

身體、隱喻與轉化的力量

——論莊子的兩種身體、兩種思維*

劉滄龍**

國立臺灣師範大學國文學系

摘 要

尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) 對「身體」與「隱喻」的思考，和當代西方哲學的相關討論有許多呼應之處，近來當代中國哲學的詮釋也陸續出現相關的論述。本文將順著此一思考取向來解讀莊子 (368-288 BC) 思想，並且探討「身體」、「隱喻」所涉及自我轉化問題。

尼采對「生命身體」(Leib) 與「個體身體」(Körper) 所作的區分，隱含著隱喻思維與概念思維兩種不同的思考與生活方式，本文嘗試借用此一區分來詮釋莊子的自我轉化。「氣」是莊子思想中的根本隱喻，在氣的隱喻思維中，「個體身體」突破了概念思維的拘限，得以自我轉化並通向「生命身體」。對莊子來說，生死即是身體形式的轉化歷程。「氣」與「物化」的思想是透過隱喻思維而展開的自我轉化工夫，它具有批判概念思維的轉化力量。雖然總體而言莊子推崇的是隱喻思維，然而筆者發現他並未忽略隱喻思維與概念思維之間存在「不一也一」的關係，正如「生命身體」與「個體身體」的雙重身分雖有主從之別，卻不可偏廢。值得注意的是，若要突出莊子氣與身體的思想中的內在異質性、批判性，以「一」化「異」的解讀將很難開發莊子批判性的向度。據

* 本文為國科會專題研究計畫「主體的『內在多元性』——尼采的系譜學與跨文化思考」(101-2628-H-003-001-MY2) 部分研究成果，初稿發表於北京外國語大學主辦、中央研究院中國文哲研究所合辦，「莊子的當代詮釋國際研討會」(北京：2012 年 10 月 31 日-11 月 2 日)。在出版過程中，匿名審查人提出許多深刻的評論與修改意見，編輯單位的工作專業嚴謹，特此一併深致謝忱。

** 作者電子郵件信箱：synapsea@ntnu.edu.tw

此，本文試圖闡明隱喻思維和概念思維間具有內在的同構關係，莊子洞見及此，以隱喻之思來吸收與轉化了惠施 (370-310 BC) 的概念思考，並反映他無意棄絕概念之思。

關鍵詞：莊子，身體，隱喻，概念，氣

一、前言

近年來臺灣的莊子研究開闢了新的研究進路，尤其是在氣、身體與隱喻的課題上已有許多豐碩的成果。楊儒賓對氣、身體、語言的長期鑽研，為莊子研究提供了一個嶄新而豐富的研究視野，在許多議題上幾乎都是開拓者，特別是從身氣主體與冥契經驗詮釋莊子的工夫論首開風氣之先。¹ 賴錫三則出版了三部莊學研究的專著，² 氣與身體的議題在他的思考中具有關鍵性的地位，關於隱喻的問題也提出許多細緻深入的詮釋。³ 此外，賴錫三的研究特別關注的是道家的當代關懷，他主張「當代新道家」不應在當代的議題上缺席，他的論點特別可以跟當代新儒家的莊學研究作一鮮明的對比，反對只偏重個體的精神自由與藝術境界，而強調莊子也可以展開諸如語言與權力批判等當代知識分子更為關注的普遍性課題。賴錫三此一論述呼應了瑞士漢學家畢來德 (Jean François Billeter) 對莊子政治批判意義的重視，他和楊儒賓都站在身氣主體的立場，認為此一主體也能具有政治批判的異議精神。畢來德則特別留意氣與大一統政治思想的共構關係，而從身體技藝的面向試圖從現象學的角度展開莊子哲學的異質性與政治批判的關聯。⁴

¹ 楊儒賓，〈無盡之源的卮言〉，《臺灣哲學研究》，6（臺北：2009），頁 1-38；楊儒賓，〈儒門內的莊子〉，《中國哲學與文化》，4（桂林：2008），頁 112-144；楊儒賓，〈莊子「由巫入道」的開展〉，《中正大學中文學術年刊》，11（嘉義：2008），頁 79-110；楊儒賓，〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《中國文化》，24（北京：2007），頁 43-70。

² 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008）；賴錫三，《當代新道家：多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011）；賴錫三，《道家型的知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013）。

³ 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〉，《文與哲》，22（臺北：2013），頁 39-96；賴錫三，〈莊子的死生隱喻與自然變化〉，《漢學研究》，29.4（臺北：2011），頁 1-34。

⁴ 畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》（臺北：聯經出版，2011）。關於畢來德與臺灣學者的爭論可參考賴錫三，〈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·畢來德莊子研究專輯》，22.3（臺北：2012），頁 59-102。

在上述臺灣莊學研究的思考背景下，本文將從莊子對惠施的批評切入，討論不同的思維方式所對應的身體觀。莊子和惠施的論辯是莊子研究中的重要課題，學者已分別從不同的角度進行深入的詮釋與分析。⁵ 莊惠之辯呈現出不同的思維方式，莊子倚重隱喻強調感通，惠施重視概念擅長分析，賴錫三曾經詳細而深入地討論了他們三次論辯的過程，⁶ 然而關於不同的思維方式所涉及的身體理解的差異，仍有值得探究的空間。以下筆者首先借用尼采對「生命身體」(Leib) 與「個體身體」(Körper) 的區分來探討此一不同的身體理解所預設的思維方式。從莊子對惠施的批評中可以顯示出，隱喻思維和概念思維代表了不同的生命態度和身體理解。其次說明由概念思維過渡向隱喻思維的自我轉化之道，並分析莊子如何在批判惠施的觀點中，一方面吸收轉化了不同的思維方式，與此同時並刻意保持思想的內在張力作為生命自我轉化的憑藉。最後則闡明透過隱喻思維的轉化之道如何能夠安頓生死並且具有批判的力量。

二、莊子對惠施的批評反映兩種身體與兩種思維

尼采在《查拉圖斯特如是說》(*Also Sprach Zarathustra*) 第一卷第四章當中歌頌了長久以來被柏拉圖主義與基督宗教思想所蔑視的「生命身體」(Leib)，他認為「生命身體」才是生命真正的主人、真正的「自我」(Selbst)。⁷ 尼采所說的「自我」不是笛卡爾 (René Descartes, 1596-1650) 的「我思」(cogito)，或是康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的理性主體，而是多元力量交匯、頤頤的「身體主體」，也就是「權力意志」(Wille zur Macht)。在德文中，Leib 和 Körper 雖然都可以用來指稱身體，然而 Leib 有時還可與「生命」(Leben) 聯用 (Leib und Leben)，表示全幅生命的意思。這意謂著，「生命身體」(Leib) 是我們全幅的生命、完整的

⁵ 主要可參考賴錫三，〈論惠施與莊子兩種差異的自然觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，16（臺北：2011），頁 129-176。此外方萬全也從語言分析的角度討論過莊子與惠施的論辯，有兩篇相關的文章：方萬全，〈莊子與惠施濠上的魚樂之辯〉（國立中正大學哲學系主辦，「『莊子講莊子』學術工作坊」，嘉義：2012 年 6 月 22 日）；方萬全，〈莊子的是非之辯與無為定是非〉（臺灣哲學學會主辦，「臺哲會『批判與反思』哲學研讀會」，臺北：2011 年 10 月 7 日）。

⁶ 賴錫三，〈論惠施與莊子兩種差異的自然觀〉，頁 129-176。

⁷ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, eds. G. Colli und M. Montinari (München/Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980), vol. 4, pp. 39-41. 以下簡稱 KSA，引文均由筆者翻譯。

自我，它所展現的意義不局限於個體性的、對象性的「個體身體」(Körper)。

藉由尼采哲學中「生命身體」與「權力意志」的思想，我們可以重新思索莊子「氣」的主體及其自我轉化之道。莊子思想中應當也可以區分出兩種身體，用氣的思維來理解身體即是「生命身體」，也可稱為「氣化身體」，這種思維把個體生命視為氣在流動賦形中的一個階段，能了達性命實相的聖者，他的「生命身體」不再拘限於個體，而可通達於萬物。

違背了氣的思維的生活方式，則封限禁錮了整全的生命實現方式，貪戀生、恐懼死的心理膠著連結著形軀生命此一「個體身體」，並且據此獲得自我認同的基礎。莊子便批評惠施膠著於「個體身體」，以概念思維（「堅白」）⁸ 來增益生命的自我保存（「益生」），⁹ 將遠離來自於天道自然的「生命身體」。在〈德充符〉中兩人的對話如下：

惠子謂莊子曰：「人故无情乎？」

莊子曰：「然。」

惠子曰：「人而无情，何以謂之人？」

莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」

惠子曰：「既謂之人，惡得无情？」

莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」

惠子曰：「不益生，何以有其身？」

莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」¹⁰

⁸ 公孫龍 (325-250 BC) 有著名的「堅白論」，莊子將跟隨惠施之論應和之徒以及公孫龍都視為「辯者」，在此以「堅白」代指當時辯者措意於概念辨析之論。在莊子所描繪的惠施形象中，他不僅擅長概念的辨析，而且將概念思維推到極致的同時也危害了生命。本文因此將惠施視為概念思維的代表人物，且是莊子所批判轉化的對象。

⁹ 「益生」和「養生」是不同的概念。「益生」字面上來看是增益、鞏固生命的自我保存，此一自然本能本來合理，但是對莊子來說之所以有害，是因為推動「益生」的思維是基於對名利、生死的膠著，並且由於過度區別、算計，而與成全、長養生命的自然大道（亦即「養生」之道）愈趨背離。

