

# 莊子的身體存有論

## ——兼論其與歐洲身體現象學的對話

鍾 振 宇\*

### 摘 要

身體是二十世紀歐洲哲學的主要問題意識之一，現象學家如梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty)、施密茨 (Hermann Schmitz) 等，都十分重視身體概念，形成身體現象學的潮流。

在這種歐洲身體現象學的視域之下，本文思考莊子的身體觀如何獲得現代意涵。第一節說明莊子身體哲學的基本感通內涵，由感通概念擴大到宇宙一氣之感通，而認為莊子哲學中有一種「感通的身體存有論」；第二節說明莊子真人的身體存有論的具體表現，此即技藝真人的活動；第三節說明莊子對於當代異化身體的批判。

本文認為，莊子之特殊的「氣的身體現象學」，對於歐洲身體現象學具有補充的作用。

**關鍵詞：**莊子、身體、梅洛龐蒂、氣、現象學

### 一、前 言

本文藉由歐洲身體哲學的問題意識，試圖闡發莊子身體哲學的現代意

---

2013 年 10 月 28 日收稿，2014 年 7 月 2 日修訂完成，2014 年 11 月 17 日通過刊登。

\* 作者係中央研究院中國文哲研究所助研究員。

涵。透過對比於歐洲身體哲學，一方面可突顯莊子身體哲學的特殊性與跨文化意義，另一方面也可以將莊子的身體論述帶入當代哲學討論的場域。

歐洲身體哲學自尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)提出「身體」(Leib)概念、用來統合軀體(Körper)與精神，其後之現象學家如梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)、施密茨(Hermann Schmitz)、昂希(Michel Henry)、華登菲爾(Bernhard Waldenfels)、伯梅(Gernot Böhme)等，都十分重視身體，形成身體現象學的潮流。關於莊子的身體論述與當代哲學問題意識的關聯，臺灣學者楊儒賓、<sup>1</sup>何乏筆、<sup>2</sup>賴錫三<sup>3</sup>等學者都有長期的關注。而宋灝也在歐洲身體哲學的背景下，提出了許多莊子身體哲學在跨文化哲學對話中的意義。<sup>4</sup>

本文第一節首先論述莊子身體哲學的基本感通內涵，並說明感通、感受可以作為中西身體哲學的橋樑之一。由感通概念擴大到宇宙一氣之感通，說明莊子哲學中具有一種感通的身體存有論；第二節說明真人的身體存有論在方內方外圓融的莊子思想中，具體而微地表現為技藝真人的活動；最後一節由身體存有論進行一種當代異化身體的批判，展現莊子身體哲學的批判潛力。

## 二、身體存有論：莊子的氣化身體

### (一) 感通與感受：中西身體哲學的橋樑

歐洲身體現象學自胡塞爾(E. Husserl)開始即有「身體」(Leib)與「軀

1 楊儒賓，〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉，收錄於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論與身體觀》(臺北：巨流圖書公司，1993)，頁 415-419。

2 何乏筆，〈精微之身體：從批判理論到身體現象學〉，《哲學雜誌》29(1999.8): 162-173。

3 賴錫三，〈《莊子》真人的身體觀——身體的「社會性」與「宇宙性」之辯證〉，《莊子靈光的當代詮釋》(新竹：清華大學出版社，2008)，頁 85-117。

4 宋灝，〈逆轉與收回：莊子作為一種運動試驗場域〉，《中國文哲研究通訊》22.3(2012.9): 169-187。

體」(Körper)的區別。<sup>5</sup> 軀體是主客對立的、自然科學的對象；身體則是偏向超主客對立、與環境相關聯的身體狀態。莊子的身體觀一開始就是接近西方「身體」的概念，也就是處境性、感受性的身體。莊子比較少談主客對立、科學式的軀體。

相對於西方身體與軀體的區別，莊子是由「氣」與「形」的關係去論說身體。<sup>6</sup> 莊子對待「形」的態度可以有多種角度觀之。首先，分解地說，「形」是需要被超越的。其次，圓融地說，形也可以是真人氣象的貫穿表現。本文重點在於分解地闡述「形」與「氣」的分別，尤其是在身體論方面，也就是「形身」與「氣身」之分。

從存有論的角度來說，氣是宇宙的本質（「通天地一氣」（〈知北遊〉）），有氣才有形。造物者被稱為「形形者」，<sup>7</sup> 是使形體成為形體者，其本身無形。

從宇宙論上來說，氣變而後有形，氣在宇宙論上有優先性：「察其始而本无生；非徒无生也而本无形；非徒无形也而本无氣。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。」（〈至樂〉）莊子在本段中描述妻子生命生滅的過程，「氣」與「形」是兩個關鍵的概念，「氣」與「形」之間具有連續性，「形」只是氣的凝結化、僵化。這段話表現了「氣」在宇

5 E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, and T. N. Klass, eds., *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), p. 11.

6 莊子的形在宇宙論上與「氣」相對，如下文所示；在身體論、工夫論上與「神」相對，例如「女神將守形，形乃長生。」（〈在宥〉）「上神乘光，與形滅亡，此謂照曠。」（〈天地〉）在工夫論上追求的是「形解」（〈田子方〉）。在神形相對的架構下，在廣義的形中又可進一步區分為「形與心」、「形與知」的相對性，如「形莫若就，心莫若和」（〈人間世〉）、「離形去知，同於大通，此謂坐忘」（〈大宗師〉）。在〈德充符〉中充滿了對「形」的反思，醜陋之身體「外形」常常與「德」做對比，外形醜陋、解構外形之人，往往具有高超的德：「德有所長，而形有所忘。」（〈德充符〉）追求與德同層次的「氣、神、道」才是莊子的目標。附帶說明：本文引用的莊子文本為清·郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1987），之後引用僅列篇名，不另註。

7 「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之无形乎！道不當名。」（〈知北遊〉）

宙論上的優先性。<sup>8</sup>

在工夫論上，形是需要被超越的（「離形」、「墮肢體」、<sup>9</sup>「外其形骸」<sup>10</sup>），超越之後才可以達到「形解」（〈田子方〉）之「大通」（「通天地一氣」與「聽之以氣」）之氣。莊子的工夫論作為「解釋工夫」，就是要解除形的凝固、僵化，回返到流動的氣、神之狀態。<sup>11</sup>

「形」在莊子的存有論、宇宙論、工夫論中，分解地來說都屬於比較低下的位置，是需要被轉化的對象。「神」或「神氣」是莊子所追求的最高級身體狀態，畢來德（Jean François Billeter）稱為「天的機制」。<sup>12</sup>

在存有論、宇宙論、工夫論方面，莊子除了以連續性說明氣與形的關係，也強調透過對於「形」的超越，而達到本真的「氣」與「道」。而這種詮釋

8 審查人提到：「作者引用的『莊子妻死』此條材料，莊子對生命狀態的理解是：芒芴→氣→形→生→死（芒芴），而莊子說這四者如同春夏秋冬四時的運行一樣，不斷循環，不可割裂。正如同我們不會將春夏秋冬硬性區分為春夏、秋冬或夏秋、冬春一樣，則作者在此獨將形與氣這兩階段獨立出來，就不見得符合莊子的身體理解。」審查者對於此段連續性、循環性的解釋，是好的詮釋角度。然而，筆者認為，對於本段的另一種詮釋方式是一種奠基的詮釋方式（也就是莊子所說的「察其始」之奠基、還原方式），莊子追溯妻子死亡的源頭，在於人有「生」、「形」的概念，尤其有了形，才有生死的區分。也就是說，生死奠基於形，而形又奠基於氣。如果可以擺脫對於形的執著，則可以還原到氣、甚至氣的根源狀態（芒芴），使形回歸一種流動的狀態。總之，莊子此段文本包含「連續循環」與「回歸」兩種詮釋角度之統一，筆者與審查者之差別只是側重面之不同。莊子在幾段文本中也強調對於「形」的不可執著，例如「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踊躍曰：『我且必為鑊琊』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰：『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」（〈大宗師〉）人形是不可以執著的，離開對於形的執著，修練「墮肢體」、「離形」等工夫，是莊子對於「形」、「形身」的超越。

9 「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」（〈大宗師〉）

10 「子貢反，以告孔子，曰：『彼何人者邪？修行无有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，无以命之。彼何人者邪？』孔子曰：『彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。』」（〈大宗師〉）

11 關於莊子的工夫乃是一種「解釋工夫」，參見鍾振宇，〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》42(2013.3): 115。

12 （瑞士）畢來德（Jean François Billeter）著，宋剛譯，《莊子四講》（北京：中華書局，2009），頁 39。畢來德是瑞士漢學家。

角度構成筆者所謂莊子之「形的身體」與「氣的身體」的區分。<sup>13</sup>

莊子的「氣身」與「形身」之區別，並不完全等同於西方身體哲學之「身體」與「軀體」之區別。一方面，雖然氣身與身體都指向超主客對立的層次，然而氣身中之氣的概念不是西方身體哲學所能探討的；另一方面，形身也不完全等同於軀體。形身毋寧是經驗的、主客對立下的軀體與意識之統稱，形身也包含「知」在其中。雖然如此，我們可以說氣身與身體的探討具有同層次的相關性，也就是一種身體存有論層次之相關性。

