

先秦道法之「心」的探究¹ ——從「自然心」到「自為心」的價值轉換

郭梨華

輔仁大學哲學系

摘要：道法之心，論述的是從道家「自然之心」，尤其是黃老道家道法論，以及《莊子》之心論的結合，以進至《韓非子》「自為」之心論。這一有關人心之論述，旨在探究如何從崇尚自然之「公心」，轉化為專注經驗、現實利益之「私心」。這一轉化的根源，就在價值或說崇尚之理念的差異所致；也是對「自然」之理解的本源義向現象義的發展使然。

本文大致區分四個部分，首先是就《老子》之「心」言，論其「心」乃「容」、「公」之「自然心」；其次是就帛書《老子》乙本卷前古佚書論其「心」，已將「心」轉化為物之「自為」；再次是論《莊子》之「心」與「自為」之說；最後是以宗黃老之慎到之說、《韓非子》論「自為」轉化為「自利」；並藉由這四部分有關「自然」到「自為」的論述，窺見宗黃老之法家由「道」而「法」中，對於人心建構之轉換線索。

關鍵詞：老子、莊子、黃老、心、自為

¹ 本文曾發表於「中國哲學中的心與自然國際學術研討會」，由東海大學哲學系主辦，2014.4.25-26。感謝兩位匿名審查者所提供的修改意見，以及未來可從事研究方向的建議，此處僅就審查者意見修正文句。

一、《老子》之「心」的論述

從道家奠基者老子而言，「心」是一個人與「自然」之間的關鍵所在，人之順應「道」之「自然」，需要「心」的虛、靜，但人之心受「物」的影響也是自然發生。因此，如何在與人、物、事之相接中，保持著順道之為，成為老子論「人」時的必然課題，也是老子後學中無法迴避的論題。

「心」在《老子》中的出現次數不算頻繁，僅出現在 6 章中²，但卻是論及人如何在個人之修持順道之行中，以及為政者處理政事時所應保持的作為與心態中，非常重要的一個環節。就人的事實性而言，「人」之「生」乃「道」之「生」中的事實，是道生萬物的演化過程中的一個環節，人所蘊含的心、氣、形在《老子》中雖未明確言及³，但並不妨礙其在《老子》對人之認知的設定隱題中。「心」作為人之必然的存在，其作用時卻是決定人順道而行或逆道而行的關鍵。因此，「心」在《老子》中有關「人」之作為的定位中，有著雙重的作用，一是往「人」在世間所構作之文明方向的開展，展現了人的志氣、欲望與企圖心，形構一繁華喧囂中的制度文明；另一個方向是往道之自然的方向，將心的主導性返歸於「氣」。就《老子》而言，心的雙重作用只能以後者為主導，前者是需要被消除、弱化，並且被引導復歸於道的方向。依此，「心」在《老子》中有三層次的作用，即「使氣之心」、「虛心與弱志的淵靜之心」，以及「以百姓心為心的容公之心」⁴。第一種作用說

² 僅出現在通行本《老子》第 3、8、12、20、49、55 等章。樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，台北：華正書局，1981 年。此後《老子》所引原文，皆依據此版本，不再註明。

³ 此在《莊子·齊物論》的南郭子綦隱几而坐的問答脈絡中已涉及。「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。」【清】郭慶藩撰，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961 年版，1995 年第 7 刷。

⁴ 相關論述見郭梨華著〈道家思想開展中的關鍵環節——《管子》「心

明人存中常不知不覺發生的作用，第二種作用則是構作嚮於道的存在者，第三種作用則是立基於第二種作用，在嚮於道的路途中，對待人、事、物，或是社會、政治面向之處事時所發揮的作用，茲分就此三層次概述《老子》思想中「心」的作用。

（一）使氣之心：生存中常發生作用之心

《老子》55章在郭店《老子》甲組、帛書《老子》甲、乙本皆出現，文字差異不大，在思想義理上也未有爭論。該章中關於「心」的論述，是指出了「心使氣曰強」，此「心」的作用，不再只是指人之結構因子而已，而是發揮了在待人接物中作用，因此或有指稱其義為「欲望」⁵，這或許不完全道出「心」的作用，但由欲望與「意志」相關而言，「心」之具有「使」的作用，不免與「志」相關。在這章中，《老子》之棄絕「心」的這一作用，還與「氣」相聯繫。「氣」在《老子》中是萬物皆有，且充盈在其存在中⁶，是萬物得以呈現其為存在著且可與「道」相貫通的質素⁷。因此，「氣」蘊藏著與道相通為一的自然性，而當「心」發揮作用，且「驅使」了「氣」，表示以「人」的因素強加於「自然」，這是悖道之行。這一「心使氣」的現實狀態以及弊害，在《老子》第12章說到：「馳騁畋獵令人心發狂」，王弼則註解此乃因「不以順性命，反以傷自然」詮釋之，闡述了人存中「心」如同耳、目、口般，皆是人自然之性的存在，但自然之性在發用中，不以物養己，

一氣」哲學探究》，山東《文史哲》，2008年第5期，頁62。該文中旨在論述「心—氣」關係，本文則著重論述《老子》中人之「心」的作用，有關聯但視域不同。

⁵ 任繼愈在《老子新譯》中說到：「欲望支配精氣叫做逞強。」上海：上海古籍出版社，1985年，頁179。

⁶ 《老子》42章：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」

⁷ 這一主張在老子後學之《莊子》、《管子》皆有相應的論述依據。《莊子·齊物論》之「大塊噫氣」，〈知北遊〉：「人之生，氣之聚也；聚則為生」，以及〈至樂〉：「察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」又《管子》以及《管子·樞言》：「有氣則生，無氣則死」。詳細論述可參郭黎華著〈道家思想開展中的關鍵環節——《管子》「心—氣」哲學探究〉一文，山東《文史哲》，頁62-71。

而以物役己⁸，則是傷自然。人心受外物影響是經驗事實，但哲學論述即便在先秦儒學中也曾被論及⁹；再者，「使氣」之「心」，依馬敘倫的說明，此可以《莊子·人間世》：「無聽之以心而聽之以氣。氣也者，虛而待物者也。」理解心與氣的意義¹⁰。如此則「心使氣」可理解「不能以虛待物者」，此即傷道之自然。

