

【特稿】

莊子思想中作為他者之「物」
——以工夫論為核心的思考*

楊儒賓**

國立清華大學哲學研究所

摘 要

莊子常被視為心學大家。本文從莊子的工夫論入手，指出莊子的工夫論有兩型，一是以轉化意識為核心的心齋工夫論，一是以轉化物材為核心的技藝工夫論，兩者皆可達到轉化主客雙方、一體無分之境。莊子的一體境界雖因主體的轉化，超越了認知的格局，無主客之分，心靈虛室生白。然而，心靈的一體境界中的「無物」是意識境界的語言，不是存有論的語言。莊子的一體境界並沒有抹殺物，反而是昇華並保全了物，此間仍有物之在其自體的「物之初」之物。「物之初之物」是無物之物，而心齋之心是無知之知，心齋境界呈現時，主體與萬物是「氣聽」的內在的共在關係，主客同時回到自家的本來面目。在莊子的世界中，作為他者的他人或物獲得了存有論的肯定。

關鍵詞：莊子，工夫，他者，無知之知，物之初，個體性

* 此為國科會專題研究計畫「理學第三系的光譜」(MOST 108-2420-H007-011-MY5) 部分研究成果。

** 作者電子郵件信箱：rbyang@mx.nthu.edu.tw

一、前言：工夫的進路

「工夫」這個詞語是個古老的詞彙，它在秦漢時期的用法大概指的是花時間從事勞動之義，工夫是個體力勞動的意義，但自六朝後，這個詞語卻指向精神勞動的範圍，尤其是書畫創作的範圍。書畫家或以工夫勝，或以天資勝。後來，三教中常見的那種轉化身心的修行法門日益流行，工夫這個詞語通常就和修行目標的目的結合，如「工夫」與「境界」的關係，也常和修行的依據結合，如「工夫」與「本體」的關係。如果泛泛而論，「工夫論」可視為和廣義的道德實踐的用法等量齊觀的一套敘述；狹義而論，「工夫論」是三教概念下一個重要的義理領域，它牽涉到主體如何自我轉化以證成人格與世界的超越依據。¹

本文說的工夫論不是泛指成德之學，而是繼承「天道性命相貫通」這個千年來的中國哲學的宏大敘述而來。依三教傳統所說的工夫論，這個詞語意指主體經過一套轉換身心性質的過程，它的性格產生了質的突破，躍進所謂的先天層次。當主體的性格轉化時，世界的意義構造也改變了，現象界一轉而為本真界。主客俱化，學者因而對作為人的本質與世界的依據的本體有了睹面相照的體會。這個層次的狀態通常帶有萬物為一的意識、主客對立之消失、時間泯除的永恆感、無法言說、矛盾性質以及不同於日常感官之悅的法喜之感等等的內容。² 這種轉化身心的修行方式可稱作工夫論，佛教各宗各派大體都有轉識成智、躍登涅槃境界的設計；理學各派也都提出了方向大抵類似的主張，以求復性或盡性；道家諸子也分享了這個傳統，更恰當地說，當是道家諸子乃是華夏文明內奠定天道性命貫通敘述的主要倡議者。³

¹ 關於「工夫」、「下工夫」詞語的演變，簡單的介紹可參考楊儒賓，〈未躡天根豈識人——理學工夫論導論〉，收入景海峰主編，《儒家思想與當代中國文化建設》（北京：人民出版社，2013），頁 574-589。

² 上述這些特色是史泰司 (W. T. Stace, 1886-1967) 論冥契經驗的特色時，羅列出來的要項，史泰司的歸納建立在對大量的原始文本以及二手研究的基礎上所作的判斷。參見史泰司著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），頁 90。學界其他討論冥契論 (mysticism) 的著作羅列出的特色基本上也高度重疊，茲不贅述。三教所說的工夫境界和宗教學所說的冥契經驗頗相似，筆者基本上也是將三教工夫的境界視為冥契經驗的一種。冥契論的敘述可提供本文探究的議題很好的參考架構，至於詳細的異同非本文所能及，姑且不論。

³ 先秦時期，道家之名及學派之實皆未出現，「道家」一詞是秦漢後史家歸納出來的。本文運用道家一詞，只是依慣例用之，不涉及筆者對這個詞語適用與否的觀點。

莊子的工夫論放在三教共法的框架下理解，他自然分享了這些工夫論的理論預設及目標要求。但莊子除了分享東方常見的修行敘述的內容外，他的工夫論仍帶著不共（或不太共）他法的性格。方法有別，修行目標的性質因而也就有了不同的意義。筆者認為他的工夫論就工夫意識的重點及進行的過程來看，可以有兩種類型，筆者稱作心齋工夫論與技藝工夫論，前者接近宗教的修行法門，學者用心的重點集中在意識的轉化上面。後者則可視為一種特殊的勞動哲學，學者藉著技藝的管道，需用心於心物雙方的轉化，以期契入主客無分別的境界，最後達成精妙的技藝效果。如果我們追蹤「工夫」一詞的語義演變史，不難看出莊子的工夫論恰好涵蓋了從體力勞動到心性修持的領域，連書畫創作涉及的身心轉化的類型，莊子也提供了最早的案例。

透過莊子豐富的工夫論敘述以及「工夫」一詞的演變史，我們對於今日流行的莊子工夫論內涵，甚至後世常見的三教工夫論內涵，所謂的「本地風光」究竟所言何義，或許可以重新理解。因為在唐宋後，一種將主體暫時隔離，脫離一切主體與世界的連結，意識向內翻轉，並思求身心突破，以期進入玄妙的未分化之原點——傳統的用語稱作本體——的修行方式很流行，莊子的「心齋」論常被置放在這樣的脈絡看待，而且取得莊子工夫論的主導地位。至於技藝工夫論則主要用在後世的書論與畫論或廣義的文藝理論上，它指向了書畫修養的極致，一個主客雙方俱化而冥合的技藝事件之完成——雖然莊子的這套工夫論施用的範圍更廣，它適用於一切的技藝領域。這兩種工夫論都蘊含了主體轉化的內容，都有超越主客分別的一體論的敘述。後世學者在不同的脈絡思考莊子工夫論議題時，也常提及這兩種修行方式，兩者被提及時也常有相互支持處。但關於這兩種工夫論交涉的玄學論域該如何理解，於今觀之，應該還有些待闡釋的空間。

莊子的心齋工夫論與技藝工夫論在施用的過程中對象不同，其表現也有差異。但兩者的證成境界都有超越主客對立的一體之感，這種超主客對立的一體感可視為宗教哲學中冥契經驗的核心義，本文所以用「工夫論」這樣帶著濃厚修行內涵的詞彙描述莊子的兩種身心實踐，即因此之故。然而，本文的重點在於指出這兩種工夫論的差異相卻都牽涉到主與客的轉型後，一體之中的客體的玄祕性質該如何理解之議題。技藝工夫論會牽涉到技藝化境中的「物」之性質，此義極明顯，因為技藝化境不只指涉熟能生巧的層級，它還深入到物之實相。至於心齋工夫論雖然重點落在主體的超越轉化，以期進入主客無分別之境。但無分別之境未必指向主客在存有論意義上的同一無別，本文認為心齋成就處依然牽涉到客體的存有論性格如何詮釋之

議題。

本文的焦點指向超越主客之別的境界之一是否也是存有論之同一？「境界之一」與「存有論之同一」是兩個不同的議題。莊子確實是追求「一」的境界之哲人，不論心齋工夫論或技藝工夫論，兩種論述都指出在體道之境界呈現時，超主客的一體之感是共相。然而，超主客境界中的客體或物的內涵如何，未必可以被「一體」這樣的意識經驗之語感解消掉，此「一體」之感之後的事仍需解說。在以往的莊子研究，甚或唐宋後的三教的工夫論研究中，「一體中的他者」這點不是沒被觸及到，但其內涵確實被龐大的作為本體之心的心學敘述所掩蓋。「他者」這個議題在今日另有重要的意義，民主的體制預設了對每一個人的尊重，也就是對「我」之外的他人的平等對待。「他者」一詞是戰後哲學界流行的議題，「他者的意識」之議題由西而東，自然不能不帶有文明交流過程中概念受納史的印記。⁴ 但我們從中國哲學的工夫論敘述中，確實也發現「一與多」、「心與物」的形形色色的議題，與他者的議題多有相應之處。這些議題重新設定後，我們或許可以找到莊子與當代世界的另一種連結。

莊子的他者議題之淡化的原因，當與一種作為存有論基礎的宇宙心議題在六朝後取得壓倒性的發言權有關。先秦時期，儒道諸子的思想中即有帶著形上學內涵的心性論敘述。一種可以為世界奠基的形上本心說也未嘗不可找到，如《管子·內業》所說「心之中又有心」⁵ 即可以詮釋成有此涵義。佛教東來，眾所共知，影響最大的學派厥為大乘佛教的真常唯心系。莊子自言自己「上與造物者遊」，又說天下學術皆「原於一」，「通於一而萬事畢」。⁶ 他有明確的「一」之追求，這點是不成問題的。但「一」是否需築基於一種可視為宇宙心的心學基礎上，恐怕仍可商量。

至於本文所說的「物」，依莊子自己的語言講，乃是「凡有貌象聲色者，皆物

⁴ 民主的機制採取了公民票票平等的設計，此設計即預設了對每一個體的尊重。孟子的核心思想是性善論，此理論主張每個人在道德機會上是平等的，不分性別、貧富、貴賤、族群，人人皆有成聖的資格，性善論和民主機制極易相融。更詳細的論證，參見李明輝，《儒家視野下的政治思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），〈性善說與民主政治〉，頁 58-65。至於「他者」一詞則是列維納斯（E. Lévinas, 1906-1995）的重要概念，當今華人世界此概念的流行或許和列維納斯哲學的引進有關。事關專業，非本文所能及，茲不贅述。

⁵ 黎翔鳳撰，梁運華整理，《管子校注》（北京：中華書局，2004），卷 16，頁 938。

⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1997），卷 10 下，〈天下〉，頁 1099、1065；卷 5 上，〈天地〉，頁 404。

也。」⁷ 貌象聲色包含了洛克 (John Locke, 1632-1704) 所說的物之初性與次性，但物之初性與次性乃是對著人的意識而呈現者。然而，依據莊子的氣化論更進一步論，所有的物皆可歸為氣之展現；而莊子的意識主體總也連著氣化作用一起湧現，完整的主體可以說是形氣主體，所以物的性質也可以說是形氣主體所感應的氣化之物。形氣主體轉化至極，其所感之物即可達到「造乎不形而止乎无所化」的神祕之點。⁸ 物乃氣化主體所感應的特殊意象，物因而可包括人與物，類似佛教「法」的地位。

回到本文思考的原點，筆者嘗試指出莊子的兩種工夫論都蘊含了主客轉化的核心因素，並指向了超越主客對立的一體境界。但他的一體境界中卻有逸出常見的三教心學工夫論範圍的內容，而指向了他者的存有論的問題。「他者」一詞兼指人與物，也就是其中包含了主體與他人的連結，以及主體與物的連結兩個議題。莊子的一體經驗所以會有「純粹之一」與「一中有他」詮釋之差異問題，關鍵點當在此一體經驗的境界中的常心論與氣論之爭，也就是指向了作為存有基礎的「氣」與「心」何者更基源的問題。此處的爭議構成了本文的核心關懷。

二、心齋工夫論：現象的描述

心齋工夫論出之於《莊子·人間世》所說「心齋」一詞，本文使用此詞時，不侷限於〈人間世〉提供的用法，而是廣泛指涉《莊子》書中以轉化心性為核心的法門。它後來也被其他學派吸收，幾乎成了三教敘述中常見的共法。理學宗師呂與叔（呂大臨，1044-1091）有詩曰：「學如元凱方成癖，文似相如始類俳；獨立孔門無一事，只輸顏氏得心齋。」⁹ 呂大臨是關學後勁，張載弟子中學行最傑出者。這首詩相當有名，程子與其高弟謝上蔡兩人都讚賞過此詩，¹⁰ 此詩更被收進了《近

⁷ 同前引，卷7上，〈達生〉，頁634。

⁸ 同前引。向郭注：「常遊於極」，此注甚是。同前引，頁635。

⁹ 此詩見於《皇朝文鑑》，題作〈送劉戶曹〉，也見於《上蔡語錄》，文字小有異同。兩則文字見陳俊明輯校，《藍田呂氏遺著輯校》（北京：中華書局，1993），《文集佚存》，頁600-601；附錄，〈遺事〉，頁618-619。本文所引文字引自程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981），《河南程氏遺書》，卷18，〈伊川先生語四〉，頁239。

¹⁰ 程伊川（1033-1107）語見「作文害道否」一條。程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏遺書》，卷18，〈伊川先生語四〉，頁239。

思錄》此本理學的基礎讀本中，¹¹ 可見「心齋」被視為一種轉化意識以契太極的法門是連理學家都接受的。

然而，「心齋」的原始出處的脈絡更為複雜，此工夫源於〈人間世〉記載的一則顏回向孔子請教在政治世界中安身立命的妙方。作為一位孔子著名的陋巷門生，莊子卻安排顏回要到衛國作國君的老師，企圖引導這位國君改邪向上。但衛國國君血氣方盛，剛愎自用，不易接納諫言。在君王專制的體制下，規諫是樁危險的行為，稍一不慎，即有身罹大辟的後果。顏回因此向孔子請教了幾種進諫的方法，借以保身，孔子皆不認可這些法門。最後，孔子提出了他自己的對治方案：「齋」。顏回聞之大樂，他說自己長期「不飲酒、不茹葷」，是否已執行了「齋」的法門？孔子回答道：不是那種齋，而是「心齋」。

夫子提供的答案太簡單了，在顏回的追問下，孔子回答「心齋」的內容如下：

若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，
心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。¹²

