

※《儒門內的莊子》評論專輯※

莊子的形氣主體與無用的共通體 ——由楊儒賓的思考出發

鍾振宇*

楊儒賓在《儒門內的莊子》¹一書中提出「形氣主體」的概念，說明莊子主體的存有論依據，並藉由「形」的概念擴展形氣主體的政治社會面向，以回應現代化的問題。本文認為楊書中「形」的概念仍有繼續擴展的理論空間，並由南希 (Jean-Luc Nancy) 的共通體存有論擴展形氣主體的共在存有論面向。

一、形氣主體

楊儒賓《儒門內的莊子》一書透過形氣主體、語言、技藝、遊觀等方面，建構莊子思想作為一種人文之根源底學說。這是一種積極哲學的莊子、創化論的莊子（頁 406）、「天均」型的莊子（頁 454）、人文精神的莊子（頁 415）。他認為，在莊子學史上可以區分三種不同形態的莊子詮釋：解構支離型（反人文）、同一冥契型（超人文）、天均創化型（人文創造精神），而本書的主要貢獻在於第三種。楊儒賓也將自己的工作歷史定位為「第三期的莊子人文說」²（頁 445），此乃繼承方以智、王夫之的遺志而來（頁 454）。

楊儒賓基於對「人文」的強調，認為莊子可以提供另一種不同於儒家的人文之源。其關懷是《易傳》「觀乎人文以化成天下」的「人文化成」的角度。在這種角度下，儒家的仁、道家的遊都可以化成天下。這類似於牟宗三所說的「人文教」

* 鍾振宇，中央研究院中國文哲研究所副研究員。

¹ 楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業公司，2016年）。以下凡引本書處僅標註頁碼。

² 第一期指魏晉玄學對於莊子的闡發，第二期指明末王夫之、方以智等。

(人文宗教)。

在進行中國哲學當代轉化的方法上，有許多當代儒學家都強調主體性的概念，例如：牟宗三與勞思光都強調道德主體性的存有論上之優先地位。然而，對於政治社會哲學中的交互主體性，牟宗三並沒有強調政治社會哲學上「交互主體」之理論上的必要性，但是其「理性的架構表現」所說的對列之局之概念，已經蘊含了主客對立以及諸多主體的可能性。勞思光在理論上可以說以「交互主體性」（社會整合）進一步補充了牟宗三的說法。而在主體性的內容方面，楊儒賓則以心氣交感之形氣主體補充牟與勞的心靈主體。楊儒賓也強調交互主體性的重要，並且試圖以「形氣主體」中的「形」概念開展政治社會面向。但是，「形」與交互主體性之間的理論關聯不是很明朗。三位學者都強調「(個體)主體內部」的優先性，而交互主體性是次要的。然而，三者對於主體內部的定義也有些微差異：牟與楊認為與道交感的主體建立道統，而勞則不認為需要強調道統。

楊儒賓的「形氣主體」是繼承牟宗三、勞思光等前輩對於主體性的強調，但是也對其主體性的內涵有所批判。大略地說，楊儒賓強調氣化主體可以對於心性主體（例如：牟宗三的無限心）起一種補充的作用，因為氣化主體總是心氣同流而包含心性主體的內容。

首先，探討楊儒賓的「主體」的概念：「主體的概念是為個體之人而立的，離開了個體，很難想像主體。」（頁 184）將主體落實到個體，很明顯是針對現代性之強調個體。主體概念也指向一種唯心論（本心論）的超越性：「中文學術術語與『主體』一詞的內涵較接近者，當是『本體』、『心體』、『性體』等一系列心性論的語言。」（頁 174）這樣的主體與心性密切相關，此外，也無疑具有一種超越性格，因為本體被視為在深層構造上與主體是同一或合一的（頁 175）。但是，楊儒賓認為「本心論、心學的莊子」所強調的超越的主體，還不是莊子的核心義理。此外，還有一種氣化論的莊子詮釋傳統，認為有一種與氣化世界相關聯的主體。氣既是主體的構成因素，也是世界的基質。透過氣的媒介，主體與世界得以聯繫起來。這主要是郭象的說法，但是瑞士漢學家畢來德 (Jean François Billeter) 批判之，認為這種氣化論可能讓人有服從帝國秩序的傾向。因此，楊認為心學與氣化論的莊子都有所不足，必須更強調一種具有氣論，但又具有超越性與批判性之「形氣主體」的莊子哲學。這種形氣主體是具體落實在物世界的主體（頁 177）。莊子哲學因而是強調具體性的具體哲學（頁 178）。相對於「心學」的莊子詮釋，這也可以說是一

