



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》的情感轉化理論

Zhuangzi's Theory of Sentimental Transformation

賴音里

Yin-Li Lai

指導教授：林明照 博士

Advisor: Ming-Chao Lin, 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》的情感轉化理論

Zhuangzi's Theory of Sentimental Transformation

本論文係賴音里(姓名)R08124003(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5月3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 3 (date) May (month) 2024 (year) have examined a Master's Thesis entitled above presented by Yin-Li Lai (name) R08124003 (student ID) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

林明熙 De Rew 吳惠齡

(指導教授 Advisor)

系(所、學位學程)主管 Director: 林明熙

誌 謝



„...Da fing ich an zu ahnen, daß ich nur erst ein schmales Blinzeln, noch kein gediegenes Schauen von der Welt gehabt hatte ... Zugleich aber zitterte etwas in mir gleich dem Zeiger des Kompasses mit unbewußtem Streben mächtig jener großen Ferne entgegen...lernen, schaffen, schauen, wandern—die ganze Fülle des Lebens glänzte in flüchtigem Silberblick vor meinem Auge auf, und wieder wie in Knabenzeiten zitterte etwas in mir mit unbewußt mächtigem Zwang der großen Weite der Welt entgegen.“

我這才恍然大悟，過去我所認識的世界不過是自一吋眼縫所窺探到的一角，而非它真實的樣貌。意識到這點，驀地，我身內有股力量顫抖著欲脫穎而出，彷彿面對無盡遠方時，羅盤上那飛轉不定的指針……閱讀溫習、文墨流淌、走訪諦視、漂泊遠方——生命的充實在我眼下若銀光順閃而過，外在世界的蒼茫再度使我感受到一股油然而生的顫慄，恍若年少。

——2016 冬，音里於輔仁哲學系譯自 Hesse 《鄉愁》 (Peter Camenzind)

這篇論文的鑄成，歷時四年。由衷感謝期間提供各類形式幫助的所有人，尤其是我的妹妹奕妤、爸媽及期間化為天使的阿嬤、我敬愛的指導教授明照老師，以及佔去了臺大過半生活的同儕冠樺、竹興、劭羽、港仔國良、法國同學奕安 Jonathan 及室友若曦。我愛有你們的學生時光。也感謝我的母校們：文藻外語大學五專部德國語文科、輔仁大學哲學系及中文系、臺大中文所的老師與同儕們，滋養本篇論文。

當然，我想特別提及於期間相遇，並即將一齊自臺大研究所畢業的我的伴侶，淳皓，我將永記與你並肩在案前度過的每盞晝夜。這是獻給你的獨立一段的謝辭：)

於此特致謝 Eastern Michigan University 的 Brian Bruya 老師。本論文原型誕生自 2020 年其於臺大任 Fulbright 學人期間開設的 Comparative Philosophy 課堂期末報告，並曾獲 Uehiro Academy 贊助，於 2023 春天發表於 University of Hawaii 哲學系研究生論壇。最後，誠祝讀閱及此處的每個你，論文寫作順利！

——2024 夏，音里於台北市 臺大水源宿舍

摘要



受哲學自古希臘以來對「幸福生活」(eudaimonia)的追求、當代跨領域研究於情感議題的理論衝突及《莊子》的倫理學研究啟蒙，本文自旨於處理個人如何於群體生活中展現自己真實性情的《莊子》一書，梳理出蘊含於其中的三項情感轉化主張和三項情感轉化方法，並分析出這些命題的理論基礎，期以此七項研究成果為當代跨領域的研究提供一套具備哲學理論基礎的論述，作為議題導向之研究的材料。

奠基於「道」及「氣」兩項核心形而上學概念，《莊子》哲學中蘊含了四項描述「主體」與「世界」之間關係的特質：(1)「整體性」、(2)「變化性」、(3)「平等性」及(4)「限制性」。《莊子》認為，事物在形而上處於彼此連貫為一整體、不斷變動，且與「好與壞」或「是與非」等人為區分出的價值概念無關的狀態，並會共同形成對個別主體的限制，使主體必然無法從心所欲和準確預測情境的發展。而主體受制於「成心」的兩項來源，須透過「心齋」工夫改善自己的認知模式自然帶有的限制與傾向，才能正確判斷自身的情感是否是人自然表現出的反應，並開啟情感轉化的可能。主體可透過(1)「不斷然詮釋情境」、(2)「對情境的發展保持開放」及(3)「持續回應情境的變化」此三種反映了上述四項主體與世界之間關係的情感轉化方法，將「有所固執的情感」轉化為「無所固執的情感」，或持續維持情感無所固執的狀態。

關鍵詞：莊子、情感、認知、主體、成心、心齋、道、氣

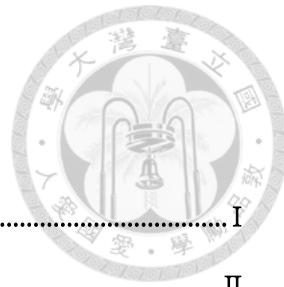
Abstract



In light of the pursuit of “eudaimonia” since ancient Greece, alongside contemporary interdisciplinary research on emotional issues and insights from *Zhuangzi*’s ethics, this study aims to present seven findings. These includes three propositions concerning sentimental transformation, three methodologies for sentimental transformation and an analysis of their foundation in *Zhuangzi*, which describes how individuals may manifest their genuine natures within group life. Additionally, this study contributes a philosophical framework to issue-oriented interdisciplinary research.

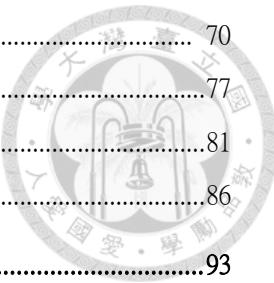
Grounded in the fundamental metaphysical concept of “*dao*” and “*qi*,” *Zhuangzi*’s philosophy illustrates four traits of the relation between the “subject” and the “world”: (1) “wholeness,” (2) “mutability,” (3) “equality,” and (4) “constraint.” *Zhuangzi* posits that entities exist as an interconnected whole, undergoing perpetual change, and unrelated to human-defined values. These conditions collectively impose constraints upon entities, rendering them incapable of exercising dominion over their desires and predictions of the trajectory of circumstances. Constrained by two sources of “*chengxin*”, subjects must adjust their cognitive patterns’ inherent limits and intentions through the practice of “*xinzhai*”, to discern if their sentiments are natural responses, and to enable them to be transformed. This involves (1) “refraining from definitively interpretation,” (2) “remaining open to the development of circumstances,” and (3) “continuously responding to changes” mirroring the four relations between the subjects and the world.

Keywords: *Zhuangzi*, Sentiment, Cognition, Subjective, *Chengxin*, *Xinzhai*, *Dao*, *Qi*



目次

口試委員審定書	I
誌謝	II
摘要	III
ABSTRACT	IV
目次	V
第一章 緒論	1
第一節 問題意識	1
一、「情感」的定義	2
二、跨領域且跨文化的情感研究	3
三、從情感到情感轉化	9
四、以《莊子》為研究對象	12
第二節 研究方法	15
一、順向的文本詮釋	15
二、取材自古典文本的當代哲學性論述	18
第三節 文獻回顧	20
一、間接的《莊子》情感論研究	20
二、直接的《莊子》情感論研究	22
第四節 章節概述	28
第二章 《莊子》情感的意涵	30
第一節 事物實際的狀況或情感	31
第二節 情感的區分	37
一、打破「正面」與「負面」的二元對立	38
二、常見的兩種區分	41
三、「無所固執」與「有所固執」的情感	49
第三節 立基於認知的情感反應	56
第四節 文本中的情感轉化案例	60
第三章 情感轉化的理論基礎：主體與世界之間的關係	64
第一節 主體與世界之間的關係	65



第二節	事物共在的整體性	70
第三節	事物共構的變化性	77
第四節	事物之間的平等性	81
第五節	事物對主體的限制性	86
第四章 情感自覺與轉化		93
第一節	自然有所侷限的成心	94
一、	作為認知的成心	95
二、	「愚者自以為覺」的認知狀態	107
第二節	避免成心的侷限	112
一、	實踐「心齋」	113
二、	通「彼」「是」為一	119
第三節	不受限的成心與情感轉化	126
一、	不斷然詮釋情境	127
二、	對情境的發展保持開放	131
三、	持續回應情境的變化	134
第四節	安可解的主體自甘受苦	138
第五章 結論		145
第一節	研究成果	145
第二節	未來研究的展望	147
參考文獻		151
一、	古籍文獻	151
二、	近人專著	151
三、	期刊論文	152
四、	學位論文	153
五、	詞條	153
六、	外文文獻	154
附件一 論文口試簡報投影片		155



第一章 緒論

本章分以四節說明本研究內容的問題意識、於哲學學界及《莊子》學學界中的脈絡，以及本文在撰寫上的策略及架構：第一節「問題意識」將說明本文選擇「情感轉化」此一主題，以及選擇《莊子》文本進行哲學性分析的研究動機，並將詳細說明本文所探究的主題於學界中的發展脈絡；第二節「研究方法」將說明，為以古典文獻建立當代哲學論述，本文運用劉笑敢及信廣來分別提出的研究方法；第三節將「文獻回顧」將梳理作為本文研究基礎的《莊子》學學界對於《莊子》情感理論之研究的既有成果，並指出本文與既有研究的差異；第四節「章節概述」將分別描述各章進行的工作。

第一節 問題意識

本節分為四個部分：第一部分「『情感』的定義」將指出本文所研究的「情感」究竟是什麼。第二部分「跨領域且跨文化的情感研究」將說明「情感」主題於古今中外中的研究狀況。第三部分「從情感到情感轉化」將接續指出本文所論述的「情感轉化」主題的研究脈絡。第四部分「以《莊子》為研究對象」將說明《莊子》情感理論的研究於《莊子》哲學中的脈絡，以此說明本文以《莊子》這部古典中國文獻文作為「情感轉化」議題研究對象的緣由。



一、「情感」的定義

一方面，英語哲學世界中對於情感或情緒的研究在「情緒哲學」（philosophy of emotion）成為「心智哲學」（philosophy of mind）領域中的鮮明分支之一而受到明確定義前，關於情感或情緒的研究主題涵蓋了英語詞彙中的“passion”，“sentiment”，“affection”，“affect”，“disturbance”，“movement”，“perturbation”，“upheaval”或“appetite”等存在些微或較大差異的「情緒」或「情感」的概念¹：“emotion”可能指向“feeling”（感受），也可能指向“mood”（心情）；它可能指向人對外在環境的立即反應，也可能是人對特定人、事、物的評價態度²。由此可見，“emotion”一詞於英語世界中的內涵與外延的脈絡並不單純³。另一方面，在中文哲學世界中，當代所使用的「情感」一詞與古代的「情」字的內涵與外延也有所不同，其意涵的具體內容及其演變還須仰賴文獻學與語言學等學科的貢獻⁴。有鑑於此，本文至少須於開篇之處即向讀者闡明本文意圖討論的「情感」之定義。

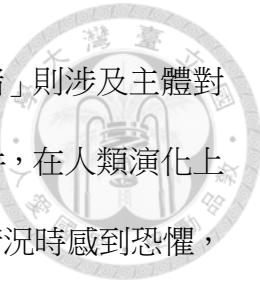
本文採取由臺灣當代哲學學者王一奇主編的《華文哲學百科》於「情緒哲學」詞條中對於「情感」一詞的定義，定義本文所處理的「情感」涉及主體所具有的「認知」，為主體對某對象（包含人、事、物）所抱持的評價態度；這些評價態度是在恰當時機會表現出來的具持久性的心理傾向，有比較直接的行動蘊涵，可作為道德判斷的基礎，例如：由過去受嚴厲父母體罰而感到恐懼的經驗所形成的對父母的恐

¹ Scarantino, Andrea and Ronald de Sousa, “Emotion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotion/>。檢索日期：2023/12/19。

² 吳瑞媛，〈情緒哲學〉，王一奇（編），《華文哲學百科》，2020，http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=情緒哲學。檢索日期：2023/12/19。

³ 例如：Hume 的用詞“passion”對應至當今，便涵蓋了“emotions”、“feelings”、“desires”。Cohon, Rachel, “Hume's Moral Philosophy,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/>。檢索日期：2023/12/19。

⁴ 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》，（台北：臺灣商務印書館，1969），頁 1-14。



懼態度，或是根據相處經驗而對某情人又愛又恨的態度等。「情緒」則涉及主體對處境的評估，是主體對外在環境立即而偶發的、一次性的心理事件，在人類演化上具有重大功能，是當代情緒哲學的研究對象，例如：在遇見危險情況時感到恐懼，或是因成就一項大事而感到高興⁵。

本文所談論的「情感」與英語中的“sentiment”一詞相似，而非更近「情緒」的“emotion”一詞，故本文以“sentiment”作為英語題名⁶。根據以上定義，本文於第二章起的正文皆單獨使用「情感」一語詞；於第一章則出於為文獻保留解讀空間的目的，本文在引用包含使用“emotion”一詞的英語文獻在內的著作時，皆以「情感或情緒」合稱它們的翻譯及研究內容。

二、 跨領域且跨文化的情感研究

情感或情緒作為哲學的研究對象，並非新鮮事。在 Aristotle（西元前 384 年—西元前 322 年）活動的年代至希臘羅馬時期（Greco-Roman period，約西元前三世紀—西元三世紀）間，哲學活動的核心動機尤其明顯為緩解與治療人們由不當信念所引起的痛苦，以此促進人們獲得「幸福生活」（eudaimonia），而情感或情緒正被視為痛苦的來源之一⁷，如希臘羅馬時期有 Marcus Tullius Cicero（西元前 106 年

⁵ (吳瑞媛 2020)

⁶ 本文初稿由本人以英文撰寫，於 2023 Uehiro Graduate Student Conference—What Dreams May Come?: Philosophical Explorations in Dreaming, Suffering, and Death(夏威夷大學哲學系研究生論壇)以“Coexist with Emotions: Zhuangzi and the Transformation of Emotions”為題發表，於會議中蒙受多方指教；其中並獲得針對本文所處理的「情感」概念的英語用詞之建議：涉及主體認知而對外在環境做出的精神上的反應者，應為“sentiment”，而非“emotion”。故本文今改以“sentiment”作為英文題名，以期釐清本文的問題意識。

⁷ Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethic*, (N.J.: Princeton University Press, 1994):14-15, 44.



—西元前 43 年)論述“angry”(憤怒)、“pain”(痛苦)、“envy”(嫉妒)、“distress”(悲傷)、“desire”(欲望)與“fear”(恐懼)等情感的由來⁸。

西方哲學在 David Hume (1711—1776) 提出「理性是，而且應當是激情的奴隸⁹」，認為情感或感受上的贊同與不贊同才是人們做出道德判斷的動力之主張後，興起一股以 Hume 為首的情感主義倫理學 (emotionalism)¹⁰，並開拓出於二十世紀與當代仍持續興盛的後設倫理學 (meta-ethics) 與道德心理學 (moral psychology) 的研究領域，而這兩項領域皆盛行關於情感或情緒的研究，例如：情緒論(emotivism) 哲學家 A.J. Ayer (1910—1989) 主張情感或情緒是道德行為的動力與道德判斷的依據；C.L. Stevenson (1908—1979) 主張所謂的道德判斷不過是情緒的表達；或如「情緒哲學」(philosophy of emotion) 探討情緒究竟是什麼。

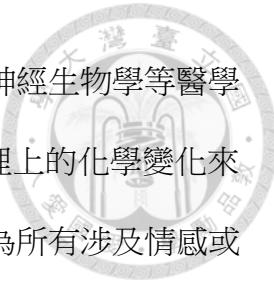
十九世紀時，各學科的發展開枝散葉，情感或情緒不再是哲學獨佔的研究對象。同樣關懷人情感或情緒狀態的心理學自 Sigmund Freud (1873—1881) 以後，採用經驗科學的方法來驗證其假說，並於十九世紀中葉成熟為一獨立學科，使情感或情緒成為可受經驗科學進行系統性研究的對象¹¹。

⁸ Marcus Tullius Cicero, Margaret Graver (Tran.), *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*, (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

⁹ “Having exposed reason’s pretensions to rule, Hume inverts the rationalist’s ideal of the good person, and concludes that ‘Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.’ (T 2.3.3.4/415).” Morris, William Edward; Brown, Charlotte R., “David Hume”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/hume/>。檢索日期：2023/10/12。

¹⁰ “Classical sentimentalists clearly considered the primary question to be a moral psychological one: What feature of human nature—reason, sentiment, or intuition—explains why we approve of something or blame someone? (See David Hume’s *Treatise of Human Nature* (T), 456 and Adam Smith’s *The Theory of Moral Sentiments* (TMS), 312–313.) Since it is in this context of fundamentally explaining our moral judgments that they introduced some of their main arguments, it is good to start with these issues, even though they lie on the borderline of philosophy and what is now the empirical science of psychology.” Kauppinen, Antti, “Moral Sentimentalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-sentimentalism/>。檢索日期：2023/10/12。

¹¹ 英語中的“emotion”一詞為法語詞彙“émotion”於十七、十八世紀被引進英語世界的翻譯；直到十九世紀中葉，「情感」或「情緒」才成為「一類可被進行系統性研究的心理狀態」(a category of mental states that might be systematically studied)。(Scarantino, Andrea and Ronald de Sousa 2021)



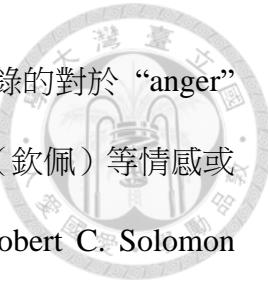
二十世紀時，隨外科手術與儀器的進步，生理學、腦科學及神經生物學等醫學領域得以監測或物理地進入人體，將情感或情緒視為一連串生理上的化學變化來進行研究，大量取得了學界的話語權。這些經驗科學的研究成果為所有涉及情感或情緒的研究與學科提供了豐沛的研究材料，例如：著名的葡萄裔美國神經學家 Antonio Damasio (1944—) 關於情感或情緒的研究受到高達 38062 篇文章、共 5288 次引用，而這些研究散佈於神經科學、心理學、心理治療、語言學、宗教學、醫學倫理學、政治學、經濟學及哲學等領域¹²；進一步地，這些研究成果又可為倫理學學者援引，例如：美國倫理學學者 Michael Slote (1941—) 的 *Moral Sentimentalism* 一書收錄綜論情感或情緒與道德行為之間的關係之研究，其論題如「移情」(Empathy) 作為道德贊同與不贊同的關鍵、情感或情緒如何跨越實然到應然的鴻溝，以及情感與正義之間的關聯等¹³。

正如同形上學與知識論等其他哲學傳統範疇因受惠於其他學科的發展成果而逐漸發展出意識哲學 (philosophy of consciousness) 與心智哲學 (philosophy of mind) 等研究領域，情緒哲學 (philosophy of emotion) 與哲學心理學 (philosophical psychology) 也愈趨自心智哲學與倫理學中，獨立為兩項自身即累積豐厚對話的研究領域，例如：美國法學、倫理學及古典哲學學者 Martha Nussbaum (1947—) 的 *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethic* 一書論述自 Aristotle 以降，包含 Epicurean (伊比鳩魯學派) 及 Stoicism (斯多葛學派) 至希臘羅馬時期的哲學家對情感或情緒本身以及人對幸福生活的渴望¹⁴，其內容與倫理學和道德心理學較有關；但另有如美國現象學與心智哲學學者 John J. Drummond (1945—) 的

¹² Web of Science 統計 Antonio Damasio 的研究受到共 38302 篇文章、56289 次引用，其 H-index 為 102。<https://www.webofscience.com/wos/author/record/1885101>。檢索日期：2023/10/14。

¹³ 詳參 Michael Slote, *Moral Sentimentalism*, (New York: Oxford University Press, 2010).

¹⁴ (Martha Nussbaum 1994)



Emotional Experience: Ethical and Social Significance 一書，其收錄的對於 “anger”（憤怒）、「grief」（悲傷）、「dignity」（尊嚴）與 “admiration”（欽佩）等情感或情緒類型的研究則與現象學和關於主體性的研究較有關¹⁵；Robert C. Solomon (1942—2007) 的 *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions* 一書則收錄了關於情感或情緒與認知外在世界的關聯性、情感或情緒與價值判斷，以及情感或情緒如何影響我們於判斷事實時的認知等不必然與道德有關的主題之文章¹⁶。

相較於西語文獻，純粹討論情感或情緒，或討論個別情感類型的古典中文文獻確實較為少數。它們的主張多在當代西方漢學學者特以情感或情緒為主題的研究下，才得以被系統性地彙整與彰顯；除了本文稍後將另行著墨的《莊子》一書，古
典中文文獻關於情感或情緒的論述多見於戰國時期（西元前 403 年—西元前 221 年）的《孟子》一書、《禮記》中的〈中庸〉，以及推崇此兩文獻的宋明儒學思想。
以下簡述這些中文文獻的討論：

《孟子》為論述人天生即有的善的能力，提出了「四端」的概念，其中，「惻隱之心」與「羞惡之心」即是兩種情感或情緒類型；其所提出的「惻隱」概念在當代經常被與「同理」（empathy）概念共作討論，例如：韓裔美國儒學學者 Bongrae Seok 著有“Proto-Empathy and Nociceptive Mirror Emotion: Mencius’ Embodied Moral Psychology”一文，其引用《孟子》的「惻隱之心」與 *Science* (《科學》)、*Current Opinion in Neurobiology* (暫譯：當代神經生物學觀點) 與 *Journal of Autism and Developmental Disorders* (暫譯：自閉症與發育障礙) 等期刊收錄的經驗科學文獻，

¹⁵ John J. Drummond, *Emotional Experience: Ethical and Social Significance*, (London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2018).

¹⁶ Robert C. Solomon, *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, (New York: Oxford University Press, 2004).



討論了「同理」這項情感、情緒或行為¹⁷。〈中庸〉著名的「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和……」一段文字，亦是在談論「理想的心性」的脈絡下而有。

到了宋明理學時期，張載、朱熹等人有「心統性情」說，認為人的「性」能夠受「心」發動而於日常生活中展現出不同的情感或情緒；宋明時期的程朱理學與陸王心學及其於清代發展出的諸多學派，亦皆在論述人的「心性」之脈絡下做出許多關於情感或情緒的論述，其論述方向與西方哲學原始分類中的知識論、倫理學、哲學人學（philosophical anthropology）與心智哲學等領域相似。

現代學者徐復觀（1904—1982）的《中國人性論史：先秦篇》一書明確以古典中國哲學的「人性」概念為研究對象，說明「人性」此一概念來自周代初期的宇宙論的流變，並分別詳述《論語》、《孟子》、〈易傳〉、《荀子》、〈大學〉、《墨子》、《老子》、《莊子》，乃至包含楊朱及列子、田駢及慎道與韓非、呂氏春秋及《管子》等著作及哲學家的心性思想¹⁸；蒙培元（1938—）的《中國心性論》說明孔、《孟》、《老》、《莊》，乃至劉宗周、黃宗羲及戴震關於人的存在與價值的論述，他主張「心性論」不只是從「人」自身出發來說明人的問題，而還密切地與古典中國哲學關注的「天人關係」觀念有關¹⁹。由此可見，古典中國哲學至近代中國哲學所做的關於情感或情緒主題的討論，都是在對「人」的主題，如「人性」或「心性」的討論脈絡下而被觸及。本文認為，由於這些內容多是在討論「人性」或人的「心性」而間接述及情感與情緒的主題，因此這些內容應被稱作「關於」情感或情緒的討論，而不是「對於」情感或情緒的討論。

¹⁷ Bongrae Seok, “Proto-Empathy and Nociceptive Mirror Emotion: Mencius’ Embodied Moral Psychology”, in *The Philosophical Challenge from China*, ed. Brian Bruya, (Cambridge: MIT Press, 2015):59-97.

¹⁸ (徐復觀 1968)

¹⁹ 蒙培元，《中國心性論》，（臺北市：臺灣學生，1990）。



如今，在當代資訊傳遞便捷的條件下，這些與情感或情緒有關的古典中文文獻受各國當代學者以中文或西文援引，作為對情感或情緒本身，以及如上所述包含倫理學與政治哲學等領域關聯情感或情緒的研究之材料，如信廣來(Kwong-loi Shun, 1953—)取材自《詩經》、《墨子》、《荀子》、《呂氏春秋》、《禮記》，以及朱熹、王陽明及戴震等人的著作，分析儒家思想中的「怒」(anger)、「同理心」(compassion)與「怨」(resentment)等情感、Halvor Eifring (1960—)編撰的 *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature* 一書，收錄解析道家、儒家及中文佛學文獻對「情感或情緒」主題之觀點的研究²⁰、Brian Bruya (1966—)編撰的 *The Philosophical Challenge from China* 一書蒐羅當代多位英語世界中的漢學家及哲學家援引當代神經生物學或精神醫學的研究成果，與道家、儒家及佛學等古典東方哲學文獻，探討諸如「同理心」(compassion)、「道德規範的來源」(moral source) 及「事實知識與技藝知識」(knowing-that and knowing-how) 等跨越倫理學、社會哲學、政治哲學及知識論等領域的研究主題，這些論文為跨領域、跨東西文化及比較哲學的研究進路進行示範，並展現了古典東方哲學文獻如何與當代學界及社會所關心的議題進行對話，或應用於當代學術研究主題的可能²¹。

至此可見，於當代無論是西語或中文學界，「情感」或「情緒」的研究主題皆既可能是傳統倫理學或當代倫理學的研究對象，如情感主義倫理學、後設倫理學或道德心理學，也可能是無關道德的心智哲學、哲學心理學或情緒哲學本身，以及哲學以外的學科的研究對象；而當代漢學或中國哲學「關於」和「對於」情感或情緒的研究，則以中文或英文系統性地彙整與分析古典中文文獻中關於情感或情緒的主張為風潮，甚至援引當代經驗科學的成果進行議題導向的研究。

²⁰ Halvor Eifring, *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, (Leiden: Koninklijke Brill N.V., 2004).

²¹ Brian Bruya, *The Philosophical Challenge from China*, (Cambridge: The MIT Press, 2015).



三、 從情感到情感轉化

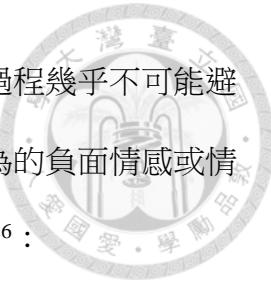
正是在二十世紀各學科發展蓬勃的條件下，哲學得以與來自不同領域的經驗科學的研究成果進行對話，使得各自包含情感或情緒主題在內的研究成果，得以受到各式各樣的質疑與挑戰；常見於哲學或認知神經科學學界的「理性主義二元論」（rationalist dichotomy）便是其中一鮮明的案例。

理性主義二元論將大腦的能力區分為「情感的或情緒的」（affective or emotional）與「認知的」（cognitive，泛指「理性的」和「概念的」兩意義）一組兩相對立的能力²²。它視情感或情緒為人類演化上原始而過時的事物，對於現代人類面對的外在環境變化，其反應不夠靈活，因而會干擾人做出決策的過程，導致人在行為結果上收穫較低的、不如己意的效果；相對地，它視人的理性能力新穎且有益於人²³。或者出於追求良好的行為動機，或者追求盡可能大的效益，擁護理性主義二元論的學者相信，最佳判斷或最佳決策的產生過程仰賴理性推論，情感或情緒的參與可能使得事件的發展結果不如期待而使得決策看來不佳，並致使道德困境（moral dilemma）而令情況更為棘手²⁴。

²² “This assumes a sharp dividing line between human ‘cognitive; (rational, conceptual) capacities and capacities labeled as ‘emotional’ or affective and valorizes the former at the expense of the latter.” James Woodward, “Emotion versus Cognition in Moral Decision-Making: A Dubious Dichotomy” In *Moral Brain*, edited by S. Mathew Liao, (New York: Oxford University Press, 2016):87.

²³ “In its ‘scientific’ form RD is commonly framed in terms of the assumption that our reasoning abilities are “modern” in evolutionary terms (perhaps unique to human beings), highly sophisticated in terms of the information processing they carry out, and flexible in terms of their ability to respond optimally to a wide range of circumstances. By contrast, ‘emotion’ is claimed to be produced by structures that are ancient in evolutionary terms (perhaps the product of the ‘reptilian’ part of the triune brain, as Paul MacLean [1990] notoriously claimed), ‘primitive’ in terms of the information processing they can accomplish, and inflexible and stereotyped in operation, often encoding responses that are genetically fixed and relatively unmodifiable.” (ibid.:88)

²⁴ Woodward 指出，實驗心理學家暨神經科學家 Joshua Greene、倫理學家 Peter Singer 與 Derek Parfit 等效益主義者，以及 Immanuel Kant 與新康德主義（Neo-Kantianism）者皆為「理性主義二元論」的擁護者。雖然並非所有理性主義二元論者皆引認知或處理情感或情緒的神經領域研究結果作為其主張的根據，但他們皆貶抑情感或情緒的價值，並肯定理性能力。(ibid.:88)



有趣的是，近來的神經科學及心理學研究顯示，人類的決策過程幾乎不可能避免情感或情緒的參與；並且，有違許多人的信念，一些常人所認為的負面情感或情緒反而有利於決策²⁵。這些發現尤其使得效益主義受到強勢挑戰²⁶：

首先，「情感」與「理性」似乎不應被做出截然無關、不會互相干涉的二元區分。當代的腦神經科學研究結果顯示，進行決策行為時，人類大腦內主要有兩項系統運作：系統一（System 1）依據當下情境，檢索主體過去的情感或情緒反應回憶，系統二（System 2）進行理性推理，且消耗較長時間和精力，而兩系統在決策過程中其實持續相互影響²⁷。

再者，常人所認為的負面情感或情緒，有反而利於決策的可能。一些研究認為，情感或情緒的主要功能，就像一個將人類引導至不當判斷的干擾或危機警報器，驅使人對陌生環境保持警戒並觸發主體「戰或逃」的機制²⁸，並可能造成諸如疲憊、肌肉緊張或睡眠障礙等生理問題，為生活帶來更多風險²⁹，且還可能致使後續更多的情感或情緒反應接二連三地影響主體的感受³⁰；除非人能隨意自如地使用它，否

²⁵ James Woodward 的“Emotion versus Cognition in Moral Decision-Making: A Dubious Dichotomy”一文透過描述腦神經科學與心理學的實驗結果，駁斥理性主義二元論貶抑情感或情緒能力（emotional or affective capacities）和高捧認知能力（cognitive capacities）的價值之主張。（ibid.:87-116）

²⁶ 效益主義主張在進行倫理決策時，應超越「『我』與『你』」（go beyond “I” and “You”）的關係二分，克服個人的情感所帶來的決策兩難，為所有受影響者帶來最佳結果，亦即最大多數人的最大利益。見 Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 10-14。面對其理論違反人性（human nature）的挑戰，Singer 主張，儘管情感難以被克服，尤其是我們親近的人或群體將更強烈地觸發我們的情感，如帶有血親關係者，但這些情感並非絕無法被跨越，因此心理痛苦的實然性並不能證成行為的應然性。（Singer 1993:232-233）

²⁷ Jonathan Evans, “Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition,” *The Annual Review of Psychology* 59(2008):255-278.

²⁸ W. B. Cannon, “The Emergency Function of the adrenal medulla in Pain and the Major Emotions,” *American journal of physiology* 33:2 (1914):356-372.

²⁹ 鄭閔鴻、張素凰，〈廣泛性焦慮疾患與憂鬱疾患共病現象的階層病理模式〉，《中華心理學刊》，48(2)(2006)。Norbert Schwarz 的“Emotion, Cognition, and Decision-Making”以及 Au、Chan、Wang 及 Vertinsky 的“Mood in foreign exchange trading: Cognitive processes and performance”兩篇文章根據實驗歸納出正處於愉悅情感或情緒者，易因過度自信而承擔不必要的風險，做出較正處於中性或負面情感或情緒者不佳的決策，而處於負面情感或情緒中的人，在許多情境中的表現較為保守，因而能避免較多風險。Norbert Schwarz, “Emotion, Cognition, and Decision-Making,” *Cognition & Emotion* 14:4 (2000), 434; Au, Chan, Wang, and Vertinsky, “Mood in foreign exchange trading: Cognitive processes and performance”, *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 91(2003):322-338.

³⁰ Loewenstein 與 Lerner 區分出人們針對預期的後果而產生的「預期情緒」（expected emotion）與一般產生出的「立即情緒」（immediate emotion），例如：預想可能發生的股市崩盤，即可能對現



則情感或情緒將破壞主體單憑理性的認知過程所做出的卓越決策³¹。然而，另有一些研究卻表明，情感或情緒具有道德層面的益處，能使人主體改變決策、自願遵守道德要求，或是幫助主體發展利他（altruistic）行為³²，於道德範疇之外，還有助於主體做出對自身更有益處的決策³³。

至此可見，情感或情緒是人面對外在人、事、物而有的反應，它無可避免地將參與主體的決策過程，並可能在後續帶來更多的情感或情緒反應及行為，持續對主體的情感或情緒狀態及決策發揮影響；這些影響可能無涉價值，也可能關涉且具有正面的價值，如道德哲學上的益處。強求去除人自然而有的情感或情緒反應，或企求人在進行決策時排除情感或情緒對人產生的影響，極可能是徒勞無功的行為，並還可能使人錯失它們可能帶來的益處。

因此，諸如「究竟什麼是『好的』情感或情緒？」、「如何區分『好的』與『不好的』情感或情緒？」、「如何令情感或情緒維持在『適當』的狀態？」，以及「當人們因為難以避免的情感或情緒而感到痛苦時，如何才能改善情感或情緒對人造成的影响？」、「如何令情感或情緒維持於不至於帶給主體困擾的狀態，甚至使其有益主體於道德或非關道德等其他層面的決策過程？」等問題，便在二十世紀不同領域學科的交錯對話下，成為了人們以及人所進行的哲學活動在追求「幸福生活」

有決策感到後悔（預期情緒），而這般後悔進一步引發焦慮（立即情緒）。顏乃欣，〈情緒對決策歷程的影響〉，《人文與社會科學簡訊》，11(4)(201):144。

³¹ 見(Woodward 2016:99)或參神經科學與心理學學者 Wendy Suzuki 的著作 *Good Anxiety* 一書的觀點。Wendy Suzuki, *Good Anxiety*, 《改造焦慮大腦：善用腦科學避開焦慮迴路，提升專注力、生產力及創意力》呂佩億譯，（臺北：聯經，2022）。

³² Munro 一方面援引 David Hume(1711 – 1776)的情感主義哲學主張，以及生物學家 Edward Wilson (1929 –) 、 Robert Trivers (1943 –) 和神經科學家 Antonio Damasio (1944 –) 等人的科學實驗證據，另一方面舉《論語》、《孟子》、《孝經》及《朱子語類》等儒家著作，論證情感參與道德行為的合法性，尤其是儒家對血親與近人的情感（kinship emotions）的重視有助於人們發展利他的道德行為。Donald Munro, “Unequal Human Worth,” in *The Philosophical Challenge from China*, ed. Brian Bruya (Cambridge: MIT Press, 2015):121-158.

³³ 情感有助於鞏固既有信念，並做出使個人信賴、更相信有說服力的決定。見顏乃欣，〈情緒對決策歷程的影響〉，《人文與社會科學簡訊》，11(4)(201):115-117，以及 R.J. Dolan, “Emotion, Cognition, and Behavior,” *Science* 8(2002):1193-1194.



