

國立臺灣師範大學文學院國文學系

碩士論文

Department of Chinese

College of Liberal Arts

National Taiwan Normal University

Master's Thesis

莊子的「自然與自由」：性命與歷史的分析

*Zhuangzi's Nature and Freedom:*

*Analysis of Life and History*

于北溟

Yu, Bei-Ming

指導教授：劉滄龍博士

Advisor: Liu, Tsang-Long, Ph.D.

中華民國 112 年 08 月

August 2023

## 謝辭

完成碩士論文，首先要感謝我的指導教授劉滄龍老師，論文「自然與自由」的《莊子》解讀框架是從老師那裡來的。一直以來，老師尊重同學們不成熟的發言，鼓勵大家發展屬於自己的思想。我想老師是真在實踐莊子的「道」，那種開顯於最低下的胡思亂想的道。而老師對於我們又不是全然放任，總在必要的方面恰當地予以鞭策，這讓我們所有人都很好地走在追求自己的路上。為師之道莫過如此，之後如果有機會當上老師，必會以這樣的引導方式為榜樣。

完成碩論的過程中，與同門各位討論多有啟發，先要感謝兩位學長。李雨鍾學長最能理解論文的用心，也給出最恰當的指點，其學術是個人所見年輕學者中的典範，可能很多人都暗自以他為目標努力。吳億修學長帶我領略了當代台灣學術的奧妙之處，從碩班一年級開始就一直有吸取很多。

二〇一九年來台讀碩，規定無法兼職工作，現已二十七歲，但幾乎沒有任何收入，是父母的支持才讓我可以繼續學習。雖然我的觀念無法得到他們的認同，我也沒法成為他們期許的樣子。但是在學業上，家庭一直給我無保留的支持，從幼年不經意的啟發到現在無辦法的繼續支援。如果沒有父母我無法走到這裡。

另外要感謝我的高中同學徐文晉、周璐琦，二〇二〇年夏天因疫困在大陸，復刻了當時高中宿舍半夜陽台的古典式交談，對於這幾年的思考很有啟發。那種交談輕鬆自在而卻有啟發和推進，讓人感覺不可思議，雖然人生無法以那樣的方式不斷推進，但那一直讓人保留夢想。各種時候我們都會以最真誠的心交流，不管多久沒見都會有那種信賴。我想那裡可能就是思想的起源，而我需要一直浸泡在這樣的源泉中。在台灣，和趙之翰、湯熠晨也曾進行過類似的交談，數量很少但鼓舞很大，非常感謝。

碩班四年，沒有了和之前一樣，輕而易舉即可相互陪伴的環境。而許多同學陪伴我，給了我生活的意志。最終我記起了生活的味道，沒有陷入虛空的掌控，我想這是最重要的事情。在這裡要感謝松本百合惠、張藝懷、陳思穎、楊傳皓、

左珮柔等同學，他們讓我保持了與「他人」的連接，無論是在情緒還是思想上，保持了對他人的需要，逐漸我也能感覺到他人對自己的需要。你們讓我完整，可能表面不易看出，但真是雪中送炭，台灣的前三年是最寂寞的時候。

在感謝的人中，有兩位在個人理解中具備莊子精神的人，給出特別的啓發。儘管寫了碩論，但在那些問題中，作者本人卻難以作為一個正面的例子被舉出。那兩位給了我很多直接的經驗。寫完此文，我想我更加明確了自己的追求，之後應該可以愉快地走下去。謝謝大家！



## 摘要

本研究的討論主要基於「自然／自由」的框架，是一次以「自然／自由」框架分析莊子整個思想系統的嘗試，而分析主要集中在《莊子》中生命和歷史的討論上。以「自然／自由」為框架的分析主要意義在於檢驗一種主體的觀念。而本研究的目的即是通過以「自然／自由」為框架的分析探索莊子的主體觀念，而這也是通過《莊子》來批判地重構自然與自由的關係的嘗試。

本文除「緒論」（第一章）和「結論」（第五章）之外共有三章，分別對應於「莊子的『自然與自由』」之討論的三個主要問題：自然、自由、自然與自由的交涉。在歷史層面，自然與自由顯示為「歷史／原初」的劃分，其中「歷史」即是「歷史世界」，其定義是「在造化中運行的大塊」，是時間之流下的宇宙萬物。而「歷史世界」又有「往反」，即分裂與合一，那繫於「原初」，「原初」為「歷史世界」的「往反」提供動力。而在較為微觀的層面，自然與自由顯示為「人／物」的劃分，主要關聯於「回應物」或人與物相處的問題。

關於〈天下〉篇中的歷史世界描述，本文以「自然不朽性」概述歷史世界之持存性，《莊子》中「大塊」的形象代表了其中的「自然不朽性」，「大塊」面對「時間」而不朽。而在「大塊」的法則之下，人類擺脫了極端的「有死」。另外本文認為「物」即是人的「不得已」本身，而人面對「不得已」顯現出三種基本態度，分別為「對抗」、「依靠」、「對抗又依靠」。本文以《左傳》、《史記》兩種最典型的不朽觀顯示前兩種態度，而《莊子》的模式是「對抗而依靠於物」的態度，貼近大塊的法則，而獲得某種意義上的不朽。

本文分析歷史概念運用耶律亞德「渾沌／宇宙」與「神聖／世俗」時間的概念。而有「神話時代」與「人文時代」的劃分，二者對應於耶律亞德聖、俗兩種時間。而在《莊子》中蘊藏著神話與人文之間的批判，而其立場處在「渾沌」，即無關於「開闢」，而「原初」藏在「渾沌」之中，但又開啓了歷史的轉化。而在更一般的視角要考慮的是「物化」，在此「物化」所揭示的是「交涉」的無可

避免性，或言「複數性」的根本性，「物化」啓示「差異爲同一奠基」的論證。  
至此展露了多元的「道」的圖景。

關鍵字：《莊子》、自然與自由、不朽、生、物化



# *Zhuangzi's* Nature and Freedom: Analysis of Life and History Abstract

The discussion of this study is mainly based on the framework of “natural / freedom”. It is a try to analyze Zhuangzi's entire ideological system based on the “nature / freedom” framework. The analysis is mainly concentrated in the discussion of life and history in *Zhuangzi*. The main significance of the analysis of “nature / freedom” as the framework is to test the concept of a subject. The purpose of this study is to explore Zhuangzi's main concept with “nature / freedom” as a framework, and this is also an attempt to reconstruct the relationship between nature and freedom through *Zhuangzi*.

There are three chapters in addition to the “Introduction” (Chapter 1) and “Conclusion” (Chapter 5), which correspond to the three main problems of the discussion of “Zhuangzi's Nature and Freedom ”: nature, freedom, nature Negotiation with freedom. At the historical level, natural and freedom shows the division of “history / original”. Among them, “history” is the “historical world”. Its definition is “the earth running in the creation”, which is the universe of time. The “historical world” also has “back”, that is, division and unity, that is the motivation for “back” for “early”, “the original early”. In a more micro level, the division of nature and freedom is mainly related to the problem of “response” or the problem of people with people.

Regarding the description of the historical world in the *World* chapter of *Zhuangzi*, this article is based on the storage of the historical world with “Natural Immortality”. Facing “time” and immortal. Under the “the earth” law, humans have got rid of the extreme “death”. In addition, this article believes that “things” is the “no last resort” of

people, and people face three basic attitudes in the face of “having to”, namely “confrontation”, “reliance”, “confrontation and dependence”. In this article, the first two attitudes are displayed in the two most typical immortal views of *Zuo Zhuan* and *Historical Records*, and the model of *Zhuangzi* is the attitude of “confrontation and relying on things”, which is close to the law of large blocks. Immortal in the sense.

This article analyzes the concepts of historical concepts using the concepts of Mircea Eliade's “Chaos / Universe” and “Sacred / World” time. There are divisions of the “Myth Age” and “Humanities Age”, which corresponds to two types of time and vulgarity. In *Zhuangzi*, there is a criticism between myths and humanities, and its position is in “chaos”, that is, there is no “development”, and “original” is hidden in “chaos”, but it has opened up again. The transformation of history. In a more general perspective, it is necessary to consider “materialization”. What “materialization” here is the inevitable “negotiation”, or the fundamental nature of “plurality”. The argumentation of the foundation. At this point, the diverse “Tao” picture is revealed.

Keywords: *Zhuangzi*, nature and freedom, immortality, life, materialization

# 目次

第一章	緒論	1
第一節	研究目的	1
第二節	文獻研討	7
第三節	研究方法	12
第四節	論文大綱	12
第二章	莊子的「自然」：「歷史世界」與「不朽」概念	14
第一節	《莊子》的歷史時間與「自然」之探索方法	14
第二節	「自然不朽性」與「大塊／造化」的區分	20
第三節	作為「不得已」的「物」與「不朽」問題	25
第四節	「不朽」的思想史論證	29
第五節	「往反時間」下的「不朽」解釋	36
第六節	莊子的「自然」與歷史意義的解釋	39
第三章	莊子的「自由」：「生」與歷史原初	45
第一節	《莊子》「自然／自由」的一般形式與「自由」問題	45
第二節	「生」的思想史論證	47
第三節	「性」之「善惡」與原初之「生」	53
第四節	《莊子》的「生」與「自由」	57
第五節	莊子對於原初概念的批判	64
第四章	自然與自由的交涉：「由技入道」的演繹	70
第一節	莊子的主體架構及重構問題	70

第二節 莊子主體之「技道論」的討論路徑 .....	71
第三節 技藝之為「應物」的概念 .....	75
第四節 「分」與「物化」 .....	80
第五節 「由技入道」之演繹 .....	85
第五章 結論 .....	92
參考文獻 .....	94



# 第一章 緒論

## 第一節 研究目的

### 1. 「自然與自由」的分析框架及其意義

本研究希望以「自然與自由」的架構對莊子思想進行系統的詮釋，詮釋主要集中在莊子思想中生命和歷史的主題上，以下將在莊子關於生命與歷史的論述上發掘類似「自然與自由」的架構，並深入進行解析。而以「自然與自由」為架構的分析具有特別的意義，這是「研究目的」中需要著重解釋的。以下將會說明，這種分析可以檢驗一種「主體」的觀念，因此以「自然與自由」架構為中心的莊子詮釋也將在「主體」等方面對莊子的思想理念有新的挖掘。

以上大體敘述了研究的基本方法和對象，接下來需要進一步論述這項工作的必要性、可行性。陳述這項研究工作的框架需要回答一系列問題，以下嘗試列舉：什麼是以「自然與自由」為基礎框架的分析？以此框架來分析《莊子》的具體情形將是怎樣？為什麼要用「自然與自由」的框架來詮釋莊子？這樣的詮釋有什麼樣的意義，或者說究竟能得到什麼樣的結果？為什麼以「自然與自由」為基本架構的《莊子》詮釋會集中在莊子思想中生命、歷史的主題上？在莊子歷史思想上，「自然與自由」的架構如何顯現？在莊子性命思想上，「自然與自由」的架構又會如何顯現？這樣的研究項目的最終目的是什麼？達到那種目的需要進行哪些必要的環節？在以下「研究目的」的論述中，將主要進行這些問題的討論，以釐清本研究的具體範圍。

在此先嘗試解釋「自然與自由」的分析架構。「自然／自由」的劃分來源於康德（Immanuel Kant）哲學，以下所言「自然」、「自由」等等也基本是康德哲學意義上的「自然」、「自由」概念。康德在《實踐理性批判》和《判斷力批判》中特別論述了所謂「哲學的劃分」，那即是「自然」、「自由」之間的劃分。康德認為哲學中有「理論哲學」（自然）和「實踐哲學」（自由）兩大領域，兩者各自有

其系統，互不從屬。「理論」指向人類的認識，而「實踐」指向人類的欲求，這也是人類的兩種最基本的能力。這兩大領域中有著各自的「法則」，即「自然律」和「道德律」。在「哲學的劃分」的論述中，康德特別指出一種常見的混淆，即以「實踐」為基於「理論」（認識）之實踐，而「哲學的劃分」爭得了「自由」或「實踐」的獨立性，指出存在「純粹的」實踐。<sup>1</sup>

康德也有在「自然」中實現「自由」的問題，主要在《判斷力批判》中進行探討。「自然」中「自由」的實現的問題，在微觀（人）的層面顯示為「美學」的問題，而在宏觀的層面顯示為「目的論」的問題。康德批判哲學區分自然與自由，然後探討自然與自由之交涉的問題，這即是以「自然與自由」為框架的討論的基本模式，所謂以「自然與自由」為框架的分析也即是在某特定思想中找尋「自然／自由」式的架構。

而以「自然與自由」為框架分析的思想中必須要具有各自具有獨立法則的兩大領域。那樣的研究需要分析研究對象思想中特有的「自然／自由」的關係形式，以及其思想中兩大領域交涉的形式。具體到《莊子》的思想，本研究需要給出《莊子》中的「自然」、「自由」的概念，並描述莊子中「自然」、「自由」之關係及其交涉情形。

而為什麼要進行這樣的研究？筆者認為以「自然與自由」分析莊子具有特別的意義，在此可以參照較早明確運用「自然與自由」框架分析莊子的劉滄龍的解釋。劉滄龍〈自然與自由：莊子的主體與氣〉一文即是以康德意義的「自然與自由」為基礎來解讀《莊子》，文章對「自然與自由」框架之意義進行了一定的解釋。劉滄龍這樣詮釋其對於莊子的以「自然與自由」為框架的分析的目的，他說：「本文的目的在於展示莊子對自然與自由的理解，這也將涉及如何以新的角度來詮釋莊子的主體理論。」<sup>2</sup>而關於為什麼展示對於「自然與自由」的理解就能詮釋莊子的主體概念，〈自然與自由：莊子的主體與氣〉中也有關於「主體」與「自然與自由的關係」的解釋：

---

<sup>1</sup> 見康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校定，《判斷力批判》（新北：聯經出版公司，2020年二版），頁1-7。

<sup>2</sup> 此段出於期刊版本的「摘要」，見劉滄龍：〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》第三十五期（2016年1月），頁1。

不同的主體範式——如康德式的「我思—主體」(Ich-Subjekt) 與尼采式的「身體—自我」(Leb-Selbst)，將導致對「自然與自由」關係的不同理解。在精神主體的觀點下，身體與自然基本上是被動的，沒有自主性因而沒有自由，只有精神主體的主動性才能展開特屬於人類文化活動的自由，而內部自然的身體與外部自然的世界則遵循機械論的必然性，與文化對立的自然並無自由可言。<sup>3</sup>

以上說明了主體框架的差異和以「精神主體」為中心的一般觀點，在此補充該文說明的另一方面。在與「精神主體」相對的某種「身體主體」中，這種情況將會發生改變，「自然」將具備主動性。精神主體的觀念下，自然與自由的關係被視為對立的，自然不可能具備自主性。而「身體主體」一類的觀點本來就預設了自然與自由的交涉，在那種觀點下，「身體」作為「自然」本身就具有一定主動性，從而可以具有「主體的性質」。在這種主體模式中，自然與自由的關係便不是完全對立的，具有「自由」性質的「主體」，同樣可以出現在具有「自然」屬性的身體（「內在自然」）之上。在這裡，以「自然與自由」為架構的分析的意義得到了一定程度的解釋，「自然與自由」的架構中蘊含著主體觀念的問題，那是一種探討「主體論」的道路。而且「自然與自由」的分析也不只限於人的主體，其也可以用來分析「歷史的主體」，即「歷史意義」之問題，康德的「目的論」問題也可以看作是一種「主體論」式的問題。

那麼，為什麼可以用「自然與自由」的架構分析莊子，此一分析的框架是否有條件的限制？筆者認為，運用此一分析，分析的對象必須要有較為明確的自然與自由之「兩界」的劃分，必須有基本的「自然／自由」的架構，且對自然與自由的關係有一定的關注。而莊子思想大概是滿足這個條件的，尤其是在關於「性命」與「歷史」的論述上。

---

<sup>3</sup> 劉滄龍：〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，《內在他者：莊子·尼采》（新北：聯經出版公司，2022年），頁386。

## 2. 性命與歷史的詮釋主題

關於莊子思想與「自然與自由」分析框架的貼合，可略舉例說明。《莊子》中常可以看到「兩界」式的劃分，以及對於兩者之間關係的關注。比如〈養生主〉開頭說：「吾生也有涯，而知也无涯，以有涯隨无涯，殆已。」<sup>4</sup>「有涯」、「无涯」即如「兩界」的劃分，而「以有涯隨无涯，殆矣」即是對於兩界關係的思考。在「養生」的論述中，「知」之「無涯」並不能完成「生」的意義，「生」不能「隨」於「知」，不能從屬於知，「生」必須獲得自己的領地，不然則無法「養生」。這就像是之前提到的康德關於「自由」的論述，「哲學的劃分」為「自由」爭得了領地，康德強調「實踐」不可以被看作是「理論的實踐」，而必須是獨立的一界，而〈養生主〉開頭也宣佈了「生」的獨立位置。此處可略窺《莊子》中「自然／自由」式的結構。

另外，《莊子》中「自然與自由」的架構主要出現在其關於「性命」與「歷史」的論述之上，所以關於《莊子》「自然與自由」的論述主要集中在書中性命和歷史的主題上。以下將舉例論述《莊子》中性命與歷史問題上的「自然與自由」式的架構。《莊子》中性命與歷史的論述均有一種「主體在世界中」的架構。在「性命」的主題上，之前討論到的〈養生主〉開頭段落已經可以顯示那種架構。那裡生命之「主體」（「有涯」之「生」）需要找到其自身的意義，而「以有涯隨無涯」那樣的種種「無限追逐」式的活動並不能讓「生」獲得其自身的意義，這也就是說，「生」的意義不能通過「知」的完足獲得。在此具有一種兩界的劃分，「無涯／有涯」（知／生）即是一種「自然／自由」的架構，而其中的「養生」問題即是在「無涯」（知）的世界中實現「有涯」（生）的獨有意義的問題，那就像是「在自然中實現自由」的問題。

而歷史問題也是「主體在世界中」的架構。〈天下〉中討論歷史運作，對舉出了「往」和「反」兩種歷史的運動。而其中所說的「往而不反」就如〈養生主〉中提到的「以有涯隨無涯」，並不能實現歷史的獨有的意義。〈天下〉中說：「百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將

---

<sup>4</sup> 王叔岷：《莊子校詮》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1987年），頁99。

為天下裂。」<sup>5</sup>這就是說，「歷史意義」之實現不只取決於對外在的「歷史世界」探索的進步，而更是取決於歷史的某種「原初狀態」。這就像「生」與「知」的論述一樣，劃出了一種以「原初」為中心的「歷史主體」，面對外在的歷史世界，歷史原初在外在的歷史世界中實現歷史的意義。

以上展示了《莊子》中關於性命、歷史問題之論述的「主體在世界中」的架構，而在這兩種論述中也各自提出了「生命意義」與「歷史意義」的問題，並指出那樣的意義不是通過「以有涯隨無涯」、「往而不反」那樣的「無限追逐」的方式就可以獲得的。生命、歷史有其處於「有涯」的獨有意義，而那種意義要在「無涯」的世界中實現。所以可以說，莊子性命、歷史的論述上均顯示出「自然與自由」的架構，其中也都有「實現自由」或言「在自然中實現自由」的問題。

所以本研究在《莊子》性命、歷史論述上進行的以「自然與自由」為架構的分析，同時也是對於《莊子》中「生命意義」與「歷史意義」之問題的探索。反過來說，這種《莊子》研究同樣也是通過《莊子》對於「在自然中實現自由」的哲學問題的進一步討論。

### 3. 本研究之最終目的與中間環節

之前已有關於分析框架的意義以及以「自然與自由」框架分析莊子的一般模式的探討，以下可以系統歸結「研究目的」，找出本研究的最終目的，以及達到最終目的必要的中間環節。

基於「自然與自由」分析框架的解釋，本研究集中於《莊子》中的「主體」問題，其中可以是「人的主體」，也可以是「歷史的主體」。在此先予以澄清，筆者無意判斷《莊子》中追求的最終狀態是主體的還是非主體的，而即使不對那個問題作出判斷也基本可以確定的是，莊子一直在面對主體式的問題，一直在思考主體面對世界一類的問題，上個小節舉例的《莊子》中的論述框架可以作為證據。所以筆者認為，運用主體問題的思路來描畫莊子的思想路徑是可行的。莊子的最終追求自然可以是不具有明顯主體性，甚至是反主體的，但那並不影響他面對主

---

<sup>5</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 1298。

體問題、有相關思考路徑這一事實。

莊子有主體問題的思考，這意味著莊子有「主體面對世界」那樣模式的思考，有「自然與自由」式的架構。但有這樣的架構的思考並不意味著會有某種固定的關於「主體」、「自然」、「自由」等概念的理解，不同的思想會提供不同的主體範式，其中也可能是反主體的。所以以「自然與自由」為框架分析莊子，需要探索並描畫出莊子式的主體形態，以及其中「自然與自由的關係」，這也是一次對於自然與自由的關係的批判思考。這種思考同樣也是以「自然與自由」為框架開展的分析的目標，〈自然與自由：莊子的主體與氣〉中這樣描述尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche），認為他：「也想貫徹啟蒙理性的自由精神，以另類的方式來實現康德在第三批判的計畫，批判地重構自然與自由的關係。」<sup>6</sup>劉滄龍以「自然與自由」架構分析莊子的時候也提出了指向最終目的的一問：「是否有種與自然有關的自由可以在新的主體理解基礎上展開。」<sup>7</sup>這可能也是本研究的最終目的：以「自然與自由」的架構探索莊子的主體理解，並批判地重構自然與自由的關係。

而達到目的需要經過一些固定的中間環節，那些環節是從目的之中分析得出，所以具有必要性。本研究首先要探索《莊子》中的「自然」概念，此一「自然」基本無關於一般道家語境的「自然義」，而僅僅是「自然與自由」架構之下的「自然」。探索自然概念之後再要以自然為視角考察莊子「自然與自由」之架構的形態。再之後需要考察《莊子》中的「自由」概念，並以自由為視角考察莊子式的「自然與自由」架構，考察其中特別的自然與自由的關係。最後要集中考察《莊子》中「自然與自由的交涉」，考察《莊子》中「自然」、「自由」交涉的可能，然後演示《莊子》中給出的自然與自由之交涉的道路，以批判地重構自然與自由的關係。

這些環節已有許多前人研究可以參照，《莊子》中「自然」、「自由」和「自然與自由的交涉」的問題常在各種名目下被討論。第一項，關於《莊子》中「自然」的形態問題，常見於當代莊子學的神話時間觀的研究；第二項，關於《莊子》的「自由」概念，前人關於《莊子》之「生」與「性」的討論多有涉及；第三項，關於《莊子》中「自然與自由的交涉」，《莊子》研究中的「技與道」的討論經常

<sup>6</sup> 劉滄龍：〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 384。

<sup>7</sup> 劉滄龍：〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 388。

涉及。加上本文一直力圖貫徹的「自然／自由」架構，前人研究的基礎可以分四部分進行說明，以下進入「文獻研討」的部分。

## 第二節 文獻研討

### 1. 「自然／自由」的劃分框架

「自然／自由」的「哲學的劃分」來源於康德，上節有所提到。而以此為框架進行《莊子》及相關問題的討論的主要是劉滄龍，有一系列文章在此種劃分之下展開，而這種劃分的重點在於「主體」概念的反思。〈自然與自由：莊子的主體與氣〉一文以「自然／自由」的架構為基礎，其所反思的是不同的自然與自由的關係的主體形態，劉滄龍認為當代中文學界的莊子詮釋有兩種典範，而那兩種典範即接近於康德和尼采的兩種「主體範式」，根基於兩種「自然與自由」的關係的解釋。所以莊子詮釋的內在差異同樣意味著對於主體的理解的差異。<sup>8</sup>基於此，劉滄龍開始進行對於「精神主體」的反思，並著力於塑造具有「自主性」（自由）的「自然」。這是「自然／自由」框架下莊子研究的典型思路。

另外，像〈牟宗三論政治自由與道德自由〉這樣的文章也有類似的劃分，「政治自由」與「道德自由」也像是「自然／自由」的劃分，而探討目標還是自然與自由的調和，文中問：「『消極自由』與『積極自由』之間是否有調和之道？根據牟宗三對『政治自由』與『道德自由』的構思與安排，是否有一種『儒家式的自由』？」<sup>9</sup>這其中主要目標依然是希望有極端的「消極自由」或「積極自由」之間的選項，希望用「政治自由」與「道德自由」這一有劃分而又有聯繫的結構開展出新的自由理念。另外〈非主體的自由〉、〈承認自然：承認理論與氣的思想〉思路也較為類似，大多是針對「精神主體」進行依靠「自然與自由的關係」的考察的反思。

而本文希望將「自然與自由」的框架放置到《莊子》整個系統上進行較為全

<sup>8</sup> 見劉滄龍：〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 386。

<sup>9</sup> 劉滄龍：〈牟宗三論政治自由與道德自由〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 376-377。

面的研究，運用更大的篇幅分析《莊子》的「自然」與「自由」的概念，以及《莊子》理念下的「自然與自由的關係」，這將繼續之前提到的「主體」問題的反思。

## 2. 《莊子》的神話與時間分析

另外，關於《莊子》的「自然」，在此問題上有許多關於神話哲學的討論，詮釋《莊子》中的歷史時間。他們注意到了莊子時間觀的特徵，比如歷史的重複與輪迴，以及在時間線上的「返回」。

楊儒賓有關於道家永恆創生的時間的討論，植根於《老子》中的「玄牝」。〈道與玄牝〉中有進行那種時間觀念的詮釋。<sup>10</sup>在那種時間下，一切都是輪迴的，沒有歷史的前進，而那個歷史世界中的「物」則是不斷在母體與自主之間循環，好像是永恆存在的，但也永遠沒有自主。而在對於《莊子》相關問題的討論，則集中在「一」與「古」概念的分析，〈道家以前的莊子〉中認為〈天下〉是在展示作為道體的「一」的流傳，而且在這篇文章中楊儒賓總結了那種「一」的結構特徵。文中認為那種「一」曾在古代出現，而在當代，它的發展受到了阻礙，大家只能看到其某一部分，再也看不到整體的形態，而沒有了對於「一」的整體觀察，而諸子百家依然與「一」有密切的關係，「他們都知道『古之道術有在於是者』，他們『聞其風而悅之』，遂有諸子百家之說。」<sup>11</sup>

這裡展示的〈天下〉之歷史敘述脈絡是以「一」為中心的循環，而那樣的「一」即是「古代」，具有起源的意義，與創生萬物的「玄牝」有些類似。這樣的「一」、「古」或「玄牝」代表了道家神話哲學的「反」的傾向，歷史即是不斷反向原初的渾沌之地。而另也有一種進一步的思辨，揚棄了「往」與「反」，賴錫三在〈道家神話哲學之系統詮釋〉中認為：

道家式的回歸模式，可以再細分成兩種：即，可將道家的回歸，再細分成兩種類型，一是回歸渾沌而住渾沌，二是回歸渾沌後不住渾沌。……因為

<sup>10</sup> 見楊儒賓：〈道與玄牝〉，《道家與古之道術》（新竹：國立清華大學出版社，2019年），頁87。

<sup>11</sup> 見楊儒賓：〈道家以前的莊子〉，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版公司，2016年），頁39-40。

