

遊之主體

楊儒賓

(新竹) 清華大學中國文學系講座教授

一、釋義：「主體」與「遊」

中國哲學常被視為缺乏主體性的因素，所以精神性不足，不足以語「自由」的理念。眾所共知，黑格爾 (Hegel, 1770-1831) 的中國哲學觀是典型的代表。黑格爾批判中國文化與哲學的語言在今日的學術圈幾乎已變成禁忌，敢用者不多。但黑格爾式的中國哲學觀並沒有消逝，它仍潛存在行內人的「存而不論」的緘默態度中。「主體性缺乏」的矛頭通常指向儒家，但對道家的指責即使無此語，也常免不了此義。「中國哲學與主體性」的問題是老議題，但近年來因為畢來德 (Jean François Billeter)、朱利安 (François Jullien, 或譯為于連) 等歐洲漢學家先後來臺討論莊子¹，莊學西遊復東渡，此問題遂再被喚醒，而且內涵已更深化，莊子的主體問題值得進一步思索。

當代漢語哲學中的「主體」一詞並非出自固有的學術語彙，而是近代西洋哲學術語 *subject* (英語)、*das Subjekt* (德語)、*le sujet* (法語) 的譯文。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。西洋哲學史中的「主體」一詞有其發展的歷史，一般認為在笛卡爾 (René Descartes, 1596-1650) 著作上，「主體」的當代內涵才確定下

本文初稿曾於二〇一四年五月宣讀於國立中山大學哲學所的研討會，承蒙與會人士多所討論，謹致謝意！筆者也要感謝三份評審書的評審，第二份評審書的論點相當深刻，尤其提供了筆者當代歐洲哲學的相關論點，對筆者的幫助尤大，謹再致謝。

¹ 參見《中國文哲研究通訊》第22卷第3、4期 (2012年9、12月)「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯 (上、下)。朱利安專號近期內也將刊於同一刊物。

來，笛卡爾因而也常被視為近代哲學的奠基者。笛卡爾「主體」論述的一大特色在於心物的徹底劃分，也可以說是主客的對分，主體的意向性與客體的空間綿延性是認識活動的起點。「主體」一詞被翻譯並挪用至中國哲學的詮釋以後，已本土化了，成為漢語哲學的常用術語，其內涵多少偏離了西洋的語境，而和傳統的心性論論述混織在一起。然而，我們如想起此譯語的西語前身所帶有的「主客二分」之預設，也有方便之處。語義在對照中產生，「主體」與「客體」相倚而立，現代哲學術語的「主體」的混血 DNA 可以激化我們對傳統心性論的認識。回到莊子的脈絡，莊子的主體概念如果繞著「心性」等主體詞彙展開，其客體則指向了「物」的存在，心物、主客關係本來也是莊子學的議題，本文論及莊子的主體問題時遂不能不連著「物」的問題一併呈現。

莊子的「主體」通常指向「心靈」的意涵，對此種主體的解釋各有不同，常見的一種解釋是採取「心學」的立場，筆者此處所說的「心學」採廣義但也是特定的用法，意指其思想建立在一種超越的本體的基礎上之知識體系，此本體被視為和主體在深層構造上如不是同一至少也是合一的，而且，學者透過工夫的實踐可以體現之。筆者的界定雖然繚繞，但如對東方哲學不太陌生的人大概都可以嗅出語句中冥契哲學的氣味，這樣的哲學可以用「體驗的形上學」或「道德的形而上學」稱呼之²。「體驗的形上學」主張形上學的命題不是思辨理性範圍內的事件，它只能經由身心轉化的工夫歷程才可以體證得到。體驗的形上學常被認為是三教共法，一落到唐宋以後的《莊子》詮釋史的脈絡下理解，這樣的共法之形象也很清楚。從成玄英、褚伯秀到焦竑、憨山、陸西星，我們看到一位深入世界實相的悟道者之莊子，這位悟道者對於如何轉化現實的意識狀態以進入一種更深層的真實——這種深層的真實被認為結合了存在與意識的連結——立下了很好的修行的範式。這些《莊》學史上的著名注者的詮釋非常深刻，既有文本的依據，也有理據，「心學的莊子」是《莊子》詮釋史上一支強而有力的論述。

歷史上這些《莊》學名家活在我們現在已頗陌生的「常心」、「惟心」論述當令的時代氛圍裏，我們不容易具有他們的慧解之眼。《莊子》文本中有些重要的段落描繪的是種獨特意識經驗的理境，它的內容確實不是落在日常的生活世界裏的我們容易理解得通的³，透過成玄英等歷代心學名家的解釋，這些乍看難解

² 參見牟宗三：《心體與性體（一）》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯合報系文化基金會，2003年），第5冊，頁3-13。

³ 這些語言大體指向體證的冥契論述，如「心齋」、「坐忘」、「見獨」諸論，見下文。

的文句遂能文從字順，怡然可解，他們的理解對於我們進入莊子的世界，助益極大。然而，同樣在《莊子》這本書中，我們卻看到莊子明顯地不是沉耽於深層意識之樂的哲人，他的生命是在這個世界，也就是物的世界展開的。莊子的心之理念前有所承，「莊學為心學」之說可找到不少文獻的佐證。但他對以往道家鉅子的所作所為不全認同，他批判老子「以本為精，以物為粗」，亦即莊子認為老子太耽溺於本心的氣氛裏了。《莊子》一書是有心學的成分，而且很典型，但筆者認為此書的核心義恰好不落在超越的主體之上。

相對於「心學」的解釋模式且具有歷史影響力者，當是一種可名為「氣學」的《莊》注之學。「氣學」模式的大宗可追溯到晉代的注家向秀與郭象，向秀與郭象兩人的論點已很難一一區隔開來，視為同一體系可也。向、郭《莊》注該如何定位，解釋的空間很大，這種定位的問題早在魏晉時期即已出現於郭象與支道林的「逍遙義」之爭辯中，到了今日，這種定位的問題仍不時地被提出來。如果向、郭只是認定莊子是位活在氣化流行狀態中的哲人，氣既是主體的構成因素，也是構成世界的基質，莊子透過氣的媒介作用，將主體與世界兩者無分別地連繫起來。解釋至此，爭議不大，因為還沒牽涉到氣論與超越的問題。問題是郭象認定的莊子的變化乃是具體的同一的變化，是模態有異而實質相連的偽變化，因為變化沒有帶來突破，至少從具有深厚修行根基的高僧（如支道林）來看，向郭的氣的世界是生理的欲望法則統治的世界。

「氣」是中國經典中極曖昧的語彙，它無處不在，無時不在，普遍地被用來解釋各種現象。運用面廣，換種角度看，也就是解釋力道有可能變得薄弱，所以才可如此神通廣大。氣學模式的解釋晚近引發當代學者的批判，畢來德認為「氣」概念的介入導致莊學的闡割，在一氣流轉的世界中，思想沒有突破的可能。郭象的《莊》注不只是讓芸芸衆生成為生理欲望的奴僕，更嚴重的，它成了帝國秩序的一部分，帝國透過「氣」這種微妙精緻的調整機制，有效地統合了整體的秩序⁴。

從超越論的本心或氣化論的氣界定莊子之主體，相當常見。在中國思想史領域，只要論及「心」或論「氣」，或者進一步論及體系化的「心學」或「氣學」的起源或特色，我們很難脫離莊子的脈絡。如何評價這種連結呢？籠統來說，筆

⁴ 參見畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012年9月），頁5-39。

者認為心學與氣學的解釋模式對我們理解莊子都有啓發，但都不足，而且可能彌近理而亂大真。正如下文所述，筆者認為莊子哲學的核心不是落在真常唯心論意義下的心學，也不是落在向、郭意義的氣學，心學與氣學之說都只是一偏之見。莊子顯然經歷了超越的主體，但他卻拋棄了超越境界的超越主體；他支持一種全體性運動的理念，我們可稱作氣的世界觀，但他的氣論與主體性有種本質的關連。心總是連著運動與感通的功能，心的活動即有氣，或者說：心的活動即是帶著精神內涵的氣之流行，氣論不是氣決定論。心學與氣學兩者的整合或許較接近真實的圖像。

筆者稱呼莊子的主體為「氣化主體」或「形氣主體」，所以稱「氣化主體」，乃因此主體是心氣的連續體，主體乃意識的作用再加上氣的感通、流動、變化的作用，心氣融會而成。所以稱作「形氣主體」，乃因「形」作為心氣作用的框架，「形」本身具足了心氣落實於個體上的作用。帶著個體特殊性內涵的形氣主體對我們瞭解莊子的政治、社會哲學，甚至美學，都具有非凡的意義。不管是「氣化主體」或是「形氣主體」，莊子的主體觀念顯示其主體都是在廣闊的氣化世界中呈現的，主體的概念即是非個體的，而且是與氣化世界互滲共紐的。

筆者目前仍認為「氣化主體」與「形氣主體」這兩個詞語是有效的，足以形容莊子主體觀的特質，但這兩個詞語比較接近於對「主體」概念的知識論重構，我們如從莊子強調具體性著眼，則「遊」之一字更可體現莊子作為具體哲學的特色。「遊」是《莊子》書中很重要的一個概念，此字的本義可能指的是旌旗飄動的樣子⁵。《莊子》書中出現「遊」一八八次，另外出現「游」字十次，「遊」、「游」兩字常可通用，《莊子》書中的用法也是如此。「遊」字之意義有些較平常，它指的就是一般的旅遊、行走的意義，如「御六氣之辯，以遊无窮者」、「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」，這些引文中的「遊」字是一般的用法，沒有太多的哲學內涵。「遊」字或「游」字有時可作名詞用，如「顏成子游」之類，我相信「子游」之語不會是隨意編成的，它應當有暗喻的功能，其內涵當另論⁶。大致說來，作為一般行走意義的或人名意義的「游」、「遊」字是

⁵ 「遊」字為「游」之俗字，許慎云：「游，旌旗之流也。从汙聲。」〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，2007年），第7篇上，頁19b-20a。

⁶ 筆者相信「顏成子遊」即喻指「子遊」其人，莊子與儒家自有暗通的管道，秘響旁通。參見拙作：〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《中國文化》第24期春季號（2007年4月），頁43-70。

日常語言，不論可也。

扣除掉日常用語中的「遊」字外，「遊」字出現的頻率仍然極高，和先秦古籍相比之下，莊子使用「遊」字的次數特別多。詩文皆有眼，「遊」字可視為《莊子》書中的字眼。莊子使用「遊」字，大致是「遊+名詞」的格式，「遊」可作為動詞或狀詞，作為動詞用的「遊」字加名詞，其名詞可細分為下列兩種，一種的名詞泛指地點，通常是「道」的象徵處所，遊者以其身體遊行其地。如「退居而閒游江海」（〈天道〉）、「遊於大莫之國」（〈山木〉）、「相與游乎无何有之宮」（〈知北遊〉）之類。第二種「遊」字的主詞也是遊者，但其述詞指向一種體證的超越境界，如「遊於物之所不得遯而皆存」（〈大宗師〉）、「入无窮之門，以遊无極之野」（〈在宥〉）、「浮遊乎萬物之祖」（〈山木〉）、「遊乎天地之一氣」（〈大宗師〉）。至於作為狀詞用的「遊」字，它可加於名詞之上，如「遊魚」；或加在一種更精緻化的主體之上，筆者稱之為形氣主體。遊者之遊乃是「遊心」、「遊氣」，如「遊心於淡」、「心有天遊」等等。

上述所說動詞的「遊」字後加名詞的兩種形式，雖然一為遊於神祕世界，一為遊於廣漠心境，旨趣其實相同，內容多指向一種「自由的狀態」，《莊子》一書的第一篇〈逍遙遊〉所說即為此義。〈逍遙遊〉篇名由「逍遙」與「遊」兩詞組成，「逍遙」當為連綿字，連綿字常帶有表示難以指實的狀態之意，「逍遙」正指一種無拘礙的存在之感，但兩字皆從「辵」部，正表示此不可言喻的存在之感呈現著一種流動的狀態。「遊」字也從「辵」部，此字在《莊子》書中或在古書中，也常作從「水」的「游」字，不管是從「水」或從「辵」，「遊」字都表示一種流動的歷程。「逍遙遊」三字顧名思義，顯現的是一種流動不拘的精神。

簡言之，莊子的主體即是遊之主體，遊是主體的本真狀態。他要我們體認心氣即遊化，遊化之心可稱為遊心。但具體的「遊」離不開世界的構造，亦即離不開物。莊子眼中的芸芸萬物不是對象義的「物」，物即物化，非認知義的流動之物才是真正的物。遊之心與化之物同時呈現，認識主體之真相（遊心）即認識物之真相（物化），即等於認識了世界的實相（遊乎天地之一氣）。莊子的遊、氣之學可說是心學，他的物化之學即是他的物學，也是氣學，「遊心」與「物化」的一體而分，化而不化乃是他所認知的真實世界。

