

從形變觀點談莊子思想中的超越、 身體性與倫理

楊婉儀*

摘 要

不同於蘇格拉底以其靈魂脫離身體所實現的身心二元的超越，莊子的思想從形變賦予超越不同的意義。因而使得超越的意涵，不僅可由鵬這一氣化主體的形變歷程展開，也可以從無用之用的大樹，轉化天地之氣的形變，凸顯其意義。特別後者這無用之大用的道體，是活在現象界的生命體，而非虛懸於他方的存有。這一根植於大地的生命，其克服地心引力向上攀升的成長所實現的超越，同時發生於身體的形變中。以此為核心，本文將嘗試以身體性（la corporéité）為基礎，呈顯超越意涵，並從形變的觀點，開展超越與身體性的關係。最終呈顯道家型態的倫理主體，如何在無為中為其所為，活在大化之中。

關鍵詞：超越、莊子、倫理、身體性、萊維納斯

* 臺灣中山大學哲學研究所副教授。

一、前言

以形式作為存在本質的思維方式，展現於西方哲學傳統對於存有（ousia）的肯定，此被存有與有（avoir）的內在聯繫所形構出的存在（l'être），¹顯示為超越的存在者（l'étant）。此超越的存在者，以其與現實世界的分裂，獨立於形上界域，自存自在而為絕對價值。對於此絕對價值的嚮往，展現在蘇格拉底（Socrates, 470-399 B.C.）以自身之死所實現的與諸神共在的行動中，藉著靈魂脫離肉體限制而上升到存有界域，西方哲學之父實現了靈魂的超越。此一被死亡所揭示出的靈魂與肉體、存有與現象以及死與生的二分與對立，將超越與死亡結合，並因而排除了生命與存在的關係。相反於上述以身心二元為基礎而開展出的死亡與超越的關係，不為形式所拘泥的莊子（c.369- c.286 B.C.），似乎給予超越不同的詮釋。

不同於蘇格拉底以其靈魂脫離身體所實現的身心二元的超越，莊子的思想從形變賦予超越不同的意義。因而使得超越的意涵，不僅可由鵬這一氣化主體的形變歷程展開，也可以從無用之大用的大樹，轉化天地之氣的形變，凸顯其意義。特別後者這無用之大用的道體，是活在現象界的生命體，而非虛懸於他方的存有。這一根植於大地的生命，其克服地心引力向上攀升的成長所實現的超越，同時發生於身體的形變中。以此為核心，本文將嘗試以身體性（la corporéité）為基礎，呈顯超越意涵，並從形變的觀點，開展超越與身體性的關係。最終呈顯道家型態的倫理主體，如何在無為中為其所為，活在大化之中。

二、形變與超越

在〈逍遙遊〉中，被以千里稱其大的鯤，《爾雅·釋魚》解之為魚子，此看似相互矛盾的兩個詮釋，從去小大相對的觀點而言，卻微妙的點出了鯤的存在不同於被「形式」所限定的存在者。若以無門也無窗的單子型態言主體，雖說保障了主體最終的屬己領地，但卻也因此劃出了單子間的絕對界線，²因而將只能從兩個封閉單子間的關係，談存在者之

¹ 在此，「存在」的意義為：以某個「東西」的形式而在的存在者（l'étant），此存在者以「財產」的形式被主體所擁有。在西方傳統哲學中，作為真理、本質、存在的希臘文 ousia，其一般意義可用於：擁有（avoir）財產。

² 為了顯示主體在西方哲學中的意涵，本文援用一個耳熟能詳的童話故事，嘗試對傳統哲學中的主體意義以及此主體與客體間的關係進行詮釋。有了神賜的金手指的國王開心地將他王國裡的一切變成金光閃閃的存在，隨著他的手指所觸及，一切都變成了他的財產。國王如此渴盼將他的喜悅在擁抱中分享給他最愛的女兒，但就在他碰到女兒的那一剎那間，他最愛的女兒也變成了他所擁有的存在。國王的主體以物化對象的方式貫徹在他所擁有世界中，從此在他的世界裡再也不可能出現另一個生命、另一個人；這個根植在傳統哲學中的主體形貌因而顯現為孤獨、封閉、固化、對立...等冰冷意象所建構而

間的相互影響。但若從鯤化而為鵬這一形變觀點言主體，那麼鯤鵬之變的幻化，以及被鵬引發氣息並與之交相震盪的其他生命體，皆同為蒼蒼的野性之「有」(l'il y a)。萊維納斯(Emmanuel Lévinas, 1906- 1995)在《從生存到生存者》(De l'existence à l'existant)中，以 l'il y a 這一無主體的有，呈顯如空氣一般瀰漫卻不以形式顯示自身的在。若以之解釋鯤鵬之異，將發現其並非被形式的差異所區分的兩「種」不同存在，³而顯示為氣化歷程中的不同階段，就如同水轉化為空氣般。而這一轉化的歷程所引發的氣的流動，也將同時影響周邊個物，凡形變之「力」(la force)所及，必將引發變化，而此一變化既是對於舊有狀態的破壞，也顯現為創發可能性的生機。

就如同萌芽的種子以其力突破土地的限制，而在其自身形變的破壞與創造間(被破壞的是種子的形式，被創造的是其所變成的樹苗)，也將大地之力轉化為生生之息。如若以母神作為大地的象徵，那麼種子突破大地而實現自身的行動，就如同誕生與生長。由此觀之，具有形變能力的生命，是有能力突破限制，並於成長歷程中不斷轉化自身形式的存在。而成長所實現的形式轉化，是生命破壞並再生的能力，就好比對於生命即形變歷程的人而言，身上隨時有細胞死亡，也隨時有細胞再生。此轉換於形式間的活生生的存「有」(avoir)，是被生命力之有(l'il y a)所塑造的藝術品。因而得以說，對於生命體而言，存「有」(avoir)是一形變中的個體，而這一存在者與促使其轉化的，以及在轉化中所形成的力的關係，則顯現為存「有」(avoir)與有(l'il y a)的遊戲。當莊子在〈逍遙遊〉中以「野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也」呈顯出，大鵬這一存「有」(avoir)的轉化所引發的力的震盪時，這一盛大的景像，已然呈顯出遊戲的豐然浩瀚。