¹⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書，1993），〈德充符〉，頁 220-223。

惠施擅於辯析名理，莊子則批評他逞其私智，逐末而不知本，背離了大道全德。¹¹ 這段對話中，「情」主要指涉的是根本的「好惡之情」。惠施主張是人就自然會有好惡之情，並且認為此一好惡之情與「益生」有關。益生是生命自我保存的本能，不益生便不能保存自身生命，好惡之情只是生命自我保存功能的表現而已，毋須排斥。莊子並不否認，只要是就會有自我保存的生命本能，也就會有好惡之情。莊子所要反對的是，過度而不自然的益生，會「內傷其身」的好惡之情。

關於好惡與生死的問題，〈齊物論〉中有段長梧子與弟子的對話，質疑一般人「好生惡死」的想法。長梧子說：「你怎麼知道珍愛生命不是一種錯誤的想法呢？你又怎麼知道說不定有人並不討厭死亡，就好像假使有人從小就沒有家鄉，他從來就不會知道要回去他的家鄉。」（「予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？」）又說：「你又怎麼知道那些死去的人不會懊悔他竟曾經那麼珍視生命呢？」（「予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生！」）¹² 長梧子彷彿化身為死者的代言人，迫使弟子反向思考，提出「好死惡生」的可能性來鬆動常情中的「好生惡死」。好惡和生死的關係，經由長梧子此一想像為死者的反思，得到重新認識的可能。肉身生命的存在和消失，在常情的認知中被固化為存在可樂、死亡可悲。長梧子要他的弟子啟動另類的想像，即死者可能並不覺悲，反而後悔曾經以生為樂。此一調轉日常認知的可能性，是經由一種對於死亡經驗的另類想像而達至。¹³

再回過頭來看上述〈德充符〉中莊子對惠施的批評，他說：

¹¹ 莊子對惠施的批評並不是特有的，荀子、司馬談對惠施的批評要點都與莊子相去不遠。荀子說：「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭。甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以為治綱紀。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是惠施、鄧析也。」王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，2008），〈非十二子〉，頁 93-94。司馬談則如此評論：「名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名，而失人情，故曰：使人儉而善失真。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。」司馬遷撰，瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》（板橋：藝文印書館，1972），卷 130，〈太史公自序〉，頁 1334。惠施名辯之學的缺失和優良是一體兩面的，如何汲取其概念思維的長處，又能避免陷入「苛察繳繞」、「多事而寡功」值得學者深思。

¹² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 103。

¹³ 此處論及死亡與想像的關係與下文要討論的隱喻思維有關。莊子克服死亡的工夫論語言，是透過隱喻思維來展開，「虛靜」作為氣的工夫，離不開隱喻思維的運作，亦即沒有離開語言的思考。要克服在認知上膠固的「好生惡死」之見，莊子運用了「氣」的隱喻，讓想像力聯結被僵化切割的生死界域，藉以轉化認知中被常情固著的覺受經驗。

道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！¹⁴

莊子認為「道」、「天」、「神」、「精」（「生命身體」）是「貌」、「形」、「身」（「個體身體」）的來源或根本。以口談之能辯析「堅白」名理，對莊子而言是「外神」、「勞精」的傷身之舉，就連是自以為「就利避害」、「益生」的理智行動，也無非是過度驅動的好惡之情，因此才会有「倚樹而吟，據槁梧而瞑」的疲困之相。莊子批評惠施逞其私智，逐末而不知本，背離了大道全德。所以說他枉費了天所賦予的形貌，徒以「堅白」自鳴為賢。另外，在〈秋水〉篇也對比了莊子與惠施對名位有不同的好惡之情，以突顯莊子不願因為名位而傷害「生命身體」，惠施則過度拘限於「個體生命」因而患得患失、憂懼不已。¹⁵

接著再看〈養生主〉藉著秦失弔唁老聃的故事完整地表達了生死與好惡之情的關係。

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（遯）〔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。」¹⁶

這段故事反省了常人、常情面對生死的態度。常人、常情認為死亡是可悲的，不能理解生死都是自然來去的天地循環之道，因而忘卻了生命所從來（忘其所受），背離了天。從古代得道者（古者）的角度來看，應順生命的來去之道，來世

¹⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈德充符〉，頁222。

¹⁵ 同前引，〈秋水〉，頁603-605。兩則故事分別表明莊子拒絕楚王邀請以保全生命身體，而惠施因擔心名位的喪失而憂懼不已（「於是惠子恐，搜於國中三日三夜」）。

¹⁶ 同前引，〈養生主〉，頁127-128。

則安居，離世亦能順常，則常人與常情所有的生之樂與死之哀均不能左右得道之人的「情」，因為他早已通達至樂之情。引文中的「天刑」也就是「天形」，¹⁷ 如同〈德充符〉中的「天選子之形」，或〈知北遊〉中「正汝形」的「形」。天地之和氣委形於個體，人在世間須依循自然之道，成就此一氣化之形具生命，既來之則安之，待「個體身體」漸衰，將去之則順之。

得道者與天為徒，亦即能了達「生命身體」通於宇宙大化，「個體身體」的流轉生成即是天地循環之道。與人為徒的常人則以為「個體身體」的消亡即是生命的虛無終結，並為此憂戚哀慟。然而，指出「生命身體」和「個體身體」的差異，只是為了提供一條生命轉化的途徑，並非要抹煞「個體身體」的價值。換言之，自我認同與自我保存的生命形式是居處世間的主要模態，也是人類過著群體生活為了彼此溝通理解所不能廢棄的。用莊子的話來說，這兩者其實有「不一也一」的關係。在此世的我們，不能離開「個體身體」，也毋須離開人群而獨居，通達之人正是在看到身體、生命的限制，因而超越了限制。面對身體、面對他人時如此，面對死亡此一「生命的陌異者」又何嘗不然？我們一方面要投身於生命的整體與存在界一氣感通，但這不表示，在群居生活中，我們得失去個體的獨立性。至於如何讓個體的與生命的身體之間取得良好的動態平衡，或許仍可以惠施為誠。

在〈天下〉篇中，莊子評論惠施的善辯是「欲以勝人為名」，¹⁸ 然而莊子的批評當中也包含了沉痛的嘆息。¹⁹ 以莊子才學之高，能與他相匹敵的也只有「多方、其書五車」的惠施了。令莊子扼腕的是，惠施雖有高才卻用錯了方向，他說：「惜乎，惠施之才，駘蕩而不得、逐萬物而不反」，意思是說惠施聰明反被聰明誤，鎮日逞能辯理一往而不反，卻無法安頓自己的「生命身體」（「不能以此自

¹⁷ 「刑」可通假為「形」，「刑名」之學即「形名」之學，如《國語》：「死生因天地之刑。」左丘明撰，韋昭注，《國語》（臺北：里仁書局，1980），卷 21，〈越語下〉，頁 646。正與〈德充符〉所言之「天選子之形」、「天刑之安可解」是同一用法。當然，在「天刑之安可解」的語境中，「刑罰」的意思較多較重，但也可通「形」之義。〈德充符〉中，主角多是受到「刑」的「兀者」、形體殘缺之人，此一不全之「形」是政治社會所加之「刑」，但不妨礙其德之充。形之不全無礙於其德之全，雖有受刑之形而能安之若命，視為天形。換言之，能安受其不可解之刑，則無異乎天所賦之全德之形。

¹⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1112。

¹⁹ 莊子與惠施交遊之厚、情誼之深從他的喟然一嘆顯露無遺，在〈逍遙遊〉、〈德充符〉、〈秋水〉等名篇都是以莊惠之辯終篇，處處可見惠施的思想在莊子心目中的份量。在《莊子》書中有許多歷史人物的對話虛構的成分很大且顯而易見，唯獨莊惠之辯，不禁讓人推測或有不少實錄的可能性。

寧」)。²⁰ 惠施馳驅奔競於「個體身體」的自我增益將勞多而功少，因為「生命身體」終將愈發疲困枯竭，他會早莊子而死，當是可預見之事，莊子也從此喪失了一位可與他相互質辯的諍友與論敵。

其實，概念思維本身並無害，它對生命的成全來說還是重要而必要的，有害的是好生惡死、好利惡害之情被過度的驅動，並且以概念思維為手段欲遂「益生」之目的，看似得蒙其利，與此同時也正暗地裡朝向傷生、害生之舉而不自知。因此，若調轉角度來看，惠施的生命型態並非全然不可取，甚至，莊子的學思也很有可能是在與惠施的資談摩盪中而趨向高明博厚。同樣是在〈天下〉篇，莊子歷數了能慕「古之道術」的前代學派並一一評點其得失。並世之學，除了莊子自道之外，能得他評述的也唯有惠施、桓團、公孫龍三位辯者而已，其中又以惠施最得莊子所重。細察莊子所引的惠施論題，似乎可以發現，莊子的思維正是就著惠施言辯的極處做一翻轉、提契而成。莊子吸收轉化了惠施之學，巧妙地運作概念之知的「確定」與隱喻之知的「未定」、「不定」，使其循環反覆，讓概念思維與隱喻思維產生互動聯通的作用，這正是偏於概念之知的惠施所不及之處。歸結莊子和惠施的差異可簡述如下：

第一，惠施以概念語言及其思維來確保「個體身體」自我保存的「益生」之舉，在莊子看來反而傷生。

第二，側重隱喻思維的莊子和側重概念思維的惠施，相與論學時彼此當互有影響，但是莊子在運用概念語言時卻不為所限，而顯現了隱喻與概念之間迴環轉化的關係。惠施則不然，僵固於概念之思當中，本可通向「生命身體」的思維向度因而無法展開。

