

《國立政治大學哲學學報》 第三十五期 (2016 年 1 月) 頁 1-36

©國立政治大學哲學系

自然與自由—— 莊子的主體與氣

劉滄龍

國立臺灣師範大學國文學系

地址：10610 臺北市和平東路一段 162 號

E-mail: synapsealiu@gmail.com

摘要

本文的目的在於展示莊子對自然和自由的理解，這也將涉及如何以新的角度來詮釋莊子的主體理論。首先，我們將藉由尼采對自然和自由的思考以及他對理性主義的批判來展開我們的討論。對莊子和尼采來說，自由是自主個體的目標，而自由的實現則有賴於對自然生命的肯定。其次，我將莊子的主體詮釋為「身氣主體」，此一主體有別於當代新儒家（牟宗三、唐君毅、徐復觀）把莊子的主體視為「精神主體」。當代新儒家傾向於認為自然和自由是對立的兩端，他們當不會同意身體和自然是自由實現的關鍵。但是對莊子而言，自然生命的

投稿日期：2015.01.19；接受刊登日期：2015.04.12
責任校對：劉又仁、劉鎧銘

自我轉化對個體的自主性來說至關重要。肯定生命之所是，也就是自然的本義——自己如此，將會導向自由。氣的思想便是肯定自然生命之所是的思想。如同尼采的哲學構想，莊子所主張的自主個體，是以返回自然的方式來獲致自由。最後，我也將探討莊子如何看待政治自由與自然的關係。

關鍵詞：莊子、自然、自由、氣、主體、尼采

自然與自由—— 莊子的主體與氣*

壹、前言

尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 在《歡快的科學》(*Die Fröhliche Wissenschaft*) 第三卷寫下了兩則格言，分別是 §270 的「你的良心在說什麼？——你應該成為你自己」(KSA 3: 519)。¹ 以及 §275 「什麼是獲得自由的標記？——不再感到自我羞愧」(KSA 3: 519)。這兩則格言具體而微的呈現了尼采思想邁向成熟期的標誌，他終於可以立足於身體的、自然的自我，展開自由的思想。

尼采呼籲要「回到自然！」，但是並非僅僅是回到盧梭式的浪漫主義的自然觀，在此與身體密切相關的自然，既不再是被貶斥或要操控的機械論意義下的對象性自然，也不是有機整體主義、目的論意義的自然。² 在《歡快的科學》第 109 節論及自然世界時，尼采提醒

* 本文為科技部專題研究計劃案的研究成果（計畫名稱：「莊子氣的思想中自然與自由的關係」，編號：103-2628-H-003 -002-MY2）。感謝兩位兩位匿名審查人提出許多深刻的修改意見，受益良多。

¹ 本文所引用的尼采著作均出自 Giorgio Colli 和 Mazzino Montinari 所編的《尼采全集：15 冊考訂版》(Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*)，並縮寫為 KSA，KSA 後的數字代表卷數，冒號後為頁碼。

² 尼采對自然的看法可以呼應孟柯 (Christoph Menke) 對「幽黯之力」(*dunkle Kraft*) 的相關討論，雖然在孟柯的著作《力》(*Kraft*) 中，「自然」(Natur) 並未被顯題化，然而其思路卻和尼采的自然觀有相當大的交集。例如孟柯在界定人生命所內含的「幽黯之力」時，用了三重的否定來說明它。即它 1. 不是「主體的」(subjektiv)：不具有「規範性內涵」(normativen Gehalt)；2. 不是「機械性的」(mechanisch)：不臣服於

我們既不要把它當成是「活的存在」(lebendiges Wesen)，也不要以為它是一台機器，是爲了什麼目的而被打造出來，他說：「別咒罵宇宙無情、不理性、也不要說它矛盾、不完美、不漂亮、高貴。它不想變成任何東西，更不致力模仿人類」(KSA 3：468)。尼采的自然理想與人的自由密切相關。歐洲現代化把人作爲主體的身分推到了最高峰，並且認爲這個成果是人類自身的偉業，愈來愈能被人預測控制的自然即將被人所馴服，人取代了造物者上帝，成爲自己的主人，上帝的死亡宣告同時也意謂著被壓制閹割的自然將無再生之能。尼采一方面批判現代人追求理性的普遍化，無異於弱化、貧化人來自於自然的生命力；另一方面，他也想貫徹啓蒙理性的自由精神，以另類的方式來實現康德 (Immanuel Kant) 在第三批判的計畫，批判地重構自然和自由的關係。

美學作爲感受力的科學，對尼采來說是「歡快的」科學，它向藝術家學習如何擺脫罪疚意識重新看待自己和身體、自然的關係，並且在古希臘抒情詩人品達 (Pindar) 的頌歌中找到新的絕對命令，即：「你要成爲你自己！」，它是跟自然的重新和解，也是重獲自由之道。尼采說：「我們何時才能完全去掉自然的神性！我們何時才能重新尋獲純淨的、被解放的自然並且將人類「自然化」(vernünftlichen)！」(KSA 3：469)

尼采上述自然思想跟當代生活的關聯是：現代人爲何還需要自然？身體和自然雖有根本的聯繫，然而在當代科技文明世界，標榜著科學可以預測控制自然的世界觀當中，我們對於身體自身與自然世界

外在的法則；3. 不是「生物學的」(biologisch)：無意實現有機的目的。請參閱 Christoph Menke (2008：57)。因為受限於本文的主題，在此無法展開尼采的「自然」與孟柯的「幽默之力」的關聯性。

的感受力產生了什麼改變？存在著感受力被剝奪的問題嗎？感受力隨著科技的進展、自然的破壞變得更豐富多元、還是單一貧乏？我們需要在意人與人、人與自然的通感聯繫嗎？為什麼？美學的「感受力」問題和政治社會文化中的「自由」是否有關？若是歐洲自啓蒙以來所追求的「自由精神」是現代政治文化的核心理念，以上諸問題是否可以共同構成一美學與政治的問題？若是從跨文化哲學的視角來看，莊子和尼采的思想和上述問題可否產生有意義的關聯，並且提供具有啓發性的思考？

尼采在《教育家叔本華》(*Schopenhauer als Erzieher*, 1874) 一書中第一次出現了「自由精神」(*freien Geistem*) 這個詞，這也意味著他自認已擺脫早期藝術形上學仍未免除的柏拉圖與叔本華哲學本體與現象的二元框架，揮別近代理性哲學追求主體確定性的思想。尼采認為，由理性主體所設定的「自由」(*Freiheit*) 是虛構與幻想，那麼他所崇尚的「自由精神」為何並非虛幻，具有真實的意義？「自由」這個概念在尼采哲學中存在著歧義性，而且與「主體」的問題相關。要探討尼采對「自由」的看法，除了涉及「主體」，還可以從尼采對「自然」(*Natur*) 的理解入手，從而可以發現，不同的主體範式——如康德式的「我思－主體」(*Ich-Subjekt*) 與尼采式的「身體－自我」(*Leib-Selbst*)，將導致對「自然與自由」關係的不同理解。在精神主體的觀點下，身體與自然基本上是被動的，沒有自主性因而沒有自由，只有精神主體的主動性才能展開特屬於人類文化活動的自由，而內部自然的身體與外部自然的世界則遵從機械論的必然性，與文化對立的自然並無自由可言。從笛卡爾到康德、黑格爾，歐洲哲學的理性主體一直要面對理性精神的主動性／感性身體的被動性，以及人作為主體／自然作為客體的二元論世界觀的分裂問題。此一由意識哲學所主導的理性主義思考格局，到了赫德 (*Johann G. Herder*)、叔本華、尼采始有突破，當代德法身體現象學亦有許多的進展。

然而，本文關注的重點並非尼采思想內部的主體批判，以及此一批判對「自然與自由」的理解造成的後果，而是發現當代中文學界對莊子哲學中「自然與自由」關係的理解已經隱然形成了兩種詮釋的範型，此一詮釋範型的差異同樣蘊涵著主體範式的轉移，我們將思考此一主體範式的轉移是否只是橫向移植西方主體批判的思想成果，還是已然提出某種足以反向回饋歐洲哲學的新的主體，例如既可連結尼采或現象學式的身體主體，加入「氣」的向度後的「身氣主體」或許具有某種新意，可以銜接突破尼采對現代性批判的計畫，相關的探討都將順著對「自然與自由」的詮釋來展開。

