

《莊子》「兩行」的思維模式及 倫理意涵*

林明照**

〔摘要〕

「兩行」之說出自〈齊物論〉「狙公賦茅」寓言，雖然在《莊子》中「兩行」僅出現一次，但是卻足以展現《莊子》的核心思想。本文認為，將「兩行」理解為衝突或對立雙方的並行不悖並不全然符合〈齊物論〉意旨，因此，本文將對「兩行」的相關解釋作出檢討，並說明應當如何理解「兩行」的意義。本文同時將指出，「兩行」含蘊了數個重要的倫理意涵，並對之進行討論。

關鍵詞：莊子、兩行、認知、情緒、情感、倫理

*本文初稿曾發表於2015年10月4日由陽明大學主辦的「莊子哲學的當代意義」國際學術研討會，在場蒙方萬全、賴錫三、劉滄龍、詹康諸位先生提問並指點寶貴意見，特此致謝。此外，也要感謝兩位審查人提供重要的意見，讓本文得以更完善的面貌呈現。

**國立臺灣大學哲學系副教授

前言

「兩行」在《莊子》中僅出現一次，即〈齊物論〉「朝三暮四」寓言中所論。雖然如此，「兩行」卻足以展現《莊子》的核心思想。顧名思義，「兩行」意指兩者都可行；但究竟「兩」是指哪兩者，則有不同的說法。其中代表性的說法有三：一是認為「兩」指向是、非二者。「兩行」即意指是與非都可行。¹二是認為「兩」指物、我二者，主要指論點對立的他人與自己。「兩行」即意指他人與自己的論點皆可行。²這一種看法實際上可以包含在第一種看法中，因為人、我意見的對立常與是、非認知的對立有關。第三種解釋大致認為「兩」是指個人心靈狀態與世俗生活二者，「兩行」意謂個人心靈內在與世俗生活二者皆能得到完善。³第三種解釋實際上是將第二種解釋中的他人擴大為世俗或人群。前述三種解釋或各有不同偏重，但是就《莊子》而言，都含蘊一共同的邏輯關係——「兩」所意指的兩者：是與非、自我與他人、心靈狀態與世俗生活都含有矛盾或衝突的關係，而「兩行」至少意指這種矛盾或衝突關係的消解。

本文認為上述三種解釋雖能符合《莊子》對於「衝突」一議題的關注與思考，但是未必能充分地契合及體現文本的脈絡與意義，同時解釋中也蘊含著理論上的困難。本文首先將對上述關於「兩行」的解釋作出檢討，並說明應當如何理解「兩

¹ 郭象：「任天下之是非」、「聖人兩順之」，參見〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004年），頁74；林希逸：「兩行者，隨其是非而使之並行也」，參見崔大華：《莊子歧解》（北京：中華書局，2012年），頁69；陳鼓應：「兩端都可行，即兩端都能觀照到」，參見陳鼓應：《莊子今注今譯》（上）（北京：中華書局，1996年），頁65；曹礎基：「任由是與非兩方面各自發展」，參見曹礎基：《莊子淺注》（北京：中華書局，2011年），頁21；黃錦鎡：「隨其是非，而使之並行。也就是『因是』的意思」，參見黃錦鎡：《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局股份有限公司，1992年），頁69等。

² 王船山：「彼此皆可行也」，參見〔明〕王船山：《船山全書》（長沙：嶽麓出版社，2011年），頁106；宣穎：「我與物皆聽之」，參見崔大華：《莊子歧解》（北京：中華書局，2012年），頁69；王先謙：「物與我各得其所，是兩行也」，《莊子集解》（臺北：三民書局股份有限公司，1992年），頁11。

³ 陳壽昌：「惟聖人勘破物情，儻然自得。外則和同乎塵境，以遺其是非各執之偏；內則休息乎天均，優游於均平自然之境，應俗棲神，並行不悖。」，參見崔大華：《莊子歧解》（北京：中華書局，2012年），頁69；鍾泰：「兩行者，因是、以明」；「以明所以去執，因是所以善用」，參見鍾泰：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁43。

行」的意義。接著將進一步分析「兩行」所含蘊的倫理意涵。

一、關於「兩行」的思維及意涵

如前所述，「兩行」之說出自〈齊物論〉「朝三暮四」一寓言。從內容來看，「兩行」容易就狙公「朝三暮四」之說與眾狙「朝四暮三」之好二者來理解。由於後文在論及「是之謂兩行」之前先提及「聖人和之以是非」，因此狙公「朝三暮四」之說與眾狙「朝四暮三」之好二者首先就容易被理解為是與非兩端。而狙公不固執其說順眾狙之好，便展現出不固執是、非認知的態度，此或是理解「兩行」為是非、物我皆可行的主要脈絡。先不考慮是非皆可行的說法是否符合該寓言的脈絡，從理論上來說，是非皆可行的說法本身就具有理論上的諸多問題。首先，是非皆可行是就可能性而言？還是就實際層面而言？若就實際上而言，則顯然不可能在一特定時空狀態中都可行，因為只能就衝突的觀點中選擇其中一個。那麼只能是就不同時空下說明是非皆可行，亦即相互衝突的觀點，各自的可行性是在不同的時空背景下。後一個情況其實也是在不同時空下，從可能性的角度說明是非都可行。

從狙公「朝三暮四」與眾狙「朝四暮三」二者所代表的衝突雙方來理解兩行的意義，可以凸顯衝突發生的脈絡及解消的可能方法等論題；但是其中便存在著相關的問題及疑慮：例如在甚麼情況下二個相衝突的觀點都可採用？面對衝突的雙方，《莊子》不說明如何區別二者，甚而如何在二者間進行選擇，卻主張二者都可行，是不是逃避選擇？或者，《莊子》根本覺得無法在其間作出選擇？若是如此，《莊子》兩行的思維是否具有道德抉擇上的參考價值？如此可能牽涉的問題是，《莊子》是否認為相衝突的雙方在是非對錯或價值優劣上並無區別？這些問題可能意謂《莊子》的「兩行」之說，具有道德相對主義者或是價值虛無主義的傾向。本文認為，「兩行」不應該由對立雙方的關係來理解，而《莊子》「兩行」之說也不具有道德相對主義或價值虛無主義的特質。

為了解「兩行」的意義，我們應該就〈齊物論〉中相關的文脈進行更完整而仔細的討論。茲將該寓言較為完整地引述如下：出自〈齊物論〉

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。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憭怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸；庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？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。

首先，「兩行」提出的脈絡是：「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」文中既提及：「是之謂兩行」，顯然「兩行」即意指「是」所指代者，而「是」代指何者呢？從文脈來看，「是」即指所承之前文：「聖人和之以是非而休乎天鈞」，如此，「兩行」乃是意指「聖人和之以是非而休乎天鈞」。換言之，在「而」的連結下，「兩行」意指聖人之兼行「和之以是非」與「休乎天鈞」。「兩行」因此並不是側重意指衝突的雙方，而是指向聖人能夠兼備「和之以是非」及「休乎天鈞」二者。後文將說明，聖人兼備此二者並非分行此二者。「和之以是非」及「休乎天鈞」二者所涉的意義及層面雖有不同，但是卻具有實踐上的內在聯繫。以下，我們即進一步加以分析，以澄清「兩行」的意義。為了使討論的脈絡較為清楚，我們將分別分析「兩行」所指代的二者：「和之以是非」與「休乎天鈞」的意涵，同時對於二者之間的關聯也將加以說明。雖然文脈中先提及「和之以是非」⁴，但是由於「天鈞」涉及到《莊子》關於「是非」的思考，以及「和之以是非」如何可能，因此，我們先對於「休乎天鈞」的意義加以討論。