二、形—氣—神=主體

明萬曆年間，憨山注《南華真經》內七篇，並寫了〈觀老莊影響論〉此一名文。在此文章中，他提到三教聖人雖然所論不同，但都同樣本心立教。三教聖人應迹不同，但迹所出之本則同。後世學者面對三教經典，應當學老子的「忘」、釋迦的「空」以及孔子的「應世」。老、莊雖同屬道家，但兩者的使命不同，所以顯現之迹也不一樣，但兩者同樣是依本心以立教。憨山的立論是所謂的三教同源的論法，自從真常唯心系大盛以後，後世論三教異同者往往採取此種調和模式以建立三教溝通的管道。

憨山的論述方式在近代之前的《莊》學注釋史中，非常常見，這是典型的「心學」的解釋。所謂「心學」的解釋乃是認為莊子思想的根本要旨在於彰顯人與世界共具的本體，這樣的本體只在人的心中才能體現出來，並成為心的本體，所以這種主體可說即是「心體」。「心體」才是真正的原初之心靈，所以此一心體才是「本心」。由於中國有很強的精神修煉傳統，先秦時期的修行方式通常內外並重，但無疑的，一種向深層意識滲透的修行模式已相當流行，老、莊身上即可明顯地看出來。當佛教進入中國以後，一種作為超越依據義的本性概念被帶入中國的思想世界中，形成了綿綿不絕的傳統，心學的模式愈形堅固。心學傳統強調人的意識兼具現實性與本來性⁷，現實性的心靈意指現實的心靈所具有的各種功能，「意識情欲」這些功能是「心邊物，初不是心」⁸，真正的心靈是人的本來性。本來性是本體論的概念，也是心性論的概念，它不是抽象的建構物，而是在深層意識中實質的潛存。

學者如想從超越的「本心」的角度解釋《莊子》，確實可以找到佐證的文獻，而且這些文獻都是《莊子》書中著名的篇章，如〈大宗師〉的「坐忘論」：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」〈在宥篇〉的「心養論」：「心養，汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘。大同

⁷ 「現實性」與「本來性」的用法出自荒木見悟，此套對照語頗能勾勒「心學」的特色。參見荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》（臺北：聯經出版事業公司，2008年）。

⁸ 這是黃道周《榕壇問業》書中的用語，引自〔清〕黃宗義：《明儒學案》（臺北：河洛圖書公司，1974年），卷56〈諸儒學案下四〉，頁29。此一用語其實仍不算周延，因為依據體用論的思考，這些「心邊物」也可說是心體應物的具體化，全滴水，一葉一如來所有的邊緣都是中心。但就認識論的劃分來說，此種對照甚有方便之處。

乎滓溟。解心釋神，莫然无魂。」〈知北遊〉的「齋戒論」：「汝齋戒，疏瀹而心，澡雪而精神，搢擊而知。」〈知北遊〉的「無心論」：「形若槁骸，心若死灰。真其實知，不以故自持。媒媒晦晦，无心而不可與謀」。後世學者只要對工夫論不太陌生的人看了這些段落，大概都可以聞到強烈的體證哲學的氣息，這些體證語言往往被認為傳達了唯一真心的訊息。唯一真心被認為蘊藏在層層疊疊的經驗性的意識後面，它的「本來面目」被遮蔽了，所以學者需要透過「逆」、「損」、「無」的過程，就像引文中所說的「墮」、「吐」、「離」、「去」、「解」、「釋」、「疏瀹」、「澡雪」、「搢擊」等詞語所顯示者，這些全是負面性的修行方式，逐層遮撥，逐層透明。轉化現實性的人性構造，才能讓本心呈現出來。

上述這些工夫論都意味著主體轉化，乃有造道之境。主體的轉化最常見到的就是對感性與智性的逆轉，在道家諸子著作中，我們不時可以看到對人的感官一身體的否定，《老子》書中的相關論點更多。同樣常見到的段落是對智性的懷疑，一般認為道家對理智、語言、邏輯都是相當不信任的。康德（Kant, 1724-1804）論知識的構成，乃由感性提供的雜多與智性的先驗圖式兩者合組而成，換言之，沒有感性與智性之處，即無知識可言。如果人的生命的主軸是感性與智性，那麼，道家諸子作的工作正是逆返自然生命傾向的絕大工程。老子說：「為學日益，為道日損」，此聯可視為道家工夫論的法語，也是東方思想的通義。

如果我們將上引《莊子》那些文字放在道家「逆」的哲學之背景下看待，不難看出兩者之間的相似性。因此，學者從「本心」的角度設想此理境之內涵，就像後世真常唯心系佛教的工夫所見者，也就順理成章了。事實上，從唯心論的角度，尤其從鏡子隱喻的角度詮釋人的意識，莊子正是始作俑者之一。在〈應帝王〉最末第二節，莊子提出有名的鏡像論：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」鏡像是佛教時常運用的比喻，從憨山的觀點看來，莊子也是提倡「大圓鏡智」的。心之全體像一個無所不攝的明鏡般，萬法畢現於其中，雖說能所不二，但兩者基本上仍是呈顯與待呈顯的關係。由於在此鏡像論後面，莊子更殿之以有名的渾沌寓言，渾沌也是未分化的圓像整體。至少從意象上看，從圓鏡到渾沌，莊子傳達給我們一種典型的冥契論的訊息。

莊子確實有逆覺之論，單單看「心養」、「心齋」、「齋戒」這些語詞，我們怎麼樣都難以否認莊子與傳統宗教修行的關係。何況莊子也用過上述的圓鏡論的比喻。但我們也不得不指出：莊子所以運用鏡像論，其意在指出學者為學，

當讓物自顯，不以己意介入其中。莊子重視的不是反映的功能，也不是涵攝的功能，因為在論及物之自顯時，莊子著重的不是冥契論中常見的那種無邊無際的鏡像論，海印三昧，萬象畢顯。相反的，他強調的是一種跨出主體之外的一種超乎意識閥域的功能，莊子稱之為「天」之功能。這種「天」的概念意指非人的感官知覺所及的潛存作用，它既是感官背後那片黝暗的大地，也是主體意識背後那片黝暗的大地。意識的主體背後有更深的源頭，這個源頭帶來滾滾不息的能量，莊子非常強調這種非意識所及的創造性力量，這種力量孕育於主體，卻不是意識的主體所能掌握。它從何而來？它何所止？作為根源的「體」之邊界問題是莊子思考問題的一個核心。

「體」最重要的場域是落在「主體」上講，在〈齊物論〉一文中，莊子提出了有名的質問：「真宰」在什麼地方？我們日常生活只活在一連串的情緒當中，日夜相代乎前，卻無法知道它的源頭。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，但主體落於個體的哪個方所？我們看到了「百骸、九竅、六藏」，但我們不知道「真君」存於何處？戰國諸子興起的原因是多重的，但至少其中的一個原因是起於對主體的反思，莊子的提問如果放在戰國時期流行的人性論下考量，並不是特例。但我們似乎可以找出兩種提問的方式，莊子問的是主體在何處？孟子及同時代的儒墨諸子問的則是主體的依據何在？但這兩種區別的意義可能沒那麼重要，重要的是這兩種提問都關連到很深層的內在性的問題。

在〈齊物論〉中，莊子問：情緒之流的依據何在？如果這個提問是個帶點存在主義風格的質疑，那麼，在〈應帝王〉中，莊子直接以寓言的方式告訴了我們答案。莊子在此篇中，借著一位大薩滿（神巫）季咸與神話的原型人物壺子的鬥法，借以顯示：凡意識所及、有意為之者，其所觸及的主體深度終有限制。壺子顯示給季咸的心境一層深似一層，最終一層是「未始出吾宗」，主體在雲深不知處的黑洞。但此雲深不知處的主體卻「因以為弟靡，因以為波流」，此境可放在佛門「四門示相」下作解⁹，也可說是雲門三句中的「隨波逐浪」境。觸目皆真，觸處皆主體，季咸對此束手無策，只能落荒而逃。壺子與季咸的鬥法意味著主體的界限的問題，莊子喜歡追問依據何在？像在〈天運篇〉開頭，莊子即問道：天地日月運行的動力源自何處？此時，他問的是天體的問題，莊子對「天」一向感興趣。從主體到天體，莊子都問「根源」的性質與界限究竟何在？

⁹ 參見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1974年），頁228。

季咸與壺子的鬥法具有高度的象徵意味，季咸當取法甚至取名自上古著名的大巫：巫咸¹⁰；壺子顧名思義，可知其名當是取自「壺」之象徵。「壺」和「葫蘆」、「陶均」等中空的圓形器物，都是用以象徵道。「陶均」可視為莊子哲學的根本隱喻，莊子哲學因此也可稱作「天均」哲學。天均的隱喻落到人身上來，人身是橢圓之軀，人身也是個「均」；天均用於宇宙的結構，宇宙是渾天，它也是圓狀的構造，也是「均」。而不管陶均、身軀或渾天，這些圓形之「物」中皆具有渾厚的力道從根生起，因而帶動陶輪、身軀、宇宙的運轉。

鏡子和陶均都是道家常用的隱喻，但兩者相較之下，莊子毋寧更喜歡運用陶均的隱喻。陶均有渾圓之形，有不斷湧現上來的旋轉之力，有東西上下互轉的整體性運動軌道。落到主體上來講，人身具有橢圓之形，也有股來自於無名深層的創造力，而此身的運動乃是落在世界之內而又牽動軀體內外的一種運動模式。莊子的主體不是明鏡模式的本心型，而是以形軀為運動軸，以心氣作用為動力因的身體主體，筆者稱之為「形氣主體」。

形氣主體的核心在形氣與主體的關係，更落實地說，也可說是意識主體與非意識主體的關係，莊子用心與氣表之，「心」是意識層，「氣」是更深層的作用。「心」因是可意識到的，所以用「人」稱呼之；「氣」是非意識所及的，所以又稱作「天」。非意識主體的氣是綜合整體身心動作的作用者，它不屬於任何感官，但又穿透一切感官機能；它是一切功能的總合，但又在整體的功能之外多出了作用的盈餘。非意識主體在技藝的創造上最明顯可見，技藝的創造由熟生巧，由技入道，也就是由意識主體融入身體圖式，最後由不落於主體任何方所的「神」或「氣」所帶動。在《莊子》書中，我們看到任何技藝的實踐，從解牛、游泳、駕馬、繪畫、射箭，無一是純靠感官技巧完成的，真正作用者，乃是一種統合全身形神機能的作用。它很難被指謂，這是種無名的主體，無名的主體是由氣所貫穿的身體主體。

身體主體是主體經由身體圖式展現出來的作用體，當代漢語使用的「身體」一詞如放在《莊子》文本下解讀，筆者寧願使用古漢語的詞彙，稱之為「形氣」，身體主體因此可稱作「形氣主體」。筆者所以選擇以「形氣」代替「身體」，乃因現代漢語的「身體」一詞受到現代知識建構的影響太大，此詞對「心

¹⁰ 參見拙作：〈厄言論：莊子論如何使用語言表達思想〉，《漢學研究》第10卷第2期（1992年12月），頁123-157。

物」關係的解釋不如傳統語彙的「形氣」一詞。誠然，漢字「身體主體」一詞的提法有其長處，它很容易令人想到主體不能不落於身體上，意識與身軀交織互紐而成，因此，原為主體主要功能的意向性遂由意識轉往身體，身體因而也有意向，身體意向性乃是身體主體的主要內涵。同樣地，形氣主體的「主體」自然也不能不落在形氣之上著想，意識與形氣交織互紐難分，因此，意向性的功能遂不能不由形氣所接收。在技藝範圍內，「身體主體」一詞的語感效應或許比「形氣主體」一詞還具體些。我們比較容易理解一種落在身體主體內的氣化功能，它使得感官全體協和、精緻，並在主客的融合中不知不覺地完成了創造的功能，所謂出神入化，亦即實踐時身心難以分節化。身體主體飛出了，或許該反過來說：凝聚了意識主體的作用，使之有了施力點。「凝」是莊子技藝哲學的關鍵字，只有全身的能量凝聚於定點後，全身才可轉化成透明無阻的感應體。形氣主體和身體主體這兩種身體概念都可以提供類似「聯覺」(synesthesia)的功能，此種「聯覺」不是與五官並立的一種綜合感覺，而是貫穿各種感覺的一種系統。聯覺不離眼、耳、鼻、舌、身，但不等於眼、耳、鼻、舌、身的總和，它有各感官總和之外的盈餘功能，身體本身就是聯覺的系統¹¹。就此而言，「身體主體」的語感是不錯的。

