

# 莊子與人文之源

楊儒賓\*

國立清華大學中國文學系

## 摘 要

經典的意義是未完成的，許多經典的意義聚焦於作者，作者不死。莊子就像許多經典的作者一樣，其思想不斷的生成，可巫可佛，可文可史，甚至可沙特（Jean-Paul Sartre, 1905-1980），也可海德格（Martin Heidegger, 1889-1976），當然也可儒。然而，莊子之於儒門並非純是後儒的重新建構，而是內在於《莊子》文本即有頑強的證據。「莊子儒門說」在莊子學史上絕不陌生，但在晚明，此說的內涵才頗細緻的展開。「莊子儒門說」的重點不在爭學派的歸屬，而在如何界定莊子思想的核心義。本文將從原始儒家的人文主義著眼，指出原始儒家的人文主義並非僅限於此世間的社會性，而是劉勰所說的「人文之元，肇自太極」，亦即此人文主義建立在基源的存有論上。儒家主張的人文預設了一種存有的連續性，也預設了人間秩序有超越的源頭，由隱而顯，「顯」彰「隱」源。莊子強調主體的氣化性（遊乎天地之一氣）、語言性（卮言）、技藝性（技進乎道）、與世同構性（體盡無窮）。這種氣化日出的精神既是不斷遊化，但也不斷湧現新理，亦即帶來新的「人文」。晚近質疑莊子人文說者，主要是從同一哲學與解構哲學的立場立論。本文認為人文、同一與解構三種立場不但不衝突，而且莊子的人文精神需要建立在這兩者的基礎上。因為人文精神如沒經過同一哲學此關卡，它是無源的，但它不能止於此同一狀態。同樣的，氣化主體需要瓦解意識二元對立的惰性結構，它的創化性才可源生不窮，這種解構精神也可視為有益儒家人文精神的白血球功能，但它的價值位階不能超越莊子的創化性之地位。莊子人文-超人文-反人文三位一體的思想，恰可活化太受制於此世政教倫理導向的後期儒家價值體系，因為這種具有創造形式的氣化主體正是儒家人文主義的基礎。

**關鍵詞：**莊子，人文精神，氣化主體，卮言，技藝，第三期莊子

---

\* 本文作者電子郵件信箱：rbyang@mx.nthu.edu.tw

## 一、重讀的必要

《莊子》這部經典就像國史上的經典一樣，解釋的多義性是它必然的命運。著作一旦被視為經典之後，特殊化為普遍，記號化為象徵，各種不同的詮釋總會出現的，宗教性的經典最明顯，其他性質的經典多少也難免。即使我們不從道教徒的眼光看《莊子》，<sup>(註1)</sup>它依然會是部引發眾聲喧譁的經典，至少在魏晉時期，《莊子》一書已是當日士人共同關懷的重要典籍，名列三玄之一。再怎麼看，《莊子》一書都是中國文化史上一部重要的精神修煉傳統的著作，所以後世如有人將《莊子》與佛教、存在主義、馬克思、海德格等等相比，我們不會太感意外。而在儒家價值體系主導的年代，如果《莊子》曾被拿來與儒家相比，也是可以預期的。

魏晉時期的莊子學所以值得注意，乃因莊子思想的基本性格在此時期呈現兩極分化的解釋，有兩面可說。首先，莊子與儒門價值相融說在此一時期首度取得顯赫的解釋權，至今保存完整的第一部《莊子注》，亦即向、郭的《莊子注》可為此說代表。向、郭的《莊子注》將莊子定位為已知「大本」，然而尚不能充分體現此大本的哲人，他天資極高，但未始藏其狂言，其地位不如聖人，孔子才是真正的體道者。就廣義的觀點來說，向、郭的《莊子注》可視為「莊子儒門說」<sup>(註2)</sup>的前驅。向、郭此一觀點大抵反映魏晉玄學家共同的認識，他們強調儒道同風，道述玄理，儒證斯境。老莊可視為「述者之謂明」的哲學家，孔子才是智及仁守的聖人，兩者的地位異質異階。

其次，另一種相反的解釋在此時期也特別流行，此種解釋認為莊子代表「非湯武而薄周孔」的系統，他抨擊儒家的價值體系不遺餘力，竹林七賢普遍被視為這種破壞性或解構性的莊老之信徒，阮籍著〈達莊論〉暢衍莊子追求超越世俗禮法的自由之意義，此論在當時具有指標意義。而當時反對玄學與名士之風者——如范寧、王坦之等輩，他們所看到的莊子恰好也符合這種形象，只是他代表的意義完全不一

- 
1. 《莊子》在後世道教徒眼中，自然是部宗教性的經典，它是「南華仙人」或長桑公弟子所著的非人間之書。莊子師長桑公之說見《真誥·稽神第四》，成玄英的《莊子疏》亦主此說。至於以莊子為「南華仙人」，道經中多有此說，見《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，後世道教徒也多言莊子為仙人，《莊子》書為仙書。
  2. 關於此說在唐宋後的發展，參見徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，《臺大中文學報》，17（臺北：2002），頁21-66。

樣。莊子被認為破壞人間的價值體系，「利天下也少，害天下也多」。(註3)這種筆者稱之為「解構型」的哲人之意象淵遠流長，往上追溯，司馬遷也是這樣看待莊子的。而身為偉大史家的司馬遷所以有此看法，乃因《莊子》一書中，主要是〈外篇〉、〈雜篇〉的一些篇章提供這樣的意象。〈外篇〉、〈雜篇〉的這些篇章縱使不是莊子自著，但至少是莊子後學所著，他們也有一套足以自圓其說的莊子觀。這種解構型的莊子很難說是「儒門的莊子」，因為他們所要解構者，通常就是儒家的價值體系。

如果我們拿「莊子-儒家」當作討論的主軸，那麼，《莊子》一書中可以找到兩組恰相對立的面貌，一是主張氣化日生日成的莊子，此一莊子對孔子相當友善，他的思想與儒家的形上學系統相近，《莊子》內七篇可以往這個方向解釋，這樣的哲人可稱為創化論的莊子。另一種莊子面貌可稱為解構論的莊子，此部分的莊子論述之義理內涵深淺不等，大致上說來，時賢曾頗注重的〈駢拇〉、〈盜跖〉、〈漁父〉諸篇，其解構的意圖明確而義理疏淺。然而，內七篇中的〈齊物論〉亦有極深刻的解構思想，《莊子》比任何典籍更有資格被稱作「否定的哲學」。一部《莊子》，兩種面貌，後人取捨不同，其思想定位遂會相去霄壤。筆者在下文將闡明：解構論的莊子也是創化論的莊子，解構乃就墮性的體制而言，創化則從創造的源頭立論，兩者相反卻所以相成。

筆者認為正是依此相反相成的圖像，我們發現到莊子與儒家價值體系早已秘響旁通。回歸《莊子》原典，重新辨識莊子身分，我們有理由將此書當作儒門內的經典，至少也是儒門旁的經典。筆者此說與時賢之論多有齟齬，但實非得已。儒家版圖多一塊少一塊此種帝國主義式的計算作風並非筆者關心所在，歷史的經驗顯示：學術政治版圖和學術活動能量往往呈反比的關係。學術與政治權力掛鉤、包山包海以後，通常生命力就開始衰竭，「權力使人腐化」此句話不只在政治領域內有效。為儒家計，它需要的是精神的活化，而不是版圖的擴大。本文重新建構儒家與莊子的關係，其結果不會是兩家學術版圖的一消一長，而是雙方互蒙其利。筆者以儒家的原始精神重新看待莊子，也以莊子的原始精神重新看待儒家，希望儒家與莊子的「本來面目」可以更鮮活的呈現。莊子與儒家的根源性是本文的「成見」，這個「成見」乃是《莊子》文本提供，筆者希望本文不是所謂的以儒解莊，而是不折不扣的以莊解莊。我們現在需要做的工作，乃是光明正大的將莊子請進孔門的大成

---

3. 此語出自王坦之，〈廢莊論〉，引自房玄齡等著，《晉書》（臺北：鼎文書局，1980），卷75，頁1964。

殿，只是這座大成殿不見得是帝國體制下的建築，而是莊子願意息焉遊焉的安宅。

本文很難免踏入學派歸屬的爭議，但本文的重心確實不在此。在底下的鋪陳中，筆者將高屋建瓴，從人文精神的根源處著眼，探討莊子與儒家關懷的價值根源之雙邊關係，本文可以說是另一種版本的〈原道〉。筆者認為：莊子對以往的中國人文傳統之建立以及爾後可能的貢獻，都比我們一般理解的要大得多了。

## 二、莊老異同

莊子在歷史上的面貌是千面的，真身難覓。他的人文精神所以蔽而不明，闇而不彰，關鍵在於他很早即被列入道家，而且和老子並稱。所以我們如從他與老子的關係入手，釐清其異同，似乎可得到答案的線索。此線索其實不難找，就在《莊子·天下》篇本身。《莊子·天下》篇就像孟子的〈盡心·下〉篇末章、《史記·太史公自序》或《文心雕龍·序志》篇一樣。這些書的最後一章類似後世典籍首章的序言。《莊子·天下》篇如果不是莊子、至少是可代表莊子的學者之著作，而此人當是某原始《莊子》文本的編纂者，此篇詮釋《莊子》的權威是無庸置疑的。

在〈天下〉此篇中，莊子廣論天下學術，我們看到莊子採取一種泛道論的形上學立場，他認為人世間的一切文明皆來自一種可稱之為「一」或「太一」的「道」的創造：「聖有所生，王有所成，皆原於一」。「聖」、「王」是歷史的、文明的概念，「一」是道的代稱，文明的超越依據來自於形上之道的創造，依此太一之道所形成的規範即是所謂的「內聖外王」之道。莊子在此先秦時期最重要的論學術源流的文章中，採取的是一種形上學的立場，這種形上學的內涵乃是一種具有精神創造性的道，莊子更進一步對「一」或「太一」作實質的規定，他稱作「神明」。「神明」當是戰國時期形成的複合名詞，「神」者，伸也，它意指創造性，「明」意指彰顯之功用。後儒或直接援引「內聖外王」之說以印證道之全體大用，絕非無故，我們有理由認為：內聖外王之道可以視為一種原始版本的體用論。

「太一」既然是文明的公分母，一切學術的價值因此乃依它與此「太一」的關係而論。我們看此篇文章安排當時所謂「得一察焉以自好」的學術鉅子之地位，從（一）墨子、禽滑釐以下，接著（二）宋鈞、尹文，（三）彭蒙、田駢、慎到，以至（四）關尹、老聃，其地位一層一層加高。莊子的排序是有邏輯的，其等第所以加高的理由乃在道的精神性愈來愈加顯著，墨家的價值取向基本上是外主體的；宋鈞、尹文是無關主體的；彭蒙、田駢、慎到此類思想家已重精神性，但卻是「枯木

禪」型的。關尹、老聃層次比前述各家高出一大截，他們知道存在的統一依據在於「太一」，「太一」兼攝「無」與「有」。萬物皆出太一，萬物自身比起太一並不足貴。「太一」與「物」乃是本體論斷層的差異關係，兩者乃隔絕性的異質異層，所謂「以本為精，以物為粗」。關尹、老聃更重要的貢獻，乃在他們知道「太一」的真實內涵在於深層的精神之本體，學者要務，即當常居於深層的精神之內，毫不溢出，這就是所謂的「澹然獨於神明居」。

