

「內在他者」——論莊子思想中「生命的有限性」 與「實踐的可能性」*

劉滄龍**

國立臺灣師範大學國文學系

摘 要

生命中不由自主的限制性，透過視角的轉換，「外在他者」調轉成自我理解的內在條件，成為「內在他者」。莊子的「心齋」工夫，便是此一視角轉換的技藝，以虛化自身的方式任讓「他者」遊化於心物之初。此一虛化、無知的「心齋」便是「以無知知」。不論是「無用之用」或「無知之知」，皆顯示莊子思想中「生命的有限性」與「實踐的可能性」之間的弔詭關係。「不得已」既然難以免除，如何因應化解此一內外的緊張與衝突，將是身處人間世能否逍遙無待，甚至據以展開具有突破性政治行動的關鍵。

關鍵詞：莊子，內在他者，有限性，可能性

* 承蒙兩位審查人提供許多深刻的修改意見，還有編輯專業精細的校改，謹此一併深致謝忱。
** 作者電子郵件信箱：synapsea@ntnu.edu.tw

一、前言

生命因死亡而有其根本的限度，如何在此有限的人生安然度世，身入俗世而逍遙度日？莊子生當亂世，他的抉擇不同於孔子「知其不可而為之」，面對人生與政治的諸多「不得已」，他主張「無知之知」、「無用之用」，發展了老子「無為而無不為」的思想。然而，莊子所讚許的「知」與「用」又該如何理解？本文將以「內在他者」這個概念解讀莊子如何看待生命的自我理解與自我轉化：納受死亡所加諸於生命自身的限制，是面對「不得已」之限制的一種「無為」的態度。「無為」並非消極無所作為，而是認識自身條件的限制，透過自我轉化的工夫，讓有待之身成為逍遙之場。「以無為為」正是莊子所讚許的「無用之用」。

生命除了死亡此一大限外，還有諸多的「不得已」。莊子實踐智慧之特色即是在各種限制性中看到行動的可能性。限制可以不只是限制，也是可能性。莊子的工夫論，是一種啟動自我轉化、容受異質性他者的能力，讓物我得以在保持自身的獨特性中，既各自成全又能共感交流。

人的生命有限，身處亂邦危世不論賢愚更可能隨時遭逢不測。《莊子》一書之所以具有超越時空的魅力，正是以敏銳的感受力道出生命的有限性，並且提供了深刻的洞察分析。¹ 莊子的發言對象尤其是針對懷抱高才卻有志難伸之士，既契接孔子的生命處境，又有自況之意。² 面對「不得已」，孔子知其不可而為之，莊子則主張若被「不得已」所驅動，該當無心而為，以無知之知行無用之用。莊子本人是否曾經以他特具的處世智慧，親身示範了某種安於不得已之命的生活方式，已經無法確知，至於他所留下的思考方案，更是引起後世紛然殊異的解讀方向，尤其難以斷定的是，《莊子》書中揭露的是否為消極避世的思想。

「內在他者」³ 這個概念，可為「生命的有限性」⁴ 此一課題提供某種理解途

¹ 王叔岷說：「莊周生於亂世，入俗而超俗，至清而容物，為岷生平最景仰先哲。」王叔岷，《莊學管闡》（新北：藝文印書館，1978），〈序〉，頁1。離世而鄙俗易，入俗而超俗難；遠物以自清易，容物而清虛難。王叔岷確乎道出莊子所嚮往的人生境界。

² 安於貧困的顏回似乎是莊子的前身，所以才如此頻繁地請顏回代言自我轉化之道。或許莊子想要綜合承接的是兼融孔老之道。

³ 在本文的脈絡中，「他者」是指主體所感知那加諸自身不由自主的陌異力量，且往往被視為主體外部的限制。在《莊子》文本中，尤其常以「命」來指稱此陌異的力量，如〈達生〉有謂：「不知吾所以然而然，命也。」本文所引《莊子》原文只標明篇章不註頁碼，引文均出自郭慶藩撰，

徑，我將藉此詮釋《莊子》〈逍遙遊〉與〈人間世〉，並且試圖將生命中種種的「有限性」不只看成是負面的限制性，而是可以驅動生命自我轉化的內在條件——即「實踐的可能性」，「生命的有限性」與「實踐的可能性」具有某種弔詭的關係。若能展開莊子所提議的自我轉化工夫，那麼生命在各種有待的限制性中，可望找到新的實踐的可能性。

〈逍遙遊〉的鯤鵬寓言便在說明，本來被俗情所排斥的無用的他異性，如何在自我轉化的工夫中，成為自我理解的內在條件。生命的有限性雖然會造成實踐上的種種限制與障礙，然而「無己」此一虛化主體的工夫，正是要試圖敞開一無待之遊的行動間隙。

至於〈人間世〉中人子、人臣所固有之不得已的「命」（自然親情）、⁵「義」（社會規範），則被視為現世人間最主要的兩種「不得已」的限制。⁶ 我們

王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，2012）。這是廣義地將生命中不得不如此，而且無法理解的他異力量視為「命」。此一對「命」的規定，彷彿制定了某種不可轉化的限制性，甚至必然性，其實莊子的想法有一曲折不易被理解，本文的目的就是把此一曲折處展示出來。另外，之所以會提出「內在他者」這個概念來討論莊子，還有個間接來自於尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）的觀點，跟莊子的想法（例如「無知之知」）或許也有所呼應，他認為：「每個人跟自己最為遙遠。」尼采這麼說是顛倒了羅馬詩人 Terentius 的格言：「每個人跟自己最為切近。」此處中譯出自筆者，譯文可參尼采著，趙千帆譯，《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北：大家出版，2017），〈序言 1〉，頁 47。德文版本則見於 Friedrich Nietzsche, *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari (München/Berlin/New York: Walter de Gruyter & Co, 1980), Band 5, p. 248.

⁴ 關於「有限性」，本文只著重在「命」的「他者性」，但未具體處理死亡這個課題。專論莊子如何看待死亡的著作可參：賴錫三，〈莊子的死生隱喻與自然變化〉，《漢學研究》，29.4（臺北：2011），頁 1-34；鍾振宇，《道家的氣化現象學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016），第 6 章，〈莊子的死亡存有論〉，頁 187-225。

⁵ 在〈人間世〉中，因自然生命而有的血親之情，視為「不可解於心」的「命」，是一種狹義的對「命」的指稱，我們可以把它納入廣義的「命」（「不知吾所以然而然」），不論廣狹的界定方式，「命」都指向某種他異的、限制的，使個體無法自主的力量。

⁶ 劉笑敢認為「不得已」是莊子學派的重要生活準則，一切都要不得已而為。莊子把社會現實中所感受到的異己力量稱之為命，並主張要「安命無為」。「安命無為」的思想，一方面是無可奈何的，另一方面是悠然自得的。劉笑敢的詮釋，著重在生命有限性的部分，而且認為莊子主張人無力改變現實，只好別無選擇地以消極被動的方式無所作為，放棄任何現實上的目標與追求。劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（修訂版）（北京：中國人民大學出版社，2010），頁 142-150。按照此一詮釋，莊子思想將是厭世的失敗主義者，並取消了人的任何能動性。然而，令人懷疑的是，完全放棄主觀的追求，任憑社會現實的碾壓，真的能在心境上悠然自得甚至逍遙自適嗎？怎麼說明「安命」中的「安」？於是只好說，安命思想不是莊子最重要的思想，而主張精神上的逍遙自由才是他真正的歸宿。然而，主張莊子是消極被動的思想，是因為只看到莊子對人生有限性的理解，而且錯誤地導出此一有限性將限制人的主體能動性。甚至會進一步主張莊子追求一逃避現實

將透過「內在他者」的解讀視角，將人的有限性理解為自我（自由）實現的途徑，只是它得經由自我轉化的工夫（「心齋」），才得以調轉觀看的視角，於是原本以為是外在於自我的諸種「不得已」，成了自我的內在關係，「外在他者」在自我的要求與轉化中成為生命理解「內在自我」的必要條件，自我因此得以重新界定。「命」與「義」在新的自我理解中成為「內在他者」，人身處政治社會生活之中，也因此獲得行動的信念基礎。⁷「不得已」的處境觸發自我理解經歷某種否定性的轉折，此一否定性的認識即「無知之知」，由之所探及的「內在他者」，讓自我與他者在既一旦異的關係中，既能形成共通體也保有批判的向度。