顏回聽了，當下心思明澈，因此說出「未始有回」的訣竅。亦即他認為自己進諫時，如有「我顏回」的念頭存焉，規諫之事難成。如果我念化掉，「顏回」之想不在，他只需在虛靜的存在狀態中靜候訊息的到來，此無顏回之顏回會感應到無衛君之衛君傳來的訊息，由此回應，一切會恰到好處，身家因而得以保全。顏回的語言有些晦澀，它似乎意指在黝暗的深層意識中，有玄祕而相應的密碼存焉，當事者不能知。他只能精粹自己的身心狀態，達到「氣聽」的靈敏層級，虛心以待來自無何有之鄉的契機。孔子聽了，認可其說。

孔子雖已認可其說，但認為其義仍可發揮，所以繼續說明為何達到「無人無我」的心齋境界後，即可在險惡的政治場域常保其身。因為處在此境界時，臣子與國君不是主客對立，亦即不是處於所有主客對立領域最嚴重的政治世界之險境，政治的風險指數之高可謂遍古今中外而皆然。證成心齋之人躍出了政治場域，而遊於氣化流通的藩內，宛轉融合，君臣可在具體的合一處共感共鳴。如果氣感不順，知道諫言可能不被接受，臣子即適可而止，不必忤逆戕生。爭議在未明文化之前解

¹¹ 朱子 (1130-1200) 將此詩收入與呂祖謙合編的《近思錄》中，參見陳榮捷，《近思錄詳注集評》（臺北：臺灣學生書局，1998），卷2，頁124。

¹² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷2中，頁147。

消，進退言默，非意識所及的深層生命之氣感會傳達相應的訊息，「一宅而寓於不得已」。¹³「一宅」可說是「宅於一」。「不得已」不是意志挫折後的消極心態，這是個莊子的特殊用語，它指向了超越了主體意識所及的一種深層的自發作用。¹⁴也就是意識主體在生命深處自行退位，來自無何有之鄉的訊息會自然地出現，問題自然解消，顏回因而可躲避專制君王之禍。

最後，孔子又補充了「心齋」之義：

絕迹易，无行地難。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹舜之所紐也，伏戲几蘧之所行終，而況散焉者乎！¹⁵

足跡、為人使、有翼之飛、有知之知、耳目感官這些概念一組，我們可稱作「人組」；無行地、為天使、無翼之飛、無知之知、內通而外於心知這些概念一組，我們可稱作「天組」。天人對照，這是莊子常用的一組語彙，其義猶如後世所謂的「先天」與「後天」。莊子在此用了行走與飛翔的隱喻，行走代表日常生活的應物方式，飛翔代表身心境界提升後的逍遙。而行者之所以能達到逍遙之境，乃因他已不用「耳目」、「有知之知」的方式與世溝通，「耳目」云云乃是「人」的層次的感官知覺。行者需更上一層，翻轉世界，以無翼飛，飛出凡界，他是非以耳目感官、「非以心知」的無知之知與他人共化，這是「天」的層次。在這個玄祕感應而非認知的境界中，蘊藏了宇宙生成（「萬物之化」）與人文化成（「禹舜之所紐」、「伏戲几蘧之所行終」）之消息。

心齋工夫論指向一種感官向內集中、認知機能淡薄、心的意向性由有方向而無方向以至於心靈全體彰顯的無知之知的層次。此時的意識已徹底內轉，回至自體，虛室生白。這種徹底翻轉日常意識為超越意識的工夫論乃以「意識的經營」為核心，行者以自己的意識為焦點，也可以說為方法，翻轉其存在結構的經驗性格為超

¹³ 同前引，頁 148。

¹⁴ 《莊子·人間世》亦云：「乘物以遊心，託不得已以養中」，此處的「不得已」也是「虛而待物」的心態。「乘物以遊心」、「虛而待物」兩詞的詞義有主動與被動之別，內涵實相互指涉，兩說的「不得已」之義相近。同前引，頁 160。

¹⁵ 同前引，頁 150。

越的性格，莊子稱呼此工夫作「心齋」，我們可稱呼此工夫論為心齋工夫論。心齋工夫論是在心上行齋戒之實，「齋」字隱藏了這個工夫論源頭的祕密，顏回的「不飲酒，不茹葷」即是宗教齋戒常見的內容。由於早期華夏共同體的文明先有了宗教性的齋戒，巫是此種法門的修行者，後進者才有心齋此精進版的齋戒工夫。¹⁶ 心可隱喻地稱呼為精舍，¹⁷ 它是受作用者，心的本性之彰顯乃是工夫精進的目標；但心也是行者，行者須翻轉意識的構造，深入它的本質。

心齋論可代表莊子這種在意識上作工夫以期轉化意識構造的工夫論，在《莊子》一書中，心齋論有相當多的亞型，即於內七篇論，其著名者如〈德充符〉篇即有「物化守宗，得其常心」論，其內容簡要如下：「官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！」¹⁸ 〈大宗師〉篇也有「朝徹見獨」論，莊子假南伯子揆之口道：「已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。」¹⁹ 同樣的，〈大宗師〉篇還有著名的「坐忘」論：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」²⁰ 類似「坐忘」、「朝徹見獨」這種境界語的敘述在《莊子》書中不時可以見到，從內篇到外、雜篇，所在多有，其文字和論點都頗似坐忘論，可視為心齋論的範圍，其細節後文還會加以討論。上述這些工夫皆為心齋型，很典型的以轉化意識為核心的東方宗教的修行方式。

「心齋」一詞的內容不但可指向後世三教常用的修行方式，它其實還可以視為典型的宗教工夫論，這是從廣義的宗教經驗的觀點下的結論。如果放在中國三教的脈絡，尤其從和老莊關係極密切的道教考察，更典型也更著名的宗教工夫論當是黃帝問道於廣成子一段的話語，這段見於〈在宥〉篇的文字記載廣成子開導黃帝的話語道：「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。无視无聽，抱神以靜，形將自正。心靜必清，无勞女形，无搖女精，乃可以長生」，又說：「天地有官，陰陽

¹⁶ 關於莊子與巫的關聯，〈人間世〉記載壺子與鄭國神巫季咸的鬥法是則戲劇性十足的寓言。

「齋」的修行也見於〈在宥〉有名的「黃帝見廣成子於崆峒山」寓言，此則寓言也可以說是一則仙話。相關細節參見楊儒賓，《道家與古之道術》（新竹：國立清華大學出版社，2019），〈莊子「由巫入道」的開展〉，頁 353-398。

¹⁷ 「虛室」一詞即以房舍隱喻虛靈之心，以房舍比喻心靈也見於《管子·內業》：「是故聖人與時變而不化，從物而不移。能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以為精舍。」黎翔鳳，《管子校注》，卷 16，頁 937。

¹⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 2 下，頁 193。

¹⁹ 同前引，卷 3 上，頁 252-253。

²⁰ 同前引，頁 284。

有藏，慎守女身，物將自壯。我守其一以處其和」云云。這段話加上前面的鋪陳：黃帝見廣成子之前，他先在崆峒山「築特室，席白茅，閒居三月」，一段完整的宗教齋戒圖像呼之欲出。²¹ 特室當是精修的場所，白茅也不能沒有宗教儀禮的內涵，黃帝的行為是利用宗教齋戒方式達成意識淨化的結果，他由此獲得進入聞道的門檻之門票。〈在宥〉篇整段敘述活像後世內丹道家的話語，事實上，內丹道家對黃帝這段話確實也特別重視，黃帝、廣成子、崆峒山都成了後世丹道的神聖符號。²²

「黃帝問道廣成子」這段敘述在後世丹道的回音特別響亮，王夫之（1619-1692）說：「其要，收視反聽而已」，²³ 王夫之精通三教，對內丹道教亦熟，他看待此段話語，自然一語中的。但也正因為他對內丹道教甚熟，而自己的思想關懷另有事在，因此對這段有名的黃帝問道廣成子的話語不會賦予太高的地位，注語也匆匆帶過。但我們反省心齋型工夫論，對其特色或不足，不能不敏感些，所以我們可順著王夫之的話語再補充道：「其要，收視反聽，心神守一，以至玄冥」而已。也就是這套崆峒山的修行之術仍不出「墮肢體，黜聰明，離形去知」的坐忘論，也就是仍屬心齋工夫論。這套道教內丹鼻祖的敘述指向了一種體證的玄妙境界，其中的「物」的內涵隱退了，²⁴ 後世的莊子學者很容易將「无視无聽」、「窈窈冥冥」的境界築基在「無」的形上依據上。

後世的道教徒或《莊子》的注釋家多認為莊子說的「心齋」經驗是種體悟的經驗，心齋境界是大道流行的境界。我們如果將莊子的心齋敘述放在東方三教常見的體悟報導下審視一番，確實可以看出「主客無別、萬物一體」的共相。範圍如果放大一點，將它放在宗教經驗中一種獨特的冥契論之視角下觀察，也可看出共相。莊子心齋論指出的外於耳目心知、返身向內深密體證的修行方式，確實是偉大的冥契者常用的修行法門。而心齋境界所示萬化之樞、聖王事業之紐、以無翼飛云云，雖然用了不少的意象語，極語言造境之能事，但莊子的造境有體證作為本源，我們如

²¹ 同前引，卷4下，頁381、381、380。

²² 明代內丹道教宗師陸西星（1520-1606）的注釋可為代表，參見陸西星撰，蔣門馬點校，《南華真經副墨》（北京：中華書局，2010），卷3，頁153。陸西星此書都從心性修行觀點詮釋《莊子》，此段「黃帝問道於廣成子」的注釋發揮得更是淋漓盡致。

²³ 王夫之，《莊子通·莊子解》（臺北：里仁書局，1984），《莊子解》，卷11，〈在宥〉，頁95。

²⁴ 此段敘述有「物將自壯」之語，但「物將自壯」的「物」該如何解，這是個困擾後人的議題。陸西星說「此『物』字下得不苟，即丹家所謂『藥物』也。」陸西星的內丹解是一解，但莊子旨趣是否在此，也未必然。陸西星，《南華真經副墨》，卷3，頁156。

果說它的內涵指向了超越區別與分化的神祕之點，應當也是種合理的解釋。此神祕之點具有廣大之用，用佛教用語講，可以說是絕大功德，這樣的敘述在三教傳統中也不難見。我們如果宣稱莊子是體道者，心齋內涵是可以和宗教的冥契經驗相比埒的體道經驗，此斷言是可以有理據與文獻依據的。

心齋敘述明顯地是種體道的敘述，其工夫模式很可能來自華夏古老的宗教實踐，「心齋」的「齋」字已洩露了《莊子》書中遠古宗教的祕密。齋者，齋戒也，齋戒此儀式通常指向一種將修行者隔離日常的時空環境，讓他浸潤在具有異質性的時間與空間的結構中，再透過禁語、斷食、人際互動（尤其是性行為）的中斷，因而產生身心變形、主體轉換的效果。而由《莊子》一書中頻頻使用的神話故事（如姑射神話、崑崙神話）、²⁵ 物之象徵（如作為宇宙山之崑崙山、作為宇宙樹之扶桑）與神人之造型（如能夠飛翔、不懼水火）等等，我們可以合理地推測莊子的遠古宗教源頭當是巫教，巫教的性質接近於宗教學所說的薩滿教。有關巫教（薩滿教）、宗教經驗與冥契論的關係，本文無能細部處理，姑且不論。²⁶ 在此只能點到為止，作為背景。本文更關心的重點在一體的體證經驗中，主體與世界的關係當如何理解。

在後世三教的體道敘述中，終極世界常依一種可作為主體與世界的依據的「本體」概念而成立，本體論（或體用論）的成立給六朝後的中國思想之流變帶來極大的影響。²⁷ 至於「本體」概念的實質內涵，各家各派的詮釋容有出入，但一種貫穿人與物的大心（宇宙心）說，更常見的用語是「本心」說，當是箇中翹楚，佛教的如來藏心概念最為典型，此種模式可謂心學模式。禪子解莊，常依此模式，憨山注莊之名著，即依此模式，因為憨山主張一切言教，都是從「妙悟心」流出。「妙

²⁵ 姑射神話和東方海上仙山的蓬萊神話相當近似，可能是同出而異名。崑崙和姑射是《莊子》書中兩個神話仙境的輻輳區域，參見顧頡剛，〈《莊子》和《楚辭》中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合〉，收入上海古籍出版社編，《中華文史論叢》第10輯（上海：上海古籍出版社，1979），頁31-57。

²⁶ 參見楊儒賓，《道家與古之道術》，〈升天、變形與不懼水火：論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉、〈莊子「由巫入道」的開展〉，頁301-352、353-398；張亨，《思文論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014），〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，頁77-115；中鉢雅量，〈神話と老莊—古代人の宗教體驗について〉，收入森三樹三郎博士頌壽記念事業會編，《東洋學論集：森三樹三郎博士頌壽記念》（京都：朋友書店，1979），頁203-218。

²⁷ 參見楠本正繼，〈全体大用の思想〉，《日本中国学会報》，4（東京：1952），頁76-96；島田虔次，《中国思想史の研究》（京都：京都大學出版社，2005），〈体用の歴史に寄せて〉，頁302-319。

悟心」是一種可作為形上本體的「心」的概念，所以此主體的概念也是存有論的概念，「一切形，心之影也；一切聲，心之響也。」²⁸ 陸王心學的心通常也會被歸到同一個範疇，王陽明 (1472-1528) 論良知，有云：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」，²⁹ 此詩即是將主體概念的「良知」化為本體概念的「乾知」的一個著名案例。³⁰ 後世的儒家之莊子詮釋，心學的詮釋也一直是股巨大的流派，如王陽明弟子朱得之 (1485-?) 的《莊子通義》即可歸入此派。³¹ 至於道教傳統，從重玄學派（如成玄英 (608-669)）到內丹道教（如陸西星），道教內部始終有強音的心學的解釋，更是意料中事。

