

# 「不齊之齊」與「氣韻」(Aura) ——從王船山《莊子解》談莊子齊物思想的美學政治意涵

劉滄龍\*

〔摘要〕

本文的目的是探究《莊子》齊物思想的美學政治意涵。在說明《莊子》氣的思想中的治理之道時，主要倚重王船山的《莊子解》。莊子的齊物之道並非正面擘劃一套理想的政治藍圖，而是以否定與解消的美學力量，讓「不齊」的非同一性力量，解消同一性的強制，以自治自理為基礎的「齊」（即「通」）才擁有可能的條件。為了說明此一「不齊之齊」——擺脫同一性強制讓氣得以感通，我們將繞道班雅明與阿多諾的時代診斷，回顧「氣韻」（Aura）如何消逝於現代社會尤其是工具理性的物化與同一性強制之中，再思索《莊子》的「氣」／班雅明、阿多諾的「氣韻」是否蘊涵著一種美學進路的政治解放力量，讓人得以返回個己、本真的存活方式，在交感性的聯繫之中同於大通。

關鍵詞：莊子、王船山、不齊之齊、氣韻、美學政治

---

\*國立臺灣師範大學國文學系副教授

## 一、前言

人類文明在控制自然的過程中，將自然視為可以計量、駕馭的客體，透過機械技術的介入，人愈發感受到自身力量已經逐漸凌越難以操控的、可怖的自然之上。理性的人運用工具，計算與丈量自然，自然作為具有權能的理性主體所支配的對象成了理所當然之事。人類憑藉理性超出自然之上，身為萬物的尺度，人如何能不自豪於此一歷史性的偉業？然而，具有懷疑精神的思想家們對文明進步與人類理性可能提出如下的質疑：人類文明的進步蘊涵著何種致命性的危機？人與自然的關係在技術文明的介入下是否已然受到不可逆的扭曲破壞？

在古代中國思想家中，就人類文明與自然生命的關係曾提出深刻反思的，無疑首推莊子。他的相關反省不僅尚未過時，跟當代最傑出文化批判者的若干觀點也頗能互相印證。例如在本文所要討論的法蘭克福第一代理論家班雅明與阿多諾的思想中，尤其可以發現值得對讀參照的共同關切。<sup>1</sup>法蘭克福學派的批判理論在一開始發展的階段中，便關注人在理性控制的現代生活中如何一再異化的問題。人類運用工具理性控制自然，此一控制的手段後來全面性地擴展到生活的各個層面，成為現代人加諸在自己身上的枷鎖，最後人被自己的理性所控制，竟難以擺脫。<sup>2</sup>人一開始把自然對象化，就註定了要走向把自己的生命也對象化的異化之路。對莊子來說，人是自然之子，我們卻以背離自然的方式來實現生命，這樣的生命怎能不是對生命的異化？運用工具的人卻成了物的工具，為物所役（「物於物」）。

<sup>1</sup> 賴錫三有多篇論文涉及《莊子》自然觀與技術理性批判的關聯，且多從莊子與惠施的論辯展開相關討論，可參考他較新的一篇論文從自然、氣化、身體的角度論述《莊子》美學思想，其中與班雅明氣韻美學的對話可與本文相參佐，見賴錫三：〈《莊子》的自然美學、氣化體驗、原初倫理：與本雅明、伯梅的跨文化對話〉，《文與哲》第 26 期（2015 年 6 月），頁 85-146。關於「回歸自然」與化解同一性暴力的問題另可參氏著：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第 16 期（2010 年 6 月），頁 1-44。

<sup>2</sup> 根據霍克海默與阿多諾在《啟蒙的辯證》中的分析，理性主體在形式化思考中對自然的支配性宰制最後逆轉為自我宰制：「對自然的世界宰制轉向思考的主體自身，對於主體而言，什麼也沒有了，除了那必須能夠伴隨我的所有表象的永遠同一的我思。主體與客體都歸於消逝。」Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt am Main: Fischer, 2006), p.32. 中譯本可參照霍克海默、阿多諾著，林宏濤譯：《啟蒙的辯證》（臺北：商周出版，2012 年），頁 51。

現代人成為孤獨、疏離之人，在日復一日績效主義的工作中，個體生活與自然生命的整體性被刻板僵化的節奏打斷成零散的碎片，用班雅明的話來說，現代文明是個「氣韻」(aura)消散的文明。現代社會的異化，跟莊子於戰國時代所觀察的社會現象容或不同，然而現代性的病症是否已萌發於文明的較早階段，甚至在東西方不同的文明發展，仍可發現共同的問題根源與類似的發展軌跡。倘若如此，哲學思考或許還是具有穿透社會文化差異，直探思維本質的深察力。換個角度，又或者是因為不管是莊子或法蘭克福學派的思考，都來自於深刻的社會文化觀察，他們的思考不離於社會，而人類的社會生活經驗畢竟有相當的普遍性，所以源自於社會的思考愈是深刻，其有效性與普遍性便愈經得起時空的考驗。倘若如此，當代社會生活的異化，就不僅僅肇端於資本主義商品交易中發展起來的工具理性對人的物化，而是在人類運用工具、追求效率之時，愈蒙其利的同時就不可避免地同步進入了物化邏輯，深受其害卻仍不知反省。因此，在較早階段例如莊子對相關問題的洞察，倘若未能發展成充份的反省意識、長養出夠豐厚的文化力量，一旦文明高速發展，時至今日，全球一體化下絕大多數社會毫不抵抗地被捲入資本主義社會所導致的深刻生活危機，也是必然的後果。

本文將要以莊子的「氣」與班雅明、阿多諾的「氣韻」為線索，探討他們的文明反思對於現代生活的異化是否提供了某種解放的可能性。但這並不意謂著「氣」或「氣韻」與某種原始未受文明「污染」的神祕力量有關，讓我們得以回到過去以拯救現在，而是從其富有啟發性的洞見中，發掘據以批判異化生活的規範性，它是受到扭曲的生命理應追尋實現的本真樣態。甚至我們唯一能夠憑藉的出發點也只有當下的社會現實，正因我們在現代性的苦役中才驅迫出思考的動力，力圖發現隱藏在現代生活中仍未全然消失的解放消息，發現仍有冰解凍釋的可能性。我們將帶著批判理論的眼光重讀《莊子》，並試圖從「氣」／「氣韻」的現代性反思中萃取美學化政治的構想，它蘊涵著本真性存活的解放訊息，為現代人自我奴役的歷史發展撕開一道裂口，我們重新得以瞥見新生活的可能性，也是人應該過的正常生活，讓物任其自然(「物物」)、人成其為人而不「物於物」。莊子、班雅明、阿多諾這三位思想上皆具有漫遊特質的文化批判者，都不是簡單的文明否定論者，他們的美學政治論<sup>3</sup>立足在虛無破碎的文明廢墟之中，試圖重建

<sup>3</sup> 題目中「美學政治」是指「美學化的政治」，亦即摘要中所言「美學進路的政治解放力量」，此一構想是班雅明對於美學與政治關係的再思考，並且試圖以此進路來詮釋莊子齊物思

