

鏡像的應世與教化思想

——論《莊子》的「自我教化」*

陳重羽**

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

本文旨在說明，《莊子》書中所談教化論述與不言之教案例，與「尊重差異價值」立場不相妨害，並符合自然、自化的思想。此外亦進一步思考「不言之教」具體實踐之原則與作用。文章試圖通過對「用心若鏡」的再詮釋，於比喻真人虛靜道境之基礎上，轉向聚焦於教化對象之反身作用。

藉探討兩行、心齋，以及〈德充符〉佚文之補充，本文指出情感於人我互動有其重要性，並與「自我觀視」及「無為之行」相關。真人能於不傷物的情況下，使雙方信任得以敞開。而常心之所以有鏡像之效，在於真人之行能導引人關注情感，促使人為得情之所安，而與真人相互對照。如此則如實觀視自身、自主檢視，生發欲求轉化之動力。

關鍵詞：《莊子》，教化，不言之教，用心若鏡，觀視

* 本文初稿撰作時期，筆者任中央研究院中國文哲研究所博士候選人，並宣讀於所上主辦「雛鳳清聲：文哲青年學者夏季論壇（一）」（2019年6月17-18日）。特別感謝所內多方協助，及會中鍾振宇、謝君讚二位先生提供修改意見。文中諸觀點之啟發，又蒙林明照、徐聖心先生提點，其後兩位匿名審查人亦惠賜寶貴建議，使文章論述更加完整，謹致謝忱。

** 國立臺灣大學中國文學系博士候選人，電子郵件信箱：yuyu35443@gmail.com

一、前言

《莊子·人間世》顏回欲至衛開導國君，孔子循循善誘，告誡恃己所聞以教人，人多不受。若未先存諸己，亦未得信任與情感認同，此時直以仁義繩墨之言表暴於前，將使德外蕩、知外露，人將不以為美而惡之。人惡己之美，己又強欲人從我，二者激盪，無異以火救火。顏回雖提數種應對之道，孔子仍以為師心自用，故授心齋之法，言有「鬼神將來舍」教化之效，可謂「萬物之化」。

縱觀此寓言故事及〈人間世〉諸章，為教化他人前之準備工作，重點僅在如何免於以德、知臨人之禍。顏回之後是否至衛，《莊子》未談後續，心齋所行之具體教化操作與功效，亦成懸而未解謎團。

《莊子》所言之「化」，多為轉化、變化義，¹ 此義之下可見有以人師之「教化」性質於其中。² 然一般教化行為，多涉及「主動改變」他人原有是非價值觀，此舉不僅同孔子所訓之「師心」外，亦與《莊子》言自然、物自化及「尊重差異價值觀」立場扞格，是故觀《莊子》文本中所言「教」，多是批判語。³ 而《莊子》中的教學場景，言道者之所以傳授真知，多是由學習者「主動求教」為起頭，⁴ 乃基於尊重他人自主學習與轉化之意願下，方啟動言語上的教化行為。

¹ 《莊子》言「化」，涉及「教化」與「天道運行」，而此兩大意義皆可歸為「變化」、「轉化」義，參見朱小略，〈明“化”而見“獨”——《莊子》“獨一化”論解析〉，《黑龍江社會科學》，3（哈爾濱：2014），頁 11-13；另可參學者討論中國古代「變化」觀念的《莊子》部份，參見佐藤將之，〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》，3（臺北：2005），頁 64-68。

² 〈人間世〉：「雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。」〈應帝王〉：「明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；……。」〈天運〉：「不與化為人，安能化人！」〈庚桑楚〉：「今吾才小，不足以化子。子胡不南見老子！」本文所引《莊子》原文，一律為郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），後引用僅列篇名，不增新註及頁碼（注文、佚文另註來源）。

³ 〈人間世〉：「成而上比者，與古為徒。其言雖教，謫之實也。古之有也，非吾有也。」〈刻意〉：「語仁義忠信，恭儉推讓，為修而已矣；此平世之士，教誨之人，遊居學者之所好也。」〈秋水〉：「曲士不可以語於道者，束於教也。」

⁴ 《莊子》有諸多求教之對話案例，皆由求教者「主動」提問。隨意舉數例，如〈逍遙遊〉肩吾問「接輿之言」、〈齊物論〉顏成子游問「槁木死灰之隱机」、堯問「伐三子而不釋然」、齧缺問「物之所同是」、瞿鵠子問「妙道之行」等。

值得注意的是，《莊子》言「教」中有兩段可供探討的線索：

夫有土者，有大物也。有大物者，不可以物；物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉！……大人之教，若形之於影，聲之於響。有問而應之，盡其所懷，為天下配。處乎无響，行乎无方。挈汝適復之撓撓，以遊无端；出入无旁，與日无始；頌論形軀，合乎大同，大同而无己。（〈在宥〉）

大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志，若性之自為，而民不知其所由然。若然者，……欲同乎德而心居矣。（〈天地〉）

此二段文獻源自外篇，皆將人我應對之方，用於治理與教化上。如何在尊重萬物的基礎上感而遂通，向來是道家應對萬事萬物的內聖原則，同時是一種「即內聖即外王」的思想。是故不以己私獨斷，不物於物，不囿於己所設之教導方式，方使物自我發現、成就自身，並於此基礎上提供需要的幫助，可謂「大人之教」。⁵ 而大聖同具尊重萬物的基本原則，其治隨民心搖擺順應，能創造物物各自適合己性的安身立命之所。百姓自然發揮自我價值，無須刻意效法治理者的單一價值。物之所懷各得自盡，復歸自為之獨志，則可撫平其混亂不安之心（滅賊心）而成教，大同乎德。

由是觀之，《莊子》中除「有言之教」外，尚有種自然安定他人之心的教法，可與「尊重差異價值觀」相合。這類性質，實與所謂的「不言之教」相似。〈德充符〉篇首言兀者王骀，從者甚眾，與孔子中分魯，其行「立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者」。不透過言教方式（不採取灌輸明確的是非價值），以師生互動行身教，使人主動內省、思考與學習，純任自然。

學界對「不言之教」討論，多聚焦順任自然、恬淡無為之原則。⁶ 又連結《莊子》對語言的反省，具備默會之知 (tacit knowledge)、具身認知 (embodied cognition) 特質，⁷ 實際只對「不言」部份深論；最為關鍵的「教化」，卻僅言能

⁵ 此與《莊子》論述的「神人無功」、「無為政治」相關，詳情可參姚彥淇，〈試論《莊子》的「神人无功」〉，《臺北市立大學學報·人文社會類》，50.2（臺北：2019），頁 1-14。

⁶ 王卉，〈“道法自然”與不言之教——中國道家美學思想的理論啟示與現實意義〉，《學理論》，14（哈爾濱：2014），頁 23-25。

⁷ 趙萍，〈莊子“不言之教”思想的語文教育鏡鑒〉，《語文建設》，13（北京：2018），頁 70-

不著形跡、⁸ 因材施教、隨機示現、⁹ 應物無方，¹⁰ 標舉為創意式教學。這些論述，多停留各寓言故事的形式表面分析。

欲深入「不言之教」的教化核心思想，仍應回歸文本：「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止。」（〈德充符〉）過往傳統詮釋，多以為《莊子》言止水與明鏡，喻虛靜之心、周察萬物（如實映像）、¹¹ 任物來去。¹² 諸解皆有《莊子》義理依據，集中描述真人道境之理想境界。近人對「鏡喻」(mirror metaphor) 討論，大抵亦不脫此範疇。¹³ 然而僅用舊解，何以教化他人而使心成？¹⁴ 「不言之教」又當如何與「自然」、「自化」關聯，使之生發欲求變化之動力（即真人如何「使物自化」）？

另一方面，近代學者又有將「虛靜」、「止水」、「明鏡」定位為純粹靜態式的審美觀照，指明缺乏主體與他者互動之向度。有鑑於此，學界出現相關反省，¹⁵

73；譚維智，〈學校教育應重視不言之教——《莊子》教育哲學之我見〉，《當代教育科學》，23（濟南：2006），頁 3-6、11；燕燕，〈《莊子》的具身知識觀對現代教育的啟示〉，《淮北師範大學學報》（哲學社會科學版），39.1（淮北：2018），頁 15-19。

⁸ 陳靜，〈基於無痕視角的無言之教與消極教育〉，《當代教研論叢》，9（哈爾濱：2015），頁 6-7。

⁹ 卓玉芳，〈論《莊子》之師道觀〉，《鵝湖月刊》，43.4（新北：2017），頁 20-30。

¹⁰ 蕭美齡，〈品德是可以教的嗎？——從《莊子》的觀點看當今品德教育的走向和出路〉，《通識論叢》，10（桃園：2010），頁 123-124。

¹¹ 陳景元（1025-1094）：「『用心若鏡』，物來斯鑑。彼自來往而妍醜無隱，……。」褚伯秀：「心齋之妙，亦虛而已。故能靜鎮百為，明燭萬有，如鏡開匣，如衡在懸，天下之重輕、妍醜莫逃。」褚伯秀撰，張京華點校，《莊子義海纂微》（上海：華東師範大學出版社，2014），卷 22，〈應帝王第三〉，頁 262；卷 8，〈人間世第二〉，頁 116。

¹² 郭象（252-312）：「鑒物而無情。來即應，去即止。」褚伯秀注：「是以學道之要，虛靜為先。非虛無以全神，非靜無以復命。……如鏡當臺，有鑒無迹，事物於我何加焉？」郭慶藩，《莊子集釋》，卷 3 下，〈應帝王〉，頁 309；褚伯秀，《莊子義海纂微》，卷 6，〈養生主第二〉，頁 100。

¹³ 近人討論，主以二面向：一是談鏡子客觀映顯事物，喻對事物如實認知與把握；二是談鏡子之自動性 (spontaneity) 與當下性，喻對事物環境之因應。前者傾向認識論 (epistemology)，後者偏行動反應，皆談真人一方理想狀態，無觸及教化對象之討論。上述研究成果爬梳，參見林明照，〈觀看、反思與專凝——《莊子》哲學中的觀視性〉，《漢學研究》，30.3（臺北：2012），頁 3-6。

¹⁴ 如呂惠卿（1032-1111）對止水即以「鏡像之鑑」做注：「蓋虛靜無為者，天地之鑑，而萬物之鏡，而有為非所以為鑑也。」然呂氏雖提及鏡，卻僅挪用〈天道〉所談虛靜無為可做天地之鑑的說法，未詳說虛靜、無為何以能化導他人。呂惠卿撰，湯君點校，《莊子義集校》（北京：中華書局，2009），卷 2，〈德充符第五〉，頁 93。

¹⁵ 陳慧貞，〈鏡喻之境：《莊子》中的主體轉化與倫理關懷〉，收入方勇主編，《諸子學刊》第 20 輯（上海：上海古籍出版社，2020），頁 148-162；蔡岳璋，〈反思虛靜論——論王夫之釋《莊》〉，《漢學研究》，39.4（臺北：2021），頁 93-136。

並借用王夫之 (1619-1692) 「鏡以光應物，而不炫明以燭物」詮釋，¹⁶ 嘗試解決《莊子》思想陷入倫理真空之難題。但姑且不論船山屬「創造性詮釋」（《莊子》原文未見以「光」連結鏡之論），這些研究往往受限於船山批判「純靜」的動靜觀，多以「虛」、「明」、「兩行」等觀念申論，而忽略《莊子》原文中「靜」、「止」與水鏡的緊密關係。再者，此方面的討論，與前文研究成果相同，依舊是針對真人道境而論，與他者間的互動描述不深，因此也無法深入理解鏡喻的教化思想。

本文認為，要進入《莊子》的思想脈絡，一方面必須在過往論述「虛」的基礎上，再加入對「靜」、「止」觀念的深入理解；二方面需將鏡之意象，由原有對真人道境之解釋基礎，再轉至他人（受教者）「自我觀視」或「反身自鑑」釋義，¹⁷ 方能於實踐教化之時，同時尊重他者。《莊子》文本中，亦可尋得提及鏡子意象段落，常與教化、觀視自身相關。如〈德充符〉申徒嘉喻其師伯昏無人為明鑑、〈大宗師〉子輿以井水反觀身形變化、〈天道〉言以道為師之聖人心可為萬物之鏡。至人之用心若鏡，應事應物間，隱然有鏡像式的反身性，能使他人觀視自身狀態，生發「自我教化」動力而變化。

正面論述教化，於《莊子》所見未幾。且因敘述上帶有無為、自然等特質，使之「無肯專為」、「不與物為事」，成《莊子》研究隱而不顯之餘事。本文試圖轉移教化行為的角色定位，由受教對象視角，談鏡像作用之觀視反身，以解析如何透過情境輔助他人，進行自我內省與轉化。文章安排上，第二節首以討論《莊子》尊重差異價值觀之思想，並言兩行之因是與不傷，為休止雙方是非價值衝突之辦法，但未出現教化（轉化）現象，故兩行思想未必然足以生發「自我教化」之動力；第三節則論教化行為前的準備工夫，需以兩行思想為基礎，注意到人我互動中的好惡、是非之情，並由心齋與常心，帶出情感之重要性；第四節再以情感的穩定性（靜），分論兩種自鑑自化類型；最後以〈應帝王〉季咸相壺子，補全對列子之教化作用，以為完整的教化分析案例。

