

論先秦道家的自然觀

——重建老莊為一門具體、活力、差異的物化美學

賴錫三*

〔摘要〕

「回歸自然」是道家哲學最核心的命題之一。道家之名來自「體道」，而體道內涵精義便在證入「無言」之自然。換言之，體道、無言、自然等概念，只是意義連續性的異名而已。道家自然觀首先可由形上學的「道」之角度來加以探討，並透過《老子》「道法自然」之詮釋，具體轉向而落實為具體存有論。亦可由宗教冥契的「體道」角度來詮釋，如透過《老子》「觀復」、《莊子》「天籟物化」等境界，以開發體驗形上學所隱含的存有與美學的統合深意。從本文分析所得出的新觀點，道家的體道冥契經驗並不適合純從形上同一或冥契純一來理解，因為偏向宗教式的「得一以自好」之形上保存，有可能掉入「遺忘差異」而導向「同一形上學」的暴力。要化解同一性陷阱，核心便是重詮道家式的一多關係，尤其透過：通、化、順、氣等等與自然相關的關鍵詞，來重新定義「一」的豐盈性。經由道家「自然而然」的詮釋轉向，終究導致：由道向物、由無向有、由一向多的回歸與落實。所謂「道」其實只是「自然之道」的隱喻，凡是具體場所中的空間、物象、身體等等皆是道的象徵，所謂即物即道、即有即無、即差異即同一是也。其次，由「任其自然」的道心玄德又可展開一「觀物」的美學向度；由此，具體而直接的存有論更落實為周行不殆、大逝遠反、天籟物化的活力開顯、無盡豐盈的物化美學。然而這一充滿差異多元、氣化流行的自然美學並非一種靜態式的觀照美學，而是一種聆聽大化流行的活力美學，其中身心既敞開又擴充、既寧靜祥和

* 國立中正大學中文系教授

又充沛動能。

關鍵詞：道家、老子、莊子、自然、氣、物化

一、先秦道家「自然」一詞關涉人事與萬物相興發的世界觀

要說明先秦道家的「自然觀」，必得探討其所謂「自然」的深義，而老、莊的自然深義，乃涉及與自然具有家族類似性的一系列概念羣，如：自在、自生、自長、物化、天籟等等，若擴大其義理脈絡，要講明其自然義理，又必得和：道、無、物、有、天、天地、氣、化等等概念，一起併觀、疏理，才可能對老莊的自然義，有一見樹又見林的釐清、擴深效果。

然先秦道家「自然」概念的講明，頗為麻煩，一則因為概念在歷史的演變和層疊的過程中延異出枝繁葉茂的多義性¹，再則因現代西方形上學、科學的介入而產生意義的歧出²。因此，先秦老莊道家的自然觀再詮釋，最好同時透過兩方面來進行，第一是消極性的清理工作，第二才是積極性的理解詮釋。前者是為了說明先秦道家的自然「不是」或「不只是」那種意義的自然；後者是積極詮釋我所認為的老莊自然之深入而完整的意義。由於本文篇幅所限，筆者已打算另外撰文釐清幾種對道家自然觀點的理解限制：一是科學義的自然（唯物的自然觀）、二是牟宗三義的自然（勉強可稱為唯心的自然觀）、三是郭象義的自然（自生獨化的自然觀）。至於本文，主要在直接扣緊先秦老莊文獻，重新詮釋所謂道家自然觀所隱含的：具體、活力、差異的物化美學之全幅風貌。至於在正式重建先秦道家自然觀之前，擬先對本文探討先秦道家「自然觀」的方式略加說明。

¹ 池田知久和劉笑敢等皆認為「自然」觀念最早見於道家、《老子》一經典，參見池田知久：〈天人相應與自然〉，收入王守常、余瑾編：《龐朴教授八十壽辰紀念文集》（北京：中華書局，2008年），頁104；劉笑敢：《老子》（臺北：東大圖書，1987年），頁67。然而，後來魏晉玄學、格義佛學、宋明理學、現當代等新興義理脈絡下的「自然」，都已經是在不同時代和思潮下再度創造性詮釋的「自然」，其內涵和先秦道家已有了互文（intertextuality）和延異（differance）的複雜關係了，對此，自可從事中國文化的自然觀念流變史研究。

² 西方形上學和科學的介入，對詮釋先秦道家自然觀的歧出影響，正好表現在兩個相對的面向上：一是將道家的自然給形上學化，用西方本體／現象二元論的思考模式來套用，結果產生老莊自然的超絕化、抽象化；二是將道家的自然給物理學化，用西方自然科學的對象化思考來套用，結果造成老莊自然的唯物化、對象化。就第一個面向言，牟宗三對道家被實有形上學化的批評有其貢獻；而就第二個面向言，透過海德格存有論和道家的詮釋對話，可釐清道家 and 科技自然觀的重大差異。對此，筆者將另文檢討老莊的自然和神話泛靈論世界觀、科學唯物論世界觀的同異關係之比較。

就「自然」一辭出現言，依目前所見的先秦典籍來看，學者池田知久和劉笑敢都認為最早應出現在《老子》書中，據筆者查索，《老子》一書出現 5 次，《莊子》則出現約 8 次³。另外，先秦典籍出現自然一詞的情況大約是：《墨子》1 次、《荀子》2 次、《管子》1 次、《韓非子》8 次、《呂氏春秋》5 次。從這個字辭出現的順序和頻率看，在先秦思想流派中，首先出現「自然」並使之成為核心思想觀念群之一的流派，當然非老、莊莫屬，而《韓非》、《呂氏春秋》兩書之所以出現高達 8 與 5 次，則只是因為受到《老子》和《莊子》或直接或間接的影響，並不能看成「自然」觀念在這兩書中真佔有核心意義或關鍵地位。相對而言，人們一提到道家的核心思想和主張，便立刻浮現「自然無為」、「清靜自然」等標語，可謂「自然」概念已成為道家哲學主張的代名詞了。換言之，要理解先秦道家思想，「自然」也就成了一把觀念之鑰了。

耐人尋味的是，「自然」在先秦道家典籍出現的脈絡，一開始是以「副詞」而非實在對象的名詞來出現，其義可理解為所謂的「自主」或「自己如此」之意。一個副詞（或副詞加形容詞）而非實指的概念有何魅力？何以產生如此重要的作用？如何耀眼於道家思想的核心舞臺上？確實是個謎，而謎底也註定不可能單單透過字詞表面意義就能得到解答。池田知久認為：《老子》「自然」的「自主」之意，重點在「萬物、百姓以自身的力量，自律自發地存在、變化」，它對比於「無為」概念傾向於主體的「遺言、好靜、無事」一面向，「自然」概念「總括了客體的自化、自正、自富」⁴。相較於池田知久，劉笑敢對「自然」詞性的判定上雖大致和池田相同，但劉卻堅決主張《老子》「自然」一詞的「自己如此」之意，不是強調客體面而是：「特別在老子哲學中，自然顯然是指與人類和人類社會有關的狀態。道家講自然，其關心的焦點並不是大自然，而是人類社會的生存狀態。」⁵簡單來說，池田知久認為「自然」一詞的思想重點在於客體面（包括萬物和百姓）的「自主」，而劉笑敢則認為「自然」的真正思想重點在於應然面的人類事務上。對比來說，池田知久所理解的《老子》「自然」挾帶「實然」面向的意味，而劉笑

³ 以王弼《老子》注版為據，5 次出自第十七章、二十三章、二十五章、五十一章、六十四章；以郭象《莊子》注本為據，8 次出自〈德充符〉、〈應帝王〉、〈天運〉（出現 2 次）、〈繕性〉、〈秋水〉、〈田子方〉、〈漁父〉等篇。

⁴ 上述池田知久的觀點，參見〈天人相應與自然〉，收入《龐朴教授八十壽辰紀念文集》，頁 104-106。

⁵ 劉笑敢的觀點，參見《老子》，頁 67、68。

敢則認為《老子》「自然」純屬「應然」面向的價值義涵。換言之，池田知久不但認為「自然」關涉到屬人層面的自主自富，更有屬於萬物層面的自主自化，而劉笑敢則堅持主張《老子》「自然」無涉於自然界、大自然，它純屬人類價值事務，而早期關涉自然界事物的概念，則是天、天地、萬物等另類詞項。

然而，對筆者而言，不管是將《老子》「自然」理解為偏向實然層面，或將它定位在純然應然層面，都不免落入應然／實然二分的西方現代思維下的視域錯置，對道家的天人合一、物我交感的思維言，「自然」既涉及聖人的無為自然，也不離萬物的自化自然，兩者既同時成立又無法割裂，它反映的正是主客未分、天人未斷之前的「基礎存有論」思想模式⁶；因此，池田知久雖注意到《老子》「自然」也包含了萬物自然（不只有百姓自然這一屬人範疇），但他所謂主體／客體的二元區分方式顯然支離而不當；至於劉笑敢則由於擔心「自然」被理解為現代科學意義的自然客體世界，因此一味將它限縮在人類社會範疇下來理解，結果使得《老子》「自然」和天地、萬物等觀念完全割裂開來，這也可看成是另一種暗藏實然／應然區分的幽靈作祟⁷。

在筆者看來，《老子》「自然」一詞所涉及的深刻內容，是不可能純從詞的字面意義得到深解的，它必得放入這一詞語出現在《老子》、《莊子》文獻的具體文

⁶ 對《老子》言，人既可以法地、法天、法道、法自然，即可證明天、地、道、自然皆可以興發、啟悟人的存在理解和意義感。《老子》人可法天地自然的觀點，其實和《詩經》等中國古籍一樣都分享了一個由遠古巫教神話轉化而來的天人交感世界觀，例如周策縱便將《詩經》風、雅、頌、賦、比、興等詩體六義，都可溯其總源：「這都是從中國基本思想，即氣充滿宇宙、天人交感、天人合一的觀念發展出來的理論。從這感動、教化方面說，本不限於土風之音與國風之詩，就是雅頌，甚至其他文藝作品，又何莫不然。」周策縱：《古巫醫與「六詩」考》（臺北：聯經出版，1989年），頁208。

⁷ 劉笑敢認為《老子》的自然其焦點在於人類社會的生存狀態（而不在大自然）；本文雖不贊同以西方自然世界來理解道家的自然，但亦不認為道家的自然只涉及人類社會（因為這一判斷未必符合文獻精神），本文主張道家的自然既涉及存有範疇同時也涉及價值範疇，而且這兩者的關係不適合再以西方的實然／應然二分來看待；雖然劉笑敢後來受到袁保新的刺激，而放棄了以實然／應然二分的問架來理解道家，但就筆者看來其《老子》一書仍暗藏此幽靈。參見劉氏《老子》一書，頁67-103；另外對於《老子》道與人的關係不適合以實然／應然架構來看待之討論，參見拙文〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》卷38，第1期（2008年3月），頁39-52。

脈來觀察，甚至有必要放入老、莊思想這一更整體的宏觀脈絡來觀察。如此一來，在筆者目前的考察視域下，「自然」一詞確實同時涉及人類和萬物，例如《老子》既有十七章「功成事遂，百姓謂我自然」（偏向聖人層面言），亦有六十四章「以輔萬物之自然而不敢為」（偏向萬物層面言）；《莊子》〈德充符〉既有「人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」（偏向真人層面言），〈應帝王〉亦有「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」（偏向萬物層面言）；即老莊「自然」一詞的文脈同時跨越在人和物兩層面上，而這絕非什麼應然／實然不分的矛盾現象，而是道家那種前主客的天人互滲、人物相遊的原初體驗。

另外，對「自然」一詞的全幅理解，最好將它放入由老莊核心概念群組所構成的思想整體圖像脈絡來觀看，例如：將「自然」放入自在、自生、自長、物化、天籟、道、無、物、有、天、天地、氣、化等等概念群組之中來看，那麼我們將遠遠超越將「自然」限定在字詞表面意義和單詞文脈的封閉性之中，找到了「自然」和道家整體思想的詮釋循環關係。這裏使用詮釋學的「詮釋循環」理念，是為了強調老莊「自然」概念的理解，應該和道家的整體思想圖像，形成部分與整體的循環共振、視域融合關係。否則割斷天人、支離部分與整體，將造成「自然」概念的封閉化，而無法達成以「自然」一觀念來連結統合道家思想的詮釋循環效果。總言之，道家「自然觀」這種超主客且涉及天人、物我的哲學，無法從「自然」一詞的字義索解，反而需要追溯前主客、物我通的存有論基礎，而道家存有論思維的基礎溯源，其實便涉及道家世界觀的神話源頭之探討，亦即就筆者言，道家統合天人的自然觀，實遠離於科學的自然對象物世界觀，契近於遠古神話的泛靈變化世界觀，由於這個比較課題仍然相當複雜，筆者一則已有相關專文探討，另外也打算再撰文檢討道家自然觀和科學與神話的關係，因此暫且無法在此深論⁸。底下就直接回到老、莊文獻和思想的整體脈絡來討論，期待能具體而完整地詮釋、重建道家自然觀的複雜圖像。

