

《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像*

賴錫三**

國立中山大學中國文學系

摘 要

為講明《莊子》「化則無常」、「化而不固」的永未完成之「人學」內涵，本文嘗試從「天人關係」、「人我關係」、「物我關係」之三緯交織，來描述《莊子》那「主體不斷主體化」、「自我不斷生成化」的「遊化主體」之人學畫像。《莊子》人學的主體性內涵，只有當它走出自我而朝向世界而敞開時，它才啟動了「我化故我在」的豐富內容。而這種人與天、人與人、人與物「並生為一」的人學畫像，也將處處彰顯出共生哲學的倫理內涵。

關鍵詞：《莊子》，天，人，物，化，共生

* 此文為科技部計畫「莊子的弔詭主體、觀心法門與圓教思維（二）」(MOST 109-2410-H-064-MY3) 之部分成果，特為致謝。

** 作者電子郵件信箱：chllhs123@gmail.com

一、繪畫《莊子》人像的三稜鏡

若說笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650) 的人學，是奠基在「我思故我在」的理性主體上，那麼本文所欲描述的《莊子》之人學，則可改寫成「我化故我在」的遊化主體。笛卡兒的理性主體為其人學建立了本質思維，而理性成為人之為人的本質所在。而本文所理解的《莊子》遊化主體，則屬於非本質性思維，它沒有為人設立任何終極性的不變內核。因此《莊子》的遊化主體有其弔詭特質，它的豐富可能性不在於它的實，反而在於它的虛，或者說，它能「以虛為實」。遊化主體不為主體尋求形上學奠基，故不走向主體性形上學。它沒有本質性，它不斷走出自己，它持續回應各種關係處境而生成變化。這種「既遊且化」、「化而無常」的遊化主體，沒有內在不變、隔絕於外的獨立實核，只有在遊出自我而變化己身的歷程中，主體才主體化地運動變化起來。¹ 換言之，《莊子》式遊化主體的「人」像，是「化而不固」而非「固而不化」的人像，而這幅人像是永遠畫不完的一幅「永未完成之人像」。本文為描述《莊子》這幅「永未完成之人像」的結構圖，將以《莊子》內七篇的核心文獻為主、相關文獻為輔，來建構《莊子》人學的思想圖像，尤其要透過「天人關係」、「人我關係」、「物我關係」三稜鏡來呈現其架構。換言之，只有當「人」走出自己，迎向「天人之際」、迎向「人我之際」，乃至迎向「物我之際」時，「人」的面貌才開始「際之不際」地變化豐富起來。

¹ 本文權用「我化故我在」來描述《莊子》的遊化主體，實為對比笛卡兒的「我思故我在」。眾所周知，笛卡兒屬西方近代哲學脈絡下的主體性形上學，其所謂「我（思）」帶有明顯的主體主義特質，而其所謂「我在」則有過渡到實體性存在意味。然本文所改寫的《莊子》的「我化故我在」，其中的「我」絕非純粹的我思意識，而是帶有「身體性」、「情境性」，乃至「在世性」，更重要的是，《莊子》「天地與我並生，萬物與我為一」的「我」，必然渾然中處於「天人關係」、「人我關係」、「物我關係」之中，並在重重關係境遇中「化而不固」地呈現「無我之我」。這種「化而無常」的主體流變或轉化狀態，當然大不同於笛卡兒的「我思故我在」，但這是否表示《莊子》完全取消了「我」？甚至完全不能使用「我在」？其實，語辭意義是會隨著語言的使用文脈而轉化，而當筆者在《莊子》氣化流行、化而無常的遊化脈絡下，將《莊子》嘗試描述為「我化故我在」的同時，此時的「我」完全不能離開「化」來獨立理解，甚至可說，「我」即是「我化」，而「我化」之「我」，將不再具有西方那種 agent 意涵。如此一來，由「我化」而來的「我在」之「在」，也就不再屬於西方傳統存有論脈絡下，那種 substance 或 entity 意義下的存在了。筆者認為透過與笛卡兒「我思故我在」的對比，《莊子》式的「我化」之「我」與「遊化」之「在」，其中的「我（無常之我）」與「在（無固之在）」，反而可以批判並轉化笛卡兒式的主體性形上學。

本文認為「天人關係」、「人我關係」、「物我關係」的三重向度，實乃理解《莊子》人學的三大根本支柱，尤其透過三重向度的交互闡明，將對《莊子》的人學特色有重要的顯明作用。例如，透過「天人關係」的超越轉化，將讓我們看到《莊子》的人學超越了西方人類中心主義的人學；而透過「人我關係」的批判轉化，又讓我們看到《莊子》不同於西方啟蒙理性、主體主義的人學；至於透過「物我關係」的技藝轉化，又讓我們看到了《莊子》超越科技工具理性的宰制性人學。換言之，「天、人、物」三稜鏡光譜下的人學圖像，是筆者嘗試藉之折射《莊子》人學的總體性架構，至於一些旁枝性的人學現象（例如死生、政治等等議題），則暫時無法一一討論。至於本文的推演理路，將由「天人關係」做為開端，首先講明《莊子》「天人之際」辯證視域下的超越性人學，其次推及「人我關係」的批判性人學，三者演繹至「物我關係」的技藝性（或美學化）人學。最後再總結三重人學の交互關係，希望至此能顯豁「我化故我在」的「永未完成性」之《莊子》人學畫像。

二、《莊子》天人關係中的人像：知天又知人，兩行不相勝

要理解《莊子》的人學，首先須將此「人」放在「天人之際」的辯證關係來思考與定位。而在細部探討《莊子》天人架構下的「人學」之前，筆者先從「天人合一」這個向來被視為中國文化主流範式說起，因為先秦諸子的源頭與流衍，正可從天人關係的不同類型加以觀察。如張亨（1931-2016）在〈「天人合一」的原始及其轉化〉，除將天人合一視為中國傳統最主要的價值觀，亦進一步描述其源流、轉化與分歧的學術圖像，即從古代的神人交通，發展出天人合德（儒家）、天人為一（道家）、天人感應（陰陽家及董仲舒），等等類型。² 而余英時（1930-2021）《論天人之際：中國古代思想起源試探》也強調天人合一做為中國「軸心時代」（Axial period）哲學突破所造就的文化意義，不只啟蒙於先秦時代，更成為中國文化歷代「還本開新」的軸心動力。這點可從余英時繼承錢穆（1895-1990）遺志的一段自述見出：

² 張亨，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化，1997），頁249-284。

作為一項思考範疇，「天人合一」這一觀念展現出驚人的經久韌力，一直到今天都在中國人心中縈迴不去。……一九八九年九月，錢先生忽然發生了生平最後一次「徹悟」，認定「天人合一」觀「是整個中國傳統文化思想之歸宿處。」他對此一「徹悟」非常興奮，終於在一九九〇年端午前三天完成了一篇口述短文，題為〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，離他的逝世（八月三十日）只有三個月。這篇短文可以說是他的「晚年定論」……。為了探討這古典命題的確切意涵，學者們提出了許多疑問：例如中文的「天」究竟意指自然，還是統攝了自然的神？在什麼意義與程度上，我們有充分的保證，可以主張天、人構成了「合一」的整體？在什麼方式上，這個古典命題和現代生活具有關聯？相對於盛行的西方文明「征服自然」意向，「天人合一」是否能理解為「自然與人之諧和」？果若如此，現代的科學與技術又當如何為中國文化所運用呢？還有，如果將以宗教、形上或倫理的意義來詮釋「天」，那我們能從這個古老命題中得出什麼樣的關於中國精神文化的現代甚至後現代意涵呢？……我在這裡略略提到它們，不過是為了說明「天人合一」絕不是一個早已僵化了的觀念，只剩下一點歷史的興趣而已。相反地，「天人合一」作為一項思考範疇，在今天依然是中國人心靈結構中一個核心要素。它也許正是一把鑰匙，可以開啟中國精神世界的眾多門戶之一。……我從這個著名命題下筆，主要是因我希望能藉此開展關於中國古代特有的超越（“transcendence”）型態的討論。根據我的判斷，天、人二字經常分別意指超越領域和現實領域。³

余英時不僅認同錢穆所謂天人合一是中國傳統文化精神的總歸宿，也認為中國文化歷代的發展（如魏晉的自然／名教之辯、宋明的天理／人欲之辯等），皆和這一文化母題有密切相關性。天人合一不僅是理解東方心靈結構的核心、開啟中國精神世界的門戶，也可對照於西方文化的「外向超越」型態，而彰顯出中國文化的「內向超越」之獨特性。余英時對「內向超越」與「外向超越」的東西文化類型比較，大體承續了錢穆認為天人合一將對人類未來文明做出重要貢獻的主張。⁴ 然身

³ 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72-73。

⁴ 錢穆〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉一文，後來刊刻在香港中文大學新亞書院旁，設計可俯看香港海山交融之景觀臺，並命名為「天人合一」，此景配合此文可將錢穆的主張給全幅體現出來。此文收入錢穆，《世界局勢與中國文化》，《錢賓四先生全集》第43冊（臺北：聯經出版，

為思想史家的余英時更關心的是，帶有宗教、形上、倫理意涵的天人關係，其超越型態在先秦「前軸心」與「軸心」時代的演變過程，如何進行溯源與演化的連續與斷裂之歷史描述？其次，諸子間不同超越型態（如儒家的「天人」和莊子的「天人」關係）要如何描述與判別？可以說，余書以其史學功力嘗試解釋：軸心突破前的「舊天人合一說」與軸心突破後「新天人合一說」之歷史演變：

通過軸心突破，巫文化的舊「天」已為環繞著「道」而發展出來的新「天」所取代，但二者之間在思維結構與模式的層次上卻仍然存在著一定程度的延續性。為了便於對比和討論，以下將巫文化的「天」、「人」關係名之曰「舊天人合一」，而稱內向超越下的「天」、「人」關係為「新天人合一」。茲先對二者最顯著不同處作一極簡單的對比。舊天人合一基本上是巫師集團創建的；通過特別設計的祭祀系統，它的實踐也長期掌握在他們的手中。……新天人合一是思想家在軸心突破過程中發展出來的，它的特徵可以歸納為一句話：「道」與「心」的合一。……新天人合一建立在一個「道」「氣」不相離的新宇宙論的預設之上……。所以如果只看形式，不論內涵，則新系統與舊系統之間確是一脈相承而下。這正是為什麼「天人合一」作為一個描述詞同樣適用於新舊兩系，以致現代學人也毫不遲疑地用它來概括自古以降中國精神世界的一個主要特色。新天人合一走的是內向超越之路，因此必須引「道」入「心」，以建構一個「可以上通於天」的「秘道」。這和舊天人合一之外向超越恰如南轅北轍。但是完全出乎意料的，舊系統中的降神活動竟為新系統中「心」、「道」合一提供了最有效的運作模式。⁵

新／舊天人關係之描述，顯示余英時認為軸心突破之前／後，只是兩種不同類型的天人合一觀之差異，並非徹底異質的思想斷裂與突變。故其書目標之一，乃描述軸心前的「巫文化」到軸心後的「心文化」，屬於「轉化式突破」而非「斷裂式突破」。其所謂「心文化」重點有二：一者解放巫文化「絕地天通」的通天神權之壟斷，尤其將巫、王集團對「天命」的神授壟斷，轉化到每個人主體身上；⁶ 二者

1998），頁 419-423。

⁵ 余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 62-64。

⁶ 徐復觀（1904-1982）從商巫神權到周初人文精神躍動的分析，已曾提出有天命、敬德、民命的微妙結合，以超越原初巫覡式的神人關係。徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務

將人人可溝通天地的超越性能力，收攝到人心的內在性，由此將巫文化用祭祀與鬼神交通的外向投射，轉為養心治氣的內向超越。換言之，從原始巫文化的宗教投射和儀式出神，轉為內在的心性體認及心氣修養，這便是所謂新天人合一的內向修養之轉向。除天命的政治觀之解放、知天的修養論之轉化，余英時也觸及和本文欲討論的問題相干性：如他注意到天人關係「由天降人」轉變為「由人契天」，溝通天人方式也從「天降神巫」轉為「養心治氣」，而這些實踐轉化的差異也代表了對「天」、對「人」的新理解。新理解、新內涵，涉及余英時所謂「道心合一」的新主體觀、「道氣不離」的新宇宙觀。而對於「人」的新主體性之把握，對於「天」的新宇宙論之詮釋，在軸心突破的不同流派中該如何理解？正是在相關細節的關鍵理解上，我對余先生的若干判定，尤其他對《莊子》的天人內涵之描述與定位，最為保留。因此這一節的討論，我先初步反省余英時對《莊子》新天人合一觀的解讀，其次重新分析《莊子》的天人辯證關係，最後再定位《莊子》「天人不相勝」思維下的人學位置。

余英時一方面視《莊子》與先秦諸子一樣，都是對「治天下」的政治社會秩序之回應：「莊子『天地與我並存，而萬物與我為一』則在為『無為』、『放任』的政治、社會思想尋求立論的根據。由此可見，軸心思想家雖以個人身分尋求新的『天人合一』，但他們所關懷的並不僅止個人的『得道』（或西方宗教所謂『得救』（“salvation”）），而是通過『天人合一』的精神修煉以建立理想的政治、社會秩序。……始於個人精神修煉，而歸宿於『安百姓』或『治天下』，這是軸心時代新『天人合一』的一個主要特色。」⁷ 但另一方面，他又將《莊子》視為中國軸心時代最徹底（最具方外精神）的「神秘主義者」。其中的可能衝突該如何融洽？他似未覺察也未加處理。從本文立場看來，余英時較缺乏辯證思維，他的詮釋模式在於「舊天人合一」到「新天人合一」的歷史線性發展，而中國思想總精神還是收納在「天人合一」這一基軸上。但就本文看來，其模型缺乏從「天人合一」，進入「天人之分」，再展開「天人不相勝」的辯證思維，因而簡化了《莊子》天人之學的豐富性。也由於對《莊子》天人之學的相對簡化，其人學內涵也可能同時被簡化。例如余英時會強調新型天人和舊型天人仍屬同種思維模型：「經過以上的分析，新『天人合一』在思維結構和模式上從舊『天人合一』轉化而來，便無所遁形了。……軸心突破後的思想家雖開闢了新的精神境界，卻仍然沿用了巫的思維模