種「物學」的莊子詮釋模式（頁 195）。

主體首先是一種超越性的氣化主體，也就是在氣與世界的融通之中，具有超越性的主體。其次，楊儒賓更認為氣化主體是「形氣主體」。他之所以點出「形」，其用意在於強調心氣落實於個體上的作用，並且這種具有個體特殊性的形氣主體，對於理解莊子的政治哲學、社會哲學、美學具有重要意義（頁 178）。這種形氣主體一方面是個體的，另一方面也是與氣化世界互滲之非個體的：「此主體〔案：形氣主體〕的存在性格就是超個體的，因為『形—氣』的構造意味著人的主體總是在氣化流動中不斷躍出，『出竅』是主體的基本屬性，主體即流動，因此，即是不斷地脫主體。」（頁 189）「形氣主體與世界互紐」（頁 190）。

形氣主體也是一種「非意識主體」、「無名的主體」：「在非意識主體的領域內，此主體與物的關係並非是認識論的主客關係，也不是唯心論精神修煉傳統下的攝映關係，也不是一種內在型冥契論的一體難分之無之境界，它有種無名的主體與物的本質的互滲互紐。」（頁 188）主體具有墨暈效果，可以擴散到軀體之外，與物相滲（頁 188）：「『形—氣—神』主體是種擴散的主體，神帶著氣擴充到空間的每個角落，就像空氣中聲波的迴盪，就像水中波紋的擴散一樣。」（頁 209）

就現代性的思維而言，楊儒賓認為，莊子主體性的強調也可以對治黑格爾所認為之「中國人無主體性」的論斷³：「黑格爾在《哲學史講義》中一再喃喃自語的『中國人沒有主體性』的論述可以休矣！」（頁 184）

筆者的疑惑在於，楊儒賓以「形氣主體」回應黑格爾的現代性與主體性問題，是否充足？依照哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 引用黑格爾的說法，現代性的主體性原則必須具體表現在宗教、科學、道德、藝術等各方面：「在現代，宗教生活、國家和社會，以及科學、道德和藝術等都體現了主體性原則。」⁴ 例如在哲學中主體性表現為笛卡兒的「我思故我在」以及康德的自我意識。楊儒賓的「形氣主體」如何可以回應黑格爾所說之表現在具體世界中的主體？我想這之間還有很大的差距。如同勞思光所言，黑格爾「中國人無主體性」的論斷在客觀層面是有效的，雖然在超越的層面無效。勞思光與牟宗三一樣，認為中國哲學中具有主體性成分，他認為儒家建立規範的德性自我與道家超離萬有的逍遙自我，都顯現主體自由。但是這種心靈

³ 楊儒賓說明他使用「主體」一概念主要是對治黑格爾所說「中國無主體概念」之論斷（頁 174）。

⁴ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988), S. 29.

主體的自由，並未客觀化為政治秩序中的主體自由。在這一層面，黑格爾的批評正中要害⁵。就此而言，「形氣主體」必須進一步開展，才有可能真正回應現代性的問題。

二、交互主體性：勞思光的說法

勞思光區分現代化的產生為「創生」與「模仿、模擬」(imitation)兩種。中國之現代化的要求不是來自於內部，而是由於外部壓力而被迫學習。「更具體地說，創生活動下的文化變革是由觀念到成果的『順變』，模擬活動下的文化變革則是由成果到觀念的『逆變』」⁶（這種說法似乎忽略了溝口雄三等所說的中國的原生現代化進程）。

勞思光認為，反傳統主義（五四運動）與傳統主義（新儒家唐君毅、牟宗三等）之現代化方案，都混淆了創生與模擬兩種文化變革的方式：反傳統主義認為，必須先徹底放棄中國文化，現代化才可能成功；傳統主義認為，只要在某方面改變中國文化，即可以開出或產生現代化⁷。勞思光認為中國對於西方的現代化，只能是模擬學習，而不是如歐洲般，在歷史進程中自然創生出來。

勞思光對於傳統主義的批評，主要集中在牟宗三的良知坎陷說。他認為良知坎陷說是指改變價值意識，仍具有黑格爾的理論特點，也就是人的價值意識使人自覺地決定做某事，價值可以外化為制度⁸。勞思光就此提出「結構分析」與「歷程分析」之不同：結構分析（例如：由超越的良知坎陷出經驗的知性）是靜態的，歷程分析是動態地對於文化變革的分解。結構分析透過每個人的價值意識改變，達到文化變革的效果，但是缺點在於「光講理念這一層，而沒有社會運作這一層，缺少歷程分析的眼光，便無從知道由何處先下手。文化史上從沒有一個民族所有的人把自己的價值意識改變，改變後再生出另外一個制度；而且我們也無法了解這種改變怎麼做」。歷程分析則主張先學習他者文化，而後觀念上即可慢慢改變。勞思光認

⁵ 勞思光：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學，2007年），頁94。

⁶ 勞思光：《虛境與希望——論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學，2003年），頁71。

