

## ※ 文哲論壇 ※

# 批判的氣論——莊子氣論之當代開展

鍾振宇\*

本文的出發問題是針對瑞士漢學家畢來德 (Jean François Billeter) 莊子研究之成果。畢來德強調莊子具有權力批判的向度，然而這種批判與氣論（尤其是存有論、宇宙論的氣論）是不相容的。

氣論的研究在臺灣已經累積了一定程度的資源，發展出與大陸、當代新儒家（如牟宗三）唯物論的氣論解釋所不同的「超越」、「先天型」的氣論，成為足以挑戰新儒家心性論典範的新的架構，這尤其以楊儒賓的工作為重要的奠基<sup>1</sup>。本文試圖說明，莊子氣論與權力批判不是矛盾的，氣論應該強調批判性的開出；也就是說，氣論可以有外王面的當代開展。

然而，莊子所嚮往的真人在其「逍遙、和諧」的狀態中，如何開展出具有衝突性的批判向度？筆者認為逍遙不一定只是和諧的、不具批判性的，當代的處境反而是要在批判中找到逍遙，也就是「批判的逍遙」之既矛盾又互相調解的狀態，這也許才是面對現代性的當代真人所應具有的姿態。換言之，真人具有「出怒不怒」（〈庚桑楚〉）的姿態，「出怒」是充滿正氣的批判，「不怒」是批判中的逍遙。本文以這種「批判的逍遙」的姿態，試圖超越支道林、牟宗三之心境式的「真心逍遙」，以及郭象宿命論、順從主義的「適性逍遙」。因此，本文不是對於莊子思想的解釋，而是在既有莊子研究的基礎上，進一步開展莊子思想的現代潛力，因此多處涉及對於莊子思想的創造性詮釋工作。但是這種創造，也不是憑空而有，而是盡量依

---

感謝兩位審查人提供之寶貴的審查意見。本文是國科會計畫「道家的當代詮釋 III-I (專書寫作計畫)」(NSC102-2410-H-001-070) 之部分成果，在此謹向國科會致謝。

\* 鍾振宇，本所助研究員。

<sup>1</sup> 楊儒賓：〈兩種氣學、兩種儒學〉，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年）。

據莊子已有而尚未開展出來的思想線索，從而開展並對現代性問題（如政治批判）做出回應。

在對於氣論批判力的奠基上，筆者將批判的基礎奠基在存有論層次，也就是「通氣」此一理想之上。批判被認為是外王面的工作之一，而通氣是內聖外王的共同基礎。這種將內聖外王的基礎奠基於「道」、「氣」的做法，有別於思孟學派、熊十力、牟宗三等強調外王必須奠基於內聖的做法，也有別於荀子將內聖奠基於外王的做法，這兩者都太強調某一方的優先性。實則內聖與外王具有不同的原理，內聖強調人的單一性（性、本質），外王（如政治）強調人的多元性。這兩者的原則不同，也許能通過通氣加以調解。這是開展氣論的現代詮釋而對於內聖外王問題的當代回應，也是呼應晚清譚嗣同等以氣論回應外王問題的進路，對於中國現代化的問題，此方面的疏通至關重要。在莊子處，通氣主要是作為內聖面為主的「通天地一氣」而展現。而當今為了回應時代之現代化問題，筆者認為需要進一步開展出外王面的「通天下一氣」（「天下」指向政治倫理之外王）之面向，這也是晚清譚嗣同對於氣論的闡釋方式，也就是以通氣回應外王問題。

另一方面，筆者也反思近代中國對於西方現代性的哲學接受方式，尤其是體用論的架構。晚清提出「中體西用」，牟宗三提出「權用」，都強調能接受現代性民主科學的體用關係是異質的體用關係（中體與西用、權用相異）。針對此種看法，楊儒賓近作《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》提出相偶論來補充體用論的不足。相偶論突出人與人的間際性、關係性，可以說明外王多元主體成立的可能性。然而，關於體用論與相偶論的關係，楊教授以黑格爾的辯證統一作為說明，無法解說兩者作為不同原理的真正調解方式。因此，筆者提出「之間論」作為調解內聖與外王，使兩者產生差異間的共鳴之可能性，作為中哲接受現代性議題的一種可能模式。

本文之作是以氣論的角度，對於現代性問題的回應。氣論作為中國的終極實在觀，在理論擴展範圍上可以與現象學家 Merleau-Ponty 的「肉」(Fleisch)、Eugen Fink 的「世界」等概念產生跨文化之多樣對話，是極具現代潛力的中哲傳統<sup>2</sup>。藉由本文，筆者希望闡發中國哲學之氣論在當代的活力，使莊子哲學之現代開展可以回

<sup>2</sup> 關於氣論在此方面的開展，請參考拙作：〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》第 42 期（2013 年 3 月），頁 109-148。

應當代生活世界中的現代性問題，而不僅只是學術研究用的古代文獻。

## 一、「氣論與批判」或「哲學與政治」之矛盾： 畢來德莊子研究的關懷

畢來德莊子研究所關心的核心問題是「哲學與政治」之關係。他是由漢娜鄂蘭 (Hanna Arendt) 對於哲學與政治之區分的角度來進行他的莊子研究。他所反對的是鄂蘭所說：那種自柏拉圖以來就綁架著政治哲學的「打從根底就錯了的東西」<sup>3</sup>，也就是哲學宰制了政治。畢來德的理想，也許可說是一種「批判的政治哲學」<sup>4</sup>。因為這個立場，他試圖從莊子處找出政治自由的因子，並且排除阻礙政治自由的因子（在中國阻礙自由的有帝國皇權，以及整個與皇權掛鉤的對於《莊子》作形上氣論解釋的註釋傳統）。他認為政治自由在當代中國與歐洲都是必須的<sup>5</sup>，找出莊子對於政治自由思想的可能資源，不僅對於當代中國之思索民主思想有益，當代歐洲也可以藉之思考政治自由的其他可能性，並思考對抗新自由主義之宰制傾向的出路。

在此一以政治對抗哲學的視域下，開始了他的莊子研究。他認為莊子思想最核心的部分是透過一「嶄新的主體」可以帶來「政治自由」的可能。這種嶄新的主體是一種包含「虛空」與「萬物」之間的往還運動的主體。這種嶄新主體稱為「活性虛空主體」，它不僅是虛的，也可以不斷開展出實，但又不僵死局限於實，而可以對實產生退返於虛、活化實的作用。畢來德認為這種虛活的主體不僅在自身上具有創造性，在政治上也可以成為具有批判力的新的主體。也就是不會僵化在實的既有制度上，而可以時時返虛、具現實批判的主體。創造力、新事物只在個人主體中出現。相對於嶄新的主體，在中國帝國主義下的主體，畢來德稱之為「單子主體」。單子主體必須順從宇宙秩序。這種單子主體忽視主體的多元性，以及主體多元性在建構民主社會時的功用<sup>6</sup>。畢來德似乎認為帝國時代的一切都是不好的，例如所有帝國時代的莊子註釋。「我認為今日我們視作『中國文明』的一切，實與帝國專制密

<sup>3</sup> 參考米蓋勒·阿班樞 (Miguel Abensour) 著，吳坤墉譯：《倡議一個批判的政治哲學：條條道路》（高雄：無境文化事業公司，2010年），頁44-45。

<sup>4</sup> 參考同前註，頁45。

<sup>5</sup> 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012年9月），頁25。

<sup>6</sup> 同前註，頁34。

不可分。我認為這一文明是為了防止『個人』的顯現而被構想出來的」<sup>7</sup>。

畢來德的主體要求的是盡量全面性說明人的經驗（包含悖論與非連續性），也就是一種「完整的主體概念」：「一個精準的主體概念應當能夠盡可能涵蓋我們的全部經驗，包括我們自我更新、重新定義與自我、他人以及事物的關係的能力。」<sup>8</sup>因此，他反對氣論主體的貧乏：「這種主體〔案：氣論主體〕的概念，在我看來，是一個貧瘠的綜合。它當然也聚集了不少可供觀察的現象，但是只摘取了人類經驗中的一些元素，而忽略了另一些元素。而一個恰當的主體概念，應該能夠盡可能說明我們經驗的全部，包括其中的悖論與非連續性。也應該能說明我們抉擇、創造事件、開創新局的能力。」<sup>9</sup>畢來德認為中國的修養論主體只選取了經驗的某些元素，不夠全面<sup>10</sup>。對於牟宗三的主體概念，他也反對，因為其主體概念不包含人的實存、惡等面向。畢來德這種廣包一切的主體概念，事實上乃繼承西方形上學一貫的要求，要「廣包」、解釋「一切存有者」。但是他又不是追求形上學的「全體」(whole, Ganze) 概念，反而只是一種「總體」(totality, Totalität)、橫攝的主體。這與中國哲學的理想主義或透過修養論追求生命的「深度」、縱貫的主體，方向上不盡相同。對於牟宗三來說，橫攝的主體（例如政治主體、知性主體）只能由縱貫的主體（良知性體）開出。

這種嶄新主體更具體來說是一政治主體，此處的政治（法文 *politique*）主要是古希臘 *polis* 的意思，蘊含了雅典民主的成分在其中<sup>11</sup>。傳統形上學的單子主體是畢來德反對的，他主張的是多元的主體。但是事實上，畢來德所談的「在虛與物來回」的嶄新主體還不等於民主的多元主體。嶄新主體與多元主體之間如何銜接，畢來德並未交代。

