

倫理與美學的雙環迴中： 《孟》、《莊》在當代的修養與批判*

陳康寧**

國立中正大學中國文學系

摘 要

在當代哲學的發展裡，倫理和美學有著密切的關係，傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 於晚期提出了「倫理風骨」(Ethos) 的主張，企圖藉由生存美學找到一種「主體化」與「去主體化」辯證的可能。漢語哲學的《孟》、《莊》，其實能夠呼應傅柯的倫理風骨之設立，特別是在「修養」和「批判」的向度上。《孟子》提出的一套「性命天道相貫通」的倫理學，側重在一種道德主體的建立；《莊子》「技進於道」的美學，卻是明顯去主體的工夫。然而，《孟子》的「踐形」和「養氣」，未嘗不具有去主體化的美學工夫，而《莊子》的「天地萬物一體」亦具備了一種倫理的向度，藉由兩者的異同對話，可以發展出一套美學倫理的工夫修養，而這樣的工夫修養，亦具有濃厚的批判精神。

關鍵詞：倫理，美學，修養，批判

-
- * 本文初稿曾以〈倫理與美學的雙環迴中：《孟》、《莊》在當代的修養與批判〉為題，在「文與道：漢語世界的文化與詮釋」國際學術研討會（臺北：國立政治大學，2017年10月27-28日）上發表，感謝祈立峰、吳冠宏教授、李雨鍾博士提供的意見，亦感謝現場觀眾的提問與討論。本文經過修改後投稿本刊，蒙兩位匿名審查人珍貴的建議，完成最終的修改，在此謹向審查人表達謝忱，同時也感謝刊物編輯的校訂協助。最後，特別感謝內人陳姿卉幫忙校對全文。
- ** 國立中正大學中國文學系博士候選人，電子郵件信箱：tankanglin2008@hotmail.com

一、前言：以修養和批判作為當代工夫倫理學的核心

在當代哲學，倫理學無疑是一個備受矚目的議題。特別是在經過後現代、解構思潮之後的今天，倫理的課題更顯得重要。康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 透過「理性」的概念所建構的倫理學，體系完備、影響深遠，但隨著時代的轉移，亦逐漸受到各學說的批評，包括關懷倫理學、社群主義等。在眾多批判的聲音中，法蘭克福學派的阿多諾 (Theodor W. Adorno, 1903-1969) 是典型的代表之一。康德在《道德底形上學之基本原則》序的部分就提出了物理學的自然底原則 (law of nature) 與倫理學的自由底法則 (law of freedom) 之區分，自由底法則就是道德法則，而道德法則本身是不含有經驗成分。¹ 道德法則一方面以定言律令的方式表達，一方面又是自我意志的立法，自我意志依理性而遵從道德法則的責任 (obligation) 要求。² 因此康德的主體是一種自律的道德主體，他甚至強調「意志底自律」(autonomy of the will) 是道德最高原則。³ 依據阿多諾，康德的主體是一種穩固、同一性的權威主體，透過理性的法則把一切感性、經驗的內容都從道德世界中排除出去，進一步來說，康德把自我的同一性絕對化為道德的必然前提 (absolutizes as the necessary premise of morality)。⁴ 阿多諾反對康德所訴諸的「人格主義」(Personalism)，他認為這種權威、穩固、宰制自身的主體是謊言，因為真實的一個人 (Person)，同時含有同一性與非同一性的矛盾。對阿多諾而言，真正的主體是源自於同一性同時又必須拋棄同一性。⁵ 因此，他採取的是一種「否定的辯證法」思維，他說：「否定辯證法不會停留在最終確定的存在、穩固的自我前，也不會停留在使得自我穩固的對立面。」⁶ 而否定辯證的具體落實以及批判，體現在美學。尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) 對感官、經驗、內在欲望的肯定所發展出來的力量美學，其所對治的恰是西方傳統過去「精神優先」的理性哲

¹ Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, trans. Allen W. Wood (New Haven: Yale University Press, 2002), pp. 1-5.

² *Ibid.*, pp. 56-57.

³ *Ibid.*, p. 58.

⁴ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectic*, trans. E. B. Ashton (Abingdon: Taylor & Francis e-Library, 2004), pp. 271-272.

⁵ *Ibid.*, pp. 276-277.

⁶ *Ibid.*, p. 278. 引文中文為筆者所譯。

學；不過阿多諾批判文化工業，雖然一個關鍵原因是文化工業的美學表現手法奠基在身體和感官上，但是他對強調精神、心靈的戰前德國文化亦同樣採取批判。⁷ 西方過去的主流文化對身體（感官）和心靈、精神（理性）的二元區分，並且重後者而輕前者，自尼采之後開始有很多的反省，特別是著重在身體經驗與美學藝術之間的關聯。

對於身體、感官、美學、經驗的肯定，無疑是對理性主宰的一種批判，亦與現代性的發展有著密切的關聯。然而，這一類美學所涉及的界限經驗，或稱「越界美學」，固然是現代創造性的動力，亦具備批判與破壞結構的力量，但也遭遇到倫理學上的問題。倫理規範在越界態度的衝擊下，可謂危機重重，如果說生存美學與工夫修養具有一種連結的可能，那麼美學與倫理的張力，又該如何化解呢？這個問題成為傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 晚期思索的關鍵問題。⁸ 何乏筆注意到傅柯提出的一個重要概念“Ethos”（何氏譯為「倫理風骨」），在當代具有開創「新倫理學」的潛力，但同時也逼顯了傅柯的難題：

如果對「新倫理學」的尋找，至少在結構上，不得不連結到將倫理學視為生存美學的希臘模式〔按：希臘人心中美善的自我經營與行為模式〕，那麼以越界式的界限態度為核心的現代倫理風骨，是否足以構成工夫倫理學的當代可能？換言之，傅柯所面臨的困難在於，如何能夠將古代的自我主宰與當代的去主體化之間的張力，轉化為美學修養的倫理學潛力。工夫倫理學的倫理學內涵，不應僅在呼喚自由的批判態度，而要反思現代哲學自從尼采以來在精神與身體之關係上所產生的反轉，並提出精神性與物質性之關係的另類構想。⁹

希臘模式的倫理風骨，乃是一種對於自身欲望的擺脫、於生活上實踐的工夫，基本上是一種倫理主體的建構；而當代生存美學的重要內涵在於去主體化。如果說徹底的去主體化也會帶來另類的倫理危機，那麼主體的建構與去主體化之間的張力、自由與主宰的矛盾，就成為了當代工夫倫理的思考起點。換言之，當代的工夫倫理學之內涵，一方面指向自我的修養，一方面也指向對現代性的權力主體的批判。然

⁷ 參何乏筆，〈自由的辯證——阿多諾對康德的批判〉（國立政治大學舉辦，「康德哲學會議」，臺北：2004年9月29-30日）。

⁸ 何乏筆，〈越界與平淡〉，《中國文哲研究通訊》，20.4（臺北：2010），頁43-44。

⁹ 同前引，頁46-47。

而，美學與倫理的問題，不僅僅侷限在「自我管理」或個人的「生活風格」，同時也牽涉到人與人乃至於與自然世界的倫理關係。「倫理風骨」的設想與期待，能不能放到中國古代的《孟子》與《莊子》的語境下加以深化討論？工夫修養，向來是中國哲學的核心內涵，若把《孟子》的倫理主體與《莊子》的藝術精神放到當代哲學的對話脈絡，是否能夠挖掘出涵美學與倫理的「工夫倫理學」？本文就是要嘗試處理這個問題。

二、氣化主體在《孟》、《莊》

中國自軸心時代，隨著宗教色彩的淡化與「人文精神的躍動」，¹⁰ 天與人的溝通不再是巫的專屬，也不再依賴宗教儀式，個體可以藉由修養來提升至聖人的生命而「上達」天命，在這個過程，氣扮演了重要的角色。換言之，軸心突破後體契「道」須不離「氣」已經成為新的「天人合一」模式。¹¹ 這種可以提升人格修養所涉及的氣，與中醫的「血氣觀」內涵並不完全一樣，但亦不是完全沒有關聯。在春秋時代，氣已經成為人理解世界構成與運行的一個概念，它甚至作用在人體，人體之氣與天地之氣相互作用、交涉的情況亦反映出人體的健康狀況。¹² 若說人的健康狀況決定於氣在體內的運行，那麼就不難理解中醫學所發展出來的導引、治氣的養生術，無疑是當時人對身體圖像的一個理解基礎。¹³ 然而，將氣提升到一種溝通天地萬物的媒介，不僅僅只是生理調節的養生導引，而是成為一種生命內在德性的工夫基礎，恐怕是到了《孟子》和《莊子》才真正完成。過去學界主流對《孟》和《莊》的理解分際，乃至在於前者所成就的生命人格是一道德主體，而後者則是藝術精神的主體，這兩種主體都是透過氣的涵養而達至的一種聖人境地。孟子的道德性格相當凸出，而莊子的美學心靈亦散見全書，但兩者未必不能產生有機的聯合解讀。

¹⁰ 此詞出自徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁15。

¹¹ 參余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版，2014），頁36-40。

¹² 如《春秋左傳》所描述：「天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分為四時，序為五節，過則為菑：陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。」楊伯峻編著，《春秋左傳注》（高雄：復文圖書，1991），〈昭公元年〉，頁1222。季節、天氣變化與人體之氣相互交雜，一旦體內之氣失衡，則會造成疾病。

¹³ 戰國時期的〈行氣玉銘〉和漢代馬王堆帛書的《導引圖》，都記載了人體運氣與生命養生是息息相關的，這一類治氣養生的觀念，起源應該更早。

(一)《孟子》的倫理氣化主體

儒家首重的是人倫道德，¹⁴ 從社會的角度來看，道德規範讓人與人之間能夠在一定的秩序中和諧相處，具體表現為「禮」。禮的涵蓋面非常大，從宗教儀式、典章制度、器物銘文到倫際關係、行為規範、衣著戴履，無一不貫串一個「禮」字。然若禮只從外在形式來約束人的行為，則容易落入一種僵化乃至於桎梏人心的枷鎖。因此，倫理不能只是來自外在規範，而應該要具體展現在一個人的生命中，構成主體人格。因此，孔子為禮樂賦予了「仁」的內涵，外部的禮規必須奠基在人內在的仁而開展出來。到了孟子，則更為具體地提出了「四端」的概念。孟子的「性善」觀，在宋代之後受到很大的重視，即便宋明理學派系眾多，互有詰難，但是看待孟子的態度，幾乎都是一致地讚許。孟子之所以特殊，其中一個關鍵是他提出了「養氣」的概念。如程子（程頤，1033-1107）所云：「仲尼只說一箇志，孟子便說許多養氣出來。只此二字，其功甚多。」又曰：「孟子性善、養氣之論，皆前聖所未發。」¹⁵ 養氣與倫理的關係，可以說代表了孟子的核心思想，他開闢了一條生命內在如何涵養道德的路徑。談及氣，亦必牽涉到「身體」的問題，¹⁶ 故孟子亦強調「踐形」。

若然，那麼氣、倫理與身體的關係到底為何呢？身體與心靈（精神）又是怎樣的關係呢？楊儒賓敏銳地點出，儒家的身體觀，有兩個源頭，一者來自威儀觀，另一者則源自血氣觀。¹⁷ 這兩個源頭，都肯定了身心、形神並非截然二分，而是能夠相互影響。威儀觀強調了人的內在德性光輝能夠顯現在身體的言行舉動，並且帶給他人一種威嚴莊重之感，所謂「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。」¹⁸ 當然，威儀觀最早的時候是對君王形象的期待，底下臣民瞻仰君王的威儀，一方面可以對其威嚴感到一絲的敬畏，一方面也可以把君王外在的言動氣象當作學習的典

¹⁴ 本文不特別區分「道德」與「倫理」，依行文脈絡來決定使用哪個詞彙。

¹⁵ 朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2006），《孟子集注》，〈孟子序說〉，頁199。