心學模式的解釋並不是沒有《莊子》文本支持的，即使「心學」一詞指向具有本體意義的本心之學，注者也可從《莊子》處得到印證。³² 但回到莊子心齋工夫論的案例，再作具體的文本的解讀，我們不會忘了莊子很明確地說到工夫的究竟是「氣聽」，而不是「心聽」。回到莊子喜歡運用的比喻，其實也可以說是莊子思想的源頭，我們發現到巫教變形的世界觀、氣化的敘述、解體神遊的人格構造云云，都指出了莊子思想的存有論依據不在本心，而是在氣的存有論層次。當修行者的體證工夫已達到身心底層的氣之流行時，修行者的一體經驗當是氣化流行之一體，這樣的一體中積蘊著感應的訊息。感應雖可說是內感，但內感仍是感，它仍預設了感應的構造，它仍舊需要「虛而待物」，問題是這是什麼意義的「物」？

²⁸ 憨山德清，《老子道德經憨山解 莊子內篇憨山注》（新北：琉璃經房，1972），〈觀老莊影響論〉，頁 5。

²⁹ 王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》中冊（上海：上海古籍出版社，2011），卷 20，〈詠良知四首示諸生〉，頁 870。

³⁰ 「乾知」一詞的廣泛流傳應該歸於陽明弟子王畿 (1497-1582) 的使用。但良知徹天徹地、亙古今、通人我之類的表述方式可謂王學通義，此義仍是得自王陽明本人。

³¹ 朱得之，《莊子通義》，收入方勇編，《子藏·道家部·莊子卷》第 31-32 冊（北京：國家圖書館出版社，2011）。朱得之此書會通莊子，也時以王陽明良知義注《莊》，如注〈大宗師〉「進於知矣」，朱注：「知者，良知也。進於知，猶曰造於無知。」同前引，第 31 冊，卷 3，頁 426。但此書的道家義極濃，其書附褚伯秀（生卒年不詳）《南華真經義海纂微》一書注解，兩書一併刊行，褚伯秀固南宋之道士也。這樣的編排雖說因友人王潼所託，才採取的編輯形式。但褚伯秀的注解和朱得之的注解其實相互發揮，兩書視為注與疏的關係亦無不可。

³² 比如《莊子·德充符》即有「以其心得其常心」的「常心」之說，並有「心未嘗死者乎」的「心不死」之論，「常心」與「心不死」之說在後世蔚為大宗的心學境界論中並非罕見。郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 2 下，頁 192、193。如來藏心系統的經或論，如《圓覺經》、《楞嚴經》、《華嚴經》、《大乘起信論》等多有類似的主張，至少其說可以相容。

三、心齋工夫論的亞型：常心論模式的檢證

上述莊子的心齋工夫論顯示在一體之中蘊積萬物的訊息，這是「一中有多」的工夫論模式，如果我們以冥契主義的模式解之，可以說莊子的心齋工夫論偏向外向型的冥契論。雖然如此，我們在《莊子》書中發現他描述一體境界，達到一法不立，絕對在其自體的文字也不是找不到。我們且以〈大宗師〉篇有名的「朝徹見獨」論為證，再稍加反思其義，似乎可了解莊子的工夫論境界被安置在一種作為宇宙本體的本心基礎上，好像也是可以以有文本及義理的雙重脈絡的。莊子在〈大宗師〉這篇重要的文章中，假借女偶與南伯子葵這兩位設想中的人物暢論聖人之才與聖人之道的配合問題。有的修行者有聖人的才質，但沒有證聖的入手工夫，如卜梁倚其人，這種人自然隔絕於大道。有的修行者有體聖的方法卻沒有體聖的才質，如女偶即是，面對玄妙的天地一體境界，他也只能徒呼負負。女偶說當聖人之才與聖人之道能配合時，修行者經過三天、七天、九天的修行過程後，原來一層層增添在身心的經驗或體質因素，如「天下」、「物」、「生」等等，皆已脫落。³³ 此際，學者即可體證「朝徹，而後能見獨」的境界，玄妙的心性風光在此展開。

「朝徹」一詞依後世的詮釋，當指如太陽照徹的悟覺經驗，以明光解釋心靈回歸到它的原初狀態，所謂本心，這是宗教體驗常見的敘述。³⁴ 在此經驗中，無多無少，無主無客，一切架設經驗的範疇消失不見，甚至連敘述都不可能，此際的內容純是一「獨」。在此「獨」的境界中，生生者不生，殺生者不死，亦即生死已不相干。很明顯地，在「獨」中不見了主體與世界的關係，因為此際無關係相，無因果相，純是一「獨」，也就是呈現一種真心或常心平鋪陳列的境界。

論及真心或常心，我們不免會想到「常心」一詞最早出處的《莊子·德充符》

³³ 三日外天下，七日外物，九日外生，這是女偶所述體道論依序遞進的程序，工夫總要有歷程。但「天下」、「物」、「生」這些需要被「外」的因素一旦學者體證有成時，其現實意義皆可化為大道之載體，無一可少。莊子所說「遊乎天地之一氣」或「聖人者，原天地之美而達萬物之理」，即是此義。同前引，卷 3 上，〈大宗師〉，頁 268；卷 7 下，〈知北遊〉，頁 735。筆者認為此化腐朽為神奇的境界轉換，離不開氣化形上學的框架。

³⁴ 《莊子》書中即多此敘述，如「虛室生白」、「上神乘光，與形滅亡，此謂照曠」、「宇泰定者，發乎天光」等皆是。同前引，卷 2 中，〈人間世〉，頁 150；卷 5 上，〈天地〉，頁 443；卷 8 上，〈庚桑楚〉，頁 791。關於光亮的宗教經驗內涵，參見米爾希·埃利亞德 (M. Eliade) 著，宋立道、魯奇譯，《神秘主義、巫術與文化風尚》(北京：光明日報出版社，1990)，第 6 章，〈靈魂、光及種子〉，頁 128-174。

的用法，在此篇中，莊子假借孔子與季常的對話，暢論「自其同者視之，萬物皆一也」的玄妙境界，也暢論「以其知得其心，以其心得其常心」的工夫宗旨。³⁵ 莊子的「常心」說很容易將其內涵帶向一種具有本體義的心體（本心）之義，具有修行背景的佛道僧侶、道士尤其容易走上這條詮釋之途。《莊子》注釋史上的大家成玄英於此有注云：

萬物云云，悉歸空寂。倒置之類，妄執是非，於重玄道中，橫起分別。何異乎肝膽，生本同一體也。³⁶

成玄英的注語既華麗且玄奧，他的注解是存有論的思考。但其存有論思考的基點有二，一在空義，一在本心。在此注解處，他很明確地將萬物本性歸到「空寂」，依重玄派的教義，「空寂」即是「無」之義。但在〈德充符〉這節的另一段文字中，他更明確地說這個心是「真常之心」。常心與空寂（或無）連結，這是佛教真常唯心系的特色，佛法在中土大為流行後，老莊的思想也被這樣連結過。成玄英是重玄派道士，重玄派繼佛教大行中國之後而興，其義理頗受佛教影響，³⁷ 時以佛義注莊。³⁸ 雖然老莊的「無」能否視為本體，而真常唯心系的本心能否脫離「空」的存有論規定，都可質疑。但至少常心論的解釋是莊學的強音，這種解釋是有文化風土作為基礎的。

我們將心齋工夫論視為一種築基於心性轉換工夫的共名，但轉換心性的工夫論之境界可以往「純粹之一」，也可往「一中有多」兩途解釋。前者的詮釋建立在作為本體的常心基礎上，常心論的心齋工夫因此展現了一幅由本心展現為萬化的圖像。但在心上作齋戒工夫，以心復心，³⁹ 即使達到「天地與我並生，而萬物與我為一」⁴⁰ 之境，是否其境界即指向了作為存有基礎的本心（泛心、常心）的結

³⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷2下，頁190、192。

³⁶ 同前引，頁191。最後兩句的斷句作了調整。

³⁷ 重玄道教的特色參見盧國龍，《中國重玄學：理想與現實的殊途與同歸》（北京：人民中國出版社，1993）；林永勝，《南朝隋唐重玄學派的工夫論》（新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2008）。

³⁸ 隨意翻檢一例，如成玄英注〈養生主〉的「見全牛」云：「服道日久，智照漸明，所見塵境，無非虛幻」。玄則玄矣，無奈「塵境」、「虛幻」之語終究不是莊子本色，而是帶有明顯的佛教世界觀的語言。郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷2上，頁119。

³⁹ 「以心復心」此工夫牽涉到意識的自我體認的返身性關係，它顯然與認知心的主客對立結構不同。此一詞語出自〈徐无鬼〉，見同前引，卷8中，頁866。

⁴⁰ 同前引，卷1下，〈齊物論〉，頁79。

論？我們不妨重新反省心齋論的內容，心齋的境界誠然達到「虛室生白」、「萬物之化」的層級，但我們不會忘掉莊子說心齋時的主體狀態是「无聽之以心而聽之以氣」，⁴¹「氣聽」是比「心聽」更深一層的層次。雖然我們可以將心齋論此處所說的心聽之心視為日常經驗的意識主體，而將「聽之以氣」的「氣」視同和常心同等層次的「神」之妙用，亦即「心」與「氣」同質而有顯隱之別。「心」與「氣」的關係放在主體論的角度考量，兩者到底是什麼樣的模態，這是從戰國到明清，儒道兩家諸子都會碰到的議題。無疑地，心氣連體之說在儒道哲學的流傳中，有相當的說服力，而「心氣連體」的內涵被置放在「心」的基礎上，在工夫論的敘述中也常見。從孟子、莊子、《管子·內業》到王陽明、劉宗周，我們都可以看到將「氣」視為精微的主體之意義，事實上，確有「心氣」這樣的詞彙。然而，只從工夫論著眼，這種心氣等同的解法很容易將「氣」作為莊子思想獨特範疇的意義解消掉。

如果工夫論是傳統中國哲學的特色，學者在意識上作轉化的工夫以臻氣化流行之境的敘述相當多，我們總當承認這種境界現象的報導是需要嚴肅考量其理論意義的，因此，以主體義釋氣有其合理面。然而，莊子論氣，恰好不僅於主體義，而是進入了存有論領域，個體之存亡即依氣之聚散而定。這種泛氣論的語言在明清所謂的氣論哲人中，也可見到，不，當說是蔚為大宗。但貌同心異，莊子的思想與他們不同科。明清所謂的氣論哲學家一般沒有無限的人性論的向度，因此，也沒有直造先天未畫前的工夫，莊子卻是此學大家。⁴² 但論及「氣」作為存有論的語言，莊子與各種類型的氣論哲人，包含理學的氣論哲學家與明清時期反理學的氣論哲人，仍然分享了共同的思維模式。「氣」明確地帶有存有論意義的概念應當是在戰國的儒道諸子手中形成的，但它的起源很可能來自古老的宗教概念。

莊子的一體說往心起萬法解，這是一解，這是心學的解釋；氣化萬物又是一解，這是氣學的解釋，兩者同樣有「一」的內涵。問題是如果萬物一體、主客不分是冥契論的內涵，那麼心之普遍性與氣之普遍性到底有何差異？何者是更基礎的？從莊子將「氣聽」置於「心聽」之後，顯然，氣聽是更基礎的，氣是存有學的概念。但氣聽雖已涉入存有之奧祕之境，也有一體無言之感。但「一體」的玄祕之境之所以重要，在於它仍需要被詮釋並帶到人間來，莊子的一體境界的身心存在狀態

⁴¹ 同前引，卷2中，〈人間世〉，頁147。

⁴² 明清的「氣論」敘述有兩型，文字頗多雷同，但義理相去懸隔，關鍵在有無超越義，也在有無證成此超越面的工夫論。筆者分別這兩種文同義不同的氣論，一為先天型氣論，一為後天型氣論。參見楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），〈檢證氣學〉、〈兩種氣學、兩種儒學〉，頁85-126、127-172。

不是絕對在其自體、無法表述的空、虛或無。心齋境界呈現時，莊子的氣仍需「虛而待物」。⁴³「虛而待物」既已言及「待」字，總有等待者與被待者的原始區分，也總有「物」的位置，其說不是預設了某種玄妙的主客關係嗎？

當莊子言及「聽之於氣」，而且主張在氣感境界中有「虛而待物」之義時，我們發現莊子的冥契境界顯然不能指向心學常見的絕對同一之說，也比一般的冥契論者的萬物一體之論還多出了一些內容。他的氣感雖然指向了主體與世界共感的因素，但氣之共感不是建立在無差別性的基礎上的一氣之自我轉化。氣的概念只要一成立，即蘊含了動態、差異性的內涵，也蘊含了與「天」以及與「物」之間的聯結。莊子誠然有「一」的追求，〈齊物論〉有「天地與我並生，萬物與我為一」的境界語言，前一句指向了超越時間生滅的層次，後一句指向了超越空間分別的層次。但「天地與我並生，萬物與我為一」這類境界語言的「一」是否可視為存有論敘述的本質之同一，仍須斟酌。

因為莊子分明說了「既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得无言乎？」⁴⁴ 語言是對經驗的描寫，在「一」的經驗中無一法可說。如果已描述，其描述即是以經驗性的語言報導非認識對象的總體之一，此敘述即不見得到位。面對「境界本身」與「境界的敘述」兩者之間必然的鴻溝，我們是否可以作如下的設想：「萬物與我為一」的「一」之感雖然是在心此主體上所呈現的意識內容，但意識內容之敘述不見得可視為存有論的命題，「與我為一」之「萬物」恐怕另有來源？

筆者認為上述的設問應當嚴肅考量，莊子有言：「聖人懷之，眾人辯之以相示也」，⁴⁵「懷」的境界和「辯」的展現不一定一致。或許在「聖人懷之」的境界中，也就是冥契逍遙的境界中，聖人雖已體一，但他的一之感只是破除了「相」之對待，對於物相之後的「物之在其自體」之義究竟云何，並未涉及。所以聖人的體證落實於具體的人間世時，行者主體深處之氣仍有待於主體深處之萬物傳來非認知義的訊息，才能感通。行者要在根源的、非認知義的層次上，以無知之知的心氣流行和非對象義的物之深層結構相會，得到訊息，並形成最根底的互動。換言之，一體流行的心齋境界中，既有「聽之於心」的一體之感，但「一體」是「感」之內容，卻不是冥契經驗的完整敘述，因為其中有氣聽層級的非認知義的萬物之消息孕

