

華人文化主體性
研究叢書

紅不倫學

朱志學 | 著



國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

莊子物學Zhuangzi's theory of things / 朱志學著. -- 初版. -- 臺北市：國立政治大學政大出版社，國立政治大學華人主體性文化研究中心出版；國立政治大學發行，2022.07

面：公分. -- (華人文化主體性研究叢書)

ISBN 978-626-95670-6-5 (平裝)

1.CST: (周)莊周 2.CST: 學術思想 3.CST: 宗教文化

121.33

111011981

華人文化主體性研究叢書

莊子物學

作 者 | 朱志學

發行人 郭明政
發行所 國立政治大學
出版者 國立政治大學政大出版社
合作出版 國立政治大學華人主體性文化研究中心
執行編輯 林淑禎
地 址 11605臺北市文山區指南路二段64號
電 話 886-2-82378669
傳 真 886-2-82375663
網 址 <http://nccupress.nccu.edu.tw>

經 銷 元照出版公司
地 址 10047臺北市中正區館前路28號7樓
網 址 <http://www.angle.com.tw>
電 話 886-2-23756688
傳 真 886-2-23318496
郵撥帳號 19246890
戶 名 元照出版有限公司

法律顧問 黃旭田律師
電 話 886-2-23913808

初版一刷 2022年7月
定 價 500元
I S B N 9786269567065
G P N 1011101184

政府出版品展售處

- 國家書店松江門市：104臺北市松江路209號1樓
電話：886-2-25180207
- 五南文化廣場臺中總店：400臺中市中山路6號
電話：886-4-22260330

尊重著作權·請合法使用

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換

目次

序朱志學《莊子物學》	01
楊儒賓	
《莊子》的物學代序	05
賴錫三	
我在志學遇到志學	07
吳冠宏	
一意孤行，居然可成：朱志學博士《莊子物學》代序 .	09
林安梧	
論辯證思維與畸人敘事之詭譎相即：朱志學《莊子物學》序	13
曾昭旭	
以有虛境故，一切法得成	23
朱志學	
第一章 緒論	001
第一節 研究動機：以莊子「物學」融貫當代臺灣學界兩大跨領域合作典範	001
第二節 研究主題：從「身體哲學」叩問莊子「物學」的超越性向度	005
第三節 研究主軸：奠基於「畸人」的「苦弱之力」而轉出「逍遙之境」的「人文療癒」線索	006
第四節 研究方法：奠基「跨領域視域匯流」的文本詮釋	008
第五節 文獻探討：從學術史視角察知典範移轉軌跡以掘發最新研究動態	041

第二章	蔣年豐奠基「臨終啟悟」的宗教轉向	059
第一節	主體中心論視域下被遺忘的身體：從一位負傷學人（wounded scholar）的臨終書寫談起	059
第二節	從「詮釋實踐者」到「倫理實踐者」	063
第三節	牟宗三路線或海德格路線？	065
第四節	「新人文主義」下的儒學重構	069
第五節	從「新人文主義」看《地藏王手記》的道家缺口	073
第六節	「地藏王風格」的儒學作為一種「後現代」宗教	079
第七節	從「有限身」到「無限身」：蔣年豐宗教轉向的深度演繹	083
第八節	牟宗三錯失的歷史契機	103
第九節	蔣年豐開啟的歷史先聲	107
第三章	余德慧「人文臨床」視野下的方法學變革 ...	111
第一節	承「本土心理學」另闢蹊徑的實踐方向：從文化的、本土的心理學道路「殺進文化存有的根底裡去」	111
第二節	「人文臨床」作為一種方法學的變革	117
第三節	在「受苦現場」重煉人文學問	121
第四節	「人文臨床」的精神動向：朝向他者	134
第四章	楊儒賓「漢語物學」的學術系譜	141
第一節	從「心學的莊子」到「物學的莊子」	141
第二節	「漢語物學」三大典範	145
第三節	六朝隋唐佛教依「緣起性空」義決定的「物學」典範	146
第四節	北宋理學依「天道流行」義彰顯的「物學」典範	152
第五節	《莊子》依「物化」義開拓的「物學」典範	156
第五章	莊子物學的理論基點	239
第一節	回返莊子物學的文本基礎	239
第二節	「物化」的理路依據：以〈齊物論〉為探尋線索	239
第三節	解域「同一性思路」：從「單一視域維度」到「多維度視域」	245
第四節	應於化而「解」於物：物相的「解構」與物情空間的「解放」	256

第五節	「齊物之論」？還是「齊一物論」？	271
第六章	莊子物學的宗教維度	275
第一節	受苦現場	275
第二節	氣化之域	291
第三節	虛廓空間	300
第四節	迴盪空間	321
第七章	莊子物學思想的當代實踐示例——碑之為物	389
第一節	體物入微	389
第二節	作為「靈泊之所」的「物裡乾坤」	392
第三節	參萬歲而一成純：在「詩性時間」中展開的物化	398
第四節	無限遠卻親密相連：來自「物」的人文療癒	404
第五節	在古今「並置」的「詩性時間」中開拓身體的「異域感知」經驗	409
第六節	不忘來歷	414
第七節	書法與寫字的根本區別	419
第八節	叩問存有的遺骸：碑石變身的四重關隘	421
第九節	從「心石」到「心史」	428
第八章	結論	433
	參考文獻	443
	後記 十年蹤跡十年心	459
	謝誌	479

序一

序朱志學《莊子物學》

楊儒賓（國立清華大學哲學研究所講座教授）

經典是坎伯所說的千面英雄，人有男女老少，士農工商，經典也就有男女老少版，士農工商版。柏拉圖如此，《易經》如此，莊子也如此。志學是《世說新語》世界中的人，極稀罕的類型，他也有志學版的《莊子》。

《世說新語》記載一則故事，庾子嵩看《莊子》，開卷一尺多，便嘆道：「了不異人意」。用現在的語言講，也就是翻了幾頁，即將它丟到一旁，覺得沒多大的意外之喜。庾子嵩不知是智慧絕頂，能從《莊子》這部瀟灑神話象徵的詭譎語言森林中殺出一條路來？還是他乃名士欺人之語，話頭漂亮？但名士欺人比英雄欺人真誠，因為真正的魏晉名士縱然率性使氣，多有被政教體系壓抑不住的本心，也有被權力欲望勾引不走的天然機，這些人物吐詞撰句，天外飛來，自然落落不凡。曾任法國文化部長的安德烈·馬爾羅（André Malraux）曾寫書論周恩來，他說及此公，有言：「周恩來無時無刻不在撒謊，但他撒謊撒得頗有味道」。國務總理撒謊再怎麼有味道，尤其在東方的紅太陽照耀下，總會走味。魏晉名士沒有權力，也掌握不了權力，脫離現實利害糾纏的話語自然會有味道。庾子嵩的「了不異人意」之語，讀者讀了，總覺得話中有話，有言外之意。

庾子嵩自稱是「老莊之徒」，他的「了不異人意」不是平凡化莊子，而是禮讚莊子，看出莊子在「人意」上立基。志學《莊子物學》此書也不是了不出人意，而是截然大出乎人意，但同樣立基於人意，有真正魏晉名士的愴恍與真摯。此書以蔣年豐的臨終啟悟、余德慧的人文臨床、楊儒賓的漢語物學，串起一部《南華真經》。據司馬遷的說法，《南華真經》十餘萬言，據目前的《莊子》三十三篇版本統計，此書共得七萬餘字，《莊子》原書有些篇章散佚了。志學此書如夏夜長空的銀河，文字已近五十萬字，浩瀚無涯。但

此書造語星燦，流光四射，亦如河漢經天之瑰璋，亮點層出不窮。

志學此書有三個環節，第三環節的「物學」是個象徵，也是個團體詞彙。它指向島嶼在二十與二十一世紀之交，一群學者共同挖掘出來的一位古老而又全新的莊子，這位莊子在明清之際的王船山、方以智身上，已可找到他的 DNA，此所以為古老。但這位莊子卻又是在跨文化語境下出現的，他說法語，也說德語，他與兩千三百年前那位居住於宋國商丘名為莊周的哲人，既熟悉而又陌生，因為島嶼的哲人已是位可以和歐陸哲學與當代處境對話的二十一世紀莊子。