⁸ 道家的自然可以連結天人物我，而這個思想被《莊子》繼續深化，而不能不和變化、氣化一體併觀，而道家的變化、氣化的世界觀，則顯然來自神話的變形世界觀，而神話的變形世界觀在卡西勒看來正是打破主客思維的另一種情感、象徵思維的產物。參見拙文〈道家的神話哲學之系統詮釋〉、〈神話、老子、莊子之同異研究〉，收入《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008年），頁167-272。

二、《老子》「道法自然」的具體存有論與觀復美學之重建

「自然」一詞在《老子》大概出現五次，但與之相關、相合的概念卻不少⁹。從詞語出現的重要脈絡，並將它和其它相關的義理合併觀之，自然觀顯然是《老子》的重要論題，對它的釐清講明、整合詮釋，將對《老子》的義理圖像有其意想不到的重塑效果。我認為可以從自然觀一角度，重新對道家形上學做出新描述，促使道家玄之又玄的高遠意味，得以落實在當下眼前的具體世界來。對此，筆者期待自然觀的詮釋將導致道家形上學的具體轉向，而成就道家型的具體存有論之展開。總之，道家的自然義之重詮新探，有可能將道物關係、物我關係、有無關係，給予另一種具體性的定位。

《老子》的形上命題，不管較抽象的概念表達（如道生物，道之為物；天地萬物生於有，有生於無），還是較具體的詩性隱喻（如大道汜兮、玄牝之門、橐籥之空），其中道／物、無／有關係，和生化的具體內涵，都可能回歸「道法自然」這一總原則來定位。換言之，我嘗試將「道法自然」當作《老子》本體論的終極原則，有關道的哲理命題和詩性隱喻，都將在它的軌約下，得到更具體的落實和澄清。其次，道家的自然觀，並不只限於道體運行層面的「自然而然」原則，它同時涉及真人體道的「順其自然」原則，兩者合轍並觀，才能窮盡道家自然觀在「道行」（道體存有開顯的具體性）與「道心」（心體沖虛若懷的美學性）的兩面一體完整性。以下試論之。為方便討論，先將《老子》自然一辭的文獻列出：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。
吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，

⁹ 與「自然」一辭相關的義理，主要表現在與「自」有關的辭句，如「萬物將自賓」、「萬物將自化」、「天下將自定」、「民自化」、「民自正」、「民自樸」等，不管是就道或就聖人的角度，此時與「自」有關的事項，幾乎都被歌頌；另外一部份和「自」有關的辭語，如「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」等，卻是被批判的，因為它們是以「自（我）」為中心的塞滿膨脹，不能相應於「道法自然」。如二十二章：「是以聖人抱一為天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。」；二十四章：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行。」總之，破除「自我」以交還給萬物和百姓的自生自長之「自然」之道，乃是《老子》所關懷的兩面一體性。

天法道，道法自然。(二十五章)

道生之，德畜之，物形之，勢（器）成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之：長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。(五十一章)

希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。(二十三章)
是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為。(六十四章)

功成事遂，百姓皆謂我自然。(十七章)

以上這五章，就是《老子》有關自然一辭出現的脈絡。對道家義理不陌生者，一眼便可看出它們幾乎都出現在本體論的脈絡，除了六十四章、十七章是在聖人體道的沖虛玄德脈絡下說之，但它一樣是為了突顯「萬物之自然」、或百姓之自然。觀察這五條文獻可知，自然概念連接著道德、天地、萬物、聖王——不管是道法自然，還是道德莫命而常自然，或是天地希言之自然，亦或萬物之自然——並顯出「自然」在這些辭句裏具有歸宿、收攝的效果；然而這麼重要的概念其意義到底為何？卻頗為隱晦。首先可以確認的是，與自然相關的道、德、天地、萬物、聖人，在上述文獻脈絡下都屬於存有論的範疇。尤其第二十五章和五十一章極為重要，也比較清晰。

二十五章開頭便提到有一「先天地生」、「可以為天下母」的「混成之道」。此描述，雖然容易讓人想像：好似存在一個天地萬物之先，然後可以生化天地萬物的母體之道¹⁰。二十五章的重點其實在後半部，強調的是道的活動開顯歷程，本體之道不是一個超絕先在的死體，相反地，它必得展開存有開顯的活力大用，所謂

¹⁰ 《老子》會這樣描述是因為它深受大母神創世神話的影響，但這絕不等於意指《老子》之道便是存在於天地萬物之前的超絕本體，果真如此的話，那麼《老子》便沒有超出神話思維，而且與西方形上學思考差別不大。筆者認為，這些文獻只能看成是《老子》受神話影響下的殘遺痕跡，但它的精義正好是為了超越二元論式（道與天地萬物二分）的架構。對於《老子》這一系列文獻和神話的連續與斷裂關係，參見拙文〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，頁67-80。

「返化終始」、「周行不殆」也¹¹。這一本體大用、存有開顯的圓型往復運動，《老子》運用最精簡卻極精確的四字來形容：「大——逝——遠——反」。除了贊嘆這個宇宙性循環運動的宏偉浩大外，亦一併贊嘆：道體之大、天地之大、聖王之大。在我看來，《老子》歌頌的是：道體大用流行的活力浩瀚，天地包納萬物的廣大虛懷，以及聖王參贊天地之道而能有既渺小又偉大的莊嚴。但是文獻在歌頌完四大之後，卻結穴在一個有名而難解的命題上：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」可見，「道法自然」是本體大用、存有開顯這一「大逝遠反」歷程的總收攝。一言以蔽之，「道法自然」所要突顯的便是，道體流行的具體原則正在「法自然」，此「自然」之真意，便是所謂的「自然而然」。如此一來，「大逝遠反」之存有開顯歷程，亦不過是對「自然而然」的圓型運動之描述而已。然而以「自然而然」來理解「道法自然」有何深意？

這裏必得重新詮釋「道法自然」所隱含的道與萬物關係，才能將此中真意給予釋放。原來，所謂道法自然的自然，乃是就「萬物」的「自然而然」來說的；道法自然這一命題的重要性便是將道體的運行落實在萬物的大用流行上，而且並不是先有一本體之道然後才有生化萬物之大用，而是說，本體之道的運動其實就只是萬物自然而然、自生自長的大化歷程。這一重新理解的重要性，就在於我上述提出的，它將道／物二元落實為「即物即道」的一元活動歷程，更重要的是，道的活動得到了具體的落實（一方面道落實為道行，另一方面道行又落實為自然而然的具體「物化」歷程¹²）。它不再是一超絕的離體然後再承體起用以辯證出萬有，因為這樣的描述仍不免二元論的糾纏。

上述「從道返物」的「具體存有論」之詮釋，也可得到第五十一章的支持。這條文獻從某角度看，主要是在講道體的生化活力，只是它透過道、德並講而已，所謂道生、德畜依然只是對道體大用的分解說；總之，道體之德用便在於：生畜、長育、亭毒、養覆。然而轉從另一角度看，它同時也強調了物形、器成¹³的重要性，簡單說，道德生畜若不通過具體化的物形器成，亦將無以落實其道用玄德。在我

¹¹ 王弼以「返化終始」來詮釋「不改」，強調的重點正在道的「周行」、「不改」、「不殆」。王弼等著：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），頁21。

¹² 「物化」一辭為《莊子》的重要關鍵辭，可以看成是《老子》「自然」、「自化」等辭的後出轉精之用法，下文將有所討論。

¹³ 王弼本為：「勢成之」，馬王堆帛書本則為：「器成之」，帛書本文獻更合乎本文具體存有論的詮釋效果，故據而改之。馬王堆帛書老子甲本殘卷，參見《老子四種》，頁4。

看來，道、德、物、器是一體連續的，甚至終處必得收攝到物器之形成上。因此《老子》強調：萬物雖莫不尊道而貴德，但道德之所以尊貴，其精神乃在於「莫之命而常自然」。幾乎可以確定，「(道德)莫之命而常(法)自然」其實就是「道法自然」相通而更清晰的說法。如前所論，「道法自然」之義在於落實為萬物自然而然，所以道體並不外在於物化之自然而然的歷程；同理，也不存在高高在上的道德主宰與司令，道德之尊貴反而在於消融、讓位自身給「自然」。因此文獻最後，《老子》再次歌頌「玄德」的「生而不有，為而不恃，長而不宰」，亦即道德讓位、敞開，將生命的交給萬物自生自發的自然而然之活力自身。可見，道體的玄德便在於莫命、無為、不宰，同時這便是交給自然萬物最大的空間去自生自長¹⁴。

上述對二十五章「道法自然」和五十一章「夫莫之命而常自然」的詮釋，重點尤其在將「自然」詮解為「萬物」的「自然而然」；此解又可和第六十四章相呼應，因為第六十四章就明白指出是「萬物之自然」。可見將《老子》的自然落實為萬物的自生自長、自然而然之具體歷程，有其文獻根據。例如，也可在底下和「自然」概念相契的說法得到再證明：「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓」(三十二章)、「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」(三十七章)「自賓」、「自化」乃契同於自然，而這些語辭都是連結著「萬物」講。由此可見，《老子》的自然、自賓、自化一再出現，放在我上述的討論脈絡看，不可小覷，因為它是道德、天地、聖王的歸攝處，就在聖王法天地，天地法道德，而道德法自然的層層收攝下，回歸萬物的自然而然乃成了《老子》本體論的總原則，順此十字打開，一個具體的自然物化歷程將得以大白於世（此尤以《莊子》為甚，因此本文對道家的自然觀之詮釋，將起始於《老子》而大成於《莊子》）。

至於第二十三章的「希言自然」，大體上是就天地運行而言，所謂「飄風不終朝，驟雨不終日」，便是指天地運行所帶出的變化，乃是無常而瞬息變易的歷程。更重要的是，天地運行原則也在於「希言自然」，即一方面沉默、一方面自然。結合上述所論，「希言自然」的精神便在於：天地無為無言，純粹只是敞開讓出而完全交付於「自然而然」。另外，亦有人從聖王的沖虛玄德來理解「希言自然」，此解則強調聖王能釋放名言定形的語言裁割、指義限縮，並由此無言工夫以歸入「任

¹⁴ 這樣的詮釋，從某意義上說，也可以說《老子》將道德內化為萬物之自性活力，而不是外部的創生主宰，如此只能有內部的自性道德，沒有外部的超絕道德。

其自然」之心境。從聖王角度來談「希言自然」，就理路言也可通，因為它本來就是「自然」兩面性的一個向度，而且「人心」「任其自然」的境界也是為了聆聽觀照「天地」「自然而然」之「道行」¹⁵。從天地或從人心來理解「希言自然」的兩種可能，正好突顯了自然兩面性的同時俱在。底下便再順《老子》文獻中的「天地」概念，對此再加申論。

不僅自然可從兩面性來說，其間還有優次的關係存在，首先是「自然而然」的「道行」（道沖用之、周行不殆）層面，其次才是「任其自然」的「道心」（滌除玄覽、專氣致柔、復歸嬰兒）層面。若以《老子》詭辭命題說，可從下面文獻的優次關係和同時成立來顯示：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」（第五章）強調天地不仁，是因為沒有一個秉持著仁愛的超越實體來做為創生萬物的形上之物（不管祂叫做道或天地），天地之道只是敞開自身，讓位給萬物之自性的存有活力來開顯自身，並共融共榮地網蘊成一體。總之，天地的不仁是為了敞開以讓位給萬物的「自然而然」；而聖人的不仁是因為呼應於天地不仁的敞開，因法天地之道的不仁讓位，從而使自己能有「任其自然」之心境以交付百姓之「自然而然」。

天地不仁以讓付萬物自生自長，關鍵原因正在於天地的「不自生」。或說，天地的不自生與萬物的自生是同時成立的。《老子》第七章言：「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」可見，天地做為存有活力的源泉，並不指涉一個超離的天地道體在生化萬物，否則《老子》為何強調其「不自生」的精神。而第五章和第七章的合觀，強烈表示出天地之道實讓位於萬物自身，因此是萬物在自生自長，所以天地的不自生便同時落實為萬物自生，正如天地的不仁正讓位給萬物的自然生機，以此才真正彰顯出天地長久、萬物生生的活力世界。可知所謂「天長地久」，並非有一形上本體亙古長存，亦非指有一永恆長存的天地之道在形上處生化形下物；天長地久的實相一相只在於：萬物自生自長而共融共榮的活力歷程本身，便是唯一真實而當下具體的永恆生生歷程。總之，不管是道法自然或天地讓位萬物，道／物、天地／萬物區分的二元論，從此讓位給即萬物即天地、即物即道的動態歷程一元論。