相對於關尹、老聃自居於深層的意識，世界處在一種未分化的樸拙狀態中，莊子的世界則是精神連著氣化的動能，不斷的湧現新的意義形式，其理不竭，其來不絕，永無歇期。王夫之說：莊子將自家置於老子之後，乃因莊子曾沿承老子之學，但等到自家「朝徹見獨」，也就是有證體經驗（不只一般泛泛而言的體證經驗）之後，他就自立一種可名為「天均」之學的宗旨，獨立一宗於戰國的思想土壤上。均是陶輪，「天均」是個隱喻，它意指非人為的創造力像陶輪不斷運轉，而構成此運轉的動能是日生日成的氣化，「內聚的深層意識」與「湧現的氣化意識」此組對照概念可視為老莊之別。

比較老子與莊子之學可使用不同的理論模式，但由於兩家的精義多落在心性-形上學領域，言之所不能盡，意之所不能到，析辨異同極為費神。我們如能從隱喻入手，不失為一條方便理解的途徑。哲學的建構離不開隱喻，從 Stephen Pepper（1891-1972）開始直到當代的 Mark Johnson（1949-），論者已多。但此一理解的理論工具早在前近代的東西哲人已使用過，雖然談不上系統化，但大義固在。我們剛剛使用的「天均」一語即出自王夫之注《莊》所用的隱喻。王夫之不但認為莊子是天均之學，他自己的學問也是天均之學，同一時期的好友方以智也有類似的主張。藉著天均的隱喻，我們發現從戰國時期的莊子到明清之際的王夫之與方以智之間，浮現一條貫穿二千年儒家義理的線索。天均之學就像「均」字所顯示的，它是以中貫軸轉動的圓周運動帶動陶輪的旋轉，「圓」、「中」如何表述，此事一直困擾中國第一流的思想家。從女媧創世神話到老子的喻道，我們都可見到前人奮鬥的軌跡，但直到莊子出來，我們才看到恰如其分地表現「圓」、「中」的形式。

透過了隱喻此線索，我們找到相應的哲人圖像。筆者認為相對於莊子使用「天均」的隱喻，老子之學則使用神話上「大母神」的隱喻。在大母神的世界中，萬物皆由母神所創造，但萬物也由母神所懷抱。在母神深厚的胸懷擁抱中，萬物沉入半醒半醉的無何有之鄉，這是場寧靜而永恆的夢。夢中的個體沒有「個性」，「個性」只要稍加伸張，老子就會「鎮之以無名之樸」，「個性」即會立刻被「渾化」



在整體的運化當中，這是種內斂的「蓄」之哲學。<sup>(註4)</sup>莊子的「天均」之學反對這種鈍化主體的直接性，莊子強烈主張：道體要以氣化的精神主體之面貌出現。這種氣化的精神主體一方面不斷的創生出新的形式，但在創造中，它依據某條不可見的象徵性的軸心展開，軸心的兩端相轉相待，交相衍化。就像「均」字所意指的陶鈞的運轉模式：中心之軸帶動陶輪不斷從底層升起，作渾圓的轉動，輪面各區域不斷遞衍到對立面的位置，東西相反而相成。莊子所用陶均、環中、車軸、歸墟諸隱喻，皆是此義。

對照老莊，我們可看出「大母神」模式與「天均」模式的差別，「獨與神明居」與「遊乎一氣」的差別，唯真心模式與物化模式的差別。莊子在〈天下〉篇對老子的解釋，可以代表某種絕對意識的知識類型，這種類型的知識主張在各種世間的知識底層有一共通而普遍的真理貫穿其間，學者只有透過主體的轉化，才可以契近這種深層的價值層面，而這樣的轉化通常要透過純化或鈍化感性與智性的作用，並回歸到一種未分化的身心狀態才可體得。但這種絕對意識的知識類型很容易造成深層意識與世間價值的衝突，文化在主體意識的內轉歷程中往往被轉化掉了。因為絕對意識的價值所在之地通常意味著時間的退化、空間的渾沌化以及主體的未分節化。伴隨著絕對意識的知識類型而來的，偶爾會有解構絕對意識的知識類型跟著出現，這種解構如果仍預設建構的前提，它即有工夫論的意義，我們可稱之為「轉化絕對意識」的知識類型。

〈天下〉篇所顯示的老莊之別反映「絕對意識」與「轉化絕對意識」之類的知識類型，這個類型具有跨學派、跨文化的解釋效率。就儒家體系而言，我們不妨舉最同情莊子的明末王夫之、方以智為例，因為我們在他們身上看到相似的精神再度顯現出來。王夫之批判王陽明唯心哲學不遺餘力，其立足點正落在類似莊子的天均哲學之基礎上，這是建立在整體論的、超乎心物區別的、歷程的、氣化的論述上的一種思想。同樣的情形又見於方以智《東西均》此天均哲學的代表作上，方以智對「心學」多所批判。<sup>(註5)</sup>晚近論中西文化交流史的專著中，方以智總會被討論，他常被視為科學精神的先行者。然而，就成熟期的方以智思想論，他最關心的毋寧是如何從當時極為流行的主流思潮，主要是指王學與佛學中的本心系統中走出。筆者認為在反意識哲學與主張含攝心物的體用論之立場上，他的立場與王夫之相同，

4. 這也是方以智何以常譏評老子為守財奴的理由，《東西均·全偏》說：「老子專惜之不用耳！」亦是此意。參見方以智著，龐樸注釋，《東西均注釋》（北京：中華書局，2001），頁144。

5. 同前引，頁202-215。此書的寫作背景可以說即是針對「心學」而發，不僅〈象數〉篇為然。

也與莊子相呼應。

事實上，一種潛入意識直握萬物本質的哲學不管在東方西方，都有相當的吸引力。魔笛的吸引力是迷人的，但也是危險的，因為這種直接的一體性幾乎無可避免的會帶來世界意義的弱化。黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）在《哲學史講演錄》中批判老子道：「統一在這裡是完全無規定的，是自在之有，因此表現在『無』的方式裡。這種『無』並不是人們通常所說的無或無物，而乃是被認作遠離一切觀念、一切對象——也就是單純的、自身同一的、無規定的、抽象的統一。因此這『無』同時也是肯定的；這就是我們所叫做的本質。」（註6）黑格爾對東方哲學是有名的不友善，他對儒家哲學理解之偏差更令人訝異。然而，就老子哲學而言，黑格爾的評介不能說沒有洞見。我們如將他評老子、印度哲學、史賓諾莎處比較而觀，不難看出他反一種無中介內容的直接意識之立場是相當清楚的，黑格爾的立場始終一致。（註7）

放在「絕對意識」與「轉化絕對意識」的知識類型底下看待老莊關係，兩者的異同不難看出。當莊子說老子「以深為根，以約為紀」時，其意不是指其人活在深層的玄暗意識中，接近於一種無內容的「一」之狀態嗎？而他批評老子「以物為粗」、「以有積為不足」，不是指其哲學抽象的割裂了心與物，因此，喪失了建構文化世界的功能嗎？我們如將《莊子·天下》篇的用語和黑格爾《哲學史講演錄》的批判作一對照，除了態度上的友善與否有差別外，內涵可以說是相同的，因為它們屬於同一種知識類型，所以有相同的關懷。

相對於老子的「以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居」，莊子主張的合理的物我關係乃是「應化解物」。「應化」者，與大化相應，並參與變化之流；「解物」者，與物相解，融合無間。莊子哲學的工夫論雖然預設了「朝徹見獨」此轉化意識的歷程，但成熟的莊子思想卻不能以絕對意識論的框架限定之，它毋寧是種氣化的道論立場，道不僅在心齋層，也在屎尿層，它是在超越心物之別的全體上

---

6. 黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）著，賀麟、王太慶譯，《哲學史講演錄》（北京：商務印書館，1983），頁131。

7. 請再看下列這段話：「當希臘人說：絕對、上帝是一，或者當近代的人說：上帝是最高本質，則那裡也是排除了一切規定。最高的本質是最抽象的，最無規定的；在這裡人們完全沒有任何規定。這話乃同樣是一種否定，不過只是在肯定的方式下說出來。同樣，當我們說：上帝是一，這對於一與多的關係，對於多，對於殊異的本身乃毫無所說。這種肯定方式的說法，因此與『無』比較起來並沒有更豐富的內容。」此段文字出自《哲學史講演錄》，頁131。這段話是緊接著引文批判老子的話而來。以黑格爾之逢「東方」必反的心理慣性，他此處會將老子與希臘人或「近代人」比較，可算是難得的記錄。

展現出來的。莊子這種應化哲學具有無比尋常的意義，它乃是透過一種主體的批判，亦即對深層意識的批判，而建立起來的調整心物關係的一種主體。簡單的說，莊子以形氣主體取代意識主體。莊子的形氣主體顯示出一種遊化或遊氣的身體觀，這樣的「身體」強調一種心氣不斷躍出，氣與天遊、心與天遊的身體圖式。如從形上學的角度著眼，他的形氣主體可說是建立在氣化的主體上面，有氣化的主體才有應化的存在模式。

透過一種新主體的建構，莊子建立起可具體地「應化」之主體，此主體伴隨「解物」而來，莊子對「物」的著眼甚高。相對於慎到等人「與物宛轉」，主體受制於物；以及老子「以物為粗」，物消失於主體；莊子卻超越兩邊，超越兩邊的前提乃是物不可以對象的方式出現。莊子論主體與物的始源關係時，強調「以神遇而不以目視」的命題，非表象式的感應而通乃是心物最原初的關係。物不是智性主體的對象，也不是如幻的主體之鏡中的呈現物。莊子看出在物之本源上，即不斷有新的意義形式（理）之創化，新理日出，連綿不斷。「物」與其說是具有永恆本質的「個體」，不如說是處於變化之流的「事件」之假稱，「個體」此概念在莊子思想中不好理解，瞭解物的流動性質，並參與其流動性，此之謂「解物」。「解物」與「應化」是一體的兩面，當主體參與大化之流後，它才可同時參與非對象的物之本來面目。所以與其說莊子思想是意識哲學，不如說它是玄化的物之哲學，也就是物化哲學。莊子物化哲學平觀心物，心物兩者是共屬的，兩者是有機的整體的兩翼。

更具體的說，這種氣化的身體透過一種不斷湧現的語言之分節作用，我們可稱為「道言」的「卮言」，在精神與語言的分化處，一種築基於形氣主體的新的意義形式不斷湧現。這種創化的動能也見於莊子對技藝的重視，在一種完美的技藝行為中，匠人的全身都融入「官知止而神欲行」的渾化層次。形體本身提供了一種精微的調整全身各感官功能的直覺之「知」，用杜維明先生喜用的語言即是體知。體知的真正內涵乃是形體本身即有超乎感官之知上的綜合性之知，它經由各感官而不受限於任一感官的通道，以「神」的面貌介入實際的技藝之運作。一位好的工匠之技藝是種創造，他完成了具體的形氣主體之實踐，也完整的保全了物之本相，所謂「以天合天」。在技藝的實踐中，一種形氣主體轉化到物-我合構的實踐模式就此展開。

當莊子從老子的意識哲學走出，在下文中，我們將看到他給身體、世界、語言、技藝，都帶來新的向度。此時的莊子恰好不是扮演文化世界中拆除大隊隊員的角色，而是扮演不斷新化世界、理化世界的建構者。這樣的莊子顯然已走出「道



