

《莊子》他者倫理中的情感性

林明照

臺灣大學哲學系

摘要：目前學界以「他者倫理」的角度來詮解《莊子》倫理思想的情況並不罕見，本文一方面將對「他者倫理」的意義界定清楚，其次將分析《莊子》他者倫理中所具有的情感意義，而這是目前學界較少論及的。本文在論述上，首先將界定「他者倫理」的意義，其次則是說明《莊子》倫理思想與他者倫理的關係，接著則以相關的情感主義倫理學為參照，凸顯情感在倫理面向的重要性，同時以此為基礎，闡釋情感在《莊子》他者倫理思想中所具有的重要意義。

關鍵字：莊子、倫理、他者、情感、同情、移情

前言

本文將從「他者倫理」的角度來探討《莊子》的倫理思維，並分析其中所具有的情感意義。本文所謂「他者倫理」，主要採取列維納斯（Emmanuel Levinas）及達爾沃（Stephen Darwall）的視角。前者從他者的外部性，不可化約性，以及權威性來強調他者優先的倫理思維，同時反思在道德實踐中，自我同一化他者的問題。列維納斯認為，他者性的建立，代表自我與他者真正互動關係的存在，而此關係也代表時間性的存在，因此也才有倫理關係可言；後者所提出的第二人觀點（the second person standpoint），主要要求人我之間，作為道德共同體的一員，相互承認對方為一具有理性的行動者，同時也相互承認對方的權威性，並互相受到對方權威性的約束。換言之，道德責任主要正是來自相互承認他人的理性及權威。列維納斯與達爾沃的基本觀點雖有差異，但都以他者作為規範要求的主要基礎及來源。

不過前二者所展現的「他者倫理」，雖凸顯他者優先的特質，卻似乎弱化了情感動力的環節。本文要論證的是，《莊子》的他者倫理，在他者或第二人的脈絡中，同時具有情感性特質。

一、他者倫理

本文所謂的他者倫理，可以透過列維納斯的他者倫理觀及達爾沃的第二人立場（the second person standpoint）倫理學來呈現。列維納斯在《存在與存在者》中，探討了存在者的主體性如何在失眠、夢魘般的存在 *ilya* 中，透過實顯（Hypostasis）而置入、在場為存在者。而在存在者的出走與逃離中，存在者方始展開倫理性，也就是與他者有了真正的遭遇與關係。對於列維納斯而言，與他者的關係即是時間性，或者說，社會關係即展開出時間性。由於倫理關係必須在與他者的關係中呈現，因此，時間性與倫理性近乎是同一的。在《時間與他者》中，相對於自我在同一性隸屬中的當下與靜止，面向他者的他異性 *alterity*，與他者的聯繫，打開了未來性的時間面向，也讓倫理意義得以

呈現。也因此，時間與他者有了循環的關係：他者的未來性與他異性給出了時間；而作為倫理性的生發處——他者性，則又已然在時間中發生。

基於倫理與時間向度的探尋，進一步的問題在於，走向他者，聯繫起他者如何可能？列維納斯思索一種赤裸的面對面遭遇，而這種遭遇需是一種「我—你」關係，而不是透過第三者（the third term）的「中介」或共同隸屬。

達爾沃所提出的第二人觀點，主要要求人我之間，相互承認對方為在道德共同體中，一具有理性的行動者，同時也相互承認對方的權威性，並互相受到對方權威性的約束。換言之，道德責任主要正是來自相互承認他人的理性及權威¹。《莊子》的規範性思想正與達爾沃的第二人觀點有其一致之處，但是與達爾沃不同的是，《莊子》除了在「我—我」關係中要求相互承認對方權威性，也同時在「你—我」關係中，強調對於他人忽視自身的權威性，甚而加諸自身的暴力，加以同情及容受。這一點較諸達爾沃，更具有柔和而寬容的精神。

無論列維納斯還是達爾沃，他者性成為倫理關係的主要規範性基礎。不過，對於他者的優先性，列維納斯強調了來自互為他者的「主人式命令」；達爾沃則肯定對於互為理性主體的「承認」。這中間在凸顯他者的權威性時，似乎也較為隱藏了情感性特質。當代倫理學家斯洛特（Michael Slote），其倫理思維也凸顯了他者性的問題，不過，他繼承休姆（David Hume）的道德情感論，以情感性的「移情」（Empathy）以及結合開放性的容受性（Receptivity）等意涵，來解釋他者優先的倫理意義，不但重新由情感性來解釋道德動力問題，同時也將前述倫理規範性中的命令、權威及承認等意涵，轉移到體情、感通等層面。如果就《莊子》而言，他者優先的倫理關懷理當無疑，但是在此他者優先性的脈絡中，同時更具有情感優先的特質。換言之，情感優先的倫理關懷，比接受、承認等理性意義下的倫理關懷，在《莊子》中更為鮮明。

¹ Stephen Darwall, *The Second-person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2006.

