

# 《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的

## 知識分子與權力批判\*

賴錫三\*\*

國立中正大學中國文學系

### 摘 要

不管《孟子》的「上下與天地同流」，還是《莊子》「天地與我並生，萬物與我為一」，都蘊含著最基源性的倫理關懷，這種由人而擴及關愛天地萬物的無量心懷，和氣之交融的身心感通之實存「體知」有關，因此才能真正導向泛愛萬物的倫理實踐。本文探討的第一個面向關涉：氣的存有論如何通向倫理實踐？接著進一步討論，孟子與莊子在內聖面通過身心融合之動能氣象，各自展開物我通感而澤人潤物，發展儒、道各自的倫理實踐；另一方面，兩人面對人在政治社會遭遇不公不義的權力迫害現象時，這兩股由內而發的身心感通之氣化動能，發展出各自的批判潛能，呈現知識分子的關懷與勇氣。依此可將氣論與儒、道公共關懷的權力批判加以關連。最後筆者希望藉由孟子與莊子這兩類型的氣之倫理學與批判性等公共關懷的異同，來突顯儒、道兩種知識分子類型的互補性。

**關鍵詞：**孟子，莊子，氣，倫理，冥契，知識分子

---

\* 本文為國科會計畫案 NSC99-2410-H-194-114-MY3 的部分研究成果，特為致謝。另外亦要感謝審查人提供寶貴而深刻的審查意見。

\*\* 作者電子郵件信箱：chllhs123@gmail.com

## 一、前言：氣論的內聖面與外王面之連結

「氣」在戰國時期，已成先秦諸子公共話題 (common discourse)。<sup>1</sup> 然先秦孟、莊氣論課題的探討，大多集中在身體觀、心性論、工夫論等偏向「內聖面」的身心轉化與天人境界，較少討論氣論的「外王面」。

本文擬著手先釐清孟、莊兩者氣的「存有面」(世界觀)和「內聖面」(身心融合的動能氣象)等基礎，再進一步延伸探討兩者氣論所隱含的公共關懷之可能。就筆者言，「氣」的共融、交換、互滲之連續性特質，在存有論層次，隱含一種物與我、你與我「共在於世」的「倫理」本質。不管《孟子》的「上下與天地同流」，<sup>2</sup> 還是《莊子》「天地與我並生，萬物與我為一」，<sup>3</sup> 都蘊含著最根源性的倫理關懷，是故孟、莊皆強調「不忍人之心」、「泛愛萬物」這一類普遍倫理關懷。然而這種由人而擴及關愛天地萬物的無量心懷，並非建立在一套思辯的世界觀所推論出的抽象之理，而是和氣之交融的身心感通之實存「體知」(embody)有關，因此才能真正導向泛愛萬物的倫理實踐。所以，本文所欲探討的第一個面向便關涉：氣的存有論如何通向倫理實踐？

其次，本文欲進一步討論，孟與莊雖然同在內聖面的身心融合之動能氣象，各自展開物我通感而澤人潤物，故發展出儒、道各自的倫理實踐；但另一方面，孟、莊兩者面對人在政治社會遭遇不公不義的權力暴力現象時，這兩股由內而發的身心感通之氣化動能，又可發展出各自的批判潛能，呈現知識分子的關懷與勇氣。由此便可能將氣論連接到儒、道公共關懷的權力批判來。

對此，本文將著手比較《孟子》的「浩然之氣」與《莊子》的「平淡之氣」，這兩種看似相當不同的氣論類型與人格動能所帶出的批判可能性。這兩種都帶有批判性格卻走向不同向度的知識分子類型，可能建立在兩者各自對人文符號價值之理的差異觀照上，它們對名言價值之理的差異判斷各有理據，也各自引導淵深浩然的動能之氣，以直接摧破或迂迴疏通的方式，示現出不同面對權力膨脹與政治暴力的

<sup>1</sup> 史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 著，程鋼譯，《古代中國的思想世界》(南京：江蘇人民出版社，2004)，頁 186-191；楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論與身體觀》(臺北：巨流圖書，1993)，〈導論〉，頁 3-59。

<sup>2</sup> 朱熹，《四書章句集注》(臺北：大安出版社，1996)，《孟子集注》，〈盡心·上〉，頁 494。

<sup>3</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》(臺北：華正書局，1985)，〈齊物論〉，頁 79。

態度。然不管如何，兩者都各有其「以理導氣」、「以氣踐理」的批判潛力和知識分子性格。筆者希望藉由孟、莊這兩類型的氣之倫理學與批判性等公共關懷的異同，突顯儒、道這兩種知識分子類型的可互補性。

## 二、「氣」在《孟子》中的「存有」位階

《老子》、《莊子》明顯地將「氣」用來解釋萬物的存在根據，《孟子》則隱含氣的世界觀，視氣為萬物的「存有」動能，主張氣乃「體之充也」、「塞於天地之間」。<sup>4</sup> 只是《孟子》的立場，並非將氣純然視為解釋萬物形體的客觀實在論，他著重的毋寧是：氣在道德實踐中的身心體驗之實存感受和價值意義，如《孟子》所強調的：「其為氣也，配義與道」。<sup>5</sup>

通過與告子論辯「不動心」的話說，《孟子》強調的是：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。」<sup>6</sup> 這裡先要強調的是：「氣，體之充也」便隱含以「氣」解釋萬物存在的訊息，只是《孟子》顯然志不在此，也不以此見精采。《孟子》重心在於將「氣」的力量收攝在「志」（心之所之）的價值引導上，所謂「志，氣之帥也」，便透露《孟子》希望給予氣之能量一種價值取向、倫理性格；因為《孟子》所強調的心志，當不在於「食色，性也」的小體官能之無方向性的率氣而動，而在於異於禽獸者幾希的大體之「本心」。<sup>7</sup>

然「本心」對《孟子》言，既是即存有即活動的義理自覺（良知），而且也是帶有價值方向的實踐動能之宏大生命力（良能）。<sup>8</sup> 這種生命力不同於食色之性的盲動，它是能給予價值方向的生命力，正所謂：「仁，人心也；義，人路也。」<sup>9</sup>

《孟子》的仁義本心便是它最注重的生命力所在，它給予價值之光，也引導人生之路。對《孟子》言，「食色之性」是一種容易被欲望誘引生命力的小體，而「仁義本心」則是一種自覺以意義感引導自身生命力的大體。這兩種生命力在人的身心具體情境上，到底是何關係？

《孟子》根據人的身心經驗之實踐與照察，認為兩者並非理論式的靜態單純關

<sup>4</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，〈公孫丑·上〉，頁 319。

<sup>5</sup> 同前引，頁 318。

<sup>6</sup> 同前引。

<sup>7</sup> 大體、小體之說：「從其大體為大人，從其小體為小人。」同前引，〈告子·上〉，頁 469。

<sup>8</sup> 「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」同前引，〈盡心·上〉，頁 495。

<sup>9</sup> 同前引，〈告子·上〉，頁 467。

係，而是在動態的生命實踐中，兩者既可能「衝突」、也可能「合作」的辯證關係，如〈公孫丑〉篇言：「志壹則動氣，氣壹則動志也」。<sup>10</sup> 對《孟子》言，理想的人格實踐，應當一路走向「志壹則動氣」的「以理導氣」之義理方向走，而非「氣壹則動志」的「率氣而動」之無理盲動去。然而，看似理、氣辯證狀態的兩股生命力，其實可以昇入理氣交融的境界，而非理／氣二元的對立。一般來說，《孟子》最為顯題的當是「天命流行」的義理世界觀，而這種價值世界的信念，未必和氣的世界觀相衝突，倘若生命動能（氣）和價值信念（理）能結合，那麼理世界和氣世界就未必是二邊事。

《孟子》的道德實踐理境，大抵隱含「形一氣一心」終可通而為一的理路。可以說，形體官能和道德心志其實都不能外乎「氣」的生命動能之表現渠道，不但「形體」是「氣」之充盈表徵，其實「本心」也不離「氣」之充盈朗現，只是本心對價值方向的堅持與專注，可以將生命氣力專注地引導到它所認同的義理事物上去實現。也由於《孟子》堅持以道德本心去引導生命氣力的實踐方式，使得《孟子》的氣論一開始就不走向實在論式的知識解釋，卻一路深入氣的價值實踐之體驗向度，因此《孟子》的氣論文獻，雖從客觀的存有面看不太顯題；然而若轉從氣的實踐所帶出的價值、倫理性格看，卻可發現《孟子》其實隱含一套氣的體驗哲學，並且從其道德實踐的體驗形上學來看，則藏著「存有論」的訊息。由此一來，《孟子》的氣便可能具有「存有」(ontological) 開顯的位階，而非只是「氣者，體之充也」的「存有物」(ontic) 位階。

氣的「存有」位階之朗現，《孟子》一再透過的道德實踐的身心氣象來揭露。如《孟子》自述其道德實踐所帶出強大而有方向性的生命動能時的「浩然之氣」，由於能夠「配義與道」，於是這種「直養無害」、「至大至剛」的浩然之氣，乃能「充塞於天地之間」。可以說，原本只是「幾希」的「本心」靈光，一旦醒豁便猶如活水源頭而流淌不息的生命動能，正所謂：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達」<sup>11</sup> 般的擴充流通性。而且它可以將生命氣力不斷引導到該有的價值方向去，如所謂：「人性之善也，猶水之就下也。」<sup>12</sup> 這種以本心來貫通大體與小體之隔，並以大體引導小體的生命勢能，便涉及《孟子》所謂「踐形」的生命體驗：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」<sup>13</sup>

<sup>10</sup> 同前引，〈公孫丑·上〉，頁 318。

<sup>11</sup> 同前引，頁 329。

<sup>12</sup> 同前引，〈告子·上〉，頁 455-456。

<sup>13</sup> 同前引，〈盡心·上〉，頁 506。

形色本屬自然天性的感官勢能，然一旦被心性之誠的義理勢能所貫通引導，那麼聖人便呈現出底下的身心氣象：一是形體轉化成德性的象徵，此可稱之為精神化的身體：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」<sup>14</sup> 此時心性德誠之光輝完全具體肉身化在舉手投足的四體容光上，可見這股源源不絕而有價值方向感的生命動能（有理之氣），它由內湧發而貫通了身心內外。再則，這種德性身體的光輝與動能，並非只停留在「見面」、「盎背」這些四體生色的精神化身體氣象；對《孟子》言，踐形的氣象不只打通個我身心的兩股生命氣力，同時也打通了人我、物我，使道德主體層層推擴而導致聖者生命的不斷綿延，使肉身主體的邊界不斷感通、推擴出去，終將通達到浩瀚的化境或神境：

可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。<sup>15</sup>

夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？<sup>16</sup>

聖者所達的神、化之境，一般都注意到它的倫理性，卻比較少注意其中的存有開顯性。神化之境的倫理效果，不只在於對人的關愛情懷，它更擴及對萬物的感通遍潤，所謂「親親而仁民，仁民而愛物」，<sup>17</sup> 而這是一種身心覺受的興發，不只是一套應然之理的預設。也由於這種由內湧發、無盡推擴的道德感通之情的流溢不息，《孟子》強調萬物皆備之樂：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」<sup>18</sup> 「萬物皆備於我」可視為倫理關懷的恢宏表現，然而這種「一體之仁」、「仁者與萬物一體」的泛愛倫理，同時也建立在或彰顯出「價值存有論」，這尤其可從「上下與天地同流」解讀出來。這個「上下與天地同流」的說法，其實便是「我善養吾浩然之氣」而使其「塞於天地之間」<sup>19</sup> 的另一種表述；只是「善養浩然之氣」偏向從工夫說，而當聖者身心感受到浩然之氣充塞天地之間時，其身心融合、內外貫通的生命動能，便可體驗到「上下與天地同流」的存有開顯境界。這種天地同流、

<sup>14</sup> 同前引，頁 497。

<sup>15</sup> 同前引，〈盡心·下〉，頁 520。

<sup>16</sup> 同前引，〈盡心·上〉，頁 494。

<sup>17</sup> 同前引，頁 509。

<sup>18</sup> 同前引，頁 491。

<sup>19</sup> 同前引，〈公孫丑·上〉，頁 319。

所過者化、所存者神的境界，對《孟子》言，便屬「存有」與「倫理」通而為一的感受，而其中「氣」之體驗便是關鍵。如此一來，氣論在《孟子》的道德形上體驗中，便具有價值存有論的位階，只是有待闡釋揭露。一言以蔽之，氣在《孟子》踐形的體驗中，實扮演著溝通身／心、人／我、物／我的連續性活力，也是藉由心／氣的生命動能所帶來的通透無礙，才使得氣的存有開顯與倫理實踐繫合為一。<sup>20</sup>

《孟子》的大化神聖之境，契同於「上下與天地同流」之境，亦為浩然之氣「塞於天地之間」的境界。可見，這是一種人的食色主體被道德主體所攝、所導、所化，然後通貫為「踐形」的身心氣象；這種身心氣化為一的踐形體驗，乃能不斷感通、擴充而及人及物，遂與天地萬物參合契同為一「天地同流」。「天地同流」之說，並非只是描述一純粹外在的客觀實有宇宙，而是由我道德心志與踐形體知所興發的價值感受，因此這個「天地同流」的氣化宇宙，實亦被體驗為價值宇宙。因此，我們說《孟子》這種道德實踐境界所蘊含的氣論世界觀，存在著價值義理和倫理意味的感受，而非純是解釋萬物起源的氣化能量論。

上述對聖者神化之境的描述，熟悉先秦儒學內聖義理者，必然知道它關涉著孔子以來的「天命」感受，亦即《孟子》「知天」、「事天」的另一種體驗表達：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>21</sup> 在中國思想史上《孟子》對心性論述的開展有重大意義，然《孟子》並非純理抽象地提出本心本性之良善預設，而是承繼孔子的踐仁實踐傳統，於「乍見孺子將入於井」<sup>22</sup> 的生活情境中，發現人可以當下湧現興發「不忍人之心」，<sup>23</sup> 並逆覺反思且由此肯定：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」<sup>24</sup> 可見，其價值倫理的肯定乃有其實踐與體驗的實感基礎在。也因為這種有動能（好善惡惡）、有方向（知善知惡）的實踐擴充，乃能在「存心」「養性」的工夫中，不斷邁向「盡心」「知性」的境界，而最後終於使聖者達至「雖有限而無限」的「事天」「知天」感受。也唯有這種上達天命、天道的浩瀚感，使得聖者在命限的渺小中，體驗到敞開於無限的存有奧秘而

<sup>20</sup> 關於《孟子》「氣」並非只是生理血氣，還具有存有意涵和價值意涵，亦可參見黃俊傑，《孟子》（臺北：東大圖書，1993），第3章，〈我知言，我善養吾浩然之氣〉，頁41-84；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，1990），第3章，〈論孟子的踐形觀〉，頁129-172。

<sup>21</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，〈盡心·上〉，頁489。

<sup>22</sup> 同前引，〈公孫丑·上〉，頁328。

<sup>23</sup> 同前引。

<sup>24</sup> 同前引，〈盡心·上〉，頁495。

與之冥合相契。孔、孟這種盡心知性而冥契於天命存有以「安身立命」的知天境界，其實便被《孟子》顯題化而成為上述：進入「聖而不可知之」的神化之境，亦即「上下與天地（浩然之氣）同流」的冥契之境。

如果我們將「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」這一道德實踐的內聖歷程，做出暫時的次第性解說，或許可以這樣來看：從本心本性、良知良能的發端開始（從逆覺反思即可當下朗現開始，並使其如源泉滾滾流出，如本性朗現之自然實現一般可親可欲）；然後一步步地實踐而及於親親而推擴至仁民，如此乃能有良能充實、良知光明的德性美大之境界，然此「美」「大」境界，大抵還只是及於人與人的道德關懷、倫理實踐。但儒者的德性動能與光輝，當不止於此、限於此，它還要進入「化」境，乃至「聖」境：「化」者，可視之為將德性光輝繼續推擴到萬物的潤澤上，使人與物的隔閡亦能化除；而「神」者，可視之為人的德性生氣能無窮盡地感通天地萬物，使其身心產生與天地冥合相契的浩瀚感，這種與天命契合的浩瀚感，可謂進入「不可知」的存有開顯之參贊中。

參化境與知天命，隱含一種「有限性通向無限性」的天地參贊、存有開顯性格。而對於參贊存有開顯的境界描述，《孟子》其實是通過兩種看似不同、實為契通的概念來描繪：一是盡心知性以知天的立命感，二是與浩然之氣同流共振的冥契感。然而二者，從本文的分析看來，實為一事。據此，浩然之氣、道德踐履、存有開顯，三者又可融貫為一。可見，「至大至剛」的浩然正氣，在《孟子》「配義與道」<sup>25</sup>的價值系統中，已被提升至「存有論」(ontological)的天理位階，而非只是形下物論式(ontic)的氣質勢能而已。