¹⁶ 王夫之撰，船山全書編輯委員會編校，《船山全書》第 13 冊（長沙：嶽麓書社，2011），《莊子解》，卷 7，〈應帝王〉，頁 183。

¹⁷ 林明照談《莊子》的觀視性，有以子輿鑑於井表述自鑑（鏡喻）的反身性，亦以〈德充符〉之「常心」，言如實觀看他人，他人亦藉由我如實觀看自身。「常心」論述雖已兼顧他人面向，然林氏重點仍在真人道境，故僅言於此，未涉入教化論述。林明照，〈觀看、反思與專凝——《莊子》哲學中的觀視性〉，頁 21。

二、面對差異價值觀的思考

〈齊物論〉篇首為師徒對話，南郭子綦以槁木死灰之喪我工夫為契機，與顏成子游論三籟。其倡言噫氣之風作人籟與天籟，聞天籟之境界則以精簡數語表示：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」聞天籟為體道境界，實涵攝聞人籟與地籟，¹⁸ 故僅言差異所在：透過喪我工夫，以達至尊重天地萬物自身價值之境地。

身心脫落的工夫修養實踐，所照見之體道景觀，描繪上全著重於存有的開顯——萬物「使其自己」、「咸其自取」的自然樣貌。不僅正面肯定萬物自身存有價值，同時懸置吹萬背後是否有超越的本體根據（怒者）。懸置之作用，既不推求先於天地的道（怒者自己），亦不否定道為萬物之本根（怒者為道），¹⁹ 而專注眼前吹萬不同之多元豐盈樣貌。

道既是在場，同時也不在場。每一吹萬皆似由風引動，又似咸其自取而獨化，莫知其所萌。就如〈則陽〉言「萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門」，並以「莫為」、「或使」論道，皆為一曲之見：「斯而析之，精至於无倫，大至於不可圍，或之使，莫之為，未免於物而終以為過。……道之為名，所假而行。或使莫為，在物一曲，夫胡為於大方？」既支離語言符碼結構的二元對立，又懸置形上根據。此弔詭辯證，一為避免物與道關係過於緊密，成明顯上下階層，而失其物自身之價值；二又避免物全然與道割裂，使物物間有交流共感、變化之可能。

《莊子》既不否定太一之道的整體性（同一），同時強調萬有物化的豐盈（差異），正是體現「一多相即」、「無分別的分別」。²⁰ 藉一多相即的理解，聞天

¹⁸ 王叔岷 (1914-2008)：「自不齊觀之，則有人籟、地籟、天籟之別，自其齊觀之，則人籟、地籟皆天籟也。」王叔岷，《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988），頁 48。

¹⁹ 宣穎（生卒年不詳）：「夫風之吹一也。所吹則萬有不同，可謂極參差之致也。而風但使之自鳴，且每竅各取一聲以鳴，蓋風雖吹之而有不與也。……彼眾竅者真以為自己耶？自取耶？果其自己自取，則噫氣未作之先，何以寂然？既濟之後，何以又寂然？」前破「聲由風起」，後破「竅自取聲」，統觀道物互成，故非道生物，亦非物自生，亦不可說物之互生。此近《中論》之辨破，雙譴雙揚。宣穎，《南華經解》，《子藏·莊子卷》道家部第 100 冊（北京：國家圖書館出版社，2011，清同治五年（1866）皖城藩署刊本），卷 2，〈齊物論〉，頁 50；另可參看徐聖心，〈位移·開眼·合一·反相——《莊子》論天人關係重探〉，《臺大中文學報》，57（臺北：2017），頁 30-32。

²⁰ 關於《莊子》「一多相即」論述，參見賴錫三，《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文

籟境界，即肯認生命的多元風格與差異，而不被化約在道的同一性下，以一套理論概念或是非價值系統，宰制千差萬別的生命。〈齊物論〉中王倪對齧缺的回應，正是要支解「自我觀之」的單一中心視角：

且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鱗然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鳴鴉耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鱗與魚游。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？

萬物各自在其環境，有各自適合、千差萬別的價值觀。《莊子》以道觀之，尊重不同物種、個體之存在價值與生活型態。〈齊物論〉藉不同物種的生理特性與環境因素，說明天下未有一特定價值是非，可放諸四海皆準。若再細分至各人身上，諸主體皆有形塑自我之生長環境、歷練與身體機能，自然會有不同的價值是非。而儒墨所爭辯的大是大非，皆由「自我觀之」出發，以己是而傷彼是。此種以己是之矜加諸於人之爭辯，是遮蔽道「未始有封」、「注焉而不滿」的兼容之姿。

「道」具包容、整全與共在交流性，故物應既有自我主宰的獨立不變價值觀，亦具備面對世界時自我選擇改變的可能性。若以教化視角來看，對方不願改變時，應以「慈善原則」(Principle of Charity) 理解與尊重。而若果對方有意願想要轉化時，則也盡力提供協助。因此，他人「主動求教」的情況下給予指導，乃是符合自然之舉，亦可謂前文所稱，為「大人之教」。

然而，人於多數情況下卻不願輕易改變，世間各價值是非，也易相互抵觸。《莊子》言人之是非價值，本於成心。成心指自身立場及價值判準，為個體判是非、度事物之內在標準。²¹ 以此出發，則以己所好為是，以己所惡為非，如此可區別物我（彼／是），並有內外、是非、貴賤之分。若執泥成心，則其發乃若機括，不發又「留如詛盟」，深閉固拒以求勝。如此終身與物相刃相靡，爭辯是非，莫之能止。

不輕易改變，易造成是非衝突，為世界常態。故《莊子》倡導以「喪我」工

化更新》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），〈差異、離心、多元性——《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉，頁 131-145。

²¹ 成心歷來解釋有偏正面與偏負面兩種，然其本質絕非負面，個體皆需有成心方能應對世界。成心若過於執泥、固著化，則會被視為批評對象，有待鬆解。

夫，²² 鬆解成心之執泥。藉開放身心，以通觀人已之是非。只因其是，使人我之所是，互觀以兩行，此謂「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮」、「和之以是非，而休乎天鈞」（〈齊物論〉）。自我成心鬆動，能以「是／非」、「彼／是」（他、我）視角的轉換，得以反覆相明，謂之「環中」。²³ 應無窮，則是非相攘休止於天鈞，〈齊物論〉以「兩行」寓意，以達能尊重雙方價值觀，不互相傷害：

已而不知其然，謂之道。勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：「朝三而暮四，」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。

此則寓言情節，《列子·黃帝》有更細膩描述，然因眾狙未能以語言表達明確之價值觀，僅由其喜怒大概見其是非好惡，故對此寓言之解讀勢將導致歧異。最常見者，如《列子》以眾狙不會算術之學，被狙公操弄其喜怒而不自知，下「聖人以智籠群愚」定論。²⁴ 此為一套智巧權術的價值標準，以評判智愚高下，不僅不尊重對方，同時深陷「勞神明為一」。換成《莊子》思想，若既要尊重眾狙想法，又需兼顧狙公求「至多相合為七」，便能設想眾狙之關注焦點只在「朝食多寡」，而不在意「暮食多寡」。換言之，眾狙乃以「朝四」為是，「朝三」為非。

狙公透過鈞之運轉、視角的轉換，²⁵ 不只要求自身嘗試認識對方的是非認知，同時感受對方在是非下的情感根源（以喜怒判定是非好惡）後，再回頭反思自身認知與如何對待對方。如此才由「朝三」向「朝四」位移，取與己之是相合以平衡。雙方是非止息，乃隨順一般是非運作（喜怒為用、因是），其運作機制是由雙

²² 關於〈齊物論〉所揭示之「喪我」工夫，參見賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008），〈《莊子》工夫實踐的歷程與存有論的證悟——以〈齊物論〉為核心而展開〉，頁 23-47。

²³ 環中融攝是非兩方之視角，是非於此「莫得其偶」，使兩造不對立，而為反覆以兩方立場衡量。由此環轉運行，反思自身論點之侷限性，進而嘗試理解對方；而後再由雙方立場回返衝突現場，重新衡量與判斷如何回應。此即是種反覆相尋，使二元對立鬆動、轉移的反思行動。相關論述，可參林明照，〈觀看、反思與專凝——《莊子》哲學中的觀視性〉，頁 23-25。

²⁴ 「物之以能鄙相籠，皆猶此也。聖人以智籠群愚，亦猶狙公之以智籠眾狙也。名實不虧，使其喜怒哉！」楊伯峻編著，《列子集釋》（北京：中華書局，1979），卷 2，〈黃帝篇〉，頁 86。

²⁵ 「鈞」本身帶有動態的循環、圓轉、軸心迴轉等意象，參見楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版，2016），〈卮——道的隱喻〉，頁 301。

方各自之是非中，取可互相接受的交集共識（此之謂「其同」）。不以一套是非標準傷害對方，而為順任雙方價值觀，此之謂「兩行」。

面對價值衝突現場，《莊子》提供一種應世的理想情況，其中「和」是雙方不衝突對立之必然結果。然僅以「和」作唯一重點，會有如《列子》「以智籠群愚」的評價風險，故兩不相傷、衝突之和諧，必須另建立在「兩種價值觀並行平等」的相互尊重基礎，方得以稱作「兩行」。否則，即便表面看似兩不相傷，卻將雙方是非價值觀化約為絕對一統（勞神明為一），落入如《列子》般的智愚分判，實則非尊重對方，於態度上仍是有所傷。²⁶

〈齊物論〉中所談工夫論，²⁷ 及聞天籟境界，大抵已明《莊子》反同一性暴力、尊重差異價值、虛己應物之核心思想。兩行思維，消解各種價值觀相交，可能生發之衝突，實「乃能遊於世而不僻，順人而不失己」（〈外物〉）。亦合乎天道順讓無為、包容萬有、使物在其自己之性質。

不過，兩行之理想狀態，仍有很大的侷限性。其一是兩行運作，必須雙方在面對同一事件，有著各自不同卻又有著交集的價值基準。如面對茅之數量分配，狙公的「所合不超過七」與眾狙的「朝食必須較多」，二者有可共通交集處，故可「兩行」；相反的，若如〈德充符〉魯哀公授己國於哀駘它、〈秋水〉楚王遣大夫聘任莊周，雙方在面對是否任職之事，價值理念完全衝突而無法交集，故二寓言最終無法兩行而各得其是。

另一則為教化方面的限制。兩行必和，此「和」雖與〈則陽〉所談之教化有關，²⁸ 但兩行僅因順人我之是，以「處物不傷物」、「物亦不能傷」為則（使雙方是非「和」與「休」）。真人運用兩行之法應世，尊重他人是非價值觀而不傷，至多僅見變化對方喜怒之情，仍未見具體「使物化」的教化、轉化跡象。因此，即便不言之教需以「和」作為尊重之基礎，但若只針對「兩行」著手，則無法由此看出轉化的可能，是故必須再對《莊子》其他文獻做更進一步的探討。

²⁶ 「不傷」必和，然「和」未必於心態上不傷對方，故「不傷」為兩行之必要條件，失之則易與法家、兵家等權謀思維同流於功效論。林明照亦認為「和」仍須規範，否則和諧關係中可能蘊含罪惡。例如為群體和諧，在順應多數人好惡傾向的情況下，少數人的福祉、權益被犧牲傷害。林明照，〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》，28（高雄：2016），頁288。

²⁷ 《莊子》的喪我、心齋、坐忘等工夫論，皆有同一性主題，只是心齋更凸顯聽氣與虛對身心修煉之重要。學者有言：「〈齊物論〉『今者吾喪我』的『喪我』，也即是『無己』。其真實內容，實即所謂『心齋』與『坐忘』；這是《莊子》整個精神的中核。」徐復觀，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966），頁71。

²⁸ 〈則陽〉：「其於人也，樂物之通而保己焉；故或不言而飲人以和，與人並立而使人化。」

三、以「虛」、「靜」應對萬物之情

一般教化因涉及轉化他人是非價值觀，易與「尊重差異價值」立場衝突。如此，化導他人究竟如何可能？又如何使他人發欲求「自我轉化」之動力？欲深入此議題前，可再重新省察兩行所以能「和」的內在關鍵，以作為不言之教前的基礎準備。

《莊子》以「兩行」論良善互動，狙公感受眾狙之喜怒，用以判斷其是非價值觀。是非與好惡、情感，有其相關性，因是乃有所好，以喜之情迎現，見所非緣惡，而怒之情顯見。²⁹ 情感為好惡之體現（可謂一體兩面），是非認知則易受好惡、欲求影響，基於喜好塑成其價值觀。〈齊物論〉便言昭文、師曠、惠子，因偏好自身技能（己知之幾、盛），欲廣宣其善而強說他人，以獲價值認同，然終難以成功。〈在宥〉亦言：「世俗之人，皆喜人之同乎己而惡人之異於己也。同於己而欲之，異於己而不欲者，以出乎眾為心也。」其中「喜」便等同「好」，可見情感與是非、好惡之關聯。

人所持「自我」觀念，亦與所感之各種情感相關。以成心觀世，以是非應物，好惡情感亦隨之湧動。世界諸物亦有成心是非，其行無以全順己心。順己則喜而迎之，逆己則怒而將之。世人多不喜順物變化，而以喜怒將迎鞏固成心，執而不化，維持自我之同一性。既於各情緒感受中認同自我，而自我認同又強化情感好惡之執泥，日夜相代，無盡循環。³⁰