（一）「休乎天鈞」之義

關於「天鈞」一詞，《莊子》中除了出現於〈齊物論〉該處，還出現在〈寓言〉與〈庚桑楚〉二篇。其意義或有聯繫，但並不明顯。〈寓言〉中作「天均」，並視為與「天倪」意義相通，主要意指萬物終始無盡的變化。其言：「萬物皆種

⁴ 寓言中先提及「和之以是非」再提及「休乎天鈞」，主要是因為該寓言側重論及眾狙與狙公的互動；但是在理論脈絡上，「休乎天鈞」則是「和之以是非」的基礎。

也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也」此處「天均」的意涵雖和「兩行」的「天鈞」含蘊了相同的意象，然而具體意涵上仍有差別，後文將加以說明。另外，〈庚桑楚〉中則同於〈齊物論〉而作「天鈞」。〈庚桑楚〉論及「天鈞」之處，雖然承接的文脈言及：「有恆者，人舍之，天助之。人之所舍，謂之天民；天之所助，謂之天子」論及天、人關係。繼而又言：「學者，學其所不能學也；行者，行其所不能行也；辯者，辯其所不能辯也。知止乎其所不能知，至矣；若有不即是者，天鈞敗之。」提出「知止乎其所不能知」的規範及要求，並以「天鈞敗之」來說明違反此規範的後果，但是「天鈞」的具體意義仍難據此加以確認。

承上文，雖然〈寓言〉、〈庚桑楚〉也談及「天均」或「天鈞」，但是其意義未必能明顯地幫助我們了解〈齊物論〉「兩行」中「天鈞」的意涵。我們仍然必須依據〈齊物論〉的文脈來分析「天鈞」的意涵。就文脈而言，「休乎天鈞」是聖人兩行的一項內涵，若不拘於「聖人」一名號，而是就理想人格來說，則前述引文中與理想人格有關的特質乃是歸諸「達者」的「知通為一」以及契合道者⁵的「已而不知其然」。依此，透過分析「知通為一」與「已而不知其然」的意涵，將有助於我們理解「休乎天鈞」的意義。

首先，我們先就「通為一」的意涵進行分析。從文脈來看，「通為一」是一結論，而《莊子》據以作出此結論的相關前提是：「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。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭橘怪，道通為一」，「可」與「不可」是指贊成與不贊成；「然」是「物謂之而然」意指我們透過給予一事物特定「稱謂」而賦予該事物一項「性質」；有時候該「性質」具有價值意涵。例如我們稱謂一個事物為「大」或「小」，便是賦予其形態上特定性質；而當稱謂一個人「君子」或「小人」時，不但賦予此人特定的道德性質，還對之進行了人格或行為上的評價。依此，「然」同時具有符號（稱謂）及意義（性質）兩個層面。

當《莊子》說：「可乎可，不可乎不可」時，是認為我們對於特定論點的認同與否，是依據特定的前提或理由。如果我們贊成一個觀點，則表示我們持有一

⁵ 關於「已而不知其然謂之道」，在此，「道」主要意指「已而不知其然」的內心狀態，也指向一理想的人格內涵。

個支持此觀點的理由。相對地，如果我們不贊成一個觀點，則表示我們持有一個否定此觀點的理由。這也就是說，一個論點必然涵蘊一個支持的理由，也必然具有贊成此觀點者，亦即任何一個觀點一旦被主張，即表示這個觀點一定有被贊成之處。這也即是莊子進一步推出的「物固有所可」、「無物不可」之說。

如同「可乎可，不可乎不可」，當《莊子》說：「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然」時，他的意思是，當我們透過稱謂一個事物而賦予該事物特定性質時，我們對於該事物的稱謂，已蘊含了我們特定的認知標準。例如，當我們稱謂某物為「小」或「大」，並因此賦予其形態上的特定性質，乃是依據特定的標準。例如，若以泰山的形態為標準，透過比較，秋毫形態便被認知及稱謂為「小」，而泰山則被認知及稱謂為「大」。再者，若以人百年的平均壽命為標準，則相對之下，殤子即為短壽之「夭」；而彭祖則為「長壽」了。這也就是「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然」的意思。後文接續而謂：「其分也，成也；其成也，毀也」也是同樣的意思，對於同一個事件，我們按照特定標準可以將之視為「成」；若從另一個標準，則有能夠視之為「毀了」，「成」、「毀」之分乃是由於認知標準的不同所形成。

這樣的認知方式首先將導致稱謂及稱謂所賦予的性質具有相對性，例如「大」或「小」的稱謂是相對比較而出。秋毫如果和泰山比較，則其為「小」；若和細菌比較，則為「大」；其次，則將導致任何一個稱謂都有可能適用於任何一物。例如，任何一個事物都可能在相對比較下獲得形態較大的結果，因此每一個事物都可能稱為「大」；相對的，也都可能稱為「小」，而這也就是莊子進一步所推出的「物固有所然」、「無物不然」之義。不過其中的重點，仍是在凸顯任何一個稱謂，都含蘊了特定的認知標準。

既然「物固有所可」、「無物不可」，也就是任何一個觀點一旦被主張，即表示這個觀點一定有被贊成之處；同樣的，「物固有所然」、「無物不然」指每個事物依據特定標準都可以具有同樣的稱謂，例如都可以稱為「大」或「小」，則《莊子》便進一步推論：所有的觀點由於都有被贊成之處，因此在這一點上，所有的觀點都是相同的；所有賦予事物性質的稱謂，都已蘊含了我們特定的認知標準，因此在這一點上，所有的稱謂也都是相同的。這也即是所謂「為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭矯怪，道通為一」以及「凡物無成與毀，復通為一」之義。茲將上述莊子對於「道通為一」的論證整理如下，我們將論證按照「可」與「然」兩個論題分為兩組，兩組都在證成「通為一」。

論證一

(1) 如果我們贊成一個觀點，則表示我們持有一個支持此觀點的理由。相對地，如果我們不贊成一個觀點，則表示我們持有一個否定此觀點的理由。

(2) 一個論點必然涵蘊一個支持的理由，也必然具有贊成此觀點者。

(3) 既然一個論點必然涵蘊一個支持的理由，也必然具有贊成此觀點者，這就表示任何一個觀點一旦被主張，即表示這個觀點一定有被贊成之處。

(4) 就都有被贊成之處一點而言，所有的觀點都是相同的，也就是「通為一」。

論證二

(1) 當我們透過稱謂一個事物而賦予該事物一項性質時，我們對於該事物的稱謂已蘊含了特定的認知標準。

(2) 每個稱謂都具有各自的認知標準

(3) 由於每個稱謂都具有各自的認知標準，就這一點而言，所有的稱謂都是相同的，也就是「通為一」。

依據上述的分析，《莊子》透過論證「通而一」欲指出：認知、評價以及稱謂上的差別或對立，例如可與不可，以及各類的然與不然：大小、成毀、美醜等，就其各自都是從特定的認知或判斷標準而形成一點而言，這些認知或評價，並沒有不同。對此，莊子不是想忽略認知、評價以及稱謂背後「依據」的不同，反而是一方面想說明認知、評價以及稱謂並沒有真正的差別或對立；另一方面正是要指出，真正的差別或對立，是在背後的認知標準或理由，後文將說明特別是與情感好惡有關。達者正是能夠認識到認知、評價或諸般稱謂其實沒有絕對的不同，也就是「達者知通為一」。

