

※「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯（上）※

逆轉與收回： 《莊子》作為一種運動試驗場域

宋 灝^{*}

一、書法上的「逆轉收回」

猶如整個亞洲一般，中國也沒有不同；自清末民初以來華語界最常聽見的一個口號乃是「現代化」，而且現、當代華人對十九世紀末以後歐洲已逐漸開始質疑的那種進步論，仍然懷著非常根深蒂固的信任。原本是為了與較年輕的北美國家競爭，但最近也愈來愈因應亞洲驚人的崛起所代表的新挑戰，以古老傳統自傲的歐洲各國「現代化」、「更新」、「改革」等呼籲，又再一次開始處處喧鬧起來，好像當代已無其他路可走。可是，這些流行觀念其實都淵源自最為古老的歐洲哲學。自柏拉圖和亞里斯多德開始，歐洲文明一直所圍繞的主軸乃是人為文化與大自然分成截然不同的兩個脈絡這種指引理念，而且人所固有之最優特質乃是其「創造性」。賴於一開始在自然界與文化之中被劃分出來的這個存有論鴻溝，歐洲人從一開始便踏上將人從宇宙、世界中解放出來的渠道；而近、現代發展似乎只不過是加強並完成此趨勢。

因此，當代人類愈來愈被科技和資本主義這兩個因素所籠罩，同時在個人主義之下拼命追求「自我釋放」與「自我實現」，甚或仰賴傅柯 (Michel Foucault) 所宣布的「自我創造」，而這種當代性最原本的特徵看來就是朝向「增益」和「越界」的努力。基於依然生效的某種古典史學觀點，當世對未來似乎迫不得已，只能採取

^{*} 宋 灝 (Mathias Obert)，國立中山大學哲學研究所教授。

單一的一種信念，即未來務必要是當下的直線擴充，歷史不外是「由此前進」。在這種立場為前提之下，當代除了「往前衝」或者「落於後方」這兩種進展觀念之外，已無法想像第三種可能性。有鑑於此問題意識，本文試圖從「逆轉收回」的視角，憑藉當代法語莊子研究自《莊子》一書中舉出兩則具有啟發性的例證，以便對由「擴張」、「越界」等心念所組成之意識型態提出批判，初步探討與時代風氣剛好是對反的一種人生態度。

首先必須說明「逆轉收回」這個觀點緣起何在。眾所周知，中國書法上身體運動扮演莫大角色。尤其是藉由臨摹活動，書寫者基本上是透過自身身體來「內化」樣本所呈顯之運筆印跡，也就是經由落實在自身身體上的某種模擬性自我轉化，書寫者才能著筆而具體模擬所對臨、仿摹書帖的文字形狀。更正確而言，透過自身身體書寫時模擬所看文字上的「字勢」和「筆勢」這兩個面向。藉由身體來模擬，並且讓身體自我引導整個模擬過程，這就稱為「身體模擬」。那麼，在此基礎上，書論家除了特別關注「起筆」、「收筆」等環節之外，用毛筆書寫時，握筆之手腕的動作要遵守一些規律。其一、書論家特別強調的一件事情牽涉到點畫行筆這個動作本身所具有之獨特的時間性，猶如音樂與舞蹈一般，書寫活動必須以恰當的速率和節奏被實行。其二、書家最標榜的審美特色乃為「澀」，而此「澀」不但與運動速率、節奏等因素有關，它還源自整個運動過程必須發揮的獨一無二的素質，亦即「逆轉收回」式的運動。在書帖所體現之審美特色——「澀」，以及整個執筆運動所必須達成之速率和節奏一環，均與「逆」有關。清代劉熙載曾如此說明之：

古人用筆，不外疾、澀二字。澀非遲也，疾非速也。以遲速為疾澀，而能疾澀者無之。再云：用筆者皆習聞澀筆之說，然每不知如何得澀。惟筆方欲行，如有物拒之，竭力而與之相爭，斯不期澀而自澀。¹

書法家若希望在其創作上實現「澀」的特色，關鍵顯然在於「逆轉收回」這種身體運動模式。而這就意味著運筆動作上書寫者要讓某種「如有物拒之」和「與之相爭」發生。

然而，若由書寫的意圖性觀之，依附於點畫動作本身這樣的擺盪或掙扎恐怕不能為書寫者的意識和意志所構造出來，反而當手腕已經開始行筆時，它勢必自運

¹ [清] 劉熙載：〈藝概·書概〉，收入華正人編：《歷代書法論文選》（臺北：華正書局，1997年），下冊，頁661。

動本身浮現而起。既要將筆推進，又要同時將其在毫無外在阻礙之下仍然留下並收回。這樣的動作究竟如何實行呢？一般理智、思考邏輯恐怕無法完整地構想「逆轉收回」這種運動方式，它顯然隱含某種難以破解的悖論。關鍵在於已經投入運筆點畫這種活動的身體自我，身體的動作本身必須自然而然地滿足一種彷彿是弔詭的運動素質。在畫出來之線條反映此運動特質，而呈現「澀」這種直觀特徵之前，運筆動作必須已經先行反射到此身體運動本身；它必須在身體運動「如何」被進行的這個內在於運動的技巧層面上，已引發了「逆轉收回」這樣的模式之下的推筆活動。

