

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



《莊子·內篇》的情感論

Discussions On The Emotion In The Inner Chapters Of  
The *Zhuangzi*

蔡欣樺

Hsin-Hua Tsai

指導教授：林明照 博士

Advisor: Ming-Chao Lin, Ph.D.

中華民國 107 年 02 月

February, 2018

國立臺灣大學碩士學位論文  
口試委員會審定書

《莊子·內篇》的情感論  
Discussions On The Emotion In The Inner  
Chapters Of The *Zhuangzi*

本論文係蔡欣樺君（學號 R03124007）在國立臺灣大學哲學系完成之碩士學位論文，於民國 107 年 1 月 26 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員： 林明照  
(指導教授)

張明

陳佩君

系主任： 梁益堉



## 中文摘要

「情感」是人生命的重要特質，無論是人與人、人與物之間，凡有互動與關係者，必定會牽涉到情感；甚至，人的情感對於自身的信念、觀點，亦有著重要的影響。情感議題屢見於《莊子》，究竟《莊子》對其的態度為何，因其而衍生的人我關係課題又該如何處理，以及此議題在《莊子》思想中之重要性如何，學界已有所討論；不過，似乎仍有進一步討論的空間，特別是情感與倫理的關係。因此，本文希望集中《莊子·內篇》做整體的闡釋，以釐析情感在《莊子》的地位。

本文由《莊子·齊物論》「吾喪我」為出發意識，探究當人們達至《莊子》之理想境界「吾」時應該如何處理自身的情感。文章分有五個部分：第一章為緒論，說明本文書寫的動機、研究方法與範圍，以及文獻回顧；第二部分以降開始爬梳《莊子·內篇》中關於「情感」的材料，從三個面向切入析論《莊子·內篇》中的情感脈絡，此三面向分別為：自然情感、負面情感，以及情感與理想性，並據以為本文第二章、第三章與第四章主要的討論內容；第五章為結論，總結全文並點出文章侷限與未來展望。

本文最終釐清《莊子·內篇》欲主張的理想情感與人自然而有的自然情感並非是截斷的，《莊子》的理想人格仍舊擁有人生而能有的情感與特質，卻在經過深刻自覺、體悟個體的侷限與負面情感的由來後，遂能達至理想境界。《莊子》所主張的理想情感與倫理向度，應是透過「忘情」而展現出的真實情感，並在關係中展現開放與同理；不僅如此，情感在轉化中更扮演了決定性的角色，可以說，情感便是轉化的動力。

本文期望藉由這樣的探詢，能從《莊子·內篇》中找到安頓人的情感的妥切方式，並為人如何對待關係、處於世間覓得指引。

關鍵詞：莊子、情感、成心、是非、同理、轉化

## Abstract



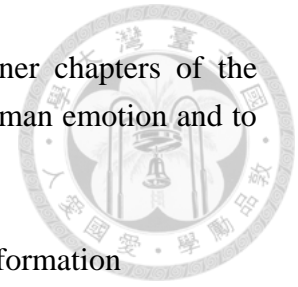
The activity of emotions is an important characteristic of human life. Emotions always play an important role in the interaction among people, between people and other creatures. Emotions even impact the way how people think and evaluate. Emotional issues are always found in the *Zhuangzi* and several important dimensions are worthy to explore. For example, what is the attitude toward emotions in the *Zhuangzi* and how does it respond to the ethical problems in the text when they are related to the emotions? Furthermore, what kind of role do the emotions play in the ethics in the *Zhuangzi*? These issues have been often discussed in recent research; however, we still need more discussions about them, especially about the relationship between emotion and ethics in the *Zhuangzi*. Therefore, this paper will focus on the exploring to the emotions in the inner chapters of the *Zhuangzi* to disclose the philosophical implications of the emotions in the text.

This paper is based on the issue of "Wu Sang Wo" 吾喪我 in the chapter "Discussion of the Equality of Things" to explore what the characteristics of those people's emotions are when their spiritual cultivation has been achieved the ideal state. There are five chapters in the thesis. The first chapter is an introduction, which illustrates the motivation, research methods and scope of this paper, as well as the review of the literature. Except the first chapter and the last chapter, which also summarizes the full thesis and points out the limitations and future prospects of this paper, the other three chapters include three parts to explore the meaning of the emotions in the inner chapters of the *Zhuangzi*. They are "natural emotions," "negative emotions" and "ideal emotions."

This paper will argue it in the inner chapters of the *Zhuangzi* that the ideal emotion of the ideal person, like True Man 真人, isn't separated from the natural emotions. The ideal personality of the *Zhuangzi* still possesses the emotions and traits that people have; however, ideal person can reach the ideal state after profound self-reflection, understanding the limitations of the individual and the origin of negative emotions. The ideal emotion and ethics advocated by the *Zhuangzi* should be the true emotions revealed through "forgetfulness" and can show the openness and empathy to the other. Moreover, emotion plays a decisive role in the transformation and we can say that emotion is the driving force of spiritual transformation.

From the inquiry to the meaning of the emotions in the inner chapters of the *Zhuangzi*, this paper hopes to find out the ideal way to settle the human emotion and to interact with the other properly in the world.

Key words: Zhuangzi, Emotion, Cheng Xin, Virtue, Empathy, Transformation





## 目 錄

口試委員會審定書.....	i
中文摘要.....	ii
英文摘要.....	iii
<b>第一章 緒論.....</b>	<b>1</b>
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與方法.....	3
第三節 文獻回顧.....	9
<b>第二章 自然情感：人固有的情感.....</b>	<b>23</b>
第一節 直覺與傾向.....	24
第二節 與他者的情感連結.....	28
第三節 自然情感的價值地位.....	38
第四節 小結.....	39
<b>第三章 負面情感：應當喪去的「我」.....</b>	<b>41</b>
第一節 「執於是非之情」的來源域.....	43
第二節 「執於是非之情」與成心.....	52



第三節 負面情感的傷害性.....	60
第四節 小結.....	65
<b>第四章 情感與理想性.....</b>	<b>67</b>
第一節 關係脈絡下的理想情感.....	67
第二節 理想人格的情感.....	79
第三節 情感作為轉化的核心動力.....	84
第四節 小結.....	91
<b>第五章 結論.....</b>	<b>93</b>
第一節 回溯與統整.....	93
第二節 限制與未來展望.....	95
<b>參考文獻.....</b>	<b>98</b>



# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

本文注意到《莊子》情感議題的契機，係讀到〈齊物論〉南郭子綦與其弟子之對話，感到相當地困惑。在那篇敘述中，南郭子綦之弟子發現其師不同於以往，便提出了疑問：「今之隱机者，非昔之隱机者也。」南郭子綦卻回答：「今者吾喪我。」<sup>1</sup>看起來《莊子》似乎主張人們應該解消某種自我，但這個被解消的自我卻不是全部的自我：「吾」喪「我」，只是去除了「我」的部分，而仍舊保有「吾」；誠如洪嘉琳所主張的，此「吾」與「我」並非如某些學者主張的分別為真我與假我，而是一從屬關係中之內容：「我」為「吾」之一部分，遂能言「喪」。<sup>2</sup>而「吾喪我」段落的後面便接著「天籟」的概念，這「天籟」卻是與人各自的結構、條件、成心、欲望緊密連結的；於是，本文想問：這喪去「我」的「吾」既是《莊子》所肯認的人的理想狀態，那麼作為人生命重要內涵的「情感」還會在嗎？更清楚地說，我們人活著能有的、會有的一切情感，包含在《莊子》認為應該「無」的「我」之中嗎？

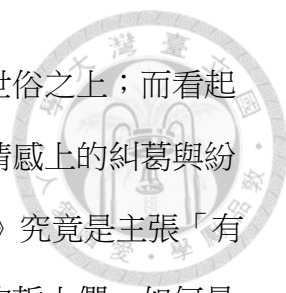
在當代，許多心理學家的理論與實驗，在在顯示了情感需求是人類主要需求之一，情感對人們的人格發展有諸多重大的影響，人們自然地會尋求情感上的支持、或藉由關係尋求自己的定位，因此人類是脫離不了社會、人際關係的。倘若《莊子》主張應當全然地「無情」，是否會違背人類天生的需求與現象？平素裡，「《莊子》哲學是出世的、不惹世事的、消極的、精神超脫的、超越凡俗的」——這些似乎是一般大眾對於《莊子》之既定印象。從這些描述中，我們可以想像出

---

<sup>1</sup> 《莊子·齊物論》

<sup>2</sup> 洪嘉琳：〈論《莊子》之自我觀—以「吾喪我」為探討中心〉，《哲學與文化》第34卷第5期，2007年5月，頁157-174。





一脫離塵世、視世間一切為無物的神人，逍遙無憂地獨自遊於世俗之上；而看起來，他不僅總是孑然一身，不與誰有干係，更不會亦不應該有情感上的糾葛與紛擾。<sup>3</sup>而翻開中國思想史，我們更可以發現歷來學界對於《莊子》究竟是主張「有情」或「無情」一直多有討論，最為人熟悉的，便是魏晉時期的哲士們，如何晏與王弼，便對聖人是否有情的議題做過精采的辯論：何晏主張聖人是無喜怒哀樂等情緒的；但王弼卻主張聖人仍是人，「同於人者五情也」擁有與常人一般的喜怒哀樂欲等五情，卻能夠「應物而無累於物」，聖人擁有與一般人無二致的情感，因此能感應人們的情緒；然而他們本身的情感表現，卻全然地隨順世事變化，沒有任何執著，無所牽累。<sup>4</sup>

倘若《莊子》認為人們應該要「喪」去某種「我」，而「我」的內容卻與人們心中的觀點、想法或人們會有的一些情感密切相關，此便意味著《莊子》主張某些情感是應該被去除的，那麼其中的原因便是重要的關鍵：為什麼某些情感應該被去除、它們為什麼是「我」的一部分、或甚至它們便是「我」的全部內容；又有哪些情感是不能被抹去的，人們能如何將情感昇華到理想的境界、成為「吾」，以及這些理想情感應該是怎樣的、如何作用，它們在人我關係中的角色又該如何。這便是本文想要解決的問題，亦是本文主要的撰寫脈絡。

《莊子·天下》便曾自言莊周乃「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」顯見《莊子》終究是要處於世俗、人間的，既是在人世間裡，便避不開人我互動；因此，本文不僅站在《莊子》並非「無」去所有「情」之立場，更本著最初的問題意識：「吾喪我」之「吾」喪除的究竟為何、是否為所有的人活著必然會有的情感，作為出發點與中心意識；除了延續前人對於《莊子》

---

<sup>3</sup> 劉振維主張《莊子》認為人的情感係干擾、阻礙人認識真相的一大障蔽，我們必須時刻仔細避開情感的攪擾。可參看劉振維：〈論《莊子》書中「情」字蘊義與情感議題〉，《朝陽人文社會學刊》第9卷第2期，2012年1月，頁157-178。

<sup>4</sup> 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園：《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2005年。



是否肯認情感或倫理關係的討論，亦包含釐清《莊子》肯認的理想人格為何、在一理想之境界中，情感又扮演著如何的角色，又理想人格該如何處理自身之「情感」。

儘管《莊子》包含了諸多重要議題，然而，情感議題在其思想裡始終佔有不容忽視之地位。在其內七篇中，不僅許多篇幅論及情感，更在敘述中明顯地透露了《莊子》對情感的態度。陳鼓應便指出《莊子》是先秦傳世文獻中，最先將「情」議題凸顯出來的經典，《莊子》一書中提出許多與情相關的思想與觀念，於是陳氏認為「情」的概念與論題乃始於《莊子》。<sup>5</sup>王志楣不僅考察發現《莊子》裡使用「情」的次數遠超越其他經典，更斷言《莊子》較《孟子》、〈性自命出〉與《荀子》，有更多對喜怒好惡等情感活動的論述，可從中看出《莊子》對於情感的獨特見解；王氏因此認為，《莊子》在思想史上可謂在先秦諸子中，率先重視到「情」的議題之先驅。<sup>6</sup>

由此可見，《莊子》確實是相當注重「情感」議題的，不僅如此，情感議題之所以在當代仍舊重要，更因為世間上眾多紛爭與衝突，自古至今，由小到大，從不理解、排斥、歧視、霸凌、爭鬥、乃至於戰爭，皆與此議題密切相關；這是關係的問題，亦是觀點間的理解與轉換問題，更是如何看待自己與他人的問題，而由此觀之，更可以發現此議題的包容性與重要度之深重、廣大。

## 第二節 研究範圍與方法

本文旨在釐清《莊子》對於情感的態度與看法，茲以下文說明研究範圍與研究方法。

<sup>5</sup> 陳鼓應：〈莊子論情：無情、任情與安情〉，《哲學研究》第4期，2014年，頁51。

<sup>6</sup> 王志楣：〈論戰國時期「情」概念的發展—以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉，《先秦兩漢學術》第十六期，2011年9月，頁33-60。



## 一、研究範圍

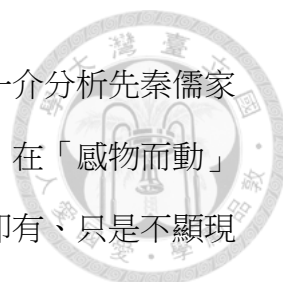
《莊子》全書三十三篇，篇目雖不多，卻分有內篇、雜篇、外篇，而內篇應為《莊子》的核心精神所在，此亦為學界共識；劉笑敢《莊子哲學及其研究》一書「關於內七篇的相互聯繫與差異」一節中，藉由分析漢語詞彙的使用特徵，確立了內篇早於外雜篇，並將內七篇文句以文句聯繫的方式進行對比、統計，最後得出內七篇「是相互聯繫最為密切、思想內容最為集中的，因而應該肯定內篇大體上是一個整體」之結論。<sup>7</sup>故本文之研究範圍以《莊子·內篇》為限。

本文從〈齊物論〉之「吾喪我」為發源意識，希望探究：當人們達至《莊子》的理想人格或所謂「吾」之境界時，如何處理人間關係中的親情、友情或愛情；如何面對失去心愛之人的錐心之痛；如何安頓自我情感；如何面對主體與他者之關係，以及情感在轉化中所扮演的角色。因循著這樣的問題意識，本文將《莊子》中的情感分為三個面向切入：自然、負面與理想，如此區分僅是為了彰顯《莊子》對於這些情感的態度。文中所謂自然情感，乃為那些《莊子》並未稱許或否定之情感，此為人們固有的限制；負面情感，乃《莊子》「吾喪我」中之「我」，即《莊子》主張理想人格或境界應該喪去的「我」；最後則是情感與理想性，包含了理想人格的情感與他該如何面對人我關係，以及情感在轉化中的地位。而這三樣區分，亦是本文的第二、三、四章節。

而本文所指涉之「情感」，並不單指那些《莊子》使用「情」與「愛」的段落，更含括人我關係中的情感議題，這樣的關係並不侷限於親子、夫妻或友朋等人倫關係，更包括了人對於一切事物之喜好與欲求。《禮記·禮運》：「何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲七者，弗學而能。」欣喜、憤怒、哀傷、畏懼、喜愛、厭惡與欲求等

---

<sup>7</sup> 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學社，1988年。



七種情感，便是人不經過後天學習、而是天生即有的情感。湯一介分析先秦儒家的性情時指出：好、怒、喜、惡、哀、樂等是內在於人的天性，在「感物而動」後而發顯於外的感情；意即這些情感與欲望原來是人內在本來即有、只是不顯現於外的天性，在受到外在事物刺激後，才會表現、流露出來。<sup>8</sup>劉振維指出：「情感」一詞，指的是內心有所觸發，而產生喜、怒、哀、樂等的心理反應，對應漢字則為「情」。劉氏進一步說明，漢字中的「情」與「感」是有差異的；「情」的蘊義傾向自我內在的表現，不受他人的影響；「感」是內心有所感應與觸動而表顯於外，故必與對象有所共振或觸動。<sup>9</sup>而王志楣則稱「情感」為「感性之情」，此乃對應於人的理性。由「情」從「心」的結構可推知，「情」的字義便是由人內心表現出來的感情、情緒、感受等，亦可涵括具體的情感活動之表現形式。<sup>10</sup>綜上，由於本文所欲探討的「情感」偏重人與對象（此對象不一定是人，也可以是事物或信念）的關係中之情感，因此會較聚焦於人的愛、惡、欲，或受他人、外在事物所影響的「感受」。

## 二、研究方法

首先，本文所採取的詮釋方法是以「問題意識」為主軸去析論《莊子》，意即，將「情感」視為一個問題，再由不同的角度，順著文本的脈絡去作分析。

事實上，誠如蔡璧名所整理的，學者們針對《莊子》中的情感議題做過許多嚴謹的、紮實的討論，而他們論述之方法與脈絡，大致可分為四種途徑：一為探討《莊子》中的「無情」意義；二為從《莊子》文中提及「情」處去討論的，意即，他們是從分析《莊子》中「情」之字義去作切入的；三是從經驗世界去觀

<sup>8</sup> 湯一介：《和而不同》，瀋陽：遼寧人民出版社，2001年。

<sup>9</sup> 劉振維：〈論《莊子》書中「情」字蘊義與情感議題〉，《朝陽人文社會學刊》第9卷第2期，2012年1月，頁57-178。

<sup>10</sup> 王志楣：〈論戰國時期「情」概念的發展——以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉，《先秦兩漢學術》第十六期，2011年9月，頁33-60。



看情感之發用，並釐清他們的普遍原則；四則為跳脫普遍原則之情境，具體地進到一路路人際關係中去看，舉凡夫妻、親子、朋友等，分別去探究其中之用情原則。<sup>11</sup>

本文並不採認識概念的方式去探究《莊子》的情感，亦不會侷限於《莊子》中「情」字的爬梳或其他特定字詞上的討論；而希望就《莊子·內篇》中蘊藏「情感」脈絡的段落，如人我關係、人的天性等脈絡，釐清《莊子》中情感的倫理意義。若依蔡璧名的分類，則本文偏向綜合其整理的第一、三、四類脈絡而為《莊子》情感的討論。

研究過程中，本文自然會參考歷來學者對於《莊子》情感議題的論述，亦以不同理論之參照為研究角度，希望能幫助我們更為清晰、透澈地理解《莊子》，茲於以下概述之。

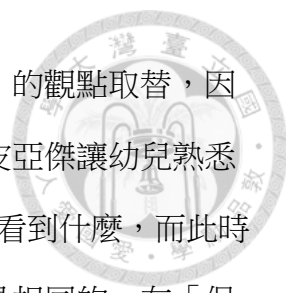
在討論關《莊子》關乎人天性之直覺與傾向時，本文以心理學的成熟理論為參照視角，成熟理論學派認為人類的特質主要由基因決定，個體的傾向或氣質是透過遺傳而形成的。<sup>12</sup>而本文亦注意到《莊子》相當關切我們的認知如何影響我們的思維模式、行為及信念，這部分恰好與心理學認知發展理論有所呼應，認知發展學家認為人類的各面向都是直接地受到思想和語言的影響。<sup>13</sup>如皮亞傑 (Piaget) 便指出前運思期的兒童 (2-7 歲) 相當自我中心 (egocentrism)，意味著這階段的兒童僅能從自我的觀點看待世界，無法考慮到他人的觀點。其以「三山問題」與「保

---

11 蔡璧名：〈《莊子》的感情：以親情論述為例〉，《臺大中文學報》第 49 期，2015 年 3 月，頁 43-98。

12 Jeffrey Trawick-Smith 著，陶英琪、羅文喬譯：《嬰幼兒發展：多元文化觀點》，臺北：心理出版，2009 年，頁 47-48。

13 Jeffrey Trawick-Smith 著，陶英琪、羅文喬譯：《嬰幼兒發展：多元文化觀點》，臺北：心理出版，2009 年，頁 63。



留研究」的實驗，推論出這個階段的兒童由於無法作「知覺性」的觀點取替，因此也無法做「概念性」的觀點取替。在「三山問題」實驗中，皮亞傑讓幼兒熟悉一個不對稱的山景（有三個山峰），接著詢問他們從不同角度能看到什麼，而此時期的幼兒往往認為他人（不同視角的他人）與自己看到的東西是相同的。在「保留研究」實驗中，我們可以發現：尚未發展出「守恆概念」的兒童，縱使施測物在其面前轉變外觀、形體，其仍然無法體認到那是同一施測物；換言之，其無法了解物體具有恆常性，由於其尚未擁有守恆概念，因此無法了解物體的特定屬性（容量或質量）在表象改變時，仍然會維持不變。然而皮亞傑主張，隨著個體的成熟度，兒童會從無守恆能力發展至具有守恆能力與運思能力。<sup>14</sup>可以說，兒童對於事物的理解相當地受限於其當時的成熟度與認知能力，而人的觀點亦受制於自身的認知能力與內容。

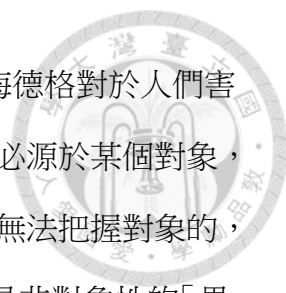
關於人們認知的建構依據，《莊子》透過許多例子指向了文化情境，於是本文亦參照了文化人類學的理論為分析角度。人類學家基辛（Keesing）便以「文化符碼」說明文化與人類的關係，他認為文化符碼是潛藏在人們背後，指引人們思想與行為的一套原則與依據；文化便是我們戴上的「有色眼鏡」，我們透過它看待、衡量一切事物卻不自知。<sup>15</sup>而在探究認知的形成時，本文以教化框架討論之，其實亦參照了文化人類學的視角。就人類學的觀點，文化即透過教育才得以傳承，每個社會皆將累積的「知識」與「倫理價值」，藉由「教」傳遞下去；傳遞的管道除了「人與人互動」的影響（老師、父母、同儕等），亦會透過「象徵性符號」，如語言、政治、經濟、宗教等，展開其影響。<sup>16</sup>因此，人們的認知深受教育、文化等各種體系所影響。

---

<sup>14</sup> David R. Shaffer 著，陳淑敏譯：《社會人格發展》，臺北：新加坡商聖智學習，華騰文化，2010年，頁 2-20~2-22。本文僅以皮亞傑的主張支撐「人的思考與觀點受限於人的認知能力」的觀點，以此與本文第三章中的「認知」相互呼應。而提及此二實驗係為了說明皮亞傑為何會有這樣的主張，本文的論述並無關於皮亞傑的實驗。

<sup>15</sup> 莊英章、許木柱、潘英海：《文化人類學》，臺北：空中大學，1994年，頁 17-18。

<sup>16</sup> 莊英章、許木柱、潘英海：《文化人類學》，臺北：空中大學，1994年，頁 296-312。



在討論《莊子》分析人們對於死亡的恐懼時，本文參考了海德格對於人們害怕死亡的論述，其將「恐懼」區分為「懼」與「畏」，「懼」勢必源於某個對象，人們能把握自己「恐懼什麼」與「為什麼恐懼」；但「畏」卻是無法把握對象的，「我們所畏為何」是不確定的。海德格認為人們對於死亡的害怕是非對象性的「畏」，人們對於死亡一無所知，因此死亡無法被對象化。他宣稱這是一種內在麻煩，人們無法透過除去造成我們懼怕的對象物來化解這般的畏懼感。<sup>17</sup>同時，亦比較了心理學家馬斯洛的「需求層次理論」，其將與生存、死亡息息相關的生理與安全需求擺在最低階的兩個層次，認為爭取生存、避開死亡是人們最根本的需求，是人類的本能。既是本能，意謂著這是與生俱來的生物傾向，便與《莊子》認為可以從認知著手改變人們悅生惡死的情感有所不同了。

最後，在討論《莊子》情感的理想性時，本文以當代倫理學家斯洛特（Michael Slote）提出的「容受性」、「移情」與「開放性」概念作為理解的角度，期望更貼近《莊子》。「容受性」意指能夠以開放的眼光，去看待那些不同於己見的價質觀；<sup>18</sup>其關涉到兩個面向：「移情」（empathy）與「開放性」（openness）。所謂「移情」，意指能夠「感同身受」、「設身處地」他人的情感、思想或境況；<sup>19</sup>「開放性」則指向自我弱化，進而能夠進入他人的脈絡。<sup>20</sup>本文更以心理學界對於同理心的闡釋——同理心可分為兩種，一為情感同理（affective empathy），指的是一種情緒或情感的分享狀態，另一則是認知同理（cognitive empathy），指視角的轉換——<sup>21</sup>與《莊子》相互參照。

---


<sup>17</sup> 賴錫三：〈《莊子》的生死隱喻與自然變化〉，《漢學研究》第 29 卷第 4 期，2011 年 12 月。

<sup>18</sup> 韓玉勝：〈論邁克爾·斯洛特的情感主義德性倫理〉，《華中科技大學學報》（社會科學版）第 29 卷第 6 期，2015 年 11 月。

<sup>19</sup> 陳真：〈論斯洛特的道德情感主義〉，《哲學研究》第 6 期，2013 年。

<sup>20</sup> 林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，「東西哲學會通：經典與詮釋」研討會（臺灣大學、人民大學主辦），2017 年 10 月。