本文將援引孟柯 (Christoph Menke) 承接赫德與尼采的美學觀點所討論的「幽黯之力」(dunkle Kraft)，為莊子的身氣主體找到一個與歐洲哲學對話的節點，此一詮釋進路呼應台灣當代從身體現象學的角度切入的相關莊子研究成果，共同形成一種新的論述取向，以對照當代新儒家(徐復觀、牟宗三、唐君毅)借重康德的「我思」主體或德國觀念論的精神主體來詮釋莊子思想的差異。當代新儒家的莊子詮釋，既未採納赫德以降的反省，也對現象學思路有所保留，連帶使得歐洲哲學對身體／自然的相關討論不在他們的理論視野當中，我們如今已有較好的條件可以超越前賢的時代限制，提供另類的理論視角來思考相關的問題。尤其在「自然／自由」的議題上，以身體現象學為進路的台灣當代莊學研究因為預取了不同的主體思維，形成了相當殊異的詮釋方向。當代新儒家在理性主體的詮釋框架中，以精神主體的「自由」來詮釋莊子的「自然」。於是，身體及由之引動的身手技藝成為支援性的場域，真正作主的仍是意識或精神的工夫。「自由」的獲得，是以擺脫「與物相刃相靡」的「物累」為條件，得到的是精神主體的獨立不倚，心靈境界的融通無礙。「自然」成了境界義，即是在虛靜之心的美學觀照中主體所達致的自由，然而卻是「遺脫世務」的個體逍遙，原則上無涉於人間世的政治實踐。

然而，哲學說明要如何介入理性官能與實踐主體不能照澈、非反思可及的生命幽黯向度？美學是否只能繫屬於非政治化的個體？此一工作正是赫德、尼采、孟柯以降的德國哲學家著力之處。爲了探究在理性主體詮釋進路下較難觸及、闡發的「芒」、「不知」等莊子所言及的生命底層的幽黯維度，身體性的工夫習練及其轉化效能至爲關鍵。借重歐洲身體主體（不論是尼采式或現象學式）的研究取徑，對於思考莊子的氣、身體的確能開拓論述的空間。此外，還要更進一步探究此一原則上雖然「芒」、「不知」的生命，是否能透過工夫來提取轉化此一幽黯力量的生命動能，這似乎是歐洲哲學未嘗思及，而莊子身氣思想仍然值得深究的緣由所在。本文選擇「自然與自由」作爲討論切入與論述展開的焦點課題，一方面可以呈現莊子的主體與氣的思想在不同詮釋範式下的差異，另一方面，還希望被主體設置的對象意義下的自然得以解放出來，重獲其活潑的生機甚至批判的動能，並且讓我們得以思考，是否有種與自然有關的自由可以在新的主體理解基礎上展開。此一解放，關鍵之處則在「氣」介於「身／心」、「物／我」、「不知／知」、「不一／一」之間的遊化主體是否能在工夫中實現。此一「氣的工夫」，卻非山谷之人、江海之士的避世個體所習練者，而是「入遊其樊無感其名」的美學化政治主體在遊世的入室操戈中鍛鍊養成，從而得以擺脫舊有詮釋路向的窠臼，即將莊子侷限在去政治化的個體，成了離群獨居、遊於山林江海的隱逸高士寄託慰藉的精神依據。

貳、從「精神主體」到「身氣主體」

以牟宗三、唐君毅與徐復觀爲代表的當代新儒家，在詮釋莊子思想中自然與自由這兩個概念時，基本上將它們視爲相通的概念。在莊子思想中的「自然」，跟當代中文所習於對應的英文 *nature*（或德文

Natur)基本上有很大的差異。這點牟宗三有充分的意識並且做出清楚的說明。對康德來說，人作為自然界的一員，仍得服膺自然法則，並未使自身超出自然界享有不受自然法則支配的自由。當人意識到自己是道德的存在，以道德的行動「證明」自己可以獨立於自然世界的因果法則，成為自己的主人，而不再只受自然法則的支配。先不論康德以道德來證成自由是否成功，人作為道德的存在即使獲得了自由，然而此一由道德而來的自我意識使自然和自由成為對立的概念，衍生而來的難題是如何溝通自然和自由兩界，也成了康德哲學的重要課題。康德在自然和自由之間劃下了二分的界限，於是有如何溝通的問題。從當前自然生態的問題來看，人類的經濟開發與自然生態之間顯然是互相抵制的關係。透過人為技術人類開發自然資源，施展了人的權力，自然成為被支配的對象，人類於是高居自然之上成為宰制的主體。從這個角度來說，當代資本主義消費社會的生活方式是以更戲劇化的方式坐實了康德哲學以理論方式呈現的自然和自由對立的格局。倘若對莊子來說，自然和自由確實是相通的，我們如何開發出其中豐富的意蘊來回應當代的處境？重新思考莊子的「自然」是否可以找到與當代西方哲學對話、匯接乃至突破之處？莊子的「自然」與當代人關心的「自由」問題究竟有何關聯？透過對當代新儒家莊學詮釋的回顧，並考察近年來台灣莊學研究的啟發所產生的新的討論方向，我們不僅可從「自然與自由的關係」繼續開拓莊學研究的議題，也希望此一考察有助於省思當代人類生活跟自然生態之間的緊張關係。

老子主張「道法自然」，³「自然」如果不是道家思想最重要的

³ 《道德經》第 25 章：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名，曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」本章講的是道的原初混成之始，是天地人的生成之源。末句「道法自然」則說明「道」的內在原理是「自然」。王弼注「法自然」為：「在

概念或原理，至少也是綱領之一。作為老子思想後繼者的莊子如何理解「自然」？和老子是否有差異？有差異的話，新的創發何在？如果「自然」是道家思想的關鍵概念，為何在《莊子》只出現了 8 次（2 次內篇，6 次外雜篇）？它們只有附帶的意義？還是對莊學研究來說具有不可忽視的重大意義？莊子的「自然」義是否如當代許多華語學者所理解的與「自由」有關？用「自由」來理解莊子的「自然」是否已涉入了特定西方思想的理論框架？不同角度的涉入方式會有什麼詮釋上的差異？對「自由」倘有不同的理解，「自由」和「自然」之間的關係，又會有何變化？若莊子的「自然」的確跟「自由」有關，那麼是個體的自由還是政治社會的自由？

《莊子》內篇中出現「自然」僅兩處，其一在〈德充符〉是莊子和惠施的對話。莊子解釋他所謂的無情是「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」⁴ 此處的「自然」當可通於老子的「道法自然」，只是不從天地之道著眼，而論人道，或人的養生之道。這也可顯示出老子和莊子的言說方向的差異，老子常從天道說及人道，莊子的下手處則直言人道，再說人道當取法天道。內篇中第二次提及「自然」則在〈應帝王〉，內容是關於天根向無名人問「為天下」之道。無名人

方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。」見樓宇烈（1983：63-65）。

⁴ 惠施和莊子的對話如下：

惠子謂莊子曰：「人故无情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而无情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得无情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」（郭慶藩，1993：220-223）。

的回答是：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣」（郭慶藩，1993：294）。此則當是最能表現莊子自然思想的關鍵文句。⁵ 治天下之道與修養工夫有關，工夫的要旨是心氣須遊合於淡漠，方能「順物自然而無容私」，而得治天下之道。在此可以注意的是，「心」和「氣」的密切相關性。對照〈人間世〉中的「心齋」⁶ 也是由「心」到「氣」歸於虛靜或淡漠，那麼合看〈人間世〉與〈應帝王〉要解答回應生活世界與政治社會的課題，最後都訴諸於「氣的工夫」，此一工夫則與「虛靜」、「淡漠」、「自然」有關。從這個線索來看，要理解莊子的「自然」，在文意與思想的脈絡上均與「氣的工夫」如何全養個體生命、回應政治社會有關。

王充《論衡》有〈自然〉一篇，可見在漢代道家自然觀已受重視。漢代是氣化宇宙論流行的時代，王充所稱的道家主要是指黃老，未必與莊子有關，但從漢代以來將「自然」視為道家的重要觀念已經形成。即使《莊子》一書未必把「自然」當成一個主要的概念，但是不妨礙後代莊學研究者認為《莊子》包含著某種自然的思想。本文的焦點著重在莊子的「自然」和作為當代觀念的「自由」之間的關係，就不再一一考察魏晉以來莊學史中的自然觀，⁷ 而直接從當代重要的莊子思