⁴³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷2中，〈人間世〉，頁147。

⁴⁴ 同前引，卷1下，〈齊物論〉，頁79。

⁴⁵ 同前引，頁83。

育其中。後世證道者的體道敘述有種「萬物森然於方寸之間」的報導，⁴⁶ 森然的萬物並不是形容詞，而是實說。

莊子的「朝徹見獨」論、「常心」論似乎可作為他持的論點是常心工夫論的例證，但我們以「心齋論」所述，加上莊子有氣論的存有論思考方式，我們認為「朝徹見獨」論、「常心」論這類心學語言不能視作定法，心齋論才是決定性的語言。我們且再以坐忘論闡釋「一體而有待於物」的訊息所言何事，由此更進一解。坐忘論是莊子另外一個有名的工夫論案例，如果心齋論恰好可以解釋莊子的工夫論有證成物的存有論的獨立意義，而不是以宇宙心吞噬物之獨立。我們同樣可重新反省「坐忘」的內容：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」，這種坐忘是什麼意義？顯然，「坐忘」一詞它不可能是在嚴格字詞意義的「忘」字下解釋的，因為它仍有「同於大通」的內容，雖然這個內容仍是追憶出來的。如果依據成玄英等高道的解釋，坐忘論是典型的常心論的工夫論。我們對於成玄英、陸西星這些解行並重，而且視《莊子》一書是立教依據的高道，不能不特別注重他們的論點。

成玄英、陸西星等人的注解固然很權威，成玄英注疏的年代尤早，更需重視。但「坐忘」論達到的「同於大通」當如何理解，事實上還有更早也更權威的解釋，我們與其看後世莊學學者的解釋，不如看莊子的自解，且看下列的話語：

心養。汝徒處无為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解心釋神，莫然无魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。无問其名，无闕其情，物固自生。⁴⁷

引文所說即是《莊子·在宥》所說的心養論。坐忘論與心養論，不論就名稱或就內容來看，顯然高度相關。《莊子》內、外篇有年代及作者的爭議，《莊子》內篇可代表莊子本人的著作，年代亦較早，這是莊子學者大體的共識。〈在宥〉列位外篇，有可能年代較晚，但也無確切的理由將它排斥在「莊子」作者之外。但即使寫作的年代較後，此篇仍可視為最早的莊子弟子的著作，它的解釋仍有極高的價值。我們看兩篇文字的高度雷同，可以大膽宣稱心養論與坐忘論兩說如果不是同出而異

⁴⁶ 這是陸象山 (1139-1193) 的語言，完整的句子為「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），卷 34，〈語錄上〉，頁 423。陸象山之語當是對孟子所說「萬物皆備於我矣」的詮釋。

⁴⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 4 下，頁 390。

名，要不就是心養論是對坐忘論的另類注疏，也可以說是對心齋論最早期的詮釋。

心養論無疑地提出了心靈的修養可以達到一體的境界，這個境界如果沒有「一」的屬性，一體之說無從談起。但作為超越境界的「一」之心靈，心養之心與凡心之別在於前者的心中無象，亦即沒有主客之別。但無象是否為無物？無象之心是否為無物之心？即使在一體境界中，其一體是否仍充滿了曖昧？

心養論否定了這個答案，它力持無象不等於無物。至人之心中的物失去了被映像的功能，也就是它不以認知的對象或呈現的對象在心中顯現出來，但心中仍有物——一種不對認知心開放的物存焉。而且「萬物云云」，其物還不少，只是其物的性質該如何解，頗費思量。心養論用了一個極具玄思的生物學的隱喻，它說這是「復其根」之物。「復其根」一詞容易令我們聯想「復其性」或朱子說的「復其初」，事實上，筆者認為這些類似語所傳達的都是物的存有論基礎的物之在其自體。「復其根之物」可稱作「物之根」。如果依據後代心學的理解，「物之根」只能是本體層次的狀詞，一如「天根」一詞，一切存在依此本體而立。準此，「物之根」與「天根」是同一種指涉，它指向了本體。根是根源義，這個來自植物的隱喻指向葉、莖都依根而發，枝葉皆仁，全樹皆本，⁴⁸ 也可以說全樹皆根，全樹不能脫離根的基礎。而以常心釋「根」，這是一種常見的解釋。

但「根」放在「心」上解，這是一種方向，我們還是忘不了莊子的氣聽比心聽更根源此義，也忘不了「物之根」的隱喻仍舊有「物」的隱喻內涵。常心境界中的一體顯然沒有「物」之感存焉，但無物之感意指沒有認知架構的「物」存在，未必指物之根源即為虛妄。主客對立架構的消失與物之存在不存在，畢竟不是同一種語義內容。莊子說「聽之以氣」的層次顯然是一種對體道經驗的解釋，但「氣聽」指向「虛而待物」的內容，這種「物」不可能是經驗意義的，否則，「一體」之說無法成立，它只能預設了「無物之物」存焉。⁴⁹ 回到心養論的脈絡，這個「根」的性質不對認知心開放，它只在「聖人懷之」的「懷」中感受到。但既然懷之，總有被懷者存焉。莊子的「物之根」仍保有「物」義，「物之根」這種「物」義在認知心上不能映像出來，只能在聖人之懷中顯現，事實上，也就是在具備萬物一體經驗

⁴⁸ 仁（種子）與樹的一體難分關係，方以智著作常用，如：方以智著，張昭焯整理，《象環寤記；易餘；一貫問答：方以智著作選》（北京：九州出版社，2015），《易餘》，卷上，〈一有無〉，頁429-430。

⁴⁹ 「無物之物」是王龍溪「四無」說的一無，參見吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷1，〈天泉證道紀〉，頁1-2。「無物之物」的解釋並沒有違背王陽明的格物義，只是王陽明認為它是「上根人」之語，亦即它是上根人造道的境界語，而不是理論建構的解釋語，也不宜作為接引眾生的工夫語，本文認為王龍溪與莊子所言可以相呼應。

的體證者身心上顯現。「物之根」不是限制性的概念，它是境界論的概念，它是理學所說的「物性」的一種型態。如果我們將「物之根」的概念放在康德 (I. Kant, 1724-1804) 脈絡下解，不難看出物自身的影像。⁵⁰

從心養論再回到心齋論，我們看到在深沉的萬物一體的境界中，論其實質，常心並不是沉入無邊的闇默，它不是絕對地在其自己，不是絕對的光明同時也是絕對的黑暗之冥契同一。⁵¹ 不是！莊子的常心論境界仍舊有「一而萬」的構造，這種「一而萬」的構造屬於非認識的領域，有非主客對立的知，也有非主客對立的物。心齋之心既已外於感官，外於心知，也就是外於意識的努力所及之層次。此時的主體是氣化主體，它躍出了主體的框架，進入了一氣流行的存有論根源區域。而當經驗性的主體轉為全身感知的氣化主體時，它所感之物也就同時由日常世界的位相回到它的本初地位，莊子說那是「天」的層次，回到它在存有論上的太初的地位。一旦主客同時返回自性，認識結構也就改變了。在沒有感官的外感與範疇等知性框架的作用下，此時的待感官而知之知並不是認知心之心知，而只是氣的流通之感，氣的流通會帶來有意義的訊息，我們可稱呼為氣知。

如果我們以「心齋論」泛指莊子在主體上作轉化心性的實踐哲學，它似乎有兩種亞型，其實是兩種解釋。一指向絕對同一的常心類型，一指向「虛而待物」的一多相容類型。前者近於內向型冥契論，後者近於外向型冥契論。本文認為沒有兩種亞型，莊子的心齋工夫論之一體都指向了人與世界深層的共在，而不是以主體吞噬客體。心齋經驗呈現了主體無知之知的深層真實，也呈現了客體無物之物的深層真

⁵⁰ 黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831) 說康德的「物自身」一點都不玄祕，再也沒有比「物自身」更容易了解的事了，它只是抽離了感覺、觀念、思想經驗等等之後的他界。他說：「康德哲學中著名的『物自身』(Das Ding-an-sich) 一概念在這裡便顯示出它的起源了。所謂物自身只是抽象的自身反映，它不反映他物，也不包含任何有差別的規定。一般講來，物自身只是堅持著這些規定的空洞基礎而已」。引文見黑格爾著，賀麟譯，《小邏輯》(北京：商務印書館，2017)，頁 268。「物之根」是境界語言，可體證而得，此義未必康德所能允許，黑格爾對帶著冥契經驗痕跡的物之根也未必能正視。倒是牟宗三 (1909-1995) 對「物自身」的理解(或改造)帶有更明確的價值意味，其義反而與「物之根」之說相近。牟先生的「物自身」之說，參見李明輝，《當代儒學之自我轉化》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994)，〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉，頁 23-52。跨文化的哲學概念之會通非本文所能及，但黑格爾的解釋至少提供我們進入莊子「物之根」的一條線索。

⁵¹ 雖然莊子在〈在宥〉篇曾假借廣成子的語言，表示自己可以「與日月參光，吾與天地為常」，體道的境界既以上至「至陽之原」，又可下潛達到「至陰之原」。郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 4 下，頁 384、381、381。這類的敘述如解作徹底的同一型冥契論語言，固然在文理上說得通，但因為此段敘述對於「物」的存有論說明不清晰，所以其內涵恐怕還是要放在莊子氣化論的格局下詮釋。

實，兩者同時呈現。換言之，在無我（無顏回）的意識構造中，衛君也無化了，心齋事件同時完成了主體與客體的轉化。但轉化後的場域仍有非認知義的顏回與衛君存焉，非顏回之顏回與非衛君之衛君相坐而忘，緘默而通。莊子將這套無知之知的心齋論用於政治，其實也就是用於人間世所有的領域。聖人轉俗成真，將大道體現於人間世的一切活動時，他沒有以主體吞噬客體，他是主體的提升轉化現象界的主客對峙，並在深層的會通中，默契了「物之根」（也就是物自身）傳達出來的訊息。在至人的遊乎天地之一氣的一體境界中，有一種根源性的主體與世界共在的互動。⁵²

四、技藝工夫論：以天合天

莊子的第一類工夫論以「心」的轉化為焦點，第二種類型的工夫模式以物為轉化的焦點。物的轉化靠技藝，學者要從技藝中體道，本文稱作技藝工夫論。在《莊子》書中，尤其是〈達生〉篇，莊子提出許多體道之士都是匠人。這些匠人透過技藝的身體行為，最後也可達成身心的轉化，同時又達成技藝運作之物的轉化，兩者一起進入「天」的層次，莊子說這些人是「體道」之士。但論及莊子的技藝之道，《莊子·養生主》所述「庖丁解牛」是則更膾炙人口的故事，庖丁之牛是中國人文傳統第一牛，禪宗的牧牛圖之牛則是第二牛。庖丁之牛與禪宗之牛分別引領後學走向玄妙的祕境，庖丁的身分較低俗，其牛更人間，所以庖丁之牛引發的精神境界也就越顯奇特。

莊子的聖人常以工匠或勞動者的面目顯現於世，他提出不少技藝工夫論的案例。《莊子》外、雜篇中常見這種議題，但較詳盡的案例應當是內篇的〈養生主〉以及外篇的〈達生〉，而這兩篇論具體生活通向道的篇章卻都以「生」名篇。不論養生或達生，皆指向生命技藝，莊子顯然認為一種在技藝上體道的行為有助於生命的通達。如果我們將莊子的技藝事件和當代左派的勞動事件稍作比較的話，不難看出莊子取徑的特殊處，他顯然不將技藝和勞動的價格或生產的模式這類政治經濟學的議題掛勾，而是將技藝和生命的展現連結，莊子的技藝工夫論提供了一種另類的勞動哲學，也可說是另類的生命哲學。莊子指出工匠在操作技藝的過程中，如果能

⁵² 但修養有成的聖人是否可以達成政治安全的目標？或許仍可細論。中國傳統思考政治問題時，政道的思考不足，因而也不易從體制上解決問題。諸子百家都碰到認識論的障礙，不只莊子為然，但這是另一個階段的議題了。

夠達到理想的技藝效果，其成效無異於生命因通暢而完成成長的目的，可達生，可養生。顯然，技藝主體以及奠基於生命表現上的身體主體（或者用傳統風味的語言講，是種形氣主體或稱作氣化主體），兩者密切相關。沒有形氣主體居間運作的技藝無法達到技藝的絕頂層級，絕頂技藝是主客俱化的構造。

回到著名的庖丁解牛的故事，莊子假借一位名為丁的廚師的解牛事件，講述由技進道的義理。庖丁解釋他從事解牛的技藝行為時，如何體道之事。這則故事相當有名，但我們還是可以稍微鋪陳一下，他說及這樁事件的完整過程如下：（一）庖丁開始解牛時，雙眼所見盡是牛之整體。（二）解牛三年後，他施刀解牛之軀體時，所見無全牛。（三）從「全是牛」到「無全牛」的對象之轉變依賴於從「目視」到「神遇」的轉變，也就是庖丁的勞動主體的性格轉換了。（四）從「全牛目視」到「無全牛神遇」的過程，庖丁需依賴意識對牛的「天理」的掌握。也就是他必須透過感官所了解的對象之組織結構，掌握了物的本質，「天理」即是感官所了解的經驗之理。主體因其固然之天理，日深月化，才可操刀順利。（五）從「全牛」到「無全牛」的過程中，作為中介之物的刀之運作也由主客相斲到主客相融，中介成了透明體，其體質居然沒有厚度。牛體對刀刃的阻力消失，人、刀、牛三者一體，融會於主客合一的架構中。（六）完善的解牛事件發生時，庖丁的全身是完整的機體，首、肩、足、膝的動作協和一致，其動作彷彿如音樂、舞蹈的動作一般，其意義的構造不能分段分節而觀。