綜言之，氣在《孟子》開始並不突顯存有論脈絡，更多是和倫理實踐關聯，然後才漸漸豁顯兩者的相關性。

### 三、「氣」在《莊子》中的「存有」位階

然而氣在《莊子》開始便和存有論密切相關，然後漸顯存有開顯與倫理實踐的一體性。雖然表現次第有別，但孟、莊實都涉及存有與倫理的關懷，而筆者認為兩人對二者的關懷，都可從氣的角度重新說明。

<sup>25</sup> 同前引，〈公孫丑·上〉，頁319。

「氣」在《莊子》具關鍵性角色，它可讓「道」和「物」的關係定位，得到更完整而精確的理解。道家之道不過是對運動不息的流變歷程之詠嘆，或者說，道便是指眼前這一流變不息、循環反覆的力量世界而言，它並非外在於眼前這一力量世界的推動者，如《老子》：「字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」<sup>26</sup> 指出大、逝、遠、反的相續不已之運動歷程便是道。若從空間的類比隱喻來說明，與其將道／物的關係視為上／下兩層的異質空間關係，不如重新轉換為相即不二的「即物即道」來理解。而本文認為道家之道的非實體性、非外部性、非斷裂性、非同一性等性格，正好透過「氣」的流動性、交融性、連續性、差異性等性格，而被落實下來。對於《老子》「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」<sup>27</sup> 的表述，《莊子》進一步將《老子》看似形上學的姿態語句，完全消化落實為「氣化存有論」或「物化宇宙論」來呈現。所以「氣」在《莊子》的功能，理論上可以先從解釋萬物來說明，亦即「氣」既可說明宇宙萬物的運動變化與交換現象，或者說明事物形體的構成與生死變化現象。如〈知北遊〉和〈至樂〉篇提及：

人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；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。<sup>28</sup>  
雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。<sup>29</sup>

不管是人或物等萬有生命現象莫不因「氣變而有形」，由於氣聚而變現出可見性的形態，使生命可依憑而活動，所謂「氣之聚也，聚則為生」。然而氣變、形變的活動，並不只有氣聚運動微向，它同時還有氣散、形解的運動，而這便屬於「（氣）散則為死」的微向。然而生、死的榮枯現象，對《莊子》並非二元斷裂的兩隔世界，它們就如春夏秋冬四時循環般，實乃同一氣化流行的運動世界之不同表現姿態。因此《莊子》要強調，儘管生、死在感官樣相上呈現出神奇之美與臭腐之醜的差異，但兩者在本質上仍可說「萬物一也」，為何如此？因為這是從氣的「一」和「同」角度來超然審視生命現象，所謂「通天下一氣耳」。不只《莊子》

<sup>26</sup> 王弼等著，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999），頁 21。

<sup>27</sup> 同前引，頁 37。

<sup>28</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈知北遊〉，頁 733。

<sup>29</sup> 同前引，〈至樂〉，頁 615。



外篇這樣表述，內篇一樣存在氣化通達的世界觀，如〈逍遙遊〉：「乘天地之正，御六氣之辯」、<sup>30</sup>〈人間世〉：「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。氣也者，虛而待物也。」、<sup>31</sup>〈大宗師〉：「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」、「陰陽之氣有沴」、<sup>32</sup>〈人間世〉：「德厚信矜，未達人氣。」<sup>33</sup>這些文獻雖然談論氣的脈絡不盡相同——從中大抵看出氣可從境界、工夫、病徵、氣氛等不同面向來敘述，然而由氣而來或與氣相關連的「一」、「通」、「達」、「同」、「化」等概念，其所帶出的存有世界觀，還是內篇的重要課題。例如：

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。  
天地與我並生，而萬物與我為一。<sup>34</sup>

自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。……遊心乎德之和，物視其所一而不見其所喪。  
胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏。<sup>35</sup>

故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。  
彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。  
造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。<sup>36</sup>

氣與其衍生出來的變化，可以解釋生命萬象的共通性、交換性、流變性、循環性。而「氣」和「化」也指涉相關聯的內涵，都表述了萬物的非實體性和可交換性，只是「氣」比較偏向「不可見性」的動能來說，「化」比較偏向「可見性」的形變來看，然而兩者似乎相互蘊含，故可以用「氣化」與「物化」來總合其說，而〈齊物論〉便總結在「物化」之說。〈齊物論〉涉及「天地並生，萬物為一」的

<sup>30</sup> 同前引，〈逍遙遊〉，頁 17。

<sup>31</sup> 同前引，〈人間世〉，頁 147。

<sup>32</sup> 同前引，〈大宗師〉，頁 268、258。

<sup>33</sup> 同前引，〈人間世〉，頁 136。

<sup>34</sup> 同前引，〈齊物論〉，頁 70、79。

<sup>35</sup> 同前引，〈德充符〉，頁 190-191、205。

<sup>36</sup> 同前引，〈大宗師〉，頁 234、268、275。

「齊物」、「通一」，而其中貫通天地萬物的差異形式，並使其交融連續為一整體性者，實乃「氣」之力量所致；然而〈齊物論〉之「齊」並未停留在絕對同一，它仍有「齊而不齊」的差異面，這便表現在「莊周夢蝶」最後由「不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與」，進入「周與胡蝶，則必有分矣，此之謂物化」。<sup>37</sup>換言之，氣化的不可見性之力量流通，同時表現在「胡蝶還是胡蝶，莊周還是莊周」的差異可見性之上。如此一來，我們說「氣」在《莊子》雖具有存有論的首出義，但存有意義的氣（不可見性之「無」）並不離開存有物（可見性之「有」），它就在存有物的聚散生滅中不斷進行其力量交換的遊戲。氣一概念，可以讓《莊子》之「道」完全落實為力量運動的變化歷程，而非形而上的超驗實體；由氣所帶出的「物化」，更可將《莊子》「道在屎溺」、「道無逃乎物」完全落實。然而「氣化」還是做為「物化」的宗主，而使得「萬變」能不離「一宗」，所以〈德充符〉強調：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假，而不與物遷，命物之化而守其宗也……自其同者視之，萬物皆一也……物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶如遺土也。」<sup>38</sup>

或者可說，「氣」乃「物」之流動、精微，「物」乃氣之場所、現身。這樣說，可以突顯氣、物之間沒有斷層，每一差異的形式風格之物（如蝶、周）既是在其自己（封），同時也走出自己（通），而氣便是不斷造成萬物互滲相通的力量之流。〈齊物論〉一再強調「夫道未始有封」、<sup>39</sup>「以為有物矣，而未始有封」；<sup>40</sup>由於「道無逃乎物」，<sup>41</sup>氣化終是表現為「物化」，然而「有物」難免多少「有封」，而這裡的「封」在未經人的語言「名以定形」之前，它實乃「封而未封」，亦即雖封而仍「通」，如此萬物之間才有可能秘響旁通。對於這種「封而能通」、「分而無分」的「一多相即」之氣化、物化世界觀，〈齊物論〉曾透過「天籟」這一音樂交響共鳴來隱喻。天籟可謂由不可見之氣化力量，表現在千差萬別的「吹萬不同」身上，而萬物一方面自發鼓動其氣機（使其自己，咸其自取），<sup>42</sup>另一方面卻又眾聲喧譁為成物化交響曲。

「氣」雖可將《莊子》存有之道落實在具體的物化運動歷程中，但不可誤認

<sup>37</sup> 同前引，〈齊物論〉，頁 112。

<sup>38</sup> 同前引，〈德充符〉，頁 189。

<sup>39</sup> 同前引，〈齊物論〉，頁 83。

<sup>40</sup> 同前引，頁 74。

<sup>41</sup> 同前引，〈知北遊〉，頁 750

<sup>42</sup> 同前引，〈齊物論〉，頁 50。

《莊子》的氣論只是一套有關實然世界的客觀描述系統。道家之道涉及體道與體驗之知，氣也同樣必須進到工夫與境界的主體修養來加以觀察，才能窺得全貌。氣化存有論必須和主體的身心轉化扣合，才能打破實然／應然、事實／價值的二元窠臼，以體證「天地並生，萬物為一」的冥契一元。例如上述〈人間世〉的「心齋」修養，便涉及「聽之以氣」的工夫，它使得顏回能將主體的封閉性，透過「氣也者，虛而待物」的特性，將主體的遮蔽、阻塞給予不斷地敞開、沖刷，類似《老子》「致虛極，守靜篤」、「專氣致柔，滌除玄覽」的工夫般，<sup>43</sup> 以促使身心「虛室生白」一般透亮流通而充滿生機活力。換言之，從「實自回也」的主體封閉，到「未始回也」的主體虛通，「聽之以氣」便是關鍵工夫。

也就是這種打開主體的「聽氣」工夫，使得真人能從社會化禮教所習染內化的身心規訓，漸漸柔軟而找回原初流動的生機。這對《莊子》來說便是規訓化身心死而再甦過程，例如〈齊物論〉的「喪我」便涉及「形槁木」、「心死灰」，而〈大宗師〉的「坐忘」也涉及「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」。<sup>44</sup> 唯有將規訓化而已無生機的「行屍走肉」重新「解離」，將成心知見所堵塞的「有蓬之心」重新「解去」，真人主體才能「喪我」、「忘我」，而「同於大通」。這種「同於大通」的新主體狀態，《莊子》最常以「神」說之，例如〈養生主〉說：「『官』『知』止而『神』欲行」，<sup>45</sup> 亦即當被規訓的感官知覺與意識型態化的成見，能被墮黜去離而「止」息下來，那麼真人的身心便重新被整合在「神」的狀態中。其實，「神」並非玄虛超離如遊魂一般，它只是身心復歸本真而整合的活力狀態。對於這種新主體的「神人」狀態，《莊子》內、外篇，都曾以「氣」來加以描繪。

例如〈逍遙遊〉的真人在超越了「己」、「功」、「名」的有待捆束後，其所達至的逍遙之境，便曾將其表述為：「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」<sup>46</sup> 可見，逍遙於無待、無窮，實和「御氣」相通。而〈大宗師〉也將這種逍遙無為、同於大通的神人境界，描述為「遊乎天地之一氣」：

彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決痼潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；

<sup>43</sup> 王弼等著，《老子四種》，頁13、7。

<sup>44</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁284。

<sup>45</sup> 同前引，〈養生主〉，頁119。

<sup>46</sup> 同前引，〈知北遊〉，頁17。

忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。<sup>47</sup>

由上約略可知，《莊子》實可組織一幅與氣相關的工夫、境界圖像，如類似〈應帝王〉「遊心於淡，合氣於漠」（遊於物初）<sup>48</sup>的工夫、境界的文獻，由於本文重點並不在此，且筆者先前已有論文討論，<sup>49</sup>為避免枝蔓太多，只引述幾段文獻，顯示「神」「氣」之間的緊密關係：

是純氣之守也……游乎萬物之所終始，壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉！<sup>50</sup>

臣將為鑿，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不教懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四枝形體也。當是時也，无公朝，其巧專而外骨消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鑿，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！<sup>51</sup>

《莊子》的氣除了與「形」密切相關，是做為可見形體的力量基礎外；氣也和「精」、「神」相關，三者有時可以相互代換或重組，相對於形體來說，精、神可謂都屬氣之精微的生命力，故有精氣、神氣等複合詞。尤其神更是氣之最精微，常被用來描述真人身心最有活力而美妙的境界；甚至精神也經常成為複合詞。然而在《莊子》，不管是形體、精氣、神氣、精神，它們都不適合以西方身心二元、心物二元的斷裂模式來理解；這是因為氣做為存有連續性的力量綿延，它讓形／精／氣／神之間沒有絕對裂縫間隙可言，而透過專氣致柔、聽之以氣、合氣於漠、純氣之守、未敢耗氣等工夫，身心之間終將調合成形神一如、精氣飽滿，甚至達致人與天

<sup>47</sup> 同前引，〈大宗師〉，頁 268。

<sup>48</sup> 同前引，〈應帝王〉，頁 294。

<sup>49</sup> 參見賴錫三，〈《莊子》靈光的當代詮釋〉（新竹：國立清華大學出版社，2008），〈《莊子》精、氣、神的工夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，頁 117-164；賴錫三，〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》，42.1（新竹：2012），頁 1-43。

<sup>50</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈達生〉，頁 634。

<sup>51</sup> 同前引，頁 658-659。

地萬物「並生為一」的冥契之境。換言之，身體精力的氣之積聚，消極上可防止「形精不虧」之病，積極上可達成「形全精復」之效，然後形神步步整合、力量逐漸積養、身心通而不封，如此便能上達與天地同流、與萬物交感的神人之境。此如〈達生〉所謂：「棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一……形精不虧，是謂能移，精而又精，反以相天。」<sup>52</sup> 可見對《莊子》言，身體（形）本是由精氣流布所成，它並非無法轉化的唯物實體、生理現象；它的本質既在於氣，就表示它具有流動變化的可能性，所以當人們透過氣之積聚工夫而能「形精不虧」甚至「形全精復」時，那同時也就代表著身心情狀朝向更理想化的狀態而昇進，故曰「能移」。而且一旦身體的精氣能移到一定狀態，它便能轉移封閉機制，而調適上遂於通達的存有境界，這便是所謂「與天為一」、「反以相天」。而此時充滿精氣活力的身體，也可說是一種流動性的身體或精神化的身體，這裡的「精神」並非西方身心二元、主體主義意義下的「精神」，而是形神一如、氣化通暢的身體。這種精神化的流動身體，不只個人的身心已趨整合，它更因敞開而與天地萬物之間有著能感能應的契合流通關係。此如〈大宗師〉所謂：「喜怒通四時，與物有宜而莫知其極」，<sup>53</sup> 〈刻意〉篇所提及的「天地一體」的交流現象：「精神四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地。」<sup>54</sup> 在此神人狀態，我們看到「形—氣—神」（或者「形—精—氣—神」）之間是一連續性的整體，它們之間可以隨著氣機狀態而產生機制的調整，一旦氣能溝通形、神，那麼便能入於身心一如之境；相反地，一旦氣的流動受到阻礙，則容易落入形神相隔、身心為仇的困境。可見身體的轉換機制是可以回到氣化這一存有連續性來總攝。

氣的修養所帶出的身體氣象與精神通達，朗現出一幅天人參合、物我交融的存有開顯之境界，〈刻意〉篇底下的描述甚為精采，值得詳引為證。其中完全可以看出，「氣」在《莊子》可涵攝存有論、身體觀、心性論、工夫論等面向而通貫之：

夫恬惓寂漠虛无無為，此天地之平而道德之質也。故曰，聖人休休焉則平易矣，平易則恬惓矣。平易恬惓，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。……感而後應，迫而後動，不得已而後起。去知與故，循天之理。故无天災，无物累，无人非，无鬼責。其生若浮，其死若

<sup>52</sup> 同前引，頁 632。

<sup>53</sup> 同前引，〈大宗師〉，頁 230-231。

<sup>54</sup> 同前引，〈刻意〉，頁 544。

休。不思慮，不豫謀。……其寢不夢，其覺无憂。其神純粹，其魂不罷。虛无恬惔，乃合天德。故曰，悲樂者，德之邪；喜怒者，道之過；好惡者，德之失。故心不憂樂，德之至也；一而不變，靜之至也；无所於忤，虛之至也；不與物交，惔之至也；无所於逆，粹之至也。故曰，形勞而不休則弊，精用而不已則勞，勞則竭。水之性，不雜則清，莫動則平；鬱閉而不流，亦不能清；天德之象也。故曰，純粹而不雜，靜一而不變，惔而无為，動以天行，此養神之道也……精神四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象，其名為同帝。純粹之道，唯神是守；守而勿失，與神為一；一之精通，合於天倫。<sup>55</sup>

引文將一系列核心觀念交織為一，如：「恬惔寂漠」、「虛無無為」、「道德之質」、「邪氣不入」、「德全」、「神不虧」、「去知與故」、「循天之理」、「其神純粹」、「乃合天德」、「形勞不休則弊、精用不已則勞」、「動以天行」、「養神之道」等等。以上這些觀念，也可再分別出個別偏重的範疇，有的是從工夫修養的角度說，其中包含偏向身體面向的「邪氣不襲」、「形勞不休」、「精用不已」；也有偏向心性面向的「虛无恬惔」、「去知與故」、「不思慮不豫謀」、「心不憂樂，德之至也」；或兩者通為一說，如「德全而神不虧」、「純一不雜，靜一不變」；有的則是從身心所達致的境界說，如「无天災，无物累，无人非，无鬼責」、「其寢不夢，其覺无憂，其神純粹、其魂不罷」、「精神四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地」。然而真人的身心修養和境界，最後必然都會契及天道、天理、天德、天行、同帝、天倫，這一存有開顯的浩瀚境界。換言之，真人的主體並非只限個人性、社會性的關係存在，他還會敞開、通達於「化育萬物」這一超個我、宇宙性的世界關懷。