然而，面臨到主體與物的交涉的問題時，現代漢語的「身體」如何承擔溝通的任務，遂不免要多費思量，基本上，哲學的解釋需要大力地介入語詞的語義內涵，才能轉化這個漢語詞彙的固定聯想。「心物問題」是哲學領域的大問題，沒有便宜的解決或解釋方案，但這個尷尬的難題恰好是「形氣主體」一詞優勝之所在。因為使用「身體主體」的概念時，身體的意向性不免由「身體」一詞所拘束，「身體」總是落在個體上講的。「形氣主體」之所以優於「身體主體」一詞，乃因筆者不認為非意識的主體之氣只能限於個體之內¹²，相反地，它會溢出

¹¹ 「聯覺」自然是我們現代的用語，不見於《莊子》一書，但莊子確實主張過：主體具有「天機不張而五官皆備」的功能。這句話幾乎可以當作「聯覺」一詞的定義，即主體也有種「徇耳目內通而外於心知」（〈人間世〉）、「不知耳目之所宜，而遊心乎德之和」（〈德充符〉）的功能。「遊心」的「心」意指主體，主體是「遊動」的，首先，真正的主體流通於「耳目」等感官之表裏層面；其次，主體也遊動於物我之間。在《莊子》的文本中，這種貫通融合的功能可以用「氣」或「神」稱呼之。准此，「形氣主體」的語感當優於「身體主體」。

¹² 這是畢來德教授的立場，他也批判筆者將「氣」一詞運用到非主體領域時會造成沒有生機的內在一元論，筆者則相信在「心氣流行」、「虛氣相即」的格局下，「氣化」是帶來世界的精緻化、日新化，而非沒有突破可能性的一元化。畢來德的論點見畢來德著，宋剛

身體之外，或者說：形氣主體本來就盈漫於包含主客在內的氣化層內。

即使在「身體主體」一詞較適用的技藝的範圍內，我們依然無法將成功的技藝事件用更高機制的整體身心協調的功能解釋之，因為技藝實踐時的主體有非意識主體與「物」的關係，庖丁解牛有庖丁的非意識主體與牛此「物」的關係；梓慶削木為鐻，有梓慶的非意識主體與鐻此「物」的關係。技藝之所以完成，乃是非意識主體與技藝所對之「物」互動所致，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。「身體主體」面臨到主體與「物」的關係時，其解釋效用顯然不如「形氣主體」一詞，因「氣」一詞提供了一種包含主體與物同屬共在的可能性。

莊子的主體是意識主體與非意識主體的連續體，此主體繫連心與氣，或說是心氣同流。但氣因逸出個體範圍外，所以莊子的主體之邊界原則上是無邊界的，而主體的中心就像他喜歡運用的陶均之隱喻，一定落於中心，但此行爲事件的中心卻又永遠找不到。主體可以說是「有而不在」，也可說是在而不有。說是有而不在，乃因主體不能沒有，但它確實不是可以質測的特殊官能，也不隸屬於空間的範疇；說是在而不有，乃因主體是與整體身心的場域共構的，它是場所性質的，但再怎樣的「無我」也要落在「個體性原則」的「我」的框架下立論，只是這樣的「我」永遠不能為意識之我所把捉。莊子的形氣主體確實不能不預設作用於身心之間的身體圖式，但它的墨暈效果畢竟是軀體難以限制的。

三、天均主體與氣化世界

形氣主體呈現了「形一氣一神」的三元構造，這種三元構造中的任一元和其他二元因素都是同紐交織在一起的。相對於身心二元的論述，「形一氣一神」的形式多出了氣的體系。莊子「形一氣一神」的身體觀不見得是出自自己的哲學之創造，他也受益於來自當時諸子共同接受的自然知識，亦即人身除了身心之外，另有一套「經絡一氣」的體系，這些「經絡一氣」的體系無疑地也是歷經長時間才發展出來的，而且不見得其知識範式就是那麼固定¹³。然而，我們有理由認

譯：〈莊子九札〉一文。

¹³ 參見李建民：《死生之域：周秦漢脈學之源流》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，

爲：來自久遠的巫醫傳統的生理知識是當時諸子論生命問題時不自覺的前提¹⁴，何況，莊子對巫醫又不是不熟，他很有可能在巫文化中出入甚久¹⁵。偉大的哲學家誠然有偉大的哲學洞見，但他也是生活在萬民共享的生活世界裏，生活世界裏的許多知識即是莊子思想的大地。所以如果莊子自然地接受「經絡一氣」的理論，視之爲完整的身體觀中不可或缺的成分¹⁶，再加以理論的深化，這是完全可以理解的。

形氣主體既然預設了「形一氣一神」的互嵌相紐，因此，此種主體的存在性格就是超個體的，因爲「形一氣」的構造意味著人的主體總是在氣化流動當中不斷躍出，「躍出」（ecstasy，或譯爲綻出、離體、出神）是主體的基本屬性，主體即流動，因此，即是不斷地脫主體。雖然「形」的框架乃是一切活動與一切論述的前提，風箏不斷線，「形」是一切活動所繫的那條線。但「形」不是無窗戶的單子，它毋寧是具有無數外通孔竅的通道，形氣主體不只在主體內有形氣之互紐，在主體與世界之間也因心氣之流通，因而與世界也是互紐的。

形氣主體與世界互紐，問題是：世界是什麼意義的世界？不管在古典漢語或在當代漢語的用法中，世界的內涵都是複雜的¹⁷，莊子的世界自然也是多重的，有自然世界也有人文世界。我們且將焦點調到自然世界來，首先，我們注意到莊子的理想人格帶有濃厚的「自然人」之意味。本文所說的「自然人」，不是泛泛之論，而是指其人與自然的韻律共應共鳴。更落實地說，在語言與反思的意識興起前，主體的模態與四時氣候即有種共構呼應的關係。莊子的聖人是「淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時」，這樣的主體恍若宋玉傳統下的悲秋文學或日本文化中常見的「物之哀」主題才會出現的模態。然而，在儒家、道家、醫家、陰陽家思想中，我們一直可看到人的七情六欲與四時節氣的呼應關係，情感語彙帶有

2001年）；山田慶兒：〈九宮八風說と少師派の立場〉，《東方學報》第52冊（京都：京都大學人文科學研究所，1980年），頁199-242。

¹⁴ 參見周策縱：《古巫醫與「六詩」考：中國浪漫文學探源》（臺北：聯經出版事業公司，1989年）。

¹⁵ 參見拙作：〈莊子與東方海濱的巫文化〉一文。

¹⁶ 晚近學者論中國哲學中的身體論述時，莊子是很常被探討的案例。莊子的氣化身體觀當然不只建立在氣一經絡的基礎上，它深入到性天層次，簡言之，其「先天」之氣的內涵，即相當於體用論的「用」，茲不細論。

¹⁷ 明清文人多言及不同之世界，如史震林《西青散記》有云：「有有法之天下，有有情之天下。」（〔清〕史震林：《西青散記》〔臺北：廣文書局，1982年〕，卷4，頁176）現象學的世界（world）一詞也有多重涵義，事涉專門，非學力所及，點到爲止。

自然節氣的內涵。這種呼應帶著濃厚的前近代農業社會的訊息，不見得可適用於被各種人造自然所包圍的當代社會。然而，如果「人與自然」或「人在自然」是經過難以衡量的悠久歲月才共同演化而成的，那麼，在生命的原始構造中即存在著人與自然共呼應的機制，此一設想並非無稽。詩人之善感並非只有個人抒情之作用，哲人之引譬連類也不是範疇之誤用。形氣主體的氣之流動使得主體深層的情氣與四時節氣不斷交換，互滲互入，兩者之間不但無從切割，而且根本沒有界限，莊子與中國自然詩歌的緊密關係似乎可由此得到理解的線索。

主體深處蘊藏著主體與世界的關係之樞紐，主體深處的有無、虛實、幽明、玄化，乃是莊學最迷人也是最隱晦的精華所在。莊子在其書中不斷地演義其義，我們尤其不能不聯想到莊子的經典論述：「心齋論」所說的「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。」耳一心一氣三者顯然是一層一層地深入，「聽之以氣」的主體自然是非意識的主體。此時的主體就像東方思想常見的模式，它帶有「虛」的屬性。道集於虛之心，此時的心物關係是「虛而待物」，但又是「聽之以氣」。莊子既然運用「虛」的容受物隱喻以比喻主體，那麼，帶著「氣」的「虛心」應當還是可歸入「主體」的範圍，但此深層主體畢竟連結到「物」的問題，亦即連結到自然世界上來了。「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。」此段話蘊藏莊子思想中極深的奧義。

「氣也者，虛而待物者也」此語對我們瞭解莊子的「主體」義，頗有幫助，任何對莊子主體義的解釋不能不通過這段文字的檢驗。如果我們將心齋之心限制在主體的意義之內，那麼，心齋之心指的是一種深層化的人格主義之主體。莊子思想的類型因此也許像孟子、菲希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) 那般，他們都將主體哲學往深層扎根，呈現出一種與笛卡爾完全不同風格的主體哲學。在孟子學或菲希特哲學中，物或世界的問題基本上是被置放在議題領域之外的，這種深層主體的人格主義型態哲學在東西哲學家當中不乏同調，廣義的孟子學——亦即包含陸王心學在內——都可劃歸為此種型態的哲學¹⁸。然而，主體深化到不可測之深度時，一個常見的體驗哲學的難題就出現了：此時主體的邊界何在？主客觀的標準何在？體證者到底要選擇主體哲學的立場？還是選擇超越主客

¹⁸ 陸王心學中也有「此是乾坤萬有基」的本體宇宙論的成分，陸王學者的生活型態也多半是活成與自然共在共化的藝術家之模式，但「物論」的成分在陸王心學的整個體系中不那麼重要，因為沒有充分發展出來，此陸王心學之所以得名之為心學也。

的道論之立場？

形氣主體推論至極，無可避免地要踏入極隱微深奧的境地，主體範圍之說有其限制。因為就像梅露龐帝 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) 的身體主體推到極點，其主體的意向性功能都會變得很稀薄，它毋寧呈現的是種極隱微的感的功能。而且，也像梅露龐帝論身體意向性時，最後不能不推到人與世界的迴逆關係，莊子的氣的活動也是迴逆的。更確切地說，莊子的心氣活動都是牽涉到整體的世界的，其活動都是非對象性的，也都是跨越主客的。嚴格說來，一個沒有主客意識可呈現的主體之功能自然不必再設想它是一般意義下的主體的。由整體莊學的格局定位，莊子的心齋論只宜說：虛心至極，其氣與物自然會有根源性的交通，此時的氣可說是神，也可說是心氣。「虛」、「心齋」與「氣」的關係至此浮出檯面，莊子確實主張一種帶有虛的屬性之主體，此主體盈滿了氣之動能。但虛之本體不是明鏡意識，而是虛空即氣。心齋之心可稱「齋心」，齋心、虛之浩瀚感、氣化與世界相互糾繆，在不可名說的主體作用下，同步呈現。

「不可名說」意指心氣流行時的主客關係是難以概念化的，難以概念化並非表示此區域即為理性的禁區，而是表示此境域的性質超出了日常經驗的範圍。有關「心齋」所牽涉到的知識論問題非筆者所能著墨，但思辨不能及處，隱喻未必不能提供我們一條方便的法門，回到「心齋」的源頭，「心齋」無疑從「齋戒」的宗教意義引申而來。然而，莊子也用過「虛室」比喻「齋心」的境界，後世的用法中，「齋」會演變為建築物的概念，不能說沒受到莊子的影響。如果我們取「虛室」的「虛而待物」的表層字面意義作解，那麼，莊子的非意識主體可說使用了「容器」的隱喻，「虛室」是一個極大容器的中空狀態，此器物藉此虛空以含攝萬有，我們可以說氣聚於「待物」的虛室之內。然而，以容器喻主體，此一比喻其實有相當大的誤導作用，因為莊子也說：「虛室生白」，我們必須將「活動」義帶進來。

從「容器」的隱喻入手，我們必須由「房舍」的容器隱喻進入莊子使用的根本隱喻：陶均。陶均在文明的起源中扮演重要的角色，它是人類介入創造一個重要階段的指標，也可以說是人類介入造物主的工作的一個範例。陶均是土火合作的產物，土經由轉化的過程，它變為珍貴的器物。陶均也是有無相倚的器物，由器之中空可承納實體性的水、土、穀物，空圓的意象因而可以引發連類的創造意象。相較於靜態的「圓」在許多文明的象徵，陶均呈現的方式卻是以一個持續運動的中心軸帶動全體不停地返復旋轉。莊子這種玄祕的天均隱喻以各種不同類型