「不齊之物」之間失散的聯繫，在殘酷性的壓迫中發掘反抗的力量。

關於《莊子》的氣學詮釋與政治思想的關係尚需一提的是，氣的政治學自黃老氣學以降，多為大一統的君權服務。「氣」與政治上的同一性強制的確有此難分難解的歷史脈絡，因此在當代希望開展《莊子》思想多元性面向的詮釋者，如瑞士漢學家畢來德便堅決規避從氣的角度來闡釋《莊子》。他認為氣的解讀路向脫離不了君主專制的歷史殘留，擔憂氣的同一性與帝國秩序同構的關係，註定忽略不同主體的多元性與主體性之間的差異。畢來德於是轉由身體及其活動機制來說明在《莊子》中跟「氣」有關的段落，目的是希望藉由新的主體範式的提出，來肯認生命的多元性與異質性，也才能與民主政治的想像連結。<sup>4</sup>相較於畢來德對氣的修養論與政治論的保留與批判態度，臺灣莊學研究者包括賴錫三、<sup>5</sup>何乏筆、<sup>6</sup>劉紀蕙、<sup>7</sup>鍾振宇<sup>8</sup>則從不同角度回應畢來德並發揮莊子氣學與民主政治的相容性。<sup>9</sup>筆

想所蘊涵的美學觀點與政治意涵。

<sup>4</sup> 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》卷22，第3期（2012年9月），頁18-25。

<sup>5</sup> 賴錫三：〈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》卷22，第3期（2012年9月），頁59-102。賴錫三正確地指出，畢來德忽視了《莊子》的確包含了諸如「天地並生，萬物為一」等整體論的面向，然而要留意的是，整體性與連續性的「一」到底是什麼意義的整體性？是否必然否定了差異性？畢來德對於《莊子》的「一」、「多」課題似乎不太注意。參見賴文頁78註57。賴錫三從氣學修養論打開莊子政治論的批判性向度，是近年來莊學研究的一大突破，參見已集結的專著《道家型知識分子論》（臺北：臺大出版中心，2013年）。

<sup>6</sup> 為了回應畢來德對氣論與專制政治共構的批評，何乏筆從孟柯（Christoph Menke）對尼采力量美學的重構切入，探討氣的修養與力量美學間的複雜關係，其中涉及了氣的一元與多元，美學與政治的關聯，參見何乏筆：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》卷22，第4期（2012年12月），頁41-73。

<sup>7</sup> 劉紀蕙藉由章太炎的《莊子》詮釋論「心齋」的政治性與「無」的批判性，其中也提到了本文引述討論的主題——〈齊物論〉中吹萬不一的「不齊之齊」，參見劉紀蕙：〈莊子、畢來德與章太炎的「無」〉，《中國文哲研究通訊》卷22，第3期（2012年9月），頁103-135。

<sup>8</sup> 鍾振宇從「通天下一氣」談《莊子》氣論的批判性與外王向度，參見鍾振宇：〈批判的氣論——莊子氣論之當代開展〉，《中國文哲研究通訊》卷23，第4期（2013年12月），頁139-167；另參氏著〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》第42期（2013年3月），頁109-148。

<sup>9</sup> 筆者也撰文從身氣主體的角度論及《莊子》思想與政治自由的關係，文中透過孟柯的

者跟以上提到的幾位臺灣學者分享著共同的思考背景，即一方面同意畢來德對氣在政治上的同一性宰制應有所留意，另一方面卻認為，《莊子》的氣學正是反對以同一否定差異，尤其在他的齊物思想中，蘊涵著肯定差異以達到物我共感的通同之境，只有在肯定個體差異性的前提上彼此承認，政治上平等的對話溝通才可能。

畢來德對氣的保留其背後的考量其實也是許多台灣莊學研究者承認的，包括：（1）氣的政治學與同一性強制的親緣性，（2）氣的思想把創造性的源頭放置在個體之外，強調超個體的連續性、整體性而忽略或抹除了差異性、斷裂性，不利於個體性的創造行動。然而，矯枉難免過正，畢來德也不能忽略，過度強調個體批判性的一面，而忽略相互承認、溝通理解的必要性，社會也將趨於分裂。不能只看到同一性宰制的一面，而忽略統合性、共感聯繫的重要。畢來德想要避免的是氣的同一性強制的這個面向，但也將因此錯失氣的思想尤其能夠說明人與人乃至人與自然感通相連的豐厚資源。然而單憑《莊子》文本，能夠據以展開跟氣有關的討論的確有限。是否真能從氣的思想演繹某種「不齊之齊」，將批判性／感通性、非同一性／同一性納入辯證的涵攝關係，以下將借助王船山的《莊子解》以作此嘗試。

## 二、《莊子解》中的「不齊之齊」

《莊子》的齊物之道是以「虛」也就是「否定」的方式展開與「物」的往來之道。之所以是「不齊」，也就是反對將同一性的強制加諸在「物」（或「物論」）<sup>10</sup>之上，而是內在於眾物、眾論的交雜中，以不齊齊之。「齊」的能力來自於否定

---

美學談氣的「內在他者性」，希望藉此打開莊子思想具有的批判向度，參見拙文〈淡勢之間——氣、力量美學與文化轉化〉，《中國文哲研究通訊》卷25，第1期（2015年3月），頁71-90。

<sup>10</sup> 本文在行文上雖然更多地連讀「齊物」，但採取較寬鬆的方式來看待「齊物論」究竟是「齊平萬物之論」還是「齊平『物論』」，亦即同時接受兩種斷讀的方式，既齊「物」（狹義而言為外物、眾物，廣義而言其實包括了所有的人、事、物、自然世界），也齊「物論」（言說、論述、思想系統）。因為本文的重點在於主體如何對待「物」與「物論」的齊平之道，至於所齊平的對象是「物」還是「物論」，暫不討論是否在本質上有不同的對待回應之道。

性的「不齊」，以便讓物能歸返於自治之能。若是《莊子·齊物論》中「咸其自取」的相關說法，蘊涵此一歸返於物之自治的政治潛能，它和先秦儒墨法兵各家便大異其趣，政治的治理有機會擺脫由上而下的管治，以百姓的自事、自能、自得為基礎。此一含藏在《莊子》中的政治思想端緒，在王船山的《莊子解》中有了更多的闡釋，尤其「不齊之齊」所蘊涵的自治之能，讓我們得以想像莊子政治思想與當代民主政治接軌的可能性。

「不齊」這個用語出自《莊子·應帝王》，本來是方法論上的「齊平萬物／物論」的「不齊之齊」如今轉移到政治場域中。《莊子》不是直接地展示至人的治世應物之道，而是借由列子的老師壺子向鄭國神巫季咸所示的「無相之相」，間接地暗示，政治治理必要的否定形式，此一否定形式（無相），是成就有形的治理的基礎或原理。此一否定形式，因其無相所以能無爭、無傷，壺子說它是「太冲莫勝」，是為「衡氣機」。<sup>11</sup>王船山在此的注為：「衡所以平物者。無不可入而皆平，游心於無礙也。」<sup>12</sup>治理之術並非侵入性的操控，而是退讓性的不得已之「應」，是被動的回應，而非主動的介入。「衡氣機」中的「衡」就是「齊平」的意思，氣機的發動能使物得以齊平。因此，「不齊」是帝王發動其回應物的氣機，心得以遊，物因而無礙，在其不得已之應中皆得齊平。統治本身得依憑暴力，往往是擾亂之源，《莊子》的美學化政治則寄望於淡漠的氣機，如何運用暴力時又能化解暴力期能無傷，讓多元的力量不在壓制中互相抵消，將衝撞的活力順導成自治力量的來源。因此擾亂得寧，政治的暴力本質得以扭轉，消解上下的宰制性，活化為齊平往來的動力機制。王船山謂「帝王之道，止於無傷而已」，<sup>13</sup>他所理解的《莊子》政治思想，並不是單向度地求有為的治世之術，而得包含解消性、釋放性的回應之道，在「否定」的作用層次上，讓多元的政治力不要陷入生死敵對的爭鬥，先求爭而無傷，才能遊戲自如，自理自得。