¹⁵ 「道行」一辭是我用來說明道、天地等本體的活動歷程義，因為《老子》不斷強調「周行而不殆」、「道沖而用之」，《莊子》也有「道行之而成」一語。然而根據我的具體存有論之詮釋進路，「道行」強調的是落實於萬物「自然而然」的具體開顯歷程。

以上有關道讓物的法自然現象，或許也可從一項頻繁出現的修辭現象，得到另一種支持或證明。我們發現《老子》幾乎有關：天、道、天地之道的生化描述，都具有被動、後退的虛位、敞開、包納等性質，如「功遂身退，天之道。」（第九章）、「上善若水，水善利萬物而不爭。」（第八章）、「天門開闢，能為雌乎？」、「譬道之在天下，猶川谷之與江海。」（三十二章）、「大道汜兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。」（三十四章）等等。

《老子》充滿對道體的虛位性修辭現象，在我看來，這其實都不離「道法自然」的精神，旨在彰顯「自生自長」、「自然而然」的深義。此理同此心同，不只對於道體之理的表達傾向虛位後退的修辭性格，對於真人道心的描述也都不離無為虛懷的虛位性修辭，其中最明顯的例子便是「不」對「自」（主體自我中心）的解離：「是以聖人抱一為天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。」（二十二章）；相反地，以「自」為中心的塞滿膨脹，必不能相應於道法自然的無為讓開：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行。」（二十四章）這些否定式修辭強烈暗示或主張，應該將道讓位給物、將無返歸於有，因為道的不辭、不名有、不為主，正好彰顯萬物在道讓位的虛懷敞開中自發湧現，並共榮成就一「大道汜兮」的周行歷程。這可看成《老子》形上表述之具體回歸，它釀蘊著一套「具體的存有論」，也因為有了這個轉向，我們才比較好理解為何《老子》一方面說道不可道，說道恍兮惚兮、無形無象¹⁶，彷彿道的世界不屬於人間而只能在玄遠彼岸；另一方面，它又不斷透過具體之物，如水、玄牝、橐籥等眼前之物來隱喻道。玄遠飄渺與當下切近的矛盾現象，正可以在「道法自然」這一既退位又復歸的原則來得到疏通並貞定。總之，道法自然的深義其實呼應於《莊子》「道無逃乎物」、「道在溺尿」的精神，眼前的當下物莫不是道的具體開顯與發用，只要人能透過工夫轉化語言對存在物的符號化暴力，讓萬物自生自長自顯現，那麼當下便是「目擊道存」的道行歷程。所以，論「道」終究要回歸論「物」，論「無」終究要回歸論「有」，如是回返存有物的具體化轉向，便是「道法自然」的精義。因此，「道法自然」的「自然觀」之深義，第一優先的向度便表現在「自然而然」的存有開顯方面。

¹⁶ 《老子》第十四章：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象。是謂惚恍。」

也因為存有論的具體轉向，無形之道回歸具體之物來示現，《老子》的「道法自然」才能落實為「觀復」的美學活動。在筆者看來，觀復活動是一聆聽存有開顯與觀照美學的動態統合歷程，因為存有活力終究表現在千差萬別的「風格物」身上（即所謂「夫物芸芸」，底下討論《莊子》時會對此一概念加以說明），而各具風格的萬物在「自然而然」的開顯下，與真人道心「任其自然」的虛懷應物，兩相合轍、天人共鳴，才得以成就「觀復」的存有美學之整體：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆。」（十六章）

「觀復」不是日常經驗和理性的有為活動，反而需在「致虛極，守靜篤」的工夫修養中，轉化常人已被語言符號化的身心指涉活動，才能通達觀復境界。因此，觀復首先是真人道心的發用境界；此境界卻不是主體所創造的符號意義，而是解構人的名言符號暴力後，從有為到無有而敞開虛懷以「任其自然」之心境，同時才能發生「觀」之美學效果。更重要的是，這個觀是直接與「萬物並作」的活動相映現，絕不是離開萬物、抽離萬物之上的形上遊猜，它只是就眼前千差萬別的風格物之運動歷程而觀之（所謂「夫物芸芸」，一針見血地指出是萬物，而且是千差萬別之物，也因千差萬別故有風姿¹⁷）。換言之，「任其自然」的美學心境便是融入參合於「夫物芸芸」的「自然而然」之存有開顯歷程而觀之。可見，觀復美學的基礎還是在萬物存有的開顯前題下才能成立。

筆者曾檢討牟宗三所理解的道家自然觀只觸及「任其自然」之道心，由於減殺了「自然而然」的存有開顯層面，因此有流於靜態式觀照美學之嫌¹⁸。牟先生對自然之道的理解所以傾向靜態性的觀照美學，最重要的原因便是：一則他遺忘了「自然而然」的存有論深義，其次將「自然而然」減殺為「任其自然」的道心時，又偏重虛靜的視覺觀照面來說，結果道行的流動性一遺落，萬物便容易在視覺視域下呈現靜態特性，而且道心在缺乏道行的流動性充實下，其身體動能與遊戲性格遂不突顯。其實一旦將道心放回道行的氣化流行脈絡，將任其自然放回自然而然的存有開顯脈絡，那麼道家的自然風光將會是：道行與道心不二，自然而然與

¹⁷ 據此，《老子》的觀復美學實相通《莊子》的天籟美學，只是後者的動態性、風格化更加顯題，對此我們將於後文討論「物化」時再進一步申論。

¹⁸ 參見拙文〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——通向「存有論」與「美學」的整合道路〉，《臺大中文學報》第25期（2006年12月），頁283-332。

任其自然相即，如此一來，自然美學必會是氣化流行的動態美學，是一個身心一如的聆聽參與之活力美學，而不是偏向純視覺、唯心靈的靜觀美學。可見，檢討牟先生對道家形上學與自然觀的詮釋貢獻與不足，可以逼顯道家的觀物美學、氣化流行、身體參與的整合詮釋之必要。那麼，《老子》的觀復美學，到底傾向於靜態還是動態？在此便是無法迴避的問題了。

從文獻的表面看來，它似乎傾向於靜態觀照，因為第十六章出現「守靜篤」、「歸根曰靜」等暗示。但我認為它並不真指存有的活動歷程是靜態的，而是指人為了取消語言符號化的身心撓亂，首先需有一番虛靜的「為道日損」工夫，而這一工夫之所以具有「靜」的特質，是為了對治感官欲望、心知意念的馳逐波動所發起的¹⁹；因為身心欲念的騷動不安使人不斷發出有為造作的語言分割和執定，這種「始制有名」的名言指涉標籤，不斷透過價值相對的語言二元結構，對事物強加名言定形並分判優次²⁰，其結果必然遠離那「大制不割」的渾樸整全，它使人無法虛懷其心以「任其自然」，更不能由此而聆聽「自然而然」的萬物自身之大美。所以為使人能轉化身心騷動，只好強調「處無為之事，行不言之教」的功夫。無為、不言之功夫表現在形象上，便呈現出休止騷動的「虛其心」「弱其志」這看似寂靜之風貌。

這使人「滌除玄覽」「無知無欲」的似靜工夫，其通向的美學心靈卻不是死寂之靜，事實上，致虛守靜通向於「自然而然」的「觀復」境界，這個「夫物芸芸，各歸其根」的復根境界，與其說靜，不如說是「復」之運動歷程。「復」大概是指萬物回歸其自然而然之自身的同時，彼此又相融互滲以成一循環反覆的圓型運動歷程（正所謂周行不殆、大逝遠反），而芸芸萬物在這個自生自長又交換變形的活力宏偉歷程中，不斷地在進行著「即差異即重覆」的永恆交換活動，它既忠於自生自長之本根，又彼此敞開自身以共成一公道世界。而這一公道涵融的物化世界，才是觀復美學的盎然生意之本色。

因此，觀復之「復」是對萬物存有開顯的圓環歷程之描述，是對「周行而不

¹⁹ 《老子》第十二章：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。」這一系列的感官欲望、心知馳逐，都將使人波動晃蕩而不得觀復。至於人的身心意念、欲望與語言的糾結複雜關係，則是道家最深刻的洞察所在，也是治療之關鍵。

²⁰ 由此便落入《老子》第二章「始制有名」的二元強分之暴力：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教。」

殆」的道行歷程之描述，所謂：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」(二十五章)、「玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。」(六十五章)可見，觀復之「觀」是道心對此一圓舞歷程的循環反覆遊戲的觀照聆聽，其所參與的正是大逝遠反的宏偉大順歷程²¹。由此可知，看似守靜之篤、歸根曰靜的觀物美學，到底仍是活力十足的動態開顯歷程，只是《老子》的表述比較傾向於「綿綿若存」的溫和流動性，不像《莊子》積極透過氣化流行的交換榮景，將天籟物化的交響活力給十足的景觀化。

對於《老子》的觀復美學的動力性、動態性，也可透過一些詩性隱喻的解讀來印證。上述討論天地之道時，曾提醒：道、天地等概念雖不指涉一超離於萬物之上的形上道體，但它們卻絕不只是唯名無實的虛辭，反而表示了本體論的存有活力。從以下對天地的隱喻，便可看出其動態、活力的存有論深度：「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。」(第五章)利用橐籥的中空特性來象徵天地之間的空無，但空無卻非單純只是空間的空洞，而是雖無形無象卻充滿深不可測的力量奧藏，看似虛無卻不屈，甚至因虛而能動，動而愈出，其中存有活力透過一「動」字，昭然若揭(另外還有「用」、「行」等字²²)。

用橐籥來隱喻虛無中空的天地，除了表示《老子》的「無」之動能與活力外，也間接暗示了天地之道的非實體性。也可證明道雖不可道、雖虛而無形，但絕不是郭象所認為的唯名無實之天地。我們最多只能說道和天地等名相，不足以表達或窮盡道和天地的變化流行之深邃與活力自身，卻不可取消兩個可名之辭所欲免強表達那不可名的存有活力自身。本體活力雖不可名，但活力自身卻絕不只是唯名無實的虛辭。郭象在此，失之千里。因此，《老子》雖深曉名言的限制和弊病，

²¹ 這個大逝遠反的大順公道歷程，我認為更徹底的表達就是《莊子》的天籟物化歷程；另外道家自然觀所逼顯的美妙世界也相應海德格的物之物化與世界之世界化的景觀，關於海德格這兩個概念的重要內涵，可參見海德格爾著，孫周興選編：〈物〉，《海德格爾選集》(下)(上海：上海三聯書店，1996年)，頁1174-1183；另參見筆者的詮釋〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，頁63-67。

²² 「動而愈出」、「道沖而用之」、「周行而不殆」、「谷神不死」、「反者道之動，弱者道之用」，這些「動」、「用」、「行」、「不殆」、「不死」等關鍵字，都是對道體的即存有即活動之明確表白，而這個活動在道法自然的原則下，便具體落實為夫物芸芸的運動，這些都再三證明其美學內涵的非靜態性。

仍然不得不對道有所強名強容，一再形容、烘托本體滲透一切的「道動」「道用」²³之「道行」活力。試看以下對道的詩性隱喻，一樣洋溢道行大用的生機活力：

道沖而用之，或不盈；淵兮似萬物之宗；（挫其銳，解其紛，和其光，同其塵），湛兮似或存。（第四章）

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。（第六章）

沖、淵、湛都具有水的特質，以水喻道是《老子》本體論最重要的元隱喻。這三個水喻之形容詞，都離不開道的大用、力用與活用。所以道行之用的存有活力，必是一源源不絕、虛妙深藏的的生化活力而不是抽象死體，故又被喻為「谷神不死」；非但不死反而深具生化妙用，又可以雌性生殖力喻之，故謂「玄牝之門」。它好似源自靈谷之活水，汨汨流出、緜緜永續，由於其力量取之不盡、用之不竭地流溢左右四方而遍潤一切，因此乃涵化萬物，故可曰「大道汜兮，其可左右」（三十四章）、「大盈若沖，其用不窮」（四十五章）、「譬道之在天下，猶川谷之與江海。」（三十二章）總之，水、江、海這類活的隱喻一則表示道的大用流行，二則表示道的盈滿活力必然流溢作用在萬物之上。此等隱喻可以確定道是物的存有論源頭，由「淵兮似萬物之宗」的「宗」，便足以證明道的存有論意義，它契近於「道者萬物之奧」（六十二章）的「奧」。

據此，王弼貴無論的本體論立場還是比郭象崇有論的現象論立場，更接近道家的基本旨趣。但是，王弼的貴無論仍然和《老子》的道法自觀之深義有差別，因為王弼是先透過「崇本息末」以突顯本無，然後再透過體用不二的架構，以發用為「崇本舉末」，如此才得以完成「體無用有」。換言之，王弼的有無不二、道物相即，乃屬於概念辯證後的統合，事實上在骨子裏，他仍要「統宗會元」地「以無為本」，故「名教本（宗）於自然」。然而，《老子》的道和無透過「道法自然」的軌約後，並不真的肯定有一先存的本體之道或無，而是萬物的自然而然的開顯歷程，當下便是本體的具體顯現，所以全頭到尾都只是一個自然物化的世界在作用。換言之，所謂道為萬物之宗的存有論意義，與其透過王弼的貴無論來理解，不如透過《老子》本身的「道法自然」來詮釋。