⁷ 同前註，頁72。

⁸ 同前註，頁104。

為，這兩種分析（理念與社會運作）都是必要，不能如新儒家只偏重理念與結構分析：「就價值意識的層面與社會運作的層面而言，二者不可偏廢。只講文化理念，變成一個可以自滿自足的哲學理論，不見得可以處理實際問題。當然，文化問題背後牽涉價值意識，而純粹用社會學家的方式，每每也是不夠深入的，它常會顯得無根。你對人的內層不了解，就很難深入，所以理念與社會運作這兩層都不可缺。」勞思光有時也將唐、牟的思想稱為「發展說」，意即由中國文化發展出現代性，發展說也包含了類似「中體西用」論的本末說（體是本、用是末）的想法。他認為牟宗三的良知坎陷說只對聖人有效，而不能社會化⁹。他批評牟道：「我們很難從儒學的核心意識裏面，去『推出』或『開出』一個現代化出來，因為儒學與現代文化是異質的，所以這樣不行。」¹⁰勞思光對於新儒家的批評，是否也適用於楊儒賓的莊子思考？也就是說，太強調體用論的楊儒賓思想，是否在理論上忽略社會運作的層面？楊儒賓所說的相偶論是否可以負擔此一理論要求？道家的相偶論或社會哲學何在？

勞思光的哲學使命，是將成德之學的理性意志彰顯出來。所謂的理性，是指對於理的自覺能力，這有中國哲學的特殊性在其中。而道德意志則是理性與意志的合一，儒家的成德之學，即是意志的理性化。對於勞思光來說，能夠將理性意志在現代社會實現出來的哲學理論，乃是哈伯瑪斯的哲學。哈伯瑪斯的哲學強調交互主體性（主體間性），這是對於康德、黑格爾等的主體主義的進一步超越。相對於哈伯瑪斯的交互主體性理論，以及其所能探討的「社會性的實有」之領域，成德之學顯然只能照顧到個人的主體自由，而忽略社會中交互主體的自由。勞思光稱此為成德之學的「約化」立場，將社會實有的領域全面壓縮¹¹。他認為儒學與現代性不相容，但是在另一超越的層面上，卻可以治療現代性所產生的疾病；也就是對於人的道德主體的強調，使生命不至於虛無¹²。勞對於哈伯瑪斯的交互主體性理論有所保留：

⁹ 勞思光：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 37。

¹⁰ 同前註，頁 114。

¹¹ 勞思光：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁 154。當然，儒學是否約化壓縮倫理自由是一問題。最近對於哈伯瑪斯溝通理論、霍耐特承認理論與儒家的仁禮之關係的探討，也進一步破除了儒家約化壓縮倫理自由的成見，參見林遠澤：〈禮治與正名——論儒家對於政治正當性之倫常奠基的道德文法學構想〉，《漢學研究》第 31 卷第 1 期（2013 年 3 月），頁 255-284。

¹² 勞思光：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁 159。

「理性如只有工具性的作用，不能決定行為方向，則意志永以欲求之滿足為方向，則一切規範及理想皆成為虛幻，人類文化生活即陷入一個大虛無，而哲學將成為欺人的語言遊戲。要避免這種虛無陷阱，必須肯定理性意志作為引導文化生活的基本觀念。哈伯瑪斯晚期的溝通行為理論，可算是當代唯一符合我這個希望的哲學理論。但我覺得他這種以 *inter-subjectivity*〔交互主體性〕代替 *subjectivity*〔主體性〕的作法，並非唯一的可能路向；他仍然遺漏了許多重大問題。」¹³ 哈伯瑪斯所遺漏的，即是對於主體內部的深層內容、內在世界之理解，也就是對德性主體之理解¹⁴。

楊儒賓透過「形」之強調連結現代性之構造性，若對照於牟宗三與勞思光的思考，顯然有兩方面需要補足：（一）未點出「坎陷」之義。「形」對於「氣」來說，是否需要一種非連續性的坎陷（氣的自我否定），才可以開出政治社會面向？（二）對於交互主體性的開展，如何由「形」出發，獲得一種理論上的解說？

這就牽涉到楊儒賓所謂的「圓遊的困難」：在人間世中如何圓遊？圓遊具有整體性、宇宙性、浩瀚感（頁 222），但是在人間世中圓遊終究是困難：「『人間』一詞所以多負面之意，乃因『真人』少，嗜欲深者天機淺，無奈人倫世界中的長者、尊者偏多嗜欲深者。莊子的圓遊論極佳，只是在人間世裏，如何圓遊？這恐怕是莊子圓遊論最困擾人的關節。」（頁 223）在人間世圓遊是否需要否定性（坎陷）、架構性（規範）的向度，而必須進入到交互主體性？目前的圓遊論形態是否還是太過於單一主體中心，缺少交互主體性的向度？

三、共通體：南希論交互主體性的根據

形氣主體接上現代性的關鍵在於「形」的概念，尤其此「形」不能只是單數的、個體的形，而必須進一步擴充為複數的、政治社會層面的形。「交互主體的複數形」將是形氣主體理論通向政治社會哲學面向的關鍵。此處先不探討哈伯瑪斯的交互主體理論，而著手於一種在存有論層次建立交互性的共通體理論。