⁵ 另一可跟此則呼應的是在外篇〈繕性〉的「莫之為而常自然」，藉由描述古之人處世心氣澹漠、陰陽和靜，在混芒之中有知而不用，天下自能至一安順。後世有聖人出，始「為天下」，愈為愈衰。「自然」在莊子文本的脈絡中，既是心氣的內在原理，又是治世的回應法度。

⁶ 郭慶藩（1993：147），〈人間世〉。原文錄之如下：

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

⁷ 關於「自然」一詞的使用以及與「自然」相關的魏晉玄學的重要問題，乃至「自然」一詞的翻譯有關的玄佛交涉，蔡振豐作了非常細緻的考察。請參閱蔡振豐（2009：1-34）。

想研究著手。刻意略過「自然」概念的歷史發展與注疏中的詮釋史，是希望更能貼近當代的問題意識，而「自由」之所以會成為當代莊學研究的關鍵詞正表現了某種當代問題意識。以下我們將先回顧當代新儒家尤其是徐復觀與牟宗三如何理解莊子的「自然」，⁸再對比近年來台灣莊學研究範式的轉移在理解「自然」時所形成的差異。此一差異主要顯現在四個方向：1. 西方理論涉入典範的不同，從康德及觀念論到德法現象學；2. 修養主體從精神主體到身氣主體；3. 「自然」的解釋是否與氣論相關；4. 個體的自由與政治社會的自由之間或鬆或緊的關係。

參、「精神主體」中的自由與自然

徐復觀認為：「形成莊子思想的人生與社會背景的，乃是在危懼、壓迫的束縛中，想求得精神上澈底地自由解放」（徐復觀，1988：389）。在徐復觀的莊子詮釋中，「自由」幾乎佔了最重要的地位，而「自由」指的是「精神上的自由」。⁹以「庖丁解牛」為例，徐復觀認為當庖

⁸ 其實除了當代新儒家外，仍有許多出色的莊學研究者也探討過「自然」與「精神自由」的關係，如方東美、陳鼓應、劉笑敢，但是或者只是零星地引述或泛泛地說，顯不出特色。例如劉笑敢便認為莊子在現實世界中消極被動，無所作為，在精神世界中積極主動，追求自由。此一見解不過重覆莊子遁世的流行看法，在思想上也沒超出當代新儒家的理論格局。見劉笑敢（1993：207）。目前看到在思路上有顯著差異與特色的是梅廣的研究，他從宗教與神話的進路解釋老莊的自然哲學，很有參考價值，見梅廣（2007：1-38）。

⁹ 徐復觀在論莊子一章中共有八節，前四節主要疏釋重要詞語，第五節之後才系統性闡發莊子思想，而每一節的標題都跟自由有關，分別是「莊子對精神自由的祈嚮」、「思想的自由問題」、「死生的自由問題」、「政治的自由問題」，見徐復觀（1988：387-414）。關於莊子的「精神」，徐復觀也有明確的解釋。他認為，在莊子之前，「精」、「神」二字已有流有，但把兩字連在一起構成「精神」一詞的，莊子是第一人。

丁「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」時，不僅庖丁的手與心的距離獲得解消，而且「技術對心的制約性解消了。於是他的解牛，成為他的無所繫縛的精神遊戲。他的精神由此而得到了由技術的解放而來的自由感與充實感；這正是莊子把道落實於精神之上的逍遙遊的一個實例」（徐復觀，1998：53）。徐復觀認為，莊子的自由展開於藝術活動的遊戲當中，¹⁰此一自由遊戲又跟「技術的解消」有關。藝術有兩個層次，首先是技的層次，也就是人為的層次，在這個層次中人和牛是技術操作的主體和對象的關係，沒有充分的自由。只有進入道的層次，雖然技術還在運作，但是「技術對心的制約性解消了」，只有在這樣的運作當中，自由的遊戲才能展開。徐復觀此處所說的自由偏於消極性的，即外在制約的解除，不與外物對立，而能諧和一致（徐復觀，1998：53）。至於積極性的自由，他認為是「自己決定自己」，是「精神上的自由解放」，也就是莊子所說的「自然」、「自己」、「自取」（徐復觀，1988：389-390）。徐復觀基本上是以「精神上的自由」來規定「自然」，所以對他來說「自然」只是用來說明「自由」的一個概念。¹¹

康德美學的核心概念是「自由和諧的遊戲」，他認為在審美判斷

¹⁰ 徐復觀重視「遊」與「自由」的關係，他認為莊子的自由精神可以用「遊」來象徵，他還引席勒（Schiller）的名言說明遊戲與自由的關聯：「只有在完全地意味上算得上是人的時候，才有遊戲；只有在遊戲的時候，才算得是人。」見徐復觀（1998：62-63）。

¹¹ 徐復觀對「自然」也作出了詞語的解釋，即「自己如此」。他說：「老莊兩書之所謂『自然』，乃極力形容道創造萬物之為而不有不宰的情形，等於是『無為』。因而萬物便等於是『自己如此』之自造。故『自然』即『自己如此』之意。魏晉時代，則對人文而言自然，即指非出於人為的自然界而言。後世即以此為自然之通義。這可以說是語意的發展。」見徐復觀（1998：248）另參徐復觀（1988：390）。

中人的想像力和知性會彼此協調一致，¹² 並且可以不依知性的概念作出主觀但合目的、普遍的美的判斷。康德想要藉由審美活動中的反思性來溝通自然和自由的計畫是否成功是個複雜的問題，我們無法在此追究。但是透過此一簡略的描述，我們可以看出，在藝術活動中，自由、遊戲這些概念扮演著重要的角色。徐復觀對莊子的解釋暗含了西方美學的背景也由此可見，他所取用的思想資源跟康德與德國觀念論者的思考一脈相承。在徐復觀解釋了「庖丁解牛」由技進乎道的藝術過程後，他立即援引謝林 (Schelling) 在《藝術哲學》(*Philosophie der Kunst*) 中的看法，主張藝術的基礎是宇宙論的、存有論的，也就是「將世界、萬有、歸入於『一』，歸入於『絕對者』」(徐復觀，1998：54)。徐復觀所用的「精神」此一詞語雖然有莊子的文本證據，仍帶有德國觀念論的理論色彩，應無疑問。問題是，在德國觀念論思維中精神與身體的對立，一旦引入莊子思想的詮釋會招致什麼問題？是否會忽略從身體的角度思考人為技術跟自然、自由的關係？徐復觀將藝術的根源歸諸取消世界差異的「一」與「絕對者」，也帶有觀念論的背景，如此理解莊子的藝術精神近年來也逐漸受到學者的質疑與挑戰。

牟宗三則認為先秦道家發展的歷史機緣是面對周文的虛偽，仁義禮法成了外在的桎梏與人為造作，於是道家本諸自然天真，要否定此一人為造作，因而構成了自然與名教之間根本的衝突，他說：「如何消化此人為造作而達至自由、自在、自我解脫之自然無為之境界，方是道家真用心之所在」(牟宗三，1985：360)。牟宗三也認為道家追求自由，至於「自然」，他主要是從「不造作」來理解。他認為「無

¹² 康德說：「經由給定表相的引動，美感的反思激活了想像力及知性官能，並引發了不確定但卻共通的活動 (unbestimmter, aber doch einheitlicher Tätigkeit)。」(KdU, § 9; B 31)