<sup>21</sup> 劉斐玟、朱瑞玲：《同理心、情感與互為主體：人類學與心理學的對話》，臺北：中央研究院民族學研究所，2016 年，頁 120。



在析論情感在轉化中扮演的角色時，本文先以人類學領域時常使用的「文化震撼」(cultural shock)概念，去貼近《莊子》中人們遇見超出自己習慣或認知之事的狀態；文化震撼(或譯文化衝擊)意指一個人來到陌生的文化環境時，所產生的心理狀態與情感，通常是失落感與焦慮感，而這正是新、舊兩環境的生活方式、行為準則等之差異所造成的。<sup>22</sup>接著藉由康德所謂之「崇高感」——人在面對自身無法把握的無限性對象時，會自覺渺小，因而產生敬畏之情，而後產生能提升心靈與精神的崇高之感——<sup>23</sup>以及休姆的道德情感論——休姆主張道德判斷的基礎或來源不在理性，而是在情感層面，意即人對於行為的讚許或不讚許的情感，即是形成道德行為動機的根源——<sup>24</sup>作為切入的角度，去理解《莊子》中轉化他人的脈絡；亦以社會心理學家顧里(Kooley)提出的「鏡中自我」(looking glass-self)概念，來理解《莊子》中轉化的歷程。「鏡中自我」的概念指稱個體對於自己的看法與評價，是透過與他人的互動、藉由他人對自己的反應與表現，站在他人觀看自己的角度，設想他人對自己的看法而得出的結果；<sup>25</sup>《莊子》裡關於轉化他人情感的段落，亦能從如是角度理解。

本文一方面希望回歸《莊子·內篇》原文文義，不旁生多餘枝節，因而較多關注於《莊子·內篇》文本，並參看相關註解；然而，也期盼藉由這些其他學界論述，能夠使《莊子》中情感的深刻意義獲得更有理論性的闡發。

### 第三節 文獻回顧

目前學界與本文相關的研究成果與狀況，可以分三個部分來回顧，分別是「情感的內涵與特質」、「情感與倫理關係」及「其他關於情感議題的討論」。首先，「情

---

<sup>22</sup> 江麗容：〈跨文化交際：文化衝擊與應對〉，《Sino-US English Teaching》第4卷3期，2007年3月，頁61-65。

<sup>23</sup> 沈清松：〈感性、表象與崇高〉，《中山人文學報》第19期，2004年12月，頁1-15。

<sup>24</sup> 林雅萍：〈休姆論道德判斷及其客觀性〉，《國際文化研究》，第4卷第1期，2008年6月，頁1-29。

<sup>25</sup> 賴麗敏、黃文三：〈多元文化的社會下幼兒自我概念的發展研究〉，《兒童照顧與教育》第1期，2012年3月，頁27-40。





感的內涵與特質」是較為綜觀《莊子》中情感議題的討論；「情感與倫理關係」著重在《莊子》中的人倫情感的探討；而「其他關於情感議題的討論」則包含了與情感相關的「成心」、「死亡」、「自我」等論述，茲以下文展開。

## 一、情感的內涵與特質

歷來許多學者都曾針對《莊子》中的情感內涵與特質做討論，如賴錫三、王志楣、莊錦章、陳鼓應、林明照與袁信愛等，皆對《莊子》的情感議題有深刻的闡發。上述這些學者對於《莊子》是否贊同情感、主張有情，皆抱持肯定的態度，但卻在論述的細節中多有不同。


賴錫三認為《莊子》並非要否定生命本身的欲望情態，而是藉由批判，達到生命欲望情態的流動化、多元化與自由化。賴氏析論，《莊子》所論及的情感有兩種，一種是被世俗符號所規訓的好惡僵化之情，另一則是在符號網絡中，保有最大流動和變形的自然之情。而《莊子》所要「無」（解放）的「情」，是被社會世俗符號所規訓、固著成的單一化的「是非好惡之情」，而非「常因自然」的「情感」。

26

王志楣認為歷來學者「以情解性」會忽略情為性的外顯特質，而無視情感的存在。王氏區分了「道情」與「人情」，「人情」是稟賦於「道」的諸多天性，而情感是其中的一部分。他認為〈德充符〉中所謂的「無入之情」，此「入之情」並非他所言的「人情」，而是《莊子》認為過度的情感，舉凡會內傷其身之悲喜、好惡，以及刻意的情感，如仁義、禮法，或為欲望所趨使（物役）的情感，這些情感都不是人本然之情、亦非真情。

---

<sup>26</sup> 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。




王氏指出，「人之情」不僅會內傷其身，更是由於心知分別而形成的好惡、是非，是「偽情」；因此應該「無入之情」，無此「偽情」，才能使「是非不得於身」，以道的角度，即真知去看待萬物，遂能無是非。因此唯有順應道情的人情，才是《莊子》肯認的情感。他更提出「至情」的概念，「至情」是經過功夫修養而後達至的理想境界，此境界的至人之情感顯發，能與宇宙自然形成一和諧整體，隨順事物變化，即順應自然天道之情（安時而處順）。

在此王氏又說明了：「道」有的是「無情之情」，此理同「無為而無不為」，道無為則能給出空間、讓萬物生滅，故能無不為（有生於無）；是以「無情之情」即道之「有情」。於是王氏主張，《莊子》並非僅談獨與天地精神往來之「道情」，因「人情」是順應「道情」而顯發的情感之故，因此，人應透過無情之法（功夫）超出現有的情感（人為之情），進而追求應該具備的「道情」（無情之情）。<sup>27</sup>

王志楣不僅整理《莊子》對於「情」之使用，亦爬梳《莊子》中愛的意涵，並將之分為三類，其中「感性偏私之愛」與「世俗倫理之工具」是《莊子》所否定的情感，另外一類則是「道家無己之愛」。由於《莊子》曾言：「至仁無親」，出於自然天性的行為才是出於自然本性，乃為真正的親愛、仁，並非為了「愛」、「仁」、「義」、「忠」、「信」等人為定義的概念而作。王氏總結，「愛」是自然存在於人的情感，既是本然即存於人，則必不違天道，《莊子》反對的是人為制定的倫理規範（即「偽情」）；而聖人的愛乃順性而為，達至了「無為而無不為」、「天地不仁」的「不愛之愛」理想境界，因此，《莊子》承認「愛」（情感）的存在，但否定人為、刻意提倡、造作的情感，唯有順應天性而為才是真愛的方法，人為造作皆會損及道。<sup>28</sup>

<sup>27</sup> 王志楣：《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2008年。

<sup>28</sup> 王志楣：《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2008年。



王氏主張《莊子》認為凡人透過涵養、向上提升，也可同至人般臻至情感的理想狀態，而修養後的至情，也當向下落實於現實中的人、事、物，體現於人間生活中。他指出，《莊子》雖然批判了一般人悅生惡死，但未否定人們流露的喜怒哀樂，並認為這些情感如同四時更替那般，出自內在天然、流轉有秩：從「淒然似秋，煖然似春」、「喜怒通四時」，人哀怒時如同秋天靜肅、淒涼，開心時的感受則像春天般溫暖活潑，皆能看出真人的情感顯發是任氣的流行暢然，「通四時」並非指種種情感活動機械地與四時同步，而是與宇宙自然成一和諧整體性共在，隨事物變化而變化。<sup>29</sup>

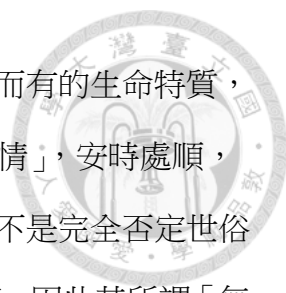
莊錦章同樣以〈德充符〉中惠施與莊子討論「情」的段落為主要依據，探究何為「無人之情」。莊氏主張，「情」不能完全地理解為「情感」，而應可理解為「實情」、「基礎的性質」與「性情」（事物之天性，非僅只於人類）。他認為惠施所言之「情」是基於人之所以為人的「實情」，包含了人們附加於自身生命的某些不符合自然的事實，如錯誤的信念、對事實的錯誤判斷，包括面臨他人死亡時的悲傷情感；而《莊子》所謂的「情」則是指涉人的自然狀態（天、道），因此《莊子》主張不能「遁天倍情」。「天」便是指「自然」，「人」則是人們自己建構的、非天賦予的那些信念等，天與人的分際不證則明。因此，《莊子》不僅主張人應該順應自然（天）而行動、生活，更不是在主張要「無」所有「情」，而是認為某些情感是不恰當的，即人為的情感。莊景章更指出，那些人為的「情感」（如錯誤的信念等）構成了我們看待世界的方式。<sup>30</sup>

陳鼓應指出《莊子》提出三個重要的論情概念：「人情」、「無情」與「道情」，並從天人之際著眼，來探討三者的關係。「人情」乃本於「天情」而源於「道情」，

---

<sup>29</sup> 王志楣：〈論戰國時期「情」概念的發展——以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉，《先秦兩漢學術》第十六期，2011年9月，頁33-60。

<sup>30</sup> 莊錦章：〈Zhuangzi and Hui Shi on Qing 情〉，《清華學報》第40卷第1期，2010年3月。



「道情」乃為最根源性的存在依據。陳氏認為，「人情」即人自然而有的生命特質，是人的生命的本真情實；人不應該「遁天倍情」，而當順應「天情」，安時處順，使哀樂不能入；至於「道情」，則意指「道的情實」。《莊子》並不是完全否定世俗的倫理規範，而是在反思異化後的、不符合人的情性的倫理教條。因此其所謂「無情」，是要人擺脫好惡之對平和心靈的傷害，倡導人脫離俗情而提升至道情、天情，以道情關注人生，將道情、天情落實於現實人間，重視人與人之間安適、和諧關係的建立，肯定出自人的情性的、使人與人之間自然和諧的倫理關係。陳氏更以「任情」、「安情」來說明這樣的概念。

陳鼓應所謂「任情」，意指「任性命之情」，重點在激發人的創造動力，提升自我；「安情」則旨在人如何在群己關係中安身立命，陳氏指出，《莊子》的齊物便是在彼此尊重差異的寬容中，個體生命的獨特性得以在群體生活中展現、並取得和諧關係。「成心」才是衝突出現的關鍵。<sup>31</sup>


另外，湯一介在辨析「情」、「欲」時，雖然多就儒家典籍的脈絡去分析，卻也提及《莊子》應不是主張「無情」，而是主張「無欲」。湯氏指出先秦典籍大多未將「情」、「欲」分開，而將「欲」視為「情」的一種表現，因此常常出現「情」、「欲」連用的狀況。湯一介認為，其實「情」與「欲」應有所分別，「情」、「欲」雖都是人的天性（「性」）在感物而動後所顯發的，然而「情」並無占有之意，「欲」則包含占有、取得之意；因此，「情感」與「情欲」不同，「情感」是「性」的自然顯露，「情欲」則是出於私心、志在獲得。<sup>32</sup>

林明照明確地指出對於《莊子》而言，情感便是人們是非、判斷之依據，並

---

<sup>31</sup> 陳鼓應：〈莊子論情：無情、任情與安情〉，《哲學研究》第4期，2014年。

<sup>32</sup> 湯一介：《和而不同》，瀋陽：遼寧人民出版社，2001年。



關注情感在德性實踐中的地位，其說明《莊子·齊物論》中的「兩行」，主要意指兩個相互聯繫的面向：「和之以是非」與「休乎天鈞」，「休乎天鈞」要求人們應當藉反覆相喻的方式反思自我，進入對方的認知脈絡、感受對方的感受，深入對方的是非、認知等評價、判斷的情感基礎，「和之以是非」則體現在理解對方觀點形成的脈絡後，能迴向省思自身的論點，進而達到藉對方的是非認知來與之形成和諧的關係。<sup>33</sup>其中，林氏不僅重視是非認知所蘊含的情感性質及伴隨的情緒狀態，即好惡與喜怒，更著眼於情感在理想的人我關係中所扮演的角色，不僅藉由斯洛特所提出的「容受性」概念，點出《莊子》理想境界中「開放性」與「移情」的重要；<sup>34</sup>更由列維納斯、達爾沃等人對於他者的重視，與《莊子》對於「氣的通達」、進入對象的好惡脈絡之文本段落相互呼應，凸顯出情感在《莊子》的他者倫理中之地位。<sup>35</sup>

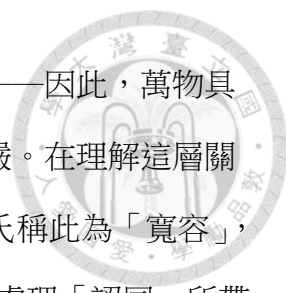
袁信愛將《莊子》中化解儒墨等是非爭鬥的方法，歸於「寬容」，認為此乃人自然本性的愛，可以化解人心靈之困境，達到《莊子》的人生理想。袁氏指出文化與人之間涉有某種共構性，人以自身之詮釋去理解世界，而亦依據所建構出的詮釋來定位自身；人類有一種尋求自我定位與自我認同的認同需求，儒墨之爭便是源於認同差異。正由於人際的不和諧、人世的分裂與衝突，皆是肇因於文化我建構的差異、分別，因此，《莊子》反對以文化作為人自我定位與自我認同的認同對象，人應該解構文化對人的形塑，使人復歸於對自然的認同，順應個人的自然本性而活。

袁氏更強烈地主張，《莊子》倡導解構「知識」，體認「天地與我並生，而萬物與我為一」，始能明白萬物與人我同為「道」的開顯——「道」是人與萬物的終

<sup>33</sup> 林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第 28 期，2016 年 6 月。

<sup>34</sup> 林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，「東西哲學會通：經典與詮釋」研討會（臺灣大學、人民大學主辦），2017 年 10 月。

<sup>35</sup> 林明照：〈情感在《莊子》德性實踐中的地位〉，第二屆莊子國際學術研討會，2017 年 4 月。



極根源、共同本體，也是絕對真理、至善的準則與完美的典範——因此，萬物具有相同的存在價值，享有相同的存在自由，擁有相同的存在尊嚴。在理解這層關係之後，人自然會去尊重一切存在，不再加以歧視、傷害，袁氏稱此為「寬容」，是發自於人類自然本性的「愛」。若我們能以「寬容」的態度來處理「認同」所帶來的危機，必能有助於社會的和諧與人際的共融。<sup>36</sup>

本文認為，許多學者如賴錫三、王志楯、莊錦章、陳鼓應等人，雖提出了《莊子》欲無去、消解的「人之情」是人為的、刻意造作的情感，與是非好惡相關，與天情、道情相背，《莊子》肯認自然之情、「常因自然」的情感；卻未實際地或詳細地說明究竟怎樣的情感才是符應天、道的，理想人格的情感、自然之情具體而言又是如何。湯一介認為《莊子》不是主張「無情」，而只主張「無欲」，雖然看似符合道家精神，但若僅說《莊子》主張人不會出於私心地去想要獲得某些東西，似乎太過簡化《莊子》的內涵了。本文認為此中的關鍵是「私心」，若僅是出自人天生本有的直覺、傾向，不受「成心」指引地想要獲得什麼，《莊子》是不會否定這樣的天性欲求的。因此，釐清什麼是人天生本有的自然情感（或欲望），以及「成心」的作用，便是本文的目標之一。

而袁信愛雖然指出「寬容」便是《莊子》所謂理想的情感，能夠因應、解決認同所導致的紛爭，但其主張人之所以各有異同，並非本質上之不同，而是源於文化的不同導向所成就人的差異。本文雖認同文化會造成人的差異，卻認為袁氏忽略了個體殊性或許不一定僅由於文化、環境等後天因素，基因等先天因素仍佔有一定的影響分量。另外，本文更不認為《莊子》主張解構一切文化或知識，反而藉由反思、認識文化對於人的影響與限制，體認這樣的認知侷限是人必然會有的，因此能更謹慎地面對文化或社會習染，理解個體的差異原因，並且更理解進

---

<sup>36</sup> 袁信愛：〈認同與寬容——論莊子的寬容思想〉，《哲學與文化》第 27 卷第 1 期，2000 年 1 月。

入他人脈絡的重要性。




本文注意到莊錦章指出的「情感」乃人們如何看待世界的關鍵，與本文所析論從「認知」到執於是非之情的脈落相近。更認同陳鼓應所言，《莊子》指示我們應該尊重彼此的差異，並據二人的觀點成為本文第二章「自人情感：人固有的情感」的基調；另外，本文將延續林明照對於情感作為人的評價、判斷之根源的主張，以及其對於情感在道德實踐中的地位之主張，更進一步地探討情感與理想性之間的關係。

## 二、情感與倫理關係

除了上述諸多學者探討了《莊子》中情感的特質與內涵，其他仍有許多學者，更具體地將焦點放在《莊子》中的倫理關係上。舉凡許明珠、王邦雄、葉海煙與蔡璧名等人皆對《莊子》中的「親情」有所探討，王志楣則對於《莊子》中世人擁有的情感，如親情、友情、愛情皆有論及。

許明珠藉由《莊子·養生主》「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」的「養親」說明了自己的立場：「養親」即是奉養雙親之意，並以《莊子·人間世》「子之愛親，命也，不可解於心……夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也。」與〈漁父〉「謹脩而身，慎守其真……事親則慈孝，事君則忠貞」作為主要依據，贊同舊註的理解：「養親」即孝養雙親。《莊子》謂「子之愛親」為「命」，許氏理解「命」為不可改易、人力不可及、已成既有事實之「固然」，而修養工夫必通過「安命」才能達致，則孝養、敬愛雙親遂成為應當作為，因為養生即內含「安命」的要求，即內蘊「愛親」的要求；是以，養生即能帶出「愛親」之結果。<sup>37</sup>

<sup>37</sup> 許明珠：〈《莊子·養生主》「養親」一詞釋義〉，《東吳中文線上學術論文》第 11 期，2010 年 9



王邦雄指出《莊子》言人間行走有兩大難關，「其一命也，其一義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。」命是天生本有，義是人間遇合，前者是家族親人間的天倫，後者是天下人間的人倫，故命不可離，而義則可離。王氏主張，《莊子》對於生命困苦和省思，不重在「一受其成形，不亡以待盡」的形軀命限，而重在「其形化，其心與之然」的心知困擾，故《莊子》不以父母生成的才氣說命，反而以「子之愛親」愛界定命；因為王氏認為，沒有兒女不在父母的愛中成長，故子之愛親堪稱與生俱來，是心的自我認取，當然是不可解，也是解不開的。

「無所逃」等同於「不可解」，是以「義」也是「命」，王氏如是解釋，《莊子》將在人間遇合的「義」，當作為天生本有的「命」；把後天的不公正，視天生的不平等；以命來包容義，以不可解來化解無所逃。將愛親之仁與事君之義，下降至「命限」的層次，反正心裡不能不認它，天地間不能避開它，不安也安，認命而已；在此二者皆「命」的說解下，解除了「愛親」、「事君」的倫理要求，一切唯認命而已。<sup>38</sup>

葉海煙認為《莊子》言子之愛親為「命」，實由於無可迴避、無法排斥的血緣關係，而我們不僅必須接受此一生命現實，更應以積極的態度，將此愛轉為必須身以赴的責任與義務；葉氏認為道家於此的主張與儒家提倡的「孝」並無二致，此「命」與事君之「義」，皆是人們自身可做的抉擇。<sup>39</sup>

蔡璧名除了以《莊子》中的親情為首要論述對象，更對於莊子的生命觀、對死亡的見解，做出一番透徹的論述，可為本文寫作的絕佳範示。蔡氏著眼於親情


---

月，頁 1-19。

<sup>38</sup> 王邦雄：〈道家思想的倫理空間——論莊子「命」「義」的觀念〉，《哲學與文化》第 23 卷第 9 期，1996 年 9 月。

<sup>39</sup> 葉海煙：《道家倫理學：理論與實踐》，臺北：五南圖書出版公司，2016 年，頁 46-48。





的實踐與操作方法，細膩地析論一向重視「懸解」、「無執」、「無待」、「無求」的《莊子》，如何面對「不可解」的親子關係。蔡氏期許的不僅是傳統工夫「論述」上的建立，而是能在日常生活中體現、落實的指引，其點出《莊子》強調的是發乎內心的孝順行為，並注意到某些可能存在的「孝未必愛」的情狀，這樣的情狀往往給人們帶來痛苦與煩憂，《莊子》因此給出視變為常、不執於父慈子孝的理想藍圖之平解方針，讓人們保有心靈的寧靜。最後，蔡氏為《莊子》之孝整理出一清晰明確的「孝行階梯」，並於此中將「孝」與《莊子》常提及的「忘」相結合，歸結出《莊子》主張的「無入之情」並不同於全然的無情，而是在「不可解於心」、「不擇地而安之」地對待親人、朋友或情人的同時，由內心真誠地、盡力地付出；而在面對具體外在世界的結果時，懷抱著無待、無執與無求的隨順態度，不失自己內在心靈原來的平和寧靜。<sup>40</sup>

王志楣爬梳了《莊子》的文本，指出藉由《莊子》面對妻亡、惠施的死，皆感到難過、感慨的段落，可以窺知《莊子》不但對親友付出真情，在日常生活中也處處表現了悲天憫人的情懷；《莊子》中許多寓言、重言與卮言，皆揭示了人性的險惡與悲情，這正顯示出其對世俗社會投入深刻的關懷與觀察，也意味《莊子》並未全然把現實人生視作虛妄與荒誕。<sup>41</sup>

上述這些學者皆站在《莊子》係肯定人倫關係的立場上，並舉出例證加以說明。本文相當欽佩蔡璧名細膩地注意到某些可能存在的「孝未必愛」的情狀，並給出溫柔的平解方針，亦認同許明珠、王邦雄與葉海煙對於「命」的解讀——「命」即指那不可更改的生命事實。然而，許明珠將「愛親」看待成《莊子》提出的養生論中的一個步驟，要想達到「養生」，則修養功夫上必做到「養親」與「愛親」，

---

<sup>40</sup> 蔡璧名：〈《莊子》的感情：以親情論述為例〉，《臺大中文學報》第49期，2015年3月，頁43-98。

<sup>41</sup> 王志楣：〈論戰國時期「情」概念的發展——以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉，《先秦兩漢學術》第十六期，2011年9月。



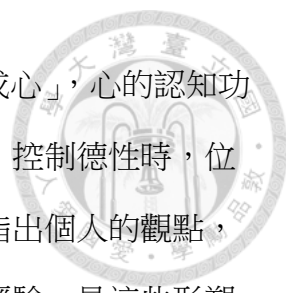
本文對於這樣的論述感到有些不解；在本文看來，《莊子》應該是要求人們回到自然的情感關係、意即回歸原初情感之中去行為，而非要求人們必須去愛、去養。

王邦雄不以父母生成子女這層必然的關係說「命」，而是就「沒有子女不在父母中的關愛中成長」這點言「命」，將焦點放回人與人互動中自然產生的情感，於是「子之愛親」便不再是個要求，而是子女與父母在自然的互動中，自然而然生成的愛；這樣的主張亦是相當細膩的。然而，王邦雄將「事君」的「義」與「愛親」的「命」相提，並論它們皆是人所不能不認的「命限」，本文認為如此是降低愛親之命的主動性，此主動性單指人在互動中自然而產生的情感，以消極的事君之義譬於子之愛親，則抹滅了人因為互動而產生「愛親」的事實，彷彿這樣的愛也只是出自於認命。與王邦雄之主張相對的是葉海煙，其認為《莊子》將「命」與「義」並論，實在凸顯人在此中的「抉擇」地位；意即，血緣關係是不可改動之命，然而是否實踐那「愛」，則在於人自身的抉擇。然而本文認為，雖然如此使得「子之愛親」的「命」有了積極的面向，卻仍舊不夠細膩，沒有關注到世間中各種差異與不完美，而讓無法自然地去愛其親之子，似乎落入無法擔起能做出沉重、嚴肅亦最可敬畏的抉擇者之名。

另外，雖然王志楣指出理想人格處理人倫關係的作為，在莊書中皆有合於天地自然之情的理論與實際可尋，本文卻仍舊對於更具體的理想作為有所困惑，希望能藉由撰寫此文得到廓清。

### 三、其他關於情感議題的討論

莊錦章不僅關注《莊子》的有情、無情之辨，更對於《莊子》的「成心」有一番細膩的解讀，莊氏說明所謂擁有「成心」，意即具有預先設立的心，即在某人心中已有某些設立好的對是與非之判斷。莊景張認為，道家的「心」兼具了「認



知的」與「情感的」的功能，而此歧義性造就於《莊子》的「成心」，心的認知功能並不如儒家或其他人認為的——凌駕於情感狀態，或在發展、控制德性時，位於主控的位置。莊氏不僅提高了情感在道德行為中的地位，更指出個人的觀點，會受限於思考的習慣、態度、個人的定位與特定的認知或情感經驗，是這些形塑了個人特定的觀點與信念。然而，莊錦章主張我們仍舊可以藉由運用「想像的能力」(vast imaginative capacity)，去改變、擴張我們的觀點與認知，透過這樣的拓展，人們的觀點遂能沒有止盡、不再有極限。<sup>42</sup>