時，應該納入思考的問題；本文因此以涉及不同類型情感的「情感轉化」作為研究主題之一。

四、以《莊子》為研究對象

本文的研究動機同時還受《莊子》學學界關於《莊子》倫理學的研究內容所啟蒙。

古典中國哲學的顯著特質之一，即在於它試圖處理人類社會的秩序，以及個人如何於這般人文場域中立足等，涉及政治哲學、社會哲學及倫理學的宏觀問題；隨之而來的研究主題便包含君王治術、人倫秩序、自然環境及其秩序，以及人於其間的主體性等。古典中國哲學在討論這些主題時，皆難以脫離上述宏觀問題的脈絡，而這便使得各個研究主題之間，皆具有以「人」串連而起的明顯關聯性；或者可以說，古典中國哲學具有以「人」作為主題而貫通整套理論體系的特質。進一步地，在其試圖處理關於人類社會秩序問題的過程中，古典中國哲學開展出「究天人之際」此一探討「天（天道）」與「人（人道）」以及兩者如何貫通及於形上與形下世界相應的核心主題³⁴。綜合前述兩項原因，「人」因此自然是古典中國哲學特別關注的焦點³⁵。於此脈絡下，「（人）性」、「性情」或「心性」等普遍於「人」

³⁴ 葛榮晉：「『究天人之際』即研究天（道）、人（道）以及兩者的關係，一直是中國哲學討論的中心問題，同時也是中國哲人構造中國哲學範疇體系的軸心。中國哲學史上的各種各樣的辯論，大體上也是圍繞這個軸心而展開的。」葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，（臺北市：萬卷樓，1993），頁5。

蒙培元：「『心性論』是中國哲學的核心問題。它貫穿於中國古代哲學的終始，充分體現了中國傳統哲學的特點……它以探究人的本質、本性、使命、價值、理想和人生的終極意義為根本內容，以揭示主體精神、主體意識為特徵的存在認知、本體認知為基本方法……它和中國哲學中的天人關係這個基本問題是密切聯繫在一起的。它要確立人的本體存在，就不能不討論宇宙論以及人和自然界的關係問題。」（蒙培元 1990：1）

³⁵ 牟宗三及方東美等深刻接觸過西方哲學思想的學者，皆認為中國哲學最大特質即對「個人」的高度關注。牟宗三在《中國哲學的特質》開篇言：「中國哲學特重『主體性』（Subjectivity）與『內



身上的事物，難免不見於各家思想分析「人」的文本；那些大量對於人性或心性的討論，稱為「人性論」或「心性論」。

不出上述範圍，《莊子》一書同樣旨於處理「個人」與「群體中的個人」如何在生活中立足的問題³⁶。《莊子》所論述的生活場域不僅限於人文社會，而也包含了人也會涉足的自然環境，因此，除了社會的人事變遷，《莊子》哲學也論及天道，即事物自然的狀態變化，如春夏秋冬時節、氣候及生命的生與死等主題。透過檢視「對外在世界的有限認識³⁷」、「對知識與技藝的追求³⁸」、「對權利與美醜貴賤等價值的好惡³⁹」，以及對這些價值的重估，《莊子》大量陳述了它對於人主體如何於人文社會和自然環境中展現個人真實性情的見解。

就在中國哲學對「人性論」或「心性論」的討論，以及西方哲學中的倫理學領域的討論持續進行之下，原來便著重於論述個人如何於充滿他人的群體社會中展現自己真實性情的《莊子》一書所開展的《莊子》哲學研究，於是也出現了探討《莊子》中的倫理學主張的研究；於此之間，「情感」作為人主體的特質以及人與人互

在道德性』（Inner-morality）。中國思想的三大主流，即儒釋道三教，都重主體性，然而只有儒思想著主流中的主流，把主體性復加以特殊的規定，而成為『內在道德性』，即成為道德主體性。」牟宗三，《中國哲學的特質》，（臺北市：臺灣學生，1994），頁 5-6。方東美論中國哲學的精神及研究途徑：「東方哲學首先當有內在精神。」及「中國哲學不管向哪一方面發展，都有共同精神，形成中國哲學的同一性……：向人性深處去瞭解……There is man in Chinese philosophy.（中國哲學中有人）。」方東美，《原始儒家道家哲學》，（臺北市：黎明文化事業，1983），頁 2 及 13。

³⁶ 陳鼓應指出，道家《莊子》的哲學關懷有「任其性命之情」與「安其性命之情」的特色，著重於在無可避免地需要回應命運變化與群己關係時，個人特質如何仍能如實地彰顯；「任情」與「安情」的概念，帶有因反對儒家以道德規範傷害人的本真性情的意味。陳鼓應，〈莊子論情：無情、任情與安情〉，《哲學研究》4(2014):50-59；亦收入於陳鼓應，《莊子人性論》，（北京：中華書局，2012），頁 96-127。

³⁷ 如《莊子》文本提及「不知」語詞或概念的段落，例如：「非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。」〈齊物論〉或「罔兩問景」寓言中，影子（景）的「惡識所以然？惡識所以不然？」回答，其中「不知」與「惡識」展現了主體認識世界的能力有限，難以周全地認識事物，但主體在這種侷限下仍可能自在舒適地生活。

³⁸ 如〈養生主〉開篇的「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。」論述人們執著於追求難以窮盡之事物的目標，將可能對精神帶來極大的耗損，順其自然地去認識事物、精進技藝，才能在累積成果的同時保全自身精神上的完滿。

³⁹ 如〈逍遙遊〉中的「堯讓天下於許由」一則寓言呈現了不同人對權利的觀感可能不同，或〈齊物論〉中的「民溼寢則腰疾偏死，鰥然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？」一段落指出，在不同的脈絡下，同一件事物可能具有不同的價值。



動之間所展現的一項事物，便也成為了《莊子》學中一項顯著的研究主題——「《莊子》的情感理論」研究，或簡稱為「《莊子》情感論」研究⁴⁰。

與西方對於情感或情緒哲學的研究不同，《莊子》的情感理論展現了中國哲學的特色：其理論背後有著鮮見於當代西語世界的一套貫通「天（天道）」與「人（人道）」的形上學，以作為它在包含情感研究等多方面議題上的主張的基礎。這即是說，《莊子》的情感理論具有實然的基礎；尤其，本文將於第三章指出，《莊子》關於情感的主張，乃是立基於「道」及「氣」此兩形上概念所蘊含的「主體與世界之間的關係」的形上學而展開。

綜合以上陳述的哲學自古希臘即有的對「幸福生活」的追求、當代學界對「情感」主題的研究興趣，以及《莊子》哲學所能提供的實在論基礎，本文以《莊子》此一古典中國文獻作為「情感轉化」主題的研究對象，進行《莊子》的情感轉化理論研究。一方面，本文期盼促使《莊子》在以議題為導向的當代哲學論述中，為哲學自古希臘即有的對「幸福生活」這項實踐面向的關懷帶來不同，但已具備一套理論基礎的新鮮觀點；另一方面，也期盼使得《莊子》學學界從全球哲學學界及當代社會所關注的議題，回過頭來橫向擴張研究主題的範圍，或更加縱向地深入自身既有的研究成果，更加周全與細膩地探索《莊子》哲學的全貌。

⁴⁰ 本文將於第一章第三節「文獻回顧」進一步介紹學界於這些領域中的研究成果。

第二節 研究方法



如同其他古典中國文獻，《莊子》一書的體裁與當代學術論文不同，其提出主張的形式也不同於當代英美哲學的論證形式，不具有層次分明的邏輯結構來使其主張能毫不模糊地被系統化呈現與理解，並且，它的論述內容也不是直接對於「情感」與「情感轉化」主題的討論。既然如此，本文如何能夠藉由分析《莊子》文本，來梳理出其符合當代「情感」意義的論述內容？若以此目的逐一檢視《莊子》文本，是否形同對文本施加暴力，將《莊子》全書及其哲學形塑為特定形狀？

本節分為兩個部分：第一部分「順向的文本詮釋」將以劉笑敢所定義的「順向的文本詮釋」研究方法，論述本文自《莊子》此一非「情感」主題專著的古典文本梳理出其情感理論的合法性；第二部分「取材自古典文本的當代哲學性論述」，將以其研究跨足古典中國哲學、當代倫理學及比較哲學（comparative philosophy）的信廣來所建立的三階段研究方法，闡述本文在《莊子》此一古典文本上建立哲學性論述的工作時，於不同篇章所使用的研究方法。

一、順向的文本詮釋

劉笑敢的〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化－以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉一文指出中國哲學的一大特點即在於，過去的學者能夠同時進行「詮釋」和「哲學建構」這兩項於當代學界應是被完全分開的學術工作⁴¹。在當代學界，

⁴¹ 劉笑敢的〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化－以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉一文，以觀察既有古典中國哲學著作之方法，剖析古代中國思想家如何透過首先詮釋經典，再立一家



尤其是在西方的漢學研究中，已有許多奠基於古典中文文本做出哲學論述的研究；它們不必然會先對其取材的古典文本進行分析與詮釋，而可能僅進行概念的挪用（appropriation），以此進行議題導向的哲學建構工作⁴²。

劉笑敢稱那些力求探討文本本義的工作和著作為「文義引申式的詮釋」，而那些試圖取材古典文本來回應特定問題或不同時代之需求的工作和著作，則是「自我表現式的詮釋」。「文義引申式的詮釋」是「歷史的、文本的解說」，亦即，這些著作企圖揭示文本本義，它們在方法上便須著重於分析文本中的文字、語法的用例及原作者當時代的時空背景；「自我表現式的詮釋」則是「當下的、理論的創造」，亦即，這些作品是詮釋者（作者）對當下社會甚至未來課題的思考⁴³。然而，劉笑敢指出，即便是在當代，這兩項工作其實難以互不涉略：「文義引申式的詮釋」不可能完全擺脫詮釋者個人的思想文化背景，以及其個人的創造性理解和解說；「自我表現式的詮釋」亦不可能完全擺脫詮釋對象的理論框架及文本既有概念所帶有

之言的方式建立自己的思想體系。他指出，相較於中國哲學，西方哲學更多的是作者直接論證自己觀點的合理性，或檢視及批評前人的論證。劉笑敢，〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化－以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》26(2005):287-288；他並指出，同時進行「詮釋」和「哲學建構」這兩項工作者，如朱熹註釋《四書》，一方面探討孔孟本義，一方面又試圖以他歸結的孔孟本義來建立起一適用於南宋時期社會問題的哲學體系。此即是「將既有經典作為取材對象，以獲得能夠回答或回應自己或當下時代的困惑與需求的材料」之例。(劉笑敢 2005: 288 及 351)

⁴² 奠基於古典中國文本的哲學論述常見於當代西語世界中的哲學研究，如 Brian Bruya 編輯的 *The Philosophical Challenge from China* 一書中的著作認為，古典中文文本中帶有哲學性的思想能豐富、改善我們當今既有的哲學討論。於研究方法上，他們強調即便古典文本中的觀點與論證雖是粗糙而不符合當今的科學觀點，但我們仍能透過分析分散於古典文本各章節中的概念，找到其與當代哲學學界及社會所關注的主題之間的連結，做出融合當代文化的現代詮釋；此尤見於該書收錄的 Philip J. Ivanhoe 的“Senses and Values of Oneness”、Stephen C. Angle 的 “Virtue Ethics, the Rule of Law, and the Need for Self-Restriction”，以及 Owen Flanagan 的 “Confucian Moral Sources”三篇文章：它們視其所做出的當代議題導向的論述是對古典哲學中的特定概念的挪用（appropriation）；這些當代論述只須與該古典哲學保持理論上的一致性，而不須完全符合及應用該古典哲學中的所有主張和概念。它們透過轉述專精於這些古典文本的學者之研究成果，在向讀者簡要說明這些概念的內涵後，隨即進行哲學性的議題討論。(Brian Bruya 2015)

⁴³ (劉笑敢 2005 : 288-291)



的限制⁴⁴。因此，他認為但凡涉及詮釋工作的研究，都是「文義引申式詮釋」與「自我表現式詮釋」此兩類工作以不同比重混合而成的結果⁴⁵。

而劉笑敢提出的「『順向的』或『逆向的』詮釋」則意指，詮釋者所建立的新主張或理論，能或不能自原典中既有的概念、命題和理論框架中「直接推出」，以及，詮釋者對原典中的主要概念和命題，究竟是持肯定還是否定的立場⁴⁶？須格外留意的是，劉笑敢強調，詮釋者肯定或否定的立場，並非即是詮釋者對原典之價值的判斷，亦不是其詮釋是否有歪曲原典本義的情況；它只是詮釋者是否認同原典主張的表述。

本文沿著《莊子》文本脈絡及其哲學架構，試圖梳理出其「情感」及「情感轉化」這般非《莊子》文本主要論述主題之主張的作法，以劉笑敢的語言來說，即是試圖從《莊子》文本中蘊含的概念和命題，「順向」地「直接推出」其對於此兩項主題的思想：本文第二章「《莊子》情感的意涵」及第三章「情感轉化的理論基礎：主體與世界之間的關係」的寫作即是「文義引申式的詮釋」，著重於對原典文本的分析，旨於揭示《莊子》如何看待「情感」及其文本蘊含的哲學思想；第四章「情感自覺與轉化」則具「自我表現式詮釋」的工作，將《莊子》文本中蘊含的主張運用於推敲《莊子》於「情感轉化」此一主題的主張，試圖瞭解《莊子》可能如何看待或回應此這項議題；同時，本文的詮釋與《莊子》的本義保持一致，為「順向的」文本詮釋。

接著，本文將藉信廣來所建立的三階段研究方法，更細部地說明本文於《莊子》此一古典文本上建立哲學性論述時，於不同篇章所使用的研究方法。

⁴⁴ (同前註：291)

⁴⁵ (同前註：315) 即便如此，Shun 仍提出進行此兩種學術工作時的不同建議，詳本節第二部分。

⁴⁶ (同前註：291-295) 「直接推出」則指能從原典原文推出新義，而不只是複述原典使用的原文。
(同前註：294)



二、取材自古典文本的當代哲學性論述

信廣來於“*Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections*”（暫譯：研讀儒家思想與比較倫理學：對研究方法的反思）一文詳述其取材自古典文本的當代哲學研究工作的三大步驟⁴⁷：（1）注重文本自身脈絡的“textual analysis”（暫譯：「文本分析」）；（2）解釋該古典文本如何與當代議題關聯的“articulation”（暫譯：「洞見提取」）；以及（3）最終能夠跳脫原典脈絡而做出哲學議題導向討論的“philosophical construction”（暫譯：「哲學建構」）。其中，前兩步驟「文本分析」及「洞見提取」，屬於對原典本身的研究(textual studies)，第三步驟「哲學建構」，才是帶有哲學性質的討論(philosophical discussion)⁴⁸。

信廣來指出，首先，「文本分析」的工作應注意文本脈絡和歷史背景因素。研究者應瞭解該文本的句法結構及詞彙可能蘊含的言外之意，同時應注意原作者當時的人文關懷及學術風氣，以便還原原典的語境，更好地認識文本本義⁴⁹。此近似前述劉笑敢提出的「文義引申式的詮釋」。於本步驟須特別留意的是，即便文本所帶有的哲學性觀點對研究者相當醒目，研究者也應有意識地盡可能不讓當代的觀點或其研究意圖影響對文本語句和概念的解讀⁵⁰。

接著，「洞見提取」工作的要點在於發現文本中的概念如何與論文所關切的哲學議題相關聯，亦即，從文本中找到關聯當代生活經驗的想法。本步驟的特點在於，

⁴⁷ Kwong-loi Shun, “*Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections*,” *Journal of Chinese Philosophy* 36(2009):455-478.一文說明其個人運用古典儒家文本進行比較倫理學的研究方法及要領。

⁴⁸ (Shun 2009:455)

⁴⁹ 本文認為此近似於劉笑敢區分出的「文義引申式詮釋」。（劉笑敢 2005）

⁵⁰ (ibid.:458-460)



由於每位研究者的生活經驗、知識背景及熟悉的哲學領域不盡相同，每位研究者對同一份文本所做的聯結與詮釋因而亦不盡相同⁵¹。

最後，「哲學建構」的工作即是以自文本提取出的思想洞見，做出對諸如「善惡」、「正義」或「同一性」等哲學概念與主題的推理、分析及答辯等論述。此步驟的要點在於，論述應跳脫原典及原作者的歷史脈絡而與當代特定的情境或議題連結，僅仰賴以當代的概念、觀點和語言來撰寫，做到能使不瞭解原典的一般讀者也能理解新建立的主張及論證過程⁵²。

本文採用信廣來三階段研究方法的前兩步驟，於分析《莊子》文本時，有意識地擱置「情感轉化」此一討論主題，以此篩選並分析《莊子》中真正符合當代「情感」意涵的文本段落，以及不向任何主題偏倚地分析《莊子》中蘊含的概念，作為理解《莊子》情感轉化主張的基礎；於第四章第三節「不受限的成心與情感轉化」提出蘊含於《莊子》中的情感轉化方法時，便盡可能避免使用《莊子》原典中的語詞及概念⁵³。

此外，為促使《莊子》哲學更易於與當代其他研究領域的對話，並能更易於在當今時空背景中被認識與應用，因此本文在行文上特意避免文學修辭及夾雜文言文的白話文語句，並且，本文盡量使用意涵單純且於當代生活中常見的語詞，或是結構相同和重複的語句，例如：本文各章皆以「本章分以……節，說明……」開頭，並於正文中的各節與各章的最後，分別皆以「本節至此說明了，……」與「本章梳理至此，可見……」總結該節與該章的主張。

⁵¹ (Shun 2009:463)此近似於劉笑敢區分出的「自我表現式詮釋」。（劉笑敢 2005）

⁵² (Shun 2009:455-456, 461)

⁵³ 須留意的是，本文局限於篇幅，作文旨於梳理出「《莊子》的」情感轉化理論，而非探討包含《莊子》在內的所有情感轉化理論，非於梳理完《莊子》的情感轉化理論後，給予周全的批評並與其他轉化方法做比較。因此，文本闡述的信廣來三階段研究方法之末的「哲學建構」環節，未見於本文。



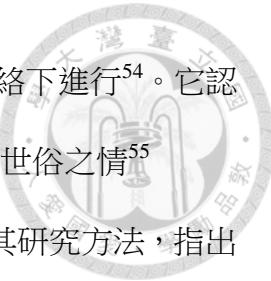
第三節 文獻回顧

涉及「情感」主題的《莊子》研究，正如同其他道家及儒家等中國哲學思想，多是在對「人」及「天人關係」的主題脈絡影響下所開展出的研究；不過，其中一些研究確實聚焦於《莊子》中的「情」字用例或與情感或情緒有關的文本段落。這些研究試圖自文本梳理出《莊子》對於情感或情緒的主張，以此建立《莊子》的情感理論，或是加以援引以進行跨領域的研究；這些研究皆使得《莊子》的情感理論或簡稱為《莊子》情感論的領域之輪廓愈趨明顯，終成為獨立於《莊子》人性論、心性論、境界論或工夫修養論的《莊子》學研究主題。

本節分為兩個部分：第一部分「間接的《莊子》情感論研究」將介紹那些雖論及《莊子》關於情感的觀點，但並非是為了討論《莊子》的情感主張而做的研究；第二部分「直接的《莊子》情感論研究」將介紹專以《莊子》的情感主張及涉及「情感」之段落為研究對象的著作。

一、間接的《莊子》情感論研究

「情感」作為人的一部分，它便經常在對於《莊子》的「人」和「天人之際」主題的研究中被順帶討論，例如：蒙培元的《中國心性論》一書開篇即定義，「心性論」不只從「人」自身出發來說明人的問題，而還密切與「天人關係」的觀念關聯，故其談論「『有情』與『無情』」這項見於《莊子》文本中的情感議題時，是



在《莊子》的「自然本體論」這樣一個涉及宇宙論及本體論的脈絡下進行⁵⁴。它認為《莊子》不否定一切情感，而只是譴責和批判帶有是非觀念的世俗之情⁵⁵

徐復觀著作的《中國人性論史：先秦篇》一書，開篇先談論其研究方法，指出語言中的「情」或「情感」與古代的「情」字用法，將因語言的內涵與外延隨時空背景發展而大有不同，因此，以傳統訓詁學或語言學方法去推敲一套思想的內容，並不恰當⁵⁶。此主張警惕了後世學者在從事人性論、心性論或情感論研究時，不盲目對《莊子》的「情」字用力，不試圖從所有「情」字推敲《莊子》的觀點，使研究範圍不受限於「情」字。在「《莊子》」的章節中，它梳理了《莊子》的「心」、「性」、「情」概念之間的關係，以及《莊子》的理想生命境界、對生死的態度及其政治哲學⁵⁷。徐復觀將《莊子》中出現的「情」字區分為（1）「情實」（指事物實際的狀況）、（2）「性」（指人性），以及（3）「情欲」三類，並認為《莊子》要去除第三類的「情」，亦即去除「情欲」，因為《莊子》認為情欲會滋生傷及人身的「是非」和「好惡」⁵⁸。

陳鼓應所著的《莊子人性論》一書，在全面剖析《莊子》眼中的人的「性」的脈絡下，分析了《莊子》的「任其性命之情」與「安時而處順」等情感主張⁵⁹。其指出，《莊子》提醒了我們認清何為無可奈何的命，才能夠在命以外的事物上「任

⁵⁴ 蒙培元：「『心性論』是中國哲學的核心問題。它貫穿於中國古代哲學的終始，充分體現了中國傳統哲學的特點……它以探究人的本質、本性、使命、價值、理想和人生的終極意義為根本內容，以揭示主體精神、主體意識為特徵的存在認知、本體認知為基本方法……它和中國哲學中的天人關係這個基本問題是密切聯繫在一起的。它要確立人的本體存在，就不能不討論宇宙論以及人和自然界的關係問題。」（蒙培元 1990:1）

⁵⁵ （蒙培元 1990:62-64）

⁵⁶ （徐復觀 1969:1-14）

⁵⁷ （同前註：358-414）

⁵⁸ 徐復觀：「莊子一書的情字，有三種分別；一種是情實之情，這種用法的本身，沒有獨立意義。另一種實際與性字是一樣……第三，是包括一般所說的情欲之情，而範圍較廣；他對於這種情，則採取警惕反對的態度………可知莊子是以好惡為情，而好惡是哪可以上身，當然應當無情；無情即是無好惡。……雖然沒有正式指出情字，但實際即是一般所說的情欲之情，皆可以使人失其性，當然是不好的。」（同前註：370-371）

⁵⁹ （陳鼓應 2012）



情」，亦即展現個人的性情特質，這實屬積極的生命態度⁶⁰。王博的《莊子哲學》所附的〈莊子哲學中的心與形〉一文，列舉並說明包含「無情」在內的《莊子》一書中的顯著概念，但因篇幅有限，其未能清晰說明這項概念與《莊子》哲學體系的關聯⁶¹。

這些研究在對「人」和「天人之際」的研究脈絡下論述「人」主體時，簡略指出《莊子》所認為的理想的情感反應，是在理解「道」的規律後，坦然接受事物的變化無常，進而使情感反應能如同「道」的運作一般，真實而自然地流露。

二、直接的《莊子》情感論研究

至於那些專以《莊子》的情感主張作為研究對象，或是以其進行哲學論述的著作，它們並不將《莊子》對於情感的主張以及涉及情感主題的段落置於諸如「人性」或「心性」等其他主題下討論，屬於嚴格意義下的《莊子》情感主張研究。這些著作多為當代學者所作，它們最大的共同之處在於，它們皆指出《莊子》中的「情」字用例並不單純：它們或者援引前人的成果，或者自行舉證《莊子》文本中的「情」概念並不指向當代意義下的「情感」（對應於 emotion、sentiment 或 inclination 等概念），而是指向「事物實際的狀況」，如文本中的「性情」、「物之情」或「性命之情」等詞彙。

劉振維的〈論《莊子》書中情字蘊義與情感議題〉分析了《莊子》文本中的「情」字用法，歸結出《莊子》並非如梁啟超及其他前人所認為的，要人以更強大的理智

⁶⁰ (陳鼓應 2014) 及 (陳鼓應 2012)

⁶¹ 王博，《莊子哲學》，(北京：北京大學出版社，2004)，頁 166-167。



或意志力來節制個人的情感，而是允許人對萬物的變化動情；但它認為，《莊子》並未如儒家提出「中節」那般，為讀者提出具體的情感轉化機制⁶²。

吳冠宏⁶³、莊錦章⁶⁴與黃錦鉅⁶⁵等人，皆認為《莊子》確實論及了現代意義的情感或情緒，並且，他們皆以《莊子》對「天」（道）與「人」的區分，來正義位於〈德充符〉末，莊子與惠子辯論而發展出的《莊子》「有情論—無情論」爭議，澄清了《莊子》所否定的對象，是不符合「道」的規律而帶有「好惡」的情感。

一些《莊子》情感論研究更加細膩地說明了前述學者所謂的「『道』的規律」。這些研究深入檢視《莊子》涉及情感的段落背後所蘊涵的知識論或形上學的理論，為本文指出用以歸納蘊含於《莊子》中的情感轉化方法而採取的分析方向。這些研究如下：

林明照的《莊子》研究富有與當代倫理學之間的對話，為《莊子》學帶來新穎的思考面向。其〈莊子他者倫理中的情感性〉舉當代倫理學學者 Michael Slote 的移情（empathy）與容受性（receptivity）兩概念，分析出「心齋」及「虛」等《莊子》文本中的概念蘊含的「弱化自身以進入他人的觀點」之義⁶⁶。此即是為學界指出，《莊子》哲學早已具有 Slote 此兩概念所呈現的倫理學上的開放性（openness）——使一人能夠感受到他人感受的基礎。此文串起了《莊子》文本中的概念與 Slote 及其所屬脈絡——Emmanuel Lévinas（1906—1995）和 Stephen Darwall（1946—）等他者倫理學（ethics of otherness）學者及與道德情感論先驅 David Hume 的理論

⁶² 劉振維，〈論《莊子》書中「情」字蘊義與情感議題〉，《朝陽人文社會學刊》2:9(2011):151-178。

⁶³ 吳冠宏，《走向嵇康：從情之有無到氣通內外》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁85-91。

⁶⁴ Chong, Kim-Chong（莊錦章）.“Zhuangzi and Hui Shi on Qing 情,”《清華學報》40 (2010):21-45.

⁶⁵ 黃錦鉅，〈從感情、理智、科學的角度看莊子的文學〉，收錄於黃錦鉅，《莊子及其文學》，（台北：東大圖書，1984），頁58-79。

⁶⁶ 林明照，〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》49(2018):61-79。



之間的相似處，彰顯了《莊子》參與新興的他者倫理學與道德情感主義的對話可能性，為學界提供了古典中文文本以其形上學豐富當代熱議主題的實例。

林明照的〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉亦從情感主義倫理學的角度，解析了《莊子》的「朝三暮四與朝四暮三」、「兩行」、「道樞」與「寓諸庸」等概念，並指出《莊子》的道德主體呈現了「情感或情緒優先」與「他者優先」的特質：人與人在是非對錯上的認知差異，並不一定與彼此對事實的理解有關，也不全然是理性思考的結果，而更可能反映了人們在好與惡或喜與怒等情感層面的差別；維持人我之間和諧的關鍵，正在於彼此能否把握他人的情感好惡。主體必須謙柔地傾聽當下情境中對方所呈現的情感喜好狀態，如此才能夠理解對方的觀點並進而說服對方⁶⁷。林明照此文彰顯出，「情感」在《莊子》倫理學上，扮演了道德規範性的要角。

蔡妙坤的〈莊子論情〉前半部詳細考察了《莊子》文本中諸如「道」、「情」、及「真」等概念，後半部分析了論及「心」的文本，以《莊子》對「心」此一概念的形上學理論，指出《莊子》對如何使一人的內在處於和諧狀態的觀點，例如：它指出，《莊子》認為「成心」屬於「物性」而不是「道性」的事物，有「成心」的人因此難以憑藉「真君」去認知事物的全貌，進而該人的「氣」會不平衡，造成其內在處於不和諧的狀態⁶⁸。

蔡壁名的〈莊子的感情：以親情論述為例〉在梳理了過去《莊子》學界關於《莊子》情感主張的研究後指出，《莊子》情感理論的特色正在於它自超越「六合之外」的哲學「論宇」，亦即，《莊子》的情感理論具有超越形而下視野的「道」的形上學概念，它並以此來解釋《莊子》如何看待親子關係間的「孝」這類情感⁶⁹。

⁶⁷ 林明照，〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》28(2016):269-292。

⁶⁸ 蔡妙坤，〈《莊子》論「情」〉（碩士論文），（台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2007）。

⁶⁹ 蔡壁名，〈《莊子》的感情：以親情論述為例〉，《臺大中文學報》49(2015):10。



王志楣《莊子生命情調的哲學詮釋》一書首先細究了先秦與《莊子》文本中的「情」字用法，接著分別論述《莊子》對「欲」、「悲」、「樂」、「愛」等不同類別的情感之主張。其於論述過程中，皆個別分析了這些情感與《莊子》的形上學概念「道」的一致性關係，最後特別討論了《莊子》的「和」的概念，將情感上的自我安頓狀態總結為與「道」相符的「天人一致」狀態⁷⁰。其〈論戰國時期「情」概念的發展——以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉更指出，《莊子》的「宇宙氣化觀」是其談論情感的關鍵形上學概念⁷¹。

廖昱璋〈《莊子·內篇》的認知與實踐研究〉與蔡欣樺〈《莊子·內篇》的情感論〉以簡明的現代語言及西方經驗科學的「認知」及「行為」概念，分別分析了《莊子》的認知理論及情感理論。廖昱璋導入西方「自我認同」(self- identity)的概念來補充「成心」是「對自我的執著」，指出《莊子》認為主體思想上的認知將牽動主體的外在行為與情感波動⁷²；蔡欣樺則指出，「情感」在《莊子》眼中至少可分為「自然情感」與「負面情感」。自然情感是人面對外在事物自然會有的情感反應，而負面情感則是主體因帶著「成心」而有的認知所引發的情感反應，此凸顯了《莊子》認為，「成心」是保持情感平衡的關鍵；她並自《莊子》各處寓言分析出，《莊子》的「成心」來源於個人有限而主觀的成長經驗，以及社會文化氛圍所形成的教化框架⁷³。此兩篇論文為本文指引出《莊子》與常見於心理學及心理諮商學中的「認知」概念之間的聯結，更加凸顯出以《莊子》文本參與關於追求「幸福生活」的研究的對話可能。

⁷⁰ 王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》，（臺北：里仁書局，2008）。

⁷¹ 王志楣，〈論戰國時期「情」概念的發展——以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉，《先秦兩漢學術》16(2011):45。

⁷² 廖昱璋，〈《莊子·內篇》的認知與實踐研究〉，（台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2016），頁 28-33。

⁷³ 蔡欣樺，〈《莊子·內篇》的情感論〉（碩士論文），（台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2018）。



在西語學界中，當代美國漢學學者 Alexus McLeod 的 *The Dao of Madness: Mental Illness and Self-Cultivation in Early Chinese Philosophy and Medicine*（暫譯：發瘋的道：早期中國哲學和醫學中的精神疾病與自我修養思想）整理了古典中國哲學關於精神疾病、自我修養及有意義的生活的理解，其中並論述了《莊子》關於「發瘋」（madness 或 *kuang*）的觀點⁷⁴。它指出，由於《莊子》反對將價值和是非對錯作二元對立的區分，其因此與儒家和墨家哲學不同，並不將被常人標籤為「瘋了的人」（mad person）視為有缺陷（flawed or deficient）的人；「觀點的改變」將使被視為無價值的事物，轉而被視為有價值的事物，而那些普遍不受歡迎的心理狀態和性格特質，其潛在價值也將能被看見⁷⁵。

當代加拿大漢學學者 Chris Fraser 的“Emotion and Agency in Zhuangzi”（暫譯：《莊子》中的情感與主體能動性）一文指出，《莊子》將世界作為一「整體」（the totality 或 one）的認知，將能使主體考慮更大、超越的視野，促使主體的情感自部分、單一的觀點所形成的視野限制中脫離，不繼續陷溺在特定的情感狀態中，亦即，主體將能夠認知到，世界是一個流動、內部相通，因而實際上沒有分割和縫隙的整體，而這即是主體的情感得以受到轉化、能夠處於「安」狀態的關鍵⁷⁶。

當代挪威漢學學者 Halvor Eifring 的 “Spontaneous thought and early Chinese ideas of ‘non-action’ and ‘emotion’”（暫譯：自發性想法和早期中國哲學的「無為」與「情緒」概念）一文自當代神經科學與心理學對「自發性想法」（spontaneous thought）研究的侷限與爭論它是否有害的分歧點出發，以「自發性想法」這項概念與古典道家哲學中的「無為」（non-action）概念相互補充，指出「無為」、「情感」或「情

⁷⁴ Alexus McLeod, *The Dao of Madness: Mental Illness and Self-Cultivation in Early Chinese Philosophy and Medicine*, (New York: Oxford University Press, 2021).

⁷⁵ Alexus McLeod, *The Dao of Madness: Mental Illness and Self-Cultivation in Early Chinese Philosophy and Medicine*, (New York: Oxford University Press, 2021):132-196.

⁷⁶ Chris Fraser, “Emotion and Agency in Zhuangzi,” *Asian Philosophy* 21(1)(2011):91-121.



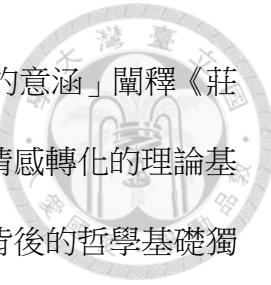
緒」(emotion)都與外在的自然或社會情況呈現「平行」(parallel)的關係，亦即是說，它們都是主體對於外在情況的自然反應，皆具有當代學界所討論的「自發性」(spontaneity)概念。它以此指出，當代對「自發性想法」的論述過於注重「認知」(cognition)，忽略了「情緒」所能發揮的影響⁷⁷。

藉由本節對中文及西文世界中，間接與直接的《莊子》情感論研究的梳理，可見過去對於《莊子》情感論的研究多受古典中國哲學從對「人」及「天人關係」的脈絡而對心性論、人性論、境界論與工夫修養論高度重視所影響，有非以探究其情感主張為主要目的的研究，然而，隨著當代學界不截然區分東西世界、中文或英外語、實證科學或人文科學領域，對情感主題的研究興趣皆愈趨濃厚，一方面，《莊子》學領域有了論述焦點集中於情感主張的研究，另一方面，在議題導向、跨領域的「情感」研究中，也出現了更多對於《莊子》如何看待情感的研究。

上文所舉的林明照、蔡妙坤、王志楣、蔡壁名、廖昱璋及蔡欣樺等五人的著作，以「兩行」、「道樞」、「成心」及「是非」等文本中的概念歸納出《莊子》在知識論、倫理學、形上學方面的主張，並自這些內容梳理出《莊子》對於情感的主張涉及了個人與群體或與社會制度的相處。這當即是本文在「間接的《莊子》情感論研究」部分中指出的，前輩學者所謂的「『道』的規律」與《莊子》理想的情感表現之間的關聯，它們亦即是分析與理解《莊子》情感理論的關鍵。

然而，這些研究在指出對於「個人與群體或與社會制度的相處」與「情感轉化」這項行為之間的關聯性後，並未接著論述未達《莊子》所認為的理想情感狀態的主體，究竟能透過什麼樣的實際行動，來達到理想的情感狀態。這使得《莊子》哲學與生活或生命中的實際情況之間還存在一條鴻溝，令人難以實際應用其思想。

⁷⁷ Halvor Eifring, “Spontaneous thought and early Chinese ideas of ‘non-action’ and ‘emotion’,” *Asian Philosophy* 29(3) (2019):177-200.



對此，本文特於論文架構上，首先於第二章「《莊子》情感的意涵」闡釋《莊子》如何看待與區分「情感」這項事物；接著，本文在第三章「情感轉化的理論基礎：主體與世界之間的關係」將《莊子》中蘊含的情感轉化理論背後的哲學基礎獨立為一章，期以此架構系統性地向讀者說明，何以《莊子》的情感轉化理論及轉化方法具備如此特質；最後，於第四章「情感自覺與轉化」才歸納出《莊子》奠基於形而上學理論的實際的情感轉化方法。

第四節 章節概述

本文梳理出蘊含於《莊子》文本中的三項實然性的情感轉化主張、三項應然性的情感轉化方法，以及這些命題背後的實在論理論基礎。以下分別簡述本文各章所做的工作：

第一章「緒論」首先定義本文所討論的「情感」，並詳細說明本文的研究動機一方面來自哲學自古希臘即有的對「幸福生活」的追求、認知神經科學、心理學以及倫理學研究成果於情感議題的衝突，另一方面來自當代的《莊子》倫理學研究對《莊子》情感理論的研究趨勢；在說明本文採用的劉笑敢及信廣來的研究方法後，整理學界既有的相關研究成果，並指出本文如何於既有成果上做出具創新的研究。

第二章「《莊子》情感的意涵」指出學者可根據哪些《莊子》文本中的材料歸納出其情感主張，並歸納出《莊子》包含「情感是什麼？」、「以什麼標準對情感做出什麼樣的區分？」以及「情感受什麼因素影響，會從區分中的其中一類情感轉化為另一類情感？」等對於情感的主張。



第三章「情感轉化的理論基礎：主體與世界之間的關係」指出《莊子》的情感轉化主張與轉化方法的理論基礎，正在於「道」與「氣」這兩項《莊子》哲學中的核心形上學概念所蘊含的四項描述「主體」與「世界」之間關係的特質：（1）「整體性」、（2）「變化性」、（3）「平等性」及（4）「限制性」；《莊子》對於包含「情感轉化」在內的不同議題所提出的主張，都將展現這四項主體與世界之間的關係。

第四章「情感自覺與轉化」奠基於前述理論基礎，自《莊子》文本段落梳理出蘊含於其中的情感轉化主張與方法：受制於「成心」的兩項來源，主體對事物的認識必然片面而不周全，且有總是以此帶有侷限的能力進行認知活動的行為傾向；主體必須藉由「心齋」才能改善上述狀況，正確判斷自己的情感是否應被轉化。接著，主體也才可能透過三種方法將「有所固執的情感」轉變為「無所固執的情感」；但有些主體可能為了實踐特定目的而有意識地壓抑自身真實的感受，拒絕轉化情感。

第五章「結論」列舉本研究的七項成果，包含三項實然性的情感轉化主張、三項應然性的情感轉化方法，以及這些命題背後的理論基礎，並指出本文未盡之處及對此研究主題於未來發展方向的期待與建議。

第二章 《莊子》情感的意涵



本章分以四節說明《莊子》中的「情感」概念：第一節「『事物實際的狀況或情感』將簡述，《莊子》文本中的「情」字大部分指向「事物真實的狀況」的意思，只有少部分指向當代意義下的「情感」（sentiments）⁷⁸，因此，並非所有「情」字皆為本文的分析對象；此外，我們還可自論及如「哀」、「愛」及「慄」等個別類型的情感的文本段落著手，梳理出《莊子》關於情感的主張。

第二節「情感的區分」將指出，《莊子》並不以「是否令人感到快樂」或「是否有益於生活」等標準，來對不同類型的情感做出「正面的」與「負面的」或「好的」與「壞的」等世俗常見的在概念上二元對立的區分，而是以該情感「是否是人自然表現出的反應」作為標準，將情感區分為本文歸納出的「無所固執的情感」與「有所固執的情感」一組概念，而此組區分較學界既有的分類更加清晰且更能充分地詮釋《莊子》哲學。

第三節「立基於認知的情感反應」將指出，《莊子》的情感理論認為主體「認知」上的變化將牽動其「情感」上的變化。《莊子》中的「認知」意指人對事物的認識、詮釋、假設、推斷、想法或判斷等主張，是人做出「好」、「壞」、「對」、「錯」等「是」與「非」（合稱「是非」）的判斷之標準。

第四節「文本中的情感轉化案例」將闡述，縱使《莊子》文本並未直接論及「情感轉化」這項主題及其應然性，我們仍可自相關的文本段落分析出，《莊子》一書認同主體對情感予以「轉化」。

⁷⁸ 詳參本文於第一章第一節「問題意識」對本文探討的「情感」所做的定義。

第一節 事物實際的狀況或情感



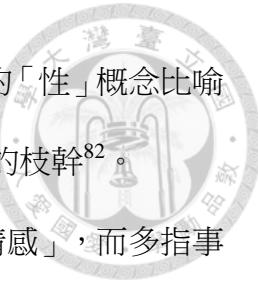
學界過去已有詳細梳理《莊子》不同「情」字用例者，例如：徐復觀（1904—1982）、當代學者王志楣、蔡妙坤以及劉振維等人，他們在著作中羅列並分類了《莊子》的「情」字用例，後來的《莊子》情感論研究多在其開篇援引這些成果⁷⁹。本節引其成果，並列舉出《莊子》文本內涉及不同類型的「情感」之段落，指出《莊子》一書確實存在對於當代意義下的「情感」概念之論述，可作為本文的研究材料。

前述學者們首先自字源學的角度出發，分析了先秦時期的「情」字。根據金文尚未出現「情」字字形而只有「青」字用例的情況、《荀子》言「情者，性之質」，以及 1993 年出土的郭店楚簡〈性自命出〉多以「青」字代「情」的情況，「青」和「生」被認為與「情」和「性」有類比關係：「情」字與「青」字兩字，皆與「生」字有關。青，顏色，指草木生長時最常展現出的顏色——學者們由此聯結「青」和「生」的關係；「情」，則指「人性於生命過程中所展現的實然樣態」⁸⁰，展現了「人性」的真實情況——學者們由此聯結了「情」和「性」的關係。又，有鑑於「青」字與「情」字兩字皆有「展現某事物的樣態」的用法，它們分別所展現的事物——「情」與「生」便有了以下關聯：「人性」在生命發展過程中所呈現的樣態，正如同草木在生長過程中所呈現的「顏色」⁸¹，兩者皆是某事物所呈現的樣態，而這些

⁷⁹ 詳參本文第一章第四節「文獻回顧」對《莊子》情感論研究近況的梳理。

⁸⁰ 王志楣，〈論戰國時期「情」概念的發展——以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉，《先秦兩漢學術》16(2011):36-38。蔡妙坤〈《莊子》論「情」〉（碩士論文），（台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2007），頁 14。

⁸¹ 蔡妙坤引傅斯年的《性命古訓辨證》說明「性」與「情」和「生」與「青」的類比關係。蔡妙坤〈《莊子》論「情」〉（碩士論文），（台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2007），頁 15。



事物亦皆處於變化中的生長過程，因此學者們進一步將先秦時期的「性」概念比喻為植物的根，而「情」是正是由「性」這個根所向上向外生長出的枝幹⁸²。

由此可見，先秦時期的「情」字並不直接指向當代所說的「情感」，而多指事物於發展過程中所展現的真實狀況，亦即，「事物實際的狀況」，如當代中文使用的「情況」、「情形」或「情勢」等語詞；使用西語進行研究的學者則多以英語語詞“fact”或“status”翻譯指向這般意義的「情」字⁸³。

此外，有些學者從上述「情」與「性」的可能關聯推演出，當「情」字指涉的是近似於當代意義的「情感」時，其同時強調了「情感」這件事物具備的「真實性」。這即是說，他們認為「情感」是人類面對情境時，自然產生並對外展現出的事物，而這些事物能真實反映出人性或人類自然而有的特質（human nature）⁸⁴。

《莊子》內、外、雜篇全文合計有 61 處「情」字用例⁸⁵。學界普遍將這些用法分為（1）「事物實際的狀況」（包含事、物及人性）與（2）當代意義的「情感」兩類，並且普遍認為，絕大多處的用例屬於第一類用法，指向「事物實際的狀況」。

⁸² 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》，（台北：臺灣商務印書館，1969），頁 370-371。Chris Fraser 亦引 Puett 和 Chan 的分析做此主張：“(*qíng* 情 *affections, constitution, status*)...is the active, actualized dimension of the agent's *xìng* 性 (*dispositional nature*).” Chris Fraser, ‘Emotion and Agency in Zhuangzi,’ *Asian Philosophy*, 21(1)(2011):130.

⁸³ 莊錦章引述 A. C Graham, Chad Hansen, Halvor Eifring 及 Michael Puett 等當代西方學者的著作以“fact”翻譯呈現此義的「情」字。(Chong 2010:23)Chris Fraser 對「情」的翻譯包含“status”。Chris Fraser, ‘Emotion and Agency in Zhuangzi,’ *Asian Philosophy*, 21(1)(2011):130.

⁸⁴ 蔡妙坤認為由於「情」蘊含一事物實際的狀況，「情」的意涵可從事實判斷轉為價值判斷。在其著作中，蔡妙坤特別分析了「真實」此一具有價值意味的概念，認為「情」帶有一種「真實性」，反應了一人性情的真實情況，並由此詮釋《莊子》所認同的人的情感，是一人自然流露的、真誠的情感；隨之而有的，《莊子》所提倡的一項理想行為，便是任一人的性命之情。蔡妙坤〈《莊子》論「情」〉（碩士論文），台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2007。Eifring 有類似主張，認為帶有「情感」義的「情」字，蘊含了「情感」是「真切的」（genuine），因此屬於人類自然而有的特質（human nature）。Halvor Eifring, “Spontaneous thought and early Chinese ideas of ‘non-action’ and ‘emotion’,” *Asian Philosophy* 29(3)(2019):190.

