

莊子的氣化現象學

鍾振宇

中央研究院中國文哲研究所助研究員

本文試圖綜合由楊儒賓¹、陳榮灼²二先生所開創的中國哲學的形上氣論，以及由海德格 (Martin Heidegger)、芬克 (Eugen Fink) 等之西哲現象學的世界、身體概念，建立一莊子的「氣化現象學」，藉以當代化中哲的氣論，並與世界現象學、身體現象學、轉化現象學等進行跨文化對話。

學者一般將莊子氣論由本體論、宇宙論、心性論、工夫論等四方面去探討³，其中不免包含了西方形上學的區分方式，這種形上學的解析方式已經不完全適合當代學術取向。在筆者的區分中，現象學的「世界」概念涵蓋了形上學之本體論與宇宙論的面向；「身體」概念則涵蓋了心性論與工夫論的面向。依現象學的觀點，世界概念與身體概念是前主客之分的，並且不是形上學的世界與身體概念，而是存有論的概念。「氣」總的來說似乎可以統合世界與身體兩種面向，氣是世界身體。一種現象學的氣論可以與現象學的諸多議題對話，諸如意識 (Husserl)、世界 (Heidegger, Fink)、身體 (Merleau-Ponty)、他者 (Deleuze)、身體自我感觸 (Michel Henry)、轉化現象學 (Elberfeld)⁴ 等等。

¹ 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期（2007年6月），頁247-281。

² 陳榮灼：〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁47-78。

³ 楊儒賓教授分為「道論」（後物理學、形上學）與「心性論」（後身心學）兩方面。（楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，頁276。）吳汝鈞教授分為「本體論」、「宇宙論」、「工夫論」。（吳汝鈞：〈莊子對氣的看法〉，《老莊哲學的現代析論》〔臺北：文津出版社，1998年〕，頁121。）筆者關懷的是怎樣建立氣論為嚴格之學，尤其與現象學做對比。

⁴ Rolf Elberfeld, "Transformative Phänomenologie," *Information Philosophie* 5 (Dec. 2007): 26-29.

在身體方面，牟宗三先生的道家主觀境界說基本上忽略了氣、身體、本體論、世界宇宙論等議題⁵。畢來德在其莊子詮釋中，超出了牟宗三的主觀境界說，而以身體為中心提出了身體機制說⁶。然而由於對氣與世界的擯棄，使得其身體現象學無法開展宇宙面向⁷。其他學者如賴錫三⁸、龔卓軍⁹、宋灝¹⁰、黃冠閔¹¹都試圖由身體現象學闡釋莊子思想。

在世界方面，牟宗三反對對於道家的客觀實有型解釋，認為道家只是境界形上學。因而，道家的宇宙論幾乎被他取消¹²。賴錫三嘗試提出道家式的宇宙論，一九九七年〈《莊子》對於形上學思考的批判與存有論進路的指點〉一文處理了莊子所談到之類似康德宇宙論的二律背反之問題，說明莊子反對傳統形上學式的宇宙論進路¹³。在二〇〇八年的〈後牟宗三時代對《老子》形上學詮釋的評論與重塑〉¹⁴一文中，則進一步說明道家的宇宙論不是傳統西方形上學的宇宙生成論，並以海德格晚期世界與物之關聯指出「道家式宇宙論」的可能性。筆者認為，海德格晚期所建立的由物觀世界的理論，是一種以物為中心的世界理論，超越了前期以人為中心的世界。然而真正的宇宙論的世界概念，既不是以人為中心，也不是以物為中心，而是芬克說的以「在世界內者」(Binnenweltliche)全體為中心。芬克宇宙論的特點是以「世界」概念為中心，「世界」則關聯到此在(Dasein)理解世界的方式。人類不是像傳統宇宙論般客觀地站立在眾物旁邊談論宇宙的產生，而是人即參與了世界、宇宙論的構成。藉由反省西方世界

⁵ 牟宗三：《中國哲學十九講》(臺北：臺灣學生書局，1986年)，頁128。

⁶ 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》(北京：中華書局，2009年)，頁33。

⁷ 有關畢來德莊子研究之重要性與限制，參考賴錫三：〈當下切近與無限深淵——畢來德《莊子四講》的身體思維之貢獻與限制〉，收入楊國榮主編：《生活世界與思想世界》(《思想與文化》第十一輯)(上海：華東師範大學出版社，2011年)，頁223-251。

⁸ 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》(新竹：清華大學出版社，2008年)；《當代新道家——多音複調與視域融合》(臺北：臺大出版中心，2011年)。

⁹ 龔卓軍：〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉，《中國語文論叢刊》第21輯(2008年8月)頁31-51；〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第4期(2008年12月)，頁79-99。

¹⁰ 宋灝：〈反權威的權威主義——畢來德的莊子研究〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第4期，頁41-57。

¹¹ 黃冠閔：〈試論畢來德的莊子詮釋：一個現象學的批判反省〉，同前註，頁21-39。

¹² 牟宗三：《才性與玄理》(臺北：臺灣學生書局，1985年)，頁141。

¹³ 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，頁9-16。

¹⁴ 賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》，頁69-75。

現象學，可以開展出莊子世界概念的新向度。

利用現象學來詮釋中哲，並認為中哲也許更能擴展現象學探討之領域者，有黃文宏、瑞士 Iso Kern 等學者¹⁵。本文也希望藉由氣化現象學的探討，擴張現象學的領域。關於氣與身體現象學的關係，楊儒賓教授主編的《中國古代思想中的氣論與身體觀》¹⁶討論了許多相關議題。山口一郎 (Ichiro Yamaguchi) 的《氣作為親身理性：關於文化間際的身體現象學》也對氣與身體的關係做了詳盡的探討，但他主要的關懷面向還是日本哲學與佛教哲學，也未談到世界現象學的問題¹⁷。面對西方的現象學思潮，道家實際上可以建構出一種具有跨文化意義的「氣化現象學」¹⁸，並與身體現象學、世界現象學對話。底下分別由氣的身體面向與世界面向闡述莊子的氣化現象學。

一、氣的身體面向

道家的身體是氣的身體、流動感通萬物的身體。氣的身體與氣化世界一樣，都是由流動而凝結的過程，依凝結程度的不同，可以區分為氣身、形身與身分。也許可以用下列文本加以解說：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣！其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。¹⁹

¹⁵ 黃文宏認為西田幾多郎之東方式體道經驗（純粹經驗）也有現象學意涵，甚至是胡塞爾之現象學描述所未能達到的領域之擴張。（黃文宏：〈純粹經驗及其表達——一個現象學的分析〉，《臺灣哲學研究》第2期（1999年3月），頁270）Iso Kern也試圖由現象學的進路詮釋中哲，他主要是談陽明學派之「視無視」、「心無體」是一種沒有對象的意識，這開啓了胡塞爾現象學之外的一個廣大視野。見耿寧 (Iso Kern)：〈中國哲學向胡塞爾現象學之三問〉，《哲學與文化》第36卷第4期（2009年4月），頁15-16。

¹⁶ 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，1997年）。

¹⁷ Ichiro Yamaguchi, *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie*, (München: Wilhelm Fink Verlag, 1997). 山口一郎另外有一篇文章探討氣與胡塞爾被動綜合之關係以及氣如何超越主客，見 Ichiro Yamaguchi, “Das Phänomen des Ki und der Leiblichkeit”, in: Yoshihiro Nitta/Toru Tani (Hg.), *Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan I* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011), S. 134-146。

¹⁸ 就筆者所知似乎尚未有學者使用此詞。

¹⁹ [清] 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1987年），卷1下〈齊物論〉，頁74。

這段文本可以說是莊子對於宇宙、語言、身體等各種面向之區分的基礎文獻。在身體方面，「未始有物」相應於氣身的最高機制「神」、「虛」（神身），「有物未有封」是流動的氣身，「有封未有是非」是形體的身體（形身），「有是非」則是社會身分下的身體。

（一）氣身

氣身是流動的身體，底下包含知、情、意、欲望等等。技藝身體要「墮肢體，黜聰明」，也就是將「知、情、意、欲望」消損，不以其為主動地位，而由「神」主導。所以庖丁說「官知止，而神欲行」。身以神行，全身在神，這是氣身的最佳活動機制（畢來德所說的天的機制）²⁰。神是超越的協同機能，在其運作下意識、理性、認知成為隱含順應的，而不是主導的。

氣身作為流動的身體可以分為九種氣，也就是壺子的九淵之氣，例如死氣、生機氣、衡氣等等²¹。《列子·黃帝》提出九淵的名稱：「鯢旋之潘為淵，止水之潘為淵，流水之潘為淵，濫水之潘為淵，沃水之潘為淵，汨水之潘為淵，雍水之潘為淵，汧水之潘為淵，肥水之潘為淵，是為九淵焉。」莊子說的淵是前三種，「鯢旋」（鯢桓）是水之平衡（衡氣機），「止」是水流停止（死氣），「流」是水流動（生機氣），「濫」是水小流，「沃」是灌溉之流，「汨」是水由旁邊流出，「雍」是四方有水，「汧」是水淤塞，「肥」是水同源而異流。這裏重要的大概是「肥」代表分化的陰陽二氣，「雍」代表四季之氣。其他的都是二氣與死氣之間的狀態。九淵中的順序由大至小、由生至死可能是：鯢旋（平衡）、肥（同源二流）、雍（四方流）、流、汨（旁流）、濫（小流）、沃（灌溉流）、汧（淤塞）、止（停止）²²。莊子最後提出比九淵、九氣更始源的虛氣（「虛而

²⁰ 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁36。

²¹ 「壺子曰：『吾鄉示之以太沖莫勝，是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。』」（〈應帝王〉）

²² 張湛對各淵的解釋如下：鯢旋（盤旋），止（未解釋），流（未解釋），濫（水湧出），沃（水泉從上溜下），汨（水泉從旁側出），雍（河水決出還後入），汧（水之流行），肥（水所出異）。見〔周〕列禦寇撰，〔晉〕張湛注：《沖虛至德真經》（臺北：藝文印書館，1971年《無求備齋列子集成》第2冊，影印明嘉靖九年世德堂《六子全書》本），頁90-91。在張湛的解釋中看不出各淵有何順序，後代的註解者（如林希逸）也大都只是跟隨張湛的說法。筆者參考《康熙字典》，試圖整理出九淵的次序。各淵的相關解釋分別見〔清〕張玉書撰，渡部溫訂正，嚴一萍校正：《校正康熙字典》（臺北：藝文印書館，1973年），上冊，頁1488「濫」字、頁1378-1379「沃」字、頁1365「汨」字、下

委蛇」、「未始出吾宗」。神巫季咸大概最多只能分辨到「流」、「雍」、「肥」、「鯢旋」等二氣交錯狀態，則非他的概念系統所能下判斷，因此他只能說「不齊」。至於面對更深度超出實氣的「虛與委蛇」、隨波逐流之「虛氣」，他只能驚嚇逃走了。

比較精微高級的氣身是精身、氣身、神身（虛氣）²³。神身是經過心齋、坐忘等工夫後的「無身之身」。莊子對神身的描述如神人「肌膚若冰雪、淖約若處子」（〈逍遙遊〉）、「瞳焉如新生之犢而無求其故」（〈知北遊〉），大概是新生兒般的身體狀態，如老子說的「專氣致柔，能嬰兒乎？」（第10章）的「純氣之守」（〈達生〉）²⁴。

（二）氣身的凝結異化：形身與身分

氣凝結為形是宇宙論上對於萬物形體之所以形成的說明²⁵。然而，人生的困境也常常因為這種凝固而來。語言本是流動的卮言、道言，因為凝結而有是非之人言；物本是流動的流體²⁶，凝結為不相通的「形」；生命應該是流動的物化，但卻常常變成產生困擾的「物有結之」²⁷。莊子透過「凝結」²⁸說明氣的異化過程，「通」是氣的順暢狀態（大通），「結」則是氣的異化狀態。

流動的氣身之異化首先是漸漸失去流動性而成為「成形之形身」²⁹或「位

冊，頁3098-3099「雍」字、上冊，頁1405-1406「汧」字、下冊，頁2009-2210「肥」字。

²³ 參考賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，頁140-157。

²⁴ 對於精氣神的區分學者已經論述的很詳細，參考楊儒賓：〈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——先秦儒法道思想之交融及其影響》（臺中：東海大學文學院，1989年）；賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，第5章〈莊子精氣神的工夫和境界〉。