#### 四、「氣」在《孟子》與《莊子》中的存有論與倫理學的統合

前文中，筆者大抵論述了氣在《孟子》與《莊子》中的存有論意蘊，然兩者的存有開顯意義，主旨都不在展示客觀存有論，而在於打開意義世界。換言之，兩者的氣之存有意義之揭露，都和各自的倫理關懷相扣合著。因此本節將具體詮解孟、

<sup>55</sup> 同前引，頁 538-544。

莊兩者的存有論與倫理學的連結性，尤其要從氣與冥契主義結合的角度，來論述即存有即倫理的可能性。

### (一)從冥契主義論老莊的倫理關懷

第二節的討論中，我們看到《孟子》「氣—神—天」的三位一體結構，亦即「浩然之氣」、「聖而不可知之之謂神」、「盡心知性以知天」的貫通性，這個貫通使得《孟子》的道德、倫理關懷，從「不忍人之心」推擴到「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」的浩瀚胸襟，這便上承自孔子「踐仁知天」，下開出理學「民吾同胞，物吾與也」、「吾心即宇宙」、「一體之仁」的普遍泛愛觀。在第三節的討論中，我們也看到《莊子》「氣—神—天」的三位一體結構，實比《孟子》更清晰而完整，亦即《莊子》充斥「遊乎天地之一氣」、<sup>56</sup>「精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物」、「純粹之道，唯神是守，守而勿失，與神為一；一之精通，合於天倫」的融貫主張，從中我們看到《莊子》的身體轉化、心性工夫、存有境界交織為一，而氣便是溝通統合這些向度的關鍵元素。

《莊子》對氣的論述要比《孟子》更為周遍而深刻，《孟子》雖已大體隱含氣論，《莊子》則真正開展氣論內涵，起始了氣在存有論上的位階意義。《孟子》和《莊子》的氣論都不是為了解釋外部世界的客觀存有論，「浩然之氣」和「遊乎一氣」都和身心實踐密切相關，而最後上達天地同流、動以天行之存有開顯，則都和主體對宇宙的冥契合一有關；對於這種由主體身心轉化所參贊的存有開顯，可以透過冥契主義 (mysticism) 的經驗來詮釋，而可稱之為「冥契存有論」(mystical ontology)。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，但相較而言，《孟子》在儒學系統中突顯親親、仁民的倫理實踐，萬物關懷在次第上屬於漸次擴及之倫；而《莊子》更突顯的是非人類中心主義的齊物關懷，並沒有明顯的親疏漸次推擴的主張，所以更容易將倫理放到普遍性、非分別的角度來思考。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，很自然興發出對其他生命的感通關懷。本文認為這和氣感體驗是相關的，因為在氣的存有連續性的參贊帶動下，不管是《孟子》的踐形主體、還是《莊子》的形氣主體，都具有「神」的敞開特性，此時物我之間跨越了

<sup>56</sup> 同前引，〈大宗師〉，頁 268。

主客二元，人我、物我之間的冥合共感之氣機非常精微，使得人對其他生命產生無法旁觀的「一體感受」，本文認為這可以解釋孟、莊倫理關懷的基礎。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，以下試圖溝通孟、莊的冥契存有論和泛愛倫理學。本文對《孟子》與《莊子》的考察，或可突顯出一條另類可能進路，亦即儒、道都有它的倫理關懷，而且可從冥契經驗來考察兩者的倫理關懷之基源。

史泰司 (Walter Terence Stace, 1886-1967) 經典之作《冥契主義與哲學》的最後一章，非常有洞察力地處理了冥契主義與倫理學的關係。他有一項重要主張：冥契者認為一切倫理價值的真正根源實來自冥契經驗本身，因為真正的道德情感是從冥契經驗（或準冥契經驗）中所流出。這一類情感經驗不管是自覺湧出或不自覺流露，不管帶著激情強度或者淡泊寧靜，發生時通常會伴隨一股感同身受、心有戚戚的一體共感。<sup>57</sup> 他反對康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的道德行動來自義務原則的理性說，強調道德實踐行動只能根基道德情感的躍動而發；而足以興發感通、同情、慈愛、關懷等等「非此非彼」的感受，源泉只能是冥契（或類冥契）經驗。為何如此？其中最關鍵因素，便涉及威廉·詹姆斯 (William James, 1842-1910) 指出的：冥契經驗反映出「宇宙意識」和「一元論洞悟」；亦即史泰司堅決主張的：「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」。<sup>58</sup>

上述的「一」落實為冥契經驗中的宇宙意識，涉及一系列體驗，如：主體消融、主客界限模糊、知覺擴大、一體融合的互滲；這些體驗也進一步帶給冥契者超主客的真实感、安寧法樂感、神聖尊崇感。史泰司從冥契者的記錄中，進一步看到這些體驗伴隨著：愛、感應、同情等道德情感的湧現；而這種感同身受、一體如親的包容情感，一方面源自一元論的形上洞悟，另一方面也湧發了倫理關懷的情感動能。簡言之，倫理關係的親密基礎源自於無分別的「一體感」。而詹姆斯也注意到冥契經驗與道德意識的相容一體性，亦即在冥契狀態中會自然興發出一體之愛、包容之德。<sup>59</sup> 這類特殊意味的愛之德，不只限於人類、也同時遍潤萬有。冥契者擁有萬有合一的神聖家族感，它超脫人我、物我一切二元分別後，在非分別性的融合意識中，會噴湧出知覺極度擴張的跨界感受，也就是這種你中有我、我中有你的切身同感，使人對世界由衷生出「最初的愛」、「唯一的善」。

<sup>57</sup> 史泰司著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），頁 444-445。

<sup>58</sup> 同前引，頁 447。

<sup>59</sup> 威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》（臺北：立緒文化，2001），頁 492-493。



從這個角度來看老、莊的倫理關懷，便會有另類新視域。例如上述談到，《莊子》的身體、心性工夫修養，終究會來到存有開顯的浩瀚之境，它必然要涉及天、道等宇宙性的參贊，此時真人的主體已超出個人式的封閉，而融入「天地並生，萬物為一」的「精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物」的境界。這種「遊乎天地之一氣」的「動以天行」「合於天倫」，便和詹姆斯、史泰司的宇宙意識、一元論洞悟、宇宙根本的一，等等冥契經驗頗為相類。<sup>60</sup> 而《孟子》「盡心知性以知天」、「所過者化，所存者神，上下與天地同流」、「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」等說法，也多少和冥契經驗的核心特質具有家族類似性。<sup>61</sup> 假使我們改從冥契角度來觀察《孟子》與《莊子》的存有體驗，按照詹姆斯和史泰司的研究發現，這類冥契存有論通常會興發「最初的愛」這類原初情感，而且這種情感不限於作用在人類關係上，實可擴及浩瀚宇宙，換言之，天地萬物都是冥契者「最初的愛」之發用對象。果然在道家和儒家身上，確實都發現了這一類泛愛萬物的遍潤情感。

例如《老子》六十七章強調「我有三寶」，<sup>62</sup> 便將「慈」放在第一位，而「慈」之作用方式，便可和冥契主義「最初之愛」相比擬。因為《老子》強調的慈愛不同於周文「善／惡」二元對立下的道德規範，而是超越二元裁判的「上德」之包容與泛愛，如《老子》第三十八章所言：「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。」<sup>63</sup>

上德和下德的區分，既是道家冥契倫理和周文倫理規訓的區別，也暗含道家對儒家可能流於德目教條的批判。區分關鍵便在一元與二元的差異，二元就是《老子》第二章所指出，在語言二元作用下「中心／邊緣」的「相反又相成」的價值結構：「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

<sup>60</sup> 關於《老子》和《莊子》的體道文獻可從冥契經驗來加以考察，參賴錫三，《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉，頁 225-288。

<sup>61</sup> 關於《孟子》、理學家、甚至新儒家，都可以從冥契經驗來加以考察，如馮友蘭認為孟子具有神秘主義傾向，楊儒賓如馮友蘭認為孟子具有神秘主義傾向。參馮友蘭，《中國哲學史》（香港：開明出版社，1963），頁 164-165；楊儒賓，〈新儒家與冥契主義〉，收入陳德和主編、王邦雄等著，《當代新儒學的關懷與超越》（臺北：文津出版社，1997），頁 317-363；陳來，《有無之境》（北京：人民出版社，1991），頁 390-413。

<sup>62</sup> 王弼等著，《老子四種》，頁 58。

<sup>63</sup> 同前引，頁 32。

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。」<sup>64</sup> 在《老子》看來，以某一歷史性、地方性的語言來標籤善之框架，來做為倫理實踐的善行指導，必然導致某種排他性，即某些事物或行為便相對被拒斥為「惡」。這樣規格化的善名善行，被《老子》斥為「下德」，並發現其中含有道德暴力，遠非「上德」所示現的最初慈愛。《老子》心中最初的上德、慈愛，必須超越肯定此端／排除彼端的二元對立，進入「無棄」的全部包容愛納，此即《老子》四十九章和二十七章所謂：「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善矣。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信矣。」<sup>65</sup>「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」<sup>66</sup>

「無常心」就是不固執個我價值意識型態，不用外在那一套善名善行的標準規範，強加在事物身上。他只是回歸最初感同身受的共感同體之心，所謂「以百姓心為心」；如此一來，社會規範下的對立人物或事行（如善者、信者／不善者、不信者），都得到他的體諒和關愛，這便是《老子》嚮往的上德之善、上德之信。在此最初慈愛的倫理關懷中，沒有一人一物被「放棄」，全都該被遍愛滋潤。《老子》這種上德、無棄的倫理學，便是立基在冥契主義所強調的宇宙意識、宇宙根本的一之體悟上，此可證諸《老子》對「一」的體證和歌頌，如第三十九章：「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。」<sup>67</sup> 其中，「侯王」便是這種上德、無棄的倫理實踐者，也就是「以百姓心為心」的慈愛實踐者，其倫理實踐的基礎，則是以冥契體驗的「得一」、「抱一」、「致一」來「為天下式」、「為天下貞」。

而《莊子》不管在「一」的冥契體驗上，或者泛愛、化育萬物的倫理關懷上，都和《老子》相續不斷。例如〈大宗師〉亦批判「譽堯非桀」的二元舊道德：「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道」；<sup>68</sup>「兩忘而化其道」，便是以渾沌之道來超越「此亦一是非，彼亦一是非」的善惡對立，因為「成心」偏執一端之善，將掉入「成／毀」傾軋，所以不如回歸全部肯定的「一」之初心。此如〈齊物論〉所謂：「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。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

<sup>64</sup> 同前引，頁 2。

<sup>65</sup> 同前引，頁 42。

<sup>66</sup> 同前引，頁 23。

<sup>67</sup> 同前引，頁 34。

<sup>68</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 242。

一。」<sup>69</sup> 這個「一」便是「天地與我並生，而萬物與我為一」的冥契共感狀態。此種非分別性（「以物觀物」）的感通容納，取代了分別計慮的有蓬之心，因此超越了「自我觀之」而來的小／大、美／醜、善／惡等標籤，反而興發一種如道樞、環中般的全然肯定胸懷，萬物不落兩端，而是圓心般地在其自己，故謂：「無物不然，無物不可」。此又可以「渾沌之善」來說：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。<sup>70</sup>

細讀寓言，可發現其中隱含一項倫理關懷的墮落批判。渾沌之善所以能同時滋潤南帝與北帝，是因為它能让南／北二元對立，放下鬥爭而休息於「中央」這個象徵烏托邦之地。渾沌之德便屬《老子》的「上德」，而渾沌之善便是「無棄人」、「無棄物」的「上德之善」。而渾沌鑿七竅而死，便隱含「原初之愛」的冥契倫理學之失落，南帝／北帝各自以「支離之德」、「一端之善」來「謀報」渾沌，而「渾沌死」，便猶如「上德」被「下德」所取代的悲哀。

這也是為何〈大宗師〉要一再以「堯」為批判對象，因為「譽堯非桀」只能掉入下德的支離之善：「夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將可以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？」<sup>71</sup> 帶有強制性的規範之善，不免割裂了最初的愛，讓人的善行不能免於「黥汝」、「劓汝」的道德暴力。一般讀者多注意這種二元性的分別支離，傷害了真人上達「遨遊自得、逍遙放蕩、從容自適於變化之道」，<sup>72</sup> 殊不知其中失去的豈只是個人逍遙，更包含著失去了以渾沌之善、最初之愛來對待世界萬物的原初倫理關懷。所以〈大宗師〉的坐忘工夫，透過顏回角色而層層「忘仁義」、「忘禮樂」，最後才上達「同於大通，此謂坐忘」的冥契之境。而這種超越二元之個我封閉，走向「同於大通」的一元敞開，自然也會讓真人興起一股泛愛萬物的情懷。此可從〈秋水〉篇「北海若」所示現的「大海」胸懷看到它浩瀚的包容之愛：

<sup>69</sup> 同前引，〈齊物論〉，頁 70。

<sup>70</sup> 同前引，〈應帝王〉，頁 309。

<sup>71</sup> 同前引，〈大宗師〉，頁 279。

<sup>72</sup> 成玄英疏：「恣睢，縱任也。轉徙，變化也……汝既被堯黥劓，拘束性情，如何復能遨遊自得、逍遙放蕩、從容自適於變化之道乎？」同前引。

北海若曰：「以道觀之，何貴何賤，是謂反衍；无拘而志，與道大蹇。何少何多，是謂謝施；无一而行，與道參差。嚴乎若國之有君，其无私德；繇繇乎若祭之有社，其无私福；泛泛乎其若四方之无窮，其无所畛域。兼懷萬物，其孰承翼？是謂无方。」<sup>73</sup>

換言之，《老子》和《莊子》對周文舊式道德倫理之批判，其實隱含一項新倫理的主張。這種新道德便是從冥契一體心境而來的包容、廣納之胸懷。這樣的「德」不是「私德」，它所帶來的「福」不是「私福」，因為它的愛沒有畛域之限制、沒有對象之限制，它要「兼懷萬物」並且無盡地將關懷「泛泛乎其若四方之无窮」。道家這種冥契倫理學取象於海納百川，而不是支離眾多的河泊支流，示現出容納萬有、肯定差異的廣大倫理態度。

## (二)從冥契主義論《孟子》的倫理關懷

若從冥契主義角度來重讀《孟子》，「善端之心」的呈現狀態，也具有冥契經驗和倫理關懷通達為一的特質。上文曾從氣的角度談《孟子》「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」的冥契意味，《孟子》道德實踐的「知天」、「事天」之「化境」，其實可從極為平常的生活事件說起，「非此非彼」的一體共感，並非只存在聖人的神化之境，它甚至時時刻刻可朗現在生活事件的當下處。《孟子》便似以日常生活的冥契情境，來論證道德之善端：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達；

<sup>73</sup> 同前引，〈秋水〉，頁 584。

苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」<sup>74</sup>

上述文獻是《孟子》對「性善論」的指證，最耐人尋味也最重要的事例。一般學者經常質疑《孟子》並未能真正證成性善說，與告子的論辯只是以譬喻代替論證，充其量只是再三宣示自身信念。目前已有學者透過隱喻認知的研究方式指出，儘管隱喻未必可替代論證，但隱喻實亦具認知意義，甚至足以興發人們對情理的嚮往效果。<sup>75</sup> 本文認為《孟子》在運用隱喻興發鼓舞人們認取性善信念之前，有一前提應是真實存在的，這便是孟子自身強烈的存在感，以及他對這真切實感的覺察與確認。暫不論「不忍人之心」到「不忍人之政」的推擴，因為它涉及道德倫理對政治倫理（外王）的延伸。後半段文獻，《孟子》則由惻隱、羞惡、辭讓、是非等「心」的朗現作用，來確認仁、義、禮、智等倫理行為的「端苗」，換言之《孟子》主張倫理行為發自心之基源。暫且不管仁、義、禮、智這些具體事項的區分和判斷，筆者認為《孟子》無非強調一切倫理善行、價值事業都有一個更為真實、更有力量的源頭。這樣的源頭，《中庸》亦從「天（命）」說下來，先天便肯定人有一超驗的性善本質，但《孟子》並非這種「天命之謂性」（形上來源說）的愛好者，《孟子》反而是在日常生活的類冥契情境中，體會人和人、人和萬物、甚至人和世界的無分別感、一體共命感。這種感受對《孟子》而言，被覺察並加以確信為最真實的價值感、意義感，這一肯定便是「善端」的信念，也是一切倫理「善行」的活水源頭。