在此一哲學與政治之衝突的背景下，畢來德的莊子研究極力避免底下兩種哲學傾向：形上學（「道」不是形上學的客觀實在，而是「事物的運作」）、宇宙論的氣（氣只限於主體，不是宇宙論的原理）。這兩者某種程度來說都是形上學的議題，

<sup>7</sup> 畢來德著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》（高雄：無境文化事業公司，2011年），頁 69。

<sup>8</sup> 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，頁 18。

<sup>9</sup> 同前註，頁 13-14。

<sup>10</sup> 同前註，頁 22。

<sup>11</sup> 同前註，頁 6。

也就是畢來德所謂「哲學」的議題。其中最顯著者是畢來德對於「宇宙論的氣」的排斥與忽略，因為他認為一談到氣就會與皇權統治聯繫在一起，減低了莊子哲學的批判力度。此外，他認為強調氣的連續性會取消生命中的斷裂與創造性，而真正的主體具有創造性，真正的創造性也只能在主體處<sup>12</sup>。畢來德害怕哲學的主體觀、世界觀替主流壓迫宰制的政治現實服務，因此提出嶄新的主體，反對宇宙氣論。他認為如果把創造力放在一種宇宙的終極實在，人就只能對此秩序加以順從。這在政治上表現為對於皇權的順從<sup>13</sup>。在這種架構下，皇權是強大的，個人是弱小的。為了改變這種個人弱小的情況，畢來德強調個人主體的創造性力量。

因為對於宇宙論之氣的排斥，在對於虛的理解上，畢來德「活性的虛空」之說法仍太局限於主體。由於對於宇宙氣的忽視，畢來德對於心齋的解釋僅止於主體的虛，而無法觸及宇宙的「客觀」「虛氣」或渾沌。他認為「虛」與「渾沌」所在的位置都在於身體<sup>14</sup>。但若擴大來說，其實虛可以說是一種宇宙性的虛空，也就是「太虛」、莊子的「天門」（無有、虛而待物的場域）。對照海德格批評形上學為存有的遺忘，畢來德是「氣的遺忘」。畢來德所批判的氣論是政治化的、異化的氣論，而不是氣論之真實面貌<sup>15</sup>。

由於對於宇宙氣化的忽略與對於主體的強調，畢來德無法重視氣與世界的關聯以及整個世界都是一氣的宇宙論面向。畢來德太過強調主體而忽略氣化世界，將變成類似牟宗三「(主體)唯心論」的另一種「(主體)唯身論」(動態身體主體論，相對於現象學的靜態身體)，而無法進至「唯氣論」之世界身體、宇宙身體。

在思想的積極方面，畢來德面對的現實是新自由主義，新自由主義要求每個人進行經濟鬥爭<sup>16</sup>。畢來德認為要面對新自由主義的問題，光是用傳統哲學的抽象概念

<sup>12</sup> 同前註，頁 19。

<sup>13</sup> 同前註，頁 25。

<sup>14</sup> 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》（北京：中華書局，2009年），頁 131-132。

<sup>15</sup> 審查者提到筆者必須對於畢來德反對「氣作為莊子思想核心」的說法做出回應。關於此，本文無法做詳細地開展，請參考筆者〈莊子的氣化現象學〉一文，其中有詳盡地對於氣論如何作為莊子核心思想的解說。2012年筆者曾與楊儒賓、賴錫三、宋灝、林素娟、蔡妙坤、黃冠閔、龔卓軍、劉滄龍等學者，在埔里與畢來德針對其莊子詮釋進行兩天一夜的密集民宿對談，其中臺灣學者所反對畢來德說法的部分，最關鍵點也在於他對於氣論的忽視。

<sup>16</sup> 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，頁 16。

是不行的，必須使用想像力<sup>17</sup>。莊子哲學若能面對當代問題，他所提供的最重要資源將是一種嶄新的主體性。不同於牟宗三區分「優先之無限心主體」與「坎陷後之有限的政治主體」之「一心開二門」架構，畢來德認為政治之多元主體具有優先性。嶄新的主體可對治中國的皇權，也可以對治現代西方的新自由主義，這是莊子哲學的當代批判力之展現。筆者認為關於畢來德的對於嶄新的主體與新的政治多元主體的提出，漢語學界仍需要進一步消化其成果。

## 二、批判的氣論基礎： 「通氣」與氣論的當代外王開展

畢來德認為氣論與皇權掛鉤，導致批判力的喪失。筆者認為，氣論與批判之關聯並非畢來德所說的衝突關係。批判屬於外王之事，此處以更寬廣的視野，即莊子哲學的最終目標「內聖外王之道」的規畫，探討批判與氣論的關聯。

首先說明氣論如何與內聖外王之道產生關聯。莊子在〈天下篇〉評論各家哲學，提出自己對於哲學的整體規畫乃「內聖外王之道」的道術。在內聖方面，莊子強調身體必須達到「天」、「神」、「虛」，也就是一種氣的神妙狀態，一種虛而應物的暢通的氣身（氣的身體）。在外王方面，莊子強調「明王之治」<sup>18</sup>，也就是國君遊於「虛」的天門（「游於無有」〔〈應帝王〉〕，無有即天門），放下權力欲，則天下可治。國君順從宇宙氣化而治國，自身遊於無何有之鄉，而覺得治功不在己<sup>19</sup>。這是「無治之治」、「無為之治」。

如何由氣論來說明內聖外王問題？這對於氣論的當代開展來說甚為重要。若從氣論的當代詮釋之觀點來看，內聖與外王可以有一個共通的標準，就是「氣的通暢」：「通氣」。無論是內聖的身體、或是外王的天下國家，最高的理想都是通氣。本文的重點是外王的通氣，在外王方面，氣若不通、阻塞、凝滯，會產生天地氣化的不協調：

<sup>17</sup> 同前註，頁 22。

<sup>18</sup> 「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃。有莫舉名，使物自喜。立乎不測，而游於無有者也。」（〈應帝王〉）

<sup>19</sup> 「莊子」書中有許多國君杳然喪失其天下的例子，如：「堯治天下之民，平海內之政。往見四子藐姑射之山，汾水之陽，杳然喪其天下焉。」（〈逍遙遊〉）



黃帝立為天子十九年，令行天下，聞廣成子在於空同之山，故往見之，曰：「我聞吾子達於至道，敢問至道之精。吾欲取天地之精，以佐五穀，以養民人。吾又欲官陰陽，以遂群生，為之奈何？」廣成子曰：「而所欲問者，物之質也；而所欲官者，物之殘也。自而治天下，雲氣不待族而雨，草木不待黃而落，日月之光益以荒矣。而佞人之心翦翦者，又奚足以語至道？」（〈在宥〉）<sup>20</sup>

「雲氣不待族而雨，草木不待黃而落，日月之光益以荒矣」，這是國君治天下不當而產生的天地之氣不通暢、氣候植物都失去應有調節的狀態。

雲將曰：「天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節。今我願合六氣之精，以育群生，為之奈何？」……鴻蒙曰：「亂天之經，逆物之情，玄天弗成；解獸之群，而鳥皆夜鳴；災及草木，禍及止蟲。意！治人之過也。」雲將曰：「然則吾奈何？」鴻蒙曰：「意！毒哉！僂僂乎歸矣。」雲將曰：「吾遇天難，願聞一言。」鴻蒙曰：「意！心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟。解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其情，物故自生。」（〈在宥〉）<sup>21</sup>

「天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節」、「亂天之經，逆物之情，玄天弗成；解獸之群，而鳥皆夜鳴；災及草木，禍及止蟲」等都是天地之氣閉塞不通的狀態。「六氣之精」（以及上段之「天地之精」）則是宇宙之氣的神妙狀態，國君的外王必須用此精華之氣治國，進而達到宇宙之氣暢通的狀態。若是國君無法順應宇宙之氣，使氣暢通流行於世界，則會形成「氣塞」的各種災難。這些自然現象，因為隸屬於國君治理的範圍，因此也屬於外王的「天下」概念之中，而不僅是存有論、宇宙論的「天地」概念。

這種「通氣」的外王、無功之治，莊子也稱為「同帝」：

精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象，其名為同帝。（〈刻意〉）<sup>22</sup>

<sup>20</sup> [清] 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：世界書局，1990年），頁172。

<sup>21</sup> 同前註，頁175-176。

<sup>22</sup> 同前註，頁241。

「同帝」不僅是真人之內聖氣象，遊於天地。更應是外王治道彰顯，君主化育萬物，使天地處於暢通的狀態。關於「同帝」的內涵，《淮南子·本經訓》提到：「帝者體太一，王者法陰陽，霸者則四時，君者用六律。」君主分為帝、王、霸、君四級，所用的治理方法有等級差異。所謂「同帝」（同於帝）是指國君之治國方式乃「體太一」，也就是體道，精神能夠周流宇宙、使天下通氣，進而化育萬物，這是治國的最高方式。

因此，氣的暢通不僅是內聖上的真人、個人之身體暢通，也關聯到外王面的天地、天下暢通。在此，筆者試圖透過更多的哲學資源開展莊子的「通氣」思想。日本學者有田和夫認為，在晚清學者對於氣論的開展中，試圖以「通氣」概念解決政治社會的外王問題，例如康有為關於「通氣」的說法：

通天下之氣。（〈上清帝第一書〉，1888年）

夫中國大病，首在壅塞，氣鬱生疾，咽塞致死，欲進補劑，宜除噎疾，必血脈通暢，氣體乃強。（〈上清帝第二書〉，1895年）<sup>23</sup>

社會與政治被比喻為身體，氣的暢通同為兩者所需。清末變法時期的氣論所突出者，在於將氣論延伸到政治社會之外王面的討論。當時所面對的，首先是西方的器物文明（船堅炮利），漸漸地也提升到制度、思想的層面，但總的來說是外王的問題。國家社會如同人的身體，必須通氣才不致有疾病。