就《莊子》而言，住守渾沌的原始樂園，雖然是存有的根源，但卻可以由此根源本體，開顯出一種「無分別的分別」、「分別的無分別」之圓境。<sup>12</sup>

在這裡可以看到，「百家往而不反」是莊子的歎息，而或許最終的理想不是完全的「反」，而是有往也有反，〈天下〉對「以本為精，以物為粗」也持保留的態度。而賴錫三所言「回歸渾沌後不住渾沌」、「分別的無分別」之圓境，即啟發進行「往」與「反」的統合。而《莊子》歷史世界中的「物」即是那種在「往」與「反」之間的存在，無論「往」或「反」，它們都依然存在，有一種「不朽性」，而他們的「時間」只有「往反」的「古今之分」。在本研究中將進一步梳理，更加明確莊子在往反之間的立場，並系統分析莊子的歷史時間觀念得以存在的根本，並進一步分析出《莊子》中的歷史時間的並重往、反的特異性。

### 3. 《莊子》的養生與自由

關於《莊子》的「自由」概念的討論主要繫於《莊子》中「生」的原初，外界自然有「命」，而「生」相對於「命」獨立，其自身即有一種力量，新儒家常有關於此問題的討論。

牟宗三討論〈養生主〉開頭時有對於相對於「知」的「生」的解釋，牟宗三將「知」解釋為離開自身之「性分」而陷入無限的追逐，郭象注中說「知之為名，生於失當，而滅於冥極」，牟宗三認為「失當」即是離開自己的「性分」，而「冥極」即是養生的關鍵，文中說：「養生之生，亦即在『心』上作致虛守靜之工夫，而將此一切無限追逐消化滅除，而重歸於其自己之具足，此即所謂『滅於冥極』也。」<sup>13</sup>「冥極」即是人生而有之的原初力量。在此解釋中的「養生」即是要著重於「生」，「生」與外在的種種「無限之追逐」不是一物，而有自身之「冥極」。在此可以開展出「自生獨化」之義，面向「無涯之知」，而留駐於「生」之「冥極」，便可「雖有涯而無涯」，達到「自生」。

<sup>12</sup> 賴錫三：〈道家神話哲學之系統詮釋〉，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008年），頁226-227。

<sup>13</sup> 牟宗三：《才性與玄理》（台北：臺灣學生書局，1993年），頁206-207。

唐君毅解釋「自生獨化」也有類似說法，說：

物之自生，非以自己為因，而再以自己為果之義。唯謂物之生，即在物之自己中，或物之義中……于此物之有即觀其生，則生屬於物之自己，是為自生。<sup>14</sup>

唐君毅認為，探索「物之所由生」，可以探尋到「造物主」、「天」之類，但最終會探索到「自生」，即物生於自身。這即是發現物本身的「自由」概念的思想歷程，物本身有一「自生自爾」，即所謂「自由」概念，那是生而有之，且不能被外在世界消滅的。而另外需要注意的是，需要以「自生獨化」的狀態面向「無涯之知」，不能僅僅是留駐於「自生自爾」。

牟宗三討論「天刑」時也有相關論述可作為補充。<sup>15</sup>牟宗三認為，「德充於內」和「應物於外」是一體兩面的，有專注於內的「冥」，也有專注於外的「跡」，而牟宗三認為，過於執著於「冥」並非真「冥」，那樣即是陷入本身的「自生自化」，而脫離外界，「自生自化」也會喪失基礎，因為「自生自化」與外界也是有聯繫的，這反映了《莊子》中「生」的形態。《莊子》之內有一「自生獨化」之「內在自由」，「自由」也有「應物於外」，而「養生」所展開的是人內在的「自生」之「生」面對世界與物的問題。

以上是關於《莊子》「自由」概念前人研究的探討，而本研究將更加細緻地描述《莊子》中的自由，並與常見的其他「自由」概念類型進行對比，顯示其與自然交涉的獨特性。

#### 4. 《莊子》的技藝與物化

關於《莊子》中「自然與自由的交涉」的狀態，此問題相關的前人研究主要集中在「技藝」與其中「道」的開顯。學界一般認為，「自然與自由的交涉」或比較具體來說的人與物的交涉，是在技藝活動中發生的，而《莊子》便是中國古代此一方面思想的最具代表性的著作，於是關於《莊子》之「技與道」的觀念也

<sup>14</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇·卷二》（台北：臺灣學生書局，1986年），頁391。

<sup>15</sup> 見牟宗三：《才性與玄理》，頁219。

多有解釋，以下稍加列舉。

徐復觀強調莊子的「道」不在技外，而是一種「技中見道」，《中國藝術精神》中說：「道較之於技是更進了一層……道與技是密切地關聯著。庖丁並不是在技外見道，而是在技之中見道。」<sup>16</sup>這裡明確劃定了莊子式的「道」的形態，是從「技」中開顯而又超越「技」的東西，並非那類「自在」的崇高「本體」。

更進一步，楊儒賓將其解釋為「由技入道」，他在〈技藝與道〉中說：「『道也，進乎技矣！』……如果從工夫論的角度觀察，不妨將這句話的語言顛倒一下，改成『由技進於道矣！』」<sup>17</sup>楊儒賓認為莊子的「道」誕生於「技」，技藝經過熟能生巧，達到出神入化的境地，那即是「技藝之道」，此處點出了「道」之開顯的歷程。另外，楊儒賓也更深一步揭示了技藝問題的本質，在〈遊之主體〉中，他更明確地將技藝解為「主體應物」。<sup>18</sup>於是在此可以總結，「技藝」不只是技藝，其中有更基本的人與物的關係的隱喻，技藝本身是「應物」的技藝，技藝中開顯的「道」也常顯現為技藝中物我關係的轉變。面對一般性的「應物」的「物／我」二分結構的理解可有諸種視角，那也會形成各自的闡釋，可以說在〈遊之主體〉中具有了明確的「應物」概念。

而關於「應物」之具體形態，宋灝在〈由列維納斯的回應思維與日本石庭來談論《莊子》「與物化」〉中將其解釋為「與物化」，即是「任隨物而化」。宋灝區分了「物化」與「與物化」，將「物化」定義為暫時使自身化為物的行為，進而說明《莊子》中的「技藝之道」（在文中是「心齋之虛」）並非那樣一種「物化」，而是任隨於物的「與物化」。<sup>19</sup>「物化」與「與物化」的劃分就像之前提到的賴錫三的「回歸渾沌而住渾沌」和「回歸渾沌後不住渾沌」的劃分，更能顯示《莊子》在此問題之上的立場。而「自然與自由的交涉」也將是並重「自然」、「自由」的「往」與「反」之間的狀態。以上是關於「自然與自由之交涉」的前人研究介紹，而本文將嘗試更加有結構性地梳理達到技藝之道的過程，或言自然與自由之交涉的過程。

<sup>16</sup> 徐復觀：《中國藝術精神》（台北：臺灣學生書局，1966年），頁52。

<sup>17</sup> 楊儒賓：〈技藝與道〉，《儒門內的莊子》，頁320-321。

<sup>18</sup> 見楊儒賓：〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》，頁215。

<sup>19</sup> 見宋灝：〈由列維納斯的回應思維與日本石庭來談論《莊子》「與物化」〉，《漢學與跨文化思維》（新北：聯經出版公司，2020年），頁318-319。

### 第三節 研究方法

關於「研究方法」的說明，在此希望從本文的「身分」著手。本文是對於《莊子》的研究，也是前人此方面問題的總結與進一步開展，另外也是對於一個哲學問題的探索。

關於本文作為《莊子》文本解讀的研究的說明。本文力圖在每一個重要主題下都盡可能集齊《莊子》中的段落進行連接與對照，關鍵問題期望主要從《莊子》原文段落的訓解出發，在義解中顯示其隱微，而後列舉相關段落與之對照，進行證明。這樣就使每個重要問題的討論都成為《莊子》段落的一次解讀，其中包含核心段落義解，也有《莊子》文本之內的互證，這種《莊子》文本解讀散見於全文之中，這種身分將決定本文論述細節性的基本單位。

本文解讀《莊子》的主要框架是「自然／自由」的劃分。由此可將本文看作一種嘗試，將「自然」與「自由」的架構對照到整個莊子哲學的系統，以探索莊子式的「自然」、「自由」概念，並以莊子回應「自然與自由的交涉」的問題。所以本文也有著一般性的哲學問題，即如何進行「自然」與「自由」之交涉的問題。這種身分決定本文的總體討論架構，所以主體三章將對應「自然」、「自由」、「自然與自由的交涉」三個題目。

### 第四節 論文大綱

本文除「緒論」（第一章）和「結論」（第五章）之外共有三章，分別對應於「莊子的『自然與自由』」之討論的三個主要問題：第一是莊子的「自然」概念，主要從物與人的「不朽」出發進行討論；第二是莊子的「自由」概念，主要從《莊子》中「生」與「歷史原初」的討論出發探索；第三是莊子之「自然與自由的交涉」，主要從《莊子》中「技藝」與「物化」的概念出發進行討論。

第二章「莊子的『自然』：『歷史世界』與『不朽』概念」，首先就莊子歷史

觀中「自然／自由」劃分的特徵推論《莊子》中「自然」的性質。「自然」要作為「自由」之外的獨立之一界而存在，需要有一種根本屬性，使「物」的「歷史世界」在時間之流下持續存在，本文所討論的「自然不朽性」即根源於這樣的規定。在「自然不朽性」的問題上，本文推出《莊子》中較為隱微的「大塊」與「造化」的區分，而「大塊」即被列舉為「自然不朽性」之原型。之後的論證朝向更一般的「不朽性」展開，闡述作為大塊之組成的「物」的不朽性，以及人面對於物之「不朽性」的「不得已」，在此論證人的「不朽」問題是以物的「不朽」概念為基礎的。隨後就《莊子》和上古具代表性的不朽觀念分析人之「不朽」的三種基本類型，並根據歷史觀描述這三種不朽類型，闡釋《莊子》中「對抗而依靠於物」的不朽，以及其中與他物交涉的精神。

第三章「莊子的『自由』：『生』與歷史原初」，首先探討先秦思想中作為人生而有之的力量的「生」的概念的缺失情形。而後探討與「生」相關的先秦諸種「性」論，分析其中蘊含的兩種「面對命」的「性」的力量形式。而後就《莊子》中「內聖外王之道」以及「才全德不形」的理想，論證《莊子》中的「生」的形式，其要兼有兩種「性」，而使其平衡。再基於此推演莊子一般性的「自由」概念，以及歷史層面的「自由」，即「原初」的形態。並藉由歷史層面的論述闡釋莊子之「原初」在「神話」與「人文」時代之間的批判力量。

第四章「自然與自由的交涉：『由技入道』的演繹」，綜合二、三章討論，首先詮釋前兩章中莊子式的「不朽」與「生」的「兩行」狀態存在於《莊子》中的「技藝論」，而後討論作為「應物」的技藝的概念。本文先行解釋《莊子》「技藝」概念內部「物／我」的矛盾結構，解釋純粹極致的技藝顯現出的「物之我化」的理想。再解釋《莊子》中以「我之物化」的「道」的理想取代「物之我化」的「技」的理想的過程。其中「道」對於「技」的超越著重在於「我之物化」中的那種「物化」，所以在此重新討論「物化」何以具有「道」的層次，以及物之自身是如何在「化」中展現出來的。之後開始進行總結，在〈天下〉的類型框架中詮釋《莊子》「應於化而解於物」的辯證法。以「應於化而解於物」說明莊子處理物我關係的思考路徑，以及與〈天下〉其他諸家物我關係處理的區別，最後達到了某種程度之「物／我」框架的破解，從而證成一種「由技入道」。

## 第二章

# 莊子的「自然」：「歷史世界」 與「不朽」概念

### 第一節 《莊子》的歷史時間與「自然」之探索方法

以下要開始討論《莊子》之「自然」概念，「自然」的討論先從歷史的主題入手，歷史主題上的「自然」將主要顯示為一種「歷史世界」。而在本章之初，要以《莊子》中的兩種歷史時間為綱來描畫「歷史世界」的圖像。

《莊子》一書中多有關於「歷史」的敘述，其中一些甚至可看作歷史哲學的討論，且其「歷史」之論與書中其他主題也有著緊密的聯繫，可以找到共通結構。

《莊子》中，時空界限曖昧不明，但「古」與「今」卻判然分別，而既有「古今之分」作為反復出現的「常識」，但劃分之下卻仍有今至於古的「反」，由此形成獨特的富有張力的往復結構。莊子的歷史時間概念中有「歷史」與「原初」的區分，那對應《莊子》中兩種不同的時間觀念。此問題分析首先從《莊子》中典型的歷史敘述出發，歸結其「歷史」在序列式的時間上的相對靜止。進而呈現唯一的事件演進綫索，即古、今的「整全」與「分裂」之間的轉化。

《莊子·天下》中有「道術將為天下裂」的說法，裡面可以看到一種「整全」與「分裂」的歷史敘述。從古到今，「純」（全）<sup>20</sup>與「大體」不見，「道術」分裂為各種「方術」：

---

<sup>20</sup> 《莊子校註·天下》「天地之純」注：「錢《纂箋》引嚴復曰：『純，全也。』案嚴訓純為全，是也。《儀禮·鄉射禮》：『二筭為純，』鄭《注》：『純猶全也。』〈田子方篇〉：『孔子告顏回曰：微夫子（老聃）之發吾覆也，吾不知天地之大全也。』王叔岷：《莊子校註》，頁 1303。按，在同源字角度也有證據，先秦時代屯、純、邨、圉等同源，基本意思是「聚合」。見王力：《同源字典》（北京：中華書局，2014 年），頁 543。渾沌、昆侖等音義也較為接近。

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：「無乎不在。」曰：「神何由降？明何由出？」「聖有所生，王有所成，皆原於一。」……古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之……其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通……天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。<sup>21</sup>（〈天下〉）

此段，追問遙遠古代的「道術」，而那源於遙遠古代的「一」。然後說，那種道術在今天散落在所有地方，各種地方都有它的影子。百家的各種「方術」中都存在著「古之道術」（即是所謂「有所明」），而那些卻都是殘缺的，不能相通，無法形成完整的道術圖像。而現在的百家更加固著與自己手中的道術部分，讓道術無法再次合併。於是在百家之學中，道術就只能越來越分裂。在這段敘述中可以看到其中的時間概念，有「古」與「今」的劃分，而古、今之間並非只是時間序列上的數量意義的演變，二者同樣也與「整全」與「分裂」或說「全」與「不全」相對應。「全」的狀態較為單一，「裂」的狀況則相較繁多，而較單一的整全卻可以對諸種分裂進行判別。於是「古」成為了基準，是根本意義之所在，「今」在這裡或更可以說成是「不古」。

整全與分裂的歷史敘事在很多神話中都可以見到，在《莊子》的渾沌神話那裡也可以看到類似敘述，但「渾沌」之說卻與大多數分裂敘事略有不同。楊儒賓在〈混沌與創造〉中有渾沌神話與其他神話的比較分析，其中認為，各種神話中世界的生成多以「太初巨靈」的肢解死亡為前提，「太初巨靈」的人形同樣隱喻著世界，在某種原始觀念中，「人依自己的形象建構天神，也依自己的身體建構宇宙。」<sup>22</sup>那種「太初巨靈」的故事在中國神話中以盤古為典型，而混沌之死可能

<sup>21</sup> 王叔岷：《莊子校註》，頁 1293-1298。

<sup>22</sup> 楊儒賓：〈混沌與創造〉，《五行原論：先秦思想的太初存有論》（新北：聯經出版公司，2018年），頁 74。

也有潛在的類似模式，楊儒賓認為：

世界的生成都是以巨靈的死亡，而且是肢解而死，才得以成立的。〈應帝王〉的渾沌之死……死因與盤古不同，「化生」的情節也不顯，但兩者同樣有整全破損、身體肢解的內涵……其喻依所在，指向了一種曾被肢解的、但現已失掉其具體環節的渾沌神話，這種可能性應當是存在的。<sup>23</sup>

渾沌神話可能可以被歸入太初巨靈肢解的「神話母題」，而渾沌神話也有它的特別之處。創世神話往往宏偉壯麗，如〈創世記〉作為文學史中「崇高」敘述的典範；另也常充斥著莫名的鄉愁一般的起源的悲壯，如盤古神話的巨靈肢解。但在〈應帝王〉中的卻是一個荒誕的死亡事件，沒有那類故事的悲壯高潮，關於渾沌之死的意義也沒有進行任何渲染。而且渾沌在故事裡像「損壞」一樣死亡，和「分裂」之說不盡相同，其「變化」從生到死，似乎僅是生命流失。而關於渾沌之死的意義，畢來德（Jean François Billeter）在《莊子四講·渾沌》中解釋說：

渾沌一旦被鑿穿以後，他原有的那種渾全不分、富有活力的混淪狀態便流失了，而死亡也就緊隨而至……他的兩位客人為他開鑿七竅，要把他變得跟他們一樣，而他的生命材質卻通過這些竅穴流散了。他生存所需的內心的渾沌狀態流失以後，他就死了。<sup>24</sup>

畢來德「生存所需的內心的渾沌狀態」的解釋，點出了渾沌死亡的特殊之處，渾沌從生到死的變化似乎只是某種形態上的變化。渾沌神話中被肢解的「整全」似乎並不是區別於分裂之部分的「統一體」，渾沌是失去了「生」的功能，更像是在描述一種狀態的差別，「變化」被壓縮到了最低，只是打破了「全」。

除卻〈天下〉等關於「古今之變」的歷史論述，以上所言之「整全」思維在《莊子》中關於其他問題的討論裡也經常出現，經常體現為「分別」的消解。〈天下〉中人們「判天地之美」、「察古人之全」，而莊子則似乎是要恢復之前的「全」。〈天下〉中強調「反」，即是在反對分裂，而更常見的莊子整全問題推演的關鍵

<sup>23</sup> 楊儒賓：〈混沌與創造〉，《五行原論：先秦思想的太初存有論》，頁 80。

<sup>24</sup> 畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》（臺北：聯經出版公司，2011 年），頁 79-80。

在於彼此、是非之類成對概念的顛覆，如「彼是莫得其偶，謂之道樞」<sup>25</sup>（〈齊物論〉），那即是描述說有一種整全之道沒有「彼／是」的劃分，是要從「不全」回到「全」。這裡參考了任博克（Ziporyn Brook）的觀點，他解釋這段話時說：

但莊子提及了「道樞」（Course-Axis），即「作為軸心的道」或者「所有道的軸心」。「道樞」是一種互動與「回應」的方式，它聯結了不同的視角，使不同的視角通向對方。莊子提出一種視角，通過這種視角我們無法再確定地說任何既定的「此」與「彼」、「對」與「錯」是否與其反面對立（「彼是莫得其偶」）。這是因為「此」總是通過與「彼」的內在相對性界定自身，總是在這個意義中蘊含、囊括了「彼」。<sup>26</sup>

在這種解釋中，「彼此」、「是非」的劃分就像〈天下〉中今人的「判」、「察」、「析」，而莊子以一種弔詭的方式予以破解，〈齊物論〉中說：「孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」<sup>27</sup>這即是說，「是」與「非」之外有「非是非非」，且那種非是非非是「是」與「非」的起源。知「不道之道」即是停於「道樞」，那是完全無法確定「彼／是」的概念，是「非是非非」。而在《莊子》中，那可能是更原始的整全狀態。

而回到那種起源的活動稱為「反」，使分裂的存在重新合並為一體，如思辨中的「不道之道」、歷史中的「天地之純」。而那很可能是具有生命意味的一體，如〈天下〉的五官分裂、合併的比喻。而這樣的生命的一體，即是此類歷史性敘述中「歷史意義」之所在。

由此可以看到其時間的劃分，《莊子》的歷史世界中有一種反時間的東西，那植根於世界與物的持存，世界與物的持存似乎不受「序列」時間的影響，在此用一種弔詭的說法稱其為「靜止的時間」。而另有一種時間，在不否定前一種的靜止的情況下展開了整全與分裂之間的古、今的轉換，有古至於今的「往」和今

<sup>25</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 58。

<sup>26</sup> 任博克撰，郭晨譯：〈作為哲學家的莊子〉，《商丘師範學院學報》第 31 卷第 4 期（2015 年 4 月），頁 35。

<sup>27</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 73。

至於古的「反」，在此可以稱為「往反的時間」。「往反」的時間概念的設定在「歷史世界」之外開闢了「原初」作為某種「前歷史」，開鑿七竅的寓言說明了外於萬物的原初意義的存在，渾沌不分的狀態本身即具有其意義。而那種原初的性質也會決定歷史概念的形式，原初與歷史在互相獨立、隔離之外的「關聯」更會影響到其立場，而這兩種歷史時間產生的「歷史／原初」的架構即是「自然與自由」一樣的結構，「靜止」的時間與「往反」的時間也可以與「自然」和「自由」進行對應。

在此嘗試明確解釋《莊子》中的兩種歷史時間，並界定莊子歷史觀中的「歷史世界」與「原初」概念。可參照第一章解釋過的康德「哲學的劃分」，即「自然」與「自由」的劃分。莊子的歷史觀念中，現實之「物」或作為物之整體的「歷史世界」少有受到時間影響而發生的變易，在古、今的變易前後，改變也可能只是「靈魂的體重」的幾毫克，那種「物」或「歷史世界」的靜止時間即是「自然」的時間。作為「自然」的世界在「古今之變」下並沒有受到多大影響，所以莊子言「百家往而不反」，討論古、今變化之下的分裂，其感歎的是一種無關「自然律」的東西，而「往反」的時間對應於「自由」的概念，由此可見《莊子》中兩種歷史時間顯示出的「自然與自由」的框架。

而基於類似思路對古代歷史觀念的闡釋也很可以參考，鄂蘭（Hannah Arendt）對古代希臘的歷史經驗進行考察，認為那時有「人類之有死性」與「自然之不朽性」的心照不宣的區分，<sup>28</sup>那也是類似的「自然」和「自由」的區分。而希臘的人的意義根基於人「終有一死」的性質。對於「不朽」的自然，「關切不朽性（immortality）並不是一件理所當然的事情，然而希羅多德顯然把它視為理所當然」，<sup>29</sup>另外，關於其「不朽」，希臘人對於「自然」的理解偏向於認為萬物沒有其造物者，萬物因其自生而不朽，但是「相反地，在一個所有事物皆不朽的宇宙之中，恰恰是「終有一死」（mortality）的特性構成了人類存在的標誌。」<sup>30</sup>

<sup>28</sup> 鄂蘭：〈歷史的概念：古代與現代〉，漢娜·鄂蘭著，李雨鍾、李威撰、黃雯君譯，《過去與未來之間》（台北：商周出版，2021年），頁58。

<sup>29</sup> 鄂蘭：〈歷史的概念：古代與現代〉，漢娜·鄂蘭著，李雨鍾、李威撰、黃雯君譯，《過去與未來之間》，頁55。

<sup>30</sup> 鄂蘭：〈歷史的概念：古代與現代〉，漢娜·鄂蘭著，李雨鍾、李威撰、黃雯君譯，《過去與未來之間》，頁56-57。

在此敘述中，人類在不斷循環的宇宙中是罕見的以線性運作的存在，行動具有特定的「目的」，在靜謐的世界中，人類的活動是異常的：

在一個所有事物——如果其能運作的話——皆以循環秩序運作的宇宙中，以線性的方式發展運作……各種具有目的性的人類活動，它們乃是對自然施加的暴力，因為這些人類活動擾亂了那些原本在終有一死之人的缺席下，會靜止不動或迴盪在自身當中、「永遠存在」之永恆靜謐。<sup>31</sup>

可以看到，在其描述中，最初的偉大是「有死」在「不朽」之中的偉大，然後「歷史」的世界逐漸喪失，併入了「自然」世界中。鄂蘭對其過程作出以下描述，清晰地展現了「歷史」世界與「自然」世界的兩界劃分和二者之間的關係：

當古希臘羅馬晚期對歷史本質進行思辨，其針對的乃是歷史過程（historical process），以及諸民族的歷史命運與興衰，而個別行動與事件則被涵括於整體之中，此時這些過程便立即被視為必然是循環性的。而人也就開始在生物生命的圖像中建構歷史的運作方式……這可能意味著歷史世界被併入了自然世界之中，而有死者的世界則被併入了永遠存在的宇宙之中……早期所謂的「有死之人的偉大」已然喪失了。<sup>32</sup>

這樣的「自然世界／歷史世界」的劃分即是「自然」與「自由」的劃分，那種「歷史世界併入自然世界」的描述也好像康德指出的「理論」與「實踐」之間的常見問題，即實踐被視為理論的實踐，失去其獨立性。而那也像《莊子》中的「以有涯隨無涯」，在《莊子》中，「生也有涯，知也無涯」，「生命易朽」的敘述經常出現，而「世界」是浩瀚無邊，大體類於「自然／自由」式的劃分，並指向對於某種意義的呼求，像「自由」或「有死性」這樣的說法一樣，指向「人」或「主體」獨有的意義。而本章關於「自然」的討論，將主要集中於「歷史世界」

---

<sup>31</sup> 鄂蘭：〈歷史的概念：古代與現代〉，漢娜·鄂蘭著，李雨鍾、李威撰、黃雯君譯，《過去與未來之間》，頁 56-57。

<sup>32</sup> 見鄂蘭：〈歷史的概念：古代與現代〉，漢娜·鄂蘭著，李雨鍾、李威撰、黃雯君譯，《過去與未來之間》，頁 58。

的不朽上。

## 第二節 「自然不朽性」與「大塊／造化」的區分

上一節關於〈天下〉的討論中已經略有提到天下中在分裂與合一之間的持存。〈天下〉中著重強調的是分裂之後的喪失，整全的天下有「天地之純」、「古人之大體」，所以莊子強調「反」。然而〈天下〉的敘述還有另一個面向，關於相對於「反」的「往」意義，「百家往而不反」之後，那些方術還是「皆有所明」，各學派之理「古之道術有在於是」，只是不能「通」。

在此需要說明，「明」與「通」是不同，甚至對反的。「皆有所明，而不能相通」一句點出了它們是完全不同的兩種特性。而「明」是「通」的前提，如果「不明」，那自然不會有「通」的可能性。而「明」與「通」可能也對應著「往」與「反」以及「內聖外王」。〈天下〉中有談到「內聖外王之道」，而「聖」與「王」有所區別，〈天道〉中說：「靜而聖，動而王，無為也而尊，樸素而天下莫能與之爭美。」<sup>33</sup>其中有「聖」與「王」的區分，「聖」偏於靜而「王」偏於動。另外也有注解解釋說：「內聖之德，外王之業。」<sup>34</sup>在此可以看出，「聖」更偏向於自身，而「王」更偏向於「物」。〈天下〉中討論惠施等人也是由「內」講到「外」，說他們「弱於德，強於物」，那大概即是沒有內在支撐的外王，討論墨翟、禽滑釐，則先論其如何不能「聖」，而後再說也不能「王」。〈天下〉中「往而不反」所指之道即如「無內聖之外王」，而莊子所倡導的應該是「有內聖之外王」。然而，無論有無「內聖」之「反」，「物」、「王」或「往」的一面都存在。此處所要先行詮說、開發的是這一個面向。

在「內聖」與「外王」的時間的「往反」之下，歷史世界始終存在，「物」有所持存。在「不能相通」之外有「皆有所明」的東西，從而才能有「反」的可能。這樣一種「持存」是「通」以外的屬性，無論通或不通，天地萬物始終得以「保存」。在這裡可以看到，「物」的世界是獨立於「往反」時間的「一界」，無