不過，《莊子》並不止於論證「通為一」，他進一步要在倫理或實踐層面提出「寓諸庸」的思考。由於這已關涉到「和之以是非」的意義，因此連繫到下節再加以討論。正如前文所論，從文脈來看，既然「達者知通為一」與「休乎天均」在意義上相互聯繫，則我們可進一步探討「休乎天鈞」的意義。「知通為一」與「休乎天鈞」在意義上有何關聯呢？如前文所論，「知通為一」的主要意涵為：了解各種認知、評價、稱謂都依據特定的理由或標準。這層意義，也正是《莊子》反省是、非之辯的主要思路。在前引〈齊物論〉「狙公賦茅」一段論述之前，即論及有關是、非之爭的反省：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰莫若以明。

此段文字提出兩組概念：一是「彼」與「是」；二是「是」與「非」，二者相互關聯，即是、非乃出自彼、是。在彼、是關係中，「是」代表我自身持特定理由所提出的觀點；「彼」則是與我論辯的對方持特定理由所提出的觀點。「是亦彼也，彼亦是也」的意思是說：我和對方觀點雖然對立，但是就各自都有支持觀點成立的理由這一點來說，對方與我是相同的。也就是觀點對立的彼、是雙方，在各自皆有支持其觀點的情況下，「是亦彼也，彼亦是也」；進一步而言，我自身所持的理由，支持我認為我的觀點是對的，但是就所持理由與我不同的對方而言，我的觀點則是錯的，如此，我的觀點便同時具有對與錯，亦即是與非兩個性質，此即「此亦一是非」；相對地，對方依據其所持的理由而認為其觀點是對的，但對於持不同理由的我而言，對方的觀點則是錯的，如此對方的觀點也同時具有對與錯，即是與非兩個性質，此即「彼亦一是非」。《莊子》據此推論出：「果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞」「果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？」的兩端問句在於指出，一方面，我與對方都各自有是非的判斷，此即「果且無彼是乎哉？」；但是由於我與對方的觀點都同時具有是與非兩種性質，因此表示對方與我沒有誰的觀點是真正的是或真正的非，此即「果且有彼是乎哉？」之義。由於對方與我都各有是非的判斷，因此，對方與我的觀點之間，也就沒有真正的是與非的對立，此即「彼是莫得其偶」依據如此思考，《莊子》進而將「彼是莫得其偶」稱為「道樞」。

為什麼《莊子》將「彼是莫得其偶」稱為「道樞」呢？「樞」是門軸，是旋轉的中心。對於莊子來說，一旦如前述反覆轉換地由自身的立場看待對方，再由對方的立場看待自身，便能具有「彼是莫得其偶」的認識。郭象稱這樣的方法為「反覆相喻」，⁶《莊子》運用「樞」具有旋轉中心的特質，隱喻透過反覆相喻、立場轉換的方法，讓我們能夠認識到「彼是」或「是非」乃「莫得其偶」。莊子將這樣的反思與道相聯繫而稱為「道樞」，和前述「道通為一」同樣都是真知的

⁶ 《莊子·齊物論》注，參見〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（北京：華正書局，2004年），頁69。

層次。⁷歸結而言，《莊子》之所以將「彼是莫得其偶」視為「道樞」，其意義乃是：樞與旋轉的關係，正如認識到「彼是莫得其偶」的真知與反覆相喻、立場轉換方法的關係。進一步而言，對於「彼是莫得其偶」的認識，延伸到如何面對是非爭辯的層面上。如同樞是旋轉的中心及不動之處，一旦認識到「彼是莫得其偶」，即意謂已覺知了是、非爭辯的形成脈絡，特別是後文將提及的情感好惡層面，這樣的覺知即是「以明」，這讓自身有了能夠回應是、非爭辯的能力，即「以應無窮」。此中即關係到兩行的意義。

綜合前文的討論，「達者」能「知通為一」，在於認識到：包括是、非在內的各種認知與評價，就其各自都建立在特定的立場或理由一點而言，這些認知或評價並沒有不同。認識到這點，進一步透過立場轉換的反覆相喻，也就是不只從自身立場看待自身的觀點，還從對方回過來看待自身的觀點，便會發現，我所認為的「是」，相對於持不同理由的對方卻認為是「非」；我所認為的「非」，對方卻認為是「是」，這種反覆轉換認知的方法，讓我們透過發現「彼亦一是非，此亦一是非」而認識到「彼是莫得其偶」，也即是「道樞」或「樞始得其環中」。由於達者的「知通為一」即可聯繫到道樞，而休乎天鈞正與達者的知通為一相聯繫，因此，透過反覆相喻以認識「彼是莫得其偶」的道樞，便與「休乎天鈞」的意義相聯繫。若從意象來看，「道樞」與「天鈞」也有關聯。「天鈞」的「鈞」可能即是指陶鈞，⁸因此與「樞」一樣都具有旋轉的意象。按此，兩行中「休乎天鈞」的意義即是指在反覆相喻的反思脈絡下，認識到「彼是莫得其偶」，並且以此回應是非之爭。而這即聯繫到兩行的另一面向：「和之以是非」。

（二）「和之以是非」之義

如前文所述，兩行的休乎天鈞在於認識到，各種認知與評價各自都建立在特定的立場或理由之上；同時透過立場轉換的反覆相喻進一步認識到「彼是」或「是非」的「莫得其偶」。換言之，「休乎天鈞」的意義表現在：認識是、非爭辯的

⁷ 《莊子》中運用許多環旋圍繞的概念性隱喻。參見楊儒賓：〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，《中國哲學與文化》第二輯（2007年11月），頁13、23-24。

⁸ 崔巽注「天鈞」：「鈞，陶鈞也」，參見〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004年），頁74；《淮南子·原道》也提及：「鈞旋轂轉，周而復帀」，參見劉文典：《淮南鴻烈集解》，（北京：中華書局，1989年），頁2。

脈絡性，也就是認識是非之源，而這種認識，也包括了自身。對於《莊子》而言，一旦認識到是非爭辯的脈絡性，便不致陷在觀點層面的對立中，而是能夠進入到觀點背後的脈絡，釐清爭辯的源頭，進而作出合宜的回應，也就是能「以應無窮」。換言之，兩行中的「休乎天鈞」是與另一面相：「和之以是非」相聯繫的。至於如何作出合宜的回應呢？此正關涉「和之以是非」的意義，後文將詳予討論。