²³ 「道動」「道用」兩辭來自《老子》第四十章：「反者，道之動；弱者，道之用。」

「道法自然」一命題的重要性，除了建立在道行、道用、道動的本體存有之活力的前提上，它更將此存有開顯的活力給落實。何謂「落實」？首先它將道行的這一存有活力的開顯動態歷程，從道／物二元超離落實為即物即道、即無即有的一元當下。正如海德格所謂「沒有離開存有物的存有」，《老子》「道法自然」也呈現了「沒有離物的道」，因此所謂道做為萬物的本體之宗，其義仍不可理解為道／物二元、無／有分離的兩層世界。道必需內化為萬物之德性，而且所謂德性既非關語言建構的人類中心主義、相對主義的倫理道德²⁴，它只是一純粹的生機活力；再則萬物自性中的道德活力絕不是郭象那命定式、限定式的性分之則²⁵，而是不斷湧現、敞開、融入、邀請的活力可能。可以說，《老子》的道法自然乃將道德之本體具體落實在萬物自身的內在性之中。

順此，我們便可將《老子》有關道／物、無／有的存有論關係，做一重新的貞定和詮釋。底下我再試以文獻為據，重新疏解一番。有關道（天地之道）的水（滋潤充盈）、玄牝（生化蘊育）、橐籥（中空包容）等活力隱喻，其中所象徵的道、物關係，若透過概念化的命題來表達，便有所謂「道生物」、「道之為物」這一類的命題²⁶。前面曾討論過《老子》二十五章，並指出：看似有一「先天地生」的混成之道，其實只是《老子》深受大母神創世神話的表達遺跡，其實第二十五章的真正重點在強調：混成之道的返化終始、周行不殆的圓舞循環運動，因此文獻的總精神在於「大逝遠反」的周行歷程與「道法自然」的具體物化運動。這樣透過「道法自然」的詮釋轉向，依然可以符應道生物一類的文獻：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。（四

²⁴ 《老子》批判為「下德」，以對比於超越善惡二元的「上德」：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。……故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。」（三十八章）關於道家上德式的倫理學內涵之重建，可參見拙文〈以自然淨化罪惡：沒有他者的無名世界——論道家的原始倫理學如何面對罪惡與卑污〉，中央研究院中國文哲研究所、法鼓佛教學院合辦：「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫研討會」會議論文，2008年12月。

²⁵ 郭象的「性分之定」傾向於「本質決定存在」的思路，而《老子》的道德內在性之活力傾向於「存在決定本質」，因此郭象的性傾向靜態，而老莊之性傾向動態。

²⁶ 由於牟宗三傾向於取消道家的存有論之向度，因此他的詮釋便表現出不斷對「道生物」這類命題的取消、轉化式詮釋，而他所謂「不生之生」則是靜觀的美學心境之曲折說法。

十二章)

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。(二十一章)²⁷

首先，道之能「生」物、「為」物是毫無問題的。問題是，這個「生」與「為」不適合被理解為外部性、超離性的先在本體，然後再產生能生能為的生化活動。這種理解一則讓道家形上學類同於西方思辯型的實有形上學，違反於道家的實踐類型的體驗形上學；再則讓道家的形上學產生本體與現象二元的困境，違背道家即物即道的一元論立場；最後這種「由上而下」、「由先而後」的表達只是源自創世神話的隱喻表達，以《老子》對語言的自覺不但不會將隱喻給實體化，甚至要以「道法自然」來將道／物二元扭轉回即物即道、由內而發的關係。所以先不管四十二章「道生物」的「一、二、三」次第到底象徵什麼，也先不管二十一章「道之為物」的「恍惚窈冥」到底隱喻什麼，至少有一點很確定，那就是：它們最終都得落實到具體之物來。由文獻明白可知，道的活動次第和歷程，終究只能示現在「萬物負陰抱陽，沖氣以為和」上，顯然又回到了我們一直強調的萬物自然而然並共融共榮的太和氣象。同樣地，不管道之為物如何玄妙深奧、不可測知，它終究「其中有象」、「其中有物」、「其中有精」、「其中有信」，所謂物、象、信、精便是玄妙之道的真實微向處，而且由「其中」二字也可間接推知道、物之間是不可離的、是內蘊的關係。

透過「道法自然」的總原則來軌約「道生物」、「道之為物」的詮釋方向，可以造成道向物落實的詮釋轉向。這個具體化的轉向，同樣可以應用到另一組核心概念上，亦即「無向有」的具體落實：

道可道，非常道；名可名，非常名；無名天地之始，有名萬物之母；故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微，此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又

²⁷ 據王弼之理解，所謂「道之為物」不是說：道這個本體之物的屬性如何又如何，而是在強調道之生物的隱晦奧妙。《老子四種》：「以無形始物，不繫成物，萬物以始以成，而不知其所以然。故曰：『恍兮惚兮，其中有物』，『惚兮恍兮，其中有象』也。窈冥，深遠之歎。深遠不可得而見，然而萬物由之。不可得見，以定其真，故曰：『窈兮冥兮，其中有精』也。信，信驗也。物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定，故曰『其精甚真，其中有信』也。」頁 18。

玄，眾妙之門。(第一章)

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。(第十一章)

天下萬物生於有，有生於無。(四十章)

一般理解《老子》的無／有關係，就如同理解道／物一般，由於文獻曾提及「先天地生」、「有生於無」的話頭，因此很容易被直接理解為道體、本無具有先在性、獨立性。然而在我看來，上述文獻的讀法比較適合做連續性的整體閱讀，不適合分解來讀。例如第四十章的讀法，如果採取分解式的讀法，容易變成：「萬物」被「有」所生（故「有」先於「萬物」而存在），而「有」又被「無」所生（故「無」又先於「有」而存在），如此便成存在著：萬物／有／無這三個異質異層的世界，果真如此的話，這條文獻便幾乎難以理解。倘若採取連續性的讀法，那麼所謂「萬物生於有，有生於無」其實只是「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的另一種順序顛倒的表達而已。因為不管是「物→有→無」的由下往上說，或是「道→一→二→三→物」的由上往下說，其實這兩者在連續性的解讀下，應該被理解為「物=有=無」、「道=物」，亦即不管是從道到物的順說、或是從物到無逆說，它們之間的關係乃是內在連續性的湧現關係。換言之，「無」絕對不是先在的本體，它只能是內蘊於萬物之有的存有活力，因此第四十章的連續性解讀便成為：天下萬物如此自然而然、生生不息地開顯於我們眼前之豐盈存在（所謂：天下萬物生於有），而它們莫不是各各來自內在那股無形無相卻活力十足的可能生機（所謂：有生於無）。如此理解，無／有不再是本體與現象的二元，而是有本有根的內在生命力（雖無形象）必然要湧現為風姿綽約的風格物（物之形象和姿態便成了無形生命力的直接象徵）。

解開了第四十章的困局，第一章和第十一章的無／有關係便立刻迎刃而解。第十一章只是透過空間的空無來隱喻本體之無的妙用性，絕不是主張「無」的獨立性或唯一性。其實以完整的視域來解讀第十一章，不管是輻轂為車、埴埴為器、戶牖為室，三者所以能成為一物而顯發可利用性，都是在「無、有」共成的情況下才得以生發。因此不管如何強調內在無形本體的奧秘性，它都不可能不具體化為有形有相，是故車、器、室的物質實有性是不可缺少的，我們不可能想像獨立存在的妙用之無，它必得落實為具體之有，所以「有之以為利，無之以為用」兩

語，必需連續地閱讀，而使兩者具有融貫性。這種：「無」「有」連貫、「利」「用」一體的精神，《老子》首章開宗明義便給予最清晰有力的保證。

《老子》首章前四句，因為涉及道與語言的關係，與目前的討論關係較遠，暫且擱下。試看文獻的大半部，莫不是在歌頌無、有關係的一體性。首先，「無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。」這四句也必需連讀並觀，所以並不是先存在一個無形的世界，然後再生化出一個有相的世界（不可能是在表達：無／有／萬物三層異質存在）；事實上，「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」便相應於「有之以為利，無之以為用」，常無和常有只能一起體現，甚至無之妙用必然要落實在有之物質性的徼向上。就是這種無有一體、妙徼融貫的精神，使得《老子》毫不含糊地強調「此兩者，同出而異名」。「同出」用我上述的話說便是：無和有的內在連續性湧發而體現的運動過程，因此不必因為語言表達上所產生的分解性描述之異名現象，便誤以為有兩個異質世界或二元存在。就是因為「無有」「同出」的關係，《老子》才稱之為「玄」，並再次歌頌這個有、無融貫的內在連續性之生生不息歷程為：「玄之又玄，眾妙之門」。其實《老子》的「玄」並非飄渺虛遠，它只是在咏嘆自然萬物都有它內在可貴的深奧生命力，並且必會發用彰顯為具體物質性，而「徼向之有」便成為「妙用之無」的具體象徵；然後自然萬物又各自在無、有同出，並相互「沖氣為和」的大融貫之下，成就了玄之又玄的自然而然的萬象世界。由此看來，玄之又玄的道、無世界亦不過是眼前平實的夫物芸芸，只是這個物化世界必得在一個工夫轉化後的真心道心的「任其自然」之美學心境下，才得以觀賞聆聽這個既平實又莊嚴的活潑大美世界。

前文一再強調《老子》自然觀的雙面性，並且以「道法自然」為存有論層次的第一優位，其次，亦再三強調自然而然的道行開顯，亦必需建立在「人法自然」的道心呈現之美學心境上；就在道心以「任其自然」的敞開性，遂得以呼應道行的「自然而然」之流行，故曰「孔德之容，惟道是從。」（二十一章）。因此《老子》文獻除了不斷出現道讓位於物之自然而然的描述外（「道法自然」），亦不斷出現人「任其自然」而參贊萬物自然而然的描述（「人法自然」）。而此類「法自然」描述，《老子》又以「玄德」一概念說之。在文獻的表述上，「道心」的沖虛玄德通常就接續著「道行」的退位玄德而來，道行玄德與道心玄德一前一後的連續，正好反映了自然兩面性的一體與優次。

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。(三十二章)

道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。(三十七章)

道的無為是因為在「道法自然」的精神下，它讓位於萬物之「自然而然」的無不為；而侯王的道心因為能體合道行之玄德，因此而能守住「任其自然」的敞開心境，呼應參贊此「自然而然」的物化流行，所以才得以觀照「萬物將自賓」、「萬物將自化」的動態存有美學之境。換言之，侯王（真人）守住的是沖虛玄德之虛懷，而萬物自賓自化則是「觀復」境界的朗現。由上亦可知，《老子》的玄德亦可有兩義，如：「生之，畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」(第十章)、「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之：長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」(第五十一章)可見，「玄德」首先是就道讓位於萬物的存有論層面來說，因此玄德便是道無為而交付給萬物自然而然的無不為，所以玄德的第一義還是得扣緊「道法自然」來說；其次，因聖人侯王的體道合德而呼應於道行玄德，故能虛懷應物而任其自然，此一「人法自然」的道心亦可名之為「沖虛玄德」，此是玄德的第二義²⁸。

也就是這種道心玄德呼應於道行玄德的強調，使得《老子》文獻不斷出現對聖王之心境的描述或期待，幾乎和道行無為的虛位性、讓開式的描述，如此一轍，此如第二十八章強調聖人要：「為天下谿」、「為天下谷」、「復歸於嬰兒」、「復歸於無極」、「復歸於樸」；三十八章主張：「上德不德」、「上德無為而無以為」；四十一章的：「明道若昧，進道若退，夷道若類。上德若谷，大白若辱，廣德若不足。」；四十三章的：「不言之教，無為之益，天下希及之。」；四十五章的「清靜為天下正。」；五十七章的：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」；六十七章的：「不敢為天下先」；還有六十四章的「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不教為。」；二十九章的「將欲取天下，而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也。為者

²⁸ 例如《老子》第六十五章，在強調聖人治國要懂得法道之稽式，如此才能所謂的玄德，這裏的玄德就是指「人法自然」的沖虛玄德，而任其自然的玄德依然是為了呼應自然而然的周行歷程，因此六十五章又強調：「玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。」