家」與「老子」的藩籬，駸駸然地走進文化世界意義建構的領域，我們已到了該重新辨識莊子身分的階段了。

### 三、人文的背叛或證成？

當我們解開老莊連體的樞紐，老歸老、莊歸莊後，莊子思想的重新定位就被置放在日益迫切的議程表上來了。莊老對照，莊子的形象並不難領會，但如何恰如其分的突顯其特質，委實不易。筆者在不同的場合裡，曾用「儒門內的莊子」定位之，這個標籤有很大的好處，因為長期以來，莊子的形象總是和道家結合在一起，現在連結的結構變了，老莊脫鉤；相反的，莊子和中國思想史的大動脈之儒家結合起來，這種聯姻可以造成成說急遽翻轉的戲劇效果，強化讀者的印象。但這個標籤也有不利之處，因為它牽涉了筆者急欲避免的傳統學派分類的瓜葛。本文的重點在哲學，而不在思想史的興趣，其目的不在重構歷史上發生的事，而在澄清莊子本身的理論問題。既然重點在理論之解釋，底下筆者想從另一種大破大立的角度著眼。筆者既然認為莊子的核心義建立在基本存有論上的文化創化論，他關心的是氣化主體的存在狀態，而此狀態乃是落在人文世界基礎之上的語言、氣化與技藝。既然莊子長期給人的印象是反人文的，那麼，如要徹底地給莊子重新定位，我們不妨選擇從「人文的」，亦即「人文精神」一詞中的「人文」一詞入手探討。筆者的判準一言以蔽之，莊子是「人文精神」的莊子。

筆者這種選擇要冒一些風險，首先，莊子似乎一向不以「人文」的形象見長，這種非人文或反人文的形象淵遠流長，最早對莊子下評論的荀子即說：莊子「蔽於天而不知人」，在天人的關係軸上，莊子被擺在「天」的一邊，而下評論的荀子則被認為擺在「人」的一邊。荀、莊相去不遠，兩人對天人關係同感興趣，荀子對莊子的評語，以及荀子可能隱含的「人優于天」的立場，似乎都可在他們各自的著作中找到相呼應的文獻證據。荀子是戰國結束前夕學識最豐富的思想家，我們很難懷疑他的判教的資格。荀子的論點下文再論，此處僅就莊子考量，我們只要看到其書中天人相對的語詞，通常莊子是將「人」與俗偽聯在一起討論，而「天」則與「真」、「本源」同論，莊子所嚮往的固是「畸於人而侔於天」的人格，荀子的批判是可在《莊子》文本裡找到依據的。單就文字層而論，選擇「人文」一詞似乎不算聰明。

其次，現代中文使用的「人文」或「人文主義」是個容易引發混淆的語彙，由

於「人文主義」一詞有來自中國傳統的因素，也有來自 humanism 譯語所帶來的新說，它在當代學術論述的語境中，很可能由人擇一使用，更可能的是不自覺的混用。<sup>(註8)</sup>不同文化系統間的混用已易導致語義歧出，加上 humanism 一詞在當代西方社會的語境中，也是有名的歧路叢出，歷史一進展即帶進新義。雖說西方的 humanism 都有強調人的精神作用藉以強化人的價值的傾向，但如何強化，強化之依據何在？在上帝？在傳統？在主體？在喚醒的階級意識？言人人殊，因此，它的歧義多到恐怕都不見得找得到共同的核心要義。選擇一個亟待澄清的語彙去澄清一個複雜的哲學史之案例，這樣的選擇似乎不夠妥當。

Humanism 歧義這麼多，但筆者所以仍選擇使用「人文」一詞作為莊子與儒家的聯繫項，乃因用人文主義界定儒家價值體系，這是很常見的一種敘述。<sup>(註9)</sup>常見不一定代表恰當，但筆者將指出：這種共同論述有其合理性，澄清其間的分際後，這種共同論述可以形成討論的共識之起點。如果我們能在此語言的共識基礎上，找到莊子與儒家的核心義之人文主義可以相互發明，那麼，兩者之間的共通性就不顯得怪異，而莊子儒門說自然會顯示出其合理性。連帶地，莊子和儒家的基本性格也有可能達到相互澄清。

當代學者論儒家的人文主義時，筆者認為至少有三義可說。首先，第一種儒家人文主義可稱作「禮樂倫理的人文主義」，這樣的人文主義是由社會結構面的禮樂與人群關係面的五倫組成。第二種人文主義可稱作「道德意識的人文主義」，此種人文主義強調人的主體意識中，自然有一種道德法則作為依據，陸王所謂的「心即理」或程朱所謂的「性即理」是也，世間秩序固然由世間的關係所組成，但人文秩序的價值面向卻是由主體賦予，這樣的主體意識使得人的行為所及的領域都瀰漫了價值感，這種增進人的存在向度的價值之體系因而可稱作人文主義。第三種可稱作「體用型的人文主義」，這種類型的人文主義類似黑格爾所說的絕對精神，它預設了主觀精神與客觀精神的發展。這三種人文主義可視作彼此矛盾的三組命題，也可視為一以貫之的命題之三層次。事實上，當代新儒家學者在定調儒家的人文主義

---

8. 筆者曾參加一次有關人文主義的會議，大會有如下的說明：“China is being featured in the conference insofar as it provides a specific space in which an array of humanistic provocations and practices—from Greco humanism to liberal humanism, from Renaissance humanism to Neo-Confucian humanism, from various Marxist/Maoist engagements with humanism to Irving Babbitt’s brand of humanism, from Lu Xun and his brother’s call for “human literature” in the 20’s to Wang Xiaoming and Chen Sihe’s call for restoration of “humanistic spirit” in the 90’s—are brought into play.”

9. 唐君毅先生的著作最容易看到這樣的標目，其著作如《人文精神之重建》、《中國人文精神之發展》、《中華人文與當今世界》，這些書皆冠以「人文」之名。

精神時，幾乎都強調儒家的人文並沒有和超越界阻絕，但又會通向於客觀精神的國家社會，他們理解的人文主義傳統顯然不是存在主義式的沙特類型。新儒家學者所主張的人文主義，大體可以發現創造的根源，並在人的生活世界中找到中介物（如詩書禮樂）價值的思想體系。這種人文主義，沙特、卡繆等人一定不以為然。

儒家常被視為人文主義，而「人文主義」卻是有歧義的。但筆者認為我們如能仔細思索上述這些線索，並審視其以往的語義史，要找到解決問題的門徑不無可能。我們不妨省思「文」與「人文」的語義。「文」在傳統用語中，通常指為有文彩之呈現，最常見的文彩乃是文化所展現者，亦即詩書禮樂，《論語》記載的孔門四教：「文、行、忠、信」的「文」，大概指的就是這個層面的意思。但「文」既然指向可見之文彩，它很容易帶來一種「使之可見的事物」之對照。「文」、「行」對照已有此涵義，但此種「文」偏向人倫道德的領域。殷周以來隱約形成的「文」、「德」對照，也是如此。更常見的對照概念則是「質」、「實」這類的語彙，《論語》有「文質彬彬」之說，朱子注：「凡物之理，必先有質而後有文，則質乃禮之本也」。「文」、「質」相對，此種語言套式形成流傳久遠的傳統。然而，此處所說的「相對」乃是對照而不是對反，此對照絕非意味著本質的決裂。就本質而論，「文」與「質」更常被視為一體的展現，有質才有文，反過來說，質也自然會顯現為文，文、質乃隱顯的兩種面向。文質、顯隱的圖式落在形上學領域來講，即有「道之顯者謂之文」（註10）的說法。「道之顯者謂之文」此命題乃理學之常論，道-文對峙的語式可視為體用論語式的翻版，在體用論的思考方式之下，一切的現象、功用都會被視為來自一個超越的源頭，「文」因此成了「道」的顯像。

理學的命題一般會建立在對先秦儒典的解釋上面，在形上學領域內，理學通常是將先秦儒典隱微而尚未確定的語言作更精確的發揮，「文」的性質即是如此。在《國語·周語下》中，我們看到「夫敬，文之恭也；忠，文之質也」，一連串將諸德目視為「文」的展現之說法。此時的「文」與其說是「德之總名也」，（註11）不如說「文是諸德之本體」。這種原始的本體論之語言不僅可在道德領域見到，在自然界的論述中也不陌生，《文心雕龍·原道》篇開宗明義說道：「文之為德與天地並生」即是此說之前驅，此說再向下推陳到細部，即有〈情采〉篇所說的「形文」、「聲文」、「情文」之論，「文」遍佈在色界、聲界、意識界，亦即一切法

10. 《論語·子罕第九》：「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也……』」云云。朱子注：「道之顯者謂之文，蓋禮樂制度之謂。不曰道而曰文，亦謙辭也。」

11. 這是韋昭注解《國語·周語下》引文的語句。

界的形式皆衍自於「文」。《文心雕龍》的論點承自《易經》而來，筆者認為《易經》文本的「文」皆具此義。<sup>(註 12)</sup>它們的論點或許不能化歸為後世的體用論之語式，但確實都含有神祕化的或神話式的體用論之意。

「文」的形上學意義源自《易經》，「人文」一詞則不但具形上學意義，連語詞最早的源頭也是出自《易經》：「觀乎人文，以化成天下」。「人文」指的是聖賢之道所繫的禮樂文章，然而，如論禮樂文章的終極依據，不管是心性論或是形上學的解釋，其源頭總是來自超越之道，此《文心雕龍》所以說：「人文之元，肇乎太極」。顯然，古義中的「人文」與目前流行語中的「人文主義」之「人文」大異其趣，古義中的「人文」不是指一種人為的文明之意，相反的，它是指一種作為「道之顯者」身分之「文」遍現於人的世界。文與道同在，它居有本源的地位，所謂「河洛由文興，六經由文起」，文甚至在聖經之前，而且為其本。這種古義的人文精神預設了一種詭譎的厚度，人文由道生出，但道也要外顯為人文。「人文」的關鍵在於它和道的綰合處，「人文」不是和源頭之道斷了線的自我意志之大主體所在地。我們有理由認定：莊子如定居在這種源頭的人文精神靈臺中，恐怕會比掛名侷居在道家的屋簷下貼切，他的自我感覺應該也會舒服多了。

如果我們對儒家傳統與「人文」古義不太陌生的話，不難理解當代新儒家學者理解的人文主義，基本上繼承宋代理學的精神而來，而宋代理學的「人文」又是源自對遠古聖經的創造性轉化。眾所共知，理學的興起一方面是抗議佛老壟斷心性形上學的領域，而又不能夠提供「道與世間」正確而合理的關係；一方面也抗議佛老在世間法的領域上，並沒有太大的貢獻。理學家的人文主義，即是針對著他們認定佛老的不足而發，他們透過「明體達用」、「全體大用」的思維模式，聯繫此界與彼界，形成一個連續性的世界。<sup>(註 13)</sup>文化世界因為有「體」的加持，構成有厚度的意義載體。

我們將莊子定位為一位關心基本存有論的人文主義者，這樣的定位無疑顛覆了一種流行的非人文主義的莊子觀，這種非人文主義的莊子觀在當代的莊學研究中雖廣為流行，但其源頭很早，流程很長，此種莊子形象當創始於荀子。荀子對莊子的

12. 《易經》言：「天下文明」、「文在中也」、「文明以止，人文也」、「通其變，遂成天地之文」等等，這些地方的「文」字多可解釋成天道外顯之文彩之意。至於這樣的「天道」到底為宋儒的本體宇宙論之類型，或是漢儒的氣化宇宙論之類型，此處姑且不論。

13. 關於理學的體用論思想，參見楠本正繼，〈全体大用の思想〉，《日本中国学会報》，4（東京：1952），頁 76-96。島田虔次，〈体用の歴史に寄せて〉，收入《仏教史学論集——塚本博士頌寿記念》（京都：塚本博士頌寿記念会，1961），頁 416-430。