這位二十一世紀的莊子被詮釋為一位具備現代人文精神的莊子，但他的人文精神參與到宇宙神祕之點的環中。這個環中的神祕之點以相反相成、一而非一的創造力，參與了宇宙的大化流行。環中之力顯相於物，成為物之理，也成為主體對它的認識活動之前的天理。主體對它的體認要透過主體自我轉化，化官知為神氣，物的結構也要由表象之理昇華為在其自體的物理。經由雙方面的轉化，物我兩者才可在無知之知的相會中，主客相融，乾坤撞破共一家，這是宇宙的大和解。物學正是因為消化了物理學，而不是淪落為表象意識下的物理學，所以才可在轉化的境界中，蝶舞魚樂，四時同春，這是莊子自然哲學的真諦。

「物學」不受輝煌而理智的理科帝國的管轄，它屬於荒唐之言，無端崖之辭的國度。它見於恣縱而不儻的形氣神之主體，游走於漫衍共振的氣化自然。它是對莊子的致意，也是從莊子之家的出走。王船山釋莊，有言：「凡莊生之說，皆可因以通君子之道，類如此。故不問莊生之能及此與否？而可以成其一說」，物學的提法也是如此，莊周未必首肯。它居於莊與非莊之間，就像莊子自處在才與不才之間。

志學此書同樣是在莊與非莊、才與不才之間遊蕩，但他的遊蕩更蕩，離家更遠。蔣年豐與余德慧都是四九之後臺灣出身的學界怪傑，他們沒有專業的莊子研究專書，卻都已跨出專業的藩籬，思想的觸角碰觸到莊子靈魂的基底。他們以出走回應莊子的呼喚，以生命押注在真理做莊的輪盤上，他們都是畸於人而侔於天的英豪。蔣年豐臨終前以《地藏王手記》叩響存在之門，他的推敲叩款之聲仍迴盪於幽明之際。余德慧從安穩的校園走到大山大海的後山，化心靈的技術之學為由技進道的技藝之學。他進入存在的旋轉門

之前，現維摩示疾之身。蔣、余二君的平生力作雖然不是《莊子》的語言詮釋，卻曲徑旁通，大演〈天下〉篇與〈齊物論〉之天音。

志學才子也，人患才少，他患才多。人患思蹇，他患思溢。本書作者如果沒有滿腹的不合時宜，不會上游南華，下俯塵世，不會寫出這部瑰麗絢爛之作。但「博學而詳說之，將以反說約也」，著作如是，人生更是如此。莊子的外化總有一條看不見的內不化的精神軸線貫穿其間，他一生尋找緊緊陶胚輪轉的軸心。「迴旋復迴旋，於愈益擴大的漩渦／獵鷹聽不見放鷹的人，一切都崩落／再無核心可以掌握。」葉慈期待宇宙旋轉之舞中，獵鷹能聽見回家的哨聲，世界不至於外旋散落。一切由此歸墟流，一切還歸此歸墟，人總要有內斂於己的精神軸心。

藥地和尚炮莊，炮製出「大傷心人」的莊子，本書炮製《南華》一經，再度炮製出傷心情懷的作者。但大傷心人的傷心，一傷世人渾身塵欲，不得本真；再傷世人不能安於所遭之命，不敢硬頸承當。莊子終是大丈夫，他翱翔於九萬里的蒼空，不受限於一己之恩怨爾汝，所以能大開大闢，與萬有感通。志學的傷心仍須進入大情之本懷，割斷諸情之纏繞。過度緊密的枝葉不疏剪，豐碩的果實難以收成。語多，情多，易致相生以相殺。黃檗佛法無多子。傷心之途走平了，才可通往一切如如的人間。

序二

《莊子》的物學代序

賴錫三（國立中山大學中文系特聘教授兼文學院院長）

志學與我同輩，我倆之間，從年輕世代以來，一直有著共同好友，學生年代，我就曾從銘心相交的友朋口中，聽聞志學博學善思，雖然我和他無緣相交，卻輾轉從信任的友朋口中，彼此神交久矣。人生因緣奇妙，第一次見到志學竟是在他博論口試，第一次讀他文章則是口試前的博論審查。《莊子》是我一生最愛書，也是我此生樂此不疲的寫作動力。沒想到，志學博論也寫《莊子》，而且大規模回應了臺灣數十年來的莊學核心思想。由於志學在花蓮半隱居半民宿的自由泛讀中，未被學界專技化所規訓太深，因此其文字跳出學界書寫窠臼，加上學思自由而才情浪漫，落筆灑脫，也就有了更強的主體風格。這是我和其人其文的首次相遇，此時我倆，都早已走過四十不惑而邁向五十天命矣。遙想當年我輩共同相知相惜的年輕友朋，如今散落四方，隱沒人群，如夢如幻矣，豈能無感慨。

志學的這本「《莊子》物學」，是本具高度寫作風格的學術論文，可謂同時兼備高密度學術內涵與獨特寫作風采的主體之作。就學術內涵言，這本博論串連了臺灣在「後牟宗三時代」，極具原創性的三位學者（蔣年豐、余德慧、楊儒賓），而作者除了把握三位學者極為複雜的學術核心主軸外，亦善於挖掘他們學術觀點背後的主體情調，穿梭於三位學人的生命學問之間，嘗試交織出一幅具有療癒性格的人文圖像。例如從蔣年豐的「身體哲學之臨終啟悟之宗教轉向」，途經余德慧的「心理治療之人文臨床視野」，再會入楊儒賓的「漢語物學之學術系譜」，作者既展現吸收三大家學術內核之能耐，也呈現串連編織三大家學思圖像的不凡眼力。就我個人的目前觀察，臺灣學界並未有人同時將上述三學人並置而觀，並交織闡述出「後牟宗三時代」，以「物學」平衡「心學」的理路之作。上述三學人對臺灣人文學界各有精采貢

序三

我在志學遇到志學

吳冠宏（國立東華大學中文系教授兼人文社會科學學院院長）

東華大學一百學年度最後一次行政會議，楊維邦副校長於臨時動議之際，透過校園地圖的確認，提醒大家「以後書寫東華大學的地址，當簡化為花蓮縣壽豐鄉大學路二段一號，不必再標上『志學村』了，以免家長都以為我們位處窮鄉僻壤，不讓孩子到東華大學就讀」。我面對校方這「去掉志學村名」的行銷策略，腦裡不時翻轉出從孔子志學到在地記哈的記憶，那講起孔子志學（吾十又五而志於學）時的雄心壯志，那娓娓道來記哈客的萬種鄉情（「志學」從在地阿美族語轉音而來，乃指稱一種在地盛產的植物「志哈克樹」），頓時竟錯愕到無言以對，畢竟將「志學（中華文化）與記哈（在地文化）」的對話意義抹去，心中著實有道不盡的失落感。

所幸2015年底，出現一位姓朱名為「志學」的學子，提出以「蔣年豐《地藏王手記》」為研究對象的計畫，他犀利的眼光、敏銳的觸角、奔放的筆調，可謂震攝全場，最後以極優的甄試成績考入東華中文系的博士班就讀。志學是我教研二十多年來難得一見的大才，與他談學論藝，每令我有「得天下英才而教育之」的大樂，我在志學遇到志學，正是這一段共學時光，撫慰始終置身於邊陲的我，即使面對無可逃避的客觀現實，依然能保有從隱祕的角落發現靈光的一線希望。

其實早在1997年開始任教東華中文系幾年之後，我們即曾在學校外緣某處偶然相識會遇，並共享著午後淡陽的閒情、自在，當時一身傲氣的志學就曾考慮以紅樓夢的研究計劃報考東華博士班，只是沒想到這一晃竟是十多年的光景了。話說志學初始乃由中央大學的理科轉入中文系，繼而考上淡江中文研究所，以研究天臺宗的碩士論文畢業後，曾任教於精鍾商專（後來更名為臺灣觀光學院），卻遭逢私校董事會爆發弊端，這一位卓爾不群的憤

青，當時走向抗議董事會的隊伍可想；辭教職之後志學在東部峻嶺側經營特色民宿，守候自己心愛的貝森朵夫鋼琴外，他並沒有辜負這一段移居洄瀾的風華歲月，早先深受後山逆世獨行之生活者與生命永遠的探問者——孟東籬的影響，整日過著彈琴、讀書的時光，孤獨自賞，守護著生命的純粹；其後又伴隨獨樹一格的文化心理學家——余德慧，不斷在各種原創知識領域上輾轉吸納，是以他雖自外於學術體制多年，看似延宕晚成，實則對於真理仍始終保持一股探索的熱情，故得以孕育積累出可觀的創造能量。

