

《莊子》·氣論與「後牟宗三」視域—— 從筆者臺灣學術行談起

Proposition of *Qi* in *Zhuangzi* and the “Post-Mou Tsung-san” Period:
Reflections on *Zhuangzi* Studies

鄭家棟 (Zheng Jiadong) *

一、從「臺灣新莊子學」說起

11月中旬的高雄，秋高氣爽。來到位於柴山山腰，依山傍海的中山大學文學院大樓五層，憑欄處，遠處水天一色，近處波光粼粼。腦海裡浮現幾篇文人墨客寫水的詩賦，終覺得格局上難以襯托眼前景觀的高遠遼闊。坐擁水光山色；山上還有頑皮的猴子，它們似乎並不在意「文學院」等大字招牌，時不時來走廊過道「隨地大小便」，一副「此山是我開」的「主人」派頭。想到《莊子·齊物論》的寓言，亦不知它們是否還是鬧不清「朝三暮四」的小把戲？我此次臺灣學術行就是從這裡開始。心中暗自慶幸準備有《莊子》講題。來到這裡不講莊子，著實有愧於天地造化！見到久別的老朋友，中研院新科院士楊儒賓教授，相互打趣一番，算是非正式的開場。有報導稱儒賓兄始終拒絕使用電腦和手機，我調侃道：你是「人類」，我們被電腦、手機和網路所「綁定」，已然屬於人機聯合體的「後人類」。

近年來，中山大學文學院著力打造國際漢學平臺，舉辦一系列高品質的論壇、會議等，更是在推動臺灣莊子學方面扮演重要角色，相關學人們似乎經常來這裡聚首。賴錫三院長說起接下去有邀請法國漢學家朱利安 (François Jullien) 的安排。若干年前我開始關注臺灣莊

子學這條線索。應該說，他們已然形成一個頗具特色的文脈和頻繁互動的學術群落，且方法前衛，視野開闊，對於當代問題亦頗具敏感性，還有與法語莊子有深度對話。而構成實質的或許更在於：他們在整體脈絡上體現出某種「後牟宗三」轉向，這也特別關涉到面向中國思想的「原生態」，借《莊子》研究而聚焦於或者說重新「激活」先秦氣論。此一點意義重大。竊以為，中國思想的深度展開正是關涉到氣論及其「曖昧性」。氣論及其曖昧性首先成就了中國特色的「物論」，那是某種「物而非物」「非物而物」的物論，它根本不同於西方傳統哲學對象化的「物」，亦非海德格爾所謂「上手」所可以涵蓋，也區別於新物質主義者哈曼 (Graham Harman) 等人所謂主客關聯性之外的「剩餘」。中國思想或者說中國氣論從來不排除「客觀性」，可是此所謂「客觀」又始終與「主體」相互纏繞，相互進入，相互貫通，相互作用和相互轉化，這也正是所謂「即用即體」之「(體)用」範疇所表述的——那是一個在「用」的視域上關聯於我們，而又不可以被全然「主體化」的世界。筆者所特別關心的是：這樣一種思想範式對於打破主導現代人世界觀的存有與價值的二元割裂，能否發揮效用以及如何發揮效用？馮友蘭和牟宗三都不喜歡中國思想傳統 (與氣論相關聯) 的「曖昧性」，馮先生稱之為「拖

* 作者現為加拿大多倫多大學訪問教授。

泥帶水」，他要用邏輯的「剃刀」來一番修剪，結果只剩下個乾巴巴的、抽象的邏輯架構；牟先生則通過精神主體的自我確證達成思想的「明晰性」，成就了德國唯心論意義上的「主體性」哲學。毫無疑問，「後牟宗三」轉向首先關涉到回到先秦氣論，引入氣論的具體性、過程性、差異性、活動性、具身性，進而重新闡釋宋明儒和牟先生的心性論，以「氣化」之心性解構或鬆懈「絕對（超越）」之心性。竊以為，此方面最好的思想資源莫過於《莊子》。

我在中山大學演講系列的三個題目分別是：〈《莊子》「精神」辨：石頭的世界〉（2024.11.12），〈《老》《莊》道論的幾個問題〉（2024.11.11），〈引進康德詮釋「中國哲學」：成果與限制——以牟宗三為例〉（2024.11.13）。有七位與談教授參與評論、討論和對話，他們是：中研院院士——清華大學哲學研究所楊儒賓教授、中山大學文學院院長賴錫三教授、臺灣大學哲學系主任林明照教授、政治大學哲學系李遠哲教授、中研院中國文哲研究所鐘振宇副研究員、中山大學哲學研究所戴遠雄副教授、中山大學文學院莫加南副教授。筆者預先提交有文字頗長的文稿，諸位教授顯然都是有備而來，其間多有密集而深度的思想交鋒，時而迸發出思想火花。賴錫三教授多次用「思想碰撞」表述討論現場「欲罷不能」的情形。

接著有臺灣大學哲學系和清華大學哲學研究所的兩場演講，題目分別是：〈釋「大象無形」與「大方無隅」——《老》《莊》道論的核心意旨〉，〈牟宗三—康德之間與儒家思想範式的轉型〉。兩個題目內容上與中山大學的系列演講有關聯，立論角度則有比較大的調整。在臺大哲學系，我用一個半小時也只是來得及詮解《老子》「大象無形」；清華哲學研究所的演講，則是基於傳統「體用論」範式與關涉到中西之間文化轉譯的「形而上學」範式的比較，闡釋牟宗三哲學所寓涵的範式轉型及其引發的諸多問題。兩邊也都有熱烈討論，特別是在清華哲學研究所方面，楊儒賓教授居然誇張地表述為：「你在這裡扔了一顆原子彈。」

我也特別感受到，無論是講述《老》《莊》還是儒家方面的主題，與談教授以及參與討論者，「醉翁之意」似乎始終聚焦於一個基本關切：「後牟宗三」時期，儒、

道思想與中國哲學的詮釋路向？此方面我也特別與楊儒賓教授「日夕上下其議論」。牟先生在臺港學術界發生較為廣泛的影響是開始於上世紀80年代中期，在內地專業領域發生影響大概要延遲十年左右。80年代中期到現在，差不多有四十年時間，對於現時代思想學術發展而言，這算得上是一個漫長的時段，牟先生思想範式對於臺港地區的傳統思想闡釋，似乎始終居於某種籠罩地位。內地牟宗三思想研究的高峰出現在世紀之交和新世紀的十幾年間，近年來則多有所謂牟宗三思想「終結」一類說法。而實際上，一個哲學家的思想無所謂「終結」，如果他是一位深刻而有創獲的哲學家——這是黑格爾告訴我們的。無論如何，內地頗具聲勢的「牟學」研究近些年來似乎嘎然而止。宏觀背景下，牟先生普遍主義的方法論進路與現時代內地儒、道闡釋為民族主義的「中國敘事」相裹挾的整體格局，的確有不相契合的方面。