敗之，執者失之。」比比皆是。

這些對聖人玄德的描述文獻，幾乎和道行玄德的描述在文獻的分量上平分秋色，內涵精神上更是如出一轍。它們一貫的特質便是無為、柔弱、清淨、不爭、不敢為、不取、不欲、不先，這些修辭都完全呈現出《老子》「道法自然」、「人法自然」的世界觀和價值觀，而絕非政治統御之心術²⁹。而這些看似難以理解的詭辭現象，最好也要以這種退位性、讓開式的世界觀做基礎，才不會被理解為語言的遊戲；事實上，這些弔詭的智慧只是強調：在虛位性的實踐敞開之下，道的無為和人的無為，乃能將生命的自主和莊嚴交付每一生命自身，因此關懷的退位（不仁）才成就了真正的關懷（大仁），道的無為（道法自然）成就了萬物的無不為（自賓自化），聖王的敞開（我無為、我無事）成就了百姓的豐盈（民自化、民自富）。可見，《老子》的詭辭實不過是「道法自然」、「人法自然」的實踐邏輯之另類描述而已。

三、《莊子》天籟物化的差異存有論之一、多景觀

《莊子》承續、發揚《老子》，在自然觀方面也是如此，甚至青出於藍而勝藍；例如《老子》自然義的雙重性，透過《莊子》的再發揮並迴光返照於《老子》，將使道家自然觀的深義無所隱遁。一般言，學者多認為莊對老在義理上有深刻的承續性，但兩者在表達上卻有差異，其中最重要的差異現象便是：《莊子》對道的表述大都落實於心靈經驗上。如牟宗三就認為老、莊義理形態（不是內容而是表達造成）有異：「老子之道有客觀性、實體性、及實現性，至少有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀之境界。故老子之道為『實有形態』，或至少具備『實有形態』之姿態，而莊子則純為『境界形態』。」³⁰；徐復觀更主張：「一部《莊子》，歸根結底，皆所以明至人之心。由形上之道，到至人之心，這是《老子》思想的一大發展；也是由上向下，由外向內的落實。經過此一落實，於是道家所要求的虛無，才在人的現實生命中有其根據。」³¹

²⁹ 余英時對《老子》這一類文獻的政治學之反智論、統御術的理解，恐怕很有檢討的必要，〈反智論與中國政治傳統〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁1-46。

³⁰ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁177。

³¹ 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務，1988年），頁393。

牟、徐兩先生對老、莊的判定各有主張，但上述論斷卻有共通處，他們都認為《莊子》對道的表述傾向於「道心」的主體性回歸（如果以道家的自然雙義來說，兩者都會認為《莊子》傾向「任其自然」的沖虛玄德之強調）。當然，如果仔細推敲牟、徐更完整的觀點，那麼上述看似共同的論斷卻連屬著彼此相異的主張。如牟並不真正認為《老子》的道具有客觀、實體、實現等屬性，這些都只是語言表象的姿態，詮釋者應該將它取消而非令其坐實，而牟會認為《莊子》將道朝向主觀境界之表述便是了解《老子》又進於《老子》之所在。徐先生則主張《老子》的道確實是向上推求而來的形上學宇宙論，雖然它終要指導人生，但仍不免帶有濃厚的本體宇宙論之創生意含，到了《莊子》才達成由上而下、由外而內以回歸至人之心。換言之，以牟的角度評判徐所理解的《老子》，將不離實有形上學的思辯意味。基本上，本文雖認同牟先生不將《老子》理解為西方式實有形上學的觀點，卻不同意將道家完全限縮成境界形上學的美學心境；依本文觀點，《老子》的道具有存有論的開顯活力（不是如牟所言只是語言虛擬的純粹姿態，也不是徐主張傾向於西方宇宙論式的創生），而且存有論層面的道行開顯（第一義玄德）與美學層面的道心觀復（第二義玄德）相求相應。在筆者看來，《老子》的道同時具有存有論和人生論融貫不二的特質。相較來說，牟先生將《老子》之道給看虛、減損了；徐先生又將《老子》之道給看實、增益了。至於《莊子》，牟將其視為純粹的境界形態，因此道的存有活力同樣都減損而不顯；而徐也因為大大突顯《莊子》的至人明心，因此將詮釋重點朝向藝術境界的開發，但也由於未將存有論與美學統貫為一，因此仍有傾向靜態觀照美學之嫌³²。

我認為對於《老子》和《莊子》，道行和道心都同時存在且同樣一體連續。如果能撇清西方形上學的糾纏，回到具體存有論和美學的統合視域來看，那麼老莊大部份可能是表達而不是本質的異同。所以本文並不贊同純從道心的「任其自然」一面來觀察《莊子》，筆者認為就「任其自然」這一面向的自然義言，《莊子》除了妙用寓言故事以增添表達風彩外，在哲理內容上雖仍紹繼《老子》，但明顯將觀照美學朝向聆聽美學發展，使觀復美學的動態性格更顯；另一方面，《莊子》所以能朝向聆聽美學的氣化動能走，其實離不開「自然而然」這一存有論面向的洞察，

³² 龔卓軍認為徐復觀的詮釋進路因深受德國觀念論與現象學式的影響，雖突顯了純粹意識，卻忽略了身體參與的動態面向，因而落於靜態觀照美學。參見〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研究通訊》卷18，第4期（2008年12月），頁81-86。

換言之，只注意《莊子》的道心而忽略它對道行的體會，將會造成莊學的片面化。不僅如此，《莊子》對《老子》「自然而然」這一面向實有重要的開展，透過這一開展，所謂具體存有論的全幅風貌，或許才能徹底十字打開。以上澄清，也就順手地帶領我們走上《莊子》的自然之路了。

要討論《莊子》的自然觀³³，最重要也最顯題的莫過於〈齊物論〉的天籟與物化，以下先嘗試解之。〈齊物論〉開宗便透過師徒的故事對話，借主人公南郭子綦的人物氣象來彰顯天籟的境界，故事起首便描摹子綦的隱机形象（功夫的身心象徵）：「形若槁木」「心若死灰」，而工夫所欲解離（喪）的對象則是「我」，爾後才進入人籟、地籟，還有天籟境界等描述。確實，這類故事的場景在《莊子》裏時有所見，通常在對道（或證道）加以描繪之前會先有一番體道的工夫景觀³⁴（因此，牟、徐認為《莊子》重道心的主體面，確實有文獻根據。）但耐人尋味的是，喪我工夫所達致的境界，既屬於道心的描述（如身心脫落），更是屬於道行的描述，因為從它對「天籟」雖極簡卻極精的說法中，明白無疑可得出天籟的首義屬於道行的存有開顯。人籟、地籟明白可解，關鍵重點當然在天籟：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」³⁵

按牟、徐兩先生的理路講，喪我工夫所證道的天籟境界，會是一種美學藝境的描述，因此聆聽天籟當可視為藝術心境下的美學世界。怪異的是，《莊子》對天籟的描繪卻完全是關於萬物的存有開顯。可見，忽略了存有開顯（自然而然）的第一義，《莊子》的美學花菓將失根而飄零。從本文的立場看，身心脫落的美學「道心」正呼應於存有的開顯，而存有活力湧現的景觀便在於「吹萬」「不同」「使其自己」、「咸其自取」的「道行」。天籟做為體道境界的描述，其精義契同《老子》道法自然的精神，它明白無疑指出萬物「使其自己」、「咸其自取」的「自然而然」義旨；不僅正面豁顯吹萬自生自長的存有開顯，也暗示不必在萬物背後去尋找超

³³ 《莊子》內篇的「自然」主要有兩處，一是〈德充符〉：「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」、〈應帝王〉：「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」；〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985年），頁221、頁294。

³⁴ 如「心齋」、「坐忘」等工夫描寫場景都是，這一類的求道、踐道、體道、說道的故事，在莊書中比比皆是。參見拙文〈從老子對道體的隱喻到莊子對體道的敘事——從本雅明論「說書人」的角度詮釋莊周的寓言哲學〉，《清華學報》卷40，第1期（2010年1月）。

³⁵ 關於上述隱机、喪我與天籟等文獻，參見〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁43-50。

越的根據或推動者——沒有怒者，所以不可企圖在吹萬背後去推求一個先於天地萬物的道，或說道絕不是萬物背後的主宰者；徹徹底底地就只有眼前這一吹萬不同的萬物豐盈，正所謂：「萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門」³⁶而眼前萬物生生卻無根無門和萬物自使自取，正好互相印證。它們都共同指向了解構形上根據而回歸自然而然。

若和《老子》相比觀，聆聽天籟和觀復美學一則都紮根在功夫上（老是致虛守靜，莊是槁木死灰），二則都涉及萬物的存有開顯（老是夫物芸芸，莊是吹萬不同）。換言之，不管觀復美學或天籟美學，兩者都必從道心牽涉到「萬物」，而它們並非純粹被動地在心境中被映現出來的靜態物，而是正在自生自長地動態開顯著，故《老子》強調芸芸萬物不能離開「大逝遠反」的周行歷程；《莊子》則強調萬物「自吹」的物化差異活動，甚至透過氣化流行的描述，使得動態化的自然而然之內涵更加清晰。

正因為天籟具有解構超離道體、返回具體萬物的重要性，郭象才會這麼用心於天籟相關的注詮。其自生獨化論幾乎都立基於天籟，並有突顯《莊子》反超絕形上學的貢獻，但問題是，郭象反超絕形上學的社會實踐立場，並不真能掌握天籟的具體存有論之深義。其困境在於：一、自生獨化論並不建立在功夫論上，而是透過「無不能生有」、「有也不能生有」的邏輯推論下，不得不得出的第三項說法：「因此，只有自生一途」；二、由於它對無之本體義的取消，連帶地也將存有的活力給取消，使得他的自性內生說缺乏真正的可能活力，反而突顯了命分之限定義；三、由於自生獨化具有封閉傾向，加上天地唯名、玄冥唯名之觀點，結果使萬物之間無法產生敞開性的物化歷程。至少這些破綻使得郭象自生說雖在形式上類似於《莊子》天籟，實乃大異其趣³⁷。就《莊子》言，沒有喪我工夫則天籟亦

³⁶ 〈則陽〉，《莊子集釋》，頁 905。

³⁷ 關於郭象自生獨化說和其政治學的關係，以及它們和《莊子》立場的重要細微差別，筆者已著手另文處理。基本上，筆者目前認為：郭象的分定、極限之「性」，基本上並不具有存有論的本體意味，它根本不足以源源不絕地支持每一存有物的活力開顯，對郭象而言，它更像是一種命定的限制（故物有定性、定分），傾向於靜態性的本質規定，它規定每一存在物只能有限性地、命定式地這樣來自生自現，同時，郭象也才會堅持主張，每一存在物只要安順於性分之定便足以逍遙，由此推去，每個人也只要在各層社會角色的扮演中，安於性分之現成；況且也由於物物各自獨化自爾，不但無不能生有，有亦不能生有，在所謂物物自生而不能相生的封閉現象論之下，世界難免成為了一個靜態式的唯

不成立，正如沒有致虛守靜則觀復境界亦不存在；其次，天籟雖取消外在道體的推動說，卻沒有減殺其源源不絕的內在存有活力，此活力便從「吹」字朗現出來。「吹」乃氣化動能的湧現，而氣化力量的源頭並不來自外在的絕對他者，而是內在於本性，才能有使其自己、咸其自取的可能。萬物「自吹」³⁸的活力淵源己身，此說承續於《老子》將道德內化於萬物的觀點。從形式上看，老莊的內在道德、自使自取等觀點，確實類似郭象的自性獨化說，但差異關鍵在於老莊的德性仍具有本體論、存有論的意味，而郭象則無；加上老莊認為萬物充滿存有活力，況且除了自吹自顯外，並同時在敞開中邀請萬物，如此既表現自己又參合萬有，這都不是郭象那具有本質命定意味的性分說可以充盡的。

「自吹」是自性運動活力的描述，「相吹」³⁹則是彼此參合交換的描述，但兩現象都必需建立在一個更基礎的概念上：「氣」。氣者，表示出動能活力性、存有連續性和非實體性——因為萬物的本性都是由氣所構成，因此充沛著洋溢的生命力；因為氣的非實體之流動特質，因此萬物自吹的生命動能必不自我封閉，而自然要傾向敞開，因為敞開而得以相吹而互通，故能共成一存有連續性的整體運動世界。總之，萬物的自吹與相吹，將使萬物彼此間具有「化」和「通」的交換可能，而這個交換遊戲的通暢世界，使《莊子》的自然觀將我們帶入一個美麗世界，這是《老子》隱含而來不及充實的神聖大美境界。此一世界便是所謂氣化流行的變化世界。底下試論之。

上述對天籟的討論，還有一個重點需加補充申論，那便是「吹萬不同」的「不同」。此關鍵語可使《莊子》之道徹底回歸「道法自然」的具體存有論之真義。天籟境界不是飄渺於超離的抽象之道，而回歸具體的「物化」世界，此物化世界一方面是由萬物自使自取所自發湧現，另一方面呈現出千差萬別的差異性（所以不被化約為抽象之道的同一性）與融合性（所以不封閉在自我的同一性）。可見，「吹萬不同」的「吹萬」彰顯自然而然的存有活力，而「不同」則落實了存有活力的