志學的博士論文——《莊子物學的宗教維度》，連結蔣年豐與余德慧這兩位當代人文巨擘，注入臨終啟悟與臨床視野，使楊儒賓所開啟的當代跨文化莊子學，在身學向物學轉進的徑路上，得以張開邊緣的眼睛，納入病理現象學的活水，進而從脆弱轉出臨界的救贖力量，重綻悲智雙運的慧光，面對如今早已汗牛充棟的莊子研究，志學依然能以過人的膽識，融舊開新，於氣化身體之外，另闢飽蘊人文靈光的「虛廓空間」，可以說他綰結蔣、余、楊三者進而輾轉勾勒出莊子物學的宗教維度，搭配其才氣縱橫的文采與沛然莫之能禦的學術想像，在當代跨文化莊子學的研究版圖上，已樹立別具風格的新風貌。

我於志學博論書寫的過程中，除了盡快提供他當代相關的研究成果資訊，並建議其論文在結構安排、章節名目……等形式細節問題，或提醒他有必要以恕道及整體的掌握來判讀前輩的意見之外，其實更多的時候，我是反師為徒，每透過他自由揮灑的創意及源源不絕的書寫興味中，撞見自己過於拘慎的框限，從而更折服歎賞他不羈的野性。是以作為他的指導教授之一，我所能發揮的最大助力，當在為他邀請到最合適的口考老師，使志學精彩卓絕的突破成果，不會被外在的形勢所湮滅，從而在學界獲得真正的知音，並提供他爾後得以展翅精進的機緣。

諾瓦利斯：「哲學本是鄉愁，處處為家的欲求」，正是靈慧過人的志學把我從地域的鄉愁與困境中解放出來，重新看到哲學論述仍可以從平凡泥壤裡激越出另類的奇山異水，從而催促著我繼續在教研的路上昂首闊步，期待在歲月靜好中仍有隱隱閃現的驚喜，尤樂見志學以張筆緩收的方式完成這一本奇書，我更由衷深盼，對於志學，對於學界，這不惟是莊學研究跨域的新頁，更是可以繼續延燒的火苗！

序四

一意孤行，居然可成：朱志學博士《莊子物學》代序

林安梧（元亨書院山長、國立東華大學榮譽講座教授）

志學博士畢業了，寫的是莊子，而且還得了「四賢獎」的首獎。《莊子物學的宗教維度》這本博士論文，是後現代莊學跨領域文化的精銳著作。志學博士畢業口試時，我在口試答辯場中祝賀他時，心底湧現了兩句話「一意孤行，居然可成」。

志學對於「學者」這詞，心情是比較複雜的。他對於很多事，心情都有著異於常人的見地，當然有時不免是偏見，雖偏而有所見，往往就在偏見中有了深睿的洞見。志學稱許「學者」，但卻也厭惡「學者」。學者有真有俗，俗有高有低，志學對於那些世俗學者，他真的不喜歡，但還不會太藐視；但對於那些俗世人咸以為高尚的世俗學者，功成名就的偽學者，他打從心底是厭棄的。他要的是真學者，然而一旦成為學者就很難「真」。現在的人文學術體制，很難使得學者不俗。現代的體制要求的是，學者要能俗，要俗的有力量，這樣才能被信以為真，就在這被信以為真的狀況下果然成真了。

當然我所說的主要是就人文學來說，因為人文學的「真」與自然科學的「真」，雖然都叫做「真」，但這「真」果真是不同的。自然科學的真，說的是外在經驗的驗證，並且可以操作，經由操作而得利建功。人文科學的真，說的是內在性情的體證，強調的是修為與實踐，經由修為與實踐而讓人的性情得以生長。顯然地，事物驗察之真與性情體證之真是不同的。不過，當前自然科學當道，我們整個學術體制，是以自然科學的模型來處置的，一切攝質歸量，從外在量化的效益來看待，並且滑轉異化成為一種簡單卻又宰制性的建構。這時候的人文學者成了製作合乎這體制的工具，學者成為量化的論文製作，成為語言文字、鉅釘考據的作手，沒有了生命，沒有了性情。這樣的體制下的人文是令人惆悵而乏力的，成為體制中的共犯者，只能以自欺欺

人的方式，用迫壓的方式讓自己取得尊嚴，取得功成名就，而忘了人文原先的使命。人文的使命為的是人參贊於天地間的性情，「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」的人文情懷，渺然難現矣！哀哉！

志學對於這樣的人文之異化是深有感受的，他遠離了學界，來到了花蓮，離開了教職，做了民宿，過著半隱居的生活，享受著真正的人文與自然的合匯。他批評了學術，但他仍鍾愛著學術。就這樣我與志學相遇了，那是二十一世紀之初，我這個不願意只成為當前人文學術體制的共犯者，又不願意斷然捨離學術，在拉扯張力中，我應好友顏崑陽兄之邀，來東華大學講「現代人文學方法論」。我這課的講法與時下是不相同的，因為我講的是我所理解的人文學方法論，是做了詮釋學的存在溯源。顯然地，我正根據著數十年來的人文學之修學實踐心得，構作了一套理論。這套論述，二零零零年暑假首講於臺灣師範大學國文學系，緊接著就在東華大學講了第二次，志學就是這年秋天來參與這課程的。課程中的討論，我直覺得他銳利而深睿，常有出於一般範圍的高曠之思，極為難得。後來，我得知他是來旁聽這門課，並不是博士班的學生。要他來讀學位，他好像不在乎，他對於考試這事似乎是介意的。我還是想著，說著，要他來唸！就這樣唸了好多年，他終於來讀了，在最短的時間，完成了龐大的鉅著，真令人刮目相看。他註冊正式修習的時間雖短，但若攏攏總總的將他隱居以求其志，每日力學用功，這博士算來超過十年。這是一個既長且久的超馬拉松自我競賽。志學不喜歡與人競爭，但卻與自己鬥爭，日日鬥爭著，學思奮進。這樣的一意孤行，居然可成。

他在博論《莊子物學的宗教維度》的後記裡寫到了他為學的進路與求學的歷程，我與他近二十年來的交遊，夜雨深談，咖啡高粱，上天下地，生死幽明。說真的，我來花蓮講學，往來最多，深契談論者，其為志學也。在碧雲莊的民宿，在貝森朵夫的莊園裡，觀山觀雲、斗菸靜思，霧嵐冉冉，忽現彩虹。貓叫狗吠，蛙鳴蟲唧，雲遮雨月，孤星閃爍。回到這場域、這天地，吟誦著「歸去來兮，田園將蕪胡不歸」，「縱浪大化中，不喜亦不懼」，真乃「此中有真意，欲辯已忘言」。我說志學的「一意孤行」，便自明白；「居然可成」，不在話下。這是果真的，這裡有著天地的奧秘，有著自然的恩慈，且釋之如下：

一者，絕待義、根源義。

意者，初幾義、指向義。

孤者，殊特義、超拔義。

行者，活動義、歷程義。

居者，停駐義、契入義。

然者，如實義、本然義。

可者，許諾義、趨進義。

成者，生成義、未了義。

志學莊子，莊子志學，志學者，立志向學也。不只是「為學日益」，進一步「為道日損」，真能「損之又損，以至於無，無為而無不為」，這樣的學，才能真切的是「覺」。這「覺」不再是「主體」的自覺，也不是「主體際」的覺醒；而是解除了主體，撤離了主體際，回到境識俱泯、迹冥皆絕，這是孤行無待的覺。這是隨物而化，無滯無礙的覺，黃山谷有詩云「桃李春風一杯酒，江湖夜雨十年燈」。一杯酒原乃孤行無待，十年燈卻是道心覺照。惟孤行無待，此道心覺照也。

「龍有潛也，有見也，有亢也。孔子知不可而為，聖人之亢也；伊呂之興，大人之見也；包之終隱，君子之潛也。潛者，非必他日之見也，道在潛，終身潛焉可矣。」這是船山在《讀通鑑論》卷七的一段話。莊子者，君子之潛也。雖說「潛者，非必他日之見也，道在潛，終身潛焉可矣。」但我卻深自認定這本博論真發潛德之幽光，中而得見，進而得飛也。飛之而亢，亢者，如日月星辰，幽明生死，各得其照也。主體消解了、視域遙廓了，悠游無待了；北溟之鯤，化而為鵬，由小而大，由大而化，展翅以飛，必將徙於南溟也。是所至禱！是為序焉！