〈人間世〉開篇的兩則寓言都涉及了「不得已」，而且都關乎政治行動。第一個故事藉由「名」來顯示政治場域中身不由己的限制性，莊子安排了孔門師徒演示如何透過「心齋」的自我轉化工夫來回應「名」的凶險，並同時展開行動的可能性。第二則故事則用「命」與「義」歸結人間世兩大「不得已」，同樣透過孔子的教言指示如何突破行動的困境。

本文第四節正式引入「內在他者」的概念，結合前二節已鋪展的「無己」、「心齋」等虛化主體自我轉化工夫，說明不得已、不可解的他者的「有限性」如何得以轉化成自我理解與入世實踐的途徑。第五節和第六節則分別討論「無用之用」和「無知之知」以進一步探索莊子立身處世之道的特殊性。第七節將藉由王船山（王夫之，1619-1692）的注解，評論莊子因應「不得已」的人間是否真能應物

的精神自由，並稱這是虛假的自由。本文將同樣從「不得已」的生命處境出發，證明莊子思想並非消極被動的學說，他的自由觀也絕非為了逃避現實，而是正視現實並開發主體的能動性以展開行動的真實自由。相對於消極避禍的詮釋路向，賴錫三則「到處看見《莊子》散發敏銳又深刻的權力批判與文化省察」，並主張《莊子》具有豐富的思想資源可以在儒士之外另立一種知識分子的範型，展開對人間世的權力與人性的解剖、批判。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），頁 iii、1-42。

⁷ 本文使用「內／外」這組空間的語彙，首先是對應自我／他者的原初語言使用習慣，更重要地是展開其間弔詭的辯證關係，就如「有／無」這組存在狀詞在老莊語境中的動態依存關係。「自我」是內在的、親近的、熟悉的，這只是慣性的自我認識，自我存在於我的身體之內、他人是外於自我的個體。正如看得見的「有」存在，看不見的「無」則不存在，這也是一般的存在認知。特定的語言使用、思維方式相當程度地決定某種特定的生活方式。哲學思考並非否定一般的語言使用及認知角度，而是藉由不同的語言使用方式提供另類的視角，鬆動既定的認知框架，活化被固化的思維方式，於是「內／外」、「有／無」等尋常的相對關係，便有其他的可能性。陌異的他者，依原本的理解是一在自我外部的他異參照，這也是「命」、「限」等義的原初認知設定，莊子先取用了尋常的認識，再施以語言與思維上的調轉，即「卮言日出」或牟宗三所說的「詭辭為用」，莊子充分認識到語言如何構成了實存條件，因此能深刻觸及語言的轉化對於理解、轉化實存處境的必要性。

無傷，乃至無為而無不為。第八節則藉由牟宗三以「無待」超越「有待」的觀點，對照地顯示本文的詮釋特點，亦即以辯證的方式析論「有待」與「無待」的關係：「無待」並非超離於「有待」，而是能以虛待物者，方能「待而無待」。

二、有待之身與無待之遊

〈逍遙遊〉是《莊子》一書的開篇之作，如何解讀篇首的鯤鵬寓言當是理解莊子思想的重要關鍵，然而此一寓言的解法各家不一，單是最受重視的注家郭象便明顯逸出《莊子》本文內在的脈絡。尤其郭象泯除了小大之異，徹底化莊子通天下一氣的圓融思想，但也一併取消了自我轉化的工夫的必要性。請循其本，仍得探求莊子以重言的方式三度引用鯤鵬寓言的意圖究竟為何。

常情俗見往往困於小而不見大，只見顯然的現象未知隱然的實情，於是對不可用的、令人驚怪的他者或覺荒誕無用，或感怖畏而避離。多聞而富有奇幻想像力的莊子則不然，對於東方海濱的各種怪聞奇事，如：小魚子也能化為巨大的魚身（或許是見過鯨魚的漁夫所述），六月如羊角的旋風（羊角便是龍捲風之形，若在農曆六月則正是熱帶氣旋颱風旺季），均感到好奇而想探求自然現象的他異性。莊子何嘗不知，奇聞志怪所述不可盡信，然而虛構者未必不含真實。自然世界充滿了人所未聞未知的獨特性、差異性，豈是人的知見所能全然籠罩。

莊子具有看見他者的意願與膽氣，乃至認為，自然世界與生命現象本來就內含著種種尚未可知的他異性，人類若能走出自我中心的單一視角，或許便不再想要排除這些無用、不當的他者（惠施便說：「大而無用，眾所同去也」），反而接納他異性是構成自我理解的必要條件。一旦能去除人所自限的常情俗見，不再困於知見所設定的有限性，則有待之身也能無待而遊。〈逍遙遊〉以非人的鯤鵬這奇幻的他異性現身，或許正是期望人能化去自身知見所限，像鯤一樣，縱身躍入自我轉化之道，化為展翅南圖的大鵬，追求超然忘我之天地大用。

莊子譏諷眾人以彭祖為壽，其知淺陋，不知靈龜、大椿之動輒以百千歲為計年的基礎單位。然而，人為何一定要走出自我中心的認知限制，像鯤化為鵬、還費力上騰九萬里南飛千里？自我轉化的必要性為何？大者不甘於小，小者則質疑何必為大？這是蝸與鸞鳩之笑、斥鴳之譏，小大均各有自身之限，何不甘飴於天生限制？郭象便是從小大之辨轉出其適性自足的逍遙新意。

其實，不論大鵬南飛、小鳥棲止於榆枋，生命均有其不得不如此的限制。生命

本來就有先天的不平等之差異性，大者未必好，小者未必不好。好壞之別、大小之辨也是人有為的分別，莊子所重者乃在無論大小，若均為有待之身，自我轉化並非追求可見的有形事功，而是無形的視角轉換，目的在於敞開一無待的逍遙之場，任讓生命各種他異的獨特性能夠自由現身，無所用之物無論大小，均能物各還物、超然自在。此一逍遙之境，若無自我轉化的工夫如何可能？

莊子說完三則鯤鵬寓言後，才由斥鴳對大鵬的質疑帶出他的論題。關於斥鴳的質疑，郭象注的合理性在於，材不論大小，只要各安於天性，做能力範圍可及之事，即可逍遙。⁸ 不必以自身之材大而賤斥材小者，也不必因自己材不如人而嫉妒。但郭象此注沒進一步說明的是，性分的範圍如何確定？人為的主動性到了什麼地步即是「違背自然」？

根據幾位注家的說法，「鯤」是魚子或小魚，是否莊子刻意用本來為小之「鯤」，後來成為巨魚，再化為巨鳥，正是要說明性分並非天生有其固定限度，而是有種種可能性。換言之，莊子看重的是自我轉化，而郭象卻似乎在性分說中取消了自我轉化的向度。

儒者以立功立名的方式（知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者），證立生命可以超越有限性達於不朽。立功立名以建立自身的同一性，是回應存在有限性最受到社會普遍認可的方向。降生此世，沒留下任何值得一提的事蹟，無名可稱，死後無人懷想，又何必白白來這一遭？宋榮子則以為功名皆為外物，將價值設定在自身之內（定乎內外之分），因此無論多大的榮辱均不能干擾內心的安定。⁹ 宋榮子可謂超離俗世之人，置身物外，然而莊子卻以為「猶有未樹」。下一個境界則是能御風飛行的列子，對「名」已無掛懷，當然也不汲汲於世俗之功，可謂無功、無名之真人，但仍有所待。列子所待者何？為風。其實這意指的是，列子仍需待物才能成就自己的超然人世之上。莊子所稱許的不僅要無功、無名，還要能無

⁸ 郭象的注是：「各以得性為至，自盡為極也。」他認為或翱翔天池，或畢志榆枋，都是稱體自足，各因自然性分，非有為而至。郭象所謂的「自然」，是「不為而自然者也」。他認為：「大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。」郭慶藩撰，《莊子集釋》，卷1上，〈逍遙遊〉，頁18、23。

⁹ 郭象對「定乎內外之分」的注是「內我而外物」，此解依於莊子文意。成玄英則翻出一層新意，他說：「榮子知內既非我，外亦非物，內外雙遣，物我兩忘，故於內外之分定而不忒也。」「內非我、外非物」雙遣、雙忘的重玄之旨，確乎是佛教意識哲學已為中土成熟消化後才會有的高度思辨成果，以此解莊自有妙趣。然而，一下子把內外、物我的界限泯除，在工夫上如何可能？本文想順著莊子文脈把此一自我轉化的工夫階序更具體地展示出來，以免境界過於玄妙無下手處。同前引，頁21。