印書館，2003），頁 15-62。

⁷ 余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 187-189。

型，這是不足驚詫的。」⁸

其實《莊子》的思維模型已和巫術思維，不可同日而語了。余先生並非完全沒注意到〈應帝王〉中壺子對神巫的超克意義，⁹ 但卻未能藉此進一步深化其義：不管是「天人之學」或與其相關之「人學」，《莊子》都大不同於巫術神人交通「以天統人」、「以神統人」、「以神秘凌駕認知」的思維模型，而是在承認天人分際的必要區分之前提上，保有天人兩端交涉又不住兩端的「天人不相勝」之弔詭性。正是這種同時保有「天人之分」與「天人之合」的辯證關係，使得《莊子》的真人主體完全與巫術「恍惚出神」的人格主體，有著根本性的差異與飛躍。換言之，《莊子》的人學具有對神秘巫術的除魅作用，並重新在「天人不相勝」的辯證關係中打開了另類人格魅力（如壺子四示所體現）。¹⁰ 而余英時雖嘗試從神秘主義來理解《莊子》神人的人格魅力，但由於他缺乏天人之際的辯證思維，終究讓《莊子》偏執於方外一端。而這種偏住方外（以天統人）的「人學」，將很難逃脫《荀子》所謂「蔽於天而不知人」的批判。¹¹ 然為復歸《莊子》人學對人文化成的肯認與意義，我們有必要超越余英時的線性描述，嘗試從更辯證性角度來描述《莊子》的天人之學。筆者首先順著〈大宗師〉底下關鍵文獻來詮解《莊子》的天人「際之不際」之學：

知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎

⁸ 同前引，頁 196。

⁹ 余英時也注意到〈應帝王〉壺子與神巫的鬥法，具有「以道克巫」的突破意義，但對其突破內涵的解讀，可惜未盡深詳。同前引，頁 119。

¹⁰ 對此，筆者已著手疏理真人壺子與神巫鬥法的人學意義。簡言之，壺子真人已徹底消除神巫那種神秘玄虛、恍惚其神的主體，而走向「波隨委蛇」、「化而不固」之遊化主體。也正因為這種既遊且化的主體化運動，才能隨機展現出壺子四示的主體遊化現象。

¹¹ 《荀子》站在「天生人成」、「化性起偽」的人文教化立場，懷疑並批判《莊子》「蔽於天而不知人」，也就是不知人文之意義與成就。《荀子》這種看法反映出學者「以儒觀道」之視角，也包括了當代新儒家唐／牟／徐等大儒的視角。在鴻儒看來，道家割絕於人文的自然主義，經常落入反人文或超人文，其逍遙自由的追求則被評斥為偏滯山林之隱逸。如牟宗三（1909-1995）將《老子》思想起源歸諸於將周文視為純桎梏、虛架子；唐君毅（1909-1978）將道家視為「超人文」；徐復觀將《莊子》稱為「上昇的虛無主義」。幾位大儒大體傾向將老莊歸為自然方外之學，並與人文方內之學有其斷裂。如此一來，道家被理解為偏向離群的自然偏愛者，無法積極肯定人間世倫理與價值。筆者長期想鬆動這種片面理解，連帶也就有必要重新描述《莊子》更豐富辯證性的天人之學。

知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。……故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。¹²

所謂「有真人而後有真知」，然真知包含什麼？從〈大宗師〉上述幾段話，真人真知至少須同時包含兩範疇：一涉及「知天」，另一涉及「知人」，亦即真知要能同時涵蓋「天」與「人」兩範疇。關鍵是兩範疇的關係為何？亦即「知天」跟「知人」之間的辯證關係要如何理解？從上述文獻的表達方式，暗示出「天」與「人」有著「分而難分」的弔詭曖昧性：「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」

「天之非人乎？人之非天乎？」已暗示天人之際的詭譎辯證性，但既已使用天、人兩概念，就表示「天」和「人」已有所區分，而可暫時劃分不同範疇。這種暗示「人」（有時可指涉人文）和「天」（有時可指涉自然）的差異，大體可用「天人之分」或「天人不一」來表達。先秦子學當中，《荀子》是最強調「天人之分」下的「人偽」功能與價值，其「化性起偽」便要突顯人文化成之剛健作為，而且它還據此批評《莊子》掉入「蔽於天而不知人」。《荀子》或以為《莊子》過分凸顯了浩瀚、無窮、廣大的自然宇宙，可能讓「天」挾帶形上性、神秘性意味，因而擔心人的認知主體之獨特性被淹沒，於是在「天人之分」與「天生人成」的架構下，對《莊子》提出了「蔽於天而不知人」的尖銳批判。¹³

但《莊子》的真人真知，並非單獨偏取「天」之一端，它強調的是：「知天之所為，知人之所為者，至矣。」唯有通達天人之間的雙向關係，才可謂之「至矣」。或者說，只有通達「天」「人」之際的兩行周轉，而不住執於「一偏之知」，才真能「至矣」。亦即必須同時「知天之所為」又「知人之所為」，才算是圓通之「至」。更深入地說，真人真知的圓轉通達，除了要既知「天人之分」又知「天人之合」，還要能再進一步地知：「天人之分」與「天人之合」的「一與不

¹² 郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985），卷3上，頁224-226、234-235。

¹³ 語見《荀子·解蔽》：「莊子蔽於天而不知人。……由天謂之道盡因矣。」對《荀子》而言，道家以「天」解「道」，關於因循自然（天），忽視了人為（人）可以努力的空間，有著推諉個體責任之嫌。《荀子》這類「制天用之」的態度，相應於〈天論〉篇的相關表達「天行有常，不為堯存，不為桀亡。……故明於天人之分，則可謂至人矣。」「大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！」相關文獻，參見梁啟雄，《荀子束釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974），頁291、220-221、229。

一」之弔詭關係。只有當這幾個層面的辯證關係能同時把握，才能夠擔當起真人真知的「至矣」。底下嘗試進一步分解說明。

何謂「知天之所為」、「知人之所為」？〈大宗師〉解釋：「知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知以養其知之所不知」。「知天之所為者」，簡單來說就是徹底體認「天而生也」，即整體自然宇宙中的生命萬象，都是自本自根、無始無終的「天而生也」之自發湧現現象。「天而生也」涉及到人和萬物共生於天地之間，任何存在物都不可能外於「天地與我並生，萬物與我為一」的交互作用之整體性關係。任何存在物都存在於「天而生」的浩宇廣宙中，來自於它又返回於它的氣化偉力，並持續其氣化運動與物化交換的變化流行。春夏秋冬、日月運行，都是「天而生」的四時輪轉現象；天地萬物也是「天而生」的品物流行現象；而「人」也絕未隔離於「天而生」而有所謂「人文化成」現象。而人做為「天地並生，萬物為一」中的「我」，不管其主觀上喜好或不喜好，都不會改變「天地與我並生，萬物與我為一」的天生實情。這也是為何《莊子》的真人真知，首先要強調「知天」，亦即深切體認「人」乃「天而生也」之「人」。對《莊子》而言，「人」再怎麼突顯主體性的認知能力、啟蒙理性，都不宜片面抗拒「天而生」的基本存在實情，反而要能在人的主體性確立與突顯的同時，不忘「知天」，不忘「因循天理」，不忘「安時處順」。用海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 的話，主體不是外隔於客體世界的獨我狀態，人的原初境遇就是「在世存有」(Being-in-the-world)，¹⁴ 也就是《莊子》所謂「我」乃活在「天而生」的世界中，並與天地萬物「並生」「為一」。可見，人們無法取消「天而生」這一大化流行的萬化關係，反而需要深切體認與學習「知其不可奈何而安之若命」，¹⁵ 不宜一味突顯「人」甚至膨脹地朝「勝天」、「克天」、「制天」的主體性片面發展。

¹⁴ 牟宗三曾用「混然中處」來妙譯海德格的“Being-in-the-world”，但他的立場恰好是要反駁海德格「在世存有」的現象哲學，以突顯「智的直覺」的無限心，證成人可以「有限而無限」的超越性天道。本文則認為《莊子》「天人不相勝」的「人」，必混然中處於世界之中，因為人必屬肉身性的有限存有，其超越不在超克有限，而是在有限中轉化限制。牟宗三對海德格的問難，參見牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1987），頁356。

¹⁵ 這個語意尤見於〈大宗師〉文末所經營的幾段寓言故事：「陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疣潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！……彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」「齷萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地、刻彫眾形而不為巧。此所遊已。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷3上，頁262、268、281。

但是在「知天之所為者」之後，〈大宗師〉緊接著強調「知人之所為者」。因為人在萬物中確實也有獨特性，其獨特性在於人具有「知」之能力，而此能力同時涉及「知天」跟「知人」這兩面。然何謂「知人之所為者」？人的認知乃經由語言活動而日益積累：「知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知」。透過不斷積學過程而把「知」儘量擴充，如《老子》所謂「為學日益」。但在這種知性「以其知之所知」的積累，而擴張「其知之所不知」的長養過程，很容易形成主體膨脹的「知之盛」現象。即人在「為學日益」而積成「知盛」，並一味認為可以獲得「終其天年而不中道夭者」的好處，即你認為知識比別人豐富、認知主體比別人強盛，而在人與人之間的競爭關係中，自以為更有機會透過「知盛」而爭取更有利的勢位。可是這種「知也者，爭之器」的「知盛」現象，到底是有利於人生長養（而不中道夭折）？還是更容易導致人生失養（而中道夭折）？《莊子》顯然對人之「知」的片面擴張，有所疑慮。

對於《莊子》，人在認知的擴張過程中，如果沒有自我反思的「以明」能力，沒有虛化「成心為師」的「虛心」能力，那麼人的「知」之「盛」，就可能變成「知也者，爭之器」的麻煩轉接器，由此「知盛」的好強好爭，也就容易帶來生命耗損。所以在〈養生主〉、〈德充符〉、〈齊物論〉、〈天下〉篇，《莊子》都再三用惠施「以其知盛」的生命型態為例，指出知盛雖看似能夠戰勝他人，獲取更有功效的勢位，但惠施的人際關係反而成了相刃相靡的戰場，經由「知盛」的「爭之器」，反而提早中道夭折。¹⁶ 可見《莊子》雖肯定人的「知」之能力，但也要提醒「知人之所為」的「知」之長處和陷阱，具有「福禍相倚」的一體兩面性。《莊子》還提醒我們要對「人之知」的限制有批判性反省：「夫知有所待而後當，其所待者特未定也」，對此〈齊物論〉講得最為深刻，「知」有其主體的條件性、時代性、區域性（「有所待」），其焦點或視角得在特定依待的情境脈絡下，才具有暫時的合宜性（「而後當」）。而任何一種「有所待」的「是非」之「知」，並不能自我宣稱擁有絕對真理，因為「其所待者特未定也」，它的認知脈絡總隨著情境條件的轉化，而富含多重角度的可變化性。¹⁷

¹⁶ 惠施的生命型態恰是這種遺忘了「天而生」的知盛類型，莊周曾在不同處表達其觀察與惋惜：「道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」、「惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！」。同前引，卷 2 下、10 下，〈德充符〉、〈天下〉，頁 222、1112。

¹⁷ 相應的意思見於〈齊物論〉：「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。」同前引，卷 1 下，頁 63。「吹」即是大塊噫氣、吹萬不同的交互整體性（氣化），「言」則是將眼前的未定者

人原是天之所生，是宇宙浩瀚萬物中之一物，可是當人自以為擁有「知人之所為」的「知」之能力後，試圖從萬物中突顯出來且把天地萬物給對象化，進而遺忘了人原原本本也屬於「天而生」之人。一旦遺忘了人和天的原初性關係，其一味「自以為知」的結果，人將固化為孤島式的封閉主體。這種「自是、自見、自知」的孤島式認知，若失去對話與溝通、感受與回應的能力，將深陷「知也者，爭之器」的衝突與耗損。所以《莊子》才再三提醒，原本「天地並生，萬物為一」的「天而生」之人，本處於「夫道未始有封，言未始有常」¹⁸的天人交通狀態，但由於人的「自我觀之」的「為是」（自以為是）態度，而把「人」自己給自封、私藏了起來。就好像人類自我中心的認識活動，把自己擱淺在孤島岸上，遺忘了每座島原本連通於江湖與大海。對此《莊子》譬喻巧妙，原本「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」而悠遊自在，可是當魚被撈起擱在岸邊上，人和人的關係就會像離水魚兒，只好「相濡以沫」而勉強過活。¹⁹這是在警惕「存人忘天」的成心之知，經常使得人文世界隔絕自然天地的活水源頭，因而自我異化，漸趨荒蕪。於《莊子》，「知人之所為」具有「即開顯即遮蔽」的一體兩面性，人之「知」既可讓人有所「得」（開顯），也可讓人有所「患」（遮蔽）。因此，「人之知」應自行批判轉化，以免片面的極端發展。²⁰

可見「知天」和「知人」兩面必須同時具在，且保持來回周轉關係。所以《莊子》才接著說：「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」，「庸詎」是

加以塑形的「人之知」。人之知（對象化的思考與言說）依待於氣化流行的天而生，〈齊物論〉藉以引出八德、好惡、成虧、封與未始有物等一系列相關分析。有關〈齊物論〉的是非不定與觀點轉化的討論，可參見 Brook Ziporyn, "Zhuangzi's Wild Card: Thing as Perspective," in *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li* (Albany, NY: SUNY Press, 2013), pp. 162-197.

