

《東華漢學》第 20 期；1-46 頁  
東華大學中國語文學系 華文文學系  
2014 年 12 月

## 【特邀稿】 道家之前的莊子

楊儒賓\*

### 【摘要】

本文從宏觀的角度，重新定位莊子。筆者認為在《莊子》一書中的莊子與後世歸類為道家諸子之一的莊子，兩者有很大的出入。從最可代表莊子觀點的〈天下〉篇看來，這位道家之前的莊子雖然受到老子很大的影響，但他一樣繼承了孔子的志業。莊子的哲學受惠於巫教的渾沌神話，但卻由此原始渾沌走出，走入「真渾沌」。這位道家之前的莊子是人文主義的哲人，只是他的人文主義是建立在形氣主體的基礎上，對「道」的一種回應之論述。本文從另一種角度，為「莊子儒門說」作了初步的闡釋。

**關鍵詞：**莊子、渾沌、道家、形氣主體、人文主義

---

\* 國立清華大學中文系教授

## 一、前言：回到原點

本書想回到詮釋的原點，對《莊子》一書重新定位。所謂詮釋的原點也就是《莊子》此書形成之後而尚未被劃歸學派之前，具體地說，也就是孔老之後、秦漢之前的戰國中期階段的思想史位置。那個階段的一位思想家莊子生於殷商遺民組成的國家宋國，其時正是後世所謂的諸子百家蓬勃發展的時期，中原的空氣中浸潤著中國史上最富生機的思想養分，尤其孔子與老子提供的思想更成了當時不少思想家思索問題的起點。莊子有所思，有所撰述，後來經過一段我們尚未明瞭的過程，有（或有些）他的學生或私淑者承其意，續有創作，後遂被集成一部《莊子》古本的著作。在以《莊子》為名的這部先秦古籍中，莊子們（含莊子本人及其他可能的作者）展開了一種獨特的論述。秦漢以後的史家對此書的論述有所詮釋，並加以分門分派，莊子本人的思想被列到「道家」名下。本書不認為兩漢史家的歸類是合理的，所以想回到現行三十三篇本《莊子》展開的思想世界，直接依原始文本立義。然而，以文本為原點並不表示本書橫空出世，事實上，本書的完成受益於歷代的《莊子》注本非淺，本書的詮釋背後有《莊子》學史的背景。

研究《莊子》的學者通常都想回到《莊子》此原典，在原典中尋找想發軔的原點。然而，「原點」一詞本來即神祕，預設《莊子》注釋史背景的原點更神祕。如果說一部二十四史不知從何說起，一部原點的《莊子》，一部支持《莊子》原典所展現的原點之思想世界的《莊子》學史，也都不知該從何說起！

《莊子》文字極佳，卻深邃不好讀。像《莊子》這樣影響兩千多年東亞思想史的著作，其論點一再被翻新，各種詮釋觀點跨越的幅度很大，卻又常能打動不同時代、不同宗教立場人士的心靈，它的內容如果不深邃玄妙，是很難想像的。但《莊子》之難讀不僅在內容，連承載內

容的文字該怎麼看，都容易有爭議。《莊子》的文字風格很強，不少謬悠之說與荒唐之言，像銀河般流動，浩瀚無垠。<sup>1</sup>莊子的作品乍看之下，常不免語義跳脫，文脈多歧，所以才會有注家的作品和被注解的經典同樣難懂的情況。<sup>2</sup>《莊子》的詮釋空間特別寬闊，此書的特色在此，後世的爭議也常因為此書的文字風格而引起的。

莊子的文字問題和他對語文以及整體智性的價值之定位是分不開的，莊子對語言的正面功能很懷疑，要不然，不會有〈齊物論〉裡那麼多懷疑語言功能的文句。但莊子對語言也是很肯定的，我們很少看到一位思想家像〈天下〉篇那般從語言風格界定自己的思想，在東方固然少見，在西方恐怕也不容易見到。<sup>3</sup>莊子之所以那麼注意語言，甚至可說是耽溺於自己著作的語言風格，一方面固然因為天下沉濁，世人愚闇，不可與「莊語」。所以他只能使用滑稽突兀之語，以破執解蔽。但莊子所以選擇語義這麼飄忽難定的詩的語言，不純粹只是技術的理由，也不只是他是位另類的詩人，因此，握有創新語言的「詩之特權」（poetic licence）。更根本的原因當是出自他的「變化的世界觀」的考量，莊子一直很想找到一種足以和世界實相相襯的語言，也就是可以秘嚮旁通、連類無窮的語言。所以他使用文字時，喜歡於諧中帶正，於隱中帶喻，語義的游離性很強。

莊子雖然時常質疑言說的功能，但他卻有所說，至今為止，掛在他名下的文字有三十三篇，在先秦諸子當中，他的著作的文字算是多的，而且文字的文學質性極高。《莊子》一書引發了後世連綿不斷的歷史效

<sup>1</sup> 「猶河漢而無極也」這是〈逍遙遊〉篇裡肩吾讚嘆接輿的詞語：「吾驚怖其言，猶河漢而無極也。」我們如將此讚嘆語挪用到《莊子》書上，一樣適用。

<sup>2</sup> 郭象的《莊子注》是注釋《莊子》的名著，但到底是郭象注莊？還是莊注郭象？世人疑之久矣！郭象《莊子注》常被視為可以獨立於《莊子》文本之外的獨立著作。馮友蘭的《中國哲學史》即將郭象《莊子注》列為個人作品，加以討論。

<sup>3</sup> 有些哲人很注重自己的作品的文字感染力，柏拉圖、尼采、叔本華、僧肇等人的作品皆可作文學作品讀，但這樣的名單一定不會太長，能自覺地提出語言與自己書寫風格的關係的思想家恐怕更少。

應，歷代解莊述莊者不知凡幾，受他影響的文人、學者、平民百姓，更是多到不可勝數。所以我們在今日詮釋莊子，不能不站在兩重文本的基礎上：亦即《莊子》原始的文本以及歷代注釋《莊子》的文本。原始的《莊子》所說者已不少，歷代注莊文本說莊者更多。理論上來講，歷代說莊者的合法性要建立在原始文本的莊說的解釋上，才可以建立起來。但莊子本人已不再能說，所以莊說的原始內涵反而要透過歷代說莊者不斷地詮釋，其深層旨趣才能彰顯出來。

研究莊子學史的學者很喜歡分類歷代的莊注，陳鼓應先生最近為一本《莊子》學史的著作寫的序言中說道：中國歷代的注莊者常有以佛解莊、以《莊》解莊、以儒解莊以及以《易》解莊者，紛紜不定。<sup>4</sup>陳先生的感慨自是有為而然，類似的觀察在不少莊子學的著作中也可見到。筆者很同情近賢的感慨，但也不能不指出：莊子學史觀點下的歸納是後設的觀點，詮釋者站在後出者的優勢位置，依自己理解的學派屬性，分類以往的莊注著作。這種分類有些便宜行事，可參考，但作用不大。因為如果我們回到歷代注莊者的立場，我相信大概除了少數宗教情感特強的僧侶、道士有以佛解莊或以老解莊的意圖之外，絕大部分的注家恐怕都是自認為想「表莊周之旨趣」，亦即他們都自認為自己是「以莊解莊」者。即使宗教傾向甚強的高僧高道之解莊，筆者認為他們恐怕也會認為自己的工作是要彰顯莊子的原義，而不是有意亂接異派思想之枝，以強化自家根本。只不過他們理解的莊子恰好突顯出莊子是老子原義的發揚者或是佛法東來之前的先行者，其旨歸剛好可以和佛老的真諦相互發揮罷了！如成玄英就認莊子的意圖本來就想「申道德之深根，述重玄之妙旨」，所以他才依此一線索，以老子義理注解《莊子》。即就本書而論，筆者的解莊當然也自認為是「以《莊》解莊」。

我們探討《莊子》首先要面對的是一部《莊子》文本與歷代釋莊、述莊者合構成的一部波瀾壯闊的莊學演變史。如果絕大部分的注莊釋莊

<sup>4</sup> 參見黃方勇，《莊學史略》（成都：巴蜀書社，2008），頁6-7。

者都自許為「以莊解莊」，那麼，我們如何分辨有效的「以莊解莊」以及無效的「以莊解莊」，這樣的問題就出現了。討論《莊子》詮釋的有效性，我們首先會面臨兩個很棘手的問題，這兩個問題都是陳年沉痾。一是《莊子》各篇章的作者問題，《莊子》此書就像一些先秦的典籍一樣，它可能成於眾人之手，<sup>5</sup>而不是出自單一作者，因此，如何分辨何篇是莊子原著，何者是後人所加，問題就發生了。這件事糾纏已甚，極難分疏。另外一個問題是《莊子》的語言風格極特別，基本上，我們可以確定莊子對於知識論導向的敘述極無興趣，他甚至對語言的傳達功能都很懷疑。因此，頗有莊學名家認為莊子如同後世禪宗，其語詼詭譎怪，正言若反，其旨義不能依一般日常語言下判斷。因此，《莊子》篇章中的語言到底是直敘的？反諷的？或是詩意的？其性質不免費人猜疑。

一部《南華》，到底有幾位作者，已是個令人頭痛的問題。在此文本身上又附著了歷代流傳下來的層層疊疊的注解作品，這些衍生出的文字有多少是文字障？有多少是文字般若？又是個問題。原始文本須仔細解讀，這批歷代流傳下來的業績本身也亟待清理。筆者選擇的標準在哪裡？這種質疑可想像地一定會出現的，筆者不能不答覆。筆者還是回答道：依然是要「以莊解莊」。不管「以莊解莊」在實際的檢證標準上是如何地難以檢證，在詮釋學的理論設定上是如何地冒風險，但就作為行之久遠的注解策略，此一詞語仍然相當地有效。筆者的「以莊解莊」將是回到莊子的原點，回到莊子的原點也就回到被漢人分家分派之前的《莊子》文本的世界，在這個世界中沒有司馬遷，沒有劉向，沒有班固。換言之，也就是沒有「道家」一詞。眾所共知，先秦時期只有「儒」、「墨」兩家有學派之名，「道家」就像其他的學派名稱一樣，都是秦漢後興起的概念，是追溯出來的。當我們將道家還給漢代史家，將《莊子》

<sup>5</sup> 成於眾人之手的情況又有多種，有的是類似一個學圈而非學派的集結，如《管子》很可能與稷下學圈有關，所以其書內容包含各家各派之說。有的是大師的門生或加上再傳門生等集結而成，如《論語》、《墨子》。有的可能是諸子和其門生合作的產物，但可大體代表其人之思想，如《孟子》、《荀子》。情況複雜，不一而足。

文本還給莊子，我們就得面對一個尚未被定性、定名的原始文本，它呈現自己，自己解釋自己。問題是：經典不會只是「在其自體」(in-itself)，它永遠也要「對其自體」(for-itself)，我們該如何理解它？

面對著這個未被歸類的文本世界，筆者想嘗試找到一個設想中的《莊子》作者自己所表述的著作旨趣，在下文的分析中，我們將會發現：他的意圖會揭露《莊子》文本有個形上學的原點，《莊子》一書是依形上學原理而不是歷史原理展開的文本，這是第一個原點。其次，由於哲學興起之前通常有個神話的時期，神話題材與哲學議題之間常有關連，莊子可以確定是先秦諸子中最具神話精神的哲人。在神話世界中，發生於開闢時的「彼時」之剎那，乃是一切存在之根源或基礎。筆者相信宇宙開闢的神話母題是莊子論述的「太初本體論」的原點。<sup>6</sup>在形上學的原點、太初本體論的原點外，筆者將會以「形氣主體」作為基源本體論的原點，借以補充形上學的原點。以上述這三個原點為核心，筆者認為《莊子》一書的內容雖然繁富，卻有軸心。莊子既站在孔、老之後的思想思想風土上回應孔、老的議題；也站在繼承殷商巫文化的宋國這塊土壤上，回應神話的啟示；而莊子之所以能回應遠古的與近世的文化傳統，乃是他對人與世界的本質皆作了根源性的批判，他的新的主體範式全面性的安頓了人的經驗世界。

本書以「儒門內的莊子」名書，既然用到「儒」字，就很難不把學派的因素帶進來，也就不可能不是個學術史的論述。如果有論者從學術史的角度下此評斷，筆者同意這種質疑是可以成說的。但本書的意圖恰好不屬於狹義的學術史，筆者所以透過形上學的源頭、神話的源頭、基源本體論的形氣主體之源頭，以界定孔老，主要是這種連結也見於《莊子》原本，筆者可以說是接著講，論本書的根本旨趣，筆者只是希望透過多重管道，指出莊子提供我們一種足以作為有意義的人文精神的主體