譚嗣同也認為政府、社會的通氣有其必要性：

吾願各府州縣，就所有之書院改為學堂、學會，一面造就人材，一面聯合眾力，官民上下，通為一氣，相為相繫，協心會謀，則內患其可以泯矣，人人之全體其可以安矣。（〈論全體學〉）<sup>24</sup>

就此而觀，氣的暢通與否不僅是個人身體之事，也是社會、世界之事。康、譚兩位關於通氣的想法也許是偏向儒家，但不論是對於儒家或道家氣論之當代闡釋，我想都是可以相通的，因此也不妨借用來闡明道家氣論的當代外王開展。

關於「通」與外王（或牟宗三所稱之「新外王」）的關聯，譚嗣同可說是近代

<sup>23</sup> 兩引文引自小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2007年），頁494-495。

<sup>24</sup> 同前註，頁495。



較早思索者。當然，譚嗣同的「通」除了與民主科學等新外王相關之外，更可以接到中西溝通的跨文化向度（通中西），這是本文無法處理的向度。筆者對於通氣與新外王的關聯性，雖是獨立因思考氣論的開展問題而想出，但後來讀到譚嗣同思想時，受到很大的鼓舞，覺得心有戚戚。為了進一步說明「通氣」概念應用於外王方面的合法性，底下藉由對於譚嗣同思想的粗略引介，以闡發之。（本文無法詳細處理譚嗣同思想的相關問題）

晚清面對西方文化，「通」的概念變得極為重要，文化之間必須相通。譚嗣同著有〈仁學〉一文，此處的仁不應僅僅視為儒家的概念，而是廣包佛教、基督教，以及其他文化的終極真理之世界哲學的概念<sup>25</sup>。〈仁學〉提出「仁以通為第一義」，可視為在晚清面對西方文化的背景下，對於「通」的重新思索<sup>26</sup>。吳根友認為，「通」是譚嗣同哲學的核心概念，「通」的哲學蘊含了平等、自由、民族間的平等、和平、自由貿易等現代價值<sup>27</sup>。

通有四義：中外通，多取其義於《春秋》，以太平世遠近大小若一故也；上下通，男女內外通，多取其義於《易》，以陽下陰吉、陰下陽吝、泰否之類故也；人我通，多取其義於佛經，以「無人相，無我相」故也。<sup>28</sup>

這裏的通可以視為是外王的「通」之各種具體面向的展現，如外交與全球化（中外通）、階級（上下通）、家庭（男女內外通）、政治社會（人我通）。譚嗣同其實已經思考了「通氣」的外王表現問題，只是他不是用「氣」的概念，而是用「以太」，一種統合精神與物質的終極原理，某程度上這概念其實與氣相近<sup>29</sup>。譚嗣同由「通」

<sup>25</sup> 吳根友：〈從比較哲學到世界哲學——從譚嗣同《仁學》中的「通」論看比較哲學的前景〉，《哲學動態》，2008年第12期，頁25。譚嗣同說：「凡為仁學者，於佛書當通《華嚴》及心宗、相宗之書；於西書當通《新約》及算學、格致、社會學之書；於中國書當通《易》、《春秋公羊傳》、《論語》、《禮記》、《孟子》、《莊子》、《墨子》、《史記》，及陶淵明、周茂叔、張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃梨洲之書。」參見譚嗣同撰，蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》（北京：中華書局，1981年），頁293。

<sup>26</sup> 吳根友：〈易、莊哲學中通的概念及其啟示〉，《周易研究》，2012年第3期，頁3。

<sup>27</sup> 吳根友：〈從比較哲學到世界哲學——從譚嗣同《仁學》中的「通」論看比較哲學的前景〉，頁23。

<sup>28</sup> 譚嗣同撰，蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，頁291。

<sup>29</sup> 王樾認為譚嗣同的以太說繼承了張載和王夫之的「氣一元論」（見王樾：《譚嗣同變法思想研究》〔臺北：臺灣學生書局，1990年〕，頁56）。當然，以太的涵義比氣要廣得多：「名之曰以太。其顯於用也，孔謂之仁，謂之元，謂之性；墨謂之兼愛；佛謂之性海，謂之慈悲；耶謂之靈魂，謂

的哲學而有通政（民主）、通學（科學）、通教、通商（工業化資本主義）之說法，這些也都是屬於外王面向。

「通」在哲學上重要的意涵有「感通」、「暢通」之意，前者如《周易·繫辭上》：「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」後者如莊子「通天下一氣」（《知北游》）、「道通為一」（《齊物論》）。這兩種「通」都與氣論有密切關係，由氣而通得以成。自然界的感通是氣的感通，如《周易·說卦》「山澤通氣」，是兩個自然現象的相通。自然現象之氣若不通，則產生自然災害，如地震是陽氣不能上、陰氣不能下的不通狀態造成。「氣的暢通」與否，是宇宙運行的關鍵。自然之氣不暢通，會產生災害，如颱風地震；政治之氣不暢通，也會產生政治的災害。近百年來，中國文化的文化生命不暢通，也產生不少文化的災害。「道通為一」是一種存有論上的理想狀態，但是現實的政治卻不一定暢通。

在外王方面，對於「通氣」的要求蘊含有恆常的批判性，因為現實政治不能完滿，總有滯塞之處，因而需要批判以通之。此處通氣只是外王的形式理想或一種外王成立可能性的哲學解釋，尚未涉及具體社會實踐上如何實現氣的暢通之問題。也就是說，並不是「通氣」的原理可以直接開出民主與科學，但凡是合宜、有價值的政道與學術，都是通氣所間接要求者。

今日在探討氣論與批判、氣論與民主之關聯時，仍可以以氣的通暢與否作為一種理想。在良好的社會中，氣處於相對通暢狀態。當然，在現代社會，有許多不利的因素影響氣的通暢，例如食物（農藥）、用具的毒害產生氣毒，造成身體的癌症；社會的不正義造成人民的「火大」；環境的破壞造成天地之氣的失調。莊子的內聖外王之道，就是要批判這些氣的阻塞、凝滯，將身體、世界帶往暢通之域。若要真正達到「通天下一氣」（「天下」指向外王）的具體實現，而不僅是存有論的、內聖個人體證的「通天地一氣」，就必須徹底現實具體地使宇宙通氣。不僅要「通天地一氣」（內聖的、存有論的通氣），也要「通天下一氣」（外王的、政治社會的通氣）<sup>30</sup>。內聖的通氣是「一逍遙、一切逍遙」，只要個人逍遙了，所觀照的世界就

---

之愛人如己、視敵如友；格致家謂之愛力、吸力；咸是物也。法界由是生，虛空由是立，眾生由是出。」（譚嗣同撰，蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，頁 293-294）以太被解釋為中、西、印的終極原理之根本，而氣概念並未被解釋為各文化的終極原理。

<sup>30</sup> 此處區分「天地」與「天下」，分別代表「存有論、宇宙論」與「政治社會論」的面向。當然，莊子並未如此地區分「通天下一氣」與「通天地一氣」。

逍遙；然而外王面的逍遙就複雜多了，因為不僅是要所有人逍遙，還有客觀制度、人文建構是否能夠促進逍遙的問題。外王面的現實社會永遠處在不完滿的情況中，個人的內聖卻可以具體達到<sup>31</sup>。如果通氣是內聖外王的一體標準，借用康德的術語，可說通氣是內聖的構造原理（內聖可盡可達），通氣是外王的軌約原理（因為外王之永不能完滿，只能指引其方向）<sup>32</sup>。

本節所要彰顯的是氣論除了與內聖密切相關，其與外王也具有本質性的關聯。外王的極致就是天下的氣之暢通狀態，由氣論的外王面可以連結到政治、環境保護等現代議題。最近軍人洪仲丘被虐死案、竹南大埔強拆民宅案，人民感到政治上的氣不暢通、軍隊的黑暗凝滯，因而走上街頭，尋求更暢通的外王正義。

### 三、批判的氣論： 莊子的「出怒不怒」及其當代開展「批判逍遙」

由「通氣」的概念，莊子的外王之道才得以初步全面展開。聖人不僅是遊於方外，或者是順應地遊於方內（如郭象的迹冥圓）。聖人之外王所追求的是天地之大美，也就是宇宙之氣的暢通。因此，他對於環境（如氣候）、政治等方面都有其暢通之理想。然而，現實總是處於不盡完善的狀態，因此為求通氣，聖人在建構之餘，也必須進行解構與批判<sup>33</sup>。本節的目標，主要是針對畢來德所提出之氣論與批判間的矛盾做出回應。

對於畢來德來說，批判屬於個人主體創造之事，氣論則是傳統中國皇權思想為統治方便而可以利用者。堅持氣論、讓個體去服順宇宙的秩序，會減殺個體的創造

<sup>31</sup> 當然所謂內聖之實現到底是怎樣的一種狀態，是否還受生理慾望的影響？這也是可以爭論的。但至少可以暫時說孔子「七十而從心所欲不逾矩」是一種內聖的實現。

<sup>32</sup> 「通氣」與「內聖」、「外王」之關聯類似於康德之區分理性的構造原理 (konstruktives Prinzip) 與軌約原理 (regulatives Prinzip) (見 Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, Band II, Kritik der reinen Vernunft, A509/B537 [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983], S. 472)。「通氣」在個人內聖處可以作為構造原理，由個人的神氣可以通達宇宙一氣；然而，在外王面只能作為一種理想的方向，類似一種軌約原理。

