臺大中文學報　第四十期
2013 年 3 月　頁 55~100
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判

賴　錫　三*

提　要

先秦以來，中國政治思維普遍流行，身體與國體的類比性思維，心君做爲身體的主控中心，經常被類比爲國君做爲國體的主控中心。而身體與國體的中心論思維，更建立在道體中心論的「同一性」形上學基礎上。如此一來，道體中心＝身體中心＝國體中心，共構成三位一體。這種同一性與中心論思維方式，爲中國帝王政治的大一統穩定結構，提供了形上學與身體論的保障。本文則欲從「身體政治論」角度，企圖揭露《莊子》對國家大一統與集權政治的批判，其中尤其涉及《莊子》對道體、身體的解構性閱讀，以及對尊君思維的顛覆與批判。最後，彰顯出《莊子》對差異與多元的肯定與尊重。

關鍵詞：莊子、身體、政治、差異、氣

本文於 101.11.09 收稿，102.02.27 審查通過。
＊國立中正大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Objectification Differences, Body Metaphors, and Political Criticism in *Zhuangzi*

Lai Hsi-San*

Abstract

Since the pre-Qin times, it has been very common to compare body to the national body, and the heart as the center of the body to the emperor as that of the national body. Such centrism was based on the metaphysics of the "body of the way." The trinity of the body, the national body, and the body of the way forms a unitary and centrist metaphysical discourse which serves the Chinese monarchial politics. This paper seeks to use the discourse of body politics to examine the critique of the unified and authoritarian politics in *Zhuangzi*. I will mainly focus on the deconstructionist reading of the body and the body of the way, and the critique of the centrist thought, so as to demonstrate how it celebrates difference and diversity.

***Keywords*: *Zhuangzi*, body, politics, difference, qi**

* Professor, Department of Chinese literature, National Chung Cheng University.

臺灣大學學術期刊資料庫

《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判*

賴　錫　三

一、身體觀研究視域的辯證複雜性

黃俊傑曾對近來有關中國思想史的身體觀研究風潮與突破，做出首度的書評與觀察。並總結身體觀的研究新視域表現在三個向度：

> 本文提出中國「身體觀」研究的三個視野：作爲思維方法的「身體」、作爲精神修養呈現的「身體」、作爲權力展現場所的「身體」，這三種「身體」在未來的中國人文研究中，哪一種「身體」較爲重要或較有研究上的發展潛力呢？針對這個問題，我想提出「內外交輝」四字作爲「身體」研究的整合性觀點。……中國思想系統的諸多面向，皆有其「身體之基礎」。這種「體驗之學」，不僅是一種具有中國文化特色的思維方式，也是一種個人的修養工夫論，更是一種政治學理論。……這種將「體知」、「體驗」、「體治」融於一爐而治之的中國思想與哲學傳統，潛藏可觀的文化資源。[1]

黃先生此文的意義，筆者認爲主要有二：一者在於首度評論近來身體觀研

* 本文爲國科會計畫 NSC 99-2410-194-114-MY3 的部分研究成果，特爲致謝；並感謝審查人提供寶貴意見。

1 黃俊傑：〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉，《中國文哲研究集刊》第 20 期（2002 年 3 月），頁 562-563。

臺灣大學學術期刊資料庫

究的風潮，並透過評論與觀察，爲身體觀的典範轉移和研究趨勢，給出歷史性的描述和未來性的前瞻，讓身體觀研究的學術意義得到初次的宏觀貞定。再者他提出的身體觀研究三視野，大抵上寬廣地涵蓋了中國文化身體觀研究的三個核心向度，[2] 並意識到三面向「內外交輝」的複雜性，點出三向度之間可能存在的競爭與合作關係。

黃先生此文言簡意賅，大抵盡到評論者微談言中的旨趣，但也因爲點到爲止，許多複雜性難以在評稿中詳加發揮。例如，三向度在黃文的評稿看來，傾向平行介紹的方式來呈現：他主要透過吳光明 *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* 一書對《莊子》的觀點，來介紹「作爲思維方法的身體」這一向度（亦即「體知」面向）。又透過楊儒賓《儒家身體觀》一經典力作的儒家觀點，來介紹「作爲精神修養呈現的身體」一向度（所謂「體驗」面向）。最後又透過 *Body, Subject and Power in China* 一書觀點，來呈現「作爲權力展現場所的身體」向度（和「體治」面向相關）。就評述的形式看來，三向度在黃文的描述次第下，容易被認爲它們分屬各個不同的思想家派或文化範疇（當然黃先生的意思並非如此，例如他也意識到儒家的身體觀既有精神修養的踐形層面，也有社會禮學的體治層面），而忽略或低估其中交涉的複雜性。其實，中國文化的個別思想流派或者文化現象，都可能同時蘊涵兩或三個向度於一身，只是它們聚集在一思想經典或文化現象之中，到底是交光輝映、還是彼此存在著緊張關係，則必須被個別分析與考察，否則便容易簡化思想文化的豐富性和複雜性。例如楊儒賓先生在《儒家身體觀》一書，主張儒家身體觀的「四體一體」現象，便已指出儒家身體現象的豐厚性。換言之，楊先生企圖彰顯並統合儒家身體觀的：「意識向度」、「形氣向度」、「社會向度」、「宇宙向度」。[3]

---

[2] 後來黃先生這三個向度的考察，大抵上也被大陸學者繼續用來觀察臺灣和大陸的身體研究趨勢，如燕連福便由此轉爲「作爲表達主體的身體」、「作爲哲學本體的身體」、「作爲展現場所的身體」，參見氏著：〈中國哲學身體觀研究的三個向度〉，《哲學動態》2007 年第 11 期，頁 51-54。

[3] 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處出版，1996 年 11 月），頁 1-26。

臺灣大學學術期刊資料庫

而筆者也認爲，《莊子》所呈現的身體觀內涵頗爲豐富複雜，並不能單以吳光明所謂「作爲思維方式的身體」來涵蓋。它同時也具備了黃俊傑所謂的三向度，而且三向度在《莊子》中，呈現出它不同於儒家身體觀的獨特辯證關係。例如，筆者在過去的研究中，曾指出《莊子》身體觀的三維辯證：一是有關文化符碼對社會身體的規訓與銘刻，二是百工技藝的勞動實踐所展現的身體思維，三是眞人宇宙氣象的精神化身體。[4] 筆者所分析的《莊子》身體觀之三向度，大抵上呈現出的辯證結構在於：批判社會身體的過度規訓，提倡百工技藝的身體與物質在情境中的直接遇合運動，並歌頌眞人身體與自然世界的氣化交換與感通連結。換言之，若以黃俊傑的身體觀三視域來考察，《莊子》的立場大抵表現爲：對「作爲權力展現場所的身體」面向的解構與批判，對「作爲思維方式的身體」面向之肯定與提倡，並透過對社會符碼與權力交纏的身體場所進行超越，以突顯出身體最深層的深度自由，這便是宇宙性的精神化身體之宏觀氣象。若對比於儒家的身體觀來說，儒家可謂一開始便企圖結合身體的社會面與超越面，而道家基本上不會輕易主張二者的體合無間，反而多突顯兩者的緊張關係，並在最後的圓教層次上，才會再度考慮身體的超越性與社會性的辯證統合。換言之，對於禮教化的社會身體面向，儒家傾向於看出它的文化認同之積極意義，道家則傾向於看出它的權力支配之消極意義。由此可知，身體觀的將來研究，需更加細緻地考察這三個（或更多）面向之間的交纏辯證關係。

[4] 參見拙文：〈《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》第 42 卷第 1 期（2012 年 3 月），頁 1-43；〈論《莊子》的雅俗顚覆與文化更新——以流動身體和流動話語爲中心〉，《臺大文史哲學報》第 77 期（2012 年 11 月），頁 229-264；〈《莊子》精、氣、神的功夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008 年 12 月），頁 119-166。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、將《莊子》放入中國古代「身體政治論」脈絡的考察意義

筆者雖曾在處理過《莊子》如何對權力展現的身體場所進行揭露，但大抵從身體的社會規訓面向著手，比較沒有從身體的政治論這一視角，對《莊子》進行考察。爲補充筆者以往的研究論述，本文考察《莊子》的身體政治論，亦即《莊子》的政治批判立場如何表現在身體隱喻這一現象上。本文會從這一特殊向度來繼續豐富《莊子》身體觀的多元意蘊，除了近來對道家型知識分子的權力批判之關懷外，也還和黃俊傑底下的判斷所引發的興味有關。對臺灣身體觀研究不陌生的學者，必然會注意到黃先生除了對近來流行的身體觀風潮有過評述外，他自己亦投入身體相關的研究課題，尤其著力在「作爲權力展現場所的身體」一向度，並特別喜愛從身體與國家的關係角度來具體考察身體政治論。[5] 因爲從他的觀察看來：

> 「身體」作爲人文研究的議題近年來廣獲國內外學界的重視。從已發表的論著看來，在身體的諸多面向之中，較受到學者注意的是（a）作爲與「大宇宙」（自然）互動的「小宇宙」的身體；（b）作爲精神修養境界之體顯場所的身體，以及作爲符號的身體。在現有研究文獻中，「身體的政治性及其涵義」尚未獲得充分的研究，值得我們努力以赴。[6]

他認爲身體的政治性也是中國身體觀的一大特色，但從目前的研究資料看來，相對不夠充分。所以他投身古代與儒家的身體政治學之考察，並得出底下值得注意的結論。其結論正和本文寫作的興味產生了連結。先將他的重要結論引述如下：

> 古代政治思想史所見的身體隱喻思維，大約表現而爲以下兩種方式：1.

[5] 主要文章如：〈中國古代思想史中的「身體政治論」：特質與涵義〉、〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉等，《東亞儒學史的新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004 年 6 月）。

[6] 同前註，頁 343。

臺灣大學學術期刊資料庫

心體之喻：第一種常見的身體隱喻，是將國君比喻爲心，將臣下比喻爲身體的五官或四肢。……作爲「心」的國君，比作爲四肢的臣下，更具有優先性。因爲四肢受心的指揮，所以臣下也應受國君的統御。……2. 元首股肱之喻：第二種常見的隱喻，是將國君喻爲身體的元首，而將臣下喻爲股肱。……並以爲前者較後者更具有優先性，而應支配後者。不論是第一種方式的「心體之喻」，或是第二種方式的「元首股肱之喻」，我們都可以發現：古代中國的政治論中的身體隱喻，都隱涵一個有機體論的立場——將政治體系視爲如身體一般的有機體。……從這種有機體論（organism）的立場出發，所進行的身體隱喻思維，必然牽涉到有機體中的「部分」與「全體」之間的關係這個問題。有機體中「部分」與「全體」的關係，有兩種可能的思考立場：1. 站在整體論者的態度，可能認爲在身體這個有機體中，「部分」（如耳、目、口、鼻、手、足）的意義和功能，只有置於身體這個「整體」中才能發揮作用。……從這個觀點來看，身體中的「部分」欠缺自主性，「部分」只有在「整體」的脈絡中才有意義。因爲「部分」欠缺自主性，所以「部分」應爲「整體」而存在。2. 站在個體論者的立場，可能認爲所謂「整體」是由無數的「部分」所組合而成的，因此，所謂「整體」是一個虛名，只有構成「整體」的各個「部分」才是實體。因此，如果沒有了「部分」，即無所謂「整體」可言。所以，「部分」較「整體」更具優先性。就其大趨勢來說，傳統中國的思想家基本上傾向於整體論的立場，認爲「部分」爲「整體」而存在，後者對前者具有優先性。[7]

黃先生的古代與儒學身體政治論之分析，由於和他關懷的中國具體性思維的身體基礎這一背景有關，[8] 所以將身體思維和具體性、有機性、聯繫性、隱

[7] 同前註，頁 371-375。

[8] 參見同註 5，頁 313-340、397-424。另可參見其〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996 年 11 月），頁 1-34。