（二）虛心、弱志的淵靜之心

在《老子》中關於人之嚮於道的論述，是從兩方面論及，一是一要求「虛心」，另一是提出「愚人之心」。前者是針對「心使氣」的各種狀態，因應著返歸於道而來，必需將人際酬酢間所強化之「心」的作用予以虛化、弱化，這在政治、社會上是藉由「不尚賢」、「不貴難得之貨」、「不見可欲」等作為與措施而達致；在學習上是藉由「絕學」而讓自己泊於未兆，這是讓自己由始發處認知「學」的緣由與所以然；在個人作為上，則提出「馳騁畋獵，令人心發狂」，闡明「心」在發用中所引致之狀態，指出人不應受官能與物作用所引發之結果所影響，這是礙道之行。至於「愚人之心」則是「心」回歸最純樸，人以為「愚」的狀態，這「愚」的顯現是對比於俗之昭昭、察察而言；「昭昭」依釋德清乃智巧現於外，「察察」則是分星擘兩，絲毫不饒人之意¹¹；而此愚人之心所顯現的昏昏、悶悶，高明則闡明為「無智無欲，昏噩惛樸之狀」¹²。此一愚人之心即是《老子》第8章所言「心善淵」之淵靜之心；「淵」，《老子》第4章曾以此形容「道」，道之狀如淵般，所謂「淵兮似萬物之宗」，此即將淵與根源、始源有所聯繫，若以此理解，則心之善淵，亦期盼「心」如同「淵」般之深藏若虛，展現根源之心。

⁸ 此乃王弼對該章「為腹」與「為物」註語的引用。

⁹ 如《禮記·大學》的「格物致知」之說，以及《禮記·樂記》之「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。」

¹⁰ 馬敘倫，《老子校詁》，北京：中華書局，1974年，頁488。

¹¹ 此釋德清之語，引自高明撰，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年，頁323。

¹² 高明撰，《帛書老子校注》（1996），頁323。

（三）以百姓心為心的容、公之「心」

學者在論及無為或「心」的論題時，皆重視《老子》第 49 章中所言「以百姓心為心」、「為天下渾其心」，這一「心」的狀態，做為「無為」的內容，並非消極的無所做為，這就「心」的自然活動而言，也不可能達致。因此，此「心」更重要的在於《老子》所言及之「聖人無常心」的心之狀態。就此一「無常心」而言，應涉及一準則，使其不因既有、習慣之心而作為，此一準則可以《老子》第 25 章與第 5、6、7、16 章所言得知。《老子》25 章指出「人法地，地法天，天法道，道法自然。」闡明了天、地之道是人取法、依憑的準則，而天地之道的展現，在第 5、6、7 三章中明確將天地之道的特性指出，做為人所可效法之準則，這一特性分別是「不仁」、「虛而不屈」、「動而愈出」¹³，「綿綿若存」、「用之不勤」¹⁴，「不自生」¹⁵。由此特性人所可依憑而行的準則，或說修持方式也應運而生，此即《老子》第 7 與 16 章所言之「無私」與「容」、「公」之論述¹⁶。第 7 章關於「無私」的論述，是闡明聖人效法天地之道的作為，以「後其身」、「外其身」的論述，身與「私」也在這其中被存留下來。這並非機心之作為，而是在「去」以「私」為主的思考後，所成就的能長且久的天地之道，自然也就存留了「私」在其中，這一思維也即是第 16 章所言「容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」「容」大部份學者是以「包容」解之¹⁷，誠如高明在《帛書老子校注》已考察前人之注，並指出王弼之注及蘇轍之注甚確¹⁸，此處筆者對「容」的理解則接受王弼之「包

¹³ 此出自《老子》第 5 章。

¹⁴ 此出自《老子》第 6 章。

¹⁵ 此出自《老子》第 7 章。

¹⁶ 關於「私、容、公」與「無為」的論述，可參郭梨華著，〈老、莊「無為」意義探析〉，發表於「第三屆海峽兩岸國學論壇：道家研究——學術·信仰·生活」地點：廈門簞簞書院，2012.11.23-26。

¹⁷ 僅有極少部分學者如蔣錫昌以「法」解之，見蔣錫昌著《老子校詁》，台北：東昇文化事業有限公司，1980 年，頁 105。

¹⁸ 王弼之注為「無所不包通也。無所不包通，則乃至於蕩然公平也。蕩然公平，則乃至於無所不周普也。無所不周普，則乃至於同乎天也。與天合德，體道大通，則乃至於窮極虛無也。窮極虛無，得道之常，

通」、蘇轍之「無所不容」等意義，並強化其如「地」般之承載性，如江海之納百川之特質，以避免因為「包容」、「寬容」義，所可能引發的過於強調主體對於客體的優位性之疑慮，而容納、承載則是以空間性地展現，強化「物」在這一「容」與「包通」中的優游自在之特質。關於「公乃王」，高明曾引《尚書·洪範》之「無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。」作為「公乃王」之注解¹⁹。這一序列之詮釋，確實指出了「容」與「公」的意義與重要性²⁰，也可作為達致「以百姓心為心」及「為天下渾其心」的重要步驟與作為。

《老子》中有關「心」的三層次論述，是從人的日常生活層面，論及把握道時，無論在個人修持以及為政於社會時，聖人所應持有的心態作為。對於因「自」而有的種種作為，《老子》大抵採批判角度，如自見、自伐、自生……等，只有在與道相應之自然、自化、自賓、自均……等才被稱道。這是對個體化之「自」的消除，唯其如此，方可進於道。

二、帛書《老子》乙本卷前古佚書中「心」與「自為」之論述

帛書《老子》乙本卷前古佚書四篇中有關「心」的論述，主要出現在《經法》與《十六經》中，其所論「心」的方向，並不是向著「心」的根源處去探究，而是就「心」在現實中的展現，以及為政者的方向論述。

則乃至於不有極也。」；蘇轍之注為「無所不容，則彼我之情盡，尚誰私乎。無所不公，則天下將往而歸之矣。無所不懷，雖天何以加之。」見高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年，頁304。

¹⁹ 同注18，頁304。

²⁰ 有關容與公的論述部份，引自郭梨華著，〈老、莊「無為」意義探析〉，發表於「第三屆海峽兩岸國學論壇：道家研究——學術·信仰·生活」地點：廈門簞簞書院，2012.11.23-26。還可參考氏所著〈《老子》的容、公思想及其影響〉，收錄《道家文化研究》第29輯，北京：三聯書店，2015.12 頁461-482。