關於兩行的另一面相「和之以是非」，其主要的意義表現在「和」與「是非」的關係中，正與「休乎天鈞」的意義相接續。「和」的意義是承「朝三暮四」寓言中狙公與眾狙的關係而論，其首要意義表現在衝突與對立的解消。這一點顯示，休乎天鈞連結著和之以是非，讓兩行的意義包含了互動與關係層面，只是互動與關係的內涵還有待進一步釐清。進一步而言，「和之以是非」意謂「和」這關係，是憑藉或透過是非⁹而達致。不過，是非不就意謂衝突或對立嗎？如何透過是非來達致「和」的關係呢？其實這裡的是非，是承寓言中眾狙所認知的是非而論，也就是寓意我們所面對的他人的是非認知，因此，「和之以是非」意指，藉由對方的是非認知來和他形成和諧關係。但是，如何藉由對方的是非認知來和他形成和諧的關係呢？從寓言來看，關鍵在於如何面對是非認知蘊含的情感性質以及伴隨的情緒狀態，也就是對方的好惡及喜怒。

寓言中描述狙公給予眾狙栗子的過程為：「狙公賦茅，曰：『朝三而暮四』眾狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三』眾狙皆悅」，狙公對眾狙提出兩種給予栗子的方式：「朝三暮四」及「朝四暮三」對於《莊子》來說，這兩種方式就栗子本身而言並沒有差別，因為總量都是七升，也就是「名實未虧」；但是卻引起眾狙情緒的差別：轉怒為喜。就此而言，「朝三暮四」與「朝四暮三」的差別並不在於所指涉的事實層面的不同，而是關聯到眾狙的內心活動的不同。至於眾狙內心活動有何不同呢？除了明顯的喜怒，亦即情緒層面的不同之外，另一個不同則應是認知上的差別，也就是在是非認知上的差別。對於眾狙而言，「朝四暮三」與「朝三暮四」一者為是，一者為非。由於狙公的作為鮮明地引發眾狙情緒的轉變，可知眾狙認知上的差別又與其情感好惡有關。也就是說，眾狙關於「朝三暮四」與「朝四暮三」在是非上的認知差別，其實更蘊含著一種根本的好惡，而好惡上的差別不但影響著關於孰是孰非的認知，更關聯著不同的情緒反應。前文已述及，

⁹ 此處的「和之以是非」和「和之以天倪」、「因之以曼衍」等說法中，「以是非」、「以天倪」、「以曼衍」中的「以」都具有憑藉的意思。意即憑藉是非、憑藉天倪、憑藉曼衍。

郭象的注頗能闡發此義，其言：「眾狙之惑，因所好而自是」此明眾狙之是非認知正與其好惡密切相關。《莊子》將此連結到「和之以是非」似乎想表明：人們是非認知的差別，既不一定關涉事實的差別，也不全然是理性思考的結果，根本可能是反映了好惡等情感層面的差別。¹⁰

《莊子》對於好惡影響是非認知的情況多所論及，顯現其對該內心活動的關注。例如〈齊物論〉論及昭文、師曠、惠子各在鼓奏、敲擊樂器及辯說上技能過人，並且「唯其好之也以異於彼，其好之也欲以明之」由於喜愛自身的技能，因而認為該技能的重要性甚於他者，進而想說服他人認同其技能的重要性及價值。這不但顯現出好惡影響認知的情況，同時也影響了行動，即嘗試說服他人認同自身之所好。然而，由於認知受情感好惡影響，基於自身所好而形成的價值認同，對於他人來說，由於缺乏同樣的情感愛好，便無法因此形成與我相同的價值認同，因此，說服對方認同的行動終將難以成功，此即〈齊物論〉接續所言：「彼非所明而明之，故以堅白之昧終」此外，〈人間世〉亦言：「知出乎爭，……知也者爭之器也」「爭」含蘊著欲求與所好，而認知活動不但是受到欲求的影響，更具體地說，認知活動常常是滿足欲求及所好的重要工具。

〈德充符〉在論及情與是非的關係時，亦論及情感好惡與是非認知的關係。其言：「有人之形，無人之情。有人之形，故羣於人，無人之情，故是非不得於身」所謂「無人之情，故是非不得於身」有學者認為此處的「情」是「實情」之義；¹¹但從文脈來看，此處的「情」應是指好惡之情。〈德充符〉接續此段隨即敘及莊、惠的一段對話，惠子問莊子曰：「人故無情乎？」以及「人而無情何以謂之人？」莊子的回答是：「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」從「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身」可知，「無情」即是意指「不以好惡內傷其身」，「情」即指向情感好惡，特別是指可能傷害自身的好惡，這種好惡之情已是人為添加而非「自然」。至於莊子所謂「是非吾所謂情也」「是」可以理解為代名詞，指稱惠子從作為人的特質的

¹⁰ 關於《莊子》論及情緒與情感性動機一面，可參看莊錦章：“Zhuangzi’s Cheng Xin and its Implications for Virtue and Perspectives Dao”, in *A journal of comparative philosophy* 10, (New York: State University of New York, 2011) p. 427-443) 但該文未論及本文嘗試探討的，莊子從情感動機層面來探討人我互動的理想面相。

¹¹ 參見莊錦章：〈Zhuangzi and Hui Shi on Qing 情〉，《清華學報》卷 40，第 1 期（2010 年 3 月），頁 21-45。

情感及情緒活動來理解莊子所謂的「情」，而「是非吾所謂情也」在於指出惠施對於情的理解不符合莊子之論；但是「是非吾所謂情也」另有一解，即是讀為「是非，吾所謂情也」¹²這樣的讀法直接將莊子所謂的「情」與「是非」聯繫在一起。由於「情」指向好惡，因此，是非正與好惡聯繫在一起。此正通於「無人之情，故是非不得於身」之說，「無人之情」的「情」正是指好惡之情，不受好惡之情的主導，也就不會落入是非之爭中；換言之，好惡之情直接影響了是非認知的活動。

王船山在注解〈養生主〉：「吾生也有涯而知也無涯」的「知也無涯」時，歸結了《莊子》中有關各種認知源於各種情感或情緒的脈絡。其言：「知之變遷，緣喜、怒、哀、樂、慮、歎、變、愁，而生左右、倫義、分辨、競爭之八德」¹³八德即包含各種認知內容及爭辯活動，而這些認知內容都是受了喜、怒、哀、樂等各類情感、情緒的影響。《莊子》是重視人的情感或情緒世界的，並且認為我們所擁有的「自我」觀念，正是與自身感受到的各種情感、情緒內涵有關。〈齊物論〉言：「喜怒哀樂，慮嘆變愁，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！非彼無我，非我無所取，是亦近矣，而不知其所為使」喜、怒、哀、樂、憂慮、感嘆、亢奮等各種情緒變化，如同蕭管發出的樂音以及蒸氣蘊生的菌絲，瞬生瞬滅，變化不定，如日夜般交替不息，沒有恆定，不知真正的發動者為何，其來無端，其去無息。莊子由此而言：「非彼無我，非我無所取」「彼」所指意者，正包含前述諸般情緒狀態及變化，沒有這些情緒內涵也就沒有「我」；換言之，自我觀念的形成與這些情緒感受相關；而「非我無所取」自我觀念的形成又同時強化對於這些情緒感受的執取。如是，自我觀念與情緒感受之間就形成了彼此強化的無盡循環：在情緒中認

