

《東華漢學》第 29 期；49-80 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2019 年 6 月

以氣思維勾勒政治期待 ——當代莊學視域〈人間世〉詮釋

劉鐔靖*

【摘要】

當代莊學研究者以「氣論」、「身體論述」重啟《莊子》哲學的視域及詮釋。「氣論」開展「身氣主體」肯定多元視角，展開《莊子》隱含的哲學批判及積極性意義的詮釋。「氣論」建構「身氣主體」，主體所據又為「氣思維」。「氣思維」與「氣論」同樣具有肯定多元價值，此思維將「不可解」的政治場域難題舒展，相較「心性主體」自我精神的境界詮釋，此詮釋更具文本批判性。

聚焦《莊子》談及政治場域的篇章，以〈人間世〉為核心。藉當代莊學研究者成果，以「氣思維」進行文本詮釋。「氣思維」介入文本，與漢娜·鄂蘭「政治」觀點相似，其思想亦可作為詮釋者「當代政治意義」視角補充。以「氣思維」介入文本批判，不僅揭示肯定多元價值的詮釋可能，結合鄂蘭的思維亦勾勒出文本隱含的「政治自由」期待。

* 國立臺灣師範大學國文系博士生

第一部分「以氣思維進入政治場域」：以文本存在的政治場域衝突，談及既非棄絕政治亦非妥協的另一種方式，即是「氣思維」。第二部分「以氣思維介入政治行動者」：談論文本內部的價值批判，藉內部存在二元價值批判，談論氣思維進入政治行動而開啟肯定多元價值的詮釋。第三部分「想像期待：政治自由」：以氣思維作為政治行動者，開啟多元價值，勾勒文本可能對政治的想像期待「政治自由」。

關鍵詞：氣思維、莊子、當代莊學、政治自由、漢娜·鄂蘭

一、前言

《莊子·人間世》與「政治場域」有密切的關係，歷來解讀《莊子》多由郭象（252-312）注及成玄英（約為601-690）疏的知識理路進入解析，當代學者牟宗三（1909-1995）、徐復觀（1904-1982）均有與西方哲學接承的論述貢獻。然而，針對《莊子》的詮釋漸趨聚焦。¹但筆者認為，〈人間世〉談及之政治議題，應還能得到「不同地理解」²。

別於牟、徐二人的詮釋方法，將《莊子》的詮釋引領「精神」層面的思考。法國莊學研究者畢來德認為，若我們從郭象、成玄英的注疏系統進行理解，則會忽略《莊子》潛藏的批判性，而將視角從精神主體進行轉移。³

¹ 牟宗三、徐復觀引領學者聚焦討論。關於牟宗三，可參賴錫三的整理：「牟宗三極強調工夫修養、經驗體證，但深入他所謂實踐形上學、主觀境界形上學脈絡，真人『沖虛玄德』所體證的『道』乃被理解為純粹『心靈』經驗，幾乎完全不涉及『身體』的參與。」關於徐復觀，賴錫三亦作了精闢的說明：「牟宗三對道家之道之基本性格之詮釋重心放在《老子》，而徐復觀則轉而針對《莊子》。而且徐復觀所詮釋的《莊子》體道之知，紮紮實實地將形上體驗落實為藝術體驗，不過他所詮釋的《莊子》仍強烈帶有觀念論式、現象學式的純粹意識、靜態主體的心靈哲學傾向，身體在這種美學經驗中仍然近乎被遺忘狀態。」賴錫三，〈身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》、〈莊子九札〉的身體觀與主體論〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012.9），頁59、61。

² 筆者認為可以詮釋學的觀點作為啟發，如：張鼎國：「高達美，則始終認為詮釋理解真正起的作用不是『恢復』，而是對現在有益的『重新發現』（Wiederentdeckung/re-discovery）」張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解？——從詮釋學爭論看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第3期（1999.9），頁92。

³ 如畢來德的批評：「從郭象開始，我們所看到的不只是一種乏味化的過程，而且是一次真正的挪用。郭象以及其他注者將一種主張人格獨立與自主、拒絕一切統治與一切奴役的思想，變成了一種對超脫、對放浪不羈、放棄原則的讚頌，使得那個時代的貴胄子弟，即使對當權者滿懷厭惡，還是可以心安理得地為他們服務。他們解除了《莊子》的批判思想，而從中得出他們在權力面前的退卻，即是說他們的『順從』態度的理論根據。」參畢

臺灣當代莊學研究者亦從「身體觀」積極開啟與《莊子》的對話，從審視身體與他者的對應關係，⁴擴及《莊子》的「內在他者性」⁵。透過學者開闢新的視角，《莊子》哲學已非遙遠的想像或純粹的藝術，乃至自我精神的妥協或消解，更有邁向哲學實踐的可能。筆者同意上述的「身體」與「他者」的解讀面相，並且接受上述學者的成果，認同《莊子》哲學應非消極、精神主體性乃至單一心體的崇高嚮往，並根據臺灣當代莊學研究者以「氣論」角度作為核心，企圖開啟更多元的詮釋視角。

據上述梳理，當我們轉身回觀當代，人均為獨立的個體，但政治的問題本質未變，不再是人與國君，而是真正地落實到人與人之間的對應問題。我們同樣不可逃，出世／遁逃雖仍可作為一種暫時的回應，但別忘了「無所逃於天地之間」，不論對象是特定他者或是一切他者（世界），我們都必須有所回應。和平絕對是我們的企盼之境，如何避免衝突，「我們的一體感」⁶便成為重要的任務。另外，如漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt，

來德（Jean Francois Billeter）著，宋剛譯，《莊子四講》（*Leçons sur Tchouang-tseu*）（臺北：聯經出版公司，2011），頁 102。

- ⁴ 筆者認為當代莊學研究的幾位學者（如本文所引用之相關學者論述），均將《莊子》的問題意識聚焦於「身體」與「他者」的回應，開啟另一種理解。
- ⁵ 劉滄龍談及「內在他者」：「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，成為具有生命活力、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』，是既熟悉又陌生的內在自然本性，『幽黯之力』（孟柯 Christoph Menke）可能具有既一旦異的雙向能力，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。」參劉滄龍，〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》第 35 期（2016.1），頁 26。
- ⁶ 劉滄龍：「當代社會雖然在許多領域實現了個體自由，但是人與人之間的互相關懷、交互承認仍有不足，不同意見與文化背景之間的誤解紛爭、對抗爭鬥屢見不鮮，如何凝聚社會的『我們一體感』成了艱難的任務。」參劉滄龍，《氣的跨文化思考：王船山氣學與尼采哲學的對話》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2016），頁 19。

1906-1975) 認為真實世界，即存於每一個人的視角，也必須透過每一個人呈現。⁷〈人間世〉對二元價值進行批判，亦揭示肯定多元價值的想法。

筆者認為〈人間世〉提出的批判以及政治的難題，與漢娜·鄂蘭所談的「政治自由」⁸相當貼近。若我們藉著「氣論」開啟的「氣思維」⁹，並以鄂蘭對政治的見解，進行對於〈人間世〉的文本詮釋，我們應能夠從中找到文本的批判處，以及「氣思維」接承「氣論」的活性、創生視角，用以剖開文本的政治場域的提問。文本提出批判，筆者認為其中似乎亦帶著對政治的期待建構，或可藉由「氣思維」勾勒出文本隱含的「政治自由」輪廓。

藉由上述，筆者將以「氣思維」進入〈人間世〉討論面對政治場域的衝突，既非棄絕的態度，亦非妥協，那麼又有什麼方法？另外，文本對於價值的批判，藉由「氣思維」介入政治行動者而開啟肯定多元價值

⁷ 鄂蘭：「我們從經驗中知道沒有誰全憑自己就能充分地把握客觀世界的全部現實，因為世界一向只從單一視角向個人進行展示和呈現，這個視角對應並取決於個人在世界中的立足點。如果一個人想『如其真實所是地』看到並經驗世界，他只能把世界理解為與眾人共享的某種東西，世界居於人們之間，將人們分隔與連結，對每個人都有不同的展示……只有在我們彼此交談的自由中，我們所談論的世界才會從所有側面中呈現出來，具備客觀和可見性。」漢娜·鄂蘭 (Hannah Arendt) 著，杰羅姆·科恩 (Jerome Kohn) 編，張琳譯，〈政治入門〉收入《政治的應許》(The Promise of Politics) (上海：上海人民出版社，2017)，頁 117-118。