第三，「生命身體」是隱喻思維所展開的養生向度，莊子藉由「與天為徒」的「一」，隱喻地表詮生命的整全遊化之境。

第四，惠施擅於辨析名理，概念思維能呈現「個體身體」「不一」的向度，在人間世中與世俗處也需要此一「與人為徒」的向度，莊子對此並不反對，但要見其限制而有以轉化。

²⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1112。

三、思維轉化之道：從概念思維過渡到隱喻思維

惠施的概念思維意在以辨析事物之理的方式說服人，²¹〈天下〉篇所錄惠施之辯，自馮友蘭 (1895-1990) 後被稱為「歷物十事」，亦即對萬物之意加以審慎思辨所得出的十個論題。²² 這些表現出高度形式思維的論題，既被莊子稱引，當也為莊子所吸收轉化。我們想探究的是，這些本質上是概念思維的論題，是否可能被莊子所翻轉，並且成為運作他隱喻思維的資源。甚至可說，概念的說理以服人與隱喻的敘事以啟悟之間也有密不可分的關聯，有時只有一線之隔，立意卻有天壤之別。筆者以下分為八個論題簡要析論，以見惠莊之間的交疊、差異之處。

(一) 至大无外，謂之大一；至小无內，謂之小一。²³

(二) 无厚，不可積也，其大千里。²⁴

(三) 天與地卑，山與澤平。²⁵

(四) 日方中方睨，物方生方死。²⁶

(五) 大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。²⁷

(六) 南方无窮而有窮，今日適越而昔來，連環可解也。²⁸

²¹ 在〈天下〉篇中莊子稱惠施「日以其知，與人之辯。」同前引，頁 1111。

²² 馮友蘭，《中國哲學史》上冊（上海：華東師範大學出版社，2000），第 9 章，〈惠施、公孫龍及其他辯者〉，第 2、3 節，〈惠施與莊子〉、〈天下篇所述惠施學說十事〉，頁 149-154。牟宗三則認為應分為八個論題。牟宗三，《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1990），〈惠施與辯者之徒之怪說〉，頁 6-24。筆者也認同八個論題即已足夠，但此處無法細辨。以下筆者所列八個論題均見於〈天下〉篇，見郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1102。

²³ 大一：絕對的大，大到無邊界可言。小一：絕對的小，小到無內在可言。

²⁴ 無厚：沒有厚度，只有面積而無體積，也就是幾何學中的「面」，其廣度可無限延伸。

²⁵ 從絕對的高度下視，天地、山澤一般而言的高低差異幾乎可以忽略。

²⁶ 睨，偏斜，指太陽往下斜移。從動態的視角來解釋靜態的事件，那麼太陽方才日正當中的那一刻並非靜止不動，它即在正中時便已往下偏移。

²⁷ 小同異：被分類為相同的事物，在同類之中還可進一步用不同的範疇區分出更小的分類。大同異：萬物作為「物」是畢同，也就是所有的物都是物。但所有的物都各自有作為個體的獨特性，這是畢異，也就是所有的物作為個體仍是差異的。

²⁸ 若不斷往南前行，將回到原點。今天才動身前往越國，然而過去便已到達。若以圓環的方式來理解空間和時間，會得到這樣的結論。

(七) 我知天下之中央，燕之北、越之南是也。²⁹

(八) 汎愛萬物，天地一體也。³⁰

(一)至(三)論題可視為一組，惠施在這組論題顯示了形式化的概念思維與感知經驗的差異，也最能顯示此一形式思維所達到的抽象高度。概念上的分立、絕對的差異，是知性操作的結果，它顯示形式思維以離開經驗的方式運作。這也蘊涵著概念思維的有效性範圍是有限的，它與真實經驗世界之間可以毫無聯結關係。

論題(四)「日方中方睨，物方生方死」。惠施從動態的視角來解釋靜態的事件，意即萬物都在連續動態的過程中變化運作，事物的發生、出現、存在，都包含著消失、隱沒、逝去。此一論題可見惠施和莊子的共見，到底是莊子直接挪用了惠施的推論，還是惠施受到莊子的影響，現已無法考證。在〈齊物論〉有：「方生方死，方死方生」、³¹「其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一」³²這些說法，只是惠施應是出於語言、概念探究的興趣與本領而言及，但莊子則將此一論題拓展為他主要的思維，並且超越了形式化思考的範圍。

論題(五)「大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。」從概念思維的角度來說，「同」「異」之分端看界定分類的視角而定，並無絕對的同異可言。惠施能從概念思維的角度析離差異，也能會合差異而成就概念上抽象的同一性。所以概念可分可合。隱喻思維則著意將概念思維對同異的共構關係再推進一步。如〈齊物論〉：「天地一指也，萬物一馬也。」³³原本，在公孫龍的〈白馬論〉當中已涉及了概念的內涵和外延的問題，「馬」的概念內涵少、外延大，「白馬」則相反，因此兩個概念不可等同。即使在種類的歸屬上，「白馬」可歸屬於「馬」，但是種類的從屬關係和概念的等同是兩回事，名家對此有嚴格的認識。然而公孫龍只看到了析離之異，而未如惠施般，看到轉換視角則異者能同。雖然名理之辯重概念的析離區分，但莊子不取公孫龍而看重惠施對同異共構的卓識，並加以提升轉化，發展成他的「天地一指也，萬物一馬也。」的「一」。此「一」

²⁹ 燕國在北，越國在南，天下的中央不在燕之南、越之北，而是北方的北方、南方的南方。這是另類的中央，即不是特定的中央，而是無所不在的中央，真正的中央。這個結論可能是承上一論題延伸而來。若以圓環的方式理解方位，那麼北的極北是南，南的極南是北。沒有絕對的南北，所以中央也不是北南、東西的中央會合處，因為連東西南北方位之分也不能絕對的成立。

³⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁1102。

³¹ 同前引，〈齊物論〉，頁66。

³² 同前引，頁70。

³³ 同前引，頁66。

不是含混了概念之分，也不是如惠施此處大同異中所言的抽象的同一，而是吸收了上一個論題（四）所言的「生／死」、「成／毀」的既差異又共構的動態同一，此一動詞化的「一」，即肯定差異的「一」，也是氣化、物化的隱喻思維的要領。

命題（六）、（七）為同樣論題的相續表述，意在表明空間上的南、北之分，時間上的現在、過去之分，若以圓環相續的方式來看待，將顛倒常識之見。此處暫無必要細論。命題（八）「汜愛萬物，天地一體也」則為惠施唯一的倫理命題，似乎顯示他的概念思維的論題想要導向此一實踐的指歸。或者也可另作別解，惠施只是不帶倫理意向的客觀指出，凡是想要泛愛萬物者，前提得能無差別地對待天地萬物。莊子則在〈齊物論〉中闡發「天地一體」之論，他說：「天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一，且得有言乎？既已謂之一矣，且得无言乎？」³⁴ 我們已經沒有證據可以斷言到底惠施和莊子誰影響了誰，但可以斷定的是，兩人雖然思維的模式截然不同，但卻在一些論題上有共同的結論。莊子批評、譏誚惠施，也替他感到惋惜，但不僅未嘗避諱兩人之間共同觀點，還總能翻出一層新的理境。如此處既言「萬物與我為一」，隨後又在後設的語言層次上反思此「一」的可說及不可說，這種對於「知」的自我質疑、有所保留，正是「自以為最賢」³⁵ 地做出確然論斷的惠施不及之處。

以上初步可見概念思維與隱喻思維之間雖然原則上相互分立，但又有過渡轉化的可能性。「概念之分」和「隱喻之化」分別執行了抽象的形式思維和具體的感性體知，莊子似乎看到了由概念思維所主導的文明發展的過程，就是一條脫離具體感受經驗、「生命身體」一往不返的過程，文明據此而立，但也讓生命的自然整合之道不再可能。對莊子而言，概念思維是如惠施這樣的辯者，「皆囿於物者也」。在〈徐无鬼〉中，莊子意有所指地批評惠施這樣的辯者終日以辯為樂，是以概念之知囿限了物，而不能「物物」，即不能視物如其所是。他說：「知士无思慮之變則不樂，辯士无談說之序則不樂，察士无凌誅之事則不樂，皆囿於物者也。」³⁶ 辯者是知性膨脹的認知主體，傲然權衡萬物，以知勝人、囿物。莊子則主張「物物」，即不以知來凌駕於物之上，不以知勝人，而是「存而不論」、「論而不議」、「議而不辯」，莊子所讚賞的「知」是「止其所不知，至矣。」隱喻之知是不知其所由

³⁴ 同前引，頁 79。

³⁵ 莊子在〈天下〉篇中生動地描寫惠施恃才傲物的形象：「然惠施之口談，自以為最賢，曰天地其壯乎！」末句的「天地其壯乎」尤其最顯其自得之態，司馬彪注云：「惠施唯以天地為壯於己也。」彷彿只有天地才足令惠施欽服。同前引，〈天下〉，頁 1112-1113。

³⁶ 同前引，〈徐无鬼〉，頁 834。

來的「不知」，所以能明白「分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。」³⁷〈大宗師〉則謂：「以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。」³⁸另外，〈繕性〉篇也有同樣的意思：「人雖有知，無所用之，此之謂至一。」³⁹然而，須加留意的是不能因此便視莊子為反智主義者，否則他不會那麼看重惠施的「知」。換言之，對「知」不能消極地否定，而是得積極地運用轉化。使「知」能善處於物，方能「物物」，即視物如其所是，⁴⁰而不是強力改造物性、開發物性，使其能滿足個體生命的私欲。在戰國時代，物性開發已亟，要人類退回淳樸無欲的低度開發社會已不可能，⁴¹如何因順時代、轉化生活方式，使劣義的「知」能「無所用之」，進而棲止於勝義的「一」、「虛」、「化」，則「知」之分也得到安立，而不須棄置。⁴²