序五

論辯證思維與畸人敘事之詭譎相即： 朱志學《莊子物學》序

曾昭旭（淡江大學中文系榮譽教授）

一、引言

2018年7月，志學弟以《莊子物學的宗教維度》為題，通過東華大學中文所的博士論文口試，獲得全體口試委員滿分的評價，其後更榮獲四賢博士論文獎的首獎肯定，可說是學界多年來難得一見的盛事。而至今四年，才以《莊子物學》為書名，正式出版面世，則因其間更經歷不斷的修補改寫，亦可見志學的慎重將事。將可預見其書出版之後，對莊學的撞擊與貢獻也。

對本書我的閱讀經驗，首先是命意與行文都新鮮活潑，令人深受吸引，讀之忘倦。尤其用語傳神，足以即時打開一扇窗戶以引人窺探悠遊。如詩性凝視、虛廓空間、畸人敘事、裂隙經驗等等，真可謂花爛映發，妙語紛呈，美不勝收。深獲各方賞識，堪稱實至名歸。

不過，從洞見而言，志學的詩性突圍固然令人讚嘆；從學術方法的設計與執行而言，則實仍有極大疏漏。於此顏崑陽兄已在口試有原則性批評，但真正的疏漏何在？吾則願借此序試抒所見，以供志學參考。其中要點有二，即「跨文化作為一種學術方法如何才能成立」與「畸人敘事作為一種實踐進路如何才算完成」是也。

二、論跨文化作為一種學術方法

跨文化可說是志學自覺地提出的方法學創見。這固然源自多次參與莊學的跨文化（漢語語境與德法語境）、跨領域（跨文化台灣莊子學與人文臨床與療癒系列論壇）對話所產生的思想刺激，更重要的仍是志學基於自己特殊

的生命存在處境對此刺激所起的思想回應。由此引動到一種方法學的思維，可說是可貴的直覺感觸與靈光洞見；志學也的確在論文寫作中嘗試予以實踐了。不過要真正在學術方法上有所建立，讓使用者有所遵循，乃至有效操作，是需要有最起碼的理論說明的。當然，生命哲學的方法學理論大不同於科學，但仍然需要屬於它自己的理論說明（例如古人所謂工夫次第、《大學》所謂三綱八目）。而志學在博論中不免疏漏乃至闕如，吾即願於此試作補苴。

首先，此方法應屬一種辯證思維而非僅分析思維。此於王船山，謂之兩端一致（即《易》之乾坤並建或以貞一之理定相乘之機），吾則謂之「存在分析」（即於道德經驗中分析出道來，以證其果為道德經驗）。上溯於孔子，即所謂「吾道一以貫之」（有道貫注於所有行事言說之中以成其為道德的言行也）；於孟子，即所謂「居仁由義，大人之事備矣。」（基於價值之源的仁心，以創造性地實踐出富有意義之行誼也。）於是所謂兩端一致之兩端可知，基本上即無限性與有限性也（道與物、道與器、道與言、心與物、心與身…）。引申之亦包含較複雜之人與我、理與事、天與人等等，或涉及言說與理論操作之體與用、本與末、始與終、分析與非分析等等。

其次，作為學術方法的操作，請問所謂辯證思維是如何操作的呢？亦即：這互不統屬的兩端是如何達成一致的呢？於此先須肯認辯證思維必包含充分的分析思維。蓋道物兩端，各有其掌握了解之方，於道是靠非分析之體驗，於物則是靠分析性之認知也。而此區分本身亦是另一種分析（超越分析）。然則道物兩端之辯證相即為一豈能不以分析思維為基礎乎！原來就在此分析性的對揚之中，兩端之性相才能得以穩立（道靠實踐體驗，物靠分析認知），以為進一步相通為一之基礎。

於是辯證思維之操作，即不妨以包含兩步驟之一語來表示，即：先分析然後取消分析也。亦即：先分後合也。合者兩端相即合一義，其要旨即在如何將語言結構之外、不可分析不可說之道，適時巧妙地導入語言結構之中；既不因此造成語言邏輯之干擾，亦不因進入有限結構之中而造成道之束縛。此之謂詭譎相即而合一也。而操作之關鍵點，即在判斷此適當之時點何在？而當幾停止分析活動，庶幾在連續綿密之分析性結構中，露出一幾微之裂隙，讓隱於結構中之道得以閃現也。（故《中庸》云：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」）在如此巧妙涵道於其中之特殊言說形態，其屬分

析性可認知部分可稱為「實項」，其適時閃現之不可說部分可稱為「虛項」。實以涵虛，謂之烘托；虛借實顯，謂之指點；總名曰虛實相生，亦即兩端通過詭譎相即而成其一致也。此種辯證之言說形態，古人固慣用之。只是其言說多偏於敘事（歷史性即事說理）與指點（藝術性留白），今則不妨更偏重哲學性之分析，以更顯分析與非分析之對揚，而圓成道物兩端之平等互動，相即一體。於是言與道、分析與非分析，便不止是簡單之對揚，更有相參互證之功，而終歸於充實飽滿之一體實存。在此，分析性部分便不止是為烘托道，而直是實存之道的本身。於是道固是道，物亦是道，道與物一體不二。故船山才說形而上之道與形而下之器皆滙聚於形之一體實存也。同樣，非分析固是非分析，分析亦是非分析、分析與非分析不二。於是吾人便不必對分析之知心懷忌諱（如老子），而大可放心去分析求知，甚至因此遠離道之本源；吾人當有信心即使走得再遠，都必可重反於道。於是充量之分析反而可以是道之實存的充量證明。這才是創造性的道德實踐義。就跨文化跨領域而言，這才是最大的跨越，實即孟子通過養氣知言之擴充良心義也。

於是所謂先分析再取消分析之辯證歷程，遂可演化為即於分析之時已同時取消分析。亦即：當吾人從事分析性活動之時，同時亦即是在作道德實踐。此時認知心與道德心是同行且一體的，當然也各有分際（胡五峯、王船山謂之「同體異用，同行異情」）。認知心之嚴謹分析是一規劃細密之有效行動，道德心之安居其位則是一種廓然大公之態度。此態度貫注於所有行動中，即謂之「一以貫之」，或「無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」亦即無任何一步之分析對道有所遮蔽有所減損也。此即道與器、道與言、心與身乃至心與物通過辯證思維而詭譎相即之極致也。

當然以上所說，並非可依步驟確實操作之科學方法，而是聊供參考，仍待真心良知之創造實踐然後充分成立之工夫次第，然亦不妨即姑名為生命哲學之方法學說明也。

三、論畸人敘事作為實踐之進路

前文提到兩端一致之兩端，乃指無限性與有限性。此就存有之體而言，即形上之道與形下之器與言（所謂兩重存有論），而當會歸於一體實存之形

亦即實存之道（有別於形上之道）者也。此兩端各有其掌握之道，就無限性或形上之道是通過非分析之體驗，就有限性或形下之器與言是通過分析性之認知；而兩者相即，亦即通過辯證思維，然後能實踐地掌握即器即道、即言即道之實存，而這實踐地達成兩端一致者才是真正實存之道也。

換言之，道與器（言）兩端俱非實存，而是人為地從實存中抽離出來的概念（器屬形而下之實概念，道屬形而上之虛概念）；必須將此兩端消解，重新滙歸於生活，才是兩端相即，一體實存之道也。

關於分析地認知語言世界（器世界即語言世界），有西方全盤的科學方法在（思想律、邏輯、數學）。但關於非分析地體驗形上之道，則連中華文化區都慧命斬絕已久，而有待重新闡明。

首先，體驗此無限、絕對、自由、圓滿之道，必從有限面切入。亦即：必先體驗到存在之有限、不自由，並由此感受到自我缺憾不滿、人際對立不安之痛苦惶惑，然後才有一存在之立足點，以憑之由有限面翻轉超越到無限面以真切體驗到自由無限永恆不朽。故孟子才說：「人恆過然後能改。」又云：「人之有德慧術知，恆存乎疢疾。」此化有限為無限、由形而下翻轉到形而上之努力，孔子即謂之「下學上達」。而達致之存在狀態，乃當下即有限即無限之一體實存；此即《中庸》所謂：「君子素其位而行，不願乎其外：素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素患難行乎患難，素夷狄行乎夷狄。故君子無入而不自得也。」於此，位即有限面之處境也，素即化此現實之有限為意義之無限也，而此轉化之體驗即謂之自得（純由一己之創造而得，故不願求其外）。

