

莊子向左轉？

——對於汪暉的章太炎詮釋的再思考*

蔡岳璋**

國立清華大學哲學研究所

摘 要

中國新左翼領銜人物汪暉曾對章太炎 (1869-1936) 以莊佛會通的方式註解莊子〈齊物論〉所產生的哲學作品《齊物論釋》一書，提煉「齊物平等」此一概念，並進行高度的理論擴張，賦予其終極社會主義詮釋的指導模式與概念潛能。然而，「以不齊為齊」之說，除了原本在章太炎處便顯而易見的佛教資源影響外，其拒絕超域性、本體論述的背後，實則埋伏著郭象 (c. 252-312) 釋《莊》的哲學態度——去中心化、拒絕源流縱貫的論理立場，強調一切現象發生的水平差異。本文透過莊子與章太炎對體用邏輯、語言與工夫論的闡發，以相對化汪暉對《齊物論釋》乃至《莊子》所進行的唯物轉向的哲學解讀，並指認郭象隨文釋義的傳統注疏詮釋，如何為汪暉的唯物論述更早的鋪平了道路。

關鍵詞：汪暉，郭象，章太炎，《齊物論釋》，齊物平等

* 本文初稿曾發表於國立成功大學中國文學系主辦，「第四屆《群書治要》國際學術研討會——《群書治要》與老莊思想」（臺南：2022年9月23-24日），會中承蒙浙江海洋大學中文系李志桓講師提綱挈領的點評。今得兩位匿名審查專家仔細周詳的檢閱，提出精審的質疑與鞭策，促使拙論略趨周延而稍稍可觀，謹申謝忱。惟章太炎借莊子詮釋現代的自由、平等的理念，嗣後經學者踵其事而增華，變其本而加厲，或可作為民國思想史的一條線索，至於思想史的意義與哲學論證、政治論理的競爭對象與關懷，本不全然一致。又，感謝博士後計畫主持人楊儒賓教授撥冗審視初稿，惠賜高見。最後，謝謝編委會的行文指引及編輯群孜孜校理。倘有疏漏與違失，文責當由作者自負。

** 國立清華大學哲學研究所博士後研究，電子郵件信箱：s0101012@gmail.com

一、前言

1951年，史學家錢賓四(1895-1990)於《莊子纂箋》一書的〈序目〉中，提出一個關於莊學發展的基本歷史判斷：「《莊子》，衰世之書也。故治《莊》而著者，亦莫不在衰世。魏晉之阮籍向郭，晚明之焦弱侯方藥地，乃及船山父子皆是。」¹時值衰世，並世學人「少治莊而貴墨」，²加上中日戰爭氣氛一時不可速了，於是錢氏發意注《莊》，頂著寒雨凍雪，前後耗時兩個月而書成。如今是否值臺灣衰世之期，難下定論。但可以肯定的是，相較於其他子學在臺灣的發展，近一、二十年來，「莊子研究」在臺灣的確形成一股不可忽視的旋風。在這場聲勢浩大、論題多元的經典詮釋運動中，一如起著關鍵領導作用的楊儒賓所言，臺灣當代出現莊子學的第三波修正思潮，不再像中國早期隨文釋義的注疏體式出現（如郭象、成玄英、林希逸、陸西星等），或如晚明在三教融合格局下，出於對心學主軸的反動而借道莊子（如方以智、王夫之），而是以一百多年前的洋務運動、文明圈之間的大規模衝擊作為歷史背景的現代回應。³其中，方興未艾的「公民道家」之說，或可視為此第三波莊學思潮的最新反響。

「公民道家」是臺灣莊子學研究社群，嘗試打造以道家思想資源介入公民教育的新興概念。其問題意識與思想資源，除了傳統的道家典籍外，主要挪用、借道鄧育仁的《公民哲學》一書，要在相對的位置上，嘗試與鄧氏《公民儒學》之說，聯

¹ 錢穆，《莊子纂箋》（臺北：三民書局，1985），頁7。

² 同前引，頁8。

³ 楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版，2016），〈莊子之後的《莊子》〉，頁456。在上個世紀90年代初的一次訪談中，溝口雄三曾斷言，「洋務運動」作為剝奪普遍性的運動，它的思潮射程大約要持續三百年才會告終，直到二十世紀吾人方能較為成熟的相對化西洋的普遍性的基點，改以中國、印度原理考慮世界問題：「以前的普遍性是西洋的特殊性；現在還無普遍性可言。我們可以先找找中國文明的特色性，而後可以發現西洋、埃及、印度的特殊性。只有在特殊性之間才能有真正的普遍性。一百多年前開始的“洋務運動”是剝奪普遍性的運動，我們現在也還身在其中。這個過程大約要三百年，還要有一百餘年。這一百年間中國人的文明觀動搖了，似乎西洋優於中國，但一百年後，中國會展現出中國自己的文明特點。……21世紀，我們越來越多地了解中國、印度、埃及、伊斯蘭的各自特點（現在還不行），到22世紀，人們也就可以用中國的、印度的原理考慮世界的問題。那時“洋務運動”就該結束了。“洋務運動”是五千年來第一次如此大規模的大文明圈之間的撞擊。我們研究中國需要在這樣的多元的立場上才能成功。」汪暉，《別求新聲：汪暉訪談錄（第二版）》（北京：北京大學出版社，2010），〈什麼是沒有中國的中國學？——與溝口雄三教授的對話〉，頁235。

鏢並駕。⁴ 根據筆者粗淺的認識，所謂「公民道家」係以現代多元主義的民主體制的政治原則為前提，試圖在積極的意義上「混淆」現代的公民身分，使其得以再定義成為某種不再「去自然（化）」的新的政治認同形式。它意味著公民不僅僅是作為國家的公民，更是「自然」中的公民；它要求讀者，採取更為中介性的角色，不斷地以去中心化、非等級與非線性化，如以傳統措辭言之即為「氣化」，作為自身的行動方式與指導原則。此一公民身分的再建構，強調在轉化傳統資源的道路上前進，濡化他—我的歷史傳統及話語論述，嘗試形成主動且新穎的倫理與政治意涵。並以更具風格化的方式與姿態，思考、回應當代的各式社會運動及活動，如婦女運動、同志解放、環境主義、生態運動、動物權、墮胎權、生命權、兒童權、消費者權利……，以提供自我與他我、個人與世界、個人與宇宙彼此間，某種更靈活且具彈性的政治連帶。

有別於此，在西方思想已然高度內在化的當代人文論述場域，中國新左翼領銜人物汪暉扛鼎之作《現代中國思想的興起》（以下簡稱《興起》），可謂少見的異數。這套寫作規模龐大的書籍，寫作動機「肇始於 1989 年以後的沉悶、悲觀時代氛圍」，⁵ 歷時十二、三年完成，於 2004 年初版付印，2008 年再版。本書主要以世界觀的差異，分為上、下兩卷（分別是天理世界觀與公理世界觀），每卷各兩部：上卷包含「理與物」、「帝國與國家」，下卷包含「公理與反公理」、「科學話語共同體」。作者為再版所寫的重印本前言〈如何詮釋「中國」及其「現代」？〉一文中，曾提綱挈領概述下卷第一部集中分析嚴復（1854-1921）、梁啟超（1873-1929）、章太炎（1869-1936）思想在追尋現代的過程，三位新舊時代之交的重要知識分子，如何由各自所掌握的傳統思想資源出發，勾連、反思、批判近代歐洲思潮的浸染與文化衝擊，在尋找現代的構成中，共同顯示出他們對於現代的強烈質疑。例如嚴復，「從朱子學出發接近近代西方的實證主義學說，從易學和史學出發展開了他對天演理論的翻譯和論證，從老子學說出發觸及了西方思想中的自由問題，但他的翻譯和解說本身又都構成了與他所翻譯的思想之間的一種對話，調適和緊張」。又如梁啟超，「從今文經學、陽明學等知識出發接近了西方各種政教知識，對於近代歐洲的科學學說、德國國家學說、康德哲學，詹姆士的實用主義及其宗教學說等等均給予翻譯、介紹和倡導，但在他的思想中，也包含了對於資本主

⁴ 鄧育仁，《公民儒學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015）；鄧育仁，《公民哲學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2022）。

⁵ 汪暉，《現代中國思想的興起》上卷（北京：三聯書店，2008），第一部「理與物」，頁 23。

義、功利性的教育體制和價值危機的反思」。至於章太炎的思想最為激進，「他在佛教唯識學和莊子齊物論的框架下，形成了一個系統的對於現代性的激烈的批判」。⁶

無論是下卷第一部「公理與反公理」或第二部「科學話語共同體」，貫穿其討論題旨的是這樣一種微言精義：「中國思想對於現代的尋求本身即包含了對現代的質疑，這一現象可以被解釋為一種中國現代性的自我質疑或自我否定」。⁷ 在後來的另一組文章中，⁸ 汪暉以《興起》一書所論及章太炎「以多樣性為前提的平等概念（『以不齊為齊』的平等）」，此一「抽象的範疇」為線索，進一步「思考一種能夠綜合多樣性與平等的政治文化及其具體的制度性實踐」，⁹ 亦即關於「跨體系社會」¹⁰ 的理論思考與歷史分析。理論與歷史的關係，向來就是一個複雜的思想課題，諸如柏拉圖 (Plato, 429 B.C.-347 B.C.)、亞里斯多德 (Aristotle, 384 B.C.-322 B.C.) 與希臘奴隸制，又如黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831)、尼采 (F. W. Nietzsche, 1844-1900)、海德格 (M. Heidegger, 1889-1976) 與德國的悲劇等，如何理解思想家的思想與現象制度兩者間緊張乃至弔詭的連續性與歷史牽引，時常成為關注的焦點。雖然，本文所討論的對象，並非評估近代思想史學者汪暉在徵引具有政治反抗身分的章太炎「齊物」理論的論點時，與當下中國政治實踐及社會現實的具體差距。底下所針對的，毋寧是汪暉在解讀章太炎的過程，關於歷史分析實踐的理論之「前提」，檢視、分析其理論身分的先在預設的合理性。底下擬從臺灣莊子學的研究視角出發，聚焦處理汪暉討論章太炎對於莊子「齊物平等」哲學的擇取與

⁶ 同前引，頁 22。

⁷ 同前引，頁 23。

⁸ 汪暉，〈再問“什麼的平等”？（上）——論當代政治形式與社會形式的脫節〉，《文化縱橫》，5（長沙：2011），頁 66-81；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（長沙：2011），頁 98-113。這一組文章不僅是《興起》一書關於章太炎的哲學概念的延續，更是鑑於 2008-2009 年在西藏、新疆等地發生騷動與抗爭而引發少數族群衝突，針對現實的歷史語境所做出有關族裔矛盾的思考與回應。

⁹ 汪暉，《亞洲視野：中國歷史的敘述》（香港：牛津大學出版社，2010），〈跨體系社會與區域作為方法〉，頁 321。

¹⁰ 關於「跨體系社會」概念的構想緣起，據汪暉所言，最早則可追溯自 2009 年一次以「跨社會體系」為宗旨的學術會議。根據會議宗旨，所謂「跨社會體系」(supra-societal systems) 係指「超越我們通常定義的“民族體”的區域性物質與精神關係的體系，既有“物質文化”、“地理”、“經濟”的表達方式，亦有宗教、儀式、象徵、法權、倫理的表達方式，既可以是現世的，也可以是宇宙論與道德——法權方面的。」汪氏受此啟發，在會議發言中倒轉概念為「跨體系社會」，這麼做「主要是為了強調物質文化、地理、經濟、宗教、儀式、象徵、法權和倫理表述的多樣性共存於一個社會體之中，從而為觀察一個社會的政治文化提供新的視野。」同前引，頁 283。

推演所引發的利弊得失，並將關注焦點放置於莊學「齊物」此一技術性概念的反省上。本文或許可視作第三波莊學思潮之末流餘緒，惟在檢討的方法與對象上，與第一、二波莊學思潮息息相關。

二、沒有本體的本體論？或體用論邏輯？

章太炎在《齊物論釋》全書一開頭，解釋篇題開宗明義道：「齊物者，一往平等之談，詳其實義，非獨等視有情，無所優劣，蓋離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃合《齊物》之義。」¹¹ 鑑於有情、無情的自然整體形勢的發展，章氏指出齊物哲學應該注意日常「平等」所不感興趣的地方：那些非概念的、非語言名相所能捕捉的、毫無遺漏的個別、特殊的一切存有。