人我互動中，枉顧對方是非價值觀與感受，即否定其存在價值，便易得負面情緒下之反動，使己之身心損傷。〈人間世〉以養虎與養馬為例：

汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也；時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己

²⁹ 郭象：「眾狙之惑，因所好而自是也。」林希逸 (1193-1271)：「因物我而有好、惡、喜、怒、哀、樂，便是有是非。」郭慶藩，《莊子集釋》，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 73；林希逸撰，周啟成點校，《莊子虞齋口義校注》（北京：中華書局，1997），卷 1，〈內篇齊物論第二〉，頁 28。

³⁰ 〈齊物論〉：「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所為使。」

者，順也；故其殺者，逆也。

夫愛馬者，以筐盛矢，以娠盛溺。適有蚤蛇僕緣，而拊之不時，則缺銜毀首碎胸。意有所至而愛有所亡，可不慎邪！

萬物皆有情感好惡，「不敢」所顧及為虎之性情與感受，避免激化其情感好惡。過度激化，則虎逢生物則殺，不媚養己者；愛馬亦需顧慮其情感好惡，而非以己意強加。二喻言用己則致禍，順物則受福，實皆指人我關係中，任何行動需考量對方是非、好惡之情，否則易出現衝突與傷害。且即便己意出於關愛，若缺乏傾聽對方好惡感受，反倒「意有所至而愛有所亡」，³¹ 徒增傷害，違背初衷。

同理轉換至教化現場，人我互動亦應戒率意，務考量對方是非好惡與感受，並反思己之行動。〈人間世〉顏回欲至衛開導國君，孔夫子叮囑：「且德厚信弇，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而強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！」在未進入衛君的情感好惡脈絡下（未達人氣、未達人心），由道德至高點臨視他人之惡，以「臨人以德」、自是非他心態，彰顯自我美德，易讓對方感受敵意，啟動自我防衛本能。如此即便有關愛與利他動機，反成雙方災難。

顏回數度提出解決方案，皆被孔夫子指出僅能「無罪」（無過錯），且仍有「師心」（以德臨人之自是），實未觸及早先提醒之「先存諸己而後存諸人」。教化之道，首以不預設雜多成見滋擾，以能先安頓自己。³² 林雲銘（1628-1697）言心齋：「實發不雜不多之道。欲達人心，先理會自己之心；欲達人氣，先理會自己之氣。所謂至人『先存諸己而後存諸人』者，此也。」³³ 即指此乃以定法為基，所深化之修養工夫：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。（〈人間世〉）

³¹ 此處之「意」當指成心過度僵化下之主觀信念。〈庚桑楚〉言「容動色理氣意六者，繆（謬）心也」，顯示意念過度強烈，將擾亂心本具之能。

³² 〈刻意〉：「一而不變，靜之至也；……純粹而不雜，靜一而不變，恬而無為，動而以天行，此養神之道也。」純一之道非全然無心，主以靜一而不受紛擾。

³³ 林雲銘撰，張京華點校，《莊子因》（上海：華東師範大學出版社，2011），卷2，〈內篇人間世第四〉，頁40。

「聽之以耳」為聽任、順從感官，隨己之情緒感受；「聽之以心」為聽任、隨順成心，任己固著之是非認知。二者受限自我視角，需「喪我」來排除雜多干擾，以定一志。「無」是為方便權說，蓋指「去執」，³⁴ 非全然否定。且於人我互動中，不應將感受範圍，執於「己之感官、情緒」與「符合己所能經驗、想像之範疇」。最終需「聽之以氣」、「虛而待物」，方能將感通範圍擴大，與物共感。³⁵

待物，等待、迎向他人好惡情感之意。不輕易以「我」之認知認識事物，而為等待事物引導我理解後（切換視角、換位思考），再反思如何回應。此與「感而後應，迫而後動，不得已而後起」（〈刻意〉）相呼應。「待」與「後」皆具時序性、延遲性，不以單一自我成心為判準。此是為提醒，縱有所感，然面對世界，不可陷絕對化的成心之知；「迫而後動」，指能感受貼近事物自身，適切回應行動。由時序談價值判準之先後與切換，主體優位判準稍緩，先待感受事物，再依此感受基礎，反思、選擇合適行為予以回應。

孔夫子對「心齋」極有信心，且聰慧之顏回一點即悟，無再深論。如何運使心齋以成教化之效，懸而待解。由「心齋」論述，可知需藉「虛化」工夫，考量對方情緒感受，是為教化前所需留意之行動原則。因即便出於善意，只要觸及牽引情感好惡底線，無論再好的善意勸說或行為，皆易被理解為敵意。如此則破壞信任基礎，出現厭惡、反蓄的情況。

「虛」是人我互動之基，亦為教化互動之本。而觀不言之教，不僅有虛，同時要具備情緒之穩定性（靜）以兼容萬物。〈德充符〉常季依循孔夫子所言，推導王骀行「不言之教」之用心為「以其知得其心，以其心得其常心」。³⁶ 唐君毅先生(1909-1978)以為此歷程正與心齋相當：

³⁴ 成玄英 (c. 601-690)：「耳根虛寂，不凝宮商，反聽無聲，凝神心符。」「心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也乎！」己之心念生起，向外緣觸，依情而起分別心，故應採虛柔任物，不執知覺、情慮，遣之又遣，則能不著聲塵、不與境合，無生分別。郭慶藩，《莊子集釋》，卷 2 中，〈人間世〉，頁 147。

³⁵ 陳詳道 (1042-1093)：「『聽止於耳』，則極於耳之所聞。『心止於符』，則極於心之所合而已。『聽之以氣』，則無乎不在，廣大流通，……虛而無礙，應而不藏，故一志所以全氣，全氣所以致虛，致虛所以集道，此『心齋』之義也。」褚伯秀，《莊子義海纂微》，卷 8，〈人間世第二〉，頁 113。「聽氣」可說是最大（或最佳）限度的「聽」，亦含攝聽耳與聽心範疇。一層層超克體驗極限，為「擴大」感受能力，故「無」非全然否定，是為「否定僅限於此」。「聽之以氣」為兼具、統合「聽之以耳」與「聽之以心」後，更大幅度之感受層級。

³⁶ 此則引文未依郭象本斷句，改採呂惠卿之見：「王德而骀，則內聖者也，內聖則為己而已。以其知而得其心，以其心而得其常心，皆為己者也。」呂惠卿，《莊子義集校》，卷 2，〈德充符第五〉，頁 92。

心齋之功，至於至虛，只有氣以待物，仍是此心之事。〈德充符〉言「以其知，得其心；以其心，得其常心」。其言由知以至心，以至常心，正與此篇所謂以耳聽，以心聽，以氣聽三者相當。則心之虛，至於只以氣待物，即謂只以此由心齋所見得之常心，以待物也。³⁷

至於下文常季所謂「彼為己，以其知，得其心；以其心，得其常心」下文言此常心如止水之能鑑，即明同於〈人間世〉所謂虛而待物之無心之心。³⁸

感知所得之情緒感受，奠基在是非好惡之心，此即自我視角（知與心）。常心則虛而待物、感而後應，既將他人情感好惡拉入己身脈絡，而能「自其同者視之，萬物皆一也」（〈德充符〉），故能以存諸己之純一不雜（靜），應對差異變化的物化世界。物我共感而能見所同，視其所一，事變不入靈府、不隨物遷，常心便如止水般虛靜澄清。

常心之粹煉，與心齋皆有虛化工夫在其中。心齋論述著重工夫進程，常心於虛化基礎上，說明在「不知耳目之所宜」後，能容受、尊重千差萬別之現象與價值觀。身心虛而待物，能保持平和寧靜如常，則日不以心鬥、不見其所喪。常心代表一顆堅毅且平靜之心，若一人雄入九軍而不懼，其心亦如止水不受滋擾。此為心齋之至虛後，所呈顯的「靜」。

透過唐君毅先生將「心齋」與「常心」連結的啟發，本文發現二者皆具備「虛」與「靜」二面向。心齋乃側重「虛」的一面，但其中蘊含「先存諸己」、定一志而純粹不雜的靜一原則；常心在表明虛化工夫後，更強調情緒的穩定性，此類「靜」的情緒狀態代表身心全然接納千差萬別之是非價值，為情感接納與尊重差異價值的統合。³⁹

必須說明的是，情緒的穩定性在《莊子》內七篇是以「存諸己」、「一志」或「止」等論述表示，本文為方便論述，概以外雜篇之「靜」統稱。「靜」概念未出現內七篇中，乃因就工夫理路而言，虛化後自能靜，故〈應帝王〉僅將「體盡无

³⁷ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁369。

³⁸ 同前引，頁374。

³⁹ 另需補充說明的是，本文並未贊同「心齋」與「常心」二者，全然為不同側重論述之「一體兩面」結構。事實上，唐君毅先生曾提及「常心」為「至虛」的狀態。同時亦有研究指出，「心齋」雖是虛化工夫，但虛化、感應範圍大小，與心齋工夫深淺程度相關，並由此區別出「一般技藝行為」與「常心境界」，二者間運用心齋工夫的同異點。參見陳重羽，〈論技藝的有待與無待——由《莊子》的列子形象切入〉，《臺大文史哲學報》，95（臺北：2021），頁56-60。

窮，而遊无朕」歸結於「虛」字；外雜篇則多次言及「靜」，〈天道〉首章即將聖人「虛靜恬淡寂漠无為」之心，譬若水靜，大匠可資取法，是「天地之鑑也」、「萬物之鏡」。此心之靜，萬物無足以鏡心，猶若〈德充符〉王骀常心之止水、哀駘它「內保之而外不蕩也」；〈刻意〉亦有「純粹而不雜，靜一而不變」，與〈知北遊〉言「外化而內不化」的「內不化」遙相呼應，⁴⁰ 皆與常心之靜相關。

真人平靜之常心，乃以「虛」為前提，正與一般世人那與物相刃相靡、日以心鬥的擾亂狀態大不同。常人需鞏固成心以守勝，勉強可維持平靜生活。然而若只聽耳與聽心，於面對變化的世界時，又易演變為日以心鬥。而當真人、常人二類的情感表現接觸時，正是探究如何以自然無為的方式，使物以前者為法，作天地之鑑。

四、以情緒穩定為基礎的自鑑教化法則

如何以虛靜合道，使萬物以其為鑑，又能達到「自化」之效，為本節側重所在。〈天道〉首章，便以情緒的穩定（靜）明示可作為參考指標，本文欲由此開展鏡像式的自我情感觀視，以了解「自我教化」的可能性與動力來源。

（一）由靜中反思的「安適型教化」

常心雖為修己以應世，不傷人我。然常心卻又足以感人，使物聚而不離。物聚之理，緣於「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止」（〈德充符〉）。此句文義明朗，然自鑑作用原理甚為玄奧，需參其他涉及鏡意象文獻輔助。

首先，〈大宗師〉有子輿抱病，其身形鉅變，臨井自鑑言：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！……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！」自鑑乃觀視自身形變，此變意味著「不可知」，趨向疾病與死亡之地。這些皆可能帶來焦慮感而心亂，⁴¹ 然子輿於凝視自身時，已知其不可逃，故能反思而安命，接受大化之變。〈大宗師〉有數則類似寓言，此安排去化之理，以自然運

⁴⁰ 成玄英：「古人純樸，合道者多，故能外形隨物，內心凝靜。」郭慶藩，《莊子集釋》，卷 7 下，〈知北遊〉，頁 765。

⁴¹ 關於《莊子》所談人面對死亡所帶來之壓迫與焦慮感，可參見賴錫三，《《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），〈《莊子》的生死一條、身體隱喻與氣化永續：以自然為家的安身立命〉，頁 231-252。

化為師，乃「觀化而化及我」。

真人境界的自鑑，以道為宗師，無須旁人輔佐。其事件啟動機制，與所凝視之己，皆因於「變化」。臨事變而不與物遷，為常心真知。常人則在面對變化時，多難以接受而心慌亂。不願接受變化，主因變化前之狀態，往往與其價值觀相符，故其心安穩。一旦有變，則如眾狙聽聞朝食數量減少而怒。有趣的是，若條件允許，真人可藉兩行之法，再次調節、變化成眾狙可接受之樣態。

綜合上述與前節可知，能「觀視己身變化」、「願意接受變化後的情況」、「未感受敵意」，是為「不言之教」的三個重要啟動條件。而〈齊物論〉的兩行寓言正因缺乏第一項條件，尚未足以稱之教化。

知此三項因素，再觀〈德充符〉中真人如何成為啟動變化的明鏡：

申徒嘉曰：「……聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎！……知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。……人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒；而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪？〔吾之自寤邪？〕⁴² 吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。⁴³

此處原文中間，有段言人之命數猶「遊於羿之彀中」之無可奈何。而與賢人相處並非能主動改過，而是賢人知安命之理，故能以平常心接納所有被社會認定過錯之人，視之為無過。申徒嘉提及久與明鏡般之賢人相處則無過，此處涉及何以賢人修持自身而心境通明，卻能影響身邊之人。類似論述，於原文前一章常季與孔夫子討論王骀時已見，孔丘答以平常心可使他人自鑑而止眾止。⁴⁴ 換言之，申徒嘉以明鏡喻常

⁴² 陳景元引張君房本「不知先生之洗我以善邪」下有「吾之自寤邪」。陳景元，《南華真經章句餘事》，《正統道藏》洞神部玉訣類第 27 冊（臺北：新文豐出版，1988），〈闕誤〉，頁 95。

