

# 氣化流行與人文化成—— 《莊子》的道體、主體、身體、語言、 文化之體的解構閱讀\*

賴錫三\*\*

〔摘要〕

「體」在《莊子》，需以「道」來收攝，如以本體論層面說，則謂「道體」，如以工夫論層面說，則謂「體道」。然《莊子》之道乃「無逃乎物」，「道體」實為氣化流行的運動歷程之自身，必開顯為一物化流行之自然世界。「道」實為「道行」之隱喻，不必給予永恆變化的力量運動歷程一超驗的「實體化」之奠基，以為「行」之外，另有一能「使之行」的「本體」先在。換言之，「道」即為「道行」，而道行即為「氣化」，故反對將道／氣分裂為本體／現象的二元。本文打算從氣、化、行等角度來還原「道」的運動歷程性。解構了形上學模式的「道體」之說，將「體」還原回氣化之隱喻和虛說。然而這並非取消了宇宙生化的活力，而是反對競逐氣化之上的本源實體。這種對「道體」的解形上學之讀法，連帶地會影響並決定《莊子》對「主體」、「身體」的看法，本文亦將由此說明《莊子》氣化世界觀之下的另類主體觀和身體觀。最後，亦要由變化之道延伸至《莊子》對人文的態度，而關鍵正在於語言，亦即《莊子》對文化符碼的批判治療與創造活化上。

關鍵詞：莊子、氣化、主體、身體、文化、語言、流變

---

\*本文為國科會計畫案 NSC99-2410-H-194-114-MY3 的部分研究成果，特為致謝。

\*\*國立中正大學中國文學系教授兼系主任

## 一、道體的徹底解構：《莊子》的「氣化流行」與「物化差異」

許多學者都注意到，《老子》出現較多看似客觀表述「道體」的語句，（如第 1、14、21、25、40、42 等章句），《莊子》則明顯轉向「體道」的實踐描述。<sup>1</sup>如〈逍遙遊〉在描述道之內涵時，其實是透過體道（逍遙）經驗來傳達：「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」這類係屬真人體驗（境界）者，必須立基在消除有待的主體轉化工夫：「故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。」<sup>2</sup>〈大宗師〉的女偶，在回答南伯子葵有關聖人之道與聖人之才時，其實也在描述工夫轉化與體道境界的匹配關係：「吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；無古今，而後能入於不死不生。」<sup>3</sup>

徐復觀根據這種表述差異，認為這是《莊子》自覺將《老子》的形上學性格、宇宙論走向，往主體收攝並轉向內在的藝術精神來落實。<sup>4</sup>從牟宗三的觀點看，他也認為《莊子》將《老子》帶有客觀實有形上學的表述姿態，全部還原為實踐形上學的主體境界。徐、牟兩位名家見解，有一定文獻根據。但倘若將《老子》分散各處的工夫論章句，如第 2 章：「聖人處無為之事，行不言之教」，第 4 章：「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵」，第 5 章：「多言數窮，不如守中」，第 10 章：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能无疵乎」，第 16 章：「致虛極，守靜篤」，第 22 章：「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長」，第 48 章：「為學日益，為道日損」，等等穿插各章句中的工夫文獻，和看似客觀論道的語句合併觀之，那就未必適宜將《老子》道論語句看成無關實踐的純粹思辯命題。反而應該考慮是否可將兩者（即工夫文獻和道論文獻）打成一片，並試圖重講《老子》道體與體道的詮釋循環。倘若對《老子》

<sup>1</sup> 除了上述〈大宗師〉那一段：「夫道，有情有信，無為無形……自本自根，未有天地，自古以固存……」的表述，看似純粹客觀描述道體之外，《莊子》一書，幾乎都是真人與道論同時兼及的敘述方式。原文可參〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1991年），頁 246-247。

<sup>2</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋·逍遙遊》，頁 17。

<sup>3</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋·大宗師》，頁 252。

<sup>4</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁 363。

採取這種詮釋態度，那麼《老子》與《莊子》的道論，就不會是實有形上學（老）與實踐形上學（莊）的立場差異，而是表述方式的差別。當然，表述形式的差異，也可能具有某種突破意義，如《莊子》透過寓言的人物情境，往往在對道進行描述前，都會出現南郭子綦這類人物形象，經由「形槁木，心死灰」的喪我實踐，最後才揭露體道的天籟境界。《莊子》這種先工夫、後境界的表述，明確連結主體轉化與體道經驗的表述，確實對《老子》的道論性格與體道方向，具有朝向身心轉化與體驗的明確化效果。

其次，牟宗三和徐復觀雖都注意《莊子》的實踐性格，也都強調《莊子》的藝術精神之主體內涵。但這是否意味《莊子》的體道內容，純是牟宗三所理解的主觀境界之道心，不涉及任何類似《老子》的道沖、道動、動用，這一類存有開顯的自然湧現之作用？就此，筆者認為牟宗三的主體道心說，無法充盡《莊子》的道論與體道內涵，因為《莊子》雖解構了形上道體而明顯走向體道敘述，但並不因此就完全走入無涉存有開顯的純粹道心。《老子》雖亦強調真人沖虛玄德這一道心內容，但道心玄德並不能取代道動、道用的存有開顯，甚至唯有道動、道用的「自然而然」之湧現作用了，真人的道心玄德才能「任其自然」地「觀之」、「守之」、「法之」。可見，《老子》的觀復美學或藝境並非純就主體意識的一心來講，而是存有開顯（道動道用）與觀復美學（道心玄德）的冥合為一。換言之，沖虛玄德的觀復之美，必然還要建立在道動、道用的存有開顯之前提，亦即「夫物芸芸」的物化湧現之上。

其實《莊子》的體道內容，亦承續了《老子》道動、道用的存有開顯性格，如〈齊物論〉強調道就是生成變化之歷程，所謂：「道行之而成。」<sup>5</sup>只有在行行復行行的運動歷程中，道才成其為道。「道行」一說，化除了〈大宗師〉那種看似獨立先在的抽象道體，強調唯有在「行」的動態歷程狀態，才能落實道之為道的持續湧現特徵，「行之而成」一說，徹底彰顯了道的動狀屬性。對於「道行」的非實體性、運動性、交換性、循環性，《莊子》尤其善以「氣化」這一變化流行的世界觀來特寫。可以說，體道就是真人身心參與氣化流行、融入生成變化的世界脈動。如〈逍遙遊〉在描述真人逍遙無待時，便涉及氣之變化：「乘天地之正，御六氣之辯（變）」。  
〈大宗師〉在描述真人超越死生二元，也涉及遊乎一氣的體驗：「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以

<sup>5</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》，頁69。

死爲決痲潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反復終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業。」<sup>6</sup>

「乘天地之正，御六氣之變」，大概就是「遊乎天地之一氣」。而六氣與一氣都涉及「氣」之流行與變化，也和《老子》「萬物負陰抱陽，沖氣以爲和」的二氣說，可以相通。例如《莊子》亦有陰陽二氣的說法，如〈在宥〉篇提及：「我爲女遂於大明之上矣，至彼至陽之原也；爲女入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏，慎守女身，物將自壯。」<sup>7</sup>〈天運〉也提及：「調理四時，太和萬物。四時迭起，萬物循生；一盛一衰，文武倫經；一清一濁，陰陽調和，流光其聲；……其卒無尾，其始無首；一死一生，一償一起。」<sup>8</sup>可見，六氣說和二氣說都曾出現於《莊子》，二者甚至可以統合而並行不悖。如〈在宥〉篇提及：「天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節。今我願合六氣之精，以育群生。」<sup>9</sup>然而不管是六氣之精氣說，還是陰陽二氣的調合說，其實都是建立在「氣」這一流動、循環的遊行概念上，亦即皆可統攝在「遊乎一氣」，這一更普遍性的氣化論表達上。「遊乎天地之一氣」就是真人轉化「以我觀之」，經由「喪我」而融入天地萬物的氣化流行之一體世界中。而「遊乎天地一氣」與「御六氣之變」，等等遊御氣化的流變境界，也就是真人體合「道行」流變的存有開顯，只是《莊子》將「道行」，重新透過「氣化」來描述。

另外，相應於遊氣的境界，則有所謂「聽氣」的工夫。此如〈人間世〉所謂：「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。」<sup>10</sup>能夠「聽之以氣」便能「虛而待物」，超越與物相待的主客對立。它一方面能使主體的耳（感官）與心（認知）對物的焦點化作用打開（虛），另一方面在這種虛損、喪我工夫下融入道行之沖虛流行。而所謂道行沖虛，也就是「遊乎一氣」的變化流行。由上，不管是真人的聽氣工夫、還是遊氣境界，其實都不離存有開顯的氣化流行世界。因此〈應帝王〉要說：「汝

<sup>6</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁268。

<sup>7</sup> 同前註，頁381。

<sup>8</sup> 同前註，頁502。

<sup>9</sup> 同前註，頁386。

<sup>10</sup> 同前註，頁147。

遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」<sup>11</sup>「遊心於淡」就是讓我心之「私」淡薄虛損之工夫，而「合氣於漠」則是讓真人能參入浩瀚廣漠的氣化流行。從而達至「天地與我並生，而萬物與我為一」的「順物自然」之境界，那麼天地萬物便會自顯無為而自然的韻律，生機勃發而無窮無盡。可見，遊心於淡、合氣於漠，乃是對存有開顯的守護、氣化流行的參贊。而這一涵容天地萬物的氣化流行，可謂一「大公」世界，其「治」乃出於無為而治的自然韻律，而非主體私心的有為干預。

從最初的「道行」，到後來的遊氣、御氣、聽氣、合氣，可以特別注意氣和化、通、順等概念的密切相關性。如〈知北遊〉說：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰『通天下一氣耳。』聖人故貴一。」<sup>12</sup>何止人的死生來去，包括天地萬物的死生來去，皆不過是氣的聚散交換所造成的循環現象。也正是這不斷運動的氣之流動，才能同時造就生命的可見性之出現（神奇）與不可見性之回歸（腐朽），兩者相互之間的「復化」循環。這一「臭腐復化神奇，神奇復化臭腐」的輪轉，也同時造就了一個「通天下一氣」的「通氣」世界。這一復化、通氣的世界，同時成就了連綿而整體的存有連續之「一（體）」世界。所謂的「一」是就復化、通氣這一存有開顯的整體連續而言，因此氣聚產生的神奇與氣散所產生的腐朽之形色差異，從這一存有連續的浩瀚廣大角度觀之，暫時的差別相便被超越而產生一種「以道觀之」的「齊物」達觀。例如人對死生二元差別的計慮分別，便被轉化為「萬物一也」、「死生若環」的連續變化之一體。此如〈齊物論〉所謂：「恢憺憺怪，道通為一。……凡物无成與毀，復通為一。惟達者知通為一。」<sup>13</sup>「達者」乃是達於道者，達於「道通為一」者，故能從氣之聚散所造成的殊異性之恢憺憺怪、表面性之成毀現象，進一步調整私我視域，改從復化、復通、通達的整體性來觀照。或者將身心融入遊氣、合氣、通氣的氣化流行中，隨順自然而然的大順韻律，以解開人的二元分別所帶來的取捨之苦。此即〈養生主〉所謂：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」<sup>14</sup>氣化流行的大順韻律，不是人的

<sup>11</sup> 同前註，頁 732-733。

<sup>12</sup> 同前註，頁 381。

<sup>13</sup> 同前註，頁 70。

<sup>14</sup> 同前註，頁 128。

主體私意可以安排或違逆的（哀樂不能入），而人的來去只能融入並信託這一大公的變化偉力（安時而處順），然後在看似有生有死的來去之中「而後能入於不死不生。」<sup>15</sup>

對於遊乎一氣、通達無礙的道行，其所開顯之大順世界，《莊子》亦經常透過「化」一概念來描述。例如〈人間世〉在轉化主體之耳聽、心聽，而上達至「徇耳目內通而外於心知」<sup>16</sup>時，既談到了「聽之以氣」、「虛而待物」，同時也談到「鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也」<sup>17</sup>這一類融入「萬物之化」的「物化」狀態。〈大宗師〉在談及忘仁義、忘禮樂的坐忘工夫，而達至「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」<sup>18</sup>時，亦提及「同則无好也，化則无常也」<sup>19</sup>的「同」「化」狀態。它們皆是指融入一個沒有個我偏私好惡、變化無常卻大順常通的世界。

「化」在《莊子》書中，經常可和氣、通、達、順等關鍵用語，一併合觀。<sup>20</sup>有時《莊子》亦單獨突顯「化」這一動狀字，如〈大宗師〉的子犁要子來之妻，在面對丈夫的臨終關懷時，要安詳寧靜而「無怛化」。「怛」者驚動也，「化」則是用來描述臨終者將要由生入死的變動、轉化狀態。相對於消極面的「無怛化」，積極面則可以超然燕處地「觀化」。此如〈至樂〉所謂：「生者，假借也；假之而生生者，塵垢也。死生爲晝夜。且吾與子觀化而化及我，我又何惡焉！」<sup>21</sup>「觀化」便是寧靜淡泊地觀照死亡所帶來的微妙轉變之化機，而這樣的生命遷變現象（化），其實隨時隨地、時時刻刻都可能親臨吾身（及我）。

由於《莊子》認爲人的死生現象，乃氣之流動交換的必然結果，屬於無所逃、也不必逃的存有開顯之命運：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」<sup>22</sup>與其貪生怕死地拒斥必然到來的（變）化之事實，不如寧

<sup>15</sup> 〈大宗師〉的女偶在描述「朝徹」、「見獨」工夫時，便提到對生死二元的超越：「朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。」同前註，頁 252。

<sup>16</sup> 同前註，頁 150。

<sup>17</sup> 同前註。

<sup>18</sup> 同前註，頁 284。

<sup>19</sup> 同前註，頁 285。

<sup>20</sup> 萬化、造化、物化。基本上，《莊子》的化字，經常與死生的描述脈絡相伴出現，熟悉神話與《莊子》的關係者，自然很容易看出《莊子》的「化」乃承襲自變形神話，而「氣」則和變形神話背後的瑪納（mana）世界觀有密切關係。

<sup>21</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 616。

<sup>22</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋·大宗師》，頁 241。

靜安詳地任順（變）化之常道，猶如接受夜旦循環交替之恆常般，完全信任順隨「化」所帶來的不可測之力量交換與賦形運動。這便從觀化而能進入「安時而處順」的任化了。如〈大宗師〉的子輿在面對自己臨終時的任化心境：「浸假而化予之右臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉！」<sup>23</sup>

可見，「化」涉及浩瀚廣漠而不可測知，只能安之、順之的宏大偉力。它一方面將生命帶向不可測的命運變化，<sup>24</sup>另一方面也是湧現萬物的氣化偉力。如〈至樂〉所謂：「天無爲以之清，地無爲以之寧，故兩無爲相合，萬物皆化。」<sup>25</sup>天地無爲相合是指：天氣、地氣（陰陽二氣）自然而然地推動著「萬物皆化」的芸芸世界。可說萬物既來自於「化」，又終將歸於「化」。或者說，萬物皆是「化」之動力所變現出的可見性存在，而一旦時機成熟，萬物又終要回歸「化」之偉力的不可見性那一面向。「化」和「氣」可說異名同實，亦可相互指涉，因爲氣聚、氣散的「通氣」循環，其實和形生、形滅的「變化」流轉，皆在描述一個變動不居、循環反復的世界觀。也因此我們可以連結「氣」與「化」，並強調《莊子》道行觀點在繼承《老子》道動、道用的基礎上，更進一步推向「氣化」流行、變動不居的世界觀。

由於「（變）化」或「（氣）化」這一浩瀚偉力，是造就萬物流轉交換、循環反復的動能，因此又有「物化」、「萬化」等說法。如〈齊物論〉莊周夢蝶寓言，最終便結晶在「物化」之多元差異上：「周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。」<sup>26</sup>而〈大宗師〉則有「萬化」之說：「特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計邪！故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善妖善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎！」<sup>27</sup>

「化」和「氣」兩概念，在《莊子》中，既解釋了變化的同一性，也解釋了

<sup>23</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁260。

<sup>24</sup> 「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與爲春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噉噉然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」  
「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。」同前註，頁615、212。

<sup>25</sup> 同前註，頁612。

<sup>26</sup> 同前註，頁112。

<sup>27</sup> 同前註，頁243-244。

變化的差異性。例如「通天下一氣」，旨在強調萬物聚散都離不開「氣之流行」這一體變化的總原理，並要真人「聽之以氣」而任隨「遊乎一氣」，認同「天地並生，萬物為一」的同一性。另外，它亦透過陰陽二氣、甚至六氣的聚散運動，而生化出恢恠譎怪、千差萬別的萬物風貌。同理，「化」既指萬物的形變生滅，終究不離「化」之偉力的命運之手，萬物來自於化，終歸於化。然而「化」之偉力的示現，卻也具體地呈現出「萬化」的多元差異之風姿，此即呈現「周與蝶必有分」的「物化」豐盈。因此「化」和「氣」一樣，既解釋了萬物只能任隨變化這個同一性的必然命運，但也解釋了眼前萬物形色的差異性。

由上可知，不管是從「氣」或者「化」去說明《莊子》眼中的世界，它們都觸及「同一」與「差異」的綜合，或者「常」與「變」的統一。因此〈德充符〉強調：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎无假而不與物遷，命物自化而守其宗……自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者而視之，萬物皆一也。」<sup>28</sup>「命物自化」其實就是「物化」，也就是豐盈多元的「萬化」世界，由此可彰顯出「肝膽楚越」的差異視域。而「守其宗」便是從「萬物皆一」的「齊物」角度來觀照，因此萬變不離其「宗」。「宗」便是指不只看見或認同暫時「可見性」的萬化「差異」，應該還要照見差異中的同一、變化中的不變。問題是，《莊子》氣化流行脈絡下的同一、不變，應該如何理解？