這是否意謂著「不知」才能養「生命身體」，而爭辯之「知」看似「益生」，實則在概念思維的離析下支解了自然生命？隱喻思維的功能或許正是要讓一往不返

³⁷ 同前引，〈齊物論〉，頁 83。

³⁸ 同前引，〈大宗師〉，頁 224。

³⁹ 同前引，〈繕性〉，頁 550。

⁴⁰ 商戈令 (Ge Ling Shang) 認為「物物」是「視物如其所是」(sees things as they are)，「而不物於物」是「卻不固著於自己的是非判斷」(yet never fixes itself in judging which is right and which is wrong)。此一解讀帶入了「知」與「物」的關係，他認為莊子的知是由道的視角而來的知，能了解知的限度而能恰當運用知以善處物，因此既非懷疑論者，也非反智論者。Ge Ling Shang, *Liberation as Affirmation: The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche* (New York: SUNY, 2006), pp. 35-36。畢來德對「物物而不物於物」的解釋為：「把物看作是物，而不是任由自己被物所物化。」也把「物物」中的第一個「物」當成動詞，並且有「看」的意思，和商戈令的解釋很接近。畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》，第 3 講，〈渾沌〉，頁 82。

⁴¹ 關於戰國時代物性的開發作為時代背景與老子後學思想轉折發展之間連動的關係，劉榮賢有精彩深刻的分析，請參劉榮賢，《莊子外雜篇研究》（臺北：聯經出版，2004），頁 263-266。

⁴² 審查人認為「隱喻之知」之大用除了養「知」之用而為意識作用的基礎之外，尚有創生性，即透過隱喻的引譬連類、新義時出來顯示創新轉化之知。筆者不僅同意，也在論文相關處提示讀者參考楊儒賓與賴錫三著作中相關的說法。在此亦可略為補充如下，暫且對比於尼采的隱喻思想以見莊子隱喻之知在語言創生性中的新義。老莊都重視隱喻之知，然而老子仍有形上道體與形下現象二分的概念殘餘，莊子則打通為一片。老莊此一關係可比叔本華 (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) 和尼采。尼采成熟期的思想拋棄了柏拉圖、叔本華形上學的二元架構，形上學根源的統一性被表面的多樣性所取代。在隱喻敘事中不斷創造的「幻相」，即是唯一的根源性活動，沒有表相背後的真實，只有不斷虛構創生的隱喻。莊子也是以虛構的隱喻敘事再造真實，虛構的真實未必虛幻，豈不暗示著生活的真實何嘗不含虛幻？真實與虛幻在隱喻的聯結中取消了概念思辨中的形上二元性，真實與虛幻確實可辨、可分，然而此一形上學的斷裂卻非最後的真實，隱喻之知銜合了此一斷裂，但分而不分、不分而分兩兩相需、兼體互存。語言、意識不可穿透之形上道體，或可為冥契工夫所體證（如賴錫三之說），或如本文之進路，直接從隱喻活動的轉化說明此一創生性、再無其餘。參賴錫三，〈《莊子》的生死隱喻與自然變化〉，頁 1-34。

的概念思維「止」（中斷、棲止、暫留），未必是要完全否定「知」與「辯」的意義。下文將從當代隱喻理論的角度切入，以便進一步探討「生命身體」／「個體身體」、隱喻思維／概念思維之間的關係。

四、隱喻思維的轉化力量

「隱喻」這個歐洲詞語（法文 *métaphore*、德文 *Metapher*、英文 *metaphor*）的字源是希臘文 *metaphora*，它的意思是「轉移」（*Übertragung*），根據亞里斯多德在《詩學》（*Poetik*）中的定義，「隱喻」便是以類比的方式讓一個詞語從尋常的使用方式「轉移」至新的對象上，並產生一陌生的意義。⁴³ 透過類比、聯想，原本不直接相干的事物取得了聯繫，造成一種新奇的趣味，或更加生動活潑的意象，讓我們對原先不再感到興味的事物，因而引發關注乃至導致新的理解。此一「轉移」所達至的效果，具有一種轉化我們理解自身或世界的力量。「隱喻」因而不單單是一種修辭的策略，它更是一種思維的方式。當代的隱喻理論不斷試圖說明的無非是將「隱喻」看成是人類認知構成中不可或缺的元素。使用隱喻，不僅僅是說了什麼，而且是想著什麼。隱喻不只是語言形式，也是思考形式。拉可夫（George Lakoff）和強森（Mark Johnson）主張，人以隱喻的方式思考，然而人們對此大多並不自覺，因為我們早已習而不察。隱喻決定了我們的知覺、思想與行動，甚至是我們的實存。人類的概念思維及其所引發的行動，其實是由隱喻所建構的。⁴⁴

「個體身體」便是我們用概念思維所理解的身體，此一「尋常的」理解身體的方式並非原生的，而是某種文明型態所加諸於我們的，我們在概念化的主客思維中把身體理解為對象的身體。在西方傳統哲學中，追求真理的哲學家們運用概念與邏輯推理來認識或發現真理。「概念」在哲學體系的建構中總是享有著基礎性的地位。倘若當代隱喻理論所宣稱的主張是正確的，亦即「隱喻」具有形構思考與行動模式的能力，那麼「概念」和「隱喻」的相對關係便得重置。

十九世紀的尼采也提出過與當代隱喻理論相當接近的觀點，他認為「概念」不過是褪色的「隱喻」，「隱喻」標誌著人類根本的詮釋活動，沒有隱喻就沒有認識，「構造隱喻的驅力」（*Trieb zur Metapherbildung*）是理性認識的身體基礎。尼采

⁴³ Christoph Horn und Christof Rapp, *Wörterbuch der Antiken Philosophie* (München: Verlag C. H. Beck, 2002), "Metaphora," p. 276.

⁴⁴ George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

認為，從人類語言的起源來看，概念其實脫胎自隱喻。語言及其認識活動建立在由身體此一詮釋性的存在所提供的神經刺激、聲音對神經刺激的仿擬之上。概念認知等抽象的思維活動都得依賴身體（神經、發聲器官）的活動方得以進行，概念不過是被遺忘的隱喻罷了。⁴⁵

尼采的「生命身體」和莊子的「氣」是他們思想的「根本隱喻」，掌握、理解、運用「根本隱喻」的目的在於提供我們思考、存活的轉化力量。「隱喻」的功能和「概念」不同，不在於凝視對象以獲得認知的意義，而在於領會相關事物之間的內在關聯。「根本隱喻」指引我們一條通達一切事物、包括我們自身內部的總體性關聯。在概念思維中，我們容易落失在旁觀死亡的疏空狀態，忽略生命中無時無處不在的死亡。隱喻思維則企圖邀請身體參與生死交融的片刻，在每個轉瞬即逝的當下，生命既荒蕪又充盈，如何切近可感地將身體交託至此一即成即毀的創造性瞬間，或是隱喻思維最富深意之處。隱喻思維挑戰著概念思維，並且對「知」的確定性提出質疑，而主張以「知」的精、實、巧來養「不知」的樸、虛、拙。默會（不言）之知（言）、隱喻（言）之體（不言）顯現了另類的知言關係，身體的隱喻和概念的思維在此一關係中既互相挑戰又彼此共構。⁴⁶

尼采在《查拉圖斯特拉如是說》貫徹了運用隱喻思考的哲學書寫，「生命身體」便是其中最關鍵的隱喻之一，具有批判主體 (Subjekt)、我思、精神 (Geist) 等傳統哲學的挑戰意味。理性單向的超越與上升之道的傳統表述被改寫為下降與上升的雙向循環歷程。以「生命身體」為準繩，意味著不再追求脫離身體、提升理性以獲致靈魂的救贖，而是回歸大地，肯定生成的無辜，在此世克服人類為自身設定的界限，實現自我超越之道。在《查拉圖斯特拉如是說》當中，尼采將精神的超升之道稱作身體的一個「比喻」(Gleichniss)，⁴⁷ 他表示，「生命身體」是穿越歷史的「生成者」(Werdender) 和「戰鬥者」(Kämpfender)，「而精神對於『生命身體』

⁴⁵ 劉滄龍，〈從「隱喻」到「權力意志」——尼采前後期思想中的語言、認識與真理〉，《政治大學哲學學報》，29（臺北：2013），頁 1-32。

⁴⁶ David Hall 在一篇文章中描述了尼采和蘇格拉底 (Socrates, 469-399 BC) 的關係和此處試圖說明隱喻與概念思維的關係頗為類同。Hall 認為尼采藉由嘲諷蘇格拉底使他能既不落入獨斷論，但又非相對論者。尼采認為，對真理的無知，並不是由於知識的缺乏，反而是因為知識的過剩。我們知道得太多，但是對確定性本身卻一無所知。David Hall, "Nietzsche and Chuang Tzu: Resources for the Transcendence of Culture," *Journal of Chinese Philosophy*, 11(1984), pp. 139-152.