「心」的意義，在《十六經·本伐》中指出有所謂「不恒」與「忿」等表現，而在《經法》中也有「心欲」²¹之說，這些都說明了人心受外物所影響，更且在《經法·亡論》中將「縱心欲」視為三凶之一²²。至於「心」所呈現的活動，《十六經·行守》中指出有三個向度，即言、色、氣²³。因此，對應於「心」的這些活動，《經法》所採取的方式，並非往「心」的根源探究，或從「心」的虛靜著手，而是就「心」所呈現的言、色、氣等著手，即從外顯的言行、態度、語氣、儀態氛圍等改善，也因此其方式是藉由所遵行於天道的方式，以及由天道所呈現的權、衡之度與天當等「成法」，並且從國家體制的遵行於道，直接轉換為可使民無邪心等的設定，如《經法·君正》：

若號令發，必廢而上九，壹道同心，〔上〕下不趣（斥），民无它志，然後可以守單（戰）矣。號令發必行，俗也。男女勸勉，愛也。動之靜之，民无不聽，時也。受賞无德，受罪无怨，當也。貴賤有別，賢不宵（肖）衰（差）也。衣備（服）不相綸（逾），貴賤等也。國无盜賊，詐偽不生，民无邪心，衣食足而刑伐（罰）必也。以有餘守，不可拔也。以不足功（攻），反自伐也。

這一段論述是有關為政者治國之道的論述，是立基於第一篇之〈道法〉，指陳「道生法」，同時執道者亦可生法，這一執道者之所指乃是為政者。在「執道者生法」這一前提下，以及當時政治社會氛圍中的風行草偃的引領風氣，素樸地認為為政者只要依所執之道而行，即可讓人民也依循於道。因此，此處是論及第四年施政發號施令的情勢²⁴，

²¹ 《十六經·正亂》也有「心欲是行」之說，在馬王堆漢墓帛書《經法》中曾註解為「只求滿足自己的欲望」。見馬王堆漢墓帛書整理小組編，《經法》，北京：文物出版社，1976年，頁61及頁64之注33。

²² 國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書》（壹），北京：文物出版社，1980年，頁55。此後所引有關馬王堆漢墓帛書《老子》乙本卷前古佚書四篇皆以此為版本依據。

²³ 《十六經·行守》：「是故言者心之符〔也〕，色者心之華也，氣者心之浮也。」

²⁴ 施政進度，依〈君正〉是：「一年從其俗，二年用其德，三年而民有

是在順民心、愛民的前提下，將民有所安置於秩序中，使民在有所得的情勢下，組織並安排好層級秩序，此時下同於上，同心同德，社會自然有秩序，同時也能互相勸勉，賞罰得當，貴、賤、賢、不肖有層級之別。如此則盜賊不生，亦無詐偽之事，人民也因衣食足、刑罰得當且堅決執行，而無邪心之生。

在《經法》的論述中，除了上述為政者依循於道與成法，以及人民崇「上」之時代氛圍外，人民可因此而無邪心之故，還有另一前提，即當執道者依循成法，體現無為、無私的作為，人民即可在這一政治作為下「自為」，而此一「自為」，即是符合於「道」的無為。這一論述的根源就在《經法·道法》的肯認「生」之必然，以及刑名聲號所導致。《經法·道法》：

道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者毆（也）。故執道者，生法而弗敢犯毆（也），法立而弗敢廢〔也〕。□能自引以繩，然后見知天下而不惑矣。虛无刑（形），其襲冥冥，萬物之所從生。生有害，曰欲，曰不知足。生必動，動有害，曰不時，曰時而□。動有事，事有害，曰逆，曰不稱，不知所為用。事必有言，言有害，曰不信，曰不知畏人，曰自誣，曰虛夸，以不足為有餘。故同出冥冥，或以死，或以生；或以敗，或以成。禍福同道，莫知其所從生。見知之道，唯虛无有；虛无有，秋稿（毫）成之，必有刑（形）名；刑（形）名立，則黑白之分已。故執道者之觀於天下毆（也），无執毆（也），无處毆（也），无為毆（也），无私毆（也）。是故天下有事，无不自為刑（形）名聲號矣。刑（形）名已立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。

這一大段論述包含四個重點，一是「道生法」與「執道者生法」的論述，肯定了「道」所展現之律則即為「法」，執道者亦因此而立法；二是「法」確立之後的遵行，是執道者亦必引以為自繩的；三是論述由道而生之萬物，以及因此而有之動、事、言乃自然而生，只是這其中會因著欲、不時、逆、不稱、不信、不知畏人、自誣、虛夸等

得。四年而發號令，〔五年而以刑正，六年而〕民畏敬，七年而可以正（征）」。

弊害，而產生違逆於「道」之事。四是肯定刑名聲號也是自然而生，這一肯定也宣示了黃老道家的特質，即依循於「道」而有之「自」之「為」是自然的，也是得到肯認的。

除了《經法》外，《十六經·立命》曾言黃宗作自為象，也是肯認了「自」之呼應於道之自然的用法，而在《稱》中有關「自為」之論述²⁵，馬王堆整理小組更且引用《慎子·因循》中之「故用人之自為，不用人之為我，則莫不可得而用矣」²⁶，闡述《稱》中此處之「自為」，並以此與「為我」相對比。「自為」所顯示的即是就「自身」而考慮，或者說順著「自」之發展而為，此一「為」的結果可以是有利於自己，但未必即是後來所言之為一己之私的自利，也可以是因順於「道」之「物」之「自」而為，是依物之本然而行²⁷。

當一切依循於道而運行時，《經法·道法》也論述到：

天地有恒常，萬民有恒事，貴賤有恒立（位），畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四時、晦明、生殺、輶（柔）剛。萬民之恒事，男農、女工。貴賤之恒立（位），賢不宵（肖）不相放（妨）。畜臣之恒道，任能毋過其所長。使民之恒度，去私而立公。變恒過度，以奇相御。正、奇有立（位），而名□弗去。凡事無小大，物自為舍。逆順死生，物自為名。名刑（形）已定，物自為正。

這一段的論述，指出天地之常，人文制度也因此而立其常，這些

²⁵ 《稱》：「・不受祿者，天子弗臣也；祿泊（薄）者，弗與犯難。故以人之自為〔也，不以人之為我也〕。【・】不士〔仕〕於盛盈之國，不嫁子於盛盈之家，不友〔驕倨慢〕易之〔人〕。」此處「自為」，陳鼓應認為是指「人之天性」。見氏所著《黃帝四經今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1995年版，頁421-422，註9。