我們分析庖丁解牛的事件，發現他完成完美的技藝事件時，能所都曾經歷主體（我）、客體（牛）、中介（刀）性質的轉化。始階段的庖丁與終階段的庖丁、始階段的刀與終階段的刀、始階段的牛與終階段的牛，處於不同存在意義的世界。庖丁處在操刀初施的階段時，主體的運作以感官的施用為主，作為中介的刀則處在與主客雙方都互相磨合的過渡期，而其時的牛是以對象之物的面貌出現。等解牛事件達到神乎其技的等第時，運作的主體是超越感官作用的「神」，而作為技藝的客體之牛則不再以對象的身分出現，它是無對之對的非象之象，所謂「無全牛」。至於原為主體施於客體的中介之刀在主客轉化的過程完成後，它即透明化，沒有中介原有的阻礙性格，化為「無厚」的存在。它事實上成了主體的延伸，也成了主客融會後的新結構的一部分。

庖丁解牛事件完成時，此事意味著不同意義世界的轉換也同步完成，包含主客在內的整體世界齊登法界，而世界意義的轉化要建立在世界存有論基礎轉化的前提上。兩種意義的轉化不是憑空而起，也不是只依宗教領域中常見的意識經營行為，

如靜坐、調氣、齋戒等，即可完成。莊子提醒在具體的職場或技術的場合，我們要尊重物的原初地位。亦即「庖丁解牛」作為事件發起者的主體所以能夠與客體融合，主客融釋，前提是主體要尊重客體的「天理」——「天理」是由「物之初」的「物」提供給庖丁的。庖丁的自我此時要先虛位，它要依照牛的天然結構（天理），隨勢蜿蜒。物的客觀秩序（天理）享有技藝行為的優位性，庖丁只有認識物之「天理」後，才可以融化天理，深入物之自身，理無理相，所見無全牛。

莊子的聖人常以匠人的面目行走於世，庖丁不是唯一的例子，陶匠、木匠、射手、畫師、騎師、舟子等等人物皆輪流上場，代莊子發言，〈達生〉一篇的體道匠人尤為密集，這是極特殊的體道人物的選擇。也許李約瑟 (J. Needham, 1900-1995) 的觀察有些道理，他認為莊子注重勞動，對工農階級有深厚的同情，對中國的科技進展也有很大的貢獻。⁵³ 但莊子借匠人之名以行自己的理念之實，重點可能不在他的左派意識。莊子對當時的貴族生活是不滿的，但他並不以自己的貧賤生活為恥，我們看不出他有改善自家生活的記載，他似乎也不怎麼鼓勵革命的造反行動。莊子曾為漆園吏，對漆匠的生涯模式應當很親近，對其他的工匠生活應當也不陌生。戰國是中國工藝技術極發達的時期，莊子如果嫻熟當時的工藝技術，與工匠的生命頗能相應，此說應當很合理，但經濟議題在莊子思想中似乎不佔有重要地位。簡言之，莊子的生涯中應當有些匠人意識的成分，但他關心的重點不在技術與各種權力的關係，也不在經濟的議題，他是否有意願和馬克思 (K. Marx, 1818-1883)、列寧 (V. Lenin, 1870-1924) 對話，也很可疑。身為關心在人間世體現逍遙精神的時代巨人，莊子的眼界更高，他重視的要點是匠人的技藝顯示的道之內涵。

我們分析莊子的技藝之道，發現技藝不會停留於技藝自身，所有的技藝都是向道轉化的中繼站，技藝事件一樣可以進入主客消融的境界。一件技藝的行為同時造成主體的深層轉化，由官知入神欲；也促成了物的性質的轉變，它由對象義（牛）進入非對象義（無全牛）。就結果論，它和心齋事件同樣完成了由俗轉真的存有論的轉換，世界的性質不同了，主體與客體同時進入一體無分的世界。差別在技藝行為的主客結構中，常夾有中介之物，如庖丁之刀、梓慶之刨、畫師之筆、騎師之繩、舟子之槳、陶匠之均。這些中介物連結了匠人與作品，它成了主體的延伸，當這些中介器具因主體化而一體化後，匠人藉著它，創造了大道流行的器具世界。

庖丁解牛的化境可以類比於心齋論的聽之以氣的層次，和外向型的冥契論也是

⁵³ 李約瑟著，陳維綸等譯，《中國之科學與文明》第 2 冊（臺北：臺灣商務印書館，1975），頁 154-203。

可以類比，因為在一體境界中，它一定牽引到物，牽引到客體，它完成了主客雙方存有論性質的轉換工作。莊子的技藝證道的模式所蘊含的外向型冥契論結構其實不難爬梳出來，莊子的世界可以說是一種詭譎的兩重世界。如果用後世高僧常用的語言表達，可以說是「即」的兩重世界。所謂「即」者，我們很容易想到天台家知禮的名言：「今家明『即』，永異諸師。以非二物相合，亦非背面翻轉，直須當體全是，方名為即。」⁵⁴「當體全是」意指「X 即 Y」的 X 與 Y 不是兩獨立項，也沒有歷程義，而是當下當體全是。但「當下當體全是」也不是邏輯的同一律，而是當體相反而一，這是天台宗的即之詭譎。但「即」之詭譎是否即是天台宗之二法門？「當體全是」的「理毒性惡」是否即是天台山家的獨特主張？筆者認為我們或可從專義與寬義兩方向解之。放在天台宗即九法界而成佛的主張，「即」字所依之主體不是真常心，而是一念無明法性心，這是天台宗特別的主張。⁵⁵

但如果我們持寬義解，凡玄論有無限心主張，而且其無限心又兼顧經驗義（如無明之義）與超越義（比照法性之義）者，即難免有天台宗「即」之詭譎之說興焉。莊子說道「在屎溺」，⁵⁶道豈屎尿耶？但道具存有論意義時，道在當下，道遍一切，「道在屎溺」亦是稱理之談，筆者毋寧認為「當體全是」的「即」字義也可以視為共法。以俗觀之，現象（萬物）即現象（萬物），屎尿即屎尿；以真觀之，現象（萬物）即無相之相，道即屎尿。真不離俗，所見無全牛。庖丁剖解的那頭牛的最後命運是以物之根的身分（其義見後文），遭逢了無厚度的刀刃，並在如土委地的剎那，幫助庖丁完成技藝的目的。道在屎尿，道也在牛，禪師與高道的「乾屎橛」以及技藝之道所解之牛都是「一念無明法性心」之載體。牛是莊子透過技藝獻給大道的中介，就像三代之前，作為大牢的牛是透過巫祝的祭禮獻給神祇祖靈的中介一樣。

技藝的化境預設了主客雙方同時的轉化，主體的轉化意指由官知（官）進入神欲（神），⁵⁷這是無心之心的「心之初」；同時伴隨而起的是客體的轉化事件，

⁵⁴ 知禮，《十不二門指要鈔》，《大正新脩大藏經》第 46 冊（臺北：新文豐出版，1983），卷上，頁 707。

⁵⁵ 牟宗三的《佛性與般若（下）》可以說即為此義背書。此書關鍵的論證可說在如來藏心緣起與一念無明法性心的即九法界而成佛，在兩者間作一本質性的區隔。牟宗三，《佛性與般若（下）》，《牟宗三先生全集》第 4 冊（臺北：聯經出版，2003）。

⁵⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 7 下，〈知北遊〉，頁 750。

⁵⁷ 《莊子·養生主》云：「官知止而神欲行」，此句常解作「官知停止而神欲運行」，「官知」與「神欲」被解作名詞。馮耀明認為「知」與「欲」當作為動詞，「止」字也不是停止義，而是停駐義。參見馮耀明，〈莊荀詁釋四題〉，《東海中文學報》，38（臺中：2019），頁 1-34。馮說

客體的轉化意指由物之貌象聲色進入無物之物的「物之初」。⁵⁸ 莊子對於非經驗的主體以及非對象義的客體皆可稱作「天」，相對地，對經驗性主體的感性與智性以及現實界呈現於感性主體而成為認知的對象者，則稱作「人」。⁵⁹ 當技藝事件進入化境時，已轉化的主體碰上已轉化的客體時，兩者相會的構造不是以認知主體面對認知對象，而是以無知之知回應無物之物，這種回應不是意識的且對列的，而是超主體的神之意識冥會非對象式的「物之初」之物，莊子稱作「以天合天」。⁶⁰ 凡是由技進道的事件都是「以天合天」的模式，匠人在身與物化的運轉中，匠人轉化了他個人現實的身分，物也呈現了它最珍貴的存有論地位之身分，技藝同時彰顯了主客的本質，而其成果也達到了藝術創作的巔峰，一件「驚猶鬼神」之作從此呈現在人間。⁶¹

我們說的「驚猶鬼神」、「以天合天」之語全出自〈達生〉裡記載的一則故事。梓慶是製造樂器的一位巧匠，他要製造樂器之前，一定要「齋以靜心，不敢耗氣」，齋七日，忘掉自己的「四枝形體」後，才敢入山林。然後見木材之「天性」，「形軀至矣，然後成見鑿，然後加手」，亦即梓慶會從木材的「天性」中看成一件隱藏的鑿隱然存焉，隨後乃加手創作。⁶² 換言之，在梓慶動手前，他已先透過木材之「天性」，在木材中看到「鑿」的存在。也就是不是梓慶創造了「鑿」這件樂器，而是他幫「鑿」從材料中走出來。梓慶的用語和庖丁的用語可以相互發揮，庖丁說他解牛前，要先了解牛的「天理」，才可「奏刀騞然」地完成解牛動作。而且解牛前，他也不敢耗氣，他要「怵然為戒，視為止」云云。⁶³ 解牛與為鑿，敘述的結構是一致的。

梓慶削木為鋸和庖丁解牛顯然是意義類似的兩樁寓言，兩則故事都指向了技藝工夫論的特殊性格。莊子的技藝工夫論不同於心齋工夫論者，在於此工夫當先承認

可能更合理。

⁵⁸ 《莊子·田子方》記載莊子假老子回答孔子云：「吾遊心於物之初」。郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷7下，頁712。細節見後文。

⁵⁹ 莊子論「天」、「人」，有數義，一是天然與文明的對照，如「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人」。一是分別意識（感官與理智）的有限之作用和無分別意識的全體之知的對照，如「知天之所為，知人之所為者，至矣」；「古之真人，以天待人，不以人入天」等等皆是。同前引，卷6下，〈秋水〉，頁590；卷3上，〈大宗師〉，頁224；卷8中，〈徐無鬼〉，頁866。

⁶⁰ 同前引，卷7上，〈達生〉，頁659。

⁶¹ 同前引，頁658。

⁶² 同前引，頁659、659、659。

⁶³ 同前引，卷2上，〈養生主〉，頁117-118、119。

物在事件中的優位性，或者說物與心彼此平等的伙伴地位。一般的技藝是主體對於物的加工，物是材料的提供者，主體借物創造了器。道之技藝一方面可以說是物之自我實現，物中有「天理」。匠人之因物制器只是幫助物將其隱藏於物中之器引發出來，器之出現即是物之「盡性」。更恰當地說，「由技進道」的技藝事件可以說是建立在物我共在基礎上的一則轉化行為，因為主體原本與物連結的隱藏性知識經由學習的過程，與物互動而成長而成形。創作的時刻來臨時，主客冥合，匠人奏刀豁然地剎那間完成，創造成果。進入物自身境界而完成技藝之道的事件是樁神祕工程，樂器既是從木中被呼喚而出，其現身也是潛存的物我共在的知識之完成，此之謂「以天合天」。

在「以天合天」的神祕工程中，第二個「天」字是物之「天」，物之「天」是不可知的，因為它不是認知的對象。但它卻不是不存在的，而且不是沒有進入的線索，線索即在物顯現於現實世界的結構，莊子稱作「天理」。「天理」的秩序如果放在個體上解，則可稱作「天性」。性是個體存在的屬性的總結，「天性」也顯現於個體的現實存有的結構中。

「天理」與「天性」在後世工夫論大暢的年代，如佛教與王學的文獻中，其位階通常會由日常義往玄妙的形上義或境界義提升。後世的「天理」或「天性」之義，大體是從作為存在原理的本體落實於個體的天人銜接處著眼，亦即個體的超越依據處，如佛性或天命之性即是。莊子當然也有玄妙的形上學與工夫論的主張，相對於《莊子》書中充沛的技藝案例，這些語言可以看出更理論化的走向。但回到莊子作為一位強調在具體生活世界體證逍遙之境的哲人之立場，我們有理由宣稱他的形上不離形下，亦即不離形。天理即在生活世界的物之理中展開，天性即在生活世界的物之性質中顯現，現實世界的物之理則是匠人進入物之天唯一的管道。

「物之天」不可認知，但作為不可認知的「物之天」會透過有認知內涵的「天理」，顯現於耳目心知之前。莊子強調匠人如果沒有經過認知作為對象的物之天理，同時在主體的心知層面體現與物之天理相應的內容，主體的內容不會日愈與之相契。而由於物之天理繁複異常，如牛之肌理隨品種、雌雄、年齡、風土氣候而有差異，不可一概而量。所以主體進入物之天理的過程必然是漫長的，主客由相拒而相融，其成熟期必然需經由長期的累積過程，乃可達成。加上作為中介的器具之主體化不可能一蹴而及，這個過程注定是漫長的。庖丁的刀之完缺狀態隨著庖丁操刀後一月、一年、十九年，年年精進。狀況不同，當然與技術熟不熟練相關。但技術熟不熟練的原因可說源於主體、刀與牛的天理之調適狀況不一樣所致。主體、刀與

物相契至極，此際即可進入物之本然狀態，也可以說進入物自身之境，也就是莊子稱之為「物之初」的境界。⁶⁴

一件完美的技藝行為通常在主客雙方融會產生非經驗性的變形作用時發生，如完美的射箭，射箭者的主體會凝聚於無分別的瞬間，由箭自射，它射，而非我射。射的箭靶不見得如現實世界中空間結構裡的靶的，相反地，紅心的面積可能由點而球面而桌面般的擴大。⁶⁵ 它射時，主客進入渾化之境，射箭事件即告完成。⁶⁶ 滑雪順暢時，眼前之景、橇下之地，如風般地疾馳而逝，無能辨識，也無從辨識。滑雪者的主體在指揮全身的动作與雪橇的運行間，自動調整，兩相配合。久而久之，主體退位，身體登場，滑雪乃人與雪橇之合一，人與境也在運動中快速地融合。⁶⁷ 運動事件與技藝事件往往需要精神的極度集中，如庖丁解牛至乎盤根錯節、糾結難施之時，他要「神凝、視止」，其心志。⁶⁸ 然後於電光石火的剎那，揮刀解之。技藝的完成無主客之別，但技藝的起點卻不能沒有主客之別。但與其說是有無主客之別，更恰當地說，技藝工夫論從起點至終點，始終是主客雙方的相融合作。

