

心物之間的美學辯證

——從牟宗三的《莊子》詮釋談起*

劉滄龍**

國立臺灣師範大學國文學系

摘 要

本文將藉由檢討牟宗三 (1909-1995) 的《莊子》詮釋，以討論如何從美學的角度來看待莊子思想中心物之間的辯證關係。牟宗三主張莊子思想追求主體的精神超越，並且從辯證的觀點說明「成心」到「道心」的轉化過程。我們將探討此一詮釋所運用的概念框架是否有調整的必要，尤其關注意識／無意識之間的關係。討論的焦點在於：主／客區分的概念架構是否會限制心／物之間原初平等而動態辯證的關係，莊子弔詭思維的批判性是否也會因此而有所抵銷？若要打破主體與客體的二分法，除了在精神與理性的層面，身體與無意識要如何納入考量？另外，無限與有限之間的關係，是否能以弔詭、辯證的思維來看待？最後則從辯證法的角度思考莊子如何齊物並探究心物之間的辯證關係。

關鍵詞：莊子，牟宗三，心，物

* 本文在修改時參考了審查人提供的寶貴意見，特此感謝。

** 作者電子郵件信箱：synapsealiu@gmail.com

一、前言

主體／客體的區分與近代歐洲主體哲學的興起密不可分，此一主客區分也關聯著自我／他人（他物、世界）、精神／身體、價值／事實、形上／形下、觀念論／唯物論的種種概念二分、形上區別以及相關的認識論與實踐哲學架構。二十世紀以降包括牟宗三（1909-1995）在內的許多當代中國哲學研究者，幾乎莫不借用相關的區分以重構古典中國哲學的理論框架，主體／客體這一對概念的使用尤為普遍。牟宗三一方面以主體／客體、無限／有限的區分來看待莊子思想中的心物關係，同時又主張莊子以弔詭思維的辯證法破除此一區分，達到主客雙泯、即有限而無限的精神超越境界，此一詮釋架構既可突顯莊子思想的特點，也隱涵著若干檢討的空間。

排斥任何西方哲學的概念框架來詮釋古典中國哲學並非良策，反而應該積極肯定跨文化哲學的進路對當代中國哲學研究的重要意義。立足於前賢的基礎，憑藉若干後見之明，針對鎖定的文本與特定的課題，辨析參究東西方不同的語文、歷史與思考脈絡，調校不同概念之間既共通又別異的思考間距，仍能讓跨文化哲學的詮釋工作日益精進。據此信念，本文將檢視牟宗三《莊子》詮釋中的概念框架是否仍有校準的空間，尤其關注心／物之間的辯證關係，並且從美學的角度探索莊子齊物思想中心物之間平等而動態的交互關係。

概念分解的區分，若以非分別、分而不分的弔詭之思來審視，當是彼此內在包含的相對項。莊子認為，只要是言論均有「特未定」¹的性質，其中蘊涵著肯定矛盾的「非同一性」思想，因此質問「道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？」道與言的真偽區分、是非之辨，其間的對偶性若從「天地一指也，萬物一馬也」的角度來看均「彼是莫得其偶」，因此莊子面對儒墨是非之爭主張「欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」（〈齊物論〉）

莊子以其弔詭的表達、辯證的思維圓融地表達老子「無為而無不為」的思想。若是貫徹此一迹冥圓融的辯證思維，重新詮釋莊子的心物關係，並且檢討主體／客體的概念框架當有價值。牟宗三雖然直言反對唯物辯證法的合理性，然而觀諸阿多諾（Theodor W. Adorno, 1903-1969）對黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

¹ 「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。」（〈齊物論〉）本文所引《莊子》文句均出自郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，2012），不另標頁碼。部分引文的斷句、標點符號按筆者理解文意調整修改，不一一註明。

1770-1831) 辯證法的解釋，正與莊子弔詭思維同轍合拍。為了討論相關的問題，本文將引入阿多諾與瑞士漢學家畢來德 (Jean François Billeter)、美國漢學家任博克 (Brook A. Ziporyn) 的相關看法，試圖說明牟宗三《莊子》詮釋中值得再探的部分。

本文先勾勒《中國哲學十九講》及《才性與玄理》中關於道家及莊子哲學的基本主張，藉此呈現牟宗三在他的《莊子》詮釋中如何看待「心物關係」，以作為進一步分析的基礎，主要概括為以下六點。

- (一) 「境界形態的形而上學」：道家思想特點的界定。
- (二) 「縱貫橫講」：在主觀的「道心」的作用中，客觀的「物」也上升到主客玄冥的道的境界。
- (三) 「作用地保存」：以心境的作用來保住萬物的存在。
- (四) 「實現原則」：說明「道」與「物」特殊的實現關係。
- (五) 「精神修養的自然」：在「無為」的精神修養中，讓物自己而然、在其自己。
- (六) 「詭辭的描述、辯證的融化」：以非分解的詭辭，辯證地消融名理與玄理的分解方式，使「心物關係」臻於圓境。

在這六個論點當中，前五點均在說明透過「心」的主觀修養讓「物」得以「自然」、「自在」地呈現在「無限道心」的藝術境界之中，第六點則涉及莊子特有的語言與思維方式，它也關乎莊子思想中的「心物關係」為何在牟宗三眼中可達圓融之境。以下簡要解說這六個論點。

(一) 「境界形態的形而上學」：儒、釋、道三家都從實踐的入路而非思辨的入路開出實踐的、主觀的（即主體的）形上學、存有論，其中儒家本於道德實踐才是實踐的本義，所以能開出具有實有義的實踐形上學。客觀地從存在上講形上學是「實有形態的形而上學」，主觀地從實踐上講則為「境界形態的形而上學」。儒家天命不已的道體具有創生的作用，是客觀的實有，為創生的實體。²

(二) 「縱貫橫講」：消極的、主觀的境界作用，是主觀上讓開一步的、精神修養境界中的「不生之生」，是消極地表示生的作用，而非積極的、實體的正面創生。³「無」、「逍遙」、「齊物」是觀照的、藝術的境界，我一逍遙，則天地萬物都一起上升，在道的肯定中一切逍遙。主觀的心與客觀的物一體呈現。你有道

² 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁 103-105。

³ 同前引，頁 106-107。

心，物就上升到道的境界。因此只能說「道心和一草一木一體呈現」，而不能說「道心創造一草一木」，這叫縱貫橫講。⁴ 道家的道與萬物的關係是縱貫的，但此一縱貫不是由實體直接創生式的縱貫，而是由「不生之生」、以工夫的緯線，靜態地觀照玄覽，讓萬物在無限心的作用下歸根復命，則物皆能在其自己、保住自己。⁵

(三)「作用地保存」：不像儒家或基督教上帝正面、積極地創造萬物，道家不直接地談實有層的 what，而只談作用層的 how，也就是以「無」此一主觀心境上的作用來保障天地萬物的存在。以虛說的「無」（其實只是工夫、作用）來作為本體，用 how 來保住 what。從反面上透露正言，而不提供正面的分析與肯定。「正言若反」就是作用層的语言，這是辯證的詭辭。虛說的本體，是「從工夫說本體」，透過道化的工夫，把造作、不自然都化掉，拿無來保障有，能通無有兩端，即是玄。⁶

(四)「實現原則」：道家的「道」和「萬物」之間也有創生的關係，如「道生之，德畜之」（《道德經》五十一章）、「神鬼神帝，生天生地」（《莊子·大宗師》）。然而此一「道的創造性」只是暫時、籠統、方便地說，說「創造」太落實了，頂多說「道」能負責物的存在，即「使物實現」，因此不稱之為創造原則，而是「實現原則」(principle of actualization)。實際上「不生之生」是純粹的境界形態，透過主觀的修養境界開出一境界形態的形上學，在主體的修養境界中，即在無限心的觀照中才保有物，而非由無限心創生之物。⁷