<sup>33</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 472。

<sup>34</sup> 轉引自王叔岷：《莊子校詮》，頁 1295。

論時間如何運作，「歷史世界」都能繼續存在。

在這裡，物的「世界」（即所謂「靜止的時間」）與「往反」的時間面對對方保持了自身的領地，各自具有獨立性，均不能統治對方，也不會成為對方的附庸，從而形成了「自然／自由」一樣的架構。而讓歷史世界獨立成為像「自然」一樣的「一界」的，不是「通」或「一」，而是在時間之流下保持不被改變的屬性。「歷史世界」與「物」在「往反」的時間之下有一種「不朽性」，生命會隨著時間衰老，而歷史世界不會，在那裡只有分裂、重組，沒有衰老與毀滅。此處姑且稱這種屬性為「自然不朽性」，以與之後將論及的人的不朽相區別。

「歷史世界」的本質屬性在於「不朽性」，因為正是憑藉這一特性，它才可以在時間之流下獨立，從而和「一」或「原初」的運作區別開來。如果沒有這種抵抗時間改變的「不朽性」，「歷史世界」無法成為「歷史世界」。而此處的「不朽性」將規定為「面向……而不朽」，即遇到特定的某物不會被改變的屬性。此一特性劃開了兩種歷史時間，「歷史世界」的不朽性即是「面向時間之流而不朽」。《莊子》思想中既有似可以籠罩一切的「天道」，但也有在「事物的運作」底下支撐承載的東西。可能正是因為這種承載的力量，莊子思想才和那種純粹的天命決定論區別開來。以下嘗試用《莊子》中的典型來示例那種「大地」式的承載，〈大宗師〉中說：

泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，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。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。<sup>35</sup>

這裡，莊子提倡大家看到更基本的「道」，然後舉出了「大塊」。大塊賦予我承載我的形體，用初生的生命使我勞累，在我老的時候讓我輕鬆，而在死的時候讓我得到安息。所以理解初生的意義便可以知曉死亡的奧秘，那也即如生命一般。在這段的敘述中，生命各階段的不同遭遇均出自「大塊」，而均是一種贈予，死亡也是安靜平和的。而在「載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」中可以看到一種典型的「大塊」形象，有一種「大地」式的負荷，偏向於靜止、安息。

<sup>35</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 223。

對於天下之生靈，「生」時予以「勞」、「老」時予以「佚」、「死」時予以「息」，在人強盛的時候讓人辛勞，而衰老的時候則給以溫柔。大塊並非那種叢林般殘酷的「自然法則」，反倒像是大地母親一樣，有著廣大的愛，無論生死均有一種平和的同情（「善」有知解之義，而也有一定的「認同」的意思，所以這樣解釋）。尤金·奧尼爾（Eugene O'Neill）筆下的「地母」西比爾（Cybel）或許與之類似，在劇本中：「她的大眼睛中透著夢幻，反射出極深本能處的激蕩。她嚼著口香糖，像一頭聖牛，好像反芻著永恆而忘掉了時間。」<sup>36</sup>而面對人的死亡，她展露出了最根本的慈悲：

布朗——（偎依在她身上——感激地）大地好暖。

西比爾——（安慰地，眼睛向前看，像一尊偶像）噓！睡吧，比利。

布朗——好的，媽媽。（接著，說明）以前一片黑暗，看不出自己往哪兒走，而且人人都捉弄我。

西比爾——我知道的。你累了。

布朗——等我醒的時候……？

西比爾——太陽又會升起來。

布朗——來審判活人和死人！（嚇壞了）我不要公正。我要愛。

西比爾——這兒只有愛。<sup>37</sup>

「大塊」或言「大地」，是具有負荷的力量與廣大慈悲的自然不朽性的原型。在上面西比爾的例子中想要顯示的是那種區分，「大地」不是公正的審判，大地只有愛，只有慈悲與安息。而之所以如此強調其中的慈悲與安息，是為了與另一種常與之相混的東西區別開來，那即是〈大宗師〉中另外寫到的一種具有暴力色彩的「造化」，文中說：「偉哉！夫造物者，將以予為此拘拘也？」<sup>38</sup>又說：「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？」<sup>39</sup>在之前的敘述中可以知道，「大塊」是不會把人變成鼠肝、蟲臂的，在人的任何一個階

<sup>36</sup> Eugene O'Neill, Travis Bogard edited, *Complete Plays 1920-1931*, New York: Literary Classic of the United States, 1988, p. 492.

<sup>37</sup> Eugene O'Neill, Travis Bogard edited, *Complete Plays 1920-1931*, p. 532.

<sup>38</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 241。

<sup>39</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 246。

段都不會看到那種情況。「大塊」與「造化」在《莊子》文本中似未有明確的區分，但其中反差太大，所以嘗試劃分開來。而且在文中也可以看到類似的對舉，〈大宗師〉中也說：

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。今大冶鑄金，金踊躍曰：「我且必為鏌鋌。」大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰「人耳人耳。」夫造物者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！<sup>40</sup>

在這段相似的文字中，有「天地」的「大鑪」和「造化」的「大冶」，「大冶」即是「造物者」的比喻，裡面有著暴力的審判，而「大鑪」卻未必是如此。這段論述中，本來人生長在「大塊」，那麼人們可以按照大塊的平和節奏運作，但是人過於強調自己，被「造物者」當作不祥之人，在那樣的情況之下，「造物者」的規則降臨到了人的頭上，變成鼠肝、蟲臂的狀況應該是出現在這個時候。可以看到，在其中「大鑪」與「大冶」的精神是有區別的。在人未強調「人耳人耳」的時候，在「命」上運作的應該是「載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死」的法則。而當人開始強調人，「造物者」的法則開始運作，展開了激烈的審判。大塊的法則是平和的，面對所有有形的生命。而造化之法則則顯得「無常」，而那只是對面對造化的特定的人才運作，而也只有面對了造化的無常，人才具備了人的主體性。《莊子》中，常與無常這兩種「天命」反復糾纏，而當造化「甦醒」，其將會顯示出狂暴的一面。

不同於「大塊」，「造化」更是使萬物衰老、不斷變化運作的時間本身，更是處於「大塊」的對立面，極端的「造化」運作是反復無常、難以捉摸的。「造化」是人類之「有死性」的來源，是「天」。而在其裹挾萬物進行運作的時間裡，如果有什麼是可以不朽的，那便只有「地」，即「大塊」，在無限時間的沖刷下泰然佇息，是時間之流下「自然不朽性」的原型。

而在《莊子》中，「人」面對於外界的回應的對象（物）是什麼樣的？通過這個問題（物的問題）可以討論《莊子》立場中大塊與造化的配比。從「人回應

---

<sup>40</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 247。

外界」這一行爲來看，如果回應的主要是「造化」，那意味著主要要面對的是自身的「有死性」，進而展開面對死亡的論述。在「偉哉造化！又將奚以汝爲？將奚以汝適」這樣的表述中可以看到那種面對死亡的勇氣。然而在《莊子》關於此一方面的論述裡，這種論調並非主流，在各種著名段落，如「兩行」、「庖丁解牛」、「心齋」等等典型的莊子應物論中，出現的毫無疑問是另一種回應態度，那是面對「大塊」法則的回應。面對「造化」的回應比較典型的是「自生自化」或言「獨化」之類的論述，展開萬物沒有造物者的「無主」一面，但「獨化」式的回應並非全部。常有順應「大塊」式的溫柔法則的論述，而「大塊」也常常可以讓人平和而有所得，〈齊物論〉中討論「大塊」也有「咸其自取」的說法：

子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫……夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓼蓼乎……冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則衆竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？」子游曰：「地籟則衆竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪？」<sup>41</sup>

在著名的「天籟」之論中，「地籟」是「風」吹進岩洞發出的呼嘯，「人籟」是風吹進人造竹笛發出的音樂。而關於「天籟」沒有其聲音的描述，或是風吹進作為孔竅的「天地之間」，只有風而沒有籟。而也可能「天籟」是使各種孔竅發出其自己的聲音的東西，在一切的聲音中都有著「天籟」，而「天籟」自己卻沒有聲音。或許「天籟」就是「風」本身，只有風可以吹入各種各樣的孔竅，發出各種孔竅各自的聲音，「使其自己」。而這樣的一種態度是「大塊」的態度，「風」也的確是「大塊噫氣」，那與「造化」的描述很不一樣。到這裡或許可以初步解釋，關於為什麼在《莊子》各段中的「命運」常顯示出完全不同的立場，因為所要回應的本來就有兩種東西，或者說其面對「造物者」的態度本來就具有一定的內在矛盾。《莊子》語境下，人所要面對的「外界」更可以是「大塊」式而非「造化」式的。人要面對的更是一種「不朽之物」的「阻隔」，而非世界主宰者的審

<sup>41</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 40-48。

判。「大塊」與「物」並沒有「造化」那樣主動，人只是無法消除物，而那種「阻隔」，僅僅來源於大塊之「自然不朽性」。

而「人」所直接面對的可能常不是整個「大塊」，而是「物」。「大塊」由「物」組成，而其也會具備一定的「自然不朽性」，下節將以〈大宗師〉另外的段落說明。以上的論述中，大塊在無限的時間下，面對造化成為不朽，而以下將走向物面向人的不朽的論述。而人之應物顯出了一種「不得已」。本章第二節將進入「人／物」框架之下的不朽性之討論，即，面對人物如何不朽，物對於人來說又意味著什麼。

### 第三節 作為「不得已」的「物」與「不朽」問題

在〈大宗師〉有另外段落，其中講述了「物之情」，那是物的實在，也可以說是物的「不朽性」，而「物之情」有「天下」與「物」大小兩層：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。……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。特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪！故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善夭、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>42</sup>

在這個譬喻中，主要論述的是「不得所遯」。把山藏在大澤中，若有力量，同樣可以移走，而哪怕具有造化的神力，也無法在世界中移走「大塊」，那是「不得所遯」的東西。而「無所遁」的原因依照文中敘述，只是因為「物之情」。文中提到「人之有所不得與，皆物之情也」，那是說各種物有「物之情」，而「天下」則有「恆物之大情」。王叔岷注「恆物之大情」說：「『恆物』者，不變之物，喻

<sup>42</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 223。

道也。在物謂之情，在道謂之『大情。』<sup>43</sup>而此一「道」，更可明確其所指為「大塊」。「大情」即是最大的、絕對的實在性，無法取消，其所指即是「大塊」的「自然不朽性」那即是人「不得所遯」的東西，即「大塊」。後文說「聖人將遊於物之所不得遯而皆存」，那即是面對並處身於「不得所遯」，而後才能「善夭、善老，善始、善終」。顯然，這就是「大塊」的「載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死」，於是知道，「聖人」是面對並處身於「大塊」之中，順隨而遊於大塊的精神，聖人承認了大塊給予人的規則。

而，開頭提到「人之有所不得與，皆物之情也」，然後列舉一些較小之物的「可遯」，而後才舉出「不得所遯」的「天下」或「恆物」。這應該是在反證，是說各種細微的「物之情」中就有人所「不得與」的，只是平時沒有發現，以為「可遯」，而實際上均有不可遁逃的屬性。哪怕小物也有「物之情」帶來的阻隔。

「大塊」與「造化」之間的劃分也是「自然／自由」式的，而此處需要進一步檢討的是較為微觀的層面，在「人／物」框架之內。按照之前提到過的鄂蘭解釋，人與自然的運作方式不同，人是「終有一死者」，而自然永恆存在，而終有一死者的意義常常要體現在對於「不朽之物」（自然）的暴力上。

《莊子》中，「人」與「物」或人與「外界」的劃分也是兩界式的，如「吾生也有涯，知也無涯」，這是有限面對無限的問題，第一章有論，和上述鄂蘭的劃分類似。而在《莊子》中，「人／物」的關係沒有鄂蘭所論的希臘人那樣緊張，在此種觀念下，人對於自然的順應稍多過於對於物的暴力或控制，在人與物的關係中，物稍有優先，略佔優勢。而人面對於物，則顯現出消極但不完全消極的「不得已」，〈人間世〉中說：「遷令，勸成，殆事。美成在久，惡成不及改，可不慎與！且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣！何作為報也？莫若為改命。此其難者！」<sup>44</sup>在這裡表達的是，激烈地反抗命令（或命運）的行為常會失敗，然後提出了「乘物」，即不是激烈地去毀滅物，而要因順物的實在。在這裡可以略微看到莊子在此問題上的立場，是在人與物並重的情況下，物一方稍佔優勢。

而關於其中所言最後要做到的「乘物以遊心，託不得已以養中」，可更深入進行訓釋，這兩句幾乎是同義反複的結構，上下句說的是同一件事，其中「乘」

<sup>43</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 228。

<sup>44</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 141-142。

與「託」近，「養」與「遊」近，「心」與「中」同。於是在此可以看到「物」與「不得已」的關係，直接對應，由此可以說：「物即是人的不得已。」正因如此，〈大宗師〉中才有「人之有所不得與，皆物之情」的說法。

另外《莊子》文本中有很多地方可以證明這點，比如〈庚桑楚〉中說：「欲靜則平氣，欲神則順心，有為也欲當，則緣於不得已。不得已之類，聖人之道。」<sup>45</sup>在這之中，「不得已」同時是希望之所在，人所不得已的同時又是「聖人之道」。不得已的希望恰恰在物，只有投身於物才有希望。劉滄龍〈內在他者〉中亦解物為「不得已」，在其中強調從「有限性」開出「可能性」的過程：

「內在他者」這個概念，可為「生命的有限性」此一課題提供某種理解途徑……試圖將生命中種種的「有限性」不只看成是負面的限制性，而是可以驅動生命自我轉化的內在條件——即「實踐的可能性」……我們將通過「內在他者」的解讀視角，將人的有限性理解為自我（自由）實現的途徑，只是它得經由自我轉化的工夫（「心齋」），才得以調轉觀看的視角，於是原本以為是外在於自我的諸種「不得已」，成了自我的內在關係，「外在他者」在自我的要求與轉化中成為生命理解「內在自我」的必要條件，自我因此得以重新界定。<sup>46</sup>

在此一論述中，從「有限性」到「可能性」，經過了一種自我轉化的工夫，而那可能就是「乘物」所指的，在之前〈人間世〉段落中即是不遷令、不勸成，順於物之實在的方法。而在此問題中，關鍵在於一種尺度的掌控，即關於《莊子》「人／物」之關係究竟如何，人與物的力量對比究竟如何，而這種關聯又根基於何種質性的內在結構。

這裡可以看出的是，「物之情」或言「物之物性」即是人所不得已的，然而人的種種「即自超越」並不能消除物，莊子也不一定認為那種超越可以越過物之實在，物在實有上更是優先的。而且「物」不僅是在「實有」層面更加優先，莊子面對物的態度也並不是積極地「使用物」的。

<sup>45</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 911。

<sup>46</sup> 劉滄龍：〈內在他者〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 26-28。

在此可對照於同樣強調物之「質」的海德格 (Martin Heidegger)，他在〈藝術作品的本源〉中討論了物的「可靠性」，那是「器具」概念之下，物之「質」顯現出的屬性，而那種可靠性即是人對於世界的把握，人通過物達到了對於世界的把握，<sup>47</sup>那樣的解釋與「不得已」全然不同。

另外關於之前提到的鄂蘭所論之希臘模式，若按照海德格的物的分類，其所面對的更是「純然物」，那種古代經驗根植於自然未被馴化的時代，或許刀耕火種的時候會出現那一類經驗。

而莊子應是在二者之間的，就好像「往而不反」的歎息，期望找回的並非徹底的原始，而是「內聖外王」之道的平衡。並非徹底的「反」，而要有往又有反。依照之前的描述，莊子並不是要積極對抗物，也並不是積極去使用物，其「乘物」的態度或許介於二者之間。

由此可以進行「人／物」架構中二者關係的類型化總結。人面對於物，有「依靠物」，如「可靠性」之論述，其更是器具性的物論；有「對抗物」，如「有死者」的經驗，那更是以自然物為基礎的物論；在此之外有「對抗而依靠物」，在以上兩種之間，偏向於與物共處，而莊子是「對抗而依靠物」的。

莊子在「人面對於物」之問題上的觀念也會是基於當時的思想脈絡，可以看到他對於時代思想的反思，而目前見到在那個時代此問題多在「不朽」名下進行。人面對於物之「物論」，核心的論點在於人與物的關係，比如「製造」為範本的物論根植於人將物當作材料這樣一種人與物的關係。而目前看到的《莊子》以及其他思想更把物視作是「不得已」，人處在劣勢。在很多思想中可以看到那種時代印象，即物是「不朽」的象徵，而人常常無法「不朽」，在這樣的人與物關係的框架之下，所展開的討論就常常關於「面對物而不朽」，而那主要對應於當時有關「不朽」的一些討論。所以下節將嘗試在「不朽」的觀念史中安放莊子的思想，以進行思想史層面的描畫。

---

<sup>47</sup> 見海德格：〈藝術作品的本源〉，海德格爾著，孫周興譯，《林中路》（北京：商務印書館，2018年），頁20-22。

## 第四節 「不朽」的思想史論證

關於「人」之面對於「物」的「不得已」問題，先秦時候多在「不朽」名下討論。可以說，廣義的不朽問題即是有死之人在不朽之物面前的回應問題，就好像「如何以有涯面對無涯」的問題。只是當時思想相對於「對自然施加暴力」的理念常常顯得比較悲觀，從而更多進行「人之不朽」的討論，即討論並非自然不朽之人在物的世間如何以某種形式達到「不朽」。不朽觀中在後世影響最大的大概是依託於不朽之物達到人的存續的論述，這也成爲了最典型的「不朽」之論，甚至一般被認爲是唯一的不朽論述。而嘗試看到更廣義的不朽問題，在典型的「依靠物」模式之外，「對抗物」、「對抗而依靠物」的模式也可以找到，但可能在一般情況下人們已經不把這些視爲不朽的觀念了。

本章前兩節，主要是在理論上，依「大塊」、「物」的概念對於「歷史世界」的「不朽性」進行推演，而本節的任務是思想史線路的考訂，以不朽觀念的思想史作底，討論《莊子》的「不朽」觀念。關於「不朽」，《莊子》書中少有論及，無法直接討論，在此只得參照之前所論莊子「不得已」之論，嘗試放置在思想史的脈絡當中，在《左傳》和《史記》兩種影響最深遠的不朽觀念之間的斷裂中推擬《莊子》的不朽形態。《左傳》中的「三不朽」與後世不朽觀有著巨大的落差。而且那兩種典型不朽觀剛好是「對抗物」和「依靠物」的不朽，在理念上可將莊子作爲某種中介進行考慮。以下先敘述兩種重要的不朽觀念，再嘗試於其中定位莊子的思想。

關於第一個不朽觀，即《左傳》中的「三不朽」，後世多有解讀發揮，其中有種種扭曲，甚至常和司馬遷式的不朽等同。而對於《左傳》語境中的「三不朽」，近人有細緻分析，劉暢在〈三不朽：回到先秦語境的思想梳理〉多有列舉，其中概括的說法可進行總結。文中認爲，《左傳》中的「死而不朽」均是在臣對於君的立場中出現的，而且這些臣子大部分是敗軍之將，其所言「不朽」主要基於「死於君命」的行爲。春秋時期很多人認爲能夠爲君盡忠而死就可以「不朽」，在那個時代應該是有一種相關的道義的原則，並基於那種原則形成一系列的行爲準則。<sup>48</sup>而關於《左傳》中的「立言不朽」，該文中也有對於臧文仲之「立言」的相關梳

<sup>48</sup> 見劉暢：〈三不朽：回到先秦語境的思想梳理〉，《文學遺產》，2004年第五期（2004年9

理，實際上臧文仲並沒有「成一家之言」的「立言」欲望，也沒有關於個體生命價值的特別理解，其「立言」多是與國事緊密相關的議論、見解，長處主要在於政治上的概括性和指導意義，也因此在諸侯國間廣為流傳，所以他所謂「立言」與「立德」、「立功」有很深的聯係。<sup>49</sup>於是可以說，春秋時代提到「死而不朽」多指「死於君命」，而臧文仲的「立言」不朽也多是憑藉治國見解之類的「言」，依附於國家。但後世對於「不朽」及「立言」的一般理解則是：「竊念臧文仲既歿，其立言於世，曹子桓云『立德著書，可以不朽』，杜元凱言『德者非所企及，立言或可庶幾』，故戶牖懸刀筆，而有述作之志矣。」<sup>50</sup>講得似是一事，而其中意義已大不相同，後來那類理解多是強調依靠著作讓人記住自己，而臧文仲的「立言」中幾乎是沒有他個人的形象的。

春秋時代的「不朽」指向特定的行動，另也多有國家意志的味道，強調「死於君命」，在此情況，個人在國家精神中，似乎也有一些「有死者的偉大」。而在其中最關鍵的是，如果不死沒法不朽，死是不朽的前提。這與大約從司馬遷開始的「立言不朽」差別甚大，那種不朽傳統可以說完全沒有一點「死」的前提。司馬遷式的「立言不朽」則並不需要人死，也不依託於群體，不朽的重點也不在行動本身的意義，而重在行動所產出的「作品」。

而司馬遷似乎也曾論及春秋時期的不朽概念，此處加以考察。他以「用」來表述原先的「死而不朽」，〈報任少卿書〉說：「士為知己者用，女為說己者容。若僕大質已虧缺矣，雖才懷隨和，行若由夷，終不可以為榮，適足以見笑而自點耳。」<sup>51</sup>在這裡可以看到「士為知己者用」的說法，而他在《史記》之中也說過類似的話：「豫讓遁逃山中曰：『嗟乎！士為知己者死，女為說己者容。今智伯知我，我必為報讎而死，以報智伯，則吾魂魄不愧矣。』」<sup>52</sup>（《史記·卷八六·刺客列傳》）幾乎是一樣的句子，只是一個字不相同，由此可見「用」和「死」在這裡意思基

---

月），頁 18。

<sup>49</sup> 見劉暢，〈三不朽：回到先秦語境的思想梳理〉，《文學遺產》，2004 年第五期，頁 21。

<sup>50</sup> 蕭繹：〈金樓子序〉，梁·蕭繹撰，陳志平、熊清元校注：《金樓子疏證校注》（上海：上海古籍出版社，2014 年），頁 1。

<sup>51</sup> 司馬遷：〈報任少卿書〉，梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》（北京：中華書局影印胡刻本，1977 年），頁 576 下。

<sup>52</sup> 漢·司馬遷撰，日本·瀧川資言考證：《史記會註考證》（北京：文學古籍出版社，1955 年），頁 3898-3899。

本相同。而「用」的所指較為接近之前分析的「死而不朽」的意思，「爲知己者死」中的「知己者」主要指賞識自己的君主，而通過死於君主的命令可以達到某種靈魂的不朽，那即是所謂「魂魄不愧」，那即是「用」。另外〈報任少卿書〉中也說：

假令僕伏法受誅，若九牛亡一毛，與螻蟻何以異？而世又不能與能死節者，特以爲智窮罪極，不能自免，卒就死耳。何也？素所自樹立使然也。人固有一死，或重於太山，或輕於鴻毛，用之所趨異也。太上不辱先，其次不辱身……最下腐刑，極矣。<sup>53</sup>

在這段著名的文字中，「人固有一死，或重於太山，或輕於鴻毛，用之所趨異也」在討論的實際上是舊有的「死而不朽」的觀點。「死之輕重」取決於「用」，而「重於太山」是在說前幾句提到的「死節者」。司馬遷說自己的生命意義在一般觀點之下完全無法和「死節者」相比，如果要像一般觀點一樣在「用」上做得好，那要慷慨赴死，不能像他一樣遭受如此侮辱還苟且偷生，在一般觀點下「死節」無疑是更高層次的「不朽」。由此可以知道，「用」是基於人的死亡的一種生命意義實現，那即是「死而不朽」。司馬遷認爲自己已經無法實現這種不朽了，於是他選取了另外一種方式，那種重要的不朽觀可作如下表述：

古者富貴而名摩滅，不可勝記，唯倜儻非常之人稱焉。……此人皆意有所鬱結，不得通其道，故述往事，思來者。及如左丘無目，孫子斷足，終不可用，退而論書策，以舒其憤，思垂空文以自見。<sup>54</sup>

這裡所列舉的是已經不能「用」之後的情況，是「終不可用」之後的「退」，然後司馬遷提出了「發憤著書」的不朽觀點。所以可以說，他討論的「立言不朽」是在不能「用」之後的一種補救辦法。但那種不朽觀顯然被作者認爲是更廣泛、更基本的，在後世的影響也更大。不同於臧文仲的治政之言，司馬遷要求「立言」

<sup>53</sup> 司馬遷：〈報任少卿書〉，梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》，頁 578 下-579 上。

<sup>54</sup> 司馬遷：〈報任少卿書〉，梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》，頁 580 下-581 上。

必須要「憤」，以書著者之「怨」，這樣的傳統似也是從司馬遷開始的。<sup>55</sup>

在以上兩種「不朽」的解釋中，比較令人困惑的是，「死而不朽」是如何達成的，即為何以那種方式「死」就能「不朽」，而那種「不朽」又是一種什麼樣的不朽。在此嘗試對比於另外一些初民社會中的共同現象，在此參照耶律亞德 (Mircea Eliade) 《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》中列舉的一些基本的「死而不朽」觀念，比如死後成爲「祖先」的不朽，那常常是死爲前提的。在《宇宙與歷史》的描述中，死者變爲「祖先」是一種向原型範疇的融入，死亡之後靈魂不再擁有記憶，失去了歷史的個體性，從而與祖先的原型合一，而希臘文化中也常常認爲只有英雄死後才保持人格性。因爲死後才能具有典範的特性。<sup>56</sup>

另外，關於其原因，可能是因爲只有進入神聖時間的「儀式反覆」(ritual repetition) 才具有永恆的意義，耶律亞德認爲，在那時的理念中，「只要是真實的行爲，也就是任何重複原型的行爲，它都會中斷此世的綿延，泯除世俗時間，並且參與神話時間。」<sup>57</sup>而初民精神中「成爲自己」是虛假的，「成爲非我」反而是唯一的實在，自身成爲真實需要重複某種存在於原型中的行爲，在現代觀念中，那一般被認爲是一種拋棄自己從而丟失自己的行爲，然而在那種古代精神中，「人只有認爲他已不再是自己本身而且充分的仿效與重複了別人的舉止行事時，他才是真實的，是『真正的自己』的時候，正是他不再是自己的時候。」<sup>58</sup>於是在此可以看到一種原始的「死而不朽」，即死後成爲神聖，重複了某種原型中的行爲，然後即歸併入原型，死而不朽，而其所依託的多是家族。<sup>59</sup>基於這種解釋或許可對「死而不朽」略有理解，而《左傳》中「三不朽」的說法對不朽的依託有所辨析，《左傳·襄公二十四年》裡說到：

二十四年春，穆叔如晉。范宣子逆之，問焉，曰：「古人有言曰『死而不朽』，

<sup>55</sup> 錢鍾書〈詩可以怨〉中對於中國文學發憤之傳統有所梳理，首先指出其不是先秦就有的，而後追溯最早到司馬遷，可以參照。見錢鍾書：《七綴集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年），頁116-119。