二、《莊子》他者倫理中的情感性

（一）他者倫理的關懷

筆者曾撰有文章論證，《莊子》具有他者優先的倫理關懷。這意謂，對於《莊子》而言，理想的人我互動，關鍵在於以他者為優先。亦即須以所遭遇的情境關係或他人要求，作為行動的引導，而避免以第一人的認知或情感為主導。這樣的互動方向，在凸顯他者或第二人的倫理立場優先性時，同時要求自身能反思、自覺自身的主觀及同一化他者的傾向，進而逐漸具有進入或感受他人認知及情感脈絡的能力²。

而在《莊子》的他者倫理思維中，情感扮演重要的地位。對此，我們可以先從「兩行」看到上述的內涵。

「兩行」出自〈齊物論〉，主要意指相互聯繫的「和之以是非」及「休乎天鈞」二者，而這二者正是有德者涉及人我互動的重要德性內涵。所謂「休乎天鈞」，其意義正與〈齊物論〉所言「樞始得其環中，以應無窮」相通，涉及對於人、我之間是非之爭的反思。其中主要是指：一方面了解是、非之爭，出自彼、是各自不同的立場，因此是、非並無絕對、靜態的對立，也就是說，是、非乃是「莫得其偶」；其次，在面對自身與他人的爭論或衝突時，除了反思自身論點乃基於特定立場，因此有其侷限性外，同時避免用自身的立場來評價對方觀點，而是嘗試進入對方立場，理解其觀點成立的脈絡；同時再由其立場回來檢視自身的觀點，而後再重新衡量、評價對方的論點。如此形成一種反覆、環轉的反思活動。「休乎天鈞」的「天鈞」與「樞始得其環中，以應無窮」的「道樞」，皆隱喻此種人我之間「反覆相喻」³、「環轉運行」的反思活動⁴。

至於「休乎天鈞」與「和之以是非」的關係乃是：「休乎天鈞」地

² 參見林明照，〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第28期，2016.06。

³ 語見郭象的注解，參見郭慶藩：《莊子集釋》，北京：華正書局，2004，頁69。

⁴ 關於「休乎天均」意義的詳細討論，參見林明照，〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第28期，2016.06，頁272-277。

反覆相喻，意謂要求自身進入對方的認知脈絡，再回過頭省思自身的論點。而這對於《莊子》而言，特別是就「兩行」所涉及的「狙公賦茅」一寓言來看，進入對方的認知脈絡乃是根源地涉及對方的情感好惡。寓言中，狙公給予栗子的方式從「朝三暮四」轉變為「朝四暮三」，實際上是「名實未虧」。也就是說，兩種方式都沒有改變猴子獲得七升栗子這事實；但是猴子卻因此而「喜怒為用」，也就是情緒或情感上有了正面的轉變。狙公轉變給予方式的根據，並不在給予的數量，而是在猴子的情感好惡上。也就是說，猴子的「喜怒為用」成為狙公行動的基礎。就此而言，整個寓言雖看似狙公在控制猴子，但實際上是猴子的情感好惡在約束著狙公，要求狙公進入其情感脈絡⁵。

依此，轉移入對方的立場，不僅要求自身嘗試認識對方立論的前提，同時要求著自身感受對方的感受，尤其是對方所以如此進行評價、判斷的情感基礎，也就是對方是、非認知的情感根源，進而再以此移入對方的感受為基礎，來反思自身的認知，以及如何對待對方。

對〈齊物論〉的「狙公賦茅」寓言而言，雖然這種要求集中體現

⁵ 一位審查人認為，「狙公賦茅」的寓言是具有倫理意涵還是呈現一種權術？是否為一種過於「順應」的巧妙權術？並進一步質疑「狙公賦茅」強調順應，是否為「他律倫理」，而嚴重限制「自律倫理」的發展空間？對於審查人提出的反思，筆者認為，「狙公賦茅」一寓言是藉由眾狙與狙公二角色，來分別呈現「勞神明為一，而不知其同」與「達者知通為一」兩種狀態。狙公隱喻一位「知通為一」的達者，他「順應」猴子的好惡，一方面是因為了解「朝三暮四」與「朝四暮三」是「名實未虧」地「通為一」；另一方面是了解其自身原先「朝三暮四」的想法或所好，與猴子對於「朝三暮四」的厭惡，其實各自皆有其脈絡，包括情感脈絡，因而也是「通為一」。既然無論是「朝三暮四」與「朝四暮三」，還是狙公自身所好與猴子所好之間都具有「通為一」的意義，則相對於各執其所好而導致衝突，讓猴子「轉怒為喜」並因此而「和」，乃具有價值的理想性。當然這個寓言是以狙公為理想角色，但在人我互動中，狙公的態度是對於互動雙方的共同要求。依此，狙公並不是工具性的思考，亦即不是以「順應」猴子好惡為手段來達致特定目的，因此不應該視為一種權術。其次，狙公最終雖以猴子的好惡為優先考慮，但其基礎在於自身需具備「通為一」的反思，而不是無條件地成全、順應對方的要求。就反思性而言，此寓言中的倫理規範性，不應該過於歸為他律的特質。