的器物如樞軸、車輪、玉環、神祕的星辰瑤光、神祕的地點歸墟等等表現而出。他對這種神祕的意象常冠以「天」字，如天均、天府、天倪，顯示它不是來自於經驗世界，而是另有超越的源頭。筆者相信這個隱喻知識當是出自對某種深層的體證經驗的改寫，只有通過體證甚至是證體經驗的關卡，我們才比較好瞭解：氣學、物學與工夫論的關係。

「陶均」的隱喻不只莊子用，老子也用，許多早期文明，甚至當代的一些原住民也都用過，但莊子的陶均隱喻的內涵特別豐富。莊子使用的陶均隱喻可稱作天均隱喻，莊子凡加上「天」字的形容詞時，通常意指一種非人為、非認知所及的事項，天均亦然。莊子使用「天均」隱喻，其喻依為陶器，其喻旨則為一種「體」的創生力。問題是：喻依為陶器，喻旨為體的「體」到底是人之主體？還是非人格型的道體？筆者相信：莊子的道總是脫離不了氣化的整體性的，張載說：「由氣化有道之名」，張載說實即莊子說。我們不要忘了莊子使用「天均」的系列隱喻時，他既用了神秘天文學的北斗七星之瑤光；也用了神秘地理學的汪洋巨浸之歸墟。這種天文地理的大自然隱喻都不是文學性的譬喻，其層次也超出了當今流行的「概念隱喻」的層次。主體客體「其化均也」，「均」字是雙關語，「天均」不只代表主體，它也見於萬物的自生自化。也就是在天均的運作中，物的根源義的性質並沒有被消融掉。主體越是放空（虛）自己，它越能感物，萬物的自化與主體的創化之間有神祕的繫連。

道指向氣化的歷程，這類的文字在《莊子》外、雜篇中並非罕見，若〈知北遊〉的「通天下一氣」；〈庚桑楚〉的「天問」之說，所言尤為恢闊。然而，氣化之道並不是外、雜篇的特權，事實上，內七篇的主體雖然多集中在具體的人之存在問題，然而，作為自然實質內涵的「物」之問題並不是隱沒不見，在「遊心於淡，合氣於漠」的境界中，主體與自然世界的關係並不是被吞沒了。事實上，在氣化主體的流動中，自然雖然不是以對象的面貌呈現，但非對象的「物」或「自然」恰好是莊子思想的題中應有之義。因為正是在一種整體性的天均化行之中，蘊含了「主體—物」的隱藏結構，莊子的「一」與「多」有種特別的繫連，我們由此可進入莊子對「物」的理解。

四、物化＝物

從心學的角度解釋莊子，這種詮釋有極長遠的傳統，如果解釋有誤，應當也

有支持此種誤解的文化土壤。相對之下，另有一種似乎是相對立的解釋，此種解釋認為莊子對「物」非常重視，這種主張不知源於何人，但可以確定的，晚明時期是這種思想的高峰，方以智、王夫之尤為此解的巨擘。我們不妨說：有種「物學」的莊子學詮釋模式¹⁹。關於晚明的莊子「物學」詮釋模式，其義當另文討論。但晚明興起的這種詮釋模式，對我們理解莊子的物學，提供了很有意義的線索²⁰。

提到莊子的物論，我們首先想到的就是〈齊物論〉該如何解讀的問題，到底是「齊物之論」，還是「齊一物論」？「物」字上屬於「齊」字或下屬於「論」字，似乎皆有理據。如果是齊物之論，則表示莊子對於「物」有自己的理解，莊子的思想光譜中宜有「物論」一欄；如果是齊一「物論」，則顯示莊子對當時的「物論」，頗想整齊之。然而，何謂當時的「物論」？是否當時的思想家對於「物」有各種論述？還是只是籠統地表示各種論述罷了？古今注家對此「物論」似乎很少著墨，大體上認為有各種哲學論點而已。

「物」或「物論」的問題可能有各種的解法，但在天均之眼的朗照下，這個議題需要高看。不管〈齊物論〉的「物」字該上屬或下屬，我們沒有理由迴避《莊子》書中這麼重要的章節提供的字眼。而且由《莊子》其他篇章，特別是〈天下篇〉與〈則陽篇〉提供的線索，我們有理由重新反思「莊子的物學」或許不是個怪異的談法，它既有文本的依據，也有哲學的依據。筆者認為：如果我們不從心學的角度界定莊子，而是從泛存有論的道論之角度考察，那麼，莊子的物論之說可謂勢所必至。

我們還是回到莊子所處的思想環境考量。莊子活在戰國中期，從〈天下篇〉

¹⁹ 參見拙作：〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁245-289。鄧克銘：〈方以智論《莊子》——以道與物為中心〉，《漢學研究》第31卷第3期（2013年9月），頁1-30。

²⁰ 簡單地說，王夫之、方以智所以會挖掘出莊子的物學，其因緣和他們本人面臨的時代議題有關，方、王兩人處在心學發展的高峰，亦即儒家有史以來發展得最徹底的意識哲學——王學在十七世紀中幾乎已將潛能發揮殆盡了。但一體兩面，王學的弱點也只有成熟期才會明顯地表現出來。方以智除了因為家學的緣故必須面對王學的局勢外，他另有禪宗的繼承問題。禪宗經五家七宗後，在晚明有復興趨勢，方以智所繼承的曹洞宗該如何面對真正的人間性，這個議題也被提上了議事桌，不能不處理了。方以智和王夫之面對同樣的問題，同樣的困擾，他們也同樣從《莊子》書中，發現到平行的處境。莊子是帶動晚明思想家思考十七世紀思想困局的精神導師，筆者認為晚明哲人的視座是有道理的，因為莊子不但早他們兩千年面對類似的難題，而且莊子也早於其時提出相應的判斷。

中，我們知道其時的知識局面乃是「道術爲天下裂」，亦即有機而統一的思想分裂以後，百家競鳴，處士橫議。莊子當時所面對的難題是所謂的「內聖外王」的格局該如何進入？從春秋以降，「聖」的地位日高，其高的內涵一落在人格等第，「聖」成了對最高人格的禮讚；一在它指向了道之意識，亦即本心、本性這類語詞所指涉的層次，道與聖共在。子思、孟子的用法如此，莊子也是。至於「外王」則指意識所對之「物」之世界。從戰國早期開始，「物」的意義大致就和「存在之物」或佛教所說的「法」相當²¹。「內聖外王」的格局因此可說是「心物」的問題，只是對莊子而言，這個問題不是知識論地談，而是實踐意義也是本體論意義地談。

仔細觀察〈天下篇〉，我們發現「物」字在此篇中不時地出現，尤其從慎到以後，歷經老子、莊子、惠施，在這四位哲人的思想中，「物」的問題都出現了。而且除了惠施的「歷物」之說較特別，需另當別論外，我們看到「物」在這幾位哲人的著作中，依莊子的理解，乃呈現由淺而深的發展。

我們看莊子如何判斷慎到、彭蒙、田駢的思想。莊子認爲他們有一種以物爲首出的定位，人生處一世，即當隨「物」宛轉，人的意向與意志乃隨物之「勢」、「形」而轉。更具體地講，人的存在乃「在世存有」，而「在世存有」的實質內涵即是「與物共在」，因爲人活在物的世界中。相對於《易經》主張「器」與人文的本質性關連，慎到等人所主張的卻是「人一物」的勾連。慎到等人注重「物」的地位，這種選擇有其合理性，但他們提出的「人一物」關係乃是盡量地去主體化，銷毀意志，以至無知之物而後已。慎到之學讓我們嗅出濃厚的叔本華 (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) 的意志哲學（實即反意志哲學）的氣味，王夫之批判爲「枯木禪」，良有以也。

老子的「物」之哲學則落到天平的另一端，〈天下篇〉的莊子主要的關懷可以說就是如何回應老子。《老子》一書因爲近年來出現不同的版本，引發各種南轅北轍的解釋，老子的性格反而模糊掉了。但在〈天下篇〉，莊子所見到的老子形象是很清楚的，老子是位深居於「神明」狀態的智慧老人。「神明」意指一種幽深的意識，這種「神明」位居意識與世界存在的底層，它是實踐的起點，也是終點。就實踐的目標而言，它是包含感性、智性在內的生命力逆返至極所致。在

²¹ 戰國時期，「物」的另外一個意義是非理性的魔咒之物，如《左傳》「有物馮之」所說的「物」，此「物」另有宗教學上的意義，茲不細論。

具有冥契論因素的傳統中，修行者在經歷長期「逆」或「損」的過程之作用下，對世界淡漠，這是很常見的後果。換言之，內在本性的彰顯和世界的渾化，亦即和物的鈍化，常是同一種過程的兩面。老子確實不能說是「無世界主義」者²²，莊子也幫老子澄清過，說他以「空虛不毀萬物為實」。如何不讓物消逝於「神明」的追求中，這是老子關心的議題，莊子也同意老子很努力避免掉入體證哲學易患的窘境。然而，莊子對老子「心一物」關係的判斷是：老子「以本為精，以物為粗」，換言之，老子雖然不想「毀萬物」，但卻無法證成「物」的價值。就像他不想無掉世界，但卻希望世界處於不會分化的「小國寡民」的樂園狀態中。

老子有沒有「物學」？他的「物」該如何解？此議題也許可以重作²³。但莊子是第一位認定「物」在老子思想中有獨特的位置的哲學家，只是他將老子思想定位為「以物為粗」，亦即「物」在價值階上的地位不高，老子這位哲學家是位活在深根寧極的智慧老人，客體被消納在深層的主體之中，深層的主體事實上也就是沒有發展出精神能動性的抽象統一的主體。莊子相信只有他自己本人才能正視「物」的價值，老子絕非其人。在〈天下篇〉中，莊子說道：他的思想是「應於化而解於物」，「應於化」這種表達方式在《莊子》書中常見，莊子設想人可以活在整體性的氣化推移中，所謂「遊乎天地之一氣」。氣化即意味著整體性，這種「應於化」的規模與模態顯然是無法明確化的，其界限最後確定會滲進到不可言說，無法意及的「天」的領域。但雖不能意及，不能言說，卻可設想一種氣感的存有之連續性。

「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。「解於物」的「解」字之義當略同「庖丁解牛」之「解」，但「解於物」仍不好解。王夫之說：「非以致物，喪我而於物無撓」²⁴，亦即要尊重「物」，以之為主，主體要先行懸擱（所謂「喪我」），讓物在一種遊化的心境底下呈顯。「物」

²² 史賓諾莎的哲學或被定位為「無神論」，黑格爾替史賓諾莎澄清道：與其說他的哲學是「無神論」，不如說是「無世界論」。參見黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》第四卷（北京：商務印書館，1995年），頁99。黑格爾也以類似的詞語替老子澄清，因為他已指出老子的「無」不是虛無之意，而是「單純的、自身同一的、無規定的、抽象的統一」，參見同上書，第一卷，頁131。

²³ 王慶節主張老子有「物」的哲學，可備一說。參見王慶節：〈道之為物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，《現象學與人文科學》第2期（香港：香港中文大學，2005年），頁261-313。

²⁴ 王夫之：《莊子解》（臺北：里仁書局，1984年），卷33，頁284。

自己表達，自己決定自己，主體只待在一種回應的位置，這是另類的「因」、「隨」的哲學，也可說是種玄化的「觀物」哲學。「因」、「隨」、「觀」的哲學可上下其講，我們上文提到的慎到等人主張棄知棄己，「與物宛轉」，也可說是「因」、「隨」、「觀」的哲學。但王夫之的注解很道地，其解需要高看。在老子的「玄覽」思想或佛教的「現量」學說當中，我們也可看到相似的理趣。

但「解於物」似乎可進一步解作「在物中解」，就像「遊於藝」是「在藝中遊」。「在物中解」是人與物合處在一種「解」的狀態，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，莊子對物有本真的認定，他堅持：物不可因主體之本體化，亦即心性為一，性天相通，存在與意識的隔閡打破了，因此，遂導致「無物」；也不可因主體之認知作用，不管是休姆 (David Hume, 1711-1776) 或康德意義的，或唯識宗意義的，遂導致「定物」的性格。莊子的「物」是非決定性的，至少不是剛性的決定性的²⁵，物即化，「物」與「物化」同出而異名。「解於物」因此可解作「人參與物的氣化之流」。

上述「讓物自顯」與「與物共解而化」兩解不但不矛盾，且必須相通。因為「物自顯」即是「物化」，「物化」即是物之實相²⁶，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」即為「物化」，「物化」即為「化之物」。在莊子的世界圖像中，所有的個體都參與一種全體性的變化之流²⁷。

在這種全面運轉、無處可見但又無處不在的中心參與的情況下，所有的個體

²⁵ 莊子強調萬物處於流動的變化之途中，但他也強調物有「天理」，人處事應物，需「依其天理」，借用莊子「才與不才之間」的說法，他的「物」也是處在「決定與非決定之間」。