<sup>56</sup> 見耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（台北：聯經出版公司，2000年），頁38。

<sup>57</sup> 耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁30。

<sup>58</sup> 耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁27-28。

<sup>59</sup> 見耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁27-30，38-39。

何謂也？」穆叔未對。宣子曰：「昔句之祖，自虞以上，為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏，其是之謂乎？」穆叔曰：「以豹所聞，此之謂世祿，非不朽也。魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立。其是之謂乎！豹聞之，大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祧，世不絕祀，無國無之，祿之大者，不可謂不朽。」<sup>60</sup>

文中范宣子與穆叔討論「死而不朽」，范宣子認為家族事業之流傳等即是不朽，而穆叔認為至少要臧文仲立言那樣的才能稱作不朽。之前提到臧文仲之「立言」是一種政治治理相關的行動，並非彰顯個人的「文章」的立言，那麼立言及另外兩不朽與「保姓受氏」的區別就只在於大小。穆叔認為，以家族為單位的不朽是平庸的，「無國無之」，而真正的不朽要以「國」為單位，那就會「有國無之」。所以不朽之功是在理念的國家之下的東西，是國家行為中的卓越貢獻，並應具備開創性。

依靠一般的初民意識推測，建立國家、都城象徵創世，其為混沌賦予形式，並在其中建立宇宙。「國」的開創性更是對抗於物的，更接近於鄂蘭所言早期希臘經驗中的對於世界的暴力的有死者意義，是對抗於物的不朽。而在司馬遷的觀念裡，生命肯定不可能擁有自然不朽性，而生命的意義卻僅僅在於自然般的不朽，於是就只有謀求創造與自己生命相關的自然物以讓生命在某種形式得以保存，那在個人即是著作，而在家族、國家即是「歷史」的記錄。司馬遷的歷史觀念著重於興衰，就像鄂蘭說到的古希臘晚期的歷史思辨，開始重視興衰之論，與鄂蘭描述的「歷史世界併入自然世界」的情況一致。

經過以上敘述可以總結，《左傳》中的「死而不朽」類似於鄂蘭敘述的早期希臘經驗，偏向於「對抗物」的不朽，而這種不朽的實現植根於國家或氏族的「創建」。而司馬遷的「不朽」已經是「歷史世界併入自然」的敘述，他也確實是「興衰」的歷史思想的開創人物之一，他的「不朽」幾乎是完全的「依靠物」的不朽。

然後可以考慮《莊子》中對於相關問題的處理。「依靠物」的不朽是莊子明確反對的，莊子不很重視著作的流傳，更沒想在那上面寄託「不朽」，輪扁故事

<sup>60</sup> 清·阮元校刻：《十三經注疏（附校勘記）》（北京：中華書局，1980年），頁1979。

可作為例證，其「卮言論」也體現了對一般之「言」的不信任，在《莊子》中，那種確鑿記錄的語言文字一般是不太被重視的。而「對抗物」的不朽也不見於《莊子》，《莊子》書中討論的「對抗物」一般是較為悲觀的，大多數是在講面對物不可能不朽，比如「生也有涯」之類說法，《莊子》中經常是強調生命的有限。但是，在「面對物」的視角那裡，莊子也提出了特別的觀點，即是在「不得已」中的「乘物遊心」，那是在所順應的「大塊」的法則之下展開的意義，那是一種「有限」的自由，在大塊與物的一定限制之下展開可能的行動。可以說是處在兩種「不朽觀」之間的一種面對物的態度。

而這樣一種面對物的態度如何成爲一種「不朽」的概念。「對抗物」的不朽在「死」時實現，「依靠物」的不朽在對死的否定意願中實現，而《莊子》中的模式與上述兩種都不一樣，其在一定程度上消解了「死」的概念，並不再將死亡視爲陌生的東西。〈知北遊〉中有論：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！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，其所惡者為臭腐，故曰：「通天下一氣耳」。<sup>61</sup>

那種「臭腐」、「神奇」轉化之論，肯定了臭腐也肯定了神奇，同時肯定了「朽」與「不朽」，那種「通天下一氣」削弱了「死生大限」的截然劃分。〈大宗師〉中也有那類觀點，比如其中說：「子祀子輿子犁子來四人相與語曰：『孰能以无為首，以生為脊，以死為尻。孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。』」<sup>62</sup>「大塊」的「載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死」也是類似。其將死納入於生，生與死統合爲一種生命性的一體，於是讓死不再是陌生的「生的否定」，從而一定程度上消解了「死」的陌生與恐怖。

「知死生存亡之一體」必須要貼近大塊，「遊於物之所不得遯而皆存」。而在這裡預設的是，貼近大塊的法則，生死便會具有那樣的生命性的一體，那可能是更爲原始的一體。基於以上，《莊子》中這樣一種面對物的態度成爲了一種「不

<sup>61</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 809。

<sup>62</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 241。

朽」概念，生死存亡之「一體」是不朽的，儘管「生」可能一定會腐朽。而達到「不朽」的關鍵就在於貼近大塊的法則，即面對「不得已」或「乘物遊心」。

於是以下可以嘗試總結《莊子》中「對抗而依靠物」的「不朽」概念。那是依靠面對「不得已」（物）的「乘物遊心」的技術貼近「大塊」，順隨而具有大塊本身的「生死存亡一體」的法則，從而削弱了那種對立於生的死，將生死的對立削弱，達到某種意義的「不朽」。而這種思想並非命定論，但也不那麼強調人為的意志。命定論中的「天道」擁有完整的權力，是「大塊」與「造化」的統一，既像大塊的法則一樣一直運行，又像造化一樣狂暴而無常，在其統治中，個人的一切都是無用的。而順隨大塊的思想並不完全否定個人意志，只是肯定了人身上也存在著無法擺脫的「自然」，個人意志並不能獲取對自己的權力。

「對抗而依靠物」對於「人／物」的框架有所模糊，「物」相對於人有其「他者性」，同時卻又好像是不那麼明確的「他者」。此處可以參考楊儒賓的〈遊之主體〉，文中認為「物在主體與目的之間」，<sup>63</sup>而那就是自由面前的自然，在楊氏所述的與物的交涉之中，物的本身被保留住，人也可以進入遊化的狀態。〈遊之主體〉中提到：「為什麼具體的逍遙要『乘物以遊心』，因為只有經由與物相對，進而渾化的階段，心之天遊才可能達成。在這種『乘物』的過程中，我們看到『物』的本來面目被超越地保留住了。」<sup>64</sup>這即是說，在與物交涉的過程中，「物」不再是對於人的限制，人通過物才能開展「遊」，而在那種狀態中，對於物來說人也不再是破壞者，反而保留了物的本身。在此取得了某種程度的人與物之間的平衡，而這正是「對抗而依靠物」想達到的。

這是一種特殊的「人」與「物」共處的情境，之前提到的劉滄龍〈內在他者〉中的解釋也可以作為參考，與物交涉使人通過「生命的有限性」展開了「實踐的可能性」<sup>65</sup>，自我轉化的工夫之中，作為「他者」的「物」被看作是「內在他者」，突破了「生命的有限性」。那也即是在一定程度上模糊了「不得已」的「人／物」界限，而展開的「可能性」即是在「大塊」的法則之下的「遊」。那種「遊」一定程度上消解了死亡，因為一般的「主體」的意義被放置在「生命體」上，而在

<sup>63</sup> 楊儒賓：〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》，頁 214。

<sup>64</sup> 見楊儒賓：〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》，頁 217。

<sup>65</sup> 見劉滄龍：〈內在他者〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 26-28。

此要將主體的意志放置在「生死存亡之一體」上，這一種「一體」是不朽的。而另外，主體的意義也被放置在人與物之「一體」上，那即是「承認自然」，是依靠自我轉化而達到的「不朽」方式。經過以上論述，可以說大體描畫了《莊子》中「不朽」概念的框架。

## 第五節 「往反時間」下的「不朽」解釋

本章開頭區分了《莊子》中的兩種歷史時間，並不恰當地把它們稱為「靜止時間」與「往反時間」。但之前的「不朽」等論述均在「靜止時間」下展開，或許「靜止時間」本來也不能稱為「時間」，其只是時間觀念之上的「自然不朽性」。那麼，「不朽」與「往反時間」的關係是什麼樣的，其間是否有必然的聯繫，這可能是從「自然」的描畫跨越至「自然／自由」架構的描畫的重要一步。而「不朽」與「反」或許確實有直接的聯繫。以下從宋灝的莊子詮釋出發討論「不朽」與「反」的關係。關於對「人／物」框架的模糊乃至於打破，宋灝以「與物化」進行解釋，〈由列維納斯的回應思維與日本石庭來談論《莊子》「與物化」〉中有「心齋」的解釋，將「心齋」或「虛」解釋為對於人與物的界限的打破，心齋即是通往世界萬物的「待物」，而那是一種任隨於物的「與物化」，文中說：

「心齋」所指的「虛」……既非實質有物體，亦非僵硬不動，此「虛」反而歸結至最有活力、變動最劇的氣……個人一旦透過「心齋」將自身收入生命的「氣化」層面而達到「虛」之後，這種狀態正好不將人與萬物現實隔闕起來，不將人拘束在自己的內在境界。相反地，「心齋」和「虛」的最後目的在於要打通與物的交流，要以向萬物豁然開展的「待物」方式取代局限於個人獨我存在的感知、心思活動。易言之，「心齋」標記通往萬物、通往世界之道，而此種面對並擁有世界的狀態也可以被視為某種「物化」……這種「物化」落實在通流於身體自我之氣，個人存在經由氣的流動作為管道通往萬物，朝世界敞開。<sup>66</sup>

<sup>66</sup> 見宋灝：〈由列維納斯的回應思維與日本石庭來談論《莊子》「與物化」〉，《漢學與跨文化

這即是對於人與物的框架的打破，是一種「自我轉化」的工夫，和之前劉滄龍論述「內在他者」，從有限性開出可能性的敘述一致。而宋灝的《莊子》闡釋中有另一類觀念與「與物化」密切相關。從另外一個角度看，「對抗而依靠物」以及對「人／物」框架之模糊同時是一種「反」，因為「人／物」二分架構的產生也常被看作是一種「分裂」，在原始的「一」中可能並沒有那麼多劃分。宋灝有關於「庖丁解牛」中身體運動的「逆轉收回」與「反」的論述，〈逆轉收回與任讓情境——從《莊子》與海德格批判當代性〉中描述庖丁解牛，認為其動作的實質在於僅僅任隨自身的運動本身，沒有一般的技術的「目的性」，沒有「原因」，其動作僅僅是任隨自身，並不具有目的，從而使自身動作神乎其技。而那種「任隨自身」是回到一種更加原始的情境，其是一種技術，似乎達到了某種目的，但其本身又是全無目的的，這種「逆轉收回」的身體運動展演了「時間性」的弔詭，而有了「反」。<sup>67</sup>

那種「反」朝向那種未有「有無」的狀態，宋灝認為那如同海德格討論過的「另一次的開端」，「超脫整個『有』即隱蔽於『存有』之發生中的 Seyn 這個範圍，而會將自身帶入一種難以言喻之境界，即某種極端之『無存有』( das Seinlose )」。<sup>68</sup>在「反」中，「有／無」的劃分也被當作是一種「分裂」的結果，宋灝所闡釋的基於海德格的一種觀點，〈形而上學是什麼？〉中認為「無比不和否定更為源始」，<sup>69</sup>這就是說「無」在「有／否定（不）」的劃分之前，而那種「反」朝向「無」，而在這裡「無」就是「有」（及「有的否定」）的起源。

道家常有類似表述，《老子》中說：「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。」<sup>70</sup>（《老子·第四十章》）《莊子·天地》中也提到：「泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。」<sup>71</sup>這些說法中討論的即是「反」向「無」，

---

思維》，頁 318-319。

<sup>67</sup> 見宋灝：〈逆轉收回與任讓情境——從《莊子》與海德格批判當代性〉，《漢學與跨文化思維》，頁 281-282。

<sup>68</sup> 宋灝：〈逆轉收回與任讓情境——從《莊子》與海德格批判當代性〉，《漢學與跨文化思維》，頁 267。

<sup>69</sup> 海德格爾著，孫周興譯：《路標》（北京：商務印書館，2000年），頁 125。

<sup>70</sup> 魏·王弼註，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2016年），頁 110。

<sup>71</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 435。

最終的狀態也是偏於「虛無」。

「反」朝向一種更加原始的存在，《莊子》中常有預設「分裂」，而那種更加原始的存在即是分裂之前的整全狀態，有時被看作是要「反」向的古代，也有時候直接描寫為「道」。《莊子》中有進一步的描寫，〈齊物論〉中說：「非彼無我，非我無所取。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。有情而無形。」<sup>72</sup>〈大宗師〉中說：「夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存。」<sup>73</sup>在此可以看到，《莊子》的更原始的存在描述不僅僅是「無」，描述具體到「有情而無形」，那是說那種東西存在但並不具備形體，也可以理解成，或許在遙遠的古代曾經具有過形象。〈大宗師〉段落中可以看到，其描述的「道」即是所要「反」的一種更原始的存在狀態，它「自本自根，未有天地，自古以固存」。而此處的「有情而無形」相較於「無」的描述有所發展，那是說，「道」是某種意義上「實有」的，我們可以知道它確實存在，但他卻沒有「形象」，並不能直接觀察到。可參照其他關於「道」形態的描述，〈知北遊〉中說：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「无所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甕。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，無乎逃物。至道若是，大言亦然。」<sup>74</sup>

東郭子問莊子道之所在，又問道是否可以追求到、認識到的。而莊子認為東郭子的發問一開始就預設了道是可以掌握的，但道卻是出現在所有可以認識的物中，卻又無法看到形體的存在。莊子用檢驗豬的重量的方法比喻對於道的感知，越看不容易長肉的地方越能體會豬的總體重量。豬的重量並不是「物」，但卻在豬的身上「無所不在」。在這個比喻中，可以知道「道」確實存在，但其不能直接看到。比喻中，對於豬的總體重量是不知道的，所能知道的只有豬重量的表徵，

<sup>72</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 52。

<sup>73</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 230。

<sup>74</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 828。

而那些表徵是在豬最不容易長肉的地方顯現的最清晰。在豬的各個部分，究竟有沒有「豬的總重量」，那是在有無之間的，是「有情而無形」。

在此嘗試把道解釋為「所反之物」，而之後要通過「所反之物」的狀況導向「歷史意義」的解釋。不同性質的「所反之物」將會決定的「反」的性質，「所反之物」的性質將會決定「反」的意義，在之後要討論的是《莊子》中「反」的意義問題，也可以說是莊子的歷史意義問題。

第一章中討論過《莊子》中的「歷史意義」問題，那是一種歷史層面的「主體論」。「意義」從主題式的觀念中產生，而「歷史意義」的論述則是確定歷史的重心，並依據那種主體式的觀念判斷什麼是對歷史有意義的。在〈天下〉中所強調的主要是歷史意義不只在於「往」，其還會出現在被廣泛忽略的「反」中。一下將主要從《莊子》之「反」和「所反之物」出發討論莊子的歷史意義問題。而在其中將完成總體的「自然」的運作模式的描畫，在其最初就預設了自然與自由的交涉。

## 第六節 莊子的「自然」與歷史意義的解釋

「所反之物」的形式將直接影響對於時間、歷史意義的解釋。以下梳理將從一種典型的道家神話詮釋說起，裡面提供了一種典型的前存在描述，故以此顯示所反之物的樣態對於歷史敘述的直接影響。

道家有一種「始卒若環」的模式，在此參考楊儒賓討論的「玄牝」進行說明，《莊子》的「環中」也在此類象徵的討論範圍裡面，楊儒賓在〈道與玄牝〉中說：

《老子》的道……是「永恆的回歸」。道就像神話中的大母神一樣，她創造萬物，但又沒有賦予萬物自主性……「道—玄牝」同時具備了「吐出」與「消納」兩種功能……她創生的「人」永遠無法下真正的歷史判斷，她創生的「物」永遠處於存在與本質同一的「自然」狀態……當這些「個體」剛要形成反思的判斷時，玄牝已命定地要召回它們，渾之沌之，使個體再

入母體。<sup>75</sup>

在那種模式中，「道」如萬物之母，生出萬物，然後又在尚未徹底離開時將萬物吞併回去。從而生出、歸入，不斷循環，形成了一種「永恆回歸」的模式。在這種歷史運作模式中，歷史之主體集中在「玄牝」。歷史的意義完全在於「反」，除此之外的一切均沒有歷史意義。或者說，在這種歷史模型中並不存在真正意義的「往」，「玄牝」的籠罩下，物還沒有完成「往」時就已重新反回母體。

而這種模式即是「目的論」式的模型。在這種觀點下，萬物即是康德等人所言的作為「類」的生命，即「有機物」。康德在《判斷力批判》中說：「如果一物自己是自己的原因和結果（即使是在雙重的意義上），它就是作為自然目的而實存的」<sup>76</sup>這即是所謂「有機物」，自己同時是自己的原因，自己即是自己的目的，在其中有一種特殊的「目的論」模型。康德區分了兩種因果聯繫，第一種是「作用因」(nexus effectivus) 的因果聯繫，在那種因果聯繫中結果不可能同時是原因，但以「目的的概念」為中心的思考卻不是如此，那樣的理念之下結果可能同時又是原因。那是「目的因」(nexus finalis) 的因果聯繫，而那種因果聯繫常常可以在實踐的技藝中看到。<sup>77</sup>

上面提到的道與萬物的「母子關係」，如同「目的因」的因果聯繫，道是萬物的原因，而又將成為萬物的結果，然後萬物反過來又成為自身的原因的原因，從而不斷創生。有機物自己產生自己，那就像是康德所說的「內在合目的性」，其「目的」即是達到目的的「手段」本身。而在《莊子》中也可以見到相關描述，比如〈寓言〉中說：

物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。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>78</sup>

<sup>75</sup> 楊儒賓：〈道與玄牝〉，《道家與古之道術》，頁 87。

<sup>76</sup> 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校定：《判斷力批判》，頁 246。

<sup>77</sup> 見康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校定：《判斷力批判》，頁 248。

<sup>78</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 1090。

這是極為典型的「有機物」模式，萬物在生成時就有了「目的」，而且有「有機物」的「內在合目的性」。萬物源出於「道」且目的就是「道」，其原因和結果都是「道」，於是萬物注定回歸，而且唯一的意義就是回到開始的時候。《宇宙與歷史》中討論的古人行爲模式可用以解釋此類意義模式的基礎，耶律亞德認為，在初民眼裡各種各樣的事物以及人類行爲都沒有獨立的價值，而事物或行爲的意義只產生於對於某種原初的樣式的模仿，經由那種模仿，事物才真實存在，並具有意義，「任何行徑只有重複一件太初的行事，才有意義與實在可言。」<sup>79</sup>初民的意識中，唯一的意義現身在「創世」的時候，所以需要不斷回到那個時候，世界需要不斷回歸到最初的時候而得到意義。

而《莊子》中情況有所不同，其模式更像是「往反」，而非「循環」，對於往反之兩端均有重視。莊子雖然強調回歸，但也非常重視回歸之外，不是只有「道」的原初具有意義。這裡可以引入賴錫三對於那種回歸模式細微差異的觀察，即「回歸渾沌而住渾沌」與「回歸渾沌後不住渾沌」的區分。<sup>80</sup>其中「回歸渾沌而住渾沌」就如那種「始卒若環」的模式，而「回歸渾沌後不住渾沌」則意味著渾沌之外的獨立性，其出生於母體，但沒有全以母體爲其「目的」，離開母體而又保持著一定聯繫，有一種「往反」的張力。

可略加總結，「循環」的模式中，「所反之物」與當下的意義並沒有根本的區別，意義是唯一的，只存在於開創的那一瞬間，所以那種歷史敘述是以「所反之物」爲中心的「循環」。而在之外也有其他敘述的可能，古、今爲往反的模式之中，中間有「不得已」的距離，情形便會有所不同，可參照本章之前幾節的論述。已經有了「歷史」的概念，沒法再回到不存在古、今概念的時候，沒法無視「今」，那就必須要考慮古與今的關係。到這時可以嘗試討論在那種古、今「往反」的架構之下的不同情況，即古與今關係的不同情形，而其關鍵在於「所反之物」的形態，即古代對於今天來說究竟是什麼。

基於之前討論，人「無所逃」的東西有兩種，其一是「造化」，其二是「大塊」。在對「造化」進行回應的過程中，人所面對的主要是使生命衰老的時間，這種回應中可以看到一種「所反之物」的形態，那就如永遠未曾經驗的「死亡」，

<sup>79</sup> 耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁 3。

<sup>80</sup> 見賴錫三：〈道家神話哲學之系統詮釋〉，《莊子靈光的當代詮釋》，頁 226-227。

是「無」。而在對「大塊」進行回應的過程中，人所面對的是承載同時也阻隔人的「大地」，其「所反之物」就如陌生的「物」或言「他者」，是「有」。

第一種，面對造化與死亡，所展開的是「有死者的意義」，死亡作為終點給生命帶來張力。在這種觀點下，如同之前概括的，「有」和「否定」之前有「無」，更原始的存在將會是一種「無存有」的狀態。

第二種，面對大地與物，所展開的是面對「不得已」的「遊」，物作為和人既親近又陌生的「他者」，在與人的交涉之中帶來了力量。在這種觀點下，更原始的存在是一種「有」，在「有」和「否定」之前，其為「有情而無形」。

《莊子》中，兩種形式的「反」和「所反之物」都是可以看到的，而更具特色的是第二種，所反之物處在「物」中。那種面對他者而「反」之形式可舉例如著名的「心齋」論，〈人間世〉中說：

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，无聽之以耳，而聽之以心；无聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣。吾語若，若能入遊其樊而无感其名，入則鳴，不入則止。无門无毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。」<sup>81</sup>

在這一段中，孔子和顏回對話「心齋」，孔子強調要「聽之以氣」才能面對物展開自我轉化。而關於「氣也者，虛而待物者也」一句，可以更關注「待」的語義，不將其解為「等待」，更可以解釋為《莊子》中更為廣泛的「依待」意思，於是這便是在討論「有待於物」的問題。〈逍遙遊〉中「有所待」是比較負面的說法，若能「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」，那便可以達到「無待」。

而「有待」、「無待」或許不會是完全的對立兩面，在此可參考一種《莊子》解讀，任博克〈作為哲學家的莊子〉中將「無待」解釋為徹底的「有待」，任博克認為：「徹底的無待於物不是通過區分物我、放棄自身與物的交涉、對物的回應而完成，卻是通過與物徹底交涉才能達到。」<sup>82</sup>那種「無待」反而是徹底地可以

<sup>81</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 130。

<sup>82</sup> 任博克撰，郭晨譯：〈作為哲學家的莊子〉，《商丘師範學院學報》第 31 卷第 4 期，頁 33-34。

有待於一切之物，任博克認為那即是「聖人無名」，聖人無名是說「聖人」並不具有特定的身分，而可以進入任何一種身分，而有待於任何一種物，聖人在任何時候都可能是具有身分的，只是不具有特定的身分。

在這裡或許可以大膽猜測，「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」、「乘物以遊心」、「虛而待物」是在說同一件事情，那是在說那種「對抗而依靠物」的行為解釋。而那種行為發出於自身的「氣」，由此「氣」可以解釋為人身上「對抗而依靠物」的東西，是物我之間的領域。在此可以看到面對大塊與物的「反」的模式在《莊子》系統中的重要性。

以上，三種「反」的模式指向三種關於歷史與時間的解釋，分別是：目的論式的歷史解釋、「造化」為中心的歷史解釋、「大塊」為中心的歷史解釋。這是基於「所反之物」的區分，目的論的模式之中沒有明確的「所反之物」，因為所反之物已經吞併了「往」。而以「造化」或「大塊」為中心的歷史解釋都有明確的古與今之間的劃分，均有「往」，但「所反之物」的形態不盡相同，而這也將決定不同歷史運作模式中的歷史意義的差異。

第一種，目的論模式，可以說沒有「歷史」可言，世界不斷被重新創造，循環往復，人並不具備脫離於「渾沌」的「自我意識」，因此只需要順應那個最終的「造物者」。參照之前引述的〈大宗師〉中的比喻，大塊、造化分別被比作「大爐」和「大冶」，而「目的論」模式的「造物者」是這兩者的集中與統一。如果存在這樣的「造物者」，那就必然會產生命定論。

第二種，「造化」優先的模式，有生於無，且必然歸於無，人也將歸於死，這樣的歷史或「命」的敘事要非常直接地面對「安死」的問題。在這裡，「造化」佔據了主要的「造物者」位置，於是歷史的本質就是讓生命不斷衰老的時間。在此情況下較為積極的行為大概是「對抗物」的不朽，比較消極的則是「依靠物」的不朽。這樣的歷史與時間模式有著很強的人的主體意識，命運是存在的，但主要討論的是反抗命運。

第三種，「大塊」優先的模式，有生於有，甚至可能來源於「物化」，這樣的歷史敘事中首先要面對的是與物交涉的問題。在這裡，「大塊」佔據了主要的「造物者」的位置，但其本質在於承載，是較為柔和的造物者。在這裡，時間顯得不

那麼重要，重點在於與其他物的關係，那是一種沒有特定指向的「對抗而依靠」的關係，物對於人來說不是固定要對抗或是依靠的。生命的過程偏向自然變化，像「大塊」對於人一樣。

《莊子》中上面三種立場應是均有出現，而其所面對的「命」可能主要是「造化」的情況，而莊子在實踐上更強調「大塊」的一面，主張貼近「大塊」的法則來解決「造化」的種種問題。莊子的「自然」或「歷史世界」是在「造化」中運行的「大塊」，在與「物」相處的問題中有兩種不同的法則。



## 第三章

# 莊子的「自由」：「生」與歷史原初

### 第一節 《莊子》「自然／自由」的一般形式 與「自由」之問題

關於《莊子》中「歷史世界」與「不朽」概念的推演，在此可以進行簡單的總結。「歷史世界」主要指「大塊」，但那更可以說是在「造化」中運行的「大塊」，因為《莊子》的立場中，貼近「大塊」與面對「造化」關聯密切，不可分割。所以可以看到分隔而又聯繫的「歷史／原初」架構。

《莊子》中常使用這種二分，〈知北遊〉中有說：「无問問之，是問窮也；无應應之，是无內也。以无內待問窮，若是者，外不觀乎宇宙，內不知乎大初，是以不過乎崑崙，不遊乎太虛。」<sup>83</sup>「問窮」對應外在，「無內」對應內在，「以無內待問窮」即是「以有涯隨無涯」，而這樣就會「外不觀乎宇宙，內不知乎大初」。在這裡也可以看到二分，「宇宙」與「大初」是「內」與「外」的關係，「內／外」在人的視角是人面對世界，而在此處宏觀視角即是「歷史」與「原初」，《莊子》中有這種劃分，與「內／外」、「人／物」的劃分形式類似。那是一種「自然」與「自由」的劃分。

在「不朽」的論述中，「對抗而依靠物」是要貼近與物，而讓自身順應「大塊」本身的「法則」，從而達到某種特別的不朽。而之後的問題要在此基礎上展開，那種「大塊」的法則即是「原初」的法則。以下第三章將從「生」談起，偏重於「自然／自由」中的「自由」概念。從古代「生」的概念的失落開始，找尋《莊子》中所追尋的古代的「生」的意義，那同時也將是「大塊」法則的討論。