<sup>33</sup> 楊儒賓認為，道家聖人的人文建構展現在語言、技術等方面（楊儒賓：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》新41卷第4期〔2011年12月〕，頁63）。本文主要處理批判面的問題，至於建構面之展開則待來文。

性<sup>34</sup>。若要講批判，一定要徹底擺脫氣論的束縛。

此外，若批判屬於外王之事，畢來德也認為新儒家由內聖開外王之路不可行，新儒家（如牟宗三、徐復觀）缺少批判思想，只思考聖人的自發性能力<sup>35</sup>：

牟宗三使人肅然起敬的著作，在我看來注定無法開花結果。牟宗三把整個中國思想史，包括佛教思想，重新建構在某種道德的核心理念上，更確切的來說是「內聖」的理念。這個已經存在於宋明理學思想核心理念，在我看來深深依傍著帝國意識形態，因為聖人應實踐的完美德行，不是由聖人自發的事實，而是由一個超越他的、以他作媒介而展開的更高真實而生。不是聖人本身自動自發，「人」的理念是缺席的。牟宗三在抽象中思考聖人的完美德行及假定能在其德行間顯露的真實。他很少談論到如何達到內聖的境界，對達不到這境界的人，則漠不關心。他的思想揭露了儒家學說一般來說具有的重大弱點之一，也就是規定人「應當如何」，而對他「是如何」則絕口不提，不提他的弱點，不提惡。此外，牟宗三對康德的一再引述是建立在嚴重的誤解上的。牟宗三不了解在康德的基督教信仰中所含藏的思考。他並沒有意識到，對這位哥尼斯堡的哲學家來說，人必須運用他的理性，因為他是軟弱的、易犯錯的。康德若有聞，大概會將牟宗三的「內聖」說視作一種值得懷疑的哲學空想，一個學術狂熱的案例。<sup>36</sup>

畢來德此處的言論十分類似楊儒賓所說的「後天型氣論或相偶論」對於「先天型氣論或體用論」的批評。相對於先天型氣論，後天型氣論較強調人的氣質、惡、弱點等面向<sup>37</sup>。畢來德認為內聖是一種空想，追求內聖只是將個人的創造力訴諸一種普遍的實在，這種實在又與帝國專制密不可分。畢來德對於內聖的批評關聯著他對於宇宙氣論的批評：宇宙氣論與內聖都抹去了個人，中國在帝國意識下沒有個人（也就沒有政治自由）。然而，莊子思想卻讓他看到中國產生「個人」之可能性。畢來德對於新儒家的批評，與他（以及鄂蘭）對海德格的批評同一路向。他認為海德格對於一九三三年以降的德國現實現象完全無能為力，對於當時的變局，未表達過任

<sup>34</sup> 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，頁 19。

<sup>35</sup> 畢來德著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》，頁 58。

<sup>36</sup> 同前註，頁 70。

<sup>37</sup> 楊儒賓說法詳見後文。

何理智的意見。相對地，鄂蘭繼承雅典民主傳統，對於哲學進行了批判<sup>38</sup>。畢來德把「一」、「宇宙之一氣」、「內聖」、新儒家（牟宗三、徐復觀）、朱利安 (François Jullien)（也強調氣論）與帝國專制等連結起來加以批評，進而強調「批判」、「個人」、「嶄新主體」、「民主」之重要性。對應於西方哲學的脈絡，這也就是鄂蘭批判的「政治」理論與海德格「哲學」存有論之對立。對於牟宗三由內聖開外王、由無限心坎陷為政治主體的說法，畢來德大概會認為不可能成立。事實上畢來德忽略了新儒家對於外王面的強調以及對於專制的批判。

此處藉由莊子哲學所要說明的，是氣論下的內聖外王與批判相融合的可能性。筆者認為「氣論」、「內聖」與「批判」不是如畢來德所說的矛盾關係。在莊子內聖外王的氣論哲學中，強調的是宇宙氣化的通暢，不是皇權的擴張與宰制。莊子恰好要反對權力的宰制與功效，因而主張「功蓋天下而不有」的氣化外王。

以下由「逍遙」與「怒」的角度切入，進一步探討氣論中的批判力之問題。在傳統對於逍遙的解說中，支道林提出「明心逍遙、真心逍遙」<sup>39</sup>，郭象提出「適性逍遙」。支道林的明心逍遙為牟宗三所接受，以「無限」的心靈境界解說逍遙。郭象適性逍遙的貢獻，則在於他嘗試在「有限」的人的社會身分與氣性中展示逍遙的可能性。筆者認為郭象的適性逍遙是解決「人如何在具體現實社會中實現逍遙？如何承擔人的有限性具體地實現內聖外王」等問題的嘗試，已經接觸到逍遙如何在外王面實現的問題<sup>40</sup>。然而其結果是畢來德所批評者：導致了順從主義，失去批判力量<sup>41</sup>。筆者認為《莊子》開書的〈逍遙遊〉所展示的不僅是內聖面之精神由小而大而逍遙的轉化，也包含逍遙的外王面。賴錫三指出大鵬必須落實人間來取得逍遙<sup>42</sup>。因此筆

<sup>38</sup> 畢來德著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》，頁 105-107。

<sup>39</sup> 「夫逍遙者，明至人之心也。」（《世說新語·文學》）

<sup>40</sup> 鄧聯合說：「在莊子，『逍遙遊』既是精神境界，又是現實的生存方式；郭象雖亦主張『寂然不動』的『內聖』，但無論是『有待者』還是『無待者』，其『逍遙』都必須通過既定的社會秩序內的生活實踐方可達到，『雖高不行』的自我精神獨守始終是郭象所反對的。支遁把『逍遙』限定在『心』中，可以看作是『逍遙遊』闡釋的內在轉向。」（鄧聯合：《「逍遙遊」釋論——莊子的哲學精神及其多元流變》〔北京：北京大學出版社，2010年〕，頁 337）鄧先生在此處雖未明確舉出「外王」二字，但是郭象強調的社會秩序可以視為外王面。此外，鄧先生也認為莊子逍遙具有內聖外王兩面，與本文旨趣相同。

<sup>41</sup> 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁 102。

<sup>42</sup> 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008年），頁 261。



者認為對於逍遙的當代闡釋來說，逍遙除了是內聖逍遙（明心逍遙）外，也必須具有「外王逍遙」的面向。外王逍遙又分為建構與批判（解構）兩面<sup>43</sup>，亦即「建構的逍遙」與「批判的逍遙」。

繼承郭象的思路，建構逍遙與批判逍遙都是在有限的現實處境中尋求逍遙的可能。與郭象不同的是批判逍遙不會如適性逍遙般喪失批判力。聖人基於宇宙通氣的要求，對於現實權力進行持續的批判。如同賴錫三正確地指出這種批判力，乃聖人以自身平淡之氣對於非平淡之氣（阻礙、耗損）之敏銳感應後而有的批判<sup>44</sup>。只要現實處於阻塞的狀態，聖人即批判之，並且在批判中發現逍遙。也就是說在平淡之氣充滿宇宙的自發要求下，流動於個體則成內聖之逍遙，流動於天下則成外王之建構與批判的逍遙。批判逍遙或建構逍遙的問題是要批判到何種程度、建構到何種程度，才算是逍遙？此處的批判與建構只能是方向上的指引，盡個人之所能，無法決定其量。氣論之外王是平淡之氣對於世界的感通，不忍世界的任一部分處於不通的狀態，從而進行批判與建構。

支道林強調「無待逍遙」、「真心逍遙」，郭象則是「有待逍遙」（有限逍遙）、「適性逍遙」。支道林與牟宗三傾向內聖的逍遙，郭象則已經開啟了在有限（個人性分）中、在外王（社會身分）中達到逍遙的可能性。當代的逍遙問題則是「新外王」（民主科學）與逍遙的連結。「無待逍遙」、「適性逍遙」是用「無待」、「適性」說明逍遙的本質，「無待」、「適性」與「逍遙」是同質的。「批判與逍遙」不同於「無待與逍遙」、「適性與逍遙」的同質結構，並不是說凡進行批判者就達到逍遙的本質了（同質結構）。逍遙與批判是異質兩項的「共鳴」(Einklang)（共鳴之說見下文），兩者都是由「通氣」而來，個人的通氣為內聖逍遙，天下的通氣為外王逍遙，具體展現為批判與建構。宇宙的大通氣、大逍遙（通氣逍遙）是一理想，只能透過不斷地努力而接近。

<sup>43</sup> 牟宗三提到見道第一關是「截斷眾流」之性體自身的呈顯〔案：內聖〕；第二關是「涵蓋乾坤」，包含批判與架構兩面〔案：外王〕，屬政治面；第三關是「隨波逐浪」之歸於平平，屬歷史面。他認為第一關的性體絕不可失，否則無以言政治、歷史、事功（見牟宗三：《政道與治道》〔臺北：臺灣學生書局，1987年〕，頁255-256）。本文談外王的批判與建構相應於牟宗三的批判與架構。奇特的是牟宗三在其時代要求下，主要談理性的架構表現，不多談理性的批判表現。

