

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's Thesis



《莊子》的技藝故事

—— 一種實踐智慧詮釋

Skill Stories from the *Zhuangzi*:

—— A Practical Wisdom Interpretation

張育誠

Yu-Cheng Chang

指導教授：魏家豪 博士

Advisor: Wim De Reu, Ph.D.

中華民國 113 年 7 月

July, 2024

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY



《莊子》的技藝故事 一種實踐智慧詮釋

Skill Stories from the *Zhuangzi*:

——A Practical Wisdom Interpretation

本論文係 張育誠 (姓名) R09124001 (學號) 在國立臺灣大學 哲學系 (系/所/學位學程) 完成之碩士學位論文，於民國 113年7月11日 承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Graduate Institute of Philosophy on 11 (date) July (month) 2024 (year) have examined a Master's Thesis entitled above presented by Yu-Cheng Chang (name) R09124001 (student ID) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

De Ren

(指導教授 Advisor)

王

林明照

系(所、學位學程)主管 Director:

林明照

謝辭

感謝所有愛我與我愛的人，願大家能在生活的道路上活出智慧，生活得好。

——2024.07.17 記於水源



摘要



《莊子》文本中有許多關於「技藝」的故事，本文將透過亞理斯多德的「實踐智慧」之概念來詮釋《莊子》文本中的「技藝故事」。經由此詮釋，本文將建構一套以《莊子》技藝故事中「實踐目的」、「實踐手段」及「理想狀態」作為三大核心的《莊子》式「實踐智慧」理論架構。在內容架構上，本文將：首先，定義「實踐智慧」之概念，並說明如何以此詮釋《莊子》「技藝故事」；其次，根據形式及內容上的證據，說明其「實踐目的」；再次，透過《莊子》「技藝故事」的內容分析，說明其「實踐手段」；最後，藉《莊子》「技藝故事」中的「理想人格」呈現，分析其「理想狀態」。

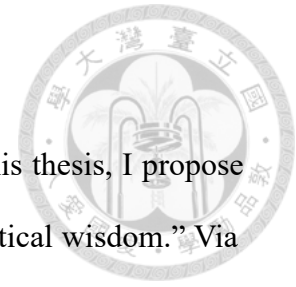
本文認為，《莊子》的「技藝故事」可為學習如何成為「技藝精湛的有德者」之典範。本文將指出：其一，《莊子》「技藝故事」的「實踐目的」是「生」。

「生」意味著人們行動時應保全行為主體與行為客體雙方的整全性，並使行為自發、輕鬆、愉悅、優美地展演。其二，《莊子》「技藝故事」的「實踐手段」是「忘」和「神」。「忘」作為「實踐智慧」的學習方法，告訴我們在行動時應降低外在事物的價值及標準對內在狀態的影響，以此提高專注力；「神」作為「實踐智慧」的能力展現，告訴我們提高專注力後，可以習得一種近似直覺的感知驅動力，使人們展現卓越行為。其三，《莊子》「技藝故事」的「理想狀態」是「道樞」，以「虛」和「明」作為狀態呈現。「虛」意味著一種以「開放心靈」為核心的內在狀態，「明」意味著能夠在不同情境中「轉換觀點」的外在狀態，兩者結合便是《莊子》式「實踐智慧」的展現。

《莊子》式「實踐智慧」是一種以身體為基礎，藉由大量不同情境學習並習慣化，從而掌握而來的一種專注應對模式，這種模式能保全行為主體與客體雙方的整全，並提供卓越的行為表現。

關鍵詞：《莊子》、技藝故事、亞理斯多德、實踐智慧、生

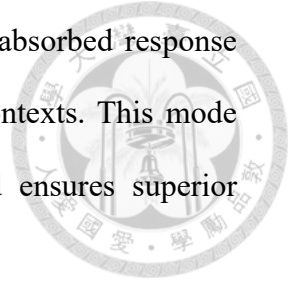
Abstract



The *Zhuangzi* is well-known for its many “skill stories.” In this thesis, I propose to interpret these “skill stories” through Aristotle’s account of “practical wisdom.” Via this interpretation, I aim to construct a theoretical framework for a *Zhuangzi*-style practical wisdom that is based on three core elements: “practical end,” “practical means,” and “ideal states.” The structure of the thesis is as follows: first, I will define the concept of “practical wisdom” and explain how to use it to interpret the skill stories; second, I will explain the “practical end” in the skill stories based on two types of evidence; third, I will examine the “practical means” by discussing the content of the skill stories; and finally, I will reveal the “ideal states” through an analysis of how the skill stories portray their ideal personas.

I hold that the *Zhuangzi* skill stories are demonstrations that can serve together as a model for learning how to become a “virtuous person with excellent skills.” I advance three points. First, the *Zhuangzi* skill stories take “*sheng* (生)” as their “practical end,” telling us that actions should maintain the integrity of both the agents and the patients, and that actions should be spontaneous, effortless, joyful, and elegant. Second, the “practical means” are “*wang* (忘)” and “*shen* (神).” “*Wang* (忘),” as a learning method of “practical wisdom,” suggests reducing the influence of external values and standards on one’s internal state, resulting in highly focused condition; “*shen* (神),” as a manifestation of the capacity of “practical wisdom,” suggests the presence of an intuitive perceptual drive that enables superior actions. Third, the “ideal state” in the *Zhuangzi* skill stories is the “*daoshu* (道樞).” This state is a combination of “*xu* (虛)” and “*ming* (明).” “*Xu* (虛)” is an “open-minded” internal state, while “*ming* (明)” is the ability to “shift perspectives” in different contexts. The combination of these two states represents the *Zhuangzi*-style “practical wisdom.”

Zhuangzi-style “practical wisdom” is a body-based mode of absorbed response acquired through extensive learning and habituation in various contexts. This mode preserves the integrity of both the agents and the patients and ensures superior performance.



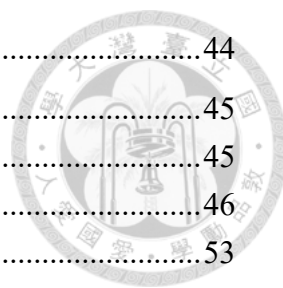
Keyword : *Zhuangzi*, skill stories, Aristotle, practical wisdom, *sheng*(生)

目次

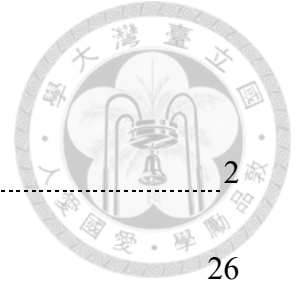


口試委員會審定書.....	i
謝辭.....	ii
摘要.....	iii
Abstract.....	iv
目次.....	vi
表次.....	viii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍.....	3
第三節 文獻回顧.....	4
一、以神秘體驗理解的技藝故事.....	6
二、以身體體驗理解的技藝故事.....	9
三、以養生觀點理解的技藝故事.....	14
四、以德性倫理學理解的技藝故事.....	18
第四節 研究方法.....	21
一、研究方法選用之理由與目標.....	21
二、具體步驟.....	22
第五節 章節架構.....	23
第二章 「實踐智慧」的定義與功能.....	25
第一節 「實踐智慧」的古典定義.....	25
一、「實踐智慧」與「理論智慧」.....	26
二、「實踐智慧」與「技藝」.....	27
三、小結.....	29
第二節 「實踐智慧」的當代定義.....	30
一、當代「實踐智慧」與「技藝」的討論.....	30
二、當代「實踐智慧」的定義.....	34
三、小結.....	36
第三節 「實踐智慧」的功能.....	37
一、「實踐智慧」在行動中的對象及其作用.....	37
二、「實踐智慧」提供「好的審思」.....	39
三、「實踐智慧」提供「正確的知覺」.....	42
四、小結.....	43

第三章 《莊子》技藝故事的「實踐目的」	44
第一節 技藝故事的「實踐目的」——「生」	45
一、形式上的證據：構詞位置及頻率分析	45
二、內容上的證據：「生」之具體意涵	46
三、小結	53
第二節 實踐目的「生」之依據——「天」	53
一、《莊子》中的「差異倫理學」	53
二、「差異故事」在《莊子》德性倫理學中的作用	55
三、「技藝故事」在《莊子》德性倫理學中的作用	61
四、小結	63
第四章 《莊子》技藝故事的「實踐手段」	64
第一節 「忘」——「實踐手段」的學習方法	65
一、「忘」的相關片段與可能意涵	65
二、直接方法——忘卻外在事物，集中內在注意力	66
三、間接方法——放下無法掌控之事，重塑成功定義	71
四、小結	72
第二節 「神」——「實踐手段」的能力展現	73
一、「神」的相關片段與可能意涵	73
二、「神」作為「實踐智慧」呈現的能力	77
三、小結	81
第五章 《莊子》技藝故事的「理想狀態」	83
第一節 「虛」——「實踐智慧」內在狀態之呈現	84
一、「虛」的相關片段與可能意涵	84
二、「虛」的三種可能詮釋方式	86
三、小結	89
第二節 「明」——「實踐智慧」外在狀態之呈現	89
一、「明」的相關片段與可能意涵	90
二、「明」的實際應用	93
三、小結	96
第六章 結論	98
參考文獻	103
附錄、技藝故事原文輯錄及索引	109



表次



表一 靈魂所對應德性的區分	2
表二 靈魂辨識事物為「真」的五種方式	26
表三 德性及其作用對象	37
表四 「庖丁解牛」-「養生」隱喻	48
表五 德性及其作用對象與故事關係	53
表六 德雷福斯技藝的五種階段	79
表七 《莊子》式實踐智慧的詮釋	98



第一章

緒論

第一節 研究動機與目的

《莊子》¹之中有許多關於「技藝」的故事，這些故事散見全書，分別載於〈養生主〉、〈人間世〉、〈大宗師〉、〈達生〉等等篇章，包含如：「庖丁解牛」（〈養生主〉）、「梓慶削木」（〈達生〉）等。若我們逐一檢視這些故事，會發現它們除了描述技藝現象本身之外，多半還會描述和技藝相關的各類問題，例如：如何學習技藝？技藝在新手和專家之間有什麼區別？精湛技藝在呈現時是怎樣的狀態？成為某種技藝的專家有何好處或目的？等等。從以上問題可以看出，《莊子》文本似乎意欲透過一則則的技藝故事，向我們展現出各種「精湛技藝」呈現時的狀態以及達成「精湛技藝」所需要具備的條件、手段及目的。然而，針對這些技藝故事除了反思以上問題，我們還必須面對更加核心的問題，亦即：《莊子》的「技藝故事」想表達的是什麼？究竟《莊子》是單純地描繪技藝，亦或是《莊子》旨在利用技藝現象闡述另一層涵義？本文即是基於此核心問題為出發點，試圖透過分析《莊子》中的各則技藝故事，說明《莊子》對技藝的描寫，並非僅有表明上針對技藝現象的描寫，實際上另有所指，這些另有所指的内容才是理解《莊子》技藝故事的核心所在。

實踐「技藝」本身即算是一種「行動」，而當在我們分析一個行動時，我們通常可以分為兩部分理解：「手段」與「目的」，亦即：「行動者應該如何行動以達到目的？」及「行動者為了什麼理由而做出此行動？」因此，在分析《莊子》

¹ 為區別《莊子》一書及「莊周」一人，在本文中所言《莊子》皆指《莊子》一書或其立場；「莊周」則指歷史上莊周一人。本文所引用原文皆取自郭慶藩輯（1955）：《莊子集釋》，並參照陳鼓應（2011）：《莊子今註今譯》及王叔珉（1988）：《莊子校註》。為免累贅，以下引用原文僅標明篇章，不另註解。

中的技藝故事時，本文也希望藉由這兩個問題來釐清其故事主旨，亦即：回答「行動者應該如何訓練以達到技藝精湛的境界？」以及「行動者基於何種理由要成為一個技藝精湛的人？」這兩個問題將是我們理解《莊子》中技藝故事的兩個主要線索，我們可以藉由分析這兩個問題來直指核心：「我們應該如何詮釋和理解《莊子》中的技藝故事？」

對此，本文嘗試藉德性倫理學中「實踐智慧 (practical wisdom, *phronesis*)」的概念詮釋《莊子》中的「技藝故事」。此觀點源於當代部分以德性倫理學研究《莊子》的學者 (方萬全, 2009; Huang, 2010a)，在「實踐智慧」的觀點下，具備「技藝精湛」的人，實際上是具有「德性 (virtue)」之人理想狀態的描述。這些人能夠處在某種《莊子》認為的理想生活狀態，「技藝故事」則是對人達致理想生活的學習方法、能力展現以及對理想狀態本身的描述；具備「精湛技藝」的人，即是具備「實踐智慧」之人。

「實踐智慧」一概念源於亞里斯多德 (Aristotle) 所著之《尼各馬可倫理學》 (*Nicomachean Ethics*, 以下簡稱 NE)²。在書中，亞里斯多德認為人的德性分為兩種：一種關於理性/思想，稱為「理智德性 (intellectual virtue)」；另一種關於道德/性格，稱為「性格德性 (moral/character virtue)」 (NE 1103a4-14, 1138b25-1139a1)。其中，「理智德性」分為兩種：討論不變事物的「理論智慧 (theoretical wisdom, *sophia*)」和討論可變事物的「實踐智慧」 (NE 1139a6-10)；而「性格德性」則是如：節制 (*temperate*) 等相關德性 (見表一)。

表一：靈魂所對應德性的區分

靈魂所對應德性的區分			
與靈魂相對	理性/思想有關	道德/性格有關	
德性區分	理智德性		性格德性
	理論智慧	實踐智慧	

² 本文關於《尼各馬可倫理學》一書的使用，主要參考 David Ross (2009) 及 Roger Crisp (2014) 之英譯本，並參照廖申白 (2003) 及徐學庸 (2023) 之中譯本。

不同於「理論智慧」，針對「實踐智慧」亞理斯多德指出：「一個具實踐智慧的人是善於審思（*deliberation*）對其自身為善和對其有益之事的人（NE 1140a26-28）。」言外之意是「實踐智慧」更多時候作用於「手段」之上。然而，「實踐智慧」一方面提供人類追求幸福（*eudaimonia*）的「手段」，另一方面「實踐智慧」本身作為德性，也是人類所追求的「目的」。對此，我們可以將「實踐智慧」視為一種關於工夫或修養的德性，具有「實踐智慧」的人能保證手段自身的善，並讓人達致目的——「幸福」。

基於以上對「實踐智慧」的理解，本文之研究目的在於：透過「實踐智慧」之概念來分析《莊子》中的「技藝故事」，確立「技藝故事」的整體結構及背後意涵。期望透過「實踐目的」、「實踐手段」、「理想狀態」的分析，建立一套具整體性的「技藝故事」論述，說明《莊子》式的「實踐智慧」特點及實踐方式。

第二節 研究範圍

在說明本文研究範圍之前，尚需對「技藝」一詞進行簡要的定義。本文對「技藝」採取寬泛的定義³，本文所指「技藝」乃指：一種經由反覆實踐及訓練而能知道如何（*knowing-how*）的知識，其中包含：（一）產出好的產物的知識，例如：做出好的瓷器（產物）的知識；（二）實踐好的活動的知識，例如：進行深度冥想（活動）的知識。值得注意的是，以上羅列的區分並非為了區分技藝的種類，而是為了幫助我們判斷一個行動「是否為技藝」。因此，行動屬於何者並不重要，因為二者之間並非相互獨立的關係，有時我們甚至無法辨清行動歸屬於何者，但這並不影響我們對於行動「是否為技藝」的判斷。

³ 關於技藝的定義，在哲學上從古代到現代皆多有爭辯，較沒有疑慮的是學界普遍認為技藝是一種關於實踐上的知識。因本文並非為意欲深入探究「技藝為何？」之論文，僅限縮在討論《莊子》中的技藝故事，故關於技藝之定義採取寬泛認可的態度。如欲深入了解關於技藝相關討論，可見 Parry, Richard (2021) “*Episteme and Techne.*” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*、Fridland, E., & Pavese, C. (2020). *The Routledge handbook of philosophy of skill and expertise.*、Stanley, J. & Williamson, T. (2017). “Skill.” in *Noûs.*、Ryle, Gilbert (1945) “Knowing how and knowing that: The presidential address.” in *Proceedings of the Aristotelian society.*

舉例而言，在「庖丁解牛」的故事中，我們（一）一方面可以說，庖丁提供肢解過後的牛肉作為產物，這些牛肉因為良好技藝而保存良好；（二）另一方面也可以說，庖丁展現切割技巧作為活動，這個切割過程就是良好的活動展演，但不論何者皆不影響我們對於「庖丁解牛」是一則技藝故事的判定。

基於以上定義，本文檢索《莊子》一書，茲列出以下屬於描寫技藝故事的核心片段，作為本文所討論之文本⁴：

（一）內篇：「庖丁解牛」（〈養生主〉篇）、「心齋」（〈人間世〉篇）、「坐忘」⁵（〈大宗師〉篇）。

（二）外篇：「斲輪」（〈天道〉篇）、「承蜩、操舟、鬥雞、游泳、削木、工倕」（〈達生〉篇）、「捶鉤者」（〈知北遊〉篇）。

在研究範圍上，本文將選用以上篇章作為主要分析之文本，酌情分析其他篇章。若選用其他篇章，本文將依據劉笑敢《莊子哲學及其演變》一書中所統計之「述莊派」⁶之篇章作為主要參考（劉笑敢，1988：61）。

第三節 文獻回顧

目前學界與本文相關的研究成果，依照學者詮釋進路的不同，可分為四類：（一）、以神秘體驗理解的技藝故事，（二）、以身體體驗理解的技藝故事，（三）、以養生觀點理解的技藝故事，（四）、以德性倫理學理解的技藝故事。

值得注意的是，不論是哪種方式理解的技藝故事，都傾向將技藝故事理解為《莊子》文本表達某種達致理想生活狀態的方法展現，即關於工夫或修養論

⁴ 本文主要旨在分析《莊子》中技藝故事作為整體背後之可能意涵，故僅會在必要時引用原文以說明分析該故事，並無將技藝故事一一羅列單獨成章討論之意圖。為方便讀者查詢與閱讀，本文將文中所引用之技藝故事原文整理為單一輯錄與索引，列於文後附錄，以供讀者查閱。

⁵ 有些人可能不認為「心齋」及「坐忘」是一種「技藝」。然而，根據本文對「技藝」之定義，凡是能「產出好的產物」或「實踐好的活動」的知識，皆算是一種「技藝」。「心齋」及「坐忘」兩篇之內容屬於「實踐好的活動」，故本文認定其為一種「技藝」。

⁶ 分別為：外篇中的〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉、〈山木〉、〈知北遊〉、〈田子方〉，及雜篇中的〈庚桑楚〉、〈徐無鬼〉、〈則陽〉、〈外物〉、〈寓言〉、〈列御寇〉。

的闡述。這些詮釋的不同之處在於，隨著學者對於《莊子》的理解不同，學者對達致理想生活狀態方法所提供的運作模式、修養方式有不同詮釋，其差異背後可能是基於對《莊子》中「形上學實體」的看法、「道」的看法或「語言使用」的看法不同而造成。

在傳統上，其中有一部分學者認為技藝故事是在知識上由某種「知」達致「真知」或「道」的過程；又有另一部分學者認為技藝故事是某種「身體經驗」的展現。二者區別在於如何理解這些技藝故事中達成精湛技藝的手段，前者更傾向將這些手段趨向以神秘體驗的方式來說明，而後者則更傾向將手段和身體體驗結合以現象學的方式說明。

除了以上二者的說明方式，近年亦有學者嘗試以養生的觀點理解《莊子》中的技藝故事，這些學者通常獨立單篇討論《莊子》中個別的技藝故事，提出該技藝故事在《莊子》中具有怎樣的意涵，主張這些意涵指涉著《莊子》關於「養生」的看法。這一類的看法或許與前二者所詮釋的各種體驗並不矛盾，但其通常並不採用神秘或身體體驗的方式說明，而是結合技藝發生的場景討論，甚至引入當代認知科學為輔助，更傾向以科學的方式說明《莊子》。

不同於以上三者，有些學者以德性倫理學的觀點理解《莊子》的技藝故事，本文亦是採取此研究進路。這一類的學者通常以「德性」的角度理解「技藝」，認為不同的技藝故事展現出不同的德性，而技藝故事中具有精湛技藝之人即是具有實踐智慧者之人，是《莊子》中理想人格的展現。他們不但認為技藝故事可以個別以不同的「實踐手段」或「理想狀態」理解，並且認為技藝故事背後有統一的「實踐目的」，期望以這樣的詮釋方式說明《莊子》當中的倫理意涵。然而，此進路的學者目前多半停留於對於《莊子》中德性論或倫理性的討論，較少學者將《莊子》中的技藝故事進行整體分析。本文期望基於以上研究基礎，透過仔細分析《莊子》中的技藝故事，拓展出一套體系化的技藝故事架構。

以下，筆者將分小節說明此四類不同的詮釋，以及其各自的代表學者：



一、以神秘體驗理解的技藝故事

對於《莊子》的技藝故事研究隨著時間的跨度，有不同的研究重點。以時間順序來說，早期學者多半將《莊子》的技藝故事視為與「神秘主義式的（Mysticism 或譯為冥契主義⁷）體驗」和「心靈認知」有關的描述，而近當代學者則有部分延續以上觀點，但更傾向以「氣論」或「身體觀」的角度討論。

值得注意的是，本文所言的神秘主義是廣義上認定的，亦即：此類學者通常在描述技藝故事時，會使用某些神秘經驗來詮釋。在這個意義下，我們可以區分兩種立場：一種是學者本身在詮釋即使用「神秘主義」一詞來說明《莊子》中的技藝故事，並承認自己採用此立場，如：史華慈（Benjamin Schwartz，2009：218）；而另一種則是採用某些近似神秘經驗的說法來詮釋《莊子》中的技藝故事，筆者亦將其判斷為此類學者，例如：葛瑞漢（A. C. Graham，1989：186-191）。而在本小節中的神秘主義學者，多半較接近後者，並無實際宣稱或捍衛《莊子》可以用神秘主義式的方式理解。

這一類代表的學者如陳鼓應、劉笑敢、史華慈、葛瑞漢：

（一）陳鼓應

陳鼓應為莊學神秘體驗論的重要倡者，他認為《莊子》的「道」承襲於《老子》，不同的是《老子》的「道」重宇宙論；而《莊子》的「道」將其轉化成一種「心靈的境界」（2007：303）。

他認為《莊子》中「體道」的方法即是其中的技藝故事，我們可以透過技藝故事中所描述的內容來相應地修煉，以達成理想的心靈境界，而具體的方式如：（1）「去除內外的蔽障」，指去除在人們判斷時，因為自身形體、成見、情緒等因素而形成的無形枷鎖；（2）「了解宇宙變化的真相」，指了解人的生命是流動變換而無常的，世上並沒有固定不變的事實；（3）「培養死生一如的心態」，

⁷ 此種翻法是楊儒賓的說法，根據楊儒賓所言，「冥契」有內外契合之義，更符合此種體驗的過程，見史泰司（1998）《冥契主義與哲學》：9-11。

指讓人們意識到自己終將一死，藉此消除人對死亡的恐懼；(4)「保持心靈的凝聚狀態」，指透過心靈的高度專注而達成技藝專精，進而達「道」的境界（2007：319-322）。陳鼓應談及這四種「體道方法」時用了各類技藝故事，然而，雖然他說明了一些方法，但對於如何具體實踐依舊處在神秘體驗的階段。

（二）劉笑敢

劉笑敢認同陳鼓應對「道」的看法，不同之處在於其指出《莊子》之「道」具有兩重性，一方面是在〈大宗師〉篇中作為形上實體的「世界之本根」，另一方面則是在〈齊物論〉篇中作為認知實體的「最高之認識」（1988：102-117）。其中關於認識「道」的方法被其稱為「真知論」，而「真知論」的兩個重點分別為：(1) 以不知為真知的懷疑主義（skepticism）和(2) 以體道為真知的直覺主義（intuitionism）。當他在論述「直覺主義」的體道方法之時，便是以「心齋」和「坐忘」作為例子，他認為這兩種技藝皆是運用某種直覺來「達道」的方式（1988：167-178）。

進一步地來說，劉笑敢指出〈達生〉篇的各類技藝故事，本意是宣揚精神虛靜的境界和強調無所動心，根據他的說法，〈達生〉篇中的故事「現實性」⁸比內篇中「心齋」和「坐忘」來得高。因此，可以讓《莊子》思想在「客觀上」更加合理化，說明精神專一、不強求成功等現實中的價值（1988：273-275）。雖然我們可以將劉笑敢所謂〈達生〉篇中「現實性更高」的詮釋理解為一種更符合現實世界的描述，然而此說法似乎也不能很好地避免「神秘經驗」所帶來的模糊之處，畢竟在〈達生〉篇中依舊有許多近乎「神人」或「至人」的描述，這些描述往往亦無法在現實世界中展現或觀察。事實上，我們不難看出劉笑敢所主張的「直覺主義式的真知論」，亦僅是某種關於神秘經驗的加強詮釋。

⁸ 所謂「現實性」，根據筆者所理解是劉笑敢在評價其對〈達生〉篇歸屬於「述莊派」的一種說明。其意指在說明，〈達生〉篇中所描述的技藝故事如「承蜩、操舟、削木等」都是更容易在現實生活中所見的場景，這些技藝場景的描述比起內篇中的「心齋、坐忘」來得更加貼合現實，具有客觀性。其認為「述莊派」一定程度上比起內篇更加轉向現實，而非只追求超脫於現實。



(三) 史華慈

史華慈在其作品中，主張《老子》、《莊子》都是以「神秘主義式」的方式說明「道」，並對此處的「神秘」給出相關定義：此處的神秘主義是指，該理論宣稱有一個無法用人類語言範疇言說的實體（*reality*），其提供了某些具有靈知（*gnosis*）的高層級知識，此實體透過這些高層級的知識提供了人們生活的意義。同時，此處的「實體」不具有基督教中的人格神、一神論的特質（2009：193）。透過史華慈的定義，我們更好的理解了「神秘主義」這一概念，而他也明確指出《莊子》一書中所描繪的「道」就是神秘主義式的「道」（2009：187-188），且《莊子》中的技藝故事就是關於神秘經驗的描述。

他認為技藝精湛之人之所以可以流暢地展現技藝，是因為他們與「道」連結在一起，順從「道」的安排自發地運作，這是一種「無為」的狀態。對於史華慈而言，《莊子》的「道」本身是一種神秘的形上學實體，其或許與「氣」有關，而技藝則是透過冥想達到淨空心靈（*emptying of mind*）的作用，人們只有在淨空心靈的狀態下，才能和「道」連結在一起（2009：218）。史華慈對於《莊子》之「道」的理解更近似於某種宗教，而技藝故事則是一系列關於冥想的技術，這些技術可以讓人們達致到他口中所謂的神秘境界。

(四) 葛瑞漢

不同於史華慈，葛瑞漢指出我們可以在《莊子》文本中解讀出一種懷疑論的態度，看出某種反理性主義（*anti-rationalism*）的傾向。他雖未明言《莊子》是「神秘主義式」的，但他認為《莊子》中有些「不可言說」的境界，其可以作為某種理想人格的特質（1989：188）。

他利用《莊子》的技藝故事解釋，說明在《莊子》中理想行動判斷方式的特徵：理想的行動判斷方式可以在庖丁、匠人、泳者、捕蟬者和船夫身上看見，這些人所知道的都是某種不可言喻（*unverbalizable*）的知識，這些知識是「知道如何（*knowing-how*）」而非「知道如此（*knowing-that*）」，而擁有這些知識，

就是能夠「體道」的表現。對擁有精湛技藝的人來說，他們只關注一個行動的整體，並對整體做出相應的回應，他們是透過全神貫注而達到某種理想境界，而不是訴諸語言的分析、是非的判斷而達成，是自然而然地（spontaneous）展現出這種狀態（1985：184-186；1989：186-191）。不難看出，葛瑞漢所強調的理想人格也是經由某種神秘狀態來描述，甚至他強調對於人們而言，唯一需要做的就是「停止區分（辯）」，針對各種判斷人們無法再做到進一步強求，這也是他認為《莊子》一書中最為神秘之處：「道不可言」（1989：188）。

然而，神秘主義式的解說有些理論上困難，亦即：神秘主義者往往一方面宣說神秘經驗不可言說，另一方面卻大談神秘經驗的內容，有自相矛盾的嫌疑；另一個問題在於，此類神秘經驗的解說往往會讓讀者難以理解和體驗，最後只能依憑自身經驗自由心證，其所經驗的內容無法得到驗證。

二、以身體體驗理解的技藝故事

在更近代的討論中，有些學者更傾向以「身體體驗」的方式詮釋《莊子》的技藝故事，這一類詮釋往往以技藝現象為基礎，結合中國傳統「氣論」或「現象學」方法說明技藝故事的內涵。值得注意的是，本類中所討論的楊儒賓、賴錫三二位學者，皆繼承陳鼓應的學說，亦有「神秘體驗」的傾向，並且二人立場多有重複之處，二人的區別多數在於關注的學術目標不同。然而，為了方便比較和討論，本文將二人皆放入此類，以凸顯其區別。

這一類的代表學者如徐復觀、楊儒賓、賴錫三和畢來德（Jean François Billeter）：

（一）徐復觀

徐復觀曾以「現象學方法」討論過《莊子》，不同於身體觀的討論，他以「藝術精神」作為主要論點，認為《莊子》書中的技藝描述是一種藝術生活的體現。徐復觀認為《莊子》中的「心齋」（〈人間世〉）和胡塞爾（Edmund Husserl）現象學所提出的「現象學懸擱（die phänomenologische epoché）」近似，