臺灣大學學術期刊資料庫

喻性思維合併而觀。認爲中國文化透過身體隱喻所類比展開的政治主張，並非僅在建構一套抽象的政治理論，更爲了維持長治久安的政治管理和運作模式。而最常見的身體隱喻便是：「心（君）」和「（元）首」對比於五官四肢等次級身體器官的優位性，並由此類比論證一套主／從、上／下的政治管理模型，也實際主宰了中國政治運作的國家組織。與本文更爲關連的部分是，黃先生根據所謂「部分」與「全體」的有機論，雖在邏輯上推想出兩種可能，但大抵上這只是就邏輯可能性而言，若就歷史的實況來看，他認爲這種帶有形上學意味的有機論現象，對中國政治思想有深刻影響，就大趨勢而言，大都傾向「整體論」的優位立場。亦即「部分」爲「整體」而存在，國君所代表的國體（整體之一），相對於群臣（百姓）的個體（差異之多），顯然更具有形上整體的優先性。換言之，這種由整體論出發的身體隱喻之政治學立場，背後藏身著一套同一性、階層性的形上學論述。朕即國家（統攝著百官群臣）這個大寫存有（Being）的宏大機體，吞噬掉了百姓這些小寫的存有者（beings），或者說小寫存有者猶如螺絲釘般，唯有縫合在君國一體這部大機體之中，才獲得了它的存在和角色。

黃先生對身體隱喻與政治體制的連結觀察，確實有憑有據。[9] 但筆者要強調的是，他上述的整體論優位，大抵環繞於和儒家較爲相關的政治現象來考察，倘若改從道家角度，尤其從《莊子》的立場來觀察，答案可能很不一樣。筆者先概述本旨，以下再慢慢進行論證。筆者認爲《莊子》的政治立場具有跳出上述整體論的政治思維大趨勢，甚至有意解構了集權式的整體論，呼籲個體差異的必然性和必要性。就《莊子》的存有論立場看，雖然依舊可從「部分」（多）與「全體」（一）的有機論來觀察，但在思考群臣百姓與君王國體的關係時，它不但不主張「部分爲整體而存在（整體具優先性）」的一統立場，反而傾向尊重個體差異的立場。換言之，《莊子》具有解構大一統宏大敘述之政

9 黃先生這些觀察和主張也和李約瑟相應，參見氏著：《中國之科學與文明》（臺北：臺灣商務印書館，1989 年），第 2 冊，頁 462-506。

臺灣大學學術期刊資料庫

治意識型態，朝向個體論而發展的傾向。然而由於中國政治一統的思維既是主流趨勢、也根深蒂固，因此《莊子》開出的這個另類批判思維，便經常隱沒未顯。本文的寫作緣起，便嘗試復顯《莊子》這個非主流的批判性觀點，尤其透過身體隱喻和形上解構這兩個相關脈絡進行分析。

三、同一性形上學與大一統政治論的合謀共構：畢來德對中國整體論的疑慮

中國政治領域的思想模型與管理運作，傾向「大一統」的整體論模式，是個極爲顯著的政治文化現象。但是政治的一統現象，經常建立在更深微的形上學理據上面，亦即所謂的整體有機論。可以說，形上學的「同一性」思維，提供了身體論的「有機體」思維，而身體有機體的隱喻又發揮其類比作用到政治的統一性思維方面。如此一來，「形上學（大宇宙）＝身體觀（小宇宙）＝政治論（結合大宇宙與小宇宙於君王一身）」這三者，在中國政治文化傳統經常發揮著三位一體的功能。它們在整體論、有機論的宏觀視域下，經常預設政治一統的神聖秩序，因爲它本身就被視爲天經地義，反映出天地理序的統一性原理。然而，本文要強調，東方這種建立在「同一性形上學」的政治一統主張，的確爲集權統一的政治宰制提供了形上的溫床。從《莊子》看來，這種政治神話學和同一形上學的合謀共構，無疑壓抑了千差萬別的具體個體生命，讓政治權勢合理化了暴力。而《莊子》對政治權勢的巨大擴張，無疑戒愼恐懼，爲此而展開它的解構批判性。在筆者看來，它解構的策略，一者涉及對同一性形上學的解構，二者涉及對「心統百官」的階層式身體隱喻的解構。最後由二者的解構效果，瓦解了政治一統的形上基礎，顚覆了君王領袖的國家神話。

一般而言，對比於西方形上（本體）／形下（現象）的二元論結構，東方的世界觀具有「道器不離」、「道物相即」、「無有玄同」的結構。東方這種「即物而道」、「觸物履眞」的模式，表現爲：自然即超自然，可見性的萬物（多）即爲不可見性的道（一）之體現。這種非二元論的「存有連續性」之氣

臺灣大學學術期刊資料庫

化世界觀，也同時表現出打破西方層層二元鴻溝（心／物、身／心、主／客），讓一切存在事物之間充滿著有機的連結。[10] 籠統而言，中國的主流世界觀，大都展現出前文所謂「有機體」的宇宙觀特質。

不管是杜維明所謂「存有連續性」的東方文明觀，[11] 安樂哲所謂「關聯性宇宙論」，[12] 湯淺泰雄所謂「共時性的感應世界觀」，[13] 李約瑟所謂「關連式思考的宇宙有機體」[14] 等等。東方這種透過「氣」的流動性所融貫互滲的有機宇宙，通常會強調天地的整體同質性。如楊儒賓指出的：「無論陰陽二氣也罷，陰陽風雨晦明六氣也罷，都是從氣引申出來的，而其作用都是用以解釋『天地爲一同質性、交相融釋的有機體』此一事實。」[15] 換言之，這種氣化交融的宇宙，大抵上都有強調整體性、連續性的「一元論」特質。用「一」、「多」這組形上學語彙來說，「部分」（差異之多）不能是孤立的個體，部分與部分實乃交相互滲爲存有連續的有機「整體」（整體之一）。而東方這種體驗形上學的有機原型（一多相即的宇宙觀），通常也會類比地表現在身體觀、政治觀等具體的文化向度上，提供身體與國體的整體性理序。

問題在於，一多相即的有機宇宙，其中「一多關係」該如何進一步確認？其實是一個有待爭議的未決難題，甚至也可能還是未及深思的誤區。就東方的存有連續世界觀而言，「一」「多」關係，首先不會是西方模式的形上／形下兩層存有論的斷裂關係。換言之，「一」並非超驗的創生本體、第一因實體，而「多」並非後天的受造物、客體物，即東方式的體驗形上學並不在萬物

[10] 參見（日）湯淺泰雄：〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，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，1993 年），頁 63-99。

[11] 杜維明：〈試談中國哲學中的三個基調〉，《中國哲學史研究》1981 年第 1 期，頁 19-25。

[12] （美）安樂哲、郝大維著，彭國翔譯：〈《道德經》與關聯性的宇宙——一種詮釋性的語脈〉，《求是學刊》2003 年第 2 期（2003 年 3 月）。

[13] 湯淺泰雄此觀點來自榮格的「同時性原理」，同註 10。

[14] 同註 9，頁 483-506。

[15] 同註 10，〈導論〉，頁 6-7。

臺灣大學學術期刊資料庫

（多）之外、之上，另尋一超越的外部根據。東方的「道／物」、「一／多」、「無／有」關係，既不適宜用希臘以來的 meta-physics 方式理解，也不宜用希伯來的上帝造物說理解。它自本自根地從其內部湧發出生生不息的動能，並且自我循環往復地進行重複差異的變化。而這個自我湧現的變化歷程，便表現出：既交融而又差異的「即同一即差異」的有機關係。

東方的有機世界觀可以克服西方二元論的形上學難題，大抵已被諸多學者接受。然而這種一多相即的有機宇宙觀，在作爲中國眾多文化現象的價值原型時，是否也同時產生一些錯置，甚至弊病。例如深爲當代人所垢病的，它在政治立場上容易傾向整體論的統一觀，容易替集權思想提供國家神話的認同來源。面對當代西方民主制度的個體主義立場，東方這種大一統的政治走向，經常被認定無法爲個體的自由與權利，提供一種必然保障。例如日本學者坂出祥伸就認爲中國在「世界一氣」的整體論觀念下，很難出現近代歐洲的個體主張：

> 在這種「氣」互相交感的社會中，人與人之間的關係是永遠牽連的。此與近代歐洲的趨勢大相逕庭。在歐洲，他們是由個體所集成的社會，彼此之間的關係，不用說身體方面了，連精神方面也是各自獨立的，而經常有敵對之意。……中國話把兩人互通鼻息，不知在搗什麼鬼稱爲「沆瀣一氣」，氣是貶意，但人與人之間的關係確是「一氣」。而君－臣－民之間氣脈既能相通，要統治、要濟眾也才有所可能。這種「一氣相通」的人際關係，不管怎麼說，到底還是妨礙了個人的獨立、分離。[16]

換言之，有機論的宇宙觀既提供了中國醫學、社會人際的整體論基礎，也爲政治學的「君臣民一體」的國家一統主義提供了基礎。如此一來，「世界一氣」的宇宙觀是否必然要墮化爲國家神話的形上學溫床？這種同一性形上學與主之以太一的國家神話，不正需要加以批判反思嗎？類似坂出祥伸的質疑，瑞

16 （日）坂出祥伸著，盧瑞容譯：〈貫通天地人之「一氣」——其自然觀與社會秩序觀〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 146。

臺灣大學學術期刊資料庫

士漢學家畢來德（Jena François Billeter）也有近似的批判觀點。他也對中國「主之太一」模式的根源形上學與政治大一統，兩者「沆瀣一氣」地緊密交織，深表疑慮甚至強烈批判：[17]

> 中國的帝王不僅成功地「讓人民習慣服從和奴役，還讓他們爲自己犧牲奉獻」，使他們「爲『一』（un）之名目眩神迷，換言之，受到蠱惑」。……這些宇宙論到後來歷經變化，被改動、重塑或轉化成宗教或形上學的體系，但始終起了同樣的作用：將權力的具體實踐合理化，並同時將它隱藏起來。從帝國初期以降，整個中國思想史是在這樣的框架中發展出來的。[18]
>
> 像傳統觀念那樣，把創造性的源頭放到宇宙當中，也就是讓個人面臨這樣一個選擇：要麼把自己看成是一個在本質上就被來自本源的宇宙秩序所規定的存在，因此是完全受制於這一秩序的，要麼把自己看成是一個能夠在自己身上捕捉到來自本源的創造性能量的存在。在這第二種情況下，要捕捉這種能量，就只能構想一種後退的過程，返回萬事萬物的不可捉摸的源頭。這是一種修練，要求個人變得透明、順從，也就是以另一種方式去否定自我。而在兩種情況下，他都不能把自己構想爲一種原因，一種新事物出現的場域。帝國時代的中國思想史應證了這一論點。[19]

畢來德是近來法國《莊子》學熱潮的核心人物，然而他對東方形上學與政治學高度合謀的意識型態之憂心，連帶使他不願接受《莊子》與氣論有太密切的關係。在他看來，「世界一氣」的氣論觀點，必然走向整體對個體的吞沒、個體對整體的順服，如此一來，人（個體）必然無法爲自身挺立出一創造活動

[17] 事實上，畢來德的這個立場也是他批駁于連的核心來源，亦即他認爲于連對中國所謂歷程的宇宙觀給予過度的美化，完全無視於它和帝國集極的共構性，因此缺乏批判性。參見（瑞士）畢來德著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》（高雄：無境文化事業公司，2011 年 11 月），頁 54-55。

[18] 同前註，頁 57-58。

[19] （瑞士）畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第 22 期「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯（上）（2012 年 9 月），頁 19。

臺灣大學學術期刊資料庫

的主體。而畢來德所以在中國思想經典中，特別看重《莊子》，正好因爲他認爲《莊子》是中國文化中少數能跳出集權同一思維，發展出嶄新主體的創造性與批判性代表作。因此他在〈莊子九札〉這一回應臺灣學者的長文中，再三拒絕臺灣學者對《莊子》的氣論詮釋，[20] 他認爲這將造成《莊子》再度迷航於東方整體論的濃霧中：「氣的概念在莊子當中的確出現過，但是不能因此把全部莊子哲學歸結爲氣論，因爲第一，《莊子》沒有整體性，可以從這一角度加以闡釋的段落也不多。」[21]