<sup>44</sup> 賴錫三：《〈孟子〉與〈莊子〉兩種氣論類型的知識分子與權力批判》，《清華學報》新43卷第1期（2013年3月），頁38。



基於宇宙大通氣、大逍遙的要求，在外王面需要有一轉折的、異質的「逆轉」。傳統內聖外王的宣言 (Motto) 是：「順之則生天生地，逆之則成聖成賢。」「順生」是存有論、宇宙論之事，「逆成」是工夫論、境界論之事。然而，對於現實天下權力（政治哲學面向）的「逆」，是此論述所缺少的。對於權力的「逆」是個人、個體自由成立的依據。牟宗三認為這是「對列之局」，也就是對偶性（楊儒賓強調的相偶性）、「方」之領域。完整的新外王是一種「逆成」<sup>45</sup>（建構與批判）。

傳統上對於「一逍遙，一切逍遙」之內聖式逍遙講得已經太多，也就是以「心」、「性」（心性論）作為講述逍遙的中軸，如「真心逍遙」、「適性逍遙」之說法。時代的要求是批判與新外王（社會政治實踐）之外王逍遙的展開。真人面對時代、天下的不通氣、不逍遙，自身也不一定逍遙得起來。此時，應反轉為「一切逍遙，一逍遙」的態度。然而，這如何可能？如何在批判的激進中還有平淡的逍遙？筆者認為解決的關鍵，在於莊子「出怒不怒」之方式。

出怒不怒，則怒出於不怒矣；出為無為，則為出於無為矣。欲靜則平氣，欲神則順心。有為也，欲當則緣於不得已。不得已之類，聖人之道。（〈庚桑楚〉）<sup>46</sup>

「出怒」是批判，「出為」是建構（此面向暫時不談）。「出怒」是政治批判，「不怒」是（美學）修養，「出怒不怒」統合了兩者<sup>47</sup>。「不怒」是逍遙、和諧，「出怒」是批判、異議。「不怒」是水平（如水般平淡、平靜），「出怒」是「火大」<sup>48</sup>。這就實現了一種逍遙的批判。這種怒氣不是「怒者，血氣也」（《黃帝四經·十大經》）的血氣生理之怒氣，而是類似孟子的浩然正氣與武王安天下之義理怒氣<sup>49</sup>。這不是郭

<sup>45</sup> 牟宗三強調有一種「逆」的建構，指政道的建立是「逆之而成」者。這種逆，是中國學者所缺乏的。在內聖處之逆，前賢很有辦法。但外王處的逆，則甚不行。治道是順之而成者，易於把握。政道則是逆之而成者，不易被把握。治道是第二義的秩序，政道是第一義的秩序。見牟宗三：《政道與治道》，頁 23。

<sup>46</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》，頁 354。

<sup>47</sup> 關於美學修養與政治批判的對照，見何乏筆：〈養生的生命政治：由于連的莊子研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月），頁 126-127。

<sup>48</sup> 2013 年 1 月 13 日在臺北有「火大」遊行，抗議政府的無能。

<sup>49</sup> 劉蕺山也認為有義理之怒：「喜，仁之德也；怒，義之德也；樂，禮之德也；哀，智之德也。」（引自楊儒賓：《儒家身體觀》〔臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年〕，頁 380）此處的「怒」不是經驗性的情感（七情），而是一種超越的「德」（四德）與「純情」，具有宇宙

象之放棄政治批判的「適性逍遙」，而是一種嶄新的「怒的、批判的逍遙」。批判是轉化的動力：內聖批判是轉化自己，外王批判則是轉化世界。轉化現象學不僅是修養論的轉化自己<sup>50</sup>，也是批判與建構地轉化世界。這是對世界充滿關愛的一種憤怒（慈怒）<sup>51</sup>、和諧的發怒（和怒）、平淡的發怒（淡怒）<sup>52</sup>，猶如佛教的怒目金剛之怒，是充滿正氣的怒，而不是血氣之怒。這其中有一種怒與不怒之矛盾弔詭的「共鳴」。

「批判的逍遙」是否是一種現代黃老？例如漢初的黃老《黃帝四經》主張一種正義的爭、衝突：「夫作爭者凶，不爭亦無成功，何不可矣？黃帝于是出其鏘鉞，奮其戎兵，身提鼓枹，已禹之尤，因而擒之。」（《黃帝四經·十大經》）此處肯定「爭」之必要性。在《莊子》文本中，「爭」首先是負面的<sup>53</sup>。然而在黃老學中，「爭」、衝突卻有必要性。現實政治社會永遠需要批判，權力的結構恆在，社會之氣恆常不通，因而需要批判。消除個人、社會與世界的矛盾是不可能的，「與矛盾周旋」才是上策。在批判中，才能歷史地、具體地實現「外王逍遙」。莊子或許沒有提出君主制度之外的政道，但是他認為最好的治道是「無治之治」、「明王之治」、「同帝之治」，也就是透過批判現實政治的氣塞、權力的把持，而讓政治、天下回到通暢、大通之狀態。個人生命修養的和諧並不與個人批判政治的態度相矛盾。人要「出怒不怒」，「不怒」是個人逍遙的和諧，個人之「出怒」則是對於權力的批判，是對於群體逍遙的追尋。在這方面，個人的最終狀態是出怒與不怒「之間」。對於逍遙的最終理想，也就是「內聖外王的逍遙」（宇宙真氣的大通），是真

---

意義（關於劉蕺山的純情概念，參見陳榮灼：〈回歸「徹底內在性」——東西方「生命現象學」之比較研究〉，《清華學報》新40卷第1期〔2010年3月〕，頁9）。莊子也提到真人「喜怒通四時」（〈大宗師〉），這種通四時的情也是純情。Hermann Schmitz認為情感是空間性的氣氛（Frank Vogelsang, *Offene Wirklichkeit. Ansatz eines phänomenologischen Realismus nach Merleau-Ponty* [Freiburg: Alber, 2011], S. 330），莊子更把情感導向季節時間性（四時），也就是導向宇宙性。

<sup>50</sup> 「轉化現象學」見宋灝：〈轉化現象學與跨文化哲學思考〉，《國立政治大學哲學學報》第25期（2011年1月），頁61。

<sup>51</sup> 關於慈，老子說道：「我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」（《道德經》第67章）

<sup>52</sup> 「慈怒」、「和怒」、「淡怒」等詞都欲彰顯一種和諧與批判之間的矛盾張力。何乏筆也談到「平淡的勇氣」、「平淡的批判」等意思，見何乏筆：〈平淡的勇氣：嵇康與文人美學的批判性〉，《哲學與文化》第37卷第9期（2010年9月），頁150。

<sup>53</sup> 「且若亦知夫德之所蕩而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」（〈人間世〉）

人的批判底力量、批判底勇氣之來源。真人對於氣的「通」是採取順應的態度，但是對於氣的「不通」，則是逆勢的大力批判。個人的逍遙從來不是莊子的理想，只有天下逍遙了，個人才有真正的逍遙可言<sup>54</sup>，因此莊子才需要談「應帝王」或「外王之道」。氣之通、逍遙、宇宙氣論，是對於皇權的批判，而不是如同畢來德所說的是對於皇權的支持。牟宗三已經提出儒家的德化的治道與道家的道化的治道（即本文所說的氣論的治道、明王之治）是對於大皇帝的制衡與批判<sup>55</sup>。氣論修養也不會如朱利安所說，只是一種順從主義，反而是具有強烈而廣泛的批判性（全面之對於個人與社會之氣塞的批判）。

朱利安將批判規定為「氣的停滯、阻礙、偏執」<sup>56</sup>，並認為「聖人絕對不會讓他的主體性在任何定向中停頓或被阻礙」<sup>57</sup>。然而對於莊子來說，批判對於氣的通暢乃是必須的。批判是對於氣的阻塞的批判，而不是反過來說，批判會造成氣的阻塞。真人的批判是靈活的，「出怒不怒」，而不會凝滯在情緒上，應而不藏，該怒則怒。真正的批判比較傾向於畢來德所說的「活性的、靈活的虛空」，並不會造成氣的阻塞。藉由宇宙大氣通氣之要求，莊子在現代議題上，可以展開對於工作、壓力、技術、科技、權力、宰制等造成不平淡、不通氣現象之現代議題的批判性<sup>58</sup>。

<sup>54</sup> 郭象說：「己與天下，相因而成者也。今以一己而專制天下，則天下塞矣。」（郭慶藩：《莊子集釋·在宥注》，頁178）「己」是指國君，國君若行專制，天下之氣不通。天下人不逍遙，國君亦不得逍遙。某程度上郭象也具備批判精神。鄧聯合也提到：「個體一己之逍遙必然以其他所有的他人、他物之逍遙為條件。推極言之，最終真正存在的惟有全體社會成員同步實現的逍遙，孤立的個體一己之逍遙絕無可能。」（《「逍遙遊」釋論——莊子的哲學精神及其多元流變》，頁302）鄧聯合的思想當然太過於虛幻，現實上所有人之逍遙絕無可能。因此，本文區分個人「內聖逍遙」之具有可能性與「外王逍遙」之無窮努力進程。

<sup>55</sup> 牟宗三：《政道與治道》，頁60。

<sup>56</sup> 引自何乏筆：〈平淡的勇氣：嵇康與文人美學的批判性〉，頁145。

<sup>57</sup> François Jullien, *Procès ou Création: Une introduction à la pensée des lettrés chinois: Essai de problématique interculturelle* (Paris: Editions du Seuil, 1989), pp. 121-122。引自何乏筆：〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第17卷第2期（2007年6月），頁32。

<sup>58</sup> 審查者提到必須說明本文的「批判」概念是何種批判？其與康德的批判、批判理論的批判有何不同？康德對批判的用法是理性的自我批判，批判不僅是要指出理性的不適當使用，也要積極地畫出理性的範圍。法蘭克福學派之批判理論則主要將批判指向社會批判 (Joachim Ritter & Karlfried Gründer [Hrsg.], *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4 [Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1976], S. 1270, 1280)。但其實二者也有互通之處，康德的理性批判也有其政治社會面向（參考牧