都是運用「置入括弧、中止判斷」的方式來達到一種主客合一的狀態，二者的區別在於現象學懸置是「暫時的」，而《莊子》所要求的境界是一去而不返的，亦即「永久的」。並且，他指出《莊子》中的「虛、靜、明」等狀態，都是對此類中止判斷狀態的描述，是一種「心與物冥」主客一體的狀態，是人們對美之關照的來源，也是人們藝術生活的體現（2001：45-48）。同時，他結合《莊子》技藝故事說明，認為《莊子》描述技藝的片段除了是藝術生活的體現，也是「手」與「心」相應、「心」與「物」相融的工夫，此工夫不但展示出《莊子》對藝術生活的看法，更教導我們如何消除主客關係的區分，使我們在精神得到自由，是我們體會《莊子》之「道」的重要途徑（徐復觀，2001：72-79）。

從學術史的角度看，徐復觀以「藝術境界」闡述《莊子》中的技藝為一種獨有的創見，他為後世學界開展出以「藝術」為主題的研究進路（賴錫三，2013：174-175），為後世學界使用現象學方法研究《莊子》技藝故事奠定基礎。

而在近代，以「身體觀」討論技藝故事的學者則以楊儒賓和賴錫三為代表。二者一定程度上繼承了神秘主義的進路，將技藝故事理解為神秘經驗，且這些神秘經驗皆以身體為基礎來討論，他們結合傳統「氣論」說明技藝如何實踐，並以現象學方法探討技藝現象在現代有何意義。

（二）楊儒賓

楊儒賓曾經分析過《莊子》中的技藝故事，他指出《莊子》之中對「技藝」分別有兩種態度：一種批判技藝，另一種則是贊成技藝。他認為《莊子》中對技藝的批判，主要是針對以「認知心」作為基礎，片面發展理智的知識。而《莊子》中所贊同的技藝之知，則是以「身體」作為基礎、關於行動、追求與身心修養相關的知，這種「知」楊儒賓稱為「體知」（2016：312）。對楊儒賓而言，「體知」的特點在於：其不止存在於大腦，而是具體化於全身，是一種由全身體所參與的知識（2016：321，329）。在實踐這種知識時，實踐技藝的主體將由人們的意識轉變為身體，而楊儒賓將此時的「身體主體」稱為「形氣主體」，

對他而言，精湛技藝即是「形氣主體」與「客體」合而為一的狀態、是「形氣主體」與「物」同遊、「形氣主體」與「世界」相互纏繞糾結在一起的狀態（2016：330-333）。對此，楊儒賓特別強調《莊子》所贊成的「技藝之知」或許並非要我們在行動時回歸某種「渾沌」合一的狀態；而是期望人們在行動時，讓身體與世界互動共在，以某種「聯覺（synesthesia）」的方式將生理與意識合而為一，非停留於「思量分別」的層次（2016：342-343）。他認為在人「體知」時，擁有一種「全體之知」，這種「全體之知」不但能擁有原本透過審思而獲得的知識，而且能夠感召身體的參與，擁有以「身體」作為基礎所體驗和展現出來的行動知識，而這些行動知識能滋潤我們自身生命（2016：344-346）。

相較前述學者，楊儒賓對於《莊子》的技藝分析已精細許多，並且他透過《莊子》的技藝故事分析指出《莊子》中的「知」除了感官認知的層次之外，還有另一種由全身協調引致的非認知之知，這是一種運動的、非以理智為中心的身心作用，此被他稱為「體知」（2016：385）。他的分析方法一部分結合傳統的「氣論」立場，另一部分援引了「行動哲學」、「現象學」的資源，開啟了後代學者以「形氣主體」作為基礎的技藝討論。然而，我們也不難看出這種討論依舊帶有神秘主義的色彩，楊儒賓也曾言《莊子》中關於「技藝養生」的片段，就是在表現某種「帶有特殊直覺功能而又難以言說的生命動能之神（2016：341）」，究竟我們要如何具體地進入這種體驗，依舊是難以用言語表達直接理解。

（三）賴錫三

賴錫三繼承楊儒賓的看法，其關於《莊子》中技藝的說法與楊儒賓相近，皆是使用「身體觀」結合「氣論」說明。不同的是賴錫三進一步分析技藝故事，加強了技藝故事中兩個面向的詮釋：（1）加深「氣論」在《莊子》詮釋中重要性、（2）強調技藝與「養生」之間的關係。

針對（1），賴錫三認為道家的「身體觀」至少包含三個方面：禮教規訓、技藝融入和氣化交換（2012：7；2013：232），这三者是互相影響且相互支持的

關係，三者缺一不可。因此，《莊子》的技藝詮釋亦需以「氣論」作為理論支援。賴錫三曾經針對「《莊子》詮釋是否需要以『氣論』作為理論支援」與瑞士漢學家畢來德進行激烈爭論，賴錫三認為畢來德強調的「身體觀」多半只強調「技藝融入」，而忽略漢學傳統中的「氣化交換」一部分，這樣對《莊子》的詮釋過於片面且化約。對賴錫三而言，「氣論」不但可以解釋《莊子》中技藝故事，也同時包含存有論、身體觀、心性論、工夫論等一致連貫的主張，畢來德堅持不用「氣論」詮釋《莊子》是其理論缺失之所在（賴錫三，2013：195-204）。

針對（2），賴錫三認為《莊子》中技藝故事應當觸類旁通地看。以「庖丁解牛」為例，賴錫三主張「庖丁解牛」不應只被理解為一殺牛的故事，或精湛技藝的體現，而應該將其放入人與人之間的關係、倫理脈絡、階層網絡、權力支配等錯綜複雜的倫理、政治層面來看，這背後都是基於「養生」考量所做出的主體轉化，這種轉化或透過「與物融合」、或透過「虛化」來達成「養生」（2021：377-417）。從理論的發展上看，賴錫三的觀點緊承楊儒賓前進，其更深化「氣論」的論述，一定程度上很好地展現《莊子》技藝故事對於「養生」之關懷所在。

然而，筆者認為「氣論」雖然確實可以為《莊子》詮釋在形上學上提供理論依據，但以「氣論」作為莊學詮釋之首務仍具有疑慮。關於此點，筆者認為詹康在《爭論中的莊子主體論》中的評議公允，可資一鑒。詹康認為以「氣論」為尊有兩個問題：其一，此說在文本上不具理據。「氣」固然在《莊子》中出現，但數量上遠遠不足以成為莊學重心，更枉論後世評議。其二，「以氣為尊」在理論上是多餘的做法。「氣論」的立場背後預設「天地一氣」、「道通為一」的概念，要以「氣」為中介不如直言「道」來得直接，這與其說擔保了「氣論」，不如說擔保了「道論」（詹康，2014：190-198）。

（四）畢來德

與楊儒賓和賴錫三不同，畢來德所採取的技藝故事詮釋是純粹身體體驗的。

畢來德反對以「氣論」作為形上學主張來解釋《莊子》中的「技」與「道」，其反對的理由主要有二：(1)「氣」的概念在《莊子》中的重要性有疑慮。(2)「氣」的概念有服務皇權的疑慮。

針對(1)，畢來德認為「氣」在《莊子》一書中出現有限，且因為《莊子》一書不具有「一體性」，其內容多有矛盾悖論之處，故我們無法將全本《莊子》歸結於「氣論」。同時，「氣」這一概念在一般的層次上來講具有「連續性」⁹。然而，一個恰當的主體概念應該盡可能包含全部的人類經驗，其中應該包括《莊子》所提倡的「悖論共存」與「非連續性」。因此，如果我們要在《莊子》中尋找恰當的主體概念，就不應該以單純具「連續性」的「氣論」作為《莊子》的核心，我們無法以單一整體的「氣」之概念來理解「非連續性」的《莊子》一書(2012:12-14)。

針對(2)，畢來德指出「氣論」作為一個整體性的形上學主張，自宋代以降，在中國傳統政治學說上皆服務於儒家與皇權，後世利用「氣論」來討論《莊子》很可能受此傳統影響，這不只是錯誤援引理論支援，更可能與《莊子》文本的思想不符(2012:18-25)。

本文亦認同畢來德對於使用「氣論」詮釋的批評，故雖然《莊子》文本中確實有「氣」一字，但本文將不以「氣論」作為《莊子》技藝故事中的形上學基礎來討論「氣」一概念。

除了針對「氣論」的批判之外，畢來德關於「技藝故事」的詮釋亦為目前學界討論重點之一。畢來德在其《莊子四講》一書中，討論大量技藝故事，他認為《莊子》是以技藝故事描繪了某種「機制(régime)」轉換，這種轉換是由「人」——低一級、故意、有意識的活動，轉化到「天」——高一級、必然、自發、非意識的活動(2011:28-43)。他認為《莊子》中技藝故事的描述都是

⁹ 根據畢來德的說法，此處的「連續性」是指「氣」被視為一切現象之本原，一切現象事物之間具有一種根本的「連續性」，這意味著其主、客觀現象是可以相互轉化而流動的。在此理論的描述下，什麼都是可以逆轉的，不可能發生徹底的斷裂，也沒有一個真正的開端。這在根本上即與提出「悖論共存」的《莊子》一書不相吻合，故其認為《莊子》一書是「非連續性」的。

在描繪此機制的轉換，這些描述是建立在與經驗「無限親近」與「幾乎當下」之上而來。因此，有關身體經驗的現象一點都不神秘，我們可以透過活動當下身體的親身經歷來體驗和達成（2011：4-5，27-28）。這種「去神秘化」的觀點散落於畢來德的《莊子四講》之中，如同他所使用的「機制」一詞是偏向物理學的用語，他認為《莊子》技藝故事表現的機制轉換，事實上是一種關於身體經驗的學問，這種學問可以被稱呼為「主體性的基礎物理學」的學問（2011：43-44）。不難看出，畢來德有意避開難以理解的神秘主義詮釋，也明確拒絕採用具有爭議的「氣論」作為詮釋身體經驗的路徑，而是轉用一種更接近科學世界觀的詮釋，期望不落入虛無、玄幻且具有厚重形上學包袱的討論。

我們可以從以上學者的詮釋看出，即使是強調「身體體驗」的學者，部分學者依舊可能陷入某種神秘體驗的敘述。如前文所述，本文認為神秘詮釋可能會加劇我們對於文本的不理解，以及造成理解的歧義，故本文將在詮釋方法上轉向，以盡量減少神秘敘述為目標，期望透過加強對「技藝故事」情境的說明、技藝運行當下狀態的描述、行動與情緒之間聯繫的說明等策略，讓讀者能清晰且準確地理解技藝故事的核心。

三、以養生觀點理解的技藝故事

除了「神秘體驗」和「身體體驗」兩種詮釋路徑之外，近代外文學界亦興起一股新的技藝故事詮釋方法，此詮釋方法或許不偏離於前述二者的詮釋路徑，然而比起詮釋技藝故事「如何達道」的方式（即「實踐手段」），他們同樣在意技藝故事所傳達的「意涵為何」（即「實踐目的」）？這些學者一般主張《莊子》技藝故事的「實踐目的」是「養生」，不同的技藝故事是在說明不同達到「養生」的手段。並且，這些學者多半以情緒、認知科學、倫理場景分析來說明《莊子》的技藝故事，鮮少以神秘體驗路徑詮釋說明。

此類學者我們可在由賴蘊慧（Karyn Lai）與趙偉偉（Wai Wai Chiu）所編輯的專書《技藝與大師：《莊子》中的哲學故事》（*Skill and Mastery: Philosophical*

Stories from the Zhuangzi) 一書中看到，此書為外文學界研究技藝故事的專書，共分為兩部分：第一部分以專題討論的方式介紹《莊子》技藝故事與特定主題之間的關聯，第二部分則是獨立討論個別技藝故事的內涵。本節將節選本書中部分代表性學者之詮釋說明如何以「養生觀點」探討技藝故事。

這一類的學者分別為：方嵐生 (Franklin Perkins)、趙偉偉、方克濤 (Chris Fraser)、魏家豪 (Wim De Reu)：

(一) 方嵐生

方嵐生在其〈技藝與養生〉(Skill and Nourishing Life) 一文中認為〈養生主〉篇與〈達生〉篇可表明《莊子》技藝故事背後所追求的價值是「生」。

此「生」可以從兩種意義上理解：其一，以〈養生主〉篇中「庖丁解牛」為例，「養生」意味著規避傷害、保全自己的生命；其二，以〈達生〉篇為例，篇中所表現的「達生」則更為積極，其不止於規避傷害，且認為生命應該比起榮譽和其他外在事物更有價值 (2019: 26-28)。方嵐生認為〈達生〉篇中最為一致的主題應在於：「保持成功行動」和「從外在世界干擾中逃脫」之間的聯繫。對他來說，成功的行動是透過「忘」來達成，人們可以透過「忘」來調整心態，讓自己從外在世界對自己造成的負面心理狀態中解脫，因而達致成功的行動，這也是他所認為《莊子》技藝故事的核心所在。不論是「養生」或是「達生」，方嵐生的詮釋都試圖規避神秘且無法描述的體驗，轉從心理及情緒的角度分析《莊子》的技藝故事，這是本文認為此類學者最重要的共同之處。

(二) 趙偉偉

近似於方嵐生理解「技藝故事」的還有趙偉偉，他在〈技藝展演與《莊子》的定位課程〉(Skilful Performances and the Zhuangzis Lessons on Orientation) 一文中試圖說明《莊子》的技藝展演可以視為一種對於理想生活方式重新定位的教導課程。在文中，他區分「習慣」與「技藝」，指出「技藝」強調「流暢性」、「適應與微調」以及「從僵化中解放」(Chiu, 2019: 4-7)，而《莊子》中理想

生活同「技藝」一樣，強調以上三種特徵。他指出《莊子》技藝故事旨在透過技藝的描繪，讓人們學習如何從「習慣的生活」重新定位至「技藝的生活」，如同「庖丁解牛」的故事中並沒有強調牛肉切割的品質，而是強調切割活動本身一樣，「技藝的生活」的重點不是以技藝所產出的產品為中心，而是以技藝展演的表現為中心（2019：8）。我們可以說《莊子》中這種對理想生活的重新定位，事實上是將對生活的態度從「結果導向」轉向「過程導向」，試圖讓人從某種追求結果的生活桎梏中得到心靈上的解脫。

事實上，趙偉偉和方嵐生的看法一致，他亦認為《莊子》中的技藝故事所表現的「生」可以區分為兩種狀態：（1）消極的「養生」，指減少自己與外部環境之間的摩擦與傷害；（2）積極的「達生」，指透過自發性的展演（spontaneous performance）來達成美學上的自我滿足（Chiu，2009：10-11）。不難看出，方嵐生和趙偉偉都更多地在分析技藝故事所表現的場景，而非關注技藝操作當下的體驗，這種詮釋轉向可以避免過多陷入玄幻體驗的陳述，幫助讀者釐清技藝故事的內涵。

而除了這些以技藝故事整體來分析的學者們，有些學者則試圖獨立地透過個別技藝的分析來說明《莊子》技藝故事的內涵。

（三）方克濤

方克濤在其〈津人：忘記深淵與操舟！〉（The Ferryman: Forget the Deeps and Row!）一文中以「津人操舟」的例子說明，《莊子》的技藝故事除了關於「養生」之外，還有一些非常具體的操作建議，這些建議與行動當下的情緒及心理狀態有關。

他以「津人操舟」的例子指出，在展演出精湛技藝時，關鍵的心理因素在於「焦慮」。如同操舟的人善於游泳、不懼怕深淵與舟體翻覆，精湛技藝的演出需要展演之人能夠掌控自己的情緒，減少壓力所造成的焦慮對技藝行為表現的影響。其中，他認為「津人操舟」所給出的具體建議便是「忘」，此處的「忘」

是指在行動當下停止有意識地心靈運作、區分與判斷，以一種更加高級的行動模式——「神 (spirit-driven)」來掌管我們的行動，方克濤以心理學上的「程序記憶 (procedural memory)」來說明這種「神」的運作，並且拒絕使用「精」或「氣」等相關的形上學概念來說明「神」(2019: 170-173)。他也給出兩個關於如何透過「忘」來降低焦慮的學習方法：(1) 直接方法——將注意力集中在當下的任務；(2) 間接方式——透過重塑成功的意義，降低我們對失敗的焦慮。

總結來看，方克濤以非常貼近現實生活的方式解說《莊子》中的技藝故事，並採用相關的心理學觀點來佐證詮釋，讓讀者更容易接受並學習技藝故事所呈現的修養工夫。同時，我們可以看到不同的技藝故事如果個別且獨立地分析，往往可以推敲出更多具有啟發性的詮釋。

(四) 魏家豪

個別詮釋還有如魏家豪的〈反應遲鈍的鬥雞：《莊子》中大師與人的互動〉(The Unresponsive Fighting Cocks: Mastery and Human Interaction in the *Zhuangzi*.) 一文，魏家豪在這篇文章中說明兩個在一般技藝故事討論中較少被提及的觀點：(1) 就文本上看，鬥雞故事中所強調的並非技藝本身，而是強調一種抵抗外在條件對自己行動影響的能力；(2) 《莊子》文本中的技藝故事並非價值中立 (value neutral)，而是強調降低傷害的，因此《莊子》的技藝故事與帶有惡意的行動者 (malicious-actor) 並不兼容 (2019: 183-184)。

魏家豪發現《莊子》中鬥雞的故事與現實生活中鬥雞的場景不同，其中並沒有鬥雞激烈戰鬥的血腥畫面，而是描述一種「似木雞」的靜態畫面。根據此觀察，他分析出影響鬥雞表現的因素，指出我們可以透過鬥雞故事中「情緒標記 (emotion markers)」¹⁰來識別鬥雞因受到由外部環境因素影響，而帶來對其所採取之行動的影響。根據鬥雞故事，最終勝利的鬥雞是「似木雞」的，這種

¹⁰ 此處所謂「情緒標記」是指一種標記著雞的「內在情緒狀態」(inner emotional states)的說明，即原文中：「虛憍而恃氣」、「應響景」、「疾視而盛氣」、「望之似木雞」四種狀態。這些說明一方面展示藉由外在觀察所看到的雞的樣態，二方面也看出雞的內在情緒狀態——從驕傲到呆滯。故事中，紀渻子是藉由這些「情緒標記」來觀察出雞的訓練是否完成，是否「德全」。

不再「盛氣」的鬥雞被《莊子》視為「德全」的狀態。此意味著減少外部環境對鬥雞情緒的影響是衡量一隻鬥雞是否「德全」的標記，亦是一隻鬥雞最終是否獲得勝利的理由（2019：190-191）。進一步說，我們可以看出此處《莊子》推崇一種價值，這種價值一方面強調減少外部環境的影響，另一方面強調降低傷害衝突。鬥雞故事中，紀涿子所養的雞並非朝著「好鬥」的方向發展，相反是朝著「減少鬥爭」的方向發展，魏家豪指出《莊子》中另外有如「狙公賦茅」（《齊物論》）和「顏回入衛」（《人間世》）等故事，也可以推導出「減少傷害」的價值傾向。因此，他認為《莊子》的技藝故事也許並非是「價值中立」的，其中有些故事更加側重於強調降低傷害和保全生命，是故「庖丁解牛」的故事不會鼓勵人們「巧殺（skilful killing）」（2019：194-198）。

魏家豪在鬥雞的故事中所關注的焦點有二：其一，是在互動場景中，影響雙方互動的因素；其二，是在《莊子》中，判斷一個行動成功的標準之所在。根據這樣的研究方法，我們可以推估出《莊子》中的技藝故事所表達的內容，具有「養生」的傾向。

從以上學者的研究中可以發現，撇除關於神秘經驗的描述，我們仍然可以利用技藝場景的分析，從文本中提取相應的內容進一步地詮釋，這些內容或與行動時的情緒有關，或與自發性的藝術行動有關。由此可知，《莊子》的技藝故事並非只是一種單純的藝術描繪或警世寓言，而是一個又一個具體的操作手段，讓我們得以在現實生活中應用與操作，來達致理想的生活。

四、以德性倫理學理解的技藝故事

不同於以上三種詮釋進路，有些學者以德性倫理學的角度切入理解《莊子》的技藝故事。這一類學者通常更關注技藝故事中的倫理問題，他們試圖以德性倫理學的角度看待《莊子》中的技藝故事，將技藝故事中「技藝精湛的人」視為「具有實踐智慧之人」，這些人不但知道什麼樣的行為才是對的，而且知道如何自發、輕鬆、愉悅、優美地做出對的行為。

主張以德性倫理學角度詮釋技藝故事的學者，主要有黃勇與方萬全：

(一) 黃勇

黃勇試圖以「差異倫理學 (ethics of difference)」的角度來詮釋《莊子》的技藝故事。「差異倫理」強調道德上的「銅律」(copper rule)：我們應該「對他者做（或不做）他者願意（或不願意）我們對他做的事情（2010a：1060）。」此「銅律」不同於一般常見的「金律 (golden rule)」，其更加強調個體的差異性，「差異倫理」認為不同的生活方式皆具有同等的價值，故我們不但會尊重其他生活方式，且不會尊重一種不能將其他生活方式視為具有同等價值的生活方式。

為了說明《莊子》中具有「差異倫理」的特性，黃勇介紹了《莊子》中的兩類故事：「技藝故事」與「差異故事」。前者指的即是本文討論的「技藝故事」。而後者則是《莊子》中某些敘述不同事物有其天性上差異的段落，例如〈至樂〉篇中的「魯侯養鳥」及〈馬蹄〉篇中的「伯樂馴馬」，這些故事說明不同生物具有不同的生活方式，而我們皆應尊重其不同的生活方式。黃勇認為這兩類故事分別顯示出《莊子》中德性倫理所關心的兩大問題：(1)「技藝故事」告訴我們「如何把應該做的事情做好」，亦即：有德性的人將如何行動？(2)「差異故事」則告訴我們「應該做什麼事」，亦即：「怎樣才是有德性的人？」(Huang, 2010a：1056)

就以上分類而言，黃勇認為《莊子》中的「技藝故事」主旨是在討論行動者應如何做出好的行動，但我們無法單靠「技藝故事」判斷出行為規範的指引，因為如果我們單純地認為技藝精湛的人就是有德者，那麼我們可能會面臨技藝精湛但是目的為惡的人，為專業殺手提供道德上的背書。例如，我們不能因為庖丁解牛是技藝精湛的表現，推導出某些生物就應當被殺是道德上恰當的行為。因此，黃勇主張我們應當輔以「差異故事」來為我們辨明「我們應當做什麼事」。而「技藝故事」的主要用途則只是透過類比或隱喻的方式告訴人們「人際之間應當如何相處」(2010a：1056)。

總結而言，本文贊同黃勇提出關於「技藝故事」提供之功能的判斷。承襲以上觀點，本文亦將從德性倫理學角度出發分析《莊子》中的技藝故事，基於理論上的發展與完善，本文主張：我們在分析《莊子》的技藝故事時，應當區分其「實踐目的」與「實踐手段」。其中，「實踐目的」上的說明需要對應此處黃勇所言之「差異故事」，「實踐手段」上的說明則是對應「技藝故事」，我們唯有將二者區分並分析清楚，才得以明白《莊子》中「有德者」或「具有實踐智慧者」蘊含著哪些內涵。

（二）方萬全

以德性倫理學角度討論《莊子》中技藝故事的還有方萬全，不同於黃勇以「差異倫理」的角度討論技藝故事，方萬全則關注於技藝故事中的「道德知覺（moral perception）」問題，或者我們可以認為相較黃勇關注有德者的規範標準，方萬全更加關注有德者如何實踐的問題。

方萬全以哲學家約翰·麥克道爾（John McDowell）的「道德知覺」概念說明《莊子》中「聖人」所擁有的能力。他認為如〈刻意〉篇中所言：「聖人……感而後應，迫而後動，不得已而後起。」當中所提到的「感」與「應」即是一種「道德知覺」的體現（2009：237-274）。根據方萬全的說法，「道德知覺」是麥克道爾的德性倫理學中「有德者」所具備的一種能力，這種能力可以理解為一種對於道德情境的情境敏感力，「有德者」可以透過反覆訓練獲得。一旦人們擁有這種「道德知覺」，就可以敏銳覺察情境，並對不同情境做出恰當道德判斷。簡單來說，「有德者」可以運用「道德知覺」感知到相應的道德要求，做出恰當的反應（2009：274）。

方萬全認為《莊子》的技藝故事中，如「心齋」、「坐忘」等片段都可視為某種「道德訓練」，聖人透過這些修養工夫達到理想狀態，這些狀態下聖人可以體現出其對於情境的敏感觀察，具有特別的道德洞察力，擁有「道德知覺」做出好的行動（2009：276-278）。

相較於黃勇，方萬全認為《莊子》中的「聖人」就是一個有高超技藝之人，其所擁有的是道德生活上的技藝（2009：286）。對比之下，黃勇著重於《莊子》中「實踐目的」的分析，方萬全更加側重於分析「實踐手段」，他認為在《莊子》中各種技藝故事都是對德性的一種工夫訓練，並以「道德知覺」幫助其詮釋。

總結以上文獻分析與回顧，本文將選擇以「德性倫理學」的觀點來分析《莊子》中的技藝故事。精確地來說，是將「技藝故事」視為一種「實踐智慧」，並分析其中的「實踐目的」¹¹、「實踐手段」及「理想狀態」，以此更好地詮釋「技藝故事」。本文認為透過此理論的輔助可以更好地幫助我們理解《莊子》中的技藝故事，截長補短地統整不同學派間的優勢與劣勢。

第四節 研究方法

在研究方法上，本文將透過「實踐智慧」之概念分析《莊子》中技藝故事的內涵，並藉此提出一種「《莊子》式的實踐智慧」。

一、研究方法選用之理由與目標

本文選擇透過「實踐智慧」之概念詮釋《莊子》技藝故事之理由有二：

（一）構成系統性理論架構

筆者發現雖然目前學界對《莊子》技藝故事的研究具有一定規模，但仍尚無一系統性¹²的研究成果，學界目前多半是透過專書形式¹³邀請不同的學者對「技藝故事」進行個別分析，未有一套關於「技藝故事」的系統化研究。是故本文期望提出一套具系統性之論述，用以分析並理解《莊子》中各則技藝故事

¹¹ 承襲黃勇的看法，在分析《莊子》中的「實踐目的」時，除了分析「技藝故事」本身之外，可能另需考量其他無涉於技藝的故事，亦即黃勇所言的「差異故事」。

¹² 此處本文所指的「系統性研究成果」，按筆者認定需符合兩個要件：其一，此詮釋必須能夠涵蓋《莊子》文本內，該詮釋者所認定的「技藝故事」；其二，此詮釋需具有結構性，能夠使讀者清晰理解「技藝故事」在其詮釋系統所扮演的角色，且這些故事背後所蘊含的意義能一致融貫。

¹³ 如 Lai, K. & Chiu, W. W. (2019). *Skill and Mastery: Philosophical Stories from the Zhuangzi*. Lanham: Rowman & Littlefield. Publishers. 以及 Angier, Tom & Raphals, Lisa (2022). *Skill in Ancient Ethics: The Legacy of China, Greece and Rome*. London: Bloomsbury Publishing.