莊子的身體哲學與歐洲身體現象學最密切相關之處，在於兩者都強調身體的感受性與處境性。首先談感受性。

對反於意識哲學、理性主義，歐洲身體現象學重視「感性」、「感受」(Affektion)。在施密茨與昂希的身體現象學中，感受成爲現象成立的基礎。<sup>14</sup>

在莊子哲學中，與感受、感通密切相關的是「情」與「感情」。「情」是感通的模式之一，「氣」則是感通的基礎。在《莊子》中有真人「喜怒通四時」<sup>15</sup>的奇特說法。喜怒之情感一般認爲是主觀的，與客觀的四季變化有何關係？施密茨認爲，情感原本是一種非主觀的氣氛，是氣候式的氣氛。不是作爲主體的人有了情感（人是主、情是客之主客關係），而是情感襲擊人，人被籠罩於情感氣氛之中。<sup>16</sup>因此，莊子的喜怒通四時可以由另一個角度來

13 關於形身與氣身的更詳細區分，參見鍾振宇，〈莊子的氣化現象學〉，頁 113-117。

14 施密茨區分人存在狀態的「初始當下」(primitive Gegenwart)與「展開當下」(entfaltete Gegenwart)，初始當下是感受性的，展開當下則是反思性的，初始當下是人最根本的狀態。見何乏筆，〈精微之身體：從批判理論到身體現象學〉，頁 170。此外，他也認爲人存在之基礎狀態是「感受的撞擊」(affektive Betroffenheit)，見 Gernot Böhme, *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht* (Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003)。昂希的「超越論的感受性」(transzendente Affektivität)是其生命現象學(Phänomenologie des Lebens)的基礎，見 Michel Henry, *Inkarnation: Eine Phänomenologie des Fleisches* (Freiburg/München: Karl Alber, 2011), p. 296。

15 「……是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顙顙。淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」(〈大宗師〉)

16 Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand: Grundzüge der Philosophie* (Bonn: Bouvier, 1995), p. 293.

理解，也就是說，是四時的喜怒氣氛感染了我們。<sup>17</sup>

莊子的氣感作為身體的基礎，與身體現象學的感受相比，更具有感通的向度。感受是比較靜態的，感通則具有動態的互相交換之特色，例如人在練氣功時與地氣、樹氣的互相交換。儒道兩家都談感通，牟宗三談及儒家的仁時說：「仁以感通為性」。<sup>18</sup> 唐君毅說：「中國儒家之言感通，則所以顯性情；道家之言感通，則歸於物我兩忘。」<sup>19</sup> 感通是儒道都十分重視的，或許可稱為「感通存有論」。

感受與感通某程度上來說，可以作為中西身體哲學的橋樑。<sup>20</sup>

其次說明身體的處境性。莊子的身體從一開始就不是主客對立、孤立的軀體 (Körper)，而是處在人間世界、<sup>21</sup> 具有處境性 (Situation) 的「身境」<sup>22</sup> 身體。莊子關心的是人的身體的生存處境，「人之生也，與憂俱生」(〈至樂〉)、「終身役役」(〈齊物論〉)，「憂」與「勞」(役役) 等是伴隨著人的身體之負面現象。這種身體存在的負面現象，在〈齊物論〉表現得特別明顯：「一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荏然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」(〈齊物論〉)「形、身」與「芒、憂」等負面現象似乎是一起產生的，「形身」主要是負面的身體現象。

除了比較負面的「形身」概念之外，莊子也強調要「修身」、<sup>23</sup>「治身」、

17 賴錫三提到真人的「情感流動與外界同感相通」。見賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》，頁 113。

18 牟宗三，《歷史哲學》(臺北：臺灣學生書局，1984)，頁 178。

19 唐君毅，《中國文化之精神價值》(臺北：正中書局，1973)，頁 93。

20 夏可君也有類似的想法，他認為感觸(相當於本文的「感受」)可以作為東西思想的通道。夏可君，《無餘與感通——源自中國經驗的世界哲學》(北京：新星出版社，2013)，頁 313。此外，他認為中國可以建立一感通本體論(筆者稱為「感通存有論」)。見同書，頁 321。

21 《莊子》有一篇即名為〈人間世〉。

22 中國詩學中有「身境」的說法，也就是處境中的身體。見蔡瑜，〈王昌齡的「身境」論〉，《漢學研究》28.2(2010.6): 298。

23 「故我修身千二百歲矣，吾形未常衰。」(〈在宥〉)

「正身」。透過修身工夫而有之正面的身體觀，可以用「氣身」概念來涵蓋之。個體的「氣身」可以是一「自我」(Selbst)。<sup>24</sup> 依照海德格的觀點，「自我」與「主體」不同。<sup>25</sup> 「自我」從一開始就是與環境、世界相結合的，是「在世界內存有」(In-der-Welt-sein)。莊子的身體自我透過「氣感」與環境相感通，因此，莊子的自我可以稱為「氣身自我」。這種與環境相聯結的氣身自我基本上不是孤立的主體，反而接近氣場與氣氛。氣身自我是一敞開的空間、場所，<sup>26</sup> 身體與環境不斷進行氣感之交流。海德格的自我雖然有世界性、處境性，但是比較忽略身體。因此，莊子的氣身自我所強調的身體性可以超克海德格的身體遺忘。<sup>27</sup> 除了負面的生存處境之外，莊子也提及有道真人之氣身與處境的正面積極地相通，如真人「與物為春」(〈德充符〉)、「喜怒通四時」(〈大宗師〉)，是真人氣身與宇宙處境相通的狀態。<sup>28</sup>

而以上所談的氣身之感通性與處境性，已經大概說明了莊子身體存有論的基本內涵，也就是具有感通性、處境性的「氣身自我」。底下將繼續說明，這種身體存有論是如何可能。

## (二) 感通的身體存有論：莊子的卮身

身體不僅是經驗的，也具有深度。就此而論，可以開發一種身體存有論。此處引用梅洛龐蒂的說法，藉以開拓莊子身體存有論的研究。梅洛龐蒂以「肉身」、身體的角度切入世界、宇宙的議題，與莊子的氣身有許多相通的地方。

24 為何用「自我」而不用「主體」(Subjekt)一詞？宋灝認為「主體」不免處於主客對立架構下，「自我」則傾向「生活我」而具有處境性、向世界敞開性，並且與「身體」相結合。參見宋灝，〈逆轉與收回：莊子作為一種運動試驗場域〉，頁 175。

25 海德格反對「主體」之缺少世界性，而使用「自我」來指稱具世界性的自己。見 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977), p. 172.

26 宋灝認為身體是場域，見宋灝，〈逆轉與收回：莊子作為一種運動試驗場域〉，頁 176。

27 關於梅洛龐蒂與施密茨對於海德格缺乏身體哲學之批判，見 David Espinet, "Martin Heidegger: Der leibliche Sinn von Sein," in E. Alloa, T. Bedorf, C. Grünz, and T. N. Klass, eds., *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, p. 53. 海德格被稱為「身體的遺忘」(Leibvergessenheit)。

28 感謝審查人對處境之正面性的提醒。

梅洛龐蒂盛談「世界的肉身」(Fleisch der Welt)<sup>29</sup> 與肉身的世界性，提出身體的存有論優先性與身體的世界性。什麼是「肉身」？肉身不是物質、不是精神、不是實體。肉身也許可稱為「元素」(Element)，也就是一種「普遍物」，是肉身化原理(inkarniertes Prinzip)、存有底元素。<sup>30</sup> 肉身不是事實，但也束縛於地點、此刻。肉身是事實性(Tatsächlichkeit)，是使事實成為事實的條件。肉身是超越主客對立的第三維度，是尚未有秩序(Ordnung)的。<sup>31</sup> 主體與對象的對立關係不復存在，二者是在同時發生的關係之中。物與物之間也具有同時發生的關係。<sup>32</sup> 肉身作為一種「維度」也稱為「之間世界」(Zwischenwelt)，<sup>33</sup> 是處於主客之間者。我的身體是用與世界同樣的肉身做成的，世界反射我的身體的肉身，世界與我的身體底肉身互相侵越，「世界與他人都是我們的肉身」。<sup>34</sup> 肉身是鏡子現象，鏡子是我與我的身體關係的延伸，世界是我的身體的延伸，這包含一種自戀。世界的肉身與我身體的肉身都是存有的分裂(Spaltung)。<sup>35</sup>

梅洛龐蒂的肉身與莊子的氣十分類似。他說：

作為看者的我本身也是可見的；那些使當下與世界出現之各種聲音、顏色、可觸的組織之重量、厚度、質地，正在於把握這些東西的人感到自己是通過某種與這些東西完全同質的纏繞(Einrollung)和重複而從它們那裡湧現出來的；他感到自己就是向他而來的可感的東西，而他眼前的可感

29 Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Übers. von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels (München: Fink, 1994), p. 315.

30 Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, p. 183.