筆者雖然贊賞並契同畢來德對《莊子》批判性的洞察，也對中國帝制文化中形上學與政治論的合謀抱持批判，更反對《莊子》被錯解爲同一性形上學，但對畢來德將《莊子》氣論給予淡漠、消逝的作法，卻不能贊同。筆者認爲畢來德所謂「《莊子》沒有整體性」這一判斷，並不夠精確，有必要再加以釐清。其實，《莊子》也一定程度承繼了《老子》有關「一」的觀點，[22] 如〈齊物論〉也強調「天地一指也，萬物一馬也」、「天地與我並生，而萬物與我爲一」[23] 的領會。而老、莊既然都強調「一」，便不能完全否定它具有整體性的意味。換言之，有機的連續整體性世界觀，大抵仍然是東方思維共享的宇宙觀原型，老莊並沒有完全獨立而外隔於這個「非二元論」的氣化世界觀。眞正關鍵性的問題在於，我們必需要進一步追問，《莊子》所強調的「一」在存有論的層次上，是否走向否定差異的「同一性形上學」？還是同時肯定同一與差異共在的「具體存有論」？再則，《莊子》是否同意並主張政治的集權一統？還

[20] 關於畢來德反對氣論立場，以及支持氣論的臺灣學者立場（諸如楊儒賓、何乏筆、賴錫三等）等等相關討論，請參見拙文對畢來德的批判回應：〈身體、氣化、政治批判：畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體論〉，《中國文哲研究通訊》第 22 期「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯（上）（2012 年 9 月），頁 59-102，。

[21] 同註 19，頁 13。

[22] 〈天下〉篇曾論斷老聃的哲學精神歸宿在「建之以常無有，主之以太一。」清．郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985 年 8 月），頁 1093。

[23] 同前註，頁 66、79。

臺灣大學學術期刊資料庫

是批判並解構政治的集權暴力？上述這兩組問題，其實也可說是同一錢幣的兩面。簡言之，假使《莊子》是完全否定差異的「同一性形上學」立場，那麼幾乎可以合理推論它在政治上大抵會傾向大一統的政權模型，甚至要以同一性形上學來爲大一統政治學做理論背書。[24] 假使《莊子》是肯定差異的「具體存有論」立場，那麼似乎也可以合理推斷它在政治上便不容易走向大一統模式，更不可能爲大一統政治提供同一形上學的論據。然而，從筆者看來，《莊子》遠離同一性形上學與大一統政治學的掛勾模式，它明顯採取了肯定差異的具體存有論立場，並由此強調每一生命的具體差異和在其自己，因而批判政治權勢的宰控暴力。而這種「即同一即差異」的具體存有論，就表現在《莊子》的氣化觀與物化觀的統合上，以下試論之。

四、《莊子》對同一形上學的返下解構：「氣化」（一）與「物化」（多）的相即

〈天下〉篇曾表明莊周和「主之於太一」的老聃，細微而重要的差別在於他不但要「獨與天地精神往來」，也同時要「不敖倪於萬物……應於化而解於物」。[25]〈天下〉篇對老聃的評點暫且不議，而它對莊周的評論，確實非常精準地將《莊子》一書的存有論立場給指點出來。若以「道」和「物」這組概念來說，它強調了「道不離物」，也可說「體道不離世間」。若以「一」和「多」這組概念來說，它主張的是「一多相即」，也可說「即同一即差異」。換言之，《莊子》並不否定「太一之道」的整體性，但它同時也強調「萬有物化」的差異豐盈。由此可知，要精準保握《莊子》的「一」（精神獨立）之內涵，需同時把握《莊子》的「多」（應化解物）之內涵，也唯有同時關照同一與差異的並行共存，才有可能周延理解《莊子》的具體存有論之全幅義蘊。

[24] 用畢來德的話來說便是：「帝國的秩序完全合乎宇宙的法則。」同註 17，頁 22。
[25] 同註 22，頁 1098-1099。

臺灣大學學術期刊資料庫

回到〈齊物論〉來看，一般學者容易單向度地解讀「齊物」的「齊」爲「同一性」，以爲《莊子》要徹底取消萬物的差別相，回歸大寫之道的整齊劃一之中。如此解讀〈齊物論〉的「一」與「齊」，看似有一定的文獻根據，但卻簡化了文獻與問題的豐富性。因爲〈齊物論〉在談及「天地與我並生，萬物與我爲一」時，並非取消天地萬物的差異之多而證取超絕而抽象的同一，反而應該解讀爲「並生爲一」與「天地萬物」的共在。同理，「天地一指，萬物一馬」亦應該同時關照到「一」與「萬」的共榮。換言之，當〈齊物論〉說「恢恑憰怪，道通爲一」[26] 時，它雖然突顯了「道通爲一」，但它同時也觸及了「恢恑憰怪」的具體風格物。

假使我們不如此理解，不由此突出《莊子》同時對「同一」與「差異」的雙重肯定，甚至單向度地將其理解爲「同一性形上學」，那麼我們將和〈齊物論〉的核心精神產生矛盾衝突。如何說？眾所周知，〈齊物論〉不斷在進行解構「人類中心主義」的單一視角暴力，尤其以齧缺和王倪的對話爲典型。王倪要解構齧缺的正是那種「以我觀之」的單一片面與中心固著視角，而要我們調整成「以道觀之」的去中心之遊移視角。所謂「以道觀之」的「遊觀」內涵，王倪其實正是透過「以物觀物」來呈現與落實：

> 且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍蛆甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？猿狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚游，毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？[27]

換言之，「以道觀之」的「道」並非抽象的形上同一性視角，反而要迴向於具體的千差萬別之「物之在其自己」，尊重「人」、「鰌」、「猿」、「麋鹿」、「蝍蛆」、「鴟鴉」等等，不同物類的存在性格與生活風格。由此可

[26] 同前註，頁 70。
[27] 同前註，頁 93。

臺灣大學學術期刊資料庫

見，《莊子》的「道」乃不離於「物」，「一」乃迴向於「多」。事實上，《莊子》一書充斥著多元物類豐富而生動的描繪，其中緣由當不止是文學修辭的興味而已，而應是《莊子》對「物化」的差異性之肯定，自然表現出對「恢恑憰怪」的多元物類之生命，處處感受「目擊而道存」的驚嘆。

「物化」一概念，不斷出現在《莊子》書中。其中最具典範意味並引人遐思的，莫過於「莊周夢蝶」這一美寓：

> 昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與，胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。[28]

莊周夢蝶或胡蝶夢周的寓言，正是放在〈齊物論〉的結語處。某個意義說，它可視爲〈齊物論〉的觀點總結或歸宿，筆者認爲它是對「齊物」的綜合回答。假使這個推斷不致於全然無據的話，那麼莊周夢蝶寓言其實也是對《莊子》「物化」觀最好的註腳。寓言中的「夢」與「覺」，其實對應的正是「周蝶不分」與「周蝶有分」的兩種處境。而它顯然透過夢與覺的辯證過程，同時肯定了莊周與胡蝶之間的：既「同一」、又「差異」的詭譎關係。而「物化」一概念所以重要，是因爲它在「即同一即差異」的結構中，特別突出了「必有分」的「差異」面向，[29] 而「分」的基礎正是建立在「物（相）」的恢恑憰怪之多元變化上。〈齊物論〉終結於莊周夢蝶寓言的「必有分」之「物化」觀，很可能是擔憂「齊物」被單向度地理解爲「主之太一」的同一性形上學，這樣一來，《莊子》之「道」便要流於抽象與超絕。然而正如〈知北遊〉寓言所示：

> 東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」　莊子曰：「无所不在。」東郭子曰：「期而後可。」　莊子曰：「在螻蟻。」

---

[28] 同前註，頁 112。

[29] 關於莊周夢蝶的「物化」內涵，涉及「無分別」（一）與「分別」（多）的統合，參見拙文：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第 16 期（2010 年 6 月），頁 1-44。

臺灣大學學術期刊資料庫

曰：「何其下邪？」　曰：「在稊稗。」

曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甓。」

曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」

東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履狶也，每下愈況。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。」[30]

這段寓言對話，既精采絕倫，也精確無比。莊子要打破東郭子的意識型態，正在於他對「道」具有過度神聖性的超絕想望，可以推想東郭子心中的道猶如彼岸般的彩虹，它高超而渺遠地掛空在雲深不知處。而莊子則要將東郭子對道的虛幻投擲，導回具體而當下的「物」之存有。「下邪」、「愈下邪」、「愈甚下邪」，正是爲將崇高的超絕之道，步步落實在螻蟻、稊稗、瓦甓之中，甚至可以落在看似卑污的屎溺中。莊子的「返下」其實便是「道」向「物」的轉向與回歸，因此每當他對東郭子進行「每下愈況」的棒喝，便逐步在進行著對超絕形上學的瓦解動作。若用「一／多」這組概念來說，莊子要讓東郭子明瞭「道」乃「无乎逃物」，亦即道必須彰顯在具體的存有物之中，「一」必須與「多」詭譎相依。如此一來，又可說「道在屎溺」的寓言，實有解構「同一性形上學」而轉向「具體存有論」的用意。螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺等等，一切具體差異的存在物，都要獲得存有開顯的地位，它們並沒有被同一性給吞噬而消融於虛無之道中，反而道之開顯必得「无乎逃物」地彰顯爲千差萬別的「物化」世界。這一「道物相即」的物化世界，必乃是花紅柳綠、眼橫鼻直的多元差異的「有分」世界。只是這一「有分」，因爲「通天下一氣」的共融共在，因此「分而無分」地「共在於世」，如此便成就了所謂「一多相即」、「無分別的分別」之天地大美。

再回到〈齊物論〉來。相對於莊周夢蝶的結語，〈齊物論〉起始於南郭子綦的「吾喪我」與「聞天籟」。簡單說，喪我涉及主體我的身（形槁）心（心死）雙譴工夫，而天籟便屬於聞道境界。耐人尋味的是，南郭子綦對聞道的描

[30] 同註 22，頁 749-750。

臺灣大學學術期刊資料庫

述，雖在名相上屬於音樂隱喻，但就實質體驗的內涵來看，他指出的則是和「物（化）」體驗有關，如所謂「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」[31]

「吹萬不同」，其實和「道無逃乎物」、「周與蝶必有分」的表述，具有理路的一致性，它們皆表明體道必然要在「目擊道存」的當下具體物相中來展開。而此時「恢恑憰怪」的多元萬物，各自生機活潑地由內唱出自身的韻律，每一殊異有別的存在物就像吹出自身的樂音般，盡情地表現出自身生命的力與美，此正是南郭子綦所聞的「吹萬不同」之具體存有之道。而所謂「使其自己」、「咸其自取」，正突顯了萬物「由內而發」、「由衷而出」的在其自己之生命力。因此天籟的歌頌乃結晶在「怒者其誰邪！」換言之，南郭子綦要提醒我們的，其實和莊子所要告誡東郭子的一樣：不要在吹萬的物化之外、之上，別覓一超離的外部「怒者（推動者或創造者）」。《莊子》精心安排東郭和南郭的二子寓言，顯然都要解構一種抽象而同一的形上學，並逆轉地「返回下界」（返回大地）而肯定眼前「吹萬不同」的物化世界，而要我們不要在「物化」之外，另立任何「造物主」來做爲推動的第一因。「怒者其誰邪」，可視爲解構了「造物主」做爲形上根據的形上學思維，而萬物「咸其自取」、「使其自己」，其實也就宣告了郭象所以爲的「造物無主」。[32]「造物無主」便消極地否定了一個足以吞噬萬有差異的「大寫存有」、「絕對他者」、「同一存在」，而「吹萬不同」則積極地肯定了千差萬別的多元、具體之物化世界。而南郭子綦對這種具體物化之道的體驗，並不會像畢來德前文所擔憂的：

> 把創造性的源頭放到宇宙當中，也就是讓個人面臨這樣一個選擇：要麼把自己看成是一個在本質上就被來自本源的宇宙秩序所規定的存在，因此是完全受制於這一秩序的，要麼把自己看成是一個能夠在自己身上捕捉到來自本源的創造性能量的存在。在這第二種情況下，要捕捉這種能