(五)「精神修養的自然」：道家的「無為」是高度精神生活的境界，「無為」函著「自然」。道家的「自然」是精神生活的概念，不是自然科學所指的物理世界的自然，也不是基督宗教被上帝所創造的有限自然物。道家的「自然」，就是自由自在、自己如此。自然界的現象在因果關係中，都是他然，即待他而然，並不自然、自在，並非自己如此。道家針對周文疲弊的歷史機緣，把周文看成形式上外在的，所以主張把虛偽造作的外在形式去掉，由此解放出來，去掉「造作」才能「自然」。⁸

⁴ 同前引，頁 426。

⁵ 同前引，頁 111-126。

⁶ 同前引，頁 127-154。

⁷ 同前引，頁 104-105。牟宗三道家的無是從徼向性說生萬物，不是客觀地說客觀世界有個東西叫無來創生萬物，而是「收進來主觀地講，靠我們有無限妙用的心境，隨時有徼向性，由徼向性說明客觀事物的存在。它又是不生之生，完全以消極的態度講。」同前引，頁 106。

⁸ 同前引，頁 89-90。

(六)「詭辭的描述、辯證的融化」：老子「致虛守靜」的實踐工夫開出一實踐的、主觀的（即主體的）形上學、存有論，此一境界形態的形上學呈現的是自由、自在的藝術境界與道化境界，就哲學內容而言，莊子所嚮往的逍遙齊物，均已包含在老子的基本教義中。但老子仍有一客觀的形上學姿態，莊子則無，而是收攏到主觀境界之中，化去道的客觀性意義。在表達方式上，老子採分解的講法，本無為體、詭辭為用，以經體文出之。莊子的弔詭是非分別、非分解的自我否定，郭象注《莊》以迹冥圓的方式表達了堯的圓教境界。他以平齊是非善惡美醜、衝破對偶性來達到絕對。「彼是莫得其偶，謂之道樞。」（〈齊物論〉）老子分解地展示的玄理，在莊子則消融於詭辭的玄智中；老子是概念的分解，莊子是辯證的融化。⁹

二、「心」的作用與「物」的存在

牟宗三造了「境界形態的形而上學」這個專名來顯示道家思想特點。照理說「形上學」、「存有論」所擔負的任務就是說明世界的實相，牟宗三認為，中國哲學不將萬物視為思辨的對象，因此重點不在提供一對實在的分析與描述，而是關心實踐的問題，並且以此為出發點，蘊涵一實踐意義下的形上學、存有論，因此也可稱之為實踐形上學、實踐存有論。

對牟宗三而言，儒釋道三家都是實踐哲學，只是其各自展開的實踐形上學意義有別。這主要涉及牟宗三對三家的義理判定，即只有儒家的仁體、生生之德是道德實踐的入路，才有真實的形上學意涵。佛教式的存有論則只有天台圓教才能保住一切法的存在，因為成佛是即九法界而成，一法不可去，這是從佛法身帶著一切法成佛，所以才保證一切法的存在。但這種存有論牟宗三也認為是特殊意義下的存有論，不是由法身來創生萬法，而是在圓教時能透出「智的直覺」，以此智的直覺、無限心讓一切法的存在都得到保證、一體呈現。¹⁰「物」的實存是以「心」的境界、作用為條件。

佛、道都是「縱貫橫講」的境界形態形上學，儒家則是縱貫縱講。然而，道家的特殊性在於只是「純粹的」境界形態。根據「作用地保存」之義，牟宗三認為，道家的實有形態只是虛的「姿態」，因為「無」只是心境的作用，並非真正的實

⁹ 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 172-177。

¹⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 119-121。

體，只顯一實體的「姿態」。這個姿態是在老子分解地展示的形上系統中被建立，在莊子則以辯證的詭辭消融之，連姿態都被取消。莊子連實體的姿態都化去，因此純粹只有「無限道心之妙用」，也就是以妙用為體之「無體之體」，或「即用顯體」。

究實而言，此一「無體之體」需預設一修養的主體，在道家而言即是一藝術的、美學的主體。道家由此修養主體所展現的藝術境界，即是萬物皆在虛靜心的不造作、無執著中同登逍遙、無待之境。「物」之所以逍遙，其條件繫屬於「心」此一主體能否逍遙。就儒家道德主體之仁體來說，要充實飽滿、剛健不息。道家之藝術主體的虛靜心則不然，道心的內容並無實質的道體，只是一虛靜之道心的無限妙用，所謂「作用見體」。牟宗三此一看法關聯著另一主張，即儒道之間的主從與互補關係。道家藝術主體之作用正可用來說明儒家聖人「大而化之」中「化」的圓融之境。虛與化，是聖人無限心的妙用，以其虛靜之作用保存仁德之實體，令其運轉無礙。

牟宗三主張，郭象能掘發莊子「寄言出意」以明至理之意，並不譏孔，實是假託狂言，以「正言若反」的詭辭推崇孔子。他同時表示，莊子是消極的哲人，而非積極型的聖人，如孔子與釋迦。在〈大宗師〉子桑戶死的故事中，郭象注以為，這是寄方外數子以明孔子不以方內為桎梏，孔子自以為陋，實則真能體無而遊於方外，內外相與為一冥。牟宗三認為這是郭象假託孔子以明大成圓境，打破方內方外不相即之界限，所以才自居為「天之戮民」，甘受「天刑」。¹¹ 牟宗三的詮釋接續了魏晉以來儒道會通、莊子尊孔論的詮釋進路，道家不僅不反對儒家，更可作為儒家的輔弼、調節，以「作用地保存」化去周文造作、虛偽之弊，恢復其生化不已的活潑生機。

「縱貫橫講」的「縱」因此只是虛的「生」，或者是透過精神的修養，讓「物」在體道者的修養境界中「呈現」為「物之在其自己」，此一在無限的玄智、道化中一體呈現的「心／物」關係，似縱實橫。「橫」者，非認識上主客相對之橫攝，而是在智的直覺的玄觀、玄覽中，主客雙泯、同登逍遙之境。牟宗三道家式實踐形上學的理路，背後預設了現象與物自身的理論架構，此一架構是他哲學成熟期用來詮釋中國哲學的普遍架構。原本只有現象意義的心／物、主／客關係，透過修養的實踐，有限之心提升為無限心（智的直覺），則現象界的主客關係將轉化為物自身界的超主客關係，成一絕對冥合之境，主客界分泯除，物我無對。

¹¹ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 220-223。

三、以辯證思維破除主客的對偶性

老子「致虛守靜、歸根復命」、莊子「心齋坐忘、逍遙齊物」的工夫與境界，對牟宗三而言，是經由修養工夫讓有限的現象界主客分立存在，超越提升至本體界主客冥合的絕對化境。至於「如何」衝破主／客的對偶性，可見諸牟宗三在〈齊物論〉的疏釋中對莊子弔詭的辯證思維的說明。

在邏輯中，是非彼此相對，矛盾的命題不能同時為真，這是邏輯上的二分法。牟宗三認為莊子在〈齊物論〉所言「物無非彼，物無非是」則是要破除邏輯上的二分法，以達到「照之於天」的境界。莊子常藉由批判地考察惠施與公孫龍的名理（以邏輯的分析辨明同一或離異之理），提出「彼是莫得其偶」的玄理。¹²

在二分法中，是非兩端彼此要能定住，是即不能為非，非即不能為是。「儒墨之是非」是在相對的立場上互相否定對方。莊子則要超越此一相對的立場，「欲是其所非而非其所是」，用「莫若以明」的方式超越相對的是非名理，達到超越相對的更高層次，即玄理中的「彼是莫得其偶」。