<sup>83</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 837。

「自然」、「歷史」或「歷史世界」，其關鍵在於獨立於時間之外，與此相對的「原初」也相應地會有「無形」或「非物質」的本質屬性。「歷史世界」之獨立於時間演化之外，是一種物的「不朽性」，是作為天地萬物之持續存在的基礎的性質。而「自由」、「原初」對應的是「生」的問題，指向人「生而如此」的本性。而很多時候，其並非是生於世界從而受到的來自自然的限制，而是從世界之外即「生」本身而來的東西，可能是限制，也會顯現為與生俱來的能力，並非特定。參考牟宗三對於〈養生主〉開頭的解讀：

莊子言養生，即從生有涯，知無涯說起。「知」是用來作此問題的一個一般關節……從其為一般關節言，知是代表離其自在具足之性分而陷於無限的追逐中。故郭注云：「知之為名，生於失當，而滅於冥極」。失當，則離其自性……故養生之生，亦即在「心」上作致虛守靜之工夫，而將此一切無限追逐消化滅除，而重歸於其自己之具足，此即所謂「滅於冥極」也。冥極者，滅除一切追逐依待而玄冥於其性分之極也。此即通於逍遙、齊物、自爾、獨化之境矣。若用於「有涯之生」，則性分之極即是「所稟之分各有極也」。冥於此極，即是不「歧出而失當」。故冥極即表示一虛靜渾化之工夫。所稟之分，雖各有極（有涯），而通過此「冥極」之工夫，則具足無待，自爾獨化，雖有涯而無涯矣。<sup>84</sup>

「知」的概念即是離開本性，從而「逐於萬物」、「往而不反」，陷入無限的追逐。「生」中有所謂「極」，即「所稟之分各有極也」，然此「生」之限制同時也是其本身的力量，逍遙、無待內於其中。另外有「形」或「刑」，「天選子之形，子以堅白鳴。」「天刑之，安可解。」（〈德充符〉），其所指向的是「不可解於心」，而並非外在自然的限制。再可參考牟宗三對於「天刑」之解釋：

體道而為德，即所謂「德充於內」也。德充於內，如真是具體之德，具體之充……則充必應物。充必應物，則「名跡斯立」。德必起用，則德不虛懸……自「德充於內」言，則謂之「冥」。自「應物於外」言，則謂之「跡」。情

<sup>84</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁 206-207。

尚於冥者，則以跡為己之桎梏。故必絕跡而孤冥。然絕跡而孤冥，則非其至者也……非真冥者，孤懸之冥也，猶執著於冥也……大冥者，冥即跡，跡即冥，跡冥如一也。跡冥如一，則跡之桎梏不可免。桎梏不可免，則謂之天刑。「不可解」之謂天刑。知「天刑」，則情尚於冥者，即消化此冥，而亦不以桎梏為桎梏也。安焉受之而已矣。<sup>85</sup>

關聯於上述「生」的限制，所謂「德充於內」即是留駐於自性的「冥極」。那種「冥極」，隱喻的是自己生命或形體的至深之處。在那裡可以看到生命最根本的限制，和形體最根本的能力，那是人初生即有的「生」的力量。《莊子》中多有「生」相關的討論，以下「自由」的探索即從「生」的考察開始。

## 第二節 「生」的思想史論證

「生」是《莊子》中最常提到的原初形式，而《莊子》中的「生」基於一系列思想背景。在那個時代，「生」的意義與如今的理解有所不同，而且僅僅在戰國時代，「生」的意義相較於之前可能已經發生了很大偏轉。所以在此先梳理「生」的字義及概念的思想史，而後再基於思想史框架討論《莊子》的「生」。

關於「生」的字義。《說文》中說：「生，進也。象艸木生出土上。」段玉裁注：「下象土，上象出，此與出、出、宋以類相從。」<sup>86</sup>另外《廣雅·釋詁二》中說：「生，出也。」<sup>87</sup>由此可以知道，「生」的本義是「出」，「出生」、「生出」這樣的詞是同義連用的架構，指向生命的起點，「生」最初指「出生」。那時有「養生」與「送死」的對反，《荀子·禮論》中說：「禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也；終始俱善，人道畢矣。」<sup>88</sup>《孟子·離婁下》中說：「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事。」<sup>89</sup>由此可以看到集中在人生之初的「生」的

<sup>85</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁 219。

<sup>86</sup> 漢·許慎撰，清·段玉裁注，許惟賢整理：《說文解字注》（南京：鳳凰出版社，2015 年），頁 483。

<sup>87</sup> 轉引自王力：《同源字典》，頁 348。

<sup>88</sup> 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988 年），頁 358。

<sup>89</sup> 清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987 年），頁 558。

一般意義。

在最根本的意思上，「生」與「死」分別指向生命的起點和終點，很多解讀把「生」當成生命總體的意思，可能並不全面，「生」有時指生命整體而強調初生，有時也會單指出生。另外，關於「生命總體」的「意義」之所在也會有很多不同的解釋。生命的意義可以在「生」，這即是說「出」時便具有意義，在一般的「養生」觀點下，生命之初即具有意義，而那會在生命的過程中逐漸耗損。與之相對，生命的意義也很可能放置在「死」的一端，生命在結束之時才有意義的實現，單只是生出來是沒有意義的。上章討論的兩種「不朽」多基於這樣的理念，其所實現的意義需要在死後依然存在，那種「不朽」的存續並不是在「養生」，而是為死後留存的意義做準備，其所「養」的是死後。

在這裡想著重說明的是，較古老的「生」的意義，即人出生之時就實現的意義，在莊子的時代傾向於空缺，生命的意義集中在了「死」的一端，到六朝時這也常是士人關心卻不得解的問題。此處試以陶淵明〈形影神並序〉的解讀來展示這種「生的空缺」，而陶淵明最終提出的解決之道也是偏於《莊子》思想，應有益於討論。其詩可予節錄，〈形影神〉序：「貴賤賢愚，莫不營營以惜生，斯甚惑焉。故極陳形影之苦，言神辨自然以釋之。」<sup>90</sup>序中說明緣起，而後開始陳形影之苦，〈形贈影〉中說：「天地長不沒，山川無改時。草木得常理，霜露榮悴之。謂人最靈智，獨復不如茲。……我無騰化術，必爾不復疑。願君取吾言，得酒莫苟辭。」<sup>91</sup>〈影答形〉則說：「存生不可言，衛生每苦拙。誠願遊崑華，邈然茲道絕。……身沒名亦盡，念之五情熱。立善有遺愛，胡可不自竭？」<sup>92</sup>最後〈神釋〉的「神辨自然」則是：「老少同一死，賢愚無復數。日醉或能忘，將非促齡具？立善常所欣，誰當為汝譽？甚念傷吾生，正宜委運去。縱浪大化中，不喜亦不懼。」<sup>93</sup>

此處「惜生」之「生」即是指「生命總體」，詩序中說，大家都懼怕死亡，為了面對死亡，付出了巨大辛勞，卻終不得解。而「形」、「影」對應當時主流的兩種「安死」思想，陳寅恪在〈陶淵明之思想與清談之關係〉中有所考證，認為

<sup>90</sup> 袁行霈：《陶淵明集箋注》（北京：中華書局，2003年），頁59。

<sup>91</sup> 袁行霈：《陶淵明集箋注》，頁59。

<sup>92</sup> 袁行霈：《陶淵明集箋注》，頁64。

<sup>93</sup> 袁行霈：《陶淵明集箋注》，頁67。

其分別對應「自然」和「名教」，而「神」即是陶淵明總結的「新自然說」。<sup>94</sup>

此三詩具有特別的思想史意義，而此處可進行更加哲學性的歸結。「形」是「自然派」，詩中提到了兩種「惜生」方法，其一是在詩中已經否定的「騰化術」，那即是所謂「道教」之流嘗試脫離「有死性」的求仙之術，其二則是在死亡之下及時行樂的另一種「自然派」觀點。《莊子》之後的「養生」思想中似乎保留了一部分生命之初即有，而隨生命漸隱的「生」之意義，至少行樂不會在結尾才有意義的實現。但那種生命觀也完全被籠罩在了「命」之下，其「生」也幾乎只是「不死」而已。可以看到，陳寅恪所論之「自然」一派之「生」論主要關注在生命之存、續的問題。

而「影」指的是「名教」一派，詩中也是舉出了兩種「生」相關的方法。第一種，在詩中被否定的是「身沒名亦盡，念之五情熱」，那是在指代「立言不朽」一類的「留名」方法，指人之死後有「名」被別人記住。第二種是「立善有遺愛」，那是通過道德實踐進行的「不朽」。可以看到，陳氏所述「名教」一派的生命意義已經全然是關於死後所能留存的問題的討論，原初之「生」的意義已經全然不在。總的來說，「名教」式的「生」的討論的主要關注點在於道德實踐的問題。

兩種思想立場下所討論的均是關於「生」或「生命意義」，而其所呈現的主題卻完全不同，筆者認為這種差異很可能是討論所基於的生命敘事的差異導致的。雖然在那個時代，原初之「生」可能已經幾乎沒有位置，但「名教」更是徹底否認「生」的原初意義。「名教」的兩種立場中，「立言不朽」有擺脫有死的期待，而「立善」的道德實踐是在對「名」只可存續否定之後的基於「有死性」的道德實踐。與之不同，「自然派」還保留著一點「生」本身的意義，所以有及時行樂的討論，但「形」仍然是被籠罩在「命」中，詩中被否定的立場是永生的立場。而在最後的「神釋」中，最重要的突破是在一定程度上擺脫了「死」的陰影，哪怕「老少同一死，賢愚無復數」，但還是有「生」的意義存在。那種「生」的表述即如〈大宗師〉「以无爲首，以生爲脊，以死爲尻」，「知死生存亡之一體」。從此可以看到，一直籠罩在中古士人心中的「安死」問題有一種來源，那源於「生」的缺失，即沒有在起初即有的意義。

<sup>94</sup> 見陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年），頁197-200。

在此希望更細緻地描述這種情況，而首先需要進行「性／命」的區分。之前提到生命意義向「死」的方向傾斜，那是基於一種「自由」併入「自然」的狀況，在早期中國思想中集中體現在「性／命」中二者關係的變化。現在「性命」一詞常拿來指代生命總體，而「性」與「命」本身是兩個概念，甚至是有些對反的兩個概念，有著「內／外」一樣的劃分。

傅斯年《性命古訓辨證》中有「性（生）」、「命（令）」二字的早期意義的考證。在金文中沒有「性」字，均寫作「生」，其意義均是「出」。<sup>95</sup>而「令」字則是「像一人屈身踞于一三角形之下」，<sup>96</sup>其中有歷史文化背景，「古者發號施令恆于宮廟行之，凡受命者引領待於其下，是以令字如此作。」<sup>97</sup>而「令字之用，不出王令天令之兩端」。<sup>98</sup>在此可以看到，「生」指向「初生」，而「命」（令）發端於「王」或「天」，指向所在世界及其種種規則。這種「命」的劃分在《莊子》之中也可以看到，〈人間世〉中說：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒……自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可柰何而安之若命，德之至也。為人臣、子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死夫！<sup>99</sup>

其中指出兩項大戒，其一是血緣，自然賦予，其二是王令，雖然出於人但也可以說是某種自然之「命」。二者均是人所不可逃的，於是「生」便更是生命原初的稟賦，而「命」指向外在自然的限制，這亦是「自然／自由」式的劃分。在《莊子》關於「養生」的討論中可以看到這種原始的劃分，〈養生主〉開頭說：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」<sup>100</sup>〈達生〉開頭說：「達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所

<sup>95</sup> 見傅斯年：《傅斯年全集·第二冊》（台北：聯經出版公司，1980年），頁510。

<sup>96</sup> 傅斯年：《傅斯年全集·第二冊》，頁514。

<sup>97</sup> 傅斯年：《傅斯年全集·第二冊》，頁516。

<sup>98</sup> 傅斯年：《傅斯年全集·第二冊》，頁526。

<sup>99</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁138。

<sup>100</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁99。

无奈何。」<sup>101</sup>〈養生主〉開頭的「生／知」意指有涯的生命面對無涯的世界，〈達生〉開頭則有「生／命」的劃分。在此要說明，「知」與「命」的指代基本是相同的。〈達生〉首段，「達生之情者，不務生之所无以為」一句和「達命之情者，不務知之所无奈何」一句結構基本完全一致，所以基本可以知道「達命之情」句「命」與「知」意同。另外在《淮南子·詮言》中可以見到應是轉述《莊子》的句子，說：「故通性之情者，不務性之所無以為；通命之情者，不憂命之所無奈何。」<sup>102</sup>此句與〈達生〉中基本完全一樣，「通」即是「達」。而「知」換成了「命」，所以基本可以證明此段中「知」與「命」同義，「命」即是「知」的論斷也符合〈養生主〉中的論述。所以〈養生主〉首句也可以看作是：「生也有涯，命也無涯。」

而〈達生〉中所提到的「形」即是「命」所賦予自身的東西，〈德充符〉中多有描述（具體討論見後文）。在人的「形」中，「生」與「命」兩種力量不可避免地糾纏在一起。「生」只能蘊藏在「形」之中，基於此可以說，「生」被規定為不能離開「命」獨自存在，但卻不會從屬於「命」的東西。在《莊子》中「性／命」劃分如是，「生」是發端於初生的力量，而「命」則是自然的限制，兩種力量是互相抗衡的，但在莊子所處時代的思想中，大眾對此問題的立場已經出現了明顯的傾斜，「性」或「生」走向失落，開始被歸在「命」之下。

戰國楚簡中提到了「性自命出」；

凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。喜怒哀悲之氣，性也，及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降，道始於情，情生於性，始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能入之。好惡，性也。所好所惡，物也。善不善，性也。所善所不善，勢也。凡性為主，物取之也。金石之有聲，弗扣不鳴，人之雖有性心，弗取不出。<sup>103</sup>（〈性自命出〉）

這裡是在說，人雖然有「性」，但顯現的情志卻不固定，需要外物來引發，

<sup>101</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 667。

<sup>102</sup> 劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989 年），頁 465。

<sup>103</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：北京大學出版社，2002 年），頁 105。

需要快慰方能施行，反復實踐才能穩定。人內在本來有「喜怒哀悲」種種之「氣」，而到了外界，就必須要依附於物。人內在的「性」取決於外在的「命」，而「命」則發源於天道。仁義之道發端於情志，而情志發端於內在之「性」。內在之「性」最初展現多在情緒，而到了最後會接近仁義。知曉情志的人能讓情志發至外界，而知曉仁義的人能夠讓仁義變為內在。可以概括此種描述的主要論點，那是說所謂人生而有之的東西需要經由外物觸發才能顯現，所以「性」來源於「命」。此處的「性」被等同於「喜怒哀悲之氣」，人在初生之時多有「情」，而到了死的時候才有「義」的實現。於是「命」成為了「性」的前提，「性／命」的平衡被打破了，在《禮記》中也可以看到相關表述，〈樂記〉中說：「音之起，由人心生也，人心之動，物使之然也，感於物而動，故形於聲。」<sup>104</sup>另外〈中庸〉中說「天命之謂性，率性之謂道。」<sup>105</sup>此處「物使之然」下卻是還存在著先天存在的「性」，但那種「性」並不具備「自由」的力量，仍需要「命」的前提。不以「命」為前提的「性」不見了，感於物而後動的「性」就像之前論述「哲學的劃分」時候討論到的把「實踐」視為「理論下的實踐」的情況一樣，沒有「自由」。

而這即是所謂「性自命出」，「性」先被等同於情緒，而後情緒又被論證為感於外物而後出現的。這樣，作為「天生」的與「命」相抗衡的力量「生」便不復存在了。「性自命出」否定了「性」的原發性，持此種觀點的人傾向於認為人沒有天生的「自由」之「性（生）」。

這種論述最極端的顯示是《荀子》中的所謂「性惡論」，其主張說：「人之性惡，其善者偽也。」<sup>106</sup>在「性」的對面提出了「偽」，〈禮論〉中說：「性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽無所加，無偽則性不能自美。」<sup>107</sup>而其所言「性」即如之前「性自命出」論中所言的種種情慾，〈性惡〉中說：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉。」<sup>108</sup>在這種論述中，此種種之情慾均是「物使之然」的，其並不符合「生」之本性，「性」出於「命」。而其所言人為的「偽」，反而不一定全出於外在。可

<sup>104</sup> 清·阮元校刻：《十三經注疏（附校勘記）》，頁 1527。

<sup>105</sup> 清·阮元校刻：《十三經注疏（附校勘記）》，頁 1625。

<sup>106</sup> 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 434。

<sup>107</sup> 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 366。

<sup>108</sup> 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 434。

以說《荀子》中提出的「性／偽」的框架把「生」的意義徹底架空了。

而在《莊子》關於「生」的討論中還保留著古代的「性／命」架構，其「養生」所養也完全不是情緒之「性」或實體之「形」，其所討論的更可能是那種與「命」相抗衡的東西。〈養生主〉的敘述讓「生／命」的對反浮現，那是對於失落的「生」的追問。

### 第三節 「性」之「善惡」與原初之「生」

前文略有探索，關於在「性」或「生」名下的討論主題，其一是「生命」，其二是「道德」。而這兩種理念究竟有什麼共通之處，為何這兩種看起來不相干的問題同源於「生」（性）。此處可以參照第二章中劃分「不得已」之下種種類型的結構，此種「生」或「性」論之實質可以看作是「性在命中」的問題，可能有「對抗於命」之「性」，也有「依靠於命」之「性」，不同的面對「命」的立場會讓「性」的形態完全不同。

可以用和第二章類似的模式進行「性」（生）之類型的演繹，暫且分為四種立場：第一是不對抗又不依靠的「性」，即被架空的「性」，無善無惡；第二是對抗於命的「性」，即「性善」的立場；第三是依靠於命的「性」，即「性惡」的立場；第四是對抗而又依靠於命的「性」，其中有善有惡。而本章的推演與之前有所不同，主要體現在加入了善惡的問題，這種道德判斷即是一種「生」的性質的判斷。在「不朽」問題的推演中，所考慮的主要是處身世界的種種法則，而在「生」的問題中，重點考慮是自身發出的道德判斷，或許可以不很準確地表述為「內在」的法則。

而此處的「性」之善惡是〈養生主〉語境中的，〈養生主〉中有言：「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。」素來爭議較大。王叔岷〈莊子「為善無近名為惡無近刑」新解〉中認為其中「善」、「惡」應當就「養生」而言。<sup>109</sup>而基於本文的「養生」解釋可有新解。「為善」更是在「有涯」領域的工作，「為惡」則更

<sup>109</sup> 見王叔岷：《莊子校詮》，頁 1380。

是在「無涯」領域的工作，而這兩項均是「生」的能力。這可以對應於兩種形態的「性」，而在《莊子》中也可以找到痕跡，以下分別解析，以「性面對命的態度」來區分四類。

第一種，「性」已經不存在，從而「不對抗不依靠」。上節分析的「性自命出」等一系列論點即屬此類，之前已有關於其將「生」架空的「無性」模式。而在這裡更需說明，《荀子》中的「性惡論」在此分類中屬於「無性」，因為本文的「性」的概念主要被規定為「生而有之」、「無條件」的，而荀子「性惡論」根本不承認存在那種「性」，而本文語境下的「性惡」立場需要無條件的「惡」才能支撐。關於此一「無性」派，如以〈天下〉中「本／物」的模式比擬「性／命」框架，此派即如「散於萬物」，「往而不反」的一類。

第二種是「對抗於命之性」，《孟子》中「性善」之論即屬此類，相較於第一種，「性善論」有了「無條件」的「性」。李明輝討論儒家道德哲學時有基於「自律」(Autonomie)概念的區分，他對牟宗三的論斷進行了闡釋，而認為：「在儒家主流中倫理學基本上屬於自律倫理學，而荀子和伊川、朱子為歧出，只能成就他律倫理學。」<sup>110</sup>這種「自律」與「他律」的判斷即是本文中「性」之有、無的判斷。有無「性」的標準主要在於自身有無「自律」的、無條件的、不依附於「命」的原則。《孟子·告子上》中有說：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也……如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？」<sup>111</sup>這即是在論證「利害」考慮之外的，在順從於「命」的原則之外有另外的「性」。「性」中最典型的特質即是與「命」相對抗的特質，「道德法則」全然無利於「命」中的快適。《孟子·公孫丑上》中「四端之心」的論斷也是類似：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也……惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。<sup>112</sup>

<sup>110</sup> 李明輝：〈孟子與康德的自律倫理學〉，《儒家與康德》（台北：聯經出版公司，1980年），頁47。

<sup>111</sup> 清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，頁783。

<sup>112</sup> 清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，頁233-235。

《孟子》中「四端之心」等論即是要舉出人在自我滿足的「命」的原則之外的原則。李明輝對「四端之心」的論述的分析可以參考，認為那段是在指涉一種「一切現實考慮尚來不及發生作用時本心之直接呈現……均不預設任何進一步目的……它是一種無條件的要求。」<sup>113</sup>這種「無條件」之「性」是不依「命」之原則而行的，此為「性善論」。可以看到，所謂「性善」與「性惡」的爭論實際上是「有性」與「無性」的爭論。「性」中最明顯的特質即是與「命」截然區別開的「對抗於命」。以上描述的兩種是比較常有的關於「性」的立場，而之後要描述的兩種是較為隱秘的。

第三種是「依靠於命之性」，即本文語境中的「性惡」立場。要構建這樣一種立場，需要找到一種人生而有之的力量，但卻不是區別於物、對抗於物的。與上條相反，這裡的「性」是人生而有之的推動「命」（自然法則）的力量，是貼近於「命」的一面。目前可以找到的比較典型的是〈天下〉中彭蒙、田駢、慎到的一派，〈天下〉中有這樣的描述：

公而不黨，易而无私，決然无主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物无擇，與之俱往……知萬物皆有所可，有所不可……棄知去己，而緣不得已，泠汰於物以為道理……全而无非，動靜无過，未嘗有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，動靜不離於理，是以終身无譽。<sup>114</sup>

在此可以參照唐君毅在《中國哲學原論·原道篇·卷一》中的解釋。關於「公而不黨，易而无私，決然无主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知」，唐君毅解釋說：「彭蒙田駢慎到之道，則不以知慮取擇于是非利害之『兩』，而直趣乎物，故曰『趣物而不兩』……要在去除心之知慮，而有之取捨選擇辨別。」<sup>115</sup>關於「知萬物皆有所可，有所不可」以及「棄知去己，而緣不得已，泠汰於物以為道理」，唐君毅解釋：

<sup>113</sup> 李明輝：〈孟子與康德的自律倫理學〉，《儒家與康德》，頁 51。

<sup>114</sup> 王叔岷：《莊子校註》，頁 1328-1331。

<sup>115</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇·卷一》（台北：臺灣學生書局，1986 年），頁 273。

唯知萬物只有所可者亦有所不可，有所不可者，亦有所可……而可任萬物之陳於前，更不作一定之利害是非之選擇……則人只須任物勢之不得已者，而與之俱往。是為泠汰於物，以為道理。<sup>116</sup>

對於「全而无非，動靜无過」，唐君毅則解釋：「己無所取捨，則於物勢之轉，無不任順……動靜皆隨物勢，而已不任過，亦不受罪責，而皆未嘗離於理。此即由自棄其知慮，以化同於無知之物之功。」<sup>117</sup>由此可以看到，彭蒙、田駢、慎到一派完全站在「是非」判斷之反面，而知曉「物勢」，即萬物之「有所可，有所不可」，那是「性」削去自身而順應與物的一面，順應於物勢便可以在一定程度上駕馭物勢。而這是人生而有之的能力，所以並非「無性」，並非依靠「偽」之「有為」，反而是「棄知去己」，從而開展出「性」的另一種力量。這是一種「無條件」的「性」，但卻是順「命」之原則而行的，此為「性惡」之立場，描述了「性」中生而有之的遊戲與破壞慾望。

而第四種是「對抗而依靠於命之性」，即本文所要探討的《莊子》的「生」。  
〈養生主〉有言「為善无近名，為惡无近刑」，也可能是在講述兩種「性」發展過度之後果。執著於「對抗於命之性」，加固內在，卻會發展為身外之名，而「順應於命之性」，參與外在物勢過度，反而會傷及自己的形體。〈人間世〉中也說：「德蕩乎名，知出乎爭。」<sup>118</sup>其中「德」為「對抗於命之性」，「知」為「依靠於命之性」，而二者「蕩」、「出」即會有刑、名之患。另外，郭象注解〈德充符〉題目說：「德充於內，物應於外，外內玄和，信若符命，而遺其形骸也。」<sup>119</sup>此解得其志，平衡兩種「性」從而外內玄和。〈德充符〉中有「才全德不形」的理想，文內訓解如下：

死生存亡、窮達貧富、賢與不肖毀譽、飢渴寒暑，是事之變，命之行也。  
日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。  
使之和豫，通而不失於兌。使日夜无卻而與物為春，是接而生時於心者也。

<sup>116</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇·卷一》，頁 274。

<sup>117</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇·卷一》，頁 275。

<sup>118</sup> 王叔岷：《莊子校註》，頁 119。

<sup>119</sup> 王叔岷：《莊子校註》，頁 171。

是之謂才全……平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。  
德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。<sup>120</sup>（〈德充符〉）

「才全」即「依靠於物之性」的完足，其要「通而不失於兌」，王叔岷解「兌」為「充」之形誤，其意為通而不失其實。<sup>121</sup>而「德不形」即是「德」之不「蕩」，讓德保持於內，「德充於內」才能「物應於外」，所以說「德不形者，物不能離」。在這裡可以看到兼有兩種「性」而均以克制而平衡使用的理想，為「對抗而依靠命之性」。下節將以此闡釋《莊子》之「生」。

#### 第四節 《莊子》的「生」與「自由」

上節區分了四種類型的「性」，其中重點推進有二，第一是從「無性」到「有性」，這是通過「自律」概念進行的區分，第二是從典型的「性」即對抗於命之「性善」到非典型的「性」。其中思想的過程是從「自由」概念的確立到「自由」概念的內在批判，康德到鄂蘭「自由」概念的思考路徑與之類似。以下將參照其過程，從內在自由向內外之間的人與物共處之處出現的自由探索。以下結合「自由」概念的思想脈絡重新梳理「性」之各類，在集中總結《莊子》中的「生」與「自由」概念，並說明其特別意義。

此處的「自由」概念主要還是來源於康德，在此進一步解釋。康德分析人的「實踐理性」，並詮說了一種「自由意志」(Der freie Wille)，他在《實踐理性批判》中說：

如果沒有對意志的任何別的規定根據，而只有那個普遍的立法形式能夠用作意志的法則：那麼一個這樣的意志就必須被思考為完全獨立於現象的自然規律……就叫作自由。所以，一個唯有準則的單純立法形式才能充當其法則的意志，就是自由意志。<sup>122</sup>

<sup>120</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 190。

<sup>121</sup> 見王叔岷：《莊子校詮》，頁 194。

<sup>122</sup> 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校訂：《實踐理性批判》（新北：聯經出版公司，2020 年），頁