背後意涵，避免不同技藝故事間有理論矛盾。對此，本文將指出：《莊子》的技藝故事有統一且一致的「實踐目的」——「生」¹⁴，而不同學者對「技藝故事」的分析，則是《莊子》文本對於同一「實踐目的」不同的「實踐手段」及「理想狀態」之描述。本文將此「技藝故事」詮釋方式稱為「實踐智慧式的詮釋」。

（二）避免爭議難解的問題

本文之所以採用「實踐智慧式的詮釋」，其另一原因在於筆者經過文獻回顧後發現，不同學者的詮釋各有優勢及限制，而採用德性倫理學——實踐智慧式的詮釋，具有理論間截長補短之效果：其一，可以避免傳統所採用的神秘體驗詮釋，具有難以說明、理解的困境；其二，可以避開現代詮釋中繁複且爭議的身體觀、氣論的形上學預設爭論；其三，可以結合現代養身觀點詮釋中認知、情緒的詮釋，較易理解。

結合以上二點，德性倫理學中「實踐智慧式的詮釋」有兩個優勢：其一，可以透過「實踐智慧」的概念形成一系統化的理論體系，避免個別詮釋所造成的理論矛盾；其二，可以避開傳統學者在神秘體驗與身體經驗上的理論困難，結合養身觀點之詮釋優勢，故本文採「德性倫理學」——「實踐智慧」之概念來詮釋《莊子》中的「技藝故事」。

二、具體步驟

此研究方法分為以下兩步驟：（一）介紹「實踐智慧」之概念在德性倫理學中的相關討論，並說明「實踐智慧」之作用，參照分析《莊子》的「技藝故事」。

（二）分別從「實踐智慧」概念中「實踐目的」、「實踐手段」、「理想狀態」的三個面向分析《莊子》的技藝故事，透過此三者描繪出《莊子》中「技藝故事」所欲表達之意旨，用以勾勒一套具備整體性之論述。

¹⁴ 值得注意的是，當代有部分學者認為我們可能無法將《莊子》中所有的技藝故事視為「一個整體」來詮釋，而應將各個文本中的概念回歸至上下文脈絡中閱讀來理解，詳可見 Klein, 2010; Defoort, 2012; Richter, 2014; Vávra, 2017。本文認為，雖然這些學者主張我們應將故事放回脈絡檢視，但其往往亦不反對《莊子》中亦有某些具體的目的，而本文立場即在指出：儘管《莊子》中所提供的實踐手段不同，其實踐目的仍具有一致性，詳見本文第三章。

第五節 章節架構



本文旨在說明：《莊子》中的技藝故事可以理解為一種對於實踐智慧呈現的描繪，我們可以透過技藝故事的詮釋學習到各種達致理想生活的手段。並且，基於實踐智慧的特點，我們可以進一步討論相應的「實踐目的」、「實踐手段」及「理想狀態」。以下，筆者將依序說明本文章節之架構：

〈第二章：「實踐智慧」的定義與功能〉

本章筆者將分為三部分探討：首先，筆者將分析古希臘亞理斯多德的觀點中「技藝」與「實踐智慧」的區分及亞理斯多德對於「實踐智慧」的古典定義。其次，筆者將透過當代「實踐智慧」之研究，提出本文對於「實踐智慧」及「技藝」之區分的立場，以此說明「實踐智慧」於詮釋《莊子》的「技藝故事」中能有何應用。最後，筆者將說明「實踐智慧」這一概念有何作用與功能，以幫助後文描繪出《莊子》式「實踐智慧」的藍圖。

〈第三章：《莊子》技藝故事的「實踐目的」〉

本章筆者將分為兩部分探討：首先，筆者將藉《莊子》技藝故事的形式和內容上的證據分析其「實踐目的」是「生」，指出「生」可由「養生」及「達生」兩面向理解。其次，筆者將以黃勇德性倫理學中的「差異倫理學」觀點指出「生」背後是以「天」作為依據，並指出「差異故事」與「技藝故事」二者在《莊子》的德性倫理學中的作用。

〈第四章：《莊子》技藝故事的「實踐手段」〉

本章筆者將分為兩部分探討：學習方法和能力展現。首先，筆者將指出以「忘」為核心的「實踐手段」學習方法，並介紹直接及間接兩種不同學習方法。其次，筆者將說明以「神」為核心的「實踐手段」能力展現，分析其相應的功能，指出「神」的可能意涵並說明「神」的作用。

〈第五章：《莊子》技藝故事的「理想狀態」〉

本章筆者將分為兩部分探討：首先，筆者將以「虛」說明具有「實踐智慧」之人的內在狀態，指出在不同的觀點下「虛」所指涉之意涵；其次，筆者將以「明」說明具有「實踐智慧」之人的外在狀態，並說明「明」之具體意涵與實際應用，透過「虛」和「明」之結合，闡述「道樞」之概念，完整刻畫《莊子》技藝故事中「理想狀態」的呈現。

〈結論〉

本章筆者將分為三個部分探討：首先，筆者將回顧本研究成果，並指出《莊子》式的「實踐智慧」之特色；其次，筆者將指出本研究可能之貢獻與限制；最後，筆者將提出本研究可能發展之方向。



第二章

「實踐智慧」的定義與功能

本章目標旨在釐清實踐智慧之概念，說明本文對不同的實踐智慧概念詮釋所採取之立場，並介紹實踐智慧之概念於行動之中有何作用，這些作用如何應用於理解《莊子》中的技藝故事。

在本章中，本文將：首先，透過古希臘哲學的討論，從亞里斯多德的觀點釐清「技藝」與「實踐智慧」二者之間的區分，並說明二者之間的關係；其次，說明當代對於「實踐智慧」概念的分析，並指出本文所採取的「實踐智慧」之定義；最後，說明「實踐智慧」概念在行動中的功能，以利後文闡述及說明《莊子》的「技藝故事」有何「實踐智慧」的展現。

第一節 「實踐智慧」的古典定義

在本節中，本文將說明「實踐智慧」在的古希臘時的古典定義。「實踐智慧」這一概念最早源於亞里斯多德所著之《尼各馬可倫理學》，亞里斯多德定義一個具有實踐智慧之人為：善於審思對其自身為善和對其有益之事的人（NE 1140a26-28）。其中，「實踐智慧」是一種「理智德性」，是靈魂中具有理性的兩個部分中的其中一部分（NE 1140b25-26），另一部分為「理論智慧」¹⁵，我們可以粗淺地將「實踐智慧」理解為一種作用對象為「實踐手段」的智慧。

然而，對於亞里斯多德而言，「實踐智慧」和「技藝」是有著相近意涵的兩個概念，本節的重點即在於透過概念區分，分析出亞里斯多德在《尼各馬可倫理學》中對於「實踐智慧」和「技藝」二者之間的聯繫，以說明在古典定義下「實踐智慧」一概念如何理解。

¹⁵ 可參考本文頁 2 之表一。



一、「實踐智慧」與「理論智慧」

要了解「實踐智慧」與「技藝」之區分，我們必須先明白亞里斯多德對於「實踐智慧」與「理論智慧」的區分，再經由兩者區分所對應的不同事物，進一步釐清「實踐智慧」與「技藝」之區分。

首先，亞里斯多德認為事物可分為兩類：「不變的事物」和「可變的事物」。舉例而言，「健康」與「善」都屬於「可變的事物」，因為對於「人」和「魚」來說，他們二者的「健康」與「善」是截然不同的，對「人」健康的環境，對「魚」就不一定，善亦相同。相對而言，「白」和「直」則屬於「不變的事物」，因為不論對「人」或「魚」而言，他們總是屬於相同的意思（NE 1141a24-25）。在這個定義下，「不變的事物」是普遍的，不只與人有關，而是關於一切事物的；相對而言「可變的事物」就是具體的，對亞里斯多德來說，「可變的事物」是指關乎於「人」的事物。

再者，面對這兩類事物，亞里斯多德認為靈魂中「具有理性的部分」需要運用不同的方式來應對，並將靈魂中具有理性的部分處理這兩類事物區分為：「科學的部分（scientific part）」和「推理的部分（calculative part）」。人類靈魂運用理性思考「不變的事物」時所使用的部分被稱為「科學的部分」，反之思考「可變的事物」時所使用的部分被稱為「推理的部分」（NE 1139a5-13）。靈魂用來思考「可變的事物」需要「推理」；而思考「不變的事物」則僅需要「證明（demonstrate）」。在此區分之上，亞里斯多德指出：靈魂若能良好運用「科學的部分」證明「不變的事物」，便算展現出靈魂在「科學的部分」之「德性」，對應「理論智慧」；反之，能夠良好運用「推理的部分」推理「可變的事物」，便展現出靈魂在「推理的部分」之「德性」，對應的便是「實踐智慧」。

總結而言，亞里斯多德認為靈魂中「理性的部分」有兩種「德性」：「實踐智慧」、「理論智慧」。在靈魂可以運用「實踐智慧」來思考「可變的事物」，並用「理論智慧」來思考「不變的事物」。



二、「實踐智慧」與「技藝」

亞里斯多德在《尼各馬可倫理學·卷六》中提及「實踐智慧」與「技藝」的區分，他將我們靈魂中用來肯定和否定「真」的方式分為五種，其分別為：技藝、科學知識（scientific knowledge）、實踐智慧、理論智慧、直覺理性（*nous*，intuitive reason）（NE 1139b14-18）。

如果我們想進一步區分亞里斯多德的這五種分類，我們可從亞里斯多德對知識的分類看起。一般認為，亞里斯多德將知識分為三種，分別是：「理論的」、「實踐的」與「生產性的（productive）」。其中，關於「不變的事物」的知識是「理論知識」，而關於「可變的事物」的知識則是「實踐知識」與「生產知識」。若我們按亞里斯多德在〈卷六〉中的分類，我們可以交叉分析「三種知識」與「五種判斷真假的方式」之間的關係（詳見表二）：

表二：靈魂辨識事物為「真」的五種方式

靈魂辨識事物為「真」的五種方式				
對象	可變的事物		不變的事物	
	被實踐的	被生產的	理論的	
方式	實踐智慧	技藝	科學知識	直覺理性
			理論智慧	

（一）不變的事物

「理論知識」的對象是「不變的事物」，而靈魂用來證明「理論知識」的，便是「科學知識」、「直覺理性」與「理論智慧」。

亞里斯多德將「理論知識」中透過「歸納」或「演繹」所證明而來的知識稱為「科學知識」，「科學知識」的對象是「不變的事物」中那些「普遍的」、「永恆的」、「必然的」事物，其本身可傳授且可習得（NE 1139b19-31）。

相對而言，「直覺理性」則是亞里斯多德用來指稱「理論知識」中那些靈魂用來提供「科學知識」證明起點（starting-point）的部分，「直覺理性」可提供

人們進一步去證明「科學知識」與「理論智慧」的起點材料（NE 1141a4-7），人們使用這些材料透過「歸納」或「演繹」證明出「科學知識」或「理論智慧」。

根據亞理斯多德說法，「理論智慧」也是一種「科學知識」。「理論智慧」是靈魂經由「直覺理性」同「科學知識」相結合而得來，它是關於那些最高題材的「科學知識」，是一種居於首位的科學，亞理斯多德將其視為「最完善的科學」（NE 1141a16-21、1141b2-4）。這些知識本身與人的利益無關，這些知識不關乎於人，而是關乎如同宇宙天體運行一般的、罕見的、重大的、超乎常人想象又對人沒有實際用途的知識（NE 1141b4-8）。

（二）可變的事物

「實踐知識」與「生產知識」的對象是「可變的事物」，其中，靈魂運用「實踐智慧」推理出「實踐知識」，而「技藝」則是用來製作符合「生產知識」的事物。

為了進一步區分「實踐智慧」與「技藝」，我們可以從以下幾個面向上考察：

1. 對象不同

亞理斯多德將「可變的事物」又細分為：「被製作（making）的事物」和「被實踐（acting）的事物」。其中，「技藝」的對象是「被製作的事物」，而「實踐智慧」的對象則是「被實踐的事物」。亞理斯多德認為面對這兩種事物，人類靈魂在推理時的狀態（reasoned state）不同，二者所使用的推理能力當然既不互相包容，也不互相干涉（NE 1140a01-06）。

2. 作用不同

亞理斯多德指出「技藝」的對象是「被製作的事物」，因此「技藝」的作用是使事物被製作出來，人們學習一門「技藝」就是在學習一種使「可以存在也可以不存在的事物¹⁶」生成的方法（NE 1140a10-12）；而「實踐智慧」的對象是

¹⁶ 強調這種「可以存在也可以不存在的事物」的作用在於區別以下幾種事物：已存在的事物、必然要生成的事物、出於自然而生成的事物。亞理斯多德認為，以上三者和「可以存在也可以不存在的事物」有所區別，前三者存在的始因皆源於他們「本身」，而後者存在的始因則源於「製作者」（NE 1140a11-15）。

「被實踐的事物」，這些「被實踐的事物」並不特指某種具體方面的善，而是指一種能使人生活變得整體有益的善，因此「實踐智慧」的作用就是用來讓人善於考慮、推理這些對其自身為善和有益之事（NE 1140a25-29）。



3. 始因和目的不同

一個行動的構成，會包含行動者和行動本身，也會有相應的「始因」和「目的」。在這個區分下，亞理斯多德指出「技藝」的「始因」是使得「製作」得以完成的「製作者」，而「目的」則是「被製作之物」。不同的是，「實踐智慧」的「始因」和「目的」都在於「被實踐的活動本身」，「被實踐的活動本身」就是「實踐智慧」的「始因」，而把「被實踐的活動本身做好」就是「實踐智慧」的「目的」（NE 1140b5-6）。

4. 是否有「德性」與否不同

亞理斯多德認為「在技藝中有德性，但在實踐智慧中並沒有德性（NE 1140b20-21）」。因為，「實踐智慧」本身就是指一個人在實踐行為時，表現地較傑出的部分，故在「實踐智慧」中並沒有「更傑出」¹⁷而具有「德性」的部分；然而，「技藝」本身是中性的，故在技藝中有表現的好或不好的區別，表現的好的部分，即是「具有德性的」。

三、小結

綜合本節，由亞理斯多德思想中「實踐智慧」概念的分析，我們可以得知亞理斯多德明確區分了「實踐智慧」與「技藝」二者，並在對象、作用、始因和目的及是否有「德性」等方面做了詳細的分析。透過以上說明，我們知道在亞理斯多德思想中「實踐智慧」是靈魂用來辨識事物真假的五種能力之一（見表二），其最主要的作用在：使人們可以良好地推理和考慮對於其自身生活有所幫助之實踐，並將此活動實踐出來。然而，「實踐智慧」的定義在當代德性倫理學中有更細緻的討論，筆者將在下節中說明本文對此概念所採取的立場及理由。

¹⁷ 當我們說某件事有「更好的」，意味著有些是「不好的」部分，然而「實踐智慧」所指涉的都是「好的活動」，不會有「不好的」部分，所以我們不會說在「實踐智慧」中有具有德性的。

第二節 「實踐智慧」的當代定義



在本節中，本文將進一步定義「實踐智慧」這一概念，並透過當代對於「實踐智慧」與「技藝」的討論，釐清二者之間的關係，以此指出本文所使用之「實踐智慧」的定義，以及此定義如何有助於《莊子》的「技藝故事」研究。

一、當代「實踐智慧」與「技藝」的討論

當代對於「實踐智慧」與「技藝」的討論主要聚焦於：二者是否審思其「目的」。對此，有一部分學者認為，「實踐智慧」與「技藝」之間有明確區分，原因在於他們認為「技藝」是單純工具主義（instrumentalism）的，這意味著「技藝」只考慮「如何達成目的」，亦即：只關注「手段」而不要求考慮「目的」（Hacker-Wright, 2015: 984）。而有另一部分學者則認為，「實踐智慧」是與「技藝」有直接相關的，他們或認為「實踐智慧」本身就等同於（identical to）「技藝」（Swartwood, 2013）、或認為二者可以用類比關係（analogous to）理解（Annas, 2011）、或認為「實踐智慧」本身是一種（a species of）「技藝」（Tsai, 2020）。本文將前者稱為「反技藝論者」，後者則稱為「技藝論者」。

「反技藝論者」以約翰·哈客-萊特（John Hacker-Wright）為代表。對此，他採取「工具主義」的說法來論證「技藝」和「實踐智慧」的區分。哈客-萊特認為「技藝」與「實踐智慧」之間有功能上的不對稱性（functional asymmetry），其主要體現在於二者對「目的」的作用有所不同。根據「工具主義」的觀點，所有行動中的「實踐審思（practical deliberation）」都只是對於「手段-目的（表示以某種手段達到目的）」之間的審思，而「手段-目的」的討論對象只能是達到目的之「手段」，而非「目的」本身。他主張這種「工具主義」觀點適用於所有「實踐技藝」之中，而「實踐智慧」則並非如此。因為根據亞理斯多德在《尼各馬可倫理學》中定義「實踐智慧」本身亦會考慮「目的」，這些「目的」

必須要對於「人」本身為善或者有益於人們（NE 1144a36-37，1144b30-32）¹⁸。因此，哈克-萊特認為「技藝」和「實踐智慧」就是兩組不對稱的概念（Tsai，2020：238-239）。對此，我們可以表示為：


- （W）一個具有實踐智慧之人，「可以並且應該」審思實踐智慧之目的。
- （S）一個具有實踐技藝之人，「不能也不被要求」審思實踐技藝之目的。

針對以上「反技藝論者」的論證，「技藝論者」提出許多相應的反駁，本文將採用蔡政宏對此論證提出的兩個論點來回應，分別為：「實踐技藝」之目的是「固定但可指定的（fixed but specifiable ends）」，以及「實踐技藝」需提供「利於成功的審思（success-conducive deliberation）」。以下，本文將分點敘述：

（一）「實踐技藝」之目的是「固定但可指定的」

某些人主張「技藝」不需要審思「目的」的原因在於：認為技藝的「目的」是固定的（fixed），一旦「目的」是「固定的」，它就沒有變動的空間，因此一個具有技藝的人根本不用思考「實踐目的」為何，只需要思考選擇「實踐手段」。例如：下棋的目的是贏棋、醫療的目的在於痊癒、彈鋼琴的目的在於彈出動聽的曲子。在這些例子中，棋手只需思考如何贏棋，不用思考為何「下棋之目的」是「贏棋」；同理，醫生只需思考如何治癒病人，鋼琴家只需思考如何彈出動聽的曲子，這種說法實際上延續了亞理斯多德的主張（NE 1112b10-15）。「反技藝論者」認為正因為如此，「技藝」目的之產出都是基於工具理性（instrumental rationality），非價值理性（value rationality）。相反的，「實踐智慧」就需要考慮實踐行動本身之「目的」，這些「目的」必須在價值上是善的，對人本身有益。因此，這些目的之產出是基於價值理性，而非工具理性。這兩者的區別，造就「技藝」與「實踐智慧」之間根本上的不同。

¹⁸ 值得注意的是，在《尼各馬可倫理學》中亞理斯多德說過實踐智慧的「考慮」主要功能在於審思達到「目的」的「手段」，而不是審思其「目的」（NE 1112b13，1112b34-35）。保證一個有實踐智慧能夠朝向善的，應該是因為其能夠有性格德性確保其「目的」為善（NE 1144a20-23，1144a36-37）。且就定義而言，一個具有實踐智慧的人將善於審思對其自身為善和對其有益之事（NE 1140a26-28），這就必然需要包含能夠朝向善的「目的」。詳見本章第三節。



對此，反駁的學者聲稱：事實上「技藝」本身之目的雖然是「固定的」，但卻是模糊且指定的（*vaguely specified*）（Stichter，2016：445，Tsai，2020：239-240）。這個觀點是基於以下考量而提出：雖然有些「技藝」本身的目的「固定」，例如：參加奧運的體育選手目的是「拿金牌」。但若我們只討論「技藝」本身，有些「技藝」的目的是「固定但可指定的」，例如：游泳本身目的是在水中可以移動（固定的），但是我們依舊可以進一步去思慮游泳這件事的「目的」，有些人游泳是為了贏得獎牌，而有些人游泳則是為了身體的健康（可指定的）。基於不同考量而參與的「技藝」目的是「雖固定但可指定的」，而我們在指定這些目的時，就需要審思，因此並不存在前述不對稱定義的（S）中「不能也不被要求審思」之說法。再退一步看，即使我們實踐技藝本身目的已經被「固定且指定」，作為一個「技藝精湛者」，每次實行技藝也可能有不同之目的，在指定目的之當下，也應當進行審思。例如：一個游泳選手，為了能訓練出更好的成績，他可能將自己的游泳長度設立為 50m-100m-200m，他透過不同級距的距離來達成訓練之目的，而設立這些長度之時就需要用到審思（Tsai，2020：241-242）。基於以上，我們有理由認為「技藝」本身雖然「目的」固定，但並不代表其符合（S）「不能也不被要求」審思其目的。

（二）「實踐技藝」需要提供「利於成功的審思」

有些人可能認為以上的反駁並不充分，我們需要進一步主張「實踐技藝」同「實踐智慧」一樣，本身是「可以且應該」考慮其目的。針對此點，我們以「實踐技藝」需要提供「利於成功的審思」作為反駁。

所謂「利於成功的審思」是指，作為一個技藝實踐者，他們必須考量如何將技藝本身運用「成功」，亦即：他們在考量如何「達到目的之手段」時，本身就蘊含著需要考量「如何成功地達到目的」。一旦一個技藝實踐者需要考量如何「達成目的」時，就必須對「目的」本身有所審思，要思考透過哪些手段能夠達成目的、目的本身是否為我們可以達成的等等各種因素。在如此目的分解中，

我們發現每個進階技藝的達成，都是透過某個初階技藝的練習而得來，而我們之所以習得初階技藝，就是為了達成某個進階技藝的成功。按照此說法推斷，那些初階技藝的目的之所以生成，也是透過審思而來，我們在達到初階技藝時，也有考量到我們為何要做此技藝的「目的」。從另一個角度看，我們去達成進階技藝的目的，也應該是我們透過審思而來，為了達成某個更進一步的成功條件（Tsai，2020：242-243）。

舉例而言：在前述游泳選手的例子中，他可能會需要考量自己能夠在多久時間內游到 200m，而當他現在游不到自己所設立的標準時，他就必須調整自己的訓練強度及距離來讓自己更好地成功達成目的，所以他先練習游 50m，此時練習游 50m 的「目的」就是我們透過審思後得來得，此服務於「為了在某時間段內游到 200m」。作為一個技藝實踐者，他在考量如何成功地在某時間段內游到 200m 時，必定先考量某個初階技藝「目的」。也就是說，如何成功實踐技藝本身，要求技藝實踐者做出「利於成功的審思」，而因為必須做出「利於成功的審思」，所以我們勢必會需要了解及審思此技藝的「目的」，至少需要審思為了達成此目的之「手段」的目的。在「目的論」的框架下，一個「實踐技藝」者，「可以且應該」考慮其目的。

透過以上兩個反駁，「技藝論者」認為「反技藝論者」所提出「技藝」與「實踐智慧」之間對於「目的」作用的「功能不對稱性」並不成立，因為不論「技藝」或「實踐智慧」皆「可以且應該」考慮其目的。

對「技藝論者」而言，「技藝」和「實踐智慧」並非兩個獨立的概念，而是兩個具有高度相關性的概念，但我們還需要進一步說明二者之間的關係。對此，本文採取蔡政宏的觀點，認為「實踐智慧」實際上是種對於「如何生活得好」的「專家技藝」，亦即：「實踐智慧」是一種「技藝」。

在宣稱「實踐智慧」是一種「技藝」之前，我們可以優先檢視不同「技藝論者」所提出的不同「技藝論」版本：這些版本中，有些學者認為「實踐智慧」等同於「技藝」（Swartwood，2013），然而這個版本似乎太強，因為如此的宣稱

代表所有的「技藝」都應該具有「實踐智慧」的性質，但這顯然不合理，因為有些技藝本身似乎與「如何生活得好」有直接的矛盾，如：實施酷刑的技藝。而另外有一些學者則認為，「實踐智慧」和「技藝」可以用類比的關係理解（Annas，2011），然而這個版本可能太弱，可能造成一些理論上的缺陷，例如這無法為「實踐智慧」提供存有學（ontological）上的保證，意思是我們透過「實踐技藝」來論證「實踐智慧」，並不能保證「實踐智慧」的存在，類比論證的缺點在於其僅能說明類比目標（target）的特質，但並不保證所類比目標物的存在（Tsai，2020：244）。因此，本文採取蔡政宏的觀點，他認為「實踐智慧」事實上是「一種技藝」，如此立場既能保證「實踐智慧」是存有的，也能夠避免等同所帶來的矛盾（Tsai，2020：243-244）。而「實踐智慧」與其他「實踐技藝」的區別在於其最廣義目的（the broadest specification of the end）¹⁹的不同，例如：「游泳」的最廣義目的可能是「在水中移動」，但「實踐智慧」的最廣義目的是「使人生活得好」（Tsai，2020：244）。

綜合以上，本文認為「實踐智慧」是一種對於「如何生活得好」的「技藝」，如果我們宣稱一個人擁有「實踐智慧」，是指其具有「生活得好」的能力。本文欲透過此宣稱指出，我們可以從「實踐技藝」的角度來說明「實踐智慧」。我們可以說某些「實踐技藝」具有「實踐智慧」的特徵，例如本文所分析之《莊子》中的「技藝故事」具有「實踐智慧」的特徵，我們可以透過分析《莊子》中的「技藝故事」得出一些「如何生活得好」的知識。

二、當代「實踐智慧」的定義

在本段落中，我們將透過當代「實踐智慧」的定義，指出這些「如何生活得好的知識」應當包含哪些部分，以及這些部分具有怎樣意涵。

¹⁹所謂「最廣義目的」是指在最廣泛存在於同一行動中的目的，例如：一個人「游泳」的目的可能有「贏得獎金」、「使身體健康」和「在水中移動」，但是這些目的中，凡是游泳都存在「在水中移動」這一目的，因此我們認為「在水中移動」是游泳的「最廣義目的」。值得注意的是，「最廣義目的」和「最終目的」可能不同，一個人當然可以宣稱其游泳「最終目的」是為了「使身體健康」，不是為了「在水中移動」，但是在「游泳」這一行動的不同目的中，僅僅有「在水中移動」是最廣泛包含之目的。

當我們回顧亞理斯多德《尼各馬可倫理學·卷六》時，我們可以從中得出實踐智慧概念的初步輪廓：「一個具有實踐智慧的人將善於審思對其自身為善和對其有益之事（NE 1140a26-28）」，亦即：「一個具有實踐智慧的人，知道如何過得幸福」。根據當代學者莎倫·瑞安（Sharon Ryan）在《史丹佛哲學百科》（Stanford Encyclopedia of Philosophy）中對學術史上哲學家對「智慧²⁰」的討論所綜合出的定義，「實踐智慧」定義為：

（P1）當主體（S）是有智慧時，若且為若 S 知道如何過得幸福。

在此之上，根據前文，可以加上「實踐智慧為一種技藝」來進一步精確定義：

（P2）當 S 知道如何過得幸福時，若且為若 S 有獲得幸福的技藝。

對此，可得出一個初步論證的建構：

（P1）當 S 是有智慧時，若且為若 S 知道如何過得幸福。

（P2）當 S 知道如何過得幸福時，若且為若 S 有過得幸福的技藝。

（C）當 S 是有智慧時，若且為若 S 有過得幸福的技藝。

但是，這個簡單的論證可能還不夠我們理解「實踐智慧」該由哪些部分構成，我們依舊需要知道「S 有過得幸福的技藝」是什麼意思。根據蔡政宏的分析，一個人要成功達成技藝需要有三個條件：（1）知道什麼有助於或構成其目的、（2）知道什麼是實現目的之最佳手段、（3）能夠成功地達成目的。如果根據以上三個條件，結合關於「實踐智慧」初步的論證可得：

（P1）當 S 是有智慧，若且為若 S 知道如何過得幸福。

（P2）當 S 知道如何過得幸福，若且為若 S 有過得幸福的技藝。

（C）當 S 是有智慧，若且為若 S 有過得幸福的技藝。

²⁰ 在當代哲學及心理學的脈絡下，「智慧」一詞多半指亞理斯多德所定義之「實踐智慧」，並且可能（亦即非必要）包含其定義之「理論智慧」。為表一致，本文以下對「智慧」之指稱皆採用「實踐智慧」一詞替代。

- (1) S 知道什麼有助於或構成幸福。
- (2) S 知道什麼是實現幸福的最佳手段。
- (3) S 成功地達成幸福。(Tsai, 2022: 612)



至此，我們得到一個相對完整以「技藝」為觀點來對「實踐智慧」而下的定義。

根據以上定義分析，若我們要應用此「實踐智慧」的定義來看待《莊子》中的「技藝故事」，並進行相應的分析，我們可以從三個方向上來分析：

- (1) 對《莊子》而言，如何知道什麼有助於或構成幸福的，亦即：在其「技藝故事」中，《莊子》的「實踐目的」是什麼？如何構成？
- (2) 對《莊子》而言，如何知道什麼是實現幸福的最佳手段，亦即：在其「技藝故事」中，《莊子》的「實踐手段」是什麼？如何達成？
- (3) 對《莊子》而言，成功達致幸福會有什麼樣的狀態，亦即：在其「技藝故事」中，其達致實踐目的後的「理想狀態」為何？²¹

在接下來的三個章節中，本文將依照此三個方向，藉由分析「技藝故事」說明《莊子》式「實踐智慧」的「實踐目的」、「實踐手段」，以及「理想狀態」。

三、小結

綜合本節，本文將以「實踐智慧」之概念來詮釋《莊子》中的「技藝故事」。本文將《莊子》中的「技藝故事」理解為一種對「實踐智慧」的描述，這種「實踐智慧」是教導我們如何達致更好生活的智慧。在接下來的三個章節中，本文將套用此框架，進一步分析《莊子》中各則不同的「技藝故事」，從這些「技藝故事」中總結出關於《莊子》式「實踐智慧」的三個核心概念：實踐目的、實踐手段、理想狀態。當我們可以理解這三個核心概念後，我們便能夠更系統地看待《莊子》中的「技藝故事」，理解《莊子》所欲傳達的意思。進一步讓我們思考：我們該以什麼樣的目標作為生命行動時實踐之目的，以及該用什麼樣的方法作為實踐此目的之手段，從而達致一種更好的生命狀態。

²¹ 此處之所以需要探討「理想狀態」是因為：對於一個「技藝實踐者」而言，我們若要判斷其是否成功實踐技藝之「目的」，僅能透過其「理想狀態」之呈現觀察而來。

第三節 「實踐智慧」的功能



在本節中，本文將說明「實踐智慧」在行動中所展現的功能，亦即：分析「實踐智慧」的對象與作用。本文將指出「實踐智慧」的作用「對象」主要是「實踐手段」，但亦有作用於「實踐目的」；而在「作用」上，「實踐智慧」負責提供「好的審思」與「正確的知覺」。本文期望藉由「實踐智慧」功能的分析，提供《莊子》的「技藝故事」研究更清晰的研究圖像。

一、「實踐智慧」在行動中的對象及其作用

根據本章第一節所提，「實踐智慧」作為一種「理性德性」，是人類靈魂使「可變的事物」中「被實踐的行為」能夠良好執行行為的一種「德性」。所謂「可變的事物」中「被實踐的行為」，通常是指「與人有關的行為」，這些行為是與善惡相關的行為（NE 1140b1-7），而「具有實踐智慧之人」正是善於審思對其自身為善和對其有益之事的人（NE 1140a26-28）。

然而，根據本章第二節所述，我們要了解「實踐智慧」需要的知識，至少要理解「實踐智慧」中：「實踐目的」、「實踐手段」和「理想狀態」的三種知識。以下，本文將依此三種知識的區別，說明「實踐智慧」的作用對象及作用：

（一）「實踐智慧」的對象

根據前文，「實踐目的」、「實踐手段」和「理想狀態」是具有「實踐智慧」的人所需要知道的三種知識。

根據亞理斯多德所言：「具有實踐智慧之人」正是善於審思「對其自身為善」和「對其有益之事」的人（NE 1140a26-28）。因此，我們至少可知「實踐智慧」的作用有「審思」，「審思」的對象是那些「對其自身為善」或「對其有益之事」。我們可以依據此定義推斷，「實踐智慧」最主要作用的「對象」是：「實踐手段」。並且，一個具有「實踐智慧」之人，只要觀察其行動所呈現之狀態，就能得知其「理想狀態」。故「理想狀態」是「實踐智慧」作為之後的「結果」。