技藝工夫論與心齋工夫論同樣有工夫實踐的內涵，兩者皆可達到主客雙化、一體呈現之境，但技藝事件明顯地預設了主體與物合作伙伴的關係。沒有物提供了認知主體得以聚焦的「天理」，技藝無法啟動；但沒有認知主體進入物的領域並發生了物的再創造，也沒有技藝可言。我們如想追究由技進道的內容，不能不追溯到物的存有論的地位。莊子是心學大家，此義在六朝後大顯，「以其知得其心，以其心得其常心」，這種語言可視為莊子思想體系中的決定語。但《莊子·則陽》也說過：「知之所至，極物而已。」⁶⁹ 這種話語在心學大盛的年代殊少受到重視，但

⁶⁴ 莊子的技藝之道採漸修的方式，知識的累積為最終的完美一擊奠定基礎。莊子的技藝工夫論模式與朱子的格物致知的構造頗近似，此義待發，茲不細述。

⁶⁵ 這是列子提出的案例，參見楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，1979），卷8，〈說符〉，頁242。《列子》一書的內容和《莊子》時有相互發明處，射藝之事即是如此。

⁶⁶ 莊子與列子都引用射箭技藝的體道之事，一本有趣的老書《射藝中的禪》描述一位哲學家如何在射藝中證禪之事。參見奧根·赫立格爾 (E. Herrigel) 著，顧法嚴譯，《射藝中的禪》（臺北：慧炬出版社，1979）。

⁶⁷ 滑雪的技藝之道的故事參見方萬全，〈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267-268。

⁶⁸ 「其心志」一詞見《莊子·大宗師》，前代注家認為「志」字乃「忘」字之誤。參見王叔岷，《莊子校註》上冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999），卷1，頁212。然而，志為心之所之，亦為心力之集中，莊子的技藝事件通常也要預設心力集中的環節，所謂的「其神凝」。「志」作動詞用，也解得通，原文似可不改字。

⁶⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷8下，頁914。

面對心學大盛之後的天崩地解的時局，晚明一些傑出的學者曾大力發揚莊子的物論思想，他們是從存有論的觀點出發所導致的結論，〈則陽〉這段話就重要了，「物」被提升到莊子學史上從未曾有的高度。⁷⁰

我們從技藝工夫論的觀點出發，居然也達至了同樣的結論：物論在莊子思想體系中佔有核心的地位。論及莊子的工夫論，心知是要內斂至極，剝盡物之意象，以至乎平常心？或是心知需神與物遊，以至乎物之天，以完成對物的本來面目之體證？何者是工夫究竟？莊子到底屬於三教傳統下的唯心論哲人呢？還是物論思想家呢？

五、物之初與氣化存有論

莊子的心齋工夫論與技藝工夫論都有超脫主客對立的一體之感，這兩種工夫論到底是什麼樣的關係？這個問題在莊學史上或在今日的莊學研究中，雖然都會被觸及到，但似乎沒有成為重要的議題。然而，正是這兩種工夫論都牽連到主客轉化的過程，所以關注的重點落於哪一方，即會造成議題的偏向。當我們從主體轉化的觀點著眼，超主客的一體之感會成為關注的焦點，莊子容易以「遊心太玄」的體道者的身分出現於世，其一體敘述很容易和冥契經驗的議題連接並論。但我們從客體的轉化考量，作為他者之物的問題就不能不出現。因為一體之感的「物」之消失不見得指向物為無，或物為空，個體義消失，存在的真諦即是物我無別的同體。因為「一體之感」的心靈經驗與「一體無別」的知識判斷，兩者屬於不同類型的命題，後者往往要加上存有論的內涵。

所以「萬物與我為一」之說可以有兩解，它固然可能指向物我由同一的本質所構成，後世常見的解釋是「空」義、「無」義，或是一種可作為本體的宇宙心，大乘佛教的真常唯心系近乎此路。本質相同，物我差別在「相」而已。但此一敘述也不無可能只是指物再也不是以感觸的對象之身分出現，但它未必沒有其他的身分。亦即一體之感中的物雖然不再是經驗世界中的物象，但它並非不存在，它只是回到「物之初」的狀態。

「物之初」一詞出自《莊子·田子方》，此篇記載一則故事：孔子曾拜會老子，老子其時剛沐浴畢，「方將被髮而乾，慙然似非人」。孔子屏息稍待，等一切

⁷⁰ 拙作〈遊之主體〉一文略已觸及此義，參見楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版，2016），頁173-224。更詳細的討論當放在第三系理學的架構下呈現，此處不及鋪陳。

就緒，彼此會面後，孔子乃慨然嘆道：「向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」〈田子方〉記載的老子形象極特別，後世注家多認為其體姿指向了某種超越精神類型的特殊境界。果然，老子即回答道：「吾遊心於物之初。」接著，老子再進一步答覆孔子之問，以釋其疑。老子一方面說他既處於心不能知、口不能言之境，他碰到三教中常見的語言與道矛盾的窘境。但他一方面卻又大發議論，演化出宇宙生成的道理，這種宇宙論的敘述應該是對「遊心於物之初」的經驗的詮釋。⁷¹

〈田子方〉篇此則記載的老子境界，類似心齋工夫論境界，顯然，他的精神曾遊歷某種體道境界，我們觀察其言：心不能知、口不能言以及「遊心於物之初」云云，可想像其梗概，這些語言和「心齋」型語言似乎相去不遠。但此則記載既言老子「似遺物離人而立於獨」，又說他「遊心於物之初」，老子在「立於獨」的境界時，到底是「遺物」，亦即沒有物之存在？還是回到物之「初」的型態呢？在道家的用語習慣中，時間之起源的「原」、「初」等詞語通常不是指時間的源頭之義，而是指存有論的基礎之義。而「遺物」之「遺」就像「坐忘」之「忘」，都不是記憶失能之意，而是物象之消逝。但物象之消逝究竟是境界語言？還是存有論語言？它究竟是指一體之中沒有認知對象的物的存在，境界本身不提供分別物我的判準？還是其義指向物的本性或本質即是空或無，悟覺呈現時，世界回到它的本質，虛空粉碎，物我同時進入絕對無別的玄冥中？

老子新沐後，掘若槁木，似「遺物離人而立於獨」，這些敘述很容易令我們聯想到女偶與南伯子葵論「朝徹、見獨、入於不死不生」之境，兩則敘述都觸及了「獨」之境界。「獨」之境界顯然碰觸到作為世界根基或世界起源的原點，遠離一切分別，純粹地在其自體，三教的用法稱作本體。如果我們說莊子此處工夫論所臻之境界與冥契經驗相當，此觀點籠統說來當可成立。在冥契論的研究中，一向有內向型與外向型兩種冥契論的解釋之分別。如依史泰司所說，內向型冥契論與外向型冥契論同是冥契經驗的類型，但前者是更完整而精進的類型，它是學者以意識在意識上努力轉化之極致。冥契境界呈現時的內容躍出時空形式之外，渣質盡去，意象全融，學者完成了徹底一體之本質。相對之下，外向型冥契論雖然也有一體的經驗，但一體的經驗中仍有萬物之意象，一多實質上並未融化，時間的形式也沒有跳脫，所以我們在此境常可看到宇宙生化的訊息。史泰司的冥契論帶有濃厚的印度文明的精神，印度文明之冥契論傾向不可言說的絕對之一，史泰司視內向型冥契論為

⁷¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷7下，頁711、711、712。

此種類型的工夫的完成型態。一多未融這個現象只能表示其人之本質尚未窮盡，其人之工夫仍有待進一步的提煉。它要進至一切意識內容剝落，迴脫塵根，靈光獨耀，才算到家。只有超越一切之「一」、之「獨」，此時才是工夫究竟。⁷²

史泰司的解讀有大量的案例作為印證，影響頗大。除了內、外向型冥契論的判準外，他的另一個頗特別的解釋在於提出了有名的論證：矛盾性（或作悖論性），亦即冥契經驗超出了日常生活的經驗，此種經驗本身就是矛盾的。因此，對冥契現象的解釋也超出了對人間經驗的解釋，亦即超出了邏輯法則的限制。矛盾律不再能適用於這個領域，冥契經驗中的敘述容許 A 與非 A 同時成立。假如我們認為 A 與非 A 同時成立是矛盾的話，原因在於矛盾律是認知理性運用的法則。但在不可思議之境即不當依思議的法則行事，矛盾之產生乃體證者依理性的方式加以解釋非理性的領域的結果。如依冥契經驗的內在性質，A 與非 A 同時成立並非矛盾，而是如理之談。邏輯的矛盾律不適用冥契語言，A 與非 A 其實可以同時成立。⁷³ 我們順著史泰司的解釋，更進一層，可以說理性運用的同一律與排他律之邏輯法則其實也不適用於冥契經驗的敘述。

關於莊子的體道敘述到底該劃歸為哪種類型的冥契經驗？是徹底的同一，主客能所無從分別，冥契經驗降臨時，學者會碰到絕對的同一，言語道斷，心行路絕？或是在一體的感受中，體驗者體驗到的一體乃是一中有多，萬象森然，一與多乃非認知性的共在關係？或是內外型冥契經驗的分類無法適用莊子的案例？冥契經驗極複雜，不見得可以找到那麼明確的共同核心特色，本文無能作普遍性的冥契經驗的對比工作，筆者不具備從事比較宗教學研究的資格。⁷⁴ 但由於內、外型冥契經驗之分以及所謂的矛盾律的難題和後世三教敘述中常見的證道語頗有近似之處，如果我們能借路經過，稍加釐清其間異同，對於了解莊子工夫論的境界未嘗不可以有所幫助。

⁷² 參見史泰司，《冥契主義與哲學》，〈共同核心的問題〉，頁 39-172，尤其是頁 160-163。

⁷³ 參見同前引，〈冥契主義與邏輯〉，頁 341-380。

⁷⁴ 遍布於各個文化傳統的冥契敘述到底所描述的是同一種現象？或是不同的現象？這是宗教經驗學的一大課題。Steven T. Katz 於 1978 年曾編一部和 Stace 及倡議共同核心特色的宗教學者大唱反調之書：Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978). 此書編選十位學者之文，他們的論點或多或少都持反共同核心特色的冥契論之說，編者 Katz 的文章“Language, Epistemology, and Mysticism”亦收錄在內，立場尤為鮮明。本文對冥契論的理解沒有 Katz 那般鮮明的反共同特色的立場，但筆者確實越來越傾向於「家族類似性」的提法，也傾向於「敘述」和「被敘述現象」無法完全擺脫。亦即冥契敘述固然指向了非經驗性質的超越真實，但體驗者的體驗內容很難和體驗者生命所依託的文化因素完全脫鉤。因此，其內容也就不能沒有詮釋的成分。

莊子工夫論中的技藝類型所呈顯之境界明顯是接近外向型的模式，亦即在技藝究竟處，主客固然無別，但其無別只是對應著認知理性而言，再也沒有區別的必要條件，但這種無別並沒有抹殺物的存有論的個體性地位，所以才會有「以天合天」的「合」之行為可言。至於在意識上從事轉化工作的「以心復心」之類型，我們可以確定「心齋」敘述者也是「一多相容」的外向型冥契論，因為在心齋境界呈現時，作為身心依據處的氣化之境需「虛而待物」，以得所需要之訊息。比如在「心齋」的敘事架構中，顏回可在此境界中得到國君可能採取的反應，這也是一種另類的「以心傳心」，或者該說「以氣傳氣」。所傳者有知識的訊息，這種知可謂「氣知」，此境界中顯然有非對象義的「物」存焉。

如果我們比較在物上下工夫的技藝工夫論與在意識上下工夫的心齋工夫論，我們發現技藝工夫論與意識領域的心齋工夫論兩者都有超越主客的經驗之敘述，但在超越主體的一體之感中，這些經驗其實仍蘊含了一種非認知性的他者之存在。如技藝工夫論的「以天合天」之境界中，庖丁解牛事件有牛的原初存在，梓慶削木為鐻事件有鐻的潛存完美意象。在心齋工夫論中，「聽之以氣」的境界中會傳來主體期待的國君可能反應的訊息。但由於這些蘊含的他者因素沒有在範疇的規範下呈現，所以事後反思，它們只能是以轉化後的超越性主體內的他者之身分出現，其數說一說萬皆可。外向型冥契論所以常會有「一中有萬」之說，亦不難理解。

但莊子的意識工夫論另有一種表述的模式與心齋論不太一致，我們可稱作「見獨」工夫論。心齋工夫論適用於主體在生活世界作工夫，其境界有生活世界的背景。見獨工夫論則強調藉著意識自我內轉的努力，它可消除掉所有加在意識層上的文化因素（如仁義禮樂），或氣化自己身心上尚未調適的感官機能（如肢體之體能與聰明的官能之成分），最終可以體證作為世界終極依據的神祕之點，所謂「獨」。如果作為世界依據的「獨」義可以成立，那麼，原則上，世界之雜多應該參與了同一的本質，而且此雜多還要有被轉化成為同一的工夫論之機制。不但如此，體道者的心性之依據也要與萬物之本質是同一的，所以才可以在根源上泯除了主客之別。「見獨」敘述在後世三教中固然常見，在《莊子》書中，我們也可從女偶與南伯子葵的對話中，找到典型的敘述，所謂的「朝徹見獨」。由於莊子曾提出不同於一般人心的「平常心」論，「平常心」一詞常被詮釋為一種永恆的宇宙心，它以萬物的本質的面貌出現，此解似乎也合理。所以「見獨」境界加上「平常心」的敘述後，我們很容易勾勒出一種本心緣起的圖像，比如華嚴宗的如來藏心緣起的那種思想面貌。