汪暉在〈再問“什麼的平等”？〉一文，對於章太炎《齊物論釋》一書的「齊物平等」概念，進行高度的理論擴張，嘗試賦予社會主義詮釋的思想潛能。貫串汪氏的章太炎齊物平等論述的一個主要原則，便是以前述章氏釋篇題之言為根據，自章太炎對於齊物的根本性規定展開論述，從各方面廓清不受約束的特殊權力，並把矛頭指向凌駕於圍繞名相而展開的個人之上的強制的普遍性、同一性。

章太炎所謂的「齊物平等」並非某種簡單地奠基於容忍、認同或尊重差異等一般常見的平等觀念，或旨在引介一國之內不同族裔的差別習俗、信念系統云云。根據汪暉的說法，此一齊物平等

並未假定一種普遍的本質，與其說它強調的是宇宙所有事物的總體性，毋寧說是宇宙中的每一事物及其獨特性都必須得到尊重這一倫理原則。¹²

換言之，在汪暉看來，章太炎的齊物平等提供了一種獨特的視野，即在宇宙的範圍內，它反對任何形式的中心論（去中心化），或者說至少是初步擺脫以人類為中心的意識形態基礎，轉由非人類中心的視角，思考萬物的存在，以揭示人類生命與萬物各自的存在方式，從而強調共同體中萬物的彼此依存與緊密聯繫。由此，齊物平

¹¹ 上海人民出版社編，沈延國等點校，《章太炎全集：齊物論釋、齊物論釋定本、莊子解故、管子餘義、廣論語駢枝、體撰錄、春秋左氏疑義答問》（上海：上海人民出版社，2014），《齊物論釋定本》，頁73。

¹² 汪暉，〈再問“什麼的平等”？（下）〉，頁98-99。

等具體展現在兩個不同層面：一、「將自然界與人類的關係引入平等關係，從而克服平等概念中的人類中心主義的內涵。」二、「將差異作為平等的前提，即平等不但不以取消差異為目標，反而要將差異理解為平等。」¹³ 這意謂著某種非人類中心、跨人類、物種乃至面對一切自然宇宙事物的倫理原則，其核心概念「不齊為齊」，許諾了萬物以自身的角度規定其方式，並以肯定差異作為絕對平等的前提，而非以取消差異作為實現平等的目的。

在對「齊物平等」概念的解說中，汪暉對於用「宇宙所有事物的總體性」暗示齊物平等的終極狀態，保持距離。確然，總體性（或云整體化）作為某種歷史進程，意在揉合、調整所有的衝突、對立與差異分歧，透過某個無所不包的整體將這些因素囊括在內。總體性的概念從一開始被理解為靜態的整體，特別經過黑格爾與馬克思 (Karl Marx, 1818-1883) 之手，總體性成為在歷史過程中，藉由歷史過程實現與建立的概念。它隱含樂觀主義與歷史進步的信心，而之所以會被後現代所戒慎恐懼，正在其可能引發極權主義的災難性後果，由此也削弱了總體性觀點所蘊含的解放潛能。拒絕終結、或某種最終解決的概念，也就意味著防堵由之而起所可能伴隨發生的壓制性威脅與其險惡的一面。¹⁴

然而，汪暉對於齊物平等涵義的規範性闡述中，認為此概念「並未假定一種普遍的本質……，毋寧說是宇宙中的每一事物及其獨特性都必須得到尊重這一倫理原則」，此一判斷，除了與其左翼思想性格息息相關外，恐怕更與郭象傳統對於「自然」的哲學詮釋，難脫干係。因為早在《興起》下卷第一部末章，專論章太炎的無我之我與對公理的解構，標舉章氏思想所表現出特殊的、相對的歷史位置（即章太炎以佛教語言表述「公」的思想與莊子的自然之公，幾乎與近代對公、群的思想要求、接近荀子以禮制為核心的群的政治理想截然不同）時，汪暉便曾隱晦地使用了非常郭象式的語言概念對於宇宙存有進行解釋：「宇宙的存在和呈現本身就是它的原因，它沒有別的原因」。¹⁵ 並在該章將近百頁之幅的論述末尾，讓郭象輕巧現

¹³ 同前引，頁 101、102。

¹⁴ 參見維克多·泰勒 (Victor E. Taylor)、查爾斯·溫奎斯特 (Charles E. Winquist) 編，章燕、李自修等譯，《後現代主義百科全書》（長春：吉林人民出版社，2007），「totalization」條，頁 490。

¹⁵ 該段全文如下：「近代思想中的公、群觀念的使用方式與荀子以禮制為其內核的群的政治理想具有重要的聯繫，而章太炎在這裡用佛教語言所表述的公的思想卻與莊子所謂“天無私覆，地無私載，天地豈私貪我哉？”的自然之公、特別是其宇宙論意義上的平等觀存在內在的相似性。“自然之公”是宇宙的本性，而不是可以被掌握並利用的規則。宇宙的存在和呈現本身就是它的原因，它沒有別的原因。」汪暉，《現代中國思想的興起》下卷，第一部「公理與反公理」，〈無我之我與公理的解構〉，頁 1046-1047。

身，為全章總結。¹⁶

郭象 (c. 252-312) 將「自然」的第一義貫徹到底，具體表現在那部以自身的哲學立場創造性的改寫、重述、挪用莊子原文的注釋書《莊子注》中。郭象強調莊子的「無心」及使用「自然」、「自得」等詞，次數泛濫遠勝莊子；而所謂的自然，亦即「不借他者的力量，由於本身內在的動力，而成為那樣或就是那樣」。¹⁷ 在郭象手上，實體的道被取消了，道與物的關係成為「獨化」、「自造」——自己就是生成原因，同時也是演化的結果，用郭象的措辭即「無待而獨得」、「卓爾獨化」、「自得而獨化」、「忽爾自然」。¹⁸ 貫穿《莊子注》的關鍵原理便在於自主性（即「自爾」、「自得」¹⁹），它既是一種價值，也是一種描述性概念。它意味著某種不存在相互依賴的依附關係，擁有獨立自主的主權、最大程度的內部自主性，不受外在力量的干預、影響及限制而成其自身。此一說法，乍看之下似乎為萬物提供了前所未見的自由、平等與獨立精神之根據。正如汪暉曾在《興起》一書指出的，郭象在裴頠與王弼的「崇有」與「貴無」的爭辯之外，開闢了第三範疇：「自生」。自生作為郭象之「理」，意謂著「自然而然」；而「理」的特徵，包括冥、自然、必然等範疇，皆「暗示“理”即自生的本體」。²⁰ 郭象的「自然」以去形上實體（道、無）為旨歸，「天地」不再具有使然之義，而成為「萬物之總名」。²¹ 不注重實體含義之道而務求解消，此一觀點自魏晉以降蔚然成風，王弼、何晏、嵇康、阮籍、向秀等談老論莊，莫不如此。惟郭象「否定一切先物之道與陰陽，而以一切有皆自然、自在、自因一點」立說，唐君毅曾以「徹底之現象主義」名之。²²

¹⁶ 汪氏徵引郭象注曰：「任性自生，公也；心欲益之，私也；容私果不足以生生，而順公乃全也。」同前引，頁 1102-1103。

¹⁷ 森三樹三郎撰，姚百勤譯，《回歸自然——老莊哲學》（臺北：敦理出版社，1989），頁 10。

¹⁸ 郭象注語出自郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1997），卷 1 下，〈齊物論〉，頁 111；卷 3 上，〈大宗師〉，頁 241、251；卷 8 下，〈則陽〉，頁 906。

¹⁹ 此一郭象的招牌概念，散見〈齊物論〉、〈人間世〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉、〈在宥〉、〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈達生〉、〈山木〉、〈田子方〉、〈知北遊〉、〈庚桑楚〉、〈徐無鬼〉、〈則陽〉、〈寓言〉、〈列禦寇〉等篇之注語，茲不細舉。

²⁰ 汪暉，《現代中國思想的興起》上卷，第一部「理與物」，〈天理與時勢〉，頁 199。

²¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 1 上，〈逍遙遊〉，頁 20。郭象之說非橫空出世，否定無、道對萬物的主宰性角色，從而反覆強調萬物的自生、自成、自得等「自然」的說法，實則前有所承——鄭玄的宇宙生成論，至於「在魏晉玄學的“萬物”的“自然”中，有“所以然之理”的思想，不久為宋學理氣論所繼承。」池田知久，〈論老莊的“自然”——兼論中國哲學“自然”思想的發生與展開〉，《湖南大學學報》（社會科學版），23.6（長沙：2009），頁 36。

²² 唐君毅，《哲學概論》下冊（北京：九州出版社，2016），頁 28。

汪暉隨順郭象對於莊子的詮釋，從而否認普遍本質的存在。若順其假定，則庖丁解牛「依乎天理」、「因其固然」之「理」，除了可作自然而然的生命構造之謂（形式之理），是否再也別無（實質之理）意涵？甚至，《莊子》一書中關於「理」或某種指向終極性的概念與描繪，所在多有。諸如：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。²³

夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，……。²⁴

天地之理，萬物之情者也。²⁵

知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。²⁶

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，……。²⁷

其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。²⁸

此外，更有「真宰」、「真君」²⁹之喻及「守其宗」、「得其常心」之說，或「古之人，外化而內不化」、「與物化者，一不化者也」、「日與物化者，一不化者也，闔嘗舍之！」³⁰諸如此類，對於真、宗、常、不化等「普遍性」指涉的弔詭描述。當然，與此相對，在〈齊物論〉中，莊子又有視萬物變化多端，「不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形」³¹的說法。由此可知，莊子似乎一方面肯定萬物背後有個超越時間與空間的永恆不易的存有，另一方面又否認萬物變化的背後存在著造物主，而是自在自為，以至於解釋何謂「天籟」時要說「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」³²

²³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷3上，〈大宗師〉，頁246-247。

²⁴ 同前引，卷5下，〈天運〉，頁502。

²⁵ 同前引，卷6下，〈秋水〉，頁580。

²⁶ 同前引，頁588。

²⁷ 同前引，卷7下，〈知北遊〉，頁735。

²⁸ 同前引，卷10下，〈天下〉，頁1099。

²⁹ 同前引，卷1下，〈齊物論〉，頁55-56。

³⁰ 同前引，卷2下，〈德充符〉，頁189、192；卷7下，〈知北遊〉，頁765；卷8下，〈則陽〉，頁885。

³¹ 同前引，卷1下，頁55。

³² 同前引，頁50。

面對《莊子》文本中這種關於「普遍性」的承認與否定的描述與說明並陳紛見，又該如何解釋其中的思路？所謂的天理、真宰，在莊子是否應該理解為真實性質的潛藏本質 (essence)？意即某種具有客觀、創生、理則的第一因含義就像成玄英所謂「真常之心」那樣。³³ 既是一切存有萬物固有的天生特質，也是支配一切事物本質與知識所在的創造者概念。此說當然並非無可爭辯。究竟應當以純粹指涉宇宙生成的總體氣化歷程（宇宙論）來解釋莊子，或以包含了某種超越因素之體的氣化歷程視之，似乎是個麻煩的問題。

對此，「體用論思維」或可作為理解箇中矛盾之關鍵，以此而言莊子之「道」具有特殊的「超越義」，或可成立。而這樣的思維方法並非源自於別處，正是《莊子》原本蘊含，並由章太炎所引發的。

在〈知北遊〉裡，「道在屎溺」的寓言故事末尾，故事中的莊子說到：

无乎逃物。至道若是，大言亦然。……物物者與物无際，而物有際者，所謂物際者也；不際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺，彼為盈虛非盈虛，彼為衰殺非衰殺，彼為本末非本末，彼為積散非積散也。³⁴

針對莊子這段話，章太炎解釋道：「物即相分，物物者謂形成此相分者，即是見分。相見二分，不即不離，是名物物者與物無際，而彼相分自現方圓邊角，是名物有際。見分上之相分，本無方隅，而現有是方隅，是名不際之際。即此相分方隅之界，如實是無，是名際之不際。」³⁵ 這或許可視為對莊子施以體用邏輯思考「物」（所生）與「物物者」（能生），兩者不即不離、不一不異關係的深刻表達與再詮釋。

在唯識宗，從心識的認識作用而言，可分為兩個面相：「見分」與「相分」。見分係指主觀的認識主體，是人的心識中有認識能力的部分；相分則是指由人的心識所變現的客觀的認識對象。³⁶ 其中，意識被當作所有意義的來源，它本身不屬