---

<sup>6</sup> 有關「太初本體論」(archaic ontology)及「彼時」的意義，參見耶律亞德(M.Eliade)著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版事業公司，2000)，頁1-4。

觀，這種新的主體範式代表的是一種積極哲學的型態，這種積極哲學的主體不見於漢代以後的道家名下的莊子。所以我們只有逆流而上，神與《南華》遊，才有機會切入箇中三昧。

## 二、《莊子》與莊子

在進入莊說的議題之前，我們不能不面對一個尷尬的陳年問題，此即莊子或《莊子》的原義的問題。因為本書既然有意給莊子其人其書重新定位，自然不能不涉及何者是莊周的真身之討論。即使這個問題終究只是虛擬的問題，但作為理論系統的虛擬預設，其作用仍不可或缺的。在知識論上，我們知道：虛擬的預設與預設所處理的現象往往是不可分割的。《莊子》原義或原本的問題一向是莊子學上的沉痾宿疾，雖然其症難解，每位踏進莊學殿堂的解釋者卻不能不嚴肅地面對。更何況，由於上世紀下半葉以來出土文獻日多，莊子其人其書近年來又有新的討論，老問題更不宜迴避。

關於《莊子》一書各篇章的作者歸屬，這個問題確實很棘手。唐陸德明《經典釋文序錄》裡提到他當時所瞭解的各家莊子注，其中有司馬彪、孟氏注五十二篇本，這本五十二篇注本是《漢書·藝文志》所說的五十二篇本。但這五十二篇本因為「言多詭誕」，所以後來頗有些注家不認為這個版本可以代表莊子的思想，因此，他們各自「以意去取」，其中有二十七篇本，有三十三篇本，有三十篇本。在各種版本當中，「內篇眾家並同」，其餘的「或有外而無雜」。依據陸德明所說，漢代所見的《莊子》古本為五十二篇本，這五十二篇本是後來各家注本的母本。五十二篇中的內七篇公認最能代表莊子思想，所以各家注皆有此七篇。其餘的篇章之歸屬就不免眾說紛紜了，雜篇諸篇受到的青睞更低。

關於《莊子》各篇章的作者問題，如真要一節一節細究，恐怕問題多如牛毛，王叔岷先生指出古書中出現的莊子文字多有與現今篇章不合

者，有今屬內篇，而原屬外篇者；也有今屬外篇，而原為內篇者；有兩篇合為一篇，也有一篇合為兩篇者。由此可見在《莊子》三十三篇版本確定前，《莊子》各篇章的取捨仍多出入飄泊。<sup>7</sup>比起其他古書經過劉向之手後多已固定下來，《莊子》一書的情況毋寧是較特殊的。在原始版本的五十二篇本中，被淨化掉的那些篇章之內容是否真不如內七篇？大部分可能是，但也很難一概而論。<sup>8</sup>即使僅就現存的三十三篇本考察，內七篇的地位幾乎眾所肯定，至於其餘篇章的價值之釐定則出入頗大。是否外、雜篇個別篇章的價值一定不如內七篇，也真是難講。後世注莊者多有言及外、雜篇中的某些篇章價值頗高者，比如〈天下〉篇即普受重視。大體說來，不同的詮釋者因其解讀能力不同，關懷各異，因而判斷自也有差異。所以即使雜篇的篇章入選注釋的比例較低，並不表示這部分的文章之理論水平不如內、外篇。如果一定要按後世詮釋者入選的平均值下判斷的話，這樣的統計數字是無意義的。詮釋靠眼力，是質的判斷，而不是量的判斷。如果找不到價值等第的標準，而想從內容來評斷其作者歸屬，可以確定不會有共識可言。

由於從內容判斷，免不了仁智之見；眼力高低的判準，更難有共識。因此，轉從文章形式或文字層面（如單複詞的演變、韻腳的比例、人稱代名詞的使用等等）切入，析辨《莊子》各篇成立之先後，事實上，也可說是理論價值之高低者，近世以來之學者頗有其人。由於作者撰寫文章時，其文字的用語、聲韻、語法往往受制於時代，而作者並不自覺。作者的文字就像刑事案的證物一樣，可以提供破案的線索。因此，如能分辨出一本書中不同的篇章具有不同韻腳、特定用詞、語法形式，而其

<sup>7</sup> 參見王叔岷，《莊學管闕》，此書收入《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994）冊下，頁1435-1436。

<sup>8</sup> 據說被刪掉的這些篇章之內容有如《占夢書》，或如《山海經》。被刪掉的《莊子》篇章還有些佚文殘留下來，有各家輯佚本，王叔岷先生的輯本較完整，輯本見王叔岷先生校注，《莊子校詮》，冊下，附錄。輯本所顯現的內容確實頗有些怪力亂神，與三十三篇本的風格不像，陸德明的判語基本無誤，但還是很難一概而論。而且如不論哲學價值，而是論史料價值，被刪掉的《莊子》文字對我們瞭解設想中的《莊子》全貌，還是有幫助的。

時代先後又可確定的話，此種手法可能可以提供解決爭議的方案。此手法雖然早在宋明時期的蘇軾、朱得之等人的著作中皆已用過，但在近現代，有意識地採用此方法的學者中更頗有其人，如高本漢討論《國語》、《左傳》關係；楊伯峻考證《列子》篇章，<sup>9</sup>其論點皆有足以成說之處。但不容否認的，可以討論的空間也仍大。

晚近從文章形式立論，分辨《莊子》各篇章的價值者，就管見所及，竊以為張默生先生的《莊子新釋》可為代表。<sup>10</sup>張默生依文章呈現「議論—寓言」之結構者為一類，其餘為一類，將《莊子》文章分為三類，事實上也就是三等。他最後下了判斷：內七篇、〈寓言〉、〈天下〉為一類。至於從語詞演變角度，探討《莊子》一書篇章之成書先後者，劉笑敢先生《莊子哲學及其研究》一書可作為代表。劉先生依「精—精神」、「氣—精氣」之類的語詞演變，指出《莊子》一書中內七篇當是最首出云云。<sup>11</sup>劉先生的論證細膩，舉例周詳，比起前修之作，真是後出轉精，引發的撞擊也就不可同日而語。在今日，如要討論《莊子》一書各篇章的成書年代或作者，劉笑敢命題很難跳過不論。

張默生、劉笑敢諸先生的研究給我們很大的啟示，也可以說給我們很大的警惕，亦即我們使用《莊子》一書的材料時，不能一概同量。然而，文本考證之事需要滿足成立條件的因素很多，其中有一項困難極難克服，此即古書在流傳的過程中，通常單篇流傳，而且在劉向寫定前，通常多手轉抄。沒有定本的穩定架構，流傳過程中出現的變數就不會少，文字很難不混淆。由於晚近出土文獻提供了不少活生生的反證，證明古書的真假、先後問題絕不能輕忽。以後出材料或晚期材料當作原作者的觀點，這是很危險的。但反過來說，如果沒有辦法很確定的判斷真

<sup>9</sup> 高本漢 (Bernhard Karlgren) 著，陸侃如譯，《左傳真偽考及其他》，收入《左傳論文集》（臺北：木鐸出版社，1976）冊 1，頁 1-60。楊伯峻，〈從漢語史的角度來鑑定中國古籍寫作年代的一個實例——《列子》著述年代考〉，此文收入《列子集釋》（北京：中華書局，1979），頁 220-243。

<sup>10</sup> 張默生，《莊子新釋》（臺北：漢京文化出版公司，2004）。

<sup>11</sup> 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：社會科學出版社，1988）。

假先後，學者卻要從中切割，強分先後，這樣的態度一樣危險。更危險的事是一種過度謹慎的態度，論者很容易流於將思想問題和「作者」的傳記問題緊密相扣，《莊子》一書的思想無意間被設想為莊子個人的思想。所以一旦設想中的作者之傳記問題不明，現成的文本也許除了內七篇外，再也無法發聲了。先秦子書的作者問題和後世文集的作者問題恐怕應該分開處理，《莊子》一書即是如此。

如果郭店或上博竹簡中有較完整的莊子文本就好了，這自然是美麗的幻想。但《莊子》三十三篇中的〈盜跖〉、〈讓王〉兩篇常被懷疑非莊子自著，其出現年代也較晚，有的論者認為其成篇時間甚至晚至漢代。王夫之注《莊》，他連這兩篇都懶得注。然而，1988年，湖北江陵張家山出土漢簡《莊子·盜跖》殘篇；1977年，安徽阜陽雙古堆出土〈則陽〉、〈外物〉、〈讓王〉殘篇。兩地出土的漢墓年代分別為公元前173與165年，距廢秦朝挾書律不過二十年上下，所以其撰述甚至抄寫的時代都有可能更早。兩篇抄本的年代姑且不論，但我們如將「原本」書寫的時代定位在戰國晚期，應當是非常合理的。以此證彼，古本《莊子》五十二篇，至少向郭本三十三篇的內容寫成於秦國統一天下之前，可能性不小。秦統一距離莊子卒年約莫一甲子，了不起也不會超過百年。<sup>12</sup>一甲子歲月的落差不知道能夠提供多少語言文字變遷的空間？依常識判斷，由於戰國時期社會激烈變動，語言文字的波動應該也會很激烈，因此，如果我們能分別出戰國中晚期文字形式各方面的演變情況，有可能可以找到客觀的證據，提供我們分列《莊子》一書篇章先後的依據。

但如果細部的語言文字之演進情況沒辦法確立，其證據就比較難周全，更關鍵的麻煩還是前文所說的古書流傳之慣例。如果現行《莊子》三十三篇本大體成書於戰國，依據古書流行通例，這三十三篇的篇章有

<sup>12</sup> 依據錢穆，《先秦諸子繫年》（臺北：臺灣商務印書館，1981）冊下，頁618，莊子的生卒年為 B. C. 365-290。王叔岷先生則定為 B. C. 368-288。參見《先秦道法思想講稿》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），頁63。錢、王兩人估的生卒年當然只能是大略估計而已，無法確指。

可能分別流通了一段時間，在流通的過程中，難免有整理、加注、改寫的可能，這種可能性幾乎可以確定是會出現的。內七篇的文字風格一致，義理精微，這是個值得注意的線索。由於內七篇的內容一般認為水平一致，義理深刻，因此，內七篇被視為莊子本人或可代表莊子本人的作品，其解釋力較強。但此線索是否就可作為「莊子本人」與其後學的劃分標準，也很難那麼肯定地講，中間仍有一些變數。<sup>13</sup>但我們如果不考慮個別字句的爭議，觀其整體，內七篇的作者歸屬問題比較不會有爭議。

《莊子》各篇章的「作者」或「真偽」爭議糾結纏繞，清理不易。先秦古籍雖然也都會碰到類似的困難，《莊子》尤甚。三十三篇《莊子》的文字風格與內容無疑地不全一致，因此，設想各篇不是出於一人之手，這樣的設想是有理由的。然而，既然在文字考證與謀篇設論上的考訂仍很難確切的訂立規則。因此，從分析思想內容以判學派歸屬，這樣的方法雖然難以取得共識，但也就難以避免了。大體上，筆者會採取一個較常識性的設準：戰國晚期可能有幾種《莊子》版本，其中有本《莊子》古本可能是後世郭象本的母本，現行三十三篇大體收在此古本內，此古本作者或編者以〈天下〉篇作為全書序言。古本《莊子》的哲學立場不全然一致，其中有些篇章的內容近於積極政治哲學的黃老學派，有些篇章近於消極政治哲學的無政府主義。有些篇章近於密教內容的神話知識，其性質或許接近耶教的「偽經」之類的篇章，這些神話知識在三十三篇本編成時即被淨化了。其餘的篇章當為同一種哲學傾向的作者所編寫，因而可視為義理相容的文本。這樣的設想不需動大手術，又不致

<sup>13</sup> 王叔岷先生即指出現行三十三篇中，有些是內篇文字見之於外、雜篇者，也有外、雜篇文字見之於內篇者。劉笑敢先生對此出入有所解釋，認為無關大局。王、劉兩先生之說的是非牽涉到目前很難一刀切的前提，如魏晉時所見之五十二篇本是否即為漢代所見之五十二篇本。但合理的猜測：五十二篇本應當有傳下來，向郭所未取者，當是遺佚的另外十九篇。至於三十三篇本的文字容有錯簡，但這種文句上的小出入應該不會影響全篇的歸屬。