在意識上作轉化工夫的「朝徹見獨」論和後世心學的工夫論極為接近，女偶說的「朝徹」頗似悟覺的經驗，朝陽照徹的大光明論是悟覺經驗頗典型的用法；而「見獨」所示一無依傍，也像是心學學者所經歷過的「靈光獨耀，迴脫根塵」⁷⁵之境。更重要地，莊子提出「常心」之說時，也有「心未嘗死」之論。這種心靈論頗像後世為存在奠基的如來藏心的論點。牟宗三先生在〈佛教體用義之衡定〉一文中，⁷⁶ 很雄辯而又精細地闡釋佛教沒有儒家系統那樣的本體觀，在緣起性空的教義之籠罩下，物無體性，心亦不可作為生起萬法的創生者。若法界緣起、如來藏緣起之說，皆只是「相」之緣起，而不是本體的創造。在緣起性空的框架下，超乎主客的萬物一體的經驗不需考慮物的體性的存有論地位。

在佛教的如來藏心系統下，因緣起性空的破除個體實存之義，毘盧遮那佛境界所敞開者，即是如來藏心的內涵，沒有他者的人或物之義的解釋問題。即使華嚴義海的浩瀚之如來藏心緣起，或天台的即九法界而成佛的詭譎之即的構造，仍沒有嚴格意義的他者之存有論肯定。因不論他者是人或物，在解脫精神的指導下，意識的深層淨化與轉化是條不斷深沉，也可說是條不斷超越的解脫之路。而依緣起性空的框架，佛子的無相三昧中，不須考慮其超越義的個體性是否存在的問題。佛教當然不是沒有同體大悲或普賢行願的倫理學考量，因而也有對他人或物的道德關懷，但一體中的他者之存有論意義不是其關懷所在。

佛教所說的佛性、如來藏心、空性與個體的關係，在後世的道家之解釋中，也常依同一種模式展開，只是詞語有別而已。佛教之空與道家之無是否可以等質同觀，原本是個爭議極大的課題。但在佛法東傳此一大出世因緣中，道家之無曾充當引介佛法之空的使者，這套「格義」工程是中印交流史上的一大偉業。格義既行，「空」、「無」的內容也就容易同化。比如莊子言無、言虛，後世道家詮釋者即常以佛法之空詮釋之。《莊子》學史上的重要道家的注解，或內丹道家的詮釋，如成玄英的《莊子疏》、褚伯秀的《南華真經義海》或陸西星《南華真經副墨》皆是注莊之名注，它們注解《莊子》一書的體道境界時，往往將「無」從工夫的境界義轉到存有論的用法，佛教的空義被帶了進來，「空」、「無」同義。原本為借路經過的格義方法反而混淆了彼此的分際，無之境界的大顯即是物的個體義之消逝。

然而，莊子的見獨論是否要奠基於常心論上，尤其是否要建立在破壞個體義的

⁷⁵ 此詞語出自百丈懷海禪師，見普濟輯，蘇淵雷點校，《五燈會元》上冊（北京：中華書局，1984），卷3，〈馬祖一禪師法嗣〉，頁133。

⁷⁶ 此文收入牟宗三，《心體與性體（一）》，《牟宗三先生全集》第5冊，附錄，頁599-688。

空性論上，這是頗為可疑的。莊子在論自家思想與老子的異同時，即明言老子是「以本為精，以物為粗」，⁷⁷ 對物的肯定不足。自己則是破除了本精物粗的框架，其運無乎不在，物被提升到更高的位階。在心齋論中，莊子也向我們說及了「聽之以氣」是更根本的工夫境界。莊子的心與氣皆有主體論的涵義，也有存有論的涵義。莊子到底該歸類為後世常見的心學學者，還是該歸類為氣學學者？更精確地說，是否該歸類為筆者所說的先天型氣學學者？這樣的爭議是莊學史上的重大課題。

本文認為我們該嚴肅考慮莊學奠基在氣論上的解釋，就像《管子·內業》的聖人境界到底要奠基在心中之心上，還是要奠基在精氣論上，這是個關鍵的問題。《莊子》一書提供了後世一種超越時空、克服死亡與永恆相會的經驗之敘述，我們在後世會看到一種典型的宇宙心之解釋模式，這是無可否認的。但我們不宜忘了莊子是中國哲人中，提供最完整的氣論之哲人。他的氣論不只是身體主體（亦即形氣主體）的語彙，它也是存有論的語彙，而且這個存有論的語彙往往和宇宙論的敘述分不開。我們前文引〈田子方〉孔子問道於老子，老子其時「離人遺物而立於獨」，在此獨境中，並非真的遺物、離人，而是遊心於「物之初」。所以我們看到正是在此「獨」境中，卻蘊含著宇宙開闢的訊息。換言之，此境中有獨，此獨中有動，有「物之初」之物，莊子的獨境並沒有排除保障萬物的個體性之意義。

物的存在要奠基在宇宙心的心體上，或奠基在氣化流行上，此種解釋所以有那麼重大的意義，在於此事牽涉到對「個體」義的保障。誠然，存有論的思考常將本體的概念帶進對經驗世界的理解，「一」的敘述很容易出現。如果沒有對「個體」義提供更周詳的保證，任何本體語言的敘述都可能帶來本體的暴力。本心含攝一切，一切由本心流，一切回歸此本心，這種「流出一復歸」的思考雖然在後世的心學（如華嚴宗）中常見，其實適用其他不同的「本體」概念的思考，比如如果我們以「神」或「上帝」代替本心，一樣會帶來神祇吞噬世界的結果，黑格爾一再提及的無世界論即是此種思考可能帶來的後果。⁷⁸ 同樣地，「氣」概念存有論化了，它成了泛存在論的解釋原理，如果沒有其他的補充的原理，一切都可解釋其實也就

⁷⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 10 下，〈天下〉，頁 1093。

⁷⁸ 黑格爾論斯賓諾莎 (B. de Spinoza, 1632-1677) 或帶有所謂「東方」色彩的哲學時，即會用到此一詞彙，如黑格爾著，賀麟等譯，《哲學史講演錄》第 1 卷（北京：商務印書館，2017），頁 110、125、139、144 等處。大概只要有泛神論成分而又缺乏主體性動能因素的哲學，即易流於黑格爾所說的無世界論。

是無一物可以解釋，它遺留下來的問題不會比心學少。⁷⁹

然而，「氣」概念在《莊子》書中或在莊子的美學傳統中，恰好不只是泛存在論的詞彙，它是為了保障人與物的個體義而存在的。論及個體之意義，後世學者最常見的用法即是氣性之不同。不同的氣性雖然同樣分享了「氣」的質性，所有的個體都具備了共通的虛通感應的功能，但它也具備了個體之所以為個體的獨特性。《典論·論文》論及詩文作者的獨特意義時有言：「文以氣為主，氣之清濁有體，不可力強而致。譬諸音樂，曲度雖均，節奏同檢，至於引氣不齊，巧拙有素，雖在父兄，不能移之子弟」，⁸⁰ 曹丕 (187-226) 這類話語乃是中國書論、畫論、文論中的常見語。中國藝文論時常言及的對氣性之重視，其實只是莊子天均哲學下輪轉不息、萬化未始有極的論點的改寫而已。

莊子的氣的概念如何理解？由於「氣」的概念在當代的知識語言不容易找到相應的概念，莊子表達思想時又多用寓言、重言、卮言，亦即少用論述的方式，因此，「氣」與「物性」、「精神」的關係如何理解，此事似乎甚為繳繞。卡西勒 (E. Cassirer, 1874-1945) 曾提出許多古典的哲學語彙來自於古老的宗教學中「瑪納」(mana) 之類的概念，如古印度的「梵」(brahman)、伊朗文明的 xvarenah、羅馬時代的 imperium 等等都有類似的內涵。卡西勒更進一步從希臘哲學處找到平行的例證：「斯多亞的學說，主張一種瀰漫一切的『生氣』——一種呼吸，散布在整個宇宙之中，它賦與一切事物以張力，由之而它們被連繫在一起——還與原始的概念，如波來尼西亞人的『瑪納』，伊羅可的『鄂蘭大』，夕烏克斯的『衛慳』，阿羅昆的『門尼托』等等，表現了非常驚人的類比情形。」⁸¹ 卡西勒相信斯多葛學派說的「生氣」與瑪納概念之相似，不是文學的比喻，而是同根而發。卡西勒的說明如移之於「氣」，應該也適用，莊子等哲人只是將「古層」特別保存了下來，並且加以精煉化而已。

「瑪納」這個詞語意指宗教的神聖在人文世界的初次乍顯，它鍾情於何物，何物即得神聖所鍾，並與周遭世界劃分開來，瑪納是聖俗概念辯證發展的初露天光。瑪納的概念不易掌握，實體乎？性質乎？這個詞彙充滿了濃厚的曖昧。瑪納的概念來自宗教學的領域，和「本心」這些大主體涵義的概念相比之下，瑪納帶有更濃的

⁷⁹ 參見畢來德 (J. F. Billeter) 對莊子氣論說的批判。畢來德著，宋剛譯，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》，22.3 (臺北：2012)，頁 5-39。

⁸⁰ 魏文帝撰，孫馮翼輯，《典論》(北京：中華書局，1985)，卷 1，頁 1。

⁸¹ 卡西勒著，劉述先譯，《論人——人類文化哲學導引》(臺中：東海大學出版社，1959)，頁 106。

存有學的內涵，它是「非人」的神聖之力在經驗世界的破口。「氣」概念和瑪納概念可能隸屬同一家族，⁸² 但氣經過春秋戰國時期思潮的洗刷，氣帶有的個體性的、感通性的內涵更濃。我們有理由認為「氣」概念在莊子或中國哲學中獲得了充分的發揮，它成了哲學論辯的重要概念。事實上，〈內業〉所說的「精氣」⁸³ 即是一種精進版瑪納的解釋。

莊子的氣既有感通作用，也是存有論的語言，它成了推動主體運動的深層依據，也是溝通身一心以及溝通主體—世界的媒介。同樣重要的，它完成了維繫物的存有論的原初的地位，這是對物的個體義作工夫論的保障。

六、結論：物物平等的世界

莊子是位極具玄思妙想的異色學人，他一向被視為是一位徹底朗現人性，也是位徹底深入世界實際理地的哲人。所謂朗現人性、深入世界實際理地，這些語言意味著莊子思想的主軸在於對包含人我在內的現實世界的轉化，以期擺脫層層的心理的、生理的束縛，以進入逍遙無待之境界。至少從魏晉以還，莊子即被視為自由的體現者。自由固逍遙也，他就像傳說中翱翔於九萬里高空的大鵬鳥一樣。而大鵬鳥正是《莊子》內篇第一篇〈逍遙遊〉的逍遙義之象徵，在魏晉時期，圍繞著大鵬鳥的象徵、自由與有待無待的關係、至人心境的自由與「物」之自由的關係，曾展開綿延甚長的探討。⁸⁴ 莊子與儒、佛的義理之關係第一次被嚴肅地看待，後世三教論的原始面貌於茲可見。

莊子的逍遙義是魏晉玄學的一大爭辯，他的逍遙是玄妙的精神自由的概念，但也與「他者」的地位之問題息息相關。莊子的玄妙境界當然不是現實的述詞，它是在一種轉化後的意識上所呈現的境界，它是工夫論語言。在向郭與支道林的逍遙義之爭辯中，向郭的逍遙義總帶有些自然主義的色澤，支道林則明確指出逍遙是至人境界之述詞，此解獲得時人的認同，應該也符合莊子之意。但向郭注逍遙義說道：

⁸² 參見楊儒賓，《五行原論——先秦思想的太初存有論》（新北：聯經出版，2018），〈氣的考古學——風、風氣與瑪納〉，頁 103-150。

⁸³ 黎翔鳳，《管子校注》，卷 16，頁 943。

⁸⁴ 工夫論是莊子思想的一條主軸，這是相當明顯的，《莊子》三十三篇的第一篇是〈逍遙遊〉，晉朝善論玄理的高僧支道林（314-366）論「逍遙」義有言：「逍遙者，明至人之心也。」亦即逍遙不是現實的概念，而是精神自由的概念，萬物之中只有人才有獲得逍遙的資格，而芸芸眾生中，只有至人才可體現逍遙的本質。引文見郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 1 上，頁 1。

聖人不只無待而常通，而且「豈獨自通而已，又從有待者不失其所待，不失則同於大通矣！」⁸⁵ 向郭的注語很容易令人想到工夫妙境中的主體與物的關係之議題，旨趣深奧。但向郭的語言的自然主義的成分太強，未必能暢莊子之意。但注語提到至人的逍遙之境中有「物」不失所待因而可得逍遙之義，如果我們將此際的「物」解作「物之初」，這種詮釋還是極合理的。⁸⁶

作為他者的「物之初」是至人境界該有的內涵，向郭注未必能達到此層級，莊子的思想則不能不含攝此義。莊子確實常活在一種身心轉化後的「一」之境界中，由此俯視人世，這是莊子敘述的視角。但我們不宜忘了，莊子的一之轉化是建立在被轉化的物、身體、他人、器物、世界的基礎上，這些是原初的他者。「一」成就了主體，也成就了物，物的成就即是物的回歸在其自體。換言之，莊子的工夫境界顯示當行動者的身心構造由人入天時，他的意識作用之運作程式即不是主客對列式的，而是融入無分別相的運作中。同時，其經驗世界中所對之意向物，不論是人或是物，也不論其物是總體之自然或是特定的自然之物，它都有由貌象聲色的構造返回其存有論始源的地位，齊登法界。就經驗世界的視角而論，此際的「物」不是物。