在狙公身上，但作為具有實踐價值的要求，其規範性基礎應該建立在一種彼是、人我之間的共同要求上。而彼此若皆能達此，則透過此「休乎天鈞」的要求，應當能在彼此進入對方是非的情感基礎，再回過頭反思自身的作為及行動方式中，逐漸達致平和的人我關係，以及平和的情感狀態，也就是能「和之以是非」。

前述《莊子》所論及的「和之以是非而休乎天鈞」的「兩行」，其以他者感受為優先的倫理意義和當代德行倫理學家斯洛特所論及的重要德性內涵：「移情」(Empathy)與「容受性」(Receptivity)相互呼應。斯洛特的情感倫理學繼承休姆道德情感論。休姆認為，道德判斷的基礎或來源，不可能在理性上，而是在情感上。對於休姆而言，理性活動主要在組織觀念之間的關係，以及觀念與經驗的關係，因此理性活動在於判定真假，卻沒有引導、改變我們行動的力量；然而道德判斷總包含引起我們改變行為的力量，包含促成或阻止某些作為。因此，道德判斷的基礎或來源不可能在理性上。休姆認為，「道德寧可以說是被人感覺到的，而不是被人判斷出來的」⁶道德判斷實來自於道德感，也就是人的特殊情感，是對於行為的讚許或不讚許的情感。休姆說：「發生道德的感覺只是由於思維一個品格感覺一種特殊的快樂。正是那種感覺構成了我們的讚美或敬羨」⁷換言之，對於行為的讚許或不讚許的情感，乃是形成道德行為動機的根源。

休姆雖將道德判斷的基礎建立在情感上，甚至以此解釋道德動力的問題，但是這並非意謂認為道德判斷本身即是一種情感活動，或是說，道德判斷即是情感的發洩；事實上，休姆認為道德判斷是一種價值判斷，只是其基礎是在情感上。休姆進一步認為，作為道德判斷的基礎，更仔細來說是一些特定的情感，主要是一種以他人為優先的情感，也就是一種感受到他人的痛苦與不幸的苦痛感，以及感受到他人快樂與幸福的愉悅感。而這一方面既涉及，休姆的道德情感論已含蘊了他者優先的倫理特質；同時也關涉到休姆的同情(Sympathy)理論⁸。

⁶ 休姆著，關文運譯，《人性論》，北京：商務印書館，2016，頁 506。

⁷ 同註 6，頁 507。

⁸ 休姆言：「在判斷性格的時候，各個觀察者所視為同一的唯一利益或快樂，就是被考察的那個人自己的利益或快樂，或是與他交往的人

休姆的同情理論主要在解釋社會關係的規範性問題。其認為，社會性倫理，特別是正義關係，其基礎並不在自然情感。就自然情感而言，人性中同時具有自私情感與有限仁慈。而這兩種具有張力的情感如何與社會性的正義關係相聯繫？主要是我們透過同情感（Sympathy），感同身受他人的痛苦或幸福，並輔以一定程度的理性規劃。其中，正是這種同情感，讓我們在情感上讚許一種正義的社會生活。

斯洛特繼承休姆以情感做為道德根源的看法，提出容受性概念。此概念和兩個意涵有關：一是移情（Empathy），另一則是開放性（Openness）。關於「移情」，斯洛特將之與「同情」（Sympathy）區別開來。斯洛特所謂的「同情」已與休姆所說的「同情」意義不同；倒是其所謂的「移情」，其意涵接近於休姆所謂的「同情」。斯洛特所謂的「同情」指向一種憐憫感，即對於他人的痛苦，我們感受到不捨或不忍；至於「移情」不僅是一種不忍之心，它意指和他人具有同樣的感受，也就是感受他人的感受（to feel others' feeling）。換言之，對正在受苦中的他人，我們去感知他們受苦的感受；對於我們行為所涉的他人，我們也試著去感受我們的行為所可能帶給他們的感受。對於斯洛特而言，透過「移情」，進入他人的感受這樣的情感基礎，才能合理地為道德實踐的理由找到穩固的解釋。

由於「移情」意謂道德實踐的基礎不單是以我為出發點，而是以進入他人感受作為道德責任的基礎。這便意謂自我必須弱化管理性主導及規劃的面向，而對於他人更具備開放性，也就是更能進入他人觀念、態度、立場或觀點⁹。而這也意謂，能夠走出自身進入他人脈絡的開放性，與進入他人感受的情感性二者，對於斯洛特而言是結合在一起的，二者共同構成「容受性」的主要意義。斯洛特如此闡釋：

們的利益或快樂。這一類利益觸動我們的程度，雖然比我們自己的利益或快樂較為微弱，可是因為它們是恆常的、普遍的，所以它們甚至在實踐中也抵消了後者，而且在思辨中我們也只承認它們是德行和道德的唯一標準。只是它們，才產生了道德的區別所依據的那種特殊的感覺或情緒。」，同註6，頁630。

⁹ Michael Slote, *From enlightenment to receptivity: rethinking our values*, New York: Oxford University Press, 2013, p.196.