「終結」一類說法或有某種炒作意味，可是儒、道闡釋及其範式的某種開拓與轉進則屬勢所必然。毫無疑問，牟先生著述對於中國傳統思想在「論辯」意義上的「十字撐開」，並且進入現代哲學公共話語方面，走出重要的一步。問題在於：如果我們面向中國傳統思想未來發展的整體脈絡，「牟學」的角色應該如何定位？晚明思想家面臨天地巨變，曾經嘗試面對宋明理學、心學的發展做出某種創造性綜合，最具代表性的成果體現為王船山和劉戡山、黃宗羲師徒兩條思想脈絡，再就是稍晚的戴震。就實質而言，他們的思想創獲主要關涉到從不同的側面綜合於宋明心性論與傳統氣論之間。其中，思想最宏闊者當屬王船山，而對於宋明「性理」之學最具有批判意識和挑戰性的當屬戴震——戴震「理」「欲」對決的背後，同樣有氣論的預設。應該說，牟先生所面臨的思想和時代課題，同樣關涉到面對宋明理學、心學的發展成果及其限制做出某種新的綜合。問題在於，他基本上跨越了王船山，也刻意切割於劉戡山、黃宗羲師徒之間，且單純著眼於「心」「性」之間（或曰「心宗」與「性宗」之間）討論劉戡山思想。至少在筆者看來，把牟先生所謂「以心著性」作為詮解戡山學的不二法門，是偏頗的。當然，戴震更難以進入牟先生法眼。相關的，牟先生似乎單純採取某種「向上講」的路數，且徹底割

捨陰陽五行和氣論的脈絡，精微有餘，廣大不足，由傳統思想氣論脈絡所支撐的「亦心亦物」轉向「主體性」哲學的「物隨心轉」；而摒棄「氣化流行」的工夫入路亦堪可疑慮。朱夫子「心者，氣之精爽」（《朱子語類》卷五）一類命題，遭遇牟、唐、勞思光先生等異口同聲的批判，也特別為牟先生「新朱子學」所詬病。應該說，牟先生對於朱熹的批評，有傳統的依據：中國思想傳統（無論是陰陽五行、《莊子》氣論還是《周易》），似乎從來不設定「活動」之外的某種「存有」，如朱熹然；可是，牟先生本人在「存有」與「活動」的雙向意義上剝離了「氣」，所以我多次在文章中指出他更接近於德國唯心論，所謂「即存有即活動」也只是與「精神」（心性）及其創造性相關聯。朱熹把「活動」歸屬於氣，同時繼承於張載，並不否認氣的「存有」品格。依據佛教，「活動」者不「存有」（假有，空）。朱熹試圖強調：儒家思想亦同時肯定「活動」（指氣的聚散升降）的背後，有某種不可以為時空變化所影響的「存有」（理）。可以說，正是程頤、朱熹明確區分「氣」與「理」、「然」與「所以然」的相關論辯使得中國思想出現「形而上學」轉向。

二、「精神」／道體與《莊》、儒之間

這裡加了引號的「精神」可以是一語雙關：一方面是泛指《莊子》思想的精神特質，此種意義上的「精神」一語，屬於現代漢語中被泛化的，並且在很大程度上被主觀意識化的「精神」；另一方面則是特指《莊子》書中的「精神」概念及其意涵，後者在內在意蘊方面可以說是迥異乎現代漢語中通行的「精神」語詞所表述的。這也是筆者《〈莊子〉「精神」辨：石頭的世界》講題所期圖討論和分辨的。

在中山大學文學院方面的演講，與談教授嚴整陣容中，有幾位在「臺灣新莊子學」方面扮演重要角色。其中，楊儒賓教授稍顯特殊。他屬於牟門後學，曾經得列門牆，於牟先生晚年臺大哲學系客座期間，得以親炙。可是他早些年主導實施的環繞傳統「自然」觀念和「身體觀」等主題計畫，以及個人的相關著述，都體現出不同於牟氏心性論的視野和路徑。筆者也欣賞他《儒門內

的莊子》一書。不過，在中山大學和清華大學演講期間，我們之間都多有爭辯，分歧的關節點或許在於：楊儒賓更多地著眼於打通《莊》、儒之間，而我則刻意突顯《莊》、儒之間的張力。他詮釋《莊子》和莊子學的「形氣主體」觀念，具有創發性，也根本不同於牟先生絕對而超越的心性主體，可是他討論儒、道工夫入路方面的「形上」關切和「本體」追求，似乎又彰顯出牟先生的影響亦不可以小覷。筆者則更傾向於《莊子》和莊子學的「內在論」闡釋，這在某種意義上也包含有策略性的考量，我認為《莊子》可以提供某種思想資源，檢討、批判、鬆動或曰稀釋儒家歷史上屹立不動且牢不可破的，和權力體制與等級秩序相關聯的「人類學建制」。針對狂熱民族主義的文化批判是筆者近年來思考與寫作的聚焦點之一，同時也構成《莊子》詮釋的基本關切。

《〈莊子〉「精神」辨：石頭的世界》，算是一個比較新穎的講題。筆者提供中山大學文學院的相關文稿，超過五萬言。其核心意旨則關涉到能否以及如何使得歷史上被邊緣化的一條「靈性」脈絡，重新顯題化。以下試圖抽出幾個要點：

（一）筆者認為，《莊子》思想或者說《莊子》「精神」論，是全然區別於儒家心性論的另一條脈絡。《莊子》思想和儒家心性論分別形塑了中國歷史文化中兩種不同的「精神」或曰「靈性」傳統，影響中國社會生活的側面、途徑及其後果，亦很不相同。因而，我們不可以套用儒家心性論的語詞和範式講論《莊子》。這也特別關涉到：《老》《莊》思想中根本不存在儒家意義上「性與天道」和「心性」之間的理論架構。《孟子》所謂「盡心知性知天」，可以說體現出儒、道思想早期的一個重要分叉。《老》《莊》決然沒有或者說斷然拒絕把「性」與主觀心識相關聯，無論是「人性」還是「物性」。遺憾的是，現時代附會儒家心性論詮解《老》《莊》，可以說是一種相當普遍的路數。

（二）現代語詞中的「精神」一語，是由日本引進，日人以《莊子》外雜篇的「精神」語詞翻譯「spirit」，此翻譯亦意味著同時引進了西方思想脈絡中「spirit」背後心（精神）與物（靈魂與肉體）二元對立的基本預設，並且適如「形而上學」一語的轉譯和引進，現代漢語中預設二元區分的「精神」一語，極大地影響

到現代漢語境遇中的中國思想文化闡釋；純粹從主觀心智（心知）的層面詮解《莊子》書中的「精神」概念，就是一個突出的範例。而事實上，《莊子》所謂「精神」，絕對不可以歸屬於某種狹隘的主觀意識。從根源上說，「精神」乃是「道法自然」之「道一氣」本身所具有的某種原初的、本真的，川流不息的，貫通於天地萬物並且永不枯竭的動能。人的主觀意識（心），即便是在理想的狀態下，也只是此種動能之生成和湧現的某種表現而已。與此相關聯，《莊子》也諄諄告誡我們，種種主觀的分別與執取，會遮蔽事物自然而然的本來面目，導致偏激、割裂，自以為是。