南希思考共通體的可能性，其出發點是反省海德格 (Martin Heidegger) 的此在存有論 (Ontologie des Daseins) 之不足。南希想重寫海德格的《存在與時間》(Sein

¹³ 同前註，頁 224。

¹⁴ 勞思光：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 173。

und Zeit)，他認為海德格在本書中對於共在（共有 [being-with, Mit-sein]）的分析不夠，甚至忽略共在與存有的始源關係。他希望由共在（共有）的角度重新理解存有¹⁵。此在本質上是「共此在」(Mitdasein)，這種「共」不是簡單地、外在地將事物或人放在一起，而是一種本質的、源初的「共」。

在討論南希的說法之前，我們先討論一下海德格對於共在的說法，以作為進一步闡述南希觀點的參考。海德格的「共在」：與他人一起。這種共在不是指幾個人排列在前，偶然地、外在地在一起，而是透過「共」(with, mit)，使諸人開顯出來。

海德格以操心 (Fürsorge) 說明人與人的共在，其有兩種樣式：第一種是否定性的拒絕他人，在這種意義下，孤獨也是一種共在（排拒他人首先是肯定有他人，繼而排拒）。如果沒有共在，也將沒有所謂的孤獨。第二種是肯定性的，其下有兩種樣式：首先，是在日常中的幫助他人，如社會救助；其次，是促使他人由常人狀態自覺其本真性 (Eigentlichkeit)，使之成為具有決斷力的本真的人¹⁶。

「共在」不僅是指向周遭人，在海德格中期也指向民族與歷史，亦即共在指向一種對於群體的思考。海德格對於共在的具體表達有「常人」(Man) 與「民族」(Volk) 兩種。常人屬於非本真狀態的日常性，是碾平、無差異的狀態。常人必須透過對於命運 (Schicksal)、歷史的體認而達到本真性，也即進一步進入民族的天命 (Geschick) 之中。也就是說，此在自身的「歷史顯現」(Geschehen) 成為民族的「共歷史顯現」(Mitgeschehen)¹⁷，此中「共」是關鍵。海德格也深思此「共歷史顯現」之「共」，在其中期將之帶往關於共同體、「民族」的思考之中，這也就關聯於納粹的問題¹⁸。海德格認為，德意志民族繼承了希臘哲學的天命¹⁹。這也許是強調民族概念的一種危機。

南希認為要徹底化海德格對於「共在」之「共」的思考，也就是說，「共」的存有論意義至今還未被深入思索。南希甚至認為應該由「共在」的角度出發，而不

¹⁵ Jean-Luc Nancy, *Singulär plural Sein*, aus dem Französischen von Ulrich Müller-Schöll (Berlin: Diaphanes, 2004), S. 143.

¹⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1976), S. 163.

¹⁷ Ibid., S. 508.

¹⁸ Jean-Luc Nancy, "The Being-with of Being-there," *Continental Philosophy Review* 41 (2008): 3.

¹⁹ 參考莫里斯·布朗肖 (Maurice Blanchot) 著，夏可君、尉光吉譯：《不可言明的共通體》（重慶：重慶大學出版社，2016年），頁23。

是由此在的屬我性 (Jemeinigkeit) 出發 (屬我性不免有主體性的殘留)，來重寫《存在與時間》²⁰。

對於共在的思考也就是對於共通體的思考。「共通體」些微不同於共同體，共同體包含情人、家庭、朋友、宗教團體、國家、市民社會、民族等具體社會中的人群聚集；而共通體則是這些具體的共同體之存有論基礎。此外，共通體不僅包含人與人的關係，也包含人與動物、人與大自然的關係²¹。

共通體不是對象，也不是主觀的性質，而是構成了我們存在的條件，我們的「在世界存有」(being-in-the-world, Sein-in-der-Welt)。共通體是各種共同體之存有論的基礎，是一種「存有論的社會性」(ontological sociality)²²。南希認為，此處我們需要有一個哥白尼式的革命，不再由主體去思考存有，而是由「社會存有」去思索人的存有的基本形態。

共通體不是自我、主體，而總是包含他異性在其中：「只有當我能夠言說『我們』時，我才是我。」²³「共」包含了距離與接近、分離與保持、區分與不可區分的「不確定性」²⁴。「共」總是包含了差異性。「共」代表了連結與「之間」(between, Zwischen)，此一之間充滿了自我與他者間的張力與吸力、親近與疏遠。

共通體也不是個體的集合，而是個體構成的條件，個體只有通過共通體才能發生²⁵。共通體不是個體的聚集，好像後於個體的聚集一樣。個體只有在共通體中才有可能。共通體與溝通是個體得以組成的條件，而不是相反。「存有論的一起」(ontological together, ensemble) 先於任何形式的「關係」(邏輯的、機械的、智力的、神祕的)。共通體不是主體的聚集，也不是一般所說的交互主體性。交互主體性是先有了單一主體，再與其他主體溝通²⁶。在這點上，南希試圖超越社會哲學上的交互主體理論，並且為其奠基。南希將溝通置放於比社會上具體個人之對話溝

²⁰ Ignaas Devisch, *Jean-Luc Nancy and the Question of Community* (London: Bloomsbury, 2013), p. 81.