⁸ 鄂蘭：「政治的意義在於自由。」參《政治的應許·政治入門》，頁 103。

⁹ 「氣思維」為筆者據臺灣當代莊學研究者「氣論」思考，亦有學者據「氣論」嘗試以「氣」作為思維，討論道家的人文意涵。如：吳綉真，〈道家「氣」思維的人文意涵〉，《雲漢學刊》第 29 期 (2014.8)，頁 36-54。或王邦雄，〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》第 14 期 (2006.6)，頁 15-32。筆者認為之「氣思維」與吳氏「氣」思維，些許不同。吳氏以「氣論」作為論述之依據，該文聚焦處與本文鎖定「政治」亦有不同。筆者嘗試推展「氣論」到「氣思維」，「氣思維」的概念，也就是將氣論導入思維，也就是身氣主體的「氣思維」。亦可與當代新儒家談及之精神主體的「心思維」區別。另外，在王氏的論文中，亦注意到「氣」成為莊子「心齋」論述的重要樞紐，然而本文亦從該文得到啟發，認為此樞紐，是否為莊子預設讀者能夠從中找到「氣思維」，進而能讓哲學得到實踐，並由此與鄂蘭的政治觀點密合，筆者則藉由〈人間世〉的政治問題，得到不一樣的詮釋可能。

的詮釋可能。最後，藉由臺灣當代莊學研究者成果，以「氣思維」展開與文本的當代詮釋對話，探討〈人間世〉是否潛藏對於文本內部政治場域的期待？

本文將以下述進行文本詮釋，第二節「以氣思維進入政治場域」：將談論文本中存在的政治場域的衝突，以及文本中既非棄絕政治亦非妥協的另一種方式，也就是「氣思維」。第三節「以氣思維介入政治行動者」：將談論文本內部的價值批判，並藉文本內部存在二元價值批判，談論氣思維進入政治行動而開啟肯定多元價值的詮釋。第四節「想像期待：政治自由」：以氣思維作為政治行動者，開啟多元價值，最終勾勒出文本可能對於政治的期待「政治自由」。

二、以氣思維進入政治場域

政治的關係，尤其在於戰國時期的政治場域，君臣關係常是不對等狀態。士人在此場域尋求價值的認同，若以「三不朽」¹⁰作為自我生命的無盡追尋，政治場域未曾因為其偉大、無私的念頭而給予善良的對待。衝突作為一種政治的契機，何以面對，便是〈人間世〉舉例所談的核心問題。

〈人間世〉有三個段落「顏回將之衛」、「葉公子高將使于齊」、「顏闔將傳衛靈公太子」與政治場域有關。在文本提供的三個情境，假設衝突是必然，而有各種不同的回應，及其可能結果，每一個段落都值得我們仔細地反省，究竟〈人間世〉談的是否為棄絕政治的出世行動，

¹⁰ 《左傳·襄公二十四年》：「豹聞之，大上有立德，其次有立功，其次有立言。雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祚，世不絕祀，無國無之，祿之大者，不可謂不朽。」筆者認為，叔孫豹提及「三不朽」影響戰國士人的生命觀深遠。春秋·左丘明著，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左傳正義》，收入清·阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，2001，據嘉慶 20 年江西南昌學府開雕本），頁 609。

或是妥協而入世的精神狀態？或是另一種方式，如筆者認為的觀點，既非棄絕，亦非妥協。

（一）非棄絕亦非妥協

筆者認為可以先從「顏回將之衛」談起：

回聞衛君：其年壯，其行獨；輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其无如矣。¹¹

顏回將至衛國，假設的衛國政治場域，並非樂觀之地。國君的行事作風橫行專斷，顏回此去則是如入凶險之境，此去是投入待發的衝突。對此，顏回的回應頗有作為儒者的胸襟，其更以孔子言作為回應：「治國去之，亂國就之，醫門多疾。」¹²據此，顏回此去有其抱負，不管是政治上或者自我實現，似乎均不在意後果，頗有從容就義之感。另外，我們以文本提及顏回的抱負，自認是有用之才，觀見意欲應世的儒者，欲將其才能，推及至天下之關懷、器度。

對於將行之顏回，仲尼則言「若殆往而刑耳！」¹³對於顏回之信誓旦旦，有志於衛國，仲尼直言顏回踏入紛雜的政治，不過是自尋死路。此處的仲尼已非「是知其不可而為之者與？」¹⁴的仲尼？是否已被改變了形象？筆者認為，文本的仲尼亦是那個「知其不可為而為之」的仲尼。其提醒顏回，而非勸阻顏回，即非處於「棄絕政治」¹⁵的態度。

¹¹ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》（臺北：華正書局，2010），頁133。

¹² 同前註。

¹³ 同前註，頁134。

¹⁴ 見《論語·憲問》：「子路宿於石門。晨門曰：『奚自？』子路曰：『自孔氏。』曰：『是知其不可而為之者與？』」宋·朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2008），頁220。

¹⁵ 鄂蘭：「這種關切的令人恐懼之處在於它絲毫不擔心這樣的『外部事物』及其最終的、真實的危險，而是逃離到內心之中，而那裏充其量只有反思的可能性，但沒有行動或者改變的可能性。」藉由鄂蘭的提醒，我們可知道「棄絕政治」並非明智的舉動，也非我們應該採取的方式。而〈人間世〉正好展現此思維價值。參漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁102-103。

仲尼給出建議，即是明證，其言「先存諸己，而後存諸人」¹⁶針對顏回不在乎個人實存生命，進行批判。若不在乎生命，又怎能將己身之命發揮於他人？這與顏回提出的犧牲生命，是為了發揚己身的理念，是兩種不同的思維。

顏回的思維開端，如「三不朽」是個人「知」的發用及「名」之價值擴散。此二者均是「凶器」，把「名」作為個人生命的追求；據「知」作為「爭名之器」發用皆有目的，便如：「彊以仁義繩墨之言」、「術暴人之前者」¹⁷均是以「己知」作為其於政治場域之手法，將己身的認知，強施行於政治場域。與衛國國君「行獨」無別，只是另一場政治行動的複製。

思維與行動相關，將主觀的想法向他人說明，透過前見的交換，如往復的彈力球，此交涉方法，為「溝通行動理論」¹⁸所肯定。除了理論本身仍是模型以外，其中亦談及對談的平等性，此是雙向溝通破局的主因，即是共識變成妥協。顏回與衛國國君，始終有別。

當顏回帶著「知」作為建議的提供者，對衛國國君來說是何種的姿態，於當代的我們均能想像。《莊子》言此為「蓄人」¹⁹，紛爭並非因此得到順解，而循環，反覆發生。²⁰拋出問題讓顏回（儒者）思考，²¹在政治場域的必然衝突，是否有可能解決？這個提問，對於時代顯學，不

¹⁶ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁134。

¹⁷ 引自清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁136。

¹⁸ 哈貝馬斯（Jürgen Habermas）「溝通行動理論」據傅永軍整理有四項宣稱：「1.說出某種可理解的東西，以便為他人所理解 2.提供某種真實的陳述，以便他人能共享知識 3.真誠地表達自己的意向，以便自己能為他人所理解和信任 4.說出本身是正確的話語，以便得到他人的認同。」參傅永軍，〈批判的社會知識何以可能？——伽達默爾、哈貝馬斯詮釋學論爭與批判理論基礎的重建〉，《文史哲》第1期（總期號292期，2006.1），頁141。

¹⁹ 〈人間世〉：「是以人惡有其美也；命之曰蓄人。蓄人者，人必反蓄之。」參清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁136。

