

【特稿引言】

《莊子》氣化論、工夫論的物學詮釋之範式轉向——

以楊儒賓〈莊子思想中作為他者之「物」——

以工夫論為核心的思考〉一文為觀察

賴錫三

國立中山大學中國文學系

楊儒賓先生大概是當代華人儒學研究學者群中，對《莊子》情最獨鍾、用力最深的異數。甚至放眼自宋明理學家以來，至今兩岸三地儒學研究者，這麼看重《莊子》並深受《莊子》啟發者，楊先生大概可名列前茅。從筆者觀之，儒門大家如此嚴肅對待《莊子》思想者，慎重其事考慮孔子與莊子的思想系譜關係者，乃至希望透過《莊子》氣論、物學、體用論，等等詮釋進路來轉化儒門思想者，推遠乃有明末方以智（1611-1671）（《藥地炮莊》）、王夫之（1619-1692）（《莊子解》、《莊子通》），求近則有民國鍾泰（1888-1979）（《莊子發微》），¹ 而眼前便屬楊儒賓《儒門內的莊子》一大作了。這本著作曾獲臺灣科技部「人文及社會科學領域2020 最具影響力研究專書」，另外他的《道家與古之道術》也對道家思想與神話思維、古巫傳承的思想史系譜關係，做出既哲學又歷史的疏理。

筆者提及的這幾位儒門大家，方以智、王夫之、鍾泰、楊儒賓（其思想也不免要和三教有豐富交涉關係），都對《莊子》有高度興趣，而且都不只是學問廣博或學術考察的旁涉興趣，而是極嚴肅、極認真地與《莊子》思想進行奮鬥，甚至想要迎接《莊子》入儒門，以苦思如何豐富儒門、演化儒門。而在筆者看來，楊先生可

¹ 鍾泰的《莊子發微》，是民國以來用體用論架構想要貫通《莊子》的內聖外王學之力作。鍾泰也是和熊十力（1885-1968）通信最多、交涉極深的一位儒者，而他深信《莊子》出自儒門、必歸儒門，《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2002）正為發微此深意。

能是這幾位之中，最深信此道，也最樂此不疲者。觀楊儒賓寫作史，其碩論便以老莊道論做為研究開端，他的第一本專書則是《莊周風貌》。更重要的是，楊儒賓大量儒學研究中的獨到取徑，乃至具有補充（甚至翻轉）牟宗三（1909-1995）「心學詮釋範式」的「氣論詮釋範式」，也是奠基在楊先生早年對《莊子》心氣關係的研究論述上，也就是〈從「以體合心」到「遊乎一氣」——論莊子真人境界的形體基礎〉這篇論文，而楊先生也自承這是他奠定「形氣主體」或「氣化主體」的立論基礎。² 換言之，楊先生另一名作《儒家身體觀》的身體、氣論詮釋路線，既可溯源自《莊子》心氣論述基礎，也可說是它的落實與推擴。多年之後，楊先生花了數十年寫作並改稿不輟，終而集結完成了《儒門內的莊子》。楊先生的學術思想發展，幾乎未曾離開和《莊子》的思想奮鬥。值得觀察的是，在《儒門內的莊子》出版之後，他對《莊子》的寫作熱情弦歌不斷，似乎還在繼續「永未完成」的對話狀態。例如這篇論文〈莊子思想中作為他者之「物」——以工夫論為核心的思考〉，也可以再度觀察楊先生不斷進行自我思想轉化、不斷進行儒家思想轉化，乃至想轉化中國三教心學詮釋傳統（真常唯心系詮釋傳統）的頑強動力。或可這麼說，楊先生此文正嘗試「以《莊子》為方法」來重新梳理三教思想中的心學與氣學這兩種詮釋範式的重要殊異。

如以這篇〈莊子思想中作為他者之「物」〉來觀察，所謂「以《莊子》為方法」，正透過《莊子》兩種工夫論（「心齋工夫論」與「技藝工夫論」）的再詮釋、再確認，嘗試突顯《莊子》氣學、物學內涵，可能對心學詮釋起到校正、翻轉的範式意義。而其針對的論辯對象，主要集中在影響中國三教詮釋（包括主體論和工夫論）最為主流也最具影響的「心學模型」。心學模型或真常心模型，主要在於突顯「心」在主體上的優位性和超越義，乃至具有本體論的根據義，「心體」既做為讓人轉凡成聖的主體性根據所在，也是人超越主客而進入主客合一的聖域境界之所在（大心、無限心）。東方三教傳統，如暫不管「同中之異」的細微內容之別異，其終極體驗或境界大都容易被詮解為：消融主客意識而昇華至超主客的玄冥心境。此玄冥一體也經常被歸類為「內向型冥契主義」：無時無空、心行處滅、沉默非言、萬象消弭、純粹意識、宇宙唯一，等等描述是它的核心情狀。尤其這種心學工夫所達至之究極境界，核心特質在於「消萬為一」的「純粹之一」，萬物萬相被