<sup>11</sup> 列子因見鄭國的神巫季咸能相人生死，大為佩服並返告其師壺子季咸神算之能，於是壺子要列子領季咸去見他，壺子前二次對季咸分別現死機與生機之相，第三次則現「不齊」之相，即無相之相：「明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：『子之先生不齊，吾無得而相焉。試齊，且復相之。』」〔戰國〕莊子著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁302。

<sup>12</sup> 〔明〕王夫之：《莊子解·應帝王》，《船山全書》（長沙：岳麓書社，2010年），第13冊，頁180。

<sup>13</sup> 同前註，頁183。

王船山認為，用以齊平物論的並非聖人之徒「我者為是，人者為非，則以我之是，治人之非，懷挾仁義，以要天下。」<sup>14</sup>而是「應帝王者，以帝王為迹，寓於不得已而應之，不招物之來，物將不來。物不來，則反而自能其事，澹漠之德，功化莫尚矣。」<sup>15</sup>「澹漠之德」化去仁義之德所判分的善惡是非，用以齊一刑政的仁義法度不再是最高的治理原則，治人治天下不以是非，那麼這種德性的「功化」究竟是在哪個層次發揮作用呢？莊子認為，它的功化「莫尚矣」，可見是在最高的層次上展現其調節或解放性的力量。為了說明這種力量，我們可以引借阿多諾的否定辯證法。

阿多諾的否定辯證法肯定「同一」與「非同一」的相即不離之弔詭性張力，就此弔詭性消解理性同一性的主權擴張所導致的反向自我宰控，化解理性內在的矛盾性與毀滅性，讓理性的確定性與生命的不確定性之間既合且離的辯證關係成為互相作用的動力。維持此一張力的動力機制是以「否定」的方式來成就，此一「否定」不是把對方排除的意思，而是化去主體單向度的同一化力量，讓「非同一化」的否定性作用成就「同一化」力量。

王船山在《莊子解·齊物論》篇首解題處說：

物論者，形開而接物以相搆者也，弗能齊也。使以道齊之，則又入其中而與相刃。唯任其不齊，而聽其自己。知其所自興，知其所自息；皆假生人之氣相吹而巧為變；則見其不足與辨，而包含於未始有之中，以聽化聲之風濟而反於虛，則無不齊矣。<sup>16</sup>

「物論」是形氣在對偶性的「開」，與「物」相對而有的思辨性對待，既有相對性，一旦被理性的確定性所規定，便不再能「合」，於是本質上與其它的「物論」是不齊的。若勉強要以超越性的「道」強求一形式上的同一性，必然得干預其已有之確定性，於是「相刃相靡」，互相傷害。因此，真正的「齊」是「任其不齊」，也就是保住其差異性，讓「物論」在成其為論的生成處自生、自止，因為議論的生成有其針對性，一旦針對性消失，也就沒有存在的必要。議論的生成與消失是來

<sup>14</sup> 同前註，頁 177。

<sup>15</sup> 同前註，頁 179。

<sup>16</sup> [明]王夫之：《莊子解·齊物論》，《船山全書》，第 13 冊，頁 93。

自於人的口說喧騰而有的「氣之變」，它並無自身的根源，由氣之生成而有聲，氣之止息而歸於虛。所以「物論」之間的差異性並非絕對的，而是相對的，乃至最都必然歸返於「虛」，所以不足辨，也沒必要分別一高下優劣、做出最後確定性之裁斷。所以接下來說：

故以天為照，以懷為藏，以兩行為機，以成純為合……因之而生者，因之而已，不與之同，不與之異，唯用是適，則無言可也。雖有言以曼衍窮年，無不可也。不立一我之量，以生相對之耦，而惡有不齊之物論乎？<sup>17</sup>

「以天為照」不能被誤解或詮釋成一超越之道，而要從後面所說的「以懷為同」，這個「懷」指的便是由「天」的廣大包容所表示的涵容差異性的光照能力。「天」不是外在的超越，而是內在的容受。容受此一差異性，所以是不取消差異的「以懷為同」，因此「不與之異」，也就是不自立於一對耦性的立場上，和另一議論互相對抗，而是隨著情境，該怎麼因應就怎麼因應，不爭辯也可無言。倘若要「有言」，則是曲曲折折地（曼衍），或者說得肯定一「同一與非同一」相即的弔詭性，在弔詭性的言論中無盡延伸。拒絕以形式的相對性來確定任何僵固的尺度，即「不立一我之量，以生相對之耦」，則「物論」可齊，無一「物論」不在此一弔詭性的肯定中各有其安立之分位。

但是「不立一我之量」，不表示倫理的、法權的尺度是不必要的，我們回頭再從莊子與船山如何看待「刑」與「名」來考慮這個問題。先看「氣」的解放性力量。我們關注的是，「氣」能否成為「一種解放性的力量，啟動同一性與非同一性彼此辯證的關係」？

從王船山解〈齊物論〉的篇旨來看，無論是「物論」、「超越性的道」或「我」，因為處在相對性的結構中，會帶來同一性的傷害（相刃相靡），船山認為莊子要藉由虛化的氣的主體來化解掉此一同一性的暴力。氣的主體是什麼呢？它是肉身化的主體，但不只是形質之體，而是能「虛」的主體。船山說：「心齊之要無他，虛而已矣。氣者生氣也，即皞天之和氣也。」<sup>18</sup>「虛」也表示去除對耦性，所謂「外

<sup>17</sup> 同前註。

<sup>18</sup> [明]王夫之：《莊子解·人間世》，《船山全書》，第13冊，頁132。



無耦而內無我」。<sup>19</sup>船山並且表示：「而氣之宅於虛者，無死無生，常自定焉，可無疑于行矣。」<sup>20</sup>

讓我們先引述阿多諾關於否定辯證法的這段話，以便討論氣的思想會如何思考「同一性強制」的解消：

改變概念思維 (Begrifflichkeit) 的方向，朝向「非同一性」(Nichtbegrifflichen)，是否定辯證法的樞紐。洞察了概念當中非概念性的建構性質，那未經反思地伴隨著概念的「同一性強制」(Identitätszwang) 便會消融。<sup>21</sup>

再看解〈養生主〉「緣督以為經」時，船山表示：

身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者居靜，而不倚於左右，有脈之位而無形質者也。緣督者，以清微纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。<sup>22</sup>

「虛」便是由「氣」所引生的「朝向非同一性」的一種自我解消的能力，藉此消融了「同一性強制」，但並非取消「同一性」，而是讓肉身化的主體成為「氣」的流動之場，在任督二脈的動靜交會中，「循虛而行」。用阿多諾式的語言來說，則是感受身體中的自然性，感受「氣韻」的呼吸，讓被理性規訓的身體重新打開其自然性，激活同一性與非同一性彼此辯證的關係。

《莊子解·大宗師》中的「攬寧」表達了此一辯證關係：

攬寧者，物自結而我自解。為雞、為彈、為輪，無不可寓庸，<sup>23</sup>而終無所遯。東西南北皆攬也，則皆寧也。故遊可逍遙，物論可齊，人間世可入，

<sup>19</sup> 同前註，頁 133。

<sup>20</sup> 同前註，頁 135。

<sup>21</sup> Adorno, "Negative Dialektik", in *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, ed. Adorno (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), Bd. 6, p. 24.