²⁵ 「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春夏秋冬四時行也。」（〈至樂〉）萬物產生之次序是：芒芴→氣→形→生。

²⁶ 帛書《五行》中有儒家的「流體」、「流形」概念，這種將事物視為流體的思想架構與莊子的氣化世界觀相關。參見黃冠雲：〈流體、流形與早期儒家思想的一個轉折〉，武漢大學簡帛研究中心主編：《簡帛》第六輯（上海：上海古籍出版社，2011年），頁390。

²⁷ 「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〉）

²⁸ 「結」總是不好的，「天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節。」（〈在宥〉）地氣凝結則不通，通與結相反。

²⁹ 「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

置的身體」³⁰，開始了與萬物之間彼此互相摩擦、損害的歷程。如果說身分是第二次出生、文化的身體，那形身就是第一次出生的大自然身體³¹。形身也是會帶來麻煩（「生之害」（〈天地〉）），餓、殘、勞、老、病、死、知之追逐、情緒波動、意志執著、欲望追逐，都是煩憂的對象。形身與身分結合，形成更複雜的欲望。欲根潛藏，非對境不顯，例如富二代和窮人的欲望就不盡相同，一個人中樂透前後的欲望也不盡相同。

究極來說，是否有所謂的純粹的形身是一個疑問。除了泰山之類的身體，我們大概很難擁有純粹的大自然身體。形身的餓、死、欲望、老、情感等等，都不免有文化傳統的塑造在其中³²。此外，也可以參考海德格對於「手前的」（vorhand）與「上手的」（zuhand）相區分之洞見³³：身體首先不是理論觀照的對象、手前物，而是實踐中的上手物。

形身在人間世界的符號權力下凝結為各種人文「身分」或文化身體：與動物有別之人之身分、父子等人倫身分、君民師生等政治體制教育體制身分、與他人不同的他者身分、職業身分、消費的顧客身分等等。這是老子所說的「器成之」之人文身體，「物形之」之身體則是大自然身體、形身。各種身分之間，往往產生摩擦耗損而有患難，消耗了氣身之氣。如葉公子高的陰陽之患、人道之患³⁴。如何在身分中不耗氣³⁵、回歸氣身，成為養生的重要課題。老子說的

身役役而不見其成功，荼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〉）

³⁰ 石田秀實把五臟六腑等稱為場所的身體，把經脈的身體稱為「流動的身體」（參考賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，頁111-112），但是此處經驗的「場所的身體」可能會與京都學派更為存有論的場所相混，大概稱為具有物理空間位置之「位置的身體」較好。

³¹ 關於布迪厄所談的第二次出生，引自賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，頁102-103。

³² 例如賴錫三就將身體區分為社會身體與宇宙身體，並無大自然身體之強調。見賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，頁85。但是在最近的文章中，賴先生也把身體分為三維度：權力符號、技藝融入、氣化，似乎又突出了（技藝）形身。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〉，《清華學報》第42卷第1期（2012年3月），頁1。

³³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2 (Frankfurt/M.: Klostermann, 1977), S. 93.

³⁴ 「吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣！事若不成，必有人道之患。」（〈人間世〉）

³⁵ 「梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：『子何術以為焉？』對曰：『臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。』」（〈達生〉）

「有身」，就是有「形身」、「身分」，而「無身」則是回到氣身、神身的流動不傷³⁶。

古代身分身體的特色是由禮教規訓，進退要有規矩³⁷。當代的身體則被資本主義、工業化、科技所規訓，作為勞工、消費者、網路社群者，身分身體有不同的當代意義。榮格爾 (Ernst Jünger) 認為工作者是當代人的代表身分，工作者是權力意志的展現，充滿了樂觀的氣氛³⁸。但是海德格則認為當代身體其實相反地是處於被強索 (herausgefordert) 的狀態，身體成為可以隨時訂製 (bestellen)、替換的「儲置物」(Bestand)³⁹。科技業工程師之過勞死，約聘人員的大量出現，是儲置物身分的表徵，根本沒有權力意志的展現可言。

如何由身分的異化回到氣身的真實？莊子以技藝者的技藝身體作為關鍵的解說。技藝者作為食君之祿的廚師、鐘架製作者，其身分是臣⁴⁰。技藝者首先要去除掉作為政治體制下的臣之身分，不去在意君主的寵辱（老子的「寵辱若驚」）。最終要去除所有使身分異化的一些因素：名（非譽巧拙）、利（慶賞爵祿）、寵辱、患難（人道之患），乃至仁義禮樂。如此，可以由身分消凝解釋而回歸到形身⁴¹。進一步，也要去除使形身異化的因素，如生死之念、陰陽之患（疾病），因而要「墮肢體，黜聰明」，這在精微處也包括對於精氣等的提升之類似內丹工夫對於形身的解釋。這些總體來說就是「心齋」、「坐忘」、「喪我」、「無身」的工夫，透過這些「解釋工夫」，可以回歸到「解心釋神」的氣身的最高機制「神身」。解釋工夫是對於「結」、「構」等的解構、消解，「結」象徵性的在牛體中存在，其實整個人間世都存在這種結、結構。真人之遊就是小心地解釋（解開、放下）這些結構⁴²。

³⁶ 老子：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」（第13章）

³⁷ 「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。」（《田子方》）

³⁸ Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), S. 77.

³⁹ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA7 (Frankfurt/M.: Klostermann, 2000), S. 17.

⁴⁰ 庖丁自稱為臣，是朝廷祭祀的解牛者；梓慶無公朝即是去除作為官員的寵辱。

⁴¹ 「心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎泮溟。解心釋神，莫然無魂。」（《在宥》）《淮南子·覽冥》有「解意釋神」一語。養生或養心是一種將凝結者「解釋」的過程，庖丁「解」牛而達到「縣解」。這是一種不同於 Gadamer 解釋學的遠古「解釋學」工夫。

⁴² 「解」與「結」是相對的概念，「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》）一直到對於現代西方學術之翻譯上還有結構主義與解構主義的相對反狀態，其根源來自《莊子》。

在技藝者的身體技藝中，可以看到身體之由「身分」到「形身」、「氣身」的轉化。梓慶開始的三五日之「不敢懷慶賞爵祿，不敢懷非譽巧拙」是去除身分的異化，第七日「輒然忘吾有四枝形體」是去除形身的異化，最後達到與物相通的氣身「以天合天」。庖丁前三年還是以「形身」去「看」牛的形體或部分，後來才是以「神」（氣身之神）去與牛「交遇」。

此外，莊子也利用社會邊緣人的形身去解構身分，如殘缺者、受刑者。邊緣人不受身分規範的限制，反而是支離身分身體的象徵。形體支離者通常是得道的象徵。

畢來德的「機制」一詞可以說明此處身分、形身、氣身之間的「機制轉換」關係。身分、形身、氣身中的精身等是較低級的屬人的活動機制，而氣身中的神身則是高級的屬天的活動機制⁴³。解釋學就是一種「身體的機制轉化」之學。此外，畢來德也注意到莊子的不僅是使自身「鬆懈」⁴⁴，也要讓周遭的人物鬆懈。鬆懈與解釋之意相通。

在對於身分的批判下，莊子展開一種畢來德所說的「反權威」的思想。身分所在恆常是處於一種權力關係之中。畢來德透過對於權力意志的批判，而主張一種無意志的人際交往⁴⁵，這與海德格所說的無意欲 (Nicht-Wollen)、任為 (Gelassenheit) 相關。莊子的批判精神在於，身分批判是對於身分的解構。我們對於身分可以選擇進入或不進入，保持對於身分的自由關係。而郭象的失誤在於，他要人安於身分，不加反抗，導致莊子的批判精神的消失。當代的身體解放就是要由作為權力意志之展現的工作者以及其反諷地轉而作為儲置物之身體身分，返回無意志的「任為身體」(Gelassenheit des Leibes)。

身體由身分回到神身的過程，可以以一個故事做說明。北門成聽黃帝的音樂，一開始恐懼，接著是鬆懈，最後是迷惑⁴⁶。畢來德把這個過程稱為「退

「搆」字在《莊子》中出現一次（「與接為搆」（《齊物論》），是「固著、凝固」之意（畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁96）。「解」在《莊子》中重要者如莊子自述「應於化而解於物」（《天下》），與大通相媲美的四解：「无南无北，爽然四解，淪於不測；无東无西，始於玄冥，反於大通。」（《秋水》），「冰解凍釋」（《庚桑楚》）等。

⁴³ 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁33。

⁴⁴ 宋灝：〈反權威的權威主義——畢來德的莊子研究〉，頁43。

⁴⁵ 同前註，頁44。

⁴⁶ 「北門成問於黃帝曰：『帝張咸池之樂於洞庭之野，吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑；蕩蕩默默，乃不自得。』帝曰：『汝殆其然哉！吾奏之以人，徵之以天，行之以禮

化」、「解脫性的倒退」的過程，是人之被真人音樂影響，由低的機制走向身體高級機制的過程⁴⁷。黃帝一開始演奏的是人天之間的音樂（儒家音樂之解構），儒家音樂是以人為主，以禮義作為行動準則（「奏之以人」、「行之以禮義」），但黃帝最後用驚蟄之雷音解消儒家身分的凝結，這是對於身分的解釋。一般人沒想到可以去除儒家的天刑枷鎖，因此感到恐懼。這個恐懼情緒在神巫、臨深淵射箭的列子身上都可以看到，神巫害怕的是壺子的虛而委蛇的高級機制，列子因為身處低的機制而害怕深淵，這些都是對於氣身之神還不夠理解所致；黃帝第二步演奏委蛇的音樂，讓人感受隨波逐流，而感受形身徹底鬆懈（怠）、解釋，解消人的恐懼，而接觸氣身之神的樣態（聽音樂者始終還不是真人，所以只能接觸模糊的神身樣態）；最後黃帝演奏屬於道本身之天的音樂（天籟）、自然音樂，一般人之感官與意識完全無法接上道，因為道是不可見，不可聽的，因此一般人會感到迷惑。但是這種迷惑的感受又詭異地接近老子所說的愚與道。透過音樂，黃帝使人成功地感受到由身分轉向形身，最後走向氣身之神與道的可能性。

（三）身體圓教

真人必須走入人間世而成為真人，身分即神身，「不譴是非，以與世俗處」（〈天下〉，是非是身分所造成的），這是郭象跡冥圓融的說法：身分是跡，神身是冥，兩者冥合而成圓身。這也是一種踐形觀、踐分觀：形、分是跡，神是

義，建之以大清。……四時迭起，萬物循生；一盛一衰，文武倫經；一清一濁，陰陽調和，流光其聲；蟄蟲始作，吾驚之以雷霆；其卒无尾，其始无首；一死一生，一償一起；所常无窮，而一不可待。汝故懼也。吾又奏之以陰陽之和，燭之以日月之明；其聲能短能長，能柔能剛，變化齊一，不主故常；在谷滿谷，在阮滿阮；塗郤守神，以物為量。其聲揮綽，其名高明。是故鬼神守其幽，日月星辰行其紀。吾止之於有窮，流之於无止。予欲慮之而不能知也，望之而不能見也，逐之而不能及也；儻然立於四虛之道，倚於槁梧而吟。目知窮乎所欲見，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫！形充空虛，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。吾又奏之以无怠之聲，調之以自然之命。故若混逐叢生，林樂而无形，布揮而不曳，幽昏而无聲。動於无方，居於窈冥；或謂之死，或謂之生；或謂之實，或謂之榮；行流散徙，不主常聲。世疑之，稽於聖人。聖也者，達於情而遂於命也。天機不張而五官皆備。此之謂天樂，无言而心說。故有焱氏為之頌曰：「聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿天地，苞裹六極。」汝欲聽之而无接焉，而故惑也。樂也者，始於懼，懼故崇；吾又次之以怠，怠故遁；卒之於惑，惑故愚；愚故道，道可載而與之俱也。」（〈天運〉）