所謂「守宗」、「不與之變」、「不與物遷」、「萬物皆一」，是否意指在道行、氣化、物化、萬化的流變世界之外、之上，另外肯定了一個超越變化的宗本、形上道體、或者不變動的本體世界，來做為依靠呢？筆者認為《莊子》所謂「變化中的不變」，不宜再透過現象／本體二分的模式來理解，《莊子》並非企圖超越氣化這一變化世界觀之外，再次另尋一個永不變動の形上宗本、同一性道體來做為依歸。剛好相反，筆者認為《莊子》唯一認同的只有眼前這一氣化流行、變動不居的世界，因此所謂「不與之變」、「不與物遷」並非與「氣化流行」相矛盾、相背離。其實它還是站在「氣化流行」這一宏大的存有開顯、力量循環的道行前提上，然後為突顯真人玄德、超然觀照的不隨物轉，所造成的「悖論」表達現象。

如何說？亦即物化的來去交換、循環變動，雖是氣化流行所顯現的萬象豐盈，而人的死生亦正如物化之聚散來去般，自然而然地遷變不居、一體循環。然而由

<sup>28</sup> 同前註，頁 189-190。



於一般人「自我觀之」而「貪生惡死」，總是計執個我私心而對生滅來去妄增判斷，不能以超越個我眼光而站在宇宙運動循環本身，「以道觀之」來看待生滅、來去、聚散的整體自身。假使人能「喪我」而隨順「天籟」的大順變化，那麼萬化的遷變也只是「差異與同一」的重覆循環，它本身只是正在進行著不增不減的力量交換之遊戲。同樣從「以道觀之」來觀照人生，那麼人的死生來去之遷變，亦可以被重新體會為：「不死不生」、「不來不去」的「復化」遊戲。這正是〈大宗師〉女偶所要描繪的「撻寧」境界：「而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，无不將也，无不迎也；无不毀也，无不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。」<sup>29</sup>「撻」者，意指來去、死生的變動相，可能給人帶來的迷惑或撻亂。「寧」者，意指能在這遷變的萬物差異相之中，找到不來不去、不死不生的寧靜。更重要的，這個「寧」的超然觀照並不離開「撻」的物化遷變。所謂「撻而後成」，正是在肯定氣化流行、物化差異的豐盈前提上，才能真正成就變動中的常寧。可見，所謂「變化（撻）中的不變（寧）」，絕非否定了氣化聚散、物化交換的變化開顯，而是指真人在面對存有開顯的物遷流變時，能放下個我藏私心態和計執眼光，轉從宇宙角度看宇宙、從世界自身看世界。那麼儘管氣化流行不息、物化交換不已，眼前「道行之而成」的變化遊戲，總是在差異的重複、重複的差異中，恆古不變地進行它自身不增不減，萬古長新的變化遊戲。總而言之，來來去去（變）中的不來不去（常），生生滅滅（變）中的不生不滅（常），不斷變化中的恆古不變，這些詭辭表達，終究都要建立在氣化流行、變動不居這一前提上。

由此，我們也同時可以理解〈知北遊〉的「外化而內不化」，意不在肯定一個不變化的實體中心：「古之人，外化而內不化……與物化者，一不化者也。安化安不化，安與之相靡，必與之莫多。」<sup>30</sup>「外化」談的是氣化流行、物化交換的存有開顯之日新日成。而「內不化」並非意指有一絕對不變動的道體（或本質同一性的主體）做為靜止的推動根據，而是就真人「以道觀之」的超然寧觀而言。「外化」便是指「物化」的夫物芸芸之變動，而「一不化者」則是真人能從「齊物」的整體（「一」）角度來觀照變化來去，那麼便能獲得不落個我得失的計慮。可見「一不化者」便相應於「內不化」。而「安化安不化」正和所謂「撻而後寧」

<sup>29</sup> 同前註，頁 293。

<sup>30</sup> 同前註，頁 765。

類似。真人必須安於「化」、「撻」之中，並且從撻化的變動與差異中，獲得「不化」之「寧」。

上述看似悖論難解，實因為它統合了：「道行之而成」的存有開顯之生成變化，與真人「以道觀之」的「撻中之寧」。而真人之所以能獲得安寧，並非否定了變化而企圖藏身在變化之外。正好相反，真正的寧靜唯有完全交託、信任變化的宏大命運，真人才能因參與變化、認同變化之大公，解放了固我藏私的焦慮和不寧。而這也正是〈大宗師〉大力士寓言的精神所在：

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也。……故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善妖善老，善始善終……

31

藏舟於壑、藏山於澤，正是一般人個我私心的渴望，那是企求在變化無常的遷流之外，另尋一個永不改變的超驗實體或形上烏邦托。這種自以為的固我藏私之渴望，以為真能跳出變化之外而依傍一永不流逝的本體世界，其實是一種理體中心主義的形上幻影。而《莊子》透過「有力者」這一大力士來隱喻變化的浩瀚偉力，它時時刻刻、當下現前地持續展示他偷走一切的能耐。「夜半」正暗示出它總在無聲無息中不斷發生作用，「負之而走」更直指它殘酷無情而毫不保留地帶走一切，「昧者」則是指一般人普遍皆有固我藏私而不願接受事實的駝鳥心態。然而再怎麼高超的躲藏技巧，自以為「藏小大有宜」，以為設立一個形上世界在永恆不動變的彼岸世界，就可以超越變化力士的侵襲而永得安寧嗎？對《莊子》而言，這仍然是不切實際，亦即終要美夢落空（「猶有所遯」）。可見《莊子》不在這一變化流行的世界之外，另覓不變化的藏身處，而是認為眼前氣化流行、物化不息的世界才是唯一真實世界。而真人的歸依處則是「藏天下於天下」，也就是唯有依止託付給變化自身，放下個體小我的增減損益，融入變化循環的不增不減、萬古常新的流變中，如此方是「物之大情」、方能「遊於物之所不得遯而皆存」。換言之，若能從「齊物」眼光觀照變化來去，那麼真人便能從變化的實情中找到寧靜的心。以及從氣化流行、物化交換的來去遷變中，找到它不來不去、不死不生的永恆感。

<sup>31</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·大宗師》，頁243-244。

由上可知，《莊子》對死／生的超脫之道，並非在「變化」之外另尋一抽象而「不變化」的烏托邦，而是就死生循環的變化自身，以變化觀變化，然後認同「通下一氣」的永恆變化自身。其實，變化無常就是〈天下〉篇的莊周，所歸依與超然之所在：「芴漠无形，變化无常，莫足以歸，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸，古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之。」<sup>32</sup>弔詭地，正因為真人能認同氣化流行之宏大天命（自其同者視之），能放下萬物各別差異的個體命限（自其異者視之），反而能從私我的固藏憂慮中超脫出來（不見其所喪、視喪猶遺土），而取得某種意味的寧靜永恆感（不與之變、不與之遺、不與物遷）。要再三強調的是，這種融入變化的恆常感，乃是與變化合一的恆動之常，並非超越變化而有一永不變動的道體可依止長住。可見《莊子》對死亡的超越，一樣得建立在道動、道行，這一沖氣為和、物化交換的存有開顯之流變上。

## 二、「造化無主」與「變化常新」

敏感的學者，必然會注意《莊子》亦偶而出現「造化」或「造物者」等說法。例如〈大宗師〉：「偉哉夫造物者，將以予為此拘拘也！」、「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！」、「偉哉造化！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」、「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。……今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」<sup>33</sup>然而造物者、造化等說法，只是氣化、物化的另一種描述，並非要在氣化、物化之上，另外肯定一個超越性的造化實體或造物神格。我們不宜將造化、造物者等概念，誤解為氣化、物化背後的推動者，以為《莊子》設立了做為創造萬化背後的根據或第一因。上述文獻中的大塊、造物者等說法，只是寓言敘事下的方便隱喻，不必將隱喻使用給予實體化，以為它實際肯定了天父地母般的生化實體。

其實造化或造物，只是對於氣化之偉力的贊嘆，因為氣化流行的聚散歷程，產生物化豐盈的可見性世界，因此「氣」「化」之循環反覆的力量遊戲，正開顯

<sup>32</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·天下》，頁1098。

<sup>33</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁258、259、261、262。

為夫物芸芸的萬有世界。可見氣化本身就是造物歷程，但我們卻不宜據此而說，萬物背後（或其上）另有一推動的超驗本體做為造物者。一言蔽之，氣化便呈現為物化交換的造物歷程，而造物者只是對氣化歷程的一種隱喻權說。因此也可說，氣化即是物化，物化即是氣化。「造物者」之「者」，容易被位格化或實體化，順此也容易「隨名起執」而被語言幻影所惑，以為物化世界之外另有一造物主，做為萬物的本體之因、動力之因，如此一來，便又落入本體／現象二分的形上學思考之泥沼中。本文強調，《莊子》唯一肯定的就是眼前這一氣化流行、物化交換的世界，而且世界本身就是一自本自根的運動循環歷程，它並未在永恆變化的世界外肯定一道體做為推動者，否則便和「道法自然」的主張相衝突。

《老子》「道法自然」的內涵，筆者曾有專文探討，它特別強調道的讓開、虛位、無宰、無為，並突顯了萬物自賓、自化、自生、自長。因此，「道法自然」解構了道做為造物主、推動者、主宰者，這一類先驗本體論式的形上學思考方式。道只是在描述「夫物芸芸」的大、逝、遠、返之力量運動和循環歷程，並不是物化芸芸背後的超驗根據。筆者認為「道法自然」的主張，已然將《老子》的道論帶向一門具體、活力、差異的物化世界。同樣，《老子》這樣的觀點也被《莊子》所繼承並消化為「氣化＝物化」的交換遊戲。如〈齊物論〉南郭子綦對體道所給予的「天籟」描述，就在於：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」<sup>34</sup>

「吹萬不同」就是指眼前這一物化萬有的差異世界，而聆聞天籟顯然就是身心參與、體合這一「吹萬不同」的物化世界，也就是體驗「天地與我並生，而萬物與我為一」。體道者並未超然遠離於物化世界之外，而是融合於「天地萬物之中」而「與物相遊」。所以天籟境界正呈現出「吹萬不同」的「物我交遊」上，而不是強調遊於「萬物之外」的抽象之同一。所謂的「一」乃是萬化共融、物我相吹的豐富交融與連續，而不是指單純的形上同一性。而天籟的音樂隱喻正傳達出多音交響與秘響旁通，天地萬化之間雖彼此共融為一和諧整體（一），但其間乃充盈著形形色色、自吹自奏的差異風格之多音複調（多）。可見，這個「天地並生，萬物為一」的天籟境界，實乃肯定了吹萬（天地萬物）的雜多差異，此「一」（和諧整體）乃是「多」（差異風格）的共鳴，是徹底容納了差異的「多中之一」，甚至由於差異才能不斷促成變化流行的永未完成性。不管是「遊乎一氣」、「萬

<sup>34</sup> 同前註，頁 50。

物與我爲一」、「通天下一氣」，其中的「一」，都不是取消物化多元的形上同一，而是物化多元在氣化交換、通氣連綿的循環狀態中，共在、共感、互通、呼應，成爲一連續性、同時性、共在性的世界化運動。因此，這個遊氣、通氣的氣化世界，實乃同時表現爲多元差異的「夫物芸芸」，亦即物化的自使自取、自然而然的動態循環世界。

其次，〈齊物論〉強調在天籟境界中，每一物皆保有自使、自取的差異風格的同時，並沒有任何超越的「怒者」在它們背後推動。「怒者其誰邪？」的質問，便可視爲是對「造物主」（推動者）的否定。可見，天籟境界的「使其自己，咸其自取」之說，和《老子》「道法自然」如出一轍，都涉及道的虛位、讓開（解構了道體、造物者的幻影），突顯出萬物自使、自取、自化的開顯動力。

對於〈齊物論〉天籟說，隱含對「造物主」的否定，郭象注解可算有十字打開的功勞。他精準抓住了《莊子》造物者只是隱喻虛說，非但不能將其實體化爲宰物役物的造物怒者，郭象甚至要透過天籟的「使其自己」，極端化地推出「自生獨化」的主張：

夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之，以天言之，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉？而或者謂天籟役物使從己也。夫天且不能自有，況能有物哉？故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。<sup>35</sup>

物各自然，不知所以然而然，則形雖彌異，其然彌同也……夫天地萬物，變化日新，與時俱往，何物萌之哉？自然而然耳……凡物云云，皆自爾耳，非相為使也，故任之而理自至矣。萬物萬情，趣舍不同，有若真宰使之然也，起索真宰之朕迹，而亦終不得，則明物皆自然，無使物然也。<sup>36</sup>

<sup>35</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁50。

<sup>36</sup> 同前註，頁55-56。

若責其所待而尋其所由，則尋責無極，卒至於無待，而獨化之理明矣……世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者，有邪無耶？無也？則胡能造物哉？有也？則不足以物眾形。故明眾形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造。物各自造而無所待焉，此天地之正也。<sup>37</sup>

對郭象言，天、天籟、造物者，都只是虛名，並沒有任何形上本體的實謂被指涉，故不能「循名責實」而誤以為萬物背後真有主宰（真宰）。郭象根據〈齊物論〉「使其自己，咸其自取」的文獻，邏輯上則透過「無（空無一物）不能（憑空）生有」與「有（有限物）亦不能（超然地）生有」的雙重否定，然後推論出第三種：「物各自生」、「物各自造」的「獨化於玄冥」一說。郭象完全否定了「責其所待」、「尋其所由」的思維方式，認為《莊子》絕非將天籟、天道視為萬物背後的超越根據，這對確認《莊子》並非西方式的本體／現象二元論，實有補強之功。然而儘管郭象能直接指出天籟便是眼前當下、變化日新的天然世界，並非有一怒者獨立於變化而推動變化，但郭象似乎太過於強調萬物的「（內在）自生」與「（個別）獨化」，結果使得物、物之間的獨立區隔性太過突出，反而不太彰顯物物之間交融、互滲的「互化」之存有開顯作用，換言之，郭象在拒絕造物者式形上學的同時，卻也抹除了《莊子》的氣化存有論。

對《莊子》而言，萬物皆是氣之聚散所示現的遊戲，並呈顯可見性與不可見性的交換景觀，任何事物皆沒有永恆不變的實體性，它們都持續在活動的變化狀態中地湧動自身、同時也敞開自身。故「物化」之意，便指每一物皆湧現自身而又敞開自身於：「變動而化」、「變化而動」的流變整體之中。然而郭象雖極力將每一物「湧現自身」的「獨化」意義給予特寫，但對於物物之間也同時「敞開自身」的「互化」意義卻相對隱沒。如此一來，便很難說明物物之間的交融共振、秘響旁通，也很難說明氣化、物化的差異重複、循環交換的動力模式。可以說，郭象反對將眼前變化世界、世界變化的動力因，推源於世界之外的造物本體，而要將動力來源還原回每一個體生命的「自性」，但卻不太突顯每一個體都不是封閉的獨我個體，而是氣化聚散的暫時性、敞開性的個體。所以個體與個體之間、物物之間，既各各自使自取，卻又彼此互化共融，如此才能成就一多相即、多音

<sup>37</sup> 同前註，頁 111-112。

複調、秘響旁通的整體流變世界。對於這種萬物自化與敞開互化，所成就的氣化流行之宇宙運動歷程。<sup>38</sup>

相較而言，郭象太過強調「獨化」（自吹），而滅殺了「互化」（相吹），因此走向封閉的自我適性，很難完全彰顯出氣化、物化的相即相入之全幅妙境。從《莊子》看來，眼前這一變化流行的世界動力，並不來自外在的抽象實體或位格大神，世界自身就是動力來源，那是因為世界是一氣化聚散、物化交換的世界化運動，它總能在循環往復、差異重複中，日生日成地運動變異、新新不已地更替下去。可見，世界動力的來源在於氣化交換，而氣化便是萬物彼此間互相敞開，既「自化」（自發生機）又「互化」（走向他者）地共成一「萬化」（共在於世）的更新世界。

郭象注莊的特色之一，還在於他頗能關注並突顯「變化日新」，然而假使能使獨化觀，通向互化共成、萬化共鳴的氣化流行，那麼他對「變化日新」的洞見，或許才能更加落實。不管《老子》「反者道之動」所呈現的「大逝遠反」、「夫物芸芸」，還是《莊子》「道行之而成」所呈現的氣化流行、物化交換，它們皆在描述眼前這一聚散循環、差異重複的流變世界。<sup>39</sup>換言之，這是個不斷差異重複、也不斷交換更新的世界，世界之為世界乃在於它是一個「世界化」的有機歷程。所以《莊子》的氣化、物化、變化的世界觀，也就是一個不斷可以持續創造、自我更新的世界觀。變化導致日新，日新又促成變化，如此變化日新、日新變化，乃能成就一個氣韻生動、變化無常的宇宙。此如〈天下〉篇莊周自述其道所說的：「其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。」<sup>40</sup>「解物」