31 Frank Vogelsang, *Offene Wirklichkeit: Ansatz eines phänomenologischen Realismus nach Merleau-Ponty* (Freiburg: Alber, 2011), p. 130.

32 Bernhard Waldenfels, "Das Zerspringen des Seins: Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei," in Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels, *Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken* (München: Wilhelm Fink, 1986), p. 152.

33 Maurice Merleau-Ponty, *Die Natur: Vorlesungen am Collège de France 1956-1960* (München: Fink, 2001), p. 293.

34 Maurice Merleau-Ponty, *Die Natur: Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*, p. 289.

35 Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, p. 322.



的東西則好像是其複本或其肉身的延伸。事物的空間、時間是其自身的碎片，是自己的空間化和時間化的碎片，不再是被歷時地和共時地分布的個體的多樣性，而是同時性和連續性的形式，是時間和空間的髓質，個體就在這裡通過差異而構成。<sup>36</sup>

個體是比較後面才形成的東西。在莊子中則是先有「氣化」的交纏、纏繞，形或個體是比較後面產生的，形在氣化層級上是比較低階的。所有個體之根據都是海德格意義下動詞的、動態的本質化現（Wesen），或稱為「本質底肉身脈絡」（*fleischlicher Kontext des Wesens*）。<sup>37</sup> 肉身是「巨觀現象」（*Makrophänomen*），軀體則是「微觀現象」（*Mikrophänomen*）。<sup>38</sup> 對莊子來說，氣是整體現象，形是氣之部分凝結現象。氣與肉身都用來說明主客之間的狀態，兩者有許多概念結構、層次上的相似之處：兩者都是超主客的，都可以解釋人與萬物之「同一」。氣與肉身不是精神、也不是物質。氣與肉身不是精神物質二分、心物二分、心靈身體二分架構下的概念。

梅洛龐蒂是將「肉身」視為同時包含有同一與差異在其中者。<sup>39</sup> 這點與莊子對於「氣」之要求類似，「氣」不僅包含同一，也包含差異。梅洛龐蒂所追求的深度、垂直性，<sup>40</sup> 與莊子的氣的深度和垂直向上修養有相通之處。

然而，梅洛龐蒂的身體與他者、世界的關係太過於形式化、靜態化，只是形式地說身體與世界有關聯。道家的身體與萬物是透過「一氣」而通一、流通、感通、互相轉換，是比較動態的關係。在這意義下，道家的「氣身」比梅洛龐蒂的身體更動態。梅洛龐蒂的「肉身」概念與莊子的氣概念在系統

---

36 Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, pp. 152-153.

37 Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, pp. 154-156.

38 Maurice Merleau-Ponty, *Die Natur: Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*, p. 295.

39 Emmanuel Alloa, "Maurice Merleau-Ponty II: Fleisch und Differenz," in E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, T. N. Klass, eds., *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), p. 38.

40 Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, p. 279. 梅洛龐蒂的垂直性是關聯於海德格所說的「存有底普遍維度」（*universale Dimensionalität des Seins*），參見 Bernhard Waldenfels, *Antwortregister* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994), p. 420.

地位上類似，他想解釋萬物的通一性（肉身作為「元素」），但是仍無法如「氣」一般說明萬物的流動性、感通性與互相轉換性。氣可以解釋變化、生死發生的可能性，而肉身還是比較傾向靜態的世界解釋（無見與可見、不在場與在場的靜態關係）。而氣之「虛而待物」是動態的生生。梅洛龐蒂與海德格一樣，缺少修養論、工夫論。梅洛龐蒂的肉身還是一種結構，是靜態的可見與無見之關聯。莊子的氣更重要的是人對於處境的回應性。莊子要求以自身的內聖（平淡之氣的養成）明鏡般的應物，對於處境做出動態的回應。梅洛龐蒂的肉身強調只是鏡像，也就是鏡前物與鏡像的相似性、交織，這種關係還是靜態的。

由梅洛龐蒂的身體存有論可以進一步探討莊子哲學中蘊含的身體存有論。在氣身存有論上，主要是由形身轉向氣身。「委形」的概念說明了「形」如何由「氣」凝固而來。

舜問乎丞，曰：「道可得而有乎？」曰：「汝身非汝有也，汝何得有夫道？」舜曰：「吾身非吾有也，孰有之哉？」曰：「是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；子孫非汝有，是天地之委蛻也。故行不知所往，處不知所持，食不知所味。天地之強陽氣也，又胡可得而有邪！」（〈知北遊〉）

一般人以為自己擁有「(形)身」，但是真正的「身」（氣身）其實是天地之「委形」。也就是說，氣身是與宇宙相通的。委形之概念將莊子的身體觀提升到宇宙論的、存有論的向度。

在語言哲學方面，莊子有「卮言」的說法。「卮」是一種不斷流進與流出的酒器，象徵道的創造性與人文（外王）建構性。<sup>41</sup> 卮言日出，代表卮言的更新性，卮言給出<sup>42</sup>了世界。此外，卮言「和是非」，代表卮言所具有的解構性、還原性（其方向類似下文之宋灝的逆轉、老子的反、海德格的退一步、畢來德的解脫性的倒退）。建構與解構形成卮言的圓環性，也就是天鈞、

41 參考鍾振宇，〈莊子的語言存有論〉，「跨文化視野下的東亞哲學國際學術研討會」論文（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012.1.5-6）。

42 夏可君談存有之作為給出、禮物。見夏可君，《無餘與感通——源自中國經驗的世界哲學》，頁 334。

天倪的圓形象徵。<sup>43</sup>

在身體哲學上，莊子氣身的本質可以說是「卮身」，也就是不斷湧出創造的物化身體以及不斷解構、逆轉文化方向的虛空身體之統合。卮身每天更新，具有不斷創造的動能，宇宙的每一事物都是身體般的創造，猶如梅洛龐蒂所說的身體之肉身、世界的肉身，都是肉身。或者晚期昂希所說的「道成肉身現象學」(Phänomenologie der Inkarnation)，<sup>44</sup> 上帝的絕對生命在身體中顯現。在達到精微的氣時，身體感通萬物的氣息，擴大身體的範圍而涵蓋整個宇宙。此時的真人身體是宇宙身體、渾沌身體、遊乎天地一氣的身體，呈現出宇宙氣象、造化氣象：「體盡無窮，而游無朕。」(〈應帝王〉)<sup>45</sup> 「體盡無窮」是指真人身體之神充滿宇宙：

古之真人，知者不得說，美人不得濫，盜人不得劫，伏戲黃帝不得友。死生亦大矣，而无變乎己，況爵祿乎！若然者，其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不濡，處卑細而不憊，充滿天地。(〈田子方〉)

真人之神、神氣充滿天地、宇宙，其身體成為宇宙化的身體：「吾身即宇宙，宇宙即吾身」。<sup>46</sup> 此時所成就的身體，是一種身體存有論的卮身身體。

### 三、氣身的具體化範例：迹冥圓融的「技藝身體冥契主義」

以上已經說明，莊子真人的氣身自我具有感通的身體存有論的意涵。莊子的圓融真人不是僅僅遊於方外，而是如郭象所說的「遊外冥內」，必須在方內的社會身分、角色中完成自身。舉例來說，方內的技藝者之技藝身體也具有身體存有論的意涵，高級的技藝身體可以說是真人身體「具體而微」的展現。

43 楊儒賓，〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，《中國哲學與文化》第2輯（桂林：廣西師範大學出版社，2007），頁36。

44 Michel Henry, *Inkarnation: Eine Phänomenologie des Fleisches*, p. 265.

45 關於真人身體的遊乎天地一氣以及其身心轉化，參見楊儒賓，〈從「以體合心」到「遊乎一氣」——論莊子真人境界的形體基礎〉，《第一屆中國思想史研討會論文集》（臺中：東海大學文學院，1989，頁185-212）一文的詳細解說，此處不再詳述。

46 仿照陸象山「吾心即宇宙，宇宙即吾心」的說法。

形身是氣身的凝結，<sup>47</sup> 必須對形進行「解」、「釋」<sup>48</sup> 的工夫，才能使形「形解」，由形轉化為氣，達到「形形」之道。<sup>49</sup> 如何對形身加以批判、並進而走向氣身，技藝的身體扮演了一個極好的範例。最著名的例子莫過於「庖丁『解』牛」：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然響然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「謔，善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非全牛者；三年之後，未嘗見全牛也；方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軀乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硯。彼節者有閒，而刀刃者無厚，以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硯。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲，動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」（〈養生主〉）

在這一故事中，庖丁的身體由一開始之以形身（眼睛）去看牛的形身（全牛），慢慢地透過身體轉化，不是用眼睛去接觸牛，而牛也開始不是形體的全牛，而是更細緻的骨架肌理。到了十九年時，庖丁的形身徹底地轉化為氣身，用氣身之神去與牛交遇，而牛體也成為氣身般的存在，細微處無不顯現出來。如此一來，庖丁的氣身與牛體的氣身相遇，共同成就解牛的活動。而解牛事實上也是相應地解、釋了人的形身，也因此庖丁「解」後有「釋（刀）」的動作。「解」與「釋」都是對治形身之「結」的工夫。莊子所描述的技藝者在修練的過程中，都經驗了由形身到氣身的解釋工夫。除了庖丁之外，梓慶「齊七日，輒然忘吾有四肢形體」（〈達生〉），也就是忘記、解釋了形身。氣