名宇宙，而萬物將有墮入疏離而孤立的危機。郭象的自生適性說，帶有濃厚的命限、靜態、本質、安分、封閉的特色，而這些都符應了它的社會政治哲學的意識型態立場，其高妙哲思終不離為世家大族的現實利益做哲學巧辯之嫌。

³⁸ 「自吹」一辭來自「吹萬不同，而使其自己也，咸其自取」的推斷，既然萬物使自己、咸其自取，又具有「吹」之動能故可謂之「自吹」，而可看成是「自然」的動狀辭。

³⁹ 「相吹」一辭來自〈逍遙遊〉：「野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也」，而「息」當然可以回溯更基源的「氣」說之，如謂氣息。《莊子集釋》，頁4。

具體豐盈，亦即千差萬別之物之韻味，也就是具體的差異性之展開使得世界呈現出一個「風格物」的世界⁴⁰。《莊子》的天籟之道將人們帶向的不是沒有風格、沒有韻律的同一世界，而是萬紫千紅、山水崢嶸的差異世界。據此，何謂道？《莊子》答曰：眼前這個物化交換的共融共榮之歷程便是，道只是此之隱喻。

問題是，天籟果真如我所說，那「齊物」該做何解？「道通為一」又做何解？相對於「朝三暮四」的「天地一指也，萬物一馬也」又該如何？「天地與我並生，而萬物與我為一」的「無言之一」會是何義？更麻煩的是，《老子》和《莊子》文獻中大量與「一」有關的體道境界之描述，是否都將面臨如何理解的難題。或者換個問法，「吹萬不同」的「多」和「萬物為一」的「一」，是否能夠統一？有無矛盾？這是討論道家的自然觀所無法迴避的問題，甚至借由《莊子》自然觀的討論，正好可藉之澄清並深化的好課題。在討論《老子》時，我們已論證出一旦道家的具體存有論一展開，「道」必需落實於「物」，「無」落實於「有」；同理同構，我認為當《莊子》將具體存有論推向的差異特質時，「一」也必然要落實為「多」。因為沒有在「吹萬不同」（這四字已暗示出：物、有、多這三種特質）之外，另存任何同一之道做為主宰。由於道返物、無返有的關係，前文已有深論，在此便可集中討論一、多課題。

首先，可從「齊物論」一名的釐清開始（因為此名一般已預設「同一性」）。「齊物論」可有兩種解法，一是「齊」「物論」，另一是「齊物」論，兩種解題都有文獻根據，更重要的是兩者可統而為一。「物論」討論的是語言的二元性所延伸出的相對性符號之意義結構，對此《莊子》精巧地診斷為：「彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是」的對偶循環，由於人間價值總不離「言者有言」的符號建構，因此符號使用者（言者）不能不落入「以是其所非而非其所是」的儒墨是非之一端（有言之結果）；語言符號看似創造出一片意義的繁華榮景，但這也使人墮入爭辯無窮的是非迷宮（是非無窮、朝三暮四，皆因身墜語言迷宮），更重要的是，它的代價大到必需以道的荒蕪來交換，正所謂「道隱於小成，言隱於榮華」。換言之，無言之道正在人們自以為是的：「大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹」的「大小相詰」「知言交

⁴⁰ 《莊子》眼中的物（人）之世界確實風格十足，它常超越美醜規範而表現一幅唯我獨尊的風格姿態，例如單是〈逍遙遊〉一篇便有：北冥之鯢、天池之鵬、野馬塵埃、楚南冥靈、上古大椿、列子御風、藐姑神人、大瓠之種、無用之大樹、其大若雲之牛等風格獨具之物。其它篇章更不可勝數。

纏」的作用下（即成心之知透過名言之用），從此隱沒於無何有之鄉。然而根據天籟的精神，知言相奸而促使渾樸破裂，其實便是對萬物自生自長、自然而然的符號暴力。依王弼的概念說，成心之知透過名言以定形，結果使得萬物成為了符號物而不再是自然而然之物。因此，《莊子》對「物論」的治療之道要「莫若以明」、「照之以天」，除了是一種處世的通達智慧外，更基礎的還在於解放名言定形的同時，人乃轉「成心」為「道心」以便呼應於「道行」，亦即呼應於天籟吹萬的自使自取，可見「物論」的「語言」解放同時是「物」的「存有」解放，如此，物的解放而使得物返回自生自長的歷程，便涉及了存有論的課題，亦即是「齊物」課題（可見「物論」之齊的討論與「齊物」之論，終要會合為一）。總之，「物論」的治療和超越，除了讓人在語言符號的世界中找到不使迷路的「環中」支點外，它更可以展開道心而觀物以成一美學境界，而此時之物便是物之存有朗現而不是符號物。所以，我們看到南郭子綦的喪我終於導向吹萬之存有活力的朗現，這還是觀物美學與具體存有論的結合。

「齊物」之「齊」到底何義？前面我們看到「物論」之「齊」並不在於採取一致的語言說法或標準答案，原因無它，因為這必屬獨裁的鎮壓；《莊子》要的只是認清（以明）物論的相對與糾纏（是亦一無窮，非亦一無窮），然後自己身處不偏不倚之虛懷敞開以尊重多元差異的對話（「樞始得其環中，以應無窮」、「是之謂兩行」）。可見《莊子》在面對人間多元議論的治療方式並不走向統一言論的「尚同」暴力，因此「齊」「物論」之「齊」不該被理解為走向言論的絕對同一性，因為一則不可能，再則就算落實也會走向反烏托邦⁴¹。「物論」之「齊」不在同一，那麼「齊物」之「齊」又是如何？

「齊物」境界最有名的句子便是：「天地與我並生，而萬物與我為一」，其次有：「天地一指也，萬物一馬也」等等。不僅〈齊物論〉，其實老莊文獻不斷出現「一」這個關鍵字，問題是到底是「一歸於多」？還是「多歸於一」？對本文的立場言，天籟的「吹萬不同」可以看做是總原則，然而萬物自生自化的差異性之「多」要如何和「一」不相矛盾？在我的詮釋視域看來，「天地與我並生，而萬物

⁴¹ 「尚同」是一種烏托邦式的夢想，例如先秦的墨家、法家都曾這樣夢想過或實踐過，其結果當然導致了反烏托邦的後果。這種「尚同」的主張，如果被神話或形上學化，將可能造成「同一性暴力」的意識型態。這種情形在 20 世紀的共產主義、法西斯主義都曾復活並造成人類的大災難。因此將道家之「道」詮釋為同一性的形上學，一方面沒有深入道家的文獻神髓，另一方面將使道家難逃嚴峻的批判。

與我為一」並沒有否定天地萬物的多元現象，它只在強調天地萬物和我並非封閉性的相隔，而是共融共榮的參合；道家的「一」不在指萬物和我具有完全的同源性本質，而是指萬物與我在相互敞開的運動歷程中，相互參合、遊戲交換而成為一氣化流行的存有連續性之整體。我以「連續性之整體」來取代同一性，這樣理解的「一」不但不會取消差異與複雜，反而承認唯有在差異與複雜的交融共振中，物化之歷程才得以周行不殆的運動下去，這符合了《老子》「反者道之動」、《莊子》「道行之而成」的運動定律。

如此一來，道行即展開為吹萬不同的自使自取與相互辯證，而「一」便落實多元差異卻交融互滲成一個親密的存有連續性整體。這樣看來，我們一方面可以說，「一」被「多」取代了；但另一方面，也可以說「一」仍然維持了雖多元卻交融的「連續性」、「整體性」之高度。也只有在此親密共融的氣化連續觀底下，才可能出現如此美麗的詩性隱喻：天地一指也（整體離不開部分），萬物一馬也（整體就表現作用在部分）。這裏仍然不可理解成：天地萬物、一指一馬都具有同一性的本質，它旨在歌頌：在存有連續性的氣化交換遊戲中，任何自然萬物不可能是銅牆鐵壁，它實乃十字打開而面向十方，同時參贊萬有、也邀請萬有。這樣的詮釋是否能有更強的文獻理據？〈齊物論〉這段話頗為重要：

故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠譎怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。惟達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也。⁴²

這段文獻最重要的關鍵字在於「通」，因為它指出：「一」的精當理解最好經由「通」。一般人之所以不能契入「一」與「同」，是因為落入朝三暮四之名相分別與情執，因此：朝夕有別、三四不同，莛與楹也就大小甚鉅，厲與西施則美醜甚遠；然而對《莊子》言，這些分別所暫時成就的符號意義，同時讓萬物自然而然的生機活力受到了裁判和壓抑，因此毀傷了物之自然生息。然而體道真人能暫緩心知的定形指義，回歸成毀未分、名言未割的「復通為一」之境；故〈大宗師〉又言：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」⁴³體道之人所以被稱之為「達

⁴² 《莊子集釋》，頁 69-70。

⁴³ 同前註，頁 284。

者」，就是因為能「知通為一」、「復通為一」，它能不用成心知言之機巧，而將自己寄托給所謂的「庸」之境界，而文獻中，再度表明這個「庸」境便就是用「通」之境。整段文獻不斷回歸的就是「一」與「通」，而在辭語的結構上，「通而為一」已暗示由「通」才有所謂「一」。所以我認為，「通」可能比「一」更適合天籟境界的體道現象之描述（而且不像「一」容易被誤解為純粹的同一），因為「通」只強調天地萬物共融共榮的交換遊戲之連續性，它並未取消未命名前的「恢恠譎怪」之多元，只是這些千差萬別的自然萬物不會封閉定格在自身，它們必然在氣化流行的歷程中，不斷地流入他者，也邀請他者流入自己，這個流入流出而交換不息的歷程才造就出「通」之境（因此，根本不會有絕對的他者出現），也就是這個參合相通的存有連續性，才導致了所謂「一」的整體世界觀。再次強調，「一」實乃對萬物之多元而相達互通的整體性之隱喻而已，根本不存在一個抽象而絕對同一性的世界（只有在觀念或想像中），因為那樣的世界顯出抽象、貧乏而斷離，違背具體而真實的物化之多元生機。

可見「齊物」之「齊」亦不能不是差異豐盈，而不墮入同一性形上學的暴力。也是因為這樣的體會和用心，〈齊物論〉開始就在南郭子綦的天籟境界強調「吹萬不同」，儘管中間不斷出現「一」的描述，但「一」是由「通」所造就的，並且經由「通」的定性，「一」成為多元共榮的整體性描述，而不是取消差異的絕對同一性主張；也因為對差異多元的自然而然之尊重與強調，〈齊物論〉才會破斥人類中心主義「自我觀之」的單一價值標籤，主張回歸「以物觀物」的境界，例如王倪在破除齧缺尋問「同一性標準」之時（「子知物之所同是乎？」）所反問的：「三者孰知正處」、「四者孰知天下之正色」⁴⁴王倪顯示出對萬物自然而然的多元生命風格之尊重與欣賞。

特別重要的是，〈齊物論〉一文最終結晶在「物化」概念上。何謂「物化」？向來大家都把焦點放在如夢如幻的詩歌美學氣氛上，所謂「莊周夢蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。」這有如《老子》恍兮惚兮、惚兮惚兮的渾沌氣氛，其中自有一種觀物美學的意境；但如果把握住道家美學與存有論統合的關係，便會注意這看似朦朧的美學其實透露著無比重要的存有論訊息，此訊息便關涉「一」「多」的秘密。「夢」其實是對「道通為一」的隱喻，《莊子》一書常出現與

⁴⁴ 王倪與齧缺的公案式對話，指在破除人類中心主義以回歸自然萬物的多元現象，參見〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 91-93

「夢」相關的描述，它不只是一般睡眠的做夢現象，尤其當它和變化的世界觀合併起來時，它便有它特殊的哲學隱喻。它可能有幾個意義：一是被莫名力量推動的夢囈世界⁴⁵；二是因變化不已的力量推移而產生心念不住、價值不定的如夢如幻之不實感⁴⁶；三是對變化不已的氣化認同而產生一種主體消融後的一體如夢感，此種夢感也可以說是最真實的感受。莊周夢蝶應該屬於第三個層次，在這個美學藝境的冥契體驗中，莊周的自我主體性漸趨消融，以至於和周圍世界的邊界逐漸模糊，終至與萬物（此處以極具美感與發力的蝴蝶來象徵，也可能和蝴蝶的變形特質有關）通達為一，因此才會有「不知周也」、甚至「栩栩然胡蝶也」的白日夢感受⁴⁷。（以上三個層次的夢義不一定完全排斥，有時可能產生轉化的關係）