³³ 同前引，卷 2 下，〈德充符〉，頁 193。

³⁴ 同前引，卷 7 下，頁 750-752。

³⁵ 上海人民出版社編，《章太炎全集》，《齊物論釋》，頁 79。

³⁶ 根據吳汝鈞的解釋：「識體可變現為相分與見分，這二分各有其種子。相分相當於客觀的現象世界，見分相當於主觀的自我。以見分了別相分，即成認識活動」。所謂相分係指「客觀的形相；指境、對象方面。對作為心識的見分而言。見分是能緣，相分是所緣。據唯識宗，心識為了要顯現其自身，即變現相分與見分，而即以見分的主體身分，了別並執取作為客體的相分，以之為有自性。這即是心識的虛妄的變現作用。」吳汝鈞編著，《佛教大辭典》（北京：商務印書館，

於世界的一部分，惟因最初由它促成這個世界的存在。不管章太炎將「物」與「物物者」，以唯識宗的見分與相分相類比，是否參差不倫，³⁷ 毋寧說，這裡提供的是具啟發性的思維方式——亦即藉由唯識宗裡見分與相分的關係邏輯，章太炎表達了對於莊子所謂物與物物者的不即不離（「物物者與物無際」）、物與物有界限之分（「物有際」）、沒有界限的物物者寄託於有限的存有物之中（「不際之際」）、物物者雖寄託在有限的存有物中而究竟是沒有界限（「際之不際」）的解釋，而這也正是體用論的哲學思維方式。

「體用論」的思維邏輯與「辯證法」不同，面對如何超越矛盾的問題，後者以運用更高的範疇或觀念之調和為途徑，來調解並克服矛盾雙方的千差萬別，以臻至統一。有別於此，體用論的施力點並非仰賴辯證因果關係。³⁸ 一如在王夫之(1619-1692)，體用論具有弔詭統一的特性：首先，體既不與用同一（不即），但也離不開用（不離）；體用相濟、相互闡釋。其次，體不與其自身同一：在具體的實踐過程中（用），能夠發現新的理，而此理的出現亦再次彰顯本體。³⁹ 換言之，體包含了一個自身之外的現實、潛能。看似弔詭的表述，除了表現在器物、制度的誕生能夠產生新理之外，也被用於描述性與天命因日用倫常而不斷彼此涉入、層層擴大、圓融的互濟關係上。在這一點上，王夫之發現自己對於性與天命的心得體會，與朱子理在日用間發現、新生的看法，不謀而合：一方面天命之謂性，與此同時，性又絕非某種封閉的自我同一的靜態概念，而是開放的「日日成之為性」。⁴⁰

1992），「見相二分」條，頁 258；「相分」條，頁 352。

³⁷ 或許正如熊十力(1885-1968)所言：「至理，言說不及，強以喻顯。因明有言，凡喻只取少分相似，不可求其與所喻之理全肖。」熊十力，《十力語要》，收入蕭蓬父主編，《熊十力全集》第 4 卷（武漢：湖北教育出版社，2001），卷 3，〈答梅居士〉，頁 333。

³⁸ 對於何謂體用論的原理或法則，島田虔次(1917-2000)指出：「所謂體用，總之是相對“因果”而言的。假如借用《大乘起信論》的譬如，相對因果關係是風同波的關係，而所謂體用關係可以說是水同波的關係」、「在因果概念裡說的是所謂因果別體，因同果是互相分開的，可是在體用概念裡經常說“體用一致”、“體即用，用即體”，這一點是它的特徵。譬如，佛教所說的假若和方便，被視為立於體用關係的。」島田虔次著，蔣國保譯，《朱子學與陽明學》（西安：陝西師範大學出版社，1986），頁 2、3。關於體用論述的上游（佛教淵源），見島田虔次著，鄧紅譯，《中國思想史研究》（上海：上海古籍出版社，2009），〈論「體用」的歷史〉，頁 219-232。至於體用思想在理學脈絡中的展開，見楠本正繼，〈全体大用の思想〉，《日本中国学会報》，4（東京：1952），頁 76-96；陳榮捷，《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），〈體用〉，頁 175-178。

³⁹ 詳見蔡岳璋，〈反思虛靜論——論王夫之釋《莊》〉，《漢學研究》，39.4（臺北：2021），頁 113-122。

⁴⁰ 「若以為初生所受之命，則必凝滯久留而為一物。朱子曰：『不成有一物可見其形象。』又曰：『無時而不發現於日用之間。』其非但為初生所受明矣。……愚於《周易》《尚書》傳義中，說

而帶有體用屬性的其他表現，更包括性與心、道與德、愛之理與愛、事之宜與宜等，為此，王夫之曾表達過體用不可分作兩截對待。⁴¹

關於體用的不即不離，以近代熊十力的說法，即「體與用，本不二，而究有分；雖分而仍不二」。⁴² 對此，熊氏同樣極力澄清體用邏輯不是因果邏輯，不可「以因果言體用」，⁴³ 並批評道：「從來哲學家談本體者，都於“體”字，不求正解，而與原因意義相混。須知言因，則以彼為此因；言體，則斥指此物之體，無所謂彼也。故體非原因之謂，即是現象之本體，固非立於現象背後，而為其原因也。自來談本體者，多與原因意義混淆，此寔足使人迷惑也。」⁴⁴ 事實上，不唯熊氏，若將體用論視為華夏版的泛神論，則與熊十力同時代的李長之（1910-1978），亦曾觸及體用思維非因果邏輯的論斷。⁴⁵

鑑於歷史的發展形勢，在王夫之的體用論理中，認為哲學的焦點或說體的普遍性和客觀性，應該轉向或必須藉由非概念的、具體的、個別的事事物物去彰顯其價值，並在認識論方面維護個體的特殊性和差異。若果王夫之對器物之學的關注顯示體用論理之下的物，既是一物從原始渾沌的材質到對象的完成（器），也是技藝匠人在跨主客、物我互動之下，主體開顯的最佳憑證，那麼莊子適足以成為此說強調心之能動、創發生物、講究發展，具備特殊人文精神與物論價值的歷程哲學家與最佳代言人。職是，體用論具批判性的解釋力量，它既是解構的，又是建構的：對於傳統理氣二分的理解，或將「物」與「物物者」視為分隔獨立的對立思路而言，它是解構的，然而正是在這樣的瓦解與崩潰的同時，體用認識論也重新提供一種論理的方式，即關於真理邏輯的非因果表述，就此而言，它又是建構的。⁴⁶

生初有天命，向後日日皆有天命，天命之謂性，則亦日日成之為性，其說似與先儒不合。今讀朱子『無時而不發現於日用之間』一語，幸先得我心之所然。』王夫之，《讀四書大全說》上冊（北京：中華書局，1975），卷1，《大學·傳第一章》，頁13。

⁴¹ 同前引，下冊，卷8，《孟子·梁惠王上篇》，頁503-504；上冊，卷1，《大學·傳第七章》，頁28。

⁴² 熊十力，《十力語要》，卷1，〈答某君〉，附記，頁77。

⁴³ 同前引，卷3，〈答梅居士〉，頁333。

⁴⁴ 熊十力，《十力論學語輯略》，收入蕭蓬父主編，《熊十力全集》第2卷，〈與張君〉，頁228。

⁴⁵ 李氏於《西洋哲學史》一書指認斯賓諾莎（Benedictus Spinoza, 1632-1677）的思想具備泛神論的內涵時，也曾分辨一般因果之因與泛神之因的差異。李長之，《西洋哲學史》（天津：天津人民出版社，2016），頁109。將體用論看做華夏版的泛神論判斷，參見楊儒賓，〈主敬與主靜〉，收入楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德（Halvor Halvor）合編，《東亞的靜坐傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁156。

⁴⁶ 一份評審意見書建議筆者可將本體的身分「再問題化」，不妨嘗試改以牟宗三藉由對比張載與天台、華嚴區辨而得的佛教式體用論程式解莊，如此不僅「防止體用論解莊之偏執」，且「包容體

三、「滌除名相」之後

章太炎在《齊物論釋》（初寫本約成於 1910 年）的〈序〉文中，曾以知人論世的角度，⁴⁷ 描繪莊子艱勤的生存處境與老婆心切，透露莊生用心所在：「以為隱居不可以利物，故託抱關之賤；南面不可以止盜，故辭楚相之祿；止足不可以無待，故泯死生之分；兼愛不可以宜眾，故建自取之辯；常道不可以致遠，故存造微之談。」⁴⁸ 章太炎將莊子生平經歷的歷史敘事（可能只是寓言），作為真實發生的事件一一縷述，推求背後的用心：認為莊子所以願意出任小官吏，是因為隱居無法給人民帶來好處；而要辭退高官厚祿的聘任，則是認為即便貴為天子那樣的統治者，依舊無法維持社會秩序。至於會有泯絕生死之分的主張，則是看到凡是講究適可而止的精神的滿足，並不能達到無待的境界。有鑑於《墨子》一類強調兼愛的學說，同樣無法使人民生活安穩，所以莊子才有「咸其自取」之說。尤其，認為老子的常道對於不可預測的道理，難以探蹟索隱、鉤深致遠，所以莊子才留有如此精微

用論解莊又化解體用論的態度」，可能更契近莊懷。筆者贊同審查者所言，體用論型態的抉擇對於莊學詮釋的影響，極富理論意義與學術價值。相較於儒家（或言理學）的實說型體用論，在面對莊子隨說隨掃、旋立旋破，具開明形式的道一物關係、道一氣關係、化一不化關係的弔詭論述，佛教的虛說的體用論，或許更具有解釋上的靈活與優勢。惟在牟氏的理論架構中，道家只有作用層（無），且擅長作用層（玄智、玄理皆表現於此），只有儒家、佛教經緯兼備，既有實有層，也有作用層，兩層皆可表現。尤有甚者，牟氏指出弔詭代表的是在作用層上的表現，至於存有層講實理而不能講弔詭。如依其理，實有與作用的二層分立，審查者所謂「不執虛為實」、「愈虛愈實」、「即解構即重構」的弔詭表達，皆屬於「作用層」事，是否能用以解釋、貞定道家的「道體」，不能無疑。本文借道王夫之對「體用論」的理解以解莊，旨在突顯向秀、郭象著重水平式的一氣而化、自然獨化、「有物之自造」或「塊然而自生」而來的心性一工夫論（如果有的話），並未給本心、自性具有的超越意義留下空間。在船山，體用二者相待且區別，道和世界不即也不離，不否認差別而可為歷史差異提供位置，但與此同時也不抹煞「體」的必然性與合法性。本文問題焦點主要在郭象的莊子詮釋對於汪暉展開齊物思想的深遠影響，至於有關體用論不同型態所提供的根源性思考與極限之討論，限於篇幅，短文之內恐不易徹底釐清，且已超出本文討論的範圍，希望來日有機會更全面的擴大收集、盤點相關辨析，撰一專文檢討與回應。

⁴⁷ 所謂「作論者其有憂患乎！」上海人民出版社編，《章太炎全集》，《齊物論釋》，頁 3。

⁴⁸ 同前引。某個意義下，章氏此處對於莊子心跡的挖掘，或許也可視為章氏在告別離開受業之地——由阮元在杭州西湖之濱創設，以「專課經義」為教學內容的詒經精舍書院之後，一次隱晦、迂迴的自我表述，當然這需要更多細部的對勘與證成。有關作為認知與實踐主體的章太炎，在文化身分與象徵行動上，如何從「轉俗成真」歷經認識論的斷裂，最終「回真向俗」，箇中精神—生命歷程，參見黃錦樹，《章太炎語言文字之學的知識（精神）系譜》（新北：花木蘭文化，2012），頁 49-77。

的言談與玄奧之論。

在這樣的前提下，章太炎於〈序〉文末扼要陳述對於述解《莊子》的自我定位，以及跨文化詮釋會通的可行性與必然性：「儒墨諸流，既有商榷，大小二乘，猶多取攜，夫然，義有相徵，非傳會而然也。……然則拘教者以異門致釁，達觀者以同出覽玄。……一致百慮，則胡越同情，得意忘言，而符契自合。今之所述，類例同茲。」⁴⁹ 章氏認為，儒墨各派的學說既要斟酌商榷，同時也必須取用、吸收大乘與小乘佛典資源，在文義上相互徵引，避免費盡心思而牽強附會，並自許有別於拘於宗教門庭之相互鬥爭，願為達觀之人揭露幽微玄理之同出一源，而引重致遠。在此，莊佛二氏的「同出覽玄」，其寂感之蘊首先就表現在對於語言限制的根本思考上。