這種「若火始然」、「若泉始達」的動能，並非來自任何抽象的先驗本體，反而來自日常生活的冥契體驗，如表現在他所舉例的「乍見孺子將入於井」的身心感受。這種通感呈現為「怵惕惻隱之心」，這種感受就是「再也無法旁觀他人痛苦」的身心振動，正是這種與他人苦難體合為一的氣氛，讓人們身心內在湧現一股「與之共命」的趨動力，如此才能跨越自然之性的趨利避害，毫無顧慮地共赴苦難。

《孟子》強調的無非在於：人在見孺子將入於井的「乍見」當下，來不及任何條件計慮考量的當下（如內交孺子父母與否、可要譽鄉黨、惡其聲等等功利或本能考量），為何人能在這一當下完全「感同身受」於苦難者的苦難？並由感同身受之悸動興發，直接表現出理性難以計算和理解的「犧牲行為」。這種與他人苦難同命共

<sup>74</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，〈公孫丑·上〉，頁328。

<sup>75</sup> 鄧育仁，〈隱喻與情理——孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》，38.3（新竹：2008），頁485-504。

感的情感狀態，便是《孟子》體會、覺察、確信的「不忍人之心」，這才是他肯認做為一切倫理行為的「善端」之經驗基礎。

本文認為「怵惕惻隱」的「不忍人」之身心情狀，已擬似一種冥契情境或準冥契經驗。因為冥契經驗發生的當下，核心特質便在於「非此非彼」的一元狀態，也就是跨越人我、物我的冥合一體感。假使我們可以考慮將「乍見孺子將入於井」視為某種意味的冥契情境，那麼「不忍人之心」便類似冥契主義者所感受的「最初之愛」。這種最初的愛，其實只是一種「無法旁觀」、「不能迴避」他人苦難的身心感，而這種情感正被《孟子》視為真正而絕對的「善端」。嚴格講，「不忍人之心」的「善端」，並非社會外在規範的標籤善行，而是由內而發、通感一切、遍潤一切的「初心」。這種初心狀態，若視之為一種冥契感受，而這種「不忍人之心」的冥契經驗，也正是倫理行為（親親、仁民、愛物）的真正基礎。如此一來，仁義禮智這些具體倫理事項才有了內在的必然動能。

上述對《孟子》「善端」的詮釋，和日本哲學家西田幾多郎（1870-1945）對「善」的詮釋，頗為契合，而他的詮釋正好也受到冥契主義的影響，也和陽明心學的啟發有關，底下略加援引以為佐證。西田幾多郎指出：「所謂真正的善行，既不是使客觀服從主觀，也不是主觀服從客觀。只有達到主客相沒、物我相忘、天地間只有一個實在的活動時才能達到善行的頂峰。……這是天地同根，萬物一體。」<sup>76</sup>西田以物我相忘、天地同根的冥契心靈來突顯最高實在（存有）和真正善行（倫理）的合一，與一般從人與人之間的社會倫理規範，來界定道德行為的作法大相逕庭，也和康德從理性主體自發義務法則而來的定言令式、自律倫理學差別甚遠。但若從冥契倫理學的角度看，則自有理路。西田認為人可以擁有最高善行（如冥契主義的「最初之愛」），而最高善行也是認識最真實的自己。在這種主客相沒的絕對善行中，超越了康德所謂道德命令與感性衝動的緊張關係，也超越了知識論的主客區分，來到「天地間只有一個實在」的狀態（如冥契主義的「一元性洞悟」）。西田幾多郎認為這種根源之善也是一種根源之美，由此既能由衷興發本性力量，也能湧現寬容之情。<sup>77</sup>

從西田幾多郎看來，康德的道德自律倫理學停留在主體理性之中，困在事實與價值二分、知情意三分的認識論架構下，無法揭露更為基礎的存有經驗。而西田從冥契主義角度不但克服了情感／理性的緊張、跳脫了實然／應然的對立，且回歸道

<sup>76</sup> 西田幾多郎著，何倩譯，《善的研究》（北京：商務印書館，1997），頁 116-117。

<sup>77</sup> 同前引，頁 109。

德之善與藝術之美的統合。因為對西田來說，道德和藝術的根源皆要涉及「天地同根，萬物一體」的唯一實在經驗，也就是獻身於世界的存有開顯體驗。就在存有開顯的原始統一之中，萬物以其本性力量來綻放自身之美，且彼此交融為「天地同流」的共感狀態，這種感通之情便是善行的源流。類似情況，《孟子》「不忍人之心」的倫理善端正源自本性所發的寬容體諒之情，而且此時不僅只以人為寬容之對象，萬物莫不皆為我的體諒所遍潤，此亦即孟子「萬物皆備於我」、象山「吾心即宇宙」的情懷流淌。

西田強調的善不只通於美，更達於真，是在「實在」（存有）的根源統一觀點下，所完成的真、善、美合一論，而合一基礎便出自冥契經驗。西田的存有實在之統一，其中最核心重點就是：超個體性、超分別性的同體義，這種形上同體義的冥契正足以解釋「寬容之情」的由來。寬容之情正是指道德上的同體之心、感通之情，也是西田後來所強調的宗教之「愛」。寬容之情在西田倫理學中有它特殊的重要性，一則它標舉出西田所重者在於道德情感而非康德的道德理性，因此不會有舍勒 (Max Scheler, 1874-1928) 批判康德的形式主義之危機；<sup>78</sup> 二則突顯出道德情感的形上向度，因為在超越主客二元而洞悟形上一元的真實感受中，我們無法旁觀他人痛苦，自然在感同身受之中愛人如己、泛愛萬物。同理，當人們能以同體之心而及人及物時，此時已打破人我、物我之區隔，進入形上一元的存在感受中，而這種感受便被冥契者視為最真實的存在感（如詹姆斯的「知悟性」與史泰司的「真實客觀之感」）。因此西田在談道德人格時，就特別重視是否出自同體心的至誠道德動機，並由此觸及同體之情的形上深度。他所謂「善行動機」並非主體的主觀意志所發，而是自我意識消融在「整體關係」之中時，由衷湧現的「知情意」統一的「至誠」狀態。<sup>79</sup> 這種至誠狀態，西田明白說它是「自他一致」、「主客合一」的感情，也就是真正的愛：

所謂服從自己的真摯的內在要求，即所謂實現自我的真正人格，並不意味著要樹立與客觀相對立的主觀，或使外界事物服從自我。而是意味著當自我的主觀空想消磨殆盡，完全與外物相一致的時候，才能滿足自我

<sup>78</sup> 關於舍勒的道德情感說，以及他對康德道德理性說的形式主義之批判，參見馬克斯·舍勒著，倪梁康譯，《倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學》（北京：三聯書店，2004）；馬克思·舍勒著，陳仁華譯，《情感現象學》（臺北：遠流出版社，1991）；李明輝，《儒家與康德》（臺北：聯經出版，1990）。

<sup>79</sup> 西田幾多郎著，何倩譯，《善的研究》，頁 115。

的真正要求，看見真正的自我。……從這一點上來看，可以說善行為一定就是愛。所謂愛就是自他完全一致的感情，是主客合一的感情。<sup>80</sup>

顯然地，西田這個至誠動機所通向的感情，類似冥契主義所謂「最初之愛」。「主客合一的感情」便是同體之情，它讓人們打破區別和隔閡以融入無分別的一體之真實情境中。西田的同體之情不是康德意義下不具普遍性的（感性的）道德情感，事實上西田的道德人格就建立在這種同體之情上，而且同體之情契映於形上之真、本性之善。相較來說，康德認為道德情感不足以建立普遍道德法則，而他那來自道德理性的道德法則也不足以真正開顯形上真實；反之西田透過冥契經驗所理解的道德（同體）之情，可將道德人格之理給具體落實，同時也是形上之理的落實處。西田上述的觀點，筆者認為正可和《孟子》「不忍人之心」的經驗相互闡發。

除了西田幾多郎之外，叔本華 (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) 亦強調同情可透顯出形上體驗，在西方他以獨樹一格的姿態強調倫理學上的同情主義，他這種以「同情」來超越時空的個體化限制，進而躍入形上生命的一體性原理，亦可和《孟子》「不忍人之心」、「上下與天地同流」的「情感遍潤」觀點相互發明。<sup>81</sup> 下文中叔本華的觀點，呼應了本文將冥契與倫理通貫為一的主張，也讓上述西田與孟子的詮釋對話，得到更清晰的呈現：

所以，我認為同情就是倫理學的基礎，並且願意把它說成是一種認為自我和非我一樣的感覺能力，這樣，這個人便直接在另一個人內認出他本人，他的真實的真正存在就在那裡……——生命之形而上學的統一性。……這種高尚知識，以同情的形式從人性的深處湧溢而出，所以是一切真正的，即無私的德行的泉源，也可以說是體現在一切善行之中。這就是每當我們要求和善、要求仁愛時；每當我們祈求慈悲而不是祈求公正時，作為最後一招我們希求的同情。因為這種要求，這種祈求實際

<sup>80</sup> 同前引，頁 116。

<sup>81</sup> 「只有這種同情才是一切自發的公正和一切真誠的仁愛之真正基礎。只有發自於同情的行為才有其道德價值；而源自於任何其他動機的所有行為則沒有什麼價值。當一旦另一人的痛苦不幸激動我內心的同情時，於是他的福與禍立刻牽動我心，雖然不總是達到同一程度，但我感覺就像我自己的禍福一樣。因此我自己和他之間的差距便不再是絕對的了。毫無疑問，這種作用令人驚訝，確實難以理解。事實上，它才是倫理學的真正神祕性所在……在這裡我們看到，根據自然之光徹底把存在物與存在物分開的界牆，已經坍塌，非自我和自我已在一定程度上融為一體。」叔本華著，任立、孟慶時譯，《倫理學的兩個基本問題》（北京：商務印書館，1996），頁 234-235。



上是努力提醒人類認識到，我們乃同一實體這一終極真理。<sup>82</sup>

由西田和叔本華對同體之情的優位性、神祕性、一體性之揭露，我們找到了詮釋《孟子》「不忍人之心」、陽明「一體之仁」的另一種可能性。因為他們都將這一類的道德情感，擴深到存有論、形上學的高度。如《孟子》「乍見孺子將入於井」一類的極端情境經驗，當下因「不忍人之心」而來的拯救行動，其實就由打破人我區分的道德情感之湧現所推動；而且由道德同情所開顯的本真善性（以情著心），所契悟的人我感通（惻隱之心），所體證的形上一體（知天事天），正契合《孟子》「盡心知性知天」、「上下與天地同流」的道德形上向度。這也是史泰司強調冥契主義比康德更能給根源倫理經驗一個更相應的詮釋，而史泰司、詹姆斯所理解的冥契倫理學之形上真理、一元洞悟，正好也相應於西田和叔本華的觀點。西田和叔本華透過冥契經驗而有的同體感通之情來出發，所建立道德人格與實踐，並由此通達於形上一體的格局，或較康德更能相契儒家那種「盡心知性以知天」的融貫格局。由活生生的冥契經驗所湧現的道德感通之情，比較忠於即存有即活動的心體、性體、道體通而為一的道德形上體驗。最後西田強調「要認識物就必須愛物」的體會，幾乎讓我們看到王陽明「知行合一」、「致良知於事事物物」的身影，陽明那種致吾心之良知的感通之心、遍潤之情於事事物物，而在泛愛萬物中成就一體之仁的作法，在上述西田和叔本華的觀點中，正也可以找到極為相契的理論說明，而這些觀點都一再輻輳到冥契經驗這一活水源頭上。

### （三）由「氣」來溝通《孟子》與《莊子》的冥契經驗和倫理關懷

以冥契主義詮釋儒家道德境界者，已有一些學者嘗試之，如早期的馮友蘭、後來的楊儒賓、陳來等先生。但著重儒家冥契經驗和倫理關懷的根源一致性，或者將儒家的道德哲學、倫理關懷建基在冥契經驗來立論者，似乎仍然未見。本文認為從冥契主義為《孟子》倫理學奠基，可備為一說，並由此可將《孟子》氣論統合進來。其實馮友蘭（受叔本華影響）早就注意到孟、莊皆具神祕主義傾向，並指出這兩種冥契境界的差異：

中國哲學中，孟子派之儒家，及莊子派之道家，皆以神祕境界為最高境界，以神祕經驗為個人修養之最高成就。但兩家之所用以達此最高境

<sup>82</sup> 同前引，頁 300。

界，最高目的之方法不同。道家所用之方法，乃以純粹經驗忘我；儒家所用之方法，乃以「愛之事業」去私（叔本華所用名詞）。無我無私，而個人乃與宇宙合一。<sup>83</sup>

馮友蘭將冥契體驗視為孟、莊之最高境界，這一點洞察頗具前瞻，因為兩者終究都觸及無分別的天地同流、宇宙合一之浩瀚經驗。雖然馮氏對《孟子》本意是否必是冥契體驗還不敢完全斷定，但他相信宋明理學的本體經驗確定是朝此方向推衍的。<sup>84</sup> 而本文的詮釋，《孟子》「盡心知性知天」的「天地同流」描述，可視為一種冥契體驗，而且「萬物一體」（冥契經驗）與「愛的事業」（倫理關懷）根本就是同一經驗，因此將《孟子》視為一套「冥契倫理學」。馮友蘭並未意識到冥契與倫理的同源性，所以他既未將《孟子》的冥契倫理學結構和盤托出，也將《孟子》、《莊子》視為兩種完全不同的冥契進路；他透過「純粹忘我」與「愛之事業」來區分孟、莊之冥契差異，雖然看似有跡可循、不無道理，但從本文立場看，仍然將這個問題看得過於表面，癥結所在便是未能將冥契與倫理通而為一的限制。如照馮氏說法：《孟子》透過「愛的事業」而逐漸上達於冥契經驗，《莊子》則以純粹喪我而頓入冥契並無涉「愛的事業」。其病在於，一則陷《莊子》無涉於倫理關懷，二則讓《孟子》的冥契與倫理共生並現結構，落入漸次的二元結構。然而經由本文的分析，《莊子》的冥契經驗實亦通向根源性的新倫理關懷，而《孟子》的「不忍人之心」亦在當下呈現「人我一體」的冥契共感。

雖然如此，馮氏的前瞻方向依然可觀，尤其他將《孟子》知天、事天的形上經驗和浩然之氣的體驗，連貫相通為一事，並認為其中都含有神秘主義的意味，<sup>85</sup> 可同視為《孟子》道德實踐的最高精神境界，實在洞燭機先：

如孟子哲學中果有神秘主義，則孟子所謂浩然之氣，即個人在最高境界中之精神狀態。故曰：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」至於養此氣之方法，孟子云：「……告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉。而勿正，心勿忘，勿助長也。……」此所謂義，大概包括吾人性中所有善「端」。是在內本有，故曰「告子未嘗知義，以其外之也。」此諸善「端」皆傾向於取消人我界限。即將此逐漸推擴，

<sup>83</sup> 馮友蘭，《中國哲學史》，頁 165。

<sup>84</sup> 同前引。

<sup>85</sup> 同前引，頁 164。

亦勿急躁求速，亦勿停止不進，「集義」既久，則行無「不慊於心」，而「塞乎天地之間」之精神狀態，可得到矣。<sup>86</sup>

馮友蘭也注意到《莊子》的冥契主義和氣相關，並區分它和《孟子》在冥契進路上的差異：

所謂「心齋」「坐忘」，皆主除去思慮知識，使心虛而「同於大通」，在此情形中所有之經驗，即純粹經驗也。上節所講「外天下」，「外物」，意亦同此……若夫「心齋」「坐忘」之人，既已「以死生為一條，不可為一貫」，其逍遙即無所待，為無限制的，絕對的。逍遙篇曰：「若夫乘天地之正，御六氣之辨，以游無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：至人無己；神人無功；聖人無名。」「乘天地之正，御六氣之辨，以游無窮者」，即與宇宙合一者也。……如孟子哲學中有神秘主義，其所用以達到神秘主義的境界之方法，為以「強恕」「求仁」，以至於「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」之境界。莊學所用之方法，乃在知識方面取消一切分別，而至於「天地與我並生，而萬物與我為一」之境界。此二方法，在中國哲學史中，分流並峙，頗呈奇觀。不過莊學之方法，自魏晉而後，即無人再講。而孟子之方法，則有宋明諸哲學家，為之發揮提倡，此其際遇之不同也。<sup>87</sup>