按照古典物理學或行動理論，每種動作或是以某種速度朝向某一個空間點前進，或者是後退，或是停頓不動，唯有這三種可能性。而且空間距離、空間導向以及時間因素加起來就讓理論家完整地把握並再現任何物體的運行路線。然而這裏所闡述，在前進過程當中與推進動作本身必須同時發揮作用的「逆轉」和「留住」，假若不雷同於物體動線上的一種「轉彎」、「回返」，再假設這種運動模式又異乎行筆動作躊躇、停頓或往後撤退的這類情況，理論思考上，根本無法設想此前進上之「逆轉」。唯一剩下的答案好像是昂希 (Michel Henry)²、華登菲 (Bernhard Waldenfels)³ 等學者的身體現象學所曾突顯出的某種另類的「身體感」、「運動智慧」；也就是身體運動本身必須於意識活動之外、之前來引發該運動模式。然而，「逆轉」此悖論情境並不局限於特殊的書法需求，它基本上串通一整個身體存在，猶如現象學從胡塞爾開始一再專注此悖論情境——也就是所謂的身體自我最核心的特徵。舉觸覺為例，某種意義下觸覺代表整個身體自我的結構，但是究竟何謂觸覺呢？我們究竟如何觸摸，或我們身體哪個部位在「觸摸」？而哪個單位即「知覺」之？觸摸的觸發有別於觸摸的感受本身，還是當觸覺活動發生時，所謂的觸摸也就已經是所謂之感受，即身體本身以某種逆轉結構於自身上所發揮之「覺」？如同黃冠閔根據昂希的學說所曾詳細揭示，觸摸體驗當中，所謂的觸摸便總是觸發者以及受觸發者，既是主動亦是被動⁴。由此觀之，身體自我上的逆轉結構彷彿是書法家早已體悟的根本現

² Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (《身體哲學與現象學》) (Paris: PUF, 1965).

³ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes* (《身體自我》) (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000).

⁴ 黃冠閔：〈觸覺中的身體主體性——梅洛龐蒂與昂希〉，《臺大文史哲學報》第 71 期（2009 年 11 月），頁 147-183。

象而已。

有關類似上述「自我觸發」的弔詭，清代初年笄重光的書法理論有清楚地說明手腕行筆的技巧：

將欲順之，必故逆之；將欲落之，必故起之；將欲轉之，必故折之；將欲掣之，必故頓之；將欲伸之，必故屈之；將欲拔之，必故擲之；將欲束之，必故拓之；將欲行之，必故停之。書亦逆數焉。⁵

根據這種「逆數」即「逆術」規則，在宣紙上將筆尖推進時，手腕的動作便要被動地感觸某種摩擦或阻力，並且要收納消融此抵抗動機，將「逆轉」這種特色賦予原來書寫活動所企圖的手段本身。在點畫當中彷彿要將筆鋒朝向某一個目的地奔跑的這個趨勢在途中「收回」來。易言之，要將運動向外之衝動納回並凝聚於運筆活動之發生本身。當書法家經過多年的鍛鍊工夫，在身體自我上累積了一種「運動智慧」，才有可能不再依賴心思與意志，任由運作著的身體本身來引導整個書寫過程。如此，才能自然而然地實行「逆轉收回」式的這種充滿著「澀」之趣味的運筆動作。

那麼，若中國書論所揭露的「逆轉收回」原則並不局限於某種書寫技巧或藝術祕訣，《莊子》中某一些故事所標榜的高手技藝以及人生之道豈不就能與書論上的「逆轉收回」連結起來嗎？本文所主張的是，取自書論的這個觀點對理解《莊子》中有關身體運動上被發揮之「技」和「道」的故事提供重要啟發。如果由上述當代性以及整個單一方向的進展理念，由「擴大」典範來看《莊子》上固有之「逆轉收回」相關的例證時，《莊子》思想與支配當代局勢的「前進並越界」這一口號顯然有出入；特別是圍繞在「創作」理念上，《莊子》似乎已足以開展對當代思維非常有意義的一種另類理會，而針對以上概略所提的整個當代性問題，這本原典也很可能導出頗大的哲學啟發和批判。

二、《莊子》與「逆轉收回」問題

近來法語莊學已經將《莊子》從古典意識哲學、精神論等脈絡解放出來，開始專注《莊子》中身體自我所扮演的角色，也初步突顯本文所循的思路。于連

⁵ [清]笄重光：〈書筏〉，華正人編：《歷代書法論文選》，下冊，頁523。

(François Jullien)⁶、畢來德 (Jean François Billeter)⁷ 與葛浩南 (Romain Graziani)⁸ 等漢學家都特別提出《莊子》思想與各式各樣「權能」(puissance) 以及「權力」(pouvoir) 問題的關聯。畢來德曾經將《莊子》不少寓言和故事所標榜的行為方式一律歸結至身體的某種狀態或運動方式，亦即「活動機制」(régime d'activité)。與一般人依靠個體意志所服從之「活動機制」相反，唯有直接歸屬於天賦之「活動機制」才讓人施行「非意欲行動」(acte involontaire)⁹，就是所謂「不由自主」或「自然」發生的行動 (acte spontané)¹⁰。依靠這種「活動機制」，《莊子》中某一些人在自身行為上能夠加強原來是于連所關切的「效力」或「功效」(efficacité)。另外，葛浩南莊子研究繼承畢來德這個觀點，更加強調身體取代精神、意識及意志的作用。

然而，對筆者而言，很重要的一個問題在於，不但諸如「效力」、「權能」等說法看似完全歸屬於某種當代甚為流行的「擴張」策略，將整個《莊子》思想軸心擺在對某種近於神祕之生活能量的加強和增益。這些文本解讀方式顯然引進某種源自技術、政治、經濟戰略的目的論，違背《莊子》養生論所涵蓋的「無用之大用」之深意。而且，「活動」、「行動」等詞彙彷彿不得不牽涉外在於活動者的「效果」，看來與本文所提出的「逆轉收回」運動模式不甚吻合。故而，本文將質疑的是，《莊子》假設真的突顯某種另類的「活動機制」，這種基於身體自我的活動模式會不會從一開始便脫離古典行動理論所引入之目的論考量？或者至少捨棄對任何外乎身體自我本身之目的的追求策略，來讓某生活運動反而反射到進行之身體自我本身，轉化其自身的狀態或情境？

對筆者而言，這個問題的答案在於確定《莊子》言「反」、「反真」、「自然」等陳述可否被闡釋為「返歸至活動本身」，即「逆轉收回」這類的意蘊？而未必指涉某種天真、天然的本分。而且值得進一步探究的是，歸回其本分者是否真的有所

⁶ 見 François Jullien, *La propension des choses* (《勢：中國的效力觀》) (Paris: du Seuil, 1992); *Traité de l'efficacité* (《效力論》) (Paris: Grasset, 1996)。

⁷ 見 Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (《莊子四講》) (Paris: Allia, 2002); *Études sur Tchouang-tseu* (《莊子研究》) (Paris: Allia, 2004)。

⁸ 見 Romain Graziani, *Fictions philosophiques du "Tchouang-tseu"* (《莊子的哲學虛構》) (Paris: Gallimard, 2006)。

⁹ Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 90.