<sup>22</sup> [明]王夫之：《莊子解·養生主》，《船山全書》第 13 冊，頁 121。

<sup>23</sup> 所謂「不用而寓諸庸」，就是借力使力，「用」是來自主體的施為，「庸」則是來自物的

帝王可應，德無不充，而所養者一於其主。<sup>24</sup>

櫻是擾亂、干犯，外物無時不「結」，因為氣是變化中的自然，所以莊子以「雞、彈、輪」隱喻我們身體性的存在是會不斷地改變其形式，會存在也會消亡，我們的身體，從「物」的角度來看，是擾亂主體的「櫻」。但若能虛，能因隨差異性的「物之身體」任氣之流行遷化變動，不以「確定性的主體」來度量、執定，而能「以不齊齊之」，則「人」是主體，「雞、彈、輪」也是主體，主體自身接納不確定的主體的挑戰，甚至主動尋求自我抵抗的差異性。那麼「物之結」及其「櫻」，也是自然的主體所要肯定的，所以「雖櫻而寧」、「雖結而解」，櫻與寧、結與解的對反維持在同一與非同一的弔詭性辯證運動之中。氣的主體可說是來自社會（櫻與結）又超臨於社會之上的美學化自然主體，它的獨特性使它超越了現世社會生活而具有來自於自然的非同一般的批判性，但它仍弔詭地維持住入世而遊的同一性，所以「氣」既切近又遙遠，它溝通遊走於自然與社會之間，既反映社會的本真性又挑戰了社會的虛假性。

現在，可以討論倫理與法律中的尺度問題。船山在解莊的脈絡中，是以「遊於善惡之間」來面對，仍是以美學化的主體，施行政治社會的轉化之道。在《莊子解·養生主》中，船山表示：「徇耳目口體之欲則近刑，徇見聞毀譽之迹則近名。」<sup>25</sup>「惡之刑，善之名」是莊子都要遠離的，所以要不落善惡兩邊，遊心任化於善惡之間。船山甚至認為「名者，天之所刑也」，意思是說，由名所招致的災禍幾至無所逃、不可解。因此他認為寧可落入刀斧之刑，也勿陷天之所刑。船山說：「故不得已而寧近右師之刑，勿近樊雉之名。名者，天之所刑也」，<sup>26</sup>又說：「天懸刑以懸小人，懸名以懸君子。」<sup>27</sup>君子知道不能為惡，所以能夠避開刑戮之害，但不知名之害更加隱微難避，而且一旦受其懸縛將終生不解，不知畏名所以也不知何以能解。

如何能遊於善惡之間？在庖丁解牛的寓言中，莊子所教導的不是以高才大名顯揚於世的聖君賢相為政之道，而是籍籍無名的屠夫庖丁花費十九年得出的解牛

---

力，任讓他者之力流動，不迎不拒，而是「寓」，也就是寄附在其上，隨之流游，在關鍵的地方才慎微一動、順勢成就。

<sup>24</sup> [明]王夫之：《莊子解·大宗師》，《船山全書》第13冊，頁169。

<sup>25</sup> [明]王夫之：《莊子解·養生主》，《船山全書》第13冊，頁123。

<sup>26</sup> 同前註，頁123。

<sup>27</sup> 同前註，頁107。

之技。但此微末之技可通於政治轉化之道。此技所重者在於「戒、止、遲、微」，<sup>28</sup>也就是戰戰兢兢、凝神專注、緩慢自持、動作微細。船山說是「善以其輕微之用，遊於善惡之間而已矣。」<sup>29</sup>庖丁之技憑恃的不是銳刀、猛力、巧術、高才，而是「依乎天理」（船山解「天理」為「自然之理」），<sup>30</sup>在「戒、止、遲、微」的敬慎工夫中，漸漸釋去官能之用（「萬感皆退聽」），<sup>31</sup>那麼會在工夫純熟時，不得已時才慎微地動刀，該停止時便停止，動靜之間憑藉的是自動自發的直覺性運作，而非知解性的認識判斷。於是在此一「微動」中，本來困結的筋脈結聚處，也能「自解」。

在討論繼續展開之前，我們得先專節評述班雅明和阿多諾的「氣韻」思想與現代性的關聯，再回頭檢視《莊子》的美學化政治論在何處銜接上當前現代性的普遍問題。

### 三、班雅明與阿多諾論「氣韻」(Aura)

Aura 源自古希臘文 *αῦρα*，意為氣息。希臘神話中晨間微風的女神即為 *αῦρα*。我將 Aura 譯為「氣韻」，取其氣息之意，因為此一詞語又有氣氛、神韻、光采、風神之意，故譯為「氣韻」以總攬其意。班雅明發現，在早期長時間曝光的攝影作品中，透出某種既切近又遙不可及的「氣韻」(Aura)，它們將動態的生命氣息凝結在靜止的影像上。阿多諾在《美學理論》(*Ästhetische Theorie*) 引用了班雅明以下這段著名的話：

上述用在歷史對象的「氣韻」(Aura) 這個概念，我們可以試著用自然景物的「氣韻」來說明。後者我們將之界定為獨一無二的遠方景像，不論它可能有多近。(einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag) 在夏

---

<sup>28</sup> 同前註，頁 122。

<sup>29</sup> 同前註，頁 120。

<sup>30</sup> 同前註，頁 122。

<sup>31</sup> 同前註。

日的午後小憩，遠眺地平線上的山脈，或看著投在身上樹枝的陰影——這就是山和樹枝的「氣韻」的呼吸（atmen）。<sup>32</sup>

遠處的山脈、身上的樹影是漫不經心的遊憩者在恍惚之中感通的「氣韻」、「呼吸」，<sup>33</sup>這彷彿是種少數人才特有的神祕體驗，但班雅明似乎認為，這是一種能向所有人開放的具體經驗。此一恍惚並非半夢半醒的迷醉，而是打斷了日常性認識，帶有醒覺意識的恍惚。即使是夢，也應如莊周夢蝶般，是哲學之夢，它打斷了日常的確定性思維。藝術作品的任務就在於造成一種震驚，擾動支配現代人慣常生活的目的性行動、工具性價值，讓那既切進又遙不可及的「遠方」，打破現代人主客二分的主體框架，在肉身化的主體中與自然感通，以抵抗自身的方式完成自然的造化。

阿多諾曾說，在奧斯威辛（Auschwitz）集中營後還寫詩是野蠻的。造成災難性後果的啟蒙理性主體，有什麼動能可以重新啟動文化更新，超克現代性？文明除了以野蠻、殘忍的方式統治、規訓人類，是否別有出路？尼采、班雅明、阿多諾乃至傅柯的現代性批判，透過班雅明「氣韻」的脈絡接上了潛藏著的關鍵性問

<sup>32</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften in 20 Bänden* ed. Adorno, Bd. 7, p. 408. 這段引文出自《科技複製時代的藝術作品》第三節，見 Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977), p. 14.