最後的問題在於：「實踐目的」是否為「實踐智慧」作用的對象？此問題在《尼各馬可倫理學》中，我們可以找到不同看法的依據：其一，有些段落認為「具有實踐智慧的人」是能夠審思「實踐手段」的人，而非審思「實踐目的」的人（NE 1112b13，1112b34-35）。其二，有些段落強調「具有實踐智慧的人」，在審思「手段」之時便能將「目的」指向「幸福」。亞里斯多德認為「具有實踐智慧的人」是有德之人，他說「一個人不可能在他不是好人的情況下，具有實踐智慧（NE 1144a36-37）」，亦即：「具有實踐智慧的人」必須能保證目的朝向「善」。其三，在其他段落，亞里斯多德指出有德者的「性格德性」（而非作為「理智德性」的「實踐智慧」）能確保有德者「目的」為善（NE 1144a20-23）。也就是說，「實踐目的」至少有一部分是「實踐智慧」作用的「對象」，其確保行動的「目的」朝向「善」的方向²²。

綜合以上分析，我們可知：(1)「實踐目的」主要是由「性格德性」所決定。(2)「實踐手段」主要由「實踐智慧」所決定。(3)「實踐智慧」也有部分作用於「實踐目的」，因為「實踐智慧」必須保證「實踐目的」為「善」。對亞里斯多德而言，一個「有德者」的靈魂需要能夠互相協調，能夠協同實踐智慧及性格德性（NE 1178a16-19），使其同時指向「善」（NE 1144a3-9）（詳見表三）。

表三：德性及其作用對象

德性	理智德性		性格德性
	理論智慧	實踐智慧	
作用對象	* ²³	實踐手段	實踐目的

²² 然而，這個議題在學界依舊是個具有爭議的話題，詳可見徐學庸（2023）所譯之《尼科馬哥倫理學》之註 45（頁 279）、註 65（頁 284）、註 90（頁 290）及註 119（頁 298）。

²³ 依據研究亞里斯多德學者的觀點不同，對此處會有不同的看法：有些學者則認為「幸福」是「默觀/沉思（contemplate）」，即「理論智慧」的展現，這一般源於《尼各馬可倫理學》第十卷的判讀，稱為獨佔性觀點（the dominant view），如 Hardie（1980）；有些學者主張「幸福」包含外在善（如：財富、健康、命運等等），這一般源於《尼各馬可倫理學》第一卷判讀，稱為包容性觀點（the comprehensive view），如 Ackrill（1980）。然而，本文並非研究亞里斯多德專文，亦非研究理論智慧專文，故不在此討論二者理論差異，詳見徐學庸（2023）：66-75。



(二) 「實踐智慧」的作用

了解「實踐智慧」的主要作用對象為「實踐手段」後，我們亦需要理解「實踐智慧」針對「實踐手段」有何具體作用。

對此，回到亞理斯多德的靈魂觀，他認為靈魂中主宰著一個人「行動」的是「知覺 (perception)」、「理性 (reason, nous)」和「欲望 (desire)」三個要素 (NE 1139a17-19)。我們可以這麼理解一個「行動」的產生：在行動開始前，我們需要 (1) 透過「知覺」感受情境與客體的變化，接收足夠豐富的經驗資訊；(2) 針對接受到的資訊利用「理性」審思，列出所有可能的手段；(3) 最後，加上「欲望」驅使人們選擇，一個人才會使行動付諸實踐。

因此，當我們說「一個具有實踐智慧的人」，可以做出好的行動，意味著：他必須擁有「正確的知覺」、「好的審思」和「好的欲望」，三者缺一不可。針對此三者，「正確的知覺」確保人們正確地理解所處情境、客體關係和自身能力；「好的審思」確保人們在朝向善行動時，能夠以理性審思，列出在其能力範圍內正確且一致的手段；「好的欲望」則負責選擇並提供動力，確保行動能執行。在三者之中，「正確的知覺」、「好的審思」由「實踐智慧」(作為「理智德性」) 所提供，「好的欲望」則由「性格德性」所提供 (NE 1144a20-23)。

綜合以上，「實踐智慧」面對在行動至少具有兩個作用：「做出好的審思」及「提供正確的知覺」。

二、「實踐智慧」提供「好的審思」

按照亞理斯多德的想法，一個行動產生的過程可以表述為：「知覺-審思與選擇-付諸行動」，此過程我們可以簡稱為一個「實踐推理」的過程。在知道「實踐智慧」在行動中的對象及作用後，本文將接著說明在一個「實踐推理」的過程中，「實踐智慧」究竟如何保證一個人做出好的行動。

關於「實踐推理」的「審思」過程我們可以透過「實踐三段論」來理解，美國亞理斯多德研究學者里夫 (C.D.C. Reeve) 結合了《尼科馬哥倫理學》與

《論動物運動》(Movement of Animals, 下簡稱 MA) 的內容 (NE 1147a25-29 ; MA 701a7-16), 總結「實踐三段論」的論證形式 (Reeve, 2013 : 9):

大前提：幸福的定義 (目的)

小前提：律則 (decree)

結論：行動

在此三段論中,「大前提」包含「目的」,表達一個「普遍」之事,是我們為了達成幸福所給定的目標 (NE 1144a33-34),這部分由一個人的「性格德性」所決定,例如:我要實現幸福。而「小前提」則是對「具體」之事理性審思後所產生的律則,有多種可能性,我們必須透過審思並判斷選擇出一個最好的手段,這便是我們運用「實踐智慧」實際進行「審思」之處。

舉例而言:成為一個善良的人,可以實現幸福。我們可以表達為:

大前提 1: 我要實現幸福。

小前提 1: 成為一個善良的人,可以實現幸福。

結論 1: 成為一個善良的人。

參照此「實踐推理」,「實踐智慧」將主要作用於「小前提」,具體表現就是「提供正確的知覺」及「做出好的審思」。在此,「審思」是指:在眾多手段中找出最好及最容易的手段,並且針對該手段,溯源找出達成該手段之手段 (NE 1112b15-20)。此後,人們「選擇」該手段並行動,這裡的「選擇」是指:一個人出於意願 (NE 1112a14-15),經過理性審思找出各種手段後,決定力所能及之手段時 (NE 1112a31),「選擇」包含了欲望及理性,欲望提供動力,理性幫助判斷,有了「選擇」人們才會付諸行動。

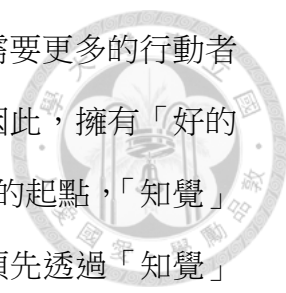
舉例而言,我們要達成前述結論:「成為一個善良的人」,會透過審思找出以下的手段:

手段 1: 為了成為善良的人,我們可以幫助路邊受傷的人。

手段 2: 為了成為善良的人,我們可以捐錢給孤兒院。

手段 3: 為了成為善良的人,我們可以去醫院做志工。





然而，不難發現，僅有手段我們很難做出選擇，我們還需要更多的行動者的背景才足以判斷，而這些背景正是由「知覺」所提供。因此，擁有「好的審思」需立基於「正確的知覺」之上，「知覺」才是所有行動的起點，「知覺」提供我們足夠的情境。換句話說，在行動的產生前，我們必須先透過「知覺」意識到外在的事態，才得以推動實踐推理產生，進而審思和選擇正確的行動。就上述的例子來看，我們要成為善良的人，至少有三種不同的手段可以達致。如果我們要做出選擇，則我們需要具體行動者的情境知識，這由「知覺」提供。舉例而言，現在有個具體的場景是，我目前是一個沒有太多錢和時間的研究生，且恰好走在路上剛好有人受傷。那麼審思將在此開始：基於我沒有錢，我不能做到手段 2；基於我沒有時間，我不能做到手段 3；基於我附近剛好有人受傷，手段 1 對我而言是「最容易也最好達成目的」之手段，因此我「選擇」手段 1 作為我唯一的手段，這是指我有意願去做，且我有能力去做的行動。在此，我們會形成一個新的實踐三段論，並依循此三段論的結論去行動：

大前提 2：我要成為一個善良的人。

小前提 2：幫助路邊受傷的人，可以成為一個善良的人。

結論 2：幫助路邊受傷的人。

當然，此處可能有些反駁，有些人可能因為運氣好，根本不需要足夠資訊就能夠做出正確的行動。對此，亞理斯多德並不認為這樣的行動者是一個「具有實踐智慧的人」，因為他認為那是藉助於錯誤的中介（基於運氣）而達成的行動（NE 1142b23-25），並不算是一個「好的審思」。

總結以上，對於亞理斯多德而言「實踐智慧」如何提供「好的審思」用以選擇「實踐手段」。更具體來說，是「實踐智慧」透過用「好的審思」幫助行動者在「實踐三段論」中選擇一個自己「有意願」也「有能力」達成的手段，用以作為「小前提」，並依照此「小前提」結合「大前提」，推斷出「結論」，因而付出行動。簡單來說，「實踐智慧」所提供的「好的審思」是針對「手段選擇」的審思，而一個「好的審思」是指行動者能選出「有意願、有能力」的手段。



三、「實踐智慧」提供「正確的知覺」

前面提到，「知覺」是所有行動的起點，擁有「好的審思」需要行動者立基於「正確的知覺」之上。因此，如何獲取「正確的知覺」便是「實踐智慧」的另一重要作用。

關於「知覺」，亞理斯多德在《論靈魂》（*De Anima*，下簡稱 DA）中將靈魂知覺外在世界的活動區分為三種：「具體感覺」、「共同感覺」、「偶然的感覺」。

「具體感覺」如我們的五官感覺，人們的每個感覺器官都有其專屬的具體對象，例如耳朵對應聲音。而「共同感覺」則是關於運動、休息、數量、形狀等活動的感覺，其不是獨立的第六感覺，而是五官感覺共用的結果，其需要在「具體感覺」的基礎上得出。以上兩種感覺都是人「直接」知覺於對象，而「偶然的感覺」則是人「間接」知覺於對象，如我們知覺某人兒子是白人，恰好那人的兒子是白人，這種知覺可能是錯的，是偶然的（DA 418a7-25，425a14-24）。

對於行動而言，「實踐智慧」在「實踐推理」上所使用的「知覺」，更傾向是一種「共同感覺」。亞理斯多德認為人們「審思」的過程，就如同幾何證明的過程（NE 1112b20-4），我們可以借由幾何證明的類比來理解「審思」時所運用「知覺」的情況。舉例而言，一個數學家想畫出一個三角形，在這個行動中，他需要先分析此三角形，直到他找到如何最簡單畫出三角形的方法，才是分析的停止點。接著開始行動，在實踐的過程中，數學家需要擁有共同感覺，來意識到想畫的是三角形；也需要具備具體感覺，來感知出自己筆下所畫出的那個三角形（Reeve 1992：68-69）。由此可知，在「實踐推理」中的「知覺」，需要同時擁有「具體感覺」與「共同感覺」。在具體的行動實踐情景中，人除了運用五官所感的「具體感覺」，還必須要有一種對所處情境的「整體認知」，此認知可能包含情境中的角色、氛圍、互動、關係、傾向等內容，這些內容都是人「共同感覺」的對象，而亞理斯多德在「實踐推理」上所使用的「知覺」即是人們在一個行動中所接收到的「共同感覺」。



四、小結

綜合本節，當我們說一個人「具有實踐智慧」，是指其「實踐智慧」能保證(1)「實踐目的」朝向「善的目的」；(2)「實踐手段」經由「正確的知覺」及「好的審思」做出行動的判斷。其中，我們會認為「實踐智慧」主要作用對象為「實踐手段」，其作用在於：確保人在選擇手段時，能夠獲得充分地情境訊息，並做出符合能力及意願的手段選擇，最終在欲望的幫助下付諸行動。

綜合本章，本章主要進行「實踐智慧」概念的定義和分析。本文試圖透過本章指出，「實踐智慧」概念由古典定義至當代定義已有意涵上的演變，雖當代討論多半不脫離古典文本的定義，但當代對「實踐智慧」概念的說明已經更加細緻。古典的定義中，亞理斯多德將「技藝」與「實踐智慧」區分為兩類不同概念，但在當代的討論中，已有學者將「實踐智慧」視為一種關於「如何生活得好」的「專家技藝」，本文亦採取此觀點。在此觀點下，關於「實踐智慧」的知識可以區分為「實踐目的」、「實踐手段」與「理想狀態」三個子題。並且，本文亦提出「實踐智慧」主要作用對象為「實踐手段」，其為「實踐手段」提供「正確的知覺」及「好的審思」。

以下，本文將採「實踐智慧」是一種關於「如何生活得好」的「專家技藝」之立場，以此主張《莊子》的「技藝故事」是《莊子》文本對於此「專家技藝」的描繪，並依序在接下來的三個章節中分別分析並說明《莊子》技藝故事背後的「實踐目的」、「實踐手段」及「理想狀態」，以此描繪出一種《莊子》式的「實踐智慧」圖像。

第三章

《莊子》技藝故事的「實踐目的」



本章目標旨在釐清《莊子》技藝故事中的「實踐目的」。所謂「實踐目的」是指：一個行動被實踐時，所欲達成之「目的」。舉例而言，在亞里斯多德的《尼各馬可倫理學》中，「實踐智慧」的實踐目的便是「幸福」²⁴。本文則認為《莊子》中技藝故事的「實踐目的」是「生」。然而，為何《莊子》技藝故事的「實踐目的」是「生」？如何定義「生」？如何以德性倫理學的觀點看待「生」？「生」的依據又是為何？這便是本章所需回答之問題。

需要特別申明的是，在書寫順序上，本文採用先說明「實踐目的」後說明「實踐手段」原因有二：(1) 回應研究目的，建立系統性詮釋。如此書寫可以優先聚焦在統一的「實踐目的」之說明上，展現出「技藝故事」的系統性依據。(2) 方便書寫，避免來回往復說明。若優先闡明「技藝故事」的「實踐目的」則可以讓後文不同「手段」詮釋緊扣「目的」書寫。當然，「目的」與「手段」無法獨立而論，故在本章中仍會或多或少提及「手段」。

在本章中，本文將：首先，截取相關的技藝故事片段，分別從形式及內容兩面向說明為何《莊子》中技藝故事的「實踐目的」是「生」，以及「生」代表的兩種意涵：「養生」與「達生」；其次，從德性倫理學觀點出發，說明《莊子》如何以「差異倫理學」的角度詮釋，並指出《莊子》文本中具有「差異故事」及「技藝故事」兩類故事。其中，「差異故事」背後所對應的是「實踐目的」的依據——「天」，而「技藝故事」則對應著「實踐手段」的展示。

²⁴ 值得注意的是，亞里斯多德的《尼各馬可倫理學》中，並沒有直接指明「實踐智慧」的實踐目的就是「幸福」的段落，其中只是宣稱具有實踐智慧的人是「善於審思」對其自身為善和對其有益之事的人 (NE 1140a26-28)。在更多時候，「實踐智慧」的作用是去審思如何達致目的，而非決定目的。決定目的是「性格德性」，而非「實踐智慧」所屬的「理智德性」。詳細討論可見本文第二章第三節。亦可見：徐學庸 (2023) 所譯之《尼科馬哥倫理學》之註 65 (頁 284)、註 90 (頁 290) 及註 119 (頁 298)。

第一節 技藝故事的「實踐目的」——「生」



本節中，本文將指出《莊子》中技藝故事的「實踐目的」是「生」，此基於兩層證據：其一是「形式上的證據」，其二是「內容上的證據」。

一、形式上的證據：構詞位置及頻率分析

所謂「形式上的證據」，本文想藉由「生」一詞在有關「技藝故事」片段中出現的構詞位置及頻率作為依據，藉此分析「生」與「技藝故事」的相關性。這種分析也許並不能提供充分的關聯性，但可以縮小《莊子》的「技藝故事」在全書中傳達的可能意涵指涉的範圍。

首先，《莊子》中重要的「技藝故事」出現在〈養生主〉篇及〈達生〉篇²⁵，而這兩章篇名的構詞正好揭示了《莊子》對「技藝」的兩種看法——「養生」及「達生」，此二篇名都指向同一個目的——「生」。

其次，進一步地考察「養生」一詞出現的位置及頻率，「養生」一詞出現在整本《莊子》之中僅三處：(1)「庖丁解牛」(〈養生主〉篇)中文惠君言，看完「庖丁解牛」後所得「養生」。(2)「田開之見周威公」(〈達生〉篇)中，周威公問田開之，其師祝賢所教導之「養生」。(3)「魯君訪顏闔」(〈讓王〉篇²⁶)中，說明帝王治理之功只是聖人的「餘事」，「養生」才是聖人以道治身的主業。總體而言，「養生」一概念，扣除〈讓王〉篇，剩下兩次分別出現在〈達生〉篇與〈養生主〉篇，可知「養生」一概念至少緊扣〈達生〉篇與〈養生主〉篇中所描述之內容，並與此二篇章有高度相關。

再次，進一步地考察「達生」一詞出現的位置及頻率，「達生」一詞出現在整本《莊子》之中僅有兩處：(1)〈達生〉篇的開頭「達生之情者」的前二字。雖然是截取句首二字，但歷代注解中如《釋文》便言〈達生〉篇是「以義名篇」

²⁵ 詳見本文第一章第二節研究範圍定義之範疇。

²⁶ 值得注意，〈讓王〉篇在劉笑敢的分類中，屬於異大於同的「無君派」(劉笑敢，1988，61)，陳鼓應也言〈讓王〉篇「疑是偽品」(陳鼓應，2011，708)。是故本文僅列出此文本數據，並不深入討論該篇關於「養生」之說明。

(郭慶藩，1955：277)，意思是〈達生〉篇之篇章名與篇章內容有所關聯，是以篇章內文之義來命名。而根據第一章第二節研究範圍內所統計，〈達生〉篇內文多數為「技藝故事」，若按古注「以義名篇」之言可推斷「達生」一詞與「技藝故事」有高度相關。(2)〈列御寇〉篇中所言：「達生之情者傀，達於知者肖；達大命者隨，達小命者遭」。此處「達生之情者」一句與〈達生〉篇首相同，然查本句之內容實際上是在比較「達生之情者」與「達於知者」二者：《莊子》認為前者「傀」，意思是「大」；而後者「肖」，意思是「小」(王叔岷，1988：1283-1284)。二者對比之下，可看出《莊子》更加推崇「達生之情者」，肯定「達生」的價值。

最後，我們若以有關「生」之構詞位置及頻率分析，可知：(1)「庖丁解牛」是唯一以「技藝故事」中人物說明「技藝」與「養生」有關的篇章。(2)「養生」一詞，同時出現在〈養生主〉篇與〈達生〉篇，可說明二篇章有某些內在聯繫。對此，王叔岷案〈養生主〉篇言：「外篇有〈達生〉，能達生者，始可與言養生」(王叔岷，1988：99)；歸有光亦有言：「(〈達生〉篇)與〈養生主〉篇相發」(王叔岷，1988：277)；劉笑敢亦引用許多古注佐證〈達生〉篇與〈養生主〉篇有所關聯(劉笑敢，1988：68)。(3)「達生」一詞，出現在〈達生〉篇章首，其主要作用為解釋〈達生〉篇章內文之義，並且按〈列御寇〉篇之言可看出，《莊子》更加肯定「達生之情者」。

綜合來說，以「養生」與「達生」二詞出現的構詞位置與頻率分析，我們可以得知「養生」與「達生」是《莊子》中具有特定指稱的詞彙，並且二詞與二篇內文的「技藝故事」有高度相關。然而，「形式分析」可能並不足以說明「技藝故事」與「生」之關聯，我們依舊需要進行「內容分析」確認二者關係。

二、內容上的證據：「生」之具體意涵

所謂「內容上的證據」，本文想藉由分析《莊子》中「生」之具體意涵說明「生」與《莊子》中「技藝故事」的聯繫，指出「生」實際上便是「技藝故事」

之「實踐目的」。前文我們僅對「養生」與「達生」的出現位置與頻率進行分析，但仍未分析二者具體內涵。對此，本文接下來將延續以上對「養生」與「達生」二詞出現並認定具有《莊子》文本一致意義之片段（即排除〈讓王〉篇片段）進行分析，指出本文觀點：《莊子》中對「生」的態度可分兩個面向上的意涵，分別為：「養生」——消極之「生」，以及「達生」——積極之「生」。

如同第二章第二節分析，本文認為「實踐智慧」實際上是一種「實踐技藝」，其「目的」雖「固定」但同時「可指定」。在《莊子》「技藝故事」中其「固定」之「目的」便是「生」；而「可指定」的面向便是「養生」與「達生」。對此，曾有不同學者提出類似區分。例如，趙偉偉即曾提出「生」包含：(1) 消極的「養生」，指減少自己與外部環境之間的摩擦與傷害；(2) 積極的「達生」，指透過自發性的展演達成美學上的自我滿足（Chiu, 2009：10-11）。除了趙偉偉的觀點，方嵐生也提出類似觀點，他指出「生」可以從兩種意義上理解：(1) 「養生」意味著規避傷害、保全自己的生命；(2) 「達生」更為積極，其不止於規避傷害，且認為我們應該重視生命，因為生命比起榮譽和其他外在事物更有價值（Perkins, 2019：26-28）。

以下，本文將通過《莊子》文本進一步詮釋及解析這兩種「生」之意涵，並藉此說明其與「技藝故事」的關係之所在：

（一）「養生」：消極之「生」——規避傷害

《莊子》中提到「養生」二字之所在便在〈養生主〉篇中的「庖丁解牛」：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會。文惠君曰：「譔！善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軀乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十

九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者无厚，以无厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」（〈養生主〉篇）

在這段文字中，「養生」二字透過文惠君之口提出，他說透過「庖丁解牛」過程的展演，以及庖丁對解牛的解說就足以「得養生焉」。歷來學界對此篇說明已不在少數²⁷，這些詮釋都指出庖丁透過某種流暢、自發的解牛行為來表現出一種避免「刀體損害」的解牛技藝，庖丁不但能「合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會」——能合於人類的所訂的規章、禮樂、音律；並且能「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然」——依循牛體本身的筋骨紋理來解牛；進而在運刀時能「彼節者有間，而刀刃者无厚，以无厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣」——能使刀體避開牛骨節點的重重阻礙，「遊」於其縫隙之間；最終使刀「十九年而刀刃若新發於硎」——使用了十九年還像新磨一樣。

當然，真正的「刀」不可能使用十九年還如新，因此我們不妨把眼前的「技藝故事」視為某一種對「養生」的隱喻。將具體的「庖丁解牛」的故事視為一種對於抽象的「養生」概念的說明，將「庖丁-刀體」視為「人」的隱喻，一一對應後，試著重新解讀這種「庖丁解牛」的技藝。我們似乎可以這麼理解「養生」：如果人們能夠重新定位自己的生活態度，讓自己舉手投足之間不但能合於人訂的規章禮樂，又能合於某種自然的規律（亦即：後文所言之「天」），透過減少自己觀點或態度的固著，尋找人際衝突之間化解衝突的辦法，能盡量避開不必要的衝突，便能夠「遊」於自然與人際之間，讓自身經過多年後還能保全自身，這便是某種「養生」的呈現（詳見下頁表四）。按這種隱喻式的看法，我們能夠理解「養生」是一種以「規避傷害」為價值傾向的「生」之追求。

²⁷ 相關研究有許多，詳如 Graham, 1989: 186-191; Hansen, 1992: 287-289; 陳鼓應, 2007: 170; 方萬全, 2009: 273; 柏嘯虎, 2011: 83-85; Chiu, 2019: 11; Fraser, 2022: 245。

表四：「庖丁解牛」-「養生」隱喻

庖丁解牛	養生
庖丁-刀體	人
合於《桑林》之舞， 乃中《經首》之會	合於人訂的規章禮樂
依乎天理，批大郤， 導大窾，因其固然	合於某種自然的規律
彼節者有間，而刀刃者无厚， 以无厚入有間	減少觀點固著， 尋找化解衝突的辦法
遊刃必有餘地	遊走於自然與人際之間
十九年而刀刃若新發於硯	久年後能保全自身

除了「庖丁解牛」之外，在《莊子》中扣除前文所提〈讓王〉篇，尚有〈達生〉篇中「田開之見周威公」提到「養生」二字，此篇雖不是「技藝故事」，但卻在〈達生〉篇中，故本文認為其亦具有參考價值：

田開之見周威公。威公曰：「吾聞祝腎學生。吾子與祝腎游，亦何聞焉？」田開之曰：「開之操拔篲以倚門庭，亦何聞於夫子！」威公曰：「田子無讓！寡人願聞之。」開之曰：「聞之夫子曰：『善養生者，若牧羊然，視其後者而鞭之。』」威公曰：「何謂也？」田開之曰：「魯有單豹者，巖居而水飲，不與民共利，行年七十而猶有嬰兒之色，不幸遇餓虎，餓虎殺而食之。有張毅者，高門、懸薄，無不走也，行年四十而有內熱之病以死。豹養其內而虎食其外，毅養其外而病攻其內，此二子者，皆不鞭其後者也。」（〈達生〉篇）

這段文字的「養生」意涵解釋得更為直接，其指出所謂「養生」就如同「牧羊」，有不及者就要鞭策改進，而為了說明所謂「不及」，《莊子》文本提供兩個例子：「單豹」和「張毅」。其中，「單豹」著重在於「養其內」，因此即使七十歲了還

保有嬰兒般的精神，但卻忽略與他人交際，最終落單而被老虎吃了；「張毅」則著重於「養其外」，他積極參與社交，但卻忽略身上的病痛，最終因患內熱而亡。這兩個人人都只注重「內、外」的其中一個部分，而忽略補強自己弱勢的部分，最後因此喪生。從這兩個故事，我們可以得知《莊子》認為「養生」就要平衡地發展「外」和「內」。根據文意解釋，我們可以將「外」理解為「形體」，也就是「單豹」所認真養護的身體；而「內」可以理解為「精神」，也就是「張毅」著重與他人社交的內在精神世界。這個故事說明兩件事：(1)「養生」除了避免傷害之外，也有更積極的面向在於鞭策自己，讓不足的部分提升，平衡地發展內外二者。(2)「生」的面向不僅止於「形體」的保全，更有「精神」的成長。關於這一點在〈達生〉篇首章有更為詳盡的說明。

綜合以上，在《莊子》中關於「生」——「養生」的重點在於：保全生命的整全性，其不但包含避免形體和精神兩方面的傷害，也包含我們必須平衡地發展「外」與「內」二者，不可偏廢。

(二) 「達生」：積極之「生」——形全精復

關於「生」的積極面向「達生」，我們可以由分析〈達生〉篇首章開始。按前文分析，「達生」一詞的出現在〈達生〉篇首章及〈列御寇〉篇中，並皆以「達生之情者」的句式出現。而「達生」二字除了是〈達生〉篇章的首字之外，亦有涵蓋〈達生〉篇整篇意旨之義，故分析〈達生〉篇的首章是分析〈達生〉全篇的關鍵之所在。以下為〈達生〉篇的首章：

達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知²⁸之所無奈何。養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而死亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。悲夫！世之人以為養形足以存生，而養形果不足以存生，則世奚足為哉！雖不足為而不可不為者，其為不免矣。夫欲免為形者，莫如棄世。棄世則無累，無累則正平，正平則與彼更生，更生則幾矣。

²⁸ 今本作「知」，「知」乃「命」之譌，可作「命」解。茲依武延緒、馬敘倫、劉文典、王叔岷、嚴靈峰諸說解（陳鼓應，2011：452）。

事奚足棄而生奚足遺？棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一。天地者，萬物之父母也，合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移；精而又精，反以相天。（〈達生〉篇）

這段文字闡述兩個重要的訊息：其一，說明「達」之意涵；其二，指出要做到「達生」的三個必要條件。

首先，文本展現兩種「達」之狀態：(1)「達生」：能通達「生」之實情的人，不會追求生命所不必要的事物；(2)「達命」：能通達「命」之實情的人，不會追求命運所無可奈何的事物。這兩種「達」的態度，所強調的是「不強求」，這恰好可以符合〈列御寇〉篇中「達生之情者」一段前對「達」的解釋：

窮有八極，達有三必，形有六府。美、髯、長、大、壯、麗、勇、敢，八者俱過人也，因以是窮。緣循、偃俠、困畏不若人，三者俱通達。知慧外通，勇動多怨，仁義多責。達生之情者傀，達於知者肖；達大命者隨，達小命者遭。（〈列御寇〉篇）

文中指出「達有三必」：緣循、偃俠、困畏。其中，「緣循」是指緣著事物發展順其自然、「偃俠」是指在俯仰之間從順他人、「困畏」是指怯弱而謙卑。三者都是《莊子》口中「俱通達」之人，這種「通達」展現在順應外在事物的發展，而不強求之意。結合〈達生〉篇首的兩段，我們可以看出此處的「達生」除了有規避衝之義，亦有順應外界之義。

其次，《莊子》透過這段文字說明了「達生」的三個必要條件：(1) 保全「形」的完整、(2) 提高「精」的專一、(3) 平衡「形、精」二者。

針對(1)。《莊子》在此片段中用很長的篇幅來說明世人過度注重「養形」，而遺漏「精」的重要性。《莊子》指出世人皆以為只要養護好「形」，就可以保全「生」；卻沒有意識到「養形」只是「達生」的必要條件而非充分條件。支持此說的理由有三：其一，「物有餘而形不養者有之」及「形不離而生亡者有之」二段說明即使我們成功「養形」也無法保證「生」，前文所提及〈達生〉篇中「單豹」和「張毅」的故事就是用來說明這段最好的佐證：「單豹」重「形體」