在《齊物論釋》的釋篇題，章太炎開門見山挑明：

齊物者，一往平等之談，詳其實義，非獨等視有情，無所優劣，蓋離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃合《齊物》之義。……齊其不齊，下士之鄙執；不齊而齊，上哲之玄談。自非滌除名相，其孰能與於此。⁵⁰

「名相」作為佛教用以詮釋事物各自的名稱、相狀等概念的常見語彙，被認為是作為一種出於方便而來的假立施設，惟平常人分別名相，由此而妄生執著。在唯識學這門關於人類意識的科學中，探討的不是哪一種特定形式的知識，而是關於所有知識最初得以可能的諸多條件。章太炎所以要「滌除名相」，針對的便是如何翻轉心靈自身（不摭拾名相）的深層結構。故而不只一次提到「名」的可怕，認為「世間最可畏的，並不在“相”，只是在“名”。」而要泯除善惡是非，就應該「先破名言。名言破了，是非善惡就不能成立。」⁵¹ 並直言這是莊子開宗明義所承認的。作為晚清樸學殿軍的章太炎，對語言及由之而來的規範性建置所造成的疆域化、不平等與不自由，有著高度警惕。

⁴⁹ 上海人民出版社編，《章太炎全集》，《齊物論釋》，頁3。

⁵⁰ 同前引，《齊物論釋定本》，頁73。值得注意的是，《孟子·滕文公上》也曾表達過類似的意思：「物之不齊，物之情也。」物的存在千差萬別，被視為客觀情形，也是自然現象。另外，關於「不齊之齊」的思考，莊子也曾在〈齊物論〉之外從反面表達道：「以不平平，其平也不平；以不徵徵，其徵也不徵。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷10上，〈列禦寇〉，頁1064。

⁵¹ 馬勇編，《章太炎講演集》（石家莊：河北人民出版社，2004），〈論佛法與宗教、哲學以及現實之關係〉，頁35、35-36。

若果語言具有魔力，那麼它的發生學的根源便來自於「名以定形，字以稱可」。⁵² 在寫作《齊物論釋》前，章太炎曾因蘇報案入獄，三年後出獄，並東渡日本講學(1906)。其中，在東京的國學講習文稿裡，一篇關於小學的演講，曾提到命名的發生邏輯與原則。章氏謂：「物之得名，大都由於感覺。感覺之詭異者，刺激視聽，眩惑神思，則必為之立一特別之名。其無所詭異者，則不為特名，而惟以發聲之語命名之」、「施於獸類者，形性絕異，則與之特異之名，形性相似，則與之發聲之名。施於人類者，種類絕異，則與之特異之名，種類相似，則與之發聲之名。此可見言語之分，由感覺之順違而起也」。⁵³ 在此，章氏強調，事物之得名主要出於人們的觸受感覺之故，感觸到怪異事物，視聽觀感受其震動，內心精神倍感迷惑，必然賦予此一怪異事物以特異的名稱。其中，賦予獸類與人類的名稱，準則又不同；前者的形體、性狀，後者的種類，若差異顯著則使用特異的名字，若差別相似者便以發聲詞命名。並由此得出，言語的分別起於人們與事物打交道時主觀感覺的順暢或違逆而生之結論。

汪暉對於章太炎所謂「滌除名相」所能引發的解放潛能，亦多所關注。汪氏解釋：

“齊物”不是對於既定事物及其秩序的確認，而是通過對被編織於名相秩序之中的“物”的否定——亦即名相的否定——而重新展現物自身，從而為改變不平等的世界提供視野。⁵⁴

“齊物平等”拒絕像現代認識論那樣將人與物、人與人編織在自我與他者、人類與客體的關係之中。章太炎說：“齊其不齊，下士之鄙執”，這是取消差異的平等；“不齊而齊，上哲之玄談”，這是作為差異的平等。

⁵² 語出王弼注《老子·二十五章》：「字之曰道」。王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），《老子道德經注》，頁63。

⁵³ 章太炎著，張昭軍編，《章太炎講國學》（北京：東方出版社，2007），第1編，《國學講習會略說》，第1章，〈論語言文字之學〉，頁15、16。值得一提的是，卡西勒(Ernst Cassirer, 1874-1945)在論及言語的特性及命名活動的生產邏輯與作用範圍時也提到，為事物起名的價值就在對其特殊性的積極挖掘與抽取上。「分類是人類言語的基本特性之一。命名活動本身即依賴於分類的過程」、「一個名字的作用永遠只限於強調一事物的一個特殊方面，而這個名字的價值恰恰就在於這種限定與限制。一個名字的功能並不在於詳盡無遺地指稱一個具體情景，而僅僅在於選擇和詳述某一方面。把這個方面分離出來並不是消極的活動而是積極的活動。因為在命名活動中，我們從多種多樣的、零散的感覺材料中擇取出了某些固定的知覺中心。」恩斯特·卡西勒著，甘陽譯，《人論：人類文化哲學導引》（臺北：桂冠圖書，1990），頁196、197。

⁵⁴ 汪暉，〈再問“什麼的平等”？（下）〉，頁99-100。

而實現這一作為差異的平等的途徑，“自非滌除名相，其孰能與於此”，即將當代世界（國家與社會）所創造的等級性分類體系（名相）徹底摒棄。⁵⁵

換言之，「滌除名相」不僅僅只是拒絕嚴密僵化的組織形式、支配性概念或團結化思維，否定有什麼貫穿於系統內部從而強調群體合作的固定通路與終端；它所奮力抵抗與徹底否定的，是以總體性、系譜性、層級與意指等作為特徵的現代世界傾向，從而突顯無等級、去中心、偶然隨意、異質、多樣化等承認當下差異的、解疆域化的自然平等。

在解釋莊子觸及語言的限制性問題時，章太炎解說：「方謂之齊，已與齊反，所以者何？遺不齊故。是故《寓言篇》云：“不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也。”……徒以迹存導化，非言不顯，而言說有還滅性，故因言以寄實，即彼所云“言無言，終身言，未嘗言，終身不言，未嘗不言。”」⁵⁶一方面，作為某種徹底否定世上關於確定的真理、意義、價值、同一性、歷史的起承轉合之連貫性的認識論方法，「滌除名相」意圖揭露意識本身藉由語言而來對世界形成的認知結構，目的在於開放現象自身。而所謂的現象實則無它，就是存有的差異自身。然而不可忽略的是，章氏之言亦明白透露，語言也有其不可取消的正當與方便效用：「迹存導化，非言不顯，……因言以寄實」。換言之，不能只將語言當作出於廣泛而深刻的對名相執取的結果，或將其視為牢籠與無意識，任由其為任何社會制度與實踐所引發的壓制性後果負責。

章氏對語言的不信任，當然不只是出自於佛教的認知，更與傳統對於莊子語言觀的認識密切相關。這類論斷在《莊子》文本中，的確可以找到相應的大量論據得到支持，諸如：「大道不稱，大辯不言，……道昭而不道，言辯而不及」、「知者不言，言者不知」、「彼至則不論，論則不至。明見无值，辯不若默。道不可聞，聞不若塞。此之謂大得」、「道不可言，言而非也」、「至言去言，至為去為」、「出處語默」等。⁵⁷然而，另一個教人無法忽視（但非邊緣性的）而同時存在的事實是，莊子在宣示沉默的絕對優先性的同時，也重申某種突破絕對沉默的「語言」，從而主張「不言之辯，不道之道」、「言而足，則終日言而盡道；……道物

⁵⁵ 同前引，頁 102。

⁵⁶ 上海人民出版社編，《章太炎全集》，《齊物論釋定本》，頁 75-76。

⁵⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 83；卷 7 下，〈知北遊〉，頁 731、746-747、757、765；王叔岷，《莊學管闡》（北京：中華書局，2007），〈莊子佚文〉，頁 232。

之極，言默不足以載；非言非默，議有所極」、⁵⁸「言无言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言」、⁵⁹「言不廣，不足以明道」⁶⁰等。對於這些反沉默的積極語言態度（或說具正面意義的「道的語言」），莊子名之為「卮言」。在莊書，明顯存在由超越語言所能指涉的不可言傳者（亦即道或言實在）與被說出的話語，兩者所構成的張弛敘述——一方面強調終極實在面前，語言痛苦與無能為力以及沉默的優先性，但與此同時，又數度論及某種取之不盡用之不竭的泉源式語言。正是由「語言」及超越語言而「不可分析」⁶¹的「語言」兩者的對決，否定與絕對的肯定並行，矛盾兼蓄，方才成功打造莊書精妙入神、無懈可擊的能指空間。⁶²

至於從滌除名相發展而來，解疆域化之後的「物」究竟又意味著什麼？汪暉多次特意強調「齊物平等」概念裡的非人類中心特性與其殊勝的觀物邏輯：「“齊物平等”涉及宇宙間一切事物，他要求以主體的平等位置來對待這些事物——包括人類與整個自然界的各種事物」。並將「齊物平等」視為非人類中心論，但那「並不意味著這一思想體系不考慮人類的生存及其條件。毋寧說這一“物觀”將人置於自然史的內部加以觀察，從而將人與物的關係從單向的控制邏輯中解放出來。」在此，齊物平等可謂「是一種通過“物觀”而產生的普遍平等概念：與人類中心主義根據物的功能或可用性來界定、命名、利用和轉化“物”不同，“齊物平等”之“物”要求按照“物”自身——即從物的角度，或將物從人的效用、命名體系中解放出來——來理解物」。⁶³汪暉此說，自有所本。早在章太炎主持《民報》時，針對無政府主義者在《新世紀》週刊發表文章以攻擊革命派的反清主張，章氏便曾撰寫〈排滿平議〉一文，其中已透露去人類中心的思想。後來在《齊物論釋》中，章

⁵⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷1下，〈齊物論〉，頁83；卷8下，〈則陽〉，頁917。

⁵⁹ 此段引文，通行本作「言无言，終身言，未嘗不言；終身不言，未嘗不言。」校讎知其脫落、衍文，茲據改，參王叔岷，《莊子校註》下冊（北京：中華書局，2007），頁1092，註17。

⁶⁰ 王叔岷，《莊學管闡》，〈莊子佚文〉，頁230。

⁶¹ 葛瑞漢 (Angus Charles Graham, 1919-1991) 嘗論及，莊子洞察並成功把握住了言詞背後那「不可分析的本能」，他說：「對於莊子，言辭的確使其在言說中有秩序，根據的不是任何辯論的規則，而是不可分析的本能，他在所有成功行為的背後洞識到它，並將其看做“天”作用於人的標誌。」葛瑞漢著，張海晏譯，《論道者：中國古代哲學論辨》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁236。

⁶² 關於莊子的語言觀，見楊儒賓，《儒門內的莊子》，〈莊子的卮言論〉，頁225-264；賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008），〈《莊子》的冥契真理觀與語言觀〉，頁49-83；刁生虎，〈莊子的語言哲學及表意方式〉，《東吳哲學學報》，12（臺北：2005），頁1-62；蔡岳璋，〈試論莊子文學空間——來自「嘗試言之」的考慮〉，《清華學報》，新43.3（新竹：2013），頁431-460。

⁶³ 汪暉，〈再問“什麼的平等”？（下）〉，頁98、99、100。

氏更重申：「如觀近世有言無政府者，自謂至平等也，國邑州閭，泯然無閒，貞廉詐佞，一切都捐，而猶橫箸文野之見，必令械器日工，餐服愈美，勞形苦身，以就是業，而謂民職宜然，何其妄歟！故應物之論，以齊文野為究極。」⁶⁴ 換言之，齊物平等的去人類中心，絕非意味著對於晦澀乃至不負責任的無政府主義頂禮膜拜。章太炎的「齊物世界」所引發的挑戰，首先當然是人是否依然是靈長類世界中富於創造力的中心的思考。在汪暉，「齊物平等」拒絕人類中心主義，亦即否認一切僅僅圍繞人類活動所形成的社會範圍。

在此，去人類主體中心地位所許諾的，不折不扣是一門關於萬物在其自身的科學，在「以不齊為齊」的世界中，既與的存在與差異即是世界的「本質」。若然，則個人化的心理過程與隨機、零碎化的個人經驗又從哪裡得到保證呢？答案也隱藏在「齊物平等」之中。去人類中心淡化了社會決定因素，脫開社會目的與環境之後，千差萬別的自然世界中的一切，成為自具特殊優惠的對象。在這樣的世界（社會）中，所有相互依賴的因素都因此得到了表達、自我述說，並組成一個（去中心）整體。