47 「且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。」（〈大宗師〉）「結」與「解」是相反的概念。

48 「解」與「釋」都是對治「結」的工夫，如「墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎滓溟，解心釋神，莫然無魂。」（〈在宥〉）莊子有「形解」（〈田子方〉）的說法，也就是要解釋形身。

49 關於莊子對於「形」的思考，參見註釋 6 說明。

身所感通的外物，也是精微的氣物（如庖丁所對之牛的氣身、梓慶所對之竹子的天性），而不再是僵化凝結的對象。

庖丁的技藝身體經驗，開啓了楊儒賓所說的技藝與道之特殊血緣關係的向度。<sup>50</sup> 技藝身體與真人身體具有高度相關性、同質性。首先，技藝與道的相關性可以展現在底下幾個方面：

1. 不可言說性：輪扁無法說出技藝的奧妙與無爲謂無法說出道。<sup>51</sup>
2. 心齋工夫：梓慶的「齋以靜心」與孔子「心齋」。<sup>52</sup>
3. 與物合一：庖丁與牛合一、承蜩老人與蟬翼合一、梓慶與木合一與真人之「天地與我並生，而萬物與我爲一」（〈齊物論〉）。
4. 應物：梓慶因任木之天性、蹈水者因順水流與至人之「用心若鏡，不將不迎，應而不藏」（〈應帝王〉）。
5. 無用之用：大馬捶鉤者<sup>53</sup>與神人的無用。
6. 「天、神、自然」之獲得：梓慶的天、庖丁的神、蹈水者之自然；天、神、自然都是神人所追求。
7. 遊於天地：伯昏无人之「上闕青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變」（〈田子方〉）與神人「遊乎天地之一氣」（〈大宗師〉）。

最重要的特點大概是後面兩個：「神、天、自然」與「遊於天地」，在這兩個特質中，技藝者幾乎等同於真人。技藝者所從事的身心技藝不僅是技巧

50 楊儒賓，〈技藝與道——道家的思考〉，收錄於黃沛榮主編，《王叔岷先生學術成就與薪傳論文集》（臺北：臺灣大學中文系，2001），頁187。這種特殊的血緣關係，具體化即為「技藝真人」的出現。例如日本的藝道者（茶道、花道），所追求的絕不是技術，而是某種道（藝中有道、技藝中有道）。

51 「知北遊於玄水之上，登隱弇之丘，而適遭无為謂焉。知謂无為謂曰：『予欲有問乎若：何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？』三問而无為謂不答也。非不答，不知答也。」（〈知北遊〉）

52 「仲尼曰：『若一志，无聽之以耳而聽之以心；无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。』」（〈人間世〉）

53 「大馬之捶鉤者，年八十矣，而不失豪芒。大馬曰：『子巧與！有道與？』曰：『臣有守也。臣之年二十而好捶鉤，於物无視也，非鉤无察也。是用之者，假不用者也以長得其用，而況乎无不用者乎！物孰不資焉！』」（〈知北遊〉）

的鍛鍊，<sup>54</sup> 更是「氣、神、天、自然、道」等道家真人內涵的鍛鍊。筆者認為，《莊子》中的技藝者不是追求技巧的技藝者，而是追求道的技藝者。莊子所說的技藝者必須高看、往上提至道的層次。

當然，技藝者所追求的道不一定是道家的道，如日本藝道者可能追求禪道。世阿彌把日本能樂技藝的追求比作禪宗的追求。他認為表演藝術分為「安位 / 安心」與「闌位 / 無心」（闌位是指顛峰狀態之意思）兩階段，「安心」階段還有心需要安，表演需有規矩；而無心階段即使表演了一般認為錯的動作，也可以被處理得恰到好處。安心表現的是「色即是空」，無心表現的是「空即是色」。「色」是指演技，「空」是指心。也就是說，在安心的階段，是藉由表演（「色」）指向空；而在無心的階段，無論如何表演（「色」），都是空的呈現。在安心階段，心與身還有間隔；到了無心階段，心與身融為一體。在無心階段，表演者達到「離見之見」或「見所同心之見」（觀賞者之見），「離見之見」是去除我見，「見所同心之見」是觀賞者的角度。表演者超出自身的意識與觀看角度，可以跳出去觀看自己的表演身體。此時，表演者與觀賞者的區分消失，自己與他人的區分消失，進入筆者所說的氣氛、氣場之中。世阿彌的無心與西田幾多郎的「無的場所」相通。在此狀態下，身體主體化，心也客體化，身心的區分消失，達到「身心一如」。「無心」即是佛教的「無」、「無我」。<sup>55</sup> 能樂技藝者追求的「無心」之「空」、「無我」，是禪的經驗。技藝者即是禪者。<sup>56</sup>

然而，《莊子》中的技藝者主要是追求道家的道為主。就上述技藝與道共享的內容來看，技藝蘊含了一種冥契經驗，例如「與物合一、無我」、「不可言說性」、「神聖感、高峰經驗」（庖丁之躊躇滿志）、洞悟真理（神、天、自然）等等，這可以稱為「道家的技藝冥契主義」。這種技藝冥契主義，就

---

54 「仲尼適楚，出於林中，見侏儒者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：『子巧乎！有道邪？』曰：『我有道也。』」（〈達生〉）

55 參見（日）湯淺泰雄，《湯淺泰雄全集第 14 卷：心身論（I）》（東京：白亜書房，1999），頁 225-226。

56 亦可參考日本提倡工藝之道的柳宗悅的說法：「茶道的寂靜世界也是禪定的領域。」見（日）柳宗悅著，徐藝乙譯，《工藝之道》（桂林：廣西師範大學出版社，2011），頁 185-186。

W. T. Stace 的區分來說，既不單是內向型的、也不單是外向型的，而是一種統合內外的圓教型態。<sup>57</sup>

真人遊乎天地之一氣，這是一種分別說架構下的整體修養。但是在具體生活中，我們是否可以釋解所有人生的處境？這毋寧是不可能的。我們頂多能具體地釋解一些處境，例如顏回釋解政治權力、庖丁釋解牛、壺子釋解身體的氣。而這種圓教型的冥契經驗（就分別而達到非分別，就多而見一）在《莊子》書中的最好範例，筆者認為是技藝真人的活動。技藝真人在一技一藝中體現道、宇宙，是一種類似泛神論的泛道論。莊子說：「天地一指也，萬物一馬也」（〈齊物論〉），在「指」與「馬」的「多」中，就可以見到「一」。同樣的，在解牛、製鑄的部分活動中，即可以見到宇宙整體。

在技藝活動專注施行的時刻，技藝者進入冥契的狀態，其所施行的技藝即是宇宙全體。這種冥契經驗最明顯的例子是承蜩老人：

仲尼適楚，出於林中，見病僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎！有道邪？」曰：「我有道也。五六月累丸二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。吾處身也，若厥株拘；吾執臂也，若槁木之枝。雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！」孔子顧謂弟子曰：「用志不分，乃凝於神。其病僂丈人之謂乎！」（〈達生〉）

老人捕蟬的時候，眼中所見只有蟬翼，達到凝神的狀態，「神」是氣身的本

---

57 Harold D. Roth 認為 Stace 的內向與外向冥契主義之分別太過於重視印歐傳統，忽略了中國的冥契經驗。他引用 Lee Yearly 之認為莊子的冥契經驗是一種「在世界內的冥契主義」(intraworldly mysticism) 的觀點，認為莊子乃是一種關聯於內向型（與道為一）之獨特的外向型冥契經驗（萬物一體）。見 Harold D. Roth, "Bimodal Mystical Experience in the Qiwulun Chapter of the Zhuangzi," in Scott Cook, ed., *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi* (Albany: State University of New York Press, 2003), pp. 16-17. 而依照賴錫三的研究，道家真人的冥契體驗是統合內外的圓教型冥契經驗。見賴錫三，〈道家的自然體驗與冥契主義〉，《臺大文史哲學報》74 (2011.5): 40。賴教授認為，Stace 區分冥契主義為內向型與外向型，內向型強調無雜多的一體之感，外向型強調在雜多外物中見到統一。而道家是既有內在的一體、又進入萬物雜多中冥契，因此是統合內外的一多相即的圓教型態之冥契主義。

質。此時的蟬並不是對象 (Gegenstand, object),<sup>58</sup> 而是物我合一經驗下的氣物或海德格所說的「物」(Das Ding)。<sup>59</sup> 老人與蟬並不處於主客對立的情況，而是老人、手、竹竿、蟬翼，四者融為一體。不知道是竹竿捕蟬，還是蟬捕竹竿。<sup>60</sup> 此時的技藝者並不處於宇宙的某一部分空間，而是開啓了一個異質空間，在此空間之中，部分即是全體。類似佛教所說的「一花一世界、一葉一如來」、「一即一切、一切即一」，此時的空間性是存有論的空間，而不是物理空間。<sup>61</sup> 技藝者在一技一藝中的「出神入化」表現，以其凝神開展了一個異質宇宙。也就是說，雖然真人身體之「體盡無窮」，似乎涵蓋了更大的宇宙空間向度，而技藝者表面上看去似乎只處於某一空間之中。但事實上，技藝者的異質宇宙並不比真人的無窮宇宙更小。相反的，技藝者的異質空間是更具體的無窮宇宙之體現。技藝者反而是在更具體的情境中實現真人之道，而不是只是靜觀的觀照宇宙全體之態度。法國漢學家葛浩南

58 關於技藝物的非對象性，參考楊儒賓的說法：「就『客體』而言，一種被理智規定的『對象』，莊子對此亦覺得不可理解。即使是在技藝的活動中，技藝的客體也從來不是以『對象』的身分出現，它與技藝主體永遠處在『化』或『遊』的一體呈現當中。」楊儒賓，〈技藝與道——道家的思考〉，頁 191。

59 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA7 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000), p. 179.