²⁶ 「物化」在《莊子》書中兩見，一見於「其生也天行，其死也物化」，此處的「物化」當指人逝世後「化」為「物」的存在。莊子對生命個體的界定由「氣聚」而立，氣聚成體即為個體。個體消逝，攝受統合的作用消失了，即化為氣化之物。「物化」一詞另見於有名的莊周夢蝴蝶之寓言中。在此處的物化意指莊周與蝴蝶之分的一種狀態，我們有理由認為此處的「物化」指的是一種神話意義的變形。變形神話的解讀是將重點放在「物化」的「化」字上，依神話思維，界、門、綱、目、科、屬、種的區分只是方便的，原則上是可「以不同形相禪」。但筆者認為「物化」的重點也可放在「物」的性質上，凡是「物」即有「化」。

²⁷ 「整體世界處在變化之流」的觀點無疑地不是一家一人之學，在古希臘的赫拉克利特 (Heraclitus)，魏晉的般若學都可找到這種論點，《易經》更是以「變易」定位其書。莊子的特殊在於他依一種天均的隱喻設想世界的運動。

都是暫時性的個體，所謂「物」；所有的個體都是由氣聚的個體加上周遭不定的氤氳組合而成，所謂「化」；因此，「物」即是「物化」。物化之物的概念和其時流行的一個術語「流形」近似，《易經》曰：「品物流形」，《易經》此語頗著名，但「流形」語義一直很少受到正面的看待。晚近因為出土楚簡〈凡物流形〉，兩相對照，正可相互發明²⁸。莊子接受戰國中期氣化論的論點，但他更進一步主張：凡是「個體」的概念都不是定限的，而是在流動過程中的暫時相，而其暫時相可說都是由「物」連著其「形」之旁的氣（氛圍）一齊朗現的。畸人莊子的思想也有受惠於時代風土的成分，他對個體之物的理解即可說是分享了其時的共法。不管曰：「物化」，或曰：「流形」，這些詞彙在在顯示：不只是莊子的主體虛而氣化，其所對之物也是虛而氣化。然而，就像氣化主體不能抹殺主體的通感以及整合作用，天人相濟以應事。物化之物亦不可被視為幻相（如某些流於斷滅空的小乘佛教所主張者），在主體的轉化過程之後被虛無掉了，因為「物化」正是要使新新之意在個體上有附著處。

莊子論物，常連著主體與物的關係考量。在氣化主體的格局下，「氣」自然可歸屬為主體的語彙。但自另一面而言，「氣」的作用即是「化」，我們不要忘了，「化」乃是氣機流動的一種真實，而「物化」一詞總是連著「化」字作解，「化」要掛勾在「物」存在的前提上，「物化」使得物有了內容。在莊子的世界圖像中，物的虛通是一義，主體不能併吞物化之物又是一義。莊子從玄祕的「大道」之境至日常之境，一直要給「物」安排位置。莊子要瓦解一種實體意義的生與被生的關係，不管是形上意義的道生一或道生物，或是唯心論精神修煉傳統中的本心生山河大地。莊子有言道：「知之所至，極物而已，睹道之人，不隨其所廢，不原其所起。」（〈則陽〉）「道」是氣化歷程的總合，也是物之總合，它不離開物，但也不生物。相反地，就現實的世界而言，物有其存在的優先性，物就是物，不增不損，現量而觀。學者只能隨物而成，不可斷滅空地觀看物之滅相（不隨其所廢），也不可增益見地追求物之起源（不原其所起）。莊子的「物」之哲學大致是對一種宇宙論模式的道之創生之否定，尤其反對由「無」生「有」之主張²⁹。

²⁸ 參見黃冠雲：〈「流體」、「流形」與早期儒家思想的一個轉折〉，《簡帛》第6輯（武漢：武漢大學出版社，2011年），頁387-398。

²⁹ 參見王夫之對〈庚桑楚〉「以有形象無形者而定」，以及對〈則陽〉「接子之或使」諸說的解釋，兩說皆牽連到宇宙論的思維，接子的「或使」之說更明顯。王夫之評之為「此說

莊子是有全體論的興趣，亦即宇宙性的興趣，但他避免一種宇宙開闢論的思考。不但如此，莊子努力避開宇宙心論述的陷阱。莊子具有冥契論的背景，他像東西各偉大的精神修煉傳統一樣，也有對「一」的追求。但問題是什麼樣的「一」？在莊子之前，老子是首位提出「一」的偉大哲人³⁰，「一」之前冠上無以復加的狀詞「太」字，即成了「太一」。莊子頗讚美老子其人，但又不以其說為究竟。筆者認為關鍵處在於「一」中的主體與物的關係，依莊子的體證哲學，體證至極的景象雖然難以形容，但他仍保留物的獨立性，物在超越狀態中，自生自化。我們且看「心齋論」、「心養論」中所呈現的景象：「處無為，而物自化，墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟。解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根。」（〈在宥〉）莊子論「物」的本真，亦即「根」的狀態，雖然必須在意識的轉化狀態，亦即「解心釋神」的心境中才可呈顯。但不要說他沒有提出「心生萬物」，莊子主張：連道也不生萬物。「心養論」說得很清楚：心齋之境乃是「倫與物忘」，不是沒有物，只是「物」此際不再以對象義出現。莊子始終強調物有超越性的自體因，它自化，自有其根，不可併為「心」的質素。這種勝義的「物」只有在「忘」的主體狀態下，才可得其實義。我們馬上會看到：只有在「無知」、「忘」這樣的狀態下，「物—我」共在的實相才可真正的顯現。

五、心有天遊

在日常經驗中，人的經驗乃是與物共在，因此，「與物相處」即成了人生經驗的實相。物構成了不可繞過的「他者」，一種既與氣化主體共感卻又沒被併吞的他者。就始源的經驗而論，物化之物不是被理智設定之物，也不是被本體論意識設定之物，它自己決定自己，物化之物會在主體與世界的邂逅中傳來訊息。但物之自運自化，不屬於科學理性世界的命題，它仍有待於體證者的意識加以朗現。體證者能體現萬物深層價值的意識可稱為遊化意識或遊之意識，莊子假

最陋」。參見王夫之：《莊子解》，卷25，頁237。王夫之主張「有」的哲學，他認定莊子也是「有」的哲學，相對地，老子則近乎「無」的哲學。王夫之對郭象的《莊子注》不怎麼看重，但兩人同樣支持崇有論的立場，倒是殊途而同歸。

³⁰ 《老子》三十九章云：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。」

借鴻濛之口道：只有「遊」，主體才可具體地遊化於物之本相³¹，我們由此可論「遊」。

如前所述，「遊」字原來表示「旌旗」在空中飄動，所以原作「游」字，乃因旌旗飄動狀態恍若在水中游動。「遊」、「游」兩字的體現者於空中者當是飛鳥，於水中者則是游魚，鳥飛魚游同樣被認為表現一種流動的自在感。相對之下，人作為芸芸眾生中的一員，他的存在受限於他的結構，人的限制性結構之一乃在他是陸上的動物，他的軀體只能行走於土地之上，這種限制是他的存在處境。由於「大地之子」的身分使然，人對於空中飛鳥與水中游魚既羨且妒，飛翔與水游的意象也就自然而然地成為詩人追求精神自由的象徵³²。出自《中庸》的「鳶飛魚躍」是最著名的「自由」之意象，但「魚鳥作為精神自由象徵」此一傳統的建立者，恐怕還是要追溯到莊子。

莊子討論游魚、飛鳥、自由的關連，普見於其著作的各篇章，但最受人矚目者當是〈逍遙遊〉破題所說的「鯤化為鵬」的神話，以及〈秋水篇〉所說：莊子與惠施兩人在濠梁之上，見魚出游，因而爭辯魚樂不樂的議題。這兩種魚在不同的脈絡中，恰好反映了「遊」的兩種展現的場域，一個是廣漠無涯而具個體性的場域，一個是遊觀個體而與之共在的場域。兩種場域的主體所對者雖有廣狹之分，但主體以超自覺的神化流行顯出自由，亦即心有天遊，此義卻是相同的。

論及廣漠無涯的「天遊」，我們馬上想到〈逍遙遊〉中的那頭碩大無比的「鯤」。超乎尋常的大魚在《莊子》書中不時會出現，莊子對海洋的傳說顯然不陌生，他頻頻使用海洋傳說的主題顯示其思想成分中蘊含了一種神秘地理學的消息，這種神秘地理學很可能和莊子的族群之歷史追憶有關³³。《莊子》一書中的「大魚」之象徵除了有「自由」義之外，另一種含義當是「潛能」義，「潛能」是「能」的潛存者，鯤是蘊積能量的神物。事實上，鯤即是海洋的象徵，它的人

³¹ 參見《莊子·在宥》「雲將東遊」一段。

³² 茲舉曹植與陶淵明為例：曹植描述奔波在外的遊子，披襟面對習習的清風，歎道：「遊魚潛綠水，翔鳥薄天飛。眇眇客行士，徭役不得歸」。流離失所的意象在曹植詩中一再地出現。同樣地，當陶淵明身處仕隱間的矛盾不得其解時，他也不免感慨：「目倦川塗異，心念山澤居。望雲慚高鳥，臨水愧遊魚。」（〈始作鎮軍參軍經曲阿作〉）相對於疲憊的行士，游魚與翔鳥是自由的象徵，曹植的感慨與陶淵明的慚愧是有道理的，他們兩人的回應在中國歷代詩人的詩作中屢見不鮮。逄欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983年），上冊，頁460、中冊，頁982。

³³ 參見拙作：〈莊子與東方海濱的巫文化〉一文。

格化即為海神禺彊³⁴，禺彊、鯤、海洋同樣指向一種深不可測的玄冥向度。「自由」只能建立在潛能的轉化上面，也唯有潛能轉化為現實後，「自由」才有可能。

在莊子系統中，能量之大者當然是體道者之獨與天地精神同往來，此種徹底自由的象徵即是大鵬鳥。在〈逍遙遊〉中，莊子假借「鯤化為鵬」的寓言，指出自由所以可能，其前提在「化」。化者，轉化之義，只有作為潛能寓意的鯤轉化成大鵬以後，一種無礙的、遼闊的世界才可以展開。莊子假借大鵬高飛，旨在透過一種宇宙意象的想像作用，來顯示一種精神的「化境」。魚鳥圖紋在上古中國的陶器中時常出現，神話題材中也不時可見，為什麼是鯤這種大魚與鵬這種大鳥呢？「哲學家們在夢想什麼呢？夢想者無休止地追隨著飛鷹的天體飛行。這環繞高空繪出的如此優美的圓圈是多麼輝煌的飛行。多麼富於魅力的飛行！游泳只知直線行進。而人必須像飛鷹一樣飛行才能具體明白宇宙的幾何學」³⁵。飛翔與水游的意象之旁通被勾勒得恰到好處。巴舍拉這位詩人哲學家也是位夢幻的哲學家，夢幻並不比現實夢幻，就像神話不見得比歷史少掉真實。「鯤化為鵬」的神話即告訴我們深刻的人格轉化的道理，此神化的「化」有二義，第一是「轉化」的意念，第二則是指轉化後的「化境」。

飛翔的夢想可能是人類所有夢想中最深根固蒂者，因為它帶有對人類有限性的克服、超越、轉化，是人不肯屈服於物理／生理法則的一種異化之投射。在遙遠的神話年代，這種夢想不見得是意識的變裝。它是一種真實，此種真實以神話此種原始社會的「憲章」之面目出現，神話的真實也有可能可以在一種「出神之技」(technique of ecstasy)的宗教實踐中得到體證，筆者相信「鯤化為鵬」的

³⁴ 袁珂認為鯤鵬與禺彊的神話頗有關連。《山海經》除有禺彊之神外，另有禺號其神，其文曰：「東海之渚中，有神，人面鳥身，珥兩黃蛇，踐兩黃蛇，名曰禺號。黃帝生禺號，禺號生禺京，禺京處北海，禺號處東海，是為海神。」袁珂解釋道：「鯤實當為鯨。而北海海神適名禺京，又字玄冥，此與莊周寓言中北冥之鯤（鯨）豈非有一定之關聯乎？而鯨，字本作鯪，《說文》十一云：『鯪，海大魚也，从魚，疊聲』又與禺彊（禺京）之『彊』合……然而禺彊不僅海神而已，實又兼風神職司。」參見袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982年），頁248-249。

³⁵ 參見加斯東·巴什拉著，劉自強譯：《夢想的詩學》（北京：三聯書店，1996年），頁260。巴舍拉收集了不少材料，證實游泳的夢想與飛翔的夢想常相連而至：「夢想相互結合，相互連接。在天空中旋轉的有羽翅的存在和流向其固有的旋渦的水流結成盟友。但是飛鷹的旋轉最為美妙。」（頁259-260）水游與飛翔兩相比較，飛翔的象徵更強，莊子也時常運用水游與飛翔的意象，但運用「飛翔」的次數更多。