[31] 同前註，頁 50。

[32] 同前註，頁 111-112。我們暫且不論郭象「造物無主」的獨化玄冥說背後的一整套注莊觀點，但他至少點出了《莊子》拒絕了超離形上學的第一因思維。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 量，就只能構想一種後退的過程，返回萬事萬物的不可捉摸的源頭。這是一種修練，要求個人變得透明、順從，也就是以另一種方式去否定自我。而在兩種情況下，他都不能把自己構想爲一種原因，一種新事物出現的場域。

換言之，《莊子》「一多相即」的物化體驗，並不會讓人退回純粹同一的大渾沌之根源狀態中。好像個我差異的生命力全都被吞噬而消融在一「造物主」的初始「渾沌」「太一」中。它反而要顛覆這種返始本源的同一性形上學，徹底走向不斷流出而持續產生「差異」的變化、物化歷程。[33]

畢來德不太注意《莊子》的「物化」概念，他著力反對的是「氣化」主張。順此，筆者轉而討論《莊子》的氣化觀，以便和物化觀相互補充與證成，並對畢來德的質疑做出更完整的回應。如上云，〈齊物論〉的「形槁木，心死灰」之「喪我」工夫，所聞證的天籟境界，乃是一種萬物「咸其自取，使其自己」的「物化」體驗。而我們無需在「物化」之後、之外，另覓任何推動「物化」的創物主（怒者），而所謂的道即體現爲「無逃乎物」的「即物即道」。然而對《莊子》不陌生者，自然會立刻想到《莊子》還有和「物化」概念頗爲相關的「氣化」，難道「氣化」不可理解爲物化的怒者（即造物者）嗎？氣化和物化的關係爲何？

〈齊物論〉中南郭子綦的「今者吾喪我」，被〈人間世〉透過顏回表達爲：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。」亦即「心齋」工夫能使顏回從「有我」（實自回也）虛損爲「無我」（未始有回）狀態。而喪我的身心雙譴，則被〈人間世〉表述爲「无聽之以耳」與「无聽之以心」。而〈齊物論〉的聆聞天籟境界，則被〈人間世〉稱之爲「聽之以氣」。關於耳、心、氣這三者的辯證關係，〈人間世〉將其分析爲：「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。」[34]

---

[33] 筆者曾將《莊子》這種走向氣化流行的立場，稱之爲「不住渾沌」。參見《莊子靈光的當代詮釋》，頁 229-271。

[34] 同註 22，頁 147。

臺灣大學學術期刊資料庫

由上可知，天籟的物化經驗，也可以透過「氣（化）」來體驗與描述。一般感官知覺活動（如耳聽）和認識表象活動（如心符），大都焦點化地指向一特定客觀對象，並因而著泥在對象化的固定本質上打轉。然而透過心齋對「耳」與「心」的雙重去執（「無之」）工夫，使得顏回的身心處於「聽氣」的「虛」之狀態。而且，更重要的是，〈人間世〉也強調心齋的身心雙虛，並不讓人走向純粹的虛無，而是走向「虛而待物」。換言之，「聽之以氣」便也就能「虛而待物」，甚至就是「虛而待物」。如此一來，「聽之以氣」、「唯道集虛」、「虛而待物」實乃三位一體，密切相關，而關鍵概念便在於：氣、道、物三者。而前面已論證，《莊子》的道乃無逃乎物，從即物即道的角度說，物化其實便是道的具體化之流變歷程。因此，關鍵核心仍在於物化和氣化的關係講明。

「聽之以氣」並沒有離開「物」體驗，它和一般耳聽／心符的差別，主要在於：後者不能「虛」，因而焦點化地固著在「以我觀物」的自我中心之待物模式。前者則能「虛」，因而敞開了「以我觀物」的固我中心，轉而讓「物之在其自己」去呈現自身。可以說「虛而待物」便契合「以物觀物」的精神，也和天籟所謂「萬物咸其自取，使其自己」相契同。

〈人間世〉「虛而待物」的體驗，也讓人想到〈逍遙遊〉的逍遙「無待」體驗。能以「虛」的方式待物，某個意義便就是與物無所對待：

> 若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。[35]

「惡乎待」便可說是「與物無待」。同樣值得我們注意的是，〈逍遙遊〉在描寫眞人喪我（无己、无功、无名）的逍遙無待時，亦提及到「御六氣之辯」，這同樣間接暗示了物化與氣化（六氣之辯即爲六氣之交融變化）的密切相關性。如成玄英疏解所言：

> 言無待聖人，虛懷體道，故能乘兩儀之正理，順萬物之自然，御六氣以

[35] 同前註，頁 17。

臺灣大學學術期刊資料庫

逍遙，混群靈以變化。苟無物而不順，亦何往而不通哉！。[36]

可見，「御六氣之辯」的氣化體驗，亦不能離開物體驗，只是這是一種「通順」而不是「固滯」的「虛而待物」體驗。

〈逍遙遊〉的「乘天地之正，御六氣之辯」的體驗，又被〈大宗師〉描述爲：「彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。」[37] 這兩條文獻對比來看，值得注意與討論的重點有二：一是〈逍遙遊〉的「天地六氣」，被〈大宗師〉表述爲「天地一氣」，至於乘御、遊戲則一樣都在描述對天地氣化流行的參贊體合。二是〈大宗師〉提到了「造物者」一觀念，亦即「天地一氣」似乎可視爲「造物」運動，而這和前文所論述的「造物無主」，似乎有所扞格。

就第一個重點，對《莊子》文獻熟悉者，自然會注意到：「氣」一概念在《莊子》書中，大概透過「一氣」、「二氣」、「六氣」這三種方式來表述。如〈大宗師〉「遊乎天地一氣」便屬於「一氣說」，而〈逍遙遊〉的「御六氣之辯」便屬於「六氣說」，而〈則陽〉篇的「陰陽者，氣之大者也」[38] 則屬「二氣說」。筆者認爲六氣、二氣、一氣這些看似差異的說法，大抵反映了《莊子》受到戰國時代各種氣論主張的影響，然而不管是天地一氣、陰陽二氣、抑或天地六氣，它們皆是由「氣」之流行變化所延伸出來的不同側面之描述。一氣傾向於從存有連續性的整體角度說，二氣傾向從天地變化的相反相成之運動結構說，而六氣則傾向從更分殊性的角度解釋更具體而差異的變化現象。換言之，這三者的描述差異，正好也可以互補地呈現《莊子》氣論的風貌。

然而由於《莊子》極其重視「氣」的非實體性之流變、力量特質，以及它所必然帶出的、「通」、「達」、「化」之效果，因此筆者認爲學者較容易注意《莊子》的「一氣」說之重要性。例如，〈知北遊〉便直接以「氣」來做爲宇宙萬物所以能交換相通的存有基礎，甚至人的生死變化亦不外乎天下一氣的

[36] 同前註，頁 20。
[37] 同前註，頁 268。
[38] 同前註，頁 913。

臺灣大學學術期刊資料庫

聚散之理：「人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰『通天下一氣耳。』」[39] 換言之，「一氣」說的重點在於，它突顯了氣化宇宙觀的連續性、整體性的一元論特徵。因爲所有物相的差異都只是氣的聚散變化之表現形式，物物之間並沒有絕對邊界，都可以「化」而相「通」。

也因爲「氣化」交換相通的精神，前文會強調《莊子》仍具有「一」的整體論意味。不管是「天地並生，萬物爲一」、還是「通天下一氣」，這樣的宇宙觀自然會帶出具有一元論的「通達」、「無分別」效果。但《莊子》的氣化論是否停留在強調「同一」而全然取消「差異」的「主之太一」境界？其實從二氣說、六氣說，我們便可間接推想《莊子》必然會肯定萬物的具體性和差異性問題。因爲二氣和六氣本來就和解釋萬物的分殊性相關。加上前文一再強調，《莊子》的「聽之以氣」、「御六氣之辯」等遊乎氣化的體驗，都沒有離開「虛而待物」、「以物觀物」的情境。可見《莊子》的氣化說和物化說，基本上是同一種具體存有論的差異描述而已。基本上，氣化一觀念較突顯的是存有連續性的整體一元面向，而物化一觀念則較突顯「萬物咸其自取，使其自己」的多元豐盈面向。用一多概念說，「氣化」更著重「同一性」來立言，「物化」較偏向「差異性」來立言。然而正如胡蝶夢寓言所示的「夢覺統一」、「無分與有分相即」，氣化與物化實乃相即不二。

可見，《莊子》的氣化整體性並非取消差異的同一性，而是與物化的差異共融共在，而成爲一、多相即的變化流行。總之，《莊子》的氣化宇宙觀依然保有它的有機性、整體性特質，只是這種整體性建立在差異性的共鳴合喙之上。由此，筆者認爲《莊子》的氣化（一）與物化（多）相即的特殊有機論，並不主張個體差異只能爲全體統一而存在，尤其不提供政治大一統任何的形上根據。筆者反而要主張，根據《莊子》這種差異與同一並行的氣化流行觀，自

[39] 同前註，頁 733。

臺灣大學學術期刊資料庫

然要反對任何壓抑差異的同一性統治。可見，存有論方面的「一／多」問題，依然是需要仔細辨別的誤區，而畢來德對《莊子》的一與多、氣化與物化的課題，並不特別著意，使得他在急於爲《莊子》驅趕整體論的政治幽靈時，同時也將《莊子》氣化論的豐富而複雜內容，給予簡化和弱化了。

另外，就「氣化」與「造物者」的關係，首先只要扣緊〈知北遊〉「每下愈況」、「道無逃乎物」之基本精神，我們就立刻可以先釐清，《莊子》若干處的「造物者」說法，[40] 既不是西方宗教的人格神，也不是西方形上學的第一因實體。因爲這兩種概念（造物主上帝或形上實體）基本上都可以「逃乎物」，它們都可以在萬物之上、之前、之外而存在，而這背離了《莊子》「即物而道」的具體存有論立場。既然如此，爲何《莊子》還要用「造物（者）」來描述「氣化」呢？「氣化」不可以被視爲比「物化」更基源的形上根據嗎？

如以上述〈知北遊〉「通天下一氣」的說法，「氣化」的聚散，乃是萬物流變交換的動力，物之站出而有可見性形式乃因「氣聚」，物之隱沒而返歸不可見性乃因「氣散」。那麼我們不正好由此而可說：氣化的聚散正是萬物背後的推動者嗎？或者說氣化正是萬物的造物者嗎？倘若我們這樣來理解氣化，就算避開將氣化流變視爲位格神與實體物，氣化似乎還是可以獨立超然於物化，成爲物化的純粹外部動力因。如此一來，我們前面在詮解天籟時所強調的「萬物咸其自取，使其自己」的觀點，是否還穩立得住？

天籟之說，解構了「道」做爲「物（化）」的外部推動者，對於這個「沒有怒者」的天籟境界，〈齊物論〉就以「萬物咸其自取，使其自己」來表述。而郭象正將之推演爲「造物無主」，它幾乎表示萬物自身便有「自發湧現」的生機活力，無需依傍外者的力量。換言之，天籟的物化說，似乎肯定了萬物「自賓自化」、「自然而然」的內在生機。然而，問題在於，倘若萬物都只是自賓自化、自生自長，那麼是否意味萬物之間可以完全互爲獨立而不必相干？

40 〈大宗師〉數次提及「造物者」，但都只是隱喻的方便說法，參見同前註，頁 262、268。

臺灣大學學術期刊資料庫

如此一來，萬物之間的「通」、「達」交換，如何可能？可見，肯定萬物具有「咸其自取，使其自己」的「自化」能力，必然不能落入封閉的單子論或獨我論，它必然還要呼應於物與物之間的「敞開」與「交換」。亦即「自化」不能隔離於「互化」，否則就無法解釋「腐朽化爲神奇，神奇化爲腐朽」的「通氣」現象。