⁴⁷ 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁 116、108。

冥。躲在山上的真人還不是圓融的真人。郭象試圖由人的身分說明圓教、逍遙，這不是不可行，只是如何去說的問題。郭象認為盡量去符合身分就是逍遙，他稱為「適性逍遙」，也許在社會面向上可以稱為「適身分之逍遙」。註定賣麵的就應該好好賣麵，當總統的就註定當總統。但這是心術不正，想替政權說話、維護其合法性而失去批判精神⁴⁸。莊子的批判意識在於，我們固然有某種身分，但是也可以選擇不進入那種身分。真正的逍遙不是固著於形身、身分，而是與身分有自由關係，可進入身分、也可以脫離身分。國君太差可以不去替他當官，或者以庖丁的方式讓國君領悟養生、轉化國君。〈人間世〉充滿轉化國君的努力，例如顏回試圖以心齋的氣身去轉化國君。真人在權力符號世界是當怒則示現為怒，絕對不會失去其批判力量。這些示現也不會妨礙他最終的冥靜（「出怒不怒」（〈庚桑楚〉）），就像是「撝寧」（〈大宗師〉），是在人間的擾動中得到安寧。

因此，郭象的適性逍遙剛好把順序顛倒了。全神是充實身分（適性）的必要條件，而不是相反。郭象則認為充實身分是全神的必要條件。逍遙之所以可能在於全神，而不在於適性。

不僅身分是神，形身也是神。經過工夫之後，神守住形（守形正形），讓形得到長生⁴⁹。神氣不僅充實（「全」）形體（踐形），也充實身分，讓人在人間世實現身分的要求（踐分）。「邀於此者，四肢彊，思慮恂達，耳目聰明。其用心不勞，其應物無方。」（〈知北遊〉）全神者不僅充實四肢感官意識之形身，在以身分應物時也不勞苦。

畢來德正確地強調了「身體自我的虛空」之批判力量：「無法實現虛空，我已經說過，只會產生重複、僵化，乃至瘋狂。……這種拆解又重造我們與自我、與他人、與事物之關係的能力，不只對個人是生命性的大事，對群體、對一個社會亦是如此。」「我們所謂的『主體』和『主體性』，在其中呈現為一種在虛空與萬物之間來回往復的過程。而在二者之間，是前者——虛空或是渾沌——居於根本的位置。我們是憑藉這一虛空才具備了變化和自我更新的能

⁴⁸ 關於適性逍遙之不成立，參考鍾振宇：〈郭象的適性逍遙說——兼論經由康德《判斷力批判》而來的檢討〉一文（收入江建俊主編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第六輯〔臺北：里仁書局，2010年〕，頁961-993）。

⁴⁹ 「神將守形，形乃長生。」（〈在宥〉）

力，使得我們能夠在必要的時候重新定義我們與自我、他人及事物的關係。」⁵⁰ 身體之虛與萬物的互動是人的真正身體自我，而且，虛（即渾沌）居於根本的位置。因為有虛，真人對於身分、形體之重複僵化性才得以融釋並重新定義，並且保持了身分與形身，也就是社會與個體之不斷更新的可能性，莊子對權力的批判性也在於此。對畢來德來說，身體永遠是包含與他人、他物的關係，不是孤立的自我⁵¹。

走入人間世的真人必然進入符號權力之場而有身分，這身分可能是國君，也可能是臣子、百工。真人就在形身、身分中成為真人（踐形）。《莊子》中有兩種身體圓教的代表：作為「外顯的技藝真人」的庖丁、梓慶，以及作為「內蘊的技藝真人」的壺子。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、縣解，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，梓慶所製的鐻不是有用的形器，而是無用的、以天合天之神器。

氣身至少可以展現為九種境界，也就是壺子所說的九淵：死氣、生機氣、衡氣（太沖氣、大通）、虛氣（虛而委蛇，未始出吾宗，老子說的「致虛極」）等等。壺子的氣身隨波逐流，與外境虛而委蛇，這可說是即九淵而成道的圓教身體。真人的氣身可以隨意化現，示現為各種狀態，也將各種狀態提升為氣身

⁵⁰ 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁 129-132。

⁵¹ 與本文的取向不同，畢來德認為虛空與萬物之間來回往復的過程，描寫的是主體的運作，而不是宇宙的運作。（同前註，頁 132）對畢來德來說，莊子談的都是主體的機制，而不是宇宙的運行，只有身體的虛，沒有宇宙世界的虛，渾沌不外是身體的虛。這有點像牟宗三先生的道家主觀境界說的（主觀）身體機制版。但是本文認為，宇宙的虛與身體的虛是相通的大通，氣化現象必須談這兩面才完整。畢來德對於世界不重視，最根本的原因還是在於他對於氣的劣義看法，他認為氣論，尤其是宇宙論式作為宇宙根本的氣論，與中國的皇權思想互相牽聯，造成了人之批判力的喪失。他認為作為宇宙根本的氣是人不可知的。

的某一種表現而可以通達於未始出吾宗的虛氣、神氣。

庖丁的技藝身體在一開始時只展現了低層次的生機氣，與牛相阻礙。但是最後他可以達到游刃有餘的虛而委蛇的虛氣（神），也感通牛體的神氣，以「無有」的天門虛氣進入有間隙的形物世界，從此他可以解任何結構的牛而不損傷刀子⁵²，身體化的刀子在牛體中遊戲⁵³。解牛是「縣解」（超越生死）⁵⁴的隱喻，能夠超越生死而縣解即是「養生」。

作為圓教身體的庖丁與壺子展現了高級地與他者互動（刀之器具、牛之物、君之人、巫）的身體遊戲。此時的身體不是身分下的目的（百工宰牛），也不是形身下的技巧，而是無目的、無意志的氣身遊戲。庖丁的身體、手、刀，以及牛都在一種遊戲的氛圍、場所之中，展現自然的變化。壺子的「示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流」（〈應帝王〉）也是一種遊於變化的身體遊戲，能夠自由的回應各種氣的變化，是沒有自身定相的無相身體、虛的身體⁵⁵，也因此讓神巫完全無法判斷而逃走。這裏的虛應身體⁵⁶、身體遊戲是身體的自由創造與對於氣化的身體模

⁵² 類似坐忘的「化則無常」（〈大宗師〉），參與事物的變化。每頭牛的結構有類似性，但也有差異性。要面對當下的牛而順利拆解，就必須化於牛而不認為牛體有固定的結構（常）。

⁵³ 畢來德指出技藝者在長期的活動過程中，在非常熟練之後，可以將意識抽離而觀察整個技藝過程，這是與神、天的機制不同的另外一種機制。這種意識靜觀內部活動的機制他理解為「游（遊）」。（畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁57、83）這種觀察究竟是在技藝進行的時候、還是在技藝結束之後所做的反省？筆者傾向於後者。當技藝進行的時候，如果還有意識突出來觀察技藝活動，難免會阻礙技藝高級機制的活動，無法達到最高級的技藝。對於最高技藝的理解與解說，必須是在技藝活動發生之後。如同冥契經驗一般，在冥契經驗發生之時，很難用意識去觀照。而對冥契經驗的描述，通常都是在發生之後才去反省而得出。因此，筆者認為「遊」是技藝的最高之天的機制，是以神應物，絕對不是意識的觀照。

⁵⁴ 「老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：『非夫子之友邪？』曰：『然。』『然則弔焉若此，可乎？』曰：『然。始也吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。』」（〈養生主〉）

⁵⁵ 畢來德將身體的虛空稱為「活性的虛空」（畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，頁88），他將「唯道集虛」、「物之初」的虛空稱為「開放的虛空」。（同上書，頁90）這兩種虛空相應於筆者所說的身體（虛而委蛇）之虛與世界（天門）之虛，儘管畢來德不強調世界（宇宙）的虛。

⁵⁶ 畢來德將這種虛的身體理解為被動性，這是相對於意向性的主動性。（見黃冠閔：〈試

擬⁵⁷。身體在他者處是無阻礙的、「遊」、遊戲的狀態：「無厚入有間」、游刃有餘。遊戲中的他者在某種程度上也被帶入身體轉化之路，不管是優游的刀、順暢崩解的牛體、體悟養生的君主，或者是逃走的巫師⁵⁸，都在某種程度上接觸到了神。值得注意的是，這種對於他者的轉化並不是有目的、有意圖的策劃，而是無目的的互動：「相與於无相與，相為於无相為」（〈大宗師〉）⁵⁹。

榮格爾在晚年體悟到工作者作為當代身分身體的不適當，因此也像海德格一樣轉為批判現代技術與工作相結合所帶來的人的異化，此階段的身分代表形態由工作者轉變為「森林漫遊者」（Waldgänger）。「森林」（Wald）是由身分跳離而走向自由的象徵，但是「森林」不是指現實上的樹林，即使在大城市中，只要人能夠在身分中又支離身分，就可以有森林的存在⁶⁰。這是榮格爾式的圓教身體。森林漫遊者體現了對於自然、任為的一種親近，而這個自然如同郭象的跡冥圓融一樣，是在城市之方內所完成的。

身體遊戲呼應著宇宙化的世界遊戲，虛的身體相應於虛的天門，天門開闔產生各種氣象（氣的現象），相應於壺子的身體氣象。

二、氣的世界面向

如何重建一種道家式的宇宙論？這種宇宙論，不再是傳統西方形上學式的宇宙起源論或宇宙發生論，而是可以和二十世紀的現象學的世界概念接軌的。這是本節嘗試建立的目標。

現象學的世界概念有助於我們超越傳統形上學之宇宙論的世界概念，並開展莊子的氣化世界現象學，因此，首先由現象學的世界概念切入。

論畢來德的莊子詮釋：一個現象學的批判反省》，頁31）若參考海德格對於任為（Gelassenheit）的研究，可以說這裏比較恰當地說是一種主動的被動或被動的主動。

⁵⁷ 模擬不僅是模仿，也具有創造性。見宋灝：〈逆轉收回與泰然任之：從《莊子》與海德格批判當代〉，二〇一二年六月二十二日嘉義中正大學「莊子講莊子：當代哲學系列演講暨學術工作坊」發表之論文。

⁵⁸ 另外還有觀蹈水者的孔子、觀輪扁製輪的齊桓公等等。

⁵⁹ 宋灝即批評畢來德對於如何讓他人轉化的解釋過於目的性，見宋灝：〈反權威的權威主義——畢來德的莊子研究〉，頁49。

⁶⁰ Daniel Morat, *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger; Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960* (Göttingen: Wallstein, 2008), S. 419.

(一) 芬克的現象學世界概念

在現象學關於世界的解說中，重要者有海德格與芬克。與莊子比較類似的主要是芬克，但在討論時也會論及海德格。現象學的宇宙論在芬克處得到較為全面的闡發，他認為海德格的存有論在某程度上還是不足，「存有（還必須）世界化」(Das Sein weltet.)⁶¹。例如海德格所談的存有的隱蔽 (Verbergen) 只是影子，仍歸屬於光，而尚不是完全無光的、無本的黑夜⁶²。因此，海德格仍屬於「光形上學」(Lichtmetaphysik)。當然，海德格會認為他在《論思底實事》(Zur Sache des Denkens) 已經說明隱蔽 (lethe) 是解蔽 (aletheia) 的核心 (Herz)，隱蔽和解蔽不是影子和光的關係⁶³，因而芬克之批評可能不成立。無論如何，芬克認為現象學最重要的概念是「世界」，存有、存有論應該被世界、宇宙論所取代⁶⁴。

芬克認為，康德、黑格爾、海德格等哲學家對於世界的思考具有重要性⁶⁵。在《世界與有限性》(Welt und Endlichkeit) 一書中，芬克用了絕大部分的篇幅討論康德的世界概念。康德首先注意到了「宇宙論差異」(kosmologische Differenz)，也就是世界與「在世界內存有者」(binnenweltliches Seiende) 有所不同。然而，康德認為世界只是人的理性的理念，使得世界成為主觀的事物，這是芬克所反對的⁶⁶。海德格所走的路某方面來說與康德相反，他將世界概念不再視為主觀的，但也不是客觀的，而是超越主客的。然而，芬克認為海德格並非一開始就達到超主客的世界概念。前期海德格（主要指一九二七年《存有與時間》）的世界概念是由「此有」(Dasein) 出發，由此有的理解 (Verstehen) 以及其與事物打交道的關聯整體 (Bewandtnis) 去談世界，對於芬克來說，這還是主體式的世界概念⁶⁷，他稱之為「實存論的世界概念」(existenzialer Weltbegriff)。海德格必

⁶¹ Eugen Fink, *Sein und Mensch. Von Wesen der ontologischen Erfahrung* (Freiburg: Alber, 2004), S. 273.

⁶² Eugen Fink, *Nähe und Distanz* (Freiburg: Alber, 1976), S. 176.

⁶³ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Niemeyer, 1976), S. 78.

⁶⁴ 參考 Katharina Schenk-Mair, *Die Kosmologie Eugen Finks. Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den menschlichen Lebensvollzügen des Wachens und Schlafens* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997), S. 46。

⁶⁵ Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, S. 148.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 139.