²⁰ 〈人間世〉：「是以火救火，以水救水，名之曰益多，順始無窮。」同前註，頁136。

²¹ 〈人間世〉：「名實者，聖人之所不能勝也，而況若乎！」同前註，頁139。

論儒、墨均求於「名實相符」之命題，²²並以生命作為實踐的誠懇回應，顯然顯得尖銳且批判。

根據上述，顏回已經先提出第一個問題，若我以「抱負意志」去衛國有何不妥。既然非儒、墨於政治場域以挺立自身的方式，顏回也在文本中提出兩個方案，「端而虛，勉而一」及「內直而外曲，成而上比」。

顏回提出了第一個方案：「端而虛，勉而一」以郭象的意思，顏回的方法是對於自身外顯的行為，求乎端正且追求典範；於自身的內在，則是心慮無雜，忠誠熱切。展現作為人臣，心行合一的忠心、典範及誠心，勸諫國君。²³這個方案，典型地希望能夠藉由「以身作則」²⁴，期待「他者」透過審視的過程反省自身，以期「觀看」的往返，開啟修正或重新思考。

但是，第一個方案在文本中，看來是不可行：

惡！惡可！夫以陽為充孔揚，采色不定，常人之所不逮，因案人之所感，以求容與其心。名之曰日漸之德不成，而況大德乎！將執而不化，外合而內不訾，其庸詎可乎！²⁵

²² 《墨子·大取》：「諸聖人所先，為人欲名實。名實不必名。」參清·孫詒讓，《墨子閒詁》，卷十一，〈大取〉（臺北：河洛圖書出版社，1975），頁10。；孔子強調「正名」的重要，《論語·子路》：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」或《論語·衛靈公》：「君子疾沒世而名不稱焉」或可作為正名與名、實追求相符的討論。詳參宋·朱熹，《四書章句集注》，頁196、231。

²³ 關於「端而虛，勉而一」的意解，筆者建議觀看郭象注：「正其形，而虛其心也。言遜而不二。」因為郭象據儒者的思維脈絡來詮釋顏回這一段話，筆者認為切中要旨。另外根據匿名審查意見提醒，成玄英疏亦對郭象有所補充：「勉厲身心，盡誠奉國，言行忠謹，纔無差二」清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁141。

²⁴ 《論語·子路》有兩條可供我們思考：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」以及「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」參宋·朱熹，《四書章句集注》，頁198、200。

²⁵ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁141。

據成玄英的疏，衛國國君「剛猛之性滿實內心，強暴之甚，張揚外述」、「順心則喜，違意則瞋」²⁶顏淵此法，最終仍只是對衛國國君妥協，既無法「化」衛國國君，也在過程中「化」自身以順從。²⁷第一個方案失敗的原因，在於顏回之「習性偏好」並無法在公共領域及政治領域發生影響力。²⁸

再觀看顏回提出的第二個方案：「內直而外曲，成而上比」有三種方法，「內直者，與天為徒」、「外曲者，與人之為徒也」、「成而上比，與古為徒」，看起來似乎是完備的方法。「內直」是對應自己，則將焦點放於「禮教化身體」²⁹，是求己善，而不祈他人為之與善，只是規訓化的呈現。「外曲」是應對他人，隨順外物，隨人事之曲。「成而上比」是指言語措舉，均來自從前賢者，而非己意。³⁰這個方案看來特別圓融，對自己的內在可以維持，應對他人也有一套方式，若非能以外曲達成，還能援引古人之語作為回應，便可消弭對自己所起的爭議。

第二個方案，同樣遭到否定：

惡！惡可！大多政，法而不諫，雖固亦無罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。³¹

²⁶ 同前註，頁 142。

²⁷ 成玄英的疏說得很明白：「外形擎跽，以盡足恭，內心順從，不敢訾毀。以此請行，行何利益，化衛之道，庸詎可乎！斯則斥前端虛之術未宜行用之矣。」同前註，頁 142。

²⁸ 筆者據鄂蘭提供之視角作為思考：「偏見與判斷的共同之處在於它們都是人們識別自己以及相互之間的共性的方式，因而受偏見左右的人總是能夠確保對他人具有影響，而習性癖好卻幾乎無法在公共領域和政治領域流行，它只能是對有私人親密關係的人產生影響。」詳參漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁 98。

²⁹ 「禮教化（規訓化的）身體」概念據劉滄龍研究成果指出必須「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，成為具有生命活力、足以批判地重構禮教、活化規範的『身氣主體』。」參劉滄龍，〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，頁 26。

³⁰ 據郭象注整理。參清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 143-144。

³¹ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 145。

這個方案，雖然看似不錯，但終究不可「化」，仍尊鑑己心。³²雖然能夠自保，但同時也是對於政治場域的妥協，也就是藉由上述三種方法進行「說服」試圖建立衛國國君的「判斷力」。³³在上述第一個方案，我們明白透過個人的「偏見」作為政治場域的努力，是無法在此場域發揮影響力。而第二個場域則試圖建立「判斷」，但此無強制性，且只能透過說服的方式呈現。這在〈人間世〉的核心概念是行不通的，此雖能保全其身，但其實均未出於「師心」，仍是據已知為發用。

我們似乎能在顏回的兩個方法中嗅到對於政治妥協的氣味，我們既然明白，政治既然非棄絕亦非妥協，那麼又有什麼方法？

（二）心齋：氣思維的思考

在郭象、成玄英的意解中，「心齋」能作為執見的重新反省，或在己見之外，仍有更多的可能。³⁴這樣的詮釋讓我們掌握「心齋」為法，但切確的目標仍是面對政治場域「既非棄絕政治，亦非妥協」的方案思索，但我們能確信不論郭、成二注均展現「心齋」的另一種詮釋可能，也就是在己見之將發以前，稍微暫停並重新審視，進而探見「自由」³⁵的

³² 針對這一段的注疏，筆者認為郭象、成玄英均表示得非常清楚，尤見其對於政治場域的熟悉與對於意解的掌握。同前註，頁 145。

³³ 鄂蘭：「就算我們知道判斷力強調且必須強調在沒有任何標準的情況下直接作出判斷，但是這類判斷所發生的領域本身……並沒有得到認真對待。原因在於這類判斷絕無強制性，它從不強迫他人贊同一個邏輯上無可反駁的結論，它只能說服。」參漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁 102。

³⁴ 〈人間世〉：「虛者，心齋也」郭象注：「虛其心則道集於懷也」；成玄英疏：「唯此真道，集在虛心。故如虛心者，心齋妙道也。」清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 148。

³⁵ 鄂蘭：「自古典時代以來，將自由理解為自由意志的觀念已經被一種廣為傳播的信念大大強化了。這種信念堅信，自由不僅不存在於行動和政治之中，相反，只有當人退出行動並從世界中抽離出來轉而進入自身之內，從而全然避開政治，自由方才可能的。」我們似乎可以從渴望追求自由的郭象、成玄英註解，看見莊子的「自由意志」。筆者認為此是注疏者對於文本的寄託與創造，但另一種詮釋，也就是莊子的「自由」，則是筆者藉鄂

詮釋面相。既然如此，或能以此思考端點，關注顏回的提問，何為「心齋」？我們必須掌握兩段引文：

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。³⁶

若能入遊其樊而无感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。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。³⁷

在第一段引文提及「聽之以氣」談及「氣」在其間的動態關係與第二段「虛室生白」，均宜以當代莊學研究者所言的概念作為詮釋。不論是畢來德的「活性的虛空」³⁸或鍾振宇的「異質空間」³⁹或劉滄龍以孟柯（Christoph Menke）作為思考的「幽黯之力」⁴⁰或賴錫三「一多相即」⁴¹，

蘭思維所關注的。詳參漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁107。

³⁶ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁147。

³⁷ 同前註，頁148-150。

³⁸ 畢來德反對「氣論」的說法。但筆者認為其提出的「活性的虛空」在臺灣當代莊學研究者一系列的補充及批判下，以氣論作為思維依據似乎更加完備。詳參畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》，頁75。對於臺灣學者相關筆述，收入何芝筆主編，《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017）。

³⁹ 鍾振宇指出「異質空間」如「氣氛或氣場」筆者認為宜以非純粹落在物質世界的現象作為思考，而更適宜將之思考為非物理空間，如鍾氏所言「身體與世界不是分開的，而是總是在某種處境中，處境具有一種氣氛特質」參鍾振宇，〈莊子的身體存有論——兼論其與歐洲身體現象學的對話〉，《漢學研究》第32卷第4期（2014.12），頁17。

