

迴視：試論莊子的「落入」與「轉化」*

陳湧漢**

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

本文以莊子「鏡」之隱喻出發，由此延伸對傳統「鏡即靜」一說的反思，並透過對「鏡像」與「觀視」的理論回顧，藉〈逍遙遊〉中鵬之「視下」的形象，提出相對於觀視的「迴視」之說。此說除了強調莊子論至人「用心若鏡」時，有「如實映照」對象的功能外，同時反思這種被動映照的不足，進而點出映照之餘更當具有主動轉化他者的「導引之術」。本文將先以《莊子》中的各種衝突情節為對象，觀看其化解衝突的方式，此方式也象徵著至人之鏡主動「和之以是非」的過程。而後反向從受化者的角度進行描繪，提出莊子雖有主動化人之說，卻同步將主動性加以隱藏，令受化者可在「不知」的情境下完成自我之證道。終以莊子的夢覺之辨，嘗試為這種出入於是非之境的體道之人予以定位。

關鍵詞：莊子，鏡喻，應人，轉化，夢覺

* 拙文受徐聖心先生開設之「先秦道家系譜」課程所啟發，亦承蒙師長鄭毓瑜先生於文章寫作上之指點，以及學友陳柏言、王喬慈、葉宇軒等回饋。亦感謝匿名審查者的悉心審閱，惠賜諸多寶貴建議，於此深表謝忱。

** 國立臺灣大學中國文學系博士生，電子郵件信箱：D08121002@ntu.edu.tw

一、前言

《莊子》善用各種意象對「道」或「體道者」進行側寫、描繪和隱喻，如超越神異之神人、鯤鵬，或是具體物項如陶均、橐籥。在眾多象徵符碼中，「鏡」除了是對老子「滌除玄覽」之觀視的一種接續，同時也是一種演進與深化：既接續了「以道觀之」的核心要義，同時深化了用這種「觀看」來應對世間和面對他人與萬物的倫理面向，而不再是固守於「以物為粗」的方外之境。¹ 因此，當面對莊子言「至人之用心若鏡」時，必然會同步聯想起蘧伯玉「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒」的應人之法，因為這種鏡之觀視除了是一種體道境界的呈現，也是一種面向他者的處世態度。

關於鏡喻、觀視、應人應物及處涉世間等主題，歷來諸家詮釋之串連，已可針對其中幾個重要問題進行解答。首先是楊儒賓在〈遊之主體〉中對莊子「形氣主體」與「圓遊」的建構，因「氣化」的提出，主體有了「躍出」的能力和機會，透過不斷的躍出與出竅，主體與世界才能有更深一層的連結，方能進一步探究莊子的「解於物」和「應於化」。在這種與物共在的真實生命體驗中，人透過形氣主體一方面可與之共感，卻又能使其自如存在，此即「遊」的逍遙姿態。² 然而，楊儒賓在文末卻又點出這種圓遊的缺陷：他認為相較於莊子對「自然世界」的可親可感，其對於「人間世界」卻是充滿矛盾甚至是感到困惑的，故此文最終收束於莊子的圓遊在人間無法解決的難題上，只能「无可奈何而安之若命」。³ 問題是：莊子是否對人間有如此「無奈」的反應？下文將引述其他研究成果對此問題進行回應，但在此卻必須先點出楊儒賓所提及的「區分」：莊子在面對自然界與人間世時，雖基本精神相同，卻似乎有著不同的心境，如論者所述：「而莊子對於人在社會與人在自

¹ 這裡所謂的「演進與深化」，乃參考楊儒賓分判老莊之說而來。論者以〈天下〉篇為基礎，藉文本中對各家的不同敘述與判教，點出老莊之間的承續與差異，而差別正是在老子「澹然與神明居」的「內聚的深層意識」及宇宙本體，被莊子更推進一步為「遊乎一氣」的「湧現的氣化意識」，因此莊子才又進一步提出「應化」與「解物」等說，也正因如此，方開啟莊子與世間關係的各種討論。詳見楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版，2016），〈莊子與人文之源〉，頁403-448。

² 同前引，頁173-224。

³ 同前引，頁223。

然的感受有極大的差異」，⁴ 此處楊儒賓點出了莊子在「應物」與「應人」之間，或許蘊藏著更多值得探究的區別。

上述文獻聚焦於莊子「如何處涉人間」的討論，而此一議題也經過不斷的詮釋擴大，與更多主題交融，從而形成一項理解莊子義理不可迴避的核心，首段提出的「鏡之觀視」即是如此。林明照便以「觀視性」作為切入點，其探討的焦點不僅止於「視覺」在《莊子》中的呈現，而是更進一步分析「觀視」在《莊子》全書中的「層次」差別，以及其中涉及的境界修養與倫理實踐。論者提出：《莊子》將人間描述為一種「無所不觀亦無所不被觀」的世界，而人透過視覺產生區隔性的認知，展現出人的「成心」。解決之道在於「反思性」，即莊子透過反身性的語言來打造一種「回視自身的視覺」，如此才得以理解成心之認知一再要求的「對應性」，實則是建立在「特未定」之上的虛假穩固。最終，論者認為透過反思性的自我覺知，便能達到莊子所言的「平常心」，在這種狀態下，主體有其本身的認識，但同時又是超越主體性的，具有一種自我消解的弔詭性。這種平常心或反思性，是透過心靈的凝練與專注（專凝）而來，正如同「梓慶削木」的整段過程，以「心齋」來忘卻心外雜物，使之成為「明透之心」，遂能觀視樹木的天然質性。故對論者而言，莊子之「觀視」的最高境界正是「至人之用心若鏡」，可對事物之本質進行洞察而使之如實呈現。⁵

此文之論述誠然完善且深化莊子「觀視」性的理論，亦順承歷來對莊子的「鏡喻」之解：肯認明透之心的超越性，同時也注意到我與他人之間觀看的權力流動，將「鏡」與「處世應人」的倫理問題合併呈現，透過專凝、反思後達到一種更具有「優越性」的視覺，並以此作為人對世間觀看的理想因應。⁶ 然而問題是：這種「鏡照」是否足夠面對人間具體的衝突和是非相爭？歷來對於「用心若鏡」的詮釋，大體便是「反映」、「如實地呈現」等說法，對「鏡子」最直觀的聯想也確實具有上述的功能，但與「用心若鏡」搭配的「彼且為嬰兒」一語，倘若代換為人間必有之衝突，則可能會遭遇「彼且為暴君」的情境，難道此時的反應即是「亦與之為暴君」？⁷ 正如林明照於文中曾略微提及：「在『平常心』之境中，觀視性成為我

⁴ 同前引。

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（臺北：2012），頁 1-33。

⁶ 此「優越性」一說見於林明照一文之結論處。同前引，頁 29。

⁷ 《莊子》一書確有部分描述「面對暴君」的例子。就僅以內篇為例，〈人間世〉有「衛君」，以及縱然未明言卻使葉公子高陷入生死驚懼的「齊君」，顏闔將輔佐的衛靈公太子也是會危害他人甚至他國的暴戾之人；〈德充符〉雖未明言暴君，但從申徒嘉與子產的對話中，可見子產亦為權

如實觀看他人，他人亦藉由我而如實地觀看自身。」⁸ 這種「至人對他人觀看」的視角與內容，是本文想進一步探討的焦點，因為這種觀看不應只是單純的「映照」或是「反射」。若僅是如此「被動地呈現」，則他人透過鏡像照見自身時，如何有轉化的潛能及可能性？

若「鏡之觀看」可視為與「被動反射」相異的「主動照射」，則應當如何闡述此動態的過程？近人對於莊子「鏡之主動與被動」的議題也多有陳述。蔡岳璋便以王夫之對「虛靜」和「鏡靜」的注解，及其體用、道器、理氣等論題，來對傳統的「虛靜論」提出反駁，⁹ 進而提出「鏡喻」本身的主動性。這種主動性以「光」為基礎，「光」是鏡子映物時不可或缺的動態歷程，藉此則可從王夫之對鏡充滿活力的行動之注釋，賦予莊子體道境界另一重解釋。¹⁰ 陳慧貞亦引述王夫之對鏡的詮釋，甚至更進一步點出「鏡本身並非是沒有內容，沒有立場的存在」，¹¹ 而是至人因能不執著於己見，故能在避免自是而非彼的情況下含攝眾有。論者的結論在於：至人之所以能勝物不傷，正是因為其心無有偏好，從一開始就不站在心物對立的前提，方能肯定主體又同時承認差異。

上述二文均以「王夫之解莊」作為重新勘探的主軸及理論的起始，從中得出不同於以往「虛靜（鏡）」之說的結論，但仍有部分未盡之處。首先，兩篇文章所欲達成之目標，除了明晰王夫之解莊外，應當更含有一層對莊子義理本身的重新探討。但正如蔡岳璋所提出，王夫之是採用一種「援儒解莊」的視角，¹² 其動靜觀

力掌握者之一，其所展現的傲慢姿態也可能造成人間必然遭遇之衝突。

⁸ 林明照，〈觀看、反思與專凝〉，頁 24。此外，林明照亦曾在文中以「濠梁之辯」為例，試圖點出莊子如何透過惠施的提問而反視自身，反身論述自己的「體知」，進而嘗試讓惠施亦反其自身。這種「使他人也反其自身」的想法，近似本文所提及的「至人對他人的觀看」視角。同前引，頁 22-23。

⁹ 其中尤以「氣論」為核心，論者點出王夫之在對張載《正蒙》的研究中，認為太虛當以動為本，又以王夫之注解《周易·震卦》中的動靜觀來解釋他對莊子「虛靜」的反思，以此反轉了長期以「靜」為中心的想法，並成為對莊子「鏡靜」重新理解的思想基源。詳見蔡岳璋，〈反思虛靜論——論王夫之釋《莊》〉，《漢學研究》，39.4（臺北：2021），頁 93-136。

¹⁰ 「以光應物」之說，乃蔡岳璋對王夫之注解〈應帝王〉「至人之用心若鏡」一句時的總括。論者提出「以光應物才是鏡的實性本質，也正是在這一點上，存在於萬物之間的關係性特徵的質的多樣性，方才得以紛紛呈現、來去往還。原本看似靜態的鏡喻，一經船山直指鏡映成像的關係性過程，突顯能動、顯物而完全不可或缺的重要憑藉——光做為媒合萬物與鏡的持續性根源的正當性，鏡映的整體活動本身方才得到更好的衡量」。同前引，頁 108-109。

¹¹ 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，引文見頁 153。

¹² 如其所言：「王船山的《周易》研究，在體用、道器、理氣議題上，開創了前所未有的新高度，並為援儒解莊鋪平了道路。」蔡岳璋，〈反思虛靜論〉，頁 101。此說確然，但這仍屬於「王夫之

是從《周易》和張載的氣論而來；此種路線雖可作為研究「王夫之解莊」的取徑，但本文所欲思考的則是：直就莊子的鏡喻本身，是否也能見出所謂的「動靜相含」？倘若莊子之「鏡喻」仍須仰賴其他文獻的支持，則這種「動靜」觀與《莊子》本文是否會產生難以完全貼合的距離？另一項問題是：蔡岳璋欲點出莊子言「鏡」時，仍有一種「創造力」的活潑展現，故而反對「虛靜論」的無感無涉之說。然莊子雖以「鏡」言至人之心、體道之境，但卻不單純只以此言「道」。觀內篇言「鏡」處，實則均建立在一種「應物應人」的倫理情境中，而非單純以此直指道的本身，莊子言道仍使用許多意象，如陶均、道樞、環中等，這些意象所展現的正是一種動態歷程。故若以鏡言道而只著重於「虛靜」層面，自然不可；但若僅是單純以鏡言道本身，則似乎又未能將此隱喻與其相應的具體情境進行連結。陳慧貞雖對「鏡」的倫理情境有所側重，但其所論之主軸仍在於「主體的自我轉化」之上，其核心要義仍在於主體的工夫修養，以及在此修養後自然可以達到相應的倫理關懷，雖點出鏡的含攝與容受，卻未能點出鏡的導引與轉化。