定評是「莊子蔽於天而不知人」，荀子這句話稍加改頭換面，在後世儒者的著作中不斷諸現。荀子是位思想深刻的一代大儒，他對當時思想家的批判縱使不見得公平，但都有個理路。錯誤而深刻的理路比泛泛而論的正確消息重要得多，本文對莊子的定位和荀子完全不一樣，但很感謝他反而詭譎地提供我們建構儒家-莊子匯通的平台。

荀子批判莊子之語所以值得留意，乃因天-人這組詞語在他自己個人的著作中，也是組重要的術語。在名文〈天論〉之中，荀子提出「明於天人之分」、「唯君子為不求知天」此著名的命題。<sup>(註 14)</sup>〈天論〉很可能有特定的針砭對象，但此篇所提出的天人關係在他的著作中是非常一致的。荀子的「天」基本上是物性意義的自然天，它與人的世界不相干。人的世界是「人類」此種屬所創造出的禮義世界，文化在此，價值在此。它與自然的意義不相干涉，自然對人的作用是它提供基本的與料以供人類創造，這就是所謂的「天生人成」。<sup>(註 15)</sup>在「天生人成」此基本的原則規範下，凡天生者，不管是大自然的物質（所謂天職）或人的自然本質（所謂天官、天情），都是有待轉化以符合人的價值體系的。從荀子的眼光觀察，莊子所關心的恰好是此義之外的非人文世界，所以說他「蔽於天而不知人」。

荀子常被視為人文主義的典型人物，他的人文主義正是和「天」切斷關係的人文主義，<sup>(註 16)</sup>聖人「不求知天」，他關心的是禮義之統的人倫世界。從荀子眼中看到的莊子似乎將意識的焦點集中到「天」上，反而和「人」切斷了關係。然而，我們看到莊子的天具有二義，天人的關係也見有二義。首先，莊子的「天」之意義部分承襲當時的用法，泛指人以外的大自然。〈逍遙遊〉篇所說：「天之蒼蒼，其正色耶？其遠而無所至極者耶？」〈天運〉篇說：「天其運乎？地其處乎？」這些文句中的「天」，即是此物質意義之天。荀子的批判是否針對此點而發呢？

如果依荀子的理解去瞭解莊子的天人關係，那麼，莊子應該對「天」有知識的興趣，而忽略人界的價值。在戰國晚期，確實有股「前天文學」或「準天文學」的熱潮，〈天下〉篇記載喜論天地事物的黃繚即為代表性人物之一，惠施、鄒衍、屈

14. 天既然是物質意義的天，荀子的「不求知天」當然也不排斥當順天之自然法則行事，這種功利性的天人合一與「不求知天」並不矛盾。

15. 荀子思想的基本原則為「天生人成」，參見牟宗三，《荀子大略》（臺北：學生書局，1982），頁 213。

16. 先秦的「天」之涵義是多重的，馮友蘭《中國哲學史》指出「天」有五義：物質之天、主宰之天、運命之天、自然之天、義理之天。依據其說，荀子的「天」自然不是主宰的，也不是義理的天，其主要的用法是「自然」的天。



原都探討過天的論題，《列子》記載的杞人憂天的故事也曲折的反映這股新興知識的現象。回到莊子，我們在其書中也發現到〈天運〉等篇章蘊含了原始天文學的消息。荀子批判莊子，是否就是針對這股原始天文學的熱潮而言，我們不易確定。但可以確定的是：如果針對這一點而發，莊子顯然不需要太介意，因為這部分的知識在他的體系中，並沒有佔太大的地位。

但人與作為自然的天之關係是否即是知識論類型的，恐怕也不見得。我們觀看莊子論天人的關係時，確實常將人放在這種宇宙性的「天」之意識下定位，由於莊子的主體是種氣化主體，氣化主體的存在樣態是種「宇宙性」，（註17）「宇宙性」也就是一種「天」的模態，因此，人的本質本來即是與天同在，用莊子的語言講，這就是「遊乎天地之一氣」。「氣化」此主體透過氣化的遊盪，原則上，它以神祕而超自覺的方式融進了造化的運行，主體與自然一體難分。因此，我們如硬要依荀子的定義，稱莊子「蔽於天而不知人」，在此背景下不是講不通的。然而，氣化主體下的「天」、「人」之意義乃意味著本真的狀態，日常意識不屬於本真狀態，日常意識狀態下的氣化主體是潛藏的，有待體現的，實際上沒有氣化可言，（註18）也沒有天人同遊的共構關係。既然被告只是同名而不同人，所以荀子即使真的從這種「人之宇宙性」觀點批判莊子，莊子沒有理由接受荀子的審判書。

由天人同構的氣化關係是本真境界而非日常意識語彙，我們進入莊子的「天」之核心內涵，此即筆者認為莊子所用的「天」乃意指非人為的本初狀態，所謂「無為為之謂天」（〈天地〉篇）之意。莊子強調人的可自覺的意志或感官之機能為「人」，而超乎意志或感官之上的自動自發之機能為「天」。人的感性、智性如果能夠完全由整體的生命機能貫穿，分殊性的意識融入整體性的意識，這就是「由人返天」的構造，也可以說是由人為進入「自然」的層次。莊子的技藝哲學之目標在「自然」，其關鍵即在轉化人的感性-智性構造變成全身的直覺之感之運作，這是種非分殊性意識所及之行動，所以可謂之「天」，此「天」接近於「神」之意。在此一身心圖式下的天人關係是連續性的，脫離整體運作的背景之理智與感性一旦因工夫熟化而融入「神」之狀態，它就會再返回到整體的背景去，與之合一，也就是達到「天」的層次。莊子一直強調「聖人藏乎天」，要作「天之君子」，但他實質

17. 身體具「宇宙性」，此用語借自湯淺泰雄，《身體の宇宙性》（東京：岩波書店，1994）書名。此義並不難理解，海德格的「世界」，西田幾多郎的「場所」，雖用語不同，內在的空間感之層次也不一定相同，但同具有超主客的價值之空間性之義。

18. 筆者這裡所說的「日常意識」借自 Henri Lefebvre 意指被消費社會體制構成的意識。海德格批判一般人日常的存在狀態乃存在情緒裡，其說略同。

的想法乃是天人不相勝而相續。如果學者能讓身心機能不分歧化，而是從整體中躍出且與整體配合，以工夫成熟境界證成原初之本真，這種本真、自然的行動即是「天」。(註19)

比較莊、荀兩人的天人思想，其特色馬上可以對照而出。荀子批判莊子「蔽於天而不知人」，他這裡所說的「天」、「人」完全是依照自己的定義下的。在「天生人成」的思維模式影響下，「天」成了材質義，它有待「人」之轉化加工。荀子的「聖人」頗像一位偉大的工匠，工匠的創造是對材料的精緻加工，大自然提供材質，聖人提供特殊的技術，兩者合作，遂有人類的人文世界。相對之下，莊子自己認定的「天」乃是一種生命未分化的本真狀態，「人」呈現的是現實的身心模態。「天」代表始源的完整，「人」則代表身心分化後的諸種功能。莊子的聖人是位偉大的藝術家，藝術家開始創造時，焦點意識與支援意識不相涉，意識主體與形氣主體無法融合，人自人，天自天。等到工夫純熟後，他全身皆是創造的主體，全身皆顯為神氣所流串的一體性。荀子之「不求知天」與莊子之「入於寥天一」，其說各有所當。至於荀子之批莊，其天人概念指涉不同，所以其天人關係可說是各說各話，荀子的理解與莊子本義並不相干。

回到莊子本懷，筆者認為他不是「蔽於天而不知人」，而是他對天人關係另有理解。天人關係恰好也是千年來儒學最關心的議題，儒學從唐中晚期的李翱開始，對「性命之學」即有狂熱的追求。如果依據當代新儒家學者的解釋，「性命之學」進一步的規定即是「天道性命相貫通」，這樣的學問恰好與莊子的天人之學領域重疊。筆者認為，理學家在重構天人之學時，他們一方面很成功地打通意識與超越界溝通的管道，從此，他們的人文精神滲透了造化的力道。依照理學家體用論的基本思維格局，他們應該證成文化世界的內涵即為「道之顯者也」，但因為理學家道德形上學的要求太強，他們深化的同時也窄化了天人關係的幅度。筆者認為莊子因為缺少此方面的負擔，所以我們一方面固然可以批評說：此缺席造成莊子道德感的強度不足，同時也造成了他忽略既存的禮義結構與人格成長的有機關聯，荀子在這方面即比他敏感，荀子對人的理解也比較能得到當代反先驗的社會學家、人類學家甚至哲學家的支持。

然而，就荀子批莊的另一面而言，我們卻看到《莊子》書中具有同樣深度的思想風光，荀子卻忽略了。莊子看到現實的人文世界必然會有異化，它需要被解而化

---

19. 畢來德 (Jean François Billeter)，《莊子四講》(北京：中華書局，2009)，也有類似的主張，請參照。

之；而人性的始源即具有新理日出的創造動能，它有更化自己及世界的能量。莊子的天人思想比起荀子來，較難得到當代人的共鳴，乃因整體的時代氛圍與之不同調，莊子遠遠走在時代的前端。當莊子以形氣主體取代意識主體，而且以一種共屬性的氣化主體（形氣主體之深層向度）作為思想的核心時，我們看到一種新的天人關係形成，一種氣化的連續性之模式重新架構天人的管道。莊子此一定位在自然哲學與在文化哲學上都產生極深遠的影響，我們要進一步落實他的「人文之源」的內容了。

#### 四、人文之源與氣化主體

筆者要重述上文已確定的兩點：（一）莊子哲學的出發點是建立在對老子哲學的超越上，他作了主體的轉化工作，將道論設立在氣化主體而非唯心主體（絕對意識）的立場上。（二）人文精神的古義之一指的是道-文連續體在人的世界之展現，人文精神是「道」經由「人」的創造性體現出來，而不是「道」由「人」創造出來。筆者將進一步指出：站在當代思想氛圍的立場，比起上世紀以前的學者，我們更有機會可以用「人文精神」一詞定位莊子思想。筆者將莊子貼上「人文精神」此一標籤，並非源於廉價的比較哲學之立場，而是認為在根源的意義上，也就是在基本存有論的視座上，莊子與人文精神的本質確實可以相互輝映。筆者這裡使用的「基本存有論」明顯的借自海德格《存有與時間》的用法，海德格將基本存有論建立在「此在」（Dasein）的基礎上，依筆者的理解，它主要的特點有二：一是所有事物的本體論意義皆需在「此在的存在論分析」中理解，此在具有本質的優先性，萬物的意義依此而建立。其次，「此在存有的顯著特色乃是它本身可理解存有，此在自身的特色即在它是存有論的。」「此在」自生自證，既不共也不依他，它與其他的存有物不同質不同層。（註20）

基本存有論牽涉到人與世界的根源性關係、語言與技藝問題，筆者認為這三個問題都是圍繞著氣化主體展開的。或者說：基本存有論是氣化主體的問題，此種主體無可避免地會牽引人與自然的根源性關係之問題，至於語言與技藝則是氣化主體展現的模式。筆者認為除了將「此在」換成「氣化主體」外，「此在」作為基本存

---

20. 上述觀點參見英譯本，Martin Heidegger, *Being and Time* (Malden: Blackwell Publishing Ltd., 1962), pp. 32-34。