⁴⁰ 劉滄龍：「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）」筆者認為亦可用來說明「虛室生白」的概念。參劉滄龍，〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，頁25。

⁴¹ 賴錫三：「我們不適宜將《莊子》的『一』視為吞噬『多』的形上根源，反而應將『一』視為物化差異的豐盈交響之並生共在，甚至筆者要說《莊子》的『一』其實只是『物化』交融的隱喻，它只是多音複調的共鳴互滲

均以氣論之概念為主作為一融通的詮釋。藉由學者的詮釋，讓我們可以肯定此一面向詮釋的「心齋」並非一種靜止的概念，而是充滿活性與創發的能量。⁴²

這個詮釋下的「心齋」則如學者論述下的庖丁解牛談及之「技近於道」，能夠讓我們在「无厚入於有間」找到「語言與人際交織成的微型權力」⁴³。也就是說「心齋」將縫隙張開，或者可視縫隙是活性且富有創發的狀態空間。

我們也可以將此狀態視作一種凝聚的狀態，如我們聚精會神於眼，將線穿過針頭的瞬間或者將眼睛閉上，我們似乎能聽見睜眼所無法聽見的細微聲音。然而，我們並不能以這些感官的例子作為「心齋」的理解盡頭，⁴⁴而是必須以「聽之以氣」作為我們的焦點。⁴⁵

之隱喻而已。正如〈齊物論〉的『天地一指也，萬物一馬也』、『天地與我並生，萬物與我為一』，從來都是萬物（差異）與整體（同一）同時共講，而不是以『同一』來單向取消『差異』。」參賴錫三，〈身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體論〉，《中國文哲通訊研究》第22卷第3期（2012.9），頁90。

⁴² 此處的論點，或可參賴錫三：「這種『聽之以氣』的狀態，其實便是融入道的力量運動狀態，而道的力量運動之所以得以如此暢通無阻地來去交換而循環不歇，便因為萬物之間保有『虛』的敞開和容納本質（『唯道集虛』）」詳參賴錫三，〈《莊子》身體觀的三維辯證——符號解構、技藝融入、氣化交換〉，收入楊儒賓、張再林編，《中國哲學研究的身體維度》（臺北：臺大人社高研院東亞儒學研究中心，2017），頁474。

⁴³ 賴錫三：「〈養生主〉要找到的空隙之道、游刃路線，並不在於牛體之外、人際之外、符號之外的彼岸（語言消失處），而是在語言結構之中找到自由穿梭的能力。此時的語言便是權力附身或作用的最細微病毒，語言所在之處正是權力所在之處（如羅蘭·巴特言），如此一來，庖丁要解構的權力批判性便不只是政治權力，而更是語言與人際交織成的微型權力」參賴錫三，〈《莊子》生存美學與政治批判〉，收入《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013），頁32。

⁴⁴ 感官的敏銳提升，筆者認為如「凝神狀態」，為氣的「和諧、合一、貫通狀態」。據何乏筆研究王船山之成果提供筆者思考：「在《正蒙注》中王夫之雖然將『神』與『形』視為氣的不同狀態（即『神氣』與『形氣』），但同時堅持神與形之間的等級。神雖然被看成氣的一種狀態（即二氣關係的和諧、合一、貫通狀態），但神確然保持其優先性及超越地位。」參何乏筆，〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，收

面對政治場域的問題，提升感官的狀態會讓我們變得更加有警覺。但是，又如鄂蘭所言：

沒有人可以離開偏見生活，因為完全擺脫偏見的生活需要的是一種超人般的敏捷，隨時準備遭遇和應對現實世界之全部，就像每一天都是創世的第一天或世界末日。⁴⁶

據此，我們已知全然地拋棄偏見（成見）已非可能，是以文本亦以「聽之以氣」將我們喚回核心問題，也就是氣的多元性可能。我們必須先明白政治問題的開端應該在於「人民」⁴⁷，面對此政治場域的行動，關注的並非政治讓人失望之處，讓行動者選擇棄絕政治，亦非對於政治場域的現況採取妥協。而是企圖要行動者將焦點回歸到問題本身，也就是人民。

也可以說，氣的多元性思考將我們從棄絕與妥協的二元結構回到選擇以前，作為政治行動者，選擇的當下便是一個無限可能的創生之處。文本存在的氣思維，讓我們思考，不論儒、墨者在面對戰國時期的共同問題均在於解決外顯的政治問題。而我們根據現象解決現象，並不能有效地解決隱含的問題。我們是否可以這麼思考，所謂「聽之以氣」則是

入楊儒賓、祝平次主編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 95。或可參楊儒賓：「『凝』是莊子技藝哲學的關鍵字，只有全身的能量凝聚於定點後，全身才可轉化成透明無阻的感應體。形氣主體和身體主體這兩種身體概念都可以提供類似『聯覺』（synesthesia）的功能，此種『聯覺』不是與五官並立的一種綜合感覺，而是貫穿各種感覺的一種系統。」參楊儒賓，〈遊之主體〉，收入《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016），頁 217。

⁴⁵ 這樣的說法，或可藉助蔡振豐的見解達成連類的理解：「這三層境界的達成在於從事『離形』這個修養的工夫，而『離形』指的是身體對外境活動的中斷，身體的向內感覺不但能使心知停止運作，而且使得知覺得以開放及朗現。……唯有處於『心』、『氣』二境的轉換活動中，真人才可能是一個具體活動於世界的人；他既不是一個虛無飄渺的神仙人物，也不是一個超越世界的存在。」蔡振豐，〈「離形」與「去知」——「聽之以耳，聽之以心，聽之以氣」的詮解〉，《臺大中文學報》第 8 期（1996.4），頁 236。

⁴⁶ 漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁 133。

⁴⁷ 筆者據鄂蘭提及「開明專制」或「全民參與」的政治情形作為思考：「政治由此被指派為政府的領域，政府的意圖都是保護社會的自由創造力（the free productivity）以及個人在私人生活中的安全。」同前註，頁 126。

要我們從「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。」破繭而出，能夠看出縫隙及其無限可能。

我們或許可從「氣思維」介入文本其他政治場域的詮釋，如「葉公子高將使于齊」，我們知其「內熱」來自出使齊國，不論成與不成均有隱憂。⁴⁸在這個命題，葉公子高明顯希望「人間世」能得保全。

藉由上述「心齋」提及之「氣思維」我們將於此政治場域得到類同的回應：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！⁴⁹

引文作為回應，談及命、義二者的問題。面對事親、事君的問題，自然是居人間世必須面對的問題。然而在「德之至也」的說明下，談及「自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命」也就是要面對問題者，結合氣思維作為思考，亦是要我們從「聽之以氣」下手，思考問題的本身究竟是什麼。將我們帶向「間隙」，從此富含創生力之處進行思維，也就是在「知其不可奈何」之間找尋「安之若命」的可能。面對問題的行動者，往往於行動中受偏見影響。「成與不成」是偏見，「悅生而惡死」亦是。是以我們據已行動前的偏見進行任何行動都是「先驗的」陷於名、知凶器之中。心齋以氣作為思維，將提醒我們多元性的可能，同時也必須關注多元性的問題。在此段之中，我們並未看見棄絕的逃避（無所逃於天地之間），或者妥協的接受，而是肯定終有可解。

⁴⁸ 〈人間世〉：「事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患；若成若不成而後無患者，唯有德者能之。」詳參清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 152-153。

⁴⁹ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 155。

在第三個政治場域「顏闔將傅衛靈公太子」，觀看蘧伯玉之回應：戒之，慎之，正女身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；⁵⁰若我們不以氣思維作為理解，亦難以在此場域以積極的面相理解「形莫若就，心莫若和」。顏闔的問題，在於其思維落入針對問題的二元結構。其創造力隨著知、名而被剝除，認為在政治場域的應對均是「命定論」、「可預測的」。若將氣思維作為中介，戒之、慎之指的是在此場域中保持敏銳的狀態，也就是「凝神狀態」便能從中發現間隙。發現間隙仍不足，必須從凝神狀態觀鑑其無限可能，即是賴錫三所言之「一多相即」。即是文本語境下之「嬰兒」，富含一切創造力的個體。而非據心作為發用者，外在的一切則將其「自發性」限縮為凝滯的個體，同樣也影響世界「無法得到更新」⁵¹。