⁶⁷ 海德格在一九二九年的著作中，強調人類建構世界的能力：人構築世界、動物是貧乏於世界、石頭則無世界。(Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit,

須直到一九三六年〈藝術作品的起源〉出現「大地」(Erde) 概念開始，才脫離了《存有與時間》中的主體主義的、實存論的世界概念，而「轉向」(Kehre) 進入「宇宙的世界概念」(kosmischer Weltbegriff)⁶⁸。「大地」不是屬於人的，而是純粹屬於世界的，也因而有談論大地的世界概念才真正脫離了以此有為中心的主體主義世界概念。

吳俊業區分三種海德格討論世界的階段：前期《存有與時間》的、中期藝術作品的、晚期「集四」(Geviert) 的⁶⁹。芬克似乎沒有討論晚期海德格的世界概念。芬克也知道「集四」，但他認為集四中的神(Göttliche) 無法納入現象學的宇宙論之中⁷⁰。

芬克區分四種「世界」之意涵：(1)「世界」是包含現實的(Wirkliche) 與可能的(Mögliche) 事物與事件者，好像箱子裝著馬鈴薯一樣；(2)「世界」不是與存有者分開的，每一事物中都有世界，這是泛神論的思想；(3)「世界」關聯到此在之理解世界的方式，人在世界中有特殊地位。人不是客觀地站立在眾物旁邊，而是人可以理解他與萬物的關聯，石頭與動物則不理解它們與世界的關聯。世界是一種開放，存有者因此而得以在場。世界遊戲是在此意義下得以成立；(4)「世界的」指基督教的異教徒墮落於感官世界的生命樂趣中⁷¹。現象學的世界主要是指第三種，世界是一種開放，並且人之參與開放佔據重要地位。

仿照海德格所談的存有與存有者之「存有論差異」(ontologische Differenz)，芬克認為取而代之的是「宇宙論的差異」，也就是世界與「在世界內者」之差異。世界不是任何在場者、存有者，但又同時包含一切在世界內的在場者。現實的在世界內存有者都受到因果律的支配，但是世界是「無原因的」(grundlos)。世界沒有根據、沒有目的、沒有價值、沒有計劃、超越善惡⁷²。

GA29/30 (Frankfurt/M.: Klostermann, 1992), S. 272.) 這還是屬於主體主義的世界概念。

⁶⁸ Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, S. 178.

⁶⁹ Ng Chong-ip, *Weltoffenheit und Verborgenheit bei Martin Heidegger: Eine phänomenologische Studie* (Frankfurt/M.: Peter Lang, 2006), S. 239.

⁷⁰ Virgilio Cesarone, "Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her," in: Cathrin Nielsen und Hans Rainer Serpp (Hg.), *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks* (Freiburg: Alber, 2011), S. 222.

⁷¹ Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol* (Freiburg: Alber, 2010), S. 205-208.

⁷² *Ibid.*, S. 220.

除了世界與在世界內者之宇宙論差異之外，芬克也提出世界內部本身的差異，也就是天空 (Himmel) 與大地的差異。天空與大地的差異是不可調解的，永遠處於爭鬥之中⁷³。世界基本上是一種動態狀態 (Weltdynamik)，世界之最根本的運動是天空與大地之間的爭鬥⁷⁴。(爭鬥就像是老子說的「沖氣」的「沖」。另外也可以說是老子的「反者道之動」的「反」，宇宙力量走向其相反的另一端) 這種爭鬥開啓了時空以及存有者底生 (Aufgehen) 滅 (Untergang) 之道路⁷⁵，在個物之中則重複 (Wiederholung) 了這種世界的爭鬥 (類似老子的萬物之沖陰陽氣以成物)。

世界的基本結構是「時空」、「運動」、「天」、「地」⁷⁶。時空不是物理學的概念，而是「給出空間」(Raumgeben)、「給出時間」(Zeitlassen) 者。底下會進一步討論這些概念。

(二)「天門」作為莊子的世界概念：宇宙與世界的時空性

由上可知，芬克的宇宙論與傳統形上學的宇宙起源論、宇宙發生論有所不同。傳統的宇宙起源論是追尋宇宙的第一因，進而說明整個宇宙演化出來的過程，第一因是超離於世界之外的。然而芬克所談的世界不是第一因，也不是超離的事物。

莊子並未使用世界這一詞語，世界概念是佛教的用語，先秦大都使用天地、宇宙等概念。筆者並不反對《莊子》中有類似傳統形上學的宇宙論之說法，然而，為使莊子思想的現代意義呈現，並使其具有跨文化哲學對話的可能性，本文嘗試盡量基於文本、建構出莊子哲學之現象學宇宙論的面向。

莊子之最類似芬克的世界概念的是「宇宙」與「天門」。「出无本，入无竅，有實而无乎處，有長而无乎本剝，有所出而无竅者有實。有實而无乎處者，宇也。有長而无本剝者，宙也。有乎生，有乎死，有乎出，有乎入。入出而无見其形，是謂天門⁷⁷。天門者，无有也，萬物出乎无有。有不能以有為有，必出

⁷³ Eugen Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, S. 248.

⁷⁴ Ibid., S. 228.

⁷⁵ Ibid., S. 218.

⁷⁶ Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, 210f.

⁷⁷ 「天門」可比較《老子》第一章作為有無所同出之「眾妙之門」。參考陳靜美：《莊子「氣」概念思維》(臺北：花木蘭出版社，2010年)，下冊，頁257。

乎无有，而无有一无有。聖人藏乎是。」(《庚桑楚》)本段最重要的是「宇宙」、「天門」、「無有」等概念。「宇宙」與經驗的時空不同，經驗性的空間是有一位置，經驗的時間是始與終之間的長度。然而「宇」、「宙」是「無有」的時空性，相應於芬克宇宙論的時間與空間。「宇」是「有實而无乎處者」，也就是說，它不是任何位置(處)，但卻是所有位置的根源；「宙」是「有長而无本剝者」，它沒有時間上的開始與結束，但卻又是一切時間上的延續單位的根源。「宇宙」作為宇宙論的超越之時空性，是一切有限的經驗時空(位置、長度)的始源。莊子的宇宙作為這種一切所由出的始源，與古代中國的宇宙概念「上下四方曰宇，往古來今日宙」有很大的不同。古代中國的宇宙概念是比較經驗性的，而莊子的宇宙是經驗宇宙的始源。

天門又稱為「機」：「萬物皆出於機，皆入於機。」(《至樂》)這種萬物所由出入的場所，就是天門⁷⁸。

「天門」⁷⁹是出入的門戶，「出」即是芬克說所的存在者的「生」(Aufgehen)、「入」是存在者的「滅」(Untergang)，「天門」是一切存在者生滅的根源，老子稱為「眾妙之門」。德國哲學家謝林(Schelling, 1775-1854)在《神話哲學》中認為老子的道就是門(Pforte)⁸⁰。門就像鼓風器(橐籥)一樣，吸入萬物，又呼出萬物；也像莊子的卮器⁸¹一樣，流出又流入。

「無有」⁸²、「無」可以說是世界、宇宙的本質，芬克談「世界之無、世界之虛」(Welt-Nihilum)⁸³，海德格在一九二八年也提到「世界之無」(Welt-Nichts)，

⁷⁸ 參考同前註，頁 268。

⁷⁹ 在《老子》處已經有此概念：「天門闢闔，能為雌乎？」(第 10 章)。老子的天門是以闢闔為運動，莊子的天門是以出入為運動。老子的天門是母性(雌)，是包含經驗界的雌雄之大雌。

⁸⁰ 引自 A. Hsia, *Deutsche Denker über China* (Frankfurt/M.: Insel, 1985), S. 237。

⁸¹ 莊子談「卮言」，卮是一種水或酒在其中不斷流出與流入的器具。

⁸² 「無有」除了是宇宙論、存在論的概念外，也是一種工夫論下的境界：「光曜問乎无有曰：『夫子有乎？其无有乎？』[无有弗應也，]光曜不得問，而孰視其狀貌：窅然空然。終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。光曜曰：『至矣，其孰能至此乎！予能有无矣，而未能无无也。及為无有矣，何從至此哉！』」(《知北遊》)

⁸³ Armin Wildermuth, "Der Weltgedanke bei Eugen Fink und Heinrich Barth," in: Cathrin Nielsen und Hans Rainer Serpp (Hg.), *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, S. 222.

也稱為「始源的無」(nihil originarium)⁸⁴。這種「無」不是空無一物的無，而是一種充滿宇宙的充實，是創造性的無。

1. 虛氣

要說明天門之中萬物的生成變化，氣是適當的概念。學者一般把氣視為實在的，較忽略氣的虛的面向。然而，氣不僅是實在的，也有其空虛的面向。莊子說：

回曰：「敢問心齋。」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。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」⁸⁵

關於此處的「氣」，學者有主觀、客觀與超主客三種不同的解釋方式：

(A) 主觀之氣

唐君毅認為本段「以耳聽、以心聽、以氣聽」三階段與〈德充符〉之「以其知，得其心；以其心，得其常心」之「知」、「心」、「常心」三階段相符。「氣」即是與「常心」相關之心齋狀態下的「一己之心氣」⁸⁶。另外，這也可以與「庖丁解牛」一段，「官」、「知」、「神」之三重區分相應。而此處的「神」，依照楊儒賓的說法，等於「心性論」方面的先天之氣⁸⁷。

徐復觀認為，莊子此處的「氣」不是指老子所說的「純生理之氣」。在氣上開關不出精神境界，只有在心上才能。所以，莊子此處的「氣」是「心的某種狀態的比擬之詞」⁸⁸。但是，徐復觀對於「氣」仍是缺少正面的看法，因此底下他又補充說「虛還是落在心上，而不能落在氣上」⁸⁹，顯示他還是傾向於把「氣」視為生理作用。

(B) 客觀之氣

唐君毅認為莊子有客觀之氣，但他引用的是另一段《莊子》文本。他認為

⁸⁴ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA26 (Frankfurt/M.: Klostermann, 1978), S. 272.

⁸⁵ 郭慶藩：《莊子集釋》，卷2中〈人間世〉，頁147-148。「耳止於聽」，據俞樾之說改。

⁸⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇——中國哲學中之「道」之建立及其發展》(卷一)(臺北：臺灣學生書局，1992年)，頁369。

⁸⁷ 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，頁276。

⁸⁸ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，1987年)，頁381-382。

⁸⁹ 同前註，頁382。

莊子所說的「通天下之一氣」是一種「存在的流行」或「流行的存在」，是具有客觀意義的存在之氣：「由此氣之能流行、能遍運，而能變化無方，即見此氣之道。此道亦正為莊子之人生所嚮往之道，亦道家所賴以通天人，以游乎天地之一氣之道也。」⁹⁰

陳麗桂認為：「所謂『聽之以氣』是指的一種超越感官，超越心靈的感知作用，純任生命自然契機的流行，去與外物冥合的修養工夫。這種生命自然契機的流行是虛的，而道在焉。這裡的『氣』指大自然中所流行最原始真樸的生機。」⁹¹ 陳麗桂認為這一段在《莊子》中是頗為特殊的，這種「氣」是流行於大自然中的「生機」，有「道」在其中，還不完全是「氣化論」。到了〈外〉、〈雜篇〉，才變成明顯的氣化論。

(C) 超主客之氣

《莊子》這一段文本之所以特殊，可以借用楊儒賓「先天型」與「後天型」氣論的區分來解說。楊儒賓區分宋明理學的氣論為「先天型」與「後天型」。「先天型」強調「道氣同流而行」⁹²，是超越性之氣，或稱為「神」⁹³。《莊子·內篇》此段，屬於先天型氣論，而〈外〉、〈雜篇〉則走向後天型氣論。

「主觀（心性論）之氣」與「客觀（道論）之氣」如何得到統一？楊儒賓認為，「氣」可分為「道論」（後物理學、形上學）與「心性論」（後身心學）兩方面的論述，而莊子的「遊乎天地之一氣」則包含了這兩方面⁹⁴。莊子「心齋」一段之「氣」，傳統上正好有這兩方面的解釋：有些注釋者將「氣」解釋為「流行於天地間之氣」，有些解釋為「氣之靈」。但其實這兩面可以是統一的。

筆者認為，此處的氣應該是超主客之天地之一氣，但是對此天地之一氣，人在主觀面上也可以經由心齋的工夫獲得。比較重要的是，這種氣又是一種「虛而待物」的氣，似乎不是宇宙論意義的實在之氣。