⁴³ 凡本文中出現獨立引文形式之《莊子》文本，粗體字皆筆者刻意加之，以標明關鍵語句。其後獨立引文亦然，不再特增說明。

⁴⁴ 〈德充符〉：「常季曰：『彼為己，以其知得其心，以其心得其常心，物何為最之哉？』仲尼曰：『人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止。』」（引文非全襲郭象本，部份斷句依呂惠卿之見。呂惠卿，《莊子義集校》，卷 2，〈德充符第五〉，頁 92。）常心之任讓，可影響身邊之人，常心實為「久與賢人處則無過」之必要條件。申徒嘉所以能順理成章言「久與賢人處則無過」，乃有基於前章論述思想。是以〈德充符〉藉孔子言真人常心之內聖面，申徒嘉則言其受教者主觀感受與行跡，屬常心發用之外王面。二段故事連綿，相得益彰。

心，常心虛靜則不結縛成心（塵垢不止）。真人不生分別，不以好惡是非傷人我，是以申氏問責子產之過，乃指其未取伯昏无人之常心包容。至於最關鍵的常心能使他人自鑑之作用，申徒嘉於事後反思，覺察自己「鬱結之怒心」，在與老師十九年相處下，無形中轉為穩定的平靜。「過往被人譏笑時的憤怒」與「跟老師伯昏无人相處時的平靜」對比，而得以「觀化」（由差異見變化），並肯認老師給予的自主環境。

人願自鑑，源於明鏡乃「鑑物無私」，⁴⁵ 不帶敵意，不似世人以是非好惡爭辯相傷。異於己之是非價值觀迎面，宛若各方襲來之力量回擊，將剝奪進一步成長的可能，情感上必生抗拒與反感。申徒嘉為兀者，乃社會認定之有罪者，時時處在世俗眼光下，易以盛怒回擊，以捍衛自我存在價值。然伯昏无人之任讓包容，使其得到尊重與未感敵意，自然無有怒心而歸於平靜。此不以言教相勸（以己是而爭人非），施以兩行身教之法，容受、尊重學生，並自行體會不受敵意環境之美，自能廢然而心靜。

由此觀之，若無伯昏无人體現真知真行，申徒嘉無從保持平靜，更無法對照其中差異與變化。真人僅以自然、不帶敵意的方式，啟動變化機制，並留待學生能有自我主動反思之機會，間接「觀化」而自化自解，故申徒嘉莫知所由，不明乃師之所為，或己之所為。⁴⁶ 可見得「自鑑」之作用，實由雙方自然、無形之互動而生發。

就《莊子》看來，世人多「內化而外不化」（〈知北遊〉），⁴⁷ 成心執而不

⁴⁵ 郭象：「鑑，鏡也，鑑物無私，故人美之。」郭慶藩，《莊子集釋》，卷 8 下，〈則陽〉，頁 882。

⁴⁶ 有關此段〈德充符〉原文，宋代張君房本增「吾之自寤邪」疑問句，陳景元並標「舊闕」。學界有蔣門馬以為所標「舊作」、「舊闕」，乃指各版本與古《莊子》舊本之差異，而舊本自然是最值得信賴之原文，故應是陳景元暗指各版本有謬。蔣氏更進一步推斷，張君房本之異文，不外乎據郭注與成疏竄改增補。筆者以為，此論斷尚存疑點，仍需待蔣氏補充說明，其一是陳景元未標榜舊本較好，甚至未明確指名所參舊本為何，各版本與舊本比較，亦可理解為客觀呈現，何以必認定為暗諷各版本？其二是郭注言「自反」，成疏言「自反復」，何以張君房參考後便強改為「自寤」？事實上，依此段故事情節，轉化關鍵當在師徒二人身上，申徒嘉自問而不確定是否伯昏无人所為時，便隱含亦不確定是否自己所為，是以郭注與成疏之問句未失情理。本文舉此佚文，為輔助說明鏡像教化之自然，受教者即便反思亦莫知其所由。而即便無此佚文，亦無礙論述主張。蔣氏之論，參見蔣門馬，《莊子彙校考訂》下冊（成都：巴蜀書社，2019），頁 445-489；又蔣氏之推論，學界已提出相關檢討，參見謝明，〈《莊子闕誤》所載《莊子》八種版本考〉，《寧波大學學報》（人文科學版），33.2（寧波：2020），頁 85-93。

⁴⁷ 「與接為構，日以心鬪，則為內化，與物相劇相刃，而見役於內，則為外不化，故曰今之人，內化而外不化。」林希逸，《莊子虞齋口義校注》，卷 7，〈外篇知北遊第二十二〉，頁 347。

化，溺於是非辯鬥，與物爭勝，相刃相靡而不順，其內變化無明，猶如流水；真人之常心則靜，乘物以遊心，外化而內不化，已然似明鑑之效。且虛靜之心，能造止水之境，容受是非，與物共感。他人無感其傷，繆心得以解釋，信任得以敞開。

又如田子方稱頌其師東郭順子曰：「其為人也真，人貌而天虛，緣而葆真，清而容物。物无道，正容以悟之，使人之意也消。」（〈田子方〉）⁴⁸ 此即同王駘「幸能正生，以正眾生」（〈德充符〉）。真人正己正容，不以己之是非正之，而主日損之功。⁴⁹ 真人之行誼，自然造出寧靜氛圍，人由此反身觀視自我，進行比較，以在流水與止水之境中自主抉擇。⁵⁰ 若對止水之境嚮往，則流水止矣（意消）。

投身寧靜，即面對自我本真，因人皆樂於被接受與肯定，惡於遇敵意、爭辯與被否定。止水使眾人紛擾之心止息，得以有更大空間專注自我成長。借安樂哲 (Roger T. Ames) 與郝大維 (David L. Hall, 1937-2001) 討論《道德經》中「非以其無爭與，故天下莫能與之爭」：

通過合作去尋求最優化人類間各種關係的個體行為，在沒有任何強制的
情況下，會使任何形式都得到充分利用。……如同一個聲樂老師能夠講
明學生在獲得其天才充分展示的過程中必須克服的侷限，但是所有的學
生都必須唱屬於自己的歌。⁵¹

無爭即是無為，然無為不表無所作為，應是以虛靜、任讓態度做不強制的行為，使物咸其自取、使其自己，則無為而無不為。物於此環境下，可自由自主自長，隨其是非價值觀。

上述所言使物「自我教化」之方，主以意消，靜而無所累。而後能自我觀視與

⁴⁸ 引文未依郭注本斷句，改採俞樾 (1821-1907) 之說，以「人貌天虛」、「緣而葆〔葆〕真」相對成義。見郭慶藩，《莊子集釋》，卷7下，〈田子方〉，頁703。

⁴⁹ 〈庚桑楚〉：「徹志之勃，解心之繆，去德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利六者，勃志也。容動色理氣意六者，繆（繆）心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。去就取與知能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則无為而无不為也。」「正」非遵循某種價值觀以益生，是以解心釋神為要。

⁵⁰ 魏文侯聽聞田子方形容東郭順子後，即發自我觀視之感慨：「吾聞子方之師，吾形解而不欲動，口鉗而不欲言。吾所學者直土梗耳，夫魏真為我累耳！」（〈田子方〉）

⁵¹ 安樂哲、郝大維著，何金俐譯，《道不遠人：比較哲學視域中的《老子》》（北京：學苑出版社，2004），頁58。

反思，咸其自取，任物自長，並選擇留待於真人身邊。此類對比自我情感變化下的反思（觀化），即是鏡像作用，也可謂是一種「安適型自我教化」。

透過〈德充符〉案例，大抵可歸結安適型教化具備以下特點：其一，受教者所意識到的「變化」，是自身情感由不平靜轉為平靜（意消）的變化，因此受教對象往往是對世俗價值觀較為敏感者，如申徒嘉感受世俗對兀者之敵意、魏文侯感受世俗責任之鬱結；若為子產般以固著成心鄙視他人而求心靜者，便無感真人所提供無傷環境之珍貴，自身亦無意消之變。換言之，唯有意識到自身情感由不安轉為平靜，才有可能理解真人平常心任讓之珍貴性。

其二，人之所以能轉為平靜之心，實源於處在真人以兩行之法所造的寧靜氛圍中。意消之效，需處於真人所造環境，方能持續保持，故而安適型教化又具「物不能離」之吸引力。〈德充符〉有惡人哀駘它，雖惡駭天下，卻只應和、肯定他人，不倡導自我價值觀，深得魯哀公寵信親進而不願離。其平常心虛化，能不因外物之變而失其平靜，並以自然不顯露的兩行成和之德應世，使人感受支持與尊重，心得以安寧如春，同歸於靜，此其所以感人如此而不能離。

其三，「物不能離」亦表示：受教者安適於無傷環境，僅能解心消意而心不擾，卻不若真人妙悟渾化之極，契真知以應萬化。申徒嘉指責子產未取伯昏无人之平常心包容，但指責之反應亦顯其非以平常心待人。⁵² 此舉實隱含對子產非己之憤懣，足見其自化未迄真人真知；若對比〈天道〉士成綺見老子，老子作為博大真人，全然容受與尊重士成綺之非議，「呼我牛也而謂之牛，呼我馬也而謂之馬」。此應世之方，使士成綺事後反思，留意到自己「心正」之轉變（所謂「正則靜」）。可見意消之效，只消弭成心執泥下所生之負面情緒與傷害，無必然保證可生平常心。換言之，不言之教，無形而心成，能使個體放下焦慮、悲喜與限制，復歸平靜，但不足以保證能有平常心之虛，僅任其「聽之以耳」與「聽之以心」（此即「心成」）。⁵³ 而領悟程度，因人之自我觀視與反思程度而有差異，如士成綺能

⁵² 陳景元論此中三位角色之差異，極具洞見：「子產師伯昏之道而未能忘我，申徒同出師門而未能忘德，況其下者乎？……與遊十九年而未嘗知兀，忘德忘形者也。」褚伯秀，《莊子義海纂微》，卷11，〈德充符第一〉，頁150。

⁵³ 林明照亦由「意消」談不言之教，認為「心成」指活化內心的感受能力。本文以為此感受能力之活化，仍處「聽之以心」之範圍。聽耳與聽心有穩定（靜）之功效，卻無法達於至虛。不過筆者亦相信不言之教的反身自鑑，已具一定程度反思作用，可為個體欲以工夫向上提昇之契機（如申徒嘉雖未生平常心，然藉此變化契機，明瞭安命之理，並諒解自我兀者身分，而士成綺則能進一步求教問道）。參見林明照，〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》，49（新北：2018），頁75-76。

自我覺察與反思，甚至進一步問道；反觀申徒嘉，標榜伯昏无人之大德以羞辱、回擊子產，足見申氏未生常心。⁵⁴

在安適型教化中，真人能使他人轉變者，主要是情感上的變化。其去除對物可能造成的任何傷害與限制，以創造可令萬物自主選擇與成長的環境空間，卻不要求更改價值觀。而真人行跡，純以兩行之法應物，以安其性命之情。他人於此環境中，亦有自我觀視、反思之可能，但無必然保證，因此自覺之自主性，真人全然任讓於他人。

兩行之應世，本身便有默化之功、意消之效，但仍需視對象之悟性，自我覺察與反思，方能意識到「變化」，並進一步肯認與自主選擇，留待於真人身邊以得靜，如此才算真正的「安適型自我教化」。至於在此之後，是否再更進一步尋真知而轉化，則為個體之意願，決定是否向天道或真人學習。⁵⁵

(二)由驚異與疑惑中求靜的「衝擊型教化」

安適型教化以不言、自然、任讓狀態而使「德不形」，能由此不傷受教者存在價值。但這些特質受限於對象條件與領悟程度，不易體契真知。身教之難，致使欲邁向真知的正確方向，仍需適度以言教引領對方。然純以言語教授至道，卻又易以明確價值觀牴觸他人固有成心，使對方以其一曲之見抗拒、譏笑之。〈逍遙遊〉中肩吾以為接輿之言「大而无當，往而不返」、「大有逕庭，不近人情焉」、「以是狂而不信也」，即是此例。

《莊子》書中應機教化案例不算少，其中便有另一類型亦帶自鑑作用，可謂將不言之身教過渡至言教。此即藉人觀視自身情感而生發欲轉化之動力，並主動邁向問道之路：

北門成問於黃帝曰：「帝張咸池之樂於洞庭之野，吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑；蕩蕩默默，乃不自得。」

帝曰：「汝殆其然哉！吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以大清。（夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自

⁵⁴ 鍾泰言申徒嘉之體悟，實隱含三等說，即申徒嘉乃介於常人與真人之間的學習者。此亦可視作其未生常心真知之佐證。鍾泰，《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，1988），頁265。

⁵⁵ 〈德充符〉魯哀公喜與哀駘它相處，而自哀駘它離去後，便「卹焉若有亡」、「若無與樂」。此證「安適型」教化中的兩行之法，雖使「物不能離」，卻未必然啟動個體工夫修養之動力。

