

感應：孟、莊身國共治論的核心理據*

林世賢**

〔摘要〕

本文首先透過孟子的「三辨之學」和《莊子》的「莊惠三辯」，指出他們二位的身國共治目標，均不只是成就一社會價值、培養社會人或完成現世的倫理與政治秩序而已。他們實有更深的關懷。這深刻悠遠的關懷，使他們欲召喚出內在及更多心靈的冥契意識，並以冥契意識作為倫理價值、世界安頓之本源，進而藉此無為化成世界。同時，亦論證出當孟子與莊子談到這些超越層次，或說意識—生命—宇宙的多維多層時，更為究極的即聖即王之精神，以及其中如何可能的根本原理。是故，最後論述了氣感神應作為轉化的終極／根本場域，意即為提出「心氣場域」乃孟、莊身國共治論的核心理據。

關鍵詞：身體、國體、內聖外王、心氣、冥契意識

* 本文據科技部「人文及社會科學博士後研究人員」補助計畫（MOST 108-2811-H-004-522）研究成果之一，大幅修改而成。感謝該計畫主持人林啟屏教授及二位匿名審查人。

**靜宜大學中國文學系專案約聘助理教授。

一、問題之提出

「感應」一語，最早或見於《周易·象傳》解釋〈咸〉卦之句：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。」¹基本指涉宇宙中陰、陽二股能量的交互作用及其諸般相待關係。且《周易》全書也富含「感應」觀念，即使未必處處於可見的文字記載中明確標示「感應」一詞，但無礙此觀念或云思想貫通整部經典。而《周易》所反映的「感應」觀念，又不只是《周易》的專屬品，毋寧是更為廣闊的思想風土之內在元素之一；就唐君毅（1909-1978）的觀察，至少此已屬《周易》及先秦儒、道二家所共有的宇宙觀。²這內涵「感應」的宇宙觀，所傳達出來的自然律，唐氏言道：

蓋任一事象之生起，必由以前之物與其它物之交感，以為其外緣。而一物與他物之如何交感或交感之形式，則非由任一物之本身所決定。……此亦即同於謂：物如何表現生之理，將生起何種事象，可隨所感通之其它物之情況，而多少所改變。因而一物之性之本身，即包含一隨所感而變化之性。一物愈能隨所感而變化者，其所具之生之理亦愈豐富而充實，亦即愈為能生之物。……而一物之由創造的生起以表現自由，又非在其與他物感通時不顯。且物必愈與他物感通，而後愈有更大之創造的生起。³

此萬物的生生之性，在各種關係脈絡、互動情境中，而有不同的表現形式，這表現形式，繫乎於彼此間的交感，或者說感應、感通。也就是說，「感應」十分重要的功能，是讓萬物本具的創造力，得以在當下藉由最適切並與整體完整結合相應的方式，自由地呈現、表達出來。即便是不特別強調內在本具之創造力的荀子（名況，316-237 或 235B.C.？），使用「感應」一語，大概也沒有異於上述過多，或說

¹ [魏]王弼、[晉]韓康伯注，[唐]孔穎達疏，[清]阮元校勘：《周易正義》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本），頁82。孔穎達疏曰：「『柔上而剛下，二氣感應以相與』者，此因上下二體釋咸亨之義也。艮剛而兌柔，若剛自在上，柔自在下，則不相交感，无由得通。」疏中所涵的「感通」之義概亦類於「感應」，並交相為用，故本文亦循之，不特加甄別。

² 參唐君毅：《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，2000年），頁83-117，尤見頁84。

³ 同前註，頁87-88。

可為上述所涵。⁴

明乎於此，我們大抵可以確認感應既關涉兩股表面相異的能量、特質等（如陰與陽）之間千變萬化的互動、交涉及其呈顯關係，尚也包含個體與整體，或言個體在整體之中、不離一體性的狀態下，各種的創造性表現。而個體的創造性表現，會牽引整體的變化與創化；反之亦然。

如是之感應觀，既是自然律——天地宇宙間的自然現象及其律則，亦是人間世的人情現象，和人際間自然互動的時見景象，乃具有充分的經驗基礎。是故，〈彖傳〉方引伸到人事上，或者對這些生活在「感應」思想風土中的心靈而言，自然與人情間並不存在一條分明且不可逾越的界線，甚至很多情況，實是一更為渾全廣袤的整體。⁵畢竟從一個較為宏觀的角度以論，人本為天地萬物之一，無法離開天地萬物而論其存在狀態。

職是，米德（George H. Mead, 1863-1931）由社會心理學來分析和建構人類的意識、自我和彼此間的整體互動，固有其理據。⁶而且置於上述的感應觀架構中來看，可謂相當細膩且具體地描述了僅限於人類心智（Mind）彼此間的互滲互成、互動互長之關係。⁷但誠如前論，中國古代談論「感應」，從來不限於人與人之間、心智和心智之間，甚至，僅從「心智」的層次論人，對許多中國古代哲人而言，恐怕還是較為狹隘或不夠完整的。儘管如此，米德已頗為清晰、有效地論證了個人和人類群體間極為緊密的互動、連結，以及其中的差異。換言之，我們在討論個人與他人、人類群體之間共同關係時，其前提必然是將個人安頓於群體、社

⁴ 《荀子·正名》：「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。」參〔清〕王先謙：〈正名篇第二十二〉，《荀子集解》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2007年），頁672。就文獻年代而論，荀子的感應觀，亦可能是中國古代感應觀念的起源之一，但其感應所通之範圍與效力，與《易傳》仍有別，而本文此間著重在感應思想的基本主軸，不涉學派或個別思想家之差異。

⁵ 參〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校勘：《周易正義》，頁82。不只〈咸〉卦如此，而是整部《周易》皆如此，而這毋寧是以具體生活經驗為根據所提出來的觀念或語言表達。同參蔡瑜編：《迴向自然的詩學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年）；楊儒賓編：《自然概念史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年）。

⁶ 參喬治·H·米德（George H. Mead）著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》（上海：上海譯文出版社，2008年）。

⁷ 米德自覺地將他所分析的人，限定在 Mind 的層次，而從其語脈和整體理論，筆者認為 Mind 較適合用「心智」來理解。因於中文或本文的脈絡裡，「意識」不只有心智（Mind）的層次；整體的意識範圍，可包含心智，但又遠大於心智。

會的整體之中；人類個體和群體、文化的「連結」，是本文論述人類個體與群體之關係的基本預設。⁸然此預設，不意調抹煞個體間的差異，以及個體於整體中的獨特價值或自主發展之可能。

真正的問題，在本文設定的主題框架中，毋寧為：孟子（名軻，372-289B.C.）和莊子（名周，369-286 B.C.）談論身國共治、即聖即王，是否只在「人類個體與群體之間」的這個層次？抑或大於這個層次？換言之，討論內聖與外王之離合、身國能否共治等議題，肯定有在「人類個體與群體之間」此一層次，因為這些問題就是在處理人類個體和群體可否共同轉化？個體與群體的轉化是否相關、相應？等等。可是，思想具有超越性格，或說關懷、體證的層次，已超乎尋常心智和世間一般倫理的孟子及莊子，是不是他們在談論上述議題時，還有更為深刻的面向或經驗支撐著？也就是說，孟子和莊子言辭上所傳達出來的，各種與身國共治、即聖即王思想相類的主張，都無法僅從「心智」與人間倫理的角度來囿限。而那更為深沈遼闊的領域、體驗，便亦為他們相關論述的深層理據。本文即是欲論證「感應」正為孟子、莊子身國共治論的核心理據。⁹

二、從孟、莊三辨 / 辯論其身國共治的目標

欲回答孟子和莊子各自的身國共治論、內聖外王思想，是否超出「人類個體與群體之間」此一層次，一個有效的解決途徑，即是觀察他們對於身心轉化、世

⁸ 透過米德的理論加以詮釋中國古代思想，其範例可參楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003年），頁15-21。

⁹ 雖然「內聖外王」語出《莊子》，但中國古代乃至當代學者，對「內聖外王」的理解、運用及其詮釋，實已不限於《莊子》的視野。而本文也不是在做語源學的考證或梳理。至於「身國共治論」的研究，與本文主題較相關者，有黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年），頁289-313及頁315-342；張再林：《作為身體哲學的中國古代哲學》（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁138-169；蕭延中：〈試論「中國思維」中的「身體隱喻」〉，收入楊儒賓、張再林編：《中國哲學研究的身體維度》（臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院，2018年），頁167-210。此外，中國大陸亦有些對「身國共（同）治」或「身體政治論」的研究，然多屬拓荒事業，以文獻梳理為主，少及「身國何以能夠共治？」這一理論問題。而前列諸文，與本文從感應的角度論證「身國共治論」的核心理據，此一問題意識仍有明顯不同。簡言之，本文乃是欲論證出孟子、莊子思想中的身國共治論，其如何可能的深層理據，即在「感應」；而非僅是介紹或呈現先秦儒、道的「身國共治論」。此與目前身國共治論的研究成果，頗有差異。

界轉化，以及在哪些層次談論這些轉化，和轉化之目標等等相關論述。而這幾項議題，正好可以透過孟子著名的「三辨之學」¹⁰及《莊子》文本中的「莊惠三辯」¹¹貫穿起來。孟子的「三辨之學」，即人禽之辨、義利之辨和王霸之辨；而賴錫三先生（1969-）歸整出的「莊惠三辯」為有用無用之辯、有情無情之辯及魚樂與否之辯。¹²底下，便準此展開第一道環節的論證。

（一）孟子「三辨之學」所透露出來的外王目標

孟子論「人禽之辨」主要出自〈離婁下〉：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」¹³孟子顯然認為人類和其它動物的區別不大，而這微細區別在孟子眼中，則是人類能否依據內在天生所稟賦的「仁義」，持續顯現、實踐而出；若可覷緊這細微差異，不被動物性所淹沒或主宰，持續顯現並實踐出來，那麼便如舜一般「明於庶物，察於人倫」。易言之，孟子乃是舉舜為例，尤其是其「明於庶物，察於人倫」之德業，來具體說明「人禽之辨」。而此意味著：人禽之辨是人類與其它動物極為細小微弱的差異，但可否顯化出此一微細差異，讓人類和其它動物具體且實際地區隔開來，需要不間斷的辨別、選擇與行動。所以，在〈離婁下〉這一小段中，孟子是將「人禽之辨」置於具體實踐的情境中提出來；倘若失去了不間斷的辨別、選擇與行動之工夫，那麼，人禽不一定有甚麼不同。而此工夫，我們若結合孟子的用語，不妨可以「明察於仁義而行」來概括。當然，此乃指明察於內在之仁義並將之體現出來。