¹⁸ 語見〈齊物論〉：「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。」「古之人，其知有所至矣。……有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。……是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷1下，頁83、74。引文粗體為筆者所加。

¹⁹ 語見〈大宗師〉：「泉涸，魚相與處於陸，相响以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」「魚相忘乎水，人相忘乎道。相忘乎水者，穿池而養給；相忘乎道者，無事而生定。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」同前引，卷3上，頁242、272。

²⁰ 吳根友把莊子的「真知」與海德格的真理觀相對照，將「真知」定義為「價值真理」，其實現與人在具體的社會條件下的真誠生活狀態有關（或者說與人如何根據道的要求選擇適當的生存方式相關），其並不否認知識的客觀性，而是希望將人從物中解放出來，以達到「物物而不物於物」的自由狀態。吳根友，〈莊子論真人與真知的關係——《大宗師》篇“且有真人而後有真知”命題的現代詮釋〉，《中國哲學史》，1（北京：2007），頁61-67。

《莊子》自我設問詞，它提醒做為有限認知者的觀點（「言者有言」），應時時給予「照之以天」的懸擱，從而保持反身自省的遊牧距離，以防止自我真理化或自知的絕對化（莫若以明）。透過對發言位置的「反身自問」，《莊子》讓發言位置保留「虛位」或「遊觀」的餘地。具體說，「庸詎」類似於「吾惡乎知之」的疑問詞，能讓我們對原先自以為「知天」、自以為「知人」的「天人之分」二元論思維，保持了雙重批判的反省距離，從而再次打開「虛心」與「無知」的開放狀態。

「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」那就是當它在講「天」的時候，「人」本來就被包含在「天而生」的自然世界中。而且人不僅存活在廣大浩瀚的天地之間（權稱「外部自然」或「外在之天」），其實做為「天而生」之人，人的自身內部也仍保有他的自然天性（權稱「內部自然」或「內在之天」）。可是當人朝向認知主體的片面發展時，可能會將天地萬物給予對象化（將天給予純粹外部化），從而遺忘了人原本就是天而生之人；有時也會壓抑自己的內在之天，抹除自身的自然天性。為了破除這種單向度的片面發展，《莊子》在講「天」的時候並非純粹外部客體的自然宇宙，也非無涉於人的客觀存有論，其實不可離「人」而談「天」，因此才說「庸詎知吾所謂天之非人乎？」必須連結著「人」來談「天」，這樣才不會掉入「蔽於天而不知人」，亦即「存天忘人」的一偏之蔽。「庸詎知吾所謂天之非人乎」的發問，可視為要防止「天」的獨大，以免造成「人」的主體性被吞噬而導致「人」的創造性被淹沒。因此也要對「天」可能造成獨大的片面傾向，保持不落一端的提醒。

可以說，《莊子》用「庸詎」來傳達類似於否定辯證 (negative dialectic) 的除病運動：它既不讓「天」成為絕對的唯一性存在，也不讓「人」成為絕對的優位性存在。它既不想「存天忘人」，也不想「存人忘天」。或者說，它既想「存天」又想「存人」。這裡就可連結「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。」不管你怎麼講怎麼想，喜不喜歡願不願意，都離不開「一」。這顯示出《莊子》基本立場，即「人」就是徹底的在世存有，與天地萬物共在，不論自覺與否，喜好與否，存有的真實乃是不可能消除的，就算人遺忘了人跟天「並生為一」的原初性關係，它還是會以隱默方式持續存在。這裡大概是對先秦諸子陸續走向「天人之分」，而想跟原始「天人交通」拉開距離，卻也有逐漸朝向「天道遠，人道邇」的「遠天」傾向，給予警戒提醒。

人再怎麼突顯認知理性，不可能全然否定生物性存在事實，人仍屬自然界一份子，人天生本能地具有動物性。人文發展再強調理性，也不可能把自身內部的自然

之天、野性生命，給全然鎮壓與消除。人的內在動物性，天生的氣質情性，永遠伴隨人的存在，甚至是極其根源的「內在之天」。因此《莊子》再三提醒身為人類的我們，不要封限在「自我觀之」、「存人忘天」的單一範疇，〈大宗師〉更明言，就算人們自封自限於「人知」範疇，人其實還是根存於「天」的大範疇中，人根本無所逃於「天而生也」之存有命運。亦即人與天地萬物的「共在關係（「一」）」這一基礎存有論之事實，完全超越了人的「好之」與「弗好之」。不管人能自覺肯認這種共在關係（「其一」），還是暫時未察覺這種共在關係（「其不一」），「天地與我並生，萬物與我為一」的「一」，將永是基本存在實情。²¹

《莊子》的圓通立場絕非取消人的認知創造性，亦非簡單退回「存天忘人」的「知天之所為」，而是歸結到「天人不相勝」的弔詭智慧。所謂「天人不相勝」，其實也是「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」的另種表達。也就是「真人真知」的「至矣」，必須以「天人不相勝」的方式來表現。何謂「天人不相勝」？簡單說：天不勝人是故能存人，人不勝天是故能存天。它既不將「天」給絕對化而片面去勝人，也不將「人」給絕對化而片面去勝天。而是天人之間要同時保持「天人之分」與「天人之合」的弔詭狀態，也就是保持「兩端又一致」的兩行運動。天人辯證關係的解讀會涉及《莊子》人學的基本定位，那就是：真人既要知「天人之分」（知「不一」），又要知「天人之合」（知「一」），更要知「天人不相勝」（知「不一與一」的弔詭兩行）。然而不管是從「不一」的角度來觀察，還是從「一」的角度來觀察，《莊子》終究認為沒有絕對不涉及「天」的純粹獨立之「人」（同理，沒有能完全割裂於自然的絕對封閉性人文），也沒有絕對不涉及「人」的純粹獨立之「天」（同理，也不可能完全捨去人文而有純粹的自然）。終極而言，「天」與「人」，終究「不際之際，際之不際」地不一不異。²²

《莊子》的真人真知所具有的弔詭思維，表現在「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」的「雙向排遣」又「雙向交涉」的兩行轉化之弔詭運動上。而

²¹ 不論我們自覺或遺忘，喜歡或不喜歡，都無從改變這個捲身大化之中而必與其共在的基本事實，此語正合順讀〈大宗師〉底下的表述：「陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！」「吾特與汝，其夢未始覺者邪！……且也相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵，不識今之言者，其覺者乎，其夢者乎？」郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 3 上，頁 262、274-275。尤其後一段文獻指出，「存人忘天」既不可得，生活本身便是一場又一場不斷被打開的「夢覺難辨」，可謂「我從不只是我」的過程。值得注意的是，「夢覺難辨」的表達，同樣出現在〈齊物論〉「夢飲酒者」與「莊周夢蝶」兩段，其上下文正欲引出「弔詭」與「物化」兩概念。

²² 「不際之際，際之不際」，語出同前引，卷 7 下，〈知北遊〉，頁 752。

最深層、最根本的轉化，則是「天」與「人」的不相忘也不相勝之弔詭關係。「天之非人乎？人之非天乎？」正彰顯出「天」、「人」、「有分又無分」的動態關係。而真人的真知，乃能同時面對「知人」與「知天」二者既「頡抗」又「交織」的來回辯證關係。而唯有同時保持天與人的「一」與「不一」的既「交織」又「頡抗」的辯證關係，人才能同時擁有「知天」又「知人」的雙重能力。而同時擁有「知天」與「知人」雙重能力，乃意謂著讓天人之間保持「有分又無分，無分又有分」、「不一而一，一而不一」的弔詭關係。正是這種想要保有天人之間的弔詭溝通，使得〈大宗師〉的天人關係結穴在「天人不相勝」的表達上。²³

²³ 「天人不相勝」之思維結構，可成為《莊子》天人思想的總綱領。其所思考的問題乃是：在自然（天）與人文（人）之間，如何找到自由？這也是一個關於「何謂啟蒙」的老命題。而阿多諾（Theodor W. Adorno, 1903-1969）在《啟蒙的辯證》一書，也傾向於企圖在自然（天）與人文（人）之間，實踐永未完成的否定辯證。參見賴錫三，〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》，46.3（新竹：2016），頁 405-456。筆者在行文中再三提及「不際之際，際之不際」，可同時適用於天人關係、人我關係、物我關係，亦即這三重關係都具有「際」與「不際」的「弔詭」共在性。「際」暗示我們：天／人、人／我、物／我「之間」，必須有其分際或邊界，否則根本無法區分兩者，進而也就無所謂「天」、「人」、「物」這些概念與範疇的存在了。可以說，「人」做為語言存有者，必然會由「人」這一主體出發來區分並認出「有際」的世界，就此而言，《莊子》的「天地與我並生，萬物與我為一」或者「乘物遊心」，其實也不必被理解為完全取消「主體」與「客體」，乃至取消兩者的界線。《莊子》的弔詭思維在於，「際」不可脫離「不際」而完全獨立成本質不變的疆界，甚至可以說，「分別」的「際」只是對「非分別」的「不際」，給予暫時性的權分而已。如此一來，「主體」並不自我成立、「客體」也不孤立成立，主體與客體是在語言權分下的暫時轄域化作用而呈現。可見，主體和客體的邊界（「際」）是可以流動而跨界的（「不際」）。筆者認為，過於簡單化地使用「主客合一」、「沒有主客」來描述《莊子》，會讓人誤解《莊子》完全走向「無物」、「無際」、「無言」的純粹神秘主義。事實上，「有物未封」、「際之不際」、「言無言」，才是《莊子》更圓教的思想圖像。而這樣的思想具有將：「物／無物」、「際／不際」、「言／無言」給予「弔詭兩行」的「調中」作用。換言之，天人關係、人我關係、物我關係，必須同時透過「際之不際」（分別中的無分別）與「不際之際」（無分別中的分別）來描述。而這種弔詭描述，可避免底下兩種陷阱：一者避免完全取消主／客區分，而走向神秘主義式（取消差異）的全然合一論；二者避免讓主／客之間的權分，走向西方知識論那種主客定分的二元論鴻溝。筆者過去曾透過阿多諾的「否定辯證法」來證解《莊子》「天人不相勝」的「（天人）不一不二」，發現阿多諾既批判西方知識論的主客嚴分，也批判海德格存有論的主客合一，對於阿多諾而言，西方知識論和海德格存有論，都犯有「同一性」思維之病，前者讓客體被主體給同一化，後者讓主客體一起同一化。對於阿多諾而言，要克服上述兩種同一化的陷阱，必須重新描述「主體」與「客體」之間的相互中介與轉化關係。對於筆者而言，阿多諾的「否定辯證法」，也克服了黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）「同一性哲學」的（理性）辯證法，走向了「肯定兩邊又不住兩邊」的「弔詭兩行」。若將阿多諾的「否定辯證」用來描述《莊子》的「天人不相勝」關係，便會是：「天不勝人」故不走向「存天忘人」，此乃「知人之所為」；「人不勝天」故不走向「存人忘天」，此乃「知天之所為」。也只有「既知天之所為，又知人之所為」，才是《莊

換言之，「天人不相勝」的否定辯證之表達，最終可通向「天」與「人」的雙重肯定之表達，此便是《莊子》提及的「全人」概念：「聖人工乎天而拙乎人。夫工乎天而俚乎人者，唯全人能之。」²⁴「全人」超越了「聖人」那種「工乎天而拙乎人」的片面性。這種「工乎天而拙乎人」的「聖人」，難免還要遭致《荀子》所謂「蔽於天而不知人」的偏蔽之譏。但《莊子》所期許的全方面人格（全人），不僅要能「工乎天」，同時也要能「俚乎人」。亦即呼應於〈大宗師〉那種能同時「知天之所為，知人之所為者，至矣」的「至人」。由上可知，《莊子》式的全人、至人、真人之「人學」，乃欲將「天人不相勝」的雙重否定，與「既工乎天又俚乎人」的雙重肯定，給予會通。

三、《莊子》人我關係中的人像：無厚入有間，入遊無感名

既然《莊子》的人學，並非單獨偏住「天」一端，為何《莊子》似乎讓人感到它對「人間世」保有距離感，也經常用「天」來諷喻「人」的渺小與陷溺，如所謂：「眇乎小哉，所以屬於人也！警乎大哉，獨成其天！」²⁵對此我們有必要進入《莊子》對「人間世」的人我關係之辯證性思考，才能更周延地回應「蔽於天而不知人」的質疑。首先，《莊子》雖有其對人文的批判態度，但並非純粹否定，而是藉批判以活化人文。所謂「除病不除法」，要除的是人文異化之病，絕不是取消人文自身。人間世充斥著形形色色的關係性存在，《莊子》不是簡單而直接地肯定關係，而是認為只有治療僵化關係才能更新關係，²⁶終而促使人與人之間的相互豐富與自他轉化，促使人文化成的生生不息、新新不已。可以說，《莊子》「眇乎小哉」與「警乎大哉」的對比，只是暫時要用「天」來批判「人」的異化與沉溺，不必將其理解為純粹的「去人純天」（或「去人存天」）。事實上，「天」是用來打開並活化「人」的關係間隙與共生餘地，以促使沉浸關係網絡中的世間人，彼此

子》的真人真知之「至矣」。然而這種「既是（知天），又是（知人）」的雙重肯定，其實和阿多諾的「既不（不住天），又不（不住人）」的雙重否定，都是為了描述「肯定兩邊（不一）又不住兩邊（不二）」的弔詭狀態。

²⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷8上，〈庚桑楚〉，頁813。

²⁵ 同前引，卷2下，〈德充符〉，頁217。

²⁶ 《莊子》非獨我論式、反而是關係中的逍遙，參見賴錫三，〈《莊子》的關係性自由與弔詭性修養——疏解《逍遙遊》的「小大之辯」與「三無智慧」〉，《商丘師範學院學報》，34.2（商丘：2018），頁1-18。

保有「遊刃有餘」而非「相刃相靡」的活性關係。底下嘗試透過〈人間世〉的「入遊其樊」與〈養生主〉的「庖丁解牛」，來展開說明。

「人」是語言的存有者（〈齊物論〉稱人為「言者」），人藉由語言活動（「言者有言」）而建立起關係性的符號象徵系統。人與人「之間」交織著「名言」的語言中介物，而「人文」可謂語言文字編織而成的意義符號界。弔詭的是，「名言」既是人們關係性的橋樑與規範，也經常造成關係的間距與樊籬。因此《莊子》對人在世間應保持如何姿態，乃藉〈人間世〉的心齋修養而有「入遊其樊而無感其名」之說。²⁷「樊」似暗喻人間處境充斥名樊的規矩繩墨，可能成為網綁束縛人的「樊」籬，甚至墮化為「有封有常」的僵化樊籠。但這絕非意味《莊子》主張人要徹底遠離關係性。相反地，《莊子》在〈人間世〉中曾假孔子之口而道出：「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」的「義／命」問題。²⁸對《莊子》而言，人我關係不但無所逃，反而應該「安之若命」。只是這種不擇事不擇地（遍一切遍當下）的「德之至」之安命方式，必須輔以「大戒」的戒慎與謹微，否則稍一不慎，就可能把關係交纏糾結成「名樊」，導致義命等倫理關係異化成「相刃相靡」。「大戒」多少暗示《莊子》對人文的名言關係，起首帶有距離的批判性，但終點並非捨離與揚棄，而是批判後的更新與活化。

〈人間世〉對「義／命」關係的「大戒」態度，正可透過〈養生主〉的「怵然為戒」來理解。因為庖丁解牛向來被視為暗喻人在錯綜關係的世間處境，要如何遊刃有餘以解化「名刑險阻」的用意。²⁹即每當庖丁在面對錯綜複雜的關係性隘口

²⁷ 〈人間世〉：「若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷2中，頁148。

²⁸ 〈人間世〉：「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。」同前引，頁155。

²⁹ 「庖丁解牛」具有多重可能解讀潛力，而在法語《莊子》研究脈絡，如朱立安 (François Jullien)、畢來德 (Jean François Billeter)、葛浩南 (Romain Graziani)、樂唯 (Jean Levi)、布希亞 (Jean Baudrillard, 1929-2007) 等人，則傾向將「牛體」解作無所逃於其中的名言權力結構，這使得《莊子》被看成是富涵批判性的生存與政治隱喻文本。漢語學圈對「法語莊子學」的引進與討論，參見何乏筆編，《若莊子說法語》、《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學中心，2017）。另外在古典注疏傳統中，王夫之 (1619-1692) 亦將「牛體」視為無從逃乎其外、只能遊刃其中的人間世，「大名之所在，大刑之所嬰，大善大惡之爭，大險大阻存焉，皆大軋也。而非彼有必觸之險阻也，其中必有間矣。」王夫之，《莊子通·莊子解》（臺北：里仁書局，1984），頁32。

時，他得鍛鍊出無厚而精微的庖解之刀才行得通：「每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微……。」³⁰ 庖丁解牛的寓言，象徵著《莊子》的「人學」：雖肯認人我的關係性（如「子之愛親」的倫理關係，如「無適非君」的政治關係），卻是經由批判治療的辯證性肯定。底下試進一步以解〈養生主〉為例，來展開《莊子》在世修養的批判性人學內涵：

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。為善无近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。³¹

〈養生主〉開宗明義於兩個關鍵性對比，一是「生」與「知」的對比，二是「有涯」與「無涯」的對比。首先，「涯」與「崖」相通，〈秋水〉篇曾將其表達為「兩涘渚崖之間」，即不管水涯還是山崖，都伴隨著「兩涘渚崖之間」的河道中流。而河流也必得在兩岸「之間」，才能展開綿延不絕的流動。「生也有涯」，或可視為用河流來隱喻生命，喻示生命之流必然流動在人我關係、物我關係的涯岸之間。³²「涯」象徵著河流與兩岸的關係性因緣，「涯」既顯示邊界、分際的情境性限制，但河流與涯岸也共同沖刷出蜿蜒姿態。河流必然要與左右兩岸的關係境遇，同時共在，才能蘊育出中道河流。用河流隱喻來解讀「生有涯」，要彰顯出的是人的生命實踐，總在具體的人際交往中回應情境而辯證漫遊，就像庖丁遊刃總要在牛體的交錯情境中，方能發揮「以無厚入有間」的善解能力。而對比於「生也有涯」的「知也無涯」，則象徵「人」以獨我之「知」主宰一己的生命河流，經常無視於兩邊涯岸而橫行獨流。如此「以有涯隨無涯」，便意味原本關係性的人我、物我的雙向互動，現在被「成心自用」的「自我之知」給取代。而這種獨我橫行的漠視涯岸之人生，卻容易讓自己陷入危殆之境。「殆已」，反映出「知無涯」的自我中心之人格形態，很容易造成關係性的相刃相靡，導致「生之流」逐漸乾枯而中道夭折。³³

³⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷2上，〈養生主〉，頁119。

³¹ 同前引，頁115。

³² 本文對河流隱喻與涯岸關係的解讀，相映於任博克的英文翻譯：“The flow of my life is always bound by its banks, but the activity of the understanding consciousness is constrained by no such limits.” Brook Ziporyn, *Zhuangzi: The Complete Writings* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2020), p. 29.

³³ 也就是掉入〈齊物論〉所謂：「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之

〈養生主〉「知無涯」（漠視涯岸）的「知」，如〈齊物論〉所示，它經常跟「成心」相關，且關涉到「言」與「是非」。《莊子》對於「知」的反省，涉及「心」、「知」、「言」的交相作用，並由此形構「自我觀之」的「是非」知見。因此「知」在〈齊物論〉的分析脈絡中，經常導致「此亦一是非，彼亦一是非」的是非爭執，人人想要突顯自是的同時，造成人我關係掉入「自是非他」的是非爭鬥的相刃相靡。人在關係性世間的這種情況，就像〈養生主〉那個生疏笨拙的生手庖丁，在硬砍骨頭、強折肌肉的粗暴過程，不免刀折牛傷。〈齊物論〉也曾以昭文、師曠、惠施為例，指出三人總想以「知盛」突顯自我，反而終身與人不適：「昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。」³⁴ 尤其惠施最能代表「知無涯」的典範人物，因此〈天下〉篇對他「日以其知與人辯」的辯者人生，給予既惋惜又傷感的描寫：「能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪，此其柢也。然惠施之口談，自以為最賢……。以反人為實而欲以勝人為名，是以與眾不適也。……惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！」³⁵

「知無涯」的「自以為最賢」而「欲以勝人為名」，像極了橫衝直撞的土石流，無視於兩邊涯岸的地勢風土，所到之處總要「與眾不適」地泛濫成災。對這種漠視涯岸的「知」之獨我橫行，〈秋水〉曾以河水暴漲後的河伯形象來反諷：「秋水時至，百川灌河，涇流之大，兩涘渚崖之間，不辯牛馬。於是焉河伯欣然自喜，以天下之美為盡在己。」³⁶ 自以為「天下之美盡在己」而膨脹的河伯，終於導致「兩涘渚崖之間，不辯牛馬」的糜爛。河伯這種「自以為賢」、「自以為美」的主體狀態，反映出《老子》所批判的「自見、自是、自伐、自矜」一連串以自為光的

能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷1下，頁56。

³⁴ 同前引，頁74-75。

³⁵ 同前引，卷10下，頁1111-1112。

³⁶ 同前引，卷6下，頁561。

誇大膨脹。³⁷ 可以說，《老子》跟《莊子》都敏銳意識到主體中心的自戀擴張與強勢主宰，很容易無視關係性情境而帶來人我衝突之互相折損。

學者對〈齊物論〉「知」的討論，大都著重認知觀點的對偶性來分析，較少注意「知」也牽涉控制與主宰的行動欲望。如〈人間世〉「名也者，相札（軋）也；知也者，爭之器也。」³⁸ 就將「知」與「爭」連結起來，而作為「爭之器」的「知」，也可呼應本文對「知無涯」的解讀。就是人們在堅持「自是非他」的自是自見之「知」的同時，也連帶著自我意志的宣示與擴張（自伐、自有功）。而這種自我意志的過度擴張，一者將導致隨機蜿蜒的自然生機，處處受到抑制乃至扼殺。二者將導致原本人我關係的互相調節，轉變成「相刃相靡」的折衝耗損。此二者，既不利自我之生命的有機生長，也不利人我關係的互長互養。³⁹

從活的隱喻來解讀「生也有涯」，意味著人必然與他者共存於天地間，自然也無所逃於關係性的矛盾衝突。問題是，「人」如何轉化「相刃相靡」為「遊刃有餘」，將關係性的條件與限制，轉變成有間隙的有機土壤？這才是《莊子》的批判性人學之關懷所在。正因為「生也有涯」，人不可能由獨我孤零的主體欲望來控制一切，反而必須「依乎（情境中的）天理」，⁴⁰ 來進行物我之間、人我之間，迂迴婉轉的兩行雙向運動，彼此調適又相互豐饒。在這樣的解讀之下，〈養生主〉的人生修養，必要涉及關係性的深度回應，關涉自我與他者的交互主體性之回應。而欲達此效則必先將心知固我的封閉給予十字打開，轉而敞開於不斷變化的關係性情境。就像河流必敞開於不斷改變的地理景觀與人文境遇，如此才能「我中有他，他中有我」地兩相成全，培養出「可保身，可全生，可養親，可盡年」的全面性修養

³⁷ 《老子》第二十四章：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行。」王弼等，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999），《老子王弼注》，頁 20。

³⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 2 中，頁 135。

³⁹ 對「知」的解讀有相當多豐富的角度，如陳賡以人類在追逐無窮盡知識過程中容易陷入「無知之幕」的陷阱，而背後指向的仍然是基於人的意欲、謀慮的自我意志擴張與善惡是非判斷，放任「人」的機制而不循其「天」。而「緣督」、「順中以為常」，聚焦於善與惡、刑與名之間的幾微虛空，實質上是人與天之間的「邊界體驗」。相關的詮釋脈絡可進一步參考陳賡，〈「緣督以為經」與「養生」的哲學——以《莊子·養生主》首章為中心〉，《上海師範大學學報》（哲學社會科學版），2（上海：2018），頁 5-17。

⁴⁰ 「天理」一詞語出〈養生主〉對庖丁之解牛過程的描述：「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。」方萬全由技藝活動的哲學反思（從身體與外在處境所形成的協調關係）作解，指出此處的「天理」不是普遍的規律、原理，而是具體情境中的紋理、肌理，亦即下文所相因的「固然」。方萬全，〈莊子論技與道〉，收入劉笑敢主編，《中國哲學與文化》第 6 輯（桂林：廣西師範大學出版社，2009），頁 259-286。

成效。⁴¹

對於「為善無近名，為惡無近刑」，歷來見解莫衷一是，本文嘗試將其與「知」連接解讀。首先，「為善近名」指一般「為善」大都透過「知」來刻意為善，並多少預期善名。而「為善『無』近名」，則透過「無」的修養與治療，以「不知」、「無為」來調節「為善近名」滯於一端的有為偏執。同理，「為惡『無』近刑」的「無」，則以「無為」來調節刻意反善（有知有為的刻意「為惡」），所可能遭致刑罰的另一極端。換言之，以「知」為善的近名和以「知」為惡的近刑，都不離一偏之知的成心有為，這也是一般人容易掉入善／惡兩端擺蕩的戲劇性耗損。《老子》對這種自以為「知」的二元分裂有其洞察：「天下皆『知』美之為美，斯惡已；皆『知』善之為善，斯不善已。」而且這種自是自見的有為之知，容易掉入「得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚」的「患得患失」。⁴² 一般人刻意（有心）為善，通常預期能得寵（近名）。一般人的刻意（有心）反善（「為惡」），也通常容易遭辱（近刑）。而一位無逃關係的在世修養者，不僅面對可能的遭辱（近刑）要保持警覺慎微（「驚」：「大戒」），面對可能的榮寵（近名）也一樣保持警覺慎微（「驚」：「大戒」），正是這種不讓處身境遇掉入榮寵（近名）與遭辱（近刑）的任一端偏滯，才能獲得「寵辱若驚」的中道修養。對於老莊來說，得到他人肯定是別人眼光下「他適」的實現，可是「他適」的「寵」（近名），同時隱含著「失寵」（近刑），「得與失」、「寵與辱」乃一體兩面，稍一不慎便可能異化關係而成死結。「寵辱若驚」的「驚」（「怵然為戒」），正是要人們對「自是自見」的有為之「知」，對於人生在世的「名／刑」兩端，應當依循「緣督以為經」的清虛中道，以保有敏覺的調節能力。而《莊子》的人學修養便是要強調修養出「無厚」以循行「中督」的遊刃能耐。底下嘗試推進此說。

⁴¹ 「養親」雖可如王叔岷那樣解為「養新」，並呼應於「吐故納新」，參見王叔岷，《莊子校詮》（北京：中華書局，2007），頁101-102。但直接解釋為「養親」，則可發揮「生有涯」的關係性之「在世養生」之大義。〈人間世〉云：「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。」正合此處「養親」之義。郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷2中，頁155。