<sup>38</sup> 宋灝曾經透過雲門《行草》舞蹈系列實踐的具體藝術案例來加以揭露，其觀點與筆者這裏的觀點相當契近：「換句話說，因為舞者個體全然跟從超越了其個人存在之宇宙，亦即無名無相生化大流，所以可以斷定，這種奇妙的舞蹈操作方式，擁有整個周遭時空框架，它等於是藉由『任運同轉』方式所發揮的一個『回應活動』。……也許剛好是因為每個舞者都憑藉自然回應式的任運，擔負整個流變發生，而且還全然浸淫其中，所以此流動『整體』的中央核心也就消失了。運行之宇宙『整體』所指涉的，已不再像存有論視域中的物體一般；此『整體』分散而不集中。」氏著：〈當代文化與實踐——以雲門舞集為例〉，《思想》第9期《中國哲學：危機與出路》（臺北：臺灣聯經出版事業公司，2008年），頁7-8。

<sup>39</sup> 如《老子》第77章：「天之道，其猶張弓與！高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。」所謂高往下流動、有餘運補不足，這便可視為對天道循環運動的一種描述。

<sup>40</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁1099。

便是能將「與物結之」的封閉性給敞開出來。而「應化」便是融入氣化、物化之流行交換中。而「不竭」、「不蛻」的無盡，其實便和〈逍遙遊〉「乘天地之正，而御六氣之變，以遊無窮者」相呼應。如此一來，真人便能參贊眼前這一變化又日新、無窮又無盡的生生世界。對於本文的立場來說，流行變化是世界常新的奧秘與實相，那麼對《莊子》而言，體法天道的個我生命與文化生命，其創造而常新的關鍵又何嘗不是在於變化流行呢！因此，下文我將轉換問題視域，延伸到個我與文化的角度，來看看《莊子》的氣化流變觀，如何提供我們思考個體創造與文化創造的生機。

### 三、空虛、流變、多元、日新的「非主體之主體」

對於儒家，人存在之價值基礎主要奠基在道德主體性，例如牟宗三強調：「開關價值之源，挺立道德主體，莫過於儒。」<sup>41</sup>就牟先生言，儒家對人文社會的實踐關懷，實源自「內在真實的主體性」之不容已的推擴，其內在真實便是所謂的道德性；牟先生認為東方儒釋道三教對比於西方的重客體性，都具有重「主體性」(subjectivity)特質，只是儒家更進一步將人的主體規定為道德主體性，並由此「開關價值之源」。<sup>42</sup>牟宗三主張只有重視主體性才能真正觸及道德、宗教等人生實存課題，而西方哲學發展到康德、黑格爾雖亦強調主體主義之面向，但真正能充盡「主體主義」之莊嚴者，還是只有儒家的道德理想主義可以當之。牟先生還進一步說，徹底的主體主義乃表現出主觀性(道德主體)與客觀性(形上道體)的統一。<sup>43</sup>

儒家的道德主體必然要在人與人之間的倫理關係來呈現，因此道德心性要具體化在恰當合宜的禮尚往來之身儀舉措中，此便涉及禮教身體之踐形，如孔子所謂「一日克己復禮，天下歸仁焉」。孔子一方面要為周文「禮儀三百，威儀三千」找來仁做為主體之本，故而強調：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」、「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」<sup>44</sup>此是「攝禮歸仁」，賦

<sup>41</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》(臺北：臺灣學生書局，1986年)，頁62。

<sup>42</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》(臺北：臺灣學生書局，1987年)，頁8-9。

<sup>43</sup> 同前註，頁11-12。

<sup>44</sup> [宋]朱熹：《論語集注》(臺北：大安出版社，1999年)，〈顏淵第六〉、〈八佾第三〉，頁250、82。



與外在行爲一內在真實的道德主體性。另一方面則要將價值之源實現出來，亦必須體現在行爲矩度上，亦即將道德心性展現在禮文形式的身體活動與待人處事之矩度上，而呈現：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」的修養。<sup>45</sup>可以說，儒家的「道德主體性」和「禮文身體性」，這二者處於身心一如、內外不二的關係。（當然，儒家亦有透過其道德主體的擴充遍潤過程，而能有踐仁知天、盡心知性以知天的形上體悟，以牟宗三的概念說，道德主體的內在性又具有超越性，使得道德主體能遙契形上道體）

本文主旨不在探討儒家的主體性和身體性，而是藉由儒家和道家的對話，以呈現《莊子》的主體觀和身體觀之特質。如果暫時撇開孔老誰先誰後的歷史爭議，轉從概念發生的邏輯角度說，大體上可以承認老莊有諸多思想，正是針對儒家而來的批判轉化和調適上遂。例如對於道德主體和禮教身體這兩點，老莊都呈現出和儒家頗為不同的思考進路。相較而言，儒家的道德主體和禮文身體，具有較高的同一性、穩定性、規範性，而老莊則呈現支離性、解構性、流動性等特徵。

道家並非全不講道、德，但講法卻與儒家有所不同。如《老子》第38章：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲……故失道而後有德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。」對《老子》而言，經由「體道」而來的「上德」，具有對儒家所標榜的仁義禮智等德行的批判性，因為這些具體德行對《老子》言只能屬於「下德」，必須歷經一種「去病」（不）的手續，否則無法通達「上德」；尤其儒家視爲一切秩序規範的依歸之「禮」（周文），《老子》卻看出它同時代表人原本淳厚的本性因受裁剪而漸趨輕薄，而且禮的外在規範也同時導致內在壓抑與衝突。換言之，《老子》看到繼承周文的儒家，其道德和禮教的價值觀可能衍生的異化。

對於《老子》，體道而來的「上德」，並不突顯強烈意志的主體性意味，反而具有將主體（我）的有爲給予放開、稀釋、淡泊、柔軟的消融味道。可以說，上德和下德的分辨，關鍵便在「無爲」和「爲之」這兩種不同的主體狀態。「爲」在《老子》的脈絡裏，經常和「執」連成一體，如「爲者敗之，執者失之」（29章）的說法。兩者都預設了以「自」爲中心的主體狀態，換言之，「爲」、「執」、「自」大抵皆預設一種主體同一性的固我感。因此，《老子》的「無爲」便經常

<sup>45</sup> [宋]朱熹：《論語集注·顏淵第十二》，頁182。

和「去自」、「不自」的主體轉化之修為有關。而《老子》對體道真人的上德描述，也因此經常出現虛懷、退讓等虛位性的容狀修辭。其中顯例便是透過「不」對「自」（主體固我中心）的解離：「是以聖人抱一為天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長」（22章）；相反地，以「自」為中心的主體固執與膨脹，必不能相應於道法自然的無為讓開：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行。」（24章）

簡言之，從「有為」到「無為」，便涉及從「自」到「不自」的「去主體化」之「虛損」工夫。這種「淘空自我」的工夫，如《老子》48章言：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。」「為學」是一種以「自」為中心的主體狀態，並且不斷由主體中心擴大並積學其內涵；而「為道」則是「去自」的非固我中心狀態，它正好逆返主體的膨脹而虛之、損之，以至於敞開虛靈、虛明狀態。正如〈人間世〉「心齋」工夫所要達至的：「虛室生白，吉祥止止」的「唯道集虛」狀態。也因為這種虛懷敞開、虛室生白的不自、去自之「去主體狀態」，所以上德的道德關懷不是呈現「以自為中心」的善惡（二元）裁判，而是以全然傾聽、包容的回應方式，去感通他人的處境，而表現出《老子》49章的玄德之善：「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。」可見《老子》的「上德之善」並非善惡二元對立下的善名一端，而是不輕易裁判善惡而包容感通的「慈柔」。也就是這種虛懷無自的「去主體（而虛敞）狀態」（上德無為），才能夠不以「自」我中心而封閉成「常心」之執，樹立一己的倫理標準而強加在他人身上（下德為之）。反而能去己見、無常心，轉化主體有為之宰控（有以為），以打開封閉、讓出空間來傾聽（無以為）；這種去除主動有為而轉成被動無為的「非主體」（或新主體）狀態，對《老子》而言，反而可以成就一種更根本的倫理關懷，他稱其為「無棄」態度：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」（27章）這種無棄的全體接納與包容，對《老子》而言，可以真正成就對他人關愛的慈柔倫理學。這樣的道德關懷並非建立在主體意志之強加給予，反而解構了主體中心而敞開一種虛位、退讓的「空虛」，然後「虛而待物」地「以百姓心為心」來「回應」。對這種「空虛」的玄德之「回應」狀態，《老子》經常使用水、谷等意象來隱喻：如「為天下谷，常德乃足，復歸於樸」（28章）、「上德若谷」（41章）、「上善若水，水善利萬物而不爭。」（8章）

由上看來，《老子》「去自」、「無我」的「去主體化」，蘊含著不同於牟宗三所謂道德意志主體的儒家倫理學，而展開另類的無棄、慈柔之倫理關懷。亦

或者說，《老子》這種虛懷若谷、海納百川的無棄倫理關懷，奠基在一種「去自」的主體虛位化工夫，並由主體之虛位而更能感同身受地回應他者，就像不帶主觀意志的似水柔情般，隨一切生命處境之所需而柔軟地回應之、潤澤之。同樣的「去主體化」之「回應」精神，也處處表現在《莊子》中。

如〈齊物論〉之南郭子綦，要上達聆聞天籟之氣化流行，必先經歷近乎「大死一番」的去主體化過程。即「形槁木」「心死灰」的「荅焉喪耦」之歷煉，而南郭子綦就將這種支離、清掃的工夫稱為「喪我」。也就是將一般人由感官形體與成心認知所糾集而成的主體我之封閉中心，加以虛化、敞開，才能融入氣化流行、物化天籟的遊戲交融中。這種從「自我觀之」轉化為「以道觀之」，便涉及「我」的虛化而退位給「道」，如此真人才能以虛懷之靈台回應物化交融、氣化流行，這種天籟境界就被〈大宗師〉稱之為「遊乎天地之一氣」。可見《莊子》這種「遊」的「逍遙」狀態，必建立在主體我的虛位化，如此一來，真人才能敞開一方空虛之靈台，令萬物「咸其自取，使其自己」地來去遊戲自如。這亦證諸〈逍遙遊〉談及大鵬鳥之無待逍遙，遊戲乎「乘天地之正，而御六氣之辯」前，必先有「至人無己，神人無功，聖人無名」的「去主體化」之工夫。己、功、名便是團聚人的主體同一性之依待，而「無待」便是「化除」此等「依待」，讓真人全然敞開於天地六氣的變動而回應之。

同樣地，有名的心齋、坐忘等工夫，關鍵都在對治主體我的封閉與壅塞：

回曰：「敢問心齋。」

仲尼曰：「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。」

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：「……聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。……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……」<sup>46</sup>

就工夫言，「無聽之以耳」相應「形槁木」，「無聽之以心」呼應「心死灰」；而從「使自回也」到「未始有回」，便契合於「喪我」。就體道經驗言，〈齊物論〉南郭

<sup>46</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·人間世》，頁147-150。

子綦的「聞天籟」，相應於〈人間世〉顏回的「聽之以氣」，亦即〈逍遙遊〉的「御六氣之變」，〈大宗師〉的「遊乎天地之一氣」。然而要逍遙乎氣化流行、遊戲乎物化交融，必得將主體我的封閉、滯塞，給予「虛」化，因此我們看到整個心齋工夫的精神都重複圍繞在「虛」。如「聽之以氣」涉及「虛而待物」，而整個心齋的工夫與境界也都集中在此，如所謂「唯道集虛。虛者，心齋也。」而顏回從主體我的「實自回也」，到「未始有回」的去主體狀態，就是「可謂虛乎」所導致的效果。這種從主體我的成見（知），到去除主體我的敞開（無知），也應用了「虛室生白」的空間隱喻，這種敞開（闕）、虛空（虛）的靈台狀態，不只讓自身處於寧靜吉祥的淡泊狀態（吉祥止止），也同時能感通、回應一切的存在（包括鬼、神、人及萬物）。可見，心齋猶如清掃工夫，將佔據靈台的主體我之滯塞給予清空，使靈台回復虛空、流通的開敞明朗之境，讓真人能即感即應於一切存在處境。而由上述：鬼神、他我、萬化，均可安舍於我之靈台。可見虛位化的「去主體」狀態，隱含一種類似《老子》慈柔、無棄的倫理意味。「心齋」的主體掃除工夫與境界如上，坐忘又是如何？

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」

曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」

他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」

曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」

他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」

曰：「回坐忘矣。」仲尼蹙然曰：「何謂坐忘？」

顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」

仲尼曰：「同則无好也，化則无常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」

47

〈大宗師〉這段坐忘工夫，可看成〈人間世〉心齋的「差異重複」之描述。重複處在於：「墮肢體」同於「无聽之以耳」（形槁木），「黜聰明」同於「无聽之以心」（心死灰）；而「喪我」的「槁木死灰」，則被表達為「離形去知」。坐忘工夫的一連串修辭：墮、黜、離、去，明確傳達出對「主體我」的解構精神。而心齋的「聽

<sup>47</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·大宗師》，頁282-285。

之以氣」、「虛而待物」，現在則在坐忘脈絡被表達為「同於大通」。可見，主體我的清掃淨空，讓真人靈台無遮無蔽地十方打開，既讓我參贊於氣化流行，也讓物化生生交融於我，〈齊物論〉稱此為「天地與我並生，而萬物與我為一」，而〈大宗師〉則稱之為「同於大通」。這種將主體虛化、敞開的「喪我之我」（去主體化的新主體），所成就的「同於大通」（融通於大化），才可能超越個人主體我的「私好」與「常見」，轉為對他人採取無私無我的感同身受之態度，轉為對變化隨順日新的「回應」能力。尤為值得注意的是，顏回坐忘工夫的「去知」與「離形」，正好也對應於「忘仁義」和「忘禮樂」。換言之，坐忘工夫涉及對儒家的道德主體（仁義之知）與禮教身體（禮樂之形）的雙重轉化。《莊子》刻意透過一場顏回與孔子的虛擬戲仿手法，企圖對儒家的仁義禮樂等價值觀背後的機制，進行一番重新的清掃與淨空，如此而可視為《莊子》對儒家的道德主體、禮文身體的治療與批判，並試圖從中為倫理尋找更為基礎性的回應模型。

對儒家的道德主體我與禮教身體我的批判治療、反省溯源，也使《莊子》從同一主體與僵化身體的解構批判，走向了「變化的主體」和「流動的身體」。從上述可知，「喪我」之「我」，與「天地與我並生，而萬物與我為一」的「我」，是兩種不同層次、不同意義的「我」；前一個「我」是本文所謂的「主體我」，後一個「我」則是「去主體化」後的「無我之我」。對於《莊子》，嚴格講，「無我之我」並不具實體性，也不具同一性，但也絕非空無內涵，它在流變的過程中仍然可以具有暫時的穩定性和連續性，只是在氣化流行、互為主體的交換過程中，持續進行差異化運動。在敞開、通達於氣化流行、物化交融的不斷變化情境中，「無我之我」總是不斷地跟著變化流動，並在持續性的流變中進行差異的交換作用。換言之，「天地與我並生，萬物與我為一」的「無我之我」，既不會落入靜態的同一性本質，也不會掉入被動性的空洞虛無，他總是在變化通達的活動歷程中，進行著差異化的豐盈作用。可見這種去同一性的封閉固我，所朝向的豐盈差異化的無我之我，也可被視為一種多元流變、不斷延異的日新主體。<sup>48</sup>這種斬新的

<sup>48</sup> 就此而言，筆者和畢來德（Jean François Billete）的主張有同有異。就主體的立場而言，他底下的看法和本文很接近：「在《莊子》這裡，我們看到的概念是不同的。我們所謂的『主體』和『主體性』，在其中呈現為一種在虛空與萬物之間來回往復的過程。而在二者之間，是前者——虛空或混沌——居於根本的位置。我們是憑藉這一虛空才具備了變化和自我更新的能力，使得我們能夠在必要的時候重新定義我們與自我、他人及事物的關係。」氏著，宋剛譯：《莊子四講》（臺北：臺灣聯經出版公司，2011年），頁110。

主體不會因無體而無理無力，它反而能「以化為體」、「以變為常」，走向日生日成的變化之理、剛健之力。

除了心齋、坐忘等喪我工夫，對封閉而滯塞的主體我進行解構清掃，亦可從若干寓言，讀出《莊子》對主體同一性的虛妄之批判。我們再從〈齊物論〉底下與主體我相關的爭議文獻談起：

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。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而无形。百骸，九竅，六藏，賅而存焉。吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。<sup>49</sup>

〈齊物論〉這段帶有存在主義情調的人生感懷，正放在南郭子綦「喪我」與「聞天籟」之後。可以說，對比於真人的喪我工夫與天籟逍遙，常人總在「大知／小知」、「大言／小言」的爭辯與競爭中，掉入「與接為構，日以心鬪」的夾縫，身陷「小恐惴惴，大恐縵縵」的耗損傷害中。〈齊物論〉對常人這種存在處境的悲哀，除了發出一連串「不亦悲乎」、「可不哀邪」、「可不謂大哀乎」等感傷外，更重要的是，如何揭露這種身陷網羅囹圄的苦痛原由。對比於南郭子綦的天籟逍遙，關鍵在於喪我工夫轉化了主體我的成心成見之封閉與滯塞；相對而言，常人緊緊困在「大恐／小恐」擺蕩中浪生浪死的徵結，就是因為「自我中心」的主體牢籠在做祟。常人或許難以自我覺察，一切認知觀點（知）與話語交鋒（言），背後都預設了一個閉封中心、固牢己見的「我」，亦即由「我」而認知、由「我」而發言，由「我」而勝負，由「我」而榮辱。對〈齊物論〉而言，它洞察到一般人這個帶有中心性、實體性的「我」，讓人「固而不通」、「執而不化」，因此掉入「相刃相