¹⁰ 關於孟子「三辨之學」的重要研究，如袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察》（臺北：文津出版社有限公司，1992年）；黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991年）；黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年），頁129-190；李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001年），頁41-67。

¹¹ 學界著意討論「莊惠三辯」者，可參賴錫三：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年），頁181-230。

¹² 賴錫三先生乃名之為「惠莊三辯」，且其次序為魚樂與否之辯、有用無用之辯和有情無情之辯，此次序有其理路。參賴錫三：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》，頁198-216。然筆者為依順本文主題與邏輯，故稍加更名、調序。

¹³ [宋]朱熹：《孟子集注·離婁章句下》，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999年），頁411。

而這人禽間的微細差異，是否可能因為缺乏明察操持，或其它緣故而消磨幾失呢？孟子正面回答這問題，乃於其「夜氣說」中，其云：

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與？¹⁴

扼要來說，孟子提醒我們辨認人性，不能僅從表面論之，當從各種可聞可見的現象中，直透隱藏在底層、背後的真相。即使是言行如禽獸般之人（梏之反覆則其違禽獸不遠），其所表現出來的狀態，對孟子來說，依舊不是他真正的人情，意即非該人之真相實情（是豈人之情也哉）。因此，孟子固然明確指出人禽之辨幾希，稍有不察便違禽獸不遠；若要凸顯人禽之異，無疑需要明察、持心和養氣。但相當有趣的是，這一夜氣、良心，從來都沒有和天地宇宙、自然氣象斷絕開來。也就是說，孟子所談「人禽之辨」，或說不被動物性所淹沒、主宰，皆不是指我們要斷離天地宇宙和與整體自然之連結，甚至，如果我們能夠敏銳地覺察、感受天地自然帶給我們的消息、賦予我們的氣能，我們還可以藉此擴充良心良能、浩然之氣，進而心氣充塞天地。¹⁵

此間傳達出孟子的生命觀、存有觀是多維多層的。我們既有與其它動物相通相類的部份，也有和其它動物不同的層面，更進一步，我們尚有能與天地相當，甚至和天地萬物相感相諧而可共同交流、轉化的層次。這在「義利之辨」中依然存在。

孟子論「義利之辨」，首揭槩於〈梁惠王上〉。孟子以智慧老人的身份和魏惠王（名罃，一名嬰，400-319B.C.）相見。魏惠王開口直問孟子有何可「利」於魏國。孟子從其發問見出魏惠王實不明白自己的發心、追求會造成何種結果，因而曉以箇中關鍵，讓魏惠王能夠明白自己的動機、言行與追求，會導致甚麼樣的

¹⁴ 同前註，〈告子章句上〉，頁 463。

¹⁵ 同前註，〈公孫丑章句上〉，頁 318-319。

局面。同時也提供另一種可能，讓魏惠王看見不同的選擇、道路，會走向不同的終點、領略不同的景色。¹⁶

孟子和魏惠王的相遇，從另類生命史／精神發展史的視野來看，我們不妨說魏惠王遇到了生命中的「智慧老人」，智慧老人提供另一番選擇、景象與道路給當事者，讓當事者決定是否踏上「英雄旅程」；而這旅程，無疑是「英雄的歷險」(The Adventure of the Hero)。¹⁷只是，英雄歷險必然得要放下諸般舊有的自我認知、定義及其價值，離開原本的自我所熟悉的一切，迎向另外一個全新甚至還看不到軌跡、終點與邊境的可能。亦即為這是個「舊／新」、「小我／大我」的抉擇：得捨下舊式著眼於小我的自我認知，接受瓦解、重組與未知的過程，並選擇以「大我」的觀點來迎接之後一連串的挑战。

自〈梁惠王上〉首章，孟子為魏惠王分辨義利後，其下各章所記錄孟子和魏惠王的對話，無不是奠基於第一章所揭示的道理與原則。¹⁸在〈梁惠王上〉首章，孟子分析出兩層為政的根據，一是基於大我之仁義，一是出於小我之利益，而孟子勸導魏惠王當選擇以大我之仁義為施政的主要精神，別再像過去，總是以小我之利益為追求的目標。因為若以後者為目標，最後的結果反而會戕害國家、百姓與國君自身。而「大我之仁義」，在孟子的思想及言談中，都和「一體共感」相表裡，或說「大我之仁義」與「一體共感」是一體之兩面。〈梁惠王上〉的第二章到第五章，均是孟子與魏惠王關於施政治國的對話，這些對話中孟子所提之方案，或是思考方式，全部都是以前一章所區別出來的「大我之仁義／小我之利益」為準則在鋪陳延伸，其核心觀念無有變異。但是，能否捨棄小我之利益，選擇大我之仁義，恰恰是當事者可否踏上歷險旅程，成為英雄的第一步，也是英雄旅程的「第一章」。

顯然，魏惠王沒有踏上自己的英雄旅程，孟子提示給他的第一章，並沒有成為他的「第一章」。魏惠王在歷險之前潰逃，而終無緣為一英雄。於此理路中，我們看見孟子的治國論和修身觀始終相嵌為一體。以魏惠王為例，魏惠王可否成就仁義之國（國治），和他是否願意為一仁義之王息息相關；而魏惠王若要成為仁義之王，勢必得將原本著意在小我利益的心思，轉換成關懷仁義的大我，其間

¹⁶ 同前註，〈梁惠王章句上〉，頁 279。

¹⁷ 參坎伯 (Joseph Campbell) 著，朱侃如譯：《千面英雄》(臺北：立緒文化事業有限公司，2008 年)。

¹⁸ 參〔宋〕朱熹：《孟子集注·梁惠王章句上》，《四書章句集注》，頁 280-285。

涉及存有之轉化，也就是修身。但是，定睛在個體利益的小我，和存心於仁義的大我，均屬於我們的某個面向，此意即為小我與大我，乃是「我」的層次之別，是自我認知、定義的差異，而非外來的兩股力量。質言之，一個更為宏闊完整、深刻多維的生命觀、存有觀，仍可於孟子的「義利之辨」中尋繹而出，且這也呼應了「人禽之辨」。

孟子的「人禽之辨」，讓我們注意到人類的轉化，及其精神的發展，並非要矯治或克服自然——無論是外在的自然或內在的自然，而是提醒我們：我們真正的狀態，或完整的狀態，是遠大於和禽獸相類的動物性，我們能否覺知到並激發出更為瑰麗宏偉的那些面向，而非限縮了自己，用一種很狹隘、片面的視角來定義自己。因此，人有動物性的那一面，但我們不需要貶抑或消除動物性，而是在動物性中，洞見出背後的人性（仁義），以及覺察到自己與天地互通消息，和全體人類、萬物融為一體的偉大層面。孟子所說的人禽之辨、夜氣乃至浩然之氣，是一步步在看見、建立自我意志的過程中，再將自我消溶於大我、一體性中，意識到個體的起心動念和所作所為，皆與整體密不可分，千里之外仍相互感應。

而「王霸之辨」可謂綜合了「人禽之辨」與「義利之辨」，將對人、對生命的理解，及群體的轉化和安頓，一併考慮在內所提出的分判準則。此如李明輝（1953-）所言：「孟子提出所謂的『三辨』，即人禽之辨、義利之辨與王霸之辨。此三辨之間有其一定的邏輯關聯，其中以人禽之辨最為根本。……最後，孟子將義利之辨延伸到政治領域，而提出王霸之辨，以說明其政治理想。」¹⁹作為三辨之學之基磐的人禽之辨，已然擴大到人和天地的關係，以及心氣充塞天地這等境地，我們可以合理預期，即使是專論政治領域的王霸之辨，也不會只是談人間世的安頓和轉化而已，恐怕還會關涉整個天地宇宙的轉化，與人類、萬物間的交流互應。

果不其然，作為孟子論王霸之辨的核心文獻之一——〈盡心上·第十三章〉，便有敘及：

霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？²⁰

¹⁹ 李明輝：《孟子重探》，頁 65。

²⁰ 〔宋〕朱熹：《孟子集注·盡心章句上》，《四書章句集注》，頁 494。

孟子說在王道治下的百姓，皞皞如而有廣大自得之貌。二程註曰：「耕田鑿井，帝力何有於我？如天之自然，乃王者之政。」²¹楊時（1053-1135）亦云：「若王者則如天，亦不令人喜，亦不令人怒。」²²均表明「王者如天」之氣象，而此氣象實臻自然無為之化境，是以讓百姓在不知不覺、日常生活中逐漸遷善。這整體所交織出來的風景，孟子竟述之為「上下與天地同流」。如此亦可謂，為孟子所稱道的「王道政治」，當然是在談如何治國、外王，但同時離不開修身、內聖，且我們還能看出，王道不是只轉化、安頓人間世，其所創造的境地，實已超出人間世的範圍，而達於天地萬物間的和諧共融、彼此交感與相互應化。是故，朱熹（1130-1200）又引了豐稷（1033-1108）的註解：「輔其性之自然，使自得之，故民日遷善而不知誰之所為也。」²³傳達出心懷王者者，其關心的層面，並非止於權力、資源、名利等等分配，或物質性的安穩與安居樂業，更重要的是讓所有的心靈能夠獲得支持、協助，在無為而化的狀態裡，依順心性之本然、自然而不斷發展，並自得於天地、本性。所以，生命心性的昇華與轉化，才是孟子三辨之學最終要達到的目標，而且這生命之心性，已無法用偏狹的認知、單向度的心智來理解，必然是於天地宇宙、自然萬物這遼闊深遠中，顯化出生命的悠然和神聖景致——此即為孟子身國共治論的目標。

