彰化師大國文學誌第三十期
彰化師範大學國文學系 2015 年 6 月

辨析「氣」概念在《莊子》哲學中的意涵面向

顏銘俊*

摘　要

「氣」，是深植於中國文化各領域中的重要概念，在《莊子》一書中，也有頗多與「氣」相涉的哲學表述。本文集中分析了在《莊子》文本中，「氣」與萬物生化、「氣」與「道」的關係、「氣」與體道修養、「氣」與得道境界……等四個方面的思想建構，認為：「氣」在《莊子》一書中，是一個由宇宙本源的「道」所變現出來的、得以形構萬物的原質性存在，它最完整地具備了「道」的「虛」、「通」等性質，是一個與「道」最接近、又較諸「道」而言更易為人們所把握、體會的存在，因此，在《莊子》哲學中，人們能企及「氣」，便能體證「道」；而企及了「氣」、體證了「道」的人，便是能體現「道」與「氣」的「虛」、「通」之性，從而能與物相接而無所窒礙的「真人」。

關鍵詞：莊子、真人、氣、道、虛

*國立中央大學哲學研究所博士生

一、前言

「氣」概念在中國文化傳統中意義特殊，深植並影響於各文化領域所開展而來的思維意識中，學者曾言：

> 在中國古代學術史上，恐怕「氣」概念是最易引人注目的了。各個學術領域都離不開氣，都以氣作為建構理論框架的根基，用氣來解釋各種各樣的難題。正是「氣」將諸子百家，將多采多姿的中國文化連接成一個整體。人們完全有理由說，氣是中國文化無限豐富內容的真正的底蘊，在那裏可以體察到中國民族的博大情懷、深刻智慧和柔中藏剛的性格。[1]

箇中所言，恰當點明了「氣」概念在中國學術與文化傳統中的關鍵位置，就是從更細部的哲學領域來看，情況也不會例外。在《莊子》文本中，與「氣」相涉的概念或表述也頗多，如：風（旋風、颶風、一般大小各異的風）、雲氣、息（吐納、呼吸）、神氣、天地之一氣、陰陽……等皆是，因其內容豐富，古、今學者對之所做的詮釋亦是角度多端、異見紛陳。

據筆者所見，針對《莊子》哲學的「氣」概念，當代學者的研究大抵曾發展出以下較清晰的進路：（一）以哲學本體論、宇宙論、工夫論、境界論……等框架，論述《莊子》的「氣」論建構，如鄭世根、[2]吳汝鈞、[3]謝明陽[4]都有過相關研究成果；（二）除了解析《莊子》「氣」論的語意與哲學意涵外，更與其他哲學文本中的「氣」論建構並觀，對照彼此間的異同，與哲理建構上可能的承接關係，如陳麗桂、[5]日本學者小野精一與福永光司等合編的《氣的思想：中國自然觀與

---

1 劉長林：〈說氣〉，收於楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，2009 年 12 月），頁 101。

2 鄭世根：《莊子氣化論》（臺北：臺灣學生書局，1993 年 7 月）。

3 吳汝鈞：《老莊哲學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1998 年 6 月）。

4 謝明陽：〈莊子氣論的思想體系〉，《鵝湖》第 279 期（1999 年 9 月），頁 18-24。

5 陳麗桂：〈先秦儒道的氣論與黃老之學〉，收於陳福濱主編：《哲學與文化月刊：中國哲學氣論專題》革新號第 387 期（臺北：五南出版社，2006 年 8 月），頁 5-18。

人的觀念的發展》[6]一書，便有相關成果；（三）從「氣化身體觀」的角度出發，將《莊子》一書的「氣」詮釋為可以統貫形上學、心性論、工夫論與身體觀諸論域的核心概念，如賴錫三[7]便在這方面有傑出的成就；（四）援引西方「現象學」理論，將《莊子》的「氣」思想詮釋為一套「氣化現象學」，如鍾振宇[8]便在這種工作上用力。此中，前兩種工作有助於基礎層面的、《莊子》文本中「氣」概念的意涵發掘，也有助於豁清《莊子》對「氣」概念的意涵創造，在整體中國哲學「氣」概念的意義發生史上應有的位置；而第三種工作則著意突出「氣」概念在《莊子》哲學中的樞紐作用，揭示出《莊子》一書較具理論高度的論域，皆可還原為「氣」思想之建構的睿見；至於第四種工作，則著重對《莊子》「氣」論的創造性詮釋，除了是一種中、西哲學的比較工作外，基本上也是一種哲學創造的工程，深具示範意義。

本文的研究，基本上取徑上述第一種研究，因為筆者認為，這種研究對解讀《莊子》哲學與《莊子》的「氣」思想而言，都是一種基礎的工作；並且，《莊子》文本中與「氣」相涉的諸多表詮，也仍有相當的詮釋空間，因此，本文選擇以下諸理論面向，探討「氣」概念與《莊子》一書對宇宙構成、生命結聚、生命修養與生命境界等幾個向度的思想建構間，有何樣的理論關係？展示「氣」概念如何成為《莊子》此諸向度之構想得以彼此聯通、融貫的邏輯關鍵？本文也將謹慎分析《莊子》哲學中諸多「氣」論表詮的語意，對某些《莊子》哲學的重點文獻進行新的解讀；當《莊子》一書中，「氣」概念的相關思想構作與其他重要概念有所混淆時，如：「氣」與「道」，本文也將提出有效予以釐清的思考。期望通過筆者的工作，能對學界之理解《莊子》哲學、理解《莊子》哲學中的「氣」論思想有所貢獻。通篇依如下次第開展：（一）「氣」與萬物生化；（二）「氣」與「道」的關係；（三）「氣」與體道修養；（四）「氣」與得道境界。

---

6 〔日〕小野精一、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，1980 年 1 月）。

7 賴錫三：〈《莊子》精、氣、神的工夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，收入賴錫三：《莊子靈光的代代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008 年 12 月），頁 119-166。

8 鍾振宇：〈莊子氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》第 42 期（2013 年 3 月），頁 109-148。

二、「氣」與萬物生化

《莊子》哲學中的「氣」，最顯見的意涵面向是與萬物生化的關係，且《莊子》對萬物生化問題的探討，常是與有生物的生死、變化問題一同進行的，如〈知北遊〉言：「自本觀之，生者，喑醷物也。」[9]便概括了《莊子》對此一問題的基本思考。「喑醷」者，郭象解為：「直聚氣也。」成玄英解為：「氣聚也。」陸德明《莊子音義》則引李頤的意見曰：「聚氣貌。」[10]則這段話便意指：從根本處看，生命都是「氣」的聚合物。但我們同樣見及：《莊子》哲學中的「道」，也是與萬物生化相關的概念，並與「氣」概念密不可分。為此，以下便區分三點，詳論《莊子》一書的相關主張：

(一)「一氣聚散」與萬物生化

有關天地萬物的生滅因由，《莊子》通過對人存在者的生命緣何開始、又緣何終結的思考，進行了根本回應，最典型的表述是〈知北遊〉：

> 生也死之徒，死也生之始，孰知其紀？人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患？故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰通天下一氣耳。聖人故貴一。[11]

箇中要點如下：(1) 人存在者的生死現象，繫諸「氣」的聚散活動，「氣」聚生命形成，氣散生命終結。雖然這種思想，字面上似乎單指人存在者而言，但由於此文段歸結於「通天下一氣」一語，而在《莊子》一書的語境裡，「天下」、「天地」又常用以泛稱整個宇宙，因此，學者不是將之理解為：「氣貫通於整個宇宙

---

9 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：頂淵文化，2005 年 1 月），頁 744。
10 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 745。
11 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 733。

萬物之中」[12]，便是理解為：「宇宙萬物都是氣構成的」[13]。而無論採取何種理解，這種「氣」聚以生成、「氣」散以死滅的思想，都可擴大以解釋宇宙萬物的生滅現象；[14]（2）《莊子》認為，宇宙萬物皆是生、死相變循環不已的存在。此中「生也死之徒」、「死生為徒」的「徒」，較好的解釋是「從」，如阮毓崧云：「徒即從也，即隨從其後之意。」[15]則「生也死之徒，死也生之始」便意指「生有死跟隨，死是生的開始」，而「死生為徒」則意指「生死彼此相隨」。再繫連下文「是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐」一段，便可概括出極明確的「死生相變循環觀」。明代道教學人陸西星，曾對此文段下過極扼要且適切的註解：

> 今人但以生為神奇而美之，死為臭腐而惡之，大非也。豈知神奇化為臭腐，臭腐復為神奇。反覆相因，無有窮已。何美可歆？何惡可厭？[16]

依此，「神奇」一詞表徵「生」，「臭腐」一詞表徵「死」，「神奇」、「臭腐」相變循環，便是生、死相變循環的意思。但為何能如此？隨後所謂「通天下一氣耳」，已將答案明確指向「氣」了;（3）此文段的思想總結為「通天下一氣」後，旋即指出：「聖人故貴一」，可見《莊子》肯定的理想人物，必定特別著重與「一」相關的修養實踐。而此處所謂「一」，最吻合於上下文脈的理解，自然是「氣」，換言之，《莊子》已通過「通天下一氣耳。聖人故貴一」的表述，揭示其最重視的修養工夫，即是與「氣」相關的工夫；而其所成就的最上境界，自然也是與「氣」相關的境界了。

---

[12] 如張恆壽指出：「這裡說『通天下一氣耳』，就是說整個世界是氣貫通著的。」張恆壽：〈莊子的哲學思想〉，收入胡道鏡主編：《十家論莊》（上海：上海人民出版社，2004 年 4 月），頁 451。

[13] 如張松輝指出：「所謂通『天下一氣耳』，就是說天地萬物都是由氣構成的……」張松輝：《莊子研究》（北京：人民出版社，2009 年 12 月），頁 79。

[14] 李申指出：「在《莊子》書中第一次說出，人的存在是由氣的聚合。氣聚合起來就產生生命，氣分散，生命就結束；並且推廣到一般，認為世界上的一切，都是氣的存在狀態，叫做『通天下一氣』。」李申：《道與氣的哲學——中國哲學的內容提純和邏輯進程》（北京：中華書局，2012 年 3 月），頁 47。

[15] 阮毓崧：《莊子集註》（臺北：廣文書局，1980 年 7 月），頁 345。

[16] 〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》（北京：中華書局，2012 年 2 月），頁 312。

(二)「陰陽交通」與萬物生化

除了以「一氣」(即：通天下一氣）聚散解釋萬物生化外，《莊子》亦常以「陰陽交通」為釋。中國特有的「陰陽」觀念，或說起於天象觀察，[17]或說因於農業之需，[18]或說導源於生殖崇拜，[19]諸說紛紜，但至少在《莊子》成書的戰國時期，「陰陽」概念已與「氣」概念結合，用以說明宇宙萬物的構成因由。〈則陽〉言：「陰陽者，氣之大者也。」[20]便明確定義了「陰陽」即是「氣」的主張；而有關陰陽二氣交通成物的最明確宣稱，應屬〈田子方〉：

> 至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。[21]

箇中扼要說明了宇宙萬物乃陰陽二氣合和所生，可與《老子》四十二章「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」的觀點互釋，亦可視作《莊子》對《老子》思想的發揮。其中有以下兩點值得注意：

(1)「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地」一段，說明：「肅肅之陰氣」發自「天」，「赫赫之陽氣」發自「地」。而所謂「天」、「地」，除可直就字面理解為實質的「天」、「地」外，亦可將之視作表徵「上」、「下」的方位詞，則「肅肅發乎天」除了意指陰氣乃生發自「上」方之外，更隱含生發自上方的陰氣，後續的流動方向，正是「由上下沉」；反之，「赫赫發乎地」便意指陽氣生發自「下」方，其後續的流動方向，正是「由下上昇」。如此，陰氣出自上方而下沉，陽氣出自下方而上昇，即可銜接其後所謂「兩者交通成和而物生焉」的說

---

17 梁啓超最早採天象觀點說明陰、陽概念的來源。相關論證，可參梁啓超：〈陰陽五行說之來歷〉，收入顧頡剛主編：《古史辨》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1987 年 11 月），第 5 冊，頁 343-344。

18 如康中乾指出：「陰陽觀念的起始與農業生產有關。」相關論證可參康中乾：《中國古代哲學史稿》（北京：中國社會科學出版社，2009 年 7 月)，頁 169。

19 如徐克謙指出：「陰陽說的起源可能與古人的生殖崇拜有關。」相關論證可參徐克謙：《莊子哲學新探：道・言・自由與美》(北京：中華書局，2005 年 8 月)，頁 11-12。