但是這個觀物美學終究沒有取消周、蝶的差異性，莊周畢竟還要強調這個美學之夢要落實回歸美學之覺，而這個真正的究竟之覺卻同時保障了莊周與胡蝶的各自差異之豐盈，對此，〈齊物論〉乃贊之為「物化」境界：「周與胡蝶，則必有分矣！此之謂物化」⁴⁸顯然，此時的周與蝶乃自然而然地自生自長，彼此間各有其美麗而莊嚴的風格，因此必有分矣，這個必有分乃是吹萬不同（內在道德的力量）所導致的形式風格之差異（力量開顯出的象徵形式），並不是名以定形的符號差異。然而「物」的多元差異之分並不導致封閉的獨體相隔，反而不斷在敞開中互相通達又參合，據此，關鍵詞又不得不轉到「物化」之「化」的討論上來。

最後，在進入物化與氣化的討論前，可以暫做小結。牟宗三認為老、莊論道之義理雖屬同系統，但他曾根據兩者表達風格之異，提出一項極有理趣的觀察，他認為老子人格沉潛堅實結果傾向「真人」的「歸一」境界，而莊子人格則因顯

⁴⁵ 例如〈人間世〉的匠石夢櫟社樹等現象，這些夢根源來自〈齊物論〉所謂「其寐也魂交」，屬於心理底層的力量運動，因此〈大宗師〉強調「古之真人，其寢不夢」；雖然如此，《莊子》常透過這些夢囈世界的寓言創造來傳達另類旨趣。

⁴⁶ 如〈齊物論〉所謂的：「夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。」《莊子集釋》，頁 104。

⁴⁷ 法國想像現象學家巴舍拉將這種物我交融的詩性感受，與及其中所呼應的萬物存有之開顯性，稱之為日夢玄想，並可由此之建立「夢想詩學」，我認為他的觀點和莊周夢蝶大為相契。巴舍拉（G.Bachelard）著，劉自強譯：《夢想的詩學》（北京：北京三聯書店，1997年）。

⁴⁸ 關於上述一系列有關莊周夢蝶的文獻，參見《莊子集釋》，頁 112。

豁透脫故傾向「天人」之「一必打散」之圓境：「至若『不離於宗』之「天人」，則並此「內斂」之相亦打散。「萬法歸一」，謂之內斂。「一歸何處」？則示「一」必打散，「一」相亦泯。」⁴⁹牟先生果是大家，言不虛發、察理細微，只可惜他只就兩者的人格來立論，加上他減殺了道家存有論的面向，否則他這個暗示已直指我所謂道家具體存有論的核心了。筆者雖不完全贊同《老子》在存有論向度上只停在「歸一」，因為《老子》的「歸一」得以「道法自然」為落腳處，因此仍然會走向「夫物芸芸」的「觀復」之境，依理仍要肯定自然而然的萬物差異。比較起來，我們還是可以說《莊子》在表達上比《老子》更加突顯差異的精神，因此，儘管《莊子》還是存在許多「歸一」的詩語，但經過詮釋後，它其實是對物化差異的多元共融之整體性隱喻。因此，不管是《老子》「得一」⁵⁰，或《莊子》的「為一」，我們都必需追問「一為何義」？「一歸何處」？而這個問題在《老子》的道法自然、觀復美學，《莊子》的天籟美學、物化差異，都可以一步一步得到更完整的貞定。確實一相必泯、一歸於多。齊物終歸天籟物化，吹萬畢竟不同，周蝶畢竟有分。在此，道家的具體存有論終被《莊子》十字打開，毫無隱遁。

從「道一」落實到「物化」，其中的「物」表示出回歸萬物自使自取的「自然而然」之開顯；由於物化之「物」是「萬物」的簡略，因此物化也就是指萬物（吹萬）的差異性之自生自長。另外，「化」一方面具有動能的意味，更重要的是，它意指自然萬有的非實體性之敞開而為言。《莊子》的「化」當然其來有自，尤其直接轉化自神話的變形世界觀⁵¹，而且不管是生前還是死後，持續的變化不息、流轉不已一直是《莊子》世界觀的原型。可見，化、物化都必然和氣、氣化密不可分。對《莊子》言，世界是由氣化之不斷流行交換所展開的動態歷程：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又可患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所

⁴⁹ 《才性與玄理》，頁 172-173。

⁵⁰ 《老子》第三十九章「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。」

⁵¹ 關於《莊子》的「化」和神話變形世界的關係，參見張亨：〈《莊子》中「化」的幾重涵義〉，收入臺灣大學中國文學系：「臺靜農先生百歲冥誕學術研討會」會議論文，2001年，頁 209-228。張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，見氏著《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨出版社，1997年），頁 101-149。

惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰『通天下一氣耳』
聖人故貴一。⁵²

物之所以必化、能化，是因為物的本性是非實體性的氣化活力之自身，因此必然要流動而有所表現，而它所帶出的物質形式之風格和姿態便是力量本身的象徵，而由於每物所飽含的氣之精粗、多寡有異，因此每一物自然而然、自使自取所表現出來的物之形式必也風貌各異。但不管如何，沒有一物可以自我封閉而孤立，因為這違反氣之流通交換的本性，因此物既是氣力所顯，它的命運便自然要走向「敞開」「互通」；可見，「化」有走出自己、邀請他者的特性，而且「化」與「通」是必然同時成立的，化必能通、通必能化。當人們離開臭腐神奇與生死美惡等語言二分的標籤，讓萬物回歸物化之本然，那麼一切必然只是氣化流行的散聚之流通與交換，事實上，它不增亦不減，唯是氣之「差異的重複」遊戲。我們一再碰到而需要再三強調的是，這個「通天下一氣耳」（遊乎天地之一氣）的「一氣」，當然不是指萬物回歸單純的同一性之氣⁵³，而是指各種差異的氣化運動共融成為一存有連續性的整體，這一充滿各式差異的氣化運動之連續整體，便是所謂遊乎、通乎天下一氣。而〈人間世〉「心齋」的：「无聽之以心而聽之以氣……氣也者，虛而待物者也。」⁵⁴所謂的「聽之以氣」是聆聽參合這一氣化流行的存有開顯，而氣化流行終是表現在物化之流的差異、動態美學上。

《莊子》之「化」經常和死生的描述連結一塊，甚至以「化」來取代死生割裂為二的盲點。從化的整體性視域看去，所謂生、死根本是對「化」之整全的割裂裁剪，事實上它們不過是連接「化」的兩個管道而已，本質上都不離氣之變化，故《莊子》乃可透過「化」而將死生貫為一條。體認並順從於「化」，便能「安時而處順，哀樂不能入也」；至於不能體「化」而遁天背情者，這種大驚小怪、為情所累的態度則被批評為「怛化」。另外，整個死生不已的連續交換歷程之宏偉遊戲，《莊子》則贊之為「造化」：

⁵² 〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁 733。

⁵³ 《莊子》除了一氣外，至少還有陰陽二氣，甚至六氣之說，其實，這些都不過是在對各式各樣的氣化力量之差異與交融，所給予的方便性說法。關於《莊子》的氣在身體觀、工夫論、存有論上的複雜關係，參見拙文〈《莊子》精、氣、神的功夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，《漢學研究》卷 22，第 2 期（2004 年 12 月），頁 121-154。

⁵⁴ 《莊子集釋》，頁 147。

俄而子輿有病，子祀往問之……

子祀曰：「女惡之乎？」

曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！」

俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱！避！无怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」⁵⁵

由於《莊子》否定萬物背後有怒者，因此「造化」一辭不會是指實體性造物主之別名（反而「造物者」之譬喻應由「造化」一辭來消化⁵⁶），而是對萬物「自化」⁵⁷而又相互交換的「物化」運動歷程的宏偉浩瀚之贊嘆而已。前面曾論及，物化乃是吹萬不同的自然而然的複雜運動，而且運動既來自萬物自生自長的「自化」之湧動與敞開，且在互相敞開中通達為一「物化」的差異運動整體，而這個物化的交融共振又回過頭來影響萬物的自化活動，對此，我們可以說每一生命既是自主又是被影響的，自主與被影響更形成力量的詮釋循環，這種部分回應整體、整體推動部分的過程，便是物化或造化。

對此，每一具體生命（即部分）在面對運動歷程（整體）時，都難免還是會有一種「不得不」的「命感」。⁵⁸例如文獻中，《莊子》以「時」與「順」取代了生、

⁵⁵ 〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 258-261。

⁵⁶ 〈大宗師〉在子祀、子輿、子犁、子來四人視死生為無物這一大段寓言，曾數次提及「造物者」、「造化者」與「造化」，但由於前兩辭容易產生人格化、實體化之有主宰者的想像，應該視為寓言脈絡的譬喻，最後都需以「造化」來消溶。

⁵⁷ 「自化」一語來自〈秋水〉：「物之生也，若驟若馳，无動而不變，无時而不移。何為乎？何不為乎？夫固將自化」《莊子集釋》，頁 585；成玄英疏說的好：「萬物紛亂，同稟天然，安而任之，必自變化，何勞措意為與不為！」《莊子集釋》，頁 588。

⁵⁸ 〈德充符〉：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。」、〈至樂〉：「是其始死也，我獨何能無概然……雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，

死的二元標籤，時和順可以說是對「化」這一連續性變動的體認態度，這裏便產生了道家式的命感；此命感與其說突顯了萬有的無力和無能，不如說因為認同萬有所共榮的宏偉力量之周行大順，因此將自化完全敞開於物化，所產生出的歸根復命感。「安時處順」是《莊子》面對死生時不斷出現的立場，其中所含的「不得已而安之若命」之態度，則是對存有開顯之變化的大認同（因為任何存有物都不得不跟著一起運動下去），若有任何存有物想永恆地維持某存在姿態，便犯了「物有結之」之病（結乃自我封閉與固化之謂），但由於「物結」之固著違反「物化」之運動事實，它終究要譬如朝露般、如夢如幻地「化」去。可見「不得已」、「安命」都是一種呼應於存有開顯、氣化物流的宏觀態度。

更耐人尋味的是，在全盤認同變化大流的安命、歸命中，竟可能發生一種看似弔詭的反轉心境：從變化大流中得其不變，在物化「無常」⁵⁹中得其常：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。」⁶⁰又如《老子》第十六章提及觀復美學時，強調芸芸萬物對「大逝遠反」的運動歷程之認同，並因此認同而能帶出：歸根、復命、得常，甚至「沒身不殆」之終極安然。而〈德充符〉也這麼說：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎无假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」⁶¹可見道家的命感乃安然於變與不變之間。問題是，這種詭辭之真實到底如何？老、莊的「得常」、「夜旦有常」與〈德充符〉「不與物遷」的說法，並不與安於流變相違，事實上，老莊還是沒有肯定一個不變化的常、根、宗來得以歸止，所謂「不得與之變」「不與物遷」只是強調不要執守在存有物的形式差異之表相，應該認同的是變化力量本身（「自其同者視之，萬物皆一也」，是指認同萬物共同命運必是永恆流變），而不是必會土崩瓦解的形式（「自其異者視之，肝膽楚越也」，是指愛惜執守必然會被沖刷而去的「物有結之」之暫時形式）。所以「命物之化而守其宗」，告訴我們的仍然是：認命於物化之流變，認同於永恆流變這一

形變而有生。今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」《莊子集釋》，頁 212、頁 615。換言之，萬物雖帶有各自的生命表現力，但並不能完全決定一切，因為萬物的自化必然被一個更浩瀚的造化脈絡所滲透，人事何嘗不是。

⁵⁹ 〈大宗師〉曾言之：「化則无常也」，可見變化、無常本是道家的基本世界觀之語彙，並非佛教傳入才有。《莊子集釋》，頁 285。

⁶⁰ 〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 241。

⁶¹ 《莊子集釋》，頁 189。

力量的命定，然而近乎弔詭的是，安於無常居然可以「得常」，安於物化遷變才能「不與物遷」，處於無所依歸才能「守宗」有歸。

總之，萬物既是自然而然地由自身生命力所推動，但更在一個交相共榮的整體物化歷程中相互影響而被推動，這整個自動與互動的宏大運動，便是所謂「造化」——它是由化、通、順所共構而成一個偉大歷程，每一自然萬物既是自造自化也同時互造互化。因此，萬物自然而然的差異化複雜運動（多），便同時共構了一個氣化流行的連續性世界（一）。

不只死生大事可透過「化」來重新表達，生命之一切現象莫不可透過「化」而得到透視，此即《莊子》的變化世界觀。死生過渡不過是變化的特寫景觀，事實上，道本身就是萬物自然而然的物化歷程（道＝物化），因此《莊子》又以「萬化」來稱呼萬物（萬物＝萬化）⁶²；正由於眼前當下的一切萬有莫不正在進行著或細微或宏大的變化，因此任何藏私或固我都不免落得空洞荒謬：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也。」⁶³