⁴² 以上所述參見《老子》第二章與第十三章：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教。」「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵，為下得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。」王弼等，《老子四種》，《老子王弼注》，頁2、10。

人的「知」見透過語言的二元結構，如〈齊物論〉所謂「其分也，成也；其成也，毀也。」⁴³ 很容易讓我們的知見搖擺在「此亦一是非，彼亦一是非」的鬥爭中，而陷入善惡、美醜二元爭論中，所以「為善『無』近名，為惡『無』近刑」，就是要透過「無」或「無為」的修養，⁴⁴ 來調節「為善近名」和「為惡近刑」各落一邊的成心偏執。於《莊子》，人間世的關係常掉入是非知見的爭執與糾結，因此其「人學」不得不進行成心分析與語言治療。⁴⁵ 而〈養生主〉則透過「緣督以為經」的隱喻，來傳達「無厚入有間」的庖解之道。亦即要在錯綜複雜、枝枝節節的關係性背後，找到督脈中道以便因循這條清虛無為的「調中」之道，以將「為善近名」與「為惡近刑」的兩端邊見，轉化為「為善『無』近名，為善『無』近刑」的無為「適中」之道。王夫之的底下對「緣督以為經」的註解，約可呼應本文的調中修養：「奇經八脈，以任督主呼吸之息。……身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者居靜，而不倚於左右，有脈之位而無形質者也。緣督者，以清微纖妙之氣循處而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。」⁴⁶ 根據督脈中流的清虛、無形、循行等特質，「中」乃是處於不斷情境化的「適中」、「調中」，而不是單一軌道的靜態之「中」。由於督脈善處「環中」與「虛空」，故有喻示「不偏左不偏右」、「不執善不執惡」的義蘊。⁴⁷ 也因為督脈中道不偏不執，反而可容納或左或右的差異支流，也才能「善者吾善之，不善者吾亦善之」地同情各種情境，而敞開「知其不可奈何」的體諒人生。

⁴³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷1下，頁70。

⁴⁴ 例如〈應帝王〉底下一連串的無為修養：「无為名尸，无為謀府；无為事任，无為知主。」同前引，卷3下，頁307。此句釋義，任博克的英譯可資參考：“Not doing, not being a corpse presiding over your good name; Not doing, not being a repository of plans and schemes; Not doing, not being the one in charge of what happens; Not doing, not being ruled by your own understanding.” Brook Ziporyn, *Zhuangzi*, pp. 71-72. 筆者將其翻譯如下，以呼應本文觀點：「要無為，不要變成求名的行屍走肉；要無為，不要變成計慮謀畫的貯藏庫；要無為，不要想全權管控任何發生的事物；要無為，不要變成一己知見的主宰者。」

⁴⁵ 這大概便是〈齊物論〉要大規模分析「此亦一是非，彼亦一是非」，背後的成心自師與偏見執著的原因。有關〈齊物論〉的成心、知見、言辯的複雜關係，參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷1下，頁56-66。

⁴⁶ 王夫之，《莊子通·莊子解》，頁30-31。

⁴⁷ 對此亦可參見周策縱觀點：「此二句必須依『養生』主題和全篇推理來解釋，卻是不刊之論。照我前文分析，此篇開始是要指出兩種最基本、最重要足以妨害養生的事情，即在知識、道德追求兩方面都走極端。所以『已而為知』是危殆，『為善近名』、『為惡近刑』也是危殆，都足以傷生。他在這裡只是要人不傷生。〈駢拇〉篇末說：『余愧乎道德，是以上不敢為仁義之操，而下不敢為淫僻之行也。』因為都可『殘生損性』。」周策縱，〈《莊子·養生主》篇本義復原〉，《中國文哲研究集刊》，2（臺北：1992），頁19。

如果我們能找到這條「虛而中」的督脈，能因循「生也有涯」而回應關係、轉化關係，並以「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主」的中道智慧來與世俗共處，那麼我們也就可能達成「保身、全生、養親、盡年」的全幅養生。亦即不只形體的保養，也還可成全德性精神，甚至還可以養親。這個「養親」既可指親密性的血緣倫理關係，也可以擴大而泛指與你發生親近關係的任何存在，亦即與你相近親緣之人皆能與你共生共養。⁴⁸ 而這樣的「盡年」就不只是避免中道夭折，更可在有限生命中豐富自己與他人，這才是意蘊豐饒的「盡年」。

本文把〈養生主〉與〈齊物論〉、〈人間世〉作意義脈絡的串連，這樣更能看到《莊子》人學在關係性思考下，涉及各種倫理、政治等人際情境的在世修養，並將「養生」視為在各種關係情境中的「既批判既轉化」之修養。若以〈天下〉篇的「內聖外王之道」來說，「內聖」看似偏重個我生命的安身立命（保身），「外王」看似偏重自我與他人的關係性轉化（養親），然《莊子》的內聖與外王，宜理解「相即」關係，也就是內外不離、自他不二，這樣才能真正通達人我之際的雙養雙盡。從「不二」的圓即思維來說，《莊子》的中道修養必須破除「內外不相及」的二分，圓頓地思考「內外相即」的一貫之道。一言蔽之，逍遙必入遊於人間關係之「樊」，就像庖丁必遊刃於牛體的錯綜情境。若說〈養生主〉將人際比喻為牛體的錯綜複雜，而我們每個人的處身境遇都像是一把刀入牛體的遊刃過程，問題是刀牛是相刃相靡還是遊刃有餘？關鍵點便在於「心」能否遊於「虛」，「刀」能否化於「薄」，「人」能否成為虛心無厚之遊化主體，以便在人間世的關係樊籠中，處處發現餘地而遊化於間隙。⁴⁹ 據此，〈人間世〉透過心齋之後的「入遊其樊而無

⁴⁸ 任博克對「養親」的英文翻譯“to nourish those near and dear to us”，也有推擴關係性的相「親」之含意。Brook Ziporyn, *Zhuangzi*, p. 29.

⁴⁹ 本文重點雖不特別著重討論《莊子》的「主體性」問題，但在描述《莊子》「人學」屬於遊化主體「既遊且化」的「能移」過程中，多少間接觸及對《莊子》的「主體」重構與重述。筆者長期以來使用「遊化主體」來描述《莊子》「我化故我在」的非本質、非實體、非同一性的主體活動變化現象，這概念在筆者的思想範疇中，早已遠離「主體形上學」脈絡下的「主體」義，而更接近現象學（或現象學存有論）意義下，與身體、世界交織難分的「主體現象學」範疇。而在後一脈絡下，「主體」一概念已克服前一脈絡的本質性、實體性、孤立性，並大規模走向「在世存有」（或「緣構發生」）的情境化主體，這是一個會互動、可轉化的「主體化歷程」，而不再是一成不變的主體義。筆者的「遊化主體」，大體上和楊儒賓的「形氣主體」、何乏筆的「氣化主體」，共享了《莊子》「遊」與「化」的哲學底蘊，但彼此強調的側面仍有不同。而筆者所以仍然權用「主體」一概念（畢來德的「新主體範式」亦然），理由之一在於可與西方近現代的「主體性」哲學，產生一種跨文化的批判與對話效果，而且也可避免《莊子》被完全簡化為取消「主體」或者完全沒有「自我」。事實上，據筆者長期大量研究顯示，《莊子》的「無一我」只是強調沒有「固而不化」的「自我」，而不是完全取消自我，這也是任博克《莊子》英譯，將「（至

感其名」，非但不消除人際的關係性，而是將其批判地轉化為關係性的逍遙與關係性的雙養。

呼應上一節「人之道」不離「天之道」的相關探討，我們似乎也可發現一條貫穿〈養生主〉的天人辯證軸線：從「生有涯」與「知無涯」的「生」與「知」之對舉，已間接暗示天與人、無為與有為的辯證。亦即當人以「知」對「生」進行過分宰控時，也將造成「存人忘天」的一偏發展。而「緣督以為經」的中道調節，既不想落入「為善近名」、「為惡近刑」的兩邊人為之偏滯，也間接暗示了天人之間的中道修養。而庖丁解牛的「依乎天理」，則以具體解牛的技進於道為喻，象徵「有為之技」向「無為之道」的人天轉換機制。如畢來德將庖丁解牛乃至《莊子》書中技藝案例，透過「人」向「天」的機制轉換來解讀。⁵⁰ 但筆者要強調，技藝實踐的「人天機制」之轉換，絕非取消「人」，就像「技進於道」絕非取消「技」。「天」對「人」的轉化，「無為」對「有為」的轉化，是為了讓「人」的實踐活動「依乎天理」而實踐得更精微美好。庖丁要修養成「刀刃無厚」，象徵著主體從「官知」的有為，調節成「官知止而神欲行」的「為無為」，這樣才能將「人」的意志之強行操控，調適為因循牛體內勢的紋理脈絡（神行而依乎天理），如此「無厚入有間」，方能人牛不傷，保持人天相參的辯證彈性。

而公文軒與右師的對話，也從「天與？人與？」的問題意識切入，對右師的心境言，不管他人如何從外貌的雙腳形像（「人」有與）來評論他的「獨腳」，他都將其轉化為「天」使其獨一無二（「天」使獨）的心境，來安之若命（「以是知其天也，非人也」）。可見公文軒和右師的對話，也有接續天人辯證脈絡之意味。⁵¹ 而澤雉的「不斲畜乎樊中」，則提醒人們，長期養尊處優（表面看似「神雖王」）的人為境遇，一但久居人為之「樊」，將可能被同一性環境給規訓太過（如成規成矩的禮教），而喪失原本天機自然的野性生命力。而「十步一啄，百步一飲」，則意味敞開於富有變化的差異性環境，此時澤雉才能再度復歸天性的自然活力，這裡一樣帶有天人對話的辯證消息。⁵² 最後〈養生主〉總結在老聃之「死」，但《莊子》透過奏失而提醒人們，不必只用「人」懼死的眼光來看待「死」，因為「死

人)無己」譯為 *no fixed identity* 的重要原因。

⁵⁰ 畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》（臺北：聯經出版，2011），頁 27-57。

⁵¹ 「公文軒見右師而驚曰：『是何人也？惡乎介也？天與，其人與？』曰：『天也，非人也。天之生是使獨也，人之貌有與也。以是知其天也，非人也。』」郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 2 上，〈養生主〉，頁 124。

⁵² 「澤雉十步一啄，百步一飲，不斲畜乎樊中。神雖王，不善也。」同前引，頁 126。

也是「天道」變化的環節。就像必須用天人相參的辯證眼光來思考天人之際的豐富意義，我們也宜用天人相參的眼光來齊看「死生一條」「死生一貫」所構成的永續變化之自身。這樣才不會因為「存人忘天」而「悅生惡死」，結果反而因為「遁天倍情」，而自遭「不蘄言而言，不蘄哭而哭」的「遁天之刑」。換言之，人情必須輔以天道，才能「安時處順，哀樂不入」地生死兩安。由上觀之，〈養生主〉有條天人辯證的問題意識貫穿在其中的修養流域。然而不管是從〈大宗師〉、到〈養生主〉，乃至〈齊物論〉與〈人間世〉，我們一再看到《莊子》的人學，大體都在天人相參而不落一端、兩行辯證的前提上，思考如何批判名樊結構而轉化關係，治療人文而活化人文，顯示出其批判性人學的「人文化成」意義。

四、《莊子》物我關係中的人像：人之天遇合物之天

《莊子》的人學，除了須放在「人與天」、「人與人」的架構來闡述，還有一個環節易被忽略被低估，那就是「人與物」的關係。本文立場認為只有在「人與天」、「人與人」、「人與物」的三緯交織下，《莊子》的人學圖像才能有較完整的意象。這一節，筆者將對莊學中的「人／物」關係進行闡述，以描繪其人學的另一維度。首先，〈齊物論〉開篇於「喪我」和「聞天籟」，天籟內涵可謂「人與物」的原初性關係之揭露。當南郭子綦經由「形槁木、心死灰」的身心變化之後，轉化了認知框架（心）及行動支配（形），對萬事萬物進行控制性主導的「自我觀之」以後，才能真正聞聽到「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪」的天籟。⁵³「天籟」意謂萬物在其自己的自然自在，其背後不再有任何支配者或推動者（怒者），而人也不再是萬物背後的支配性怒者。喪我後的南郭子綦，其「人／物」關係，已從「以我觀之」轉化為「以道觀之」，進而落實為「以物觀物」、「物各付物」的天籟交響。這種「人一物」關係或「物—我」關係，正是〈齊物論〉的「齊物」精神，「物」以其千差萬別的风格姿態「自然而然」朗現自身（正所謂「不齊之齊」⁵⁴），而「我」以「無為」態度而「任其自然」。「物」

⁵³ 同前引，卷1下，頁43-50。

⁵⁴ 章太炎的《齊物論釋》很能把握這種「不齊之齊」的「非同一性」之物我平等觀，後來汪暉又延伸章太炎「不齊之齊」的多元物化觀，以期批評並超越西方「人類中心主義」的平等觀。汪暉，〈再問「什麼的平等」？（下）——齊物平等與「跨體系社會」〉，《文化縱橫》，6（北京：2011），頁98-113。

自然而然、「我」任其自然，這種天籟式的物我關係，便結晶成〈齊物論〉「天地與我並生，而萬物與我為一」的經典詩句。⁵⁵

也只有在「人」無為而「物」自在的物我關係中，才較好理解「天地萬物」與「我」的「並生」「為一」，並非只是客觀描述外在於人的對象物世界，而是「人」和「物」原初性地共在共生於天地之間，而「一」是在描述「生物以息相吹」、「通天下一氣耳」的生息與共、氣化交感的「生命共同體」或「一大關係網」。換言之，「人」並非只與「物」發生外部性關係，在「人」的內部性就必然通達於「物」。《莊子》全然無意將「人」從萬物中獨立突顯出來，反而要在「天地並生，萬物為一」的共生脈絡中來看待物我關係。如此一來，「人」返回天籟交響、物化交換中，並與萬物恢復平等共生的原初倫理性。所以〈齊物論〉一者透過齧缺和王倪的對話，來破除人類中心主義的傲慢粗暴。再者透過莊周夢蝶的詩性隱喻，來傳達物我「分而無分，無分而分」的物化之境：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」