康德所說的「自由」是全然在「自然法則」之外的，其所引導的「純粹實踐理性」，「要這樣行動，使得你的意志的準則任何時候都能同時被看作一個普遍立法的原則」。<sup>123</sup>而這樣的「自由意志」植根於人類生而有之的「欲求能力」，對此康德解釋：「生命是一個存在者按照欲求能力的規律去行動的能力……即通過其表象而成為該表象的對象的現實性之原因的能力。」<sup>124</sup>這也就是說，人類有生而有之的將意願轉化為現實的能力，這種能力並不受「自然法則」的束縛，而體現在人內在的欲求。相對於外在的「自然律」，人類內心有與之相抗衡的「道德律」。

而道德存在的證明在康德那裡最極端將是以一種「殺身成仁」式的激烈方式運作的，在最差的情況下，人要以死亡來證明自己的行動是無關於「快適」之「自然原則」的。<sup>125</sup>在那裡，完全別樣於自然法則、別樣於「愉悅」原則的「自由」最清晰地顯露了出來。這是最極致的「對抗於命之性」，用最極端的方式證明「自由」的存在，證明了人不是完全從屬於自然的。而《孟子》中「四端之心」等討論是較為溫和的論證，但其所基於的還是類似的思想環境，那是時代並不承認人類具有「自由」的情況，在這樣的情況中一般會以最典型的方式論證，以最強硬的方式把「生」從「命」的泥沼中取出。但這種論述也會有一些盲點，為了極致地區別於外在的「命」，常常會把「性」當作是極端內在的（此為一種類型化的概念式推論，並不是說康德或儒家只有「內在自由」），將其詮釋為根基於「欲求能力」的「內在自由」，而這可能並不是全部的自由。

以下嘗試參考鄂蘭在〈何謂自由？〉中對於「自由」概念的批判來探索「對抗於命」的典型自由之外的自由形態。孟子和康德的自由論證均是在「性自命出」一類的思想背景之下進行的「內在自由」的論證。對此鄂蘭也對這類論述進行概括。<sup>126</sup>而在鄂蘭的分析中，這樣的一類「內在自由」並不是全部的自由，她認為「內在自由」把「自由」集中在「行動的目標」上，但「自由」也存在於「行動的原則」。她更是說明了，那種「行動的原則」或許是更加基本，更加可以作為

21。

<sup>123</sup> 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校訂：《實踐理性批判》，頁 24。

<sup>124</sup> 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校訂：《實踐理性批判》，頁 xix。

<sup>125</sup> 見康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校訂：《實踐理性批判》，頁 23-24。

<sup>126</sup> 見鄂蘭：〈何謂自由？〉，漢娜·鄂蘭著，李雨鍾、李威撰、黃雯君譯：《過去與未來之間》，頁 202。

行動的標誌的特性，甚至可以看作是「自由」的顯現：

有別於行動的目標，行動的原則可以一再重覆，用之不竭。它不同於行動的動機，原則的有效性是普遍的，並未依附於任何特定的人或群體……自由的顯現，正如同原則的彰顯，它與展演中的行動同時共存。人是自由的……只要他們付諸行動，成為自由的跟展開行動乃同一回事。<sup>127</sup>

這就是說，「自由」不僅顯示在與「自然」的區別當中，還會顯示在與「自然」的交涉之中。鄂蘭認為人在與自然交涉的「行動」之中是帶有自由的，那是一種「技藝」式的自由，她用「秀異」的概念進行說明，而那集中於某種「表演藝術」上的「精湛之藝」。<sup>128</sup>而關於「精湛之藝」如何連接到「自由」，鄂蘭探索古代思想的經驗，提出「我欲」和「我能」的劃分，展開了一種「自由」的批判，總結出「自由」的種種形式。在她的描述中，「內在自由」是純粹「我欲」的，而古代的「自由」經驗傾向於「我欲」和「我能」的疊合，她說：

意志的現象，起初就是呈現於我所願者我不做（what I would I do not）的經驗當中，存在著我欲而不能（I-will-and-cannot）的這樣一種情況。古人所不曉得的，不是存在一種可能的我知但我不欲（I-know-but-I-will-not），而是我欲及我能並非同一回事——發願與能夠是兩回事（non hoc est velle, quod posse）。古人自然是對我欲且我能（I-will-and-I-can）極其熟悉。我們只消記得，柏拉圖是何等地堅持主張，唯有那些知道如何自我統治的人，才有權利去統治他人，並免除服從的義務。誠然，自制始終是一種特別的政治德行，最重要的理由就是它是一種傑出的秀異表現，我願及我能必須要完美地調和一致，使其在實踐上相互疊合。<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> 鄂蘭：〈何謂自由？〉，漢娜·鄂蘭著，李雨鍾、李威撰、黃雯君譯：《過去與未來之間》，頁 213。

<sup>128</sup> 見鄂蘭：〈何謂自由？〉，漢娜·鄂蘭著，李雨鍾、李威撰、黃雯君譯：《過去與未來之間》，頁 213-214。

<sup>129</sup> 鄂蘭：〈何謂自由？〉，漢娜·鄂蘭著，李雨鍾、李威撰、黃雯君譯：《過去與未來之間》，頁 222。

此處可以進行梳理，鄂蘭使用一種類似於本真失落的歷史敘事，認為近代的「自由」概念建立在「我欲」與「我能」分離的情況下，且偏重於純粹的「我欲」，表現為以思想為典範的「內在自由」，而在古代經驗中「我欲」與「我能」交疊在一起，展露出技藝、表演中的「秀異」的自由。鄂蘭以「實現奇跡的能力」（我欲與我能的疊合）取代「意願化為現實的能力」（我欲），其更加具有基礎性。在「性／命」框架中思考，鄂蘭式的自由實現的是性在命中完成的技藝式的奇跡，如同〈養生主〉中刀在牛體中的奇跡。

而「我能」即如「依靠於命之性」，削去自身的意願、立場，但對「性在命中」之「有所可，有所不可」了如指掌，從而在某種程度上達到了隨心所欲。任博克所闡述的《莊子》「萬能牌」( Wildcard ) 大概可以概括那種「我能」的性狀。他用一個紙牌遊戲進行譬喻，那個遊戲中所有指令皆有可能發生變化，但「萬能牌」無論在什麼規則下都可以產生價值，能夠對原有視角進行增幅。任博克這樣描述其運作原理：「他沒有自己固定的是／非，因此提高了當前運作的任何是／非內容的價值。」<sup>130</sup>那即如唐君毅所解釋的彭蒙、田駢、慎到一派，放棄對於萬物的種種是非利害的判斷，只看重萬物之「可與不可」，也可以說是只看自己對於萬物能與不能。那是純粹的「我能」的力量，在萬物面前棄知去己，而知道自己所能做的，這也是一種「自由」，但與「內在自由」完全不同。

而莊子式的自由更是「對抗而依賴於命之性」，較為接近鄂蘭解釋的「我欲」與「我能」的疊合，是一種「實現奇跡的能力」。而其疊合的原初之「生」狀態如何，以下參考《莊子》文本分析，討論《莊子》中的「形」或「刑」。

〈德充符〉中有「人無情」之論，莊子有如下詮說：

惠子曰：「人而无情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得无情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。

<sup>130</sup> 任博克撰，郭晨譯：〈作為哲學家的莊子〉，《商丘師範學院學報》第31卷第4期，頁37。

天選子之形，子以堅白鳴！」<sup>131</sup>

這段中所論的「情」，即是「性自命出」等論之「性」，而此種「情」與生而有之的「性」也確實有密切的關係。其中說「因自然而不益生」，王叔岷解釋說這句和〈達生〉中「達生之情者，不務生之所無以爲」所指接近。<sup>132</sup>可以知道，此處「益」字即爲「超出」，如同「德蕩乎名」(〈人間世〉)或「德溢乎名」(〈山木〉)的說法。而「人無情」之論則可用相似的句法總結爲「生蕩乎情」，「生」若有過度則溢出爲「情」。《莊子》中經常論及這類超過界限而顯現的「退化」。〈齊物論〉中說：「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。故有儒、墨之是非。」<sup>133</sup>〈馬蹄〉中說：「道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰為文采！五聲不亂，孰應六律！」<sup>134</sup>此亦爲分裂與反之論。另外，〈人間世〉中說：

夫傳兩喜兩怒之言，天下之難者也。夫兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言。凡溢之類妄，妄則其信之也莫，莫則傳言者殃。故法言曰：「傳其常情，無傳其溢言，則幾乎全。」<sup>135</sup>

在這段可以看出，《莊子》的思路裡，「兩喜」、「兩怒」必出「溢言」，而傳「常情」則可能是有喜有怒、一喜一怒，爲渾沌不分之「性」。那麼，「溢」的尺度在何處。關於「溢」的尺度，《莊子》中給出的是「道與之貌，天與之形」。溢出的尺度在於「形」，所謂「德不形」即是「德不溢出於形之外」，從而「物不能離」。「德」保持在尺度之內，便可自然保有與物溝通無礙之狀態，而這種溝通無礙之狀態便是《莊子》中描述的種種「技藝奇跡」的基礎。而莊子的「技藝式自由」也源發於「形」之天然上，「形」是一種「生」的尺度。

這種「生」的力量類似於前人多有解釋的「身體」的潛能。比較典型的討論可舉畢來德，他在《莊子四講》中的討論，將「遊」的基礎歸之於「身體的潛能」，

<sup>131</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 200-201。

<sup>132</sup> 見王叔岷：《莊子校詮》，頁 202。

<sup>133</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 56。

<sup>134</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 335。

<sup>135</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 138-139。

畢來德認為，身體或官能是觀視或智慧的根源，「我們內省自觀的能力乃是我們一般視覺之基礎與存在的條件。」<sup>136</sup>這也就是說，「外觀」即與物交涉之「遊」的基礎是「內觀」，那是在「形」之尺度內的觀照。「形」或「身體」是人生而有之的「遊」的潛能的所在地，而常說的「反」於自身也是反於「身體」或「形」。畢來德認為，「關於退隱，反歸自我，也就是反歸自身的潛力。」<sup>137</sup>那即是「天與之形」，似源於外，而那同時又是自性之「冥極」。

之前幾節有提到，牟宗三在《才性與玄理》中論「養生」，詮解郭象注文「知之為名，生於失當，而滅於冥極」，有「生」的「冥極」的解釋，<sup>138</sup>那裡的「極」即是「生」的界限，消解「知」之外在消耗需要體悟「生」之「冥極」，而「所稟之分」即是「天與之形」。《才性與玄理》中論「天刑」也是同樣的思路，而有更細緻的展開。<sup>139</sup>在這裡的「天刑」即如「天與之形」，「天刑」之「桎梏」的破除需要承受此種桎梏，生之冥極即在於此。「形」或「身體」即是這樣的東西，似為自身所有，但又有一種陌生，有時覺得是精神的牢籠，但人之「開端」、「奇跡」的潛能蘊藏於此。劉滄龍在〈自然與自由：莊子的主體與氣〉中有重要論述，以孟柯（Christoph Menke）的「幽黯之力」（*dunkle Kraft*）來注釋身體潛能，並跨越至「氣」的領域，與第二章「有待」之論可以連結，以下綜合論述。

劉滄龍用「幽黯之力」的「內在自然」來說明人生而有之的「氣」的與外物交互的力量，而其重點在「內」與「外」之間的特別身分，「『氣』介於『身／心』、『物／我』、『不知／知』、『不一／一』之間。」<sup>140</sup>那即與《莊子》中描述的情境相應，如「吾身非吾有」，它是「內在他者」、「內在自然」或者說就是一種非內在非外在的東西。而這種「身體」，以及身體之內的「冥極」即是「生」，那是種種生而有之的「自由」之力量的來源。「幽黯之力」的解釋與其說是「內在自然」，更可以說那即是一種莊子式的「自由」概念，那種「自由」之「生」之內蘊藏著完全相反的力量，可以呼應之前的「性有善有惡」之論。

劉滄龍對「幽黯之力」有所總結，認為其中有「既一且異的雙向能力，它是

<sup>136</sup> 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁 90。

<sup>137</sup> 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁 92。

<sup>138</sup> 見牟宗三：《才性與玄理》，頁 207。

<sup>139</sup> 見牟宗三：《才性與玄理》，頁 219。

<sup>140</sup> 劉滄龍：〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 388。

實踐主體湧現同一化、形式化的普遍性的力量發源地，也具有自我破壞、去同一性、回到具體生命的既創發又消解的雙向作用。<sup>141</sup>這即是「自由」的源頭，建立在「形」，顯示為「有待」之「氣」，而同時具有對抗、依靠「命」的生而有之的「自由」力量，而這同時也是「技藝奇跡」的誕生地。「孟柯認為，主體擁有力量，需要『習練』(Übung)。力量並不是某種主體內含的某種行事的『原因』，而是其『內在原理』(innere Prinzip)。<sup>142</sup>這種立場與之前引述的鄂蘭的〈何謂自由？〉基本一致，鄂蘭對於「行動」有「行動目的」與「行動原則」的區分，「原因」和「內在原理」的區分就像「目的」和「原則」的區分。而「行動的原則」即是反復使用的實現技藝奇跡的東西，這種「內在原理」也是一樣。

現在我們確定了「生」之所在，那麼，這樣的「生」是如何規定的？在此可以參考孟柯對於「靈魂的幽暗機制」的說明：

「靈魂的幽暗機制」被三種否定所規定。1. 靈魂的幽暗力量不是主體的 (nicht subjektiv)：它沒有規範性的內涵。2. 靈魂的幽暗力量不是機械的：它不屈從於任何外在法則。3. 靈魂的幽暗力量不是生物的：它不實現任何有機目的。在此三種否定中，靈魂的幽暗力量獲得規定……靈魂的幽暗力量不是如同官能一般使得主體能踐行 (Praktiken ausführen)……人之靈魂的幽暗力量不是主體性的、機械性的，也不是生物性的，而是美學的。<sup>143</sup>

這三重否定幾乎否定了一切，那種力量不從於內依法則，也不從於外依法則，也不是目的論的。而這三種可能正好對應於第二章所列舉的三種「反」的形態，如果均不是，那在「生之冥極」究竟存在什麼呢？而在這裡也可以不將其看作完全的否定，而更可能是「既一且異」，並非都不是，而是不固定於任何一種身分。主體的力量、氣化的力量、目的論的生命力均源自於生之冥極，「幽黯之力」一經實踐，便必然有所確定，但其本身是不固定的，不是三種中的任何一種，是「不言之辯，不道之道」，是一種弔詭的「生」之原初。

<sup>141</sup> 劉滄龍：〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 411。

<sup>142</sup> 劉滄龍：〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 407。

<sup>143</sup> 克里斯托弗·孟柯著，翟燦、何乏筆、劉滄龍譯：《力量：美學人類學的基本概念》（上海：華東師範大學出版社，2022 年），頁 71。

這樣就可以解釋《莊子》中的種種謎團，關於「內聖外王之道」、「德蕩乎名，知出乎爭」、「才全德不形」、「兩喜兩怒之言」。源於「生」而顯露於外的某一種行為超過了「生」的尺度（「形」），就會出現問題。「生」並非是否定「才」、「德」、「喜」、「怒」，但也並非肯定，而是提供了一種「尺度」。「生」在實踐中是「無形」的，但卻是潛藏在「形」中的「靈魂機制」，既是力量也是規則。所以莊子要求「內聖外王」、「才全德不形」、「一喜一怒」的平衡，這是在保全「生」的尺度。所以可以說，莊子的「自由」是來源於「生」而制約於「生」的「自由」，不同於「性善」、「性惡」的「性」，莊子之「生」可有善、可有惡，有善之因也有惡因，但需要保全「生」之尺度，如「我欲」與「我能」的疊合，不偏不倚，是為「緣督以為經」。

## 第五節 莊子對於原初概念的批判

接下來要討論的是「歷史原初」，之前的討論主要集中在人的「生」上，而現在要轉移到歷史的「原初」。在「生」的討論中，可以略窺本文以為的「莊子式原初」的一般原則。生命的原初蘊藏在人與其所面對的「命」之間，「生」處在中介的「形」中，作為人面對「命」的手段，「生」不具有固定的形態，也並非是明確的存在物，但可以轉化為面對命的種種立場，並在各種面對命的立場中保持著一種平衡。

而「歷史原初」的形態應該是怎麼樣的，那將是「大塊」面對「造化」的一種未分的立場，且具有「莊子式」的平衡與持守，非往非反、又往又反，成為「往」或「反」的基礎，但不具有明確的立場。在具體形態的探索之前，再以之前有借用過的耶律亞德框架劃分說明。

耶律亞德在《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》中描述了一般意義的初民世界的宇宙創生模式，其中許多地方可與《莊子》中的神話歷史段落對讀。在耶律亞德總結的觀點下，初民的世界是循環創生的，在其中不斷出現「創世」的時刻，在那時渾沌化為宇宙，人們始可居住其中。《宇宙與歷史》中談及創世的過程及意義，其中認為，人到了任何地方，都要進行一種類似於「創世」的行為，進行

「儀式」，模仿使渾沌化為宇宙的創世活動，為那片土地賦予「形式」。<sup>144</sup>而另外：

重新實行天地開闢的事蹟時，建造時的具體時間即被投射成神話的時間，亦即投進天地建成的「遂古之初之時」……世俗的時間化為了超越的時間、具體現實的時間化成了神秘的時間。<sup>145</sup>

其中所謂「遂古之初之時」，即類似於《莊子》中提到的「至德之世」，而那並非是某一個時代，而是「創世」的時間本身。「創世」的時間即如《莊子》中說的「古」，是「神聖的時間」，很多歷史的敘述基於此展開，而其他均是「世俗的時間」，在此類敘述中有一種「聖與俗」的劃分。《莊子》中關於「古今」的歷史敘述也基本是這樣，《莊子》中的「反」朝向於「古」。而在耶律亞德的語言下，「反」即是指向「創世」與「神聖的時間」，而「往」即對應「世俗的時間」。而初民的模式是一種循環，不斷地「反」，耶律亞德清晰地描述了那種不斷重複的歷史。《宇宙與歷史》中認為各種各樣的「新年」儀式都在指向神話的、原始的時間，指向那種神聖的時刻，在那時所發生的是「渾沌化為宇宙」。<sup>146</sup>在第二章中描述過這種「始卒若環」的目的論模式，但那不是莊子認同的，如果化用《莊子》的語言來說即是「反而不往」。

這種「創世」為中心的視角是反歷史的，其不斷消除歷史，洗滌罪惡重新開始，歷史記憶即是罪孽的記憶。耶律亞德說：「宇宙與人藉著種種方法持續不斷地再生……持續不斷地重返『彼時』，重現宇宙開闢的事蹟，而將過去的時間作廢，將歷史消除。」<sup>147</sup>而只有「神聖的時間」是有意義的，這種以「古」、「反」為中心的觀念可以稱為「神話時代」的歷史觀。

而《莊子》中所描述的「往而不反」的情況則是另一個極端。那種「人文時代」的歷史觀念是以初民最厭惡的「歷史記憶」為中心的，司馬遷所言「究天人之際，通古今之變」可以看作是這種立場完成的代言，明確各種各樣的「興衰」，找到原初之外的歷史意義。之前有引述，鄂蘭在〈歷史的概念：古代與現代〉中

<sup>144</sup> 見耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁 8。

<sup>145</sup> 耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁 16。

<sup>146</sup> 耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁 50。

<sup>147</sup> 耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁 70。

也提到了那種情況，即所謂「歷史世界併入自然世界」，古希臘那個時代的史學也開始重視「興衰」的記錄。在這樣一種「人文精神」下的歷史觀中，只有「世俗的時間」是有意義的。與「神話時代」的「循環」不同，「人文時代」的歷史是完全線性的，成爲了一條發展道路，無法返回，越走越遠，是爲「往而不反」。

而莊子所處的時代即是從「神話」向「人文」過渡，那時「人文」漸漸主宰一切，人們逐漸相信且只相信「人爲」的力量。《史記·周本紀》中周取代商的歷史記錄同時也是人民觀念轉向的象徵，那意味著「神話時代」的衰落和「人文」力量的興起。之後人民意識的走向自然漸漸會「往而不反」。在那種情況中，有人看到了偏狹的一面，提出不滿，打出「復古」的口號，回顧「人文時代」以前的狀況，贊美「至德之世」的盛景，《老子》一書即是這樣主張，其中所提倡的即是那種「初民」式的生活方式。《老子》中的「愚民」也主要是復古，而那時的復古指向神話時代，無疑是反人文的，「絕聖棄智」的口號可以看作其中代表，那是在「往而不反」的時代中對於「反」的極端的呼籲。

而莊子則與之不同，其所提出「內聖外王」之類說法，好像又古又今、不古不今，筆者認爲那是在進行神話與人文之間的「批判」。像《老子》那樣在「往而不反」的時代呼籲「反」可以看作是一種對於時代的「啓示」，而「古今之間的批判」需要更多。爲了進行神話與人文之間的批判，莊子找到了古、今之外的領地，找到非往非反又可往可反的世界作爲批判的立場。在耶律亞德描述的世界創生框架中，莊子的視角處在「渾沌」，既非存在於「創世」之剎那的「神聖時間」，又非「開闢」之後的「宇宙」的「世俗時間」，「渾沌」不在初民所認識的居住範圍之內。「神話時代」的歷史觀裡，歷史或時間的意義在於創世剎那的神聖時間，而「人文時代」的歷史觀裡，歷史或時間的意義在世俗時間中可以起到推進功用的東西上，即是通常所謂「有用」。而在莊子的「渾沌」立場之下，只有「無用之用」、「無意義之意義」，換句話說，在歷史與時間上，只存在弔詭的意義。

《莊子》中有提到過那種「渾沌」的領地，在關於「有用」的討論中：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗……今子之言，大而无用，衆所同去也。」莊子曰：「……今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣

莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！」<sup>148</sup>（〈逍遙遊〉）

這裡的「无何有之鄉」、「廣莫之野」即是「渾沌」之地，可以看到物在那裡不存在「有用」的概念，沒有基於神話時代或人文時代的特定歷史觀下的固定的意義，而只有弔詭的「大而无用」。〈人間世〉中也說：「山木，自寇也；膏火，自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也！」<sup>149</sup>這是以「渾沌」為視角對於固定意義的總體批判。另外《莊子》中也會直接質疑任意一種判定意義的標準的合理性，〈齊物論〉中有「物無知」之論：

庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：「民濕寢則腰疾偏死，鰓然乎哉？木處則喘、慄、恂、懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？……」自我觀之，仁義之端，是非之徒，樊然殽亂，吾惡能知其辯！<sup>150</sup>

這裡是對於一切固定的判斷標準的質疑，而那種「物無知」可能是更加基礎的標準，是更加實在的東西，「物」的實存是不附帶有固定的價值判斷的，而這種沒有價值判斷的實存即是「物無知」或「無用之用」。而關於「無用之用」的具體處境，也有進一步說明。〈山木〉中有一則故事，莊子看見山中的大樹，因為其無用，沒有被砍伐，從而生存下來，而到了朋友家，有兩隻雁，一隻能叫一隻不能叫，朋友便把不能叫的那隻殺來吃了，似乎無論「材」或「不材」都不能在「人間世」中倖免，莊子徒弟詢問倖免的方法，莊子回答：

周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然。无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化，而无肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！此神農黃帝之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則

<sup>148</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 32-33。

<sup>149</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 167。

<sup>150</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 79-80。

毀；廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！  
悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！<sup>151</sup>

這即是莊子的「無用之用」，「非材非不材」，而更是「可材可不材」，「處乎材與不材之間」，而渾沌的立場即是「非往非反」、「可往可反」。在「渾沌」中，潛藏著每一物本身的「往反」之力量，而那即是「無用之用」，不能在任何固定意義模式下使用，而植根於渾沌之地。這種「無用之用」不是任何意義之下的功能，而是物之根本的「轉化」的力量。劉滄龍在〈自然與自由：莊子的主體與氣〉中藉孟柯的「力」來解釋《莊子》，其中對孟柯有所敘述：

主體及其力量除了作為「內在原理」與「內在權能」，孟柯還引用赫爾德（Herder）的說法，將力量界定為「關係」（Beziehung）。力量之為「關係」，不是外在地由一方對另一方產生影響與作用，而是他者預先內在地存於自身之中。因此，對赫爾德來說，力量是一種「表達」（Ausdruck），它是自身內的他者的外顯作用。他者是在力量的「表達」中，從預存的自身之中轉化並現身而出。此一由內在的他者自身湧現而出的轉化，孟柯稱之為「美學化」（Ästhetisierung）。<sup>152</sup>

這即是物之根本的轉化的力量，力量本身就預設了他者，並將指引物朝向他者轉化，形成物化之流。這種力量讓物可以「往」、「反」，所以有了「無用之用」，世界便有了「往反」，歷史世界便具備了生命的特性，而那蘊藏著「往反」的力量的渾沌之地即是歷史的「原初」。

〈應帝王〉中有說「明王之治」，藉此可以說明「歷史原初」：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於无有者也。」<sup>153</sup>莊子的「歷史原初」處於「渾沌」的深處，而帶給每一物以「無用之用」，使物進入「物化」而顯露自身，而「原初」本身「大象無形」，就如上面說的「明王之治」。在此可以簡單總結「歷史世界」與「原初」的一般性關係：

<sup>151</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 719-720。

<sup>152</sup> 劉滄龍：〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 407-408。

<sup>153</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 284。

「原初」使「歷史世界」進入物化之中，從而有「往反」。此為莊子的歷史原初形態。



## 第四章

# 自然與自由的交涉：「由技入道」的演繹

### 第一節 莊子的主體架構及重構問題

論文開頭提及本研究之最終目的，即以「自然與自由」為一般架構分析《莊子》，藉此探索莊子的主體觀念，進而批判地重構自然與自由的關係。經過了第二章、第三章的關於《莊子》中「自然」與「自由」的概念的探索，莊子「自然／自由」的主體框架已經較為清晰地顯示了出來。

在第二章裡進行了「大塊／造化」的區分，界定「歷史世界」為「在造化中運行的大塊」。而「歷史世界」處在運行之中，有「往」也有「反」，而「原初」是「歷史世界」深處提供其根本的「往反」動力的東西。

可以類比於「生」之論，原初即是歷史世界的「靈魂的幽暗機制」，如果沒有原初，歷史世界就會喪失動能，無法進行往反的轉化，從而陷入「往而不反」或者「反而不往」。而「原初」潛藏在「大塊」深處，不受「大化」的影響，在那裡存在著「無用之用」的弔詭法則，第二章中也有論及「人」貼近大塊的法則而實現的某種不朽，展現出人本身的「遊」的潛能。

現在可以回到〈齊物論〉「天籟」之喻說明「歷史／原初」及其實踐展開，原初如「風」，其為「大塊噫氣」，而帶動衆竅，「使其自己」，發出其本來的聲音，這就是「歷史與原初的交涉」。

原初使歷史世界具有力量而展開了「物化」，而「歷史／原初」實踐展開帶出的問題即是「化」如何進行的問題，這將成為第四章的主題。

第四章是從「人的主體」的架構推演到「歷史主體」的層面。而「人／物」層面的問題即是「生之不朽」，要在交涉中同時具有屬於「自由」領域的「生」和屬於「自然」領域的「不朽」。在二、三兩章的推演中，此問題已經到了解決

