

臺灣「跨文化莊子學」的發展： 美學與倫理的當代視野*

陳康寧**

〔摘要〕

近十幾年來，臺灣興起一股「跨文化莊子學」的思潮，這股力量來自一種對當代的反省與關懷。本文聚焦在何乏筆與宋灝的「跨文化研究」理念，並關注《莊子》這部深具跨文化潛力的經典文本。《莊子》之所以具有跨文化潛力，並不僅僅是因為可以找到與西方相互闡發、溝通的思想，而是能夠關注當代的問題，並且發展出嶄新的視野。所謂「嶄新的視野」，一方面可以反省西方的理性主體，一方面又對東方內部的傳統提出批判視角，以此達到彼此相互轉化的意義，同時回應當代的困境。換言之，「跨文化研究」既不是西方中心論，也不是漢文化主體論，更不是文化本質主義。這三個「不是」，是以否定的方式來帶出「跨文化研究」的特色，正好呼應了《莊子》的跨文化潛力。眾所皆知，《莊子》有濃厚的否定與解構精神，但也因為如此，使得《莊子》經常被歸為美學或藝術主體，即使不完全是出世、保身的隱逸哲學，也在世間的倫理政治上缺乏積極的投入與實踐。然而，在反省理性主體的大方向裡，美學、藝術、身體技藝、感受、物質的重要性重新被評估，「氣論」成為了一個被關注的重點。此外，如何重新思考倫理學，有沒有「道家式的倫理學」，也成為了一個重要的問題。目前，臺灣「跨文化莊子學」已經有相當豐碩的成果，本文將以「美學」與「倫理」為範疇，考察楊儒賓、鍾振宇、劉滄龍、何乏筆、宋灝、賴錫三、林明照等學者的研究成果，試圖勾勒臺灣「跨文化莊子學」的人文風貌。

* 感謝陳佳銘老師邀請筆者撰文介紹「跨文化莊子學」，並在「東亞哲學經典詮釋」國際學術研討會（嘉義：國立中正大學，2022 年 11 月 18-19 日）上宣讀，特別感謝呂政倚學長、賴柯助老師和林月惠老師在會議上的提問，會後與賴柯助老師的討論亦讓筆者收穫良多。本文經過修改後投稿本刊，感謝兩位匿名審查者的批判性建議，同時也感謝助理楊卓剛與刊物編輯的校訂協助。

** 國立成功大學中國文學系約聘助理教授。

關鍵詞：臺灣、跨文化莊子學、技藝、美學、氣論、倫理

一、前言：跨文化研究與莊子學

近這十幾年來，臺灣莊子學有許多嶄新的研究成果，而這一波研究思潮關注當代的跨文化議題，包括身體、美學、氣化、倫理、政治等等，逐漸形成一股「跨文化莊子學」的學術風氣。¹楊儒賓從宏觀歷史的角度提出「三波莊子修正潮」，第一波以魏晉時期的向秀（227-272）、郭象（253-312）為代表，此時已涉及儒道會通的議題；第二波則是以明清的覺浪道盛（1592-1659）、方以智（1611-1671）以及王夫之（1619-1692）為代表，此期涉及三教交涉且注重「物學」（對「心學」的反動）；如今則是第三波修正潮，關懷的議題不限於一時一地，而是在中西混雜的跨文化語境下面向世界。²顯然，臺灣「跨文化莊子學」已經參與在第三波莊子學修正潮之中。除了透過「跨文化研究」的方法來探討《莊子》之外，與國外哲學家的對話也至為關鍵。在這些哲學家之中，不乏漢學家。或許可以把國外漢學家、哲學家的莊學視野稱之為「漢學哲學視野下的莊子研究」。「漢學」與「哲學」是不同的領域，但臺灣莊子學主要對話的哲學家，同時也是漢學家，如畢來德（Jean François Billeter）、朱利安（François Jullien）、葛浩南（Romain Graziani）、任博克（Brook Ziporyn）等，因此為了方便討論，本文把兼具漢學與哲學背景的學術並稱為「漢學哲學」。³當然，也有單純是哲學家的，如霍耐特（Axel Honneth）、

¹ 賴錫三稱之為「跨文化臺灣莊子學」，他整理了過去十多年來（2007 年到 2016 年）辦過的各種跨文化莊子學的學術活動，參氏著：《〈儒門內的莊子〉與「跨文化臺灣莊子學」》，《〈莊子〉的跨文化編織：自然·氣化·身體》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019 年），頁 503-539。2016 年後，依然持續有相關的活動，近期中山大學文學院所推動的「跨文化漢學之島：國際漢學平台在中山」教育部標竿計畫，仍繼續這趟未完的旅程。

² 楊儒賓：〈結論——莊子之後的《莊子》〉，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業，2016 年），頁 456、460。

³ 依據宋灝的個人經驗，「漢學」與「哲學」在歐洲分屬不同的科系，他在求學的過程，就面臨了「漢學」與「哲學」相互排斥的問題。任博克在美國也有相似的經驗，很多哲學領域的學者不認為中國有哲學，甚至把中國思想的研究歸到東亞系或東方宗教的領域。參閱高長空、李雨鍾採訪：〈【跨文化訪談】宋灝：在個別文化脈絡內尋找「跨」的潛能（上）〉，《C-Culture Zine》網站，2021 年 4 月 11 日，網址：<http://culturezine.ccstw.nccu.edu.tw/interview/2360/>（檢索日期：2022 年 6 月 27 日）；陳康寧：〈「莊子、天臺、牟宗三」民宿讀書會側記——跨文化哲學的挑戰與契機〉，《臺灣中文學會通訊》第 32 期（2020 年 1 月），頁 48。關於中國有沒有哲學的反省，亦可參閱陳康寧：〈「哲學」概念完全來自西方嗎？——「中國有沒有哲學」的另一種思考〉，《鵝湖月刊》第 552 期（2021 年 6 月），頁 0-1。

孟柯（Christoph Menke）。換言之，所謂的「跨」，一方面是指臺灣莊子學學者透過西方的理論來探討古典《莊子》，以通「古今東西」，另一方面則是藉由與西方哲學家、漢學家的對話來深化《莊子》研究。⁴

「跨文化研究」的背景，跟回應「現代性」（modernity）有大的關係。東亞社會遭到「西方」的殖民與全球化經濟衝擊後，也被迫吸收西方的文化、知識、技術而走向了現代化的歷程。何乏筆（Fabian Heubel）主張，要理解現代化，必須跨出歐美的視角，同時把「東方」或「中國」納入考量，也就是說，中國不再是「異質空間」、「外在於」西方，而是「內在於」全球的脈動與網絡關係，形成「我們現代性」。從另一個角度來說，「西方」也已經成為現代中國的一部分，慢慢形構成跨文化的土壤。⁵對何乏筆而言，「跨文化」不只是跨越出西方、東方、歐美、中國的文化圈，同時也是「跨語言哲學」，而現代漢語已經與日語、英語、德語、法語、俄語產生了複雜的交流與互動關係，許多歐洲哲學的經典都已經有漢語的翻譯，因而逐漸累積了跨文化的潛力。

不僅如此，現代漢語與文言文仍保有一定的聯繫，中國歷史資源未曾斷裂，若執意完全切斷與古漢語的關係，或視之為要排除的「他者」，這不但會忽視文化的混血現實，也會造成部分的歷史斷裂，進而導致文化分裂症。⁶換言之，「現代漢語哲學」已經具備了「古今東西」的「跨文化性」（transculturality）。關於「跨文化」與「現代漢語哲學」，有三點值得注意：⁷

（一）東亞區域的「現代化」（modernization），不能直接等於西方現代化或「西化」，而是一種「混雜現代化」。所謂的「混雜現代化」，是指東亞區域（以及東南亞區域）有其自身的文化脈絡與歷史發展的條件，這是「內部現代化」，而西方現代化的衝擊與影響，則是「外部現代化」，這「雙重現代化」的互動與辯證，交織出東亞區域（以及東南亞區域）的「混雜現代化」，這也是現代漢語深具跨文潛力的主要原因。

⁴ 相關研究成果可參閱何乏筆編：《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年）；何乏筆編：《若莊子說法語》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年）。

⁵ 何乏筆：〈跨文化批判與當代漢語哲學〉，《修養與批判》（新北：聯經出版事業，2021年），頁23-24。

⁶ 同前註，頁35。

⁷ 同前註，頁20、33、36。另外也參閱何乏筆：〈創傷與創造：台灣的文化糾結與中華文化的重構〉，《思想》第25期（2014年5月），頁160。

(二)第二,「跨文化哲學」(transcultural philosophy)與「比較哲學」(comparative philosophy)不同,後者預設了一種僵化的文化本質主義,而且往往有分出文化優劣、高低的比較意味,前者則強調東西文化「內在於」全球化的現代化脈動而產生出平等的互動關係,進而交織出「共通」的當代視野。

(三)「現代漢語哲學」不是「中華民族」的「民族哲學」(或民族主義下的中國哲學),後者具有民族主義傾向的排他性,透過區別「他者」與「自我」來鞏固自身的文化主體性,且具有濃厚的「復古」意味,前者則是投入「混雜現代化」與「跨文化」語境的批判與反省。

從新文化運動以降,中華文化就面臨了文化「斷裂性」與「連續性」的問題,而何乏筆特別關注「中華文化的重構」,自覺地在文化「斷裂性」與「連續性」的複雜關係加上「重構」,是為了「強調在辛亥革命推翻了兩千多年的帝王秩序之後,對中華文化的重構工作應該是一種『批判性的重構』。因為『批判』涉及對文化歷史資源的評斷和選擇性的重估,某些學者以『規範性的重構』取代之。」⁸故他提倡的「跨文化研究」又稱之為「跨文化批判」。

在臺灣,另一位提倡跨文化研究的學者是宋灝(Mathias Obert),⁹他同樣強調「跨文化哲學」與「比較哲學」、「間文化哲學」不同。¹⁰不過,相較於何乏筆

⁸ 何乏筆:〈創傷與創造:台灣的文化糾結與中華文化的重構〉,頁160。

⁹ 何乏筆與宋灝是德裔臺灣學者,都兼具漢學與哲學的背景,除了實質的研究之外,也寫了幾篇介紹臺灣跨文化潛力的文章。不過,在推動學術活動上(工作坊、研討會、編論文集出版),何乏筆顯然更積極,影響也比較大,誠如黃冠閔指出:「在漢學氣論與批判理論之間交織最有代表性的應是『跨文化哲學』著力甚深的推動者何乏筆。」另外,劉滄龍也說:「乏筆像一位熱情的傳教士,穿梭在當代歐洲、古典中國、混雜化台灣的古今東西思想之間,透過他和許多朋友的努力,在台灣掀起一股跨文化莊子研究的熱潮。」參閱黃冠閔:〈評宋灝,《漢學與跨文化思維》〉,《漢學研究》第40卷第1期(2022年3月),頁361;劉滄龍:《內在他者:莊子·尼采》(新北:聯經出版事業,2022年),頁5。

¹⁰ 「間文化哲學」主要是由朱利安所開啟的文化研究視野,而何乏筆與宋灝也都對朱利安的間文化研究展開強烈的批判。簡要來說,朱利安不像黑格爾(Hegel, 1770-1831)般直接判定文化的優劣或高低,而是強調「歐洲」與「中國」具有不同的文化「差異性」,不應該直接用歐洲的哲學概念來詮釋中國思想的概念,相反的,透過中國作為「他者」的「他異性」,以「繞道中國」的「迂迴」方式,反而可以回過頭來幫助理解歐洲。然而,看似承認「歐洲」與「中國」的文化差異,背後卻可能擺脫不了「歐洲中心論」的框架。相關批判參閱何乏筆:〈混雜現代化、跨文化轉向與漢語思想的批判性重構(與朱利安「對一話」)〉,《中國文哲研究通訊》

的「漢語哲學」，宋灝看重的是「華語哲學」，即涵蓋所有用中文書寫的哲學論述，包括中國哲學的傳承、歐美哲學或現代化的文化論述，華語所具備的跨文化潛力，使得華語的書寫與哲學思考已經不純粹是「中國哲學」或「現代哲學」。宋灝強調，在華語世界，「哲學」學科是由中國與西方思想結合而成的學術體制，華人世界已經擺脫中、西的二元對立，其內部的錯綜複雜可稱之為「跨文化式混雜文化世界」，而華語思維在當代處境也呈現出「跨文化的混雜思維」。¹¹

總言之，臺灣因自身的歷史脈絡與文化條件，已置身於「混雜現代化」（或「跨文化式混雜文化世界」）的處境裡，「跨文化研究」與「第三波莊子修正運動」的相遇，促成了「跨文化莊子學」的發展。在許多學者的努力下，「跨文化莊子學」已有相當的研究成果出版，其所關注的議題以及理論深度，值得做出統整與梳理，以讓更多人了解「跨文化莊子學」在當代的意義。在這一波「跨文化莊子學」的研究思潮中，何乏筆、宋灝、賴錫三、劉滄龍、鍾振宇、林明照都有相當凸出的研究成果，在他們的著作中可以看到濃厚的歐陸哲學視野，而楊儒賓的莊子研究雖然沒有放入太多的西哲理論，但背後依然有著當代的視域。另一方面，鄭凱元、方萬全與張忠宏則從英美分析哲學的角度，開拓了莊子研究的新觀點，某個意義來說，也豐富了「跨文化莊子學」的研究。¹²由此可見，《莊子》這

第 24 卷第 4 期（2014 年 12 月），頁 79-136；宋灝：〈歐洲漢學與跨文化思維〉，《漢學與跨文化思維》（新北：聯經出版事業，2020 年），頁 151-163。

¹¹ 宋灝：〈歐洲漢學與跨文化思維〉、〈轉化現象學與跨文化哲學思考〉，《漢學與跨文化思維》，頁 144、176。值得一提的是，何乏筆與宋灝的跨文化理念有很多共同點，包括關注美學藝術的當代議題、重視「漢學」與「哲學」的關聯、強調現代中文與古文資源的聯繫以及各種西方翻譯所打開的「古今東西」之混雜性，但兩人分別使用的「漢語哲學」與「華語哲學」，似乎仍有一些細微區別。在一次對話中，何乏筆表示「華語」的「華」，似乎仍保有「中華」的濃厚意味，但宋灝則覺得何乏筆使用「漢語」可能是受到日本的影響。

¹² 鄭凱元受到 Mark Johnston 的啟發，從有沒有「自我」的問題意識來探討《莊子》的「吾喪我」對「死亡」的克服。方萬全則透過 McDowell 的「道德知覺」（moral perception）來理解《莊子》的「莫若以明」。張忠宏檢討了方萬全的詮釋，並主張《莊子》重視父母子女的相處之道是一種需要經常鍛鍊的「技藝」，但認為《莊子》沒有嚴格意義下的倫理學。參閱 Cheng Kai-yuan, "Self and the Dream of the Butterfly in the Zhuangzi," *Philosophy East and West* 64.3 (2014): 563-597. 方萬全：〈莊子論技與道〉，收入劉笑敢主編：《中國哲學與文化》（桂林：廣西師範大學出版社，2009 年），頁 259-286、方萬全：〈「莫若以明」與「無是無非」——檢討郭象與成玄英的《齊物論》詮釋〉，《中國哲學與文化》第 20 輯（2022 年 7 月），頁 1-51、張忠宏：