有論來源的兩點理由，氣化主體都具備。但莊子的「氣化主體」仍預設一種體證道體之後的具體性之發展，此「體證」因素在海德格思想中較薄弱。牟宗三先生批判海德格的「此在」作為基本存有論的基礎之資格堪疑，牟先生站在天道性命相貫通的立場自然會提出此疑。然而，施孟堅先生最近撰文，主張海德格早年也有實踐哲學，其「此在」未嘗沒有工夫論的內涵，茲不細論。莊子在氣化主體、語言與技藝這三個問題上都提出了符合人文精神的解釋。（註21）

就人與世界關係而言，我們當緊扣「人文」的一種古義：「人文之元，肇自太極」。「太極」一詞出自《易經》與《莊子》，此詞語通常作為本體宇宙論的語言來使用，在「道在屎溺」、「枯槁有性」此泛道論的格局下，它構成儒道的自然觀的核心。眾所共知，莊子有自然哲學，理學家也有自然哲學。在理學家的自然哲學中，我們看到天地被他們視為生生的創化體，大自然是互攝的整體。除此之外，太極還以因陀羅網模式的一多相容，在整體的大自然且在個個分殊的自然物中完整呈現。理學家看待自然，總是會將它提升到「道之顯者」此至高的地位。然而，在性命之學基本框架的牽制下，大自然所呈現的意義，大抵是作為天道性命相貫通此大原則下的一個子項目，自然本身的複雜面貌並未開展。然而，在《莊子》書中，我們看到大自然呈現出一種更豐饒的面貌。

與自然產生關聯的知識有多種，美學是其中的一種，莊子對中國美學的貢獻至大，眾所共知。然而，以「美學」一詞定位莊子的影響，這種標籤其實誤導的作用大於引導的功能。我們現在回到「美學」的原意，它原來即帶有感性之學的意思，換言之，如果攝所歸能的話，「美學」的焦點應當放在主體一種特殊的與物交往的知識，而不是自然的物相具不具有「美」的屬性。當美學從對象轉到一種帶有宇宙性性質的主體，筆者稱之為氣化主體時，「美」字已無法窮盡人與自然交涉的學問，筆者認為我們不妨將「美學」視為「感學」的一個次類型。（註22）「感學」雖說是依照一種新的主體意義而設立，但它的範圍主要在人與自然間的關係，感學的核心落在氣化本身，莊子的美學貢獻之核心其實落在超越能所關係之上的「感學」本身。

我們探討人與自然的基源關係，所以要牽涉「美學」的重新定義，乃因此學在

21. 參見施孟堅，〈何謂『實踐詮釋學』？——從海德格早期的弗萊堡講稿（1919-1923）說起〉，收入李明輝、邱黃海主編，《理解、詮釋與儒家傳統：比較觀點》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010），頁33-52。

22. 何乏筆先生也提過這個問題，他建議用「覺學」代替「美學」一詞，但「覺學」的東方意識哲學內涵太強，此語多少令人聯想到「證悟」之意，竊以為「感學」相比之下仍較差強人意。

今日華文世界大興，而其領域恰與本文的關懷高度重疊。我們提出氣化主體在基本存有論中的核心地位，又提出此主體超能所的特色，乃因莊子的思維很難用精神-自然或意識-世界一刀兩切的本體論斷裂方式思考之，「氣化主體」的概念既預設與世同在，也預設形上-形下的連續性。勉強就方便法門地強分能所而論，我們發現莊子在客觀面上特別注重道的創化的能量，此能量以氣化的形式不斷生起。事實上，就創生動能而論，《莊子》與《易經》是中國文化傳統中談得最徹底的兩部典籍。但關鍵不僅於此，更在莊子強調始源的創化機制中，世界即有原生的理蘊乎其中，〈天下〉篇所謂「其理不蛻」，〈知北遊〉所謂「原天地之美而達萬物之理」，〈養生主〉所謂「依乎天理」所說皆是。這些「理」都比經驗性的理之層次高，莊子的理不是認識論的概念，而是感學形上學的概念，它屬於「道」的分化。借用老子「道生之，德畜之」的語式，我們不妨說，「道生之，理成之」，理不但是道的分化，它還是道在雜多的世界最初的根源秩序。我們不宜忘掉：莊子是最早強調「理」之重要性的哲人，世界本身即有可理解的意義結構，這樣的存有論之肯定最早出自莊子，理學家後來所作者，大體即緣此一思路而來。

由於世界本身即為有意義形式的構造，而在氣化主體的共構存在之運作下，人與自然之間即會呈現一種原初的和諧關係。主體與外物之原初關係，不是認識，不是利用，甚至也不是美感的欣賞，而是一種氣感的流通。在此氣感的流通中，一種尚未明文化的「理」已醞釀其中，海德格指出，詮釋的首要任務在傳來消息，氣化主體感物的第一步不是明鏡應物，而是在主客未分的共屬狀態中的一種機感，此時身體得到未明文化的訊息。始源的心物關係乃是一種氣化共感的、原生美感的，在感中醞釀了文的形式，也可以說彰顯了最始源的人文精神。《莊子》與《樂記》所以將音樂此人文之大宗逆推到天地之氤氲流化，我們不難理解。

如果世界本身即有原生的秩序，它有倫有序有理有類，而且此倫序理類與人的氣感是共生的，那麼，莊子提供的這種世界圖像正是儒家形上學最盼望的類型。此原初的世界圖像一旦落實到現實的人文世界來，我們有理由相信，莊子對倫理價值也不是否定的。誠然，我們可在《莊子》一書中較偏冷的章節中，讀到莊子對倫理教化的嘲諷之言。但我們也不宜忘了「子之愛父，不可解於心，君臣大義無所逃於天地之間」的名言。莊子這段名言出自於〈人間世〉篇，在此篇中，莊子一再言及人間政治事務之險惡，也勸導學者如何在此亂世中，保身全性，安然度過。然而，正是在此篇中，莊子勸導學者，父子君臣之間無法用利益計量，萬一不可免，也只能承擔了，這就是「知其不可奈何而安之若命」的真諦。〈人間世〉篇這些話無人



懷疑出於莊子之口，其語也不是不了義。以此為準，莊子對君臣、父子這這兩倫的判斷與一般的儒生的判斷並沒有出入，（註23）他的倫理觀似宜重看。（註24）

人際倫理學的問題點到為止，因為莊子在此領域發揮的力道不夠，莊子對後世人文精神的影響主要也不在此面向。（註25）底下，我們還是轉到基本存有論與其表現的問題。

## 五、人文之源：語言與技藝

如果氣化主體乃與世同在，氣與物遊，而且在主體-世界的連續體之構造中即有未分化的秩序存焉。從人文價值的角度衡量，此即原始的渾沌狀態中孕育了「文」的潛能。但「文」要由潛能變為能量、由無名的文變為人文，這需要一種彰顯的過程。但彰顯不僅是直接性的由潛藏轉為實現，而是在彰顯中有原生的詮釋，彰顯不是直接拷貝潛藏的原本，而是在彰顯中即有非意識化的定位作用。氣化主體感物而興不會止於此無名、無別的同體狀態，它需要破裂而出，並將此原始的經驗轉化到人文的世界來。此際，「語言」居間扮演了轉化的樞紐。筆者這裡使用的彰顯、詮釋、語言這類語詞，明顯帶有當代詮釋學的氣味，事實的確如此，筆者認為在當代詮釋學提供的「詮釋」、「語言」、「彰顯」之概念，對我們瞭解莊子思想起了很好的指引作用。如果比起前代學者來，我們在今日反省莊子的語言思想，真有後出轉精之處的話，那大概就是我們生在語言哲學成熟的二十一世紀此後出時代的優勢。因為經過所謂「語言的轉化」以後，我們思考人文科學的立足點完全不一樣了。

- 
23. 黃宗羲提供一種對照的觀點，他在《明夷待訪錄》的〈原君〉此篇名文中說道：「小儒規規焉，以君臣之義無所逃於天地之間。」依據其說，莊子不但沒有毀壞世間的倫理價值，他的觀點反而接近墨守世俗禮法的俗儒了。這一推論當然更極端了，不可取。但莊子此語在後世相當流行，所以黃宗羲的批判也許不見得針對莊子，而是另有現實世界的指涉，無暇細考，茲不贅論。
  24. 莊子的深情是許多莊學名家都注意到的，從明末到當代，不斷有人重複提出這種觀點。一位深情的哲人會反僵化的倫理體制，這是可以理解的，《莊子》書中不乏這類的敘述。但一位深情的哲人會反對情感本身的情之秩序，這是很難想像的。牟宗三先生認為道家並不反倫理教化，它從事的乃是「作用的保存」，亦即莊子並不提出倫理學的命題，他只關心 how，如何使真正的人倫價值不異化地展現出來。「作用的保存」大致就是政治人物所謂的「可作不可說」，很可能這就是莊子的立場。
  25. 晚明覺浪道盛、方以智師徒很強調莊子的忠孝概念，筆者認為這是時運使然，其理論效果沒那麼有說服力。

語言是人類諸機能中最神祕的一種，在神話思維中，語言與存在幾乎同義，語言不僅指義對象，它就是對象本身。《舊約·創世紀》說：「太初有道（語言），道（語言）與上帝同在。」〈創世紀〉的敘述來自久遠的神話傳統，語言之根源深矣！遠矣！然而，神話的語言智慧在史上並沒有得到充分的正視，自從哲學突破的時代以來，人們對語言的理解基本上是越來越抽象化，語言的魔咒力量日益減弱，而邏格斯的控制力道越來越強。直接經驗的豐富性遭到犧牲，只剩下沒有血肉的骷髏。（註26）在西方，「工具說」或「約定說」始終相當流行。根據這種理論，語言是約定俗成的，詞是客觀物可以相映的符號，透過語言的中介作用，人可以清明的認識世界，以祈改善世界。上述這種觀點預設了鏡子的隱喻，人心像明鏡，它可客觀地表象外在事物，這種透明的主體是知識論導向的認知主體，它在西方社會有個極頑強的傳統。（註27）這種鏡子隱喻的知識論導向的主體在東方也不陌生，荀子就可視為此說的代表。在臺灣曾一度十分流行的邏輯實證論，也可視為哲學界中語言抽象化的巔峰之作。

然而，西方世界從 Herder、Humboldt 以下，彼邦學者對語言的本質另有思考，其規模已遠遠走出「語言約定俗成」或「語言工具說」的藩籬。基本上，「人是語言的動物」，或「人類的語言性」是許多不同學派的共識。語言就是人性，語言就是存有，不是人說語言，而是語言透過人自己說。類此之言，乍看怪異，而今觸目可見，學子已不感新鮮。目前哲學界有關「語言」本質的討論文章汗牛充棟，筆者無能妄贊一辭；國內的相關引介也多，筆者同樣也只能三緘其口。但放在本文的立場下考量，筆者認為當代語言哲學中，至少有兩義是特別值得注意的，首先，是語言與精神的關係；其次是語言與彰顯（創造）實在的關係。筆者認為在這兩點上，莊子有迥異於東方大部分思想家的獨特視野，兩千年來他踽踽獨行，反而在近世歐洲他找到了同行者。時序進入二十一世紀以後，他的思想更有資格引發廣泛的迴響，事實上引發的共鳴之聲也已不少。由後視昔，我們不能不讚嘆莊子的語言思想遠遠超出他當時同代學者的水平。

人的語言性或「語言構成世界的存有論基礎」諸義在今日已大顯，但其源頭至少可追溯到十八世紀的洪堡特（Freiherr von Wilhelm Humboldt, 1767-1835）。洪堡特的《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》，此書在語言學說史佔