就完整理解《莊子》的氣論而言，筆者認爲底下這雙重肯定是必要的。亦即同時肯定：萬物既各各「自化」，同時物物之間又不斷在「互化」。而這種自化與互化的同時肯定與同時成立，或許也就可解答上述「氣化造物」的難題。原來，氣化與物化本是一體之兩面，氣化主要是就「不可見性」這一面來講，而物化主要是就「可見性」一面來講，然而二者並非絕對的前／後、內／外的二元關係，氣化可說同時既在物化之內、也在物化之外。當我們說，氣化就在物化之中時，主要是就萬物自身皆具有自使自取的開顯生機而言；當我們說氣化就在物化之外時，並不是眞指物化之外別有一超絕的氣化推動者，而是指萬物之間存在著力量的互滲交換，因此每一物雖具有自然湧現的生機，但同時也被他物影響與影響他物。至此，說「氣化」爲「造物者」，亦必非絕對不可說。事實上，萬物之間不斷正在進行著「氣化通達」的醞釀與影響，而物物之間又正因此而顯得深奧與微妙。我們由此而可說，每一物皆在宏大的氣化交換的互滲脈絡中共振共鳴，而這一宏大的氣化交換便可被視爲一種造物運動。然而上述脈絡肯定的「造物者」，一者並不取消「吹萬不同」、「自使自取」的自化說，再者它也不是在「物化」之外肯定一個絕對先在與絕對外部的推動者，它反而是要取消這種「道先於物」、「物外之道」的「怒者」。因此「造物無主」的說法亦於理有據，它建立在「每下愈況」對超絕之道的解構態度上。

但平實而論，將氣化視爲造物者，此說容易被誤解，也較容易使《莊子》對超絕形上學的解構意義被隱沒化。因此就哲理的反思角度說，筆者更願意強調《莊子》「無怒者」的深義，以及由此而展開的具體存有論之差異的風格物世界。而經由上面的論述，我們大抵指出了：氣化（不可見）與物化（可見）

臺灣大學學術期刊資料庫

的一體兩面，而兩者的並生共構也可解釋「一多相即」、「道物不離」的模式。

五、《莊子》對心君和國君的身體解構和國體解構

《莊子》主張「造物無主」的具體存有論走向，將使得「道通爲一」的整體論，必須轉向而向下落實爲「道在屎溺」的物化多元風格。整體之「一」必須具體化爲差異中的交融連續，而不是抽象化的絕對同一性。這樣的「一」已是「群龍無首」的多元之一，甚至可以說只是差異的共融互滲之隱喻，並不眞有絕對太一的推動者或主宰者。在這樣的理解基礎上，本文強調《莊子》式的「一」，不可被錯置爲漢代以後，同一性形上學與大一統政治論的共構模式，更不爲大一統國家神話提供形上學奠基。[41] 以上大抵從存有論的層面來分析，《莊子》式的「一多相即」有機論，並不主張「自使自取」的風格物只能爲整體之道而存在，反而「道通爲一」必須讓位於具體的「物化之多」。如此一來，《莊子》便可回應黃俊傑認爲中國政治思想的主流傾向於「整體論的立場，認爲『部分』爲『整體』而存在」。因爲《莊子》雖仍具有整體論意味，但它的整體既不是指萬有差異被同化爲鐵板一塊，也不主張部分只爲整體而存在。

就如黃俊傑所觀察的，整體論形上學在和大一統政治論結合時，通常會透過身體隱喻這一中介物，在身體與國體的共構模型中，尋找一個類似「主之太一」的統御中心，來行使中央管控的政治模型。順著身體中心的隱喻圖示，便

[41] 畢來德所理解的漢代《淮南子》才是這種模型：「《淮南子》的論述體系只能單從意識形態的觀點來理解。『道』是王權向宇宙的投射，指的不是實際的王權，而是王權的抽象概念。貫串《淮南子》全書的「道」的論述，是對萬物『本一』和『均一』不輟的禮讚，以『影射』的方式描塑了君王的聖人形象。……這『內聖性』實將君王的形象理想化了，王權支配人民的事實隨之被掩蓋。我們所面對的是以宗教語言來表述的王權意識形態。」〈評《淮南子》法譯本〉，同註 17，頁 84。

臺灣大學學術期刊資料庫

可嘗試考察《莊子》是否也保有這種身體政治學的類比特徵？

前文曾論證《莊子》仍共享了東方整體有機論這一大傳統，只是「道通爲一」並不能離開「恢恑憰怪」，「氣化」之連續無分並不取消「物化」之殊異風格。《莊子》「一多相即」的具體存有論，若用身體意象來類比，〈德充符〉曾將其表述爲：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」[42] 就身體存有這一小宇宙來說，它和世界存有這一大宇宙類似，都具有「同一」與「差異」並生共在的現象。而身體這一活動現象，既應從「一」的有機活動整體來看待，也應同時尊重「肝膽楚越」的個別殊性。

熟悉《莊子》的學者，自會注意《莊子》也出現身體和道的類比關係。例如〈天下〉篇就曾以身體感官的四分五裂，比擬戰國諸子的「多得一察焉以自好」，導致「道術將爲天下裂」的偏執：

> 天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目口鼻，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不偏，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各爲其所欲焉以自爲方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂。[43]

身體感官的各自爲政和道術被諸子百家所裂解，具有類比性。亦即可用身體的析、合來隱喻道術的裂、合狀態。由上身體隱喻可知，《莊子》反對諸子百家各自站在「此亦一是非，彼亦一是非」的偏執立場，各以自我中心的視域爲領地，只顧擴張權力領土，失去相互傾聽、彼此尊重的協合能力。戰國諸子這種「以我觀之」所造成的「道術裂」，〈天下〉篇類比地說，就好像人的耳目口鼻等身體官能各自爲政、各唱各調，雖「皆有所明」卻「不能相通」。而《莊子》對「天地之純」、「古人大體」的懷想，呈現出對道的渾圓整體有一

[42] 同註 22，頁 190。
[43] 同前註，〈天下〉，頁 1069。

臺灣大學學術期刊資料庫

嚮往。這就好像人的身體官能之間唯有保持協調合作關係，才能順暢地進行有機活動。從身體隱喻與道術類比的角度看，可再度印證《莊子》具有有機整體論的特徵。問題重點在於：一者，《莊子》這種身體整體觀所要反對的只是感官各自爲政，但它並沒有完全否定感官仍各有其分殊作用，只是更強調它們之間應有協合相通的共感能力。二者，《莊子》並沒有在各種官能之間分出主／從的優次關係，更沒有將主從優次的官能位階類比到政治管控的階層模式中。後面這一點，尤其是本節所要申論的。

〈天下〉篇對人身小體與道術大體的類比，其所突顯的有機身體現象，自然讓我們聯想到〈應帝王〉中渾沌的生／死寓言：「南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨无有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」[44] 可以說，渾沌意象亦有身體隱喻特徵。它是指人的感官功能（如七竅）不宜走向獨立而封閉的碎裂活動，彼此間應具有「無分別」的互滲支援關係，才不會造成官能之間的扞格。《莊子》透過渾沌寓言所要傳遞的，不可能是要取消人的感官知覺，[45] 而是強調人的感官分殊作用不可因欲望牽引而極端不返，以致無法協合相感、渾然流通。渾沌乃源自水融意象，因此渾沌之身體乃意味官能之間能交融互滲，而不只是「肝膽楚越」的獨立器官之總合。簡單地說，《莊子》的渾沌式身體乃是一種流動的身體，官能之間透過氣的流動而能「分而無分」地共在於一身中，進行其協合無間的有機活動。要再三強調的是，渾沌的身體隱喻並不眞要取消各種官能（多）的感官特質，而是官能之間能流通無隔。這就好像四肢七竅、五臟六腑，若從「五臟六腑圖」的官能形象看來各各有別，但從「明堂流注圖」的氣脈流通看來則整

[44] 同前註，〈應帝王〉，頁 309。

[45] 這就好像《老子》十二章：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人發狂。」並不是眞要取消目、耳、口、心的官能成用，而是要欲望與官能找回返樸歸眞的關係。

臺灣大學學術期刊資料庫

體連續。[46] 又如《列子》所曾描述過的渾沌身體經驗：「眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也，心凝形釋，骨肉都融。」[47] 所謂「心凝形釋，骨肉都融」，只是強調個別感官能互滲在一有機狀態，使得眼、耳、口、鼻之間能聯覺共感，既不是完全毀棄了眼、耳、口、鼻，也非完全否定它們各自仍有官能作用。因此所謂「眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也」，其中的「同」仍然不宜理解爲純粹的同一性，它仍然要建立在官能分殊的差異上，然後再強調彼此間的共感聯覺。[48]《莊子》的渾沌身體隱喻，仍然和存有論層次所談的「物化」（官能分殊）與「氣化」（聯覺爲一）並生共在，一樣具有「一多相即」的共通模式。

本文更關心的課題，還在於《莊子》是否曾將渾沌身體所帶有的整體論意味，直接類比到政治一統的整體論模型中，成爲爲國家神話做辯護的身體隱喻。換言之，「道體＝身體＝國體」三者間的同一性、統一性類比，是否也出現在《莊子》？抑或者正好相反，《莊子》具有解構上述三位一體的批判效果？

據筆者的理解，《莊子》採取的是後者這種解構批判立場。《莊子》在早期思想家中，可能是極少數不在感官之間建立等級次序，並從優次順序擇取一「中心」或「領袖」官能，一方面類比於國家機器的階層式運作模型，另一方面樹立絕對的君權中心或聖王中心。這種身體官能階序與政治統一階序的類比符應思維，從底下引文，可看出它從先秦到漢初，已普遍性地建立起來甚至被視爲先驗之理。如黃俊傑所指出：

> 春秋時代各國的君臣對話中，就一再出現以「股肱」比喻臣下的言談（《左傳》僖公九年、文公七年、襄公十四年）而以《左傳》昭公九年

[46] 關於中國醫學的「五臟六腑圖」和「明堂流注圖」，兩者所涉及的「場所身體」與「流動身體」的關係，可參見（日）石田秀實著，楊宇譯：《氣．流動的身體》（臺北：武陵出版有限公司，1993 年 8 月），頁 14-109。

[47]《列子．仲尼》，楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987 年 9 月），頁 127。

[48]（日）中村雄二郎著，吳神添譯：〈感覺與想像的作用〉，《哲學的現代觀》（臺北：財團法人群策會，2004 年 4 月），頁 53、54。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 屠蒯所說的「君之卿佐，是謂股肱。股肱或虧，何痛如之？」這段話，最具代表性。戰國時代的孟子以手足腹心等具體的身體器官，比喻君臣關係（《孟子．離婁下》）更是人所周知。《管子．心術上》云：「心之在體，君之位也，九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理」，以「心」指國君，以其他器官指群臣百官，這幾乎是古代政治思想家的共識。這種共識綿延至於西漢時代，在董仲舒的《春秋繁露》，以及古代醫書《黃帝內經素問》中，也一再出現。[49]

先秦至漢代，正是古代政治正在醞釀帝國一統的歷史階段，因此有關「君國一體」、「身國一體」、「心君一體」類似的思維方式或大同小異的主張，頗爲流行。如《尚書．益稷謨》言：「元首明哉，股肱良哉，庶事康哉！」[50]《春秋公羊傳》莊公四年曾提及：「國君何以爲一體？國君以國爲體，諸侯世，故國君爲一體也。」[51]《禮記．緇衣》記載孔子說：「民以君爲心，君以民爲體。心莊則體舒，心肅則容敬。心好之，身必安之；君好之，民必欲之。」[52]《荀子．君道》也強調：「故天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，不動而功，塊然獨坐而天下從之。如一體，如四肢之從心。」[53]《呂氏春秋》亦同樣主張：「治身與治國，一理之術也。」[54]（〈審分覽〉）、「昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治。」[55]（〈先己〉）

本文不再重複討論中國古代政治思想中的「身體隱喻」現象，這個課題，

---

49 同註 5，頁 346-347。

50 唐．孔穎達：《尚書正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館印行，1982 年），頁 74。

51 唐．徐彥：《春秋公羊傳疏》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館印行，1982 年），頁 77。

52 唐．孔穎達：《禮記正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館印行，1982 年），頁 933。

53 清．王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1996 年），頁 239。

54 尹仲容：《呂氏春秋校釋》（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1958 年），頁 57。