²⁶ 國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書》（壹）（1980），頁83註釋11。

²⁷ 此處之「自為」，一般都與後來《韓非子》之「自利」視同為一，但此處筆者認為可能是黃老道家在強調「無為」時，承襲了《老子》「無為」中「輔萬物之自然」，強化了「自為」的必需，以致後來詮釋理解中無可避免的混同，尤其是對於人之「自為」，由於「心」的緣故，很容易就轉換為「自利」之說。

人文制度包括男農、女工，貴賤賢不肖各有其位；施政時，則有任用臣子與對待人民之事務，此時任用人才的準則在用其能，使民之道在去私立公。如此則所有事物就各自依循其本然之道而行，而有其安頓處與逆順死生，也各有其名形，各往其本然自適處而行。

三、《莊子》之「心」的論述

《莊子》中有關「心」的論述，或應以「內篇」、「外雜篇」分別看待，在《莊子》內篇中，基本上秉持《老子》關於「心」的論述，但更強化第一與第二層次之「心」論述，更且將淵靜之心轉化為「遊心」。外雜篇之「心」，宗旨雖都強調無為與自然之道，但大抵因對為政現實狀態之詮釋理解不同，小有區分，依劉笑敢之說，可區分為述莊派、無君派與黃老派。述莊派以莊子學說為宗旨，無君派是任人性之自然，黃老派則吸收融合各家的基本觀點，據兼容並蓄的學術傾向²⁸。本文即在此一前提下，將述莊派與無君派暫且歸為一類，而與黃老派分立為二，其判準在於就其對仁、義、聖、智的主張而區分，而暫以反儒之莊學派²⁹與黃老派稱之。其中黃老派仍秉持《老子》精神，仍

²⁸ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988年，「內容提要」之頁6-7。劉笑敢將外雜篇區分為述莊派、無君派、黃老派。基本上確有其據，本文僅是將其述莊派與無君派置為一，就其對仁義聖智作為判准而區分。對於這三派在人性論的論述，則讚同劉笑敢之說，有小差異，方向上是一致的。見氏所著《莊子哲學及其演變》，頁279。就此趨同性而言，不表示無差異。另外，關於篇章問題，有些無法以整章論，僅能以段落言，例如〈天運〉，有詆毀仁義之段落，也有不詆毀而將之含括在內，但確實將之置於天、道德之後的段落，也有強調禮義法度，順時而變的段落。關於以段落為區分《莊子》外雜篇思想，可參考劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版事業股份有限公司，2004年，第一至第三章。

²⁹ 「反儒」一詞僅是權且應用，誠如劉笑敢在「內容提要」中所言：「莊子雖然批判了儒家，但他在思想上與儒家傳統也仍有絲絲縷縷的聯繫。」見氏所注《莊子哲學及其演變》（1988），頁3。

以「道」為根源，但對於社會、政治論述則較明確，並且明白論述刑名、賞罰乃較低層的治理方式，可為人所治，但不能治人³⁰；此則關涉一根本性問題，即刑名、賞罰不能讓人安頓於生命、生存，而為政者的治理之首要也即在此。然而兩派之論「心」，一如內篇，強調無為，去除機心，但對「心」的修持，則持正面積極的方向，而有「心養」、「養神」之說。茲就《莊子》中之「心」的論述，概述如下：

（一）《莊子》內篇所論之「心」

《莊子》內篇中所論述之心，可概括為三層次，即成心→心齋→遊心³¹。前兩層次與《老子》同，但最後一層次與《老子》有不同，顯示老、莊之學的差異。《老子》仍然關懷為政於天下之作為，因此強調容、公之百姓心為心，而《莊子》內篇對於為政並不感興趣，且對「公－私」之論述有所批判³²，因此著重於人處於世之生存時，「心」如何可能是趨近於道的，是以有「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」之說。³³

此三層次之心，其中「成心」所涉乃有關人日常活動中，心的各種樣態以及活動所引發之作用，此時之「心」是背離於自然之道，強化了個體之「自」在生活中的作用，這一強化「自」的表達，彰顯了人以既有之知識或前識為主，將自己的見解強加於對象上，或將對象納入自己的思維與對待中，而並未讓對象以自身呈顯。「心齋」則是相應於「成心」之師心自用，而弱化「心」在現實中所可能的作用，或說「心」所要求之「符」的作用。〈齊物論〉中曾論及有關進道之

³⁰ 關於這一論述，可參《莊子·天地》中「夫帝王之德，以天地為宗……禮法數度，形名比詳，古人有之，此下之所以事上也，非上之所以畜下也。」段之論述，強調君無為，臣有為。

³¹ 同註3，頁62。

³² 這一批判並非針對老子，而是與慎到相關，在〈天下〉中，曾對慎到強調「公而不黨」有所批判。〈應帝王〉之不容私之說似與此評論有所扞格，但總合《莊子》內篇之論述，可知莊子所採之進路，更近於《老子》，且去除《老子》中有涉入機心之弊。

³³ 〔清〕郭慶藩撰，《莊子集釋·應帝王》，北京：中華書局，1961年版，1995年7刷，頁292。

聽，由止於耳之聽，進而至止於「符」之心聽，最後才是真正進於道之聽，即聽之以「氣」，而〈人間世〉論及「心齋」時，則指出「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」這說明了「心齋」是聽之以氣的狀態，也是「心」的作用讓位於「氣」，此不僅呼應了《老子》反對「心使氣」的作用，同時也指出了「心」之活動作用的弱化，以進於以「氣」之「虛」待物；唯其為虛，故能讓「物」呈顯其自身。「遊心」則是積極表述「心齋」之後，心仍然處於活動中，但此一活動有別於「成心」、師心之心的活動，此「心」乃依於道、合於氣，並以此行於世的狀態。「遊心」所展現的是修持於道的結果，此時「心」面對於世間之是非、彼此等相對之分別與價值，所採取的是「因是已」的順隨態度與作為，而循此至終極，不知其然呼應於道之心，則是在「物」復通為一，而能「達知」其通為一的「心」所顯現的狀態。這一「遊心」與媚世阿俗之心的差別在於一呼應於道，一求人間世之榮華。前者在心之安頓與虛靜，讓物呈顯，既知分際，又能和之；後者則處於機心之用中，返歸世間存在的追求與需求。

至於「自為」、「自化」，在《莊子》內篇中未見，但在〈德充符〉中已將「自然」視為由道而來之該物之本身，而有「常因自然」之說，而〈應帝王〉也有「順物自然而無容私焉」的論述。於此可見《莊子》內篇嚴秉《老子》之「輔萬物之自然」（64章）、「夫莫之命而常自然」（51章）之說。