這種「主體的自我轉化」亦是陳重羽專文的核心。論者以「情感性」為主軸，認為《莊子》在尊重差異價值觀的基礎上，同時關注人際互動中的「情感穩定性」，使部分受教者可以在平靜的氛圍中，藉由鏡像而自鑑自化；或使部分受教者在疑惑與驚異中，為求情感上的穩定而反觀自身。¹³ 此說著重之處仍在於對象的「自我教化」上，如此則必須以「受教者能有所自悟」為前提，但正如論者所述：「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。」¹⁴ 真人似乎仍採取一「被動」姿態，欲以此化人並求人之自化。問題是：僅提供一種無傷的環境，是否會遺留部分「無法契入之人」？如論者所區分出的「安適型教化」中，引述子產與申徒嘉的爭辯為例，並以後者為自化之代表，但對於前者僅言其「足見其自化未迄真人真知」；¹⁵ 然子產實在申徒嘉自陳其受伯昏无人之教後，便「蹙然改容更貌」，¹⁶ 這正顯示申徒嘉對子產的轉化，而此似乎並非建立在「情緒穩定」的基礎上。以此進一步提問：這些人對莊子而言是否便無能為力，

詮釋下的莊子」，而未必能直就《莊子》中的原文和各種情節設計，來回扣對「虛靜論」的反思。

¹³ 陳重羽，〈鏡像的應世與教化思想——論《莊子》的「自我教化」〉，《清華學報》，新 52.3（新竹：2022），頁 431-469。

¹⁴ 同前引，頁 460。

¹⁵ 同前引，頁 448。

¹⁶ 郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》上冊（臺北：萬卷樓圖書，2007），卷 2 下，〈德充符〉，頁 223。

遂不採取任何行動？若執於自是的暴戾之君，無法契於真人提供的「令萬物自主選擇與成長的環境空間」，¹⁷ 是否便放棄對他的轉化？此外，論者以為真人主要著力於情感上的變化，而不要求他人更改價值觀，然價值觀若無有更改，則如何能有所改變？¹⁸ 這些問題似乎無法在「自鑑自化」的論述中得到善解，故本文欲採另一條「轉化他人」的路徑進行思考。

而論及「轉化他人」的主題，葛浩南 (Romain Graziani) 便曾以〈說劍〉裡莊子對趙國國君進行勸說的過程，提點出其中的「治療方式」，這種說法甚可與賴錫三所言之莊子的「迂迴治療」相互呼應。¹⁹ 葛浩南認為莊子的政治勸說藝術是一種「治療性調解的技巧」，〈說劍〉就是透過趙文王愛劍之心，進而代換「劍」的含義，使國君將自己對「日夜相擊於前，死傷者歲百餘人」的沉迷，挪移至對「天子之劍」和「諸侯之劍」的喜愛。論者進而提出莊子在此篇文本中所施展的，並非道德上的操作，而是對他人深層欲望的調解，如他所言：「問題的關鍵不在於對君王的心理問題提供解決方案，而是通過產生一種直接而持久的轉變心態來去除這一問題對他人的致命影響。」²⁰

雖然此篇已點出具體的應人之法，卻仍有不少問題懸而未決。首先是篇章的選擇，葛浩南認為「面對邪惡暴君的精神準備」此一問題，在內篇的〈人間世〉雖有

¹⁷ 此句原文為：「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。」陳重羽，〈鏡像的應世與教化思想〉，頁 449。

¹⁸ 如以百姓之命為草芥的國君，其本有的價值觀便是輕視他人性命，如此則是否仍加以尊重甚至不要求改變？

¹⁹ 賴錫三曾以「道家型知識分子」作為標目，詮釋莊子如何以其氣論對世間的權力進行迂迴批判。其以孟、莊作為對比，強調兩種知識分子的差異，前者以浩然之氣而參天地之化育，藉由「不忍人之心」的善端預設，點出人對世間他人必然具有的倫理實踐；後者則以遊乎一氣的體驗，同樣開展出跨越主客二元的倫理態度。但相較於孟子浩然的良知型知識分子，莊子「平淡之氣」所針對的是更深層的「權力本身」，是對微型權力的反思，並進一步對自我的反思，重新構建出一種新的主體狀態，方能有迂迴治療和引導權力走向的可能。然賴錫三所言之「迂迴治療」與「導引權力」似乎僅能視為一種原則性的表述，並未見論者以《莊子》內文為例證，缺漏了對「如何迂迴治療」以及「導引權力之步驟」等更細緻問題的討論，而葛浩南在其文中則以具體的事例和原文，對「迂迴治療」的原則提供更細緻的說明。賴錫三，〈道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新〉（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），〈《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識分子與權力批判——「浩然之氣」與「平淡之氣」的存有、倫理、政治性格〉，頁 43-115；葛浩南著，陳之彬譯，〈論語詞與劍：在行動中治療的想像力——《莊子》之《說劍》篇研究〉，《商丘師範學院學報》，31.2（商丘：2015），頁 34-43。

²⁰ 葛浩南，〈論語詞與劍〉，頁 38。

提出，卻未能得到解決，必須由〈說劍〉來完足。²¹ 但歷來將《莊子》內篇視為出自莊周本人之手，已成共識，外、雜篇雖有可取之處，但內七篇亦當有自身的充足性，何以會有「內篇提出問題但未解決」的情況出現？更可能的情況應是「內篇早有其解，只是與〈說劍〉不同」。此外，〈說劍〉一篇的價值也長期受到質疑，馬敘倫甚至認為這篇本來也不在郭象的選擇當中，²² 廖名春更以出土文獻作為參照依據，認定〈說劍〉一篇當是郭本所無，而是後人從其他版本中補入的。²³ 既然文本本身的價值已備受質疑，如何能將其視為是直承內篇而來，甚至足以解決內篇的提問？更有甚者，葛浩南在論述〈說劍〉時，也承認其中有「法家」思維的要素，²⁴ 如此要將這篇視為內篇精神的延續，甚至是解決內篇之問題，將更難使人認同。

綜上所述，可見各家之說，或如林明照著力於鏡之觀視性，將應物應人的倫理實踐與視覺結合，進而點出「至人的觀看」此一說法，但卻未能依此進一步申論「莊子是否有轉化他人的方法」此一問題；或如賴錫三點出莊子的迂迴治療與轉化，但卻未能進一步說明其中「如何迂迴」，葛浩南則在篇章選用和義理承接上，使之所提出方法未必真能符合莊子之精神；而蔡岳璋與陳慧貞雖同樣藉由王夫之得到新的理解方向，但仍存有「未能直就莊子而論鏡之動靜」的問題。此外，在眾多前人研究中，所關注的焦點多半集中於「主體的自我轉化」之上，縱然提及相關的

²¹ 葛浩南在文中也簡略提及〈人間世〉的情節，但他認為此篇中的種種行動，莊子都沒有明說其「結果」如何；〈說劍〉因為長期遭受忽視，以致此篇與〈人間世〉的連續性被遺漏，但此篇當是與內篇想像力治療方面關係最深刻的學說。同前引，頁 35。

²² 馬敘倫曾以郭象「不置一辭」來判斷〈說劍〉的問題：「象自〈讓王〉、〈盜跖〉、〈漁父〉三篇，最括大旨，餘篇皆詳為之注，獨〈說劍〉不置一辭，余疑郭本亦非故書。……〈盜跖〉篇之子張、無足兩章，本為別篇之辭，亡其篇首，傳寫遂綴於〈盜跖〉之末；既佚一篇，乃就司馬本取〈說劍〉以補其亡，是又象削之而後人復留之者也。」馬敘倫，《莊子義證》，收入《民國叢書》編輯委員會編，《民國叢書·第五編》第 6 冊（上海：上海書店，1996），〈自序〉，頁 1b-2a。

²³ 廖名春本欲考訂的對象是〈盜跖〉篇，但他在透過將漢墓出土的〈盜跖〉竹簡內容與今本相較後，發現古本〈盜跖〉應該只有一章，而今本所見三章是後來補上的，也正因如此，導致「三十三篇」需要加入其他篇章來補足，遂有〈說劍〉的加入：「郭象本三十三篇《莊子》當時並無《說劍》篇，後人因欣賞《說劍》之文，遂從司馬彪、孟氏本的五十二篇中增入《說劍》篇，為了維持公認的三十三篇之數，遂將原來的第三十篇，即“子張問於滿苟得”章、“無足問於知和”章併入第二十九篇，從而成為今本三章的《盜跖》篇。」廖名春，〈《莊子·盜跖》篇探原〉，收入中華書局編輯部編，《文史》第 45 輯（北京：中華書局，1998），頁 54-55。

²⁴ 如其曾提及：「實際上，莊子閃亮的雄辯是以法家的方式而呈現的道之論述。」或將天子之劍視為「該劍把秩序施加於整個世界，而刑德之論也加強了此宇宙之劍的法家意涵」。葛浩南，〈論語詞與劍〉，頁 36、36-37。

「倫理」議題，也仍是站在主體轉化後的容受性而言，未曾更直接且詳細地探討「主體與他人」之間的轉化關係。

或許是因為對於「鏡」的譬喻與觀視之理解，難與這種「主動去轉化他人」的思維契合，且言說莊子對他人的改變時，又容易落入「權謀之術」的陷阱，以致此種研究取徑罕見。但若僅以自我之修養作為一切的核心，自我如何涉入與他人的實際互動？只有如鏡般照見，如何解決現實中更迫切的諸多問題？在莊子設計的情節中，確然有許多具體的「衝突」情境，也正如楊儒賓在其文章末尾點出應物與應人之間可能存有些微的差距，這個差距或許正是「人與人之間衝突的急切性」，若只是「照見」，如何面對這些衝突？莊子的至人又是如何在這些情境中具體與他人展開互動？

本文雖將這種主動性置入莊子的「鏡喻」之中，然相對於「觀視」一說，更欲以「迴視」作為重新理解的核心。此二字乃引述自徐聖心之專文。²⁵ 論者針對〈逍遙遊〉中鵬之「視下」二字進行詮解，²⁶ 提及：地居者透過想像而達至天之高處，後又向下迴視此天，「而構成不斷迴環的視域變化與融合」。²⁷ 這種迴環之所以重要，正是在於觀視者除透過工夫修養以達觀點的翻轉外，更重要的一步是再度迴向本然之地。與觀視的差別，或許正在於：這種回望的姿態本身不僅止於「照見物之真實」，或停留於更高一層的「優越性觀看」來對應世間，而是一種具體的動態「位移」，重新「落入」具有是非之地的人間。故其所「迴」者便不再僅是「反思自身的內省觀視」，「迴向下望」當比觀視更多了一層針對「自身如何真正與他人共存互動」的思考。

這種人我關係也正是莊子在〈齊物論〉中所著墨，如其論是非相爭之「成因」，乃在於俗眾不明「彼是關係」的實相，遂產生「自是」的問題。故其所論之「以明」，所欲「明」者便是在是非相爭的背後，「彼是相生」的真實樣貌。²⁸

²⁵ 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25-30。

²⁶ 即〈逍遙遊〉中「天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣」一段。郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷1上，頁5。徐聖心所言之重心雖不在於對「鏡喻」之理解，亦非著力於《莊子》中的具體倫理行動等問題，然本文仍受此說啟發，並關注論者點出莊子設計「鵬」在達至高處隨後的「視下」動作，也就是「迴向下望」的動作姿態。

²⁷ 徐聖心，〈位移·開眼·合一·反相〉，頁29。

²⁸ 此處參考宣穎的解釋，他認為「明字正對惡乎隱說」。宣穎，《南華經解》，收入嚴靈峰編輯，《無求備齋莊子集成續編》第32冊（新北：藝文印書館，1974），卷2，頁61。「莫若以明」當是回應前文「道惡乎隱而有真偽」一句。道既然因為人之成心而有所隱，則所欲明者便應該是將「為何而隱」的原因展露出來，而此原因正是人我不解彼是相生，遂進而自是而非彼，故所欲

其所欲消除者並非「是非」或「彼是」本身，而是「彼是」無法相知、固著於自是的限隔。本文以為，至人對他人轉化導引之作用，正在於彰明這種彼是相偶、執著自是的過程，是一種「是其所非而非其所是」的導引。²⁹ 唯此「是其所非」者，³⁰ 並非單純對他人的否定，而是建立在通達他人的前提下，提供其新的價值視野：肯定其所否定的彼我相通，否定其所肯定的自以為是。最終，至人方可在達於他人的同時，亦使人達我。