---

然而和畢來德不同的地方在於，筆者認為這種虛空而流變的日新主體狀態，其實和氣化流行的世界狀態實乃相應，然而由於畢來德對形上學的擔憂與對氣論的抗拒，使得他的立場停留在對於日新主體的描述上。參見拙文對他的批評反思，〈身體、氣化、政治批判：畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體論〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012年9月），頁59-102。

<sup>49</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁51-56。

靡」的彼此折損。要終結自傷又傷人的惡性邏輯，便要將自我中心的主體給轉化、鬆綁，如南郭子綦的「喪我」。而喪我工夫的前提便是，徹底認識到主體同一性自我其實是由成見所造成的幻象，或者說根本就不會存在一個永不流變的實體自性之主體我。而這便是上述引文的前後脈絡之問題氛圍。

對《莊子》而言，若從人的情感表現狀態這一面，來觀察人的主體現象，就會發現它其實是一種情感狀態不斷轉換的變化之流，如所謂「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啓態」。而這些情緒背後並沒有不變的托體來做為它們的起源地，它們只是如「樂出虛，蒸成菌」般，不斷生起又不斷消散的情緒之流。換言之，什麼是「（情感）我」，對〈齊物論〉而言，「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啓態」，這些情感現象的不斷來來去去的流變歷程，便構成了「（情感）我」之代名，而假若離開了這些生命現象的流變，根本也沒有「我」的主體實核在。可見所謂的「我」，正是由這些生命流變現象所暫時攝取而構成的，如所謂「非彼無我，非我無所取。」其中的「彼」，很可能就是指「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啓態」那些生命現象之流，而那些流變現象暫時構成了「我」之認同（取），但這樣的認同（我取），常人卻過度將其執實而封閉化、僵滯化了。常人錯誤地以為這些生命流變現象背後有一個「同一性自我」存在，更誤以為這個同一性自我可以永遠躲藏在變化之外，此即所謂的「真君」或「真宰」。筆者認為一般學者以為《莊子》肯定一個不變性、實體性的真我，這是錯解《莊子》，《莊子》真正的意思應該是質疑並解構了「真君」、「真宰」的存在。對《莊子》而言，在一切皆流的氣化流變世界中，所有的生命現象都恆常處在變動與交換中，不可能具有一個永不變動、恆常固我的真君或真宰存在，否則就違背了變化這一最基本的世界觀。除非我們對所謂真君與真宰的理解，就是指一種「去主體後的日新主體」，也就是流變、多元、差異、日新的創造性新主體。

而《莊子》以人的生理現象為例，就像人的身體是由百骸、九竅、六臟等等機能現象，共同構成一有機而變化的生命機能，它們同時性地共在並共構（賅而存焉）了人的身體機能之流動現象，而《莊子》反問我們說，我們真的可以獨立於這些機能之外，超然地尋求一個「主控」全局的君宰嗎？對《莊子》言，這種在現象流變之外尋覓一超然的推動者，終究是尋覓不得的，不管是要為物化流變的世界尋找造物者，還是要為人的身心流變尋找真宰，都將落入形上學的迷途幻影中。然而雖然沒有永不變動的君宰做為人的生命之根據，但生命依然總是在流變的差異現象中，持續變化地表現出豐富而真實的生命現象。換言之，不去肯定

真君真宰這種實體性，來做為我們生命現象的超越根源，未必會導向生命實踐的無體無力，反而更有可能引導生命迎向持續變化與豐富創新的差異未來性。

歷來對上述文獻的解讀，總存在肯定真君與否定真君的二種極端立場。本文站在《莊子》變化、氣化這一終極性的世界觀，認為真君真宰的解讀必須要能回應《莊子》這一基本立場，否則將造成自我立場的矛盾。再則，本文認為《莊子》否定真君或真宰，並不因此導向虛無主義，因為本文所謂真君真宰是就主體同一性而言，也就是預設了主體我之實體性；倘若我們另將真人「喪我」後的「無我之我」、「非主體的主體」理解為真君或真宰，那麼本文也就不必反對，只是要強調這種「無我之我」的君宰，仍然不可以理解為實體性、同一性，一樣必須被理解為不斷變化、迎向差異的流變而日新之多元化主體。所以，假使〈齊物論〉上述文脈被理解為肯定了真君與真宰，那麼它的真正意語仍然在於：它肯定了一個虛位化、敞開化而能不斷變化、持續豐盈的虛室靈台，這樣的虛位化之靈台才使生命迎向十方的「大通」之境。總之，《莊子》不肯定一實體化、同一性的真君，真人「喪我」、「無己」後的「無我之我」，此種「非主體的主體」（「無知之知」），絕不在流變之外肯定一永不變化的超驗真體。對此，我們可從〈齊物論〉對弔詭夢寓的詮解，再次得到印證：

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。<sup>50</sup>

《莊子》首先注意到一種類似心理學的「補償現象」。正在作夢中的主體狀態（不管「夢飲酒者」或「夢哭泣者」），經常出現和白天意識的主體經驗處於矛盾或顛倒的對比狀態（所謂「旦而哭泣」或「旦而田獵」）；這種「旦／夢」對立的分裂現象，表面看似悲／欣不相及的兩極，但《莊子》多少暗示我們，其實兩者有如蹺蹺板兩端循環擺蕩的力量邏輯，白日過度亢奮的欲望主體，居然也可是夜夢萌生悲哀的原由；反之亦然。其實這種醒／夢顛倒的混亂現象，古往今來的人們，大概都曾有過類似經驗；若放在〈齊物論〉的脈絡看，它其實可和「朝三暮

<sup>50</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》，頁104。



四」與「朝四暮三」，這種「成虧顛倒」、「喜怒為用」的現象相扣合。因為在《莊子》看來，人原本就不是一種恆定的主體，其欲望之流原本就不斷在情境中與物交接而流蕩隨轉，而且醒與夜夢這兩個看似截然有別的「意識」與「潛意識」狀態，其實彼此間還是有其隱晦難明的力量通道，當一方過度表現時，另一方就經常以反作用力的方式來補償。然而對於《莊子》，不僅夢中的情緒流變現象如「樂出虛，蒸成菌」一般，其實日常生活中的情緒流變不也一樣來去無踪嗎！

換言之，順著旦／夢的顛倒或補償現象之描述，《莊子》真正要反思的是日常狀態與作夢狀態的「主體性」問題。或者說要反思：日常意識中的我和作夢潛意識中的我，這兩個欲望主體的「我」有何不同？通常一般人，會直覺地認為只有日常意識的我才是真實，夢中我只不過是虛假不實的幻像，換言之，「夢」便意識著不真實的虛妄，因此夢中我便也被直覺地視為如夢如幻的假我。然而《莊子》卻要我們深思一種「夢主體」的存在感受現象，所謂「方其夢也，不知其夢也」的現象。亦即當人們還處在夢中的狀態時，那種真實存在的臨場感受，其實和日常意識主體的存在感是難以區分的。如此一來，假使我們宣稱日常意識之臨場經驗具有一真實主體在遭遇種種經歷，那麼又為何不能肯定作夢狀態中的人也具有類似的主體性？

由此可見，所謂真實／虛妄之間的分野，若從心理感受的存在強度來說，實在難以絕對區分。假使我們宣稱日常意識的「喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啓態」之流變，背後具有一承擔流變的主體性；那麼一樣具有同樣強度的夢世界之流變現象，為何背後不能同樣預設有一經歷夢中流變的主體呢？反過來說，假使我們否定夢中世界具有任何穩定的主體性意義，那麼是否也就意味著日常意識所直覺的主體性，有可能也是一種錯覺的預設？在筆者看來，〈齊物論〉這段夢寓文獻，可能是要透過對「夢」現象的反思，對日常意識的主體性進行一番對照省察。那麼我們就可能發現旦醒和夜夢的主體狀態，其實頗為一致，它們一樣流變不居、一樣處於「樂出虛，蒸成菌」的無根狀態。如此一來，如果顛倒過來而說：「人生如夢（非實）」，其實也有它的道理，甚至有它的經驗基礎。因為若就主體總是在遷流不居、流變不止的實相角度來說，從夢主體的現象來感受和省察，其實更容易讓我們產生這種「一切皆流」的夢幻領悟。

耐人尋味的是，〈齊物論〉還提及「夢中夢」現象，顯示了潛意識能量的幽深奧藏：「夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也」。若說作夢主體經常是醒覺主體的補償之變形反映，而兩者的主體狀態一樣流變不定地飄浮來去，那麼夢中夢

的主體又如何？對《莊子》來說，不管是作夢還是夢中夢，雖然總會有醒來之時，而「醒」看似帶出不同空間的異質轉換，就好像「夢」或「夢中夢」似乎進入不同異質空間一樣，但《莊子》真正興趣應在於：這些看似進出異質空間中的「我」之本質，到底有何不同？如上已知，常人用虛／實二分的成見，會直覺地預設：現實空間之我比夢中空間之我，還要真實可靠；同理類推，夢中我或又比夢中夢的我，還要可靠，然而《莊子》顯然要打破這種未思的成見預設。若以存在感受而言，這三種狀態的心理強度其實難以區分，所以看似異質空間內的不同欲望主體和事件狀態，便也難以虛／實二分。從《莊子》看來，這些欲望主體的具體內容雖然總在變形中而有所不同，但其中的「主體性」狀態，有一點卻都是一致的，它們一樣遷流不住地延異下去。醒著的我／作夢的我／夢中夢的我，這三者之「我」，一樣在時間流變中持續不定地變化著。換言之，看似三重異質性的主體，其實只不過一再印證：常人以為的主體同一性其實是一種幻覺，真正的主體狀態總是在「如夢」的流變中「差異化」地延異下去。

《莊子》透過上述難解的夢寓文獻，要處理的是常人未及深思，卻總是早已預定的一種「主體同一性」成見，經由夢對覺的逆向反省，正好弔詭地揭露出日常意識的成心成見，進而打破先驗主體性的迷思。上述夢寓文獻，還未結束，它還有最後高潮有待分析。因為《莊子》除了提及夢與夢中夢，它也提到了覺與大覺，而所謂大覺應該是指真人的覺悟狀態。假使我們說從夢中我到醒來時的我，具有較高度的覺醒意味，意即更清晰而穩固的主體狀態；那麼「大覺」對比於「覺」，也就意味著真人那種破除常人迷惘的「真正大覺悟」狀態。若以虛／實二元觀來看，常人的醒覺主體狀態還是處於迷惘的虛假中，似乎唯有真人大覺者的醒覺主體才能得到所謂終極真實。如此一來，大覺者真人的所謂真實主體狀態，不就可以視之為真君或真宰嗎？順此，大覺者的真君、真宰之主體，是否意味著最終可以超越「如夢如幻」的流變？是否終能入於永恆不變而同一性地固我常存呢？常人以為的大覺或者真君真宰之主體，正是這種實體性的永恆常存之先驗主體，然而筆者認為《莊子》的真人，最後還要破除這種終極真實的絕對主體我。以下試分析之。

對比於意識層次的醒覺狀態，《莊子》特別提出「大覺」一說：「且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。」並認為唯有「大覺」，方能洞悉「大夢」之實相。對比於常人成心知見的「自我觀之」，「大覺」的觀看位置則相應於「照之以天」、「以道觀之」。一般人「自以為覺」、「以我觀物」

而有虛／實、主／客的二元判斷，卻不免落入以成心為師的前見蒙蔽。若能真從「大覺」視角來全景敞視：虛（夢與夢中夢）／實（醒）的疆界，將發現不管是被視為實體的現實我，還是夢與夢中夢的虛幻我，它們都進入「弔詭」難分的渾沌狀態。《莊子》從「大覺」者的眼光出發，顛覆了常識以現實事件事物為實體的預設：「君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也。」一般人（如「丘」和「汝」兩人）以為現實生活中帶有實務性的事件（如「君乎」、「牧乎」兩事），構成了真實可靠的世界（「固哉」）；但從「大覺」的眼光看去，它們實和夢空間的夢事件一樣，都帶有夢感（非實體性）特質（「皆夢也」）。

所謂「夢感」，並非指涉現實世界和夢中世界一樣空洞虛無，而是強調兩者都必然隨著力量流變而遷流不息地再變化下去，就如同夢空間的流動般。因此《莊子》的「皆夢也」、「亦夢也」，並非帶來虛無感，而是要帶來「變化常新」的遊戲感。一般人或許會以為，《莊子》唯一肯定的「實感」、「實體」只有「大覺」這一主體，白日意識主體和潛意識欲望主體雖然皆是虛妄如夢，但大覺的清明主體則是不變不壞、可依可靠之實體。然而令人驚異的是，《莊子》在弔詭之夢的寓言中，顯示出它並未肯定一「大覺」主體，來做為實體實感的超越依據，否則它不會強調「予謂女夢，亦夢也。」換言之，所謂的大覺主體（「予」所象徵的覺悟主體之發言位置）仍然不能脫卻上述所謂的「夢感」。或者說，真人仍然處在「夢感」的處境或領受之中。原來不僅夢是流變，醒來也不離流變，甚至覺悟後也仍然在流變中。而《莊子》居然禮讚這種「一切如夢」的流變領受，並命其為「弔詭」，它期待後世能有真正的知音出現而解開弔詭：「是其言也，其名為弔詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。」<sup>51</sup>

《莊子》顯然要人們認真去思考：眼前這個經常做夢的「（現實）我」，和夢中夢見自己在做夢的那個「（作夢）我」，以及領悟到現實我與作夢我都一樣帶有「如夢」特性的「（覺悟）我」，這多重主體（我）看似層次有別，但它們卻一樣不離「變化」所帶來的遷流不住之幻化感。《莊子》期盼能遇上大聖知音來解開這個「一切如夢」的「弔詭」，如果有人能解開「人生如夢如化」的流變奧秘，也就能超越旦／暮、古／今的時空隔限，能和莊周心心相印、共享大化流行的秘密了。「一切如夢如化」所逼顯的弔詭，若要得其深解，筆者認為必須扣緊《莊子》「一切皆流」的氣化流行、物化交換的變化世界觀，以及由此而來的

<sup>51</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》，頁104-105。

「去主體化」之非同一性思維。總之，對比於儒家的道德主體，《莊子》強調虛懷敞開的「去主體之（新）主體」，這種主體虛位化所產生的回應能力（呼應海德格的「泰然任之」〔Gelassenheit〕），<sup>52</sup>一則讓人善於傾聽與納受，再則讓人主動迎向流變而參贊差異的豐盈創造。這種「以變為常」的日新主體，並不導向價值的虛無，而是以另類方式重估了倫理與文化。最後，這種將意識主體敞開於大化流行之中，還涉及主體讓位給身體這一課題，底下我們來看看《莊子》如何打開流動的身景觀。

#### 四、支離、流動、氣化的身體

對比於儒家的禮教身體，《莊子》首先出現一種支離的身體形象，並從社會身體的支離而走向流動的身體觀。前文曾提及「喪我」的主體轉化工夫，涉及「心死灰」（去知）、「形槁木」（離形）兩向度。而〈大宗師〉的坐忘工夫，更直接點名，前者涉及對道德主體的「忘仁義」轉化，後者涉及對禮教身體的「忘禮樂」轉化。「支離」概念，來自〈人間世〉一位虛擬人物「支離疏」，透過他而談及「支離其形」和「支離其德」的雙重解放。<sup>53</sup>上一節大體描述了《莊子》對道德主體的虛位化，以及《莊子》從「同一性主體」走向「流變性的差異主體」與「多元性的日新主體」。底下轉從禮教身體的支離化來探討《莊子》的氣化身體。〈田子方〉曾描述一齣孔子見老聃時的視覺震撼，其中涉及身體感知的習性與顛覆：

<sup>52</sup> 宋灝亦強調這種「去主體化」的「回應」能力，他從《莊子》庖丁解牛之身體回應方式，去解讀《莊子》與書法身體模擬實踐的連通性，並注意其中隱含一種逆轉收回的平淡轉化之倫理關懷，而他也將其和海德格的「泰然任之」相比擬。其實宋灝所謂的「遜讓」、「等候」之「回應」方式，可以在《老子》和《莊子》身上，找到更完整而複雜的印證和補充，而關鍵涉及意識主體讓位於身體自身。參見氏著：〈書法與身體模擬〉，發表於「書法與當代哲學／美學學術研討會」（高雄：明宗館，2012年5月6日），頁肆1-肆60。

<sup>53</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋·人間世》，頁180。

孔子見老聃，老聃新沐，方將被髮而乾，惘然似非人。孔子便而待之，少焉見，曰：「丘也眩與，其信然與？向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」老聃曰：「吾游心於物之初。」<sup>54</sup>