20 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 913。

21 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 712。

法。陳景元註解此段曰：「夫肅陰之氣降乎下，赫陽之氣升乎上。二儀交通，萬物妙化。」[22]陸西星也解云：「至陰肅肅而肅肅者出乎天；至陽赫赫，而赫赫者發乎地。陽升陰降，兩者交通成和而萬物生焉。」[23]皆深得箇中隱義。而《莊子》這種配陰陽二氣以上下方位的思想，在戰國時期的思想界必已開始醞釀，是故《呂氏春秋・大樂》亦有相關表述曰：「太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下。」[24]更進一步的陰氣下沉、陽氣上升的流動方位意指，則在漢代的氣化宇宙論中，得到更明確的定位，如《淮南子・天文訓》言：「道始於虛霩，虛霩生宇宙，宇宙生氣。氣有漢垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。」[25]即是。因此，《莊子》此段實可謂此種觀點的先聲之一。

（2）「或為之紀而莫見其形」一段，可能牽涉到在《莊子》文本中「氣」與另一宇宙更高本源間的關係，其意涵蓋可有兩種理解方向：（i）將「或」理解為「或者」、「可能」，將「之」字理解為「萬物」。則陰陽交通成物的過程中，那個「或者」、「可能」為「萬物」綱紀的，就只能是陰陽二氣自身。而整起文段至此的大意便應是：陰陽交通生物，且可能是萬物存在的原理，但人們看不見它的形象。林疑獨註解此段曰：「物得以生，不知其紀，而莫見陰陽之形……非是陰陽，孰為之主哉？」[26]呂惠卿亦曰：「夫陰陽交通成和而生物焉。遠為之歲，近為之日；外而萬物，內而一身。或為之紀而莫見其形，則以是而已。」[27]皆採此種理解；（ii）將「或」理解為陰陽二氣以外的某個存在，將「之」字理解為「陰陽二氣」或「陰陽二氣交通成物之事」，則整起文段的大意應是：「陰陽二氣」或「陰陽二氣交通成物之事」，有一個人們看不見的存在為其原理。陸西星解曰：「陽升陰降，兩者交通成和而萬物生焉。其或有為之紀者？而吾不見其形。紀，即所謂無極之真。」[28]便採此種理解。依前者，則陰陽二氣之外別無一更根源的原理

---

22 〔宋〕褚伯秀纂：《南華真經義海纂微》，收於張繼禹主編：《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004 年 1 月），第 14 冊，頁 343。陳景元的註解意見，褚伯秀纂輯的《南華真經義海纂微》有所收錄。

23 〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》，頁 301。

24 陸玖譯註：《呂氏春秋全註全譯》（北京：中華書局，2012 年 6 月），頁 132。

25 陳廣忠譯註：《淮南子》（北京：中華書局，2012 年 8 月），頁 103。

26 〔宋〕褚伯秀纂：《南華真經義海纂微》，收於張繼禹主編：《中華道藏》，第 14 冊，頁 343。林疑獨的註解意見，褚伯秀纂輯的《南華真經義海纂微》有所收錄。

27 〔宋〕呂惠卿撰，湯君集校：《莊子義集校》（北京：中華書局，2011 年 2 月），頁 385。

28 〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》，頁 301。

；依後者，則陰陽二氣之外尚有一更根源的原理存在。但究竟何種見解為諦義呢？筆者認為，衡諸《莊子》書中「無中生有」的思想，則應以後者——陰陽二氣之外尚有一更為根源的原理——為諦義，方稱融貫。相關討論見下節。

(三)「無中生氣/有」與萬物生化

從《莊子》以「一氣聚散」和「陰陽交通」談萬物生化來看，「氣」理應即是《莊子》哲學中最本質且居於萬物生化序列最前端的存在了。但若細究《莊子》全書，我們又會發現似乎並非如此。首先，在《莊子》的某些表述中，顯示了「氣」也許仍是另有來源的，如〈在宥〉：「我為汝遂於大明之上，至彼至陽之原；為汝入於窈冥之門，至彼至陰之原。」[29]箇中「至陽之原」、「至陰之原」的提法，自然可理解為「至陽之原」、「至陰之原」中所謂的「原」，乃單純指「至陰」、「至陽」之氣本身，如此，「至陰」、「至陽」之氣便無所謂更根本的源頭。然而，其亦可不作此解，也就是，箇中所謂「原」可並不意味著「至陰」、「至陽」之氣本身，若採此種理解，便可引人推想：在《莊子》哲學中，結構萬物的陰陽之氣仍是有其源頭的；另如〈大宗師〉也言及伏羲氏因「得道」而能「襲氣母」。箇中所謂「襲氣母」的「氣母」一語，一方面可將「氣」與「母」逕理解為「氣」即是「母」，也就是「氣」本身即是宇宙之源、萬物之母，然而另一方面，我們亦可如成玄英註解「氣母」為「氣之母，應道也」[30]一般，不止認為「氣」的存在有其源頭，更認定這源頭便是「道」；又如上文已論及的〈田子方〉中「或為之紀而莫見其形」一段，亦同樣可有陰陽二氣之外別無一更根源的原理存在或陰陽二氣之外尚有一更根源的原理存在兩種不同的理解。總之，《莊子》文本中的類似表述都表明了：《莊子》中的「氣」，也許仍不居於萬物生化序列的最前端。若我們進一步細究《莊子》對「無中生有」思想的表述，便更能清楚看到這一點。

「無中生有」的思想，可謂道家哲學在宇宙觀上的共法。以《老子》的話來

29 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 381。
30 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 247。

說，便是〈四十章〉:「天下萬物生於有，有生於無。」[31]以《莊子》的話來說，則是〈知北遊〉:「夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形。」[32]當然，「無中生有」一詞亦可有兩種理解：其一，在無物（空無一物）的狀態中，存在物憑空出現；其二，有形的存在，從無形的存在變化而來。兩者的差異是：前者的「無」，代表的是無物存在、是空無一物；後者的「無」，卻是有物存在，只是這種存在是無形的。但《老子・二十一章》明確言:「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」[33]則道家所謂「無」，自應理解為是無形的存在，而非空無一物的狀態。據此，道家的「無中生有」主張，便應理解為：有形的存在，從無形的存在變化而來。那麼，《莊子》哲學中的「氣」，在這種「無中生有」的思想中，究竟處於什麼樣的理論位置呢？

有助我們釐清此一問題的文獻至少有兩處。其中一處直接表達了「無中生氣」的思想，另一處則無。直接主張「無中生氣」的是〈至樂〉:

> 察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也。[34]

從中我們可以得到一「無中生有」的萬物生化序列。亦即:「芒芴」→「氣」(無形）→「有形」→「生」。此處所謂「生」，自然指「有生物」或「生命」而言。「有形」自然指具體的「有形之物」，當然，「有形之物」可以是沒有生命的「無生物」。但「氣」與「芒芴」二者似乎會造成混淆，亦即:「氣」既然先於「有形之物」而存在，那麼「氣」當然屬於「無形之物」，是一種無形體的存在，這也吻合於人們一般的經驗感受。但「芒芴」呢？它自然也不會是「有形之物」，但我們能將它只理解為與「氣」同層的「無形之物」嗎？

---

31 〔魏〕王弼：《老子道德經註》，收於樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992 年 12 月），頁 110。
32 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 741。
33 〔魏〕王弼：《老子道德經註》，收於樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 52-53。
34 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 614-615。

一般對「芒芴」一詞的理解，是將之理解為上文已徵引過的《老子・二十一章》所謂「惟恍惟惚」、「惚兮恍兮」的「恍惚」狀態。如成玄英言：「大道在恍惚之內，造化芒昧之中。」[35]胡文英也云：「芒芴，猶恍惚也。」[36]兩家意見相同；當代學者中，如陳鼓應、方勇也都持這種理解。[37]但「恍惚」這種狀態，顯然也並非意指「空無一物」的狀態，則「芒芴」理應意指一種先於「氣」——也就是先於「無形體的存在」——而有的、比「氣」更根本的存在。依《老子》「道之為物，惟恍惟惚」的定義來看，此層存在自然是指「道」；衡諸《莊子》全書，可能比「氣」更根本、又基本上同屬「無形」一層的存在，也只能是「道」。那麼，如果我們將「芒芴」一詞逕理解為是「道」的別稱，在思維上便應是有跡可循、不無道理的了。然而，這就產生了一個問題：「氣」一層的存在如果已是一種「無形」的存在，那麼，再進一步設基「道」一層同樣也是「無形」的存在，在《老子》、《莊子》的哲學建構中，不就等於疊床架屋了嗎？

筆者認為，如果將「氣」一層的「無形」與「道」一層的「無形」作不同的理解，便能釐清這種混淆。亦即：「氣」一層的「無形」指「無形體」，也就是「未有形狀與體相」；而「道」一層的「無形」則指更根本的「無形質」，也就是「未有構成形狀與體相的質料」。換言之，「氣」是「有形質無形體」的存在，「道」則是「無形質無形體」的存在。如此一來，〈至樂〉篇此段所勾勒的由「芒芴」→「氣」（無形）→「有形」→「生」的萬物生化序列，便可理解為：由「無形質無形體的存在/芒芴（無形質）」→「有形質無形體的存在/氣（無形體）」→「有形質有形體的存在/有形（有形體）」→「有生命的存在」。而如果將「芒芴」理解為「道」是可以被接受的，則此一生化序列便可進一步表述為：「無形質無形體的存在/道（無形質）」→「有形質無形體的存在/氣（無形體）」→「有形質有形體的存在/有形（有形體）」→「有生命的存在」。此種理解，有助於說明在《莊子》哲學——甚至是整體道家道教哲學——中，已屬「無形」一層且基本上得以形構萬物的「氣」一層存在，為何仍有一所從出的更根本存在？又：為何

35 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 615。

36 〔清〕胡文英：《莊子獨見》（上海：華東師範大學出版社，2011 年 10 月），頁 128。

37 陳鼓應將「芒芴」理解為「恍惚」、「若有若無」。參陳鼓應：《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2004 年 3 月），頁 470；方勇將「芒芴」理解為「恍恍惚惚的樣子」。參方勇、陸永品：《莊子詮評》（成都：巴蜀書社，2007 年 5 月），上冊，頁 556。

與「萬物」的「有形」相比，「氣」似乎偏屬「無形」；但與「道」的「無形」相比，「氣」似乎又向「有形」一層落實了一點？依此，則道家這種「無中生有」的、在宇宙觀上的共法，便可被進一步定義為：從無形質的存在，變化出有形質的存在；再從有形質的存在，變化出有形體的存在——也就是一種從「無形質的存在」開始，步步變化為「有形體的存在」的思想。而「氣」，便是居於「無形質的存在」與「有形體的存在」之間——亦即：作為一「有形質而無形體的存在」——而得以溝通、往復於兩者的中介式存在。

在《莊子》一書中尚有一段能幫助我們理解這種思維、但未直接宣稱「無中生氣」的表述，是〈天地〉：

> 泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形，物得以生謂之德。未形者有分，且然無間，謂之命。留動而生物，物成生理謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。[38]

此中，「泰初有無，無有無名」意指一種無有形體也無有形質的狀態，但卻有某種存在已居於其間。此存在既無形體，也非一種較具體的形質，它只能稱作「一」，因為此時尚無所謂宇宙，唯獨這個「一」獨存著。這就是所謂的「一之所起，有一而未形」。《說文解字》解「一」字曰：「唯初大極，道立於一。」[39]正是這段話最好的註腳。在《老》、《莊》哲學中，最能代表這個「一」的概念，自然是「道」。而「物得以生謂之德」，即是「物得道以生謂之德」，意指宇宙萬物都內含著「道」作為根據，才能存在著、發展著。這也吻合於「德，便是物有得於道者」的通識。[40]到了「未形者有分，且然無間謂之命」，說明本來無形質也無形體的存在，開始有了分化，「有分」便是此意。再與其後所謂「且然無間，謂之命」、「留動而生物」的說法合看，顯然從「未形者有分」開始，意指著那本來

38 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 424。

39 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁註：《說文解字》(臺北：萬卷樓圖書有限公司，1999 年 4 月)，頁 1。其中「惟初大極」一語，亦有版本曰：惟初太始。

40 徐復觀言：「萬物得道之一體以成形，此道之一體，即內在於各物之中，而成為物之所以為物的根源；各物的根源，老子即稱之為德。」參徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，2003 年 10 月），頁 337。馮友蘭亦言：「德即物之所得於道，而以成物者。」參馮友蘭：《中國哲學史》（北京：三聯書店，2009 年 10 月），頁 201