⁸⁵ 劉振維，〈論《莊子》書中「情」字蘊義與情感議題〉，《朝陽人文社會學刊》2(9)(2011):158。陳鼓應計 60 處。（陳鼓應 2012：101）本文透過奠基於《續古逸叢書》的電子全文檢索「情」字，亦有 61 處。參見《莊子》，中國哲學書電子化計劃，URL=<https://ctext.org/zhuangzi/zh?searchu=情>。檢索日期：2024/03/20。



當代學者的徐復觀將《莊子》的「情」字用例區分為：（一）「情實」（指事物實際的狀況）、（二）「性」（指人性），以及（三）「情欲」三類⁸⁶；後人的區分不出此三類⁸⁷。本文認為，徐復觀的分類基於其區分出的第一類「實情」即指對事情或外在世界之規律的事實陳述，且其第二類「性」即指對人性的事實陳述，兩者皆為展現「事物實際的狀況」的用法，皆是對於對象的事實描述，因此，在僅意圖與符合當代「情感」意義的「情」字用例做出區分時，此兩類用法應可合為一類，簡稱為「事物實際的狀況」⁸⁸；但於那些專注於分析《莊子》「情」概念的研究上，應給予明確區分。本文正意圖篩選出意指「情感」的用例，以作為後續分析的對象，因此本文將前兩類用例合併為「事物實際的狀況」此一用法。

此外，徐復觀主張，由於語言的內涵與外延會隨時空背景發展而大有不同，其提倡後世學者不可僅依賴訓詁學或語言學分析特定字詞的方法，而還應從其他相關的個別文字用例來推敲字義，因此，儘管《莊子》文本中，絕大多數的「情」字用例並非當代意義中的「情感」，非「情感」研究的分析對象，但學者們仍可藉由分析《莊子》中的「哀」、「愛」及「慄」等符合當代「情感」意義的個別類型的情感之文本段落，來推敲《莊子》關於情感的主張，例如：Eifring 指出，古典中文文獻論述情感或情緒（emotion）的常見方式，是個別地論述不同的情感，尤其常以一對反義詞，或有時以近義詞或同義詞呈現——《莊子》文本中，反義並列的個別情感語詞，通常僅是指稱「一般的情感」（emotions in general），如「哀樂」、「悲喜」與「好惡」；同義並列的個別情感語詞，則多指積極（positive）或消極

⁸⁶ 「莊子一書的情字，有三種分別；一種是情實之情，這種用法的本身，沒有獨立意義。另一種實際與性字是一樣……第三，是包括一般所說的情欲之情，而範圍較廣；他對於這種情，則採取警惕反對的態度………可知莊子是以好惡為情，而好惡是哪可以上身，當然應當無情；無情即是無好惡。……雖然沒有正式指出情字，但實際即是一般所說的情欲之情，皆可以使人失其性，當然是不好的。」（徐復觀 1969：370-371）

⁸⁷ 參蔡壁名，〈《莊子》的感情：以親情論述為例〉，《臺大中文學報》49(2015):50 及王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》，（臺北：里仁書局，2008），頁 34-35。

⁸⁸ 此合併之舉並未否定徐復觀的分類。



(negative) 的情感，如「喜樂」、「愛慾」與「憂患」⁸⁹。或者，王志楣認為，《莊子》的「情」所指的內容，確實可分類為人、事、物實際的狀況以及人符合「道」的自然本性，但他舉「遁其天，離其性，滅其情，亡其神」（〈則陽〉）以及「其所以變其情，易其性」（〈盜跖〉）等多節文本，主張《莊子》的「情」還可分出具當代「情感」意義的一類⁹⁰；其並舉「夫愛馬者，以筐盛矢，以輦盛溺。適有蚊虻僕緣，而拊之不時，則缺衡毀首碎胸。意有所至而愛有所亡，可不慎邪！」（〈人間世〉）與「古之人，其知有所至矣。惡乎至？……道之所以虧，愛之所以成。」（〈齊物論〉）論「愛」這類情感⁹¹；蔡壁名則舉「孟孫才其母死，哭泣无涕，中心不感，居喪不哀，無是三者，以善喪蓋魯國……。」（〈大宗師〉）論「哀」⁹²。《莊子》文本出現「哀」情感的段落還有：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？（〈齊物論〉）

此節文本提及人終身勞苦忙碌、為目的不明的疲憊困頓感到莫大悲哀的情感，以及人對於衰老的失望、抗拒、害怕及挫敗的情感。

出現「愛」情感的段落還有：

⁸⁹ (Eifring 2019:190-191)

⁹⁰ (王志楣 2008 : 34-37)

⁹¹ 王志楣，〈《莊子》論愛探析〉，《國文學誌》13(2006):3。王志楣於《莊子生命情調的哲學詮釋》中一書中，還論述了《莊子》中的「欲」、「悲」、「樂」等多項個別類型的情感。

⁹² (蔡壁名 2015 : 65-66)



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。」（〈人間世〉）

此節文本提及子女對於父母的愛是難以被理解的。文本描述仲尼認為，子女對父母的情感註定存在、自然就是如此而無法被人干預。

除了「哀」和「愛」，還有「慄」情感的段落如：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之……事若不成，則必有人道之患……今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！……。」（〈人間世〉）

此節文本提及人對於受刑及未知的結果所感到的害怕、抗拒與恐懼的情感。文本描述，身為楚國臣子的葉公子高接獲國君命令，將赴齊國交涉政事，而他認為齊國對待外使的方式會使他無法順利完成工作而受刑罰，這讓他感到害怕。

惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相。」於是惠子恐，搜於國中三日三夜。（〈秋水〉）

此節文本提及人對於失去事物的擔憂、害怕與恐懼的情感。文本描述，莊子前往梁國拜訪擔任梁國宰相的惠子，而有人告訴惠子，莊子前來拜訪的目的是為了奪取惠子的宰相職位，這讓惠子感到害怕，於是派遣人在梁國到處尋找莊子。



另有學者更藉由〈德充符〉中著名的惠施與莊子之間對話所論及的「好惡」一節，主張《莊子》一書確實論及當代意義的「情感」⁹³：

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

(〈德充符〉)

在這段對話中，莊子指出，他與惠施看似在同一層面所談論的「情」，實際上指向的是不同意義的「情」：惠施所說的「情」，指向一般意義下各式各樣的情感表現，可能是本文於前所描述的人因應外在事物而起的「情緒」(emotions)，也可能是受個人偏好所致使的「情感」(sentiments)⁹⁴；而由於人存在於世界中，必與情境相遇，勢必被引發情感或情緒反應，因此，惠施認為人不可能「無情」，不可能沒有情感。然而，莊子此處所說的「情」，僅指向那些人們「以好惡內傷其身」的情

⁹³ 如黃錦鉉白話譯〈德充符〉莊子與惠施的對話為「我所說的無情，是說人不因好惡而損傷自己的本性，常因自然的變化，不用人為的去增益天然的天性」並說明：「可見莊子所說的無情，不是說超乎個人事物的天性至情，而是指某一個人或某一件事物的偏狹情感。」黃錦鉉，〈從感情、理智、科學的角度看莊子的文學〉，收錄於黃錦鉉，《莊子及其文學》，（台北：東大圖書，1984），頁62以及王志楣：「無情之情，則是間接肯定人情、道情，即有情。」王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》，（臺北：里仁書局，2008），頁53。

⁹⁴ 詳參本文第一章第一節所定義的「情緒」與「情感」。



感，亦即，那些受固執的意識形態、價值觀或認知（好惡）所致使而扭曲了個人自然呈現出的狀態或行為（內傷其身）的情感⁹⁵。

本節至此說明了，《莊子》中文本中的「情」字，有些指向「事物實際的狀況」——更詳細地說，「事物實際的狀況」又可區分為「對事情或外在環境規律的事實陳述」以及「對人性的事實陳述」——而從那些不直接使用「情」字，但仍以其他字詞指向個別類型情感的文本段落，例如論及「哀」、「愛」及「懼怕」等段落，以及〈德充符〉中區分並釐清兩種「情」的差異的敘述，可見文本另有一些「情」字確實指向當代意義下的「情感」，可供學者歸納出《莊子》於情感方面的主張並對其進行分析。

第二節 情感的區分

本節分為三個部分：第一部分「打破『正面』與『負面』的二元對立」將指出，《莊子》並不會以世俗常見的「正面的」與「負面的」或「好的」與「壞的」概念來區分諸如「樂」、「悅」、「悲」與「怒」等不同個別類型的情感；在《莊子》看來，「情感」作為一種對外在事物或情境的反應，其本身與「價值」概念之間的關係須再受到更仔細的釐清。第二部分「常見的兩種區分」將反省學界常見的兩種《莊子》對「情感」做出的區分。第三部分「『無所固執』與『有所固執』的情感」將指出，學界現有的兩種區分容易被混淆且不易於理解，而本文提出的「無所固執的情感」與「有所固執的情感」這樣的區分更加清晰且易於理解。

⁹⁵ 本文將於第二章第二節詳細說明「以好惡內傷其身」的概念。



一、打破「正面」與「負面」的二元對立

常人多將情感作兩相對立的二元區分，認為情感有「正面的」與「負面的」或「好的」與「壞的」之分。這樣的區分出自「是否令人感到快樂」或「是否有益於生活」等帶有價值層面差異的判斷：那些被歸類於「正面的」或「好的」情感受人歡迎，是人們希望擁有的情感狀態；而那些「負面的」或「壞的」情感則令人避之唯恐不及，如我們經常對他人說「這真值得感到開心」或「別再對這件事感到沮喪了」，或者，人們經常討論諸如「如何擁有快樂？」或「如何擺脫負面情感？」等問題。

然而，如同本文於「問題意識」一節引多方經驗科學的研究成果所論，這般對情感的二元區分並不恰當：常人所認知的「好的」情感仍可能給人造成不理想的影響，而「壞的」情感反而可能給人帶來理想的影響，因此，這樣的區分似乎過度簡化且可能令人感到困惑⁹⁶。對《莊子》而言，情感所涉及的問題，是「合宜性」的問題，亦即「是否合適」，而不是常人認為的「價值」的問題。此主張可見於以下引文：

……惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德也……此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。（〈庚桑楚〉）

⁹⁶ 詳參本文於第一章第一節「問題意識」描述的「理性主義二元論」受到的挑戰。



行小變而不失其大常也，喜怒哀樂不入於胸次。（〈田子方〉）

此兩節文本呈現《莊子》認為，無論是「惡」、「欲」、「喜」、「怒」、「哀」或「樂」，只要情感「不盪胸中」、「不入於胸次」，它們都還是「正」的。以下援引的文本，則藉由將情感與受人批評的事物與現象一同提出，進一步說明何謂「不盪胸中」、「不入於胸次」及「正」：

人大喜邪，毗於陽。大怒邪，毗於陰。陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，

其反傷人之形乎！使人喜怒失位，居處無常，思慮不自得，中道不成章，於

是乎天下始喬詰、卓鷺，而後有盜跖、曾、史之行。（〈在宥〉）

此節文本描述，《莊子》認為「過度的喜悅」或「過度的憤怒」都有損陰陽之氣，而一旦陰陽之氣被損害，四季寒暑便會失去平衡，對人體造成傷害，而使喜悅或憤怒的情感狀態失去平衡、思緒不能為自己所掌控，或是行動都在半途失去行事的根據，進而使社會不得安寧。

悲樂者，德之邪；喜怒者，道之過；好惡者，德之失。故心不憂樂，德之至

也；一而不變，靜之至也；無所於忤，虛之至也；不與物交，惔之至也；無

所於逆，粹之至也。故曰：形勞而不休則弊，精用而不已則勞，勞則竭。水



之性，不雜則清，莫動則平，鬱閉而不流，亦不能清，天德之象也。（〈刻意〉）

此節文本描述，悲傷、快樂、喜悅、憤怒、喜歡與不喜歡，都是德性糟糕、偏離了「道」的現象，因此，不感到憂心和快樂，便是充分展現了德性；狀態穩定不變，是最為清靜的狀態；不與事物牴觸，是最為空虛的狀態；不和事物接觸，是最為恬淡的狀態；不與任何規範違逆，是最為純粹的狀態，因此，若身體疲勞還不休息，便會感到困頓，若精力耗盡還不停止，便會感到疲勞，終致疲勞到枯竭；水的特性是，只要不參雜其它雜質，它便會維持清澈的狀態，只要不攬動它，它便會維持平靜的狀態，只要閉塞周圍的環境，它便無法流動，但也就無法保持清澈，水這樣的特性，是自然而然就是如此的特性。

上述〈庚桑楚〉、〈田子方〉及〈在宥〉等文本明顯呈現，《莊子》認為，無論是被常人歸類為「正面的」或「好的」情感，如「喜悅」與「快樂」，還是被認為「負面的」、「不好的」情感，如「憤怒」與「悲傷」，但凡「過度」，便是應被避免的狀態；相反可見，只要不是「過度」的狀態，亦即，情感只要「不盪胸中」、「不入於胸次」，無論是「正面的」或「負面的」情感，都仍是「正」的狀態，不是須被避免或改變的狀態。

但〈刻意〉一節文本就比較曲折：《莊子》乍看主張除了「平靜不變」，其他任何情感狀態上的變動都是不應該的，此似乎與前述〈在宥〉文本矛盾；然而，根據該節文本後半段蘊含「疲勞到枯竭」、「閉塞周圍的環境」及「無法流動的狀態」都為《莊子》所貶，可推知對於《莊子》而言，不僅「過度變化」，其實就連「沒有變化」也都不是理想的狀態——理想的狀態，是「有所變化，但變化的程度仍維



持在事物自然而然會表現出的狀態」（天德之象也）⁹⁷。因此，此兩段文本對喜悅、憤怒、悲傷、快樂及喜歡與不喜歡等情感的論述，應理解為：當情感處於「過度」、「超出事物自然而然會表現出的狀態」時，才會受到《莊子》批評。

至此可見，《莊子》並不會認同諸如「快樂」與「喜悅」等特定的個別類型的情感即是「正面的」或「好的」，而另一些諸如「悲上」與「憤怒」的情感則必然應被歸類為「壞的」、「負面的」；情感所涉及的，應是合宜或不合宜的問題。本節將接續指出《莊子》所謂不合宜——「過度」、「超出事物自然而然會表現出的狀態」的意思。

二、常見的兩種區分

藉由前文論述，可見《莊子》一書表達出對「過度」、「超出事物自然而然會表現出的狀態」這一類情感的否定；再加上對於前述〈德充符〉中，惠施與莊子之間對話的一節，我們便能梳理出，《莊子》對於情感的分類標準，以白話文來說，即是「這個情感是否是人自然表現出的狀態」。本文於此再度引用這節重要的文本原文如下，以供參照：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：

⁹⁷ 王志楣解此兩段落，認為《莊子》主張大喜大怒皆會造成傷害身心的後果：「世俗之情的悲樂、喜怒、好惡，意味著將使人難以達到道家『道』或『德』的本然，在其影響下，情感或過或失，都無法呈現原本的自然和諧狀，唯不為喜怒好惡之情支配，才能達到精神的完美境界，即心和之至。」此即是說，情感的「過」與「失」，亦即「過度」，才會對主體造成傷害。（王志楣 2008：279-280）



「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，予以堅白鳴！」
(〈德充符〉)

莊子在〈德充符〉此節文本強調，他所謂的「無情」主張所說的「沒有情感的狀態」，指的是「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」的狀態；將此綜合前述的〈在宥〉與〈刻意〉兩節文本，可推知《莊子》認為，需要被轉化的那類情感狀態或反應表現，具有「過度」、「超出事物自然而然會表現出的狀態」及「以好惡內傷其身」與「因自然」的特質；相對地，「不過度」、「不超出事物自然而然會表現出的狀態」及「不以好惡內傷其身」與「不因自然」，則是那些不需要被轉化的情感的特質。

進一步檢視，便能發現這些特質均呈現了一項意涵—「是否是人自然表現出的反應或狀態」。這即是說，凸顯出合宜性問題的「過度」的「度」所指涉的，是「人自然表現出的狀態」；是否「內傷其身」的判斷指標，是「人的表現是否自然」；是否「因自然」的「自然」，指的是「人所表現出的狀態」。

學界過去對《莊子》情感主張的研究，皆把握了《莊子》的「該情感是否是人自然表現出的反應」的這項情感分類標準，並據此將情感分為「性命之情」與「人之情」，或是「真情」與「偽情」。「性命之情」及「真情」，是那些人自然表現出來、不需要被轉化的情感；「人之情」及「偽情」，是那些不是人自然表現出、



需要被轉化的情感。然而，本文將指出，學界常見的這兩組區分，其實對《莊子》「該情感是否是人自然表現出的反應」這項命題有所誤解——它們恐怕是將《莊子》的情感理論限縮於對社會禮制及人於後天所受影響的批評，而忽略了《莊子》具備形上學主張的哲學體系，因此未能將《莊子》的情感理論完整融於其完整的哲學架構。



(一) 「性命之情」與「人之情」

劉澤民在〈莊子情感理論探溯〉中，將《莊子》所談論的「情」分為「性命之情」與「人之情」。劉澤民所採用的「人之情」一詞，出自〈德充符〉中的「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。」一段文字，其與同篇章中的「以好惡內傷其身」概念所指的情感是同一種類的情感，是《莊子》認為應該被轉化（「無」）的對象。劉澤民並自〈齊物論〉中的「喜怒哀樂，慮嘆變慾，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」及〈知北遊〉中的「山林與！皋壤與！使我欣欣然而樂與！樂未畢也，哀又繼之。哀樂之來，吾不能禦，其去弗能止。」兩節文本歸納出，「人之情」的概念指的是「世俗之人那種低層的，騷動的，沉濁的，侷限於生理欲望之內的情感」、「悖離事物真相和生命本然的心理形式」⁹⁸，並明白指出，「這個概念（人之情）可類比當代普通心理學所界說的情感，即人對於自己需要欲望相關的客觀事物的態度和經驗。」⁹⁹接著，他所謂的「性命之情」一詞，則出自〈天地〉中的「物得之以生謂之德……。」以及〈庚桑楚〉中的「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。」等處，他並歸納出，「性命之情」指的是「人素樸真純的自然本性和生命之內秉道而有的原生素質、大化生機」¹⁰⁰、「由道與德所設定和尺規的本真」¹⁰¹，亦即人自然會展現出的情感反應¹⁰²。

⁹⁸ 劉澤民，〈莊子情感理論探溯〉，《益陽師專學報》1(1991):47。另，王志楣引張岱年於《中國哲學大綱》中的論述，指出「情」與「欲」（指向欲望）有所區別，但一般常將「欲」算作一種情。王志楣，〈莊子生命情調的哲學詮釋〉，（臺北：里仁書局，2008），頁35-36。

⁹⁹ 劉澤民，〈莊子情感理論探溯〉，《益陽師專學報》1(1991):47。

¹⁰⁰ 劉澤民，〈莊子情感理論探溯〉，《益陽師專學報》1(1991):48。

¹⁰¹ 劉澤民，〈莊子情感理論探溯〉，《益陽師專學報》1(1991):48。

¹⁰² 劉澤民，〈莊子情感理論探溯〉，《益陽師專學報》1(1991):48。



徐復觀在《中國人性論史：先秦篇》將《莊子》中的「情」所指的內容，分為本文在前一節說明過的指向「事物實際的狀況」的「情實」、指向人性自然的狀態的「性」以及「情欲」三類；他並指出，「情欲」正是〈德充符〉惠施與莊子對話一節所要「無」去的「情」¹⁰³。劉澤民對「性命之情」的詮釋，即與徐復觀所說的「性」相似，指生命自然的狀態，「人之情」則似徐復觀所說的「情欲」。

陳鼓應則區分出「道情」、「天情」及「人情」三種蘊含不同意義的「情」概念¹⁰⁴：「人情」指向人自然即有的生命特質，是「人的生命的本真情實」¹⁰⁵，「天情」指向「死生」或「變化」等自然環境與事物自然即有且恆常的特質¹⁰⁶，「道情」則泛指所有事物的自然狀態，但另具有形上層面的宇宙論意義¹⁰⁷。

然而，陳鼓應所說的「人情」並不是與劉澤民使用的名稱相近但概念相反的「人之情」，而其實更近似劉澤民所區分出的「性命之情」¹⁰⁸——「人情」與「人之情」兩者名稱相近，但概念並不相同：「人情」指的是人主體自然表露出來的真實狀態，其「情」字的用法是本文第一章所指的「事物實際的狀況」；「人之情」指的是人自然展現出的情感，其「情」字才作「情感」意義。陳鼓應認為，原來同屬於「天

¹⁰³ 徐復觀：「《莊子》一書的情字，有三種分別；一種是情實之情，這種用法的本身，沒有獨立意義。另一種實際與性字是一樣；例如他說：『致命盡情，天地樂而萬事銷亡。萬物復情，此之謂混冥。』——〈天地〉三五四頁，這裡的情字，只能作性字解。第三，是包括一般所說的情欲之情，而範圍較廣；他對於這種情，則採取警惕反對的態度。他說：『有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。』——〈德充符〉一二五—六頁。按上文，可知莊子以為是非是從情出來的，亦即以『知』為情；而去知以泯是非，正是莊子一貫的主張。又：『惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」……。』按上文，可知莊子是以好惡為情，而好惡可以傷身，當然應當無情；無情即是無好惡。……雖然沒有正式指出情字，但實際即是一般所說的情欲之情，皆可以使失其性，當然是不好的。」徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》，（台北：臺灣商務印書館，1969），頁370-371。

¹⁰⁴ 陳鼓應：「莊子主要提出三個論情的重要概念，即「人情」、「天情」和「道情」。這三者的內在聯繫值得我們關注。莊子常常以天人之際著眼，來探討三者的關係。在他的思想觀念裡，人情本源於天情而源於道情，而兩者又以道情為最根源的存在依據。」陳鼓應，《莊子人性論》，（北京：中華書局，2012），頁102。

¹⁰⁵ 陳鼓應，《莊子人性論》，（北京：中華書局，2012），頁103。

¹⁰⁶ 陳鼓應，《莊子人性論》，（北京：中華書局，2012），頁104-105及129。

¹⁰⁷ 陳鼓應，《莊子人性論》，（北京：中華書局，2012），頁104-105及129。

¹⁰⁸ 陳鼓應認為人情是人自然展現出的性命之情，例如他說：「仁義禮樂順乎人情的心聲始於儒家，而道家亦然……莊子並不是完全否定世俗的倫理規範，而是否定異化後的、不符合人的情性的倫理教條。」陳鼓應，《莊子人性論》，（北京：中華書局，2012），頁118-120。



情」和「道情」層次的「人情」，會因「成心」而產生「是非好惡之情」，又稱作「負累之情」¹⁰⁹；他所說的「是非好惡之情」或「負累之情」，才近似徐復觀歸納出的「情欲」及劉澤民說的「人之情」。

至此可見，包含徐復觀所使用的「性」及陳鼓應使用的「人情」在內的「性命之情」概念，指的正是人自然表現出的情感，而包含「情欲」及「是非好惡之情」與「負累之情」在內的「人之情」概念，則指那些悖離了人自然表出的狀態的情感；由此可見，「性命之情」與「人之情」這組區別，其實正是以「該情感是否是人自然表現出的反應」這項命題作為區分的標準；它與以下的「真情」與「偽情」一組區別同樣乍看符合《莊子》區分情感的標準。

(二) 「真情」與「偽情」

與劉澤民「性命之情」和「人之情」一組區別的標準相似，王志楣自以下一節〈漁父〉中的文字歸納出「真情」以及與其相對的「偽情」概念，作為《莊子》對情感的分類：

孔子愀然曰：「請問何謂真？」客曰：「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀。忠貞以功為主，飲酒以樂為主，處喪以哀為主，事親以適為主，功成之美，無一

¹⁰⁹ 陳鼓應：「莊子所說的『無情』的語境意義是很清楚的，即『不以好惡內傷其身』。而其蘊含的深層意涵則是要講人情提升到道情、天情之境……他講『無情』，要人擺脫好惡之情對平和之心靈的傷害……。」陳鼓應，《莊子人性論》，（北京：中華書局，2012），頁105-109。



其跡矣。事親以適，不論所以矣；飲酒以樂，不選其具矣；處喪以哀，無問其禮矣。禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此，不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。惜哉！子之早湛於人偽，而晚聞大道也！（〈漁父〉）

王志楣指出，「真情」即是「受於天也，自然不可易」、「法天貴真」的情感，如文本中的「真悲」、「真怒」與「真親」；「偽情」是特別針對受儒家要求的人文禮儀影響下，為了合於禮儀而有的情感，如文本中的「強哭」、「強怒」與「強親」¹¹⁰。同樣以「該情感是否是人自然表現出的樣子」作為標準，相對於前述「性命之情」與「人之情」的區分，「真情」與「偽情」的區分則格外彰顯出，《莊子》認為一人的情感反應是否是人自然展露的性情，受到社會的風俗民情或法律規範等社會教化所影響，尤其受到儒家的「禮」對人行為的規範影響。

強調情感不受社會教化規範的「真情」概念，也可以見於〈秋水〉陳列河伯與北海若的對話中，北海若對於河伯提問「何謂天？何謂人？」時，它所答的「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」此處《莊子》以牛隻和馬隻的原樣及人類對於牠們肉身的干預，對比出「天」與「人」的行為：牛馬之各有四條腿，是牛隻和馬隻天生的模樣（是謂天），但以繩具來束縛馬隻、在牛隻的鼻子加上鼻環以控制它們，便是人類以其文明發展傷害了生命原來的模樣，給馬隻和牛隻帶來痛苦（是謂人）；「反其真」的「真」，如〈漁夫〉提及的「聖人法天貴真」概念，指生命繼承了「道」（天）的特質而展現的素樸狀態。

¹¹⁰ 王志楣，〈論戰國時期「情」概念的發展——以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉，《先秦兩漢學術》16(2011):46-47。



Eifring 也指出，由於包含《莊子》在內的先秦文獻中的「情」是自「性」發展出的事物，因此情感或情緒原來是從「人的自然本性」（human nature）所展現的「真」（genuine）的事物¹¹¹，而《莊子》同《荀子》、《孟子》及〈性自命出〉等文本，皆在探討「如何盡量不要干擾情感，但同時不讓它對人造成身體、心理或精神上的傷害」¹¹²。莊錦章亦立基於「真」（genuine），指出《莊子》所贊同的情感是人自然流露的反應，與「受人為干預」（humanly contrived）的狀態相反¹¹³；他並援引出自〈養生主〉的「遁天倍情」概念，展現所謂的「受社會教化規範」、相反於人自然表現出的情感反應為何：

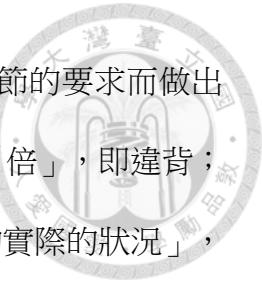
老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。向
吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，
必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之
刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者
謂是帝之縣解。」（〈養生主〉）

此節文本描述，老聃喪禮上有長者悲痛得像是其親身骨肉逝世，年輕人則悲痛得像是父母親逝世，然而，在秦失看來，這些人都忘了自己承繼了「道」的特質，應是

¹¹¹ (Eifring 2019:190)

¹¹² “Both *Inward Training* and the other texts we have discussed are concerned with the question of how to relate to emotions with a mind that does not unnecessarily interfere with them, but at the same time does not let them harm us physically, psychologically, or spiritually.” (ibid.:196-197)

¹¹³ (Chong 2010:29)



在真心想哭泣時再哭泣即可，不應是為了滿足社會規範對服喪禮節的要求而做出痛哭流涕的行為——後者被稱作「遁天倍情」的行為：「遁」與「倍」，即違背；「天」，指事物運行的規則，即「道」；此處「情」字，指「事物實際的狀況」，也即「道」真實表現出的現象¹¹⁴。

「真情」與「偽情」這樣一組強調「該情感反應是自然展現出的，還是受社會教化所規範出的？」的分類，充分展現了《莊子》一書對於歪曲了人性、「人情」的社會教化之批判精神：《莊子》一書論述主體如何於世界中展現個人的真實性情，而批判主體所處的社會、指出社會教化對個別主體的損害，正是《莊子》進行論述的進路之一。「情感」原應該是主體對環境與世界等人、事、物所自然展現出的反應，但「社會教化」卻約束了主體對它們的反應，人文社會彷彿存在著一些標準，期待主體的情感展現為特定的狀態，這使得主體所展現出的情感反應異化為由社會教化所建構出的事物，成為了所謂的「偽情」。

三、「無所固執」與「有所固執」的情感

(一) 既有區分的問題

由上可見，無論是「性命之情」與「人之情」或「真情」與「偽情」，它們都把握到了《莊子》一書區分情感的標準，正在於該情感「是否是人自然表現出的反應」。然而，本文認為這兩組學界常見的區分，其實錯誤詮釋了《莊子》這項用以區別情感的標準，並且，它們容易遭人誤解。因此，本文另提出「無所固執」與「有所固執」一組概念，作為《莊子》所區分的兩類情感類別。以下首先將分別論述這

¹¹⁴ 詳參本文第二章第一節論述《莊子》書中「情」字用例，可能指向「事物實際的狀況」。



兩組學界常見的區別所帶有的問題，接著將指出，它們皆錯誤詮釋了《莊子》的「是否是人自然表現出的反應」的這項合宜性判斷標準。

首先，「性命之情」與「人之情」一組區別的問題在於：第一，「人之情」與意思近乎相反的「人情」在構詞上非常相似，無論是閱讀或口語表達，皆容易混淆；第二，對於不熟悉《莊子》文本的當代讀者，「人之情」又似當代語詞「常人之情」，兩者容易被關聯起來，使「人之情」一詞的概念容易被混淆為「常人都會表現出的狀態」，似乎有「人自然展現出的性情」這樣一種「性命之情」所指向的意思。因此，以「性命之情」與「人之情」一組語詞作為分類的名稱，並不易於當代語境中使用。

接著，「真情」與「偽情」一組名稱的問題則在於，情感「是否受社會教化規範影響」的判斷其實難以被清楚二分。試考慮以下情境：一人在嬰兒時期時，其父親即被強盜所殺，其成為孤兒，但他並不曉得殺其父者即為該強盜；該強盜收其為養子，並在成長過程中，刻意以其幫派組織的思想將他養育成人，使其自然認同該幫派組織的思想，不認為該幫派社會的思想有何道德問題，並由衷感謝強盜的養育之恩。試問，該人對於強盜及其幫派組織的愛的情感，究竟是自然流露的「真情」，還是受社會教化所干預的「偽情」？以他自然認同該幫派思想及對該強盜的由衷感恩之情來看，此人的情感反應當是一種再真切不過的「真情」；但從他的思想、道德觀以及對強盜的感恩之情是被強盜刻意塑造而成的角度來看，此人的情感反應似乎又應被歸屬為建構出來的「偽情」。又，人自出生以來，便生活於特定的社群文化脈絡之中，我們如何能清楚釐清何般的情感反應絲毫不受社會教化所影響，單純是一人自然顯露的反應？若一人其實樂在生活於一套特定的社會教化之中，此時對他說：「你的情感反應與行為並不自然，須被改變。」豈不也是一種以非出自主體自然性情的外在規範來約束他？



最後，雖然「性命之情」與「人之情」和「真情」與「偽情」兩組區分充分展現了《莊子》對於歪曲了人性的社會教化的批判精神，但將「人主體自然表現出的特質」（自然）與「社會教化規範出的特質」（人為）對立起來的分類概念，卻未能充分展現《莊子》的哲學思想。

將「自然」與「人為」對立，一方面，看似維護了個別主體的生命特質與情感狀態，但其所維護的，其實只是於理論層面作為一類「群體」的主體，例如：「人類」、「人們」這般由複數主體組成的概念，而不是世間一個個獨一無二的個別主體；在「情感轉化」的主題中，受論述的焦點應是作為表現情感的個別主體本人。另一方面，雖然《莊子》一書因旨於處理個人如何於群體生活中展現自己真實性情的問題，因而對相對於「個人」的社會群體規範，亦即禮制或社會教化有所批判，但其哲學並不侷限於人文層面的論述，而還涉及更後設的基礎——以「道」和「氣」所展開的形上學思想，如《莊子》文本藉由「莊周夢蝶」（〈齊物論〉）或「孔子行年六十而六十化」（〈寓言〉）等多處文本所展現的「整體性」、「變化性」、「平等性」及「限制性」等四項主體與世界之間關係的特質¹¹⁵；若僅侷限於以人文層面、對社會教化的批評來檢視與詮釋《莊子》對於情感及情感轉化主題的觀點，如「性命之情」與「人之情」一組區別強調情感反應不受個人於後天的思想干預，或「真情」與「偽情」一組區別強調不受社會教化干預，恐怕皆未能充分展現《莊子》哲學理論的深度。

綜合上述質疑，本文認為，無論是「性命之情」與「人之情」或「真情」與「偽情」，兩組區分皆不妥當：即便它們皆把握到了「是否是人自然表現出的反應」的情感區分標準，它們對這項標準的理解卻僅停留在對《莊子》哲學於人文層面的論述，這不僅未能完整詮釋《莊子》哲學，同時也容易使人們誤解《莊子》哲學，如

¹¹⁵ 本文將於第三章「轉化的原理：主體與世界之間的關係」詳細說明這四項概念。



上述的將「人情」、「人之情」與「常人之情」混淆，或使《莊子》在形而下的人間生活衍生出知識論與倫理學上的虛無主義，或是反對人類文明發展的反智主義。由此，本文認為，學界此兩組常見的分類對《莊子》的「該情感是否是人自然表現出的反應」這項命題有所誤解。

在這兩組常見於學界的區別外，有別於強調「人主體自然表現出的特質」（自然）與「社會教化規範出的特質」（人為）的對立性，蔡欣樺在〈《莊子·內篇》的情感論〉中，以「自然情感」與「負面情感」來詮釋《莊子》對情感的分類。這樣一組區分便是聚焦於情感於「個別主體」身上之表現的一種分類：其「自然情感」指的是「人固有的情感」，包含個體對對象不假思索的「直覺」與「傾向」¹¹⁶。蔡欣樺指出，這些「自然情感」不受任何價值或文化情境所影響，同時也是人不可擺脫的限制與特性，《莊子》並不會去譴責這些直覺與傾向，而僅是一再提醒人們，須留意到自己對人事物的反應與判斷可能來自一些天生即有的直覺與傾向¹¹⁷；其「負面情感」則指主體「固執」於「是非」而產生的情感反應¹¹⁸。蔡欣樺指出，在《莊子》中，「是非判斷」可能受「自然情感」影響，也可能來自受一人的「生命

¹¹⁶ 蔡欣樺舉「民溼寢則腰疾偏死，鮆然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？」（〈齊物論〉）說明「直覺」。蔡欣樺，〈《莊子·內篇》的情感論〉（碩士論文），（台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2018），頁 24-25；舉「汝不知夫養虎者乎？……虎之與人異類而媚養己者，順也；故其殺者，逆也……。」（〈人間世〉）說明「傾向」。（同前註：25-28）

¹¹⁷ 蔡欣樺：「綜上，《莊子》中的這些例子，不僅是對於事實、現象的陳述，更可能是一種譬喻；《莊子》不只要揭露這樣的事實，更是要在價值上讓人們去了解，每個個體都有自己珍視、認為重要、想要追求的東西或對象，甚至具有某些會不小心傷及他者的自然反應；然而，這些都是不經考慮、算計或教化薰習的直覺與傾向，皆是自然、原初的情感，是個體固有的特性。因此我們不能忽略之，更不該以統一的標準去要求每個個體，而應正視個體間的差異，尊重他者的情感與意願；《莊子》藉由指出這樣的事實，實意在指示人們——人與人互動的基礎即在於「互為主體」，此亦是《莊子》的價值語境。」（同前註：28）以及「《莊子》指出這些無可避免的特性，並不只在做事實的陳述，而是在價值上讓我們認識到個體間的殊性與差異性，提醒人們追求「同是」或以此要求他者之荒謬與殘忍。」以及頁 24、26、40 等處。（同前註：41）

¹¹⁸ 蔡欣樺舉「小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？……。」（〈逍遙遊〉）說明「生命中的時空背景」指一人所累積的生命經驗，例如：生命長短不同的個體所經歷到的事實不同，有著不同的生命經驗，這些生命經驗會限制個體的認知。（同前註：44）她另舉引文如〈德充符〉「申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人……。」說明「教化框架」指的是一人所受到的文化與教育及社會化的內容，這些內容會形成一人認識事物的框架，例如：人見到被斷去腳的人，會揣測被斷腳者的德行不佳。（同前註：24-25）



中的時空背景」與其所受的「教化框架」所培養出的各項認知影響。然而，蔡欣樺強調，這些「是非」的判斷標準來源，並不必然使主體有的情感成為負面情感；只當這些直覺與傾向以及生命中的時空背景與教化框架所形成的認知被人們「固化」或「執取」，這些情感才會成為「執於是非之情」，亦即「負面情感」¹¹⁹。其「固化」與「執取」，指主體對於這些人自然有的直覺與傾向並不自覺，任憑其影響主體的思維與價值觀，以及，將來自個人生命經驗與所處的社會教化，一味地作為應用於萬事萬物的判斷標準¹²⁰。

至此可見，蔡欣樺的詮釋，並不截然以「人主體自然表現出的特質」（自然）或「社會教化規範出的特質」（人為）進行區分。她更加細膩地區分出，即便受社會教化規範，也須受主體「固化」或「執取」，主體的情感反應才可能成為「負面情感」。蔡欣樺如此分類，便是不將「是否是人自然表現出的狀態」這項標準僅作人文層面、對社會教化之批判的詮釋。

然而，本文認為蔡欣樺的「自然情感」與「負面情感」的區分仍不恰當：第一，本文已於本節開頭論述，《莊子》對情感的區分並不作常見的「正面的」或「負面的」這般直接涉及「價值」層面的區分，因此，「負面情感」這項名稱容易誤導理解；第二，蔡欣樺在論述「負面情感」時，雖主張只當「固化」或「執取」其人自然而然有的「直覺」與「傾向」以及「生命中的時空背景」和「教化框架」，隨之而有的情感才會變成「負面情感」，但卻將「生命中的時空背景」與「教化框架」皆直接置於「負面情感」的分類下，而將「直覺」與「傾向」歸類於「自然情感」，這使得「自然情感」與「負面情感」這樣一組區分仍易令人混淆¹²¹。

¹¹⁹ 蔡欣樺：「……並不是說這兩個部分一定會成為負面情感，而是在為人們執取、固化以後，人們將之視為標準、規矩之時，它們才會失去原來自然、單純的面貌，逐漸走向《莊子》認為的負面情感，即『執於是非之情』。」（同前註：65）

¹²⁰ 即其論文第三章「負面情感：應當喪去的『我』」。（同前註：41-46）

¹²¹ 雖然蔡欣樺有此主張（參前一註解），然而，其著作卻將「生命中的時空背景」與「教化框架」歸類於「負面情感」一章中的「執於是非之情」一節範圍之內。（同前註）



(二) 更合適的區分

梳理至此，本文於是對學界既有的分類感到不足，主張相對於《莊子》用以區分情感的「是否是人自然表現出的樣子」此一判斷標準，更合適的分類應為「無所固執的情感」與「有所固執的情感」一組概念，原因如下：

第一，「無所固執的情感」與「有所固執的情感」這組區分概念在名稱上清楚寫明「情感」而非「情」，如此便能避免《莊子》「情」字用例的歧義¹²²。

第二，「無所固執的情感」與「有所固執的情感」在字面上淺顯易懂，卻又能充分展現《莊子》哲學對於「好惡」或即「成心」及「是非」的警惕：這組區分所使用的「固執」一詞，蘊含了主體對於特定事物有所堅持、不知變通的狀態；此處的「特定事物」，亦即主體所「固執」的對象，亦即是《莊子》文本中的「成心」概念¹²³。因此，詳細地說，「無所固執的情感」即是那些「因不執著於特定的對事物的認識或是非判斷標準」而有的情感反應；相對地，「有所固執的情感」則是那些「因執著於特定的對事物的認識或是非判斷標準」而才有的情感反應。當我們說主體的情感是「有所固執的情感」，這即是在說，主體此刻表現出的情感反應，是以特定且難以被更動的對事物的認識或是非判斷標準來詮釋情境的結果。由於用以描述的語句較長，故以「無所固執的情感」與「有所固執的情感」簡稱之。

第三，「是否有所固執」的概念充分展現了《莊子》立基於「道」與「氣」的形上學思想，此包含《莊子》哲學蘊含的「整體性」、「變化性」、「平等性」及「限制性」等四項主體與世界之間的關係特質¹²⁴，而不將《莊子》的「是否是人自

¹²² 前文提及，「人情」的「情」作「事物實際的狀況」之義，「人之情」的「情」則指「情感」。詳參本文第二章第二節的第二部分「常見的兩種區分」。

¹²³ 「成心」是主體所相信的對事物的特定、具體的認識內容；主體必須根據這些內容才能做出「是」與「非」，甚至是涉及價值層面的「好」與「壞」等判斷。本文將於第四章第一節「自然有所侷限的成心」進一步闡釋「成心」、「好惡」以及「是非」的概念，並說明何以《莊子》對它們保持警惕；讀者於此僅須瞭解本文所稱的「無所固執」與「有所固執」的對象即是「成心」，而「成心」是「是非」判斷的標準或稱來源。