60 德國學者 Herrigel 描述這種技藝的經驗為「它」的動作，也就是「場所、氣氛」的動作：「我怕現在什麼也不明白了，即使是最簡單的事情也成為一團糟。是『我』張弓呢？還是弓把我拉入最緊張的情況？是『我』射中了靶子呢？還是靶子打中了我？這個『它』，用肉眼看時是心，還是心眼看時是肉？還是兩者都是？兩者都不是？弓、箭、靶子和我，都互相融入，我已無法再分離它們，也沒有分離的必要了……。」E·Herrigel 著，顧法嚴譯，〈射藝中的禪〉（臺北：慧炬出版社，1979），頁 144；引自楊儒賓，〈技藝與道——道家的思考〉，頁 179。捕蟬老人的經驗可以說是「它捕」。

61 楊儒賓有類似的說法：「完美的技藝乃是物我之合一，但此種合一的狀態預設著『身體主體已滲進客體，安之居之，與之合一』，所以捶鉤者與鉤合一，游水者與水合一，承螭者與蟬翼合一，釣魚者與魚鉤合一。這種『合一』意味著它是超理智、無法明文化的，這時的『物我關係』是種由技進道所形成的變形之物我關係，它絕不能用物理空間的質性去類比。」楊儒賓，〈技藝與道——道家的思考〉，頁 182。技藝者的空間不是局部的物理空間，而是主客對立消失、物我合一的存有論之場所。捕蟬老人所注意的蟬翼，其實就是整個宇宙的凝聚點。



(Romain Graziani) 主張真人是具有身體動態經驗的，他稱之為「個體生命的動態經驗論」或「生命力量的動力學」，他十分重視「技藝中的體道真人」(或許可以簡稱為「技藝真人」)，認為技藝者才是真正在動態中體現道。<sup>62</sup> 在具體動態情境中體道的技藝者更符合莊子圓教式的「道在技中(如同道在屎溺中)」的意味。

這種異質空間所開展出來的場所，也可以稱為「氣氛或氣場」。<sup>63</sup> 身體與世界不是分開的，而是總是在某種處境中，處境具有一種氣氛性質。<sup>64</sup> 例如在談情說愛的處境或辦公室開會緊張嚴肅的處境、氣氛。伯梅(Gernot Böhme)認為氣氛是具有「身體的在場性」(leibliche Anwesenheit)的空間，在其中，我感到自己在某一種場所。這種場所不同於客觀的、科學的、幾何的軀體空間(Körperraum)，而是一種「身體空間」(Leibraum)。<sup>65</sup> 此即筆者所謂的「異質空間」。

氣氛、氣場對於周遭事物具有一種感染力。莊子對於氣氛的力量極有興趣，例如話語或音樂對他人的影響。<sup>66</sup> 例如〈天運〉篇中黃帝對於北門成所

62 參見龔卓軍，〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南的《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研究通訊》18.4(2008.12): 89。

63 楊儒賓也強調技藝者所營造的處境有氣氛與場的性質：「筆者認為道家的技藝理論既不代表反智，也不代表支持科學。它強調的是種包含主客在內的整體論的(或者說「場的」)具體哲學。在這樣的技藝活動中，主體不是宰制的操作者，客體也不是被凝視的抽象之對應物，而是兩者一齊呈現。技藝行動的中心乃是包含主客兩者在內的『場』，此事可從兩方面考慮。如果從『人是意義的彰顯者』(其他有情與無情皆無彰顯的能力)考慮，那麼，我們說真正的主體是身體，這當然是稱理之談。如果我們從『身體主體的構成是由「場」的風土與傳統先行奠基』這樣的觀點著眼，那麼，我們說『由技進道』的主體是體而無體，它流動於主客兩端的場之氛圍中，這樣的解釋自然也講得通。」楊儒賓，〈技藝與道——道家的思考〉，頁189。

64 何乏筆認為氣氛與氣的聯結作為中西身體哲學的橋樑。何乏筆，〈修身、個人、身體——對楊儒賓《儒家身體觀》之反省〉，《中國文哲研究通訊》10.3(2000.9): 307。筆者則提出感受作為橋樑的可能性。

65 Gernot Böhme, *Ich-Selbst: Über die Formation des Subjekts* (München: Wilhelm Fink, 2012), p. 217. 在建築藝術中也開始注重身體的在場性，也就是說，不僅是重視柱子、牆等結構，更重視人的身體在其中的動線、空間感等等。

66 畢來德，《莊子四講》，頁111。

進行之藉由音樂氣氛而轉化他者。莊子的身體是回應處境的身體，例如蹈水者順應水道、庖丁順應不同的牛體。「身體回應」是身體與周圍環境的融合無間，是對於處境的釋解（如同庖丁解牛一樣），這是莊子的積極入世精神。除了對於處境的回應，技藝者也營造氣氛，使進入氣氛中的人與物都得到轉化，例如庖丁解牛中的刀、牛、君等都向道轉化。<sup>67</sup> 這是一種與他者進行感通、「身體轉化」的活動。此處可以見出莊子的身體存有論與梅洛龐蒂身體存有論之一種差異，梅洛龐蒂的肉身存有論還是比較靜態的，而莊子的身體存有論具有感通他人、他物，並且轉化他人他物的動態面向，對於世界更具有創造力。

此處引發的討論是「技藝者與真人是否同一？」之問題。<sup>68</sup> 莊子的企圖

---

67 「庖丁、梓慶具備百工、臣子兩種身分。他們的技藝都是指向道，而不僅以技巧為目的。真人的技藝身體首先是釋解作為身分的身體，然後釋解技藝身體的形身，而達到氣身。在技藝中，技藝真人不僅是釋解了身分、形身，也是在身分、形身中達到最高的神身。庖丁進一步更讓環境之牛、君主，都盡可能達到氣的身體的狀態，牛因此不知其死，君因此得養生，整個環境中的廚師臣、牛、國君都得到釋解、懸解，雖然各有主動、被動之不同，但這是對於世界的『創生』、『生而不有』（《老子》）。面對他者，真人也必須加以成全（成物）。如此解開的牛不是作為形物的牛，而是提升為氣物、神物的牛。相似地，梓慶所製的鑿不是有用的形器，而是無用的、以天合天之神器。」見鍾振宇，〈莊子的氣化現象學〉，頁 119。

68 賴錫三認為技藝之道與真人之道不同：「由於技藝之道是將精神專注於一技一藝，並透過與特定物質對象的融合來達到一體感，並在這種身體與工具、對象的連續狀態中，進行特定情境的身體運動或物質形式的創造；而這在《莊子》真人的境界看來，其自由不免落入一端之徼向，不能像真人那般完全不依憑特定物質徼向而融入宇宙本體自身，成為宏大的十字打開。若以《莊子》的『通』之概念說，技藝之道的身體之敞開，乃是憑藉特定物質的作用而成為敞開的通道，以成就互滲融貫的體知；然而這樣的敞開不免太過偏狹限定，而不能完全十字打開。而《莊子》真人逍遙之道的通達，乃如上述『乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者』那般無限地敞開。」賴錫三，〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》42.1 (2012.3): 33。賴教授認為技藝之道需透過物質媒介，屬於有待；真人完全不依憑特定的物質徼向，因此是無待的十字打開。然而問題在於，真人在實踐其逍遙時，是否可以真無物質憑藉？若如此，真人究竟在何處實踐逍遙？（在真空中？）是否真人的逍遙也必須是即有待而無待之圓教逍遙、而無法捨棄有待？技藝之道與真人之道的區分難道不是類似王陽明所說之黃金的分量之不同、而不是成分本質上之不同？此處賴教授以「部分」、「整體」區分技藝者與真人，似乎違背