己。無己的檢驗標準就是無待。

什麼是無待？即是可大、可小，天地氣化的常與變，均能乘御而遊。無待超越了列子不求福避禍的境界，福禍已無可求、無可避，對加諸生命的各種限制，均無礙於生命實踐的可能性。氣化流行有其規律，也有失序歧異之時，個人遭際亦然，有可測有不可測者。無待者其實一無所求，已忘物我之別，再無特定的憑藉。有待之身，以物為己、以事成功、以實求名；無待之遊，則物我兩忘、事成無功、有實無名。無待之遊有賴自身的轉化，才能讓隱而無用的他者顯化出意想不到的作用，無用者才能顯其大用。

三、「名」是人間凶器

〈人間世〉開場的橋段是顏回要前往衛國施展治世理想之前，孔子告誡「強以仁義繩墨之言術暴人之前者」將遭遇災禍。懷抱著理想主義的救世之情，運用「仁義」這樣的規範性話語（「繩墨之言」），意圖說服衛君以仁政愛民，這有何不對？首先，衛君之所以是「暴人」，是因為他「輕用民死」，屢興征戰或賦稅繁重，置人民於死地而不顧。¹⁰ 野心勃勃的衛君，或許願意用顏回之才，助他拓展霸業。但顏回以賢士之名宣揚愛民之政，倘真為衛君所用，甚至得到衛國人民擁戴，衛君是否有此雅量不妒賢嫉才？乃至讓顏回以他的慈厚愛民來反襯自己的殘暴不仁？「輕用民死」的暴君若肯禮賢下士，必有所圖，而所圖者何？衛君圖的是霸業，顏回所標舉的「仁義」對他有何助益？面對志氣昂揚的衛君，顏回「未達人氣」（可能遭忌，情感不被接納）、「未達人心」（理念衝突，動機不被認同），不僅很難扭轉暴虐之政，強大的反作用力還會反噬災及自身。

藉由孔子之口，莊子有意告誡像顏回這樣的仁義之士：「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。」有德之人會開始墮落，是因為好名；聰明的人之所以咄咄逼人，是為了爭勝。名氣成為爭鬥的目標；才智成為爭鬥的工具。名氣和才智變成害人的凶器，而不是用來實現理想的。「名」在變質的德性中成為爭奪的目標，於此同時，「知」（才智、知識）不再為道德化的政治理想而服務，反而淪為政治鬥爭的工具，名氣和才智變成傷己害人的工具，而不是用來實現個人理想或政治抱負。道德的異化，往往糾纏著知識、

¹⁰ 〈人間世〉中關於衛君之暴，參考郭象注與成玄英疏。同前引，卷2中，〈人間世〉，頁139。

名聲、權力的複雜關係。仁愛救世的理想無可厚非，顏回的德性才智也足堪實現抱負，然而「德蕩乎名，知出乎爭」，莊子深知，一旦善名引起爭競之心，將暗藏殺機「必死於暴人之前矣」！

郭象注「德蕩乎名，知出乎爭」蘊含深意：「德之所以流蕩者，矜名故也；知之所以橫出者，爭善故也。雖復桀跖，其所矜惜，無非名善也。」¹¹ 即使如夏桀、盜跖也好名甚至求善，當時的衛君恐怕未必有暴君之名，人民就算身受暴政所虐，也敢怒不敢言。若顏回得到愛民的賢名，衛君矜名爭善之心將相激而起，則凶險四伏。求名之心，令德搖蕩；即使名符其實，善名也將是召來災禍的凶器。¹²

「德」與「知」是賢人君子為己之學、自得之樂，但在人間世的網羅中，名與利相互交纏滾動，「德」與「知」要守住自足之性實非易事。就名實相符之德來說，賢士既享大名，利祿與權力也將隨之而來，取捨運用之際都是考驗心性勿令流蕩的時刻。聲名會帶出名位，名位除可施展才德、經世濟民，也是權力爭鬪的場域。賢者如顏回如何以德知用世，又能不讓令名搖蕩其德，使才智不陷入爭勝權鬥的漩渦之中？這關乎的不只是自己不求名、不爭權之心而已，而是能否對「名」所挾帶的語言—認知—規範—權力彼此之間交錯運作的複雜關係有深刻的理解，才能以不受牽累的清明智與果斷作為，展開真誠且務實的政治行動。

在孔子的引導下，顏回逐漸意識到「無感其名」是有效政治行動的前提，但「名」有兩面性，既是凶險之器，也是政治場域中不得已的憑藉，是必要的用世之器。孔子說：「名實者，聖人之所不能勝也。」意思是，由「名」所牽引的力量流變錯綜不已，即使聖人也不能駕馭自如。若不得已非用名器不可，孔子示以「心齋」的工夫。

顏回以層層遞進的工夫，漸漸得到免於獲罪的全身之道，但仍不及「化」，亦即恐怕仍無法讓衛君心悅誠服。最後得到孔子首肯的是忘卻救世初衷，成為「未始

¹¹ 同前引，頁 141。

¹²除了郭象，筆者受到呂惠卿注解的啟發其實更多，有意思的是，這兩人後世對其人品的評價都不高，呂惠卿甚至被列入《宋史·奸臣傳》。郭、呂都曾身居高位、權傾一時，對「名」此一凶器的體會也確乎能言人所未言。呂惠卿在關於「德蕩乎名，知出乎爭」這個段落的注解也十分精彩，為免煩贅不便全引，略措其意如下。呂惠卿認為，無我則不爭，不爭則無事。知是爭之器，因此，彼我均以知相爭。若要讓彼我之間能順利溝通，唯有氣和心悅，才能使對方不生猜忌疑惑。見呂惠卿著，湯君集校，《莊子義集校》（北京：中華書局，2009），卷 2，〈人間世第四〉，頁 63-64。另外，同是宋代注莊的大家林希逸對「德蕩乎名，知出乎爭」也值得參考：「德，自然也；知，私智也。纔有求名之心，則在我自然之德已蕩失矣，纔有用知之私，則爭競所由起矣，故曰德蕩乎名，知出乎爭。」林希逸著，周啟成校注，《莊子虞齋口義校注》（北京：中華書局，1997），卷 2，〈內篇人間世第四〉，頁 57-58。

有回」的自己。「心齋」便是放下自己以成為自己的自我轉化工夫。有己的顏回，懷抱仁義行道，道路險阻、殺機四伏。無己的顏回則通透於「虛」「一」之道，卸下「端」、「勉」等求道之相，放讓純一無我之虛心，聽任氣之往來變化。¹³ 唯有「虛」可迎接眾多可能性（「虛而待物」），虛化自身則能「遊」於人間樊籬同時宅居於混然之「一」，如此才能「化」，所以孔子說「一宅而寓於不得已」。不避名之凶險，以無己之心讓名無所掛累，才能有功而無名、行地而無行迹，即是「入游其樊而無感其名」。

四、「內在他者」

顏回將見衛君，孔子授以「心齋」之道，這是〈人間世〉的第一個故事，第二個故事則透過孔子而教示「命」、「義」這兩項人間的「大戒」。

仲尼曰：「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。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！」（〈人間世〉）

「戒」字的用法，通常的使用脈絡是收束身心以敬謹專注於宗教性的禮儀，衍生上的使用如「戒除」，也意在審慎地捨去某事物（如食酒）以收斂自身。但莊子卻顛倒了慣常的語用，透過孔子作為入世承擔者的形象，正視生命中的「不得已」，平情面對生命的有限性。「大戒」並不戒除任何事物，不以主觀的好惡去就取捨（「不擇地而安之」、「不擇事而安之」、「哀樂不易施乎前」）。於是，本

¹³ 在「未始有回」之前，顏回還設想了一種應世之道，雖然孔子否定其可行性，仍可注意。顏回說的是「內直外曲」，也就是內在與天為徒，但外在則曲從人世，與人為徒。雖然這不是曲己從人，而是內心自有標準，只是不以己非人，仍與世俗和處。孔子之所以否定這個提案，是因為雖然如此可以避禍，但是心術太多，仍然是「師心」，亦即師其有為之心，心不能真正安止於無心自然之道，即使能自免於罪，但如何能化人。由此可見，「心齋」要求的是徹底的忘我工夫，不能假意曲己從人，實則仍自視過人。