陳鼓應主張《莊子》是以美學家的視角，將主體的情感投射到客體，即所謂的「移情」，遂能達到物我無別，相互交融；與之相對的是惠施，以主體觀看客體的角度，解讀了條魚之樂與莊子知魚之樂。陳氏以為惠施的觀點會導致許多問題，比如存在主義的沙特主張的：每個人都是主體，不願意被作為客體去認識，於是人與人之間難以互相了解；而正由於《莊子》認為宇宙是一無限變動之整體，有限的主體如何在有限的時間內，去把握、認識如此複雜的客觀世界，便成為一大難題。因此，《莊子》的相對主義是在提醒我們，要把自己的思想與視野弄得開闊一些，「以道觀之，物無貴賤，以物觀之，自貴而相賤，以俗觀之，貴賤不在己。」我們必須要體認到：主體認識客觀世界過程中，必然存在局限性，然而若以更為寬廣的「道」的視角觀看萬物，則物無高下貴賤。陳鼓應更藉由〈齊物論〉中「吾喪我」與「三籟」的對照，指出「吾」是一大我、真我，其不僅開放，更能夠與他人、外物相感遇；「喪我」中的「我」則是那個尚未忘己、忘功、忘名的我。《莊子》將之比於「三籟」說明了：人心猶如一管一洞，而一管一洞之所以各成其聲，是因為其心中存在各自的「怒者」在主宰著。此怒者擁有自己的結構、條件與成見，因而有「大知聞聞、小知聞聞」等之是非爭辯，而我們的「真君」、「真宰」卻是超越這些的。要擺脫如是受困於成心的狀態，則應「莫若以明」，意即：不如

---

<sup>42</sup> Chong Kim-Chong, "Zhuangzi's Cheng Xin and its Implications for Virtue and Perspectives" *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 10.4(2011)



像一面鏡子般去反映客觀的狀態，以空明的心境、開放的心靈去認識他者的觀點、外在的事項，去面對事物的本然。<sup>43</sup>

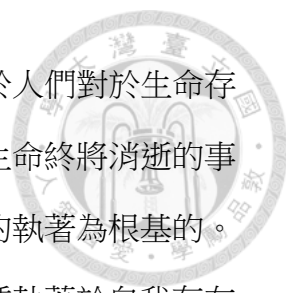
葉海煙指出《莊子》不僅認為人是處於人間的，更將心向著所有的他者。《莊子》齊物之論主旨便在「同情的理解」與「交感的呼應」，由於其注意到人的理性之有限，遂期望人我之間能透過彼此轉換立場，避免落入自我中心的窠臼；進而能夠將心比心地進行「同理心」的相互理解，實現人我之間「相互主體性」之意義。葉氏深刻地提點出《莊子》倫理思維中重視交感、同理的互為主體性，也正是本文所認同及關注的方向。<sup>44</sup>

本文認同莊錦章關於「成心」對於人的觀點、信念之影響，更承認情感在其中扮演了某種角色，這亦是本文後面章節會處理的課題。而陳鼓應與葉海煙的觀點，皆在提醒我們《莊子》注意到人思想、視野之侷限，亦強調了他者在《莊子》中的地位，這更是本文想廓清的部分。

洪嘉琳從《莊子·齊物論》「吾喪我」出發，探討《莊子》的自我觀念。其首先分析了「吾喪我」的「吾」、「我」關係，藉語義結構的證據，確認《莊子》中的兩層自我觀，一為由成心、機心與死生驚懼所形成的「相對性自我」，另一則是超脫相對、對立的價值的「整全性自我」，此亦為《莊子》的理想人格。最後將之與《莊子》的「道一物」形上學結構關係作呼應：洪氏將「相對性自我」對應於「萬物」，而「整全性自我」對應於「道」；若說道有無限開展的可能性，則有限的、相對的萬物與人身上，至少必有一部分是開放且不受限制的，洪嘉琳以此論證，作為人們能夠趨近理想、「喪我」、達至理想人格的保證。

<sup>43</sup> 陳鼓應：〈莊子的視野與心境〉，《國學》第 2011 卷第 2 期，2011 年 2 月。

<sup>44</sup> 葉海煙：《道家倫理學：理論與實踐》，臺北：五南圖書出版公司，2016 年。



另外，洪嘉琳還指出：人們之所以驚懼死生存亡，乃是由於人們對於生命存在的執著；人們一廂情願地希望存在可以恆久，於是難以接受生命終將消逝的事實；洪氏認為，此等對於生命存在的執著，又是以對自我存在的執著為根基的。儘管洪嘉琳主張當人們哀悼他人的死亡時，某一部分是由於此種執著於自我存在的移情作用，於是認為死亡是值得哀傷的事。<sup>45</sup>本文卻不採取這樣的立場，本文認為人們對於親近者死亡的哀傷，實由於人們對於他們的情感與不捨；由於死亡會帶走人們情感聯繫的對象，因而人們會為此感到難過、悲傷。此中不僅關係到人們與他者的情感互動，更與人們如何看待、回應他者的死亡密切相關。

此外，前述蔡璧名的文章不僅探討《莊子》的親情與孝行，更對《莊子》中的生命觀、死亡觀做了一番深刻的分析，蔡氏藉由《莊子》的「薪火之喻」，提出了《莊子》不以形體的死亡為一己生命的終點，而乃主張心神不死、靈魂恆存。「真」即為《莊子》對人身後之稱，亦是心神靈魂之稱謂；蔡璧名藉由《莊子》中的夢覺之辨，指出我們的靈魂只是在死生流轉間暫時地住在不同的形軀中，人的生命不過是借用人這個形體，把靈魂暫時寄託於此。<sup>46</sup>

雖然蔡璧名的見解相當具有說服力，但本文仍舊以為《莊子》並非旨在主張心神不死、靈魂恆存，《莊子》對於死生的不尋常看法，應重點在翻轉人們對於死亡與生存的既定觀點與意象，破除人們悅生惡死的刻板反應，使哀樂不入於人們胸次，讓人們的平靜心靈不受攪擾。

---

<sup>45</sup> 洪嘉琳：〈論《莊子》之自我觀——以「吾喪我」為探討中心〉，《哲學與文化》第 34 卷第 5 期，2007 年 5 月，頁 157-174。

<sup>46</sup> 蔡璧名：〈《莊子》的感情：以親情論述為例〉，《臺大中文學報》第 49 期，2015 年 3 月，頁 43-98。

## 第二章 自然情感：人固有的情感



在此章節裡，本文將討論《莊子》並未特別稱許、或否定之情感，這些情感是人自然且固有的，僅是一種事實上的呈現，《莊子》承認它們的存在，而非主張須抹滅之；由於這些直覺、傾向及互動，皆是人最為單純的感受，因此，本文稱這些情感為「自然情感」。這樣的情感與《莊子》所謂的「天」極為相關，亦近於《莊子》所言之「命」；「天」即「道」，是人無法掌握、控制、主導、且力所不及的部分，「命」則突顯了此中的無可奈何與不可遁逃。「天」者，體現於天地之運行規則、萬物之生化，以及人之死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑、疾病或痊癒等形體上、才能上、際遇上、生命上的限制；「命」者，強調了這些加諸於人或對人造成影響的限制，猶如人們皆處於射箭神準的后羿的射程之中，中箭與不中，皆不控於己，不僅我們的認知不能窺見它的起始與變化之規則，更是我們無從改變、亦躲避不去的。而在這些人固然而有的限制中，有些便是情感面向的，亦即我們在此一分節中將指出的自然情感。

更確切地說，本文是要在這一章中，將《莊子》中指向人自然而有、無可遁逃、隸屬於「天」、「命」的情感加以詳細討論；又由於這些情感是人無可規避、必然而生的部分，《莊子》不僅不是在要求我們必須去除之，反而在價值上，《莊子》是賦予這些情感某些積極意義的。

這裡，本文將要討論的自然情感，包括了人的自然感受與直覺的好惡、傾向，以及人與人、或人與他者之間的情感連結。前者之感受、好惡與傾向，依據上述對於「天」、「命」之界定，乃為人固然而有且不可避免之情感，近於天性、氣質傾向，或人格發展學中成熟學派所主張的「基因決定」的部分，成熟學派認為人



類大部分的特質皆為基因決定；<sup>47</sup>後者則指向了人自然而然、不受其他條件影響而生成的與他者之間的情感連結，如此情感，亦是人無可避免會生發的，亦可歸於「天」或「命」。接下來，本文將簡單地將自然情感區分為：直覺與傾向，以及與他者之間的情感連結，去做進一步的討論。

## 第一節 直覺與傾向

此處說「直覺」，旨在表明這些感受與傾向，是個體對於對象內容的某種型態、意義或結構，所初步、瞬間凝聚且不加思索的模糊知覺，<sup>48</sup>意即它們是未受思維、邏輯或社會價值、文化情境所干擾的「直接」感受或傾向，是人們在快速地理解、察覺當下的情境後，所表現出來的最為自然、單純的情感、欲求及反應。更進一步地說，本文此處所指出的這些直覺式的感受，背後的基礎在於人先天、內在的特質與傾向。

〈齊物論〉便有一段描述了各種不同的物類，由於天性、物性皆不相同，因此對於居所、飲食與容貌的感受、好惡，存在著天壤之別。

民溼寢則腰疾偏死，鱗然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鱓與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？<sup>49</sup>

同樣睡在潮濕的地方，泥鰍是怡然自得，人們卻腰痠背痛；同樣棲於樹木之

<sup>47</sup> Jeffrey Trawick-Smith 著，陶英琪、羅文喬譯：《嬰幼兒發展：多元文化觀點》，臺北：心理出版，2009年。

<sup>48</sup> 許育齡、梁朝雲：〈探究想像力的意涵與特徵——探索性與驗證性因素分析之發現〉，《教育心理學報》第44卷第2期，2012年12月，頁349-372。

<sup>49</sup> 《莊子·齊物論》



上，人卻感到惴惴不安、恐懼害怕，猿猴們卻如魚得水；人們、麋鹿、蜈蚣、貓頭鷹與烏鴉各喜好不同的食物；猿猴、麋鹿、泥鰍與人皆有自己喜歡的配偶與容貌。這些偏好都是物種們生而有之的，他們自然地感到害怕、親近、或受吸引，皆不是經過算計、考量，亦非後天的教化使然。

〈齊物論〉「朝三」中的猴子們對於「朝四暮三」之偏好與，亦可能是牠們不加思考的、本身即有的直接反應，這樣的反應來自於牠們自然而有的感受：

何謂朝三？曰：「狙公賦茅，曰：『朝三而暮四。』眾狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三。』眾狙皆悅。」名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。<sup>50</sup>

眾狙因為早上吃四升橡果、傍晚吃三升而開心，因為早上吃少一些、傍晚才吃多一點而激動、憤怒，這樣的喜好與傾向，可能只是直接的感受與反應；縱使牠們的確透過某些認知的能力而知曉「朝三暮四」與「朝四暮三」是不一樣的，然而這並非是經過利害得失之算計或文化情境影響而形成的判斷，此判斷的依據僅在猴子自身的自然感受爾。

再如〈齊物論〉中提及昭文、師曠與惠子喜歡音樂：

昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。惟其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。<sup>51</sup>

暫且先不論他們之後的作為（亦不將「據梧」引申為辯論義），僅就他們三人喜歡彈琴、節奏、吟唱，這樣的喜好，或許便是他們自然而然的感受。

<sup>50</sup> 《莊子·齊物論》

<sup>51</sup> 《莊子·齊物論》



〈養生主〉也提及野雞自然的直覺與傾向：

澤雉十步一啄，百步一飲，不蕲畜乎樊中。神雖王，不善也。<sup>52</sup>



野雞不喜歡被養在籠子裡，牠寧可歷盡辛苦才得以解除飢渴，也不願失去自由；不受拘束、自在無縛的狀態是野雞最自然的狀態，而渴求自由便是野雞原初的情感，即便被豢養在籠子裡，或許羽翼飽滿、身材豐腴，精神上仍是頹靡不振的。這便如同〈秋水〉：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人」一般，此處的「天」便是牛與馬最自然的樣貌與天性，牠們原來擁有四隻腳，能夠自在且隨心所欲地走動、奔跑；然而當人們給牠們套上絡頭、戴上鼻環，賦予牠們工具性的意義與目的，便已不是牠們自然的天性了。

上述這些看似特定於某些個體的直覺式的感受與傾向，皆是人所不得已、無法選擇、亦無從改變的天性與原初情感；不同於受過社會、文化之薰染與內化，或為特定價值、教育影響，而形成的好惡、認同或習性，這些顯現於個體上的直覺與傾向，皆是生命自然固有的一部分，無可避免。

又如〈人間世〉中，《莊子》藉仲尼之口提點顏回時，便指出一般人的直覺反應及情感：

蓄人者，人必反蓄之，若殆為人蓄夫！<sup>53</sup>

當人們遇到他人要危害我們的時候，必定會起警戒、反抗，甚至反擊的念頭，這樣的念頭是直覺的、傾向式的，而非待什麼人來教我們、或有了什麼先入為主的想法才生成的。因此《莊子》才會直截地說：人們必當會反過來迫害欲傷害他人的人。

---

<sup>52</sup> 《莊子·養生主》

<sup>53</sup> 《莊子·人間世》



上述例子是仲尼提醒顏回可能會遇到什麼困境之言，仍可能有仲尼為勸退顏回而稍微誇張其詞之虞，然而在同樣出自〈人間世〉的這個段落裡，《莊子》便藉仲尼之口提點葉公子高人們常有的性情與傾向：

夫兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言。<sup>54</sup>

當人們心情愉悅、相互欣賞時，自然會說出許多讚美、稱頌的話；但當兩方互相厭惡、處在憤怒之時，必會增添許多相互攻擊、互揭不是的話語。《莊子》在此指出了一般人自然而然、不經思考的反應與傾向。

在〈人間世〉後段，《莊子》又藉蘧伯玉之口點出某些個體自然本有的天性或傾向：

汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也，是其才之美者也。戒之慎之！積伐而美者以犯之，幾矣。汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也。時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己者，順也；故其殺者，逆也。夫愛馬者，以筐盛矢，以娠盛溺。適有蚤虻僕緣，而拊之不時，則缺銜、毀首、碎胸。意有所至，而愛有所亡，可不慎邪！<sup>55</sup>

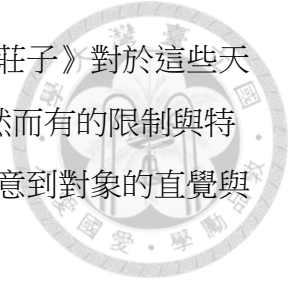
這段中提到了螳螂、老虎與馬，螳螂舉牠的手臂去阻擋在牠力氣之上的對象，《莊子》以這個例子，譬喻不知對象性情而去招惹他的人們猶如螳螂，是無法勝任、終將招至禍害的。而老虎的天性便是獵食其他生物，馬則是在被他人拍打時後反抗，這些都是牠們直覺的傾向與行為，是出於天性；《莊子》在這除了指出無論虎、馬皆有牠們天生的特性，更在提點人們「順性」之重要性。

更進一步地說，《莊子》意並不在譴責人們在危急時有反擊的心理，也不認為

---

<sup>54</sup> 《莊子·人間世》

<sup>55</sup> 《莊子·人間世》



老虎獵食其他生物、馬受到驚嚇時反抗是負面的、不理想的，《莊子》對於這些天生的直覺、傾向並不抱持正面或負面的態度，因為那是個體自然而有的限制與特性；反而，《莊子》是藉由這些例子，一再地提醒人們應該要注意到對象的直覺與傾向。

綜上，《莊子》中的這些例子，不僅是對於事實、現象的陳述，更可能是一種譬喻；《莊子》不只要揭露這樣的事實，更是要在價值上讓人們去了解，每個個體都有自己珍視、認為重要、想要追求的東西或對象，甚至具有某些會不小心傷及他者的自然反應；然而，這些都是不經考量、算計或教化薰習的直覺與傾向，皆是自然、原初的情感，是個體固有的特性。因此我們不能忽略之，更不該以統一的標準去要求每個個體，而應正視個體間的差異，尊重他者的情感與意願；《莊子》藉由指出這樣的事實，實意在指示人們——人與人互動的基礎即在於「互為主體」，此亦是《莊子》的價值脈絡。

## 第二節 與他者的情感連結

《莊子》中有許多討論人與人之間之情感的段落，亦不乏有人與動物之間的情感描述；舉凡血緣之情，友伴之情，親密伴侶間的感情，或養馬者對於其馬的情感…，總而言之，人與他者之間的情感，在不受到任何價值、判準的影響、自然即產生者，便不是《莊子》所欲否定、消解的對象，反而是其承認之人必然而有、無法逃脫的自然情感，是為天性：人自然、無法逃避地，會對他者產生感情，此亦是人無可逃脫之「天」或「命」。以下，本文將分別討論源於必然關係（如血緣）之親情，以及與沒有必然關係的他者之間的情感。

### 一、必然關係中的情感：親情

〈人間世〉裡《莊子》便直接藉仲尼之口，稱「子之愛親」這般的親情為「命」，並進一步地對「命」做出說明：不可解於心、無所逃於天地之間，意即，子女對於父母的感情，是必然且無法逃脫的：

仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。」

56  
」

與親子之情相對的是，臣之事君之「義」，如此的區分顯示了：子女敬愛父母是一種天生的、固有的情感；而臣子事奉君上，則是一種政治、文化制度下之責任與義務。<sup>57</sup>「子之愛親」之所以是人不可從心底卸除的天命、天性，一則由於父母之於子女之血緣關係是絕對且生而如此的，人孰無父母？父母生育我們，此層血親之關係必而不可解；〈大宗師〉亦有言：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死，而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！」此中便顯現了父母之於子女，是無可遁逃、只能相從的「命」。然而，除了此層必定關係之外，為人子女者對於父母之感情，亦源於人之天性：人在與他者相處之中，或受人關愛、養育、照護之下，必然會產生感情，此其二也。


蔡璧名便解釋道：《莊子》用無所逃於天地之間」的「大戒」來說明為人子女者對親上的「愛」、「事」與「孝」，只要還活在「天地」這個場域（field）裡，對於親上就有份「無所逃」、必須面對、定得承擔的份位與牽繫，這樣的關係是無從抵銷的。<sup>58</sup>而王邦雄對此大戒亦有一番解讀，其認為《莊子》看待、反思困苦生命時，不重「一受其成形，不亡以待盡」的形軀命限，而著眼於「其形化，其心與之然」的心知困擾，因此，王氏認為《莊子》並不以「父母生成」的才氣說「命」，反而是以「子之愛親」來界定「命」，「沒有兒女不在父母的愛中成長」，因此「子

---

<sup>56</sup> 《莊子·人間世》

<sup>57</sup> 本文在此小節僅處理「子之愛親，命也」所指涉的絕對關係：親情，而將關係並非那樣絕對的「臣之事君，義也」：君臣之義放在下一個小節（非必然關係下的情感連結）討論。

<sup>58</sup> 蔡璧名：〈《莊子》的感情：以親情論述為例〉，《臺大中文學報》第49期，2015年3月，頁43-98。



之愛親堪稱與生俱來，是心的自我認取，當然是不可解，也是解不開的」。<sup>59</sup>相較之下，蔡氏傾向於將「命」理解為血緣關係之牽絆，王氏則將此「命」置於為人子者必浸淫於親上對其養護之情之上，進而認為為人子者發生「愛親」的情感是無可避免的；然而，兩者皆肯定了父母與子女之先天的關係是此般情感重要的前提。

再看成玄英曾解釋〈養生主〉中的「養親」與「愛親」為：「夫孝子事親，盡於愛敬。此之性命，出自天然，中心率由，故不可解。」將為人子者之愛敬歸於性分之上，此觀點與郭象認為「養親以適性」相近，卻不免落得郭象的性分說與莊學似乎存有本質上之差異的疑慮；而許明珠之觀點雖避開了絕斷地作出「愛親」是否為性分之判斷，卻在結論處給出了「愛親即命」，是修養上必然得達到的要求。<sup>60</sup>

本文認為，許氏將〈養生主〉：「可以全生，可以養親」之「養親」解釋為奉養雙親，並將之放在修養的必然要求的脈絡之中，遂可以與前項之「全生」等有了連結；卻在人世間或倫理關係上處理不夠細膩，並未注意到每段關係間的差異，甚至使得「愛親」之敬愛變得具目的性，僅是修養工夫上的一環要求，而非真正發自內心的情感；再者，將愛親之情上溯至性分、或達至理想境界之修養的必然，則倘若不幸遭遇蔡璧名所提之「孝未必愛」之情境、甚至或是現今社會常見的人倫悲劇呢？為人子者因為親上的殘忍而無法對其萌生愛敬之情，如此豈不是沒有符合性分之態，遂而無法發揮、展性自己的本性？依此說法，似乎對於人們不盡寬容，甚至違背了《莊子》總是希冀我們終能心靈平靜、不受傷害之中旨。

---

<sup>59</sup> 王邦雄：〈道家思想的倫理空間——論莊子「命」「義」的觀念〉，《哲學與文化》第 23 卷第 9 期，1996 年 9 月，頁 1962-1971。

<sup>60</sup> 許明珠：〈《莊子·養生主》「養親」一詞釋義〉，《東吳中文線上學術論文》第 11 期，2010 年 9 月，頁 1-19。



因此，本文傾向於認同蔡璧名與王邦雄對於「子之愛親」的解釋，雖說《莊子》對於為人子者對親人的情感，究竟是因為無可選擇的血緣關係，抑或是在相處中、經由互動與關愛、逐漸形成的好感，或者有其他可能之原因，並未作出明確、直截的說明；然而，我們或許可以從〈德充符〉中：仲尼回答魯哀公何以眾人如此喜愛、信任哀駝它之段落，發現一些線索；魯哀公對於眾人及自己為何如此地被形貌不揚的哀駝它吸引百思不解，遂問於仲尼，想清楚這其中的原由。仲尼並不是直接地回答這個問題，反而舉了一些例子來說明：

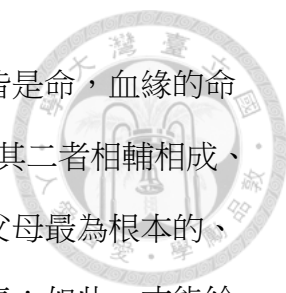
仲尼曰：「丘也，嘗使於楚矣，適見狔子食於其死母者，少焉眴若，皆棄之而走。不見己焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。戰而死者，其人之葬也不以鬻資，別者之履，無為愛之，皆無其本矣。…」<sup>61</sup>

仲尼首先提出小豬與小豬們的母親之例，小豬在發現母豬死去後，皆棄之不顧了，關鍵在於：「所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也」，這個「使其形者」，即後文「皆無其本」的「本」，這才是小豬敬愛、依賴母豬的原因；小豬們同於為人子者，他們之所以親愛母親，並不是因為母親的形體，而是因為母親內在更為精神性、根本的東西。由此可見，親子之間的情感聯結，不僅建立於他們之間的血緣關係之上，更可能同眾人喜愛哀駝它般，與個體的特質、及個體間的互動息息相關；血緣這樣的必定關係是「命」，日後父母與子女者之間的互動、關愛，卻也是相當關鍵之因素；在相處之中自然生成的純粹感情，亦是人之天性，如是亦為「命」也。

總而言之，「子之愛親」的感情是命，可以說其中實存在著兩層脈絡：一是就父母生育子女的必定血緣關係來看；一則是就父母對於子女的關愛、照護，是

---

<sup>61</sup> 《莊子·德充符》



子女在相處、互動上，必然會對父母親形成感情之天性。兩者皆是命，血緣的命定關係與相處中的關愛，是「子之愛親」不容截斷的兩條原因，其二者相輔相成、一同推成「子之愛親」的結果；可以說，血緣關係是子女敬愛父母最為根本的、主要的情感源由，但日後的照護、養育與關愛，更是加乘的因素；如此，才能給出不同的情感程度，為同為血緣牽絆的不同親子關係中的情感，或雖沒有親子血緣卻有親子之情的關係，尋得更細膩、恰當的解釋。

## 二、非必然關係下的情感

人與他者之間所存在的情感，一則如上述與必然關係密不可分的血緣之情，一則是與沒有生而必然之關係的他者間、所產生的感情。後者同樣是「天」是「命」，其固然且不可規避之部分在於：人自然會對他者產生情感，這樣的情感不是教育而來、亦不是思量忖度算計後產生的，而是純粹的、沒有目的的感情。在《莊子》，有許多是類情感之描述：氣性相投的友誼、不捨分別的夫妻之情、不忍他人受苦的悲憫之情、生死與共的深情、感激之情、或處處寵溺、珍惜的情感。這些情感都是自然而生，並非是建立於特定考量或算計下而有的。

雖然這一章節主要處理的是《莊子·內篇》中關乎情感之段落，然而，人與人之間無所逃脫的君臣之義，不僅是人在世間中無可避免的一環，更是《莊子》相當關切的關係。<sup>62</sup>這樣的關係同「子之愛親」般是為大戒，其無可遁逃不在於親情那般血緣連繫的絕對性，而在於關係中無法變動的「權力不對等」；即便《莊子》盡力地主張人們應該擺脫身分、角色等框架去行動，卻仍注意到人們在不對等的權力關係下會面臨的壓迫與危害，並對此提出若干因應之道，而這些方法皆有其情感面向。藉由《莊子·內篇》的文本，我們可以歸納出在這不對等的權力關係下的君臣關係，最主要體現在兩個面向：一是個人在權力關係下的生存，二則是