部經典，可以交織出中國哲學、歐陸哲學與英美分析哲學的多元視角。

「跨文化莊子學」涉及的議題很廣，包括身體、技藝、美學、氣化、語言、批判、倫理等等，但大體上可歸到「美學」與「倫理」兩大範疇，分別對應到「內聖」（美學修養）與「外王」（倫理實踐）。這裡的「美學」不是「模仿論」或「再現論」，而是築基在身體與技藝的實踐，而「倫理」也不是立基在「自我」與「理性」的基礎，而是著眼在他者與情感。本文將考察當代莊子學學者最深刻的研究洞見，但不會做出個別的完整論述，一來不必要，二來容易掛一漏萬，也不依照時間順序來梳理（這不能真實反映學者們的思維發展），而是以「美學」與「倫理」為範疇，爬梳「跨文化莊子學」的研究方向、問題意識與研究成果，並逐步深化這兩大範疇在當代的理論旨趣，以期能繼往開來達到學術傳承之效，同時讓更多人對「跨文化莊子學」有一較全面的理解。¹³

本文第一節為前言，第二節的核心在跨文化莊子的「美學」詮釋，第三節介紹「重點在美學但已觸碰到倫理議題」的跨文化莊子研究，第四節則爬梳跨文化莊子的「倫理」視野，第五節為結論。

二、身體、技藝、氣化與美學

這一節將會集中在《莊子》的技藝、氣化與美學的探討，主要介紹楊儒賓的「形氣主體」、鍾振宇的「氣化現象學」與劉滄龍的「內在他者」。

（一）楊儒賓的「形氣主體」

以「心性」為主的「心學」或「意識主體」在中國文化的傳統裡可謂是大宗，特別是佛教傳入後，三教思想的發展都有濃厚的「心學」色彩，許多三教合一的論述也往往以「心」作為三教共法。在「心學」脈絡下，「心」是契合「道」的最終根源，而「物」的風光則是在意識的作用下方完整呈現出來。然而，晚明時期則興起了一股「物學」的思潮，方以智、王夫之是代表人物，他們一方面主張

〈莊子論「道」、「技」與「養生」：以「庖丁解牛」為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》第48期（2014年10月），頁81-122。

¹³ 本文盡可能避免學者之間重複或相同的觀點，但又要把握他們最核心的洞見，同時能夠整理出臺灣「跨文化莊子學」的多元詮釋之面貌。限於篇幅，本文只能高度濃縮每位學者的理論洞見，甚至難免會在某些地方過於簡化。

《莊》《易》同源，一方面強調物、器的存有歷程與生成變化本身即是道。不管是方以智的「盈天地之間皆物也」，還是王夫之的「天下惟器而已矣」，「道即器物，器物即道」的圖示相當鮮明。而在心物關係上，方以智更是強調「舍物無心，舍心無物」，物的呈現不完全依賴意識，但意識的作用卻不能離開物，心物是共涉交融的。¹⁴

楊儒賓承繼兩人的莊子詮釋，進一步把方以智的「麻物」、「極物」、「齊物」與王夫之的「渾天」、「環中」、「天均」鎔鑄成「遊之主體」，若要凸顯「氣」的面向，則可稱之為「氣化主體」或「形氣主體」。「氣」具有感通、連結、共滲的作用，對《莊子》而言，主體並不在個體身上，而是在廣大的氣化世界中，個體與世界的互滲共紐，「氣化主體」側重心（意識）氣的感通、連續與變化的融會，而「形氣主體」則強調具體、特殊的形體是心氣的落實處，具有特殊性、差異性的意涵。不過，楊儒賓強調，「遊」字更能凸顯《莊子》的具體性哲學。¹⁵「遊心」、「遊乎天地之一氣」都是《莊子》的用語，「遊」意味著不離物、不離世界的構造，「遊之心與化之物同時呈現，認識主體之真相（遊心）即認識物之真相（物化），即等於認識了世界的實相。」¹⁶換言之，《莊子》同時具有「心學」（遊心）、「氣學」（天地一氣）、「物學」（物化）的一面，要理解其中一個面向，不能脫離另外的兩個面向。

主體與物、世界的交涉，氣發揮關鍵的溝通作用，但讓氣得以落實的，則是「身」（形）。「身體主體」是當代歐洲哲學的核心概念，主要是為了跳脫笛卡兒（René Descartes）以降的「意識主體」，然而在中國哲學的傳統中，身體總連結著「氣」，無論是威儀觀的身體或中醫經脈的身體，都有「氣」的位置。在《莊子》裡，氣同時作用、流通在意識與身體，形成「形—氣—神」的三元結構，而身體運動會直接與物的世界交涉，具體表現在技藝裡——透過身體與物的互動來創造出各種人文器物，這種以身體為運動空間、心氣為動力因的身體主體，即是楊儒賓所言的「形氣主體」。在技藝的創造活動中，感官會發生「聯覺」作用，

¹⁴ 楊儒賓：〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁245-289；楊儒賓：〈無知之知與體知〉，《儒門內的莊子》，頁383。

¹⁵ 楊儒賓：〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》，頁178。

¹⁶ 同前註，頁180。

眼、耳、鼻、舌、身等各種感覺凝合成一個系統，互通交融。¹⁷而主體與物的關係，也會出現非意識主體與物的互動，也就是說，物並非是客觀的認知對象，也不是精神意識所統攝下的對象物，而是心氣同流下的氣溢出個體範圍之外，流向物而不能為意識、理智所掌控，故又稱之為「無知之知」。佛教「般若智」同樣是「無知之知」，如僧肇所說的「真般若者清淨如虛空，無知無見，無作無緣，斯則知自無知矣！」這種智慧如同明鏡心般照見一切，絕對無待，非俗世智識所能捕捉，但卻不是《莊子》奠基在形氣主體基礎上的「無知之知」，兩者最大的區別在於「般若智」少了身體參與以及技藝活動，故莊子式的「無知之知」又可稱之為「技藝之知」或「體知」。¹⁸此外，楊儒賓也透過莊子知「魚之樂」來談主體與物並非是類比、移情（主體投射）與交互主體的關係，而是人與魚未分化前的「共在」關係。莊子的「知」是非認知的「直覺之知」，也就是一種具有宇宙性氣感的「遊」之狀態。¹⁹

除了身體、技藝、氣，楊儒賓還關注《莊子》的語言，特別是「卮言」。在「三言」的關係裡，他透過王夫之的解讀，把「寓言」、「重言」視為「卮言」的一種表達，接著透過王叔岷的解讀把「卮言」理解為「渾圓之言」。楊儒賓發現，《莊子》經常使用陶均、渾天的圓轉運動來隱喻道的創化活動，故「卮言」即是「道的語言」。《莊子》書中的北斗星搖光、天府、道樞、環中、天門都是渾天或天均的喻根，此外還有漩渦、車輪、瓢、鏡、搏而飛、渾沌等等，都跟中心軸圓轉的意象有關。²⁰「卮言」是變化的語言，語言的意義在經驗世界的生成變化中不斷豐富化、多元化，而天均或渾天的隱喻落實在身體，則是形氣主體。對楊儒賓來說，《莊子》的「語言」與「身體」，是開創人文的活水源頭。歷來解讀《莊子》，「同一」與「解構」（差異）是兩個重要的面向，齊物的「道通為一」、「萬物與我為一」、「遊乎天地之一氣」²¹是《莊子》「同一哲學」的重要命題，而對語言、權力、威儀身體的批判與顛覆，則構成了《莊子》的「解構哲學」。「同一哲學」是超人文，「解構哲學」是反人文，分別塑造了冥契型與支

¹⁷ 同前註，頁 180-188。

¹⁸ 楊儒賓：〈無知之知與體知〉，《儒門內的莊子》，頁 387-401。

¹⁹ 楊儒賓：〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》，頁 210-213。

²⁰ 楊儒賓：〈莊子的卮言論〉、〈卮——道的隱喻〉，均收入《儒門內的莊子》，頁 225-310。

²¹ 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：華正書局有限公司，2010 年），頁 70、79、268。

離型的莊子形象，但楊儒賓則另闢蹊徑，所提出的天均型莊子，則是人文之源，在他的詮釋之下，《莊子》是「人文—超人文—反人文」三位一體的精神辯證。²²

楊儒賓的莊子新詮，主要對話的對象是「心學的莊子」，唐宋以降的道教人物（如成玄英〔？-？〕、褚伯秀〔？-？〕），大多從意識、心靈的角度來詮釋莊子，而楊儒賓則看重「身體的莊子」、「物學的莊子」或「技藝的莊子」（技藝一詞可同時囊括「身體」與「物」），其主張的「形氣主體」，可以說是針對「意識主體」而言。毫無疑問，「形氣主體」將成為一項重新理解《莊子》的詮釋典範。²³

楊儒賓已經發揮出《莊子》「氣化主體」與「形氣主體」的深刻內涵，鍾振宇則充分展開《莊子》「氣」的各個面向。

（二）鍾振宇的「氣化現象學」

鍾振宇長期關注道家與海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）的跨文化對話，他對莊子的身體與氣論亦著力甚深，並且主張莊子的「氣化現象學」。現象學看重「世界」與「身體」，並且主張兩者是前主客的關係，而放到中國氣論的語境，「氣」同時可以連結「世界」與「身體」兩個面向。先從「身體」的面向談起，鍾振宇依據氣的流動與凝結，將《莊子》的身體區分為氣身、形身與身分。氣身是最高級的身體型態（類似於畢來德的「天的機制」），不以知情意欲來主導，而是以「神」來主導，理性、意識僅僅是順應「神」的引導。通常這種精微的氣身需要經過坐忘、心齋等的工夫來實現，也是一種流動的技藝身體，所謂「通天一氣耳」。而形身與身分則是氣身凝結異化的過程，一旦凝結固化（物有結之），則不「通」。²⁴

形身是大自然身體，會餓、累、老、病、死，也會有各種的情緒與欲望，而

²² 楊儒賓：〈莊子與人文之源〉，《儒門內的莊子》，頁 439-445。

²³ 楊儒賓以「天均」、「氣化主體」、「形氣主體」、「人文之源」來解讀莊子，並且定位在「儒門」，顯然跟他要重建理學「第三系」有很大的關係。對他來說，理學的「相偶論」與「一體論」能夠產生詭譎的同一，「氣化主體」與「形氣主體」可以說是至為關鍵。參閱氏著：〈相偶論與一體論〉，《清華學報》第 52 卷第 2 期（2022 年 6 月），頁 249-302。

²⁴ 鍾振宇：〈莊子的氣化現象學〉，《道家的氣化現象學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016 年），頁 5-7。

身分則是文化身體，在政治體制與社會規範下的人倫與職業身分，如父子、夫妻、君臣、師生等等。《莊子》對形身與身分帶來的生命耗損與人際摩擦有相當的敏感度，〈人間世〉葉公子高的「人道之患」與「陰陽之患」就是最好的例子，再來就是「進退一成規，一成矩」的身體規訓，故《莊子》特別強調養生，透過技藝工夫回到氣身的「無身之身」。鍾振宇指出，《莊子》出現的技藝者，就是要藉由「心齋」、「坐忘」、「喪我」、「無身」來去除身分異化的元素，包括政治體制下的君臣身分與仁義禮樂的束縛，因此是一種「解釋工夫」，即回到「解心釋神」的最高機制的「氣身」（神身）。就「解釋」的順序而言，是先釋解身分，再來釋解形身，最後回到氣身。

鍾振宇強調，《莊子》對文化身分的解構，並不是要徹底反對文化身分，而是可以選擇要不要進入身分，與身分保持一種自由關係，由此可以談《莊子》的「身體圓教」，²⁵他說：「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。」²⁶換言之，身分、形身也可以是「神」，經過工夫轉化後，神氣得以充實身分、形身，以在人間世實現身分。工夫轉化的身體，是無目的、無意志的氣身遊戲，在遊戲的氛圍下展現自然的變化，故也是沒有定相的無相身體、虛的身體，不僅自我轉化，同時亦能轉化他者，鍾振宇強調：「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〉）。」²⁷

釐清了「身體」的面向後，再來看「世界」的面向。當代歐洲現象學看重的「世界」，其宇宙論的意義已經跟傳統因果式的宇宙論起源不一樣，「世界」不是「第一因」，更不是在世界之外另立一個「本體」。鍾振宇透過海德格、芬克（Eugen Fink, 1905-1975）的「世界」概念來重構《莊子》的「氣化現象學」，並指出海德格晚期為了超越「以人為中心」的世界，而主張「以物為中心」的世界，但芬克卻是以「世界」的概念為中心，既不是「以人為中心」，也不是「以物為中心」，而是強調人與世界打交道的方式來理解「世界」，他稱之為「在世界內者」（*Binnenweltliche*）。換言之，世界不是以靜態、客觀、本質不變的方式呈現在人的面前，而是人參與了宇宙論與世界的構成。芬克認為，海德格對存有的理

²⁵ 同前註，頁 7-13。

²⁶ 同前註，頁 14。

²⁷ 同前註，頁 18。

解尚不足，他主張「存有（還必須）世界化」（*Das Sein weltet*），世界、宇宙論應該要取代存有、存有論。對芬克來說，早期海德格的代表著作《存有與時間》，仍然逃脫不出主體主義，直到 1936 年〈藝術作品的起源〉所出現的「大地」概念，才真正脫離以此有為中心，轉向「宇宙的世界概念」（*kosmischer Weltbegriff*）。「大地」是屬於世界，而不是屬於人的。芬克模仿海德格的「存有論差異」而提出「宇宙論的差異」，也就是「世界」與「在世界內者」的差異。在世界內的存有者不等於「世界」，但「世界」卻包含一切世界內的存有者。「在世界內者」會受限於因果律，但「世界」是「無原因的」（*grundlos*），沒有根據、目的、價值、計畫、超越善惡（類似道家的生而不有，為而不恃，長而不宰）。在這個意義下，芬克提出「世界之無、世界之虛」（*Welt-Nihilum*），也就是一種宇宙充實、創造性的「無」、「虛」。另外，芬克也在世界內部提出了「天空」與「大地」的差異，兩者永遠處於鬥爭的狀態，故世界的運動是「天空」與「大地」的鬥爭，開啟了時間、空間以及存有者的「生」（*Aufgehen*）「滅」（*Untergang*）大門。「天空」與「大地」是兩種「世界力量」（*Welt Macht*），芬克也以「母親」來指稱「大地」，那是宇宙力量的象徵，一切存有者就是從母親的子宮誕生。不過，對於「世界」的理解不能離開「在世界內者」，鍾振宇解釋：「由世界去理解事物，事物就具有『世界深度』與無限意義。宇宙論的『物』是天空與大地之爭鬥的中間物（*Zwischen-Ding*）。」²⁸一方面，「物」不再是客觀意義的「對象物」，而是具有「世界」的象徵，但另一方面依然保有「物」的經驗性質。用海德格的觀點來說，即「物」能夠彰顯世界，他稱之為「世界物」（*Welt-Ding*）。²⁹