來是主觀上的放不下、或客觀上難以免除的「不得已」——親情與政治，都被納入自我理解的內在構成環節。

「命」本質上是非命題、不可知的，主要由身體的「有限性」所從來的自然血親之愛顯現，這是身體施諸於心的不可解之限，最後並關連著生死的課題。「義」則代表「規範性」，君臣之義表徵世間所有名言規範的強制性與約束力。私領域的親情與公領域的政治，是人情義理的重中之重，尤其在儒家盡孝與盡忠兩者更是「無所逃於天地之間」。令人好奇的是，為何莊子頻頻要引儒者在〈人間世〉出場，更將儒家的德性視為先天的義務（「固有所不得已」）？難道莊子也將認取仁義為天命之性？莊子的自我理解究竟為何？

「自我」與「他者」從內外分別的角度來看，「我」為親近緊密者，「他」為陌生疏遠者。對莊子而言，「自我」其實未必如此親密，生命有其「不得已」暫居的性質，所謂「託不得已以養中」。對莊子而言，此生寄寓於形軀自我與人間世中，以及隨之而有的實踐上的必然性均為不得已。換言之，親親之仁與尊尊之義，在儒者為天命之當然，在莊子則僅為實存之必然。有「生」就有「命」之有限性，「生」只是暫居此世，「命」之有限為必然。自我看似佔有了生命，但並非本質上親近緊密者，「命」內在地設定生命為不可佔有者。生命若為我所有，實為不得已而寄居暫存之他者，我之生是他之命，我的生命是內在的他者。「心齋」的工夫，是看清自己與自己的關係，雖切近實遙遠，既是內在的自我，也是隨時將遠去的他者。

人不得已而出世，既在人世則受世間名言規範所限，最後將不得已而離世。一旦「不得已」入此樊籠世間，便有不可解於心的「命」（自然生命的有限性及連帶而有的血親之情）與「義」（政治與社會生活的規範性）。在〈人間世〉最具體而微地顯示生命的「內在他者性」¹⁴者即「命」與「義」。

君臣之義與父子之親是解脫不開的名言規範，要無感其名何其困難。「心齋」是讓生命的「內在他者性」呈露身現的自我轉化工夫。親身的「自我」與外部的「他者」在視角調轉後出現新的關係，那不得已、不可解的他者的「有限性」都轉化成自我實現的必要途徑。只有將他者理解成內在自我關係中的必要環節，有限性才具有實現自由的可能性。

「義」的規範性本來是外在的社會關係，如今收歸於更內在的層次，並等同於

¹⁴ 關於「內在他者」，詳參劉滄龍，《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》（臺北：五南圖書，2016），第3章，頁61-78。

「命」的有限性，外在的他者均收歸為內在的自我，命的有限性成為生的出發點而不是終點。內在的自我與外在的他者，經由視角的調轉，成為內在的他者與外在的自我，同於大通的理想目標，始自接納不得已的生命內在他者性。養心遊化之道，寄託於不得已的人間，此外別無逍遙。大鵬與斥鷃之大與小，皆不得已，就此性分之限而逍遙，此一弔詭的自由是自由唯一實現的途徑——在社會關係與自然生命的內在限制性中才有自由的可能性，脫離於身體所寄託其中的自然性、社會性，就沒有自由。因此「一」、「虛」並非脫離於身體的精神形式，而是把自以為我所獨自佔有之身，陌生化為他者（「吾身非吾有」之說見〈知北遊〉）。¹⁵「忘」便是啟動陌生化的工夫，忘卻己身之易執於名、逞於智，回復其樸（「一」），為器所限但不為所累，以便返回讓諸多可能性得以展開的「虛」。

「心齋」即是「懸擱心知的判斷」（「無聽之以心」），保持開放性的感受（「而聽之以氣」），放下自我保存與擴張的欲望，任讓「物」（所有在己之外的人、事、物）跟自身建立持續更新的感通與連結關係。「懸擱心知的判斷」並不是完全放棄知識，而是明白知識有其界限，不讓心知為盲目的自我擴張欲望服務。因此，擺脫了自負與盲目，才有可能謙下與開放地聆聽自然的內外呼應。不再只「聽」命題性的心知判斷，而能納受連結非命題性的「氣之感通」。

「齋」、「戒」、「止」其實都是「用無」的工夫，除了暫時中止理性的認知（「以有知知」），也要求情意與欲望降低至較低的限度，以便開啟身心另類的活動模式。遠古之人與鳥獸、天地仍保有一定的溝通能力，相信有某種不可知的力量，雖然超出人類的認知、不可知，然而透過宗教性的齋戒、祈禱、降巫等儀式，仍能與不可知的力量有所聯繫，這也是某種「無知之知」（「以無知知」）。巫術神話與宗教祭儀一方面受到莊子的批判揚棄，另一方面則將之轉化為身心的技藝來啟動非命題性的「無知之知」。莊子的「心齋」是後宗教的身心技藝，目的在於戒除過盛的心知活動，恢復人與萬物、天地的感通能力。

¹⁵ 本文所謂的陌生化並非病態的自我疏離，而是納受主體內在的「命」、「限」等陌異性（見註 3 的說明），此一納受的工夫，正是「止」（懸擱判斷）的第一步，放下對命限為「外在他者」的既定認知，在不斷虛化的工夫中，將他異力量轉化為「內在他者」。於是，「止」才能進一步地啟動自我／他者、有待／無待之間的辯證活動，此一「虛而待物」的工夫並未讓自身異化、疏離，而是任讓物的流變參與自身的轉化，自我絕非孤絕於物的主體，而是能縱身物化流變，遊於心物之初的遊化主體。陌異性轉化自我的動力，消極而言，來自於不得已的有限性所逼仄的存在實感；積極而言，又同時提供了自我轉化的契機，能啟動「止」的工夫，讓「生命的有限性」有機會轉化成「實踐的可能性」。

五、「治世之心」與「無用之德」

莊子在〈人間世〉一再託孔子之重言來指陳自身所處時代處境，有意展現孔子所處春秋之世與自己身在戰國期間，兩人處身情境之對應，甚至更是每況愈下。所以在〈人間世〉終篇處，莊子特別又讓孔子來到楚國，藉楚狂、接輿之口呼應契接的心事：「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。」這句話無非就是莊子期待孔子聆聽的告解，也唯有身歷同樣處境又兼具才德的孔子方能慰藉莊子。¹⁶

堯舜成就的是有道的天下，所以說「聖人成焉」；無道的天下，有文王、武王弔民伐罪，因此「聖人生焉」。至於孔子和莊子呢？恐怕不只有志難伸，而且「僅免刑焉」。在這樣的時代，福薄命淺，莊子的形容是「福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。」幾乎是無福可受、無禍不臨。這樣的「不得已」，讓所有可成可喜之事，都成了取禍敗亡之因。身在如此人間，該如何處世？有用之才若仍積極用世，將如龍逢、比干，因得令名而身遭刑戮。難道莊子只求苟活性命於亂世之間？

其實入不入亂邦救世，積極或消極處世，這些外緣的考慮都未觸及生命情境的根本結構。前述「大戒」段落的仲尼之言已經揭示了莊子的答案，亦即無論事親或事君，既然無所逃，便該「不擇地而安之」、「不擇事而安之」。入不入亂邦？該不該任事？重點當不在「是否」入世為用，而是「如何」用世的問題。〈人間世〉的結句「人皆知有用之用，而莫知無用之用也」，就是身處極限狀態的莊子，逼仄出的處世之道。

「無用」，表面看來有棄世厭離之意，其實是要藉由客觀上看來已退無可退之形勢，反轉為主觀上捨棄救世成聖之令名大業。所以重要的不是救世與否，而是反對以救世之心入世，因為這無異提火救火，不僅亂者愈亂且將災及自身。莊子提供的處世之道，不以聖賢的姿態現身，而是像支離疏這樣為世所棄不為所用的廢人，外顯之貌「支離其形」，更重要的是有內在之德，其德為何？即「支離其德」也。

¹⁶ 楊儒賓考察了《莊子》內七篇的寓言，其中假莊子之口說出的內容有四則，老聃有三則，孔子則高達九則。而且其中對話人物多為孔門弟子，尤其以顏回所佔比重最大。莊子喜歡運用儒家的象徵符號，而且是用「代言人」的方式挪用，這樣的消息非比尋常。楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版，2016），頁 132-133。