---

<sup>62</sup> 《莊子·人間世》



兩者相互轉化的可能。

在第一個面向裡，由於權力是不相等的，臣子們的生命往往掌握在君主手中，稍有不慎便可能丟失性命，這亦是〈人間世〉葉公子高之所以遭受陰陽之患的底層恐懼。《莊子》雖認為悅生惡死之情是荒謬無據的，卻也深刻體認到為人臣者擔憂的原因，遂而指出「順性」之重要。其以「養虎者」譬於臣子，主生殺大權的「虎」則為君王，以養虎者必須深諳老虎獵補生物的天性，順應其喜惡，而不激怒之，才得以安然生存之例子；<sup>63</sup>提點為人臣者若想在不對等的權力關係下求得生機，必得「達其怒心」，把握在上位者的自然情感並順應之。而另一方面，統治者的政權若要穩固，不為臣子與人民推翻、或群起迫害上位者，則應當保全臣下的自然情感，如同〈應帝王〉中天根問於無名人如何為天下，無名人回答：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」<sup>64</sup>「淡」「漠」與「無容私」皆指涉君王的心中沒有預設的觀點與成見，天下治的關鍵便在於「順物自然」，順應事物原初的情感與天性。

第二個面向則在於君王與臣子相互轉化的關係，無論是君主欲轉化臣子，抑或是臣子意圖轉化君主，其中的關鍵皆在於把握對象的自然情感及個體脈絡，遂能行之。情感在轉化中扮演動力之角色，本文將在第四章第三節處做詳細說明，於此遂暫緩不述。

接著本文將討論《莊子·內篇》中直接與情感相關聯的段論，以釐清《莊子》並未忽視人與他者之間自然而然所產生的情感互動與連結。

在〈大宗師〉中便有兩段關於友誼建立的敘述，我們可以從中窺知：《莊子》

<sup>63</sup> 《莊子·人間世》汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也。時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己者，順也；故其殺者，逆也。





對於其人們成為朋友，抱持著不反對的態度，甚至，是七人乃《莊子》的理想人格典範：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。

桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於無相與，相為於無相為？孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與友。<sup>64</sup>

從子祀、子輿、子犁、子來與桑戶、孟子反、子琴張共有的「相視而笑、莫逆於心」之反應，可以得知這樣的互動來自於直接、純粹的默契與會心。他們對於「天」之掌握十分相近，彼此對於變化有一樣的理解，視死生為一體，故能忘卻死生之差別；甚至在待人接物上也抱持著相同的態度，認為相交與相助都應該是自然、不著形跡的，遂而因此相同的體認、默契會心一笑，彼此萌生好感，進而成為朋友。這樣的友誼，並非建立於是非利益的衡量之上，正由於他們皆在精神上超越了死生、是非之束縛，反而能回到最原初、真實的情感互動；因此真正地是因為氣性相投、理念契合，自然地對他者所產生的感受，遂而相與為友的；如是而生的情感，乃為人之天性：人無可避免地，會在無任何考量下，對於他者油然而生某種感情。

《莊子》是不否定人與人之間相與為友的情感的，在〈養生主〉秦失弔老聃時，弟子問在此則代表理想人格的秦失：「非夫子之友耶？」秦失答：「然。」的

---

<sup>64</sup> 《莊子·大宗師》

問答之中，便可以知道《莊子》是肯定友誼之存在的。<sup>65</sup>而「相與於無相與，相為於無相為？」更揭露了《莊子》對於情感的態度：真正的情感與交往，是萌生於自然無為之心的，這樣的情感不僅單純，更不摻有絲毫雜質。如同〈大宗師〉中所提及的魚兒，雖然在泉涸、一同掙扎於陸地上之時，能夠生死與共地「相呴以溼，相濡以沫」，《莊子》卻更認可「相忘於江湖」的純淨無為之情感。<sup>66</sup>

我們可以藉由前文提及的〈德充符〉中仲尼與魯哀公的對話，更進一步窺知《莊子》對於主體與他者之間的情感之態度。在這段敘述中，哀駘它是衛國人，面容醜陋，沒有過人之處，無權位、無錢財、亦沒有驚豔眾人的智慧與見解，卻可以使「丈夫與之處者，思而不能去也。婦人見之，請於父母曰與為人妻，寧為夫子妾者，十數而未止也。」為之吸引的人不在少數。魯哀公對其相當好奇，於是召見他，初見果真覺得哀駘它之形貌驚人地醜惡；但「與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其為人也；不至乎期年，而寡人信之。」<sup>67</sup>在日經月累的相處下，魯哀公對哀駘它的好感卻是日漸深厚，相當倚賴之；而在哀駘它離去之後，他「恤焉若有亡也，若無與樂是國也。」魯哀公相當憂悶，甚至覺得沒有人可以再與他跟哀駘它相處時那樣快樂了；由此可見魯哀公深深地被哀駘它吸引，並在與哀駘它相處的時候，真心地感到快樂。而藉由《莊子》經仲尼之口回應魯哀公對於哀駘它之感情的回應，我們可以發現，《莊子》對於魯哀公與哀駘它之間的感情，並未驚訝或否定，反而是認真地解開魯哀公之疑惑，先是藉狔子與其死母之例子，說明情感發生的原因；接著分析哀駘它究竟是怎樣的人，有什麼過人之處，讓眾人親附不已。因此，《莊子》對於這樣的情感，並未持負面的態度，甚至，他認為眾人對如此「才全而德不形者」之青睞與依附，都是合理且可以解釋的；有德者如哀駘它或文中的仲尼，皆能使人忘卻自身的社會角色與身份，而回到最原初、

---

<sup>65</sup> 《莊子·養生主》

<sup>66</sup> 《莊子·大宗師》

<sup>67</sup> 《莊子·德充符》



自然的情感中，與他人建立關係。<sup>68</sup>《莊子》認為我們受到他人的某些特質所吸引，或經過相處後對其萌生感情，如魯哀公對於哀駘它與仲尼的情感，這些都是再自然不過的事了。

個體與個體之間是可能自然萌生某些情感的，這是人的天性，亦不為《莊子》所否定。那樣自然的感情能有許多不同的面向，不單只是朋友之間的情誼，《莊子》其實還細膩地提出其他的可能。在〈應帝王〉渾沌之死的寓言裡，姑且先不看渾沌之後的悲慘結局，而回到一開始，南海之帝「儵」與北海之帝「忽」如何與中央之帝「渾沌」生發感情的過程。當渾沌和善友好地對待儵、忽，儵與忽便自然對渾沌產生感激、欲謀報之的感情了；這種情感是相當直覺的，我們在人生中亦不乏遇到這樣的狀況，當我們感受到他人對自己友善、真誠、甚至毫不保留的時候，便會對之萌發好感，進而想要一樣地對對方好。這是非常自然且直接的感受與反應，其中亦不摻和其他念想，而這樣純粹、原初的自然情感，亦是不為莊子所否定的。<sup>69</sup>

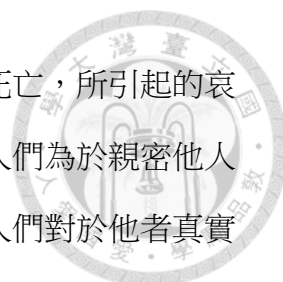
而〈人間世〉的開端，便帶出了顏回不忍他人受苦的悲憫情懷。顏回向仲尼辭行，述說自己聽聞衛君殘暴，而衛國人民生活悲苦、生命更被衛君輕視；於是顏回欲前去拯救他們免於苦難。先不論顏回其後提出的實踐方法，只就其不捨他人受苦之心，再看代表著《莊子》立場的仲尼之態度。便可知曉，若其中真不攪和欲得名利之私心，而是單純地看到他人的苦痛，感同身受，遂而產生的不捨之情，這是人自然產生的情感，是人的天性，連仲尼都不會阻止顏回之去衛。<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> 《莊子·德充符》

<sup>69</sup> 《莊子·應帝王》

<sup>70</sup> 《莊子·人間世》顏回見仲尼，請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過。輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」



在《莊子》描述人們對於他者之死、尤其是對於親近者的死亡，所引起的哀傷、悲痛情緒中，我們可以窺見個體與他者之間的情感。無論人們為於親密他人之死亡的悲傷恰不恰當，我們都可以從這樣的難過之中，看到人們對於他者真實的情感；不是因為我們害怕死亡，若然，則當死亡降臨在他人身上，我們躲避過死神的搜索時，不是應該感到慶幸嗎？亦不是因為我們不了解死生與變化，所以對死亡抱持著恐懼，遂將這樣的恐劇投射在他人身上，因為倘若如此，《莊子》便沒必要皆敘述親近之人的離世，其聚焦死亡於人們親近他人的身上，反倒顯現了人們對於他者的感情。先不探究人們面對他人死亡之反應是否得當，但無論是〈大宗師〉中的子來將死，其妻與兒女皆圍繞著他哭泣、哀傷不已；<sup>71</sup>或〈大宗師〉中顏回問仲尼何以孟孫才面對自己母親的死，卻「哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀」<sup>72</sup>，「戚」與「哀」皆是形容人內在感受上的悲傷，顏回之所以有這樣的疑惑，顯示了人們對於親密他人的離去，總會感到哀痛；他不解的是為什麼就孟孫才的行為，他看不到他對母親的感情。藉由這兩則故事，我們可以發現，如此的悲傷感受是自然的，而非外在規範所要求的，這些感受與反應無論適當與否，皆由於我們對於他者的感情與不捨。

我們當然不應將《莊子》中提及個體對於自身之外的個體的情感，只是放在人的身上看待，而應該擴張到人與動物、或動物之間的情感連結作理解。無論主體與對象是什麼，只要不是由於外在價值規範所致之情感，都可能是自然的天性。〈人間世〉中關於愛馬者如何寵溺其馬之描述，旨便不在否認人與馬之間的感情，而在指出其關愛之法的錯誤。<sup>73</sup>因此，《莊子》並不是要否定人自然會對他者所產生的情感，這些情感源於我們的天性，是直接的感受，人無從選擇與逃避。

---

<sup>71</sup> 《莊子·大宗師》

<sup>72</sup> 《莊子·大宗師》

<sup>73</sup> 《莊子·人間世》夫愛馬者，以筐盛矢，以蜃盛溺。適有蚤虻僕緣，而拊之不時，則缺銜毀首碎胸。意有所至而愛有所亡，可不慎邪！。



### 第三節 自然情感的價值地位

上述人們的直覺與傾向，以及對於他者所產生的感受或情感連結，皆是人的天性，誠如〈德充符〉中莊子謂於惠子：「道與之貌，天與之形」<sup>74</sup>人之形體與外貌皆是天賦予的；這些自然情感，亦是天給予人的，說限制也好，謂之特性也罷，總之便是如「命」般，是人不得選擇卻又當得承受、無可逃脫的。

因此，自然情感不僅不直接地為《莊子》所否定，《莊子》指出它們卻也不只是事實上的呈現，反而在《莊子》的理想境界中，這些自然固有的情感，是有其價值地位的：前者（人的直覺與傾向）點出了人的限制與差異；後者（人與他者之間的情感連結）則不僅是一種純粹的、固然而有的情感連結，更是《莊子》所珍視的自然的、真實的情感。它提醒了我們應該時刻地回頭檢視現下的情感或情感展現的方式，是否與最原初的情感無二致，依據最初始、真實、自然的情感去展現，以及對待、回應與他者的情感，而非偏離自然情感，去依循那些附加了其他因素或條件的情感。

再者，正由於這些自然、不受外在因素影響的情感，不是人所可以操控或逃避的，他們形成的原由亦不為人探究、認識，一切只在於天或命；它們造就了個體之間的差異，使個體在同樣擁有限制的共同性中，亦存在著特殊與差異性。在理想人格的實踐中，這些自然情感是具有似大前提般之地位的：人們應該認識到自己的自然情感，這些情感與特質規範、侷限了我們，我們無法突破或改變之，只能順應、接受它；而又由於天賦予每個個體的天性皆不相同，其中的賦予規則人們亦無法探知，是以，我們更應該認知到他者是與自己完全不一樣的個體，每個個體都有自己的限制與特質；生命是多樣性地展現，不可能有一共同標準的「同

---

<sup>74</sup> 《莊子·德充符》



是」或統一的生命指引，更不該以單一的價值去要求他者。

就每一個個體而言，這樣的體認會影響到自己與他人的關係，以及對待自己與他者的情感之方式，回到最原初、最純粹的自然情感，才有可能最為真誠、最理想地回應自己與他者的情感連結；而就一個社會整體來說，能意識到並接納所有有差異與特質的社會，不再強調單一價值，才有可能包容所有人，使其中的所有入找到容身之地，進而社會能夠和諧、安樂。當認識到自然情感的這些層次的意義，人們才有可能往理想境界邁進。

#### 第四節 小結

在此章節裡，本文主要爬梳了那些不被《莊子》否定的自然情感，《莊子》既對這些情感抱持中性的態度，也與理想情感相互聯繫。這些情感皆是人與生俱來、自然而有的反應、傾向與欲求，與《莊子》所謂「天」、「命」極為相關，是人們無法逃避、亦無從掌握的部分。本文統稱這些情感為「自然情感」，意在凸顯它們單純、自然之特質。

本文將這樣的自然情感分為二類討論，一是「直覺與傾向」，另一是「與他者的情感連結」。前者聚焦於人最為單純且原初的好惡、欲求與反應，「直覺」顯現此情感直接、不夾雜質的特性，「傾向」則凸顯人的意向之意涵；後者討論的是人與他者之間的關係，其中又可細分為「必然關係中的情感」與「非必然關係下的情感」，無論是哪樣的情感連結，皆是人自然、無可避免地會產生的感情，並不受任何價值、判準所影響。

《莊子》的確是注意到這些自然情感的，甚至不乏以例子討論它們。在「直覺與傾向」的小節中，本文梳理了《莊子》提及的個體天性、自然好惡、傾向與

反應的段落；並據以說明《莊子》指出這些無可避免的特性，並不只在做事實的陳述，而是在價值上讓我們體認到個體間的殊性與差異性，提醒人們追求「同是」或以此要求他者之荒謬與殘忍。



在「與他者的情感連結」一節裡，本文則以「必然關係中的情感：親情」與「非必然關係下的情感」分別探討之。《莊子》注意到必然關係中的情感，即親情，甚至謂之「命」，是人們無所遁逃的關係、感情；而非必然關係下的情感亦不為其忽略，《莊子》的許多段落裡皆有這些人與他者產生情感連結、做情感互動的例子。這樣的情感即是在無其他價值與規範所摻和的情況下，人自然而然會產生的真實情感。

在最後一節「自然情感的價值地位」中，本文釐清了《莊子》提及這些自然情感的意義，《莊子》不僅在向我們展現生命的現象與真實，更重要地，他是藉這些段落，提醒我們生命的多樣性與特殊性；任何個體的直覺與傾向皆是「天」，是與生俱來、無從避免的，人們應該注意到自己與他者的不同，不強加自己肯認的價值於他人身上。而人的確會與他者產生情感連結，但惟有在無是非、價值等混雜的脈絡裡，人才能產生如是自然、真實且原初的情感。《莊子》以此提點我們，應該時刻注意情感的純粹，以及避免抹煞他人的天性；在體認這些自然情感的價值後，人們才可能踏入《莊子》的理想境界。



### 第三章 負面情感：應當喪去的「我」

上一章所討論的是人們固然而有的「自然情感」，那些直覺與傾向，以及與他者的情感連結，皆是人不可擺脫的限制與特性；此章節則欲探究《莊子》「吾喪我」所欲喪去的「我」，即那些應該解消的「負面情感」。這樣的「負面情感」指向了「是非之情」，《莊子·齊物論》便明確地指出與「是非」相關的情感便是道虧損之原因：

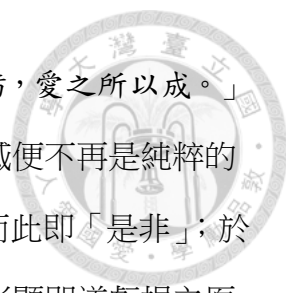
古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。<sup>75</sup>

不僅如此，《莊子》更在此提到了四個層次，分別為四種不同的人之心理狀態，第一個層次「有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣」所指涉的心理狀態，乃視一切皆在流變之中，不以任何事物為固著的、靜態的「物」，因此不覺「有物」，而能以「化」的角度去理解世界；從第二個層次「其次以為有物矣，而未始有封也」之後，人們皆以「物」的角度看待世界，認為一切事物都是固定的、靜態的，有一持久、恆長的樣貌或本質。而在這第二種層次中，人們已然認識了世界、知道事物，但尚未有區辨、分別；這是一種「有物」、無區別、無是非之狀態。第三個層次是「其次以為有封焉，而未始有是非也」，這時人的認識能力已使我們能區辨事物，但並未賦予事物是非上的評價與裁判，這是「有物」、有區別、無是非之狀態，亦是上一分節「自然情感」的狀態。此段落中的前三個層次，皆是「是非尚未成立」之時。

---

<sup>75</sup> 《莊子·齊物論》





直到第四個層次「是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。」當我們下了「何為是、何為非」的判斷、評價之際，此刻的情感便不再是純粹的直覺或傾向，而是有一「孰是孰非」的判斷、批評產生於此，而此即「是非」；於是道便虧損了，而此中之原因便是「私愛」成立的關鍵；是非彰顯即道虧損之原因，亦是私愛成立之源由，於是形成了有物、有區別、有是非的世界。

陳鼓應便指出，「無入之情，故是非不得於身。」之無「入之情」，便是指世間的人們糾結於主觀的是非判斷上，所形成的「負累之情」，這是成心所帶來的相互否定、彼此排斥的後果。<sup>76</sup>因此，《莊子》中的「負面情感」的確與是非與私愛有所聯繫，可以說，是非與私愛其實指向的是相同的對象，便是一種「肯定自己、否定他人、排拒異己的情感」，這樣的情感會驅使人們執著於評價、認同的內容，並具有強烈的排他性，下稱其為「執於是非之情」，以突顯其情感之性質。


而從上述引文可知，《莊子》主張我們不應該具有的「負面情感」，意即「執於是非之情」，實際上與人們的「認知」：意即對事物的區別，以及上一章節所論述的「自然情感」中的「直覺與傾向」密切相關；他們之間或許僅存在一線之隔，一旦越線，便會成就這般的負面情感，而其中的關鍵即是「成心」。

更由於「對是非之執著」才是《莊子》否定之情感，而前三個階段或層次：未始有物、有物無區別、有物有區別，皆是《莊子》不加以評判、以中性態度看待的狀態。這也是何以主張《莊子》的確指出人具有某些自然情感，如前一章所述，這些自然情感是人固有的限制與特性，無可逃避亦不須加以否定。

因此，在這一章節中，本文首先會先指出如是執著於是非的情感之來源與內

---

<sup>76</sup> 陳鼓應：〈莊子論情：無情、任情與安情〉，《哲學研究》第4期，2014年，頁53。



容，同前述，即人的認知、及直覺與傾向。接著說明成心與「執於是非之情」的關係，以此區辨是非之情與認知、直覺與傾向之差別；最後詳究何以《莊子》主張我們應該喪去這樣的情感：〈德充符〉中便明白地指出《莊子》不認可之情感，乃會「內傷其身」的情感，意即，《莊子》並不是全盤否認人的情感，而是認為人不應該有「以好惡內傷其身」的情感，而與自然應和的、自然而有的情感，是不會對人們造成傷害的。<sup>77</sup>

### 第一節 「執於是非之情」的來源域

「執於是非之情」顧名思義即是對自己的認知、以及直覺與傾向加以執著的情感，承上一分節所說，人的認知或直覺與傾向，都只是一種自然的、中性的狀態，但當我們固著於此，便可能形成某種排他性的認同與情感，此時便已將原來中性的認知或自然的直覺與傾向，轉變為「執於是非之情」了。

在這一分節中，我們將討論此種情感的來源與內容，而由於在前一章的「自然情感」處已說明過「直覺與傾向」，在此處便不再贅述；只專注說明人的認知。謂之「認知」，其實是將重點聚焦於人們透過思考、理解、與認知系統所產生的情感與認同，這樣的「認知」指向了人們的「時」、「空」與「教」背景，即我們的生命經驗（生命長短）、生活空間，以及教育、文化或社會化（生長背景），這些皆會影響、甚至型塑我們的預設觀點與自我認同。<sup>78</sup>

而一旦這些「認知」成為我們的預設觀點或認同基準，則據以顯發的情感便是「執於是非之情」。袁信愛便指出，人創造文化，文化卻也塑造人；我們尊崇不

---

<sup>77</sup> 《莊子·德充符》

<sup>78</sup> 劉斐玟、朱瑞玲：《同理心、情感與互為主體：人類學與心理學的對話》，臺北：中央研究院民族學研究所，2016年，頁5。



同的文化與信仰，實際上是由於人有自我認同與自我定位之需求。<sup>79</sup>儘管如此，《莊子》卻對這樣具強列排他性的認同情感，抱持著懷疑、甚至反思的態度。以下我們將分別從「生命中的時空背景」與「教化框架」分別說明人的認知。

## 一、 生命中的時空背景

生命的長短、生存的空間與生命經驗，皆會構成我們在認知上的限制。〈逍遙遊〉中「小知大知」、「小年大年」之區別便指向了我們生命經驗的侷限：

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋，此大年也。<sup>80</sup>

朝菌與蟪蛄因其「小年」，即其短暫的壽命，而分別不能認識到一個月與一年的長度（「朝朔」是月初日與月末日，所指的是「一個月份」的長度，「春秋」則代表「一年」），此即他們固有的限制所形成的「小知」。由於個體的生命長短不同，遂形成不同的經驗，如此因個體而成之差異，便成為我們在認知上的限制。

〈應帝王〉的渾沌之喻，亦可以顯現人被困於生命經驗的限制中而不自覺：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。<sup>81</sup>

儵、忽因為從來沒見過沒有七竅的人，因而對人的印象便是「要有七竅」，這

<sup>79</sup> 袁信愛：〈認同與寬容——論莊子的寬容思想〉，《哲學與文化》第27卷第1期，2000年1月，頁27-36。

<sup>80</sup> 《莊子·逍遙遊》

<sup>81</sup> 《莊子·應帝王》



便是他們的「生命經驗」所形成的侷限；因此當他們欲謀報渾沌時，才會想了個自己覺得對渾沌好的方式，遂釀成悲劇。

至於人們對於死亡的恐懼，若依一般心理學家之見解，「悅生惡死」是人最為根本的恐懼與原欲，馬斯洛的需求層次理論，便將生理需求與安全需求列於第一與第二個層級，生理需求指的便是那些能讓人活下去的最基本之需求，如：空氣、水、食物……；安全需求則為人身安全、免於疾病、威脅之需求；此二類需求被馬斯洛視為最低層次，亦即最為根本的需求，而它們直指人類悅生惡死之生物本能。<sup>82</sup>然而，若既是本能，則置於前一章節的「自然情感」處似乎較為妥當，何以歸於此？實是由於《莊子》對於我們為何會恐懼死亡，抑或者其對於死亡之理解，是相當不一樣的：〈人間世〉葉公子高出使齊國前，憂慮地向仲尼請教如何避免人道之患與陰陽之患，仲尼便直截了當地指出葉公子之擔憂是由於悅生惡死，而《莊子》對於這樣的悅生惡死之情感，抱持著負面態度。<sup>83</sup>

從〈齊物論〉《莊子》將夢與死亡放在一處的比喻，便可窺知其與馬斯洛的差異：

予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。<sup>84</sup>

<sup>82</sup> 紀俊吉、蘇慧慈：〈人本心理學之父—論馬斯洛其人其思〉，《休閒運動期刊》第5期，2006年5月。美國心理學家亞拉伯罕·馬斯洛於1943年《心理學評論》的論文〈人類動機的理論〉(A Theory of Human Motivation)提出了其需求層次理論，由下而上分別有五個層次：生理需求、安全需求、愛與隸屬需求、自尊需求與自我實現需求（1970年已改成七層：在自尊需求與自我實現需求間，增加知的需求與美的需求）。

<sup>83</sup> 《莊子·人間世》葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。子常語諸梁也曰：『凡事若小若大，寡不道以權成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。...』」仲尼曰：「...為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！」

<sup>84</sup> 《莊子·齊物論》

《莊子》將我們對於死亡的恐懼連接到「夢」，而我們何以能區別夢與覺，便是透過認知的運作，因此夢與人的認知之關係相當密切；《莊子》將人們對於死亡的恐懼譬於不能分辨夢覺，由此可知《莊子》認為人們對於死亡的恐懼、或悅生惡死之情感，實與人的「認知」較為相關。而這樣的認知，則指向了我們的生命經驗，由於我們沒有人親生經歷過死亡，於是我們因為死亡的「未知」而畏懼之。

誠如賴錫三所析論的，<sup>85</sup>海德格將「恐懼」這樣的情緒區分為「懼」與「畏」，他認為人們對於死亡的害怕其實是非對象性的「畏」，此不同於與有對象性的「懼」；「懼」勢必源於某個對象，人們能把握自己「恐懼什麼」與「為什麼恐懼」，但在「畏」的情感中，「我們所畏為何」卻是不確定的，由於人們對於死亡一無所知，因此死亡無法被對象化，而我們對於死亡的恐懼便是由於這般「未知」；這是一種內在麻煩，我們無法透過除去造成我們懼怕的對象物來化解這般的畏懼感。而賴錫三便是據此觀點論證《莊子》如何消解人們對於死亡的恐懼，《莊子》正是清楚死亡所帶給人們的「畏感」，遂不採取外在對象的克服，如神仙之學等「將死亡看待成一可以對付的外在對象」之宗教式克服死亡的方式，而是正面地接受死亡作為生命內部的焦慮，並由此接受進而解消生與死之對立所產生的恐懼，打破悅生惡死之二元對立，而入「死生無變於己」的安然境界。