#### 四、之間論：莊子的「材與不材之間」

上述的「出怒」與「不怒」的「之間」是何種狀態？是傳統之「不怒為體、出怒為用」之體用關係嗎？筆者認為不是。

關於方內方外的圓融，古今有多種說法，例如「玄同」（老子：有與無之玄同、同出異名）、「圓融」（郭象：迹與冥之圓融）、「即」（天台宗：生死即涅槃）、「理事無礙、事事無礙」（華嚴宗）、「同體異用」（胡五峰：天理人欲同體而異用）。牟宗三統稱為圓教的問題。然而「之間」(Zwischen)的說法與這些不盡相同。「玄」、「圓」、「即」、「體用」、「同體異用」之說法，基本上仍是偏向於體、理那一面，用、事那一面被吞嚥了。如同林鎮國對於西谷啟治的研究所指出的，雖然無分別之日常世界才是現代性的真正歸宿，然而，西谷的日常性似乎仍然太過於圓融、美學化，成為僅是「即」的觀法（理事圓融、生死即涅槃），而缺少批判性<sup>59</sup>。（這類似何乏筆所提之歐洲批判理論之美學與批判之間的矛盾）「之間」則是要突出現實之事的面向，不僅是只要有現實之事即可，更要強調在具體事中以「有用」、「批判」來與逍遙、體、超越進行統合。不僅是郭象不成功的「適性逍遙」對有限社會身分之消極宿命接受，更是一種積極的「批判逍遙」（因批判而逍遙）之對現實的轉化。「用、現實界、事、方內」作為「體、超越、理、方外」的他者，不應該被體、理所吞嚥，「之間」可以讓彼此之張力完整打開。因此，「中學為體，西學為用」之說法仍是過於以「體」為中心，無法完全正視「用」。牟宗三認為民主與科學是權用，這也不夠重視權用的領域。就此來說，不再使用「體用」的概念，使用「之間」也許是適宜的。因為「用」永遠是「體的用」，無法脫離「體」的籠罩。在「之間」中可以正面開展出方內的創造性、批判性。

晚清「中體西用」理論是要解決文化認同、民族認同與吸收西方文明的雙重工作。梁漱溟的「心性文化同構的體用論」也是要解決文化認同的問題。熊十力的體

---

野英二：〈理性批判の二つ機能〉，《持續可能性の哲学への道》〔東京：法政大學出版局，2013年〕，頁162-193）。莊子的批判涵蓋面很廣，包括個人工夫批判、文化批判、社會政治批判、權力批判等諸多面向。如上所述，莊子在內聖外王方面都可以展開其批判力，本文主要是由「通氣」的角度加以開展，尤其是與現代性議題相關的外王方面。關於莊子與西方批判概念的對比牽涉甚廣，本文暫時無法深究。

<sup>59</sup> 林鎮國：《空性與方法：跨文化佛學十四講》（臺北：政治大學出版中心，2012年），頁281。

用論則是探討宇宙的真實，解決文化認同問題或文化交流問題的意味不顯<sup>60</sup>。「體用論」的架構不適合用來解說「超越與批判」或「氣論與批判」之間的關聯。這表現在類似於「中體西用」被批評的狀況，也就是這種異質的體用關係（「中體」與「西用」之異質）無法成立。牟宗三發展出另一種異質的體用關係，也就是「權用」的概念：「於無執的存有論處，說經用（體用之用是經用）。於執的存有論處，說權用，此是有而能無，無而能有的。」<sup>61</sup> 這種權用包含執的存有論層次的事物，例如科學知識、邏輯、法律與民主，它是體（知體明覺）的權用。「無執的存有論上之體用，體是實體，用是實用，此實用可名曰經用。經用無進退，只是如，不可以有無言。權用有進退：有而能無謂之退，無而能有謂之進」<sup>62</sup>。牟宗三先生也用莊子的天鈞來說明權用的狀態：「此兩者〔案：識心之執與科學知識〕是一個輪子在知體明覺這個天鈞上圓融無碍地轉。」<sup>63</sup> 牟宗三最後引郭象的迹冥圓、胡五峰的「天理人欲同體而異用」、佛教之「行於非道、通達佛道」說明迹、人欲、方內、權用之必要性<sup>64</sup>。牟宗三的權用是「中體西用」之異質的體用關係的進一步哲學化，也就是指「無執」與「執」之間的異質性的統一，西方文化、西方哲學對他來說只處於執的領域，他以這種「判教」方式吸收西方文化<sup>65</sup>。這種傳統的體用關係是要普遍地肯定方內的意義（方內是體的實現），但是無法更具體分殊化地說明方內的建構與批判的必要性，也無法說明跨文化的動態如何可能之問題。

「體與經用」（傳統說法）之間的同質體用關係已經不夠；「中體西用」（晚清）、「體與權用」（牟宗三）之異質體用關係也有所不足；逍遙與批判各自有其獨立領域，都很重要，必須重視批判的正面積極意義。因此，批判不可以僅僅視為一種「權用」。把批判視為權用，則又是將批判置於對體來說可有可無的境地（如牟宗三所言，權用是有而能無的）。如果氣論與批判之間的關係不是體用關係，那會是哪種關係？如果是一種「之間」的關係，這種「之間」有何特色？

<sup>60</sup> 楊儒賓：〈近現代儒家思想史上的體用論〉，鄭宗義等編：《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》（香港：香港中文大學新亞書院，2001年），頁220、225。

<sup>61</sup> 牟宗三：〈序〉，《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁15。

<sup>62</sup> 同前註，頁129。

<sup>63</sup> 同前註，頁177-178。

<sup>64</sup> 同前註，頁178-179。

<sup>65</sup> 牟宗三：〈序〉，《政道與治道》，頁29。



一般認為，莊子主張「無用」。然而在〈山木篇〉，當莊子回答弟子的疑問時，卻說明自己處於「材與不材之間」（有用與無用之間）<sup>66</sup>。筆者認為有用與無用之間的這個「之間」，才是莊子的最後立場。對於「無用」的說明，只是偏顯莊子的純粹境界、方外。然而，莊子不是出世主義，他希望「不譴是非，以與世俗處」（〈天下〉），因此「有用」也是必要的，批判屬於有用的領域。莊子的「終其天年」不是消極的避禍，而是積極的在現實人間中獲得積極通氣的內聖外王的可能性。「終其天年」不僅是內聖式的通氣（凝於神），更是在社會中達到養生、通氣之外王。因此，莊子討論樹木如何終其天年時，一定是關聯到社會的有用與否（是否可作為有用的器具、水果），也就是關聯到外王。這種內聖外王的理想狀態就是由〈人間世〉的櫟社樹為代表：在有用與無用之間。「無用」是內聖，「有用」是外王。「之間」是具體的內聖外王之道。

問題是外王之「有用」、建構、批判如何獨立於內聖而成為一獨立的領域？吳俊業反省了內聖外王的直通模式，並提出外王面政治建構的可能性：

在橫、豎兩個向度上，他人的出現都為道德本心之形上拓展劃出了界限。體物不遺的感而遂通可以因著某個漠然的目光、某個費解的舉止宣告中斷；個人成德中的圓融化境，可以在面對他人苦難頓時顯得有所差欠。在這裏，思索道德——或廣義而言的實踐價值——與存有的統合似乎詭譎地帶領我們跨越個人成德的領域，從群體實踐的層面中去思索存有問題，或者可以說，從一種道德實踐進路的儒家形上學過渡到一種「政治形上學」。這個略為突兀的名目所涉及的，並不單純是傳統中通過對稱地構思的「外王」完成「內聖」的理想——政治實踐之形上意含不必在於透過公義客觀建制之建立，以實現和證成一般層次的德福一致——，而是一個更加根本的思維任務，即：從政治實踐的界域出發，以政治領域中的真實與創生為指引，揭示存有的含意。如果說，道德形上學旨在闡明，個人成德的聖賢境界即大化流行中體物不遺的天道，則政治形上學思想或許會顯示，存有也會在萬物非感通一體中，在「萬物多體」之差別中完成。<sup>67</sup>

<sup>66</sup> 類似於「有用與無用之間」，《莊子》外雜篇也開始討論「無為與有為之間」的說法，而在郭象哲學處達到高峰。見鍾振宇：《道家與海德格》（臺北：文津出版社，2010年），頁80。

<sup>67</sup> 吳俊業：〈道德形上學的理念與證成〉，周大興編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁149。



吳俊業此處提出了一種不是直接由儒家道德形上學開出的「政治形上學」對於揭示存有意含的必要性，他並以鄂蘭的政治哲學作為一種可能方向<sup>68</sup>。筆者認為這種政治形上學、政治存有論可以說明道家氣論之政治外王的建構面向。並且這種「建構底外王」不是直接由內聖開出的（如良知坎陷說）。畢來德強調對於哲學的「一」的驚奇與對於政治的「多」的驚奇都是必要的<sup>69</sup>。哲學與政治「之間」是本文的關懷。哲學與政治、內聖與外王分屬於兩項原則，一重單一的人（內聖、眾人的本性、本質）、一重複數的人（政治外王、人與人的溝通）。「同一主體」與「多元主體」的「之間」才是內聖外王之道。內聖與外王都是由宇宙一氣開出，通氣是兩者所求。