有顯名之德徒然引禍上身，非亂世之中可以全身之德。能以概念言說之德，仍有一可把握描述之德，足以淆亂人心，逞私智起爭鬥，不足為真德。真正的德必須無以名狀，宅於混沌虛無之樸，喪離支解德名、德實，才得自然之德。因此，無用之用，當是以自然之德行其所無事。無所擇、無所用，才能無所不擇、無所不用。「不得已」，雖然仍有客觀上逼迫的限制之意，但已然不是真義所在，而是消融主客間確定性的分界，讓一切皆成無所擇之不得不然。「不得已」的負面消極義反轉為由己所認可之「不能已（停止）」。支離之德具有乘物遊心之能，寄寓在廢棄無用之身，唯其有俗見俗情所不能見之德，才可有真常之道不能已之情實。

「無用」的自然之德是否能治天下？不能，愈「治」愈亂。〈在宥〉開篇即揭示：「聞在宥天下，不聞治天下也。」一旦有所「治」，則人心動於喜怒之情，喪其恬愉之性。黃帝、堯舜以來，治天下者以仁義撓擾人心，乃至儒墨並起，「天下脊脊大亂，罪在撓人心。」（〈在宥〉）天下不治，該當如何？〈在宥〉的回答是：「故君子不得已而臨蒞天下，莫若無為。無為也而後安其性命之情。」不得已而在宥、臨蒞天下，並非為了治天下，而是要安人心。如何安？只是不擾。如何不擾？得收攝聰明、含藏行止，才能「尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉？」（〈在宥〉）尸居、淵默、神動、從容無為等都是君子「在天下」的主體工夫，此一工夫看似無所用心、無所作為，實則不易。若想把這工夫做足，是沒有空治天下的，也將明白不需要治天下。同時，這並不表示，收攝安定一己身心，便是與外界他人隔絕。因為，自身從容安居、默然無為，其實仍是宥範天下人心，安內是為了安人心、宥天下。自我和他者是別異的一體、交感的共在。

然而，是否只要「無為」定然就會實現「無不為」的政治效應？治世理想的系譜自黃帝堯舜以下，知愈多愈是撓亂人心，治愈勤愈是擾動天下。無為、無知所要解消的正是有為、有知的聖智仁義思想。〈在宥〉引用老子思想曰「絕聖棄知而天下治」，透露莊學和黃老互動的思想痕跡。¹⁷ 愈到戰國後期，「無不為」的統治

¹⁷ 劉榮賢認為〈在宥〉表達的是黃老君無為而臣有為的思想，他引證的文句是：「何謂道？有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。主者，天道也，臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。」見劉榮賢，《莊子外雜篇研究》（臺北：聯經出版，2004），頁 267-269。孤立地看這段引文確實也可將之詮釋為黃老思想，但若通觀〈在宥〉全篇，且採取筆者所用引文及詮解，實則更應留意莊子雖然和黃老有所交涉，但並不以追求事功為務，且似乎要保持一批判的距離。至於篇中是否有那麼明顯的「刑名法制」的部分則需另外細辨。根據王叔岷的整理與判定，黃帝在《莊子》外雜篇中出現時均非最高境界，他尤其舉〈在宥〉所載黃帝與廣成子的問答為例，說明黃帝尚不足以與老子（廣成子所言符合老子思想）並稱，其說為

術扮演了愈來愈吃重的角色，但莊子卻未必著眼於「無為」的功效性，而是重視其自身運作的機制如何可能的問題。

六、「知」和「無知」

無為之所以有安天下的作用，一般的理解是它發揮了休養生息的調解功能，這只是一個外顯的德化之功。莊子想進一步追究的是，德化之迹內在的無用工夫究竟為何？問題在於無用為何跟用世有關，無用又如何可能。這涉及莊子比老子與黃老更進一步處理了「知和無知」的深層結構。從「內在他者」的視角將自我和他者的張力結構納入一種既互相構成、又彼此轉化的動態關係，跳出了以有用之知治天下的邏輯，而以無用之知讓物各歸其性命之正。¹⁸ 因此，若有所謂的治天下，其實是讓天下萬物自治自理，藏天下於天下，所以是「在」、「宥」天下，而非居高臨下統治天下。莊子和老子、韓非、黃老的政治思想關鍵的歧異在此。

在莊子的思想中，恐怕沒有絕對外在的他者，雖有知所不能穿透的「物」，作為非人的存在而保持其不可理解、化約的獨立性，但卻含藏在知的內部，對知構成一批判的間距與可能性。相反地，若「無知之物」只是「有知之心」的外在他者，將會被貪求掌控的御物文明所凌遲而亡，混沌寓言其意甚明。

相對於人，物更揭示出其特殊性與差異性。我一他人—他物，在儒家是一由內在仁心不斷向外推擴的懷抱結構，天地萬物最終得以一體感通，然而他人、他物的特殊性與差異性並不具有首出而優先的倫理地位。〈田子方〉有謂中國之君子「明乎禮義而陋於知人心」，此一對儒家的批評，首先直指形式化的禮義無法透入個體的差異性，更深入的說來，是對心—物的原初共在關係欠缺理解的深度。

因此，莊子安排孔子拜見老聃，並驚訝於老子狀若「非人」、「似遺物離人而立於獨也」（〈田子方〉），為解孔子之惑，老聃表示：「吾遊心于物之初。」（〈田子方〉）忘卻人身的老子，以非人似物之獨，遊化於「物之初」。在心物交會處，不可知之物和能知之心既觸接相遇，又依稀有別。「無知之物」原來自始即

是。王叔岷，《莊學管闕》，〈黃老考〉，頁 162-164。

¹⁸ 王船山在《莊子通·在宥》對此有明白的表達：「人心之動，有可知者，有不可知者。不可知者，人心之天也。治天下者，恒治其可知，而不能治其不可知。」船山認為，能治不可知者方能讓天下得治，且此一治理的前提是不以知去攪擾天下人心，於是「物各復根，其性自正；物固自生，其情自達；物莫自知，漠然而止其淫賊。」王夫之，《船山全書》第 13 冊（長沙：岳麓書社，2010），《莊子通》，頁 506。

在「有知之心」的內部，在忘的工夫中，人返抵似物離人的存在狀態，以無知而即物，這即是「無知之知」，唯有通達至此，才知人心之異不能以知的方式同化，而當不一而一，才能與物同遊。

回到本文的起點，將「命」與「義」的有限性與規範性，視為人加諸自身的「內在他者」，那麼，「無知之知」便是將無所逃、不得已的有限性與規範性，以非對象性的認識（「無知之知」），領受為由自身給定者（「安之若命」）。「無知之知」、「無用之用」是以詭辭的方式破斥主客二元的認知模式，並開闢另類的「知」的途徑，非對象性認識中的「物」返歸心所遊化的「物之初」，「物之他者」和「心之自我」如陰陽二氣的關係——陰中有陽、陽中有陰，只有肯定心知內在的陌異性，才能展開交感承認的相互轉化歷程——達人氣、達人心。

七、「不得已」之「物」無累本真

愈來愈清楚的是，莊子的發言與對話對象主要是儒者，亦即以君子自任，將秉受自天命的血親倫常之情與政治社會的君臣之義視為此生死守的善道，同時也視為天道所在。擇善固執的仁人君子，以仁義之道處世，固然獲得善名，常已陷入樊籠羅網而不自知。因此，莊子在〈山木〉設想一兩難情境，所要殷殷告誡者無非是居於善名的君子。

山林中有高大的林木，枝葉繁茂，但伐木者不取，因其大而不當，「無所可用」，由於「不材」而得享天年。顯然，仁人君子常常因為「材」而取禍上身，將「命」與「義」視為一生職志，是盡其材者，然而此兩者為何是「大戒」？因為君子常因材而有患。

那麼若不材呢？是否就能避禍？莊子離開山林，訪友客舍其家，主人盛情要以家中所養雁鴨招待客人，友人之子問父親該殺那隻會鳴叫有看家之用的，還是不能鳴叫的無用之材？結果是無用之材得死。這個故事似乎只有陪襯之意，用以突顯君子因材罹難，小人雖無材，但也難倖免，在亂世尤其如此。

針對這兩難的情境，聰慧的莊子向弟子坦言其自處之道是「材與不材之間」。此處重點應仍在君子因材受累，莊子書寫的主要對話對象仍是有材的君子。所謂「材與不材之間」其意承自〈養生主〉所言之「為善無近名，為惡無近刑」。君子有材，因近名而有累患，小人無材，為惡而受刑戮。因此，有材的君子當戒邀名之心，這是莊子的立身處世之道。然而，莊子認為還有更高境界是自己尚未企及者，