⁴⁷ 尼采在此用的是「比喻」(Gleichniss) 而非「隱喻」(Metapher)，兩者意涵相通，「比喻」的意義較「隱喻」略為廣泛，例如在宗教經典文本中有許多的「比喻」，它們運用富涵圖象的隱喻與寓言來申明教義。

來說是什麼呢？是他的戰鬥和勝利的先驅、同伴和反響。所有善惡之名都是比喻：他們沒有表達什麼，只是暗示。笨蛋才會想從中獲取知識。」⁴⁸

哲學書寫的差異因此不再表示發現真理的不同途徑，而是以不同的隱喻說著不同的故事。故事內容可能也涉及了對自我與世界的各種描述，然而故事的好壞卻與真實與否無關，而在於它多大程度上坦然地接納言說與實存間的不確定性與偶然性，並從此一關係中展開某種生活方式的轉化。指陳事實因而不再是言說的基本功能或最重要目的，言說與實存間的緊密關係才重新被曝露出來。我們之所以這樣說而不是那樣說，是因為我們想要採取這樣的生活方式。憑藉隱喻而非概念展開哲學書寫，其目的在於更貼近語言原發性的狀態，生命實存被語言所形構的歷程得以自然湧現，也為調節轉化言說與實存的關係提供了機會。

人類並不是用語言來捕捉實在，而是始終居存在由隱喻的活動所建構的世界。為了掌握這充滿驚奇與陌異的世界，我們憑藉基礎性的身體經驗理解並言說所遭遇的世界，此一過程尼采稱之為「仿擬」，⁴⁹ 語言便是圖象仿擬神經刺激，聲音再仿擬圖象的過程。生命在根本上即是一不斷變化的活動歷程，語言則是人類為營求群居生活所創發出的回應世界、展開生命活動的生存利器。為了讓多變而不確定的生命與世界漸獲控制，流傳廣泛而有效的隱喻成了概念，原來的多義性及其偶然性被省略與淡忘，概念確定性與必然性成了控制內在自然（身體）與外在自然（世界）的重要憑藉，倘若從語言面向來追溯西方現代性的根源，也可適用此一簡略描繪。文明初始，人類藉由隱喻在神話、詩歌中與洪荒天地交通互感。之後登場的哲學，意識到「人與人」溝通理解、建立互信社會的需求，愈發強調概念區分對人文世界規範建構的重要性，隱喻表達遂在世俗歷史的展開中逐漸退位。時值當代西方的現代性危機席捲全球之際，重返自然的呼聲日益迫切，重新定位自然與人文的關係，因而是當代思想的重要任務之一。從語言的角度來說，如何恰當地面對「人與人」、「人與自然」的關係，也涉及了概念思維與隱喻思維如何交相為用的問題。

⁴⁸ KSA, vol. 4, p. 98.

⁴⁹ 從神經刺激產生了視覺圖象再到發出聲音的符號化過程，尼采稱之為「隱喻」或「仿擬」，尼采說：「認識只不過是對於最喜愛的隱喻加工，也就是不再被認為是仿擬的仿擬。」KSA, vol. 7, pp. 490-491. 尼采認為語言便是將個人內在的感官覺受內容轉換替代為形諸於聲音文字的符號化過程。這是第一次的仿擬，以共同可辨的符號仿擬私有模糊的內在經驗。認識則是第二次的仿擬，因為認識被認為是具有規範性的活動，亦即有真假可言，所以在認識的活動中，我們有義務說出不只能被共同理解而且要被共同接受的真理內容，因此，它們定然是人們「最喜愛的隱喻」。尼采對隱喻的看法主要見於 1873 年寫就的未出版論文〈論非關道德意義下的真理與謊言〉（“Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”）。KSA, vol. 1, pp. 873-890.

當代科技生活展現了概念思維的控制優勢，但也讓隱喻語言緊貼身體經驗，回應世界的活潑想像、彈性創意的型塑力量流失。我們離自然愈來愈遠，忘了即使是語言也是身體與自然的一部分。找回隱喻的創造力，便是希望能夠找回身體與自然的內在聯繫、找回我們所是的自然。運用隱喻進行哲學書寫並成功地聯繫上自我轉化的哲學家首推莊子。以下將以莊子如何面對死亡為例，說明隱喻思維為何具有轉化的力量，讓我們從憂慮不已的控制思維中掙脫開來。

五、在隱喻思維中接納死亡

「生從何來，死將何去」不僅是哲學的大哉問，也是宗教所要解決的根本困惑。莊子思想不僅展現了豐富絕妙的哲學理境，它的根本關懷更涉及了深刻的宗教精神。然而莊子思想並不同於一般由信仰之途建立的宗教，也不以概念思考的方式辨析死亡，而是在隱喻思維中展開生死轉化之道。例如著名的「莊周夢蝶」可以解讀為一句隱喻式的表述：「人生如夢」。隱喻的「如」和概念的「是」對比地顯出兩種認識的型態。隱喻中的知包含著不知，歧義、多義作為隱喻的不確定性恰當地顯示了人生的夢幻性質。生與死、夢與覺、周（我）與蝴蝶（非我），在隱喻思維中不再成為對立可區分的兩者，而是具有流轉生成的相互關係。夢的經驗引導我們認識此一聯繫。控制的不必要、生命的流動與轉化的必要。萬物皆在自然流轉變化的環節當中。與其在概念上清楚界分出兩者，不如透過隱喻發現兩者的內在關聯，此一發現尤其有助於重新省思我們面對死亡的態度。

要達致對於生死問題的洞徹，需要一段修養的歷程。隱喻思維有助於開啟新的觀念、展開新的行動方式，在日漸明白洞察的身心實踐中成己成物。對莊子來說，最為關鍵的死亡工夫為「虛靜」，能「虛靜」則個體生命將無封限之病，而能回歸「生命身體」推於天地、通於萬物的自然之道，達至天樂。古之得道者甚至可能認為，在死亡的那一刻既是生命的完成，也是疲困、憂勞的終結。追求生命平靜的求道者，怎麼會不安然地接納死亡所帶來的平靜呢？

「虛靜」的工夫能使人洞悟生死、了達性命，此一工夫有一重要的下手處至為關鍵，便是如何面對好惡之情。在〈天運〉中，莊子稱聖者為「達於情而遂於命」。⁵⁰ 能對好惡之情通達無礙的聖者，即是因循自然之道而成就了自己，同時

⁵⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天運〉，頁 507。

也成就了萬物，所以是能成就性命的生命實現者。〈天道〉因此稱能知天樂的聖者為：「其生也天行，其死也物化」。⁵¹ 聖者已無生之悅、死之悲，而能享至樂、天樂。他一生的行止如天道流行，視「個體身體」的終結為自然生命化歸天地萬物的形式轉換歷程。〈人間世〉中一再被援引詮釋的「心齋」便在說明此一「虛靜」的工夫，以下將順著文本說明「虛靜」的工夫與隱喻思維的關係。

回曰：「敢問心齋。」

仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！

聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」⁵²

虛靜工夫所要實現的身心狀態是「一」，只有在「一」之中，才能回應天地之和。所以當顏回問何謂「心齋」時，孔子回答「若一志」。也就是將身心聚斂專注在整合的「一」之中。此「一」既是個體內在生命的統合之一，也是個體與自然大化的和諧之一。「一」是專注之一，也是想像之一。透過專注的想像，「個體身體」才從概念區分的識別中掙脫開自我保存的封限狀態，回到未散之「樸」、渾化之「一」，成為「生命身體」。「一」的工夫因此可以解讀為透過隱喻思維所啟動的轉化工夫，亦即經由專注的想像，我們得以擺開以自我保存為目的的日常思維，讓身心鬆脫在想像的整全和諧之「一」當中。

〈在宥〉表示：「我守其一以處其和」，⁵³「守一」是戰國時代相當看重的修養術，它很可能與氣的工有關。「守一」具體落實的方法則為「心齋」段落中後來所言之「夫徇耳目內通而外於心知」。⁵⁴ 耳目之官本來總是向外襲取的外感官，現在轉而向內，專注於知覺本身。外感官本來有收集各種感官與料以供知性判斷的功能，現在放棄了它和心合作認識外物的職能，轉而求內氣之通。此一從耳到心到氣的過程，便是逐一卸下往外襲取的習性，任令耳與心「止」，所以說「聽止於耳」、「心止於符」。「止」就是讓知覺棲止專注於本身，讓知覺中的訊息自然地出入流通，「虛而待物」、⁵⁵「不將不迎」。⁵⁶ 於是知覺不再汲汲營營於功利性的

⁵¹ 同前引，〈天道〉，頁 462。

⁵² 同前引，〈人間世〉，頁 147。

⁵³ 同前引，〈在宥〉，頁 381。

⁵⁴ 同前引，〈人間世〉，頁 150。

⁵⁵ 同前引，頁 147。

生命自我保存本能，而是無所用的放下營生之能，身心的大休息。所謂「唯道集虛」，亦即在世俗之務中，人汲汲營營於積累自利之資，只有從事於道者才不以積累營生的訊息為務，而是「虛而待物」或「集虛」。「虛」是一種個體不再以自我保存為目的而回應「物」的另類模式，它將鬆開一訊息篩濾的過程，即沒有特定的訊息須要留存，也沒有特定的訊息非排斥不可（「不將不迎」），放讓一無用之場漸漸擴大以致通明無礙，終極的境界則是無物不容，也就是對於一切有別於己的差異的肯定。⁵⁷

關於「止」和「虛」以及相關工夫的描述其實都得動用大量的隱喻，包含了我們對其加以解釋亦然。「止」本來是指物體運動的終結狀態，莊子借用它來形容知覺停止向外襲取，專注於自身的狀態。「虛」本來是指可容納的空間，此處則轉而用來說明主體回應的模式，應如能容物的空間般不預存特定的好惡。我們甚至可以主張，莊子不僅是在修辭上運用了隱喻，「止」和「虛」在工夫的操作上若不配合隱喻的想像，也不易成功。