是要表達透過「技藝之途」是達到「真人之道」的方式之一，其中的關鍵點就在於「神」之達到：高級技藝者可以達到「神」、真人也必須達到「神」。莊子討論技藝者所重視的，並不是技藝者對於技藝的熟練工夫或與技藝相關的知識（雖然這也是技藝活動不可缺少的），反而重點在於道的呈現或內心關聯於道的修養工夫，例如梓慶的「齋以靜心」，排除了「慶賞爵祿、非譽巧拙、四枝形體」，這與真人的心齋工夫並無不同。就此而論，技藝者也可以得道，所以庖丁「所好者道也」，透過技藝的修練，是可以達到道的途徑之一。因此，由於高級技藝者達到了「神」，至少可以說凝神之技藝者是得道的。最明顯的例子是伯昏無人的真人之射的技藝：

列禦寇為伯昏無人射，引之盈貫，措杯水其肘上，發之，適矢復沓，方矢復寓。當是時，猶象人也。伯昏無人曰：「是射之射，非不射之射也。嘗與汝登高山，履危石，臨百仞之淵，若能射乎？」於是無人遂登高山，履危石，臨百仞之淵，背逡巡，足二分垂在外，揖禦寇而進之。禦寇伏地，汗流至踵。伯昏無人曰：「夫至人者，上闚青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。今汝怵然有恂目之志，爾於中也殆矣夫！」（〈田子方〉）

此處彰顯出列子的一般技藝技巧與伯昏無人的高級體道技藝的區別。伯昏無人的射箭之道，其根柢就是一種真人至人之遊於宇宙的身體，在任何處境下都「神氣不變」，也就是以神氣貫穿全身。也就是說，真人之道不是技巧很高的「射之射」，而是與宇宙一氣融通之「無射之射」，也就是「神氣」、神身的體悟。莊子所論的其他關於高超技藝者的寓言（輪扁、工倕、蹈水者、承蜩老人），主要也是由高級技藝顯示其與真人之道的同一。高級技藝中必定有道的成分，如承蜩老人的「凝神」、庖丁的「神遇」、梓慶「以天合天」之「神器」、蹈水者「不知所以然而然」之「自然」、工倕的「靈臺一」之「凝神」，都體悟到了「神、自然」。他們的技都是一種「道技」，而不是單純的

---

莊子圓教的主張。亦即忽略了技藝真人在部分中見整體的技藝圓教冥契經驗。賴教授是在分解說架構下談技藝者與真人的差別，筆者則試圖在非分解、圓教的視域下說明技藝者是真人的具體體現。賴教授在文章最後也同意真人必須要回到人間世，並提出技藝者庖丁作為統合氣化身體與符號身體的真人圓通隱喻（同上，頁 39），也就是說，此時的庖丁不是技藝者，而是真人技藝者。筆者對高級技藝者作為技藝真人的觀察大概是由此一角度切入。

技術。只擁有單純的技術者無道之可言，是莊子所擯棄的對象，如昭文之鼓琴、東野稷之駕馬車等等，莊子僅貶低為「技」。莊子對技藝所追求的，是由技進於道的「技中見道、道在技中」。我們可以將技藝往上提，觀照出技藝中的道性、深度與身體存有論之成分。

楊儒賓也強調技藝中的道性，他將技藝分為「規矩之技」與「物化之技」：

如果我們泛觀技藝本身，可以認為：只要獲得媒介，善加運用，技藝原則上都可以完成，差別只在工夫純熟不純熟而已。但是，在莊子看來，事情絕非如此簡化。一件技藝的完成絕不只是技術層面的工夫純不純熟而已，它事實上還關聯到人存在的問題。簡言之，技藝可以分成兩種：一種是技，一種是道。<sup>69</sup>

「技」是指「規矩之技」，而「道」是指「物化之技」，技與道的分別是人與天的分別。「物化之技」等同於筆者所說之具有道性的技藝。這種區分，近似上文世阿彌對於「安心」與「無心」之技藝的區分：安心之技藝還是有規矩的成分，而無心之技藝則是超規矩而空化。楊教授也認為，技藝身體是宇宙氣化流行向經驗世界迴轉的凝聚點。<sup>70</sup> 這類似筆者對於技藝真人身體作為圓教式「即部分而整體」之看法。

綜上所述，技藝者與真人的距離並非那麼遙遠，而是具有同一的可能，也就是說，「所好者道」的庖丁同時是真人與技藝者，並且是在人間世實現道的迹冥圓融之技藝真人。關於這種圓教式的真人身體，也可以用郭象之遊外冥內、迹冥圓融的廟堂之上的聖人堯為代表。聖人一方面遊於方外之神氣身體，一面又順應方內的符號身體（作為國君）。此外，筆者認為，庖丁、伯昏無人（無射之射）、梓慶（以天合天）的身體本身就是圓教式真人身體，真人也可以是技藝者（技藝真人），庖丁作為百工之一，他原本就必須在符號權力世界（主要是牛體所帶來的阻礙）中求得氣化身體的無礙，他所體現的技藝之道與真人之道不應有本質的區別，庖丁代表的就是遊於方內（面對牛體的阻礙）而神氣不變（養生、養性）的典範。處於權力符

69 楊儒賓，〈從「以體合心」到「遊乎一氣」——論莊子真人境界的形體基礎〉，頁 201。

70 楊儒賓，〈從「以體合心」到「遊乎一氣」——論莊子真人境界的形體基礎〉，頁 205。

號世界中的人，不管是國君（堯）還是百工（庖丁），都可以顯現身體之圓教。

另一種形態的技藝圓教是壺子對於氣化身體的示現技藝，壺子掌握了未始出吾宗的虛氣，可以隨意示現為地壤、天文、太沖等九種實氣（九淵），其中也包含身體權力結構下的巫術氣化狀態：神巫可以觀人氣化之生死、進而掌握伴隨生死知識而來的權力，使人看見他而害怕。壺子則顯現為自由進入權力與超越權力的示現藝術，而不為權力所限。相對於庖丁的「外顯的身體技藝」，壺子可以稱之為「內蘊的身體技藝」，這是一種宇宙氣化於身體氣象上之示現。壺子在其身體中自由地顯現宇宙的九種氣化現象（九淵），並且自身處於宇宙氣化之源的虛中。<sup>71</sup> 這其中包含施密茨所說的寬與狹互相競爭的身體經濟之超越，因為壺子可以自由表現身體的寬舒與狹卷而不受其限制。<sup>72</sup> 但不管是外在或內在的身體技藝，都要求對於宇宙神氣的感通，而能夠虛而待物、應而不藏、聽之以氣，並且能夠出入世俗的權力符號世界而性命不傷（養生）、游刃有餘（逍遙遊）。技藝真人所帶來的啓示是迹冥圓融之

71 關於壺子氣身的詳細解說，參見鍾振宇，〈莊子的氣化現象學〉，頁 112。

72 施密茨在感受的基礎上提出最基礎的身體感（*leibliches Befinden*）是身體的「寬舒」（*Weite*）與「狹卷」（*Enge*）兩種身體感受狀態：例如呼吸時的呼是寬舒、吸是狹卷。寬舒與放鬆相近，狹卷與緊張相近。寬舒與狹卷的首要關係是兩者在身體中的互相競爭、互相消長關係，這種關係也稱為「身體經濟」。兩者的次要關係是彼此的隔絕：寬舒的極致是「專有的寬舒」（*privative Weitung*），也就是「舒展」（*Schwellung*）（如一些宗教冥契經驗）；狹卷的極致是「專有的狹卷」（*privative Engung*），也就是「張力」（*Spannung*）。見 Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand: Grundzüge der Philosophie* (Bonn: Bouvier, 1995), p. 122-123, 關於「舒卷」的翻譯參考《淮南子》〈原道訓〉：「與剛柔卷舒兮，與陰陽俯仰兮。」施密茨所談的身體卷舒，與《易經》的「剛柔」、「陰陽」、「闢翕」，以及《老子》的「天門開闔」（《十章》）可相對照。何乏筆則將 *Weite* 與 *Enge* 翻譯為「擴散」與「凝聚」，見何乏筆，〈精微的身體：從批判理論到身體現象學〉，頁 169。身體的舒寬和狹卷之經濟學與赫拉克利特（*Heraklit*）的「戰爭」相關。然而，這大概僅是「一陰一陽之謂道」陰陽對立的「二」的層次，還不是身體的「一」。「一」是超越身體競爭狀態的「隔離的寬舒」之「出神」狀態，這在身體的跨文化討論中特別重要。此種宗教的神祕體驗，可以相通於莊子的「神」、「忘」之狀態，此時的身體是一種「忘身的身體」，也就是老子所說的「無身」的狀態。

圓教式的養生。

#### 四、氣身的當代批判潛力：科技身體之批判

莊子的身體批判也可以歸根於氣身對於形身之凝結性的批判。形身之凝結性相對於氣身、卮身的流動圓轉（「卮」即是圓），也可以形象化地稱之為「方」。莊子對於方內的批評，以及其遊於方外圓域的構想，也可以由此組概念形象化地表達之。