²¹ *Ibid.*, p. 96.

²² *Ibid.*, p. 30.

²³ 讓-呂克·南希 (Jean-Luc Nancy) 著，夏可君等譯：《解構的共同體》(上海：上海人民出版社，2007年)，頁160。

²⁴ 同前註，頁5。

²⁵ 同前註，頁161。

²⁶ Ignaas Devisch, *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*, p. 100.

通更基礎之層次，這類似於霍耐特 (Axel Honneth) 將承認奠定於存有論的一體共感 (Anteilnahme) 之層次上²⁷，藉以超越哈伯瑪斯的溝通理論。

溝通最基礎的特性是「共顯」(compearance)²⁸，人與人、人與物在共顯中出現，主體與主體間關係也在共顯中出現²⁹。共顯不是「所與」(given)，不是存有者一一出現而聚在一起，好像幾人一起出現在電影院前看電影一般；而是人存在的基本處境，人一直都「在共通」(being-in-common) 中。共顯是「你和我」(我們之間) 的「和」或「之間」。你、我都不是孤立的主體，而是「你分享我」，彼此都需要外展(向外擴展)³⁰。溝通的「通」即是分享，分享類似於中國哲學的感通：「我不在對話中聽到他人想(對我)說的，但我在對話中聽到他人。」³¹ 聽到他人是更基礎的，其次才是聽到他人想說的內容。

南希也由單數與複數、一與多的關係去探討共通體。單數與複數的區別，在漢娜鄂蘭 (Hannah Arendt) 與畢來德處，被用來區分存有論與政治社會哲學：存有論強調此在、主體的單數性，政治哲學強調人的複數性。南希認為真正的存有一定是「獨一——複多——存有」(Singular-plural- Sein)。獨一性 (Singularität) 不是個體性 (Individualität)，而是「共」的點狀性 (Punktualität)，與「始源」(Ursprung)、「開放」(存有作為開放性) 相關。始源指向存有，存有具有始源性，這在海德格處已經可見。獨一性對比於個體性，獨一不是如原子般的個體般彼此獨立而不相干，獨一是綻出，與他者關聯³²。個體至多只能說是獨一性的會合點、交叉點³³。南希質疑是否有孤立而不與他者共在的存有？他認為沒有，存有就是共在的存有。「共」並不是某種存有的屬性，而是存有的核心，存有就是「共在存有」，這種「共」就是複多性。存有作為「獨一複多」的並存，是自我與他者的優先連結。自我與他者是一

²⁷ Axel Honneth, *Verdinglichung* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005), S. 48.

²⁸ 共顯 (compearance) 原來是法律術語，指一起被傳喚到法庭上去。見讓-呂克·南希著，夏可君等譯：《解構的共同體》，頁 225。

²⁹ 同前註，頁 51-52。

³⁰ 同前註，頁 52-53。

³¹ 同前註，頁 119。

³² Fred Dallmayr, "An 'Inoperative' Global Community? Reflections on Nancy," in *On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy*, ed. Darren Sheppard, Simon Sparks and Colin Thomas (New York: Routledge, 1997), p. 181.

³³ Jean-Luc Nancy, *Singular plural Sein*, S. 133.

種連續體式的共同組構 (co-constitution)³⁴。真正的（大寫）自我 (Self) 是自我與他者的共同組構，是一種「獨一的複多的存有」，而不是與他者區分的自我。「獨一的複多的存有」是一看似矛盾的詞語，存有同時是獨一與複多，但這卻是南希所認為的存有的實情。

南希對於海德格「共在」的重新詮釋，把海德格哲學導向了哲學與政治的結合，某程度上超克了鄂蘭與畢來德對於海德格存有論之「單數性」的質疑（單一此在面對存有），而使存有論具有了政治與倫理的「複數性」的面向。

南希批判德國三十年代國家社會主義共同體，批判共同體的融合 (fusion)、集權性 (totality)、內在性、犧牲性（畢來德對於氣論內在主義的批判，也是基於對集權主義的戒心）。另一方面，南希一九八六年所寫的〈不勞動的共通體〉是回應共產主義的終結 (end of communism)³⁵。不勞動的共通體是批判集權主義強調集體生產的「內在性邏輯」(logic of immanence)，內在性邏輯是指缺乏個體的差異性與超越性，而強調同一性。南希則透過共通體的「存有論」彰顯超越性，並以「無」超越了內在性。在集體中思考「無」，是一種開放與超越蒼白同一性的潛能（類似牟宗三詮釋下道家的「讓開」，讓「同一的個體」成為「差異的自己」，藉以反對集權）。南希思考超越任何同一性計畫 (project of identity) 之共在。共通體反對一種內在性，因而也就是一種超越，但是此超越不指向神聖，而僅僅是反對、拒絕 (resistance) 內在性。共通體在個體與集體的腹地中進行著抵抗！