爲」函著「自然」，也就是去掉虛偽造作。¹³ 牟宗三基本上是以老子來規定莊子的系統性格，他認爲：「莊子所嚮往的逍遙齊物等均已包函在老子的基本教義裏，莊子再把它發揚出來而已」（牟宗三，1986：122）。所以莊子的「自然」並沒有獨立的意義，跟徐復觀一樣，牟宗三也是從精神主體的自由來解釋自然，因此萬物的逍遙、自得、無待都是由「主觀虛一而靜的心境」的朗現，萬物才能保住自己，牟宗三表示：「萬物之此種存在用康德的話來說就是『存在之在其自己』。」「只有如此，萬物才能保住自己，才是真正的存在，這只有在無限心（道心）的觀照之下才能呈現」（牟宗三，1986：122-123）。此外，牟宗三對道家思想還有一根本的判定，即「無內在道德性」，所以站在名教的對立面不能正面安立仁義道德與政教禮法。道家的修養工夫只能「作用地保存」道德，即使對政治可以起作用，也只限於帝王個人，所以可以包含君人南面之術，但沒有客觀意義。限於帝王個人所用的無爲而治的道家思想，牟宗三認爲它可以爲民主政治的理想所取代，他並表示：「民主政治即是道家政治思想之客觀形態。」牟宗三對道家的判定，不僅包含先秦的老莊，也及於魏晉的王弼、嵇康、郭象，他認爲道家思想對於政教都是採取消極不著的態度，無法解決自然與名教的衝突，無法達至自由與道德的統一（牟宗三，1985：360-361）。

不同於徐復觀和牟宗三對明白地強調「自由」的概念，並以「自

¹³ 牟宗三對道家「自然」義的說明如下：「道家所說的『自然』，不是我們現在所謂自然世界的自然，也不是西方所說的自然主義 Naturalism。自然主義和唯物論相近，就是一種唯物主義，指的是自然科學所對的自然世界，自然科學研究的都是物理現象，所指的自然是物理世界的自然。就西方宗教講，自然是被造物 Creature，被上帝所創造的有限物屬於自然，上帝是超自然 Super-nature，自然和超自然對反。道家的自然是個精神生活上的觀念，就是自由自在、自己如此，無所依靠。……」見牟宗三（1986：90）。

由」來理解莊子的「自然」。唐君毅認為莊學的中心問題在於「人之如何自調理其生命與心知之關係問題」（唐君毅，1986：403），也就是「去其心知生命流行中之桎梏阻礙」（唐君毅，1986：402）。唐君毅雖未明言「自由」，但此一「去除阻礙」的說法跟徐牟兩人之說並無實質的差異。對唐君毅來說「自然」也不是莊子思想中關鍵的詞語，但常將它與「流行」連用，而說「自然流行」，其實也通於「無礙」之義。因此若說唐君毅也認為莊子的「自然」即是「自由」，想必他也不會反對。唐君毅與牟宗三莊學詮釋較大的差異在於，牟宗三是以老子來規定莊子，唐君毅則認為老莊的思想方向互為對反。唐君毅認為，老子言道先言物勢之道、再言地道、天道，最後才返於內在之修道成德，而莊子則首重人道，即重人之心知生命以求成為真人、至人、神人（唐君毅，1986：403-404）。但這只是言說方向及側重面的不同，思想上的推進與創發之處老莊之間究竟有何不同，唐君並未作出本質上的區分。徐復觀則指出是在「變化」的問題上，莊子顯出與老子的不同。¹⁴ 但是因為徐復觀未能究明「氣」與「化」之間的許多精微複雜的意涵，反而受觀念論的辯證法影響，精神變化的方向最後消融於無差別的統一，落失了許多可以深入闡發的詮釋方向。

徐復觀也討論了〈應帝王〉中「遊心於淡，合氣於漠」，他跟本文一樣也主張此處之義跟「心齋」有關。可是他的說明卻用心取消了氣，也用藝術取消了政治。¹⁵ 徐復觀和牟宗三的看法一致，都認為莊

¹⁴ 徐復觀認為，老子與「變」保持距離，而莊子則主張「縱身於萬變之流，與變相冥合，以求得身心的大自由、大自在。」見徐復觀（1988：364）。

¹⁵ 審查意見之一準確地指出「徐復觀的複雜性」，並表示：「他雖然主要是以德國觀念論立場來解莊，但並非完全沒有運用到現象學的資源；又如他雖強調精神主體的自由，但並非完全無視於技術在身體實踐中所扮演的一定角色。另外，徐復觀透過山水畫的形上美學意義而將莊學自然判為遠離人文的烏托邦，也是作者可以批判的觀點。」審查人所提的三個關於徐復觀的看法筆者相當同意，特徵引在此提供讀者參考。關於徐復觀引用現象學資源詮釋莊子的藝術精神，將隨之補充評論，其他二

子（或道家）思想無法替政治提出任何正面的因應之道。¹⁶ 在《中國藝術精神》第二章，徐復觀特闢一節討論「心齋」與現象學的純粹意識的關係。徐復觀認為，現象學的「放入括弧」近於莊子的「忘知」。但他說「現象學之於美地意識，只是儻然遇之；而莊子則是徹底地全般地呈露。」（徐復觀，1998：80）徐復觀認為，現象學透過中止判斷的還原方法，雖然也跟莊子一樣是要「通往自然之心，是直觀事物之本質」（徐復觀，1998：86），然而現象學之所以未能澈至究竟，是因為此一方法只是在精神的「作用」上去把握，尙未能「見體」，即未能見到藝術精神的主體。（徐復觀，1998：132）徐復觀這個看法頗能表現當代新儒家唐牟徐共同的觀點，即現象學是「不能見體」之學，甚至是「墮入於無意識的幽暗、孤絕之中」（徐復觀，1998：132）

當代新儒家想要挺立的是一純淨、清澈的價值或藝術主體，所以莊子雖然只是藝術的虛靜主體，但仍是超拔於生命幽闇之上的清淨主體。徐復觀同時認為，莊子是要在「心齋中把政治加以淨化，因而使政治得以藝術化。他所要求的政治，不可能在現實中實現，也只有通過想像而使其在藝術意境中實現。」（徐復觀，1998：115）莊子的美學政治對當代新儒家而言是不切實際的，或者頂多只有消極的作用，換個角度來說，能承擔政治實踐的只有儒家的道德精神主體，藝術主體並不能擔綱作主。例如，徐復觀認為，魏晉山水畫中的自然是玄學中的莊學的產物，山水畫中的自然可以引發、助長人的「遺脫世務」或「輒覺神超形越」（徐復觀，1998：236）。「形」（身體）

點意見也已隨文增補述議。

¹⁶ 何乏筆也指出，徐復觀的莊子研究雖然詳細地討論了氣論與美學、修養的關係，但是政治向度卻完全地忽略。見何乏筆（2008：125）。

是在精神主體的虛靜心中被超越，美學活動只能引發助長人遠離政治乃至一切世俗之物。¹⁷「身體」、「政治」都是虛靜的藝術主體所要超越遠離的幽暗污濁。從這個角度來表詮某些魏晉士人的藝術精神固然有其道理，但若過度強調莊學此一方向，恐怕也框限了它在美學政治其實頗為可觀的理論潛力。

當代新儒家唐牟徐三人的莊學研究，都強調精神的自主、自由、無礙，「自然」之義主要與精神生活中的「自由」相通。他們的詮釋都直接間接地受到德國古典哲學包含康德及德國觀念論的影響，此一哲學路線在美學的走向上通往「協調一致」的道路，從徐復觀對莊子藝術精神的詮釋尤其可以看出此一特色。然而，過份重視「精神自由」與「協調一致」，是否可能忽略了莊子思想中「自然」可以包含的其他意義？「自然」除了「自由無礙」、「協調一致」，是否可能有別的理解方式？例如：從「氣化」與「物化」的角度來探討「自然」當中的同一與差異、自我與他者、個體與普遍、美學與政治的關聯。在康德之後的西方美學發展中，另有一股思潮如施萊格 (Friedrich Schlegel) 則主張美學的力的遊戲經驗引發了「無條件者和有條件者之間某種無法解消的相互擱抗的感受。」¹⁸ 孟柯認為，存在於古希臘

¹⁷ 徐復觀說：「莊子的〈人間世〉，對於人間社會的安住，費盡了苦心；但最後仍不得不歸結於無用之用；無用之用，只有遺世而獨立，才可以作得到。」（徐復觀，1998：226）同樣的意思又如：「多苦多難的人間世界，在道家求自由解放的精神中，畢竟安放不穩……而〈人間世〉也只能歸結之於『不材避世』。」（徐復觀，1998：133）