所謂「彼是莫得其偶」，牟宗三的解釋為：

不管是「A」，或是「-A」，皆得不到它的偶。就是說，「A」得不到它的偶「-A」，「-A」得不到它的偶「A」。為甚麼呢？因為「物無非彼，物無非是」。這叫做詭辭。如此一來，二分法沒有了。這就衝破二分法。¹³

對莊子而言，重要的不僅僅是如何面對儒墨的立場對立，更要緊的是破除各自立場的僵固性，即「自是」的牢固性，此一執定才是莊子亟欲破除者。其實，是非的對偶性本身並無問題，邏輯的、分解的思考，乃至數學、科學等分析的學問、經驗的科學都要仰賴分解的思考方式。然而，各執一端的是非對立，將陷入是非兩端之爭，並且涉入「名」的漩渦，而落入無窮之追逐中。牟宗三引〈人間世〉：「德蕩乎名，知出乎爭」來說明，人容易順著有限性而落入相互依待的限制之中而離其

¹² 牟宗三講演，盧雪崑整理，楊祖漢校訂，《牟宗三先生講演錄·肆·莊子·齊物論》（新北：財團法人東方人文學術研究基金會，2019），頁 63-71。

¹³ 同前引，頁 73。

自性，陷於一往不返的「知」、「名」之流蕩追逐。分解之「知」，是「歧出」，牟宗三的解釋是，因為它順著官覺經驗之牽引，順著概念思辨而馳騁，在主客對待關係中撐架。按郭象注，若能「遺名知」並化之於玄冥之境則能「滅於冥極」，即滅此主客對待關係之撐架，而歸於「無知之知」。¹⁴

牟宗三表示養生之道在於「玄冥於性分之極」，以致虛守靜的工夫，滅除無限追逐的「知」，重歸自足之性分，便能順中以為常，「即有限而無限」、「雖有涯而無涯」，在虛靜渾化的工夫中過逆提逆覺之精神生活，以達自在具足、無待逍遙之精神境界。有涯之生便能取得「永恆而無限」、「絕對而無待」之意義。¹⁵ 莊子的詭辭將分解的主客關係之有待化除，由虛靜、冥極的工夫呈顯無待的絕對自足性，達至道、自然、天籟此一更高的理境，也就是莊子所說的：「夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。」（〈齊物論〉）牟宗三認為黑格爾的 *dialectical paradox* 和莊子的詭辭相通，表面看是違反邏輯的矛盾律，但是莊子所說「俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也？」並不走分析的路追問第一因或無限後退，而是把有、無的相對性化掉，「咸其自取，怒者其誰耶？」（〈齊物論〉）即是在分解之外，採取非分解的方式。

兩個相衝突的矛盾在更高的層次上相協調，通過辯證化掉有無的相對性而達到絕對性，此一辯證的詭辭是實踐的、非分解的，不同於思辨的、分解的思考方式。牟宗三認為，也是在這個意義上，只有黑格爾的精神辯證法才有意義，馬克思的唯物辯證法只在經驗的層次上談力量的衝突與辯證並不能成立。¹⁶ 彼／此、是／非的對偶性即是形式邏輯上 A 與 -A 的二分，而辯證思維則要打破此一形式邏輯上的二分法，讓主客二分的二元性解消，進入超越的層次。¹⁷ 黑格爾的範疇論與辯證

¹⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 211。

¹⁵ 同前引，頁 206-208。

¹⁶ 牟宗三，《牟宗三先生講演錄·肆·莊子·齊物論》，頁 163。

¹⁷ 此一超越的層次，牟宗三用 *transcendental level* 來表示。同前引，頁 132。需留意牟宗三此處使用 *transcendental* 一詞並非是康德 (Immanuel Kant) 先驗邏輯意義下的、認識論中的思想形式條件，而是從實踐哲學的層次來說一實踐形上學的、具有物自身意謂的「超越」。然而，若要深入細究形式邏輯與辯證思維的關係，恐非此處所能詳述。以下先概略指出這個問題在康德與黑格爾哲學語境中幾個關鍵的轉折處，進一步的探索留待日後。首先，根據康德《純粹理性批判》的區分，有一般意義的形式邏輯與先驗邏輯。亞里斯多德 (Aristotélēs) 的邏輯是純形式的思考規則，它並不關乎認識所指向的對象。至於康德意義下的先驗邏輯，則是指那些必然會被我們帶入對象經驗的形式，它們包括時空等感性直覺形式，以及構成認識的純粹概念（即範疇）。然而，黑格爾一方面接受康德將範疇視為對象經驗的思考形式，但同時質疑康德僅僅將範疇當成主體的思想形式，而主張範疇必須依循更高級的邏輯結構，即三段式的辯證過程，並且透過辯證法，範疇將不

法在方法上確實表現出弔詭的特性，即指出兩個相反的範疇可以透過證明而揭示兩者之間互相依存的關係。阿多諾便認為黑格爾辯證法的弔詭性即建立在矛盾的不可取消性，而且正是透過矛盾所引發的動力，讓概念的運動得以通向更高的真理形式，而且此時的「真理」(Wahrheit) 將不僅是概念上所認識的靜態的形式性真理，而是在辯證法的過程中，成為和「實在性」(Realität) 互相建構的動態環節。¹⁸

彼／此、是／非在形式邏輯中作為對偶性的兩端，有其必然性。然而，為了達到更高的認識，而且此一認識與實踐也並非二分的關係，辯證法不僅不排除矛盾，反而要肯定矛盾具有推動思考的動力，因此弔詭思維將會承認「是中有非，非中有是」、「善中有惡，惡中有善」。

在上述的討論中引入阿多諾對黑格爾辯證法的詮釋，其實已經預取了他對黑格爾的批判立場，¹⁹ 這也將對牟宗三運用辯證法來詮釋莊子的心物關係構成挑戰。黑格爾將經驗描述為精神演進的過程，即意識的辯證運動。阿多諾則拒絕將經驗的辯證運動封閉在概念體系及預先設定的肯定性結論，意識也不該孤立地置身在它的自我確定性中，因為這將使經驗停止發展。阿多諾反對將客體消融同化至主體，而主張維持主體與客體相互區分的二元性，但又強調兩者之間動態的交互過程，讓主／客之間形成開放而互相轉化的關係。²⁰

此一主／客之間動態的交互關係，在阿多諾的「媒介」(Vermittlung)²¹ 理論中得到充分的說明。在媒介的過程中，主體是 *wie* (how)，客體是 *was* (what)。就這點來說，正合於牟宗三「作用地保存」之說，以主體的作用保住客體的存在。再者，阿多諾主張「下判斷」(Urteilung)²² 並非如康德以來的主體哲學被視為僅僅是主體

僅僅是主體的原則，同時是真理、客觀性、涉及物自身的形上原則。

¹⁸ Theodor W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, ed. Christoph Ziermann, 3rd edition (Berlin: Suhrkamp, 2017), p. 48.

¹⁹ 阿多諾的「否定辯證法」堅持「非同一性」，他在《否定辯證法》一書的〈序言〉開頭這麼說明：「否定辯證法這個表述有違傳統。自柏拉圖以來，辯證法就意謂著要透過否定來達到某種肯定的東西；否定的否定的思想圖像後來成了簡明的術語。本書試圖使辯證法擺脫如此的肯定的性質，但又不減弱其規定性，展示這個自相矛盾的標題是它的其中一個目的。」Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in Rolf Tiedemann (ed.), *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), p. 9.

²⁰ Brian O'Connor, *Adorno* (London: Routledge, 2013), pp. 62-67.