於衝擊到我們對《莊子》的理解，這個前提較安全，本書的論述會保守地依靠在這個前提上。

更直接地講，筆者只能進行詮釋觀點的轉移。面對現行《莊子》一書，除了內容與文字明顯不佳，或知識的歸類上不宜列入莊子學派的篇章外，我會將它視為一位「作者」的作品。事實上，一位作者也就是無名作者，無名作者也就是不指涉作者單、複數的功能性概念，「莊子」是《莊子》一書中作者們的代表。筆者將以《莊子》文本為依據，而不是以作者為依據，這種稍加篩選過的文本呈現了非關作者意圖而是整體文本的互文指涉所呈現的思想圖像。即使理論上我們知道其中有些文字也許不是莊子所寫、所著，但在文獻的歷史證據欠缺的情況下，我們只好從內在理路釐清，將稍加整理過的《莊子》一書視為相融性的文本。即使這個相容性的文本的部分章節可能是莊周後學整理的，也有可能是莊周後學作的，我們只好相信整體的內容大體是相容的，甚至「後來者比原作者更能瞭解作者」。<sup>14</sup>不管「後出轉精」之說在追求「原始文義」的詮釋學立場上會受到什麼挑戰，筆者倒覺得此觀念如當作一種功能性的設定，它用以探討先秦的文獻，還是使得上力的，而且可在「歷史還原」的視角外提供「以理論開展為核心」的詮釋路線。

落實下來談，本文還是不能不對前人的詮釋有所取捨。既然「內容」仍是主導性的判斷依據，一則篇章能不能代表莊子，其判斷之合理與否當依詮釋者的洞見而定，不依贊成與否的數量之政治性共識產生。竊以為莊注傳統中，王夫之解莊的洞見戛戛獨造。筆者認為經王夫之法眼判斷者，其判准皆有個理路。如果筆者要在各種解莊、析莊、論莊的著作中，加以選擇的話，筆者會認同王夫之的判准。近賢如張默生、劉笑敢諸先生之說有個理路，他們耳提面命，警告學者不宜忽略掉明顯異質的成分，其警告也須嚴肅考慮。基本上，筆者會以作品為核心，而不是以作者為依據，即使行文中偶爾要架構莊子的「意圖」，因此，不免要「以

<sup>14</sup> 「後來者比原作者更能瞭解作者」之說是詮釋學的著名諍辯，赫施（E. D. Hirsch）與高達美（G. Gadamer）對此說多有討論，知者已多，茲不細論。

意逆志」時，仍舊希望其「志」是在莊子整體的思想圖像之背景中顯現出來的。

至於莊子用語是否真如後世禪子所說，其語義極曖昧，幾乎走在「諦與非諦」（sense and non-sense）的界限。因此，詮釋者有很大的解釋空間。對此流行說法，筆者不甚贊同。《莊子》文本確實幽默滑稽、圓融無礙，莊子是哲學家中第一等操弄文字的大詩人。但莊子的回應語言並沒有艱澀到難辨雌雄，事實上，莊子這些謬悠之說、荒唐之言不但沒有阻礙莊子思想的傳達，相反的，我們毋寧認為這些語言反而使得莊子的論述更強而有力地呈顯出來。《莊子》一書就像思想史常見的學派發展之案例一樣，當經典著作出現後，它的命運就不是大師所能掌握的。他的後學會在宗師的名號下發展出宗師始料未及的思想因素，王陽明之後，黑格爾之後，馬克思之後，都發生過這種情況。即使「正典」形象極濃的哲人如朱子，他的思想傳到朝鮮半島，仍發生了李退溪與李栗谷二派相持不下的情形。一位哲學家是否稱得上偉大？我們往往可以從大師過世後，教義是否有爭議？學派是否有分化？由此看出。

莊子喜歡運用隱喻、反語（「正言若反」之語），他的話語的解釋空間較大。六朝後，中國思想中的「心學」一支獨秀，「心學」中又發展出禪宗這類極挑戰文本權威的學派，而莊子對心學的發展，尤其對禪宗的影響，又是那麼顯著的事實。因此，我們可以理解：《莊子》詮釋學史上的一些著作為什麼會引人反感！這些人的詮釋真是太自由了，他們甚至喜歡將莊子的日常語言蓄意解成禪語或反語，如郭象、覺浪道盛等人的詮釋即是，他們之所以如此解，通常是他們已經帶了明確的目的閱讀《莊子》所致。這些因素可能是宗師著作未盡之意所蘊含，也有可能是「六經注我」的產物，<sup>15</sup>注解者以竊據者的身分取代了傳譯者，經典只是用以印證注者原有的意圖而已。筆者認為莊學史上的一些有原創性的大家，其發明莊學的作用有時還不如自鑄系統的作用來得大。

<sup>15</sup> 「六經注我」與「我注六經」可代表種不同的詮釋路線，參見劉笑敢，〈六經注我還是我注六經〉，《中國哲學與文化》第5期（2009），頁29-60。

莊學名家之於莊子，有的是發其底蘊，調適而上遂，注語平實可從；有的是舊瓶裝新酒，斷裂甚於連續，其注解等於自說自話。背叛者的解讀雖未必有助瞭解「原義」，但有時反而可在發展中豐富「原義」。忠實與不忠實的解讀，兩者應當各有作用，同為思想史不可或缺的環節。然而，本書既要發莊子底蘊，論者不能不質疑：《莊子》一書的莊子原聲既然很難辨識，本書作者的莊學詁解依何人的話語而立？筆者的回答是：依然是要依莊子本人的說法而立。本書也是以莊解莊，第二個「莊」字指的是《莊子》一書的旨趣，第一個「莊」字則是在〈天下〉篇現身的那位作者。本書作者認為〈天下〉篇所表達的論點如不是莊子本人的晚年定論，<sup>16</sup>至少也是可以代表莊子本人思想的定論。此一通說有文本與義理的依據，筆者沒有理由不接受。詮釋內容複雜的文本，我們理當從了義，不從不了義，〈天下〉篇就是了義的作品，筆者將站在〈天下〉篇的基礎上重新詮釋莊子。

### 三、道之行程即體道之旅

〈天下〉篇是現行《莊子》三十三篇的最後一篇，一般注家多主張此篇是《莊子》一書的「自序」式「後序」。由於古書中的序言常置於全書之最後篇章，因此，「自序」也可以是「後序」。總論一書大義的篇章置於全書之後，確為先秦兩漢古書所常見，《史記·太史公自序》、《呂氏春秋·十二紀·序意》、《淮南子·要略》、《漢書·敘傳》等等莫不如此，《孟子·盡心下》「堯舜至湯」章、《論語·堯曰》篇、《荀子·堯問》篇多少也帶有編者序言的性質，《莊子·天下》篇明顯地也具有類似的作用。而且，我們有理由認定現行的三十三篇本和古本

<sup>16</sup> 依錢穆，《先秦諸子繫年》，莊子約活 76 歲，在諸子中，可謂長壽。《莊子》一書或內七篇似乎沒有早晚期的問題，「晚年定論」只是套語，取成熟期之意。

的五十二篇本的《莊子》有可能都是以〈天下〉篇墊底，作為一書的總序。換言之，在權威的劉向集結本《莊子》五十二篇本，亦即爾後六朝所有注家所依據的底本中，〈天下〉篇就被視為是《莊子》一書的總序。

〈天下〉篇就像《孟子·盡心下》的「堯舜至湯」章以及《史記·太史公自序》一樣，在這些篇章中，作者都提出了為什麼他們要撰寫自己的著作之意圖。其中與〈天下〉篇最可參照的當是《孟子·盡心下》，孟子提到以往的歷史每隔五百年即有聖賢繼起，一匡天下，而今世衰道微，他也要正人心，繼往聖而起。孟子很自覺的站在文化傳統的脈絡中，給自己的思想找到好的位置。莊子的立足點不同，他將自己的思想以及學術判斷的標準放在一個形上之道展衍的過程中定位。依莊子的解說，包括自己的學術在內的天下所有的學術（他稱為方術）都來自於「一」。「一」則存在於一種獨特的虛擬時代的「古」，任何從「一」中派生出的思想也存在於此虛擬時代的「古」，我們可稱呼這種奠基於太初時期的思維為「遂古本體論」或「太初本體論」的思維模式。關於「太初本體論」的問題，下文將再予討論。

「一」用於形容最高存有，這個字眼是常見於東西哲人著作的詞彙，<sup>17</sup>它的地位與其他的數字迥不相侔，<sup>18</sup>可作為道的表述詞。如再從其至高無上著眼，「一」上可加「太」字以當形容詞，因此有「太一」一詞。〈天下〉篇論學術淵源時，採取的是形上學的觀點，它主張：天下學問皆可溯源至「一」或「太一」，反過來說，「一」遍布於天下所有的道術，「無乎不在」。這是一種帶有非常濃厚東方風味的文化哲學論述，一切的存在（包含自然與文化）被視為源於超越的存在，這樣的思維可稱為泛神論之表達方式，<sup>19</sup>在印度，在中國，它形成了綿延不絕的

<sup>17</sup> 參見 Copleston, *Religion and the One: Philosophies East and West*, London: Continuum International Publishing Group Ltd., 2003。

<sup>18</sup> 另一個差堪相比的數字是 0，0 為印度人所發現，0 的形上學帶有濃厚的東方風，它無內涵的內涵令人聯想到「空」、「虛」、「無」的哲學概念。

<sup>19</sup> 「泛神論」一詞是 pantheism 的漢譯，它不能不帶有西方宗教傳統下「神」的內涵。但既然此詞語用到漢字的「神」，而且「最高存有遍於一切」之

大傳統。在泛神論的文化中，即使是反思性格很強的哲學思想的價值也是要在和一種接近泛神論性格的「道」之關係網中獲得定位，才能樹立起來的。

泛神論的表達方式常用於靜態的表述道與萬物的關係，可以說是對自然的宗教解釋，但擴充到人文世界的案例也是有的，〈天下〉篇的著眼點即是如此。首先，它將道的施用範圍擴充到「本數」、「末度」，亦即擴充到文化價值體系載體的詩書禮樂所呈顯者，這是「本數」；也擴充到百官「以此相齒」的制度，並擴及到百姓日用的民生事件，這是「末度」。太一—經典—制度—事件—貫而下，這樣的格局就是所謂的「內聖外王」之道。「內聖外王」的性格很容易讓我們聯想到「體用論」的表達方式，事實上，理學家注莊者，經常就是用「體用論」的語言解讀「內聖外王」。<sup>20</sup>體用一如也就是聖王一如，人世間的文化表現因此有本體的意義。除非我們要否定〈天下〉篇對莊子思想的詮釋權，否則，〈天下〉篇所呈現的對「此世」的肯定態度是無法否認的，它所代表的意義也是極為深遠的。

既然各種思想的定位只能依它們與「一」的關係而定，所以最好的思想家乃是能與全體性的「一」合一者，莊子稱呼此種人為「天人」、

---

類的思想在中國可謂大宗，老子的「大道汜兮，其可左右」及莊子的「道在屎溺」之說可為代表。《易經》言：「神也者，妙萬物而為言者也」，其語與「泛神論」一詞之名實更為相切，所以我們不妨以「泛神論」和具有「體物而不遺」的道論相互格義。泛神論和中國的道論頗接近，連佛教的真如觀亦不妨作如此想，此義論者已多，姑引熊十力先生底下之言以見一斑：「佛教徒恆推其教法高出九天之上，必不許泛神論與彼教相近。實則義解淺深及理論善巧與否，彼此當有懸殊，而佛之真如與儒之言天、言道、言誠、言理等等者，要皆含有泛神論的意義。謂之無相近處可乎。」熊十力，《十力語要初續》（臺北：樂天出版社，1973），頁49。

<sup>20</sup> 梅廣先生認為「內聖外王」之說並非儒家概念，以「內聖外王」釋「體用」者，當始於熊十力。梅先生大作檢證詳細，足備一說。然而，明季釋莊名家如方以智、王夫之諸人解釋「內聖外王」之說時，皆以為其語惟孔子足以當之。梅先生之文〈「內聖外王」考略〉，見《清華學報》41卷4期（2011.12），頁621-667。