¹⁰ Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 86.

成就，以致增加自身「權能」和「效力」？一般所承認的是，《莊子》所構想之向自身敞開的這種態度，並不表示郭注處處所暗示的宿命論立場。但《莊子》中返回自身也未必等於是捨棄人生現況，而朝向解脫境界這種工夫理念。「養中」、「成德」、「全德」等觀點不一定指涉某人存在之終究完成，亦即人對實現「本真」的造詣。難道將《莊子》中的「全德」視為某種非凡「活動機制」或「效力」之完善是必然有道理之事嗎？難道諸如「養中」說法不能暗示到另一種工夫，指涉特殊的活動模式嗎？「養中」是否亦可能意味，一個人在業已敞開的處境中，而且是於任何生活活動當中，不斷地致力向自身逆轉而敞開。「忘我」狀態下居然還是向自身歸返，此一舉動好像以弔詭的模式開闢該活動本身，而從中讓真正值得稱之為「我」湧現出來。

向實踐性自我之返回當中，其原本敞開之處境必須保存其中。因此，當「逆轉收回」運動發生，這樣的自我與一般的自我，亦即匆匆忙忙沉淪於世俗中之世俗自我或平常自我並無差別。返回至自身所處之處境之人，即將自身收回至運動式自我的人，不必要先離棄世俗，捨棄一切無智而致聖，他只要向自身業已發生之實際存在運動本身敞開即可。這樣看來，問題就在於，我們能否不顧於悖論困境，設想一種自身仍是「道路」及「運動」，但卻嚮往運動縮小而催進之「逆轉收回」？如何不再陷入形上學的困境，也就是如何不復從「行動」概念所牽涉之目的、成效等面向，來省思「逆轉收回」的意蘊？《莊子·德充符》中言「唯止能止眾止」¹¹究竟意味著什麼？某一個活動之「止」是否可能被理會為「逆轉」與「收回」，既不是「凝聚」、「集中」、「加強密集度」等意涵，又不等於是「拘束」甚或「終止」的意思？

行文至此，與其進入對原典的詳細語文學探索，本文毋寧從身體現象學的視角更具體來闡明以上所提的悖論觀點，也就是試圖先給這種對《莊子》的哲學解讀鋪陳適當的場域。以下將延續近來莊學研究的一些成果，聚焦於《莊子》兩個代表性故事，來為《莊子》確實尋求某種「逆轉收回」這一論點作辯解。首先，有必要梳理清楚幾個基本觀念。因為對筆者而言，正好是因為這幾個哲學術語詞彙不精確地被區分，在某種程度上必然給《莊子》研究帶來一些障礙。由於「身體」、「主體」、「氣化身體」等觀念都歸屬於不相容、相通的脈絡，因此特別是畢氏莊學所

¹¹〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》（北京：中華書局，1954年），頁88。

尋求之「化為身體的主體」以及氣論下的人生觀，這兩種介入點難以被相提並論，導致畢氏自己嚴格排除任何從氣論的切入¹²。可是，或許還是可能以「身體自我」取代畢氏所言的「主體」，以便將此隔閡拉近一點，而讓身體論與氣論之間的對話仍然有意義。

筆者的考量乃是：就歐洲語境而言，「主體」這個概念源自存有論，後來牽涉政治理論上的「個體」、「個人」以及認知論上一切奠基其上的認知起源、認知統合者。「主體」指孤立並且獨立持存的「實體」，是笛卡兒、康德都曾提過的「我」或「本我」(ego, le Moi, das Ich) 以及胡塞爾所言「超驗我」(transzendentes Ego)。「主體」迄今多半仍然被構思為先行於任何關係而存在的因素、因緣。組成上一個「主體」不可能依賴諸如「客體」、「對象」、「世界」等外在因素，否則便不再是自身作主之「主體」。與之不同，「自我」(ipse, soi-même, das Selbst) 一詞在中文用法下與反射表達「自己」、「自身」等詞有關，多半指涉介於「說我」(ich, je) 以及「對象化我」(das Ich, le Moi) 之間的「生活我」。就齊克果(Søren Kierkegaard)、海德格(Martin Heidegger)、列維納斯(Emmanuel Levinas)等哲學家看來，即便此「生活我」不容置疑是一個「場所」，但它存有論身分、內部組成以及界限皆為思維所不可及，必然是與一具「身體」合為一體。於是，「自我」總是相對於「你」、「他人」、「周遭環境」等視域而成立的，是原本上「向世界敞開」的，它從一開始置於某種關聯交織之中，而並非一隔離實物。「主體」若是為了思考方便而被預設的某種「先在」，「自我」則活生生地「被組織」，除了其不可或缺之基本「反射結構」，即「自」返回到「己」之外，尤其「擁有一個世界」乃是「自我」即「生活我」的主要性質，而此向度在《莊子》詮釋上特別重要。

另一方面，「身體」與「氣」之間的討論是否可能成功，實取決於明確的概念分辨。「身體」(Leib, corps propre, chair) 指涉一個錯綜複雜的現象交織，而且人勢必「作為身體而存在」(E. Husserl: Leibsein)，我就是一個「身體自我」(B. Waldenfels: leibliches Selbst)，因此我總是以某種方式來「對待自身身體」(M. Merleau-Ponty: traiter le corps propre)，甚至應當「將作為身體而存在此事當成任務」(G. Böhme: Leibsein als Aufgabe)。有鑑於身體現象之多面性，「身體」涵蓋面比較廣泛、結構錯綜複雜，它不可以輕易地與「物體」、「形體」、「軀體」、「肢體」等觀念混

¹² Jean François Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie* (《莊子九札》) (Paris: Allia, 2010), pp. 32-36.