這些德性立基在我們移情 (Empathy) 地理解、感受他人觀點 (信念或論點) 的能力，而這即清楚地意謂某種程度上能完善地容受迥異於我們自身的思想及論點。¹⁰

如此的容受性 (Receptivity)，正如我們已經論證的，包含一種能夠看見他人觀點的能力或傾向 (例如他人所肯定的命題)，而這之中正包含著情感感受的成分。¹¹

由於容受性是開放自身，既向他人開放，也向未來開放，並弱化積極控制與主導 (active control and domination) 的意欲或浮士德態度 (Faustian attitude)¹²，因此似乎就包含著消極性 (passivity) 特質。但斯洛特強調，當容受性意謂著我們在向他人開放中嘗試進入他人脈絡，去感受他人的情感如痛苦時，實際上已同時呈現出積極性 (activeness)。而這包含開放性與情感感受，消極性與積極性的容受性，雖非美德的全部，但斯洛特認為，除非我們能容受地對待他人的態度或觀點，否則我們將失去生命中最有價值的事物¹³。

有趣的是，斯洛特也將容受性與中國古代哲學「陰陽」範疇中的「陰」，以及道家的「無為」作比較，認為無論「陰」或「無為」皆與其所論述的「容受性」意義不完全一致。對於「陰」，斯洛特認為雖有消極性意義，但他認為此概念的意義並不明確，過於一般而模糊；至於道家的「無為」與容受性的關係，斯洛特認為「無為」就算翻譯為自然行動 (natural action)，其意義仍偏向消極性 (passivity)，這和容受性同時具有與消極性不同的積極性內涵並不一致¹⁴。對於斯洛特而言，容受性在看似消極意義中之所以具有積極性，乃是具有「移情」的特質；他認為道家的「無為」無法與消極性作出區別，正因他從中看不出有向他人開放，進入他人脈絡的「移情」意涵。實際上，無論對於「陰」或「無為」，斯洛特的理解都顯得不足，尤其他並未認識到，

¹⁰ Ibid, p.195. 中譯部分為筆者自行翻譯。

¹¹ Ibid, p.195. 中譯部分為筆者自行翻譯。

¹² Ibid, p.181.

¹³ Ibid, p.216.

¹⁴ Ibid, p.184.

他在容受性中強調的開放性與移情的情感性，在道家哲學，尤其《莊子》哲學中已然論及，並且可以回應此論題。

（二）情感與《莊子》的他者倫理

前述「狙公賦芋」寓言中，狙公最終能夠「喜怒為用」地掌握猴子的情緒變化，在於其能順其好惡。在人我互動中，不純然以理性認知為主導，而是關注他人情感好惡的特質，進入他人情感感受的脈絡，在《莊子》中成為完善人我互動的核心條件。

例如〈人間世〉中顏回欲往衛國說服衛君一寓言中，莊子藉由寓言中孔子之口指出，對於轉化衛君，是否能「達人心」與「達人氣」才是優先條件，而不是「規矩」、「繩墨」之言，以及「德厚信弇」、「名聞不爭」等人格特質及操守。所謂「達人心」與「達人氣」正是指能夠「達至」他人（（衛君））的情緒與情感好惡，也就是能夠感知、感受到他人的思維脈絡及情感狀態。又如〈人間世〉所述及的葉公子高使於齊寓言中，莊子同樣論及若無法通達他人的情緒或感受，則言語溝通反而可能激生足以破壞人我關係的負面情緒或情感。其言：「忿設無由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息茆然，於是並生心厲。剋核大至，則必有不肖之心應之」在未能相應於他人感受的情況下，義正嚴詞的道德勸說，反而容易激生對方的憤怒甚或狂暴。此外，同在〈人間世〉的顏闔將傳衛靈公太子寓言中，也細膩地在論及如何與生性好殺的衛靈公太子相處時，顯現出感知他人情緒或情感的重要性。其言：「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵」。「達之」即與前述「達人心」、「達人氣」意義相同，即是能感受他人的性情好惡。

〈人間世〉又以養虎與養馬為喻，論及此情感感受的要求。對於養虎，其言：「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」；對於養馬，則言：「愛馬者以筐盛矢，以蜃盛溺。適有蚊虻僕緣，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！」在隱喻的脈絡中，虎與馬主要喻指他人。其中意在指出，如果不能以感受、因順他人的情性及好惡為優先，則人我關係即可能出現衝突，