本文以「迴視」作為標目即在於此結合了上述的兩項主題：「落於是非」與「轉化他人」。如此，一方面可以彰顯莊子處涉世間、泯除方內方外的立場，另一方面也藉這種「落入」的姿態，刻劃至人如何與俗世眾人共存互動，即至人如何面對自是之人，並對之進行導引。³¹ 綜上所述，本文從反思莊子的「鏡喻」出發，以〈齊物論〉中「是其所非而非其所是」的應人原則為基石，嘗試以更具體的事例來詮釋《莊子》內篇中，至人既能「達於他人」，又可「使人達我」的過程為何；同時，也探究在莊子的刻劃下，至人又是如何適恰地「是其所非」，終能「和之以是非」。而在篇章選擇的部分，本文欲以〈人間世〉、〈德充符〉為主要分析對象，因在此二篇中，莊子方真正引入具體事項，藉以論說修養工夫如何與倫理行動結合。³² 故本文以此二篇為例，鋪排情節的同時也漸次分析莊子如何在各層級的

「明」者當是彼是之關係。此外，潘栢世亦曾注意到宣穎此解，認為這正是說明：理解有限存在之「成虧」之理。潘栢世，〈莊子齊物論述解（中）〉，《鵝湖月刊》，9（新北：1976），頁30。

²⁹ 此即「彼是莫得其偶」的含義。倘若能彰明彼是之間的關係，使雙方都不以對方為「偶」，亦即不採取對立的立場，如此彼是縱然有分、有其是非，但若能相通，則自然可以有分而無分。郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷1下，頁74。

³⁰ 此處所言之「是其所非」的差異，源於潘栢世對〈齊物論〉的理解。論者以為莊子的「因是因非」、「亦因是矣」等，都是先建立在「有是非」的前提上，唯前者封固於自是非彼的立場而不能體察相因之道，遂有「自彼則不見」的相爭問題；後者則在體察相因關係後，翻上達至更高的肯定。故「是其所非而非其所是」與「以明」未必是對反的兩種方法，後者更像是在「真正達知其理」的境界後，進一步「是其所非而非其所是」。潘氏之解對本文甚有啟發，然亦有不足處，如其「達知其理」一語，是一種翻越至形上層的境界。而本文則更加強調至人如何落於人我之間進行細緻的轉化行動，也就是如何能真正且具體地「應無窮之是非」，潘氏之說僅限於〈齊物論〉，遂對此無有進一步發揮。詳見潘栢世，〈莊子齊物論述解（中）〉，頁27-34。

³¹ 審查者認為，對於莊子的「自我落入」與「轉化他人」之間的關係，應當要具有更強的連結。承蒙審查者建議，本文重新反思「迴視」的意義，並梳理正文中從〈逍遙遊〉到〈齊物論〉的論述，發現此一詞彙本身具有的雙重意涵：落入是非之境，以及在落入後與他人進行互動，遂於此處進行題解以釋義，嘗試點出「迴視」如何能包含本文意旨。

³² 《莊子》內七篇自有其一貫的脈絡，然各篇所重之焦點仍有不同。參成玄英所言，〈逍遙遊〉乃明達道之士「所造皆適，遇物逍遙」的境界，故可視此篇為一境界的先行提出；然莊子對鵬之

衝突情境中進行「導引」，終以〈大宗師〉的夢覺之喻為結，以見莊子「迴視」之自我落入的最終位址。

二、順而達之：對他人的轉化與導引

綜觀〈人間世〉全篇，實可區分為前後兩部分：前者以三事為主題，論說人我關係，並藉此提出工夫修養；後者即延續此修養境界，並列各項「無用之物」以說明「無用之用」的意旨。若更細緻地觀察，則可發現屬於前半部分的「三事」：「顏回往見衛君」、「葉公子高使於齊」及「顏闔將傅衛靈公太子」，三者之間實含具人間衝突的三種層次，且莊子巧妙地將衝突層級由緩至急排序，以此說明在不同的情況下，有何相應之道。此外，莊子在首起事件中便點出「心齋」的修養工夫，並以此貫穿全文，再透過後面兩個層級中的具體事例來舉證，使「心齋」能不限於主體自我轉化的道德修養，而是將此修養境界與導引之術一併呈顯，以證明體道之人如何在「和」與「是非」之間達成平衡與轉化。同時，縱貫三事之首尾者，莊子以「達」作為主軸：如何可「達」於他人之心氣，抑或是「達」於語言背後之情實，進而以細緻入微的方式進行導引？本節欲藉上述問題，論證〈人間世〉中由「未達」至「達」，及其中包含的「轉化他人」之過程。

(一)未達人氣，未達人心

〈人間世〉首要提出者乃顏回欲見衛君，且欲轉化其輕用其國、輕用民死的暴政，然而孔子卻在行前對顏回方法多有批評。值得注意的是：孔子所評斷者當非顏回欲見衛君的「動機」，也就是試圖轉化衛君暴政的想法，其所批評之焦點反而在於「導引方法」的使用：

「……回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所

「視下」的意象設計，似也暗示了體道聖人重落人間以和是非。〈齊物論〉則接續境界的提出後，帶入人間相爭的事實，進而提點是非相生的根源與對應的基本原則。〈養生主〉則可視為莊子言說具體世間的「前言」：以人世為全牛，聖人縱然體道，仍須謹慎面對他人，在人間是非相爭處仍必須「怵然為戒」、「動刀甚微」，於是非爭奪中巧妙運刀化解衝突。待至〈人間世〉與〈德充符〉，方可見莊子詳細設計各種衝突與化人之情節。成玄英之說可見郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，〈莊子序〉，頁2。

聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」仲尼曰：「謏！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！且若亦知夫德之所蕩而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相札（軋）也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且德厚信砮，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！……。」³³

當顏回首次提出自己的想法時，他的內心所蘊含的是一種「治癒他人」的急切動機，以為面對世間有如此暴君，應當拯救其荒淫之疾。將此種救助視為己任的心態，卻被孔子斥為「雜多」、「不救」，然其所反對者並非這種「轉化的想法」，而是顏回「自詡為醫者」的姿態，在初始就已經與他要拯救的對象有所對立。因此，孔子給予的「拯救方法」，其首要之對象當以「拯救自己」為前提，即是「先存諸己」；倘若無此作為前提，則將為人所「菑」。

在引文中，孔子點出一項轉化他人至為重要的關鍵：達。其所言「未達人氣」、「未達人心」便是存諸己的核心要義，必須先具有這種「達之」的能力，方能有更進一步的行動，而所欲「達者」為何？郭象、成玄英認為此處之「未達」在於「衛君未能達至顏回意氣」，³⁴然此段既是對顏回所說，且前文又有「先存諸己」的告誡，則此處所論「未達」的主詞當是顏回，故此段之敘述當是指：「顏回縱然德厚信砮、名聞不爭，卻仍未達至衛君之心氣」。³⁵此處所言「衛君之心氣」，當不僅只是其情感上的喜怒之變化，而是指涉顏回不能理解衛君「何以輕用其國、輕用民死」的背後動機與其心理狀態。³⁶故「所存於己者未定」正是在

³³ 同前引，卷2中，頁146-151。

³⁴ 同前引，頁151。

³⁵ 採此說者如林希逸：「我雖有德有信，而未達彼人之性氣，我雖曰令名令聞，而未達曉彼人之心謂我如何，而強以仁義法度之言陳述於暴惡人之前，人必惡汝，謂汝矜誇，自有其美也。」林希逸著，周啟成校注，《莊子虞齋口義校注》（北京：中華書局，1997），卷2，頁58。

³⁶ 這裡的「情感性」是林明照在其專著中額外點出的論述核心。論者認為莊子在描述人與他人之間的衝突時，會以他人的情感為優先，進而順著他人的情緒好惡進一步達到轉化的目的。詳見林明照，〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》，49（新北：2018），頁61-79。本文雖受此說啟發，但認為這裡除了指涉衛君的情感感受外，應當還涉及一種更全面的理解，也就是徹底理解「他人何以如此」的背後動機，甚至是「暴君之所以成為暴君」的整體過程。此外，林明照雖藉由「情感性」討論轉化，亦援引諸如〈齊物論〉、〈人間世〉等篇目進行說明，但論者所述之焦點仍在於強調對他人感受的「容受性」和「自我轉化」之上，且雖提出「因順他人的情性與

於：真正能理解他人之前，就處在其對立面，則所展現出的種種策略不過是「役思以犯難」而已。³⁷

倘若「未達」又欲轉化他人，會產生哪些師心之策？莊子在點出「心齋」此一關鍵之前，便藉顏回與孔子對答時所提出的兩種導引之術，對比修養「心齋」工夫前後的方法差異，此間也蘊含顏回之心漸次虛化的過程。首先，顏回提出「端而虛，勉而一」之法，³⁸ 此處雖已論及「虛心」，但後一句卻是「勉而一」。所謂「勉而一」，按成玄英之疏解為「勉厲身心，盡誠奉國，言行忠謹，纔無差二」。³⁹ 如此，當是一君子之行，何以孔子否決之？蓋因此法仍建立在「竭匡諫之誠」的立場上，⁴⁰ 以此可略見顏回的心態當近似於比干、龍逢等人，均試圖以自身持守之「德行」對立於暴君。如此，則依然自是為「醫者」，想透過自己的匡諫使衛君有所改變。故此「虛」並未真正虛化己心本有之內容，顏回的立場仍站在他人之對立面層面進行「拯救」，這樣的「虛心」只是一種為達目的的「手段」，其本身未必是一種修養後的「結果」。故孔子戒之以「名之曰日漸之德不成，而況大德乎！」此當指衛侯既為無道之君，以「日漸之德」尚不足以化，更何況顏回欲執以「大德」（即「仁義繩墨之言術」）化之？⁴¹

隨後，顏回將自己的內心進行更深層次的虛化，其以「內直而外曲，成而上

好惡」，卻未能進一步詳解這種因順是否也該設有一定的「限度」，故未能說明從這個「限度」延伸出對他人的轉化導引，及莊子在這些過程中是如何「是其所非」而「和之」等問題。因此，本文仍在此立論之外，討論莊子的導引之術。

³⁷ 郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷2中，頁149，引郭象注。

³⁸ 同前引，頁156。

³⁹ 同前引。

⁴⁰ 此句為成玄英對「端而虛」中「虛」字的理解，其言：「虛豁心慮，竭匡諫之誠。」同前引。

⁴¹ 針對孔子「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！」一語，歷來亦多有歧解。吳汝綸對「陽」字之解為「佯」：「某案陽與佯同，陽為充孔揚，而采色不定者，蓋貌為端虛者也。」林希逸對「名之曰日漸之德」的解釋，則以為此句當指顏回而言：「日漸，小德也，言汝此等人，名之曰小德，且不能成，況能成大德乎！」此二說認為此句當指顏回之術，不過是於外在形貌上與常人不違，而因循揣度他人的感受進而得到他人的認可。然而，本文以為顏回首次提出的「端而虛，勉而一」之法，其所形塑的正是一種「直諫不諱」的人物形象，此可承接上文顏回以自身為「醫者」，而欲以「仁義」之大道拯救他人的心態。而此種想法為孔子所否決，也正如其所舉證之比干、龍逢等「忠臣」，均為「修其身」者，卻被君王所殺，乃因面對無道之君，仍彰顯德行而忠諫之，將令暴君視之為「以下拂其上」者。故本文參照郭、成二人之說，認為此句前半部分指衛君無道，誠如桀、紂，此類暴君以日漸之德尚不可化，更何況顏回欲以「大德」化之？同前引，頁157；吳汝綸點勘，《諸子集評》第2冊（臺北：臺灣中華書局，1970），《莊子》，卷2，頁454；林希逸，《莊子虞齋口義校注》，卷2，頁60。