「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」

「然則物无知邪？」曰：「吾惡乎知之！」

雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鱷然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鱸與魚游，毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！⁵⁶

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。⁵⁷

「人、鱸、猿猴」、「人、麋鹿、螂、鴟鴞」、「人、猿獼、麋鹿、鱸魚」，

⁵⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷1下，頁79。

⁵⁶ 同前引，頁91-93。

⁵⁷ 同前引，頁112。

萬物一起並生於天地之間，「人」有何特權而「自我觀之」地成為萬事萬物尺度？強行把自我的「同一性」標準，所謂「正處」、「正味」、「正色」之「正」，強加在千百姿態的萬物身上？《莊子》批判的正是人類「自我觀之」的中心主義和獨斷暴力，它所帶來的「是非之塗，樊然殽亂」，也就是「人」成為萬物遭受苦難的來源。一旦人類只知擴張自我權力與欲望，遺忘「萬物與我為一」的平等、共生的交互關係，那麼人類終將成為〈逍遙遊〉那無盡掠奪其它生命的狽狽：「子獨不見狽狽乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。」⁵⁸當人類一味把其它生命只當做資源物，欲望無盡地獵取萬物時，《莊子》提醒人們，這是否也將陷入自我異化的天羅地網？對《莊子》的「人學」而言，「人」必須體認物我平等、共在共生的基本實情，甚至守護「並生為一」的原初倫理關係，至少人應儘量避免成為「物害」的苦難來源（受害者）。因此《莊子》的「人學」，有必要重返物我關係的原初處境來考察。對於這種物我交織的原初處境之描述，《莊子》既透過「物我相遊」、「與物為春」的自然美學來描述，也透過「物無害者」的「無所用之」之物我兩忘來描述。兩者時而交織難分。

上述「莊周夢蝶」便傾向描述物（蝶）與我（周）之間，「有分又無分，無分又有分」的弔詭曖昧關係。亦即就莊周與胡蝶做為「物」而各有差異性風貌，它們是萬物中有所分別之兩物；但就莊周與胡蝶「並生共在」於「通天下一氣」的親密交涉中，兩物又具備交融於一體變化（化）的原初性倫理。對於這種「分而無分」的曖昧關係，《莊子》使用了「物化」來描述它。亦即「物」傾向於「有分」，「化」傾向於「無分」，而「物」與「化」兩者「分而未分」的「物一化」關係，便是「物化」概念所要完整表達的豐富義蘊。除了上述「莊周夢蝶」偏於自然美學情境中的物我相遊，下述極富盛名的「魚樂之辯」也屬於自然情境中的物我相遊：

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」
惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」
惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」
莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。」⁵⁹

⁵⁸ 同前引，卷1上，頁40。

⁵⁹ 同前引，卷6下，〈秋水〉，頁606-607。

「儻魚出遊從容，是魚之樂也。」大體可看成是聆聞天籟的一種詩意表述，亦即莊子以「泰然任之」的無為態度，美學品味魚我相忘、物我無礙的自然自在之樂。換言之，它也反映出「萬物咸其自取，使其自己」的自然美學處境。而惠施卻將莊子情意性感受的物我關係，轉變成抽象的知識論命題，因此發出懷疑論式「主／客」如何符應之質問：「你不是魚，如何可能知道魚快樂與否？」惠施的質問在於當認知主體（莊周），表示出「魚樂」這項認知判斷時，如何能夠證明主體的認識判斷可符應客觀對象的內在情緒狀態（樂）？也就是主體是否擁有認識客體的客觀途徑之問難。而順著惠施的主客二分、物我分隔的認知態度，其結果終結在互不可知的隔絕狀態：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」不僅莊子與魚互不相知，惠施與莊子也互不相知。因為你與我都只能從獨我主體出發，但客體卻永遠獨立於我之外，兩者永存無法縫合之間距，所以惠施才以極端的「互不相知」來做為「全矣」總結。

惠施主客嚴分的認識論架構，幾乎全然遺忘「天地與我並生，萬物與我為一」的原初生活境遇，他好辯地自以為莊子也逃不出他所設下的主客嚴分之邏輯迴圈。其實莊子對魚樂的興發詠嘆，只是回歸物我共在、主客交融的原初存有狀態，其人生慧識在於回歸人與人、物與我，早在抽象地分出主客二元的認知模型前，原本就存活在「天地並生，萬物為一」的物化交互關係中了。莊子所謂「請循其本」，乃邀請惠施感受性體會「物我相遊」的生活世界，並期許惠施能感同身受萬物並生、魚我無礙的共感氣氛。⁶⁰ 在莊子看來，惠施雖強行將先行的相互「理解」，轉化為抽象式的認知論辯，但先行的相互理解其實早已發生在活動之中（「既已知吾

⁶⁰ 而《莊子》這種「氣氛共感」優先於「抽象認知」的思維方式，用霍耐特 (Axel Honneth) 的概念來說，可謂同情共感的「承認」狀態，優先於客觀認知。只是霍耐特將「承認優先於認知」的觀點，只放在人與人之間，而人與物之間的承認關係，對他而言卻只能被間接推導，而無法直接被證成。對此，《莊子》的思維顯然比霍耐特還要基源，不管人與人還是人與物之間，兩者都具有「並生為一」的親密性之「承認」關係，都具有原初性。霍耐特對「承認」優先於「認知」的分析討論，請參見霍耐特著，羅名珍譯，《物化：承認理論探析》（上海：華東師範大學出版社，2018）。另外參見筆者對霍耐特無法直接承認自然的反省：賴錫三，〈《莊子》與霍耐特的跨文化對話——承認自然與承認人文的平等辯證〉，《國文學報》，61（臺北：2017），頁 23-68。在「承認自然」這一關鍵點上，《莊子》的立場更契近於海德格並超越了霍耐特。有趣的是，海德格也曾經引用「魚樂之辯」的例子來例證，人能夠設身處地為他人、甚至感同身受於動植物等存在。海德格對魚樂之辯的引用與討論，可參見海德格爾著，張祥龍編譯，《海德格爾思想與中國天道》（北京：三聯書店，1996），〈海德格爾與「道」及東方思想〉，頁 439-454；鍾振宇，〈德國哲學界之新道家詮釋——海德格 (Heidegger) 與沃爾法特 (Wohlfart)〉，《中央大學人文學報》，34（桃園：2008），頁 36。

知」)，並早已預存在還未論辯的開端（「本」）。也就是說，人們在相互傾聽的原初性開端，便已體現出相互理解的敞開性。而莊子「請循其本」的用意，在於邀請惠施回溯（「請循」）生活世界與日常經驗的原初性（「本」）。在那無處不在的人我相互承認、物我相互承認的「共在之本」、「並生之本」，才是「我知之濠上」的本懷。如果說，莊子與惠施的魚樂之辯，呈現出「物我相遊」的自然美學式的承認優先性。那麼惠施和莊子對大樹（還有大瓠）的有用無用之辯，則以另類方式呈現「物無害者」、「物我兩忘」的無用性：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗，其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，衆所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者，東西跳梁，不辟高下，中於機辟，死於罔罟。今夫犛牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，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，安所困苦哉！」⁶¹

惠施對大瓠的純粹工具性之物用觀點，多少反映出類於狸狌的資源掠取態度，但也由於缺少了承認自然、承認萬物自有在其自己的天性天機，當一味「用物」的同一性框架失效時（「不中規矩」，「不中繩墨」），便顯挫折而無所適從，甚至暴力地培之去之。對莊子而言，人宜謹記「天地並生，物我為一」的物我倫理，應適度保留大樹大瓠的自然天機，收回過度「征用」萬物的機辟羅網，保留與大瓠「浮遊江湖」，與大樹「無為其側，寢臥其下」的「無用」間隙。當人保有「物無害者」的「無用」態度，才能詩意棲居於物我共生的廣漠天地。在這一方浩瀚天地中，人不再時刻扮演獵人地成為萬物的最大禍害者，而是讓自己暫時「無為」、「無用」地歇息（「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」），同時也讓萬物保有自生自長、自賓自化的生機，這是人「無所可用」卻也「無所可害」地成全了物我共生的「大用」。在此，《莊子》不無反諷地暗示我們，人類若能「少用」乃至「無用」，儘量減少自己對萬物的「害」與「苦」，那麼物我便能同登逍遙之樂。「人無所用」與「物無所害」，真正「並生為一」地共活在無何有之鄉、廣漠之野。這對人類中心的人學權柄，帶有極深的自我反諷。

⁶¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷1上，〈逍遙遊〉，頁39-40。

事實上，《莊子》有許多「與物有宜」的共感描述，例如〈大宗師〉對真人的描述：「淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」⁶² 這也顯示《莊子》的「人學」得擴展到「與物有宜」的物學或物我之學的範疇來。而所謂的「物」實則蘊含著「物之天」，它邀請人對「物之天」的承認、尊重與回應，如庖丁解牛須依乎牛體之「天理」。前文曾分析《莊子》的人學離不開天人關係，然《莊子》的物我交涉之學，其實也和「天」的視域密切相關。在莊學體系中，「天—人—物」，有其視域交織的豐富關係。對於《莊子》物我關係中的「天」之視域，底下將從「技藝」實踐來展開基本說明：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，无公朝，其巧專而外骨消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！」⁶³

不管是削木為鐻或庖丁解牛，技藝達人在《莊子》「技進於道」的描述下，都會在技術基礎上體驗溢出技術的高峰經驗。這種神乎其技的體驗，庖丁將其描述為「官知止而神欲行。依乎天理……」，⁶⁴ 梓慶則用「以天合天」來加以描述。據此高峰經驗，在技藝達人的物我關係中，「天」的視域顯然被帶了進來。問題是，何謂「依乎天理」？何謂「以天合天」？至少這裡表示出「人」（庖丁）要依乎「物」（牛）之天理，而梓慶則需開發自己的「人」之「天」，以便能契合「物」之「天」。可見技藝中的物我關係，「天」乃是決定「技」能否昇華進入「道」的關鍵。一旦庖丁無法依乎牛體「天理」，梓慶無法凝觀山林木植的「天性」，那麼「神」就不能「行」、「器」就不能「凝神」。而唯有人之「天」與物之「天」的雙向開敞與交互作用，才能讓技藝中的物我關係，達成「以天合天」的神妙結合。

而當技藝中的物我關係，掉入「以我宰物」的單向關係，便不能免於人對物的單向控制之暴力，最明顯的莫過於庖丁一開始強行「割也」、「折也」，完全不尊

⁶² 同前引，卷3上，頁230-231。

⁶³ 同前引，卷7上，〈達生〉，頁658-659。

⁶⁴ 同前引，卷2上，〈養生主〉，頁119。

重牛體內部的局勢紋理，結果只能相刃相靡而刀牛兩傷。而《莊子》對技藝的興趣所在，很可能源於美好技藝會要求實踐者改變「人」支配「物」的單向關係，並調整成物我之間的雙向轉化運動。而這種物我之間的雙向轉化，才能被稱之為：「人」之「天」與「物」之「天」的「以天合天」。可以說，最好的庖丁是因為能開啟「人之天」，所以他才能因循「牛之天」。同樣地，最好的樂器製造師梓慶，也因為能透過「未敢耗氣、齊以靜心」而重返「人之天」，才能做到深觀山林木植的「天性」，最後才能在身體實踐中體現「以天合天」。既可說，對「物之天」的尊重與回應，打開了「人之天」的「神行」狀態。也可說，「人之天」的復原與敞開，能讓「物之天」不受抑制地朗現「凝神」狀態。合而言之，「人之天」與「物之天」，一同實現了「技進於道」的當下活動。而這種物我間的雙向潛能實現，對於《莊子》便是技藝美學所能打開或復歸的物我倫理之理想關係。人不「用物」則已，一旦「用物」就宜「以天合天」。這樣的「用」，才不會只是「以人忘天」、「以人害物」的單邊掠奪（如狸狌、惠施），而可以是「以天合天」、「物我兩化」的雙向轉益（如神庖、梓慶）。

在筆者看來，《莊子》這麼重視技藝活動現象，乃因此活動必然要遭遇「物」。進一步說，它涉及了物我關係的重新省視與轉化可能。以庖丁的處身境遇來說，天理所在是牛體的內在空間和肌理內勢；以梓慶的處身境遇來說，合乎天理則在於呼應山林中的木植本性與自然紋理。牛有牛之天理，樹有樹之天性，千差萬別的存在脈絡，各自擁有殊異性的物之天理天性。而技藝實踐者在與「物之天」打交道時，得要轉化「以我觀之」、「以我行之」的單邊支配關係，否則「物之天」會遭受太多壓制。而一旦「物之天」遭受控制，同時也意味著「人之天」的被遺忘。《莊子》對技藝之道的看重，具有治療狸狌、惠施式的單邊用物關係。可以說，技藝中的「以天合天」，要求人們學習被「物之天」的「非同一性」力量給更新，這樣人才不會停留在「同一性」的宰制慣習中，重複「存人忘天」的「害物」行為。根據《莊子》物我共生的哲學，人長期成為物的害者，必然也會反轉成受害者。因為在「天地並生，萬物為一」的共生世界中，「害」與「生」終將牽連雙邊，成為「相害」與「相生」的雙向連動。而「技進於道」的「以天合天」，喻示我們要轉化「相害」為「相生」的物我倫理。