²¹ 審查人認為 *Vermittlung* 是動態的「中介作用」，擔心「媒介」的譯法偏於靜態。筆者認為「媒介」此一譯語足以表示其動態的意涵，但仍感謝審查人提醒，特加註供讀者參考。

²² 審查人認為 *Urteilung* 可理解為 *Ur-teilung* 即「元分解」，或可視為 *das Urteilen*，即「下判斷」。筆者同意將 *Urteilung* 理解為 *das Urteilen*，因此把原譯之「判斷」改譯為「下判斷」。感謝審查人仔細審閱與建議。

的活動，主體必須要超越自身，才能經驗到客體。「事物自身」(Sache selbst) 並非可以直接、實證地經驗的既予事物。經驗應是透過「媒介」而有的轉化過程。作為媒介的主體，若是把預先設定的範疇加諸在客體之上，難免以同一性強加於客體之上，至少必須思及客體總有主體的思考所無法窮盡者。客體之物的差異性、非同一性，當為主體所承認。因此，主體在投身於經驗之時，必須具有被轉化的能力，能以客觀的方式回應客體，這樣才是所謂「理性的」主體。阿多諾的媒介理論，為了糾正主體哲學、觀念論辯證法中欠缺動態地互相轉化的主客關係，轉而強調物與客體的優先性。²³

阿多諾接受了黑格爾辯證法的洞見，即主張矛盾具有推動思考的動力，但是更進一步強調非同一性，反對以同一性暴力地加諸於客體，拒絕以預先設定的肯定性取消真實世界不可解消的差異性與矛盾性。倘若主體哲學設定自身為凌駕於客體之上的主動者、立法者，將難以走出同一性思維的限制，更無法開啟面向客體而轉化自身的可能性。

若是我們把莊子的「成心」、「機心」跟阿多諾的現代性批判關聯起來，那麼阿多諾談論較多的是批判技術、工具理性全面地統治了人的身體，文明因而展現的是理性化的同一性思維的強制、控制的過程。至於受困於生活形式因而自由受限的現代如何突破困境，阿多諾並不訴諸內心的修養，而是致力於理論的揭示，並讓批判理論成為負面主體展開行動的實踐助力，其中關於美學所提供的解放與自由，可見於《否定辯證法》。阿多諾表示有種來自於自然的「非同一的主體性」，在其中人有能力與自我和解，把文明過程中受到強制而拆解的本能重新整合起來。²⁴

主客二分的對偶是由於「知」的介入，也因而出現是非的對偶性與分解的思維。知識的成立需要邏輯思辨的分解，至於弔詭思維則是在認識與實踐上化除成心，通達逍遙的道心，前提是破除對偶之見，破除主體的是非之心、對偶之見，意謂著主體走出概念思維的二分性，在經驗的、實踐的投入中遭遇客體，面對生活中不可解消的矛盾性、他異性，並且承認生命的有限性。換言之，並不需要解消矛盾、破除有限，才能達到逍遙之境。在莊子的語境中，成心的破除若是意謂著主體的超越，其實就是卸下主體的能動性，讓自身虛化，成為非主體的主體，才能「虛而待物」。

²³ Brian O'Connor, *Adorno*, pp. 67-71.

²⁴ 我採用了霍耐特 (Axel Honneth) 對阿多諾在《啟蒙辯證法》(*Dialektik der Aufklärung*) 與《否定辯證法》中關於「主體的非同一性」為何具有解放的力量之精要論斷。請參 Axel Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze (Erweiterte Neuauflage)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013), p. 90.

四、心物之間：精神／身體、意識／無意識的辯證與轉化

雖然牟宗三用了主／客這一對主體哲學的語彙，但不表示相關的闡釋就一定落入主體哲學精神凌駕身體、主體宰制客體的同一性暴力。在莊子的思想脈絡中，牟宗三的詮釋也強調，主體必須「讓開一步」、化去成心，讓主客能「玄冥於性分之極」、「即有限而無限」。所謂讓開一步、不生之生的主體，其實就意謂著主體的虛化。作為不生之生的無主體的主體，「心」發揮的並非主體的認知判斷、理性推論、道德意志的積極作用，而是消極的懸擱判斷、停止論辯、非道德主義。「道心」即是虛靜的主體，所謂「唯道集虛」。

在牟宗三的《莊子》詮釋中，主觀而有限的成心，經過精神的修養與弔詭的辯證，上升到超越主客的藝術境界，成為無限、無待的絕對化境。心／物關係從主客二分，經過精神的辯證歷程「上升」到主客不分的「超越」、「絕對」、「無限」之境。此一詮釋所蘊涵的思想圖式是從有限的現象界，提升到無限的本體界的精神超越歷程。

畢來德在他的《莊子四講》中則提供了另一種的莊子主體範式，他以現象學的「懸置」(époché) 來說明莊子如何用「忘」來表達意識與無意識活動之間的轉換機制。畢來德引〈庚桑楚〉「學者，學其所不能學也」來說明遺忘是熟練的結果，當深層的力量起作用時，這種遺忘就會發生。有意識的調控被無意識的力量活動所取代，意識解除了大部分的精神負累，進入更高級的活動機制（「天」）。意識忘記去控制官能（「墮肢體」），懸擱理性的判斷（「黜聰明」），放棄心的干預作用，任讓身心在高層次的靜止中只靜觀、不判斷，以便引發一種更為渾整、更為自發的活動形式。²⁵ 此外，不同於牟宗三「超越、上升」的思想圖式，畢來德則採用了「退化」來形容拆解成見，以便反歸渾沌、虛空，意識返退至無意識的活動狀態，所以能「遊於物之初」，這是一種「退步的能力」。²⁶ 意識並非完全不作用，而是把注意力放在對自身活動（尤其是身體的活動）的自我覺察，畢來德認為這才是我們的意識和主體性的基礎。²⁷

²⁵ 畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》（臺北：聯經出版，2011），頁 38-42、59-60、81。

²⁶ 同前引，頁 108。

²⁷ 同前引，頁 72。

「超越、上升」的思想圖式是西方哲學與宗教傳統中的感性、理性二分、對立，經由精神的超越、辯證、提升、轉化，精神充分實現自身，感性只具有被動性，精神才有主動性。自尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche)、佛洛伊德 (Sigmund Freud) 開始，無意識的精神活動領域日漸受到重視，感性的身體不只有被動性，梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 以降的身體現象學則闡發其藝術的創造性，身體的技能、藝術活動更高階段的實現往往伴隨著意識、理性的隱退，畢來德即援引精神分析、身體現象學的思路，闡發莊子的「技進於道」，他稱之為「向更高層的活動機制轉化」的過程。

畢來德引用〈天運〉篇北門成與黃帝的對話來說明在美學活動中，高層次的活動如何導致此一「退化」——黃帝的音樂使北門成陷入一種「退化的狀態」。黃帝的音樂讓聽者無法用一般的思維加以捕捉因而造成迷惑，由於迷惑而讓人陷入了一種愚笨，正是這份愚笨得以連通大道。（「惑故愚、愚故道，道可載而與之俱也。」）²⁸

畢來德所謂的退化、退隱，並非指不問世事、隱逸山林，而是一種反歸自我、反歸自身潛力的美學活動，它使人進入深層的吸收狀態。畢來德並且認為，佛洛伊德的精神分析方法無法讓人獲致此種狀態、援引此一力量。因為心理分析仍然受制於笛卡兒 (René Descartes) 的二元論，並且從日間意識出發，為了探究其基底而預設了某種與意識相對的無意識，因此無法理解意識與身體潛力之間的聯繫。²⁹