「神人」、「至人」、「聖人」。這四種人不管是否同等第，<sup>21</sup>但他們的本質在於「與一相合」，這點是肯定的。莊子所以立下這四種「皆原於一」的人，乃因要對照當時的諸子百家，諸子百家的思想創造也緣自此太一。換言之，他們的創造心靈也是扎根於在道體上面的，這種創造的心靈可解作「神明」。神者，伸也；明者，朗現也。「神明」表示這些哲人的創造使太一明朗化、體現化，道的訊息被帶到人世間來。問題是：諸子帶來的訊息夠不夠充分？他們體現或表達出來的道完整不完整？他們是否達到「天人」、「神人」、「至人」、「聖人」這樣的人格等第？

天下的學術都沿自太一，但它們表現出的「道」之內涵顯然都不夠完整。莊子用了一個很適切的比喻說道：當時的各種學術就像人的五官一樣，它們各有職司，各有功能，但卻囿於彼此的職司之內，不能通觀世界之全貌：「譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通」。但每個學派卻「各得一察焉以自好」，它們堅持各自所見，但因為所見非全面，所以各有所蔽，而且忘掉了原出的本源，這樣的現象就造成了「道術為天下裂」的後果。戰國時期百家爭鳴，諸子蜂起，我們當代人往往讚美之為文化史上的黃金時代。但從莊子的觀點來看，這卻是道術為天下裂的不幸年代。

諸子百家的學術地位之問題因此可以說是它朗現道之全貌到何等程度的問題，朗現越全者，地位越高。依據莊子「內聖外王」的全貌以及強調太一的「神明」性格，我們看到莊子判斷諸子思想地位高低的標準，乃依據「道」在其學說呈現的程度而定，落實下來講，也就是其精神「體現」道之關係而定。〈天下〉篇處理的是歷史上出現的思想形態的議題，但它的編排不是依照歷史的貫軸，而是依理性的進程，所以才會有年代最早的哲人老子、關尹反而被安排在諸子之後、莊子之前的架構，這樣的編排方式很值得注意。我們看到先秦兩漢的著作論及諸子百

<sup>21</sup> 郭象即認為此四種人其實指的是同一種人，馮友蘭則認為天人、神人、至人一組，聖人單獨一組，馮說似乎較為道地。

家的價值者，如《荀子·非十二子》、《韓非子·顯學》、《史記·太史公自序》、《漢書·藝文志》等等，其編排與評駁雖詳略有別，但哲學的理據如不是不足，要不然就是其編排鬆散零亂，不足以見出一代思潮之風雲偉觀。〈天下〉篇的格局完全不同，它是依不同的思考模式判斷當時各種思想的價值。如果我們勉強要以歷史的知識與理性的知識加以劃分的話，〈天下〉篇接近的是理性的知識。

落實到文本上來，我們看到〈天下〉篇的敘事結構乃沿著墨翟→宋鉞、尹文→彭蒙、田駢、慎到→關尹、老聃→莊子的主軸展開的。<sup>22</sup>墨翟的行事極感人，思想亦有體系，但其學說多偏重外於主體的道德論述，與人的存在感太疏遠，所以其人雖是「天下之好也」，但他在思想世界的位置卻被擺在最底層。接著乃有「宋鉞—尹文」一派，此派講平等，去分別，對「心之容」、「心之行」這樣的主體意識有所反省。「體道」的層次較高，所以位置高於墨家。再接著為彭蒙、田駢、慎到，他們也講平等，反區隔，對主體意識也有反省，但他們更主張「去知」，以達到「塊不失道」。這種學說的主體性色彩頗濃，道德有「為己之學」的內涵，因此，也就有「工夫論」的意義可言。但縱使慎到等人已強烈的自覺到主體的解放與道的關係，〈天下〉篇所謂：「慨乎皆嘗有聞者也」。但他們對精神的本性瞭解仍不透，所以才會想解消意志，灰身滅智，希望達到「無知之物」的土木形骸之層次。他們的工夫很像各大宗教裡的苦行僧，王夫之判為「枯木禪」。<sup>23</sup>就道而言，這些哲人終是望之而未之見。

<sup>22</sup> 在莊子之後，現行〈天下〉篇另列有「惠施」其人其學，此安排甚怪，前人雖多有解說，但終不慊人意。考《莊子》五十二篇本中有現已遺佚的〈惠施〉篇，王叔岷先生引武內義雄之說，認為《莊子·天下》篇最後一節所述可能即是〈惠施〉篇原文。武內義雄、王叔岷的假說雖然缺少強而有力的佐證，但頗合理，似可成說。參見王叔岷，《莊子校註》（臺北：中研院歷史語言研究所，1994），冊下，頁1351。

<sup>23</sup> 王夫之，《莊子解》（臺北：里仁書局，1984），頁283。

諸子當中真正能呈顯完整的道之學說者，關尹、老聃應是箇中的佼佼者。莊子說他們聽到一種「以本為精，以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居」的古之道術，乃聞風興起。在此世的「物」之上或之內，另有更根源的大本，學者透過潛居在深層意識的「神明」，可保與此本的合一，這樣的學說是標準的冥契論的類型。在各種宗教經驗中，冥契論是學者與最高存有（道、一、上帝等）連結最深也最直接的一種類型，這種類型的宗教經驗發展到極至，有些體證者會有厭世絕俗的傾向。<sup>24</sup>莊子說關尹、老聃「虛空以不毀萬物為實」，反面的說出了這種類型的學者常會「毀萬物」。關尹、老聃避開了這個常見的陷阱，足見卓識。我們看莊子的敘述，知道關尹、老聃對「道」體證甚深，否則，「建之於常無有、主之於太一」這類體驗形上學的語言是表達不出來的。不但如此，而且他們對如何進入「道」的工夫法門，以及如何在日常行為上常保「謙下、守雌」的習性，也做了很好的說明。簡言之，他們提出「逆」、「損」的方法，從感官世界（感官與現實世界）遊離出來，再遁入另一種存在的次元。關尹、老聃第一次在中國思想史上建構精神與形上之道的關係，確立了心的本質（無之意識）亦是道的本質。但弔詭的是，當他們彰顯了一種超越現實秩序的深層秩序的價值時，同時卻也製造了本精一物粗的世界圖像。與神明合一的哲學反而造成了道、物分裂的格局，物的價值依道而立、並被道吸走之後，物的世界就「粗」了，「本精物粗」是老子、關尹這類型的哲學很難避免的結局。

<sup>24</sup> 理學家分判儒學與佛老的不同，常依「會不會沉空滯寂」作為標準，「沉空滯寂」也就是所謂的「無世界主義」。耶教冥契者或冥契論學者論耶教與印度各教冥契傳統之異同時，也時常依照類似的判斷標準，參見 R. Otto, *Mysticism East and West*, New York: Macmillan Company, 1932。印度冥契論傳統給人的公共印象常是「虛空以毀萬物為實」，但〈天下〉篇已提出此一現象，可見所謂的「沉空滯寂」之說與冥契經驗的關係較為密切。「無世界主義」雖是人病，而非法病，但修此證悟法門者確實較有機會罹患此人病。求道者如果沒有足夠的道德意識，他一有體悟，反而很容易遁入「獨與神明居」的孤子心態，後世高僧與理學名儒對此一弊病批判甚力，對悟之體驗頗為戒慎，其來有自。

老子哲學在中國思想史或文化史上的重大意義，至此完全突顯出來。莊子雖然說老聃、關尹也是聞古之道術而興起者，古之道術或許別有所指，但就成家的思想而言，我們可以確定老子是首位徹底的將道與人的精神發展勾聯起來者。有了老子這樣的開創者，以後，一種「在心上作工夫以體契終極真實」的思想，我們如使用後世成熟的哲學語彙來講，亦即一種洞見本體的唯心論傳統，遂形成中國思想史的大動脈。縱使後出者不見得直接受到他影響，但老子無疑有開創之功。這種道家冥契思想帶來了意識、世界與道的複雜交涉之難題，其中最根本的難題是：體道後，如何能維持此世的價值？老子以「自隱無名」為務，但他的思想影響極大，隱藏不住的。他給後人留下的功課是：如何回應這種「為道日損」的思想？誰來回應？

老子「主之以太一」，那麼，體證「太一」以後呢？這個問題不是我們問的，而是在體道論述中時常會出現的議題，禪師所謂「萬法歸一，一歸何處？」赫拉克里特（Heraclitus）所謂：「有不比無多」。<sup>25</sup>一個純粹的「有」，一無規定，其不可理解一如一無規定的「一」。但最早提出此一議題者，至少在中國最早提出此議題者，當是莊子。〈天下〉篇在論完老子後，緊接著是他本人的現身說法。〈天下〉篇論莊子思想特色時，語調極特別，先是從「芴漠無形，變化無常。死與？生與？天地並與？神明往與？茫乎何之？忽乎何適？」一連六個問句開頭，然後下加按語「萬物畢羅，莫足以歸」，此按語正是「一歸何處」的先秦版。再接著論莊子聞其風而悅之，但莊子主張了什麼哲學內容呢？〈天下〉篇事實上沒有述及，他只寫了一連串「茫乎昧乎」的形容詞，用以形容他本人書寫的風格。〈天下〉篇論莊子的部分事實上是一法不立，不著系統相。而莊子之所以無系統相，乃因他的核心關懷不在建樹，而在打

<sup>25</sup> 原出自亞里斯多德，《形而上學》，第4卷，第7章所引。本文轉引自黑格爾著，賀麟、王太慶譯，《哲學史演講錄》（北京：商務印書館，1983），卷1，頁299。

散「逆覺歸一」的體系。莊子之於老子，似乎很像後來的禪宗之於真常唯心系佛教。

然而，將莊子之於老子比之為禪宗之於大乘佛教，畢竟有些不倫。因為莊子不是心體徹底地朗現後，站在禪佛式的消融遣蕩的立場，追求當下的絕對主體性之自由。他有所說，他說了一連串自己書寫的文字風格，而且其說有辯證的發展。就此而言，莊子的立場反而近於黑格爾和智者大師。我們不妨將〈天下〉篇視為一部具體而微的東方版《精神現象學》，或濃縮版的儒家《摩訶衍論》。〈天下〉篇描述作為一切存在本源的「一」如何透過外於精神的哲學（墨家）進入準精神的哲學（宋鉞一系與慎到一系），再進入精神在其自體的抽象之一的巔峰（老聃、關尹），最後進入精神四達並流的具體之一的階段（莊子）。在最後階段，莊子的超越並非拋棄前者，而是通過前者，並且消融前者，這是「內聖外王」一詞的內涵。

先秦兩漢論諸子興起或特色的文章不少，它們的論點通常是歷史的或是政治學的，〈天下〉篇可能是唯一的例外，至少它的哲學性最強，〈天下〉篇的敘述預設了本體宇宙論與工夫論的雙向視野。莊子和智顛、黑格爾隸屬不同的思想傳統，根源性的價值定位自然無從比較，但這無礙於他們都探討整體世界（法）的超越性依據以及主體與世界的關係之問題，他們可以說都作了「集大成」式的回應。就形式而言，莊子在〈天下〉篇的位置，就像黑格爾本人的哲學在他的精神現象學中的位置，也像天臺宗在五時八教中的位置一樣。他們都是站在前代思想發展的基礎上，作了融通會合的消化的工作。〈天下〉篇之異於《精神現象學》者，在於《精神現象學》的工夫論基礎不清楚，「如何說明」不能取代「如何體現」，〈天下〉篇的語言則蘊含了濃厚的工夫論的因素。〈天下〉篇之異於《摩訶衍論》者，在於天臺宗的「即」之哲學之圓融乃圓融到一法不增不減的圓頓之境。莊子的全體氣化論則是永恆的創化、翕闔、未盡，歷程是必然的命運，他以未濟為既濟。