比」為修正。此時，他的內心已經可以做到「與天為徒」的境界，即能知國君與己均為天之所子，故無貴賤尊卑之分，如此內心則自可坦然，他人對自己所言是善或不善，皆能無有強求。對比上文自是為醫者而欲矯正衛君，那種竭誠而力諫者必求他人從己之善言的表現，「與天為徒」者則對從違無有期必之心，僅內心直而坦然。⁴² 可見此刻的顏回已能進一步虛化，故莊子以「童子」來形容，也是對這種心境的肯定。⁴³

然而，心雖能虛至如此，其外在行跡卻仍有「師心」的疑慮，此即「與人為徒」和「成而上比」所彰顯的問題。顏回以前者說明自己仍盡「人臣之禮」，因人皆如此為之，自己亦不敢不為，便可「人亦無疵焉」。此法的問題當在於：顏回所盡之禮，是為了「人亦無疵焉」這項目的，對照後文蘧伯玉「達之，入於无疵」之說，⁴⁴ 二者相較便可見其中的差異：蘧伯玉的重點在於「達」，亦即己心能夠通達他人，則自然無有非難；顏回的焦點卻先建立在「使自身不入於責難」此項前提，故其所言之「人亦無疵焉」仍舊是一種師心的刻意为之，並非修養後自然達成的境界。且己心必須往返於「內直」與「外曲」之間，使得「外曲」者可能會產生「形就而入」的風險。⁴⁵ 而這項問題也同樣呈現在「成而上比者，與古為徒」的方法上，顏回將忠諫之道與教責之言歸為「古已有之」，仍是在「令他人無以責難我」的前提之下行動。⁴⁶ 此外，當顏回以古人諷諫之言作為自己規勸國君的基礎時，雖託古而能免遭暴君之害，但仍欲以仁義繩墨之言術對治暴君，在立場上依舊

⁴² 此即對「與天為徒者，知天子之與己皆天之所子，而獨以己言蘧乎而人善之，蘧乎而人不善之邪？」的解釋，而正文提到「他人對自己所言是善或不善，皆能無有強求」是根據王夫之的疏解而來，其言：「天子者，天之子也。己亦天之子也。視之如同胞，無爵祿之可欣，刑法之可畏，其內坦然，是為內直。于是己必盡言，而于人之從違皆無期必之心，與童子之不知利害同焉。」而本文之義，在於連接上文顏回「自是」之心，必以己言為善，同時以此善要求他人，此處能「無期必之心」正是其對自己更進一步的虛化。郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷2中，頁158；王夫之著，王孝魚點校，《莊子解》（北京：中華書局，1964），卷4，頁37。

⁴³ 此處之所以視「童子」為一種「肯定」，在於《莊子》一書中亦曾以「孺子」的形象來描述體道之人，即〈大宗師〉以「子之年長矣，而色若孺（孺）子，何也？」來形容女偶的容貌。故顏回既能虛己至此，尚可以「童子」肯定之，唯其論說「內直外曲，成而上比」之法，仍陷於政法太多的困境。而「童子」之譬喻雖是顏回自身所言，本文仍作「莊子以『童子』來形容」一語，原因在於莊子本就欲藉顏回之口，來描述世間各種可能的導引之術，最終以「心齋」為究竟，故此處的「童子」亦當藏有莊子的評價。「孺子」一說見郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷3上，頁277。

⁴⁴ 同前引，卷2中，頁182。蘧伯玉之說，後文亦有詳盡之論述。

⁴⁵ 「形就而入，心和而出」正是蘧伯玉在面對類似顏回這種「內直外曲」的想法時，所給予的批評和分析。後文論及「顏闔將傳衛靈公大子」一事時，有詳盡的討論。此語之出處同前引。

⁴⁶ 此解參照郭象注「寄直於古，故無以病我也」一語。同前引，頁160。

採取與之對立的層面。

上述兩項導引方法，一方面可見顏回如何一次次虛化自己的內心，從最初「端而虛」的直諫形象，到「與天為徒」的遺善惡、遺榮辱；另一方面，亦可見其不論如何虛化，仍無法跳脫師心自用的枷鎖。前者的直諫形象，是延續顏回自是為醫者的姿態而來；後者的「與古為徒」，雖巧妙地將這種形象轉移到古已有之的忠諫之道上，卻仍欲持教責之言作為導引的依據，如此也僅能使自己免於刑戮，依舊無有轉化他人之可能。綜觀上述，當是莊子對「未達」的詳細補充，並藉此與後文進行對比，以凸顯工夫之要旨。

在顏回自陳二法後，莊子藉孔子之口，為「通達人心、人氣」提供了「虛而待物」的心齋工夫：

仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣。吾語若！若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。絕迹易，无行地難。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，休聞以无知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹舜之所紐也，伏戲几蘧之所行終，而況散焉者乎！」⁴⁷

所謂「虛者，心齋也」，本文以為應當可細分成兩種層面：齋戒其心與齋戒其迹，而後者正是修養前者後自然能達到的結果，故莊子以「心齋」二字概括之。「齋戒其心」指的是戒除心中本有之知，如顏回最初「醫門多疾」等想法。唯有先齋戒己心，使之為虛室，方能進一步真正理解他人所思所想，而不受本有心知的干擾或自以為是的判定。故「无聽之以耳」、「无聽之以心」並不在於否認這些感官知覺，而是著力於戒除其本有的內容。耳目感官之刺激與成心對境遇的感知，都是屬於「自我」的範疇，唯有齋戒後方能真正「聽聞」他人之心。而當心能達至如此境界，再以之為入世之法，便自然能做到「齋戒其迹」，此處乃對應引文中「絕迹

⁴⁷ 同前引，頁 163-166。

易，无行地難」一語。對莊子而言，其所著意者並不在於「絕迹」，而是如何「處於世間而不著痕跡」，此所謂「迹」者便是指自我對他人刻意轉化之「迹」，如「仁義繩墨之言術」即是如此。倘若人能齋戒己心，不以本有之知為善、為轉化的前提，則自然能「不執迹以應世」。⁴⁸

因此，「以无翼飛者」、「以无知知者」正是莊子提出心齋後，所欲達成之目的，也就是能不以己知為知，而是以己所不知者（如他人之心）為知，如此方能通達了知。⁴⁹ 而莊子亦在此段之末，提出了轉化的保證：「是萬物之化也」。明言若能達至他人之心，則萬物必能因此而得到轉化。此處需要注意的是「萬物」一詞的涵蓋範圍，正因前段已有「鬼神將來舍，而況人乎！」一語，可見在整段論述中，「萬物」實包含著「人」的範疇，也正是如此才會在文末以「禹舜之所紐也，伏戲几蘧之所行終」來作為總結。

在首段的事件中，可以得見莊子確有轉化他人之心，且其所著力處在於這種轉化發生之前的境界提升，也就是「心齋」的修養工夫，唯有透過此工夫才能在全生之餘又能應人化物。因此，顏回往見衛君一事，雖只處在一設想的情境，在衝突的層級上不及於另外兩起案例，莊子卻透過此事點出全篇的核心，並將此工夫貫通於另外兩個層級的衝突事件，再以更急切的情境，說明「心齋」如何能真正直面他人對自己的威脅，同時彰顯「達」的第一重含義：達於他人。後文莊子便接續以第二層的衝突「葉公子高使於齊」為例，嘗試說明此工夫如何化入具體的實踐當中。

⁴⁸ 此處所謂「不執迹以應世」，指的是若能具有心齋之工夫，便能使自己在轉化他人時，無有「迹」的殘留與執守。顏回在往諫衛君前，其心中所理解的「醫門多疾」正是一種「聖迹」，即其言「願以所聞思其則」。這顯示顏回執著於往昔所受之教，並欲以此作為轉化之法而應人應世，故莊子戒之以心齋。其目的當有兩層：第一層在於警示人對「聖迹」的把持，而若能對此有所覺察，則自然可以達到第二層，也就是在應世化人時，能不以此自是，便可「處於世間而不著痕跡」。有關此「執迹以應世」的主題，見陳湧漢，〈入世之難，知孔深也——以《莊子·人間世》重探莊子「知孔」〉，《臺大文史哲學報》，97（臺北：2022），頁 11-14。

⁴⁹ 針對此處的疏解，郭象以為此句當是「不行則易，欲行而不踐地，不可能也；無為則易，欲為而不傷性，不可得也」，而成玄英亦採此說，但這種解釋卻無法妥當理解後一句「聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，休聞以无知知者也」，因為將「絕迹」視為正面，句式會變成「先正，後負」的表達方式，然成玄英在此卻又轉變這種順序，認為「夫鳥無六翮，必不可以搏空；人無二知，亦未能以接物也」，在這裡就會出現「二知」難解之意。加上此篇〈人間世〉若仍強調「絕迹於人間」，似乎就沒有書寫的的必要，故本文採宣穎的詮釋，其解為：「人之處世，不行易耳，行而不著迹難。」更進一步解說：「絕迹易，無行地難，細思此是何語？淺人所謂虛，不過是絕迹易事耳，此卻無地而行、無翼而飛、無知而知。如此言虛，直是入無間、運無方，豈非人間世之第一義？」由將「絕迹易」視為「淺人所謂虛」，即可得見宣穎毋寧更重視後者的「以無知而知」的境界。郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷 2 中，頁 166、167；宣穎，《南華經解》，卷 4，頁 102-103。

(二)折中其情，以實傳之

在〈人間世〉的第二段，莊子描寫葉公子高將使於齊。此次出使因君王委其重任，遂令其感到憂慄驚怖，且事成有陰陽之患、事不成又有人道之患，故有待聖人開示之。而莊子以孔子之口，提出面對這種可能蘊含衝突之情境時的解決之法，此法又可分成兩方面：自身修養與應對他人。首先，論及「自身修養」的部分，當如孔子所述：

仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！……。」⁵⁰

莊子以命、義作為主軸，先提點葉公子高，不論是子之愛親或臣之事君，實則都是「無所逃於天地之間」，故事親者，不擇地而安，即在任何情況之下都能安立己心以盡至孝；事君者，不擇事而安，即在君臣之間，縱有「擇地」的選擇，仍必須就「事」而盡忠。⁵¹ 在此前提之下，人所當為者僅有「事其心者」，也就是在理解盡孝之命是不可解於心、盡忠之義是無適而非君後，不再有哀樂的情緒波動來擾亂心智，反而能順心而發，以此來「安之若命」，而此時之心亦如前段所言「心齋」之心，正因為能齋戒擾亂心智的種種思慮，隨順心之本然而行，當能盡孝盡忠。若如此，則身為臣子將能行事而忘身，在忘身之後便不再有「陰陽之患」、「悅生惡死」的問題。

上述所言為歷來研究者所關注，誠然莊子有此修養、境界之提升一說，也確可與上一段的「心齋」進行連結，但必須額外點出的是，莊子實還為葉公子高提出另

⁵⁰ 郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷2中，頁172。

⁵¹ 關於此段「不擇地」與「不擇事」的區隔，徐聖心在其著作中有更詳細的論述。論者提及所謂的「不擇地」便是「不論處在什麼境況（地），兒女都不變其孝心，這便是孝的極致」；但面對君王時，卻可以有「擇地」的選擇，也就是不必只跟隨某一君王而至死不渝，但已經擇地之後，便不能再「擇事」，亦即既已跟隨君王，自當盡己之忠以成王命：「擇地之『忠』，因此是就『事』盡己之力言，非就死抱住君主一人或一朝而言。」徐聖心，《莊子「三言」的創用及其後設意義》（新北：花木蘭文化出版社，2009），頁60。

一方面的應人之法：

「……丘請復以所聞：凡交近則必相靡以信，遠則必忠之以言，言必或傳之。夫傳兩喜兩怒之言，天下之難者也。夫兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言。凡溢之類妄，妄則其信之也莫，莫則傳言者殃。故《法言》曰：『傳其常情，无傳其溢言，則幾乎全。』且以巧鬪力者，始乎陽，常卒乎陰，大（泰）至則多奇巧；以禮飲酒者，始乎治，常卒乎亂，大（泰）至則多奇樂。凡事亦然。始乎諒，常卒乎鄙；其作始也簡，其將畢也必巨。……。」⁵²