無形質也無形體的存在，是有所謂作用的，因為有作用才能有分化，並且這種作用是無間斷的，「且然無間」便是此意；因其作用無間斷，就像必然如此、非得如此，正是從這種作用的必然性一面，言其為「命」。這便與《老子・二十五章》形容「道」之作用或運動是「周行而不殆」的極為相似。[41]其後「留動而生物」一語，正呼應了這種解釋。

關於「留動而生物」，陸德明解曰：「留，或作流。」[42]徐復觀也認為「留動」即「流動」，形容「分化而生物過程中的活動情形」[43]；宣穎則解曰：「動即造化之流行也，少停於此，便生一物。」[44]陳鼓應也認為「留動」是指「氣」之運動的滯留狀態，而氣的運動稍時滯留便產生了「物」。[45]但筆者認為，「留動」之「留」雖應理解為「停留」，但「留動」卻不必理解為「停止運動」，而應理解為「停留在運動的狀態中」，換言之，就是「處在運動的狀態中」；並且處在運動狀態中的，還不是所謂的「氣」，而仍是那無形質也無形體的存在，因其始終處在運動的狀態中，所以也不斷地發揮創生萬物的作用。最後，在萬物創生的最具體階段，便聚合了一一殊特的「形體」與「精神」等內容以為「物」，也就是「物」在具體形成的當下，同時擁有了自己一一殊特的本性，這便是所謂的「形體保神，各有儀則，謂之性」。

總之，此段文獻所表達的，同樣是「無中生有」的思想，同樣表達了在萬物生化序列的最初，是一種無形質也無形體的存在。只是又進一步盛論了這種存在的作用面，強調其雖無形質形體，但它「且然無間」的運作著，始終是「留動」——也就是：處在運動中——的狀態，天地萬物便因此而生。而能契合於此種內容的存在，在《莊子》哲學裡，自然只有「道」了。因此我們可以看到，《莊子》雖常以一氣聚散、陰陽交通說明宇宙萬物的生滅與變化，但同時它也會出現如〈大宗師〉所言：「彼且與造物者為人而遊乎天地之一氣。」[46]的思想提法。在這種觀點中，「造物者」是與之為人者；「天地一氣」是遊戲其間者，因此，「造

---

41 《老子・二十五章》：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。」〔魏〕王弼：《老子道德經註》，收於樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 52-53。

42 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 424。

43 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁 373。

44 〔清〕宣穎：《南華經解》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》（臺北：藝文印書館，1974 年 12 月），第 32 冊，頁 241。

45 陳鼓應：《老莊新論》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2006 年 1 月），頁 285。

46 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 268

物者」這種顯然具有萬物本源意味的概念，並非與「天地一氣」為同位的概念。但「造物者」既不是能結構萬物的「氣」，那麼它能是什麼呢？顯然，「道」是最合理順適的理解。

總結上述三種《莊子》對萬物生化因由的思考，筆者認為，學者一般將《莊子》哲學中的「氣」概念闡釋為一種具有形質意味或元素意味的原質概念，毋寧是其來有自的闡述。[47]且此種哲學建構，雖在《莊子》並未出以直截地宣稱，但

[47] 如張松輝認為：「氣在莊子思想中是一個僅次於道的重要概念，沒有氣，萬物就不能產生……用我們的話講，氣就是構成萬物的材料。」參張松輝：《莊子研究》，頁 79；劉笑敢也指出：「莊認為氣是充滿天地之間的，天地萬物都是一氣……天地萬物、生命現象、精神活動都離不開氣，氣是萬物變化的基礎，是構成物質世界的基本元素。」參劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國人民大學出版社，2010 年 12 月），頁 136。凡此意見，都是將《莊子》哲學中的「氣」概念，闡釋為一種具有形質意味或元素意味的原質概念。自然，此種理解乍看之下頗易引人置疑其未能兼顧到在《莊子》文本中「氣」概念又與人的主體心靈——特別是，由主體心靈所操持的修養實踐——明確有所相涉的主張（本文以下，在「氣」與體道修養一節，將對此有所相關的闡述），如上引劉笑敢先生的意見裡，便有在《莊子》哲學中「天地萬物、生命現象、精神活動都離不開氣」的說法，這正是因為在《莊子》的哲學表述中，「氣」本就具有與人的主體心靈明確相關的意涵面向。但筆者認為，此種理解在邏輯上並未排除具有原質意義的「氣」仍能具有與人的主體心靈相涉的意涵面向。也就是：說「氣」是具有形質或元素意味的原質性概念，不代表「氣」便不能影響於「心」的活動，或者反過來認為「心」便不能影響於「氣」。依筆者的思考，這可以出於兩種理由：(1) 我們可以更根本地認為，「心」在《莊子》的構想中，可能亦是由「氣」變化而來的，如此一來，「氣」在《莊子》哲學中可有與「心」相涉的意涵面向，便是自然而然的了。從上文已細心論述過的《莊子》哲學中「氣」聚生命形成、「氣」散生命終結的思想，我們便可推敲：既然人的生命是由「氣」結聚而來，而人的生命是包含了「形軀/身」與「心靈/心」兩個部分，因此，「心」亦是由「氣」結聚而來，便可能是《莊子》哲學中的一種隱義，即便《莊子》對此未有明確的宣示。自然，筆者的此種理解，亦可能使熟悉西方哲學中「心」、「物」二元問題，並對「唯物論」有所警惕或排斥的學者們質疑於，有將《莊子》哲學詮釋為「唯物論」之嫌。對此，筆者的回應是：即便筆者認同在《莊子》哲學中「氣」可以是一種原質性的存在，且人的「形軀/身」、「心靈/心」兩個部分，皆乃由「氣」結聚而來，仍不能認定筆者的這種詮釋即是將《莊子》哲學詮釋為「唯物論」，因為筆者在本文以上及其後的立場都是：「氣」並不居於萬物生化序列的最前端，「氣」仍有其所從出的源頭，那就是「道」。但「道」的存在屬性是屬於西方哲學「心」、「物」二元立場中的哪一端呢？筆者認為，在《莊子》書中，並未有足夠的線索幫助我們釐清這個問題，而撰作《莊子》的思想者，亦可能未有觀照此一問題的興趣。因此，這是筆者無法在本文中討論、也無意在本文中討論的問題；(2) 如上所言，在《莊子》一書中，對「心」究竟從何而來，本未有明確的宣稱，除了如筆者在上文所言，可據《莊子》人的生命是由「氣」結聚而來的基本思想，推論「心」亦是由「氣」結聚而來以外，另亦可推論：「心」乃直接源出於「道」。如《莊子・知北遊》云：「夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」中「精神生於道」的表述，便可引人如此推想。但必須注意，依據這句表述如此推想，仍有過於想當然爾之嫌，因為並沒有足夠的文獻證據，可以論證「精神」一語在《莊子》一書中或《莊子》成書的年代裡，即明確表示「心靈」的意思，或單單僅表示「心靈」的意思；且即便我們逕認定《莊子》此處所謂的「精神」即是指「心靈」，並據「精神

幾乎被後世所有道家、道教學派完整地接受並發展了。而這種思考也與《莊子》的「變化」思想是相呼應的。如〈天地〉:「天地雖大，其化均也。」[48]和〈至樂〉:「萬物皆化。」[49]、「種有幾，得水則為𦉢，得水土之際則為鼃蠙之衣，生於陵屯則為陵舄，陵舄得鬱棲則為烏足，烏足之根為蠐螬，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲……」[50]這類得以援〈寓言〉所謂「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環」[51]來概括表述的「變化」思想，進一步說明了：當「氣」從一種形質都無——即：道——的存在狀態中變化出來後，其自為聚散、交通，便成就了天地萬物的生滅變化。萬物的生長與毀亡、出現與消失，都只是在「變化」的意義下講。因為「變化」是一種「前一存在樣態」消散而「後一存在樣態」轉出的連續歷程；且此一連續歷程無有終始，不只「無中生有」的運作無有稍歇，萬有相禪其形的運作也無有稍歇，這就是《莊子》所謂的「始卒若環」。

二、「氣」與「道」的關係

上節討論《莊子》「無中生有」、「無中生氣」的主張時，已可見在《莊子》

生於道」一語，推論《莊子》一書有「心」直接源出於「道」、不是經由「氣」再間接轉出的主張——也就是：「心」、「氣」二者皆直接源出於「道」的主張，但這也無礙於在《莊子》的哲學表述中，「氣」能有與人的主體心靈明確相涉的意涵面向，因為這只不過是「心」、「氣」二者間必須有個聯結彼此的要素，而這個要素在《莊子》哲學裡應該是什麼的問題？以及這個要素是如何通過自己而將「心」、「氣」二者有效聯結起來的問題？關於聯結「心」、「氣」二者的要素可以是什麼的問題，在「心」、「氣」二者皆直接源出於「道」的推論裡，至少，「道」可以是承擔這個功能的選項之一。但設若如此，「道」又是如何使「心」、「氣」二者間有所關聯？終究是《莊子》一書未有處理，也可能是從未想要處理的問題，筆者自然無法也無意在本文中加以有效處理了。筆者以上的分析，僅是欲申明：將「氣」視為一種具有形質意味或元素意味的原質性概念，其實無礙於在《莊子》哲學中「氣」亦有與主體心靈相涉的意涵面向。至於在此種理解架構下可能引致質疑之處，亦實則是可以嘗試加以解釋的。只不過，其無法逼至源頭，令論者在相關問題上有所明確的分疏、篤定的辨明，癥結終究是在於：《莊子》成書時所欲解決與探討的問題，或許根本與現、當代學者觀照的問題有所差異，如西方哲學慎之重之的「心」、「物」二元問題，在《莊子》書中便顯然沒有加以處理的興趣，相關的明確表述自然也極少，因此，論者若欲就《莊子》文本辨明此種問題，終將難免落入文獻不足、論多證少的處境，此所以筆者的相關解釋，也應在此有所擱置的原因。

48〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 403。

49〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 612。

50〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 624-625。

51〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 950。

哲學中的，「氣」應該還不能被視為宇宙萬物的本源，「氣」仍有所從出的源頭——道；並且，在〈天地〉篇「泰初有無」一段的表述中，《莊子》甚至完全不置入「氣」的思想，便直接表達了一種「從無出有」——亦即可能根本上即是「道生萬物」的思想。因此，「道」與「氣」的關係應如何給予明確的定位，是探討《莊子》哲學時不可迴避的問題。並且我們也注意到，在尋思《莊子》哲學中的「道」、「氣」關係時，一則由於《莊子》對此一問題未有明確的宣稱；二來因為在《莊子》文本中，「道」與「氣」在許多意涵特徵上具有明顯的共通點，如：「氣」是無形的、流行不已的，但「道」也是無形的、運作不歇的；《莊子》言「通天下一氣」，但也說「道通為一」[52]；《莊子》以「氣」能構造宇宙萬物，但也未否認「道」具有造化之功；《莊子》言「唯道集虛」，但也說「氣也者，虛而待物者也」[53]。凡此，都造成人們理解《莊子》哲學中「道」與「氣」之關係的困難。固然，也有學者逕以「道」、「氣」二者為同位概念，也就是主張「道」即是「氣」。[54]但正如上文所言，在《莊子》哲學中確有比「氣」更為根本、且得以變現出「氣」和宇宙萬物的存在，將「道」逕視為「氣」，無法解釋《莊子》的類似思想；並且，若「道」確實等同於「氣」，那麼，如何周全的說明：為何相同意涵的概念，在單一文本中必須以兩個不同的稱謂加以指涉？

總之，在《莊子》哲學中，「道」、「氣」二者並非同位概念。至於這兩個概念間較重要的理論關係為何？試分三點討論：

（一）「道」才是《莊子》哲學的本源概念。這在《莊子》文本中，實則也有明確的表述，即〈大宗師〉：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。」[55]箇中將「道」定義為「自本自根」、「自古以固存」、「生天生地」的存在，則「道」之為《莊子》哲學中確切的本源概念，應是無庸置疑的。並且，若將此段所言「道」能「生天生地」的表述，結合上文所討論過的兩段有關「無中生有」、「無中生氣」的文獻來看，則《莊子》有關萬物生化的思想，與其說是一種「氣化萬物

52 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 70。
53 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 147。
54 如任繼愈指出：「莊子所說的道或無，其實就是氣……」參任繼愈：〈莊子探源之五〉，收入胡道鏡主編：《十家論莊》（上海：上海人民出版社，2004 年 4 月），頁 263。
55 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 247。