¹⁶ 楊儒賓很早就意識到孟子談及身體的重要性，他透過孟子和荀子建構了儒家身體觀的原型，一方面對孟子建立了分別與「踐形」、「養氣」與「盡心」相對應的「形一氣一志」的詮釋架構，一方面對荀子提出了「社會化的身體觀」。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，2008），〈儒家身體觀的原型——以孟子的踐形觀及荀子的禮儀身體觀為核心〉，頁27-83。

¹⁷ 同前引，頁28-43。

¹⁸ 楊伯峻編著，《春秋左傳注》，〈襄公三十一年〉，頁1194。

範，由外而內落實道德的涵養。因此才会有「君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世」¹⁹ 的說法。

而中醫的血氣觀，建立在「氣—經脈」和「精神—形體」的基礎，一個人的容貌血色，反映了體內的氣脈是否正常運作，血氣是中醫判斷一個人生病與否的關鍵。²⁰ 中醫認為，表面的生理會影響到一個人的心理狀態，同時，一個人的心理狀態，亦會影響其生理反應。出土的張家山漢墓竹簡的《脈書》(202-186 B.C.) 是目前能夠確定較早記載了體系完備的經脈理論，這文獻已經提出了人體十一條經脈的主張，²¹ 跟《靈樞·經脈第十》的十二經脈大不同，乃至馬王堆漢墓三號墓(約 194 B.C.) 出土的《足臂十一灸脈》、《陰陽十一脈灸經》都有不同的命名和脈線，²² 足見當時脈學的理論有不同的系統。雖說「經脈」的體系理論都見於漢代，但「氣—經脈」的觀念，應該起源更早。「氣—經脈」的觀念與針砭技術的發展息息相關，上古時代巫醫不分家，透過《靈樞·終始》一段描述，可以推想早期巫師為病人施行針砭治療的身影：

深居靜處，占神往來，閉戶塞牖，魂魄不散，專意一神，精氣之分，毋聞人聲，以收其精，必一其神，令志在鍼。淺而留之，微而浮之，以移其神，氣至乃休。²³

古時候施行針砭治療是一件嚴肅的事情，仿若要進行一個重大的儀式，其「深居靜處，占神往來」是為了要「必一其神，令志在鍼」，這樣的一種與外界隔絕、收攝凝神的行為，很可能繼承了上古時期巫師要感通上天而齋戒沐浴的方式。若早期巫師就已經具有針砭的治療技術，那麼「氣—經脈」的觀念在殷商時期應該就出現了。在這樣的一個文化氛圍下，孟子對威儀觀和血氣觀自然有所繼承，但是亦有所轉化，其轉化處在於把「氣」提升到一種滲透身心、貫通內外的道德之氣，這樣的氣是伴隨著一種主體人格而顯發出來，且可以透過工夫涵養而將之擴充到對世界的

¹⁹ 同前引。

²⁰ 《春秋左傳·襄公二十一年》有載：「楚子使醫視之，復曰，瘠則甚矣，而血氣未動。」同前引，頁 1058。

²¹ 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組編著，《張家山漢墓竹簡》(北京：文物出版社，2006)，頁 113-128。

²² 魏啟鵬、胡翔麟，《馬王堆漢墓醫書校釋(壹)》(成都：成都出版社，1992)，頁 1-34。

²³ 王冰註釋，高保衡校正，《黃帝內經素問(附靈樞)》(臺北：文光圖書，1992)，頁 301-302。

感通。如果說先秦從周公制禮作樂到孔子為禮賦予「仁」的內涵，是一種道德內在化的過程，那麼這個建構過程的理論體系，到了孟子可說是達到一個頂峰。關於孟子的氣論，可以先從公孫丑詢問孟子的「不動心」做一個開場：

曰：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？」

「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也。氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」

「既曰：『志至焉，氣次焉』，又曰：『持其志，無暴其氣』者，何也？」

曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」²⁴

在這則討論裡，涉及到「志」（心）與「氣」的關係，告子不會在心下功夫，因此不得於言時，不會想要透過心志專一的工夫來轉化言的得失，反觀孟子則非常重視心志，因此反對告子「不得於言，勿求於心」的主張。在「不得於心，勿求於氣」的層面上，孟子則可以接受，主要是他認為心志應該主導和帶動氣，若放縱氣來主導心，則很危險。這裡的氣，類似於血氣，偏向生理反應與肉體欲望的作用。若不得於心而求之於氣，則可能會順著生理的脾氣、欲望來決定行為，輕則容易暴躁浮動，重則很可能落入荀子所言的「生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生，而禮義文理亡焉」。²⁵ 告子主張「生之謂性」，²⁶ 他所認為的氣、心，基本上都屬於人與生俱來的自然 (nature) 屬性，並不具有超越性格，氣是血氣之氣，心是心理學意義的心。孟子是在接續告子的話來談論氣的問題，因此他在這邊所談論的氣，還不算是一種精微、滲透力強的氣。值得注意的是，孟子雖然主張心志能夠主導血氣，但是他也認知到血氣可以返過來影響到心志，這樣的一個理解是很有意思的，表示孟子也了解到氣對心亦能產生作用。當然，孟子所重視的「養氣」，自然是浩然之氣，公孫丑繼續詢問孟子：

²⁴ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷3，〈公孫丑章句上〉，頁230-231。

²⁵ 熊公哲，《荀子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1988），卷17，〈性惡〉，頁482。

²⁶ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷11，〈告子章句上〉，頁326。

「敢問夫子惡乎長？」

曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

「敢問何謂浩然之氣？」

曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，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……。」²⁷

孟子善養浩然之氣，此氣不只是存於人體，更是充塞宇宙天地。更重要的是，所謂的浩然之氣，是一種「配義與道」的氣，具有豐富的倫理義涵。如何養浩然之氣？關鍵在於「集義」、「慊於心」。浩然之氣的涵養，不能強行逼迫，須順其本心自然，逐漸累積。也就是說，透過集義、慊於心的方式培養道德意識，隨著而來亦能充養出至大至剛的浩然之氣。此時的氣，必滲透在道德意識與身體，展現出一種大無畏的「不動心」精神。既然，浩然之氣是「配義與道」，反過來也可以說，養浩然之氣即是養心，養氣與養心，當屬一事，都是集義的工夫涵養。另，浩然之氣與血氣在概念上雖然有別，但兩者並非毫無關係，²⁸ 浩然之氣在人體的展現，必然是連同血氣充體生輝，或者說，原本可能會帶來「淫亂生，而禮義文理亡」的欲氣，會成為一種調養生命的氣，使其容光生輝，也就是《大學》所言的「德潤身」。²⁹ 孟子認為人的道德行為，源自本有的四端之心，四端之心表現在行為上，則是仁義禮智，透過四端之心的擴充，亦能帶動浩然之氣的涵養，進而滲透全身上下，施於四體，也就是「生色」的生命氣象：

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。³⁰

仁義禮智的道德行為根於四端之心，一旦由內而外顯發出來，其道德意識會隨著氣而施展於身體的言行舉止。對於「生色」的「睟然」與「盎」，朱熹注：「睟然，

²⁷ 同前引，卷3，〈公孫丑章句上〉，頁231-232。

²⁸ 關於「浩然之氣」與「血氣」的異同問題以及「養心」與「養氣」的關聯，參楊儒賓，《儒家身體觀》，〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面相〉，頁154-166。

²⁹ 朱熹，《四書章句集注》，《大學章句》，頁7。

³⁰ 同前引，《孟子集注》，卷13，〈盡心章句上〉，頁355。

清和潤澤之貌。盎，豐厚盈溢之意。」³¹ 觀生命氣象在宋明理學時期是一個重要的議題，但是在孟子身上已可見端倪，對孟子而言，一個人的身心狀況與道德生命密切相關，由身體氣象可以反映出其人的內在德性，故才有「存乎人者，莫良於眸子。眸子不能掩其惡」³² 的說法。孟子看重四端，亦重視四體，甚至以四體喻四端：「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。」³³ 由於身體形象代表一個人的主體人格，也反映內在的道德，因此孟子不會只強調要在心下工夫，亦會主張「踐形」：

形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。³⁴

此處的踐形之「踐」，當作實踐、體現來解，³⁵ 楊儒賓把「踐形」譯為「充分實現學者的身體」。³⁶ 要能充分體現身體，自然必須要在身體（形）下工夫。在身體處下工夫，會牽動內在之氣，反過來滋潤心志。若然，要如何在身體處下工夫呢？儒家向來重視的「禮」，是其關鍵。禮儀的身體，或稱為威儀，不僅是一種美身³⁷ 的工夫，亦是道德涵養的要點，孔子說的「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，³⁸ 就是在身體的視聽言動下工夫。因此，孟子不會只強調仁，禮也是他所重視的，故曰：「君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。」³⁹ 愛人之仁與敬人之禮，必表現在視聽言動的身體上，藉由這樣的一種「踐形」，能夠返過來「存心」。身心、形神在中國文化從來不是截然二分的概念，早在〈洪範〉，已經相當重視身體：「貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿」。⁴⁰ 五官所感，容貌所顯，舉止所展，都與道德生命的建立脫離不了關

³¹ 同前引。

³² 同前引，卷 7，〈離婁章句上〉，頁 283。

³³ 同前引，卷 3，〈公孫丑章句上〉，頁 238。

³⁴ 同前引，卷 13，〈盡心章句上〉，頁 360。

³⁵ 朱熹注：「踐，如踐言之踐。」同前引。

³⁶ 楊儒賓，《儒家身體觀》，〈儒家身體觀的原型——以孟子的踐形觀及荀子的禮儀身體觀為核心〉，頁 46。

³⁷ 美身的概念來自荀子，如《荀子·勸學》所云：「君子之學也，以美其身」。熊公哲，《荀子今註今譯》，卷 1，頁 482。

³⁸ 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷 6，〈顏淵〉，頁 132。

³⁹ 同前引，《孟子集注》，卷 8，〈離婁章句下〉，頁 298。

⁴⁰ 孔安國傳，孔穎達疏，《尚書正義》，收入阮元審定，盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏》第 1 冊（臺北：藝文印書館，1989），卷 12，頁 170。

係。身心相互影響、涵養的例子，亦見於郭店出土的《五行》：

仁之思也清，精則察，察則安，安則溫，溫則悅，悅則戚，戚則親，親則愛，愛則玉色，玉色則形，形則仁。

智之思也長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則見賢人，見賢人則玉色，玉色則形，形則智。

聖之思也輕，輕則形，形則不忘，不忘則聰，聰則聞君子道，聞君子〔道〕則玉音，玉音則形，形則聖。⁴¹

《孟子》與《五行》的關係，足堪玩味，⁴²《五行》所提到的四行恰好是「仁義禮智」，加上「聖」則稱為「五行」。根於本心的仁、智、聖，能夠現顯發於容之溫、目之明、耳之聰而形成「玉色」、「玉音」，玉色、玉音亦會返過來涵養心而成為仁、智、聖，因此才會說「玉色則形，形則仁」、「玉色則形，形則智」、「玉音則形，形則聖」。心形的影響是相互作用的，道德心的擴充能夠顯發於身體，同樣的，身體的工夫亦可滋養道德心，之所以能夠身心交相養，關鍵在於「氣」。氣的滲透，貫通身心，讓身心的互動帶來了轉化的可能，這也是為何孟子如此重視養氣。養心與踐形是來回往復的過程，從心到身，亦從身到心，在這個過程產生了氣的流通，如此的工夫實踐隨著時間而逐漸構成一個完滿的道德主體。簡言之，孟子不僅為倫理的價值世界找到人性的根源，更把人性之善設定在身心、形神須同時俱養的情況下始能擴充，在這個過程中因為少不了氣化的作用，也就是孟子所說的「養浩然之氣」。因為首重倫理，而倫理又奠基在氣化對主體人格的作用，故孟子的氣與主體的關係或可稱之為「倫理氣化主體」。

(二)《莊子》的美學氣化主體

莊子是先秦談氣的大家，他對氣的流通變化於生命的意義有著深刻的洞識。在當時，氣的觀念已經普遍存在，特別是氣作為一切萬物的構成元素，是解釋宇宙生成的一個基礎概念。但在《莊子》裡，氣成為了人與物溝通的重要媒介，它除了指