26. 參見卡西勒（Ernst Cassirer）著，于曉等譯，《語言與神話》（北京：三聯書店，1988），頁102-115。

27. 參見理查·羅蒂（Richard Rorty）著，李幼蒸譯，《哲學和自然之鏡》（北京：三聯書店，1987）。

有極重要的地位，卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）說，洪堡特的作品在語言思想中「不只是一個顯著的進展而已，它在語言學史中標出了一個新時代。」（註28）洪堡特對語言的革命性見解，乃在它從「內在語言形式」的觀點界定語言，語言不是靜態的，不是既成的規則，不是約定俗成的公共工具，語言是精神作用的具體化活動。用洪堡特自己的話語說：「語言不僅只伴隨著精神的發展，而是完全佔取了精神的位置。語言產生自人類本性的深底，所以，在任何情況下我們都不應把語言看作一種嚴格意義的產品，或把它看作各民族人民所造就的作品。語言具有一種能為我們覺察到，但本質上難以索解的獨立性，就此看來，語言不是活動的產物，而是精神不由自主的流射，不是各民族的產品，而是各民族由於其內在的命運而獲得的一份饋贈。」（註29）洪堡特此書可謂天才之作，理論內涵既新，語言材料又豐富。開啟語言和精神間，以及個人語言和民族精神間是相互體現的論述。

看過洪堡特的話語，我們不妨參看莊子〈寓言〉篇怎麼論卮言：「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也。故曰無言。言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言」。上述這段論語言的文字在〈齊物論〉篇中，又重新出現了，只是它的主詞變成了道。述詞全同，主詞有別，筆者認為最好的解釋，乃是語言即道，道即語言。我們如果反思「道」的語義，發現此字除了「道路」一義外，原本即有言說之義。如此說來，道與言同體生起，這樣的連結似乎符合「原始語言」的意義了。

透過洪堡特「內在語言形式」以至海德格「存有之安宅」之對照，我們不得不很嚴肅地擦亮眼睛，反思為什麼莊子在〈天下〉篇論及自己的學術時，那麼重視語言的問題，從「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」開始，迤邐至「以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣」，再至「芒乎昧乎，未之盡者」，這些看似飄渺的狀詞皆指向語言活動。莊子論其他各家諸子，都沒花這麼多的篇幅討論語言，除了名家，基本上可以說連提都不提；即使名家，莊子所重者，仍是在其哲學命題，而不是語言本身。在〈天下〉篇這麼珍貴的書寫空間侷限下，莊子為什麼花了一半以上的篇幅去描述自己思想中的語言問題？（註30）

28. 卡西勒著，劉述先譯，《論人——人類文化哲學導引》（臺中：東海大學出版社，1959），頁138。

29. 洪堡特（Freiherr von Wilhelm Humboldt）著，姚水平譯，《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》（北京：商務印書館，1997），頁20。

30. 這是聞一多提的問題，參見聞一多，《古典新義》，收入朱自清等編，《聞一多全集》（臺北：里仁書局，2000），第2冊，頁283。

筆者認為，莊子的卮言，無疑的就是一種精神體現者的語言，我們不妨稱之為「道言」。「卮」是道的象徵，它以旋轉的形態，不斷的從深層湧現。從它以「不化」帶動「無盡之化」，從無盡深淵明朗化隱晦的訊息而言，莊子和洪堡特看到同樣的精神活動現象。但在語言精神一體化的活動中，洪堡特看到個人語言和民族精神之間的一體難分，民族精神透過個體語言顯示出來，個體語言則因集體精神而得以溝通。莊子沒談到民族語言的問題，他恐怕連民族的意識都沒有。他對語言的民族精神之共通性著墨較少，但他觸及到語言作為存有安宅的面向。

莊子的語言（卮言）具有本體論上的優越位置，這是從言-道的連結結構即可推衍出來的。我們不妨再回想「應化解物」的另一層意義，亦即它在語言層上的作用。應化者，語言作為「化聲」也，它如天籟之生起。「解物」也者，語言體現物，盡之於物，而物隨化流，所以語言也要隨化而解。王夫之注「道物之極，言默不足以載」曰：「道不可盡，盡之於物。故於道則默，於物則言……隨其言而成，乃謂之隨成，隨成而無不吻合。」（註31）在卮言隨大化而起的運動中，道不可見，唯物可論。物不自現，因言而顯。從意義的存有論觀點考量，語言就是詮釋的精神，無物不因語言而彰顯。我們如果不從一神論的上帝從無創造萬物，或從原始材料（如水、土）創造萬物的觀點考量，而是從萬物的本體論意義由隱而顯考量，那麼，語言可視為既是詮釋者也是創造者。

然而，語言彰顯萬物，萬物有名之後，言-物的連體邏輯結構即有自己的行程。卮言伴隨精神活動而來，脫離創造的母體之後，它很容易體制化，言語（parole）變為語言（language），語言擬像化為儼然的主體。語言的活化與僵化、創造性與體制性的張力由此展開。但就莊子的觀點而論，語言終究當在活動中自行衍生意義，不主故常。卮言之作為存有之安宅，其宅終究非靜態之安穩者，而是變化之力場。

本文要提及莊子與人文精神之關係之第三點，乃從技藝入手。技藝在《莊子》書中的地位詭異，一方面我們看到莊子發出「毀絕鉤繩，而棄規矩，攬工倕之指」（〈胠篋〉）這樣的呼聲；一方面我們看到許多類似運動特技的特寫鏡頭畫面，在他的著作中不斷出現，在〈養生主〉及〈達生〉兩篇中，這樣的特寫鏡頭出現得尤為密集。這兩種立場相去天壤，其差別似乎很難完全用禪宗呵佛罵祖之說比擬之，我們因此不得不贊同劉笑敢劃分《莊子》一書不同作者的洞見。（註32）關於技藝價

31. 王夫之，《莊子解》（臺北：里仁書局，1984），卷25，頁237。

32. 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988）。

值的兩歧現象該如何解釋，我們在下一節將另有說明。本節從正面立論，筆者認為莊子對技藝有相當獨特的見解，它將技藝提升到人的存在意義層面。

《莊子》一書中，我們看到特別多的勞動者與技藝的故事，這些勞動者中有解牛的庖丁、有制輪的輪扁、有為鑄的梓慶、有承蜩的丈人、有射箭的伯昏無人、有冶陶的工倕、有操舟的津人、有駕馬的東野稷（雖然他不是最理想的駕者），這些技藝卓絕的人物大體可分成兩組，一組是器物的製造者，一組是器物或動物的使用者。莊子舉的例子不少，但可想見的，沒舉到的勞動故事還有很多。莊子本身是漆園吏，他對勞作一點都不陌生。由於這些匠人出身低微，與他們對話的國君反而多不得道，所以李約瑟以下，許多學者都相信莊子在此作了階級意識的批判。筆者相信莊子表彰貧賤者的用心是有的，但筆者更相信莊子所以列出這些故事，主要是想藉以指出，我們的環境是由器物環繞而成的，我們的生活則是由這些製器、用器的活動組成的世界。

在中國的經典詮釋傳統中，「器」一向不是重要的哲學概念，一直到晚明，才有「天下惟器而已」的命題。<sup>（註 33）</sup>而「器物」與人文世界的緊密關聯，我們恐怕要到了二十世紀因海德格論物的「意向性」（in-order-to）結構與布希亞的「物」之象徵內涵，我們才比較清楚瞭解新器物的創造不只是帶來生活的福祉，也不只是在外在的世界影響主體，更重要的，它使得我們與世界的關係產生深刻的變化。透過現代的視野，我們返回看《莊子》與《易經》，我們不能不承認，《莊子》與《易經》的複雜思想體系中，至少有器物哲學的內涵。物是主體從絕對的同一性分化後，人與世界產生關聯的重要步驟。雖然某些動物（如猩猩）也有製造器物的能力，但就器物所代表的意義而言，只有人類才是使用器物的動物，因為器物對我們而言不僅是生存工具的作用，它還有文化意義的問題。器物一旦出現就成了一個中介的文化網脈，它使得主體與環境可以合構意義疊密的人文世界。

莊子有器物哲學，但比較起朱子的格物，或方以智、王夫之對物的理解，我們發現莊子事實上沒有賦予器物完整的意義，或者說，沒有如海德格那般賦予物「主體」的地位。莊子論製器用器，製物用物，他都是強調具體的人文活動不能脫離這些器物而存在。但莊子所著重者乃在透過器物而展現人文價值，「透過」的重點在於氣化主體之游心於物，它與物形成共游互滲的關聯，而不是種表象的關係。一種成功的製器或用器行為需要全身參與，其運作的主體肯定是氣化主體，而不是只依

33. 此詞語出自王夫之，《船山全書》，《周易外傳》（長沙：嶽麓書社，1996），〈繫辭上·第12章〉，卷5，頁1026。



意識主體的焦點意識去運作。此之謂「以神遇而不以目視」，「官知止而神欲行」。

從氣化主體的提出，到理想語言的日生日化且隨物而成，再到氣化主體凝聚技藝且因器物而完成生活的意義。我們看到莊子的人文精神主要都是依循著氣化主體的軸心步步落實，主體即「脫自」（ecstasy），依「脫自」而日生日化以成自體。但它的「脫自」不只是主體的向外射放，而是有「與物共化共遊」的辯證歷程。至於這樣的人文精神內涵是否足夠，這是另個層面的議題了。

## 六、同一、解構與創化

如前所述，莊子的思想建立在基源的存有論基礎上，語言有身體性（形氣主體性），技藝有身體性（形氣主體性）；而身體主體（形氣主體）乃是道在人間的孔竅，道只能透過這個孔竅才可以在世間展開它的行程。身體本身就是一個莊子喜歡運用的喻根——陶鈞，它有個神祕的中心軸，依秘教天人同根的圖式，此中心軸即是作為宇宙軸的太極。宇宙軸不但有定位世界秩序的作用，它還會帶動世界變化不已的旋轉，莊子指出，結合了外化與內不化，意義即從無法定點化的中心不斷湧現出。此說如成立，莊子思想乃是為窮究人文世界而立，因為只有座落在形氣主體此陶鈞之基礎上，人文世界才可鞏固。脫離氣化主體的運作，中軸虛轉，語言嚙喃，技藝落空，最後終無人文可言。語言與技藝破碎處，一切法不成。

人文之源的假說如果成立的話，我們馬上面臨一個莊子詮釋學的障礙：《莊子》一書中對構成人文世界的主要內涵，如道德、技藝、語言，常抱著批判的態度。莊子的批判是一條鞭的，他從人的感性、智性之起源處開始，一連串的批判順河而下。他首先指出這種感性-智性主體會因語言與反省意識的活動而造成自身不斷的分化。語言分化以後，它會順著自性繁殖的軌道，不斷再分化下去，所以最好「言無言」。智性主體因其向外活動的性格會發展出技藝的活動，但技藝活動一旦發展下去了以後，它會有自己發展的軌道，如此會造成人的主體有了機心，「純白不備」，所以最好像漢陰丈人一樣，不要使用機械。至於構成儒家人文精神的核心之倫理道德，莊子的揶揄是很著名的，盜亦有道，詩禮發塚，若此之言，不時可見。他宣稱：「仁義者，先王之蘧廬，可以一宿，不可久住」，此段話語更可視為對人文制度根本的批判。他反語言、技藝、倫理的態度這麼明顯，因此，後世讀莊者只要一張目，很難不看到帶著嵇康、李卓吾形象的哲人閃爍於其書之間。