馮友蘭說宋明諸儒紹繼《孟子》冥契主義，並大加發揮提倡，這一點是準當的，如陳來後來便針對宋明儒的冥契現象加以詮釋，可謂順著馮氏洞見而加以證成。進一步值得注意的是，馮氏在談及孟、莊不同類型的冥契進路時（愛之推擴與知之虛損），都提到它們和「氣」的體驗有關，只是他並未對此多加發揮。如上所說，他只注意到孟、莊（表面上）的不同，並未注意兩者皆有冥契體驗和倫理關懷結合為一的傾向；他只注意到《孟子》的神秘體驗和倫理擴充的關係，並未注意老莊的去知虛損，終究導向與萬物相感相通的無棄、兼懷的新倫理。尤為可惜的是，他雖注意二者的冥契皆與氣體驗相互交涉，但並未意識到氣體驗可做為統貫冥契描述和倫理描述的橋樑；另外，他亦未能透過氣體驗來超越唯心與唯物的二元區分，

<sup>86</sup> 同前引，頁 166。

<sup>87</sup> 同前引，頁 301-304。

反而將《孟子》視為唯心論的冥契主義，又將《莊子》視為傾向非唯心論的冥契主義。<sup>88</sup> 他這種唯心／唯物的分裂景觀，關鍵還是在於錯失氣論的存有連續性之解釋契機。

前文曾經申論，孟、莊氣論都不是為了建立純粹說明客觀世界的一套實在存有論，氣在兩者都和身心的實踐轉化有關，甚至都因此而擴及人和天地萬物的存有體驗。換言之，人我之間、物我之間，甚至人和天地宇宙之間的共感交流，都和氣的體驗密切相關。因此氣感不只和冥契狀態的身心經驗相關，又因為這種冥契狀態必然湧現出親密共感，而這種親密便是倫理關懷的土壤所在。如此一來，孟、莊的氣體驗是否要進一步和倫理關懷扣合起來？本文的立場認同這一進路：氣可為親密的倫理關係找到解釋基礎。如和西田幾多郎大約同時的和辻哲郎（1889-1960）也曾特別關懷倫理學的重建，他提出「間柄」（之間）之說來為倫理學建基。<sup>89</sup> 簡單說，也就是你我之間的「關係」先存在於你／我的「個別主體」，而關係的必然先在可保障倫理學的必然性。然而本文認為「間柄」之說，可以透過氣論來深化它：一則若不透過具體身心的實感，「間柄」之說亦將留於抽象，而身心共感交通的氣體驗，可使「間柄」的倫理觀點落實為倫理實感；亦即連繫彌合人我之道便在於同情共感的綿延氣氛，若缺乏這一身心氣感的興發與流通，那麼人與人之間的倫理關係，就很難不依賴於你我主體之外的第三公共物（如法律之契約）來跨界連結，如此一來，倫理關係便容易流於外在性和規範性。

倫理學若要踏實建立起來，必然要有內在性、實存性做基礎，甚至要將倫理關係溯源到最原初的事實來體驗，方有活水源頭。其次，氣體驗還可將人我之間的關係，推擴到人物關係，甚至人和天地宇宙的冥契關係；如此一來，人與人的道德情感之流淌，便能進一步推及天地萬物，而成就最為浩瀚的倫理關懷。從氣的角度來看，最原初的倫理事件其實便是最原初的存有經驗，可見倫理學應溯源回存有論，而存有論亦應興發出倫理學。也就是說，和辻哲郎的間柄倫理學應可追根於西田的冥契存有論（同理，海德格的存有論亦應發展出列維納斯的第一倫理哲學）。而這種冥契體驗、倫理關懷的融貫性，若透過《孟子》和《莊子》來看，則都和氣的體驗密切相關。

筆者認為，存有學與倫理學的通貫為一，正是「氣論」哲學可以發展出的解釋

<sup>88</sup> 同前引，頁 164-165。

<sup>89</sup> 楊儒賓，〈和辻哲郎論間柄〉（中央研究院中國文哲研究所籌備處主辦，「儒學思想在現代東亞國際研討會」，臺北：1999年7月6-8日），頁 1-15。

模型。亦即，存有開顯正可透過氣化流行的運動來說明；各種情感的感通亦可透過氣機感應來說明；物我、人我、身心等二元關係都可透過氣的存有連續來連結。換言之，氣的動力性、流通性、交融性、連續性，正可解釋存有與倫理為同一事件，如日本學者小川侃透過《孟子》氣體驗，亦指出倫理學和存在論合而為一。<sup>90</sup> 雖然小川侃以《孟子》為氣論源頭的說法並不精確，而《孟子》對氣的討論也不及《莊子》的全面與複雜，但孟、莊兩者對「氣」的觀點確實有其相似性：一方面氣既深入了人的主體身心之內在而有其深奧性，另一方面氣又是擴及世界一切處而有著浩瀚性。前者與最內在的身心互滲為一，後者又與最超越的天道同流為一。氣這種既內在（主體性）又超越（超主體性），並使內外貫通為一的力量，可以說既是存有的天理開顯，也是倫理實踐的泛愛動能，這便是小川侃所提及：「在氣當中，倫理學和存在論合而為一」的洞見。可見，氣將導至人與世界之間那「無內無外」的原初性倫理關係的恢復。氣既處域內又處域外，它雖看似來自域外，實乃不斷將人這一暫時封閉的主體（域內）給打通，即不斷將域外力量穿透主體之牆，將主體帶向域外之浩瀚，使主體和世界不再有域內、域外的絕對二分，而是綿延連續的親密狀態。因此人不該旁觀他人的痛苦，因為我們早已共在親密的氣感關係中，如此一來，倫理學便成為最根源的第一哲學，它如同存有論一般亙古長存，如同氣之力量生機湧現不已、感通不息。

身心與他人甚至世界的感同身受，如果用梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) 的肉身主體觀點的話說，便是「感覺端與被感覺端持續未分狀態」。<sup>91</sup> 而梅氏也認為透過身體交纏的實感才能真正建立具體的倫理關係，並且由肉身視覺所顯現的「能見」與「被見」同時成立的感通交織狀態，才能顯現活生生的「人性」。人性只能在即存有即活動的感通中呈現與作用。梅氏強調倘若沒有視野的彼此交錯，我的身體也不會在「感覺與被感覺持續未分狀態」中來反映自身，那麼人的身心便將成為近乎鐵石心腸、麻木不仁，因此也就不會有感同身受的人性。梅氏這個由肉身視覺相互看見而交織成有感有應的人性，可謂透過身體描述來為倫理行

<sup>90</sup> 「孟子對於想用『浩然之氣』這個字來闡述兩件事，即氣與道。……氣是充滿於人的『身』內的活力、精力、氣力、精神力，人們更說這種氣滿溢於天地之中。由此看來，氣充斥於世界，也就是天地之間的同時，也充斥於我們『身』的內部。氣在意味著行為正直的同時，也意味著世界以真理而呈現。用比較艱澀的講法來表現的話我們可說，在氣當中，倫理學和存在論合而為一。」小川侃，〈氣與吟唱：「身」的收縮與舒張〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，5.1（臺北：2008），頁 243-244。

<sup>91</sup> 梅洛龐蒂著，龔卓軍譯，《眼與心》（臺北：典藏藝術家庭，2007），頁 82。

為建立體驗基礎。<sup>92</sup> 從這個角度看《孟子》的不忍人之心，我們又可說，它實與身體敞開的氣感交流同時呈現，亦即「乍見孺子將入於井」的「乍見」當下，之所以自然湧現出「怵惕惻隱之心」，那是因為我們的肉身和世界緊密交纏所產生的共振（氣體驗），而其中原由當與氣的存有連續性（充塞天地之間）之綿延共振密切相干。

## 五、「氣」在《孟子》與《莊子》中的公共倫理之「外王」意義

前文中，筆者大抵完成孟、莊兩者的內聖面之討論，但要完整描述孟、莊思想的全幅向度，還要延伸到兩者的公共關懷上，亦即所謂外王面的討論。因此本節試圖將孟、莊兩者的內聖與外王關懷接榫起來，尤其將氣的解釋模型貫通到底，看看氣之體驗如何在孟、莊的公共關懷上，繼續扮演著不同類型的知識分子之批判勇氣之來源。

### （一）《孟子》的浩然之氣與政治批判

若回到《孟子》「浩然之氣」的文脈，會發現它一開始是在公孫丑問孟子「動心與否」的脈絡下被提出的：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」<sup>93</sup> 而動心與不動心的關鍵，孟子則將它歸結到對「勇（氣）」的內容和基礎來討論。首先要指出，「浩然之氣」是和孟子在談論面對「政治權力」（加齊卿相而近乎霸王）的誘惑考驗時，他的出處心境和態度密切相關。由此，本文認為「浩然之氣」與孟子的外王實踐實相連繫。前面曾闡述「氣」在《孟子》盡心知性知天的「上下與天地同流」之存有開顯意義，也論證「氣」能為存有開顯與倫理關懷通而為一提供說明。這一節則要將存有與倫理的身心體會和倫理擴充，進一步放到外王學的政治場域與公共關懷來考察，也就是有關孟子所呈現的知識分子良知與勇氣風範。孟子希望將「不忍人之心」推擴為「不忍人之政」，這是繼承孔子將政治視為道德延伸之理想主義立場。儒者面對外王志業時，

<sup>92</sup> 同前引，頁 82-83。而梅洛龐蒂所謂肉身與世界的交纏不分，亦可能相通於氣論的詮釋，對此可參見宋灝 (Mathias Obert)，〈生活世界、肉身與藝術——梅洛龐蒂、華登菲與當代現象學〉，《臺大文史哲學報》，63（臺北：2005），頁 231、234。宋灝亦注意到梅氏所觸及的「原樸存有」(etre brut) 和本雅明的「Aura」，可透過中國古代美學的氣韻、氣場來譯解。

<sup>93</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，〈公孫丑·上〉，頁 317。

雖然希望能在積極面上的政策施為有所承擔實踐，但從政治權力的實際場域與運作邏輯來看，儒者「為政以德」的根本立場卻經常被君王視為不切實際而無所可用，因此孔孟的周遊列國，幾乎都不太見用而最後也經常退回：人格培育、著書立說的教育、文化層面，來穩立儒者基本的道統傳承。換言之，道統與政統之間，經常存在理、事相違的鴻溝。

面對這種政治事實，儒者身為知識分子的政治實踐，除了堅持良知從政以突顯德治人格外，還有另一面向也很吸引我們注意，那便是知識分子「說真話」和「權力批判」的勇氣。當儒者面對實際權力邏輯而毫無間隙實行道德理想時，其理想性格便可能從積極參與轉向為權力批判，這便突顯了儒者身為良知型知識分子的勇氣。本文認為孟子是第一個將儒家型知識分子的「批判性格」給予十字打開的典範，《孟子》一書，不只將孔子的心性論給予十字打開，也將孔子的知識分子性格給予全幅彰顯。孟子自身示現了以道德理想（道統）批判政治權力（政統）的風範，為先秦儒家奠定了良知型知識分子的典範，尤其表現在「說真話」和「權力批判」的內涵上，而兩者的實踐一樣需有堅毅而強韌的生命力，也就是所謂「勇氣」。因此本文認為《孟子》對不動心、勇、浩然之氣等討論，放在知識分子的外王實踐脈絡，能夠得到更貼切的理解。

〈公孫丑〉中，孟子將自己的「不動心」區分於北宮黝、孟施舍、告子這三者的「不動心」。<sup>94</sup> 在孟子看來，前三者的「不動心」之勇，儘管各有不同，但都未能真正進入「不動心」的「深層理據」，結果使得「不動心」的勇氣：或者流於血氣強力的當下衝撞橫掃（如北宮黝）、或者只是不讓內心恐懼消耗氣力而儘量讓理性計慮於當下情境（如孟施舍）、又或者只是讓自我封閉保守住一己的意念心思，堅持將外在他人（言語辭氣）可能對我的影響和帶動（心、氣）阻隔在外（如告子）。本文主要不在討論這幾種「勇氣」的內涵和差別，只在於探究孟子的「不動心」之「理據」。<sup>95</sup> 因為就筆者看來，孟子這種將「真理」與「勇氣」合而為一的境界，才能真正彰顯出他心中知識分子的力量與勇氣。他這種理氣合一、以理導氣，甚至以理生氣的理路，才真能將孔子「仁者之勇」的內涵給十字打開。孟子的不動心具有「浩然之氣」的充沛動能，這種源源不絕的動能不是來自純血氣的當下衝動，而是一種「充塞天地之間」的存有開顯之力，這種「浩然之氣」乃是存有

<sup>94</sup> 同前引，頁 318。

<sup>95</sup> 關於〈知言養氣章〉幾種勇氣之內涵區分，可參李明輝，《孟子重探》（臺北：聯經出版，2001），〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，頁 1-40。不過李先生將曾子之勇歸為與氣無關的守心之說，和本文採取心氣合一的角度有所不同，而關鍵就在對氣的理解角度有所不同。

層次的「理氣」，而非氣質層次的「血氣」而已。

孟子認為「血肉之氣」的當下原始生命氣力，若要被轉化、昇華為「浩然之氣」，關鍵便是要「配義與道」，「義與道」是孟子所謂的義理或天道。孟子強調這種氣之所以能被轉化而提昇為至大至剛的浩瀚生命力，一方面是因為它乃「集義所生」，因此能源源不絕地被「理」（價值信念）持續性地引動出來，而不會流於淺層血氣的當下暴走和容易枯竭，這裡可看出孟子堅信並體會：理可以生氣（價值信念可以創造生命力）。他通過對良知真理的真切體會和專注（集義），身心底層自然源源不絕地湧動浩大的生命力，而身心底層的生命力又和宇宙天地的浩瀚之流貫通為一，所以他能將「上下與天地同流」的浩瀚生命力，和身心底層的生命力融貫契接為一，使自身深信並體會與天地同在、與真理同在，就是這種「配義與道」的既敞開又凝斂的身心狀態，使得孟子體會到理氣合一的浩然能量。這種能量不是當下性、淺層性、暴發性，因為有底蘊、有方向、來自十面八方的支援而雄渾無匹。

這種不動心深具動能而非死寂，它的專注隨時可發用為批判的大勇氣（「千萬人，吾往矣」），<sup>96</sup> 而且這種動能有著價值方向在引導疏通，因此不會盲目和枯竭。而倘若行為動機不能呼應良知天理的確信，那麼浩然之氣便會失去源流而堵塞不出，正所謂「行有不慊於心，則餒矣。」<sup>97</sup> 可見，「浩然之氣」並非理所當然的事實存在，它是在應然與實然合一、價值與事實不二的「理氣合一」之身心狀態下，才可能被如實體驗。倘若離開了公義、真理的道路，那麼個人性的生命便與浩瀚天理的價值活力不再相應，那便是「餒矣」的狀態（疲軟如消氣的氣球般），因為至大至剛的充沛活力已不再從我們生命底層直湧而來，<sup>98</sup> 也不再感受四面八方而推擴綿延出去。<sup>99</sup> 而倘若我們能與真理信念站在一起，那麼就可「以理生氣」而達至「理氣合一」的暢通狀態，這種狀態一方面可以呈現「不動心」的無畏氣象「自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」<sup>100</sup> 另一方面這種凝宇宙天地理氣於一身的專注收斂，當它發用在對政治霸道的權力批判上，也能呈現至大至剛而無餒的批判力道，而這便是《孟子》「說大人則藐之」，<sup>101</sup> 說真話、敢批判的知識分子之勇氣

<sup>96</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，〈公孫丑·上〉，頁 318。

<sup>97</sup> 同前引，頁 319。

<sup>98</sup> 「以直養而無害」，同前引。

<sup>99</sup> 「則塞於天地之間」，同前引。

<sup>100</sup> 同前引，頁 318。

<sup>101</sup> 同前引，〈盡心·下〉，頁 524。



來源。

一切具體的實踐行為（言與行），都要涉及生命動能的參與（氣）。而《孟子》心中可大、可久、可貴的價值信念（理也、義也），既要通過主體的自覺（心、志）來落實踐履，也要利用主體的價值信念來引導生命動能（「夫志，氣之帥也」、「志壹則動氣」），<sup>102</sup> 甚至透過主體的真理信念來引發生命動能（「夫志至焉，氣次焉」），<sup>103</sup> 最後達至義理生命和感性生命的互滲參贊（「其為氣也，配義與道」）。<sup>104</sup> 這種生命氣力與價值理想統合為一，才是孟子所歌頌的「不動心」，而前者涉及「氣」，後者便涉及「理」，而理氣合一才成就了仁者之勇。倘若只有當下的衝撞動能而缺乏真理信念的覺醒與奉持，那麼其作為便可能因挾私欲與偽正義之故，或者流於淺層氣力而暴起暴落，或者容易產生矛盾衝突、曲折隱蔽而耗弱生命動能。另一方面，唯有「理」而缺乏生命動能的灌注，此理將成為抽象、旁觀的空理，未能真正在實踐中成就價值關懷的落實。因此《孟子》要我們在消極面上養成「持其志，勿暴其氣」的工夫，積極面則要「善養浩然之氣」，如此以理生氣、以氣踐理、理氣一如，才真能成就頂天立地、至大至剛、沛然莫御的大勇儒者。