相對於「以天合天」的技藝妙境，〈達生〉篇也曾用東野稷「敗馬」來做為反例，顯示出物我之間的單邊宰控關係，非但未能帶來「以天合天」的兩相增益，反而掉入控制（作用力）與反彈（反作用力）的兩傷兩害：

東野稷以御見莊公，進退中繩，左右旋中規。莊公以為文弗過也，使之鉤百而反。顏闔遇之，入見曰：「稷之馬將敗。」公密而不應。少焉，果敗而反。公曰：「子何以知之？」曰：「其馬力竭矣，而猶求焉，故曰敗。」⁶⁵

顏闔所以能一眼洞察東野稷的御馬即將失敗，在於他觀察到東野稷（人力）和動物（馬力）之間的關係，呈現出「人」用技術規矩去強行支配與單邊操控，雖然表面上暫時看似能讓馬在莊公面前，呈現「進退中繩，左右中規」的溫馴現象。但在顏闔看來，這並非人與馬的最佳狀態。原因無它，馬的「天」在單邊規訓的過程中，不斷地被抑制乃至斷喪殆盡。而東野稷也因為過分控制「馬之天」，從而錯失了讓「馬之天」來興發「人之天」的活性契機。而《莊子》透過顏闔觀東野稷馴馬的「以人御天」而導致「馬力」竭矣，可謂以反例方式而再度突顯「以天合天」的物我倫理。而當人力與馬力能進入相加相乘之遊戲，這時的馬匹就不再是單純的外在馬力而已，而是激活行動主體、更新物我關係中，不可被化約的物之天理的朗現。這也是〈馬蹄〉篇為何強烈批評伯樂治馬的原因，重點根本不在於主張人不該騎馬用馬，而是該用什麼方式回應馬。從伯樂治馬方式看來，他完全將馬當成馬力資源，完全不給馬之「真性」（「天性」）留下餘地，在他的單邊性控制與高強度支配下，除了犧牲眾多馬匹生命外（「死者已過半矣」），完全無法容許馬匹渾然天成的自然生命力有任何發揮餘地：

馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂，曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之，錐之，連之以羈帶，編之以阜棧，馬之死者十二三矣；饑之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有楸飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣。⁶⁶

御馬、治馬的例子，很適合用來檢證是否合乎《莊子》「以天合天」的物我關係。因為馬的野性力量強大（馬之天），而技進於道的騎馬師或調馬師，都必須面對「人之天」與「馬之天」的雙向辯證，亦即一方面留給馬的野性力量有表現餘

⁶⁵ 同前引，卷7上，頁660-661。

⁶⁶ 同前引，卷4中，頁330。

地，另一方面也可藉由馬的活力來啟動人之天的回應力。亦即，當馬的天真活力能在人的因循回應中自然而然地盡情發揮，此時馬師的身體潛力（人之天）也將會被馬的野性活力（馬之天）給激活起來。如此既成就了「以天合天」的力與美之技藝體現，也實現物我之間的友善倫理。人並非不能用物，但要以依乎物之天理、以容許物之天性為「度」，而不是純粹以人類中心的單邊功效利益為「度」，更不能放縱人類欲望的索求太過，從而裁抑萬物情性而濫用無度。⁶⁷

五、結論：「永未完成之人」走向「永未完成的新未來」

筆者過去曾從各種角度探討《莊子》的思想內涵，廣泛言之，可謂以各種面向直接或間接觸及到《莊子》的「人學」，但過去未有專文聚焦討論這一議題，因此本文嘗試集中討論《莊子》「人學」，一者，建基在筆者過去論述的研究基礎上，希望大規模回歸《莊子》的文獻解讀與闡述（尤以內七篇為典要依據），以求落實筆者對《莊子》「人學」的觀念視域與文本詮釋的交織關係。二者，筆者將《莊子》的「人」置於「天／人／物」的宏觀架構與多層關係來描述，其中包括「天／人」關係，「人／我」關係，「物／我」關係，並主張從這三重向度來描述《莊子》「人學」的必要性。三者，「天／人／物」三重向度的交互滲透與交織辯證，將使《莊子》的「人學」不只是人類中心主義的「人學」，因為《莊子》對「人我」關係的描述，並未割裂或孤立於「天人」關係和「物我」關係。換言之，「天／人／物」三重向度的「人學」，其倫理關係將不限定在人我之間，它還同時延伸到天人與物我之間，這都再三促使《莊子》人學的倫理關懷，能推擴至天地萬物的浩瀚向度，而且其間沒有優次的價值階序，這也使得《莊子》的「人學」有了「超越人學」的特殊性。四者，《莊子》人學的超越性，特別顯示在真人「知天又知人」的超越轉化上，其能對「眇乎小哉，所以屬於人」有所警覺，並由此敞開「警

⁶⁷ 將「以人滅天」的人病，給合理化為「反以相天」，最明顯的案例乃屬郭象。他一方面強調：「夫善御者，將以盡其能也。盡能在於自任，而乃走作馳步，求其過能之用，故有不堪而多死焉。若乃任驚驥之力，適遲疾之分，雖則足迹接乎八荒之表，而眾馬之性全矣。而惑者聞任馬之性，乃謂放而不乘；聞無為之風，遂云行不如臥；何其往而不返哉！斯失乎莊生之旨遠矣。」表面看來郭象好像頗能善得「反以相天」之妙旨，然而郭象實有替既得利益者服務，給予統治層級合理化的大毛病：「臣妾之才，而不安臣妾之任，則失矣。故知君臣上下、手足外內，乃天理自然，豈真人之所為哉！夫臣妾但各當其分耳，未為不足以相治也。相治者，若手足耳目，四肢百體，各有所司而更相御用也。」同前引，卷4中、1下，〈馬蹄〉、〈齊物論〉，頁333、58。

乎大哉，獨成其天」地由小轉大，然而本文也強調，這種「人向天」、「小向大」的敞開，雖具有超越向度與超越性意涵，但此中的「超越」已不再屬於「縱貫式」的形上超越模式，而屬於「水平式」的十方打開之轉化模式。筆者所謂「水平式」超越，是為了對治「縱貫式」的兩層存有模式（形上／形下對立佈置模式）。而「十方打開」的轉化，是為了描述《莊子》的「天」終究無所不在地落實於「人我之間」、「萬物之中」，如此一來，「人向天」的十方敞開，無疑和「人之天」的挖掘，和「物之天」的交手，都不可須臾離。此乃本文所企圖描述《莊子》天人之際視域下的人學超越性。此超越性能在「人我互動」、「物我互動」的內在肌理中，當下實現「以天合天」的相互轉化而彼此成全，而不是在隔離人我、脫離物我的關係外，另有一超絕孤立的天之境界可證可住。然此舉絕非取消了天之超越性，反而是讓天之超越性在人性與物性之中來具體落實與十方開顯。

經前述三節討論，可知《莊子》的人學需放在：「天人之間」、「人我之間」、「物我之間」三重架構中來討論。而《莊子》的「人」之形象，便在——天人關係的兩行辯證（知天又知人），人我關係的批判轉化（無厚入有間），物我關係的共生相益（人天合物天）——的多重轉化過程中，不斷豐富化自身。然人之自身實與他異事物共在共生，故人之生命變化必與人我間的關係交涉、物我間的力量交換，環環相扣而密不可分。也由於人就存活在「來無始去無終」的「天地並生，萬物為一」之永續變化歷程中，因此「人」的形象也就必須打開一幅「永未完成」的開放性畫像。探問《莊子》的人學，若意味追問：《莊子》書中的「人」是以什麼模態被呈現或描述出來？而如果「人『是』什麼」的追問，偏向靜態性的本質提問，那麼我們或可將《莊子》的「人學」重新設問為「人『可成為』什麼？」亦即將問題轉向於類似存在主義把「本質先於存在」轉為「存在先於本質」，而使得人的可能性優位於本質性。亦即人存在的 (existential) 活動要優位於知識論的定性思維。⁶⁸ 同理，筆者將笛卡兒的「我思故我在」，改寫為《莊子》的「我化故我在」。以「化」來探問《莊子》「人學」的路徑，畢竟《莊子》再三強調「化則無常」，如〈大宗師〉：「同則无好也，化則无常也」、〈秋水〉篇：「夫物，量无

⁶⁸ 本文的兩個概念：「人『是』什麼」與「人『可成為』什麼」，前者屬於「本質性」追問，後者屬於「可能性」追問。或者說，前者屬於主體性形上學範疇下對於人的本質是什麼的奠基性追問；後者破除了形上學的奠基性思維，將人視為「能移」（過程性）、「能化」（變化性）的可能性追問。換言之，從前者到後者，也可以說，從人的本質是什麼的 what 的追問，轉化為人如何可能生生不息、遊乎無窮的 how 的追問了。

窮，時无止，分无常，終始无故」、〈天下〉篇：「芴漠无形，變化无常。」⁶⁹天地間的人、事、物，皆處於「變化無常」的流通轉化狀態。順此，《莊子》的「人學」將可更動態性、更關係性，同時也更根源性來追問。這也暗示出人應該「化而不固」地成為「永未完成」的存活歷程。最後筆者以〈田子方〉一則假孔子與顏回的對話寓言，來做為《莊子》那「永未完成之人」的畫像：

顏淵問於仲尼曰：「夫子步亦步，夫子趨亦趨，夫子馳亦馳；夫子奔逸絕塵，而回瞠若乎後矣！」

夫子曰：「回，何謂邪？」

曰：「夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趨，亦趨也；夫子辯，亦辯也；夫子馳，亦馳也；夫子言道，回亦言道也；及奔逸絕塵而回瞠若乎後者，夫子不言而信，不比而周，无器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。」

仲尼曰：「惡！可不察與！夫哀莫大於心死，而人死亦次之。日出東方而入於西極，萬物莫不比方，有目有趾者，待是而後成功，……吾一受其成形，而不化以待盡，效物而動，日夜无隙，而不知其所終；薰然其成形，知命不能規乎其前，丘以是日徂。吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與！女殆著乎吾所以著也。彼已盡矣，而女求之以為有，是求馬於唐肆也。吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。雖然，女奚患焉！雖忘乎故吾，吾有不忘者存。」⁷⁰

《莊子》筆下的顏回，其感嘆、挫折、甚至倦怠，在於感嘆自身明明已緊緊追隨孔師夫子的人生腳步，為何卻始終不免於「失之交臂」呢？《莊子》編織此故事，顯然和《論語》中孔子曾讚賞顏回好學形象相呼應。而《莊子》更以生動畫面描述顏回「亦步亦趨」的追隨方式：「夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趨，亦趨也；夫子辯，亦辯也；夫子馳，亦馳也；夫子言道，回亦言道也」。顏回這種好學樣貌，想把心目中的夫子典範，給完全模擬在自己的身上。顏回以夫子的步為步，以夫子的言為言，把老師的動靜語默、行住坐臥的樣貌，給一一模擬到自己身上來了。但為何顏回終究仍不免於困境與疲憊，而感慨：「夫子奔逸絕塵，而

⁶⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷3上、6下、10下，頁285、568、1098。

⁷⁰ 同前引，卷7下，頁706-709。

回瞳若乎後矣！」

《莊子》假借孔子之口，對顏回說出「失之交臂」的隱喻，也就是「永遠差一步」的秘密。而這個秘密便是「變化」的秘密，也是「永未完成之人」的秘密。「失之交臂」與「奔逸絕塵」的對比在於：前者顯出顏回模擬的是形跡相貌，後者才透露出孔子的變化內力。「步、言、趨、辯、馳、言」與「奔逸絕塵」的對比，類似《莊子·人間世》所謂的「有翼飛」和「無翼飛」。⁷¹而多數人依附乃至執著「可見性」的行跡軌道上，容易遺忘實踐行跡的「不可見性」之變化力量。如《老子》所謂「常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」，⁷²顏回的好學形象仍不免執於「觀其徼有」，還未能「觀其妙無」。也因此在近乎百分百複刻老師生平行跡的同時，掉入了「永遠差一步」的迷茫，因為他發現夫子可以「忽焉在前，忽焉在後」地變化莫測，而這種測不準而無法再被模擬的「另一個孔夫子」，才是顏回大感「望塵莫及」的疲憊所在。換言之，顏回所追隨的那個「步、言、趨、辯、馳、言」的孔夫子，和顏回難以追隨的那個「無翼而飛」、「奔逸絕塵」的孔夫子，中間有個秘密環節，沒有被顏回領會把握。

對於顏回「哀莫大於心死」的挫折與失落，夫子給與循循相誘，鼓勵他「可不察與」——不能不用心於覺察「永遠差一步」的關鍵所在。而這一關鍵也就是《莊子》「永未完成之人」的人學關鍵。《莊子》顯然化用了《論語》踐仁知天、剛健不息的孔子形象，並將之調適上遂為「行年六十而六十化」的變化動能。這種源源不絕的生命動能，雖一直表現在「步、言、趨、辯、馳、言」的有形有相之「徼有」上，但卻也不固著、不住執在已呈現的陳跡上，因為這股生命力的內部同時具有「未來性」的時間向度，也就是迎向持續變化的未來性。而一旦停住在過去的陳跡，也就表示掉入「有封有常」的自我完成性了。⁷³所以《莊子》假仲尼之口，苦口婆心開導顏回的重點，就正在「永未完成性」的變化實相之揭露。此舉既指向天地的變化無窮，也指向人我關係、物我關係的轉化無窮，亦即人我共感、物我共生的回應無窮。這給停留在過去向度的顏回，打開一道未來向度的曙光，以疏通自