依據鍾振宇，芬克的「世界」與莊子的「天門」有許多呼應的地方：

有乎生，有乎死，有乎出，有乎入。入出而无見其形，是謂天門。天門者，无有也，萬物出乎无有。有不能以有為有，必出乎无有，而无有一无有。聖人藏乎是。³⁰

《莊子》強調的「萬物出乎无有」的「无有」，不是在「有」之外另立一個本體，

²⁸ 同前註，頁 38。

²⁹ 關於海德格與芬克的「世界」觀，參閱同前註，頁 19-22、32-33、41。

³⁰ 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 800。

而是芬克的「世界之無」或「世界之虛」，「出」與「入」亦相應芬克的「生」(Aufgehen)「滅」(Untergang)。萬物的「有乎出，有乎入」之變化，跟「氣」有很大的關係。鍾振宇把《莊子》的氣區分為「虛氣」與「實氣」，而「實氣」又可分為「一氣」(如氣母、強陽氣)、「二氣」(如陰陽二氣、天地二氣)、「多氣」(如六氣)。《莊子》的「虛氣」表現在「虛而待物」上：

氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。³¹

鍾振宇認為，這裡的氣是超主客的「天地之一氣」，但不是「實氣」，而是「虛氣」(《莊子》的「一氣」有「實氣」與「虛氣」之分)。所謂的超主客，是指同時兼具主、客兩個面向，一方面主體「心齋」可以達到「虛」，但也與客觀的「氣」融合為一，這樣的「天地之一氣」、「虛氣」具有與「道」等同的超越性(鍾振宇也透過楊儒賓的「先天之氣」來解釋這一點)，但不是自然主義的「宇宙氣化論」，也不是「體用論」的表述(道是體，氣是用)，鍾振宇使用的表述是超越的「本」或「本根」，³²他說：

筆者刻意將「氣」稱為「本」，而不是一般所用的「本體」。因為氣是「本體現象區分之前的狀態」。氣不是像本體一樣作為現象背後的根據，而是直接展現為現象，也就是說，氣分化為萬物。……這種「本」也不是一種「實體」。「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)。³³

此外，《莊子》的「陰陽二氣」(天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也)也相應於芬克的「天空」與「大地」，陰氣與陽氣的互動交流，賦予了萬物各種形貌。而萬物之間，是不斷變化與差異化的過程，而且在「通天下一氣耳」的貫通

³¹ 同前註，頁 147。

³² 「本根」一詞出自於〈知北遊〉：「惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。」見〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 735。

³³ 鍾振宇：〈莊子的氣化現象學〉，頁 31-32。

下，彼此可以感通、交流、轉化，故《莊子》的「形」、「物」是「流形」、「流物」，用「物化」的觀念來看，則可稱為「化物」。換言之，萬物都是氣化的暫時「委形」，不具有不變的本質，最終會回歸「一氣」，故由「物」而可見「道」（道氣）。³⁴

最後，鍾振宇也指出莊子、海德格與芬克的思想差異：

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」。鬥爭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）。

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鬥爭世界則是更為動態的世界。³⁵

透過與海德格、芬克的跨文化對話，可以發展出莊子「世界一氣一身體」（Welt-Qi-Leib）的「氣化現象學」，甚至有機會開展文明的歷史性、文化的多樣性以及人文意義，包括體物之道器、語言、工作、遊戲、技術等面向的批判性等等。

鍾振宇闡述了《莊子》中「氣」的多個面向，並透過「氣」來連結「世界」與「身體」，打破了傳統形上學的「本體」概念，肯定身體的人文創造性。不過，「身體」既然與「世界」遭遇，勢必會有逆向、衝突的力量，身體該如何面對衝突的力量，就會是一個關鍵問題。劉滄龍深入探討外在世界的異質力量如何在身體內在帶來衝擊與轉化，為這個問題提供了很好的解答。³⁶

³⁴ 同前註，頁 32-39。

³⁵ 同前註，頁 40、41。

³⁶ 審查者指出：「中國古代形上思考本無體（本體）用（現象）二分之斷裂性思考。因此，作者以為莊子學的『氣』概念實有其多面向之意義，大體無誤；而就吾人身與所處世界間的二元性與對反，來考察『氣化』的意義（其中顯然蘊含可以對比於現象學的根源性之觀念）如何能化解身體與世界衝突，則似乎須跨出觀念與理路的差異歧出，而不必執持具有哲學異質性

（三）劉滄龍的「內在他者」

劉滄龍同樣看重《莊子》的身體觀，並且藉由尼采（Friedrich Nietzsche, 1844-1900）與莊子的跨文化對話來發展「內在他者」的概念。尼采批判希臘哲學、基督神學與科學理性，將之視為歐洲虛無主義的源頭，並且反對一種單一視角的真理觀。在尼采看來，康德的理性主體所確立的普遍原則，只是「權力意志」（Wille zur Macht）的簡化，使得世界更加邏輯化而被人類操縱，理性只是服務的工具，反映了人類的生存本能之強大力量。對尼采來說，世界並不存在一種絕對正確的真理，而只有視角與詮釋，更沒有一個人可以具備全景式的觀照來掌握完整的秩序與真理。換言之，真理呈現多樣性，是由不同對立、多元的詮釋與視角構成了世界。³⁷尼采主張，真理只是習以為常的「價值感受」，而道德則是「情感的記號語言」，感受、情感是更為根本、原發、基礎的生命動能，真理與道德卻是後起的，感受、情感具有優先性。然而，情感（Affekt）、感受（Gefühl）、感性（Sinnlichkeit）、感覺（Wahrnehmung）、感觸（Empfindung）、欲望都是內在身體的「力量」（Kraft），屬於無意識或前意識的活動領域，而哲學所強調的理性與精神優先性，往往忽略了這種更為貼近生命本能的身體活動。尼采撼動了啟蒙時代的大寫「理性」（Vernunft）與「精神」（Geist），認為「身體自我」（Leibselbst）

的二元思考，甚至以為古中國『道文化』與『道思想』之中便內藏此一差可比擬於文化與哲學的『他者』元問題。或許，先行理解吾人主體內在的思維向度與意理，纔可能全然避免『以今非古』或『以古證今』的思考慣性，而這不也就是現象學與莊子學異曲同工的『存而不論』意向還原與反本歸真思維路？」審查者的意見非常重要，也帶出了深層的哲學議題。中國「道文化」與「道思想」確實有跨出二元論乃至於內蘊「他者」元問題，「氣」本身就是打破二元對反的重要概念。然而，跨出二元論並不意味著取消衝突，更不是要走向一元論，當然，也不是要走向二元思考。上述的兩個「不是」（雙重否定），恰好凸顯了《莊子》思想中「一」與「二」（或「多」）的弔詭思想，因此不能簡單歸為「一元論」或「二元論」，《莊子》思想同時兼含這兩個面向。因此，要跨出二元對反，必須正視內在於「身體」與「世界」的衝突，並且將這樣的衝突轉化為彼此能夠「通」的人文創造，這也是為何《莊子》裡面充滿了許多衝突的例子，如下述劉滄龍所揭示的「不可解於心」的「命」。換言之，《莊子》應該是要「轉化衝突」，而不是「取消衝突」，即使是回到主體內在的思維向度來看，人的主體內在恐怕還是充滿各種異質性的衝突。筆者也深信，惟有正視異質性的衝突，才能將「道思想」中內蘊的「他者」元問題，深刻且豐富地闡發出來。

³⁷ 劉滄龍：〈從「隱喻」到「權力意志」〉、〈價值設定〉，均收入《內在他者：莊子·尼采》，頁225-227、268。

才是生命的主人。不過，「權力感受」卻不容易被察覺出來，卻在很多時候成為生命的動力來源，行為的善惡除了會為自己與他人帶來快樂與痛苦，其目的也只是為了讓人「感覺到我們的力量」。³⁸

劉滄龍對「情感」、「權力」、「意志」、「力量」之間的關係做了很清晰的分析，他說：「『意志』對尼采而言是『下命令的情感』，是自我作主和『力量』的標誌。『權力』即是『主人』擁有的優越力量，能對自己與他人下命令——能對自己下命令可說是對他人下命令的前提」。³⁹「權力」與「力量」是相近的概念，一個細微的區別是：「『力量』是泛指一切能發揮作用、具有影響力的，不論是物理性、生理性、精神性的作用與效能；『權力』則尤其指涉具有支配與控制的力量，也就是尼采認為本質上跟『下命令的情感』這種『意志』有關的力量。」⁴⁰這類的「下命令的情感」或「意志」，並非有一個理性的意志自我或思考主體，而是築基在身體自我的力量，是更為原始的驅力，恐懼、喜悅、創傷、被吸引、厭惡等等，都是「權力意志」的多樣性表現。此外，「權力意志」是各種力量的韻頤關係，力量在鬥爭活動中將抵抗的力量進行詮釋活動，所謂的詮釋活動是指將「力量作用於力量之上的征服過程」。⁴¹進言之，主體的力量意志具有統治與征服的強大意向。科學的活動，充其量也只是「權力意志」的展現，若無法認清這點，則容易淪為一種知識獨斷、技術操控、權力征服卻以為是客觀真理。⁴²同樣的，想要為道德奠立一個穩固基礎的人是傲慢無知的，那只是「以學術的方式對自己所信奉且居支配地位的道德換個新的表達手段而已，並且不容許對它的信仰加以檢驗、拆解、置疑、解剖」。⁴³

劉滄龍透過尼采的批判眼光來審視現代性危機，指出現代人以理性來征服自然以實現自由，其實是壓制了個體的生命與身體的自由，而真正的自由應該再度自然化、美學化，美學化的身體是為了克服道德化的身體所帶來的壓迫。換言之，現代性將「自然」與「自由」視為對立的關係，但劉滄龍則主張兩者具有內在關聯，「自由」的實現不能離開「自然」，而回到自然則必須透過美學來加以實行。

³⁸ 劉滄龍：〈權力意志〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 236-238。

³⁹ 同前註，頁 242。

⁴⁰ 同前註，頁 242-243。

⁴¹ 劉滄龍：〈價值設定〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 273。

⁴² 劉滄龍：〈權力意志〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 243。

⁴³ 同前註，頁 244。

劉滄龍指出，德語的 *Ästhetik*、法語的 *esthétique*、英文的 *aesthetics*，都跟希臘文的 *aisthêsis* 有關，即「感受」的意思，因此他看重的美學，跟尼采的「感受」、「權力意志」有直接的關聯，而肯定「權力意志」即肯定生命的「內在他者」。⁴⁴

劉滄龍也透過孟柯（Christoph Menke）的力量美學來深化「內在他者」的論述。孟柯是第三代法蘭克福學派的代表學者，他承繼尼采的啟蒙批判，思索理性主體與美學主體之間的關係。孟柯並非反對同一化的理性主體，但認為美學主體是更為根本的，理性行動是力量順向的主體化行動，而美學活動則是力量的逆向活動，一種打斷、暫停意識行動的去主體化過程，讓自身處於無目的之自由遊戲的狀態，也就是美學主體。理性主體是實踐行動的能力，而美學主體則是力量的活動，兩者不可偏廢，比起理性實踐的能力（順向模式），孟柯更看重的是建立在自然身體基礎的力量活動（逆向模式），而在與臺灣莊子學學者的對話過程中，孟柯修正原本的立場，也贊成逆向的力量活動是可以透過習練（工夫）來達到的，劉滄龍把練習前的力量稱為「自然力量」，而練習後的力量稱為「生命力量」。⁴⁵在回應臺灣莊子學學者的論稿中，孟柯指出，外在的自然並不是阻礙，更不是主體要克服的對象，反而是主體轉化的內在條件。外在的自然對主體而言是一種「反力」，現代性危機就在於把這種「反力」視為阻礙而意圖克服之，反而釀造出各種災難。但對孟柯的力量美學而言，自然的「反力」卻是主體的力量來源——「收納反力，將之轉換為自我之力量，這是對力量之習練，在此習練中，作為反力的自然力量成為主體自我轉化的開端，但它同時也是目的，因為自然力量即可轉化為構成主體內在條件的生命力量。」⁴⁶然而，當外在的自然轉化為內在的力量時，仍然是未知的陌異他者，而內在的自然（內在於身體的自然）本身就充滿各種不確定的異質力量，孟柯稱之為「幽暗力量」。劉滄龍認為，非意識所能把握、掌控的「幽暗力量」，就是生命的「內在他者」，那是無法被馴化的自然野性力量，是加諸在生命個體不由自主的陌異力量，通常也被視為外在的限制。⁴⁷

依據劉滄龍，《莊子》中的「內在他者」，直接表現在「天下有大戒二」的「命」與「義」：

⁴⁴ 劉滄龍：〈美學自由〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 293-294。

⁴⁵ 同前註，頁 323-326。

⁴⁶ 同前註，頁 327。

⁴⁷ 劉滄龍：〈內在他者〉、〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，均收入《內在他者：莊子·尼采》，頁 26、410。

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！⁴⁸

《莊子》的「大戒」，並非要戒除、去除，而是坦然面對各種「生命的有限性」，將主觀上難以割捨、客觀上無法去除的親情與政治，都納入自我的內在構成。血緣之親，奠基於身體而來不可解於心的血緣關係，君臣之義，是現實政治的規範性，不管是私領域的親情還是公領域的政治，都是生命「無所逃於天地之間」的「不得已」。劉滄龍強調，莊子看待生命，並不是對「生」的佔有，而只是暫居在此世，不能視為本質的擁有，「命」更是不可佔有的，是我暫居此世不可預測的他者。⁴⁹《莊子》有一句話，更是直接表達了這種「生命的有限性」——「人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」⁵⁰郭象把「芒」理解為「不知其所以然而然」，成玄英則進一步把「芒」解讀為「闇昧也」。從「不知其所以然」到「闇昧也」（幽暗力量），都指向了生命底層中無法捉摸、難以理解的有限性。而這種有限性恰好內在於我，形成生命「內在的他者性」。⁵¹

孟柯將「幽暗力量」視為身體內部處於迷醉狀態的釋放力量，而《莊子》則把「氣」看作「精微的力量」，所謂「遊心於淡」、「合氣於漠」、「虛而待物」，其身體與技藝工夫，恰好是要將「外在的他者」轉化為內在的自我生命，成為「內在的他者」，這裡的「轉化」，是指把原本屬於外在的限制與阻礙，轉化為自我理解與主體自由的條件：

此一「氣的工夫」即是出自於身體，又在身氣、心氣之間棲止，養其無知之知，虛其心氣之用，讓氣的「精微的力量」在身體的闇昧之力中渾化流轉。此一美學化的身體技藝，不是反思的哲學思辨，也不是純然技術性的

⁴⁸ [清]郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁155。

⁴⁹ 劉滄龍：〈內在他者〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁37-39。

⁵⁰ [清]郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁56。

⁵¹ 劉滄龍：〈自然與自由：莊子的主體與氣〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁411-412。