對《孟子》言，「理」非來自於外在知識之理，而是根源道德情感（本心）的覺醒（能思），並由「不忍人之心」感同身受於人事物的倫理關係中，如此推己及人及物的感通、遍潤之情，乃為個我行為找到可公共化的倫理關懷，如此便能超越個我私欲而確立普遍化的價值信念，如此道德情感（以情著心）便涵攝著可普遍化的「理」。也由於此理來自於本心之活水源頭，並由本心之實踐而照亮人之異於禽獸的超越之性、價值之性，甚至由此而使人雖有限而融入無限的一體倫理關係之中，產生遙契浩瀚的知天、事天感。這種盡心、知性以知天、事天的崇高人格，對《孟子》而言，同時是最有氣力、氣象的宏偉生命，這便呈現出「上下與天地同流」的「浩然之氣」。可見，「以理生氣」在《孟子》系統中，其實便表現在：「志，氣之帥」、「志至焉，氣次焉」、「持其志，勿暴其氣」；其中的「志」不只是心理學一類的意識意志泛說，更該以《孟子》的道德情感來攝收，此「心志」實乃蘊含道德情理的價值感受和信念，也因如此，它才能做為「氣」的價值引導者，不讓「氣」凌駕道德心性（「氣壹，則動志」）。這種不斷以「理」（價值）

<sup>102</sup> 同前引，〈公孫丑·上〉，頁 318。

<sup>103</sup> 同前引。

<sup>104</sup> 同前引，頁 319。

來引導、滲透「氣」（動能）的過程，將使得生命動能被價值化，終至「理氣一如」，而一方面擁有價值信念的覺醒與堅持，另一方面具有實踐價值的勇氣與批判精神。這便是孟子的知識分子性格之勇氣底蘊，秉持著高貴的價值信念與豐沛的生命動能，對他所相信的價值（道與理）能任重道遠地推擴下去，對於違反或破壞其所相信的價值（異端、背理）者，則興發強度而直率的辯難精神、批判力道。

所以我們看到孟子不只強調「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」的「大勇」議論，實際的行動上，孟子本人更是將這股由理所生的勇氣，發用在各種具體的權力場景中，顯出他說真話、大無畏的知識分子高度與強悍。所謂的高度便是他心中擁有良知和道統信念，因此可據此來批駁異端思想（如他批判楊墨的邪說橫行），<sup>105</sup>也據此來批判濫用權力的霸道政治（如他批判並想導正梁惠王、齊宣王）等等。<sup>106</sup>而所謂強悍則表現在面對最有權勢的統治階級時，所表現出來的「浩然正氣」之直接性、徹底性。正如上述所論，理之高度與氣之強度，這兩者在孟子身上乃統合為一。例如我們看到孟子見梁惠王的情景，孟子開口就直接反駁梁惠王以利凌駕仁義的霸道思維，從中我們完全見到孟子確實實踐了「說大人，則藐之，勿視其巍巍然」<sup>107</sup>的勇氣，而這種勇氣就表現出面對最有權勢者，如何還能不畏權力、勇說真話，而這種說真話的勇氣，便在於孟子有其真理信念的依憑，那便是以仁義治國才真正符合公義與公利的道德理念。<sup>108</sup>

《孟子》一書，開篇於上述〈梁惠王〉篇的「孟子見梁惠王」，並展開所謂義利之辯的有名課題，然筆者認為其中除了義利論辯的內容外，它更突顯出孟子做為知識分子的巨大身影，因為他體現「浩然正氣」的仁者之勇，完全就在於最具壓迫性、利誘性的政權舞台，而孟子竟能入權力之室、操理想之戈，以理生氣地發揮批判權勢、導正權力的諍言。類似孟子見梁惠王的權力批判場景還真不少，〈梁惠王〉緊接著一連串孟子對梁惠王的各種行政態度和策施的一再批評、再三批駁、多番導正，都可以看到孟子以理想邏輯批判現實邏輯的理想性格和大人身影，而為後來的儒者樹立了最鮮明的知識分子典範。

另外，孟子見齊宣王更是令人極為驚嘆之例，其中更表現出孟子無畏生死的大勇，其敢說真話的程度，無疑達到舍生取義而在所不惜的程度。從他對齊宣王的對

<sup>105</sup> 同前引，〈滕文公·下〉，頁 379。

<sup>106</sup> 同前引，〈梁惠王·上〉，頁 279-313。

<sup>107</sup> 同前引，〈盡心·下〉，頁 524。

<sup>108</sup> 「苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」同前引，〈梁惠王·上〉，頁 279。

話內容看來，孟子一次又一次地企圖導正齊王，不管從循循善誘，到直諫忤逆，最後甚至大言「革命有理」的主張，真是浩然正氣的徹底展現。關於孟子對梁惠王和齊宣王的權力場景和批判內容（包括政治、軍事、經濟民生、教育、外交等等），其細節無法在本節中多加討論，本文要結晶在他對齊宣王所發用的「革命有理主張」，其中對獨裁政權、對獨裁者可取而代之、甚至誅之的言論，可視為古今知識分子立下「惟大人為能格君子之非」，<sup>109</sup> 這一「說真話」之極致典範：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」<sup>110</sup>

孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足；則臣之視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」<sup>111</sup>

上述言論，體現出「民為貴，社稷次之，君為輕」<sup>112</sup> 的政治主張，但重點不只在孟子這種主張的內涵，是否深具民本或民主的理想崇高性，更因為孟子這樣的主張並非私下閒談、著書空論，而是表現在他周遊列國，面對權貴的權力誘惑、甚至死亡威脅的權力場景之中，所呈現出「威武不屈」的真信念、大勇氣。可以說，孟子這種知識分子性格顯然有隨時準備殉道、為真理信念「捨生取義」的犧牲準備。而這種勇氣到底何來？從本節的分析，它既來自於天理流行的真理高度之支持，也來自浩然之氣的勇氣強度之灌溉，顯然孟子能將真理與勇氣體合為一，發出獅子吼般發聾振聵之辭氣。總言之，「配義與道」所成就的「浩然之氣」，結合了真理與勇氣，表現出《孟子》諫諍性格，而這種秉受真理而來的諫諍態度與辭氣氛圍，亦使《孟子》呈現出「知言」的敏銳性，因為人的說話態度和辭氣密切相關。因此《孟子》強調：「我知言，我善養吾浩然之氣。」亦即「知言」和「善養浩然之氣」被放在一個脈絡來說，為何如此？這大概是因為浩然之氣終究要表現在諫諍的話語情境中，而在面對政治權力這一誘惑人心的舞台時，各種虛矯不實的話術與

<sup>109</sup> 「惟大人為能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。」同前引，〈離婁·上〉，頁 399。

<sup>110</sup> 同前引，〈梁惠王·下〉，頁 306。

<sup>111</sup> 同前引，〈離婁·下〉，頁 406。

<sup>112</sup> 同前引，〈盡心·下〉，頁 515。

騙術，必然充斥其間並迷惑人心。因此《孟子》一方面要直養浩然之氣而表現出諫諍的勇猛辭氣，另一方面也可透過正直剛正的浩然辭氣，照見並對治各種扭曲虛假的話語辭氣。所以在回答公孫丑：「何謂知言？」一問時，他答曰：「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。」<sup>113</sup> 諛辭、淫辭、邪辭、遁辭，並不只是各種怪謬悖理的話術內容而已，它們同時也會呈現出各種迷惑人心的辭氣氛圍；正如：不動心／浩然氣／說真話，「心—氣—言」三者之間具有其連續性，同理，不純正的動機／迷惑人心的辭氣氛圍／偏頗邪僻的話術內容，也具有它們的「心—氣—言」連續性。而《孟子》正是要透過他的浩然之辭氣，來對治各種不純不正的政治話術與淫邪辭氣。

## (二)《莊子》的平淡之氣與權力批判

《莊子》亦有外王向度關懷，只是一般學者偏重真人身心氣象之內聖境界探究，好像道家只成就一套「方外」之學。一般將真人體驗朝向宗教式詮釋（如內丹修煉），或者美學式詮釋（如文人美學），都沒有超出隱逸傳統，<sup>114</sup> 好像道家的精采只能彰顯「超人文」的隔離意義。<sup>115</sup> 本文認為這種「方內方外不相及」的解莊視域，實將《莊子》「道通為一」的豐富向度，給支離而偏取了單面向度，造成《莊子》的豐富活力受到遮蔽。因此本文要順著前文氣論脈絡，略微揭露《莊子》的人間關懷、人文省思，尤其集中在對權力批判所突顯的道家型知識分子之關懷。希望透過它對人間世的名言符號、二元倫理、微觀權力等洞察和批判，揭露《莊子》對人文世界的治療、批判與活化，對比出另一種有別於《孟子》的另類知識分子。事實上，「內聖外王之道」一名出自〈天下〉篇，它暗示《莊子》內、外通貫的整體關懷：

天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目口鼻，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不偏，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之

<sup>113</sup> 同前引，〈公孫丑·上〉，頁 319。

<sup>114</sup> 參見徐復觀，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 216-217、307-323。

<sup>115</sup> 參見唐君毅，《中國人文精神之發展》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 9-18。

學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。<sup>116</sup>

《莊子》亦感慨並憂心真正的內聖外王之道「闇而不明，鬱而不發」。關於《莊子》的內聖之學，第三節已透過《莊子》的氣之存有體驗和冥契境界略加說明；也在第四節第（一）子題中，將《莊子》遊乎天地一氣的神人體驗，和它所隱含的「無棄」、「泛愛」之倫理關懷連結起來，其間已開啟《莊子》對世間倫理關懷的基本精神。然而正如《孟子》在世間總要面對不公不義的權力暴力之惡處境，儒者亦不得不將道德承擔發用為浩然正氣的批判勇氣。同樣道理，《莊子》的泛愛倫理關懷，也一樣不得不遭逢惡處境，而《莊子》的回應方式，雖不同於《孟子》式的直接強度批判，但也不能被狹窄化為隱逸避禍。尤其〈人間世〉以更曲折而幽微地示現了另一種知識分子，它以迂迴而細微、複雜而富有策略的方式，思考、回應、批判了權力暴力的無所不在。

若說《孟子》的浩然之氣發用在對「政治權力」的批判，相較來看，《莊子》的平淡之氣則發用在對「權力自身」的批判，以及迂迴而策略地批判了政治權力。可以說，《孟子》和《莊子》各自宏偉而浩大的生命精力和氣象，當兩者轉而面對異化處境的權力濫用時，由於它們對權力異化的觀察與省思角度不同，因此也就導向了不同的批判精神，呈現不同的知識分子類型。回顧《莊子》〈刻意〉篇提及的平淡之氣內涵，<sup>117</sup> 該篇一開始便點出：天地之道和真人之德，在遊乎一氣的冥合契通狀態，由於自我的造作與阻隔已被寂漠無為的工夫所轉化，因此身心的氣機質地乃呈現為平易恬淡。而真人「德全而神不虧」<sup>118</sup> 的平易恬淡之氣，消極上可讓「憂患不能入，邪氣不能襲」，<sup>119</sup> 積極上更能生死與天地萬物同行共化、與陰陽氣機同拍共振。真人已淘空個我機心與成見（去知與故），將身心完全敞開並信託給氣化流行的大宇宙（循天之理），而任隨氣化之流、參贊物化之變，不喜不懼地任運自在，故曰：「感而後應，迫而後動，不得已而後起。」<sup>120</sup> 就在這種完全敞開的感通回應狀態，個我偏執的得失計慮被放下（「不思慮，不豫謀」），<sup>121</sup> 而淡化在浩瀚的宇宙生機之流轉中（「其生若浮，其死若休」），<sup>122</sup> 因此不再捆

<sup>116</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1069。

<sup>117</sup> 同前引，〈刻意〉，頁 538-544。

<sup>118</sup> 同前引，頁 538。

<sup>119</sup> 同前引。

<sup>120</sup> 同前引。

<sup>121</sup> 同前引。

<sup>122</sup> 同前引。

綁在個我式的利害得失、憂虞悔吝之中，故曰：「無天災，無物累，無人非，無鬼責。」<sup>123</sup> 就是這種以更廣大的宇宙氣機，來做為生命的歸宿並淡泊我之喜怒、寧靜我的悲樂，<sup>124</sup> 被《莊子》視為精神淨化、精氣充沛的不二法門，<sup>125</sup> 也是身心修養的極致境界：德之至、靜之至、虛之至、淡之至、粹之至。真人生命的精氣、神明的「四達並流」<sup>126</sup> 狀態，是多麼純粹、平淡、流通，而又富有生機。用水流來比擬，那便好像平靜無波、清明透亮、淡定悠緩的活水般，既平淡又充沛地在其自己，又能滋潤化育萬物。

上述這種處於：純素、純粹、精微、清澈、恬淡、流通的生命氣機狀態的真人，會對權力暴力對生命所加諸的：干擾、阻礙、駁雜、分裂、傷害、耗損，有著極敏銳的覺察感受力。他的身心狀態猶如一座最靈敏的天秤般，身心稍有失衡或異化，都將立即有所「感而應」。本文認為《莊子》所以能對權力進行微觀的反思，並將權力批判從政治的直接暴力，細敏地延伸到觀察細微權力對人們無所不在的侵襲滲透，以進行最精微而徹底的全面對抗，應該和《莊子》對平淡之氣的精微體會相關。平淡之氣就是暴力之氣的最佳檢測劑，而暴力氣氛絕不只出現在政治場域的橫行處，它甚至就在人人自己的起心動念上（如上述「悲樂喜怒」之流轉中），就在人們的思想和見解中（如上述的「知」與「故」），這種像病毒般無所不在、微細潛伏而又變形萬千的微細權力，正是《莊子》所要進行的權力對抗，由此便呈現我所謂道家型的知識分子之獨特性。底下先從〈養生主〉所隱含的權力批判，這一庖丁解牛的隱喻說起。

法國莊子學家葛浩南 (Romain Grazian)，也看出庖丁解牛隱含一場權力解構的設計。<sup>127</sup> 對話者竟是權力極不對等（現實上不可能發生）的庖丁和文惠君（梁惠王），<sup>128</sup> 而寓言中的庖丁或可視為莊子的虛擬化身，或者莊子借無緣於權力的下層階級庖丁，在虛擬的廚房屠宰空間中，展開一場調換權力（庖丁才是展演技藝的主角，文惠君處於權力無用武之地）而迂迴善巧地轉化權力之寓言敘事。其重點更在：如何於錯綜複雜的人際網絡中（牛體骨肉交錯為象徵）「遊刃有餘」，一方面

<sup>123</sup> 同前引。

<sup>124</sup> 「悲樂者，德之邪；喜怒者，道之過。」同前引，頁 542。

<sup>125</sup> 「其神純粹，其魂不罷。」同前引，頁 539。

<sup>126</sup> 同前引，頁 544。

<sup>127</sup> 葛浩南，〈莊子的哲學虛構〉，《中國文哲研究通訊》，18.4（臺北：2008），頁 59-70。

<sup>128</sup> 文惠君，歷來有一種說法便是指「梁惠王」。參見王叔岷，《莊子校註》（北京：中華書局，2007），頁 102。

不受傷害地保全性命之真（以十九年若新斲之刃為象徵），另一方面又以藝術性的和諧姿態（「合於桑林之舞」、「中經首之會」）來曲成對象之理（以牛隻「譟然已解」象徵）。寓言中牛隻體內筋骨交錯如迷宮般的危境，可謂象徵人在世間關係網絡中多重角色扮演之繫縛，如〈人間世〉所謂：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。」<sup>129</sup> 此處該戒慎憂患以對的義命倫理關係之「大戒」，便可應於庖丁解牛：「每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲」的「怵然為戒」。<sup>130</sup> 因為它涉及人與人之間無所逃的倫理關係，而多重關係網絡既親密也複雜，因為關係背後還有種種名份上的責任、期待，等等自我和他人的責全與要求。甚至這些關係在《莊子》看來，也都難逃權力的摻雜，很容易造成權力支配的異化。