我所說的「之間」<sup>70</sup>是一種同一與差異之弔詭的「共鳴」(Einklang)，「共鳴」是海德格的用法<sup>71</sup>。傳統的「玄」、「圓」、「即」過於強調用必須與體同一，而用的積極性、差異性不顯。之間就是要給予用更多的差異與積極的介入。共鳴的兩方則是互相需要，互相成就對方。方內方外都有其獨立性，不是郭象遊外冥內式的解消了「方內的積極性」<sup>72</sup>。孔子說「和而不同」（《論語·子路》），「和」是和諧、逍遙，「不同」是衝突、批判。小人「同而不和」，小人不與人起衝突，但也無法得到最終的和諧。這段話指引出了真正的共鳴、之間的實現，是「出怒不怒」、和諧的衝突。

因此，對於逍遙的理解必須由真人的「真心逍遙」（心境式）之內聖逍遙模式，或是由「適性逍遙」（社會身分式）之外王逍遙模式中解脫出來，進入到「通氣逍遙」之內聖外王一體模式。「通氣逍遙」是一轉化的過程，此過程具有歷史性，除了內聖的轉化，也包含人文建構與批判之轉化。但外王之完全通氣是一種達不到的理想，因為現實永遠無法完善。楊儒賓已經接觸到此一問題：「一個永遠無法『盡』、無法『全』的文化主體加上可『盡』可『全』的意識主體——形氣主體——

<sup>68</sup> 同前註，註 33。

<sup>69</sup> 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，頁 25，註 40。

<sup>70</sup> 朱利安有〈間距與之間〉一文（2012 年 9 月 27 日在中央大學的演講翻譯）探討「之間」的跨文化意涵，中研院文哲所於 2013 年 11 月召開會議討論跨文化的「之間」概念。本文的「之間」僅探討內聖與外王的關係，還不涉及跨文化問題。

<sup>71</sup> Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), Vorwort, S. 10. 海德格強調的是存有與人之「同一」，以及存有與存存者之「差異」的「之間」、「共鳴」。

<sup>72</sup> 「夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以（宏）〔冥〕內，無心以順有，故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。」（郭慶藩：《莊子集釋》，頁 268）

自然主體，這就是儒家身體觀在實踐結果上的模態。這樣的身體觀揭示了一種弔詭：聖人的當下呈現永遠是自足的、唯一的，但同時也是有缺憾的。」<sup>73</sup> 楊儒賓此處區分內聖的形氣主體與外王的文化主體，並落在主體上來談文化主體的不可盡與形氣主體的可盡。在本文的脈絡中，筆者談的是外王之不可盡與內聖之可盡之間的統合，這是落在「通氣」上談，不是落在「主體」上談（主體的談法不免還是太過於心性論、體用論中心）。用通氣作為內聖外王的標準，某程度上比用內聖主體推出外王主體的方式更能夠說明政治之根源。主體之「良知坎陷說」只能由心性主體說明如何由無限心開出有限心（如政治主體），這是「一心開二門」的架構，重點在心性論。這種政治主體只能說是一種執心、理性的架構表現，但是如何進一步開展出多元主體、承認他人，這將是一個問題。由「通氣」的概念，則可以從人與人之間的「氣的感通」去說明「多元主體」、「相偶主體」、「人的複數性」建立之可能。

莊子所說的內聖外王之道是「通氣之道」。在這種情況下，具體可行地真正內聖外王之實現是「批判逍遙」、「建構逍遙」<sup>74</sup> 之模式。批判逍遙否定了與現實處境（社會、政治、藝術、道德、環境等）脫節的內聖逍遙模式與方外逍遙模式。

底下由楊儒賓教授對於內聖外王問題的解決切入，進一步說明「之間」。楊儒賓區分宋明清理學中的氣論為先天型氣論與後天型氣論。後天型氣論認為：「人性真正的內涵是血氣心知，而非天地之性；其發展是向前，而非逆返；是積累，而非遮撥；是氣的強化，而非異質的轉化；是社會性的全體化，而非超越性的一體化。」<sup>75</sup> 後天型氣論強調平視群我，可以建立初步的正義、公平<sup>76</sup>。先天型強調了超越面之體的純粹性，後天型強調了內在面（世界）之必要性，兩面向對於氣學來說都是需要的。

楊儒賓認為先、後天型氣學之辯證的一體（統一），是以先天型包含後天型：

就哲學的類型而言，先天型氣學與後天型氣學不能不劃分，分則兩利，合則兩害。但就儒學倫理學的理想類型來看，我們則不宜劃分兩種本質不同的氣學，兩種氣學應當視為一種氣學不同階段的展現。事實上，由於儒學的基本關懷使然，我們有理由認定：先天型氣學必須包含後天型氣學，兩者可視為

<sup>73</sup> 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 25。

<sup>74</sup> 例如在技術方面的建構上，梓慶在心齋後的「製器逍遙」與庖丁的「解牛逍遙」。

<sup>75</sup> 楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁 167。

<sup>76</sup> 同前註，頁 170。

有機而辯證的一體。理由很簡單，因為體用論意味著即體即用，所以先天型氣學的展現不能不落在後天型氣學的展現中，兩者一體難分。<sup>77</sup>

儘管此處是討論儒學，但是仍可以用此普遍架構探討道家氣論的相關問題。楊儒賓此處還是在體用論的架構下討論先天型氣學與後天型氣學的問題，因此當他說先、後天氣學之辯證一體、形氣主體與文化之主體辯證一體時，仍是以先天型氣學為主、為優先，後天型氣學為次。然而，後天型氣學不可以僅僅視為用。相反於楊儒賓之「一體辯證」，何乏筆基於西方現代性問題中美學與批判的對立，強調先天後天之「兩體辯證」、兼體辯證、「平等辯證」的必要性<sup>78</sup>。筆者認為此處後天型氣學的獨立性應該被重視，而不宜僅視為先天型氣學的開出、發展。如果只在體用論的架構下將先天型視為體、後天型視為用，大概只類似牟宗三的架構，會將後天型看成權用。實則後天型氣學可以接上鄂蘭與畢來德所強調的政治、多元性領域，開展出政治自由的可能。由宋明清理學中兩種氣論類型的區分，可以進一步說明筆者所說的「之間」的意涵。「批判的逍遙」作為一種「之間」，可以統合先天型氣論之強調體用、逍遙，以及後天型氣論之強調世界、社會、批判。

楊儒賓進一步又區分宋明理學之體用論與相偶論，體用論強調先天、超越的領域，以及其與內在領域的關聯<sup>79</sup>；相偶論基本上偏向社會哲學，重人道而輕天道<sup>80</sup>，但也可以擴充到自然界<sup>81</sup>。相偶論與有限人性論的建立（如楊儒賓早期所談的有限情境心）是一體兩面<sup>82</sup>。筆者認為相偶論與後天型氣學都可以開發出多元性的潛力（事實上如上段所述，楊儒賓也強調後天型氣學對於開發正義公平之重要性），而與畢來德的關懷相聯繫。相偶論的「他者」議題可以吸納入後天型氣學來討論。這樣一來，可以由氣論的角度重新檢視「單一主體的先天型氣論」與「多元主體的後天型氣論與相偶論」的關聯。就此而論，畢來德也許可以說是屬於當代的道家相偶論或後天型氣論之一型，此即強調人的多元性與差異性，反對心性本體與先天宇宙之

<sup>77</sup> 同前註，頁 171-172。

<sup>78</sup> 何乏筆：〈氣化主體與民主政治〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 4 期（2012 年 12 月），頁 28-29。

<sup>79</sup> 楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁 41。

<sup>80</sup> 同前註，頁 61。

<sup>81</sup> 同前註，頁 83。

<sup>82</sup> 同前註，頁 358。

氣。相偶論以人倫為關懷焦點，這不僅是古代的外王規劃，同樣地，在儒家與現代化的探討脈絡中，相對於新儒家以道德之體用論作為民主開出的根據，汪文聖也強調倫理對於開出民主的重要性。汪文聖認為外王（以政治為例）不能如新儒家之由道德主體開出，而要由「倫理」(Ethos)開出。由道德主體開出政治之事是概念的、架構的開出，由政治現象學的倫理生活開出政治之事則是通過具體的生活經驗的開出。汪文聖並沒有完全否定新儒家的規劃，只是認為政治現象學提供了另一種以倫理說明政治之事的<sup>83</sup>。

除了上面所提之先、後天型氣論，楊儒賓也認為體用論與相偶論之關係類似先天型氣論與後天型氣論的關係，都是一體辯證的關係：「相偶論只宜架接體用論，而不是對撞體用論。兩者是辯證的消融關係，而不是互斥的關係。」<sup>84</sup>對於哲學驚奇與政治驚奇的衝突，畢來德也認為兩種驚奇都需要保留（雖然畢來德並未提供統合兩種驚奇的方式）。這兩位學者的說法開啟了筆者由氣論統合哲學與政治、體用論與相偶論之想法。但是這種統合是「一體辯證」（楊儒賓之黑格爾式辯證）、「平等辯證」（何乏筆的阿多諾式辯證），還是其他？

黑格爾的辯證法總是要消融到最終的一。然而如上所述，內聖與外王有其獨立的原理，內聖重同一，外王重差異，似乎無法消融於一。相對於此，何乏筆建議一種「平等的辯證」之方式，也就是同時保留同一與差異<sup>85</sup>。筆者則提出海德格的「之間」，也就是內聖與外王「之間」、逍遙與批判「之間」，用以說明體用論與相偶論的連結可能。體用論仍是以體為主，也就是以內聖面為主，外王只是用或權用。本文的立場不是由內聖異質地開出新外王，而是由氣同時開出內聖與外王兩種異質向度，「通氣」是兩者共同的準則<sup>86</sup>。在「之間論」中，外王是必要的，也具有自身的原則<sup>87</sup>。但這也並不是說，「宇宙一氣」成為內聖與外王的直接共同根源。宇宙一