¹⁸ Christoph Menke (2008：101)。孟柯這麼描述施萊格的力的美學：「用施萊格爾的話來說，美學的力是『無條件的』(unbedingt)，因為它根本就是『過剩的』(überschüssig)。在美學遊戲當中，我們獲得如此的經驗。因為透過美學化的過程，我們在力的美學遊戲當中同時經歷了『官能的逆向反思的轉化』(regressive-reflexiven Transformation der Vermögen)，它來自於主體的實踐，並且將美學的相互擱抗的『感受』(Gefühl) 回饋給自己。我們體驗到美感時，實踐的主體隱涵著內在的抵抗，在美學化與力的遊戲的施展中，力量才被解捆，才被釋放。美學中的實踐應當如此理解：力量和表現

中的哲學和藝術（詩歌）之間的論爭，就是「協調一致」和「相互頡抗」（Widerstreit）之間的論爭；在康德美學之後則爭辯，在實踐的核心當中，究竟是「協調一致」還是「互相頡抗」具有決定性（Christoph Menke, 2008: 101）。對孟柯來說，尼采繼承了赫爾德與施萊格的美學思想，走向了「幽黯之力」與「互相頡抗」的美學道路。倘若我們不採用康德美學的進路，而留意從赫爾德、施萊格到尼采此一力的美學的進路來看待莊子思想，並思考此中的「自然」和「自由」的關係，是否能得出另一番詮釋的面貌？尤其當我們考慮加入了「氣」與「身體」的面向，莊子思想中「自然」和「自由」的依存關係也將有所不同。孟柯一書的結語是：「美學經驗有實踐的自由，它使我們不屈服於陌生的超越力，因為它開啓了自身力的不同開展。美學的結語是人的自由」（Christoph Menke, 2008: 128）。根據「幽黯之力」的美學原則，自由不來自於超越的力，而是在力的多元交匯、內在抵抗中自我愉悅、自我完成，多元的力享受它自身以差異的方式開展，這是力的美學的自由而不是訴諸於超越性的精神或道德自由。接下來我們將嘗試思考，在莊子氣化美學意義下的「自然」是否可以通向孟柯所說的力的美學的「自由」。

肆、「身氣主體」中的自然與自由

單單就「庖丁解牛」來看，近年來台灣學界的莊學研究業已展開了與當代新儒家學者如徐復觀的進路截然不同的詮釋方向，尤其是借重當代德法現象學與法語莊學的研究成果，如龔卓軍¹⁹、宋灝²⁰、賴

之間早已包含了內在的抵抗。」

¹⁹ 龔卓軍有兩篇文章論庖丁解牛，其一是〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉；另一

錫三²¹ 都有精彩深入的分析。²²

先以宋灝的詮釋為例，他一方面接續龔卓軍的分析有進一步的開展，也消化批評了畢來德 (Jean François Billeter)²³ 的論點。宋灝從中國古代書論中的「逆」與「澀」得到啟發，認為此一既推進又收回的身體運動態勢也存在於「庖丁解牛」「視爲止、行爲遲，動刀甚微」的時刻，運筆者「不疾不徐」的身體感和庖丁在極細微緩慢的動作中，都同樣地從外在的行動對象逆轉收回至運動中的身體自我，解牛的運動所追求的不是高效的解牛技巧，其目的也不如徐復觀或一般論者常言及的「物我一體」，而是「自然」地持續在此一具有內在抵抗的運動態勢中讓自身發生自然而然的轉化。宋灝認為，庖丁彷彿只是「爲了運動而運動」（符合藝術行動中的無所爲而爲），與精神主體或倫理道德之「道」扯不上關係。那麼庖丁的運動之道或自然之道究竟爲何？書道、解牛之道等各種技藝與藝術的行動其目的何在？此「道」看來涉及了個體的自我轉化，但也如葛浩南 (Romain Graziani) 所言蘊含著政治批判、轉化的面向。宋灝在關於政治批判的面向也指出徐

篇為〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南《莊子的哲學虛構》〉，龔卓軍在此文中檢討了徐復觀觀念論範式的問題。

²⁰ 宋灝，〈逆轉與收回：《莊子》作為一種運動試驗場域〉。

²¹ 賴錫三，第一章〈《莊子》的生存美學與政治批判——重省道家型的知識分子論〉《道家型知識分子論》，頁 1-42。

²² 此外，從現象學進路來談莊子還有陳榮灼、鍾振宇、黃冠閔。陳榮灼有一篇論文直接談道家的「自然」與海德格思想的比較。陳榮灼，〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉。

²³ 宋灝引用的是畢來德以法語寫成的兩本莊學研究原著：Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (《莊子四講》), Paris: Allia, 2002; *Études sur Tchouang-tseu* (《莊子研究》), Paris: Allia, 2004. 《莊子四講》台灣版中譯本請參宋剛譯，《莊子四講》，臺北：聯經出版社，2011。

復觀停留在意識哲學的層面，不足以對莊子「心齋」中的「虛」、「靜」作出充分的解釋，他認為莊子氣的工夫與面對他者的轉化之所以可能，不能從意識哲學或早期現象學家「理解他者」的角度著眼，而較接近列維納斯 (Emmanuel Levinas) 和華登菲爾斯 (Bernhard Waldenfels) 所說的「回應」結構。宋灝認為，在「回應」的結構中，「之間」先於受聯繫者雙方，沒有人是孤立的行動個體；反之，在遭遇他者之前，身體自我業已嵌入了一種呼應、感應氛圍而存在。宋灝並藉由王夫之的《莊子解》說明：「唯有在氣層面上已徹底虛化的呼應關係內部處，理想的那種政治轉化才可能落實有成效」（宋灝，2012：186）。

宋灝對「庖丁解牛」的詮釋清楚地揭示了以意識哲學為型範的莊子詮釋的不足。首先是「協調一致」的美學典範與道德主體或絕對精神的同構關係，將使莊子思想落入西方意識哲學框架所帶來的種種困難。其次，當代德法身體現象學可與莊子氣的美學與政治思想產生許多互相激盪的可能性，當代法國與台灣的莊學研究成果在此一方向上迭有創獲且發展動能仍然豐沛，值得關注。²⁴

關於「自然」，賴錫三已有多篇論文論及，²⁵ 然而跟本文所關心

²⁴ 在台灣引入法語莊子學討論的是何乏筆，他自 2007 年以來總共組織了多達五次的莊子哲學工作坊，其中多次跟法語莊子研究有關，有二次以畢來德為主，幾次工作坊下來集結了多位主要來自台灣的莊子研究的學者展開了豐富的討論成果。透過與朱利安與畢來德等歐洲漢學家的對話，何乏筆的研究一直聚焦於莊子的氣論與美學工夫、生命政治的關係，歷年來已用中德英法文發表了相當多篇的相關論文，較新的〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉一文，總結了他對氣化主體與自然美學、民主政治關係的豐富思考。文中不僅論及了孟柯所梳理的力的美學的脈絡，也述及孟柯所未及的 18-19 世紀包括歌德在內的自然美學與莊子思想互動的可能，從莊子的氣論延伸出來也涉及了張載與王船山。

²⁵ 賴錫三，〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉；賴錫三，〈論惠施與莊子兩種差異的自然觀〉；賴錫三，〈莊子的死生隱喻與自然變化〉。

的議題較切近的是最新出版的專著《道家型知識分子論》，尤其是前四章關於氣化美學政治與身體、氣、物化的關係。「自然」與「自由」的關係雖然不在該書中以顯題化的方式討論，但是已經包含了豐富的義理。賴錫三的研究特別關注的是道家的當代關懷，他主張「當代新道家」不應在當代的議題上缺席，他的論點特別可以跟當代新儒家的莊學研究作一鮮明的對比，反對只偏重個體的精神自由與藝術境界，而強調莊子也可以展開諸如語言批判、權力批判、他者批判、國族主義批判、人類中心主義批判等等當代知識分子更為關注的普遍性課題（賴錫三，2013：自序）。以下亦同樣就賴錫三分析「庖丁解牛」來看他如何討論生存美學與政治批判的關聯。