⁴¹ 劉祖信、龍永芳，《郭店楚簡綜覽》（臺北：萬卷樓圖書，2004），頁41。

⁴² 郭店墓被斷定的年代約在西元前300年，出土的竹簡年代早於下葬時間，故《五行》差不多與《孟子》同時代。這一批出土的竹簡，大部分是儒家的文獻，也為學界打開了思孟學派的議題。參梁濤，《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2006），頁34-59。

涉到天地充盈的一氣之外，也是人修身工夫的基礎。氣在人體的作用，《莊子》同樣有受融於中醫的觀念，〈刻意〉篇提到的「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」⁴³ 這一類養形之人，之所以能夠延年益壽，是因為透過呼吸吐納的方式讓身體的氣之流動更為順暢周延，這種養形的理論基礎，就是來自中醫的氣血觀。王叔岷找到的一則莊子佚文描述了巫師教導人民如何養生「以發陰陽之氣」：

游鳥問雄黃曰：「今逐疫出魅，擊鼓呼噪，何也？」曰：「昔黔首多疾，黃氏立巫咸，教黔首，使之沐浴齋戒，以通九竅；鳴鼓振鐸，以動其心；勞形趨步，以發陰陽之氣；春月毗巷飲酒茹葱，以通五藏。夫擊鼓呼噪，非以逐役出魅，黔首不知，以為魅崇也。」⁴⁴

古時候瘟疫造成人民百姓多病，一般人以為是鬼魅作祟，故請巫咸出馬「除魅」，巫咸教了幾種治療疾病的方法，其中「勞形趨步」有點類似現代的養生操，重點在於讓百姓活絡筋骨，使其血脈氣通，藉此「以發陰陽之氣」。跟孟子一樣，莊子雖然了解到血氣的對人體的重要性，但是他並不停留在這個層次，莊子進一步把氣提升到工夫論的層次，而其所提出的工夫可以說是一種美學的工夫。徐復觀(1904-1982)很早就注意到《莊子》具有一種藝術精神，雖然莊子本人不一定以美、藝術作為追求的目標，但是就莊子把「道」落實到人生修養的實踐工夫而言，其所達到的精神境界，可以說成就了一種最高的藝術精神，這樣的一種藝術精神對中國的藝術發展亦產生了影響。⁴⁵ 然而，若僅僅把《莊子》的美學工夫定位為一種藝術精神，則不能盡透其思想義涵，《莊子》的美學工夫既有美的觀照，也有身體的實踐，更有氣參與其中，故非「精神」一詞所能窮盡其義涵。若說「精神」是比較偏向心學或意識哲學的詞彙，那麼《莊子》不會只強調一種「道心」而已，其蘊含的「物學」，⁴⁶ 亦有其重要的價值。楊儒賓已經注意到，在《莊子》的詮釋

⁴³ 郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004），頁 535。

⁴⁴ 王叔岷，《莊子校釋》（臺北：臺聯國風出版社，1972），〈附錄一：莊子逸文〉，頁 2-3。

⁴⁵ 徐復觀，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 48-50。

⁴⁶ 如果把探討「物」存有的學問或理論稱之為「物學」，那麼方以智無疑是研究《莊子》「物學」的重要代表，他所提出的歷物、極物和齊物的概念，保證了物的經驗性格具有道的終極意義。參楊儒賓，〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），頁 257-266。而郭象的玄化獨冥，或可視為另一支研究《莊子》「物學」的代表。

史上，從唐代的成玄英（約 601-690）、宋代的褚伯秀（生卒年不詳）、明代的焦竑（1540-1620）、憨山（德清，1546-1623）和陸西星（1520-1606），對於《莊子》的理解和詮釋著重在體道的深層意識以及對現實意識的轉化上，「惟心」的味道特濃，⁴⁷ 但是楊氏更看重的是，晚明以來特別是方以智（1611-1671）、王夫之（1619-1692）對《莊子》關於「物」的哲學。《莊子》看待物的態度或思考人與物的關係，是近來治《莊》者關心的議題，而當代學者更是將「氣」的概念放到這個脈絡加以深化討論。何乏筆和楊儒賓，都將《莊子》的主體稱為「氣化主體」，⁴⁸ 將「氣化」與「主體」這兩個詞彙組合在一起形成一種新的主體概念具有當代的意義，特別是在「主體」一詞被解構、後現代視其為一種意志主宰、理性權威的代名詞之後。然而主體若只是不斷需要被解構、批評，惟有流變的生命熱情才值得被擁抱，那麼生命亦容易淪落為無根的莽撞。傅柯晚年意識到這個問題，故他想要在美學的生命中找到一條重新思考主體的出路。

若從這樣的一個角度來看，《莊子》的氣化主體是值得當代的關注。眾所皆知，莊子嚮往一種逍遙、至樂的生命理境，而逍遙與至樂的達成，不是抽離出具體的事物而隱身在世界的一隅，恰好相反，必須具體地落實在生活情境、社會脈絡中，因此莊子願意在內七篇特別設立一篇討論人間世的複雜關係。而在生活情境中，人經常遭遇到的就是「物」，沒有了物就不會有生活，更不會形成豐富的生命。因此，《莊子》的氣化主體所展現出的逍遙遊，必定落實在與物的關係上來思考。問題是，人賦予了物具有功利、實用的價值，卻反過來被物所囿，在競相追逐物的過程，非但不自由，為物所枷鎖，更不用說能夠企及物的真實面目（即「物自身」）。也就是說，在一般情況下，物總是以某種標準、分類的方式被人所看待。為了要超脫被勞役、不自由的牢籠，必須「物物而不物於物」。⁴⁹ 在無何有之鄉，人與樹的關係是「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下；不夭斤斧，物無害者，無所可用」。⁵⁰ 大樹本身不是被當做對象、工具來看待，而是如如在其自己，在這個過程，與人的生命交融為一。可見，真人的逍遙是奠基在「物物」的基

⁴⁷ 楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版，2016），〈遊之主體〉，頁 175-176。

⁴⁸ 楊儒賓認為，以「氣化主體」或「形氣主體」稱之皆可，前者著重在心氣的一體同化，後者則凸顯出形作為心氣的框架。同前引，頁 178。何乏筆提出的氣化主體，著重在其工夫修養所帶來的政治內涵，參何乏筆，〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》，22.4（臺北：2012），頁 41-73。兩位學者雖然都稱《莊子》為「氣化主體」，但是內涵不盡相同，當中的差異，非本文討論重點，故略。

⁴⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈山木〉，頁 668。

⁵⁰ 同前引，〈逍遙遊〉，頁 40。

礎上，「物」成為了要達到逍遙的基本條件。在《莊子》裡，撇除較為抽象的意識形態、思想觀念的「物」，⁵¹ 具有獨立客觀意義的「物」基本上有二層意思，第一層意思是具體的物，包括器物、物品、個別的動、植物，第二層意思是指萬物，一個總稱的概念。第二層的意思留待下節討論，先來看第一層的意思，可從內七篇擷取幾則文獻來分析：

1. 之·人·也；物·莫·之·傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！
2. 與·物·相·刃·相·靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！
3. 不終其天年而中道夭，自培擊於世俗者也。物·莫·不·若·是。
4. 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。
5. 至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。⁵²

《莊子》注意到人與物的關係，總是帶來身心的桎梏與傷害，而一個體道的人，恰好能夠不被物所傷。上述第 2、4 條文獻提到的「物」，都是對人有一種桎梏的作用，人因為物的牽絆糾纏（物有結之）而無法「自解」，嚴重者則「其行盡如馳，而莫之能止」，物之所以有如此強大的力量，因為世人都想要透過物質來滿足自己的欲望、需求，乃至於藉由奢侈的物品來彰顯自己的身分地位，如〈至樂〉所云：「夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安厚味美服好色音聲也」，⁵³「富貴」、「厚味」、「美服」和「好色音聲」，無不是奠基在物質的基礎。第 3 條文獻是「一無所用」的欒社樹對匠石說的一句話，這句話揭露出人類為了滿足自己的私利而把世界上存在的物當作一種可以無限制使用的對象，因此種下了與物相刃相靡的禍根，不但人陷入「與接為搆，日以心鬪」⁵⁴ 的窠臼，物也「不終其天年而中道夭」。第 1 條文獻則是連叔對肩吾描述的神人形象，雖「大而无當」，卻也說出神人是不被物所累所傷的事實。第 5 條文獻則說明了至人「不將不迎，應而不

⁵¹ 如〈外物〉篇一開始說的「外物不可必，故龍逢誅，比干戮，箕子狂，惡來死，桀紂亡。」同前引，頁 920。〈齊物論〉的「物論」，也是指意識形態、思想觀念的意思。

⁵² 分別見同前引，〈逍遙遊〉，頁 30-31；〈齊物論〉，頁 56；〈人間世〉，頁 172；〈大宗師〉，頁 260；〈應帝王〉，頁 307。引文重點為筆者所加，後同。

⁵³ 同前引，頁 609。

⁵⁴ 同前引，〈齊物論〉，頁 51。

藏」的明鏡心，是不被物所傷的關鍵。「用心若鏡」的說法，頗有禪宗「事來則應，事去則靜」的味道，但莊子不會落入一種「觀空」的枯寂獨照，而是「觀實」的乘物遊心，只是人處於「乘物」的動態時，其心思亦能純正清靜，專注當下而不為物所牽累。與其把「不將不迎，應而不藏」視為一種「靜態」的觀照，毋寧為一種「靜而非靜，動而非動」的應物工夫。且看《莊子》如何說：

1. 且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。
2. 審乎无假而不與物遷；命物之化而守其宗也。
3. 故聖人將遊於物之所不得遷而皆存。
4. 汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。⁵⁵

第 1 條文獻清楚說明了「乘物以遊心」是莊子的美學工夫的核心，要「遊心」不離「乘物」，如此方可「養中」。「中」的概念很有意思，與第 2 條文獻的「宗」有莫大的關聯。⁵⁶ 第 3 條文獻則點出了聖人無法逃離物的世界，「遊於物」才能真正體道，足見《莊子》是肯定世間法，不純走方外路線。至於第 2 條和第 4 條文獻，則指出了一個人與物的弔詭關係，所謂的「乘物以遊心」，一方面要「不與物遷」，一方面要「順物自然」。「不與物遷」是以人為主，「順物自然」則是以物為主，兩者看似衝突，其實是辯證統一的关系。「不與物遷」可以看做是「至人用心若鏡」的另一種表達，意指不被物所限所困，落於盲目的追逐，一旦能做到不將不迎，則可以觀照到物的原初真實面貌，如此才能應順物的自然特性而保持人與物的自由關係，或謂「遊心於物之初」。⁵⁷ 在這個過程中，人與物皆能「化」，故曰「命物之化」。⁵⁸ 「命物之化」自然也涉及到莊子「物化」的概念。總的來說，「乘物」、「應物」、「順物」、「遊於物」都指涉了《莊子》的「物學」概念，也提示了充滿物的具體生活場域是構成聖人的必要條件。物的空間即聖人的活動場所，而人與物的互動過程，就會有「氣」運作在其中，氣恰是溝通人與物的重要媒

⁵⁵ 同前引，〈人世間〉，頁 160；〈德充符〉，頁 189；〈大宗師〉，頁 244；〈應帝王〉，頁 294。

⁵⁶ 楊儒賓注意到莊子談到的「養中」、「守宗」具有超越義的「中心」、「底據」的味道，宛若陶均，必須有一個「中心軸」的結構，以此帶動旋轉變化無窮。參楊儒賓，《儒門內的莊子》，〈儒門內的莊子〉，頁 152、154。楊氏承接王夫之對《莊子》詮釋的「天均哲學」，相當有趣，但已超出本文的範圍，故略。

⁵⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈田子方〉，頁 712。

⁵⁸ 郭象注：「以化為命，而無乖忤。」同前引，〈德充符〉，頁 190。

介。在《莊子》看來，氣會在人遊心於物之初的過程發生作用。人對待物，難免有成心，而要達到遊心於物之初的狀態，首先必須要消除主觀的成見，以敞開的心胸感受物的存在，這就涉及「虛」的工夫。〈人間世〉所言的「虛而待物者」，可說是遊心於物之初的內涵補充：