的保養，但最終還是受虎所食而「生亡」；而「張毅」注重人情的往來，或許他是「物有餘」之人，但是他最終還是因病而「形不養」。此故事充分說明純粹「養形」並不足以保全「生」，也就是「養形」非「生」的充分條件。其二，由「雖不足為而不可不為者，其為不免矣」可知，讓我們的形體免於勞累（即「養形」），是不足以讓我們全心投入，但又不得不做的事，故「養形」應為「生」之必要而非充分條件。其三，由「更生則幾矣」可知，即使達到「更生」也只是接近理想的狀態而已，並非等同理想狀態。由文中一連串的頂真句式我們可推論知「更生」由「棄世」而來，「棄世」則是為了「養形」，故我們可以再一次證明「養形」並非「生」的充分條件，但可以幫助我們更接近於「生」。

針對（2）。我們需要找到「養形」以外，足以「達生」的其他的必要條件。對此，另一個必要條件是「遺生」。因為，其後所言之「棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一」，《莊子》強調達生需要的結果是「與天為一」，而達成此結果有兩個必要條件：其一，通過「棄事」而達到「形不勞」；其二，通過「遺生」使得「精不虧」。在確保兩個條件都滿足後，我們才能「形全精復，與天為一」。是故，可知「遺生」是「達生」的另一個必要條件。有趣的是，在〈達生〉篇首章的文字中，並沒有討論怎麼達成「遺生」，也沒有進一步說明「精復」，本文認為造成此現象的原因在於：〈達生〉篇首章後的「技藝故事」正是在教導我們如何做到「精復」的文字，亦即：「技藝故事」中如：「承蜩、鬥雞」提到的「凝神、養神」，「操舟、工倕」提到的「忘」，實踐上都是在強調提高精神專一度的「實踐手段」，是達成「精復」的說明。

針對（3）。除了以上兩個必要條件之外，尚有第三個必要條件：〈達生〉篇首章中強調「形全精復」之後兩者的平衡，在前文提到〈達生〉篇中「單豹」和「張毅」即是一例。此處強調：要做到「養生」，必須不斷鞭策自己的短處，達到內外平衡。

綜合以上，透過〈達生〉篇的首章，我們可以分享出「達」之意涵，並指出「達生」的三個必要條件，其核心在於「形全精復，與天為一」



三、小結

綜合本節，透過形式及內容上分析，我們可看出《莊子》中的「技藝故事」的「實踐目的」與《莊子》文本以出現「技藝故事」的兩個篇章名——「養生」及「達生」有極大關係。其中：前者，強調技藝精湛後達成「降低傷害」保全形體完整之「生」；後者，在前者基礎上進一步強調「形全精復」的平衡，提高精神專一，讓精神與形體整全所達致的「生」。最後，透過〈達生〉篇首章我們可以看出，「生」是一種「與天為一」的理想生活狀態。

第二節 實踐目的「生」之依據——「天」

在本節中，本文將透過黃勇的德性倫理主張——「差異倫理學（ethics of difference）」的角度指出《莊子》「技藝故事」的實踐目的「生」背後之依據為「天」，說明其中「天」的兩個層次，並且指出《莊子》德性倫理學強調的並非是律則的遵守，而是一種透過學習來成為有德者的自我修養過程。

以下，本節將：首先，說明黃勇提出的「差異倫理學」，並與「實踐智慧」概念進行比較；其次，透過黃勇的「差異倫理學」，來說明「差異故事」的作用，指出「生」的依據來源——「天」；最後，透過不同「技藝故事」的內容整理，說明「技藝故事」的作用，指出其背後的德性倫理學意涵。

一、《莊子》中的「差異倫理學」

在前文中，我們討論了《莊子》的「技藝故事」的「實踐目的」是「生」，並理解「生」的基本意涵。然而，「生」作為「實踐目的」如何引導人們行動？僅僅就此「目的」是否能夠提供人們行為準則或指引？本文認為，若要回答此問題我們需進一步理解「生」的依據，透過此依據我們才得以理解「生」如何引導人們去行動。對此，本文將透過黃勇提出的「差異倫理學」主張，解釋「生」背後的依據是「天」，並以「差異倫理學」說明「天」如何指引行為。

黃勇曾經提出《莊子》的「差異倫理學」，他認為《莊子》中指引人們行為背後的規範是「差異倫理」的思想，人們可以透過《莊子》中的兩類故事——「技藝故事」和「差異故事」去理解如何行動。根據黃勇的觀點，透過這兩類故事我們可以知道兩種知識：「差異故事」告訴我們什麼才是有德者，亦即：「我們應該要做什麼？」；「技藝故事」告訴我們如何成為有德者，亦即：「我們應該怎麼把事情做好？」(Huang, 2010a: 1056)。換句話說，黃勇認為《莊子》的「技藝故事」所描述的內容是否合於「實踐目的」之判斷，並不能單純看「技藝故事」本身，而是必須參照「差異故事」；而「實踐手段」的學習方法、能力展現才是《莊子》「技藝故事」的意旨。

本文發現，此結構與亞理斯多德的觀點一致，我們可以做一個簡單的類比：如第二章第三節所言，亞理斯多德認為一個有德者行動時所執行的「實踐目的」主要是由「性格德性」（如《尼各馬可倫理學》第三卷至第四卷中，所說明各種具體的德性：勇敢、節制、慷慨、溫和、友善等等）所掌管。對照黃勇的說法，《莊子》技藝故事中「實踐目的」的判斷依據也不是「技藝故事」本身，而是散見在其他篇章中的「差異故事」（詳見表五）：

表五：德性及其作用對象與故事關係

德性	理智德性		性格德性
	理論智慧	實踐智慧	
作用對象	*	實踐手段	實踐目的
《莊子》中的依據	/	技藝故事	差異故事

根據以上結構，我們可以依據《莊子》中的「技藝故事」知道一個有德者如何行動，如同德性倫理學中「實踐智慧」對「實踐手段」的作用；我們亦可依據「差異故事」知道「有德者」該具有怎樣的具體德性，如同德性倫理學中「性格德性」對「實踐目的」的作用。

二、「差異故事」在《莊子》德性倫理學中的作用

根據上述分析，若我們要明白「技藝故事」中的行動是否符合「實踐目的」，其背後的依據應該是——「差異故事」。本文亦認同此觀點，在此段落本文將藉「差異故事」之說明詮釋《莊子》的「技藝故事」中「天」的含義，指出「生」的判斷依據應該為「天」。

黃勇提出「差異倫理學」的概念來說明「差異故事」，並指出我們可以通過「差異故事」的內容來看出《莊子》文本價值判斷的傾向。所謂「差異倫理學」是黃勇藉由「差異政治學 (politics of difference)」發展而來的倫理學概念 (2010b: 92)，黃勇對「差異倫理」所下的定義是：不同的個體內在本性應該具有同等價值，因此在面對個體差異時，不同個體應該給予彼此同等尊重。當行為主體 (moral agent²⁹) 選擇行動時，其並不是以行為主體喜歡或願意接受的方式去行動，而是以接受行為的客體 (moral patient) 喜歡或願意接受的方式去行動 (2010b: 66, 71-72)。這種以行為客體 (他者) 為中心的倫理判斷，便是黃勇所指出遵從「天」的倫理判斷，而為了佐證「差異倫理」是在《莊子》中可見的倫理主張，黃勇提出三個「差異故事」來說明「差異倫理」的概念。

值得注意的是，在黃勇所提出的三個「差異故事」之中都沒有指出「天」或「生」這兩字詞，這兩個字詞皆是出自「技藝故事」。本文認為「天」或「生」的概念更多是黃勇透過具體的故事內容所分析而來，這兩概念正是「差異故事」與「技藝故事」的連接之所在。筆者透過原文的分析，發現這二種類型的故事都是在討論「如何讓生命個體可以發展的更好？」，以及「如何在現實狀態有所衝突的時候，避免生命個體受到傷害？」，而這兩個問題正是「生」之概念背後所討論的核心，故本文認為即使「差異故事」之中都沒有指出「天」或「生」的文字出現，亦不影響此討論的進行，因為這只是字詞概念互換的問題。

²⁹ 根據原文，moral agent 更恰當的翻譯應該譯為「道德主體」或「道德行動者」，然而筆者認為，在《莊子》的「技藝故事」脈絡下並沒有使用到當代嚴格定義下的「道德」概念，更多的是對價值的某種傾向，因為在後文的討論中還會持續使用 agent 這一概念，故在此本文將這種帶價值傾向的行動主體，統一使用相較中性的「行為主體」指稱，後文之「行為客體」同上理由改稱。

以下，本文將簡要透過三個「差異故事」，說明「差異倫理」的概念：

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。（〈應帝王〉篇）

其一，黃勇以「渾沌之死」說明，如果行為主體僅以自以為的「善的意志（good will）」來行動，那很可能像「儵、忽」為了「善待」他人而致他人死亡。他指出《莊子》中所謂「齊物」並不是「要讓一切相同」，而是要讓人認識到「不同事物皆有平等的價值」（2010b：74-75）。

昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以為樂，具太牢以為善。鳥乃眩視憂悲，不敢食一嚮，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰕鱖，隨行列而止，委蛇而處。（〈至樂〉篇）

其二，黃勇以「魯侯養鳥」進一步說明，當人類「以己養養鳥」，僅用人類喜愛的食物和聲樂去養鳥，最終只會讓鳥死亡，與「渾沌」落得同樣下場。這個故事指出，我們應該要「以鳥養養鳥」，用鳥適合的生活方式來養育鳥，這才是順從「天」的方式（2010b：75）。

其三，不同於以上兩個「差異故事」，黃勇認為《莊子》用「伯樂馴馬」指出有些被人們認為具有「良好教育能力」之人，事實上也可能是用不適合行為客體天性的方式來訓練或教育他人（2010b：75-76）的，如伯樂：

馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸。此馬之真性也。雖有義臺、路寢，無所用之。及至伯樂，曰：「我善治馬。」燒之剔之，刻之錐之，連之以羈帶，編之以皁棧，馬之死者十二三矣；飢之渴之，馳之驟之，整之齊之，前有楸飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣。陶者曰：「我善治埴，圓者中規，方者中矩。」匠人曰：「我善治木，曲者中鉤，直者應繩。」夫埴、木之性，豈欲中規矩鉤繩哉？然且世世稱之曰：「伯樂善治馬，而陶、匠善治埴木。」此亦治天下者之過也。（〈馬蹄〉篇）

在這個故事中，伯樂被天下人認為「善治馬」，但是他的行為方式卻接連造成「馬之死者十二三」、「馬之死者已過半」。這說明了「人」都以自身作為「人」的觀點在訓練「馬」，並沒有讓馬發揮真性：「踐霜雪」、「禦風寒」、「齧草飲水，翹足而陸」。最後的結果，也只是讓馬死亡，這和「渾沌」、「魯侯」是一致的，不同的是伯樂被世代代稱讚，《莊子》認為這是「治天下者之過」。

根據三個「差異故事」，黃勇認為《莊子》所主張的是一種道德「銅律」：我們應該「對他者做（或不做）他者願意（或不願意）我們對他做的事情（2010a：1060）」，這正是黃勇「差異倫理學」的核心原則。根據此原則，我們行動之目的是否道德的判斷標準將放在「行為客體」之上，黃勇指出順應客體的標準便是「天」，並進一步區分兩個層次的「天」（2010a：1055-1056）：

（一）第一層次的「天」——事物的自然結構（The nature structure of the body）

黃勇指出「技藝故事」中大部分的「天」都是第一層意涵，第一層次意涵的「天」是指：事物本身的自然結構，例如：「庖丁解牛」中解牛時「依乎天理」的「天理」就是指牛本身的自然結構與紋理。「梓慶削木」中的「觀天性」也是指木頭本身生長情況（2010a：1054-1055）。

本文認為，在「技藝故事」中有德者的行為之所以能夠自發、輕鬆、順暢、優雅，是因為他們行為時依據了客體的自然結構進行，例如：庖丁與他的刀體遵循了牛的筋骨紋理。因此，筆者認為在遵循這個層次的「天」之時，事實上更多時候保全的其實是「行為主體」自身之「生」。

（二）第二層次的「天」——事物的自然傾向（The nature disposition of a thing）

根據「差異故事」，黃勇指出《莊子》中的「天」應該有第二層次的意涵，這層意涵是指：事物自然生長的傾向，例如：在「魯侯養鳥」中「以鳥養養鳥」，用鳥自身的生活環境、飲食習慣來養鳥。「伯樂治馬」中「馬」在自然中生長的真性：「踐霜雪」、「禦風寒」、「齧草飲水，翹足而陸」。這些例子都是我們尊重事物發展的「天性」之時，所遵守的「天」（2010a：1055-1056）。

本文認為，若從「差異故事」中判斷，我們確實可以得出某種以行為客體自身生命傾向為行為判斷依據之行為準則，就如同黃勇所提出的「銅律」。因此，筆者認為當我們能夠遵循這個層次的「天」之時，更多時候會傾向保全「行為客體」之「生」。然而，對比第一層次的「天」時，二者卻有理論張力。

（三）兩次層之「天」的衝突

事實上，黃勇亦有發現兩層次「天」的解釋會造成一定程度的理論張力，意思是說，有時候面對衝突時，即使我們依照第一層次的「天」（事物的自然結構）行動，依舊可能危害第二層次的「天」（事物的自然傾向）。在某些例子中，我們並沒有辦法同時滿足兩個層次的「天」。舉例來說：當我們看「庖丁解牛」、「梓慶削木」的故事時，如果我們按照第二層次的「天」——「事物的自然傾向」來判斷時，二者的行為依舊還是讓行為客體死亡，不符合第二層次的「天」。

針對兩層次「天」的張力，黃勇提出「梓慶削木」中的「以天合天」解釋。他認為「以天合天」才是理想的行為狀態，所謂「以天合天」是指行為主體的「天」可以合於行為客體的「天」。對此，黃勇大部分情況下行為主體所認知的行為客體的第二層「天」，那是因為人往往有「成心」，行為主體會依據其認為最適合自己的準則去行動。因此，《莊子》需要有「技藝故事」和「差異故事」來提醒人們去除「成心」的重要性，提醒人們透過技藝的學習學會去尊重行為客體的生命傾向（2010a：1056-1062）。

總結黃勇的看法，他認為在《莊子》中並存兩類故事，是因為他們有不同的作用：「技藝故事」告訴我們如何將一個行為做到自發、輕鬆、順暢、優雅，而「差異故事」告訴我們如何尊重不同差異個體背後的相同價值，而一個真正的「有德者」則能做到「以天合天」，兼顧二者的價值（2010a：1059-1060）。

然而，本文認為黃勇提出「以天合天」的說法，並沒有回答當二者有張力時應該怎麼辦？畢竟在「以天合天」的故事——「梓慶削木」中，木頭還是死了。對此，本文嘗試提出補充，以完善此說。

如同筆者前述，本文認為對第一層「天」的遵守，其傾向的是對行為主體「生」的保全；對第二層「天」的遵守，則是更傾向對行為客體「生」的保全。因此，兩層次「天」的張力本質上是行為主體與行為客體之「生」的張力。而關於這兩者張力時的解決方案，本文想透過德性倫理學的角度來說明：

其一，《莊子》文本中的「理想狀態」是避免衝突。對此，我們可以參考《莊子》文本中的另一則「技藝故事」——「紀涓子鬥雞」：

紀涓子為王養鬥雞。十日而問：「雞已乎？」曰：「未也。方虛憍而恃氣。」十日又問。曰：「未也。猶應嚮景。」十日又問。曰：「未也。猶疾視而盛氣。」十日又問。曰：「幾矣。雞雖有鳴者，已無變矣，望之似木雞矣，其德全矣，異雞無敢應者，反走矣。」（〈達生〉篇）

在這則故事中，「鬥雞」作為一種殘忍的技藝遊戲，很有可能會造成雞隻的傷亡。然而，《莊子》給出的訓練建議卻是透過雞的狀態訓練，讓雞進入一種「似木雞」的狀態，進而使其他的雞躲開，讓「似木雞」的雞取得勝利。在這個故事中，《莊子》文本不提倡「衝突」，而是透過雞的氣勢改變使衝突巧妙地化解。對此，魏家豪（Wim De Reu）即曾經分析過鬥雞的故事，並配合著其他篇章如：「狙公賦芋」（〈齊物論〉）和「顏回入衛」（〈人間世〉）等指出：《莊子》的文本並非價值中立，而是有著明顯「避免傷害」的傾向，也就是說《莊子》文本並不會提倡一種「巧殺（skilful killing）」（2019：195）。本文認同這個觀點，且想依此提出：在面對兩種「天」或「生」的衝突之時，透過不同的方法（如：改變認知、外在的影響力等）避免衝突才是「理想狀態」，例如：訓練不需要「鬥」就能獲勝的雞，透過「朝三暮四」和「朝四暮三」的協調來避免狙怒等等。

其二，《莊子》文本的「技藝故事」僅僅是「接近理想狀態」的存在，若是「理想狀態」，則二者不會有衝突。對此，我們或許可以回到「庖丁解牛」的例子中來思考：

文惠君曰：「譔！善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。」（〈養生主〉篇）

在這段簡短的對話中，基於庖丁所言：「進乎技矣」，我們可以理解「道」——一種庖丁所喜愛的行為模式，與「技」並不相同。「道」可能是「技」不斷練習的過程中所欲追求的目標，但此目標或許只是一種「理想狀態」。「道」，或說「有德者」所實踐的方式，事實上是一種很難達成的要求，是一種「理想狀態」。言外之意是：在《莊子》技藝故事中的衝突案例，或許只是靠近「道」的一種呈現方式。方萬全用德性倫理學的觀點詮釋《莊子》的「技藝故事」時³⁰，亦認為一般人顯然很難達到「有德者」的要求，「有德者」僅作為某種理想（idea）存在（方萬全，2009：91）。

進一步地說，兩層「天」或「生」的張力，在德性倫理學的討論中，實際上是在討論「理想狀態的存在」，而非「道德律則如何決定衝突時的優先序」；相對於「道德律則」而言，「理想狀態」的討論在德性倫理學中更有實際的價值。黃勇在論證《莊子》德性倫理學之可能性時曾指出，雖然《莊子》的德性倫理學並不排斥道德律則（例如他說的「銅律」），但是德性倫理學所關注的核心並非在「行為的對錯」，而是在「行為者的善」。一個人並不是因為道德律則是對的，所以願意遵循；而是因為這些道德律則是源自於「有德者」對於「理想狀態」的實際展現，所以願意遵循（2010a：1066-1067）。

總結而言，衝突的存在是為了凸顯「理想狀態」的存在，從而提高個體對典範的學習。我們可以透過學習去接近「有德者」的「理想狀態」，以此為行動依據。或許現實生活會有各種無可奈何的衝突出現，但這不妨礙「理想狀態」的呈現，且「理想狀態」在德性倫理學中的作用並非在於證成道德律則，而是在於為人們提供一個「有德者」的典範，提供「生」的可能樣態，所以在庖丁說完「進乎技矣」後才會接著敘述各種「技」的學習方式、學習歷程等內容，因為這些才是學習「理想狀態」更重要的內容。

³⁰ 值得注意的是，雖然皆是依據德性倫理學的觀點詮釋《莊子》的「技藝故事」，但黃勇與方萬全所關注的方向、採取的詮釋理論都各自有所不同側重，本文此處僅是轉引其關於亞里斯多德「有德者」概念的理解，並非意欲將二者詮釋《莊子》「技藝故事」的理論混為一談。關於二者的理論區別，請見本文第一章第三節文獻回顧。

三、「技藝故事」在《莊子》德性倫理學中的作用

依照黃勇的看法：「差異故事」告訴我們「做什麼」，「技藝故事」告訴我們「怎麼做」(2010a：1056)；二者各司其職，就如同「實踐智慧」與「性格德性」二者各有管轄一樣。同時，亞理斯多德認為不可能存在具備實踐智慧但是邪惡的人，因為「有德者」的靈魂會協調實踐智慧與性格德性 (NE 1178a16-19)；就如同黃勇所言的「以天合天」，在《莊子》中「有德者」能夠同時體認並協調兩種「天」，最終保有行為主體與客體的整全性。雖然，《莊子》與亞理斯多德所關注的面向不同，但是透過與亞理斯多德的德性倫理學類比，我們可以更加清楚《莊子》德性倫理學的樣貌。

本文認為，《莊子》的「技藝故事」在德性倫理學中的作用，是提供學習者「學習方法」、「能力展現」和「理想狀態」三者的圖像。「學習方法」負責告訴學習者「如何成為一個有德者」，「能力展現」負責讓學習者知道「應當具備什麼能力」，而「理想狀態」則是負責提供學習者「有德者的具體圖像」。唯有這三者都具備充足，學習者才有手段和路徑好好學習如何成為「有德者」。

其中，透過「技藝故事」學習「實踐智慧」，我們可以透過當代德性倫理學家羅莎琳德·赫斯特豪斯 (Rosalind Hursthouse) 的一些看法看出端倪。她曾經指出比起某些以對「不德行為」禁止的基礎規則 (她稱呼為 V-規則, V-rules)，「實踐智慧」更加注重在「德性行為的習慣化」中成為有德者。她認為當代「實踐智慧」被「不可條文化 (anti-codifiability)」的批評者給轉移注意，實踐智慧「不可條文化」不代表它不能教導，更不代表它無法學習和習慣。她同意亞理斯多德所提出的倫理具有不精確性 (NE 1094b13-19)，但這並不代表實踐智慧「不可條文化」，這僅僅意味著在實踐上我們並無法有放諸四海皆準的普遍律則。對她而言，所謂的「正確」和「好的」都是基於情境、結合德性來決定，「正確」和「好的」需要透過大量倫理場景的體驗和具體的操作才能知道和達致 (NE 1142a12-22；Hursthouse，2006：307-308)，具有德性的智慧者對普遍

規則的特殊理解和對德性概念的獨特掌握，只能透過德性行為的不斷操作、習慣化中才能獲得（Hursthouse，2011：53）。在此意義下，我們可以說「實踐智慧」的培養就像一種「精湛技藝」的培養，唯有精通技藝者，才得以知曉如何去做。因此，我們可以說《莊子》的「技藝故事」實際上是對「實踐智慧」的大量場景的描繪和刻畫。

黃勇也引用李亦理（Lee Yearley）的「三種動力說」來說明《莊子》的「技藝故事」中「學習方法」的特色。李亦理的「三種動力說」分別為：「傾向驅動力（dispositional drives）」、「反思驅動力（reflection drives）」和「超越驅動力（transcendent drives）」。黃勇指出《莊子》的「技藝故事」所強調的是第三種動力——「超越驅動力」，此種行為驅動力是透過不斷修養而達成的自然傾向（Yearley，1996：154，引自 Huang，2010a：1062）。就如同很多技藝故事中所言，技藝的修養或許是不可言傳的，例如：「輪扁斲輪」中「得之於手而應於心，口不能言」（〈天道〉篇），但這並不代表技藝的修養是不可學習、不可教導的，例如：「庖丁解牛」中「始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也」、「承蜩者」中「五六月累丸，二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也」、「操舟人」所言的「操舟可學」，這些例子都一再強調實踐與學習的重要性。李亦理提出的「超越驅動力」便是一種不同於以往透過原初成心驅動的「傾向驅動力」，亦不是透過審思而得來的「反思驅動力」，而是一種透過不斷修養、學習，以達到成為習慣化的「超越驅動力」。本文認為，如同赫斯特豪斯所言的「實踐智慧」，我們要成為具有實踐智慧的人，並非依據天生的能力（傾向驅動力），也不是依據一個又一個可條文化的道德準則（反思驅動力），而是透過一個又一個不同的道德場景，在具體德性精準掌握之下的運用（超越驅動力），才得以變成一位具實踐智慧的「有德者」。

總結來說，在《莊子》中一個又一個「技藝故事」事實上就是透過具體的場景設置，教導我們「如何」成為有德者的具體「實踐手段」和「理想狀態」的展現，而這些場景的設置並非是要提供我們一套行為準則，而是意欲透過

「技藝精湛者」(有德者)的展演，來說明精湛的技藝(德性)是如何行為、如何學習、如何造成對他人或自己的影響等等。《莊子》透過具體的展示來說明成為一個「有德者」，能自發、輕鬆、順暢、優雅地行為，「有德者」並非天生，而是需要透過不斷練習而得來，是一種由「超越驅動力」所引導的結果。

四、小結

綜合本節，本文認為「生」之所以可以作為「技藝故事」的「實踐目的」，其原因在於背後有一個「以天合天」的行為依據，此依據是希望行為主體能夠在保全主體整全下順應行為客體的自然結構和傾向來行動，而一個「有德者」便是能夠「以天合天」的行為者。

同時，依據《莊子》的「技藝故事」及「差異故事」的分析，「有德者」所作出的行為，必須同時能夠兼具(1)行為主體的整全，(2)行為的自發、輕鬆、順暢、優雅及(3)行為客體整全的行為。而《莊子》的德性倫理的核心在於：一個人能夠透過「技藝故事」學習「有德者」的行為模式，透過「差異故事」學習判斷行為是否符合「天」，透過大量練習來習得一種「超越驅動力」，並以此驅動力去行動，展現出可令人欽佩的特質，讓人「生」——過上值得過且好的生活。

綜合本章，本章主要論證《莊子》技藝故事中的「實踐目的」。本文認為，《莊子》技藝故事的「實踐目的」是「生」，其背後有兩層意義——規避傷害的「養生」、形全精復的「達生」，而在這兩個「生」之目的背後的依據是期望行為者能夠達成「以天合天」的狀態。在此之中，「天」作為「生」之依據，我們可以由「差異故事」和「技藝故事」中看出二者的聯繫，「差異故事」指出我們最終目的是在保全自身整全之下，順應行為客體的自然傾向去行動；而「技藝故事」則是提供我們「學習方法」、「能力展現」及「理想狀態」的呈現，幫助我們學習「有德者」的行為模式。一個理想的行為模式，便是透過大量練習和學習「有德者」，進而達到「以天合天」的狀態。

第四章

《莊子》技藝故事的「實踐手段」



本章目標旨在釐清《莊子》技藝故事中的「實踐手段」。所謂「實踐手段」是指：一個行動被實踐時，在達成「實踐目的」之時，所使用的具體「手段」。在本文的詮釋中，《莊子》技藝故事可以分析出「實踐手段」的兩個面向：其一，一個人要如何學習成為一個「技藝精湛之人」，有哪些具體的學習方法？其二，一個「技藝精湛之人」需要具有怎樣的能力？本文將透過這兩面向分析《莊子》技藝故事中的「實踐手段」，說明這些「實踐手段」如何達成「實踐目的」。

值得說明的是，在本文第三章中，我們將能夠達成「實踐目的」之人稱呼為「有德者」，「有德者」是亞理斯多德在《尼各馬可倫理學》中對理想人格的稱呼，在《莊子》的三個「差異故事」中並沒有相關的代稱。在本文的詮釋中，《莊子》技藝故事中「技藝精湛之人」便是「具有實踐智慧之人」，即是《莊子》用來展現「人」如何成為「有德者」的說明及展示。亦即：本章中所稱呼的「技藝精湛之人」與第三章所稱呼的「有德者」近義。雖然第三章有指出，在《莊子》的技藝故事中，有部分故事可能會無法達成「差異故事」中第二層天的準則。但是，依據《莊子》的「技藝故事」可以向我們說明「我們應該如何把事情做好？」這一觀點，我們依舊可以稱呼技藝故事中「技藝精湛之人」是某種程度下的「有德者」，或稱呼其為「具有實踐智慧之人」。

在本章中，本文將：首先，截取相關的技藝故事，以「忘」為核心分析《莊子》文本所闡述成為一個「技藝精湛之人」所需要的具體學習方法，其中有分為直接方法和間接方法；其次，從相關技藝故事片段中分析出「技藝精湛之人」所需具備的能力——「神」，其中「神」實際上蘊含「感知」和「驅動」兩方面的能力。

第一節 「忘」——「實踐手段」的學習方法



在本節中，本文將藉由分析《莊子》中「技藝精湛之人」學習技藝的方法來呈現「實踐手段」的學習方法。本文認為，成為一個「技藝精湛之人」的學習方法便是：「忘」，其中又可區分為「直接方法」與「間接方法」。

以下，本節將：首先，回顧《莊子》技藝故事中有關「忘」的相關片段，說明「忘」的步驟及對象；其次，說明操作「忘」時的「直接方法」，並指出此法的兩個子步驟；最後，說明操作「忘」時的「間接方法」，並指出此法與技藝故事中「忘」的關聯性。

一、「忘」的相關片段與可能意涵

在《莊子》的「技藝故事」中，「忘」是在技藝中最常出現的一個重要概念，然而，「忘」是要忘記什麼？技藝為什麼需要「忘」？「忘」的意義又是什麼呢？

本文建議，我們可以優先分析以「忘」為主要操作步驟的「坐忘」片段：

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。」（〈大宗師〉篇）

在此篇中，《莊子》文本借顏回之口闡述進入「坐忘」狀態的幾個「忘」的具體步驟：「忘仁義」、「忘禮樂」、「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」。相關的「忘」的操作在〈達生〉篇中「梓慶削木」中也有提到：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒

然忘吾有四枝形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外骨消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鑿，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與？」（〈達生〉篇）

在此篇中，《莊子》文本則是借梓慶之口說明要成為一個「技藝精湛之人」需要先「齊以靜心」、「不敢懷慶賞爵祿」、「不敢懷非譽巧拙」、「忘吾有四枝形體」，至此才得以「無公朝，其巧專而外骨消」。

綜合以上，我們可以初步總結「忘」所要求我們忘卻的「具體對象」：首先，需要先忘卻「仁義、禮樂、慶賞爵祿、非譽巧拙」等等不同的外在條件，其次，才是讓自己忘卻「肢體、聰明、四枝形體」等等身體的感知。因此本文認為，這兩種「忘」的對象其實是相輔相成的兩個「具體步驟」，並且有先後順序之別——我們必須（1）先忘卻外在條件對我們行為當下的心理影響，（2）後才能夠忘卻某些身體感知，進入一種專注狀態，達到與環境互動協調安適的內在狀態。