身體活動，而是比藝術家更有智慧，但卻在「道在技中」，由身手技藝的持續鍛鍊，在日常人世中入而不入，方能遊於人間世而養性命之主。⁵²

劉滄龍透過尼采與孟柯，指出現代性危機以及美學化身體的重要性，並以跨文化的視角來解讀《莊子》，凸顯《莊子》的身體、技藝、氣化與美學的當代意義。⁵³不過，劉滄龍也批判尼采的「權力意志」具有導向極權與專制政治的風險，而孟柯對「習練」與政治的美學轉化，也不如《莊子》來得顯題。⁵⁴

上述的介紹，主要是為了說明身體、技藝、美學與氣化在跨文化的視野中所扮演的重要角色，接下來則會進一步把這些重要的概念連結到倫理的問題。

⁵² 同前註，頁 414。

⁵³ 審查者指出：「作者認為劉滄龍的『內在他者』可以顯豁其真實意義於〈人間世〉的『命』與『義』，自有一定的說服力；然若以此一莊子學超克人間之命定與限定的人文向度為利器，而試圖解開尼采『權力意志』的關鍵與鎖鏈，並於其間加入了所謂的『政治的美學轉化』。如此詮釋，如此論述，是否已然超離了莊子學的人間關懷與人文意識？而此一『跨文化』、『跨領域』的理論跨距與意理幅度是否足以撐持起如此巨大的學術能量？又是否合乎有守有為的學術規範？在在值得深思善，值得善解。」審查者的意見，很值得深思，跨文化莊子學的研究，其中一個核心主題就是「政治」的問題，但這個主題涉及複雜而又廣泛的諸多面向，目前固然已經有一些研究成果（本文在闡述個別學者的莊子學時，其實也有談到政治的相關問題），但還不算有完整、系統性的論述，各個學者如今都還在努力發展、建構中，因此本文並不展開「政治」的論述（如結論處的說明），而聚焦在「美學」與「倫理」。本文在談論劉滄龍的莊子學研究時，主要還是把重點放在《莊子》的美學與技藝如何將「生命的有限性」轉化為自我理解與主體自由的條件，就這一點而言，並沒有「超離了莊子學的人間關懷與人文意識」，但若深入到「政治」的巨大場域做更為深入、細節的探討，特別是當代的民主政治問題，就需要更多的學術資源與理論視角來思考這個複雜的問題，這也是為何本文暫不展開「政治」領域的論述，非常感謝審查者指出這一點。

⁵⁴ 除了孟柯，劉滄龍也關注霍耐特（Axel Honneth）與王夫之（注解下的《莊子》）的跨文化對話，但本文聚焦在《莊子》文本，就不深入探究，可參閱氏著：〈承認自然：承認理論與氣的思想〉，《內在他者：莊子·尼采》，頁 415-451。劉滄龍的另一本著作，則是探討尼采與王夫之的跨文化對話，參閱氏著：《氣的跨文化思考：王船山氣學與尼采哲學的對話》（臺北：五南圖書，2016 年）。

三、氣化、美學與倫理

這一節開始會從《莊子》的身體、氣化與美學過渡到倫理，主要介紹何乏筆的「氣化主體」與宋灝的「與物化」。「氣化」與「物化」是《莊子》美學的核心概念，何乏筆與宋灝在闡述這兩個概念時，都觸及了「倫理」的問題。

（一）何乏筆的「氣化主體」⁵⁵

晚期傅柯（Foucault, 1926-1984）所關注的「倫理態度」（*êthos*，或譯為「倫理風骨」），已經觸及了生存美學與倫理學的難題，何乏筆延續傅柯的思考，關注「修養論」在當代如何可能。依何乏筆的觀察，尼采對歐洲哲學與基督教傳統提出深刻的批判，但尼采依然停留在「存在」與「流變」、真理與假象、形上學與藝術的二元對立框架，無法連接美學與工夫，但傅柯卻能進行更深刻的論述。傅柯連接哲學與美學的關鍵是「越界」，也就是要跨越現有的生活界線以進行有創意的思想活動，這種越界態度是把生命視為藝術品來加以創造，並走向不斷變化的越界工夫。換言之，透過「越界」能夠連接生存美學與工夫論。⁵⁶傅柯所謂的「工夫」，是「自我對自我的工作、自我在身上的『習練』」，亦即自我構成自己

⁵⁵ 「氣化主體」雖然是由楊儒賓提出，但這個概念影響何乏筆很深，是其思想體系中極為核心的概念，甚至提出了有別於楊儒賓的詮釋，因此本文以「氣化主體」來標示何乏筆的思想學說。相較之下，雖然「氣化主體」與「形氣主體」在楊儒賓的思想中具有同等的地位（兩者只是側重點不同），但在某些脈絡裡，楊儒賓反而較為凸顯「形氣主體」，例如在〈相偶論與一體論〉一文中，「關鍵詞」是寫「形氣主體」而不是「氣化主體」，在正文裡，「形氣主體」一共出現 21 次，「氣化主體」才出現 5 次。之所以較為頻繁使用「形氣主體」，是因為楊儒賓要回應宋明理學中「心學」與「一體論」（「心性為一」、「天人合一」、「性天相通」）的問題，他認為主體（個體）與道體不可能完全同一，至少在劉宗周（1578-1645）的思想中，「同一性」與「個體性」的雙向張力是可以詭譎地保存在個體的獨特性中，一中有二，而「氣化主體」的表達會較為接近「同一性」的語境，因此本文選擇用「形氣主體」來標示楊儒賓的學說。值得注意的是，對何乏筆來說，「氣化主體」並不是特別傾向「同一性」的概念，而是動態來回於「同一性」與「個體性」、一與二（或多）、心與物的氣化過程（詳見下文），而在楊儒賓的脈絡，「氣化主體」較為側重在心、氣的「一體」感通，因此才需要額外凸顯「形氣主體」中氣與身體、個體性的連結。感謝審查者提出相關疑問，讓本文得以釐清。

⁵⁶ 何乏筆：〈由傅柯看尼采：工夫主義與美學的批判意義〉，《修養與批判》，頁 128-129。

的技術。」⁵⁷傅柯的工夫實踐，不再是古希臘與基督教限制身體欲望的工夫，而是有著濃厚越界動力、強化生命感官經驗的實踐，那是承繼尼采強調藝術與「去主體化」的工夫。傅柯也坦承要回到古希臘的精神修養（重視主宰、節制）是不太可能，可如此一來，則陷入越界態度的單向邏輯，無法真正開展倫理學。何乏筆關注的是，如何可以擺脫單向的越界態度卻又不陷入以「精神」為優先的修養模式，打開「向上修養」（精神為優先的修養）與「向下修養」（身體為優先的修養）的「平行辯證」，以展開「新倫理學」，他稱之為「工夫倫理學」：

換言之，面臨的困難在於，如何能夠將古代的自我主宰與當代去主體化之間的張力，轉化為美學修養的倫理學潛力。工夫倫理學的倫理學內涵，不應只在呼喚自由的批判態度，而要反思現代哲學自從尼采以來在精神與身體之關係上所產生的反轉，並提出精神性與物質性之關係的另類構想。⁵⁸

古希臘模式的「自我主宰」，乃是一種對於自身欲望的擺脫，透過精神修養的方式避免被欲望奴役，而只有克制自己的身體限制方是自由，即「成為自己的主人」。然而，當代生存美學的重要內涵在於去主體化，批判自我主宰的權力主體，如果說徹底的去主體化也會帶來另類的倫理危機，那麼主體化與去主體化之間的張力、自由與主宰的矛盾，就成為了當代工夫倫理學的思考起點。傅柯的生存美學是自我創造、自我越界的工夫，然而「越界美學」取向的主體，深具解構性、破壞性、顛覆性和創造性，忽略了倫理學中自由與自我主宰的關係，從而令人質疑其越界的自我工夫並不具有真正的倫理學內涵。⁵⁹

若倫理學必須是具有維持一種自我與自由的關係，同時又避免單一地往越界美學的極端方向發展，那麼，批判與自由的張力該如何克服？面對這個迫切的問題，何乏筆提出了「平淡美學」的當代性。「越界經驗」跟「平淡經驗」最大的不同在於，前者是以強烈的、震撼的生命經驗來達到解放自我主宰的創造力，而

⁵⁷ 何乏筆：〈哲學生命與工夫論的現代化〉，《修養與批判》，頁 200。由於何乏筆主張跨文化哲學，因此他自覺地使用具有濃厚中國哲學色彩的詞彙來翻譯傅柯的相關概念，如用「工夫」譯 *ascèse*、用「工夫論」譯 *ascétique*，用「工夫主義」譯 *ascétisme*。

⁵⁸ 何乏筆：〈越界與平淡〉，《修養與批判》，頁 284-285。

⁵⁹ 同前註，頁 280-284。

後者則是投入生命的精微運行，擺脫短暫的生命刺激性追求。⁶⁰傅柯曾以「黑夜中的閃電」來說明越界經驗，何乏筆則透過「微明」來說明平淡經驗：

能否從傅柯有關閃電與黑夜的例子出發，而以「微明」（破曉或黃昏）在白日與黑夜之間的過渡狀態，說明越界與平淡的區別？倘若閃電需要夜晚的黑暗方能產生黑白分明的強烈效果，微明則需要白日與黑夜（顯明與隱幽）之間的漸進過渡，方能呈現精微細膩的層次效果。閃電是指黑暗與明亮、可見與不可見的強烈和快速的對比，而微明則是指精微和緩慢的過渡，即隱幽（不可見）過渡到顯明（可見），或顯明（可見）逐漸消逝於隱幽（不可見）之中。……越界連結界限經驗的強度，平淡連結界限經驗的精微度。如是，平淡並非另一種增加「強度」的詭計，反而意味著「虛無」與「實有」的柔性關係。⁶¹

平淡美學作為一種能量轉化（氣化）與修養，能夠同時對精神性與物質性開放，其主體性構成是「去主體化與主體化之間的動態關係」，⁶²去主體化與主體化之間並不存在等級秩序的關係，而是平行（平等）辯證的關係。何乏筆以平淡美學的當代性，帶出「氣化主體」的跨文化視野，為日後對《莊子》的研究奠定了理論基礎。

何乏筆特別關注畢來德（透過《莊子》）所建立的「新主體性範式」，他藉由與畢來德的對話來發展《莊子》的「氣化主體」。畢來德所建構的「新主體性範式」，除了避開去主體性的盲目嚮往，也帶出了政治的批判意識，何乏筆認為畢來德的莊子研究可以為當代歐洲哲學的困境找到另一條出路，同時也打開了跨文化批判的視野。然而，畢來德否認《莊子》的「氣化論」，因為他堅持中國的「氣化論」就是「氣一元論」，跟帝王的專制統治模式有直接的掛勾。依何乏筆的分析，畢來德反對以氣化論來解釋《莊子》的理由有二，第一是基於文獻學的理由，第二是基於哲學的理由。畢來德認為《莊子》文獻很少提及氣，而且氣化論不斷加強「一體化」的觀念，莊子不會主張統一化的理論，相反的，《莊子》

⁶⁰ 同前註，頁 304。

⁶¹ 同前註，頁 302-303。

⁶² 同前註，頁 299。

非常關心主體與世界遭遇所發生的不連續性、悖論的經驗。而這些經驗就是創造性的來源。畢來德主張，氣化論即是意味一切現象之間具有一種根本的連續性，主客之間可以互相轉換，不可能發生徹底的斷裂，無法發生徹底的斷裂就意味無法有「開端」，主體就不會成為能夠創新事物的場域，也就無法展開批判。當然，更為關鍵的是，氣一元論是帝王專權的基礎。⁶³換言之，主體的創造性不應該來自氣化的實在性，而是來自身體本身。畢來德並非完全否認「氣」和身體的關係，他承認氣對個人主體（身體）以及創造性活動的重要性，但是否認具有宇宙論意義的氣化論。簡言之，畢來德贊成「氣身論」，反對「氣化論」。⁶⁴

畢來德在談論書法家的創造活動時，多次引入尼采的主體性觀點跟道家的主體性進行連結，因此引起了何乏筆的一個疑問：莊子身體觀所強調的虛化、渾沌，是否跟尼采酒神般的「力量增強」等同呢？這個問題，也牽涉到畢來德對《莊子》的詮釋。其中〈人間世〉的這一段文獻相當關鍵：「氣也者，虛而待物者也」，畢來德的解讀是：「『虛』與『物』之間的來回往復」，並指出「虛」是更為根本的渾沌狀態，在這一虛空的狀態下，人具備了變化和自我更新的能力，而且還能夠重新定義自我與自我、他人和事物的關係。畢來德所提及的主體性，跟康德的自律主體或意識主體大相逕庭，因為處於虛化狀態的主體恰恰就是要去除意識主體的強控，具有一種自我主宰的暫時性否定。

有趣的是，孟柯重新詮釋尼采的身體，指出酒醉狂迷的力量身體，同樣是無意識的身體，跟畢來德建構的莊子主體性範式有雷同之處。何乏筆有意在討論畢來德的莊子研究脈絡中，引入孟柯的尼采詮釋，以深化他的思考。在孟柯看來，藝術家的身體跟狂醉狀態有極為複雜的「曲折關係」，藝術家是意識官能和狂醉力量之間來回往復的過渡，而畢來德也認為《莊子》的身體轉化是「人的機制」（意識）到「天的機制」（非意識）的過渡，或者說是「物」與「虛」之間的來回往復。⁶⁵何乏筆說：

⁶³ 鍾振宇不贊成畢來德對《莊子》氣論的解讀，他主張《莊子》的氣論是「批判的氣論」，能夠對現代議題產生批判性，參閱氏著：〈批判的氣論——莊子氣論之當代開展〉，《道家的氣化現象學》，頁 234-250。

⁶⁴ 「氣身論」與「氣化論」的區別，參閱何乏筆：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 4 期（2012 年 12 月），頁 41-45。

⁶⁵ 同前註，頁 47-49。

孟柯重構尼采式力量哲學與主體概念的關係有助於進一步確認，莊子式的主體性範式在哪一個問題點上，能突破當代歐洲哲學主體論述所不能突破的思想困局：關鍵在於將「力量」（或說「氣」）的要素自覺地納入到主體性的修養工夫之內。在筆者看來，畢來德藉由新的「身體」概念思考新主體性範式的主要貢獻，在於初步解開歐洲的「力量」或「能量」概念無法解開的難題，即是走出意識與無意識、理性官能與「幽暗力量」（*dunkle Kraft*）之間的二元對立傾向。⁶⁶