藉由汪暉對章太炎的詮釋，以及對後者某些核心要素的重點突顯，讀者可以發現，其間提供了另一種關於「平等」的認知方式——那既非本體論也非方法論的，而是策略性的。這意味著，首先必須追問的不是對象是什麼，或者該如何研究；此處首要納入考量的，應該是質問它是怎麼形成的。為了最終抵達不齊之齊的平等，它的出發點不在於調動什麼理論或方法，而是取決於我們實際要達到的是怎樣的「平等」，然後再檢視並決定以怎樣的理論與方法最能完成這個目標。毫無疑問，此一最終的理論與方法，在章太炎不是別的，就是三年囚繫獄中的絕對精神資糧——唯識學內容以及它所提供的思維方式。⁶⁵ 至於汪暉，雖然承襲郭象主張世界是全然的自我生成、「自然而然」的核心觀點，但仍未遺忘馬克思主義的根本立場，從而提醒齊物平等的「物觀」，係將人的能動性放在自然史的視野內部加以觀察，「從而將能動性及其限制置於物的關係之中」，⁶⁶ 以此強調在自然史視野下，包含人與社群、民族區域在內的一切存有物的能動性及其非本質主義的獨特性。在

⁶⁴ 上海人民出版社編，《章太炎全集》，《齊物論釋定本》，頁 119。

⁶⁵ 章太炎在回顧 1913 年自身的成學歷程時說道：「遭禍繫獄，始專讀《瑜伽師地論》及《因明論》、《唯識論》，乃知《瑜伽》為不可加。既東遊日本，提倡改革，人事繁多，而暇輒讀藏經，又取魏譯《楞伽》及《密嚴》誦之，參以近代康德、蕭賓訶爾之書，益信玄理無過《楞伽》、《瑜伽》者。」傅傑編校，《章太炎學術史論集》（昆明：雲南人民出版社，2008），〈自述學述次第〉，頁 468-469。

⁶⁶ 汪暉，〈再問“什麼的平等”？（下）〉，頁 99。

此，齊物平等可謂與生態主義具有某種親緣性，它們並非用來「取代人類中心論的自然主義的拜物教，而是一種將人及其活動置於自然史的視野加以觀察的方法。」⁶⁷汪暉對莊子之「物」所做的馬克思主義式的規定與理解，沒有離開以勞動生產實踐為基礎的基本思考前提。⁶⁸此一說法並不令人感覺陌生，類似帶有馬克思主義色彩的思想表述，在李澤厚解讀《莊子》與解說美學時也看得到，即將「自然」視作外在自然（山河大地、日月星空）的人化所創造的物質文明，以及內在自然（感知、欲望、情感）的人化所陶冶的精神文明，兩者雙向進展的歷史成果。⁶⁹

雖然，以莊書裡頭那個膾炙人口且具典範意義的故事「庖丁解牛」為例。在此一關於技藝達人無懈可擊的完美行動的故事中，讀者可以發現，「物」一直以來先是作為意志的對立面而存在。後來經過一系列個體精神——形體的工夫轉化歷程，「物」雖仍有其客觀結構的一面，最後卻是身為對象物而與主體精神合而為一。「物」從原始渾沌對象的自在狀態（對象物），到人與物的天人合一的自為行動的完成，⁷⁰成為既是氣化論下的運動物，也是可以互動、跨越主客之後「非對象的對象物」。

四、工夫的退場與缺席

在汪暉解釋齊物平等概念的背後，起關鍵的影響作用且更遠為重要的，與其說是章太炎解釋《莊子》時所援引的佛教思想資源，毋寧是繼承自郭象對於莊子的解釋與發明。

閱讀〈再問“什麼的平等”？（下）〉不難發現，原本在郭象《莊子注》所提供的自然理論涵義，經章太炎到汪暉手上，也不再僅只具有境界形式涵義的話語溝通效果，而開始具備社會分析的實質效用與政治指導的實踐向度。汪暉並非沒有意

⁶⁷ 同前引，頁 101。

⁶⁸ 亦即馬克思自然的人化之說。見馬克思著，伊海宇譯，《1844 年經濟學哲學手稿》（臺北：時報文化出版，1990），頁 53。

⁶⁹ 見李澤厚，《華夏美學》（臺北：三民書局，1996），第 3 章，〈儒道互補〉，頁 83-125；李澤厚，《美學四講》（臺北：三民書局，1996），〈人類學本體論的美學〉，頁 28；〈建立新感性〉，頁 85。

⁷⁰ 「手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會」、「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」、「十九年而刀刃若新發於硎」、「動刀甚微，謦然已解，如土委地」。郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 2 上，〈養生主〉，頁 117-118、119、119、119。

識到作為自然之「理」的概念，在郭象手上一躍晉升至「道」概念的位階，這不僅源自玄學的內部辯論，且與魏晉時期的政治條件關係密切。⁷¹ 雖然，「生生」的概念導致刑、禮、知、德等社會價值規範，在郭象被視作自然的過程，而不涉及人為的主觀創造意識或意志作用。⁷² 但在政治哲學上，畢竟形成了郭象追認「自然」與「名教」一致的觀點，而視「君臣上下，手足外內」皆出於「天理自然」，非真人所能干預；⁷³ 認為聖人的政治活動與內心修養，並行不悖，無論是廟堂或山林對聖人而言，都是等值的，所謂「任自然而居當，則賢愚襲情而貴賤履位，君臣上下，莫匪爾極，而天下無患矣」；⁷⁴ 甚至，更充滿自信地宣稱：「聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！」、⁷⁵「故聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若」。⁷⁶ 這一類的注釋言論，無疑反映當時統治集團的意識形態，且相當具有代表性，頗能與門第制度的統治需求相配合。在此，郭象說法的問題之一就在於，它「部分的」取消了人人皆可成聖的可能性。之所以說「部分的」，原因在於郭象主張有些人的確可以成聖，而且是天理自然的發生。在命定氣化下，一開始就具足了那樣的條件，「秉自然之妙氣」的聖人，便是如此，且唯一如此。甚至，在聖人（人君）處，那遠遠不只是可能性而是必然性，不得不然。在郭象的聖人世界中，自由、逍遙屬於聖人一人的絕對專利，至於其他萬物雖適其自性但皆有所待，咸仰賴此中無待的聖人幫助。⁷⁷

在汪暉，「齊物平等」引發對宇宙萬物及其獨特性的認識，其間必須仰賴一種「否定的程序」方能掌握，此一程序即是對「被編織於名相秩序之中的“物”的否

⁷¹ 關於郭象「理」觀的政治性意涵，參見汪暉，《現代中國思想的興起》上卷，第一部「理與物」，〈天理與時勢〉，頁 196-202。至於郭象思想與門閥政治的配合關係，參見陳燕谷，〈沒有終極實在的本體論——郭象哲學與門閥政治意識形態〉，收入汪暉等主編，《學人》第 9 輯（南京：江蘇文藝出版社，1996），頁 515-544，尤其頁 534、541。

⁷² 〈大宗師〉注云：「刑者，治之體，非我為。禮者，世之所以自行耳，非我制。知者，時之動，非我唱。德者，自彼所循，非我作。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 3 上，頁 238。

⁷³ 同前引，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 58。

⁷⁴ 同前引，卷 4 下，〈在宥〉，頁 376。

⁷⁵ 同前引，卷 1 上，〈逍遙遊〉，頁 28。

⁷⁶ 同前引，卷 3 上，〈大宗師〉，頁 268。

⁷⁷ 關於郭象論自然與名教合一的世界觀背後的聖人優位性，及由此而來天命聖人的限制，見楊儒賓，〈莊莊的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉，收入鄭志明編，《道教文化的精華：第二屆海峽兩岸道教學術研討會論文集》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000），頁 303-309、319-325。

定」，汪氏稱其為「認識論的革命」。⁷⁸ 對汪氏而言，它是一種「認識方法」，一種驅逐再現體系的「認知實踐」，只有藉由對「物」的單一性（即作為由人與物之間的命名關係及商品邏輯中的交換關係而導致的異化）的否定，方能達到、展現物自身。它被視為「一個政治過程——由於現實的秩序存在於一個再現體系之中，從而重建認知體系（從以我觀物轉向以物觀物）不可避免地是一個通過否定而展開自身的過程」。⁷⁹ 然而，究竟是怎樣的力量足以推動、引發「滌除名相」的認知結果，導致個體徹底摒棄「當代世界（國家與社會）所創造的等級性分類體系（名相）」的政治行動，在汪暉的論述中似乎付之闕如。在其敘述中，甚至在同以馬克思主義立場解讀莊子的李澤厚那裡，毫無意外地，讀者找不到任何以工夫論述或修身傳統為根據的身心實踐，而這正是順著郭象注《莊》的解釋下，所引發的必然後果。

在莊子，由於存在著不同層次的修道工夫，故其理想人物自然也有與之相應的不同人格規模的名稱，彰顯其工夫次第，例如〈天下〉的天人、神人、至人、聖人，〈外物〉的神人、聖人、賢人，〈逍遙遊〉的至人、神人、聖人，及〈德充符〉，乃至〈大宗師〉的三日外天下、再七日而外物、再九日而外生等，皆可見修養境界的次第工夫與不同階段。但這些不可躐等的修養程序與境界等第，在郭象的解釋中，通通被抹平：如〈天下〉的天、神、至、聖，四名被視為同一種人，〈外物〉的神人等同於聖人，至於〈逍遙遊〉中的神人即聖人，至人即聖人，郭象無視由聖人到至人、神人的工夫等第。⁸⁰ 然而，有別於郭象與汪暉，章太炎對於工夫修養環節的留意，卻不曾或忘。

⁷⁸ 汪暉，〈再問“什麼的平等”？（下）〉，頁 99-100。

⁷⁹ 同前引，頁 100。

⁸⁰ 唐君毅在比較莊子與郭象之間的差異時說到：「莊子之意，乃在教人歷次第工夫，而次第升進其為人。而郭象之意，則在言此次第工夫，其義理只是一個，而工夫亦可歸一。前者之教可是漸教，而有多層面；後者之教則趨於頓，只向於最高一層面。依此最高一層面之論，言修道，則不只聖人與真人至人神人，只是一層，聖人與一般世俗當塗之人，亦要使之化為一層，以成一真俗不二之圓教，否則不能化歸至一層也。」類似的判斷，在錢賓四那裡也看得到：「郭象言人生，亦處處與莊子違異。莊子言人生，實有他一套細密工夫，亦有他心中所蘄求的一番理想境界，而郭象則把這些工夫與境界都抹殺了。……有遭遇，無理想。有放任，無工夫。決非莊子本意。《莊子》內篇七篇，如〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉，即觀篇題，都知有一番細密工夫，又求能到達一種理想境界，並非純任自然。何嘗如郭象心中所想，一切付之自然而即當？」唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷二：中國哲學中之「道」之建立及其發展》（臺北：臺灣學生書局，1986），〈郭象莊子注中之言自然獨化與玄同彼我之道〉，頁 381；錢穆著，錢賓四先生全集編委會整理，《中國思想史》，《錢賓四先生全集》第 24 冊（臺北：聯經出版，1998），〈郭象與向秀〉，頁 131。

章氏一生不改莊佛會通的年輕本色，這點從晚年在蘇州的國學講習會（1935-1936），詮釋莊書「內七篇」的講演紀錄，斑斑可見，亦可視為晚年定論。⁸¹ 在章太炎的認知中，詩書智識、禮樂行為作為工夫修養的一環，而成為傳統世界觀的一部分，甚至可能是極其核心的人生活動環節與指導原則。換言之，對於歷史傳統對修身工夫的描述——某種關於在精神生命的領域中求取本來面目與完全狀態的方法——心齋、晏坐作為一種儒、釋、道常見的廣泛的修養實踐，達成恢復「本來性」目的之手段，章太炎絕非毫無所悉。甚至也曾指出，儒、道二家可與同樣身為古老文明的印度互通聲息，連成一氣的相徵性，同時批評工夫論並非郭象可知。⁸²

伴隨晏坐、靜坐等修養工夫的冥契經驗而來，如何一邊進行著日常生活，同時又能時刻信守著宇宙和諧的境界，面對此一常見疑難，朱子曾提出「敬貫動靜」之說——某種將靜坐所得之境界延伸、貫徹化入所有行為之中的全體大用。「敬貫動靜」使得原本個人行為的「靜坐」開始流注充沛的社會意義與公共性價值。⁸³ 晏坐作為諸多工夫形式的一種及理學性格的內在特徵，其實踐目的便在於彌補那些存在於個人、社會國家，乃至宇宙事物意義下的實然狀態（當前呈現的實際狀況、現實性）與應然狀態（理想、本來性）之間的裂隙。或者說，發現事物現成的實然狀態與應然狀態的合而為一，並開始有了將自身個人價值與倫理道德及政治原理縱貫、串聯起來的連續狀態的可能。尤有甚者，正是出於個人身心體證經驗的自我轉化，及由此而來，對於世間倫理的差序格局的克服與重新聯繫，使得「無事袖手談心性，臨危一死報君王」，⁸⁴ 變得再也不是那麼難以理解——正是出於對宇宙真諦