退化至無意識的渾樸之真，而非追求意識的提升與概念思維的超越，畢來德此一說明看似與牟宗三衝突，但若善解兩人之意，可以在他們都深刻解析的「無知之知」的意旨中看到互相發明補充的觀點。³⁰ 兩人之間真正的差異在於，牟宗三認為「虛」的工夫是「精神的修養」，畢來德則認為，「虛」、「混沌」不是別的，就是「身體」。³¹ 畢來德所謂的「身體」(corps)，並非是生理解剖意義上的、對象性的軀體，也不是認識中對象化的客體，而是現象學意義下，可以觀察到、經驗到的一切支撐著我們的活動，包含我們察知或察知不到的能力、潛能與力量的總和。「虛」不是沒有，而是讓各種形式的力量得以聚集的能力。因此，畢來德將「氣」

²⁸ 同前引，頁 93-98。

²⁹ 同前引，頁 92-93。

³⁰ 牟宗三論「以所知養所不知」便涉及無意識的問題，雖然他並不用這個詞來討論相關問題，但意思相通。見牟宗三，《才性與玄理》，頁 214-217。關於「有意識」、「無意識」的變化與其間「機制轉換」的問題主要見於畢來德，《莊子四講》，頁 27-57。

³¹ 畢來德，《莊子四講》，頁 111。

理解為「完全開放的虛空」，此時精神退身出去，讓身體來行動。我讓自己空掉，力量才會聚集。這種新的主體範式是一切活動的根源，它是一種「活性的虛空」。³²但畢來德反對將「氣」理解為構成萬物本源的精妙能量，而是人自身所擁有的能量。他不贊成古代中國思想家把創造性的源頭置於宇宙之中，而是置於個人主體上。他認為，至少在帝國時期，中國哲學從未意識到主體的多元性與主體之間的差異性，這是人類現實的根本要素，也是政治哲學的基礎。³³

回到無意識與懸擱判斷的問題。牟宗三解釋莊子「徇耳目內通，而外於心知」時，也說明了心知如何停止其作用，耳目不順刺激以外用，而是「自見」。這是「止」的工夫，也就是滅除有為之意，達於冥極，以啟動自見、自知、自生、自為，才能無為而無不為。³⁴然而，牟宗三只提及了「止」的工夫中截斷心知、感官外取的作用，至於如何「內通」，尚需更仔細的說明，這涉及心／物關係中至為關鍵的身／心關係。懸擱心知的判斷，目的在於啟動「自見」的作用，牟宗三已言及。此時，人卸下主體的判斷之能，但是仍「聽」，也就是官能仍在運作，只是不判斷、不干預，只感受不判斷，所謂「聽之以氣」。〈人間世〉關於「心齋」此一重要的段落，³⁵可惜未見牟宗三的疏解，不能得知他如何理解「聽之以氣」此一至為關鍵的工夫環節。

「心齋」即是齋戒心知之用，破除心物二分的主動介入，在「虛」、「無」的工夫中，虛化主體，不以耳目、心知外取，而能「止」，即止於「氣」（感受的狀態），「虛而待物」。所虛者，即心知之用。所止者，即棲止於不判斷的感受之中。就在此一即感即止的「虛」的感通空間中，「心」雖無思但能感，「物」不被思而被能感之心所連通，則作為內在自然之身與外在自然之物，在心齋的作用中不僅得以「保存」，而且還能「通」，所謂「通天一氣耳」（〈知北遊〉）。

然而，所通之「一」究竟為何？這牽涉超越性如何理解的問題。牟宗三認為莊子的修養境界指向的是超越相對視角的絕對性，彼是對偶的矛盾因而得到化解。美國漢學家任博克則採取了跟畢來德相同的思路，主張保留多元性與差異性。任博克解釋「吾喪我」為：不再擁有一個他所認同的、單一固定的視角。「天籟」就在差異多樣的孔竅中發聲，所有的情感與視角沒有最後的源頭。不同的視角即使互相排

³² 同前引，頁 71-75。

³³ 畢來德著，宋剛譯，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》，22.3（臺北：2012），頁 5-39。

³⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 212。

³⁵ 〈人間世〉：「若一志。無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，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。」

斥，但卻設定了對立性的觀點必須同時彼此俱存。「道樞」是一種開放式的回應方式，它聯結了不同的視角，使不同的視角通向對方。對任博克來說，不必依賴某個最後的絕對視角，而是要能在不同視角與身分之間轉換，才可遊於無待，享有真正的自由。多樣視角彼此即使對立，也互相設定對方，「道樞」便在此一視角轉化與互動的「流」，而非封閉於某種絕對的視角。在〈德充符〉中那些相貌醜惡的人，沒有特定的成就或德性，卻能體現出「與萬物為一」的能力，是因為他們能敞開視角，讓所有的視角能互相轉化。「真人」則以其「不知」，沒有固定的立場，讓多元視角持續發揮作用，才能行走於兩行之道。「大宗師」則要能認識到自身的侷限性，以養不可控、不可知的視角生成過程。³⁶

牟宗三在〈德充符〉中關於有限性的詮釋也十分深刻。他認為「德充於內」為冥，「應物於外」為「迹」，至人並不以「迹」為桎梏，而是「迹冥如一」，迹之桎梏不可免、不可解，此是「天刑」。³⁷從此一說法中可見，牟宗三也承認，即使是至人也有不可免之桎梏，換言之，天所加諸於人的有限性，就算是有傷害性的「刑戮」也是天所予之命限，無可逃，而且正是在此要做「聽之以氣」的工夫，任身心流轉於天地之氣的物化流行，這既是心外加諸之外物，也是心內所要虛待之物，心／物之間的內外關係若非靜態的主客二分，而是在動態的美學工夫中習練其往來辯證之道，或許是更為平衡、對等的身／心與物／心的關係。

「心」除了是能感、能思的主體，也是受觸動、被思之客體，既主也客；同樣地，「物」雖然是為人所感、所思的客體，但也具有不能完全被主體所化約、規定的異質性、獨特性，在人類的經驗中更常扮演著觸發、引動感思的媒介力量。修養的目的未必是由有限通向無限，而可承認生命的有限性，讓人的「心、知」棲止在所當止之處，化去人的主體性（「虛、心齋、坐忘」）也是一種超越之道。這是虛化主體的官能之知的身心鍛鍊，人與天、自然，在弔詭之思與身心的美學化辯證中恢復分而不分、一而不一的關係。接納社會（「義、命」）與自然（「天刑」）所加諸於人的「不得已」之命限，透過心齋、坐忘等工夫轉化身心、人我、人物、天人的關係，任讓心物之間成為「彼是莫得其偶」的道樞、環中，人與物皆自足於性分，而能在其自己、自然而然、自由自在。此一自由的藝術境界讓人再度成為自然人，就如物本來就是自然物，然而已經是提升意義的「自然」——莊子意義的「咸

³⁶ 任博克著，郭晨譯，〈作為哲學家的莊子〉，《商丘師範學院學報》，4（商丘：2015），頁 33-41。

³⁷ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 219。

其自取」、自然之分。於是，人才有機會在社會中相忘乎道術，人與物才能在自然中相忘乎江湖，這也是莊子思想對當代人類社會最重要的啟迪之一。

五、如何齊物？

王叔岷認為，〈齊物論〉之篇名不論「齊物」連讀或「物論」連讀皆可通。但他回顧戰國秦漢以來如《鶡冠子·能天》有謂：「道者，開物者也，非齊物者也。」或者〈王鈇〉謂：「齊殊異之物」。乃至《淮南子》有〈齊俗〉、《論衡》有〈齊世〉，皆闡發莊子「齊物」之義。可見，自莊子首倡齊物之論，此一主題乃成重要的論題。然而，莊子齊物之論所憑藉者何？王叔岷認為〈齊物論〉的主旨在於「天地與我並生，萬物與我為一。」而〈秋水〉闡發齊物之旨則曰：「萬物一齊，孰短孰長！」至於〈德充符〉謂：「自其同者視之，萬物皆一也。」〈天地〉謂：「萬物一府，死生同狀。」同是論「齊物」之義。王叔岷之說甚是，然而莊子齊物之論當中，所謂的「一」其意義內涵與達至此「一」的方法究竟為何尚待深究。誠然，如王叔岷所說，莊子的境界在於要超越：（一）常人，迷於是非毀譽，（二）智者，爭於是非毀譽，而達至：（三）超乎是非毀譽的「大智」之境。³⁸王叔岷雖未明說但應也不反對牟宗三以精神修養的方式達至此一「大智」的境界，然而，究竟要如何超越是非毀譽之心？如何齊平萬物乃至齊平一切殊異有別之物論？難道莊子主張「以心齊物」嗎？