四、莊子的「形氣共通體」：以友愛共通體為例

莊子提到朋友、夫妻、君臣、人與動物等等之共同體，這些具體的共同體均必須透過彰顯「道」，才能成為本真的共通體。

莊子的妻子去世的時候³⁶，其好友惠子來祭弔，莊子一開始還處在俗情的哀傷

³⁴ Richard V. Welch and Ruth Panelli, "Questioning Community as a Collective Antidote to Fear: Jean-Luc Nancy's 'Singularity' and 'Being Singular Plural'," *Area* 39.3 (2007): 350.

³⁵ Ian James, "Naming the Nothing: Nancy and Blanchot on Community," *Culture, Theory and Critique*, 51.2 (2010): 173.

³⁶ 「莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：『與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！』莊子曰：『不然。是其始死也，我獨何能無概然！察其始而本無生；

心境中，然而進一步思索本真共同體的涵義，發現妻子的生命也是氣化流行的一部分，因而由一種方內的俗情共同體超越至方外的真情共通體。真正的真情、友愛，是外死生的道情。此外，在〈人間世〉中，莊子探討了政治的共同體（君臣）。莊子也探討了人與動物的共同體：「人與魚」（魚之樂）。

莊子是透過氣的感通探討「共通體」，這不是一種實體，而是流動的關聯性。是一種「之間」，是人與人、人與物的之間。共通體還不是政治上的共同體（例如：家庭、工會、社會等等），而是共同體的存有基礎。南希的溝通接近中國哲學「氣的感通」的層次，而遠離哈伯瑪斯的（社會哲學的）溝通。「氣的存有」是分享與感通³⁷，我時刻處於與外界的感通之中，與外界互相分享。分享不是靜態地、單方面地由我感通外界，而是積極地、動態地我與外界的互相轉化。此外，感通不是在我與外界的二分架構下言說，而是感通先於我與外界的存在。我與外界不是外在的關係（我與外界為二），而是接近於梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 所說的主客「交織」的關係。

本節無法全面地探討莊子的共同體思想，僅能集中在朋友共同體方面。在探討朋友共同體方面，德希達 (Jacques Derrida) 寫了一部《友愛政治學》(*Politics of Friendship*) 的名著，用「友愛」來說明朋友之間的情誼與政治的關聯。如何說明莊子的「友愛」概念？

在〈天下〉篇中，莊子乃「上與造物者游，而下與外死生無終始者為友」。莊子的「友愛共通體」不僅包含超越的造物者（道），也包含人類朋友。《莊子》書中最重要的朋友概念是「德友」，形成「德的共通體」。德友不僅被儒家（如孔子）所強調，也被莊子所強調。兩家對於德的看法不同，但是都肯定德友存在的必要性。對於莊子來說，德友的特點是「相視而笑，莫逆於心，遂相與為友」。這段話在〈大宗師〉中出現兩次，是典型的重覆之言³⁸。莊子德友的特性是「外死

非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芴芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」（〈至樂〉）

³⁷ 楊儒賓稱為「互滲互紐」（頁 188）。「分享」是南希在描繪共通體時的重要概念，意指我與他者的互滲互通。

³⁸ 「子祀、子輿、子犁、子來四人相與語，曰：『孰能以無為首，以生為脊，以死為尻；孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣！』四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。」（〈大宗師〉）「子桑

生」，共同的喜好是「笑」。「笑」相對於儒家與道德者的「嚴肅」，同樣被尼采(Friedrich Nietzsche)所突顯。由德友所組成的共通體，是一種「笑的共通體」、「笑的共在」。相對於儒家式的「方內共同體」(孔子與子貢的師生共同體)，莊子提出「方外的共通體」。方內的共同體強調「禮」的規範，方外的共通體則是外死生的「歌」與「笑」。

死亡為何作為共同體的最終檢測標準(要達到外死生)?對於海德格來說，死亡是完整人類此在的必要條件³⁹，沒有思索死亡的人生，不算是完整的人生。對於死亡的思索，在於每一個當下，而不是臨死前。然而，海德格所思索的死亡，太局限於此在自身，而未重視共同體中他者的死亡。對於莊子來說，共同體中他者的死亡，成為走向本真共通體的契機。好友惠施的死亡，成為莊子對於共通體的追憶⁴⁰。