對於孔子，人的身體容貌與服飾，皆需禮文的節制與整飾。因此一個人的身體姿態和衣服配置，自然會在人們慣常的文化框架之視覺經驗中，直接呈現相應的文化符碼之象徵性。而孔子所以詫異於老聃的身體形象，甚至產生怪異的不適感（眩與），主要是因為老聃暫時抖落了人們習以為常的符號象徵性。「新沐」、「被髮」，具有解構、消除、無形式的意味，將加諸在人們身上的符號物、整束物給卸下時的原樸狀態。更深一層說，孔子眼光中「似非人」的老聃姿態，絕對不只是一般沐浴後、束髮前而暫時尚未禮服化的身體而已。從行文的脈絡看，老子接客並不照一般禮數來，所以孔子看到了「衣冠不整」（甚至可能略帶「裸露」意味）的老聃，但這種暫時表面性的衣冠不整甚至裸露的身體，應該也不至於讓孔子產生那麼強烈的「眩與」、「非人」之異物感。因為暫時卸下服飾甚至沐浴裸露之身體樣貌，每個人都經常會有觀看自身的類似經驗，但很少人會對暫時卸下衣冠的赤裸自己（甚至他人），產生太強烈、太持久的異樣感受。這並非只是因為時常看見而習慣，而是因為這種暫時赤裸的身體，在人們的直覺感受中，仍然還是一種禮教的身體。因為人們從社會文化所浸染的禮文身體，不只呈現在一套套衣服形制上，更銘刻在人們的身體內部中，使人們的舉手投足無一不是呈現禮教身體的矩度和儀態。因此，孔子看到的老聃身體並非只是暫時脫卻禮飾的表面裸體。孔子看到的老聃是一種真正徹底的赤裸，亦即所謂「形體掘若槁木」。「掘若槁木」的形體，不只是暫時將衣飾的象徵性符碼給脫掉，而是更為徹底地將已然銘刻在身體內部的規訓給釋放。對道家而言，真正赤裸而原樸的身體，必須轉化已然內化甚深的符碼化之身體習性，並非只是衣冠不整或者不穿禮服就可得之。這個問題就類似魏晉名士劉伶之流，他們的赤袒裸身並非真能脫卻禮教身體的規訓，反而是在「禮教／反禮教」的二元結構中的一種身體表演<sup>55</sup>。而這種刻意暴露在眾人眼光下的「反禮教」之身體表演，仍然還不是老聃「掘若槁木」的在其自己之原樸身體。

<sup>54</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·田子方》，頁711-712。

<sup>55</sup> 關於魏晉士人的身體表演現象，參見鄭毓瑜：〈身體表演與魏晉人倫品鑑——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》第24期第2卷（2006年12月），頁71-103。

「形體掘若槁木」，其實可視為禮教身體的大死一回，死去的那個形體必須直指那已然內化甚深的肉身符碼，而非只是衣飾符號。也唯有徹底解放了甚深習染的規訓化身體，才可能產生出孔子眼前這個不可思議的身體氣氛：「遺物」、「離人」、「立獨」。遺物、離人，標舉出老聃已相當徹底脫卻了人們眼下慣常的符號習氣，已不太容易再被人們習常的形式給歸類套枷。它支離並逸出了符號與象徵，彷彿存活在「絕對在其自己」（立獨）的自信與自在之中。這也扣合了老聃回應孔子時所說的：「吾游於物之初。」「游」具有逍遙意味，而老聃正是逍遙自在於「物之初」。據〈齊物論〉，「物之初」其實就是「夫道未始有封，言未始有常」的「初始」狀態。「道未始有封」亦即「通天下一氣」的「同於大通」，此時萬物皆自化、互化為一氣化流行的天籟交響。「言未始有常」亦即名言符號之是非標籤尚未強加銘刻在萬物身上，使得萬物處在「無物不然，無物不可」、「咸其自取，使其自己」的無名狀態。

由上可知，「形體掘若槁木」著重在對禮教身體的內化規訓之解放，因為禮教化的身體很容易將人們原本自然流動的生命力，過於固定化地規訓成一套標準行為模式。如〈田子方〉溫伯雪子對魯國君子的嘲諷：「『中國之民，明乎禮義而陋乎知人心。』昔之見我者，進退一成規，一成矩，從容一若龍，一若虎，其諫我也似子，其道我也似父，是以歎也。」<sup>56</sup>魯國君子的「明乎禮義」表現在何處？它就體現在「進退一成規，一成矩，從容一若龍，一若虎」的肉身姿態上。君子在言語分寸、舉止進退之間所示現的規矩與儀容，可謂徹底將儒家道德主體的仁義價值完全銘刻在身體記憶中。然而對於溫伯雪子，魯國君子這種對禮教身體的過分僵化執守，也可能掉入缺乏自我反思（「陋知人心」）之弊。亦即太容易於從外在學習一套行為規範，並透過重複使習慣內化在身體記憶中，長久下來，便將這種後天規訓認定為先天自然。這對《莊子》而言，顯然對人性與文化的互動關係，缺乏深刻的反省觀察。

然而禮教身體的支離，並非《莊子》的終極目標，它只是要從禮教的規訓框架中，釋放更自由、更多元的身體可能性。正如解構主體同一性是為了走向差異化的多元主體性。同樣地，支離禮教身體也是為了敞開更有活力的流動性身體。若回到真人「游於物之初」的身體氣象來說，「形體掘若槁木」之後，乃為了將身體帶向「物之初」的「遊」之狀態。這便涉及神人「遊乎天地之一氣」、「御

<sup>56</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·田子方》，頁705。

六氣之變」的流動、敞開之「氣化」身體。而這種將身體從社會符碼的象徵網絡中鬆開，並融入「通天下一氣」的「同於大通」之境，身體會呈現與物交感、物我冥合的暢通、感應狀態：「淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」<sup>57</sup>這種支離後再生的身體，像是徹底打開門戶的身體，讓我與四時節氣、天地萬物能內外無礙地交相感通，而大量減少限制與阻礙。身體在此似乎沒有了邊界，或者說身體與世界交織在難分難解、無窮無盡的浩瀚中：「體盡無窮，而遊无朕；盡其所受乎天，而无見得，亦虛而已。」<sup>58</sup>「體盡無窮」是指將身體敞開並迎向世界而交付無窮浩瀚（天），此時的身體柔軟隨順（無朕）、十字打開（虛），同時性地與物化之流共在，並隨時參贊而回應之。對於上述這種虛而能應、敞開而流動的氣化身體，〈刻意〉篇有更為具體的描述可以參考：

故曰，夫恬惔寂寞虛無為，此天地之平而道德之質也。故曰，聖人休休焉則平易矣，平易則恬惔矣……故曰，聖人之生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波；不為福先，不為禍始；感而後應，迫而後動，不得已而後起。去知與故，循天之理。<sup>59</sup>

精神四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象，其名為同帝。純素之道，唯神是守，守而勿失，與神為一；一之精通，合於天倫。<sup>60</sup>

對於《莊子》，真正的「道德之質」才能參合「天地之平」。其中天／人相參的關鍵就在於：恬淡、寂寞、虛無、無為。當人能透過心齋、坐忘而「喪我」，使得主體的宰控意志、身體的有為造作，得到雙重的虛無化之後，人便能回歸「平易恬淡」的虛懷、敞開狀態。而〈刻意〉篇描述這種「同於大通」的氣化身體，幾乎是全然柔軟而隨化任運的被動回應狀態：「生也天行，死也物化」、「靜與陰同德，動與陽同波」、「感而後應，迫而後動」。這是一種「去主體化的氣化身體」，真人將其身體交付無窮無盡的氣化韻律，在與萬化體合為一的「平易恬淡」狀態中，

<sup>57</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·大宗師》，頁230-231。

<sup>58</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·應帝王》，頁307。

<sup>59</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·刻意》，頁538-539。

<sup>60</sup> 同前註，頁544-546。

不斷隨機感通地做出回應。因此這種氣化身體又是能契合當下情境，而做出「泰然任之」的回應之「無為身體」。這種去除「知與故」的主體性干擾的精氣化身體，<sup>61</sup>乃能「循天之理」、「合於天倫」。而循天理、合天倫又呈現氣化流行的動態世界觀。而氣化身體由於參與了氣化世界，因此跟著一起走向「四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地」的天地之流。對《莊子》言，這種柔軟而敞開的氣化身體、無為身體，已將社會性符碼的規範身體給予鬆解敞開，由此走向與宇宙連綿相感的流動身體。<sup>62</sup>

## 五、流變之文：氣化流行的卮言書寫與氣韻生動的文本空間

道家的「道」，向來都被認為「不可表述」，從《老子》第1章開始，「道」和「名」似乎便具有背反關係。「道」似乎只能在沉默中被冥契體證，一旦落入言說，「可道」之「道」，則已非「常道」自身了。這種道／言二律背反的理解模式，類似禪宗的「言語道斷」，名言活動總被視為遮蔽了道的開顯。因此，《老子》也常強調「處無為之事，行不言之教。」（第2章）、「多言數窮，不如守中。」（第5章）、「無名之樸，夫亦將無欲。」（第37章）。對於語言的反省批判，《莊子》亦所在多有，不遑多讓於《老子》，單以〈齊物論〉觀之，便可找到許多類似《老子》第2章的分析：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有无相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」只是〈齊物論〉進一步透過儒墨各自「以是其所非而非其所是」的爭

<sup>61</sup> 《莊子》書中的所謂「精神」（或者神）不適宜理解為西方身心二元論模式的意識或精神，它必須放在《莊子》氣化世界觀與氣化身體觀脈絡下，才得以善解，簡言之，它是一種身心一如的氣化流動狀態，詳細論證可參見拙文：〈《莊子》精、氣、神的工夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，收於《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008年），頁117-163。而畢來德的《莊子四講》（宋剛譯，北京中華書局，台灣聯經書局，皆有譯本）則認為「神」只純在描述高級機制的身體狀態，完全和氣無關涉，筆者並不同意，請參見拙文對他的批評與回應，〈身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體論〉。

<sup>62</sup> 關於《莊子》的身體觀之全幅面貌，可參見拙文：〈《莊子》真人的身體觀——身體的社會性與宇宙性之辯證〉，收於《莊子靈光的當代詮釋》，頁85-116；〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》第42期（2012年3月），頁1-43。



辯傾軋，分析出「彼是方生之說」的二元結構性：「物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」<sup>63</sup>

《莊子》深明語言莫不藉由二元結構來進行區分活動，而人們在使用語言時，也就經常被語言結構所推動而落入一端立場、一偏知見。由於缺少反身覺察語言和知見的共構性，以及如何被成心知見所圍蔽，因此經常身陷「是亦一無窮，非亦一無窮」的話語爭勝與立場擴張。<sup>64</sup>然《莊子》對儒墨是非的分析與揭露，是否因此走向完全拒斥語言或者排拒話語交流呢？

其實只要思考《莊子》這一文本是多麼巧妙地活用語言，以及莊周和惠施諸多妙趣橫生的對話，大抵就可排除《莊子》會採取否絕語言的極端立場。善解〈齊物論〉的「莫若以明」、「照之以天」，它並非取消語言活動而守寂在「絕對沉默」中。它只是要人們反身性地省思一己立場和語言知見的共構關係，同時將自己「有蓬之心」的觀看位置給予暫時懸擱，從超越的置高點（天）或中心點（環中），轉移視角並換位思考其它位置的觀點。那麼就可能暫時擱置或虛位一己的定點偏見，從而在「彼／是」二端之間來回換位與溝通交流，將「以是其所非而非其所是」的儒墨是非，轉化成豐富彼此的差異對話。這或許才是〈齊物論〉採取的積極姿態：「和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」<sup>65</sup>換言之，語言活動是不可取消的，要消除的只是太過固我中心的爭勝心態，而最後要朝向的則是彼此跨域、互文交流的「兩行」。若能如此，是非意氣的相爭便轉化成意義交換的豐盈。據此，〈齊物論〉批判的是語言使用者所產生的人病，但「除病不除法」，不可連同語言自身也一併完全抹去。反過來說，若能恰當或善巧地使用語言，那麼語言妙用是否也可意味「兩行」的實踐？或者說促進了意義的差異化之豐年祭？

不可否認，〈齊物論〉曾觸及沉默中的冥契，以及言說對冥契境界的破壞。如所謂：「天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得无言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況

<sup>63</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》，頁66。

<sup>64</sup> 《莊子》對語言結構與成心知見的權力分析與批判，請參見拙文：〈莊子與羅蘭巴特的旦暮相遇：以「語言·遊戲·權力·歡怡」為中心〉，《臺大中文學報》第37期（2012年6月），頁1-50。

<sup>65</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁70。

其凡乎！」<sup>66</sup>

上述疑問句所反問的：「既已爲一矣，且得有言乎？」用肯定式的命題來表達便是指：當真人深處「天地與我並生，而萬物與我爲一」的「冥契一體」經驗時，其實是沉默無言的。而「既已謂之一矣，且得無言乎？」則在強調當人們用語言去表述「天地並生，萬物爲一」的宣稱時（已謂之一矣），同時也就掉到「言語道斷」的處境。因此，〈齊物論〉要指出：「無言之體一」與「有言之謂一」，其實已是兩種不完全相同的存在處境（一與言爲二）。

然而《莊子》的最終立場，並不停留在絕對冥契的沉默中。相反地，我們甚至可以發現一種：道與言並存的弔詭現象，甚至「以言顯道」的《莊子》饒舌現象。<sup>67</sup>相對《老子》五千言之格言體，《莊子》十萬語這一豐碩文本，可謂充滿諸多巧妙的語言技藝，寓言、重言、卮言等風格化的語言運用更迭不休。神話想像、故事虛構、重組、新編，各類文體層疊拼貼。《莊子》文本猶如語言萬花筒，各種語言隱喻的妙用十字打開，在這一開放式的文本空間中，不斷地交換、融合又增生，產生驚奇連連的思想圖像，既啓發人們心思之活潑，也帶來閱讀的歡怡，而這些都屬於《莊子》妙用語言的饒舌現象。然而，一方面強調冥契體驗的超語言性格，另一方面卻又呈現妙用語言的饒舌現象，兩者如何並存？或者說，《莊子》這些饒舌現象，是否自違其體道立場？

解開這個爭議論已久的問題關鍵，恐怕在於要先把何謂《莊子》之道。若依前文，《莊子》之道並非超驗的實體之道，而是氣化流行、物化交換的力量流變歷程。而一般性的語言使用所以無法貼近道或忠實反映道，主要因爲語言符號在二元結構的概念運作下，很容易傾向對象物的靜態、單義指涉，因此在表象思維的對象化活動中，停留在物相之輪廓軌跡，遠離或錯過物化的內勢運動。換言之，道是不斷運動變化的力量歷程，而概念語言總指向事物表象與運動形跡，難以貼近或者直顯變化之自身。而《莊子》比《老子》對語言採取更爲積極性的思考，就在於它肯定並發現「流變的語言」（亦即卮言）之可能。而這種不斷活化、轉化、遊戲自身的語言運動模式，或許有可能直顯力量運動自身。如此一來，《莊

<sup>66</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》，頁79。

<sup>67</sup> 關於《莊子》的冥契內涵與語言饒舌的內在關係，拙文有較詳細的分析，〈神話·變形·冥契·隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，原載《臺大中文學報》第33期（2010年12月），頁1-44，後收於拙著：《當代新道家：多音複調與視域融合》（臺北：國立台灣大學出版中心，2011年），頁289-336。

子》便可能肯定了「以言顯道」的「道言」積極性。就是這種重新發現氣韻生動的流動式話語，使得《莊子》積極奔向語言的創造妙用，並結晶出《莊子》文本的饒舌現象。

仔細閱讀〈齊物論〉，可以發現《莊子》經常將「道」、「言」並列而論。如：「道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。」<sup>68</sup>而〈齊物論〉的道＝言並列，其結構已不同於《老子》「道可道，非常道；名可名，非常名」的道／言背反結構，至少已經帶入相當重要的差異。如何說？在〈齊物論〉的道＝言並列陳述中，一方面《莊子》肯定「道」在未被「真／偽」「成／毀」給裂解之前，「道」其實是無所不在的（道惡乎往而不存）。另一方面，《莊子》也強調在掉入「是／非」「榮／辱」的語言二元僵化之前，存在著一種「惡乎存而不可」的語言活動方式。據此，我們是否可以說，這種「未隱」之前而「惡乎存而不可」的語言運用方式，便是《莊子》積極肯定的「道言」模式？這種「惡乎存而不可」的語言活動，是否可以說：非但未必遮蔽了道，反而可以開顯道之流變呢？

可想而知，什麼樣的語言活動可以開顯氣化流行之道？一言以蔽之，這種語言必然也要呈現氣化流行的韻律，而足以擔當氣化韻律，必也會呈現流動的話語形式。我上述的觀點與推論，可以從〈天下〉篇找到相應佐證。〈天下〉篇是對先秦學術流派的總評，有關莊周學思的描寫正放在老聃（包括關尹）之後，仔細閱讀〈天下〉篇對莊周的陳述，可發現幾個值得注意的重點。第一，它所描繪的莊周之道與老聃所體會的道，具有精微差異。老聃與關尹所體道的核心精神在於：「淡然獨與神明居」、「主之以太一」；和莊周相較，可以發現莊周所體會的道具有更活潑而流變的特質。老聃則具有較濃厚的「守宗」、「主一」之靜態意味，大體上老聃與關尹非常強調精神的內斂收攝，較不突顯氣化流行的動態世界。莊周似乎自覺地要將內斂含藏的精神給十字打開，使精神融入氣化流行的世界運動中，也就是莊周並不停留在「守宗」、「主一」的意識狀態，而要將身心開展於宏大而充滿動能的變化世界。此可視為對老聃的精神宗本之再度超越或十字打開：「其於本也，弘大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。」<sup>69</sup>

<sup>68</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》，頁63。

<sup>69</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·天下》，頁1099。

顯然地，莊周將老聃主一於宗本的神明意識，調適上遂而解放到「宏大而辟，深閎而肆」的物化世界。並在無窮無盡的變化之流中，進行「應於化而解於物」的遊戲參贊。這也是〈天下〉篇在描述莊周之道時所強調的：「芴漠無形，變化无常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸，古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之。」<sup>70</sup>