若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。⁵⁹

上述引文是《莊子》談論工夫論非常重要的一條文獻，裡頭提到了「耳」、「心」和「氣」的關係，若「聽之以心」是在「心」上做工夫，那麼不妨把「聽之以耳」視為在「身」上做工夫。因為人的身體感官和心靈同時有不同的功能，當人能夠專注凝神，同時在兩邊做工夫，一種由外而內的層層逆進的身心變化就會開始產生，進而「虛而待物者也」，⁶⁰ 而莊子在最後特別凸顯「集虛」、「虛者，心齋也」，可見「虛」的概念在心齋工夫中是一個關鍵。何氏筆對這條文獻特別看重，他認為「氣」、「虛」和「物」三者是一個充滿創造性的複雜關係，他不採取靜態的觀照來看，而是一種動態的轉化，因此以「氣化」、「虛化」和「物化」的詞彙來稱之。⁶¹ 更重要的是，何氏認為莊子的心齋工夫，是心智意識和感官功能的「虛化」過程。如果說，不斷強化心智意識的目的性、意向性是一種主體化的過程（從氣到心的順向修養、向上修養），那麼「虛化」的過程就是從主體化轉化到去主體化的過程（由心逆返氣的逆向修養、向下修養）。⁶² 何氏強調，去主體化是感性和意識的雙重虛化的過程，他說：

藉由感性（耳）和意識（心）主體的雙重「虛化」過程，主體性進入去主體化的開放狀態，即向「萬物之化」而敞開的狀態。倘若「虛」意味著在心上做工夫，那麼能否相應地說，「物」意味著在耳目上做工夫，亦即懸置耳目的活動，落實「耳目」的自我否定？假如「虛化」是指回

⁵⁹ 同前引，頁 147。

⁶⁰ 郭象注：「遺耳目，去心意」。同前引。郭象很早就注意到莊子在耳目（身）和心意（心）上的遺去工夫。

⁶¹ 何氏筆，〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，頁 62-63。

⁶² 同前引，頁 63。

到未分別的虛在世界 (virtuelle Welt)，物化則必定涉及事物的多樣性和多元性，涉及物與物之間「必有分」的實在世界 (aktuelle Welt)。⁶³

何氏所重視的去主體化或虛化，不會是回到神秘經驗的那種純粹意識或空白意識，而是涉及未分（虛在世界）與有分（實在世界）之間的一種來回辯證的關係，因此耳目做工夫的「物化」，必定肯定多元豐富的世界。接著，何氏在漢學家畢來德 (Jean François Billeter) 對「虛而待物」的解釋基礎上，進一步推進，把「虛而待物」理解為「虛與物之間來回往復」，再把「虛而待物者也」解釋為是對氣的定義，因此，所謂的氣（化），就是虛（化）與物（化）之間來回往復的動態過程，這就是《莊子》氣化美學的重要內涵。⁶⁴ 何乏筆的解釋，可謂令人耳目一新，同時也打開了《莊子》的當代工夫美學的詮釋視野。

《莊子》的「物化」，既然是一種身體的工夫，那麼就會涉及到「物」（器物、實物）的要素，因為身體工夫要在物的世界中徜徉才會發生具體的轉化作用，在這個意義下也開啟了莊子的技藝觀。技藝涉及到人和物的創造關係，其重點在於人如何創造出一個「物作」（成品、物品、作品等）並且藉由這個過程轉化自我。百工技匠所打造的物品，廣義而言也算是一種藝術品，而要成就一個藝術品，往往都有某些特殊的身心經驗，這些身心經驗在《莊子》筆下都是以工夫論的術語表達，茲舉輪扁、梓慶、和工倕的例子進行分析，其牽涉的工夫論歸納如表一：⁶⁵

表一：輪扁、梓慶、和工倕的工夫術語

事件	牽涉到的工夫	篇章出處
輪扁斲輪	1. 不徐不疾，得之於手而應於心 2. 口不能言，有數存焉於其間	〈天道〉
梓慶削木為鐻	1. 未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心 2. 以天合天，器之所以疑神者，其是與	〈達生〉
工倕旋而蓋規矩	1. 指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎 2. 忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也	〈達生〉

輪扁的糟粕論相當有名，他指出一種難以言詮的身心經驗，而要做到「不徐不疾」，自然必須知車輪的構造原理，而這種「知」，不是理性概念的「知」，卻是

⁶³ 同前引，頁 64。

⁶⁴ 同前引，頁 66。

⁶⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 490-491、658-659、662。

一種「體知」。⁶⁶ 然體知的要點，始終座落在身心的關係上，因此「得之於手而應於心」，說明了手（身）與心的工夫兩者不可偏廢。梓慶削木為鑿（古代一種樂器），而他之所以能夠創造出如此令人「驚猶鬼神」的樂器，乃因他能夠「齊以靜心」，而不是用頑強的意志「心使氣曰強」⁶⁷ 的方式來操作，「以天合天」的說法也指向了一種順應自然的去主體工夫，因此除了齊以靜心，也會需要齊以靜「身」，否則只能「應於心」而無法「得之於手」。至於堯時代的巧工「倕」，也具有鬼斧神工的創造力，「指與物化」是一種手（人）與物的合一狀態，當人敞開心胸面對物時，過去的習性和成見會被抖落棄絕，一種新的存在經驗會在人與物的相互過程中湧現出來，在這個過程，既是人對物進行操作，也是物對人產生作用，是雙向的影響過程，此刻的物不是認知的對象，而是物之在其自身。工倕的例子，很清楚指示：「指與物化」是在身上做工夫，而「不以心稽」、「靈臺一而不桎」則是在心上做工夫。所謂的「忘」，即是「虛」，是一種身心虛化的雙重工夫，因此忘足、忘要（腰），使身有所適；也要忘是非，使心有所適。上述三個技藝的例子要與心齋工夫論的「聽氣」一起來看，三位藝師在身心下的工夫，必然涉及氣化的作用在其中。由於氣化的工夫即在虛化與物化之間來回往復的去主體化狀態，因此是一種美學的工夫，故所成就的主體可稱之為「美學氣化主體」。

三、《孟》、《莊》之異？

孟子和莊子的關係向來是學者感興趣的，兩人生在同一時期，卻找不到兩人交往或對辯的線索。⁶⁸ 過去孔孟並稱、老莊齊名，不少論者認為孟子對孔子的闡發，如同莊子對老子的發揮，門派歸屬上自然是孟子列儒、莊子歸道。由於這樣的對位結構，孟子和莊子在思想上的異同，亦是學界的討論焦點。

⁶⁶ 「體知」一詞，源自《後漢書》的「心達者體知而無師。」范曄撰，李賢等注，《後漢書》（臺北：樂天出版社，1974），頁 3015。後來杜維明加以發揮「體知」的概念，參杜維明，〈身體與體知〉，《當代》，35（臺北：1989），頁 46-52。

⁶⁷ 王弼等，《老子四種》（臺北：大安出版社，2008），《老子王弼注》，〈下篇·五十五章〉，頁 47。

⁶⁸ 如楊儒賓所言：「莊子和孟子並世而生、分河而飲，兩人同樣辯才無礙、文氣凌厲。但兩人何以始終不相提及，彷彿另一並世而生的大思想家並不存在，這一直是個很令人感到興趣的謎。」楊儒賓，〈支離與踐形——論先秦思想裏的兩種身體觀〉，收入楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書，2009），頁 444。

楊儒賓認為，孟子和莊子反映了先秦思想裡的兩種身體觀：孟子看重身體可以凝聚道德的光輝（踐形）；而莊子著重在對身體的解構（支離），雖然不同，但是卻不一定相互排斥，甚至是互相以對方的理論為己論成立的必要條件，欲踐形必先支離，而支離是為了踐形。⁶⁹ 楊氏提出，莊子雖然強調支離其形，但也有他的踐形觀，而孟子即使注重踐形，但還是有支離的一面。最後楊氏的結論是孟莊的身體觀具有高度的同質性，同樣都是要轉化經驗的身體感官和心智功能而走向精神性的心體一氣之流行。⁷⁰

藉由上一節分析可知，《孟子》的「根於心」、「養氣」、「踐形」和《莊子》的「心齋」、「聽氣」、「指與物化」，都具備了「身」、「心」、「氣」的三元結構，而這三元結構，不僅僅侷限在人體上，亦會因為氣的流動而溢出表裡通向宇宙的廣袤。人與萬物的關係不是截然的主客對立，而是相互感通與滲透，也就是說，人的生命意識可以跳脫個體的視角而立足於宇宙的高度感受一切，並與世界萬物交織為一個有機的整體，這樣的一種超出個體的意識，加拿大精神科醫師巴克 (R. M. Bucke) 稱之為「宇宙意識」(cosmic consciousness)，⁷¹ 或在宗教、美學上稱為「冥契意識」。對《孟》、《莊》來說，人的存在不會是原子式的個體，聖人境界正是要立身於宇宙的敞懷。⁷²

當然，這種通往宇宙的神秘經驗，跨越了文化、民族，在世界各地的文化、宗教幾乎都會出現類似的經驗，史泰司 (W. T. Stace) 對此做了深入的分析。他考察了許多來自不同文化背景的人所經歷過的冥契經驗，包括基督教、天主教、印度教、佛教、泛神論者、無神論者等，有一些甚至是赫赫有名的人物，如奧修 (Osho, 1931-1990)、德蕾莎修女 (Mater Teresia, 1910-1997)、鈴木大拙 (1870-1966) 等，

⁶⁹ 同前引，頁 433。

⁷⁰ 同前引，頁 433-449。

⁷¹ 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，2003），頁 473。

⁷² 何乏筆解釋《莊子》的氣化主體時，反對「氣化一元論」的形上學解讀，他從王夫之解讀張載《正蒙》的氣「一體」與「兩體」的辯證關係來詮釋《莊子》的氣化。何氏的重點在於「一體化與兩體化的辯證關係之上或之外，沒有更根本的創造性源頭。」何氏之所以如此主張，在於他關心民主政治的「無等級的多元性」。參何乏筆，〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，頁 66-68。本文的立場比較偏向楊儒賓的「體用論」，楊氏的體用論類型是一種「天均」的模式，天均式的體用論蘊含強大的批判潛力，對莊子的氣、身、心的解讀未必不可相容於何乏筆的解讀，甚至可以作為一個與世界各宗教文明倫理對話的基點。何乏筆與楊儒賓的差異對話，可參楊儒賓、賴錫三、何乏筆對談，劉思好整理，何乏筆校訂，〈「何謂遊之主體？」對話紀錄〉，《中國文哲研究通訊》，27.1（臺北：2017），頁 91-107。

經歷過冥契經驗的人，都會宣稱其所經驗到的事物難以用語言表述，但是他們還是用了各種詞彙、形容詞嘗試描述，當然，選擇沉默的人亦不在少數。由於不同的文化背景，冥契經驗宣稱所見到的「真理」，可能是上帝、梵我、絕對的善、太一等不一而足，但基本上都有一些共同的核心特徵。史泰司區分了「內向型冥契主義」與「外向型冥契主義」，兩者的共同特徵是，冥契者會有一種客觀的真實感、神聖感，並且內心感到幸福愉悅與滿足，但是由於所意識到的世界跟日常生活所意識的世界大相逕庭，冥契經驗中的萬事萬物，既相互為一，又顯得差異分明，因此具有一種悖論性（矛盾性），基於這樣的悖論性，冥契者宣稱不可言說。內、外向型的冥契者最大的差異在於，前者所經驗的是一種無時無空的純粹意識，經驗內容的雜多都被消除為空白的統一體；而後者是「太一」遍及萬事萬物，生機活潑的萬物共同顯示出太一。換句話說，繁複雜多的經驗內容不但沒有被消除，反而交織出神聖的一體感。⁷³