〈齊物論〉一開篇便言人籟、地籟、天籟之不齊。王叔岷表示，萬竅怒號不同，此是不齊；而使萬竅怒號乃由於己，即萬竅各自成聲，此齊也。不論地籟、人籟，一切皆由自取，誰使之怒號？自不齊觀之，則有人籟、地籟之別，若自其齊觀之，則人籟、地籟皆天籟也。³⁹若無天籟「齊」的視角，則人籟、地籟只是各自別異、無以相通的差異之聲。若一切物皆各自維持在自身的個體性之中，則物與物的關係只有相互別異，而不能與道相通、分而能化。莊子所言之「齊」、「一」顯然是從一規範性的層次來說萬物之間的內在關係，此一說法看似著眼於存有論的萬物一體之說，這點我們先暫置不論，而就〈齊物論〉更為落實於言論、意識型態的爭辯此一言論的規範性層次來論，言與物為何需要超越的「道」的規範性？又該如

³⁸ 王叔岷，《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994），卷1，頁39-40。

³⁹ 同前引，頁48。

何理解此一超越性？這也是為何〈齊物論〉解釋了天籟之後，文章便立即轉向人間實際的言論爭辯之場，現象學式地描述了無規範性的、自我中心的爭辯性言論如何在人世無窮流衍、人物又如何因此相刃相靡、莫之能止。

莊子所面對的處士橫議的局面，彷彿就是蘇格拉底 (Socrates) 與智者 (sophist) 的關係。蘇格拉底用辯證法追問的是正義、美、愛、善，真理是他的目標；智者則以眩人耳目的修辭與巧智在辯論中取勝謀利。辯證法在希臘時代便意謂著透過對談來辨析事理、尋求真相，而修辭術則並無規範性的目標。這也讓我們想起莊子卮言之道與惠施名家之辯的差異。同時我們也需留意，理想的言說共同體也隱涵著理想的政治共同體。失去規範性的政治共同體只問共同生活如何可能，而具有理想性的政治共同體則以高尚的行為與文化生活為目標。莊子跟希臘時代的哲人有個共同點，都批判無規範性的言說與政治，他們都不是價值的相對主義者、虛無主義者，這個基本的立場也是〈齊物論〉的前提。

至於如何面對物論爭辯中自是非他的僵局？莊子提出各種策略並一一拆解、否定其可能性，包括：（一）各自尋求主觀上的認同（「使同乎我者正之」），（二）找立場皆異於雙方的第三方來評斷（「使異乎我與若者正之」），（三）讓能認同雙方各自立場的第三方來評斷（「使同乎我與若者正之」）。看來，即使是第三種最有可能主持公道的客觀第三方，也可能陷入自我矛盾或兩面討好的假中立，莊子也不認為這是可以解決意識型態爭辯的有效策略，關鍵在於爭辯的雙方都跟智者一樣，目的是「求勝」，是非之辯並非求道（真理），而是求我之勝出。爭辯缺乏談話間相互理解的規範性基礎（「我與若與人俱不能相知」），因此莊子主張「無辯」，但他並非放棄是非之後仍有道理可言。莊子提出一後設性的反思，主張面對物論當「和之以天倪」。

如何「齊」物論之是非？莊子並未從具體的策略層次提出裁斷之法——即使是第三種策略或可謂良策也被他否定——而是站在後設的層次就規範性的問題主張內在的批判與超越。這是在「齊」物之前應有的內在反思，即不應尋求外在的「彼」（自己或爭辯雙方以外的他人）來裁斷是非，而當認識物、物論各有其「自然之分」（郭象對「天倪」之注）。這時我們應回到〈齊物論〉的篇首，尋思莊子為何描繪南郭子綦「喪其耦」、「喪我」的非主體的狀態（「无竟」），這正是貫穿齊物之論如何能「齊」的關鍵。不向外尋求是非的標準，天籟也並非超越於人籟、地籟的外在標準，而是萬物各自有所待，即使是待於形的影、待於影的罔兩，有所待者當忘其所待，自適於其自然的分際，則所待雖在但能忘卻，這是由「喪其

耦」、「喪我」的「忘」的工夫所達至的「无竟」，即無所待之境。「忘」的內容為何？即忘物我之生死（「忘年」）、忘物論之是非（「忘義」），破覺夢有別之執，則能和之以物化自然之分際，止於無待之境，安適於生死變化之物理。不知其然而自然，無所待而無待。

「是非」如何能齊？人如何能天？「忘」就是習練非主體的工夫，忘人而後能天、能自然。但是天與自然的超越性並未離開人，要始終保持此一天人之間的創造性張力，既有人的視角，也有天的視角。天人之間的辯證是由「忘」所開啟的內在批判，如此方能成就一非主體的主體，既保有天地一體的整全與渾化，又能維持自我的獨立性與批判性。這種主體的自主性有別於西方近代啟蒙主體的自主性，因為莊子毋需固定自我，而依然可建立人的自主性。這是放棄了自我意志而展開一無意志的忘我主體，即非主體的主體、非意志的意志，此一意志只意願自身的無意志性(will-lessness)，但卻開啟了非人格式的回應人世的能力。個體並不依憑普遍的法則而行動，而是因為放棄自我於是自我賦能，同時此一自主的自我並不離開自然的整體性，而且就是自然變化的例示，因此自我只是物化的痕跡，它既是社會文化的產物但又因順自然而超出社會文化的常規。

按霍克海默(Max Horkheimer, 1895-1973)與阿多諾的啟蒙批判，理性若不能深入自身內在的陌異性，將使自身調轉為非理性的。理性必須在辯證的思考中，認識精神既肯定也否定，既同一也二分。然而不論是黑格爾的精神辯證或阿多諾反觀念論的否定辯證，仍未能完全走出主體哲學的框限，還留在主體與客體的格範中思考其間的辯證關係。〈齊物論〉並非由心齊物，因為有偶之心已被拆解，心的能動性反而得以喪失主體性為條件，因此心非主體（心如死灰），才能遊於物之初，物亦非客體（物能自取），反而要以物為師，如是方能展開心物之間互相轉化的辯證關係。理性的自我批判唯有深入到內在的非主體性，才能認識自身的界限就是開放性的始源。

對莊子來說，「成心」就是主體性的來源也是必須認識的自身界限，它是已成形乃至引以為傲（「榮華」）的是非之心，不論是愚人或聰明人都難免有成心，以知識武裝自己、形成意識型態陣營則隱蔽了無所不在的道、無定在是非的言，所謂：

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其是。（〈齊物論〉）

道本無真偽之分，言本無是非之別，因此無往不存、無說不可。然而成心真偽之分隱蔽了道，是非巧智的自以為是讓圓轉無礙的道言不再可能。因此儒墨各以其自我固著的是非定見，以彼之非定己之是，以己之是決彼之非。樸素無華的真心直言被遮隱，不同言說之間可以辯證往來的通道被打斷，道的開放性被成心所阻絕。