的邊緣。

以下先基於第二章中「對抗而依靠於物的不朽」和第三章「對抗而依靠於命之性」來進行討論。典型、執著的「生」與「不朽」難以協同，可考察其組合模式。在具有「有死者意義」的「生」的時候，「不朽」幾乎純然是「自然不朽性」，兩者形成一種強烈的對照；而「生」的力量喪失，自然法則吞併一切的時候，又會顯出極端的偏重，如「立言不朽」的觀念；老子的思想是一種回歸古代模式的啓示；而孟子的底線道德相較於「自由意志」等論顯得過於緩和，似有在自然統治下爭回「生」的意願，但無力喚醒有死者的意義。由此，需要面對的問題是如何重新讓自然與自由平衡，除卻有限地跳躍至古代模式的境界論，是否可以有漸進平和的辦法。

參照之前解釋的莊子模式，在源頭，不朽與生互相有所交涉，於是自然、自由兩界（實際上可能已經接近界綫處）的立場就顯得很相近。在「不朽」的自然領域，方法上指向面向不得已的乘物遊心狀態；在「生」的自由領域，是基於「性在命中」的技藝奇跡的「生」的力量。基本上是一體兩面，共同基於我向物之非對抗的展開的技藝，以「虛」、「忘」工夫為基礎，展開神乎其技的行動，而在這裡「生」的力量是「不朽」的基礎。

這裡的「一體兩面」共同基於「技藝」的行為，均在「技藝」式的與物交涉的狀態中，因而「技藝」的狀態是「生而不朽」的載體，本章的討論也要從技藝出發，之後探索至歷史層面的問題，或也可以說是「原初之歷史」或「具有原初的歷史」，那是總體的「由技入道」的問題以及相應的歷史層面的批判。以下先從「技藝」的問題談起。

## 第二節 莊子主體之「技道論」的討論路徑

關於「技藝」，《莊子》的討論很有特色，書中有許多關於技與道的討論，比如〈養生主〉和〈達生〉中的各類故事，可以說是技藝之論，而同時也是「道」論，那體現了莊子之「道」的形式。莊子口中「道」並非超越的實體，甚至會藏在屎溺裡。上章中已有論述，關於「原初」散落在物中的狀態，道是「每下愈況」

的。另外，在技與道的討論裡經常發生的是：平凡的技藝中，道開顯了出來。而且也可能只有在技藝之中道才能開顯出來。

此類「道」的觀念常被後人當作中國哲學的一種特別的面向進行開發。比如徐復觀強調莊子的「道」不在技外，而是一種「技中見道」，<sup>154</sup>楊儒賓進一步解釋為「由技入道」，<sup>155</sup>牟宗三闡釋的「非分別說」也與此種立場密切相關，他在〈分別說與非分別說〉中有論：

「貪欲是涅槃，患癡亦如是。如此三事中，有無量佛道。若有人分別貪欲、瞋恚、癡，是人去佛遠，譬如天與地。」（〈諸法無行經〉）此即是不分別……分別說是分解的，不分別說是詭譎的。故此中多非常可怪之論。然卻是至于平、實、圓、無戲論之唯一方式。<sup>156</sup>

「分別說」即是「分析」的解釋，以各種「彼此」、「是非」的立場來看。而在此處，貪、瞋、癡中即有無量佛道，所以不能用分別的方法看，不能先行預設明確的分隔。牟宗三也提到一般性理念上的「煩惱即菩提」，那即是「非分別」達到某種程度的結果，<sup>157</sup>可以看到，不在技外見道的「非分別」是這類闡釋的共性。而無論所解釋的是實在還是心性，「非分別」都像是一種需要「達到」的「境界」，「不言之辯，不道之道」不是本就能達到的，於是必須要解釋「如何達到」。而在關於這項「如何」的說明上，最典型的是一種「觀照論」。

古代注家如郭象，近現代學者如徐復觀，都採取「觀照」式的解釋來說明「技中見道」的過程。《中國藝術精神》中，平常的「物」轉化為「道」（藝術）是通過一種對於「物」的「藝術化」，其根基於「人」之「藝術精神」的「美地觀照」，在那種精神的作用下，平常的物也被藝術化而成爲了道。<sup>158</sup>而郭象的「獨化」讓物在觀照中顯示出其根本的「自生自化」，沒有「造物主」可以主宰它。但同時它也就切斷了與外物的聯繫。這種「獨化」可能更加極端地顯示出此類論述「脫

<sup>154</sup> 見徐復觀：《中國藝術精神》，頁 52。

<sup>155</sup> 見楊儒賓：〈技藝與道〉，《儒門內的莊子》，頁 320-321。

<sup>156</sup> 牟宗三，《佛性與般若》（台北：臺灣學生書局，2004 年），頁 1192。

<sup>157</sup> 見牟宗三：《現象與物自身》（台北：臺灣學生書局，1990 年），頁 177-179。

<sup>158</sup> 參徐復觀：《中國藝術精神》，頁 97-109。

離」於物的內核，其「自」生、「獨」化被當作進入另一種層次的標記，而那個層次便也必然成爲一種脫離於物的虛無境界。

而如唐君毅即對此類解釋較爲不滿，他在《中國哲學原論·原道篇·卷二》中進行的《莊子》郭注相關討論便主要集中在對「觀照論」的檢討，深入觀照論的根底進行批判。唐君毅認爲那種觀照論「有所不見」，在其中忽視了「次第」的一面，唐君毅論述說：

此一純觀照，使人自所遇會而呈現於前之物之象之上下四方，皆游離脫開……此非主無因有果，而是直下對其與上下四方之其他之物與象之因果相待關係，視而不見，即忘此因果相待關係，以便使此呈現之有，得浮游於一虛無面上，而亦於其自然，更不見有使之然者。<sup>159</sup>

他點出了觀照論的弱點，指出觀照論是以對種種關係、種種因果視而不見爲前提的，於是就必然「有所不見」。

這樣一種「觀照」無疑是有意義的，但在其開端就忽略了物與物之間的關連，開端就把物解爲「自然」，排除了「使然」的解法。它先排除了相待與因果，所以無法在物的關係（或言「複數性」）的前提下討論道的境界或提升到道的過程。基於以上批判，唐君毅希望開發「次第」的一面，於是著重討論修養成爲至人、神人、真人的方法。<sup>160</sup>這看起來已經完全不是「技與道」的問題，但常人轉化爲至人的修養也正如技藝向道的轉化。而且唐氏更是揭示了，單獨在「技藝」框架討論這種由技入道式的轉化會有所不見，這讓人更清晰地覺察到技道論之下的線索，或許技藝問題只是此種思想的代表情況之一，在其下可能有更深的起源，所以「技與道」可能必須在更根本性的脈絡中開展。

莊子的技藝問題不止在於技藝，它同時也是「人間世」（在世界中的人面對世界）的問題。在《莊子》中常常是在「養生」一類的標題下出現那類「神乎其技」的討論（幾乎所有論述都是如此，因此很難認爲是偶然），如庖丁解牛的展演啓發「養生之道」，技藝與養生關係密切。另也有許多技藝的養生故事，〈達生〉

<sup>159</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇·卷二》，頁 388。

<sup>160</sup> 參唐君毅：《中國哲學原論·原道篇·卷一》，頁 347-354。

篇中多見。《莊子》中技藝的描述常是對立走向解消，這樣的討論模式在《莊子》裡也不只是技藝的，〈齊物論〉中的思維邏輯討論也是類似的模式，但其所面對的是無所不在的「辯」，是諸種立場之間衝突的處理。在這裡可以看見更基本的層面，有一種更為基本的觀念，指向更為根本的「物／我」問題。而在這種框架下，可以對種種「技中見道」的闡釋進行分析整合。楊儒賓在此問題上有一種類型劃分可以參考，他在〈遊之主體〉中說：

技藝的故事從行為的角度觀察，固然是技藝。但從技藝的施力點一方來看，乃是主體的問題；從著力點一方來看，則是「物」的問題。技藝問題更精確地說，則可說是「主體應物」的問題。<sup>161</sup>

「技藝」不只是技藝，其中有更基本的人與物的關係的隱喻，技藝本身是「應物」的技藝，技藝中開顯的「道」也常顯現為技藝中物我關係的轉變。面對一般性的「應物」的「物／我」二分結構的理解可有諸種視角，那也會形成各自的闡釋，上面列舉了楊儒賓的解釋，筆者在此希望更明確分出類型：

1. 以「我」解「應物」，物似純然被動，從而「應物」現身為「技藝」，關鍵在於「我」中恆常「精神」的把握，因為其中精神絕對主導，於是把握了「我」就意味著把握了「物」，「觀照論」的解釋即類與此；

2. 以「應物之行爲」來解應物，則更會顯現為在人世間的「養生」一類行動，從而「應物」現身為在物中的「修煉」，其重點在於與物溝通的技術與形式，且自身有一躍升，唐君毅式修養論的解釋即類與此；

3. 剩下的最後一個面向是以「物」來解應物，將「應物」視為其中無內外種種劃分的單一「物」的內在演化，以「物」來統馭一切，其關鍵在其中種種轉化的形式，即「化」，而促使「化」的動力，僅僅只能解釋為產生於「物」之間，不容許任何「主體」力量的解釋介入，本文將其稱為「物化論」的討論。

以上類型劃分，可以之前論述過的康德「哲學的劃分」進行說明，「觀照論」是「自由」概念之下的論述，「修養論」是自然與自由之間，而「物化論」則希望是純粹「自然」的，完全限制「自由」的「使意願成為對象」的功能的介入進

---

<sup>161</sup> 楊儒賓：《儒門內的莊子》，頁 215。

行推演，預先限制使用「自由」的解釋，以探索由技入道的道路上的「自然律」。以上三種可看作是一種康德式的劃分，舉出典型的三種闡釋。以下將在物化論上進行「由技入道」之「次第」的一般性演繹，以探明《莊子》中自然與自由之交涉的具體過程。

### 第三節 技藝之為「應物」的概念

此處先嘗試從《莊子》最典型的「技藝」出發，分析《莊子》寓言故事中的「製造」與「競技」。這兩種活動中具有明確的「對象」、「材料」，甚至「作品」，可以看作「技」的典型，故嘗試以此為例反映《莊子》中技藝的傾向。

第一類「製造」，舉「梓慶」、「工倕」：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神……臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，无公朝，其巧專而外骨消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉。不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！<sup>162</sup>（〈達生〉）

工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。<sup>163</sup>（〈達生〉）

這兩個故事和《莊子》中其他關於技藝的故事一樣，描畫了一種「神乎其技」的狀態，其中共同且特別的點是強調化去自身以適於物，那需要放空自身而任隨材料，隨物而動。梓慶故事中先以「齋」定心，而後「觀天性」使自己合於天。而工倕更有「以腰適帶」、「以足適履」一樣的說法。其所「忘」如「成心」，其所「適」即「物」。

<sup>162</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 706-707。

<sup>163</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 711。

第二類「競技」故事舉「木雞」、「不射之射」：

紀渚子為王養鬪雞，十日而問：「雞已乎？」曰：「未也，方虛憍而恃氣。」十日又問，曰：「未也，猶應嚮景。」十日又問，曰：「未也。猶疾視而盛氣。」十日又問，曰：「幾矣！雞雖有鳴者，已無變矣！望之似木雞矣！其德全矣！異雞無敢應者，反走矣！」<sup>164</sup>（〈達生〉）

列御寇為伯昏無人射，引之盈貫，措杯水其肘上，發之，適矢復沓，方矢復寓。當是時，猶象人也。伯昏無人曰：「是射之射，非不射之射也。嘗與汝登高山，履危石，臨百仞之淵，若能射乎？」於是無人遂登高山，履危石，臨百仞之淵，背逡巡，足二分垂在外，揖御寇而進之。御寇伏地，汗流至踵。伯昏無人曰：「夫至人者，上闕青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。今汝怵然有恂目之志，爾於中也殆矣夫！」<sup>165</sup>（〈田子方〉）

相比於之前提到的「製造」相關故事，第二組故事中強調的反而是不要隨物而動，甚至面對外物毫無反應、呆若木雞。在射箭故事中尤其可以對比展示，列子一開始展示，被評為「射之射」的技藝已經具備了某種神乎其技的特質，其形式和〈達生〉中「承蜩者」的「累丸」訓練相類似。但這仍然不足，也在後一情況中遭到了失敗。這是為什麼？綜合地來看，製作的技藝與競技的技藝都在強調一種「空」。只是這種「空」面對的「物」有所不同，梓慶、工倕例子中，其所面對的是技藝的「材料」，而木雞所面對的是它的「對手」，最後的不射之射中面對的則是「世界」，所面對的東西性質不同，應對方式也完全不同。

而二者之間是有共性的，可以藉此闡釋技藝的「物我意識」以及「物我意識」下的技藝理想。〈達生〉「操舟若神」故事中說：「善游者數能，忘水也。」<sup>166</sup>那即是「忘物」，而在另一些「技藝」論中則是「忘我」，二者看起來完全相反，但其中也有共性。關於「忘物」與「忘我」的共性，其間的「忘」可綜合解為物與我的貼近，二者之間的衝突平息。所以好像物強則忘物，我強則忘我，有餘者損之，不足者補之，這樣一來物便如我，我便如物。在這種「貼近」中可以看到技藝的

<sup>164</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 700。

<sup>165</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 795。

<sup>166</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 681。

「統一」目標。若專注於「技」之一層，專注於面對物展示「我」的技藝，則可將其表述為「物之我化」，那是一種主動去轉化物、掌握物的精神。

技藝的「轉化」常是使物「我化」，「解牛」的故事裡，外物在抵抗，但庖丁解之則可和桑林舞。那一刻，文惠君問「技蓋至此乎」的時候是在感歎，此一技術已經達到頂點，讓物完全失去了抵抗。故事中庖丁解牛的動作像是舞蹈，那就好似沒有作為對象的牛體在側，純如獨自舞蹈，有牛無牛其舞如一，此為「技」之理想。而庖丁隨後否定了這種說法，開始講他的「道」。此處暫不論「道」，先嘗試歸結「技」的一層。

技藝之關鍵在「我」，即所謂「內化」，「我」統合物入於其中，就好像上面提到的「善游者數能，忘水也」，對此畢來德說：「他忘了水，因為他了解水……遺忘是熟練的結果……意識才會放棄他的主管角色而忘記自己。」<sup>167</sup>另游水者故事解釋與之類似，<sup>168</sup>在對於「坐忘」解釋有說：「顏回忘記了『仁』和『義』，因為他已經把仁義內化，變成了一種天性。」<sup>169</sup>按此處「忘我」與「內化」常被看作是一回事，交叉使用，但本文希望能對其進行區分，此處專門舉出「內化」之思維來作「技」的討論。「我」區分了物和我，同時也聯繫物和我，將物化為我，以我駕馭物。這可以用黑格爾「我」（與他的「自我意識」、「自為存在」的概念一致）的觀念說明，「我」是分別而確立自身的「物／我」架構中的「我」，《精神現象學》中關於自我意識的討論中有如下說明：

因為那自在就是意識；但意識同樣又是這樣的東西，對於它，一個他者（即自在）存在著；並且對於意識來說，對象的自在和對象為他者而存在是一回事；「我」就是這種關係的內容及這種關係本身；「我」是自己本身與一個他者相對立，並同時統攝這他者，這他者對我來說同樣只是我自身。<sup>170</sup>

「我」把「我」與「自然世界」區分開來，「我」聯繫了自在的意識與作為他者的對象，於是有了自我的確認，從而異於「物」。《小邏輯》中更明確地說明

<sup>167</sup> 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁 42。

<sup>168</sup> 見畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁 17-18。

<sup>169</sup> 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁 60。

<sup>170</sup> 黑格爾著，鄧曉芒譯：《精神現象學[句讀本]》（北京：人民出版社，2017年），頁 109。

了面對自然世界的區別，繫於「我」或「自爲」的確認，而「自爲」即是脫離了自然的階段，知道自己是「我」，從而知道自己與自然世界有所區別。<sup>171</sup>當自我誕生的時候，自身與「自然」或「物」相區別，「我」產生之後方有「技藝」與「製作」。前文說明的「技」的層面繫於類似的一種「自我意識」，在此或更可稱爲「物我意識」，《莊子》對技的理想，即以「物我意識」統馭物的理想有很多批判，但以「物我意識」與「技藝理想」解釋「神乎其技」一直是一種重要的《莊子》解釋。而且在《莊子》的背景知識中很有可能那有那種典型的「技」的思想，比如之前提到的〈天下〉中的彭蒙、田駢、慎到，那是力圖發現「物勢」、駕馭「物勢之變」的一派。<sup>172</sup>這便是「馭物之道」，了解物的脾性、役使物如自己的四肢，是爲「技藝理想」之實現（其內自然不可能只有「技」之一面，之後說明）。

而莊子提出「道的理想」以取代「技藝理想」，庖丁說其所好是「道」而非「技」，這顯示了對技的批判。然而在「解牛」故事中兩種理想的結果都類似於「神乎其技」的形態，那麼兩者的分別是什麼？這些問題將在建立「技」的概念後進行解答，道將顯示爲技的自我批判，而後成爲由技藝轉化而出的獨立形態。

在此嘗試更爲清晰地界定「技藝」的概念。之前提到，「技」之產生繫於「我」即「物我意識」，其內是「物／我」的分別與矛盾，技藝的概念包含物與我的兩種意向的「規定」。<sup>173</sup>技藝中，物與我相排斥，而又互相定義對方。基於本文的「物化論」目標，在此可以「物」概念來思考，「物／我」與「形式／質料」的物概念類似，而「形式／質料」的劃分本身就帶有以「器具」爲典範的意識，是一種「用品」式的模型，「用品」模型中的質料傾向於消解於形式來支撐器具的「有用性」，<sup>174</sup>《莊子》中一般的「技藝」論幾乎可以照搬進行解釋。但也有「不射之

<sup>171</sup> 見黑格爾著，賀麟譯：《小邏輯》（上海：上海人民出版社，2008年），頁204。

<sup>172</sup> 見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇·卷一》，頁346。

<sup>173</sup> 關於矛盾的概念，黑格爾《邏輯學》中提到：「假如我們的世界觀念，由於把無限和有限這兩個規定帶進到它裏面，便消解了，那麼，精神本身，它包含這兩個規定在自身中，就更是一個自相矛盾的東西，一個自行消解的東西。」黑格爾著，楊一之譯：《邏輯學（上卷）》（北京：商務印書館，1982年），頁28。

<sup>174</sup> 海德格〈藝術作品的本源〉：「把物規定爲質料，同時也就已經設定了形式。物的持久性，即物的堅固性，就在於質料與形式的結合。物是具有形式的質料……隨著賦形活動而先行給定的質料選擇，因而還有質料與形式的結構的統治地位，都建基於這種有用性之中。服從有用性的存在者，總是製作過程的產品。這種產品被製作爲用於什麼的器具（Zeug）」海德格爾著，孫周興譯：《林中路》，頁12-14。

射」那樣的例外。之前曾經提到，「物／我」之「物」也可能是處身的「世界」。在「不射之射」的故事裡，「在世界中」亦是「技藝」模式之下的問題，而人難以讓世界適於自己來完成「有用性」。那麼應該如何描寫「技藝活動」及其中的物我關係。

《莊子》的技藝不僅僅是「統馭物」，其還有「世間」的面向，故更可表示為「回應物」。「物」與「我」相區別，但「物」卻並不一定是在「我」的意識中被斷定為無意識的「對象」。另外這種物我意識也應該並不是視他物為我、納外物入我的「自我意識」，因為這種意識同時也要面對「命」，那也是在「世間」要面對的物。於是技藝或更宜解為「應物」的技藝，物我關係的闡釋也趨向於調整。

而在技藝達到了「應物」的本質的時候，其自身也隨之被否定了。技藝理想的「物之我化」爲了達到「神乎其技」而存在，但那種理想在「世間」的門前退卻，技藝沒有能力達到它自己的目標，於是就被自己否定了。

而更仔細反思之後可以發現，技藝理想下的「技」，不僅會在世界面前失敗，在典型的技藝中也無法究竟，比如庖丁的「道」代替「技藝」達到了技藝的要求，那是面對牛體而非世界。《莊子》中神乎其技的描述，有一些強調訓練的，也有很多不強調訓練的。道的理想在結果的形態上與技類似，而進路上則不相同，所以道不是技，但它可以完成技的期待，所以可以說是包含了「技」的理想。技藝無法達到自身的理想，但用道可以達到技藝的理想，於是道的理想解消了技藝的理想。但「道」又是在「技藝」中誕生的，沒有技就沒有道，於是必須在技藝的範圍開顯道，所以庖丁說「所好者道也，進乎技也」。

常有關於此的討論，莊子在技藝問題上強調的並非「熟能生巧」，而是「虛空」與「一志」的一體兩面，「心齋」之論即是如此，只有放「空」才能有技藝力量之「有」。<sup>175</sup>而放空是更原始的，就像青春的熱血，長大後不再「虛空」，也就失去了那種力量。在這種敘述中，更原始的「空」爲「熟能生巧」奠基，那種放空原初即具有，那達到放空就不僅僅是「進」，而且同時是「反」，於是，在此可以說明，「技進於道」是同時超越而又溯源的「揚棄」。

在「虛」的「心齋」中，心「虛而待物」，使物可以「入於心」，進行一種不

---

<sup>175</sup> 此處表述見畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁 74-75。

很主動的接受，此為一種以道應物的理想表述。待物之際，「我」就不再是排斥物的存在，而有「我之物化」，此為「由技入道」的「物化」歷程。技藝理想瓦解於「我之物化」為「物之我化」奠基，於是超越於「技」的「道」便顯示為一種「物化的應物」，物我之間有相互的轉化。而，何為「物化」？

#### 第四節 「分」與「物化」

關於「物化」的討論已有很多，也有很多原始資料，而本文希望從其中最著名的「物化」之論出發，其中描述莊周做夢變為蝴蝶，在恍惚中覺悟物的本質，〈齊物論〉中說：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與！胡蝶之夢為周與！周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。<sup>176</sup>

這個故事人人皆知，而內容卻有些複雜。故事中，夢裡，「我」與他物似無別似有別，而後突然得出「必有分」的結論，然後莊子說這就是「物化」（或者「物化」要展示的）。此處關於領悟過程的敘述很是模糊，那其中所言「物化」究竟是什麼？

在這裡需要注意「分」的語義，古漢語有以聲調區別詞性的規則（實際上這樣說並不嚴謹）。今讀陰平的「分」傾向於動詞性，今讀去聲的「分」則傾向於名詞，依照這種規則「必有分」之「分」也可以有去聲的讀法。以讀音分別的一字中，兩詞詞義有所分別又互相引申，可藉《經籍纂詁》中列出的故訓顯示之：

分半也〔公羊莊四年傳〕師喪分焉注；……分猶半也〔禮記月令〕死生分注；……分等〔呂覽仲春〕日夜分注；……分離也〔莊子漁父〕遠哉其分乎道也釋文引司馬注；……分異也〔荀子不苟〕是君子小人之分也注。<sup>177</sup>

<sup>176</sup> 王叔岷：《莊子校註》，頁 95。

<sup>177</sup> 以上為今讀陰平之「分」，摘錄於《經籍纂詁·卷十二·十二文》。清·阮元等撰集：《經

分制也〔荀子榮辱〕先王之道仁義之統詩書禮樂之分乎注；分位也〔國語楚語〕世敘天地而別其分主者也注；分猶職也〔禮記禮運〕男有分注；分猶界也〔淮南本經〕各守其分注；……分猶等也〔史記禮書〕是儒墨之分正義；……分均謂貴賤敵也〔荀子王制〕分均則不偏注。<sup>178</sup>

可以發現：第一，例句中以字音解詞性理解是大致準確的，例外不多，而且兩種讀音的「分」字之間也有意義的區隔，當時兩個「分」更作為兩個詞使用；第二，平、去二聲的「分」在古漢語使用中各自的獨立性較強，比如名詞的「分」顯然不只是動詞「分」的「名詞化」（多數不是，也有少數有此傾向，如所引之故訓的第一條和最後一條），但也可以看到共同的起源，通過其意義引申的譜系可以看到「分」的概念起源於「區分」的行為。而關於偏名詞性的去聲「分」，如「男有分」、「禮樂之分」、「性分」，乃至於現代漢語中「身分」、「分內」之「分」（也有「份」的寫法，直接用字形進行意義的區分），其與「區分」之行為的引申關係是什麼樣的？動詞義的「分開」與名詞性的「位置」之間有共通的脈絡，意指了一種通過和他者區分來確定身分的行為，以及此行為的結果。另外，這樣的「分」也是具有本源屬性的，一般不被認為是後天加上去的，與「性」常連用。於是，那種通過區分於他者而揭示的自身便被看作是自身的本源。而在「蝶夢」的故事中，「分」的領悟演示的即是類似的過程。

在〈齊物論〉這段的「分」若嘗試嚴格規定為一哲學概念，那大概類似於「尺度」或「本質屬性」，是維持特定一物自身存在的東西。<sup>179</sup>而這放在蝶夢故事的「物化」中，含義便另有開展，在其中意指了一種「化」之「分」，而「化」是反區分的，其本來就是不分，從而是「不分之分」，是「非本質的本質」。

這種「不分之分」意味著，在某物臨近失去自身的時候，即「化」中，物的性分才展現了出來。這並不是在說在事物的邊界更可以看清此事物區別於其他事物的特別之處，而是說，在物開始「化」的時候，物的性分才存在，物的本質需

籍叢話》（北京：中華書局影印《阮氏瑯嬛仙館原刻本》，1982年），頁383。

<sup>178</sup> 以上為今讀去聲之「分」，摘錄於《經籍叢話·卷七十二·十三問》。清·阮元等撰集：《經籍叢話》，頁1622。

<sup>179</sup> 「本質屬性」指某一事物身上具有而其他事物不具有的固有屬性，此為一種「區分」的「本質」概念。而「尺度」是有質的量，是維持一種物特定存在的東西，在尺度範圍之內才能確定其存在。見黑格爾著，賀麟譯：《小邏輯》，頁184。

要藉由「化」而存在。「化」之本身即具有如實在一樣的意義，並非是由一種「分」化爲另一種「分」的意義，而重在「化」本身。當一種「分」進入了「化」，它才具有了其本身的意義，才「有分」。此處，「不分之分」就是物的「真理」，預先存在於物化之流中。<sup>180</sup>於是「蝶夢」之「物化」便是：在物之「化」中揭露作爲物的自身的「化」。

中國古代哲學的「物化」概念與歐洲的「物化」很不相同，<sup>181</sup>在討論中常可以看到以「化」作爲「物之本質」傾向的解釋。唐君毅有關於郭象注《莊子》中「與化爲體」之義的詮釋，<sup>182</sup>楊儒賓則有更完整的表述：

「解於物」和「應於化」應當是同一種過程或同一種層次的兩個事件……  
「在物中解」……就主體而言，當是遊化之心；就物而言，則是「物化」狀態。「物化」是莊子版的物自身……就像化是世界之實相，「物化」只是「化」此作用在「物」上的體現而已。反過來說，「物」總是處於「化」中，「物」即爲「物化」，「物化」即爲「化之物」。<sup>183</sup>

在這裡嘗試更清晰地給出一個命題：「化」是「物」的「真理」。

此處的「真理」是黑格爾意義下的「自在的東西」，《精神現象學·導論》中說：

意識把自己跟某物區別開來，同時又與它相聯繫；或者像這樣來表達，意識是某種為意識的東西，而這種聯繫，或某物的為一個意識的存在，其確定的方面就是認知。但是我們把自在的存在跟這種為一個他者的存在區別