然而，以上這些區分是否足夠細緻？學習「忘」需要哪些更具體的條件和步驟？「忘」除了這些步驟外是否有其他方法？以下，本文將藉由方克濤提出「忘」的兩個重要的學習方法，來說明「忘」的學習方法及具體意涵：

二、直接方法——忘卻外在事物，集中內在注意力

《莊子》文本中技藝故事的「忘」最直接的作用便是幫助我們集中注意力在手頭所專注的事物，減少情緒對行為本身的影響，因而使我們能夠進入良好行動的狀態。然而，如此的直接方法在《莊子》的「技藝故事」中有著更細緻的步驟區分，亦即前文所提及的兩個「具體步驟」：

（一）忘卻外在事物

方克濤指出要提高我們的行為表現，就需要降低外在（external）事物對人內在（internal）狀態的影響，其中「焦慮」是影響行為表現的重要心理因素。人們往往會因為「焦慮」而讓行為表現產生偏差，從而無法集中注意力，然而這些「焦慮」的來源卻有很大一部分是與行為本身無關，我們所擔心害怕的是

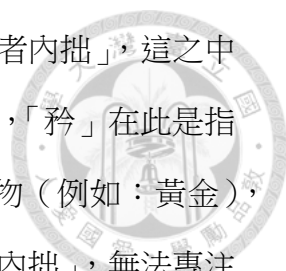
那些與內在狀態無關的外在事物，外在事物使我們擔心、不安、焦慮，以至於影響我們的行為表現，讓行為本身失敗（Fraser，2019：166-167）。而此處的「內在狀態」指的是和行為主體或行為本身有關的情緒、表現等狀態；另外「外在事物」則是指和行為主體或行為本身無關的事物、價值、規範等事物。

舉例而言，在〈達生〉篇的「津人操舟」中，我們可以看到「外在事物」對「內在狀態」的影響：

顏淵問仲尼曰：「吾嘗濟乎觴深之淵，津人操舟若神。吾問焉，曰：『操舟可學邪？』曰：『可。善游者數能。若乃夫沒人，則未嘗見舟而便操之也。』吾問焉而不吾告，敢問何謂也？」仲尼曰：「善游者數能，忘水也。若乃夫沒人之未嘗見舟而便操之也，彼視淵若陵，視舟之覆猶其車卻也。覆卻萬方陳乎前而不得入其舍，惡往而不暇！以瓦注者巧，以鈎注者憚，以黃金注者殫。其巧一也，而有所矜，則重外也。凡外重者內拙。」（〈達生〉篇）

在這段對話中，「善游者」因為能夠「忘水」，不受「水」作為「外在事物」的影響使得他能夠很快地駕馭操舟的技術；「沒人」則因為早已習慣「水」，而視翻船如倒車一般習以為常，因而自然而然地學會操舟。「善游者」和「沒人」的例子都指出：當我們能夠和外在事物互動協調，而達到「忘」的時候，我們就可以更好地展現行為本身。「善游者」和「沒人」皆因為熟悉水性而「忘水」，與「水」本身互動協調，不會因為懼怕「水」從而產生焦慮來影響自己行為的表現，進而能夠快速學會「操舟」這項技藝。在此處，「水」即是作為可能使人恐懼的「外在事物」，他的存在本身無關於行為主體或行為本身，但「水」可能使人喪命，因此而影響行為主體的「內在狀態」——情緒進而影響表現。

另外，借由本段孔子的一小段話，我們還可以指出影響行為本身的另一種對「外在事物」的情緒：對外在事物的顧惜。「以瓦注者巧，以鈎注者憚，以黃金注者殫（〈達生〉篇）」，從「瓦」到「鈎」到「黃金」，我們可以看見行為主體在賭注之物逐漸貴重時所受的影響，當我們以「黃金」為賭注來射物的時候，行動者將受賭注貴重的影響感到焦慮或掛礙，從而使行動失敗。在這段文字中，



《莊子》文本指出「其巧一也，而有所矜，則重外也。凡外重者內拙」，這之中的技巧都是「一」，應該都是一樣的，但是因為我們「有所矜」，「矜」在此是指「顧惜」（陳鼓應，2011：460），我們就可能因為顧惜外在事物（例如：黃金），從而影響到行為的表現。凡是太過重視「外」者都容易變得「內拙」，無法專注在手中之事而顯得拙劣。《莊子》指出，我們不應放注意力在這些讓我們可能顧惜的外在事物之上。這點在「梓慶削木」中也可以得到驗證，梓慶在削木前「忘」的順序是：「齊以靜心」、「不敢懷慶賞爵祿」、「不敢懷非譽巧拙」、「忘吾有四肢形體」。在靜心之後，他先不敢再懷抱著可能令人顧惜的外在事物「慶賞爵祿、非譽巧拙」，後才進一步忘卻「四肢形體」。不論對「外在事物」感受到恐懼或者是顧惜，其都可能引起我們「內在狀態」的焦慮。因此，此處《莊子》提議我們在達成良好行動前，首先應該要「忘」的對象是「外在事物」，或者說是人們對「外在事物」的各種看法。

在〈達生〉篇中「游泳」的片段，我們可以得到一些啟發：

孔子觀於呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，鼃鼃魚鼃之所不能游也。見一丈夫游之，以為有苦而欲死也，使弟子並流而拯之。數百步而出，被髮行歌而游於塘下。孔子從而問焉，曰：「吾以子為鬼，察子則人也。請問蹈水有道乎？」曰：「亡，吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命。與齊俱入，與汨偕出，從水之道而不為私焉。此吾所以蹈之也。」孔子曰：「何謂始乎故，長乎性，成乎命？」曰：「吾生於陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也；不知吾所以然而然，命也。」（〈達生〉篇）

在這個片段中，善於「游泳」的人，並非是因為有什麼特別的方法（吾無道），而僅僅是因為其非常熟悉「水」，這和「津人操舟」中「忘水」的例子是一致的。他說他能夠在水中自由進出，是因為其生長於水邊，長期與水的相處使得他能在不同的水域自由進出，而他這麼做到的前提是「安於水」，而不是如前述的「焦慮」地去看外物。這段文字指出，通過長期的練習相處，我們可以逐漸降低對外物的恐懼或顧惜，因而「安」，進一步達到「忘」。



在〈達生〉篇中「工倕」一章亦說明類似的情況：

工倕旋而蓋規矩，指與物化，而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。（〈達生〉篇）

在這個故事中，工倕因為能夠與「物」一同互動，所以他以手指畫出的圖形能超越工具所畫出的圖形，並且在工倕操作時能夠不以「心稽」，不用透過思慮來達成，精神專一而不受阻礙。《莊子》文本將這種行為模式與「足、要、是非」類比：我們「忘足」是因為鞋子與腳十分合適從而共融為一體，我們能「忘要」是因為腰帶與腰十分合適而共融為一體。與此同理，我們要是能夠「忘是非」，也是因為心靈與世界十分合適，心靈能安適地處於世界之中，這一種因為內心堅定，不受外在事物變化影響心靈狀態的適應能力。這段文字指出，若我們能「忘」外在事物，我們就能夠進一步與外在事物「安適」地相處，這種共融為一體的狀態，才是我們進入高度專一狀態的前提。

（二）集中內在注意力

方克濤指出，當我們理解「工倕」一章中的「忘」之時，並不意味著我們真的將「水」、「足」、「要」等要素忘卻，而是意味著我們處在非常舒適的環境之中，這種舒適環境使得我們不焦慮於外在環境對我們的傷害（例如：熟悉水），進而加強我們對於該技藝能力的熟練（例如善於游泳、潛水）。在互動的當下，我們實際上並不會對這些物體視而不見，而是因為我們在行為的當下處在一種高度專注的狀態，因而可以集中內在注意力，甚至忘卻對軀體感官的覺知，進而產生近似忘卻環境作用的感覺（Fraser, 2019: 168-174）。

「集中內在注意力」的例子，在〈達生〉篇中的「痾僂者承蜩」亦可見：

仲尼適楚，出於林中，見痾僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎？有道邪？」曰：「我有道也。五六月累丸，二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。吾處身也若厥株拘，吾執臂也若槁木之枝，

雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！」孔子顧謂弟子曰：「用志不分，乃凝於神，其痾僂丈人之謂乎！」

（〈達生〉篇）

在這段文字中，痾僂者有訓練方法（有道），他說他透過反覆專心的練習，由「累丸二」至「累三」再到「累五」最終達到某種黏蟬像拾取一般的能力。在過程當中他專心致志，提高自己的專注能力，此時他全身心都集中於黏蟬之上，他說一旦到精湛之時，就能夠安處身心像木椿一般，手臂執杆也能像槁木之枝一樣，最後即使外界萬物繁多，他也只專注在蟬翼之上。在此片段中，痾僂者所描述的正是一種透過忘卻外在無關事物，甚至於對自身軀體覺知都下降，而進一步提高內在注意力的做法，透過這種狀態以達到某種「理想狀態」。

另外，在〈知北遊〉篇中的「捶鉤者」亦可見類似的說法：

大馬之捶鉤者，年八十矣，而不失豪芒。大馬曰：「子巧與？有道與？」曰：「臣有守也。臣之年二十而好捶鉤，於物無視也，非鉤無察也。是用之者，假不用者也以長得其用，而況乎無不用者乎！物孰不資焉？」（〈知北遊〉篇）

在這段文字中，製作捶鉤的工匠從二十歲開始，對於其他事物都「無視」，只要是與捶鉤無關的事物都不會主動去觀察，就是因為他心無旁騖地專心在一件事上所以才得其所長。在此片段中，《莊子》文本將時間維度拉長，顯示出不論是練習的當下，或是一輩子的修行過程，只要我們能夠「忘」外在事物的影響，進而專注在手頭當下的事物之上，提高內在注意力，就能夠達到「理想狀態」。

總結以上，《莊子》在說明「忘」之時，希望我們忘卻的是外在事物對我們內在心理狀態的影響，魏家豪在分析「鬥雞」的故事時，稱呼這是《莊子》中特有的一種對外在事物降低影響（*impact-reduction*）的行為模式（2019：188）。透過這種「忘」，我們可以安適在環境之中，與外在事物達到協調一體的狀態，具體有兩個步驟：（1）忘「仁義、禮樂、慶賞爵祿、非譽巧拙、水、金」，忘卻那些讓我們產生焦慮的外在事物；（2）忘「肢體、聰明、四枝形體」，忘卻感官的覺知，提高內在注意力，達到一種行為主體與外在世界一體協調安適的狀態。

三、間接方法——放下無法掌控之事，重塑成功定義

除了直接地透過忘卻外在事物對行為主體的內在情緒影響，從而提高主體專注力之外，方克濤還提出《莊子》文本中另一種減少情緒對行主體動影響的間接方法：重塑成功意義。間接的方法與「技藝故事」較少關連，其強調觀點的轉換，透過重新塑造成功的定義，使人們能夠適應無可奈何的痛苦或失敗。本文認為，這種精神與〈達生〉篇首章所言「達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所無奈何」有一致之義，皆旨在強調放下無法掌控之事，使生命可以得到主體價值的轉換，進而能「達生」，故本文亦簡要介紹此法。

方克濤以〈田子方〉篇中「孫叔敖」的故事來說明如何重塑對成功的定義：

肩吾問於孫叔敖曰：「子三為令尹而不榮華，三去之而無憂色。吾始也疑子，今視子之鼻間栩栩然，子之用心獨奈何？」孫叔敖曰：「吾何以過人哉！吾以其來不可卻也，其去不可止也，吾以為得失之非我也，而無憂色而已矣。我何以過人哉！且不知其在彼乎，其在我乎？其在彼邪，亡乎我；在我邪，亡乎彼。方將躊躇，方將四顧，何暇至乎人貴人賤哉！」（〈田子方〉篇）

在本片段中，孫叔敖三次為官，又三次被罷免，但卻無任何情緒上的憂色，其原因在於他明白官職的來去並不是自身所能決定，自我價值的確立並不能透過外在的官職來定義：價值若在官位，那官位的來去便與我的價值無關；價值若在自己，那官位的來去亦與我的價值無關。這一段巧妙地說明《莊子》文本所提倡的：我們應該保持平靜，專注於對自我價值的整合和重構，對自我價值的理解不應該，或者應該盡量少建立在外在事物之上（Fraser, 2019: 176）。

我們可以將這種重塑成功定義的方法視為一種間接但更為積極的行動方案，其核心在讓我們於外在事件的變動中獲得適應性，以達成自我價值的整合。且這種整合方法並非是一種以肯定主體價值為立基的建構方式，其沒有宣稱任何自始至終不變的自我價值，而是希望我們能明白在「來去不可止」的現實生活中，主體有權選擇不受外在事件的變動影響，去重塑並追求一個屬於自己的

「成功」定義，但這層定義亦可能隨著環境變動而轉變，因為其重點在讓行為主體可以透過重新塑造成功定義來「適應環境」。

對本文而言，這也是一種「忘」的類型，一種對「外在世俗所定義之成功」的「忘」。更根本來說，這是一種對外在的「仁義、禮樂、慶賞爵祿、非譽巧拙」的「忘」，因為「仁義、禮樂、慶賞爵祿、非譽巧拙」等標準正是世俗條件下的「成功定義」。這種間接的心態調整，透過重塑自我對成功定義的方法，其核心亦不離於技藝故事中所提及的「忘」——忘卻外在標準對主體認識的束縛。

四、小結

綜合本節，我們可以整合出關於「忘」的具體學習步驟：其一，就直接的方法而言，我們可以（1）忘卻讓我們產生焦慮（恐懼或顧惜）的外在事物，使行為者能專注在手頭之事上；（2）透過提高內在注意力，讓行為主體達到一種忘卻感知，內外在世界一體而協調安適的狀態。其二，就間接的方法而言，當行為主體無法符合外在事物或標準所定義的成功時，能夠透過忘卻外在事物的標準，以更開放的視角定義屬於主體本身的成功，因而達到適應世界的功能。

另外，我們可以總結出「忘」所需要忘卻的三個主要對象：（1）具體外在事物的價值，因為這些價值可能影響行為主體的內在情緒狀態；（2）具體外在的事物所訂立的成功標準，因為這些成功標準可能不符合行為主體本身的能力或狀態，從而使行為主體無法展現良好的行為模式；（3）行為主體內在的感官感知，這事實上並非一種「忘卻」，而是因為意識專注力提高而產生的感受。

結合「實踐目的」來看，「忘」的方法更強調的是行為主體的整全性，以及動作是否自發、輕鬆、順暢、優雅。「忘」所達成的是透過忘卻外在事物對行為主體的束縛，進而減少外在事物影響內在感受，從而增強行為主體的專注力，提高動作的自發、輕鬆、順暢、優雅。至於「行為客體的整全性」，則是透過「忘」之後達成精神專一所展現的具體能力「神」來保障，這種「神」的作用能在維持動作的自發、輕鬆、順暢、優雅的前提下，保全行為客體的整全性。

第二節 「神」——「實踐手段」的能力展現



在本節中，本文將說明「神」作為一種具有「實踐手段」的能力展現，其可能意涵與作用。本文發現當行為主體專注應對時，會產生一種身體感知降低，行動不經意識主導的能力，此能力在「技藝故事」中便被稱為——「神」。這是一種技藝精湛者擁有的感知驅動力，常見於《莊子》描繪「理想人格」的片段。本文認為「神」的作用，可以藉由與亞理斯多德「實踐智慧」中「知覺」概念的對比進一步說明及理解。並且本文將指出：「神」是在實踐手段「忘」實踐後所展現的能力，也是一個「精湛技藝者」具有「實踐智慧」的表徵。

以下，本節將：首先，列舉《莊子》的技藝故事中與「神」相關的片段，並說明「神」的幾種不同可能意涵；其次，藉由對比亞理斯多德「實踐智慧」，說明「神」的兩種作用，並將「神」與亞理斯多德的「實踐智慧」對比。

一、「神」的相關片段與可能意涵

本文主張，《莊子》中「神」一概念的作用與具體意涵實則與亞理斯多德的「實踐智慧」中「知覺」的作用近似³¹，但亦有所不同。以下，本文將截取關於「神」不同片段，說明「神」的可能意涵。

(一) 「神」的相關片段分析

首先，可見我們〈養生主〉篇中「庖丁解牛」說明解牛過程的一段：

庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。」(〈養生主〉篇)

在此片段中，庖丁解釋他解牛當下的狀態是「臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行」，此處之「神」具有以下特徵：其一，由「臣以神遇」可知，「神」具有某種接收外在事態的「感知」能力，能夠「遇牛」；其二，由「不以目視，

³¹ 關於亞理斯多德的「知覺」一作用的說明，請見本文第二章第三節「實踐智慧」的功能。

官知止而神欲行」可知，「神」之運作，是在我們對外在世界的感官知能「止」時的一種「驅動」能力，這種力量有別於「目視」這種簡單的官能作用。

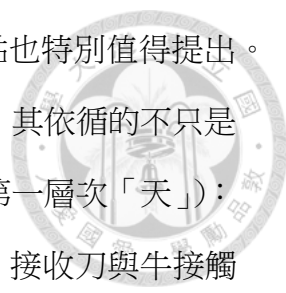
關於「感知」和「驅動」的能力，此處有一組對比：(1) 一般的情況下，我們是透過「官知」來驅動我們去行動；而在(2) 善養生之人的情況下（如庖丁），我們則是透過「神欲」來驅動我們去行動，成玄英疏中寫到：

官者，主司之謂也。謂目司於色，耳司於聲之類，是也，既而神遇不用目視，故眼等主司，悉皆停廢，從心所欲，順理而行。善養生者，其義亦然。（郭慶藩，1955：56）

這一段意思是指：一般而言，我們是透過「官」來主導和控制我們官能去感知，例如：目、耳等等。而對於善養生者，這些「官」的主導將被「神」所取代，隨著「神」之所欲自然行動。這代表著在庖丁解牛的時候，或許並不是不需要看著牛，不需要視覺，而只是「引導和掌管」這些的感官之司，從我們的五官等掌握，轉而變為一種「神」來掌控。舉例而言，當我們在游泳或演奏樂器的時候，我們並不會仔細區分手腳移動的幅度，或手指彈奏的力道，而是會透過整體感官應用加上肌肉記憶去行動，我們僅有在練習的時候才會仔細地去辨別和調整某一個感官知覺的結果，當我們作為一個卓越的技藝擁有者，我們所用的能力是如亞理斯多德所言的「共同感覺」在行動，而這種「共同感覺」同時起著「引導和掌管」其他「具體感覺」的作用。關於「共同感覺」和「具體感覺」的切換，在「庖丁解牛」的接下來一段也可見：

彼節者有間，而刀刃者无厚，以无厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硯。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。（〈養生主〉篇）

當「庖丁」遇到困難的時候，他依舊要停留下來仔細切割，此時他「視為止」，需要將感官知覺停留在視覺之上，切換「共同感覺」到「具體感覺」，在這種情況下「動刀甚微」，謹小慎微地去切牛，我們可以說這是一種屬於「練習」或「學習」階段的行動模式，不同於前者所言的「游刃有餘」的狀態。



除了「神」的「感知」和「驅動」能力之外，另外有一點也特別值得提出。此處的「神」能夠「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然」，其依循的不只是我們感官所得來的資訊，而是某種「因其固然」的「天理」（第一層次「天」）：我們要隨應牛原本的自然樣態來改變行動，我們是透過「神」接收刀與牛接觸瞬間的資訊，進而判斷下一步怎樣行動，順著牛的骨間空隙而活動並引導刀的走向。在這個過程中，因為每一隻牛的獨特性，骨紋脈絡應都是不同的。如果將這種能力視為人在現實世界生活的隱喻，這就是一種「實踐智慧」的展現，每隻牛的獨特性就如同倫理場景的不精確性，我們無法遵循任何一般且普遍的行為準則去行動，就像我們無法根據某本解牛教科書來指導行動。因此，可以將「神」能力的展現，視為一種「實踐智慧」的展現。

另一個有關「神」的片段在〈達生〉篇中的「痾僂者承蜩」中出現：

仲尼適楚，出於林中，見痾僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎？有道邪？」曰：「我有道也。五六月累丸二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。吾處身也若厥株拘，吾執臂也若槁木之枝，雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！」孔子顧謂弟子曰：「用志不分，乃凝於神，其痾僂丈人之謂乎！」

（〈達生〉篇）

這一則同樣是關於「技藝精湛者」的描述，但其更加側重「技藝學習」的面向。

「痾僂者」可以透過反覆專心的練習，由「累丸二」至「累三」再到「累五」最終達到某種黏蟬像拾取一般的能力，這如同「庖丁解牛」中「始-三年-方今」的訓練過程。而最終能夠成為「技藝精湛之人」所能力的展現被視為「有道」，他的重要特徵是「用志不分，乃凝於神」，亦即：能夠用心不分心，將精神集中起來做一件事。這種集中注意力於手頭之事，與前文「忘」所描述的狀態恰好互為表裡，而「有道」之實踐手段在此透漏兩個訊息：其一，「有道之人」是可以透過學習而達成的；其二，「有道之人」必須在精神上達到高度專注。



(二) 「神」的可能意涵

值得注意的是，「神」一詞在《莊子》中其實不止一種解釋，其通常可以做三種意涵的解讀 (Fraser, 2019: 171):

(1) 一種超越人類的實體 (Superhuman Entities)

這一般是指某種高於人類的存在實體，如：〈大宗師〉篇中的「神鬼神帝」，〈人間世〉篇中的「鬼神將來舍」，〈天地〉篇中的「無心得而鬼神服」，〈天運〉篇中的「是故鬼神守其幽」等。

(2) 一種人類的精神部分 (Vital Spirit in Human Agents)

這一般指相對於軀體 (形) 之外的精神部分，如：〈齊物論〉篇中的「勞神明為一」，〈德充符〉篇中的「今子外乎子之神」，〈達生〉篇中的「其神全也」，〈徐無鬼〉篇中的「勞君之神與形」等。

(3) 一種如「神」的精神作用 (Spirit-like Efficacy)

這一般指一種介於第二種「神」至第一種「神」之間的驅動作用，如：〈人間世〉篇中的「神人以此不材」，〈達生〉篇中的「津人操舟若神」，〈徐無鬼〉篇中的「夫神者不自許也」，〈天下〉篇中的「謂之神人」等。

本文認為，在《莊子》中這三種「神」的運用並非完全獨立的，而是具有內在聯繫：當人類精神部分的「神」(第二種「神」) 能夠運作某種精神專一的驅動作用 (第三種「神」)，便有機會趨近一種超越的實體 (第一種「神」)。

結合《莊子》中「神」的三種意涵，本文認為「技藝故事」中所用之「神」為第三種「神」，其具有「感知」及「驅動」兩種作用：其「感知」的作用是指一種可以協調並整合「具體感覺」的「共同感覺」；而「驅動」的作用則是接收「共同感覺」後，驅動並引導人們做出行動的能力。因此，《莊子》中形容一個「精湛技藝之人」，往往使用「似神」、「若鬼神」等用法，這種用法其實蘊含對「神」之作用的肯定，亦即：「神」，本身具有某種我們值得追求的內在價值。在這一點上，我們可說「神」是一種《莊子》式的「實踐智慧」，是「實踐智慧」能力的具體展現，幫助我們統合知覺，做出好的行動。

二、「神」作為「實踐智慧」呈現的能力

本文認為《莊子》中的「神」是《莊子》式的「實踐智慧」所展現的能力，其具體的作用有二：「感知」與「驅動」。同時，本文也主張「神」作為一種《莊子》式的「實踐智慧」的呈現，其與亞理斯多德式的「實踐智慧」不同。

(一)「神」的作用——「感知」與「驅動」

所謂「神」的作用，是指行為主體在實現「忘」後，所展現出的理想能力。當一個人透過「忘」降低外在事物對行為主體內在狀態的影響後，行為主體會提高內在專注力，降低意識對各種「具體感覺」的覺察，進一步產生一種可以自然統合協調行動的「共同感覺」，這種「共同感覺」是一種「感知」的作用。於此同時，行為主體不需透過「心」的「審思」去行動，而是透過「感知」的指引進一步去行動，這是一種「驅動」的作用。

對比亞理斯多德的「知覺」，在具有「實踐智慧」者身上所用的「知覺」，其能夠：(1) 正確感知外在變化的情境，(2) 在大量場景的練習並習慣化後，以某種直覺的形式指引行為，可以不經由審思推理的過程進而直接行動。本文認為以上二者，皆與《莊子》在「庖丁解牛」中「神」的作用一致：前者是指「神」的「感知」作用，後者是指「神」的「驅動」作用。

回到具體例子中，在「神」的作用下，庖丁得以「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然」，這是「神」在「感知」作用下知覺到行為客體的「天理」，因而能遵循其「天理」減少行為主體及客體二者的損害³²。同時，庖丁所行動時是「以神遇，而不以目視，官知止而神欲行」，這是「神」在「驅動」作用下以接近直覺的方式令行為主體根據「感知」到的「共同感覺」而行動。在「神」的兩種作用下，行為主體能夠更好地達成「實踐目的」——保證主體與客體的整全，讓行為顯得自發、輕鬆、順暢、優雅。

³² 有些人可能會提出質疑，畢竟「牛」在被解後依舊還是死了，是否還能算是「保全行為客體」。對此，本文持較溫和的觀點看待，「神」的運用不但使「刀體」完整，也使得「牛體」被良好地肢解，已經是盡可能地減少二者的損害。

(二) 「神」與「實踐智慧」——《莊子》與亞理斯多德比較

雖然亞理斯多德的「實踐智慧」概念與《莊子》的「技藝故事」中的「神」有諸多可以類比的地方，也具有部分相同特徵，但是二者仍然有所不同。其中，最重要的區別在於：亞理斯多德的「實踐智慧」更加強調「理性審思」在行動中的作用，反之《莊子》式的「神」則較少側重於此。

亞理斯多德的「實踐智慧」作為一種靈魂的「理智德性」，其作用主要展現在「實踐推理」中「好的審思」的環節，雖然亞理斯多德也強調「正確的知覺」的重要性，且認為一個具有「實踐智慧」之人可以透過近似「直覺」的「知覺」直接行動，但是其始終沒有否定在行動中「審思」的重要性。

對比之下，《莊子》文本中的「神」更多在描述對技藝中身體性的展現，技藝的學習與精湛則更傾向於某種身體執行的肌肉記憶 (Fraser, 2019: 173)，與理性似乎無涉。《莊子》在〈養生主〉篇開篇即言：「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣」，《莊子》似乎反對某種有限的「知」，或說反對在有限生命中運用理性的力量去追求窮盡一切的知識。而這種更強調身體性展現的「神」，在其他的《莊子》研究中也可以看見，畢來德在其《莊子四講》一書中指出：《莊子》是以技藝呈現的方式描繪了某種「機制」的轉換，由「人」——某種低一級、故意的、有意識的活動，轉化到「天」——某種高一級、必然的、自發的、非意識的活動 (2011: 28-43)。

關於「技藝」的討論，我們也可以結合當代現象學和認知科學研究理解。當代現象學家休伯特·德雷福斯 (Hubert Dreyfus) 曾針對「技藝」進行深入的研究，他指出「技藝」依據精湛程度可以區分為五個階段：初學者 (novice)、勝任者 (competent)、精通者 (proficient)、專家 (expert)、大師 (master)。他指出在最高等級的「大師」技藝者，有以下特徵：面對不同情境的識別及回憶會變得更加情境化 (situational)、整體化 (holistic)，在決策時會依據直覺而非分析，並且意識的覺知 (awareness) 會從監視 (monitoring) 的狀態轉為專注 (absorbed) 的狀態 (見下表六，Dreyfus, 1980: 15-16)。

表六：德雷福斯技藝的五種階段（轉譯自 Dreyfus，1980：15）

心理功能 Metal Function	初學者 Novice	勝任者 Competent	精通者 Proficient	專家 Expert	大師 Master
回憶 Recollection	非情境化 Non-Situational	情境化 Situational	情境化 Situational	情境化 Situational	情境化 Situational
再認 Recognition	分離化 Decomposed	分離化 Decomposed	整體化 Holistic	整體化 Holistic	整體化 Holistic
決定 Decision	分析化 Analytical	分析化 Analytical	分析化 Analytical	直覺化 Intuitive	直覺化 Intuitive
覺知 Awareness	監視 Monitoring	監視 Monitoring	監視 Monitoring	監視 Monitoring	專注 Absorbed

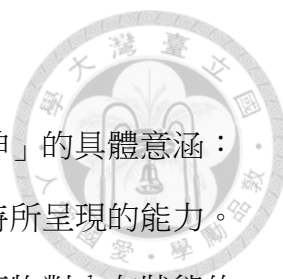
舉例而言：「下快棋的選手」。一個大師級的快棋選手，下出的每一步棋都是沒有時間進行思考的，這一類的技藝行為只是他單純受情境吸引而回應，這是在受過成千上萬練習行動結果的影響後所產生。更重要的是：他沒有辦法給出理由，因為這並非依據理性分析後的結果，而是因為其長期訓練後依據直覺給出的判斷（Dreyfus，2013：35）。對於德雷福斯而言，「實踐智慧」就是一種大師級的技藝，其稱呼為「專注應對（absorbed coping）」，這種應對是我們對能供的回應（response to affordances），意思是指「精湛技藝」是基於環境所承載的情境吸引後所給出的回應，這之中不需要實踐理性的反思及意識的介入（Gehrman，2016）。

從德雷福斯對「技藝」的分析中，我們可以看出亞理斯多德和《莊子》式實踐智慧的區別。我們或許可以將《莊子》式的實踐智慧視為一種更加傾向「大師」的專家技藝，「大師」技藝所強調的即是《莊子》的「技藝故事」中「神」所強調的：一種情景、整體化的知覺模式，並且可以透過意識專注達到一種直覺化的驅動能力。這也是《莊子》之所以透過「技藝故事」呈現之理由。