（三）《莊子》「道一氣」論本質上屬於一個動力學結構。其所要回答的最根本且構成特色的問題在於：那個貫通天人之間，決定宇宙萬物生成及其秩序的動能，究竟是什麼？這也是《莊子》「精神」一語所企圖表述的。「精神」出自外雜篇，可是由「精」而「神」而「精神」，這是貫通《莊子》書的深層邏輯線索。不同於後世禪宗境界形態的「非心非物」，亦不同於儒家境界形態的「亦心亦物」，《莊子》「精神」說體現為某種存有論層面的、徹底的心物一元論；並且就東西方哲學發展而言，《莊子》所體現的觀念形態也是獨一無二的，這也特別關涉到觸碰和突破哲學史上「心（精神）物之間」這個似乎難以超越的瓶頸。在《莊子》那裡，氣與「精神」本質上是同一的，我們甚至於不可以說「精神」是氣的某種屬性，而只能夠說「精神」是氣的某種形態、樣態、狀態，某種精純的、純粹的、湛然的狀態。氣當然具有物質性，或者說具有空間廣延性；可是，氣最底層的存在方式，排除了任何形質方面的滯礙，而成為某種「精而又精」的、周流遍在的、生成創造的潛能，這就是「精神」。在《莊子》思想中，可以說全然不存在廣延與精神的根源性對立。縱觀中西哲學史，應該說《莊子》「精」「氣」「神」「精神」等觀念所表述的宇宙動力學結構，是一種非常特殊的思考方式。

（四）《莊子》「通天一氣耳」的世界，乃是生成衍化的世界，也是真正「連續性」的世界，「精」「氣」「神」「精神」，首先是標示「一氣」的變化與演化形態，此種演化出入於隱顯、幽明、動靜、有（形）無（形）之間，或許重要且構成實質的首先在於：其間不存在任

何質的斷裂，這也特別關涉到「精神」與自然之間。《莊子》如何由廣延的「氣」講出「神」、「精神」？這才是一個關涉到中西方思維方式之差異的根本性問題。《莊子》可以說形構出中國思想史上第一個「氣」一元論的理論形態。和那種粗俗的「唯物論」氣論解讀根本不同，作為一種連續性存有論，氣一元論最核心的意旨恰恰在於全然否棄西方哲學意義上精神與物質之間的二元區分和斷裂。在此種意義上，我們只能夠說非心非物，亦心亦物：精神說到底是「物質的」（氣的某種狀態），物質說到底也具有「精神性」。「精氣神」之「精」，是形態意義上的概念，指的是「小之微」；「神」則是功能屬性意義上的概念，指的是生成變化的無限潛能和動能。最有趣的是：仍然具有廣延空間形態的「小之微」之「精」，而「精而又精」，致於「至精」，便已然實現由質量向能量（動能）的轉換，由「精」而「神」而「精神」，此乃構成「連貫性」存有的關鍵性環節。《莊子》那裡也不需要「世界靈魂」「絕對精神」什麼的，並且也根本不同於「泛神論」。「物」就是「氣化」生成之物，並不是什麼「精神」的顯現，也用不上謝林所謂「無意識的理智」；天地萬物乃是氣化流行視域下「實實在在」的「物」，是廣延和佔據時空之物。佔據時空的廣延之物是「道」（無限潛能）的現實化。

（五）《莊子》的「道一氣」一元論，不只是不存在西方哲學意義上精神與物質的二元區分與斷裂，也不存在儒家意義上「大體」與「小體」一類區分與斷裂。「道一氣」論的世界只能夠說是非心非物且亦心亦物的，或者說非精神非物質且亦精神亦物質的：「精神」說到底是「物質的」（氣的某種狀態及其功能），而氣化流行的世界也無往而非體現出「精神性」。由此所生成和呈現的世界是「世俗的」，也是「屬靈的」；是草木山水井然森然的，也是恍惚、朦朧，出沒於有無、虛實之間（傳統山水畫中常常以雨霧、雲氣渲染之），且充滿「靈性」的；是衣食生計攸關的，也是性情的——《莊子》式的「性情」也不可以等同於魏晉名士那類有些做作的狂放，前者在「道術為天下裂」的時代具有更為明確的政治和文化、文明指向，這首先關涉到拒斥和批判那種孜孜於以某種既定的、維護某個集團利益關係的社會尺度，干涉、規約、宰製他人；而主張讓魚兒「相忘於江

湖，無拘無束，暢然遨遊。後世皇權帝國中人們已經很難感受到此種意境。此種「靈性」的境界或曰世界，首先是在傳統書畫藝術方面有生動的體現；極少數遠離官場污穢的士人亦可能有所感悟。另一方面，在關涉於百姓生活的傳統醫藥、氣功養生、民間匠人技藝方面，一種身心一元的，拒絕「大體」「小體」之區隔的，具身的和嵌入性的「靈性」傳統，始終得以維繫，並且在民間信仰中以某種神話象徵表現出來。

我另一個環繞《老》《莊》的講題，〈《老》《莊》道論的幾個問題〉，首先是針對有關《老》《莊》之「道」與道論的實體化闡釋。簡單地套用西方「本體論」（形而上學）範式，遭遇傷害最嚴重的傳統經典，莫過於《老子》。50年代後內地有所謂《老子》思想屬於「唯物」還是「唯心」之曠日持久的爭辯（許多名家學者參與其間）。應該說，「道」的實體化闡釋迄今仍然居於某種主流地位。在清華大學環繞牟先生所引發的思想範式轉型的演講中，筆者有關於「中國傳統思想中有否出現『形而上學』」的專門討論。在我看來，早期中國思想無論是陰陽五行說，《老》《莊》「道一氣」論，還是《周易》，都壓根兒不存在「物理學」與「後物理學」一類區分，傳統思想中「形而上學」思考方式的出現，要遲至受到佛教影響的，明確區分「然」與「所以然」的程朱理學。

關於《老》《莊》「道一氣」論，我也特別是深入而具體地解析《老子》所謂「大象無形」與「大方無隅」。相關闡釋凸顯《老》《莊》思想或《老》《莊》「道一氣」論的內在性品格。原則上，儒、道兩家的世界觀和宇宙觀都是以「內在性」為基調的：儒家主張人作為「社會人」的內在性，《老》《莊》則堅持人作為「宇宙人」的內在性。我不認為《老》《莊》「道一氣」論可以在超越的層面得到闡釋。「超越」一語若運用於《莊子》也只能夠是就「道」的整體涵蓋性相對於具體事物的時空有限性而言，是橫向的而非縱向的——「道」／「精一神」（精神）作為整體的、連續的、貫通的，無所不在而又不為具體形物、器物所滯限的潛能、動能，相對於具體人與器物而言是「超越的」，這是發生在「宇宙」之內，並不具有「超時空」的指向。「道」不是本體、實體、形式、理念，諸如此類。相關的，就是凸顯《老》《莊》思想徹底連續性的思考方式，這也特別關涉到「有」