（二）《莊子》外雜篇所論之「心」

在《莊子》外雜篇中基本上仍秉持內篇中重視自然、無為之論述，對於人之心性論述，兩派雖有小差異，然大抵皆可歸流於《莊子》內篇，其差異是因著心性而有之聖智論題，產生反對與融通之別，這一表現也呈顯在對於「自為」的論述。是以此處論《莊子》外雜篇之「心」，採取綜論中區分其差別為論，關於《莊子》外雜篇中「心」的層次，主要區分機心、由靜心而有之心養與養神兩層次，茲概述如下：

1.關於機心的論述

外雜篇中對於人心在現實中的存在狀態，一如《老子》以來的傳統，認為其發用狀態下的作為是背離於道，這一種「心」的存在，主要是包含著「意向」，以日常語言而言，是一種「有意地」心之狀態，並順此引發作為，朝向成就存在現象之另一目的。如〈天地〉有「機心存於胸中，則純白不備」之說；而對人存在現象之「心」，〈庚桑楚〉則有悖志、謬心之說，闡述心志在現象中易於受現實之種種影響，而有徹、解之論。

微志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞，貴富顯嚴名利六者，勃志也。容動色理氣意六者，謬心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。去就取與知能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。（〈庚桑楚〉）

在這一論述中，詳述現實中有關名利、尊顯、富貴等是可擾亂志向的，執著於容貌、行為、舉止儀態、論說等則是對心靈的束縛。至於人之情感、選擇、智能等則是有礙於道之行。其所以然之故，或可為受「物」所牽引所致，使人專注於物的影響，周旋於現象中，失去由「道」而來之存在的自然。

2.由靜心而有之養神與心養

對於機心與謬心、勃志等日常生活運作之心，在外雜篇中確實也提出應解之道，其終極歸趨都是順道而行，達致「至人之心」（〈天道〉），至於其方法，反儒之莊學派明確提出「解、徹」之方，同時指出「心養」（〈在宥〉）的重要；黃老派則是強調應和之道，提出「養神」（〈刻意〉）的重要。兩派的共同點都指出「靜心」的重要。

「靜心」之說，乃基於機心與謬心而來，就黃老派而言，〈天地〉中指出日常生活中或許可得便利之事，是人用智巧而得，人若受此外物影響，將有損心之順應自然，並且容易受是非毀譽所影響，此則是風波之民，是機心之用的結果；此應對之道，在〈天地〉中是以「忘己」回應「必服恭儉，拔出公忠之屬，而無阿私」的將閭蒞論調，認

為此仍存在世俗的價值，致使君王勤奮不休，疲於奔命，強調專一於「道」的「忘己」以順應民心，這是忘乎物、忘乎天的作為。這一種順隨於道的靜心方式，並非針對「心」的內在情狀，提出整治之道，而是以單純的不忘於道而忘己的方式陳述，甚至是「剖心」（〈天地〉）的方式，或者說以萬物不鑄於心的方式展現其「靜」，提出聖人之心靜，則可為天地之鑒，萬物之鏡³⁴。一方面指出了聖人之心的不藏，能容納它者出現；另一方面，則藉由「應」之道，指出讓它者如實呈現自身，以論述其存在世間的存在。對於此靜心之存的保養之道，則視「神」為不受官能所限之更高的狀態，此與〈養生主〉之「官知止而神欲行」之「神」義同。因此，黃老派是提出「養神之道」，〈刻意〉：「故曰：純粹而不雜，靜一而不變，慤而無為，動而以天行，此養神之道也。」³⁵這是論述「神」之養在於保持專一於道，不用機心，而能純粹素白，心能靜而無為，又能恬淡於物，動時則依乎天道之運行。

反儒之莊學派之「靜心」，也強調心應該清靜無為，不受外物之束縛，有關「心」由現實中的展現，轉向心之根源本然之道的趨近，主要是在〈達生〉中對於「心齋」則有日程之闡述，在不耗氣的情況下，有三日、五日、七日之說³⁶，指出了「靜心」的重要，以及通往道之路的方向。同樣地，〈庚桑楚〉也論及人之心、志常處於謬與勃的狀態，因此有解心、徹志之說³⁷。至於強調仁義乃撓人心者，聖智乃盜賊之所起，因此要絕仁棄義，絕聖棄智³⁸，至於人心之嚮道，則提出「解

³⁴ 《莊子·天道》：「聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以鑄心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神，聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。」〔清〕郭慶藩撰，《莊子集釋》（1995），頁457。

³⁵ 〔清〕郭慶藩撰，《莊子集釋》（1995），頁544。

³⁶ 此與〈大宗師〉女偶回答南伯子葵有關「道可學乎」段相類，〈大宗師〉是以三日而後外天下，七日而後外物，九日而後外生，外生而後才能朝徹，朝徹後才能見獨。兩者相類近。

³⁷ 〔清〕郭慶藩撰，《莊子集釋》（1995），頁810。

³⁸ 有關「仁義」之撓人心，絕聖棄智之說，見〈在宥〉，同上註，頁373-377。

心釋神」與「養心」之說。〈在宥〉³⁹：

鴻蒙曰：「意！心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎泔溟，解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其情，物固自生。」

這一段是論述雲將東遊遇到鴻蒙，並向其請教得有關「道」之事宜，鴻蒙的回應是處於無為、墮形體、黜聰明，達致身心兩忘、物我雙遣，以至大同之境，這是對於勞心、勞神明的解除，讓自己處於歸根、渾沌、無知欲的狀態，就能順隨物之自生、自化。此處之「神」義，近於〈齊物論〉之勞神明為一之「神」義，是由「心」而發用的狀態，而不是與「精神」相聯繫之義。

兩派雖共通於「靜心」的要求，但所養的則區分為「養神」與「心養」，差別在於強調「心養者」是就人之官能為其根源而論述，提出解心、釋神，仍依憑於謬心等的消除與超越，因此而言「心養」；「養神」之說，則是由物之不鑄心的方式言「靜」，讓心如鏡之應而不藏，以言虛之實，以此將「心」設定在被动消極應對上，因而言「養神」。兩者之別是相對的差異，前者就「心」的積極可能性論「心」之超越；後者停留於「心」之消極映照，擺脫官能之束縛而言「神」。

在「靜心」之論中，兩派皆言「無為」，雖也有「自然」之說，且大抵也與內篇之用法相同，都是指該物之本然而言，僅〈秋水〉中言「知堯、桀之自然而相非」，此「自然」依郭象之注，與成玄英之疏，乃「自是」之說⁴⁰。比較特殊的是接受《經法》中對於「是故天