（二）《莊子》「莊惠三辯」所透露出來的外王目標

莊子與惠施（370-310 B.C.？）的「有用無用之辯」，主要見於《莊子·逍遙遊》；²⁴而〈逍遙遊〉為《莊子》首篇，從文本結構和思想體系上，我們都可說該篇定調了莊子的精神方向和基本價值觀。²⁵在「有用無用之辯」中，惠施的觀點代表了世俗的功能與價值，不只是人，包括一切存在物，都需要符合約定俗成，或某種可被世俗人情所運用和理解的功能框架，方屬於有用 / 有價值 / 有意義。而

²¹ 同前註。

²² 同前註。

²³ 同前註。

²⁴ 參〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：〈逍遙遊第一〉，《莊子集釋》（上）（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993年），頁36-42。

²⁵ 殆若憨山德清所言：「此為書之首篇。莊子自云言有宗，事有君，即此便是立言之宗本也。」參〔明〕憨山大師：〈莊子內篇註卷之一〉，《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2004年），頁154。

這些有用 / 有價值 / 有意義，都是透過名言符號、權力符碼、人為階級、功利體制等等，所形塑和賦予。只要離開這一連串的社會功能及其價值，惠施便認為是「大而無用，眾所同去也」，²⁶因為此乃如肩吾聽聞超乎世俗之事時所產生的反應：「吾驚怖其言，猶河漢而无極也；大有逕庭，不近人情焉。」²⁷

「不近人情」可謂貫串了〈逍遙遊〉中莊子與惠施的「有用無用之辯」。惠施明確主張凡有用 / 有價值 / 有意義者，必須在世俗人情的框架裡，得要依於某種常規、常理、常情。可是，我們需要特別注意，這裡所說的世俗人情，或常規、常理、常情，不等於孟子在人禽之辨裡所提示的「人之情」。孟子言「人之情」，恰恰是要解消私欲和片面的心智與小我，所帶來的桎梏；孟子認為人具備遠大於上述層面的存有面向，這些更為遼闊、偉大的面向，同樣沒有辦法完全限縮在體制性的價值和世俗倫理之中。人得要自覺地踏上英雄旅程，放下許多舊式、固有的價值與包袱，建立「自我」後要再瓦解「自我」，從舊式體制中離開，方能再度取得源頭活水，引動活化及更新。所以，孟、莊在這一點上，皆是要提示一條釋放枷鎖、解放心靈的道路。

而莊子於「有用無用之辯」中，點豁了一個富含啟示意義的「價值」重估之可能：

今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！²⁸

惠施以為的有用 / 有價值 / 有意義者，乃是對狹隘的人類心智而言，事實上，也就是對「我」而言。如果這一存在，沒有產生「我」所能理解、想像和預期的功用，此存在便是無用 / 無價值 / 無意義；該存在的價值，得要符合「我」所預設的框架和標準才行。而這不僅凸顯了世俗價值體系的吞沒力量及其僵化，²⁹也反映出人類自我、心智的傲慢與膨脹。

²⁶ [清]郭慶藩編，王孝魚整理：〈逍遙遊第一〉，《莊子集釋》（上），頁 39。

²⁷ 同前註，頁 26-27。

²⁸ 同前註，頁 40。

²⁹ 涉此，請詳參賴錫三：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》，頁 181-230，甚或該著全書。

莊子，正是要提醒我們箇中危險；這一危險，即是「中於機辟，死於網罟」。³⁰換句話說，莊子洞察到當我們執迷在世俗價值體系中確立與證明自己的有用 / 有價值 / 有意義，我們很快會「中於機辟，死於網罟」，不僅耗賠身心，也失去了生命之本真。是否有必要為了那短暫、浮淺的社會功能及其價值，付出生命本身，以及我們諸般更為悠遠與逍遙的面向？——此乃莊子拋出的警世警示。

莊子明白自己所傳達的這些訊息「不近人情」，他也能理解惠施是站在甚麼樣的角度、出於何種心態在發言，但是，如同《孟子·梁惠王上》裡的魏惠王般，魏惠王與惠施都以為自己所標榜的價值、作法，和自己所追求的目標，除了符合當時多數人的價值觀之外，還能夠確保甚至增加自身的利益與價值。而這些在莊子眼中，均屬於「中於機辟，死於網罟」之舉；若孟子告訴魏惠王的「上下交征利而國危矣」。³¹如是，於孟、莊而言，莫不是令人慨嘆之行。

依循「不近人情」所提出來的價值重估，在〈德充符〉裡上演的「有情無情之辯」，莊子則正面提出他肯認的價值。莊子言道：

道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。³²

人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。³³

莊子所謂的「情」，明顯和惠施所說不同，故莊子清楚區別人有兩種「情」，然而，惠施所以為的那種「情」，並非真情，故莊子斷之為「无情」。莊子所說的「无情」，不是要剷滅、消除人原本的真實狀態（真情），而是以驚怖之語，讓惠施意識到我們還有其它的層面與可能，那些迥異尋常、不近人情的存在面向，反而是更貼近我們的本真狀態，而非虛妄不實的構思。莊子知道人在重重重複的符號枷鎖、語言定用中，已迷失了生命之本真，而誤認為這些體制所教導、灌輸的一切，才是我們真實的狀態。於此，我們再度看見米德學說的侷限及其潛藏的危機。

莊子從道 / 天的觀點，來看待存在之實，這存在之實，便也和「有情無情之辯」相勾連。更準確地說，「有情無情之辯」的背後，莊子傳遞出一種不隨社會

³⁰ [清]郭慶藩編，王孝魚整理：〈逍遙遊第一〉，《莊子集釋》（上），頁 40。

³¹ [宋]朱熹：《孟子集注·梁惠王章句上》，《四書章句集注》，頁 279。

³² [清]郭慶藩編，王孝魚整理：〈德充符第五〉，《莊子集釋》（上），頁 222。

³³ 同前註，頁 221。

功能及其價值所定義、限定的存在之實情與價值。而這存在之實情與價值，是由道 / 天所與，但如何辨認這「道 / 天所與」？在〈德充符〉該段的「有情無情之辯」，³⁴莊子沒有直示其法，反而去講不傷身也不益生的常因自然之原則。這一原則和「魚樂與否之辯」有內在理路之關聯。然在進入「魚樂與否之辯」前，我們可注意到莊子從「有用無用之辯」到「有情無情之辯」，皆一再打破僅限於世俗倫理、人為限定的價值，而此當然也包括世界轉化的範圍與層次，莊子均是持續擴大中，讓我們得以覺察到人不只是「人為」的人，甚至很多時候，「人為」的人根本不是人。而當我們褪下「人為」的人之外衣、枷鎖時，真正的人、情——那道 / 天與之者，方足以開顯。職是，至此我們已可判斷莊子所傳授的生命轉化之道，實已遠超過「人類個體與群體之間」此一層次；他有一個更悠遠的關懷在其中，而這遊於无何有之鄉、廣莫之野的關懷，便可藉由「魚樂與否之辯」嗅見端倪。

莊、惠論辯魚樂與否，即是傳統所稱的「濠梁之辯」，其載於〈秋水〉：

莊子與惠子遊於濠梁之上。

莊子曰：「儻魚出遊從容，是魚之樂也。」

惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」

莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」

惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」

莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」³⁵

事實上，莊子和惠施於濠梁上的發言，各自乃站在不同的層次。³⁶惠施的邏輯相當容易理解，那是「典型的主 / 客對立思維」，³⁷且此二元對立，不只存在於人和魚，也就是人和其它存有物之間，尚包含人與人之間。是以，惠施才會對莊子說：「我非子，固不知子矣」。而此一主 / 客二元對立，一方面是將生命的覺知和感受，限定於心智層面，另一方面，便是僅著眼於有限的形軀肉身，以具有具體時空位置、

³⁴ 同前註，頁 220-223。

³⁵ 同前註，〈秋水第十七〉，《莊子集釋》（下），頁 606-608。

³⁶ 亦可參賴錫三：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》，頁 198-202。

³⁷ 同前註，頁 201。

物質形象來界定生命，所以才會有此相關推論。不僅如此，惠施是將生命的意識和知覺，界定在依附物質身體的層次，脫離物質身體便難以再說意識和覺知。從中我們得見惠施乃是將生命盡可能地限縮至心智腦力、形軀感官可以接受的範圍。

相對於此，莊子一開始即是在「一體之知」、「同體共感」的層次來分享他和魚之間的親密交流、共時臨在。此間，我們需要特別留意，莊子於〈德充符〉所說的「道與之貌，天與之形」，其真諦並非是從形貌界定人，而是人之形貌乃道／天所與。莊子真正的意思是：人之所以為人，不是藉由社會功能及其價值來定義，人之實情，需從道／天的角度來看，是故人之存在和價值，也都是由道／天所賦予。若此，我們方不致迷失了真情本性，而汲營窮索於自己在社會階層中的位置或價值。

申言之，莊子看待與感受生命，從來都不是在形貌限制、有形區隔和二元對立的的層次，當然更非站在層層疊疊的社會價值及其階層中理解生命的存在。從形軀有象之別，到社會階層及其價值的劃分，是一層一層將生命窄化、扁平化和低壓生命之可能及其創造力。無論是有用無用之辯，抑或有情无情之辯，乃至魚樂與否之辯，莊子明顯欲打破這一層又一層的框架，解放生命固有的「一體之知」和「同體共感」之能力。莊子認為我們雖有有限、差異之形貌，但這些有限與差異，不具有絲毫的優劣、好壞或價值高低，³⁸如是之差異和形貌，均是道／天的物質性顯化。我們可否於差異、有限、具體、物性顯化中，洞悉並體驗到道／天，啟動本具之「一體之知」和「同體共感」之能力，大概才是莊子更加措意之所在。

若此，我們如從政治體制、社會階層裡的身份及其行動，來論斷莊子的外王目標，或其轉化力量，恐怕不只是對焦與否的問題，也將限縮了莊子所關懷的廣度與深度。莊子示現了生命在有限形貌、分裂之知之外，尚有一體之知、無知之知，³⁹而對生命和世界真正具有轉化、革新與創造力道的，正是這一體之知、無知之知，而非心智或云分裂之知（二元對立之知）。落實到具體的人身上，莊子將生命與世界的創造、轉化根源，安立於我們固存的一體之知、無知之知；反過來說，倘若我們沒有開顯這一體之知、無知之知，不僅無法啟動自身的昇華和解蔽，還會「中於機辟，死於網罟」卻樂在其中（如惠施然），更遑論轉化世界的外王