然，然後調理四時，太和萬物。) ⁵⁶ 四時迭起，萬物循生；……螽蟲始作，吾驚之以雷霆；其卒无尾，其始无首；……所常无窮，而一不可待。汝故懼也。吾又奏之以陰陽之和，燭之以日月之明；其聲能短能長，能柔能剛；變化齊一，不主故常；……吾止之於有窮，流之於无止。予欲慮之而不能知也，望之而不能見也，逐之而不能及也；儻然立於四虛之道，倚於槁梧而吟。目知窮乎所欲見，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫！形充空虛，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。吾又奏之以无怠之聲，調之以自然之命，故若混逐叢生，林樂而无形；……行流散徙，不主常聲。世疑之，稽於聖人。聖也者，達於情而遂於命也。天機不張而五官皆備，此之謂天樂，无言而心說。……汝欲聽之而无接焉，而故惑也。樂也者，始於懼，懼故崇；吾又次之以怠，怠故遁；卒之於惑，惑故愚；愚故道，道可載而與之俱也。」（〈天運〉）

中國自古便對音樂賦予調節、教化功能，因聽覺感知現場氣氛最為敏銳且深刻。黃帝乃與天地合德之真人，以演奏音樂體現無窮宇宙之氣化運動。⁵⁷ 而其屬臣北門成，於聆聽時感受自身呈現懼、怠、惑三種不安情感。因衝擊巨大，不安情感擾動無以忽視，於是觀視自身，啟動問道契機。黃帝則答箇中情感雖似失常，卻為問道歷程之常情與疑情。

世人成心固著，初聞天地之樂，驚其磅礴萬變，難以一套樂聲知識系統理解（「一不可待」）。因不可知，故畏懼；又欲以謀慮知，以瞻望見，卻逐之不及而徘徊，倚樹疲吟而勞神明。因求之不能，捨之不忍，故倦怠；再奏則林然共樂，無有形象，以至於無聲。此時樂聲響動，不拘形式，無處不在。人莫感其道充盈天地，聽之不聞其聲，視之不見其形，故疑惑。

歷代諸解受「愚故道」誤導，以懼、怠、惑為契道歷程，遂謂北門成逐步體道。然此識其一，不知其二。黃帝奏樂，固有引動氣氛之力量，對北門成產生影響，使其開顯虛化的身體向度。⁵⁸ 然北門成仍未體契真知，《莊子》原文「汝欲

⁵⁶ 「夫至樂者」以下七句，自蘇轍 (1039-1112) 以下，古今不少注家以此三十五字為注疏文字訛入《莊子》正文。詳參于省吾，《雙劍詒莊子新證》，《子藏·莊子卷》道家部第 157 冊（北京：國家圖書館出版社，2011，民國二十九年（1940）北京大業印刷局排印本），卷 1，頁 373；王叔岷，《莊子校註》，頁 514。

⁵⁷ 劉榮賢以為天道即氣化，氣之動本乎自然，蘊含韻律性。音樂若體現此韻律，即是天地氣化的一種形式。劉榮賢，《莊子外雜篇研究》（臺北：聯經出版，2004），頁 372。

⁵⁸ 畢來德 (Jean François Billeter) 對此段有極為精彩的詮譯，參見畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》

聽之而无接焉，而故惑也」，已明白北門成欲以耳心聽之（不以氣聽），且其未「無言而心說」，足證無能冥感天樂，而故惑也。縱使其有稍入愚菴之跡，但此僅是暫時性的虛化狀態，需被動地處於奏樂氛圍中。是故北門成聞樂之時，僅為暫時性、被動地「能虛而不能靜」的有待狀態（需依於黃帝方能虛）。「愚故道」應解為「因愚昧而始求道」，方可解釋北門成因心情不平靜（懼、怠、惑而不自得），由此向黃帝提及自身狀態之現象。

真人神乎其技，純以應物，非有心出奇以屈人，僅是自然凝練特異空間氛圍，故他人僅有驚異之情，而無感傷害與敵意。⁵⁹ 一曲之見，難觀道之全，自受情境內不可知現象衝擊，故驚異、畏懼、倦怠、疑惑等不安情感生發。而越以成心感知，不安情感反越強烈。

情感成為人所關注之重點，同時也是驅動問道之契機。機制在於，真人之真知真行自然生一情境，予人「自主檢驗」其價值觀能否放諸四海皆準。人置身此境，不安情感擾動，便反身自鑑，觀視手足無措之自我，坦承錯誤與無知（此謂「惑故愚」），並反思如何轉化自我，排除不安。

北門成自發向黃帝表示此狀態，即已反身觀視情感之「變化」。此類藉驚異所生發之衝擊與不安感，使物得以自我檢視，並自主生發欲求轉化之動力，可謂之「衝擊型自我教化」。

其原理，似心理學的「認知失調」(cognitive dissonance) 理論，蓋指一個體同時擁有兩種互為矛盾、不相容之認知（觀點、態度、信念、意志），而產生緊張衝突之不適感。⁶⁰ 認知失調理論認為，人傾向保持認知一致性與平衡，面對「固有認知」與「新認知」衝突，望尋求解決方案，消解此不一致引發之心理不適與不

（北京：中華書局，2009），頁 111-116。

⁵⁹ 技藝特點，在其技術成份，且是以社會或他人眼光而論。就他人而言，非常人隨手可得、不可一蹴及就之行為，能令其心生佩服、敬畏，便可視作技藝（但於技藝活動者，或只是「日用而不自知」的身體活動）。故徐復觀先生 (1904-1982) 指稱：「當時之所謂『藝』，……主要指的是生活實用中的某些技巧能力。」技藝活動正因以他人眼光而帶有「驚」、「奇」，故可營造特異空間氛圍。鍾振宇另有討論真人身體技藝的「異質空間」所具備的感染力。徐復觀，《中國藝術精神》，頁 48；鍾振宇，〈莊子的身體存有論——兼論其與歐洲身體現象學的對話〉，《漢學研究》，32.4（臺北：2014），頁 15-18。

⁶⁰ 「認知失調」由利昂·費斯汀格 (Leon Festinger, 1919-1989) 提出，其言：「簡單地說，我認為，失調，即認知之間存在著不適合 (unfitting) 的關係，本身就是一種激勵因素。認知這個術語，在這裡以及在本書其餘部份，指的是，有關環境、自我、或一個人行為的任何知識、觀念和信念。」失調的產生，由於心理上的不舒服，會驅動人們努力減少失調，達到協調。」利昂·費斯汀格著，鄭全全譯，《認知失調理論》（杭州：浙江教育出版社，1999），頁 3、2。

安。個體或放棄或改變其中認知，以遷就另一認知，減緩緊張衝突。

就人之常情，否定新認知，堅持原有觀點，最為直接，此為心理學主要研究與觀測面；⁶¹ 另一方案，則追詢進一步訊息，詳確新認知的可靠程度，以取代固有認知。⁶² 結合《莊子》觀之，一般認知即由成心所生，而此認知同是非價值觀，會因世界各種千差萬別之是非而受到挑戰。成心固著所生之疆界一被抵觸，⁶³ 不安情感即隨之而來。⁶⁴ 人為紓緩「日以心鬥」之擾動，或如〈齊物論〉所言閉壁而「守勝」，或如麗姬悔其泣而接受新認知。

衝擊型教化案例，屬上述後者。而依憑舊有認知，勢必面對不可知的現象，這種在驚異感的巨大衝擊下所生之「畏懼」、反覆感知而不得的「倦怠」與「疑惑」，皆是認知失調下所引發的不適情感。

大抵而言，此類型有如下特點：其一，所觸之新認知，僅為既定事實之實然現象。此呈顯不言之教中「不傷」面相，因實然現象不似語言易含特定應然價值的是非觀，受教者無感他人敵意與傷害；再則疑惑加劇，迫使人反觀自我愚昧，捨棄舊有成心，進一步探問天道。⁶⁵

其二，所生驚異之情感極具震撼（即失調程度極大），正表示其現象超越原成

⁶¹ 如社會心理學對「自我辯護」(self-justification) 之觀測，即是由認知失調理論推演。此類研究涉及自尊與編造理由（認知、行為合理化）之動機，故埃利奧特·阿倫森 (Elliot Aronson) 於此脈絡將減低失調行為，視作非理性的自我防衛，指出此舉通常會妨礙理解重要事實、發現解決問題的真正方式。埃利奧特·阿倫森著，邢占軍譯，《社會性動物》（上海：華東師範大學出版社，2007），頁 130-181。

⁶² 關於認知失調下，緩和與心理衝突行為的相關研究，參見 Leon Festinger & James M. Carlsmith, "Cognitive Consequences of Forced Compliance," *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 58.2 (1959), pp. 203-210.

⁶³ 〈齊物論〉：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有眇也。請言其眇：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」

⁶⁴ 就認知失調理論來看，認知失調於日常生活中隨處可見，只是失調情況有大有小。此即〈齊物論〉中各種情感之變化無明，日以心鬥之狀態。

⁶⁵ 社會心理學於研究「自我辯護」的觀測，認為認知失調時，大多數會傾向尋找更多證據來維持舊有認知，即便被迫面對相反證據，亦尋找可批評、歪曲或清除方式，使固有認知維持與強化，從而產生「驗證性偏誤」(confirmation bias)。然《莊子》中所遭遇為既定事實，且因震撼劇烈，使失調程度加大、不適感更強，而使人反常轉向追問新認知。另除接受新認知外，亦有無視事實現象，逃離現場之選擇，以舒緩失調。然此非《莊子》描述重點，亦於書中少見（下一節分析季咸相人案例，會觸及此一選擇，關鍵差異在季咸不知壺子乃現象源頭，而未向其求教）。關於「驗證性偏誤」，可參見卡羅爾·塔夫里斯 (Carol Tavris)、埃利奧特·阿倫森著，邢占軍等譯，《錯不在我：人們為什麼會為自己的愚蠢看法、糟糕決策和傷害性行為辯護？》（北京：中信出版，2014），頁 10-13。

心認知範圍，亦無法扭曲事實以自我安慰，消解不安。面對所有的不適與否定感，需以更積極之態度正視與確認，才有消解負面情感之可能。

其三，需意識此現象源於真人所行之技藝活動，且真人無心由此以屈人。⁶⁶真人僅是自然應物，非以言教指正他人過錯，故所有現象的不可理解與不安，皆源於受教者自身，非由外部敵意攻擊，僅能反身檢視自我，並往現象源頭（真人）進一步求教。

其四，衝擊型之教化，往往是以特殊現象啟動變化機制，而使受教者意識到自身情感由平靜轉向不安（為另一類型之「觀化」）。特殊現象對舊有認知的衝擊程度，影響受教者能否意識到自身情感之變化。當衝擊程度突破失調臨界點，便迫使受教者一方面反身省思，一方面向外探尋能理解現象源頭之所。

事實上，此類型在《莊子》中存在非常大量的案例，如〈齊物論〉顏成子游問南郭子綦「槁木死灰」、〈養生主〉文惠君問庖丁解牛之技、〈德充符〉魯哀公醜傳國之過而問孔子、⁶⁷〈大宗師〉南伯子葵驚異女偶色若孺子而問道可得學、〈達生〉孔子問蹈水有道、魯侯驚梓慶削木猶鬼神、〈田子方〉孔子眩惑於老聃「惻然似非人」。各自雖無北門成自述其不適情感之詳且有層次，然皆驚異其不可知之現象，已具認知失調條件。⁶⁸

人雖各有情感好惡，卻皆傾向安寧穩定之狀態，而以上兩類「自我教化」，正與觀視自身情感變化相關。其導引人專注情感，並予以自主之權，擇情之所安處，故不違「尊重萬物差異價值」立場。且真人以虛靜應物，於人我不相傷下自然而為，非有心主導明確價值以使物化，而是「使物自化」。此即「無肯專為」、「不與物為事」之無為道境。

由是觀之，使物「自我教化」之可能性，乃因於真人之行，作啟動變化機制之

⁶⁶ 戴卡琳 (Carine Defoort) 指出，《莊子》中的教學現場，老師往往全心投入於自己所做的事情，既無心於教，也不太搭理學生。相關例證，參見戴卡琳著，葉樹勳譯，〈《莊子》的教學對話：“人類學”視域的解讀〉，《商丘師範學院學報》，30.10（商丘：2014），頁 5-8。

⁶⁷ 魯哀公與哀駘它之相處，為「安適型」教化（但魯哀公未因此自鑑而珍視真人之常心）；哀駘它離去後，哀公惘然若失，得以反身自鑑其過，是為「衝擊型」教化。哀公以此契機，遂向孔夫子問道。

⁶⁸ 生發認知失調的其中一類緣由，即是「來自於過去的經驗」：「如果一個人站在雨中，卻沒有淋濕，那麼，這兩個認知彼此是失調的。因為他從經驗中知道，『淋濕』是緊跟著『站在雨中』。如果我們想像一個人從來沒有關於雨的經驗，那麼，這兩個認知就可能不是失調的了。」利昂·費斯汀格，《認知失調理論》，頁 12-13。以北門成之經驗，演奏音樂至多僅到某程度，然黃帝之表現卻超出此認知範圍：音樂本於五音六律之節奏排列，卻不主一調；音聲能以耳聞，卻響而無以感知。

始。其所造之空間氛圍，能引導受教者觀視自身情感變化，此為真人之行的必要性；自化之動力，源自於人傾向情感的安定，能使物自主反身自鑑，選擇能安其情之歸所。此自主性，亦是對受教者是否自願轉化之尊重，為「自我教化」之實踐。

五、「自我教化」案例論析

本文所論兩種類型，大抵原理已明，以下將以〈應帝王〉季咸觀相壺子，進一步討論教化之案例分析。此段落文獻較長，情節細膩，歷代諸解多專注季咸與壺子二人。若輔以教化、治理視角，二人互動與列子之關係，仍可再行討論。⁶⁹