賴錫三認為莊子想透過「庖丁解牛」傳達「在方內中遊於方外」的圓通智慧，他稱之為「在結構（或權勢）之中活出結構（或權勢）之外」的「自由與活力」。換言之，莊子認為人無法逃出倫理與政治的網絡，反而要像庖丁解牛一般入遊其間而遊刃有餘，既與天地精神相往來又要能與世俗處，不離人間世而能逍遙遊（賴錫三，2013：24-26）。賴錫三此一詮釋完全扭轉了歷來將道家思想視為隱逸出世的既定印象，也大有別於徐復觀與牟宗三所認定的莊子無法正面回應政治社會，或用藝術取代乃至取消政治的說法。他將莊子養生之學獨具隻眼地詮釋為不僅是一種獨善其身的生存美學，而是具有政治權力批判力道的曲成藝術。此處的權力批判直指無所不在的隱性權力，所以更徹底、更普遍、更深入。牟宗三認為莊子思想無力解決名教與自然的衝突，賴錫三則主張，「庖丁解牛」的牛體所隱喻的正是名教規範，庖丁是以遊刃的工夫找到「入而不入」的解牛間隙，以便進行權力解剖與化導的遊戲能力（賴錫三，2013：32）。賴錫三可能會同意庖丁的「能入遊其樊而無感其名」（郭慶藩，1993：148）是一種氣化主體自由遊戲的能力，那麼氣化自然即使被人為技術所貫穿、被名言符碼所滲透，也無礙其「自由與活力」。換言之，重點不在於回歸一不被人為技術、名言符碼、倫理規範、政治權力所「污染」的自然

烏托邦，因為莊子認為無所逃於天地之間。賴錫三明確反對牟宗三將道家評為隱遁之學（賴錫三，2013：35-42），而主張莊子有一另類的勢思維，可以在人間錯綜複雜的骨肉交接之折衝處，保有流變的彈性、發現間隙的能力（賴錫三，2013：41）。從這個觀點來看，牛體既是權力交戰的迷宮，也是自然流行的遊戲之場，何處無非莊子所暢遊的無何有之鄉？自由自在的自然不在人文之外，就在入而不入的人間世中。從賴錫三的詮釋當中，我們可以找到一條明確的莊子美學政治思維，即自然就在氣化主體的美學工夫中自由遊戲並能隨時保有精微深刻的權力批判權能。

透過賴錫三的精微剖析，自然的牛體與庖丁的道藝成了物與虛的氣化往來，牛體的委然脫落彷彿是自內瓦解、自然生成，庖丁之刀所以無厚，正因它已非外物，庖丁亦然，人刀牛一體共在，解牛的動作中，牛非對象物，人與刀非宰制的主體，牛之解是內在的自行解離。在此道藝的遊戲中，自然的牛體一翻而上，成為自我拆解的主體，操刀的庖丁也因為虛化自身，動刀甚微，甚至可說動而無動，主體以被動的方式完成行動。主體不以其意志的施行方式展現自由，而是取消了意志的有意為之，在自我生成的自由遊戲中與活力之流化為一體。然而此一混成為一的一體性，卻不是隨順無別的混漫。倘若賴錫三所擬喻的權力牛體是無可逃的名教天地，既然非得入此一權力的牛體結構之中，如何無礙其「自由與活力」，使無所不在的權力既不斷地生成其結構，又能在庖丁的慧眼與道藝中隨處自行瓦解，此一氣化的修養政治學便成了有待鍛鍊的自由之道。混然為一的一體性為何具有內在自行瓦解的可能？此處可以借用孟柯「幽黯之力」的「自我關係」與「內在他者性」來說明。

伍、氣與力的「內在他者性」

牛體與庖丁在氣化主體（在孟柯則為藝術主體）的自由遊戲（在孟柯為美學化）中，已非主體與客體的外在關係，而是「自我關係」（Selbstverhältnis）。孟柯表示，在美學行動中的主體並不以認識的方式展開行動，他說：「能力（或權力）在認識之先」（Können (oder Macht) kommt vor Wissen.）（Christoph Menke, 2008: 35）。「『行動』不是某種透過自己的意圖所導致的運動，而是自身力量的自我實現」（“Handeln” ist nicht diejenige Bewegung, die durch eigene Absichten verursacht ist, sondern in der sich eigene Kräfte verwirklichen.）（Christoph Menke, 2008: 35）。孟柯認為，主體擁有力量，需要「習練」（Übung）。力量並不是某種主體內含的某種行事的「原因」，而是其「內在原理」（innere Prinzip）。孟柯借用包姆嘉登（Alexander-Gottlieb Baumgarten）之說，主體是力量的內在原理。「習練」的目的就在於獲得行事的能力並且熟習它、鍛鍊它，使我們一旦要有所作為，便能展現我們的能力。所謂的主體，因而和「擁有能力」是同一回事。是個主體，就是擁有權能（Subjektsein heißt Machthaben）。（Christoph Menke, 2008: 34）

主體及其力量除了作為「內在原理」與「內在權能」，孟柯還引用了赫爾德的說法，將力量界定為「關係」（Beziehung）。力量之為「關係」，不是外在地由一方對另一方產生影響與作用，而是它者預先內在地存於自身之中。因此，對赫爾德來說，力量是一種「表達」（Ausdruck），它是自身內的他者的外顯作用。它者是在力量的「表達」中，從預存的自身之中轉化並現身而出（Christoph Menke, 2008: 52）。此一由內在的他者自身湧現而出的轉化，孟柯稱之為「美學化」（Ästhetisierung）。美學之所以是自由的遊戲，關鍵也在於赫爾德不將美學視為靜態的狀態，而是動態的過程。透過美學的動態轉化過程，實踐官能在「逆轉」（Rückgang）的反身性活動中，反向操作了實踐的

行動，讓行動陌生化自己，過轉為美學事件的發生過程。逆轉迴向「幽黯之力」的主體，忘卻了自己是官能主體，任由力量活化自身。在「美學化」的轉化行動中，沒有認識的對象被表象，只有未被規定的幽黯美學的「示現」(Darstellung)。因此，「美學化」關乎「解除規定」(Unbestimmtmachen)。²⁶ 孟柯說：「美學遊戲讓美的事物成為對象；美的事物是在力的遊戲中成為不可規定的對象」(Christoph Menke, 2008: 87)。

對孟柯而言，「美學化」解除了官能主體（或即當代新儒家的「精神主體」）以目的為導向的行動，由自我意識所規定、確定的意圖、目的皆被取消。此一解除規定性的活動，孟柯提到尼采的「善於遺忘」(lernen, gut zu vergessen, FW, Vorrede, 4; 3, 351)，亦即向藝術家學會「能夠不能」(Können des Nichtkönnen)。「放下行動，活出生命」。美學轉化了官能的實踐，因為它以美學的活動「逆轉」(weden)、「中斷」(brechen)、「遺忘」(vergessen)、「抽離」(entziehen) 了一切有意識的控制。孟柯用尼采的「迷醉」(Rausch) 來說明此一超越有意識的官能行動，在「迷醉」之中，美學主體一方面自覺為實踐的官能，同時又以迷醉的方式釋放力量。孟柯說，藝術家來回往復於官能主體與美學主體之間。官能的行動之所以能開始，其實是從內在的他者，即「幽黯之力」中湧出，而這是永遠無法觸及的認識。理性主體的認識與行動只有順向的單行道，即從「幽黯之力」由內而外地展現有意識的認識與目的導向的行動。藝術家則明白自己有意為之的行動是從「幽黯之力」中提取能量，為了活化自己的生命，藝術家放棄行動回顧生命，他逆向返回於「幽黯之力」之中，享受美學化自由遊戲中的

²⁶ 「解除規定」(Unbestimmtmachen) 見 Christoph Menke (2008: 87)，關於「美學化」見 Christoph Menke (2008: 80-88)。

自我愉悅與自我創造 (Christoph Menke, 2008: 113-129)。

如果現代人能向藝術家學習，那麼「美學化」具有一種自我瓦解的批判力，至少可以中斷、逆轉、抽離高速運轉的快節奏行動，能向藝術家學會善於遺忘的能力，至少能夠暫時讓無所不在的權力規訓呈露出若干間隙，讓過熱的現代化引擎暫時性休止。這是孟柯所說的「另類的善」，它是自我更新、活轉生命的反向運動；也是尼采所呼籲的，「成為我們生命的詩人」，在藝術停止的地方展開生活，並且比藝術家還更有智慧地運用「精微的力量」。