史泰司認為內向型比外向型更為徹底，而且大部分內向型的冥契者都能夠藉由內省的工夫而證得冥契經驗，但外向型的冥契者可能只是偶然觸發，因此史泰司判定內向型屬於比較高級的冥契經驗。史泰司對冥契主義的分析來自他對考察對象的歸納，在他的考察對象中並沒有完整討論中國傳統的儒家和道家，因此他忽視了外向型的冥契主義可能能夠達到的境界高度，也忽略了氣在人與萬物之間所扮演的工夫角色。基本上，《孟子》和《莊子》都屬於外向型的冥契主義，在《莊子》雖然能夠同時找到內、外向型的文獻，但大體而言《莊子》對外向型的著墨甚多，投入的關注度更大。⁷⁴ 即便如此，史泰司對冥契主義的核心特徵的分析依然值得參考，特別是他主張「倫理價值的根源在於冥契經驗」，⁷⁵ 他認為人類之所以出現道德或能夠愛他人，必然扎根於同情共感的基礎上，他說：

愛與同情之感是冥契經驗的部分，這是必然的，直接顯現出來的，我們最好將這個當作一種事實。愛從這樣的泉源流出，注入人心，並指導人的行為。但單單此事仍不足以建立冥契倫理學理論。因為冥契倫理學理論要求的不僅是「愛自冥契意識中流出」，而且要求「冥契意識是流向世界的愛之惟一泉源。」

⁷³ 史泰司著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），頁 69-163。

⁷⁴ 關於《莊子》的冥契主義分析，可參賴錫三，《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011），〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉，頁 225-288。

⁷⁵ 史泰司，《冥契主義與哲學》，頁 447。

這種經驗〔按：指冥契經驗〕藉著同情與愛的情感，發揮作用，跨出門檻。我如說：我同情某某有情，或對它有愛，那麼，我等於說，我感受到它的情感。他苦，我亦苦；他樂，我亦樂。冥契理論主張：這種現象顯示兩個獨立個體間的隔閡初步崩解了，分化的部分融化了。崩解融化至極，「我」與「他」實際上就會同一。⁷⁶

倫理實踐是超出個體而迎向他人，而對他人的同情共感在於他人不再是被視為一個客觀的對象，而是與我生命有深切交涉的一個人。史泰司所言的「同一」，不必視為同一化他者、剝奪他者差異性的哲學，反倒可解讀為自我流向他者之愛的一種情感。更重要的是，冥契主義認為倫理價值不僅僅是人類之間的事，也反映了造化的本性，也就是說，扎根於同情共感的道德實踐，亦根於世界的造化本身，因此整個宇宙秩序必然湧現出一種價值，並非西方自然主義般認為自然世界與人文價值不相干。⁷⁷

史泰司對冥契與倫理關係的分析，可以對《孟子》和《莊子》作一個參照的理解。⁷⁸《孟子》主張的「人之所不學而能者」、「所不慮而知者」的「良能」、「良知」，⁷⁹ 奠基在深層意識中的一種「覺」，這種「覺」既要不斷逆向返內去體證，也要順向擴充頤養，不管是逆覺或擴充，都必須貫通到「天」：

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，脩身以俟之，所以立命也。⁸⁰

孟子意欲成就的道德人格，除了為道德實踐的可能性注入了內在心性的根源，也把道德實踐扎根於「天」。這裡的天，代表了一種宇宙秩序，也是萬物生成的力量軌跡，《易傳》謂：「天地之大德曰生」，⁸¹ 所謂的「生」即是「創生」，日月輪

⁷⁶ 同前引，頁 449、451。

⁷⁷ 同前引，頁 447-448。

⁷⁸ 賴錫三將氣論定位在《孟》、《莊》的存有論位階，並以此貫通《孟》、《莊》的冥契主義，再開展出《孟子》與《莊子》個別的倫理關懷，進而確立兩種氣論的知識分子與權力批判。參賴錫三，《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），〈《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識分子與權力批判——「浩然之氣」與「平淡之氣」的存有、倫理、政治性格〉，頁 43-115。

⁷⁹ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 13，〈盡心章句上〉，頁 353。

⁸⁰ 同前引，頁 349。

⁸¹ 朱熹，《周易本義》（臺北：大安出版社，1999），卷 3，〈繫辭下傳〉，頁 252。

轉、節氣交替的雲行雨施，帶來萬物的生機勃發，本身就是一種天地之德，故曰「天地之道，貞觀者也；日月之道，貞明者也；天下之動，貞夫一者也。」⁸² 一者，精誠專注之謂，唯純靈專一，則可以感受天地、日月、萬物生成之道，並且與之相感相應，進而落實「德」的創生，這就是「天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之」，⁸³ 對於天地變化帶來的萬物創生，聖人的「則之」與「效之」，《孟子》一律稱之為「知天」、「事天」。唯有知天、事天，方可立命。此處有孟子的莊嚴，「天道性命相貫通」的義理基本上可以視為孟子的冥契主義的理論，孟子一方面透過存心養性來體證天命，一方面又從生機活潑的天地萬物之中感受到神聖莊嚴的倫理之氣，他稱之為「浩然之氣」，這就是為何當弟子詢問他何謂浩然之氣時，孟子直言「難言也」，因為冥契經驗本來就不易言詮。充斥天地之間的浩然之氣，可以說是為「天地之大德曰生」下的一個註腳，只是浩然之氣的說法更直接把人的主體充養連結到天地之間。因為存心、養氣、踐形到一個層次，人與天地之間已經是一體氣化，相互感通，甚至會出現「上下與天地同流」的冥契經驗：

夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流……。⁸⁴

此處的「化」與「神」，亦相應於《易傳》的「窮神知化，德之盛也。」⁸⁵ 聖人之所以能夠窮神知化，乃在於參贊天地之化、無方之神，因此人與天具有一種高度的一體之感。因為這樣的一體之感，才構成仁愛的核心，關於這一點，《易傳》論述甚詳：

旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而《易》无體。⁸⁶

《易傳》描述的是無形無狀的「易體」，卻與《孟子》所言無甚差別，都共同指出了人的仁愛與「曲成萬物而不遺」的「天」（或「易」），具有一種共同滲透的一

⁸² 同前引。

⁸³ 同前引，〈繫辭上傳〉，頁 248。

⁸⁴ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 13，〈盡心章句上〉，頁 352。

⁸⁵ 朱熹，《周易本義》，卷 3，〈繫辭下傳〉，頁 256。

⁸⁶ 同前引，〈繫辭上傳〉，頁 237。

體之感與相互遙契的地方。孟子更進一步把這種同情共感的一體之感分析成不忍人之心、惻隱之心：

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。⁸⁷

《孟子》說得很清楚，人之所以對他人伸出援手，並非來自什麼目的或企圖，而是當下的不忍，而不忍是一種根本的情感，它驅動了人不得不對他人有所回應，因為當下的心能夠感受到他人的情感，故《孟子》又說：「禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也」。⁸⁸ 這種由怵惕惻隱之心擴充到「人溺己溺，人飢己飢」的感受，正契合史泰司說的「他苦，我亦苦；他樂，我亦樂」的同情共感。在這個共感的當下，他人對我的呼喚讓我必須回應他，這個回應是一種自然而然發生的，並非經過理性算計思慮後才做出的行為。當這種根於心的道德情感隨著氣化工夫的涵養而擴充到天地萬物，則「萬物皆備於我矣」，⁸⁹ 個體的情感能夠流向森然萬物，人與世界融合為一，雖是千差萬別的天地之化，卻又是為一。關於這點，程明道（程顥，1032-1085）體會甚深，他在〈識仁〉篇說：「仁者，渾然與物同體」，⁹⁰ 又說「人與天地一物也」。⁹¹ 人與萬物同體、一物的觀點，自然為《孟子》所蘊含，但在《莊子》中說得更為徹底。

《莊子》有名的「齊物論」之說，正是要打破人與萬物的分裂、隔閡。接續上一節的分析，《莊子》是談「物」的大家，除了個別的器物、實物，「萬物」也是《莊子》重視的。人活於天地之間，必然與萬物共在一體，而人之所以不自由，乃因受困於與萬物的對立關係，當萬物被人類社會的語言命名而分類成各種工具存在時，自然的世界成為了人類征服的領域，一旦不符合人類的使用規定，則冠於「無用」之名而拋棄之，這是莊子對惠施的批評。⁹² 對莊子來說，他看待世界萬物並

⁸⁷ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷3，〈公孫丑章句上〉，頁237。

⁸⁸ 同前引，卷8，〈離婁章句下〉，頁299。

⁸⁹ 同前引，卷13，〈盡心章句上〉，頁350。

⁹⁰ 黃宗羲輯，全祖望補訂，《宋元學案》，《續修四庫全書》史部第518冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷13，頁263。

⁹¹ 程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2008），《河南程氏遺書》，卷11，〈明道先生語一·師訓〉，頁120。

⁹² 莊子與惠施的思維差異，可參賴錫三，〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，《臺灣東亞文

不是「以我觀之」的自我中心，而是「以道觀之」，他所感受到的天地一氣流行的世界，是在萬物畢羅的流變之中顯示出一體不分的理境，故南郭子綦隱几而坐所聽到的天籟，是「夫吹萬不同」（萬物差異而生機活潑）的同時，何嘗不是「天地一指也，萬物一馬也」（萬物歸一）的清靜，如此一切即一的辯證關係，正是典型的外向型冥契主義。只是這樣的冥契，並非靜態如鏡般的寂然觀照，而是一種動態的力量流變所顯示的一體感。如果說，《莊子》的「一」就是「道」，那麼「无所不在」、「无乎逃物」的「道」，既在螻蟻、稊稗，也在瓦甓、屎溺，⁹³ 正好說明了具有究竟義的「太一」遍潤萬物，任何存在物都能夠顯示「道」或「太一」。故又曰「夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉」，⁹⁴ 也惟有萬物都能得其所一，才能「吹萬不同」。故《莊子》的「一」，必須就物化的差異、氣化的流變來理解，前者可用「莊周夢蝶」來說明，後者則可用「遊乎天地之一氣」來解釋。〈齊物論〉結束前的一段文獻帶出了「必有分矣」的「物化」概念：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。⁹⁵

《莊子》的「物化」，既可是人與器物相得相應的「指與物化」，也可以是涉及與萬物的相合為一又有所分別的關係。莊子談論了一系列的「齊物」的概念後，在結束前展示了周蝶在夢中相融為一後，以仍然「必有分」來提醒讀者，萬物多元風格之差異是其終極所肯定的，而這樣的差異不是概念化、工具化、對象化意義下的萬物分類，毋寧是具有一種深度的藝術內涵所展現的「世界風格」(style du monde)。「世界風格」一詞來自現象學的概念，所謂的「風格」是指藝術創作整體的表達形態 (Ausdrucksgestalt)，藉由統一性、規律性的藝術技巧呈現出作品的特殊性，它不僅是外在形式而已，更貫串一個具有關聯性的整體結構，並且構成獨有的特質。⁹⁶ 因此，「世界風格」就是把世界視為一種表達形態，世界不是一種本質的、靜態的

明研究學刊》，8.2（臺北：2011），頁 129-176。

⁹³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈知北遊〉，頁 749-750。

⁹⁴ 同前引，〈田子方〉，頁 714。

⁹⁵ 同前引，〈齊物論〉，頁 112。

⁹⁶ 參宋灝，〈哲學、人文與世界——論述梅洛龐蒂思想中「藝術」與「世界風格」〉，《國立政治大學哲學學報》，22（臺北：2009），頁 90。

枯寂，而是與人類有高度的滲透與交涉，必須在具體的人類活動中顯示自身，人可以藉由藝術創作、人文活動不斷給予世界獨特的意蘊，宋灝說：

所謂的世界其實是人文脈絡中所形成的，而且對我們在歷史中所處的「世界」，藝術創作與審美活動極具關鍵性。「世界」不是一個抽象的觀念，它是具象有形體的，是由動態的文藝活動一直重新所塑形呈現出來之具體狀態，也就是一個「世界形態」(Weltgestalt)。⁹⁷

一方面人可以透過美學工夫來賦予世界獨特的內涵，一方面世界又會返過來對人形成價值作用，宋灝順承梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) 對塞尚 (Paul Cezanne, 1839-1906) 的分析而進一步闡明：