再看《莊子》中討論人們應該解消對死亡之畏懼或生之眷戀的段落，如「遁天被情，忘其所受」<sup>86</sup>、「孰知生死存亡之一體者」<sup>87</sup>，從「忘」與「知」，便可知《莊子》認為人之所以悅生惡死乃是與人的認知較為相關。

## 二、教化框架

「教化」指涉的是人們所受到的文化與教育之習染、以及社會化。在人類學的界定中，「文化」的概念其實本身便含有教育的意思，文化傳承意指透過「教」與「學」，將上一代所積累的知識與倫理價值向下傳遞給下一代，這亦是社會化

<sup>85</sup> 賴錫三：〈《莊子》的死生隱喻與自然變化〉，《漢學研究》第 29 卷第 4 期，2011 年 12 月，頁 1-34。

<sup>86</sup> 《莊子·養生主》

<sup>87</sup> 《莊子·大宗師》



(socialization) 或濡化 (enculturation) 的過程，這些知識、倫理使人得以在其社會中生存、立足；<sup>88</sup>然而，亦可能形成一種對於自身的框架與限制，當這樣的框架成為我們思考評價、情感認同的基準與來源，便成就了是非之情，即負面的情感。因此，《莊子》對於教育、文化抱持著反思、謹慎的態度。

袁信愛便指出，人在其文化世界中，不僅是依據人所建構的詮釋來認知其存在環境與其自身，同時也是依據人所建構的詮釋來定位人自身。<sup>89</sup>意即，我們透過認知來認識理解、把握世界，同時也被我們的認知框限了對世界的理解，甚至可能形成一種具有排他性、固著自我的情感。

《莊子》首篇〈逍遙遊〉中，便直揭社會、文化或教育帶給人們的框限：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不喟然大也，吾為其無用而培之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澠統為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澠統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將。冬，與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手一也，或以封，或不免於泝澠統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」<sup>90</sup>

惠施之所以堅持瓠瓜大而無用，便是由於其以自身經年累月所形成的習慣方式，去對待大瓠瓜。這樣的使用方式可能透過社會化、文化、教育等傳承於人們，

<sup>88</sup> 莊英章、許木柱、潘英海：《文化人類學》，臺北：空中大學，1994年，頁296-297。

<sup>89</sup> 袁信愛：〈認同與寬容——論莊子的寬容思想〉，《哲學與文化》第27卷第1期，2000年1月，頁27-36。

<sup>90</sup> 《莊子·逍遙遊》



經過歲月的積累，在人們的心裡根深柢固，成了一種類似於直覺的反應。然而，這樣的直覺並不同於本文第二章第一節所談的那樣不經社會場域、文化脈絡影響的瞬間反應；此處類似直覺的反應，乃建立於日積月累、固著的習性而形成的。這樣的反應是僵固的、沒有彈性的，無法依從眼前的事物而有所轉變、因應；因此莊子說惠施「拙於用大」，因為惠施只習慣於使用可以作為容器或杓子的瓠瓜。

莊子接著說了一個故事，從這個故事裡我們更可以清楚地窺見教化對於人們的影響。宋國有一戶擅於製作不使手龜裂的藥之人家，他們家世代代皆以為人漂洗棉絮為生，「世世」點出了這是一個歷經許多年代所傳承下來的文化或習慣，固然用了不龜手之藥能使人免除久泡冷水之裂手之患，而能為漂洗之事。對於那戶人家來說，他們便是浸淫於這樣的習慣之中，自然也是繼續做著習慣之事；但對於初次聽聞此藥的外來人，因為心裡沒有這些預先的設定，亦不受習慣之綑綁，自然能想及其他更能使此藥有所發揮之可能用途，而用以獲致封地。《莊子》在這個故事裡，大概並非要比較以此不龜手之藥為泝澠或為水戰哪個較好，而是意欲點出社會、文化與教育等人們生長之背景，所帶來的習慣與框限。

我們亦能從〈德充符〉中鄭子產與申徒嘉的互動，看到教化所形成的框架：

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。子產謂申徒嘉曰：「我先出，則子止；子先出，則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出，則子止；子先出，則我止。今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉？子而說子之執政而後人者也！聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處，則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎！」子產曰：「子



既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」<sup>91</sup>

在這個例子中，《莊子》清楚地呈現了鄭子產對於被斷去腳的申徒嘉之偏差觀點與不當情感，這樣的觀點與情感乃源於其生長背景或社會化的結果，也就是子產受教化形成之框架，所產生的負面情感；由於子產認為「斷足」為罪犯做錯事所受到懲罰，遂對於被斷去一支腳的申徒嘉有所揣測，進而對其產生不當的要求與支配，不想與之並行。

藉由〈逍遙遊〉中提及的四個層次，我們可以循序漸進、清晰地探知教化、認同與是非之情的關係：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。<sup>92</sup>


其中第一個層次「夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣」，即描述了人困於自身生命經驗與社會教化等認知內容，遂而將此世俗價值加諸於自己身上，成為其對於自我的要求與認同。此情景與〈齊物論〉中的「蜩」與「學鳩」極為相似：<sup>93</sup>其二者之所以「笑」大鵬鳥，便是因為他們不僅滿足於自己的成就，即飛及榆、枋等矮小樹叢便停止，以此洋洋得意；更自恃己

<sup>91</sup> 《莊子·德充符》

<sup>92</sup> 《莊子·逍遙遊》

<sup>93</sup> 《莊子·齊物論》蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆、枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」





身的標準，自以為是，認為鵬鳥的目標是空泛的、沒有必要的，因而鄙視、嘲笑之。第二個層次「且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之竟」，仍舊困於社會教化所給予之框架，雖然不在意世俗的毀譽，卻依然執守於榮、辱，肯定、在乎自己的能力與德性，進而以此為自我認同、評價的來源與內容。第三個層次「列子御風而行，泠然善之，旬有五日而後反」，列子免乎行走，而能御風，並對於自己能御風相當肯定。在此「御風」應為一種意象，即列子自身肯認的一種指標；顯示了列子雖然超脫了世俗的標準，卻依然囿於一己定見之中。直到最後的「無己、無功、無名」，才是《莊子》認為理想的層次，此亦是「喪我」的境界；此中人們已無所恃、無所堅持、沒有既定的標準、更無所對待，而能隨順六氣的變化，自在地遊於天地之間。


教育、文化、與社會化對於人們之框限，亦顯現於人們面對死亡、處理喪禮之形式化。面對親友逝世時所產生的悲傷，可能由於我們對於親密之人離開自己之不捨，亦可能源於我們不理解天地萬物的運作實情，而對死亡產生之誤解；再有可能只是源於教化框架下的形式要求。

〈養生主〉秦失弔唁老聃，便顯示了眾人在教育與文化的浸染下，所產生的一種對於喪禮的既定形式之固著情感：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> 《莊子·養生主》



秦失三號而出，老聃弟子對秦失的質疑，顯示了秦失的行為不符合眾人的生命經驗以及社會的價值，才會使人疑惑。然而，針對這樣的提問，秦失的回應則表明了《莊子》對於人們如何處理死亡之態度，《莊子》顯然認為那些參加喪禮的人們，哭泣得恍如失去自己的兒子或母親、發言不同於自己內心期望者，都是不應該的。人們之所有會有如此反應，實由於身處的文化情境、社會脈絡所賦予之框架，進而形成的情感與價值。

〈大宗師〉中顏回對仲尼提出關於孟孫才面對母親逝世時的反應之疑問，亦與上述秦失弔老聃所遇之情況有相類之境，顏回認為孟孫才的反應與一般人哀悽的表現不同，孟孫才遭逢母親離世，卻「哭泣無涕，中心不感，居喪不哀」；於是顏回很是奇怪、甚至質疑孟孫才得善名是無實的。<sup>95</sup>顏回的奇怪與困惑，便是由於他以自己的認知、即社會教化的框架，去建構自己的認同與評價，於是如此看待、評斷他人的行為。

再如同樣置於〈大宗師〉的子貢奉孔子之命前去侍事子桑戶之喪的段落：

莫然有聞，而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑，曰：「是惡知禮意！」子貢反，以告孔子曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」<sup>96</sup>

子貢看到身為子桑戶摯友的孟子反、子琴張，面對子桑戶之死亡，竟「顏色

---

<sup>95</sup> 《莊子·大宗師》顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不感，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？回一怪之。」

<sup>96</sup> 《莊子·大宗師》

不改」，毫無悲傷之情，更臨尸作曲、鼓琴而歌，子貢遂質問其二人：這樣是合乎禮的嗎？此據「禮」之質疑，便顯現了子貢對於治辦喪事與面對死亡有一套制式化的標準與程序；這樣的「禮」即是社會文化或教育的產物，子貢深受其框限，因而無法理解孟子反與子琴張如此不符應此套標準的行為，甚至對其二者提出深切的質疑與不認同。

〈至樂〉篇中的惠施亦類於前者，<sup>97</sup>當他前去弔唁莊子的妻子時，卻看到莊子盤起腿蹲坐在一旁、敲著盆子在唱歌，惠施相當不理解、甚至氣憤，他認為莊子非常過份，竟然在陪伴自己多年的妻子死後，毫不悲傷、不哭不泣，更開心地唱歌，簡直泯滅人性。惠施的氣憤實其來有自，由於他已習慣面對死亡時應該悲傷、哭泣的反應，且囿於社會文化對於喪禮的形式，因此他自然而然地對莊子的行為感到憤怒並提出質疑。

## 第二節 「執於是非之情」與成心

前述的「認知」：生命中的時空背景與教化框架，以及前一章「自然情感」中的「直覺與傾向」，一旦為我們所固化、執取，便會形成「成心」，進而產生「執於是非之情」，此「執著」便是二元分判，因此形成人們據以排拒異己的負面情感。此「執於是非之情」，便是《莊子》主張解消的負面情感，亦即關涉「吾喪我」的「我」。

〈齊物論〉：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」<sup>98</sup>《莊子》在此處明言了「是非」即源於此「已成之心」，有「成心」然後有是非，莊錦章便解釋道：

<sup>97</sup> 《莊子·至樂》莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居長子，老身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無概然！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，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」

<sup>98</sup> 《莊子·齊物論》

「成」意為設置、形成、建立了的，而有「成心」則意即有了「預先設立的心」；「成心」不僅意指既定的想法，更包含了情感。<sup>99</sup>是一個人僵固了自己的認知與自然情感，即一偏之見，而在其心中設立成的判準與價值，「執於是非之情」便是依此判準所形成的評價、認同與排他之情感。如此的「成心」是任誰都會有的：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉」<sup>100</sup>無論賢愚，人們都有可能獨師其心，意即任何人的內心都可能有設立好的標準與價值。

或許我們可以透過《莊子·齊物論》中「太早計」之概念，對「成心」作進一步地理解：

瞿鵲子問乎長梧子曰：「吾聞諸夫子，聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？」長梧子曰：「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉炙。…」<sup>101</sup>

「太早計」其實可以說是我們的「預設觀點」，在上一個分節裡，我們討論了人們的認知限制，當人們倚賴自身的時空限制或教化內容，而對一未知事物所作出的預先判定，便是《莊子》所謂的「太早計」，亦近似《老子》所言之「前識」：「前識者，道之華，愚之始」，河上公便解釋道：「前識」即「不知而言知」，在還不知道時便說自行臆測、自以為知道，如此是失去道的真實，只得到道的虛華的，這是愚昧的開端；<sup>102</sup>於是人們看到雞蛋便想到晨啼的雞，看到彈弓便

---

<sup>99</sup> Chong Kim-Chong, "Zhuangzi's Cheng Xin and its Implications for Virtue and Perspectives" *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 10.4, p.427-443 (2011)

<sup>100</sup> 《莊子·齊物論》

<sup>101</sup> 《莊子·齊物論》

<sup>102</sup> 《老子·三十八章》不知而言知為前識，此人失道之時，得道之華。言前識之人，愚暗之倡始也。

想要吃鳥肉。「太早計」實乃人們太過於相信、倚賴自己的認知侷限，將自己的過往經驗與教化框架，放到對於未知對象的想像之中，進而形成的「預設觀點」。

與「太早計」相對的，是〈德充符〉的「生時於心」、<sup>103</sup>以及〈應帝王〉的「用心若鏡」，<sup>104</sup>我們可以以此更深入地理解「太早計」。王船山即解釋「生時於心」為：「與物方接之時，即以當前之境，生其合時之宜，不豫設成心以待之也」<sup>105</sup>，順應當下之情境，感而後應，不會有預先的成見與想法；而「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」顯示了至人如同鏡子般，來者不拒地映出對象，不會有所排斥或歡迎；又如鏡般，遇事當下才映照出對象，心中無所藏，不會有事先的預設觀點；而能客觀地面對事物，不以喜惡論斷之。

麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！<sup>106</sup>

在這則寓言中，麗姬同樣地對於嫁到晉國有預先的判定，其心中有一已成的判斷，這樣的判斷可能源於其生命經驗或教化框架；總之，成心使得麗姬對於未知的遭遇與晉國的樣貌，有一既定的想像，縱使其根本還未踏入晉國。

可以注意的是，《莊子》其實是用麗姬的故事在譬喻著人們悅生惡死的情感，他認為人們並不知道死亡真實的樣貌，卻逕自執取自己的認知、侷限，而為己心的依準，遂形成對死亡的想像與恐懼，以及活著較死去美好的判斷。

<sup>103</sup> 《莊子·德充符》哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌，使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」

<sup>104</sup> 《莊子·應帝王》

<sup>105</sup> 王夫之著：《船山全書》，大陸：岳麓書社，2011年，頁151。

<sup>106</sup> 《莊子·齊物論》



而從認知、直覺與傾向轉變成負面情感，成心在此過程中如何運作，我們可以藉由〈逍遙遊〉「小大之辯」看得更清楚些。在這個段落裡，《莊子》以鵬與斥鴳作對比，二者因構造的差異，故翱翔的高度有所不同；但若僅至於此，則只是物性或個體的不同而已，並沒有高下之別。然而，《莊子》所謂「小大之辯」在於何處？即當斥鴳譏笑鵬鳥之際：「彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？」<sup>107</sup>飛得數仞之高是斥鴳的天生限制，亦是其生命經驗的侷限，然而當其以自己的限制執著為己心的內容，進而形成異於己者即低劣於己的判斷、以及排拒他者的情感時，斥鴳始為小，如此的狹隘心胸即斥鴳與大鵬鳥之間的小大之別。

再看〈逍遙遊〉一開始便帶出的寓言，蜩與學鳩看到大鵬鳥飛至九萬里上的高空時的譏笑：「我決起而飛，槍榆枋而止，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」<sup>108</sup>便可窺知一二了：蜩與學鳩可能因為自己的物性、眼界或抱負等之局侷限，而只能飛到那樣的高度，這是他們生命經驗的限制；但他們對於鵬鳥的「笑」，便是一種帶有價值、評斷的訕笑、嘲弄，是蜩與學鳩的成心作祟下的結果，牠們的心固著於自己的經驗與觀點，進而對鵬鳥作出評價與否定。


同樣是〈逍遙遊〉中的段落，肩吾在向連叔述說，他對於從接輿那聽來的一番話感到的「驚怖」，即極為驚訝、恐懼，其實也是一種面對與自己的認知、生命經驗截然不同的事物時，會有的情感反應；肩吾認為接輿所言是「大相逕庭」、「不近人情」的，<sup>109</sup>這樣的情感反應顯示了肩吾是以自身的認知為基準，進而判斷接輿所說的內容是不符合現實、沒有規範性與實用性的，並因對於那一番話的陌生而感到驚訝、害怕。

---

<sup>107</sup> 《莊子·逍遙遊》

<sup>108</sup> 《莊子·逍遙遊》

<sup>109</sup> 《莊子·逍遙遊》肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不反。吾驚怖其言，猶河漢而無極也，大有逕庭，不近人情焉。」



而從〈逍遙遊〉文末，惠施告訴莊子的那番話：他認為大瓠無用——「其堅不能自舉、剖為瓢卻也無所容」，便可知曉，惠施對於大瓠之認定與判斷，乃是由於其對於「用」有一特定、已成的標準，惠施將自己的認知固著成為一價值信念、理想趨向，而無法改變，更不能接受異於自身信念的想像或觀點。而莊子聽了這一番話後，遂指出惠施只善於用大的東西，認為事物必須依其心中特定的標準為人所用。<sup>110</sup>

〈人間世〉中敘述石姓木匠在齊國的曲轅路上，看到了一棵櫟社樹的故事，亦說明著人的認知、教化框架如何成為負面情感。匠師依循著自己的生命經驗與所受的教化價值，此即其成心，進而判定這棵櫟社樹是「散木」，由於此木無法提供任何為人所用的「有用的」用途，於是匠師謂此樹「無所可用」。<sup>111</sup>然而，這樣的判斷與評價僅是依賴木匠、甚至是人類社會評斷物的基準與價值，並沒有回到對象的本身去看待、討論之。

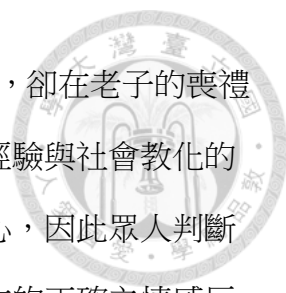
〈德充符〉鄭子產與申徒嘉之互動，<sup>112</sup>顯示了社會教化、生長背景而成的認知限制，在成心執取成為「是非之情」之後的狀態。在這則故事中，鄭子產因其生命經驗與社會價值，認為斷腳者是由於受過刑戮所致，遂對申徒嘉出言不遜、甚至作出無理之要求；此便是鄭子產依其認知而形成的預設觀點與負面情感。

---

<sup>110</sup> 《莊子·逍遙遊》

<sup>111</sup> 《莊子·人間世》匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樞，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」

<sup>112</sup> 《莊子·德充符》



〈養生主〉秦失弔唁老子的故事，<sup>113</sup>秦失雖然是老子的好友，卻在老子的喪禮中，僅三號而出，遂引起眾人質疑；此中揭露了人們受到生命經驗與社會教化的框架所僵化之狀態，由於「三號而出」並不符合眾人的已成之心，因此眾人判斷秦失之舉並不符應他身為老子好友的身份，更不是面對好友死亡的正確之情感反應；眾人的質疑顯現了眾人對於自己認知的執取與認同，據此為價值、信念去排斥出乎自己理解的對象。然而，《莊子》透過這則寓言，實是讓人們回頭檢視自己對於喪禮或面對死亡的行為與情感表現，是否已然形式化、或為認知固限；並指出在教化下的情感反應，可能是源於對死亡的不當理解。

〈齊物論〉中描述人、猿猴與泥鰍對於住所皆有主觀的直覺與傾向，但當這樣的直覺與傾向成為人所設立的「心」之內容後，便會形成是非之情，即負面情感；人、麋鹿、蜈蚣、貓頭鷹與烏鴉的吃食本就不同，認為的美味亦有所差異；猿猴、麋鹿、泥鰍與人皆有自己喜歡的配偶與容貌，因此受不同的族類所吸引。<sup>114</sup>這些本來都是自然的直覺與傾向，是個體固有的限制，《莊子》並未加以否定；然而，當他們欲將自己這樣的情感執取為「正」，以此為「正處」、「正味」與「正色」之標準時，便是成心作用與是非之情產生的關鍵；當某一方認定一己之主觀感受為「正」，便會以此「正」去否定、排除異己。此同〈齊物論〉昭文之鼓琴：

昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。惟其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。<sup>115</sup>

昭文、師曠與惠子喜愛音樂，本是一己主觀之直覺感受、偏好傾向，乃為自然、固有的情感；卻在成心的作用下，使這樣的情感成為認同、執著的對象，以

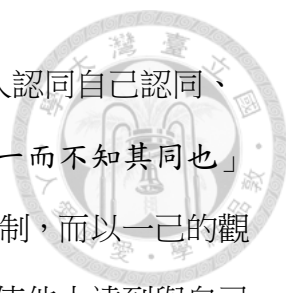
---

<sup>113</sup> 《莊子·養生主》

<sup>114</sup> 《莊子·齊物論》

<sup>115</sup> 《莊子·齊物論》





及評價他者的標準，則是非之情油然而生。如此蠻橫地要求他人認同自己認同、喜愛的事物，便是《莊子》在〈齊物論〉中所批評的「勞神明為一而不知其同也」

<sup>116</sup>：無法認清事物的事實——每個個體皆同樣具有自身固然的限制，而以一己的觀點或感受為成心執取、成立的對象，並以此為唯一的「是」，欲使他人達到與自己一樣的認同。

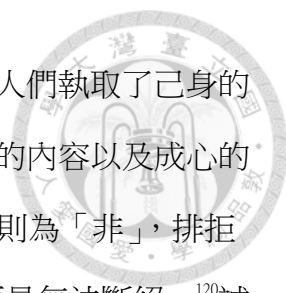
而〈人間世〉開頭欲前往衛國勸說衛君的顏回，其稟持的若只是自然、固有的悲憫情懷，則並非《莊子》所要否定的。然而《莊子》卻藉仲尼之口，指出顏回去衛的動機可能不僅是他對衛國人民之憐憫，更可能是源於自己對於仁義、道德與是非的渴求與信念；若然，則無論顏回懷抱的教化方法為何，都是「猶師心者也」，顏回以自己的認知（教化、社會價值）為其心師法的對象，沒有真正地理解衛君所作所為背後的動機與理由，亦沒有進入衛君的脈絡，便據此心對衛君形成一負面的評斷，進而排拒衛君，這便是《莊子》主張應該消解、加以檢視的「執於是非之情」、負面情感。<sup>117</sup>

〈齊物論〉指出了人們時常有一些無對象性的、莫名的、捉摸不定的、甚至毫無理由的情緒：「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌」這些欣喜、憤怒、哀傷、歡樂、焦慮、感嘆、反覆、固執、輕挑、放縱、張狂、作態等之種種情緒反應，皆如虛而無形、飄渺無根的萬竅之音與地氣朝菌般，任意交替，不知其之所源。<sup>118</sup>然而這些變化萬千、捉摸不定的情緒，其實與「吾喪我」、以及「不知怒者其誰」的「眾竅之音」有著相當密切的關

<sup>116</sup> 《莊子·齊物論》物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？曰狙公賦茅，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。是以聖人知之，以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。

<sup>117</sup> 《莊子·人間世》

<sup>118</sup> 《莊子·齊物論》



聯，<sup>119</sup>原因在於：人們會擁有、產生前述萬般的情緒，便是由於人們執取了己身的認知、直覺與傾向，將那些東西看待為「我」，以其為個體認同的內容以及成心的對象，並據此而成是非之情，認為自己的認同才為「是」，他人則為「非」，排拒他者、爭論不休；因此而產成了那些找不著源頭的情緒，煩惱更是無法斷絕。<sup>120</sup>誠如陳鼓應所解釋的：人心猶如眾竅的一管一洞，而一管一洞之所以各成其聲，是因為這些孔竅的自然形態、結構與條件之不同，此即個體的侷限；而當這些孔竅各執一是，以成心執取了自己的主觀狀態，遂成「怒者」，孔竅便發出了不同聲響。<sup>121</sup>這樣的狀況即是〈齊物論〉後文所言之「以是其所非而非其所是」之「儒墨之是非」，袁信愛指出，人類依自身對世界的詮釋而建構了文化，然而文化亦塑造了我們，儒家與墨家便是基於各自認同的對象之不同，而產生衝突與矛盾。<sup>122</sup>正由於人們的文化、教育與社會化，對於人們自身的思考、認同與情感有相當重大的影響，因此《莊子》對於人類社會的教化，抱持著相當謹慎、甚至是遲疑的態度。

儘管個體的直覺與傾向、生命經驗、成長背景以及教化框架，都是人們無法掌握的部份，但我們應該小心地不讓它們成為己心執取的對象；更在接受或浸染於教化的同時，抱持著謹慎與開放的態度，不讓教化的框架侷限、固著成單一且排他的信念或關涉是非之情感。

---

<sup>119</sup> 《莊子·齊物論》子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之寥寥乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譁者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

<sup>120</sup> 《莊子·齊物論》大知闕闕，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。…喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎！非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。

<sup>121</sup> 陳鼓應：〈莊子的視野與心境〉，《國學》第 2011 卷第 2 期，2011 年 2 月，頁 72-76。

<sup>122</sup> 袁信愛：〈認同與寬容——論莊子的寬容思想〉，《哲學與文化》第 27 卷第 1 期，2000 年 1 月，頁 27-36。



### 第三節 負面情感的傷害性

「執於是非之情」之所以為《莊子》所否定、之所以是《莊子》中的負面情感，乃由於其會「內傷其身」的性質。這樣的情感不僅會傷害自己，亦會傷及他人。

〈應帝王〉文末提到：「至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」，<sup>123</sup>理想人格由於並未在心中設下固定的觀點、亦不執著於己身的是非，因此能「不傷物」，此段落緊接著「渾沌之死」的寓言，正是在凸顯「執於負面之情」的傷害性。