「無」、「顯」「隱」（「在場」與「缺席」）之間。把「道一氣」論歸結於「顯」「隱」之間，某種意義上是把「有」「無」歸結於「有形」與「無形」。「有」固然是指稱有形質的具體器物，可是「無」卻不可以等同於本體、實體、本源等等。《老》《莊》思想的「有」與「無」，也特別關涉到有形與無形之邊際的隱微處。中國思想從來沒有「無中生有」的思想範式。以「無」與「有」表述「道」（大道）與天地萬物的關係，也只能夠理解為前分化與分化、潛能與現實、無形與有形之間。並且「道」的形態可以是無形而有「象」的。

「本」和「根」也出現於《老子》。此所謂「本根」，恰恰是不確定的，是「遊移不定」的，也是非限定的：既不能在有形（形體，空間）的意義上限定它，也不能夠在邏輯或抽象本質的意義上限定它，更不能夠等同於西方形而上學意義上的本體、實體，諸如此類。更重要的或許在於：它與有形世界之間是連續的，它是無形之「有形」或者說「有形」之無形，這也就是《老子》所言「惚兮恍兮」「恍兮惚兮」。其與有形世界之間的差異是程度的（密度的）而非實質的，因為說到底它仍然屬於這個「現實」而「具體」的世界：既不超越，也不抽象，實際上也無所謂神秘可言。《老子》《莊子》都是用「無」表述「無形」的世界。「無」並不是抽象的，「象」並沒有被抽離，只是淡出或模糊於我們感性官能，所以《老子》強調「其中有象」「其中有物」；相對於感性官能而言，它只能是「無狀之狀，無物之象」。它也絕非是亞里斯多德所謂「質料」，因為它運動、轉化、生成，絕對不需要什麼外在的動力和形式。這也就是《老》《莊》所謂「道」或「道一氣」的世界。總之，「道」不具有任何西方哲學「形而上」的意涵，它既非抽象的，亦非超越的（超時空的）。

「有」「無」的世界乃是「顯」「隱」的世界。「顯」「隱」之間便構成中國人的世界觀（出沒，出入，掩映，聚散，呼一吸）。如果我們能夠真正深入中國思想的底蘊，那麼就會發現，「生存還是毀滅」這個西方思想借助哈姆雷特之口表述出來的核心問題，居然被中國哲人輕而易舉地繞開了，或者說消解了，決定中國思想的核心問題絕對不是「存在與虛無」。傳統中國人似乎從來沒有為絕對「虛無」所困擾。一個「顯」與「隱」（隱顯）出

沒的世界容不下「虛無」。顯與隱亦可以表述為可見與不可見，有形與無形，或者徑用《老子》的說法，表述為「有」與「無」。問題在於：中國典籍中所謂「隱」的不可見，不是性質的不可見，不是本質的（西方形而上學意義上的）不可見，後者的（感官）不可見乃是相對於理智的「可見」（可理解）。中國思想中「隱」的不可見，乃是程度的不可見，就是說它淡出了我們感性官能的範圍，卻仍然屬於這個「有形的」、現實的世界。《老子》所謂「恍惚」正是旨在凸顯「有」「無」之際的隱微與玄妙處：「恍惚」者既非有，亦非無；既有有，亦是無——非有而有，有而非有；非無而無，無而非無。

「大象無形」則處於我們所能夠感知的邊際狀態，構成「有」「無」之間的漂移和恍惚。和頗為流行的故弄玄虛不同，《老子》用許多身邊的喻象說明「道」的品性隨處可見，是可以模仿、依循的。「不離日用常行內，直造先天未畫前」（王陽明語），是中國思想的一貫精神。「象」與「是」（系動詞）可以說表現出中西之間語言特徵所導致的思維方式之根本性疏異。人們通常使用「表意文字」和「表音文字」區別漢語與拼音化語言。所謂「表意」乃在於「以象表意」。至少有一點是明確的，「形象」似乎在表音文字構成本身找不到位置。「象」什麼（類比與相似性）與「是」什麼（同一性）有實質性差異。進一步，西方更有追問「是」本身「是什麼」的學問，於是有 ontology。「象」是類比的，「是」是邏輯的，同一的。嚴格說來，「象」什麼不可能產生西方哲學意義上的本體論，本體論是排斥類比的，因為類比一定關涉到那個「象」或「現象」的世界；「象」什麼也一定包含有模糊性。原則上，「象」思維是遵循「類比邏輯」而非形式邏輯，也不會衍生出以「同一性」為前提的 ontology。「是」的學問是現代引進的，對於中國傳統典籍的種種套解亦與此有關。

詮解者通常把「視之不見」「聽之不聞」「搏之不得」說成是「道」是抽象的或超越的，是超出我們感官世界的。可是，毫無疑問，「夷」「希」「微」仍然屬於現實時空中可以感知的特性，你當然不可以用「夷」「希」「微」表述概念、理念或其他所謂「形而上」存在或屬性。「道」確實屬於「『形』而上」，「『物』而上」，卻似乎不屬於「『象』而上」，「象」當然屬於「感知」的範

疇。某種意義上，道可以說是「有象」而無「形」。中國文化本質上是「象」先「形」後，這區別於「形」先「象」後的西方文化。「形」先「象」後是以確定性和對象性為前提的。對於中國文化特別是《老》《莊》思想而言，「象」不只是「形」的再現（「現象」「對象」），而可以是某種先於「形」的基源，或者說是生成、形構「形」的潛存。「象」先「形」後，也意味著可能性高於現實性，流動、生成、湧現高於物象、實存、具體，主客交融先於客觀指涉。毫無疑問，這種思維很難產生邏輯學和經典科學。「大象」之「大」亦不與「小」對，因為《老》《莊》亦以「小」「微」指稱「道」。「大象」之「大」在於它不執定於、拘限於具體的規定性，它是開放而非閉鎖的，包容而非排他的；它是萬千形體、形象、物象的根源，卻並不局限於某種或某些具體的物象，正是在後一個層面，它是不同於萬有的「無」，不同於在場的缺席。「大象」也不是綜合意義上的統攝與包容，而是未確定意義上的可能、潛能；不是縱貫意義上的象徵，因為它並不指向更為根本的本質、實體、根源或別的什麼。由「大象」而物象，乃是一種同時性的展開，綻放。所謂「同時性」的，是說其間不存在「質」的斷裂和區隔，不存在「本體」「現象」一類區分。「大象」當然亦屬於「現」出之象（雖然尚未進入具體形象、物象），由此說來，它似乎屬於「現象」界；可是「大象」即為「根據」，即為「終極」，我們不可以於「大象」之後或之上尋求什麼，所以「大象」又根本不同於主客二分或本體與現象二分意義上的「現象」。

「大象無形」與「大方無隅」屬於兩個層面的問題。「大象無形」關涉到「無形而有象」，比較特殊的是：《老子》亦把「道」歸屬於「無形而有象」的層面。在筆者看來，這一點對於我們理解《老子》《莊》之「道」和道論至關重要；「大方無隅」則關涉到具體形物、器物的層面。「無形而有象」是無所謂方、圓的，而具體形物、器物則一定關涉到方、圓。而從另一個方面說，「大方無隅」乃是把道論的基本原則貫通到形物、器物的層面：道的包容性、開放性是否可以在形物、器物的層面有所體現呢？