¹²⁴ 本文將於第三章「情轉化的理論基礎：主體與世界之間的關係」詳細說明這四項概念。



然表現出的狀態」的判斷標準，作侷限於人文層面或對社會教化之批評的詮釋。此展現出前文援引〈庚桑楚〉、〈田子方〉及〈在宥〉的文本所描述的「有所變化，但不過度」的合宜性主張，並避免了反智主義、反人文發展等知識論與倫理學上的潛在問題¹²⁵。

綜上所述，本文主張，「無所固執的情感」與「有所固執的情感」的區分較學界常見的「性命之情」與「人之情」及「真情」與「偽情」兩組區分，以及較蔡欣樺的「自然情感」與「負面情感」一組區分，更能直觀地被讀者理解，也能在避免「社會教化」與「人為干預」所可能引發的潛在問題的同時，深刻展現《莊子》哲學以「道」和「氣」兩概念所展開的「整體性」、「變化性」、「平等性」及「限制性」等四項描述了主體與世界之間關係的特質，且具備了形上學意義的理論之深度。

本節至此說明了，《莊子》並不是以「是否令人感到快樂」或「是否更具價值」等標準，來對不同類型的情感做出「正面的」與「負面的」或「好的」與「壞的」等世俗常見的二元對立區分，而是根據該情感反應「是否是人自然表現出的反應」這般涉及「合宜性」的概念作為區分的標準；情感據此可區分為「無所固執的情感」與「有所固執的情感」：若情感是人自然表現出的反應，便「不過度」、「不超出事物自然而然會表現出的狀態」及「不以好惡內傷其身」且「因自然」，屬於「無所固執的情感」，是合宜、人自然表現出的情感，相對則是「過度」、「超出事物自然而然會表現出的狀態」及「以好惡內傷其身」與「不因自然」，屬於「有所固執的情感」，是不合宜、非人自然表現出的情感。本文將接續指出，《莊子》的情感理論認為，主體的情感狀態究竟屬於「無所固執的情感」或「有所固執的情感」，

¹²⁵ 詳參本文第二章第二節第一部分的「打破『正面』與『負面』的二元對立」。



受到主體對事物的「認知」所影響；所謂「固執」行為的行為對象，即是主體對於事物的「認知」。

第三節 立基於認知的情感反應

本文主張，諸如「《莊子》視情感為何物？」、「《莊子》對情感的分類」，或「對《莊子》而言，情感如何傷害對主體？什麼樣的傷害？」等《莊子》情感理論的內容，皆與主體所具備的「認知」（cognition）有關。這即是說，《莊子》認為，主體用以進行包含認識、詮釋事物以及做出判斷及行動選擇等認知活動的「認知」，將會影響主體的情感反應及這些反應的後續變化、影響主體的情感「是否是人自然表現出的狀態」而屬於「無所固執的情感」或「有所固執的情感」。可以說，主體的「認知」的變化，將牽動其「情感」的變化。

必須留意的是，「認知」這一語詞是當代語言中的詞彙，它在不同的脈絡下蘊含了不完全相同但彼此有所關聯的內涵，例如：《華文哲學百科》在談論「情緒」時，描述認知活動包含「知覺、記憶、推斷或假設和判斷等」，即「知」（cognition）是心理現象的其中一種¹²⁶；而在認知科學哲學（Philosophy of Cognitive Science）的脈絡下，「認知」除了在嚴格意義上指推理和決策，它還蘊含了「一般意義的認知」和「人類與其他靈長類動物所共享的廣義認知」，如「溝通、知覺、情緒與運動控制」等意義¹²⁷。

¹²⁶ 吳瑞媛，〈情緒哲學〉，王一奇（編），《華文哲學百科》（2020 版本），http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=情緒哲學。檢索日期：2023/12/19。

¹²⁷ 洪子偉，〈認知科學哲學〉，王一奇（編）《華文哲學百科》（2020 版本），http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=認知科學哲學。檢索日期：2023/12/19。



雖然《莊子》文本中並未使用「認知」這項內涵豐富的當代詞彙，但從以下列舉的文本段落可見，《莊子》認為人的情感反應會受到主體對於事物的認識、詮釋、想法、假設及推斷等主體提出的命題主張所影響。據此，本文所使用的「認知」一詞，指的是主體對事物做出認識、詮釋、假設、推斷、主張或判斷等行為，以及由這些行為所得到的內容，如作為名詞的「認識」、「詮釋」、「假設」、「推斷」、「主張」、「命題」或「判斷」等。這些語詞與概念亦即是《莊子》文本中所使用的「成心」此一語詞的主要內涵¹²⁸。

在〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈大宗師〉及〈至樂〉等篇章多處，皆有相當明顯的主體受自身既有認知所苦的示例，它們清楚呈現了《莊子》哲學中，主體的「情感」狀態與主體所具備的「認知」緊密關聯：

麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。（〈齊物論〉）

此節文本描述，麗國公主在即將被擄至晉國前，認為自己會受到不好的待遇，將自己即將被擄至晉國的遭遇視作（詮釋為）不幸，因而她對於即將到晉國生活感到強烈的悲傷，但實際來到晉國之後，她的生活其實過得相當舒適，於是她不再認為自己受到不好的待遇；原來自認會受到不好待遇的認知被她拋棄，她也因此不再感到悲傷。

¹²⁸ 本文將於第四章第一節「自然有所侷限的成心」進一步說明「成心」這項概念。



老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」

「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。向

吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，

必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之

刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者

謂是帝之縣解。」（〈養生主〉）

此節文本描述，老聃喪禮上有許多人為老聃的死亡而深感悲痛，這些人對於秦失顯得不悲痛的行為表現感到詫異；秦失之所以不感到悲痛，是因為他對「死亡」的想法是：「人終將死亡」是事物運行的規則，是無可避免的事實，若不接受或試圖抗拒這項無可改變的自然規則，人只會使自己陷於不會停止且會持續加劇的挫折、失望及悲痛等情感狀態。秦失理解並接受這項事實，具備這樣的認知。

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之……事若不成，則必有人道之患……今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！……。」仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。……」（〈人間世〉）

此節文本描述，身為楚國臣子的葉公子高接獲國君命令，將赴齊國交涉政事，然而，他對齊國的既有認識是：齊國對待外使的方式僅僅只是在表面上做出敬重的行為，實際則會一再拖延外交工作；於是推斷自己將因無法順利完成任務而遭受刑罰。



葉公子高對於可能會遭受刑罰感到非常害怕，因此，他在實際進行工作前便已感到強烈的恐懼。仲尼向葉公子高介紹一項新的認知：世界上有「命」和「義」兩種人，他們註定無可避免的事物。

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」……俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之曰：「叱！避！無怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造物！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」（〈大宗師〉）

此節文本描述，子祀、子輿、子犁與子來四人因對事物有著相近的認知而成為能夠相互理解好友：他們四人對於「死亡」的想法不同於常人，不將「死亡」視作令人懼怕與哀傷的事物。這般與俗不同的認知，使他們對於死亡或疾病並不會感到害怕；因此，相較於子來的妻子將子來因病將亡的情況詮釋為一種損失或不幸而感到悲痛，子犁顯得相對平靜。

以上文本皆呈現了主體因自身既有的對事物的認識、詮釋、假設、推斷、主張或判斷等「認知」而痛苦或所樂的現象，彰顯了在《莊子》看來，主體的「認知」牽動著主體的「情感」反應；若主體的「認知」改變，其「情感」也將隨之改變。

本節至此說明了，《莊子》的情感理論認為，主體的哀傷、恐懼、悲傷或快樂等不同的情感反應，會受主體對事物的「認知」所影響，此即包含主體對事物的認識、詮釋、假設、推斷、主張或判斷；主體是否固執於特定的認知，將影響主體的情感究竟是「無所固執的情感」還是「有所固執的情感」。



而既然在《莊子》看來，「認知」與「情感」緊密關聯，「認知」便必然是本文探討《莊子》情感轉化理論所要闡述的關鍵。本文將於第三章「情感轉化的理論基礎：主體與世界之間的關係」說明《莊子》認為主體應具備的「整體性」、「變化性」、「平等性」及「限制性」等四種認知；第四章「情感自覺與轉化」將進一步說明，在《莊子》看來，主體的「認知」如何影響主體的情感變化，致使主體自然表現出的「無所固執的情感」演變為非主體自然表現的「有所固執的情感」，以及，「有所固執的情感」如何能夠轉化回「無所固執」的自然狀態。

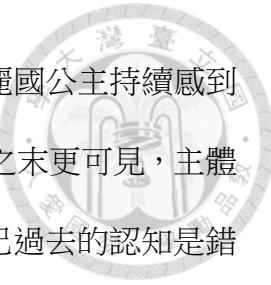
第四節 文本中的情感轉化案例

在介紹主體應具備的四種主體與世界之間的關係，以及說明《莊子》中蘊涵的轉化「有所固執的情感」的方法之前，「《莊子》的情感轉化理論」此一議題首先得面對對於《莊子》哲學的理論一致性的挑戰：強調「自然」、主張避免改變生命自然表現的《莊子》，是否會認同「轉化情感」此一對情感反應與狀態施予作為的概念與行為？

本文主張，縱使《莊子》文本確實未直接論及「情感轉化」的應然性，但我們仍可自相關的文本段落分析出，旨於令主體達到或維持理想精神狀態、主張「反其真¹²⁹」的《莊子》一書，將認同主體對情感施與轉化的行為。

《莊子》中一些描繪個別情感狀態的段落，明顯呈現了情感轉化的情境：人物的情感狀態發生變化，有著「變化前」與「變化後」的差異，例如：前節所舉的〈齊

¹²⁹ 河伯與北海若的對話中，河伯問：「何謂天？何謂人？」北海若曰：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」（〈秋水〉）

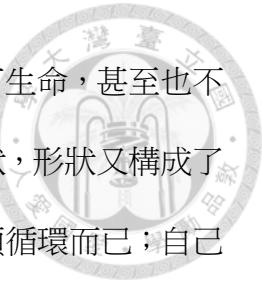


物論〉中的「麗之姬」一則寓言清楚呈現，在被送至晉國之前，麗國公主持續感到悲傷，但這樣的情感狀態因「認知」的變化而有轉變；該則寓言之末更可見，主體能在事件之後，自行覺察到自身的情感狀態有所變化，並評斷自己過去的認知是錯誤而荒唐的。一些文本更凸顯了人物對情感轉化的需求，例如：同位於〈齊物論〉中的「葉公子高將使於齊」一則寓言藉由描述葉公子高尋求仲尼的幫助，清楚呈現主體有轉化情感的需求；《莊子》並未批評主體轉化情感的需求，並且，從仲尼提供有別於葉公子高既有認知的想法來看，還可見《莊子》認為認知的轉變將影響情感的變化。

〈至樂〉中的「莊子妻死」一則寓言，更鮮明呈現《莊子》認為主體有藉由自行改變自己既有的認知，從而自行轉化情感的可能：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無概然！察其始而本無生，非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噭噭然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」（〈至樂〉）

此節文本描述，莊子的妻子過世後，他的朋友惠施前來弔唁；惠施認為長年相伴的伴侶的死亡應教人感到悲痛，因而他指責莊子不僅看來不悲不痛，甚至還擊鼓歌唱的行為。莊子向惠施說明，他起初因錯誤理解生命的規則，因而在妻子剛過世時感



到悲痛不已，然而，他後來重新認識到，世界最初不僅不存在任何生命，甚至也不存在任何形體和氣，而氣是若有似無之間出現，並構成了一些形狀，形狀又構成了生命；如今妻子的死亡，正和季節會變化一樣，只是世界中的一項循環而已；自己原來是錯誤理解了生命的規則，才會對著妻子靜躺在天地這個巨大空間中的遺體傷心哭泣。重新思索了這些規則、改變了對於妻子死亡的認知後的莊子，便不再悲痛不已。

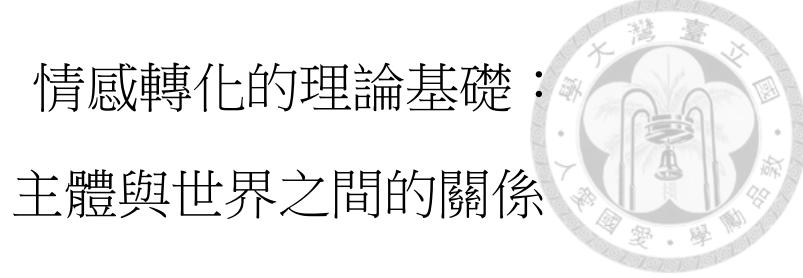
本節至此說明了，《莊子》中的人物的情感狀態有著「變化前」與「變化後」的差異：有些情感的變化，是出於主體因當下情境改變，自己的認知能夠隨之做出相應的調整，於是情感狀態也能隨之變化，並且，主體可能自行覺察到自己情感狀態的改變，如麗國公主被擄至晉國前後的情感狀態差異及自我批評；有些情感的變化，則來自主體主動尋求轉化，如葉公子高向仲尼尋求幫助。由此可見，《莊子》認為，主體可以藉由自行調整認知來轉化自己的情感狀態；由此亦可見，當主體對於事物的認知不曾改變，他的情感狀態將隨之不變，因而是為「有所固執的情感」；相反地，當主體的認知轉變，他的情感狀態便會隨之改變，因而是為「無所固執的情感」¹³⁰。

本章梳理至此，可見《莊子》雖未系統地談論其對「情感」的觀點，但學者仍可自書中多處論及如「哀」、「愛」及「慄」等個別類型情感的文本，梳理出多項《莊子》對於情感的主張，例如：《莊子》並不是以「價值」的概念來對不同類型的情感做出諸如「正面的」與「負面的」或「好的」與「壞的」等區分，而是以「合宜性」的概念，對情感做出「無所固執的情感」和「有所固執的情感」一組區分；而由於《莊子》認為，主體對於事物的「認知」會影響主體的情感狀態，此處所說

¹³⁰ 詳參本文於第二章第二節的第三部分「『無所固執』與『有所固執』的情感」對這兩類情感的定義。



的「固執」行為的行為對象，即指向主體對事物的認識、詮釋、假設、推斷、主張或判斷。若主體固執於特定且難以被動搖的認知，主體相應而產生的情感便是「有所固執的情感」，是《莊子》認為不合宜的情感，不是人自然表現出的反應，反則是「有所固執的情感」，是《莊子》認為合宜的情感，是人自然表現出的反應。「有所固執的情感」與「無所固執的情感」這樣一組區分，較學界既有的「性命之情」與「人之情」、「真情」與「偽情」以及「自然情感」與「負面情感」三組區分都更加清晰，且更充分地詮釋了《莊子》由「道」和「氣」兩項概念所開出的「整體性」、「變化性」、「平等性」及「限制性」等四項描述了主體與世界之間四項關係特質的哲學；最後，本章還指出，《莊子》一書確實提供了主體的「有所固執的情感」轉化為「有所固執的情感」這般情感轉化的案例。



第三章 情感轉化的理論基礎： 主體與世界之間的關係

在第四章說明《莊子》的情感轉化主張及其中蘊含的三項情感轉化方法前，本章分以五節說明這些理論的實在論基礎，亦即「道」與「氣」這兩項《莊子》哲學中的核心形上學概念所蘊含的「整體性」、「變化性」、「平等性」及「限制性」四項描述了「主體」與「世界」之間關係的特質。

第一節「主體與世界之間的關係」將指出，奠基於其「道」與「氣」的概念，《莊子》認為主體存在於一個充斥著其他人、事、物的世界場域中，而主體勢必與世界中的這些萬事萬物有所關聯並相互影響。《莊子》對於包含情感轉化在內的各項主題的主張均以此作為理論基礎¹³¹。

第二節「事物共在的整體性」將指出，《莊子》所看見的世界及其中的萬事萬物其實共同處於一個「整體」之內，彼此相通一貫，諸如「開始」與「結束」、「生」與「死」等看似明顯有所區隔的概念或現象，其實是一個「整體」。忽略了「整體性」的認知，將導致主體的情感無法反映出情境的完整情況。

第三節「事物共構的變化性」將指出，《莊子》認為事物由於沒有封閉的邊界，彼此貫通且有構成事物的「氣」在它們之間不斷流動，因此所有事物自身都處於不斷變動的狀態，而這些發生於個別事物身上的變動又將促使其他事物持續變化，這

¹³¹ 感謝口試委員提供見解，主張「氣」並非說明《莊子》中蘊含的「整體性」、「變化性」、「平等性」及「限制性」等四項《莊子》所認為的主體與世界之間關係的必要概念，建議本文採用當代語言中的概念來說明這四項關係即可。然而，本文認為，《莊子》中的「氣」概念不僅具備世界構成元素的意義，而還強調了「流動」的概念；而「流動」正是《莊子》的世界及組成世界的事物之所以會發生變化、使事物具有變化可能的理論基礎——為完整說明《莊子》所理解的主體與世界之間的關係，應不可忽略強調了「流動」概念的「氣」。因此，本文仍保留對《莊子》文本中的「氣」概念的論述。



使得《莊子》眼中的世界及事物總是處於不斷變化的狀態。忽略了「變化性」的認知，將導致主體的情感狀態失去受到轉化的可能。

第四節「事物之間的平等性」將指出，由於《莊子》認為事物皆由「道」自然地產生，而非出於特定用途而生，因此事物彼此之間具有一種平等性，並沒有哪一些事物絕對更具有價值、更好、更令人開心，或絕對更沒有價值、更壞、更令人失望；當人們說事物有好、壞、美、醜或對與錯等差異，這僅是人們在形而下的現象世界中，在不同的命題脈絡下以不同的觀點將事物進行比較而產生的差異概念。忽略了「平等性」的認知，將導致主體的情感狀態總受特定情境條件牽制。

第五節「事物對主體的限制性」將指出，由於《莊子》認為人主體身處在一個還存在著其他人、事、物的世界，且它們的變化無法被主體完全控制，這將使得主體的意志必然不得完全伸張，事物與情境的發展必然無法完全如主體所願或如主體所預測。忽略了「限制性」的認知，將導致主體容易出現困惑、挫折、不悅或沮喪等常人認知為負面的情感反應。

第一節 主體與世界之間的關係

關於諸如「人的情感」、「人的特質」及「人文活動的本質」等議題，包含《莊子》在內的道家哲學著作，都圍繞著「道」此一形而上、人文社會之外的存有來展開它們的論述¹³²，因此，要理解《莊子》對於情感轉化的主張之基礎，也必須先認

¹³² 楊儒賓歸納出，《莊子》哲學具有「同一」、「解構」及「創化」三種特色：人的特質、人文活動的本質，是來自「道」這項人文之外的事物，此是其所謂的「同一」；《莊子》認為當時的社會結構與秩序已偏離了「道」，成為了所謂「異化」的狀態，因此《莊子》要去「解構」這些異化了的既有結構；不止於此，在解構後，《莊子》更根據具超越性的「道」，建立了有別於異化了的



識《莊子》的「道」的概念，如蒙培元闡釋《莊子》的心性論，便是從介紹「道」的諸多特質開始¹³³。

自以下《莊子》文本，我們可見《莊子》的「道」具有宇宙論和本體論層面的意涵，是世界及其中的萬事萬物的來源，也是世界及萬事萬物本身；試圖描繪「道」，即是試圖描繪世界、向讀者說明世界運行的規則：

夫道……自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。（〈大宗師〉）

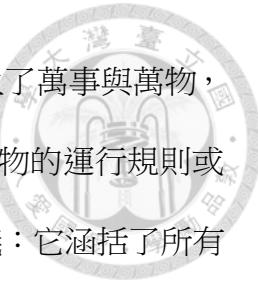
泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。（〈天地〉）

夫子曰：「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！」（〈天地〉）

與夫子曰：「夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。廣廣乎其無不容也，淵乎其不可測也。」（〈天道〉）

秩序的新的人文，此是其所謂的「創化」。楊儒賓，《儒門內的莊子》，（臺北：聯經，2016），頁440-444。

¹³³ 蒙培元：「和《老子》一樣，「道」是莊子心性論的出發點……莊子所謂性，以「自然」為宗。自然是道的屬性，也是人的本性。性和道雖有不同說法，其實並無根本區別，從本體論講謂之道，從人性論講謂之道，實際上兩者是一回事。」蒙培元，《中國心性論》，（臺北市：臺灣學生，1990），頁56-58。



這些文本呈現，《莊子》的「道」一方面具有宇宙論的意義：它產生了萬事與萬物，是萬事萬物和所有現象與規則的起源，同時也是世界以及其中事物的運行規則或曰規律的根據；另一方面，《莊子》的「道」也具有本體論的意義：它涵括了所有事物在其中，同時，在生成萬事萬物後，其也內涵於事物之中，萬事萬物及所有現象皆具有「道」的特質或規律。由這些對「道」的描述可見，《莊子》的世界充滿了眾多事物，而它們皆與「道」有著緊密的關聯。

在介紹「道」的方法上，有別於《老子》有許多篇幅旨於描述「道」所帶有的性質¹³⁴，《莊子》並不常單獨介紹「道」，而是藉由書寫寓言的形式，在各式各樣的日常生活情境中呈現「道」的特質，例如：〈齊物論〉藉由描述當時不同學派因宥限於各自觀點而爭論不休的情境，凸顯「道」不能被以絕對二元對立的認知來認識¹³⁵。王志楣稱《莊子》這樣的作法，提示了人們要從現象世界去把握「道」¹³⁶。

或者，學者們常藉由《莊子》中的「氣」的概念來認識「道」¹³⁷：「氣」一直被視為理解《莊子》哲學不可忽略的概念。在探索《莊子》的「逍遙」概念與其「自

¹³⁴ 例如，從《老子》第1、14、21、25、40、41、42章，尤其第21章明確描述「道之為物，惟恍惟惚」，可見《老子》的「道」具明顯的宇宙論意義，被用以闡述世界的起源與萬物秩序：其中，「道」尤其是政治統治手法的依據，如《老子》第49、53、54、57、58、59、60、61、66、77、78章等多處的描述。

¹³⁵ 參〈齊物論〉關於是非爭辯的諸多段落。

¹³⁶ 王志楣：「莊子推崇的道，看似指向一個至高無上的精神自由境界，亦具有這裡上純粹的抽象性，不過，當其引導人們追求解脫達到逍遙之境時，道亦有具體的認識內容與方法，這正是莊子之道的基本精神……正因為道體現在天地、四時、萬物之中，所以聖人才能『原天地之美而達萬物之理』（〈知北遊〉），可見聖人是從現象世界去把握道的……道體現在人事、技藝、萬物之中。莊子強調通過現實環境的活動，可以獲得對道的體悟……。」王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》，（臺北：里仁書局，2008），頁187-188。

¹³⁷ 有學者將《莊子》的「氣」視為「道」的內在化，認為「道」對萬物的影響，正展現在「氣」對萬物的影響上，如陳鼓應：「〈大宗師〉將『造物者』與『一氣』並提……『造物者』即指創生化育萬物的道，此處莊子將『一氣』與道並列，隱含著將道具象化為『一氣』的傾向。」陳鼓應，〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，《臺大文史哲學報》32(2005):111。曾春海：「他（莊子）雖未處理『道』與『氣』兩概念間的相互關係，卻也隱含了『道』、『氣』相涵為一整體性的存在。」曾春海，〈“氣”在魏晉玄學與美學中的理論蘊義〉，《哲學與文化》33(8)(2006)，頁69。鍾振宇，〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》42(2013):129-130。



由」觀的關係¹³⁸、《莊子》的身體觀¹³⁹、工夫修養論¹⁴⁰或倫理學¹⁴¹等不同的《莊子》哲學面向上，學者們多要談論到《莊子》的「氣」¹⁴²。《莊子》文本中的「氣」概念可見於以下文本：

泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形，物得以生謂之德。未形者有分，且然無間，謂之命。留動而生物，物成生理謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。（〈天地〉）

察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也。（〈至樂〉）

至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。（〈田子方〉）

¹³⁸ 如劉滄龍，〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，《政治大學哲學學報》35(2016):1-35。

¹³⁹ 如賴錫三，〈《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)(2012):1-43；楊儒賓，〈從「以體合心」到「遊乎一氣」——論莊子真人境界的形體基礎〉，收錄於《儒門內的莊子》，（臺北：聯經，2016），頁461-501；李維倫，〈氣的身體經驗：一個現象學的探究〉，《本土心理學研究》56(2021):121-173。

¹⁴⁰ 尤其是「心齋」此一方法，如：王邦雄，〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》14(2006):15-31。

¹⁴¹ 如林明照，〈論《莊子》的心、氣關係〉，《哲學與文化》46(8)(2019):57-74。

¹⁴² 學界也不乏專論《莊子》的「氣」概念本身的著作。專書如：賴錫三，《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019）；以及其《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013）；楊儒賓，《儒門內的莊子》，（臺北：聯經，2016）。此三部著作皆視「氣化宇宙觀」為《莊子》哲學的基礎，以此闡發《莊子》哲學的諸多議題。期刊論文如：鍾振宇，〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》42(2013)1:09-148；顏銘俊，〈辨析「氣」概念在《莊子》哲學中的意涵面向〉，《國文學誌》30(2015):107-147。



生也死之徒，死也生之始，孰知其紀？人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患？故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰通天下一氣耳。聖人故貴

一。（〈知北遊〉）

這些文本描述，萬事萬物由「氣」所構成，「氣」的匯聚形成了物，且「氣」不輟地匯聚也不輟地消散，並又接續有了新的匯聚；常人認知的有形的「人」，正如同其他物體，是由匯聚在一起的「氣」所構成的「形」；人的誕生是「氣」的匯聚，人的死亡是這些匯聚在一起的「氣」完全流散到他處的現象。

由這些對「氣」的描述可見，構成事物的「氣」在空間中不斷自由流動，不斷地流入與流出不同的事物，使得個別的事物之間沒有一個封閉、絕對不變的邊界將一物體與其他物體區隔開來，個別物體自身的組成內容因此不斷變化，彷彿不斷更新為不同的物體¹⁴³：而由於世界中的個體與個體之間因「氣」而相通相連，一個個體的變化便牽動著另一個個體的變化。

本節至此說明了，《莊子》關於「道」與「氣」的主張使得在《莊子》看來，世界（「道」）中有著眾多的事物，且它們皆來自「道」；而這些萬事萬物是由不斷流動的「氣」所構成，彼此之間因沒有絕對的、封閉的邊界而會相互影響。這些即意味著，在《莊子》看來，主體所存在的場域，亦即世界，充斥著其他的人、事、物，而個別的主體必然與這些其他的人、事、物有所關聯、相互影響；可以說，基

¹⁴³ 楊儒賓：「如從形上學的角度著眼，他（《莊子》）的形氣主體可說是建立在氣化的主體上面，有氣化的主體才有應化的存在模式。『物』與其說是具有永恆本質的『個體』，不如說是處於變化之流的『事件』之假稱，『個體』此概念在莊子思想中不好理解，了解物的流動性質，並參與流動性……。」（楊儒賓 2016：413）



於「道」和「氣」的概念，《莊子》中的個別的主體與世界中的其他人、事、物之間有所關聯，而這是無可避免的事實。

進一步，《莊子》對於情感理論、知識論或倫理學等各項主題的論述，都是在其對於個別主體與世界中的其他人、事、物之間的關係作為基礎上展開。本章將於後續四節接著指出，我們可從《莊子》文本中，梳理出其認為主體與世界之間的關係共有（1）「整體性」、（2）「變化性」、（3）「平等性」及（4）「限制性」等四項特質。

第二節 事物共在的整體性

《莊子》的「道」的概念蘊含了它認為世界中的萬事萬物同屬於一個整體，且都具有「道」的特質；而它的「氣」的概念，則蘊含了它認為事物沒有一個封閉的邊界，彼此由「氣」貫通起來；綜合這兩項蘊意，可推知《莊子》的世界以及其中的事物與事物之間，具有「整體性」的關係與特質。

《莊子》中蘊含的「整體性」概念，以及其對主體情感反應的影響，已為賴錫三、王小濱及 Chris Fraser 等多位學者留意。他們強調，認知到世界是一個流動、內部相通，因此實際上沒有分割和縫隙的整體，將會影響主體對情境的價值判斷，使主體不對看似對立的區分有絕對的價值偏好，因而主體能不對事件感到強烈或持久的情感反應，例如：賴錫三論述，《莊子》的「氣」概念使它認為世界正是串起了「一陰一陽、一聚一散、一死一生、一晦一明的往來交換過程」而構成一個循



環不已、具有連續性的整體¹⁴⁴，因此《莊子》有「死生一條」的認知，而這便化解了主體對原來害怕的對象（死）和追求的對象（生）的焦慮情感¹⁴⁵；王小騰雖無論及「氣」，但他亦強調《莊子》的世界認為諸如「長與短」、「陰與陽」、「生與死」、「貧與富」、「窮與通」等常人認知的對立區分，都被渾化和超越為「且然無間」亦即連續的整體¹⁴⁶，因此，其實長或短、陰或陽、生或死、貧或富、窮或通等狀態都是整體的一部分，主體因而不會因處於特定生命狀態而感到有所欠缺，而能泰然處之¹⁴⁷；Chris Fraser 論述，奠基於其「氣」的概念，《莊子》將世界認知為「整體」（as a whole）或「一」（totality or one），這使主體的注意力不會執著於單一面的價值觀點，進而避免引發特定的情感反應¹⁴⁸。

本文主張，《莊子》的「整體性」概念奠基於前述的「道」與「氣」概念所構成的世界觀，其認為一個又一個的事物在形而上共同處在「道」這個整體之內，事物之間並藉由「氣」而具備一貫、沒有裂縫、沒有分割以及非對立等特質；這即是說，在形而上，事物不能被以任何概念切割為一個又一個甚或是對立的部分，且事物相互蘊含。因此，諸如「開始」與「結束」、「生」與「死」等看似明顯有所區隔的概念或現象，在《莊子》哲學中被視作一個「整體」：「它們」之間實際上不存在一個絕對的界線，「兩者」之間呈現的「對立性」其實是「虛」的，「它們」之所以乍看為具有絕對差異的兩者，只不過是「它們」在形而下的展現了看似絕然不同的現象。因此，對《莊子》來說，在認識概念、事物或現象時，只看見其中一方而否定另一方的存在，或是只看見其中一方而認為其與另一方無關，都是片面、

¹⁴⁴ 賴錫三，〈「藏天下於天下」的安命與任化：《莊子》「以不解解之」的死生智慧〉，《應用倫理評論》59(2015):104-117。

¹⁴⁵ （同前註：109）

¹⁴⁶ 王小騰，〈莊子“安命”思想探析〉，《東華漢學》6(2007):18-27。

¹⁴⁷ （同前註：19-20）

¹⁴⁸ Chris Fraser, ‘Emotion and Agency in Zhuangzi,’ *Asian Philosophy* 21(1)(2011):103-106 一文論論「莊子的情感本體論」(Zhuangist Ontology of Emotion)。



不完整、不全面、有所遺漏的認知；而片面的認知，正會使人對情境所做出的價值判斷及相應這些認知而有的情感反應，出現諸如不能反映情境全貌，或不能隨情境變化而持續改變的狀況，因而是《莊子》認為的「有所固執的情感」。以上「整體性」概念的主張見於以下文本：

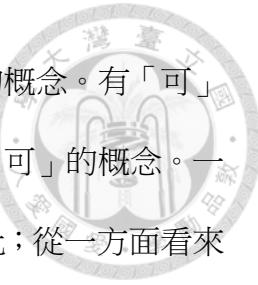
非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形¹⁴⁹。（〈齊物論〉）

此節文本描述，看似對立的概念其實屬於同一個「整體」：「那個」（彼）的概念與「這個」（我）的概念互相蘊含，有「那個」的概念才有「這個」的概念，有「這個」的概念，才有「那個」的概念；如果忽略了「那個」的存在，「這個」便不成立，相反亦同。

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自是則知之。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。（〈齊物論〉）

「整體性」的概念與特質繼續在〈齊物論〉中被強調：不存在有什麼事物不是某個對象的「彼」方，也不存在有什麼事物不是自己的「是」（此）方。從「彼」方的視角看不見「是」方，每個「是」方也都只能從自己這方去認知才能被理解。所以說，「彼」方與「是」方，是與對方對比出來的——每一個「彼」方都來自於「是」方，每一個「是」方也都來自「彼」方。因此，有了「生」的概念，就同時會對照

¹⁴⁹ 此處的「情」字作「事物實際的狀況」的意思，而非「情感」。



出「死」的概念；有了「死」的概念，也就同時會對照出「生」的概念。有「可」的概念，同時也就有「不可」；有「不可」的概念，也就同時有「可」的概念。一件事物從一方面看來是如此，從相對的另一方面看，就又不是如此；從一方面看來是錯的，從相對的另一方面看，就會是對的。因此，主體應避免只從單一方面認識事物。

〈齊物論〉接下來的文本尤其凸顯《莊子》認為，事物的差異分別只存在於形而下的現象中；人們在形而下的現象世界進行認識事物的活動時，應記得事物具有「整體性」的特質：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。再次以為有封焉，而未始有是非也。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。（〈齊物論〉）

此節文本描述，古代人對世界真實樣貌的瞭解（知）早已抵達人類所能認識的極限了（有所至矣）。這個極限的認識是，那些看似一個又一個的事物實際上不存在；次一級的認識是，認為有一個又一個的事物存在，但是認為它們之間沒有絕對的界線將它們區分開來；再其次一級的認識是，認為事物之間真的有所區分，一個又一個的事物之間的界線分明，不過，他們還不至於去爭論事物在這些區分下的是非對錯。對世界有著周全理解的人（聖人）不會將事物做出絕對的區分，尤其是做出像前述的「那個」或「這個」、「彼」或「此」、「生」或「死」、「可」或「不可」以及「是」或「非」這樣的二元對立的區分。他們以「整體性」的概念來看待事物，知道「是」同時是「彼」，「彼」同時是「是」。



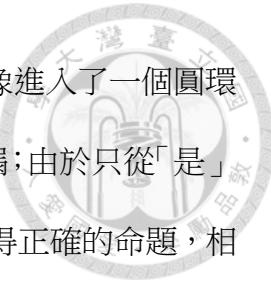
從上述文本中的「因是因非，因非因是」、「其次以為有封焉，而未始有是非也」等段落可見，《莊子》認為，若對「整體」進行絕對的區分、認為「整體」有所被割裂，便只能認識到事物整體的其中一部分，例如：只看到「彼」而沒看到「此」，或是只看到「那個」而忽略了「這個」，如此一來，人們便只能獲得對事物整體的部分認識；由此所做出的「正確」或「錯誤」的命題判斷（「是」與「非」），便只會在特定的命題脈絡中才顯得正確，而不能隨情境變化而持續為真。〈齊物論〉接下來的段落，更直接表達了《莊子》對主體切割「整體性」概念的質疑：

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。（〈齊物論〉）

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〉）

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也，以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地，一指也；萬物，一馬也。（〈齊物論〉）

第一段文字描述，從「彼」方視角來認識事物，有「彼」方視角下的一套正確與錯誤的判斷；從「是」方的視角來認識事物，也有「是」方視角下所能得到的正確與錯誤的判斷。我們能宣稱有絕對的「彼」或「是」嗎？如果不能，我們又能因此宣稱不存在「彼」或「是」嗎？「道」就像一個整合一切事物的樞紐（道樞），在這個樞紐的概念下，不存在絕對的「彼」或「是」這樣對立的概念。



第二段文字描述，一旦能瞭解「樞紐」的概念，人的認知就像進入了一個圓環的中心（環中），能夠完整看到事物或情境的每一個面向，無所遺漏；由於只從「是」的視角去認識事物，便會沒有止盡地只看到在「是」方脈絡下顯得正確的命題，相反地，只從「彼」的視角去認識事物的話，也是如此。所以說，能夠從各式各樣的視角，亦即以一個「整體性」的視角來認識事物（以明），才是恰當的。

第三段文字描述，單以一根手指試圖比劃說明「我這隻手指，不是手指」，很難教人理解自己想表達的「我手上這隻東西，因為和其他隻手指長得有所不同，所以不能被簡單等同為『手指』。從這個層面來看，不能只是粗略地說我手上這隻東西是『手指』。」這還不如改以手指以外的事物來做說明；同樣地，單以一匹馬來試圖說明「我這匹馬，不是馬」，也很難教人理解，這還不如改用馬以外的事物來表達「我這匹馬，因為和其他馬長得有所不同。還有其他那麼多種花色、體型的馬。所以不能被簡單等同為『馬』。從這個層面來看，不能只是粗略地說我這匹馬是『馬』。」這一段文字通過指出「執著於現象上的區分」的荒謬¹⁵⁰，來凸顯不應該因為看見一個體與其他個體在現象上具有差異，便宣稱這個與其他個體毫無關係；從現象的層面來看，世界中的萬事萬物就如同上述個別的指頭和馬匹，確實都有自己的獨特之處，並以此和其他同類事物形成差異而成為獨特的個體，然而，它們實際上都同屬於一個「整體」，例如：個別的指頭仍然是「指頭」，個別的馬匹、白色的馬匹仍是「馬匹」；更「整體」地說，「指頭」與「馬匹」，都是世界整體中的事物。

¹⁵⁰ 《莊子》這一段文字是針對被歸類為名家的公孫龍所提出的「白馬非馬論」而做的主張。「白馬非馬論」主張，「馬」屬於形態範疇的概念。這是說，「馬」有它特定的外觀、模樣；而「白」則是隸屬於顏色範疇的概念；而由於白色的馬具有「白」這的概念或說性質，因此「白色的馬」不能被等同於「馬」。



生也死之徒，死也生之始，孰知其紀？人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰通天下一氣耳。聖人故貴一。（〈知北遊〉）

此節文本描述，在萬物之間流通、將萬物連貫起來的「氣」使得誕生與死亡相通一貫、神奇的事物與臭腐的事物相通一貫，生命的誕生是生命死亡的結果，而生命的死亡又是生命的誕生的開端；它們之所以看起來遠遠無關，只不過是人們在形而下世界依照自己的主觀認知，將事物在形而下世界所表現出來的現象以彷彿絕對的、封閉的界線區隔開來。

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉蓮與楹，厲與西施，恢恠橘怪，道通為一。（〈齊物論〉）

此節文本描述，人們要稱「這個」和「那個」要稱「這個」和「那個」是相同的事物，其實也無不對；短小的樹枝和寬大的木塊、皮膚長了嚇人東西的人和貌美的西施、各式奇異古怪的東西，它們看似對立，但從「道」的角度看來，它們都是「道」之中一個又一個彼此有所關聯的事物。

必須留意的是，上述《莊子》對於「『彼』與『此』」一組概念的論述，並非否定人們使用「彼」與「此」的概念來認識事物，或要人不可用「這個」或「那個」來代稱事物，使人難以在形下世界進行認知活動；《莊子》對「彼」或「此」進行論述，也不會與書中蘊含的「整體性」概念產生矛盾。《莊子》對於「『彼』與『此』」一組概念的論述，旨在指出人們在認知上經常受限於以單一視角認識事物的情況，



並藉此強調，世界及其中的萬事萬物與彼此之間的關係，實際上並不是絕然無關的「彼」或「此」、「這個」或「那個」，而是相互關聯。

本節至此說明了，《莊子》的「道」與「氣」的形上學概念，使得《莊子》所看見的世界及其中的萬事萬物具有「整體性」的關係特質；這即是說，《莊子》的世界及其中的萬事萬物其實一貫、沒有裂縫、沒有分割、非對立，且共同處在一個「整體」之內，而主體不應以受限於以相互對立的認知視角來認識這個「整體」。

世界、事物與事物之間或主體與事物之間所呈現的「整體性」特質，致使《莊子》在對世界、情境與事物的認知上，主張事實是諸如「開始」與「結束」、「生」與「死」等看似明顯有所區隔的概念或現象，其實都是「整體」的一部分，因此，主體在進行認知活動時，不應對事物與及呈現出的現象做出絕對的、彷彿彼此沒有相通可能的區隔。若截然對事物做出絕對、無相通可能的區隔，便是忽略了事物與事物所共同呈現的「整體性」；缺乏「整體性」的認知將使主體的情感無法反映出情境的完整情況，例如：當主體僅看見自身此刻的困窘狀態，並將其詮釋為極度不幸的狀態，而忽略了眼前困窘狀態的其他面向，如導致如此狀態的原因、改變如此狀態的轉機以及未來進入困窘的對立面的可能性，主體便將只會有對困窘狀態的悲傷或憤恨等情感反應，且這般情感將持續下去。

第三節 事物共構的變化性

《莊子》由「道」與「氣」概念構成的主體與世界之間的關係，還使事物不斷促成和影響著自身以及彼此之間的變化：由於邊界對外開放，組成一事物的「氣」便可能流到他處，更新其他事物的內容、形成一項新的事物，同時也可能使得原來的事物消散；而由於「氣」的流動是持續不斷的，這使得事物自身的變化持續不斷，