夜半有力者，正如造物者一辭都是隱喻，它的本來面目正是：偷走一切私藏、沖刷一切固著的「變化」「有力」（「夜半」則形容人總是粗心大意、後知後覺）。在變化這個大力士手下，大藏小藏都是枉然，《莊子》告訴人們唯有一種藏法可以不敗，那便是所謂「藏天下於天下」；事實上它的真諦在於「以不藏為藏」，亦即先認同天下萬物都必然流變逝去這一徹底的殘酷，由此殘酷導向自我私藏的死亡，並重生於變化大流，從此不再需要任何藏私，因為根本不曾擁所以不會失去。這種順隨變化大流而不增不減的遊戲心境，便是真人最重要的特質之一：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘（志）其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。⁶⁴

由上可知，由《老子》的「道法自然」到《莊子》的「天籟物化」，道家的形上學

⁶² 〈大宗師〉：「若人之形者，萬化而未始有極也……又況萬物之所係，而一化之所待乎！」《莊子集釋》，頁 244。

⁶³ 同前註，頁 243。

⁶⁴ 同前註，頁 229。

重心已扭轉為：從道到物、從無到有、從一到多，一門直接而具體的存有論更彰顯出差異的豐盈。並由吹萬不同的萬物自然而然的「自化」(自吹)，進一步由「通」、「達」而敞開，以共成一個「自化」與「物化」(互吹)共榮的「萬化」世界。《莊子》此「萬化」世界即是所謂「道行」「周行」「大順」的「大逝遠反」的圓通世界。萬化、造化終究更動態性地歸入「氣化流行」的循環圓通之交換遊戲，也因為這種相即相入的交換運動，自然萬物根本不可能性分自定地固持自己，任何現代生物學的範疇類分都將失效（它只有表相而暫時的約定俗成之效），事實上，就《莊子》的自然萬化世界本身，一切存在物都或隱或顯地進行著跨界逾越活動⁶⁵：

種有幾？得水則為鰓，得水土之際則為蛙蟾之衣，生於陵屯則為陵鳥，陵鳥得鬱棲則為鳥足之根為蟻螯，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，生於灶下，其狀若脫，其名為鴝掇，鴝掇千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食鹽。頤輅生乎食鹽，黃軛生乎九猷，贅芮生乎腐罐，羊奚比乎不筭，久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。⁶⁶

上述文獻對物種固定分類結構的有限性和封閉性，提出了最徹底的嘲諷。《莊子》自我設問：「種有幾？」：萬物變化到底有無固定的種類數量？答案非常恐怖也極為混亂，我們不必一一羅列其中各式怪異物類間的怪異關係（因為以此類推，此種怪異關係可以將一切都捲進來，沒有一物可以置身於外），文獻想表達的並不是一張窮盡一切關係的羅列表（因為不可能），它只是為了突顯《莊子》變化世界觀的吞吐邏輯：萬物一方面自生自化（自吐），另一方面互生互化（互吞），結果一切「恢恠譎怪」確實都可能在呼吸吐納之間發生親密關係。

也因為這一不斷進行交換與跨界的自然萬化世界之故，吹萬一方面自生自化地呈現出一己的姿態風貌，它們超越了人類美醜尺度而純是盡其在我的「風格物」，風格物們的自然自在，《莊子》許之為：「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。」⁶⁷另一方面，風格物在互生互化的歷程中，與萬化進行互通互達

⁶⁵ 後現代性思維喜愛談跨界逾越，但是從道家看來，這不應只停在語言的現象和革命，它其實還是一個存有開顯的根源性問題。

⁶⁶ 〈至樂〉，《莊子集釋》，頁 624-625。據成玄英疏的觀點，「機」就是指造化。

⁶⁷ 〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 69。

的交換遊戲，因此每一風格物便又擁有了天地萬化的力量參與，對此《莊子》更贊之為：「天地與我並生，而萬物與我為一」、「天地一指也，萬物一馬也。」；最後，每一風格物都將化去暫時而美麗的姿態，以回歸造化的循環奧藏，繼續參與下一番不可知的風格再造運動，對這個「不志其所始，不求其所終」的隨順圓通歷程，《莊子》嘆之為：「萬物皆出於機，皆入於機。」（機者，便指向那周行無礙、淵深不竭的造化動能之奧藏。）在此，道家的自然觀所帶出的通天下一氣、遊乎天地一氣、御六氣之變的氣化流行，既是一個莊嚴神聖的美妙世界，也是一個差異與同一、風格與整體並生的豐盈世界。

四、結論：「道法自然」落實為「與世俗處」的美學拯救

《老子》的自然觀在「道法自然」、「人法自然」的一體合轍下，將道的玄遠性帶回當下眼前的平實世界，這個自然而然與任其自然的存有美學之朗現，並未將人帶離大地這一千差萬別的物化世界，因此《老子》的玄學只是對存有力量的贊嘆，而不是虛玄不實、飄渺無踪，嚴格講它並不具有烏托邦性質，或說它若有烏托邦特質，那也必得建基在大地性、自然性、人間性、物質性之上。可見，此時此地的具體性才是道之落實，對此，《老子》八十章的「小國寡民」做了最好的自證，在此一自然人間世的桃花源裏，道的世界回歸物的具體、無的窈兮冥兮落實為有的物質性穩定，恍兮惚兮在人世間得到了清晰性——那裏有什伯之器、有舟輿、有甲兵，只是非到必要不多求用；那裏有平實的天民、雞犬等萬物自作自息、自生自長，只是不相妨礙甚至彼此相忘；這一切都不是渺遠玄妙的神話、宗教式的樂園，那裏只有平平實實的恬淡生活，所謂「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」。原來道行與道心一體並現的世界，如此具體、如此平淡⁶⁸。

《莊子》在自然觀方面，一方面承續《老子》「道法自然」之具體性、物質性的回歸，因此我們看到〈逍遙遊〉那看似高飛九萬里之上的天池境界，終還要落實於〈人間世〉：「子之愛親命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也。

⁶⁸ 就筆者的詮釋，陶淵明其實最善體《老子》的人間性、具體性、物質性樂園，參見拙文〈桃花源記·并詩的神話、心理學詮釋——陶淵明的道家式「樂園」新探〉，《中國文哲研究集刊》第32期（2008年3月），頁1-40。

無所逃於天地之間，是之謂大戒。」⁶⁹換言之，天地間的人與物才是逍遙的具體場所，無所逃亦不必逃。就像庖丁是無所逃於牛的（牛象徵具體物質世界的紛紜複雜，延伸出去便可以是〈人間世〉所關涉到的家庭人倫、社會價值、政治權力等等符碼混合），問題只在於手上的那把到底是月更刀、歲更刀，還是十九年刀刃若新的無厚善刀。換言之，與物（人事物之總括）相遇總是必然，但它到底會是物化敞開的無厚入間，還是相刃相糜的物結相礙，這便要看人人手中這把庖刀的厚薄和利鈍了⁷⁰。總之，《莊子》終要將精神運動由上而往下落實，而它的歸處當是具體性的萬物與世間，正所謂：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非以與世俗處。」⁷¹萬物與世俗正是精神的往來之地也。另一方面，《莊子》也從「天籟物化」來發揚具體存有論的差異豐盈，如此一來，由道向物、由無向有的扭轉，更落實為由一向多的萬化不同；但是這個吹萬不同的自使自取之自化，終究還是發生在通達互化的大脈絡中，而此一氣化流行的大脈絡，又將萬化捲入大交換大遊戲的周行大順世界。這樣的自然世界終於導出了「萬法歸一」、「一即一切」的美麗世界⁷²，而當人們在面對這樣的宇宙時，其心有莊嚴、有敬畏、有命感，但也能平淡、安然與交付。此甚深極甚深的自然無名世界，它可能可以治療死生之患、解開人生重擔之憂、排解歷史得失之執、淡泊宗教罪惡之感，它既啟發了自性本有的存有創造力，但也在關鍵時刻將渺小的自持交付默默無名的萬化推移⁷³。

由於《莊子》承繼並發揚道法自然的具體存有論，並將它落實於風格物的豐盈差異上，因此，它還能將動態的觀物美學，再進一步落實到空間、身體等等更具體的氣氛美學之現象來，對此乃有可能產生道家式的空間詩學、氣氛美學之討

⁶⁹ 〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 155。

⁷⁰ 〈養生主〉，《莊子集釋》，頁 117-119。

⁷¹ 〈天下〉，《莊子集釋》，頁 1098-1099。

⁷² 因此道家的自然世界觀，既不是科學的自然對象物，也不只是牟宗三的任其自然而已，也不是郭象適性安分的自然觀之擬似；對於道家這種氣化流行的莊嚴世界，筆者目前認為它和後期海德格的「天地人神共同棲居於物上」、「物之物化」、「世界之世界化」的觀點最契近，參見拙文〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，頁 63-67。

⁷³ 筆者因此認為道家的自然觀具有高度的治療特質，例如文化治療、語言治療、意識型態治療、生死治療，甚至對宗教苦難與贖罪的再治療，對於最後一項可能，參見拙文〈以自然淨化罪惡：沒有他者的無名世界——論道家的原始倫理學如何面對罪惡與卑污〉，收入《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫研討會》。

論。另外，根據本文重構的存有美學之方向，或許可以幫助我們解釋：為何道家的自然觀物美學有助於開啟自然山水詩畫美學的藝文傳統，當然也遺留了有待探討的比較課題，例如：道家式的氣化流行之自然美學、存有開顯，和佛教禪宗式的緣起性空之靜觀美學有何異同？還有，根據本文得出的結果，亦可重新思考道家式的冥契類型的歸屬，重新判斷道家這種即物即道、由多攝一的美學式冥契類型，和純粹宗教式的內向純一之冥契類型之差異⁷⁴。凡此種種可能延伸的比較課題，筆者只能另文處理，繼續開擴當代新道家、道家自然觀所可能的多重意義向度。

⁷⁴ 參見拙文〈神秘·悖論·自然·倫理——重建道家的自然美學之冥契主義〉，即將發表。

引用文獻

- 〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985年。
- 巴舍拉（G.Bachelard）著，劉自強譯：《夢想的詩學》，北京：北京三聯書店，1997年。
- 王弼等著：《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 池田知久：〈天人相應與自然〉，收入王守常、余瑾編：《龐朴教授八十壽辰紀念文集》，北京：中華書局，2008年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 余英時：《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。
- 周策縱：《古巫醫與「六詩」考》，臺北：聯經出版，1989年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務，1988年。
- 海德格爾著，孫周興選編：〈物〉，《海德格爾選集》，上海：上海三聯書店，1996年。
- 張亨：《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨出版社，1997年。
- _____：〈《莊子》中「化」的幾重涵義〉，收入臺灣大學中國文學系：「臺靜農先生百歲冥誕學術研討會」會議論文，2001年。
- 劉笑敢：《老子》，臺北：東大圖書，1987年。
- 賴錫三：〈《莊子》精、氣、神的功夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，《漢學研究》卷22，第2期，2004年12月。
- _____：〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——通向「存有論與「美學」的整合道路」〉，《臺大中文學報》第25期，2006年12月。
- _____：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清華大學出版社，2008年。
- _____：〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》卷38，第1期，2008年3月。
- _____：〈以自然淨化罪惡：沒有他者的無名世界——論道家的原始倫理學如何面對罪惡與卑污〉，中央研究院中國文哲研究所、法鼓佛教學院合辦：「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫研討會」會議論文，2008年12月。
- _____：〈從老子對道體的隱喻到莊子對體道的敘述——從本雅明論「說書人」的角度詮釋莊周的寓言哲學〉，《清華學報》卷40，第1期，2010年1月。
- 龔卓軍：〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研

究通訊》卷 18，第 4 期，2008 年 12 月。

Discourse on Taoism's Nature of the Pre-Ching Dynasty: Reconstruction a Concrete, Active, Differential Aesthetics to the Laozi and Chuang-Tze

Lai, His-san*

[Abstract]

“Return to the Nature” is one of the most important themes in Taoism’s philosophy. The name of Taoism comes from the experience of Tao. According to Laozi and Chuang-Tze, somebody had a experience to Tao when he entered a silent state completely. That is to say, the three concepts of “experience of Tao, silence, nature” have the same meaning. This article wants to disclose those important meanings of “self-emergence” to Taoism’s metaphysics. In my opinion, the concept of “self emergence” means there is no transcendental creator which called Tao. In fact, Tao is not a transcendental substance but the metaphor of everything comes from self-emergence and make a confluence to each other. In a word, Tao means an active process of the energetic Chi. Everything comes from Chi and comes back to Chi. We can not find any creator behind the process and circle of Chi. So we can say, everything comes from self-emergence and the active process of chi which are the same thing. In the article, I emphasize that Tao has two characters which one is identity and the other is difference. Both of them always combine together in the same time. From the point of view of difference, everything comes from self-emergence and has particular existent style. From the point of the view of identity, everything opens to each other and makes a

* Professor, Department of Chinese literature, National Chung Cheng University.

confluence.

Keywords : Taoism, Laozi, Chuang-Tze, nature (self-emergence) , chi, aesthetics