³⁸ 參〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：〈人間世第四〉，《莊子集釋》（上），頁 170-180。或同參賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年），頁 235-303。

³⁹ 參楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016 年），頁 353-401。

實踐了。

職是之故，開顯這一體之知、無知之知，既是個體生命和跨越物類限隔的整體性轉化之目標，也是過程，同時亦為基礎點。此乃由「有用無用之辯」、「有情無情之辯」，再至「魚樂與否之辯」，一次又一次地揭示了莊子內聖外王思想的主軸及其目標。在這基礎上，莊子不會是相對主義或虛無主義者。⁴⁰莊子固然毫不稍減力道地撞起警世宏鐘：整個人心、社會價值和政治權力的陰影及其枷鎖；但並不意謂他重估一切之價值後，便會走向虛無和全然相對化，而最終導致絕對的無價值感、無意義感。莊子尚提點了我們：在世俗、功利的無用中，能否看見大用？在看似無情中，能否體會道／天流行？在攜手閒步中，能否感受到萬物共融自得之樂？而這一切，均奠基於生命更高層次的一體之知、無知之知；整體世界和個別的昇華，均指向了此一「真知」。⁴¹「真知」，是莊子身國共治論的終點，也是起點，更是沿途的照明燈。

三、支離和踐形——身國的不同步轉化

「支離」和「踐形」，分別語出《莊子》與《孟子》，前者尤其指《莊子·人間世》中「支離疏」的象徵寓意。⁴²楊儒賓先生（1956-）早期曾處理過這兩個觀念。文中有云：

孟子與莊子眼中的身體都具有雙重的性格，一方面人的身體是精神需要克服的障礙，所以它需要被支離；另一方面，當學者的人格提昇至某一層次以後，身體反而成了精神的具體化，身與心泯然不分。⁴³

同文又論道：

⁴⁰ 亦有學者從莊子的天人關係論其非相對主義者，請參 Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), pp.122-133.

⁴¹ 參〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：〈大宗師第六〉，《莊子集釋》（上），頁 224-226。

⁴² 〈人間世第四〉，同前註，頁 180；〔宋〕朱熹：《孟子集注·盡心章句上》，《四書章句集注》，頁 506。

⁴³ 楊儒賓：〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1997年），頁 415-416。

（支離觀和踐形觀）兩者事實上都還要預設著對方作為自己理論成立的必要條件。支離其軀，為的是要能踐其形；要踐其形，也需事先支離其軀。⁴⁴

上引二段乃是該篇鴻文之主旨，該文談「支離和踐形」，主要著眼於個體的身心轉化及其昇華，特別是轉化過程中的細節與相關理論預設等。而本文將藉此提煉出一種具有概括性、理論層次的身國同步轉化之模式。

事實上，楊教授已指出支離觀和踐形觀，都需要「預設著對方作為自己理論成立的必要條件」，意即為支離與踐形，不只是莊子、孟子各自思想內部的概念或工夫論，還是一種已跨越個人、學派乃至不同哲學體系的共通的身心轉化之歷程、階段及其模式。筆者亦如是觀之。

莊子談「支離疏」，是在〈人間世〉這一篇，〈人間世〉起始便是以「顏回欲之衛治國」揭開序幕。⁴⁵無論是「顏回欲之衛治國」，或接續其後的「葉公子高將使於齊」，⁴⁶抑或「顏闔將傅衛靈公大子」，⁴⁷全部都是在討論於人間世中如何淑世、治國又兼安身養心的方法。及至〈人間世〉後半段幾則環繞「材／不材」、「夭／不夭」的故事、寓言，方轉至探究更深一層價值觀的課題。⁴⁸而「支離疏」出現的段落，正是於分辨「材／不材」、「夭／不夭」的相關故事群、寓言組中。綜上所述，若我們完整且具體地將「支離疏寓言」放回〈人間世〉的文本結構和原始文脈裡，則可清楚看出「支離疏寓言」所處理的問題，就是「身國共治」的議題——如何於人間世中淑世、治國又兼安身養心？

進言之，從「顏回欲之衛治國」、「葉公子高將使於齊」到「顏闔將傅衛靈公大子」，均是探討在現實生活中極有可能發生的事件，儘管角色、細部情節、時空環境等會有所不同，但這三則故事或寓言，顯然都是很可能發生在你我身上，也就是它們是幾個時常在人間世輪番上演的故事。這幾則故事或寓言，我們只要抽換掉那些人名、時代、地名、對話方式及其內容等等，它們就可以是每時每刻於人間世各地，都能夠見證到的街談巷語、生活演出。那些人名、地名……隨時

⁴⁴ 同前註，頁 433。引文中「兩者事實上都還要預設著對方……」，原文「著」為「者」，疑為訛字，今更之。

⁴⁵ 參〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：〈人間世第四〉，《莊子集釋》（上），頁 131-150。

⁴⁶ 同前註，頁 152-160。

⁴⁷ 同前註，頁 164-168。

⁴⁸ 同前註，頁 170-186。

得能置換成我們自己或周遭人的姓名及相關背景。緣此之故，莊子透過這三則故事或寓言，實質所揭露的是一不隨時空改易的「結構性狀態」；且莊子認為，這「結構性狀態」即是「人間世」相當寫實的一部分真相。莊子雖然皆在這三則寓言或故事裡點化一些解決之道，但緊接其後卻論及環繞「材 / 不材」、「夭 / 不夭」有關的一連串寓言。為什麼？

由於在莊子眼中，這些狀態均屬於違反「道 / 天與之者」後所創制而出的社會人情之結構，凡入於此結構中者，便將遭罹名、知之凶器，成為「菑人」；⁴⁹或身逢人道、陰陽二大患；⁵⁰又或是深陷在危吾國 / 危吾身的兩難中。⁵¹若欲較根本性地解決這一扭曲的社會人情之結構，除了在「顏回欲之衛治國」、「葉公子高將使於齊」和「顏闔將傅衛靈公太子」三則故事或寓言裡，已然揭示的方法之外，尚須直透這扭曲結構的成因。簡單來說，「顏回欲之衛治國」、「葉公子高將使於齊」與「顏闔將傅衛靈公太子」這三則裡所提點的因應之道，若要籠統、概括但非絕對地劃分的話，比較多是針對「個體」的轉化超拔之道，沒有著墨太多在整體性、結構性狀態的成因及其解決辦法。

舉例而言，莊子著名的「心齋」工夫論，便是於「顏回欲之衛治國」裡，孔子（名丘，551-479B.C.）和顏回（521-481B.C.）的對話中提出。過往許多研究多會把「心齋論」導向個體修養的方向來解釋，定調其為修養論或工夫論。確實莊子的「心齋論」可以是屬於個體的修養論、工夫論，亦即內聖事。然而，我們若從文本結構及其討論的主題來看，也足以判斷「心齋論」是在解決外王的問題。職是，「心齋論」可以是內聖事，但無疑它原屬外王事。而「心齋論」可被詮解為內聖方面的修養論、工夫論，究其緣由，仍是身國共治——莊子認為內聖與外王為一體之兩面，甚至在很多現實情況中，內聖和外王實為一件事，此即為「即聖即王」。我們再看化解人道、陰陽二大患的方法：「乘物以遊心，託不得已以養中」，⁵²及跳脫危吾國 / 危吾身之兩難的方式：正己身，順彼性，皆是內聖外王雙全法。

基本掌握上述三則故事或寓言的主軸和其所欲解決的問題後，就能夠明白接續其後所談的「材 / 不材」、「夭 / 不夭」之相關議題，事實上便是前揭人間世

⁴⁹ 同前註，頁 135-136。

⁵⁰ 同前註，頁 152-153。

⁵¹ 同前註，頁 164。

⁵² 同前註，頁 160。

「結構性狀態」的病根。也就是說，莊子藉由三則故事、寓言所描摩的人間世景象，都出自於共同的緣故，即：我們很容易習焉而不察地根據「材 / 不材」、「有用 / 无用」來建構與創制整體社會，並樂於以此定義自己、要求生命。因此，對莊子來說，若要徹底解決前三則故事或寓言所揭露的那些窘迫危難，必得洞穿這整個體制、人間世背後在運作的思維和價值。倘若我們無法跳脫「材 / 不材」、「有用 / 无用」的二分功利思維，我們不只會繼續陷溺其中，遭逢上述困境，還會以苦為樂、以危為安，持續製造、強化及膨脹那違背「道 / 天與之者」的價值與體系。

在「顏回欲之衛治國」、「葉公子高將使於齊」和「顏闔將傅衛靈公太子」三則故事或寓言之後，是「匠石之齊」的寓言。這則寓言旨趣清朗，著名的榮格心理學家瑪莉-路易絲·弗蘭茲（M.-L. von Franz, 1915-1998）嘗就此詮釋道：

生活在根基比我們深厚穩固的文化裡的人，更易於理解到，必須放棄功利式的意識籌謀，才能騰出一條促進人格內在發展的道路。⁵³

這個木匠顯然理解了他的夢，他瞭解到，完成一個人的命運就是人生最大的成就，我們的功利觀念，必須要讓位給我們潛意識心靈的要求。……在莊子〈人間世〉的這個故事裡，……社祀的象徵表明了這樣的事實：為了使個體化過程得到實現，我們必須有意識地降服於潛意識的力量，而不是去思考我們該做甚麼？正確的思想是甚麼、或者常會發生的是甚麼？人們必須做的只是傾聽，以便知道內在的整體——「本我」在當下的特定處境中希望我們做些甚麼事。……像這棵樹一樣，我們應該讓步給這個幾乎無法感知的、卻威力強大的支配衝動——這衝動來自於對獨一無二、創造性的本我實現（Self-realization）的鼓舞。在這個過程中，人們必須反覆地尋找出某種別人聞所未聞的東西，那些主導的暗示或衝動並非來自於自我（ego），而是來自於心靈的整體——本我（Self）。⁵⁴