³⁹ 關於〈在宥〉，劉笑敢區分為上下兩部分，以「聞在宥天下……吾又何暇治天下哉」為第一節，屬〈在宥上〉為無君派，其餘屬〈在宥下〉為黃老派。見氏所著《莊子哲學及其演變》(1988)，頁79。但在仁義聖智的區分下，筆者將此段歸為反儒之莊學派。前輩學者所疑乃最後一段「賤而不可不任者……不可不察也」為後人續貂，與〈在宥〉篇旨不合，相關學者所論，可參陳鼓應所引資料，見氏所著《莊子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1975年版，1999年修訂版，頁307。

⁴⁰ 〔清〕郭慶藩撰，《莊子集釋》(1995)，頁579，註6。

下有事，無不自為形名聲號矣」的論述，並且與「無為」相連繫，將「自為」置於「物之自然」的理解詮釋，如〈天地〉云：「若性之自為，而民不知其所由然」⁴¹，〈天道〉中也有強調「自為」之處，但也有闡述不應「自為」之處，差異在於「自」的指涉是指與道相應者，抑或指強調個己之「自」⁴²，前者相應於自然，後者則是不順應於「道」之個己之「自」。對於後者，《莊子·天下》評論宋鉞、尹文之風時，曾言其「其為人太多，其自為太少」，明確將「為人」與「自為」相對應，也宣示了「自為」的為己之趨向。

四、宗於黃老學之法家論述

宗於黃老的法家人物，在《史記》的〈老子韓非列傳〉與〈孟子荀卿列傳〉中，分別記載了申不害、韓非、慎到皆學本於黃老。其中慎到與申不害之著作，大都亡佚，雖見各別有記載片言隻語，但所論無法全面。因此，此處所論主要是以《韓非子》為主，慎到因有《莊子·天下》之評論，因此也在相關論題敘述上有所涉及。

關於慎到，大抵在《莊子·天下》中以強調「公而不當，易而無私」，且是「棄知去己」的黃老思想家，而從《群書治要》所引之《慎到·因循》之說⁴³，強調「自為」而非「為我」之說，可推知慎到在論「心」的部分應接近於《經法》、《稱》等，所強調的不是內心之整治或說超越，而是關注為政之道，但也與馬王堆出土的這些黃老帛書

⁴¹ 〔清〕郭慶藩撰，《莊子集釋》（1995），頁432。

⁴² 〔清〕郭慶藩撰，《莊子集釋》（1995），如〈天道〉：「明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，其自為也，昧然無不靜者矣。」指出「自為」的優點，頁457；又〈天道〉：「故古之王天下者，知雖落天地，不自慮也；辯雖彫萬物，不自說也；能雖窮海內，不自為也。」認為不應自為，頁465。

⁴³ 王叔岷，《先秦道法思想講稿》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1992年，頁311-312。

有所不同，因為在今本《慎子》並不重視賢者，而是強調「勢」的重要，但至少從《經法》的論述中，可知賢不肖各有其位列。

慎到這一「自為」與「為我」相對應之說，以其「棄知去己」，理應認為「自為」是因循於道而行，但卻也是後世詮釋紛歧的根源，《慎子·因循》：

天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而用矣。是故先王見不受祿者不臣，祿不厚者不與入難。人不得其所以自為也，則上不取用焉。故用人之自為，不用人之為我，則莫不可得而用矣。

王叔岷就曾以慎到之學與道家的關係，論慎到之學重因循、任自然、明無事，並認為慎到「『因人之情』，雖用人，而使人『得其所以自為』此合乎道家之旨。改造人之情，意在『化而使之為我。』此合乎法家之旨。……慎到雖為法家，然其說實偏向道家而不同於法家。」⁴⁴

馮友蘭則區分《莊子·天下》之慎到與《慎子》中之慎到思想，認為前者屬黃老，後者實為政治現實而開展之法家思想，並從階級鬥爭的反映，論述當時思想上各家之分化，並以此認為「慎到就是一個從道家分化出來的思想家。《慎子》這部書就是道家思想向法家轉化的一個例證，其中有許多轉化的痕跡。」⁴⁵因此，馮友蘭詮釋「自為」就是替自己打算，「為我」的「我」是指統治者，而「不用人之為我」則是指「統治者用人，不靠人為他盡力的那種道德。他所靠的是人都替自己打算，趨利避害這種私心，用『刑』『賞』把人組織起來，為他服務。」⁴⁶

馮友蘭認為《慎子》之慎到，很明確將黃老轉向法家之運用，但

⁴⁴ 王叔岷，《先秦道法思想講稿》（1992），頁 178。

⁴⁵ 馮友蘭，《中國哲學史新編》（二），台北：藍燈文化事業股份有限公司，1991 年，頁 201-202。

⁴⁶ 馮友蘭，《中國哲學史新編》（二）（1991），頁 208。

這是值得斟酌的，因為或許這是受到後來詮解法家思想者所影響？也或許是在慎到思想中確實出現了有機可乘之縫隙使然？也或許是慎到的前後期思想轉變？抑或是后世撰作輯錄《慎子》使然？又或許是後三個問題的纏結使然，因為在《慎子》逸文之中，確實出現有關「自為」與「自利」可結合解釋的文句，甚至有學者也以此為據論述慎到之人性論⁴⁷，即慎到是自利的自為人性論⁴⁸。

「自為」這一詞彙確實在《莊子》外雜篇也有不同用法，而這一歧異用法，除了與語義脈絡有關外，在思想上或亦可追溯至《老子》之「非以其無私邪！故能成其私」的思維有關。因為《老子》此說確實引起很不同的詮釋理解，如可以機心詮解，可以依循《老子》的公、容思想詮解，亦可以《慎子》在「公而不當」中依循「道法」而自為，一切以公、法是務，屏除君心一己之私，賞罰亦是如此。在《慎子》逸文中進而將「自為」轉向現實操作上的運用。這一運用基本上是結合心性使然。或許當「自為」之一道而行的肯認落入現實運作時，確實無法避免心性的擾動，這也許就是慎到在去己、去私，不從「心」之超越探究，而遭致《莊子·天下》評其為「非生人之行而至死人之理」所導致的詮解轉向。