」的理論，不如說更根本的是一種「道化萬物」的理論。因為「氣化萬物」的過程，是被統攝在「道化萬物」的連續歷程裡的。「氣」作為組成萬物的原質性存在，並通過自身的聚散流行以結構萬物，是由「道」變化出來後的事；並且，「氣」也是「道化萬物」的過程中，聯通「無形」與「有形」兩種存在型態的流動性中介。

（二）「氣」既是由「道」變現而來，那麼，與其他型態的存在相同，「氣」必然也有得於「道」以為自身之「德」，「氣」的存在依於此「德」，「氣」的運作也依於此「德」。換言之：「道」必然也內具於「氣」之中，支撐並影響著「氣」的存在。〈則陽〉言：「天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也。道者為之公。」[56]正可印證此點。所謂「天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也」，意指有形體的萬物中，以「天地」為最大；而無形體的「氣」中，以陰陽二氣為最大。而「道者為之公」一句，「公」可有兩層意思，其一為「公共」，如宣穎解曰：「道為天地陰陽所公共。」[57]其二為「君」，如《爾雅・釋詁》曰：「公，侯，君也。」[58]而「君」有上位者、主宰者的意思在，而主宰者亦即是被依循者。因此，「道者為之公」便意指「道」是「天地」與「陰陽二氣」所共有的，並且也是「天地」與「陰陽二氣」所共同依循的存在，支撐著「天地」與「陰陽二氣」的存在及運作。而討論至此，我們也可進一步回應上節未下定論的、有關〈田子方〉所謂「至陰肅肅，至陽赫赫……」一段中，「或為之紀而莫見其形」一語究竟應理解為「陰陽二氣之外別無一更根源的原理」？還是「陰陽二氣之外尚有一更為根源的原理」？的問題。

〈田子方〉既言「或為之紀而莫見其形」，則《莊子》所認為的、這個可為「陰陽二氣」（含：其兩相交通所之生萬物）之「綱紀」的原理性存在，必定是一個令《莊子》較無從明確把捉與進一步描述、解釋的存在，那麼，在同一文段裡，《莊子》既已明確有「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉」這種已極為具體又概括的形容，那麼，又要說「陰陽二氣」自身即是此處所言無從把捉的「綱紀」，便犯了文意上的前後矛盾；再結合上

56 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 913。

57 〔清〕宣穎：《南華經解》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》，第 32 冊，頁 459-460。

58 周祖謨：《爾雅校箋》（昆明：雲南人民出版社，2004 年 11 月），頁 3。

文對「天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也。道者為之公」這段文獻的分析，顯然，〈田子方〉所謂「或為之紀而莫見其形」的存在，自應即是無形質也無形體的、可為「天地」、「陰陽」所共有之根源性存在的「道」才是。且筆者更認為：不只在《莊子》文本中，「陰陽」與「氣」較諸「道」這個概念來說，是較為具體、較可把捉、較不需費詞解釋的概念，實則，在更早的《老子》文本中仍是如此，「道」總是一種比「陰陽」與「氣」更難明確描狀的存在。我們若將《莊子》的〈田子方〉與《老子》的〈四十二章〉比觀，便可看出這一點。

〈田子方〉雖明確指出天地萬物乃陰陽二氣交通而成，但卻指出還有一個可為陰陽二氣之「綱紀」，卻無法明確把捉它、描述它的無形存在：「道」；而《老子》〈四十二章〉則言：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」[59]此段文獻之前半「道生一，一生二，二生三，三生萬物」一段，歷來說解不一、莫衷一是。在當代學者的解釋中，將箇中「一」、「二」、「三」視為實有所指的解釋，較為人所熟知的不外是將「道生一，一生二，二生三，三生萬物」理解為：（1）道生一氣（道生一），氣分陰陽（一生二），陰陽交通成和氣（二生三），陰陽和氣創生天地萬物（三生萬物）。詹劍峰便持此解；[60]（2）道即是「一」即是「氣」（道生一），氣分陰陽（一生二），陰陽對立產生第三者（二生三），第三者產生千差萬別的萬物（三生萬物）。任繼愈便持此解；[61]（3）道即是一混沌不分的統一體，如：「太極」（道生一），混沌未分的統一體分化為陰陽（二生三），再由陰陽直接產生萬物（二生三，三生萬物）。馬恆君便持此解。[62]然而，還另有不將此處「一」、「二」、「三」視為實有所指的解釋，如蔣錫昌便認為：「《老子》一二三，只是以三數字表示道生萬物，愈生愈多之義。」[63]馮友蘭也認為：《老子》的這段文字「如果做本體論解釋，那麼一、二、三都不是確有所指，不是什麼具體的東西。只是說，無論道生多少東西，總有一個是先生出來的，那就是一。有一個東西，同時就有它的對立面，那就是二。二與道加起

59 〔魏〕王弼：《老子道德經註》，收於樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 117。
60 詹劍峰：《老子其人其書及其道論》（湖北：華中師範大學出版社，2006 年 3 月），頁 111。
61 任繼愈主編：《中國哲學史》（北京：人民出版社，2010 年 6 月），第 1 冊，頁 60。
62 馬恆君：《老子正宗》（北京：華夏出版社，2006 年 5 月），頁 140-141。
63 蔣錫昌：《老子校詁》（四川：成都古籍出版社，1988 年 9 月），頁 279。

來就是三。從三以後，那就是天地萬物了。」[64]

筆者較肯定不將「一」、「二」、「三」視為實有所指的理解，因為《老子》此處所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的說法，與其後所謂「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和的說法」相較，分明是一種更為泛說的指點語，僅扼要點出了從「道」逐步變化出宇宙萬物的歷程。這難道不是因為《老子》一書雖盛言「道」妙，但比諸「陰陽」與「氣」，「道」終究是更難具體把握、更難通過世間名言指陳其內容的存在嗎？《老子》既在〈第一章〉言：「道可道，非常道。」[65]又在〈二十五章〉針對「道」的隱奧內容自承道：「吾不知其名，字之曰道。強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」[66]則對於「道化萬物」的歷程，《老子》自也不可能發為太過篤定而具體的描述，因此才只以：「道產生第一種存在、再產生第二種存在、再產生第三種存在，乃至天地萬物」——也就是「道生一，一生二，二生三，三生萬物」——這種通泛的話語加以概括。而其後對於由「道」所產生的「萬物」，卻能進一步指明「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，顯然對於「萬物」的存在性質，《老子》已有深入且具體的認識。也就是：《老子》分明已明確掌握到陰陽二氣如何交通成和以組構萬物的現象。這正說明，陰陽二氣的存在與運作，在《老子》而言是確然可感，且可通過名言加以明確描狀的。在《老子》的認識裡，「氣」與「萬物」得以被確然感知的明確性，正大大不同於「道」無以被確然感知的神秘性，雖然《老子》分明也體認到：在較具體可感的、陰陽交通合和萬物的背後，有一更抽象的、可為其運作根源的「道」存在著，但對於這個「道」的存在與活動，基本上便無法如同對「氣」一般，感受與描狀得那樣明確。這也正是為何《老子》一書僅言「道可道，非常道」，而不言「氣可道，非常氣」的關係吧？這種情況，正和〈田子方〉雖能明確說明陰陽二氣的交通，卻對其後更根源性的原理感到莫可聞見感知是一樣的。

最後還要指出，基於「氣」乃由「道」所變現、而「道」也因此內具於「氣」之中以為「德」的理解，我們還可以進一步推敲出：「道」正是因為變現出「氣」而內具於「氣」之中，其後又因為「氣」之組構天地萬物，從而使「道」的

64 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2004 年 11 月），上冊，頁 335。
65 〔魏〕王弼：《老子道德經註》，收於樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 1。
66 〔魏〕王弼：《老子道德經註》，收於樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 63-64。

內容也通過「氣」，進一步內具於「氣」所一一形構的天地萬物中了。換言之，《莊子》所謂「道通為一」的思想，也正通過「通天下一氣」而得以落實了。

（三）「氣」既是有得於「道」以為「德」，這「德」也就是「氣」之「性」，[67]也就是說，「氣」的性質，基本上便是從「道」那裏得來的。並且，由於在「道化萬物」的生化序列中，「氣」是「道」所變現的第一種存在，在「氣」此一創生歷程的時間階序中，並無其他任何存在與之分據「道」的內涵以為自身之「性」、「德」，因此，「氣」所得於「道」以成自身之「性」、「德」的內容，與其後「氣」所結構的天地萬物相比，便理應是最渾全、最完整的。從這種思考出發，便可合理說明：為何在《莊子》的哲學構作中，「氣」概念的意涵特徵，與「道」有那麼多的共通點？只因為：「道」既是「無形」的存在，「氣」便最完整的有得於「道」的「無形」以為性；「道」既是「運作不已」的存在，「氣」便最完整的有得於「道」的「運作不已」以為「性」。依此類推，正是由於「道」也是具備「虛」、「通」之性質的存在，因此「氣」也便最完整的有得於「道」的「虛」、「通」以為性了。總之，「氣」的內涵與其他任何存在相比，是與「道」最接近的，簡直就是活潑潑的「道」！而這也適可說明：為何《莊子》所最盛言的、真人的體道（修道）實踐，與「氣」有那麼大的關聯？只因為：「氣」本是最接近「道」、最能體現「道」之內涵的存在，因此，企及了「氣」，等於企及了「道」；契合於「氣」，等於契合於「道」。且據此我們亦可連帶釐清一個問題，那就是：在《莊子》哲學中，「氣」概念是否具有價值義呢？筆者以為，若本文以上的闡述基本上是正確的，也就是：「氣」所得於「道」以成為自身之「性」、「德」的內容是最渾全、最完整的，「氣」是最接近「道」、最能體現「道」之內涵的存在，企及了「氣」，等於企及了「道」；契合於「氣」，等於契合於「道」，那麼，若「道」的價值義是無庸置疑的，則「氣」的價值義便也應是無庸置疑的。只因為，在「道」那裡所有能被賦予價值義闡述的內涵面向，原就最完整的被「氣」據以為自身的內涵面向，故而這些內涵面向的基本價值義能於「氣」的存在上有所內化暨彰顯，便是理所當然的。《莊子》哲學所主張的修養實踐中，明顯有頗多是與「氣」的概念相涉的這一點特徵，亦可從旁印證這種觀點。因為，若「氣

67 徐復觀對此有很深刻的說明，其言：「道等於《中庸》之所謂『天』；道分化而為各物之德，亦等於天命流行而為各物之性。」參徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁 338。

」不具有價值義，那麼，我們便很難說明，如「守氣」、「遊心合氣」、「心齋」、「坐忘」等基本上與「氣」的持守和融通為一相關的工夫操作，為何會在《莊子》哲學中佔有舉足輕重的理論位置。這便引出下一節的討論。

三、「氣」與體道修養

作為道家代表典籍之一，《莊子》所重視的修養，自然離不開對「道」的體悟。盛論真人修養實踐的〈大宗師〉，其用以名篇的「大宗師」三字，便有註家逕以「道」為釋，如陸西星言：「大宗師，言道也。」[68]林希逸也言：「大宗師者，道也。」[69]無論此種理解是否得當，都顯示了《莊子》的修養主張與「道」密不可分。但在上文中我們也已指出，從〈知北遊〉「通天下一氣耳。聖人故貴一」的說法來看，《莊子》最重視的修養工夫，應也是與「氣」相關的工夫；且在《莊子》哲學中，「氣」又是最接近「道」、最能體現「道」之內涵的存在，這都使得《莊子》在體「道」修養的主張上，頗多繫連著「氣」以言，我們可以從以下諸種修養，清楚看到這一點：

（一）守氣

據筆者研究，〈達生〉的以下對話，最能說明「氣」與「道」在《莊子》修養論中的密切關係：

> 子列子問關尹曰：「至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。請問何以至於此？」 關尹曰：「是純氣之守也，非知巧果敢之列。居，予語女！凡有貌象聲色者，皆物也，物與物何以相遠？夫奚足以至乎先？是色而已。則物之造乎不形而止乎無所化，夫得是而窮之者，物焉得而止焉

68 〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》，頁 88。

69 〔宋〕林希逸撰，周啓成校：《莊子鬳齋口義校注》（北京：中華書局，2012 年 12 月），頁 97。

！彼將處乎不淫之度，而藏乎無端之紀，遊乎萬物之所終始。[70]