前文曾論證：倫理關懷也是《莊子》所要肯定的。但世俗化的倫理關係也可能失去原初感同身受的冥契基礎，淪落為外在強加的教條規範，其背後經常存在著階級的權力宰控。對於《莊子》，世間的君臣、父子等等代表血緣、社會倫理，既是人無所逃於天地間的事實、也有它不該逃的義命之理，又為何要強調「大戒」以對的「怵然」態度？這些倫理關係不正是要帶來生命的滋潤與理序嗎？

《莊子》顯然不是無條件而直接地擁抱現實各種倫理規範，因為倫理關係既可是真實的親密關係，但也可能墮化為相刃相靡、彼此耗損的倫理鐵籠，而墮化原因便涉及細微權力的滲入而導至異化。異化是指原本出自第一序的原初倫理，被權力滲透而導致僵化與反控；這裡所謂權力除了政治場域的顯性暴力外，更涉及權力內化在人性中甚難被察覺的微細權力，這種潛伏於人性自我而無所不在的權力寄生，更是《莊子》所要戒慎以對、長期奮戰的變異病毒。因為這種微型權力透過語言（名）與思維（知）在自我形塑的過程，微妙甚深地鑽伏變形在自我認同（自戀）的角色扮演、思維型態之中，而令人難以反觀自身，因為主體自我早已慣習於它的同一性思維模式。

對此，可以透過〈逍遙遊〉所謂：「至人無己，神人無功，聖人無名」的「己」、「功」、「名」來略加說明。己者，自我的同一性之感受與認同；功者，自我認同與被認同所交織成的社會我之成就感；名者，自我形塑與他人認同莫不透過名言符號的內化與強化來完型一個人的種種實體感。己、功、名三者，實乃三位

<sup>129</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁 155。

<sup>130</sup> 同前引，〈養生主〉，頁 119。

一體、一氣三清地組構了「常人」的存在狀態，而這種社會文化脈絡下的倫理處境，也可能同時將人與自己、他人、世界的「感同身受」（遊乎一氣）的原初氣氛，建構為層層網絡、成規成矩的繩墨倫理。換言之，繩墨倫理必不離名言符號所確立的規矩準繩，它在開顯穩定禮文秩序的同時，多少導致原初冥契倫理的共通感逐漸減殺甚至遺忘，二則導致活潑而質樸的原初倫理被名份固著而逐漸僵化為教條、甚至加乘權力支配。如此一來，原本一體感通、氣氛融洽的原初倫理（如魚相忘於江湖），便被擱淺在錯綜複雜的倫理框架中（如魚相處於陸而只能相濡以沫）；<sup>131</sup> 這就類同於庖丁所要面對的筋肉骨節交錯迷離的危境，亦即〈人間世〉「入遊其樊而無感其名」的「樊（籠）」。<sup>132</sup> 從親密感通墮化為關係樊籠，這個樊籠般的倫理規訓，便由「名言」構作而成，而名言在開顯並節制生命之流為秩序條理時，一不小心也就將生命之流給堵塞了，此正如〈馬蹄〉篇所謂馬蹄、牛環之烙印強逼一般。<sup>133</sup>

而如何在理序關係之名言網絡中，保有真實的性情和親密關係，「聖人無名」、「無感其名」便是關鍵，也就是要能對「名」所變形滲透的權力支配，有著「無」或「忘」的覺察與調整能力。而道家所批判的倫理牢籠，尤其以僵化的禮文教條為首要（因為禮最容易成為權力象徵的守護神），故《老子》批判：「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。」<sup>134</sup> 〈馬蹄〉篇嘲諷：「同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸……道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！……屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踳踳好知，爭歸於利，不可止也。」<sup>135</sup> 換言之，《老子》和《莊子》都看出一幅弔詭的禮文全景：原本為安立匡正秩序，結果卻帶來爭名奪利的混亂局面而難以控制。也就是說，看似成規成矩的禮文設計，它同時帶來始料未及的權力鬥爭邏輯。

老、莊所要復歸的便是原初道德所呈現的原初倫理，那是以感共身受為活水源頭的共感倫理（素樸、不離），那是名言雕琢還未過份反控自然而然的性情之真，也是存有論（道）與倫理學（德）合一的狀態。從原初倫理到牢籠倫理的轉化，關鍵便在於「名」，可以說《莊子》對微觀權力的反思與批判結穴在語言符號的特權

<sup>131</sup> 同前引，〈大宗師〉，頁 242。

<sup>132</sup> 同前引，〈人間世〉，頁 148。

<sup>133</sup> 同前引，〈馬蹄〉，頁 330；〈秋水〉，頁 590。

<sup>134</sup> 王弼等著，《老子四種》，頁 32。

<sup>135</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈馬蹄〉，頁 336。



上。所以〈人間世〉對比於《荀子》對「名」和「知」的歌頌，一針見血地指出「好名」、「偏知」常是爭權奪利的矛盾來源：「名也者，相軋也；知也者，爭之器也。」<sup>136</sup> 不管「小知」或「大知」，從〈齊物論〉的分析，人都因受限我之觀看角度（以我觀之）而偏於一端知見（成心之見），總是被名言符號的模式給建構著。透過名言來指涉事物、認識世界的方式，正展現人以語言這一權柄來建構種種分類的秩序圖象，事物便被語言網絡給一網打盡在各式範疇中而得到定性與定位。〈齊物論〉認為這種人類「自我觀之」的權力擴張，其中飽含人類中心主義的暴力。

而語言權力的運作模式，〈齊物論〉認為在於它的二元結構性：「彼出於是，是亦因彼……是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非……是亦一無窮，非亦一無窮。」<sup>137</sup> 《莊子》並非完全否定語言帶來的照明意義，而是要我們覺察語言照明方式，其實是一種即開顯即遮蔽的結構，這是因為名言的二元結構必然帶出價值中心與邊緣的等級區分（如「天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣」），並順此「善／惡」名言區分而指涉兩種近乎本質化的價值階級（如「譽堯而非桀」），順理成章地引導人們對價值中心的符號爭奪，因為符號已成為權力資本（名利）。其結果：一方面人們以此價值標籤來獲得自我成就感（功名），另一方面則不自覺地造成了「自是非他」的符號暴力（惡名），甚至容易形塑階級複製的權力支配族群（名士、名媛、名門）。

這種透過二元名言規範所強制建立的倫理框架，割裂了道家原初嚮往的「無棄人」、「無棄物」的一體包容之倫理關懷，迫使人們被納入「得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚」<sup>138</sup> 的患得（得名、有權、獲利）、患失（無名、無權、失利）處境。這種名言強制規範的倫理系統，它在肯定價值秩序的神聖性時，也必然排它性地劃出染污秩序的賤斥面，所以《老子》第十八章揭露這種強制倫理的「光之暴力」，它在光明照射的同時留下了陰影世界的弔詭景觀：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣。」<sup>139</sup> 智慧、孝慈、忠臣這些看似純粹光明的真理界，它們同時蘊育出陰影鬼魅的反真理界：大偽、六親不和、國家昏亂。或者說，需要特別宣揚神聖真理的救贖性時，同時也證明了污穢不潔的旺盛存在。在道家看來，這兩種既相對又相立的倫理「鬥爭」結構，正來自語

<sup>136</sup> 同前引，〈人間世〉，頁 135。

<sup>137</sup> 同前引，〈齊物論〉，頁 66。

<sup>138</sup> 王弼等著，《老子四種》，頁 10。

<sup>139</sup> 同前引，頁 15。

言二元結構的複製與再生產。所以，〈人間世〉經常指出看似社會理想人格的修身典範人物，總是掉入不得善終的惡果，原因何在？因為他們將自己放在高高在上的的一端，但《莊子》卻指出這也是最容易被鬥爭、被倒台的不祥之地。因為他們超我 (super ego) 般的存在對照出他人的難堪，結果關龍逢、比干這些有名的賢德人士，終不免權力反撲而不得善終：「且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身以下偃拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以擠之。是好名者也。」<sup>140</sup> 比干一等人顯然想利用文化資本（賢德之名）去與政治資本（君王之權）相競爭，結果被紂王用更直接的權力暴力給反撲。這裡便一再顯示出權力透過名言來進行對倫理行為的細微滲透，因此關龍逢、比干這些看似潔白無瑕之名士，常人或許會感慨珍惜他們掉入「福德不一致」的悲壯，似屬無辜之命也！但《莊子》卻認為他們的無辜不只是命的問題，更涉及對「己、功、名」三位一體所糾纏繫縛的權力邏輯，沒有給予細察的無知所自遭的殺身之禍。換言之，面對政治暴力的權力對抗，並非徒有自認為的理想和德性，就能成其大志、立下大業，從《莊子》看來，若不能於諦觀細審權力的無所不在和微細甚深，那麼不只無法撼動政治的權力邏輯，就連自身也要成為無辜的犧牲者，最後終究只博得身後美名而已。

從《莊子》看來，有能力反省細微權力，才有可能迂迴而策略性地治療、引導政治權力的濫用。〈人間世〉整篇文章的精神，便都扣緊在如何通人性、懂權力而在「自保其身」的善巧前提下，進一步有謀略、能迂迴地治療、引導政治權力之走向。一者，若未能「自保其身」，那麼接下來的權力轉化都屬空談；二者，若不能有迂迴策略，則無能與細微權力進行複雜的戰鬥；三者，根據上述兩點，〈人間世〉批判權力的姿態，顯示出大不同於《孟子》式的另類道家型知識份子。底下以〈人間世〉顏回和顏闔為例說之。

〈人間世〉一開始所設計的顏回形象和態度，顯然十足展現救亡圖存、博施濟眾的儒者氣象，他義無反顧地告別孔子，正欲隻身前往亂國以導正獨裁者衛君，臨別前莊嚴十足地說：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過。輕用民死，死者以國量乎澤若蕉。民其無如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之。醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」<sup>141</sup> 顏回這個英勇風姿，足以擔當起《孟子》「自反而縮，雖千萬人吾往矣」的浩然氣勢，因為他心中持著直理，以理生氣，何懼之有。在這個虛擬的顏回身上，似乎可看到孟子遊說梁惠

<sup>140</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁 139。

<sup>141</sup> 同前引，頁 132。

王、齊宣王的重疊影子。《莊子》在這裡，可能就是要和儒家型的知識分子進行一場虛擬的對話，以突顯道家型知識分子在面對政治權力時的另類思考與姿態。令顏回很意外的是，孔子不但沒有嘉賞他的理想和勇氣，反而潑他冷水並澆熄他滿腔熱情，他警告顏回：「若殆往而刑耳。」<sup>142</sup> 亦即以顏回現在的見識前往，必然慘遭權力的傷害，結果什麼理想都沒實現，只有白白犧牲。然後孔子才娓娓道來，其中所說內容，當然不同於《論語》的政治觀點，也迥異於《孟子》主張：

古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！且若亦知夫德之所蕩，而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且德厚信砮，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！且苟為悅賢而惡不肖，惡用而求有以異？若唯無詔，王公必將乘人而鬪其捷。而目將熒之，而色將平之，口將營之，容將形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多。順始無窮，若殆以不信厚言，必死於暴人之前矣！<sup>143</sup>

上述假孔子所講述的從政之理，不折不扣表現出對細微權力的省察。他一再要顏回好好想想：自以為的救國理想和見識（德和知），其間是否挾雜著自己好名、爭利的權力欲望在潛伏而不自知？他首先要顏回更加細微地面對所謂理想實現（存諸人）背後的內心世界（先存諸己）。倘若自己也只是權力所裝扮的假理想傀儡，那麼終將圖窮匕現，淪為權力競奪權力的工具而已。更進一步說，就算自認理想純正、也抵擋得了名利誘惑（德厚信砮、名聞不爭），還是可能不了解：權力滲透人性所造成的變異扭曲（未達人心），權力在集體氣氛下對人的催眠控制（未達人氣），因此你這番前行，只有兩種（卻一樣糟糕）後果：一是「菑人」，另一則是「益多」。前者是在突顯自己仁義美行善名的同時，也特寫了國君的昏庸與群臣的佞惡（以人惡而有其美），而在突顯別人都是害蟲的同時，在利益分贓的邏輯下，他反倒成為大家心中最痛恨的壞事份子（菑人），結果便掉入「好人老是被壞人所害」的劇情（菑人者，人必反菑之）。最終後果很明白：唯有一死報君王（殆為人

<sup>142</sup> 同前引，頁 134。

<sup>143</sup> 同前引，頁 134-136。

畜夫)！

另一個更常出現的現象是，孔子先教顏回冷靜想想，假使衛君果真是個「悅賢而惡不肖」的賢王，又那裡會攪到這般田地才需要你來突顯賢良（以反襯他的昏庸）呢？莊子此處假孔子之言，當然是要揭露一個事實：面對濫用政治權力而無能自我節制的暴君，是無法再用簡單的仁義道德理想來說服他的，這中間必須對權力和人性的深層糾纏有更複雜的掌握，才有可能與虎謀皮。不然的話，等到顏回一上朝堂，面對王公百官的集體利益思維之權力氣氛，他要不成了唯唯諾諾的啞巴（若唯無詔），不然就是在群體鬥爭的權力壓境下，意識到隨時將有被鬥爭的殺身之禍而開始轉向。對於從理想漸漸偷渡到現實的難堪嘴臉，莊子描述得實在傳神，好像曾經身歷其境似的：從目熒、色平、口營、容形的偷天換日，到最後心甘情願、理所當然地墮落的合情合理（心且成之）。結果便是在一群政客中再加上一個「益多」的利益份子，而這不就更令百姓陷入水深火熱之中嗎！

底下故事還頗長，那些對話都值得加以深描，在我看來，〈人間世〉娓娓呈現了《莊子》對微觀權力的細膩解剖，但為了不掉入漫漫故事的分解，我總結它的精神如下：雖然顏回底下也提出若干面對權力的方法（如「端而虛，勉而一」、「內直而外曲，成而上比」等等），孔子都認為那都只是技術層面的小技，若不能真正探察權力與主體自我的共構關係，那麼最多或能「無罪」，但也不可能「及化」。可想而知，到頭來若只為了或只能求得「無罪」之保身，那麼當初深入龍潭虎穴便顯的荒謬而無意義，可見「可以及化」才是面對政治權力的真正要務。所以接下來，才真正進入孔子要顏回深刻面對自我「成心」中的權力病毒，而這便接續到有名的「心齋」工夫。心齋的工夫重點便結穴在一連串極為重要的新主體狀態：「聽之以氣」、「氣也者，虛而待物」、「未始有回」、「入遊其樊而無感其名」、「以無知知」、「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。」<sup>144</sup>

顯然《莊子》認為只有在這種新主體狀態（無己、無功、無名），亦即敞開、虛空、寧靜的自我覺察狀態，同時「聽之以氣」也符應於平淡之氣的精微狀態，他才可能時時照見細微權力病毒對自己心態影響，和對集體氛圍的形塑，然後戒慎恐懼、迂迴謀略地從中不斷找到庖丁解牛的「遊刃有餘之地」。也就是說，只有當人們有能力細察權力的微伏與錯綜的實相，才可能找到回應權力的空隙。《莊子》這裡顯示的，絕不是完全逃避於權力之外的隱逸避禍之學，否則他不必這麼大費周章談論如何與權力角力的曲折過程。如能善讀此言：「若能入遊其樊而無感其名，入

<sup>144</sup> 以上一連串有關顏回和孔子的對話，以及心齋的工夫描述，同前引，頁 131-150。

則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。」<sup>145</sup> 或許便能善解《莊子》要我們在政治權力中善保己身的前提下，迂迴而有策略性地尋求回應權力、引導權力的最佳時機、最佳方式。而顏回終是「入遊其樊」，庖丁也要在錯綜複雜的牛體網絡中「遊刃有餘」，這都一再顯示出莊子面對權力的「入室操戈」姿態。〈人間世〉另有一段顏闔「將傅衛靈公太子」故事，可以印證並補充上述顏回欲救衛君故事：

顏闔將傅衛靈公太子，而問於遽伯玉曰：「有人於此，其德天殺。與之為無方則危吾國，與之為有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」遽伯玉曰：「善哉問乎！戒之，慎之，正女身哉！形莫若就，必莫若和。雖然，之二者有患，就不欲入，和就不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。」<sup>146</sup>