換言之，當人尚未能自我轉化之前，人之存在感受概屬有限。而有限之人，即畸人也；於此言之，世上孰非畸人？即孔子亦不例外，故孔子才自言：「丘，天之戮民也。」於是由畸人自我翻轉到無限而得稱為全人，遂成為人無可旁貸之當身責任與永恆事業。從事此事業即謂之道德實踐，此終身以之的生活即謂之道德生活，即孔子所謂「為之不厭，誨人不倦」也。

於是，此當下實存的生活世界，即是一綜括有限無限、形下形上、可破裂可統一、可缺憾可圓滿、可痛苦可悅樂之世界，此之謂兩可不定，詭譎相即。地獄在此，天堂亦在此；當下可是神，亦可是魔。端看人當下一心之所向而已，而此即道德實踐之工夫所在也。而實踐工夫之起點，既必是從有

限面與存在的痛苦體驗切入，則就全盤之道德生活言，負面之生活經驗與體驗亦道德生活之一環，於是自由即涵不自由，圓滿即涵不圓滿，無限亦涵有限、全人即是畸人，即所謂畸於人而侔於天也。故孟子亦有憂樂相生之言，即所謂「憂以天下，樂以天下」。則亦可謂辯證思維之極致矣！

由此而言，畸人敘事實屬道德實踐的永恆切入點，可無疑也。只是所謂畸人敘事就工夫修養之角度而言當如何有效展開？則須有更周全之說明。首先，生命之創傷、痛苦之體驗，常可以是發憤上達之刺激與動力或迫力；且創傷屈辱愈大，迫力亦愈大，所謂大傷心人，太史公其著例乎！其次，負面之存在體驗亦常可自然對照出正面之超越境界，而啟發人之妙悟，遂可立時放下而乘物遊心，心涵宇宙，根器清者常如此，莊子象山其著例乎！但上述二者，皆不顯工夫相，而只顯事實相（司馬遷以作史記實證其翻轉上達）與指點相（莊子以旋說旋掃之靈活語用學隨機指點道境界以實證其果然知道），故後人皆無從追蹤效法。然則當如何才能展開一有效之工夫論，遂當於敘事儒學、指點儒學之外，更發展出一種分析儒學，以有效構成分析與非分析兩端之對等互動、辯證相即，以圓成兩端之一致，一體之實存而後可。

但請問當此際之分析是分析什麼？則當然不是如西方科學單純分析現象界諸事物之結構以圖有效掌控利用之，而是要在道德經驗中將道分析出來。此即前一節談到的即分析即非分析之辯證思維，要在分析活動中適時中止分析，好在綿密結構之裂隙中讓道乍然閃現；亦即吾所謂存在的分析也。而在存在分析進行之時，是有認知心與道德心同時在作用的：認知心在執行分析，道德心則在全程觀照，且負責決定孰為適當時點，於此中止分析以讓道呈現。

但再請問：道德心是根據什麼來判定這適當時點的呢？當然是因在道德生活中實踐有得，亦即於道有所體驗，亦即於有限面之限制實有某種翻轉以上企於道，亦即某種程度地自畸人蛻變為全人（《莊子》逍遙遊謂之至人無己，神人無功，聖人無名）；然後才能以全人的觀點縱觀其生活全程，而徹知其道德生活之升沈辯證，始末因緣也（《莊子》即謂之「以道觀物」）。於此當然便有一人文療癒的歷程。這一方面是自我療癒，即藉分析自家的道德生活以找尋揣摩道何所在而終豁然有悟（如朱子所謂格物，「格之既久，一旦豁然而貫通之」，遂致「物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不

明」)。一方面是療癒他人，即以見道者、過來人之身分，為傷病者（畸人）試作觀察分析，釐清其致病之由，點出其根源之善，以重建其根本自信，更疏通其由地獄復升往天堂之道，由此步步帶領，時時陪伴，庶其傷病終獲療癒。於此依己立人、已達達人之為仁之方，亦可謂已癒癒人也。而在此仁者愛人之工夫中，更有三要點須作補充：

其一即所謂療癒、所謂翻轉，皆預設原來之生命存在狀況為傷病、為有限。然則所謂有限所謂傷病果何所指？在本節之初，已略有提示，今當更為詳說。原來性屬有限之器世界或語言世界，並非實存之生活世界，而是人為有效認知、掌控、利用此生活世界中之人事物（可總稱為物），而人為地將之納入一知識、語言世界中，使散殊之諸物獲得一系統性的相關位置，而方便人之有效操作。於是獨立、特殊、完整之物（物自身），遂化為可為人利用之器，而各被賦予性屬有限之定義，而成為片面非完整之存在（從不同角度觀之，可有不同之定義），人納入此系統運作，亦因此由完整的人身分約化為片面、有限之角色身分。當人生活於體制運作之中，因習焉不察之故，誤認此有限而暫時假借之角色身分為我，即必然造成與人心之無限性本質矛盾，遂造成人之執著與存有之失落。此即人因受限而受傷生病之根源也。於是人之自我療癒，要義無非在徹知此自我之錯置（亦即道之錯置），當幾放下此執著而還原回人性自由獨立整全之無限本質而已。於是物還原為物（而非有限之器），人還原為人（而非有限之角色），於是心物一如，物可化而心可遊，同復歸於一體實存之道也。

其二即所謂愛人，要義無非在消極地助人放下誤執、療癒傷病，積極地助人實現其無限性、理想性或本性本願而已。所謂愛之以德，所謂仁者愛人，這不止是仁者之本分責任，更是其是否果為仁者之實踐性證明。（吾故曰：愛是自我存在更充分的證明，亦是自我存在更嚴厲的考驗。）即必須通過嚴格之存在考驗，始足以證明其仁人君子、聖人全人之人格，非止偶然妙悟之虛境界，而為一步一腳印之實修與成長也。而愛人無疑即是諸般考驗與證明中與道最相應之極致。蓋必須愛人如己，亦即必以人道待人為一主體，然後平等互動，庶幾達致一主體際性之人我合一，同幾於道，亦即同歸於一體之實存，然後為愛之以德之真愛也。此於君子間之相友（以文會友，以友輔仁；和而不同，群而不黨），已屬不易；要去愛一受傷生命，更屬艱難凶

險，而洵為君子仁人之嚴厲考驗與充分證明也。

其三，承上一段所言，吾人之助人療癒其傷病，遂當誠意正心，戒慎恐懼，適可而止。適何所可？即依自己之自我療癒到何地步，亦即於道之悟解與實踐到何地步，吾人之助人亦只能到此地步，庶幾可免於立理限事，逞強誤導。此之謂誠，或所謂忠信（忠於己信於人），或所謂「知之為知之，不知為不知」。於此亦可另顯一教學相長之意，即於分析他人之道德經驗以助其釐清駁雜之時，亦是有益於自我成長之學習也。此本質上亦是一種同體共命，所謂眾生病，救度眾生之菩薩亦焉得不病也！而洵非以一自居優位之強者，去主導弱者之人生；名為愛人，實不免於秉傲慢之心予對方以卑視乃至歧視也。於是菩薩亦即是眾生，菩提亦即是煩惱，全人亦即是畸人，當下一步亦即是圓滿，所謂聖凡不二，分析與非分析相即，這才是辯證思維之實踐性的充分展開，亦畸人敘事之全盤義之精華所在也。