箇中重點如下：

（1）據子列子的發問，可知《莊子》肯定的真人境界是「潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄」，這正相應於〈大宗師〉言古之真人「登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此」的說法[71]，表達了真人能與物交（融）通而無所窒礙的境界，也說明了：真人是一種於「形軀」（形/身）、「心靈」（神/心）兩方面皆一齊有所超昇、轉化的生命形式。其中，「潛行不窒」、「入/蹈火不熱」、「入水不濡」，指涉了形軀限制上的超昇與轉化；「行乎萬物之上而不慄」、「登高不慄」則意指心靈限制上的超昇與轉化。「形軀」與「心靈」是構成人存在者通體存在的基礎，以中國古典哲學的術語來說，是「形」、「神」兩個範疇，以現當代的一般話語來說，是「身」、「心」兩個範疇。而真人即是凡人在通過修養實踐後，在此兩面素質通體有所超拔、轉化，從而能與物交通而無所窒礙的特殊存在。並且我們還應看到：此種特殊存在之能與物交通而無所窒礙，與作為形構萬物之原質的「氣」之能「通天下」（「通天下之一氣」），或者與作為創化宇宙萬物之本源的「道」之能通天地萬物為一（「道通為一」），本質上是完全相應的。我們實可將此種特殊存在之能與物交通而無所窒礙，順《莊子》文本既有的話語而概括曰：通於物。而真人為何能做到與物交通卻無所窒礙——也就是筆者所謂的通於物呢？原因只能是：因為真人已能通過工夫的實踐，做到與「氣」和「道」融為一體，也就是說，真人已能使自身舉體「氣」化或「道」化，因此便能如「氣」和「道」一般，通一一分殊的天地萬物為一。筆者的這層理解，在下文亦將會有相關的論述。

（2）要達到這種真人境界，需得做到「藏乎無端之紀」、「游乎萬物之所終始」、「通乎物之所造」、「造乎不形而止乎無所化」，在《莊子》書中最能匹配所謂「無端之紀」、「物之所終始」、「物之所造」、「不形而無所化」……等概念的終極存在，自然是「道」，那麼，做到「藏乎無端之紀」、「游乎萬物之所終始」、「通乎物之所造」、「造乎不形而止乎無所化」，顯然便是上引〈大宗師〉所謂的「

70 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 633-634。
71 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 226。

登假於道」。因此，要達到真人的境界，簡單說，便是要修「道」、體「道」、造臻於「道」。

（3）承上言，修「道」、體「道」、造臻於「道」自然是修養的目標，但「道」如何修學？如何體證？如何造臻呢？這就牽涉到較具體的修養操作。《莊子》揭示的辦法之一，便是「純氣之守」，也就是「守氣」。依《莊子》，人能「守氣」，是有理論基礎的，因為人存在者與天地萬物一般，都是「一氣聚散」、「陰陽交通」下的產物，人存在者本是「通天下一氣」的組成部分、本在「通天下一氣」中。但何謂「純氣之守」？所謂「守」，最通泛的理解是「保守」、「持守」，成玄英註云：「保守純和之氣。」[72]陸西星也云：「純守元氣而成身外之身。」[73]皆是此意。但另有將之理解為「合」的，如劉鳳苞曰：「氣合於神。」[74]便認為所謂「守氣」，意指人的「心靈」（神/心）與「氣」冥合。筆者認為，這種理解應是對「守氣」的更進一步說明。克就人存在者而言，自我的存在既是由「一氣聚散」、「陰陽交通」而來，則人存在者通體為「氣」之所化是無有疑義的，筆者所謂「通體」，即是合「形軀」（形/身）與「心靈」（神/心）二者以言。但對於此種存有學上的真相，一般人總無能知曉、洞悟，因此，此處所謂「守氣」的修養，就筆者的理解來說，應是區分為內、外兩面的實踐。

「內面的實踐」，是人存在者從「心靈」（神/心）的體證入手，使「形軀」（形/身）與「心靈」（神/心）能通體、明澈地感知到自我舉體是一「氣」的凝聚、結構與運作，並保持在這種對自我舉體是「氣」的通體、明澈的感受狀態中；屬於「內面的實踐」能完成了、保持了，便要進一步從事屬於「外面的實踐」，也就是進一步向外延伸感知到，除了人存在者自身之外的物物事事，亦原皆是一「氣」流行結構而來。概括地說，這就是一種以人存在者為中心去操作的、「由內以感外」的體驗實踐。由於屬於人身內的內容是「氣」，屬於人身外的內容也是「氣」，因此，「由內以感外」其實便是「由氣以感氣」。人存在者若能完成這種內、外兩面的實踐，便能舉體渾化於一「氣」的不竭流行中，從而將心靈（神/心）主體劃分的內、外限隔消弭於無形，此即所謂「氣合於神」，至此也方可謂

72 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 633-634。
73 〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》，頁 268。
74 〔清〕劉鳳苞撰，方勇點校：《南華雪心編》（北京：中華書局，2013 年 1 月），頁 418。

「守氣」修養的完成。「守氣」工夫的實質內涵若非如此，何以能「藏乎無端之紀」、「游乎萬物之所終始」、「通乎物之所造」、「造乎不形而止乎無所化」？又何以能實現「潛行不窒」、「入/蹈火不熱」、「入水不濡」等形軀限制上的超昇與轉化？何以能實現「行乎萬物之上而不慄」、「登高不慄」等心靈限制上的超昇與轉化？又怎麼能與物交通而無所窒礙呢？

而從中我們也可以想見，在這種修養實踐中，作為人存在者感知主體之「心靈」（神/心）的、一般地也是慣性地自外於一「氣」流行，顯然構成了實踐上的最大障礙。因此，如何使「氣合於神」，實在是「守氣」修養的最大關鍵。《莊子》對此雖未明言，但在他處便指示了與這種思考相關的修養工夫：心齋。

（二）心齋

有關「氣」與「心」在修養實踐中的緊密關係，在《莊子》文本中，最具理論性的表達是〈人間世〉提出的「心齋」工夫。「心齋」實則即是「守氣」修養更落實的指點，其全段所言更可與〈應帝王〉所謂「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」[75]的說法比觀。〈人間世〉：

> 顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。如此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」 回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」[76]

所謂「齋」，《說文》解曰：「齋，戒潔也。」[77]依中國傳統，從事重大祀典前，主事者需沐浴素食、潔淨身心，此即原文中所謂「祭祀之齋」。故「心齋」的字面義即是：「心的齋戒」或「齋戒自己的心」。但怎麼從事「心的齋戒」呢？

首先要做到「一志」。「志」即「心志」也就是「心的意向」。但一般而言，

---

75 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 294。
76 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 146-147。
77 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁註：《說文解字》，頁 3。

心志在平日的運作裡，常駁雜分歧、指向多端，是故「一志」就是要使心的意向收攝、統一，不令其駁雜分歧。成玄英解曰：「志一汝心，無復異端。」[78]林希逸解曰：「一其心而不雜也。」[79]林雲銘解曰：「將心之所之打成一片。」[80]都說明了這層意思。待做到「一志」後，便要從「無聽之以耳/聽之以心」開始，做到「無聽之以心/聽之以氣」。其中，「無聽之以耳」和「聽之以心」是同一階段的工夫，「無聽之以心」和「聽之以氣」又是同一階段的工夫。因為當下能做到「無聽之以耳」，便是當下做到「聽之以心」；當下能做到「無聽之以心」，便是當下做到「聽之以氣」。

但「聽」字是何意呢？從「聽止於耳」一語來看，「聽」原應即指「接收聲音訊息」。但說「耳」能聽，甚好理解，說「心」、「氣」也能聽，或者欲人用「心」、「氣」去聽，顯然就費解。再依「心止於符」、「氣也者，虛而待物者也」的進一步解釋來看，《莊子》顯然也認為「心」、「氣」所能接收的訊息並不同於「耳」。但為何在同一文段中，對「耳」、「心」、「氣」三者都只使用同一個動詞「聽」去指涉訊息接收之事呢？宣穎註此曰：「六根惟聲塵最徹，故此獨以聽言之。」[81]是值得參考的回應。也就是：所有感官能接收的訊息中，以聲音訊息的傳達力最為周徹與無遠弗屆，因此，《莊子》只以「聽」字表達人對外在訊息的接收，不管其用以接收訊息的載具是「耳」、是「心」、是「氣」。筆者更認為，《莊子》直接略過「眼之能視」之「視」，而從「耳之能聽」之「聽」開始談工夫階漸，實大有未明言的深意在。因為「眼」所「視」者，依佛家語而言，即是色、聲、香、味、觸、法中的「色」，也就是「影像訊息」，簡單講便是一種「有形的訊息」，與之相比，「耳」所「聽」的「聲音訊息」，卻是無形象的，是「無形的訊息」。可見「心齋」修養從最初的階漸開始，就要求人們閉目以接收「無形的訊息」，無論通過「耳」、通過「心」、還是通過「氣」。據此，則「心齋」工夫中的所謂「聽」，便可理解為「接收無形的訊息」之謂。「無聽以耳」即是「別通過耳朵接收無形的訊息」；「無聽之以心」即是「別通過心接收無形的訊息」；而「

78 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 147。
79 〔宋〕林希逸撰，周啓成校注：《莊子鬳齋口義校注》，頁 63。
80 〔清〕林雲銘撰，張京華點校：《莊子因》（上海：華東師範大學出版社，2011 年 8 月），頁 39。
81 〔清〕宣穎：《南華經解》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》，第 32 冊，頁 101。

聽之以氣」即是「通過氣接收無形的訊息」。

其後所謂「聽止於耳」，成玄英已指出：「此文聽止於耳，當作耳止於聽，傳寫誤倒也。」[82]因此，「聽止於耳」就是「耳止於聽」，意思便是：用耳朵去接收無形的訊息，效果也只是停留在能接收無形的訊息而已，再無其他作用。而「心止於符」一語，「符」即是「合」，林疑獨解曰：「心有分別，符則分而有合。」[83]林希逸也云：「聽以心，外物必有與我相合者，便是物我對立也。」[84]二者皆指出，「心」的能力是先區分出「主客」、「物我」與「內外」，再進一步求「在內的我之主體」與「在外的物之客體」相契合，這種認識上的「合」的結果，是建立在「分」的前提之上的。因此，所謂「心止於符」，便意指：心，也就只停留在以區分「物」、「我」為前提的與「物」相合而已。因此，就算能做到用「心」去接收無形的訊息，終究免不了要區判「物我」、分別「主客」、限隔「內外」。這也必將影響人們在與「我」以外的物事相接時，發生「物我」違礙、「主客」相妨、「內外」窒塞的情事。這與至人能「潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄」、「登高不慄，入水不濡，入火不熱」——也就是與物交通而無所窒礙的不可思議，是大相逕庭的。凡人總是「潛行而窒」、「蹈（入）火而熱」、「行乎萬物之上而慄」、「入水而濡」、「登高而慄」的存在常態，可以說，正是一般人都只能做到「聽之以心」，從而在與外在事物相接時，造就物我違礙、主客相妨、內外窒塞之情事的明證。然而，能「聽之以氣」就不同了。能「聽之以氣」便能做到「虛而待物」。這裡所謂「氣也者，虛而待物者也」，是《莊子》最明確言及「氣」之性質的地方。因此，如何理解「虛」的意涵，便格外重要。

我們可以從兩方面出發，推敲「虛」字意涵：（1）從「虛」字自身的語義派生脈絡來看，「虛」字在漢語中最通泛的理解即是「空虛」，而「空虛」又與「廣大」之義相聯，如段玉裁即解曰：「虛，本謂大丘，大則空曠，故引申之為空虛。」[85]但「空虛」還意味著能「容受」，「廣大」還意味著能「包羅」。因此，此種意義下的「虛」，應當還含帶著「容受」與「包羅」的意思。如此，「虛而待物」一語，便可理解為「空虛、廣大而能容受著、包羅著萬物」。而「氣也者，虛而

82 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 148。
83 〔宋〕褚伯秀纂：《南華真經義海纂微》，收於張繼禹主編：《中華道藏》，第 14 冊，頁 64。
84 〔宋〕林希逸撰，周啓成校注：《莊子鬳齋口義校注》，頁 63。
85 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁註：《說文解字》，頁 390。