⁸¹ 章氏對內七篇的精煉講述，見章太炎，《章太炎講國學》，第4編，《章氏國學講習會講演紀錄》，第4章，〈諸子略說〉，頁318-321。總語直謂：「要之，內篇七首，佛家精義俱在」。同前引，頁321。

⁸² 在講解諸子學時，章氏指出，「《人世間》論處世之道，……其中尤以心齋一語為精。宋儒亦多以晏坐為務。余謂心齋猶晏坐也。……〈曲禮〉云：“坐如尸，立如齋。”此與晏坐之功初無大異。……古人禮樂不可斯須去身，非禮勿動（動者，非必舉手投足之謂，不安定即是動）、非禮勿言（心有思想即言也），自不必別學晏坐。“子之燕居，申申如也，夭夭如也。”申申挺直之意，夭夭屈曲之意。申申、夭夭並舉，非崛強，亦非偃偻，蓋在不申不屈之間矣。古有禮以範圍，不必晏坐，自然合度。此須觀其會通，非謂佛法未入中土之時，中土絕無晏坐法也。心齋之說與四勿語（“非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動”）相近，故其境界，亦與晏坐無異。向來注《莊子》者，於“瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止”十二字多不了然，謂室比喻心，心能空虛則純白獨生，然闕字終不可解。按《說文》，“事已閉門”為闕，此蓋言晏坐閉門，人從門隙望之，不見有人，但見一室白光而已。此種語，佛書所恆道，而中土無之，故非郭子玄所知也。」同前引，頁320。

⁸³ 參見楊儒賓，〈主敬與主靜〉，頁129-159。

⁸⁴ 顏元著，王星賢等點校，《顏元集》上冊（北京：中華書局，2009），《存學編》，卷1，〈學辨

的把握，乃至倫理規範價值在道德的直覺能力中被提升到了同樣的高度，物與世間的存在價值成為不證自明的終極理則。職是，反而使得理學家們更能熱烈、從容地迎接死亡的威脅。如此「天人合一」的終極立場，從宇宙到人生其間不容絲毫地阻絕或不連續，自此構成精密周詳的儒家哲學體系——一方面心具眾理（「人心之靈莫不有知」），一方面於物事上窮理（「天下之物莫不有理」），以致合內外之理（「眾物之表裏精粗無不到，而無心之全體大用無不明矣」）。⁸⁵ 此「理」內外相應，心物和諧。

在中國古老的注經行動中，向來遵循著一條潛規則：注不破經，疏不破注，以期「對聖人之義不無小補」。⁸⁶ 然而，眾所周知，現今留下充滿活力的文化經典，卻沒有一部不曾在歷史變化中面對「調節」與改寫的威脅，《莊子》亦然。一本《莊子》，各自表述，在漫長的注釋史中並不難見。郭象《莊子注》底下的莊子與成玄英《南華真經注疏》中的莊子，即貌合神離：前者主張「造物無物」、「有物之自造」從而安於現實的適性說，⁸⁷ 後者意在「申道德之深根，述重玄之妙旨」，⁸⁸ 將莊子予以老子化。⁸⁹ 「獨化論」作為郭象思想體系中的一個核心概念，意指天地間所有事物的生成變化，不假外力：不依道、不由己、否定造物、無根無據、自存而變化，這無疑從根本上，徹底否定事物生化的條件與原因，以及事物間彼此的聯繫與轉化。郭象捨棄道家的「造物」（道的形上學），而代之以萬物的「自爾」、「獨化」、「獨立自足」、「塊然而自生」，以見「有物之自造」、「物各自生」、「物各自然」的「自然而然」。就否定萬物之上存在著超越性的存

一〉，頁 51。

⁸⁵ 朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996），《大學章句》，頁 9。

⁸⁶ 林慶彰講，鄭任鈞整理，〈我研究經學史的一些心得〉，收入陳恆嵩、馮曉庭編，《經學研究三十年：林慶彰教授學術評論集》（臺北：樂學書局，2010），頁 597。

⁸⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，郭象〈莊子序〉，頁 27。

⁸⁸ 同前引，成玄英〈莊子序〉，頁 30。

⁸⁹ 關於郭象《莊子注》與原始的莊子義理，兩者間的基本差距及由此而引發諸多爭議的關鍵性概念之總檢討，詳見王淮，《郭象之莊學——儒釋道之相與響應》（新北：INK 印刻文學，2012），〈郭象莊子注之檢討〉，頁 7-74。在研究方法與程序上，王氏既觀兩者之同異，又明其間之是非，繼而辨析優劣——郭注本身所表達的思想觀念究竟淺薄拙劣或獨到秀異，最後論及郭注在思想文化史上的影響與功過；在檢討的對象與內容上，包括：一、形上學（本體論與宇宙論）層面的「道、無、自然獨化、變化」，二、人生哲學向度的「逍遙」，三、可歸入政治哲學的「無為」，四、認識論範疇的「齊物」，次第分明，可供便覽。至於郭象如何背叛莊子，成玄英又如何背叛郭象，兩人對於莊子具有客觀相之道的理解、對於莊子依體驗而起的工夫論（心齋、朝徹見獨）的解釋、對於莊子「常心」之說的分析、對於絕對畛域（昏昏默默）的說明等工夫與境界向度的異質詮釋，見楊儒賓，〈注莊的另一個故事〉，頁 309-319。

有，表現出徹底的現象主義，從這一點來看，郭象被視為「道家最左翼的無神論者」，⁹⁰一點也不教人意外。在郭注中，聖人具所有權而與萬物不平等，也不可能平等；在汪暉，一如郭象，取消本體論的同時，更一併抹除了聖人的特殊身分及其可能引發與萬物不夠平等的疑慮。從這個角度來說，汪暉或許更可稱之為「基進的郭象主義者」。其中，拒絕超域性和「普遍的本質」，是對於所有非現象或超現象存在的完全否定，也是對郭象的哲學內涵有意識或無意識地接受的自然結果，並與其馬克思主義意旨，暗合聯袂。

五、結論

一直以來如何緩解理論與歷史之間的緊張感，有效面對中心與邊緣、自我與他者、論述與行動等分裂性的兩極，並為兩者提供富有彈性連結的弔詭思考，從不失去它的重要性。然而，誠如一開始筆者所言，本文的出發點與定位比較像是某種理論干預，而不是關於政治現象與理論文本如何連結，或針對社會階級與國家意識如何克服的批評分析。在聚焦檢視汪暉論文中的齊物論述，擱置其論文後半部分對於政治治理經驗與社會出路想像之探究的過程，本文嘗試採集並揭露的是，汪暉如何調動章太炎的思想資源，特別是背後起著關鍵牽引指導作用的郭象思想，以左傾地「發明」莊子所隱含的社會主義的意識形態。

在章太炎，莊子的〈齊物論〉隱含所向披靡的社會思想價值，第一次被揭露：「夫能上悟唯識，廣利有情，域中故籍，莫善於《齊物論》」。⁹¹章氏認為，〈齊物論〉具有徹上徹下、即下即上可與唯識會通的深微內涵，乃至廣博的利用性格，可助長其變革實踐。到了汪暉手上，對於章太炎的「齊物平等」的解釋，更進一步挖掘並證明了某種獨特的政治策略：透過對章太炎《齊物論釋》的再解讀，使莊子沾染左傾的哲學暗影，而往社會主義的價值旨趣與政治規劃歪斜。⁹²在汪

⁹⁰ 森三樹三郎，《回歸自然》，頁 13。

⁹¹ 上海人民出版社編，《章太炎全集》，《齊物論釋定本》，頁 76。對此梁啟超稱譽章氏，「用佛學解老莊，極有理致，所著《齊物論釋》，雖間有牽合處，然確能為研究“莊子哲學”者開一新國土。」梁啟超著，朱維錚校注，《清代學術概論》（北京：中華書局，2010），頁 142。

⁹² 所謂哲學暗影，意指汪氏在面向歷史傳統（章太炎、郭象、莊子）的同時，其實背靠馬克思主義，將自己隱身於馬克思主義的戰略界限的位置，從事辯護攻擊。「平等」的背後並無本體或任何存在固定不變的本質之根據，其價值僅僅是出於技術、調度、計謀、運作等所需而在場。至如，黃錦樹在評論汪暉論著時，質疑汪氏「以中釋中」的內在、本土視野，從地緣政治的角度

暉，調動章太炎「以不齊為齊」的絕對差異，遠不只是為了用以瓦解、騷擾一般現代關於自由、平等的價值之理解，而嘗試從傳統資源中尋找、開發出來的新的解讀技巧而已。對於章氏「齊物平等」、絕對差異論的廓清，使莊子「向左轉」，從根本而言直可視作某種「政治實踐」——一種意在摧毀某些特定的、當令的思想體系，乃至虎視眈眈其背後整個社會結構、政治建制所賴以維生的話語邏輯的政治實踐，或說其矛頭所指即是以市場經濟之名置換資本主義的「去政治化」決策，及以新自由主義馬首是瞻的政治與經濟哲學。

在莊子以不齊為齊的世界中，自由與平等（或說逍遙與齊物）應當像是一張紙的兩面，同時成立，絕對的平等中有絕對自由，反之亦然。然而，在汪暉的論述中，關注平等更勝於自由。⁹³ 這是否有將個體自由淡化之嫌——繞過了本體的不齊之齊，會否使得道德價值、宗教價值乃至情感價值，全數被置換成齊物平等的差異自身，從而肯定一切當下差異的現象經驗？如此一來，推動歷史進程的動力，是否可能再次轉向激烈的階級鬥爭和對抗性矛盾上頭？

郭象、章太炎與汪暉三人對於本體的態度，互有出入。章太炎並未取消「體」或「理」，而是強調「體非形器，故自在而無對；理絕名言，故平等而咸適」。⁹⁴ 換言之，這絕非意味著「體」與「理」並不存在，恰恰相反，章氏為「體」與「理」賦予了超越論的價值。郭象則強調一切現象生發的水平式呈現，最顯著的例子，莫過於對大鵬鳥與學鳩爭辯的詮釋。注文中，郭象發揮了一種或可稱之為「遍地逍遙」的論點，作為某種當下證成的美學體驗，它成為一切存在既與的實踐形式，毋須工夫的論證或略過工夫論證的必要性，取消自我轉化以呈現個體本來性的可能，從而宣稱所有的存有，從一開始就為自身提供了目標、活動範圍與基本原理。若說「體」具有超越一般主體或言主客對立格局下的能動者的本體之結構，則徹底的齊物平等應當是樹立於人人具有自行轉化，從而朗現本性的潛在可能，亦即

（例如臺灣）來看，箇中潛在政治正確性與大一統色彩、中國中心、帝國中心乃至中央集權。甚至，「是不是可以這樣說，汪氏的整體論因此是一種崛起新中華帝國的自我理解？……『現代中國思想的興起』其實是中國現代性的一種合法性敘事？或者更挑釁的說，《興起》隱隱然呈現出大國崛起中的新中華帝國——多民族國家的國家意識型態（或集體欲望）？」黃錦樹，〈帝國，現代性與合法性：回應汪暉〉，《文化研究》，5（新竹：2007），頁 197-198。

⁹³ 近代關於平等與自由孰先孰後的討論，嚴復可為先聲，極力主張平等的優先性，認為自由必須從平等來發明，平等而後有自主。所謂「自由者，各盡其天賦之能事，而自承之功過者也。雖然彼設等差而以隸相尊者，其自由必不全。故言自由，則不可以不明平等，平等而後有自主之權；合自主之權，於以治一羣之事者，謂之民主。」汪征魯等主編，李帆、李學智編校，《嚴復全集》第 7 卷（福州：福建教育出版社，2014），〈主客平議〉，頁 111。