⁵³ 瑪莉-路易絲·弗蘭茲（M.-L. von Franz）：〈個體化過程〉，收入榮格（Carl G. Jung）主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華的總結》（臺北：立緒文化事業有限公司，2007年），頁191。

⁵⁴ 同前註，頁193。

她的解釋雖然以深層心理學（depth psychology）為主要進路，然引文中點出憑藉功利觀念所築構起來的文化傳統、社會體制，倘若我們沒有留意其對人性、人格的限制，則將直接妨礙我們人格的完整發展，以及無法讓我們完成人生最大的成就；⁵⁵用櫟社之語，即是：「此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自掙擊於世俗者也。」⁵⁶循是以論，莊子所提點的這些「結構性狀態」及其病根，不只是莊子的獨家專賣品，他毋寧是看見整個人類文化、社會體制的病根，而這些現象，並沒有時間、地域、種族、文化或哲學體系之別；他所指陳的，實乃普遍的「人間世」之症。

緣此，莊子呼籲我們當「支離」——支離掉「材 / 不材」、「有用 / 无用」等等社會定見、文化規約，當我們是「支離疏」時，除了足以養身，還能「食十人」，又若「支離其德」，則必不只養其身、食十人，甚至可如櫟社，或〈逍遙遊〉裡安立於无何有之鄉、廣莫之野的大樹，成為宇宙樹而接通天、地、人，以成就更多的可能性和創造力。

這些眾人莫知的「无用之用」，⁵⁷完全無法從功利角度、二元觀點來理解，他 / 它們均回歸了存在本真，完成了「道 / 天與之者」，亦即成全了自己命運的道路，而這也方屬生命最大的成就。當不斷在走出和體現自性化 / 個體化之道時，需要深切地聆聽來自心靈整體的聲音；轉譯為莊子的語言，他會說，我們是不是開啟了「真知」，以真知來看待與轉化自身，還有這個世界？也許我們可以再細論榮格學派所謂的「Self」（或譯自性、本我）和莊子提出的「真知」之關聯。但無疑地，他們皆強調需要放下「自我」的聲音與干擾，讓自我、社會、功利等等作用退位，如此方有可能讓內在更為真實而深刻、圓滿且清晰的洞見生發，並依此與世俗處。職是，支離也者，至少需先支離經由閒閒小知⁵⁸所構擬而成的社會價值及其整套體系——生命的轉化必然伴隨從社會價值、世俗評價中鬆脫開來，且於此過程中，有可能連帶引動人間世的轉變。其二，支離「自我」，以及和自我相伴而生的分別之知。在這一階段，我們勢必得重新面對和定位「我是誰」的這

⁵⁵ 同參 Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, pp.132-133. 其中有類似觀點。

⁵⁶ 〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：〈人間世第四〉，《莊子集釋》（上），頁 172。

⁵⁷ 同前註，頁 186。

⁵⁸ 如〈齊物論〉所言：「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。」同前註，頁 51。

道永恆課題。只要我們不再從社會價值、世俗標準來認識以至定義自我，那麼「我」究竟是誰？其存在和價值為何？又生命之根何在？勢必得提上議程表來。第三，我們又會重新面對「我」和肉體形軀的關係，以及感知與「我」的諸般議題。於此，莊子認為我們尚須支離其「形」，意即不被形軀感官遮蔽住我們的整體心靈或真知，也不從形軀肉身來定義自己，然當我們以全新、一體又不被形軀感官所有的視角來觀看時，卻能夠讓清靈精緻的知覺體現而出，發揮原有的功能。此義在「心齋論」中可謂表露無餘。最後，還要支離其「德」；支離其德者，德充符也，將進入另一段踐形充實的過程，也將引動更深一層的世界轉化。⁵⁹是故，成玄英（608？-669？）論道：「內德圓滿，故能支離其德，外以接物，既而隨物昇降，內外冥契，故以〈德充符〉次之。」⁶⁰內外冥契即為內外一體，亦可謂是內聖與外王為一體，準此，接下來則是即聖即王的另一面向——踐形充實以致身國的同步轉化。

「形色，天性也」，且惟聖人可以「踐形」，⁶¹這「形色」當是氣質形軀、萬物表象，⁶²然此氣質形軀、萬物表象卻是天性物質化、具體化所成，其間乃顯隱之別，而非斷裂無干之異質。⁶³是以孟子論「踐形」，一方面固是果地風光、境界上事，但很重要的，此亦為持續修為的過程——不斷將「天性」體現在物質世界，讓更多現實心靈見證這大千世界，無非是天性之顯化。天性之顯化，所關涉的不只是聖人「上下與天地同流」，而是天地萬物間本是同流共化，故君子參贊其間時，足以化民遷善於無形。如是揣摩，很容易讓人聯想到跨越時代、地域和文化的冥契經驗；冥契經驗，往往會帶來神聖的一體感，及與天地萬物銷融為一的身心實感。而賴錫三先生便嘗謂：

⁵⁹ 明人王宣曰：「孟子言擴充，言充實之美。莊子曰：『充實不可以已。』此集虛充實一貫之符也。忘形乃充踐形之實，踐形乃充忘形之虛。莊且以破相宗，剔醒皮相一輩耳！」參〔明〕方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注：《藥地炮莊校注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁407。

⁶⁰ 〔唐〕成玄英：〈莊子序〉，收入〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（上）。

⁶¹ 參〔宋〕朱熹：《孟子集注·盡心章句上》，《四書章句集注》，頁506。

⁶² 如楊時謂：「物者，形色也。」，同前註。

⁶³ 詳細論證請參楊儒賓：《儒家身體觀》，頁129-172。

本文認為孟、莊皆具冥契主義的特性，皆可從冥契主義來加以考察。而孟、莊雖都同時觸及「萬物皆備於我」、「化育萬物」的倫理關懷，……。暫且不管孟、莊的倫理實踐的細節差別，兩者皆有將存有論與倫理學通而為一的特性，從兩者冥契存有論的身心體證中，很自然興發出對其它生命的感通關懷。本文認為這和氣感體驗是相關的。……此時物我之間跨越了主客二元，人我、物我之間的冥合共感之氣機非常精微，使得人對其它生命產生無法旁觀的「一體感受」，……。本文主張孟、莊由心氣、神氣體驗而來的冥契存有論，蘊含一套泛愛萬物的倫理態度。⁶⁴

賴教授明確指出孟子、莊子的倫理學奠基在他們的冥契體驗，而此冥契體驗是與萬物合而為一，或云從身心經驗中，完全覺察並曉豁萬物本為一的這一實相。所以，孟子和莊子的即聖即王之諸般實踐及其主張，均以此具體實感為基礎。換言之，無論是他們的倫理關懷、外王實踐或其它關於這世界所提出的視野，皆繞不開他們的冥契經驗和萬物一體感。

冥契經驗作為倫理價值的終極根源，以及所有良善行為的最初動力，史泰司（W. T. Stace, 1886-1967）曾就此說道：

（冥契倫理學）認為冥契經驗是人類經驗的一部分，道德情感即從中流出。經驗本身也是對道德價值的証成，這不是邏輯的，而是經驗的証成。道德價值是被體驗的至高人性之善的一種功能。⁶⁵

冥契意識潛伏在所有人身上，不管學者能不能了解它，它都會影響人的情感。某些微弱的冥契感覺是會滲入人的正常的意識之內的，他的倫理情感即起於這種意識。……人的冥契感覺是潛伏的，未顯現出來的，它很可能隱藏在表面意識閭域下深不可測之處。……不管冥契向度或隱或顯，如果沒有了它，那麼人生勢必沒有愛這一回事——即使愛只是種親切之感也是如此。⁶⁶

⁶⁴ 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，頁 63。

⁶⁵ 史泰司（W. T. Stace）著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998 年），頁 444-445。

⁶⁶ 同前註，頁 445-446。

倫理價值源自冥契經驗，這種經驗的根源位於宇宙根本的一或梵我之處。職是之故，這種理論認為倫理價值不僅是人類之事，它事實上反應了造化本性，而且紮根於此造化本性。由此更進一解，自然主義通常主張非人文的世界與價值互不相干，冥契理論斷然反對此種論點。⁶⁷

本文第二節透過孟、莊「三辨／辯」論證出他們的外王目標，都不是僅著眼於「人類個體與群體之間」此一層次，即便身為儒者的孟子，他目光所及，亦均不只有社會倫理、人際關係或政治體制的部份，他們二位皆已洞悉到整個天地萬物、宇宙生命的根源，而所有的轉化，或者說，對孟子、莊子而言，真正且根本的轉化，都必然得從生命的根源處啟動。在前面大段引文裡，史泰司說得極為清楚，某些微弱的冥契感覺會滲入我們的日常意識範圍中，用孟子的話來說，就是「四端」，或云「不忍人之心」。⁶⁸而我們的轉化，正是要覺察到那微弱幾希、由內在突然湧現的冥契感覺（不忍人之心／四端），加以擴充朗現，不斷實現而出。這「冥契意識潛伏在所有人身上」，也即是孟子所說人皆有那幾希的不忍人之心，而是否能如舜般「及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也」，⁶⁹則端視每個人是否願意踏上自己的英雄旅程。

這冥契意識不會無緣無故突然乍現，但它卻無時無刻都存在，尤其存在於「表面意識閭域下」，⁷⁰所以當孟子和莊子體證到萬物一體、道通為一時，他們是深入至表層意識、日常意識的底層，親證那生命共同的宇宙意識，而表層、尋常意識與此深層宏偉的宇宙意識相冥契，由此如如感受的身心經驗，讓他們也自然進入了萬物的內在；他們的轉化，無疑與萬物相連。因為個體的轉化在潛意識的層面、一體實相的層次，乃與天地萬物相連結，故莊子與孟子屢屢稱述整體轉化的基點在個體，個體轉化的效應將促發整體無形中的潛移默化。相關佐證，除了孟子論「王霸之辨」所云的「殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」「萬物皆備於我矣」