¹² 如郭象注：「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！」參見〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁222；呂惠卿：「莊子以為，吾所謂情，是非之謂也。」參見〔宋〕呂惠卿：《莊子義集校》（北京：中華書局，2011年），頁111；葛瑞漢（A. C. Graham）將「是非吾所謂情也」譯為：“Judging ‘That’s it, that’s not’ is what I mean by ‘the essentials of man’.”讀為「是非，吾所謂情也」參見 *Chuang-tzū : the inner chapters* (Indianapolis : Hackett Pub, 2001)；任博克（Brook Ziporyn）的翻譯：“Affirming some things as right and negating others as wrong are what I call the characteristic inclinations.”也是如此讀法。參見 *Zhuangzi : the essential writings with selections from traditional commentaries* (Albany : State University of New York Press, 2012) , p.13。

¹³ 〔明〕王船山著：《船山全集》，第十三冊（長沙：嶽麓書社出版，2011年），頁120-121。

同自我，自我的認同又強化對於情緒的執著，情緒的執著再進一步強化自我認同，如此無盡循環，真正成為「溺之所為之」般的無窮陷溺。

對於莊子而言，自我與情緒之間循環的相互強化，終將讓個體心靈「其厭也如緘」地陷入愈來愈封閉、孤獨的情況，進而失去活力而成為「近死之心」同時也遺失了感受他人，體覺人羣關係的能力。莊子的修養論正與如何走出這無窮陷溺有關，「吾喪我」的要求及理想，著眼於「自我」問題來省思如何藉由深刻地思維反思、情緒覺察及心神專凝，來避免「自我」執著與情感執取的無盡循環。¹⁴隨著個體心靈逐漸弱化此循環，他人的生命世界也逐漸向我展現，個體也逐漸有能力回應他人。前述「兩行」的「休乎天鈞」正是透過認知上的反思覺察，避免陷溺於是非認知的執著中，進而有能力以「和之以是非」的智慧回應他人。

如此，回到關於「和之以是非」的討論。「和之以是非」既然意指藉由他人的是非認知來與其形成和諧的關係，而非是非認知又與情感好惡有關，甚至源自情感好惡，則根本來說，藉由他人的是非認知與其形成和諧關係，乃是藉由他人的情感好惡來達成。換言之，欲達致人我之間的和諧，關鍵在於能否把握及隨順他人的情感好惡。狙公給予眾狙栗子的方式從「朝三暮四」轉變為「朝四暮三」，若聯繫「和之以是非」來看，其關鍵考量正是眾狙的好惡，而不是兩種給予方式在事實層面的差別。但是對於何謂順隨他人的情感則必須進一步加以討論。從寓言脈絡來看，狙公在轉而提出「朝四暮三」的給予方式後，眾狙乃轉怒為喜。可見，順隨情感的重要意義在於讓對方因此處於正面的情緒狀態。寓言中提及的「名實未虧而喜怒為用」即說明，狙公調整給予方式並未因此在數量的事實層面有所改變，但是卻因而主導了眾狙形成正面的情緒。¹⁵進一步而言，主導眾狙的情緒最終的理想在於達致狙公與眾狙之間「和」的關係。由於是非認知受到情感或情緒

¹⁴ 對於《莊子》而言，「喪我」的實踐及超越動力，除了透過反思覺察而於彼我之間「反覆相喻」以達致「彼是莫得其偶」外，透過持續地反思鬆動，也終將漸趨澄明與專凝，而一種面向他人，謙柔回應他者的能力也自然展現。這種從反思到澄明、專凝所體現的實踐及超越動力，正如一位審查人所提點的「是一個帶動變化的點」以及對於此「點」的體證。《莊子》中從反思性到專凝性所體現的超越面相，請參見林明照：〈觀看、反思與專凝——《莊子》哲學中的觀視性〉，《漢學研究》卷30，第3期（2012年）。

¹⁵ 《列子·黃帝》：「名實未虧，使其喜怒哉！」在「使其喜怒」的說法中，主導喜怒的意思更明顯。而莊子中的「喜怒為用」除了主導喜怒還有運用喜怒之義。參見楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987年），頁86。

的影響，因此狙公順隨眾狙之好惡而讓其情緒轉怒為喜，最終理想在於藉由眾狙情緒的轉變而引發其認知的轉換：讓眾狙在喜悅的情緒中認同狙公的作為。¹⁶這種同時達致的正面情緒及積極認同，共同構成人我和諧互動的充分條件。

若從主導情緒、影響認知以達致人我和諧而言，莊子所謂的「喜怒為用」之「用」，除了主導義，更有運用之義。莊子言「喜怒為用」即是針對達致「和」的效果而言，亦即欲達致人我之間的和諧，必須運用對方的喜怒情緒。由於喜怒又是是非認知之源，因此「和之以是非」的「以是非」便和「喜怒為用」同義了：「以是非」即「用喜怒」，憑藉對方的是非而與對方「和」，也即是運用對方的喜怒來「和」對方。

綜合前論，「兩行」包含「休乎天鈞」與「和之以是非」二面相，二者各涉及不同的層次，但是又相互聯繫而周延地成為理想心靈的內涵。前者意謂著能夠在反覆相喻的反思脈絡下，認識到「彼是」或「是非」各有其脈絡，從前文的分析可知，是非認知的脈絡在此突出為情感及情緒內涵。¹⁷「休乎天鈞」的反思性即表現為，能夠覺知到他人甚而自身有關是非的認知受情感或情緒影響的脈絡，不著眼在是非的對立本身。既有此理解，便能在面對他人的是非認知時，正視其好惡情感，嘗試隨順，進而讓他人達致正面情緒及由之引發的正面認同中，與自身達致和諧的關係，也就是「和之以是非」。當然，「休乎天鈞」也同時要求面對自身的情緒及認知問題，此即關涉自我透過反思、專凝而避免受自身情感、情緒的影響。可以說，「和之以是非」與「休乎天鈞」之兩行，正與〈天下篇〉所描述莊子思想主要內涵：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非以與世俗處」之兼含精神超越與是世俗倫理相呼應。

¹⁶ 《莊子》對於情緒影響認知的情形，已有所關注，如〈在宥〉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。」其後注家關於狙公賦茅一寓言中有關情緒引發認知的觀點亦有所說明。如郭注：「眾狙之惑，因所好而自是」，參見〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁73；王船山亦言：「喜則見同，怒則見異，又豈能固有其知乎？」，參見〔明〕王夫之著：《船山全集》，第十三冊，頁105。

¹⁷ 關於是非認知的脈絡當然不僅限於情感或情緒層面，但兩行所論及的脈絡則突出了此層面。

二、兩行的倫理意義

從前文關於「兩行」的討論可看出，「休乎天鈞」要求反思覺察自身及他人是在是非認知與判斷上各有其脈絡性，特別是各自蘊含情感好惡的傾向。基於此自覺而嘗試「和之以是非」，亦即在與他人互動時，既消極地要求避免以自身的主觀好惡及是非認知來評價對方的論點及行為；同時更積極地要求試著理解進而隨順對方的是非認知背後的情感及情緒脈絡，以此引發對方正面的認同以達成彼此和諧的關係。在如此「兩行」的脈絡中，含蘊相關的倫理意義，以下分別闡述之。