在言說如何使己心不受死生驚怖影響而能隨順而安後，莊子並未止步於這種精神修養的境界。或許正是因為葉公子高一例乃人間必然遭遇之困境，而自我的修養是否能使未知的他者有所體察，進而使其也自我轉化，也將成為一項難解之問題，故莊子提供一項具體的方法：「傳其常情，无傳其溢言」。此段引文點出人與人的交往中，必有遠近之別，近者可以相驗彼此之情實而能信之，遠者則必然需要透過言語來傳達，而葉公子高正是處在這種「傳達」的過程之中。且人與人間的衝突已難以化解，更何況是國與國間的紛爭和誤解，因此，莊子正視此問題，而言「夫傳兩喜兩怒之言，天下之難者也」。所謂「兩喜兩怒之言」，指涉的是傳言的兩端，即楚君與齊君之間。⁵³ 在兩人相互傳言的過程中，必然有其喜怒參雜其中，若二人相喜，則有溢美之言；若二人相怒，則必有溢惡之言。這種「溢」的過度必然會引起對方的猜疑，而疑心乍起，傳言者殃。

當傳言者處於其間，倘若又「如實」傳遞所有言說，即使兩相為喜，也會因為過美之言而相互猜忌。不論喜怒，都必然會遭受人道之患。因此，莊子引《法言》而說「傳其常情」，其意義在於傳言者並非將自己所聽到的一切言論如實傳遞給對方，而是要在言說之中體察說者之「情」，如楚君之言必有其喜怒，傳言者必須從中揀別出真正的「情實」傳給齊君，不可將喜怒之語一併傳達。正如成玄英所言：「夫處涉人間，為使實難，必須探察常情、必使賓主折中，不得傳一時喜怒，致兩言雖（難）闕。」⁵⁴ 在這個「探察常情」的過程中，其實莊子也正在教授葉公子

⁵² 郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷2中，頁174-175。

⁵³ 郭、成二人即有此意，參成玄英所疏：「彼此兩人，互相喜怒，若其順情，則美惡之言必當過者也。」同前引，頁174。

⁵⁴ 同前引，頁175。

高一種「導引」之術：面對齊君而傳言時，除了要能探察自己所體認到的情實外，亦要時時觀察對方，藉由這種觀察導引其情緒、通達其情實。此「常情」者當為「對方如此反應背後的情實」之意。⁵⁵ 因此，探察常情、使賓主折中就成為一種具體的應人之法，一方面傳遞出語言背後的真實意旨，另一方面又必須加以折中，不使雙方喜怒雜於其間，亦不使他人因為自己所言而有所波蕩，令自身招致不測或事敗而致禍。

在葉公子高能「事其心」而隨順而安時，這種「心」應當與顏回之「虛心」相同，均能使道不雜、直任而往。除此之外，莊子仍補上了導引他人的方法，此法實亦建立在虛心的工夫修養之上。正是因為能齋戒其心，方能通達他人，如此才能真正理解兩造之言背後的「常情」，也只有如此才能做到「探察」的行動。然此處之行為與權謀之間仍有所不同：權謀者在於為己謀利；通達者在於折中賓主、化解雙方之衝突。此外，在這種通達之下，虛心之至人亦能對他人有所導引。正如葉公子高可時時在傳言時導引齊君，使之不聞溢美或溢惡之言，而如此施為也正是為了令賓主雙方都不再有喜怒雜於言說，這種「調和」方法正近似於聖人面對人間是非相爭時，能夠達於雙方之心，進一步傳遞他人是非的情實，而非單純否定「是非」，且這種傳遞也能在有是非的情況下使雙方相互通達而和之以是非。

此段所言，點出「傳言者」的位置，進而描繪其中的導引方法。倘若體道者並非傳言者，而是直面衝突時，又應當如何？此外，葉公子高作為傳言者，雖有陰陽、人道之患，衝突之層級較顏回一段更加急切，但這種衝突將在傳言任務結束後消失，因此仍只屬於第二層次的衝突。而接續葉公子高後，莊子點出最危急的衝突，即「顏闔將傳衛靈公太子」。

⁵⁵ 此處以「情實」作為對「情」的理解，源於橋本昭典對中國古代「情」字探析的成果。論者認為當以漢代作為劃分的界線：漢代以後，對「情」字的理解不外乎「性者生之質，情者人之欲也」這種性情二分的想法，使「情」被視為「感情」、「情欲」，而需要接受「性」的指引。然漢代以前，論者舉證如《尚書》、《論語》、《毛詩》、《老子》甚至是《孟子》與《莊子》，其「情」字的使用範疇遠大於一般定義下的「感情」，包含了好惡、是非判斷等層面。論者更以出土文獻為依據，斷定在孔孟二人使用「情」字時，應未包含「感情」或「情緒」的內容，這些內容直接以「喜」、「怒」、「哀」、「樂」等字進行表述。此文雖以儒家經典和出土文獻為核心，然其中也對《莊子》內篇使用的「情」字進行分析，如其解〈齊物論〉「有情而無形」一語時，便以「道之情實」作為注解，進而提出至少在《莊子》時期，「情」字尚未被視為「感情」一說。橋本昭典，〈中國古代「情」觀念芻議——尋求「感情論」的所在〉，《東亞觀念史集刊》，11（臺北：2016），頁187-222。

(三)正女身也，是其所非

〈人間世〉的第三段落，描寫顏闔將往衛國為靈公太子之師，其所遭遇之困境便是此太子乃一「其德天殺」之人，以嗜殺為天性，若以軌制（「有方」）導引之，則必然會受其憎恨而危及自身；若以縱任（「无方」）導引之，則又會危及全國。面對這種暴君時，不論有方或無方，似乎都會產生相應的危害，故顏闔問於蘧伯玉有何應人之法。也正是在蘧伯玉的回應中，可得見莊子具體的導引行動：

顏闔將傳衛靈公太子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天殺。與之為无方，則危吾國；與之為有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」蘧伯玉曰：「善哉問乎！戒之，慎之，正女身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為无町畦，亦與之為无町畦；彼且為无崖，亦與之為无崖。達之，入於无疵。……。」⁵⁶

從蘧伯玉的回應中，可發現有兩種應對之方式：首先必須「正己身」。所謂正身，按成玄英疏為「身履正道，隨順機宜」，⁵⁷也就是內心仍存有「正道」，但面對暴君時卻不輕易展露，而是必須順應時機、相機行事。除心存正道外，對外的姿態展現則是「形莫若就，心莫若和」，亦即外在身形能不乖君臣之禮、內在心靈可以和而不同。論及此，則似與顏回往見衛君時所提出的「內直外曲」無有分別，故蘧伯玉仍言「雖然，之二者有患」，縱然能內心與天為徒、身形與人為徒，仍未盡善。其原因在於「就」與「和」的過程中，極容易產生過度的現象，即「形就而入」、「心和而出」：本來只是不乖君臣之禮，最終卻容易演變成外在形貌與暴君相同，或內心自顯和順而有為聲為名的疑慮。

因此，在形就、心和的方法提出時，莊子也覺察這種「因順」必須有一定的限度，不可無限「因任」對方，否則會有「入者遂與同」的問題產生。⁵⁸故當蘧伯玉言「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒」時，這種看似以己身為鏡而因順他人的表現，

⁵⁶ 郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷2中，頁181-182。

⁵⁷ 同前引，頁182。

⁵⁸ 「入者遂與同」一語是郭象對「就不欲入」的注解，亦即「入」者便是與他人完全相同，反而喪失自己「正身」的原初狀態。同前引，頁183。

必須建立在「正身」的前提之上，也就是先有一「正道」的把持後，方能進入他人的是非之中。故此句不當解為單純的因順或映照，而應理解為：當他人為嬰兒、无町畦、无崖時，須深入其內心以理解其何以成為嬰兒、无町畦、无崖，方能在正身之餘同時理解他人是非之成因，而在理解之後更需要進一步「是其所非而非其所是」。

誠然，此處所言之「正身」或「正道」，絕非單純的仁義道德之言，這種正身也是「心齋」的一項具體展現。所謂正道，一方面指涉的就是齋戒其心、虛而待物，如此才能「與之為嬰兒」；另一方面卻又強調「不縱任」的基本原則，即使能夠理解他人為暴君的原因，但並不代表能完全肯定其行徑、其是非，⁵⁹ 而必須在通達他人的前提下，對其進行導引。因此，莊子以「養虎」與「愛馬」作為例證，說明其中細微的轉化過程：

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

夫愛馬者，以筐盛矢，以娠盛溺。適有蚤蚤僕緣，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！⁶⁰

其以「養虎」為例，譬喻人面對如虎一般的暴君時，應當既順且化之。其言「不敢以生物與之」、「不敢以全物與之」就是一種「是其所非而非其所是」的具體展現：虎食肉為其天性，莊子並非否定此性，只是在順應這種本性的同時，巧妙轉化其中的過程，即令虎沒有自行獵殺生物、分解死獸的機會，這便是能在理解其「怒心如何而起」的同時，又能避開這種使虎怒心升起的契機。如此「順虎」不再只是順從牠的本性，而是對其本性所開展的行動有所調整和轉變，既食肉但又不使之決肉，長此以往，便能既不改其本性又使之無暴力之行。

然而，或有論者會認為這種說法似有「權謀之術」的疑慮，故莊子以「愛馬」一例來作為對比。引文中所謂的「愛馬者」，其愛之深切的同時卻造成毀亡的結

⁵⁹ 成玄英對此段之疏解即為「縱奢侈之貪求，任凶猛之殺戮。然後道之以德，齊之以禮。達斯趣者，方會無累之道也」。但若已經「縱之」、「任之」，必然已養成其嗜殺之心，這時又以德、禮導引之，此間轉折豈不更容易使他人憎己而排斥？故此縱任之說當非莊子本意。同前引，頁184。

⁶⁰ 同前引，頁185-186。

局，究其本因在於「有意為之」；此所謂「意」是「因順己意」而愛之，並非在通達馬之本性的前提下進行照拂。而這種「意之所至」的提出，也正是莊子用以對比「權謀」的例證：權謀者在於以己意導之，而未能真正理解他人之情實；養虎者在於通達虎之本性後，又能轉化其本有可能產生的暴戾之氣。

若將養虎一段作為面對暴君之喻，則能做到如此既順且化，除了「達之」外，至人亦須有其本身之「是非」，也就是必須要有「不刻意矯其本性又能不使之有暴行」的想法，才能進一步對他人進行有效的轉化。如此，則「彼為何亦與之為何」的鏡像之說，便不再單純只是一種「更優越的觀看」，或不再只停留於內省自觀，在這些工夫之後尚具有主動去應對及改變他人的積極行動。莊子在描繪此三事的過程中，一方面點出修養的核心，另一方面也不忽視當人真正面對暴力他者的衝突時，應當採取更多行為，方可使己全生又能「和之以是非」。

三、使人達我：⁶¹ 轉化之後與之共在

莊子在〈人間世〉的後半部分，並列諸多「無用之物」以名「無用之用」大旨，觀其所述之櫟社樹、不材之木和支離疏者，核心要義在於連結前半部分所提出的「心齋修養」。在經過此工夫後，人可做到和而不出、不以德臨人又能因順而化，其所展現者正如這些無用之物一般，既能全生，在無用表象背後又能有其「大用」。故「支離其形者」尚能養身，更何況是「支離其德者」？在此，莊子以忘形和忘德進行對照，前者既可養其天年，那麼後者的提出是否在「全生」之外更有其他「大用」的意涵存在？這或許也正是莊子論無用之時，同時言其「用」的目的。這種無用之「用」的具體例證，莊子在〈人間世〉僅是以物象的譬喻提出，真正具

⁶¹ 此處之「我」尚需要額外說明，引賴錫三對〈德充符〉一篇的理解。其以莊子在〈齊物論〉的「喪我」一說，來詮釋〈德充符〉內兀者們的行跡，這種「喪我」正是本節標目所使用之「我」的意涵。然所喪者當為本執存於我心之偏見，而非徹底將「我」消滅，否則便無轉化與導引之說。賴錫三也曾注意到莊子在〈德充符〉內的倫理關懷，但其文所論，仍較著力於莊子如何以「兀者」的特殊身分來含攝他者的他異性，以及莊子對這些殘疾之人，「重新賦予他們新的美善形象，甚至智者風範」；這種說法較像是「莊子留意到這群人」的倫理關懷，與本文稍有不同。此外，論者亦提出「絕對不可化約的他者」作為至人面對的群體，本文雖也使用「他者」一詞，但所言之「轉化他者」並不是「化約」，其中差異正如本文以「養虎」及「愛馬」為例之說明：轉化者當如養虎，存其性的同時和其衝突；化約者即如愛馬者，以己意矯其本性。詳見賴錫三，〈《莊子》的他者倫理——以〈德充符〉的文學書寫為例〉，《東華漢學》，30（花蓮：2019），頁 1-51，引文見頁 33。