我們彰揚莊子的人文精神的同時，不能對同樣明顯的不利的文字視若無睹。筆者同意論者如果提出這樣的質疑，他的質疑是有合法性的。然而，如果我們仔細觀察《莊子》書中這些批判人文價值的言論，稍加歸納，不難發現它們來自兩個不同的來源，筆者稱呼第一種來源為同一哲學的模式，另一個是解構哲學的模式。同一哲學意指「與道同一」的哲學主張，這種主張在東方世界特別流行，許多哲學流派都有類似的想法，其名稱雖然有出入，或言永恆哲學（Perennial Philosophy），或言冥契主義（mysticism），但同樣強調人的本質與世界的本質是相同的，而且「與世界的本質同一」具有最高的價值。持此說的學者不僅出於理論的興趣，他們同時在工夫論上也顯現了迴向天人同一的體證境界之傾向。在《莊子》詮釋史上持這種同一說的詮釋者多半來自佛道兩教的高僧高道，或者一部分受到佛老影響但具有濃厚理學天道性命說傾向的儒者。如果要點名的話，筆者認為成玄英的《莊子疏》、憨山的《莊子內篇注》以及陸西星的《南華真經副墨》可為代表。成玄英、憨山和陸西星都是所謂的高道或高僧，他們嫻熟方外之學的性命之說，他們本身極可能也經歷過與道同一的冥契體驗。以過來人身份詮釋讀者不易進入的性命秘苑，他們的詮釋會有很強的效應，這是可以預期的。

這種從同一哲學的角度進入以詮釋莊子本地風光者，是否有說服力呢？筆者認為他們在解釋文本上是有部分的合理性。我們看《莊子》書中，尤其內七篇中，確實有不少非常徹底的悟道風光之語句。我們看下列諸句：「天地與我並生，萬物與我為一」（〈齊物論〉）、「以其心得其常心」（〈德充符〉）、「離形去知，同于大通」（〈大宗師〉）這些語言如果不從無限心的角度解釋，其論點總是彆扭。筆者曾比較郭象與成玄英對這些語句的解釋，怎麼看，郭象的注解都怪，很難想像能將莊子「無言獨化」思想發揮的如此淋漓盡致的思想家，他注解性命論的語句時，其解釋竟完全走樣。相對的，成玄英的解釋都很道地。郭象的注偏離了莊子原文，成玄英的疏又偏離了郭象注，結果反反以顯正。就論及性天相通的修煉語言而言，成玄英此高道更能充分瞭解莊子的向上一機。（註34）

然而，瞭解莊子的性命思想，不一定瞭解莊子更重要的關懷。我們如果只從同一哲學的角度詮釋莊子，那麼，莊子思想和老子將不會有什麼兩樣。事實上，我們上文所提到的這幾位高僧高道，他們真的是將莊子當成老子的注釋者，成玄英所

---

34. 楊儒賓，〈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），頁297-335。

謂：「申道德之深根，述重玄之妙旨」。(註 35)好像莊子之於老子，就像孟子之於孔子，或保羅之於耶穌，他們都是教下的哲人。但我們不會忘掉〈天下〉篇的警示：老莊分列，各成一宗，莊子不是不曾體驗內聖外王之道所出的「太一」，但他的使命正是要經歷老子，而又走出老子。莊子是老子的修正者而不是追隨者，莊子從來沒有「道家」的意識，他沒聽過「道家」之名，也沒有立下「乃所願則學老子」的弘誓，他是心與天遊、獨往獨來的哲人。

莊子既有同一哲學的思想，而又能賦予人文活動本體論的基礎，筆者覺得一點都不衝突，而且完整的莊子正是需要兩者兼具。就同一哲學與人文精神兩種向度而言，筆者認為莊子人文精神之特色並不是在於他反對同一哲學，而是在於他走出同一哲學並消化同一哲學。同一哲學發展到巔峰，大致都會發展出類似冥契主義的體證哲學，冥契主義的第一義可以說是「主客為一，萬物一體」。當主客同一時，學者不能有反思的活動，在則不思，思則不在。從意識活動、語言到製器尚物，這一連串的活動都會將人帶出那玄冥的層次，所以都需化掉。內七篇以渾沌之死——死於代表理智活動的倏忽之鑿竅活動——作結，具有極濃厚的象徵意義，莊子顯然對意識的分化發展有很高的戒心。

但有戒心是一回事，體證者該不該或能不能常居在孤立的未分化境界又是一回事。任何體道者都很難長期處在證悟的當下經驗，但建立在冥契經驗上的思想通常都會因沉溺於此特殊法悅的同一經驗，而忘掉氣化的躍出精神之意義。在理學家文獻中，大師（如王陽明）勸告學者不可因耽溺靜坐之寂靜之樂，忘掉倫理的責任，這種記載是很多的。即使佛教出世法特重，但類似的規勸之言也不時可以聽到，可見同一思維具有特殊的吸引力，所以才需要特別標記紅圈。但在各種克服絕對意識之同一性傾向方面，莊子的立足點特顯險峻，氣化的躍出精神是莊子最基本的關懷，他不是老子，不想「澹然獨與神明居」。

至於造成莊子反人文精神的第二種來源，筆者假借當代詮釋莊子者常用的一個語彙，稱之為解構主義的論點。「解構主義」是當代的一個重要思潮，筆者假借其名，主要意指它「瓦解既存結構」的語義。同一哲學可視為超人文的思想，解構主義論述可視為反人文的思想。由於《莊子》文本中反禮樂、反體制、反語言的文獻極多，我們先前多少也觸及此一現象，故在此不予細論。對於《莊子》文本中這些解構精神的文獻，筆者不會視若無睹，而且還會認為這些文字有極重要的作用。先別說在中國長期的超穩定之社會結構中，莊子的解構精神起了多大的消炎解毒劑的

---

35. 引自郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974），頁 6。

功能。如果少掉了莊子的因素，我們很難想像處在亂世或政治濁世中的傳統知識分子會少掉多大的精神支援力量。何況，我們從一些真正的大儒身上，也可看到他們對現存的體制通常也有極深的反感，他們同樣也會發出現實層面意義的批判力道，他們和莊子不同者，乃在其批判的層次不一樣。所以就反現實存在狀態的解構精神而論，莊子和儒家不但沒有矛盾，兩者事實上有可能形成互補的作用。（註36）

莊子的解構精神和人文精神之所以不會相互抵觸，還有更深的理由。簡單的說，構成創化性來源的因素和異化的因素是同體的，形成人文精神的因素也有可能是反文人精神的障礙物，而作為人文之源的創化精神很容易和精神發展定型以後的異化意識產生衝突。學者須藉著解構，以利化源新生。莊子對於人的精神之容易撕裂主客、全面異化，有極深刻的理解。莊子對「人心險於山川」之認知在其著作中不時可見，〈齊物論〉與〈人間世〉諸篇更可視為存在主義式作品的樣板。但莊子超出於一般的存在主義哲學家者，在於他看出：結構與異化是連體嬰，秩序與壓迫是連體嬰，意識、語言、器具都有兩面性，它們一方面是人文之源，但也容易淪為異化之源。人類的文明始於「始制有名」，以後歷史必然會帶來社會的意識型態化。而文明所以必然帶來意識型態的異化，乃因人性隨著語言-精神的外展，自然會撕裂渾全，而引來「有左有右、有倫有義」等等二元對立狀態。（註37）簡言之，凡我們在精神初發之處所看到的人文精神躍動之真機，只要一落入分化-結構的階段，它就會變為危機。

莊子對「結構」有強烈的不信任感。它看待人與社會結構的關係，不會認為人是在社會結構中成長，也是在社會結構中結構自己的人格。在他看來，結構就是對逍遙的一種限制，所以我們看到莊子對結構面的批判不遺餘力。然而，當莊子對結構面提出批判時，並沒有退回到未分化的意識狀態，莊子渾沌說的另一個故事給我們很大的啟示。在有名的漢陰丈人與子貢的對話中，我們知道漢陰丈人代表一種徹底在其自體的渾沌精神，孔子對子貢表示此種渾沌精神只知其一，不知其二，亦即它只是抽象的在其自體之完整意識，無法處理真正的人間生活，漢陰丈人的修行仍不到家。結合〈應帝王〉篇與〈天地〉篇兩個渾沌故事，我們發現莊子想要跟我們講的真理：為避免精神的異化，它需要一面創化，一面解構，兩者缺一不可。

36. 「儒道互補說」是目前學界很流行的論述，本文無意涉及此說內涵。筆者在此只是強調：就轉化現實的批判精神考量，儒莊具有相似的關懷，可以互補。

37. 關於語言、意義、結構、權力、異化的複雜關係，參見葉維廉先生〈言無言：道家知識論〉及〈意義組織與權力架構〉兩文的解說。兩文收入氏著，《歷史、傳譯與美學》（臺北：東大圖書公司，1988），頁115-154、209-250。



在現行的《莊子》文本內，我們發現一組邪惡的三胞胎，創化的莊子與同一性的莊子及解構的莊子同時存在，表面上看來，亦即人文、超人文、反人文三者連袂而至，《莊子》一書的性質所以會引發長期的詮釋學之爭議，主要的原因即在於《莊子》文本本身的曖昧性。然而，我們有很強的理由主張：莊子人文精神的特殊，在於它的人文延展到超人文領域，並且需要反世俗人文的活動以便開展出它的人文向度。所謂的人文-超人文-反人文正是它的三位一體，矛盾非矛盾，它是精神辯證的發展。

## 七、第三期的人文莊子說

「人文精神的莊子」並不是一種新說，如果我們放在莊子詮釋史的脈絡下考量，這種「人文莊子」的詮釋聲音始終不斷，魏晉、晚明是其中的兩個高峰，我們現在對莊子所作的解釋可視為第三期的人文莊子說。如果莊子道家說是莊子學的主流的話，那麼，莊子人文說當是莊子學最主要的支流，我們把此種詮釋途徑視為連綿一千八百年的莊學修正運動也未嘗不可。

莊子人文說的第一波高峰在魏晉時期，郭象《莊子注》為此說代表作。魏晉是文人個性解放的時代，但也是名教規範最嚴的年代，自然與名教的關係成了此時期主要的思想課題，此期的莊子人文說即是放在「自然-名教」的論題下展開的次類型論述。如果不就社會的影響，而是單就理論的圓融而論，「自然名教一致說」顯然更符合先秦儒家及某部分的道家思想的論點，就當時的論述考察，它的理論內涵也較深刻。然而，郭象的莊子注觀點與當日門閥體制的意識型態太接近，他的「適性說」幾乎等於要求所有人安居於其階級位置的命定說。郭象這類型的玄學家雖然善談名理，但在德行操守上並沒有太多值得讚美之處。他們對工夫論的問題通常也沒有善解，郭象會通孔、莊的誠意令人懷疑，其理論效果也要打折扣。當代儒者熊十力、錢穆所以常以名士為戒，良有以也。

郭象《莊子注》所提「自然名教一致說」雖然可視為第一期人文精神莊子修正運動的代表作，但此種理論只有在境界的形式上有些溝通的效果，實質上的效用相當有限，而且恐怕名聲還不太佳。莊子和儒家的密切關係只有放在理學的脈絡下，才可以清楚的對照出來。第二階段的莊子人文精神修正運動幾乎伴隨理學的誕生而起，但此運動在宋元時期若現若隱，面貌不清。直到十七世紀的明末清初，莊子人文精神修正運動才達到第二次的高峰。推動此波運動的人物乃是理學家或理學化的