〈德充符〉惠施與莊子討論的段落裡，可以清楚地看到《莊子》對於其不肯定的情感之說明：

故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人？有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉！所以屬於人也。警乎大哉！獨成其天。<sup>124</sup>

在此《莊子》提出了「人之形」與「人之情」，具備「人之形」意即維持人的狀態，使形體、行為皆符合人群、順應人間，人們遂得以與他人相處；而「人之情」則是《莊子》否定的情感，沒有了「人之情」，是非才能不得於身，由此可見《莊子》認為應該解消的情感，即其所謂「人之情」，是與「是非」密切相關的。

---

<sup>123</sup> 《莊子·應帝王》

<sup>124</sup> 《莊子·德充符》



沒有這樣的「人之情」，人們才可能不落入是、非區分的二元對立之中，亦不會陷於是非之爭。

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴！」<sup>125</sup>

其後《莊子》將其認為人不應該有的情感解釋地更為清楚了，當惠施質疑莊子意欲解消所有的人之情感，莊子卻指出了惠施所謂的「情」與他所主張「無情」的對象並不相同；《莊子》所謂應當「無情」的「情」，乃是就那些「以好惡內傷其身」的情感，意即「執於是非之情」。

說得更明白一些，《莊子》並非要否定人們的「一階情感」，「一階情感」即我們自然擁有的情感；而是主張解消那些我們對於我們的情感所產生的情感，換言之，便是「我們對於我們的喜好之喜好」，此為「二階情感」，如是的「二階情感」並非自然的，更是不理想的，是對於我們的「一階情感」之執著與固化。而理所當然地，當我們將自身的直覺與傾向、或認知限制，作為己心師法的對象，進而產生「執於是非之情」，即我們據以否定異己、要求他人之際，便是將如此主觀性的依據加諸在與自己不一樣的他者身上，必定會產生衝突，進而造成無法抹滅的傷害；而時刻框限自己於此理念、價值之中，或沒有意識到自己的情感已然背離自然、原初的狀態，而摻揉了其他規準、評價，都無形地對自己施加了莫大的壓

---

<sup>125</sup> 《莊子·德充符》



力，導至「內傷其身」的情形。

〈養生主〉的野雞雖然得艱辛萬分才能找到一口糧食與飲水，但若旁人將自身的觀點或判斷加諸在牠身上，將牠飼養於籠子中，認為牠這樣便可以免去辛勞即能足食飽飲，便是沒有進入野雞的脈絡，忽略了野雞自身的特性與需求，反而將導致其「神雖王，不善也」，野雞反倒會不自在、不快樂。<sup>126</sup>

綜上，人們以自己的認同、價值作為單一、僵化的判準，排斥與自己不一樣的個體，強迫他者符合自己肯認的原則，終究會造成傷害。而無論是對於自己或他人所造成的負面影響，實都有損於《莊子》汲力追求的心靈平靜。

再者，個體與他者之間的情感本是自然生成、固然而有的情感，這不是《莊子》主張否定的情感。然而，當個體將對於特定觀點或信念的執著所形成的「執於是非之情」，加諸於這樣的關係（個體與他者自然的情感連結）之上，便會造成他人的傷害。

〈應帝王〉中儻、忽對於渾沌的情感，原來是在互動下自然產生的感激之情，卻因為儻、忽固執於「人皆有七竅」之認知，在忽略渾沌的特殊性下，決議為渾沌挖鑿七竅，遂造就了渾沌的死亡。<sup>127</sup>此中的關鍵並不在於儻、忽的謀報之心或感激之情，而在於他們將自身的觀點、認知強加在他人身上，沒有理解到個體間的差異，忽視了他人的脈絡，因而釀成如此悲劇。

《莊子》並非否定個體與他者之間的自然情感，反而是藉由這些寓言，揭露

---

<sup>126</sup> 《莊子·養生主》

<sup>127</sup> 《莊子·應帝王》



了是非之情在這些情感關係的表現上之作用，並提醒人們應該時刻反思自身的情感特質，以及其與自身認知、評價之間的關聯；檢視我們對於他者的情感之表現，是否夾雜了二階情感或既定觀點。如同〈大宗師〉魚相忘江湖：

泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。<sup>128</sup>

《莊子》在此揭示了沒有比順應對方之天性更好的對待他者之方式，「相呴以溼，相濡以沫」是一般人肯認的情深意重的情感表現，卻忘記了這樣的對待方式並不適合於每個人，用自己認為的「好」去對待他人，可能卻增加了他人的痛苦與傷害。而以社會認可的價值為己身企求的單一標準，如以社會肯定的「在陸地上相互救贖、依慰」的規準，來要求天性是生活在水中的魚自身與他者，則無疑為自己與他者帶來莫大災難。

一旦具備了心中已有固著的成見與預設觀點，「執於是非之情」即由此而生，我們便可能對於不符合此已成的價值、信念之狀況加以否定、排拒，甚至因此產生不當的恐懼或偏見；認同與價值本身便具有一股約束力與驅動力，人們會盡力達到自己認同的狀態與價值，當達不到時，便會產生情感上之壓力與傷害。

〈人間世〉中葉公子高出使齊國前，憂慮地向仲尼請教如何避免人道之患與陰陽之患，仲尼便直截了當地指出葉公子之擔憂是源於悅生惡死之情的。<sup>129</sup>葉公子所言之「陰陽之患」，意即陰陽之氣失調所致的患病，此實是源於葉公子高對於死亡的恐懼而產生的；葉公子高對於「死亡」懷抱著相當固著的預設觀點及想像，他因為害怕沒有辦妥君王交代的任務，會遭受嚴厲、甚至危及生命的懲罰，使其

<sup>128</sup> 《莊子·大宗師》

<sup>129</sup> 《莊子·人間世》



產生內熱、心中焦灼的「陰陽之患」。說得更明確一些，葉公子高的病症，其實是源於他對死亡的懼怕，而他對死亡的畏怯，實源於他的「成心」；這樣的成心來源為其「認知」，亦即他所處的文化、社會裡長久彌漫對於死亡的不正確的見解與預設觀點。

〈德充符〉中申徒嘉雖具有理想的德性，卻也曾自言過往總是為人們的預設觀點、成心所傷，人們以為不全足者乃犯了錯、受刑罰所致，每每譏笑之，申徒嘉總是為此感到受傷、憤怒；<sup>130</sup>由此可見，當個體執著於自身的生長背景或教化而成的是非之情，將會如何造成他人的痛苦與傷害。上述傷害是就他者據自身的成心加諸於申徒嘉而言，然而人自身卻也可能由於受到社會框架的綑綁，遂對自己產生具傷害性的評價與壓力。如申徒嘉在回應子產時所言：

自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。<sup>131</sup>

人身在世間，難免會遭受到一些不公平、自己無法理解的災禍，誠如申徒嘉說的，那些加諸在我們身上的懲罰，當人們自己反省時，有許多成懲罰皆是人們無法理解、覺得冤屈的，很少是人們在自省後，會覺得應該得到的處置。在此《莊子》不僅指出社會體制的不當面，亦揭示人們長期處於社會、文化之中，無形地將那樣的標準放進心裡，成為心中據以為評判的依歸，進而對不符應這樣標準的他者造成迫害；更點出當人們遭遇到自身無法理解的社會處置時，我們通常會承襲社會的標準反過來逼迫自己，覺得受到這樣的對待是責罰，進而產生委屈的情感。這樣的情感會對人們自身造成莫大的壓力與傷害，亦即《莊子》所謂「內傷

<sup>130</sup> 《莊子·德充符》人以其全足笑吾不全足者多矣。我怫然而怒，而適先生之所，則廢然而反。

<sup>131</sup> 《莊子·德充符》



其身」之情；惟有理想的人格，才能看透這些經過自省而無解的社會處置，是無法盾逃、無從掌控的，猶如人們處於后羿的射程裡，中箭與不中皆不在己。是以才能不以這樣的遭遇網綁、困擾自己，不使委屈、受傷的情緒，攪擾自己心靈的平實、寧靜。

綜上所述，正由於這些已成之心、「執於是非之情」會造成傷害，無論是對於自己或他人的損傷，皆違背了《莊子》欲保全生命、維持心靈平靜的中旨；因此這些情感是負面的，《莊子》主張人們應該解消這樣的情感，此亦為「吾喪我」中將被喪去的「我」。

#### 第四節 小結

在這一章中，本文主要討論《莊子》主張人們不應該擁有的情感，亦是「吾喪我」應該被喪去的「我」之部分，本文稱其為「負面情感」。首先，本文先析論這樣的負面情感與《莊子》所謂「是非」極其相關，可以說，這樣的負面情感，便是人們執著於是非所產生的情感。因此，本文將在這一章節裡，詳細地分析此執於是非之情如何而來、怎麼作用，以及其負面的原因。

首先，在第一個小節裡，本文梳理了執於是非之情的來源域，本文主張這樣的情感可能源於第一章討論過的人自然而有的「直覺與傾向」，以及此分節正要展開討論的「認知」。並不是說這兩個部分一定會成為負面情感，而是在為人們執取、固化以後，人們將之視為標準、規矩之時，它們才失去原來自然、單純的面貌，逐漸走向《莊子》認為的負面情感，即「執於是非之情」。而在此分節中，本文僅是如實地爬梳「執於是非之情」的來源之一，即說明何謂「認知」，並非在說這樣的「認知」是負面的。本文藉由「生命中的時空背景」與「教化框架」二個面向來理解「認知」，前者指涉了人的生命長短、生存空間與生命經驗，這些皆會構成





個體在認知上的限制；後者則點出人們所受到的社會化、教育等，皆如一副緊貼著我們的有色眼鏡，使我們的視野不自覺地深受其影響，而我們的思維、價值等，亦受其框束。由於《莊子》深深體認到這點，因此其對於教育、文化的態度，是相當謹慎的。

本文在第二分節「『執於是非之情』與成心」中，析論從中性的「直覺與傾向」及「認知」，是如何成為人所依從的僵化的規準，其中的關鍵在於「成心」；「成心」意即已有預先設立好的判準、價值之心，由於人們在心裡將自身的「直覺與傾向」及「認知」固著成標準，因此產生執於是非的情感。本文更以「太早計」與《老子》的「前識」概念，使我們更為理解這樣的預設觀點或準則。此中亦牽涉到人們恐懼「死亡」之情感，《莊子》似乎不認為人們悅生惡死之情是生物的本能，反而認為此懼怕是源於我們的預設觀點，亦即成心。甚至有些人們對於他者死去的哀傷，尤其喪禮中哀悽的表現，皆可能與社會習慣、教化有關；在喪禮中人們無形、有形地被要求必須要展現悲傷的樣子，這並非我們自然情感的展現，反而是失去真實感受的社會約束。

在此章最後一分節中，本文探討「負面情感」之所以為《莊子》所否定的原因，最主要便是由於其會「內傷其身」的性質。在第二章的自然情感中，我們看到個體的特殊與差異，每個個體自然地、與生俱來是不同的，於是當人們企圖將自身認為的「是」，加諸在與我們相當不一樣的他者身上，必然會產生衝突與傷害；又當我們據某些價值為己身的認同依歸，戮力去達成時，勢必亦會抹煞自身原來自然的情感，為自己帶來苦痛。因此，這樣的「成心」與「執於是非之情」，實是我們應該認識清楚，並且盡力去除的負面情感。



## 第四章 情感與理想性

既然負面情感是「吾喪我」欲喪去的目標，那麼理想性的「吾」，必定與情感是有些關係的。在這一章節裡，本文將聚焦於情感與理想性的關聯，不僅釐清《莊子》認為理想的脈絡下，情感應該如何展現；更試圖探究情感在趨近理想、轉化的可能中，所扮演的角色。以下分別從理想脈絡下的情感展現、理想人格的情感、以及情感作為轉化的核心動力，此三面向進行討論。

### 第一節 關係脈絡下的理想情感

先前在第二章裡，本文有稍微帶出自然情感的價值，這正是情感與理想性的關聯所在。自然情感中，個體自然而然地與他者產生的情感連結，不僅不為《莊子》所否定，更是其視為情感理想依歸的條件之一；意即，理想的情感展現，不僅是不為執於是非的情感所綁架，更能貼切個體與他者之間真實、純粹的感情。而「忘情」或許就是通往「真情」的不二途徑，誠如陳鼓應所說：「真情的流露，即是本性的回歸。」<sup>132</sup>當我們不再囿於角色，不再陷於對情感的預設期待；當我們忘卻身份，忘卻成見，擺脫是非的糾葛與束縛，才有可能回到情感自身，真誠地面對情感，並作出最適當的回應，如此才是最為真實且誠摯的情感互動。

另一方面，當我們認識到自己的直覺與傾向、以及認知背景，所帶給我們的侷限與各個體間的差異，才有可能以開放的心態去接納異己、傾聽他者的脈絡，感同身受、進而能應無窮。

#### 一、忘情

所謂「忘情」並非要求我們「去除情感」，而是主張忘卻前文提及的「二階情

---

<sup>132</sup>陳鼓應：〈莊子論情：無情、任情與安情〉，《哲學研究》第4期，2014年，頁51。



感」，忘卻那些受是非、成心羈絆的負面情感，擺脫它們，才可能回到自然情感中與他者的情感連結、互動裡，純粹地面對這樣的情感與感動，而不是在角色中、或對情感的期待中錯誤地對待。

所謂的「忘」，不是就我們自然會有的那些情感與認知而言，不是我們與他者的情感連結，而是我們對於我們的情感與認知的固執與維護、我們據以為之的「是」與「非」。藉由〈大宗師〉對於「坐忘」的描述，我們可以對「忘」有比較清楚的認識：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」<sup>133</sup>

在這段敘述中，顏回從忘記教化面向的仁義、禮樂，到「坐忘」：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」，從「墮肢體」、「黜聰明」、「離形去知」我們可以知道是黜去我們對於自身主觀的直覺感受、傾向與認知的執著，意即，解消我們心中的既定內容，如此才能「同於大通」、即與通而為一的「道」相通；「通而為一」且待下一分節解釋，這裡我們只先從後文仲尼所言之「同則無好」、「化則無常」去理解「忘」實際上會造成什麼樣的結果，即「無好」、「無常」：當我們能解除我們對於自身情感與認知的執著，便不再產出「是」、「非」的評判，即「無好」；當我們能隨順變化、無執不僵，則不再有什麼是恆常的、固守不變的，是為「無

---

<sup>133</sup> 《莊子·大宗師》



常」。惟做到忘卻那些執著者，即「坐忘」者，才真正達至理想的境界。

正由於放下了那些對於我們的直覺、傾向與認知之執著，便是擺脫了成心、與是非相關的情感，是以理想人格能夠如〈應帝王〉所描繪的如沒有主觀情感、認知的鏡子般：

至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。<sup>134</sup>

鏡子的顯影是客觀的，不會因為自己的喜好或認知而有所偏頗或迎拒，「應而不藏」揭示了理想的人格心中並不會有預設的想法或觀點，而是在面對他者的當下，即刻、直接地反應、行動。

當我們能忘卻內心一切預設好的、架構好的想法與觀點，不再被那些執著於是非的情感綁架時，才能如是地對待他者、與之互動。誠如〈大宗師〉中「造適不及笑，獻笑不及排」的描述，<sup>135</sup>便是最真切的情感反應：我們在感受到舒適、愜意的時候，因為並沒有事先預設的想法與反應模式，於是來不及笑的；若是笑了，也是由於接受到了刺激，而即刻地、毫無預想地反應，並不是事先安排好的。

如此呈現內心已忘卻是非、執著的情感反應，在〈大宗師〉中亦有相當貼切的描繪：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為

---

<sup>134</sup> 《莊子·應帝王》

<sup>135</sup> 《莊子·大宗師》



友。

桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於無相與，相為於無相為？孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與友。<sup>136</sup>

子祀、子輿、子犁、子來、桑戶、孟子反與子琴張皆是《莊子》中的理想人格，而他們共有的「相視而笑、莫逆於心」之反應，便是「忘情」的貼切表現；「相視而笑」顯示了這樣真誠、自然的互動，是來自於直接、純粹的默契與會心：子祀、子輿、子犁、子來四人皆對於生命擁有超然的洞見，充分地理解人與天的關係，即天對於人的限制，是以能不畏懼死亡，而視死生為一體；桑戶、孟子反、子琴張三人則皆洞查了真情中「忘情」的特質與精髓。他們同樣地在發現彼此的理念相互契合時，感到驚喜、開心，於是在眼神交會時不由自主地笑了，這樣的笑是平靜的、安樂的笑；絕非是事前在心中預先設立了「對於與自己理念相合者，應予以微笑」等安排、成見後，才有的行為及反應。而「相與於無相與，相為於無相為」更能顯現他們的互動中的「無心」，並不預設應該要相與、相為，或訂下如何才是相與、相為的標準，而真正地在真誠地互動中達到相與、相為。

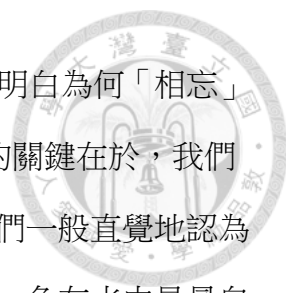
另外一段〈大宗師〉中的「魚相忘江湖」的敘述，亦能幫助我們更理解「忘情」：

泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。<sup>137</sup>

一般而言，人們看到「相呴以溼，相濡以沫」便覺得相當情深意重：二條魚在陸地上性命堪憂，卻仍舊相互幫助、不忘彼此，顯示了雙方之間深厚的依賴情

<sup>136</sup> 《莊子·大宗師》

<sup>137</sup> 《莊子·大宗師》



誼；於是，再看到「不如相忘於江湖」時便會感到有些錯愕，不明白為何「相忘」卻比「情感深厚、願共患難的狀態」還要理想。本文認為此中的關鍵在於，我們或許錯讀了「相忘」，《莊子》此處的「相忘」，不應該理解為我們一般直覺地認為的「互相遺忘」、「好似從未認識般」；此處的「水」是一種譬喻，魚在水中是最自在的、自在到不會覺察到自己正在水中，因為自在而「忘卻」自身的狀態，這才是《莊子》所要指出的重點。相較於將自己的生存與幸福建立在對象的回饋與關注之上，或者時刻以僵化的期待與信念網綁住自己，《莊子》提醒我們，唯有忘卻這些束縛與我們的所待，才是最為真實且理想的。我們應當互相放下心中預設的期待與成見，不再預先設立一段好的關係應該是如何的；適當的、良好的情感互動應該是什麼樣的；以及究竟什麼東西、怎樣的對待才是對對方好的…，這些事先在心中設下的成見都應該被根除；當雙方都忘卻了那些預設想法與是非，便是「相忘」，忘記自己對於情感的期待與預設，如此才能回到最真實的情感互動之中。

因此，最真實的情感便體現於「忘情」之上，當我們不「覺」其情、不再察覺此情的可貴，不強調、不預設理想的對待應該是什麼樣的，便是最為理想的境界。再看〈天運〉中商大宰與莊子的對話：

商大宰蕩問仁於莊子。莊子曰：「虎狼，仁也。」曰：「何謂也？」莊子曰：「父子相親，何為不仁？」曰：「請問至仁。」莊子曰：「至仁無親。」太宰曰：「蕩聞之：無親則不愛，不愛則不孝。謂至仁不孝，可乎？」莊子曰：「不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非過孝之言也，不及孝之言也。夫南行者至於郢，北面而不見冥山，是何也？則去之遠也。故曰：以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。夫德遺堯、舜而不為也，利澤施於萬世，天下莫知也，豈直

太息而言仁孝乎哉！夫孝悌仁義，忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰：至貴，國爵并焉；至富，國財并焉；至願，名譽并焉。是以道不渝。

138



商朝太宰蕩向莊子請教「仁」的道理，莊子卻說出了「至仁無親」這樣令人詫異的回答，事實上，無論是「至仁無親」或莊子後來說的「忘親」，皆與本文前面所說的「忘情」相類；莊子認為孝悌、仁義、忠信、貞廉……，這些世人認為美好、堂皇、正向的道德語彙，都是我們勉強自己去做到的；可能為了實現我們心中早已設下的價值、信念，亦為了追求他人給的讚揚、美譽，總之實非出於我們本然的天性或情感。與「忘」相似地，「至仁無親」的「無」，並非要我們真正拋下親人，卻是要求我們逐漸地不再受深植於我們腦中的「孝親」標準及「親人」關係所約束，忘卻雙方的角色、角色被賦予的期待與框架，才有可能回到最真實的「人」與「人」、「我」與「他者」的情感連繫中，純粹地互動。陳鼓應便解釋《莊子》此處言「忘」，實為安適而不執滯的心境寫照，相較於從尊敬、親愛的角度來理解孝，《莊子》更肯定從讓自己、父母與天下人都安適、自得、無牽掛的角度，去體會孝的意涵。<sup>139</sup>

縱上所述，「忘情」是理想的情感表現的特質之一，藉由「忘」，我們才可能洗滌、保全我們最純淨的情感，去除自覺，不再受預設的觀點、期待所束縛，於是能回應、展露最真實、最原初的情感與感動，如此才是「真情」。

## 二、開放與同理下的情感性

當人們意識到自己的侷限、即前些分節裡所指出的自然情感與認知框架，並

<sup>138</sup> 《莊子·天運》

<sup>139</sup> 陳鼓應：〈莊子論情：無情、任情與安情〉，《哲學研究》第4期，2014年。



且清楚認識了成心的作用與影響，才有可能擺脫成心、脫離負面情感、跳出自己立場，遂能以開放的心靈去接納不同於己的事物或觀點。因此，如此開放的心靈，便是在體認到自身的限制的前提下，不再以自己的成心或侷限為思考點，意即不再師己心、而是虛心遂能達到的狀態。

不同於袁信愛所主張：《莊子》要求人應該解構文化對於人們的形塑，回歸對於自然之認同；<sup>140</sup>本文認為那樣的要求太過強烈，甚至有意圖瓦解文化的疑慮，《莊子》的確是深刻地認知到文化對於人們的影響，卻也深知這樣的影響是無可避免的，遂而屢屢提出「是非」與「成心」等概念，強調預先設下標準的心、以及執取於「是非」的情感，才是眾是非爭端的關鍵。《莊子》將關涉是非的情感視為不理想的情感，並在〈齊物論〉中為如何解決前面章節所論及的成心與執著於是非的情感，提供了一條線索：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。…故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。<sup>141</sup>

欲解消如此關涉是非與成心的負面情感，則不如以「明」，陳鼓應解釋此「明」即如一面明鏡般，映照出事物客觀之狀態，意即，我們應以空明、開放的心靈，去認識他人、外在的事物，才可能面對事物的本然。<sup>142</sup>本文認為如此空明、開放的心靈，卻是建立於「認識到自己的有限性」的前提之上的；《莊子》不希望我們固化、執著於自身的直覺、傾向或認知，如此只會使得我們故步自封，深陷自己畫出的桎梏中，無法向外探索，無法自我提升，無法理解他人，甚至鑄下更大的傷

<sup>140</sup> 袁信愛：〈認同與寬容——論莊子的寬容思想〉，《哲學與文化》第 27 卷第 1 期，2000 年 1 月，頁 27-36。

<sup>141</sup> 《莊子·齊物論》

<sup>142</sup> 陳鼓應：〈莊子的視野與心境〉，《國學》第 2011 卷第 2 期，2011 年 2 月，頁 72-76。





害與錯誤。惟有知曉自己的侷限，意即我們必有的主觀角度，在這樣的前提之下，我們才有可能開放自己的心靈，去看待他人。

〈齊物論〉另一段落便對「莫若以明」作了闡釋：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。<sup>143</sup>

在此引文中，《莊子》解釋了何謂「莫若以明」，「莫若以明」與「彼是」、「是非」皆有密切關聯。「彼是方生」，意即「彼」與「是」乃生於「對立」、「對比」的角度之下，有「彼」才有「是」，因「是」遂生「彼」；這樣的立場與角度因個體而時刻在變換著，因此「方可方不可，方不可方可」。而每個「是」、「非」實源於「彼」、「是」之立場與角度：在「我」的觀點下，我認同的即是「是」，我不認同的、與之相反的則為「非」；因此，從「彼」之角度，則彼是我非，從「是」之立場，則我是彼非；林明照便指出，正因為如此，每一個觀點遂皆同樣地具有「是」與「非」之特質，此即「此亦一是非」、「彼亦一是非」之意，而就此特質上而言，則每一個觀點皆無不同。當我們在反覆相喻、立場轉換，意即反覆地以自身的立場去看待對方，再由對方的立場回來看待自身時，便能得到「彼是莫得其偶」，即「道樞」的體認：任一觀點之間，並沒有真正的是與非之對立，而此亦是《莊子》

---

<sup>143</sup> 《莊子·齊物論》



所言「道通為一」的原因。<sup>144</sup>說得更清楚一些，「明」應該是立基在「澈底知道是非皆源於個體的侷限與立場」的狀態，當我們達到這樣的覺知時，則能理解「道」實是通而為一的。