塞尚所畫成的「世界形態」乃是以可見性之魅力為主軸，凸顯存有本身或者存有的「本體」，而並非某種山景的真實地理狀況。塞尚的畫作不要讓觀者認識世界上實際存在的「聖維克多山」那塊地，而是要在地理學的見識背後繪出對存有本身提供信賴感的另一種「世界觀」。著重潛藏存有而不屑表面上之實際佈局的這個世界觀也就表示塞尚與觀者一起身所歸屬的「世界風格」。處於此世界風格籠罩下的人，會捨棄自然科學或科技攝影教導他對周遭環境所信執的認識，會發覺其身所處的周遭環境對他的生存原來有何種價值，憑藉一種非常具體、非常可靠也是非常美麗的海德格所謂「當場質在」(anwesen) 模式，人所處的「世界」支持其生存，給整個人生帶來身體和精神可以一起察覺、體驗到的能量。⁹⁸

由此可見，世界風格必須藉由具體有形象的「可見性」來凸顯「不可見性」的「本體」，也就是說，「世界」必須在一個具體的情境來湧現出「意義」，但是這個別的情境又構成一個整體的意義結構，當人處在這樣的「世界風格」之中，不但不會以科學對象化的模式來看待世界萬物，反而會因為具體的周遭環境而獲得生命能量和價值，當中必然也牽涉到身體與精神的工夫論內涵。⁹⁹

⁹⁷ 同前引，頁 89。

⁹⁸ 同前引，頁 109。

⁹⁹ 《莊子》與身體現象學的關係，可參賴錫三，〈《莊子》「即物而道」的身體現象學解讀〉，《中正漢學研究》，22（嘉義：2013），頁 91-135。現象學的「世界風格」，某個程度上可以說

宋灝還舉了中國山水畫「可行、可望不如可居、可遊之」的例子來闡明世界風格中所顯示周遭環境的具體存在與對人的意義，¹⁰⁰ 而眾所皆知，《莊子》作為中國藝術精神的主體，亦開啟了後代山水畫的藝術世界。¹⁰¹ 進一步來說，世界風格顯現的不可見的「本體」，可以與《莊子》所言的「大本大宗」，¹⁰² 或前述所言的「一」相互參照。《莊子》的「物化」觀開顯了一個世界風格，莊周與蝴蝶在夢中的具體相遇交融形成了一個世界的整體意蘊，而人與世界既然可以相涉相融，互相蘊意於彼此，必然有其氣化作用。真人可「與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」¹⁰³ 就《莊子》的思維來看，「造物者」是天地自然的造化，並非真的有一個超越的人格神或理型世界，¹⁰⁴ 而真人可與造物者為人且能遊乎天地之一氣，表示了天地變化與天地一氣的同質性，天地之間充斥著氣機，這是一種極為精細的流動氣感，在這樣的氣感流動下，人可以感受到世界萬物的生機湧動，與之共融當下。當人與萬物處在這樣的秘響旁通的狀態底下，亦能感受到生命的逍遙法喜。

孟子的浩然之氣，充斥天地之間；莊子的天地之一氣，何嘗不是遍布世界萬物，在氣化工夫的涵養下，兩者非但相容，而且還可以相互受融。《莊子》所言的「天地與我並生，而萬物與我為一」，¹⁰⁵ 和《孟子》所說的「萬物皆備於我矣」，都是一種生命體悟的境界語，兩者的差異不會太大，都是一種人我、物我的相互融涉，情感的流通亦會隨著氣化而「精神四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地」，¹⁰⁶ 也會「上下與天地同流」。跟《孟子》相同，《莊子》的冥契經驗亦奠基在純氣專一的工夫：「純粹而不雜，靜一而不變」、「守而勿失，與神為一；一之精通，合於天倫」。¹⁰⁷ 「一」不只是人物的分野被消弭而歸融，也是一種

是更廣義的外向型冥契主義，它能夠說明外向型冥契主義具有高度的藝術工夫，並不比內向型冥契主義層次低。

¹⁰⁰ 宋灝，〈哲學、人文與世界——論述梅洛龐帝思想中「藝術」與「世界風格」〉，頁 112-113。

¹⁰¹ 如徐復觀所言：「所以在中國藝術活動中，人與自然的融合，常有意無意地，實以莊子的思想作其媒介。而形成中國藝術骨幹的山水畫，只要達到某一境界時，便於不知不覺中，常與莊子的精神相湊泊。甚至可以說，中國的山水畫，是莊子精神的不期而然地產品。」徐復觀，《中國藝術精神》，頁 133。

¹⁰² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天道〉，頁 458。

¹⁰³ 同前引，〈大宗師〉，頁 268。

¹⁰⁴ 〈齊物論〉所言的「使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」正好說明萬物自賓自化，萬物之上、之外沒有一個實體的造物者。只是萬物的自賓自化，又相互構成一個整體的世界風格。同前引，〈齊物論〉，頁 50。

¹⁰⁵ 同前引，頁 79。

¹⁰⁶ 同前引，〈刻意〉，頁 544。

¹⁰⁷ 同前引，頁 544、546。

逆覺收攝的深層意識，氣流遍身體，但唯有工夫的涵養，將感官、心靈都虛化到一種去主體的狀態，始可讓氣感擴充到宇宙，主體才能真正感受到真實世界的天地大美，因此內在的心性亦是《莊子》所關心的，故曰「壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。」¹⁰⁸ 當主體可以與世界同體大化時，在日常生活中亦能與周遭的人事物有一恰當適宜的回應關係，《莊子》稱之為「與物有宜」：

淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。¹⁰⁹

「喜怒通四時」表示主體的情感流向宇宙的變化，而「與物有宜」則蘊含了人與世界的倫理關係，這層倫理關係指向了人必須對世界萬物做出合宜的回應。此處的「宜」，與《孟子》的「義」，不會相去太遠，所謂「義者，宜也。」¹¹⁰ 如果說，《孟子》的倫理價值源自深層的情感，那麼《莊子》對萬物所流出的情感，亦能開啟倫理價值，如史泰司所言，倫理的根源是冥契意識。就這一點來說，《莊子》的美學氣化主體，亦含有倫理的因素。

總的來說，《莊子》與《孟子》所理解的宇宙大化，不會只是兩種形態，毋寧為可以相互對話的共同結構，其結構的對應關係整理如表二：

表二：《孟子》與《莊子》的氣化世界之對照

	《孟子》	《莊子》
氣化流通的世界觀	上下與天地同流	精神四達並流，无所不極
物我合一	萬物皆備於我矣	萬物與我為一
心性、氣與世界的關係	1. 善養浩然之氣 2. 存其心，養其性，所以事天也	1. 遊心於淡 2. 壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造
身體實踐的工夫	其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻	忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也

由表二可見，無論是冥契經驗、氣論或工夫論，《孟》、《莊》在思維結構上

¹⁰⁸ 同前引，〈達生〉，頁 634。

¹⁰⁹ 同前引，〈大宗師〉，頁 230-231。

¹¹⁰ 朱熹，《四書章句集注》，《中庸章句》，頁 28。哈佛大學的學者 Michael Puett 則把儒家的「義」界定為「（對世界）較適當地回應方式」（better ways of responding），參 Michael Puett, *The Path: A New Way to Think About Everything* (Great Britain: Penguin Books, 2016), p. 27.

都具有高度的共通性。¹¹¹ 然歷代的詮釋者不會把《孟》、《莊》相提並論為同一種思想型態，兩者的差異似乎也不能忽略。筆者不會反對《孟》、《莊》有差異，有差異才構成對話的條件，若同質性過高，也沒有對話的必要了，但是兩者的差異不會是終極的差異，或許可以透過理論的整合使其相互闡發出更為深刻的思想。《莊子》的冥契主義雖可蘊含倫理內涵，但畢竟不是正面建立一套道德的規範體系，而《孟子》卻是很明確要從「不忍人之心」推展到「不忍人之政」，當中透顯出濃厚的道德意識與社會的理想抱負，那麼《莊子》在倫理實踐上能夠提供怎樣的具體貢獻呢？至於《孟子》，雖然也談到了踐形的重要性，也肯定禮對人的規範作用，但是卻缺乏身體技藝的論述。身體技藝是開啟生命自由的一個關鍵，若缺乏這點而不斷凸顯道德理性的重要，則很容易成為一種主宰性過強的主體中心，主體中心恰是《莊子》所強烈批判的。孟子的踐形，能否開展出身體技藝的美學修養呢？這兩個問題，恰好是《孟》、《莊》聯合來解讀的意義。¹¹²

¹¹¹ 審查人表示：「孟子透過道德的無窮實踐而肯定他能與充塞天地之間的浩然之氣合一，看似與莊子通過聽以之氣的虛已而與道通而為一，在理論結構上相似。但孟子的天地是道德宇宙，在道德宇宙中如何轉化血氣身軀而與道德宇宙的浩然之氣合而為一，是一回事；而莊子的天地是自然，在自然的大化流行中，如何順應構成宇宙萬物之生氣，而成為與物無別的道通而為一，又是另外一回事。透過倫理的主體氣化，其氣的構成是身體血氣的道德轉化，而透過美學的主體氣化，其氣的構成則是順應物活論的氣運而與之宛轉。作者所關注的建立道德主體性與批判宰制的去主體性，在此反而正顯示它們在孟莊之間的兩難。」筆者的回應是，孟子重視道德宇宙的浩然之氣如何轉化血氣身軀的慾望或限制，但對莊子亦然。〈刻意〉篇裡談到了一種「平易恬淡」，能夠達到「德全而神不虧」，因此不可能不存在對血氣身軀慾望的轉化，即便要順應萬物，與萬物維持一個逍遙的關係，首先也要對利益慾望的血氣身軀有所轉化。在天人合一的境界裡，莊子強調「萬物與我為一」，孟子提出「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」，都主張一種人我或物我不分，而這裡的「不分」正是凸顯了兩者對萬物均有「一體之感」，也就是某種意義下的親密性，而且是破除了位階的高低之分，同時也是物我能夠彼此感通的基礎，當中，既有美學也有倫理，因此，縱使孟子與莊子有不同的氣論，但是在終極的意義上，兩者是可以溝通的。

¹¹² 審查人表示：「雖然孟子與莊子都在氣化主體的觀點下結合美學與倫理，但問題是，他們對於美學與倫理的定義卻是有相當大的差異的。孟子的倫理主體是自我立法的，它的美學是道德美學（莊嚴與神聖之壯美），而莊子的美學是開放的自然無目的性之世界開顯性，其倫理性則是不宰制。且在結合倫理與美學的位階上亦有差異，孟子必先立道德主體性，再談踐形之存在美學，而莊子則必須先追求美學無目的性的自由存有，再進而論批判權力宰制的倫理。」筆者的回應是，在氣化主體的概念下，不見得無法貫通孟莊。莊子的心齋、虛待，與其說是無目的性來待物，不如說是不以封閉的自我視角來限定主體與物的關係，而是「以道觀之」，立基在更為開放、全面的視角，讓我與物之間產生更多可能性（逍遙、養生、創意）。同時，也因為自我敞開，去除主觀的成見與認定，因此更加可以感受、理解別人，而不是用自我的標準強加在他人身上。就此而言，孟子非但不會反對，反而應該會認為這也是「配義與道」之內涵，因為道德規範不是一套僵化、吃人的禮教，養浩然之氣，正是要擴大自身的胸懷，培養感通他人的能力，擴充惻隱之心。莊子所重視的身體技藝，對於孟子的養氣來說，應該是有其積極的啟發意義。同時，筆者不贊同

四、《孟》、《莊》聯合的視角：倫理與美學所展開的氣化主體

《莊子》氣化主體的一個重要內涵，在於讓主體的身心能夠有充分的虛化，使得主體處在一種流動、變化的敞開狀態，其所對治的，正是偏執、帶有成心的封閉主體。社會的規範，必須藉由制度、習俗、禮儀來對人進行約束，而這些規範的建立，必須透過語言來進行。語言不只具有溝通的作用，還是社會論述、言論的要件；而論述、言論背後都會承載一套價值、觀念，當人堅持自己的一套論述或言論，則會固守著語言背後的價值和觀念，進而構成了頑固的意識形態，《莊子》稱之為「成心」，而呈現這些意識形態的論述或言論，《莊子》則稱之為「物論」。被稱為顯學的儒墨，恰好是當時的兩種物論，這兩種物論彼此不相容，「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。」當出現兩種對立的言論或立場時，彼此相互指責對方為非，所謂「彼亦一是非，此亦一是非」，觀念、價值和立場的鬥爭將會無窮無盡地持續下去。針對這個問題，《莊子》提出了「莫若以明」的對治方法。¹¹³ 所謂的「莫若以明」，《莊子》解釋道：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。¹¹⁴