此段寓言，情節略同《列子·黃帝》，然置於《莊子》書籍編制則別具一格。〈應帝王〉義旨，筆者以為主述「順應天道之王者」，即與治理相關之議題。⁷⁰就〈逍遙遊〉所言神人以塵垢粃糠陶鑄堯舜，無肯以物為事，知治理乃聖人之餘事，故此治理議題置內七篇之末。且文中言治理多晦澀不明朗，隱而不顯，需參照外雜篇，則無心順物、因其自然，方默應聖王之道。⁷¹至於季咸相人一章，諸解以為延續前章明王「立乎不測」義，⁷²是故亦可以治理與教化角度觀看。⁷³

⁶⁹ 有關壺子四示，學界常見尊以成玄英之說。成疏之論，乃以郭注為基礎而展開，其中雖有重玄深義，於描述四相上卻多相類，並皆以「無心」概括，未切合寓言情節中季咸見四相之不同反應，郭注亦有類似弊病。此又涉及近世學者會通於佛教之四門，並濃縮為三觀（空假中），有收編為三相之嫌猜。本文重新梳理此段寓言情節，並提點出教化與治理相關元素，至於成疏與一系列相關問題，探討層面廣泛，限於篇幅與學力，本文暫無法處理，留待他文討論。讀者另可參牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，2002），頁 228、194；洪嘉琳，〈道教重玄學與佛教中觀學問的對比與交談：以成玄英與吉藏之方法論為例〉，《國立政治大學哲學學報》，43（臺北：2020），頁 69-116。

⁷⁰ 〈應帝王〉通篇「帝」與「王」不連用（《莊子》內七篇正文亦未合用「帝王」一詞），以「帝」稱者惟篇末涉及神話之事，可解為天神。而篇名之「帝」，應與〈養生主〉「帝之懸解」同，成玄英疏曰：「帝者，天也。」〈應帝王〉即指順應天道之王者。郭慶藩，《莊子集釋》，卷 2 下，〈養生主〉，頁 129。

⁷¹ 《莊子》言治理之內聖面，多以人我應對為主要基調，是故歷代註解多將至人、神人、聖人視作三位一體，為不同側面之描述。另亦可參前言引〈在宥〉有大物者之不物，為「大人之教」的治理態度；〈天地〉言聖治、德人、神人，其中多有內聖面之交集。

⁷² 王且 (957-1017)：「古者帝王之治天下，必有不測之用，故使人不可得而相。」林雲銘：「此段根上『立乎不測而遊於無有』句，見帝王應世，不過此法，……。」褚伯秀，《莊子義海纂微》，卷 21，〈應帝王第二〉，頁 259；林雲銘，《莊子因》，卷 2，〈內篇應帝王第七〉，頁 88。

⁷³ 筆者以為〈應帝王〉論治理，乃以「即內聖即外王」為原則，不專在「治理方法」上言，如此治理與應世、教化可做一般事看。學界對治理的見解不一，故對〈應帝王〉主題是否涉及治理而有

鄭之季咸，以其感應之神測，⁷⁴ 能相人死生存亡、禍福壽夭之歲月旬日。若以治理視角觀之，季咸象徵善統御之術的王者，其智巧臨人，手持權柄，並「以己出經式義」評價天下萬物，論其貴賤，斷其死生。萬物經論斷，無可逃其生殺之命而深懼其行，⁷⁵ 猶鄭人見之而棄走，鳥高飛以避害，鼯鼠深穴以免患。

神巫能感知命運，緣於世人成心固著，行為習氣受拘，執而不化以與世相比亢，則其恆有定限之行為模式便可測。列子象徵尋求治道若渴之學習者，不以自身利害禍福為念，迷眩季咸之奇技而心醉，以為至道。

壺子對列子之過往互動，應不離兩行之應世原則。列子卻對此未有自覺，無感意消之效與常心之珍貴，未對壺子肯認，故而受外道奇技氛圍蠱惑，質疑壺子，師生信任已然崩解。壺子深知列子慕道之心已逝，雙方信任亦瓦解，故示諭其帶季咸觀相。所意者，欲啟其對比意識，致使本缺乏內觀自省之列子，能由被觀看之狀態，轉至反觀自身。

此反觀與對照，將以季咸與壺子之鬥法具現化——「統御之術」與「明王之治」兩種治理典範（兩種認知）之選擇。⁷⁶ 可謂對列子所行之「衝擊型」教化：

明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。」

不同見解。有關〈應帝王〉通篇的反省與討論，深入反徒增讀者學術觀點之是非爭議，參考審查人「刪減繁枝，以清眉目」之建言，不再添說明而妨礙論述主軸。讀者另可參吳肇嘉，〈《莊子·應帝王》中「即內聖即外王」的應世思想〉，《清華中文學報》，5（新竹：2011），頁 205-230。

⁷⁴ 林久緒以「咸」為感，如《易經》咸卦歷來多解為「感」義。林久緒，〈「虛」之技藝：《莊子》「季咸見壺丘」的隱喻書寫〉，《止善》，13（臺中：2012），頁 51-52。

⁷⁵ 「蓋他人以其心知自外斷定吾生命之未來，則吾之生命未來，被他人心中所斷定，而成定局死局，亦無異于頑物。……人之生也，亦固皆以其生命之前程，為非人所能斷定，可由其自己決定者，然後可自安于生也。」唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁 400。

⁷⁶ 依神話學與人類學論述，古代部落之主多為大巫，而中國古代聖王形象，亦與神巫相類。如皆代表上天意志之代言者、具傾聽萬物之異能，故能預測吉凶，引導治理方針，帶有政治性。余英時（1930-2021）曾提及中國古代巫對國家之影響，筆者認為此等影響可理解作巫王冒以上天意志來「以己出經式義」，並以卜測成為「嚮疾強梁，物徹疏明」之治理者；壺子則藉氣的調養，並效法天地之道（示四相），成為「立乎不測」、「神人無功」的明王典範。此寓言可謂暗諷兼具預測與統治意涵的卜筮技藝，實為「胥易技係，勞形怵心」，而將天人關係由此轉向更具哲思辯證層次。又此段寓言，雖看似與治理不相涉，實則壺子所示之四相為聖王之內聖面，以合天道面，故楊儒賓指稱其乃喻「古聖王之相」。余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版，2014），頁 44-47、141-144；楊儒賓，《儒門內的莊子》，〈莊子的卮言論〉，頁 242。

列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣子之先生遇我也！有瘳矣，全然有生矣！吾見其杜權矣。」

列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」

首次會面，壺子做地文之德，不動而無現。⁷⁷ 此亦猶槁木死灰，深根寧極，寂泊無心。故季咸感而見濕灰，以其生機斷絕，測以死期將至；二人再度會面，壺子效天壤之德，氣機發於踵。生氣一動，德充遍軀，由壤以至天。季咸感而見阻絕生機得以活動，測以近死而復陽。

就形式而論，二次交會，季咸感測皆合，精準而略佔優勢。然其不知神人可變化身心氣象，亦未見聞所感之跡改易，故以其固著之成心，強解為遇我得善。且細思其觀相術，原僅預斷他人吉凶禍福，無以改其命運，⁷⁸ 實只需相人一次便可。

或許因少有如列子心醉神往者，使季咸得意忘形而復相。而對感測結果之異動，權以改變內在認知、杜撰理由，以行自我辯護、減緩認知失調，並維持自我價值之合理性。此番舉動，皆由列子以旁觀視角盡收眼底。

季咸能自我辯護，減緩認知失調，顯然衝擊不深，壺子之教化接續進入第二階段：

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊〔齋〕，⁷⁹ 吾无得而相焉。試齊〔齋〕，且復相之。」

⁷⁷ 釋德清解「正」曰：「猶顯示也。謂我安心於至靜，一念不生。不動不顯之地，即心念俱灰泯絕，故面如濕灰，無生機也。」憨山德清撰，梅愚點校，《莊子內篇注》（武漢：崇文書局，2015），卷4，〈應帝王第七〉，頁135。

⁷⁸ 「人之求巫問卜，以知其運之吉凶禍福者，亦兼意在知其如何可由凶而吉，由禍而福，以為趨避之計。此趨避之計，則固不為巫卜之所預斷者也。」唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁400。由鄭人皆棄而走，知唐氏所言無誤。

⁷⁹ 《莊子釋文》本又作「齋」，《列子》、道藏本王雱（1044-1076）《南華真經新傳》亦作「齋」。張湛注《列子》引向秀（c. 227-272）注：「無往不平，混然一之。以管窺天者，莫見其崖；故以不齋也。」史載向秀未注《列子》，故張氏所引為向秀所注《莊子》本。案原文「見吾衡氣機」，若季咸見此機而言「不齊」為不可測之因，則「不齊」與「衡氣」相左，故當以「不齋」為是。引文見楊伯峻編著，《列子集釋》，卷2，〈黃帝篇〉，頁73。

列子入，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝〔朕〕。⁸⁰是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」

列子追之不及。反，以報壺子曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及已。」

壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」

三度會面，壺子神氣平和，仿太虛之無跡，其心同止水，其平猶水停之盛。水淵極深不測，其水平之上皆無，其下又有九名之極，默蘊萬有。季咸雖能感壺子之衡氣機，但此感限於水平上之無象，感於無象則誤以為「無所感」，故不可測；第四度會面，壺子不出己之所宗，所宗不出則無我，不知其誰何。其象亦生亦死，亦有亦無，忽彼忽是，忽起忽落，以波隨第靡莽蕩，萬化而無極。季咸感而見以雜多亂象，難以捉摸，雖感而不可測。

此前兩度會面，季咸可感可測；後兩次，可感而不可測。其先誤以為「無所感」，便編造「不齋」為由，仍做自我辯解。可若使不齋則無得而相，鄭人皆可鄙之而不走，是故相術之測，無關肅穆；其後感見大化萬有，不可思議而無以測。季咸驚異其不可知，尤難再自我辯護，故出現類同北門成之貌：懼故崇、怠故遁。

季咸由始至終，未知各種感測現象皆來源於壺子，故僅能扭曲事實、編造理由，以緩解認知失調。最終失調程度過大，無以承受源自於己的各種不安情感，又不知可求教於壺子，僅能自失而遁走。

這一切行徑，列子已於旁觀視角，瞭然有數。相術奇技本為其肯認，未來亦效尤季咸形象。如今季咸自受驚異衝擊，勢等同觸動列子。而受此衝擊型教化，列子得以於兩種典範（認知）中，反身自鑑，視己之愚昧，徹悟從未開始切實學道之實。

學道之實，即為道日損之功，不以學習所不能者而益生。故列子歸其宅，去文反質，潛修三年，以家為國，⁸¹行明王之治。能虛己靜心，順物自然而無容私，

⁸⁰ 《列子》作「朕」，張湛引向秀注：「居太沖之極，浩然泊心，玄同萬方，莫見其迹。」郭象改動《莊子》原文為「勝」，並竊用向說，改末四字，作勝負解。成疏亦依郭象本，解為本跡相即無別，動靜不殊，何有勝負？案無勝負之義雖可通「衡氣機」，卻又與「不齋」相左。向秀注文，同前引；成疏見郭慶藩，《莊子集釋》，卷3下，〈應帝王〉，頁302。

⁸¹ 《莊子》中亦有小國寡民思想，〈胠篋〉言：「子獨不知至德之世乎？……雞狗之音相聞，民至

自能當下與物相忘，無分貴賤，則「食豕如食人」；不因外力、禮樂成規所囿，相愛而不知以為仁，則「為其妻爨」。如此則雖處萬化紛紜，仍能至虛靜一，所守不移。

以上分論情節，餘下再論季咸與壺子二人相關之教化思想。蓋季咸乃運使智巧權術之王者，雖已虛而待物，能感萬物之身心氣象。然其未臻至虛，故即便有所感，仍以己心度物。欲以一套是非價值系統評價天下，以論斷事物之命，實枉顧他人感受，不信任其自主成長空間而傷物；其亦未契真知，無以體盡大化無窮，物各自化之理。以管窺天，無以明萬化之不測，故遇不可知者，心不可靜而逃。前文「衝擊型」教化條件中，討論到需要明瞭不可知現象源頭（真人），方可有下一步求教可能。季咸自失而走，正因不知一切現象皆為壺子之行，足證此條件之必要性。

壺子則以真知真行，行不言之教以使列子自化。其所示非有意出奇，欲使季咸不相而爭勝。實僅呈露道貌合死、生、無、有（萬有）之天地四相，層層轉變，以使列子知其精深、變化之不測。⁸² 示道之全，必顯四相，此無為之行。若有心以智巧勝人，僅示以「未始出吾宗」即可。⁸³ 是故至人之用心若鏡，乃以虛應物，能承物之是非而不爭勝。物得其真誠不藏之應，無感傷害，亦不傷至人。由此良善互動基礎，則至人可應機而動，於具體情境中使物由己之情感帶動，反身自鑑，自主選擇如何回應與變化。

老死而不相往來。若此之時，則至治已。」若以本文所言兩類型教化而言，小國寡民可謂最適合之治理型態，因地小而人民與君主可當面互動，不似大國需以禮樂、法律聯繫。聖人不以其知宰制，僅以真知真行應對，人民亦無感權力與貴賤之分，可謂明王之治。此至人無己之行，亦是神人無功之化、聖人無名之治。