儘管我們在情感上深愛著對方。這主要是因為「意有所至而愛有所亡」亦即，對他者的關愛，總具有「利他」的傾向；但是當關愛是以自身思維或信念為主導¹⁵，而缺乏進入他人脈絡的同感及傾聽，則對於他人的愛，卻可能成為傷害他人的來源，也因此違背了利他的傾向。這如同〈人間世〉提及獨斷自是的衛君，對於他人乃是「案人之所感而容與其心」意即抑制、忽視別人的感受，使其合乎自身之所好，這恰與「感而後應」亦即行動能以感受到他人內在感知為基礎的情況相反。

又如〈達生〉、〈至樂〉二篇魯侯養鳥寓言中，深喜海鳥之魯侯，因未能「以鳥養養鳥」地進入禽鳥之好惡脈絡，反而「以己養養鳥」地依自身所好待之，終究使禽鳥憂悲而亡。這也如同〈應帝王〉中謀報渾沌之恩澤的儵、忽，其對渾沌之德的回報，是依據如下的信念：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有」「人皆有七竅以視聽食息」相對於「此獨無有」來說，其實是一規範語句，意即肯定並要求人應該具備七竅，以視聽食息。以此對於「此獨無有」的規範，便成為儵、忽謀報渾沌的指引，意即應該讓渾沌也具備七竅，也能視聽食息。但是這樣謀報渾沌的規範力，是以儵、忽自身的信念為優先及主導，卻不是來自渾沌自身的「獨」之上。也就是說，儵、忽是以信念中的「人皆有」來消除渾沌的「獨」；而不是以渾沌的「獨」來規範或檢視自身謀報渾沌的方式。渾沌的「獨」，既如列維納斯所論及的，無限逼近我們，讓我們難以避開的他者的「臉」，要求、召喚著我們；同時也如斯洛特所論及的他人獨特心靈脈絡，需要我們開放自身地去體受與感知。儵、忽若能凝視渾沌「獨」無七竅的「臉」，或者嘗試體受無視聽食息下，某種更為完整、融通、圓純的生命經驗，或許便不致於以鑿七竅的方式，「意有所至而愛有所亡」地讓其對渾沌的感念之情，成為傷害對方的利器。

上述顯示，對於莊子而言，因應他人的情感是我完善互動的重要條件，但因應之所以可能，不僅是認識性的，重要的是具備情感感受的基礎。也就是說，能夠「感」他人之情，體他人之意。除前述相

¹⁵ 《莊子》論及「意」大抵具有意志、思維、信念、構畫及意義等意涵，其中具有主觀思維與信念意義的「意」，會影響、干擾「心」本有能力的運作。如〈庚桑楚〉言：「容動色理氣意六者，謬心也。」

關的材料，我們也可以在〈秋水〉濠梁之辯中莊子觀魚看出。當莊子觀儼魚出遊從容，而言「是魚之樂也」時，他不應僅在體現自身之樂，也不應僅在呈現他對魚之樂的想像，而是呈現一種傾向：在其感受中，感知了魚的快樂。對於《莊子》而言，在人我互動中，感受他人的感受具有規範意義。對此，《莊子》言：「感而後應，迫而後動。去知與故，循天之理」（〈刻意〉）對於如何行動與對待他人，「感而後應」意指不應該依據預先存在的「標準」而行動，而是應當在感知他人的情感、態度與觀點後，再據此反思自身行動的理想面向。這裡的「應」是以進入他人情感脈絡的「感」為基礎的行動，正有著斯洛特所談容受性的積極性。而「迫而後動」的「迫」則是隱喻性地意指，對於他人情感的感受，具有規範行動的優先性。「迫而後動」正意指弱化自身依據既有標準主導、控制行動的力量，也就是「去知與故」而是讓自身的行為依據感受他人的情感所引導，此中，「迫」也呈現斯洛特所言容受性中的消極特質。

參照而言，儒家，尤其是孔子提及仁、恕之道時，也涉及與他人互動中的合理性問題，其中情感性又是一關鍵環節。孔子重視恕道，視其為人當終身力行者，而其意旨為：「己所不欲，勿施於人」（〈衛靈公〉），也就是〈大學〉所言「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右」的「絜矩之道」。而我們通常會將孔子「己所不欲，勿施於人」之語，和其與子貢論及仁的提點配合而論，即「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已」（〈雍也〉）如果我們仔細聯繫二者來看，至少可以發現有如下的層面值得討論。首先，二者都以自身作為衡量如何對待他人的基礎，也就是都以「能近取譬」的方式，透過自身感受、好惡來譬擬如何對待他人。其二，二者雖都透過「能近取譬」來衡量如何對待他人，但是「己所不欲，勿施於人」的恕道強調出對自身欲望的約束，也就是對於「施於人」欲望的約束。恕道強調約束自身的面向，在儒家諸多論述中表現出來。如孔子言：「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣！」（〈衛靈公〉）「躬自厚」即意指嚴格地要求、約束自身，此相對於寬懷對待他人。前述亦已言及荀子強調嚴以待己：「君子之度己則以繩，接人則用挹」度己以繩即是嚴以約己，