莊周所體悟的道，不只是一種住守內在渾沌的精神境界，它具有十足的存有開顯之世界化性格。亦即道乃呈現為「變化無常」的力量運動，所有的萬物都在物化交換而任隨流轉，真人的精神也要積極參贊融入這一氣化流行、物化交換的存有開顯之浩瀚天地。換言之，莊周自覺將老聃「澹然獨與神明居」的冥契意識（住渾沌），給十字打開並從而湧入眼前「變化無常」的動態世界中。認為這個由差異化的萬物所共融的氣化世界，才是他的歸依處（渾沌流出）。也因為這種轉向差異化、具體化、動態化的豐盈世界，使得莊周比老聃具有更強烈、更濃厚的入世性格。此亦可證諸〈天下〉篇的莊周姿態：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」<sup>71</sup>由此可見，莊周企圖統合：「與天地精神往來」而又「與萬物相遊」，「既不落入是非兩邊」而又「與世俗處」。這是一種統合「無分別」（同一）與「分別」（差異），也綜合「逍遙」與「世俗」的圓教模式。莊周這種圓教模式特別突顯世界性和人間性的綜合，使得真人精神可以落實在具體的萬物和人文世界中。<sup>72</sup>

〈天下〉篇對莊周的描述，除了關於老、莊之道的精微差異外，它還用了一半篇幅在描述莊周的書寫風格。令人驚訝的是，其中對莊周書寫風格的刻畫，在一般人看來，似乎與莊嚴大道呈現風馬牛不相及的怪謬現象。因為它強調的竟是「不莊」的荒謬書寫風格：「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。……其書雖瓌瑋而連犴无傷也。其辭雖參差而諷詭可觀。」<sup>73</sup>很難想像，莊嚴的大道流行，如何可能透過「謬悠」、「荒唐」、「無端崖」的語言形

<sup>70</sup> 同前註，頁 1098。

<sup>71</sup> 同前註，頁 1098-1099。

<sup>72</sup> 關於《老子》偏向「住渾沌」，《莊子》走向「不住渾沌」，請參見拙文：〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的起源、發展、回歸、圓融〉、〈神話、《老子》、《莊子》之同異研究——朝向「當代新道家」的可能性〉，收於《莊子靈光的當代詮釋》，頁 165-271。

<sup>73</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·天下》，頁 1098-1099。

式來表述？對於道家，語言不是向來就被視為具有本質缺陷嗎？《老子》認為嚴肅的語言活動都未必可以貼近常道，那麼莊周這種既不嚴肅、又不認真的荒唐之言、不莊之語，豈不離道更遠？若此，莊周為何要採取自毀前程的書寫形式？

〈天下〉篇對莊周的學術性格之描寫，一半落在他所領悟的「道」之風格，另一半則落在他所採取的「言」之風格。在筆者看來，這個半道、半言的綜合描述並非任意，而是別有用心。如此一來，關鍵便在於：「變化無常之道」與「謬悠不莊之語」，兩者間到底有何連結？對此，可從三言中的「卮言」得到最為核心的解答之鑰。

莊周將老聃的「太一神明」之道，更為積極性地領悟為「變化無常」之道。假使《老子》的道之所以不可道，主要在於「澹然獨與神明居」是一種沉默狀態，而一旦走向語言活動，便可看成是對沉默當體的破壞，因此為了守宗、主一的冥契狀態之純粹性能被保護，自然要對語言活動採取更為保守甚至抑制的態度。一旦《莊子》自覺地選擇走出沉默的精神冥契，朝向擁抱氣化流行的變化世界，那麼原本帶有更多內向意味的「澹然神明」，也就打開了「與物相遊」、「與世俗處」的世界性。這一方面使得《莊子》回到更為具體的物化世界，另一方面也更加肯定流變的氣化世界。然而面對眼前這個轉瞬即逝、變化常新的流通世界，《莊子》又要如何重新面對語言活動呢？或者說，有沒有一種可以相應於「變化常新之道」的「道言」？筆者認為莊周不僅對老聃之道給予調適上遂，亦同時將語言活動給調適上遂了。調適之道便在於，將容易落入二元僵化的語言結構給予不斷自我轉化與換位，盡量讓語言在同一性的複製模式中，進行離心化、差異化的自我解構。以促使語言不斷地交換、延異、增生，以保障語言的活化流動。換言之，面對變化無常之道，也只有採取變化無常之語言活動和書寫策略，如此才有可能呈現〈齊物論〉：「道行之而成，物謂之而然」的「道＝謂」相應狀態。既然變化無常之道總在「行」的運動歷程來展現自身，那麼我們在描述（謂之）變化中的事物時，是否也應該採取與時俱變的話語形式？對於《莊子》而言，這種與時俱變的流動式話語，便是所謂「卮言」。

〈天下〉篇曾說「以卮言為曼衍」。成玄英疏解：「卮言，不定也。」<sup>74</sup>而「曼衍」大抵是指：「散漫流行，不拘常規。」<sup>75</sup>可見，卮言屬於流動不定、隨物應變、

<sup>74</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁1100。

<sup>75</sup> 陳鼓應：《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1998年），頁904。

變化常新、逸出常規的語言遊戲。而〈寓言〉篇進一步說：「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。……非卮言日出，和以天倪，孰得其久！萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也。」<sup>76</sup>「日出」，成玄英疏：「猶日新也」。<sup>77</sup>這可解釋成不斷日新又新地運用卮言，也可解釋為卮言可以帶來日新又新的效果，二義皆可且相通。至於「天倪」，成疏則曰：「自然之分也。」然何謂自然之分？成疏則語焉不詳。其實「天倪」便是指變化無常的力量運動與和諧韻律。唯有當人的話語活動隨物應變而曼衍流行，才可應合萬物變化無常的自然韻律，如此真人也才可能在語言遊戲之中逍遙一生，也使得語言活力可保歷久彌新。卮言這種循環無端、變化不定的變形語言、語言變形，其實就是為了呼應萬物之間，總在「物化」交換中不斷地循環流轉（以不同形相禪，始卒若環）。其間沒有固定不變的關係（莫得其倫），這種循環往覆而進行著「差異重複」、「重複差異」的和諧運動歷程，便是所謂天均或天倪。總而言之，卮言完全是為了呼應天均或天倪之道，兩者可以連結起來，關鍵都在流變。

如此一來，〈天下〉篇為何要強調莊周書寫風格在於：虛遠而隨性（謬悠之說）、廣大而不著邊際（荒唐之言）、任運而不落轄域（無端崖之辭），這些看似怪誕不莊的修辭活動（說、言、辭），原來這是自覺採取的策略。它消極上為防止觀點的私我化與轄域化，所謂「恣縱而不儻，不以觭見之也」；<sup>78</sup>積極上更為促進語言活動的自我更新與持續流動，所謂「應於化而解於物也，其理不竭，其來不脫」。<sup>79</sup>因為語言（名）的一般活動，具有王弼「名以定形」的確定性與固定化作用，故「名」通常具有對物的裁減、限縮、定位等等抽象化、概念化作用。<sup>80</sup>這種表象、對象化的語言活動，也同時讓原本流動不居的世界之世界化經驗，轉

<sup>76</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·寓言》，頁949-950。

<sup>77</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁497。

<sup>78</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·天下》，頁1098。

<sup>79</sup> 同前註，頁1099。

<sup>80</sup> 葉維廉：〈語言與真實世界〉：「指義行為，是從原來沒有關係決定性的存在事物裏，決定一種關係，提出一種說明。原來的存在事物，在我們做了選擇與決定之前，是無所謂『關係』的。也可以這樣說，它們的關係是多重的：觀者從不同的角度去接觸它們，可以有各種不同的空間關係，多種不同的理解與說明。換言之，指義行為亦包括和事物接觸後所引發出來的思考行為。這種行為，基本上是對直現事物的一種否定，一種減縮，一種變異。」《比較詩學》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁88。

化為海德格所謂的客觀世界圖像。亦即原本流動的氣化世界現在被語言打撈上岸而擱淺為符號世界，如此一來，流動世界漸趨穩定化、靜態化。這種語言的客觀化作用過程，為人類創造了一幅單點透視的客觀世界圖像，然而卻也可能以失去活水源頭為代價，使原本身體與世界交織、物我交感互化的「深度存有世界」，逐漸被遺忘。<sup>81</sup>就海德格言，世界圖像的來臨代表著對「存有開顯」的遺忘；而就《莊子》言，代表著「氣化流行」的擱淺。<sup>82</sup>

既不願擱淺在語言結構網羅中，卻又不得不使用語言，《莊子》在近乎悖論的兩難中，自覺地創造出語言遊戲、遊戲語言的策略。卮言策略既是對存有流變的忠實回應，也是對語言異化的治療拯救。由此重新肯定一種可以「應化解物」的語言，使得存有與語言之間可以同拍共振，而非二律背反。這種可以開顯存有的流變卮言，也就成為可以參贊流變之道的道言。換言之，變化之道本無所謂莊不莊嚴，它唯一不變的特性就在「變化無常」；同樣地，流變之言也本無所謂莊不莊語，它唯一不變的任務就在於「應化解物」。亦即差異化地打開自己，使得語言可以更新語言，讓書寫帶向更多書寫。如此才可能上達「其理不竭」、「其來不蛻」、「未之盡者」。

從卮言的流變精神來看《莊子》一書，會發現它近乎一種「氣韻生動」的開放性文本。用山水畫比擬，它處處呈現多重視角（遊觀）的遊戲性。《莊子》從來就不以單一主體（作者中心論）的單點視角做單音宣稱，反而帶有多音複調的眾聲喧嘩特性。《莊子》這一流動而開放的文本，幾乎看不到莊周自傳式的同一性人格之自戀書寫（最多偶見莊周片斷式素描），亦即莊周的主體同一性在《莊子》文本中，被卮言的書寫方式給離散了。我們看到的是語言流變交織成萬花筒般的遊戲空間，而莊周身影在這眾聲喧嘩的文本空間中，隨著各種寓言的故事新編、重言的搬弄借用、神話的想像虛構之書寫技藝，如偶而隨機出現的煙火或插曲，而非主宰《莊子》這一文本的絕對意志。隨著莊周主體的解構與離散，代換出各種虛實人物的陸續登場，各種話語觀點的大鳴大放。甚至連各種動物、植物、

<sup>81</sup> 關於「世界圖像的時代」與「存有的遺忘」，可參見海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《海德格爾選集》（下）（上海：上海三聯書局，1996年），頁883-923。

<sup>82</sup> 「氣化流行」是一種主客相泯、物我相遊的流動狀態，《莊子》經常透過魚與水的意象來隱喻這種「存有開顯」悠遊之境，例如：「泉涸，魚相與處於陸，相呿以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋·大宗師》，頁242、272。

蟲魚鳥獸，乃至鬪體、屎溺等穢物，那些長期被人類剝奪話語權的「非人」（連影子，甚至影子的影子都有話可說），都跟著一起粉墨登台，擠下人類而成爲舞台的發話主角。《莊子》文本，不但沒有絕對自戀的作者主人公（莊周），也不只單爲人類搭設舞台，有時甚至完全成爲萬物合唱的天籟嘉年華。《莊子》文本可謂是「物化」大廣場，廣場上沒有任何一種物類遭到歧視，有時反而顛倒過來，那些在人類成見眼光下的「他者」——醜者、殘者、卑賤者、俗民者——反而重新站上舞台中心，優雅自在地唱出自身的美麗和風采。如此一來，原本社會預設的種種意識型態之成見，反而在狂歡式的文本廣場中，全都被重啓調查與翻新。原本的主角變丑角，丑角搖身爲主角，一上一下之間，打開了長久來的意識型態僵局、創造了價值重估的流變，也在各式各樣的嘲諷歡笑中釋放了抑鬱。<sup>83</sup>一時之間，《莊子》這一文本空間，彷彿變成馬戲團般的歡樂劇場。

《莊子》這整個文本空間，其實就是「卮言日出」的景觀與歷程。原被視爲天經地義的價值系統，一旦重新換置到另一脈絡來移位思考，價值觀背後的成見成見立即浮現，意識型態的固著與僵化便頓失先驗根據地。也因爲卮言流變的交換、位移作用，使得各種「有蓬之心」被疏通而重新打開，結果讓「一偏之見」的單音獨唱，轉化爲「無物不然，無物不可」的天籟交響。由上看來，卮言的流變不居絕非只是純粹修辭遊戲，其內核隱含對語言／成心／知見所共構的權力與意識型態，進行不斷的治療與轉移工作。可以說，「卮言」所成就的是沒有固定中心的流動景觀，其中道體消融爲氣化流行，主體消融爲多音複調，文體離散成話語流動的拼貼重組，文本展現爲眾聲喧嘩的合唱。沒有單一中心，三百六十度圓轉的舞台，讓萬物盡情圓舞與合唱。就在這近乎「怪誕」的文本空間中，我們看到「變化無常之道」與「應化解物之言」，具體地結合成各種狂歡戲劇，並帶來價值重估的流變更新，而這都是卮言的文學力量所帶來的「變化」效果。<sup>84</sup>

<sup>83</sup> 關於《莊子》一書所充滿的雅俗顛覆策略與價值重估，並可以和巴赫金的狂歡廣場文化相對話，請參見拙文：〈論《莊子》的雅俗顛覆與文化更新——以流動身體和流動話語爲中心〉，《臺大文史哲學報》第77期（2012年11月），頁73-111。

<sup>84</sup> 關於《莊子》的文學力量與文本空間，以及可能發揮的權力批判效果，參見拙文：〈《莊子》的文學力量與文本空間——與巴特的互文閱讀嘗試〉，《文與哲》第20期（2012年6月），頁42-94。



## 六、《莊子》式的人文化成：統合結構與非結構的文化更新

牟宗三有一種觀察先秦諸子起源的「周文疲弊」說，是就整個周代禮樂文化的封建制度之崩盤危機，來思考諸子百家的回應之道。例如，儒家是一種人文主義立場，因此在承繼周文的前提上，試圖為已然塌陷的樂禮客觀制度尋找主體性基礎，如透過道德主體（仁）來為人文建制（禮樂）重新樹立價值基礎。相對而言，牟宗三認為道家將周文視為桎梏人性的虛文，所以周文建制既已疲弊崩解，那麼正好返歸自然情性。這種理解方式和唐君毅類似，認為道家趨向「超人文」立場，還是不能肯定人文，其「回歸自然」的主張，則和「人文化成」的儒家立場，有相當的對立性。<sup>85</sup>

一般經常以人文主義、自然主義，做為儒、道思想的標籤，並多少預設自然／人文之間的衝突矛盾，甚至二律背反。如此一來，道家似乎不具備人文意味，只是一味超離人文。這種理解道家的方式，雖不能說全無根據，但顯然過於簡化而流於表層。首先，道家對人文的批判治療，確實是它顯著的特徵，但批判治療到底是為了徹底瓦解人文？還是可以活化人文？這便是一個有待釐清的課題。首先，老、莊對此，或許亦有細微別異在，可稍做釐清。

《老子》32章言：「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。」王弼指出：「始制，謂樸散始為官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。」<sup>86</sup>「制」，廣義言，涉及人文建制的客觀規範，具體言，即《老子》當時的禮樂封建之周文建制。從《老子》看，人文莫不透過名言符號來建立管理模式、社會規範，即所謂「始制有名」，王弼所謂「始制官長」。而透過語言的名實符應之支配作用，人文社會的種種尊卑位置、價值階序，才得以井然有序地被確立。《老子》透過對周文的觀察省思，認為語言符碼化的人文建制過程，同時也產生種種異化的扭曲現象。首先是生命整體性的裁剪與破裂，而「始制有名」便以「樸散」為犧牲代價。《老子》這個觀察，其實和〈天下〉篇有契同之處：「天下多得一察焉以自好……道術將為天下裂。」<sup>87</sup>原本「天地之純」、「古人大體」的渾沌整全之「一」，從此落入諸子偏執的「一端之見」，產生「儒墨

<sup>85</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁45-68。

<sup>86</sup> [魏]王弼：《老子王弼注》，收入《老子四種》（臺北：大安出版社，2008年），頁28。

<sup>87</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·天下》，頁1069。

是非」的百家衝突。由此看來，老、莊在面對人類文明建制的符碼化過程，一開始就先特別敏感於語言可能帶來的遮蔽和暴力。而且從《老子》28章來看：「樸散則爲器，聖人用之則爲官長。故大制不割。」《老子》已洞悉「名器」的使用，其實也是一種權力支配（官長）作用。所以不管是「不割」或者「知止」，都隱含《老子》對語言權力化的過度濫用之治療。

《老子》對語言符號與權力支配的共構之洞察，是有所根據的。只要看看中國從最早擁有文字的殷商時代開始，符號資本一開始就只能掌控在少數的統治者（巫）手中，換言之，只有巫聖一類的官長才能擁有語言魔力。正如人類學家張光直指出的：「因此，要辨認殷商和周代早期占有歷史知識的階級或階層，就要弄清當時誰掌握了文字；這些階層產生的歷史，也就是文字誕生的歷史。」<sup>88</sup>、「甲骨卜辭和青銅銘文證明：商代確有專職者能運用文字對歷史和人間事務進行歸納，並握有爲統治者的利益而作指導的權力。」<sup>88</sup>

從早期歷史來看，語言和權力的官長階級總相伴而生。甚至可說，擁有語言便擁有權力，包括支配宗教祭祀、國家體制、社會階級與價值規定的權力分配。因此，《老子》第2章看似純粹對語言二元結構的剖析，其實也和周文建制的符號支配系統的權力批判相關。對《老子》言，周文最爲得意的「禮制」系統，反而被視爲亂源：「夫禮者，忠信之薄而亂之首。」因爲從上對下、由外而內的分類與規範，一者總是爲權力階級而服務，二者總是將生命之流強制性地裁縮在僵硬的框架中，而造成破裂與矛盾。而《老子》對人文建制的批判，一開始就深入到對語言的權力批判，並揭露兩者間的微妙關係。葉維廉底下見解深得其旨：