以 l'il y a 論形變，使人得以脫離以限制、區分為前提的空間性思維，轉而以交融、轉化為特質的思考方式，描繪具有生生之德且富創造性的力的運動。以此觀點看鯤鵬之變，方得以脫離被形式限制的思維方式，而不再拘泥於鯤鵬本是不同物種，形變如何可能的疑惑。轉而從力之轉化詮釋氣化主體破壞與創造同一的行動，呈顯生命即形變歷程的事實。莊子出離形式的觀看視域，突破了相對性的空間關係與小大之分，因而顯鵬之大，如宇宙天地生發萬物之「大」。這一創造、化育的氣化主體，以其生生之德涵育其所披及，其有(l'il y a)流轉於穹蒼之下，彷彿天卻不是(être)天。這一不被存有所限定的主體，以其「動」遨遊於天地之間，此垂翼負天的生生之息，如應天化成的涵養引發生機。

同於背天的鵬，莊子筆下象徵無用之大用的道體(大瓠和樗)，則是向天而長，將大地之氣(長育萬物的生命力)轉化為天地之氣(空氣)的生命體。這一生命體的上升(樹幹的長高)與穿越(樹冠的蔓延)顯現為形下與形上交融於生命所實現的超越，且此一超

成的蒼白的理性。從哲學的觀點反思這個故事，主體與絕對君權的內在關係昭然若揭，主體排斥以相異性為其本質的他者的封閉性也顯而易見，此種環繞著單一權力中心所構建的服從於同一性的存有論體系，顯現為傳統西方哲學的內在性格。

³ 如同以界、門、綱、目、科、屬、種作為區分生物的方式。

越也同披德澤於萬有。若以此超越形態對比於蘇格拉底以其靈魂脫離身體所實現的身心二元的超越，將發現前一種超越發生於生命體，而後者則顯現於死後的他方。事實上，萊維納斯也曾做出不同於蘇格拉底的超越詮釋，⁴藉著凸顯超越作為穿越(trans)和高攀(scando)的運動，賦與超越不同於傳統西方哲學的意涵。如果用萊維納斯所開展的以生命為基礎的超越，⁵所凸顯的生命與倫理之意涵，來看莊子筆下的大樹，將發現其轉化大地之力（形下）為養分，實現以生命為基礎的、向天而長的超越（形上）。而此以自身生命通達形上與形下的形變之力，也同時引發了天地的循環。就如同大樹在超越自身的成長中，同時產出萬物賴以生長的氧氣，其於形變長育自身的同時亦德澤萬有。形上與形下、物與我之二元，因而化解於力的循環中，就如同在春風吹過所生發的遍地綠意中，已然瀰漫著大地之力。莊子筆下「活」在形變中的道體不符應於工具價值，以其無用避開工具整體這一結構的傷害，其所「活」並不只為自身，而在延養自身的同時化育他者。在這道體利己為他的生生之德中，隱然可見為他者的倫理。

在上面的論述之後發現，不僅可從鵬這一氣化主體的形變論超越，也可以從無用之大樹轉化天地之氣的形變論超越，而後者更顯示了道體並非虛懸於他方，而是根植於大地的生命。此種在克服地心引力向上攀升的植物成長中所實現的超越，是根植於大地的存在者，在其身體性中具體實現的形變。本文將嘗試在氣化主體所顯現的超越意涵之外，論述以身體性為基礎的超越，闡發莊子思想中的倫理意涵，進而呈顯形變、超越、倫理與身體性的關係。

三、超越的三種境界

莊子筆下吸風飲露乘雲氣的藐姑射之山的神人，凝神守於自身而不生相對之心，其自身即為天而未有別於天，因而未有外於自身的天下，神人之遊因而不限於北冥南冥之間，而遊於四海之外。

不同於神人，鵬的升越(dépasser)配天應物，而由鯤到鵬的轉化，並非單純形式的改變，而顯示為由隱到顯之氣化主體的發生。其圖南之徙，象徵著從屬陰之黑往屬陽之明的移動，此從潛伏於海底之鯤的隱到化而為鵬的顯，使其得以以鵬之形配於大塊之氣，而實現搏扶搖之超越。由鯤到鵬的形變，是生命順應天地而幻化自身的歷程，此種型態的轉化，象徵著莊子思想中的氣化主體，不被特定的形式所限定，而悠遊於形式的限制之間。

⁴ 萊維納斯曾言：「超越意味著一種穿越和上升的運動，在這個意義上，超越意味著藉著上升和等級的改變之雙重間距跨越的努力；在任何的隱喻之前，這個詞的涵義因而可以在地點的改變上被思考。」

Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: B. Grasset, 1993), p.191。

⁵ 楊婉儀：〈從超越到人性的超越〉，《生命教育研究》第2卷第1期（2010），頁87-108。

此順天應物而擬像自身的主體性 (la subjectivité) 之「本質」(l'essance),⁶亦即形變。這一以延異 (différance) 為特徵的形變,是在行動的延展/消逝中延宕意義,遲來的意義在時間的延遲與空間的無法同一間,消解於轉換行動中。這一「形變中」的「主體性」(這樣的描繪顯得矛盾而弔詭,卻意味深長),這一前概念性(或對立概念性)的形象(une figure de l'anti-conceptualité),顯示為不斷重置意義的去中心化行動,而這一行動凸顯形變為意義反覆成形與流產的歷程,這一歷程無法產出某個「論」(la conception),而顯示為發生意義的擬像遊戲。在影像的發生與消逝間,在是/不是地流轉間,形變中的主體性創造/消解形式,這是一切也非一切之氣化主體,因而顯示為可能性本身。⁷

值得一提的是,除了藉由鯤鵬之變呈顯自然之化,凸顯流變中的自然與生命並不能被客觀規則(比如科學的或哲學的理論方式)所窮盡之外;莊子也藉著對於技藝之「道」的描繪,呈顯人如何透過身心合一的轉化參與天地的形變。〈養生主〉中庖丁之技藝所呈顯的形氣神的轉化,非常生動的展示了庖丁從初解牛時所見的實實在在的牛體,到不見全牛,終得以神遇而不以目視,而達到官知止而神欲行的境界。這一過程不僅呈顯了庖丁與牛的關係,如何從主客分立到其虛化自身而應牛體,最終與之為一;更讓讀者在庖丁品物流行、物我兩忘的神遊中,領會庖丁身心合一的狀態。藉著技藝之道所呈顯的身心融合的轉化,身體與心靈、人與外物的二分同時消彌。從這一向度而言,鯤鵬之變所呈顯的氣化狀態對於形式限制的突破,也同時呈顯於化解身心二元、心物二分的技藝之道中。當庖丁超越了以區分為前提的視覺之限制,其與牛體的關係也同時從表象對象,轉而為在觸覺中所實現的身體性的相遇。庖丁對於牛體的熟悉,仿若領略著林中路的伐木工,⁸也如同於海洋中游泳的托馬,⁹庖丁、伐木工和托馬與牛體、森林以及海洋的關係,並非「在...其中」卻相互外在的存有物間的關係,而彷彿與之融合為一,彷彿不在「此」(Da)卻無處不在的自由。¹⁰解牛的庖丁,其身體並不顯示為擴延物,而在和拍於音樂節奏中舞之蹈之。

⁶ 寫成帶 *a* 的 *l'essance*, 是為了以這個詞來表示存在 (*être*) 的動詞意義。

⁷ 不同於柏拉圖思想中,一切現象模仿理型。氣化主體並不符應於特定形式,而顯示為創造形式的可能性本身。

⁸ [德]馬丁·海德格 (Martin Heidegger) 著,孫周興譯:《林中路》(上海:上海譯文出版社,2012)。

⁹ 「然後,或由於疲憊,或由於某種不明原因,他的肢體帶給了他那種和正翻滾著他肢體的海水相同的怪異體感。一開始,這種感覺幾乎讓他覺得舒服。他游著,同時追逐某種遐想;在這遐想中,他與海融為一體了。脫離自我、滑進空無、散裂於水的思想裡,這樣的迷醉讓他忘卻所有的不適。」[法]莫里思·布朗修 (Maurice Blanchot) 著,林長杰譯:《黑暗托馬》(臺北市:行人出版,2005),頁 29-30。

¹⁰ 這裡援用的,是海德格所提出的此在之「此」(Da)。關於「此」(Da),萊維納斯如此說到:「意識的在這裡 (L'ici de la conscience)——它睡眠與逃回自身的場所——與海德格此在 (Dasein) 中的此 (Da) 有著根本的差異。海德格的此在已經包含了世界。而我們從其出發的這裡 (l'ici), 位置 (la position) 的這裡 (l'ici), 先於一切理解、一切視域及一切時間」Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: J. Vrin, 1986), pp. 121-122.

海德格將此在之「此」定位為社會性的連結,被拋擲在世的此在所被迫面對的已經是與其他存在者的結構關係。這個被海德格視為此在對自身必死性的逃避——從焦慮到煩之轉移,其所揭示的社會性的交往並不同於由意識朝向身體後退的睡眠。

庖丁之舞不僅顯示身體為活絡刀與牛體關係的動態樞紐，也顯示了意念與身體的合一。當意念彷彿穿行於牛體的動態之力時，意之所至如刀，順著肌膚紋理、皮肉空隙，循序進入筋骨縫隙而隨順物之流行。如此氣化呈顯的不僅是自然之力一再突破形式限制的轉化與生生不息，也是突破身心二分的人化為動態之力與他者相遇。庖丁意到身到地遊於牛體，伐木工彷彿回家般地穿行於森林，以及與海融為一體的托馬，皆顯示了氣化並不僅只是對反於心靈的客觀自然的運動，而也同時在身心二分的消融中呈顯為心靈的轉化。就如同在〈應帝王〉中的壺子隨季咸心念變化而變，其以虛而應之的「應」，¹¹不同於納西瑟斯(Narcissus)在對於自我的愛戀中物化所顯之「映」鏡，¹²後者的物化由自於固著，而前者之「應」則顯示於變的能動性中。