由莊子的友愛共通體思想，可以補充形氣主體之存有論層面的交互性或相偶面向。由南希的共通體存有論所啟發的莊子「友愛共通體」，若依照楊儒賓對於儒學「先天型氣論」(體用論)與「後天型氣論」(相偶論)之區分，將會變成「先天型相偶論」(共在的存有論)。如上一節所言，這是圓遊的共在存有論向度。形氣主體與形氣共通體的關係乃是：形氣共通體不會是形氣主體的一種附加的屬性，而是形氣主體的本質構成。我們是否也要如南希所思考的，重新進行一種哥白尼式的革命，不再由個體主體出發，而是由本質的共在出發，進行存有論與源初倫理學的建構。在這方面，楊儒賓援引和辻哲郎的「間柄」概念，用以說明儒學方面「人際之間」的源初性⁴¹。莊子的友愛共通體則提供了另一種「人間」(人際之間)的可能性。

戶、孟子反、子琴張三人相與語曰：『孰能相與於無相與，相為於無相為，孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮?』三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。莫然有聞，而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：『嗟來桑戶乎!嗟來桑戶乎!而已反其真，而我猶為人猗!』子貢趨而進曰：『敢問臨尸而歌，禮乎?』二人相視而笑曰：『是惡知禮意!』子貢反，以告孔子曰：『彼何人者邪?修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪?』孔子曰：『彼游方之外者也，而丘，游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣!』(〈大宗師〉)

³⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2, S. 314.

⁴⁰ 「莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：『郢人堊慢其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷，郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試為寡人為之。』匠石曰：『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣。』自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無與言之矣!』(〈徐無鬼〉)

⁴¹ 楊儒賓：〈和辻哲郎論間柄〉，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》(臺北：臺灣大學出版中

回到南希。南希之〈不勞動的共通體〉(“The Inoperative Community”)⁴²一文，主要是對反於集權式共同體的勞動、勞作 (work, Werk)，二〇一六年此文的中文翻譯為「無用的共通體」⁴³，更直接指向與莊子思想之關聯。有的時候，「不勞動」也與「無為」相關聯，而有「無為的共通體」之說法⁴⁴。莊子的友愛共通體「相與於無相與、相為於無相為」，此共通體是以「無」作為基礎。底下即轉向無用的共通體。

五、莊子之「無用的共通體」：以海德格的思考出發

本節試圖思考楊儒賓的形氣主體如何開展出一種無用的形氣共通體，主要繞道於海德格對於莊子「無用」概念之闡發，而有對於「無用的共通體」的沉思。

海德格於三十年代與納粹關係密切，學界一般稱為「海德格事件」(Heidegger's Fall)。也是此一時期開始，海德格由《存有與時間》中的個人此在的決斷，推展到民族的決斷。也就是說，海德格開始思考自身存有論的現實應用與共同體的問題。他在政治哲學上以「政治而上學」(Meta-Politik, 超政治學)作為目標，並以此等待「存有的政治時代」的來臨。

經歷納粹事件的失敗，海德格將納粹、意志性、有用等概念連結在一起，成為他在一九三九年二戰開始後對於納粹反省的核心。一九四五年海德格寫成了三篇重要的對話式文章(全集 77《田野小道對談》)，透過無意志的 Meister Eckhart 泰然任之、老子無為、莊子無用等思想，批判納粹與現代技術之意志性。在第三篇對話〈在俄羅斯戰俘營中一個較年輕者與一個較年長者之間的晚間對話〉中，他將莊子的「無用」與共同體「民族」連結在一起，倡導一種「無用的民族」之理想。

海德格在第三對話中強力批評尼采的力量意志，認為尼采還處在虛無主義之中，是一種長久以來的世界「荒漠化」(Verwüstung)的結果。荒漠化的內容是進步、效率，而世界大戰只是荒漠化的結果⁴⁵。進一步，海德格將進步效率轉為一種

心，2012年)，頁 401-426。

⁴² 此文的中文翻譯尚有「不勞作的共同體」(無作的共同體)、「無功效的共同體」、「無用的共通體」等說法。「無功效」在此指向反對朱利安的道家功效論。

⁴³ 讓-呂克·南希著，夏可君等譯：《無用的共通體》(鄭州：河南大學出版社，2016年)。

⁴⁴ 夏可君：《一個等待與無用的民族——海德格爾、猶太性與中國性》(待出版)。

⁴⁵ Martin Heidegger, *Feldweggespräche*, GA77 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1995), S. 211.