莊子對於身體方性、凝結性的批判，首先是對於「規矩」或「方」之批判，例如儒家的規矩、器具的規矩。<sup>73</sup> 在儒家的規矩方面，莊子反對儒家禮儀的規矩。<sup>74</sup> 本文的重點在於第二種規矩的批判，也就是器具與技術方面，重點尤其在於，莊子的技術批判如何產生當代意義。道家在當代所要對抗的身體規訓與氣場<sup>75</sup> 主要已經不是周文禮教規矩之氣場，反而主要是資本主義消費氣場、科技氣場。面對資本主義氣場，何乏筆提出「平淡」以對抗資本主義之「欲望刺激」，<sup>76</sup> 宋灝提出「逆轉」以對抗「往前、進步、量之增強」

73 上文提到楊儒賓對於「規矩之技」與「物化之技」的區分，乃引自〈達生〉篇：「工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎」。亦即其中之「規矩」與「物化」之區分。規矩是方，物化是圓。

74 「溫伯雪子適齊，舍於魯。魯人有請見之者，溫伯雪子曰：『不可。吾聞中國之君子，明乎禮義而陋於知人心。吾不欲見也。』至於齊，反舍於魯，是人也又請見。溫伯雪子曰：『往也蘄見我，今也又蘄見我，是必有以振我也。』出而見客，入而歎。明日見客，又入而歎。其僕曰：『每見之客也，必入而歎，何耶？』曰：『吾固告子矣：中國之民，明乎禮義而陋乎知人心。昔之見我者，進退一成規、一成矩，從容一若龍、一若虎。其諫我也似子，其道我也似父，是以歎也。』仲尼見之而不言。子路曰：『吾子欲見溫伯雪子久矣。見之而不言，何邪？』仲尼曰：『若夫人者，目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。』」（〈田子方〉）莊子強調異常身體的身體反抗性，例如身形怪誕者支離疏。莊子用這些異常身體來批判禮教規矩化的身體，並突出自然身體的優先性。關於莊子對於儒家威儀觀之身體規訓的批評，參見賴錫三，〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，頁 7-20。

75 氣氛與氣場是處境的兩種面向，氣氛偏向感受性，氣場偏向場所性。

76 Fabian Heubel, "Zhuangzi im Kapitalismus: Überlegungen zu Effektivität und Effizienz," in *Widerspruch: Münchner Zeitschrift für Philosophie* 56 (2012.2): 67-85.

的資本主義與科學。<sup>77</sup> 本文的討論主要以科技氣場的討論為主，不涉及資本主義。

莊子反對身體的凝結化、僵固化，也就是方化。表現在技術方面，則是對於僵固化後而有之有用性的批判。我們先以一段相關文本開始：

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者叩而視之曰：「柰何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如泂湯，其名為槩。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定，神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」子貢瞞然慚，俯而不對。（〈天地〉）

莊子在本段中說明，在使用機械的時候，我了解了我的身體將如何被影響。人的身體不是孤立的，會被周遭的氣氛氣場所影響。使用機械的後果是使我成為機心的狀態。若就身體哲學來說，就是一種「機身」的狀態。身體由「圓的卮身」，凝結為「方的機身」。<sup>78</sup> 機身尋求「力少功多」，也就是有用性與功效。追求有用性與功效，即落入一「手段／目的」、「原因／結果」的因果性脈絡之中，身體也因而工具化。對莊子來說，技術是對於有用性的追求，尤其是當時發展的機械技術。而道則是對於無用性的追求。

身體工具化也是近代技術的現象。古希臘亞里斯多德（Aristotle）也區分自然、生起（*physis*）與技術（*techne*）之不同，與本文區分「神（自然）」與「機械技術」類似。亞里斯多德認為「人會生人，桌子不會生桌子」，<sup>79</sup> 藉此說明 *physis* 與 *techne* 之別。兩者的差別在於，*physis* 的原理（*arche*）是在某物自身，而 *techne* 的原理是在他者（工匠）處。<sup>80</sup> 亞里斯多德認為 *physis*

77 宋灝，〈逆轉與收回：《莊子》作為一種運動試驗場域〉，頁 169-170。

78 莊子也將「圓」稱為「大方」（〈秋水〉），這類似老子的「大象無形」之以「大」超越經驗界事物而達到道。

79 Felix Meiner, *Aristoteles Philosophische Schriften*, Band 6, *Physik* 193b8-9 (Hamburg: F. Meiner, 1995), p. 27.

80 Walter A. Brogan, "The Intractable Interrelationship of *Physis* and *Techne*," in Drew A.

優先於 *techne*，在 *techne* 處一定要先有 *physis*，例如製作書桌必須先有樹。西方技術文明的發展就在這個 *physis* 不斷失去主導權的方向展開，以至於現代有科技氣場的形成。伯梅認為技術文明中的身體是「軀體的工具化」（*Instrumentalisierung des Körpers*），<sup>81</sup> 技術文明對於身體的強索（*Herausforderung*）是此時代身體的特點。<sup>82</sup>

技術使形體愈來愈僵化、剛強、方化，而道與氣使身體柔軟、流動、圓化。海德格認為現代技術的本質是「集置」（*Ge-stell*），<sup>83</sup> 「置」（*stellen*）源自於古希臘的「設置」（*thesis*），屬於莊子所批判之「凝結」的方向。義大利哲學家瓦提摩（*Gianni Vattimo*）繼承海德格對於現代科技「集置」本質的批判，認為集置是形上學的總結，而形上學可是為「剛強的思想」（*starkes Denken*），剛強意味著將存有視為堅固性（*Stabilität*）。<sup>84</sup> 為了對治形上學剛強思想的宰制性，瓦提摩提出弱思想（*weak thought, schwaches Denken*）、弱底存有論（*Ontologie der Schwächung*）。瓦提摩對於剛強的批判，當然與老子對於「柔弱勝剛強」的思想有許多對話的空間，但對於本文來說，柔弱存有論所蘊含的柔弱身體是一種流動的、圓的身體，可以對治剛強的、方的身體。集置所帶來的當代科技身體的剛強、凝結，可以透過圓轉、流動的柔弱身體加以轉化之。

莊子對於機身的批判某程度上已經觸及當代科技身體的發展趨向。莊子已知覺到身體投向機械的危險性，而文明發展也顯示人的身體逐漸機械化、融入機械生產的過程之中。莊子的「機身」已經預示了當代身體的機械化。身體與機械的聯結，其在當代所產生的科技氣場，使身體有用化、手段化、工具化。

---

Hyland and John P. Manoussakis, eds., *Heidegger and the Greeks* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), p. 48.

81 Gernot Böhme, *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, p. 31.

82 Gernot Böhme, *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, p. 34.

83 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze, GA7*, p. 20.

84 Johannes Krämmer, *Gianni Vattimo: Das Ende der Metaphysik und die schwache Ontologie* (Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, 2010), p. 148.



這種科技氣場可以說只是一種派生氣場。原始氣場<sup>85</sup>是一種虛的場所，其內涵是自然。原始氣場與派生氣場（例如科學氣場、科技氣場、資本主義氣場）的關係是「虛而待物」，「待」是一種等待（Warten），是一種創造性的、沒有對象的等待，而不是對於對象的期待。<sup>86</sup>「形、機身」等之形成是派生氣場領域之事。由「虛、氣」到「形」，是一種凝結、異化的過程。

回到原始氣場也就是要回到原始的、自然的身體。畢來德把莊子的「天」、「人」之分比擬為西方「自然」與「文化」的對立。<sup>87</sup>當代的身體太過於偏向文化身體、文明身體、科技身體，而缺少自然。阿多諾（Theodor W. Adorno, 1903-1969）提出「體思主體中的自然」（Eingedenken der Natur im Subjekt）的說法。<sup>88</sup>換成莊子的語言，就是要把「白（虛室生白）、純白」（也就是「神、自然」）體現在身體中。身體宛如虛室，也如動態創造的橐籥（老子），是具有創造力的容器隱喻。這種創造力也表現為不斷旋轉的天體、天鈞、天倪、玄（漩渦）。這些圓的隱喻總合為「卮」，而身體是「卮身」（自然身體），也就是不斷流出與流入的宇宙創造始源。自然身體大於文明與技術之身體。

---

85 萊布尼茲將力分為原始力與派生力，可以與此處的原始氣場與派生氣場比較。參考陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收錄於楊儒賓、祝平一編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁 71-73。宋灝認為梅洛龐蒂的「原樸存有」近於氣場，在此處主要是指接近於本文所說的原始氣場。參見宋灝，〈生活世界、肉身與藝術——梅洛龐蒂、華登菲與當代現象學〉，《臺大文史哲學報》63（2005.11）：232。

86 Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA13 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983), p. 49.