洞察時代往往能夠輕易地看見問題，不論是孔子的周文疲弊，或莊孟時代已顯徵兆的一統思維，均讓謀士紛紛獻計。但對於問題來說，這些政治獻計均非針對問題本身。文本提醒我們若往返於「若能入遊其樊而无感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。」除了不得已之外，更重要的是「古之至人，先存諸己而後存諸人」此句若在上述的思維模式解讀，則非自私己利的楊朱思維，而是回歸到莊子所期盼政治行動者可能的思維取徑，為擷取多元思想的可能，即以心齋之工夫，作為開啟氣思維的可能。這裡提出的既非棄絕，亦非妥協的可能，也就是期待政治行動者能以「遊之主體」⁵²必備之「氣思維」作為突破。⁵³

⁵⁰ 同前註，頁 165。

⁵¹ 鄂蘭提供思考的開端：「世界藉由新生命的降生而日日更新，不斷通過每個新生兒的自發性而被拖入不可預料的新事物之中。我們只有剝奪新生兒的自發性，剝奪其開啟新事物的權利，世界的進程才能被解釋成決定論的、可預測的。」漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁 116。

⁵² 此處筆者借用楊儒賓研究成果：「莊子或稱『自由』為『逍遙』，或為『遊』，而『物』則是主體實踐的必然之條件。當限制是主體之遊所必備時，限制即非條件，而是主體的遊之辨證因素。」參楊儒賓，〈遊之主體〉，頁 217。

三、以氣思維介入政治行動者

文本的政治行動者面臨政治困境，在於接受二元價值的選擇。藉由氣思維進入政治場域，不可解的問題獲得舒展的空間。然而政治行動者自身，也就是「形氣」或「身體」亦為二元價值觀撕裂。如蘧伯玉以「螳臂、養虎者、愛馬者」⁵⁴作為對於政治行動者的警示。螳螂之喻，據其才美，而欲阻擋滾動的巨輪。養虎之喻則提示規訓「自然之性」⁵⁵則有反撲的可能。愛馬之喻則暗示了趨附的風險。均屬於政治行動者之「暴力的強制」⁵⁶。此暴力亦將復返於自身，造成互傷。氣思維介入政治行動者，則可使其洞見多元，而非陷於「內熱」。文本亦見「匠石與斲社樹」、「南伯子綦與宋荊氏」、「支離疏」作為批判二元價值的舉隅。

「匠石與斲社樹」談及三層結構。第一層為斲社樹因其為「散木」而得享天年⁵⁷；第二層為材美之匠石批判斲社樹的價值，反而成就斲社

⁵³ 筆者據劉滄龍研究成果思考：「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』，便是孟柯點到為止，而莊子『氣的功夫』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。」劉滄龍，〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，頁 28。

⁵⁴ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 167-168。

⁵⁵ 關於「自然之性」筆者以學者研究成果「幽黯之力」作為系聯。可參前引劉滄龍，〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，頁 25。

⁵⁶ 鄂蘭：「其唯一的意義在於人類交往中巨大的強制力而且這完全獨立於武力想要達成的那些目的。即使行動的目的在於自由，包含在這樣一次行動本身之中的意義卻是暴力的強制。」詳參漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁 166。鄂蘭提供我們思考，政治行動者往往採取「自身的武力」作為達成目的之工具，而與此相同的概念如〈人間世〉所述「益多」。參清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 136。

⁵⁷ 〈人間世〉：「物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。」清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 172。

樹之價值，並遭反諷為散人⁵⁸；第三層為匠石批判櫟社樹是否對於死亡抗拒。⁵⁹我們已從結構中得到兩種對立的二元價值觀，「有用之用」與「無用之用」。在往返的批判並無絕對的肯定答案。匠石與櫟社樹正好為價值定義的兩端，此處不論是匠石或櫟社樹均落入了二元價值的判斷之中。若將兩端的思維置於同一個人之中，其必然內熱，產生內部的矛盾。政治行動者，往往困於此中。

同樣的舉例亦見於「南伯子綦與宋荊氏」談及「大木」的段落，具有類近的筆述，我們適宜並陳檢視：

此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材！⁶⁰

故未終其天年，而中道已夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白顙者，與豚之亢鼻者，與人有痔病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也，此乃神人之所以為大祥也。⁶¹

第一段引文顯見南伯子綦的立場是大木之不可用（不材），反而成就其完整。筆者認為此與第二段引文論及，因為有所缺陷而不可祭於河，反而得到全生者，作為對讀，皆揭示「莫知无用之用也」⁶²，但我們不適宜將此段作為貪生之意解。若以氣思維作為思考，則是保全「偏見」以外的所有可能。對於價值的批判，我們思考的面相應該往二元辯證之外進行，材與不材並非必然選擇的項目，當然也無非不可選。若據「凝神狀態」作為思考的依據，選擇本身便不再存在必然的二元是非，而是讓我們在是之中，洞察非的可能；在非之中，洞見是的可能。

尤其可見於「支離疏」的段落：「夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！」⁶³提醒我們的思維應如「氣」的創生性、活性，而非落入二元價值的選擇。⁶⁴

⁵⁸ 〈人間世〉：「而幾死之散人，又惡知散木！」同前註。

⁵⁹ 〈人間世〉：「且也彼其所保與眾異，以義譽之，不亦遠乎！」同前註。

⁶⁰ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁176。

⁶¹ 同前註，頁177。

⁶² 同前註，頁186。

⁶³ 同前註，頁180。

氣思維介入政治行動者，為「不得已」帶來空間的開展性。鄂蘭「政治行動」的幾個要素值得我們作為思考的依據：

政治行動所追求的目的、政治行動所牢記於心並為自身標定方向的目標，以及在行動過程中展現出來的意義。此外，還有第四種要素，儘管它從來都不是行動的直接原因，卻發起了行動……儘管孟德斯鳩只了解其中的三種：君主政體中的榮譽、共和體制的美德，以及專制政體中的恐懼。在這三種原則之外，我們可以很容易地再加上聲望，正如我們從荷馬的世界中所了解到的；或者再加上自由，正如我們在雅典的古典時期所發現的；或者加上正義；或是加上平等，這裡的平等意指對每個人內在價值的信念。這些原則的非凡意義，不僅在於它推動人類去行動，更在於它們為人類行動提供源源不斷的滋養。⁶⁵

政治行動者採取行動有其原因，但並非指行動本身僅帶著目的或目標或意義，而是適宜以混合所有要素的狀態作為原因，也就是如氣思維的狀態，如此則可顯見多元思考。我們已知〈人間世〉的對話意圖是針對政治行動者（多屬儒、墨）提出批判，而其多據榮耀、美德、恐懼、聲望、自由、正義、平等進行行動原則。這些並非錯誤的指標，而是提醒行動者，這些指標均可能落入偏見，也是〈人間世〉所警示的，不論是「益多」或「不得已」都是互傷。政治行動者之「政治經驗」⁶⁶得到反思的

⁶⁴ 賴錫三：「所以《莊子》就在這種強調以生命自身內在的本然真實為第一諦的立場，要處處遮撥顛覆我們在人間社會所習受的意義系統，此如〈人間世〉以反諷的筆觸襯顯這樣的弔詭景象，反倒不合社會人間有用標準的那種：不材之散木、不祥之牛豚、無用的支離疏、楚狂接輿等例子，能『終其天年』，而『不於中道夭折』。總之《莊子》主張的是一種絕對而不是相對、自生而不是控制、自由而不是支配、解構而不是結構、單純而不是複雜、自身而不是對象、本來而不是角色、超主客而不是主客、直接而不是間接。」賴錫三，〈《莊子》「真人」的身體觀——身體的「社會性」與「宇宙性」之辯證〉，收入《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2012），頁93-94。