體之「用」則體現在〈德充符〉的「兀者」群體上。倘若〈人間世〉與〈德充符〉兩篇之主旨可透過這種「虛而無用」的物象與人物進行連結，則上文針對〈人間世〉前半部分所分析的應人之法，在〈德充符〉中也應當有相應的旨趣。

綜觀全篇，亦可見莊子延續上文之主題，說明兀者對他人的應對與轉化。除此之外，莊子又更進一步刻劃出「他人遭受轉化時的反應」，為〈人間世〉所缺乏的「轉化結果」進行補述。故相較於上一篇是站在「轉化者」的角度進行論說，〈德充符〉也點出了「接受者」的感受，唯有如此，才能補充「達之」除了「達於他人」之外的第二重含義：使人達我。下文便將以〈德充符〉的兩個段落進行說明，一方面點出其衝突之所在，另一方面也提出這些兀者如何是他人之所非、非他人之所是，最終也點出他人在這個過程中有何感受，又如何反應，這種反應也將完足莊子論「達」的第二種層面，以作為其應世化人的成果。

(一)未嘗知兀，直陳是非

在〈德充符〉中莊子專論「兀者」，甚至因而形構出一「兀者群體」。在這個群體中，王骀、申徒嘉、叔山无趾、哀骀它等人除了都有身體殘缺的特色外，莊子又額外賦予他們與其他人的互動情節，藉以凸顯這些兀者如何作為一忘德的體道者與他人應對。這些情節的展開，兀者所行往往是「不言之教」，如常季對王骀何以能「立不教，坐不議」，卻可使從之者「虛而往，實而歸」一事感到疑惑，故向孔子請教。⁶² 而透過孔子的說明，確立了這些兀者的基本精神：「審乎无假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」⁶³ 「審乎无假」當「審己無瑕」之意，⁶⁴ 正同於上述所謂「心齋」、「正身」一說，也就是自我的工夫修養境界，在此境界下能與物隨化卻又能不役於物。這種「平常心」所展露出的樣態即止水之鑑，故能使人聚之而自照。

然孔子一說主要在於體現這些兀者的境界，故被置放在全篇首段，而莊子自次段起，便將這種境界向外推展，敘述具體例證以說明兀者和他者之間的交互關係；在這些關係中也有層次上的不同，如申徒嘉與子產之間，前者作為身形殘穢者，與身為賢大夫的後者同師於伯昏无人，二人卻因行止先後而有所衝突：子產以「執政」作為辯說藉口，以此質難申徒嘉的卑賤形骸。透過二人的對話，便可清楚發現

⁶² 郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷2下，頁207。

⁶³ 同前引，頁210。

⁶⁴ 「審己無瑕」為郭慶藩的考證，此句義為「審乎己之無可瑕疵」。同前引。

兀者是如何「直陳是非」而使對象有所轉變：

申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉？子而說子之執政而後人者也？聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎！」子產曰：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」申徒嘉曰：「自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒；而適先王〔生〕之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪？吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」子產蹙然改容更貌曰：「子无乃稱！」⁶⁵

申徒嘉對子產的質疑，首先便是一種對其是非價值觀的挑戰與倒轉。既然子產與自身同受教於伯昏无人，何以仍「悅」己之執政而藉此後人者？且身形之全與不全，如同「遊於羿之彀中」，不過是命之自然，能知其不可奈何而安之若命者，方為有德之人，子產以己身完足而賤斥兀者的同時，也早已受限於以全為是、以不全為非的自是之境。因此，申徒嘉以命、以德來是其所非而非其所是——亦即肯定子產所否定之「殘形」、否定子產所肯定之「全形」。然如此倒轉並非只是價值觀的顛倒，倘若只是單純的顛倒，則又是新一輪的是非相爭。因此，申徒嘉以「未嘗知兀」作結，認為兀與不兀不過是身形受命而有所不同，若均能安之則何嘗有別？

在此段對話中，雖亦可見轉化者是其所非的具體言說與行動，然其中實則潛藏「受者」被這些體道者所轉化時的「感受與結果」。子產在聽聞申徒嘉的質疑後，遂能自慚形穢而厭其先前所言，此為一。然申徒嘉雖看似轉化者，實則亦是受化者，如其言自身往見伯昏无人前，人以全足恥笑，隨即怫然而怒，往見先生之所後，卻廢然而反，此為二。其中當蘊含了伯昏无人對申徒嘉的轉化，而這種化的過程由受者提出時，卻僅有「不知先生之洗我以善邪？」一句疑問。此「不知」者，方是體道者對他人所進行的無言之化，在整個接受的過程中，自己漸次忘卻兀與不兀間的分別，隨即無有其相應的善惡之分，終至忘形境界。

⁶⁵ 同前引，頁 219-223。

值得注意的是，在此段引文中，伯昏无人實際上從未正面出現，僅在描述中略有提及，但透過申徒嘉既為轉化者亦為受化者的特殊位址，可以間接知曉伯昏无人的導引過程。正如申徒嘉以「知不可奈何而安之若命」作為質難子產自是非彼的方法，這種「對兀之消解」也是伯昏无人特殊的默化方式。倘若連結上述的討論，則對至人而言，「執著於兀」正是一項有待轉化的是非價值，其中導引的過程當十分巧妙且精細，甚至可能僅以自身體道虛寂、眾物平等的目光對申徒嘉進行「觀看」，然而這種視線當蘊含轉化的動能，伯昏无人的用心若鏡不只是使對方看見自身的殘形，更藉著至人之眼光改變他人「執著於全與兀」的價值觀。但正如上述對〈人間世〉的分析，這種轉化細微且巧妙，無法使之感受其跡，卻終能使對方覺察自己原初的是非執著，進而領悟中與不中、全與不全者當屬命之範疇，不該以此擾擾於心，最終達至伯昏无人「遺智忘形」的體道之境。⁶⁶

(二)不言之教，至人之言

申徒嘉與子產之間的對話，雖可透顯出其作為轉化者與受化者的兩種層面，但全段主旨仍在於他對子產自是非彼的價值觀，進行是其所非的轉變過程。而欲直接討論「受化者」面對至人時的心理狀態，及這些受者是如何透過至人的無形之化、不言之教進而通達，則另一位兀者與國君之間的互動便能充分體現之：

魯哀公問於仲尼曰：「衛有惡人焉，曰哀駘它。丈夫與之處者，思而不能去也。婦人見之，請於父母曰『與為人妻寧為夫子妾』者，十數而未止也。未嘗有聞其唱者也，常和人而已矣。无君人之位以濟乎人之死，无聚祿以望人之腹。又以惡駘天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌

⁶⁶ 承蒙審查者提點，在此節所使用的引文中，亦可見子產與申徒嘉二人均有「善」字的提出，如前者言「子既若是矣，猶與堯爭善」，與後者所說「不知先生之洗我以善邪？」二句，審查者認為此二人共有之「善」字可能是他們共同受教於伯昏无人的結果。然本文以為，此二人所言之「善」亦當有別：子產所說的「善」，是在申徒嘉質疑其為伯昏无人之門人，卻竟然有這種「子而說子之執政而後人者也」的心態之後提出的。面對這個質疑，子產以申徒嘉身形殘穢來反駁，認為其既然身有殘缺，還與執政者（在位者）共進出，猶如與堯爭善一般。因此，子產所言之「善」，是一種站在「全者」及「在位者」的「自是之善」，這種「善」的執著和矜持，就像申徒嘉第一時間就質疑子產：既在師門之下從學，何以仍有這種觀念？然承接審查者的觀察，這兩種「善」之間的「轉換」，也確實象徵伯昏无人轉化他人的成果，例如子產自矜在位者以為善，而申徒嘉亦可能在受教於伯昏无人之前，也認為子產所言之善才是善；經過伯昏无人的轉化後，才改變了自己對「善」的定義。

雄合乎前。是必有異乎人者也。寡人召而觀之，果以惡駭天下。與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其為人也；不至乎期年，而寡人信之。國无宰，寡人傳國焉。悶然而後應，汜而〔按：校釋者刪「而」字〕若辭。寡人醜乎，卒授之國。無幾何也，去寡人而行，寡人卹焉若有亡也，若無與樂是國也。是何人者也？」⁶⁷

哀公問於孔子的對話，主要可分成兩個部分：一者為哀駘它外在形貌與日常行跡，透過這些描述，呈現一位「和而不唱」卻又能聚納眾人的異士。二者則是哀公親述自身與其相處的過程：從原初驚見其醜惡，漸次覺察其心神悠遠，不到一年便深信之，終自覺「醜乎」而欲委之以國政，待至此人離去仍若有所亡。從哀公陳述的相處過程，可見哀駘它對其影響在不知不覺間完成，其間轉變的關鍵與子產不同，並未參雜任何言說，哀駘它只是呈現一種虛淡形貌，人應己應、人辭亦辭的隨順而安姿態，卻能令國君自感慚愧。這裡的「寡人醜乎，卒授之國」便象徵轉化的完成，但受者並未能以智識或語言來理解和描述究竟「轉化了什麼」，以及其間究竟「如何轉化」等問題，因此才有與孔子之間的問答。

正因哀公未感哀駘它的導引之術，整個轉化的過程也在默然之間漸次完成，故其所問僅「是何人者也」，而孔子所答之內容亦不過是「此人為何」。但在這一來一往的問答，以及哀公最終的體悟中，已可明瞭哀駘它如何將其自身的修養境界直接作為一種導引的姿態，並藉由這種修養的內涵與結果，逐漸改變他人原先的是非價值判斷。二人之間的問答，主要圍繞在孔子對體道之人的核心描述，亦即「才全而德不形」的具體意義：⁶⁸

哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌；使日夜无卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」「何謂德不形？」曰：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩

⁶⁷ 郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷2下，頁228。

⁶⁸ 孔子應答以物象譬喻為始，點出此等醜惡之人之所以能使人信之、悅之，在於其才德而非其形貌，此正是「所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也」的含義。至人對他人所展現的，正是才德一面，正如娶妻者和天子之諸御，均不捨其形有虧，更何況全德之人？然而這裡的「德」一經提出，終未又將隨之消解，以此完成「德不形」的意旨。同前引，頁231-232。

也。德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。」哀公異日以告閔子曰：「始也吾以南面而君天下，執民之紀而憂其死，吾自以為至通矣。今吾聞至人之言，恐吾無其實，輕用吾身而亡其國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。」⁶⁹

所謂「才全」，能將死生、窮達等事變歸為命之範疇，縱使日夜相代乎前，亦可不入於心，這種虛心即是至人能與物為春、因順時化的原因，而此正是「才全」之人。這裡的「才」之所以用「全」來表述，乃欲說明至人可「順四時而俱化」，以此「才」來「接濟群品，生長萬物」。⁷⁰除了具備這種應人化物的能力，孔子同時補充了「德不形」的關鍵要素。所謂「德」，在於盛德之人必能「成於庶事，和於萬物」，⁷¹也就是當至人面對人間一切凡俗之事，仍可使之得以成、使人與物均得以和。但成就與調和的過程中，又能使自身含具之德消失於其中，將這種造化之功歸於人、物自身，此即「德不形」之意。論及此，或可得見至人一方面具有「化之」的能力，這看似是一種主動的調和，但另一方面又削弱這種「化」的主動甚至是干擾，使受者在過程中不感其化，此即至人之「不言之教」。