同時使得事物自身與他物之間的關係變化永不止息。楊儒賓據此主張「莊子哲學是氣化的動態的哲學¹⁵¹。」

上一節解說的「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。」（〈齊物論〉）、「其分也，成也；其成也，毀也。」（〈齊物論〉）及「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀？人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。」（〈知北遊〉）等文本其實已呈現，在《莊子》哲學中，由於事物貫通，因此一項事物的變化將同時帶動另一項事物變化，但除此之外，《莊子》中的「物化」或「化」的概念與用詞亦展現了這種「變化性」，例如以下文本：

不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。（〈齊物論〉）

若人之形者，萬化而未始有極也。（〈大宗師〉）

天地雖大，其化均也。（〈天地〉）

知天樂者，其生也天行，其死也物化。（〈天道〉）

聖人之生也天行，其死也物化。（〈刻意〉）

¹⁵¹ （楊儒賓 2016：6）他亦說：「構成此運轉（非認為的創造力）的動能是日生日成的氣化……此能量（道的創化的能量）以氣化的形式不斷生起」。楊儒賓援引王夫之的「天均之學」概念，描繪《莊子》的世界與其中的個體充滿了創造、轉化（變化）的動力，並據此稱《莊子》哲學是「湧現的氣化意識」，以與顯現為「內聚的深層意識」的《老子》哲學作對比。（同前註：407-430）



蕩漠無形，變化無常，死與生與！天地並與！神明往與！芒乎何之？忽乎何適？（〈天下〉）

這些段落描述，事物與世界（天地）均不斷變化，生命的結束與開始，也都只是變化中的一部分；而事物與世界處於不斷變化之狀態的事實，促使《莊子》在知識論方面主張，由於事物的真實模樣或情境的真實情況不斷變化，因此人們對於事物所做的是非判斷的基礎也應不斷變動著，如以下〈齊物論〉一節文本即使用「特未定」一詞描述人們所做的命題所指向的對象其實充滿變動性：

夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鶻音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？（〈齊物論〉）

此節文本反思，人提出的命題並不像風的吹動不具真假之別，但判斷命題真假的依據卻會變動：如果命題難以被判斷是真是假，人們還是算是提出了一項命題主張嗎？提出命題的人，他們都認為自己提出的想法不同於鳥無謂的叫聲，具有真假之別。然而，事物究竟有沒有真假之別呢？道（真理），究竟是隱蔽、不可被認識的，還是有可能被認識的？言論中的主張，究竟只是被埋沒如鳥隻無謂的叫聲，還是真具有對事物的或真或假的描述可供判斷？「道」究竟是否曾經存在，而現在又不存在，無從被判斷？

在認知到事物與世界處於不斷變動之狀態的基礎上，《莊子》認為人們對事物或情境的認識難以避免片面而不夠周全的問題，因此，任何一項對事物的描述或判斷均可能是不合時宜或錯誤的；它也據此主張，人在認識事物時，應允許自己對事



物的認識能受到修改，允許自己所做出的判斷主張能受到調整。以下文本描述了人對事物的認識及人提出的主張應能持續變化的理想狀態：

蘧伯玉行年六十而六十化，未嘗不始於是之而卒訥之以非也，未知今之所謂是之非五十九年非也。（〈則陽〉）

孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九年非也。（〈寓言〉）

此兩節文本描述，蘧伯玉及孔子在他們過去生活的六十年間，他們對事物的認識與提出的主張每年都不斷更動，他們原先認為正確無誤的命題在後來又被自己判定為錯誤的命題；如今被他們判定為正確的事，也可能是被他們在過去五十九年中判定為錯誤的事。

本節至此說明了，《莊子》的「道」與「氣」的「沒有封閉的邊界」及「萬物被持續流動的『氣』貫通起來」的主張，使得《莊子》所看見的世界及其中的萬事萬物具有一種「變化性」的關係特質；這即是說，由於事物沒有封閉的邊界、彼此貫通，且有著構成事物的「氣」在它們之間不斷流動，因此《莊子》的世界及其中的萬事萬物其實皆處於不斷變化的狀態，而不是固定不變的。

世界、事物與事物之間或主體與事物之間所呈現的「變化性」特質，致使《莊子》主張理想的主體對事物的認知，應是內容不斷更動的判斷：任何一成不變的對事物的認識皆不夠恰當，據此所做的主張容易不合時宜或錯誤。若對事物的認識不會隨著事物的變化而變，便是忽略了事物的「變動性」；缺乏「變動性」的認知將使主體的情感反應沒有轉化的可能，例如：當主體將眼前情境詮釋為「令人愉悅」，



卻忽略情境中令其感到愉悅的條件在隔日已不復存在，甚或未留意到情境已轉變為對其具有威脅性的情況時，主體持續而不符當前情境的愉悅情感反而將給主體帶來困擾。

第四節 事物之間的平等性

《莊子》的「道」與「氣」的概念也使得事物沒有絕對的好與壞、美與醜、對與錯、令人開心或令人失望等人類的「價值」概念：由於事物皆自然、無目的性地從「道」產生，且事物的構成將隨著不斷流動的「氣」與其他事物一同變動，這使得《莊子》的世界以及其中的事物與事物之間，具有一種「平等性」的關係特質；當我們說事物有好、壞、美、醜或對與錯等差異，這僅是人們在形而下的現象世界中，在不同的命題脈絡下以不同的觀點將事物進行比較而產生的差異概念。以下〈秋水〉一節文本，清楚呈現《莊子》這項主張：

以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之為稊米也，知毫末之為丘山也，則差數等矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。（〈秋水〉）

此節文本指出，來自「道」的事物本身不為特定的目的而生，因此不具有特定的價值高低差異（以道觀之，物無貴賤）；之所以有些事物在人看來更具價值，而有些事物較不價值，均是人在形而下的人為世界中，在特定的脈絡中以特定的標準將個



別事物做出比較而有的（以俗觀之，貴賤不在己），並且，個別的事物會認為自己的價值高於其他事物（以物觀之，自貴而相賤）。

《莊子》主張事物本身並沒有好壞、美醜、對錯、美好或悲慘及是與非等人为所區分的價值差異，奠基於以下三點自《莊子》文本中歸納出的主張：

第一，在《莊子》哲學中，萬物皆由「道」所生，而「道」並非出於特定的目的才產生這些事物；由它所產生的事物並不受任何偏袒，因此事物本身無關人們所做的價值差異。以下多段文本呈現了《莊子》這樣的主張：

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。（〈齊物論〉）

此節文本描述，對世界有著周全理解的人，瞭解萬事萬物並不為特定的原因而產生，它們的出現就只是自然地從「道」發生了（已而不知其然）；這樣的人知道事物之間彼此相通，因此不會堅持以自己所認為是的判斷去看待事物（知通為一），而是能在不同脈絡中，如在他人所認為正確的判斷之下，看到事物所能發揮的不同功用（寓諸庸），。

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧……。」莊子曰：「……。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」（〈逍遙遊〉）



此節文本描述，惠子有一棵巨大的櫟樹，它的樹枝和樹幹生長得不合乎木工所需要的樣子，就算把樹隨意擺在路邊，任何木匠都不會多看它一眼，據此，惠子認為這棵樹不具有任何價值用處。然而，莊子認為，事實上，事物本來就不具有對人而言的價值：樹原來就是只是樹，它並不為人而出現；它的存在正如同所有來自「道」的事物，出現了就是出現了，本來便無關人為的價值用途，因此何必為了想著要如何利用它來做些什麼而使自己感到心煩？他提議就將樹隨意擺在空曠荒涼的地方，想躺到樹下便隨興躺到樹下。

第二，萬物都由「氣」所貫通，一個事物可能藉由「氣」的流動而構成另個事物，因此，彼此互相涵有彼此，難以清楚劃分出絕對的「這個」或「那個」，而這也就令人難以做出「『這個』比較好，『那個』比較差」或「『那個』比較好，『這個』比較差」的命題。前述所舉的〈齊物論〉中的多處文字呈現了這項命題：「未始有封」、「凡物無成與毀，復通為一」、「可乎可，不可乎不可……故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠橘怪，道通為一」以及〈知北遊〉中的「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患？故萬物一也。……臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰通天下一氣耳。」

第三，《莊子》認為，事物看似在價值上的孰優孰劣，只不過是人們在形而下的現象世界中，在不同脈絡中以不同的觀點比較而來的；當情境脈絡轉換，人們給予事物的價值評斷亦會變動，比如以下〈齊物論〉、〈人間世〉、〈德充符〉及〈大宗師〉中的文本所示：

民溼寢則腰疾偏死，鮆然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味？猿，猶狙



以為雌，麋與鹿交，鯀與魚游。毛嫱、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？（〈齊物論〉）

此節文本描述，人類、泥鰌和猴子各有宜居的環境，並沒有誰居住的環境才是最好的住所；人類、麋鹿、蜈蚣、貓頭鷹和烏鵲都各有飲食喜好，並沒有何樣食物才是最美味的食物；猿猴、麋鹿和泥鰌各有和合適的交配對象，並沒有何般交配對象才是最好的交配對象；人類、魚、鳥和麋鹿各有它們認為美麗的事物，並沒有何樣事物才是最美的事物。如同本節稍前引述的〈秋水〉一節文本，「價值」（「正」）的概念是透過不同事物之間按照特定的脈絡與標準所相形出來的。

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。……。曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液構，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？……且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也，若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」匠石覺而診其夢……曰：「……彼其所保，與眾異，以義譽之，不亦遠乎！」（〈人間世〉）

此節文本描述，一位木匠見到一棵高大如山、被視作社神的樹木，卻瞧不起這棵樹；木匠告訴徒弟，那棵樹並不是一棵有價值的樹，拿它的木材來製作任何器具，器具很快就會壞掉。後來木匠夢到那棵大樹向他說明，它是費盡努力，才成功刻意長成



一棵木材不好，無法被拿去製作任何器具的樹，如此才能保護自己不被砍伐。此即顯示，大樹對於自己的現況其實相當滿意，認為自己這般狀態具有保全自身的價值，因此沒有出於自覺不足而有的情感。木匠醒來後方理解，那棵大樹有著和大多數人不一樣的觀點，並據此有了獨樹一格的行動和感受；若只以常人對於好壞的認知來衡量那棵大樹，自然會做出不同的價值判斷，並可能因此有不同的情感反應，例如，出於對手中木材的無用而感到失望。

相似地，前文提及的〈德充符〉中所描述的身型畸異的哀駘它、申徒嘉、闔跋支離無脈和甕盎大癟等人物，在有些人眼中，他們由於身形有所殘缺而看似較為低下，然而，在另一些人眼中，他們卻展現出迷人的氣質；又或是〈大宗師〉中描述，子桑戶、孟子反、子琴張三人認為活著是多餘的，死亡才是問題獲解的終點（以生為附贅縣疣，以死為決疣潰癰），他們的認知與常人厭惡死亡的想法有所不同。

本節至此說明了，《莊子》的「道」與「氣」的形上學概念，使得《莊子》所看見的世界及其中的萬事萬物具有「平等性」的關係特質；這即是說，事物並沒有人所認為的價值差異，價值上的差異只是人們在不同脈絡中以不同視角所做出的區分。

世界、事物與事物之間或主體與事物之間所呈現的「平等性」特質，致使《莊子》主張理想的主體對事物的認知，應瞭解到並沒有哪一些事物絕對更具價值、更好或絕對更不具價值、更差勁，因而事物本身不絕對會令主體有開心或失望等情感，如此，主體對於情境的情感反應便非總是固定的因果關係。若總是認為哪一些事物絕對更好或更差勁，便是忽略事物與事物共同呈現的「平等性」；缺乏「平等性」的認知將使主體的情感狀態會被特定的情境給牽制，例如：當主體認為僅有金錢能使人感到富足和幸福，那麼當主體雖然總能受其社群提供生活上豐富的物質、精神上的關懷或親密感等多元形式的支持，但凡他尚未獲得足夠令其滿意的金錢，



其仍會持續處於沮喪或難過等情感狀態，未能感受到不同情境可能給予的不同情感刺激。

第五節 事物對主體的限制性

除了前述的「整體性」、「變化性」及「平等性」，《莊子》的「道」與「氣」的概念還使身處於存在著眾多人、事、物的人間世中的個別主體，不可避免地會受到其他人、事、物影響，其意志因此不能完全伸張、從心所欲，亦即有所受限；本文據此稱《莊子》的世界以及其中的事物與事物之間，還具有「限制性」的關係特質。

《莊子》文本以「不得已」或「不可奈何」來描述主體所經驗到的有所受限的狀態，而這些不可避免的人、事、物對主體所造成的影響則被稱為「命」。我們可根據文本歸納出，《莊子》的「命」的概念具有（1）「隨機」、「2」「不可知」以及（3）「不可被改變」的特質。

本文自前論述至此已指出，奠基於「道」與「氣」的概念，《莊子》認為主體身處於一個充滿了其他人、事、物的世界場域，且主體的世界之間具有「整體性」與「變化性」的關係特質，個別的主體無可避免地會受到他人他物的影響，同時，自己也會對他人他物產生影響，而這種相互影響會在萬事萬物之間持續發生，因此，在《莊子》哲學看來，主體的意志、想法與行動等與其所屬外在環境有關的事物，皆無法不受到由他人他物共同形成的種種影響；而當主體的意志、想法與行動和他人他物的意志、想法與行動有所抵觸而不得從心所欲時，即是受到了他人他物



的限制，也即是說，受到了「世界」的限制。從《莊子》文本多處，可看見主體所感受到的限制正與主體自身以外的他人他物有關：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。子常語諸梁也，曰：『凡事若小若大，寡不道以懼成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後無患者，唯有德者能之。』吾食也，執粗而不臧，爨無欲清之人。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患。是兩也，為人臣者不足以任之，子其有以語我來！」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。（〈人間世〉）

此節文本描述，楚國臣子葉公子高須赴齊國交涉政事，但他認為齊國對待外使的方式會使他無法順利完成工作而受刑罰，且即便自己終能順利完成，身心也會嚴重生病，因此，在他尚未著手工作前，他的身心皆已感到強烈的不舒適感，因而向孔子尋求幫助；孔子向子高說明，令他感到恐懼的君臣之間的關係，是人們難以避免的事物。在此節文本中，葉公子高的際遇與楚國的刑罰規範及齊國接待外史的使者有關。而既然君臣關係是所有人文主體都無法逃避的，那麼發生於葉公子高身上的國君命令或潛在的刑罰與身心疾病，便只是「隨機」的，並非針對他而有。



孔子曰：「……我諱窮久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，時也。當堯、舜而天下無窮人，非知得也，當桀，紂而天下無通人，非知失也，時勢適然……吾命有所制矣。」（〈秋水〉）

此節文本描述，孔子一直以來總是努力使自己不落入困窘的局面，但他似乎總是受到一些他自己無法左右的事影響，難以避免地會遭逢困窘，而這就是「命」。孔子描述，「命」就像是，在桀與紂這樣的暴君治理的年代下，並不是沒有人有足夠的才能來阻止暴君的行為，而僅僅只是這樣的治理就是令那些再有才能的人也難以施展他們的長才。在此節文本中，孔子暗示了他的際遇與他以外的人、事、物有關，而桀與紂時期的人民的際遇與桀與紂有關。此節文本同樣彰顯了「命」的「隨機」特質。

以下兩節「罔兩問景」的對話，彰顯了「命」的「不可知」特質，人們難以清楚究竟主體自己與其他人、事、物之間的因果關係：

罔兩問景曰：「曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其無特操與？」景曰：
「吾有待而然者邪！吾所待又有待而然者邪！吾待蛇芻、蜩翼邪！惡識所以然？惡識所以不然？」（〈齊物論〉）

眾罔兩問於景曰：「若向也俯而今也仰，向也括而今被髮，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？」景曰：「搜搜也，奚稍問也？予有而不知其所以。予，蜩甲也，蛇蛻也，似之而非也。火與日，吾屯也；陰與夜，吾代也。彼，吾所以有待邪？而況乎以有待者乎！彼來則我與之來，彼往則我與之往，彼強陽則我與之強陽。強陽者，又何以有問乎！」（〈寓言〉）



此兩節文本描述，影子的影子向影子提問，為何影子總是跟隨其他事物才能行動，不能自己決定自己的行動？而影子回答，它也不曉得為何自己總是受其他事物的影響而變化；它自己的行動就如同大自然中的生物與星體現象，有所規律、依憑著他物，但無人可究竟原因。在此節文本中，影子的行動與它跟隨的事物有關，但它並不知道為何事實是如此。

上述這些文本描述了，世界中的人、事、物可能對我們產生約束力，限制了我們的意志、想法與行動，使主體難以憑藉自己的能力來使事情朝自己願望的方向發展。而以下文本則凸顯了主體對於這些限制的無能為力，亦即主體「不得已」或「不可奈何」的狀態；這些令主體感到「不得已」或「不可奈何」的事物，也彰顯了「命」的「不可被改變」的特質：

天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。（〈大宗師〉）

天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？雲者為雨乎？雨者為雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨，孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？巫咸詔曰：「來！吾語女。天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶……。」（〈天運〉）

這兩節段落描述，天地間所發生的事，並非針對特定的人物而發生，也不是彷彿有一位人物以他的意志來主導事物的發生。人們雖然想要知道這些事發生的原因，但



注定無法得到解答；古時候的帝王也不曉得原因，他們只是順著這些徒然便發生的事件與現象來治理國家，便得國運昌榮，反則無法順利治理。

遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。（〈德充符〉）

仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也……。」（〈德充符〉）

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。（〈大宗師〉）

這兩節段落描述，遊走在后羿的射程中，便一定會被他精準的箭法給射中，如果這樣還能不被射中，那也就是「命」了；孔子提到，生命的結束與開始、人會否貧窮困窘、遭他人詆毀，或是會否感到飢餓或想喝水、天地會寒凍還是炙熱，都是外在事物的變化所導致的生命的結束與開始就像夜晚與黎明的到來，無法被人左右，而這樣的狀況是事物自然而然便會發生的狀況。

俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉！夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贊指天。」陰陽之氣有滲，其心閒而無事，蹠足而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者，又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「汝惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴟炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者時也，失者順也，

安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。

且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？」（〈大宗師〉）



此節文本描述，子輿生病時，身形嚴重蜷曲變形，但子輿一派輕鬆地說，若他的左手臂變成雞隻，他便善用這雞隻來報曉；若右手臂變成了彈弓，他便善用這彈弓來射鳥來吃；若他的尾骨變成了車輪、自己的心智變成了一匹馬，那他便乘著這匹馬來移動。他認為人所得到的事物，只是時機正好令人獲得了那些事物，而人所失去的事物也是如此；自古以來，人們面對與意志相違的事（古之所謂縣解），只能視事情的變化來調整自己的認知與行動，如果不能接納這些與意志相違的事實，自己的意志、行動和情感狀態都會被這些事物束縛住（不能自解者，物有結之）；人會遇到事與願違的情況，並非歷史上的新鮮事，對於這樣的狀況感到厭惡而固執不願改變，實在沒什麼道理（且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？）。

本節至此說明了，《莊子》的「道」與「氣」的形上學概念，使得《莊子》所看見的世界及其中的萬事萬物具有「限制性」的關係特質。這即是說，由於人處於這個由其他人、事、物共同構成的世界，而這些人、事、物又不斷變動，對彼此產生影響，因此人勢必也將受到由他人他物帶來的影響，而主體不僅並不能左右這些影響，也難以確定這些影響的發生與發展。對於這些影響，〈刻意〉描述：「聖人之生也天行，其死也物化……感而後應，迫而後動，不得已而後起。」說明《莊子》認為人們遭遇這些變化現象而做出相應的行動，是人們不得不做的行為（「不得已」）；〈人間世〉也描述《莊子》認為這類人無法在其所身處的場域避免的事，是「不可奈何」的事¹⁵²，亦即，主體必然受到世界的限制。

¹⁵² 仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。……知其不可奈何而安之若命，德之至也。」（〈人間世〉）



世界、事物與事物之間或主體與事物之間所呈現的「限制性」特質，致使《莊子》認為理想的主體對事物的認知，應要意識到自身對人、事、物的認識，亦即人的認知活動，總會有所受限，如前文曾描述由於事物處於不斷變動的狀態，人對人、事、物的認識必然片面而不周全，因此事物與情境的發展必然無法完全如主體所願或如主體所預測。若誤認事物或情境總能隨心所欲，便是忽略世界中的人、事、物對主體呈現的「限制性」；缺乏「限制性」的認知將使主體容易無法考慮出乎自身意料外的變卦可能，主體因此便容易出現困惑、挫折、不悅、沮喪等情感反應。

本章梳理至此，可見在產生萬物的「道」與「沒有封閉的邊界」並「不斷流動」「氣」的形上學作為其哲學體系的基礎上，《莊子》認為主體及世界中的萬事萬物皆同屬於「道」之中且會相互影響；這樣的主張蘊含了《莊子》認為主體與世界之間具有（1）「整體性」、（2）「變化性」、（3）「平等性」及（4）「限制性」四項關係上的特質。而如第二章所述，《莊子》的情感理論認為主體的情感反應受主體的「認知」左右¹⁵³，這四項對於主體與世界之間關係的認知，是《莊子》蘊含的情感轉化方法的實在論基礎；《莊子》蘊含的情感轉化方法的應然性，正來自主體對於這四項關係的認知，例如：「整體性」強調主體不應對事物做出局部而不可調整的詮釋；「變化性」強調主體不應忽略引發其情感反應的情境可能出現變化；「平等性」強調主體不應認為每個情境所代表的價值一成不變，不應認為情境只有一種詮釋的可能性；「限制性」強調主體的情感反應必然與世界中的人、事、物有關，且主體不應認為情境變化僅會朝自己預想的狀態發展；若主體不具備上述認知，其情感反應將持續處於特定的狀態而無法得到轉化，是《莊子》認為應被去除的「有所固執的情感」。

¹⁵³ 詳參本文於第二章第三節「立基於認知的情感反應」。



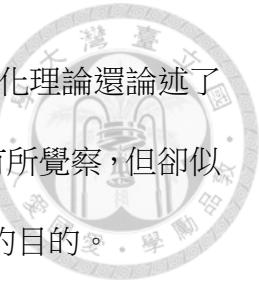
第四章 情感自覺與轉化

繼本文第三章說明《莊子》情感轉化理論的實在論基礎後，本章將自《莊子》文本梳理出蘊含於其中的將「有所固執的情感」轉化為「無所固執的情感」的方法，並說明這些方法被《莊子》肯定為得以被落實的機制。

第一節「自然有所侷限的成心」將說明，主體對於事物的認識或即主體的是非判斷的標準，以《莊子》文本的語言來說即「成心」。《莊子》認為，受制於成心的來源，主體對事物的認知勢必片面，且主體自然傾向僅以特定的認知來對事物做出判斷與詮釋；未意識到自己固執於以特定認知做出判斷與詮釋的主體，處於一種「愚者自以為覺」的狀態，總是自認自己的想法正確而無保留調整的可能性，因此主體對事物做出的判斷與詮釋極有可能錯誤，這也包含主體可能無法正確辨識自己的情感是否為應被轉化的「有所固執的情感」。

第二節「避免成心的侷限」將接續說明，為擺脫「愚者自以為覺」的狀態，主體須進行「心齋」的工夫，對自己的成心及其引領的認知模式保持覺察，這意味著主體應有意識地避免「定乎內外之分」的行為，「通『彼』『是』為一」；「心齋」後的主體便會考慮自己既有成心以外的成心，並藉此綜合多方成心，做出盡可能符合事物或情境當下真實狀況的判斷與主張。

第三節「不受限的成心與情感轉化」將說明蘊含於《莊子》文本及其哲學中的三種主體可用以轉化情感的方法；這三種方法使主體的認知活動仍可依賴，但不受制於成心的侷限與自然傾向，從而達到轉化「有所固執的情感」或將情感維持於「無所固執」之狀態的目的。



第四節「安可解的主體自甘受苦」將指出，《莊子》的情感轉化理論還論述了一種主體有意識地拒絕轉化情感的行為：一些主體對自己的成心有所覺察，但卻似乎寧願壓抑轉化情感或即展現自身真實性情的願望，以實踐特定的目的。

第一節 自然有所侷限的成心

《莊子》的情感轉化理論認為，要將「有所固執的情感」轉化為「無所固執的情感」，主體首先還得能識別出自己的情感狀態是「有所固執的情感」。如第二章所述，所謂「有所固執的情感」，是那些主體以特定且難以被更動的對事物的認識或是非判斷的標準來詮釋情境而有的情感反應¹⁵⁴；這其中的「對事物的認識」或「是非判斷的標準」，以《莊子》文本的語言來說，即是「成心」的主要特質。

本節分為三個部分：第一部分「作為認知的『成心』」將詳細介紹《莊子》中的「成心」概念，並將指出，受制於成心的來源，主體自然容易總是以特定的成心去認識事物而不自覺；第二部分描述，未意識到自己固執於以特定成心去認識事物的主體，處於一種「愚者自以為覺」的狀態，總認為自己的判斷是正確的，而這樣的主體便無法判斷自己的情感究竟是「無所固執的情感」還是「有所固執的情感」，從而失去轉化情感的可能。

¹⁵⁴ 詳參本文於第二章第二節的第三部分「『無所固執』與『有所固執』的情感」對這兩類情感的定義。



一、作為認知的成心

(一) 「成心」與「固執於成心」的差異

本文於第二章第三節「立基於認知的情感反應」提及，主體的「認知」牽動著主體的「情感」反應，若「認知」改變，「情感」也將隨之改變；若以《莊子》自己的語言來指稱這項包含了「對事物的認識」或「是非判斷的標準」的「認知」這項概念，即是所謂「成心」。這也說明了，在《莊子》的情感理論中，正是「成心」左右了主體的情感反應究竟「是否是人自然表現出的狀態」是「無所固執的情感」還是「有所固執的情感」。

在《莊子》文本中，「心」指向一種主體用以認識事物的能力，能做出對事物的認識、詮釋、假設、推斷、主張或判斷，如〈人間世〉的「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」一節文字說明人以「心」去認識事物，會比以耳朵這類人體感官去認識事物來得更好。徐復觀與蒙培元等學者認為，既然「心」概念是主體用以進行認知活動的能力，其本身便並不會是《莊子》認為應該要去除的對象¹⁵⁵。

「成心」此一概念則指向主體所相信的對事物特定、具體的認識內容；主體必須根據這些內容才能做出「是」與「非」，甚至是涉及價值層面的「好」與「壞」等判斷。對比來看，「心」與「成心」的差異即在於，「心」泛指主體對事物的認

¹⁵⁵ 徐復觀：「人必須通過心的作用，然後在德與形的相對中，能有對德的自覺……若《莊子》真是不在心上立腳，而只是落在氣上，則人不過是塊然一物，與慎到沒有分別……我認為《莊子》的意思，是認為心的本性即是虛是靜，與道、德合體的。」徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》，（台北：臺灣商務印書館，1969），頁382-383。蒙培元也認為「心」對《莊子》來說是必要的，只是《莊子》把心分為兩種，一種是「世俗之心」，等同「成心」、「機心」和「是非之心」，另一種則是「清淨無為之心」，等同於「無心」和「虛室生白」所說的心。蒙培元，《中國心性論》，（臺北市：臺灣學生，1990），頁59-60。



識能力，而「成心」則關聯主體的「信念」或「信條」，與主體對事物特定、具體的認識內容有關；因此，嚴格來說，在《莊子》的情感理論中，是「成心」而非「心」左右了主體的情感反應。

而本文第三章第三節「事物共構的變化性」提及，《莊子》哲學認為世界中的事物皆處於不斷變化的狀態，因此，任何對事物一成不變的認識都是不合時宜的描述¹⁵⁶；在此原則下，作為主體對事物特定、具體的認識內容，「成心」於是備受《莊子》警惕。部分學者如陳鼓應、蒙培元、廖昱瑋及蔡欣樺等人視「成心」是固定的認知觀點，認為描述「主體具有成心」即是在說主體不知變通、有所固執於以自身既有而特定的認知來認識事物，對於自己提出的判斷主張抱持武斷的態度，不會考慮其他觀點所做出的主張，而這將使主體對事物的認識受到侷限，因而是應被去除的對象，屬於《莊子》文本所貶的事物¹⁵⁷。

然而，本文認為如此詮釋「成心」，即是主張《莊子》不認同以特定的一個或一些（以下簡稱「特定的」）認知想法來認識事物與行動，而這樣的詮釋將使《莊子》哲學成為絕對的懷疑論、虛無主義或相對主義，使其主張所有對事物的認識皆不成立，《莊子》的主體也因此難以做出任何判斷主張，失去行動的依據而經常陷於兩難的情境，甚至在行動上不知所措、不知何去何從。本文藉由「成心」概念的文本出處主張，《莊子》認為，「成心」是每個主體自然都會擁有的事物，它有可能會產生有問題的是非判斷，但其本身並不是問題，《莊子》並不會主張去除成心：

¹⁵⁶ 詳參本文第三章第三節「事物共構的變化性」。

¹⁵⁷ 將「成心」詮釋為本身即有問題的學者如：陳鼓應認為成心本身就會使一人產生武斷的態度與排他的現象。陳鼓應，《莊子今註今譯》，（新北市：臺灣商務，2020），頁 50；蒙培元主張成心和「機心」與「是非之心」一樣，都是「世俗之心」，相對於「清淨無為之心」。（蒙培元 1990：59）廖昱瑋亦認為成心即是「成見」，不可作為判斷標準，是應當被喪去的對象。廖昱瑋，〈《莊子·內篇》的認知與實踐研究〉，（台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2016），頁 28-32。蔡欣樺雖強調「固執」於特定觀點才是有問題的，但她似乎亦將成心詮釋為本即帶有「執著」的觀點。蔡欣樺，〈《莊子·內篇》的情感論〉（碩士論文），（台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2018），頁 52-59。



夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且柰何哉！（〈齊物論〉）

此節文本應譯為：人們總是跟隨自己的成心來行動。誰沒有成心這樣像是給予行動指導的老師呢¹⁵⁸？何必要知曉「世界中的萬物總是相代不輟地變化著，而人以『心』去認知這些變化」，才算是知曉世界的真貌？就是再愚昧的人，也都是以「心」來認識世界的；一個人若能沒有任何成心就能做出判斷（未成乎心而有是非），那就像是明明今日才剛來到越國，卻荒謬地宣稱自己昨日就已抵達越國，強把沒有的事說成有，把不可能的事說成可能。一項命題究竟是否正確為真，就算是禹這樣的智者也不會曉得；人難以知道一項命題的正確性，對此我也只能不可奈何。

由此節文本即可見，「成心」和「心」一樣有「知」的功能，亦即認識事物的功能¹⁵⁹；《莊子》認為，人之所以可以做出判斷，正是因為人具備了一定的「成心」（成乎心）。雖然根據成心所做出的命題主張不一定為真，但成心是主體進行認知活動的必要條件；除非是隨機的行動，每個主體都需要根據自己相信的特定內容，才能執行認知與判斷是非的行為。牟宗三也將成心詮釋為人在生活中無法脫離的主觀的、因地制宜的「禮俗」，他主張成心只在它被主體「固執」地使用時，才會產生問題而成為《莊子》要處理的對象：

¹⁵⁸ 本文將句首的「夫」以及句末的「乎」皆作帶有推測義的語氣助詞，主張此句乃是《莊子》以反詰語氣肯定每個人都有「師」（成心）。

¹⁵⁹ 徐復觀在陳述「《莊子》對於心的警惕，特為突出，是因為『知』的作用，是從心出來的。」時，首先即引用了「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」這一段文本。（徐復觀 1969：379-380）



我們的具體生活不能離開社會環境、約定俗成。約定俗成沒有一定的……這一類的是非是莊子要平齊的，不要固執……在每一個社會裡，都有一套禮俗標準。譬如，南方人以為美的，北人不一定以為美……莊子以『以明』的態度平齊的是禮俗中的一套一套的是非、善惡、美醜。而我們現實的生活沒有一天離開禮俗，因為我們的現實生活沒有一剎那離開現實的社會狀況……禮俗的是非、善惡、美醜都是根據成心的標準而來的，跟歷史背景、社會條件、地理環境都有關係，用莊子的話說，那都屬於成心。成心就是主觀的，沒有一定的，這個地方不能說絕對，不能固執，固執就是小成。不固執，道就不能隱蔽，所以莊子講『道隱於小成，言隱於榮華。』」

將「成心」詮釋為本身即為應被去除的對象的學者，多以「執」、「執著」、「固執」、「固化」或「僵化」等語詞描述成心，然而，他們多強調成心缺乏變化、一成不變¹⁶⁰；本文的詮釋則將「成心」的「成」讀作「既已形成」的「成」，其雖然也有「內容固定」的意思，但並不強調如「既已形成，便不可重塑」的「固執」之義。這即是說，本文認為，「成心」一詞僅說明了主體的「心」具有特定的認識

¹⁶⁰ 如〈人間世〉使用的「執而不化」語言，學界多以「執」、「執著」、「固執」、「固化」或「僵化」等用語，指稱這種具備「變化」的對立義，缺乏變化、一成不變的狀態，例如：賴錫三使用「固執僵化」與「執我」賴錫三，〈「藏天下於天下」的安命與任化：《莊子》「以不解解之」的死生智慧〉，《應用倫理評論》59(2015):120 及 113。蔡欣樺使用「執著」、「固執」、「執於」及「執取」；廖昱璋使用「偏執」、「執於」、「執著」、「固執」；鍾振宇在論述《莊子》流動的「氣化」世界觀時，以「凝結」或「凝固」作為流動的相反。（蔡欣樺 2018：頁 22、52 及 62 等處）及（廖昱璋 2016：6、28 及 66 等處）；鍾振宇，〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》42(2013):111 及 113 等處。以英語論述的學者，則多使用“fixation”與“fixed”或“rigidity”與“rigid”，意即「僵固」、「僵化」其對立義即“unfixed”或“flexible”，亦即「非僵固」、「變動的」或「靈活的」，如 Chris Fraser, ‘Emotion and Agency in Zhuangzi,’ *Asian Philosophy* 21(1)(2011):97-121 或 Eric S. Nelson, *, (UK: Routledge, 2022)或 Ziporyn, Brook annotated and translated. *Zhuangzi: The Complete Writings*, (Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 2020)及 Alexus McLeod, *The Dao of Madness: Mental Illness and Self-cultivation in Early Chinese philosophy and Medicine*, (New York: Oxford University Press, 2021)。本文使用「執著」、「固執」及「僵固」語詞指稱這樣的狀態。*



內容，本身並無蘊含「固執」的意思，「固執」一詞應是用於描述主體「總是」只以「特定的」成心去認識事物，無法視情境的變化採用不同的成心來進行認知活動；「固執」在此處即「總是只以特定的」之義。

至此可見，《莊子》所反對的對象與行為，並非成心本身及以成心去進行認知活動的行為，而是反對「固執」於以「特定的」成心認識事物；當主體固執於以特定的成心認識事物，主體對事物的認識或做出是非判斷的標準便會固定不變，而這將使得主體奠基於認知的情感反應是「有所固執的情感」，缺乏受到轉化的可能。

（二）成心的來源及其侷限

然而，何以主體不可或缺的成心可能衍生出問題，使得《莊子》對其保持高度警戒，要人避免固執於以特定的成心進行認知活動？這即是因為，受制於其來源，成心具有一種只能片面認識事物的侷限，而這項侷限將使主體據其所做出的判斷極有可能不合時宜；但同時，同樣受制於其來源，固執於以特定的成心進行認知活動的行為，卻又是主體自然的傾向。這即是說，除非特別留意，否則主體即有可能固執於以特定的成心進行認知活動而不自覺，因而經常做出不符情境真實狀況的判斷。

我們可根據《莊子》文本多處段落歸納出，成心有（1）「主體先天俱有的傾向」以及（2）「主體後天的生命經驗」此兩項來源。藉由瞭解這兩項來源，即可看見成心必然帶有的只能是片面，而非周全的認識之侷限。本文首先闡述成心的第一項來源——「主體先天俱有的傾向」：



民溼寢則腰疾偏死，鰐然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味？猿，獮狙以為雌，麋與鹿交，鰐與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？（〈齊物論〉）

此節文本描述，每個主體、每件事物都有自己存在的合理性，似乎各項命題都可能為真¹⁶¹；哪些命題為真而哪些命題為假，實在難以被論斷，這正如同：人類若睡在潮濕的地方便會因腰病而感到痛苦，但泥鰌並不會；人類若身處高樹上便會感到害怕，但猴子並不會；這三者都各有宜居的環境，怎能說誰居住的環境才是最好的住所？人類吃豢養的家禽、麋鹿吃青草、蜈蚣吃小蛇、貓頭鷹和烏鵲吃老鼠；這四者都各有飲食喜好，怎能說什麼樣的食物才是最美味的食物？猿猴只會與猿猴交配、麋鹿只會與麋鹿交配、泥鰌也只和泥鰌相處；人類認為毛嬙與麗姬是美麗的事物，但魚、鳥和麋鹿見到她們只會被嚇得逃跑；這四者都各有它們認為美麗的事物，怎能說誰認為美的事物才是最美的事物？

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，不敢食一饑，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，食之鯀鱗，隨行列而止，委蛇而處。彼唯人言之惡聞，奚以夫譊譊為乎！咸池、九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與還而觀之。魚處水而生，人處水而死，故必相與異，其好惡故異也。（〈至樂〉）

¹⁶¹ 王博：「辯無勝的說法仍然只是在揭示相對性的態度。我、若和人，讓我們想起人、猴子和泥鰌，它們之間沒有一個共同的東西，但每個事物及其習慣都有自己存在的合理性。也就是說，在『我』之外，有著另外的眾多的『我』，你必須承認他們的存在。」王博，《莊子哲學》，（北京：北京大學出版社，2004），頁84-85。



此節文本描述，不同主體自然而有的天性不同，因此不同主體所喜愛與厭惡的事物。便也不同：魯國君王命人捕捉了一隻棲息於魯國郊外的海鳥，並將它供奉在尊貴的廟堂裡，對它演奏高貴而美妙的音樂、餵食它豐富的肉食，相當呵護它；但這些事物反而給鳥帶來不舒適的感受，它在不久後便病死。《莊子》指出，魯國君王這樣的行為，是以人類喜愛的事物來飼養鳥，而不是以鳥所喜愛的事物來對待鳥；飼養鳥的合宜方法，應是任它們在廣大的森林與天地間自由活動、自己捕食魚禽。這正如同，在野外演奏人類喜愛的音樂，便只能吸引到人類，動物聽了反而會被嚇跑；魚隻能夠在水中存活，但人類在水中便會死亡。

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；……。」（〈人間世〉）

此節文本描述，孔子認為人難以理解也無法擺脫子女天生便愛其父母的事實；子女這般天性，是必然存在而人無可干預的「命」以及「義」兩項事物之一：「命」是那些似乎註定、自然就是如此的事物，如子女對父母的愛的情感，人的認知難以完整理解事前何以是如此；「義」則是那些人們於人所處的社會便會有的責任義務，如臣子面對君王要承擔的侍奉工作。

接著，以下文本呈現了成心的第二項來源——「主體後天的生命經驗」。這項來源還包含了本文於前文所提及的「社會教化的規範」¹⁶²：

¹⁶² 詳參本文第二章第二節的第二部分「常見的兩種區分」及第三部分「『無所固執』與『有所固執』的情感」。



蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆、枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」適莽蒼者三滄而反，腹猶果然；適百里者宿春糧；適千里者三月聚糧。之二蟲又何知！（〈逍遙遊〉）

此節文本描述，蟬和小鳥以自身飛到高樹便容易摔落至地面的經驗認知到，能夠飛到高樹上便足以使令人心滿意足，因此它們認為像大鵬飛到高空向南方移動的夢想是可笑的；對於只希望前往近郊的人而言，準備足夠三餐份量的糧食便已足夠，但對於想前往百里、千里的人而言，三餐份量的糧食並不夠充足。

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。……。（〈逍遙遊〉）

此節文本描述，只能存活於白天的菌蟲無法得知晚上的光景，蟬於地表的生命不過幾週便會死亡，無法得知幾週後的光景。這些屬於「小年」，只能存活一小段光陰；楚國南方有一棵樹齡長久的神奇大樹，對這棵樹來說，每個季節都長達五百年之久，而上古還有一種大樹，對它來說，每個季節長達八千年。這些屬於「大年」。

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不反。吾驚怖其言，猶河漢而無極也，大有逕庭，不近人情焉。」連叔曰：「其言謂何哉？」曰：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵登而年穀熟。吾以是狂而不信也。」（〈逍遙遊〉）