55 同前註，頁 186。

臺灣大學學術期刊資料庫

黃俊傑已有相當具體的研究結論。本文重點在於從《莊子》的角度，反思並回應黃先生研究中國古代「身體政治論」所得出的重要結論，是否一樣適用在《莊子》身上？例如他曾結論出：

> 從「身體政治論」論述中各器官的互相依賴性，卻也可以引申出另一項命題：身體中各器官雖交互作用，但是身體中有一個（如「心」）或多個器官（如耳目）是「身」之本，所以這個器官對「身」具有支配力。同理，國家之中君先於臣並應支配臣。這項命題的導出，建立在一項前提之上：身體的所有器官固然互相依賴交互影響，但是，有一個器官是主要而基本的——心。[56]

黃先生的結論，呼應上述先秦兩漢文獻，是相當有說服力的。「心」對「身」的優位性，在中國古代的身體／國體符應的身體政治學脈絡下，幾乎是普遍的共識。不管是「心」或「首領」，它相對於軀體、股肱、九竅，都具有價值的中心性和優位性，同時也就具有領導、支配、管控的合理合法性。而在「君國一體」、「修身即治國」的推擴下，天子、國君、君心，在所謂「道體／身體／國體」三位一體架構下，可以說是位於：宇宙中心、身體中心、政權中心。值得注意的是，此類型的政治統御模式，雖偶亦談及「無爲而治」，但它其實是建立在國君或聖王的絕對中心論而來的權力階序之波紋型運作，而並非道家「去權力中心」的眞正「無爲」。用上述的「一」之概念來說，國君在國家權力的機制中，便屬於「主之以太一」的「絕對中心」。國君身體的狀態便象徵著國體狀態，而君心便是體中之體、中心之中心，因此國君的身心狀態便可以感應宇宙福禍而影響國體之安危，這種思維方式到了漢代董仲舒身上，表現得尤爲徹底。[57] 另外，做爲中心與首領的國君之權力，亦不得不透過

[56] 同註 5，頁 359。

[57] 董仲舒：「一國之君，其猶一體之心也。隱居深宮，若心之藏於胸；至貴無與敵，若心之神無與雙也，其官人上士，高清明而下重濁，若身之貴目而賤足也；……是故君臣之禮，若心之與體；心不可以不堅，君不可以不賢；體之不可以不順，臣不可以不忠。心所以全者，體之力也；君所以安者，臣之功也。」蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2007 年），頁 460-461。

臺灣大學學術期刊資料庫

如耳目九竅或四肢股肱的群臣們，來擴延他的權力支配，因此君上與臣下雖屬於權力階序的中心與邊緣，但相對於完全被排除於權力外而僅能被操控的百姓們，君臣卻又共享了權力的行使，所以君臣相對百姓又可說是共屬權力核心圈。唯有黎民百姓完全落入邊緣的邊緣，甚至在「身體政治論」的權力隱喻中，完全缺席而被隱沒化。由此可見，中國古代政治思想的身體隱喻，其實是建立在權力運作的基礎上來考量，而「以一御多」、「以靜制動」、「以心控身」、「元首領導股肱」等等思維，皆建構在一個權力「中心點」或「核心圈」之上。

然而正如本文所論證過的，《莊子》在具體存有論的層面上，已解構了同一性形上學，「道」之「一」，既不再是絕對的推動者、同一性，它必須具體化爲「物」之「多」。因此「主之以太一」的模型被《莊子》改造爲「虛而待物」、「以物觀物」。從《莊子》「一多相即」的具體存有論來看，宇宙氣化的中心與其說是在於「道」，不如說已被解放到「物化」之中。這正是〈齊物論〉天籟境界所宣揚的「吹萬不同」「咸其自取，使其自己」的「造物無主」精神。可以說，在氣化與物化相即的變化流行之下，宇宙根本沒有一個不變動的中心在做爲唯一的「能產來源」。若勉強要運用「中心」隱喻到《莊子》身上，筆者認爲《莊子》會主張「環中」無所不在，每一千差萬別的個體自身，既自發湧現又敞開自身，如此一來，「環中」便成爲不斷變化而敞開的「非中心之中心」。

善解《莊子》，便可看出它對同一形上學、道體中心主義的解構，並由此導向多元差異的萬物風采。如此一來，《莊子》便不可能爲「君國一體」的身體政治學，提供任何形上學的憑證，甚至要反過來強烈批判大一統集權政治和君權中心論。不僅在存有論的道體層面，《莊子》解構了「主之太一」的中心性與同一性；在身體論的層面，《莊子》亦不曾主張「以心控身」、「以首領身」的身體觀，更不可能由此產生「朕體即國體」的權力統御模式。

對《莊子》不陌生者，會注意到它不但不強調「以心控身」，反而經常出現對「心」的批判。以《莊子》而言，「心」大半時候都和「知」意義相類，

臺灣大學學術期刊資料庫

屬於有待批判的成見之知、成心之知。例如〈逍遙遊〉中的莊子曾嘲諷惠施不能領會無用之用，乃因爲「則夫子猶有蓬之心也夫！」[58] 而〈齊物論〉則批評「成心」的普遍性造成無所不在的是非偏執現象：「夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也，是以無有爲有。」[59] 我們一再看到《莊子》的工夫論重點，幾乎都提及對「心」的清掃或解離。例如〈齊物論〉南郭子綦的喪我便涉及「心死灰」，而〈人間世〉的顏回坐忘工夫亦涉及「无聽之以心」。〈齊物論〉的「形槁木，心死灰」的身心雙譴工夫，也不斷出現在《莊子》中：

> 〈大宗師〉：「墮枝體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」[60]
>
> 〈在宥〉：「墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎涬溟。解心釋神……」[61]
>
> 〈知北遊〉：「汝齋戒，疏瀹而心，澡雪而精神，掊擊而知！」、「若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。……形若槁骸，心若死灰，眞其實知，不以故自持。媒媒晦晦，无心而不可與謀。」[62]

「形槁木」、「墮枝體」、「墮爾形體」、「形若槁骸」，是指對身體官能欲望外馳的調節收回。而「心死灰」、「黜聰明」、「吐爾聰明」、「疏瀹而心」、「掊擊而知」、「攝汝知」、「心若死灰」，則是對心知成見的掃除清空。所以《莊子》的工夫，總同時落在「離形去知」這兩方面。可見，主體之「心」在《莊子》的身體思維的脈絡中，並不特別具有主控地位或中心階級，甚至它經常是要被「虛」的對象。[63] 如〈人間世〉心齋工夫所強調的，唯

58 同註 22，頁 37。
59 同前註，頁 56。
60 同前註，頁 284。
61 同前註，頁 390。
62 同前註，頁 741、737-738。
63 《莊子》雖然曾提及「以其心得其常心」這一說法，但這種特殊意味的「常心」實乃指「心」被「虛」後的虛室、靈台狀態，換言之，它仍不宜被理解爲實體之心。

臺灣學術期刊資料庫

有「徇耳目內通而外於心知」，方才能「虛室生白，吉祥止止」。關鍵處便是要能對被堵塞的「心」，給予清空打掃而讓它回歸「虛」之狀態：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」[64] 換言之，「虛心」便是「心」的讓位，將主體自以爲的主見與控制，釋放清空以便能容納與傾聽，使其潔淨光明、空無一物而尤如「虛室」一般。「心」的退位（無心而不與謀），又被《莊子》重新描述爲「神」的來舍。所謂「解心釋神」便是：「心」的退位解離，「神」的復位安居。上述文獻強調「神將來舍」，因此「虛室」便又可名之爲「神室」。問題在於，當「心」不再取得「以心控身」的主導和中心位置後，它退位而讓位給所謂的「神」，這是不是另一種換湯不換藥的以「以神控身」之「神絕對中心論」呢？

對《莊子》的身體思維不陌生者，自然會對所謂的「神」另外有解。亦即《莊子》的「神」已不再是意識哲學、主體主義脈絡下的心靈、意志概念，它乃是身心一如的「全身是神」狀態。可以說，「心」不離於主體主義，而「神」則是解構「主體中心」後的「精復神全」狀態。如〈養生主〉在談論庖丁解牛「技進於道」的神妙技藝時，所謂「官知止而神欲行」，也同樣涉及「官止」（離形骸）、「知止」（去心知）後，才能身心重新整合爲「神」的狀態。此時的「神」不宜再被視爲主體意識，反而比較接近身心一如的身體自發運動狀態。這種「全身是神」的狀態，非但不處於「以心控身」的主體意志狀態，反而要反轉爲「無心」的「全身體」狀態。《莊子》對「心讓位身」的「全身狀態」，經常透過技藝實踐的描述來呈現，如輪扁斲輪的關鍵在於：「不徐不疾，得之於手而應於心。」工倕畫規矩的關鍵在於：「指與物化而不以心稽。」[65] 而這種身心相忘、物我相忘的投入與參合狀態，也經常被描述爲「神」。此時的「神」不是孤立的精神，而是「全身是神」的「精神化身體」。這種技藝身體的「神」采，在〈達生〉篇最常出現，例如他描述酒醉者居然偶爾會出現墜車不死的奇蹟，那是因爲「其神全，乘亦不知也，墜亦不

[64] 同註 22，頁 147。
[65] 同前註，〈天地〉、〈達生〉，頁 491、662。

臺灣大學學術期刊資料庫

知」的特殊身體狀態。又如歌頌技藝超凡的渡口船夫爲「津人操舟若神」，形容捕蟬老人的技藝爲：「用志不分，乃凝於神。」讚嘆梓慶製作樂器的工夫已進入：「以天合天，器之所以疑（凝）神者。」[66]

由上可見，《莊子》的「神」一概念，在其身體思維或身體主體的重要性，它早已不是身／心二元論之下，以「心」（意識）具有優位性的意識哲學的主體主義思維模式，然後「以心御身」來從事實踐活動。對於《莊子》，理想的實踐行爲要是一種身心一如的身體實踐，這種「全身是神」的「神」狀態，並不在於強調有一個比「心」還更高級的「（精）神」之意識，位於眞正的身體中心來再度做爲首領地位，反而是指全身處於氣之流通的均和至柔狀態。[67]「全身是神」並非要以獨立於「身」之上的「神」爲中心，而是當身心處於一如的「全身流通」之氣化周行狀態，這時可說「神」無所不在於全身之中。如此一來，並沒有任何一個意識統御中心，或者說身體整體本身就是中心，或者也可說這種全身流暢的精氣化身體或精神化身體，具有無所不在的中心。石田秀實曾將《莊子》之「虛」、「神」理解如下，它們一再呈現身體的「去焦點化」狀態：

> 其一，要使志專一，如此，氣以及寄附於其中的精神就能遍佈於身體的所有部位。其二，排除主動故意的認識。其三，通過氣自然而然地去認識。
>
> 流動「精神」，遍布於身體各部位。所謂精神無欲而無爲的狀態，也就是心志專一，精神充沛於身體所有部位的狀態。由此，通過精神的無欲，含在氣之中的精神就能在體內無所不在，並且不主動地發揮其作用。這就是前述「庖丁解牛」中所謂的「神欲」的自然而然的功能。[68]

---

66 以上〈達生〉篇的技藝之神之身體描述，參見同前註，頁 636-659。

67 關於《莊子》「全身是神」的身體氣化狀態，參見：《莊子靈光的當代詮釋》，頁 119-166。

68 同註 46，頁 155、158。要特別提醒的是，這裏的「精神」不是西方與身體相對的精神意識，而是《莊子・刻意》篇描述眞人身心一如的「精神四流並達」之「精神」。