⁶⁵ 漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁163-164。

⁶⁶ 鄂蘭：「因為我們大多數的政治經驗都是在野蠻武力的戰場上獲得的，因

可能，而此則是批判二元價值而能得到的「虛室生白」或「聽之以氣」之「氣思維」。

四、想像期待：政治自由

戰國時期的各國隱隱暗含一統的氣象，時代的政治問題轉向而聚焦於建立新的期待。對於新的專制者，士人則有類似的期待，只是以不同的方法實現。氣學與此時與諸子思維進行融貫，據氣思維開展出不同的政治行動。然而不論是與陰陽或五行進行雜揉，均暗含與君王日益提升的權力抗衡的意味。⁶⁷

此抗衡亦非採取互傷的狀態，如〈人間世〉亦提及「且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干」⁶⁸君臣關係的撕裂，亦非時代中的諸子所樂見，如《荀子》分有「三等忠」落在「下忠」⁶⁹則為君臣關係的破裂而無法解決問題，只是遺憾，而〈人間世〉稱為「益多」。

此我們自然會用強制與被強制、統治與被統治的範疇來理解政治行動，因為正是在這些範疇中，所有暴力的真正意義才被揭示出來。作為目標，和平意在讓武力規矩矩並限制其破壞性的勢頭，就像來自政治領域之外但使政治受到控制的某種東西。」詳參漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁167。

⁶⁷ 災異、感應思想往往亦與君權的高漲有著相應的可能。筆者藉由陳麗桂對西漢董仲舒「天人感應」目的釐清作為可能的補充：「目的在強化君德與災祥感應之絕對性與必然性，以制約高度中央集權體制下的君權。因此，當論及災異產生後，人主當如何解救時，董仲舒仍歸之於君德。」陳麗桂，〈從天道觀看董仲舒融合陰陽與儒學的天人合一思想〉，《中國學術年刊》第18期（1997.3），頁24。

⁶⁸ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁139。

⁶⁹ 《荀子集解·臣道》：「以是諫非而怒之，下忠也」清·王先謙，《荀子集解》（臺北：藝文印書館，2000），頁455。或《韓非子·人主》亦談及此憾：「昔關龍逢說桀而傷其四肢，王子比干諫紂而剖其心，子胥忠直夫差而誅於屬鏹。此三子者，為人臣非不忠，而說非不當也。然不免於死亡之患者，主不察賢智之言，而蔽於愚不肖之患也。今人主非肯用法術之士，聽愚不肖之臣，則賢智之士、孰敢當三子之危而進其智能者乎？此世之所以亂也。」參陳奇猷，《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000），

我們並不能據此認定氣論本身與帝王政治下的專制或者極權政治畫上等號，而是應以氣論開展多元思想，而企圖在趨於單一話語或極權的政治氛圍下，建立新的制衡機制。至少在先秦時，氣論呈現的是其創生與複合，產生多元的思維。

筆者認為〈人間世〉不僅是提醒以氣思維面對政治場域的多元性思考、二元價值批判，更見其可能的政治期待，也就是「政治自由」的期待，如《論語·八佾》提及：「君使臣以禮，臣事君以忠」⁷⁰亦見孔子期待的君臣關係，臣作為輔佐君王的角色，君王亦必須以禮待之，臣則以忠心回應。《晏子春秋》所錄晏子與齊景公之對答，未見晏子作為制衡君權，而遭受刑罰，則更顯見「政治自由」的可能與期待。

同時代曾出入「稷下學宮」的孟子，於《孟子·離婁下》亦見：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」⁷¹論及之君臣關係，頗有對等期待之意味。顯見孟子亦對「政治自由」有所期待。而這些對於君臣關係的期待，雖不必然與氣論有相關性。但足見相關思維已見於戰國時期萌芽。

鄂蘭談及「平等的發言權」也是「自由生命最重要的活動」，⁷²不論孟、莊均觸及此議題，藉由氣論，所牽引之氣思維（養氣、心齋）構成政治場域的想像期待。⁷³如「孔子適楚」，楚國陸通之「提醒」⁷⁴，則緊接最後一個段落：

頁 1164。

⁷⁰ 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 88。

⁷¹ 同前註，頁 406。

⁷² 鄂蘭：「在真正的政治空間中，對自由的理解會產生意義上的變化。進取和冒險的特徵逐漸消退，然而以前僅僅作為這種冒險中必要的附屬物——他人的存在、在集市的公共空間中與他人打交道，即希羅多德所說的 *isēgoria*（平等的發言權）——現在卻變成自由生命的真正實質。與此同時，自由生命最重要的活動也從行動轉移到言說，從自由行事轉移到自由言詞。」詳參漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁 115。

⁷³ 孟、莊之工夫論與鄂蘭認同「技藝的力量」有類似之處。汪文聖提及：「鄂蘭非常意識到機運的概念：這也顯示她對於人有限的自覺。然而，她在另

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。⁷⁵

這裡總述對於價值的批判，鄂蘭的思想也提醒了我們關注此處的要點：

意見的自由即聽到他人意見的權利以及自己意見被聽到的權利，對我們而言仍然構成了政治自由不可被剝奪的一部分。⁷⁶

〈人間世〉並未藉任何價值棄絕特定價值，氣思維下的文本詮釋則是開啟政治行動者的思維，也於此構成其對於政治的理想期待。別於《老子》「小國寡民」⁷⁷之復歸，戰國時期局勢已然不可能退回對部落時期的想像。是以莊子必須重構，以其對於「政治的疏離性」，以氣論之思維保持「自發性」，作為多元政治想像有其必要。⁷⁸而此不論見於上述氣思

一方面對於技藝的力量頗具信心：技藝以行動、做，或實踐智的形式表現出來，而能夠實現她的政治自由理念。就此而言，鄂蘭似乎仍相信技藝具克服機運的本性。」參汪文聖，〈從技藝與機運的對立關係來看公共領域中的政治自由—鄂蘭與海德格的比較〉，《東吳哲學學報》第35期(2017.2)，頁12。

⁷⁴ 成玄英疏：「時孔子自魯之楚，舍於賓館。楚有賢人，姓陸，名通，字接輿，知孔子歷聘，行歌譏刺。鳳兮鳳兮，故哀歎聖人，比於來儀應瑞之鳥也，有道即見，無道當隱，如何懷此聖德，往適衰亂之邦耶！」筆者採用成玄英的說法，在於接受將「適」理解成孔子出任衰亂之邦，抱負意志，如前述顏回「治國去之，亂國就之，醫門多疾。」清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁183。

⁷⁵ 同前註，頁186。

⁷⁶ 漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁115。

⁷⁷ 《老子校釋·第八十章》：「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輦，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。隣國相望，雞狗之聲相聞，民至老死，不相往來。」朱謙之，《老子校釋》（北京：中華書局，1987），頁307-309。

⁷⁸ 鄂蘭：「但既然自發性在最終意義上來自個人，因此甚至在非常不利的條件下，例如在專制君主的打擊之下，自發性仍然可以自我保存。自發性顯示為藝術家的創造力（productivity），正如獨立於他人而創造世界之物的每個人都與自發性相關。我們可以說，如果不是因這種自發的能力首先將創造喚醒，那麼任何創造都是不可能的。然而，許多偉大的人類活動只有與政治領域保持某種疏離才能推進，這種疏離事實上對於某些種類的人類創造力，是一個必不可少的條件。」參漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁117。

維介入政治場域、政治行動者，都足以勾勒理想期待。或可藉由鄂蘭對於政治行動者有「政治人」的期許作為概念的相通：

政治人（指的是politikos，而不是政治家。政治家在這個世界中甚至是不存在的）的明智這種洞察力，與智慧沒太大關係，以至於亞里士多德在定義它時明確地區別於哲學家的智慧。這種對於政治議題的洞察力不過是對所有可能的立場和觀點的最大可能概觀……就城邦的情況而言，政治人具有與眾不同的獨特觀點，與此同時他又是最自由的人：由於那種能夠使他考慮所有立場的洞察力，政治人享有最大的活動自由。⁷⁹