<sup>180</sup> 此處借用海德格「真理預先置入作品」的說法進行說明。〈藝術作品的本源〉中說：「通過這個作品，也只有在這個作品中，器具的器具存在才專門顯露出來了。……在藝術作品中，存在者之真理已經自行設置入作品中了。……藝術的本質或許就是：存在者的真理自行設置入作品。」海德格爾著，孫周興譯：《林中路》，頁 22-23。「藝術作品」相對於器具之物而言即是該物的「化」，那就像是物化之流本身，物進入了物化之流，物之物性才現身。

<sup>181</sup> 見宋灝在〈由列維納斯的回應思維與日本石庭來談論《莊子》「與物化」〉中對於東西方物化概念的區分。另外可以發現《莊子》中的「分」的「物化」與文中介紹的日本美學中的「切」的概念較相近，都是「化爲他物」與「成爲自身」的雙重表述。宋灝：《漢學與跨文化思維》，頁 307，312。

<sup>182</sup> 見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇·卷二》，頁 394-396。

<sup>183</sup> 楊儒賓：〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》，頁 199-201。

開來；同樣地，與認知相聯繫的東西也跟認知區別開來，並且即使在這種聯繫之外也被建立為存在著的；這個自在的東西的這一方面就叫作真理。<sup>184</sup>

這裡區分了兩種聯繫物我的東西，其中一種繫於「我」，即為「自我意識」，在這裡舉例為「認識」。而有另一種聯繫物我的東西，那是「中介」中更偏向他物的一面，與「我」的功能有所區別，那是「自在」的「真理」。自在之物所傾向於「認識」（我）的，也即是自在之物傾向於轉化的，即是真理。通過《精神現象學》這段來看物我之間的轉化，那種真理就像是「物化」本身。對此海德格在〈黑格爾的經驗概念〉中有所解釋：<sup>185</sup>

在意識中，某物區別於意識並且通過意識而區分開來。作為它本身並且通過它本身，它便是一個東西與另一個東西的關係。然而，在這種區分中被區分出來的東西（在主體中對主體而言的客體），恰恰是通過這種區分而始終聯係於具有區分作用的東西。意識在表象中把某物與其自身分離開來，但被分離開來的東西卻向著自己。意識在自身中作出本身不是任何區分的區分。作為這種區分，意識在其本質中是模稜兩可的。由於這種模稜兩可，那兩個規定——知識和真理，「為……存在」和「自在的存在」——往往就直接出現在意識中，而且，這兩個規定本身就是模稜兩可的。<sup>186</sup>

這一段解釋有著類似莊周夢蝶的意蘊，「自我意識」之「我」被定義為聯繫我、他之「我」。但在此一「化」中，可以看到另一種「自在」的真理，不再是「我」，處在他異的一端成為了聯繫我、他的東西，好像一種「他我意識」。在「化」的區分中，那種自在的東西現身出來，是物間轉化中的「物性」（區別於「我」的一方面），那即是「物化」。而在海德格的描述中，「物化」與「我」的界線本來就是模稜兩可的。

此處，更加明確地以物之「化」作為物的真理，此一「真理」的「自在」恰

<sup>184</sup> 黑格爾著，鄧曉芒譯：《精神現象學[句讀本]》，頁 53-54。

<sup>185</sup> 按此文為《精神現象學·導論》的逐段解析，下所引段落為前引《精神現象學》段落的解釋，可以視為海德格對此的一種發展。

<sup>186</sup> 海德格爾著，孫周興譯：《林中路》，頁 189-190。

恰是與物關聯的，因而所謂的「意識」自身也是自我消解的，與「物化」沒有明確界綫，所以意識也具備本身的複數性。甚至物我的框架也不是一定的，最本質的是「交」的複數性，〈齊物論〉中說：「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。」<sup>187</sup>入睡而只有意識之時自己與自己交接，醒來時則與外物交接，無論如何在物之間的「交」（即「化」）是不可避免的，於是「物之物化」破除了那種堅持自身「意識」的概念。從自身複數性的方面以同樣方式推演，那種「化」的真理，即是自身在向他者轉化的過程中，他者對於「轉化」本身的規定，那是「物」的轉化法則。而正是在這種「化」中，自身的真理開顯，自身才成其自身。

於是「物之物化」有兩重含義：某物化為他物、某物成為自己。

基於以上，「化是物的真理」可總結如下兩點：

第一，在物之「化」中，物的「真理」現身，物作為「自在」的東西被確立，因此，在「化」中物才成為物；

第二，物的真理是「化」，化預先在物之中，這意味著「差異為同一奠基」，物本質偏傾向於「化」，差異與複數是更加基本、不可避免的，哪怕只有自身，也存在著「交」，從而「化」也否定了原先的「物／我」架構，於是有一躍升。

以上「物化論」的解釋反過來啓示「物／我」的問題。在此問題中，常有以牟宗三為代表的「實有」為本的預設，在那種預設中道家只能作為儒家「實有」的補充，成為一種對於實有的「抽象的」（或說「作用的」）否定或肯定。<sup>188</sup>而在《莊子》思想一系有「實有」問題上的自覺，「差異為同一奠基」使其自足，無須依靠作為開端的「實有」概念進行開展。其「心物之間」的轉化本身有一非實有之實有，即其「間」。並且，需要通過對此的覺知才能進入「道」的領域。

<sup>187</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 48。

<sup>188</sup> 牟宗三〈道之「作用的表象」〉：「你如何以最好的方式，來體現你所說的聖、智、仁、義呢？這是 how 的問題。既是 how 的問題，那我也可以說你是默默地肯定了聖、智、仁、義！當然可以這麼說，但它不是從實有層上、正面原則上去肯定，它的肯定是作用中的肯定。我就給它找一個名詞，叫做：作用地保存。它當然不是正面來肯定聖、智、仁、義，但也不是正面來否定它們。」牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：聯經出版公司，2003 年），頁 132。

## 第五節 「由技入道」之演繹

通向為同一奠基的差異的關鍵在於展開「化」的實有義，化在物之間，也在「物／我」之「間」，甚至可以說也在我之「間」。此一「間」是否是「空」，是否是抽象的、「作用的」，它一般被認為是非實有。但《莊子》提出了「有間」，這是「間」的覺察，間不僅是反思中的存在，間被實在地經驗到了。而且「間」也不可以直接表述為經驗的「內容」，「間」同時為經驗奠基。劉滄龍〈心物之間〉這樣詮說阿多諾辯證法的「中介」：

主體必須要超越自身，才能經驗到客體。「事物自身」( Sache selbst ) 並非可以直接、實證地經驗的既予事物。經驗應是透過「中介」而有的轉化過程。作為中介的主體，若是把預先設定的範疇加諸在客體之上，難免以同一性強加於客體之上。<sup>189</sup>

此處阿多諾的辯證法對於黑格爾的改制即在「中介」的實有義上，在黑格爾辯證法中「中介」就是辯證的演化所必須的，但那卻是抽象的，黑格爾說：「經過反思，最初在感覺、直觀、表象中的內容，必有所改變，因此只有通過以反思作為中介的改變，對象的真實本性才可呈現於意識前面。」<sup>190</sup>實有離開了「抽象的中介」亦可存在，如黑格爾表述的「中介」之「反思」，實有可以有反思，也可以沒有反思，反思是抽象的。而阿多諾的「中介」落在實際「經驗」的實有上，沒有了中介，經驗的材料也不復存在，實有無法離開中介。在「中介」的問題上論證出產生經驗所必須的中介，「經驗的中介」比「反思的中介」更加基本。關於「經驗」之產生所必須的「中介」的論述，可以聯繫到「差異為同一奠基」，中介或複數性或許是更為基本的，「中介」的某種形式的實有的論證轉變了物我的關係，從而有了心物之間轉化的新視野。

另一個需要論證的問題在於自身的複數性，即使只有「自身」，也有「複數性」之「交」。在黑格爾辯證法中，自身通過「中介」揚棄自身，從而從「存在」進入「本質」的層面：

<sup>189</sup> 劉滄龍：〈心物之間〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 112。

<sup>190</sup> 黑格爾著，賀麟譯：《小邏輯》，頁 90。

無限，作為否定之否定的肯定……以質與量為其兩個方面……兩者都被表明為否定的東西。但在兩者的統一（亦即尺度）裏，它們最初是有區別的，這一方面只是以另一方面為中介才可區別開的。在這種統一體的直接性被揚棄了之後，它的潛在性就發揮出來作為簡單的自身聯繫，而這種聯繫就包含著被揚棄了的一般存在及其各個形式在自身內。——存在或直接性，通過自身否定，以自身為中介和自己與自己本身相聯繫，因而正是經歷了中介過程，在這一過程裏，存在和直接性復揚棄其自身而回復到自身聯繫或直接性，這就是本質。<sup>191</sup>

此即為自身真理的開顯過程，在各種關係，各種「交」的演繹的末尾，所知道的是種種關係都以一種自身與自身的關係為基礎，這讓自我的確認自我否定，從而達到了「本質」的階段，黑格爾如下描述「本質」：

在本質裏，各範疇已不復過渡，而只是相互聯繫。在存在裏，聯繫的形式只是我們的反思；反之，在本質階段裏，聯繫則是本質自己特有的規定。在存在的範圍裏，當某物成為別物時，從而某物便消逝了。但在本質裏……沒有真正的別物或對方，而只有差異，一個東西與它的對方的聯繫。所以本質的過渡同時並不是過渡。因為在由差異的東西過渡到差異的東西裏，差異的東西並未消逝，而是仍然停留在它們的聯繫裏……在存在裏，一切都是直接的，反之，在本質裏，一切都是相對的。<sup>192</sup>

在這裡，以自身為中介完成了自身的否定，而這裡的「中介」須論證實有義，其在黑格爾辯證法中並不明確。<sup>193</sup>若此一「中介」具有實有性，並非自身之「實有」的抽象倒影，那便說明：事物的本質與真理的開顯證明了事物本身的複數性。事物本身即包含「中介」，在自、他之間。

劉滄龍將這種自身「中介」的實體詮釋為「內在他者」，《內在他者：莊子·尼

<sup>191</sup> 黑格爾著，賀麟譯：《小邏輯》，頁 227。

<sup>192</sup> 黑格爾著，賀麟譯：《小邏輯》，頁 228。

<sup>193</sup> 自我意識達到了理性的論述也依靠一類中介，似乎略有實有傾向。見黑格爾著，鄧曉芒譯：《精神現象學[句讀本]》，頁 139。

采》導論中將其解釋為「親近熟悉卻又陌異難辨、無法捉摸的現象或存在」，<sup>194</sup>劉滄龍列舉身體、自我為其代表，「內在他者」的「內在」是指它與自身的關係的緊密性，而「內在他者」的「他者」則指這種相對與自身極為親密的東西的他異性與陌生性。在「內在他者」的覺察中，「生命的有限性」反而可以展開「實踐的可能性」，<sup>195</sup>此為在「間」中展開的「反」。<sup>196</sup>由此，在心物之「間」及「內在他者」的實有義論證中，「物／我」在技藝中的矛盾框架被挑戰，「技」在覺知中向「道」轉化。

然而，單純對於具有義的「間」的覺知還不足以為道，與「道」之間還存在「可能性覺知」與「實踐」的距離，即「覺知有道」與「入道」之間的距離。而《莊子》中提出了「以無厚入有間」，於是此處需要一種工夫的介入。這種「玄妙」的技術也是衆人所關注的《莊子》一大「熱點」，那即是「無限妙用」的「道樞」、「環中」所指涉的。「間」的覺知是覺知到有限可開出無限，也經驗到有一種作為「即有限而無限」的契機的「中介」。而此處的「道樞工夫」是在中介中的轉化工夫，也是一種潛能。所有人都好像在某些瞬間經驗到過「道樞」，哲人們給承載這種功能的存在以不同的名字。在牟宗三那裡，以「辯證的詭辭」表示，展現為一種更高的「境界」，此一境界中現實的種種矛盾都被化解不見，這是一種道樞，是安放在絕對者那裡的「超越的道樞」。<sup>197</sup>而在畢來德、楊儒賓那裡，這種玄妙的力量更偏向於闡釋為身體主體根底的「潛能」，引出這一種身體的力量便可獲得創化之神妙，這可稱為「身體的道樞」。而在任博克那裡，道樞是「萬能牌」( Wildcard )，是一種對其他視角認同的視角，可以對任何一種視角進行增幅，從而有無限妙用，是「視角的道樞」。<sup>198</sup>

這些都是對於道樞的認識，闡釋道樞的存在樣態。而本文希望從道樞的自身

<sup>194</sup> 劉滄龍：《內在他者：莊子·尼采》，頁 15。

<sup>195</sup> 見劉滄龍：〈內在他者〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 26-27。

<sup>196</sup> 劉滄龍〈心物之間〉：「阿多諾表示有種來自於自然的『非同一的主體性』，在其中人有能力與自我和解，把文明過程中受到強制而拆解的本能重新整合起來。」劉滄龍：《內在他者：莊子·尼采》，頁 113。按此一本能的重構與回歸就是莊子意義的「反」。

<sup>197</sup> 見牟宗三講述，盧雪崑校訂：《牟宗三先生講演錄·四·莊子·齊物論》(新北：東方人文基金會，2019年)，頁 65-73。

<sup>198</sup> 見任博克撰，郭晨譯：〈作為哲學家的莊子〉，《商丘師範學院學報》第 31 卷第 4 期，頁 37。

設置討論一種「間的道樞」，那即是設置在物之「間」上的道樞，在「物化論」的脈絡裡，這個概念僅僅意味著它是「設置完成的道樞」。道樞設置在間以成爲自身。「物化論」對於「道樞」的討論或只能止於此，再向前就會走到「主體精神」力量的解釋。

「間的道樞」意味著，在覺知的「即有限而無限」的具有經驗實質的可能上，開展與之相應的技術，從而讓「技」完全轉化爲「道」。

「入道」的契機在於「道樞」與「間」的合一，如「與物化」的說法，<sup>199</sup>單純的「物化」類似於觀照，單純的道樞工夫則像是技藝，這需要「物化論」的「間」將二者合一。於是，「技」踏入了「道」的門檻。

〈天下〉中的衆家，莊子均以「物／我」、「本／物」的關係進行區分，全以物、我架構，故可以說是一種「應物」的類型學。基於之前的關於技藝、應物的演繹，可以嘗試進行總結詮釋，以了解〈天下〉中的「應物」理念。

前兩家，墨翟、禽滑釐與宋鉞、尹文：

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者。墨翟禽滑釐聞其風而悅之，為之太過，已之大循。作為非樂，命之曰節用；生不歌，死無服。墨子汜愛兼利而非鬪，其道不怒……以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。<sup>200</sup>

不累於俗，不飾於物，不苟於人，不伎於眾，願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，以此白心，古之道術有在於是者。宋鉞尹文聞其風而悅之……見侮不辱，救民之鬪，禁攻寢兵，救世之戰……雖天下不取，強聒而不舍者也，故曰上下見厭而強見也。雖然，其為人太多，其自為太少。<sup>201</sup>

此兩家並未對物與我有明確的區分，並不明確進行「應物」，其「應物」與「應己」是一回事，從而都顯現出公私無別的屬性。而兩家的區別是，墨翟、禽滑釐視物與我均如物，而宋鉞、尹文視物與我均如我。

<sup>199</sup> 見宋灝：〈由列維納斯的回應思維與日本石庭來談論《莊子》「與物化」〉，《漢學與跨文化思維》，頁 318-319。

<sup>200</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 1304。

<sup>201</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 1319-1320。

第二組，關老與辯者：

以本為精，以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者。關尹、老聃聞其風而悅之，建之以常无有，主之以太一，以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實。……常寬容於物，不削於人，可謂至極。<sup>202</sup>惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。麻物之意……天與地卑，山與澤平。日方中方睨，物方生方死。……以反人為實，而欲以勝人為名……弱於德，強於物，其塗隴矣。……惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，<sup>203</sup>

此兩家對物我區分明確，而採取專注於一方的態度。關尹、老聃一派主要專注於我，所以說「以本為精，以物為粗」。而辯者與之相反，主要專注於物，所以說「逐萬物而不反」。

第三組是彭蒙、田駢、慎到與莊子，先詮釋前者：

公而不黨，易而无私，決然无主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物无擇，與之俱往，古之道術有在於是者。彭蒙、田駢、慎到聞其風而悅之，……是故慎到棄知去己而緣不得已，泠汰於物以為道理，……椎拍輓斷，與物宛轉，舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往……全而无非，動靜无過，未嘗有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，動靜不離於理，是以終身无譽。<sup>204</sup>

彭蒙、田駢、慎到這派明確劃分物我，而專注於「應物」的技術，如「法術」之一派，以「馭萬物」為理想，發明了「齊物」之論。其發現「物勢」及應對的工夫就如「萬能牌」一樣有無限妙用，此為「技」的大成。

以上基於「物／我」框架劃分為：無明確區分、極明確區分、物我關係三組。其中前兩組均有偏於「物」或「我」的兩項。而第三組「物我關係」，彭蒙、田

<sup>202</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 1337-1338。

<sup>203</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 1350-1367。

<sup>204</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 1328-1331。

駢、慎到重在「關係」從而並重物我，是極端的「物我意識」。而莊子是另一面，著重於消解「物／我」，其所演示的，是「應於化而解於物」的辯證法。

〈天下〉中這樣描述莊子：

寂漠无形，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……獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不謹是非，以與世俗處。……上與造物者遊，而下與外死生、無終始者為友。其於本也，弘大而闢，深閎而肆，其於宗也，可謂調適而上遂矣。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>205</sup>

著重於「物我關係」，而著重於消解「物／我」，其需要對「物／我」框架的揚棄。辯證的揚棄中，需要同時達到「矛盾」的兩方而自我消解。在之前的各種演繹中，已經具備了這項推論需要的所有材料。

技藝為「物／我」的矛盾，而物我各有其相限制的特質：其在於物，是物的抵抗、陌異、分別，如世界與自然的永恆，由此對於「我」來說，物就像永恆的彼岸；其在於我，則是「技藝的理想」的「物之我化」，「我」連接物我希望統合，是純粹的「自由」式的欲求。在雙方的限制特質中，這將演化為永恆的爭鬥。而雙方亦有偏向和解的、進步的特質：其在於我，是「道樞工夫」，感知物勢（化）而回應；其在於物，是打破物我劃分的第三者，即其實有義的「間」或「化」。

當同時具有雙方的和解特質的時候，矛盾的限制也會被解消，即當在技藝領域運用「間的道樞」，技藝就不再是技藝，而轉化為了「道」。所以道之為設置在間上的道樞工夫消解了技藝的物我矛盾。

而，作為「應物」的「道」是何種形態？其與「應物之技」有什麼區別？在「道」中，物我的矛盾被解消了，而原先的物我的實在到了何處？在技藝中，物被我使用，也可能將我淹沒，我依靠物來自我證明。而在道的「物化工夫」中，「我」被用於開顯物的真理，我停留在物之化中，停留在間、中介中。牟宗三有「作用之保存」一說，其本義中的「作用」是與「實有」相對的，有點貶義，而

<sup>205</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 1343-1344。

結合差異為同一奠基看那就是「應物之道」的形態，類似於海德格所言作品的創作與保存。

而「道」並不只是如此。其道本身為化，而道雖然來源於應物，但道的層面肯定不僅僅只有應物。「技進於道」也是一種歷史的躍升，徐復觀在「藝術精神」的題目下討論過，<sup>206</sup>在「道」的層面誕生之後，其也是無窮的。在這裡，每一物覺察到了自身的「中介」身分，並在「中介」中回應他者。自身意識到了自身的複數性，「意識」同時也是「內在他者」的中介，其在「道」中與自身自在的「化」相聯繫，在這裡有區別於「內在自由」的出離自身的「自由」概念。「遊」的「自由」即是「轉化」的自由，其本身就有意義。世界的意識、精神作為「中介」存在，天籟無聲，其名為風，那作為中介讓世界中的種種「內在他者」發出其自己的聲音，差異萬千，風之「化」取代了統治性的起源的「一」，此為「天地之美」。

「道」對於應物有所啓示，其關鍵在於他異性的不可解消，「化」即是他異之流，是照面而來的無窮自然，新儒家所言「存在的悲感」即是處在這樣的自然之中。「化」永遠在運行著，對於「技」的層面，「大化」是可怖的，而到了「道」，它承受了存在的悲感，停留在那樣的運行中。

---

<sup>206</sup> 徐復觀：《中國藝術精神》，頁 119-121。

## 第五章 結論

本文討論基於「自然／自由」的框架，是一次以「自然／自由」框架分析莊子整個思想系統的嘗試，而這開始於《莊子》中顯示出的特別的歷史觀的討論。在歷史層面，自然與自由顯示為「歷史／原初」的劃分，其中「歷史」即是「歷史世界」，其定義是「在造化中運行的大塊」，那即是時間之流下的宇宙萬物。而「歷史世界」又有「往反」，即分裂與合一，而那繫於「原初」，「原初」是「歷史世界」深處的「靈魂」，為「歷史世界」的「往反」提供動力。「原初」即如「物化之流」，讓物具有了「轉化」的力量，而物開始轉化，歷史世界就進入往反。而在較為微觀的層面，自然與自由顯示為「人／物」的劃分，主要關聯於「回應物」或人與物相處的問題。

討論「歷史／原初」的結構開始於「歷史世界」在時間下的分析，區分為「大塊」和「造化」，這指向歷史世界分裂而不會衰敗的靜止的時間。而「歷史」還有另一種「往反」的時間，這帶出了「原初」的問題，「原初」無關於歷史世界中任何物的存在與否，其所關聯的是歷史世界的「分合」及其中的「生命性」。

作為本文討論主體的二、三、四章分別對應於「自然」（歷史與物）、「自由」（原初與生）、「自然與自由的交涉」（技藝與物化）。在「自然」的部分討論的主要是「不朽」，在「自由」的部分主要在「生」的概念分析切入，而「自然與自由的交涉」的研究材料主要是《莊子》中的技藝與物化思想，技藝是自然與自由交互的場所，而「入道」代表著交涉的狀態。

關於〈天下〉篇中的歷史世界描述，本文以「自然不朽性」概述歷史世界之持存性，其在「往反」之外，而「往反」更是「原初」的本性。《莊子》中「大塊」的形象代表了其中的「自然不朽性」，「大塊」面對「時間」而不朽。而在「大塊」的法則之下，人類擺脫了極端的「有死」。

另外關於「物」給出一種解釋，《莊子》中「物」的概念面對於「人」即是「不得已」本身。而人面對「不得已」，將顯現出三種基本態度，分別為「對抗」、

「依靠」、「對抗又依靠」。本文以《左傳》、《史記》兩種最典型的不朽觀顯示前兩種態度，而《莊子》的模式是「對抗而依靠於物」的態度，貼近大塊的法則，而獲得某種意義上的不朽。

而在「自由」，即人生而有之之特性的點，先行區分「性／命」的框架，並說明此概念在《莊子》系統中的存在。「生」即「性在命中」的問題。與「不朽」的問題類似，「性」面對「命」也有多種立場。

本文分析歷史概念運用耶律亞德「渾沌／宇宙」與「神聖／世俗」時間的概念。而其中偏向「神話時代」的採取「神聖時間」為中心的解讀立場，而「人文時代」的立場以「世俗時間」為中心。在這樣的結構中，本文提出，在《莊子》中蘊藏著神話與人文之間的批判，而其立場處在「渾沌」，那無關於「開闢」，而「原初」藏在「渾沌」之中，但又開啓了歷史的轉化。

而在更一般的視角，要考慮的則是「物化」，而在「自然／自由」框架之下所看到的「物化」的啓示的可能是「交涉」的無可避免性。「複數性」不是多個個體的屬性，而是根本的，「物化」啓示「差異為同一奠基」的論證。至此展露了多元性的「道」的圖景。

本文中的莊子是神話與人文時代之間的批判者，在生命與歷史意義斷裂的時代，開展出調和的生命與歷史的解釋，並以獨創性的工夫論進行實踐，希望上文可以揭示出《莊子》的這一面向。

# 參考文獻

## 一、古籍

漢·司馬遷撰，日本·瀧川資言考證：《史記會註考證》，北京：文學古籍出版社，1955年。

魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2016年。

梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》，北京：中華書局影印胡刻本，1977年。

梁·蕭繹撰，陳志平、熊清元校注：《金樓子疏證校注》，上海：上海古籍出版社，2014年。

清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。

清·阮元校刻，《十三經注疏（附校勘記）》，北京：中華書局影印阮刻本，1980年。

清·阮元等撰集：《經籍叢話》，北京：中華書局影印阮氏瑯嬛仙館原刻本，1982年。

清·段玉裁注，許惟賢整理：《說文解字注》，南京：鳳凰出版社，2015年。

清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。

王叔岷：《莊子校詮》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1987年。

袁行霈：《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003年。

劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。

## 二、現代論著

王力：《同源字典》，北京：中華書局，2014年。

牟宗三：《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1993年。

牟宗三：《佛性與般若》，台北：臺灣學生書局，2004年。

- 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：聯經出版公司，2003年。
- 牟宗三：《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 牟宗三講述，盧雪崑校訂：《牟宗三先生講演錄·四·莊子·齊物論》，新北：東方人文基金會，2019年。
- 李零：《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 宋灝：《漢學與跨文化思維》，新北：聯經出版公司，2020年。
- 孟柯著，翟燦、何乏筆、劉滄龍譯：《力量：美學人類學的基本概念》，上海：華東師範大學出版社，2022年。
- 耶律亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，台北：聯經出版公司，2000年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇·卷一》，台北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇·卷二》，台北：臺灣學生書局，1986年。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，台北：臺灣學生書局，1966年。
- 海德格爾著，孫周興譯：《林中路》，北京：商務印書館，2018年。
- 海德格爾著，孫周興譯：《路標》，北京：商務印書館，2000年。
- 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，臺北：聯經出版公司，2011年。
- 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年。
- 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校訂：《實踐理性批判》，新北：聯經出版公司，2020年。
- 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校定：《判斷力批判》，新北：聯經出版公司，2020年。
- 黑格爾著，楊一之譯：《邏輯學（上卷）》，北京：商務印書館，1982年。
- 黑格爾著，鄧曉芒譯：《精神現象學[句讀本]》，北京：人民出版社，2017年。
- 黑格爾著，賀麟譯：《小邏輯》，上海：上海人民出版社，2008年。
- 傅斯年：《傅斯年全集·第二冊》，台北：聯經出版公司，1980年。
- 鄂蘭著，李雨鍾、李威撰、黃雯君譯：《過去與未來之間》，台北：商周出版，2021年。
- 楊儒賓：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版公司，2016年。
- 楊儒賓：《五行原論：先秦思想的太初存有論》，新北：聯經出版公司，2018年。

楊儒賓：《道家與古之道術》，新竹：國立清華大學出版社，2019年。

劉滄龍：《內在他者：莊子·尼采》，新北：聯經出版公司，2022年。

賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社，2008年。

錢鍾書：《七綴集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年。

### 三、期刊論文

任博克撰，郭晨譯：〈作為哲學家的莊子〉，《商丘師範學院學報》第31卷第4期，2015年4月。

劉暢：〈三不朽：回到先秦語境的思想梳理〉，《文學遺產》，2004年第五期，2004年9月。

### 四、外文文獻

O'Neill, Eugene , Travis Bogard edited, *Complete Plays 1920-1931*, New York: Literary Classic of the United States, 1988.