<sup>83</sup> 汪文聖：〈重新反省民主與倫理間的關係——從新儒家到現象學觀點的轉化〉，蔡仁厚等著：《中國文化與世界：中國文化宣言五十週年紀念論文集》（中壢：中央大學文學院儒學研究中心，2009年），頁412。

<sup>84</sup> 楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁83。

<sup>85</sup> 鑑於學力所及，此處未能對平等辯證做出回應，有待日後努力。

<sup>86</sup> 楊儒賓認為不僅先天型道家氣論強調通氣（「通天地一氣」），他也提到後天型儒家氣學強調「氣通即意味著價值的分享，公平、正義因此不難建立起來」（見楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁170）。此處的「氣通」可以與本文外王面的「通氣」相通。

<sup>87</sup> 對於內聖外王之偏重在傳統上形成如「由內聖開出外王」（思孟後學）與「立外王以成就內聖」（荀

氣作為存有論的根源，可以直接通向內聖。然而，在外王面展現的通氣就曲折、間接的多。「通氣」包含「通天地一氣」（存有論宇宙論、內聖）與「通天下一氣」（政治社會論、外王）。內聖的通氣是構造性的、可達到的；外王的通氣是軌約性的，需要無窮努力、永無止境<sup>88</sup>。

子)之差異(蔣年豐:〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與義涵〉,楊儒賓主編:《中國古代思想中的氣論與身體觀》[臺北:巨流圖書公司,1993年],頁390)。兩者均為本文所不取,因為均只是偏重一方,無法統合兩者。偏重的說法後來又形成義理/事功、先天型氣論/後天型氣論、體用論/相偶論等對立之說法,前者較偏重內聖,後者較偏重外王。

<sup>88</sup> 審查者建議,筆者可以對於「通氣」與「個體」、具體政治哲學的關係進行論述。這其實也是筆者認為未來需要進行的工作,因為在本文中,筆者僅提出「通氣」作為一種外王面的軌約原則,如何以及是否可以將「通氣」作為一種政治哲學上的建構原則,這是筆者必須更進一步思考的議題。這牽涉到莊子哲學的外王面如何進行具體建構的問題,是莊子研究中極為困難的問題。在此僅就「個體」問題稍加闡述。「個體」是黑格爾在「倫理」(Sittlichkeit)部分所強調的,尤其是政治上的個體之建立,現代的民主與選舉都需要個體性。依照鄂蘭的問題意識,個體之建立即是「人的複數性」的建立。在政治上,必須肯定他人意見(doxa)表達的正當性,也就肯定莊子說的「是非之言」的正當性。雖然莊子的卮言所強調的「和是非」是垂直地向上超越,解構是與非的對立,但是在當代政治上,需要另一種水平橫向的另類「和是非」,或對莊子所說的「不譴是非,以與世俗處」(〈天下〉)做進一步的積極開展:不僅是不理是非,而是積極正視是非,建構「與世俗處」的政治原理。這也就是對於是非的爭辯(Streiten)、對於他人是非的接納與討論所構成的政治之事(康德強調爭辯的正面價值,參見 Hannah Arendt, *Was ist Politik?: Fragmente aus dem Nachlass*, Hrsg. von Ursula Ludz [München: Piper, 2003], S. 20)。真人不僅是圓融無傷地遊於人間世,更要積極地建構人間世。當南郭子綦「荅焉似喪其耦」(〈齊物論〉)之喪失對偶性(耦)之餘(內聖狀態),也需要再度翻轉為對於對偶性、相偶性之肯定(外王)。莊子哲學中是否有個體、人的複數性的資源?海德格有一次在不來梅(Bremen)與友人論學,當討論到「人是否可以設身處地為他人設想」時,海德格請主人拿出《莊子》德譯本,翻到「魚之樂」的章節,說明人可以設身處地為他人設想(H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-76* [Frankfurt/M.: Societäts, 1983], S. 24)。由海德格對於此段的解釋,可以進一步開發莊子哲學中所具有的為他人設想的共同感。這種共同感是鄂蘭所認為政治上之人的複數性得以成立的基礎,她認為共同感(sensus communis)在政治之事(polis)中是重要的,鄂蘭即由康德的反省判斷力作為「擴大的思維能力」、具有「共同感」,因而可以將他人意見包納到自己意見中,以此說明人的複數性成立之可能(汪文聖:〈重新反省民主與倫理間的關係——從新儒家到現象學觀點的轉化〉,頁412)。就此而論,雖然《莊子》文本中較少討論政治複數性,但是處於當代的我們可以創造性地開發出莊子哲學中個體與人的複數性之政治向度。

## 五、結語

筆者在本文中嘗試將氣論的討論關涉到外王面，尤其是探討氣論與現代性的關聯，這是當代漢語氣論哲學最緊迫的問題。關於氣論與現代性的關係，最根本的難題之一就是「氣論如何開出批判力」一問題。這一問題，也涉及到西方哲學中長期難以解決的存有論底和諧性（如海德格）與政治哲學底批判性（如鄂蘭）如何調解的難題。畢來德是站在鄂蘭的立場批判海德格，認為中哲的理論有批判就不可能有和諧、氣論。筆者嘗試說明氣論與批判可以並存，並且進一步建構出具有現代性的「批判逍遙」式的政治哲學與具體可行之內聖外王一體的氣論。



## 徵引書目

- 小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2007年。
- 王 樾：《譚嗣同變法思想研究》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 牟宗三：《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1987年。
- \_\_\_\_\_：《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 米蓋勒·阿班樞 (Miguel Abensour) 著，吳坤墉譯：《倡議一個批判的政治哲學：條條道路》，高雄：無境文化事業公司，2010年。
- 何乏筆：〈平淡的勇氣：嵇康與文人美學的批判性〉，《哲學與文化》第37卷第9期，2010年9月，頁141-154。
- \_\_\_\_\_：〈氣化主體與民主政治〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第4期，2012年12月，頁41-73。
- \_\_\_\_\_：〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第17卷第2期，2007年6月，頁29-41。
- \_\_\_\_\_：〈養生的生命政治：由于連的莊子研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第4期，2008年12月，頁115-138。
- 吳俊業：〈道德形上學的理念與證成〉，周大興編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。
- 吳根友：〈易、莊哲學中通的概念及其啟示〉，《周易研究》2012年第3期，頁3-12。
- \_\_\_\_\_：〈從比較哲學到世界哲學——從譚嗣同《仁學》中的「通」論看比較哲學的前景〉，《哲學動態》2008年第12期，頁21-27。
- 宋 灝：〈轉化現象學與跨文化哲學思考〉，《國立政治大學哲學學報》第25期，2011年1月，頁47-68。
- 汪文聖：〈重新反省民主與倫理間的關係——從新儒家到現象學觀點的轉化〉，蔡仁厚等著：《中國文化與世界：中國文化宣言五十週年紀念論文集》，中壢：中央大學文學院儒學研究中心，2009年。
- 林鎮國：《空性與方法：跨文化佛學十四講》，臺北：政治大學出版中心，2012年。
- 畢來德 (Jean François Billeter) 著，宋 剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》

- 第 22 卷第 3 期，2012 年 9 月，頁 5-39。
- \_\_\_\_\_ 著，宋 剛譯：《莊子四講》，北京：中華書局，2009 年。
- \_\_\_\_\_ 著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》，高雄：無境文化事業公司，2011 年。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：世界書局，1990 年。
- 陳榮灼：〈回歸「徹底內在性」——東西方「生命現象學」之比較研究〉，《清華學報》新 40 卷第 1 期，2010 年 3 月，頁 1-20。
- 楊儒賓：〈近現代儒家思想史上的體用論〉，鄭宗義等編：《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》，香港：香港中文大學新亞書院，2001 年。
- \_\_\_\_\_：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》新 41 卷第 4 期，2011 年 12 月，頁 587-620。
- \_\_\_\_\_：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺灣大學出版中心，2012 年。
- \_\_\_\_\_：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年。
- 蔣年豐：〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與義涵〉，楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993 年。
- 鄧聯合：《「逍遙遊」釋論——莊子的哲學精神及其多元流變》，北京：北京大學出版社，2010 年。
- 賴錫三：《〈孟子〉與〈莊子〉兩種氣論類型的知識分子與權力批判》，《清華學報》新 43 卷第 1 期，2013 年 3 月，頁 1-52。
- \_\_\_\_\_：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清華大學出版社，2008 年。
- 鍾振宇：〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》第 42 期，2013 年 3 月，頁 109-148。
- \_\_\_\_\_：《道家與海德格》，臺北：文津出版社，2010 年。
- 譚嗣同撰，蔡尚思、方 行編：《譚嗣同全集》，北京：中華書局，1981 年。
- 牧野英二：〈理性批判の二つ機能〉，《持續可能性の哲学への道》，東京：法政大學出版局，2013 年。
- Arendt, Hannah. *Was ist Politik?: Fragmente aus dem Nachlass*. Hrsg. von Ursula Ludz. München: Piper 2003.

Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957.

Kant, Immanuel. *Werke in sechs Bänden*, Band II. Kritik der reinen Vernunft, A509/B537.  
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Petzet, Heinrich W. *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-76*. Frankfurt/M.: Societäts, 1983.

Ritter, Joachim and Karlfried Gründer (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.  
Vol. 4. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1976.