此節文本描述，肩吾對連叔說，他從接輿那兒聽說在遙遠的山林中，居住著肌膚像冰雪、身體柔美、不吃穀米而只須吸取風和露水便能存活的人，並且，這樣的人乘風或駕馭飛龍來四處移動，而當他們全神灌注於使其內心平靜時，農作物便能豐收而不受傷害；然而，由於這些內容與肩吾過去所理解的人類完全不同，因而他認為這些都只是謠言，不可能為真。

以上文本皆描述了，主體後天所累積的生命經驗將為主體個別塑造出不同的認知；〈逍遙遊〉中，惠子與莊子之間的兩節對話，描述了惠子根據其過往的生活經驗無法看到魏王贈與它的大瓠種籽所長出的巨大葫蘆有何用處，因而索性將葫蘆打碎¹⁶³，此同樣呈現了「主體後天的生命經驗」是主體用以做出判斷的成心之來源。

此外，「主體後天的生命經驗」還包含了「社會教化的規範」，例如：〈德充符〉有多處文本描述王駘、申徒嘉、叔山無趾哀駘它等身形畸異的人物，有些是遭受法律刑罰才身形畸異，有些是天生樣貌便與大多數人極為不同，但他們的內在皆仍充滿德性，只是，人們對這些人物帶有成見，人們多根據法律規範及社會上普遍的文化認知，一味認為遭受刑罰的人在德性方面有所缺失，認為樣貌上與人極異者令人驚悚而有所缺陷；〈養生主〉中的「老聃死，秦失弔之」一節文本描述，由於

¹⁶³ 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。非不呴然大也，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，世世以洴澼絖為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為洴澼絖，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，或不免於洴澼絖，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！」及惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫鰥牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」（〈逍遙遊〉）



當時的社會文化認為死亡是極度令人悲傷的事，人面對死亡多表現出悲痛並痛哭的模樣，因此老聃喪禮上有許多人為老聃的死亡深感悲痛。

由此可見，成心或者來源於（1）「主體先天俱有的傾向」，或者來源於（2）「主體後天的生命經驗」，這兩者都是主體生活在世界這個場域中無可避免的事物；而正是這兩者的內容形塑出了主體對於事物的認識，主體並會根據這兩者的內容來對事物做出「是」與「非」或涉及人們在形下所區分出的價值判斷及行動；其中，第二項來源還包含了「社會教化的規範」。

從來源來看，主體確實可能同時俱備多個成心，使其在認識事物時，能綜合不同成心，亦即綜合多樣的對事物的認識，以做出更加周全的是非判斷；然而，由於每一個成心仍只是不同生命脈絡的結果，據其所做的判斷仍只在各自的情境脈絡中為真，因而複數的成心所能為主體帶來的，仍然只是不同的片面資訊——但凡主體總是僅以特定的成心來進行認知活動，主體所做的判斷仍然只會在特定的脈絡中為真。

同時，這兩項無可避免的來源也說明了，《莊子》並不指責自然帶有認知侷限的成心本身，也不指責主體以成心認識事物，例如：縱使〈逍遙遊〉中的蟬、小鳥以及肩吾對事物的認知不盡周全，它們卻只是個別主體出於自己先天俱有的特質或後天生命經驗的結果，以自身飛到高樹便容易摔落至地面的經驗，去評斷鵬希望飛到高空向南方移動的想法是可笑的；肩吾也只不過是根據自己過去對人類的理解，因而對接輿對於神人的描述產生質疑。根據實際的生活經驗，要求主體不要持有任何成心，即是要求主體不對事物有意見或想法、不做出任何判斷，或是要求主體不對超出其經驗視野的情境感到詫異或質疑，這實是強人所難：視野狹小的成心與視野寬廣的成心所做出的判斷不同、透過只能存活一小段光陰與能存活很長一段光陰所累積的經驗而成的成心去做出判斷，其判斷結果也不盡相同，但它們所做



的判斷各立基在它們不同而有限的生命脈絡之上；這即是說，受制於成心的來源，主體自然即會以特定的成心進行認知活動。

此外，從以下文本亦可見，在《莊子》看來，強行改變生物先天便俱有的傾向或特性，是荒謬的行為：

彼正正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有餘，短者不為不足。是故鳩脰雖短，續之則憂；鶴脰雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。（〈駢拇〉）

此節文本描述，有些鳥的腿長天生即是相對短的，另外有一些鳥的腿天生即是相對長的，這些都是個別鳥隻自然而有的生命特質；試圖改變鳥隻腿長的生理天性，將對鳥隻造成痛苦。

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，刻之雒之，連之以羈縛，編之以阜棧，馬之死者十二三矣；飢之渴之，馳之驟之，整之齊之，前有櫛飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣。（〈馬蹄〉）

此節文本描述，馬的蹄使馬能安穩行走在雪地中，馬的毛能為馬抵禦寒風，馬的牙齒便利馬咀嚼草及飲水，馬的腿使馬能在陸地上馳騁，這些都是馬與生俱來的特性；但伯樂違反馬的天性，強行去除馬匹天生而有的腳蹄與毛髮，導致馬匹大量死亡。



至此可見，《莊子》的情感理論認為，左右主體情感反應的成心本身並不必然有問題，不是《莊子》所反對的對象；以成心進行認知活動，並非即是「固執於成心」，因成心而有的情感反應，也並非即是「有所固執的情感」。《莊子》真正反對的，是固執於以特定的成心進行認知活動的行為，在這種行為下而有的缺乏變動性的情感反應，才是所謂「有所固執的情感」。

然而，受制於成心的來源，主體確實自然即可能執著以特定的成心進行認知活動而不自覺，並因此經常做出錯誤的判斷；對於「情感轉化」的主題來說，這還意味著，「固執於成心」的主體從根本便難以意識到自己的情感是「有所固執的情感」，不會將自己的情感判斷為「有所固執」，因而根本無法開始轉化情感。

因此，《莊子》認為情感開始轉化的關鍵即在於，主體應該意識到自己的成心；此即包含：是否瞭解自己所採用的成心具有侷限，只是對事物的片面認識？自己此時正根據什麼樣的成心提出判斷主張？自己是否開始固執於以特定的成心進行認知活動，對事物做出詮釋、假設、推斷、主張或判斷？

本節第二部分正將接續說明，《莊子》描述那些未能對自己的成心保持覺察的主體，處於一種「愚者自以為覺」的狀態，總認為自己的判斷正確無誤。《莊子》認為，唯有意識到自己做出「好」、「壞」、「對」、「錯」等是非判斷的標準（成心）是有限的，並對於自己運用認知的行為模式保持覺察、不斷言自己所做的判斷的真確性——總地來說，確保自己不「愚者自以為覺」，主體才可能擺脫成心自然而有的侷限，跳脫自己既有而有限的認知框架，以不同於自己先天俱有的傾向及後天的生命經驗來做出可調整的、會變動的、盡可能周全的判斷，主體奠基於其上的情感才不會停留在「有所固執」的狀態。



二、「愚者自以為覺」的認知狀態

《莊子》稱主體未意識到自己成心的狀態，處於「愚者自以為覺」的狀態。此帶有貶義。《莊子》多處文本描述了處於這般狀態的主體忽略了自己的成心亦即「認知」的侷限，總認為自己的判斷正確無誤，因而會做出荒謬的判斷與行為，也使自己的情感狀態缺乏受到轉化的可能。

「愚者自以為覺」的概念主要出自〈齊物論〉「瞿鵩子問乎長梧子」一則寓言，並可輔以「知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也」（〈天地〉）、「莊周夢蝶」（〈齊物論〉）以及「孟孫才，其母死」（〈大宗師〉）等段落來理解：

瞿鵩子問乎長梧子曰：「……夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？」長梧子曰：「……予嘗為女妄言之，女以妄聽之，奚？……予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！……予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也，與女皆夢也；予謂女夢，亦夢也。……。」（〈齊物論〉）

此節文本描述，長梧子質疑那些歷總自認為處於清醒狀態的人能肯定自己所相信的信念即是絕對為真的真理。他稱那些人是「愚者自以為覺」，亦即，他認為那些



歷總自認清醒、總是正確的人，是愚蠢的：由於瞿鵩子自己不認同他人主張，於是轉請教長梧子的意見；長梧子表示，世上有太多事是他自己也不曉得的，自己的見解因而很可能有問題，要瞿鵩子莫輕易採納——他以為正確的事，在其他時候卻經常是錯誤的。長梧子將這種自己可能錯誤認識事物的狀況比喻為「做夢」：適用於夢境中的想法、於夢境中為真的認知，在夢境外的現實生活中卻不必然適用、不必然為真；並且，在做夢的當下，人們並不會意識到自己正在做夢，只能待從夢境醒來，才能判別剛才的情境究竟是夢境還是現實。

為了避免自己也落入「愚者自以為覺」的狀態，長梧子也補充，他對於自己的發言與認知有所覺察：在他看來，此刻他與瞿鵩子的對話，也有可能只是一場夢而已；其「做夢」的比喻以及關於「愚者自以為覺」的主張，也可能僅在這場「夢」裡為真，而不會絕對為真。以「做夢」比喻「愚者自以為覺」的用例，還可見於以下一節文本：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？」仲尼曰：「……孟孫氏不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就後，若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？」
吾特與汝其夢未始覺者邪！……且也，相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？
且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵，不識今之言者，其覺者乎，夢者乎？
造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。」（〈大宗師〉）



此節文本描述，顏回對於孟孫才「哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀」的處喪表現在魯國獲得佳評的現象感到詫異，而孔子才剛向顏回做出說明，立刻又提醒顏回，就連他自己也無法肯定，現在究竟是清醒的還是處於睡著而做夢的狀態。孔子主動表示自己的主張不必然為真的行為，展現了他對於自己成心的侷限有所覺察，承認其認知有可能是對事物的錯誤認識，從而為自身成心所做主張的正確性保留了空間。

在《莊子》看來，長梧子及孔子這類能意識到自己成心帶有侷限的人，一樣有可能錯誤認識事物、做出錯誤的判斷，不過，只要能夠意識到這點，便已不是最糟的狀態了：

知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，終身不解；大愚者，終身不靈。（〈天地〉）

此節文本描述，對《莊子》來說，能夠瞭解自己的成心所做的判斷可能有誤並因而保守看待自己所提出的主張的正確性、覺察到自己有可能是「愚」的人，屬於「知其愚者」；「知其愚者」不同於那些「自以為覺」的「大愚」者，他們不會落入「終身不靈」，亦即一錯再錯的窘境。

《莊子》這般看似弔詭，卻意在指出「能意識到自己對事物的認識有所侷限」、「覺察自己的成心不必然為真」的「做夢」譬喻，還見於「莊周夢蝶」（〈齊物論〉）及「孟孫才，其母死」（〈大宗師〉）陳述喪母的孟孫才所具備的認知的段落：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？（〈齊物論〉）



此節文本描述，正在做夢的莊周並不曉得自己正在做夢，而他自夢境醒來後，也無法確認究竟自己是莊周本人，還是只是一隻夢見自己變成人類的蝴蝶？這則寓言除了凸顯莊周本人與蝴蝶同屬於「道」之中的事物的「物化」概念外¹⁶⁴，還蘊含《莊子》認為人們難以斷言什麼樣的成心所做的判斷必然為真。

〈應帝王〉中的「儻忽為渾沌鑿七竅」一則寓言則進一步呈現了「愚者自以為覺」的主體因堅信自己的成心，而有做出傷害他人的判斷與行為的可能：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，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〉）

此節文本描述，儻與忽藉由自身有限的生命經驗，認為人身上都該有七個用來視聽食息的孔洞、沒有七竅是不幸的、有七竅才是幸福的，因此，秉持著報答渾沌的目的，它們在沒有詢問過渾沌的情況之下，便逕自在渾沌身上鑿出了七個孔洞，意外致使渾沌死亡。

呈現「主體對自己的成心堅信不移而傷害到他人」的文本，還包含了前文所提及的〈至樂〉與〈達生〉中的「魯侯養鳥」寓言、〈駢拇〉與〈馬蹄〉中關於養馬與增減鳥隻腿長的段落。這些寓言中的儻、忽、魯侯及伯樂等行為者，都是「意有所至而愛有所亡」，亦即，他們本皆真誠地意圖給行為對象帶來舒適的感受，卻沒有意識到自身的成心有所侷限，自己無意識地固執於特定的成心、堅持以自己認為

¹⁶⁴ 陳鼓應：「『莊周夢蝴蝶』一段，寫『物化』之旨。」（陳鼓應 2020：33）



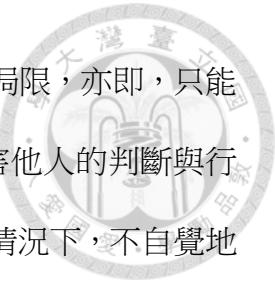
是「好」的方式來對待行為對象，於是做出了在行為對象的認知中是為不當的判斷與行動¹⁶⁵。

相反地，能意識到自身成心有所侷限的主體，他們所做出的主張具有受到調整或挑戰的空間，例如「顏回見仲尼請行」（〈人間世〉）一節文本描述，顏回希望前往衛國教化衛國國君的德性，以此來改善衛國人民的福祉，對此，孔子雖認為這是個必然會使顏回受到傷害的不佳想法，但他仍願意先瞭解（「雖然，若必有以也，嘗以語我來！」）：

顏回見仲尼請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：
「回聞衛君，……」仲尼曰：「譖！若殆往而刑耳！……雖然，若必有以也，
嘗以語我來！」顏回曰：「端而虛，勉而一，則可乎？」曰：「惡！惡可？
……。」「然則我內直而外曲……」仲尼曰：「惡！惡可？……。」顏回曰：
「吾無以進矣，敢問其方。」……。（〈人間世〉）

在此節文本中，孔子與顏回有數回一來一往的對話，展現了孔子在陳述自身對事物的認識的同時，仍為自己的主張保留了受調整的空間，他並非「愚者自以為覺」地自認自身所做的判斷必然正確；他並稱那些強以自身的道德成心去判斷人、事、物的行為，是「彊以仁義繩墨之言術暴人之前者」或「蓄人」。

¹⁶⁵ 林明照指出，「人皆有七竅以視聽食息」其實是一規範語句，意即肯定並要求人應該具備七竅，此展現了儻與忽以自身的信念為優先及主導，而沒有考慮到渾沌自身的獨特性，反而傷害了渾沌。林明照，〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》49(2018):70。蔡欣樺進一步分析，儻與忽如此行為，正是由於它們對指導自己行為的認知缺乏自覺，是「困於自身經驗的限制中而不自覺」。（蔡欣樺 2018:44）



本節至此說明了，在《莊子》看來，成心因其來源必然有其侷限，亦即，只能獲得片面的事實資訊，因而容易使主體做出錯誤甚至荒謬、傷害他人的判斷與行為；然而，同樣受制於成心的來源，主體自然容易在毫無覺察的情況下，不自覺地固執於以特定的成心進行認知活動。《莊子》稱無意識到自己成心的主體處於「愚者自以為覺」的狀態，他們總認為自己的主張是正確的，如此一來，便永遠無法意識到自己的情感可能是「有所固執的情感」，致使與「認知」直接關聯的「情感」失去了被轉化的可能。

因此，對於成心，《莊子》強調，主體必須有所「覺察」，亦即，意識到自己採用的成心具有侷限，只是對事物的片面認識、瞭解自己此時正根據什麼樣的成心提出判斷主張？自己是否開始固執於以特定的成心來做出詮釋、假設、推斷、主張或判斷等認知活動？對於他人以不同的成心提出不同於己的主張時，自己是否截然否定，不予考量？

本章第二節將接續說明，《莊子》所提出的「心齋」工夫的概念，即是要主體對自己的成心保有覺察，不固執於自己的成心並考量他人的成心及他人據其所提出的主張，如此一來，左右著主體情感反應的認知基礎才可能變化。

第二節 避免成心的侷限

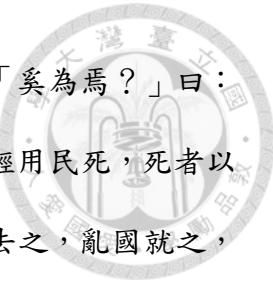
前文已梳理，受制於主體先天俱有的傾向和後天生命經驗，成心可能使主體做出因缺乏變動的可能而不合時宜的判斷，並可能使主體未能正確辨識自己的情感究竟「是否是人自然表現出的狀態」，因而沒有轉化情感的機會；本節將接續說明《莊子》認為自然即傾向於以特定成心做出判斷主張的主體如何能夠對成心保持

覺察，以此做出盡可能正確的判斷主張，並辨識自己的情感究竟是否為須受轉化的「有所固執的情感」，使情感有開始轉化的可能。

本節分為兩個部分：第一部分「實踐『心齋』」將指出，《莊子》中的「心齋」概念即是要主體將具有僵固傾向的「心」維持「氣」一般沒有封閉邊界且能持續向四處流動的狀態，以此獲得各式各樣且真實反應當前情境的對事物的認識，亦即，形成多樣且持續更新的成心。如以一來，主體根據成心所做的判斷主張便能與時俱進，進而將情感維持於不固執的狀態；第二部分「通『彼』『是』唯一」將進一步說明，讓「心」維持以「氣」的狀態來認識事物的認知行為，是指主體能夠藉由「彼」（他人的成心）來調整「是」（自身既有的成心），並綜合兩者的認知來做出判斷主張，而不是「定乎內外之分」，二元對立地區分自己與他人對事物的認識且只認同自己的觀點，亦即，主體要能夠帶入他者的視角來進行是非判斷。

一、 實踐「心齋」

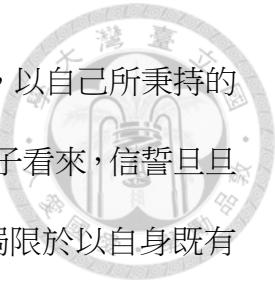
本文於前節闡釋了《莊子》的「心」及「成心」的概念，而此處將藉由「顏回見仲尼請行」（〈人間世〉）一節文本說明「心齋」這項工夫概念或行為，是指主體在以「心」認識事物時，「心」能維持「氣」一般沒有封閉邊界且能夠持續向四處流動的狀態，以此獲得各式各樣且真實反應當前情境的對事物的認識，如以一來，主體便能避免固執於以特定的成心來做出判斷和行動，也就能避免情感固執於特定狀態。本文分段列舉〈人間世〉中出現「心齋」概念的一長段文本如下：



顏回見仲尼請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過，輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉，民其无如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」仲尼曰：「諱！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！且若亦知夫德之所蕩，而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且德厚信矼，未達人氣；名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！」（〈人間世〉）

此節文本描述，顏回聽說衛國國君總是按照自己的意志處理國事，絲毫不認為自己的想法和作法有什麼問題，導致許多人民傷亡，而他念著老師曾說：「危亂國家中的醫療處所總有許多患者在等待被治療，因此不要駐足在已然安定的國家，而是要主動前往那些危亂中的國家。」所以他希望像醫生治病般前往衛國。但孔子告訴顏回，「道」不宜喧雜——顏回目前的狀態尚未準備充足，以其這般未達「至人」般理想狀態的想法加以行動干預，只是在為局勢增添更多喧雜，恐怕只會使顏回自己遭受刑罰。對此，孔子建議顏回先「存諸己」，再去「存諸人」。

自文本脈絡可知，「存諸己」意即完善自己，使自己處於理想的狀態；「存諸人」則意指完善他人，使他人處於理想的狀態。於「情感轉化」主題的脈絡中，這些「完善」和「理想的狀態」，即指主體不固執於以特定的成心，亦即總是僅以特定的認知來對事物或情境做出判斷主張或行動。自文本還可見，無論是「性格充滿德性」（德厚信矼）還是「不與他人爭奪名利」（名聞不爭），若不能真正瞭解他



人（達人氣與達人心），皆還是有所固執於自己既有的特定成心，以自己所秉持的道德觀或是非正義觀在迫使他人信服自己認為是正確的事。在孔子看來，信誓旦旦計畫前往衛國干預其國君行政及其人民生活的顏回，正是有所侷限於以自身既有的特定成心在理解、詮釋衛國遭遇的情況，並固執於以自己的道德成心，如同前述「儻忽為渾沌鑿七竅」（〈應帝王〉）寓言中的儻與忽，或是「魯候養鳥」（〈至樂〉與〈達生〉）寓言中的魯國國君，意圖強加自己判斷為「好」的成心於他人身上，無心做出了「彊以仁義繩墨之言術暴人之前」的「愚者自以為覺」的暴力行為；對此，孔子認為，顏回應要先「存諸己」，做到不固執於以自身既有的成心、能夠以盡可能周全的視角瞭解真實的事況、做出更周全的行動判斷後，才前往衛國。而主體「存諸己」、完善自己的方法，正是「『聽之以氣』的『心齋』」：

顏回曰：「端而虛，勉而一，則可乎？」曰：「惡！惡可？夫以陽為充孔揚，采色不定，常人之所不違，因案人之所感，以求容與其心。名之曰日漸之德不成，而況大德乎！將執而不化，外合而內不訾，其庸詎可乎！」「然則我內直而外曲，成而上比。內直者，與天為徒。與天為徒者，知天子之與己皆天之所子，而獨以己言蘄乎而人善之，蘄乎而人不善之邪？若然者，人謂之童子，是之謂與天為徒。外曲者，與人之為徒也。擎、跽、曲拳，人臣之禮也，人皆為之，吾敢不為邪！為人之所為者，人亦无疵焉，是之謂與人為徒。成而上比者，與古為徒。其言雖教，譴之實也。古之有也，非吾有也。若然者，雖直不為病，是之謂與古為徒。若是，則可乎？」仲尼曰：「惡！惡可？」

大多政，法而不謀，雖固，亦无罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。」（〈人間世〉）



此節文本描述，面對孔子指出其尚未完善自己，顏回接著提出許多作法：他或者表現得正經嚴肅，但內心實際上並不驕傲自滿，謙虛、能接受他人以不同想法指教，並鍥而不捨地往教化衛君的目標前進（端而虛，勉而一）；或者，他表現得和大家的想法一樣，給人一種「別人做什麼，自己便會跟著做什麼」的感覺，但自己實際上只做合乎天理的正確行為，並透過贊同前賢的主張，來使自己的想法在被看見的同時，表現得不像是在提出自己的觀點（內直而外曲，成而上比。內直者……外曲者……）。然而，這些想法皆被孔子駁回。孔子指出，衛君固執於以自己的認知去看待事物，又，他的想法與情緒反覆多變，這使得他表面上看起來能同意別人的想法，實際上卻非如此（執而不化，外合而內不訾），令一般人都不敢違逆他，因此，即使顏回的方法足夠謹慎，也只能夠做到使自己不受罪，而沒能對衛君產生影響。孔子觀察到，顏回的問題在於「固執於以特定的成心來做出判斷」（猶師心者也），即僅以特定的道德成心來判斷衛君須受道德教化、衛國的人民須受幫助。

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，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。」（〈人間世〉）

文本接續描述，在設想的作法次次被駁回且被孔子指出有所固執於特定成心後，顏回詢問孔子究竟如何才能完善自己。孔子向顏回介紹有別於形而下的「齋」、不是要人不可有複雜的飲食或生活型態（祭祀之齋）的「心齋」一概念，幫助顏回「存諸己」，跳脫總以帶著強烈道德教化意圖的特定成心來判斷是非與引領行動的認知模式：

孔子描述，「心齋」就是主體在進行認知活動時，能夠做到「聽之以氣」，而不是「聽之以耳」或「聽之以心」。「聽之以耳」的意思是，人們以身體的感官進行認知活動，如耳朵有聽覺的功能。但通過感官所得到的資訊，是最為片面、最有限的資訊，據此所做的認識、詮釋、假設、推斷、主張或判斷等命題主張因而也是最不周全的¹⁶⁶；倘若「聽之以心」，以「心」（這裡指「成心」，是主體所相信的對事物的特定的、具體的認識內容¹⁶⁷）來進行認知活動，仍會有所受限，尚不是做出顏回這類涉及死刑的行動的最佳工具，顏回應採取更好的認知途徑，尤其，此整段文本呈現，顏回在使用「心」進行認知活動時，他顯然不單單只是使用成心，而是有所固執於使用特定的成心——他僅以既已成形的是非對錯與善惡正義觀在看待衛國人民及衛國國君的作為等衛國處境，他前往衛國的計畫帶有意圖強烈的道德教化目的。

¹⁶⁶ 本文認為，由於「心」或「成心」都具有做出詮釋、假設及推斷等提出命題主張的動作之能力，因此「聽之以氣」、「聽之以耳」及「聽之以心」的「聽」，應不只是單純的對事物或情境做出「認識」的動作，而還包含了詮釋、假設、推斷、主張或判斷等須仰賴主體對事物既有的認識內容才可進行的認知行為。

¹⁶⁷ 詳參本文於第四章第一節「自然有所侷限的成心」對「成心」與「心」兩項概念之差異的說明。



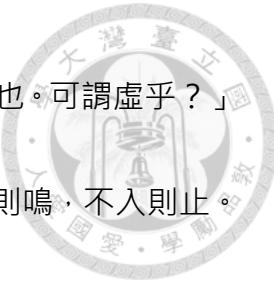
而所謂「聽之以氣」，即是要主體的「心」的認知模式像「氣」一般，沒有封閉的邊界且能持續向四處流動，而不是固執於以特定的成心斷言事物與情境。

本文於第三章第一節「主體與世界之間的關係」即說明了《莊子》認為萬事萬物由「氣」所構成，因而帶有「氣」的「沒有一個封閉的邊界」以及「流動」的特質。《莊子》於是以「虛」來形容事物保持對外開放的狀態，而「氣」因為不斷在事物與事物之間流動，促使物體的組成內容不斷變化，彷彿不斷更新為新的、不同的物體，因此「虛而待物」即是形容能不斷接納新的事物¹⁶⁸。

有了如上對《莊子》「氣」的概念的理解，便可梳理出「心齋」即是指主體用以進行認知判斷的「心」能回到它原來如「氣」一般的狀態，以獲得各式各樣且最契合當下情境的對事物的認識——「心齋」所去除（齋）的事物，正是那些已然僵固、無法受到調整的成心。唯有如此，主體的認知模式才不會固執於以特定的成心來做出判斷和行動，導致奠基於認知的情感狀態停滯不變。綜合以上論述，《莊子》說「聽之以氣」才是最佳的認知模式。

在「顏回見仲尼請行」節末，孔子最終認可「心齋」後，「聽之以氣」的顏回已實踐「存諸己」，已將自己提升至足夠理想的狀態，因而能夠前往衛國：

¹⁶⁸ 陳鼓應也做此詮釋，他說：「所謂『虛而待物』，即是說空明之心能涵容萬物。」陳鼓應，《莊子人性論》，（北京：中華書局，2012），頁35。林明照在闡述《莊子》強調不應獨以主體自身的視角，而要也能以他人的視角觀看事物的主張時，也強調了《莊子》「虛」概念的「容受性」：「『虛』首先與反思自我如何理解、判斷經驗有關。透過反思自我的認知、態度、信念甚而情感，讓自己不再固著、封閉既定的脈絡中，從中得以展現轉換視角、進入他人脈絡、容受陌生性的能力。在這能力中，逐漸有著能夠感受他人情感的可能。這個實踐途徑，首先是一種反思進路。」（林明照 2018：74-75）



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。……。」（〈人間世〉）

此節文本描述，「心齋」之前的顏回是「實實在在」的顏回，有著自身特定且堅定、不可動搖的既有成心，並據此做出堅決的判斷主張；但「心齋」之後，原來構成「顏回」的堅定的是非善惡道德觀及教化的意圖已被鬆動，被改由像「氣」一般不斷變化更新的成心來構成「顏回」，使得現在的「顏回」有別於過去的「顏回」，且不再存在一個組成內容固定、有封閉邊界的「顏回」（未始有回也）。

至此可見，《莊子》的「心齋」這項工夫，正是要主體將自然有僵固傾向的認知功能——「心」還原或是持續維持「氣」的狀態，以形成多樣且持續更新的成心，如此一來，主體根據成心所得到的對事物的認知便能與時俱進，盡可能地貼近事物或情境的真實情況；奠基於這般能夠與時俱進的認知的情感，也才會是「無所固執的情感」¹⁶⁹。

二、通「彼」「是」為一

本部分將進一步詳述，「心齋」工夫所謂「『心』維持在『氣』一般沒有封閉邊界且能持續向四處流動的狀態，以此獲得各式各樣且真實反應當前情境的對事物的認識」所呈現的行為，即指主體能夠參考自己成心之外的其他成心，以此開啟

¹⁶⁹ 此亦可證本文於前節「自然有所侷限的成心」所述，《莊子》認為成心本身並無問題，並不要求主體完全沒有任何認知，而是要主體不總是以特定的成心來進行認知活動。



認知與情感狀態變化的可能；而所謂「自己『成心』之外的其他可能的『成心』」，即指其他人對事物的認識，簡而言之，即「他人的觀點」。

本文於第三章第二節「事物共在的整體性」及同章的第四節「事物之間的平等性」即說明，《莊子》由「道」產生的事物本身不具人為所區分出的價值差異，人們只是根據形而下的現象，對事物做出彷彿絕對而不可取消的區隔，例如：區分出「自己」與「他人」，接著根據情境脈絡而賦予孰優孰壞的價值差異¹⁷⁰；而《莊子》文本中的「定乎內外之分」的概念，即指主體過度著眼於這種形而下的價值差異，在認知上區分出絕對的「自己的觀點」和「他人的觀點」，並認為「自己的觀點」總是更勝於「他人的觀點」，因而只會認同「自己」。

「定乎內外之分」使得主體在進行認知活動時，落入「愚者自以為覺」的狀態，其「心」無法像「氣」一般四處流動來獲取各式各樣的成心；這便與本文第三章第三節指出的「事物共構的變化性」矛盾¹⁷¹，主體將無法做出最貼近真實情境的判斷。由此可見，「定乎內外之分」是主體應保持覺察和避免的行為；而要避免「定乎內外之分」的行為，主體便應落實本部分將說明的「通『彼』『是』為一」。

(一) 避免「定乎內外之分」的認知

前文提及，主體固執於以自身有所侷限的成心來進行認知活動，其實是生命自然的傾向¹⁷²；而在形而下的世界中，主體自然也會根據現象的不同，將事物做出「『這個』與『那個』」的區分，例如：區分出「自己」與「他人」；此以《莊子》

¹⁷⁰ 詳參本文第三章第二節「事物共在的整體性」及第三章第四節「事物之間的平等性」。

¹⁷¹ 詳參本文第三章第三節「事物共構的變化性」。

¹⁷² 詳參本文第四章第一節「自然有所侷限的成心」。



文本的語言來說，即做出「內外之分」。然而，若主體受限於這種現象上的區分，總是著眼於「這個」與「那個」之間的差異，或是只聚焦於「這個」而忽略了「那個」，便是忽略了事物其實彼此有關，同屬於一個「整體」¹⁷³；此以《莊子》文本的語言來說，即是「定乎內外之分」。

「定乎內外之分」的概念出自以下〈逍遙遊〉一段文本：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。
(〈逍遙遊〉)

此節文本描述，有一類人認為功名利祿具有高度價值，他們汲汲營營於功名利祿，並以擁有這些功名利祿而自鳴得意；宋榮子認為這些人與他們的行為相當可笑，並且，宋榮子對於他人的想法完全不予理睬。

此節文本正位於「小大之辯」段落後，因此，其所描繪的「知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者」正彷彿「小大之辯」中的蟬與小鳥，僅從自身有限的生命經驗所形成的成心，做出「那些未獲得功名利祿的人是差勁的」的判斷，而宋榮子「猶然笑之」的行為使其也像極了嘲笑他人的蟬與小鳥，以及他所嘲笑的對象。

《莊子》於此所呈現的，不僅是對盲目追求世俗所讚賞之價值的否定，而同時也是對侷限於僅以自身成心進行認知活動的否定。那些汲汲營營於功名利祿的人受制於其成心的來源，無意識地區隔了「自己」（內）與「那些未獲得功名利祿的

¹⁷³ 詳參本文第三章第二節「事物共在的整體性」。

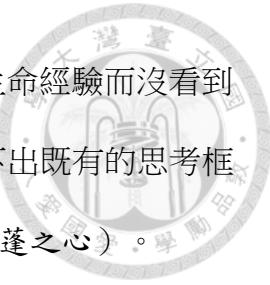


人」（外）；而宋榮子雖然不苟同他們的行為，但他劃清自己與汲汲營營於功名利祿者的界線並「笑之」，甚至展現目中無人的行為，他的行為其實也是區隔了「自己的觀點」（內）與「他人的觀點」（外），並為兩方冠上價值上的區別：在肯定自身成心（內）的同時，否定了他人的成心（外）。

〈逍遙遊〉中惠子與莊子對話的段落，同樣呈現了這般「只看見自己的成心，而忽略他人的成心」的行為；於此段落中，莊子指出惠子正固執於自己既有的認知，亦即以「固執的成心」來看待事物（夫子固拙於用大矣），並以「洴澼絖」的寓言向惠子分析他的行為：

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。非不呴然大也，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，世世以洴澼絖為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為洴澼絖，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，或不免於洴澼絖，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〉）

此節文本描述，惠子根據其過往的生命經驗來看待魏王贈與它的大瓠種籽所長出的巨大葫蘆，結果是他看不見這個巨大葫蘆有任何用處，因而索性將葫蘆打碎：葫蘆常被拿去裝水，但這個巨大葫蘆裝了太多水便會負荷不住自己本身的重量，而不能被拿去作裝水的用途；葫蘆也常被拿去剖開做成水瓢，但這個巨大葫蘆大到被剖開後也無法放進任何地方來承裝水，因此也無法被作水瓢的用途。然而，莊子直指



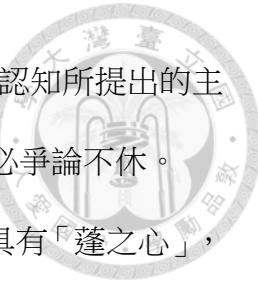
惠子如此行為有所固執於特定的認知範圍。莊子以宋人侷限於生命經驗而沒看到其所擅長製作的藥物還能讓人受封土地為例，提醒惠子他跳脫不出既有的思考框架，忽略了事物的其他可能性，彷彿認知被遮蓋住了（夫子猶有蓬之心）。

以下〈齊物論〉一節文本呈現，在《莊子》看來，僅看見「自己的觀點」而忽略了「他人的觀點」，或總是僅肯定「自己的觀點」而否定「他人的觀點」的「定乎內外之分」的行為，正是人們在提出各自的判斷主張時容易爭論不休的主因：

道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。
欲是其所非而非其所是，則莫若以明。（〈齊物論〉）

此節文本描述，道(真理)只是被人固執於特定的成心而做出的是非判斷給隱蔽了；一項主張的真確性，只是被各式僅執著於自己所見觀點的主張給弄模糊了。正是這般狀況導致了儒家和墨家之間無止盡地爭論。他們各僅以自己的成心來提出主張，各自肯定自己成心所認同的事，並否定自己成心所不認同的事；當人在提出判斷主張時，正是如此；人們應先認知到，實際上，所有成心皆有所侷限，接著才來視情境採用合適的成心來做出判斷，亦即，能夠同時藉由自己的成心及自己既有成心以外的成心來做出判斷（莫若以明¹⁷⁴）。這即是說，若主體總是僅使用特定的成心來認識事物，主體必然只能看見事物的其中一面，對事物的認識必然是片面的、有限的，甚至是過時的；當人人都僅相信自己的成心並僅根據自己的成心來做出是非判

¹⁷⁴ 對於「莫若以明」，林明照與蔡欣樺皆將〈齊物論〉亦提及「莫若以明」的「物無非彼，物無非是」一節也納入分析，認為「莫若以明」不僅是能夠看到自己觀點以外的觀點，而是還能夠意識到觀點具有局限性，人無法得知是非判斷究竟為真，因此能夠反覆地轉換立場，能夠以自己的觀點認識事物，也能夠試著以他人的觀點來認識事物。林明照，〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》28(2016):274-277 及（蔡欣樺 2018：73-76）



斷，堅持自己有可能為真但也可能為假的主張，而未曾考慮其他認知所提出的主張，那麼人們對事物的認識將會如同儒家與墨家的討論局面，勢必爭論不休。

至此可見，宋榮子的「對『外』完全不予理睬」的行為，以及具有「蓬之心」，無法看見葫蘆其他可能性的惠子，都展現了「定乎內外之分」的行為。這些「定乎內外之分」的主體過度著眼於事物之間的差異，忽略了事物之間的「整體性」，在認知上區分出「自己的觀點」和「他人的觀點」；他們還忽略了事物之間的「變化性」與「平等性」，認為「自己的觀點」總是更勝於「他人的觀點」，選擇只認同自己的成心所做出的判斷，並以此對事物做出特定的詮釋，從而他們對於事物便只會產生特定的情感反應。

(二) 通「彼」「是」為一

相反地，不「定乎內外之分」的主體，則能意識到事物與事物以及自己與事物之間其實具有「整體性」、「變化性」、「平等性」及「限制性」的特質，它們能夠藉由自身既有觀點之外的想法來檢視自身的觀點，並綜合兩者來做出最合適於當前真實情境的判斷主張；以《莊子》文本中的語言來說，即藉由「彼」（他人的、他人的觀點）來調整「是」（自身的觀點）。本文稱此行為「通『彼』『是』為一」，以充分展現《莊子》哲學所強調的事物及事物與事物之間的「整體性」。

在〈齊物論〉中，「彼」與「是」的概念在一段相當長的段落被一併提出。本文於第三章第二節「事物共在的整體性」中曾分段說明了提出「彼」與「是」概念的〈齊物論〉文本，於此便不再列舉原文，改以白話文統整其敘述的「通『彼』『是』為一¹⁷⁵」的概念：

¹⁷⁵ 詳參本文第三章第四節「事物共構的變化性」。



「彼」，指相對於某人、事、物的對象。置於認知活動的脈絡中，即指主體自己既有認知視角以外的認知視角，亦即他人的觀點或他人的成心；「是」，則指某人、事、物自身，等同於與「彼」相對應的「此」。置於認知活動的脈絡中，即指主體自己既有的認知視角，亦即主體自己的觀點或自己的成心。而《莊子》認為，每件事物都是某件事物的對象，每件事物都同時是「彼」也是「此」；這即是說，當我們從事物特定的一面去認識事物並做出相對應判斷主張，無可否認地，也存在著從事物的另一面去認識事物而得到的判斷主張。因此，理想的認知行為會避免採取這般會落入二元對立所創造出的矛盾局面的認知模式。理想的認知模式是，主體能隨著事物或情境的變化，隨時調整對該事物或情境的判斷主張，這樣的判斷主張於是能肯定「是」也能肯定「彼」，適用於「這一面」也適用於「那一面」，也即適用於每一種情境。

至此可見，「彼」與「是」兩項概念在形而上的關係是沒有分裂的一個整體，在形而下的現象世界則是分立但相互蘊含。林明照稱「彼」以及「是」這般兩者「既可分立，又恆處於相互轉化」的關係為「反身性」。「反身性」於人主體身上即表現為主體對於自身所具備的各種認知（成心）的高度自覺。林明照分析，展現出「反身性」的主體，能夠「細膩而持續地對於自身的認知、理解與觀念的前提、形成的脈絡與言說的關係，以及與他人認知、言說的關係等，進行反思與檢視。¹⁷⁶」此正即是本文所分析出的，《莊子》要主體對自己自然帶有偏限的成心保持覺察之主張。

但所謂「反身」，究竟是從「哪裡」返回檢視自己的成心？根據前所闡釋的「定乎內外之分」概念，《莊子》即是要人從自身既有觀點之外的想法（「外」、「彼」、他人的觀點），返回檢視自身既有的觀點（「內」、「是」、自身的觀點）；這即意味著，主體要有意識地肯定他人成心的存在，並以其對比自己既有的成心後，綜

¹⁷⁶ 林明照，〈莊子的道論與反身性〉，《哲學與文化》37(10)(2019):36-39。



合兩者來做出最合適於當前真實情境的判斷主張。當主體不貶低其他成心，並為自己所做的判斷主張保留了受到調整的可能，即是看見了事物之間的「平等性」及「變化性」；將看似互無關的「彼」與「是」貫通為一，即是看見看似對立的事物背後的「整體性」。

本節至此說明了，《莊子》認為，主體能藉由「心齋」的工夫來擺脫成心受制於其來源而必然有的侷限及傾向所對認知活動造成的影響：「心齋」所謂的「將『心』維持在『氣』」一般沒有封閉邊界且能持續向四處流動的狀態，開闊地向四處流動以獲得各式『成心』」表現在認知上即是指，主體能意識到事物與事物之間以及自己與事物之間的「整體性」、「變化性」、「平等性」即「限制性」的特質；其雖然在形而下的現象世界將事物做出一個又一個的區分，但他瞭解事物之間本沒有價值上的好壞差異，人所區分出的價值差異也皆非絕對，並且，他有意識地保留自己所做的判斷主張的正確性，允許它受到調整；此表現在行為上即是指，主體能肯定他人成心的存在，並能從他人的成心返回檢視自己的成心，以此獲得各式各樣且真實反應當前情境的對事物的認識，亦即，形成多樣且持續更新的成心，並從中選擇最貼近當前真實狀況者，來持續做出最與時俱進的判斷主張，以正確辨識自己的情感是否為須受轉化的「有所固執的情感」，同時做出能受調整的情境詮釋。