⁹⁴ 上海人民出版社編，《章太炎全集》，《齊物論釋》，〈序〉，頁 3。

從自體本性出發為價值的生成與開展奠基。然而在郭象，萬物雖有其自立性或言各自存在的根據，及拒絕他者介入的「自然」、「天然」或言萬物各個都是天，在特別的規定下（有待），滿足其性（適性）便可逍遙，從而突顯了不受他者支配的「自由」，但如此絕對的自由與逍遙卻唯聖人獨享。聖人不僅天生逍遙無待，且可助長萬物，教萬物「不失其所待」；聖人氣化天成，其主體的氣化流行，只專屬於命定的聖人主體，其他存有者皆無法企及聖人之境。換言之，憑藉特殊的標準、情境以及既與的目的而來，復性、反本、見證本體等工夫修養唯獨被賦予聖人，其他個體無法轉識成智，因此杜絕了在精神生命的領域中求取本來面目與完全狀態的一般可能性。於是，在工夫論面前郭象徹底失語，遇到超越義往往只能否定（無、不）先行，「自足」隨後。⁹⁵

汪暉對於本體的取消態度，可視為承襲自郭象現象式差異的平等立場（惟氣化天成、天生逍遙的「聖人」在這裡一併被取消），這也使得他與章太炎的思想關係可能較遠而非較近。汪氏淡化甚至抹煞本體論的價值與地位，並非無關宏旨、漫不經心的暗示，在其論述中，徹底否認無論實體或抽象的普遍性的意義、價值及必然性，可說為「齊物平等」騰出所有思想空間。如是，吾人又該如何重新理解「普遍性」？本文指出，體用俱彰的解釋或許可讓〈齊物論〉中究竟有無本體的懸念，獲得警策。有別於辯證法，體用論不同於因果邏輯，同時並不以取消偶然性、雜多與特殊性等為代價，從而避免再次陷入同一性思維的概念陷阱中。體用論關注辯證法的域外，欲使有限特殊的個案中的差異與對立，都能復歸於「非同一的同一」之「體」的觀念中。⁹⁶

在語言問題上，「名以定形」作為某種指義行為，主要指謂因觀感觸受而起並透過語言進行運思的主體，居中調度、裁定千差萬別的萬物萬象的存有狀態、關係與意義。隨順郭象與部分章太炎思路而來，汪暉眼中的「語言」只存在一種向度——也就是限制物物自然、干擾意識發現以無礙地把握事物的整體性，這樣一種拘束性的身分。在名相之下，萬物被當作是自我的意義、結構與系統的反映，並服膺於演繹性、解說性的程序，無法並生並發的自在興現。如果說施以「名相」是對直

⁹⁵ 如〈大宗師〉謂：「神鬼神帝，生天生帝」，郭注云：「不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也」。郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷3上，頁248。

⁹⁶ 熊十力便曾由體用論的立場為向秀、郭象辯護，所謂「獨化」並非無體論：「向郭是無體論，亦不容如此斷定。彼所謂“獨化”，特遮遣造物主耳，非遂謂無體也。無體即無用，何化之云。物各獨化於玄冥，有味哉斯語也。用則萬殊，故謂物各獨化也。玄冥者，無物也。無物而非空無，只是不同於情見所執為實物之有耳。物各獨化於玄冥，不是無中生，寔乃大用流行。歷然眾象，而實泊爾皆寂，故謂玄冥也。」熊十力，《十力論學語輯略》，〈與張君〉，頁228-229。

現無蔽的萬事萬物的否定、減縮或變異，那麼「滌除名相」可視為對此一否定的再否定。如果普世主義認為我們應該對自己與他者採取一致性的標準與相同價值的觀點，則汪暉詮釋的「齊物平等」，不啻可視為否定沉默、無言之外的任何事物、名狀，從而毫不保留地肯定純粹差異的全然現象世界——在其中，一切圍繞名相而起的意義、建制與同一性都煙消雲散。汪暉的思路不僅反映了郭象一貫去中心化、拒絕源流的「縱貫」⁹⁷ 哲學的立場，強調一切現象發生的水平差異，拳拳服膺於流變的、雜沓的必然性與正當性。同時，也無法肯定語言（或說卮言、道言、道的語言）在莊子的著作中實際上具有克服沉默、超越語言痛苦的積極弔詭意義；同時正視章氏肯定語言存在「迹存導化，非言不顯」、不可取消的正當性與因言寄實的便利效用。

汪暉的章太炎詮釋以否定本體論、反對形而上學的世界觀的敘述方式展開，用牟宗三的話說即「純否定原理」，⁹⁸ 幾乎忽略歷史傳統中，工夫修養論作為即方法即目的而成就內聖外王的必然環節與過程。⁹⁹ 當個體不再肯定常道且不具有修養論工夫的支持與奧援，那麼在宣告大敘事規範的終結與無效之後，在取消本體後的差異平等之中，一直以來對實際的政治成功的關注與重視，及對哲學化與修身的極端鄙視的馬克思主義者而言，又該如何避免招致極端機會主義的批評？所有關於

⁹⁷ 唐君毅即謂「郭象之不重縱通，而重橫通與順通，其通也，要在即異而觀其同，亦即雜而觀其純，更即變而觀其常；而于一切羣異之變與雜，則平等觀之，而各據性分，以自冥其極；故于羣異之自身，亦不見其大小、遠近、高下之差。」唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷二》，〈郭象莊子注中之言自然獨化與玄同彼我之道〉，頁 396。

⁹⁸ 上個世紀 50 年代初，牟宗三曾為文檢討共產主義者的唯物辯證法只承認變道（而且是辯證的變道），不承認常道；對於形上學中本體論 (ontology) 所見的「不變者」的否認，偏差失當。牟氏直言，「他們最基本的靈魂是徹底的虛無主義，他們的最基本的原理是『純否定原理』」。見牟宗三，《道德的理想主義》，《牟宗三先生全集》第 9 冊（臺北：聯經出版，2003），〈關共產主義者的「矛盾論」〉，頁 100-110，引文見頁 89。

⁹⁹ 即使是章太炎也承認，老莊對於「內證」（通過修煉而內視反觀）之學絕非一無所知，甚至極力申說。若云釋迦「詳於內聖」，孔老「詳於外王」，則「兼是二者，厥為莊生。即〈齊物〉一篇，內以疏觀萬物，持閱眾甫，破名相之封執，等酸鹹於一味；外以治國保民，不立中德，論有正負，無異門之繫，人無愚智，盡一曲之用，所謂衣養萬物，而不為主者也」、「曲明性相之故，馳聘空有之域，委悉詳盡，無隱乎爾」。章太炎著，虞雲國校點，《菑漢三言》（上海：上海書店出版社，2011），《菑漢微言》，頁 52、27、38。又，關於工夫修養與生命政治的一體連帶的思考，參見何乏筆，〈養生的生命政治——由法語莊子研究談起〉，收入何乏筆編，《若莊子說法語》（臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017），頁 339-376；何乏筆，〈氣化主體與民主政治——關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，收入何乏筆編，《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研究中心，2017），頁 333-383。

倫理行為、情感價值、避免暴力革命的行動應允，是否終將淪為僅僅是一次又一次的策略性承諾？甚至，從資本主義的法律和制度中剝獲革命潛力的新左翼執政領導者，又可以在怎樣具規範性的歷史理解中，確保比其他渴望權力、側重政治無道德的權術思想的馬基維利 (Niccolo Machiavelli, 1469-1527) 式的專制君主，更值得博取信任？此外，將一切的等級差異視作無心、自然而然的價值內涵，當其映射到現代國家政治結構與社會文化的分析框架，化作政治理論與歷史實踐的主要指導時，不免引發好奇，其間是否隱藏某種深遠的政治企圖：強力宣告所有具鮮明風土特色與顯著優勢的獨特政治形式與運作實體如中國特色社會主義，皆有其必須獲得國際正視的倫理價值？同時，作為去中心化的批判資源，「齊物平等」如何避免「為中國中心或族裔中心主義論點辯護」的質疑，並且不再掩飾以漢族為主要族裔群體或支配性文化的歷史事實、預設與企圖？尤有甚者，在歷史實踐的關鍵時刻，怎樣的經濟體系與政治體制的搭配，更能助長「齊物平等」理論潛在的深刻價值與觀念？更露骨地問，在混和傳統文化與自由民主主義的現代化社會與具中國特色的社會主義的社會中，何者更具備為齊物平等中的個體性的價值、氣性、慾望等提供積極開展的合理位置的思想條件？「齊物平等」所提供的思想資源和觀念，如何充分回應當代中國內部無法迴避的族裔多元的現實，值得深掘。對汪暉而言，左翼政治的整個思維方式或許是暢行無阻的。無論是本體論上的反形上學或認識論上的反整體論，其實仍有某種隱匿的共識貫穿其間，亦即：事物雖無超越歷史的本體或本質，然而，卻有數不盡的、千差萬別的實際歷史的具體的本質。

兩卷四部的《興起》具有多年生的特性，相當強悍地取得了短期間難以被擊退的學術業績。馬克思主義作為一種獨立或半獨立的研究方法，以某種內在批評的形式，充分支配了《興起》全書乃至本文所討論的〈再問“什麼的平等”？〉這組文章。在這些勾連起中國近代各種思想概念的分析中，汪暉的論述強悍地抵制著自改革開放之後，馬列主義不再霸占政治敘事中心而被往邊緣推擠的歷史命運。有別於臺灣學界主要從自由民主的角度開採莊子的思想資源，汪暉著重賦予莊子另外一個可資對照的身分——強調差異平等，而這樣的詮釋進路，雖然是透過引介章太炎的莊子詮釋完成，然而整個哲學判斷背後的關鍵，還在於從郭象處所尋得的有力的傳統憑藉與接受。本文從臺灣莊子學近一、二十年發展、累積起來的研究成果與立場出發，嘗試由本體、語言與工夫修養論三個方向，反省汪暉將莊子齊物與政治思考聯繫起來的過程中，理論預設之初，付之闕如之物。在某個意義上，本文或許可算是一種概括性批評，其中並無詳細探究某一特定序列的自由與民主概念，而是試圖

捕捉汪暉的章太炎詮釋背後，來自中國注釋傳統的思想蹤跡，及其在汪氏思考「現代中國思想」過程中的關鍵作用。至於，前述對於齊物平等的政治思考的諸多闕疑，毋寧更多是關於歷史實踐與理論思考兩者間的張力問題，這無疑需要更長時段的觀察，審視社會現實的發展條件與歷史走向，方能有穩健的論斷。不過毫無疑問地，在今日，這些問題吾人再也無法且不可能從一個直觀的意義上獲得完整解方，而有賴於對莊子、郭象、章太炎與汪暉深稽博考的思想，進行更遠為複雜的理論化思考。

（責任校對：廖安婷）

引用書目

一、傳統文獻

- 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe 編，沈延國 Shen Yanguo 等點校，《章太炎全集：齊物論釋、齊物論釋定本、莊子解故、管子餘義、廣論語駢枝、體撰錄、春秋左氏疑義答問》*Zhang Taiyan quanji: Qiwulun shi, Qiwulun shi dingben, Zhuangzi jiegu, Guanzi yuyi, Guang Lunyu pianzhi, Ti zhuan lu, Chunqiu Zuoshi yiyi dawen*，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，2014。
- 王弼 Wang Bi 著，樓宇烈 Lou Yulie 校釋，《王弼集校釋》*Wang Bi ji jiaoshi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1980。
- 王夫之 Wang Fuzhi，《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1975。
- 朱熹 Zhu Xi，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：大安出版社 Da'an chubanshe，1996。
- 汪征魯 Wang Zhenglu 等主編，李帆 Li Fan、李學智 Li Xuezhi 編校，《嚴復全集》*Yan Fu quanji* 第 7 卷，福州 Fuzhou：福建教育出版社 Fujian jiaoyu chubanshe，2014。
- 馬勇 Ma Yong 編，《章太炎講演集》*Zhang Taiyan jiangyan ji*，石家莊 Shijiazhuang：河北人民出版社 Hebei renmin chubanshe，2004。
- 章太炎 Zhang Taiyan 著，張昭軍 Zhang Zhaojun 編，《章太炎講國學》*Zhang Taiyan jiang guoxue*，北京 Beijing：東方出版社 Dongfang chubanshe，2007。
- 章太炎 Zhang Taiyan 著，虞雲國 Yu Yunguo 校點，《葑漢三言》*Daohan san yan*，上海 Shanghai：上海書店出版社 Shanghai shudian chubanshe，2011。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 輯，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，1997。
- 梁啟超 Liang Qichao 著，朱維錚 Zhu Weizheng 校注，《清代學術概論》*Qingdai xueshu gailun*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010。
- 傅傑 Fu Jie 編校，《章太炎學術史論集》*Zhang Taiyan xueshushi lunji*，昆明 Kunming：雲南人民出版社 Yunnan renmin chubanshe，2008。
- 顏元 Yan Yuan 著，王星賢 Wang Xingxian 等點校，《顏元集》*Yan Yuan ji* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2009。