再進一步，倘若「外於心知」此一放下概念思維習性的工夫做得久了，則可如〈大宗師〉所言之「坐忘」：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」⁵⁸「坐忘」之「忘」便是上述「止」專注於知覺本身的工夫熟透後的脫化之境，苦勞於營生的「個體身體」早已廢棄不用久矣，概念思維的計慮之知也不再支配生命，身心長久在無用的狀態，此一離形去知的無用場域，是讓神明棲止之道，如此便達「集虛」的目的。

以上所言「心齋」、「坐忘」似有前後階次之分，然而都是在連續性的「一」、「止」之工夫中達致，此外實無其他工夫可言。我們也可以將此一工夫描述為兩種身體轉化的途徑，亦即由概念思維作主的「個體身體」轉化為由隱喻思維所啟動的「生命身體」。⁵⁹

⁵⁶ 同前引，〈應帝王〉，頁 307。

⁵⁷ 本文將〈齊物論〉中所言之「无物不然，无物不可」，稱之為「肯定差異」的思想，這也是〈大宗師〉所說：「同則无好也，化则无常也。」無特定好惡之情的另一種表述。同前引，〈齊物論〉，頁 69；〈大宗師〉，頁 285。

⁵⁸ 同前引，〈大宗師〉，頁 284。

⁵⁹ 審查人認為一般理解莊子的工夫「通常有去語言、思慮的面向，讓無中心的主體自行運作。」本文不採用此一途徑來解釋「止」和「忘」的工夫，而主張隱喻思維所要破除的是概念思維中的利害計算，同時隱喻思維也和自我轉化的工夫有緊密的關係。此一解釋雖然和有些通行的詮釋有所不同，但當代莊子研究學者如楊儒賓、賴錫三均已多方闡發語言與工夫之間的關係。楊儒賓，〈無盡之源的卮言〉，頁 1-38；賴錫三，〈莊子的死生隱喻與自然變化〉，頁 1-34。

「一」的工夫還可配合〈知北遊〉言及收攝身形、平視一如，由外而內可作如下的說明：

若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。德將為汝美，道將為汝居，汝瞳焉如新生之犢而無求其故！⁶⁰

首先，形要正。所謂形要正其實已包含了心的修鍊，身形的平正其實是精神的聚斂的第一步。其次，「正形」不只是正一個體之形，而是能涵容所有的殘缺醜陋、特異驚怪的各種「個體身體」的存在形貌。因此，〈應帝王〉所謂的「勝物而不傷」，⁶¹ 此中的「勝」可解為勝負之勝，或為勝任之勝。⁶² 解為勝任之勝那麼「勝」也就是承擔、肯定一切，在此狀態中是根源地與物同在之「一」，所有的差異被肯定之「一」。

在「正汝形」中也要同步的是「一汝視」，也就是要平視萬物，能肯定一切有差異的存在，這不是以能區辨差異的「知」而外視它物，而是在肯定差異的「忘」、「喪」工夫中，內視所有差異與己共在的平視一如。「忘」、「喪」不是消極打破概念思維所製造的區別差異，而是在隱喻思維中以想像的「一」讓「生命身體」逐漸肯定差異存在於自身的必要，完全接納自身的內在差異才能肉身化此一想像的「一」。

「攝汝知」、「一汝度」講的是一樣的工夫。「攝汝知」也就是收攝外視的知，能內視一切差異根源上的同一。「一汝度」便是放下那些在外視中衡量、區辨所有外物的度數計量之意。⁶³

〈應帝王〉中「至人之用心若鏡」的「鏡」與〈德充符〉中的「止水」都是用隱喻的方式說明肯定差異的工夫。「鏡」、「止水」取象於不動之「靜」與「止」，己不動以應彼之動，物至則如其所如而應，即應即止，則不著跡相。不動之「靜」與「止」隱喻地指涉工夫上的無好惡，也就是鬆脫開概念思維所膠著之是

⁶⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈知北遊〉，頁 737。

⁶¹ 「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」同前引，〈應帝王〉，頁 307。

⁶² 徐復觀便解為勝任之勝。徐復觀，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1998），第 2 章〈中國藝術精神主體之呈現——莊子的再發現〉，第 8 節，頁 82。

⁶³ 「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 234-235。與天為徒者能肯定一切差異、無好惡，但既在人間世，便不能不有暫時性的好惡、善惡之分別，如此才能安立世間，但這並不妨礙他能同時與天為徒，所以其不一也一。

非美醜判斷。莊子以隱喻思維批判轉化了隨著概念思維或自我保存本能中的「小止」。因此，「大止」是脫離了「個體身體」的自我中心，不再受限於自然本能，而能無所偏好地，以自由的游觀、詩性的隱喻思維涵容萬物，自我轉化為「生命身體」。

至人之所以能夠「勝物而不傷」的關鍵，實取決於心無所好亦無所惡，則雖然有所回應，但心並無觸動。心和物的關係不是你來或我往的相對關係，而是肯定、承擔一切具有差異性的外物與己共在的本然性，於是一切的動、差異將止於此一根本的肯定與承擔。莊子的修養便是修此一根本的「靜」與「止」。唯有根本的「止」，也就是終於達至肯定一切差異的「止」——「大止」——才能「止」其它的「小止」。常人從自我中心的「個體身體」形成好惡的判斷，只肯定順境、我意，所以是偶然的、主觀的「小止」、「眾止」，其實不足以言「止」。「唯止，能止眾止」則是一大肯定，它祛除了偶然的、偏至的小肯定。無所期待、無所掛懷而能涵容萬物，因此至人能與物接而未嘗有傷。

六、隱喻思維的批判力量

隱喻思維的轉化力量顯現為破除概念思維的習性，此一破壞性的創造因而內蘊一批判的力量。不論是轉化或是批判，都植根於上述所言之肯定差異的力量。「個體身體」要在自身中發現自我同一之虛幻性，才能意識到概念思維雖然具有人文建制之能量，但也將生命限制在自我保存的本能衝動之內。然而此一覺察限制的契機為何？莊子或許認為「夢」和「死亡」相當關鍵。藉由莊周夢蝶，莊子例示人在夢境中的自以為真（以為自己真的是隻快活的蝴蝶），隱喻在我們自以為確然不移的生活現場中，自我同一性也可為假。真假與覺夢難分，正由此難分而見「物化」之必然。「概念之分」是語言與意識的產物，「隱喻之化」則例示了身體形式的自我轉化。既然身體形式必然要轉化，「概念之分」便會在「夢」和「死亡」這類的生命陌異事件中顯現其限制。不僅「夢」和「死亡」是陌異事件，我們自以為熟悉的身體，究竟為何，它又如何運作，也都顯示了身體本身的陌異性。一旦用把握對象的方式來理解身體，我們就落入了「個體身體」的圈套。只有發現它具有不可用概念、知識理解的陌異性，才可能讓自我再度理解它的內在多元性，而跨入「生命身體」的向度。因此莊子總是說「不知」比「知」還重要。「不知」的經驗，破除「全知」的虛幻性，並引領我們啟動生命自我轉化的契機。

從肯定差異的角度來說，「個體身體」既有批判地轉化為「生命身體」的必要，但兩者的「概念之分」也得在「隱喻之化」中理解為「不一也一」的關係。此即〈大宗師〉所說：「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。」我們身為人，便首先有在人群社會中與人為徒的必然性，此一必然性也是無所逃的自然，因而也是天。因此，我們同時有與天為徒、與人為徒的雙重身分，這兩者用本文的用語便是「生命身體」與「個體身體」之分。對莊子來說，儒者便是在與人為徒的生活方式中，以語言來區分、盡倫盡制。然而莊子未必反人文，他所要批判的其實更是隨著「正名」而後起的語言與權力支配之間的關係。⁶⁴

「不一也一」是強調「個體身體」通向「生命身體」的必要性，然而在當代的莊子詮釋中，我們也逐漸理解個體的批判性不僅與莊子氣化思想相容，而且是莊子思想非常珍貴的一部分。倘若氣的思想是中國哲學中隱喻思維的代表，此一隱喻思維既相對於西方主流的概念思維表現出它的異質性與批判性，在中國氣的思考的內部中，莊子對儒家人文建制所展開的語言與權力的批判，也顯示了莊子氣的思想包含了內在的異質性作為其批判的基礎。因此，進一步說明莊子思想中「一也不一」的部分就顯得相當重要。換句話說，通向「生命身體」的「個體身體」其實從未消失它作為個體的身分，因為個體的虛幻性並不是被「認知」，而是在隱喻思維中受到挑戰與鬆動，身體形式轉向「生命身體」的可能性被開啟，不同身體形式轉化、變形的想像被啟動。身體的內在多元性在隱喻的想像空間中被領會，這同時意謂著，作為個體的身體，它的虛幻性與限制性並非有待破除，而是被看見、被承認。「生命身體」的「一」雖然在氣的隱喻中「同於大通」，但此一大通之和卻是在肯定每個獨立的「個體身體」中實現，這是「天籟」隱喻的基模。「吹萬不同」、「怒者其誰」都顯示了「一」並非超越於「個體身體」之上、之外的絕對主體，而是「使其自己」、「咸其自取」。和聲之同，是由萬殊之聲共奏而成，是肯定個體的差異齊唱的異音。因此，「一」必涵「不一」的個體，所以「一也不一」。⁶⁵