「方」「圓」「方圓」是傳統思想中重要的觀念和喻象，這首先是與「天圓地方」的宇宙論想象有關。而

「天圓地方」又直接關涉到「規矩」，「規矩即應天地，舉動順乎四時。」（何晏〈景福殿賦〉）「仰取象於天，俯取度於地，中取法於人。」（《淮南子·泰族訓》）孟子曰：「不以規矩，不能成方圓。」（《離婁上》）依據孟子儒家，「規矩」乃是出自聖人竭其「目力」「耳力」，承繼「舊章」「先王之法」而確立的，用以厘定「方員（圓）平直」；且聖人通過確立規矩準則而造福於後世，「不可勝用也。」（《離婁上》）。這與《老子》二十七章所謂「善行無轍跡」適成鮮明對照。「大方無隅」實關涉到「善行無轍跡」的哲學奠基。

「方」之為方似乎首先關涉到那個所以為方者，亦即那個純粹的方，概念的方，形式的方，同一性的方。這個「方」意味著某種本質規定，同時也意味著成就、成形、具體化和自我保存。如同任何具體形物然，「方」本能地傾向於固守自己本性和具有排他性。《老》《莊》提出的問題是：「方」同時也可以包容「圓」嗎？這個包容不止於方中有圓，或圓中有方，如同歷史上的中國錢幣和建築所體現的那樣。《老》《莊》提出的問題更根本：方是否可能同時鬆動、稀釋、塗抹自己的本質特性（隅），而成為「非方」？依據黑格爾的辯證邏輯，這也可以在「否定之否定」的轉化過程中理解，不過這不是《老》《莊》的意思。後者是說，我們當下就不可以執取和固守方之為方。這也根本不同於孔子所謂「隨心所欲不逾矩」。孔子所表述的是：矩（禮，禮制，禮法規範）是確定不移的，個體修為達成的最高意境在於使得「矩」徹底內在化，不再體現為外在的規約和限定。而《老》《莊》所強調的是：那個確定不移的方（矩），乃是根源於、本源於人的執取和建構，沒有「天經地義」那回事兒。這也特別關涉到「水」的喻象。「上善若水。水善利萬物而不爭。」（《老子》第八章）水似乎缺少特定的「形式」，也具有最少的排他性，可以「隨方就圓」，「善利萬物而不爭」。

「方」在其內在規定上同時可以包容「圓」嗎？這個違反亞裡斯多德邏輯學的追問，反映出東方思維的某種非邏輯、反邏輯的本質特性。我們看種類繁多的曼陀羅圖形，其所表述的核心理念便是關乎到「方」與「圓」之間的相容和包容。不過，「大方無隅」這類直截的觀念性表述，大概也只是出現在《道德經》。「方」如

何可以不執取、封閉其自身，不固守、拘限於「方之所以為方」的自性、本性，而同時向「圓」或別的什麼開放？這就關涉到「恍惚」：「恍惚」之「方」，似方而非方；似方而非方，乃為「大方」。聽到這些，即便是辯證的黑格爾也會緊蹙眉頭：這是亂七八糟說了些什麼？因為在黑格爾那裡，概念的辯證發展說到底，還是意味著精神的自我充實和獲取進一步的確定性。而《老子》的講論恰恰關涉到塗抹、稀釋此種確定性。通常看到什麼黑格爾辯證法與《老子》的比較等等，那都屬於不明就裡的說法。

「大象無形」與「大方無隅」也寓涵一種操守和行為方式，「生而不有，為而不恃，長而不宰」（《老子》五十一章），作為所有根據的「根據」，道不自恃，不專橫，也根本不同於上帝一類的統御者；當然，《老》《莊》道論也迥異於海德格爾「存在」論，後者要著力凸顯人作為「此在」的優越性和優位性。《老》《莊》之道特別是《莊子》之道，向多樣性開放，向所有「存在者」開放，並且「每下愈況」，一視同仁。道進入多樣性、具體性、經驗性的世界，而又不為多樣性和具體性所切割，所滯礙。它不捨棄，不選擇，不固化，不提供某種等級尺度，擁抱一切也包容一切。與道同遊首先便意味著超脫於某種特定的視域、角度、立場和利益糾葛，不可以自以為是，不可以一味地是其所是而非其所非，更不可以依據自己確立的尺度而動輒指斥他人「非人也」。

在筆者看來，「大象無形」「大方無隅」等等的闡釋也可以引申出另類「後現代」，此種「後現代」並非一味哀情於斷裂和碎片化，可是同樣可以具有某種「解構」的效用：針對一種以權力和權勢等級為中心的文化和意識形態的解構（或曰鬆懈），無論後者是以「主義」、「儒家」或別的什麼名義。從西周的「禮儀」「威儀」到孔子的「禮」，均屬於不可移易的規矩（方圓）；秦漢以下儒、法綜合，更確立無往而不覆蓋的「禮法」制度，並且兩千多年間無可改易、疑議、異議。《老子》所謂「大方不割」「大方無隅」，在後世也只是落實於某種應付世事的圓融機巧、應變與權謀，現時代此方面更有大規模炒作。而《老》《莊》相關思想深刻、深度的層面，亦即關涉於批判、解縛與鬆懈諸種政治和倫理之嚴苛和

宰製的指向，基本上並沒有發揮應有的作用，這是殊可悲哀的。

三、《莊子》「道一氣」論與「後牟宗三」的幾點思考

我認為有三個因素特別影響到牟先生的思想理論建構：一是牟先生強調「時代的感受」，這也特別與 1949 的天地巨變有關。他曾經從韓非子法家一路講到蘇俄體制，顯然認為這是一個理不勝「情」，理不勝「氣」，理不勝「物」的時代；他並且以一切皆「物化」的「物量精神」表述時代氛圍。相關的，牟先生 60 年代以後創作高峰時段的理論開拓，乃是自覺地以闡釋心、性、理的「立體」工夫為己任；二是學術進路方面，牟先生主要是針對乾嘉考據學和「五四」以後新考據學。可是在反對對象化和實證化的同時，他卻一味地向內收縮，不僅脫離傳統思想的「廣大悉備」，而且也盡力剝落宋明心性論中的經驗性因素，這也特別表現於他在嚴判「形而上」與「形而下」的前提下詮解張載氣論，以及對於朱熹以「氣之精爽」言心的激烈批評；三是，牟先生早年接受邏輯實證主義的影響和訓練，進而走向康德意義上的知性分解，60 年代後則超越於知性分解而走向所謂「道德的形上學」建構。「普遍主義」構成他傳統思想詮釋的基調。此種普遍主義既遠離傳統思想的「經驗理性」範式，亦反對康德調和於理性（知性）與經驗之間，並且也根本沒有謝林、黑格爾等人的「自然哲學」旨趣。上述諸種因素的組合，使得牟先生的心性論闡釋似乎很難避免「孤懸的理性體」一類指責。

11 月 13 日在中山大學文學院題為〈引進康德詮釋「中國哲學」：成果與限制——以牟宗三為例〉的演講中，筆者給出一個關於「中國現代哲學」的整體論斷：我們今天所謂「中國現代哲學」，就思想實質而言，均