<sup>33</sup> 其中一位審查人對於引文的翻譯和詮釋有不同意見，主要是針對最後一句，筆者譯為「這就是山和樹枝的氣韻的呼吸」(das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen)，審查人認為呼吸的不是山和樹枝而是人，雖可延伸至人與自然的共同呼吸，但首先是人的呼吸，或吸收、感受來自山樹的氛圍，才延伸至自然的呼吸。就德文原文來看，這句話並未出現作為主詞的「人」，該句既可說是人也可說是山和樹枝在呼吸。從原句來看，不易明顯看出首先是人在呼吸，才延伸地說人和山樹一同在呼吸。然而，山和樹是否能呼吸？這個問題至關重要，筆者也不否認，法蘭克福學派仍是從人的實踐出發，例如班雅明在論及波特萊爾時也表明「氣韻」的經驗「建基於把共通於人與人之間的回應能力，轉移到人面對無生命的或自然的存在之間的關係。」但這一躍出人類中心主義的思考，有意無意間，已經試圖承認自然的準主體地位，雖然仍不免以人來想像自然，但「呼吸」這個並非人所能壟斷的生命經驗，班雅明甚至想要擴及至無生命的存在領域，這個隱微且至關重要的跨越，很值得深究。本文主題不在此，另有〈承認自然〉一文有所涉及，2016年3月31日發表於中研院文哲所舉辦的「社會自由與民主的理念——跨文化視野中的霍耐特社會哲學」工作坊。

題，意即引入自然的向度，重新理解與提問：什麼是人？如何克服資本主義現代社會的普遍束縛？人的自由是否能在藝術實踐的活動中得到解放，並且絕非消極式的個人隱逸，而能具有政治上的普遍意義？藝術作品的自然性、人的自然性與自由問題如何關聯？這些問題既是班雅明與阿多諾討論「氣韻」時的思考線索，由他們所提供的現代性反思也尚未貫徹，有待我們進一步實驗與探索。

斷離由工具理性所支配的現代性生活如何可能？現實生活除了汲汲營營於私利還有什麼活生生的氣息？對班雅明來說，藝術活動提供了現代人一種生活的範例，遊手好閑的漫遊者是有意隔絕在目的性關注的領域之外，他的閒散其實是一種孤絕的對抗，對抗的不僅是整個社會強加在身上的同一性，而且也是自己所加諸於自身的。因此，即使滲透著無所不在的規訓與控制的現代生活，自我中心的行動主體有機會在藝術的活動中放棄了他加諸在自身的同一性強制，而能敞開感知，獲得一種魔力般的經驗能力，讓機械般的生活從績效導向的控制中甦醒，並獲得一種解放性的力量，啟動同一性與非同一性彼此辯證的關係。

阿多諾在《美學理論》中討論了藝術與社會的關係，他主張藝術自身即包含著同一性與非同一性的張力，藝術與社會的關係也是如此。藝術既來自社會又與社會隔絕，它是社會的折射或產物但又自律地作為異質性的他者抵抗社會。阿多諾引荀白克(Schönberg)的話：「所畫的圖，不是所呈現的。」意思是說，畫家並不是畫他所看到的，而是畫看不到的。藝術作品雖然來自於現實社會，但它的目的卻在現實社會之外，它自身就是目的，是以無窗戶的單子方式作為封閉而特殊的存在，但它自身有其內在的辯證運動，因而不只是特殊的而具有普遍性。阿多諾說：

藝術作品作為無窗戶的單子，它們「再現」(vorstellen)的並非是他們自身，這幾乎很難理解，除非認為它們有自己的律動，它們內在的歷史性是自然和自然控制的辯證……<sup>34</sup>

從這個角度來說，藝術是社會和自然的中介，人類透過藝術活動在自然和社會之間構成一種既互相擱抗又彼此成就的張力關係。班雅明「氣韻」概念的提出，正可以說明此一中介性。

---

<sup>34</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 15.

班雅明在《機械複製時代的藝術作品》（*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*）有個註腳說明「氣韻」與「距離」的關係：

把「氣韻」界定為「獨一無二的遠方景象，不管這距離是多麼近」，正顯示且說明了在時空知覺範疇中藝術作品的儀式價值。距離對反於臨近。本質上的遠方是不可臨近的。不可臨近性的確是受崇拜圖像的主要性質。就本性來說它得置身於「遠方，不論它可能有多近」。不管人們從材質方面能夠多麼地貼近，都不能取消遠方景象所拉開的距離。<sup>35</sup>

「氣韻」在本質上不可臨近，具有獨一無二的本真性。藝術作品在起源上與巫術、宗教儀式有關，因而具有工具性價值，但這無損於它的「氣韻」，它仍是獨一無二的。文藝復興之後，藝術作品的儀式基礎雖然日漸喪失，但班雅明認為，真正造成「氣韻」凋萎的危機是攝影技術的發明。藝術作品可以被大量複製，其獨一無二的本真性被「普同一致的感受」所取代。當本真性不再成為藝術作品的標準，班雅明認為，藝術作品寄生在儀式基礎上的功能被解放出來，這既是藝術的危機，但也是讓藝術建立在政治的實踐基礎上的契機。<sup>36</sup>

複製技術讓大眾有機會接近藝術，然而一旦藝術成為追求利潤、迎合大眾的文化產業，藝術也就消失了。阿多諾認為，藝術應該像卡夫卡所展現的否定現實感的力量，一方面不受純粹的現實所污染，另一方面又要狠狠地壓榨它。<sup>37</sup>在談論藝術作品與現代社會的關係時，「自然」究竟扮演了什麼角色？在班雅明「氣韻」概念所隱微透露的自然向度，被阿多諾明白揭示出來。阿多諾表示：

感受自然中的「氣韻」，就像班雅明在說明這個概念時所要求的，去感受自然的內在性，它是藝術作品之所以為藝術作品的關鍵。然而，它的客觀性卻不是任何的主觀意圖所可到達的。一件藝術作品讓觀者眼界大開，因為它有力地道出客觀性，但它不只是由觀者所投射出的客觀性，如果不把

<sup>35</sup> Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, p. 16.

<sup>36</sup> 同前註，頁 16-18。

<sup>37</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 36.