² 此文已被收錄在《儒門內的莊子》一書之附錄。而上述的學術描述和文獻根據，拙文曾有較仔細的追溯和分析：賴錫三，〈《儒門內的莊子》與「跨文化臺灣《莊子》學」〉，《中國文哲研究通訊》，27.1（臺北：2017），頁 3-30；後收入賴錫三，《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2021），頁 503-537。

純粹的宇宙（超）意識給淨化殆盡，「大心」（宇宙心）就像是進入沒有雜質的恆常純心。這種心學工夫與境界型態，在楊先生看來具有橫掃三教的廣大深遠影響力，是蔚為主流的詮釋範式。而楊先生此文的挑戰性則是要重省《莊子》「心齋工夫論」的類型歸屬問題，並以史泰司 (W. T. Stace, 1886-1967) 的「內向型」和「外向型」為指標，要檢證它到底歸屬何類的判教工作。

文章開頭楊先生似乎還有遊移兩者之間的徘徊疑慮，但他最終還是將《莊子》「心齋工夫論」定調在外向型冥契，而不是以無限心將世界吞噬到純一之境的內向型冥契。而促使楊先生如是定奪的關鍵，正因為考量《莊子》最具特色的氣論和物學之文獻與思想。於文獻根據而言，《莊子·人間世》的心齋工夫並未停在「聽之以心」，還要進入「無聽以心而聽之以氣」，而理解「聽之以氣」的關鍵內涵，則又在於「虛而待物」，而非擺脫萬物或消除萬物。楊先生創設的重要學術概念之一，就是以「形氣主體」或「氣化主體」來描述人的主體性總在「形—氣—神」三元架構中，來進行自我轉化與超越，而連通「心與物」或「形與神」的「氣」，則是描述形氣主體的底蘊所在，因為「氣」既無住於物（形）一端，「氣」也無住於心（神）一端，「氣」總在形—神「之間」，心—物「之間」，不住兩邊又交通兩邊，因此「形氣主體」比單純的身體主體和心性主體，還要具有更完整的描述功能。「氣」這種「之間」思維，具有「即物即心、即形即神」的弔詭兩行特性，它既不必低看而將其定在物一端，也不必高看而將其定在心一端，只須實看而把握氣能交通心物、調節形神的中道特質。³ 不僅如此，「氣」還有存有論的描述功能，它具有充分肯認一切存在的必然性（萬物的他者性皆能獲保障）的存有論解釋功能。亦即「氣化流行」所表現出來的千差萬別之「物化交換」（「萬物之化」），能充分讓一切存在事物都獲得保障與說明。而且並非透過人的心靈境界才獲得間接或次級的保障，而是人從來都是「在世存有」而渾然與物共在，人（我）的存活境遇必然呈現在「天地與我並生，萬物與我為一」的共在並生之物化網絡中。可見「天地與我並生，萬物與我為一」的「一」，不必被解讀成心靈消融萬物的純粹意識之一，反而更適合解讀為與萬物共在並生的「一中有萬」。所謂的「一中有萬」

³ 有關「氣」思維，可帶出「不住兩端又溝通兩端」的弔詭兩行潛力，以超克唯心論和唯物論長期的爭議泥沼，可能是接著楊儒賓形氣主體說之後，可被嚴肅思考的「接著說」之未來性話題。初步討論，可參見任博克、何乏筆、賴錫三，〈有關氣與理的超越、弔詭、反諷——從莊子延伸至理學與佛學的討論〉，《商丘師範學院學報》，36.4（商丘：2020），頁 1-15；陳榮灼、楊儒賓、何乏筆、賴錫三，〈氣論、體用論與牟宗三對理學系譜的再反省〉，《商丘師範學院學報》，39.1（商丘：2023），頁 31-52。

（或「一中有他」）已不再屬於意識哲學（心學模式）那種「以一消多」的純一模型，反而是「一」從頭到尾都體現在「多」之中，甚至「一」就只能是「多」的述詞。也由於楊先生此文重新復歸《莊子》「心齋工夫」不能脫離「聽之以氣」和「虛而待物」，因此能夠透過氣學和物學脈絡來重新校正《莊子》體證的「一」或「獨」，不屬於取消物化差異的心性形上學的同一次性境界或內向型冥契，而是屬於肯定物化差異（「一中有他」）的「乘物遊心」。可以說，「心齋工夫」所釋放出來的「遊心於淡」，必須和「合氣於漠」一同理解，而「合氣於漠」則必須和「虛而待物」一同理解，這種一同理解的結果便是「遊心」並不解消萬物，而只能遊心於「物之初」（物化之初）。換言之，在「乘物」狀態中方能「遊心」，「乘物遊心」的「乘物」是存有論的前提，而且這樣的心物或物心關係，不再是主客相對的刃靡關係，而是主客通達的相遊關係。一言以蔽之，楊儒賓所詮釋的「心齋工夫」不再是空靈靈光禿禿的無限心，而是不斷參與「物之初」（「萬物之化」），不斷被「他者之物」給充實給豐盈，卻永未完成的「虛而待物」之「虛心」。這種「乘物遊心」的「虛心」才能敞開最大的「待物」空間（楊先生不愛用「虛心」而愛用「常心」），已大不同於心學（真常心）所描述的本自具足的無限心（本體之心），反而是解放了心學之心的氣學之心、物學之心。