至於《韓非子》中關於「心」的論述，大抵從人的經驗層面之操作論述，而在一強國、治國的理念下，韓非所操作的是如何運用人的這一心性，而又必須避免落入人民所喜好之耽溺，致使不能變古。因此，在面對為政與民心之關係時，並不如先秦諸子強調順應民心。茲就《韓非子》中有關「心」的三個面向，即（一）人心；（二）人主之心；（三）民心；三個層面簡述之。

⁴⁷ 王永祥、潘志鋒、惠吉興，《燕昭先秦思想家：公孫龍、慎到、荀況研究》，保定：河北大學出版社，2002年，頁91-93。

⁴⁸ 相關逸文可參考阮廷焯撰輯，《先秦諸子考佚》，台北：鼎文書局，1980年，頁193、195，有關「匠人成棺」與「家富則疏族聚」兩條逸文。

(一) 人心

就〈解老〉而言，韓非似乎仍肯認人之本然有一敦樸之心⁴⁹，但當人出生後即在經驗層面生活著，所遭遇的以個人而言，有禍福、生死之問題，而在人際酬酢間，也有各種利害關係的出現，此時之人心，在〈解老〉中亦有所說明，即「邪心」、「欲利之心」等的出現⁵⁰，韓非也認為這類心思是不應有的，但也承認在經驗中人也可以有「天性仁心」的呈現⁵¹。這些彼此間似乎顯示著矛盾與衝突，而《韓非子》中最引人重視的人心論，莫過於〈外儲說左上〉關於「人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨」，在這一段論述中韓非提出「人皆挾自為之心」⁵²，此處所論並非如後世直截以「自利」詮解之，而是回應《老子》第7章所言之「非以其無私邪！故能成其私」的公、容思維，而以「自為」貫串本然與現象中所呈現之心，而在經驗中它可以「公」的部分成其私，展現一般所謂之「仁心」，也可滿足個己所欲成就之「自」的部分。這一貫串的思維可謂本於《黃帝四經·經法·道法》中對於「生」的不可迴避性，以及對於刑名聲號之出現的必然之肯認所導致的結果之一。「自為」就其本然而言是展現其道生之自然性，而就其為現象而言，則是在公利之思維中，展現其「私」的存留。這一「私」可在「公」與「法」的價值與外在憑準、規範中展現。換言之，「自為心」的真義在於展現其公、利而存留其私，〈外儲說左上〉：

⁴⁹ 〈解老〉中論禮時，批評「禮」作為禮尚往來的要求，乃「實心衰也」，又評「今為禮者，事通人之樸心，而資之以相責之分」。此處之「通」，陳啟天釋為「開通」，「事通人之樸心，猶言務斲喪人之本心」。見氏所著，《增訂韓非子校釋》，台北：台灣商務印書館，1969年版，1994年刷，頁729。

⁵⁰ 〈解老〉：「由是觀之，禍難生於邪心，邪心誘於可欲。……欲利之心不除，其身之憂也。」

⁵¹ 〈外儲說左下〉中有關「孔子相衛，弟子子皋為獄吏，別人足」的事蹟，子皋遭遇危難而後被受刖足之刑者感激的故事。

⁵² 王先慎，《韓非子集解》，北京：中華書局，1998年，頁274。

人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子、父，至親也，而或譙、或怨者，皆挾相為而不周於為己也。夫賣庸而播耕者，主人費家而美食、調布而求易錢者，非愛庸客也，曰：如是，耕者且深耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，盡巧而正畦陌畦疇者，非愛主人也，曰：如是羹且美錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣，而心調於用者，皆挾自為心也。故人行事施予，以利之為心，則越人易和；以害之為心，則父子離且怨。

這一段論述，指出在父母、子女間可謂至親，但我們仍然會有責罵、抱怨之情事發生，這是緣於我們困在「相為」之思維中，而非「自為」之思維所使然。因為若只是由己出發而為他者，則必然無法能完全相應，是以有責罵、抱怨之事宜發生。若人在自為的要求下盡心盡力，那麼所完成的，不僅可呼應主人的要求，同時也是滿足個己在能力範圍中的極致展現，而此所達致之功，這一論述可謂即是各明其分，各司其職的展現。這一「自為心」的出發點是利之而非害之，也說明了「自為心」與經驗中所言只求自利之自私心有所不同。

(二) 人主之心

這是就為政者在人之自為心的前提下，對待臣子時應有的表現。由於「自為」不免與「利」相關，此「利」雖屬公但仍包含著「私」的存留，以及人心在「欲」的情況下之偏離。因此，人主因其勢位之不同，在既有體制下，自有其應為之道，以避免強國、治國措施之崩解，同時也是呼應《老子》以來關於治國之「無為而無不為」的要求。這一「無為而無不為」，在《莊子·天道》中已有關於上、下之「無為」、「有為」之論述，說明在體制中「上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也。」在《韓非子·主道》中則明確論述「君無為於上，群臣竦懼乎下。…臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也。」

君無為而臣有其勞，大抵是強調心之「術」的重要，在〈定法〉中有關申不害之術的論述，即提出為人主者，當有術，即「因任授官，循名責實，操生殺之柄，課群臣之能」。在〈三守〉中則演繹為人主應有三守，即「心藏而不漏」，才能在勢位之上，不受到讒言或壹心同辭以語其美的弊害；其次是建立威德，要洞燭先機，而不是等待周圍之人的反應而動，其三則是掌握賞罰二柄之大權，不應旁落。三守之說明，是將「術」的論題明確為人主之心與由此心而洞燭先機之為。

(三) 民心

這是指為政者對待「民心」的態度，在《韓非子》中基本上是認為回應「民心」，不是只有「使之順」，也有時候以「拂」的方式應之。拂與「使之順」的應對之不同，在於所論情況有別，在攸關變古、改革，以及治民上，以求強國因應時代時，則不以「順民心」為首要，而是以「度於本」、「期於利民」為依歸；然有關刑罰、用兵等作為上，則必須讓「民心」認可及服從為依歸。

在〈南面〉中論及「變古」之時，指出「適民心者，恣姦之行也」，強調「人主者，明能知治，嚴必行之。故雖拂於民心，立其治。」⁵³這裡是設定民心總是對既有傳統模式的安逸，不願面對因應時代之變革所帶來的改變使然。在〈心度〉中則論述聖人之治，不在於從民之欲，而在「利於民」，因此從民性之「喜亂而不親其法」上，主張刑乃法之首，賞則不應繁，應該明賞嚴刑，舉公而私不從，以「一民心」為依歸。