⁶⁴ 關此賴錫三有多篇論文涉及，最近發表有：賴錫三，〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》，42.1（新竹：2012），頁 1-43；賴錫三，〈莊子與羅蘭巴特的旦暮相遇——語言、權力、遊戲、歡愉〉，《臺大中文學報》，37（臺北：2012），頁 1-50；賴錫三，〈孟子與莊子兩種氣論類型的知識分子與權力批判——「浩然之氣」與「平淡之氣」的存有、倫理、政治性格〉，《清華學報》，43.1（新竹：2013），頁 1-52。

⁶⁵ 審查人認為隱喻／概念思維和「一」／「異」之間的關聯性較為複雜，換言之在不同層面會有不同的理解和搭配的可能，審查人表示：「一的產生固然可能源自概念思維的同一性預設，但也有可能源於形上境界體驗的敘述語言。差異有可能源於感性提供的雜多，也有可能是以物觀物、物

莊子在〈天下〉篇當中有謂：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」⁶⁶ 此中之「獨」便是既維持個體的異質性、批判性，⁶⁷ 同時又能通向「生命身體」的大和之道，與天地之氣交感互通。然而超拔於世俗的個體，同時能以「個體身體」的身分與世俗處，所以並不自高與萬物、眾人，也能理解概念思維在世俗倫理中的價值，所以不譴是非。這可說是「獨」而能「和」，「和」而可「異」。「個體身體」的自我同一，於是不當理解為虛幻而待破除者，而是個體真能通向生命整體必然要堅守的差異性。在「獨」中，不僅能與世界相感通，又要能與世界相對，必要時甚至站在其對立面，如此才獲得一超臨觀照的自由、獨立與批判。〈大宗師〉所謂：「朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。」⁶⁸ 此一「見獨」可說身在時間之外，已然凌虛於歷史之上。就此而言，莊子雖能理解儒者人文入世的必要性，但仍語多嘲弄，有意讓自身立足於批判的邊緣，成為超歷史的文化批判者，以保持局外人的批判視角，這是他的「外化而內不化」。

莊子雖然蘊涵著個體性與批判性的思想，但是不可否認的是，「一也不一」的端倪卻較隱微，於是有郭象注滑轉為隨順世俗、命定主義的危險。郭注上述〈天下〉中的「不譴是非」為「已無是非」，⁶⁹ 在〈大宗師〉的注文更說：「天也者，自然者也；人皆自然，則治亂成敗，遇與不遇，非人為也，皆自然耳。」⁷⁰ 於是一切的是非、好惡皆可放下，要「常無心而順彼，故好與不好，所善所惡，與

自生自化的雜多。」筆者相當認同。首先，筆者並不想在本文帶入「形上體驗」這種觀點，而主張形上學的「一」可以從語言的角度來理解，即概念思維與隱喻思維如何以不同角度來看待同一性的問題。在過轉到工夫論上時，也不從心性體驗的向度來闡釋「形上的同一」，而著力闡發「透過隱喻思維所啟動的轉化工夫」，並根據莊子文本來說明隱喻、身體與自我轉化之間的密切關係。其次，感性所提供的雜多的確具有差異的向度，但是得特別在認識論的課題中獨立探討，此處無法論及。而「以物觀物、自生自化」則涉及了物的個體性如何在承認「一」的同時也能保住的問題，正是本文所申述的「一也不一」。現在問題在於，由隱喻思維所啟動的工夫論中的「一」／「異」和不同身體觀的對應關係，在認識論與形上學的課題中會導致怎樣的變化？於此可見審查人精審的判斷，即將「一」／「異」問題從本文中切割開來另文專論。本文的討論僅限於莊子的兩種身體觀和「一」和「異」的關係，其間另有諸多層次、不同分際的問題尚待分別釐清，更深入的討論只好留待專文為之。

⁶⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1098-1099。

⁶⁷ 營世俗之務的輪扁最能顯示此一無畏權勢、昂然自信的獨立精神，他敢於質問、批判桓公、聖人之言，所憑藉的是不可言傳的身體技藝。桓公與輪扁的對話，見郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天道〉，頁 490-491。

⁶⁸ 同前引，〈大宗師〉，頁 252。

⁶⁹ 同前引，〈天下〉，頁 1101。

⁷⁰ 同前引，〈大宗師〉，頁 226。

彼無二也。」⁷¹ 本來莊子所謂的「不譴是非」承自〈齊物論〉，即不預設最終立場，反對膠固於特定是非之見而不能兩行。《說文》中「譴」意為「謫問」，⁷²「不譴是非」可解為「不質問是非」，也就是承認世俗倫理、習俗道德有其相對的社會價值，不一定非得追問其是否能得到終極的證成。但這不表示莊子贊成凡事皆無特定立場的「已無是非」。郭象注〈大宗師〉孟孫才母死一段，義極高明，他表示：「夫死生變化，吾皆吾之。既皆是吾，吾何失哉！未始失吾，吾何憂哉！」⁷³這是以死生為一條的見獨之論，然而他似乎又把莊子無可無不可的思想過多地往「無逆」⁷⁴的方向發展，這也開啟了郭注與政治順從主義之間的聯想。

畢來德對郭象有嚴厲的批評，⁷⁵此一批評是極端化了郭象注中因順思想跟政治中的順從主義的關聯，畢來德認為郭象注是阻撓我們發現莊子的異質性與批判性的源頭。從歷史的角度來看我們未必能斷定這確乎來自郭象，或許向秀及漢魏舊注已然如此，只是史書載郭象行薄，所以大家都理所當然地認為注文可能引向的政治上的無批判性都該怪罪郭象。畢來德並且認為，後來的注家也完全籠罩在郭象注缺失的陰影之中無法逃脫。但是若仔細考察王夫之（1619-1692）的注，是否還會同意畢來德此一判斷，仍須謹慎。⁷⁶

當然，畢來德對郭象的批評，以及由此所展開的莊子的批判性仍有關鍵性的價值。然而莊子的批判性要成立，畢來德單單關注於身體主體作為無意識運作機制的高效統合，而缺乏了斷裂性此一向度，對意識主體的批判性承認不足，將使他落入了自己所要批判的氣化整體主義的危險。本文之所以強調「一也不一」目的即在避免此一危險，並且保注意識主體、概念思維對批判性、異質性的成立的不可或缺。不論是畢來德的身體，或者是氣的隱喻，重要的是其中力量的多元統合、異質分化的雙重作用缺一不可。⁷⁷對畢來德而言，莊子的珍貴性基於一種「外於中國思

⁷¹ 同前引，頁 240。

⁷² 段玉裁注，《說文解字注》（臺北：天工書局，1987），第 3 篇上，言部，頁 100。

⁷³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 277。

⁷⁴ 在上述同一處注文中，郭象接著便說：「無逆，故人哭亦哭；無憂，故哭而不哀。」同前引。

⁷⁵ 畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》，第 4 講，〈主體〉，頁 102-103。

⁷⁶ 王夫之強烈批評朱熹及其學生將「天下無不是底父母」，延伸為「天下無不是底君」，他認為「道合則從，不合則去。美則將順，惡則匡救。君之是不是，絲毫也不可帶過。」王夫之，《船山全書》第 6 冊（長沙：岳麓書社，2011），《讀四書大全說》，卷 9，〈離婁下〉，頁 1014。王夫之的政治批判意識集中在《讀通鑒論》、《宋論》等著作，他的《莊子通》、《莊子解》雖然較少相關的言論，但是不排除能夠從中理出一條帶有政治批判意識的詮解之路。

⁷⁷ 賴錫三對老莊氣化論的詮釋已打開了一個新的面向來面對氣化之「一」與「異」的關係。然而，在他強調差異、具體的同時，氣化流行（或身體）的「整體連續性」、「統合性」似乎仍是治療

想」的異質性，它跟氣的思想不相容。然而，不論是傳統「氣化之一」的詮釋，或畢來德所訴諸的身體，都只片面地從統合的無意識向度來化解分立的意識作用，沒能看到意識（概念思維）與無意識（隱喻思維）既一且不一的異質同構性。換言之，對「氣」的批判性詮釋是有必要的，本文主張莊子的氣化隱喻與惠施的概念離析雖有分而共在，氣的「內在他者性」是畢來德所未見。要讓新的主體範式的提出具有真實的意義，須避免傳統氣論偏向於統合之一，並且繼續開展當代氣論，俾能遊走於「獨」／「共」、「異」／「同」、「不一」／「一」的兩端一致間架。

七、結論

本文借用尼采「生命身體」與「個體身體」的區分來說明莊子氣化主體的自我轉化之道，啟動此一轉化之道的關鍵則有賴於隱喻思維。「個體身體」是概念思維的產物，在「好生惡死」此一自我保存的本能中，人愈趨膠著於概念思維的習性，計慮利害、患得患失，乃至不能透徹認識生命自然循環的本性。莊子反對以控制、算計的方式來展開生命的自我認識，為了擺脫由概念思維而來的自我中心、控制欲望，他提出「氣」與「物化」的思想，此一思想是以隱喻的方式展開認識。在隱喻思維中，生命被理解為身體形式的轉化、流變之道，以隱喻的方式（氣與物化）認識自己與他者（虛以待物），封限於「個體身體」的自我認同界限得以鬆動，排除與否定生命中的陌異者（例如死亡）此一「好生惡死」的思維習性得以化解，「肯定差異」的轉化力量成為生命自我認識的主要運作方式，「個體身體」因而能夠在隱喻思維中轉化為「生命身體」。究竟說來，「生命身體」與「個體身體」既有分之異，也是物化之一，兩者「不一也一」。在隱喻思維中，身體的雙重身分通而為一。