孟柯的「尼采式力量哲學」與畢來德的「莊子式氣身論」之對話，可以開啟跨文化批判的意義，擺脫歐洲哲學的困境，即意識主體與非意識的力量（氣）身體並非二元對立的。問題是，重新肯定意識主體的重要性是因為意識官能跟練習（即修養論、工夫論）密不可分，而尼采的狂醉身體卻將練習排除在外，力量身體無法透過工夫論來達到。就此而言，畢來德的莊子研究可以說有很大的貢獻，但也面臨另一個難題：一旦進入修養、工夫的語境，不免就出現「活動自身的統一化」、「身心在高等活動中的實踐融合」的描述，這讓畢來德警覺到修養工夫被「帝國秩序」給滲透。如此一來，就出現兩種身體的矛盾——修養身體與力量身體的對立。另一個問題是，尼采的權力意志論也往往被人認為與法西斯政權有共謀關係，畢來德引入尼采「酒神的藝術」來連結「道家式的美學」，即使區分「氣化論」和「氣身論」，仍然不能避開權力專制的問題，反而隱含了權力專制的問題，這些問題又牽涉到「一」與「多」的複雜關係。⁶⁷

為了回應上述的難題，何乏筆重新解讀「氣也者，虛而待物者也」，他發現「氣」、「虛」與「物」的三元結構，可以重新梳理出「虛」（非意識）與「物」（意識）的辯證關係。他認為，張載（1020-1078）的《正蒙》對於解讀《莊子》的「氣」、「虛」與「物」之間的關係具有很大的啟發，特別是《正蒙》提及的「兼體而不累」、「兩體者，虛實也」。⁶⁸進言之，「虛」與「物」之間涉及到「一體」（虛氣一元）與「兩體」（氣物多元）之間的規範秩序——「一體」並不占

⁶⁶ 同前註，頁 49。

⁶⁷ 同前註，頁 55-56。

⁶⁸ 〔清〕王夫之：《張子正蒙注》，收入《船山全書》第 12 冊（長沙：嶽麓書社，1992 年），頁 20、35-36。

有更根本、更優先、等級較高的位置，此規範秩序可以肯定「無等級的多元性」。⁶⁹何乏筆由《正蒙》的啟發而批判性地承接畢來德的解讀：

從「氣化美學」的角度，探討莊子與張載的氣化論是畢來德莊子研究所引發的「思想實驗」。此一實驗包含幾個步驟：一、以畢來德所謂「虛與物之間來回往復」來解釋「虛而待物」；二、在此基礎上可進一步推論，因為「氣也者，虛而待物者也」以「虛而待物」來界定「氣」，而筆者以「虛與物之間來回往復」理解「虛而待物」，因此可以藉由「虛與物之間來回往復」來理解「氣」；因為虛（化）與物（化）個別是指動態的過程，而且處在「來回往復」的互動中，所謂「氣」可理解為過程性的「氣化」……。⁷⁰

延續去主體化與主體化的來回辯證之思考，何乏筆對「氣」(化)的界定是虛(化)與物(化)之間來回往復的動態辯證過程，也就是說，他不像畢來德，在「虛」與「物」的關係裡凸顯「虛」的根本性位置，相反的，「虛」與「物」應該是平行(平等)的關係，而「氣」則是兩者之間的來回辯證。何乏筆主張，應該要分別在「氣」、「虛」與「物」後面加上一個「化」，以凸顯動態的變化過程。「虛化」是指「藉由感性(耳)和意識(心)主體的雙重『虛化』過程，主體性進入去主體化的開放狀態」，⁷¹而「物化」則是「在『耳目』上做工夫，亦即懸置耳目的活動，落實『耳目』的自我否定」。⁷²對應到「一」與「多」的關係來說，「虛化」對應到「同一」，「物化」則對應到「差異」，透過氣化可以溝通同一與差異、一與多的關係，在這層關係裡，「同一性」(虛化)不佔有根本性、本質性的位置，因此可以避開與政權的共謀關係，也可以解決尼采的狂醉身體沒有修養論的問題；同時，對「差異性」(物化)的肯定也帶來主體的創造性，權力集中為一的問題不再存在。

也就是說，《莊子》的「氣化論」不但不會造成極權統一的問題，還含有深刻的政治批判，而且能夠奠定工夫論的基礎，統合修養身體和氣化身體成為「氣

⁶⁹ 同前註，頁 67-68。

⁷⁰ 同前註，頁 66。

⁷¹ 同前註，頁 64。

⁷² 同前註。

化主體」。「氣化主體」的提出，也奠基了「工夫倫理學」的基礎。最後，何乏筆丟下了一個值得思索的問題，《莊子》的「氣化主體」，能不能為儒道關係帶來另一種視野？是否可以指出一個方向重新思考楊儒賓的「先天之氣」和「後天之氣」？

不像畢來德過度看種主體的「虛」而忽略了多元差異的「物」，何乏筆把「物化」放到跟「虛化」一樣重要的位置（兩者是平行辯證、弔詭溝通的關係），而宋灝則更為深入地展開「物化」的詮釋，並帶出深刻的倫理洞見。

（二）宋灝的「與物化」

宋灝相當關注「物化」的問題，他主張倫理並不只是存在人與人之間的關係，也存在於人與物的關係，他透過列維納斯（Emmanuel Lévinas, 1906-1995）的倫理學來探討日本庭園以及莊子的「物化」觀，並以跨文化的角度回應歐洲對「物化」的負面看法。宋灝認為，歐洲當代哲學對於物化的理解，是「將……化為物」、「將……視為對待為物」，特別是應用在「人」上，透過「將人物化」的批評，企圖恢復一種「人性」。在這樣的「物化」關係裡，他人被視為一種主客對立下的對象物，被歸到權力主宰下的無感情、無生命的視域。換言之，歐洲傳統對「物」的理解僅是「無生命的物體或對象物」，由此而流行的物化論則是把「物」化約為「死板的物件」、「對象」、「商品」，以與「人」、「人格」、「主體」畫上一道存有論的區別。⁷³

然而，宋灝認為，物化有著更為深層的哲學意義，可以借由列維納斯的觀點來深化論述。列維納斯的「他者哲學」，建立了一種別於傳統倫理學的「回應—責任」關係，特別是他者的「外在性」（*extériorité*）、「他異性」（*altérité*），是我無法定義、收編、補捉他者的關鍵，他人的面容（*visage*）更是使得我不得不回應他：

相較於主客架構下被我掌握之物，他人對我有著截然不同的「外在性」，以致我無從規定、界定他人。原因在於，他人面孔雖然是在我的世界視域，在我的對象物之間浮現出來，但他人不再可被還原至「物」或「存有者」

⁷³ 宋灝：〈由列維納斯的回應思維與日本庭園來談論《莊子》「與物化」〉，《漢學與跨文化思維》，頁 288-289。

這種身分，因為與物不同，他人的「眼神」(regard)在看著我，而且此眼神等於是照面而來的一個「絕對為陌異者」(absolument étranger)。自他人面孔中湧現出並來觸及、干擾我的，是一種「探問」(question)，他人眼神在要求我給他某種回應(réponse)。這表示，超出我的經驗範圍的「死亡」(mort)僅只可能自他人的面孔中照面而來，以至於只有他人的可受傷性以及他人終有一天要死這事實，才可將我逼入我對他人不得不負擔起的「責任」(responsabilité)。⁷⁴

宋灝指出，列維納斯的責任概念是發生在倫理實踐之前、之際，是在他人呼求的當下以及我的回應之際所形成的，面對他人的呼求，使我必須以動態的「回應—責任」方式來承擔自身的存在。然而，他人的呼求並不剝奪我的自由，相反的，負擔他人的責任，正是奠立「自由」的基礎。他人的表情、眼神對我的呼喚，讓我無法迴避對他的責任，同時也賦予了我的存在。宋灝說：「此呼求正好將我引入至向他者敞開的回應處境，進而賦予我存在以自由，也就是經由我與他人這種『關係的斷裂』(discontinuité du rapport)來展開貫穿我一整個存在的一種『倫理關係』(relation éthique)。」⁷⁵有意思的是，雖然我無法選擇不去回應他人，但是可以選擇回應的方式，而回應的方式針對不同人所採取不同的回應恰好是一種「倫理行為」。他人賦予我存在的自由意義，也構成了自我。

值得注意的是，在「回應—責任」的關係中，存在著「落差式的時間性」，他人對我的呼求關聯到時間的過去，也就是說，在他人對我的呼求下，雖然我的回應是當下或未來的行動，但是這種回應其實早已經處在「回應—責任」的處境之中，故我的回應總是遲來的、被動的。不同於時間序列下的因果關係的命令與回覆，這種關於回應與責任的時間性，具有一種弔詭的「逆時顛倒」(bouleversement anachronique)，這弔詭的「逆時顛倒」表現在我對他人的回應之前、之際，我其實已經處在回應的責任關係裡。換句話說，倫理雖然是發生在具體的、他人對我照面而來的呼求當下，但是其規範的根源卻是來自早已經存在的、倫理發生之外、之前的「回應—責任」之關係。我與他人之間的歷時關聯，出現了一種時間的落差，也就是我與他人是處在兩個時間的脈絡，他人無法被化約到我屬的時間序列。

⁷⁴ 同前註，頁 292-293。

⁷⁵ 同前註，頁 294。

由於他人的「外在性」、「他異性」，讓我總是無法滿足、解決他人的問題，我與他人是處在一種時間的斷裂關係。也因為這樣的落差、斷裂，才有一種「超越」。

⁷⁶關於列維納斯的思想，宋灝總結道：

列維納斯嚴謹批判存有論以及近代意識哲學，亦反駁傳統倫理學。對列氏言，傳統倫理學都將他人界定為存有者，試圖在他人的存有性質本身上凸顯「人格」，因而必然會錯過他人的他異性。這樣一來，倫理學根本無法為了他人的存在價值論證，並實際奠定倫理學與道德責任。依據列氏，倫理學必定得要根植在一種倫理之前、倫理之外的原本經驗：他人業已向我的呼求，要求我以我一整個存在回應於他的要求。當我對他人的呼求不得不給出某種回應，這種倫理規範前的「被要求」才是任何倫理學的根源所在。他人作為絕對他異者，而當他藉由其面孔、眼神對我提出要求時，他人也就解除屬我的同一化世界脈絡，而且此情況貫穿我一整個存在，它等於是一種衝擊發生。……我對這種自他方而來的要求不得不作回應，這就等於是說，我從一開始對他者有責任在身。人的基本處境就為他的「回應—責任」所組成。⁷⁷

不過，宋灝指出，列維納斯的盲點就在於把倫理學局限在人與人之間，他更關心的是，人與世界萬物打交道的方式，是否也存在如同列維納斯所主張的倫理關係，即萬物能否如同他者一樣，具有「他異性」而能呼求人給出回應？

接著，宋灝藉由華登菲（Bernhard Waldenfels）的「雙重發生」來探討日本庭園美學，在庭園的觀景活動中，不只是人觀看景物（石頭、青苔等），景物也在注視著觀看的人，觀看的人是在一種被觀看的條件下對景物的「回應」。也就是說，當人在觀看景物之前、之際，已經投身在物的世界而被景物所觀看，因而人對景物回予的觀看是被景物所觸發的、遲到的。物對我而言呈現出一種「陌異性」，其向我投以的目光使得我不得不做出回應（回看）。在這個脈絡下，景物具有一種列維納斯所主張的呼求我、觸發我的「面貌」。宋灝在談到日本茶道所發展出來的「侘寂」美學時，歸納出一種人與物之間存在某種親切的情感關係，在物的

⁷⁶ 同前註，頁 295-296。

⁷⁷ 同前註，頁 296-297。

氛圍下，人敞開面向物，人是在一具體的生活脈絡中與物展開「回應—責任」的關係。在這層回應的關係裡，物不是對象物的存在，物要求人必須給予尊重、承認、保護，人必須對物承擔責任。此中，存在著「與物相遊」、「與物冥合」、「物我無礙」的關係狀態，但弔詭的是，人與物的親近關係，並不會取消人與物的「距離」，「既遠又近」的關係指向了人被轉變為一種回應的主體，有別於占有、擁有的意識主體，不能說人擁有了物。因此，宋灝認為不只是人與人之間存在「回應—責任」的關係，人與物也存在這樣的倫理關係。⁷⁸

為了要推展「待物」的倫理學，宋灝探究《莊子》的「虛而待物」、「與物化」的概念。《莊子》多處提到「物化」，如〈齊物論〉的「周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化」、⁷⁹〈天道〉的「其生也天行，其死也物化」，宋灝認為《莊子》的「物化」不是生生不息的「流變」，也不是物與物之間的無滯礙，而是一種人與物打交道的自由關係，藉由這樣的關係，人與物是互相聯結的，並且是由人投入到物界，任隨萬物，透過身體來回應照面而來的物品。⁸⁰宋灝舉出了《莊子》中個別不同的「物化」現象，並歸類為兩種特徵：第一種是在身體態上模擬某物的狀態，彷彿化為該物，即「人化為物」，第二種是任隨物對身體運動的指引，嵌入物界並與物互動，即「人與物化」，或直接稱為「與物化」。不管是哪一種「物化」，要能「物化」的一個重要條件是「心齋」的「虛」，也就是將生命收歸到最具活力的「氣化」，「氣化」才能引發不定形的「流虛」，停止一般思慮的感知，向萬物敞開，與物交流。⁸¹

「人化為物」的例子有〈齊物論〉南郭子綦的「如槁木」、「如死灰」，他以「如槁木」、「如死灰」的身心狀態來回應槁木、死灰這些「物」，而〈田子方〉見孔子的老聃一身外形「似非人」，那是因為他捨棄了人所固有的形貌與行為而投身於物界的泉源，所謂「遊心於物之初」。此外，〈達生〉的游泳高手，也在於他可以捨棄人性，讓身體成為如瀑布般的流體，成為「物」的存有狀態。「與物化」的例子有工倕、輪扁與庖丁，先看工倕與輪扁：

⁷⁸ 同前註，頁 299-312。

⁷⁹ 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 112。

⁸⁰ 宋灝：〈由列維納斯的回應思維與日本庭園來談論《莊子》「與物化」〉，《漢學與跨文化思維》，頁 314-315。

⁸¹ 同前註，頁 315-318。

工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽。⁸²

不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。⁸³

依宋灝的解讀，工倕的「指與物化」，是透過身手與物之間所產生的回應關係，但不表示工倕就變成物品的狀態，而是崁入、投入物的「化」(流動狀態)，而「化」是由人與物之間湧現出來的。人要能夠「與物化」，就取決於身體是否能夠自在在地任隨物的引導，這也就是為何輪扁要特別強調「得之於手而應於心」。宋灝認為，「得之於手」與「應於心」不是身體運動的兩個面向，而是先「應於心」，始能「得之於手」，他透過海德格的「任隨」萬物、「任讓」萬物(sich einlassen auf……)來說明「應於心」是「朝世界敞開並回應世界」，⁸⁴換言之，「得之於手」或「指與物化」之所以可能，乃是因為人已「朝世界敞開並回應世界」(待物)。接著，宋灝進一步以「庖丁解牛」來說明「與物化」也存在「落差式的時間性」，也就是「物」本身也是一個「他異者」。庖丁的「以無厚入有閒，恢恢乎其於游刃必有餘地矣」，說明「有閒」與「餘地」是人與物打交道之間的縫隙、隔閡，這是空間意義下的裂隙，而時間意義下的裂隙則表現在「視為止，行為遲。動刀甚微」，行為總是遲來的，這是內在於動刀活動的「時間一落差」，宋灝說：「作為人之他異者的物品與人兩者便處於自己的時間綿延當中，兩者各自所屬時間綿延之間發生一種無從彌補的『時間一落差』。」⁸⁵這樣的一種時間落差，來自牛體的抵抗狀態(庖丁也不得不「吾見其難為，怵然為戒」)，使得動刀行為已經是「遲來」、「被動」的回應。牛體的抵抗狀態，揭示了在庖丁與牛體的互動關係中所浮現的「陌異性」，由此可連結到列維納斯的倫理學。