四、結語：畸人敘事與辯證思維之和諧相即一體實存

依上所述，思維與實踐當然是一體相即，生活世界中所有實存之人之思維與實踐亦俱一體相即（如華嚴宗所謂理事圓融與事事圓融），而構成一縱貫萬世橫遍十方之總互動相即、分工合作。此可謂「吾心即宇宙」、「仁者以天地萬物為一體」之總體圓融義（而非僅理想義、境界義）。蓋就現象面而言，人既皆屬有限而俱為畸人，則只能是所有有限合作以成無限，所有畸人相通以成全人。吾人若心存此義，當下實踐，是真可如孔子所云「一日克己復禮，天下歸仁」的。於是所有畸人，俱當下轉為仁人全人了！於是所有道德事業，立德立功立言，都可以是「究天人之際，通古今之變，成一家之言」之一體實存。即以志學此著《莊子物學》而言，亦可以上追孔孟老莊之道，中涉太史公之事、程朱陸王與方以智王船山之理，下依於蔣年豐、余德慧之實存感應（當然只能舉犖犖大者，其餘之無限助緣姑從略），然後始成此作。若以整體之道觀點視之，實上述全體畸人共成之事業也。於此就每一人言之，俱屬道之有限一體，尤其大畸人或大傷心人，更重在以其一生之畸零病苦對眾生作出震懾靈魂之棒喝提撕，而竟成受提撕者成人成德成學之最大助力，則更屬弔詭不可思議。蔣、余二師之於志學，其如在乎！蔣以殘

生為豐年，余以病苦為德慧（或可加上傅以挺立死亡尊嚴為偉勳），則朱焉能不繼踵前賢，以勉敘此等等大畸人之事，更為作精詳之分析論說，以明此辯證相即，一體實存之道為志學乎！然則本書之著作出版，亦可云莊嚴厚重矣！

最後，吾為作此長序，實亦可謂讀其書而深有感觸，遂使久存心中之體驗與義理，亦因機湧現，和盤托出。是否有益於志學將來之為學，或是否可算亦參與了此一整體實存之事業，固未可知，但僅就吾一己之觸發而言，已屬難得可感之機遇矣！是為序。

〈附記〉

蒙曾師賜序，銘感之餘，未免暗道僥倖；如是意義深遠的精神饋贈，即今看來，卻幾乎是我當面錯過的大事因緣。此中曲折，頗堪玩味；因別敘原委，以誌念一段冥冥中有天意感發而瞬時貫連師徒二人的詩興躍動。

話說2019年，獲儒賓老師舉薦而遠赴清華國學研究院發表論文。沒想就在這飽濡思古幽情的校園裡，忽接獲曾師傳訊。原來老師正客居北京講學，更巧合的是，我們竟連返航台灣都預訂了同一班機。北京機場一別，不覺又九百多個日子過去。有一事，卻始終懸攔心裡：博士論文寫就迄今，我始終未曾讓老師過目。倒不是心虛寫得不好，畢竟此文曾歷經三審而於臺灣中文學會的年度博論大獎一舉掄元；對老師隱而不發，毋寧是意識到自己通過跨文化研究而別闢蹊徑的「莊子物學」，恐已逾越師教，甚而對傳統莊學典範形成嚴厲的挑戰；若為此惹得老師不快，那可罪過大了。誰承想，這潛在近四年的糾結，卻一夕間杳然崩解如庖丁刀鋒所過的牛體。揆其始末，就緣於我送別友人而留下的一篇隨感記事。此文幾經流轉，誰期，竟是透過永和兄（茶人兼當代攝影名家）的公開分享，而意外引出了老師的留言與茶敘邀約。永和兄與我自是分外驚喜，然而我驚喜之餘卻悄然透著些許情怯之感。恰逢博論出版事宜進入最後校訂階段，我嘗試性地上傳幾段博論摘錄在臉書版上，心下不無期待之意。令我鼓舞的是，每有上傳，老師隨即按讚響應；我索性又摘錄一段更具總結性的長篇，這次，老師不獨按讚，還全文轉載自己版上，並留下了字字沁心的回文：「讀吾弟之文，感發甚多，印證亦

甚多，有功莊學，殊足感謝也」。受寵若驚之餘，我立時回文：「不瞞老師，我自知此文冷僻，難逢解人。發文之初，內心預設的閱讀對象，別無二人，我其實獨為您一人而發。無它，除了顏崑陽、林安梧、楊儒賓、賴錫三、吳冠宏、鍾振宇等極少數率先審查我學位論文的學界前輩，我點滴在心——您，是我最後的關卡。然而，這事沒想像中來得如此理所當然，因我自知，論文核心論點，自表層觀之，於師門之教，多有不盡相侔者；您會如何看待我與您互為歧出卻又秘響旁通的『莊子物學』取徑？內心深處，實不無忐忑。畢竟，在我轉益多師的問學歷程中，您始終是我至為感念的啟蒙恩師，然而，我卻宛若赫塞《流浪者之歌》筆下的 Siddhartha，為體證獨屬自己的真理而不惜辭別師尊以尋索自己的道路。此文，我視為直切身世之感的悲願之作，老師所寓目者，雖只是四十餘萬字學位論文的一鱗半爪，吉光片羽亦自蒼萃了我曲折多年的學思感悟。如今，得師一言，一種此生不負之感，霎時灌流全身。無它，恩師所言，顯非藉溫婉寬容之語以故示門庭寬廣，而是真切看見舊日弟子獨屬自身的真理尋索軌跡並恰如其分地致予由衷嘆賞之意。我以此感念，就在見到老師回語的一刻，或是我此生曾與您最靠近的『共在』瞬間。於是，我終而可以放下棲遲三年餘的懸念，並欣然確知：您全然善解，我何以立意『從根基處開始全面理解傳統並開啟以新的姿態棲居於這一傳統的可能性』；也全然默會，這世間自有一種不落俗情知見的師生之情——『以背叛表現至高的忠誠，以否定表達堅執的肯定。』（案：引文化用自新近猝逝的北京學者胡繼華教授）」頃刻間，老師第二篇回文又翩然映入眼簾：「就我倆的師生關係而言，你其實並未『背叛師門』，子之所論，亦實在吾之思路中有一隱然之相應，只是吾未有（或永難有）充分之機緣觸發引論耳！今吾子因機抉發，吾讀之實處處有相應之感，而不勝讚嘆也！他日有緣相見，當更與子深論之。」霎時，心頭一股難言的滋味，百感縈迴：難不成，這麼多年來，竟錯解了老師的根本立論？自是，盡釋懸念而接連發文。連綿數日，師徒二人，就在反覆釋疑而機鋒處處的論學過程；激盪出多篇意蘊悠長的論學記事。此如，老師細閱我關於海德格解讀「梵谷農鞋」的物學敘事而留下如是點評：「海德格能通過畫中舊農鞋的許多細節所透露的生命訊息而感知農鞋主人的生命存在情狀，工夫手法，確足嘆為觀止。原來生命不存在於現象的粗略框架，而存在於不起眼的細節，此則唯有心知道者

能窺見。碑文之風霜、陶壺之手澤、詩箋之淚痕，乃至遺香賸履、舊日煙雲，都有無限的生命存在意趣，掩映於若有若無之間。通過詩意凝視，以超越知性空間、線性時間，進入詩性時空，如通過蟲洞以遨遊宇宙，祕道其在斯乎！」如是印心之語，誠所謂「萬人叢中一人曉」；知悉自己最深致的用心，果真被老師完整地看見，快慰之情，實有難可已於言者。

總之，如是文字因緣，純屬應機而發，殊非始料所及。事後回顧，但覺涓滴在心而溫潤可感。我以此深自感念這有如層層漣漪盪漾開來的美麗偶然，於我沁潤之深，感發之鉅，誠生平問學因緣所未有。此所以數日而後得親臨府上拜見老師，對我而言，意義是格外重大的。無它，只因自知，近年性僻幽獨而益趨深居簡出的我，若非機緣湊泊有如此者，要見上老師一面，還真不知得蹉跎到何年何月。然而，當晚回程途中，雖一路沉睡回淡水，倦極而笑，卻滿溢著難言的充實之感。不單是為了老師慨然允諾為我新書作序，更為了那迴盪雖深卻無以為言的摯切感動，在茶湯入喉的綿遠餘韻中，終得會心於言笑之外，而迎來全然釋解的一刻！