換個角度來看，莊子思想又是中國古代思想中最能彰著個體性、差異性的思想。因此本文特別從「肯定差異」來詮釋「一」，換言之，「一」不是泯除差異或形式的一，而是肯定差異、內在多元的一。身體本身就是「一也不一」。身體的雙

救贖之源。筆者本文的詮釋也未必能平等地對待「一」與「異」，如何調節對整體性、連續性的偏倚，而更多地開發個體性、斷裂性，或莊子所說的「獨」，仍有努力的空間。關於老莊氣與物化中的「差異」及身體的相關討論，請參賴錫三，〈論先秦道家的自然觀——重建老莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》，16（高雄：2010），頁 1-44；賴錫三，〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，頁 1-43。

重身分雖可通而為一，但也永遠時時保持著「不一」的可能性。就如我們總是不知道此一「個體身體」何時會遭逢死亡，但這並不妨礙它時時聯繫著「生命身體」的整全、飽滿。活生生的身體自我總是居住著隨時逼臨而來的死亡他者，身體的自我認識蘊涵著不可認識的陌異他者。身體的「一也不一」，也向我們啟示著批判、否定對生命的必要性。自然的身體需要此一批判性，社會的、政治的身體也需要此一批判性。在社會生活中，有賴概念思維以「個體身體」的身分溝通理解、信任尊重。在政治生活中，獨立自主的個體、自由結社的社群，都是制衡、批判力量的來源。因此，由概念思維所主導的「個體身體」，不只是莊子的隱喻思維所要轉化的對象性身體，它的主體性也需得到承認，「生命身體」的內在多元性，是在肯定「個體身體」的主體性中保有「一也不一」的差異化動能。

（責任校對：廖安婷）

引用書目

一、傳統文獻

- * 王夫之，《船山全書》第6冊，長沙：岳麓書社，2011。
- 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，2008。
- 左丘明撰，韋昭注，《國語》，臺北：里仁書局，1980。
- 司馬遷撰，瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，板橋：藝文印書館，1972。
- 段玉裁注，《說文解字注》，臺北：天工書局，1987。
- * 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書，1993。

二、近人論著

- 方萬全，〈莊子的是非之辯與無為定是非〉，臺灣哲學學會主辦，「臺哲會『批判與反思』哲學研讀會」，臺北：2011年10月7日。
- _____，〈莊子與惠施濠上的魚樂之辯〉，國立中正大學哲學系主辦，「『莊子講莊子』學術工作坊」，嘉義：2012年6月22日。
- * 牟宗三，《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- * 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1998。
- * 畢來德 (Jean François Billeter) 著，宋剛譯，《莊子四講》，臺北：聯經出版，2011。
- 馮友蘭，《中國哲學史》上冊，上海：華東師範大學出版社，2000。
- 楊儒賓，〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《中國文化》，24，北京：2007，頁43-70。
- _____，〈莊子「由巫入道」的開展〉，《中正大學中文學術年刊》，11，嘉義：2008，頁79-110。
- _____，〈儒門內的莊子〉，《中國哲學與文化》，4，桂林：2008，頁112-144。
- * _____，〈無盡之源的卮言〉，《臺灣哲學研究》，6，臺北：2009，頁1-38。
- 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社，2008。
- * _____，〈論先秦道家的自然觀——重建老莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》，16，高雄：2010，頁1-44。
- * _____，〈莊子的死生隱喻與自然變化〉，《漢學研究》，29.4，臺北：2011，頁1-34。
- _____，《當代新道家：多音複調與視域融合》，臺北：臺大出版中心，2011。

- _____, 〈論惠施與莊子兩種差異的自然觀〉, 《臺灣東亞文明研究學刊》, 16, 臺北: 2011, 頁 129-176。
- _____, 〈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·畢來德莊子研究專輯》, 22.3, 臺北: 2012, 頁 59-102。
- _____, 〈《莊子》身體觀的三維辯證: 符號解構、技藝融入、氣化交換〉, 《清華學報》, 42.1, 新竹: 2012, 頁 1-43。
- _____, 〈莊子與羅蘭巴特的旦暮相遇——語言、權力、遊戲、歡愉〉, 《臺大中文學報》, 37, 臺北: 2012, 頁 1-50。
- _____, 〈孟子與莊子兩種氣論類型的知識分子與權力批判——「浩然之氣」與「平淡之氣」的存有、倫理、政治性格〉, 《清華學報》, 43.1, 新竹: 2013, 頁 1-52。
- _____, 〈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〉, 《文與哲》, 22, 臺北: 2013, 頁 39-96。
- _____, 《道家型的知識分子論: 莊子的權力批判與文化更新》, 臺北: 臺大出版中心, 2013。
- * 劉滄龍, 〈從「隱喻」到「權力意志」——尼采前後期思想中的語言、認識與真理〉, 《政治大學哲學學報》, 29, 臺北: 2013, 頁1-32。
- * 劉榮賢, 《莊子外雜篇研究》, 臺北: 聯經出版, 2004。
- Hall, David. "Nietzsche and Chuang Tzu: Resources for the Transcendence of Culture," *Journal of Chinese Philosophy*, 11, 1984, pp. 139-152.
- Horn, Christoph und Christof Rapp. *Wörterbuch der Antiken Philosophie*. München: Verlag C. H. Beck, 2002.
- Lakoff, George and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, eds. G. Colli und M. Montinari. München/Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980.
- Shang, Ge Ling. *Liberation as Affirmation: The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 2006.

(說明: 書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Billeter, Jean François. *Zhuangzi Si Jiang (Four Discourses on Zhuangzi)*, trans. Gang Song. Taipei: Linking Publishing, 2011.
- Guo, Qing-fan (ed.). *Zhuangzi Ji Shi (Collected Annotations on Zhuangzi)*. Taipei: Wan Juan Lou, 1993.
- Lai, Hsi-San. "Lun Xian Qin Daojia de Ziran Guan: Chongjian Lao Zhuang Wei Yi Men Juti, Huoli, Chayi de Wuhua Meixue (Discourse on Taoism's Nature of the Pre-Ching Dynasty: Reconstruction a Concrete, Active, Differential Aesthetics to the Laozi and Chuang-Tze)," *Wen yu Zhe (Literature and Philosophy)*, 16, 2010, pp. 1-44.
- _____. "Zhuangzi de Si Sheng Yinyu yu Ziran Bianhua (Natural Change and Metaphors of Life and Death in the Zhuangzi)," *Hanxue Yanjiu (Chinese Studies)*, 29.4, 2011, pp. 1-34.
- Liu, Rong-Xian. *Zhuangzi Wai Za Pian Yan Jiu (Study on the Outer and Miscellaneous Chapters of Zhuangzi)*. Taipei: Linking Publishing, 2004.
- Liu, Tsang-Long. "Cong Yinyu Dao Quanli Yizhi: Nicaì Qian Hou Qi Sixiang Zhong de Yuyan Renshi yu Zhenli (From "Metaphor" to "Will to Power": Language, Knowledge and Truth in Nietzsche's Early and Late Thoughts)," *Zhengzhi Daxue Zhexue Xuebao (The National Chengchi University Philosophical Journal)*, 29, 2013, pp. 1-32.
- Mou, Zong San. *Mingjia yu Xunzi (Logicians and Xunzi)*. Taipei: Student Book, 1990.
- Wang, Fu-zhi. *Chuanshan Quan Shu (Complete Works of Wang Chuanshan)*, vol. 6. Changsha: Yuelu Publishing House, 2011.
- Xu, Fu-guan. *Zhongguo Yishu Jingshen (Spirit of Chinese Art)*. Taipei: Student Book, 1998.
- Yang, Rur-Bin. "Wujin Zhi Yuan de Zhiyan (Origin of the Endless "Zhiyan" or Goblet Words)," *Taiwan Zhexue Yanjiu (Taiwan Philosophical Studies)*, 6, 2009, pp. 1-38.

Body, Metaphor and the Power of Transformation: On Two Kinds of Body and Thinking in the *Zhuangzi*

Liu, Tsang-long

Department of Chinese
National Taiwan Normal University
synapsea@ntnu.edu.tw

ABSTRACT

Recent studies have shown that increasing attention has been given to body and metaphor in Western philosophy. This paper provides a new perspective to interpret Zhuangzi's 莊子 thought of body and metaphor. I argue that the crucial distinction between "Leib" (living body) and "Körper" (objective body), made by Nietzsche, may also play a role in the *Zhuangzi*. For Zhuangzi, the individual is the embodiment of the form of natural process (*qi* 氣). A living body gets energy from this natural process only if one can practice a way of living that utilizes metaphorical thinking. Zhuangzi criticizes Huishi 惠施 for overemphasizing conceptual thinking, which causes the connection between body and natural process to become lost. Thinking through the metaphor of *qi*, Zhuangzi, as Nietzsche, philosophizes with metaphor and emphasizes the role of metaphorical thinking. Conceptual thinking therefore no longer occupies the top priority for philosophy. In this article, I intend to explore what "body" means to Zhuangzi and investigate the relationship between body, thinking, and self-transformation. Finally, and most importantly, I examine the following question: What is the way of thinking and living implied in Zhuangzi's theory of body and metaphor?

Key words: Zhuangzi, Body, Metaphor, Concept, *Qi*

(收稿日期：2013. 3. 15；修正稿日期：2013. 6. 26；通過刊登日期：2013. 11. 27)