然而，要如何看待道的開放性與成心的遮蔽性之間的關係？牟宗三提及海德格(Martin Heidegger, 1889-1976) 與道家的親緣性，他說海德格喜歡用「隱蔽」這個詞，真理本來是明朗的，被隱蔽了才不明朗。⁴⁰ 任博克看待小成與道的隱顯關係則充分發揮了彼此的辯證關係，規範性的道言與無規範的榮華之言並非互相否定的關係，而是即遮蔽即開顯的關係。⁴¹ 有趣的是，不論是牟宗三或任博克都憑藉天台宗弔詭相即的思維來詮釋莊子成心與道心的關係，但是兩者的理解一是「超越的辯證法」，一是「內在的辯證法」。⁴²

牟宗三主張「化去」小成、儒墨意識型態的系統相，超越相對的特定是非的有待之境，「衝破」是非二分，於是「物無非彼，物無非是」，而達至「照之於天、莫若以明」的絕對無待之境。牟宗三認為，天台宗法性與無明「依而復即」的關係和莊子的辯證思維相通，因此 A 與 -A 不但彼此相依，而且是就是非、非就是是，既相依又彼此相即，由此圓教的說法，才能說「方可方不可，方不可方可」、「方生方死，方死方生」，這是有道理的詭辯。⁴³ 為何二分法可以被衝破化除呢？牟宗三認為莊子有個形上學的洞見即「天地一指也，萬物一馬也」，從此一超越的觀點來看，才能說「無物不然，無物不可」。相對的分別與執定經由修養而放下，於是得以「和之以是非」，但不是和稀泥、相對主義，而是「道通為一」的形上智慧與超越層次的「因是」、彼是莫得其偶的「道樞」。⁴⁴ 牟宗三主張，莊子的辯證法就是透過精神修養化除相對的成心，最後達至超越的道心，我們可稱之為「超越

⁴⁰ 牟宗三，《牟宗三先生講演錄·肆·莊子·齊物論》，頁 40。

⁴¹ 任博克，〈《莊子》批判之批判的若干模式〉（國立中山大學哲學研究所、彰化縣跨文化漢學中心、中央研究院中國文哲研究所主辦，「老莊與批判——災難、自然、倫理、弔詭」工作坊，彰化：2018 年 12 月 2 日），頁 26-35。

⁴² 任博克「待無待」、「是非相依復相即」的解莊路徑深受天台圓教啟發，牟宗三雖然也發揮天台圓教旨意說明莊子「主客玄冥」之境，然而審查人認為牟宗三仍偏「離染求淨」之別教未達真圓，提醒筆者留意此分別。牟宗三亟稱天台「即九法界而成佛」之圓教義理，認為華嚴未全然脫離別教斷離染污以證清淨之旨。審查人認為牟宗三離有待而成無待之義，可類比於華嚴偏別之圓，非天台離別之真圓。若依此義，則任博克不離成心而言道心，類乎「即九法界而成佛」，確實比牟宗三更能豁顯天台真圓之義旨。

⁴³ 牟宗三，《牟宗三先生講演錄·肆·莊子·齊物論》，頁 66-69。

⁴⁴ 同前引，頁 80-115。

的辯證法」。

任博克則不同於牟宗三，並無相對與絕對的形上區分，而主張道心就隱身於成心之中，兩者之間的辯證關係既互為他者又內在相即，可以稱作「內在的辯證法」。根據任博克的《莊子》詮釋，認識總是帶有特定視角的限制，此一視角的限制不需免除但需要自我認識以及自我轉化，這是莊子思想所提供的內在批判。所謂的無待或自由並非解除依待與限制，反而是完全地接納依待與限制。任博克謹慎地避免落入一種整全的超越觀點來解釋「道」、「天籟」，反而強調一種是與非、我與非我弔詭的相即性。「道」沒有固定的同一性，誰是「真君」也沒有確定的答案。任博克主張，〈齊物論〉所主張的和諧、齊一，是內在於不停的視角轉換之流，並沒有外於此一視角轉換之流的「真君」、「真宰」。因此，並沒有一先前存在的、超經驗的道可以調解衝突或作為轉化的根源。⁴⁵

就辯證法的理解來說，牟宗三偏重消極的「超越邏輯二分性」、「超越現象以達本體」，尚有華嚴「離染求淨」的傾向而非真圓教。任博克「待無待」則可類比於阿多諾強調辯證法「肯定矛盾」的積極性，他主張維持主客二分性、肯定「非同一性」，肯定現象界的差異與多元才能走出「同一性思維」，讓主體具有可轉化性，主客雖二分但又互相建構。天台宗四明知禮的「魔外無佛，佛外無魔」在任博克的闡釋下，對反於西方「善者非惡，惡者非善」式的本體論、倫理學、知識論。批判西方主流思維形式的則是文化批判者尼采在《善惡的彼岸》中著名的表述，任博克也整段引出作為討論的起點：「事物如何可能源於它的對立面？譬如真理源於謬誤？或者對真理的欲求源於對自欺的欲求？或者無我行源於自我利益？乃至聖人純潔火熱的目光源於貪婪？」任博克接著指出，西方也有一支與主流思維有著緊張關係的「價值弔詭意向」，例如從赫拉克利特 (Heraclitus) 所開啟的辯證法傳統。⁴⁶

總結而言，針對「如何齊物」此一問題牟宗三的回答為「超越的辯證」、任博克則是「內在的辯證」，這兩種「辯證法」分別以「形上學的超越」與「美學的辯證」來揚棄主客之間難以溝通的分別性、衝突性。

⁴⁵ Brook Ziporyn, *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li* (Albany, NY: State University of New York Press, 2012), pp. 162-168.

⁴⁶ 任博克著，吳忠偉譯，周建剛校，《善與惡——天台佛教思想中的遍中整體論、交互主體性與價值弔詭》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 1-19。

六、結論

牟宗三主張道家的藝術精神是經由主體的修養所達至的「境界形態的形而上學」，莊子思想的特別之處則以其詭辭的描述、辯證的融化而消融了名理與玄理的分解方式，讓心（主體）／物（客體）之間的關係達到超越主客的圓融境界。本文檢視牟宗三《莊子》詮釋中的「心物關係」，發現主／客區分此一概念框架會限縮莊子思想所蘊涵的心／物辯證關係。莊子之「齊」與「一」，當非泯除差異之齊一與同一，而是咸其自取、肯定差異的「不齊之齊」、辯證性的「通化之一」。齊物之論所追求的並非以超越之心之同一性，涵蓋具體萬殊之非同一之萬物、眾論，而是肯定心物之間的「非同一性」，在美學的辯證關係中溝通萬物、眾論。即使在溝通中難以避免衝突性、敵對性的言論與行動，然而任博克的「內在辯證」並不取消「魔外無佛，佛外無魔」的內在張力，具有毀滅傾向的否定甚至是暴力，也成了不得不肯定的「非同一性」。對照而言，牟宗三的「超越辯證」則要化解現象中的分歧與矛盾，以達主客玄冥之境，以本體的「同一性」來涵容現象的「非同一性」，本文雖揭示其內在困難，但不可否認其說在莊子「通天下一氣」的思路中有不少本文證據的支持，作為大家之論殆無疑義。

（責任校對：吳克毅、呂依依）

引用書目

一、傳統文獻

- 王叔岷 Wang Shu-min, 《莊子校詮》 *Zhuangzi jiaoquan*, 臺北 Taipei: 中央研究院歷史語言研究所 Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1994。
- 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