但「物」不是現實意義的物，這是一回事，莊子卻又言萬物都會返回到「物之初」的地位，這是超越層次的命題。「物之初」的境界對照於「物」的經驗世界而發，莊子的工夫論要求學者轉化經驗世界的物之性格以進入其存有論地位之「初」。「物之初」的本來面目蘊藏於神祕的一體的經驗中，此際的物以在其自體的非對象之身分朗現在體驗者不知其內涵的境界中，這種「一體之中含攝物之初」的內容可說是《莊子》一書真正的祕密所在。在這段追求轉化的過程中，我們看到莊子時有強烈的孤寂之感，他似乎溶進了道之流行，「獨與天地精神同往來」。更恰當地說，他處於「獨」之境，他彷彿即是道。但莊子的「獨」不是世界的徹底回歸到純一無別，我們不能將其「獨」、其「一」所呈現之境孤立化。恰恰好相反，我們當將其「獨」、其「一」置於深層相通的隱微之世界的格局上。《莊子》書中，「聖人將遊於物之所不得遯而皆存」⁸⁷ 之類的敘述才是莊子的關心所在。⁸⁸

⁸⁵ 同前引。

⁸⁶ 牟宗三先生對向郭與支道林逍遙義的爭辯即認為兩說都達到「一逍遙一切逍遙」之境，但向郭與支道林兩人的理解相較之下，向郭義更為圓融。參見牟宗三，《才性與玄理》，《牟宗三先生全集》第2冊，〈向郭之注《莊》〉，頁209-216。筆者則認為向郭的注語常可上下其講，義理時有滑動，其注未必能證成至人之心的內涵。但如果從哲學的解讀觀之，牟宗三的哲學闡釋自是通人之論。

⁸⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷3上，〈大宗師〉，頁244。

⁸⁸ 在一體境界中，攏聚萬物，讓其回至物之初之境，這些語彙在《莊子》書中常見。茲再舉數例如

莊子工夫論的用心在於重新恢復萬事萬物的本來面目，讓「物」從主體的昇華以復性的工夫後，也同時獲得自性。莊子以無知之知的方式進入蝶舞魚樂的世界，他因不知、不幸，敞開了主體，虛化了主體，任物自顯，萬物因此回歸了自己。莊子不論是遊觀，或是治藝，他都可用無分別的方式，完成了意識努力所不能及的勝義，人與物與世界一齊同化於如如的境界中。

如果說經典是「不刊之常道」、永恆的對話者，它在民主時代即不能不涉入民主的基礎之設定。在今日，主體需深刻地民主化，這種深刻民主化的主體不但可以和他者作深層生命的會通，它的根據還可對物作出存有論的肯定。那麼，如何調整心性主體定位世界的視角，而轉從他者的立場立論，這種考慮不能說不是今日學者該有的核心的關懷。莊子哲學在此提供了一種獨特的視角，他強調學者在與世界互動的過程中，主體經由認知的轉化至無知之境，物（含他人與事物）也才得以回到它自家的原初位置。在表象思維的世界中，主客對立是最根本的結構。「物」是被主體制定的「對象」，「物」失掉身分久矣。莊子認為回到本質之道，關鍵在於學者當擺脫主體對物的材料化、對象化的宰制，超脫主客對立的思維模式，回到「物之初」。

莊子的心學是物學，也是他者之學。在原初的存在狀態中，一中容納了萬物，他者是內在的他者，也是他者在其自體的他者。在深層的原初的一體經驗中，他者與主體同時獲得了存有論的本真的地位，主客的原始分裂被克服了。莊子曾感慨：「萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也」，⁸⁹ 我們有理由期待莊子在孤寂千年後，會逐漸走向一個張臂歡迎他蒞臨的時代。

（責任校對：廖安婷）

下：「官天地，府萬物」；「心養。汝徒處無為，而物自化。……萬物云云，各復其根，各復其根而不知」；「神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存」。同前引，卷 4 下，〈在宥〉，頁 390；卷 7 下，〈知北遊〉，頁 735。類似的語言不少，不再徵引。

⁸⁹ 同前引，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 105。

引用書目

一、傳統文獻

- 方以智 Fang Yizhi 著，張昭煒 Zhang Zhaowei 整理，《象環寤記；易餘；一貫問答：方以智著作選》*Xianghuan wuji; Yiyu; Yiguan wenda: Fang Yizhi zhuzuoxuan*，北京 Beijing：九州出版社 Jiuzhou chubanshe，2015。
- 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。
- 王守仁 Wang Shouren 撰，吳光 Wu Guang 等編校，《王陽明全集》*Wang Yangming quanji* 中冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2011。
- 朱得之 Zhu Dezhi，《莊子通義》*Zhuangzi tongyi*，收入方勇 Fang Yong 編，《子藏·道家部·莊子卷》*Zizang, Daojia bu, Zhuangzi juan* 第 31-32 冊，北京 Beijing：國家圖書館出版社 Guojia tushuguan chubanshe，2011。
- 吳震 Wu Zhen 編校整理，《王畿集》*Wang Ji ji*，南京 Nanjing：鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe，2007。
- 知禮 Zhili，《十不二門指要鈔》*Shibu'er men zhiyao chao*，《大正新脩大藏經》*Dazheng xinxiu Dazangjing* 第 46 冊，臺北 Taipei：新文豐出版 Xinwenfeng chuban，1983。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 輯，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，1997。
- 陳俊明 Chen Junming 輯校，《藍田呂氏遺著輯校》*Lantian Lüshi yizhu jijiao*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1993。
- 陳榮捷 Chen Rongjie，《近思錄詳注集評》*Jinsilu xiangzhu jiping*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1998。
- 陸九淵 Lu Jiuyuan 著，鍾哲 Zhong Zhe 點校，《陸九淵集》*Lu Jiuyuan ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1980。
- 陸西星 Lu Xixing 撰，蔣門馬 Jiang Menma 點校，《南華真經副墨》*Nanhua zhenjing fumo*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010。
- 普濟 Puji 輯，蘇淵雷 Su Yuanlei 點校，《五燈會元》*Wudeng huiyuan* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1984。
- 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校，《二程集》*Ercheng ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1981。

- 楊伯峻 Yang Bojun, 《列子集釋》 *Liezi jishi*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1979。
- 黎翔鳳 Li Xiangfeng 撰, 梁運華 Liang Yunhua 整理, 《管子校注》 *Guanzi jiaozhu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2004。
- 憨山德清 Hanshan Deqing, 《老子道德經憨山解 莊子內篇憨山注》 *Laozi Daodejing Hanshan jie, Zhuangzi neipian Hanshan zhu*, 新北 New Taipei: 琉璃經房 Liuli jingfang, 1972。
- 魏文帝 Wei Wendi 撰, 孫馮翼 Sun Fengyi 輯, 《典論》 *Dianlun*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua 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* 上冊, 臺北 Taipei: 中央研究院歷史語言研究所 Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1999。
- 卡西勒 E. Cassirer 著, 劉述先 Liu Shu-hsien 譯, 《論人——人類文化哲學導引》 *Lun ren: renlei wenhua zhexue daoyin*, 臺中 Taichung: 東海大學出版社 Donghai daxue chubanshe, 1959。
- 史泰司 W. T. Stace 著, 楊儒賓 Yang Rur-bin 譯, 《冥契主義與哲學》 *Mingqi zhuyi yu zhexue*, 臺北 Taipei: 正中書局 Zhengzhong shuju, 1998。
- 牟宗三 Mou Zongsan, 《才性與玄理》 *Caixing yu xuanli*, 《牟宗三先生全集》 *Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 2 冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2003。
- _____, 《心體與性體 (一)》 *Xinti yu xingti (yi)*, 《牟宗三先生全集》 *Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 5 冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2003。
- _____, 《佛性與般若 (下)》 *Foxing yu bore (xia)*, 《牟宗三先生全集》 *Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 4 冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2003。
- 米爾希·埃利亞德 M. Eliade 著, 宋立道 Song Lidao、魯奇 Lu Qi 譯, 《神秘主義、巫術與文化風尚》 *Shenmi zhuyi, wushu yu wenhua fengshang*, 北京 Beijing: 光明日報出版社 Guangming ribao chubanshe, 1990。

- 李明輝 Lee Ming-huei, 《當代儒學之自我轉化》*Dangdai Ruxue zhi ziwo zhuanhua*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1994。
- _____, 《儒家視野下的政治思想》*Rujia shiye xia de zhengzhi sixiang*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2005。
- 李約瑟 J. Needham 著, 陳維綸 Chen Wei-lun 等譯, 《中國之科學與文明》*Zhongguo zhi kexue yu wenming* 第 2 冊, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1975。
- 林永勝 Lin Yung-sheng, 《南朝隋唐重玄學派的工夫論》*Nanchao Sui Tang chongxuan xuepai de gongfulun*, 新竹 Hsinchu: 國立清華大學中國文學系博士論文 Guoli qinghua daxue Zhongguo wenxue xi boshi lunwen, 2008。
- 張 亨 Chang Heng, 《思文論集：儒道思想的現代詮釋》*Si wen lunji: Ru Dao sixiang de xiandai quanshi*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2014。doi: 10.6327/NTUPRS-9789863500445
- 畢來德 J. F. Billeter 著, 宋剛 Song Gang 譯, 〈莊子九札〉“Zhuangzi jiu zha”, 《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*, 22.3, 臺北 Taipei: 2012, 頁 5-39。doi: 10.30103/NICLP.201209.0002
- 馮耀明 Fung Yiu-ming, 〈莊荀詁釋四題〉“Zhuang Xun gushi si ti”, 《東海中文學報》*Donghai Zhongwen xuebao*, 38, 臺中 Taichung: 2019, 頁 1-34。
- 黑格爾 G. W. F. Hegel 著, 賀麟 He Lin 譯, 《小邏輯》*Xiao luoji*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2017。
- 黑格爾 G. W. F. Hegel 著, 賀麟 He Lin 等譯, 《哲學史講演錄》*Zhexueshi jiangyan lu* 第 1 卷, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2017。
- 奧根·赫立格爾 E. Herrigel 著, 顧法嚴 Gu Fayan 譯, 《射藝中的禪》*Sheyi zhong de chan*, 臺北 Taipei: 慧炬出版社 Huiju chubanshe, 1979。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin, 《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》*Yiyi de yiyi: jinshi Dongya de fan lixue sichao*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2012。
- _____, 〈未躡天根豈識人——理學工夫論導論〉“Wei nie tiangen qi shi ren: lixue gongfulun daolun”, 收入景海峰 Jing Haifeng 主編, 《儒家思想與當代中國文化建設》*Rujia sixiang yu dangdai Zhongguo wenhua jianshe*, 北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe, 2013, 頁 574-589。
- _____, 《儒門內的莊子》*Rumen nei de Zhuangzi*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2016。

- _____, 《五行原論——先秦思想的太初存有論》 *Wuxing yuanlun: xian Qin sixiang de taichu cunyoulun*, 新北 New Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2018。
- _____, 《道家與古之道術》 *Daojia yu gu zhi daoshu*, 新竹 Hsinchu: 國立清華大學出版社 Guoli qinghua daxue chubanshe, 2019。doi: 10.978.9866116/735
- 盧國龍 Lu Guolong, 《中國重玄學：理想與現實的殊途與同歸》 *Zhongguo chongxuan xue: lixiang yu xianshi de shutu yu tonggui*, 北京 Beijing: 人民中國出版社 Renmin Zhongguo chubanshe, 1993。
- 顧頴剛 Gu Jiegang, 〈《莊子》和《楚辭》中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合〉“*Zhuangzi he Chuci zhong Kunlun he Penglai liang ge shenhua xitong de ronghe*”, 收入上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe 編, 《中華文史論叢》 *Zhonghua wenshi luncong* 第 10 輯, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1979, 頁 31-57。
- 中鉢雅量 Chubachi Masakazu, 〈神話と老莊—古代人の宗教體驗について〉“*Shinwa to Lō Sō: kodaijin no shūkyō taiken ni tsuite*”, 收入森三樹三郎博士頌壽記念事業会 Mori Mikisaburō hakushi shōju kinen jigyōkai 編, 《東洋学論集: 森三樹三郎博士頌壽記念》 *Tōyōgaku ronshū: Mori Mikisaburō hakushi shōju kinen*, 京都 Kyoto: 朋友書店 Hōyū shoten, 1979, 頁 203-218。
- 島田虔次 Shimada Kenji, 《中国思想史の研究》 *Chūgoku shisōshi no kenkyū*, 京都 Kyoto: 京都大學出版社 Kyōto daigaku shuppansha, 2005。
- 楠本正繼 Kusumoto Masatsugu, 〈全体大用の思想〉“*Zentai taiyō no shisō*”, 《日本中国学会報》 *Nihon Chugokugaku kaihō*, 4, 東京 Tokyo: 1952, 頁 76-96。
- Katz, Steven T. (ed.). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, 1978.

The Other as the Other in Zhuangzi's Philosophy: Reflections Centered on the Theory of Self-Cultivation

Yang Rur-bin

Graduate Institute of Philosophy
National Tsing Hua University
rbyang@mx.nthu.edu.tw

ABSTRACT

Zhuangzi is often regarded as an authority in the realm of spiritual cultivation. This article explores Zhuangzi's theory of self-cultivation and identifies two distinct approaches: one focuses on the transformation of consciousness, known as the "Inner Chamber" practice, while the other centers on the transformation of materials, referred to as the "Craftsmanship" practice. Both methods can achieve a state of transformation where the boundaries between the self and the external world blur, leading to a sense of unity. Zhuangzi's state of unity transcends cognitive boundaries and erases the distinction between the self and the external world, creating a realm of spiritual emptiness. However, the concept of "nothingness" in this realm is a linguistic expression of consciousness, rather than a denial of existence. On the contrary, it elevates and preserves the essence of all things, including the innate essence of material substances, often referred to as the "primordial essence of things." The "primordial essence" is a paradoxical concept, simultaneously devoid of substance and possessing substance, while the "Inner Chamber" of the mind represents "knowledge in ignorance." When this state is realized, there exists an intrinsic coexistence between the self and all things, returning both to their original essence. In Zhuangzi's worldview, the other, or external entities, receive affirmation within the framework of existence, leading to harmony between the self and the material world.

Key words: Zhuangzi, self-cultivation, the other, knowledge in ignorance, the origin of things, individuality

(收稿日期：2023. 9. 1；修正稿日期：2023. 12. 19；通過刊登日期：2024. 2. 26)