這段故事傳神有趣，它完全彰顯出道家型的知識分子，在面對權力時的圓通、靈巧、迂迴、周轉之策略性能力。一般讀者總只是讀到如何善保其身的避禍之學，卻忽略最為核心的精華：「達之，入於無疵。」也就是，《莊子》認為唯有深明於權力的幽微與魔魅，戒慎恐懼於權力令人腐化的危險，迂迴謀略於伴君如伴虎的權力虎口，逢達圓融於權力運動之變化莫測，這樣才能不誤犯「螳臂擋車」、「激怒虎心」、「錯拍馬屁」<sup>147</sup> 等等危險的殺禍之機。但是上述這些有似明哲保身之道，終究是為了讓原本習於濫用權力者，在不知不覺中被轉化（達之）而導向權力的適度而合理之重新運作（無疵）。

## 六、結論：《孟子》與《莊子》兩種知識分子的批判性比較

《孟子》既強調「志壹可動氣」、「氣壹可動志」，<sup>148</sup> 可見「形—氣—心」

<sup>145</sup> 同前引，頁 148。

<sup>146</sup> 同前引，頁 164-165。

<sup>147</sup> 同前引，頁 167-168。這三個隱喻，正都是緊接著「達之，入於無疵」底下的三個寓言，為免引文過長，暫捨這三個極為巧妙而發人深省的「政治權力寓言」。

<sup>148</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，〈公孫丑·上〉，頁 318。

之間是相互作用的連續整體。而《孟子》的「本心」由於可立定理義、可透過義理而攝顯本心，那麼這種「心即理」的義理動能，也能同時帶動形氣的動能，使得形氣動能被「理」所化所導，甚至被集中化、增強化。此時的「氣」也被「存有」化、「天理」化，而不再只是感官小體的盲動欲力。這種「心—氣—天」交融為一的「上下與天地同流」之浩瀚生命，既表現出內聖的踐形、知天氣象，也可將此「浩然之氣」轉而發用在外王的公共關懷上。例如表現在面對政治權力的直諫與抵抗，如此便呈現出《孟子》式的「良知」與「勇氣」，而孟軻本人便完全體現出這種敢說真話（孟子見梁惠王、齊宣王）、批判權力（如主張革命論）的知識分子之巨人典範。

我們亦可看到《孟子》對權力批判的另一理據，亦即它的「以理生氣」，乃是建立在對「道統」這一宏大敘事的信念上，然後以「道統」來引導「政統」、以「王道」對抗「霸道」，以推擴出由內聖延伸至外王的義理事業，此即由不忍人之心而推至不忍人之政，而有所謂天理、王道之落實。可見《孟子》對政治權力的批判，所以顯出那樣「以理生氣」的直接性、強度性、波瀾壯闊性，乃和它所信念的「直理」有關，不管是天理「直貫」性命而下，還是心性「直通」天理而上，又或者不忍人之心「直推」於不忍人之政，它們都具有著無曲的直接性格，因此當《孟子》的浩然之氣面對著權力暴力時，也就那麼理所當然地突顯出「剛猛」的碰撞「威儀」，這便顯示出不太有妥協餘地的純粹理想類型的知識分子。這是《孟子》為後來嚮往知識分子道路，最吸引人們、也最鼓動人心的熱血沸騰之處，它彰顯出知識分子「捨我其誰」的勇猛性甚至悲壯性。

相對來看，〈人間世〉在面對政治權力時，顯現老靈魂性格，甚至狐狸般的狡獪能耐。但這種老練、通達、圓轉的辯證能力，並不僅是出於權變。它既不純是獨善其身的心術，更不是爭權奪利的手段，而是本於對微觀權力的深刻洞察，以及為了在複雜的鬥爭場所中，終能得到「達之，入於無疵」的權力轉化效果，所不得不採取的迂迴道路。因此在《莊子》身上，我們看到的是：異於浩然之氣的平淡之氣，異於理直氣壯的迂迴理路。從《莊子》看來，已「入遊其樊」的知識分子，要對權力有著更細微的省察和通變能力，而權力病毒絕不只存在政治暴力的場域中，它也滲入知識分子所自以為的良善動機和純粹理想之中，使得批判者成為權力傀儡下的理想偽裝者，而這種看不清自己狀態，也必有危險隱伏其間。其次，《莊子》認為面對權力和人性的糾纏、政治權力和集體墮落的共構，其中的運作邏輯自有它們的弔詭理路，因此知識分子若要導正政治、治療權力，就不得不理解權力、政

治、人性、符號之間，曲折複雜、幽微變形般的迷宮世界。換言之，權力早已生長出它自身的結構和理路，無法用簡單的理想和勇氣就足以扳倒或矯正。面對權力的詭異變化、快速生長，《莊子》採取了微觀、曲折的回應方式，這便使《莊子》呈現戒慎恐懼、迂迴宛轉、深謀遠慮的姿態。以往《莊子》這種身影大都被理解為明哲保身的避害之學，完全不足承擔起知識分子之名，但在本文看來，它可能呈現出另一種極成熟、富策略的知識分子類型。

前文說過，《莊子》所體會的平淡之氣，乃極為精微的身心狀態。這種「遊乎一氣」的精微生命之證得，同時必須對規訓、固著生命的種種粗暴，進行層層的覺察、治療、解放，如此才能在喪我、心齋、坐忘等主體轉化下，足以面對自己內在心性與語言權力的共構連結之細微習性。並進而練就精微細察能力（聽之以氣），超然而冷靜地發用在政治場域的複雜邏輯中（虛而待物），戒懼恐懼面對政治權力的誘惑、變形、壓迫等集體暴力，一方面在危險中保持旁觀的姿態（入遊其樊而無感其名），另一方面在曲折複雜中找出可能運作的空隙（以無厚入有間），如此一來才可能使權力受到「及化」而轉向。然而《莊子》這種「吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微」的庖丁手勢，雖大異其趣於《孟子》「千萬人吾往矣」的浩然氣勢，但是否終將較可能發揮「謫然已解，如土委地」的解牛功效，實耐人尋味。換言之，文惠君的政治權力已被「恢恢乎其於遊刃必有餘地」的庖丁給化解，而這種「善刀而藏之」的庖丁，正是《莊子》渴望呼喚的知識分子身影之隱喻。庖丁說「臣之所好者道也，進乎技矣。」同理，《莊子》型的知識分子在面對權力時的策略性技藝，也絕不只是權謀技術，而是本之於「道」的體會。然而放在政治場域的權力邏輯來說，此時的道便是深明權力網絡的複雜道理，並進而在錯綜繁複的權力迷宮中，發揮解剖密碼、曲折遊戲的能力。《莊子》型的知識分子，可謂善將精微之氣發用在曲折的理路中，發揮他微型手術、解剖權力的精微能耐。

最後，本文透過《孟子》與《莊子》這兩種氣論的互文討論，一方面突顯兩者氣論皆具有存有開顯的面向，並由此通達於彼此各自的倫理關懷，最後又結晶在兩者對政治權力的批判與公共參與上。換言之，本文讓孟、莊兩者的氣論，流通於各自的存有學、倫理學、政治學這三個向度之間，並使其通貫為一。尤其最後結晶在兩種知識分子的類型比較，不管是《孟子》式的浩然之氣（剛猛型知識分子），還是《莊子》式的平淡之氣（迂迴型知識分子），兩者所體驗的「天地之氣」，都不曾像法國莊子學專家畢來德 (Jena Francois Billeter) 所擔憂的：氣化論將讓主體的創造性動能，被氣化宇宙的根源給吞噬吸納，而退墮為貧瘠無力的空洞主體，甚至

走向為集體大一統的國家神話來效力。<sup>149</sup> 正好相反，孟、莊兩者的「上下與天地同流」、「遊乎天地之一氣」，都表現出將宇宙能量的貫通而收攝到主體身上，並轉化它為源源不絕的創造力，只是《孟子》將其表現為理直氣壯的剛猛之力，而《莊子》則表現為理微氣和的柔道之力。<sup>150</sup>

<sup>149</sup> 《莊子四講》、《駁于連》、〈莊子九札〉等文對「氣論」採取一貫的批判主張。參見畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》（臺北：聯經出版，2011），頁 131-133；畢來德著，周丹穎譯，《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》（高雄：無境文化，2011），頁 55-58；畢來德著，宋剛譯，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊·畢來德莊子研究專輯》，22.3（臺北：出版中）。相較而言，〈莊子九札〉更多觸及氣論問題。另外，筆者在讀完〈莊子九札〉後，於 2011 年 11 月底邀請畢來德在臺灣埔里民宿密集兩天討論〈莊子九札〉的回應稿，其中並安排楊儒賓與畢來德兩位先生就氣論一課題，進行深入的交流對話，另外參與討論者，還包括黃冠閔、宋灝、劉滄龍、龔卓軍、鍾振宇、林素娟等教授，在此亦一併致謝。而本人亦在這次埔里民宿聚會寫成評論稿〈畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體論：身體、氣化、政治批判〉，《中國文哲研究通訊·畢來德莊子研究專輯》，22.3（臺北：出版中）。

<sup>150</sup> 本文結論在「浩然正氣」的剛直批判，與「平淡之氣」的迂迴轉化，主要是就孟、莊二者在面對政治權力這一場域時所表現出來的差異特徵；但不能完全否認的是，孟子在面對齊宣王時，似乎偶有循循善誘的引導企圖，然站在本文立場看，就算如此，這和《莊子》因深曉權力、人心的複雜糾纏而來的迂迴策略仍有本質性不同，因為孟子只是偶爾表現出辭氣較為平和的溝通努力，但其所呈現的方式仍然是直理而行、直理而言，稱不上策略性。另外，我們除了看到〈人間世〉那種「入遊其樊」的庖丁解牛式的姿態外，亦看到《莊子》一書時常出現格格不入的鵠雛形像（如許由、接輿等），亦即對政治權力採取高傲不屈的遠離姿態；然而《莊子》這兩種回應政治的姿態——「遊刃有餘的庖丁」與「格格不入的鵠雛」，筆者認為並不矛盾，而且一樣都具有批判精神，對此筆者已有文章專門處理，參見賴錫三，〈《莊子》的生存美學與政治批判——重省道家型的知識分子論〉，《政大中文學報》，19（臺北：出版中）。



## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 王叔岷，《莊子校詮》，北京：中華書局，2007。
- 王 弼等著，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999。
- 朱 熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996。
- 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985。

### 二、近人論著

- 小川侃，〈氣與吟唱：「身」的收縮與舒張〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，5.1，臺北：2008，頁 237-248。
- \* 史泰司 (Walter Terence Stace) 著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》，臺北：正中書局，1998。
- 史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 著，程鋼譯，《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2004。
- 西田幾多郎著，何倩譯，《善的研究》，北京：商務印書館，1997。
- 李明輝，《儒家與康德》，臺北：聯經出版，1990。
- \_\_\_\_\_，《孟子重探》，臺北：聯經出版，2001。
- 宋 灝 (Mathias Obert) 著，〈生活世界、肉身與藝術——梅洛龐蒂、華登菲與當代現象學〉，《臺大文史哲學報》，63，臺北：2005，頁 225-250。
- 叔本華 (Arthur Schopenhauer) 著，任立、孟慶時譯，《倫理學的兩個基本問題》，北京：商務印書館，1996。
- \* 威廉·詹姆斯 (William James) 著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，臺北：立緒文化，2001。
- 馬克斯·舍勒 (Max Scheler) 著，陳仁華譯，《情感現象學》，臺北：遠流出版社，1991。
- 馬克斯·舍勒著，倪梁康譯，《倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學》，北京：三聯書店，2004。
- 唐君毅，《中國人文精神之發展》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 著，龔卓軍譯，《眼與心》，臺北：典藏藝術家家庭，2007。

- 陳 來，《有無之境》，北京：人民出版社，1991。
- \* 畢來德 (Jean François Billeter) 著，宋剛譯，《莊子四講》，臺北：聯經出版，2011。
- 畢來德著，周丹穎譯，《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》，高雄：無境文化，2011。
- 畢來德著，宋剛譯，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊·畢來德莊子研究專輯》，22.3，臺北：出版中。
- 黃俊傑，《孟子》，臺北：東大圖書，1993。
- 馮友蘭，《中國哲學史》，香港：開明出版社，1963。
- 葛浩南 (Romain Graziani)，〈莊子的哲學虛構〉，《中國文哲研究通訊》，18.4，臺北：2008，頁 59-70。
- \* 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，1990。
- \_\_\_\_\_，〈新儒家與冥契主義〉，收入陳德和主編、王邦雄等著，《當代新儒學的關懷與超越》，臺北：文津出版社，1997，頁 317-363。
- \_\_\_\_\_，〈和辻哲郎論間柄〉，中央研究院中國文哲研究所籌備處主辦，「儒學思想在現代東亞國際研討會」，臺北：1999年7月6-8日，頁 1-15。
- \* 楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流圖書，1993。
- 鄧育仁，〈隱喻與情理——孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》，38.3，新竹：2008，頁 485-504。
- \* 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社，2008。
- \* \_\_\_\_\_，《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011。
- \* \_\_\_\_\_，〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》，42.1，新竹：2012，頁 1-43。
- \_\_\_\_\_，〈《莊子》的生存美學與政治批判——重省道家型的知識分子論〉，《政大中文學報》，19，臺北：出版中。
- \_\_\_\_\_，〈畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體論：身體、氣化、政治批判〉，《中國文哲研究通訊·畢來德莊子研究專輯》，22.3，臺北：出版中。

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

## Selected Bibliography

- Billeter, Jean François. *Zhuangzi Sijiang (Four Discourses on Zhuangzi)*, trans. Gang Song. Taipei: Linking Publishing, 2011. Originally published as *Leçons sur Tchouang-tseu*. Paris: Allia, 2002.
- James, William. *Zonjiao Jingyan zhi Zhongzhong (The Varieties of Religious Experience)*, trans. Yi-jia Tsai and Hung-hsin Liu. Taipei: New Century Publishing, 2001.
- Lai, Hsi-san. *Zhuangzi Lingguang de Dangdai Quanshi (Contemporary Interpretation of Chuang Tze's Aura)*. Hsinchu: National Tsing Hua University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Dangdai Xindaojia: Duoyin Fudiao yu Shiyu Ronghe (Contemporary Taoism)*. Taipei: National Taiwan University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Zhuangzi Shentiguan de Sanwei Bianzheng: Fuhao Jiegou, Jiyi Rongru, Qihua Jiaohuan (A Three-Dimensional Dialectic of Views of the Body in Zhuangzi: Symbol Deconstruction, Blending Techniques, and Exchange of Qi Transformation,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 42.1, 2012, pp. 1-43.
- Stace, Walter Terence. *Mingqi Zhuyi yu Zhexue (Mysticism and Philosophy)*, trans. Rur-bin Yang. Taipei: Cheng Chung Book Company, 1998.
- Yang, Rur-bin. *Rujia Shenti Guan (The Confucian View of the Human Body)*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Preparatory Office, Academia Sinica, 1990.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Zhongguo Gudai Sixiang Zhong de Qilun yu Shentiguan (The Philosophy of Qi and the Human Body in Ancient Chinese Thoughts)*. Taipei: Chuliu Publisher, 1993.

# Intellectuals and the Criticism of Authoritarian Government: Two Types of Qi Theory in the *Mencius* and *Zhuangzi*

Lai, Hsi-san

Department of Chinese Literature  
National Chung Cheng University

## ABSTRACT

Both the *Mencius* and the *Zhuangzi* share a fundamental concern with ethics. This concern, which begins with human beings and extends to heaven, earth and the myriad things, is tied to the physical and psychological aspects of *qi*. It is only through an intimate understanding of *qi* that an ethics based in a profound concern for the myriad things can truly be put into practice. This study begins by exploring how the “ontology of *qi*” is realized in ethical practice. Mencius and Zhuangzi both espoused psychological and physical harmony, which, they asserted, led to a feeling of connectedness between self and other, as well as the development of sympathy and care for human beings and all things. On the basis of this theory, Mencius and Zhuangzi established the ethical practices of Confucians and Daoists. In addition, both thinkers used this theory to confront the injustice of authoritarian violence encountered by people in political society. Internal physical and psychological sympathy provided both Confucians and Daoists with a potential means of criticism that could demonstrate the care and courage of intellectuals. In this way, the theory of *qi* can be connected to not only the Confucian and Daoist concern for the public welfare, but also to their criticism of authoritarian government. Through a comparison of how the *Mencius* and the *Zhuangzi* conceived of these two issues, this paper intends to demonstrate a point of complementarity between Confucian and Daoist intellectuals.

**Key words:** Mencius, Zhuangzi, qi, ethics, mysticism, intellectuals

(收稿日期：2012. 3. 5；修正稿日期：2012. 5. 21；通過刊登日期：2012. 7. 12.)