臺灣學術期刊資料庫

由此可見，《莊子》心齋的「聽之以氣」、庖丁的「官知止而神欲行」，其中身體不再被區隔爲優次，也沒有中心與邊緣之分，甚至可被視爲中心無所不在。

筆者上述對《莊子》「全身是神」的身體主體之理解，不僅解放了「以心控身」的意識論、中心論的普遍流行觀點；而「虛心」、「解心」之後的「釋神」「神舍」狀態，也不宜再理解爲新的中心論。因爲「全身是神」並非「以神控身」，而是當身心處於一如的氣化連續性狀態，身心不再有任何階序與內外之分，而身體由於解放了心意識的焦點化之有爲干預，使得全身處在柔軟流通之境。或亦可說身體處在精氣神遍布而均和狀態，身體的每一部分都是中心，卻不是各自爲政的中心，而是與其它部分處於彼此互滲連結的通達狀態，因此部分之間又共構爲一有機的身體整體。筆者這裏對「全身是神」的身體描述，既意指身體的每一官能部位或部分，就像存有論層面的「物化之多」一般，既有它「自取自使」的功能，同時又彼此互化相通而共融爲「氣化之一」。換言之，「物化之多」的身體各部位官能，共同成就了氣化流行、全身是神這一有機整體。如此看來，《莊子》的身體觀和存有論也有類似結構，都強調「同一」與「差異」並生的綜合狀態。

這種「全身是神」的有機身體經驗，使《莊子》自覺地走向「離心化」，尤其要將先秦思普遍流行的「心」之主導權給予解放，走向「去中心」的全身性思維。順著類比性思維特性，強調心君對身體的主導性，容易賦予心意識獨特的權柄，也較容易造成意識中心的慣性思維。而上述的「去中心化」主張，似乎也可在〈齊物論〉底下的身體描述中，得到落實：「百骸，九竅，六藏，賅而存焉，吾誰與爲親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有爲臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相爲君臣乎？其有眞君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其眞。」[69]

這段文獻，到底是肯定眞君（眞宰）？還是否定眞君（眞宰）？歷來有兩

[69] 同註 22，頁 55-56。

臺灣大學學術期刊資料庫

極爭辯。然筆者認爲，由於這段文獻後面同時就是對「成心」的批判與解離，[70] 加上與《莊子》時代前後的思想觀點，普遍存在以「心」爲「身」之君宰的主張，因此筆者推斷上述文獻的「眞君」，可能就是指涉「心君」，並對比於百骸，九竅，六臟。而《莊子》獨創之處正在於，它跳出了當時「以心控身」的心君說，反而質疑心做爲眞君的絕對性與必要性。如上所述，對主張「全身是神」的《莊子》立場，「心」反而是要被「虛」的，身體每一部分（如百骸，九竅，六臟）皆不是次級部位，其間也不必刻意劃分優次順序（既不是臣妾關係，也不是君臣關係），更不必肯定心君做爲統御的管控中心。對《莊子》「全身是神」的「離心」立場而言，「虛心」並不會導致身體有機活動的停擺，反而可能減少「心使氣曰強」的有爲干擾。

《莊子》這種「虛心」、「離心」的身體觀，並非只有身體論層面的反思意義，它很可能還具有批判「君體＝國體」的權力中心論之用意。因爲肯定「心」在「身」中的領導位階，以當時身體政治學的類比潮流來看，幾乎同時都被用來類比論證國君統御地位的合法性。而當《莊子》刻意反抗這種「以心控身」的中心論，而改採「離心論」主張時，它多少都將帶出解構或反動效果。因此筆者強烈地認爲：《莊子》在存有論層面解構「主之太一」而傾向「造物無主」，和它在身體論層面解構「以心控身」而傾向「沒有眞君」，兩者具有《莊子》內在理路的一致性。尤其當它同時解構道體與身體這雙重「中心論」時，原本先秦到漢代那種「道體＝身體＝國體」三位一體的中心統御鷹架，勢必一起跟著倒塌。因爲中國大一統與集權式的國家神話，就是建基在同一性形上學與身體政治論的雙重隱喻上，一旦失去了這兩大圖騰柱，大一統神話與君權神話便將頓失聖地根據。另外，筆者也認爲以「心君」爲身體中心之隱喻，類比地運用在政治場域上，[71] 很容易結晶出「尊君」思想的珠胎。而這

[70] 這段有關眞君存在與否的討論，後面緊接著便涉及「心」的批評：「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？夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？」同前註，頁 56。

[71] 如《管子．君臣下》言：「君之在國郡也，若心之在身體也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

種心君與國君匹配的尊貴血統主張，也確實普遍出現在《左傳》、《管子》、《荀子》、《春秋繁露》、《黃帝內經素問》等等先秦兩漢典籍中。[72]

合理推測，如果《莊子》自覺解構了道體中心與身體中心，那麼依理而論，它很可能也會對君權中心有所質疑，至少它應該不太容易出現「尊君」主張。[73] 果然，我們在《莊子》中找不到擁護「尊君」的言論，甚至《莊子》反其道而行，歷史上有名的君王、聖賢等尊貴形象，在《莊子》書中幾乎都被用來「脫冕」與「戲仿」。不可思議地，他們皆已不再位高權重，反而經常被剝除權位外衣，或以極謙恭的姿態重新求道，或以無知的姿態要求啓蒙，又或者處於權力無用武之地而受教於醜者、刖者、畸零人（如兀者王駘、兀者申徒嘉、兀者叔山無趾、醜人哀駘它、殘疾者闉跂支離無脤、甕瓮 大癭等醜怪人物）。《莊子》書中的政治書寫，當然不合乎政治權力史的鬥爭事實，相對地，它甚至要與實際政治運作的支配模式完全顛倒：君王（當然也包括他身旁一起分享權力的權貴們）走下權力高台轉爲聽眾與受教者，而原本被權力排除在外的俗層庶民，反倒站上舞台中心而翻轉爲高超智慧或迷人技藝的主角。

〈逍遙遊〉曾指斥那些自滿於權位競逐的政治動物們，猶如斥鴳蜩鳩一般小見小識：「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。」[74] 所以《莊子》要我們翻轉視角，不要習慣以政治權力的「上尊下卑」思維，來低視豐富而多元的庶民生活、以及千嬌百媚的勞動姿彩。由此《莊子》要不斷拆除以君王爲中心的政治舞台和權力視域，不斷重設各種「恢恑憰怪」的多元性舞台。在這種去權力、離心化的非單一舞台上面，新型的主角剛好都是「君臣一體」的權力統治圍圈之外的邊緣人物，原本長期被剝削或

[72] 有意思的是，《孟子》雖然也有以「心」爲「大體」，以耳目之官爲「小體」的說法，甚至也有「君之視臣如手足，則臣視君如腹心」的比擬，但《孟子》並未因此走向「尊君」說，甚至強調要「格君心之非」，主張「民爲貴，社稷次之，君爲輕」。

[73] 如《荀子・議兵》言：「臣之於君也，下之於上也，若子之事父，弟之事兄，若手臂之扞頭目而覆胸腹也。」同註 53，頁 267。

[74] 同註 22，頁 16。

臺灣大學學術期刊資料庫

被低視的庶人與賤民，現在改由他們粉墨上場，重新啓蒙那些長期佔據權力中心的雅層階級。如此一來，《莊子》的政治重寫非但不再演出「尊君」「隆禮」排場，反而顛倒了上／下，調換了中心／邊緣，原本屬於邊緣的他者，現在總算可以當家做主地活出自身風采。

《莊子》這種顛倒「君貴民輕」的烏托邦式書寫，是極爲突出的批判筆法。歷來出現在儒家道統中的聖王典範人物，如黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公等聖王明君，以及春秋戰國不管賢或不肖的有名君王，如魯哀公、衛靈公、齊桓公、文惠君等等，他們在《莊子》書中的形象，非但沒有特別尊崇的權位，幾乎都是被戲謔與嘲諷的對象。他們已不再身處權力「中心位置」，反而「虛心」求教於有道者或有術者。而《莊子》這種脫冕國君、加冕庶民的戲仿手法，無疑展現高度的顛覆策略，甚至可視爲政治批判、權力解構的魔術手法。由於筆者曾已有數篇專文處理《莊子》一書，如何對歷史的君王與聖賢給予戲擬的文學手法，以及當中顯示的顛覆策略和權力批判，在此不擬重覆討論。[75] 筆者想再三強調的無非是，相對於先秦兩漢那種普遍出現的：道體＝身體＝國體三位一體的權力中心化論調，《莊子》正好在這三個層面上，都進行了「離心化」、「去中心」的解構策略，結果便出現新的三位一體景觀：造物無主（解構道體）、沒有眞君（解構心體）、君王脫冕（解構尊君）。而就在道體中心論和心體中心論等魔咒被解除後，離心化所帶來的便會是差異化與多元化的流動生機，而它呈現在政治思維上便是對同一性集權的批判，[76] 以及對多元差異與個體自主的呼喚。

---

[75] 參見拙文：〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的起源、發展與回歸、圓融〉，《莊子靈光的當代詮釋》，頁 167-228；另參見拙文：〈論《莊子》的雅俗顛覆與文化更新——以流動身體和流動話語爲中心〉，頁 229-268。

[76] 對於《莊子》的批判性，畢來德曾經很有自信地強調說：「而莊子，卻從來也不曾在政治上，或是宗教上能夠被任何人加以利用。」《莊子四講》（臺北：聯經出版事業，2011 年 10 月），頁 104。筆者上述論述既和畢來德這一主張相應，也大抵論證了其中原由。但筆者並不總是如此樂觀，例如郭象就以寄言出意的方式將《莊子》的政治批判性轉向爲維護政治體制。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、結論：「後形上學、後傳統、重視差異、重視身體」的《莊子》當代性

何乏筆曾在評論楊儒賓《儒家身體觀》這一經典力作時，從西方當代的哲學發展，提出他對東方修養論的批判性省察，尤其對儒家修身傳統的當代性發展，可能面對的挑戰提出建言。從筆者看來，他揀擇出來的四個挑戰，至今依舊值得重視，仍然可能是東方實踐傳統要走向當代性，可以自我檢視一番的試金石：

> 在我看來，當代歐美哲學中開展的「修養論」有四個相互交錯的特點：它是後形上學的、後傳統的、重視個人的、重視身體的。強調了這些前提後，我兩年來在臺灣研究儒家修身論（當然多少涉及道家、佛教）所感到的挫折和幻滅乃顯而易見，因爲儒家修身觀完全不符合以上的標準：它是形上學的（人性是種先驗的、沒有歷史性及社會性的本體）、傳統的（尊重長輩及教師權威）、重視群性（不允許表現個人差異）、尊重精神與心靈（認爲心是大體，身是小體，就是以心主身）。事實的情況並非如此簡單（……）。我所提到的四個問題，每項都有待進一步地討論。[77]

筆者上述引文所省略的括弧部分（……），乃是何乏筆對儒家能否或如何面對這四個挑戰的初步觀察與簡要建議。大抵上，他雖未斷然否定儒家系統內部有回應這四個問題的能力，但相當程度仍有所疑慮與保留，並認爲這些問題的複雜性還待進一步探討。本文無力涉及儒家對這四個當代性挑戰，能否與如何回應這一延伸性課題，但從本文的《莊子》討論脈絡來自我檢視一番，倒是可以嘗試。在此，筆者順著前文討論所得出的《莊子》思想圖像，結論式地指

[77] 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》第 10 卷第 3 期（2000 年 9 月），頁 301-302。

臺灣大學學術期刊資料庫

出《莊子》如何可能回應這四個挑戰，以做爲《莊子》哲學的當代性潛力之回響。

首先，從「後形上學」的挑戰來看，當代西方思想雖解構了超絕形上學，但並不因此完全否定形上學，例如何乏筆醉心的阿多諾觀點，便試圖在絕對超越性的形上學與絕對內在性的後形上學之間，尋求一種平衡統合。[78] 換言之，超越性實無法被放棄，只是超越性不應再被投擲到絕對的他者或超絕的彼岸那邊，應該將超越性轉向具體的物之世界，並使形上與形下成爲雙重否定辯證下所打開的雙向開放與交流。從這個角度來回看筆者對《莊子》的道／物、一／多、同一／差異的關係解讀，以及對氣化／物化的相即不二解讀，都顯示出《莊子》亦對超絕形上學有所批判（主張「道無逃乎物」、「造物無主」），並對同一性形上學給予解構（肯定「物化的多元有別」）；然儘管《莊子》批判了超絕形上學，並使「道」「每況愈下」地落實到「物化」之中，但《莊子》並沒有取消道的存有開顯性（亦即沒有完全取消形上學），只是將其轉成「道物相即」的具體存有論模式（亦可說是存有與美學的統合模式[79]）。換言之，「氣化」仍然是存有開顯的「不可見性」之動能，只是它不再與「物化」的「可見性」形式，分裂爲二。《莊子》統合氣化與物化的具體存有論，本來就建立在對超絕形上學的批判基礎上，因此可以經歷西方當代的「後形上學」挑戰，[80] 並保有具體存有論與平淡美學統合的精微義蘊。