因而不執著於自我(影像)的人，方得以其無我(內在之虛)而應物，也因而顯主體為一虛位；如同壺子這一空心之虛所象徵的，得以「應」「變」的虛位主體，顯示為虛而

¹¹ 可以〈應帝王〉中的壺子為例，說明莊子思想中的主體形貌。列子帶季咸見壺子，第一次季咸看了壺子的相，說他如同一團毫無生氣的溼透的死灰，死期將近。第二次季咸又見壺子，而與列子說，壺子機發於踵。第三次再見則說，顯無分別的太虛沖和之氣的壺子心念不定無法看相。直到最後一次，壺子隨著季咸的心念變化，而讓季咸分不清楚壺子和他誰是誰，終於把季咸嚇跑了。以壺子為象徵所展示的主體形貌，除了以變化為其特色之外，能應物而變、應物而化更是其重要特徵。壺子之變，不僅顯示了主體自身的形變能力，更展示了主體應物而無己的「虛」。而此一虛化主體，並非無主體，而是在中和之道中保持應物的靈活性，如此的主體並不固著於某個價值，而在回應他者之好的同時實現自身與他者的好，如此主體修養功夫也同為他者的行動。就如同在〈人間世〉中，當孔子教導顏回「氣以虛對應萬物，道合於虛」之後，他告訴顏回，如果他能夠悠遊於衛君的藩籬之內，而不為他君主的聲名所影響，並在衛君能聽得進他的話時給予建議，一切順應自然，也就接近道了。在對於〈人間世〉的閱讀中不難發現，蘧伯玉教導顏闔的方式以及孔子教導顏淵的心齋，皆顯現為虛己應他「讓」他人的好得以發生。教者並不顯示自身之好，而是在虛化自身中讓道透過自身而抵達他者，以此方式成就他人之好的同時，也實現自身而臻於道。

¹² 莊子以鏡子象徵心，此種說法多次出現，但莊子思想中的鏡「應」，卻往往被詮釋為鏡「映」，而使得莊子思維中的「用心若鏡」被以西方心理學中象徵自戀的納西瑟斯(Narcissus)所詮釋。納西瑟斯在水中見到自己的倒影，並因而愛上自己的倒影，終至變成水仙而物化(死亡)。這一鏡映的例子所展示的鏡像作用，顯現「同一性」(l'identité)正是使得「我」如同存有般物化的關鍵。對於同一與主體關係的反思，可以以Oscar Muñoz的錄像作品《水仙的開始和結束》(Le début et la fin de Narcisse, 2002)為例進行說明。在其作品中我們可以看到，在水池中映射著兩張相互錯開的臉的影像，當這兩個影像彼此聚合為一時，影像所映射的水旋即從漏水孔流掉。在這一作品中，首先映射在水中的倒影，仍然呈顯為兩個動態的假象(der Schein)，如同納西瑟斯一開始仍分得清映射在湖面的臉孔只是自己的倒影，且明瞭會隨著水面的波動而顯現不同變化的倒影只是假象；但當此倒影在寧靜的水面交會並持續存在，納西瑟斯將逐漸認同這一假象為真。Oscar Muñoz以兩個影像的緩慢重疊，來顯示隨著時間所發生的納西瑟斯對於這一假象的持續認同，終至於把假象視為真(理)。藉著其作品所顯現的同一與主體的關係，將發現執著於鏡「映」(鏡像)的納西瑟斯的物化，顯示主體如巴門尼德所言之大充實體般的永恆存在。而當象徵同一化完成的雙重影像重疊於水面時，水旋即漏光，並在水以漩渦狀的方式衝向這個破口的同時，影像的毀壞與裂隙被同時凸顯出來。這個破口，是使這流變的生命得以匯集成存在的主體之位，是通向內也是朝向外的裂隙。這個洞(trou)既是匯集穩因此表象的中心，也是此表象的逃走路線，這如黑洞般神秘的未知，以其無內容的空成為諸種表象附著的「位」，亦即「虛」化主體。這一虛位主體，顯示了自我原本只是隨著水波顯現的變動性影像，其所反應的僅只是流變生命於不同瞬間稍縱即逝的顯現(die Erscheinung)。自我並非實體，如同主體也僅是讓影像得以顯現的場所，以其空而應物，以其虛而顯他者。相對於因執著於同一的自我而困於主體之位的納西瑟斯，後者更顯至人無己之虛位主體的真義。

得以化。只有當主體得以應物而化，其方得以神遇而不以目視，就如同化牛如若無牛的庖丁，「應」牛體而「化」自身與牛體之別。也比如壕樑之辯中從壕上可以知魚之樂的莊子，其之所以知魚，是否因為其應而化為魚？而莊周夢蝶，栩栩然蝴蝶也，是否也與莊子應之而化相關？如此，從夢到覺的歷程似乎也可解為虛位主體「應」物而「讓」(lassen)物發生的歷程，此聽任來(Kommenlassen)之主體性遠離了支配與統治，¹³而在泰然任之中讓事物成其自身，也在聽任來的自由中成為自己。從這一向度看〈齊物論〉中的莊周與蝴蝶，可以說莊周聽任蝴蝶來，他與蝴蝶皆自由逍遙成其自身；也可說蝴蝶聽任莊周來，牠與莊周皆自由逍遙成其自身。虛位主體應他者而與之同，但卻也不執著於此同一，在隨時幻化形變中證成他者也實現自身，但卻不執著於任何表象隨順因緣。如此靈動的氣與心靈，不同於被邏各斯化(logosize)為氣化「論」與心靈「論」的二元，而靈活形變於轉化之間。

如若以西方形上學式的超越比神人之逍遙，其旋即乘雲氣、御飛龍的「超越」，不在由隱到顯的上升與穿越的時間性(la temporalité)運動中，而在仍未落於方向性之分別的藐姑射之山。神人所展現的形上性之極致賦予一形上道體，但此凝神於自身、外於世界的形而上道體，與彌補天地之別的鯤鵬之超越卻是有所差異。鯤變鵬顯示了，氣化主體以形變突破形式限制，所實現的形上與形下的交流。此由鯤之隱到顯化為鵬，象徵著在形變中消融形上形下之分裂的氣化主體，模仿遊乎四海之道體的圓滿。而鵬徙於南冥的超越，所引發的氣息震盪，則模仿著道體使物不疵癘而年穀熟的生化萬物之德行。這一可比道之動的氣化主體，應天之氣而穿行，彌補天地裂隙；以無厚入有間之姿，灌注生命力於天地。