這一段看似複雜拗口的文句，其實並不難懂，郭象的解釋值得注意，其注：

夫自是而非彼，彼我之常情也。故以我指喻彼指，則彼指於我指獨為非指矣。此以指喻指之非指也。若復以彼指還喻我指，則我指於彼指復為非指矣。¹¹⁵

莊子的倫理內涵只有「不宰制」與「對權力的批判」而已，對權力的批判與自我宰制的反思自然是莊子的亮點，但是莊子在強調一種人與萬物、他人的相處應該要維持一種自由的關係時，也一定會牽涉到倫理規範的問題，莊子並非反對倫理規範，而是對這些倫理規範多了一層反思，避免成為一種徒有外在形式的教條，故其所肯認的倫理規範也會是自我立法的。

¹¹³ 引文見郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 63、66。

¹¹⁴ 同前引，頁 66。

¹¹⁵ 同前引，頁 69。

對一般人而言，站在自己的角度來詮釋、理解他人的觀點，是人之常情，若他人的觀點與自己相左，便很容易把他人的觀點判定為錯誤的。《莊子》的「指」，是「手指」，但實際上要說的是手指（語言）背後所指涉的概念、觀點，「喻」有說明、使人了解的意思。依據郭象的解釋，「以指喻指之非指」的意思是「以自我的觀點來說明他人的觀點，那麼他人的觀點在我的說明下就會是錯誤的觀點」；「以非指喻指之非指也」的意思則是「以他人的觀點來說明我的觀點，那麼我的觀點在他人的說明下就會是錯誤的觀點」。

若每個人只能站在自己的角度去思考、理解他人的想法，那麼就只能執於一端，被一種意識型態綁架，無法進行更加全方位的思考。因此，若能站在自己的角度思考，又能站他人的角度進行思考，在他人與自我之間不斷反覆思考、反思、修正，那麼這樣的一種主體，不但在實際的人倫關係上能夠更加貼近、體貼他人，放在當代的民主政治的公民論述的位置，亦有重要的內涵。¹¹⁶

容許多元價值、不同的聲音是民主政治的特色，但是也因為每個文化族群、來自不同背景的個人，觀看事物的角度、觀點、立場都會有很大的差別，如此也會造成對話上的困難。當代民主社會出現的不同「物論」，其類別、型態不比戰國時期的百家爭鳴來得少，甚至複雜得多。而「物論」所形成的群體與群體、個體與個體的對立鬥爭，究其根由，乃是語言的二元結構所承載的是非、黑白、美醜、善惡的觀念。

《莊子》曰：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也，請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」¹¹⁷ 語言是文明的起源，可以說沒有語言的發明，就不會有文明，但是語言所帶來的區分、別類，亦會賦予「分」背後的價值觀念，從此醞釀了各種對立與分裂，一旦語言成為了一種權力的論述，那麼就會帶來同一化他者的暴力，故《莊子》對語言總是抱持一種敏銳的批判意識。

《孟子》對語言亦有高度的留意，其曰：「詖辭知其所蔽，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。聖人復起，必從吾言矣。」¹¹⁸ 詖辭（片面的言辭）、淫辭（過度的言辭）、邪辭（不正道的言辭）和遁辭（閃躲的言辭）都是出自人心，而帶來的結果是對國家政治的危

¹¹⁶ 參鄧育仁，《公民儒學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），〈《孟子》《莊子》聯合閱讀的觀點：民主別傳與公民論述的位置〉，頁 115-148。

¹¹⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 83。

¹¹⁸ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 3，〈公孫丑章句上〉，頁 232-233。

害。不難想像，這生於人心的四種言辭，亦會帶來人與人之間關係的破壞。禮教與語言是一體兩面的關係，當禮文化充斥著生活周遭的時候，禮就成為一種判定是非好壞的標準，如此，一旦不能符合禮規範的人都會被貼上有色的標籤。當一個人要學習禮文化的時候，必然從語言開始習得，這樣一來，語言背後所承載的意識形態亦會伴隨著禮而深植在人的腦海，進而形成了一種刻板的印象。

〈德充符〉中出現的申徒嘉是一個兀者，與子產同師伯昏无人，然而子產卻要求申徒嘉：「我先出則子止，子先出則我止。」隔日，申徒嘉依舊與子產同席而坐，子產再次警告申徒嘉：「我先出則子止，子先出則我止。今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」此番話顯出子產的自我中心。子產是鄭國大夫，位高權重，故稱之為「執政」，他質疑申徒嘉作為一個身有殘缺的人，竟然妄想與身為大官的自己「平起平坐」。申徒嘉回應說，伯昏无人是一個賢者，門下怎麼會有子產這般傲慢的心態，他詰問子產「今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎？」按理來說，子產從學於伯昏无人，應能受其薰陶，達到無「分別心」的心境，但事實並非如此。子產面對申徒嘉的質問，亦不甘示弱地回應：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」子產認為申徒嘉身擁殘缺之軀，卻自認與一般人無異，宛若與古代聖王堯爭善，因此他請申徒嘉計量一下自己德性是否有這個資格。

若在當代來看，子產明顯對身障人士有歧視。然而，子產對申徒嘉的批評，背後其實有更深的文化脈絡可循。子產浸受禮文化，而威儀的身體是禮的要求，對比之下，身體殘缺的人無法符合這個標準，因此成為子產眼中不具有德性、地位比別人來得低賤的人。故事最後，申徒嘉回應：「人以其全足笑吾不全足者多矣，我佛然而怒；而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪！吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎？」他人對申徒嘉身殘的嘲笑曾讓他非常憤怒，但自從拜入伯昏无人門下後，逐漸改善了他的心境，從學十九年，未嘗感覺自己是一個兀者，他看待自己與一般人沒有太大的差別。子產只執著於申徒嘉的形體，顯然未領會生命之大道。申徒嘉一番話，高下立判，令子產無地自容。¹¹⁹

《莊子》並不會反對儒家的仁義禮智信勇廉等的德性，其批判的對象有兩種人，第一是把這些道德標準教條化之後成為了壓迫他人禮教的人，第二是以道德自居而凸顯自己擁有比別人更高人格的人。一個具有真正道德內涵的主體人格，能夠

¹¹⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈德充符〉，頁 196-201。

做到「大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮」。¹²⁰《莊子》所言的「大辯」、「大仁」、「大廉」和「大勇」，可以進一步補充《孟子》的道德人格。《莊子》所強調的聖人，奠基在「去主體化」的美學工夫，這是因為在氣化作用下，人的主體不會是封閉、僵化的；同樣建立在氣化基礎上的《孟子》，所凸顯的「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的主體人格，¹²¹雖然有其剛毅的性質，卻不是一種頑固的封閉主體，更不是禮教規訓的產物，而是出自人的本性故，其曰：

天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。¹²²

所謂的「故」，是推求其根本的意思，「以利為本」的「利」，朱熹注「利，猶順也，語其自然之勢也。」¹²³即順其自然之謂，故孟子言善，必根基於一種自然而然的興發，非權力意志的強行主宰與壓迫。如同大禹治水，是順其自然之勢來疏通水流。進一步來說，惻隱、羞惡、恭敬、是非之心所實踐的仁義禮智，究其言，只是「行其無事也」。跟《老子》的「處無為之事」一樣，¹²⁴都強調生命的自然而然，不刻意、不黏滯，藉由工夫的涵養慢慢做到「所過者化，所存者神」，如此則可以因應萬事萬物的變化而能「不動心」。孟子反對人性壓抑的教條規訓，因此他舉了「揠苗助長」的故事告訴弟子「心勿忘，勿助長也」。¹²⁵對於社會規範的禮，孟子自然是贊同，但他一方面為禮賦予了內在心性的基礎，一方面為免禮成為一種僵化的形式教條，故提出了「權」的變通概念。¹²⁶如果說，「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達」¹²⁷是一種培養道德意識與情感的主體化過程，那麼踐形、養氣則可視為一種去主體化的過程。孟子幾乎不談技藝創造的美學修養，但是不表示他無法通往藝術實踐的工夫，他對血氣有相當敏銳的觀察，自春秋以降，血氣會影響一個人的精神狀態已成為了當時的觀念，《左傳·昭

¹²⁰ 同前引，〈齊物論〉，頁 83。

¹²¹ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 7，〈滕文公下〉，頁 266。

¹²² 同前引，卷 8，〈離婁章句下〉，頁 297。

¹²³ 同前引。

¹²⁴ 王弼等，《老子四種》，《老子王弼注》，〈上篇·二章〉，頁 2。

¹²⁵ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 3，〈公孫丑章句上〉，頁 232。

¹²⁶ 「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」同前引，卷 7，〈離婁章句上〉，頁 284。

¹²⁷ 同前引，卷 3，〈公孫丑章句上〉，頁 238。

公十年》有載：「凡有血氣，皆有爭心，故利不可強，思義為愈。」¹²⁸ 孔子也說：「少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；其老也，血氣既衰，戒之在得」，¹²⁹ 可見一個人血氣如何會影響一個人的主體狀態，不少人會犯錯行惡，都是因為血氣作祟。因此，如何調節血氣，不會只有醫理上的意義，也具有倫理的意義，孟子的存心、踐形、養氣的工夫，正是奠基在血氣觀念上的修養，而類似神工梓慶這般「未嘗敢以耗氣」的技藝，自然是調養血氣、轉化自我的重要活動，就此而言，孟子不但不會反對，反而會樂觀其成。況且儒家的傳統向來重視「藝」，最能表現孔子「依於仁，遊於藝」¹³⁰ 的精神莫過於音樂，孔子擅於古琴，荀子有〈樂論篇〉，而出土文獻《性自命出》則清楚顯明音樂對人的道德情感的涵養作用：

凡聲其出於情也信，然後其入撥人之心也厚。聞笑聲，則鮮如也斯喜。聞歌謠，則陶如也斯奮。聽琴瑟之聲，則憚如也斯嘆。觀《賁》、《武》，則齊如也斯作。觀《韶》、《夏》，則勉如也斯斂。詠思而動心，如也，其居次也久，其反善復始也慎，其出入也順，始其德也。¹³¹

凡聲出於情感，接著能夠影響到他人的心，而最能表現情感之聲，莫過於音樂。音樂必涉及人的耳目之感，進而「詠思而動心」，最終「反善復始」、「出入也順」，涵養人的道德心性，在這個過程，必有氣作用其身，音樂對於人的影響過程，宛若《莊子》「聽之以耳」後「聽之以心」，接著「聽之以氣」而能「虛而待物」，故音樂的觀賞聆聽也會有一身心的虛化作用。孟子自己也說：「仁言，不如仁聲之入人深也。」¹³² 好的音樂就是一種仁聲。因為有音樂的涵養，故對他人的感受亦會真切深刻，如此在實踐道德的過程，不會像子產這般同一化與己相異的他人，而是能夠放下自我，真正迎向他人。孟子對舜大加讚賞，因為舜能夠「舍己從人」：

大舜有大焉，善與人同。舍己從人，樂取於人以為善。¹³³

¹²⁸ 楊伯峻編著，《春秋左傳注》，頁 1317。

¹²⁹ 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷 8，〈季氏〉，頁 172。

¹³⁰ 同前引，卷 4，〈述而〉，頁 94。

¹³¹ 劉祖信、龍永芳，《郭店楚簡綜覽》，頁 58。

¹³² 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 13，〈盡心章句上〉，頁 353。

¹³³ 同前引，卷 3，〈公孫丑章句上〉，頁 239。

舜之所以偉大，在於他樂取他人的優點，並不會以自我中心來看待他人。若聯合《莊子》的「以非指喻指之非指也」，那麼人不但可以透過他人來反省自我，甚至能夠在他人與自我的觀點來回辯證，不斷打開更多的可能性。