這裡指的洞察力與「凝神狀態」具有相似的概念。政治人據氣思維作為開展而能得到真正的自由，亦是〈人間世〉文本所述及：「若能入遊其樊而无感其名」之可能性。而在政治行動者均為「政治人」即以氣思維作為多元的吸納海綿，「凝神狀態」可以無所不在，如神經元細胞之觸手延長，關心之事物亦得增強、旁通與洞察。「遊之主體」則變得不再只是抽象的哲學概念，而能落實到政治層面的運用，真正地解決政治的根本問題。⁸⁰

我們不難想像，戰國時期諸子思想家均對於政治的未來性提出建議，不論是儒、墨顯學，九流十家均各自有其系統性思維。然而，莊子面對逐漸走向「單一」的政治局勢，即便始終未曾進入權力核心，但其自覺地保持「政治的疏離性」反而讓其更能在此議題中，保持活性。⁸¹

⁷⁹ 同前註，頁 145。

⁸⁰ 我們應該期待哲學概念可以落實於我們的生活之中，或可藉鄂蘭之思想作為我們對「政治問題」應保持之思維，此與「氣思維」亦相當貼合：「奇蹟的創造者是人們，因為接受了自由與行動雙重贈禮的人們能夠創造出一個屬於他們自己的實在。」參漢娜·鄂蘭著，王寅麗、張立立譯，〈何為自由？〉，收入《過去與未來之間》（*Between Past and Future*）（南京：譯林出版社，2016），頁 162。

⁸¹ 楊儒賓：「形氣主體既然預設了『形—氣—神』的互嵌相紐，因此，此種主體的存在性格就是超個體的，因為『形—氣』的構造意味著人的主體總是在氣化流動當中不斷躍出，『出竅』（ecstasy，或譯作綻出、離體、出神）是主體的基本屬性，主體即流動，因此，即是不斷地脫主體。」筆者

棄絕二元價值觀的同時即肯定多元價值，亦是提醒每一個作為存在之主體，世界與之相關，而其亦與世界相關，是以莊子的政治期待則不可能是採取避世之姿態，而是於人間世（政治場域）自在地遊走狀態，⁸²也就是以「政治自由」⁸³作為其可能的理想期待，應是以「政治人」為主，⁸⁴並以人人具有「平等發言權」為主軸思考的「政治自由」想像。

五、結論

筆者據當代莊學研究成果開展，認為文本內部的政治場域問題，「氣思維」詮釋有助於當代讀者理解，何以莊子的哲學非消極、妥協式的精神自由、心性超越。當「氣思維」介入行動者，其行動則不再窒礙難行，遊於人間世變得可能。

認為藉由當代莊學的研究視域，氣思維介入文本詮釋，政治場域的錯綜複雜，得到「異質空間」上的擴展。「氣思維」亦在政治行動者發揮作用，也就是可以藉此進行「形—氣—神」的流動，此思維用於政治上，也就與「政治自由」吻合。詳參楊儒賓，〈遊之主體〉，頁 189。

⁸² 這點王夫之〈人間世〉題解，則作了很好的說解：「人間世無不可遊也，而入之也難。……此篇為涉亂世以自全而全人之妙術，君子深有取焉。」可見王夫之肯定人間世之可遊。清·王夫之著，王孝魚點校，《老子衍、莊子通、莊子解》（北京：中華書局，2011），頁 108。

⁸³ 鄂蘭：「孤立的個人從來都不是自由的，只有當他走進城邦並在那裡採取行動時，他才變得自由。……自由的源頭絕不是內在於人之中，無論人的內在是什麼；也不在人的意志，思考或情感之中；自由的源頭在人與人的空間之中。」詳參漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁 146。

⁸⁴ 筆者認為〈人間世〉從「入其樊」感受何為「遊」，也是西方哲學感受的「自由」、「平等」。此與鄂蘭的「政治人」期待相似，此或可作為文本期待的可能詮釋。鄂蘭：「所有人被造都是平等的不是自明真理，也不可能被證明。我們堅持這一意見，是因為只有在平等的人們中間才可能有自由，而且我們相信，與自由人相伴的快樂和滿足比佔統治地位的可疑快樂更可取。」參漢娜·鄂蘭，〈真理與政治〉，收入《過去與未來之間》，頁 230。

藉由上述，似乎能看見文本對於「政治自由」的想像期待，即是以「氣思維」作為思考開端，接受多元的價值。此或是對夏、商、周朝，均是大一統的狀態反思。雖然周朝已能看見帝王政治的運作圖像，但其分封制度保留各諸侯國（姓氏部落）各自的文化、習俗的多元性。這種統合下的戰爭，來自部落之間的政治手段，諸侯之間的征伐均必須合於禮，也是孔子《春秋》對於周文疲弊的重振期待；而非戰國時期，各國的侵略與滅絕。戰國時期的政治局勢，同於現代政治所撻伐之極權政權及「滅絕戰」⁸⁵。「氣思維」提醒政治人，不論是在政治上、思維上或者人的面向，均要避免「荒漠」⁸⁶的發生。

另外，莊子文本隱含的「氣思維」，或能解開科技爆炸下，現代人對於自身價值即將被機器人取代的恐懼。重獲詮釋的文本，非追求精神境界的妥協或接受，而是從觀氣、感氣之中，覺察自身與世界之關係。是複數人與世界的關係，人以其「形氣主體」，映照世界的每個側面，則透過「氣思維」，得到循環不止的正向肯定。⁸⁷「氣思維」提醒我們思維的方式，應如AI學習模式，其更新與創造，時時保持如吸水海綿的活性及創生的狀態，也就是莊子「卮身」⁸⁸動能。只有藉由「技藝」（氣

⁸⁵ 鄂蘭：「西方文明的政治理論和道德規範一向是努力將滅絕戰從政治工具的倉庫中排除出去」參漢娜·鄂蘭，《政治的應許·政治入門》，頁 141。

⁸⁶ 鄂蘭於〈跋〉言：「無世界性（worldlessness）在現代的增長，各種居於我們之間的事物的枯萎，可以被稱為荒漠的擴張。」同前註，頁 169。

⁸⁷ 如鄂蘭所言：「假如真的只有一樣東西能夠在其所有面向顯示出來並被感知時，它在歷史—政治的世界以及感官的世界之中才是真實的，那麼就必須一直有個人或民族的複數性以及立場的複數性存在，方能使真實成為可能，並確保真實性的持存。換言之，只有透過種種視角時，世界才會形成；只有在任何給定的時間裡，時而以這種方式觀看（世界），時而以那種方式觀看（世界），世界才作為塵世之物的秩序存在。」同前註，頁 150。

⁸⁸ 鍾振宇：「在身體哲學上，莊子氣身的本質可以說是『卮身』，也就是不斷湧出創造的物化身體以及不斷解構、逆轉文化方向的虛空身體之統合。卮身每天更新，具有不斷創造的動能，宇宙的每一事物都是身體般的創造，猶如梅洛龐蒂所說的身體之肉身、世界的肉身，都是肉身。」參鍾振宇，〈莊子的身體存有論——兼論其與歐洲身體現象學的對話〉，頁 11。

思維)純熟,⁸⁹不落入單一化、僵化、規訓,保持彈性才讓「遊之主體」、「政治自由」於人間世得以可能。而莊子的未竟之志,亦時時提醒當代的我們。

⁸⁹ 或如汪文聖：「我們回憶技藝旨在形成人的自由，今對鄂蘭而言，真正讓人自由與幸福的技藝是屬於政治領域的行動生活。我們要知道，鄂蘭重視的是在政治領域裡複多數大眾的自由，對於少數人如哲學家在沉思生活裡的自由或許更為純粹，也未為鄂蘭所否定，但卻不是她的主題。」關於汪氏論述鄂蘭，筆者認為也同樣可見於《莊子》的詮釋及其期待。詳參汪文聖，〈技藝學在現象學裡的地位與意義：鄂蘭的技藝概念〉，收入《現象學作為一種實踐哲學：胡塞爾·海德格·鄂蘭的倫理、政治與宗教哲學》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2019），頁99。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2008。
- 〔春秋〕左丘明著，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義，《春秋左傳正義》，收入〔清〕阮元校勘，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001，據嘉慶20年江西南昌學府開雕本。
- 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2010。
- 〔清〕王夫之著，王孝魚點校，《老子衍、莊子通、莊子解》，北京：中華書局，2011。
- 〔清〕王先謙，《荀子集解》，臺北：藝文印書館，2000。
- 〔清〕孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北：河洛圖書出版社，1975。
- 陳奇猷，《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 朱謙之，《老子校釋》，北京：中華書局，1987。