它們的撰寫原是針對商周以來的名制而發。名，名分的應用，是一種語言的析解活動，為了鞏固權力而圈定範圍，為了統治的方便而把從屬關係的階段、身份加以理性化……道家覺得，這些特權的分封，尊卑關係的訂定，不同禮教的設立，完全是為了某種政治利益而發明，是一種語言的建構，至于每個人生下來作為自然體存在的本能本樣，都受到偏限與歪曲。老子從名的框限看出語言的危險性，語言的體制與政治的體制是互爲表裏的。

<sup>88</sup> 參見張光直：〈文字——攫取權力的手段〉，《美術、神話與祭祀》（臺北：稻香出版社，1995年），頁91、94。

道家對語言的質疑，對語言與權力關係的重新考慮，完全是出自這種人性危機的警覺。所以說，道家精神的投向，既是美學的也是政治的。<sup>89</sup>

據王國維、徐復觀研究，周代的「禮」已漸從商代巫儀的「豐」（事鬼神），調整為禮樂文化的封建制度，並和統治階級的身份象徵、倫序定位密切相關。從「豐」到「禮」的轉變，雖非全然否定周禮仍挾纏古宗教痕跡，但更強調「禮儀三百，威儀三千」的身份規範與儀態象徵，與商代的巫文化相較起來，呈現出周「文」更理性化、階序化的特徵。這尤其從禮文名稱的煩雜細瑣，可見一斑，而愈複雜的人文建制，也意味需要更多「名實相符」的語言規範。《禮記》曾以「先事鬼神」與「尊禮尚施」，來區分商／周的文明特徵，根據孔穎達對「尊禮」的疏解：「尊禮尚施者，謂尊重禮之往來之法，貴尚施惠之事也。……唯用爵列尊卑，或賞或罰也。」<sup>90</sup>可見周人「禮尚往來」與身份象徵的社群交換活動有關，更和尊卑賞罰的權力支配有關。周禮既是身份認同的貴族標幟，也是管理統御的政治支配原則，這尤其表現在周人「尊尊」、「親親」這兩組不同關係的政治、倫序模型中。<sup>91</sup>然而對《老子》言，這種「始制有名」的文明建制，完全立基在語言分類與規範權柄上，誰擁有命名權力，通常也意味擁有支配權。

這也是為何《老子》要指出，「名」和「利」的關連性，「爭名」和「奪利」具有孳生關係。因此，一般人歌頌與追求的聖賢美德、仁義美名、難得美貨等等，在《老子》看來，都可能因為過份「名牌化」的標榜，反而製造了鬥爭競逐的壞土壤，掉入爭名奪利的惡邏輯。如《老子》第 18 章言：「大道廢，有仁義。智慧出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。」而《老子》開出的藥方，不但不再歌頌仁義孝慈等美名，反而要裁撤過份標榜名牌所帶出的刻意誇大之高行。因此《老子》第 3 章、第 19 章要反其道而行：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂」、「絕聖去智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」《老子》這種減損名言符號過度濫用

<sup>89</sup> 葉維廉：〈道家美學、中國詩與美國現代詩〉，《道家美學與西方文化》（北京：北京大學出版社，2002 年），頁 1。

<sup>90</sup> 〔清〕阮元校勘：《禮記注疏·表記》（臺北：藝文印書館，1982 年，據清嘉慶二十年江西府學刊《十三經注疏附校勘記》本影印），頁 916。

<sup>91</sup> 關於親親、尊尊與周代禮制的國族宗法關係，參見牟宗三精要的說明，《中國哲學十九講》，頁 57-60。

的療方，旨不在取消價值而歸入虛無，否則也不會強調民利百倍、民復孝慈、盜賊無有等終極功效。<sup>92</sup>《老子》批判周文禮制的符號濫用與擴張，主張「名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆」、「聖人處無爲之事，行不言之教。」其中的「知止」、「無爲」、「不言」，不必將其理解爲全然否定或取消名言。更貼切的理解方式或許是指：一方面要批判並治療符號被過度濫用，另一方面則要有節制而恰當其份地使用名言。正如《老子》第 29 章言：「是以聖人去甚，去奢，去泰。」甚、奢、泰，三者都有過度無節的泛濫意味，而三者對比於「止」，若放在《老子》回應名言的脈絡來解讀，前三者便意指過份消費並濫用語言。因此所謂「去」便是「去除」過度濫用之「病」，以朝向恰當其份地「知止」之節用模式。換言之，去除的還是語言被不當使用的榮華豪奢之病，而不是去除語言本身。

對於「名」與「利」的交爭結構，《莊子》的批判與療癒態度，也有類似《老子》處。例如〈人間世〉言：「德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相札也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」<sup>93</sup>原本出於自然的渾樸淳良德行，一旦被過度標榜的賢名給標籤化，那麼德行也就可能不那麼平實純真了（已蕩）。而擁有賢／不肖、善／不善等等二元知見，也很容易讓人競逐賢善等名牌人生。如此一來，看似美善之名所鼓勵的美善之行，也就成爲人人相互傾軋、鬥爭的名器利器。《莊子》也看到這種名／利交爭的危險性（凶器），並勸告人們不要誤信它們的萬能，以爲它們可以無往不利。

〈齊物論〉一針見血地指出，人通常都難逃以片面知見爲師，所謂：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎！」<sup>94</sup>片面成見來自單向而又固執的「自我觀之」。而人何以陷泥定點視域與片面看見，關鍵處還是在於人心知見已被語言符號的結構網絡所束縛（而人一出生一有名字，便已在社會符碼中，甚至還未出生便有符碼在預定人生）。因此〈齊物論〉花了極多篇幅在揭露「儒墨是非」之價值競爭，和「彼是方生」的語言結構之共生關係。然而《莊子》暴露：成心封閉／是非競爭／名言結構，三者間的共生性，並由此批判語言符碼與意識型態的共構，並非

<sup>92</sup> 這也是為何牟宗三要強調道家並不在「實有層」方面，一味否定仁義聖智等德性德行，而是更有策略性地在思考如何在「作用層」上面，將德性德行更自然、更好地流露出來。參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 127-154。對牟先生這個「作用的保存」觀點，雖然仍有討論的空間，但至少反映出道家並非一味而簡單化地否定人文價值基礎。

<sup>93</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁 135。

<sup>94</sup> 同前註，頁 56。

要極端走向取消語言。〈齊物論〉的「照之以天」、「得其環中」，或是指超越固定端點的全景觀照狀態，不然就是指超越對立邊見的中心融合狀態。而這種面對語言偏見的超越，並非意指超越到語言外部的空靈烏托邦，反而是不斷溝通二邊、促成兩邊交換，以便融合出差異的第三種可能性，這才是〈齊物論〉的「兩行」精神。一旦讓語言二元結構（兩）的對立性，能相互交換與移動（行），那麼也就意味語言結構所承載的價值階級將被重估，並走向差異化的價值流動。我們不僅看到〈齊物論〉客觀地分析並打開「兩行」的語言流動觀，《莊子》這一文本到處都在實踐「價值流動」的「兩行」策略。尤其對周文建制長期來的貴族價值系統，進行「上／下」顛倒、「雅／俗」位移、「美／醜」重扮、「死／生」重估……等等。一方面進行價值成見的批判與治療，另一方面產生價值重估與活化。所以在《莊子》書中，原本被低估、忽略、排斥、厭惡的種種邊緣事物，如容貌醜惡者（哀駘它、支離疏）、俗民賤業（庖丁解牛、痾僂承蜩、輪扁斲輪）、天生畸零人（闔跂支離無脈、甕盎大癭）、受刑傷殘者（王骀、申徒嘉、叔山無趾）、低賤污穢不潔的事物（如屎尿、髑髏）、不祥的動物（牛之白顙、豚之亢鼻、有痔之人）、無用之散木大瓠……。這些原本在名言符號標籤、社會價值網絡中，相對處於邊緣卑下的人事物，幾乎都在《莊子》這一文本空間中，被重新加冕為主角而可為自己發言。原本身處社會價值中心的人事物，反而被脫冕為配角、甚至丑角。如此看來，語言符號在《莊子》文本中並未被取消，反而一再被「兩行」的話語策略所實踐，從而敞開了創意思維和價值更新。

《莊子》這種在語言之中不斷活化語言的「卮言」流動與「兩行」策略，不但沒有取消語言，反而促進語言與價值的高速流通現象。然而《莊子》這種回應語言的積極態度，和上述《老子》的「知止」態度，似乎仍有精微而重要差異值得注意。亦即《老子》雖不必要被理解為全然反對語言、取消語言，但是道／言之間的緊張性，卻一直存在《老子》的主張中。所以《老子》對語言運用有著更為保守不安的危機心態，因此未像《莊子》那樣積極發展「道言」，亦即與「變化之道」同步氣化流行，而能「應物解化」的卮言。老、莊這兩種面對語言的一闔（登語言之堂卻戒慎恐懼）、一開態度（入語言之室而遊刃有餘）。一方面正好相映於〈天下〉篇對老聃和莊周兩種體道的細微差異，即老聃「澹然獨與神明居」（傾向精神安定），莊周「應於化而解於物」（傾向變化無常）。另一方面也可能開顯出兩種不同回應人文的態度。簡言之，《老子》在批判治療人文之後具有更多「原始素樸」的意味，故結晶在「小國寡民」的簡樸生活上。而《莊子》

在批判治療人文之後，大步走向「文化更新」的語言觀，因此可以更積極地迎向另類的「人文化成」之道。

因爲人文的特徵在於語言符號的運用，一旦取消語言也就意味著取消了人文。而人文的危機也在使用符碼的過程，容易將自己和世界同時束縛在語言結構所編織的圖像中，反而成爲語言羅網的囚徒。在這一點上，老、莊同時都認爲透過語言所展開的人文世界，本身就是一種即開顯即遮蔽的命運結構，而一開始面對周文疲弊的歷史機緣，老、莊都特別從遮蔽面去批判語言暴力與文明陰影，但也正是在這種批判語言、治療人文的共法立場上，老、莊卻又各自走向了它們差異化的發展。而在後出轉精的《莊子》身上，我們看到它在《老子》「知止」的保守態度上，調適上遂地升華出更積極、更無畏的回應語言之能力。正是在這個差異點上，《莊子》比《老子》更有機會去曲成人文，或者在不斷批判治療中走向文化更新。換言之，從《莊子》氣化流行的世界觀來看，它也可以強調「人文『化』成」，只是《莊子》脈絡下的「人文化成」之「化」，重點不像《荀子》那樣強制透過禮文的規範來「馴化」人的自然生命力，而在於生命不斷地流動與更新之「變化」。對於《莊子》，浩瀚如「天地」，渺小如「個人」，廣大如「人文」，其生機活力都一樣在於不斷地氣化流行、變動不居。正如〈寓言〉篇重新解讀下的人格形象：「孔子行年六十而六十化。始時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九非也。」<sup>95</sup>孔子「行年六十而六十化」，象徵著一種剛健的人文發展，就像一個剛建的個體生命，只有在不斷地面對著「昨是今非」的變化、創造、更新的歷程中，人文才不至處處擱淺在意識型態的牢籠羅網，此即《莊子》式的人文「化」成。它要積極肯定的是文化要不斷自覺地變化更新，便要有創造性的日化、日新、日成的卮言流動和價值交換。這種不斷跨域的語言融合與文化交流，才能打破中心主義的固著與僵化，讓人安居在新鮮活力、豐富多元的跨文化之中。而這樣不斷在差異化之中豐富彼此的文明之道，<sup>96</sup>才能回應氣化流行的宇

<sup>95</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁952。

<sup>96</sup> 從《莊子》的流變世界觀看來，任何文化皆必然在時間之流中，持續性地延異下去，也自然要與異文化產生遭遇，文化或許根本沒有絕對的本質或實體性，所謂中體與西體等說法，只是反映人類某一歷史階段的國族主義之危機焦慮，根本沒有絕對不可變動的文化實體，如東／西文化一旦開始交流，就必然進入相互差異化的生長歷程，而跨文化的生長便將隨著語言的流動而流動，而語言的互文流動愈是豐富而活潑，文化的更新就可能愈有動力。總之，文化差異應該只能突顯風格特色，而非妨礙文化流動。參見拙文：

宙之道，成爲可以開顯道的文明。既然《莊子》肯定有可以開顯道的道言，某個意味說，其實也就肯定了可以有開顯道的人文。只是這個開顯道的人文化成，可能有它不同於儒家的視域和理路。

可以用〈田子方〉一則與運動變化密切相關的寓言，來呼應上述《莊子》式的「人文化成」之洞見。因爲對於變化日新的觀點，《莊子》不止限於氣化的世界觀之描述，它其實共通於一切萬有生命（包括世界、個我、文化、語言）的創造實相。而〈田子方〉這一則與變化生成密切相關的寓言，可以說明流動變化將帶來差異，而加入差異又促成循環更新：

顏淵問於仲尼曰：「夫子步亦步，夫子趨亦趨，夫子馳亦馳；夫子奔逸絕塵，而回瞠若乎後矣！」

夫子曰：「回，何謂邪？」

曰：「夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趨，亦趨也；夫子辯，亦辯也；夫子馳，亦馳也；夫子言道，回亦言道也；及奔逸絕塵而回瞠若乎後者，夫子不言而信，不比而周，无器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。」

仲尼曰：「惡！不可察與！夫哀莫大於心死，而人死亦次之。日出東方而入於西極，萬物莫不比方，有目有趾者，待是而後成功，……吾一受其成形，而不化以待盡，效物而動，日夜无隙，而不知其所終；薰然其成形，知命不能規乎其前，丘以是日徂。吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與！女殆著乎吾所以著也。彼已盡矣，而女求之以爲有，是求馬於唐肆也。吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。雖然，女奚患焉！雖忘乎故吾，吾有不忘者存。」<sup>97</sup>

文中顏回的困惑、挫折，在於：爲何處處跟隨孔夫子的人生腳步走，卻始終不免「失之交臂」？從實踐的軌跡形相來看，顏回算是好學不已，如「夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趨，亦趨也；夫子辯，亦辯也；夫子馳，亦馳也；夫子言道，回亦言道也。」模仿者顏回猶恐不及地緊緊跟隨著老師的典範。然而顏

---

〈朱利安的「間距」與「之間」vs.莊子的「兩行」與「渾沌」——中西跨文化流動的批判與回響〉，即將出版。

<sup>97</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁706-709。

回終究不免大嘆：「夫子奔逸絕塵，而回瞠若乎後矣！」而《莊子》假借孔夫子之口，說出徵結正在「失之交臂」。

這個寓言，類似〈大宗師〉「夜半有力者負之而走」那個大力士隱喻。顏回緊守老師的行住坐臥，一一忠誠地模仿這些事項，原以為自己已能緊緊看守、模仿、緊隨老師的一切了，心中暗以為「謂之固矣」。沒想到，孔子好像通曉大力士（變化力量之隱喻）的秘法，轉眼間「奔逸絕塵」而遠如天邊一朵雲，留下顏回在原地而大嘆「瞠乎其後」。在筆者看來，《莊子》假扮的孔子，正深諳於力士的變化之道，因此能忠於日新又新的每一當下之再創造，使得跟隨故跡的模仿者，永遠與他「失之交臂」。換言之，這是一個有關創造與更新的寓言故事，而關鍵正在坦然接受流變與差異，並從中獲取創造的秘密。正如郭注、成疏所指出：

人之生，若馬之過肆耳，恆無駐須臾，新故之相續，不舍晝夜也……吾所以見者，日新也，故已盡矣，汝安得有之！

孔丘顏子，賢聖二人，共修一身，各如交臂；而變化日新，遷流迅速，牢執固守，不能暫停，把臂之間，歎然已謝，新既行矣，故以失焉。若以失故而悲，此深可哀也。<sup>98</sup>

「奔逸絕塵」可用來形容孔子「恆無須臾」、「變化日新」的創造力。而「失之交臂」則點出顏回掉入「牢執固守」、「失故而悲」的困乏。可見，孔子創造力之秘密在於持續地創造，從不因先前的創造而停住其中，因為創造力的當下實現之後，在時間的流動上已成為前「故」。然而時間從不停止其流動，因此生命的實踐總還要在當下須臾之流，繼續其「新」創。換言之，「故」「新」之間，永遠是有「差異」的，我們無法將已故的同一性照搬到未來，因為它背離時間的流變秘密，更錯失日新的創造之機。

而顏回的困惑便在於，為何他窮盡一切努力，幾乎將觸及老師身影之際，突然間才驚異夫子竟又「奔逸絕塵」而遠去，令它永遠「失之交臂」。「失之交臂」絕不只是客觀距離的問題，而在於是否掌握與錯失「創造力」這個大秘密的「差異」問題。孔子和顏回的差異在於，孔子深曉「故」、「新」之間永遠都必須帶

<sup>98</sup> 同前註，頁 710。



出「差異」。也是這個「差異」可以讓生命持續變形與更新，否則將停留在前刻同一性自我的固著不化。所以「奔逸絕塵」正暗示孔夫子已開啓源源不絕、持續創造的內勢動能，因此他總能在看似休歇的片刻後，持續奮起而再創運動景觀。而「失之交臂」則暗示顏回的困境，因為他的行為模仿只是再現孔子已故陳跡，並未開啓自身的差異化動能。亦即他還未接收到時間流變的秘密，那條時時刻刻、日新更替的黃金定律、差異原理。