高僧，方以智與王夫之為此波運動的代表人物。此波運動可以說與理學並興，當理學從漢唐儒學的格局中走出，正式接受佛老心性-形上命題的挑戰後，莊子始終是理學家隱藏的一支友軍。理學家所以和莊子結盟是有理路可尋的，因為兩者同樣重視氣化的能動性與真實性，在緣起性空的對照背景下，中國儒道在形上學方面的差異被淡化了，其共同性則加強了。然而，直到明末，方以智、王夫之等人因為要克服以王學後學及禪學為代表的唯心哲學的偏差，有意援莊入儒，才赫然發現兩者原本為一家，至少是血緣相近的同族。

關於理學的演變與莊子的接受史，其細節非本文所能詳論，但筆者想指出一個極有意思的平行現象，此即明末莊學流行，同一時期，同樣接受莊子的一些大儒者幾乎同時反對三教中的心學體系，而且共同強調一種建立在《易經》基礎上的一種體用論的哲學。其中，像王夫之這般衛道意識極強的哲人，他可以說是最典型的儒家文化傳統主義者，但他注解《莊子》，其熱情與精到似乎猶勝過他的《周易內外傳》。莊子從老子入，而最後卻拋棄了內省的「大母神」模式；同樣的，王夫之、方以智同從王學或禪學出發，後來紛紛叛離「心學」的立場。明末的莊子和明末的理學可以說惺惺相惜，命運相同，這樣的平行現象恐怕不是偶然的，筆者認為莊、儒的結緣是本質性的。在明末的思想轉型之關鍵期中，《莊子》比起儒家其他的經典提供更多的理論資源。對長期卡在意識哲學領域的明末儒者而言，「重新發現莊子運動」所帶來的訊息太強烈了。莊、儒的結盟與其說是莊子需要儒家，不如說是儒家需要莊子，更不如說是兩者相互需要。莊子的人文精神修正運動至此由量變而質變，莊子思想的本質已經需要重新定位了。可惜，方、王之後，儒家潮流沒有順著他們的軌道發展下去。

十七世紀中葉的莊學修正運動著作具有極強的說服力，它不但是莊子學的思想高峰，即使放在整體理學史的視野下考量，它的意義也是一樣的重大。方以智、王夫之之後，莊子詮釋史上恐怕再也找不到可以與之比埒的著作。方、王注莊新義時出，鞭辟入裡，直欲掀千古公案。然而兩人的著作都不容易讀，其精金粹玉般的理論很容易被注釋體的艱澀文字掩蓋過去，《藥地炮莊》的文字更類似需要讀者苦參的禪門公案。然而，經過時光之流反覆沖刷，終究會刷去表層的迷障，顯現出他們的光彩。我們看到方、王一方面消極地為莊子破壞倫常禮樂辯護，一方面兩人更積極地從精神的發展著眼，指出天均之學一種動態的全體大用之學。雙管齊下，建構起溝通莊、儒的平臺。透過他們的眼睛，我們發現一位會持作用的保存倫理價值的哲人；一位會在世界的本源上體現生生不息的力量，而且居間發現原生的理則的哲

人；一位對作為生活世界最需要的技藝有極深刻體認、對中國美學精神有最深遠影響的哲人；有了這種不同的新視野，我們無論如何不宜再用解構的標籤強加在他的身上，反而當將他視為人文精神最根源的展現者。

我們現在該處在莊子人文精神修正運動的第三波了，至今為止，筆者不認為在開發莊子思想上，整體而論，近代學者有超越方以智與王夫之的成就太多之處。因為大部分的人的理解都沒有站在這兩位巨人的肩膀上，他們看到的莊學風光自然沒有方、王兩人的全面與深入。然而，就個別的領域而論，如在美學、文學批評，甚至部分的比較哲學領域，這個時代的詮釋也有後出轉精之處，到底現代性的一些學科如人類學、神話學、語言學等等，可以提供我們以往學者沒有注意到的盲點。截長補短，我們未嘗不可在第二波修正運動的基礎上，將莊子更精準地帶返到一種創發性的、原初秩序的、心與物化的源頭上去，這是個尚未結構化的場所，卻是人文精神展現的源頭，也是莊、儒共享的場域。我們需要洗刷眼鏡，仔細分辨這個源頭的性質，誤釋或忽視都會帶來難以衡量的災難。筆者不認為人文的源頭即等於人文的全景，（註 38）但此源頭至少是原汁原味，還沒受到體制的異化宰制。莊子是最早也最完整揭開這幕風景的哲人——不管我們要不要稱呼他為儒者。

---

38. 如人文精神很難不正視人類此一種屬特有的「傳統」與「社會」因素，但莊子對「傳統」與「社會」殊少正眼以觀。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

王夫之，《莊子解》，臺北：里仁書局，1984。

———，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1996。

方以智著，龐樸注釋，《東西均注釋》，北京：中華書局，2001。

房玄齡等著，《晉書》，臺北：鼎文書局，1980。

洪堡特（Freiherr von Wilhelm Humboldt）著，姚水平譯，《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》，北京：商務印書館，1997。

\* 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974。

黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）著，賀麟、王太慶譯，《哲學史講演錄》，北京：商務印書館，1983。

### 二、近人論著

卡西勒（Ernst Cassirer）著，劉述先譯，《論人——人類文化哲學導引》，臺中：東海大學出版社，1959。

\* ———，于曉等譯，《語言與神話》，北京：三聯書店，1988。

\* 朱自清等編，《聞一多全集》，臺北：里仁書局，2000。

\* 牟宗三，《荀子大略》，臺北：學生書局，1982。

\* 施益堅，〈何謂『實踐詮釋學』？——從海德格早期的弗萊堡講稿（1919-1923）說起〉，收入李明輝、邱黃海主編，《理解、詮釋與儒家傳統：比較觀點》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010，頁 33-52。

\* 徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，收入《臺大中文學報》，17，臺北：2002，頁 21-66。

畢來德（Jean François Billeter），《莊子四講》，北京：中華書局，2009。

葉維廉，《歷史、傳譯與美學》，臺北：東大圖書公司，1988。

\* 楊儒賓，〈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，頁 297-335。

\* 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988。

\* 羅 蒂（Richard Rorty）著，李幼蒸譯，《哲學和自然之鏡》，北京：三聯書店，1987。

島田虔次，〈体用の歴史に寄せて〉，收入《仏教史学論集——塚本博士頌寿記念》，京都：塚本博士頌寿記念会，1961，頁 416-430。

湯淺泰雄，《身體の宇宙性》，東京：岩波書店，1994。

楠本正繼，〈全体大用の思想〉，《日本中国学会報》，4，東京：1952，頁 76-96。

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Malden: Blackwell Publishing Ltd., 1962.

( 說明：書目前標示\*號者已列入 selected bibliography )

## Selected Bibliography

- Cassirer, Ernst. *Yuyan yu Shenhua (Language and Myth)*. Trans. Xsiao Yu et al. Beijing: SDX Joint Publishing Co., 1988.
- Chu, Zi-qing et al. eds. *Wen Yi-duo Quanji (Complete Works of Wen Yi-duo)*. Taipei: Liren Bookstore, 2000.
- Guo, Qing-fan. *Zhuangzi Ji Shi (Collected Annotations on Zhuangzi)*. Taipei: Heluo Tushu Chubanshe, 1974.
- Hsu, Sheng-hsin. “‘Zhuangzi Zun Kong Lun’ Xipu Zongshu—Zhuangxue Shi shang de Linglei Lijie yu Yuedu (The Genealogy of Chuang-tzu’s Pro-Confucianism: An ‘Other’ Reading of Chuang-tzuology),” *Taida Zhongwen Xuebao (Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University)*, 17, 2002, pp. 21-66.
- Liu, Xiaogan. *Zhuangzi Zhexue ji chi Yanbian (Zhuangzi's Philosophy and Its Transformation)*. Beijing: China Social Sciences Press, 1988.
- Mou, Zong-san. *Xunzi Dalüe (An Outline of Xunzi)*. Taipei: Student Book Co., 1982.
- Rorty, Richard. *Zhexue han Ziran zhi Jing (Philosophy and the Mirror of Nature)*. Trans. You-zheng Li. Beijing: SDX Joint Publishing Co., 1987.
- Shi, Yi-jian. “Hewei Shijian Quanshixue? — Cong Haidege Zaoqi de Folaibao Jianggao (1919-1923) Shuoqi (What is ‘Practical Hermeneutics?’ – Reflections on Heidegger’s Early Lectures in Freiburg),” in Ming-hui Li and Huang-hai Qiu eds., *Lijie Quanshi yu Rujia Chuantong: Bijiao Guandian (Understanding, Hermeneutics and Confucian Tradition: Comparative Viewpoints)*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 2010, pp. 33-52.
- Yang, Rur-bin. “Zhu Zhuang de Ling Yige Gushi: Guo Xiang yu Cheng Xuan-ying de Lunshu (An Alternative Take on the Zhuangzi: The Interpretations of Guo Xiang and Cheng Xuanying),” in Zhi Ming Zheng ed., *Daojiao Wenhua de Jinghua (The Essence of Daoist Culture)*. Chayi: Centre for the Studies of Daoist Culture of Nanhua University, 2000.

## Zhuang-zi and the Source of Humanism

Yang, Rur-bin

Department of Chinese Literature  
National Tsing Hua University

### ABSTRACT

The meaning of classics has yet to attain completion because such meaning is focused on the author—and authors never die. Zhuangzi resembles the other authors of the classics in that his thought has continued to grow and develop. It can be interpreted from various perspectives, including that of shamanism or Buddhism, literature or history, and even that of the Western philosophers Sartre and Heidegger. Given this, it goes without saying that Zhuangzi's thought can also be interpreted from a Confucian point of view. However, it is important to stress that Confucian interpretations of Zhuangzi are not simply reconstructions made by later Confucians, but rather are based on strong evidence found within the text itself. In the history of Zhuangzi studies, "Confucian theories of the *Zhuangzi*" are certainly not unfamiliar. Yet, in the late Ming Dynasty, the implications of these theories began to unfold. At that time, the main issue in "Confucian theories of the *Zhuangzi*" did not concern disputes over Zhuangzi's sectarian identity, but rather centered on how to define the core meaning of Zhuangzi's thought.

This article starts from the viewpoint of original Confucian humanism, and points out that it did not focus exclusively on this-worldly social concerns, but instead was grounded in a primordial ontology, as illustrated in Liu Xie 劉勰's statement: "The origin of human culture began with the Supreme Ultimate." Confucian humanism assumed the continuity of being and the transcendent source of worldly order: from the hidden there emerged the manifest, and the manifest displays the source of the hidden. Zhuangzi emphasizes the nature of the subject's transformative *qi* (氣化性), its language (語言性), its skill (技藝性), and its shared structure with reality (與世同構性). The energy that is produced from this daily transformation of the subject's *qi* is precisely an uninterrupted cultivation, but it also represents the continual emergence of new principle, which brings with it a new "humanism." Recently, those who question Zhuangzi's humanism do so from the philosophical positions of either identity or deconstruction. However, this article suggests that identity, deconstruction and Zhuangzi's humanism are not in conflict, and that the spirit of Zhuangzi's humanism must be established on the foundation of both identity and deconstruction. The spirit of



this type of deconstruction can also be viewed as increasing the white blood cell function of Confucian humanism's spirit, but its degree of value cannot exceed that of Zhuangzi's creative transformation. The trinity of Zhuangzi's thought—humanism, super-humanism, and anti-humanism—can invigorate later Confucianism, which has been overly constrained by worldly morality, because the subject of *qi* transformation infused with creativity is the genuine foundation of Confucian humanism.

**Key words :** Zhuangzi 莊子, humanism, chi-subject, goblet words, skill, Zhuangzi in the third phase

( 收稿日期 : 2010.11.18. ; 通過刊登日期 : 2011.5.26. )