自然當成行動的對象，人將能從自然獲致某種客觀性，它表現為鬱悶或平和的模式。<sup>38</sup>

自然美本來一直是藝術思考的課題，然而自康德以後，美學的重心愈來愈跟主體的自由密切相關，漸漸地迴避了自然美的問題，直到班雅明、阿多諾才又再度發現了自然在藝術活動中關鍵性的地位。阿多諾推崇自然美並認為它是「中斷的歷史，是暫停的生成。」<sup>39</sup>「氣韻」便是在不可捕捉的瞬間性中現身，它打斷了生成，又彷彿完成了歷史。阿多諾在此所說的「客觀性」是弔詭的、不確定的「客觀性」。就如同他認為自然美是不可界定的，它敵視一切的界定，因此以不可界定來界定它。阿多諾認為：「藝術不模仿自然，也不模仿個別的自然美，而是模仿自然美本身。」<sup>40</sup>透過否定的方式，阿多諾把自然推到了形上的高度，但是它仍聯繫著感受與經驗，是內在的形上學。然而自然美得過度到藝術美，才能揭露自然以隱蔽而不可理解的方式要傳達給人類的內容。

尤其在技術進步、商品交易繁盛的當代社會，自然更具備了對照性的功能。然而，在商業社會，自然景觀被納入旅遊觀光利用的對象，或是象徵性地成為天然公園、野生動植物保護區的同義詞，對於自然缺乏真正的感受力，自然美成了意識型態而毫無批判力。阿多諾也反對技術和自然之間虛假的對立，「技術強姦了自然」這樣的說法不過表現了資產階級的性道德，我們其實可以想像未來有某種技術，它將實現自然的目的，輔助自然。換個角度來說，大自然也有某些景象呈現令人驚異的、彷彿是人為技術的特性。（例如中文會用「鬼斧神工」來形容絕妙的自然美景）在不同生產關係的框架，置身於主體化過程的某個階段，都會影響人們看待自然與社會的關係，由於對自然的感受力總是與社會條件相關，藝術的調節與批判功能才有發揮作用的餘地。<sup>41</sup>

為了維持藝術的批判性，阿多諾想要突出在班雅明「氣韻」中「距離」的要素，他因此也對班雅明提出了批評：

---

<sup>38</sup> 同前註，頁 409。

<sup>39</sup> 同前註，頁 111。

<sup>40</sup> 同前註，頁 113。

<sup>41</sup> 本段落摘述阿多諾在《美學理論》討論自然美的章節，見同前註，頁 97-121。

美學領域與實踐目的之間的距離猶如藝術自身當中審美對象與審美主體之間的距離；就像藝術作品不能進犯實踐領域，審美主體也無法干預審美對象，距離是接近藝術作品內容的首要條件。康德在他的「無利害」（*Interesselosigkeit*）概念表現了此一想法，審美態度要求不能干犯、吞噬對象。班雅明對「氣韻」的定義精準命中此一距離的美學要素，但他認為「氣韻」屬於過去的藝術發展階段，在科技複製的當代已不再有效。班雅明太快地屈從了歷史的趨向，把自己和對手等同起來，讓藝術又返回了經驗的實用領域。「遠方」是藝術作品之所以能超越現世生活的現象；它的絕對臨近，在班雅明那兒卻成了絕對整合。（*Ferne ist als Phänomen, was an Kunstwerken deren bloßes Dasein transzendiert; ihre absolute Nähe wäre ihre absolute Integration.*）<sup>42</sup>

班雅明寄望的是在「氣韻」危殆的現代社會，以「藝術的政治化」（*Politisierung der Kunst*）來對抗法西斯主義「政治的美學化」（*Ästhetisierung der Politik*），他對藝術與社會的交往關係有所期待。阿多諾則始終要維持藝術和社會之間既同一又非同一的張力，既保有敏銳的現實感又要拒絕直接性的同化，以陌生化的方式來抵抗現實，因此，藝術家與作品的關係也處於此一辯關係之中：

最高等級的藝術家如貝多芬或林布蘭，他們把最敏銳的現實意識和對現實的陌生化結合在一起，這才是藝術心理學值得研究的課題。其任務不在於揭示藝術家及其作品的同一性，而是展現其不同，將其作品視為一種抵抗。<sup>43</sup>

藝術以非概念化的語言來明確傳達自然默不作聲的非人性內容，這是否定辯證法的實踐意涵，也是阿多諾據以超克現代性的途徑。現代性唯一的規範性基礎便是自身的不斷摧毀，阿多諾的診斷如下：

---

<sup>42</sup> 同前註，頁 460。

<sup>43</sup> 同前註，頁 21。



現代性的真正標記便是不斷地摧毀；藉此它絕望地否定所有封閉的恆常性；爆炸是它其中的一個不變值。反傳統的能量成為吞噬性的漩渦。因此，現代性成為跟自己對立的神話；現代性神話的永恆性成為短期連續性災難破碎的瞬間；班雅明辯證圖像的概念包含此一元素。即使是在現代性所堅持的技術性傳統成就，也受到搖撼而被揚棄，它不容任何遺產不受質疑。就像新這個範疇來自於歷史的過程，它先解除了特定的傳統而後是任何可能的傳統。因此，現代性並非是一種可以被糾正並歸返到基礎的偏離，基礎不再存在而且不應存在；弔詭地說，這就是現代性的基礎，而且賦予它規範的特性。<sup>44</sup>

阿多諾追溯歐洲現代文明奴役肉體的殘酷歷史與毀滅性格，文明化是以去自然化為代價，因此走上了反文化乃至滅絕人性之路。但是阿多諾並不否定人的超越性力量，就像尼采所寄望於人類的未來在於重新「自然化」(Vernatürlichung)以獲得自我超越，尼采、班雅明和阿多諾對現代性的診斷大體方向一致，雖然對何謂理想的人看法容或不同，對如何運作藝術的批判力量以超克現代性也各有不同方案，但是都把藝術、社會與自然彼此的交織關係視為最關鍵的部分，重新凝視這個被忽略而已然模糊的焦點，或許可以藉此尋獲洞察當前時局的目光。

#### 四、「氣」／「氣韻」的美學化政治

如何走出啟蒙現代性的困局？王船山認為，有意「明民」(啟蒙教化)或「愚民」(法西斯統治)都不是「復其樸」的為政之道。<sup>45</sup>他主張「知者任其知，不知者任其不知，心無與焉，則混沌常存，應物而不死。」<sup>46</sup>在〈應帝王〉文末便是知名而難解的「混沌」寓言。為何它跟帝王、政治之道有關？船山把為政之道的中心，從居天下中央的帝「混沌」，轉移到了「民」。因為重點不在中央之帝做了什麼，而是如何讓「民」無論知或是無知，都能維持其淳樸之真，也才能保有無傷不死的活道。為何能夠如此？這是怎樣的政治作為呢？要追問的不是治理者該

<sup>44</sup> 同前註，頁 41。

<sup>45</sup> [明]王夫之：《莊子解·應帝王》，《船山全書》，第 13 冊，頁 183。

<sup>46</sup> 同前註。

做什麼，而是打破治理和被治理的二分結構，把被治理者還原為治理者。所以，「民」既不明也不愚，既明智也無知，而無論是明是愚、有知無知，都要承認公眾本有的自治之能、自理之明。於是治理者必然淡漠其自我之明，甚至不再設想有一治理者之必要，因為治天下者已然藏於天下之中。

混沌是擬人化的幽黯力量，既有人之知又無人的官能，是既人而天，所以能居天下中央，以無治治，以無知知。它是超善惡的善，但不是絕對善，而是無善相的善，即無相之相的「衡氣機」。混沌是政治的基礎，是規範性的無據基地，是理想的政治所服膺的最高原理，也是最基礎的根據。現代政治，無論是民主或威權，啟蒙或反啟蒙，都落入了進退無據的無方向性。因為現代政治失去了真正的理想性，理想性的喪失就如寓言中鑿開了混沌的七竅，失去了與自然連通的幽黯力量。氣韻消失的現代社會，不再能返回前現代的自然法世界秩序，又走不出現代性自我摧毀的無規範性虛無狀態。《莊子·應帝王》中的混沌，是否意謂著超越現代政治困境所需要的基礎？此一基礎不能來自人的自我中心的理性算計，所以政治的目的不是為了走出所有人對所有人爭戰的野蠻自然狀態，而是帶著高度自覺同時打破人的理性封閉性，重返自然。這是理想化的自然，即人而天的人文化、美學化的自然。當代政治需要此一美學化的自然性作為理想政治的根基，它讓權力重回公眾，但不是只讓國家與法律來建構維繫個體間的權利關係，而是以非個體化的自覺者所連通共感的自然世界為基礎所建構的政治與法律秩序。