是止步於「現代」門檻，形態上屬於「前現代」的、中文學科語境中的「近代哲學」。¹這主要是說：「中國現代哲學」的核心意旨，仍然可以歸結於關於世界統一性的某種闡釋，特別是關涉到『天』『人』之間統一和諧（天人合一）的某種論證。這一點可以說是概莫能外。現代人「無根」的生存狀態，現代人的生存感受（焦慮）及其意義結構，全然沒有進入「中國現代哲學家」的視域。

在筆者看來，中國哲學未來發展所面臨的挑戰之一，就特別關涉到如何擺脫哲學家們的自說自話，真實地面對現實種種文化衝突和生命個體的生存境遇。在中山大學期間，一個閒談中容易被忽視的細節令我興奮：幾位教授閒談中，會非常自然地把《莊子》氣論與個人的價值選擇、時事和政治評論、人物品評，甚或是某件具體事務及其決定的考量等等，聯繫起來。《莊子》氣論似乎已然進入生活，成為某種發生實際影響的「規範性」因素，這似乎與我們通常聽到的有關聖賢話語之煌煌大言迥然不同。「氣」，這個中國古代哲人特別注意到的，與呼吸、²水氣、霧氣、靄氣、煙雲之氣等等相關聯的，³總是漂移流動的，常常處於可見與不可見、有（形）與無（形）之隱微處的，貫通天人之間的某種「質素」，後世廣泛地進入各種文化語彙和語境，由自然而生命而精神而審美。明唐志契〈繪事微言〉曰：「蓋氣者有筆氣，有墨氣，有色氣；而又有氣勢，有氣度，有氣機。此間即謂之韻，而生動處，則又非韻之可代矣。生者生生不窮，深遠難盡；動者動而不板，活潑迎人。要皆可默會，而不可名言。」清唐岱〈繪事發微〉：「畫山水貴乎氣韻。氣韻者，非雲煙霧靄也，是天地間之真氣。凡物無氣不生，山氣從石內發出，以清明時望山，其蒼茫潤澤之氣，騰騰欲動。故畫山水以氣韻為先也。」這裡說的是繪畫，卻指向捕捉天地（山水）之生機（「真氣」，能量），並且推進到可見與不可見的

1 內地作為學科建制的「西方現代哲學」是指稱以馬克思為開端的後黑格爾哲學，而所謂「西方近代哲學」則是指稱西方語境中的「早期現代哲學」(early modern philosophy)。牟宗三等人的哲學系統，就問題意識及其方法論原則而言，均屬於「近代」(早期現代)形態。

2 《禮記 祭義》鄭玄注：「氣謂噓吸出入者。」《玉篇》：「氣，息也。」

3 《說文》：「氣，雲氣也。」

臨界處。《管子·樞言》：「生者以其氣。」這應當與呼吸有關。天、地也要呼吸，《莊子·齊物論》：「大塊噫氣，其名爲風。」《考工記·總目》：「地有氣。」《左傳·昭西元年》：「天有六氣。」《禮記·月令》：「孟春之月，天氣下降，地氣上升。」《黃帝內經·素問》：「天地氣交，萬物華實。」《外經微言》：「天之氣下降者，即天之氣呼出也。地之氣上升者，即地之氣吸也。」「天氣」因時變化，而有「節氣」「春氣」「夏氣」「秋氣」「冬氣」等等。⁴「氣」又貫通於「(心)志」與「(身)體」，《孟子·公孫醜上》：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。」偏重精神意蘊的「氣度」與關涉到自然材質命限的「氣數」「氣運」，也都可以通天人而言之。⁵「氣」亦大量地運用於表述人的心理和情緒意向。⁶

《莊子·知北遊》：「通天下一氣耳。」⁷「通天下」一語，說明天地之間乃是「氣」(有)的充滿。學人們常常以「有生於無」「無中生有」說《老》《莊》，實際上正是《老》《莊》特別是《莊子》，徹底排除了絕對的「無」(虛無，虛空)，《老》《莊》的世界乃是「有(形)」與「無(形)」、「顯」與「隱」(在場與缺席)之間徹底連續性的世界。此方面大儒張載對於莊子的批評亦有根本性的誤解，實際上就有無、虛實、顯隱、動靜、聚散之一體貫通而言，他與《莊子》之間本無二致。需要特別指出的是：《莊子》「通天下一氣耳」並不只是存有論陳述，而是涵蓋生活世界的方方面面。回到先秦氣論，同時意味著回到四時陰陽，山川草木，花鳥魚蟲——《莊子》書中有很多生動而細節的描述，也意味著回到現實中「息息相關」「感同身受」的生活情境、處境。「氣」是感性的、具體的、細微、精微的，無所不在亦「無孔不入」的，可是它似乎又不黏滯於某個或某種感性和具體。所謂「內在超越」首先可以從氣論方面講，氣勢、氣象、氣度、氣節、氣概、氣魄、氣派、氣質、氣氛、

氣韻、風氣、勇氣、義氣、豪氣等等，這些似乎都關聯於某種感性具體，可是亦不拘限、黏滯於某種或某些感性具體，而指向某種似有似無，亦主亦客，亦心亦物，「亦內在亦超越」的界域。這就是中國人的世界觀。

當然，回到先秦氣論，也不是(不可以亦不可能)意味著否棄後世的思想演化及其成果。立足於現時代，我們不僅需要面對和審視宋明理學、心學的發展演化及其成果，也必須同時認真面對和消化前輩哲人的現代闡釋，特別是熊、牟師徒嘔心瀝血的理論開拓及其建構。牟先生可以說對於傳統「心學」有某種精緻的、創發性的，凸顯哲理意蘊的闡釋。綜合於氣論與心學之間，同時也必須包含綜合於傳統氣論與現代「新心學」之間的環節。從某種意義上可以說，綜合傳統氣論與心學、新心學的發展成果，是我們必須面對的最艱深的理論課題。

關於「後牟宗三」的儒、道思想和中國哲學闡釋，我希望特別指出以下幾點：

(一)我們必須重新面對中國思想的「原生態」。此所謂原生態，指的是遭遇佛教影響和改造之前的思想形態或樣態，此種思想形態或樣態也特別與先秦氣論有關。就主導性基調而言，可以說此種思想形態或樣態，不是抽象的，而是具體的；不是理性的，而是經驗的；不是「超越」的，而是「內在」的；不是「實體」的，而是過程的；不是「心性」的，而是「形氣」「血氣」的；不是「自我」圓滿的，而是「大化流行」「生生」變易的；不是「孤懸」的，而是時空場所處境的，具體的、具身的、活動的、行為的，「即用即體」的。

(二)引進或者說回到先秦氣論，也就意味著引進過程性、場所性、具體性、差異性、個體性、具身性，意味著解構或曰挑戰那個超越而純淨的，圓滿自足的，似乎可以與人的具體生存和具體生活情境了無牽涉的

4 清方苞《獄中雜記》：「春氣動。」《禮記·月令》：「以達秋氣。」《素問·四氣調神大論》：「逆春氣則少陽不生，肝氣內變。逆夏氣則太陽不長，心氣內洞。逆秋氣則太陰不收，肺氣焦滿。逆冬氣則少陰不藏，腎氣獨沉。」