此處的「虛而待物」的「氣」，可以說是一種不同於「實氣」之「虛氣」、

⁹⁰ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇——中國哲學中人性思想之發展》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁136。

⁹¹ 陳麗桂：〈先秦儒道的氣論與黃老之學〉，《哲學與文化》第33卷第8期（2006年8月），頁8-9。

⁹² 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，頁256。

⁹³ 同前註，頁276。

⁹⁴ 同前註。

「清虛之氣」⁹⁵。因此，莊子對於氣的說法，可以說有兩方面：「虛氣」與「實氣」。「虛氣」是一種「無」，「實氣」是一種「有」，兩者是氣的兩個面向。這與老子的「道」相同，具有「無」、「有」兩個面向。《老子》第一章說：「無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」這就是以「無」、「有」作為「道」展現自身的兩個面向。

這種由「耳心」到「(虛)氣」的狀態，是由顏回的有「自我意識」到「無自我意識」的轉變，亦即由「主客對立」到「超主客對立」之轉變。因此，「虛氣」是「超主客對立」的。在此情況下，我們是否還可以把「虛氣」解釋為「心的能力」、「主體的能力」，是可以置疑的。舉凡唐君毅、徐復觀、吳汝鈞之解釋，都是將「虛氣」視為「心的能力」。

透過「心齋」可以達到「虛」，可以聆聽「氣」。但是，這不表示「虛」、「氣」只是屬於「心」，而不可以有客觀的意涵。在達到「心齋」時，是超越自我意識，超越主客對立的狀態。此時，主觀的「心」與客觀的「氣」可以說融合為一，不可再區分孰主孰客。「氣之虛」可以由「心之虛靜功夫」(心齋工夫，也包含《老子》「致虛極，守靜篤」之工夫)來體悟。「心之虛」的狀態可以說是「氣之靈」，此時的心的狀態可稱為「神」。「心」與「氣」是一，都有超越的面向。心的修養達到極致，就可聆聽「通天下一氣」。

氣有「虛」的意涵，這在後來宋代張載「虛空即氣」、「太虛即氣」與明代劉戡山「虛即氣」的說法都可以聽到迴響⁹⁶。「虛」指向氣的超越意義：道。然而，氣除了可以與道等同之外，也可以展現為類似宇宙論的表述(陰陽之氣、天氣、地氣、四時之氣、人氣、動物氣)，但是這種展現不是自然主義式的宇宙論之氣論⁹⁷，也不是一種「體用關係」的表述(道是體，氣是用)⁹⁸，因為氣本身也是體。莊子的氣本就是一種統合物質與精神的原初基礎，它不僅包含「實有」、也包含「虛」、「無」。

⁹⁵ 參考吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，頁136。

⁹⁶ 參考楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，頁258、275。

⁹⁷ 關於自然主義的氣論，參考同前註，頁250。該文主要指向張岱年、馮友蘭、侯外廬等將氣視為現象界的事物，沒有超越的意涵。另一種型態的氣論則是超越型的氣論，認為氣有超越的意涵，可以上通於道。

⁹⁸ 關於氣的展現應視為自然主義式的氣論或體用關係的氣論，參見同前註，頁275。

道的最根本義是氣的「虛」這一面：「唯道集虛」。「集虛」(Ge-Leere)與海德格所說科技的本質「集置」(Ge-Stell)徹底對反。「一氣」具有虛與實、無與有兩面。對老子來說，這兩面「同出而異名」，是「玄之又玄」的「眾妙之門」，也就是莊子所說的天門。「一氣」不是經驗的、唯物的、原始材質，而是具有超越意涵的「道氣」⁹⁹、「神氣」。虛氣即是上節所說的「無有」、「虛而待物」的天門，正面說則可以說是通天下之一氣。至於展現為陰陽爭鬥的二氣、乃至六氣之時，已經是天門之下、之後的實氣了¹⁰⁰。

2. 作為一氣的實氣與世界的運動

天門基本上是「虛而待物」的「虛」、「無有」狀態，在其中有生成運動以產生萬物。在莊子哲學中最能夠闡釋生成變化的概念是「氣」，尤其是氣的實在面向。

實氣之根源也稱為「氣母」¹⁰¹、「強陽氣」¹⁰²。「強陽」即是天門（世界）的運動。

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：「通天下一氣耳。」聖人故貴一。¹⁰³

有些學者只將氣視為道的內在化的表現，如陳鼓應先生：

⁹⁹ 見賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，頁 161。

¹⁰⁰ 賴錫三區分先天氣與後天氣，先天氣是一氣、道氣（道通一氣）、純氣、神氣、精神，後天氣是陰陽二氣、六氣等。（賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，頁 158-161）他似乎並不強調先天氣之虛的部分，例如他引到《列子》的工夫「體合於心，心合於氣，氣合於神，神合於無」（《仲尼》），並說明莊子心齋「聽之以氣」的工夫只是列子的「氣合於神」與內丹家的「煉氣化神」。（同上書，頁 150-153）如此一來，莊子心齋的「氣也者，虛也」的虛氣未得到解釋，列子「神合於無」（神合於虛）以及內丹家的「煉神還虛」也未得解釋。當然，他也提到莊子的「虛」與神有直接或間接的密切相關，但並未把莊子「聽之以氣」提升到「神合於無」、「煉神還虛」的工夫。實則在莊子的區分中，「聽之以氣」的虛氣（神氣）應該包含了列子的「神、無」以及內丹家的「神」、「虛」兩階段的工夫。

¹⁰¹ 「伏羲氏得之，以襲氣母。」（《大宗師》）後來漢代將此氣母稱為「元氣」。

¹⁰² 「天地之強陽氣」（《知北遊》）。

¹⁰³ 郭慶藩：《莊子集釋》，卷 7 下《知北遊》，頁 733。

莊子道的內在化則透過一個自存的體系——「氣」來達成，莊子說：「陰陽者，氣之大者也，道者爲之公。」（〈則陽〉）道對於萬物的創生、推動、畜養等，已內在爲氣自身聚散、運動的力量，尤其是陰陽二氣的性能。……因此，莊子的道透過氣，其對萬物的影響，已展現爲氣對萬物的影響。¹⁰⁴道對萬物的影響，展現在氣對萬物的影響中。就此而論，「氣」已具有「道」的內涵於其中，不是純粹的物質面事物。學者的另一種說法則是「道生氣」，吳汝鈞先生認爲「道生氣」、「道是氣的根源」、「道總是氣成立的依據」¹⁰⁵，這也是道優先於氣的思想¹⁰⁶。類似的說法有劉笑敢先生之說：

莊子爲什麼要在自己的哲學體系中引入氣的概念呢？首先，在無爲無形的道產生具體有形的萬物的過程中，需要有一個過渡狀態。其次，莊子是強調齊萬物而爲一的，在物質世界之內需要一個體現萬物共同基礎的東西。另外，莊子是強調事物的相互轉化的，需要一個能夠貫穿於一切運動變化過程之中的概念。適合這些需要的概念必須是可以有形也可以無形、可以運動也可以凝聚、可以上達於道也可以下通於物的，這樣的概念只有氣。¹⁰⁷關於道與氣的超越區分，道優先於氣，可能主要是受到宋明理學，尤其是朱子「理」「氣」二分的影響，到了現代則是牟宗三先生將氣視爲形下者之說法¹⁰⁸。但是，在莊子處的氣不是這種超越區分下的氣。本文不採取把氣視爲道的內在化表現或只是一種過渡狀態之進路，而是將氣直接視爲超越的本、「本根」（〈知北遊〉）。

筆者刻意將「氣」稱爲「本」，而不是一般所用的「本體」¹⁰⁹，因爲氣是「本體現象區分之前的狀態」。氣不是像本體一樣作爲現象背後的根據，而是直接展現爲現象，也就是說，氣分化爲萬物。如果由西方哲學的觀點將莊子哲學視爲

¹⁰⁴ 陳鼓應：〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，《臺大文史哲學報》第 62 期（2005 年 5 月），頁 111。

¹⁰⁵ 吳汝鈞：〈莊子對氣的看法〉，頁 124-126。

¹⁰⁶ 傳統上也有此說法，如漢代王符：「道者，氣之根也。氣者，道之使也。必有其根，其氣乃生。必有其使，變化乃成。」見〔漢〕王符著，〔清〕汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985 年），卷 8 〈本訓〉，頁 367。

¹⁰⁷ 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1993 年），頁 137。

¹⁰⁸ 牟宗三：《才性與玄理》，頁 1。

¹⁰⁹ 葉海煙先生說：「莊子以氣爲生命之本體，以道爲生命之法則。莊子的氣具有本體之意義，故謂之『一氣』，生命體之爲一個完整的個體，乃此『一氣』所致。」（葉海煙：《莊子的生命哲學》〔臺北：東大圖書公司，1990 年〕，頁 61）氣在此是一種「本體」。

太過於模糊不嚴格的哲學表達，像牟宗三先生般取消莊子的宇宙論，而只注重主觀境界型態，又似乎不是莊子的整體思維。這種「本」也不是一種「實體」¹¹⁰。「實體」一詞受到亞里斯多德、黑格爾的影響太深，無法表達空虛、流動的氣。「氣」是本體與現象區分之前的狀態，也是海德格「存有」與「存有者」差異區分之前的狀態。最後，這種「本」是「無本之本」，不是因果律底下的第一因，而是海德格所說的「無本」(Ab-Grund)。

虛氣與一氣實氣，是現象學宇宙論的「道氣」之兩面，一如老子的「無」、「有」同屬於道的兩面。「虛氣」是「無」，「一氣」是「有」，兩者是氣的兩面，統合之可稱為玄之又玄的「玄氣」。

(三) 二氣：陰陽之調和與天空大地之爭鬥

芬克認為「世界」的具體內涵是「天空」與「大地」之間的爭鬥，「大地」與「天空」則是兩種「世界力量」(Welt-Macht)¹¹¹。「大地」不是經驗的土地或地球，而是一種宇宙力量的象徵，是宇宙整體之「閉鎖」(Verschlossene)力量，是「黑暗的夜晚」(dunkle Nacht)。芬克也把大地稱為母親¹¹²，一切存有者都從母親的子宮中產生。這種天空與大地的爭鬥在海德格哲學中屬於其中期思想(出現於一九三六年〈藝術作品的起源〉一文)，對於這種爭鬥芬克也稱之為「宇宙論的辯證」(kosmologische Dialektik)，也就是大地與天空之間的辯證。此處的「辯證」一詞受到黑格爾的影響較大，海德格大概不會使用這種詞語，在海德格晚期是用「遊戲」來說明天地二者的關係。此外，芬克也注意到一些基本的「宇宙論的悖論」(kosmologisches Paradox)，包含在場(Anwesen)與不在場(Abwesen)、澄明(Lichtung)與隱蔽(Verbergung)、遮蔽(lethe)與解蔽(aletheia)¹¹³，這些都是海德格哲學的基本用語。芬克的天空/大地、澄明/隱蔽、父/母、白天/黑夜等對立項，都可以與中國的陰陽概念相通¹¹⁴。

¹¹⁰ 鄭世根以「氣」為宇宙萬物之「實體」，認為莊子在本體論上是「一氣論」。參鄭世根：《莊子氣化論》(臺北：臺灣學生書局，1993年)，頁69。

¹¹¹ Stephan Wirth, *Mensch und Welt. Die Anthro-Kosmologie Eugen Finks* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1995), S. 296.

¹¹² Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, S. 208.

¹¹³ Ibid., S. 320.