⁶⁷ 同前註，頁 447-448。

⁶⁸ 參〔宋〕朱熹：《孟子集注·公孫丑章句上》，《四書章句集注》，頁 328-329。

⁶⁹ 同前註，〈盡心章句上〉，頁 495。

⁷⁰ 涉此，可參蔡怡佳：《宗教心理學之人文詮釋》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2019年）。全書對此議題有精彩討論，關於冥契意識存在於潛意識，尤見該書第一章。

等等，⁷¹我們不妨也看看莊子的說法：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」
无名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！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，以處壙垠之野。汝
又何帛以治天下感予之心為？」又復問。无名人曰：「汝遊心於淡，合氣
於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」⁷²

這段天根與無名人的對話，載於〈應帝王〉。憨山德清（1546-1623）在〈大宗師〉該篇文末總結並起敘〈應帝王〉時言：「下應帝王，即外王之意也。」⁷³又於〈應帝王〉序文曰：「莊子之學，以內聖外王為體用。……以前六篇，發揮大道之妙，而大宗師，乃得道之人，是聖人之全體已得乎己也。有體必有用，故此應帝王，以顯大道之用。」⁷⁴憨山的判斷極有道理，儘管在《莊子》中關於「即聖即王」的思想，可在許多篇章或段落中尋繹獲得，然論莊子外王思想，或其「即聖即王」之觀點，〈應帝王〉確實頗具代表性。

可是非常有意思的是，無名人竟回答天根：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」我們參酌天根和無名人對話的後面「陽子居見老聃」這一段，其中老聃正面解釋何為「明王之治」，其云：「功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於无有者也。」⁷⁵用老子的話來翻譯，亦即是：「生而不有，為而不恃，功成而弗居。」⁷⁶「我無為而民自化」。⁷⁷均是在強調無我弗居、無為而化，此意境通於孟子言「王者之民，

⁷¹〔宋〕朱熹：《孟子集注·盡心章句上》，《四書章句集注》，頁 491。即聖即王的思想，在儒學中乃自孔子以來即如此，相關文獻實不勝枚舉。

⁷²〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：〈應帝王第七〉，《莊子集釋》（上），頁 292-294。

⁷³〔明〕憨山大師：〈莊子內篇註卷之四〉，《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 431。

⁷⁴同前註，頁 431-432。

⁷⁵〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：〈應帝王第七〉，《莊子集釋》（上），頁 296。

⁷⁶〔魏〕王弼等著：《老子王弼注·上篇·二章》，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），頁 2。

⁷⁷〔魏〕王弼等著：《老子王弼注·下篇·五十七章》，《老子四種》，頁 49。

皞皞如也。」⁷⁸所以說無名人回答天根的重點，是在「無為而化，絕無有意而作為也」，⁷⁹沒有任何疑慮。不過，依然令人疑惑的是：為什麼「遊心於淡，合氣於漠」，便可以「天下治矣」？孟子所說的過化存神、天地同流而致「民日遷善而不知為之者」，究竟是甚麼狀態？又何以能夠如此？

前敘孟子與莊子的即聖即王狀態，均已深入至生命的「潛意識」層面，而非單單從表層、尋常意識談論「整體轉化的基點在個體，個體轉化的漣漪效應將促發整體無形中的潛移默化」。此間奧秘，若再結合史泰司述及的倫理價值和良善行為的終極根源、最初動力來自冥契意識，以及冥契意識跨越人文與非人文這類二分框架，而直達萬物之造化本性，那麼，如是一連串的縮合和線索，將為孟子與莊子，甚至是儒、道二家身國共治、即聖即王思想，揭示出其核心理據。

四、「氣感神應」作為轉化的終極 / 根本場域

孟子論王霸之辨，其所言之「王道」，必然要由「善政」進展到「善教」，故其在〈盡心上·第十四章〉云道：「仁言，不如仁聲之入人深也。善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之；善政得民財，善教得民心。」⁸⁰文中所謂「得民心」，從政治效益的層面考慮，雖然有為政者獲得民心支持之可能，然就孟子的哲學體系，以及〈盡心上·第十四章〉前後的文脈以觀，均不宜僅如此理解，或者說這般詮釋只是流於表面。〈盡心上·第十四章〉的前面，是孟子談王霸之辨重要的材料之一——〈過化存神章〉；而其後面，則是論「良知良能」。⁸¹孟子談「良知良能」，無疑是在界定人需要著意發揮之所在，意即他在談論一個多層多維的人觀，而在這多層多維的人觀中，哪些為主、哪些為從，便是孟子的人觀所呈現的要點之一。

就此，孟子顯然懇盼人們能夠覺察到自己的「良知良能」，並且善加發展、長養與擴充，而可如其後所言的如舜般「若決江河，沛然莫之能禦也」。如此一來，所謂的「善教得民心」之真諦，便在經由王道善教，讓更多心靈能夠回歸並發揚先天固有之「良知良能」。善教所得者，乃得民心內在之良知良能；而此之

⁷⁸ 請詳參朱熹對孟子該章的集注，與郭象、成玄英對〈應帝王〉該段的注疏。

⁷⁹ 〔明〕憨山大師：〈莊子內篇註卷之四〉，《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 432。

⁸⁰ 〔宋〕朱熹：《孟子集注·盡心章句上》，《四書章句集注》，頁 494。

⁸¹ 同前註，頁 495。

得，實乃啟發、護守及長養有所得之謂也。明乎於此，我們業已可以推定〈過化存神章〉所說的「民日遷善而不知為之者」，當指民心從潛意識、不自覺的層面，逐漸顯發、揚露出意識深處固有的良知良能，讓良知良能持續由內在發揮作用，進而體現於日常生活、舉止言行中。在這一段裡，孟子用「日遷善」、「過者化」、「上下」、「天地」等具有時間、空間隱喻的表達，可是，我們又知道孟子所說的「良知良能」，完全無法透過時間、空間來定義和把捉。換言之，良知良能的現實體現，固可於時間、空間中顯化某種時間感與空間感，但孟子所欲掘發者，實無關乎時空，甚至是超越時空的。因此，孟子所用的時間與空間之隱喻，當涉及良知良能時，嚴格言之，並非指涉物理的、具體的、可測量的、用形軀感官或心智來認知的時間與空間，他毋寧指向的是一種場或場域；而這「場」或「場域」，和意識的功能、存在狀態及其交互作用直接關聯，尤其是潛意識的層面。⁸²

無獨有偶，前引《莊子·應帝王》中天根和無名人的對話，無名人首次的回答：「乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊无何有之鄉，以處壘垠之野」，同樣充滿了空間的隱喻，如无何有之鄉、壘垠之野。但是，如是空間卻在空間（六極）之外，亦即這仍非物理的、具體的、可測量的、用形軀感官或心智來認知的空間，是故，本文以用「場」或「場域」名之，以示區隔。

在無名人第二次的回應裡，他建議天根當「遊心於淡，合氣於漠」，我們可以說，「遊心於淡，合氣於漠」其實就是無名人本身的存在狀態⁸³，而當天根也能達到如是狀態時，他自然足以完成「天下治矣」。此間非常明確地點豁六極之外是一「心氣淡漠」的存在狀態——「心氣」的存在，即是這无何有之鄉、壘垠之野。這場域，便是「心氣」的存在。由此，我們得知在空間之外，並非沒有存在，更重要的是，存在間的互動、交流，並不止於六極之內的思、言、行，甚至對莊子而言，六極之內的思、言、行之互動與交流，其實頗為表面和浮泛；生命更為全面且深刻的交流與互動，乃是於六極之外的心氣層面。如此一來，我們當需關注到心氣層面的交織和作用，其深度、廣度、高度及速度，可能皆遠遠超過六極

⁸² 本節從「場」的視角掘發《孟子》和《莊子》的相關文獻，部份受到以下二文啟發，但問題意識、論證重點和使用材料，實與該二文迥然有別。請參木下鐵矢：《朱熹再讀——朱子學理解への一序說》（東京：研文出版，1999年）；陳曉杰：《朱熹思想詮釋的多重可能性及其展開》（北京：商務印書館，2020年），頁104-134。

⁸³ 可參考成玄英對這一段的疏解。請參〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：〈應帝王第七〉，《莊子集釋》（上），頁293-294。

之內的思、言、行之影響力、作用力。而且，莊子所談論的順物自然而天下治，或「明王之治」，恐怕都不能只從六極之內的層次來理解而已，更重要且發揮更大作用的，均是在六極之外的心氣層面。

然這六極之外的心氣層面，該如何來理解其作用呢？有意思的是，莊子論述完「明王之治」後，立即搬演神巫季咸與壺子這場中國思想史上極為著名的大鬥法。⁸⁴如果我們單單著眼於神巫季咸和壺子的鬥法，似乎看不出其與「內聖外王」或「應帝王」的關聯；但若我們將之置於〈應帝王〉的文本結構及其整體文脈裡，或許還有些道理需要再闡釋。

在這場世紀大鬥法的過程中，受益最深者概為列子，而列子在《莊子》中首見於〈逍遙遊〉。〈逍遙遊〉記：

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。⁸⁵

莊子於此間點出「致福數數然／有所待／遊无窮」等三個修養境界的區別，而列子已經跳脫世間的禍福追求，進入御風而行的層次。然這第二個層次依然「有所待」，儘管其不受限於世間禍福的羈絆，不隨那些人為的價值、評判起舞擾心，但尚未超越氣化限制，故尚須待風而行。也就是說，於莊子眼中，宇宙和生命的存在狀態，乃是多維多層：依存於世間的禍福價值是一個層次，且大概是相當低階的層次，在其中往往感受到身不由己，時常隨著各種人為標籤和評價飄盪、左右身心。這在前文析辯「材／不材」、「有用／无用」等觀念，和討論〈人間世〉時已基本闡明。

到了列子的層次——御風而行然猶有所待，則表現出不隨世俗禍福價值遷流的存在狀態，而且已較「致福數數然」的層次更為自由、從容，還可以駕馭風氣而行，輕飄玄妙之善也。然而，就莊子的體證而言，尚有更為究竟的狀態，即「遊无窮—無待」也。涉此，蔡璧名先生（1965-）研究指出：