（一）功能導向及他者優先的倫理觀

兩行的倫理意義首先呈現在與他人的互動態度及方法等層面，關於這一點，狙公賦芻的寓言所承一段，論及「達者」的文字表現出此意義：

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。

如前所述，「達者知通為一」正與「休乎天鈞」相聯繫，亦即覺知是非認知都同樣各有其脈絡，特別是情感好惡。一旦覺知此，便逐漸能「為是不用」，意即自身不再以執取何者為「是」的態度去面對他人的論點或行為，而是能以「寓諸庸」的方式面對他人。在此，「為是」與「寓諸庸」正是相反的兩種態度。至於「寓諸庸」的意義為何呢？文中言及：「庸也者，用也」「庸」與「用」意義相通。若聯繫後文狙公賦芻的文脈來看，「寓諸庸」的「庸」，亦即「用」，正與「喜怒為用」的「用」相關聯。如前述，「喜怒為用」意指運用對方的好惡傾向，使其形成正面的情緒。「用」在這裡除了運用的字面意義外，它至少還可蘊含兩個意義：一是作用或功能；¹⁸另一則是依從或接受。前者是指達致使他人形成正面情緒進而形成「和」的關係的作用；後者則是指依從他人的好惡傾向。換言之，「用」便同時包含著功能、作用以及依從的意義。以上述的意義來理解「寓諸庸」，其意涵即是：寄託在如何

¹⁸ 任博克 (Brook Ziporyn) 翻譯為「功能」(“everyday function”), Ziporyn, p.36; 華德生 (Burton Watson) 則翻譯為「有用的」(“useful”), *Chuang tzu: basic writings* (New York: Columbia University Press, 1996), p.36.

運用、依從所面臨的人、事、物特質，來發揮正面的作用。這種強調依從、運用事件的特質，同時強調具體作用的意涵，正和「為是」之以自身所持的特定認知¹⁹來作為面對他人時的行動準則，具有不同的倫理意涵。

正因強調行動上避免源自「為是」之主觀性，而是依從、運用所面臨的人、事、物情境，並考量具體、現實的作用及功能而為，彈性因此相對放大，衝突性也因而減小，此即「用也者，通也」；「通」正是無阻礙、無衝突的關係狀態。能夠「通」而避免衝突，則相互傷害的可能性減小，個體生命在交相互動中，便較能同時保有各自的特質，此即「通也者得也」，而其中的關鍵正是能相反於「為是」，而以「因是」之依從、接受為主要態度。

「為是」與「寓諸庸」的對比，是《莊子》倫理思維的一個關鍵環節。我們可以從〈應帝王〉渾沌之死寓言中，看見含蘊在其中與此有關的倫理思考：

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

該寓言述及儵與忽因渾沌待其二者甚善，因此二者希望能回報其恩澤，並採取了具體的回報行動。此中涉及的倫理問題包含了動機、認知、判斷以及行為等層面。其中具有關鍵倫理意義的主要是在動機及認知、判斷層面。就動機而言，「謀報渾沌之德」說明二者動機的良善性，但是當面臨應該採用何種方式回報時，便涉及了複雜的認知問題。儵與忽對此的認知是：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之」從二者對於應該採取何種回報方式的判斷：「鑿試鑿之」來看，「人皆有七竅以視聽食息」對於儵、忽而言乃是一種規範性的認知，而不是實然性的認知。因為當儵、忽認知到「此獨無有」，也就是認知到同樣是人，但是渾沌卻沒有七竅時，儵、忽並不因此例外而修正自身關於「人皆有七竅以視聽食息」的認知。如果儵忽在認知上關注的事實，則渾沌沒有七竅的例外就否定了「人皆有七竅以

¹⁹ 「為是不用」意為不以「為是」的態度及方式行動，而「為是」之意指認同特定的「是」，已多為論者言及。如葛瑞翰(A.C.Graham)解釋為“‘That’s it’ which deems”，Graham, p.53；任博克翻譯為“define rightness in any one particular way”，Ziporyn, p.13，在此寓言脈絡中「為是」的意義，恰與「因是」相對。

視聽食息」的真實性，儻、忽就當放棄此認知；但恰恰相反的是，對於渾沌不具七竅的例外，儻、忽不是因此而放棄「人皆有七竅以視聽食息」之認知，反而是在回報方式上，推導出幫渾沌鑿七竅的判斷。可見「人皆有七竅以視聽食息」在認知上對於儻、忽而言不是關注事實為何，而是強調一種規範性：「只要是人，都應該具備七竅」儻、忽正是基於此規範性認知而推導出幫渾沌鑿七竅的行動判斷：

- (1) 只要是人，都應該具備七竅
- (2) 渾沌是人，渾沌應該具備七竅
- (3) 但是，渾沌不具備七竅
- (4) 渾沌因不具備七竅而在人的特質上有所缺乏
- (5) 渾沌應該具備完整的人的特質

因此，回報渾沌的方式即是幫渾沌鑿七竅使其完備人的特質。

儻、忽依其「只要是人，都應該具備七竅」的規範性認知，最終推導出「幫渾沌鑿七竅」的結論與判斷，同時依據此判斷而採取「日鑿一竅」的行動。如寓言所述，此回報行為最終嚴重地傷害了渾沌：「七日而渾沌死」。這之中含蘊了一個看似基本卻又核心的倫理問題：立基於良善動機的行為，為什麼卻導致惡的結果？從前述分析來看，錯惡的行動源自不恰當的判斷，然而判斷上的缺失不是主因，據以推衍出判斷的前提才是關鍵，對儻、忽而言那即是二者所持的「人皆有七竅以視聽食息」的規範性認知。儻、忽對於應該採取何種方式回報渾沌之德的思考、推論以至判斷，都預先地受此認知的引導。前文所論的「為是」，正與這種主導推論、判斷以及行動具有規範力的認知相聯繫。「為是」意即自身持著特定的認知，因而「為是」的「是」正是這種規範性認知。一旦我們在倫理脈絡上的判斷及行為都堅強地受此認知的引導，則所作出的倫理判斷及行動必然只是該認知的具現（embodiment）。從這種認知本身的規範力量到其透過判斷、行動而具現，明顯地呈現出「同一化」（identify）特質，也就是在倫理遭遇中，將他者同一化於該認知的要求下。儻、忽不理會渾沌雖為人卻無七竅一事實，硬是透過鑿竅的行動將渾沌一致化於其「人皆有七竅以視聽食息」的要求中；同樣的，眾狙不管「朝三暮四」與「朝四暮三」兩種給予方式在客觀數量上的等同關係，強是要「勞神明為一」地耗費精神要求對方一致於自身的認知要求。這種同一化要求，當然讓倫理關係形成了傾斜甚而化約：忽略他人而向自身的主觀性傾斜，