#### 四、兩種渾沌與孔老

〈天下〉篇展示了作為道體的「一」的流傳之故事，故事始源於「總體性的一」。這個「總體性的一」在時空的網脈上展開它的佈局，我們且再回首，反省一下它的結構：（一）首先，它在遙遠的古代曾出現過，起點的格局是爾後發展的終點，這是「古之道術」的時代，「一」與「古」同在；（二）它分布於人文世界的經典、制度、百姓日用，這是結構面的展示「一」應有的內容，此之謂「內聖外王」之道；（三）「內聖外王」之道的代表人物即是不離於宗的天人；不離於精的神人；不離於真的至人；以天為宗，以德為本，以道為本，兆於變化的聖人；君子則是「以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，熏然慈仁」。（四）道在當時甚或是當今的世界都是受阻的，因為時人多得一察以自好，再也體悟不到「一」的全幅朗現；（五）即使只是得到「一察」而不是「一」的諸子百家在宣揚他們自己的學說時，也要從「古」汲取智慧，他們都知道「古之道術有在於是者」，他們「聞其風而悅之」，遂有諸子百家之說；（六）道經由精神的發展朗現自身，具體化於諸子的思想之搏搏上升。它從外主體性的墨翟一路上升到抽象總體性之一的老聃、關尹，再從老聃、關尹上升到具體性之一的莊子。

〈天下〉篇列莊子於老子之後，其意表示莊子回應老子，這是不成問題的，〈天下〉篇可說為此一大事因緣而寫。然而，〈天下〉篇也遺留了一個一再被提及的謎團：天下治方術者多矣，莊子言天下之治方術者亦多矣，莊子為什麼不論儒家諸子？儒家諸子不論已怪，不論孔子更怪，因為莊子和孔子關係甚深，孔子又是當時第一大名人。莊子討論東周一代的學術鉅子，沒有任何理由不論述孔子。我們如仔細考察〈天下〉篇，當然還是有可能可以爬梳出儒家的成分，而且其間也有可能蘊含莊子對孔子極高的禮讚。從向郭以下，採取這種詮釋觀點的人不少。然而，

莊子終究沒有明言，此一現象和「孟子、莊子同時，卻互不道及」，同屬學術史上極大的謎團。但莊子在〈天下〉篇避而不談，在其他篇章卻大談特談，尤其在內七篇，孔子的身影更是頻頻出現。這種強烈的對照，很難不引人遐想。

如果孔子在〈天下〉篇缺席是則公案的話，孔子在內七篇大量出現，一樣也是需要高度詮釋的公案。「孔子」之名頻頻出現於內七篇中，其相關故事高達九則，如果連其弟子及儒家人物的數量計算，故事更高達二十則。上述這些數字即使會因分類或解釋的不同而稍打折扣，但再怎麼打折，孔子話語被引用的次數還是遠比老子及道家傳統中的古仙人高出許多，這種高頻率的出現費人猜疑。一般論莊子思想者，不會將內七篇的孔子故事太當一回事，莊子自己說過：他喜歡用寓言、重言的方式表達思想，內七篇的孔子明顯的是莊子寄寓其意的人物，也可視為假托其名使人尊重的人物。由於「孔子」被視為扮演寓言、重言中的角色，不能當史料看，因此，內七篇的孔子遂被認為是文學造型人物，他得與歷史的孔子切分開來。

然而，我們怎麼知道莊子理解的孔子不就是這種形象？我們怎麼知道莊子的寄意之言之所寄與所意不是和弦共鳴，寄意即本義？因此，焉知莊子之托孔立言並非以竊奪者，而是以同情兼同意者的身分寫下的友善回應？戰國時期有股「回應孔子」的思潮。孟子說：「乃所願則學孔子」；子思說：仲尼「辟如天地之無不持載，無不覆幬」。孔門弟子從顏回、子貢以下，幾乎無人不正面回應夫子之道。直到六國覆亡前夕，荀子的思想主軸也還是在回應孔子，他可以說是順沿儒門傳承，接著講。相對之下，反對或毀謗孔子者亦不少，要不然，子貢、宰我、孟子、荀子就不必竭力為孔子辯解了。孔子之後的戰國諸子，一大半以上可以說是後孔子時代的哲人，他們以自己獨特的表達方式，或肯定地，或否定地，回應孔子在歷史上出現的意義。

我們如從「後孔子時代」的觀點定位，將內七篇的孔子放在戰國時期的回應孔子之潮流來看，莊子應當也是屬於此一回應潮流的哲人。但

他的立場不同於墨家或當時的一些「毀孔集團」，他的立場與儒家教派意識下的孟、荀也不同調。我們如分析內七篇所呈現的孔子形象，不難看出他基本上具備了三樣特性：他體現了無形的化而不化之軸心；他與世同在的人格氣化日生；他具足圓轉的整體性視野而又能照應到人間世中對立的雙方之相生相成，孔子活像一只運轉的陶均。<sup>26</sup>很明顯的，這種形象的孔子不像我們在《論語》中所見到的，與孟、荀所見者也不同，它無疑的是莊子理想人格的化身。如果我們將《莊子》書中的孔子之象徵與其「渾沌」的基本象徵作一比較，不難發現「孔子」就是「渾沌」的人物顯像，這種創化型的渾沌也可名之為「天均」。均者，陶器也，天均是只處在永恆的創化歷程中的天成陶器，天均的孔子是種原型意象。<sup>27</sup>

渾沌之重要在於它是個創世神話，創世神話的題材是我們進入孔莊關係另一個重要的原點。中國曾經被視為是缺乏神話的國度，缺乏創世神話更被視為中西文化一項很大的差別，<sup>28</sup>但晚近的研究卻發現中國的神話題材不少，創世神話的因素也不少。即使少數民族的神話不算，我們發現幾乎所有類型的創世神話在中國的文本裡都找得到，<sup>29</sup>中國的創世神話中最典型的的就是渾沌神話。筆者所以提及創世神話，乃因筆者接受耶律亞德（M. Eliade）的理念：創世神話在許多文化中都具有關鍵性的地位，它是一切創造的原型，創世的事件因此可以為爾後一切文化活動所依循。<sup>30</sup>作為中國創世模型的渾沌神話也不例外，它是後世儒道兩

<sup>26</sup> 詳細論證參見本書第二章〈儒門內的莊子〉。

<sup>27</sup> 筆者的用詞借自王夫之，王夫之論《易經》、《莊子》以及自己的哲學，都從「陶均」的隱喻著眼。

<sup>28</sup> 參見傑克·波德著，程薔譯，〈中國的古代神話〉，收入中國民間文藝研究會上海分會編，《民間文藝集刊》，第2集（1982），頁267-300。波德此名文的論點應該已經過時了，但它反映了一個相當流行的看法。

<sup>29</sup> 參見葉舒憲，《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁329-336。

<sup>30</sup> 參見耶律亞德（M. Eliade）著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版事業公司，2000），頁13-16。

家的「太極」、「無」之源頭，也可以說是孔老分化之源頭。<sup>31</sup>借著渾沌神話，我們或許可以理解《莊子》一書為何而作，莊子想回應什麼問題。

莊子在〈應帝王〉、〈天地〉兩處都運用到渾沌的題材，「渾沌」是個從神話轉為哲學的神話母題。「渾沌」的家族語彙特多，從宇宙山的「崑崙」、太歲在子的「困敦」、圓融狀態的「渾淪」、甚至食物的「餛飩」，都是「渾沌」的轉語。「渾沌」的家族語彙雖廣，其面貌卻不甚清楚，我們現在見到的比較完整的「渾沌」敘述見於《山海經》，《山海經》記載的「渾沌」是位於「天山」的怪獸，它有六足四翼，但沒有面目；它赤如丹火，卻懂歌舞。渾沌是中國的創世神話母題，渾沌此原始存在以渾圓而無面目的姿態出現，但它自身卻有動力，有秩序。造化者創造所需的理、力，及造化者特別秉賦的通天、渾圓的象徵都有了。

《山海經》的渾沌神話應當是較原始的版本，但我們現在最熟悉的版本卻是莊子提供的改造版。莊子在〈應帝王〉篇所述的渾沌故事大家耳熟能詳：有一位中央之帝渾沌時常招待北海之帝忽與南海之帝倏，倏、忽兩帝感激之餘，謀求回報渾沌之德。他們見到渾沌其狀怪異，茫無眉目，而人是要有七竅才算是正常的。所以他們替渾沌日鑿一竅，希求打通七竅以報答之，結果，「七日而渾沌死」。莊子將這一章放在內七篇的最後一篇的最後一章，這樣的設計發人深省，<sup>32</sup>莊子在此顯然有意彰顯渾沌之德。渾沌是整全，而倏與忽則代表生命或感性的盲動，它們鑿破渾沌，渾沌耳聰目明的結果，整全撕裂，世界毀矣！七是循環數字之極，七日渾沌死，但七日也來復。原點化為現實的存在，現實的存在又歸回原點，莊子在此的用意是很清楚的。

<sup>31</sup> 參見楊儒賓，〈渾沌與太極〉，《中國文化》第32期秋季號（2010.10），頁34-52。

<sup>32</sup> 筆者相信莊子是最後一節「渾沌」的題材定位第七篇的旨趣，以第七篇的內涵完結內七篇的整體結構。內七篇的篇數「七」以及「七日渾沌死」的日期之「七」都是有象徵意義的。

然而，在〈天地〉篇，我們看到另一則有關渾沌的故事：子貢與孔子行經漢陰，看到一位老丈人手抱陶甕，上下山坡與水邊，不斷汲水灌田。子貢不解，告訴他有一種可以「後重前輕」的機器，名為「槩」，可以將水從深處打上來，省時省力，它的功效強多了。漢陰丈人聽了，大不以為然，他發出了一段有名的議論，他說：「吾聞之吾師：有機械者，必有機事；有機事者，必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。」有機械法則在心胸，則心為機心，原始的完整再也沒有可能保存。子貢聽到漢陰丈人的一番話後，恍惚若有所失，他回去報告給孔子聽。孔子回答道：這是位修「渾沌氏之術」的高人，這種人境界高則高矣，但「識其一，不知其二；治其內，而不治其外。」換言之，漢陰丈人只能活在一種素樸的社會與素樸的心境，走不出去。走得出去的人當是「明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者」。白、素、朴都是原初的質性，用以比喻渾沌，渾沌落於行為上講則為「無為」，落於主體的模態上講則為「體性」、「抱神」，具體的人的具體存在則是「遊」。莊子的「遊」字意味著自在、逍遙，「遊世俗之間」即於世俗之間得其自在，人的真實處境就是「人間世」之人，漢陰丈人的渾沌氏之術卻是主張不遊世間的。

同樣是渾沌題材，同樣是寄渾沌神話以出莊子之意，莊子的焦點卻偏重不同。〈應帝王〉篇是借渾沌母題回應世間的感性、智性活動與「一」的緊張關係，〈天地〉篇則是借孔子回應漢陰丈人，也就是回應「真渾沌」的喻旨。筆者認為此種雙向發展的主題值得省思，論者可以將這種乍看矛盾的現象解釋為內、外篇的作者不同所致，也就是第一個渾沌故事是莊子自著，〈天地〉篇的則是莊子後學所著。但筆者不贊成這種說法，筆者毋寧認為兩說各有所當，不相矛盾，在〈應帝王〉篇的渾沌故事中，渾沌與倏忽可視為深層精神與感官的對照，倏忽是對渾沌的謀殺，莊子是肯定這種作為深層意識的渾沌意識的，它不能被謀殺。但也許也必須被謀殺，其義見後。

在〈天地〉篇中，莊子更進一步指出：它不但不可被謀殺，還要成為爾後一切活動的依據；但人是「化」的存在，是「遊」的存在，人不可沉溺於渾沌主體，它必須要被世界穿過，也要脫自體化，但在脫自體化的歷程中仍須一體化。兩則渾沌的故事指出：真正的圓融意識要通過渾沌而又不僅於渾沌，渾沌要貫穿到分化之中，這才是具體的渾沌，也就是所謂的「真渾沌」。<sup>33</sup>

莊子是說故事的高手，他的哲學論述可以說是和故事交織而成的。他所說的故事有些來自史實，有些來自傳聞，有些自編自導，大宗則是來自遠古的神話。遠古神話經過他借來的庖丁之刀的遊刃出入，其語義或延伸，或轉折，或跳躍，或反向，光怪陸離，不可方物。但莊子使用神話，從來不是好奇的談論發生在遙遠的太古時代或遙遠的神山仙島的傳聞，他的神話語言通常比原來的神話敘述之內容還豐富，他常借神話以介入現實。莊子是再造神話的大哲學家，渾沌神話就是很好的案例。〈天地〉篇在《莊子》三十三篇中不算是受到太肯定的一篇，但《莊子》文本裡的各篇章的理論價值不見得都可依篇立論，不甚了義的篇章中可能有了義的敘述，筆者認為「漢陰丈人」一則的寓言即具備補足〈應帝王〉篇最後一章「七日而渾沌死」的內涵。