- 牟宗三 Mou Zongsan, 《中國哲學十九講》 *Zhongguo zhexue shijiu jiang*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1983。
- _____, 《才性與玄理》 *Caixing yu xuanli*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1985。
- 牟宗三 Mou Zongsan 講演, 盧雪崑 Lo Suet-kwan 整理, 楊祖漢 Yang Cho-hon 校訂, 《牟宗三先生講演錄·肆·莊子·齊物論》 *Mou Zongsan xiansheng jiangyanlu, si, Zhuangzi, Qiwulun*, 新北 New Taipei: 財團法人東方人文學術研究基金會 Caituan faren dongfang renwen xueshu yanjiu jijinhui, 2019。
- 任博克 Brook A. Ziporyn, 〈《莊子》批判之批判的若干模式〉“*Zhuangzi pipan zhi pipan de ruogan moshi*”, 國立中山大學哲學研究所 Guoli zhongshan daxue zhexue yanjiusuo、彰化縣跨文化漢學中心 Zhanghuaxian kuawenhua Hanxue zhongxin、中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo 主辦, 「老莊與批判——災難、自然、倫理、弔詭」工作坊“*Lao Zhuang yu pipan: zainan, ziran, lunli, diaogui*” gongzuofang, 彰化 Changhua: 2018年12月2日, 頁1-38。
- 任博克 Brook A. Ziporyn 著, 吳忠偉 Wu Zhongwei 譯, 周建剛 Zhou Jiangang 校, 《善與惡——天台佛教思想中的遍中整體論、交互主體性與價值弔詭》 *Shan yu e: Tiantai Fojiao sixiang zhong de bianzhong zhengtilun, jiaohu zhutixing yu jiazhi diaogui*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2006。
- 任博克 Brook A. Ziporyn 著, 郭晨 Guo Chen 譯, 〈作為哲學家的莊子〉“*Zuowei zhexuejia de Zhuangzi*”, 《商丘師範學院學報》 *Shangqiu shifan xueyuan xuebao*, 4, 商丘 Shangqiu: 2015, 頁33-41。
- 畢來德 Jean François Billeter 著, 宋剛 Song Gang 譯, 《莊子四講》 *Zhuangzi si jiang*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2011。

- _____, 〈莊子九札〉“Zhuangzi jiu zha”, 《中國文哲研究通訊》 *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*, 22.3, 臺北 Taipei: 2012, 頁 5-39。doi: 10.30103/NICLP.201209.0002
- Adorno, Theodor W. *Einführung in die Dialektik*, ed. Christoph Ziermann, 3rd edition. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- _____. *Negative Dialektik*, in Rolf Tiedemann (ed.), *Gesammelte Schriften*, vol. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Honneth, Axel. *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze (Erweiterte Neuauflage)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.
- O'Connor, Brian. *Adorno*. London: Routledge, 2013. doi: 10.4324/9780203019832
- Ziporyn, Brook. *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li*. Albany, NY: State University of New York Press, 2012.

Aesthetic Dialectics between the Mind and Things: Taking Mou Zongsan's Interpretation of the *Zhuangzi* as a Point of Departure

Liu Tsang-long

Department of Chinese
National Taiwan Normal University
synapsealiu@gmail.com

ABSTRACT

Adopting Mou Zongsan's 牟宗三 interpretation as a starting point, this article seeks to discuss, from an aesthetic perspective, the dialectical relationship between the mind and things in the *Zhuangzi* 莊子. Mou Zongsan claims that Zhuangzi pursues the spiritual transcendence of subject from the "established mind," or *chengxin* 成心, to the "mind of Dao," or *daoxin* 道心, and he delineates this transformation from a dialectical perspective. We examine whether Mou's conceptual framework requires adjustment, devoting particular attention to the relationships between mind/thing, mind/body, and conscious/unconscious. More specifically, the focus of this article centers on the following questions: Does the conceptual dichotomy of subject and object undermine the dynamic equilibrium which originally characterized the dialectical relationship between Zhuangzi's mind and things? And does this overshadow the significance of Zhuangzi's critical, paradoxical thought? In addition, how should we understand the body and the unconscious as well as the spiritual and rational dimensions? Furthermore, what can we learn from analyzing Mou's elaboration of the infinite and finite through paradoxical and dialectical thinking? Finally, from the perspective of dialectics, we consider how Zhuangzi brings things into balanced communion (*qiwu* 齊物).

Key words: Zhuangzi 莊子, Mou Zongsan 牟宗三, mind, thing

Dialectique esthétique entre l'esprit et la chose : à partir de l'interprétation du *Zhuangzi* par Mou Zongsan

Le présent article vise à discuter, dans une perspective esthétique, les relations dialectiques entre l'esprit et la chose dans le *Zhuangzi* 莊子, en prenant l'interprétation de Mou Zongsan 牟宗三 comme point de départ. La discussion se concentre sur les questions suivantes : Est-ce que la dichotomie conceptuelle du sujet et de l'objet sape l'équilibre dynamique qui originalement caractérise la relation dialectique entre l'esprit et les choses chez Zhuangzi? Et ceci peut-t-il assombrir la signification de la pensée critique et paradoxale de Zhuangzi? De plus, qu'est-ce que l'on peut apprendre en analysant l'élaboration de Mou Zongsan de l'infini et du fini à travers une pensée paradoxale et dialectique? Enfin, nous considérons, du point de vue dialectique, la manière dont Zhuangzi a mis les choses dans une communion équilibrée (*qiwu* 齊物).

Mots clés : Zhuangzi 莊子, Mou Zongsan 牟宗三, esprit, chose

美学弁証による心と物の関係 ——牟宗三の『莊子』解釈をもとに

本論は牟宗三 (1909-1995) の『莊子』解釈をもとに、美学の角度から莊子思想の心と物の弁証法における関係を検討し、以下の問題点に焦点を置く。主/客区分の概念は心/物の元来平等の関係を限定するか。莊子のパラドックスの批判性もこのために抹消されないか。もし主体客体の二分法を打ち破るなら、精神と理性の面以外に、身体と無意識をどう考慮に入れるべきか。また、無限と有限の関係は、パラドックス、弁証法の観点から理解することが出来るか。最後に、弁証法の角度から莊子が如何に「物を齊しく」したか、及び心と物の関係を検証する。

キーワード : 莊子、牟宗三、心、物

Eine kunsttheoretische Dialektik der Differenz von ,Herz‘ und ,Ding‘: Basierend auf Mou Zongsans vollständiger Übersetzung des *Zhuangzi*

Basierend auf der vollständigen Übersetzung des *Zhuangzi* 莊子 von Mou Zongsan 牟宗三 diskutiert dieser Artikel die dialektische Beziehung zwischen ‚Herz‘ und ‚Ding‘ im *Zhuangzi* aus aesthetologischer Perspektive. Folgende Punkte stehen im Fokus der Diskussion: Limitiert der konzeptionelle Rahmen der Differenzierung von Subjektivität und Objektivität die ursprüngliche dynamische Äquivalenz der dialektischen Beziehung zwischen ‚Herz‘ und ‚Ding‘, und handelt er der kritischen Natur von Zhuangzis paradoxem Denken zuwider? Wenn wir die Unterscheidung zwischen Subjektivität und Objektivität negieren wollen, welche Bewertungskriterien haben wir abgesehen von psychologischen und rationalen, physischen und unbewussten Aspekten? Daneben stellt sich die Frage, wie die Beziehung zwischen dem Unbegrenzten und Begrenzten im paradoxen, dialektischen Denken betrachtet werden kann. Zuletzt wird aus dialektischer Perspektive diskutiert wie Zhuangzi die dialektische Beziehung zwischen ‚Herz‘ und ‚Ding‘ zu einer Union vereinigt.

Key Wörter: Zhuangzi 莊子, Mou Zongsan 牟宗三, Herz, Ding

(收稿日期：2020. 2. 27；修正稿日期：2020. 8. 31；通過刊登日期：2020. 9. 29)