同時將他人化約到自身的認知脈絡下。

莊子之所以指出應避免受這種規範性認知，也就是「為是」的主導，而應「寓諸庸」，在於「庸」之為「用」的具體功能、作用性，以及依從性及接受性，在行動的前提、依據上，取代了主觀的規範性認知。既然強調具體功能及作用，就不會只顧慮主觀的意願，而是須考量所遭遇的具體情境或他人的要求；既然彰顯依從性及接受性，則主體就必須謙柔地傾聽情境或他人的呼求，而不是強制對方順服於自身認知的要求之下。²⁰眾狙的「勞神明為一」引導其走向強制他人的倫理之惡；而狙公的兩行則是一方面「休乎天鈞」地透過自覺到自身認知的主觀及同一化特質，而弱化受其主導的力道；同時「和之以是非」地接受、尊重他人自身的情感好惡及認知要求，以智慧讓其情感好惡最終導向正面的情緒感受，進而讓個體生命既能「各自得」，同時又能「和」而不傷。

（二）情感及情緒優先的倫理觀

莊子「兩行」之論所含蘊的另一層倫理意涵，則是情感及情緒優先的思維，這一層倫理思維和前一節所論他者優先的倫理意義是相關的。前一節指出相反於出自「為是」的倫理行動，莊子提醒我們應該在倫理考量中給予他人更多的尊重及包容，同時反思自身同一化對方的強制傾向。正是在這樣的倫理反省中，兩行「休乎天鈞」及「和之以是非」的理想，要求我們自身在是非爭辯的脈絡中，避免獨斷、強制的主觀心態伴隨著堅持真理的情感執著而不斷增生，同時在他者優先的向度中，正視他人、依順他人的心理脈絡，讓他人的心理脈絡向我提出要求，提示我應該如何回應，而不是以我的認知來要求他人與我配合。其中的心理脈絡，不單是他人的認知判斷，更是影響其認知判斷的情感好惡。對於莊子而言，必須進入他人情感好惡的心理脈絡，不僅是他者優先倫理觀下的必然要求，也是從「寓諸庸」的功能性角度必然衍生的倫理觀，那即是：唯有進入到好惡情感層面，良善的倫理互動才有可能，這包括相互關聯的倫理關係及倫理轉化等層面。

〈人間世〉中多次論及了情感或情緒優先的倫理思維，例如在顏回欲前往衛國的寓言中，孔子提醒了顏回進入衛君情感及情緒脈絡的重要，其言：「德厚信

²⁰ 賴錫三從「無為式的包容倫理學」來闡釋道家倫理思維的特質，並指出精神是「柔軟、謙下、不爭、容納、潤遍」似乎也顯發出一種走出主觀，他者優先的倫理向度。參見《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁287。

砒，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」此中提及的「人氣」及「人心」，正與情感好惡有關。孔子告訴顏回，雖然其自身性情醇厚篤實，也不企求名聲，但是在不能理解衛君情感好惡的心理脈絡下，斷然地欲以自身認知的道德規範要求衛君實行，不但不能在衛君身上達致倫理轉化的效果，反而讓衛君感受到一種侵犯與傷害。這說明莊子認為，倫理轉化必須觸及情感面相，單靠理智上的說服其效用是極微的。〈人間世〉再以養虎為例以喻侍君之道。其論及養虎的訣竅在於「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」養虎的訣竅在於如何順其好惡，以避免其興起憤怒之心。一旦能順其好惡，則虎雖與人異類，也將順服、聽從於人。養虎正比喻侍君，而侍君的關鍵也正是在如何把握其情感好惡的傾向。同樣地，若能順從其好惡傾向，使其形成正面情緒，則將能取得君王的信從而令其有所轉變。這裡進一步關涉到情緒引起認知轉化的心理機制。

當代道德心理學家，特別是主張情緒論（emotionism）的哲學家，注意到人的道德認知及判斷與情緒（emotion）相互影響的面向，尤其是情緒對於道德認知及判斷的強烈影響。亦即，在道德或倫理上的認知及判斷，不見得是理性思慮或推論的結果，而是與情感或情緒的直覺層面有密切關係。基於情緒在道德認知及判斷上的優先性，在道德說服或人際互動上，訴諸情感的引導便比理智層面的說服更具功效。²¹《莊子》對於情感或情緒優先的倫理觀，正與情緒論的主張相呼應。在狙公賦茅一寓言中，狙公運用眾狙的好惡及情緒，轉化其對於狙公的認知及評價，也就是認同狙公的給予方式，也正與情緒論主張，在道德轉化或人際互動上，訴諸情感引導的優先性意義相通，這也顯示出莊子「兩行」倫理思維的特質及價

²¹ 道德心理學家海德特（Jonathan Haidt）著作《好人總是自以為是》深入淺出地闡釋了情緒影響認知、判斷的心理模式。他論及：「人們憑著情緒快速做出道德判斷。道德推理充其量只是在事後尋找理由，用以證明人們做出的道德判斷是正當的」參見姚怡平譯：《好人總是自以為是》（臺北：大塊文化出版股份有限公司，2015年），頁74。基於此，我們如果欲說服他人，光靠理性機制是不夠的，他說：「無論我們的邏輯有多好，只要對方也處於戰鬥模式，對手的想法就不會改變。如果你真的想要改變某人在道德或政治議題上的想法，除了站在自己的角度看事情外，還必須站在那個人的角度」他人的角度即是其感受與好惡，同書，頁86。

值。²²

（三）情感及情緒優先的規範性問題

進一步而論，莊子的情感或情緒優先倫理觀中的規範性為何？換言之，順應情感、考量情緒的向度中，又該受到怎樣的規範？如果只是一味強調情感及情緒優先，姑不論該理論可能造成的問題，就缺乏規範性本身而言，這樣的主張本身就稱不上具有倫理價值。

關於「兩行」情感、情緒優先中的規範性問題，我們不能只著眼於「和之是非」來理解。雖然「兩行」的確以「和」之和諧、不衝突作為倫理理想，也因此作出了要求；但是我們可以輕易地想像：順應情感，考量情緒所達致的和諧關係，有可能蘊含著罪惡。例如為了羣體的和諧，在順應多數人好惡傾向的行動中，少數人的福祉、權益被犧牲、傷害了。因此，「和」仍須受到規範，「和」本身不能是情感、情緒優先的根本規範。既然如此，其間根本的規範為何？雖然「兩行」所在的寓言脈絡沒有清楚說明，但是我們可以在〈德充符〉莊子與惠施有關「無情」的討論中，釐析出根本的規範內涵。

如前文已述及，在〈德充符〉莊子與惠施有關「無情」的討論中，莊子所謂的「情」是指影響是非認知的好惡情感。對於莊子而言，是非爭辯不一定真的關涉世界真理的問題，而是涉及情感及情緒沉溺與身心傷害的關係。因此，莊子要求「無情」，並不在於要求人止息情感活動，而是希望人避免因為陷溺在情感好惡以及由之而生的是非爭辯中傷害身心。莊子由此而言：「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」可見，莊子在面對情感及情緒活動時，在限制上，他強調的是要避免「內傷其身」以及「益生」；積極上則指出要「常因自然」。可以據此歸結，避免傷害身心及增添生命不需要的內容，以及應