另外，從重視個人的角度來看，它涉及如何肯定「差異」的重要課題。眾所周知，東方社會生活傾向社群主義，表現在政治上則慣性主張大一統，而它們通常又和東方的「整體論」世界觀相互交織。而本文的討論緣起和焦點，便

78 參見何乏筆：〈（不）可能的平淡：試探山水畫與修養論〉，《藝術觀點》第 52 期（2012 年 9 月），頁 28。至於阿多諾的嘗試是否成功，則非筆者能參贊一辭。

79 參見拙文：〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——通向「存有論」與「美學」的整合道路〉，收入《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年 8 月），頁 107-171

80 亦請參見拙文：〈《莊子》對形上學思考的批判與存有論進路的指點〉，《莊子靈光的當代詮釋》，頁 1-22。

臺灣大學學術期刊資料庫

是要透過《莊子》對「道體／身體／國體」的中心統御模式，給予解構。因爲在這種以形上同一性所論證的身體圖式和國家圖式，極容易走向「以心控身」和「君主集權」的主宰模型。它們大抵上都將「部分」附屬於「整體」，或以「整體」吞噬「部分」。本文雖不否定《莊子》具有整體論意涵，但《莊子》式的整體（一）實建立在不可被取消的多元差異之個體上（多）。筆者認爲《莊子》對天籟物化的多元差異之風格化肯定，使得「主之以太一」被調整爲「萬物咸其自取，使其自己」。亦是在「氣化之一」與「物化之多」的調和平衡之中，《莊子》既不將同一性形上學與大一統政治學給予勾連，甚至還要批判形上學與政治學合謀所複製出的國家暴力和君王神話。同時也可以從「物化」的多元差異，開顯出對個體生命的尊重與欣賞。正如筆者一再強調的，《莊子》仍然具有整體論意味，尤其從氣化之一的「通達交融」來看，只是這樣的有機整體同時保障了差異多元。《莊子》這種氣化同一與物化差異並生共在的世界觀、身體觀，筆者認爲也可能爲當代思考如何在「個體主義」與「社群主義」的兩難夾縫與惡性擺蕩中，[81] 走向一條「無分別的分別」、「分別的無分別」之圓通模型。簡言之，《莊子》肯定的個體，不會只是西方個人主義的個體，它仍然與他人、萬物共在於「氣化交流」的世界之中，所以不應落入封閉式的單子個體；而《莊子》所肯定的整體，也不再是畢來德所擔憂的「氣一元論」、「氣根源論」的吞噬整體，而是萬有生命既是「自發湧現」，同時「相互敞開」的「一多相即」狀態。換言之，多元個體的風格既離不開不斷流變的氣化運動，也不斷在促使有機整體持續性地變化生長。如此一來，《莊子》的氣化與物化並生共在的模式，或許也可能爲當代人思考個我與社群的兩難關係，[82] 提供一種雙重否定辯證的思想資源。

[81] 如何乏筆指出的：「爲何要尋求個人主義與集體主義之外的可能性呢？對此，阿多諾早已表達地很清楚：『集體主義和個人主義錯誤地互相補充。』」同註 77，頁 296。

[82] 何乏筆：「人是『關係的存在』，但是『關係』的意義不再是指傳統的價值系統（如五倫），而是指對『個人』、『自我』、『認同』的某種後形上學的、後傳統的、非認知主義的反思。因此，人能夠肯定『關係』，並走出個人爲關係所淹沒的情況，而避免陷入個人主義與集體主義對立的陷阱。」同註 77，頁 297。

臺灣大學學術期刊資料庫

至於《莊子》的「後傳統」性格亦極爲明顯。因爲《莊子》不輕易接受流傳的歷史價值與流行的時俗價值，反而處處揭露其中暗藏的意識型態與價值神話。筆者不認爲《莊子》完全反對傳統、否定文化，而是主張只有經過不斷自我批判質疑後的再肯定，才是另一種保障價值的深刻作法。或許可說，《莊子》是以批判傳統來活化傳統，以治療文化來更新文化。[83] 所以我們一再看到《莊子》處處出現對周代禮樂封建制度與價值規範的問難與顛覆，例如對「尊君」的政治傳統之顛覆，便是一個很好的「後傳統」典例。總之，《莊子》的批判精神極其深刻而徹底，傳統遺產的正負價值，在他的眼光下，都有待價值重估，而非天經地義般理所當然。[84] 因此也可明確肯定《莊子》具有「後傳統」（而非只是「反傳統」）的批判性格。

最後則是「重視身體」這一課題。何乏筆雖頗爲認同東方「身心合一」的修身觀，但卻也更細微地注意到，儒家儘管在踐形的果地會上達「身心一如」，但在工夫踐履過程中卻仍然不免具有「以心主身」的「精神優先論」傾向。例如《孟子》的「心之大體」（貴體）與「身之小體」（賤體），仍不免要以心體爲宗主。暫且不論區分儒家與《孟子》的修身論是否難逃「精神優先」的困難，筆者認爲《莊子》的身體思維則可以回應上述挑戰。因爲《莊子》一開始就不掉入「心優先」或「身優先」的二元兩難中來討論實踐，反而是在身（形槁木）心（心死灰）雙修的脈絡下，讓身心重新回復一如。換言之，《莊子》強烈意識到「以心控身」的工夫論造作，它要同時釋放身、心在社會文化的規訓框架中，已然內化甚深的習癖，然後回歸「全身是神」的身體主體狀態。大抵來說，與其說《莊子》是重意識、重心靈的主體哲學，不如說它重視的是「身＝心＝物」遇合不二的身體思維。由於《莊子》的身體哲學之

83 參見拙文：〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言文化之體的解構閱讀〉，國立中正大學主辦「近世意象與文化轉型 2012 國際學術研討會」，頁 205-241。

84 有關《莊子》的權力批判與知識分子性格，筆者已有專書《道家型的知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》展開討論，即將正式於國立臺灣大學出版中心出版。

臺灣華學學術期刊資料庫

內涵，近來已有不少優質的研究成果，其結論大抵都共同指向《莊子》不僅在果境上，甚至在工夫過程中，都完全超越了主體哲學「以心主身」的模式，全然表現出身體哲學的「身心一如」特質。因此，強調《莊子》思想是重身體的，無疑也是極其順當的。

從上述四重自我檢視中，筆者肯定《莊子》在面對「後形上學、後傳統、重視差異、重視身體」，這四個挑戰與回應的課題，都具有當代性的可能意義，而將其放在臺灣的民主化脈絡（個體與社群、傳統與現代的交織）來思考，也可能具有一些啓發性。

（責任校對：傅凱瑄）

引用書目

一、傳統文獻

唐・孔穎達：《尚書正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館印行，1982年。

唐・孔穎達：《禮記正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館印行，1982 年。

唐・徐彥：《春秋公羊傳疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館印行，1982 年。

清・蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2007 年。

清・王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1996 年。

＊清・郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985 年。

二、近人論著

伊仲容：《呂氏春秋校釋》，臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1958

臺灣大學學術期刊資料庫

年。

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》第 10 卷第 3 期（2000 年 9 月），頁 293-308。

何乏筆：〈（不）可能的平淡：試探山水畫與修養論〉，《藝術觀點》第 52 期（2012 年 9 月），頁 24-33。

杜維明：〈試談中國哲學中的三個基調〉，《中國哲學史研究》1981 年第 1 期（1981 年），頁 19-25。

黃俊傑：〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉，《中國文哲研究集刊》第 20 期（2002 年 3 月），頁 541-563。

黃俊傑：〈中國古代思想史中的「身體政治論」：特質與涵義〉、〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉等，二文俱收入《東亞儒學史的新視野》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004 年 6 月。

楊伯峻：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987 年 9 月。

＊楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，〈導論〉，臺北：巨流圖書公司，1993 年。

楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996 年 11 月。

＊楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲籌備處出版，1996 年 11 月。

燕連福：〈中國哲學身體觀研究的三個向度〉，《哲學動態》第 11 期（2007 年），頁 51-54。

＊賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清華大學出版社，2008 年 12 月。

＊賴錫三：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第 16 期（2010 年 6 月），頁 1-44。

＊賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年 8 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊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》第 42 卷第 1 期（2012 年 3 月），頁 1-43。

賴錫三：〈身體、氣化、政治批判：畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體論〉，《中國文哲研究通訊》「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯（上）第 22 期第 3 卷（2012 年 9 月），頁 59-102。

賴錫三：〈論《莊子》的雅俗顛覆與文化更新——以流動身體和流動話語爲中心〉，《臺大文史哲學報》第 77 期（2012 年 11 月），頁 229-264。

賴錫三：〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言文化之體的解構閱讀〉，國立中正大學主辦「近世意象與文化轉型 2012 國際學術研討會」，頁 205-241。

（日）中村雄二郎，吳神添譯：〈感覺與想像的作用〉，《哲學的現代觀》，臺北：財團法人群策會，2004 年 4 月。

（日）石田秀實著，楊宇譯：《氣．流動的身體》，臺北：武陵出版有限公司，1993 年 8 月。

（英）李約瑟：《中國之科學與文明》第二冊，臺北：臺灣商務印書館，1989 年。

（美）安樂哲、郝大維著，彭國翔譯：〈《道德經》與關聯性的宇宙——一種詮釋性的語脈〉，《求是學刊》2003 年第 2 期（2003 年 3 月）。

＊（瑞士）畢來德：《莊子四講》，北京：中華書局，2009 年 4 月。

＊（瑞士）畢來德：《莊子四講》，臺北：聯經出版事業公司，2011 年 10 月。

（瑞士）畢來德著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》，高雄：無境文化事業公司，2011 年 11 月。

＊（瑞士）畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》「畢來

臺灣大學學術期刊資料庫

德與跨文化視野中的莊子研究」專輯（上）第 22 期第 3 卷（2012 年 9 月），頁 5-40。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Kuo,Q,-F. (Ed.). (1985). *Zhuangzi jishi* [Collected commentaries on Zhuangzi]. Taipei: Hua Cheng Book Shop.

Yang, R.-B. (Ed.). (1993). *Zhongguo gudai sixiang zhong de qilun yu shentiguan* [The philosophy of qi and the human body in ancient China]. Taipei: Chuliu Publisher.

Yang, R.-B. (1996). *Rujia shenti guan* [The Confucian view of the human body]. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy Preparatory Office, Academia Sinica.

Lai, H.-S. (2008). *Zhuangzi Lingguang de Dangdai Quanshi* [Contemporary interpretation of Chuang-tze's aura]. Hsinchu: National Tsing Hua University Press.

Lai, H.-S. (2010, June). Nature in Daoism in pre-Ching period: Reconstruct aesthetics in Laozi and Chuang-Tze . *Literature and Philosophy, 16*, 1-44.

Lai, H.-S. (2011). *Dangdai Xindaojia: Duoyin Fudiao yu Shiyu Ronghe* [Contemporary Neo-Taoism]. Taipei: National Taiwan University Press.

Lai, H.-S. (2012). Three-dimensional dialectics of the body in *Zhuangzi*: Symbol deconstruction, blending techniques, and exchange of qi transformation. *Tsing Hua Journal of Chinese Studies, 42(1)*, 1-43.

Billeter, J. F. (2009). *Leçons sur Tchouang-tseu* (G. Song, Trans.). Beijing: Zhonghua Book Company.

Billeter, J. F. (2011). *Leçons sur Tchouang-tseu* (G. Song, Trans.). Taipei: Linking Publishing.

Billeter, J. F. (2012, September). Nine notes on Zhuangzi and philosophy. *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, 22(3)*, 5-40.

臺灣大學學術期刊資料庫