總的來說，《莊子》和《孟子》的氣化主體，都含有倫理與美學的內涵，若一起聯合來建立一種具有當代意義的「工夫倫理」，那麼這樣的倫理主體必定是不斷處在流動的氣化感通的狀態，隨著流變而因應世界的變化，一方面能夠主體化，一方面也必須去主體化。

五、結論

西方在啟蒙時代所凸顯的大寫理性，經過工業革命與資本主義的改造之後，成為了一種工具理性，也為現代性的封閉結構奠定了基礎。後現代、解構主義的出現，乃至於尼采注重的身體美學（反對精神、擁抱身體），可以說是對同一化工具理性主宰的反撲；而阿多諾則獨具創見，其否定辯證的思維，打開了雙重批判，一方面反省康德以來的過度重視理性的主體，一方面對於強調慾望的美學保持謹慎的態度。傅柯晚期的時候，基本上擁有與阿多諾共通的反思精神，他關注的是倫理與越界美學之間如何找到一種新的出路。《孟子》和《莊子》在當代之所以如此重要，恰好是因為兩者所展開的氣化主體，同時擁有雙重批判的內涵，而且對於生命修養亦可提供豐富的思考資源。然不同於阿多諾與傅柯，孟莊的宇宙觀、人生觀，涵有一種「體」的觀念，天地一體、萬物一體的思想是孟莊在思考人與世界關係的核心概念。對於西方學者來說，中國哲學的氣化與一體的觀念，是一種「同一性」的哲學，潛藏著令人戒慎恐懼的同一化權力的問題。然而，《孟》、《莊》的「體」，不會是黑格爾式的，毋寧是一種類似身體現象學所言的「世界風格」，人的存在價值不只是世界所賦予的，人亦能參與這個世界、創造這個世界，乃至於批判、修正這個世界。只是這樣的一種創造或批判，不是狂傲獨大，而是在人與世界雙向影響、交涉下的來回辯證的互動關係，此乃《孟》、《莊》聯合觀點下，具有倫理與美學的氣化主體，或某種跨文化意義下的「倫理風骨」。

（責任校對：劉思好）

引用書目

一、傳統文獻

- 孔安國 Kong Anguo 傳，孔穎達 Kong Yingda 疏，《尚書正義》*Shangshu zhengyi*，收入阮元 Ruan Yuan 審定，盧宣旬 Lu Xuanxun 校，《重校宋本十三經注疏》*Zhongkan Songben shisanjing zhushu* 第 1 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1989。
- 王 冰 Wang Bing 註釋，高保衡 Gao Baoheng 校正，《黃帝內經素問（附靈樞）》*Huangdi neijing suwen (fu Lingshu)*，臺北 Taipei：文光圖書 Wenguang tushu，1992。
- 王 弼 Wang Bi 等，《老子四種》*Laozi sizhong*，臺北 Taipei：大安出版社 Da'an chubanshe，2008。
- 朱 熹 Zhu Xi，《周易本義》*Zhouyi benyi*，臺北 Taipei：大安出版社 Da'an chubanshe，1999。
- _____，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2006。
- 范 曄 Fan Ye 撰，李賢 Li Xian 等注，《後漢書》*Houhanshu*，臺北 Taipei：樂天出版社 Letian chubanshe，1974。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 輯，王孝魚 Wang Xiaoyu 整理，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，2004。
- 黃宗羲 Huang Zongxi 輯，全祖望 Quan Zuwang 補訂，《宋元學案》*Songyuan xue'an*，《續修四庫全書》*Xuxiu siku quanshu* 史部第 518 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1995。
- 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組 Zhangjiashan ersiqi hao Hanmu zhujian zhengli xiaozu 編著，《張家山漢墓竹簡》*Zhangjiashan Hanmu zhujian*，北京 Beijing：文物出版社 Wenwu chubanshe，2006。
- 程 顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校，《二程集》*Er Cheng ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2008。
- 楊伯峻 Yang Bojun 編著，《春秋左傳注》*Chunqiu Zuozhuan zhu*，高雄 Kaohsiung：復文圖書 Fuwen tushu，1991。

二、近人論著

- 王叔岷 Wang Shumin, 《莊子校釋》 *Zhuangzi jiaoshi*, 臺北 Taipei: 臺聯國風出版社 Tailian guofeng chubanshe, 1972。
- 史泰司 Walter Terence Stace 著, 楊儒賓 Yang Rur-bin 譯, 《冥契主義與哲學》 *Mingqi zhuyi yu zhexue*, 臺北 Taipei: 正中書局 Zhengzhong shuju, 1998。
- 何乏筆 Fabian Heubel, 〈越界與平淡〉“Yuejie yu pingdan”, 《中國文哲研究通訊》 *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*, 20.4, 臺北 Taipei: 2010, 頁 43-59。doi: 10.30103/NICLP.201012.0005
- _____, 〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉“Qihua zhuti yu minzhu zhengzhi: guanyu Zhuangzi kuawenhua qianli de sixiang shiyan”, 《中國文哲研究通訊》 *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*, 22.4, 臺北 Taipei: 2012, 頁 41-73。doi: 10.30103/NICLP.201212.0003
- _____, 〈自由的辯證——阿多諾對康德的批判〉“Ziyou de bianzheng: Aduonuo dui Kangde de pipan”, 國立政治大學 Guoli zhengzhi daxue 舉辦, 「康德哲學會議」 “Kangde zhexue huiyi”, 臺北 Taipei: 2004 年 9 月 29-30 日。
- 余英時 Yu Ying-shih, 《論天人之際：中國古代思想起源試探》 *Lun tianren zhiji: Zhongguo gudai sixiang qiyuan shitan*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2014。
- 宋 灝 Mathias Obert, 〈哲學、人文與世界——論述梅洛龐蒂思想中「藝術」與「世界風格」〉“Zhexue, renwen yu shijie: lunshu Meiluopangdi sixiang zhong ‘yishu’ yu ‘shijie fengge’”, 《國立政治大學哲學學報》 *Guoli zhengzhi daxue zhexue xuebao*, 22, 臺北 Taipei: 2009, 頁 83-122。
- 杜維明 Tu Wei-ming, 〈身體與體知〉“Shenti yu tizhi”, 《當代》 *Dangdai*, 35, 臺北 Taipei: 1989, 頁 46-52。
- 威廉·詹姆斯 William James 著, 蔡怡佳 Cai Yi-jia、劉宏信 Liu Hong-xin 譯, 《宗教經驗之種種》 *Zongjiao jingyan zhi zhongzhong*, 臺北 Taipei: 立緒文化 Lixu wenhua, 2003。
- 徐復觀 Xu Fu-guan, 《中國藝術精神》 *Zhongguo yishu jingshen*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1984。
- _____, 《中國人性論史（先秦篇）》 *Zhongguo renxinglun shi (Xianqin pian)*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1994。
- 梁 濤 Liang Tao, 《郭店竹簡與思孟學派》 *Guodian zhujian yu simeng xuepai*, 北京 Beijing: 中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2006。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin, 〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉“Rumen biezhuan: Mingmo Qingchu Zhuang Yi tongliu de sixiangshi yiyi”, 收入鍾

- 彩鈞 Chung Tsai-chun、楊晉龍 Yang Chin-lung 主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》*Ming Qing wenxue yu sixiang zhong zhi zhuti yishi yu shehui: xueshu sixiang pian*，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo，2004，頁 245-289。
- _____，〈《儒家身體觀》*Rujia shenti guan*〉，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubuichu，2008。
- _____，〈支離與踐形——論先秦思想裏的兩種身體觀〉“Zhili yu jianxing: lun Xianqin sixiang li de liangzhong shenti guan”，收入楊儒賓 Yang Rur-bin 主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》*Zhongguo gudai sixiang zhong de qilun ji shenti guan*，臺北 Taipei：巨流圖書 Juliu tushu，2009，頁 415-449。
- _____，〈《儒門內的莊子》*Rumen nei de Zhuangzi*〉，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2016。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin、賴錫三 Lai Hsi-san、何乏筆 Fabian Heubel 對談，劉思妤 Liu Szu-yu 整理，何乏筆 Fabian Heubel 校訂，〈「何謂遊之主體？」對話紀錄〉“‘Hewei you zhi zhuti?’ duihua jilu”，《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*，27.1，臺北 Taipei：2017，頁 91-107。
- 熊公哲 Xiong Gongzhe，《荀子今註今譯》*Xunzi jinzhu jinyi*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1988。
- 劉祖信 Liu Zuxin、龍永芳 Long Yongfang，《郭店楚簡綜覽》*Guodian Chujian zonglan*，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu，2004。
- 鄧育仁 Norman Y. Teng，《公民儒學》*Gongmin ruxue*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2015。doi: 10.6327/NTUPRS-9789863500926
- 賴錫三 Lai Hsi-san，《當代新道家——多音複調與視域融合》*Dangdai xin daojia: duoyin fudiao yu shiyu ronghe*，臺北 Taipei：臺大出版中心 Taida chuban zhongxin，2011。doi: 10.6327/NTUPRS-9789860288247
- _____，〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉“Lun Huishi yu Zhuangzi liangzhong siwei chayi de ziranguan”，《臺灣東亞文明研究學刊》*Taiwan Dongya wenming yanjiu xuekan*，8.2，臺北 Taipei：2011，頁 129-176。doi: 10.6163/tjeas.2011.8(2)129
- _____，〈《莊子》「即物而道」的身體現象學解讀〉“Zhuangzi ‘ji wu er dao’ de shenti xianxiangxue jiedu”，《中正漢學研究》*Zhongzheng hanxue yanjiu*，22，嘉義 Chiayi：2013，頁 91-135。
- _____，〈道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新〉*Daojiaxing zhishifenzi lun: Zhuangzi de quanli pipan yu wenhua gengxin*，臺北 Taipei：國立臺

灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin , 2013 。 doi: 10.6327/
NTUPRS-9789860381634

魏啟鵬 Wei Qipeng 、胡翔驊 Hu Sianghua , 《馬王堆漢墓醫書校釋（壹）》
Mawangdui Hanmu yishu jiaoshi (I) , 成都 Chengdu : 成都出版社 Chengdu
chubanshe , 1992 。

Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton. Abingdon: Taylor & Francis
e-Library, 2004.

Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, trans. Allen W. Wood. New
Haven: Yale University Press, 2002.

Puett, Michael. *The Path: A New Way to Think About Everything*. Great Britain: Penguin
Books, 2016.

The Twofold Loop of Ethics and Aesthetics: Contemporary Cultivation and Criticism of the *Mencius* and the *Zhuangzi*

Tan Kang Lin

Department of Chinese Literature
National Chung Cheng University
tankanglin2008@hotmail.com

ABSTRACT

In the development of contemporary philosophy, ethics has been closely related to aesthetics. Foucault proposed the concept of “Ethos” during his later years in an attempt to demonstrate the dialectical possibility of “subjectivation” and “de-subjectivation” using the aesthetics of existence. Two important Chinese philosophical works, the *Mencius* 孟子 and the *Zhuangzi* 莊子, can offer a response to Foucault’s concept of Ethos, especially with respect to the dimensions of “cultivation” and “criticism.” The ethical concept of “life and the way of heaven are consistent with each other” proposed in the *Mencius* lays particular stress on the establishment of the moral subject. On the contrary, the aesthetics involved in the notion that “advancements of skills are based on Tao” from the *Zhuangzi* embodies de-subjectivation. However, the concepts of “putting into practice” and “cultivating energy” from the *Mencius* also reflect the aesthetics of de-subjectivation, whereas the idea that “Heaven, earth, and the myriad things form one entity” advanced in the *Zhuangzi* also possesses an ethical dimension. The cultivation of aesthetic ethics, which is rich in critical spirit, can be developed by comparing the similarities and differences between these two works.

Key words: ethics, aesthetics, cultivation, criticism

(收稿日期：2018. 1. 4；修正稿日期：2018. 3. 21；通過刊登日期：2018. 5. 21)