志學補誌

自序

以有虛境故，一切法得成

朱志學（國立東華大學中文博士）

晚清民初佛教學者歐陽竟無，曾自敘平生成學動力有云：「悲而後有學，憤而後有學，無可奈何而後有學，救亡圖存而後有學。」悲憤而後有學，神聖而殘酷的臨界張力下所成就的學問，遂燦如危崖之巔的盛放，是功夫、是性情，更見悲願之所寄。筆者此書，亦發憤之所為作也！動筆之初，即立意忠於自己的孤獨，初無意趨附學界成規而斂抑自身磅礴待發的詼詭思路。這思路，一言而決，即緣於「物情」而成就於「虛境」的「救贖」進路。即此而言，本書命名雖以「莊子物學」四字總其綱，貫穿全書之詮釋軸線，則緊扣「物情—虛境—救贖」所勾連出之「受苦轉化歷程」以自彰切己之向度；具體入手處，則聚焦當代「跨文化台灣《莊子》學」最具理論開拓潛勢的核心主題——「物學」的轉向，並立意藉此論題融貫「蔣年豐—余德慧—楊儒賓」晚期學思精華，以重構「人文療癒」義下的《莊子》物學。如果說，楊儒賓於《莊子》迷夢萬千、各顯偏至的多方詮釋理路中，獨窺其「創化之源」；筆者所著眼者，則毋寧是受苦中的「轉化之機」。若說，前者開出的是「人文創化的莊子」；後者開出的則是「人文療癒的莊子」，亦即，正視「此身」作為血肉形軀之「脆弱性」，而藉由「力量」與「脆弱」之弔詭性所牽動的視域翻轉，顛覆「主體中心」語式的表述手法，並轉從「共在感」出發以重探「非主體進路」的「莊學」詮釋可能。至於，所云「救贖」，乃化用業師余德慧之「宗教療癒」概念而有以轉化之；這意義下的「宗教」，固無涉「教門性」之宗教，而剋就眾生匍匐危行之「受苦現場」以直叩始源性宗教（巫宗教）的蘊生場域；那是人類的知識建構所無以抵達的「非知之域」，裡頭汨汨流淌著常規世界所無以整飭收編的「異質性」。這作為「陌異空間」的非現實「虛境」，恰關涉筆者未全然形諸此書的

判教立場：同樣通過當代莊學語境之「物學轉向」以暢發《莊子》人文精神，楊儒賓教授所盛論「人文創化的莊子」，是朝向儒家人文精神靠攏而更見「人間性」的莊子；筆者通過「大傷心人」形象所揭櫫「人文療癒的莊子」，則意在凸顯莊子之所以為莊子的「獨異性」所在，此獨異性恰是莊子所獨步於先秦諸子而無法盡為儒門義理所通約的「虛廓空間」；後者指向卮言曼衍的「非現實虛境」，方以智於《藥地炮莊》借「藥樹息蔭（之所）」為喻，而在「人間世」之外，別立「天間之世」以名之。這意味，「儒門內的莊子」這隱然已將莊子劃歸儒學陣營的學術定位，筆者實另有所見——莊子畢竟就是莊子，化用了的孔、老的核心洞見而自有樹立；惟其「別有天地非『人間』」的立腳處，非深於域外虛境之「宗教維度」，固無足以觀其妙。此所以自有莊書以來，解莊進路雖多，看似精義紛呈，各有所見，卻未必真能直指莊子所獨立於孔、老而外的根本凝視點。如是揀別，以成此判教，倒非意指「儒家」與「莊子」互為對峙而無可調和。無如說，儒賓老師就「人文精神」以見其同，我則就「虛廓空間」以窺其異；二者於「人文精神」互為補足而各有側重。以此觀之，濫觴於周易而作為廣義道德的人文精神原非專屬儒家，也並非只限縮於朝向「人間世」的用世志意；依莊子，人文精神同樣能運行於「天間之世」而以「無用之用」具現為「非現實」裡展開的「人文紋跡」。是以，若欲剋就「受苦現場的身心轉化歷程」以暢發「物」的超越性向度，則緣於「物情」而成就於「虛境」的「救贖」力量，恰恰凸顯了「以天下為己任」而「用世志意」熾烈的儒者行止所難以通約的「宗教向度」。綜此以觀，「人文創化的莊子」與「人文療癒的莊子」只是同此人文大方向下的不同曲折，與其視二者為不可調和的對峙關係，毋寧視「人文療癒的莊子」為「人文創化的莊子」朝向「虛境」的深化，而令日以心鬥甚而淪於刀兵慘殺的「人間世」，與作為「藥樹息蔭」之所而可堪「別路藏身」的「天間之世」，得以在「虛實互濟」的全新連結中，走向更富圓教格局、也更趨於廣大悉備的「人文精神」。依筆者，正是這貫通了「虛境（道家）—實事（儒家）」的人文精神，足以越度死生幽明之天塹，而令天下大傷心人之感與痛，悉皆匯流於天地神人所疊影共在的靈泊之所（內化為「胸中海嶽」的「虛境」）。如是，乃能即此「五濁惡水」上晃漾的「浮光掠影之跡」而具見「病中自有乾坤在」。依此詮釋徑路，莊子內篇〈養生主〉命意所在，惟

養吾「胸中海嶽」（生之主）以成此「病裡乾坤」是也。不論是「胸中海嶽」或「病裡乾坤」，皆跳脫傳統「主體中心」語境，而依「人之所『遊』」以側顯「人之所『是』」；更細緻地說，莊子是通過「人之所遊」以曲盡那為人所涵具而足堪作為其本質存在的「人文空間」。此所以，對莊子而言——以有虛境故，一切法得成。「實事」的成就，原是通過「虛境」的調適方有以成其「應物而無傷」之優雅風度。這內化為「胸中海嶽」的虛境，船山論詩，頗有妙會；其《詩廣傳》（卷一〈論葛覃〉）從「餘情」悟入而有云：「古之知道者，涵天下而餘於己，乃以樂天下而不匱於道」；「天下」云爾，化用方以智之語，正乃「千聖之心與千世下之心鼓舞而相見」的「人文空間」。這作為「非現實虛境」的「人文空間」，論理境，或為儒門義理所潛具而必至者；揆諸實際，卻獨為莊子所盛發（依卮言曼衍之莊語以點染出層出不窮的虛境原是莊子所高視闊步於先秦諸子者）。後者工夫深致處，甚而具現為通極死生幽明而與鬼神合其吉凶的「共在感」，此非物化功深而相忘乎域外虛境者，又何克臻此？以此思之，儒者若能在現世關懷而外，猶能上遂「虛境」以圓成虛實互濟之人文精神，是乃莊子所挹注於儒家之幽光狂慧而不可盡為儒門所通約者。

說及天地神人所疊影共在而內化為胸中海嶽的虛廓空間，不由思及司馬遷於〈報任少卿書〉所披露的幽隱心事：「所以隱忍苟活，幽於糞土之中而不辭者，恨私心有所不盡，鄙陋沒世，而文采不表於後也。……草創未就，會遭此禍，惜其不成，是以就極刑而無愠色。」多少年來，筆者曾為此磅礴悲願深自震動而難窺其奧，直至悟透了「非現實虛境」所連結於「受苦現場」的救贖奧義，始得叩寂寞以求音而曲探其高致所在。即此而言，我是借徑《莊子》方有以深窺：一位動觸時忌、高才見棄的大傷心人，如何自不可見的虛境獲得力量的挹注而浩蕩展開對慘酷命運的逆襲。一個顯而易見的對比是：尋常人沉緬於高度格序化的常規世界而渾然不察其墮陷之深；他們的魂命深處不存在「涵天下而餘於己」的「虛廓空間」，甚而視此不可見的「非現實空間」為對其僵固世界的巨大擾動而必欲詆毀而後快；此所以司馬遷不能不慨嘆：「僕誠以著此書，藏之名山，傳之其人，通邑大都，則僕償前辱之責，雖萬被戮，豈有悔哉？然此可為智者道，難為俗人言也！」我以此而對司馬遷沿著身心臨界經驗所抵達的精神生產寄意獨深：是什麼樣悖離