淆，而且現象學所專注的「身體」與「氣化主體」、「形氣主體」、「氣化身體」等觀念亦有差異。「我就是一個身體自我」這句話的意涵並不雷同於「我擁有一具身軀」，「身體自我」與「我的身體」絕不相同。諸種「身體」現象雖然涉及「形體」一面，但「身體」涵蓋面廣於占據空間方位，並作為知覺對象之「形體」，「身體」等於是「嵌入於事物即其他物體中之能見之可見者」這種雙重情形。胡塞爾開始關注的「運作著之身體」(fungierender Leib)乃是中介於內外之間的「轉換之際」(Umschlagstelle)，據梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)，尤其是不同感知活動之間的「可轉圓性」(réversibilité)暨運動和知覺之間的「糾纏」(entrelacs)則組成身體現象，而華登菲所特別專注的乃是赤裸面對他者之呼喚的「身體」，它扮演著某種「回應機制」(leibliches Responsorium)的角色。

現象學所談的「身體」既不是生理學所關注之對象，亦不是賴錫三所構思「由精氣流布所構成」¹³之實有物。身體現象從一開始局限於「向來是我為身體」，也就是「我」與「身體」共同湧現。再者，猶如海德格所闡明，由於我是一個身體而面對這個世界，世界中才能有我的「場所」，而反過來在我的身體運動和我的「情態」(Gestimmtheit)上我就是一個「處身情境」(Befindlichkeit)，我的「處境」(Situation)從一開始反映著「周遭世界」(Umwelt)。最終，「身體」不僅如同事物一樣置於時空脈絡中，更而甚者，「身體」就開展出屬己的時間向度。這樣一來，現象學的「身體」不可直接被化約為「形、氣、神」中之單一環，亦不可以視之為某種「身心合一」、「形神合一」狀況，否則此身體論會再陷入歐洲思想的二元論矛盾。然「身體」毋寧可以被視為某種「場域」，而根本不是某物或狀態，則身體現象學與氣論至少透露一些交集，而《莊子》對身體現象學亦有所啟發。故此，本文以「身體現象」作為一種方便法門而切入對《莊子》的省思。

三、庖丁的運動工夫

依據畢來德和葛浩南，〈養生主篇〉「庖丁解牛」¹⁴這則故事所圍繞的主軸並不是屠宰牲口這種技能，重點反而在於庖丁之「道」。透過解牛的工夫，庖丁是在自身

¹³ 語出賴錫三：〈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〉，參見本專輯，頁76。

¹⁴ 郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁55-58。

身上經歷一種「變質」(transmutation)，他的「道」在於他對「優良地整合的活動」(activité supérieurement intégrée) 養成獨特的權能¹⁵。由此觀之，廚師真正所追求的乃是一種「自我修養」(culture de soi)¹⁶ 或「自我技術」(technique de soi)¹⁷。再者，依據葛浩南對「以神遇」的闡明，庖丁自身轉化方法首先確實是一種「身體轉化」，而並不牽涉某種精神層面上的效應¹⁸，但它甚至足以被視為一種「政治策略」，庖丁的具體表現甚至會轉化文惠君¹⁹。

那麼，憑原典中哪一個說法而做這樣的解讀呢？此提問跟庖丁是否類似書法家一樣，達成了一種「逆轉收回」的身體運動素質這個議題息息相關。假設如同楊儒賓、方萬全等學者所提醒，庖丁的確不標榜單純的「技藝」，反而追求更高貴之「道」²⁰；再假如這就是自我轉化，亦轉化他人之「道」，而且該「道」就歸屬「身體自我」，是在身體運動本身上發揮作用。則可以斷定《莊子》透過庖丁的言論所構想的其實是獨一無二的一種「運動試驗場域」。

文中庖丁陳述自己的技巧而言：

彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。

是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止、行為遲。動刀甚微，謦然已解，牛不知其死也，如土委地。²¹

為了說明筆者的論點，可以直接承襲龔卓軍曾對庖丁的運動所發表的現象學探究²²，提出一個至關重要的環節。「以無厚入有閒」和「其於遊刃必有餘地矣」這兩句話不但點出整個運動模式的關鍵，而且極為巧妙。庖丁特別在乎的是，一定要與被屠解的對象保持距離。可是，解牛而根本不碰到牛，這有可能嗎？這不就是非常

¹⁵ Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 211.

¹⁶ Graziani, *Fictions philosophiques du "Tchouang-tseu"*, p. 59.

¹⁷ 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（2007年8月），頁32。

¹⁸ Graziani, *Fictions philosophiques du "Tchouang-tseu"*, pp. 59-67.

¹⁹ Graziani, *Fictions philosophiques du "Tchouang-tseu"*, pp. 57-58, 64-66.

²⁰ 楊儒賓：〈技藝與道——道家的思考〉，國立臺灣大學中國文學系編：《王叔岷先生學術成就與薪傳論文集》（臺北：臺灣大學中文系，2001年），頁165-191；方萬全：〈莊子論技與道〉，《中國哲學與文化》第6輯（2009年12月），頁259-286。

²¹ 郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁57-58。

²² 龔卓軍：〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉，頁34-35。

弔詭的一個工作方式嗎？假設此表述不僅只是誇張的、極端的描述，假設庖丁真的根本不意圖以屠刀碰觸牛體，這不就證明他比起解牛的技巧更加關切的乃是返回至自身，是解牛活動在自身上可能引發的效應！可是，確實猶如以上所述「逆」、「澀」等書法環節一樣，這方面一切取決於細微之處。

在「視為止、行為遲。動刀甚微」這一時刻，庖丁已經捨棄敏銳的感知「權能」，不再瞄準任何外在之行動目的來尋求高手技巧上的「效力」。庖丁彷彿是以內部具有自我感的身體自我來取代牛的位置，他似乎是以正在發生之身體運動本身取代了任何目標，以至於讓緩慢之身體運動自然而然指引這番動作。看來，此情境基本上就與書法常論之運動速率問題有一些類似。技巧鍛鍊十九年的庖丁為何不能就「閉著眼目」迅速舞起刀，一下就「譙然已解」了一頭牛？書法名家為何不可以表現盡快的運筆技巧，而一下就寫成完美無以言喻之作品？若這樣從技術、技藝以及成果的角度來判斷《莊子》所言，恐怕是嚴重的誤解，也就是典範、詮釋架構上的謬誤。