因為孟柯的提醒，讓我們發現自己內在生命中有個陌異的它者——「幽黯之力」，它的確是無法馴化的野性力量，這也提醒了人類，自然是無法馴化的，無論是「內在自然」（人的本性），還是「外在自然」（自然世界）。理性的精神主體其實是膨脹的主體意識的現代化產物，透過回溯古典莊子，我們不期然發現，尼采與孟柯所說的藝術家遺忘的能力，在莊子的心齋、坐忘中有著絕妙的呼應關係。為什麼要「心齋」？就是要我們從有意識的行動瑣鏈中抽身而出，不再順向奔流，而是返觀休止，在逆返於幽黯難測的大化生命中，發現人與自然有著不可分的「自我關係」，人與世界何嘗有內外之分？但是，我們畢竟是人，活在權力交構的社會歷史人文世界之中，天人畢竟有分，身為個體，官能主體的目的性行動仍有其不可取消的意義，這無所逃也不必逃。追尋自由的現代人，是否能在「身氣主體」的自我關係中發展出另類的自由之道？重探人的自然性，逆返於自然是否能批判一個背離自然的自由與現代性。然而，逆返於自然，不是天人合一，因為天人有分，此分不可取消。天有其命，人有其分。人的內在他者性中自有來自於天的「幽黯之力」，它既是生命的活力源泉，也是挑戰生命的差異性力量。肯定此一具有差異、分化力量的內在他者性，是生命超越的必要條件，也是面對外在自然與社會權力關係時，必須

向庖丁學習的批判性技藝。個人與社會自由的可能性，也有待持續往返提取來自於「幽黯之力」的批判性動能。

批判的個體為何需要「自然化」復甦個體身體的自然性？批判的個體內在的「幽黯之力」是否來自於自然？我們向藝術家學習，藝術家是否向自然學習？個體恢復了身體的自然性是否便已足夠？為何還要成爲「身—氣」主體？

禮教化（規訓化的）身體之所以得「自然化」，無非是透過超善惡的「解除規定」，讓被同一性暴力所束縛、結構化的身體先「虛化」其主體性，再度在「氣化」、「自然化」、「美學化」的過程中，成爲具有生命活力、足以批判地重構禮教、活化規範的「身氣主體」。個體之所以要「自然化」，無非只是要重拾「活生生的人」的身分，重新展開生活，並且發現個體的「內在他者性」，²⁷ 是既熟悉又陌生的內在自然本性，「幽黯之力」可能具有既一且異的雙向能力，它是實踐主體湧現同一化、形式化的普遍性的力量發源地，也具有自我破壞、去同一性、回到具體生命的既創發又消解的雙向作用。「身氣主體」比「身體主體」更強調此既一且異，同一化與去同一化的雙向作用，也是莊子天人之間「不分而分」（「獨與天地精神相往來」的個體絕對性）、「分而不分」（「天地與我並生，而萬物與我爲一」、「不譴是非，以與世俗處」），「物化」與「虛化」來回往復不已的重要洞見。

關於生命中未可知的幽黯力量，莊子曾在〈齊物論〉中用「芒」來表示：「人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」

²⁷ 關於「內在他者性」筆者有專文討論：〈跨文化思考中的「內在他者性」——系譜學與氣的思維〉發表於「尼采在二十一世紀學術研討會」，香港浸會大學人文及創作系主辦，2014年12月5-6日。

郭象對這段文句的注解為：「凡此上事，皆不知其所以然而然，故曰芒也。今未知者，皆不知所以知而自知矣。生者皆不知所以生而自生矣。萬物雖異，至於生不由知，則未有不同者也。故天下莫不芒也。」成玄英的疏為：「芒，闇昧也。言凡人在生，芒昧如是，舉世皆惑，豈有一人不昧者！」生命難知難解的闇昧之芒，是莊子、郭象、成玄英一脈莊學思想都承認並重視的生命基底。然而，生命的真實除了有其「不知其所以然」的「自然」，此一天性的「自然」，實函著可以遊心無礙的「自由」，且需要「養」才能「遊」。如何「依乎天理」、「順物自然」便是〈養生主〉的主題，這也說明了「庖丁解牛」的寓言為何不僅是〈養生主〉的關鍵，也是理解《莊子》工夫論中的身體維度如此重要的原因。「身體」有隨順耳目之欲而來的，有依乎天理之自然者，在庖丁的解牛工夫中，所要依順的當是天理之自然，但此工夫卻非憑心知達致，而是「無知之知」，是「順物自然而無容私」，也就是不以心知判斷介入，全憑身手在闇昧之「芒」中，化去物我之對偶性，能以神遇而遊乎樊中，使技進乎道，而得以全神保生（身），遊於人世而不傷。

徐復觀也很能理解庖丁的「技」與「道」的關聯，可惜的是他仍然把跟身體密切相關的技術，以從屬的方式融攝到「精神遊戲」或「精神享受」上，身體的技藝最後仍得提升成精神的活動才有價值。雖然如此，徐復觀還是能夠點出「庖丁並不是在技外見道，而是在技中見道」（徐復觀，1998：52）他認為藝術創作離不開技術、技巧。而庖丁由技進於道時，則和牛的對立取消了，也就是心物的對立取消，同時，技術對心的制約性也一併解消，而成爲「無所繫縛的精神遊戲」。（徐復觀，1998：53）徐復觀的詮釋角度是忘卻身體才能達到精神的自由，身體及其技術即使與道緊密相關，但仍不是道，只有實用性。要躍升至下一步，即精神能夠「得到了由技術的解放而來的自由感與充實感；這正是莊子把道落實於精神之上的逍遙遊的一個實例。」（徐復觀，1998：53）然而，取消了身體與技術還能說是庖丁的「工夫」

嗎？庖丁不就是在那 19 年的手肩足膝之間鍛鍊其解牛的技藝？即使最後神乎其技，又何嘗曾經放下那刀，離開了手？只有精神才能是解牛的主體，而非真正動刀的身手嗎？倘若要忘，所要忘的豈止是身，而是身心兩忘，無我無物，肯認生命難以了知之「芒」，行於不得已、知其不可奈何而安之若命，才能在身心之間的微妙氣運中以神遇之、以天合之。幽黯不可解的偶然性與自然性，在庖丁身手技藝的磨練中，以三年之功而有小成，乃至到了 19 年純熟之境仍戰戰兢兢、動刀慎微，工夫主體得先養其自然生命之主（即神），才能成爲自由遊戲的美學主體，也才同時是可遊化人間世的政治主體。

對莊子來說，「身體」該當不僅是難以了知的自然生命，也是操練習熟生命技藝的遊化主體。從尼采與孟柯的角度來看，「身體主體」有其難以馴化的野性力量，只能在「美學化」的活動中任由力量在迷醉狀態中釋放流轉。但對莊子而言，如何「遊心於淡」、「合氣於漠」，涉及「身體主體」在虛靜的心、凝視的眼、審慎的手，乃至靈動的手足在身心整合的律動中與「物」在既依待又感通、有張力卻和諧的辯證運動中逐漸自我轉化。「身」與「物」並不只是主客相對待的關係，而是共同構成了「幽黯之力」的流變整體內在的「自我關係」，「物」並非外在的他者，而是內在力量流變中的他者。如何向藝術家學習，操練此一內在他者，更有智慧地運用其中「精微的力量」，便是孟柯點到爲止，而莊子「氣的工夫」所念茲在茲、一再申明者。尤需注意的是，此一轉化的歷程卻不是在避世的隱居中完成，而是「入遊其樊」，在人間世的權力糾葛中與世擯抗，但也不僅僅是入於人間世，而是既入且出，能遊於世而不累其心的遊化之身。孟柯雖然也提到美學轉化活動的政治意涵，但只隱約指出方向，不若莊子在許多暗示著連接政治場域的寓言中展示身體美學的政治轉化之道。庖丁與文惠君只是其中一例，其他如輪扁與齊桓公、顏回將適衛國、莊子與相梁的惠施，都是爲人熟知的例子，茲不贅言。