寓言很可能有薩滿教的文化因素在內³⁶。在薩滿教的文化中，「出神之技」是常見的，「變形」的寓言是常見的，會傳達神秘知識的「助靈」是常見的³⁷。《莊子》一書對這類神話主題都不陌生，更確切地說，莊子所運用的薩滿教文化因素當指中國東方海濱的東夷之巫教文化。莊子與殷商文化之關係極密切，莊子大概是中國思想傳統當中，運用東方巫教文化最成熟的哲人³⁸。

放在「巫教」、「飛翔」、「遊」這樣的主題軸線底下考量，我們可以確定莊子為什麼那麼喜歡運用至人昇天遠遊的意象：「予方將與造物者為人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊无何有之鄉。」（〈應帝王〉）最美的意象當是出自〈逍遙遊〉那位美麗的姑射仙子：「肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」莊子的至人可在空中高飛，自由自在，他們無疑是後世遊仙的始祖，也是遠古大巫的嫡孫，更是莊子「逍遙」精神的人物顯像。莊子思想雖與巫教有關，但他更根本的關懷則在於對巫教的克服，我們自然不會將這些敘述當作莊子真正的喻旨，我們毋寧相信莊子言在此而意在彼。這些意象表達了：「遊」是偉大而莊嚴的身心活動，它帶著一種宇宙性的性格，牽動了世界的精緻運轉。主體是遊動的整體性，「遊」是直通而沒有對象的障礙之活動。

「遊」指向了主體的解放心態，也指向了與物無對而共遊的模態，在此種無對的情境中，共在的氛圍常由樂、自在、美、恢弘諸種感覺所滲透，「得至美而遊乎至樂」（〈田子方〉），莊子面對大自然，如是禮讚道。然而遊之主體雖然是真正的主體，現實的主體卻不是遊的主體，我們的日常生活基本上不是以「遊」的方式呈現，孟郊云：「出門即有礙，誰謂天地寬？」（〈贈崔純亮〉）³⁹孟郊是科舉的常敗將軍，他的感慨當然不足以作為日常心態的典型。但日常生活的主體不足以論及「遊」之奧義，這也是事實。所以只要談到遊，我們即不能忽略掉「鯤化為鵬」蘊含的工夫論意義，「遊」一定連著「化」，而

³⁶ 耶律亞德(M. Eliade)對薩滿教的界定即從「出神之技」著眼，參見Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1972)。

³⁷ 參見拙作：〈昇天變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》第7卷第1期（1989年6月），頁223-253。

³⁸ 參見拙作：〈莊子與東方海濱的巫文化〉一文。

³⁹ [唐]孟郊：《孟東野詩集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年《四部叢刊·正編》本），卷6，頁41。

「化」則必然有主體轉換的意義⁴⁰。支道林對郭象的批判雖然帶有佛教的色彩，但卻是我們論莊子的逍遙義時不能忽視的注莊故事⁴¹。

「遊」字的核心義之一可能與冥契經驗有關，如果要勉強給它定性的話，莊子的「遊」接近外向型的冥契主義。但「外向型的冥契主義」或「冥契主義」一詞無法窮盡莊子的「遊」字之義，莊子之「遊」的真實內涵也不在此處。我們看莊子的「遊」預設了一種精緻化的形氣主體的精神，具有更明確的主體的力動性格。莊子論人，其主體不是落在意識主體，而是落在形氣主體上面。形氣主體的完整稱呼當是「形—氣—神」主體，這種「形—氣—神」主體的運作面雖有時以「氣」為主，有時以「神」（心）為核心，但當以「神」（心）為核心時，「神」（心）總是連帶著極廣而極隱微的「氣」一起作用的，「氣」被視為「心」的邊緣層⁴²。這樣的「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。

由於人身是流動的身體，是「流形」，所以「遊」帶有的無盡之感落在主體上講，即是「體盡無窮，而遊無朕」（〈應帝王〉）；落在意識上講，即是「遊心」或「心有天遊」（〈外物〉）的敘述；如果落在形氣主體中非意識層的形體感受層面，即是「遊乎天地之一氣」（〈大宗師〉）。「遊」字不管落在形、氣、神的哪一端，我們可以看到「遊」的主體都是「全體」參與的，所謂「全體」，即是全部的身體連著氣化的週遭世界。一種與物和諧的氣化狀態才是世界之本真，與氣化狀態共振的具體動感才是人應該有的本真性存在。「遊」是蝴蝶效應的蝴蝶，它的訊息傳至六極八紘的每一角度⁴³。莊子善言一種宇宙氣感的

⁴⁰ 「遊」具超越義，需預設工夫論的前提，東方的證道敘述中，心性論的語言和形上學的語言在某種獨特的心靈境界中，被視為可以相互詮釋。我們看到莊子的「遊」字往往帶有如下的義涵：（一）「萬物一體」，如言「遊於物之所不得遊而皆存」；（二）超越時間相，如言「相忘以生，無所終窮」、「復之撓撓，以遊無端」；（三）超越空間相，如言「入無窮之門，以遊無極之野」。超越時空，萬物一體，這是冥契主義者最常見的報導。這些經驗的敘述一轉，很快的就觸及到「有無」、「一多」、「動靜」的哲學問題，而莊子的「遊」，正是浮遊在此「無有者」、「萬物之祖」、「物之初」的境界。「遊」字有理由可詮釋為證道的語言，但本文重點不在此，莊子哲學的重心也不在此，故言盡於此。

⁴¹ 參見拙作：〈注《莊》的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉，收入鄭志明主編：《道教文化的精華》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年），頁297-335。

⁴² 如果心氣同流，那麼，有宇宙心即有宇宙氣，心量無限，氣機也就無限。

⁴³ 這就是列子所說的：「一體之盈虛消息皆通於天地，應於物類。」（《列子·周穆王》）；「其有介然之有，唯然之音，雖遠在八荒之外，近在眉睫之內，來干我者，我必知之。」（《列子·仲尼》）《列子》這兩段話恰好可用以印證莊子的「遊」或「氣」之

遊，此際之遊所對者是沒有特定對象的「廣漠」、「無何有」的大自然或是浩瀚之感的心境。

浩瀚感 (immensité) 一詞是筆者借自巴舍拉《空間詩學》的重要概念，筆者相信：它可能就是此書最重要的內涵。「浩瀚感」不需要回憶，不需要對象，它就在我們的身體內，「與一種存有的擴張狀態」緊密關連。換言之，「浩瀚感」是「此在」的一種規定，它是連著「形—氣—神」一體難分的神祕之整體感。筆者認為孟子的「浩然之氣」、莊子的逍遙意識庶幾近之。但人生處於世，很難不與「物」相遇，而所謂的大自然，其實也是各種非定相之物所組成的世界。行文至此，我們不妨進入莊子的第二條魚的世界。

在莊子與惠施的「濠梁之辯」的情節中，游魚出遊是被視為可以得到自在之樂的。樂是情感語彙，從莊子開始，它還是修養至深的一種境界語彙，此樂顯然不是經驗意義的魚之屬性，也不僅是純粹主觀的「心法」，它是被視為體道者心境的一種物我關係之體現。也是從莊子開始，「觀游魚以體道」成了一種哲人的風尚，程明道喜歡蓄小魚，觀其天機，即是一個可以與濠梁之辯相互爭輝的案例。

「濠梁之辯」此篇雋永的小品因為海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 論及共在 (Mitsein) 的議題時曾特別標舉之，因而頗引起國人的注意。海德格的「共在」思想旨在破除笛卡爾主客二分的認識論魔咒，就「此在」的內涵分析，「此在」即是在世存有，即是「共在」。「共在」先於主客的二分，它是主體的本真狀態。海德格討論「共在」問題時，援引濠梁之辯的魚樂問題作引子，可謂神解。

然而，為什麼人、魚「共在」，莊子才可知「魚樂」？箇中的關節仍待釐清。眾所共知，如按一般的辯論常規來看，莊子不算贏家，惠施也沒有輸。莊子最後說：請循其「本」，他所以知道魚樂，乃是知之濠上（在濠上看到就知道了）。「本」是雙關語，它既可指向話頭所起的瞬間之時間，也可指向問題的根本或依據。「知之濠上」即是最原初的經驗，但莊子不無可能表示道：答案也就是在觀賞的那一剎那，時間的原初也就是事件的理據。

何以原初地看到魚游即知魚樂？答案顯然不是類比，莊子論及人對人，或人

概念。不管《列子》是否所謂的「偽書」，但《列子》的許多論點和《莊子》文本顯然關係匪淺。

對物的瞭解之問題時，從來不用「類比」去解決；也不是相互主體性，雖然「主體」此一詞語據海德格所說，它曾被用於人之外的事物，物也可以有「主體」。但我們還是不太容易相信「魚」和莊子的主體性可以分享；如說是「移情」，此解未嘗不可成一說，但「魚樂」變成了主觀的投影，莊子的原義明顯地不在此處。既不是比量，也不投射，又非交互，游魚為何樂？這個簡單的現象幾乎變成了循環不息的莫比爾斯帶 (Möbius Band) 難題。

但莊子果斷地跟我們講：知之濠上！「濠上」很難作文章，因為我們如果將「濠上」改成「碧潭橋上」或「濁水溪邊」，答案應該不會受影響，莊子還是會說：他知道「魚樂」。所以問題出在「知」上。明顯地，莊子所說的「知」不是主客二分的知，凡立主客二分之上的知，則不管是比喻、移情或交互主體性，魚樂之說都不能成立。「我知」與「魚樂」要同時成立，只能落在「我知的心情」和「魚」的關係沒有分化的前提下，魚和我共同處在特殊的氛圍中，我樂因而魚樂，此解才有意義。這樣的「知」是種非認知性的直覺之知，直覺之知也可以說是無知之知⁴⁴。在無知之知的朗現下，主客共同被一種氛圍所穿透，此時既無主，亦無客；既無內，亦無外。這是種「遊」的狀態，「明確性」、「對象性」都渾沌掉了。莊子在遊心也是遊氣的作用下，魚是以「非對象」而又「與主體共在」的樣式出現的，因而莊子與游魚一同進入渾化之氣流中，莊樂魚亦樂，但兩者同時亦不自知其所樂⁴⁵。

莊子以無知的遊心遊觀遊魚，因而知魚樂，魚與人同享法悅。由此一小品出發，我們可以理解莊子的聖人為何那麼地「無知」，「古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之」（〈大宗師〉）；「德人者，居无思，行无虑，不藏是非美惡。……儻乎若行而失其道也，財用有餘而不知其所自來，飲食取足而不知其所從，此謂德人之容。」（〈天地〉）；「浮游不知所求，猖狂不知所往」（〈在宥〉）。莊子的聖人總像是宇宙的遊民一樣，沒有目的性，沒有分別心，浪蕩於天壤間，縱一體之所如。人的存在逼近於自然的存在，知情意處於未

⁴⁴ 筆者上述的解釋受到底下兩文的啟發，一為戴君仁先生〈魚樂解〉一文（戴君仁：《梅園論學續集》〔臺北：藝文印書館，1974年〕，頁251-254）；另一為張亨先生〈從「知之濠上」到「無心外之物」〉（張亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》〔北京：新星出版社，2006年〕，頁381-400）。

⁴⁵ 試對照程伊川對「顏子之樂」的反撥：「顏子簞瓢非樂也，忘也」，「忘」也是一種「無知」。兩者的「無知之樂」當是出自同一理據，茲不細論。

萌發的狀態⁴⁶。其實不是未萌發，而是充分萌發以至超自覺的狀態。

不管面對浩瀚的大自然，或是面對自然之物，遊的主體情態是種非感性之樂，遊的運動狀態是種非分別的感通狀。「天遊」既指涉一種宇宙性的氣感，也指涉「觀物」時一種非認知性的直覺之感。莊子對芸芸衆生的迷茫雖常發不由自己之悲情，治《莊子》者亦多衰世之人，但《莊子》或許不見得是衰世之書，此書也不見得特別容易激發世紀末的存在感⁴⁷。恰好相反，莊子也許相信真正的主體是帶著「與物爲春」的遊的主體，而「與物爲春」的基調或許和殘秋的意緒不相衝突。

六、乘物遊心

莊子的「遊」總是會帶給讀者一種浩瀚之感，這種感覺是建立在氣化主體之感通上的。換言之，我們越是脫離了個體的局限，越由主體中深層的但也是精緻化的「氣」或「神」所帶動，越能享受「遊」所顯示的自在朗暢之感，也就是越能呼應人的本真的狀態。