如〈齊物論〉的敘述：可與不可、然與不然，其實都是由於個體的相異立場、觀點而形成的產物，「可」是贊成、認同，「然」則是人們透過賦予事物特定「稱謂」而代表的性質或價值意涵；<sup>145</sup>由於事物都是在特定的立場、標準下而「可」、「然」，則每個事物皆有其被支持的理由與立場，因此「無物不然，無物不可」；於是「舉莛與楹」、「厲與西施」等相貌、性質再怎麼不一樣的事物，在這樣的角  
度下看來卻都是一樣的，此即「恢恍憭怪，道通為一」之意。

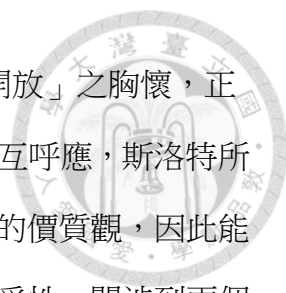
因此，當我們能夠認知到自身的直覺、傾向或認知架構（時空限制與教化框架）所帶給我們的侷限，而這些侷限都有可能成為我們心中的設先成見或預設觀點，更有可能導致執取於這些的負面情感；而我們對於事物的肯定、否定與價值評價都與上述的脈絡密切相關，因此，在察覺觀點與觀點、一切是非之間皆必然會有這層脈絡的前提下，人們才能「知通為一」，而不會「勞神明為一」，勉強他者與自己的認同、觀點達到一致；如是才是《莊子》所謂之「達者」。<sup>146</sup>

而正是立基於這點透徹地對自身限制的覺悟，遂能在知道任一事物、觀點皆有其脈絡與證成的立場後，體認到進入他者的脈絡、站在他者的立場上之重要性，因而得以「應無窮」，適當地回應任何事物。意即，當人們認知到自己的侷限性、以及一切是非、成心的形成脈絡之後，才可能放下已成之心、放開自身的執著與

<sup>144</sup> 林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第 28 期，2016 年 6 月。

<sup>145</sup> 林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第 28 期，2016 年 6 月。

<sup>146</sup> 《莊子·齊物論》唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。



堅持，然後以謙卑、透明的心境去理解、認識他者。這樣的「開放」之胸懷，正好與西方當代倫理學家斯洛特提出的「容受性」(receptivity) 相互呼應，斯洛特所言「容受性」，是指能夠以開放的眼光，去看待那些不同於己見的價質觀，因此能夠容納、接受他人的意願與觀點，並包容周遭世界。<sup>147</sup>而此「容受性」關涉到兩個面向：「移情」(empathy) 與「開放性」(openness)，前者後文會提及，這裡暫不處理；後者指的便是自我弱化理性主導與規畫，而對於他人更具備開放性，意即更能進入他人的脈絡，進入他人的觀念、態度、立場與觀點。<sup>148</sup>

袁信愛便指出，有一種愛是發自人自然的本性，其稱之為「寬容」，這樣的愛使得人能夠去尊重一切存在之物，不加以歧視或傷害。<sup>149</sup>莊錦章則稱此可以進入他人脈絡、真實理解他人之能力為：vast imaginative capacity，一種廣闊的想像能力，使人們可以站在他人的立場上，去想像不同於己者之觀點。<sup>150</sup>而林明照指出，《莊子》中理想人格的「兩行」，不應解釋為是、非二者，或物、我雙方，或個人心靈與世俗生活、人群的並行，而應該是「休乎天鈞」——反思、覺察自身與他人是在是非判斷上的脈絡性，以及「和之以是非」——積極地理解、進而隨順對方的是非認知背後的情感脈絡，此二者之並行。

本文認為這樣的寬容、理解及想像，可以以「同理」更為清楚地理解之；「寬容」是一種包容的展現，寬厚、溫柔地接納彼此的差異；「想像力」則容易使人聯想到天馬行空、不切實際、與主體經驗較為不同的幻想，遂可能導致想像力不能契合事實的誤認。而「同理」則較「想像」多了主體的情感經驗，「同理」不僅是

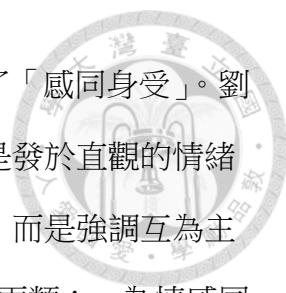
---

<sup>147</sup> 韓玉勝：〈論邁克爾·斯洛特的情感主義德性倫理〉，《華中科技大學學報》(社會科學版)第29卷第6期，2015年11月。

<sup>148</sup> 林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，「東西哲學會通：經典與詮釋」研討會(臺灣大學、人民大學主辦)，2017年10月。

<sup>149</sup> 袁信愛：〈認同與寬容——論莊子的寬容思想〉，《哲學與文化》第27卷第1期，2000年1月。

<sup>150</sup> Chong Kim-Chong, "Zhuangzi's Cheng Xin and its Implications for Virtue and Perspectives" *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 10.4, p.427-443 (2011)



觀點上的轉換，看見、知曉了他人之立場與處境，而同時強調了「感同身受」。劉斐玟與朱瑞玲整理了心理學界對於「同理心」的解釋：同理心是發於直觀的情緒感受，託於模擬，假以想像，終於人文關懷；又其不同於理解，而是強調互為主體、設身處地、感同身受的對話。<sup>151</sup>心理學學者一般將之區分為兩類：一為情感同理（*affective empathy*），乃指一種情緒或情感的分享狀態，或個體感受他人情緒之能力；另一則為認知同理（*cognitive empathy*），指視角的轉換，或個體理解他人之能力。<sup>152</sup>本文傾向於《莊子》之理想人格係具備上述兩層之同理能力，《莊子》不僅強調了理想人格轉換觀點、想像他人立場之能力，亦注重其中的感受能力。

如此能夠「感同身受」他人的能力，與前文提及的斯洛特提出的「移情」（*empathy*）概念相當類似，斯洛特認為此移情機制，便是人類的道德活動或現象之基礎，其所謂「移情」，意指能夠「感同身受」、「設身處地」他人的情感、思想或境況。此不同於「同情」（*sympathy*），斯洛特承繼了心理學家馬丁·霍夫曼的理論，認為「移情」是一個人對於另一個人的內心狀態（思想、感受、知覺和意向）感同身受，當他看到另一個人處於痛苦之中，自己彷彿也經歷了那樣的痛苦；而「同情」則是一個人為另一個人的處境或心理狀態產生的某種感受，當他看到他人痛苦時，他會感到難過、憐憫、不捨等。斯洛特認為這樣的「移情」是不由自主的狀態與情感反應，因此具有非理性的特質。<sup>153</sup>

如是的同理展現，我們可以藉由〈人間世〉「仲尼」主張的「心齋」去理解，「心齋」是《莊子》假借仲尼之口提出達至理想境界的其一途徑：

---

<sup>151</sup> 劉斐玟、朱瑞玲：《同理心、情感與互為主體：人類學與心理學的對話》，臺北：中央研究院民族學研究所，2016年，頁2。

<sup>152</sup> 劉斐玟、朱瑞玲：《同理心、情感與互為主體：人類學與心理學的對話》，臺北：中央研究院民族學研究所，2016年，頁120。

<sup>153</sup> 陳真：〈論斯洛特的道德情感主義〉，《哲學研究》第6期，2013年。



回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无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。」<sup>154</sup>

重點在於「聽之以氣」。「聽之以耳」仍停留在感官經驗；「聽之以心」則仍保有自己的「心」，即自己的執著與成見；直到「聽之以氣」，「氣」乃是人們最為真實、底層的狀態，包括了個體的自然情感與認知框架的底蘊；「聽之以氣」在要求我們聆聽對象真實的、內在的需求與處境，透過我們生命中最真實的「氣」去與之互動，去感受、理解對方的狀態與脈絡，才能夠真正地、澈底地知道對象為什麼這樣作為，以及其內心真實的想法與心境。這不僅是一種理解或認識，更是一種「感受」。

此「氣」亦與這個段落開頭，顏回表明欲前往衛國勸諫衛君時，仲尼提點的「德厚信矜，未達人氣；名聞不爭，未達人心」<sup>155</sup>之「人氣」、「人心」相似；林明照便指出，此處的「人氣」、「人心」乃與「情感好惡」有關聯，此處實在要求顏回無論性情如何純厚篤實、不汲求功名，皆應先理解、甚而感受衛君的情感好惡的心理脈絡，而不能斷然地以自己認為的道德規範去要求之。<sup>156</sup>

於是在後面的段落裡，顏闔將成為衛靈公太子的師傅，化身為蘧伯玉的莊子便說了：「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖」<sup>157</sup>，此亦是同理的真諦，不要以自己的先見去評判一個人、讓成心指引我們該如何做，而是真正地理解對方、甚至成為他，感同身受他者的立場與處境。因此，我們得以更柔軟且開放地包容各種差異的他者，並恰當地回

<sup>154</sup> 《莊子·人間世》

<sup>155</sup> 《莊子·人間世》

<sup>156</sup> 林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第 28 期，2016 年 6 月。

<sup>157</sup> 《莊子·人間世》



應他們。

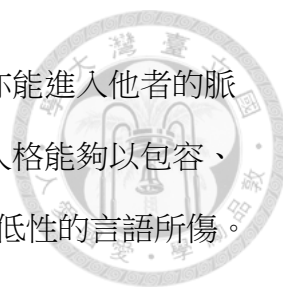
正因為我們是進入對象的脈絡、感受著他的需求與心境，而不為自己的特定立場、觀點、成見所網綁，因此我們不會再對其有所要求，而是看到對方的要求，然後回應之。此即〈人間世〉顏回欲往衛國時，孔子提醒他應該先做到「心齋」後所領悟到的「虛」。<sup>158</sup>「虛」與「氣」相互呼應，「氣」是無邊界、開放的，此意味「虛」要求我們開放自身、容受他人、進入他者的脈絡，當做到「虛」的時候，才能擁有接納的能力；「虛」的真諦便在於「待物」，以他者為優先，配合對象，等待他向我們提出要求。因此，顏回才能伸縮自如地在衛君想聽、不想聽時，做出適當且不危及自己的行動與回應；由於顏回是隨著衛君的情緒與心境一同波動的，當衛君有需求時，顏回便「鳴」，衛君沒有要求的時候，顏回則「止」，此中沒有顏回的自主意志，遂言「一宅而寓於不得已」。而如此的同理展現，遂能使得我們在面對不一樣的他者、不一樣的觀點及立場時，能夠適宜地、有彈性地應對，進而「應無窮」。

## 第二節 理想人格的情感

人們在覺知自身的侷限性並坦然接受的前提下，遂能以一種更為謙卑、開放與寬柔的姿態，面對自己與他者；因而，如此的理想人格所處的，乃是一種穩定的、平和的、自在且逍遙的情緒狀態，與其所描述的那些浮動的、躁進的、表面的、雜亂糾葛的、千變萬化的、令人心神不寧的情緒是截然不同的。<sup>159</sup>理想人格亦是人，因此一定會有其自然情感與認知架構的脈絡，然而理想人格的理想性便在

<sup>158</sup> 《莊子·人間世》顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣。吾語若！若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。」

<sup>159</sup> 《莊子·齊物論》大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺如秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！非彼無我，非我無所取。



於：其不會執著於這些限制，而形成已成之心或負面情感；其亦能進入他者的脈絡，在理解他人可能擁有的侷限與行為背後的因素之後，理想人格能夠以包容、寬闊的態度面對不友善的對待，因此其能不為他人具攻擊性、貶低性的言語所傷。

誠如〈齊物論〉的「小大之辨」，對比於斥鴳對鵬的「笑」中蘊藏了不屑、嘲弄之意味，其中的情緒是排拒異己、不悅的；理想人格則如大鵬鳥，他對於斥鴳的訕笑非但沒有起怒，更沒因此產生什麼情緒波動。這應當是由於其理解斥鴳言語、行為背後的原因與脈絡，是以能寬容地面對斥鴳如此不友善的對待，而不受其言語與行為之影響；而此例子中，更展現了大鵬鳥這般的理想人格，乃處在自在、不受成心居束的逍遙境界，其情感狀態是穩定且平和的。<sup>160</sup>

更看〈大宗師〉中對於《莊子》理想人格「真人」之描述，便可以說明這一點：「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。」真人無論醒夢，都是無憂無慮的，不僅心境平和，氣息深沉，氣定神閒，喜怒等情緒更可通達天地萬物，以致順應天地變化。<sup>161</sup>「若然者，其心志，其容寂，其顙頰：淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」他的內心平靜、不受外物凝滯，他的容貌安閑，他的額頭廣闊、平坦，與秋天一般嚴肅、又同春天一樣溫暖，他的情緒、喜怒是與四時相通的，意即與情境、變化是相應的，契乎當下物我關係，不由自身主觀的、受成心干擾的情感主導，是以能合宜、沒有邊際。

而從《莊子》對真人的種種描述：「義而不朋」、「觚而不堅」、「虛而不華」、「邴邴乎」、「瀟乎」、「與乎」、「警乎」……，可看出理想人格所展現的，是一種巍峨、穩定、堅毅、虛淡的情感狀態，甚至是舒暢、寬厚、和藹的。<sup>162</sup>

<sup>160</sup> 《莊子·大宗師》

<sup>161</sup> 《莊子·大宗師》

<sup>162</sup> 《莊子·大宗師》古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而



除了這樣平和、不受干擾的情緒狀態，《莊子》的理想人格，亦不為世俗對於「生」、「死」的成見所束縛，他們沒有一般人對於生死的既定想法，因而能更開闊、坦然地看待死生，「知死生存亡之一體者」<sup>163</sup>知道生與死猶於同一個身體，沒有分別；更能體悟「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，饑渴寒暑」皆是事物的變化，命運的的運行而已，<sup>164</sup>這些皆是「天」、「命」的展現，皆是「人之有所不得與」<sup>165</sup>人不能參與、改變的；因此能如〈大宗師〉對於「真人」的描述：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。

理想人格對於生命的變化如生、死皆沒有成見，因此其不會悅生、不會惡死；不因出生而欣喜，不因死亡而有所抗拒；自在、毫無拘束地來去。不忘記自己的來源，即最根本的「天」或「命」，這些皆是人所無可掌握的，因此亦不會求自己的歸處；遇到事情便欣然接受，忘卻自己的成心，回到事物原本的面貌、如其所是地對待之；「心」與「人」皆指向人心中預先設下的標準或判斷，而理想人格是不會受到這些的影響而去左右天或道的。

由於其對於事物沒有既定的想法與價值評價，因此在面對變化萬千的事物與情況的時候，能夠心平氣和、泰然自若地隨順之；即便是生病、形體變得極為扭曲、古怪，也不會感到厭惡，甚至能不帶任何偏見地、如同認識一個嶄新的身體

---

不華也；邴邴乎其似喜乎！崔乎其不得已乎！濔乎進我色也，與乎止我德也；厲乎其似世乎！警乎其未可制也；連乎其似好閉也，悒乎忘其言也。

<sup>163</sup> 《莊子·大宗師》子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。

<sup>164</sup> 《莊子·德充符》

<sup>165</sup> 《莊子·大宗師》死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。





一般，新奇、驚喜地審視之。<sup>166</sup>此便是由於理想人格能體悟到「得者時也，失者順也」的道理，世間的一切得失、生死，包括疾病與痊癒，皆在自身無法控制的變化力量中；因而做到安時處順的人，則「哀樂不能入也」，便不會因為自己內心中的執著與成心而產生哀樂等情緒。

〈德充符〉中仲尼便指出言理想人格擁有「才全」的特質：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌；使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。<sup>167</sup>

所謂才全，意即能知曉「命之行」者，明白天、命的無可捉摸與無可遁逃，理解死、生、得、失、窮、達、貧、富、賢、不肖、毀、譽、飢、渴、寒、暑等這些變化，皆不操之在己、無從把握，因此不會勉力去追求或更改之，而能順應、接受之。這也呼應了〈德充符〉中申徒嘉對於有德者之敘述：

自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。

由於有德者能體認到世間上不合理的對待，猶如天、命般無所捉摸、亦無從盾逃，因此能「安」此無可奈何。遂能保持內心的平靜與和諧，不為事物的變化擾亂內心的充實與愉悅。

---

<sup>166</sup> 《莊子·大宗師》俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉！夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跼足而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者，又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「汝惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！」

<sup>167</sup> 《莊子·德充符》



而正因此，理想人格不再為心中的成見、負面情感所綁架，而能自在、無拘束地遨遊於變化、事物之間，因此能「遊無窮」，此更是「至人無己，神人無功，聖人無名」不受名利、成心束縛的境界。<sup>168</sup>

然而，理想人格亦是人，自然有人必然會有的自然情感與認知侷限，意即，理想人格一樣會有自身的直覺、傾向，以及與他者的情感連結，也會有其生命時空與教化的背景，但這些都不會成為其心中固取的成見與執著之情的來源；說得更明確一些，即理想人格同樣地會具有凡人皆有的「一階情感」，但卻不會有對於一階情感所產生的情感——二階情感。如子祀、子輿、子犁、子來與桑戶、孟子反、子琴張，這些《莊子》中的理想人格們，雖然成為了朋友，顯現了其中的氣投意合的「友誼」、「知己」之情；但他們之間的對待，卻不曾是包含著自身成見或執著於是非的情感的。

仍需注意的是，《莊子》的理想人格或境界智慧仍舊是需要經由某些修養或體悟才能達至的，雖然理想人格或境界展現的是一種未受成心雜染的一階情感或認知，但依舊必得經過對成心的作用、認知所帶給我們的框架之領會，以及對於自己的有限性、個體間的差異與特殊性之深刻體認，才可能領受的境界與智慧。誠如林明照所指出的，《莊子》的道與反身性密切相連，人以個人的反身實踐參與在道的在存性中。反身性意謂著回到我們自身，對於自身的認知型態、價值觀念、情感好惡等的反思與省察；藉此我們不僅能夠自覺己身的孤獨、更能理解每一個體皆是獨一無二的，因此這樣的反身性不僅促使我們回到自身，同時也意謂著走出自身、朝向他人，到達他人。<sup>169</sup>正是如是的特質，因此即便理想人格展現的是如同未經修養的純樸情感，但其內涵其實已為拓展、其中的包容度與深度更是無所

<sup>168</sup> 《莊子·逍遙遊》若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

<sup>169</sup> 林明照：〈莊子的道論與反身性〉，《哲學與文化》第37卷第10期，頁25-45，2010年10月。

度量的。



### 第三節 情感作為轉化的核心動力

在步上通往理想境界的道路或進入轉化之前，應該都有個驅使我們轉變的動力，在《莊子》中，這個動力可能就是「情感」。我們或許可以藉由人類學領域的「文化震撼」(culture shock) 或康德的「崇高感」等概念，去切入、理解這樣作為轉化可能性的驅動力之情感。

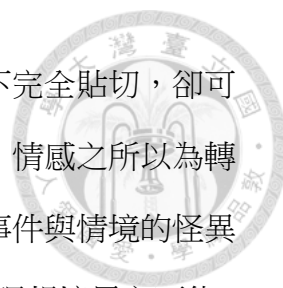
人類學領域常使用的「文化震撼」之概念，亦稱「文化衝擊」，係指稱一浸淫於自身文化脈絡，擁有一些既定概念、預存構想的主體，在接觸到相異的文化環境時，由於自身與對象之文化差距，所導致的心理失調、適應不良或怪異感。<sup>170</sup>然而正是此失調或奇異的感受，驅使我們看見差異，正視與我們不一樣的存在與文化，終而放棄文化中心或自我主位，進而開拓自己的心胸與眼界。

至於康德所謂「崇高感」，乃發生於主體與對象間之不對等的關係狀態下，即欣賞對象超越欣賞者的感受極限之時，欣賞主體因為無法在感性上立即地把握欣賞對象，遂而產生的排拒、壓力、自覺渺小與敬畏之感。然而如是的排拒等情感，卻很有可能激化欣賞主體，使之拉抬自己的精神高度，進而在精神上征服對象。<sup>171</sup>這很明顯是一精神的提升與轉化的過程，而其中的契機便是欣賞主體面對氣勢高過自身的對象時，所產生的排拒與危機感。沈清松更指出，道家的「道」是為一終極他者，其之所以神聖，乃產生於其與人們日常生活之距離，這樣的距離使人心嚮往、甚或自覺渺小，終而興起崇高之感。<sup>172</sup>

<sup>170</sup> 何智文：〈文化體系間傳播研究〉，《復興崗學報》第 56 期，1995 年 12 月，頁 173-193。

<sup>171</sup> 沈清松：〈從隱喻到崇高——中、法美學對話的幽徑之一〉，《哲學與文化》第 36 卷第 10 期，2009 年 10 月，頁 35-53。

<sup>172</sup> 沈清松：〈感性、表象與崇高〉，《中山人文學報》第 19 期，2004 年 12 月，頁 1-15。



用此二概念來比擬情感在《莊子》中作為轉化之動力或許不完全貼切，卻可以使我們更親近、更熟悉這般的情感與轉化之關係。總而言之，情感之所以為轉化之可能的關鍵，一者便在於透過情感上的震撼與觸動，或者事件與情境的怪異性或陌生感，而達到某種個體成見的鬆動，進而促成轉化、邁向理想境界之可能，類似於前述的文化震撼與崇高感；二者則是在我們的情感需求完全被填滿之際，當我們的情緒被撫平、情感被完全理解之時，我們才可能真正地接受我們所排斥的事物，遂而被他人轉化、或自行達到轉化。

在〈齊物論〉「朝三」的故事中，狙公與眾狙們的關係原先是緊張的，因為對於如何分配橡實的主張不同，於是猴子們原來是很生氣的。但當狙公發現猴子們的願望、並把握他們情緒反應的源由——生氣的原因——之後，他選擇先處理猴子們的情緒，順應他們的喜好以安撫他們，遂而就在此刻，狙公亦改變了他與猴子們的關係，使他們之間的關係趨於祥和。在此我們看到的是狙公的變化，他發現了自己的主張與眾猴子們的喜好背道而馳，狙公為了他與猴子之間的關係，而選擇去傾聽、依循猴子們的願望。<sup>173</sup>可以說，身為《莊子》的理想人格之狙公，在此不僅能放下自身的主張、去理解猴子的願望，更能同理猴子的情感，進入他們的脈絡，傾聽他們的需求與情緒的源由，於是最終成就他與猴子間的和睦關係。在這個例子中，或許無法明顯地看到自我轉化或轉化他人的痕跡，卻還是可以透過狙公與猴子的互動過程，看見狙公轉變自身主張以及轉化他與猴子間原來緊張的關係的二層轉化。而此二轉化的關鍵皆在於：情感的把握——狙公由於能夠同理猴子、遂可以準確地把握猴子的情感，於是才有後續保全猴子與其關係的行動；猴子由於自身的情感被把握了，才能從憤怒轉為平和、喜悅的情緒。由此可見，情感在其中確實占有相當之地位。

---

<sup>173</sup> 《莊子·齊物論》



而查看《莊子》中的許多例子，一反我們平素裡所認為的，我們會發現：改變我們（或他人）的認知內容不一定會促發我們（或他人）改變現狀，但當某些東西觸動到我們的（或他人的）情感的時候，改變才有可能發生；這亦是上述所言的第二種轉化的狀態。


〈人間世〉中，《莊子》便借孔子之口，指出顏回欲以「德厚信砉」或「名聞不爭」來勸服衛君，是未達人氣、未達人心的。這裡可以嘗試從後段「心齋」的脈絡去解釋：「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。<sup>174</sup>」同樣提到「心」與「氣」，看起來，「氣」較「心」為根本，氣應該是人最為真實、原初的東西，是人與生俱有的、天然的；<sup>175</sup>而由於心的活動往往會受到經驗、認知、信念或習俗的影響，因此心指的是不那麼表面卻也還不夠深入、真切部分。於是，無論是道德深厚信用堅實或不爭求名聲，都無法使他人信服，因為這些都無法達至、觸及他者內在、甚至最為深刻的部分。在「心齋」的要求下，顏回應該做到的是，忘掉自己本有的一切，而進入他人的情緒、脈絡之中，達至他人的內心深處，觸動他人之情感；「氣」的意象便是流通無阻、無邊無際，因此經由觸動對方最真實的一面、使其回到氣的層面上，才可能展開氣的能力，回到最原初的感通。林明照便曾解釋「氣」是生命自然原初的動能，就情感面向「氣」則與「敏銳的感受力」相關。<sup>176</sup>而建立於「氣」上之交流、溝通，便是在情感上使人想要發動改變之動力關鍵。

<sup>174</sup> 《莊子·人間世》仲尼曰：「謔！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！且若亦知夫德之所蕩，而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相札也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且德厚信砉，未達人氣；名聞不爭，未達人心。...