除了上述神人與鯤鵬之變所呈顯的超越之外，莊子在〈逍遙遊〉之末也以大瓠和樗凸顯出第三種超越意涵。莊子以大瓠和樗象徵無用之大用之道體落於現象界的狀態，這一描繪連結了大地與道的關係，因而將道體顯化為將大地之氣(長育萬物的生命力)轉化為天地之氣(空氣)的生命體。此道體不同於氣化主體(非御氣神人，也非由隱到顯而飛昇的鵬)，而以「活」顯示其超越。而此道體不僅以「活」彰顯自身之道，人與它的關係也顯示於享受生命，安心自處於道體的福澤庇蔭中，就如同莊子以乘道體悠遊於江湖之上，寢臥於道體之下，顯與道同活於超越中的安樂自在。大瓠和樗以無用之相隱於世界之中，其顯(大樹)同為其隱(無用之大樹)，這一落於現象界的道體，既不脫離也不毀壞世界，而以其德披澤萬物，如此大隱於市安然逍遙，亦為超越。

上述呈顯了三種不同的超越形態：(1) 遊於四海之外的神人凝守於自身而不落入世界的形上超越。(2) 順應時與自自然而自由地幻化自身，以穿行於天地而彌補天地之裂的氣化主體(如鯤鵬之變)。(3) 落於生存現實，在自身生命地轉化中所實現的超越(如大瓠和

¹³ [德]馬丁·海德格爾著，倪梁康譯：〈在俄羅斯戰俘營中一個較年輕者與一個較年長者之間的晚間談話(1945年)〉，《中國現象學與哲學評論》第五輯(上海：譯文出版社，2003)，頁184。

樁)。而若前述兩者分別顯示為氣化主體未發以及發乎為用的狀態所實現的超越，那麼第三項則以身體性 (*la corporité*) 為基礎，展現不同於氣化主體所實現的超越意涵。以下將分別析論此三種型態的超越以及其與身體性的關係。

四、超越與身體性的關係

莊子筆下藐姑射之山遨遊於四海之外的神人之超越，顯現為形上道體本身。這一凝聚在自身而未發者未顯其主體性，其自給自足而無所依恃，自身圓滿卻不願或不能坎陷於天下。若由此未分的形上道體論超越，並試圖證成此道體為氣化主體之本原，將落入形上與形下分立二元的境地。¹⁴此外於 (*extérieur à*) 世界的神人超越 (*au-delà*)，¹⁵與莊子在〈應帝王〉中曾提到的渾沌有著截然的差異。南海之帝儻與北海之帝忽，為報渾沌之德而為之鑿七竅，故渾沌亡。若以渾沌為未落分判之有 (*l'il y a*)，那麼以南北經緯劃分大地，則呈顯出形式對於生命力的節制，就好比尼采 (*Friedrich Nietzsche, 1844-1900*) 在《悲劇的誕生》(*La Naissance de la tragédie*) 中所提及的日神與酒神的關係。不同於神人與世界無涉之超越，渾沌之死象徵著世界的發生，就好比神話中區分天地的盤古，其撐開天地之闊的身體，化為風雲日月大地江河，化成源源不絕生命力的世界，如長育萬物的子宮。不同於神人在世界之外的超越，化為世界而與世界同一的盤古，既超越又內在於世界之中。此以物質性或身體性作為發生世界之可能性，呈顯了莊子思想中不同於西方形上學式的超越意涵。

要以身體性為基礎談超越，似乎無法避開〈養生主〉中的庖丁解牛，雖說文本凸顯的是庖丁遊於牛體的神乎其技，但卻也在呈顯牛體及庖丁身體之在的同時，賦予了從庖丁之技藝談身體與物之關係的可能性。從庖丁初解牛時所見的實實在在的牛體，到不見全牛，終得以神遇而不以目視，而達到官知止而神欲行；這一進程讓我們看到了主客關係之形氣神的轉化。形氣神的轉化顯示了從主客分立為二，到主體虛化自身「應」物為一，最終到品物流行之物我兩忘的神遊。這一主體轉化的歷程同時引動了客體的轉變，牛體從相對於主體的對象，到被主體所應的牛體本身（對象本身），最終化對象義而與道合一。這一伴

¹⁴ 此在現象之外的道體，是已化氣為形的人所無法觸及的超越，如若勉強討論這一起越，可從仍未成為經驗 (*l'expérience*) 的感知 (*la perception*)，分析此種超越所呈顯的主體性與身體性的關係。此狀態下的感知顯示為混淆著對象與主體、物理和心理、現實 (*le réel*) 與表象 (*la représentation*) 的情感 (*le sentiment*)，此種交織狀態彷彿自體—客體 (*self-object*) 共生的自體感與客體感模糊的情感狀態，在主客未分中主體的情緒 (*l'émotion*) 瀰漫即為世界亦為他者。此種感受仍非經驗的，而顯示為主體的身心沉浸 (*s'abîmer*)。此種凝聚在自身的狀態 (如自戀型人格)，好比渴求融合 (*merger-hungry*) 的人格持續依附到自體—客體上，而無法從中分化出來。此種身心沉浸所呈顯出的與母親乳房同一的原初經驗，顯現為固著於「與之一體化」(*s'identifier à lui*) 的狀態。