5 唐呂岩《七言》：「長將氣度隨天道，不把言詞問世徒。」《素問·六節臟象論》：「氣數者，所以紀化生之用也。」《二程遺書》：「氣便是命也。」

6 諸如：氣憤，氣忿，氣不公，氣不平，不服氣，戾氣，傲氣，嬌氣，等等。

7 《素問·生氣通天論》：「天地之間，六合之內，其氣九州、九竅、五藏、十二節，皆通乎天氣。」

「心性主體（本體）」此方面，我們必須回到王船山所謂「氣外無虛托孤立之理」（王船山《讀四書大全說》）。落實到心性論界域，此所謂「氣」關涉到與身體（血氣）相關聯的氣稟、氣質，也關涉到具體而特殊的生活情境、處境。從《莊子》「道一氣」論到王船山「理一氣」論，是一條值得特別發掘的思想線索。

（三）和上一點相關聯，氣論也關涉到人的有限性。這一點《莊子》、王船山等均有專門論述，其中也特別關涉到「天」「人」之間。《莊子·大宗師》：「知天之所為，知人之所為者，至矣。」王船山主張明確區分「天道之本然」與「在人之天道」，「天道之本然是命，在人之天道是性。性者命也，命不僅性也。」（《讀四書大全說》）天道對於人有所「命」，可是「性」作為「在人之天道」一定受到「氣化」「氣質」「氣稟」以及具體生活處境、情境等等的限定，沒有「性與天道」之間一體暢通那回事兒。這一點具有認知和倫理的雙重意涵。在一個缺乏知識論嚴謹性的思想傳統中，知識論意義上的狂妄更容易流於虛假和荒誕，在「大躍進」「文革」等等瘋狂的時代，我們不是每日裡都在宣稱和叫喊已然把握和掌控「客觀規律」「歷史規律」嗎？在倫理意義上，人們似乎認為隨口宣稱「天人合一」乃是我們思想文化及其傳統的特權，這是殊可悲哀的！在中山大學文學院11月12日的演講中，我也特別講到「『道』不可以『內在化』」，⁸亦即《老》《莊》之「道」，不可以全然轉化為我們的知識和名言，「道」的幽深、冥暗、玄遠永遠包含有我們不可以企及的面向。這本是《老》《莊》諄諄教導我們的，可是人們似乎總是傾向於認為，《老》《莊》所劃定的也只是「感知」的界域，只要我們轉向「心知」「直覺」「逆覺體證」等等，「道」「天」「天道」等類俱可以輕而易舉地入我們囊中。這其中隱含一個巨大而荒誕的認識論誤區：似乎認為只要撇開西方認識論意義上的嚴謹和複雜性，我們就可以無所不知，無所不能。我的相關討論也特別是針對儒家「性與天道」的義理結構，《老》《莊》那裡壓根兒不存在「性與天道」一類的義理結構，所以也不可以套用儒家心性論的范式詮解《老》《莊》。

（四）立足於《莊子》和莊子學，如何闡釋「一多」關係？這是一個複雜的問題。「後形而上學」意味著否棄大寫的「一」，或者說「一」不可以繼續扮演某種相對於「多」的統攝、決定、規範性角色。「臺灣新莊子學」體現出某種向遠古神話延伸的趨向，至少目前看來，這類敘事仍然保持有某種「感性」特徵，並沒有走向抽象化；要知道，西方傳統形而上學的基本預設與對於早期神話的抽象化敘事關係甚大。在中山大學的演講中，我也特別提及：就總體而言，《莊子》思想屬於某種「經驗—理性主義」，諸如「神秘主義」「非理性主義」等等歸類均屬於誤判。「經驗」是指《莊子》思想體現時空界域內宇宙論意義上的徹底「內在性」；「理性」則是指就總體而言，《莊子》視域中的世界乃是秩序的、和諧的、「大美」的，其中也並不排除新奇和湧現。說得明確些，《莊子》思想並沒有徹底消解那個「一」，在此種意義上，我們似乎不可以把《莊子》簡單地歸屬於「後現代」。此方面還是王船山表述的好：「陰陽者，太極所有之實也。凡兩間之所有，為形為象，為精為氣，為清為濁，自雷風水火山澤以至蝸子萌芽之小，自成形而上以至未有成形，相與氤氳以待用之初，皆此二者之充塞無間，而判然各為一物，其性情、才質、功效，皆不可強之而同。」（王船山《周易內傳》）陰陽二氣相摩相蕩之間，已有「其必然之理勢」（王船山《張子正蒙注》），卻同時並不排除且卓然成就了人與天地萬物「性情、才質、功效」等諸方面的差異性。我亦希望指出另一個要點。《莊子·知北遊》：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。」問題的關鍵在於：天地之「大美」，四時之「明法」，萬物之「成理」，都並不可以推導出人類學建制意義上的「天經地義」，這也是《老》《莊》道論與儒家思想之間的根本區別。《老子》二十七章：「善行無轍跡。」這首先是針對統治者而言，相關論述也特別關涉到「上德不德」。王船山詮解「上德不德」：「老氏所謂『上德不德』者盡之矣。德至於無傷人而止矣，無以加矣。乃天下之居德以為德者，立為德教，思以易天下，而矯其性者拂其情，則其傷人也多矣。」「帝王之道，止於無傷而已。」（王船山《莊子

8 鄭家棟，〈《莊子》「精神」辨：石頭的世界〉，演講於中山大學文學院，高雄，2024年11月12日。

解·徐無鬼》)這背後的預設是確信民眾依據其天然、自然的「知」與「能」,完全可以自我組織和協調,「夫民,則無不確乎能其事者:農自能耕,女自能織,父子自親,夫婦自別;忘乎所以然而能自確,害自知遠,利自知就。」(《莊子解·應帝王》)這也是主張「無為」政治的前提。相關思想,王船山《莊子解》似乎較比《莊子》表述的更為明確、透徹。

「一」的要旨恰恰在於「不一者乃一也」,此方面「人」之道,「物」之道,「天之道」乃「一」以貫之,「鳥獸自成其群,草木自長其類,各相為體而不淆雜。」(《莊子解·馬蹄》)「人莫不在宥於天,而各因仍於其道」,「物之自治者,天之道也」(《莊子解·在宥》)。落實到帝王之道,「盡其所受乎天而無見得,亦虛而已。」(《莊子·應帝王》)「無見得」,「虛而已」,亦即所謂「無軌跡」;相反的情形則是「以己之德而使天下順之安之,興其治化,是亦以德冒天下,而德衰矣。」(《莊子解·繕性》)「上德不德」並不全然排斥「治」與「一」,《莊子·天地》:「天地雖大,其化均也;萬物雖多,其治一也。」所謂「其化均也」應詮釋為無所偏私。無所偏私亦即成就和包容萬事萬物的多樣性、豐富性和差異性。由此說來,「其治一也」並不排斥、排除和消解差別、差異之「多」;「一」並不意味著「整齊劃一」,強物就我,強人就我,並不意味著強制、限制、宰製。「一」的角色也不是決定者,統禦者,而毋寧說是某種柔性的協調、引導者,是謂「為而不恃,長而不宰」。這當然屬於理想性的「玄德」,「無為為之之謂天,無為言之之謂德,愛人利物之謂仁,不同同之之謂大,行不崖異之謂寬,有萬不同之謂富」(《莊子·天地》),此種「德」「大」「寬」「富」,我們的歷史中從來沒有出現過。「選則不遍,教則不至,道則無遺者矣。」(《莊子·天下》)任何「選」與「教」都意味著排斥某種經驗性、偶然性、個體性的因素,甚而動輒指斥他人為「禽獸」,為「非人」。這仍然是我們現時代通行的思維和論說方式。「無遺者」的大道包容,當然是某種高度理想性的文化理念,可是我們不可以忽視其中所包含的,針對於宰製、專制的批判性意涵。