然而，哀駘它究竟「轉化什麼」而又「如何轉化」哀公？欲解答此問題，可觀察終末哀公對閔子騫的自述：其以為自己始南面為君時，執守治民之紀又心念於民之生死，以此作為治國之方，似乎是一種明君的表現，故初始哀公以為「至通」，但在聽聞孔子之言後，方明瞭自己不過是「輕用吾身而亡其國」，遂不以君臣之別待孔子，而忘己為君之貴，與其相為德友。從這段自述即可明晰，哀公所受到的轉化當是其「治國為君」的為政策略，但是從上引的兩段引文中，從未見哀駘它有任何治世方面的建言，且此處亦有一項問題，即文中所謂「至人之言」指涉的並不是哀駘它而是孔子，則哀公又是如何受到哀駘它的轉化？

其中關鍵應當在於孔子所言說的內容。正如上述，其所言者不過是「哀駘它是何人也」，也就是「才全德不形」的體道境界；在此境界的描述內，雖未提及治世之說，但哀公卻可透過這種寵辱不驚於心，造化萬物而「歸明於昧」⁷²的處世姿態，進一步反思自己的「憂民生死」不過是一種「有意之愛」，這種刻意也只會造

⁶⁹ 同前引，頁 235-239。

⁷⁰ 「順四時而俱化」為郭象對「是接而生時於心者也」的解釋，成玄英的疏解則更清楚點出這裡的「才」指涉至人具有「接濟群品，生長萬物」的能力。同前引，頁 237。

⁷¹ 同前引，頁 238，引成玄英疏。

⁷² 同前引。

成輕用民死的結果。毋寧說哀駘它在面對哀公時，所示相者一方面是其本然面貌，也就是「既能接濟群品，又能歸功於彼身」的隨順任化；另一方面亦可視哀駘它為哀公提供了另一種新的是非價值：與其有意愛民，不如通達民性而成之、和之。而當哀公能自醜之、聞孔子之言能自反之，則代表他人已然可通達至人虛境。

或有疑者可言：此間轉化不過是哀公或申徒嘉在面見至人時，用心若鏡如實返照，而令他人可以自見其不足或執著處，進而自化之。誠然，這種解釋既能符合「鏡」之譬喻，又能對應上述這些受者「默然而化」且至人亦「歸功於物」的結果，然而此間或有稍異之處：倘若只是「使物如實呈現」，何以能有不同的是非價值提供給這些照鏡者，使其亦能通達體道境界？故與其單純認為他者的受化是自我轉化的結果，本文更傾向於申徒嘉言「不知」的兩相存疑，因為這種疑惑同時點出了「至人導引」與「自我轉化」的空間，誠如其所問「不知先生之洗我以善邪？」不知是聖人以善道洗滌我心，抑或是我自性能返？本文以為當是兩造皆具：至人通達人心後，為其以善道導之，然又能不彰己德、不逆物性，故又使受者未感其行跡，遂能將此轉化之功歸於其自身，終未令受者亦可通達至人之境，以此完成「既達之於人，又能使人達我」的雙向迴旋。

(三) 聖人無情

在〈德充符〉的末段，莊子總結全篇所論之兀者，提點聖人乃「有人之形，无人之情。有人之形，故群於人，无人之情，故是非不得於身」。⁷³ 既有人之形貌，方能與人群處，此言聖人當非隱於方外之士；但無人之情，故常情之是非可不得於身，方能不離人間又遊於人世。然此一句「无人之情」卻引發惠施的疑問，藉此莊子更深一層說明何謂「聖人無情」：

惠子謂莊子曰：「人故无情乎？」

莊子曰：「然。」

惠子曰：「人而无情，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，惡得无情？」

莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」

⁷³ 同前引，頁 239。

惠子曰：「不益生，何以有其身？」

莊子曰：「道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。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！」⁷⁴

莊、惠之論證，主軸在於對「情」的界定。惠施以為既然為人，則必然有人之情，此處所謂情者，蓋以「情智」為內涵；既為人矣，自當有情緒感懷、悲喜好惡等心智反應，若連此皆無，則何以稱為「人」？莊子則為此重新界定「情」的定義，其所謂情者在於「好惡內傷其身」之意，但非指人無有好惡。吳冠宏便曾以「無情」一說對照莊、惠的「濠梁之辯」，認為「無情」非指冷漠無情，而是一種不以己情為情，方可直感萬物，進而能有「樂」的情緒反應，如此則莊子似乎又是一位「有情之人」。⁷⁵ 倘若連結「不以好惡內傷其身」與「是非不得於身」，則或可將後者依照上述之理解進行詮釋，即「不以是非內傷其身」。之所以作此界說，在於莊子此言容易直接導引出「聖人無是非」的結論，誠如郭象便直接以「無是無非」來注解，⁷⁶ 但若聖人無有是非，又如何能對他人之自是非彼有所轉化？若僅是無是無非，又如何能有往見暴君、導引其性的志向？故此「無情」者，當以「無情之情」理解，⁷⁷ 即不以既定之是非而執此內傷其心，又能見他人之自是非彼時，對其示現「彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？」⁷⁸ 的

⁷⁴ 同前引，頁 243-245。

⁷⁵ 吳冠宏雖主要論證魏晉時期對聖人有情、無情的爭辯，但論者亦在文中詮釋莊子「無情」說的意涵，並從這點出發重新觀看何晏「無情說」的解釋。論者以為「唯當主體修至『哀樂不能入』的境地，並非冷〔冷〕漠無情、冥頑不靈的，反而更能以活潑通暢、自然無為的情意，領略宇宙萬物之美。故觀魚遊水能知享魚樂，而入渾然一體、物我兩忘的道境，於此，相對於知解辯難的惠子，訴諸靈覺直觀的莊子，又似為有情之人」。吳冠宏，〈何晏「聖人無情說」試解——兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議〉，《臺大中文學報》，9（臺北：1997），頁 258。

⁷⁶ 如郭象直言：「以是非為情，則無是無非無好無惡者，雖有形貌，直是人耳，情將安寄！」郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷 2 下，頁 245。

⁷⁷ 雖然成玄英的理解仍按照郭象「無是無非」而說，但他對「言人之不以好惡內傷其身」進行疏解時，卻點出「莊子所謂無情者，非木石其懷也」，亦即無情不是寂滅，並非使人如木石一般全然失去人當有的情緒反應，而是「止言不以好惡緣慮分外，遂成性而內理其身者也」，也就是對於好惡的思慮不可脫離自身性分之外，不可因循好惡而向外無窮追索，而是在自身本性內調理之。如此則是「蘊虛照之智，無情之情也」，既為無情，卻又有情，當不以情為情而能不傷其身，又可兼化世間，此「無情之情」仍是一種「情」的展現，只是不同於以情為情的執著。本文以此作為對單純「無是無非」的反駁。成玄英疏解見同前引。

⁷⁸ 同前引，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 74。

世間實相，使之亦能無執。

綜上所論，既以無情為情、以無既定之是非為是非，則可通達人物之性、俗眾是非之成因，以心為鏡返照的同時是其所非而非其所是，在整體過程中，受者不會感受到自身有被導引或改變的跡象，此正是〈人間世〉所言之「無行地難」的處世姿態。原初由至人通達他人進而化之，與他人產生真切之互動，能「以非指喻指之非指」地自在位移立場對他人進行理解與融通。⁷⁹ 然在通達了知後，仍需要對他人進行解釋，並試圖使其亦能轉換是非立場，來到「至人」的視角理解是與非。如此，縱然我與他人之間仍有不同的價值取向（仍有是非），但彼此間的關係不再是自是而非彼，「是其所非而非其所是」也將不再只有負面的含義，反而構築成雙方不斷理解又不斷溝通的人間境況，「道樞」、「環中」所形成的圖景，或許也將變成：我既能處道樞而有應無窮殊相的立場和能力，他人同樣也以道樞之立場應對我與眾人之殊相，因此個人雖自為圓心，卻不是封閉之圓，而是在保存彼此差異之下同時相互融通理解，此為莊子「是以聖人和之以是非而休乎天鈞」的具體顯像。⁸⁰

⁷⁹ 此段「以非指喻指之非指」採用《莊子》原文，但原文是在一種對比之下被提出：「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。」同前引。潘栢世之解釋跳脫傳統以名家「白馬非馬」等論述的結果，直接以人我立場的轉移來疏解，其大意为：與其以自己堅持的「指」的立場來理解別人認為的「非指」，不如站在對方「非指」的立場來理解何以他人會有「非指」的想法。換句話說，當他人以其是非我時，莊子肯認的反應為：與其以自己堅持的是來理解別人的非，不如站在他人「非」我的立場，來理解何以他人會如此「非」我。潘栢世，〈莊子齊物論述解（中）〉，頁 33。

⁸⁰ 郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 78。審查者藉莊、惠之辯提出「不能達成合意、辯論沒有結果」也是莊子容許的一種情形。承蒙審查者提點，本文以為此問題需要更多篇幅進行深入探討，因為這裡的「不能達成合意」應當要有更細緻的區分，亦即這種情境是建立在何種前提之下？倘若仍是雙方自是而非彼下的「沒有結果」，此當非莊子所能容許的情況，正如〈逍遙遊〉中螭與學鳩對鴻鵠的恥笑。雖然《莊子》原文未有二者間的辯論，但是從前者的說法，即可見在「自是」的情況下，對他人之志不可能有所通達與知曉，如此所造就的「不達成合意」仍是一種是非相爭。對莊子而言，理想的情境或許當是：雙方均能自在地位移立場，進而理解彼此，同時又可存有各自是非的立場，這或許就是一種「不能達成合意」仍可有效辯論的情況。但這種情況，是否也可說早有一種「合意」作為基礎？這便是「雙方均能不自是」的共同前提。審查者此說十分精闢，從莊、惠之辯中，開啟一項新的問題意識，唯本文仍以「至人之轉化」為核心，對於莊子「辯論情境」的更深一層分析，以及延伸出的莊子與惠施之間的具體例證，仍需另以專文處理。

四、結語：大覺者，何妨於夢？

既然至人的鏡照不在是非之外，而是重落於是非之境，並在落入的過程中，對他人進行導引，則其真正的「位置」當在何處？此問題或可結合〈齊物論〉與〈大宗師〉關於「夢覺」的論述進行理解。⁸¹ 首先，莊子於〈齊物論〉內描述瞿鵠子與長梧子的對話：瞿鵠子在聽聞夫子言聖人「不從事於務」為孟浪之言，而自己以為是妙道之行後，遂以此問長梧子的意見，而長梧子以為此至道之理難言，瞿鵠子才聽聞便執此為妙道之行，是為「大早計」。爾後，長梧子仍嘗試言之，以明「死生一也」，⁸² 藉此回應〈齊物論〉對死生（「方生方死」）、是非（「彼是相因」）的觀點。然此段終末，莊子藉長梧子點出另一層值得注意的「夢覺區隔」：

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。是其言也，其名為弔詭。萬世之後而一遇大聖，知

⁸¹ 徐聖心在其著作中亦曾對莊子「夢覺之辨」進行詳述，其藉由對〈齊物論〉「瞿鵠子問乎長梧子」的詳解，將文中的夢覺與全段「生死」、「知與不可知」的對比架構進行並列，並從對「悅生惡死」的取消，進而點出莊子之「大覺」乃為「滑疑之耀」，也就是捨棄正反兩面、有成無成等截然分野，重新建立新的觀點，故大覺者亦當是對夢覺之分的捨棄：「對『夢／覺』的二分捨棄，並且不是自經驗中脫離而是超越且回到日用常行之間。」然論者雖亦有夢覺無別之說，但其所述一方面著力於這種心靈的境界型態，另一方面對〈大宗師〉論「夢」一段，則是以此言莊子之「化」的意涵。本文除重視「在夢中覺」的體道過程外，同時更將夢覺之象喻視為一種「場所的位移」，至人穿行於夢覺之間而導引眾人，亦能無礙於夢、無執於覺。詳見徐聖心，《莊子內篇夢字義蘊試詮》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1991），頁25。

⁸² 此處原文為：「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；无謂有謂，有謂无謂，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：『是皇（黃）帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉炙。予嘗為女妄言之，女以妄聽之。奚旁日月，挾宇宙？為其陷合，置其滑滑，以隸相尊。眾人役役，聖人愚屯，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐牀，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！……。』」郭象以為此段當莊子用以明「死生一也」，故世人之常情多悅生而惡死，此乃一大惑，聖人則隨順生死變化而任之。郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷1下，頁108-115。