相對於「接人則用拙」之寬厚待人甚而助人。此外，〈大學〉亦言：「君子有諸己，而後求諸人；無諸己，而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也」也是以自我之自省、約束及要求為基礎，來作為對待他人的基礎，以此為「恕」道的核心內涵。

相對於恕道，「己欲立而立人，己欲達而達人」的為仁之方，則強調了放大或擴大欲望或欲望對象的特質，是將「立己」與「達己」的欲望，同時擴及到「立人」與「達人」的欲求上。可見，恕道強調「約束自身」的特質，而仁道則凸顯擴大自身的面向。不過需補充的是，孔子或儒家言恕道，雖強調約束自身一面，卻也具有厚待他人的面向；同樣的，仁道在強調厚待他人的同時，也具有自我約束的面向，只是側重強調者不同。

若結合前兩點來看，在對待他人上，無論是強調對自我欲求的約束，還是擴大欲求，都是「能近取譬」地以自身感受為基礎。也就是說，對於「施於人」的欲望限制，正是以自身的「所不欲」為依據；而對於「立人」、「達人」的欲求，也是以己身的情感，亦即對「立」與「達」的欲求為基礎。不過，這就涉及到另一層值得討論的問題。亦即，以自身感受做為如何對待他人的衡量基礎，一方面具有流於主觀而未能真正容受他人的疑慮，例如《人物志·體別》即論及「以自身為基礎」作為恕道的主觀性疑慮。其言：「恕所以推情也」，又言：「雖訓之以恕，推情各從其心。信者逆信，詐者逆詐」¹⁶透過以自身為基礎的推情以了解別人，容易受自我主觀所限，以自身來量度別人；另一方面，也會面臨人、我心靈的同異問題。而這即涉及到「能近取譬」是否為指引如何對待他人的合理途徑。對於此問題，需要就孔子所言「能近取譬」的意涵進行討論。

有一種解釋不從「自身感受」面向著眼，而是將「能近取譬」的「近」解釋為身邊的經驗，進而將「能近取譬可謂仁之方也已」理解為從身邊經驗出發來逐步實踐仁¹⁷。這樣的解釋雖亦可通，但卻丟失了仁、恕之道中涉及對待他人的規範原則中的心理機制面向。

¹⁶ 李崇智，《人物志校箋》，成都：巴蜀書社，2001，頁61。

¹⁷ 如楊伯峻解釋言：「能夠就眼下的事實選擇例子一步步去做，可以說是實踐仁道的方法了」北京：中華書局，2015.06，頁95。

朱熹的注解則涉及此面向，只是並未清楚說明。其解釋「能近取譬」的意義為：

近取諸身，以己所欲，譬之他人，知其所欲亦猶是也。然後推其所欲以及於人，則恕之事而仁之術也。與此勉焉，則有以勝人欲之私，而全其天理之公也。¹⁸

所謂「以己所欲，譬之他人，知其所欲亦猶是」雖然朱熹言中之「所欲」主要是指仁心之欲，而非私欲；但是為什麼能由一己所欲而「譬之他人」，即能知他人之所欲與己同，進而即應當「推其所欲以及於人」，其間是否合理？朱熹並沒有進一步說明。換言之，朱熹雖論及「譬之他人」此一心理機制，但究竟是一種怎樣的心理機制，朱熹並未有所解釋。

直到黃式三對「能近取譬」的解釋，仁、恕之道所涉及的心理機制才有所點明。其解釋言：

仁者之於人，分有所不得辭，情有所不容遏，相感以欲而轉責於己焉，所謂能近取譬也。¹⁹

在黃式三的解釋中，「能近取譬」所涉及的對他人的理解，不是朱熹所論及的「知」，而是「感」。朱熹透過不清楚的「譬」，作為從自身之所欲到知他人之所欲的連結，並以此作為推己之所欲以及於人的基礎。但正如前述，如何從己之所欲得以知他人之所欲與己同，對朱熹而言由於其中關鍵在「譬」，而譬的意義並不清楚，因此，其間的連結隱而未顯。與朱熹不同，黃式三強調的是「相感以欲」而不是「相知以欲」，換言之，我們對於他人的欲求，不是如朱熹所言，是由我們對自身欲求的反身感知來推得；而是在情感中「感受到」他人的欲求。換言之，他人的情感或欲求，不是推論或聯想的對象，而是真確地感受或體受之，亦即體情。對於黃式三而言，能近取譬之所以為仁之方，亦即，能近取譬之所以可以解釋道德動力，不是如朱熹闡釋的知識型的解