⁷¹ 「聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。」同前引，卷 2 中，頁 150。

⁷² 王弼等，《老子四種》，《老子王弼注》，第 1 章，頁 1。

⁷³ 《莊子》「永不住留」、「永未完成」的人學圖像，雖強調新新不已的未來性，但此「新新不已」實已顯示在「每一當下」。弔詭的是，「每一當下」實又「化而無常」地無住於當下，故所謂「當下」與「未來」，亦能不相妨。同理，一般人只從陳跡看「過去」，然從《莊子》「化而無常」的恆化來觀之，「過去」不只「過去」，「現在」不只「現在」，「未來」不只「未來」，它們之間具有弔詭共在的內在穿透性關係。

家身上那股「日夜無隙，不知所終」的「日徂」力量。《莊子》用太陽的生命力為喻，太陽日夜輪轉而生生不息，既是萬物的生命源流，也是萬物應該體法的力量原型：「日出東方而入於西極，萬物莫不比方」，一切存活天地間的可見性萬物（「有目有趾者」），都應效法太陽不斷輪轉的內熱活力。重點不在於像夸父那樣只追隨日影的運動軌跡，而是發現自身內在的太陽熱力，並永遠指向明日性的東方再生。

如郭象和成玄英注疏所言：「不係於前，與變俱往，故日徂。」「徂，往也。達於時變，不能預作規模，體於日新，是故與化俱往也。」⁷⁴ 日徂的運動絕不限於「出東入西」的可見性跡相，更在勇於變化的時變通達。所以孔夫子很精準地點出顏回的盲點：「女殆著乎吾所以著也。彼已盡矣，而女求之以為有，是求馬於唐肆也。」換言之，顏回困住（「殆」）在既有的顯性陳跡（「著」），未領悟過去已然過去，陳跡也不免空乏（「已盡矣」）。而當顏回停留在孔夫子已往的歷史行跡中（過去性孔子），卻怎麼也找不到絕塵而去的老師時（未來性孔子），這種「徼有」與「妙無」總「失之交臂」的虛無感（「女求之以為有」），《莊子》用了一個極為傳神的比喻：這就好像有人在人已去、市已空的空曠市場，想尋找良美駿馬而不可得那般滄涼荒蕪（「求馬於唐肆」）。正因為顏回停在過去的歷史時間性，而孔子則走向未來時間性，老師總是先走一步，學生總是晚來一步，因此師生從未「同時性」地遇合於「當下」。但這種「失之交臂」的困苦所在，卻也是老師安慰學生的契機所在：「我想學你的陳跡是不可能的，你要學我的陳跡也是不可能的，即使這樣，你也不必憂患，雖然過去的陳跡已經過去了，但是那沒有過去的還存在著哩！」⁷⁵ 換言之，「已完成之人」若要和「未完成之人」相遇，只有無住於過往的歷史陳跡，而奔赴於自身的未來，這樣「人與人」才能心心相印、莫逆一笑地重逢於未來。那將是「永未完成之人」走向「永未完成的新未來」！

（責任校對：程意婷）

⁷⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷7下，頁709。

⁷⁵ 「吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。雖然，女奚患焉！雖忘乎故吾，吾有不忘者存。」這段話，其重點在於成玄英所謂的：「夫變化之道，無時暫停，雖失故吾而新吾尚在，斯有不忘者存也，故未始非吾，汝何患也！」同前引，頁709、711。另外這段話的白譯，可參見黃錦鏞，《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，2008），頁287。

引用書目

一、傳統文獻

- 王弼 Wang Bi 等，《老子四種》*Laozi si zhong*，臺北 Taipei：大安出版社 Da'an chubanshe，1999。
- 王夫之 Wang Fuzhi，《莊子通·莊子解》*Zhuangzi tong, Zhuangzi jie*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1984。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 輯，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，1985。

二、近人論著

- 方萬全 Fang Wan-chuan，〈莊子論技與道〉“Zhuangzi lun ji yu dao”，收入劉笑敢 Liu Xiaogan 主編，《中國哲學與文化》*Zhongguo zhexue yu wenhua* 第6輯，桂林 Guilin：廣西師範大學出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe，2009，頁259-286。
- 王叔岷 Wang Shu-min，《莊子校詮》*Zhuangzi jiaoquan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2007。
- 牟宗三 Mou Zongsan，《智的直覺與中國哲學》*Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1987。
- 何乏筆 Fabian Heubel 編，《若莊子說法語》*Ruo Zhuangzi shuo Fayu*，臺北 Taipei：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學中心 Guoli Taiwan daxue renwen shehui gaodeng yanjiuyuan Dongya Ruxue zhongxin，2017。doi: 10.6327/NTUPRS-9789860527353
- _____，《跨文化漩渦中的莊子》*Kuawenhua xuanwo zhong de Zhuangzi*，臺北 Taipei：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學中心 Guoli Taiwan daxue renwen shehui gaodeng yanjiuyuan Dongya Ruxue zhongxin，2017。doi: 10.6327/NTUPRS-9789860527377
- 余英時 Yu Ying-shih，《論天人之際：中國古代思想起源試探》*Lun tian ren zhi ji: Zhongguo gudai sixiang qi yuan shitan*，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2014。
- 吳根友 Wu Genyou，〈莊子論真人與真知的關係——《大宗師》篇“且有真人而後有真知”命題的現代詮釋〉“Zhuangzi lun zhenren yu zhenzhi de guanxi:

- Dazongshi pian 'qie you zhenren er hou you zhenzhi' mingti de xiandai quanshi*”, 《中國哲學史》*Zhongguo zhexue shi*, 1, 北京 Beijing: 2007, 頁 61-67。
- 汪 暉 Wang Hui, 〈再問「什麼的平等」? (下)——齊物平等與「跨體系社會」〉“Zai wen ‘shenme de pingdeng’? (xia): qiwu pingdeng yu ‘kuatixi shehui””, 《文化縱橫》*Wenhua zongheng*, 6, 北京 Beijing: 2011, 頁 98-113。
- 周策縱 Chow Tse-tsung, 〈《莊子·養生主》篇本義復原〉“*Zhuangzi, Yangshengzhu pian benyi fuyuan*”, 《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*, 2, 臺北 Taipei: 1992, 頁 13-50。
- 徐復觀 Xu Fuguan, 《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo renxinglun shi, xian Qin pian*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 2003。
- 海德格爾 Martin Heidegger 著, 張祥龍 Zhang Xianglong 編譯, 《海德格爾思想與中國天道》*Haidege'er sixiang yu Zhongguo tiandao*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 1996。
- 張 亨 Chang Heng, 《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》*Si wen zhi ji lunji: Ru Dao sixiang de xiandai quanshi*, 臺北 Taipei: 允晨文化 Yunchen wenhua, 1997。
- 梁啟雄 Liang Qixiong, 《荀子柬釋》*Xunzi jianshi*, 臺北 Taipei: 河洛圖書出版社 Heluo tushu chubanshe, 1974。
- 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。
- 陳 贇 Chen Yun, 〈「緣督以為經」與「養生」的哲學——以《莊子·養生主》首章為中心〉“‘Yuan du yi wei jing’ yu ‘yangsheng’ de zhexue: yi Zhuangzi, Yangshengzhu shou zhang wei zhongxin”, 《上海師範大學學報》(哲學社會科學版) *Shanghai shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 2, 上海 Shanghai: 2018, 頁 5-17。
- 黃錦鉉 Huang Jin-hong, 《新譯莊子讀本》*Xinyi Zhuangzi duben*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 2008。
- 賴錫三 Lai Hsi-san, 〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉“*Zhuangzi ‘tian ren bu xiang sheng’ de ziranguan: shenhua yu qimeng zhijian de kuawenhua duihua*”, 《清華學報》*Qinghua xuebao*, 46.3, 新竹 Hsinchu: 2016, 頁 405-456。doi: 10.6503/THJCS.2016.46(3).01
- _____, 〈《莊子》與霍耐特的跨文化對話——承認自然與承認人文的平等辯證〉“*Zhuangzi yu Huonaite de kuawenhua duihua: chengren ziran yu chengren renwen de pingdeng bianzheng*”, 《國文學報》*Guowen xuebao*, 61, 臺北 Taipei: 2017, 頁 23-68。doi: 10.6239/BOC.201706.02

- _____，〈《莊子》的關係性自由與弔詭性修養——疏解《逍遙遊》的「小大之辯」與「三無智慧」〉“*Zhuangzi de guanxixing ziyou yu diaoguixing xiuyang: shujie Xiaoyaoyou de ‘xiao da zhi bian’ yu ‘san wu zhihui’*”，《商丘師範學院學報》*Shangqiu shifan xueyuan xuebao*，34.2，商丘 Shangqiu：2018，頁 1-18。
- 錢穆 Qian Mu，〈世界局勢與中國文化〉*Shijie jushi yu Zhongguo wenhua*，《錢賓四先生全集》*Qian Binsi xiansheng quanji* 第 43 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，1998。
- 霍耐特 Axel Honneth 著，羅名珍 Luo Mingzhen 譯，〈物化：承認理論探析〉*Wuhua: chengren lilun tanxi*，上海 Shanghai：華東師範大學出版社。Huadong shifan daxue chubanshe，2018。
- 鍾振宇 Chung Chen-yu，〈德國哲學界之新道家詮釋——海德格 (Heidegger) 與沃爾法特 (Wohlfart)〉“*Deguo zhexuejie zhi Xindaojia quanshi: Haidege (Heidegger) yu Wo’erfate (Wohlfart)*”，《中央大學人文學報》*Zhongyang daxue renwen xuebao*，34，桃園 Taoyuan：2008，頁 33-61。doi: 10.29905/JCUT.200804.0002
- Ziporyn, Brook. *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought: Prolegomena to the Study of Li*. Alban, NY: SUNY Press, 2013.
- _____. *Zhuangzi: The Complete Writings*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2020.

***Zhuangzi's* Image of the Human from the Three Interweaving Dimensions of Heaven, Humans and Things**

Lai Hsi-san

Department of Chinese Literature
National Sun Yat-Sen University
chllhs123@gmail.com

ABSTRACT

In order to disclose the content of *Zhuangzi's* 莊子 endless and unfinished image of the human, this article analyzes three interweaving dimensions: the relationship between heaven and humans, the relationship between humans and humans, and the relationship between things and humans. Through the discussion of these three dimensions, I hope to draw an image of the human from *Zhuangzi's* view which shows wandering and transformative subjectivity. This means that subjectivity always keeps subjectifying itself and never stops transforming. From *Zhuangzi's* perspective, when humans open themselves toward the world, they then trigger the transformative engine and enter endless existence. The depiction of the whole picture of the human through these three relationships can also reveal the ethical meaning of co-existence in *Zhuangzi's* philosophy.

Key words: *Zhuangzi* 莊子, heavens, human, things, transformation, co-existence

L'image de l'homme du *Zhuangzi* dans l'entrelacement de trois dimensions « ciel, homme et choses »

Dans le dessein de bien clarifier les propriétés essentielles de l'image interminable de l'homme du *Zhuangzi* 莊子, cet article analyse les trois dimensions entrelacées : les relations entre le ciel et les hommes, celles entre le moi et autrui, ainsi que celles entre l'homme et les choses. À travers ces discussions, l'auteur essaye d'esquisser l'image de l'homme du *Zhuangzi*, qui montre une subjectivité errante et transformable. Ceci signifie que la subjectivité reste toujours en état de subjectivisation et ne cesse jamais de se transformer. Das la perspective du *Zhuangzi*, quand les humains s'ouvrent au monde, ils déclenchent un moteur transformatif et entrent dans une existence sans fin. Le portrait de l'homme unifié dans ces trois dimensions peut aussi révéler le contenu éthique de la coexistence de la philosophie de *Zhuangzi*.

Mots clés : *Zhuangzi* 莊子, le ciel, l'homme, les choses, transformation, coexistence

『莊子』に於ける「天、人、物」の 交錯的なイメージ

『莊子』に於ける「化則無常」、「化而不固」の永遠に未完成である「人学」の意味を解明するために、本論では交錯する「天人関係」、「人我関係」、「物我関係」の三つから、『莊子』に於ける「主体不断主体化」、「自我不断生成化」の「遊化主体」の人学のイメージを描くことを試みる。『莊子』に於ける人学の主体的な意味は、それが自我から離れ、世界に大きく開かれた時にようやく「我化故我在」という豊かな内容を起動し始める。人と天、人と人、人と物の「並生為一」の人学のイメージは、至る所に共生哲学の倫理内容も明らかに示し出してくれるだろう。

キーワード : 『莊子』、天、人、物、化、共生

Zhuangzis Vorstellung vom Menschen aus der Perspektive der drei verflochtenen Dimensionen von Himmel, Mensch und Ding

Um den Inhalt des ständigen Wechsel unterworfenen und auf ewig unvollendeten Menschenbilds von Zhuangzi darzulegen, analysiert dieser Artikel die drei ineinander verflochtenen Beziehungen von Mensch und Himmel, von Mensch und Ich und von Ding und Ich. Auf der Basis dieser Relationen zeichnen wir das Menschenbild in Zhuangzi, welches durch die Transformationen und wandernden Bewegungen von Subjektivität charakterisiert ist. Dieser Subjektivierungsprozess besteht aus endlosen Transformationen; dieser Transformationsprozess wird laut Zhuangzi in Bewegung gesetzt und beginnt seine endlose Existenz, sobald der Mensch sich der Welt öffnet. Die Klarstellung der dreifach verflochtenen Beziehungen zeigt ebenfalls die ethische Bedeutung der Koexistenz der drei verschiedenen Dimensionen Himmel, Mensch und Ding in Zhuangzis Philosophie auf.

Schlagnworte: Zhuangzi 莊子, Himmel, Mensch, Ding, Transformation, Koexistenz

(收稿日期：2021. 3. 30；修正稿日期：2021. 7. 30；通過刊登日期：2021. 10. 19)