「身」雖然聚集耳目官能，既是欲望爭奪之場，也是氣化流行之所，如何使此身依乎天理、順乎自然，便是所謂「心齋」或「氣的工夫」。所謂「无聽之於耳，而聽之以心，无聽之心，而聽之以氣」，便是莊子告誡的箴言。若耳目為心知驅使，心知向刑名而馳，便是入於善惡是非的爭鬥中，傷身害命；若耳目不為心知役使，聽從無知之心，任憑無心之和氣流轉，此則為虛靜的氣的工夫。不以心知干犯耳目，則耳目停停當當，不將不迎，所謂「聽止於耳」；不以有知之心擾動和氣，則心氣與物無隔，所謂「心止於符」。這是耳目與心知之官能棲止於氣化流行之體，身心兩忘而身心／物我兩全，所謂「氣也者，虛而待物者也。」此一「氣的工夫」即是出自於身體，又在身氣、心氣之間棲止，養其無知之知，虛其心氣之用，讓氣的「精微的力量」在身體的闇昧之力中渾化流轉。此一美學化的身體技藝，不是反思的哲學思辯，也不是純然技術性的身體活動，而是比藝術家更有智慧，但卻「道在技中」，由身手技藝的持續鍛鍊，在日常人世中入而不入，方能遊於人間世而養性命之主。

參考文獻

中文：

Billeter, Jean François, 2011, 《莊子四講》 *Zhuangzi sijiang*, 宋剛譯
SONG Gang Trans.。臺北 [Taipei]：聯經出版社 [Linking
publishing]。

牟宗三 MOU Zongsan, 1985, 《才性與玄理》 *Caixing yu xuanli*。臺
北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。

——, 1986, 《中國哲學十九講》 *Zhongguo zhexue shijiu jiang*。臺北
[Taipei]：臺灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。

何乏筆 Fabian HEUBEL, 2008, 〈養生的生命政治：由于連莊子研
究談起〉 *Yangsheng de shengming zhengzhi: you yulian zhuangzi
yanjiu tanqi*, 《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期 *Newsletter
of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* Vol. 18, no.
4: 115-138。

——, 2012, 〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思
想實驗〉 *Qihuazhuti yu minzhuzhengzhi: guanyu “zhuangzi”
kuawenhua qianli de sixiang shiyan*, 《中國文哲研究通訊》第 22
卷第 4 期 *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and
Philosophy* Vol. 22, no.4: 41-73。

宋 灝 Mathias OBERT, 2012, 〈逆轉與收回：《莊子》作為一種運
動試驗場域〉 *Nizhuan yu shouhui: “zhuangzi” zuowei yizhong*

yundong shiyan changyu, 《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期
Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy Vol.
22, no. 3 : 169-187。

唐君毅 TANG Junyi, 1986, 《中國哲學原論·原道篇卷一》*Zhongguo
zhexue yuan lun, yuandaopian Vol. 1*。臺北 [Taipei]: 臺灣學生書
局 [Taiwan Studentbook]。

徐復觀 XU Fuguan, 1988, 《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo
renxinglunshi, xianqin pian*。臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館
[Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

——, 1998, 《中國藝術精神》*Zhongguo yishu jingshen*。臺北 [Taipei]:
臺灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。

梅 廣 MEI Guang, 2007, 〈從楚文化的特色試論老莊的自然哲學〉
Cong chuwenhua de tese shilun laozhuang de ziranzhexue, 《臺大
文史哲學報》第 67 期 *Humanitas Taiwanica* no. 67 : 1-38。

郭慶藩輯 GUO Qingfan Ed., 1993, 《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*。臺
北 [Taipei]: 萬卷樓 [Wanjuanlou publish]。

陳榮灼 CHEN Rongzhuo, 2004, 〈道家之「自然」與海德格之
「Er-eignis」〉*Daojia zhi 'ziran' yu haidege zhi 'Er-eignis'*, 《清
華學報》新 34 卷第 2 期 *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*
New Series Vol. 34, no. 2 : 245-269。

劉笑敢 LIU Xiaogan, 1993, 《莊子哲學及其演變》*Zhuangzi zhexue jiqi
yanbian*。北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [China Social
Science Press]。

劉滄龍 LIU Tsanglong, 2014, 〈跨文化思考中的「內在他者性」——

系 譜 學 與 氣 的 思 維 〉 Kuawenhua sikao zhong de
'neizaitazhexing'—xipuxue yu qi de siwei, 「尼采在二十一世紀學
術研討會」, 2014 年 12 月 5-6 日。

樓宇烈校釋 LOU Yulie Trans., 1983, 《老子周易王弼注校釋》Laozi
zhouyi Wangbi zhu xiaoshi。臺北 [Taipei]: 華正書局 [Hua Cheng
Book Shop]。

蔡振豐 CAI Zhenfeng, 2009, 〈魏晉玄學中的「自然」義〉Weijin xuanxue
zhong de 'ziran' yi, 《成大中文學報》第 26 期 *Journal of Chinese
Literature of NCKU* no. 26: 1-34。

賴錫三 LAI Xisan, 2010, 〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、
活力、差異的物化美學〉Lun xianqin daoia de ziranguan: zhongjian
yimen juti, huoli, chayi de wuhua meixue, 《文與哲》第 16 期
Literature & Philosophy no. 16: 1-44。

——, 2011a, 〈論惠施與莊子兩種差異的自然觀〉Lun huishi yu
zhuangzi liangzhong chayi de ziranguan, 《台灣東亞文明研究學
刊》第 8 卷第 2 期 *Taiwan Journal of East Asian Studies* Vol. 8,
no. 2: 129-176。

——, 2011b, 〈莊子的死生隱喻與自然變化〉Zhuangzi de sisheng yinyu
yu ziran bianhua, 《漢學研究》第 29 卷第 4 期 *Chinese Studies*
Vol. 29, no. 4: 1-36。

——, 2013, 〈《莊子》的生存美學與政治批判——重省道家型的知
識分子論〉“Zhuangzi” de shengcun meixue yu zhengzhi
pipan—zhongsheng daojiaxing de zhishifenzi lun, 《道家型知識分
子論》*Daojiaxing zhishifenzi lun*, 1-42。臺北：臺大出版中心。

- 龔卓軍 GONG Zhuojun, 2007, 〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉
Paoding zhi shou: shenti siwei yu ganjue luoji, 《中國語文論譯叢
刊》第 21 輯 *The Journal of Chinese Language, Literature and
Translation* no. 21 : 31-51。
- , 2008, 〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南《莊子的哲學虛構》〉
Paoding shouyi yu shengming zhengzhi: pingjie gehaonan
“zhuangzi de zhexue xugou”, 《中國文哲研究通訊》第 18 卷 4 期
Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy Vol.
18, no. 4 : 80-86。

西文：

- Menke, Christoph. 2008. *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer
Antropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in
15 Bänden*. Hrsg. von G. Colli & M. Montinari. Berlin: Walter de
Gruyter & Co.

Nature and Freedom: Zhuangzi's Subject and *Qi*

LIU Tsang-Long

Department of Chinese, National Taiwan Normal University

Address: No. 162, HePing East Road, Section 1,
Taipei City 10610, Taiwan

E-mail: synapsealiu@gmail.com

Abstract

This paper aims to illustrate Zhuangzi's understanding of the relationship between nature and freedom, which involves a new perspective of explanation for Zhuangzi's theory of subject. Our discussion begins with Nietzsche's thought on nature and freedom that is based on his criticism on the position of rationalism. For both Zhuangzi and Nietzsche, freedom is the goal of the sovereign individual, but it can be achieved only when one's natural life is affirmed. Next, I will interpret Zhuangzi's subject as "Body-*Qi*(氣)Subject". This version of Zhuangzi's subject is distinguished from the "Spiritual Subject" that is interpreted as Zhuangzi's subject by the Contemporary New Confucian philosophers (Mou Zongsang, Tang Junyi, Xu Fuguan). Since New Confucian philosophers are inclined to insist an antithesis between nature and freedom, they would not consider human body and nature as the key to the realization of freedom. However, for Zhuangzi, the individual

sovereignty is crucial for the self-transformation of natural life. Affirming life as such, that is *ziran* (自然), which literally means self (*zi*) so (*ran*), leads to freedom. The thought of *Q* is a way of affirming natural life as it is. Similar to Nietzsche's philosophical project, Zhuangzi's philosophy addresses a version of sovereign individuality, which allows us to return to nature in order to free ourselves. Finally, I will also explore how Zhuangzi thinks about the political freedom and its relationship to the notion of nature.

Keywords: Zhuangzi, Nature, Freedom, *Qi*, Subject, Nietzsche