⁸⁴ 同前註，頁 297-306。

⁸⁵ 〈逍遙遊第一〉，同前註，頁 17。

但列子境界雖高，猶待「風」來方可御行；鯤鵬所造雖遠，仍待「海運」方可南徙、須「風之積」厚纔能負其大翼。鵬飛南冥，所造已極；列子輕靈無執，境界已大，循此而上，莊子乃以「乘天地之正，而御六氣之變，以游無窮者」躍升一層，以狀擬更勝鯤鵬之「大」、列子之「善」的逍遙極境。鯤鵬與列子既已臻有限中的極限，則「乘」、「御」之言當兼具「超越極限」與「解消有限」雙重意義：其一，就鯤鵬所象徵的「極限」意義而言，「乘」、「御」二句所表述的境界勢將超越鯤鵬之「大」、列子之「善」；其二，就鯤鵬、列子尚待「風」來，而未臻「無待」之境的「有限」意義而言，「乘」、「御」二句則已解消依待外緣條件方可乘御而行的有限性。⁸⁶

蔡教授在檢討歷來註解與詮釋後，提出一套既符合〈逍遙遊〉通篇主旨，又翔實可靠的解釋，其中表明莊子所肯定的存在狀態，無疑是一無限、無窮之境。是故，蔡教授再次強調：「『鯤 / 鵬』所完成的里程——南冥去北冥雖遠，終可以道理計；然則『乘天地之正，而御六氣之辯』者，所造之境卻是『無窮』。無窮乃無可計量，無可超越，自然『大』於鯤鵬。」⁸⁷這無窮之境，顯然超越了時間、空間，也就是「六極之外」。因此，我們足能再下一個判斷：壺子示相中的第四相，必然屬於六極之外的心氣層面之作用及其示現。

簡言之，壺子第四相已達不可測度、無法衡斷的狀態。不過，從第一相「地文」之相，至第四相「未始出吾宗」之相，均仍為壺子所化。是故，莊子透過壺子示現了生命、存有的多維多層，而且，這多維多層乃是當下俱足、共時存在，端視乎生命如何示現、顯化；其間的示現與顯化，亦是存有者對於自身多維多層狀態的覺察、開啟和攤展。在這多維多層中，真正起到玄妙作用的，根據上述幾段文獻與論述，業可明白都是在六極之外的心氣層面。

對壺子來說，第四相仍在他的自主、覺知和意識範圍之內，但卻不在神巫季咸的自主、覺知和意識範圍之內；而此對比所透露出來的訊息，不是神巫季咸之無能，反過來，莊子要強調的是，生命總是具備無窮無限之可能，且這無窮無限

⁸⁶ 蔡璧名：《形如莊子、心如莊子、大情學莊子：從生手到專家之路》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2018年），頁424-425。

⁸⁷ 同前註，頁425。

是可以在我們的自主、覺知和意識範圍之內。如此，列子才算是實有收益，並且列子後來的「三年不出」也才有意義。

延續此義，我們再扣回上節所論「冥契意識」與天根、無名人之對話，亦足以推定：作為倫理價值的終極根源，以及所有良善行為的最初動力之冥契意識，其深刻處必然也在六極之外的心氣層面；同時，這六極之外的心氣存有，不在生命之外，而是就在「表面意識閭域下深不可測之處」。當然，所謂「表面意識閭域下深不可測之處」，仍然會因人而異。例如就壺子之修為，這六極之外的心氣層面，或說冥契意識，完全可以是他的「表面意識」，如同他所示現的第四相般；但對列子、神巫季咸而言，的確是在「表面意識閭域下深不可測之處」。而如何將此冥契意識、六極之外的心氣作用，提取至表面意識來行使，自覺地依此而行，正是工夫轉化之焦點，更要緊的，也是身國共治、內聖外王措意之所在，此乃是「應帝王」無為所成者。

不只莊子如此，孟子也是一般。孟子所謂「萬物皆備於我矣」等等關涉無限無窮之境的描述，一方面也都得放在六極之外的心氣層面來理解，另一方面，善教之極、王道之的，最終亦均指向召喚出生命內在固存的冥契意識。若此，方能自然成就「日遷善而不知為之者」的倫理價值。亦因此故，孟子和莊子雖然運用時間、空間隱喻來傳達某種化境，然該場域究其實乃是超乎時間、空間，但又可體現於時間、空間之中的場域，如王道之政、民，與壺子示相等，而這正是「心氣場域」的狀態——迥異於尋常形軀感官、腦力心智可以把握的物理時空，或完全割離於時間、空間的另一種絕對性存有者。職是，若我們要較為精確且具有鑑別度地命名孟子與莊子在身國共治、即聖即王思想上的終極／根本場域，「心氣場域」或為合宜的稱呼。而孟子和莊子，無論是他們身國共治、即聖即王的終極目標，抑或身國得以共治、即聖即王得以可能的理論與實踐基礎，均是「心氣場域」。質言之，持續無為化成、體現出這「心氣場域」，便是孟子、莊子身國共治論的核心理據，及其共同歸趨。

在這「心氣場域」，依然存在著生命間的交流、互動。如於神巫季咸和壺子的鬥法中，楊儒賓先生曾點明兩者的交流不同於一般日常性的人際溝通，其言道：「壺子與季咸的溝通是超言語的，它是在深層的意識中完成的。季咸是巫者，巫有種神秘的直覺之能力，這種直覺不須透過理智，不須經由言語，即可獲得他想

要的消息」。⁸⁸且我們從文中所設定的列子反應來看，可推知莊子認為無論是壺子的修為，或季咸的能力，皆是「可學而至」的。可學而至，意味著這些能力即使尚未顯化，或未提到表層意識來運用，但皆已潛存其能在意識深處。如果我們根據前文論證，藉由「壺子四相」所揭示的生命多維、多層之狀態，便可以明白生命間的交流、互動，甚至是天地宇宙中諸般訊息的流通、交換，均是共時存在，同步作用。

詳言之，生命的意識是多層次、多維度，存有的狀態也是多層次、多維度，而且這不可勝數的多層多維，於唯一當下皆在運作、溝通和交流，不會是表層意識與行為在溝通或行動，深層的意識和心氣便不起作用，或不發揮功能；恰恰好相反，那些難以被尋常表面意識所覺察到深層意識、六極之外的心氣層面，反而無間斷地流通、交換著，且其流佈的範圍遠遠大過於形軀感官可聞可見的言語、行為。而且，誠如前文反覆論證所指出，表面意識底下一大塊不可見的冰山，乃至六極之外的心氣存有，其所產生的作用，遠甚於海平面之上的那一小塊冰山山頭。

我們再看二則和〈應帝王〉所敘有異曲同工之妙的文獻：

夫子曰：「夫道，淵乎其居也，濇乎其清也。金石不得，无以鳴。故金石有聲，不考不鳴。萬物孰能定之！夫王德之人，素逝而恥通於事，立之本原而知通於神。故其德廣，其心之出，有物採之。故形非道不生，生非德不明。存形窮生，立德明道，非王德者邪！蕩蕩乎！忽然出，勃然動，而萬物從之乎！此謂王德之人。視乎冥冥！聽乎無聲。冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；故其與萬物接也，至無而供其求，時騁而要其宿。大小，長短，脩遠。」⁸⁹

故君子不得已而臨莅天下，莫若無為。無為也而後安其性命之情。故貴以身於為天下，則可以託天下；愛以身於為天下，則可以寄天下。故君子苟

⁸⁸ 楊儒賓：《儒門內的莊子》，頁 361。

⁸⁹ 〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：〈天地第十二〉，《莊子集釋》（上），頁 411。

能无解其五藏，无擢其聰明；尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容无為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉！⁹⁰

這二段同樣指出「無為而治天下治」的精神，表面雖然有「吾又何暇治天下哉」等類於〈應帝王〉裡無名人首次回應天根的那種語氣、內容，但若整段觀之，還是能夠明白文旨並非否定外王，而是強調無為。

此外，第一段談到「王德之人」乃是「立之本原而知通於神」，這就通於壺子第四相「未始出吾宗」，二者均指修為已臻至宇宙—生命之大本大源，那與天地萬物合而為一，且是萬物之所從出的本原 / 吾宗，故此必然也是屬於六極之外的心氣層面。而當我們的精神心氣冥合於此時，「視乎冥冥！聽乎无聲。冥冥之中，獨見曉焉；无聲之中，獨聞和焉」，在尋常形軀感官、表層意識所無感、不及之處，即那冥冥之中、无聲之中，這冥契意識卻是獨見曉焉、獨聞和焉，可以洞見和聞聽宇宙天地中極為幽微難明的訊息。而且這些訊息傳遞、氣流交換，是「與萬物接」也，並且沒有任何大小、長短或脩遠的限制。同樣，第二段也是論及無為臨莅天下時，如果可以不擾動身心（无解其五藏，无擢其聰明），處於湛深靜謐，寧定幽遠的狀態中，將是感受到「尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨」，⁹¹意即在沒有任何現象中看見天地大現象，沒有絲毫聲音裡聽聞宇宙大聲音，而我們的神氣亦與大化流行諧和一致，無有差忒。

憑藉神氣或云心氣和宇宙天地之氣融通為一，並且沒有隔限地交流溝通，這在孟子學的當代研究中，可能已屬常識，其中最具代表性的學術成果，厥為楊儒賓教授的《儒家身體觀》。基本上，先秦諸子大抵皆認同天地萬物乃氣化而成，氣成為萬物共同的基質，然對於氣與意識、精神的關係，卻有不同的看法。儘管如此，孟子和莊子都肯定氣與精神能夠互滲乃至相融為一，神氣同流。更進一步，孟子和莊子以為身體固然具備社會的向度，但同時也深植於自然。緣此，當我們再度覺知並顯化身體與自然的原始連結時，不僅人我一體，還是萬物一體。業因此故，宇宙萬物間存在交感互應之關係。如是境界所體驗到的氣，便不只是生理性、肉體性或感官性的層次而已，氣尚有精神向度與超越層次的展開。此時氣之感應亦會於身心底層被感知，直達潛意識以及集體潛意識的深處，甚至翻越而昇