¹⁵ 此種型態的超越，可以西方的客體形上學比對之。

隨著主體虛化所引發的客體意義的形變，將物的意涵從對象推展到物本身，最終呈顯為道體，使得物的地位逐步提升到大道流行之列。

在莊子的思想中，物並不全然等同於工具或器物，因而若從西方存有論觀點論莊子之物，將侷限了物的流行。同樣的，物與器的關係，也必須以前者之形變靈動來設想後者，才得以在形變的前提之下顯形而上者謂之道，形而下者謂之器的流行意涵。因而若從莊子思想中無西方存有論中的物之地位，而言莊子思想缺乏開展物之可能性，似乎反而侷限了莊子的物觀。莊子所開展的物之流行，不僅將器從形式的限制中解放出來，具有更廣闊視野而得以從不同觀點看到天地萬物皆在時間中形變的他，更以鯤鵬之變點出海天一氣、幻化隨形的逍遙。從逍遙言物之流行，而得以體現齊物之奧義，是言：「故為是舉莛與楹，厲與西施，恢綏儻怪，道通為一。」由此，亦顯莊子之物觀為物化流行。是以，不能簡單將莊子的物觀等同於西方的物之存有論，而當從力的向度論物之流行，正是在物之流行的力之形變中，萬物方得以「共」。也唯有「共」「通」於「道」，方得以會心莊子之言如：「唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。」

在上面分析了虛化自我與物以及世界的關係之後，再談化氣為形的人與身體性的關係，將更加容易理解為何莊子在〈養生主〉中曾提到，必須順著身心的虛空才得以保存身體、保全生命。在緣督以為經中所揭示的養身(或生)之道，顯示了身體並非無生命之「物」，而為氣血穿行其中的活體。¹⁶氣血穿行於身體使其不僅只是擴延對象，而顯現為氣之流行的活生生的身體性。正是在氣血循行身體道路(筋絡)而走的「逍遙」中，個體才得以在養護身體與生命中活化並保全存在結構。¹⁷這一氣血循環所引發的生生之息，讓我們想到了鵬的升越之高攀(scando)與南徙之穿越(trans)所引發的生機。就如同以其高攀與穿越化解形上形下之別，彌補天地之裂的鯤鵬之超越；聯結了頭與足的氣血循環，彷彿循行於頂天立地的盤古的身體中，因而彌補天地裂隙的「氣化」運動。反覆流轉的氣血循環，這一持續活化結構的生命力，因而不僅只是人類個體的活動，更象徵天地之委形的人以其有(l'il y a)而通天地。人這一內在於世界之中的生命力，於結構之內(intérieur de)以身體持續著化氣為形¹⁸或化形為氣¹⁹的轉化運動。身體因而既是循環本身，也是生發其他

¹⁶ 原本氣血賴以循環的間隙，在庖丁解牛中顯示為拆卸結構的裂隙(la rupture)，其對於牛體之結構的理解，使其入結構如無物。此種型態的「解構」不同於反覆重置意義的延異行動，而顯示拆卸固化結構(已死的牛體)的技術。

¹⁷ 結構的意義，若從精神分析的建構(construction)進行理解將更加清晰。佛洛伊德在〈分析中之建構〉一文中使用這一詞，強調達到理想治療目標的困難性，也就是說很難尋回完全的回憶，因而分析師必須進行建構，並將之提議給病人。在一些有利的情況下(比如建構精確，並且病人已經準備好接受的時候告知)，可使記憶或被抑制的意義片段湧現。本文使用結構這一詞如同建構的產物，試圖以很難尋回完全的回憶對比出人無法回返本原，即使人類以語言、思想等各種方式描繪存在圖示，但所呈顯的諸般結構，皆只是不同向度的詮釋，至於最初將永遠無法回返。

¹⁸ 好比呼吸使人得以生長，就好比呼出的二氧化碳使植物成長。

生命力的可能性，而在細胞生生死死之間顯示為可能性（la possibilité）的發生之源。

若以氣之循環看人的身體性，將凸顯其與以形變化解形上形下之裂的鯤鵬之變的相似性，而呈顯氣活化結構的逍遙。除了上述兩種超越型態之外，莊子在〈逍遙遊〉中所提到的大瓠和樗，亦呈顯了另一種超越的境界。事實上，海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）也曾經在〈傳統語言與技術語言〉中引用過《莊子》中無用之用的大樹，他在引用此文之前首先闡發了無用之用的意義：

在直接的實踐上，自身徹底的百無一用。因此，對於無用者進行追思的思考雖然沒有投下任何實踐上的好處，然而這種事物的意義卻依舊是那最必須的內容。因為假若真的沒有這個意義，那麼有用者也只能是無意義的，因此也根本談不上有用了。²⁰

海德格對於莊子思想中無用之用的大樹之詮釋，肯定了無用之基礎性。雖然其所關注的意義與存有，與本文引用莊子筆下無用之大用的大瓠和樗所意欲呈顯的倫理意涵有所差異，但無用之基礎性卻是我們所共同肯定的。從此意涵而言，大瓠和樗這吸取大地生命力的道體看似無用，但卻是凸顯有用的基本環節。無用之樹的成長與形變，不僅轉化大地之力養育自身，更以其身體生發涵養萬物之氣。不論自身成長的形變或轉化天地之氣的形變，皆顯示出此道體，長育萬物各適其形而不加限的生生之德。此道體之有（avoir）並不以其形式的完美而顯自身，相反地，正因為它的形式無法落於方矩而不為所用，因而得以留存千年養育萬物。此無法以其形式而被肯定的道體，是無法符合結構價值的存在，亦即無法被納入結構的他者。這一他者不同於置身結構之外的神人，而顯示為在結構之「內」卻無法被結構所用的相異性（l'altérité）。