「有用物」(Nützliche)，開始進行對於有用物的批判⁴⁶。

人的貪婪與期待建基於有用⁴⁷，有用與必需(Nötige)也是荒漠化的唯一法則⁴⁸。相對於這種有用，海德格要我們等待，這種等待不是期待某一對象物，而是一種狀態，進入一種境界或地域(Gegend)。這種等待也就是無用。海德格期許德意志民族成為無用的民族，也就是能夠等待、處身於無用中的民族。在第三對話的結尾，海德格引用了莊子與惠子討論無用與有用的黃泉故事。面對世界大戰、近代主體性、意志理論所帶來的全球荒漠化，海德格以「無用的民族」(一種「無用的共通體」)作為未來世界的希望。

海德格關於無用的共通體的思考，可以為莊學帶來新的向度。莊子的無用，同樣具有一種海德格式「政治而上學」的內涵，此與他和惠子的關係密切相關。賴錫三已強調莊子對於惠施的批判向度，集中於莊子的超主客與惠施的主客對立、莊子的無知之知與惠施的知、莊子的無用與惠施的有用、莊子的藝術與惠施的技術等等之對比。尤其，以惠施為海德格所批判的現代技術之代表最為重要⁴⁹。筆者在此處強調一種莊子的時代批判與政治向度，亦即認為，莊子以惠施學說來代表當時社會以「有用」為最高價值之形態⁵⁰。此與二戰結束後海德格對於莊子「無用之用」的引述有密切相關，海德格即是以「有用」作為時代總體動員的型態。莊子在〈天下〉篇最後才批評惠施，是否是一種暗示？亦即惠施乃當時社會總體動員的形態？惠施不僅是名家（詭辯家），也是著名的政治家，他當過魏國的宰相。無論是政治或名家的詭辯，都是以有用作為導向。莊子有機會當官，但是他拒絕了，寧願當在泥沼中游泳的烏龜；但是莊子並不是放棄政治，而是以無用的共通體（以友愛共通體為核心），進行一種「政治而上學」式的批判。

「莊惠共通體」是一種特殊的共通體，兩人並非同樣是體悟外死生的德友（例

⁴⁶ Ibid., S.216.

⁴⁷ Ibid., S. 220.

⁴⁸ Ibid., S. 236. 海德格把「有用」與「必需」相關聯。

⁴⁹ 賴錫三：〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第8卷第2期（2011年12月），頁170。

⁵⁰ 形態(Gestalt)一概念來自容格爾(Ernst Jünger)，他以工人之形態作為1930年代的時代總體動員之精神的代表，見Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), S. 77。

如：莊子與其弟子），而是體悟與詭辯的結合（惠施主要是透過詭辯而外死生）。在賴錫三的詮釋中，莊、惠的區別更是無用與有用的區別⁵¹。也因此，「莊惠共通體」可以說是處於有用與無用的「之間」：「之間共通體」。在漢陰丈人的故事中，子貢與孔子之方內的共同體追求「力少功多」、事功、有用，而方外的共通體追求「純白」、無用⁵²，或者進一步言，乃追求「遊於世俗之間」、「有用與無用之間」之真渾沌術⁵³。莊子不僅強調無用，更強調無用與有用的弔詭。莊子的「方外共通體」作為「無用的共通體」，是處於「有用與無用」、「材與不材之間」的「之間共通體」。

由此出發，莊子思想中可以開展出「無用的共通體」之向度。這種共通體除了強調無用，也強調無用與有用的弔詭關聯。面對現代科技，面對 AI 在圍棋中戰勝人類，傳統的「自然」、「文人」故鄉已經難以維持。（是否有一天 AI 也可以在琴、書、畫領域比人類更有創造性？）我們不能只是一味地排除科技帶來的荒漠化，而是必須進一步思索，如何與技術共處的智慧。如何再次於科技中回到等待之鄉、無何有之鄉，成為莊子哲學的重要課題。

⁵¹ 賴錫三：〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，頁 169。

⁵² 「共同體」是存有者層次的、政治學的群體，而「共通體」指向存有論的、超政治學的共有。

⁵³ 「子貢南游於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搯搯然用力甚多而見功寡。子貢曰：『有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？』為圃者仰而視之曰：『奈何？』曰：『鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如泆湯，其名為槲。』為圃者忿然作色而笑曰：『吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定，神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。』子貢矍然慚，俯而不對。有間，為圃者曰：『子奚為者邪？』曰：『孔丘之徒也。』為圃者曰：『子非夫博學以擬聖，於于以蓋眾，獨弦哀歌以賣名聲於天下者乎？汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！而身之不能治，而何暇治天下乎！子往矣，無乏吾事。』子貢卑陬失色，頊頊然不自得，行三十里而後愈。其弟子曰：『向之人何為者邪？夫子何故見之變容失色，終日不自反邪？』曰：『始吾以為天下一人耳，不知復有夫人也。吾聞之夫子，事求可，功求成。用力少，見功多者，聖人之道。今徒不然。執道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也。托生與民並行而不知其所之，汙乎淳備哉！功利機巧，必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不為。雖以天下譽之，得其所謂，警然不顧；以天下非之，失其所謂，儼然不受。天下之非譽，無益損焉，是謂全德之人哉！我之謂風波之民。』反於魯，以告孔子。孔子曰：『彼假修渾沌氏之術者也。識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！』」（〈天地〉）