待物者也」，便意指：氣，空虛、廣大且能容受著、包羅著萬物。因此，若能進一步做到用「氣」去接收無形的訊息，那麼便能使自己通體與「氣」一樣空虛、廣大，從而在與物相接時，能容受著、包羅著萬物；(2)「虛」常與「實」相對，換言之，「虛」又隱含著「不實」、「不真」與「假」的意思。然而，但凡一個被以為「不實」、「不真」或「假」的對象，並非意指該對象為「無物」或「不存在」，只是特言該對象之虛、實難辨而已。而一對象緣何虛、實難辨呢？原因可以是：(1) 一對象之內容或表現極其深奧、神秘，令人無從著實地捉摸、貞定，故人覺其虛、實難辨；(2) 一對象之內容或表現，總是不斷變遷，上一刻呈示為如此、這般的內容或表現，下一刻又呈示為如彼、那般的內容或表現，換言之，其所呈示於人的樣貌無時定止、變動不居。從這兩個原因來看，再繫連「氣」乃《莊子》哲學中得以變生天地萬物的原質，本身既是「無形」一層的存在，又可變生各種「有形」的存在，則「虛」字其實又可以意指著「氣」這種既「無形」、又可變生各種「有形」，其所呈示的存在狀態總是變化萬千、無有定相的，令人無從捉摸與貞定的特性。據此，則「氣也者，虛而待物者也」，意思便是：氣，是可以無形、可以有形，變化萬千、無有定相以隨機應接萬物的存在。那麼，如果能夠用「氣」去接收無形的訊息，便可使自己通體如「氣」，在與物相接時總能應機化變、無有窒礙。

合以上分析，則「氣」的基本性質為「虛」，意指著「氣」既能廣大無所不包，又能時有時無、變化不定，「氣也者，虛而待物」一語，便寄寓了《莊子》的這種思想。但在「氣也者，虛而待物者也」之後，緊接著的，便是「惟道集虛」一語。顯然，在《莊子》哲學中，「道」也具備著「虛」這種特性，並且《莊子》還特以「集虛」言之。許慎在《說文》中釋「集」字曰：「羣鳥在木上也。」段玉裁則補充道：「引申為凡聚之稱。」[86]換言之，「集」字本指群鳥棲息在樹上，依此，「集」字可理解為「棲息」、「棲止」；後來則引申為「聚集」的意思。將「集」理解為「聚集」，也是「集」字在漢語中最廣泛的用法。而不管我們是以「棲止」或「聚集」去解釋「集虛」中的「集」字，「惟道集虛」一語都可以被解釋為：「道」只處在「虛」之中，因為：「道只棲止於虛」或「道只聚集於虛

86 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁註：《說文解字》，頁 149。

」。林希逸解此曰：「道者虛之所在。」[87]宣穎解云：「道來於此。」[88]劉鳳苞也解云：「道集於虛。」[89]都表達了這種意思。

說「道」只處在「虛」之中，意思是說：只有在「虛」這種特性裡，我們可以體會到「道」的存在，那麼，最能體現「道」之存在的，其實就是「虛」這種特性。而「虛」是一種什麼特性呢？正如上文所言，是廣大、空虛，能容納、包羅萬物；是可以無形、可以有形，變化萬千、無有定相。而既然「虛」這種特性最能體現「道」，自然的，具備「虛」之特性的「氣」，便是最能體現「道」的存在。因此，《莊子》在此不欲人「聽之以耳」、「聽之以心」，而只欲人「聽之以氣」，自然是因為「氣」是最能體現「道」的存在，從而，能「聽之以氣」，便能把握「道」、體現「道」、造臻於「道」。

我們還可進一步將《莊子》所言的「虛」與「通」合觀。《莊子》盛言「道通為一」、「通天下一氣」，然而「氣」緣何能通天下？「道」又緣何能通天下萬物為一呢？除了由於天地萬物皆乃「道」、「氣」所化之外，答案還應是：「道」與「氣」都具備了「虛」這種特性，所以能「通」天下、能通天下萬物為一。我也可以說：正因為「道」與「氣」都具備了「虛」的特性，所以才能結構萬物、變化萬物，並通徹遍在於天地萬物之中，與物無所違礙。因此，在《莊子》書中，「虛」而能「通」，「通」以顯「虛」，兩者本是相即不離的一種「道」與「氣」的共同屬性。

最後，整體「心齋」修養的表述，收攝在「虛者，心齋也」一句。意思是：做到「虛」，就是「心」的齋戒。許多學者，便將「心齋」的修養，逕理解為「虛心」，如郭象云：「虛其心則至道集於懷也。」成玄英也云：「虛心者，心齋妙道也。」[90]這自然是適切的理解，但「虛心」是什麼意思呢？應當還要有進一步的闡述。總結上文的分析，筆者認為，所謂「虛心」，就是「使心虛化」，《莊子》則以「無聽之以心而聽之以氣」宣稱之。

所謂「無聽之以心而聽之以氣」，實際上就是止息「心」在日常生活中的常態運作——特別是：停止「心」對人存在者的主宰力，將自我通體的運作主宰權

87 〔宋〕林希逸撰，周啓成校注：《莊子鬳齋口義校注》，頁 63。
88 〔清〕宣穎：《南華經解》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》，第 32 冊，頁 101。
89 〔清〕劉鳳苞撰，方勇點校：《南華雪心編》，頁 87。
90 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 148。

讓位給「氣」；且上文已分析，「氣」就是一種最具體的、根本上具備了「虛」之特性的存在，也唯有這種特性最能體現「道」。因此，能做到「無聽之以耳而聽之以氣」，也就是止息「心」在日常生活中的常態運作，將自我通體的運作主宰權讓位給「氣」，基本上就能如「氣」一般，將「虛」的特質體現出來，從而也就能當下體現「道」了。人存在者也因此能容納萬物、包容萬物，在與物相接時應機變化、無所窒礙。而這種人存在者將通體的運作主宰權由「心」處讓位給「氣」的實踐，具體而言，就是不通過「心」去接受訊息、應接物事，而是通過「氣」去接受訊息、應接物事。而因為人存在者通體——含「形軀」（形/身）與「心靈」（神/心）二者——本是「氣」之聚散交通所化，故而所謂由「心」讓位給「氣」，質言之，只是一種止息「心」的認知、主宰作用後的，確實體知並順任自我通體「氣」化之身心自在自流的、一種存在狀態上的確實返還而已。

（三）遊心合氣

我們還可將「心齋」修養與〈應帝王〉所言：「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉。」互相對照，當能更加理解「無聽之以心而聽之以氣」的工夫意蘊。「遊心」即「心之遊」，亦即「心」的自在馳騁或遊歷。但「心」緣何能如此？關鍵在於，要做到「淡」。「淡」本指味道的淡薄，如《說文》云：「淡，薄味也。」[91]引申來說，「淡」便有「薄」、「弱」的意思。因此，所謂做到「淡」，即是指弱化「心」的作用。「心」的作用正如上文所言，是先起分別，再求在內之「心」與在外之「物」有合。這種作用還會延伸出對外在物事的執著與慾望，使「心」受到牽擾、桎梏。因此，能弱化「心」的知用，便能止息或減卻「心」的執著、慾望以及所受到的牽擾、桎梏。陸西星解「遊心於淡」一語曰：「無擾雜也。」[92]林雲銘解曰：「無思。」[93]宣穎也解曰：「無營擾。」[94]可與筆者這種解釋相發明。總之，所謂「遊心於淡」，基本上可理解為：「心」的作用弱化，便能自在地馳騁、遊歷；而能做到如此，便能進一步「合氣於漠」。

---

91 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁註：《說文解字》，頁 567。
92 〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》，頁 115。
93 〔清〕林雲銘撰，張京華點校：《莊子因》，頁 84。
94 〔清〕宣穎：《南華經解》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》，第 32 冊，頁 178。

《說文》曰：「漠，北方流沙也。一曰清也。」段玉裁進一步註解到：「《毛詩傳》曰：『莫言清靜』。」[95]依此，「漠」字原有「北方之沙漠（漠地）」和「清靜」之義，其中，「北方沙漠」之義，可進一步引申為「廣大」、「遼闊」；且「清靜」一義應也是由「北方沙漠」引申而來，因大漠廣袤無垠，人居其無邊空曠中，易有除自我之外，周遭聲息俱止而一逕形跡皆渺然空無的清虛靜謐之感。據此，「漠」字可有「廣大」、「無形無聲」或「清靜」等延伸意涵，應是無有疑義的。林希逸解此處「漠」字曰：「氣，沖漠無形之地也。」[96]陸西星解曰：「無聲臭也。」[97]都是其來有自的解釋。而正如上文所言，在《莊子》「通天下一氣」的世界觀下，人本是「一氣」聚散的一部份、本在「一氣」聚散之中，但礙於心知的分別作用，不僅無能體知「通天下一氣」的世界真相，更總是限隔自身於充周世界的渾然一「氣」之外。所以《莊子》指出，只要能「遊心於淡」，便能「合氣於漠」，意思是：只要能弱化心知的作用，便能進一步在廣大且渺無形聲的靜謐中，與「氣」冥合。在這種境域裡，人自身是「氣」，人以外之物物事事也是「氣」，甚至盈天地舉體是「氣」，哪裡有什麼「我」？哪裡有什麼物我、主客、內外的分別呢？因此，能「遊心於淡，合氣於漠」，基本上也就能「順物自然而無容私」，也就是任「物」自在自為，「人」與「物」一體融洽，彼此不相扞格、違礙。所謂「私」，即是指放大「我」、執著「我」，有「我」才有「私」，既無「我」，又有何可「私」？因此，所謂「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」的工夫，即是指示人存在者從斂卻、弱化心知作用開始，讓自我通過渾合於一「氣」流行的實踐，從而能與「物」浹洽，使「物」、「我」兩造皆能無分彼此、自在自為。這種修養與「無聽之以心而聽之以氣」的「心齋」工夫，自然是內涵相似又相關的。

總結以上，筆者認為，從〈達生〉的「守氣」（純氣之守）開始，到〈人間世〉的「心齋」（無聽之以心而聽之以氣）、〈應帝王〉的「遊心合氣」（遊心於淡，合氣於漠），基本上都是宗旨同一的修養主張，在在指涉著一種以「心」之認知作用的弱化為始點，通過融入於一「氣」流行的既本初、也最自然的狀態，進

95 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁註：《說文解字》，頁 550。
96 〔宋〕林希逸撰，周啓成校注：《莊子鬳齋口義校注》，頁 128。
97 〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》，頁 115。

而體證「道」、意會「道」的一種工夫。這種工夫，實可說是《莊子》一書中最根本的一種體道修養，《莊子》另一個極為知名，但字面上並未直接指涉「氣」概念的修養主張——「坐忘」工夫，同樣可以呼應本文的這種理解。〈大宗師〉言：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」[98]此中所盛論者，「墮肢體」與「離形」，乃是欲人擺脫肢體、形骸的束縛或牽擾；「黜聰明」與「去知」則是欲人止卻感受與心靈的認知作用，且此兩者的實踐，需得做到「同於大通」的地步為止，方能算是真正實踐了「坐忘」工夫。在此較可能引致疑難的問題是：在《莊子》文本中，「大通」一語可能指涉「道通為一」的「道」，也可能意指著「通天下一氣」的「氣」，但正如筆者已在上文申論到的，《莊子》哲學中的「氣」，本是最接近「道」、最能體現「道」之內涵的存在，因之，我們無論將此處「大通」一語理解為「道」或「氣」，實則都無礙於我們可將「坐忘」理解為是一種欲人從弱化「心」的知用開始，通過融入一「氣」流行的既本初、也最自然的狀態，進而體證「道」、意會「道」的一種工夫。

總之，能確然實踐如「守氣」、「心齋」、「遊心合氣」甚至是「坐忘」這類工夫，也就是能弱化「心」的知用，使自我舉體融入一「氣」流行的本初與自然的狀態，進而體證「道」、意會「道」的人，即是所謂「真人」、「至人」、「神人」。而《莊子》在表述此類存在者的生命境界時，如何突出「氣」的位置呢？此當見下節討論。

至於，在類此的工夫實踐中，究竟是「心」為主導？或「氣」為主導？筆者的答案是：自然是以「心」為主導去加以操作的。正如上文已多次提及的，在《莊子》文本中，人本是一種含「形軀」（形/身）與「心靈」（神/心）二者皆為一「氣」的聚散交通所化的存在，但人們礙於「心」之知用，經常昧於對此種存在真相的體知，總無時不刻處於內自區分主客、限隔內外的狀態中，從而自外己身於充周世界的一「氣」流行之外。因此，如「守氣」、「心齋」、「遊心合氣」與「坐忘」這類訴諸弱化「心」的知用，使自我舉體融入一「氣」流行的本初與自然之狀態的工夫，本就須由「心」的自我操作來主導，也就是由「心」自行斂卻與止息自身的認知作用，從而證會人存在者舉體含「形軀」（形/身）與「心靈」（神/心）二者，皆是一「氣」所化，自我舉體本就與「氣」無二、與「氣」無別