⁸² 第三相之「無」，其水平之下實默運萬有，與第四相之「有」相互應契，而季咸正是無以測此無有相生之二相，可謂前章所言明王「立乎不測，而遊於无有者也」。「不測」非專指不使人相而得，如此則流於權謀。明王應不固著成心，以保持己身未來變化之可能，以合天道運化之精深不測。

⁸³ 壺子若要與季咸爭勝，直接以第四相示之即可。然若如此，則亦讓人陷入一種「為變化而變化」的侷限視角。天地四相之全面展演，表示《莊子》所言之真知，為一種運使天鈞之力、「以道觀之」的視角。此種視角本身便容受各種認知視角，與將自身絕對化、消解各種矛盾的普通視角有所不同。而真知亦應同時具備工夫的修養，以能在各種情況下轉化為適宜的認知視角而應物無傷。關於視角、化與無待之論述，可參見任博克 (Brook A. Ziporyn) 著，郭晨譯，〈作為哲學家的莊子〉，《商丘師範學院學報》，31.4 (商丘：2015)，頁 33-41。

六、結論

《莊子》的「止水」、「明鏡」譬喻，易被解讀為純靜態的觀照模式，若再加入外雜篇「靜」的觀念連結，更加深此不虞之隙。本文不採取避開「靜」、「止」概念之詮釋，轉將二概念表徵為「情緒的穩定」（平靜、寧靜），以視作真人包容任讓千差萬別價值觀之道境。如此能超克動靜二元結構，又以心境的穩定來兼容動靜，猶如壺子從容不迫地示現天地四相。

另一方面，本文不再將鏡喻僅專注於真人之「虛靜心境」，而是延續至鏡像之「效用」上——即納入受教者「反身自鑑」、「欲求情緒安定」之作用。由此，一來可釐清《莊子》原文脈絡中，不言之教如何以「自化」、「無為」、「不傷」原則，進行「鑑於止水」而止眾止；二來透過對兩種自我教化方式的現象歸納，理解鏡像教化的可行操作、限制條件，以及與「兩行」的差異；⁸⁴ 三則深化水鏡論述與他者互動之向度。

教化於《莊子》思想中，雖偶有提及，但與治理天下同為聖人之餘事。即便〈人間世〉有孔顏對話，然其整體對話內容與心齋之法，至多僅提供教化前的準備工夫。藉由唐君毅先生以心齋（虛）所連結起的常心（靜）論述，以及〈德充符〉佚文之輔助，得見情感於「自我觀視」及「真人無為之行」之重要。

社會心理學透過情感狀態，討論認知的失調與和諧。但其仍是透過觀察以得出共相，範圍仍處人間俗世。《莊子》則藉工夫的成聖境界，提出一種擁抱變化、尊重差異矛盾的認知和諧狀態。於此基礎，透過虛與靜二面向之應對，間接造成情感的引動，指引眾生緩解日常生活中的各種失調。此為由聖返俗，使物自鑑，又默應認知理論，成就自然、無為、無方之不言教法。

真人虛靜之道境，首以尊重萬物價值觀、不傷為教化前提，以使人我互動中，不因情感好惡、是非認知而生排拒，信任得以敞開。而人之應於世，多與物相刃，日以心鬥以爭勝，怫鬱而不得志。事實上，真人的不言之教，僅是以身教體現特異空間氛圍，以作為啟動變化機制的開關。人入此境，能否意識到自身情感變

⁸⁴ 以「安適型教化」的案例來看，真人同樣是以「兩行」原則來應對受教者，而關鍵在於受教者自身是否覺察與其相處對照下的情感變化（由怒轉平靜之「觀化」）。在〈齊物論〉的眾狙、〈德充符〉的子產，便未出現類似徵兆，是以無法由其中窺探教化現象。這同時也指出，僅探討「兩行」思想，未足以深入水鏡論述的核心。

化，以及真人之特殊性，仍有不少情境與對象條件的限制。換言之，真人僅予人自我教化之動力，而無必然轉化之保證。受教者在此特異空間氛圍中，反身自鑑與是否親近真人，皆是自主選擇。其「自化」意願，仍操之物自身。

《莊子》認為，世人終身役役而不見成功，身有所累而茶然疲役。是以前言所談的最終目標，主要還是在安其情，使其靜而不亂，以解心釋神。這便呼應前文所談〈天地〉的滅賊心（混亂之心）、進其獨志而心居；〈在宥〉所謂大人之教的「有問而應之」，強調不主動給予價值觀，而是在對象遇事心亂、知己愚昧而主動願意求教時，盡其所懷授予真知。此是真人「用心若鏡」於人我互動中，自然生發之教化密用。

值得注意的是，此教化密用在《莊子》中是以戲劇設計般的情節呈現，成功與否，視乎機緣與受教者資質，而啟動變化機制的真人，似又於當今現實杳杳無蹤。真人境界雖在實踐上猶如海底撈針，然而卻不代表此鏡像教化不可再現，原因在此教化活動中，真人並非佔據主導之關鍵地位。

道家思想重視的是尊重、包容差異價值觀，以及流變不滯的世界觀，真人於教化活動，主要居於開啟變化機制的「前導位置」，其後個體反思是否成功，真人既不涉入，亦不關心，純由受教者自主抉擇。至於平常心任讓與神乎其技，僅是作為「涵蓋任何價值觀之個體」之保障基礎。轉放置於當代實踐中，若能於個別受教者身上，找到符合本文對兩種教化模式所設之特質條件，則不必有真人境界亦能得其效。如面對敏感、不受接納之人，嘗試了解其價值觀，進而包容、尊重，創造適合其價值觀之環境，再靜待其反思，便有安適型教化之可能；又自然、不刻意地做出超越、挑戰受教者價值觀之行為，使其意識到非日常現象，以及認知失調到一定程度，再靜待其反思與求教，便有衝擊型教化之可能。⁸⁵

《莊子》書中常見教學之間動態性的辯證、問難，甚至開展出顛倒上下階層的批判面向。⁸⁶ 相較於此，鏡像的教化活動強調自然而然，易被解讀過於靜態，學界對此亦多採取默認而未細索其中運作原理。本文嘗試運用社會心理學與之對話，除欲透過認知與情感之論述，梳理受教者內在思緒之動態辯證外，亦希望能藉此拋

⁸⁵ 審查人認為《莊子》含有虛構的情節設計與浪漫化的描述手法，而此設想背後涉及真人境界對教化活動之必要，以及是否得以實踐之可能。這些問題啟發筆者進一步思考「自我教化」如何透過社會心理學，與當代對話之契機。

⁸⁶ 有關《莊子》各種不同面向的教學互動案例，本文前言所引涉及師道觀、教育觀等研究成果，皆有所論，此處概不贅述。

磚引玉，打開當代對話與實踐之可能，並使此議題能進入當代莊學研究之視域，獲得更多元的詮釋出路。

（責任校對：程意婷）

引用書目

一、傳統文獻

- 于省吾 Yu Xingwu, 《雙劍詒莊子新證》*Shuangjianyi Zhuangzi xinzheng*, 《子藏·莊子卷》*Zizang, Zhuangzi juan* 道家部第 157 冊, 北京 Beijing: 國家圖書館出版社 Guojia tushuguan chubanshe, 2011, 民國二十九年 (1940) 北京大業印刷局排印本 Minguo ershijiu nian (1940) Beijing Daye yinshuaju paiyinben。
- 王夫之 Wang Fuzhi 撰, 船山全書編輯委員會 Chuanshan quanshu bianji weiyuanhui 編校, 《船山全書》*Chuanshan quanshu* 第 13 冊, 長沙 Changsha: 嶽麓書社 Yuelu shushe, 2011。
- 呂惠卿 Lü Huiqing 撰, 湯君 Tang Jun 點校, 《莊子義集校》*Zhuangzi yi jijiao*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2009。
- 林希逸 Lin Xiyi 撰, 周啟成 Zhou Qicheng 點校, 《莊子肅齋口義校注》*Zhuangzi Yanzhai kouyi jiaozhu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1997。
- 林雲銘 Lin Yunming 撰, 張京華 Zhang Jinghua 點校, 《莊子因》*Zhuangzi yin*, 上海 Shanghai: 華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2011。
- 宣 穎 Xuan Ying, 《南華經解》*Nanhua jingjie*, 《子藏·莊子卷》*Zizang, Zhuangzi juan* 道家部第 100 冊, 北京 Beijing: 國家圖書館出版社 Guojia tushuguan chubanshe, 2011, 清同治五年 (1866) 皖城藩署刊本 Qing Tongzhi wu nian (1866) Wancheng fanshu kanben。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 撰, 王孝魚 Wang Xiaoyu 點校, 《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1961。
- 陳景元 Chen Jingyuan, 《南華真經章句餘事》*Nanhua zhenjing zhangju yushi*, 《正統道藏》*Zhengtong daoze* 洞神部玉訣類第 27 冊, 臺北 Taipei: 新文豐出版 Xinwenfeng chuban, 1988。
- 楊伯峻 Yang Bojun 編著, 《列子集釋》*Liezi jishi*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1979。
- 褚伯秀 Chu Boxiu 撰, 張京華 Zhang Jinghua 點校, 《莊子義海纂微》*Zhuangzi yihai zuanwei*, 上海 Shanghai: 華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2014。
- 憨山德清 Hanshan Deqing 撰, 梅愚 Mei Yu 點校, 《莊子內篇注》*Zhuangzi neipian zhu*, 武漢 Wuhan: 崇文書局 Chongwen shuju, 2015。

二、近人論著

- 王 卉 Wang Hui, 〈“道法自然”與不言之教——中國道家美學思想的理論啟示與現實意義〉“‘Dao fa ziran’ yu buyan zhi jiao: Zhongguo Daojia meixue sixiang de lilun qishi yu xianshi yiyi”, 《學理論》*Xue lilun*, 14, 哈爾濱 Harbin: 2014, 頁 23-25。
- 王叔岷 Wang Shumin, 《莊子校詮》*Zhuangzi jiaoquan*, 臺北 Taipei: 中央研究院歷史語言研究所 Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1988。
- 卡羅爾·塔夫里斯 Carol Tavris、埃利奧特·阿倫森 Elliot Aronson 著, 邢占軍 Xing Zhanjun 等譯, 《錯不在我: 人們為什麼會為自己的愚蠢看法、糟糕決策和傷害性行為辯護?》*Cuo bu zai wo: renmen weishenme hui wei ziji de yuchun kanfa, zaogao juece he shanghaixing xingwei bianhu?*, 北京 Beijing: 中信出版 Zhongxin chuban, 2014。
- 任博克 Brook A. Ziporyn 著, 郭晨 Guo Chen 譯, 〈作為哲學家的莊子〉“Zuowei zhaxuejia de Zhuangzi”, 《商丘師範學院學報》*Shangqiu shifan xueyuan xuebao*, 31.4, 商丘 Shangqiu: 2015, 頁 33-41。
- 安樂哲 Roger T. Ames、郝大維 David L. Hall 著, 何金俐 He Jinli 譯, 《道不遠人: 比較哲學視域中的《老子》》*Dao bu yuan ren: bijiao zhaxue shiyu zhong de Laozi*, 北京 Beijing: 學苑出版社 Xueyuan chubanshe, 2004。
- 朱小略 Zhu Xiaolue, 〈明“化”而見“獨”——《莊子》“獨一化”論解析〉“Ming ‘hua’ er jian ‘du’”, *Zhuangzi ‘du-hua’ lun jixi*, 《黑龍江社會科學》*Heilongjiang shehui kexue*, 3, 哈爾濱 Harbin: 2014, 頁 10-14。
- 牟宗三 Mou Zongsan, 《才性與玄理》*Caixing yu xuanli*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2002。
- 佐藤將之 Sato Masayuki, 〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉“Zhongguo gudai ‘bianhua’ guannian zhi yanbian ji qi sixiang yiyi”, 《政大中文學報》*Zhengda Zhongwen xuebao*, 3, 臺北 Taipei: 2005, 頁 51-85。
- 余英時 Yu Ying-shih, 《論天人之際: 中國古代思想起源試探》*Lun tianren zhiji: Zhongguo gudai sixiang qiyuan shitan*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2014。
- 利昂·費斯汀格 Leon Festinger 著, 鄭全全 Zheng Quanquan 譯, 《認知失調理論》*Renzhi shitiao lilun*, 杭州 Hangzhou: 浙江教育出版社 Zhejiang jiaoyu chubanshe, 1999。
- 吳肇嘉 Wu Chao-chia, 〈《莊子·應帝王》中「即內聖即外王」的應世思想〉“*Zhuangzi, Yingdiwang zhong ‘ji neisheng ji waiwang’ de yingshi sixiang*”, 《清華