其解者，是旦暮遇之也。⁸³

引文首先將夢與覺分隔成兩種不同狀態（如「飲酒」之樂與「哭泣」之哀、「哭泣」之哀與「田獵」之樂），⁸⁴ 進一步藉此區分出兩種不同境界：大夢與大覺。歷來注疏亦認為莊子此段乃為說明夢覺之別，則「長梧子」究竟屬於「夢者」還是「覺者」？郭象認為長梧子既也在夢中，且又妄言至道，是「未能忘言而神解，故非大覺也」。成玄英順承此說而解釋莊子如此設計，是為表明即使如長梧子仍自稱在夢中，何況凡俗之眾？故其疏以為長梧子乃「夫照達真原，猶稱為夢，況愚徒竊竊，豈有覺哉！」但既認為其「照達真原」，何以又自稱為夢？成玄英的解釋為「夫迷情無覺，論夢還在夢中；聲說非真，妙辯猶居言內」，這種說法似乎又回到郭象的注解，認為長梧子未能忘言，遂仍為夢者。⁸⁵ 問題是：莊子此處是否確然以「忘言者」為覺者？倘若忘言而以神解，則覺者亦不過是自我封固之人，且根據前文的詮釋，可以得知莊子縱然反對是非相爭，但亦不取消是非。則對於語言亦當如此：需要時時反思，但亦無法取消。

長梧子的位置與〈大宗師〉中的孔子似乎相互對應：顏回驚異於孟孫才對待母喪的態度，遂有問於孔子，而孔子先以孟孫才如何盡死生之理、窮哀樂之本的境界答之，而後又進入對於夢覺之間的討論：

吾特與汝，其夢未始覺者邪！且彼有駭形而无損心，有旦宅而无情死。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。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，其夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。⁸⁶

起先，孔子告予顏回自己與他皆是身處夢中而未始覺者，只有如孟孫才這般「不知所以生，不知所以死」之人，⁸⁷ 方可謂之「特覺」。然隨後孔子又以提問之方式，言說此刻他與顏回的夢覺之論，究竟是在「夢」中而說，還是在「覺」中而

⁸³ 同前引，頁 116。

⁸⁴ 宣穎，《南華經解》，卷 2，頁 78。

⁸⁵ 郭慶藩編，《莊子集釋》上冊，卷 1 下，頁 117、118。

⁸⁶ 同前引，卷 3 上，頁 303。

⁸⁷ 同前引，頁 302。

辯？此項提問實則模糊了孔子的「位置」，更進一步模糊了夢覺之分。

正如長梧子對瞿鶻子言「丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也」一語，若有一人，能自覺自身與他人皆在夢中，則此人當已非夢者。然長梧子卻又未脫離夢境，反而是待在夢中與瞿鶻子言夢；孔子雖言自己與顏回俱在夢中，但能知「特覺」者如何「安排而去化」、與天為一，則此又不可謂其在夢中。因此，這裡的「在夢中人」就出現兩重含義：一者為顏回與瞿鶻子，以及世間未能體道者，皆尚在成心執著的迷霧之中。另者則是孔子與長梧子等至人，這些體道者不僅超越人間，而且在超越之後重新落回是非之境，對尚在寤寐之中的人們導引、言說體道之虛境。透過這種重落於夢的回返，夢覺之間便不再是兩相分立的境界，所謂「覺者」也不應當是相對於「夢者」而言，否則不過是「譽堯非桀」一種方外的執著，應該更像是一種在夢中覺，又能混合夢覺的境界，才能算是真正的「覺」，正如成玄英所言「今之覺者，何妨夢中」。⁸⁸

故「丘也與女，皆夢也」正是對應上述所言「重新落入是非人間」；「予謂女夢，亦夢也」為體道者對他人的言說提點，此當為聖人的涉入，即「是其所非而非其所是」的實踐。而前者的「落入」與後者的「化人」，正是至人「迴視」的整體過程。面對更加複雜且充滿矛盾的人世，單純以「鏡照」為反射和呈露本性，似乎缺少了面對這些具體且急切之衝突的方式。所謂「應」者，之所以能無窮，除達於他人外，亦在於其間的導引與轉化。而此過程因為他人的無所察覺，遂令人以為照鏡即可自化，然或許至人正是在這種鏡子的觀看視角中，以〈人間世〉中的「養虎之法」默默地對他人進行調和與改變。故相較於聖人之觀視，此覺者之迴視，同時包含了「落於他人身旁」並「與之進行交往」的兩種能動性，「至人之用心若鏡」便不當僅有被動的一面，同時亦涵蓋了主動、在靜（映照）中同時含攝了動（轉化）的潛能，至人也在不斷移動、不斷迴環中，既能達人又可使人達之，遂能會而共成一天。

（責任校對：吳克毅）

⁸⁸ 同前引，頁 306。

引用書目

一、傳統文獻

- 王夫之 Wang Fuzhi 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校，《莊子解》*Zhuangzi jie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1964。
- 吳汝綸 Wu Rulun 點勘，《諸子集評》*Zhuzi jiping* 第2冊，臺北 Taipei：臺灣中華書局 Taiwan Zhonghua shuju，1970。
- 林希逸 Lin Xiyi 著，周啟成 Zhou Qicheng 校注，《莊子肅齋口義校注》*Zhuangzi Yanzhai kouyi jiaozhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1997。
- 宣穎 Xuan Ying，《南華經解》*Nanhuajing jie*，收入嚴靈峰 Yan Lingfeng 編輯，《無求備齋莊子集成續編》*Wuqiubeizhai Zhuangzi jicheng xu bian* 第32冊，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1974。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 編，王孝魚 Wang Xiaoyu 整理，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi* 上冊，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu，2007。

二、近人論著

- 吳冠宏 Wu Kuan-hung，〈何晏「聖人無情說」試解——兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議〉“He Yan ‘shengren wu qing shuo’ shi jie: jian lun guanyu Wang Bi ‘shengren you qing shuo’ zhi zhengyi”，《臺大中文學報》*Taida Zhongwen xuebao*，9，臺北 Taipei：1997，頁 257-281。
- 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 zhaxue zhong de guanshixing*”，《漢學研究》*Hanxue yanjiu*，30.3，臺北 Taipei：2012，頁 1-33。doi: 10.6770/CS.201209.0001
- _____，〈《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。
- 徐聖心 Hsu Sheng-hsin，《莊子內篇夢字義蘊試詮》*Zhuangzi neipian meng zi yiyun shi quan*，臺北 Taipei：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文 Guoli Taiwan daxue Zhongguo wenxue yanjiusuo shuoshi lunwen，1991。
- _____，〈莊子「三言」的創用及其後設意義〉*Zhuangzi “san yan” de chuanyong ji qi houshe yiyi*，新北 New Taipei：花木蘭文化出版社 Huamulan wenhua chubanshe，2009。

- _____, 〈位移·開眼·合一·反相——《莊子》論天人關係重探〉“Weiyi, kaiyan, heyi, fanxiang: *Zhuangzi lun tian ren guanxi chong tan*”, 《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
- 馬敘倫 Ma Xulun, 《莊子義證》*Zhuangzi yizheng*, 收入《民國叢書》編輯委員會 *Minguo congshu bianji weiyuanhui* 編, 《民國叢書·第五編》*Minguo congshu, di wu bian* 第 6 冊, 上海 Shanghai: 上海書店 Shanghai shudian, 1996。
- 陳重羽 Chen Chung-yu, 〈鏡像的應世與教化思想——論《莊子》的「自我教化」〉“Jingxiang de ying shi yu jiaohua sixiang: lun *Zhuangzi de ‘ziwo jiaohua’*”, 《清華學報》*Qinghua xuebao*, 新 52.3, 新竹 Hsinchu: 2022, 頁 431-469。doi: 10.6503/THJCS.202209_52(3).0001
- 陳湧漢 Chen Yong-han, 〈入世之難, 知孔深也——以《莊子·人間世》重探莊子「知孔」〉“Ru shi zhi nan, zhi Kong shen ye: yi *Zhuangzi, Renjianshi chong tan Zhuangzi ‘zhi Kong’*”, 《臺大文史哲學報》*Taida wen shi zhe xuebao*, 97, 臺北 Taipei: 2022, 頁 1-32。doi: 10.6258/bcla.202205_(97).01
- 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。
- 葛浩南 Romain Graziani 著, 陳之彬 Chen Zhibin 譯, 〈論語詞與劍：在行動中治療的想像力——《莊子》之《說劍》篇研究〉“Lun yuci yu jian: zai xingdong zhong zhiliao de xiangxiangli: *Zhuangzi zhi Shuojian pian yanjiu*”, 《商丘師範學院學報》*Shangqiu shifan xueyuan xuebao*, 31.2, 商丘 Shangqiu: 2015, 頁 34-43。
- 廖名春 Liao Mingchun, 〈《莊子·盜跖》篇探原〉“*Zhuangzi, Daozhi pian tan yuan*”, 收入中華書局編輯部 *Zhonghua shuju bianjibu* 編, 《文史》*Wenshi* 第 45 輯, 北京 Beijing: 中華書局 *Zhonghua shuju*, 1998, 頁 49-59。
- 潘栢世 Pan Bo-shi, 〈莊子齊物論述解(中)〉“*Zhuangzi Qiwulun shujie (zhong)*”, 《鵝湖月刊》*Ehu yuekan*, 9, 新北 New Taipei: 1976, 頁 27-34。doi: 10.29652/LM.197603.0006
- 蔡岳璋 Tsai Yueh-chang, 〈反思虛靜論——論王夫之釋《莊》〉“Fansi xujing lun: lun Wang Fuzhi shi *Zhuang*”, 《漢學研究》*Hanxue yanjiu*, 39.4, 臺北 Taipei: 2021, 頁 93-136。

- 橋本昭典 Hashimoto Akinori, 〈中國古代「情」觀念芻議——尋求「感情論」的所在〉“Zhongguo gudai ‘qing’ guannian chuyi: xunqiu ‘ganqing lun’ de suozaì”, 《東亞觀念史集刊》*Dongya guannianshi jikan*, 11, 臺北 Taipei: 2016, 頁 187-222。doi: 10.29425/JHIEA.201612_(11).0004
- 賴錫三 Lai Hsi-san, 《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》的他者倫理——以〈德充符〉的文學書寫為例〉“*Zhuangzi de tazhe lunli: yi ‘Dechongfu’ de wenxue shuxie wei li*”, 《東華漢學》*Donghua Hanxue*, 30, 花蓮 Hualien: 2019, 頁 1-51。

Retrospection: An Examination of Zhuangzi's Descent of the Ego

Chen Yong-han

Department of Chinese Literature
National Taiwan University
D08121002@ntu.edu.tw

ABSTRACT

Drawing on Zhuangzi's allegory of the "mirror," this article extends the traditional notion of "mirror as tranquility" by reflecting on the ideas of "mirror imagery" and "observation." It proposes the idea of "retrospection" as opposed to observation with respect to the "downward gaze" of the ancient mythical great bird *Peng* 鵬 in "Enjoyment in Untroubled Ease." This article reflects upon how Zhuangzi's argument to act upon others as if one were acting upon a mirror serves the function of "reflecting" the object truthfully. It also considers the inadequacy of this passive reflection, suggesting that in addition to reflecting, one should also be able to "guide" the other proactively. The article first examines the approaches to conflict resolution found in various conflicting situations in the *Zhuangzi*, which also symbolize the process of "reconciling right and wrong" by means of the mirror approach. This approach also symbolizes the process of the mirror in the accomplished individual's active "reconciliation of right and wrong." Following this, the article depicts the perspective of the recipient, and argues that in spite of Zhuangzi's claim of active moralization, the active nature is simultaneously concealed, enabling the recipient to achieve self-realization in a state of "unawareness." Ultimately, this article attempts to position those who embody the Way in a state in which they experience both right and wrong by referring to Zhuangzi's argument towards the discernment of dreams and consciousness.

Key words: Zhuangzi, mirror allegory, responding to people, guidance, dreams and consciousness

(收稿日期：2022. 2. 23；修正稿日期：2022. 8. 31；通過刊登日期：2022. 10. 19)