87 畢來德，《莊子四講》，頁 38。

88 何乏筆，〈身體與山水——探索「自然」的當代性〉，《藝術觀點》45(2011.1): 61。Eingedenken 包含了思想，但又是一種感受、體現，因此何乏筆翻譯為「體思」，此譯甚妙，是身體思維。

## 五、結 論

上節漢陰丈人段的故事只講了一半，只強調莊子對於技術身體的批判。然而，在現代科技社會，我們的身體不可避免需要與技術、科技打交道。如此一來，應該有如何的身體態度？

孔子曰：「彼假脩渾沌氏之術者也；識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」（〈天地〉）

孔子批評漢陰丈人只知道批判技術（回到始源的「一」），而不知道圓融地與技術相處（「不知其二」，「二」指技術、文明帶來之分裂）。<sup>89</sup> 一種適合於當代的圓融身體觀，是身體與科技的自由遊戲：身體可以投入於科技中，對科技說「是」；也可以隨時抽身回歸自然大道，對科技說「不」。<sup>90</sup> 也許試著想像莊子拿著 ipad 把玩的情景。但是對於這種當代圓融的身體觀的全面展開，牽涉甚深甚廣，包含對於現代科技與資本主義的回應，筆者目前正撰文探討中。

如上所述，本文以存有論的角度檢視莊子的身體觀，試圖開展莊子身體觀與西方身體現象學的跨文化對話。二十世紀西方的身體概念超越了傳統主客對立的架構，強調一元性身體的首出性，這是尼采與身體現象學家共同的論述視域。莊子的身體哲學，無疑也是在這種超越主客對立的架構下所展開的。在西方身體現象學的視域下，莊子的身體觀展現出不同於西方強調身體「感受」的「感通」內涵。感受是比較靜態的，而感通強調身體之間的流通性。這種感通的身體，是根源於道家氣論而來的身體觀，也就是一種更為動態交融之氣的身體。由這種動態視域所見到的感通身體，是具有存有的深度的，這是梅洛龐蒂的肉身概念所特別強調的。「肉身」與「氣身」都是

89 關於道家對應當代科技可以有的自由圓融態度，參見賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》，頁 307-308。

90 對於科技的自由態度是海德格所提出，見 Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen: Neske, 1960), pp. 24-25.

主客之間的中間、之間狀態，也可以說是更根源的狀態。由氣的身體的溝通主客、自我與世界，可以成立一種動態的身體存有論。關於此，莊子論述最爲詳細的是技藝身體與世界之感通交融性，技藝者藉由身體活動，達到與世界融合的身體冥契境界。技藝者展現了一種身體轉化的工夫，說明了身體技藝如何由不熟練到熟練，乃至於最後達到出神入化的狀態。在技藝者的身體中，展現了宇宙的氣化，是人與世界的冥契之當下顯現。這個時候，身體即宇宙、宇宙即身體，人與宇宙再也無法區分，這也是氣的身體之最高境界的彰顯。而這種感通的、冥契的身體，也爲當代哲學由身體角度進行時代批判提供了基礎。莊子的氣的身體具有一種「圓」的意象，相對於技術、儒家禮教規矩的「方」的意象，莊子進行由身體面向而來的時代批判。這種對於「方」的技術的時代批判，可以與海德格對於現代技術的本質「集置」的批判有所對話。只有回歸自然身體、氣的身體，我們才能對於異化的技術身體、方的身體，有深一層的批判意識。相信在一存有論、現象學的架構之中，莊子身體哲學展示了其當代意義。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1987。

### 二、近人論著

牟宗三 1984 《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局。

何乏筆 1999 〈精微之身體：從批判理論到身體現象學〉，《哲學雜誌》29(1999.8): 162-173。

何乏筆 2000 〈修身、個人、身體——對楊儒賓《儒家身體觀》之反省〉，《中國文哲研究通訊》10.3(2000.9): 307。

何乏筆 2011 〈身體與山水——探索「自然」的當代性〉，《藝術觀點》45(2011.1): 57-63。

宋 灝 2005 〈生活世界、肉身與藝術——梅洛龐蒂、華登菲與當代現象學〉，《臺大文史哲學報》63(2005.11): 225-250。

宋 灝 2012 〈逆轉與收回：莊子作為一種運動試驗場域〉，《中國文哲研究通訊》

22.3(2012.9): 169-187。

- (日) 柳宗悅著，徐藝乙譯 2011 《工藝之道》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 唐君毅 1973 《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局。
- 夏可君 2013 《無餘與感通——源自中國經驗的世界哲學》，北京：新星出版社。
- (瑞士) 畢來德 (Jean François Billeter) 著，宋剛譯 2009 《莊子四講》，北京：中華書局。
- 陳榮灼 2005 〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收錄於楊儒賓、祝平一編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，頁 47-77。
- (日) 湯淺泰雄 1999 《湯淺泰雄全集第 14 卷：心身論 (I)》，東京：白亜書房。
- 楊儒賓 1989 〈從「以體合心」到「遊乎一氣」——論莊子真人境界的形體基礎〉，收錄於《第一屆中國思想史研討會論文集》，臺中：東海大學文學院，頁 185-212。
- 楊儒賓 1993 〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉，收錄於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流圖書公司，頁 415-449。
- 楊儒賓 2001 〈技藝與道——道家的思考〉，收錄於黃沛榮主編，《王叔岷先生學術成就與薪傳論文集》，臺北：臺灣大學中文系，頁 165-191。
- 楊儒賓 2007 〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，《中國哲學與文化》第 2 輯，桂林：廣西師範大學出版社，頁 12-40。
- 蔡 瑜 2010 〈王昌齡的「身境」論〉，《漢學研究》28.2(2010.6): 297-325。
- 賴錫三 2008 《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清華大學出版社。
- 賴錫三 2011 〈道家的自然體驗與冥契主義〉，《臺大文史哲學報》74(2011.5): 1-49。
- 賴錫三 2012 〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》42.1(2012.3): 1-43。
- 鍾振宇 2012 〈莊子的語言存有論〉，「跨文化視野下的東亞哲學國際學術研討會」論文，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012.1.5-6。
- 鍾振宇 2013 〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》42(2013.3): 109-148。
- 龔卓軍 2008 〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南的《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研究通訊》18.4(2008.12): 79-99。
- Alloa, Emmanuel. 2012. "Maurice Merleau-Ponty II: Fleisch und Differenz." In E. Alloa, *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 37-51.
- Alloa, E., T. Bedorf, C. Grüny, and T. N. Klass, eds. 2012. *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Böhme, Gernot. 2012. *Ich-Selbst: Über die Formation des Subjekts*. München: Wilhelm Fink.
- Böhme, Gernot. 2003. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition.
- Brogan, Walter A. 2006. "The Intractable Interrelationship of *Physis* and *Techne*." In Drew A. Hyland and John P. Manoussakis, eds., *Heidegger and the Greeks*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 43-56.
- Heidegger, Martin. 1960. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit*, GA2. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1983. *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA13. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2000. *Vorträge und Aufsätze*, GA7. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Henry, Michel. 2011. *Inkarnation: Eine Phänomenologie des Fleisches*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Herrigel, E. 1979. 顧法嚴譯，《射藝中的禪》，臺北：慧炬出版社。
- Heubel, Fabian. 2012. "Zhuangzi im Kapitalismus: Überlegungen zu Effektivität und Effizienz." In *Widerspruch: Münchner Zeitschrift für Philosophie* 56(2012.2): 67-85.
- Krämmer, Johannes. 2010. *Gianni Vattimo: Das Ende der Metaphysik und die schwache Ontologie*. Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften.
- Meiner, Felix. 1995. *Aristoteles Philosophische Schriften*, Band 6, *Physik* 193b8-9. Hamburg: F. Meiner.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1994. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Trans. by Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. München: Fink.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2001. *Die Natur: Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*. München: Fink.
- Roth, Harold D. 2003. "Bimodal Mystical Experience in the Qiwulun Chapter of the Zhuangzi." In Scott Cook, ed., *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press, pp. 15-32.
- Schmitz, Hermann. 1995. *Der unerschöpfliche Gegenstand: Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.
- Vogelsang, Frank. 2011. *Offene Wirklichkeit: Ansatz eines phänomenologischen Realismus nach Merleau-Ponty*. Freiburg: Alber.

- Waldenfels, Bernhard. 1986. "Das Zerspringen des Seins: Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei." In Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels, *Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München: Wilhelm Fink, pp. 144-161.
- Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

## Zhuangzi's Ontology of Body and Its Dialogue with the European Phenomenology of Body

Chung Chen-yu\*

### Abstract

This article attempts to elucidate the modern significance of Zhuangzian philosophy by investigating the problem of the body in European philosophy. In this way, we can highlight the particularity and transcultural meanings of the Zhuangzian philosophy of body, while also bringing the Zhuangzian discussion of body into the realm of contemporary philosophical discourse.

I construct the Zhuangzian ontology of body from the notion of the body of *qi* 氣. This allows comparison with the idea of affection in the European phenomenology of body, which features in the philosophy of Hermann Schmitz and Michel Henry, for example.

This paper aims to achieve the following: firstly, to demonstrate how the idea of affection can bridge Chinese and European philosophies of body, and to construct a Zhuangzian ontology of body; secondly, how the body of the highly-skilled artisan is an expression of the perfect body of the Daoist sage. The final section of this paper uses the Zhuangzian ontology of body to critique contemporary alienation from the body.

**Keywords:** Zhuangzi 莊子, body, Maurice Merleau-Ponty, *qi* 氣, phenomenology

---

\* Chung Chen-yu is an assistant fellow of the Institute of Chinese Literature and Philosophy at the Academia Sinica.