這也是楊先生所以要強調，《莊子》「心齋工夫論」看似有兩種解讀方向：一是主流的心學解釋模型（內向型、純一型），另一則是物學或氣學解釋模型（外向型、一多型），但終究只有「一說」才是《莊子》初心所在，而這唯一「初心」只能是遊心於「物之初」，一路通向「物化存有論」（或通向「氣化存有論」）方得開顯。否則就逃脫不了黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831) 「無世界論」的致命批判，而落入心學難以迴避的另一種大虛無。而通向氣論與物學的《莊子》心齋工夫論，非但不會取消世界，還能為萬物的他者性、客觀性，給出「物之初」的必然保障。

楊先生這篇大作後半段還要進一步處理《莊子》「技藝工夫論」，甚至打通心齋工夫和技藝工夫的關係所在。眾所周知，《莊子》另一種顯題化的工夫就是「技進乎道」的技藝實踐，而最膾炙人口的〈養生主〉和〈達生〉篇中的匠人，都是藉由「物我交手」的過程，人與物逐步從「物我相對」（「所見無非牛」）而漸入「物我相涉」（「未嘗見全牛」），最後頓入「物我不二」（「官知止而神欲行」）。技藝工夫的關鍵，主要不在意識的純粹烹煉於精之又精，而在於能依循「物」之天理（「依乎天理」），不只要尊重物之天（物之天理天性），甚至要學

習被「物之天」給逆向轉化。例如庖丁的意志和手中的刀具，要能尊重並隨順牛體內部的不同肌理局勢來遊刃，又如梓慶要能體察山林樹植的天性才能加手焉。換言之，匠人主體在技藝工夫的實踐轉化中，主體過去長期習慣於「官／知」的剛強操控習癖，如今則要能柔軟因順於物之天理天性，最後方能展現「以天合天」而凝神於器。簡單來說，在技藝工夫中，「人之天」和「物之天」（「物之初」），要同時被保障、被呈現，人不但不能用心靈意識來消化掉物，反而只能在因循順任「物之天」的同時，召喚出「人之天」的潛能。由此可見，在技進乎道的技藝工夫論中，人之天和物之天是雙養雙成的。而養生與達生，並不獨屬於人，而是物與我互相養護與共同達生的。⁴ 由此可見，匠人技藝類型的工夫論，非但沒有減損耗弱物性，反而要呈現人性與物性的共同創造與彼此豐饒。這也是為何楊先生此文終究要檢證心齋工夫和技藝工夫的關係所在之原由，因為在楊先生的詮釋底下，兩者終究都保障了物之殊異性、他者性，而這種存有論層次的「物之初」（物化狀態），既可帶來心齋「虛而待物」的心性豐富，也可帶來技藝「以天合天」的物我雙養。而這兩者都是在氣化流行、物化萬千的「物之初」狀態中來完成的，「物之初」既是「氣化存有論（物化存有論）」的起點與終點，也同是心齋工夫和技藝工夫的起點與終點。其中，沒有沒有物化的氣化，沒有沒有物化的遊心，「氣化、物化、遊心」三者，在楊儒賓先生對《莊子》兩種工夫論的詮釋中，終於三位一體地妙合為一了。而他這種詮釋範式的校正與轉移，是否將對心學的詮釋範式帶來革命性的挑戰與轉化，我們還要拭目以待！

（責任校對：程意婷、許軒瑜）

⁴ 關於《莊子》技藝實踐中的「人之天」與「物之天」的「以天合天」的經驗，楊先生便偏向「合一說」，而筆者更強調兩者的「不相勝」（「不二說」）。亦即「物之天」和「人之天」雖有高度合作與相互中介關係，但無法完全取消彼此之間的張力，而這樣「二而不二」的「不相勝」狀態，可以保持物我雙方的持續變化動力。就筆者觀察，雖然楊先生要保障「物之他者性」，但「物我合一」說仍然有弱化「物之他者性」的疑慮在。筆者亦曾比較仔細反省過畢來德（Jean François Billeter）合一論的限制，參見賴錫三，〈《莊子》身體技藝中的天理與物性〉，收入華東師範大學先秦諸子研究中心主辦，方勇主編，《諸子學刊》編委會編，《諸子學刊》第17輯（上海：上海古籍出版社，2018），頁92-111；另參見賴錫三，《道家的倫理關懷與養生哲學》（臺北：五南圖書出版，2021），〈天人之間與養生達生：《莊子》技進於道的天理與物性〉，頁419-448。