第三節 不受限的成心與情感轉化

當主體藉由實踐「心齋」工夫做出「通『彼』『是』為一」的認知行為而能正確識別自己的情感究竟是「無所固執的情感」還是「有所固執的情感」，其便能接著轉化或維持其情感的狀態。本節將綜合第三章分析出的《莊子》哲學中的四項主體與世界之間關係的特質、本章前文所梳理出的《莊子》對於主體如何認識事物與



做出判斷的實然與應然的主張，自《莊子》各處文本分析出三種蘊含於其著作中的情感轉化方法。

若主體的情感不是「人自然表現出的狀態」，為「有所固執的情感」，那麼主體便可藉由這三項情感轉化方法，使自己脫離過度執著於先天俱有的傾向及後天生命經驗的認知模式；而若主體的情感是「人自然表現出的狀態」，為「無所固執的情感」，主體也能運用這三項方法來維持其狀態，使主體仍可依賴，但不受制於以先天俱有的傾向或後天生命經驗所形塑出的成心來進行認知活動。

本節分為三個部分：第一部分「不斷然詮釋情境」將指出，情境的發生沒有必然的價值上的好壞；當我們對事物的認識不受制於奠基於先天俱有的傾向或後天生命經驗的判斷，我們便能對情境做出寬廣的詮釋，這使我們在遭逢特定情境時，不總是表現出特定的情感反應。第二部分「對情境的發展保持開放」將指出，事物具有的變化性使情境的發展充滿不確定；當我們對於尚未到來的情境發展語帶保留，我們對於情境的情感反應便也不必然會呈現特定表現。第三部分將「持續回應情境的變化」指出，事物處於不斷變動的狀態，新的情境狀態會取代原有的情境狀態；當我們對於事物的認識能持續隨情境變化而改變，我們也將會獲得新的情感反應，情感便不會停滯於特定狀態。

一、 不斷然詮釋情境

首先，主體不應斷然詮釋一項情境的發生究竟是好是壞、有價值或沒價值、值得開心或值得難過。從《莊子》哲學四項描述主體與世界之間關係的主張可見，由「道」生成並由「氣」所構成的萬事萬物本身沒有人們做出的好壞美醜價值，「價值」只是人們根據形而下的現象，在不同脈絡中從不同事物之間對比出來的概念；



而由於事物處於不斷變動的狀態，人們對現象的判斷也應不斷變動、不斷受到修改，任何對事物一成不變的命題主張都可能受到挑戰，包含「好的或壞的」、「有價值或沒價值的」、「值得開心或值得難過的」等在《莊子》中統稱為「是非」的判斷主張。

我們已從《莊子》的情感轉化主張中看到，對《莊子》來說，主體的「先天俱有的傾向」和「後天的生命經驗」是主體詮釋當前情境是好是壞、有價值或沒價值、值得開心或值得難過的依據，因此，若不受這兩者束縛，那麼在面對各式各樣的際遇時，主體便不必然會落入特定的情感狀態，亦即，不必然會產生特定的情感反應；這即是說，任何的遭遇和情境便不會像是被自動化貼上標籤似的，不必然被詮釋為好的或壞的、有價值或沒價值的、值得開心或值得難過的。本文稱主體這樣的行為是「不斷然詮釋情境」。

從《莊子》對於成心的主張亦可見，理想的「氣」一般的成心，亦即能通「彼」「是」的成心，即能達到這種不受制於先天俱有的傾向或後天的生命經驗的狀態，使主體對情境的詮釋有自「彼」和「是」等各處看見的更寬廣的詮釋可能。

以下列舉《莊子》文本中呈現了「斷然詮釋情境」行為的段落。在這些段落中，許多主體的悲痛、哀傷、驚訝、憤怒、害怕或困惑等情感反應，都受到了固執的後天生命經驗所影響，是「有所固執的情感」；相對地，有些主體則因為對情境有不同的詮釋，他們的情感反應與行為表現因此不同於大眾。部分段落由於已見於前文且篇幅較長，故此處僅呈現於行文中，不另陳列：

桓公田於澤，管仲御，見鬼焉。公撫管仲之手曰：「仲父何見？」對曰：「臣無所見。」公反，誑詭為病，數日不出。齊士有皇子告敖者曰：「公則自傷，鬼惡能傷公！夫忿潘之氣，散而不反，則為不足；上而不下，則使人善怒；



下而不上，則使人善忘；不上不下，中身當心，則為病。」桓公曰：「然則有鬼乎？」曰：「有。沈有履，灶有髻。戶內之煩壤，雷霆處之；東北方之下者，倍阿、鮀蠻躍之；西北方之下者，則汎陽處之。水有罔象，丘有莘，山有夔，野有彷徨，澤有委蛇。」公曰：「請問委蛇之狀何如？」皇子曰：「委蛇，其大如轂，其長如轅，紫衣而朱冠。其為物也惡，聞雷車之聲，則捧其首而立。見之者殆乎霸。」桓公驟然而笑曰：「此寡人之所見者也。」於是正衣冠與之坐，不終日而不知病之去也。（〈達生〉）

此節文本描述，齊桓公在管仲的陪同下到了沼澤地，意外看到了管仲沒看到的鬼，因此他認為自己遇到了不吉祥的事，並因而感到鬱悶而生了重病；但皇子告訴齊桓公，他所見到的鬼是但凡看到它便能稱霸天下的委蛇鬼，且委蛇鬼無法傷害他。齊桓公聽了便開懷大笑，對自己看見鬼的際遇感到歡喜，他的重病也隨之不治而愈。由此可見，齊桓公原來將看見鬼詮釋為糟糕的事，於是感到鬱悶，但他隨後在皇子看待事物的視角影響之下，將自己的見鬼際遇詮釋為吉祥的事，他原來的害怕反應便不見了，取而代之的是愉悅的情感。《莊子》於此質疑了人們對「看見鬼」情境的「不祥」詮釋。

在「老聃死，秦失弔之」（〈養生主〉）及「莊子妻死」（〈至樂〉）兩則寓言中，《莊子》質疑了人們對「死亡」情境的「悲傷」詮釋：「老聃死，秦失弔之」一節文本描述，老聃喪禮上有長者悲痛得像是其親身骨肉逝世，也有年輕人悲痛得像是父母逝世。《莊子》藉由秦失指出，這些人是受到社會規範對服喪禮節的有所要求、社會文化認為生命的死亡令人難過，才會將老聃的死亡詮釋為非常慘痛的情境，因而引發強烈的悲傷情感；這些情境詮釋、情感反應和行為表現皆「遁天倍情」，與事物原來都會面臨死亡的事實相違背。這即是說，事物死亡的情境原來可能令人

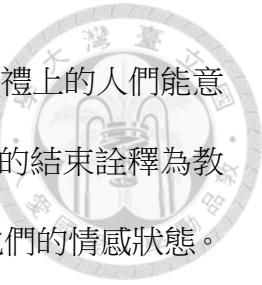


感到哀傷，例如秦失對於老聃死亡其實也有「三號」的哭泣行為，但強烈悲傷的情感於此是不自然的。

「莊子妻死」一節文本描述，惠子將莊子對於喪失伴侶的「不僅看來不悲不痛，甚至還擊鼓歌唱」的行為詮釋為不當行為，而莊子向惠施說明，他後來認為妻子生命的消逝正如同季節本會發生變化，而她的遺體靜躺在天地這個巨大空間，其本身也只是世界自然循環的現象之一。由此可見，惠子將長年相伴的伴侶之死亡詮釋為教人悲痛的情境——這是他根據他個人在後天生命經驗中的感觸而做的詮釋，然而，他將自己的生命經驗四處應用於他人的情境中，認為所有相似的情境皆教人悲痛，這便是一項固執於以特定成心進行認知活動的示例；而莊子在後來將喪妻的情境認知為事物自然會發生的現象，詮釋為本身並不代表悲慘或不好的情境，他因此便不再有悲痛的情感反應。

在「俄而子輿有病」（〈大宗師〉）及「申徒嘉」（〈德充符〉）兩則寓言中，《莊子》則質疑了人們對「生病」及「形軀變化」情境的「厭惡」詮釋：「俄而子輿有病」一節文本描述，子輿生了病，身形嚴重蜷曲，他的朋友子祀問他是否厭惡自己這般模樣？子輿一派輕鬆地回答不會，並陳述無論他的身體變成什麼模樣，他都能用善用它來做事。由此可見，子輿不將不可抵抗的生病情境詮釋為糟糕的事，因此他沒有厭惡的情感反應。「申徒嘉」一節文本描述，受刑而失去一隻腳的申徒嘉原來對於自己身體的殘缺感到厭惡，被人嘲笑時還會有憤怒的情感反應，但自從他向伯昏無人學習，他便不再將自己身體的殘缺詮釋為悲慘的際遇，被人嘲笑也不再有憤怒的情感反應。

至此可見，若主體能避免單憑自己的「先天俱有的傾向」和「後天的生命經驗」來詮釋當前情境，那麼在面對際遇時，主體便不必然會產生特定的情感反應，例如，如果〈達生〉中的齊桓公不單憑自己的想法將「見到鬼」的情境詮釋為不祥的情況，



他便不會長久陷溺於鬱悶的情感之中；如果〈養生主〉中，老聃喪禮上的人們能意識到自己的悲痛可能只是因為他們所處的社會文化令他們將生命的結束詮釋為教人難過的事，他們或許會發現，親友的死亡並不會如此嚴重打擊他們的情感狀態。

未來面對一項情境的發生，不妨後設地檢視自己所做出的好壞對錯、有價值或沒價值、令人感到開心或感到難過的情境詮釋，究竟是根據什麼樣的認知（成心）而形成的？自己這樣的認知是否是唯一的詮釋方式？是否有其他可能的，甚至是更合理、更符合眼前情境的詮釋？

二、 對情境的發展保持開放

接著，主體應對情境發展的可能性持開放的態度，不應以既有認知先入為主地斷定事件發展的結果。從《莊子》哲學四項描述主體與世界之間關係的主張可見，萬事萬物皆屬於不斷變動的狀態；我們或許能根據既有的對事物的認識來預測情境的發展方向，並提前做出相應的準備，但情境是否必然會如預測的結果發生，卻是可被挑戰的。我們時常限縮情境的發展可能，並如前文所述地，做出特定的情境詮釋，因而有了先入為主的情感反應。

「對情境發展的可能性保持開放」與「不斷然詮釋情境」的不同之處在於，「不斷然詮釋情境」的詮釋對象恰恰是情境當下的狀況，如「齊桓公看見鬼」或「老聃已然死亡」的事實，而「對情境發展的可能性保持開放」的詮釋對象則不存在，單純是主體的想像。

〈人間世〉的「葉公子高將使於齊」一則寓言充分呈現了這種主體為尚不確定、尚不存在之事徒然苦惱的情境。該節文本描述，楚國臣子葉公子高接獲赴齊國交涉



的重大任務，而在他印象中，齊國對待外使的方式總是在表面上敬重而已，因此他判斷自己極有可能失敗，且他從孔子那裡聽說，事情如果沒辦成，必然會遭受刑罰，而就算事情辦成了，人的身體也會生病，因此他一接獲命令，在開始辦事前便恐懼到身體生了病。由此可見，葉公子高專注於思考的對象，是情境未來發展的可能，尤其是任務失敗後可能會發生的事，而不是「當下要如何進行任務？」他所推測的刑罰不一定會發生、尚不存在，事情也尚未發展到成敗揭曉的時刻，但他卻已經為了這些還不存在、可能不會發生的事，陷溺於強烈恐懼的情感反應；他的情感反應缺乏基礎，他恐懼的對象並非任務，而是他的想像。正因如此，孔子給了他是「行事之情」的建議，意即，要他專注於當下情境的實際情況。葉公子高固執於以他有限的認知（孔子曾說過的話及他對齊國的印象）推斷情境會發展為不好的結果、自己會遭受刑罰，也是一項固執於以特定成心進行認知活動的示例。

主體封閉了情境發展可能性的示例還有〈齊物論〉中「大早計」一則寓言中的孔子、瞿鵠子及麗國公主等人：

瞿鵠子問乎長梧子曰：「吾聞諸夫子：『聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。』夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？」長梧子曰：「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴟炙……予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟。及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。……。」（〈齊物論〉）



此節文本描述，瞿鵩子認為「聖人做事不為追求特定目的，聖人不求利益、不躲避禍害，不認為事情非得如自己所願，也不因循道的規律行事，以及聖人不須開口說話，單憑行動便好像向人表達了些什麼，真開口說話卻又好像什麼都沒說，不受生活中的事困擾」是非常好的行為舉止，一點也不是孔子所評論的魯莽行為；他詢問長梧子對這樣行為的看法。長梧子表示，自己無法斷言什麼事是真的、什麼事是無稽之談，而那些描述就算是被尊稱為聖人的黃帝聽了也不一定能理解，孔子和瞿鵩子又怎能斷然做出是非判斷？

文本中，長梧子稱瞿鵩子和孔子「太早為事情下定論」，稱他們的行為就像是看到雞蛋就已經想到將來要聽從自雞蛋孵化出來的雞報曉，看到彈弓就已經想到將來要將以彈弓擊落的鳥烤來吃，但其實那顆蛋不一定會孵出雞，人也不一定能用彈弓擊落鳥隻；長梧子並舉例，麗國公主在即將被擄至晉國前，就推測自己一定會受到不好的待遇並因此痛哭流涕，但實際去到晉國後，事情的發展根本並非她想的那樣，她實際上受到很好的對待。寓言呈現孔子、瞿鵩子與麗國公主都太早為事情下了定論，限縮了情境發展的可能性；從文本中，我們還可看見麗國公主與前文提及的葉公子高一樣，他們的情感所反映的情境根本還不存在。

至此可見，若主體能意識到萬事萬物皆處於變化的狀態，因此對情境的未來發展語帶保留，不固執於以自己的「先天俱有的傾向」和「後天的生命經驗」推斷情境的發展可能，那麼在面對際遇時，主體可能產生的情感反應便也有了多樣的可能，將不必然是主體先入為主的特定反應。

然而，必須留意的是，主體對未來的推測其實也是一種成心，而回顧《莊子》關於成心的主張，我們便可知這項「對情境發展的可能性保持開放」的方法並非要人不可推測未來，或是反對「未雨綢繆」或「防範未然」等預先為尚未實際發生的事做準備或保有期待的行為，彷彿要求人不可有任何成心；《莊子》只是要人不固



執於成心。應用於此，即《莊子》僅是要主體不被情境的任何可能性給侷限，而非不可推想情境的可能發展。

未來對發展中的情境有情感上的反應時，不妨檢視自己對情境發展的想法，是否是自己根據自己既有且有限的認知所做出的想像，而實際上情境不一定，甚至不太可能如自己所設想地發展？自己所感到害怕、難過或快樂的事，是否其實尚未存在，因此現今其實尚不須為其感到焦慮或耽溺於其中，而能好好著眼於眼前既有的事實，「行事之情」？

三、持續回應情境的變化

最後一項情感轉化的方法，是主體應持續留意情境發展的變化，並隨時在認知或行動上做出相對應的調整，使自己的情感反應不會滯留於已然過去的情境。

根據《莊子》哲學四項描述主體與世界之間關係的主張，萬事萬物皆屬於不斷變動的狀態，而既然《莊子》的情感理論主張情感反應是主體詮釋情境的結果，那麼，當情境轉變，主體對情境的詮釋理當也會隨之轉變，其情感反應便會連帶地發生變化；然而，在實際的行為上，人們卻經常在對情境做出詮釋後，便忽略了情境持續變化的可能，這便導致縱使情境已不相同，人們的情感反應卻仍停留在已然不存在的情境中。這些情感反應是過時的、不合時宜的情感反應。

《莊子》文本中的「安時處順」概念正描述了這種主體的認知、行動與情感等方面隨情境變化而變動的行為。「安時處順」見於〈養生主〉中的「老聃死，秦失



弔之」¹⁷⁷、〈大宗師〉中的「子祀、子輿、子犁、子來四人相與語」¹⁷⁸以及〈知北遊〉中的「顏淵問乎仲尼曰」三處；由於前文已援引並詳細說明過前兩則寓言，此處僅列舉「顏淵問乎仲尼曰」一節文本：

顏淵問乎仲尼曰：「回嘗聞諸夫子曰：『無有所將，無有所迎。』回敢問其遊。」仲尼曰：「古之人，外化而內不化；今之人，內化而外不化。與物化者，一不化者也。安化安不化，安與之相靡，必與之莫多。……聖人處物不傷物。不傷物者，物亦不能傷也。唯無所傷者，為能與人相將、迎。山林與！皋壤與！使我欣欣然而樂與！樂未畢也，哀又繼之。哀樂之來，吾不能禦，其去弗能止。悲夫！世人直為物逆旅耳！」（〈知北遊〉）

此節文本描述，孔子對自己看到山林原野便會感到快樂，但常常又隨即感到哀傷的情況感到無能為力；他沒辦法阻止快樂與哀傷的情感興起，也沒辦法阻止它們消逝；人們彷彿只是情境或事件的旅舍一般，只能任由它們隨機來到生活中，並任由自己會因此有情感上的變化（世人直為物逆旅耳）。此處所呈現的，是《莊子》認為理想的處世與處事的方式，是主體的認知、行動與情感能夠隨外在情境變化而轉變（外化、與物化），但不會過度變動（內不化）¹⁷⁹。

與「安時處順」相似的，還有「安之若命」的概念。「安之若命」出自〈人間世〉的「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

¹⁷⁷ ……適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。（〈養生主〉）

¹⁷⁸ 且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。（〈大宗師〉）

¹⁷⁹ 本文於第二章第二節「情感的區分」已援引〈在宥〉及〈刻意〉中的文本闡釋，「沒有變化」和「過度變化」都不是《莊子》認為的理想狀態；對《莊子》而言，理想的狀態是在經歷變化後，仍能回到平靜安然的狀態。因此，此處不將「內不化」詮釋為情感狀態不曾變化，而是「不過度」。



之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！」及〈德充符〉的「知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。」兩處；如本文第三章第五節「事物對主體的限制性」強調主體必然受到世界的限制，「安之若命」較「安時處順」更加強調有些情境的發生或發展是主體無法干涉的（知其不可奈何）。至此可見，「安」與「處」指的是承認與接納情境真實狀況的行為；「時」、「命」與「順」指的是情境，尤指不斷變化的情境。

學界已有將《莊子》這般主張應用於其情感議題上的研究，例如 Eifring 在“Spontaneous thought and early Chinese ideas of ‘non-action’ and ‘emotion’”（暫譯：自發性想法與早期中國思想中的「無為」與「情緒」概念）一文中論述，《莊子》哲學呈現了主體的行動（agency）與情境變化（spontaneity）之間有著一種「因」（follow）和「順」（go with）的關係，因此，主體要想保全自身，便要主動如實地瞭解情境的變化（movement of stream）後，才給予合適的相應行動；道家的「無為」或「從」、「因」、「依」、「順」、「逍遙」、「彷徨」、「遊」以及「安」等概念亦然強調了這種協調（harmonize）主體的能動性（agency）與情境變化（spontaneity, given inner or outer circumstances）之間關係的行為¹⁸⁰。

然而，Eifring 對於《莊子》的「順」所強調的，是主體的「行動」應要隨情境變化而改變¹⁸¹；而本文梳理出的「持續回應情境的變化」的情感轉化方法所強調的，

¹⁸⁰ “Non-action refers not only to the specific lexical item wú-wéi but also to related concepts or notions. We largely follow Slingerland’s (2003) view that certain metaphors are indicative of the presence of the relevant ideas. One of these metaphors, that of ‘following’ (從, 因, 依, 順) a stream, most obviously reflects the relation between deliberate action and given situation, since the movement of the stream happens of its own accord, while following this movement, or at least not going against it, is a deliberate choice. The same goes for the metaphorical use of verbs for ‘roaming’ (逍遙, 徘徊, 遊), which also implies agency on the part of the subject.” Halvor Eifring, “Spontaneous thought and early Chinese ideas of ‘non-action’ and ‘emotion’,” *Asian Philosophy* 29(3)(2019):183.

¹⁸¹ “Zhuāngzǐ does not tell us to ‘be’ spontaneous or natural, but to ‘follow’ 因 or ‘go with’ 順 ‘things as they are of their own accord’ (zi-rán), as we saw in the metaphors for non-action discussed above. In other words, this is not primarily about spontaneity but about a relation between agency and spontaneity. It involves both an agent/actor and something that is being acted upon.” (ibid.:184-185)



則是主體的「認知」應要隨情境變化而改變。兩者並無孰是孰非，其中差異僅是理論的應用目的不同：Eifring 對於「行動」的強調，是為論述主體如何在各方面保全自身，而本文對於「認知」的強調，則是為了論述情感轉化的方法。

本文在第三章第三節「事物共構的變化性」便曾論述，由於《莊子》哲學在「道」與「氣」的基礎上認為事物與世界處於不斷變動的狀態，人們認識事物或情境的認識勢必片面而不周全，因此，在《莊子》看來，任何一項對事物的描述或主張均可能不合時宜或錯誤，主體的認知應持續變化——更具體地說：持續隨著情境的變動而變化，如〈則陽〉中的「蘧伯玉行年六十而六十化」以及〈寓言〉中的「孔子行年六十而六十化」描述蘧伯玉及孔子對事物的認識每年都不相同，他們原先認為正確無誤的命題在後來又被自己判定為錯誤的命題。

事物不斷變化，促成新的情境取代舊的情境。當主體持續留意情境的變動，主體便會對情境產生新的認識、新的成心；而對事物有新的認識，主體便可能做出不同於以往的判斷，並對情境做出不同於以往的詮釋，如此一來，主體的情感反應便也將不同於以往。相反地，若主體對於情境的認識一成不變，總是只以特定的成心對事物做出判斷，那麼主體由此產生的一成不變的情感反應，便會是「有所固執的情感」。因此，未來面對各式各樣的情境做出認識、詮釋、假設、推斷、主張或判斷等認知活動時，不妨在提出主張後，持續留意情境的變化並相對應地調整自己對情境的認知，確保自己的情感是「無所固執的情感」。

本節至此說明了，根據《莊子》的情感轉化理論、其四項描述了主體與世界之間關係的主張以及書中相關的文本段落，可見《莊子》認為情境的發生沒有必然的價值上的好壞，且情境的發展處於不斷變動的狀態，我們無法絕對肯定情境的發展；因此，當我們的情感處於「有所固執」的狀態，我們便可透過不對事物做出斷然的詮釋、對情境的發展保留開放性，並持續透過觀察情境的變化來更新自身對情



境的認識，我們的成心便能如同「氣」一般持續變化，我們由「認知」而來的情感反應便也將從「有所固執的情感」轉變為「無所固執的情感」，而原來「無所固執的情感」也能繼續維持其無所固執的狀態。

第四節 安可解的主體自甘受苦

然而，耐人尋味的是，《莊子》的情感轉化理論似乎承認存在有一種「刻意不轉化情感」的行為。

《莊子》一書中的孔子時而為一位已然對「道」瞭若指掌的智者，對成心自然而有的侷限及事物的變動有所覺察，以導師的身分為弟子說明其他人物無所固執於世俗成心的行為舉止；時而卻又被描繪為因為有所固執於特定成心而處於困頓的狀態。細窺這些段落，將看見孔子的「有所固執的情感」竟是其有意識地招致並維持的。這些「自招」、「自討」或「自找」的情感，以《莊子》文本的語言來說，即「天刑」。「天刑」概念的意涵，可自〈德充符〉、〈養生主〉及〈大宗師〉以下段落梳理而得，特指人違背自然運行的規則而導致的不適：

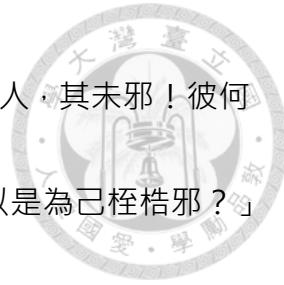
魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今

來，何及矣？」無趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，

猶有尊足者存，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，

安知夫子之猶若是也！」孔子曰：「丘則陋矣。夫子胡不入乎？請講以所

聞！」無趾出。孔子曰：「弟子勉之！夫無趾，兀者也，猶務學以復補前行



之惡，而況全德之人乎！」無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪！彼何

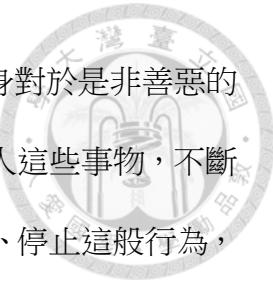
賓賓以學子為？彼且蘄以詭詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」

老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」無趾曰：「天刑之，安可解？」（〈德充符〉）

此節文本描述，魯國人叔山無趾因過去曾觸犯法令而被斷了腳指，今他用腳後跟行走去見孔子，希望向孔子請教德性。孔子當下對叔山無趾的反應，是以孔子自身的是非善惡認知觀點責備叔山無趾，認為叔山無趾過去曾受刑罰，如今做什麼也無法彌補他的德性。叔山無趾對孔子感到失望，認為他的認知也屬狹隘，侷限於以自身的是非善惡觀看待事物。受叔山無趾指出其侷限處的孔子，這才覺察到自身的認知是如此，因而隨即改變了對叔山無趾的看法，邀請叔山無趾進屋談話，但叔山無趾已然失望離去。孔子稍後告訴弟子，叔山無趾雖是曾觸犯法律、德性有所缺失的人，但他後來仍希望再度充實自己德性的心態值得效法。

叔山無趾後來向老子訴說，他見到的孔子自視甚高為教導他人的賢者、自認自己所知所行是為真理，甚至還追求名譽，而名譽對「至人」來說，是一種如同枷鎖般，可令人感到被束縛的負面事物，因此，他認為孔子尚未達到理想人格「至人」的狀態。老子問叔山無趾，為何不試著讓孔子理解「死」與「生」等看似對立的事物其實互通為一的事物道理，好解除孔子身上的名譽枷鎖、讓孔子瞭解真正的真理？叔山無趾回答，孔子身上的枷鎖屬於「天刑」，是一種無法被他人消解的枷鎖。

此處「天刑」看似是由一具備人格意志的「天」對孔子施予的懲罰；但藉由〈養生主〉中的「老聃死，秦失弔之」一則寓言中，秦失以「遁天倍情」對「遁天之刑」所做的說明，「天刑」其實是孔子自己違反了事物運行的規則而遭受到的後果，並



非是來自「天」的懲罰¹⁸²。此處孔子所做的行為，是固執於他自身對於是非善惡的成心，他追求一套他自認為「德」的行為，並不輟地試圖教導他人這些事物，不斷地將自己的成心加諸於他人。除非孔子本人願意捨棄這樣的認知、停止這般行為，否則這些後果將持續存在，亦即，只有孔子自己能決定停止或不停止。

不止於此，「天刑」此一概念本還蘊含著「主體是否對成心有所覺察」的議題，亦即本文前述的，主體是否能意識到自身的認知其實有所侷限。〈大宗師〉中的「子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友」一則寓言揭示，孔子對成心的侷限以及自己所秉持的成心其實皆有所覺察，並且，文中可見孔子試著瞭解他人的想法，能以他人的認知觀看事物，乃至能夠回頭評斷自己的認知，但卻自願繼續停留於有所固執的狀態：

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於無相與，相為於無相為？孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與友。莫然有閒，而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑，曰：「是惡知禮意！」子貢反，以告孔子曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」孔

¹⁸² 「遁天倍情」的「遁」與「倍」即指「違背」；「天」則指「事物運行的規則」；此處「情」字則指「事物真實的狀況」，即本文第二章第一節「事物實際的狀況與情感」所闡釋的「事實」。本文已於前文多處援引「老聃死，秦失弔之」一則寓言，於此便不另列舉。



子曰：「彼遊方之外者也，而丘游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅，以死為決疣潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪，茫然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」子貢曰：「然則夫子何方之依？」孔子曰：「丘，天之戮民也。雖然，吾與汝共之。」……。（〈大宗師〉）

此節文本描述，孔子派遣子貢參與子桑戶的喪禮，子貢見其友人非但未表現難過，更在喪禮上歌唱奏樂、欣羨子桑戶的死亡，對此子貢感到相當詫異。孔子向子貢說明，那是由於子桑戶、孟子反、子琴張三人對「生」與「死」的認知與常人不同，對他們來說，死生彷彿沒有差別，因此，他們在世的生活彷彿超脫於塵世煩惱之外，他們可被稱為「遊方之外」的人；相反地，孔子評論自己是「遊方之內」的人，未能像他們三人逍遙自適地生活，並且，孔子更自稱「天之戮民」，是遭受了天刑的人。

此節文本蘊含，孔子明白自己與同子桑戶、孟子反、子琴張等人對於死亡、人生與世界等事物秉持著不同的認知，因此能理解何以其三人對同樣情境的反應有所差異；此即說明，孔子能區分出自己（是）以及自己既有之外（彼）的成心，但不同於宋榮子不理睬他人的認知，孔子能夠試以他人的視角認識事物，並在留意到他人的成心與自己的成心有所不同時，不斷然做出孰是孰非的判斷主張。



至此，藉由〈大宗師〉的「子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友」一節文本，可見孔子並非處於本文第三章第一節所描述的「愚者自以為覺」的狀態，他能意識到自己的成心只是數種成心中的一種，並能夠試以他人的視角（彼）觀看事物，再以他人的成心回頭審視自己既有的成心（是），做到「通『彼』『是』為一」；〈德充符〉的「魯有兀者叔山無趾」一節則進一步凸顯，具備上述認知的孔子自甘做一位「天之戮民」，自甘繼續做一名「遊方之外」的人，他選擇繼續堅持他的成心及是非認知，固執於他在社會及政治方面的使命。

因此，《莊子》說孔子所遭受的天刑桎梏是自己加諸於自己的，因而是無可解的，旁人僅能「吾獨且柰何哉！」¹⁸³有些學者認為，由於孔子對自己的成心有所自覺，因此他也算作達到逍遙的境界¹⁸⁴；有些學者則認為，由於孔子表現出來的行為仍有所固執於特定的成心，因此他至多只能被稱作是能夠坦然接受自身處境的人，而不能算作達到逍遙的境界¹⁸⁵。

自《莊子》的情感轉化理論來看，有可能這樣的主體已然能夠「通『彼』『是』為一」，能跳脫成心的侷限，亦即，能以多方視角覺察自我的認知及確認自身的情感狀態後，仍選擇不轉化他「有所固執的情感」；亦有可能，《莊子》藉孔子展現了其情感轉化理論的一個獨特面向：在「正確判斷自己的情感狀態無所固執而不須

¹⁸³ 「吾獨且柰何哉」出自「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且柰何哉！」（〈齊物論〉）

¹⁸⁴ 許明珠，〈「天刑」：孔子不走逍遙路〉一文梳理了認為孔子已屬逍遙者的主張或者多是以儒家思想對德行實踐之重視而論，或者是以郭象的「逍遙」概念來判定。前者如高柏園主張，由於儒家根本是透過道德實踐的努力來彰顯生命中的各種價值，因此孔子對其理想主張的執意追尋，並不是一種桎梏；或如牟宗三以菩薩的「留惑潤生」比喻孔子，認為孔子的桎梏是必要的，如此才能實踐其道德理想。後者則自郭象「極小大之致，明性分之適」的「逍遙」詮釋，認為孔子如同〈逍遙遊〉開篇的蜩與學鳩自認自在舒適，選擇了對自己而言的精神滿足，此便已是逍遙。許明珠，《興大中文學報》46(2019):1-27。

¹⁸⁵ 然而，許明珠認為，若以《莊子》一書對「逍遙」的定義來看，孔子的行為即是「知道了『逍遙』是什麼，卻自願選擇不逍遙」，因此自然不會是逍遙；再者，作為一道德行動者，不可能不以「為是」和「去非」為思考模式，不可能接受「齊死生是非」，故不可能處於逍遙境界。（同前註：1-27）



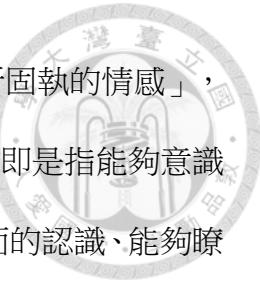
轉化」以及「正確判定自己的情感狀態有所固執而開始轉化」之外，還存在著一種「正確判定自己的情感狀態有所固執但不轉化」的可能。如此行動的主體的情感狀態於是不是旁人可插手干預的，《莊子》稱此種情形為「安可解的主體自甘受苦」。

「自甘受苦」、「正確判定自己的情感狀態有所固執但不轉化」的主體，有可能確實已意識到自己無法自在根據自身自然的性情行動，只是出於特定的目的或信念，他們寧願壓抑展現自身真實性情的願望；堅持那些目的或信念，能為他們帶來與此願望相抗衡甚至更勝出的感受，或者，對他們來說，那些目的或信念所能為他們帶來的價值較主體個人的感受更為重要，例如：效益主義認為心理痛苦的實然性並不能證成行為的應然性，因此效益主義者主張人在進行倫理決策時，應克服個人的情感所帶來的決策兩難，選擇能夠為最大多數人產生最大利益的行動，亦即，置個人感受於道德行動之後¹⁸⁶；又或如儒家哲學認為，人從行為中感受到痛苦情感能驅使人做出符合道德的行為或彰顯天生便內在於主體中的道德性，因此，壓抑主體個人的感受具有其他面向的價值，使得對個人有益的情感轉化行為並不應是主體須優先考慮的事¹⁸⁷。

本章梳理至此，可見《莊子》的情感轉化理論強調主體須對自己對於事物的認知——以《莊子》文本中的語言來說即「成心」——保持覺察，如此才可能正確判

¹⁸⁶ 本文於第一章第一節「問題意識」闡述當代認知神經科學對效益主義的挑戰時，援引 Peter Singer 的主張說明效益主義。

¹⁸⁷ 例如：王慶節分析學界對儒家文本中的「親親相隱」概念（如《論語》〈子路〉：「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱，直在其中矣。』」）的多種詮釋，最終梳理出：「從《論語》『親親相隱』的段落中，孔子看重的更多應是這裏『隱痛』、『痛惜』的感覺，因為這不僅僅是一種普通的感覺，而是屬於孔子的道德哲學，乃至後來全部儒家倫理賴以立基的道德情感……在孔子的眼中，『隱』的道德本質或者『直』……在於伴隨這種隱匿行為而出現的『內心之深痛』，即『隱痛』之情感，因為正是在這種真實的情感顯現中，儒家道德形上學的本質和全部秘密得到彰顯……這個『隱痛』，像一道『閃電』或一聲『驚雷』，在本體論、存在論層面上照亮或喚醒了我們的『道德之為道德』的本原意識，並作為『啟端』，開始驅動我們向善而行。這和孟子後來所說的『惻隱之心，仁之端也』是一個道理。所以，孔子的『直在其中』是說『正直』的道德德性和價值真相通過我們深層的『隱痛』情感，『率直』地實現和表達出來。」王慶節，〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》51(2017):50-54。



斷自己的情感狀態，也才可能將「有所固執的情感」轉化回「無所固執的情感」，或是維持情感的無所固執的狀態。對自己所具備的認知保持覺察，即是指能夠意識到自己對於事物的認識其實有所侷限，自己對事物的認識只是片面的認識、能夠瞭解自己此時正根據什麼樣的情境脈絡在對事物做出判斷主張、自己是否開始固執於以特定的情境脈絡來做出認識、詮釋、假設、推斷、主張或判斷等認知活動、對於他人以不同的觀點提出不同於己的主張時，自己是否截然否定，使得自己的想法沒有受到調整的可能；當主體對自己所具備和用於進行認知活動的認知保持覺察，主體也才能夠有自覺地改變自己的認知模式，不斷然詮釋情境、對情境發展的可能性保持開放，並持續回應情境的變化，使自己對於事物或情境的情感反應能夠得到轉化。



第五章 結論

本章分為兩個部分：第一節「研究成果」將陳列本文梳理出的七項研究成果，包含三項實然性的情感轉化主張、三項應然性的情感轉化方法，以及這些命題背後的實在論理論基礎；第二節「未來研究的展望」將指出本文對此研究主題於未來發展方向的期待、本文未盡之處以及對未來相關研究的建議。

第一節 研究成果

本文自旨於處理個人如何於群體生活中展現自己真實性情的《莊子》一書，梳理出了蘊含於其中的三項實然性的情感轉化主張及三項應然性的情感轉化方法，並分析出這些命題背後的實在論理論基礎，合計七項成果。此七項成果陳列如下：

1. 《莊子》認為，人的情感受人對事物的認識、詮釋、假設、推斷、主張或判斷等「認知」（cognition）影響，當這些主體的認知產生變化，主體的情感反應也將隨之變化。
2. 《莊子》認為，情感可以「是否是人自然表現出的反應」作為標準，被區分為「無所固執的情感」與「有所固執的情感」兩類。說主體的情感是「有所固執的情感」，即是指出主體此刻表現出的情感反應，是以特定且難以被更動的對事物的「好」、「壞」、「對」、「錯」等判斷依據來詮釋情境的結果。說主體的情感是「無所固執的情感」，即是指出主體能夠以不同的判斷標準來詮釋情境，主體據此而有的情感便能如實反映出主體個人的真實性情，例如：面對生命的結束，主體

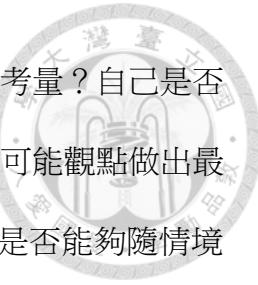


若感到哀傷，他能自然地表現出哀傷的反應；若不哀傷或不再哀傷，便不表現得哀傷，而不是受諸如社會規範或文化風氣等想法影響，須刻意表現出悲痛萬分的模樣，或是在受這些想法的影響下，無意識地長久陷溺於哀傷的狀態。

3. 《莊子》認為，主體用以進行認知活動的功能是「心」，而主體對事物特定的認識內容稱為「成心」，後者是主體做出「好」、「壞」、「對」、「錯」等是非判斷的依據。情感之所以可能成為「有所固執的情感」，是因為成心因其（1）「主體先天俱有的傾向」以及（2）「主體後天的生命經驗」兩項來源，只能是對事物的有限認識，且這樣的來源使主體具有總是以特定成心來做出是非判斷的傾向，容易落入「愚者自以為覺」的狀態，導致主體「定乎內外之分」，誤絕對劃分「內」與「外」、「彼」與「是」等差異，並自認自己的主張絕對為真。但對於「有所固執的情感」，主體能透過「心齋」的工夫，使進行認知活動的「心」像「氣」一般靈活流動，具變化的可能，以此獲得多樣且持續更新的成心。心齋後的成心所做出的是非判斷，會隨事物變化而持續變化，因著如此成心而起的情感反應便是《莊子》所謂「無所固執的情感」，能展現主體個人的真實性情。

4. 《莊子》一書蘊含的情感轉化方法有以下三項：（1）不斷然將情境做出好壞對錯等詮釋、（2）不認為情境必然朝向特定方向發展，以及（3）持續觀察情境條件的變化。

5. 《莊子》的情感轉化方法的要點可總結為「主體須對自己的認知保持覺察」。此主張即包含：主體要能夠意識到自己的認知有所侷限，自己對事物的認識片面而不周全，而自己正是以這樣有所侷限的能力在對事物進行認識、詮釋、假設或推斷等認知活動，並且自己有總是以如此認知模式進行認知活動的行為傾向。據此，主體應留意自己此時正根據什麼樣的認知內容在進行詮釋、假設或推斷等認知活動？自己是否開始固執於採用這項或這些特定的認知內容，而對於他人自不同



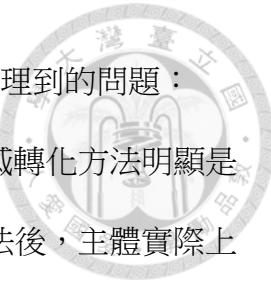
的脈絡或視角所提出的不同於己的主張，自己是否截然否定，不予考量？自己是否參考自己既有之外的觀點，如其他人提出的想法，並依據這些所有可能觀點做出最適用於當下情境的判斷？自己對事物的認識及據此提出的主張，是否能夠隨情境變化而有所調整？