¹¹⁴ Parkes 認為海德格所說的世界與大地的爭鬥與《易經》中「陰陽」對立相互作用之關係類似(見 G. Parkes, ed., *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii

莊子認為由作為「本」的「氣母」，可以轉化出各種具體的氣。首先產生的是陰陽「二氣」，最明白的例子是：「是故天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也；道者為之公。」（〈則陽〉）陰陽的「交通」、辯證運動產生萬物：「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉。」（〈田子方〉）「肅肅」是寒，由天往下而至地，「赫赫」是熱，由地往上而至天，兩者交泰而生萬物¹¹⁵。這與芬克的天空與大地相類似，但是比起莊子，芬克更重視兩者之間的爭鬥。

陰與陽是「氣」的最高對反項，由之而有各種具體的氣，如「六氣」。吳汝鈞說：

在莊子看來，氣是有形跡的萬物的質料因，它藉著道作為根基而得成立，或由道所升起。而宇宙萬物的生死變化，便是依著氣的凝聚流變而得以成就。它的凝聚流變，是依著它的陰陽兩個面相的交互作用而成的，大抵陰主氣的靜態即凝聚一面，而陽則主氣的動感即流變一面。就此點來說，我們可以稱為氣的宇宙論。¹¹⁶

雖然氣不只是物質因¹¹⁷，但無疑地，「陰氣」、「陽氣」是氣之最重要的分化，莊子說：「是故天地者，形之大者也！陰陽者，氣之大者也！道者為之公。」（〈則陽〉），「自以比形於天地而受氣於陰陽，吾（指北海若）在天地之間，猶小石小木之在大山也。」（〈秋水〉）這兩段認為，我們可以由兩方面去看天地

Press, 1987), p. 135)。在一九三〇年〈論真理底本質〉演講初稿中，海德格提到《老子》第二十八章「知其白，守其黑」，藉以說明真理之遮蔽與開顯的關係（參見張祥龍：《海德格爾傳》（石家莊：河北人民出版社，1998年），頁238，註16），這也可以突出老子的「白/黑」與芬克的「白天/黑夜」之間的關聯。海德格對於天空與大地等農業時代概念的使用，也與道家相關（見Armin Wildermuth, "Der Weltgedanke bei Eugen Fink und Heinrich Barth," in: Cathrin Nielsen und Hans Rainer Serpp (Hg.), *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, S. 219)。

¹¹⁵ 成玄英《疏》：「肅肅，陰氣寒也；赫赫，陽氣熱也。近陰中之陽，陽中之陰，言其交泰也。陽氣下降，陰氣上昇，二氣交通，遂成和合。」（郭慶藩：《莊子集釋》，頁713）

¹¹⁶ 吳汝鈞：〈莊子對氣的看法〉，頁126。

¹¹⁷ 氣不只是物質的，如丸山敏秋所言：「簡而言之，物質、生命、精神的三個世界，也就是『氣』的呈現。如此一來，氣在本質上，就和作為萬物起源而非連續性的原子相異了。此外西洋的心物（身心）二元論（二分法）就不會由此產生。而不同於西洋唯物論與唯心論的獨特的『唯氣論』，便生於古代中國了。」（丸山敏秋：〈中國古代「氣」的特質〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁159。）此段說的真切，「唯氣論」不是唯物論，也不是唯心論，而是在心物、主客分裂之前的狀態。

萬物：「形」與「氣」。關於「氣」與「形」的關係，學者有一種說法是，個物是由「形」與「氣」結合而成的。例如鄭世根認為，天地（形）是萬物的外在存有根據，陰陽（氣）是萬物的內在存有根據¹¹⁸。這種「形」與「氣」之相合，不同於亞里斯多德所說的「形式」與「物質」。對亞氏來說，「形式」是動力因、目的因。但莊子的「形」不是動力因，變化之「動力因」反而在「氣」。

另一種關於「形」、「氣」的說法則是認為先有「氣」、才有「形」，在莊子另一段文本中，可以看到「氣」是先於「形」的：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能无概然！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。是相與爲春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」¹¹⁹

萬物產生之次序是：芒芴→氣→形→生。此處，「氣」先於「形」的生成。這種由無到有的過程，是宇宙論的主題。老子也說：「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」（第42章）關於此章的解釋有非常多種，Peerenboom 認為：「道」是「無」，「一」是「有」，「二」是陰陽。他認為「道」有兩面：「無」與「有」，「無」會轉化爲「有」，「有」也會轉化爲「無」。兩者的總量是不變的¹²⁰。林安梧認為，「道」是重在「根源性」，「一」是「總體性」，「二」是「對偶性」，「三」是「定向性」，「萬物」是「對象物」，「生」是「顯現義」、「彰顯義」¹²¹。筆者則嚐試由「氣」的角度去說明本段，「道生一」的「一」是「一氣」，類似莊子所說：「泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形」（〈天地〉）中的「一」¹²²，這種「一」類似「氣」。底下的「一生二」之「二」則是陰陽之氣，如老子所說萬物都是負陰抱陽。「二生三」的「三」則是「沖氣之和」，如《莊子》：「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發

¹¹⁸ 鄭世根：《莊子氣化論》，頁91。

¹¹⁹ 郭慶藩：《莊子集釋》，卷6下〈至樂〉，頁614-615。

¹²⁰ R. P. Peerenboom, "Cosmogony, the Taoist Way," *Journal of Chinese Philosophy* 17 (1990): 162.

¹²¹ 林安梧：〈關於《老子道德經》「道、一、二、三及天地萬物」的幾點討論〉，《東華漢學》第7期（2008年6月），頁15。

¹²² 參考賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，頁126。

乎地，兩者交通成和而物生焉。」陰氣與陽氣必須要有所交通、沖激，才能調節出不同比例的萬物之差異。在此章老子思想中，是「道生氣」的觀點，強調道之優先性。在陰陽二氣之後，還有天氣、地氣¹²³。

(四) 多氣

在二氣之下，莊子還有「六氣」¹²⁴的說法。何謂六氣？《尚書·洪範》：「雨、暘、燠、寒、風、時。」《左傳》昭公元年：「六氣曰：陰、陽、風、雨、晦、明」。王逸、支遁：「天地四時」¹²⁵。一般以「陰、陽、風、雨、晦、明」為「六氣」。在陰陽二氣之後，六氣之中也包含陰陽。很顯然的，六氣中的陰陽與二氣的陰陽不能是同一層次的氣。

其他在宇宙論意義下分化的氣還有天文氣候方面的「四時之氣」¹²⁶、「雲氣」¹²⁷、「大塊之風氣」¹²⁸，以及人類方面的「人氣」¹²⁹、「衡氣機」¹³⁰、「血氣」¹³¹、「志氣」(慾望)¹³²、「心中鬱結之氣」¹³³、「馮氣」(盛氣)¹³⁴、「束縛心靈之氣」¹³⁵、

¹²³ 「雲將東遊，過扶搖之枝而適遭鴻蒙。鴻蒙方將拊脾雀躍而遊。雲將見之，倘然止，贊然立，曰：『叟何人邪？叟何爲此？』鴻蒙拊脾雀躍不輟，對雲將曰，『遊！』雲將曰：『朕願有問也。』鴻蒙仰而視雲將曰：『吁！』雲將曰：『天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節。今我願合六氣之精以育群生，爲之奈何？』鴻蒙拊脾雀躍掉頭曰：『吾弗知！吾弗知！』雲將不得問。」(《在宥》)

¹²⁴ 「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！」(《逍遙遊》)

¹²⁵ 參考鄭世根：《莊子氣化論》，頁101-104。

¹²⁶ 「四時殊氣」(《則陽》)。文本中對於春氣之說明是：「夫春氣發而百草生，正得秋而萬寶成。」(《庚桑楚》)

¹²⁷ 「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」(《逍遙遊》)

¹²⁸ 「夫大塊噫氣，其名爲風。是唯无作，作則萬竅怒呿。」(《齊物論》)

¹²⁹ 「且德厚信矜，未達人氣，名聞不爭，未達人心。」(《人間世》)

¹³⁰ 「衡氣機」(《應帝王》)，指「陰陽二氣完全保持平衡」。(鄭世根：《莊子氣化論》，頁116。)

¹³¹ 「昔者黃帝始以仁義撻人之心，堯、舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形，愁其五藏以爲仁義，矜其血氣以規法度。」(《在宥》)

¹³² 「人之情，目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈。」(《盜跖》)

¹³³ 「夫忿瀟之氣，散而不反，則爲不足；上而不下，則使人善怒；下而不上，則使人善忘；不上不下，中身當心，則爲病。」(《達生》)

¹³⁴ 「今富人，耳營鐘鼓箎篴之聲，口噉於芻豢醪醴之味，以感其意，遺忘其業，可謂亂矣；佞溺於馮氣，若負重行而上阪，可謂苦矣。」(《盜跖》)

¹³⁵ 「徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞，貴富顯嚴名利六者，勃志也。容動色理氣意六者，謬心也。」(《庚桑楚》)

「邪氣」¹³⁶、「呼吸」¹³⁷，最後是動物方面的「氣息」¹³⁸、「恃氣」、「盛氣」¹³⁹。由天地宇宙的總體到人、動物之個體，都是由氣所構成。

(五) 物作為流形

由世界去理解事物，事物就具有「世界深度」與無限意義¹⁴⁰。宇宙論的「物」是天空與大地之爭鬥的中間物 (Zwischen-Ding)。此時的物不再是形上學的存者或對象 (Gegenstand)，而是世界的「象徵」 (Symbol)，例如麵包與酒在祭典中可以是神的顯現。但另一方面，「物」還是這個東西，麵包還是這一塊麵包，並未失去其經驗性質¹⁴¹。

海德格晚期的物的世界是類似郭象「獨化」的物的世界，存在的是一個個的物，而世界在各個物中呈現。海德格所談的是「物物無礙」的狀態。在物中彰顯世界，物發出光芒，成為「世界物」 (Welt-Ding)。

莊子的氣世界之基本的單位不是「形」、「物」，而是「流體」、「流形」¹⁴²、「流物」，也可以說是能夠「物化」(萬物一氣流行而可以互相轉化)的「化物」，這也包含「流動的身體」。將世界的基本單位視為流體、「化體」、「化形」，可以避免西方形上學的「物存有論」(Dingontologie)、「實體存有論」(Substanzontologie)的思路(把物視為實體)，而契接上芬克所談的「宇宙論的世界」。

另一方面，「流體」、「化物」基本上還是具有存有論的意涵，而不是形上學的「對象」。「流體」的根本是「一氣」、「種」¹⁴³，所有的流體都被一氣所貫

¹³⁶ 「聖人休休焉則平易矣，平易則恬惓矣。平易恬惓，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。」(《刻意》)

¹³⁷ 「孔子再拜趨走，出門上車，執轡三失，目茫然無見，色若死灰，據軾低頭，不能出氣。」(《盜跖》)

¹³⁸ 「獸死不擇音，氣息蕭然，於是並生心厲。」(《人間世》)

¹³⁹ 「紀渚子為王養鬪雞。十日而問：『雞已乎？』曰：『未也，方虛憊而恃氣。』十日又問，曰：『未也。猶應嚮景。』十日又問，曰：『未也。猶疾視而盛氣。』十日又問，曰：『幾矣。雞雖有鳴者，已無變矣，望之似木雞矣，其德全矣，異雞無敢應者，反走矣。』」(《達生》)

¹⁴⁰ Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, S. 134.

¹⁴¹ Eugen Fink, *Sein und Mensch*, S. 309.