宋灝認為，在「物界」所展開的倫理學，能夠連結人與物的美學關係以及中國古代修養論，發展出更為根本的「承認」關係——不僅要尊重他人與承認他人，也必須認讓自身向世界萬物敞開，尊重與承認物界的另類「他異者」。他強調，對「萬物的新承認」，並非「新唯物論」，而是以「與物化」的模式來承認

⁸² 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 662。

⁸³ 同前註，頁 490-491。

⁸⁴ 宋灝：〈由列維納斯的回應思維與日本庭園來談論《莊子》「與物化」〉，《漢學與跨文化思維》，頁 321。

⁸⁵ 同前註，頁 325。

萬物，以改善當代歐洲主宰世界、全面經濟化、功利化所帶來的文明危機。⁸⁶

何乏筆與宋灝已經觸及到《莊子》的倫理議題，而目前較集中、全面展開《莊子》的倫理觀，則是賴錫三與林明照。

四、語言、批判、情感與倫理

這一節會進一步探討《莊子》的倫理詮釋，主要介紹賴錫三的「原初倫理」與「差異倫理」以及林明照的「兩行思維」與「他者倫理的情感性」。

（一）賴錫三的「原初倫理」與「差異倫理」

賴錫三是臺灣「跨文化莊子學」的重要推手，他指出後牟宗三時期對道家的詮釋已漸趨多元，特別是引入海德格的視野之後，更是打破「境界形上學」的思考框架。⁸⁷而他出版的好幾本著作，在建構「當代新道家」的歷程，也嘗試打開道家的「超越」、「美學」、「語言」、「批判」、「倫理」研究的各個面向。⁸⁸賴錫三主張的「道家型知識分子」，一方面不被體制收編而遊走於結構內、外之間，一方面對體制的權力結構提出批判，是一種「游牧型知識分子」。⁸⁹對比之下，「儒家型知識分子」則強調進入體制內批判君權與提出建言（如孟子），並成為體制的一員來實現平治天下的理想抱負。對「道家型知識分子」而言，人一旦進入體制，則不容易察覺權力網絡的滲透而被異化，故透過體制外的批判來活絡、轉化體制內的僵化結構。對權力的敏銳度，使得道家也不得不關注「身體」與「物」。⁹⁰以知識分子來定位道家，意味著道家不再是明哲保身、超然於世（出世）的隱逸

⁸⁶ 同前註，頁 327。

⁸⁷ 賴錫三：〈後牟宗三時代對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《當代新道家：多音複調與視域融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年），頁 1-76。

⁸⁸ 賴錫三：〈自序：為「當代新道家」再鋪橋造路〉，《道家的倫理關懷與養生哲學》（臺北：五南圖書，2021 年），頁 8-14。

⁸⁹ 賴錫三：〈《莊子》的生存美學與政治批判——重省道家型的知識分子論〉，《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年），頁 15-27。

⁹⁰ 劉紀蕙在《道家型知識分子論》讀書會上，提出了「權力只能夠透過『身體』與『物』展現」的判斷，參閱陳重羽紀錄：〈臺灣中文學會第六場新書精讀會紀實〉，《臺灣中文學會通訊》第 9 期（2014 年 4 月），頁 11。

哲學，反而是關心社會、不離人倫關係的實踐哲學。

賴錫三透過神話哲學家道格拉斯（Mary Douglas, 1921-2007）、詮釋學家里克爾（Paul Ricoeur, 1913-2005）以及神話哲學家卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）的研究指出，道家對神話、語言的「二元論」批判，能夠走向非二元論的「原初倫理」以及悅納他者的「差異倫理」。道格拉斯考察人類污穢與潔淨的起源，跟宗教的神聖性與禁忌有內在的關聯。上帝創造的秩序，奠定了人類事務的秩序，人類透過遵守上帝的誡命與儀式來獲得賜福，若不遵守上帝的誡命與儀式則會帶來瘟疫、混亂等災禍。上帝的神聖性要求凡間的人們都有符合自己所屬的階級或階層，不同種類層次的事物不能混淆，分類、範疇、區分確立了道德與秩序，違背了道德與秩序（如通姦與亂倫），等於褻瀆了神聖。所謂的污穢或不潔，就是在某個類別中的「不完美成員」，它們的存在混淆了世界整體的秩序與架構。換言之，有污穢必有體系，污穢是系統分類下的產品，而「污穢意識」則提供了制度性懲治方式，成為維繫秩序的公認道德體系。⁹¹

里克爾主張，人類進入倫理世界並不是經由愛，而是害怕，是對因不潔而帶來報復的恐懼。這種觸動了禁忌、不潔而來的報復，會引致暴力的受難，受難是為了滿足純潔的秩序。這種原始的敬畏意識，反映了天譴的自動制裁之作用，人之所以遭受各種苦難，如失敗、生病、死亡，那是因為犯了罪過。褻瀆與受難解釋了道德上的罪惡——受難是不潔導致的，對比之下，上帝是神聖潔白的。對禁忌、不潔、褻瀆的恐懼意識，會內化在人們的心理情感成為一種牢固的「合理化」。恐懼的另一面，則是對秩序與善的讚美與崇拜，忍受懲罰去抵償過錯是為了得到恢復秩序的幸福，故受難與幸福是一體兩面的，懲罰能夠讓一個受罪之人恢復做為一個人的價值。⁹²

卡西勒則主張，在神話的宇宙起源，邏各斯（Logos）與語詞（the Word）具有無上的地位，「存在」（being）與「作為」（doing）都源自邏各斯與語詞的力量。上帝先思考世界再創造世界，而語詞是上帝表達思想的手段和創造的工具。在《聖經》裡，上帝透過語詞和命名，區分了黑暗與光明，創造天空與大地，之後再藉由人類來命名飛禽走獸，管治世界。人類透過命名與稱呼，令萬物臣服於

⁹¹ 賴錫三：〈道家的「原初倫理」與「差異倫理」導論——納受罪惡與卑污的渾沌玄水〉，《道家的倫理關懷與養生哲學》，頁 16-19。

⁹² 同前註，頁 19-22。

知識和統治，並遵照上帝的方式來維持秩序。卡西勒指出，那些以善惡二元論為世界圖式和宇宙起源的基礎，都把語詞視為神聖重要的力量，唯有透過語言，無序的「渾沌」才能轉變為有序的倫理「宇宙」。⁹³

依此來看，道德秩序與「分類」有內在的關聯，道德秩序就是一種分類體系，將世界分為善／惡、污穢／清潔、神聖／褻瀆、榮耀／罪罰、幸福／受難、秩序／失序、黑暗／光明，這種二元分類的道德秩序，宣告了凡是不符合分類標準的「他者」、「異物」，都被排除在外，更甚者，這些「他者」、「異物」，也經常成為宗教儀式的犧牲對象。賴錫三也藉由心理學家諾伊曼（Erich Neumann, 1905-1960）指出，舊道德的抑惡揚善，會使得底層的陰影人格長時間被壓抑，陰影人格作為內部的「他者」，會被轉移到外部的他者來加以鬥爭、懲罰和消滅，而不是被視為內部的問題。換言之，陰影作為一種罪惡感，會被個體或集體投射到外部世界，以尋求「替罪羊」來消除內心的罪惡與不安。反過來也可以這麼說，這種尋找「替罪羊」的行為，反映了內部深層心理的陰影人格。而造成陰影人格的強大反噬，正好是來自道德作為光明的籠罩與壓抑。易言之，善與惡、黑暗與光明的二元對立，造就了「替罪羊」的暴力行徑。⁹⁴

賴錫三藉由上述有關道德秩序與宗教、語言、分類之關聯說明，進一步連結到道家對語言的分類結構以及善惡的二元論之批判與治療。道家對神話宗教的批判（如壺子對神巫季咸的嘲弄），反映在對巫術聖俗二元區分的批判。《莊子》所肯定的氣化世界觀（強調一體流變，沒有一個本質超越的世界），打破了巫術文化聖俗二元對立的世界觀，而心齋、坐忘的工夫修養，也跟巫術儀式的感官解離體驗大不同，對比於出神入神的恍惚，《莊子》更強調「以明」。此外，《莊子》對宗教儀式的反省嘲諷（亢鼻之豬、白額之牛、痔病之人，因為「不祥」反而免去了成為儀式的犧牲品），也劍指宗教儀式的獻祭暴力。陳夢家已經指出，在殷商時期，犬、豕、羊的血最具有巫術的能力，也是巫術獻祭的血，而根據王平與德國學者顧彬（Wolfgang Kubin）的考察，殷商時期是存在人祭的，而且人祭之血主要來自異族，他們認為殷商出現人性，一方面是過於崇拜神靈使然，另一方面也是因為仇視排斥異族。⁹⁵可見把「異族」視為可以被犧牲的他者，也存在於

⁹³ 同前註，頁 22-25。

⁹⁴ 同前註，頁 37-39。

⁹⁵ 同前註，頁 8-12。

中國上古巫文化時期。賴錫三指出：

血的獻祭犧牲之儀式暴力，背後涉及人類學和心理學所謂的「替罪羊」。人為了去除自身（或族群共同體）的罪惡不潔，便找來一隻原本無辜的羔羊（如異形家畜或異邦人）來做為代罪者，然後將罪惡全部投擲在它身上，以便去除自己的罪惡感。就社會或心理功能來說，血的獻祭有助於暫時去除自己或族群的雜質或混亂，使得自我同一性得以再度穩固，秩序意義得以再度確定。但這種神聖或秩序的獲得，同時也奠基在對他者暴力的蔑視上。⁹⁶

語言分類是創世神話的開端，同時也意味著善惡分明的秩序時代來臨，而體系所帶來的暴力，直接反映在《莊子》「渾沌鑿七竅」的寓言。儻和忽來找渾沌，渾沌「待之甚善」，儻和忽想要報答渾沌，每日為渾沌鑿一竅，結果到了第七天，渾沌就死了。儻和忽分別作為南海之帝與北海之帝，象徵了語言的二元結構，文明的開展，也是透過語言的命名，才得以讓世界形成井然有序的分類體系。而渾沌之死，隱喻了《莊子》對分類體系所造成暴力之控訴。對於分類所產生的暴力，《莊子》說：「其分也，成也；其成也，毀也。」⁹⁷「成」的開端恰好也是「毀」的開始，而這都跟區分、分類有很大的關係，《莊子》對禮樂制度、語言、分類的批判，正是要強調「凡物無成與毀，復通為一」的「道」。此外，《莊子》主張「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道」，是要避免生命底層的堯與桀的兩種力量鬥爭，進而外部化為對他者的鬥爭，否則就會形成「替罪羊」的暴力投射。賴錫三強調：「對於道家言，去除罪惡的最好方式並非以神聖之名去譴責罪惡之行，反而是抹去神聖之名、諒解罪惡之行」。⁹⁸然而，道家並不是要歌頌罪惡，而是深刻去理解罪惡與語言、分類、秩序的內在關聯後，展現對生命的體諒與罪疚的治療。在這個意義下，「道」對天地萬物的一體包容，打破善名惡行的二元窠臼，回到生命的自生自化，正是道家所肯定的「原初倫理」。

不僅如此，《莊子》的「天籟」強調「吹萬不同」，開啟了歌頌萬物的差異

⁹⁶ 同前註，頁 13。

⁹⁷ 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 70。

⁹⁸ 賴錫三：〈道家的「原初倫理」與「差異倫理」導論——納受罪惡與卑污的渾沌玄水〉，《道家的倫理關懷與養生哲學》，頁 39。

與生命活力的物化美學，而這種對多元差異、氣化流變的肯定，也表現在《莊子》寓言中出現的社會邊緣人（支離者、無用者、醜者、兀者、病者、犯罪者）與卑賤物（屎溺）上。這些他者與卑賤物，可以說不符合正常秩序，屬於「不潔之人」與「不潔之物」，但經過《莊子》的細心改造後，卻成為最能彰顯與代表「道」的存在，讓原本受到社會賤斥的「他者」與「異物」一躍舞臺的中心。賴錫三把《莊子》對多元差異的肯定與倫理關懷，稱為「差異倫理」。⁹⁹

《莊子》的「原初倫理」與「差異倫理」，雖然是針對殷商到戰國的巫術文化、宗教儀式、禮樂制度的秩序世界所提出的批判與關懷，但到了當代，依然有著重要的意義。誠如人類學家鮑伊（Fiona Bowie）所說：

大多數社會都會有一些群體被看做實際上處於「人類」範疇的邊界之外。這些人中可以包括印度種姓系統之外的「不可接觸者」，納粹德國中的猶太人，甚至包括當地居民眼中的吉普賽人和旅行者。對某些民族來說，同性戀的男人或女人，不同膚色或不同宗教信仰的人，都可能被視為「界限之外」的人。如果發生戰爭和衝突，敵人首先會被「失人性化」，然後可以對之大開殺戒。¹⁰⁰

社會上屬於範疇邊界之外的「人類」，往往容易成為「失人性化」與被屠殺的對象。回顧人類歷史，從二戰的納粹大屠殺、中非的盧安達大屠殺到現代社會上對LGBTQ 社群以及身障者、精神病患的恐懼與排斥，無一不顯示出《莊子》倫理關懷的當代意義。除了「原初倫理」與「差異倫理」，如何發展《莊子》的「他者倫理」，也成為臺灣莊子學的重要研究議題，而這恰好是林明照的關懷所在。

（二）林明照的「兩行思維」與「他者倫理的情感性」

林明照曾籌辦過「莊子與他者倫理」工作坊（2017年9月30日至10月1日），¹⁰¹近年來也積極開拓《莊子》的倫理學，他對《莊子》的「兩行」有非常獨特的

⁹⁹ 同前註，頁40-50。

¹⁰⁰ 〔英〕鮑伊著，金澤、何其敏譯：《宗教人類學導論》（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁44。