因為，這種行動模式是需要透過反覆練習，習慣化而得來，這和「技藝」學習的過程和學習路徑一致，我們必須將這種行動模式視為一種「技藝」學習。

當代認知科學研究有更詳細的佐證，人類在進入「心流（flow）」狀態時，確實有失去或者超越意識覺察的現象，但是我們也不能說他是無意的，或完全自動的，這種狀態處於一種「後有注意力（postvoluntary attention）」的狀態，介於無意注意（involuntary attention）與有意注意（voluntary attention）之間（柏嘯虎，2010：88，95）。丹尼爾·康納曼（Daniel Kahneman）所提出的「系統一」和「系統二」決策模型可以證實這個說法。他指出人腦有兩個決策系統：「系統一」是一套依靠直覺、自動化且不費力的決策運作方式，是我們日常使用的系統；「系統二」則是需要運用注意力去完成的心智活動，這類活動需要意識專注且費力，是我們面對困難，需要思考解決策略時所用的決策系統。在人類生活的大部分情況下，人們都是運用「系統一」執行決策，並且透過「系統二」反思性的修改「系統一」，我們可以透過使用「系統二」大量的訓練及思考優化我們的「系統一」（Kahneman，2011：20-21）。這種說法就如同「庖丁解牛」的故事中所呈現的狀態，當庖丁在順暢解牛的時候，就是在運行「系統一」的決策系統，而當其遇到困難的時候，依舊需要轉換為「系統二」的決策系統，進一步去考慮下一步應該怎麼行動。所以，我們似乎不能武斷地說《莊子》文本就完全不講究「理性審思」的作用，而是或許在《莊子》文本中所強調的，往往更多的是德雷福斯分類中「大師級」技藝者，又或是康納曼所言「系統一」的運作，對《莊子》文本而言「理性」的運作更加不受到崇倡。

綜合以上，所謂《莊子》式的「實踐智慧」我們可以理解為在「技藝故事」中「精湛技藝者」的「神」的運用，這種運用不同於強調「理性審思」的亞里斯多德式的「實踐智慧」。《莊子》式的「實踐智慧」更加強調在專注力提高後，覺察狀態轉換為專注，更加關注情境化且整體化的直覺應對模式。我們可以用德雷福斯技藝模型中「大師級」技藝者理解，也可以將其理解為一種透過完善訓練後，能良好應對情境的「系統一」。



三、小結

綜合本節，我們可以得出《莊子》的「技藝故事」中「神」的具體意涵：「神」是「技藝故事」中「精湛技藝者」在展現其實踐智慧時所呈現的能力。這種能力的展現有賴於「忘」的作用，當人們能夠忘卻外在事物對內在狀態的影響時，便能夠進入一種精神專一的狀態，在這種狀態下人們能夠運用「神」。「神」能夠提供一種基於「共同感覺」所形成的情境「感知」，並且讓意識專注於手頭之事上，降低身體感官的覺知，以專注模式取代監視模式「驅動」人們去行動。這種行動將同時能夠兼具行為的主體與客體的整全性，並讓行為本身自發、輕鬆、順暢、優雅地展現，符合「實踐目的」。

其中，《莊子》的「實踐智慧」不同於亞理斯多德的「實踐智慧」在於：《莊子》更加強調技藝在精湛時的流暢及身體的自發驅動，是一種在技藝模型下更為高級的行為展現模式，《莊子》文本降低強調「理性審思」的重要性，而是轉向關注技藝的展演過程，期望行動能夠減少主體與客體的損耗，注重行動作為展演的自發及流暢性，是一種強調專注應對的「實踐手段」指引。

綜合本章，本章主要在刻畫《莊子》的技藝故事中所描述的「實踐手段」，這些「實踐手段」是本文經《莊子》中「技藝故事」及其他相應片段分析詮釋而得來，「實踐手段」是本文認為《莊子》文本用來達致「實踐目的」的手段。本文分別從「學習方法」及「能力展現」二個面向說明《莊子》式實踐智慧的「實踐手段」，我們可以透過學習展現相應能力以達成「實踐目的」。

以下，筆者將簡要回顧「學習方法」及「能力展現」兩個面向。

「學習方法」上，本文主張以「忘」為核心的兩種學習方法：(1) 直接的方法。共有兩步驟：其一，透過忘卻「外在事物」對行為主體「內在狀態」的影響，提高行為主體的內在注意力；其二，透過忘卻身體「具體感覺」之感官的覺察，讓行為主體形成「共同感覺」以專注於手頭之事。(2) 間接的方法。透過忘卻無法掌控之事，重新塑造行為主體對成功的定義，提高行為主體對於

環境的適應性。兩種方法的核心都在於「忘」，亦即：減少外在的事物、價值、標準對行為主體內在情緒的影響，從而減少成見對行為主體行動判斷的影響，提高行為的穩定及流暢性，讓主體更安適於環境之中。因為「忘」的運用更加在乎行為主體本身的內在狀態對行動的影響，故本文認為其傾向保全行為主體本身的整全性。

「能力展現」上，本文主張以「神」為核心的能力。所謂「神」是指行為主體透過大量練習和試錯後，所訓練出一種能近似直覺回應情境和行為客體的能力，這種能力包含「感知」和「驅動」兩部分：(1) 感知，是指一種引導和掌管身體感官的能力，透過「感知」行為主體能夠產生一種「共同感覺」，並基於此「共同感覺」去行動；(2) 驅動，是指行為主體可以依照「感知」產生一種近似直覺的行動，這種行動並非經由理性審思而來，而是技藝精湛者透過大量場景實踐後所習得的一種流暢應對情境的行動模式。因為「神」的運用更加在乎行為主體應對外在情境時對行動的影響，故本文認為其傾向保全行為客體的整全性。

值得一提的是，不論「忘」或「神」都是「實踐手段」的重要環節，二者是互為表裡且相輔相成的關係，我們並不能側重單一地只重視一項，或宣稱《莊子》文本有側重於其中一項。



第五章

《莊子》技藝故事的「理想狀態」

本章目標旨在釐清《莊子》技藝故事中的「理想狀態」。所謂「理想狀態」是指：一個具有「實踐智慧」的人，在達到「實踐目的」後，其所呈現的狀態。本文認為，《莊子》技藝故事中的「理想狀態」為「道樞」。進一步地說，「道樞」可以區分為兩種呈現狀態：其一，「虛」作為內在狀態的呈現，指理想人格透過「忘」修養後，所達到的一種內在心靈狀態；其二，「明」作為外在狀態的呈現，指理想人格透過「神」感知驅動後，所展現出的外在行為模式。本文將透過「道樞」這一概念作為中介，說明《莊子》是如何透過「忘」及「神」達到「道樞」，並且指出「道樞」是一種符合「生」的理想生活狀態，用以完整刻畫出《莊子》式實踐智慧的圖像。

值得注意的是，「理想狀態」通常呈現在「技藝故事」中的「理想人格」上，而「技藝故事」中的「理想人格」通常為「技藝精湛者」，此為本文的主要分析對象。然而，「道樞」與「明」的概念源自於〈齊物論〉篇中，二者皆沒有出現在《莊子》的「技藝故事」中。對此，本文認為因為本章目的在於刻畫《莊子》中「理想人格」的狀態呈現，故借用《莊子》文本中其他篇章對於「理想人格」之描述為輔助亦合其理。其依據在於，這些篇章都以「聖人」或「達者」稱呼「理想人格」，「聖人」或「達者」義近於「技藝故事」中的「技藝精湛之人」，故可資參照以補足「技藝故事」中對於理想人格呈現狀態之描述。

在本章中，本文將：首先，經由分析「虛」的相關片段和可能的三種意涵，說明「虛」作為《莊子》式的「實踐智慧」的內在理想狀態；其次，透過分析「明」在《莊子》文本中出處、詮釋與應用，說明「明」作為《莊子》式的「實踐智慧」的外在理想狀態，並在此節中解釋「道樞」之意涵。

第一節 「虛」——「實踐智慧」內在狀態之呈現



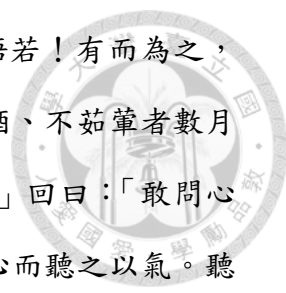
在本節中，本文將說明「道樞」作為「理想狀態」的其中一面向——「虛」。本文認為「虛」是「理想人格」在展現其「理想狀態」時的內在狀態，亦即：一個「具有實踐智慧之人」在行動時所持有的內在心靈狀態。本文將指出：「虛」的狀態實際上是一種「開放心靈」的內在態度，並具有其工具價值。

以下，本節將：首先，列舉《莊子》文本中出現「虛」的相關片段，並簡要闡釋其含義；其次，透過三種可能的詮釋方式，指出「虛」的具體內涵。

一、「虛」的相關片段與可能意涵

考察《莊子》文本之「虛」的概念，我們可以透過〈人間世〉篇中「心齋」這一「技藝故事」來理解其含義。

然而，因為討論「心齋」的篇章較長，本文將先回顧「心齋」篇章的對話脈絡：「心齋」取自〈人間世〉篇，該篇主要描述顏回想前往衛國勸誡國君之事。顏回在前往衛國成行之前與孔子討論，孔子認為衛國國君過於兇殘暴力又專橫獨斷，顏回若強行進諫衛君恐將性命不保，因此想勸顏回放棄進諫，或者至少找到更好的行動方案。在顏回與孔子來回的討論中，顏回提出孔子主張的看法：「治國去之，亂國就之，醫門多疾」，卻被孔子所勸退；進而顏回修正行動方案，分別各自提出「端而虛，勉而一」、「內直而外曲，成而上比」兩種不同的行動修正方案，卻依舊被孔子一一駁回，孔子駁回的理由是：這些做法皆太過強調個人的「成心」或「師心」，亦即：他太過固著於自己的成見和觀點。孔子認為顏回所提出的方法「大多政，法而不諫，雖固，亦無罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。」這些行動方案有太多改正別人的方法，並不妥當。不過孔子也安慰顏回說這些方法雖然固陋，卻也沒有太多罪責，只是往往也無法感化他人（此指衛君），僅僅是師法於自己的心，用自己的成見去糾正他人。以下是孔子最後提出的行動方案，即「心齋」：



顏回曰：「吾无以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若！有而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。若此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」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。」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！若能入遊其樊而无感其名，入則鳴，不入則止。无門无毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。絕迹易，无行地難。為人使，易以偽；為天使，難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏戲、几蘧之所行終，而況散焉者乎！」（〈人間世〉篇）

孔子認為「心齋」是比起前面幾種顏回所提出的方法更為理想的行動方案。然而，何謂「心齋」？孔子指出「心齋」不同於「祭祀之齋」，是一種對心靈的齋戒，其具體的操作辦法是：「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。」此結合本文第四章對技藝故事中「忘」和「神」的分析，我們可以得出「心齋」至少分為兩個步驟：（1）降低針對具體感官的注意力，讓「耳」僅止於「聆聽外物」，讓「心」僅止於「感應事物」，讓個體注意力不落入這些個別感官之上；（2）集中注意力，讓人們接收外界訊息時不僅僅使用「耳」和「心」，而是能進一步依靠「氣」，一種「虛而待物」的接受狀態。本文前述的「忘」及「神」的結合即是強調集中注意力，降低意識對具體感官的留意，讓意識隨著關於整體行動的「共同感覺」而行，在「忘」及「神」的共同應用下所呈現的狀態，即為「虛」。此「虛」意味著：內心並沒有一個固定不變的價值取向去驅動行動，而是依賴外物以行為客體或情境優先的順位去選擇行動。



二、「虛」的三種可能詮釋方式

針對「虛」更具體的意涵，我們可以借用方克濤歸類的三種「虛」的意涵來詮釋 (Fraser, 2008: 125-139):

(一) 工具的觀點 (the instrumental view)

在這種觀點下，「虛」被視為《莊子》文本中達成目的之「手段」，近似於技藝 (technique)，是理想人格達致理想生活的一種方法，也可以廣義地被理解為一種「實踐手段」。方克濤指出，「心齋」中的所謂「聽之以心」，便是依據「心」作為判斷「是非」的狀態，而當我們說一個東西「是」的時候，除了有描述分辨不同事物的意思之外，往往也有肯定、同意的意思，這可能會造成人們固著於認知層面的價值判斷 (2008: 127-128)。因此，「心齋」作為達致理想生活的「手段」(又或者說，作為顏回進諫衛君的一種手段)，其更加強調的是「聽之以氣」，非「聽之以心」。所謂「聽之以氣」是以回應行為客體或情境為主導的行動模式，在「聽之以氣」的狀態下人們不受「成心」所束縛，用直接連向「身體」的方式取代連向「認知」的方式以回應外在世界 (2008: 129)。方克濤藉此段落指出，「虛」是一種透過「忘」以達成的心靈狀態，此心靈狀態因為它的開放性可以讓我們更好地行動，並以「神」作為能力來回應外在情境的要求 (2008: 132)。在這樣的觀點之下，我們可以將「虛」視為達成目的之手段，一種可以技藝化的工具。

(二) 溫和的觀點 (the moderate view)

在這種觀點下，「虛」被視為是美好生活的一部分 (part of the good life)。方克濤指出，有些《莊子》中的段落顯示出「虛」本身具有內在價值，亦即：「虛」就是我們理想中美好生活的一部分，是一種生活狀態的呈現。方克濤借「葉公子高使於齊」中孔子的告誡，指出大部分人受困擾的生活：

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。」

是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。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！」

（〈人間世〉篇）

在這個故事中，葉公子高因為害怕出使齊國而內心紊亂，進而患病。孔子藉機指出人們在「命」（指自然的限制）與「義」（指人為的限制）的作用之下，很容易感到「不可奈何」且無所遁逃。然而，在這種狀態下，唯有能「知其不可奈何而安之若命」的人，才算是「德之至」的人。此處的「有德者」是指那些能夠在自然的「命」或人為的「義」作用之下，還能夠處於「安」之狀態的人。方克濤認為，雖然此片段並無直接出現「虛」，但此段中的「安」便是一種通過「忘」與當下處境安適相處的理想狀態。在這種狀態下，為人臣子雖然有所「不得已」，但是如果能夠做到平靜地接納外界的安排，明白自己的限制，並且「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死」，停止關注我們自我的喜好或厭惡，甚至不要讓對生死的焦慮影響自己，那便能達成一種「虛」的狀態，一種理想生活的狀態（2008：133-134）。在此，這種「虛」是一種安適於生活的表現，因為我們不受被外界所束縛之事影響內心情緒，進而達到的穩定內在狀態，其本質上是一種保持心靈開放性而達成的狀態。

同時，方克濤也指出「虛」這種能夠不受成心影響的狀態也可視為「道樞」（2008：135），因為「道樞」是一種保持內在狀態之「虛」，無自覺地（unselfconscious）對外在開放的心靈狀態，這種狀態和「明」（作為外在狀態）相對應，作為「實踐智慧」的展現。在這樣的觀點下，我們將不只視「虛」為一種「技藝化的實踐手段」，同時也是「美好生活」的一部分。

（三）激進的觀點（the radical view）

在這種觀點下，「虛」被視為是人們生活的核心目標（the center end of life）。方克濤指出有些學者會根據《莊子》文本認為「虛」是我們生活所追求的核心。

在這種激進的觀點下，「虛」所呈現的是一種最為理想的生活樣式。這種情況下，「虛」意味著「至人」（或任何理想人格代稱）的狀態，例如〈應帝王〉篇所言：

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕，盡其所受於天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。（〈應帝王〉篇）

在這個篇章中，「至人」達到「虛」後可以「用心若鏡，不將不迎」。理想人格意味著要放棄求名、放棄謀略、放棄專斷也放棄智巧，並且「遊」於世界做出符合「天」的行動，達到一種心境空靈而不主動的狀態。在這種狀態下，所謂「至人」就如同「鏡子」，任由外物流動而不會主動干涉，所有的行為都是因應外界反應而產生的回應³³。我們將不用主動去思慮行動、也不再有意識地採取自己的想法或者計畫，僅只被行為客體或情境給驅促去行動。方克濤認為這種極端的想法，同時應當也意味著「至人」所追求的不是道德上的對錯，而僅僅是行為的流暢、自發、立即和適當，但這似乎也只有「上帝」或者「理想情況」才可能發生（2008：138-139）。在此觀點下，「虛」將是我們所追求理想生活中的核心目標，這種狀態可以讓我們做出最佳的行動反應。

綜合以上，方克濤指出以上三種類型的「虛」中，僅有「工具的觀點」和「溫和的觀點」是合理的，因為「激進的觀點」的「虛」不符合人所可以做到的狀態，這是將溫和觀點過度詮釋的結果，他認為主體的行動必須要有意向（intention），「激進的觀點」中對於行動完全採取「回應」的狀態，僅只適用於極端的宗教或倫理信念而已（2008：139）。本文同意此說法，並且亦認為「虛」是既可以是追求理想生活的工具，也可以是理想生活的一部分。

³³ 此處對「用心若鏡」的詮釋是方克濤的詮釋，筆者並不完全同意這樣的說法，但因為此小段是在引述方克濤說法，故按此種方式說明。根據方克濤的說法，「用心若鏡」的狀態是行為主體僅僅具備回應外在情境需求的狀態，這種「虛」將連行為主體的意向性都可能不復存在。然而，筆者認為，「虛」終究還是需要「聽之以氣」，而非完全「虛無」的狀態，「用心若鏡」可以是種對外在情境清明回應的狀態，而並不一定必須要是連主體意向性都消彌的情況，回應客體需求和主體意向的存有並不一定存在衝突。關於「用心若鏡」的詮釋，本文將採取黃勇的說法（Huang, 2010b），詳細詮釋請見本章第二節。



三、小結

綜合本節，本文認為方克濤對於三種「虛」的刻畫恰好可以連結《莊子》的「技藝故事」中「實踐目的」與「實踐手段」。在理想的狀態下，《莊子》中的「實踐目的」希望可以在行為流暢的前提下，同時保全兩層「天」——保全行為主體與行為客體的整全性。但這可能是一種極端理想的倫理狀態，對應著「激進的觀點」的「虛」，在這種「虛」的狀態下，行為主體不受自身意識影響選擇行動方案，而僅依據行為客體或情境所給與的資訊，最高程度保全與回應行為客體或情境的需求，然而這種狀態卻可能消彌了行為主體本身的意向性，並且讓理想的生活樣態淪為虛無。在更務實的考量下，《莊子》式的「實踐智慧」中「實踐目的」將具有更高的工具性以確保其可實現，其所對應的「虛」是「工具的觀點」和「溫和的觀點」。

本文認為，「虛」作為「道樞」內在狀態的呈現，將具有兩種特性：一方面，「虛」是一種實現理想狀態的手段，它強調「忘」的作用，人們可以透過如同技藝般地修養去達成；另一方面，「虛」也作為一種理想生活的內在心靈展現，它強調在行動當下，行為主體能夠不受外在情境各種「不得已」所影響，保持心靈開放，因而能對外在事物所造成的困境平靜應對。

第二節 「明」——「實踐智慧」外在狀態之呈現

在本節中，本文將說明「道樞」作為「理想狀態」的另一面向——「明」。如果我們說「虛」是一個人透過「忘」所達成的「內在心靈狀態」的呈現，那「明」便是一個人透過「神」所達成的「外在行為模式」的呈現，我們或許無法經由觀察得知一個人是否處於「虛」的狀態，但我們可以經由一個人選擇的行為模式來觀察其是否屬於「明」的狀態。

以下，本節將：首先，列舉《莊子》文本中「明」相關片段，並闡釋其與「道樞」的可能意涵；其次，透過「明」的實際應用，指出「明」的具體內涵。




一、「明」的相關片段與可能意涵

考察《莊子》文本之「明」的概念，我們需要透過〈齊物論〉篇中「明」的出處來理解，同時我們也可以藉由這片段理解「道樞」的意涵：

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，而照之于天，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」。(〈齊物論〉篇)


根據此段，我們知道所謂「明」是「聖人」處於「道樞」狀態下的稱呼。然而，我們似乎需要先理解前文有關「是非」的討論脈絡，才得以進一步理解「明」與「道樞」在此所指的意涵。

關於此段一開頭「是非」的分析，我們可以借用葛瑞漢 (A. C. Graham) 的分析來理解：《莊子》文本指出如果我們要做出區分，則必須先有「彼 (that)」與「是 (this)」的分別，此處的「彼」與「是」作指示詞 (demonstrative) 用。然而，在漢語的用法當中「是 (is)」亦可以當做動詞用，表示肯定。也就是說，一旦我們開始建立「你、我」的區分，同時也建立「X 是某物」的命名。這種命名的任意性 (arbitrariness) 導致命名的關鍵將落在「言說者」的主觀觀點，對我而言的「是」，同時也是對你而言的「非」(Graham, 2003: 110)。所謂的「是非」往往都只是我們站在己身立場所提出的觀點 (也就是前文所提到的「成心」)，但這些觀點真的是必須採取的觀點嗎？對「是 (此)」來說的「是」，不也是對「彼」來說的「非」嗎？真的有所謂「是非」的分別在其中嗎？真的有絕對、普遍、不變的真理嗎？《莊子》文本中以一連串問句對「是非」進行詰問，呈現某種懷疑論的立場，沒有說明何者才是正確的，也不贊成任何一方。我們唯一看得出來的是《莊子》認為：「聖人不由，而照之于天，亦因是也」。



《莊子》文本中的理想人格並非由「是非」的區分而去行動，而是「照之于天」、「因是」的。此處的「照之于天」，同「技藝故事」中「實踐目的」的觀點相符，指理想的行動需按照「天」，按照行為客體的脈絡去行動。「因是」，在葛瑞漢的解釋下是指：「根據不斷變化的形式而行動，順應環境而不強加固定不變的原則」這是對比於「為是」的做法，「為是」是指：「要遵循人為的原則，依據固定的個人先見對不同的選擇做出判斷」，就像《莊子》眼中的儒墨一樣（Graham，2003：110-111）。根據葛瑞漢的說法，這段中一個「理想人格」是指：能不按自己的成心去行動、去判斷是非，而是依據並且順應行為客體或環境需求而去行動。此行動的展現能夠因應無窮，被稱為「道樞」，具體展現又稱為「明」。

另外，關於「明」的解釋，歷來有諸多詮釋，除了葛瑞漢的詮釋外，本文亦同意黃勇的詮釋。黃勇認為「明」也是一種心靈狀態的呈現，是行為主體達到「用心若鏡」的狀態後的外在呈現。黃勇指出《莊子》認為世間之所以會有如此多的紛爭，是因為很多人皆是使用「成心」去選擇行動方案。「成心」是指人固有的對是非、對錯之理解，人們往往都將自己的見解當做普遍標準來評價事物，因此世間才会有如此多的紛爭。而去除「成心」（摒除先見）便是「明」的展現。具體例子就是「用心若鏡」，黃勇認為「明」就像擦除鏡子上的污漬，顯露出鏡子本身明澈靜止的狀態。「鏡喻」說明了當「心」靜止清明的時候，就能夠如實地反應事物本身，而不投以自身的主觀成見，人們可以擺脫個人主觀成見的粘滯，從而轉向反應事物本身（Huang，2010b：79-81）。黃勇也引卡爾（Karen L. Carr）和艾文賀（Philip J. Ivanhoe）的觀點特別指出：「用心若鏡」並不是行為主體被動地等待信息的接收，「至人之心」在此強調的，不是「至人」僅僅對事件消極地觀察，而是強調「至人」能夠無所粘滯，不帶有成心地給出準確且合宜的反應（Carr & Ivanhoe，2000：38，轉引自 Huang，2010b：81）。本文同意以上觀點，認為在「明」的狀態下行為主體依舊具有意向性，《莊子》文本並沒有完全消彌主體性的傾向，其僅僅是強調行動的選擇能夠以行為客體的傾向優先，這種觀點源自於第三章第二節所描述的「差異倫理學」，其核心是



「《莊子》文本對所有價值平等看待」(Huang, 2010b: 71)。這種觀點，一方面導致「技藝故事」中「實踐目的」不止需強調行為的流暢性，同時需要強調行為主體與客體二者的整全性；另一方面影響「技藝故事」中「實踐手段」的描述和選擇，進而使得這些「實踐手段」都有某種降低主體性的傾向。然而，本文認為「明」在《莊子》中的作用，即是為了強調這些看似「降低主體性」的手段選擇，其實是為了在確保行為客體的整全性之下，行為主體能夠有更加多樣化地展現。綜合以上，結合葛瑞漢和黃勇的看法，本文認為「明」是指：一種能夠隨應外界變化，而不粘滯於自身「成心」判斷，並且準確且合宜回應行為客體和情境的狀態，這是一種行為主體能夠「轉換觀點」的狀態呈現。

最後，本文將分析何為「道樞」。「樞」是指圓環，可作「中心」解，我們可以理解各種是非觀點如「環」般圍繞。在「道樞」的狀態下，雖然中空，但可以應對無窮情境，就如同一個人心靈呈現「虛」的狀態，清明不帶自身成見。陳漢生(Chad Hansen)即指出在「道樞」的狀態下行動，需要維持「因是」。他認為我們可以將「道樞」視為行動前保持的心靈狀態，一種沒有固定立場的心靈狀態。此時，所有「是與非」都尚未被確定，在無預設、無目的、無偏見的純粹觀點之下，就像可以應對萬事的圓環，《莊子》將這種情況稱呼為「明」。

值得注意的是，「道樞」如同「用心若鏡」一樣，並不意味著什麼都不說、什麼都不做，而只是意味著我們在尚未言說及行動前的一種狀態，是先於言語或行動之前，沒有限制的各種可能樣態的集合(Hansen, 1992: 283)。對此，我們可以將一個「具有實踐智慧的人」(或稱「聖人」)，視為是一個處在「道樞」狀態的人，他因為有大量的實踐經驗，累積有各種不同的應對方案，並對行為客體或情境有著良好的感知能力，因而能在行為客體或情境有所需求時，及時提供適合於行為客體或情境的行動方案，並驅動自身行動，而這種應對行動後所呈現的外在狀態，便被稱呼為「明」。故，我們可以認為，所謂「道樞」便是一種理想人格的一般狀態，在行動前能夠保持著「虛」的內在狀態以應對萬物，在行動時又能面對不同情境選擇不同行動方案，呈現出「明」的外在應對狀態。



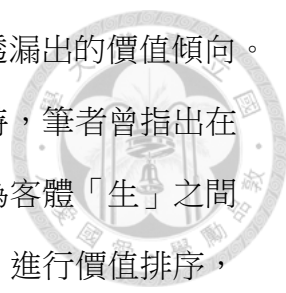
二、「明」的實際應用

本文認為「明」是一個行為主體具有應對不同外在情境「轉換觀點」能力時所呈現的外在狀態。以下，本文將藉由兩個具體案例分析「明」的實際應用，分別是〈齊物論〉篇中的「狙公賦茅」及〈逍遙遊〉篇中的「大瓠之種」。雖然這兩則故事並沒有實際出現「明」這一概念，但本文認為這兩個故事都與「明」有著隱約的內在聯繫，我們可以透過這兩個故事的詮釋，理解「明」在「道樞」時的狀態展現。

根據前文分析，「明」是「聖人」處於「道樞」的狀態下的稱呼，具體是指在拂去「成心」後，讓行為個體不陷於單一是非的判斷，從而形成開放心靈，讓個體能「因是」於外界行動，亦即：一種「轉換觀點」的能力。這種「因是」而達到「道樞」的狀態，與〈齊物論〉篇「狙公賦茅」中狙公選擇行動方案時的狀態一致：

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：「朝三而莫四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而莫三。」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。（〈齊物論〉篇）

值得說明的是，本文認為此段可以用來理解「明」有兩個原因：其一，因為本段是緊接「莫若以明」後的段落，具有文本聯繫性。其二，更重要的是因為「道樞」和本段的「天鈞」是類似用法，魏家豪即曾經指出「道樞」、「天鈞」、「天均」等皆是《莊子》文本中含義相近的重要哲學意象（2010：46-55）。古注也有不少證據：陸德明在《經典釋文》中言「天鈞，本又作均。崔云：鈞，陶鈞也。（郭慶藩，1955：35）」〈寓言〉篇中也有「天均」的說法：「始卒若環，莫得其倫，是謂天均。（〈寓言〉篇）」兩者都指出「天鈞」類似於「道樞」。



回到文本，本文想經由本段說明在「明」的呈現中，所透漏出的價值傾向。在本文第三章第二節檢視《莊子》技藝故事中「實踐目的」時，筆者曾指出在《莊子》的兩種「天」的衝突背後，對應的是行為主體與行為客體「生」之間的衝突，當二者產生衝突之時，我們往往需要考慮各種因素，進行價值排序，以選擇手段。然而，在選擇手段時，我們要如何考慮價值之間的排序呢？根據「狙公賦茅」的故事，狙公面對「眾狙皆怒」的情況下，改變原先「朝三暮四」的分配方法，轉為用「朝四暮三」的分配方法，最後得以讓「眾狙皆悅」。此種分配的轉變被描述為「名實未虧，而喜怒為用」，是一種「因是」的做法，也是聖人用來「和之以是非」及「休乎天鈞」的做法。此處所謂的「名實未虧，而喜怒為用」是指站在「道樞」的立場時，我們可以看見多種手段：第一種手段採取的是「朝三暮四」，第二種手段採取的是「朝四暮三」。然而，不論是哪一種做法皆「名實未虧」，亦即：不論「名」是「3+4」的情況，或者「名」是「4+3」的情況，最終的「實」都是「7」，這兩種做法皆未有所「虧」，不會對行為主體造成影響。但是，採取不同手段之後的結果卻截然不同：第一種手段導致了「眾狙皆怒」，而第二種手段卻可以「眾狙皆悅」。在這樣的情境之下，《莊子》給出的選擇是「朝四暮三」，因為如此可以讓「眾狙皆悅」。林明照即分析「狙公賦茅」並指出：《莊子》判定行動的考量是「功能導向及他者優先」以及「情感及情緒優先」。前者是指行動的選擇能夠達致他人（客體）正向情緒，並依從他人好惡傾向作為優先考量；後者是指我們能在身處是非爭論的脈絡中，避免獨斷、強勢的主觀心態，進而優先以他者情緒及情感脈絡來回應（林明照，2016：283-287）。本文認為「功能導向及他者優先」以及「情感及情緒優先」的傾向，正是在「道樞」的狀態時所呈現出的價值傾向。因為，在「道樞」的狀態下意味著「虛」與「明」的綜合呈現：「虛」讓我們能夠摒棄主體成心，維持心靈開放性，以「他者」為優先進行手段的選擇；「明」讓我們在摒除成心的狀態下，能「用心若鏡」並「照之于天」，透過觀點間的轉換，以他者（或情境）的情感和情緒需求為優先考量，選擇手段。