¹⁴² 帛書《五行》中有儒家的「流體」、「流形」概念，這種將事物視為流體的思想架構與莊子的氣化世界觀相關。參見黃冠雲：〈流體、流形與早期儒家思想的一個轉折〉，頁390。

¹⁴³ 「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」(《寓言》)。「種有幾，得水則為鼃……程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」(《至

通，彼此互相感通；此外，流體之間是「物化」的關係，可以互相轉化，或可以稱為「禪體」¹⁴⁴。這種互相轉化，卡西勒稱為「變形法則」¹⁴⁵。由感通而轉化，這是莊子「通」、「大通」的充分內涵：「通天下一氣耳」、「道通為一」。事物之間的「轉化」可以由多方面說明，如人的身體化為螳螂臂；最簡單的轉化的啓發是在夢中人可以化為鳥、魚、蝴蝶。萬物都是一氣的「委形」（假借、寄寓之形），因而可以互相轉化、並且返歸到一氣。由「流形」、「委形」等用語所蘊含的互相轉化、假借返歸等含意，可以將形體概念提升到與「一氣」相關的超越意義。

流體與形物不同，典型的例子是庖丁開始解牛之時，看見的是一整隻牛（形物），但是經過一段時間的鍛鍊，看見的已經不是一隻牛，而是牛的部分（流體）。到了最後，連對於流體之視覺感官都超越，而完全是一氣（神氣）的運動¹⁴⁶。

（六）氣世界與現象學世界的差異

有和平的世界，也有戰爭的世界。海德格的「集四」世界是天、地、人、神四大交相互映，是環形的互映，是和平的世界。老子的世界也是和平的世界（「沖氣以為和」），世界是由人、地、天、道四大組成的「域」¹⁴⁷。莊子也強調陰陽之和。此三者是和平世界。芬克的世界是戰爭的世界，強調天空與大地的爭鬥，可以用來解釋萬物的變動。莊子強調陰陽之和，則可以解釋物的形成。爭鬥與和其實是對於萬物解釋的兩面。莊子的「強陽」是氣的運動力量，陰陽「交通成和」¹⁴⁸就是物的產生依據。而氣之「聚」「散」¹⁴⁹則是莊子用以說明

樂))「種」是萬物的根本。

¹⁴⁴ 「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」「禪」是不同形體的互相轉化。

¹⁴⁵ 恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯：《人論：人類文化哲學導引》(臺北：桂冠圖書公司，1994年)，頁121。

¹⁴⁶ 「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。」(《養生主》)

¹⁴⁷ 王弼認為道是稱謂，為道所法的「域」則是無稱之言、窮極之詞。

¹⁴⁸ 「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。」(《田子方》)老子說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」(第42章)

¹⁴⁹ 「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。」(《知北遊》)不僅人之生死是氣的聚散，物也是如此。

人物之所以成毀的概念。芬克與莊子不同，他認為天空與大地的鬥爭永遠無法調和，但莊子不認為陰陽二氣的鬥爭是最終的，因為最後還有統一陰陽二氣的「一氣」。爭鬥解釋了世界的永恆變化，但是「一氣」讓人得到生命的解脫（縣解，超越生死）。戰爭與和平是世界的兩個面向¹⁵⁰。

海德格的「集四」世界與老子的「域」世界結構上比較接近。老子在第二十五章把「人、地、天、道」稱為四大，如果將之解讀為「人法地，地法天，天法道，道法自然」之由低到高的順序，就很難解釋人、地、天為何也是類似道的「大」。唐代李約提供了一種更合理的解釋，他將第二十五章斷句為「人法地地、法天天、法道道、法自然」，在這種結構下，人、地、天、道更適宜稱為大¹⁵¹。「地地、天天、道道」等類套套邏輯的語言，也與莊子的「物物」相通，都指向自然。

海德格的世界是「集四」，莊子的世界則是「集虛」（虛的聚集）。氣是「虛而待物」者，它是空虛的場域，等待物的在場。這也就是「無有」的「天門」。由天門到具體物是「無有到有」、「集虛到實」的歷程。「集虛」與「集四」都可以對治現代技術的本質「集置」。

海德格、芬克與莊子的世界都是遊戲的世界。在莊子的氣世界中，萬物一氣相通，可以互相轉化。海德格只說到萬物之交光互映，未論及其共同的基礎「一氣」。在此點上，海德格的互映世界仍是比較靜態的，而莊子的感通轉化之氣世界與芬克的爭鬥世界則是更為動態的世界。

道家與現象學對人的理解有異。對於老莊來說，人與物都有其非人類中心¹⁵²、非物中心的意義，亦即人與物都是一氣的「委形」、「委和」。「委」有「委託」、「假借」的意涵，是暫時的、非最根本的，表示不是最後的狀態¹⁵³。這樣

¹⁵⁰ 《集刊》審查人之一提到另一個莊子與芬克思想的重大差異：相較於芬克之強調「世界」與「在世界內存有者」的宇宙論差異，莊子透過氣聯繫世界與物，更強調世界與物的同一性。氣化論下的「道在屎溺」的說法更能夠說明道在物中呈現的必要性。道不僅是超越的，也必須「迴真向俗」地在物中顯現。此外，莊子的世界是虛實相涵的，虛的天門產生有、實的萬物，而有、實的萬物不礙虛的天門。

¹⁵¹ 參見王慶節：〈道之為物：海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，《現象學與人文科學》第二輯（香港：香港中文大學／現象學與人文科學研究中心，2005年），頁307。

¹⁵² 老子說：「天地不仁」（第5章），是非人類中心的思路。

¹⁵³ 宣穎說：「委字妙！妙！造化流而不息，偶爾委寄，便成一物。未幾，又復歸還，如委

一來，人對於自己生命分位的看法有了一百八十度的翻轉，本來以我為生活的中心，現在卻變成以宇宙為中心。在這種意義下，人就不是海德格的「有死者」，而是氣化之不死不生的「委人」。

三、氣身體與氣世界的統合：

「世界—氣—身體」(Welt-Qi-Leib)¹⁵⁴

宋灝在歐洲現象學脈絡下認為處在世界與身體之間的是藝術¹⁵⁵。筆者認為在氣化現象學的脈絡下，處於身體與世界之間的是氣，也就是「世界—氣—身體」(Welt-Qi-Leib)之結構，「之間」(Zwischen)的氣占有中心地位。楊儒賓教授認為「一氣」貫通本體宇宙論與心性工夫論。用現象學的相應主題來說，也可以說是一氣貫通世界與身體。世界遊戲可類比於身體遊戲，總的來說最終是氣化遊戲。

梅洛龐蒂追求具有畫家（如塞尚）深度的世界與身體，已經很類似中國畫論中的「虛中有實」¹⁵⁶。對莊子來說，這種深度會是氣的精微化與萬物的通一化，身體由身分、形身轉化為氣身、神身（虛），世界由物、形轉化為氣、神（虛）。氣是身體與世界的深度所在。體悟氣包含了自我轉化（成己）與轉化他者（成物）之圓教。氣也是虛中有實，最高級的氣是虛而待物的天門與神。莊子的氣化現象學也是轉化現象的一種努力，相較於梅洛龐蒂所說的藝術，氣化現象可以對於現象的理解與人的生活實踐提供另一種深度。

氣化現象學包含身體與世界兩側面，這兩面有共振、共鳴的現象。在世界方面，是由天門（無有）、一氣、二氣、多氣、形、物的展開、凝結歷程。在

任者，暫以相付，終非我有也。」見〔清〕宣穎：《南華經解》（臺北：藝文印書館，1974年《無求備齋莊子集成·續編》第32冊，影印清同治六年半畝園刊本），卷22〈知北遊〉，頁389。

¹⁵⁴ 此處仿照海德格之表達方式「時間—遊戲—空間」(Zeit-Spiel-Raum)，「遊戲」作為「之間」統合了時間與空間，見Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA12 (Frankfurt/M.: Klostermann, 1985), S. 202。

¹⁵⁵ Mathias Obert: 〈生活世界、肉身與藝術——梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty)、華登菲 (Bernhard Waldenfels) 與當代現象學〉，《臺大文史哲學報》第63期（2005年11月），頁227。

¹⁵⁶ 同前註，頁240。

身體方面，在壺子身上見到類似世界開展的歷程。壺子的最高境界「未始出吾宗」是氣的始源、虛氣，共鳴於世界方面的天門。庖丁的刀是「无厚入有間」、老子的水是「無有入無間」，都屬於「無有」；鯢桓的衡氣機是二氣均衡的一氣狀態，亦即老子的「道生一」；「肥」之同源異流是由一氣分化之陰陽二氣，也就是老子的「一生二」；「雍」是四方流水，也就是多氣，是老子的「三生三」。底下諸淵代表各種氣，也就是老子的「三生萬物」。在氣化現象學中，不必再強加區分身體與世界兩方面，兩者是以氣為中心的共振兩端，形成「世界一氣一身體」之結構。這種與世界、宇宙共鳴、感通的身體，也可以說是宇宙身體（吾身即宇宙）、世界身體。身體之所以能夠回應世界，其更深的基礎在於彼此的「感通」¹⁵⁷。

在身體運動方面，對於氣化身體來說，必須經過不斷的工夫歷程，消解凝固而達到大通之神。返回並不是那麼簡單的回到某一狀態，而是不斷的損、釋解的歷程。身體之運動與世界之間是共鳴、同調而「遊」的狀態。遊是二者的同步，例如「乘雲氣，御飛龍」象徵身體與大化的同步共遊¹⁵⁸。

在世界方面，道家有兩種形態的世界：「域」與「門」，這恰好與海德格與芬克的世界有某種對應。老子的「域」是天、地、道、人的共舞，圍繞著自然。莊子中也充滿天鈞般圓形運動的環與環中的意象¹⁵⁹。「域」¹⁶⁰類似海德格的「集四」、「四方域」¹⁶¹(Geviert)，在四方域中，天地神人圍繞著 Ereignis 形成圓環(Ring)，透過鏡射遊戲(Spiegel-Spiel)，各個環映射出重重無盡的「集環」(Gering)，展現了華嚴宗因陀羅網¹⁶²般萬物交光互映、事事無礙的鏡射遊戲。物之物化(Dingen)產生自這種重重無盡的圓環互映之中¹⁶³。老莊的天門則是類似鼓風爐，渾沌般虛與實不斷吐出又吸回的另一向度的圓形運轉動態（莊子的

¹⁵⁷ 楊儒賓稱為「感學」，見楊儒賓：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》第41卷第4期（2011年12月），頁603。

¹⁵⁸ 楊儒賓稱為「遊化或遊氣的身體」，見同前註，頁594。

¹⁵⁹ 楊儒賓：〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，收入劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第二輯（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁21。

¹⁶⁰ 「域」的概念可以相通於海德格所說的「地域」(Gegend)與京都學派強調的「場所」。

¹⁶¹ 這是王慶節的翻譯，見王慶節：〈道之為物：海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，頁261。

¹⁶² 賴錫三敏銳地提出海德格的四方其實就是十方一切可能性，見賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》，頁73。

¹⁶³ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S.181f.

厄所象徵的流出與流入)。兩種世界，一重萬物互映之舞（猶如海德格），一重由隱蔽到在場的世界升起 (Weltaufgang, physis) 運動（猶如芬克）。

Klaus Held 把類似「域」的「場所」(chora) 與佛教的空 (Leere) 相對照¹⁶⁴，啟發了在本文脈絡下作為「無有」的天門與作為場所的「域」之統合的可能。世界是兩種圓形運動的雙重迴圈，一種是偏向水平的天、地、道、人的交映圓舞，一種是較垂直的由隱到顯的圓環。莊子的「物化」所說的「道在屎溺」，是道與物之間的垂直圓環（海德格談存有論差異之和解 (Austrag)，或芬克之宇宙論差異也可進一步形成環）。而物化之萬物互相轉化是物物間的水平互映圓舞。兩個迴圈交遇，形成雙迴圈共鳴 (Einklang) 的十字圓舞，亦即一種雙迴圈的「門域」、「虛域」（空虛的場所），門與域都是圓環¹⁶⁵。這個十字圓舞也是氣的身體與氣的世界的「共屬」(Zusammengehören)¹⁶⁶，即「世界一氣一身體」或「世界—（氣化）遊戲一身體」(Welt-Spiel-Leib)。

海德格是將圓舞收攝於「一物」(Das Ding)。物必須由世界的角度來理解，進而可以說「物物化世界」(Das Ding dingt Welt.)¹⁶⁷，在一物中就瞥見世界，類似佛教的一花一世界、一物一如來。存有、世界，都收攝到「一物」中。而這一物也居留四方域 (Das Ding verweilt das Geviert.)¹⁶⁸，將天地神人收攝於自身。最後，在四方域的重重無盡環環互映下，一物在自身即映照出重重無盡的他物，這是海德格說的「集環」(Gering)¹⁶⁹。這種一物就不是同一性的一，而是包含差異，甚至是在自身中映現無窮差異的一物。但是愈是差異之極大化，又弔詭地愈是同一之大通。

然而，莊子的「一氣」是否比海德格的「一物」更根本？海德格的「一物」

¹⁶⁴ Klaus Held, *Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans*, in: Georg Stenger und Margarete Röhrig (Hg.), *Philosophie der Struktur - "Fahrzeug" der Zukunft* (Freiburg: Alber, 1995), S. 118. chora 是「透過退避而給出位置，而成爲一容納的空間」、「給出空間者」(Raum-gebende)。

¹⁶⁵ 賴錫三提出道家之存有即世界，存有論即宇宙論的思想，與此處所論相似。(賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》，頁 75) 道與萬物的關係是存有論要討論的，亦即「道在屎溺」的面向；如何說明世界是宇宙論要討論的，也就是「一氣」的面向。芬克已經有以世界取代存有的說法，晚期海德格的存有也轉爲討論世界概念。

¹⁶⁶ Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), S. 11.

¹⁶⁷ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA7, S. 182.

¹⁶⁸ Ibid., S. 182.

¹⁶⁹ Ibid.