即使是「材與不材之間」仍「未免乎累」。

真正無累者，當如前文提及能「遊於物之初」者，〈山木〉的形容是「乘道德而浮游」。「材與不材之間」只是近似道而非道，更上一階者，「无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化，而无肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！」（〈山木〉）有德而無名可稱譽，雖能如龍躍於天，也可蛇行於地，隨時安化，可材可不材。「無肯專為」，也就是〈人間世〉所言之「不擇地而安之、不擇事而安之」。「義」與「命」已混化為一己之德而無求忠與孝之名。但若仍得其名，仍災及自身呢？有成則有毀，有廉名則招忌，保生全性也有在天而不得不然者，豈容已擇？

不是有心避名，名與禍便不會及身，是否有邀名之心，福禍皆不得已而至，由天所命，非人為所能左右。「材與不材之間」仍是有心於善惡的彼岸，「遊於物之初」則能龍能蛇，亦即能夠不能。面對材與不材終究皆不保天年的「不得已」之兩難處境，莊子仍有養生之意，而王船山在《莊子解》則提出不同的思考。

船山認為，福禍的「時命」是化迹偶然而至者，並無必然性，不能視之為天命。「物物」者才是「天」。怎樣才能「物物」？「無適而不和，無適而非中」。他認為，不論「戒於近名」或「戒於近刑」，凡有戒心而求免於累患，名與刑均看成是求免之物，並非「物物」。換言之，「物物」者效法天之自然無為，「因其自然，不見有名之可邀，不見有名之可避，不見有刑之姑試而無傷，不見有刑之不可嬰而思免，譽訾得失，安危生死，物自推移，而不以滑吾心，吾行吾正焉耳。」¹⁹不論是義、命還是名、刑，凡此不得已之物，皆非外在的他者，而是不必免的內在之物，倘能「遊於物之初」之「物物」者，則是「人而天」，將隨化迹時命所至，領受安危得失、生死毀譽之偶然性，安吾心、正吾命，「物自物而不累其真」。

船山認為〈人間世〉是「涉亂世以自全而全人之妙術」，他在《莊子解·人間世》的篇旨中有一精到的撮要：

人間世無不可遊也，而入之也難。既生於其間，則雖亂世暴君不能逃也。亂世者，善惡相軋之積。惡之軋善也方酷，而善復挾其有用之材，以軋惡而取其名。名之所在，即刑之所懸矣。唯養無用而去知以集虛，則存于己者定而忘人。生死可外，而況于名？物不能傷，而後庶幾於化。²⁰

¹⁹ 同前引，《莊子解》，卷 20，〈山木〉，頁 308。

²⁰ 同前引，卷 4，〈人間世〉，頁 126。

莊子與船山皆可謂身在亂世之人，深體不得已、不能逃之無奈。船山不將亂世的起因簡單歸因於暴君惡人，而是由於「善惡相軋之積」，可謂卓識洞見。他當知莊子要勸勉的並非俗眾，而是自命為賢的善人君子。君子既有高材，又懷挾仁義要除暴去惡，於是善惡相軋，材用與德知成為爭名取勝的工具，長此以往人心怎不擾亂難寧，世豈有不亂之理？因此，船山呼應莊子「心齋」的工夫，去除自是非他的仁義之心，放下治世有用之材，以無知之知、無用之用存諸己，方能外無耦而內無我、忘名而外生死。從船山的評斷可以看出，他也不將莊子視為避世的養生之道，而是「自全全人」的妙術，甚至對於戰國當世知識與權力的競逐現象有深刻的反省，其中所蘊含的文化批判潛力值得再作深究。

八、「超越有待」或「待而無待」？²¹

牟宗三 (1909-1995) 對於莊子「無待」的詮釋，要點在於超越「有限」以達「無限」，也常用弔詭的表達句式「即有限而無限」來呈現老莊思想的精神修養境界。牟宗三主張要以精神修養「超越」有限性，本文則不從精神超越的進路論莊子如何面對有限性，而主張納受不得已的有限性，透過視角轉換，被動的「有限性」成為主動實踐的可能性。

牟宗三認為道家的玄智玄理，在莊子以詭辭為用的辯證的融化中透顯為一純然的主觀境界形態，消化了老子客觀實有形態的形上學。他認為，莊子的主體性是由致虛守靜的修養工夫所呈現的主觀境界，此一修養工夫若能達到至人的境界，則能在主體的觀照中超越、破除相互依待的限制，讓萬物在主體去礙、順物自然之性的工夫之中同臻逍遙之境。本來有待的萬物，在至人無執著、無依待的主觀境界中「即有限而無限」、「一逍遙一切逍遙」。²²

〈養生主〉開篇句「吾生也有涯，而知也无涯，以有涯隨无涯，殆矣。」郭象的注曰：「知之為名，生於失當而滅於冥極」。²³ 牟宗三根據郭注說明，「知之為名」即表示一離其自性、無限追逐之「知」。為了消化滅除此一無限追逐，道家

²¹ 審查人希望補充本文與牟宗三莊子詮釋的差異，因此特增本節進一步顯豁原稿蓄而未發的若干觀點。感謝審查人所提的寶貴意見，其中「待而無待」的表述是審查人的意見，他認為「有待」與「無待」之間是辯證的關係，筆者深為贊同。

²² 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 172-187。

²³ 郭慶藩撰，《莊子集釋》，卷 2 上，〈養生主〉，頁 121。

主張作虛靜工夫，展開一逆提逆覺之精神生活，所謂「逆之則成仙成道」，在儒家則為「逆之則成聖成賢」。郭注所謂之「冥極」，牟宗三解釋為滅除一切追逐依待而以虛靜渾化之工夫。人的有限性（人各有極、吾生有涯）可透過「冥極」之工夫，渾化、滅除此一由有限性而來的歧出與追逐的依待性，最終達至具足無待，雖是有涯之生，而能取得一「永恆而無限」、「絕對而無待」之意義。²⁴

因此，對於牟宗三來說，要消除的是一容易順著有限性而落於相互依待的限制之中，在「知」與「名」的失當中（〈人間世〉：「德蕩乎名，知出乎爭」），人離其自性，陷於無限的「知」、「名」之流蕩追逐。依郭象注，「遺名知」則化之於玄冥之境。牟宗三順此進一解，認為「知」之歧出，是在無限追逐中表現，順官覺經驗而牽引，順概念思辨而馳騁，在主客對待之關係中而撐架。「滅於冥極」即滅此「知」之追逐牽引，滅此「對待關係」此撐架，而歸於「無知之知」。²⁵

人雖有限為何能無限？人的有限性（有涯）在「知」的追逐牽引中陷落於離其自性的「對待關係」之中，為了能返回自性，得化除此一「對待關係」，這是由虛靜、冥極之工夫所達至，方能化去有待的相對性，呈顯無待的絕對自足性。

牟宗三此一解釋，預設了人有一自足而無限的本性可由工夫修養而充分實現，不僅道家如此，儒佛之所以能成聖成佛且得有此一超越的根據，這是牟宗三中國哲學詮釋的基本規定，有其精深的分析與體系性的理論而成為大家之言，眾所熟知。

受限於本文論題，無法在此檢討此一預設是否能被哲學證成，這需要徵引充分的文獻，才能探究莊子思想是否能在此一理解模型中得到說明。本文關心的是，莊子是否認為人實踐的可能性必然得從人不得不納受的有限性展開，唯有接納此一對有限性的承認，才有實踐與轉化的可能性。跟牟宗三觀點最大的差別在於，本文並未預取一超越於有限性，自身絕對自足無待的人性作為超越的理據來說明莊子實踐工夫。同時也主張，「生命的有限性」並無破除的必要，若有所謂的「超越」，也是承認「生命的有限性」與「實踐的可能性」之間弔詭共存的關係。有限／無限正如有待／無待之間的關係，有更為辯證的關係，此一關係牟宗三也在「詭辭為用」的說明中有精彩發揮，但與筆者的詮釋路向仍有關鍵差異，嘗試說明如下。

對牟宗三而言，「無待」是超越對待關係的「有待」——由「知」所牽引的偏離外逐，在精神性的逆覺活動中復返其自性。「有待」與「無待」的差異，一是有執無覺的歧出，一是破執逆覺的復返。從「有待」到「無待」是由精神的修養所達

²⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 206-207。

²⁵ 同前引，頁 211。

至的提升、超越，至人、神人、真人的逍遙無待即是精神達至絕對自足境界的超越主體。相對於有限（有涯）、短暫而偏執的「有待」生命，「無待」的精神是無限、永恆、無執、無涯的。有限的生命經由修養的超越提升，其價值在無限的精神中顯現。因此，能為自然生命作主的是精神主體，牟宗三認為這是〈養生主〉的要義，自然之生在精神性的玄冥之德中得以保全、提升。²⁶

問題是，「致虛守靜」的修養工夫跟身體、自然生命的關係為何？自然生命在知與名的對待關係將陷入危殆之境，這的確是莊子論養生的出發點，但是如何養護生命之主？在「庖丁解牛」中，身體的技藝與修養的境界密不可分，這點已經在當代莊子研究中多所論述，此暫不論。關鍵的是，有待／無待之間的關係在牟宗三的詮解中不經意地落入了有限／無限、自然／精神、客體／主體的二分架構之中，這些區分是否逾越了莊子甚至郭象注的思想範圍，而有更多西方主體哲學、觀念論體系的思想痕跡？

其實，從有待到無待此一偏向於從「精神的主體性」角度而展開的超越提升的過程，包含著精神辯證的關係，牟宗三「即有限而無限」的說法即已明白揭露這點。只是，牟宗三帶著較強的主體哲學的立場，預設一絕對的精神主體最終可以克服生命的有限性。

牟宗三既然強調莊子「詭辭為用」的方法，若能順著他對有待／無待的辯證關係再進一解，可以避免主體哲學當中精神／身體、主體／客體的上下位階關係，讓神／形、物／心在一更為辯證的關係中往來，以免主體哲學的詮釋路向與西方現代性危機的思想糾纏關係。

首先就耳目感官之身與心知判斷的關係來看。牟宗三認為，「徇耳目內通，而外於心知」，即停止心之心知，使耳目不順刺激以外用。耳目之內通，即郭注所謂耳目之「自見」，內通而不徇於外。²⁷ 就莊子而言，耳目不外取，而順其自然之性則能內通，心知也同步擱置其判斷的能力，這是「止」的工夫，即「不聽之以耳，而聽之以心，不聽之以心，而聽之以氣」、「聽止於耳，心止於符」。郭注甚精，曰：「知止其所不知，能止其所不能」，²⁸ 即是擱置尋常耳目、心知自我保存、欲望擴張的身心活動，收斂棲止於淵然靜定的「無為」、「無知」。牟宗三也明白此一「止」的工夫，即是滅有為之意，也就是冥極，以啟動自見、自知、自

²⁶ 同前引，頁 206-207。

²⁷ 同前引，頁 212。

²⁸ 郭慶藩撰，《莊子集釋》，卷 2 中，〈人間世〉，頁 190。

生、自為，則能率性而動，動不過分，且無為而無不為。然而，牟宗三只看到「止」對身體與自然生命的否定作用，未能發展其更具積極性的意義。

之所以要懸擱知性的判斷，正是為了啟動感性敏銳的納受能力，也就是「聽之以氣」，讓身心能對外物保持開放性，卸下人的主體身分，聆聽物、感受物，而不是以心知規定物，讓物成為人欲望主體所宰制的欲望對象。牟宗三未能深入掘發身心之氣此一被動的能動性，對耳目「內通」的能力未有善解，因而錯失「聽之以氣」的關鍵意涵。依牟宗三的理解，精神主體與自然生命有一更為明確的等級關係，前者主動而為主體，後者被動而為客體。然而，老莊「致虛守靜」、「無為而無不為」的思想，則希望以止、聽的工夫虛化主體的主動性，止其知、止其能的主體是以被動來展現其主動性，目的是讓對象有機會自我敞開（物各付物），這才是自生、自爾、獨化的意涵，也就是主體不生，讓物自生，這是不生之生、無為之為。

其實，知與不知、為與不為的辯證關係，牟宗三也順著郭注展現了其中的深意，但仍可看出他對超越性的理解仍繫屬於無限性、絕對性，而遮蔽了向無知之物開放的可能性。〈大宗師〉：「知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知。」郭注：「一體之中，知與不知闇相與會，而俱全矣。」²⁹ 牟宗三認為，有限之知若無知相，則能無可無不可，其有限之知滲透於「所不知」，則能泯除無涯之知之追求，歸於「知之自知」。有涯之生在知與不知的冥合中，即有限而無限，即人即天。此一思路可說是以超越而無限的不知之天渾化有限之知，修養的工夫是縱向地向上超越的逆覺體證之路。因此，牟宗三表示，「知與不知闇相與會」是「縱的」，即是將「不知」收歸在無限而超越的天，而人之有限性是在得到天之無限性的保全中而成其有限中之無限。³⁰ 然而，莊子所言之有待／無待關係，為何得是有限／無限的對比？

若順莊子文句「其所待者，特未定也」，「特未定」顯示的即是不確定性，那麼人的有待、有限並非確定性的依待與限制，因為所待者未必已定，即使人間世有種種無可奈何的不得已，但其實任何有限性依憑的條件並非皆為定然不可移者，而仍有若干轉化的可能性。「無待」未必是要超越「有待」之限，而是即此有所定、有所限者，因順其自然之性，暫時擱置對象性的認識與判斷，解開對其確定性的認知，則物「特未定」之可能性才有機會向己開放，這便是虛化主體在辯證的物我關

²⁹ 同前引，卷3上，〈大宗師〉，頁230。

³⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，頁216。

係中展現的不知之知、不能之能、無為之為，此一被動的能動性，和精神主體主動的能動性最重要的差別即在於，真正納受他者之物和自身的有限性，才能讓有限性本身涵具的可能性解放出來，則人我能相忘於江湖，物我可相與於無相與、相為於無相為。

美國漢學家任博克 (Brook A. Ziporyn) 對無待、逍遙的解釋，採取了視角主義的進路。他認為不依賴於特定功能、身分、價值，能在不同的視角與身分之間轉換，才可遊於無待，享有真正的自由。因此，「無待」便不需要一絕對性的視角或超越性的觀點，而是不依賴特定的身分，不以特定的方式、單一固定的視角來限制表達與認識的途徑，讓萬物能發出自己的聲音，呈現多樣性的視角，甚至不同的視角之間即使互相排斥，卻仍設定了對立性的觀點必須同時彼此俱存。³¹ 根據任博克的詮釋，「無待」並未取消「有待」，而是讓「有待」不要膠固在特定的視角，能自由遊動，讓對立性的視角有機會彼此相會，則「無待」與「有待」會是更為辯證的關係。

牟宗三的莊子詮釋，歸結為主觀境界形上學，是以精神主體之主觀境界籠罩並渾化了物的有限性，不論是主體從有限到無限，或者主客的渾化為一，皆是以主體收攏客體，以無限涵納有限。此一詮釋是以無待消化有待，以無限破除有限。然而，若是貫徹老莊「無為無不為」的思想，那麼無待與有待、無知與知、物與我、天與人，更多是在一辯證的關係中往返運動，若有所謂的「無限」、「超越」，也是在一無限的虛靜工夫中破除失當的認識、行動中的「知物」、「宰物」模式，任讓物我在主體的虛化中自生、獨化。「至止」並非達至絕對性、無限性的自足狀態，而是不斷地放下心知「知物」、「宰物」的控制欲，讓有限之身成為特未定的可能性場域，則物我不兩傷，相忘而逍遙。此時的物並非被虛靜主體所涵容消化的虛擬逍遙之物，而是真實向人扣問的實存之物。以物為師者，任讓主體敞開其納受性，成為聆聽者，聽任物我之間的感通變化，則物非客、我非主，主客關係更為混冥、辯證。因此，唯有能待物者，才能無待。

以牟宗三主體哲學的詮釋進路，而且順著郭象注闡釋莊子，雖然較難展開被動的能動性以言「待而無待」的辯證性，但是卻能呈現莊子入世積極性的一面，以下就牟宗三依郭象注〈德充符〉言「天刑」義的詮解補充孔／莊、儒／道的對話性。

郭象謂「德充於內」者為「冥」，「應物於外」者為「迹」。離世而孤冥者，不能應物，非德之充。真能德充於內者，則德必起用，充必應物。德有所充必有名

³¹ 任博克，〈作為哲學家的莊子〉，《商丘師範學院學報》，31.4（商丘：2015），頁 33-41。

聲，雖不為名，仍難免名之累，卻不以為累。這是真正的德之充，則冥迹如一，不以為迹之桎梏可免，名之累為累。此一不可解，不以為累是「天刑」。以迹為桎梏，絕迹而孤冥者，並非至人所為。牟宗三認為，莊子讓孔子自居為「天之戮民」，正如佛教菩薩之「留惑潤生」。³²