¹⁰¹ 莊子與列維納斯有關「他者倫理」的跨文化對話，可參閱林明照：〈反思、他者與氣應——

見解。首先，看一下〈齊物論〉這段文獻：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。¹⁰²

依據林明照的解讀，「彼」與「是」是辯論中的你我自身持特定理由所提出的觀點，而「是」與「非」是指對與錯。「是亦彼也，彼亦是也」是指你與我對立的觀點，彼此都有各自的理由來支持自己的觀點，就這一點而言，彼此都是相同的。「彼亦一是非，此亦一是非」是說，彼此雖然都有理由支持自己的觀點，但由於彼此的觀點是對立的，各自所持的理由也都不同，因此我認為自己的觀點是對的，但在對方看來，我的觀點卻是錯的，反之亦然，故我與對方的觀點同時都有對與錯，也就是「是」與「非」的性質。既然我與對方的觀點都同時有「是」與「非」的性質，那就表示我與對方沒有真正的是與非（果且有彼是乎哉？），但就我們各自的判斷而言，卻有是非的判斷（果且無彼是乎哉？），如此一來就會陷入無窮的爭奪與對立。面對這個難題，莊子提出了「道樞」、「環中」的解方。「樞」是門軸，也就是旋轉的中心，陷入辯論困境的雙方，應當反覆轉換自己的視角，由自身的立場看對方，同時也由對方的立場看自身，如此則形成反覆轉換的視角（郭象稱之為「反覆相喻」），也就是「彼是莫得其偶」。一旦我們可以透過對方的視角來看自身，就會理解到，我有理由來支持的「是」，卻也是對方有理由支持的「非」；我有理由來支持的「非」，卻也是對方有理由支持的「是」。認知到「是非」的形成脈絡與來源，主要是讓自身具備回應是非爭辯的能力，即「以明」、「以應無窮」。¹⁰³

《莊子》與列維納斯的倫理學對話》，《諸子學刊》第10輯（2014年10月），頁183-193；賴錫三：〈《莊子》的他者倫理——以〈德充符〉的文學書寫為例〉，《東華漢學》第30期（2019年12月），頁1-51；陳康寧：〈《莊子》的解構哲學與他者倫理〉，《思與言》第59卷第1期（2021年3月），頁1-55；陳康寧：〈從「主體」的角度探討《莊子》「支離」與「通一」辯證下的倫理內涵〉，《臺大中文學報》第61期（2018年6月），頁1-48。

¹⁰² 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁66。

¹⁰³ 林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第28期（2016年6月），頁276-277。

對於「道樞」、「環中」的反覆轉換視角，《莊子》也稱為「兩行」。關於「兩行」，《莊子》的原文是「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」¹⁰⁴林明照解釋，「休乎天鈞」是反覆轉換自己與對方的視角來看待自身與對方的觀點，而「和之以是非」則是透過對方的認知來與他形成和諧關係。¹⁰⁵林明照進一步主張，《莊子》「兩行」的倫理意義，是「他者優先的倫理觀」，同時也是「情感及情緒優先的倫理觀」，他說：

兩行「休乎天鈞」及「和之以是非」的理想，要求我們自身在是非爭辯的脈絡中，避免獨斷、強制的主觀心態伴隨著堅持真理的情感執著而不斷增生，同時在他者優先的向度中，正視他人、依順他人的心理脈絡，讓他人的心理脈絡向我提出要求，提示我應該如何回應，而不是以我的認知來要求他人與我配合。……唯有進入到好惡情感層面，良善的倫理互動才有可能，這包括相互關聯的倫理關係及倫理轉化等層面。¹⁰⁶

為了更清楚呈現《莊子》「他者倫理中的情感性」，林明照透過斯洛特(Michael Slote)的「移情」(empathy)與「容受性」(empathy)來加以闡發。斯洛特主張，「同情」(sympathy)是對他人痛苦的不忍或不捨，而「移情」則不僅是不忍之心，同時也能感受他人的感受，也就是對待他人，能夠去感受行為所帶給他們的感受。更重要的是，「移情」不是自我主導去感受他人，反而必須弱化自我的意志、規劃、理性主導，以開放性的心胸進入他人的觀念、態度、立場與觀點，嘗試感受他人所在的思維脈絡與感受。這種能夠看見他人觀點的能力或傾向所包含的情感與感受，就是「容受性」。¹⁰⁷《莊子》已經注意到，人的評價、認知、判斷、行動，其實會受到情緒與情感的影響（「是非」與「好惡」會交纏在一起），故在人我互動中，當關注他人的情感好惡，進入他人的情感脈絡中去理解對方，如〈人間世〉中所關注的「達人心」與「達人氣」，就是指要能「達至」衛君的情感好惡。而在葉公子高的寓言裡，《莊子》也提醒：「忿設無由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息茆然，於是並生心厲。剋核大至，則必有不肖之心應之，而不知其然

¹⁰⁴ 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 70。

¹⁰⁵ 林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，頁 277-278。

¹⁰⁶ 同前註，頁 286。

¹⁰⁷ 林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》第 49 期（2018 年 2 月），頁 67-68。

也。」¹⁰⁸若無法深切地感受到他人的情緒、感受，一味地透過言語進行道德勸說，那會很容易激怒他人，進而產生衝突。然而，要進入到他人的情感與思維脈絡，不能從自己的角度出發，否則以自我的思維與信念為主導的關愛，很容易成為自我中心的暴力，如〈至樂〉的魯侯深愛海鳥，但卻「以己養養鳥」，沒有進入到海鳥的脈絡，最終釀成悲劇。故對《莊子》而言，理想的人我互動，應當是「感而後應，迫而後動，不得已而後起。去知與故，循天之理。」¹⁰⁹林明照指出，這裡的「應」是進入他人情感脈絡的基礎行動，如同斯洛特的「容受性」，而「迫」則是他人的情感感受對我而言具有規範的優先性，「迫而後動」則是弱化自我的主導力量。¹¹⁰

要能夠達到「兩行」的理想，弱化自己主導的信念與思維，並進入他人的脈絡來感受對方的情感，「心氣交養」的修養實踐相當關鍵。林明照指出，《莊子》的氣，既指生命活力，也指性格傾向、情緒活動、感受能力等特定表現，而《莊子》的活動機制顯示出「心氣交涉」——氣能夠影響心，心也能夠影響氣。梓慶的「未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心」，意思是指透過靜心可以避免「耗氣」（避免情緒受干擾、生命力受虧損），這是心能夠影響氣的例子。而氣影響心的例子有〈庚桑楚〉的「欲靜則平氣」，心欲靜則要先平氣，因為氣能夠影響心。¹¹¹由此可見，「心氣交養」非常重要，〈人間世〉的「心齋」就涉及到「心氣交養」的實踐：

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。¹¹²

依據林明照，「聽止於耳」可讀為「耳止於聽」，「耳」表示感官感受或感官主導，「心」則是對於他人的判斷，而且常常是依附在自己的情感與認知模式，至於「耳止於聽」與「心止於符」，表示「耳」與「心」都有其範圍與侷限，無法真正進入他人的脈絡。「聽之以氣」的關鍵在「虛而待物者也」，「虛」是主觀

¹⁰⁸ 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁160。

¹⁰⁹ 同前註，頁539。

¹¹⁰ 林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，頁69-71。

¹¹¹ 林明照：〈論《莊子》的心、氣關係〉，《哲學與文化》第46卷第8期（2019年8月），頁66-67。

¹¹² 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁147。

心的虛化、弱化，「待物」則是以他者為優先性，打開容受與回應他者的他異性。換言之，當心的認知與判斷獲得轉化後，氣也隨之而轉化，轉化後的氣也能促使心感受他人並且進行自我反思，這樣的「虛心」能力又可繼續養氣，呈現出「心氣交養」的修養實踐。¹¹³

總的來說，林明照從《莊子》「兩行思維」帶出他者優先性與情感優先性的倫理關懷，他稱之為「他者倫理的情感性」，同時也進一步分析「心氣交養」的活動機制如何幫助我們進入他者的情感脈絡來關懷對方。

五、結論：臺灣「跨文化莊子學」的當代意義

本文考察楊儒賓、鍾振宇、劉滄龍、何乏筆、宋灝、賴錫三、林明照的莊子研究，試圖勾勒臺灣「跨文化莊子學」的樣貌，一來呈現臺灣莊子學的嶄新視野與思想特色，二來希望可以繼往開來，讓這一波學術思潮得以傳承。之所以考察上述的學者，主要是因為他們有相當凸出且豐碩的研究成果，而且經常舉辦學術活動共同論學，形成一個學術社群。人文學科向來以「單打獨鬥」為主調，但一個學術社群中的成員彼此閱讀對方的著作，互相交流、對話與批判，其實對學術發展有很大的幫助，而且也能有比較大的影響力。任何的選擇都難免遺漏，不在本文考察範圍內的學者，並不表示不能參與「跨文化莊子學」的對話，更不表示「跨文化莊子學」是封閉的學術社群。目前「跨文化莊子學」的跨域視野以德法哲學為主，而鄭凱元與方萬全雖然是從英美分析哲學的進路來研究《莊子》，但他們也多次參與「跨文化莊子學」的討論，鄧育仁的《公民哲學》初稿完成後，也提供「公民道家讀書會」閱讀，並參與討論，最後在付梓之前新增一節內容探討莊學與公民哲學的對話，他稱之為「薪傳智慧」。¹¹⁴換言之，不同背景學者的參與、討論與研究，都豐富了這個時代對《莊子》的想像。

本文所考察的學者，都有共同關心的議題，如海德格與道家的關係，除了鍾

¹¹³ 林明照：〈論《莊子》的心、氣關係〉，頁 68-70。

¹¹⁴ 鄧育仁以宏觀的哲學視野來對比莊學的特色，他說：「西方古典時期代表性的哲學家亞里斯多德，由對於存有之所以為存有的注視與沉思，確立存有的基本範疇。西方啟蒙時代的哲學家康德，由對於感性、知性與理性的批判，確立經驗世界的基本形式與範疇。『道行之而成，物謂之而然』的薪傳智慧，則由我們的言行，在實踐中，展開人間世乃至公民共同體的文明秩序與範疇。」見氏著：《公民哲學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2022 年），頁 318-319。

振宇，賴錫三、宋灝與何乏筆都有相關的著作，但本文略過相似的研究內容，盡可能呈現「跨文化莊子學」的多元面貌。對「跨文化莊子學」的學者而言，即使彼此會有不同側重的關心議題，但「身體」與「氣」可以說是「共法」，也是這一波思潮最大的創新特點。何乏筆相當看重「氣論」或「氣化論」，並且認為這是連結當代歐洲氣氛美學與修養哲學的一個關鍵，而楊儒賓與宋灝同樣看重「身體」與「氣」，但也特別凸顯「物」的存有論地位。鍾振宇透過海德格的視野，同樣關注「物」，同時也對《莊子》的「氣」有更細緻的分類與刻劃。劉滄龍關注尼采與莊子的對話，其中「幽暗力量」與「氣」是關鍵的概念。相較之下，賴錫三與林明照則落力發展《莊子》的倫理學，不同的是，賴錫三也開展「道家型知識分子」的權力批判（這些學者之間的異同，值得仔細辨微）。即使「跨文化莊子學」研究的主題相當多元，但大體來說可以歸納為「美學」與「倫理」兩大範疇，前者涉及內聖修養之學，後者攸關外王實踐之道，兩者具有緊密的關聯。事實上，「跨文化莊子學」的學者也關注「政治」的問題，特別是美學與政治的關係（賴錫三、劉滄龍、何乏筆）、存有論與政治的關係（何乏筆、鍾振宇），但這部分還在發展中，尚未有一完整的思想體系，故本文不展開論述。

從宏觀的學術發展來看，「跨文化莊子學」有重要的意義。自啟蒙時代以來，理性秩序奠定了歐洲現代化文明的基礎，透過理性、邏輯、數學、科學所建立的普世價值與普遍原理，一度造就人類文明的繁盛時期。但兩次世界大戰與種族大屠殺之後，歐洲文化與文明受到深刻的批判，列維納斯批判古希臘哲學所造就的「光之暴力」，¹¹⁵社會學家鮑曼（Zygmunt Bauman, 1925-2017）更是直言不諱地指出，現代化文明是大屠殺的必要條件，啟蒙的現代倫理學也遭到許多批判。¹¹⁶有別於康德式的「認知主體」與「道德主體」，「跨文化莊子學」所看重的主體性（畢來德透過《莊子》建立新的「主體性範式」），能夠連結「身體」與「物」兩個面向，而「氣」則發揮流動、溝通、轉化的關鍵作用。這也是為何「跨文化莊子學」會重新看待技藝與美學，那會帶來新的主體範式。在修養上，也跟康德有很大的不同。伯梅（Gernot Böhme, 1937-2022）指出，康德重視教育，並認為要

¹¹⁵ Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2008), pp. 189-191.

¹¹⁶ [英] 鮑曼著，楊渝東、史建華譯，彭剛校：《現代性與大屠殺》（南京：譯林出版社，2011年），頁18；[英] 鮑曼著，張成崗譯：《後現代倫理學》（南京：江蘇人民出版社，2002年），頁2。

透過教育才能成為人，而教育的關鍵就在於透過理性化的三個階段，即規訓化、文明化與道德化，人才能夠擺脫獸性，成為一個文明人與道德人。¹¹⁷在何乏筆看來，道德修養與美學修養最根本的不同就在於，美學修養會觸碰到人內心的「幽暗力量」，並正視人的限制與障礙，他有一段話可謂語重心長：

「美學修養」給人一種輕薄而不夠厚重的感覺。對照於道德修養「任重道遠」的使命，美學修養看似快樂且膚淺的遊戲。向來，許多自視嚴格清高的儒者都瞧不起文人的美學雅癖，包含琴棋書畫。或許，此偏見亦具有正面意義。美學修養確實必須貼近日常的感受、知覺和經驗，但「及其至也」，此修道的歷程所觸及的困難，卻超出歷代聖賢的能力。《中庸》強調「道也者不可須臾離也」、「道不遠人」，但同時，面對「道之不行」和「道之不明」，「雖聖人亦有所不知」、「亦有所不能」。所謂「不知」和「不能」在當今如何理解？就本文的解讀，所謂「不知」和「不能」不是指絕對超越者，不是指永恆不變的真理，也不是不可知的「物自身」，而是人類歷史之中的幽暗力量：凝聚為各種被人看成恐怖的、災難性的、痛苦事件的幽暗力量。這些力量是到處穿透人們的日常生活，但同時是人們所不知道的，而且不願知道的。「人莫不飲食也，鮮能知味也」。換言之，人們都生活在歷史的曲折流變之中，但「能知味」很難。這是因為相關的傷痛（無論是個體的或集體的），沒有任何人的能力或「官能」可穿透、明瞭乃至掌控。由於歷史的災難在個人生命上銘刻的傷痛過大，大到溢出人們的經驗能力所能承受的範圍，人們似乎必然地圍繞著此一傷痛築起堤防而形成自己覺知的「障礙」或「斷塊」。此「障礙」具有自我保護的功能，防範人人必須直面自己歷史所產生那如洪水般、不可忍受的傷痛。但「障礙」也妨礙學習，妨礙真正轉化歷史幽暗力量的可能。然而，只有這種深入傷痛所得的學習才有可能深層地轉化人類命運，才得以化解人類一再製造的，但逃避語言表達之歷史災害：覺知的「障礙」阻擋了人類能夠真正