「渾沌」的起源深矣，遠矣，它有可能是太初怪獸，如西亞的創世神話中被英雄馬都克（Marduk）殺死的蒂雅馬（Tiamat）巨蛇，印度神話中軀體被肢解為山河大地的普魯沙（Purusa），或是太初的巨人如盤古。渾沌神話的創世之環節顯然已失落了，但它作為神話母題，卻保留在後世的道教之哲學敘述，也保留在盤古神話的情節裡。<sup>34</sup>盤古神話是

<sup>33</sup> 在〈天地〉篇記載的孔子評騭漢陰丈人之後，向郭有注云：「真渾沌也，故與世同波而不自失則，雖遊於世俗而泯然無跡」。此「真渾沌」一詞所本。但向郭說的真渾沌類似跡本論下的命題，未必真能窮盡「真渾沌」之意。惟「真渾沌」一語甚合莊子旨趣，前代注家多採納其語，筆者亦從之。向郭注注語引見郭慶藩編，《莊子集釋》（臺北：河洛圖書公司，1980），頁438。

<sup>34</sup> 《太平御覽》卷二引徐整《三五曆紀》云：「天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地，盤古在其中，一日九變。神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千

被設定在「渾沌」的框架的：「天地渾沌如雞子，盤古生其中」，後來盤古死了，其身軀化為日月星辰、山河大地，遂有了世界。以盤古神話為線索，我們有理由臆測：渾沌神話當有「鑿破渾沌」的情節，就像樂園神話常有失樂園的情節一樣。如果「鑿破渾沌」原本即是渾沌神話中的一個環節，莊子在內七篇的最後一篇引用渾沌神話的題材，當也有「渾沌—鑿破渾沌」的複雜內涵，其意為：代表感性、智性所謀殺者可能是歷經「人間世」、「養生主」、「應帝王」等等人間活動的渾沌，亦即已鑿破渾沌的渾沌，真渾沌死矣，所以莊子才如是感慨。如實說來，原始渾沌不能不鑿破，渾沌鑿破後才有真渾沌，但真渾沌是不能被謀殺的。

「渾沌」是典型的創世神話，「創世」在所有的神話母題中居有本體論的優先地位，因為只有創世了，一切事物的存在才有可能。莊子將此神話主題運用到〈應帝王〉與〈天地〉兩篇，不會是無意的。不僅如此，莊子喜歡運用的「陶器」、「石臼」、「卮器」等意象可以說都是「渾沌」哲學的隱喻，它的化身極多。化身極多，此現象顯示如何看待一切存在根源母體的渾沌，此事居有哲學論述上的優先性。所以才會象徵勾連，連類無窮，莊子將此渾沌主題由「太初本體論」之作用轉化為「哲學本體論」的意義。<sup>35</sup>

落實此哲學本體論的構造，我們如溯其源，不難發現這個偉大的改造工程早已有人啟動，「渾沌」一詞最早的出處當是《老子》所說：「沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏」。中央帝的渾沌與修渾沌術的漢陰丈人，其人正是昏昏沌沌，筆者視他們為老子的化身。與漢陰丈人對話的孔

---

歲，天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇，數起於一，立於三，成於五，盛於七，處於九，故天去地九萬里。」另一則原始的盤古神話題材見馬驢，《釋史》卷1所引《五運歷年記》，此書記載盤古後來身死分為萬物，世界於是被創造出來。盤古神話兼有太陽神話及原始巨靈化身神話二型，《三五曆紀》中的盤古的特質即用「渾沌」形容之。

<sup>35</sup> 「太初本體論」（或譯「遂古本體論」、「太初存有論」）是 M. Eliade 用以解釋神話母題在存有論上的地位。關於「太初本體論」的觀念參見耶律亞德（M. Eliade）著，楊儒賓，〈宇宙與歷史——永恆回歸的神話〉（臺北：聯經出版事業公司，2000），頁 1-4。

子，他拒絕入而不出之隱遁心態，他認為真正的渾沌主體是二中之一、內外一如，前代注家多視他為真渾沌的體現。如果我們將〈應帝王〉篇的「渾沌」視為「老子學說」的隱喻，〈天地〉篇的渾沌故事則可視為「孔子學說」的隱喻。莊子將渾沌的母題導入當時的哲學論辯場中，造成渾沌與孔老形象的巧妙結合。兩次出現渾沌，兩次定位不同，不會是無意的，筆者認為莊子本人的思想可以說是對孔老的回應，也就是如何回應渾沌的題旨。

渾沌有兩種，老子與孔子分別代表之，老子之渾沌與孔子之渾沌都可視為智慧老人的原型意象。老子人如其名，裡外名實都是智慧老人的意象，他提供了一種深入精神與世界實象的進路。孔子年高德劭，七十而從心所欲不踰矩，他的智慧是經由長期的人生歷練由志學、而立、不惑、知命、耳順步步深化而成，這位智慧老人提供了一種創生不已的文化圖像。兩者分途發展，但不矛盾，莊子都有繼承，莊子可說既是後孔子也是後老子時代的哲人。

後世學者詮釋莊子，如果忽略了莊子承繼老子的思想特色，對莊子重要的工夫論命題如「心齋」、「坐忘」、「心養」、「見獨」等，即無法真切地理解，所以即使解釋高妙如向、郭，鍾情其學如李約瑟，其解都不免令人有買櫝還珠之憾。至於忽略莊孔關係者，則對莊子超越冥契論傳統而又能豐盈人文精神的特質遂不免會有所忽略，其失更大。關於兩種影響的比重或價值高低，筆者相信莊子於其間自有抉擇。至於此真渾沌的孔子與春秋時期魯國歷史人物的孔丘是同是異，是一是別，這是另一個問題。

## 五、從氣化主體到形氣主體

作為《莊子》一書總序的〈天下〉篇提供了我們進入莊子思想的門徑，從它所言的「古之道術」入手，我們分別從「哲學本體論」與「太

初本體論」出發，分別探討了「一」的精神發展史，也探討了「渾沌」所演化出的原始渾沌與真渾沌之分流，這兩條路線最後匯向一個共同的結論，也可以說合流了。此合流顯示莊子會通孔老，其哲學固然築基於冥契的體證上，但超越的體證不是精神唯一的核心，此境無法久留。氣化日生，意義日成，才是道之所在。

有關「太初本體論」所涉及的兩種渾沌之解釋，當可澄清老莊之道與神話淵源的關係。從神話學入手，我們發現老子與大母神、渾沌的神話關連甚深，這種神話類型和老子「返」、「復」的精神非常一致。莊子哲學距離神話時期已遠，但仔細辨識，我們還是可以看到字裡行間習習巫風（薩滿教）的基因。至於「哲學本體論」的問題，我們可進一步探討其蘊含的主體性問題。誠如前言〈天下〉篇所示，莊子總論天下的學術發展時，其發言形式確實有些黑格爾的味道，但此相似終究不能太誇大，因為兩者背後的主體依據不一樣。黑格爾預設了絕對精神在時空總體世界的行程，這是一種同一性主體辯證的自我發展，內容的豐富性與形式的封閉性同樣令人喘不過氣來。莊子則著重一種體現於交感性身體的主體在當下的綜合創造之能力，筆者稱呼莊子的主體是「形氣主體」或「氣化主體」。形氣主體的本質是心氣的創化作用，它與物共遊中即賦予也彰顯了物之意義；它的運動模態是「茫乎昧乎，未之盡者」，它是永恆的「未濟」哲學，因為創化沒有終點。

「氣化主體」一詞似乎已逐漸成為學界通用的術語，它意指主體的屬性在氣化，主體經由氣化顯現出來。「氣化主體」落實到人身上，「身體」體現「氣化」，遂有了「形氣主體」一詞，亦即「形氣主體」是「氣化主體」加上形體的作用。人的形體在中國的修煉傳統中被視為宇宙的縮影，精神沿著經脈，繞行於頭足之間，小循環是小周天，大循環是大周天。人身的大周天比起天體的循環，自然還是小周天，但這無礙於人身之託擬於宇宙。凡人身、陶均、石臼等圓形之物皆可象徵宇宙，宇宙也是被設想為渾圓的圓天。此圓形之物加上創化力道即被設想為宇宙創化的象徵。宇宙創化的原型是渾沌創化，渾沌之創造是被視為太初時期

開天闢地之第一舉。但渾沌創化的真實內涵須落實到主體上來，人身也是一個渾沌或一個天均，人身所在的形氣主體之創化可以說是宇宙性的渾沌創化之真實內涵。

「形氣主體」是本書設想的另一個原點，也是基本的預設。筆者交叉使用「形氣主體」與「氣化主體」<sup>36</sup>，「氣化主體」是「形氣主體」在宇宙論或深層意識面上的表現，「形氣主體」則是「氣化主體」的概念更完善的呈現形式。筆者相信氣化主體是進入莊子世界的鎖鑰——或許還不止莊子，戰國時期的儒家與道家諸子恐怕大半相信文化的創造與道體的創造都是要經由氣化主體的朗現才得以呈現的，但相對於其他諸子，莊子談得最徹底。莊子的氣化主體不只是主體內部的概念，氣化主體總是與世共在，而且彰顯世界的意義的。換言之，始源的實相就在氣化主體的框架本身，莊子主張不能破壞此框架以入無分別之無的意識，但也不能擺落此一框架，從此分化出去。「身體主體」是筆者思索中國思想的核心概念，不管就「史」的研究或就「理論」的研究，皆是如此。

「身體主體」是現代的學術術語，梅露龐帝的著作提供了極佳的樣本。<sup>37</sup>回到《莊子》一書的文脈，此論述自然離不開「氣」或「氣化」的語言。「氣」或「氣化」是中國哲學各派共享的論述，也是頗具中國

<sup>36</sup> 「氣化主體」的論點可從本書第三章〈從「以體合心」到「遊乎一氣」——論莊子真人境界的形體基礎〉見出，本章是本書諸篇中最早寫出者，也是筆者最早撰寫的身體論述，其時為 1989 年，筆者為參與東海大學文學院籌辦的「第一屆中國思想史研討會：先秦儒法道思想之交融及其影響」而寫的。這一篇文章雖然寫出的時間最早，但它的論點卻是其他篇章不言自喻的前提。筆者當時選用「氣化主體」作為莊子身體主體的稱號。在這篇文章處，我主要揭發出的是遊化美學的莊子，此種遊化的狀態是由氣化主體展開的。當時對莊子的語言、技藝、隱喻觀，理解得還不透，所以對《莊子》一書在當今世界會起的解放功能，或者對莊子之有助於瞭解更豐富的中國人文傳統，闡釋得也就相當不足。但籠統中總有些感覺，知道文化的表現模式與人的存在模態都是由此氣化主體展開的。

<sup>37</sup> 梅露龐帝似乎不常使用「身體主體」此詞彙，早期的一位梅氏詮釋者關特（R. C. Kwant）倒是突顯了此概念，他的一本專著 *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty* (Duguesne University Press, Pittsburgh, 1963) 更直接點明了「身體主體」的重要性。關特的著作清淺易懂，明顯地是過時了，但竊以為「身體主體」此概念頗有助於打散「主體＝意識」此成說。

文化特殊風味的概念。在先秦子書中，雖然人人言氣，但氣的內涵的充分展現，不能不有待於莊子其人，莊子是奠定氣概念內涵的大家。秦漢以後，氣概念依舊流行，事實上是更流行，但其時的氣概念常和陰陽五行之說結合，人身是宇宙論格局下的一物，精神的屬性是氣化宇宙論中的一環。此時氣概念是自然哲學的用法，是早期中國科學的核心概念。這種領域的氣概念到底其解釋的效率有多高？它與當代的科學概念能否共容？或其契合處到什麼程度？筆者無能贊一辭，本書的重點也不在此。但莊子所代表的先天型的氣論（亦可說是體用型的氣論）和後天型的氣論兩者關懷不同，氣的性質也不同，<sup>38</sup>我們不能不有所區隔。