無用之用的大樹象徵在結構之內卻不為結構所限（用）的他者。此存在於結構之內的相異性，以其大而無用而顯最偉大之用。這樣的生命體並不以破壞結構而顯其力，而在讓自身不為結構所用的自我保全中，同時將自身的德澤批及他者，就如同不合方矩而得以延年的大樹，在長育自身的行動中，同時轉化地之力為氣而化育萬物。在此意義上，其存在（être）呈顯了主體（大瓠和樗）即他者（萬物）的意涵；如此，不僅化解了主體與他者的對立，更賦予了主體性以「乘載他者」之新意。這顯現為氣之循環與流行的主體性，自身雖是個殊的，但從其以氣化成萬物而無分別心的向度言，其與萬物同一，如此而化解了相異性與同一性的對立。在莊子的思想中，我們看到相互對立的詞彙與概念，皆融通於活之道體中。道體的存在（être）不僅是它的身體性（如活生生的樹木）也是它的主體性，

¹⁹ 好比吃下食物為身體所用，就好比死後消解滋養萬物。

²⁰ [德]馬丁·海德格爾著，靳希平、梁寶珊譯：〈傳統語言與技術語言〉，《現象學與人文科學》第五期（臺北：漫遊者文化，2013），頁 1-25。

相對於西方哲學否定身體朝向存有（ousia）所劃開的形下與形上的對立，此道體保全了存在與身體的關係，而以身體化地之力為天之氣，以此循環往復成就了天地的同一。

莊子曾在〈齊物論〉中明言，道不以自身所「是」（也就是自身的存有論結構與價值）而「用」物，²¹而讓萬物各適其性發乎其用。此物化流行，不僅通達萬物，也使得物通達自身，前者化差異為同一，後者顯自身為萬物，就如同我們可以從無用之大樹所製造的氧氣養育萬物的觀點而言萬物同一，也可以從大樹的生機中見萬物的欣欣向榮、生意盎然。如此，這自身已然是萬物，卻不為結構體系所「認識」的無用之大樹，是為道體。遭逢此相異性，因而是處於結構中的存在者與道體相互體證的關鍵時刻（kairos），也是存在（être）被活化、生命被滋養的瞬間。而莊子筆下人以身入於道，道乘載人的逍遙，似乎隱隱呼應著萊維納斯思想中，與他人面對面（face à face）的倫理時刻。

此道體以自身為天下之有（l'il y a），卻又不「有」（avoir）天下，也不「是」（être）天下。其展現自身為轉化天與地、形上與形下，使之得以彼此交融的「地帶」（Gegend）。道體這一無蔽（ἀλήθεια）的地帶釋放出一個全新的界域，其延展了存有（ousia）的廣度（grandeur）與深度（profondeur）。道體（大瓠和樗）的主體性即身體性、超越即現實，而其自身的形變，同時生發使萬物得以形變的氣之轉化，而顯倫理之為道，道之為倫理。如此，道的形上性顯於形下，而形上之道與形下之器的差異，也僅只是氣之稀散與凝聚。是以「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的分別也僅只是權說，其顯示的僅是在形變與流轉中的道的某個表象。因而當東郭子問莊子：「所謂道，惡乎在？」，莊子答曰：「在螻蟻、在稊稗、在瓦甓、在屎溺。」螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺之分別，也僅只是表象的差異。若執於形式而生分別心，以一時之相為究極，自然侷限於形式與結構；更遑論執著於道之高與屎溺之低者，其陷溺於高低之相對，已然被結構所奴役，而無法遊於結構之中。

五、「活」之道體：自然

主體性即身體性的道體（大瓠和樗）融通兩種形變，其顯示了道體活身無需脫離結構卻不為結構所限的自由。此種意義上的「活」，顯示出生命順應自然、不對應結構（既不刻意外於結構，也不特意符合於結構），而肯定自身相異性的逍遙與樂。在〈養生主〉中，莊子借公文軒之口而肯定獨腳的右師是為「天之生」，肯定與常人樣貌不同的獨腳者為天生，顯示其肯認相異性為自然。接著，再以游於草澤不願被限制於雞籠（遊於結構而不為所限）的野雞為例，引出逍遙於結構之內的他者服膺於自然的悠遊。最後借老子的好朋友

²¹ 「唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。」

秦佚之口，說出生死本自然無需過於哀戚，我們看到莊子最終將對於相異性之自然的肯定，推至對於生命對立面：死亡肯定。

莊子對於生死本自然的看法，亦可見於外篇〈至樂第十八〉。此篇章提供了以循環、形變看生死而不受二元形式限制的生死觀。從生的觀點言至樂活身，而引出天地相合使生命繁衍生長、化育萬物。莊子化約天地二元之對立，以身為本說生命之樂。寓於天地的生命，是氣所化之形的循環往復，此種形變的歷程，從生於無到死而重歸於無，如同春夏秋冬的四季運行。體認到生命轉化的莊子，不把生死看成二元對立的兩種存在界域，因而感到生即死、死即生，一切皆為生命的循環。此意義上的生命，並不只是個體的生命，而顯示為整個自然界的循環本身；而人這一具有觀察與體驗能力的存在，不僅身歷循環且得以觀察自身所正經歷的循環。因而當觀察生命變化的滑介叔身上長出瘤子時，他能體認到變化正發生在自己身上而不厭惡，這以身體驗變化而接受變化所呈顯出的對於生命力的肯定，我們稱之為「活」。就如同以身親歷妻子之死，而體驗到生命即變化的莊子，已不再侷限於與死相對立的生，而「活」在整個自然循環往復的生命力中。