¹⁸ 《四書集注》，臺北：漢京文化事業，1983.11，頁 216。

¹⁹ 黃式三，《論語後案》，轉引自程樹德，《論語集釋》，北京：中華書局，1990.05，頁 430。

釋，而是情感性的動力。也就是黃氏所闡釋的，仁者之所以願意立人、達人，乃因為「情有所不容遏」，也就是真切地感受到他人提升自我、發展人性的渴求。換言之，在黃氏的解釋中，我們之所以願意協助他人發展自身，是因為我們在感受他人的欲求時，被這情感性感受召喚。也就是說，「能近取譬」雖強調了行為者自身，但行為者並非主導者，他實際上是被他人的情感召喚著；而在朱熹的解釋中，以己之所欲來譬知他人之所欲，並以此解釋立人、達人的道德動力，則似乎就有了行為者較為主動的一面。相較而言，黃氏解釋的角度，也就有了較為明顯的容受精神。

回到《莊子》，前述《莊子》論及具備理想德性的有德者，在人我關係互動中，能進入他人脈絡，尤其是情感脈絡，這和斯洛特所論的容受性相互呼應。從中我們也可以看出，《莊子》倫理思維，放在當代德性倫理討論脈絡中所具有的深刻意義。不過，相較於斯洛特所論，《莊子》更深入論及進入他人或感受他人情感如何在具體實踐上成為可能。若回到斯洛特的脈絡，即「移情」如何可能？斯洛特並沒有關注及闡發此美德實踐的修養方法問題，而《莊子》卻已有所論及。這一點，我們可以從〈人間世〉「心齋」的論述中看出。

〈人間世〉「心齋」的提出，正是在顏回嘗試說服、轉化衛君的人我互動脈絡中，並成為顏回所以能轉化衛君的核心途徑。在提出「心齋」前，〈人間世〉即言已先論及「先存諸己而後存諸人」之應當先省察自身²⁰，再觀察、批評他人的修養要求。〈心齋〉即以自我省察為基礎，進一步深化修養的面向：

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。

所謂「無聽之以耳」、「無聽之以心」和前文所論及「去知與故」的意義相通。「聽之以耳」是感官感知活動，必須依賴「聽之以心」才能理

²⁰ 對於「存諸人」、「存諸己」之「存」，釋家有釋為「立」者；而王叔岷據《爾雅·釋詁》釋「存」為「察」而加以訓釋，則更為切近文意。參見王叔岷，《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988，頁120。

解及判斷感知的意義，但是由於「心止於符」意即心的認知活動，常常是一種以既定「成心」去理解、詮釋經驗的傾向。因此，容易讓對於經驗的判斷或理解依循「成心」的主導。因此，最終應「聽之以氣」也就是「虛而待物」；「待物」有一種等待事物、他人向我展露自身的意思，其實也就是與斯洛特的容受性相關，亦即不是我去主導對事物的認識，而是讓事物來引導我去理解它。這種以物為主導的「待物」在意義上，正是要求我進事物或他人的脈絡。若順著顏回說服衛君一則寓言的脈絡，也就是能進入他人（衛君）的「人心」及「人氣」亦即其思維模式及情感好惡。換言之，「待物」之「物」不單指外物本身，而是物我之間的同感與共感。「虛而待物」正說明自我對他人的言說或行動，必須等待物我相互感通、共同感受的當下召喚。也因此，「虛而待物」便和「感而後應」、「迫而後動」相呼應，後二者承接「感」與「迫」的「而後」，正呼應「待物」的「待」的時間性意涵。

對於「待物」或「感物」之所以可能，正是「聽之以氣」也就是「虛」。從實踐的方法來看，「虛」因為是透過「無聽以耳」、「無聽之以氣」的進程，因此，「虛」首先與反思自我如何理解、判斷經驗有關。透過反思自我的認知、態度、信念甚而情感，讓自己不再固著、封閉既定的脈絡中，從中得以展現轉換視角、進入他人脈絡、容受陌生性的能力。在這能力中，逐漸有著能夠感受他人情感的可能。這個實踐途徑，首先是一種反思進路。

除此之外，「虛」又和「聽之以氣」相關。「氣」的意義不容易明確化，但是氣基本上具有「動能」的意義，尤其是生命自然原初的動能。如果就情感面向而論，則與敏銳的感受力有關。在〈齊物論〉中，描述了人陷溺在是非爭辯的各種情緒時言及：「其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；近死之心，莫使復陽也」「不可使復之」即是「莫使復陽」之義，意指喜怒哀樂，慮嘆變熱等各種情緒，讓內心逐漸失去生命力，漸趨衰老而死亡，也就是失去了敏銳的感受及反思力。

因此，當顏回透過心齋而逐漸能聽之以氣，一方面具有了能夠敏銳感受、容受衛君的能力，同時虛己的容受性，也讓衛君「意也消」（〈田子方〉）地向顏回開放。〈人間世〉如此形容此能力下的人我互動：