筆者討論莊子的形氣主體之說，所以要帶出秦漢氣學的問題，乃因筆者要在莊子的「氣」與秦漢時期的「氣」之間，劃下一道區隔的紅線。典型的秦漢時期的氣論是自然哲學的用法，是種自然主義的氣化論，它建立在素樸的宇宙論上面，此時的主體可以稱作自然主義的氣化主體，這種主體缺乏精神創造的動力。莊子的氣論則殊非其倫，莊子的氣論是連著心性論與本體宇宙論開展出的，莊子此種本體宇宙論就像典型的中國式本體宇宙論，比如張載、王夫之等人的類型，其本體宇宙論是由工夫論來證成的，其工夫論則有心性論的依據。雖然就他們所說的主體之內容考量，其強度與展現的面向不會一致，莊子對強烈的道德意識與人間倫理圖像的興趣一向不高，但這無礙於他們的哲學扎根於性天交會的奧祕處，而創造的唯一管道卻只有經由人的主體才可彰顯。氣化無形，卻也有精粗可言。漢儒的氣化論指向現象的氣化流動，莊子的氣化論則是表裡兼透的精緻創化。莊子的氣化論落實到主體上來講，即可以稱為氣化主體。

自然主義的氣化論與本體宇宙論的氣化論如何區分，很棘手，因為兩者確實有共同的成分。世界由波動性的氣所注滿，個體的構成基質是

---

<sup>38</sup> 關於兩種氣論的差別，參見楊儒賓〈兩種氣論，兩種儒學〉，收入《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），頁127-172。

氣，上述這樣的概念雖然在《莊子》書中表現得特別明顯，但我們有充分理由相信史華茲（B. Benjamin I. Schwartz）的「共同論述」之說。但莊子之異於其他諸子，尤其異於秦漢諸子者，在於他理解的氣乃立基於無名的主體之上的精微之動能，這種精微的動能被認為具有精神的屬性，但與超越之道也有奧妙的繫連。形氣主體與超越界的繫連會帶來冥契之感的宇宙意識，或馮友蘭所說的天地境界，這種冥契向度的莊子雖然不太符合當代莊學名家的脾胃，但卻是無從迴避的「不願面對的真相」<sup>39</sup>。《莊子》書中，尤其內七篇提供了不少的文本證據。我們如從莊子思想源頭之一的巫教或老子思想繼續爬梳，也不難發現《莊子》著作中的冥契論因素從何而至。在冥契論或准冥契論傳統的地方，主客的界限、心物的界限，很容易被帶出來。莊學的物論（假如有的話）之所以特別，乃在他的冥契論背景下的「物」並沒有被超越的主體吞噬掉（如印度傳統），也沒有被模糊掉（如老子），而是在形氣主體逆返到形一氣一主體的深層依據時，物氣四流，物即物化，也就是物更精緻化，氣化不已被莊子視為物之實相，但此實相的依據不是知識論的，而是要建立在體證哲學的基礎上的。

正因物的本質乃物的氣化流行，但此論述又是體證哲學下的命題，所以莊子哲學中的「氣」的首出義應當是從主體立論的。用傳統的語彙講，也就是氣乃是一種「心氣」或是一種「神氣」。我們所以以「心氣」稱呼莊子的氣，乃依「心氣同流」這樣的理論而發的，莊子的「遊心」和「遊氣」（「遊乎天地之一氣」）兩詞是可以互換的。在有名的「心齋」敘述中，「聽之於氣」比「聽之於心」的境界更進一層，其實就是「心氣同流」的「心氣」比意識作用的「心」更具穿透力，這樣的「氣」也可稱呼為「神」<sup>40</sup>。在壺子與季咸的鬥法中，壺子能示之以「杜德機」、

<sup>39</sup> 假借美國前副總統高爾（Al Gore）宣揚生態危機的紀錄片《不願面對的真相》（An Inconvenient Truth）。

<sup>40</sup> 文子說：「下學以耳聽，中學以心聽，上學以神聽」，此「神聽」即是莊子所說「聽之以氣」。

「衡氣機」云云，此種「機」即是心氣之微。莊子的氣之屬性不是非關主體的自然之氣，而是一種精微主體的波動流行。由於有此與自然共在的精微主體的心氣之共振、微調、滲化，所以超乎一般感官現實、也就是超乎一般經驗現實上的世界實相，才可與之變化得如如呈現。但反過來說，精微主體的共振之所以能使美感經驗或玄妙的心電感應經驗能夠成立，此經驗也預設了主體之外的他者之氣化。

如果說秦漢氣論容易造成封閉的自然氣化的系統，氣成命定。莊子的「氣化」則是以精微的深層主體力道共振於世界之氣化實相，使物的世界（亦即今日所說的自然之世界）變為意義的世界。博蘭尼論身體的作用時，強調身體之賦予意義與接受意義的能力，我們如果將他用的「身體」一詞代之以「形氣主體」，結論依然適用。但氣化主體的氣感只是使自然世界意義化的第一階段，接著，此精微的主體力道還會轉化「非意識所及的感通格局」為敘述的架構。亦即它有能量將氣感的知覺事件彰顯出來，它會將可感而無名的內容昇華並轉譯成語言的敘述。這種昇華的語言敘述既體現了心氣的內涵，並且使心氣的內涵從私人性的主體因素蛻變為公共的文化領域內的成分。由於心氣變化不已，所以莊子強調真正的語言也當生生不已，語言無固定的本質。然而，語言既已由心氣體現為語言，它既出則定型，也不能不定型，所以莊子強調學者須接受語言興發，但也宜跳脫其限制，他進而強調學者需能領會言外之意，亦即瞭解聲音背景的沉默。言默兼攝，乃為圓照。莊子喜歡一種格式塔意味的有機語言觀，雖然他的語言格式塔裡的成分「自然」大於「社會」，但任何語言總是預設了他者，預設了傳統，預設了群體，語言排斥了孤堡式的主體的概念。由於語言加入，所以莊子的氣化主體不再只是自然美學的概念，它還有人文化成的功能。筆者此處用「人文化成」一詞雖是挪用，卻非誤置，莊子的主體確實具足了根源性的人文之創化力道。

創化性的語言謂之「卮言」，「卮言」拉開了氣化主體與氣化自然婉轉共振的一體性，人文從自然中生出。重新解讀「卮言」，我們對莊子的主體應該會有新的體認。不只真正的語言建立在氣化主體上面，隱

喻、技藝、政治這些議題的歸結點幾乎都指向一種「氣化主體」的核心。明乎此，我們終於瞭解莊子為什麼在技藝問題上說「官知止而神欲行」；在美感鑑賞問題上說「與彼百化」；在語言問題上則是「其來不蛻」。因為氣化主體是真正的語言（所謂卮言）、真正的技藝（神欲行的運作）、真正的鑑賞自然（遊觀）得以成立的依據，氣化主體具有統合身心以及協調周遭環境的一種超自覺的能力，這種能力是要發展出來的，但它的功能卻是先驗的賦予人的，此種統合身體內外諸種知覺的綜合能力可謂之「天」。

「天」的層次意指非分殊性感官（分殊性感官可謂之「人」）之上的另一種統一的、熟化的運動層次。氣化主體此種「天」的能力顯現在「從渾沌中與世界產生關連」此根源性的詮釋作用，這是非自覺的整體性意義之朗現；接著是轉化此整體性而又私密性的經驗為可共享性的語言，這是第二步的分節；再接著，乃顯現在第三步的與物（一般所謂的對象）產生關連的分節化作用中；也顯現在與人生所有具體的活動（從人間世的總總到應帝王）這些具體的分節化作用中。主體不是不要學習，但莊子似乎更相信學習是為了誘發身體的潛能，使身體提供有綜合各感官能量與內外情境的反應模式（理）。人的根源性存在就具備了秩序化的潛能，這種秩序化的潛能也見於氣化氤氳的自然世界中。潛存的自然秩序與潛存的身心秩序可能是同一潛存秩序的不同面目，其縮合處當在一種非化非不化的主體深處之「神」，<sup>41</sup>學者的實踐目的就是要具體地活出此種「天」的秩序。

當氣化主體的建構功能，也就是筆者認為的人文之源的功能日益顯著後，筆者毋寧較喜歡用「形氣主體」甚於「氣化主體」一詞，因為有「形」介入其中後，我們可以保留「個體」在實踐中的作用。莊子無疑

---

<sup>41</sup> 莊子不是用「非化非不化」形容此種神祕的樞紐，而是借用陶均運轉模式的「外化而內不化」以形容之，但他所用的陶均這個隱喻終究是隱喻，「內不化」的「內」或「不化」事實上都是找不到的，「外化而內不化」實即為「非化非不化」。

是要破除形骸限制的，「氣」的主要功能之一即是破除限制的作用；但莊子想破除形骸的限制卻沒有破除形骸的個體化意義，「氣」的功能總要從漫無邊際的自然哲學的概念落實到人的身體上來。「形」可以說是脫胎於人的形體且由此發展出的意義形式，形式是不可少的，形式就是結構，是使力量凝聚的匯合處。「形」就像莊子喜歡運用的「陶均」、「卮」、「葫蘆（瓢）」、「石臼（研、倪）」、「大壑」的隱喻一樣，只有「均」、「卮」、「瓢」、「臼」、「壑」的「形」呈現了以後，創化的力量在這些「形」之中不斷湧現，其文化功能才可彰顯。同樣的，只有不斷湧現的力道落在人的身體上來，或者說：從身體的深淵湧現上來，身體與語言、身體與技藝、身體與具體的當下情境之創造或自動調適的功能才會浮現而出。莊子的形氣主體是五官互融、形氣神同化、認知與行動合一的作用體，它是落實於形氣神構造中一種具有超知覺統合能力的創造力，莊子的哲學由此一基點展開。

筆者所以重視「形氣主體」一詞甚於「氣化主體」，除了「形氣主體」更具體化，也與「形氣主體」可以涵蓋社會性的身體有關。我們只要一思及《南華真經》中的「聖人」所顯現之「形」，莊子借著形體的另一種瓦解社會規範性身體—威儀觀的形也就浮現上來了，莊子所使用的此解構意象即是「支離」觀，一種反正常化的身體意象，「支離疏」其人之反正常甚至到了想像力不太容易想像的「反常」之地步。由於有了形氣主體帶來的「支離觀」，中國文學及藝術史上才会有以醜為美、以拗救平、以拙勝巧、以散濟駢的審美觀，也才会有嵇康、李白、李卓吾、徐渭這些以身體姿態、髮膚、服飾作為反抗體制的戰鬥形式之文人。莊子在解構語言、實體、社會價值的僵化作用上，其潛存的理論價值及實際發生的歷史影響都極可觀，形體是反抗精神很重要的結結點。本書的重點不在此，所以點到為止。總而言之，莊子的形氣主體之形體部分至少擔負了「束縮氣化主體於具體個人」及「瓦解社會意識型態於具體個人」的雙重作用，創化與解構同時到位。言各有當，書各有限制，本書的重點將落在其創化面上。

## 六、結論：「儒門」的合法性

本書詮釋《莊子》，雖然有筆者個人的關懷，此一關懷是詮釋學意義下的成見（prejudice），但詮釋的有效性仍是建立在學術的基礎上。筆者希望透過莊學的源流以探討莊學的特色，以莊學的特色重新確認筆者的學術關懷。在探討學術源流時，筆者蓄意跳開後代歷史文獻的局限，直接從《莊子》文本入手。我們現在理解的莊子受到漢代以下史官的定位之影響甚大，然而，眾所共知，「道家」是秦後之後才興起的概念，它是被建構出來的。先秦時期，只有儒、墨有學派意識，其他的哲人都屬於「諸子」的範圍，而不是九流十家或百家中的人物。因此，我們研究莊子，有理由由兩漢回溯先秦，也就是走向「道家」這個學術標籤之前的時期，理解莊子其書其人。

在「道家」之名尚未興起的年代，我們如何瞭解莊子的關懷呢？筆者直接從〈天下〉篇此序言篇入手，觀看如何借助於形上學的「一」之理念的開展，如何改造神話的敘述，亦即莊子同時借助於「太初本體論」與「哲學本體論」的語言，暢談先秦諸子學的發展。形上學的「一」（也就是道體的「一」）落實到具體的實踐點則是形氣主體，形氣主體在人文世界的創化比道體在自然界的無心以成化，具有更豐富的人文價值的內涵。莊子論諸子百家的起源以及他們的思想特質時，著眼點甚高，不與其他人同。形式上他雖然以「古之道術」與「一之展衍」的視角雙管齊下，事實上是借著哲學理據此種本體論意義的說明改造了神話的敘述，更取代了歷史的說明。莊子使用的方法在中國特顯孤子，在西洋一些哲學家如黑格爾身上，我們反而看得到類似的敘述。