至於用兵與刑罰之處置，用兵在於使民之心「服於戰」(〈心度〉)，才能用兵並取得勝利；而刑罰之施行，則要求「必於民心」(〈定法〉)，即讓人民信從「法」之施行的必然性與服從性。這一使「民心」服從並信任的必須性，基本上是以「法」為依歸，同時也認為「民之性，

⁵³ 關於「變古」論述，兩段引文見 王先慎，《韓非子集解》，北京：中華書局，1998年，頁120。

惡勞而樂佚」，〈定法〉：

夫民之性，惡勞而樂佚，佚則荒，荒則不治，不治則亂而賞刑不行於天下，者必塞。故欲舉大功而難致而力者，大功不可幾而舉也；欲治其法而難變其故者，民亂，不可幾而治也。故治民無常，唯治為法。法與時轉則治，治與世宜則有功。故民樸、而禁之以名則治，世知、維之以刑則從。時移而治不易者亂，能治眾而禁不變者削。故聖人之治民也，法與時移而禁與能變。

這一論述，明確將「民之性」標顯，這也是人主應對「民心」時，不以「從其欲」為依歸，而是以最大利益於國、民者為依歸。因此，強調刑賞的公信力，讓人民了解到「法」的公平性，以及執行力。然此「法」並非亙古不變，而是必須因應時代的改變，而有所變革，由「法」而來之禁令，也必須因著民為樸、為智之別，而有不同的名、刑論為其鼓舞與禁絕之道。

五、結 論

總括上述自《老子》以迄《韓非子》有關「心」的論題，及因此而應運而生之「自為」論述，大抵有一勾勒。就「心」而言，《老子》以虛、靜開其端，弱化「心之使氣」。《經法》則將「道」視為可依循之天道法則，因此強調依時而行，確立「天當」之「法」對於奸邪的整治之效，以及對於「心」的規範之功。《莊子》內篇則尋求「心」之超越，以「遊心」應世，外雜篇則以「靜心」為歸趨，提出「心養」與「養神」之道。《韓非子》則以人心之自為貫串本然與現象，致使人心有趨利之說。

就「自為」而言，基本上是從《老子》強調「自然」反對「自生」

等啟其端，《經法》則在重視生之本然與必然的前提下，提出「自為」的呼應於道，肯認了「自為」的合理性與合法性。《莊子》外雜篇則在語意脈絡中，指出「自為」可接受與不可接受的部分。《慎子》或許是「自為」的另一轉向詮釋之可能，至《韓非子》則明確將「自為」與「心」相連繫，既保留「自為」之本然的純樸特質，也強化「自為」在經驗現象中的展現，後世更以此將「自為」與「自利」連貫詮釋，這應是對《韓非子》「自為」說在經驗中之展現的強化，忽略其根本義所致，也或許是因為「自為」本身加入「人心」之因素，必然的轉化。

參考文獻

- 王先慎，《韓非子集解》，北京：中華書局，1998年，頁274。
- 王叔岷，《先秦道法思想講稿》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1992年。
- 王永祥、潘志鋒、惠吉興，《燕昭先秦思想家：公孫龍、慎到、荀況研究》，保定：河北大學出版社，2002年。
- 任繼愈，《老子新譯》上海：上海古籍出版社，1985年。
- 阮廷焯撰輯，《先秦諸子考佚》，台北：鼎文書局，1980年。
- 馬敘倫，《老子校詁》，北京：中華書局，1974年。
- 馬王堆漢墓帛書整理小組編，《經法》，北京：文物出版社，1976年。
- 高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年。
- 〔清〕郭慶藩撰，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年版，1995年7刷。
- 國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書》（壹），北京：文物出版社，1980年。
- 陳啟天，《增訂韓非子校釋》，台北：台灣商務印書館，1969年版，1994年刷。
- 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1995年版。
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1975年版，1999

年修訂版。

郭梨華，〈《老子》的容、公思想及其影響〉，收錄《道家文化研究》第29輯，北京：三聯書店，2015.12 頁461-482。

郭梨華著〈道家思想開展中的關鍵環節——《管子》「心一氣」哲學探究〉，山東《文史哲》，2008年第5期，頁62。

郭梨華著，〈老、莊「無為」意義探析〉，發表於「第三屆海峽兩岸國學論壇：道家研究——學術·信仰·生活」地點：廈門筓簪書院，2012.11.23-26。

馮友蘭，《中國哲學史新編》(二)，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年。

劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988年。

劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版事業股份有限公司，2004年。

蔣錫昌注《老子校詁》，台北：東昇文化事業有限公司，1980年。

樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，台北：華正書局，1981年。

初稿收件：2017年10月12日 審查通過：2017年12月02日

作者通訊地址：新北市新莊區中正路510號輔仁大學哲學系

電郵：015471@mail.fju.edu.tw

Pre-Qin Tao and Law on the “Mind” Study
----From the value transformation on the “Instinct
mind” into “Self advanced mind”

Kuo, Li-Hua

Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University

Abstracts: The mind of Tao and Law on its description is based on the Taoism “Instinct mind”, especially on the theory of Yellow Emperor and Laotzu’s Taoism, along associated with “Chuangtzu” his mind theory, furthermore advancing into “Hanfeitzu” “Self advanced action” on whose mind theory. This description is about the mind from human being. Its goal is focus from the nature admiration “Public interests mind “ turns into specified experience, real world interests, “Private owned mind”; the origin of the transformation. The difference is resulted from ideal or admiring value expression, meanwhile, the outcome on the concept of “Nature” was indeed from its metaphysical and original meaning into the individual and phenomenal meaning.

On this study there are 4 topics, first is the “Mind” from the writing of “Laotzu”, on its assumption “ Mind” is for “Tolerance”, “Public interests”, as a “Instinct mind”. Followed by the writing of “Laotzu” on the silk scroll, Scroll 2, the long missing writing material, from its content mentioned about “Mind”, at that era, “Mind” had oriented into materialized “ Self advanced action”. The third topic “Mind “ from the writing “Chuangtzu” the expression along with “ Self advanced action”, finally back to its derived from the Taoism of Yellow Emperor and Laotzu , Shengdao’s theory, then “Hanfeitzu” assumed with “Self advanced action” into “ Selfish profit”. By studying on these 4 topics from “ Natural instinct “ to “Self advanced action” on their arguments in order to find out “Tao” and “Law” postulated by Yellow Emperor and Laozhu, later transformed into legalists concept, to fumble out the transformation between “Mind” from

the establishment of human being and its later turnover clues.

Keywords: Laotzu, Chuangtzu, Yellow Emperor and Laotzu, Mind, Self advanced action