世間的異質因素，讓他在極盡屈辱的苦難裏，卻好似多了對常人眼睛所看不見的翅膀而得以翱翔於人間煉獄所碰觸不到的存在高度？來到魏晉之交，同樣的磅礴大氣，也具現於「臨刑東市，神氣不變，顧視日影，索琴而彈之」的嵇康。我們驚見，兩位個儻非常之人，都能通過不可思議的優雅而超越了五濁惡世所給予的折辱與毀傷。他們都以受刑之身展現了遠比世界更強大的存在——一種凌越於所有世間苦難之上的優雅風度。是的，優雅，在一切能通過「非現實虛境」的精神生產以創造自我救贖可能的「大傷心人」而言，毋寧是對悲傷的凱旋；而悲劇所可能帶來的淨化力量，也只有放在這脈絡才能獲得妥貼而深致的理解。我以此而對「優雅」二字有了更勝往昔的體會，它不只是某種修辭、風格或美學的範疇，而是作為「虛境」的「人文空間」所賦予生命的「餘情」；所云「優雅」，無非就是由此「人文空間」獲得立命基礎（涵天下而餘於己）而自然散發出來的沉厚底氣與雍容大度（乃以樂天下而不置於道）。筆者以此有悟：這包覆著身體，又不為身體所限的「人文空間」，恰是一種熨貼於血肉形軀而宛然與肉身如影相隨的「身外之身」（道身）；而所云救贖（受苦中的身心轉化之機），則剋就內化為虛境（胸中海嶽/病裏乾坤）之道身而為言，固無涉形骸之事。司馬遷或嵇康所凜然猶生而無以摧折者，正在其擁有通過非現實之「虛境」而創造此「身外之身」的幻化生成能力；恰是在這等個儻風流人物的身上，我們驚見：苦難不再只是苦難，而是血色鮮麗的容顏所盛放於「絕望之巔」的「危崖之花」。

偶從朱天文序作驚見一句禪機深遠的話頭：「勝者自勝，敗者的一方卻開啟了故事。」故事二字，無涉勝者，卻繫屬於敗者；這似非而是的弔詭性，寧非正連貫於我對莊學的根本悟入處？是什麼樣的失敗，如此飽濡故事性而迴盪綿遠如層層蕩漾開來的漣漪？就某個隱微的意義而言，貫穿本書的主軸思路，正聚焦於莊子筆下的畸人敘事所傳達之獨屬「失敗者」的尊嚴。相對於「勝者自勝」，躊躇滿志的背後每難掩「拔劍四顧心茫然」的蒼涼；天地間最教人血氣動蕩的故事卻多為抗顏不屈的失敗者所啟動。依筆者，莊子筆下高密度出現的畸人敘事，最足以彰顯這類「形虧而德全」之邊緣流離者在看似天地難容的命限碾壓下所含藏的遒勁底氣。正是這股上侔於天而伏流綿遠的強韌底氣，忍死撐持了一種「未濟終焉心飄渺」的人格美學；它讓我們對歷史中一切看似「未完成」卻迴腸蕩氣足以動人心魄之「意義非凡的

失敗」，有了迥異習見的審視角度而對千古大傷心人在無涯悲願中所成就的人文紋跡生出了由衷的溫情與敬意。是的，「未濟終焉」所暗寓「人間無可倖免的破局與缺憾」，終將在託命悠遠的「悲願相續」中，因著接通「無限遠卻親密相連」的沁潤力量而獲得某種彌縫的可能。也正是在「悲願相續」的意義下，筆者依人文療癒視角所建構的詮釋取徑，每側重「千世上之心」與「千世下之心」在深度「物化」脈絡下的交相引觸感發以支撐一種築基於深厚歷史感的當代凝視。這意義下的「當代」，不屬線性時間裡的斷片式存在，也無法自遠古的歷史切割開來；相反地，恰是通過這不落線性時間的當代性，我們得以從中窺見一種川流於古典與現代間的隱秘親和力。依筆者，那給予療癒與救贖而足可轉化受苦處境的人文空間，就孕生於「參萬歲而一成純」的深度物化中所迎納的「隱秘親和力」；正是通過凌越線性時間而思掣千載的隱秘親和力（侔於天），一位孑孓危行於死蔭幽谷的地獄獨行者（畸於人者），將得以堅守他對自身時代的凝視。再難有人如阿甘本（Giorgio Agamben）一般，將馳心千古又匯流當下的詩性凝視，做出了如此激動人心的表述：「當代的人是一個堅守他對自身時代之凝視的人，他堅守這種凝視不是為了察覺時代的光明，而是為了察覺時代的黑暗。對那些經歷當代性的人而言，所有的時代都是晦暗的。當代的人就是一個知道如何目睹這種晦暗（obscurity），並能夠把筆端放在現時的晦暗中進行書寫的人。……要在現時的黑暗中覺察這種努力駛向我們但又無法抵達我們的光明——這意味著成為當代的人。因此，當代的人是稀少的。出於這個原因，做一個當代的人，首要的就是一個勇氣的問題，因為它不僅意味著能夠堅守對時代之黑暗的凝視，也意味著能夠在這種黑暗中覺察一種距離我們無限之遠、一直駛向我們的光明。」大哉斯言！筆者從中窺見：阿甘本所描繪的「當代人」意象，恰兼具了「大傷心人」的兩重精神向度——首先，堅守對自身時代之黑暗的凝視而深察「人間世」宛若煉獄的幢幢鬼影；其次，在現時的黑暗中同時覺察那在無限遠的凝視而外，始終駛向我們卻無法抵達我們的光明。這從「晦暗中隱然有光」而援以託命的精神向度，毋寧正呼應方中通總結乃父（方以智）心跡而寫下的千古證詞：「以此報前之大傷心人，復以此望之天下後世之大傷心人。」不論是痛哭古人，抑或寄語來者，「大傷心人」四字，固非望文生義者所能善會；以其非純然沉湎於自身的時代悲情，而是能在看似無

可解的歷史共業中，直透從「人間世」蟬蛻而生的「虛境」（天間之世），並從中窺得受苦轉化之機。這意味，傷心與快意，原是顯隱互具而存念於一轉之間：一念覺，大傷心人即是大快心人；一念迷，大快心人即是大傷心人。大傷心人與大快心人，底氣相通，原無二致；但能自見其性，則當體如是而解心無染。此所以，「虛境」之立，正乃「人間世」之纏綿病氣得以瞬時翻轉而自致救贖的關隘所在。筆者化用《中論》佛偈而有云：「以有虛境故，一切法得成」；其寄意綿遠若此。知我罪我，惟俟諸來者。

本雅明（Walter Benjamin）墓碑上銘刻著兩句話：「紀念無名者比紀念名人更困難。歷史的建構是獻給對無名者的記憶。」此語幽微，頗觸動筆者因莊子畸人敘事所勾起的深沉隱慟。是的，莊子筆下的畸人，若索其「形骸之外」，多屬隱沒時代邊緣的「無名者」；可若就「形骸之內」而觀之，卻每令見者驚猶鬼神而有難可已於言者；無它，通過莊子驚人的筆觸，我們不能不喟嘆：竟是在傷殘見棄而無用於世的「多餘者」身上，多有「託命不可見域」而一任缺憾遺諸天地之「偉大的失敗者」。此所以，本文作為莊子畸人敘事之當代演繹，其最深的寫作意義，毋寧在能直叩千古畸人的隱秘激情而成此「以哭笑寄萬世」之作。此書批閱增刪，綿歷四載，作為「獻給無名者的致敬之作」，筆者惟願此書對「極一生無可如何之遇」猶不墜其志的千古大傷心人，能就其精神動向所涵蓋的多重轉折之跡，做出深沉的勾勒並賦予可堪匹配的哲學內涵。這意義下的工作，自是孤獨而少有人解的。如今，付梓在即，我份外感念此書寫作過程所牽動的多方文字因緣；尤其是通過「四賢博士論文獎」的拔擢與鼓舞，以及因此獎項所輾轉結識的兩岸師友，我對夙因深遠的共在感中所成就的道路，有了遠勝往昔的深致體會。此如〈博論後記〉所慨乎言者：「就某個隱微的意義，我其實是一筆一字寫出了不可思議的命運——命運裡，匯流了多位師長的見證、感會與助力；原本孤行踽踽的存在，竟似瞬間獲得了遠超乎我個人力量的澆灌與加持而益發堅定了我未來的道路。」或許，正因忠於自己的孤獨，一場從邊緣出發以更深刻地走向邊緣的思想拓跡工程，反讓我被同屬「邊緣的眼睛」給深刻看見了！江湖寥落，一鴻縹緲，這分直抵魂命深淵的諦視，卻對尋路者形成了強大的支撐力量。此所以孤光自照者，未必寂寞。世上自有魂命交感的同路人，即令天涯遙隔，那蟄伏千尋以下的孤心所交凝而成的靈泊空間，卻一如巴舍拉

(Gaston Bachelard) 筆下的鳥巢，在孤聳天際的樹梢，給予了最溫暖的包覆力量。