然而，如果遊之主體是主體應有的模態，那麼，我們不能不面對一個現實的處境：我們總是處在社會情境中，而社會情境是由人與物共組而成的。社會中的人不同於原始自然世界中的人，就像社會中的物不同於自然世界中的物一樣。我們提出的這個疑惑，莊子也想到了。莊子不是遠古的神巫，不是後世道教的仙真，也不是退隱江湖的隱士，他處在國際關係詭譎多變的戰國中期，是宋國一位中下級的官僚。莊子有家庭、朋友、同僚，他處於複雜的人群關係當中，但他又具有很強的同情共感的人格特質。在衆聲喧嘩中，莊子誠然有很濃的孤獨感，但他卻又情不能自己地想將他的言論說給芸芸衆生聽。如何在人間世逍遙遊？莊子給予的答案是「乘物以遊心，託不得已以養中」（〈人間世〉）。

落實到具體的人間世來，我們不難發現「人間世」其實也是「物間世」，「物間世」也是「人與物之間之世」。在「乘物以遊心」的構造中，我們首先

⁴⁶ 參見大橋良介：“Self and Person in Non-anthropological View”，發表於二〇一三年十一月二十九日臺北：臺灣大學人文社會高等研究院舉辦之「東亞視域中的『自我』與『個人』國際學術研討會」上之論文。

⁴⁷ 這是錢穆先生的看法，參見錢穆：〈序目〉，《莊子纂箋》（臺北：三民書局，1974年），頁7。錢先生此序的歷史滄桑感特濃，另有思想史的意義，茲不贅述。

碰到的就是「物」與「心」的關係。在設想中的原始狀態，主體與物本來即有共感、共在的繫連，但人總會長出（outgrow，亦即長而出之的意思）原始的繫連。在我們一般可感受的經驗世界中，如果「遊」意指一種無待的宇宙性意識，而「物」不管是以自然的總體之面貌出現，或是有限之物以被觀賞的面貌出現時，主體與物的關係是可以共化共遊的。但這種「物」通常見於觀賞的心境，在具體的人間社會較少見。在我們與物共構的世界中，具體的人是用物之人，物在主體與目的之間。「物」既可以是主體所對的他者，一種異於主體的他者性；也可以是主體的延伸，是在世的主體不可能缺少的媒介，物我合一（如盲者的手杖、跛者的義肢、低頭族的手機）。「物」不可能繞過，因此，不能處理「物」即無「遊」可言。

晚近治莊子哲學者，常會想到「庖丁解牛」的微言大義，對此段名言多有論述。此牛經後人的不斷詮釋，新義時出，它已不知被理智的光刀解剖了多少次。但因有莊子的加持，此牛不死，原始版本的「庖丁解牛」遂有「原型」的地位，後人的詮釋遂不能不回返到原初的旨義。莊子借此寓言，想向我們傳遞何種消息呢？無疑的，「庖丁解牛」是項技藝的行為，技藝是莊子很喜歡言說的題材，莊子借此以說明「由技進道」的過程。然而，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。

應物的前提是「物」的存在，所以此一事件的根本前提，乃是此「牛」是赤裸裸的他者，它構成了主體的對立面，而且是不可繞過的對立面⁴⁸。其次，面對著不可化約的他者，主體須通過它，但又與之融釋在一起。在過程中，主體必須認識此牛自然有其秩序，這是種非人為的秩序，可稱之為「天理」。這種天然的理路不是出於主體的設定，而是自然之存在，因此，主體之應物乃應此物之天理，這就是「依其固然」之意。再接著知其天理，即是如何依天理以應物。然而，日常經驗的主體之應物不足以言遊，因為現實的存在乃是粗糙的感官主體之存在，所面對之物亦為粗糙之對象，所以應物多斷傷相殘，所謂「族庖月更刀」是也。「刀」如果象徵主體，那麼，平常的應物可以說是兩敗俱傷，因為刀殘了，而牛也被施虐得不成樣。

「遊於物」很難脫離上述的三點前提，但卻要超越這些前提。「遊」的主體

⁴⁸ 「對立」是就經驗之表象而言，事實上，物我總處在「不知」當中的互滲互化。

須要通氣，需要轉化「物」的障礙為具體的通路。然而，在日常的存在狀態下，有物有對，有形有知，這種主客對分的格局是無法跨越的。主體因而需經實踐而昇華、轉化，亦即原本五官分立而各有職司的身體功能不能不變為循耳目內通而感官渾化。此時主客關係的主體乃凝感官作用於物相，感官越凝聚於物象之一端，反過來看，主體也會越深入於感官之根的向度，因而，遂有「官知止而神欲行」、「以神遇而不以目視」的經驗，原有的各種分殊性展現的感官機能被氣身之感所整合。莊子論工夫時，我們比較注意到意識的自我凝聚、轉化，以進入超越之境，如「心齋」、「坐忘」、「喪我」諸義所說者。然而，莊子的工夫論之特殊者，在於他強調在技藝的行為中，主體也有工夫作。籠統說來，技藝中主體的轉化類似「熟能生巧」的結果，然而，「熟能生巧」只是初階的條件，莊子要求的是巧之出神入化，因而達到主體的超越。莊子此種在行為中體道的進路在後世的禪宗或王學並不陌生，但在公元前四世紀，這種具體的實踐哲學毋寧是罕見的。但更重要的因素是：莊子、禪宗與王學雖然都主張當下的具體實踐，但莊子的哲學對「物」特別看重。

技藝提供我們很重要的線索，莊子雖然沒有像馬克思一樣公然地將勞動提升到人的本質，但技藝是類似手工藝的勞動，技藝使得我們在心學與氣學的詮釋爭辯中取得平衡的立場。因為技藝的行動總牽引出心物兩端，當這種直覺之感的「氣」或「神」運作於物時，物同時遂失掉原來粗糙的、靜止的質性，它處於流動的物化狀態中。物化狀態不對感官開放，但卻流盪於至虛之心中，亦即「物化」之物與主體之「神」有種超自覺的契合作用。因著這種不自覺的契入，對象失掉其所「對」的「他者」之身分，主客共處在具體的氣化運轉之中。「由技進道」的行動不是片面的，它牽引了主體與物，而且是發生於現實經驗背後或深層的世界之事件。依莊子的規定，凡非自覺所及的功能即謂之「天」，當主客兩者皆融入非主體意識所及的層次時，即可謂「以天合天」，「以天合天」乃是超分殊之上的主體之原初功能與非認知義的萬物本身的理之相合。

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，而主體的本來面目也因工夫的轉化，主體進入一種神化而非認知的運作模式。莊子論技藝最重要的篇章，一為〈養生主〉，一為〈達生〉。當技藝不能潤澤生命時，即無「遊」可言；反過來說，當生命無法完成「物」之天理時，主體亦無遊可言。莊子指示：恰好在我與物皆返入本真的狀態

時，兩者才得同時完成自家的目的，主體遊時物才化，物化時主體才算是處於遊的自在狀態。技藝的完成同時意味著生命的淨化與完成。

莊子的「乘物」理念給我們一個很大的啓示，此即莊子的思想體系固然有心學，但莊子的心學不礙他也有物學；莊子雖然很注重主體的轉化，但這不礙他傾注物本身的客觀存在。物自本自因，自造自化。莊子的「物」與「心」保持一種精緻的平衡，「物」在實踐的意義上講，是客觀的，是不可繞過的他者，但「物」不是海德格意義下的存有者，它的性質總是與主體的運作共在。「自由是對必然的認識」，黑格爾高度讚美史賓諾莎這句名言，這句話對莊子思想中的「自由」與「必然」之關係，一樣也適用。莊子或稱「自由」為「逍遙」，或為「遊」，而「物」則是主體實踐的必然之限制。當限制是主體之遊所必備時，限制即非限制，而是內在的條件，內在的條件即非條件，而是主體的遊之辯證因素。

從莊子這些應物的篇章，我們看出人世間的任何物，如庖丁的牛、梓慶的樹、輪扁的材、工倕的土、呂梁大夫的水，它們存在最重要的特性就是它們存在的特性，它們的特性即是它們的「理」。它們的「理」處於「化」之中，處於「化」之流行的「理」可謂「天理」。莊子的「應物」論總是要求學者先客觀地瞭解物之理，這種初步的瞭解是個磨合的過程：有主體，有物，物走入主體之中，主體也走入物之中。但這種走入有各種的層級，先是主體與物漸熟，應物漸巧，與物的關係愈形深入，深至兩者相契相入，主體與物不再是認知的主客關係，而是行動的夥伴關係。此際，感官認知的圖式由身體的圖式所接收，處於氣化流行的物與處於氣機感應的形氣主體同時呈顯，此時的行動是無客體相也無主體相的綜合行動，庖丁於「無知」的狀態中，「官知止而神欲行」，刀之運作與骨骼之結構契合無間，行動的目標於無知無相的構造中完成。工倕的手和陶器的土的關係；呂梁大夫的身體和游泳時的水之關係；輪扁的刨具和木材的關係，無不呈現這種「無知而冥合」的結構。

戰國時期是物論興盛的一個年代，強調物的客觀性並不是特殊的看法，而應物哲學在當時也相當普遍，尤其我們現在稱之為黃老道家的著作中，頗多應物的論點。大體說來，這些黃老道家都強調物的客觀性，也強調主體要客觀不偏地因循萬物之理，不要主觀地干擾之，這種非主觀的回應模式可稱之為「因」，黃老道家皆有因的思想：「天道因則大」。黃老道家甚至於可以承認物固然有其客觀性，但客觀的理也是會演變的，但演變也有種演變的模式，這種模式可謂為

「勢」。若此「物理」、「因」、「勢」的概念，莊子亦有之，莊子、黃老道家共享了一些思想因素。然而，即使只是初步翻閱兩造的文獻，我們也會覺得莊子和黃老道家的應物思想頗有差距。在〈天下篇〉中，宋鉞、尹文的思想地位並不高，彭蒙、田駢、慎到也只是「慨乎皆嘗有聞者也」，亦即略知消息的門外漢。莊子終不以他們的「物論」為然，這些先行者必須被超越。

相對於慎到、彭蒙等人癱瘓主體的動能，主體所從事者只是「因」物而行。老子的立場恰好相反，他的立論完全是從內在性的意識入手，主體自我深化，深化到深不見底的世界之根據處。老子相信：主體和世界一樣，總會帶有多元、複雜的趨勢，整全的分裂意味著價值的破裂，因此，學者當力挽，亦即強挽主體與世界不斷分化的自然趨勢，逆返原初之點。此後，學者即當居於此深根寧極的境界中，不要與物宛轉。老子的心物關係與黃老道家的慎到等人所主張的恰好落在兩極，至少從〈天下篇〉的觀點來看，老子與所謂的黃老道家所主張的物論是不同的類型。

放在後世建構出來的道家系譜中來看，莊子的物論與莊子、黃老都不同，借著海德格存有與存有者的劃分，我們有理由宣稱：莊子的「遊」之主體使得「物」可以擁有「存有」的地位，因為正是在「乘物以遊心」的構造中，心得其遊，物亦得其化。「乘」字讓我們聯想到巫教中人與動物助靈的關係，巫教的大巫師常乘作為助靈的龍、鳥以昇天，莊子的「乘物」不免有此意象之旁通，而此隱喻連類之旨當是指向：逍遙是要「乘物」的。莊子雖曾受惠於巫教傳統，但他的「乘物」之論早已超出「物」仍帶有神秘氣息時的「乘物」之論，就像他的「遊」已遠非列子御風飛行或姑射神人乘雲氣的那種格局所能比擬的。

七、結語：未濟的圓遊

從氣化主體（形氣主體）、天均主體到遊之主體，本文繞著主體諸相打轉。我們看到莊子主體觀的一大特色，乃是其主體都是帶著整體性的性格，〈天下篇〉稱之為「大全」。所謂的「大全」，我們不妨稱之為某種的宇宙意識，在「大全」意識的朗照下，我們看到《莊子》的文字呈現了非凡的壯美之姿，此種壯美首先見於時空的格局被大幅放大⁴⁹。先秦諸子中除鄒衍當另計外，我們再也

⁴⁹ 莊子論時間，則「以八千歲為春，八千歲為秋」（〈逍遙遊〉）；論空間，則「計中國之

找不到精神行旅如是遼闊的哲人了。但鄒衍雖有難以思議的時空觀，其思想卻很難和主體的轉化牽連在一起。比起莊子筆下的至人、真人「以無翼飛」的境界，後世詩人的遊仙詩，如郭璞之遊仙詩或庾信的步虛詞，相形之下，皆氣餒心虛，頓失顏色，他們詩中的主人翁之精神地位最高無法踰越地仙的位階。