¹¹⁷ 〔德〕伯梅著，何乏筆譯：〈規訓化、文明化、道德化——後康德的自我修養〉，《國立政治大學哲學學報》第13期（2005年1月），頁41-59。

地學習和轉化。美學修養從既簡單又日常的生命遊戲開始，「及其至也」，尋求的乃是人類前所未有的學習和轉化。¹¹⁸

「有所知」、「有所能」是「為學日益」的工夫，屬於「增強」能力的過程，而「有所不知」、「有所不能」卻是「為道日損」的工夫，也是孟柯看重的美學力量之過程，何乏筆認為這是美學修養的核心。¹¹⁹這裡的「有所不知」、「有所不能」，會觸及主體內在深層的「幽暗力量」（黑暗、創傷、障礙）。榮獲國家文藝獎、被歐洲文化藝術電臺 *arte* 封為世界八大編舞家的林麗珍曾表示，藝術是一場自我的對話，當我們層層翻開自己的心，會觸碰到人心的黑暗面，勇於直視自己的黑暗面才可以與之調解，並成為自己的力量，她說：「藝術就是一種『缺』，沒有缺，一個人就失去了特質了。」¹²⁰何乏筆從德國經歷了二戰屠殺的經驗出發，更為關注的是人活在歷史洪流中所處身的幽暗歷史。

2022年6月18日科技部人社中心舉辦了一場以「面對幽暗歷史」為主題的學術座談，這個主題的英文是 *Dealing with the Ambivalent Past*。黃丞儀解釋，在歷史上所出現的加害者與受害者的關係，遠比我們想像的來得複雜，例如澎湖七一三事件裡，山東煙台聯中張敏之（1907-1949）校長即將被送到臺灣，而負責看守的士兵冒著生命危險來告訴張校長的太太王培五（1910-2014），王培五對這位士兵相當感激。黃丞儀說：「這位看守並押解張敏之的士兵，照現在的定義，是不是『加害者』？如果王培五的回憶沒有被記錄下來，我們會不會很容易就對這些執行者『定罪』。而有多少事實，是隱藏在沒有被記錄下來的記憶當中？」¹²¹黃丞

¹¹⁸ 何乏筆：〈從美學修養到游心於淡：試論周渝的書道〉，收入周渝：《神遇：書寫的滄桑與喜悅》（臺北：紫藤廬有限公司，2017年），頁8。

¹¹⁹ 鍾振宇與賴錫三也曾撰文探討過道家的「氣」、「為無為」與孟柯的「幽暗力量」、「能夠不能」的跨文化對話，參閱鍾振宇：〈道家的氣化與規範：孟柯力量美學的啟示〉，《中國哲學與文化》第15期（2018年6月），頁14-30；賴錫三：〈《莊子》的美學工夫、哲學修養與倫理政治的轉化——與孟柯（Christoph Menke）的跨文化對話〉，《文與哲》第28期（2016年6月），頁347-396。

¹²⁰ 王其：〈跟無垢舞蹈劇場來一趟生命旅程 專訪靈魂人物——林麗珍「動如不動，不動如動」的空緩美學〉，《端傳媒》網站，2019年10月11日，網址：<https://theinitium.com/article/20191011-taiwan-art-festivals/>（檢索日期：2022年8月12日）。

¹²¹ 黃丞儀：〈記憶、敘事與歷史交錯下的幽暗探微〉，《多聲部島嶼》第36期（2022年8月），頁22。

儀進一步解釋，主辦單位之所以選擇用 Ambivalent Past 而不是 Dark Past，主要是為了表達處在「『將明未明、曙光尚未出現』的時代，許多互動情境恐怕是曖昧、難以二分的。」¹²²從這個角度來看，何乏筆所主張的「微明」顯得具有當代的意義，因為「微明」的提出正是要面對人類所處身的「將明未明、曙光尚未出現」的幽暗歷史。¹²³另外值得一提的是，李鴻瓊在一次參與「跨文化哲學」與「臺灣哲學」的對話中，曾指出以班雅民（Walter Benjamin, 1892-1940）的「辯證觀看法」（dialectical optic）來看歷史，能夠特別關注到歷史黑暗的一面，而對歷史黑暗面的正視，恰好可以反省啟蒙的「光明」與「黑暗」之共構關係，他說：

班雅民歷史哲學的重要觀點之一正是在強調，同一個歷史裡面充滿張力，我們需要一種「辯證觀看法」：「進步」的觀看認為我們正朝向「天堂」，但歷史天使的辯證觀看法是看到歷史的另一面，黑暗的一面。歷史是交織光亮與黑暗的，有能力看到黑暗才能改變歷史或者終止暴力的延續，開往未來。看到黑暗正是站在被壓迫者的位置看到「例外狀態」從來都是歷史的常態。啟蒙的問題在於只看到光亮（指“Enlightenment”的字面義），而一方面沒看到自己也是黑暗製造者，另一方面則把黑暗只視為宗教的矇昧，而看不到黑暗中存在的許多非代表性的事物，人與非人的。也就是說，並非只有暴政才會製造黑暗，一般以及光明的進步社會也會製造屬於它的黑暗，也因此例外狀態才是常態，但也因此重點並非是單純否定光亮，否則各種改革與實踐就都沒意義了，而是理解到光暗交織的歷史狀態，因而能適度褪去光亮、降低光害，讓黑暗現出微光。阿甘本（Giorgio Agamben）舉了非常具體的例子：我們抬頭望著星空時，通常看的是閃亮的星星，但這些星星周圍充滿著黑暗，其中並非毫無一物而是滿布星團，因為有很多星星的光來不及或永遠無法抵達地球，而所謂的「共時」（“con-temporary”的字根義）並非是與光亮同在，而是與時代中或與不同時代中的斷裂、黑暗同在；這才是真正的當代意義。¹²⁴

¹²² 同前註，頁 23。

¹²³ 不過，比起 ambivalence，何乏筆更看重「弔詭」（這個詞來自《莊子》），他認為英文的 paradox，一般譯為「悖論」，這不是他要談的「弔詭」。

¹²⁴ 黃文宏、宋灝、劉滄龍、楊德立、高長空、李雨鍾、洪子偉、吳豐維、李鴻瓊：〈「跨文化哲學與臺灣哲學的對話」圓桌論壇〉，《中外文學》第 51 卷第 2 期（2022 年 6 月），頁 206-207。

不管是何乏筆與劉滄龍對「幽暗力量」的凝視，或者是賴錫三對污穢、陰影的省思，都揭示了如何面對幽暗、陰影、創傷、痛楚、污穢、不潔、災難、無奈、他者、陌異性，會是未來重要的課題。

對啟蒙理性的批判，不是要反對啟蒙理性，也不意味著要放棄康德倫理學，否則也會落入另一種獨斷，而是可以用邀請的方式，讓彼此一起正視時代的困境，再開創出新的思考框架。哲學總是在回應時代的挑戰，不同時代的難題也會激發出不同的哲學思維，這是人類文明可貴的資產。上個世紀，「現代新儒家」主要是透過康德、黑格爾來重新思考儒家的「內聖」與「（新）外王」，而當代的「跨文化莊子學」則主要是透過尼采、海德格、傅柯、列維納斯來重新探討道家的「內聖」與「（新）外王」，臺灣這兩股重要的學術思潮與傳承，未來是否可以展開批判性與開創性的有機對話，是值得關注、期待與耕耘的大事。

徵引書目

〔傳統文獻〕

〔清〕王夫之：《張子正蒙注》，收入《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，1992年。

〔清〕郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：華正書局有限公司，2010年。

〔近人論著〕

王其：〈跟無垢舞蹈劇場來一趟生命旅程 專訪靈魂人物——林麗珍「動如不動，不動如動」的空緩美學〉，《端傳媒》網站，2019年10月11日，網址：<https://theinitium.com/article/20191011-taiwan-art-festivals/>（檢索日期：2022年8月12日）。

方萬全：〈莊子論技與道〉，收入劉笑敢主編：《中國哲學與文化》，桂林：廣西師範大學出版社，2009年。

_____：〈「莫若以明」與「無是無非」——檢討郭象與成玄英的《齊物論》詮釋〉，《中國哲學與文化》第20輯，2022年7月，頁1-51。

何乏筆：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第4期，2012年12月，頁41-73。

_____：〈創傷與創造：台灣的文化糾結與中華文化的重構〉，《思想》第25期，2014年5月，頁159-168。

_____：〈混雜現代化、跨文化轉向與漢語思想的批判性重構（與朱利安「對一話」）〉，《中國文哲研究通訊》第24卷第4期，2014年12月，頁79-136。

_____：〈從美學修養到游心於淡：試論周渝的書道〉，收入周渝：《神遇：書寫的滄桑與喜悅》，臺北：紫藤廬有限公司，2017年，頁8-11。

_____編：《若莊子說法語》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年。

_____編：《跨文化漩渦中的莊子》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年。

_____：《修養與批判》，新北：聯經出版事業，2021年。

宋灝：《漢學與跨文化思維》，新北：聯經出版事業，2020年。

- 林明照：〈反思、他者與氣應——《莊子》與列維納斯的倫理學對話〉，《諸子學刊》第10輯，2014年10月，頁183-193。
- _____：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第28期，2016年6月，頁269-292。
- _____：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》第49期，2018年2月，頁61-79。
- _____：〈論《莊子》的心、氣關係〉，《哲學與文化》第46卷第8期，2019年8月，頁57-74。
- 黃文宏、宋灝、劉滄龍、楊德立、高長空、李雨鍾、洪子偉、吳豐維、李鴻瓊：〈「跨文化哲學與臺灣哲學的對話」圓桌論壇〉，《中外文學》第51卷第2期，2022年6月，頁167-210。
- 黃冠閔：〈評宋灝，《漢學與跨文化思維》〉，《漢學研究》第40卷第1期，2022年3月，頁351-362。
- 黃丞儀：〈記憶、敘事與歷史交錯下的幽暗探微〉，《多聲部島嶼》第36期，2022年8月，頁20-23。
- 高長空、李雨鍾採訪：〈【跨文化訪談】宋灝：在個別文化脈絡內尋找「跨」的潛能（上）〉，《C-Culture Zine》網站，2021年4月11日，網址：<http://culturezine.ccstw.nccu.edu.tw/interview/2360/>（檢索日期：2022年6月27日）。
- 張忠宏：〈莊子論「道」、「技」與「養生」：以「庖丁解牛」為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》第48期，2014年10月，頁81-122。
- 陳重羽紀錄：〈臺灣中文學會第六場新書精讀會紀實〉，《臺灣中文學會通訊》第9期，2014年4月，頁9-28。
- 陳康寧：〈從「主體」的角度探討《莊子》「支離」與「通一」辯證下的倫理內涵〉，《臺大中文學報》第61期，2018年6月，頁1-48。
- _____：〈「莊子、天臺、牟宗三」民宿讀書會側記——跨文化哲學的挑戰與契機〉，《臺灣中文學會通訊》第32期，2020年1月，頁46-49。
- _____：〈《莊子》的解構哲學與他者倫理〉，《思與言》第59卷第1期，2021年3月，頁1-55。
- _____：〈「哲學」概念完全來自西方嗎？——「中國有沒有哲學」的另一種思考〉，《鵝湖月刊》第552期，2021年6月，頁0-1。
- 楊儒賓：〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩

鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。

_____：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業，2016年。

_____：〈相偶論與一體論〉，《清華學報》第52卷第2期，2022年6月，頁249-302。

鄧育仁：《公民哲學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2022年。

劉滄龍：《氣的跨文化思考：王船山氣學與尼采哲學的對話》，臺北：五南圖書，2016年。

_____：《內在他者：莊子·尼采》，新北：聯經出版事業，2022年。

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

_____：《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。

_____：〈《莊子》的美學工夫、哲學修養與倫理政治的轉化——與孟柯（Christoph Menke）的跨文化對話〉，《文與哲》第28期，2016年6月，頁347-396。

_____：〈《莊子》的他者倫理——以〈德充符〉的文學書寫為例〉，《東華漢學》第30期，2019年12月，頁1-51。

_____：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2019年。

_____：《道家的倫理關懷與養生哲學》，臺北：五南圖書，2021年。

鍾振宇：〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》第42期，2013年3月，頁109-148。

_____：《道家的氣化現象學》，臺北：中研院文哲所，2016年。

_____：〈道家的氣化與規範：孟柯力量美學的啟示〉，《中國哲學與文化》第15期，2018年6月，頁14-30。

伯梅著，何乏筆譯：〈規訓化、文明化、道德化——後康德的自我修養〉，《國立政治大學哲學學報》第13期，2005年1月，頁41-59。

鮑伊著，金澤、何其敏譯：《宗教人類學導論》，北京：中國人民大學出版社，2004年。

鮑曼著，張成崗譯：《後現代倫理學》，南京：江蘇人民出版社，2002年。

_____, 楊渝東、史建華譯, 彭剛校: 《現代性與大屠殺》, 南京: 譯林出版社, 2011 年。

Cheng, Kai-Yuan, "Self and the Dream of the Butterfly in the Zhuangzi." *Philosophy East and West* 64.3(2014): 563-597.

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2008.

The Development of the Trans-Cultural *Zhuangzi* Study in Taiwan: A contemporary perspective on aesthetics and ethics

Tan, Kang-Lin*

[Abstract]

In the past decade or so, a trend of the Trans-cultural *Zhuangzi* Study has emerged in Taiwan, which came from a reflection and concern for the contemporary era. This study focuses not only on the theory of the Trans-cultural study proposed by Fabian Heubel and Mathias Obert but also on *Zhuangzi*, a classic text with a deep trans-cultural potential. The trans-cultural potential of *Zhuangzi* not only comes from the ideas therein which can be interpreted and communicated with the West but also from its focus on contemporary issues and the development of a new vision. The new vision can reflect on the rational subject of the West while offering a critical perspective on the traditions within the East, thus achieving the meaning of mutual transformation and responding to contemporary dilemmas. In other words, the trans-cultural study is neither Western-centrism, nor Chinese cultural subjectivism, nor cultural essentialism. These three “nos” present the characteristics of the trans-cultural study in a negative way, echoing *Zhuangzi*'s trans-cultural potential. *Zhuangzi* is known to have a strong spirit of negation and deconstruction, but because of this, it has often been categorized as an aesthetic or artistic subject. Even if it is not completely a seclusion philosophy, it also lacks active input and practice in the real world's ethics and politics. However, in the general direction of reflecting on the rational subject, the importance of aesthetics, arts, body skills, feelings, and materiality is reassessed, and the Qi(氣) Theory becomes a focus. In addition, how to rethink ethics and whether there is a “Taoist ethics” has also

* Project Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University.

become an important issue. At present, the Trans-cultural Zhuangzi Study in Taiwan has been quite fruitful. Therefore, this study explores the research results of scholars, such as Rur-bin Yang, Chen-yu Chung, Tsang-long Liu, Fabian Heubel, Mathias Obert, Shi-san Lai, and Ming-chao Lin. It attempts to outline the humanistic landscape of the Trans-cultural *Zhuangzi* Study in Taiwan.

Keywords: Taiwan, Trans-cultural *Zhuangzi* Study, Skills, Aesthetics, Qi, Ethics