98 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 284。

的存在真相。能證會及此，則在工夫的操作上，已無所謂「氣」在主導或「心」在主導的問題，因為在此一階段中，「心」與「氣」原已一體而無別。「心」在此種工夫實踐中的主導位置，由此可見一斑。

四、「氣」與得道境界

《莊子》所論真人、至人、神人的生命境界，自然與一般人有別，其中最明顯的差異是：真人、至人、神人能徜徉自在於變化之流，晏處於世間物我的一切變化中，但一般人卻不能。這種境界，一般認為，即是《莊子》所謂的「逍遙」或「遊」。筆者更認為，這種境界即是《莊子》所謂「通天下」、「通為一」或上文筆者所謂「通於物」的「通」；且造成真人與一般人之間境界差異的原因，與兩造對「氣」的體認是有關的。除了上文已討論過的、〈達生〉所謂「潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄」與〈大宗師〉所謂「登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此」的說法本質上與這種構想有關以外，以下〈逍遙遊〉這段針對宋榮子、列子的生命境界所進行的說明與檢討，同樣呼應了《莊子》的這種構想：

> 故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而征一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反；彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人無己，神人無功，聖人無名。[99]

此文段歷來被解讀為是《莊子》用以突出「有待」、「無待」者於生命境界上之根本區別的思想表述。箇中認為，宋榮子不計外在毀譽，知曉榮辱分際，比起能勝任官職、迎合鄉俗、取悅國君那一類人已是更高一籌了，而那一類人便是與真人

99 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 17。

、至人、神人完全相反的心中「有己」、「有功」、「有名」的人。但宋榮子雖然已勝過那一類人，卻基本上仍活在一個以區分主客、內外、物我為生活基礎的世界，世間價值的區判在他心中仍是極清晰的，就「心」的知用來說，在宋榮子與其餘那類等而下之的人那裏，同樣都是很強盛的；至於列子，他對世間榮辱已毫無興趣，也能免於尋常人所需依賴的步行，能顯露一番出、入御風的輕泠善巧，但仍舊有賴於風，沒有了風的托運，他未必還能逍遙自在。可見列子的心知作用雖已經過很大程度的弱化，但仍舊有所執著，也就是：執著於風。因此，有賴於風，便是「心」之知用仍在區分主客、內外、物我的象徵；但得道的至人、神人、聖人，則能「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」，所謂「乘天地之正」，陸西星解曰：「乘陰陽二氣之正。」[100]宣穎、林雲銘也同此見解，[101]則「乘天地之正」即可理解為是融入陰陽二氣的聚散交通中。至於「御六氣之辯」，成玄英解曰：「六氣者，陰陽風雨晦明也。」[102]釋德清解曰：「六氣者，陰陽風雨晦明。乃造化之氣也。御六氣，則造化生乎身。」[103]近人錢穆、陳鼓應、方勇等也主此說，[104]可見「陰陽風雨晦明」乃歷來對「六氣」一語的大宗義解之一。因此，所謂「六氣之辯」，即是指因「六氣」的變化而有的各種千差萬別的現象；而「御六氣之辯」即是融入因「六氣」變化而有的千差萬別的現象中自在自如。筆者更認為，無論是「陰陽」二氣或「陰陽風雨晦明」六氣，借《莊子》本有的話頭來說，其實都是一「氣」周流聚散中的「氣之大者」，因此，所謂「乘天地之正」、「御六氣之辯」實則都意指著渾合於一「氣」的聚散變化中優游自在的意思。能如此，便是所謂的「遊無窮」了！而真人的這種「遊無窮」，不正可相應於「氣」與「道」的能「通天下」、「通為一」的「通」嗎？

總之，這段文字突出了「有待」、「無待」者在生命境界上的根本區別，而從至人、神人、聖人之能「乘天地之正」、「御六氣之辯」來看，之所以「有待」與

100 〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》，頁 7。

101 〔清〕宣穎：《南華經解》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》，第 32 冊，頁 34；〔清〕林雲銘撰，張京華點校：《莊子因》，頁 4。

102 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 20。

103 〔明〕釋德清：《莊子內篇注》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》（臺北：藝文印書館，1974 年 12 月），第 25 冊，頁 20。

104 錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書股份有限公司，2004 年 5 月），頁 4；陳鼓應：《莊子今註今譯》，頁 20；方勇、陸永品：《莊子詮評》，上冊，頁 18。

「無待」者兩造間有所區別，追根究柢，仍取決於對現前此一由一「氣」流行所支撐、構作的世界有否根本的理解，以及理解之後能否確實地融入其中。因此，此段文字應可被視為在《莊子》整體「氣」化思維構作而來的存有論基礎上，進一步發展出來的境界論陳述。也就是：「無待」者之所以能「乘天地之正」、「御六氣之辨」，即是因為「無待」者已能體知現前世界的真相暨本質，從而，在其眼中所呈顯的世界——也就是其所見、所處的世界——已與未能體知現前世界之真相的「有待」者——也就是如《莊子》所舉宋榮子、列子與一干等而下之的人等——有所不同。而「無待」者所體知的現前世界的真相究竟為何呢？終究仍是：現前此一姿態萬千而物物事事各具殊相的世界，實則皆為一「氣」的流行運化下不斷呈顯、變化而來的表象，無論表象如何紛繁多端，一眾表象的背後終歸僅有一唯一真實的存在，那就是：「氣」。正因「無待」者能體知此一真相，所以能「乘天地之正」、「御六氣之辨」，也就是融入於現前世界的千差萬別中，做到泯除物我、主客、內外的區別，最終達致郭象所言「玄同彼我」的境界；[105]達致成玄英所言「無物不順」、「無往不通」的境界。[106]這種境界，也正是本文已多次提及的與物交通而無所窒礙——也就是：通於物——的境界。

且筆者認為，《莊子》所構想的、這種「有待」之「凡人」與「無待」之「真人」所見之世界的區別，實頗可援牟宗三先生所提的「執的存有」與「無執的存有」的觀點加以對照、說明。牟先生曾著為《現象與物自身》，提出著名的「兩層存有論」，認為人的主體心靈可區分為兩層。一層為「智的直覺」（牟先生亦常稱其為「智心」），相應於西方哲學中的「智的直覺」，以及中國哲學中佛教的「智心」和「如來藏心」、道家的「道心」與「玄智之明」、儒家的「本心」與「良知明覺」。此層主體無執著性，故又可稱之為「無執的無限心」，其所對與所認識，乃「物之在其自己」（物自身），在此層主體的觀照下，物物事事皆如如的存在，無時空性、無生滅相，其自身既有限又可無限。因此，在此一「無執的無限心」的朗照下，能實現（或說：創造）一「無執的存有論」；另一層主體則為「

105 郭象云：「乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也。如斯以往，則何往有窮哉？所遇斯乘，又將惡乎待哉？此乃至德之人、玄同彼我者之逍遙也。」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 20。

106 成玄英云：「無待聖人，虛懷體道，故能乘兩儀之正理，順萬物之自然，御六氣以逍遙，混羣靈以變化。苟無物而不順，亦何往而不通哉？」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 20。

知性」（牟先生亦常稱其為「識心」），相應於西方哲學中的「知性」、「感性」，以及中國哲學中佛教的「識心」、道家的「成心」、儒家的「氣之靈之心」。此層主體具有執著性，其認識作用的本身即是一種執，並且是一執執到底的，牟先生慣以「識心之執」、「知性之執」加以形容。其認識作用的運作，乃先執持自我（「識心」作為主體自身）為認知主體，再進一步執著「物自身」作為對象加以認識，由此執成出一一現象。因此，此層主體又可稱之為「有執的有限心」，因於此層主體而成立的，並且也是被此層主體所認識的，即是現象界中的一一現象，它們有時空性、有生滅相，只能是有限的存在。因此，在此一「有執的有限心」的觀照下，所能實現的是「現象界的存有論」，又可名之為「執的存有論」。[107]

可以說，在《莊子》哲學裡，有待的凡人，正是無法斂卻、弱化「心」之知用，從而僅能見及並執著在一「氣」流行所變化而出的、千差萬別的存在與現象上，從而在與之相接時有所窒礙。此正近於牟先生所謂以「知性」的執著性——也就是「識心之執」或「知性之執」——去認識現象界中的紛然存在與萬象，只

107 以上對牟宗三「兩層存有論」的內涵的概述，參自牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，2004 年 9 月），〈序〉頁 1-17，〈第一章〉頁 1-17。必須說明的是：牟宗三先生雖主張人有兩層主體，實則人之主體只能是一，主體運作之有執著與無執著，決定此一主體是「有執的有限心」或「無執的無限心」。牟先生這種對「知性」（識心）與「智的直覺」（智心）兩層主體的區判，是與西方哲學的知識論有所差異的，西方哲學對此兩層認知主體的區判，只是依於「事實」，未必明顯的帶有價值判斷的意味；但牟先生對此兩層主體的區判，卻有明顯的價值判斷意味，且牟宗三先生也是有意為之。此所以牟宗三先生在論述「兩層存有論」時，大抵將中國哲學中佛教的「識心」、道家的「成心」、儒家的「氣之靈之心」與西方哲學中的「知性」等觀的原因，因為牟先生認為它們（含：西方哲學中的「知性」）的認識運作都有「執著」性的成分在。自然，知悉西方哲學知識論的論者可能質疑到：中國哲學中的「識心」、「成心」、「氣之靈之心」對現象的執著，與西方知識論中的「知性」在架構範疇、概念時所運作的，對「對象」的限定之「執」是有所差異的。礙於論文篇幅，筆者在此處無法仔細檢討牟宗三先生的主張與西方哲學知識論在此一觀點上的差異。筆者僅強調：中國哲學中「成心」、「識心」與「氣之靈之心」對現象的執著，縱使與西方哲學知識論中的「知性」在架構範疇、概念時所運作的，對對象的限定之「執」仍有所差異，但「成心」、「識心」與「氣之靈之心」對現象的執著，不能不有「知性」對對象的認識為基礎，此所以在中國哲學中，為何人的認識能力——較相應於西方哲學中的「知性」的作用——在工夫的實踐與境界的追求時，經常被認為是必須加以對治、泯除而求其止息的，此不正是因為中國哲學敏銳地見及，「知性」對對象的認識，往往是人們對現象生起執著的開始嗎？因此如《莊子》便有「離形去知」方能「同於大通」的主張，而佛教也主張凡夫應離「分別智」，方能與真理冥合。總之，筆者認為，牟宗三先生在「兩層存有論」的主張中，大抵將中國哲學中佛教的「識心」、道家的「成心」、儒家的「氣之靈之心」與西方哲學中的「知性」等觀的論點，雖在細部理致上可有商榷的空間，但就其立論基點與用心來看，是大體可以被接受的。是以本文在以下言及「知性」及其執著性，便是採牟先生的主張，非採西方哲學知識論中的主張。

能見及物物事事的有限性；而無待的真人，正是能斂卻、弱化「心」之知用，從而通過「氣」去體知橫擺眼前的千差萬別的存在與現象，究其實皆為一「氣」之流行所變現，從而不對看似一一有異的萬殊存在與現象有所執著，在與之相接時能無所窒礙。此則近於牟先生所謂，能依「智的直覺」觀照到「物之在其自己」，見及物物事事的如如存在，及其雖有限而亦可無限的性格。

而《莊子》的哲學表述，也正起於對人存在者能將自己所見、所處的世界，從一有待之凡人所見、所處者，轉化、昇晉到一無待之真人所見、所處者的根本祈嚮開始的。那就是〈逍遙遊〉用以開篇的「鯤鵬相變」之喻：

> 北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。《齊諧》者，志怪者也。諧之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，摶扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。[108]

此段「鯤」、「鵬」變化並乘風自「北冥」移徙「南冥」的情節，正隱喻著昧於現前世界之真相的「凡人」向體知現前世界之真相的「真人」進化(或說：蛻變)的可能與實現。此一進化的可能，便由「生物之以息相吹也」的「息」所指涉的「氣」來承擔。[109]這是說，「鯤」之化「鵬」的變形乃是出於一「氣」的聚散流行，因此「鯤」之向「鵬」變形，就是可能的。而「鯤」之化「鵬」所隱喻的，即是由「凡人」向「真人」進化的身分轉換；至於「鵬」之由北徙南，同樣是因一「氣」的流行而有以可能。文中所謂「海運」、「摶扶搖而直上」，字面上看是「海風（氣）的托運」[110]、「乘旋風而上」，也就是沒有了「海風（氣）的托運」、