之交光互映之思想來源大概是萊布尼茲式的單子映現宇宙說，而「一氣」互化互轉的基礎是奠基於物物間實質轉化（物化）之上。海德格仍不免侷限於物形之差異，事實上，物形之差異乃由氣之凝聚而來，氣是可以上下互轉的動能，可以涵蓋「一物」，也可以上通於虛。也就是說，一氣比一物更能徹底說明道物、物物間之差異與同一的關聯，並且可以上通於宇宙。

當然，海德格與莊子也有天台宗「不斷斷」、「以無住本立一切法」的性具系統之說法。例如海德格強調「無本」(Ab-grund)¹⁷⁰，莊子的「無待」以及在郭象詮釋下強調之「無故」、「自爾、獨化」。如何由無住本、不斷斷的角度去談世界？其中的關鍵是畢來德所啟發之虛與萬物的關係，天門之「虛」是無本的，而聽之以氣之「虛而待物」就是「以無住本立一切法」。

天台宗的世界概念強調「一念三千」，然而，在身體現象學的洗禮下，「心念」已經不是討論的重心，重心反而是「身體」或本文所強調的「氣」¹⁷¹。如何由天台宗的說法建立「一氣三千」之莊子的氣化現象學？關鍵在於氣的特性是「大通」，可以通向宇宙的萬物。就這點來說，「一氣」可以形構出整個宇宙、世界。

四、結語：氣化現象學的跨文化面向與歷史面向

歐洲現象學由「描述現象」轉向「轉化現象」，由此開展出語言與文化的差異性與多樣性，成就了現象學的跨文化面向¹⁷²。氣化現象學在將身體與世界不斷地帶往清虛之神之際，如何開展文化多樣性、歷史性與跨文化對話性？除了對於文明之消極的釋解、解構、治療，是否可以積極地開放出文明，使文明發生？楊儒賓認為莊子具有人文之源的功能，這可以由氣化主體、語言性、技藝

¹⁷⁰ 參考陳榮灼：〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，《國際佛學研究》第1期（1991年12月）；黃文宏：〈海德格的「共屬」與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》第16期（2000年3月）；鍾振宇：〈海德格與老子論「同一與差異」〉，《鵝湖月刊》第29卷第8期（總344期）（2004年2月）。

¹⁷¹ 陳榮灼由早期海德格的「在世存有」(Being-in-the-world)去談天台宗的一念三千，已注意到世界的問題。見陳榮灼：《Heidegger and Chinese Philosophy》（臺北：雙葉出版社，1986年），頁146。

¹⁷² Mathias Obert：〈生活世界、肉身與藝術——梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)、華登菲(Bernhard Waldenfels)與當代現象學〉，頁247。

性、與世同構性中看出。氣化不斷地湧現為物化，不斷地帶出新人文。莊子具有人文、超人文、反人文三種面向¹⁷³。從世界方面言，天門是動態的氣化日出、世界湧現 (Weltaufgang)，產生不斷運動的強陽氣，可以開放出人文大用；從身體方面言，氣化自我在圓教身體觀指引下藉由語言（卮言日出）、技藝的開放性開展人文日用。圓教之氣不是僅停留在身體之神或世界之門，而是必須進一步開展為世間大用。筆者近幾年也類似地不斷由人文具體物之器、語言、工作、遊戲、技術等方面去開展氣化現象學的人文面向與當代批判性。本文之作，主要是希望能夠接續前輩學者之道家與現象學對話之成果，建構道家的氣化現象學的存有論面向。至於氣化現象學的歷史性、批判性，則需另文處理。

¹⁷³ 楊儒賓：〈莊子與人文之源〉，頁 614。

莊子的氣化現象學

鍾振宇

本文試圖綜合由楊儒賓、陳榮灼二先生所開創的中國哲學的形上氣論，以及由海德格、芬克等之西哲現象學的世界、身體概念，從而建立一莊子的「氣化現象學」。希望藉此當代化中哲的氣論，並與西哲之世界現象學、身體現象學、轉化現象學等進行跨文化對話。

學者一般將莊子氣論由本體論、宇宙論、心性論、工夫論等四方面去探討，其中不免包含了西方形上學的區分方式，這種形上學的解析方式已經不完全適合當代學術取向。在筆者的區分中，現象學的「世界」概念涵蓋了形上學之本體論與宇宙論的面向，「身體」概念則涵蓋了心性論與工夫論的面向。依現象學的觀點，世界概念與身體概念是前主客之分的，並且不是形上學的世界與身體概念，而是存有論的概念。「氣」總的來說似乎可以統合世界與身體兩種面向，氣是世界身體。一種現象學的氣論可以與現象學的諸多議題對話，諸如意識 (Husserl)、世界 (Heidegger, Fink)、身體 (Merleau-Ponty)、他者 (Deleuze)、身體自感 (Michel Henry)、轉化 (Elberfeld) 等等。

關鍵字：氣 莊子 現象學

The Phenomenology of *Qi* by Zhuangzi

CHUNG Chen-yu

This article tries to synthesize the metaphysical viewpoint of *qi* developed by Yang Ru-bing and Chan Wing-cheuk, and the concepts of world and body developed by Heidegger and Fink, in order to establish a phenomenology of *qi* according to Zhuangzi and further to modernize the theory of *qi* in Chinese philosophy. Finally we can undertake transcultural dialogue about the phenomenology of world, phenomenology of body and phenomenology of transformation.

Scholars usually divide discussions of Zhuangzi's theory of *qi* into four aspects, from the perspectives of ontology, cosmology, mind-nature, and self-cultivation. But such distinctions belong to Western metaphysical tradition and are not suitable for contemporary academic orientation. In my treatment, the phenomenological concept of "world" covers metaphysical ontology and cosmology; the concept of "body" covers mind-nature and self-cultivation. In accordance with the phenomenological point of view, the concepts of world and body lie before the duality of subject and object, and are not the metaphysical concept of world and body. *Qi* can unify the two sides and is the world-body. A phenomenology of *qi* can open up dialogues with phenomenology on many issues, such as consciousness (Husserl), world (Heidegger, Fink), body (Merleau-Ponty), the other (Deleuze), self-affection (Michel Henry) and transformation (Elberfeld).

Keywords: *Qi* Zhuangzi phenomenology

徵引書目：

- 王叔岷：〈論校詩之難〉，《臺大中文學報》第3期，1979年12月，頁1-5。
- 王符著，汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1985年。
- 王慶節：〈道之爲物：海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，《現象學與人文科學》第二輯，香港：香港中文大學／現象學與人文科學研究中心，2005年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- ：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 列禦寇撰，張湛注：《沖虛至德真經》，收入嚴靈峰編：《無求備齋列子集成》第2冊，臺北：藝文印書館，1971年。
- 宋灝：〈反權威的權威主義——畢來德的莊子研究〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第4期，2008年12月，頁41-57。
- ：〈逆轉收回與泰然任之：從《莊子》與海德格批判當代〉，「莊子講莊子：當代哲學系列演講暨學術工作坊」發表之論文，嘉義：中正大學，2012年6月22日。
- 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年。
- 林安梧：〈關於《老子道德經》「道、一、二、三及天地萬物」的幾點討論〉，《東華漢學》第7期，2008年6月，頁1-23。
- 宣穎：《南華經解》，收入嚴靈峰編：《無求備齋莊子集成·續編》第32冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 耿寧 (Iso Kern)：〈中國哲學向胡塞爾現象學之三問〉，《哲學與文化》第36卷第4期，2009年4月，頁9-29。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇——中國哲學中人性思想之發展》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- ：《中國哲學原論·原道篇——中國哲學中之「道」之建立及其發展》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 恩斯特·卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，甘陽譯：《人論：人類文化哲學導引》，臺北：桂冠圖書公司，1994年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 陳榮灼：《Heidegger and Chinese Philosophy》，臺北：雙葉出版社，1986年。
- ：〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，《國際佛學研究》第1期，1991年12月，頁1-22。
- ：〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 陳靜美：《莊子「氣」概念思維》，臺北：花木蘭出版社，2010年。
- 陳麗桂：〈先秦儒道的氣論與黃老之學〉，《哲學與文化》第33卷第8期，2006年8月，頁5-18。
- 陳鼓應：〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，《臺大文史哲學報》第62期，

2005年5月，頁89-118。

- 張玉書撰，渡部溫訂正，嚴一萍校正：《校正康熙字典》，臺北：藝文印書館，1973年。
- 張祥龍：《海德格爾傳》，石家莊：河北人民出版社，1998年。
- 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，北京：中華書局，2009年。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1987年。
- 黃文宏：〈純粹經驗及其表達——一個現象學的分析〉，《臺灣哲學研究》第2期，1999年3月，頁263-280。
- _____：〈海德格的「共屬」與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》第16期，2000年3月，頁467-486。
- 黃冠閔：〈試論畢來德的莊子詮釋：一個現象學的批判反省〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第4期，2008年12月，頁21-39。
- 黃冠雲：〈流體、流形與早期儒家思想的一個轉折〉，武漢大學簡帛研究中心主編：《簡帛》第六輯，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 葉海煙：《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 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——先秦儒法道思想之交融及其影響》，臺中：東海大學文學院，1989年。
- _____編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1997年。
- _____、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- _____：〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，收入劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，2007年。
- _____：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期，2007年6月，頁247-281。
- _____：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》第41卷第4期，2011年12月，頁587-620。
- 鄭世根：《莊子氣化論》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年。
- 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清華大學出版社，2008年。
- _____：《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：臺大出版中心，2012年。
- _____：〈《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3-45。
- _____：〈當下切近與無限深淵——畢來德《莊子四講》的身體思維之貢獻與限制〉，收入楊國榮主編：《生活世界與思想世界》（《思想與文化》第11輯），上海：華東師範大學出版社，2011年。
- 鍾振宇：〈海德格與老子論「同一與差異」〉，《鵝湖月刊》第29卷第8期（總344期），2004年2月，頁30-41。
- _____：〈郭象的適性逍遙說——兼論經由康德《判斷力批判》而來的檢討〉，收入江建俊主編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第六輯，臺北：里仁書局，

- 2010 年。
- 龔卓軍：〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉，《中國語文論譯叢刊》第 21 輯，2008 年 8 月，頁 31-51。
- _____：〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期，2008 年 12 月，頁 79-99。
- Obert, Mathias: 〈生活世界、肉身與藝術——梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty)、華登菲 (Bernhard Waldenfels) 與當代現象學〉，《臺大文史哲學報》第 63 期，2005 年 11 月，頁 225-250。
- Elberfeld, Rolf. “Transformative Phänomenologie.” *Information Philosophie* 5 (Dec. 2007): 26-29.
- Fink, Eugen. *Nähe und Distanz*. Freiburg: Alber, 1976.
- _____. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- _____. *Sein und Mensch. Von Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg: Alber, 2004.
- _____. *Spiel als Weltsymbol*. Freiburg: Alber, 2010.
- Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957.
- _____. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1976.
- _____. *Sein und Zeit*. GA2, Frankfurt/M.: Klostermann, 1977.
- _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA26, Frankfurt/M.: Klostermann, 1978.
- _____. *Unterwegs zur Sprache*. GA12, Frankfurt/M.: Klostermann, 1985.
- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA29/30, Frankfurt/M.: Klostermann, 1992.
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. GA7, Frankfurt/M.: Klostermann, 2000.
- Hsia, A. *Deutsche Denker über China*. Frankfurt/M.: Insel, 1985.
- Jünger, Ernst. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- Held, Klaus. *Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans*. In: Georg Stenger und Margarete Röhrig (Hg.), *Philosophie der Struktur – “Fahrzeug” der Zukunft*, Freiburg: Alber, 1995.
- Morat, Daniel. *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*. Göttingen: Wallstein, 2008.
- Ng, Chong-ip. *Weltoffenheit und Verborgenheit bei Martin Heidegger: Eine phänomenologische Studie*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 2006.
- Nielsen, Cathrin. und Serpp, Hans Rainer. (Hg.), *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg: Alber, 2011.
- Parkes, G.(ed.), *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- Peerenboom, R. P. “Cosmogony, the Taoist Way.” *Journal of Chinese Philosophy* 17 (1990): 157-174.

- Schenk-Mair, Katharina. *Die Kosmologie Eugen Finks. Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den menschlichen Lebensvollzügen des Wachens und Schlafens*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.
- Wirth, Stephan. *Mensch und Welt. Die Anthro-Kosmologie Eugen Finks*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1995.
- Yamaguchi, Ichiro. *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie*. München: Fink, 1997.
- _____. Das Phänomen des Ki und der Leiblichkeit. In: Yoshihiro Nitta/Toru Tani (Hg.), *Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan I*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.