²² 一位審查人提醒筆者，應該思考莊子是否有「情論」？同時，莊子關於情感的看法在戰國時期流行的情論中，是站在哪個位置？與「道始於情」的思孟學派之說，是同是異？筆者認為這是非常值得深究的問題。儒家重視情感與禮制的聯繫，而「道始於情」之說更肯定情感在人倫之道中的核心地位。換言之，儒家是將情感與道德規範性密切結合。至於《莊子》「兩行」倫理意義中的情感優先論，則與「道始於情」之正視情感有相契之處，至於其關注情感與是非的關係，進而從情感的轉換來影響認知結構，則顯出《莊子》倫理思想的特色。該問題牽涉莊子「情論」在戰國情論中的地位，需要更完整、深入地考察，作者將另文專論。

當因順源自「天」與「道」的本有生命特質，亦即「自然」，正是莊子賦予在情感及情緒層面的規範性。莊子「兩行」情感、情緒優先的觀點，也必然具備此規範性。亦即，在順應情感、考量情緒以達致和諧關係的要求中，同時須要考量的是，會不會因此而讓個中生命的身心受到傷害？會不會因此而增添了生命本不須要的質素？是否符合了生命本有特質的傾向？更具體而言，這意謂我們在順應他人情感、情緒以達致人我的和諧關係中，是否能走出主觀的自我擴展，而開放、謙柔的回應他人。對於《莊子》而言，正是在「虛而待物」的謙柔虛懷及回應他人的呼求中，順應情感展現了自我與他人之間更真純的互動。正是在這真純性中，人我不但互不「內傷其身」同時反覆相明地相互回應。

基於此，雖然「不內傷其身」以及「常因自然而不益生」的規範性體現為原則性的要求，但是已足以顯示莊子在重視把握人情感、情緒的核心心理，以獲得和諧關係，甚而導致理想的倫理轉化的功能考量時，也同時從因順生命本有特質，以及避免傷害、增添身心狀態等顧及規範性要求的面相，讓「兩行」的倫理意義完整而周備。

結論

本文依循文本脈絡，透過逐層討論、分析，論證出〈齊物論〉的「兩行」，其意義正是一種既能超越又能順應是非認知、情感好惡的智慧與德性。換言之，「兩行」指的是「休乎天均」的認知領悟，與「和之以是非」之面對是非爭論的倫理態度二者的關係。「兩行」既是整體性就「休乎天均」與「和之以是非」的含蘊關係而說；也是分別性地指涉二者。若單將「兩行」理解為衝突或對立雙方的並行不悖，則可能只觸及「和之以是非」的面向。

「休乎天均」是一種彼是莫得其偶的思維，了解認知或判斷（包含道德認知及判斷）的無對立性及脈絡性，尤其能索引式（indexical）地理解認知活動的情感性或情緒性根源。當然，情緒或情感亦可能來自於認知，但莊子「兩行」的思維中，是凸顯了情緒或情感對於認知的影響，甚至情緒所具有的認知功能。基於此，在與他人的互動中，自身不一定優先地透過認知判斷來行動，而是因應對方的認知根源——情感或情緒而行動，進而轉化對方的認知，同時也安頓好自身的情緒與情感。

在這樣的脈絡下，「兩行」含蘊了幾點倫理意涵：首先是功能導向及他者優先的倫理思維，前者以回應情境要求，考量具體人際作用為主軸；後者則相反於出自「為是」的主觀性態度及行動，而以「虛而待物」的謙柔，聆聽他人的呼求，避免同一化對方而帶來強制及傷害。這反映出對於「良善的動機卻導致罪惡行動」的倫理弔詭的警覺及深思。

其次，則蘊含著情緒及情感優先的倫理觀。這一層思維體現出：唯有進入他人好惡情感的脈絡，良善的倫理互動方有可能。若就倫理轉化而言，這顯示出，倫理轉化必須根本地觸及情感面相，單由理智上的說服其效用是極微的。換言之，如何把握、順從他人情感好惡的傾向，使其形成正面情緒及認知，則將有可能取得他人的信從而令其在倫理態度上有所轉變。

再者，則是關涉了情感及情緒優先中的規範性問題。這主要涉及：在順應情感、考量情緒的向度中，又該具有怎樣的規範性？雖然「兩行」包括「和之以是非」的理想，但是莊子不是無條件地謳歌平和或和諧，而是將是否有個體生命因此而身心受到傷害？生命是否因而增添了本不須要的內涵？生命本有的特質及秩序是否受到尊重等考量或要求，更優先地放在功能、情緒、他者的倫理關注之上，而為其倫理思維的根本規範。

引用文獻

- 王船山：《船山全書》，長沙：嶽麓出版社，2011年。
- 王先謙：《莊子集解》，臺北：三民書局股份有限公司，1992年。
- 呂惠卿：《莊子義集校》，北京：中華書局，2011年。
- 林明照：〈觀看、反思與專凝——《莊子》哲學中的觀視性〉，《漢學研究》卷30，第3期，2012年，頁1-33。
- 海德特：《好人總是自以為是》，臺北：大塊文化出版股份有限公司，2015年。
- 崔大華：《莊子歧解》，北京：中華書局，2012年。
- 曹礎基：《莊子淺注》，北京：中華書局，2011年。
- 莊錦章：〈Zhuangzi and Hui Shi on Qing 情〉，《清華學報》卷40，第1期，2010年3月，頁21-45。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年。
- 陳鼓應：《莊子今注今譯》，北京：中華書局，1996年。
- 黃錦鉉：《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，1992年。
- 楊儒賓：〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，《中國哲學與文化》第二輯，2007年11月，頁12-40。
- 楊伯峻：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987年。
- 劉文典：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。
- 賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：臺大出版中心，2011年。
- 鍾泰：《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- Graham, A.C. *Chuang-tzŭ : the inner chapets*, Indianapolis : Hachett Pbu, 2001.
- Kim-Choun, Chong. "Zhuangzi's Cheng Xin and its Implications for Virtue and Perspectives Dao." *A journal of comparative philosophy* 10(2011): 427-443.
- Watson, Burton. *Chuang tzu : basic writing*, New York : Columbia University Press, 1996.
- Ziporyn, Brook. *Zhuangzi : the essential writings with selections from traditional commentaries*, Albany : State University of New York Press, 2012.

The Form of Thought and Ethical Implications of “Liang Xing” in the *Zhuangzi*

Lin, Ming-chao*

[Abstract]

The concept of “Liang Xing” (兩行) only appeared in the chapter “Discussion on Making All Things Equal” (齊物論) in the *Zhuangzi*. Although “Liang Xing” (兩行) appeared only once in the whole text, it discussed important and central philosophical meanings of the *Zhuangzi*. In this paper, I point out that if we just regard “Liang Xing” (兩行) as a parallel proceeding of both sides which conflict with each other, we may misunderstand the meaning of “Liang Xing” (兩行). In this paper, I first critically examine several explanations of “Liang Xing” (兩行) and point out shortcomings in previous discussions on the meaning of “Liang Xing” (兩行). Then I show how to comprehend the meaning of “Liang Xing” (兩行) and on appropriate ways to reflect on the meaning of the text. After this, I finally discuss the ethical implications of “Liang Xing” (兩行).

Keywords: Zhuangzi, Liang Xing, Recognition, Emotion, Ethics

* Professor, Dept. of Philosophy, National Taiwan University.