二、近人論著

（一）專書

- 〔法〕畢來德（Jean Francois Billeter）著，宋剛譯，《莊子四講》（*Leçons sur Tchouang-tseu*），臺北：聯經出版公司，2011。
- 〔美〕漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）著，〔美〕杰羅姆·科恩（Jerome Kohn）編，張琳譯，〈政治入門〉，收入《政治的應許》（*The Promise of Politics*），上海：上海人民出版社，2017，頁92-168。
- 〔美〕漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）著，王寅麗、張立立譯，〈真理與政治〉，收入《過去與未來之間》（*Between Past and Future*），南京：譯林出版社，2016，頁210-246。

- [美] 漢娜·鄂蘭 (Hannah Arendt) 著，王寅麗、張立立譯，〈何為自由？〉，收入《過去與未來之間》(*Between Past and Future*)，南京：譯林出版社，2016，頁136-162。
- 何乏筆，〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，收入楊儒賓、祝平次主編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005，頁79-102。
- 何乏筆主編，《跨文化漩渦中的莊子》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017。
- 汪文聖，〈技藝學在現象學裡的地位與意義：鄂蘭的技藝概念〉，收入《現象學作為一種實踐哲學：胡塞爾·海德格·鄂蘭的倫理、政治與宗教哲學》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2019)，頁95-106。
- 楊儒賓，〈遊之主體〉，收入《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016，頁174-224。
- 劉滄龍，《氣的跨文化思考：王船山氣學與尼采哲學的對話》，臺北，五南圖書出版股份有限公司，2016。
- 賴錫三，〈《莊子》生存美學與政治批判〉收入《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：臺大出版中心，2013，頁1-42。
- 賴錫三，〈《莊子》「真人」的身體觀——身體的「社會性」與「宇宙性」之辯證〉，收入《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社，2012，頁85-114。
- 賴錫三，〈《莊子》身體觀的三維辯證——符號解構、技藝融入、氣化交換〉，收入楊儒賓、張再林編，《中國哲學研究的身體維度》，臺北：臺大人社高研院東亞儒學研究中心，2017，頁423-483。

(二) 期刊論文

- 王邦雄，〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》第14期(2006.6)，頁15-32。

- 汪文聖，〈從技藝與機運的對立關係來看公共領域中的政治自由——鄂蘭與海德格的比較〉，《東吳哲學學報》第35期（2017.2），頁1-30。
- 吳綉真，〈道家「氣」思維的人文意涵〉，《雲漢學刊》第29期（2014.8），頁36-54。
- 張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解？——從詮釋學爭論看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第3期（1999.9），頁87-109。
- 陳麗桂，〈從天道觀看董仲舒融合陰陽與儒學的天人合一思想〉，《中國學術年刊》第18期（1997.3），頁17-46。
- 傅永軍，〈批判的社會知識何以可能？——伽達默爾、哈貝馬斯詮釋學論爭與批判理論基礎的重建〉，《文史哲》第1期（總期號292期，2006.1），頁136-144。
- 劉滄龍，〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》第35期（2016.1），頁1-35。
- 蔡振豐，〈「離形」與「去知」——「聽之以耳，聽之以心，聽之以氣」的詮解〉，《臺大中文學報》第8期（1996.4），頁219-236。
- 賴錫三，〈身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》、〈莊子九札〉的身體觀與主體論〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012），頁59-102。
- 鍾振宇，〈莊子的身體存有論——兼論其與歐洲身體現象學的對話〉，《漢學研究》第32卷第4期（2014.12），頁1-31。

Selected Bibliography

- Yang, Rur-Bin. "The Roaming Subject (On Zhuangzi as Confucian)," Taipei: Linking Book Company, 2016, pp. 174-224.
- Liu, Tsang-Long. "Cross-cultural thinking of Qi: Wang Quan-shan and Nietzsche Dialogue ," Taipei: Wunan Book Company, 2016.
- Liu, Tsang-Long. "Nature and Freedom: Zhuangzi's Subject and Qi," The National Chengchi University Philosophical Journal, 35, 2016, pp.1-35.
- Lai, Hsi-San. "Zhuangzi's Existential Aesthetics and Political Criticism" (On Taoist Intellectuals: The Critique of Power and Cultural Revitalization in Zhuangzi). Taipei: National Taiwan University Press, 2013, pp. 1-42.
- Lai, Hsi-San. "Body of the "Authentic Man" in "Chuang Tze"--The Dialectical Relationship of Social Body and Cosmic Body ," Bulletin of the Department of Chinese Literature N.T.U., 14, 2001, pp. 1-34.
- Lai, Hsi-San. "Body, Energetic Transformation and Political Critique—On the Concepts of Body and Subject in Billeter's Lectures on Zhuangzi and "Nine Notes on Zhuangzi and Philosophy" ," Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, 22.3, 2012, pp. 59-102.
- Billeter, Jean François. *Zhuangzi Sijiang (Four Discourses on Zhuangzi)*, trans. Gang Song. Taipei: Linking Book Company, 2011. Originally published as *Leçons sur Tchouang-tseu*. Paris: Allia, 2002.
- Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, edited. Jerome Kohn. trans. Zhang Lin. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2017.
- Wang, Wen-Sheng. "On Political Freedom in Public Sphere in View of the Contrast between *Téchne* and *Túche*--A Comparison between Arendt and Heidegger ," *Soochow Journal of Philosophical Studies.*, 35, 2017, pp. 1-30.
- Chung, Chen-Yu. "Zhuangzi's Ontology of Body and Its Dialogue with the European Phenomenology of Body," *Chinese Studies*, 32.4, 2014, pp. 1-31.

**Used the Qi's cogitation to describe the expectation
of contemporary politics—The Interpretation
of the Ren Jian Shi by the Modern New Zhuangzi view**

Tan-Ching Liu*

Abstrat

The Modern New Zhuangzi researchers who use Qi and Bodily perspective to annotate Zhuangzi philosophy. The theory of Qi carries out and confirm the diversified values of Body-Qi Subject, restarting the implied philosophical criticism and the interpretation of its positive meaning in Zhuangzi. “Qi theory” construct the “Body-Qi Subject” and the subject is also based on “Qi’s thinking”. (“Qi’s thinking” is the logic of using Qi and is different from Qi theory.) “Qi’s thinking” and “Qi theory” also have affirmative pluralistic values, using this thinking to provide a solution to the difficult political problems. Compared with the Spiritual Subject’s which interpret self-spiritual realm, the Qi’s thinking confers on the criticism of the text.

This article is based on “Ren Jian Shi”, focusing on the chapters which talked about politics in “Zhuangzi”. With the achievement which are researched by contemporary Zhuang scholars, the author uses the “Qi’s thinking” to explain the context. There are many similarities in politics with Hannah Arendt. Arendt’s thought can also be supplemented as author’s meaning about the contemporary politics. The concept of “Qi thinking” adds into the opinion of this text not only reveals the possibility of affirmation of the diversity values, but also integrates with Arendt’s thinking to outline the political expectation of “political freedom” maybe implied in this text.

* Ph-D Student, Department of Chinese Language and Literature, National Taiwan Normal University.

Therefore, the article is divided into three parts to interpret following context. First, “Qi thinking in the political field”. In this part, we will talk about the conflict in the political field of the text, and the text refers to neither reject politics nor compromise. That is, “Qi thinking.” The second part is “action of politics”. Talking about the value critique inside the text, using the binary text critique of value exist in the text to discuss Qi thinking in the political action which open the affirmative interpretation of multiple values. The third part, “Imaginative Expectations: Political Freedom”. Opening the pluralistic value by Qi thinking which becomes as the action of politics, and finally concludes that the text perhaps expect “the political freedom” for political imagination.

Keywords: Qi's, Zhuangz, Modern New Zhuangzi, political freedom,
Hannah Arendt