6. 《莊子》的情感轉化理論的基礎在於「道」與「氣」兩項《莊子》的形上學概念所蘊含的四項描述「主體」與「世界」之間的關係的特質：（1）「整體性」、（2）「變化性」、（3）「平等性」及（4）「限制性」。這四項特質展現了《莊子》眼中的事物在形而上處於彼此連貫為一個整體、不斷變動且與人為區分出的「價值」概念無關的狀態，並會共同形成對個別主體的限制，使主體必然無法從心所欲和準確預測事物與情境的發展；事物只是因為它們在形而下的現象世界所展現出的差異，才被主體區分為一個又一個看似與彼此無關的事物，並在不同情境脈絡下被對比出價值上的差異。

7. 一些主體可能為了實踐特定目的而有意識地拒絕轉化情感，有所覺察地固執於特定的認知並壓抑自身真實的性情。

第二節 未來研究的展望

本文期待，《莊子》的情感轉化理論研究能在豐富學界對《莊子》哲學全貌的認識之際，同時協同更多《莊子》書中蘊含的哲學洞見，最終走出「《莊子》哲學」或「《莊子》學」名義的大傘下，以一項又一項的洞見本身，在倫理學、社會哲學、政治哲學，或是相對新興的哲學心理學、道德心理學等領域，參與議題導向的哲學及跨領域研究。為實踐此目標，學界還須持續對《莊子》的情感轉化理論進行批評。



本文未盡之處如以下列舉的六項挑戰，這些是本文還未能處理到的問題：

1. 傳統中國哲學常區分工夫論與境界論，而本文所梳理出的情感轉化方法明顯是工夫方法，然而本文並未論述當主體實踐了這些情感轉化方法後，主體實際上處於什麼樣的境界狀態？當常見於《莊子》文本中的「至人」概念經常被視作《莊子》崇尚的理想人物典範，實踐了這些情感轉化方法的主體是否便處於至人所處的境界？
2. 主體是否須同時實踐本文所列舉的三項情感轉化的方法，亦即同時滿足這三項條件，其情感才能從「有所固執的情感」轉化為「無所固執的情感」？抑或主體可視不同情境選擇不同方法來轉化情感？它們是轉化情感的必要條件還是充分條件？
3. 本文所梳理出的《莊子》情感理論認為，主體須對自己的認知（成心）保持覺察，如此便能擺脫認知（成心）的侷限，例如成功避免「定乎內外之分」和「愚者自以為覺」的認知與行為，並能夠做到「通『彼』『是』為一」，這意味著前件（「須對自己的認知（成心）保持覺察」）是項具有規範性的應然主張，要求、指導人行動的策略，然而，後件（「便能擺脫……」）究竟是實然的描述，抑或同樣也是應然的規範？是否只要主體對自己的認知（成心）保持覺察，後件所描述的行為或情境便會自動發生？
4. 當本文將《莊子》中的「成心」概念與當代語詞「認知」（無論這項概念包含了什麼樣的內涵）劃上等號，似乎便是指稱《莊子》認為「認知」的形成來源僅僅有（1）「主體先天俱有的傾向」以及（2）「主體後天的生命經驗」；然而，對比當代的心理學和心理諮商領域對於一個人的「認知」之形成有著豐富理論，《莊子》對於認知（成心）的來源於是否過於單純？



5. 承繼第三點與第四點，《莊子》的情感轉化理論主張但凡主體對自己的認知（成心）保持覺察，主體在認知和行為上便能擺脫其侷限，情感反應也就能隨之得到轉化；然而，這樣的主張似乎與當今心理學或心理諮商領域的研究有所衝突，例如：許多心理學或心理諮商領域的研究顯示，受到童年經驗的影響，主體對事物或情境的認知其實潛藏在主體的潛意識，而不是在意識層面，甚至有所謂「創傷經驗」使得主體在童年之後的認知活動其實難以受意識層面的認知控制¹⁸⁸。在與當代心理學與心理諮商學的對比之下，《莊子》對於主體能藉由對自己的認知有所覺察便能擺脫過去認知模式和情感反應規律的主張，似乎過於理性和理想，尤其是預設了但凡主體意識（認知）到情境發生變化，情感便會隨之改變的第三項情感轉化方法（「持續回應情境的變化」）。

6. 本文對《莊子》的情感轉化理論與方法的梳理成果，還未能回應其所面對的實在論與建構論的兩難：既然《莊子》的情感轉化理論與方法因為「道」與「氣」和主體與世界之間的四項關係而得以成立，它們理當是實在論的主張；但是，主張主體因會「愚者自以為覺」、「定乎內外之分」而要主體「通『彼』『是』唯一」，似乎又是根據對主體會做出的行為的觀察而有的規範。

最後，本文建議後續關於《莊子》情感轉化理論的研究應特別留意，《莊子》眼中的「情感」是主體根據其對事物或情境的好、壞、是、非等判斷詮釋而有的反應，且《莊子》做出的「無所固執的情感」與「有所固執的情感」之區分，立基於其特定的關懷——個人如何於群體生活中展現自己真實的性情，因此，《莊子》的

¹⁸⁸ 臺灣諮詢心理師蘇絢慧指出，「從佛洛伊德的人格論來說，『內在小孩』是我們人格結構裡的『本文』……對人際溝通交流分析學派來說，『內在小孩』則以『兒童自我』來指稱，是我們在兒童時期的生活遭遇……即使早年的記憶看似遺忘了，卻不意味著影響就不存在。許多時候，人的行為及情緒反應之所以那樣自動化，正來自童年的影響，特別是那些情感受創的經驗和生活情境的塑造。『內在小孩』也可以視為我們的潛意識……它會以各種身體症狀或行為模式出現，還有那些反覆發生的情緒特性，像是揮之不去的悲傷或孤單感……。」蘇絢慧，〈整合你的內在小孩，療癒你的情緒傷痛〉，收錄於《童年的傷，情緒都知道》（原文：*Das Kind in Dir muss Heimat finden*），史蒂芬妮·史塔爾（Stefanie Stahl）著，王榮輝譯，（臺北：時報文化出版，2018），推薦序頁面。



情感轉化理論所進行的情感轉化工作，並非旨於消除人身上有的困擾或不舒適感受，或旨於將這些感受轉化為諸如快樂、興奮或安心等常人認知為「正面的」或「好的」情感。在討論「情感轉化」這項主題時，應先釐清受到轉化的「情感」究竟指向何般事物，不可將指向不同內容的「情感」概念相互混淆。

參考文獻



一、 古籍文獻

郭慶藩，《莊子集釋》，台北：商周出版，2018。

二、 近人專著

王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2008。

王叔岷，《莊子校詮（五卷）》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1988。

王 博，《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004。

方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北市：黎明文化事業，1983。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北市：臺灣學生，1994。

吳冠宏，《走向嵇康：從情之有無到氣通內外》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015。

徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》，台北：臺灣商務印書館，1969。

陳鼓應，《莊子人性論》，北京：中華書局，2012。

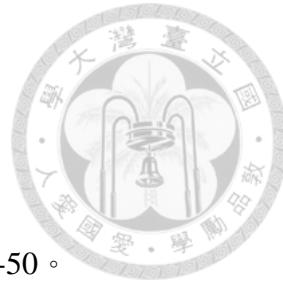
———《道家的人文精神》，台北：臺灣商務印書館，2013。

———《莊子今註今譯》，新北市：臺灣商務，2020。

楊儒賓，《儒門內的莊子》，臺北：聯經，2016。

葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，臺北市：萬卷樓，1993。

蒙培元，〈中國心性論〉，臺北市：臺灣學生，1990。



三、 期刊論文

王小滕，〈莊子“安命”思想探析〉，《東華漢學》6(2007):15-50。

王志楣，〈《莊子》論愛探析〉，《國文學誌》13(2006):1-20。

———〈論戰國時期「情」概念的發展——以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉，《先秦兩漢學術》16(2011):33-60。

王慶節，〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》5(2017):39-64。

牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（三）〉，《鵝湖月刊》321(2002):1-5。

林明照，〈觀看反思與專凝——《莊子》哲學中的觀視性〉，《漢學研究》30(3)(2012):1-33。

———〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》28(2016):269-292。

———〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》49(2018):61-79。

———〈莊子的道論與反身性〉，《哲學與文化》37(10)(2019):25-45。

陳鼓應，〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，《臺大文史哲學報》32(2005):89-117。

———〈莊子論情：無情、任情與安情〉，《哲學研究》4(2014):50-59。

許明珠，〈「天刑」：孔子不走逍遙路〉，《興大中文學報》46(2019):1-27。

曾春海，〈“氣”在魏晉玄學與美學中的理論蘊義〉，《哲學與文化》33(8)(2006):67-81。



黃錦鉉，〈從感情、理智、科學的角度看莊子的文學〉，收錄於黃錦鉉，《莊子及其文學》，台北：東大圖書，1984，頁 58-79。

鄧閔鴻，張素凰，〈廣泛性焦慮疾患與憂鬱疾患共病現象的階層病理模式〉，《中華心理學刊》48(2)(2006):203-218。

劉振維，〈論《莊子》書中「情」字蘊義與情感議題〉，《朝陽人文社會學刊》2(9)(2011):151-178。

劉笑敢，〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化－以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》26(2005):287-319。

劉澤民，〈莊子情感理論探溯〉，《益陽師專學報》1(1991):47-52。

蔡壁名，〈《莊子》的感情：以親情論述為例〉，《臺大中文學報》49(2016):43-98。

顏乃欣，〈情緒對決策歷程的影響〉，《人文與社會科學簡訊》11(4)(2010):113-120。

四、 學位論文

廖昱璋，〈《莊子·內篇》的認知與實踐研究〉，台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2016。

蔡妙坤，〈《莊子》論「情」〉，台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2007。

蔡欣樺，〈《莊子·內篇》的情感論〉，台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2018。

五、 詞條

吳瑞媛，〈情緒哲學〉，王一奇（編），《華文哲學百科》，2020，
http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=情緒哲學。檢索日期：
2023/12/19。



洪子偉，〈認知科學哲學〉，王一奇（編）《華文哲學百科》，2020，
http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=認知科學哲學。檢索日期：
2023/12/19。

賈馥茗，〈哲學心理學〉，《教育大辭書》，2020，<http://terms.naer.edu.tw/detail/1308137/>。
檢索日期：2023/12/19。

Cohen, Rachel. "Hume's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/>。檢索日期：
2023/12/19。

Kauppinen, Antti, "Moral Sentimentalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-sentimentalism/>。檢索
日期：2023/10/12。

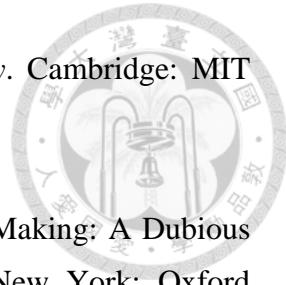
Morris, William Edward; Brown, Charlotte R., "David Hume", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/hume/>。檢索日期：2023/10/12。

Scarantino, Andrea and Ronald de Sousa, "Emotion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotion/>。檢索日期：
2023/12/19。

六、外文文獻

Angle, Stephen C. "Virtue Ethics, the Rule of Law, and the Need for Self-Restriction." *The Philosophical Challenge from China*. Edited by Brian Bruya. Cambridge: MIT Press, 2015, pp.159-182.

Au, K., Chan, F., Wang, D., & Vertinsky, I. "Mood in foreign exchange trading: Cognitive processes and performance." *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 91(2003), pp. 322-338.



Bruya, Brian. *The Philosophical Challenge of Chinese Philosophy*. Cambridge: MIT Press, 2015.

Woodward, James. "Emotion versus Cognition in Moral Decision-Making: A Dubious Dichotomy." *Moral Brain*. Edited by S. Mathew Liao. New York: Oxford University Press, 2016, pp.87-116.

Cannon, W. B. "The Emergency Function of the adrenal medulla in Pain and the Major Emotions." *American Journal of Physiology* 33:2 (1914), pp. 356-372.

Chong, Kim-Chong. "Zhuangzi and Hui Shi on Qing 情." 《清華學報》40 (2010), pp. 21-45.

Dolan, R.J. "Emotion, Cognition, and Behavior." *Science* 08 (2002), pp. 1191-1194.

Drummond, John J. *Emotional Experience: Ethical and Social Significance*. London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2018.

Eifring, Halvor. "Spontaneous thought and early Chinese ideas of 'non-action' and 'emotion'." *Asian Philosophy* 29:3(2019), pp.177-200.

Evans, Jonathan. "Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition." *The Annual Review of Psychology* 59(2008), pp. 255-278.

Flanagan, Owen. "Confucian Moral Sources." *The Philosophical Challenge from China*. Edited by Brian Bruya. Cambridge: MIT Press, 2015, pp. 205-227.

Fraser, Chris. 'Emotion and Agency in Zhuangzi.' *Asian Philosophy* 21(1)(2011), pp. 97-121.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Malden, MA: Blackwell, 1995.



Huang, Yong. "The Ethics of Difference in the Zhuangzi." *Journal of the American Academy of Religion* 78:1(2010), pp.65–99.

Ivanhoe, Philip J. "Senses and Values of Oneness." *The Philosophical Challenge from China*. Edited by Brian Bruya. Cambridge: MIT Press, 2015, pp. 231-251.

McLeod, Alexus. *The Dao of Madness: Mental Illness and Self-Cultivation in Early Chinese Philosophy and Medicine*. New York: Oxford University Press, 2021.

Munro, Donald. "Unequal Human Worth." *The Philosophical Challenge from China*. Edited by Brian Bruya. Cambridge: MIT Press, 2015, pp. 121-158.

Nelson, Eric S. *Daoism and Environmental Philosophy: Nourishing Life*, UK: Routledge, 2022.

Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethic*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

Olberding, Amy. "Sorrow and the Sage: Grief in the Zhuangzi." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 6:4 (2007), pp. 339-359.

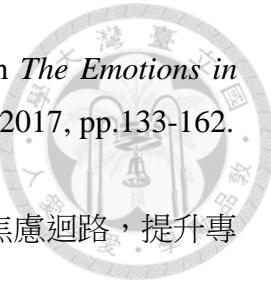
Schwarz, Norbert. "Emotion, Cognition, and Decision-Making." *Cognition & Emotion* 14:4 (2000), pp. 433-440.

Shun, Kwong-loi, "Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections." *Journal of Chinese Philosophy* 36:13 (2009), pp. 359-498.

Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Slote, Michael. *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press, 2010.

Solomon, Robert C. *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. New York: Oxford University Press, 2004.



Virág, Curie. "Multiple Valences of Emotions in the Zhuang-Zi." In *The Emotions in Early Chinese Philosophy*. New York Oxford University Press, 2017, pp.133-162.

Wendy Suzuki, *Good Anxiety*, 《改造焦慮大腦：善用腦科學避開焦慮迴路，提升專注力、生產力及創意力》呂佩億譯，臺北：聯經，2022。

Woodward, James. "Emotion versus Cognition in Moral Decision-Making: A Dubious Dichotomy." *Moral Brain*. Edited by S. Mathew Liao. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 87-116.

Ziporyn, Brook annotated and translated. *Zhuangzi: The Complete Writings*. Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 2020.

Zhuangzi's Theory of Sentimental Transformation

《莊子》的情感轉化理論

Yinli Lai 賴音里 r08124003@ntu.edu.tw



國立臺灣大學哲學研究所 東方哲學組 碩士班

M.A. graduate, Dept. Philosophy, National Taiwan University

指導教授 Advisor: 林明照 教授 Ming-chao Lin Ph.D.

CONTENTS

1.
研究主旨
Overview:
concerns, issues,
and purposes

2.
文獻回顧
與創新
**References &
Innovations**

3.
研究方法
Methodologies

4.
研究成果
Findings

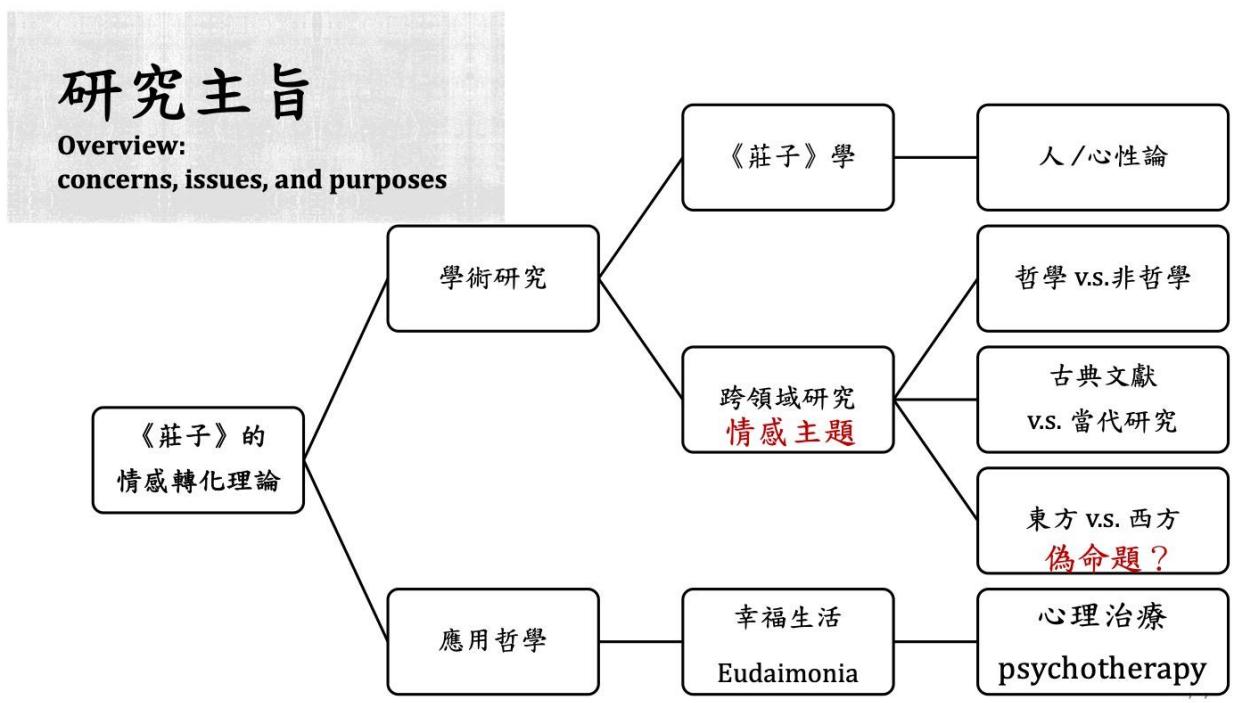
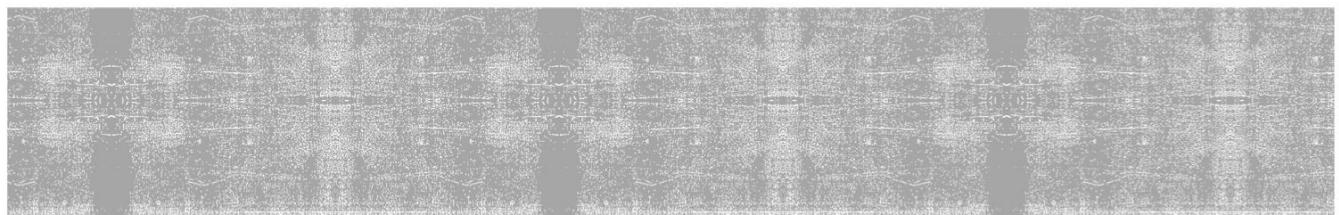
5.
未來展望
Prospects

(6.)
各章節工作
Arguments in Each Chapter

1

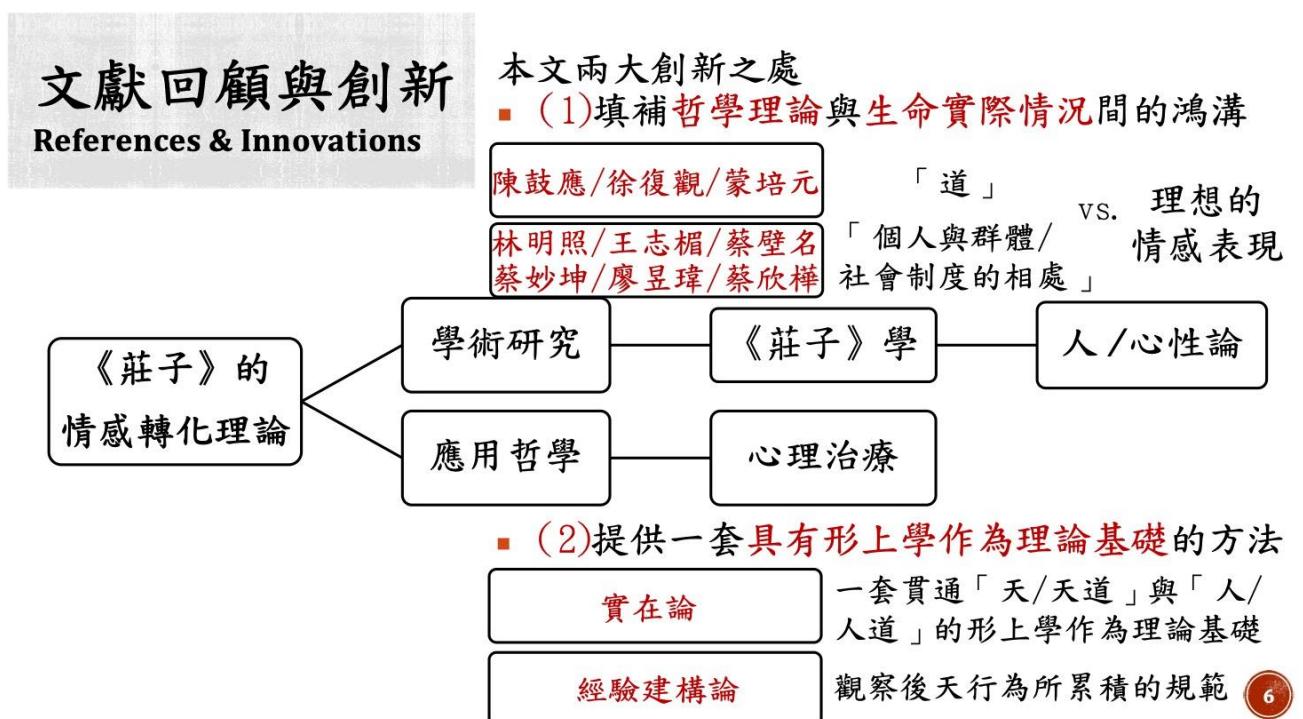
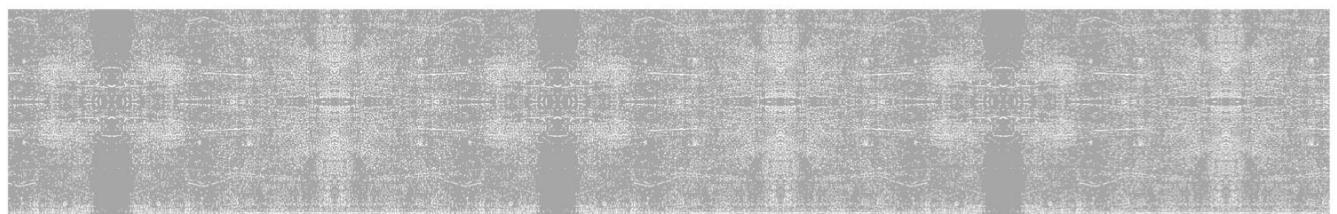
研究主旨

Overview: concerns, issues, and purposes



2

文獻回顧與創新 References & Innovations



論文形式特色 uniquenesses



別於以往的
中國文獻研究



哲學概念分析

相對於純然的文本分析



哲學研究方法

奠基於文本的哲學建構

- 跨領域應用型主題
- 議題導向的研究
- 系統梳理中西語研究成果
- 清晰的研究成果作為「結語」

2023/3/3

7

3

研究方法 Methodologies

研究方法 Methodologies (1/2)

- Bruya, Brian. *The Challenge of Chinese Philosophy*, Cambridge: The MIT Press, 2015: "The appropriations from the classical concepts"
 1. Philip J. Ivanhoe, Senses and Values of Oneness
 2. Stephen C. Angle, Virtue Ethics, the Rule of Law, and the Need for Self-Restriction
 3. Owen Flanagan, Confucian Moral Sources
- 劉笑敢，〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化—以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》第26期，2005。
- Kwong-loi Shun, "Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections", *Journal of Chinese Philosophy*, 36: 455-478, 2009.

9

研究方法 Methodologies (2/2)

▪ 劉笑敢

- 文義引申式詮釋：歷史的、文本的解說—文字/語法用例/時空背景
- 自我表現式詮釋：當下的、理論的創造—詮釋者對課題的思考
→ 試圖從《莊子》文本中蘊含的概念和命題「順向」地推出其對於「情感」及「情感轉化」兩項主題的思想。

▪ 信廣來：「取材自古典文本的當代哲學研究」

1. 文本分析 **Textual analysis**

- context, grammar, sentence structure; syntax only, no any intention – language ability

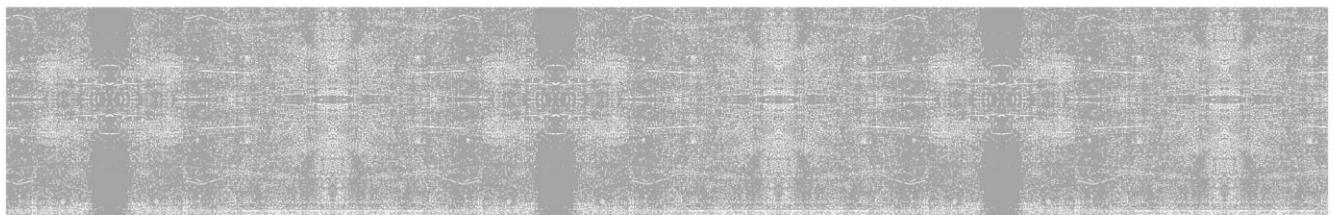
2. 洞見提取 **Articulation** - diverse starting points with personal background, no convergence (open-ended) – inspiration

3. (哲學建構 **Philosophical construction** – get rid of the text, link with specific topic and scenario – philosophy here)

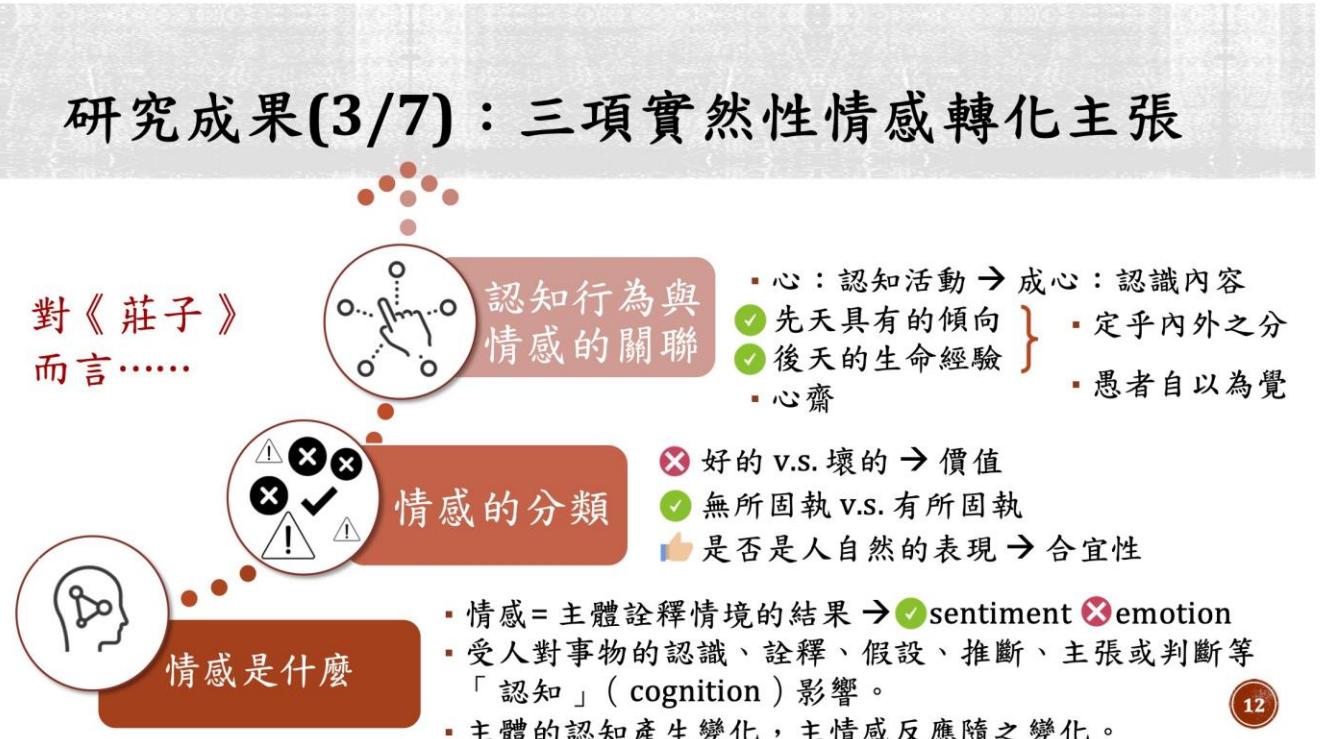
10

4

研究成果 Findings

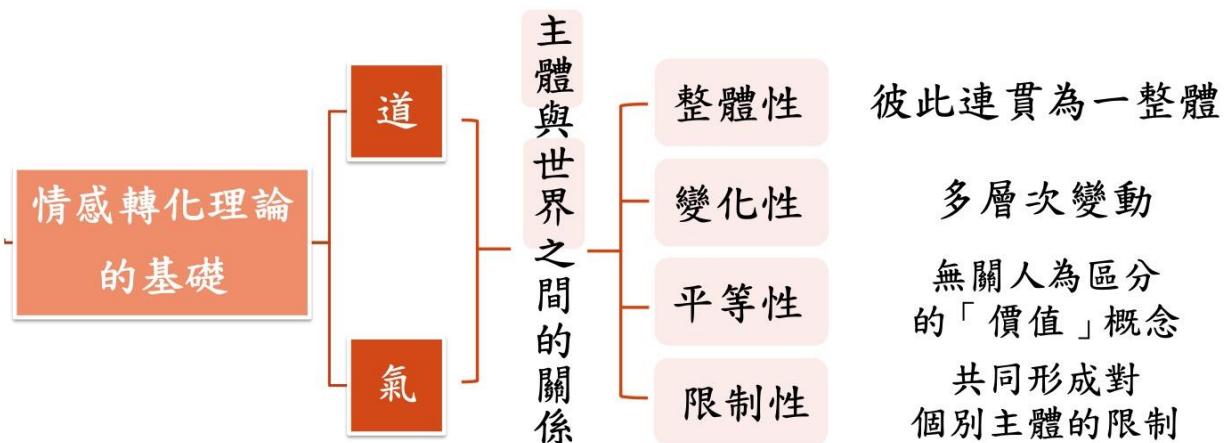


研究成果(3/7)：三項實然性情感轉化主張



12

研究成果(4/7)：情感轉化與主張的原理



研究成果(5/7)：三項應然性的情感轉化方法

不斷然詮釋情境

- 好壞對錯詮釋，根據什麼樣認知（成心）而來？
- 這樣的認知，是否是唯一詮釋？
- 是否有其他更合理、更符合眼前情境的詮釋？
 〈達生〉桓公田於澤，管仲御，見鬼焉〈養生主〉老聃死，秦失弔之

對情境的發展
保持開放

- 對情境發展的想法，根據既有限的認知而來？
- 感到害怕、難過或快樂的事，其實尚未存在？
- 著眼於既有事實，「行事之情」。
 〈人間世〉葉公子高將使於齊〈齊物論〉且女亦大早計，見卵而求時夜

持續回應情境的變化

- 提出主張後，持續留意變化並相應調整認知。
 X 主體的「行動」 ✓ 主體的「認知」隨情境變化
 〈則陽〉蘧伯玉行年六十而六十化〈寓言〉孔子行年六十而六十化

14

研究成果(6/7)：三項應然性的情感轉化方法

不斷然詮釋情境

對情境的發展
保持開放

持續回應情境的變化

情感轉化方法的要點

- 主體須對自己的認知保持覺察
- 1. 主體要能夠意識到，自己的認知有所侷限，對事物的認識片面而不周全。
- 2. 而自己正是以這樣有所侷限的能力，在對事物進行認識、詮釋、假設或推斷等認知活動。
- 3. 並且，自己有總是以如此認知模式進行認知活動的行為傾向。

15

研究成果(6/7)：三項應然性的情感轉化方法

不斷然詮釋情境

對情境的發展
保持開放

持續回應情境的變化

「保持覺察」的意思？

主體應留意……

1. 此時正根據什麼樣認知內容在進行詮釋、假設或推斷等認知活動？
2. 是否開始固執於採用這項或這些特定的認知內容，不考量他人自不同的脈絡或視角所提出的不同於己的主張？
3. 對事物的認識及據此提出的主張，是否能夠隨情境變化而有所調整？

16

研究成果(7/7)

安可解的主體自甘受苦？

一些主體
可能為了實踐特定目的
而有意識地拒絕轉化情感
有所覺察地固執於特定的認知
並壓抑自身真實的性情

無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪！……天刑之，安可解？」
(〈德充符〉)

子貢曰：「然則夫子何方之依？」孔子曰：「丘，天之戮民也。雖然，吾與汝共之。」……。(〈大宗師〉)

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？
奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。……無有為有，雖有神禹，
且不能知，吾獨且柰何哉！
(〈齊物論〉)



5 未來研究的展望 Prospects

未來研究的展望 Prospects

1. 豐富學界對《莊子》哲學全貌的認識

2. 最終走出「《莊子》哲學」或「《莊子》學」名義的大傘，以洞見本身，在各領域，參與議題導向的哲學及跨領域研究

· 本文六項未盡之處

19

未來研究的展望 Prospects

· 本文六項未盡之處

1. 工夫論vs.境界論：主體實踐情感轉化方法後，實際上處於何境界？
此即所謂「至人」境界？
2. 同時滿足三項條件vs.視情境選擇方法？轉化情感的必要條件還是充分條件？
3. 「主體須對自己的認知（成心）保持覺察，如此便能擺脫認知（成心）的侷限」
是實然描述 or 建構規範？
4. 對比當代的心理學和心理諮詢領域，對「成心」（認知）來源的理解過於素樸？
5. 對比當代的心理學和心理諮詢領域，「覺察認知便能擺脫行為」的主張過於理想？
6. 《莊子》的三項情感轉化方法，是實在論 or 建構論？

20

未來研究的展望 Prospects

• 對「情感」的定義 =

主體根據其對事物或情境的好、壞、是、非等判斷詮釋而有的反應

✓ 立基於對「個人如何於群體生活中展現自己真實的性情」

✗ 消除人身上有的困擾或不舒適感受

✗ 轉化為常人認知為「正面的」或「好的」情感

21

Thank you for your time

感 謝 您 的 時 間



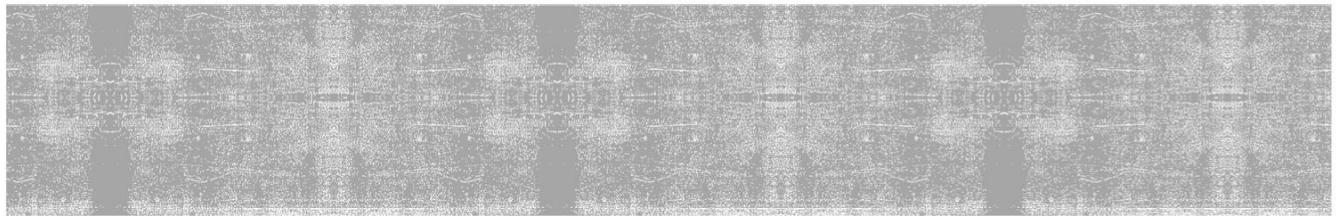
Zhuangzi's Theory of Sentimental Transformation

《莊子》的情感轉化理論

Yinli Lai 賴音里
r08124003@ntu.edu.tw
國立臺灣大學哲學研究所碩士班
M.A. graduate, Dept. Philosophy, NTU
指導教授 Advisor: 林明照教授



6 各章節工作 Arguments in Each Chapter



各章節論證 Arguments in Each Chapter



第二章

《莊子》情感的意涵



第三章

情感轉化的理論基礎：
主體與世界之間的關係



第四章

情感自覺與轉化

25



第二章 《莊子》情感的意涵

第一節 事物實際的狀況或情感

- 1. 事物的實際狀況（包含事、物及人性）
- 2. 當代意義的「情感」e.g. 〈德充符〉、〈大宗師〉哀、〈人間世〉愛、〈人間世〉慄

第二節 兩種區分

- 一、打破「正面」與「負面」的二元對立
- 二、常見的兩種區分
 - (一) 「性命之情」與「人之情」
 - (二) 「真情」與「偽情」
- 三、「無所固執」與「有所固執」的情感
 - (一) 既有區分的問題
 - (二) 更合適的區分

- ✖ 常人=正面的 vs. 負面的；好的 vs. 壞的
→ 價值問題：「是否令人感到快樂」或「是否有益於生活」
- ✓ 是否過度、超出事物自然而然會表現出的狀態
→ 合宜性問題=「是否是人自然表現出的反應」
- 兩種區分錯誤詮釋了《莊子》區別情感的標準
 - 兩組區分：人自然反應vs.社會教化/人為干預所建構出的事物
 - 我的區分：(1) 避免「情」字用例歧義(2) 指出《莊子》哲學對缺乏變化的反對(3) 避免反智主義、知識論與倫理學問題(4) 詮釋出《莊子》形上學理論深度

第三節 立基於認知的情感反應

- 主體的「認知」牽動著主體的「情感」反應

第四節 文本中的情感轉化案例

- 人物的情感狀態有著「變化前」與「變化後」的差異
 1. 因當下情境改變，主體的認知做相應調整，且可自行覺察到情感狀態的改變
 2. 主體主動尋求轉化，可自行調整認知來轉化自己的情感狀態



第三章 情感轉化的理論基礎：主體與世界之間的關係

第一節 主體與世界之間的關係

- 包含情感轉化在內的各項主題主張均以此作為理論基礎：基於其「道」與「氣」的概念，主體存在於一個充斥著其他、事、物的世界場域中，而主體勢必與世界中的這些萬事萬物有所關聯並相互影響

第二節 事物共在的整體性

- 世界及其中的萬事萬物共同處於一個「整體」之內，彼此相通一貫，「開始」與「結束」、「生」與「死」等認知活動上明顯有所區隔的概念或現象，其實是一個「整體」
- 忽略「整體性」→情感無法反映完整情境

第三節 事物共構的變化性

- 世界及事物總是處於不斷變化的狀態
- 忽略「變化性」→情感狀態失去受轉化的可能

第四節 事物之間的平等性

- 事物皆非出於特定用途而生，沒有哪些事物絕對更（不）具或更不具價值；價值僅是形而下的現象世界中，在不同的命題脈絡下，以不同的觀點比較事物所產生的差異
- 忽略「平等性」→情感狀態總受特定情境牽制

第五節 事物對主體的限制性

- 變化無法被主體完全控制，主體的意志必然不得完全伸張
- 忽略「限制性」→出現常人認知為負面的情感反應



第四章 情感自覺與轉化

1. 主體先天俱有的傾向
2. 主體後天的生命經驗

第一節 自然有所侷限的成心

一、作為認知的成心

- (一) 「成心」與「固執於成心」的差異
- (二) 成心的來源及其侷限

二、「愚者自以為覺」的認知狀態

- 主體對事物的認識—是非判斷的基礎=「成心」：因其來源，勢必片面+自然傾向僅以特定認知來判斷/詮釋事物
- 「愚者自以為覺」=未意識到自己固執於以特定認知做出判斷與詮釋，自認想法正確，無調整的可能性
→判斷與詮釋極可能錯誤、無法正確辨識是否為「有所固執的情感」→沒有轉化情感的機會

第二節 避免成心的侷限

一、實踐「心齋」

二、通「彼」「是」為一

- (一) 避免「定乎內外之分」的認知
- (二) 通「彼」「是」為一

- 「心齋」工夫=將具有僵固傾向的「心」，維持「氣」一般沒有封閉邊界且能持續向四處流動的狀態
→以此獲得各式各樣且真實反應當前情境的對事物的認識
→形成多樣且持續更新的成心

- ✓ 主體要對自己的成心保有覺察，不固執於自己的成心，並考量他人的成心及他人據其所提出的主張

第三節 不受限的成心與情感轉化

一、不斷然詮釋情境

二、對情境的發展保持開放

三、持續回應情境的變化

- 《莊子》哲學中的四項主體與世界之間關係的特質 + 《莊子》對於主體如何認識事物與做出判斷的實然與應然的主張 + 《莊子》文本各處
- 三種蘊含於《莊子》的情感轉化方法

第四節 安可解的主體自甘受苦

- 《莊子》的情感轉化理論似乎承認存在有一種「刻意不化情感」的行為（正確判定情感狀態有所固執但不轉化）