若從身體現象學的視角來看，整段文字的重點正好在於這種對一般「活動機制」的放棄，亦在於這種奇異的放緩。原因是，唯有當運動者放慢身體運動的步伐，該運動才有機會反射至自身，而在運動的實行模式上引起某種轉化。然運動上發生的這種自我放慢與拘束究竟是絕對的遲緩嗎？是文惠君將之看成慢，是我們觀察庖丁如舞一般的表演而忽然發覺其屠解動作慢下來了嗎？庖丁真的慢下來了，此「遲」所指真是物理學足以量測之慢嗎？若然者，為何之後文本又云「譙然已解」？這裡所言之「遲」假設與書論上的「澀」，即運筆者之體感上的「不疾不徐」，是類似的意旨，那麼可以提出這樣的主張：唯有透過極致細微緩慢的動作，庖丁的身體運動方才可能從外在的行動對象轉回至並干涉到運動本身，此時此刻就轉化運動的發生模式。經由運動本身這樣一種內向轉換，每當庖丁又解剖一頭牛時，此轉換會在庖丁的身體自我上再進一步地沉澱，成為其處於運動中之身體自我的成分。再來，庖丁能夠這樣在解牛運動當中「逆轉」而「收回」該運動，以將此運動轉換成為自身所追求之「道」的修養場域，這才是其原本的「權能」所在，而此外已無「效力」可言。

一般認為庖丁是以完全不吃力的、有效率的手段屠解一頭牛，也就是將此活動理解為庖丁為了對待、處理外在對象所實行的行動。但若以上所嘗試之《莊子》詮釋及其所衍生之省思成立，庖丁之「道」便不在於某種技巧，亦不在於其恢復某種

原本的「物我一體」或培育某種「本真」狀態。反之，庖丁之「道」在於運動本身發生的，亦即涉及身體運動模式本身的某種逆轉式的運動素質。庖丁運刀解牛這個身體運動其實讓整個活動圍繞著某種「返回」或「逆轉」因素為其主軸。該運動得以反射至其業已發生的實際性，然而庖丁無所謀，他的角色單單只是要任隨運動本身。這表示，為時長久的這個轉化工夫的運動模式本身，一樣時時刻刻必須是庖丁「自然」達到（亦即「自得」）的修養活動。易言之，庖丁不但「自然」解牛，而且他一直「自然」繼續培育此技術。也就是說，他一直讓自身身體運動模式「自得」而發生轉化，而且持續不斷地從外界向內「逆轉收回」，此一舉才是其真正之工夫所在。庖丁所具有的獨特能力在於，他能夠「讓」該轉化在彷彿仍屬庖丁個人所進行之屠解活動上落實，隨而「讓」自身運動本身自然而然發生轉化。庖丁能夠在其活動模式上實行類似海德格曾所專注之「等候」²³，以致其運動進入自得引發。「自得」、「自然」觀點未必導致某種任命主義，與之相反，這裡透露出來的卻是一種使運動者有因應於運動本身之「運動素質」，隨而得以「物化」，以至於任隨、投入業已在發生之流變。

這樣一來，庖丁彷彿只是「為了運動而運動」，以這種目標進行某種運動則看似不太合理，而且它也只不過是身體運動，所以似乎與精神主體，與屬倫理學與道德之「道」扯不上關係。再來，此種運動素質根本就是悖論情形，是無法掌握規定甚或無法窮盡之循環發生。然而，千萬不可以渺視這樣的「逆轉收回」之「道」。這些疑惑雖然存在，但值得肯定的仍是：此運動恰恰是以悖論的名義牽涉整個時間組織，並貫穿且干涉自我最核心的層次，滲透至身體自我最深奧的層面，而徹底轉換整個人。由此原故，此「逆轉收回」不僅只是某個主體的一種技能，它值得為「道」。庖丁運動之「道」所瞄準的並不是外在於運動的成效，而是要引發運動者的「歸返」，要讓運動中的、流動的身體自我從中湧現而出。然而，《莊子》在身體運動上所構想「逆轉收回」之「道」只牽涉個人轉化，還是此「道」另外還有類似葛浩南所曾提及的政治批判、政治轉化一面？

²³ Martin Heidegger, "Zur Erörterung der Gelassenheit," in *Aus der Erfahrung des Denkens* (《源自思考之經驗》), 2. durchgesehene Auflage (Frankfurt: Klostermann, 2002) [GA 13], p. 49, 54, 57. 中譯本：海德格爾著，孫周興選譯：《海德格爾選集》（北京：三聯書店，1996年），頁1154-1164。

四、身體轉化、互動與政治運動

畢來德特別著重的另一則故事乃是〈人間世〉中「顏回見仲尼」一段²⁴。在其詮釋中²⁵，畢氏引進他別處詳細說明的「催眠術」(hypnose)²⁶而斷定孔子之所以最終承諾讓顏回冒險前往衛國，是因為孔子相信，顏回會以「非意欲行動」這種「活動機制」臨近衛國君主，他會運用藉由「心齋」醞釀成熟的特殊「權能」，來施行一種「成效行動」(action efficace)，轉化衛君的施政態度，致使衛君政治改革²⁷。