二、近人論著

- 刁生虎 Diao Sheng-hu, 〈莊子的語言哲學及表意方式〉“Zhuangzi de yuyan zhexue ji biaoyi fangshi”, 《東吳哲學學報》 *Dongwu zhexue xuebao*, 12, 臺北 Taipei: 2005, 頁 1-62。doi: 10.29732/SJPS.200508.0001
- 王 淮 Wang Huai, 《郭象之莊學——儒釋道之相與響應》 *Guo Xiang zhi Zhuangxue: Ru Shi Dao zhi xiang yu ziying*, 新北 New Taipei: INK 印刻文學 INK Yinke wenxue, 2012。
- 王叔岷 Wang Shu-min, 《莊子校詮》 *Zhuangzi jiaoquan* 下冊, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2007。
- _____, 《莊學管闕》 *Zhuangxue guankui*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2007。
- 池田知久 Ikeda Tomohisa, 〈論老莊的“自然”——兼論中國哲學“自然”思想的發生與展開〉“Lun Lao Zhuang de ‘ziran’: jian lun Zhongguo zhexue ‘ziran’ sixiang de fasheng yu zhankai”, 《湖南大學學報》(社會科學版) *Human daxue xuebao (shehui kexue ban)*, 23.6, 長沙 Changsha: 2009, 頁 26-36。
- 牟宗三 Mou Zongsan, 《道德的理想主義》 *Daode de lixiang zhuyi*, 《牟宗三先生全集》 *Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 9 冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2003。
- 何乏筆 Fabian Heubel, 〈氣化主體與民主政治——關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉“Qihua zhuti yu minzhu zhengzhi: guanyu Zhuangzi kuawenhua qianli de sixiang shiyan”, 收入何乏筆 Fabian Heubel 編, 《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研究中心 Guoli Taiwan daxue renwen shehui gaodeng yanjiuyuan Dongya ruxue yanjiu zhongxin, 2017, 頁 333-383。
- _____, 〈養生的生命政治——由法語莊子研究談起〉“Yangsheng de shengming zhengzhi: you Fayu Zhuangzi yanjiu tanqi”, 收入何乏筆 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研究中心 Guoli Taiwan daxue renwen shehui gaodeng yanjiuyuan Dongya ruxue yanjiu zhongxin, 2017, 頁 339-376。
- 吳汝鈞 Ng Yu-kwan 編著, 《佛教大辭典》 *Fojiao da cidian*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 1992。
- 李長之 Li Zhangzhi, 《西洋哲學史》 *Xiyang zhexueshi*, 天津 Tianjin: 天津人民出版社 Tianjin renmin chubanshe, 2016。
- 李澤厚 Li Zehou, 《美學四講》 *Meixue si jiang*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1996。

- _____, 《華夏美學》 *Huaxia meixue*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1996。
- 汪暉 Wang Hui, 《現代中國思想的興起》 *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2008。
- _____, 《別求新聲：汪暉訪談錄（第二版）》 *Bie qiu xin sheng: Wang Hui fangtan lu (di er ban)*, 北京 Beijing: 北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe, 2010。
- _____, 《亞洲視野：中國歷史的敘述》 *Yazhou shiye: Zhongguo lishi de xushu*, 香港 Hong Kong: 牛津大學出版社 Niuujin daxue chubanshe, 2010。
- _____, 〈再問“什麼的平等”？（上）——論當代政治形式與社會形式的脫節〉“Zai wen ‘shenme de pingdeng’? (shang): lun dangdai zhengzhi xingshi yu shehui xingshi de tuojie”, 《文化縱橫》 *Wenhua zongheng*, 5, 長沙 Changsha: 2011, 頁 66-81。
- _____, 〈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, 長沙 Changsha: 2011, 頁 98-113。
- 林慶彰 Lin Ching-chang 講, 鄭任釗 Zheng Renzhao 整理, 〈我研究經學史的一些心得〉“Wo yanjiu jingxueshi de yixie xinde”, 收入陳恆嵩 Chen Heng-song、馮曉庭 Feng Xiao-ting 編, 《經學研究三十年：林慶彰教授學術評論集》 *Jingxue yanjiu sanshi nian: Lin Qingzhang jiaoshou xueshu pinglunji*, 臺北 Taipei: 樂學書局 Lexue shuju, 2010, 頁 594-600。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原道篇卷二：中國哲學中之「道」之建立及其發展》 *Zhongguo zhexue yuanlun, Yuandao pian juan er: Zhongguo zhexue zhong zhi “dao” zhi jianli ji qi fazhan*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1986。
- _____, 《哲學概論》 *Zhexue gailun* 下冊, 北京 Beijing: 九州出版社 Jiuzhou chubanshe, 2016。
- 島田虔次 Shimada Kenji 著, 蔣國保 Jiang Guobao 譯, 《朱子學與陽明學》 *Zhuzixue yu Yangmingxue*, 西安 Xi’an: 陝西師範大學出版社 Shanxi shifan daxue chubanshe, 1986。
- 島田虔次 Shimada Kenji 著, 鄧紅 Deng Hong 譯, 《中國思想史研究》 *Zhongguo sixiangshi yanjiu*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2009。
- 恩斯特·卡西勒 Ernst Cassirer 著, 甘陽 Gan Yang 譯, 《人論：人類文化哲學導引》 *Ren lun: renlei wenhua zhexue daoyin*, 臺北 Taipei: 桂冠圖書 Guiguan tushu, 1990。

- 馬克思 Karl Marx 著，伊海宇 Yi Haiyu 譯，《1844 年經濟學哲學手稿》*1844 nian jingjixue zhexue shougao*，臺北 Taipei：時報文化出版 Shibao wenhua chuban，1990。
- 陳榮捷 Chan Wing-tsit，《宋明理學之概念與歷史》*Song Ming lixue zhi gainian yu lishi*，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubeichu，1996。
- 陳燕谷 Chen Yangu，〈沒有終極實在的本體論——郭象哲學與門閥政治意識形態〉“Meiyou zhongji shizai de bentilun: Guo Xiang zhexue yu menfa zhengzhi yishi xingtai”，收入汪暉 Wang Hui 等主編，《學人》*Xueren* 第 9 輯，南京 Nanjing：江蘇文藝出版社 Jiangsu wenyi chubanshe，1996，頁 515-544。
- 森三樹三郎 Mori Mikisaburo 撰，姚百勤 Yao Bai-qin 譯，《回歸自然——老莊哲學》*Huigui ziran: Lao Zhuang zhexue*，臺北 Taipei：敦理出版社 Dunli chubanshe，1989。
- 黃錦樹 Ng Kim Chew，〈帝國，現代性與合法性：回應汪暉〉“Diguo, xiandaixing yu hefaxing: huiying Wang Hui”，《文化研究》*Wenhua yanjiu*，5，新竹 Hsinchu：2007，頁 190-198。doi: 10.6752/JCS.200710_(5).0006
- _____，〈章太炎語言文字之學的知識（精神）系譜〉*Zhang Taiyan yuyan wenzi zhi xue de zhishi (jingshen) xipu*，新北 New Taipei：花木蘭文化 Huamulan wenhua，2012。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin，〈注莊的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉“Zhu Zhuang de ling yi ge gushi: Guo Xiang yu Cheng Xuanying de lunshu”，收入鄭志明 Cheng Chih-ming 編，《道教文化的精華：第二屆海峽兩岸道教學術研討會論文集》*Daojiao wenhua de jinghua: di er jie haixia liang'an Daojiao xueshu yantaohui lunwenji*，嘉義 Chiayi：南華大學宗教文化研究中心 Nanhua daxue zongjiao wenhua yanjiu zhongxin，2000，頁 297-335。
- _____，〈主敬與主靜〉“Zhu jing yu zhu jing”，收入楊儒賓 Yang Rur-bin、馬淵昌也 Mabuchi Masaya、艾皓德 Eifring Halvor 合編，《東亞的靜坐傳統》*Dongya de jingzuo chuantong*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2012，頁 129-159。
- _____，〈儒門內的莊子〉*Rumen nei de Zhuangzi*，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2016。
- 葛瑞漢 Angus Charles Graham 著，張海晏 Zhang Haiyan 譯，《論道者：中國古代哲學論辨》*Lun dao zhe: Zhongguo gudai zhexue lunbian*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，2003。

- 熊十力 Xiong Shili, 《十力語要》 *Shili yuyao*, 收入蕭萇父 Xiao Jiefu 主編, 《熊十力全集》 *Xiong Shili quanji* 第 4 卷, 武漢 Wuhan: 湖北教育出版社 Hubei jiaoyu chubanshe, 2001。
- _____, 《十力論學語輯略》 *Shili lunxue yu jilue*, 收入蕭萇父 Xiao Jiefu 主編, 《熊十力全集》 *Xiong Shili quanji* 第 2 卷, 武漢 Wuhan: 湖北教育出版社 Hubei jiaoyu chubanshe, 2001。
- 維克多·泰勒 Victor E. Taylor、查爾斯·溫奎斯特 Charles E. Winquist 編, 章燕 Zhang Yan、李自修 Li Zixiu 等譯, 《後現代主義百科全書》 *Houxiandai zhuyi baike quanshu*, 長春 Changchun: 吉林人民出版社 Jilin renmin chubanshe, 2007。
- 蔡岳璋 Tsai Yueh-chang, 〈試論莊子文學空間——來自「嘗試言之」的考慮〉“Shi lun Zhuangzi wenxue kongjian: laizi ‘chang shi yan zhi’ de kaolü”, 《清華學報》 *Qinghua xuebao*, 新 43.3, 新竹 Hsinchu: 2013, 頁 431-460。doi: 10.6503/THJCS.2013.43(3).02
- _____, 〈反思虛靜論——論王夫之釋《莊》〉“Fansi xujinglun: lun Wang Fuzhi shi Zhuang”, 《漢學研究》 *Hanxue yanjiu*, 39.4, 臺北 Taipei: 2021, 頁 93-136。
- 鄧育仁 Norman Y. Teng, 《公民儒學》 *Gongmin ruxue*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2015。doi: 10.6327/NTUPRS-9789863500926
- _____, 《公民哲學》 *Gongmin zhexue*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2022。doi: 10.978.986350/5570
- 賴錫三 Lai Hsi-san, 《莊子靈光的當代詮釋》 *Zhuangzi lingguang de dangdai quanshi*, 新竹 Hsinchu: 國立清華大學出版社 Guoli qinghua daxue chubanshe, 2008。
- 錢穆 Ch'ien Mu, 《莊子纂箋》 *Zhuangzi zuan jian*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1985。
- 錢穆 Ch'ien Mu 著, 錢賓四先生全集編委會 Qian Binsi xiansheng quanji bianweihui 整理, 《中國思想史》 *Zhongguo sixiang shi*, 《錢賓四先生全集》 *Qian Binsi xiansheng quanji* 第 24 冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 1998。
- 楠本正繼 Kusumoto Masatsugu, 〈全体大用の思想〉“Zentai taiyo no shisōu”, 《日本中国学会報》 *Nihon Chūgoku gakkai hō*, 4, 東京 Tokyo: 1952, 頁 76-96。

Did Zhuangzi Turn Left?: Re-evaluating Wang Hui's Analysis of Zhang Taiyan

Tsai Yueh-chang

Graduate Institute of Philosophy
National Tsing Hua University
s0101012@gmail.com

ABSTRACT

Wang Hui 汪暉, the prominent figure of China's New Left, once refined the concept of the "equality of things" as interpreted in Zhang Taiyan's 章太炎 (1869-1936) *Interpreting the Qiwulun* 齊物論釋. Wang's refinement involved a high level of theoretical expansion, and he endowed this concept with important socialist principles. This study seeks to relativize Wang Hui's materialist philosophical interpretation of *Interpreting the Qiwulun* through an analysis of Zhuangzi's and Zhang Taiyan's explanation of substance-function theory (*tiyong lun* 體用論), their conceptions of language and their theories of self-cultivation. This study also reveals how Guo Xiang's 郭象 (c. 252-312) traditional interpretation of classicism laid the groundwork for Wang Hui's materialism.

Key words: Wang Hui 汪暉, Guo Xiang 郭象, Zhang Taiyan 章太炎, *Interpreting the Qiwulun* 齊物論釋, the equality of things

(收稿日期：2022. 8. 15；修正稿日期：2023. 3. 26；通過刊登日期：2023. 3. 7)