重新找回政治的道德基礎，意謂著人的世界不能與天割離，政治並非只有權力與權利，也需要德性。所謂的天、德性與道德基礎又都跟自然有關。若儻與忽是政治世界的權力與權利，那麼混沌之德，便是讓同一性的權力與非同一性的權利在弔詭性的辯證關係中，維持張力、保有活力的美學化自然活動。混沌之德因此並非統治者才需要的德性，而是所有公民作為政治權力的主人，為了享有法律的保障所必須承擔的公民義務，它是讓分裂社會重新凝合的道德根基。此一德性，具體而言便是我們在「不齊之齊」中所討論的氣的主體的虛化，也可說是班雅明、阿多諾論「氣韻」時，能化解「同一性強制」的美學化自然活動。

船山雖然認為〈在宥〉非莊子之書，但解「在宥」時說了兩段與我們討論政治的德性有關的話，在解篇旨處說：「在宥天下者，喜怒忘於己，是非忘於物，與天合道而天下奚不治，又奚治邪？」<sup>47</sup>篇末又言：「人莫不在宥於天，而各因仍

<sup>47</sup> [明]王夫之：《莊子解·在宥》，《船山全書》第13冊，頁203-204。

於其道，則不以物撓己，不以己撓物，雖亂而必治，物自治也。物之自治者，天之道也。」<sup>48</sup>天德是自然無為之德，與天合道便是以不治治之，不治的目的是讓物「各因仍於其道」，於是物得以自治，撓而能寧，亂而必治。自然無為的德性，是「無喜怒、無是非」<sup>49</sup>的虛化工夫，去其心知，才能與自然的幽黯力量渾化為一，讓事物能因順其自治的軌道。

人世間的喜怒、是非是可見的人道，其實莊子並不打算廢棄人道，而是要以不可見的天道成就人道。過於執持人道之異之分，則會陷於規範典律的自是非他，於是「人而無天」，「德自此衰、刑自此立，後世之亂自此始矣！」<sup>50</sup>虛化的工夫，便是以人合天，忘己之喜怒、是非。船山曰：

合死生於一狀，萬物於一府，則不於物見然否。不於物見然否，則己之然否不立，渾然一天，包含萬有，在而宥之；喜而非喜，怒而非怒，賞而非賞，罰而非罰，任物自取以同乎天化。則其合天也，緜緜而與為無極，撓者皆寧，而天下已化矣。<sup>51</sup>

「在宥」的「宥」意謂著來自於天的寬厚，而無人的自我中心式的喜怒、是非。現代社會之所以分裂，便來自於主體的膨脹自是、自以為高，不再畏天地、敬自然，有我無他，以單子自我為整全的世界。德衰所以刑立，治亂之道治絲益棼，永無寧日。《莊子》的「天」不是人的主體絕對化、神聖化，也不是實體化的自然。「天」是渾然包覆萬物的混沌之氣，所以「在而宥之」，與萬物同在且寬厚地護養著萬物。混沌之氣之所以不是實體，因為它來自於工夫，此一工夫示現於天的自然無為，具體落實在人的自我陌生化，亦即人對主體的能動性有意識地抵抗，以便展開另類的主體活動機制。自然無為的工夫讓人得以超越現世生活，趨向遠方的「氣韻」，看到人為的不足憑恃。於是，人的生活既是人所成就的，也是人所要抵抗的，這便是「人而天」。「自然」不是人的活動所加諸的對象，而是在人的否

<sup>48</sup> 同前註，頁 217。

<sup>49</sup> 《莊子·天地》：「德人者，居无思，行无虑，不藏是非美恶，四海之内共利之之谓悦，共给之之为安……财用有餘而不知其所自來，飲食取足而不知其所從，此謂德人之容。」見〔戰國〕莊子著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 441。

<sup>50</sup> 同前註，頁 423。

<sup>51</sup> 〔明〕王夫之：《莊子解·天地》，《船山全書》第 13 冊，頁 226。

定性辯證活動中共同構成主體際關係，人在美學化的工夫中「模擬自然」，<sup>52</sup>但不是模擬某個特定的自然物，而是「自然本身」，那呼吸著的遠山、樹枝是混沌元氣在呼吸，人要同乎天化，便得冥化其視聽，在淵定靜默中同此呼吸之和，與天德通與萬物接。

然而「模擬自然」既是美學工夫，也顯示了美學主體的自律性，亦即是人為的，不是「第一自然」，而是「第二自然」，仍是人而不是天。美學的自律性不能離開自然，但也無法只依賴自然。自然本來就有威脅與秩序的兩面性，人運用理性控制自然的威脅性，但也模仿自然的秩序性。藝術分享了理性的自律與自主，但又批判理性。因此，美學主體既不是理性，也不是非理性，而是在模擬的活動中進入雙向的辯證。尤其在「模擬自然」的美學活動中，被現代藝術所拋卻的自然才有機會重新介入資本主義現代生活，展開此一「既人且天」（自律性的「氣韻」魔力）、「非人非天」（批判理性也批判巫術）既互相合作又彼此抵抗的辯證關係。

然而，現代人不「模擬自然」，只沈迷在表象世界的複製中。侯孝賢電影《刺客聶隱娘》中引一典故況喻主角的命運：「罽賓國王買得一鸞，欲其鳴不可致。飾金繁，饗珍羞，對之愈戚。三年不鳴。夫人曰：『嘗聞鸞見類則鳴，何不懸鏡照之？』王從其言，鸞睹影悲鳴，衝霄一奮而絕。」<sup>53</sup>孤絕的現代人便是抑鬱不鳴的青鸞，現代性便是人的青鸞鏡，見到鏡中自己的投影，發出孤獨的悲鳴一奮而絕。離開山林的孤鸞，沒有同類相伴，但它需要同類需要山林。離開自然的現代人，創造了科技此一青鸞鏡要撫慰其孤獨，現代人不模擬自然，而是在表象世界中再現自己，終至哀絕而亡。在科技的複製世界中，一切都可以模仿，於是一切

<sup>52</sup> 「模擬自然」並非班雅明或阿多諾的提法，但我將順著班雅明、阿多諾在美學中關於「模擬」（Mimesis）的一些討論，提出「模擬自然」的美學工夫。班雅明在〈論模擬的官能〉（Über das mimetische Vermögen）一文表示，自然製造相似性，例如看看許多昆蟲或動物模擬周遭環境的偽裝與擬態（Mimikry）便知，然而人類是最擅於洞察相似性並發揮模擬能力的，小孩在遊戲中不僅模擬商人和老師，也模擬風車和火車，語言更是模擬能力的最高發展。Walter Benjamin, “Über das mimetische Vermögen”, in *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays* (Stuttgart: Reclam, 2010), pp. 91-94. 阿多諾則說：「藝術是模擬行為的庇護所。」Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 86.