據畢氏此設想，會發生轉換的衛君既然不被攻擊，而且不受對話討論所說服，一種可能的答案會是：當顏回面對衛君時，孔子弟子具體引發已修練成熟之德性，即獨特的「權能」。藉此，顏回會讓集中於自身身體中的效能越界傳染衛君，促使後者首先於自身身體發生「鬆懈」和「轉換」，以致他主動捨棄權力。被轉化者對於施轉化者的回應，並不等於置於因果關係下物體與物體、力量與力量之間的一種「碰撞」或「因應」，但亦不奠基在互相了解、意見一致這種溝通和詮釋典範；此轉化過程其實跳脫一般物理學、溝通理論、詮釋學所關注的互動情況。畢來德對《莊子》的解讀可以如此勾勒：在接觸到顏回的時刻，衛君不由自主地返回到自身身體自我來，以便將顏回的「活動機制」納入到自己的身體，讓該活動機制轉成自身所具備之活動機制，也就是將說客的身體狀態按照施密茨 (Hermann Schmitz) 一個說法「化為自身身體」(sich einleiben)。因為「非意欲的」這番轉換活動應該是由顏回的身體自我本身所開啟並領導，其轉化權效是面對衛君的身體自我所發揮，而成效也就在衛國君主的身體自我上「自得」萌生落實。換言之，被轉化者是經由某種身體模擬方式，將顏回所體現之「活動機制」收納到自身身體中，也就是透過自身身體來模擬施轉化者之機制，化之為己有之身體情形。

那麼，如果自原典所敘述來印證及補充此解讀，該轉化權能的關鍵是在：依照《莊子·人間世》「無聽之以心而聽之以氣」一段，孔子主要是將心與氣相對立，要求弟子遺棄依賴於感知、心思以及話語的行動方式，使得意識虛空，以便回歸到

²⁴ 郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 61-69。

²⁵ Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, pp. 71-115.

²⁶ Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, pp. 69-70; 235-249.

²⁷ Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 84.

人生最原本的層面——即氣，依托氣而與衛君相遇。可是，這究竟意味著什麼呢？這方面，若再從當代歐洲哲學來看，現代中國哲學界的理解顯然有一些限制和盲點必須調整。舉例而言，徐復觀對「心齋」中的「虛」、「靜」所作的詮釋恐怕不足，因為徐氏雖然指出此心態處於感性與超感性之間²⁸，並且斷定其並非「分解性的、概念性的知識活動」，但他仍然視之為「直觀」、「純知覺活動」，亦即「美地觀照」²⁹。在其對「心齋」與現象學所作的連結上，徐復觀畢竟還是回歸到意識哲學的理論架構³⁰，不充分關注「氣」，亦尚未發覺身體現象。《莊子》文本雖然不談身體，氣儘管與身體現象有重要的差異，但若從身體現象學的觀點來探究氣論，便可以有不少啟發；針對意識哲學的不足，可以憑藉身體自我這一觀點，進一步來詮釋整個氣論下的轉化現象。此現象的確超脫意識哲學範圍，根本不局限在由理解、移情、設身處地作用所產生的「間主體性」(Intersubjektivität) 問題範圍內。

為了更加釐清此方法論界限，此處可以參照謝勒(Max Scheler)從模仿觀點對「同感」(Sympathie)現象曾作的討論，以便從中取得另類而且屬於現象學脈絡的消極例證。針對謝勒的意識哲學論說，取自《莊子》的身體模擬觀點確實代表一種跨文化哲學挑戰。謝勒批評移情論，表明以模仿意識活動與感受來設身處地他者這種移情作用，便預設模仿者確實對他者已預先有所理解，甚至已發生某種原初的「傳染」(Ansteckung)³¹。依據謝氏的考察，人與人之間產生的「同感」(Nachfühlen)、「合會經歷」(Nachleben)，是藉由「象徵性的關聯」(Symbolbeziehung)，在乙者的意識中被甲者的「表達現象」(Ausdrucksphänomen)所引起的一種「體驗」(Erlebnis)³²。然後，為了就此基礎來解釋「一同感覺」(Einsfühlung)現象，謝勒又劃分出「生命力因果作用」(Vitalkausalität)、「意識活動的意義動機」(noetische Sinnmotivierung)，以及「觸摸上的機械性因果作用」(mechanische Berührungskausalität)這三種人與人之間相遇相及的層面。那麼，「生命力因果作用」處於意識自我和身體自我之間，預設類似《莊子》所描述的「虛空」(Leere)為作用條件，以便在人與人之間

²⁸ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁85。

²⁹ 同前註，頁73。

³⁰ 同前註，頁75-87。

³¹ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (《同感的本質與形式》), 6. Auflage (Bonn: Bouvier, 1973), pp. 20-23.

³² Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, pp. 21-22.

「自動」(automatisch)地發生³³。

若從《莊子》以及畢來德對《莊子》所發表的啟發性詮釋來看此現象學論說，可能要追問的是：謝勒要是離棄意識哲學的成見，將所謂的體驗當成貫穿一整個的身體自我，豈非更為貼切？「合會經歷」不就表示，乙者會藉由身體模擬關聯到甲者的「表達現象」，以便實行自身自我上的轉化？既然任何表達現象從一開始牽涉感性，即海德格所言「處身情境」狀態和身體自我，與其就理解架構來闡明這種「間主體性」，還不如從身體模擬、身體轉化的視角來詮釋相關現象。衛君根本不須理解顏回，他根本不是在感覺、思維上轉化，他是不由自主地轉換整個自身存在狀態，變成另外一個人格，而這樣的轉變滲透其整個身體自我。此種身體轉化基本上歸屬於修養論、工夫論，原本無關於歐洲認知論以及胡塞爾、謝勒等現象學學者所關切的「理解他者」這個議題。

然而，另一方面畢來德對「氣」所持的看法雖然與身體現象學的視角有一些交集，但似乎基於畢氏將「氣」理解為 *énergie* ——即「能量」這樣的意義遷移，對《莊子》這則故事的詮釋上畢氏必然又引起另一組疑問。理由概略如下：歐洲語境中「能量」是古老的哲學概念，在亞里斯多德古典應用下指的是「某存有物處於完整現實狀態而是其所是」；而在現代的，尤其是物理學的普遍應用下則指「物體內裡所保存而尚未發放出來的潛在力量、效力、衝動」。由此觀之，這兩種基本定義都與「氣」的意蘊涵蓋多方面不吻合。「氣化」若表示某種「通流」，則是在萬物之間發生的，而能量即便可以被傳移至另一物件，但依然限於某物身上才存有。再者，一定的能量從一開始指向可測量的一定的物理效果，以便產生與「氣」下發生之通流頗不同之「能量經濟」的觀點。尤其是「氣感」乃指某種互動發生，卻不是「傳移」以及傳移所導出的成果，即能量狀態或分量上的轉變，「氣感」反而比較接近設立互動關係的「媒介」或「生發」本身。「氣感」似乎預設能量概念完全不牽涉到的身體自我對周遭環境的原本敞開。難道類似能量範疇之下的電流也滿足此特色？

總之，將氣理解為能量，這種看法很可能受隱喻之引誘，但對理解經驗上的現象及古代原典則並無大幫助。再者，氣化觀點未必等同於和諧、一統化，在氣論脈絡下值得特別著重的現象是「氣感」。「氣感」與心思考慮以及置於因果論下

³³ Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 46.