所以我們看到《莊子》假仲尼之口，苦口婆心慰藉、開導顏回的重點，正在於創造的「永未完結性」。它既指向世界氣化流行的無窮無盡，也指向主體生命的創造不息，亦可以指向人文生命的歷久彌新。正如「日出東方而入於西極，萬物莫不比方」，一切存活於天地間的可見性萬物（有目有趾者），都應該效法太陽不斷運動的態勢。因為太陽不斷移動正也彰顯了時間的差異秘密，而剛健不息的太陽運動（日日反覆出東入西的運行不息）正在時間流變的差異中，持續於每一當下而燃燒其創造的生命熱能。可見《莊子》透過孔子之口所說出的「效物而動，日夜無隙，而不知其所終……丘以是日徂」，已明白指出：重點不在於像夸父追日般地競逐日影（就像人文不只是對過去既有的制度與形式的承續），而必須在自身中找到自我燃燒的太陽（人文必須保有不斷自我更新、變化形式的內在創造力）。正如郭象和成玄英注疏所言：「不係於前，與變俱往，故日徂。」「徂，往也。達於時變，不能預作規模，體於日新，是故與化俱往也。」<sup>99</sup>

太陽的運動實相絕不在於「出東入西」的運動軌跡而已，更在日新又新的與時俱化。也就是在「日夜無隙」的時間流動中，永不停止、永未完成地朝向「效物而動」。太陽精神的隱喻在於太陽不斷能在時間中差異化地超越自己，而這個差異化的超越才是孔子想要啓迪顏回的日徂精神，也是開啓人文的未來性之所在。通達於「以是日徂」的孔丘，其實踐絕不只在於「步、言、趨、辯、馳、言」等顯教事相，更在於日夜無隙的差異化動能、與時俱化的創造力。所以孔夫子精準地指出顏回盲點在於：「女殆著乎吾所以著也。彼已盡矣，而如求之以爲有，是求馬於唐肆也。」<sup>100</sup>

顯然在通曉時間流變與差異秘密的孔子看來，顏回的問題就在於困死固著（殆著）在已往時間中逝去的孔子故跡（吾所以著），不了解已往的創造已完成在已

<sup>99</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·田子方》，頁709。

<sup>100</sup> 同前註，頁309。

往之當下時間與過往形式（已盡矣）。這些光榮歷史是無法被同一性地複製於未來的，如果一直想要將美麗的過往帶到眼前的當下或者即將的未來，孔子警告顏回說：這就好像有人總是在空曠的市場（唐肆）尋找馬匹一般，荒謬悲哀。這其實是在暗諷顏回，因為這和孔子「奔逸絕塵」之後，顏回再也找不到孔子身影的挫折是一樣的道理。

孔子的實踐是個「永未完成」、「永不終結」的運動，因此他總是能持續「奔逸絕塵」下去。而顏回停留在孔夫子已往的歷史行為中，尋找他下一步仿效的動作，如同一個人在無人的市集裡找尋馬似的，荒涼無助。顏回未能真正洞悉太陽或者奔馬的時間與運動之秘密，因此總是找不到老師的身影，總與老師「失之交臂」，而孔夫子總是走向屬於自己「永未完成」的未來性與差異性。也正因為顏回還緬懷過去的歷史時間和同一自我，而孔子走向未來時間和差異流變，因此兩者的創造性永遠存在本質差異，所以並未能在同時性的「當下」相知相遇，故顏回有「失之交臂」的疏離感。

最後，孔夫子安慰顏回說：「我想學你的陳跡是不可能的，你要學我的陳跡也是不可能的，即使這樣，你也不必憂患，雖然過去的陳跡已經過去了，但那沒有過去的還存在著哩！」<sup>101</sup>換言之，顏回若要與孔子旦暮相遇，只有拋下過往的歷史陳跡與故我，奔赴他自身的未來可能性。那麼才能與孔子心心相印、莫逆一笑地重逢於每一當下的創造性，並且永遠向「永未完結」的差異未來，保持敞開的新鮮心境。上述這個寓言，可以重新做為《莊子》式的「人文化成」之隱喻解讀。一言以蔽之，關鍵必須勇於擁抱「變化」之「化」，也唯有如此，「人文」才能在既有的故迹之上，治療可能的異化，打開差異的新機，迎向那「永未完成性」的未來之「化成」。

## 七、結論：儒、道人文觀的差異兩行

「體」在《莊子》，核心義需以「道」來收攝，如以本體論層面說，則謂「道

---

<sup>101</sup> 「吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。雖然，女奚患焉！雖忘乎故吾，吾有不忘者存。」這段話，其重點在於成玄英所謂的：「夫變化之道，無時暫停，雖失故吾而新吾尚在，斯有不忘者存也，故未始非吾，汝何患也！」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 711。另外這段話的白譯，參見黃錦鏞：《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，2008 年），頁 287。

體」，如以工夫論層面說，則謂「體道」。然《莊子》之道乃「無逃乎物」，「道體」實為氣化流行的運動歷程，故必開顯為物化流行之自然世界。「道」實為「道行」之隱喻，不必給予永恆變化的力量運動一超驗的「實體化」之奠基，以為「行」之外，另有一能「使之行」的「本體」先在。換言之，「道」即為「道行」，而道行即為「氣化」，故本文反對將道／氣分裂為本體／現象的二元。本文從「氣」「化」、「行」等角度來還原「道」的運動歷程性，解構了形上學（meta-physics）模式的「道體」說，將「體」還原回氣化之隱喻和虛說。然而這並非取消了宇宙生化的活力，而是反對競逐氣化之上的本源實體。這種對「道體」的解構讀法，連帶地影響並決定《莊子》對「主體」、「身體」的看法，本文亦由此說明《莊子》氣化世界觀下的另類主體觀和身體觀。其次，亦將變化之道延伸至《莊子》如何回應人文化成，關鍵便在於語言，亦即《莊子》對文化符碼的批判治療與創造活化上。

「文」從《莊子》的思想看來，首先可指氣化流行之賦形運動歷程，即「氣化」具體為「物化」之可見性形式風格，因此道行便又展現為千差萬別的「物化」之「文」。因此「文」（萬物之風姿）首先具有存有論的義蘊（即道之顯現）。而這樣意義的「文」，其實便是自然（物自身）世界的風格物，屬於「道之文」（可類比於海德格所謂「存有必開顯為存有物的存有」）。這種原初性的「文」，《老子》透過「道法自然」來呈現，而《莊子》則以「天籟」「物化」來呈現。其次，「文」可指涉和「人」有關的名言、文字、書寫活動，以至書寫活動所匯集的「文本」，最後可廣指人類語言符碼所積累和延伸而成的「文化」。本文主張《莊子》之道，乃為一具體之道，必呈現為物化之自然世界，而人存活在自然世界中，又必因人是使用符號的動物，擁有語言存有的基本特質，如此遂使自然世界同時轉化為人文意義的自然。這種人文意義的自然，到底是「以人害天」的異化？還是「天人相參」的綜合？這便觸及儒道之間、自然與人文之間，其關係該如何對話的古老課題。本文認為將《莊子》放在自然／人文二律背反立場，視其為「蔽於天而不知人」（如《荀子》所批評），這是簡化而片面的看法。因為不管將之視為反人文或超人文，都弱化了《莊子》的複雜性與創造性思維。然《莊子》的自然若亦不能不是某種人文意義的自然，那麼它到底和儒家的人文主義有何差異？由於《莊子》秉持氣化流行的世界觀，並由體道經驗而展開卮言的語言遊戲，這種卮言觀建立在對語言的即開顯即遮蔽的雙向觀照上。因此一方面批判語言容易偏執化為意識型態的遮蔽面，同時藉著批判來重新活化語言之解蔽妙

用，使得人的語言交換活動能同步於道之流變運動。這種卮言語言觀便隱含《莊子》式的文化觀，亦即人類文化的活力和生長，必須建立在「人文化成」之「化」的「永未完成性」「永續開放性」。換言之，本文亦藉由「文」所關涉的語言、書寫、文本、文化等相關討論，試圖探討不全同於儒家的《莊子》式另類人文化成。

歷來常以「自然主義」稱乎道家的立場或主張，且因「自然」／「人文」對舉，以致向來被標籤為自然主義的道家，想當然爾被視為「反對」人文，並趨近於回歸「原始」與「隱逸」，好像神話初民般與鳥獸同群，或者中國文人的隱逸山林。這種理解，雖非全無根據，如老、莊對文明進程、道德、語言總不乏批判力道，又對小國寡民、渾沌素樸歌頌有加。從此一抑一揚現象來看，老莊似乎簡單明瞭走向去「彼」（人文）取「此」（自然）的單向退返之道。然而將自然／人文割裂為二，以徹底反對人文方能復歸自然的二元論思維模式，這並非善解道家之自然，尤其不能善解《莊子》「入遊其樊而無感其名」、<sup>102</sup>「以與世俗處」的遊乎「人間世」立場。唐君毅曾以「超人文」理解《莊子》，雖不視《莊子》為「反人文」，但對比於孔子重禮樂之本、孟子重禮樂之原、荀子重禮樂制度之效而言，《莊子》看似「以天為宗」的主張，仍要被歸為：「尚自然而薄人文的超人文思想」。筆者認為，唐先生此說，只抽取《莊子》的單一向度（只偏取「以天為宗」），並未全幅把握《莊子》面對人文的雙向態度（莊周實乃以自身方式統合了天人，所謂「知天之所為，知人之所為者，至矣……庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」<sup>103</sup>又因為對雙向圓通立場把握不夠周全，造成對《莊子》「（菲）薄」人文的深刻意義不夠同情理解。遂不能由此「薄（文化批判）」通向彼「厚（文化更新）」之生機。本文試圖說明，《莊子》對人文的「（菲）薄」不在單純反對人文，以退回原始或超入神秘，而在於批判治療以走向創造更新。而《莊子》式的人文「化」成，此「化」乃建立在批判治療而通向變化再生。唯有對人文基礎——語言結構——所派生的權力支配和意識型態加以揭露，才可能從話語暴力與價值神話的批判中，一再走向活化語言、顛覆權力的文明永續生長之路。

本文企圖講明，《莊子》對人文的菲薄絕非全盤反對人文，而是對人文陰影

<sup>102</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁148。

<sup>103</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·大宗師》，頁224-225。

與暴力的戒慎恐懼。由於深解人文與語言的共生關係，深解語言符號的二元結構性，為使人文所設定的價值規範不至僵化為等級暴力，為使人在人文世界活出自在、真情而不斷保有創造活力，乃不得不走向一條「即破壞即創造」的更新之路。總之，《莊子》對人文的批判集中在語言治療，但批判語言符碼所導致的價值神話，並未使《莊子》走向否棄語言的純粹神秘主義，或退回反智論的原始主義。《莊子》的終極立場，在於語言的批判治療中永續地活化語言，而活化語言之路將使《莊子》以另一種創意方式活化了人文。由此可將《莊子》視為以另類於儒家的方式參贊了人文。本文認為必須同時把握《莊子》對人文的批判治療與永續活化的兩面圓通之循環，才能善解《莊子》人文「化」成之巧思。《莊子》顯然認為「人文」基礎的「語言結構」必須不斷被打開，批判治療正是為了重新敞開已然僵化的「結構」。只有「結構」被「反結構」的破壞力量給重新打開和調整，「結構」的秩序和穩定才能繼續差異化地生長下去。可見《莊子》對人文的立場並非單向地反對結構而擁抱非結構，而是認識到人文本身就是或者必須是結構與反結構的辯證生長，才能持續不斷地生生不息下去。<sup>104</sup>用《莊子》「化」的概念說，天道（道體）物化不已，人文之道也必須法天地、法自然之道，天地自然實乃氣化流行不已，故人文亦必須在連續性和穩定性之間不斷加入「變化」、「革新」之活力。如此一來，「人文」才能在「活化」「變化」中，對抗腐敗而永續生長。<sup>105</sup>筆者認為《莊子》這種人文「化」成態度，應視為儒家偏向建構結構的

<sup>104</sup> 所謂「反結構」也就是「差異」的來源。然本文不只主張面對外部「他者」時才能產生差異，應將差異視為內元本有的動力，如此一來，同一性的結構與差異性的非結構之共在辯證，方能打開生生不息的空隙與自我活化。本文所謂《莊子》的文化更新論，及其結構與非結構之辯證模型，較詳細的討論，可參見拙文：〈論《莊子》的雅俗顛覆與文化更新——以流動身體和流動話語為中心〉。另外，將「差異」收攝為「內元」來討論，受到法國學者米龍（Alain Milon）的啟發，參見氏著：〈論文化交織〉（la souillure du métissage），「文與體：跨領域對談學術研習營」（臺南：國科會人文處與台南藝術大學合辦，2012年6月25、26日）。

<sup>105</sup> 這樣的觀點和宋灝透過雲門《行草》所要傳達的「即自然即人文」的活動文化觀相似：「從無相湧出來之『自然』，在這個舞台表演中便歸屬於文化形象的範圍以內。這樣看來，『文化』所指的，並不是人所造成的形象體系。如同生命一般，這樣的『文化』是有機的：它是通過連續不斷的生長歷程，由文化本身的核心所生產的勢態。易言之，不管群舞也好，獨舞也好，都不等於是一台發功的表演機械。此舞所表現的，是如同植物自然成長一般的文化活躍生理本身，將『文化』無窮無盡改換形態的成長動態呈現出來。」

人文主義，不可或缺的對照與彌補。也唯有儒家同情理解《莊子》這種遊乎結構與反結構之間的辯證立場，或許才能反思儒家式的「人文化成」之特點與盲點。如此一來，儒、道兩者的人文化成觀之差異對話，或可視為當今時代從新開啓的儒道兩行。

## 引用文獻

- 王弼：《老子王弼注》，收入《老子四種》，臺北：大安出版社，2008年。
- 朱熹：《論語集注》，臺北：大安出版社，1999年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1987年。
- 宋灝：〈書法與身體模擬〉，發表於「書法與當代哲學／美學學術研討會」，高雄：明宗館，2012年5月6日，頁肆1-肆60。
- \_\_\_\_\_：〈當代文化與實踐——以雲門舞集為例〉，《思想》第9期《中國哲學：危機與出路》，臺北：臺灣聯經出版事業公司，2008年。
- 阮元校勘：《禮記注疏·表記》，臺北：藝文印書館，1982年，據清嘉慶二十年江西府學刊《十三經注疏附校勘記》本影印。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1991年。
- 陳鼓應：《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1998年。
- 張光直：《美術、神話與祭祀》，臺北：稻香出版社，1995年。
- 黃錦鉉：《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2008年。
- 葉維廉：《比較詩學》，臺北：東大圖書公司，1988年。
- \_\_\_\_\_：《道家美學與西方文化》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 鄭毓瑜：〈身體表演與魏晉人倫品鑑——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》第24期第2卷，2006年12月，頁71-103。
- 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清華大學出版社，2008年。
- \_\_\_\_\_：《當代新道家：多音複調與視域融合》，臺北：國立台灣大學出版中心，2011年。
- \_\_\_\_\_：〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》第42期，2012年3月，頁1-43。
- \_\_\_\_\_：〈《莊子》的文學力量與文本空間——與巴特的互文閱讀嘗試〉，《文與哲》第20期，2012年6月，頁42-94。
- \_\_\_\_\_：〈莊子與羅蘭巴特的旦暮相遇：以「語言·遊戲·權力·歡怡」為中心〉，《臺大中文學報》第37期，2012年6月，頁1-50。
- \_\_\_\_\_：〈身體、氣化、政治批判：畢來德《莊子四講》與《莊子九札》的身體

- 觀與主體論》，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期，2012 年 9 月，頁 59-102。
- \_\_\_\_\_：〈論《莊子》的雅俗顛覆與文化更新——以流動身體和流動話語為中心〉，《臺大文史哲學報》第 77 期，2012 年 11 月，頁 73-111。
- 米龍（Alain Milon）：〈論文化交織〉（*la souillure du métissage*），「文與體：跨領域對談學術研習營」，臺南：國科會人文處與台南藝術大學合辦，2012 年 6 月 25、26 日。
- 海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《海德格爾選集》（下），上海：上海三聯書局，1996 年。
- 畢來德（Jean François Billete），宋剛譯：《莊子四講》，臺北：臺灣聯經出版公司，2011 年。



# Conversion to Qi and Formation of Culture: Deconstructionist Reading of Zhuangzi's Body of the Way, Subject, Body, Language, Body of Culture

Lai, His-san\*

[Abstract]

“Body” in Zhuangzi, needs to be converged in “the way.” On the level of ontology, it is “body of the way,” on the level of theory of practice, it is “experience the way.” Yet “nothing escapes” the way of Zhuangzi, and the “body of the way” is actually the essence of the active process of conversion and movement of qi, which manifests as a natural world with moving objects. “The way” is a metaphor for “action of the way,” and it is unnecessary to give a foundation for the “concretization” of a forever changing force in its movement process, thinking that there is another “subject” that can be “made to act” outside of “action.” In other words, “the way” is “action of the way,” and “action of the way” is “conversion to qi,” thus this study is opposed to dividing the way/qi into the binary of subject/phenomena. This study intends to use the perspectives of qi, conversion, and action to restore the character of active process in “the way.” It deconstructs the “body of the way” in the metaphysical model, restoring “body” to the metaphor and nihilism of conversion to qi. However, this does not cancel the vitality of the universe, but rather oppose the original physical entities in conversion to qi. This metaphysical interpretation of “body of the way” would also affect and determine views of “subject” and “body” in Zhuangzi. This study will use this to explain the alternative view of the subject and body under the worldview of conversion to qi in Zhuangzi. Finally, the way of change is extended to Zhuangzi's view of humanities; the key is

---

\* Professor and Chairman, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

language, or the critical treatment and creative revitalization of cultural codes by Zhuangzi.

**Keywords:** Zhuangzi, conversion to qi, subject, body, culture, language, variance