牟宗三表示，莊子假託兀者與老聃之問答，將「不可解之天刑」寄託於孔子，且讓孔子以「戮民」之身受不可解之「天刑」，並非譏孔，實為崇孔。郭象能明莊子寄言出意之奇趣，所以能振起玄風，良有以也。但牟宗三畢竟以儒家為大中至正之教，莊子雖以其智之通透而能契會孔子生命，以「正言若反」稱道，但是終究未能直下承擔仁體，以仁心應物，遂有桎梏、天刑、戮民等蒼涼悲感之語境。因此，牟宗三判定，老莊哲人等智者之無可奈何，是消極意義之通透圓境；孔子釋迦之聖人，則是積極的圓境，能直承仁體與悲心而為居宗體極者。³³

〈大宗師〉言方內、方外之意亦是如此。牟宗三表示，莊子寄方外數子，以明孔子不以方內為桎梏，且自以為陋，實則是能體無而冥內、遊外以宏內者。不論是「天之戮民」、「遊方之內者」，皆顯孔子內外通透，不以內外為不相及者，而能內外玄冥，為大成之圓境。就此而言，牟宗三實能發揮辯證詭辭之深意，以之言冥而有迹、遺物入群、坐忘應物皆甚圓融高妙。所謂「內觀無迹，外觀有迹。不無不有，迹而無迹。」哲人莊子是以詭辭言此妙理，而聖人孔子則能以仁體承當天刑而不捨。³⁴

九、結論

身處亂世，無論才有多高，一旦有救世之心涉人間世很難不捲入「以知相爭」的困局。莊子的方案是儘量避開「名」，以無名的方式行潛移默化之功，他以私下著述的方式留下有力的思想，不期待一時能扭轉現世之局，但以思想介入政治社會的轉化，或許是既隱微又深刻的實踐方式。船山因此稱許這是「自全全人」之道，甚為公允。然而船山似乎更具儒者本色，認為名既不可邀，也不可避。換言之，不邀求善名是莊子和船山的共識，但船山則更積極承擔起為所當為、自行其正的任事之責，不論毀譽得失均不掛懷——即前文所引《莊子解·山木》：「譽訾得失，安

³² 牟宗三，《才性與玄理》，頁 218-219。

³³ 同前引，頁 219-220。

³⁴ 同前引，頁 221-223。

危生死，物自推移，而不以滑吾心，吾行吾正焉耳。」

我們很難評斷，究竟是莊子還是船山更透析人間世的凶險，再者，受到「不得已」的驅迫或感召而以行動介入政治場域，是否真能如他們理想化描述般達致「無為而無不為」的無名功化。〈人間世〉是《莊子》最具儒風的篇章，船山解莊時又更顯儒家胸懷。若要積極任事，很難不在權位而推動實事，莊子的提案顯然只是以較低限度的方式介入政治，首先強調的是主體轉化的工夫，其次則以言說的方式實踐政治與文化批判。但對儒者來說，不論「命」與「義」都不是被驅迫的「他者」，即使有限制義但又更積極地領受為主體的構成要件。假設投入政治場域而身受惡名，乃至改革失敗——如呂惠卿，是否能從結果來評價行動的意義？就這點來說，雖然本文主張莊子並非消極避世的思想，但對「生命的有限性」與「實踐的可能性」兩者的關係，可能更是前者約束了後者，而船山較能平等地看待兩者之間弔詭相即的交互關係。

無論如何，孔／莊、儒／道的對話與辯證在《莊子》早已埋下若干隱微的伏筆，其中透露了許多深遠的意涵。本文從「內在他者」的角度切入，不認為莊子有意超越「有限性」，而是內在於「有限性」展開他異化的內在超越之路。此一看法其實也隱涵在牟宗三精神超越、主觀境界的學說之中，但本文有意貫徹老莊辯證的思路，進一步打開物／我之間的感通之道，讓不得已的命限成為實踐的出發點與可能性，並且主張，唯有能待物者，方能真無待。因此，物並非消融於我的精神主體之中，而是反過來，唯有虛化自身成為待物之場，才能任讓物有以化我，此之謂「物化」。實則，此一「物化」本來就周流於天地之間，只待人自覺做虛靜、無為的工夫，才能放下心知的侷限，聽任內在本有的他異性自然生成，放讓物我同遊於天地之間。

（責任校對：劉思好）

引用書目

一、傳統文獻

- 王夫之 Wang Fuzhi, 《船山全書》 *Chuanshan quanshu* 第 13 冊, 長沙 Changsha: 岳麓書社 Yuelu shushe, 2010。
- 呂惠卿 Lü Huiqing 撰, 湯君 Tang Jun 集校, 《莊子義集校》 *Zhuangzi yi jijiao*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2009。
- 林希逸 Lin Xiyi 著, 周啟成 Zhou Qicheng 校注, 《莊子虞齋口義校注》 *Zhuangzi juanzhai kouyi jiaozhu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1997。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 撰, 王孝魚 Wang Xiaoyu 點校, 《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*, 北京: Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2012。

二、近人論著

- 王叔岷 Wang Shu-min, 《莊學管闡》 *Zhuangxue guankui*, 新北 New Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 1978。
- 尼采 Friedrich Nietzsche 著, 趙千帆 Zhao Qianfan 譯, 《論道德的系譜: 一本論戰著作》 *Lun daode de xipu: yiben lunzhan zhuzuo*, 新北 New Taipei: 大家出版 Dajia chuban, 2017。
- 任博克 Brook A. Ziporyn, 〈作為哲學家的莊子〉“Zuowei zhexuejia de Zhuangzi”, 《商丘師範學院學報》 *Shangqiu shifan xueyuan xuebao*, 31.4, 商丘 Shangqiu: 2015, 頁 33-41。
- 牟宗三 Mou Zongsan, 《才性與玄理》 *Caixing yu xuanli*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1985。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin, 《儒門內的莊子》 *Rumen nei de Zhuangzi*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2016。
- 劉笑敢 Liu Xiaogan, 《莊子哲學及其演變》(修訂版) *Zhuangzi zhexue ji qi yanbian (xiuding ban)*, 北京 Beijing: 中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2010。
- 劉滄龍 Liu Tsang-long, 《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》 *Qi de kuawenhua sikao: Wang Chuanshan qixue yu Nicai zhexue de duihua*, 臺北 Taipei: 五南圖書 Wunan tushu, 2016。
- 劉榮賢 Liu Rong-xian, 《莊子外雜篇研究》 *Zhuangzi waizapian yanjiu*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2004。

賴錫三 Lai Hsi-san, 〈莊子的死生隱喻與自然變化〉“Zhuangzi de sisheng yinyu yu ziran bianhua”, 《漢學研究》*Hanxue yanjiu*, 29.4, 臺北 Taipei: 2011, 頁 1-34。doi: 10.6770/CS.201112.0003

_____, 《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》*Daojiaxing zhishifenzi lun: Zhuanzi 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

鍾振宇 Zhong Zhen-yu, 《道家的氣化現象學》*Daojia de qihua xianxiangxue*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2016。

Nietzsche, Friedrich. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München/Berlin/New York: Walter de Gruyter & Co, 1980.

The Internal Other: Zhuangzi's Thoughts on the Relationship between the Limitations of Life and the Possibilities of Practice

Liu Tsang-long

Department of Chinese
National Taiwan Normal University
synapsea@ntnu.edu.tw

ABSTRACT

This article examines how Zhuangzi views self-transformation and self-understanding from the perspective of the “internal other.” Paradoxically, *action* from within life’s constraints is the result of the *inaction* following the acknowledgement of such constraints. Inaction is not passively doing nothing; rather, it is acknowledging the limitations before us and achieving self-liberation. By shifting our perspective, life’s external limitations can be internalized such that the “external other” becomes the fundamental criterion for self-understanding, namely the “internal other.” Zhuangzi’s “fasting of the heart” is the technique which enables this shift in perspective. We empty ourselves to make room for the “other,” thereby generating a greater understanding of ourselves. “Fasting of the heart” brings us to the realization that there exists a creative, paradoxical relationship between the limitations of life and the possibilities of practice. In short, the limitations of life and politics serve as the foundation for the possibilities of practice.

Key words: Zhuangzi, internal other, limitations, possibilities

(收稿日期：2018. 4. 16；修正稿日期：2018. 9. 30；通過刊登日期：2018. 11. 28)