⁹⁰ 同前註，〈在宥第十一〉，頁 369。

⁹¹ 類似語句同參〈天運第十四〉，同前註，頁 525。

至性天處。身體深植於自然，萬物本是同體，這樣的體驗和信念，對孟子、莊子來說，根本沒有任何的疑慮。職是之故，他們認為萬物本來就可以交感，所以也不會產生「感應如何可能？」「氣是否具備感應作用？」這類困惑；對他們而言，這是經驗事實，無須懷疑。

緣於天地萬物可藉由神氣相互感應，體道者可召喚冥契意識自然呈現出相應的心氣場域，故能在潛意識的層面，或說身心底層感化蒼生，且是無為而為，無絲毫支配意念，因此其所呈顯之景象，乃是「生命一體化」(solidarity of life)⁹²且一切平等、自在之風光。人文自然化，自然人文化，更精確地說，人文與自然本來就是交滲共融，同為造化，也由此類與類之間、階層之間，並沒有嚴格的界限，跨類越界完全可能。然這種「生命一體化」容易引發的疑慮是：同一性是否會抹煞差異性？萬物一體是否會成為另一種對個體性、獨特性的壓制與暴力？涉此，卡西勒(Ernst Cassirer, 1874-1945)早已澄清，其言：

我們絕對不能設想這些區別（筆者按：此指萬物間的具體區別）都被完全忽視了，它們並不是在經驗的意義上被否定了，而是在宗教的意義上被宣稱為是不重要的。對神話和宗教的感情來說，自然成了一個巨大的社會——生命的社會(society of life)。……生命在其最低級的形式和最高級的形式中都具有同樣的宗教尊嚴。⁹³

如是之「生命一體化」，真正的意義乃在體現出萬物之「平等」而非「相同」：每一個體均擁有同樣的尊嚴，在究竟價值上一切平等，都需要且值得被尊重和重視；也恰恰是完全承認且尊重每一個體都有同樣的價值與尊嚴，我們才能尊重差異，而非要求同一。質言之，一體性與同一性，並不相同。用道家語言，即是「夫物

⁹² 所謂的「生命一體化」，主要內涵是：「生命沒有被劃分為類或亞類；它被看成是一個不中斷的連續整體，容不得任何涇渭分明的區別。各不同領域間的界線並不是不可逾越的柵欄，而是流動不定的。在不同的生命領域之間絕沒有特別的差異。沒有什麼東西具有一種限定不變的靜止狀態；由於一種突如其來的變形，一切事物都可以轉化為一切事物。」參卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯：《人論——人類文化哲學導引》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，2005年)，頁121-122。

⁹³ 同前註，頁123-124。

芸芸」或「齊物」論；⁹⁴換成儒家表述，則可謂為「大同」風景。

再緊扣意識—生命—宇宙的多維多層立論，那六極之外的心氣層次，乃在意識—生命之內，而這反映出意識—生命的實相，遠遠超過時間與空間，因此不是存有者在時間和空間之內，時間與空間難以完整定義和界說意識—生命，而是時間、空間是意識—生命的創造化成。既然時間、空間是意識—生命所創造化成，便也表示意識—生命可於時間和空間中體現而出。正好由於意識—生命可於時間和空間中體現出來，是以孟子與莊子能夠透過時間、空間之隱喻來傳達某種超越時空的生命實相，而這即為本文能夠運用場域觀念來嘗試描述氣感神應的理論根基。我們可以說，孟子和莊子的身國共治、即聖即王目標，最終是要透過生命內在的冥契意識來化成一個「場」——可以在潛意識、無形中召喚出更多心靈內在之冥契意識的場。而這「場」的具體內涵及其功能，就是無為所成之心氣場域。這心氣場域不為體道者專屬，它毋寧是所有存有共享、共通之生命基盤；它始終在意識底層運作、支撐和流行著。是故，當我們深之又深、神之又神，體證至這萬物共享、共通之生命基盤時，我們也會自然而然有意識地參與大化流行，然這有意識乃指覺知也，非刻意也。既然這在六極之外、意識—生命之內的心氣場域，是萬物共享、共通的基盤，那麼，它也自然成為一切可能性的發源地和立基地。緣此，這心氣場域就不會只是轉化的終極場域，還會是根本場域，意即它是核心理據。當終極目標和發源立基地合而為一，便成了生命的無始之環，但回歸的意識，畢竟已不同於未啟程的意識；智慧老人不是甫呱呱墜地的嬰孩。無始以來的轉化與經歷，讓回歸意識得以促進宇宙生命的進化相之顯現。而這正是在內聖過程中，自然完成的外王效應。因為，一、多一體。

五、結語

中國古典時期的許多思想家，均認為修身和治國、內聖與外王，無論是理論或實踐上，皆屬於同一件事；又或者，明確主張修身是國治的必要前提，內聖是外王的根基。此意即為，不可能跳過修身、內聖，而有國治、外王之可能。不過，如是觀念除了讓當代學者產生不少困惑之外，也引來不少檢討。在身國共治、即聖即王此實踐理路中，「怨道」扮演關鍵角色，也是黏合看似兩個領域——修身、

⁹⁴ 關於道家自然觀中的一多關係，可參賴錫三：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》，頁 129-179。

內聖和治國、外王，彼此間的中介。然而，「恕道」預設了理解他人是可能的，人我之間存在一更為基本、共通的人情基礎。在這一層次，佔據一定物理空間的身體（形體），以及有形有聲的語文，其作用的效能逐漸淡化，其它層次的生命功能逐步加強。因為「恕道」所產生的人際交流及其溝通，與更深一層的相互理解，均已不全然限縮於形體和語文的層次，而有非形體、非言語，甚至是超形體、超言語的互動發生，而此正為本文需將問題探掘到「感應」層次的緣故。因此，就「恕道」的觀點來看，人、我間的差異，其之所以得被真誠地尊重，乃與底層的「一體性」分不開；也唯有提舉出那「表面意識閭域下深不可測之處」的冥契意識，我們的倫理行為才是充滿愛與真誠。由此如上所述之尊重差異，遂具有更深刻的倫理價值。

綜上所論，本文首先論證孟子和莊子的身國共治目標，都不只是成就一社會價值、培養社會人、完成具體可見的倫理秩序而已。他們實有更深的關懷。這深刻宏遠的關懷，使他們的體證深入到性天奧秘處，並從中汲取無盡之源；這也是冥契意識作為倫理價值之本的要義。當我們談到這些超越的層次時，或說意識—生命—宇宙的多維多層時，更為究極的即聖即王之精神和可能，便也隨應排入行程表。是故，最後論述了氣感神應作為轉化的終極／根本場域。儘管本文乃以孟子、莊子為主要討論對象，然心氣場域為身國共治論的核心理據，卻未必是他們二位的獨門專利。它的潛力，肯定超出本文所能承載。

徵引書目

[傳統文獻]

- 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校勘：《周易正義》，臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本。
- 〔魏〕王弼等著：《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1999年。
- 〔明〕方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注：《藥地炮莊校注》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年。
- 〔明〕憨山大師：《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2004年。
- 〔清〕王先謙：《荀子集解》，臺北：藝文印書館股份有限公司，2007年。
- 〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993年。

[近人論著]

- 卡西勒（Ernst Cassirer）著，甘陽譯：《人論——人類文化哲學導引》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2005年再版。
- 史泰司（W. T. Stace）著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，臺北：正中書局，1998年。
- 坎伯（Joseph Campbell）著，朱侃如譯：《千面英雄》，臺北：立緒文化事業有限公司，2008年。
- 李明輝：《孟子重探》，臺北：聯經出版事業公司，2001年。
- 唐君毅：《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，2000年臺二版。
- 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察》，臺北：文津出版社有限公司，1992年。
- 張再林：《作為身體哲學的中國古代哲學》，北京：中國社會科學出版社，2008年。
- 陳曉杰：《朱熹思想詮釋的多重可能性及其展開》，北京：商務印書館，2020年。

- 喬治·H·米德 (George H. Mead) 著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》，上海：上海譯文出版社，2008 年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書股份有限公司，1991 年。
- _____：《孟學思想史論（卷二）》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006 年修訂一版。
- _____：《東亞儒學史的新視野》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年修訂一版。
- 楊儒賓：〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1997 年。
- _____：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003 年修訂二版。
- _____編：《自然概念史論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014 年。
- _____：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016 年。
- 瑪莉·路易絲·弗蘭茲 (M.-L. von Franz)：〈個體化過程〉，收入榮格 (Carl G. Jung) 主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華的總結》，臺北：立緒文化事業有限公司，2007 年。
- 蔡怡佳：《宗教心理學之人文詮釋》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2019 年。
- 蔡瑜編：《迴向自然的詩學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年。
- 蔡璧名：《形如莊子、心如莊子、大情學莊子：從生手到專家之路》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2018 年。
- 蕭延中：〈試論「中國思維」中的「身體隱喻」〉，收入楊儒賓、張再林編：《中國哲學研究的身體維度》，臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院，2018 年。
- 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年。
- _____：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2020 年。
- 木下鐵矢：《朱熹再讀——朱子學理解への一序説》，東京：研文出版，1999 年。
- Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Cosmic Resonance: The Core Rationale of Mencius' and Zhuangzi's Theory of Governing the Body and the Country

Lin, Shin-Hsien*

[Abstract]

This article first points out that the goals of Mencius' and Zhuangzi's co-governance of the body and the country are not just to achieve a temporal ethical and political order, but is based on a deeper concern. This concern makes them eager to call out the numinous consciousness in people's hearts, viewing it as the root of ethical value and peaceful world, thus giving expression to the idea of transforming the world through non-interference. At the same time, the article argues how the discussion regarding this transcendental level, including the multidimensional relation between consciousness, destiny and universe, in fact concentrates on the idea of simultaneous sagaciousness and kingliness, and the rationale behind its basic principle. Finally, it is demonstrated that "cosmic resonance" is the ultimate environment for the transformation, meaning that the "ether of the mind" *xin qi* is the core rationale for Mencius' and Zhuangzi's concept of co-governance of the body and the country.

Keywords: body system, state system, inner sagaciousness and outer kingliness, *xin qi* (ether of the mind), numinous consciousness

* Appointment Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Providence University.