「入則鳴，不入則止，無門無毒，一宅而寓於不得已則幾矣」「入則鳴」與「不入則止」即是「感而後應」、「迫而後動」之義。亦即，當衛君向顏回的容受性敞開，彼此形成相互容受的信任時，顏回受到真切感受到的相互容受、信賴的力量所引導而言說。在這樣的互動關係中，顏回不是扮演下藥方的治療者角色，而是一個一方面能以感受他人情感為優先，同時又能夠引導出彼此相互容受、信賴的情感基礎的引導者²¹。

〈德充符〉中論及一般人與有德者接觸後，其內在由空虛轉為充實，其間的轉變便與上述〈人間世〉所提及的能力有關：

魯有兀者王骀，從之遊者與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」仲尼曰：「夫子，聖人也，丘也直後而未往耳。丘將以為師，而況不若丘者乎！奚假魯國！丘將引天下而與從之。」

寓言中的王骀，讓與之相處的人空虛而來，充實而去。然而，卻不見王骀有任何的教導及倡論。王骀對於他人的影響，透過常季之問而顯出具體意義：「無形而心成者」王骀雖未有具體的教導，但是人們卻在與之相處中「心成」。此處的「心成」當和〈齊物論〉以「莫使復之」、「老洫」、「近死」等描述限溺於各種焦慮、悲喜等情緒中的內心狀態相對，指向心靈敏銳能力，諸如感受能力的回復甚而活化。依此，人們與王骀相處後的充實感，不是來自知識的充實，因為王骀實際上不教不議；其充實感，乃是源自感受能力的活化，使之能更敏銳地體覺生活的當下，感知他人情感，使其心靈更為豐富。

《莊子》言及心齋的「虛」，或是忘仁義、忘禮樂而「同於大通」的「坐忘」，都具有從禮制形式或體制規範的主導性中，重新「心成之」地釋放出敏銳而具動能的感受或體情能力的意義，這樣的能力在移情、體情，也就是容受他人情感脈絡中，展現他者性或第二人的倫理

²¹ 安樂哲與郝大維將《莊子》這樣的情感互動，稱為「直接的感情」(unmediated feeling)。參見《道不遠人——比較哲學視域中的《老子》》，北京：學苑出版社，2004，頁56。

關懷，確然地推動著互為他者的倫理互動。

結論

本文從所謂他者倫理或第二人倫理的角度，來闡釋《莊子》中相關的倫理反思，嘗試指出，他者優先或是第二人立場的倫理關懷，是《莊子》哲學的重要面向。本文嘗試進一步探討的是，《莊子》中他者優先的倫理關懷，更包含著情感感受的向度，其中所謂「感而後應」，也正蘊涵著容受與移情的特質，正是這樣的情感性，讓《莊子》的倫理關懷，不只是承認他者的權威，同時也能在容受與感受中，展現人我互動的核心動力。而容受與感受能力的展現，在《莊子》中是與「虛」、「忘」的修養結合在一起，也展現出修養與倫理的聯繫。

徵引書目

- 王叔岷，《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988。
- 休 姆，關文運譯，《人性論》，北京：商務印書館，2016。
- 朱 熹，《四書集注》，臺北：漢京文化事業，1983.11。
- 安樂哲、郝大維，《道不遠人——比較哲學視域中的《老子》》，北京：學苑出版社，2004。
- 李崇智，《人物志校箋》，成都：巴蜀書社，2001。
- 林明照，〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第 28 期，2016.06。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，北京：華正書局，2004。
- 程樹德，《論語集釋》，北京：中華書局，1990.05。
- 楊伯峻，《論語譯注》，北京：中華書局，2015.06。
- Michael Slote, *From enlightenment to receptivity : rethinking our values*, New York: Oxford University Press, 2013.
- Stephen Darwall, *The Second-person Standpoint: Morality, Respect, and*

Accountability, Cambridge , Massachusetts, Harvard University Press,
2006.

初稿收件：2017 年 11 月 08 日 審查通過：2018 年 02 月 09 日

作者通訊地址：臺北市羅斯福路四段一號

臺灣大學哲學系

電郵：mingchao@ntu.edu.tw

The Emotions In The Other Ethics In *Zhuangzi*

Lin, Ming-Chao

Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract: It is not uncommon for the academic community to interpret the ethical implications of Zhuangzi from the perspective of “other ethics”. On the one hand, this paper will give a definition to “other ethics”. Secondly, it will analyze the emotional significance of “other ethics” in Zhuangzi, which is less discussed in academic circles. In the discussion, the meaning of “other ethics” will be defined first. Secondly, the relationship between the ethical implications of Zhuangzi and others’ ethic will be explained. Then, with reference to the related emotional ethics, the importance of emotion in ethical orientation will be highlighted. Based on this, this article will explain the significance of emotion in the ethics of Zhuangzi.

Keywords: Zhuangzi, Ethics, The Other, Emotion, Sympathy, Empathy