(五)怎樣定位儒、道工夫修養意義上的「經驗」?這是筆者演講現場與談教授和討論者幾次提出的問題,

特別是在清華哲學研究所的演講中,有非常激烈的論辯。如果說傳統陰陽五行、氣論和《周易》系統都不存在「物理學」與「後物理學」的區分(這關涉到筆者給出的論斷),那麼先秦儒家意義上的心性修養,《莊子》意義上的「心齋」「坐忘」等等,是否包含有某種「後心理學」的「形而上」界域?該問題的確對於「內在論」的詮釋構成問題與挑戰。完全否認這一點可能對於中國思想傳統構成傷害,儘管傳統工夫論並不可以等同於現時代的誇誇其談。現時代討論工夫論,首先關涉到彰顯儒、道思想「即哲學即宗教」的特性,亦即儒、道思想具有某種不同於後設哲學或倫理學理論的面向;可是,恰恰這一點在現時代遭遇到空前挑戰。原則上,時下通行的講法,無論是「本體」論還是「工夫」論,似乎都難免流於某種「後設」解析。有一點更是大可以悲哀的,人們似乎傾向於認為只需要把「工夫」一語塞擠進文論,還有「生命」「體悟」什麼的,就足以表明儒、道思想不是後設的,而是規範的,實踐的,「生命的」。無論如何,筆者當然承認儒、道「工夫」主體轉化的宗教性意涵及其嚴肅性,還有與諸種誇誇其談了無牽涉的莊嚴感和沉重感。只是我並不認為存在某種牟先生意義上(大體上亦屬於宋明心學意義上)「一了百了」的「證體」工夫,現實中誰人真實體會到和體現出此種意境?當然,這並不意味著否認和排除熊、牟等前輩擁有某種深切的生命體驗和體悟,這與心性體「一了百了」的「登頂」實踐全然是兩回事兒;原則上也不存在現時代常常流於某種賣乖取巧的「當下即是」。

幾乎打從三十多年前進入當代新儒學脈絡開始,我就批評新儒學的概念化、知識化取向;不過,此次在中山大學和清華大學的兩次環繞牟先生思想的演講中,我對於「牟學」的反省毋寧說轉向另一個方面或另一種面向:牟先生等人的理論建構,是否能夠真實地面對和關聯於現時代國人所遭遇的文化衝突,與生命個體的諸種生存焦慮?我不能不說這方面是非常令人失望的。就是說,筆者關於「現代中國哲學」的檢討轉向理論效用方面。促成此種思考的一個重要機緣是環繞 20 世紀西方哲學的深度閱讀和感悟。

當然,這樣表述也並不意味著化解或摒棄了傳統工夫論層面的問題。我希望把問題具體化:回到先秦氣論

我們又如何回應似乎在晚明發展到極致的工夫論問題？宋明時代，工夫論突顯，「本體」與「工夫」之間成為普遍的論說架構。有趣的是，疏理北宋大儒邵雍等人的思想脈絡，我們不難發現宋明儒「工夫」議題的「發生」，實際上與道教所謂「先天之氣」關聯甚大；也就是說宋明儒工夫論的開端，背後隱含有道教所謂「煉精化氣，煉氣化神」的「精氣神」脈絡和丹道修煉，儘管理學家似乎並沒有如同道士者然，把修煉過程具體化、「技術化」。顯然，工夫論的切入點是宗教性的。身心轉化的性命修持亦首先關涉到「氣」與「神（心）」之間。這也可以解釋何以朱熹脈絡的工夫論遠遠較比心學脈絡宏富而具體。張載最先站出來以氣論對抗佛教絕非偶然，正是「氣論」從根本處劃開儒、釋之間的界限。佛教在心識方面有精微而細緻的闡釋和名相解析，可是他們不可能引入和消化中國傳統氣論，氣論與佛教所謂「空」與「假有」是不相容的。相關的，儒、道的身心轉化工夫不可能只是一個心識（意識）領域的命題，亦不可能只是擺渡平衡於心、性之間。楊儒賓在一部文集的編者「導論」中，說到現時代討論「氣論」與「工夫」之間的兩種視域：一是，著眼於傳統的「復性」「證體」；二是，著眼於凸顯經驗、欲望的政治（啟蒙）意涵。⁹我們不難發現，第一個側面的徹底衰落或者說斷裂乃是不可掩的事實；第二個側面呢？在所謂「革命」脈絡中，「唯物論」的氣論成為論證政治絕對主義和意識形態統攝

性的一個環節，柔性的「氣」演變成剛性的「物質」。我們當然不可以否認儒、道修養工夫的宗教性向度及其經驗，只是在現時代這些已然屬於某種十分罕見的珍稀之物，並且是可遇而不可求的。或許我們可以對於「工夫」做出某種較為開放而彈性的理解。人們大概很難設想，在中山大學文學院期間，聽到幾位卓有學術建樹的教授們非常自然地將氣論關聯於個人生活與社會實踐方面的諸種關切，筆者居然激動得夜不能寐！因為我看到了「傳統」直接而具體地進入和影響「現代」。氣論的重新「激活」應當使得「工夫」過程化、具體化，不存在什麼「一了百了」，更不要動輒叫喊什麼「天人合一」，而是積年累月的、點滴的轉化。在幾大思想傳統早期形成的概念中，「氣」無疑是最具有活動性、切身性、具身性的範疇。我也堅定不移地相信，氣論（首先是《莊子》氣論）深入其中的闡釋，可以期待引發我們身心的某種改變。在一次學術對談中，賴錫三教授說：「像《莊子》對於我來說，幾乎就是永遠讀不完，很多東西還讀不懂，我的存在一直還在被《莊子》持續的轉化之中。」¹⁰他也是非常自然的談到這些，因為當時對話的主題並不是工夫論，而是宋明儒家「三系」的理論分判。積年累月的涵泳於經典文獻脈絡，由文本解讀到心領神會，這當然可能成為身心轉化的工夫修煉——這其中時間上的「天長日久」是一個重要的因素。

9 楊儒賓、祝平次編，《儒家的氣論與工夫論》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁9。

10 陳榮灼、楊儒賓、何乏筆、賴錫三，〈氣論、體用論與牟宗三對理學系譜的再反思〉，《商丘師範學院學報》2023.1: 31-52。