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，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。」

<sup>175</sup> 林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，「東西哲學會通：經典與詮釋」研討會（臺灣大學、人民大學主辦），2017年10月，頁10。

<sup>176</sup> 林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，「東西哲學會通：經典與詮釋」研討會（臺灣大學、人民大學主辦），2017年10月，頁10。而有些學者則解釋「氣」的溝通之所以可能，乃由於人與萬物皆為氣化而成，如袁信愛（袁信愛：〈認同與寬容——論莊子的寬容思想〉，《哲學與文化》第27卷第1期，2000年1月，頁31）。



同樣出自〈人間世〉的「顏闔將傅衛靈公太子」段落中，亦能說明這樣的觀點。蘧伯玉要顏闔做到「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。」<sup>177</sup>進入對方的脈絡，放掉自身的堅持與念想，而去成為對方，通達對象之需求與願望，從情感中與之相通，才能促使對象轉化、達到改變情勢之可能。

這些段落較為轉化他人的呈現，〈德充符〉中則有一段對於自己如何被轉化的敘述，可以提供我們更明確的線索：被斷去腳的申徒嘉向蔑視自己的鄭子產自述師於伯昏無人後的轉變時曾提到，以往他人仗著擁有健全的兩腳來嘲笑喪失一腳的申徒嘉時，他是會「怫然大怒」的；但當他到伯昏無人座下學習，伯昏無人從不以形貌取人，不會因為他斷腳的外觀而對他有所差別的待遇。於是在這之後，當申徒嘉再聽到別人以其形貌嘲笑自己時，已經不再會生氣了，申徒嘉自述「不知先生之洗我以善也」，是伯昏無人的以申徒嘉幾乎感受不到的方式轉化他了。<sup>178</sup>

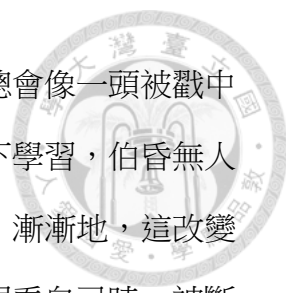
由此可知，當一個人在情感上完全地被安撫時，他原本強烈的、負面的情感，才有可能改變；在這裡，雖然申徒嘉稱這是先生使其向善的，然而實際上，更應該說是申徒嘉內在的自卑與憤恨被伯昏無人化解了，於是在這個與自身和解的過程中，申徒嘉遂能自主地不再發怒。進一步地說，這樣的轉變其實可以與「人的自我概念之形成過程」相呼應，社會心理學家顧里（Kooley）便曾提出「鏡中自我」（looking glass-self）的概念，意即：個體對於自己的看法與評價，是透過與他人的互動、藉由他人對自己的反應與表現，站在他人觀看自己的角度，設想他人對自己的看法而得出的結果。<sup>179</sup>在這個故事中，以往申徒嘉總是在他人的言語與行為中，強調、放大了自己的缺陷，進而轉化為其對自己的既定想法，並形成強烈

---

<sup>177</sup> 《莊子·人間世》

<sup>178</sup> 《莊子·德充符》

<sup>179</sup> 賴麗敏、黃文三：〈多元文化的社會下幼兒自我概念的發展研究〉，《兒童照顧與教育》第1期，2012年3月，頁27-40。



的自卑感與自我保護意識。因此在面對他人的嘲笑、戲弄時，總會像一頭被戳中要害的野獸，更激動、憤怒地反抗；然而當他來到伯昏無人底下學習，伯昏無人從來不以申徒嘉被斷去雙腳的特徵去認識他、評斷他、定義他，漸漸地，這改變了申徒嘉對於自己的自我認同，順著伯昏無人的目光迴向過來觀看自己時，被斷去的雙腳已經不再是遭受他人藐視、不公平對待的特徵與原因了；於是申徒嘉可以更坦然地接受這是他外在軀體上的一項客觀事實，不再因此而自卑、恐懼。

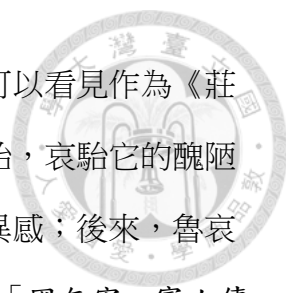
這是一個被療癒的過程，在與伯昏無人的互動與對待中，申徒嘉在不知不覺中與自身和解了，他逐漸理解到自己是可以被包容的、被接納的，於是不再討厭自己那引起他人嘲諷的形貌，而忘卻了人為世界給予的印記；那些在人為世界中受到的傷害，都得到了撫慰與平復，因此他「適先生之所，則廢然而反」<sup>180</sup>到了伯昏無人這裡，他原先的狀態都被去除了，他不再生氣，而是到達與原先相反的狀態，意即，他的心境、情感是平和的、從容的、安適的。伯昏無人使申徒嘉明白在「天」的脈絡下，每個人都是完整無缺的，無論是什麼樣的特徵，都是天賦予的，每個特質都是特別的，因此並不怪異。

在申徒嘉與伯昏無人的互動裡，我們不僅看到《莊子》的理想人格如何不以既定觀點、成心去評判一個人、去影響自己與對方；更看到在理想的對待中，人們的情感是如何被填滿，以及最終如何達到轉化的。

上述這些都較傾向於在個體的情感面向得到同理、滋潤，內在心靈達到安頓、平和之時，轉化才有可能發生的例子。然而誠如我們前文提到的，當人們在面對陌生或不熟悉的事物時，所產生的怪異、陌生或排拒等情感，亦可能成為人們轉化的驅動力。

---

<sup>180</sup> 《莊子·德充符》



在〈德充符〉魯哀公問於仲尼關於哀駘它的段落，我們便可以看見作為《莊子》理想人格的哀駘它，所帶給魯哀公的情感上的震撼。一開始，哀駘它的醜陋形貌卻吸引無數眾人的事實，便已帶給魯哀公相當的疑惑與奇異感；後來，魯哀公逐漸信任、喜歡哀駘它，於是徵求哀駘它成為其宰相的意願：「國無宰，寡人傳國焉。悶然而後應，汜而若辭。寡人醜乎，卒授之國。」<sup>181</sup>哀駘它卻毫不在意、亦不欣喜，不應承、不推辭；這樣的反應著實讓魯哀公感到震撼，魯哀公相當驚訝於哀駘它不將這一般人視為無上榮耀之事放在心上的態度與回應，遂而產生「醜乎」的情緒；此「醜乎」便是自以為醜、自慚形穢、感到慚愧之意，由於哀駘它的反應超越了魯哀公的原先認知，他對於名利與權位絲毫不感興趣、不引以為傲的態度，讓魯哀公在相較之下看見了自己的不足，遂而感到醜乎。而這自慚形穢的情感，不只是魯哀公在面對哀駘它給予的震撼時所產生的情感，更是日後魯哀公自我轉化的可能。

西方哲學家休姆在其道德情感論中便主張：道德是被感覺到的。道德判斷的基礎或來源並不是在理性，而是在情感上，我們因為某種行為或品格所引發的愉快或不悅感，而判斷其為善或惡。道德判斷包含了引起我們改變行為的力量，包含促成或阻止某些作為，而這判斷實來自於人們所擁有的共通的特殊道德情感，也就是人對於行為的讚許或不讚許的情感；這樣的情感雖然會因著人不同人而有所差異，但休姆認為差異性並不甚大，人的道德情感仍存在著相當大的一致性。因此，其主張人們對於一行為的情感，即是我們贊許或不贊許之的憑據，亦為人們形成道德行為動機的根源。<sup>182</sup>而哀駘它帶給魯哀公的情感之所以能成為魯哀公日後自我轉化的可能，正是由於哀駘它所擁有的德行是人們想追求的，是魯哀公在情感上贊許的，魯哀公甚至表示哀駘它的離去讓他「無以樂是國」，可見哀駘它

---

<sup>181</sup> 《莊子·德充符》

<sup>182</sup> 林雅萍：〈休姆論道德判斷及其客觀性〉，《國際文化研究》，第4卷第1期，2008年6月，頁1-29。





帶給魯哀公的快樂是無法比擬、無所取代的。而這樣的情感會驅使魯哀公追隨哀  
駘它，而達到轉化、企求與哀駘它相同的境界。

不僅在《莊子》的文本世界中不乏如此描述震撼、轉化的段落，跳出來看，  
其實綜觀通本《莊子》，其中大量使讀者感到奇特、詭異的寓言與故事，以及使讀  
者感到困惑的諸多問句，皆可謂《莊子》給予讀者們的「震撼」，藉此鬆動我們僵  
化、固著的認知，以期達到轉化我們或觸發我們轉化之可能。

〈天運〉中黃帝為北門成解釋聆聽「咸池之樂」時的情感反應，便可與此處  
所要傳達的轉化歷程相呼應：

樂也者，始於懼，懼故崇；吾又次之以怠，怠故遁；卒之於惑，惑故愚；愚故  
道，道可載而與之俱也。<sup>183</sup>

一開始聆聽道樂的時候，先是感到恐懼，然後怠倦，終是迷惑，因此愚昧。  
到達愚昧才接近道。這無疑詳盡地描繪了轉化中的心靈歷程：人們往往在面臨陌  
生的事物才會感到恐懼，在面對不同於往昔的事物時才會感到疑惑，而當我們拋  
棄舊有的思維與既定的觀點、一無所有形同愚昧之時，才是真正地接近道，邁入  
理想的境界；換言之，那些恐懼、困惑，正呼應著前文所謂的「震撼」，而愚昧便  
是成心、既存信念被鬆動的結果。

或許〈大宗師〉中，接在許多問句之後的「且有真人，而後有真知」一句，  
便是在提醒著人們，所謂「真知」，必在有所震撼，能反思己身成心、既定觀點的

---

<sup>183</sup> 《莊子·天運》

「真人」之後，才可能存在。<sup>184</sup>



#### 第四節 小結

在這一章中，本文析論情感與理想性的內涵，希望能藉此釐清《莊子》主張在喪去「我」後的理想人格，其情感面向應該是怎麼樣的面貌，另外更試圖探究情感在《莊子》哲學中的地位。

因此，本文先是在第一節梳理關係脈絡下的理想情感，既然人與他者間的情感連結是《莊子》認為自然、原初、真實的情感，則惟有受到身份、成見與是非的束縛者，才是負面的情感。關係脈絡下的理想情感，其實便體現在「忘情」及「開放與同理」之中。「忘情」並非要求人們忘記自身的情感，而是主張人們應該擺脫那些深受是非、成心所羈絆的情感，忘卻它們，遂能回到自然情感中，與他者做最真實的互動。而當人們認識到個體的有限性，以及成心之影響，才有可能脫離負面情感，跳出自己的立場；進而以開放的心靈，包容異於自己的觀點，進入他人的視角，感受他人之感受，此即開放與同理的展現，亦為理想人格的情感脈絡。而正是這樣的開放性，以及同理他者之感受的能力，理想人格遂能應對無窮變化與情境；更由於其心中無預設的信念與價值，因此能把握與物相遇的當下，隨順處境應變。

在第二節中，本文更詳細地分析理想人格的情感，由於理想人格深刻體認到自身的侷限，因此能以一種更為謙卑、寬厚且開放的姿態，去面對自己與他者。理想人格的情感狀態總是平和的，並非由於其沒有自然情感，理想人格亦是人，仍舊擁有其自身的直覺與傾向，亦與他者產生自然、原初的情感連結，更由於身處人世，必也受教育、文化之習染。然而，不一樣的是，理想人格深知自己的有

---

<sup>184</sup> 《莊子·大宗師》



限與成心的作用，因此他能相當謹慎地面對世俗的價值與教化，時刻反思自己是否深陷預設觀點之中，而能擺脫世俗信念對其之束縛；更在遭受到不友善、不合理的對待時，跳出自身的情緒與脈絡，而進入他者的，理解他人行為、言語背後的源由，遂能寬容地面對之，而保有自身心靈之平靜與祥和。

本文在第三分節裡，廓清情感在《莊子》中的地位，乃在於情感在轉化中扮演了極其重要的角色，甚至是必要的條件及核心的動力。本文注意到《莊子》深知情感在此中的作用，一為透過情感上的震撼與觸動，或者藉由事件、情境的怪異性與陌生感，以達到個體固著的成見之鬆動，進而促成轉化，邁向理想之境；另一則為填滿對象的情感需求，使其在情感上被治癒，當其心靈充實、飽足後，遂能在不自覺的情狀下，為人所轉化或自我轉化。我們甚至可以說，《莊子》這本書本身富含的眾多不符合常理的例子與論述，皆在觸動在讀者，給予讀者「震撼」，進而鬆動讀者的預設觀點與既定思維；並沒有所謂的「真知」，《莊子》之意也不在給予讀者什麼絕對正確的知見，而是透過這些使人感到驚訝、怪異的論述與故事，開闊人們的胸襟，讓人們拋去固著的成見，遂能以開放的心靈面對與自己差異甚鉅的他者，進而達到互為主體的理想倫理關係。



## 第五章 結論

本文將鏡頭聚焦於《莊子》的情感面向，雖然寫作契機是對於《莊子》理想境界是否保有「情感」之好奇，卻也旨在探究《莊子》對於情感的態度，以及情感在其理論中所占據的地位。以下分為「回溯與統整」及「限制與未來展望」總結本文。

### 第一節 回溯與統整

本文從最初的發想契機：〈齊物論〉的「吾喪我」出發，探討究竟此《莊子》理想境界之「吾」，是否包括了對於人類極為重要的「情感」，而《莊子》主張必須喪去的「我」，與情感的關係又是什麼；最後析論《莊子》的理想人格或境界與情感是怎麼樣的關係，情感在其中扮演著何種角色。

在第二章「自然情感：人固有的情感」裡，本文主要討論人自然而然、固然而有的情感，在此文中稱它們為「自然情感」，這些情感不為《莊子》特別稱許或否定，而是生為人自然會有、無所遁逃、猶如「天」、「命」之情感。細讀《莊子》，我們可以發現屬於此類型的情感可分為兩樣，一是人直覺的好惡、傾向，另一則是人與人、人與他者之間的情感連結；而此二者便成為第二章的第一分節與第二分節主要探討之內容。無論是直覺的好惡、傾向，或者與他者的情感連結——其中包含了摻和著必定關係的情感如親情，以及沒有必定關係下的情感，皆是生而為人固然會有的，是天賦予人的限制、特性，人不得選擇卻又必得承受，無可脫逃。

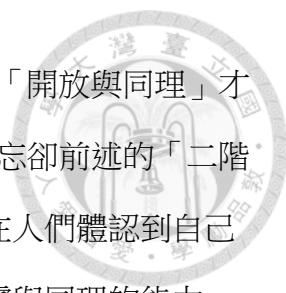
然而這樣無可避免的自然情感，終究在《莊子》中是有其價值與地位的，人的直覺與傾向給出了人們的限制與差異，人與他者的情感連結則不僅是一純粹的、



固然而有的情感，更是《莊子》所珍視的最為自然、真實之情感。這些自然情感時刻地提醒著我們，應當注意到自己的有限性，以及個體之間的差異性，不以自身的喜好勉強他人、求他人與我們為一；更要時常回頭檢視自身的情感或情感展現方式，是否仍與最初的情感並無二致，係依據最初始、最真實、最自然的情感去展現，真誠地對待、回應他者的情感，而非攪和了由其他因素或條件所導致的情感。

這些由其他因素、條件所導致的情感，正是本文第三章所要探討的：《莊子》中論及的負面情感，亦是《莊子》所提「吾喪我」應喪去的「我」。這樣負面的情感與「是非」緊密連結，於是在此文稱其為「執於是非之情」，以突顯其不理想的原因與關鍵。此章首先分析此不理想情感的來源，即人的認知，或人的直覺與傾向，當人們固著於是二者所產生的執著之情，以其為己心中設立好的觀點或信念，便是《莊子》所言不理想的情感，人們應當去除之。於是在第一分節裡，本文說明人的認知的來源，並將其分為「生命中的時空背景」與「教化框架」討論，試圖使此概念更為清晰；接著，在第二節中析論「執於是非之情」與「成心」的關係，由於成心與負面情感的關係甚是緊密，因此我們必須先透過對於成心的把握，才可能更理解此不理想情感的產生途徑。在此一分節裡，本文藉由《莊子》中「太早計」的概念對「成心」作更深入的認識與掌握。在此章的最後，本文點出了負面情感之所以為負面的關鍵原因，即負面情感所具有的傷害性。《莊子》之所以否定這類的情感，實由於其會「內傷其身」，在我們要求自己達到某些根深柢固於己心的認同標準，時刻將自己框限於既定的理念或價值中時，必定無形中向自身施加了莫大的壓力；當人們以無論是己身的認知或直覺傾向這般主觀的特性去要求他人，將這樣的標準加諸於他者，必會產生衝突、甚至無從抹滅的傷害。

在第四章中，本文討論情感與理想性之關係，首先在第一分節中探究關係脈



絡下的理想情感，提出在人們與他者的情感連結下，「忘情」及「開放與同理」才是理想情感的展現，「忘情」並非要求人們去除情感，而是主張忘卻前述的「二階情感」，即攪和其他條件、因素的情感；「開放與同理」則是在人們體認到自己的侷限（直覺與傾向，以及認知框架）後，所能達至的開放心靈與同理的能力。此處的同理不僅是在認知上理解他人的意願及想望，更是能夠感同深受他者的感受、成為他者的能力。本文在此章第二節接著指出《莊子》的理想人格具備的是一種經過體悟、修養後的平和情感，理想人格保有一階情感，即前述所言人固然而有的自然情感，但卻是在體認了成心、負面情感的作用後而回歸、存有的一階情感；因此理想人格能不為己身的認知框架、直覺傾向所縛，而能保持著開放、能隨時進入他者脈絡的通透心靈。更明確地說，《莊子》的理想人格所擁有的情感，並非與自然情感是截斷的，而是依然保有自然情感，卻由於擁有高度的自覺性與深刻的體悟，遂能達至理想的境界。而在此章節的最後，本文指出情感乃轉化的核心動力，《莊子》中不乏有相關之描述，情感不僅是轉化他人與自我的關鍵與動力，甚至通本《莊子》皆可以是觸動讀者的情感、促發讀者轉化的契機。

## 第二節 限制與未來展望

在細讀了《莊子·內七篇》所有關乎情感的段落後，本文獲致了解答：《莊子》所主張「吾喪我」的理想狀態，並非要求人拋開情感羈絆。那樣的直覺傾向、認知上的限制，或者人與人之間的情感，皆是人固然而有，這些都不是須要喪去的對象；反而在體認到這些人固然而有的侷限，是非執著、成心的形成之脈絡，以及各個立場的關係之後，我們才有可能開闊自己的心靈，以開放的態度、進入他者的脈絡，感受、理解他者的觀點與處境，達到主體間的深刻對話與真實的相互理解；進而在人我關係的對待、情感發用下，不將自己的偏見、自以為是強加於他者，不以自己的成心與是非執著為他人帶來傷害與苦痛，取而代之的是真實的互動。於是這樣的主張將能夠為人們帶來一無是非紛爭、包容多元、溫柔寬厚的

關係網絡，一個人們與自然、環境、他者皆祥和、安融的世界。



從《莊子》對於情感的凝視，我們可以窺見《莊子》不僅致力於消解人生中各種苦痛的桎梏，使人們達到內在心靈上的自由與安樂，更進入了吳豐雄所歸納的二十世紀以降以「正義」為導向的主體性脈絡，從與他者的關係找到主體的定位，注意到過度以自我為中心的危險，進而更關心他者、並重視相互主體性；<sup>185</sup>藉由此面向，我們更容易地廓清《莊子》所謂「吾喪我」之意涵。

而如是強調互為主體的「同理」之能力在當代亦相當重要，賴麗敏與黃文三指出，年紀很小的幼兒便能夠察覺人類差異及其與權力的關聯，甚至能表現出性別、種族等之「前偏見」，是以幼兒期是養成接納、尊重他人之差異之價值觀之重要時期；<sup>186</sup>當我們在教育幼兒、幫助其社會化、使之浸淫於文化之時，我們必須注意並理解到，我們的教育與價值觀將帶給他們怎麼樣的影響。試想，當整個社會充盈著開放的心靈與同理他人的情懷，人皆浸染於如此寬容、溫柔的氛圍與態度之中，則現今社會諸多問題如對立、歧視、霸凌等，皆可能迎刃而解、不復存在。

主張「情感」在《莊子》中占有重要地位的學者大有人在，前人們的研究亦相當豐厚，質量、密度更遠遠超過本文，本文僅就《莊子·內篇》細細分析，期望不遺漏任何一處關於情感之線索，雖不是浩大工程，卻也是傾盡己身之全力；然而，本文仍舊存在著相當多未竟之處，希冀日後若有機會，應當更注意自我與情感的關係，如「吾喪我」中的自我意識，並注意《莊子》「道」與「氣」的關係如何體現於自我與他人的關係之中。另外，應再參看《莊子》中外篇與雜篇之相關討論，以及國內外無論哲學界或其他學界探討情感倫理的豐富文獻，藉由多方

<sup>185</sup> 吳豐雄：〈何謂主體性？一個實踐哲學的考察〉，《思想》第4期，2007年3月，頁63-78。

<sup>186</sup> 賴麗敏、黃文三：〈多元文化的社會下幼兒自我概念的發展研究〉，《兒童照顧與教育》第1期，2012年3月，頁27-40。

涉獵、比照，才能有更透澈、精闢且完整的理解與闡發。





## 參考文獻



### 一、古籍

王夫之著：《船山全書》，大陸：岳麓書社，2011年。

王先謙著：《莊子集解》，臺北：三民書局，2004年。

郭慶藩編：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓，2007年。

### 二、近人專著

王志楣：《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2008年。

王邦雄：《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2013年。

王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園：《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2005年。

陳鼓應：《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2011年。

莊英章、許木柱、潘英海：《文化人類學》，臺北：空中大學，1994年。

湯一介：《和而不同》，瀋陽：遼寧人民出版社，2001年。

黃錦鉉：《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2013年。

葉海煙：《道家倫理學：理論與實踐》，臺北：五南圖書出版公司，2016年。

劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學社，1988年。

劉斐玟、朱瑞玲：《同理心、情感與互為主體：人類學與心理學的對話》，臺北：中央研究院民族學研究所，2016年。

賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。

David R. Shaffer 著，陳淑敏譯：《社會人格發展》，臺北：新加坡商聖智學習，

華騰文化，2010年。

Jeffrey Trawick-Smith 著，陶英琪、羅文喬譯：《嬰幼兒發展：多元文化觀點》，  
臺北：心理出版，2009年。



### 三、期刊論文

王志楣：〈論戰國時期「情」概念的發展——以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉，《先秦兩漢學術》第十六期，2011年9月。

王邦雄：〈道家思想的倫理空間——論莊子「命」「義」的觀念〉，《哲學與文化》第23卷第9期，1996年9月。

江麗容：〈跨文化交際：文化衝擊與應對〉，《Sino-US English Teaching》第4卷第3期，2007年3月。

沈清松：〈感性、表象與崇高〉，《中山人文學報》第19期，2004年12月。

沈清松：〈從隱喻到崇高——中、法美學對話的幽徑之一〉，《哲學與文化》第36卷第10期，2009年10月。

何智文：〈文化體系間傳播研究〉，《復興崗學報》第56期，1995年12月。

林明照：〈莊子的道論與反身性〉，《哲學與文化》第37卷第10期，頁25-45，2010年10月。

林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第28期，2016年6月。

林明照：〈情感在《莊子》德性實踐中的地位〉，第二屆莊子國際學術研討會，2017年4月。

林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，「東西哲學會通：經典與詮釋」研討會（臺灣大學、人民大學主辦），2017年10月。

林雅萍：〈休姆論道德判斷及其客觀性〉，《國際文化研究》，第4卷第1期，2008年6月。



- 吳豐雄：〈何謂主體性？一個實踐哲學的考察〉，《思想》第4期，2007年3月。
- 紀俊吉、蘇慧慈：〈人本心理學之父——論馬斯洛其人其思〉，《休閒運動期刊》第5期，2006年5月。
- 洪嘉琳：〈論《莊子》之自我觀——以「吾喪我」為探討中心〉，《哲學與文化》第34卷第5期，2007年5月。
- 袁信愛：〈認同與寬容——論莊子的寬容思想〉，《哲學與文化》第27卷第1期，2000年1月。
- 許明珠：〈《莊子·養生主》「養親」一詞釋義〉，《東吳中文線上學術論文》第11期，2010年9月。
- 許育齡、梁朝雲：〈探究想像力的意涵與特徵——探索性與驗證性因素分析之發現〉，《教育心理學報》第44卷第2期，2012年12月。
- 陳真：〈論斯洛特的道德情感主義〉，《哲學研究》第6期，2013年。
- 陳鼓應：〈莊子的視野與心境〉，《國學》第2011卷第2期，2011年2月。
- 陳鼓應：〈莊子論情：無情、任情與安情〉，《哲學研究》第4期，2014年。
- 莊錦章：〈Zhuangzi and Hui Shi on Qing 情〉，《清華學報》第40卷第1期，2010年3月。
- 劉振維：〈論《莊子》書中「情」字蘊義與情感議題〉，《朝陽人文社會學刊》第9卷第2期，2012年1月。
- 蔡璧名：〈《莊子》的感情：以親情論述為例〉，《臺大中文學報》第49期，2015年3月。
- 賴錫三：〈《莊子》的死生隱喻與自然變化〉，《漢學研究》第29卷第4期，2011年12月。
- 賴麗敏、黃文三：〈多元文化的社會下幼兒自我概念的發展研究〉，《兒童照顧與教育》第1期，2012年3月。

韓玉勝：〈論邁克爾·斯洛特的情感主義德性倫理〉，《華中科技大學學報》（社會科學版）第 29 卷第 6 期，2015 年 11 月。

Chong Kim-Chong, "Zhuangzi's Cheng Xin and its Implications for Virtue and Perspectives" *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* ,10.4(2011)