- 中文學報》*Qinghua Zhongwen xuebao*, 5, 新竹 Hsinchu: 2011, 頁 205-230。
doi: 10.6466/THJCL.201106.0205
- 卓玉芳 Cho Yu-fang, 〈論《莊子》之師道觀〉“Lun Zhuangzi zhi shidaoguan”, 《鵝湖月刊》*Ehu yuekan*, 43.4, 新北 New Taipei: 2017, 頁 20-30。
- 林久絡 Lin Chiu-lo, 〈「虛」之技藝：《莊子》「季咸見壺丘」的隱喻書寫〉“Xu zhi jiyi; Zhuangzi ‘Ji Xian jian Huqiu’ de yinyu shuxie”, 《止善》*Zhi shan*, 13, 臺中 Taichung: 2012, 頁 47-58。doi: 10.6487/ZS.201212.0047
- 林明照 Lin Ming-chao, 〈觀看、反思與專凝——《莊子》哲學中的觀視性〉“Guankan, fansi yu zhuaning: Zhuangzi zhexue zhong de guanshixing”, 《漢學研究》*Hanxue yanjiu*, 30.3, 臺北 Taipei: 2012, 頁 1-33。
- _____, 〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉“Zhuangzi ‘liangxing’ de siwei moshi ji lunli yihan”, 《文與哲》*Wen yu zhe*, 28, 高雄 Kaohsiung: 2016, 頁 269-292。
- _____, 〈《莊子》他者倫理中的情感性〉“Zhuangzi tazhe lunli zhong de qingganxing”, 《哲學論集》*Zhexue lunji*, 49, 新北 New Taipei: 2018, 頁 61-79。
- 姚彥淇 Yau Yen-chi, 〈試論《莊子》的「神人无功」〉“Shilun Zhuangzi de ‘shenren wu gong’”, 《臺北市立大學學報·人文社會類》*Taipei shili daxue xuebao, renwen shehui lei*, 50.2, 臺北 Taipei: 2019, 頁 1-14。doi: 10.6336/JUTHSS.201912_50(2).0001
- 洪嘉琳 C. Lynne Hong, 〈道教重玄學與佛教中觀學間的對比與交談：以成玄英與吉藏之方法論為例〉“Daojiao Chongxuanxue yu Fojiao Zhongguanxue jian de duibi yu jiaotan: yi Cheng Xuanying yu Jizang zhi fangfalun wei li”, 《國立政治大學哲學學報》*Guoli zhengzhi daxue zhexue xuebao*, 43, 臺北 Taipei: 2020, 頁 69-116。doi: 10.30393/TNCUP.202001_(43).0003
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原道篇卷一》*Zhongguo zhexue yuanlun, Yuandao pian juan yi*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1986。
- 埃利奧特·阿倫森 Elliot Aronson 著, 邢占軍 Xing Zhanjun 譯, 《社會性動物》*Shehuixing dongwu*, 上海 Shanghai: 華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2007。
- 徐復觀 Xu Fuguan, 《中國藝術精神》*Zhongguo yishu jingshen*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1966。
- 徐聖心 Hsu Sheng-hsin, 〈位移·開眼·合一·反相——《莊子》論天人關係重探〉“Weiyi, kaiyan, heyi, fanxiang: Zhuangzi lun tianren guanxi chongtan”, 《臺大

- 中文學報》*Taida Zhongwen xuebao*, 57, 臺北 Taipei: 2017, 頁 17-58。doi: 10.6281/NTUCL.2017.06.57.02
- 畢來德 Jean François Billeter 著, 宋剛 Song Gang 譯, 《莊子四講》*Zhuangzi si jiang*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2009。
- 陳靜 Chen Jing, 〈基於無痕視角的無言之教與消極教育〉“Jiyu wuhen shijiao de wuyan zhi jiao yu xiaoji jiaoyu”, 《當代教研論叢》*Dangdai jiaoyan luncong*, 9, 哈爾濱 Harbin: 2015, 頁 6-7。
- 陳重羽 Chen Chung-yu, 〈論技藝的有待與無待——由《莊子》的列子形象切入〉“Lun jiyi de youdai yu wudai: you Zhuangzi de Liezi xingxiang qieru”, 《臺大文史哲學報》*Taida wenshizhe xuebao*, 95, 臺北 Taipei: 2021, 頁 39-76。doi: 10.6258/bcla.202105_(95).02
- 陳慧貞 Chen Hui-zhen, 〈鏡喻之境：《莊子》中的主體轉化與倫理關懷〉“Jingyu zhi jing: Zhuangzi zhong de zhuti zhuanhua yu lunli guanhuai”, 收入方勇 Fang Yong 主編, 《諸子學刊》*Zhuzi xuekan* 第 20 輯, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2020, 頁 148-162。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin, 《儒門內的莊子》*Rumen nei de Zhuangzi*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2016。
- 趙萍 Zhao Ping, 〈莊子“不言之教”思想的語文教育鏡鑒〉“Zhuangzi ‘buyan zhi jiao’ sixiang de yuwen jiaoyu jingjian”, 《語文建設》*Yuwen jianshe*, 13, 北京 Beijing: 2018, 頁 70-73。
- 劉榮賢 Liu Jung-hsien, 《莊子外雜篇研究》*Zhuangzi waizapian yanjiu*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2004。
- 蔡岳璋 Tsai Yueh-chang, 〈反思虛靜論——論王夫之釋《莊》〉“Fansi xujinglun: lun Wang Fuzhi shi Zhuang”, 《漢學研究》*Hanxue yanjiu*, 39.4, 臺北 Taipei: 2021, 頁 93-136。
- 蔣門馬 Jiang Menma, 《莊子彙校考訂》*Zhuangzi huijiao kaoding* 下冊, 成都 Chengdu: 巴蜀書社 Bashu shushe, 2019。
- 燕燕 Yan Yan, 〈《莊子》的具身知識觀對現代教育的啟示〉“Zhuangzi de jushen zhishiguan dui xiandai jiaoyu de qishi”, 《淮北師範大學學報》(哲學社會科學版) *Huaibei shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 39.1, 淮北 Huaibei: 2018, 頁 15-19。
- 蕭美齡 Hsiao Mei-ling, 〈品德是可以教的嗎?——從《莊子》的觀點看當今品德教育的走向和出路〉“Pinde shi keyi jiao de ma?: cong Zhuangzi de guandian kan dangjin pinde jiaoyu de zouxiang he chulu”, 《通識論叢》*Tongshi luncong*, 10, 桃園 Taoyuan: 2010, 頁 113-127。doi: 10.6762/JTCCEVU.201012.0113

- 賴錫三 Lai Hsi-san, 《莊子靈光的當代詮釋》 *Zhuangzi lingguang de dangdai quanshi*, 新竹 Hsinchu: 國立清華大學出版社 Guoli qinghua daxue chubanshe, 2008。
- _____, 《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》 *Daojiaxing zhishi fenzi lun: Zhuangzi de quanli pipan yu wenhua gengxin*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2013。doi: 10.6327/NTUPRS-9789860381634
- _____, 《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》 *Zhuangzi de kuawenhua bianzhi: ziran, qihua, shenti*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2019。doi: 10.987.986350/3224
- 戴卡琳 Carine Defoort 著, 葉樹勳 Ye Shuxun 譯, 〈《莊子》的教學對話：“人類學”視域的解讀〉“*Zhuangzi de jiaoxue duihua: ‘renleixue’ shiyu de jiedu*”, 《商丘師範學院學報》 *Shangqiu shifan xueyuan xuebao*, 30.10, 商丘 Shangqiu: 2014, 頁 1-9。
- 謝明 Xie Ming, 〈《莊子闕誤》所載《莊子》八種版本考〉“*Zhuangzi quewu suo zai Zhuangzi ba zhong banben kao*”, 《寧波大學學報》(人文科學版) *Ningbo daxue xuebao (renwen kexue ban)*, 33.2, 寧波 Ningbo: 2020, 頁 85-93。
- 鍾泰 Zhong Tai, 《莊子發微》 *Zhuangzi fawei*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1988。
- 鍾振宇 Chung Chen-yu, 〈莊子的身體存有論——兼論其與歐洲身體現象學的對話〉“*Zhuangzi de shenti cunyoulun: jianlun qi yu Ouzhou shenti xianxiangxue de duihua*”, 《漢學研究》 *Hanxue yanjiu*, 32.4, 臺北 Taipei: 2014, 頁 1-31。
- 譚維智 Tan Weizhi, 〈學校教育應重視不言之教——《莊子》教育哲學之我見〉“*Xuexiao jiaoyu ying zhongshi buyan zhi jiao: Zhuangzi jiaoyu zhexue zhi wojian*”, 《當代教育科學》 *Dangdai jiaoyu kexue*, 23, 濟南 Jinan: 2006, 頁 3-6、11。
- Festinger, Leon & James M. Carlsmith. “Cognitive Consequences of Forced Compliance,” *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 58.2, 1959, pp. 203-210. doi: 10.1037/h0041593

The Reflective Effect of the Mirror Image on Responding to the World and Transformative Education: Self-Education in the *Zhuangzi*

Chen Chung-yu

Department of Chinese Literature
National Taiwan University
yuyu35443@gmail.com

ABSTRACT

This article seeks to explicate the discourse on education in the *Zhuangzi* 莊子 by reviewing several related cases presented in the text. Not only will this article show that this discourse is compatible with value pluralism, it will also demonstrate that these cases embody the idea of spontaneity and self-transformation. This analysis moreover sheds light on the principles and functions of “teaching without words.” Through a reinterpretation of the phrase *yong xin ruo jing* 用心若鏡 (using one’s mind like a mirror), this article elaborates upon the text’s advocacy of an open and tranquil state of mind, and focuses on how the analogy of a mirror can be adopted to indicate self-reflection in its pedagogical dimension.

By exploring the definitions and implications of terms like *liangxing* 兩行 and *xinzhai* 心齋, while also supplementing the lost passages in the “Attribute of Virtue Complete” section of the text, this article highlights the significance of emotions in interpersonal interactions, which are related to self-survey and action in nonaction. A perfect man can gain trust from others without harming or denying them. A steadfast heart can serve as a mirror as it allows the perfect man to set himself as a reference and guide others to focus on their emotions so that they too can achieve a tranquil state of mind. With such guidance, one could then use the perfect man to contemplate oneself. A motivation to transform oneself is thus generated.

Key words: *Zhuangzi* 莊子, education, teaching without words, using one’s mind like a mirror, visuality

L'effet réflexif de l'image miroir sur la réaction au monde et l'éducation transformatrice – L'« auto-formation » dans le *Zhuangzi*

Cet article a pour l'objectif d'analyser les discours sur l'éducation dans le *Zhuangzi* 莊子 en passant en revue les cas relatifs à l'enseignement sans paroles. Il argumente que non seulement ces discours ne sont pas en désaccord avec le « respect des valeurs diverses », mais encore qu'ils sont en accord avec les pensées de spontanéité et d'auto transformation. Il considère en outre le principe de « l'éducation sans paroles » et ses fonctions. À travers une réinterprétation de l'expression « *yong xin ruo jing* 用心若鏡 » (se servir de son cœur comme d'un miroir), vue comme métaphore d'un état spirituel tranquille, l'article se concentre sur les fonctions de l'auto réflexion du sujet de l'éducation.

Par une étude des termes tels que « *liangxing* 兩行 » et « *xinzhai* 心齋 », et en complétant les passages perdus du « *Dechongfu* 德充符 » (signe d'une vertu totale), cet article montre l'importance de l'émotion sur les interactions interpersonnelles et les liens de la première avec l'« auto-inspection » et l'« action dans la non-action ».

Mots clés : *Zhuangzi* 莊子, éducation, enseignement sans paroles, se servir de son cœur comme d'un miroir, inspection

鏡像の「応世」と教化思想 — 『莊子』における「自己教化」について

本論の主旨は、『莊子』での教化論と不言の教えの例と「異なる価値への尊重」の立場とは互いに妨害せず、自然及び自己教化の思想にかなっていることについて論じる。また「不言の教」の具体的実践の原則と効果について考察する。本文では『莊子』の「心を用うるは鏡の若し」を再解釈することによって、真人の虚静の境地の基礎から転向し、教化対象の自省作用に焦点をあてた。「兩行（「斉物論」）」、「心齋（「人間世」）」及び「徳充符」の佚文の補充に拠り、人と人とのコミュニケーションにおける感情の重要性を指摘し、またこれらは「自己を観る」ことと「無為の行」と関連することを検討する。

キーワード : 『莊子』、教化、不言の教え、心を用うるは鏡の若し、観る

Der Gedanke der Spiegelreflexion von Welt und erzieherischer Transformation: Selbstbildung in *Zhuangzi*

Der Artikel zeigt, dass die Konzepte von ‚Transformation durch Erziehung‘ und insbesondere das von ‚Erziehung ohne Worte‘ unter dem Aspekt von Selbstkultivierung und Selbstbildung mit der Position des ‚Respekts gegenüber Diversität von Werten‘ vereinigt werden können. Der Terminus *yong xin ruo jing* 用心若鏡 ‚das Herz wie einen Spiegel gebrauchen‘ wird als Basis für Selbstreflexion und erzieherische Transformation neu interpretiert. Die ‚Zwei Handlungsweisen‘ und die ‚Reinigung des Herzens‘ werden diskutiert (mit Berücksichtigung der fehlenden Teile des *Dechongfu* 德充符-Kapitels), und die Bedeutung der Emotionen in zwischenmenschlicher Beziehung und ihre Relation zu Selbstreflexion und der Ruhe und Stille des ‚Nicht-tun‘ werden herausgestellt. Reflexion von Selbstbildung durch Selbstreflexion kann wiederum als Spiegel für andere dienen und ihnen zu einem Zustand von Stille und Abgeklärtheit verhelfen.

Key words: *Zhuangzi* 莊子, Erziehung, Unterrichten ohne Wörter, Selbstreflexion als Spiegelung, Visualität

(收稿日期：2020. 11. 16；修正稿日期：2021. 1. 30；通過刊登日期：2021. 3. 10)