的、機械性的反應等都有差異，「氣感」好像比較近於列維納斯和華登菲特別專注之「回應」結構。「氣感」、「感應」、「回應」等這種互動方式都牽涉到先起的「呼喚」或「要求」，因而保留某種「時間落差」以及某種「自由」。此情況與物理能量的通流乃截然不同。故此，與其以某種常識下的能量觀念來理會，甚或相當程度上忽略氣論，還不如從現象學身體論來介入「氣」、「氣感」等重大議題為佳。

那麼，當某人按照《莊子》所言「心齋」工夫返回到自身身體與氣時，他會遺棄繁雜的意識內涵，也就是說他之為人彷彿會變得平淡無味。然而，唯有當某人回歸到虛化的身體自我和氣時，就此層面他才能夠向外開放並「待物」，即自然回應周遭環境的呼喚。顏回致力捨棄「實自回也」這種自我意識，以便養成「未始有回」的整體情境，而且郭象卻以「有身」與「無身」來解釋此言³⁴，以「身」為古代「自我認同」的稱號。顏回體悟到，居處「無身」情況下的原始自我並不失去其與萬物之呼應關連，它並不捨棄「待物」的可能性。即使此「身」肯定不含蓋所有身體現象，也就是說後者並非形體或郭象所言的社會認同，但要是由現象學來看，《莊子》所言「氣」在許多面向看來則與「身體自我」這一觀點有共同的特徵。故此，對當代思維而言，在氣感這樣的呼應模式上，身體自我乃是關鍵所在。

無論如何，人脫離不了自身身體，不但個人原本之所是就是身體自我，而且人際關係以及人與周遭之互動本來便均依賴「人作為身體而存在」的這種情境。因此，《莊子》圍繞「心齋」和「氣」所陳述的轉化效應勢必源自生命力本身而自然生發。某個人可能依靠身體自我，來任隨外界運轉，但他卻必須首先遺離主體意識，亦即將意識自我盡量虛空化。由此觀之，《莊子》與意識哲學的鴻溝也就明確地出現了：《莊子》整個構想起點根本不在個人主體，以利其次組成「間主體性」這種互動架構。相反地，《莊子》將互動以及互相轉化效能歸結到人際上業已落實而發生之感應層面，其出發點就是身體自我本來所歸屬之周遭環境以及與他人之照面、呼應情境，即某種比較近於海德格「處身情境」的架構。聯繫發生這種「之間」則先於受聯繫者雙方而落實出現，人際關係也就先於個人自我而業已是敞開著的互動廣袤。易言之，互動之先在條件不在於互動者雙方的實體存在，反而在於流變的呼應、感應發生本身。每個人未嘗是孤立行動者，反而在遇及他者之前，他勢必藉由其身體自我和情態已經嵌入了一種呼應、感應氛圍而存在。是因為人業已是

³⁴ 郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 68。

敞開著這樣的周遭世界，他才能向著共在於此周遭世界中之他人開放，而具體與之互動³⁵。

最終可以依據身體現象學和氣論所共同搭起之理論架構，來參照王夫之在其《莊子解》中，針對顏回介於氣論和身體運動上發生的「逆轉收回」所作的解說。雖然畢來德對這樣的介入以及整個氣論觀點懷抱相當大的保留，但是恰好是從此角度，畢氏對該段文字所提供的理解便獲得重要的證成：按照王夫之所闡述，一切政治轉化的可能，任何憑藉弱勢而「伺人之感」³⁶的機會取決於施轉化者是否事先達成了妥當的「虛」，以至於他能夠「虛以待之」³⁷。當顏回冒險赴衛並陷入無以作為的時候，在其「寓於不得已」之際，他可能會企圖投入「心齋」這種生活態度，以保護自身並引發轉化大功。可是這還不夠，即便他懷著「本虛之心」，但透過感官知覺，他仍舊會從外界收入「實」，也就是繼續處於受外界干擾自身之狀況。為進一步保障自身安全和平靜，甚至應該離棄「心齋」，仰賴通流身體自我之氣，以便「澄其氣以待物爾」，也就是要在氣息本身上與周遭環境和他者設立另類的互動關係。理由是，氣與感知器官和意識雖然聯結，氣雖然也讓人與外界發生交流，但是只有氣才不會再使人容納來自外界之任何「實」。唯有當人經由作為身體自我與周遭環境間之聯結之氣息向外開放而回應周遭，其意識和行為方才都是完全空虛的。他反而完全融入於原來周圍自己業已是敞開著的那個周遭廣袤，而踏上另一種「運動場域」³⁸。然而，返回到氣中之自我這樣的努力，跟上一節藉著庖丁的故事在身體操作上揭露的轉化能耐是密切聯繫的，就是相同於「逆轉收回」式的運動，將氣化自我「歸回」的那種工夫便一樣揭露非常特別的反射性暨自相關聯為其軸心。

別處針對〈達生篇〉「紀涑子為王養鬪雞」一段，王夫之闡釋人在「息必喘」的生存條件之下如何仍然能夠達成「氣虛」的狀態，以便以「吐納」方法「全形復精」。王氏此處表明吐納活動具有一種自向拘束之能耐，而且這種官能其實與書論

³⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, unveränderter Nachdruck der 15. Auflage (Tübingen: Niemeyer, 1986), [§§ 14-24], pp. 63-114; 中譯本：馬丁·海德格爾著，王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》（北京：三聯書店，1999年），頁74-131。

³⁶ [清]王夫之：《莊子解》，收入《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1998年），第13冊，卷4，頁130。

³⁷ 同前註，頁134。

³⁸ 同前註，頁132。

上的「逆轉收回」的運動素質一樣是一種弔詭的工夫，即一種「自得」、「自然」、「無為」的發生。首先他強調：

未可急求其靜也。急求之，則又以心始氣，氣盛而神易變。

然後王氏說：

守氣者，徐之徐之，以俟其內充，而自不外溢。³⁹

為了讓自身氣息自然「逆轉收回」，關鍵又再是類似庖丁運刀之謹慎，呼吸活動本身要達成一種緩慢、細微的活動模式。當人讓呼吸活動緩慢下來時，內外之際的吐納自得返回至自身身體自我。不過，此遲緩不可以為任何意圖、努力所催使，呼吸上的逆轉勢必要自然而然發生。為了達成此狀態，某人必須首先投入無為的活動情境，他必須全然依賴自身身體上業已在流通之氣息本身，任隨氣之自行自守，然後氣息上某種轉化即會發生：

純氣不待守而自守矣。⁴⁰

猶如書寫者藉由身體自我對身體運動之本能而將整個身體運動「逆轉收回」一般，自然引發的「虛氣」或「守氣」，即呼吸的極致縮微情形，居然依賴於呼吸活動本身，也就是吐納返射至自身而來治理呼吸活動。看來，這兩種身體運動現象的逆轉結構完全雷同。

現在如果再把焦點拉回到原來所談的顏回的例子來，王夫之的立場便清楚而且甚有啟發性。基於上述對悖論之理氣方式的體會和論點，關於顏回應該追求的「虛氣」以及此自身轉化最終在人際互動之危機下所足以發揮的善良轉化權能，王夫之則可以合乎理而主張：

將暴人狂蕩之言，百姓怨詛之口，皆止乎化聲而不以蕩吾之氣，則與皞天之

虛以化者，同為道之所集，外無耦而內無我，庶可以達人之心氣而俟其化。⁴¹

在氣上將自身虛化的人能夠藉助身體自我來任隨周遭環境中的一切運行，以至於在周圍或他人身上自然而然產生「虛以化」。可是，轉化他人的影響力已極致縮微了，氣感上被引發之轉化效能其實是消極的，施轉化者只是「俟其化」而已，只能等待他人的轉化自然而然發生。

³⁹ 同前註，卷 19，頁 301。

⁴⁰ 同前註。

⁴¹ 同前註，卷 4，頁 132-133。

王夫之強調，不但要脫離目的論以及所有意識內涵，甚至要歸回到身體自我以達成「無我」和「虛」的生活狀態兼呼應模式，然後可能聽讓他人身上產生某種弔詭、非直接之「氣感」，這才可能有良好的轉化發生在此虛化氣場。王夫之這裡所構思的好像真的完全是畢來德以催眠術的名義所提及的事情：唯有在氣層面上已徹底虛化的呼應關係內部處，理想的那種政治轉化才可能落實而有成效。這根本不是由某種行動所造成之他人轉化。如同庖丁面對牛一般，他人即衛君依舊會居處於其自身的時空中，然在其自身自我上他自然而然地回應施轉化者之顏回的氣息，而完全「自行」發生該轉化。就其關鍵特徵而言，此種自然轉化奠基於施轉化者先行來「逆轉收回」，而讓受轉化者又再經由另一番「逆轉收回」舉動，自然而然來回應於整個氣化局勢。由此觀之，如同庖丁的故事一般，藉由陳述顏回的故事，《莊子》又再敞開另一場非常獨特的「運動試驗場域」，而且是充實倫理意蘊的一個政治運動場域。

五、結 語

本文首先是從身體現象學的視角，自中國古代書論取得關鍵啟發，展開「逆轉收回」這樣的現象。「逆轉收回」原來指的是運筆上發生的逆轉式舉動，讓整個書寫過程獲得新的一種審美特質，即「澀」。可是，若進一步探究此環節時，便可以發覺到書論上的「逆」所表示的乃是一種弔詭的身體運動素質：在實行某一番運動的同時，該運動內部出現一種難解之拘束和窒礙，使向前衝進的運動同時逆向反射到自身，因而在本來的運動上自行導出另類的運動性質，乃是既推進亦收回的這種悖論情形。本文第一則主張在於，唯有身體自我，才能先行於意識活動來實行結構如此複雜的運動模式。再來，本文又試圖延續法語莊學近來所發表的研究成果，闡釋為何《莊子》「庖丁解牛」這個故事可以證成「逆轉收回」此運動模式確實存在；而且對體會道家思想上具有至高地位的一種工夫論，即對理解《莊子》言「道進乎技」的義涵，「逆轉收回」現象則甚有關鍵意義。最後，本文接著葛浩南一則建議，將政治批判與政治轉化問題納入考量，根據畢來德所鋪出的思路，而又是在身體現象學、氣論以及王夫之解莊這種詮釋學三角關係之下來探索，「顏回見仲尼」這個故事揭露人際互動的方式與上述「逆轉收回」之間有何種關係。

這樣一來，若由身體現象學觀之，一方面可以察覺到，《莊子》對當代哲學思

維是有非常珍貴的意義；另一方面則可以肯定，《莊子》所標榜之思想某種程度上容許當代讀者批判當代的「擴大」、「越界」趨勢，釐清與此現況乃是截然不同的一個生活態度，亦即極為平淡的「逆轉收回」式工夫。總而言之，《莊子》一書不僅應當被視為現象學運動的一種「試驗場域」，而且它也是關聯日常生活活動的一種身體運動、身體工夫的「試驗場域」，它甚至足以給當代批判與政治抗議也鋪出頗具體的一個「運動試驗場域」。