時空格局的擴大和意識空間的擴大是一體的兩面，莊子的主體帶有濃烈「浩瀚感」⁵⁰，這種感覺大概是古今讀者讀《莊》時都可以領略的具體感受。《莊子》一書之所以會成為安撫亂世士子心靈的絃曲，讀之可「重增其放」⁵¹，其來有自。莊子的主體是心連著氣，人連著天，一齊運作的。在「氣」（天）的擴張迴盪之作用下，莊子的主體必然帶有非思慮，甚至非感覺所能觸及的面向。至人的人格構造總是以意識「養」非意識成分，也以非意識「養」意識成分，天人交相養，神氣入玄冥。莊子的非意識不是佛洛伊德的潛意識，也不是榮格的集體無意識，而是心性形上學意義下的無意識。意識之於非意識，就像莊子運用的譬喻，如行路時足之所履的土地與撐起一切行走可能性的大地之區別⁵²。有了大地作支撐，每一步才可走得穩。同樣地，有了非意識的天作支撐，實踐每一樁意識事件才可恰到好處。

帶動意識與非意識的連結有一個神祕的點，它可隱喻性地稱作「環中」，「環中」是主體中的主體，卻不落於身體的任一方所。「環中」是行動的中心，它就像陶均運轉中的陶盤，扇門開闔時的底座，也像車輪輾轉時的軸心，筆者用的這些比喻都出自《莊子》⁵³。環中的旋轉模式據說是「外化而內不化」，「內不化」的中心其實是神祕的「化與不化」之統一。此「不化」之所以找不到現實的定點，之所以能與「化」統一，乃因它是動態的平衡點，但又有動態的均衡之外的本體論之盈餘⁵⁴。所以它雖然需要在每一個動態的點上呈顯出來，卻不可化

在海內，不似稊米之在大倉乎？」（〈秋水〉）。事例繁多，茲不贅引。

⁵⁰ 參見加斯東·巴舍拉著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師月刊出版社，2003年），頁279-311。

⁵¹ 語出〔晉〕嵇康：〈與山巨源絕交書〉，《嵇中散集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年《四部叢刊·正編》本），卷2，頁6。

⁵² 參見《莊子·徐無鬼》：「故足之於地也踐，雖踐，恃其所不踐而後善博也」。

⁵³ 參見拙作：〈無盡之源的卮言〉，《臺灣哲學研究》第6期（2009年3月），頁1-38。

⁵⁴ 亦即「不化」不離「化」，但「不化」與「化」屬於不同層次的概念。「不化」之所以有獨立的意義，乃在它具本體論意義。莊子雖不言「本體」，但他的思想給超越的實在性保留極大的空間，只是此超越的實在不離氣化的流行，莊子的思考與後世「體用一如」的思考近似。

約為動態的力量之述詞。至人之要務，首先在如何朗現這個「不化」的中心點？其次，如何使「不化」的中心與化的氣之流行合一？這是逍遙遊的關鍵。

從「不化」的角度著眼，莊子的遊不能不預設著工夫論的朗現，「遊」不是現實世界的狀詞，它是工夫論下的境界語言。莊子說：有真人而後有真知，我們可以接著他的話說：有真人而後有真遊。遊的底蘊是先天之氣的流宕，屬於不可臆想的「天」之成素，但此超越之遊卻需具體化於世界中的身體，它湧現於四肢、百骸、萬物。莊子的「遊」因此總是「中心」地體現於渾圓運轉中，遊即為天均之遊，這是種體現的「圓遊」。「圓遊」扎根於人格及世界存在的深淵，它由不可測的源泉升起，神氣同流，進而帶動整體人格及週遭情境的氛圍。

真正的遊是圓遊，而圓遊因是整體的，所以總是世界性的。然而，莊子的「世界」不會是空無的世界，也不會只是自然的世界，世界是物的世界，也是「器」的世界⁵⁵。嚴格說來，只有人有世界，而世界是人與器物共在的結構。「遊」不可能脫離這種「共在」的結構，所以「遊心於物」是無可逃脫的命運。莊子的遊因而就連著「物化」及物之「天理」的面向一齊朗現，亦即只有形氣主體先感應物之化，再凝聚於物之理，因而與物宛轉，無厚入有間，如此方有逍遙可言。「無厚入有間」不僅限於庖丁之技為然，莊子述說了那麼多技藝的故事，所有「技近於道」的技藝都是「無厚入有間」的。

莊子的「遊」帶有的精神自由之密度真是奇大無比，殷海光晚年重新反省中國文化的問題時，即曾慨然嘆道：「許多人拿近代西方的自由思想去衡量古代的中國而後施以評擊（胡適和我以前就犯了這種錯誤），不想想看：在思想上，老子和莊子的世界是多麼的自由自在？特別是莊子，心靈何等的開放。」⁵⁶殷先生是位偉大的反抗者，一個人樹立了一道抗衡黨國與封建文化的萬里長城，他早年對中國文化的批判不遺餘力，臨終前的感嘆彌足珍貴，給後人帶來極大的啓示。

但在肯定殷海光對莊子的肯定之餘，我們還是不能不再面對「自由與必然」的複雜關係。因為依據「人」的定義，人不可能只是自然人，人的存在本來就是社會人的存在，「社會人」是論述不言自明的前提。而莊子對於人在社會與人

⁵⁵ 「器」是文明的概念，也是價值開顯的載體，人文化成之物乃可謂器，《易經》所謂「盈天下皆器也」。相關的研究參見蔣年豐：〈從海德格與沙特的器具哲學到《易傳》器具世界的形上結構〉，《與西洋哲學對話》（臺北：桂冠圖書公司，2005年），頁183-196。

⁵⁶ 陳鼓應編：《春蠶吐絲——殷海光最後的話》（臺北：世界文物供應社，1969年），頁34。

在自然的感受有極大的差異，莊子的大自然總是可親近的，大自然「有大美而不言」，可觀可遊。相對之下，莊子的社會觀卻是個充滿矛盾、衝突、虛偽的鬥爭場。觀莊子在〈人間世〉此篇所述，政治世界的人總是日以心鬥，走向封閉、陰冷、老死：「其厭也如緘，以言其老洫也。近死之心，莫使復陽也」，可見「人間」一詞帶有多負面的義涵。「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中最困擾人的關節。

顯然，莊子對政治層面的問題非常困惑，他也知道不能不面對。面對大自然，可以天遊；面對器物，可以神與物遊；但在異化的「人間世」中如何遊？這個疑問正是他的圓遊論中最難解決的一個難題。事實上，任何理論至此都要面對「命」的限制，莊子說的「無知」、「無我」、「忘己」、「喪我」諸種說法都是無上正等正覺的第一義，但面對人間世的險惡都束手無策。莊子只能嘆道：「知其不可奈何而安之若命」，或說：「託不得已以養中」。「不得已」、「不可奈何」之語正顯示世間沒有真正的完滿的圓遊。苦難碰到了，只能承擔。莊子的感慨當然也可以解釋成說：真正完滿的圓遊要包含一種必然性的缺憾，其遊才完整。

莊子到底是人間世中之人，事實與理念上皆是如此，所以他的遊不能不帶有存在的悲情。圓遊之所以為圓遊，一方面乃當主體參與自然氣化時，主體處在波動的連續性；另一面乃主體乘物以遊心時，主客共融於無知之知的渾淪中。兩種虛境下的主客對峙之局都被超越了，所以遊化時的形氣主體皆帶著宇宙性的浩瀚之感。但這種浩瀚之感在面對「人間世」時，即不復可得。然而，如果有限、特殊、分裂即是世界的實相，真正的整全不能不包含反面的因素在內，那麼，我們有理由說：圓滿的本質即帶有缺憾，圓遊總是不圓的。前儒常《莊》、《易》同參，《易》在升至〈既濟〉此至高點後竟止於〈未濟〉一卦，莊子在廣論圓遊化境後竟止於「不可奈何」之嘆，由此看來，同參之說自有條理路。

遊之主體

楊儒賓

「遊」是莊子思想的核心概念，它常與意識概念如「心」、「氣」、「神」字同用，也和代表主體自由狀態的詞彙如「逍遙」連用，「遊」可視為主體本真的狀態，主體處於本真狀態即可稱為「遊之主體」，「遊」之主體是形氣主體更精確的規定。遊之主體的面向有三，處於與物無對的賞觀狀態時，透過主體的氣化流行，它顯示了與世共遊的自在感，這種自在感通常以連綿字表之，顯示遊盪於太虛之境的主體的自由。其次，具體的人間世總是與物共在的場所，物本身具有非意識主體內涵的「天理」，主體之遊必須先知道此天理，體現此天理，技藝即是最重要的體現管道。技藝主體融理於形氣，知化於「無知之知」的神，這是「乘物以遊心」的模式。再其次，人間世除人與物的關係外，更重要的是人與人的關係，主體處於人間世雖需各種修養，然終有些非人力所能處理的「命」之限制，「遊」不能不蟄伏，這是「託不得已以養中」的階段。然處境有異，主體「天遊」不變，莊子始終堅持：真正的主體是與世共在的心氣連綿狀態。

關鍵詞：莊子 遊 化 形氣主體 乘物 命

The Roaming Subject

YANG Rur-bin

You (to roam/play), a key concept of Zhuangzi, often occurs with such concepts as *xin* (mind), *qi* and *shen* (spirit). Sometimes it is combined with words related to the idea of freedom. The subject of Zhuangzi can be understood as a body-*qi* subject, which can also be a “roaming subject,” a higher form of subjectivity. The roaming subject is free from cognition and relativity. The concept of “roaming subject” has three dimensions. First, it is a non-dual and appreciating subjectivity. The roaming subject co-exists with the world; the subject and the world surround and interact with each other. Second, the mundane world is where human beings and things co-exist. Things in the human world (*renjian shi*) are not only natural items: they are embedded with the “heavenly principles” (*tianli*). The roaming subject recognizes the heavenly principles therein and interacts with them; this is what Zhuangzi calls “the mind roams with things.” This transforms the ontological status of both the subject and things. The third dimension reveals the dilemma of the subject in the human world: the roaming subject is faced with fate and coincidence; is bound to interact with other human beings; and cannot escape from ethical responsibility. When the subject transforms into an ethical subject, the roaming stops. Nevertheless, Zhuangzi suggests that one can still roam in spirit (*tianyou*).

Keywords: Zhuangzi roaming transformation body-*qi* subject roam with things
fate

徵引書目

- 王夫之：《莊子解》，臺北：里仁書局，1984年。
- 王慶節：〈道之爲物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，《現象學與人文科學》第2期，香港：香港中文大學，2005年。
- 加斯東·巴什拉著，劉自強譯：《夢想的詩學》，北京：三聯書店，1996。
- _____，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》，臺北：張老師月刊出版社，2003年。
- 史震林：《西青散記》，臺北：廣文書局，1982年。
- 牟宗三：《心體與性體》，《牟宗三先生全集》，臺北：聯合報系文化基金會，2003年。
- _____《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1974年。
- 李建民：《死生之域：周秦漢脈學之源流》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2001年。
- 周策縱：《古巫醫與「六詩」考：中國浪漫文學探源》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。
- 孟郊：《孟東野詩集》，收入《四部叢刊·正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 段玉裁：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，2007年。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，臺北：聯經出版事業公司，2008年。
- 袁珂：《山海經校注》，臺北：里仁書局，1982年。
- 張亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，北京：新星出版社，2006年。
- 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期，2012年9月，頁5-39。
- 陳鼓應編：《春蠶吐絲——殷海光最後的話》，臺北：世界文物供應社，1969年。
- 嵇康：《嵇中散集》，收入《四部叢刊·正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，臺北：河洛圖書公司，1974年。
- 黃冠雲：〈「流體」、「流形」與早期儒家思想的一個轉折〉，《簡帛》第6輯，武漢：武漢大學出版社，2011年。
- 黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》，北京：商務印書館，1995年。
- 楊儒賓：〈卮言論：莊子論如何使用語言表達思想〉，《漢學研究》第10卷第2期，1992年12月，頁123-157。
- _____：〈昇天變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》第7卷第1期，1989年6月，頁223-253。
- _____：〈注《莊》的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉，收入鄭志明主編：《道教文化的精華》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年。
- _____：〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。

_____：〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《中國文化》第 24 期春季號，2007 年 4 月，頁 43-70。

_____：〈無盡之源的卮言〉，《臺灣哲學研究》第 6 期，2009 年 3 月，頁 1-38。

鄧克銘：〈方以智論《莊子》——以道與物為中心〉，《漢學研究》第 31 卷第 3 期，2013 年 9 月，頁 1-30。

錢穆：《莊子纂箋》，臺北：三民書局，1974 年。

戴君仁：《梅園論學續集》，臺北：藝文印書館，1974 年。

山田慶兒：〈九宮八風說と少師派の立場〉，《東方學報》第 52 冊，1980 年 3 月，頁 199-242。

Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trans. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1972.