接著，以死者（骷髏頭）與生者（莊子）的不同觀點所形構的對話，顯現了以各自所處立場為觀點而開展的語言型態，生者不願死、死者不願生，生者由生的觀點懷疑、觀望死，而死者也迴護在自身所處的境地不願變化。由此所引發的二元對立，使得在自然中彼此相依、互為循環的生死被標舉出，而形成了兩個分立的存在界域。一旦形成了各自的觀點並以之為價值，並因而說：「夫若是者，以為命有所成而形有所適也，夫不可損益。」此認定稟受天命而成的不同形體各有用處，故而不能隨意改變的說法，讓我們想到了認為桌子有桌子理型，椅子有椅子理型，肯定各個存在與價值皆先驗地被區分的柏拉圖。此以形式展示價值者，以特定的模態為先於經驗的憑依，而此價值的先驗性，雖然得以賦予價值一形上根據，但卻往往也因為此形上根據，導致價值無所轉圜，而在尊自身價值的同時，與他者互為對立。是以孔子擔心以堯、舜、黃帝為尊的顏淵與齊侯間的價值差異所形成的對立，將可能禍及顏淵。在此我們看到了以形式為本的價值與莊子所肯定的形變間的差異，也看到莊子如何從至樂活身的觀點，凸顯前者所可能產生的對立與危機。

在本篇末，莊子以列子之語再次化解死生對立，最後以「萬物皆出於機，皆入於機」作結，點出一氣萬形，有變化而無生死。此種以變看待形式轉換的觀法，不執著於形式，也使得生與死的意涵超脫生與死之個別現象，而顯示為生生化育的「活」之道體：自然。是故此種以形變為超越的生死觀，以「活」化約死生對立而展示自然為力的運動，以視死亡為解構之力的方式，將其視為延異生命的否定環節，並因而肯定其為自然的運動狀態。是以至樂活身，當是安處於自然的循環往復中，體認存在（être）即自然，亦即「活」之道體。

六、結語

從兩種形變與超越的關係，區分出了神人之超越以及穿行於結構中的遊之主體，²²最後再凸顯出於結構之內卻不為結構所限（用）的他者。此相異性的存在（大瓠和樗）以其大而無用而顯最偉大之用，它的存在不僅僅成全自身，也同時轉化地之力為氣而化育萬物。在此意義上，其存在（*être*）不僅呈顯了主體（大瓠和樗）即他者（萬物）的意涵，也使得相異性成為存在之本原。在莊子的思想中，我們看到相互對立的詞彙與概念，皆融通於活之道體中；道體的存在（*être*）就是他的「身體性」（如活生生的樹木）也是他的主體性，它是迎接他人到來的場域（如乘道體於江湖之上的悠遊，寢臥於道體之下），也是成就他人的元素（樹所製造的空氣）。這一隱於結構的相異性，並不符合於結構價值，因而不為結構所「見」而無法納入存有論的體系中。但卻也因為這樣，而得以保有生命，持續形變運轉形下之力為形上之氣，生化萬物而不歇。此在「為自身」同時「為他人」的超越行動中，將自身開放給他人的生生之德，不顯其力；這最龐大的主體性，不現主體之相，大隱於市。於此，我們看到了道家型態的倫理與德行，如何在無為中為其所為，以其生生之德，「活」在大化之中。

²² 此處詮釋受楊儒賓老師〈遊之主體〉的啟發。楊儒賓：〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第45期（2014），頁1-39。

引用書目

一、傳統文獻

〔法〕莫里思·布朗修 (Maurice Blanchot) 著，林長杰譯：《黑暗托馬》，臺北：行人出版，2005年。

〔德〕馬丁·海德格爾 (Martin Heidegger)，倪梁康譯：〈在俄羅斯戰俘營中一個較年輕者與一個較年長者之間的晚間談話 (1945年)〉，《中國現象學與哲學評論》第五輯，上海：譯文出版社，2003年。

—————，孫周興譯：《林中路》，上海：上海譯文出版社，2012年。

—————，靳希平、梁寶珊譯：〈傳統語言與技術語言〉，《現象學與人文科學》第五期，臺北市：漫遊者文化，2013年。

Platon, *Œuvres complètes, tome II*. Trans. Joseph Moreau, and Léon Robin. Paris: Gallimard, 1971.

Lévinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: B. Grasset, 1995.

—————. *De l'existence à l'existant*. Paris: J. Vrin, 2004.

二、近人論著

吳怡：《莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2000年。

郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：中華書局，2013年。

楊儒賓：〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第45期，2014年。

楊婉儀：〈從超越到人性的超越〉，《生命教育研究》第2卷第一期，2010年。

三、展演作品

Oscar Muñoz, *Le début et la fin de Narcisse* (2002).

Transcendence, Corporality and Ethics in Chuang-Tzu : from the Perspective of Transformation

Yang Wan-i*

Abstract

Different from Socrates who tries to achieve the duality of transcendence by means of marking the distance between the mind and the body, Chuang-Tzu's thinking has provided a different signification for transcendence. Therefore, the meaning of the transcendence has been highlighted not only by unfolding the transformation of the "body-qi subject" as the roc (*Peng*), but also by the transformation of the large tree which indicates the great utility of futility altering "Qi" of the universe. Especially the latter one, this entity of "Dao", is the living entity existing in the phenomenal world, not the "Being" hanging on the other shore. This life rooted in the Earth, its transcendence that is realized by overcoming the gravity and upward climbing, is simultaneously the transformation arising out of the body. In this article, we will attempt to manifest the signification of the transcendence based on "the corporality (la corporéité)", and unfold the relation between the transcendence and the corporality from the point of view of transformation. And last but not least, we also attempt to demonstrate the ethical subject of Daoism acting without the desire for action, living in the great transformation (DaHua).

Keywords: Transcendence, Chuang-Tzu, Ethic, corporality, Lévinas

* Associate Professor, Institute of Philosophy, National Sun Yat-sen University, Taiwan