108 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 2-9。

109 此處「息」字，陸西星解云：「『吹息』二字頗奇特。言生物，無大無小，無巨無細，唯此氣機吹噓鼓舞，乘以出入，有莫知其然而然者。」〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》，頁 3；林雲銘亦解云：「息，氣之翕闢往來也。」〔清〕林雲銘撰，張京華點校：《莊子因》，頁 2；陳壽昌也解云：「天地間有物即有息，氣息相吹。」、「在天為風，在人為息，皆氣也。」〔清〕陳壽昌：《南華真經正義》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》（臺北：藝文印書館，1974 年 12 月），第 37 冊，頁 10。

110 「海運」一詞，陸西星解云：「海運者，海氣動也。海氣動則颶風作，故大鵬乘此風力，怒飛而徙於南冥。」〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》，頁 2；釋德清也解云：「

不能「乘旋風」，由北徙南便是不可能的。但筆者認為，這些實則都可理解為是一種以局部之「風」喻整一之「氣」的隱喻書寫，意指著：沒有了一「氣」的流動運行為基礎，鵬鳥由「北冥」向「南冥」的遷徙便是不可能的。而此一鵬鳥由「北冥」乘「風」轉徙「南冥」的情節，便是進一步隱喻了當「凡人」向「真人」進化後，其視域所見亦隨之有所不同的境界轉換。換言之，此段設喻中的「北冥」，即是「凡人」視域中呈顯的世界，此種世界，正相應於牟宗三先生所言，人的「有執的有限心」（知性）所能成就的「執的存有」；而「南冥」、「天池」，則隱喻了真正洞澈現前世界之真相的、「真人」視域中呈顯的世界，此種世界，則相應於牟宗三先生所言，人的「無執的無限心」（智的直覺）所能成就的「無執的存有」。

五、結論

總結以上，筆者認為，「氣」與萬物生化的關係，或者說——「氣」在「道化萬物」的連續歷程中所扮演的角色，是《莊子》對「氣」概念最基本也最具創意的哲理創造。也就是：有形質而無形體的「氣」自無形質也無形體的「道」變化而出後，便自為聚散流行，結構出整體宇宙。而《莊子》所設想的「道化萬物」的歷程，即是：「無形質無形體的存在/道（無形質）」→「有形質無形體的存在/氣（無形體）」→「有形質有形體的存在/有形（有形體）」→「有生命的存在」。此一歷程基本上亦即是一絕然無形卻有情（實）有信的「道」，開顯為大千世界紛紜萬象的「物化歷程」，其本質可更精確地表述為：「道→道化氣/道的形質化→氣化萬物/道的形體化」的無限開顯，同時這也即是一「道之一→道之多/物」、「道之本→道之末/物」的「道物為一」的無限開顯。

進一步的，在這種由「道」而「氣」而「物」的無限開顯歷程中，「氣」作為有形之「物」與無形之「道」二者的中介，為「物」之向「道」復歸，架起了一座有效構通的橋樑。一來，因為「氣」與「萬物」皆是有得於「道」而得以生

海運，謂海氣運動。以喻聖人乘大氣運以出世間。」〔明〕釋德清：《莊子內篇注》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》，第 25 冊，頁 7。

成、存在暨發展的，而「氣」又是「道化萬物」的歷程中，向有形一層存在落實的第一種存在，因此最完整地有得於「道」的諸般體性於自身；二來，「氣」較諸「道」而言，終究是人存在者較可明確感知與把握的存在，因此，在《莊子》哲學中，人們欲進一步體「道」、修「道」、造臻於「道」，那麼，較可明確感知又基本上能完整體現「道」之諸般體性的「氣」，便成為修養實踐中的具體目標，使得「道」不再虛無縹緲、無從企及。

其中，「守氣」、「心齋」、「遊心合氣」等工夫，都是訴求人存在者通過弱化「心」之知用，體知一己本為通體「氣化」的存在，進一步達到舉體渾融於充周世界的一氣流行中，據此確實體現「氣」所具備的、最能展現「道」之體性的「虛」的特性，從而使人存在者能容納萬物、包容萬物，在與物相接時能應機變化、順物無違。完成此種修養，人存在者的生命境界，便能轉化為突破了形軀與心靈之諸般限制的、能徜徉自在於變化之流的「真人」境界。總之，能體現「氣」之「虛」，即是渾合於「通天下之一氣」的「氣」，也造臻了「道通為一」的「道」，進而能與「氣」和「道」一般，「通」於天地萬物而無所窒礙。在這種境界中所敞開的世界，也正相應於牟宗三先生所謂的「無執的存有」，《莊子》從開篇的「鯤鵬相變」之喻開始，便表達了對此種「真人」境界暨其視野中展開之世界的根本祈嚮。

最後，通過本文的分析，筆者還認為，「氣」概念在《莊子》哲學中至少承擔了以下三點理論功能：

(一)使作為宇宙本源之「道」的作用有所彰顯，亦即表現為宇宙萬物的「生滅循環」與「形相化變」。「氣」的此種特性，我們或可稱之為：「虛通生死」或「虛通萬相」。

(二)使作為宇宙本源之「道」的重要體性具體化，亦即表現「道」之廣大、空虛，能容納、包羅萬物；以及可以無形、可以有形，變化萬千、無有定相的特性。「氣」的此種特性，我們或可稱之為：「虛通有無」。

(三)合此上二者，即是能使人們得以經由對「氣」的觀照、把握與體會，領略到「道」的作用與特性，從而明瞭體「道」的實踐應如何從事，也知曉體「道」後的可能境界究竟為何。「氣」的此種特性，我們或可稱之為：「虛通道物」、「虛通形而上與形而下」。

更進一步說，在《莊子》哲學中，「氣」實則是一個被著意發揮的，能幫助

人們較好地體知「道」、企及於「道」的中介式存在，也就是：能確實瞭解「氣」的體性與作用，便能較好地瞭解「道」的體性與作用；能確實向「氣」學習，確實與「氣」同化，便能得「道」、體現「道」，成為轉化了生命境界的「真人」、「至人」、「神人」。因此，「氣」在《莊子》哲學中的意義，正如「水」在《老子》哲學中的意義一樣。《莊子》哲學中的「氣」，實可被概括定位為：一種虛、通為性的體「道」中介。

引用文獻

一、傳統文獻

〔戰國〕呂不韋編，陸玖譯註：《呂氏春秋全註全譯》，（北京：中華書局，2012 年 6 月）。

〔西漢〕劉安等撰，陳廣忠譯註：《淮南子》，（北京：中華書局，2012 年 8 月）。

〔東漢〕許慎撰，清・段玉裁註：《說文解字》，（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1999 年 4 月）。

〔魏〕王弼：《老子道德經註》，收於樓宇烈：《王弼集校釋》，（臺北：華正書局，1992 年 12 月）。

〔宋〕褚伯秀纂：《南華真經義海纂微》，收於張繼禹主編：《中華道藏》，第 14 冊，（北京：華夏出版社，2004 年 1 月）。

〔宋〕林希逸撰，周啟成校注：《莊子鬳齋口義校注》，（北京：中華書局，2012 年 12 月）。

〔宋〕呂惠卿撰，湯君集校：《莊子義集校》，（北京：中華書局，2011 年 2 月）。

〔明〕陸西星撰，蔣門馬點校：《南華真經副墨》，（北京：中華書局，2012 年 2 月）。

〔明〕釋德清：《莊子內篇注》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》，第 25 冊，（臺北：藝文印書館，1974 年 12 月）。

〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，（臺北：頂淵文化，2005 年 1 月）。

〔清〕胡文英：《莊子獨見》，（上海：華東師範大學出版社，2011 年 10 月）。

〔清〕宣穎：《南華經解》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》，第 32 冊，（臺北：藝文印書館，1974 年 12 月）。
〔清〕劉鳳苞撰，方勇點校：《南華雪心編》，（北京：中華書局，2013 年 1 月）。
〔清〕林雲銘撰，張京華點校：《莊子因》，（上海：華東師範大學出版社，2011 年 8 月）。
〔清〕陳壽昌：《南華真經正義》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》，第 37 冊，（臺北：藝文印書館，1974 年 12 月）。

二、近人論著

（日）小野精一、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，1980 年 1 月）。
方勇、陸永品：《莊子詮評》，上冊，（成都：巴蜀書社，2007 年 5 月）。
李申：《道與氣的哲學——中國哲學的內容提純和邏輯進程》，（北京：中華書局，2012 年 3 月）。
任繼愈：〈莊子探源之五〉，收入胡道鏡主編：《十家論莊》，（上海：上海人民出版社，2004 年 4 月）。
任繼愈主編：《中國哲學史》第一冊，（北京：人民出版社，2010 年 6 月）。
牟宗三：《現象與物自身》，（臺北：臺灣學生書局，2004 年）。
阮毓崧：《莊子集註》，（臺北：廣文書局，1980 年 7 月）。
吳汝鈞：《老莊哲學的現代詮釋》，（臺北：文津出版社，1998 年 6 月）。
周祖謨：《爾雅校箋》，（昆明：雲南人民出版社，2004 年 11 月）。
馬恆君：《老子正宗》，（北京：華夏出版社，2006 年 5 月）。
梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉，收入顧頡剛主編：《古史辨》，第五冊，（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1987 年 11 月）。
康中乾：《中國古代哲學史稿》，（北京：中國社會科學出版社，2009 年 7 月）。
徐克謙：《莊子哲學新探：道・言・自由與美》，（北京：中華書局，2005 年 8 月）。
徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，（臺北：臺灣商務印書館，2003 年 10 月）。
張恆壽：〈莊子的哲學思想〉，收入胡道鏡主編：《十家論莊》，（上海：上海人民出版社，2004 年 4 月）。

張松輝：《莊子研究》，（北京：人民出版社，2009 年 12 月）。
陳鼓應：《莊子今註今譯》，（臺北：臺灣商務印書館，2004 年 3 月）。
陳鼓應：《老莊新論》，（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2006 年 1 月）。
陳麗桂：〈先秦儒道的氣論與黃老之學〉，收於陳福濱主編：《哲學與文化月刊：中國哲學氣論專題》革新號第 387 期，（臺北：五南出版社，2006 年 8 月），頁 5-18。
馮友蘭：《中國哲學史》，（北京：三聯書店，2009 年 10 月）。
馮友蘭：《中國哲學史新編》，上冊，（北京：人民出版社，2004 年 11 月）。
詹劍峰：《老子其人其書及其道論》，（湖北：華中師範大學出版社，2006 年 3 月）。
楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，（臺北：巨流圖書公司，2009 年 12 月）。
鄭世根：《莊子氣化論》，（臺北：臺灣學生書局，1993 年 7 月）。
劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，（北京：中國人民大學出版社，2010 年 12 月）。
蔣錫昌：《老子校詁》，（四川：成都古籍出版社，1988 年 9 月）。
賴錫三：〈《莊子》精、氣、神的工夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，賴錫三：《莊子靈光的代代詮釋》，（新竹：國立清華大學出版社，2008 年 12 月），頁 119-166。
謝明陽：〈莊子氣論的思想體系〉，《鵝湖》第 279 期，（1999 年 9 月），頁 18-24。
錢穆：《莊子纂箋》，（臺北：東大圖書股份有限公司，2004 年 5 月）。
鍾振宇：〈莊子氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》第 42 期，（2013 年 3 月），頁 109-148。

Analysis of Implications of the Concept "Chi" in Chuang Tzu's Philosophy

Yan, Ming-jyun* （顏銘俊）

"Chi", is an important concept rooted in various fields of Chinese culture. The same is true for philosophy area. In the book Chuang Tzu, there are many philosophical expressions associated with "Chi". This paper focuses on four constructs of thoughts in Chuang Tzu: relation between "Chi" and everything in the universe, relation between "Chi" and "Tao", "Chi" and accomplishment necessary for perceiving "Tao", and "Chi" and a realm of achieving "Tao". It believes: in the book Chuang Tzu, "Chi" is an original existence derived from "Tao" of universe origin and used for constructing shapes of all creatures; "Chi", with the most complete properties of "Tao" like "emptiness" and "generality", is an existence that is closest to "Tao" but easier for people's understanding and experiencing than "Tao". Therefore, as indicated in philosophy of Chuang Tzu, people will be able to perceive "Tao" if they reach "Chi"; people who have reached "Chi" and perceived "Tao" will embody "emptiness" and "generality" characteristics of "Tao" and "Chi" and thus become "immortal" who gets connected with objects without any obstacle.

Keywords: Chuang Tzu, Chi, Tao, Emptiness, Immortal

* Graduate Institute of Philosophy, National Central University; doctoral student