<sup>53</sup> [清]陳夢雷編：《古今圖書集成·方輿彙編邊裔典卷53·罽賓部紀事》，第213冊（臺北：鼎文書局，1976年），頁535。

都可以被表象成對象，包含自己。「氣韻」在複製世界中消亡，生命成了空洞再現的表象。這是莊子所說的「人而無天」，人成為沒有生氣的人，只好縱身投入虛擬的未來想要找回自身，卻捲入阿多諾所說「吞噬性的漩渦」，在自身的不斷棄絕中疲困敗亡。

科技的「複製」是為了操控，以為己用，也就是《莊子·天地》漢陰丈人的寓言中所說的「機械」、「機事」與「機心」。<sup>54</sup>「機械」是主體的延伸，主體的權能因此擴大了操控的範圍，本來要親力親為之事，可以讓機械化的運行（「機事」）來代理，於是「用力少而見功多」，萬物便在主體功利機巧的「機心」中成為被宰制的對象。<sup>55</sup>透過較原始的「機械」或當代的科技，本質上主體和萬物成了居高臨下的宰制關係，人越來越遠離天而凌駕於物之上，機械的運動欠缺有生氣的活動，在現代科技世界，此一懸絕之境幾已達臨界崩解的邊緣。

「機心」充滿的人，莊子認為將「純白不備」，也就是與「氣韻」絕緣。與「氣韻」絕緣之人，不能治身又何以治天下？治混沌之術的帝王，內治身氣，所以混冥非譽，不以仁義撓人之心搖蕩天下；人民萬物復歸真性本情，自愛、自貴、自動，「萬物並作而神者自入，不測物則物亦莫繇測之。」<sup>56</sup>《莊子》希望為政治奠定一個復全統治／被統治、人／我、人／物的理想關係，它可以是自由和樂的

<sup>54</sup> 子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搯滑然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者叩而視之曰：「柰何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈手若抽，數如泆湯，其名為槩。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」〔戰國〕莊子著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁433-434。

<sup>55</sup> 然而「氣」／「氣韻」未必反對「機事」（機械自動化）、「機心」（知性概念化），而是思考一往不反地追求效率與控制的同時，是否自身反而受其控制。例如就語言表達與思考方式來說，非同一性的隱喻與同一性的概念並非互斥的活動，莊子與班雅明都擅長通過寓言的作用來達到概念的高度。換句話說，在寓言等隱喻性的表達中，概念並未消失，而是與非概念化的思維展開同一性與非同一性的辯證活動。當然，這是非常簡化的說法，是否真能成立仍須更仔細的探究。筆者另有專文探討莊子與惠施如何在概念分析與隱喻表達的辯證性對話中互相啟發，參見劉滄龍：〈身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體、兩種思維〉，《清華學報》卷44，第2期（2014年6月），頁185-213。

<sup>56</sup> 〔明〕王夫之：《莊子解·天地》，《船山全書》第13冊，頁231。

開放關係，而不只是緊繃爭執的封閉鬥爭。在此，「氣韻」的美學工夫便是關鍵，它是復活政治能量的中介，讓「天下同樂天地之樂」，<sup>57</sup>屬人的政治也能享有屬天的自然和樂。

由「氣」／「氣韻」所啟動的同一性解放力量，表現在三個方面：（1）在人的自我理解上化解「機心」（計算理性）的同一性思維，但並非摒棄理性，而是以美學化的活動活化理性的偏執運用；（2）在人與人的關係上，化解單子式的自我認同，解消主體的膨脹，讓人與人的社會關係進入交感聯繫的承認關係中；（3）在人與自然的關係上，以「模擬自然」的美學工夫實現「交食乎天」的和樂關係。在這三種關係中——人與自己、與他人、與自然，由於「氣」／「氣韻」的中介，「不齊之齊」的美學政治得以運作，其目的不外乎人的本真性存活。

---

<sup>57</sup> 同前註，頁 230。

## 引用文獻

- 王夫之：《莊子解》，《船山全書》第13冊，長沙：岳麓書社，2010年。
- 何乏筆：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》卷22，第4期，2012年12月，頁41-73。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年。
- 陳夢雷編：《古今圖書集成·方輿彙編邊裔典第卷53·屬賓部紀事》第213冊，臺北：鼎文書局，1976年。
- 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》卷22，第3期，2012年9月，頁5-39。
- 劉紀蕙：〈莊子、畢來德與章太炎的「無」〉，《中國文哲研究通訊》卷22，第3期，2012年9月，頁103-135。
- 劉滄龍：〈身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體、兩種思維〉，《清華學報》卷44，第2期，2014年6月，頁185-213。
- \_\_\_\_\_：〈淡勢之間——氣、力量美學與文化轉化〉，《中國文哲研究通訊》卷25，第1期，2015年3月，頁71-90。
- \_\_\_\_\_：〈承認自然〉，「社會自由與民主的理念——跨文化視野中的霍耐特社會哲學」工作坊，中研院文哲所舉辦，2016年3月31日。
- 賴錫三：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第16期，2010年6月，頁1-44。
- \_\_\_\_\_：〈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》卷22，第3期，2012年9月，頁59-102。
- \_\_\_\_\_：《道家型知識分子論》，臺北：臺大出版中心，2013年。
- \_\_\_\_\_：〈《莊子》的自然美學、氣化體驗、原初倫理：與本雅明、伯梅的跨文化對話〉，《文與哲》第26期，2015年6月，頁85-146。
- 霍克海默、阿多諾著，林宏濤譯：《啟蒙的辯證》，臺北：商周出版社，2012年。
- 鍾振宇：〈批判的氣論——莊子氣論之當代開展〉，《中國文哲研究通訊》卷23，第4期，2013年12月，頁139-167。
- \_\_\_\_\_：〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》第42期，2013年3月，頁109-148。
- Adorno, Theodor Wiesengrund. "Negative Dialektik", *Gesammelte Schriften in 20*

*Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

\_\_\_\_\_, “*Ästhetische Theorie*”, *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Benjamin, Walter. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*.

Drei Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

\_\_\_\_\_, “Über das mimetische Vermögen”, in *Sprache und Geschichte*.

*Philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam, 2010, pp. 91-94.

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer, 2006.



# “Unidentical Equalizing” and “Aura”: On the Thought of “Equalizing Things” and its Implications of Aesthetical Politics in *Zhuangzi* in Light of Wang Chuanshan’s *Interpretation of Zhuangzi*

Liu, Tsang-long\*

## [Abstract]

This paper discusses the thought of “Equalizing Things” (Qi Wu) and its implications of aesthetical politics in *Zhuangzi*. This paper critically examines the political thinking in *Zhuangzi*’s thought of “Qi”, particularly in light of Wang Chuanshan’s *Interpretation of Zhuangzi*. *Zhuangzi*’s political principle of “Equalizing Things” does not present a plan in the meaning of ideal management of domination but negative aesthetical liberating powers. Under the condition of the powers of “unidentical equalizing”, in order to dismiss the idea of an external imposition of identity, it will therefore be possible that all things can rule themselves without any identical domination. I illustrate the “Unidentical Equalizing” via Benjamin and Adorno’s views on “aura” so as to unravel how “Qi” can serve as the emancipatory forces in the viewpoint of aesthetic politics, hence it can lead to an authentic life for each individual as well as harmonious reciprocal recognition with other persons.

**Keywords:** Zhuangzi, Wang Chuanshan, Unidentical Equalizing, Aura, Aesthetical Politics

---

\* Associate Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