然而，在「狙公賦茅」的故事中，這種以「功能導向及他者優先」以及「情感及情緒優先」的「道樞」狀態，需要是「達者」才能夠做到。「達者」除了要「知通為一」之外，還要能夠不「為是」而達到「寓諸庸」。「知通為一」意味著要能夠明白同一事物在不同脈絡下，可能會有不同判斷和詮釋，如同「朝三暮四」和「朝四暮三」，我們必須通透地看到整體，意識到所有不同解釋背後具有的「齊一」性，並「通」——能夠轉換不同觀點，做出合乎以「功能導向及他者優先」以及「情感及情緒優先」的手段判斷。而「寓諸庸」則是指我們要拋棄「為是」的狀態，採取「因是」的狀態，達到能有多「用」的狀態。對此，我們需要進一步了解《莊子》文本對於「用」的看法。

關於《莊子》文本對於「用」的看法，我們可以輔以〈逍遙遊〉篇中的「大瓠之種」的故事來理解：

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。非不呶然大也，吾為其無用而掊之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澼絖為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澼絖，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，或不免於泝澼絖，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！」（〈逍遙遊〉篇）

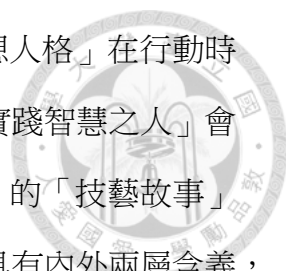
此段有兩個故事，皆體現《莊子》文本對「用」的看法。此段中，惠子說大瓠不得盛水、瓠落無容，是「無用」；但莊子卻認為大瓠可以為大樽而浮乎江湖，是「有用」。另一個例子，「不龜手之藥」為宋人所用時只能泝澼絖，而為吳人所用時卻可敗越人。在這兩則故事中，同一個「大瓠」及同一個「不龜手之藥」能在不同觀點的轉換間得到兩種截然不同之「用」，如「狙公賦茅」的故事一樣，在「名實未虧」的前提下，我們可以透過對同一事物不同觀點的轉換得到不同的行為結果，達到「達者知通為一」的狀態。對此，「達者」作為「理想人格」

知道一種事物可以有多重用法、多種觀點，而不僅局限於世俗定見去使用事物，透過不同觀點間的轉換，事物進而得以獲得百用。趙偉偉即透過「無用」和「技藝故事」的對比，指出《莊子》文本中「無用」並不是傳統意義下的無所事事（idleness），更不是忽視（ignoring）世界，而是透過持續參與到不斷變化的世界中，尋找到個體落腳點（lodging place）的能力（Chiu, 2022: 264）。

綜合以上，透過「明」實際應用的兩則案例，我們討論了「知通為一」及「無用」兩個概念，這兩個概念向我們展現「達者」需要具備的能力，以及此能力展現的狀態——「明」所意味的多元選擇性。同時，我們說明了《莊子》文本具有「功能導向及他者優先」及「情感及情緒優先」的價值傾向。然而，雖然《莊子》文本有著這兩種價值傾向，但這並不意味著這些傾向將成為行動律則，需要每次都透過審思，覺察並選擇，行為主體才得以行動。如同「技藝故事」所展示，《莊子》文本中的「理想人格」是透過大量練習、持續參與，從而習得「精湛技藝」，而非特意覺察審思並進行律則判斷後習得「精湛技藝」。就像「庖丁解牛」的例子一樣，唯有在少數棘手或兩難的情況下，作為學習的過程，「理想人格」為了對不同情境給與不同回應，才需要特意覺察，轉換不同觀點以「功能導向及他者優先」及「情感及情緒優先」為價值傾向選擇行動方案。在大部分的時候，「明」是「理想人格」行動的狀態，「理想人格」在去除內在成見達到「虛」的同時，會透過「神」的作用直覺地行動。

三、小結

綜合本節，「明」是行為主體在「道樞」狀態下的外在展現。「明」所強調的是行為主體在手段選擇時意向的多元性展現，其意味著行為主體在減少成見的影響之下，能夠持續參與世界的態度。這意味著理想人格在「明」的狀態下，面對同一事態，能夠從不同的行動方案中，透過相異觀點間的轉換，看見不同行動方案背後的價值傾向，並且直覺地以「功能導向及他者優先」以及「情感及情緒優先」為傾向的手段去行動，以確保「實踐手段」符合「實踐目的」。



綜合本章，本章主要在刻畫《莊子》的技藝故事中「理想人格」在行動時所呈現的「理想狀態」，這是為了更好地告訴我們一個「具有實踐智慧之人」會如何行動，以便我們更好地效仿及學習。本文指出在《莊子》的「技藝故事」中，具實踐智慧的理想人格將呈現「道樞」的狀態。「道樞」具有內外兩層含義，其意味著：(1)「虛」——保持「開放心靈」。這是一種行為主體經由降低主體成見影響，進而保持心靈開放，對外在事物造成的困境能平靜應對的內在狀態；(2)「明」——保持「觀點轉換」。這是一種行為主體看見同一情境下可能因為不同觀點而有不同手段，為確保手段多元性，而形成能靈活應對的外在狀態。在這兩種狀態的疊加之下所呈現的「理想狀態」便被稱為「道樞」，理想人格在「道樞」的狀態下，將有著無窮應變的手段，並能針對不同行為客體或情境給與「功能導向及他者優先」以及「情感及情緒優先」的價值選擇，保證行動時的「實踐手段」符合「實踐目的」。

第六章

結論



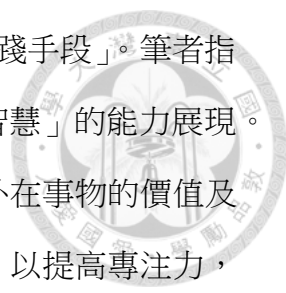
本文結論將由三個部分構成：首先，筆者將回顧本文之研究成果，並指出《莊子》式「實踐智慧」之特色；其次，筆者將指出本研究可能之貢獻與限制；最後，筆者將提出本研究可能發展之方向。

首先，本文旨在透過「實踐智慧」之概念，對比《莊子》的「技藝故事」，整合一個以「實踐智慧」為核心的《莊子》技藝故事研究（詳見下表六）。

其中，本文經由分析「實踐智慧」之概念，指出《莊子》的「技藝故事」中的三大核心問題：其一，《莊子》的「技藝故事」中所欲達成的「實踐目的」為何？其二，《莊子》的「技藝故事」中達成目的之「實踐手段」為何？其三，《莊子》的「技藝故事」中達成目的後的「理想狀態」為何？

在第二章中，筆者分析亞理斯多德對於「實踐智慧」一概念之古典定義，並說明當代學者對「實踐智慧」的深化研究。同時，分析「實踐智慧」在行動中的作用，指出「實踐智慧」提供「好的審思」和「正確的知覺」。在本章中，本文主張：「實踐智慧」實際上是一種可以透過學習和練習達成的「專家技藝」。因而，我們可以經由「實踐智慧」之概念的分析與類比，以《莊子》的「技藝故事」為文本來源，刻畫一種《莊子》式的「實踐智慧」。

在第三章中，筆者指出《莊子》的「技藝故事」中的「實踐目的」。筆者試透過形式及內容的分析指出《莊子》的「技藝故事」中的「實踐目的」是「生」，並有「養生」和「達生」兩種不同取向的詮釋。同時，筆者結合「差異倫理學」指出「生」以「天」作為依據，並且「天」亦具有兩種層次，配合「養生」和「達生」，其背後指向「行為主體」與「行為客體」的整全性。在本章中，本文主張：「技藝故事」所追求之「實踐目的」有三點：（1）行為主體的整全性，（2）行為本身的自發、輕鬆、愉悅、優美，（3）行為客體的整全性。



在第四章中，筆者指出《莊子》的「技藝故事」中的「實踐手段」。筆者指出人們可以藉由「忘」來學習，並呈現出「神」作為「實踐智慧」的能力展現。所謂「忘」有兩種方法：其一，直接的方法。是指透過忘卻外在事物的價值及標準，進而使內在心理狀態穩定，進一步降低軀體具體感覺，以提高專注力，讓行為表現更加卓越；其二，間接的方法。即使行為主體無法適應外在世界對行為卓越的定義，行為主體也可以透過對成功定義的重塑，穩定行為主體內在狀態，以達安適於現實世界之目的。透過「忘」的學習，行為主體可以呈現出一種稱為「神」的能力呈現。所謂「神」是指，行為者的精神部分向超越實體邁進的一種驅動能力，其具有「感知」及「驅動」兩種作用。「感知」可提供一種基於「共同感覺」所形成的情境資訊，並讓行為主體意識專注於手頭之事上，降低對個別感官知覺的敏感性，以專注取代監視；「驅動」則是指能經由「感知」得來之情境資訊，提供行為主體一種近似直覺的驅動力，使得行為主體展現出符合情境的卓越行為表現。在本章中，本文主張：「忘」與「神」是《莊子》中所闡述的兩種重要「實踐手段」，其二者互為表裡且相輔相成，其分別可以保全「行為主體」與「行為客體」的整全性，都是《莊子》中用來達致「實踐目的」的重要方法。

在第五章中，筆者指出《莊子》的「技藝故事」中的「理想狀態」。筆者認為《莊子》的「技藝故事」中以「道樞」作為「理想狀態」的呈現，並且具體有「虛」及「明」兩種狀態。所謂「虛」是指一種經由「忘」得來的內在狀態，在這種狀態下行為主體可以不受主觀成見影響，以行為客體或情境之需求給予行動回應，其所強調的是「心靈開放」所帶來內在狀態的安適穩定。所謂「明」則是指透過「神」得來的外在狀態，在這種狀態下行為主體可以看見同一情境下的不同觀點，並透過「觀點轉換」針對不同情境給與「功能導向及他者優先」以及「情感及情緒優先」的價值選擇。在本章中，本文主張：「虛」和「明」是「道樞」作為「理想狀態」下的內、外在狀態表現，並與「忘」和「神」形成對應關係，共同保全「行為主體」與「行為客體」的整全性。

總結而言，筆者意欲經由「實踐目的」、「實踐手段」及「理想狀態」三者，刻畫一種由《莊子》的「技藝故事」所揭示的《莊子》式的「實踐智慧」。這種《莊子》式的「實踐智慧」不同於亞里斯多德式的「實踐智慧」，其更注重卓越行為的展演過程而非結果，並且在乎行為主體及客體的整全性。《莊子》式的「實踐智慧」的主要特色在於，其不強調「理性審思」，而是強調身體式的學習，其希望透過大量身體實踐去習慣不同的行動場景，進而產生一種能夠及時回應行為客體需求的主體自發性行動。並且，《莊子》式的「實踐智慧」要求行為需符合與現實世界相互安適的卓越指標，透過行為主體的開放心靈、觀點轉換，尋找一種屬於行為主體對應於現實世界的良善生活方式。

表六：《莊子》式實踐智慧的詮釋

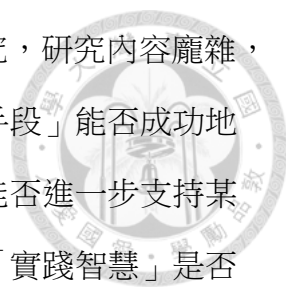
《莊子》文本		實踐智慧的詮釋			
生	養生	實踐目的	本身	規避傷害	
	達生			形全精復	
	養生-達生			行為自發流暢	
天	自然結構	依據		保全主體	養生
	自然傾向			保全客體	達生
忘		實踐手段	學習方法	直接方法	保全主體 -養生
				間接方法	
神		能力展現		感知	保全客體 -達生
				驅動	
道樞	虛	理想狀態	內在狀態	開放心靈	保全主體 -養生
	明			外在狀態	

其次，本研究能為學界提供的可能貢獻在於：本研究採用德性倫理學取向，結合西方「實踐智慧」之概念，將散見於學界的各類不同關於「技藝故事」的研究以「實踐手段」、「實踐目的」與「理想狀態」三者架構整合為一個較具有整體性的理論體系，並能避免當代神秘主義、氣論等難以解釋之困境。

值得特別說明的是「實踐手段」、「實踐目的」與「理想狀態」三者若放回《莊子》的原文脈絡中，並不一定能很好地區分。例如：「虛」在本文的分析中可以理解為某種「理想狀態」，但同時其也具有工具性的面向，我們似乎也可以將其視為一種「實踐手段」；又如果我們帶有追求「生」的意識去實踐「忘」，似乎會無法做到良好的「忘」。

對此，本文認為區分「實踐手段」、「實踐目的」與「理想狀態」三者是為了讓我們更好地建立理論系統，並且讓讀者更好地以「實踐智慧」作為一種「技藝」觀點去學習和實踐。「技藝」作為一種「知道如何」的知識，我們不宜用「知道如此」的觀點去理解。舉例而言，烹飪需要食譜，但是食譜並不能很精確且完整地傳達烹飪作為一項「技藝」所需要的全部知識內容。因為，關於「知道如何」這一類的實踐知識，需要的是實際地的參與和體會，並透過反覆試錯修正而得來。

在「技藝」的觀點下，「實踐目的」的描述是為了讓學習者有實踐的目標，並提供關於此目標的定義；「理想狀態」的描述則是為了讓學習者有具體的典範參考，這些典範是對「實踐目的」更加完整的圖像刻畫，典範同時也可以更加多元且豐富；而「實踐手段」則是提供具體方法為學習者實際行動時有具體的步驟可以按圖索驥去實踐，這對於初階學習者而言是十分重要的工具。但是在實際的實踐經驗中，其實經常會面臨三者相互交涉並且難以區分的狀況，這是「實踐智慧」作為一種「實踐知識」必然會出現的狀況。這或許便是《莊子》使用「故事」這種文本形式來說明「技藝」的重要原因，因為「故事」是一種更加整體的描述，我們可以透過「故事」這種形式更好地去說明那些難以細部區分及定義的「實踐知識」。



最後，貢獻與限制相伴而生，因本研究屬整合性比較研究，研究內容龐雜，有許多細節問題未能細部回答，例如：本文所提出的「實踐手段」能否成功地保證其達成「實踐目的」？《莊子》技藝故事中的價值傾向能否進一步支持某種道德理論？《莊子》式的「實踐智慧」與亞理斯多德式的「實踐智慧」是否有根本差異？「實踐智慧」概念所強調的主體性，是否能適用於《莊子》全書的文本之中？《莊子》的「技藝故事」與《莊子》全文文本有和關聯？以上等等皆是本文所未能回答之限制所在。

依據以上所提出之限制，本文期望能有兩點可能的研究發展方向：

其一，深化亞理斯多德式的「實踐智慧」與《莊子》式的「實踐智慧」之比較研究，進一步指出二者是否具有根本差異？同時，進一步尋找《莊子》式的「實踐智慧」的理論特色，尋找其在當代哲學領域中的相關討論佐證參照。

其二，加強《莊子》技藝故事與《莊子》全書之橫向研究，說明「技藝」一概念在《莊子》全書中的重要性與作用，並橫向對比《莊子》技藝故事中所提倡之目的是否符合《莊子》全書的核心要旨，以此更加具體化《莊子》之「道」的研究。

綜合來說，我們或許無法從《莊子》的「技藝故事」研究中窺探到《莊子》之「道」的全貌，但依舊可以透過書中關於技藝的隻言片語嘗試看見《莊子》一書中對於良善生活的追求，這種追求及關懷或許只是一種理想性的人格模態，期望人們在行動時能同時保全自我和安養他人，並且展現一種卓越的行為樣態，這種樣態在開放心靈的滋潤下能夠在現實世界中找到如其所是的安適位置。

參考文獻



中文文獻

- 王叔珉（1988）。《莊子校註》。臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 方萬全（2009）。〈莊子論技與道〉，《中國哲學與文化》，6：259-286。
- 史泰司 W. T. Stace，楊儒賓譯（1998）。《冥契主義與哲學》。臺北：正中書局。
- 林明照（2016）。〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》，28：269-292。
- 亞理斯多德 Aristotle，廖申白譯（2003）。《尼各馬可倫理學》。北京：商務印書館。
- _____，徐學庸譯（2023）。《尼科馬哥倫理學》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 柏嘯虎 Brian Bruya（2011）。〈「無為」的認知科學研究〉，《中國哲學與文化》，9：77-112。
- 徐復觀（2001）。《中國藝術精神》。上海：華東師範大學出版社。
- 陳鼓應（2007）。《老莊新論》（修訂版）。臺北：五南圖書出版公司。
- _____（2011）。《莊子今註今譯》。臺北：臺灣商務印書館。
- 郭慶藩（1955）。《莊子集釋》。臺北：世界書局。
- 畢來德 Jean François Billeter，宋剛譯（2011）。《莊子四講》。臺北：聯經出版事業公司。
- _____，宋剛譯（2012）。〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》，「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯（上），22：5-39。
- 詹康（2014）。《爭論中的莊子主體論》。臺北：臺灣學生書局。
- 楊儒賓（2016）。《儒門內的莊子》。臺北：聯經出版事業公司。
- 劉笑敢（1988）。《莊子哲學及其演變》。北京：中國社會科學出版社。
- 賴錫三（2012）。〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》，42，1：1-43。

_____ (2013)。《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》。臺北：國立臺灣大學出版社。

_____ (2021)。《道家的倫理關懷與養生哲學》。臺北：五南圖書出版公司。



外文文獻

Ackrill, John Lloyd (1980). "Aristotle on Eudaimonia." Amélie Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*(15-34). California: University of California Press.

Angier, Tom & Raphals, Lisa (2022). *Skill in Ancient Ethics: The Legacy of China, Greece and Rome*. London : Bloomsbury Publishing.

Annas, Julia (2011). *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press.

Aristotle (1984). *Complete Works of Aristotle, Volume 1 & 2: The Revised Oxford Translation*. Jonathan Barnes (ed.). New Jersey: Princeton University Press.

_____ (2009). *The Nicomachean Ethics*. David Ross (trans.). New York: Oxford University Press.

_____ (2014). *Nicomachean Ethics (Revised Edition)*. Roger Crisp (ed.). Cambridge University Press.

Carr, Karen L. & Ivanhoe, Philip J. (2000). *The Sense of Antirationalism: The Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard*. New York and London: Seven Bridges Press.

Chiu, Wai Wai (2019). "Skilful Performances and the *Zhuangzi*'s Lessons on Orientation." Karyn Lai & Wai Wai Chiu (ed.). *Skill and Mastery: Philosophical Stories from the Zhuangzi* (3-14). Lanham: Rowman & Littlefield. Publishers.

_____ (2023). "Skilfulness and Uselessness in the *Zhuangzi*." Tom Angier & Lisa Raphals (eds.). *Skill in Ancient Ethics: The Legacy of China, Greece and Rome* (261– 279). London : Bloomsbury Publishing.

Defoort, Carine (2012). "Instruction dialogues in the *Zhuangzi*: An "anthropological"

reading.” *Dao*, 11, 4: 459-478.

De Reu, Wim (2010). “How to throw a pot: The centrality of the potters wheel in the *Zhuangzi*.” *Asian Philosophy*, 20 , 1, 43-66.

_____ (2019). “The Unresponsive Fighting Cocks: Mastery and Human Interaction in the *Zhuangzi*.” Karyn Lai & Wai Wai Chiu (ed.). *Skill and Mastery: Philosophical Stories from the Zhuangzi* (183-200). Lanham: Rowman & Littlefield. Publishers.

Dreyfus, Stuart & Dreyfus, Hubert (1980). “A Five-Stage Model of the Mental Activities Involved in Directed Skill Acquisition.” *Distribution*, 2: 1-18.

_____ (2013). “The Myth of the Pervasiveness of the Mental” Joseph K. Schear (ed.). *Mind, reason, and being-in-the-world* (51-68). London: Routledge.

Fraser, Chris (2008). “Psychological emptiness in the *Zhuāngzǐ*.” *Asian Philosophy*, 18, 2: 123-147.

_____ (2019). “The Ferryman: Forget the Deeps and Row!” Karyn Lai & Wai Wai Chiu (ed.). *Skill and Mastery: Philosophical Stories from the Zhuangzi* (163-181). Lanham: Rowman & Littlefield. Publishers.

_____ (2022). “A Path with No End: Skill and *Dào* in *Mòzǐ* and *Zhuāngzǐ*.” Tom Angier & Lisa Raphals (eds.). *Skill in Ancient Ethics: The Legacy of China, Greece and Rome* (241– 260). London : Bloomsbury Publishing.

Fridland, E. & Pavese, C. (2020). *The Routledge handbook of philosophy of skill and expertise*. London: Routledge.

Gehrman, Kristina (2016). “Absorbed Coping and Practical Wisdom.” *The Journal of Value Inquiry*, 50: 593–612.

Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*. Illinois: Open Court.

_____ (2003). “*Chuang Tzu's* Essay on Seeing Things As Equal.” Harold D. Roth (ed.).



A Companion to Angus C. Grahams Chuang Tzu: the Inner Chapters (104-129).

Honolulu: University of Hawaii Press

Hacker-Wright, John (2015). “Skill, Practical Wisdom, and Ethical Naturalism.”

Ethical Theory and Moral Practice, 18/5: 983–93.

Hansen, Chad (1992). *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press.

Hardie, William Francis Ross (1980). *Aristotle’s Ethical Theory* (2nd). Oxford: Oxford University Press.

Hursthouse, Rosalind (2006). “Practical Wisdom: A Mundane Account.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106: 285– 309.

_____ (2011). “What does the Aristotelian *phronimos* know?” Lawrence Jost (ed.). *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics* (38-57). Cambridge: Cambridge University Press.

Huang, Yong (2010a). “Respecting different ways of life: A Daoist ethics of virtue in the *Zhuangzi*.” *The Journal of Asian Studies*, 69, 4: 1049-1069.

_____ (2010b). “The ethics of difference in the *Zhuangzi*.” *Journal of the American Academy of Religion*, 78(1): 65-99.

Kahneman, Daniel (2011). *Thinking, fast and slow*. New York: Penguin Random House.

Klein, Esther (2010). “Were there “Inner Chapters” in the Warring States? A new examination of evidence about the *Zhuangzi*.” *Toung Pao* , 96, 4: 299-369.

Lai, K. & Chiu, W. W. (2019). *Skill and Mastery: Philosophical Stories from the Zhuangzi*. Lanham: Rowman & Littlefield. Publishers.

Parry, Richard (2021). “Episteme and Techne.” 27 Mar. 2020. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Stanford University: Center for Study of Language and Information. 4 Aug. 2022, <<https://plato.stanford.edu/entries/episteme-techne/>>

Perkins, Franklin (2019). "Skill and Nourishing Life." Karyn Lai & Wai Wai Chiu (ed.).
Skill and Mastery: Philosophical Stories from the Zhuangzi (15-32). Lanham:
Rowman & Littlefield. Publishers.

Reeve, C.D.C. (1992). *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York:
Oxford University Press.

_____. (2013). *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI*. Cambridge:
Harvard University Press.

Richter, Matthias L. (2014). "Handling a double-edged sword: Controlling rhetoric in
early China." *Asiatische Studien-Études Asiatiques*, 68, 4: 1021-1068.

Ryan, Sharon (2020). "Wisdom." 21 March. 2020. *Stanford Encyclopedia of
Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Stanford University: Center for Study of
Language and Information. 25 Mar. 2023,
<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/wisdom/>>.

Ryle, Gilbert (1945). "Knowing how and knowing that: The presidential address."
Proceedings of the Aristotelian society, 46: 1-16.

Schwartz, Benjamin Isadore (2009). *The world of thought in ancient China*. Cambridge:
Harvard University Press.

Stanley, J. & Williamson, T. (2017). "Skill." *Noûs*, 51, 4: 713-726.

Stichter, Matt (2016). "Practical Skills and Practical Wisdom in Virtue." *Australasian
Journal of Philosophy*, 94/3: 435-48.

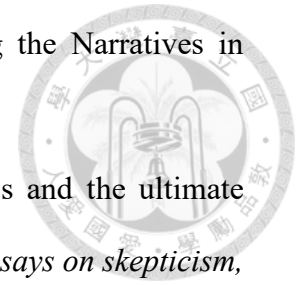
Swartwood, Jason (2013). "Wisdom as an Expert Skill." *Ethical Theory and Moral
Practice*, 16: 511-528.

Tsai, Cheng-Hung (2020). "Phronesis and Techne: The Skill Model of Wisdom
Defended." *Australasian Journal of Philosophy*, 98 (2):234-247.

_____. (2022). "Practical Wisdom, Well-Being, and Success." *Wiley: Philosophy and
Phenomenological Research* 104 (3):606-622.

Vávra, Dušan (2017). "Skilful Practice in the *Zhuangzi*: Putting the Narratives in Context." *Asian Studies*, 5, 1: 195-219.

Yearley, Lee H. (1996). "*Zhuangzi*'s understanding of skillfulness and the ultimate spiritual state." Paul Kjellberg & Philip J. Ivanhoe (eds.). *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi* (152-182). New York: State University of New York Press.



附錄、技藝故事原文輯錄及索引³⁴

庖丁解牛（〈養生主〉篇）：頁 1, 4, 10, 13, 16, 17, 19, 20, 21, 44, 45, 46, 47, 48, 56, 57, 58, 59, 61, 72, 73, 74, 76, 78, 94.

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會。文惠君曰：「譔！善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軀乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

心齋（〈人間世〉篇）：頁 4, 8, 9, 11, 21, 75, 82, 83.

顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若！有而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。若此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」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。」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。絕迹易，無行地難。為人使，易以偽；為天使，難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏戲、几蘧之所行終，而況散焉者乎！」

坐忘（〈大宗師〉篇）：頁 4, 8, 9, 21, 64.

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。」

³⁴ 頁碼為粗體底線者，為本文中有引用原文之頁數。

輪扁斲輪（〈天道〉篇）：頁 4, 61.

桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問公之所讀者何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死。」輪扁曰：「臣也，以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫。」

痾僂者承蜩（〈達生〉篇）：頁 4, 9, 51, 61, 68, 74.

仲尼適楚，出於林中，見痾僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎？有道邪？」曰：「我有道也。五六月累丸，二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。吾處身也若厥株拘，吾執臂也若槁木之枝，雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！」孔子顧謂弟子曰：「用志不分，乃凝於神，其痾僂丈人之謂乎！」

津人操舟（〈達生〉篇）：頁 4, 9, 17, 51, 61, 66, 67, 75.

顏淵問仲尼曰：「吾嘗濟乎觴深之淵，津人操舟若神。吾問焉，曰：『操舟可學邪？』曰：『可。善游者數能。若乃夫沒人，則未嘗見舟而便操之也。』吾問焉而不吾告，敢問何謂也？」仲尼曰：「善游者數能，忘水也。若乃夫沒人之未嘗見舟而便操之也，彼視淵若陵，視舟之覆猶其車卻也。覆卻萬方陳乎前而不得入其舍，惡往而不暇！以瓦注者巧，以鈎注者憚，以黃金注者殫。其巧一也，而有所矜，則重外也。凡外重者內拙。」

紀渻子鬥雞（〈達生〉篇）：頁 4, 18, 51, 58, 69, 75.

紀渻子為王養鬥雞。十日而問：「雞已乎？」曰：「未也。方虛憍而恃氣。」十日又問。曰：「未也。猶應嚮景。」十日又問。曰：「未也。猶疾視而盛氣。」十日又問。曰：「幾矣。雞雖有鳴者，已無變矣，望之似木雞矣，其德全矣，異雞無敢應者，反走矣。」

游泳（〈達生〉篇）頁：4, 67.

孔子觀於呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，鼃鼃魚鼃之所不能游也。見一丈夫游之，以為有苦而欲死也，使弟子並流而拯之。數百步而出，被髮行歌而游於塘下。孔子從而問焉，曰：「吾以子為鬼，察子則人也。請問蹈水有道乎？」曰：「亡，吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命。與齊俱入，與汨偕出，從水之道而不為私焉。此吾所以蹈之也。」孔子曰：「何謂始乎故，長乎性，成乎命？」曰：「吾生於陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也；不知吾所以然而然，命也。」

梓慶削木（〈達生〉篇）：頁 1, 4, 9, 56, 57, 64, 65, 67, 75.

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外骨消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與？」

工倕（〈達生〉篇）：頁 4, 51, 68.

工倕旋而蓋規矩，指與物化，而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。

捶鉤者（〈知北遊〉篇）：頁 4, 69.

大馬之捶鉤者，年八十矣，而不失豪芒。大馬曰：「子巧與？有道與？」曰：「臣有守也。臣之年二十而好捶鉤，於物無視也，非鉤無察也。是用之者，假不用者也以長得其用，而況乎無不用者乎！物孰不資焉？」