透過了哲學本體論與太初本體論的雙重敘述，我們有理由認定：莊子這種玄遠的手法乃是站在孔老之後的思想位置上，回應孔老遺留下來的問題。更具體地講，也就是在哲學慧命的發展上，他繼承了老子將道

精神化的走向，而克服了東方體證哲學中常見到的「本精物粗」的毛病。在學問境界的光譜上，因為莊子強調道的創化性，所以他不能不從老子偏於大母神的靜之哲學中走出，走向一個在「一」中保持創化的、動態的能量的一種積極哲學。這樣的創化哲學的依據雖可溯源神話之「遂古」，也可溯源至形上的「一」，但其基礎也可以說就在當下的身體本身，筆者稱呼為「形氣主體」。形氣主體是意義彰顯的依據，但它的彰顯不是獨裁式的自我投射，而是與物共遊地精微的合作下的創造，形氣主體因而帶有基源本體論的內涵。

基源本體論意義下的本體既足以說明自體的存在，也賦予周遭世界意義的基礎。〈天下〉篇的道體之「一」所以可歸結到形氣主體上來，是有說的。筆者相當側重莊子形氣主體本身具足的語言、感知（身體）的屬性，語言與身體是當代哲學的焦點，本書因此多少帶有回應時代議題的作用。當代莊學研究對語言與身體的議題也頗熱衷，但相對於解構色彩濃厚的當今莊子語言哲學詮釋路線，本書則突顯莊子語言哲學中語言開顯道的創造功能；相對於無言獨化的道家美學路線，本書則強調莊子氣化主體所呈顯的始源性世界秩序之構造。本書並不是先有完整的構想，再逐步依藍圖建構而成。而是發現突破點，逐步處理個別議題後，全幅圖像才日漸清晰，這是陣地戰的手法。具體的講，筆者是隨著處理莊子的身體觀、技藝觀、語言觀之後，眼界始寬，視座自然而然的由解構哲學的莊子往創化哲學的莊子轉移。

本書本來無意介入學派的定位，也不希望被當作解讀歷史文獻的著作。本書所呈顯的莊子圖像與定型化的道家形象誠然不同，但也不見得符合定型化的儒家型人物。道家或儒家這種學派的歸類不是本書的重點，也不是作者的主要關懷。筆者起初反而擔心學派的意識太介入，會模糊掉本書的焦點。然而，筆者畢竟用了「儒門」一詞，文獻學的烽火就不可能不被舉起來。論者很容易質疑道：如果說在莊子生前或秦漢之前，根本未聞道家之名，所以道家與莊子掛勾是後來塑造的。那麼，莊子生前雖已知有儒家之名，但莊子並沒有說自己學仰周公、孔子之

道，先秦的文獻也找不到莊子和儒家連結的痕跡。准此，則歸於儒與歸於道，其文獻學的有效性（其實也就是無效性）應當是同樣的。老子說：唯之與阿，相去幾何？我們也可以說：唯儒與道，相去幾何？我們有什麼理由排除「莊子道門說」，而相信「莊子儒門說」？

論者這個質疑說得好，筆者很難不答覆。筆者嘗試回答道：本書的「儒門」之說並非自我作古，而是《莊子》注釋史上的一個有力舊說，源遠流長，筆者是接續這個詮釋傳統，再加以發揮的。所以這個問題如果由明末的道盛、方以智、王夫之等人回應，或許更恰當。但這樣的答覆顯得滑稽，逃避「接著講」的人的責任。代他們設想，我們應該還是可以找到一個合理的解說，此即：《莊子》文本本身即孕育了孔莊相繼的內涵，莊子對孔子很可能有些特別的情懷。道盛、方以智、王夫之注《莊子》，所以著重莊子的人文精神，並連結孔子與莊子的關係，實非不得已，因為他們就是看出了這樣的文本。「莊子儒門說」可以視為學術史的敘述，筆者同意明末這些高僧大儒的觀點，所以才自認為是「接著說」。

筆者另一個更想提出的答覆是：本書的「儒門」固然指向了歷史的現象，但歷史上的儒家有各種的分類，《論語》中的儒者即有子夏氏之儒、子張氏之儒；荀子也喜歡分類各種儒，有雅儒，有大儒；《韓非子》也說孔子之後，儒分為八，儒家從來不是只長成一種面貌。何況我們看哲學史上的記載，確實有不少名家認為以《易經》、《中庸》為代表的學問才是儒門之學，這樣的儒學和莊子的基本性格恰可相互呼應。所以筆者使用「儒門」一詞是否妥當，端看論者心中的「儒門」意象為何，但此詞語並沒有誤用的問題。總之，不管學術史的「真相」如何，筆者希望的是透過一種新解讀，或是再解讀三百五十年前的舊解讀，重新挖掘中國傳統另有一支偉大的人文精神傳統。

由於筆者的根本關懷構成了本文立論的基磐，我會認為儒家需要《莊子》這樣的資源。對支持莊子獨特性的人來說，本書的立場似乎減低了莊子的價值，事實不然，其實無傷於莊子尊崇巍峨的形象。因為本

書的論點與其說削弱了莊子的獨特性，不如說豐富了他尚未被充分揭露出來的解釋力道，儒家得之於莊子者可能超出莊子得之於儒家。本書不管在意圖上被視為是援莊入儒或是會通孔莊或是恢復莊子原貌，關係都不大，誠如王叔岷先生說：莊子乃「無家可歸」<sup>42</sup>。此言雖然近謔，就史料論史料，確實足以成說。筆者唯一想確定的是：本書的基本立場是莊子的主體觀蘊含了豐饒的人文精神之源。

退一步想，如果讀者覺得本書的立場太儒家了，偏離了中國詮釋傳統中莊子的形象。那麼，讀者不妨採取知識論上的唯名論的立場，將本書所說的「儒家」內涵看淡。甚至不妨把書中出現的「儒家」或「人文精神」一詞拿掉，代之以新道家、創化精神或文化表現精神等等，均無不可。筆者相信如果仔細釐清這些術語，透過文本的細讀，結果不會改變，兩千多年了，莊子的學術性格是該重新確認了。重新認識莊子不是為了一家一派之爭，而是為了這位了不起的哲人提供了我們一種基源的人文價值的哲學，他讓我們看到跨越歷史上儒道分流之上或之前的一種新穎活潑的世界圖像。

莊子說他的故事，我們說莊子的故事。本章的結論與本書的立基點如下：莊子之於孔、老，就是 he 會通了孔、老。他在絕對意識與文化世界中，找到了聯繫的管道。莊子對人文化成的依據有極好的證成，雖然依中國老傳統來定義，我們不能說莊子是位典型的人文主義者，他對道德意識不夠注重，所以他的主體缺少偉大宗教家身上帶有的那股同體大悲的深沉情懷；他也無法充分肯定禮樂制度與人格成長的關係，所以他的主體也缺少偉大政治家身上具有的那股深邃悠遠的歷史文化意識。但莊子的用心本來就不在此，或許說：他是別有用心，因為他對體制永遠有戒心。莊子對後世的影響之所以常見於反抗者對體制的批判，或對體制的逃逸，其來有自，因為莊子的形氣主體哲學的本質本來就容易與任何結構化的事物對反，否定哲學是莊子哲學的一個重要面向。

---

<sup>42</sup> 王叔岷，《先秦道法思想講稿》，頁 89。

但否定哲學不是莊子哲學唯一的面向，也不應該是主要的面向，莊子的批判性建立在形氣主體和世界本來即有種根源性的繫連上面，這種繫連是原初的肯定。形氣主體的氣化感通、與物宛轉、卮言日出乃是前於詮釋的事實，是基源本體論的內涵，他的否定源於原初的肯定得不到滿足。不管現行的《莊子》文本裡刊載了多少「非湯武而薄周孔」的文字，我們依然有充分的理由肯定：孔子以下，莊子對人文精神的貢獻絕不遜於任何一位儒家思想家。他的思想早就超越了沒有文化創造力的氣論哲學（不管是向郭的或是漢儒的），也早就超越了意識在其自體的復性論傳統（不管是老子的、內丹的、佛教的或王學的）。莊子打下了人文活動得以成立的基礎，語言、氣化、器物的原初肯定使得世界的衍化與文明的日新得以成立，人文精神的關鍵就在形氣主體本身。

## 主要徵引書目

### 一、近人論著

#### (一) 專書

- 王夫之，《莊子解》臺北：里仁書局，1984。
- 王叔岷，《莊子校註》臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994。
- 張默生，《莊子新釋》臺北：漢京文化出版公司，2004。
- 郭慶藩編，《莊子集釋》臺北：河洛圖書公司，1980。
- 黃方勇，《莊學史略》成都：巴蜀書社，2008。
- 楊伯峻，《列子集釋》北京：中華書局，1979。
- 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。
- 葉舒憲，《中國神話哲學》北京：中國社會科學出版社，1992。
- 熊十力，《十力語要初續》臺北：樂天出版社，1973。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：社會科學出版社，1988。
- 錢穆《先秦諸子繫年》臺北：臺灣商務印書館，1981。
- 黑格爾著，賀麟、王太慶譯，《哲學史演講錄》北京：商務印書館，1983。
- 耶律亞德（M.Eliade）著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》臺北：聯經出版事業公司，2000。
- 高本漢（Bernhard Karlgren）著，陸侃如譯，《左傳論文集》臺北：木鐸出版社。1976。
- 傑克·波德著，程薔譯，〈中國的古代神話〉，收入中國民間文藝研究會上海分會編，《民間文藝集刊》，第2集（1982年），頁267-300。
- Copleston, *Religion and the One: Philosophies East and West*, London: Continuum International Publishing Group Ltd., 2003。
- R.Otto, *Mysticism East and West*, New York: Macmillan Company, 1932。

(二) 期刊論文

劉笑敢，〈六經注我還是我注六經〉，《中國哲學與文化》，第5期，  
頁29-60。

梅廣，〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》，41卷4期（2011年12月），  
頁621-667。

楊儒賓，〈渾沌與太極〉，《中國文化》，第32期秋季號（2010年10月），  
頁34-52。

## Selected Bibliography

- Guo, Qing-Fan (ed.). *Zhuangzi Ji Shi* (Collected Commentaries on Zhuangzi). Taipei: He Luo Book Store, 1980.
- Liu, Xiao-Gan. *Zhuangzi Zhexue ji chi Yanbian* (Zhuangzi's Philosophy and Its Transformation). Beijing: China Social Sciences Press, 1988.
- Mircea Eliade, Yang, Ru-Bin (tran.). *Yu Zhou Yu Li Shi: Yong Heng Hui Gui De Shen Hua* (Cosmic and Historical: Myth of Eternal Return). Taipei: Linking Publishing, 2000.
- Qian, Mu. *Xian qin zhu zi xi nian* (Pre-Qin Scholars Chronicle). Taipei: The Commercial Press, 1981.
- Wang, Fu-Zhi. *Zhuangzi Jie* (Annotations to Zhuangzi). Taipei: Liren Bookstore, 1984.
- Wang, Shu-Min. *Zhuangzi Jiaoquan* (Annotations to Zhuangzi). Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 2007.
- Yang Bo-Jun (ed.). *Liezi Ji Shi* (Collected Commentaries on Liezi). Beijing: Chung Hwa Book Store, 1979.
- Yang, Ru-Bin. *Yi Yi de Yi Yi: Jin Shi Dong Ya de Fan Li Xue Si Chao* (The Significance of Dissent: Intellectual Trends Against Neo-Confucianism in Modern East Asia). Taipei: National Taiwan University Press, 2012.
- Ye, Shu-Xian. *Zhong Guo Shen Hua Zhe Xue* (Philosophy of Chinese Mythology). Beijing: China Social Sciences Press, 1992

---

## Zhuang-Zi Before Taoism

Rur-Bin Yang

### Abstract

Zhuang-zi was always regarded as an important Taoist philosopher since Han dynasty; he seemed to be the successor of Lao-zi the founder of the Taoism. This article divided the genuine Zhuang-zi from the imagined Taoist master Zhuang-zi. The real Zhuang-zi was the philosopher before the claimed Taoism, he accepted the heritage of Confusions as well as of Lao-zi. If the philosophy of Lao-zi is some kind of cosmic mind, Zhuang-zi would rather be the philosopher of body-chi subject. He played stress on the dynamics of the cosmos, the mutual interaction of subject and world, he reorganized the values of humanism, It would be reasonable to see a proofed humanist rather than as Taoist hermit.

**Keywords:** Zhuang-zi, Chaos, Taoism, body-chi subject, humanism