

關係、運動、時間

——由現象學觀察身體

宋 灝*

摘 要

本文探討一百多年來的身體現象學發展，彰顯現象學對身體這個哲學課題所導出的突破。目標在於脫離常識中之身體觀念的「身體現象」，闡明身體現象學的哲學優點，並經由一條跨領域、跨文化思維的理路，將現有研究成果再往前推一步。文中首先勾勒「運作著的身體」、知覺中發揮作用的身體性以及「世界中的身體」，再依據海德格的「處身情境」討論「情態中的身體」和「關係中的身體」。最終根據列維納斯、亨利、當代舞蹈以及《莊子》，推展「運動中的身體」與「逆轉收回」這種悖論式運動模式，並討論「運動中的身體」與「時間性」之間的聯繫。

關鍵詞：身體現象學、關係、運動、時間性、逆轉收回

*宋灝，國立中山大學哲學研究所教授，E-mail: sounhao@faculty.nsysu.edu.tw

Relation, Movement, Time: The Living Body from a Phenomenological Perspective

*Mathias Obert**

Abstract

This paper presents major achievements of a centennial phenomenology of the living body, in order to elucidate the specific advantages a phenomenological approach to the issue of the body has. As to the difference between the common understanding of the body and the “phenomenon of the body”, this paper mainly discusses Husserl’s “functioning body”, Merleau-Ponty’s “body in the world”, the “body in attunement” and the “body in relation” according to Heidegger, as well as to Levinas. Aiming at a further development of these important phenomenological insights, this paper then unfolds a transdisciplinary, as well as transcultural, approach, taking Henry, contemporary dance and the Zhuang Zi as further evidence, so as to demonstrate how the living body essentially originates in movement. As a result, it is argued that the “body in movement” deploys some kind of paradoxical moving pattern, namely “reverting and taking back”, thus being intimately connected with the temporality of human existence.

Keywords: phenomenology of the living body, relation, movement, temporality, reverting and taking back

* Mathias Obert, Professor, Institute of Philosophy, National Sun Yat-Sen University.

一、現代哲學重新發現身體

當代歐洲哲學上，「身體」早就是非常核心的議題，也是一則受到高度關注的哲學課題。然而，迄今一百多年來的探討努力尚未窮究人的身體，身體仍然是一個哲學謎團。眾所周知，古希臘思想將「身體」與「靈魂」嚴格區分開來，但不管當時哲人關注的是身體健康、體力、體態之美、快感等環節，或是一般文化與藝術著重的人體，古代仍然著重人的身體與物體之間固有的本質性隔閡，也就是特別重視人的「身體存在」，即人「作為身體而存在 (Leibsein; Being-one's-own-body)」。直至基督教思想繼承此架構之後，人身上「身體」或「肉」這種錯綜複雜的生活情形，才愈來愈受到嚴厲的貶低、遮蔽、排除乃至遺忘。即使後來文藝復興運動，若就裸體雕塑、裸體畫、肖像畫以及新興醫學來觀之，雖然開始突破此歷史拘束，但同時代的理性主義哲學又再將「擴延物 (res extensa; corporeal substance)」與「思想著的物 (res cogitans; mental substance)」這兩種基本存有狀態嚴格地辨別分開，活生生的身體遂被化約為「物體」。由於近代哲學全然以認知論問題為主軸，性質上轉化成為純意識哲學，所以針對種種複雜難解的身體現象，歐洲文明更深地落入了幾百年的盲目狀態。甚至承襲斯多噶學派關切個人生活情境的蒙田 (Michel de Montaigne) 以及亞里斯多德主義者的孔狄亞克 (Etienne Bonnot de Condillac) 都無從逆轉此大局勢，直至現代哲學的開端齊克果 (Søren Kierkegaard)，他雖然延續基督教的傳統，強調身體與精神之間有二選一、「非此則彼」的關係，但在他的思想中，代表身體和肉慾的唐璜至少獲得詳細深入的探討。對於工業化時代及其工具理性的全面異化成效，費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach) 與馬克思 (Karl Marx) 訴求個人的尊嚴，因而特別要求人人都要在自身存在上得以發揮「感性 (Sinnlichkeit; sensibility)」，亦即著重最屬個人的身

體生活。歐洲必須等到尼采 (Friedrich Nietzsche) 思想出現，長達兩千年籠罩歐洲文化史的偏頗，即對身體和肉的輕視、忽略及排除，才真正被推翻。當尼采主張「身體是個大理性」¹時，他其實不僅關懷「身體」與「肉」在人生實質所扮演的核心角色，他甚至將一整個傳統排序徹底顛倒過來。

胡塞爾 (Edmund Husserl) 的現象學雖然仍舊隸屬意識哲學，但藉由「意向性 (Intentionalität; intentionality)」這一環節，胡塞爾始終將主體意識歸結到世界對象。後來，胡塞爾又就現象學的超驗主體，即「我 (Ego)」的核心處，揭露作為身體而存在的自我以及整個「身體性 (Leiblichkeit; corporeality/ bodiliness)」問題。胡塞爾是第一個哲學家，將當作知覺對象的「形體」或「物體」(Körper; body) 的概念與另一組現象，即「運作著的身體 (fungierender Leib; body in function)」，劃分對照。依據胡氏所指出，「身體」乃內外、心物、主客、我他之間的「轉換點 (Umschlagspunkt; turning point)」，而且一具身體總屬於某一個說我的自我。由於我的身體是我一切時空取向的「零點 (Nullpunkt; zero point)」，我的身體不但承擔所有複雜的「運動感知 (Kinästhesen; kinaesthesen)」以及「自我知覺 (Selbstwahrnehmung; self perception)」，同時我的身體也發揮「對陌異者的知覺 (Fremdwahrnehmung; perception of the Other)」²。胡塞爾的突破在於，他捨棄人「擁有」一具身軀這種常識，揭示「身體性」這組現象所開啟的活動脈絡。

將身體還原至「運作著的身體」，這種現象學架構正好是德勒茲 (Gilles Deleuze) 所反駁的身體觀。大體看來，德勒茲的身體論與尼采的「肉」以及柏格森 (Henri Bergson) 的「生命衝力 (élan vital; vital force)」

¹ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: F. N., *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli/ M. Montinari, 2., durchges. Auflage, 15 Bde. (München: DTV, 1988), vol. IV, 39: „Der Leib ist eine große Vernunft“.

² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II* [= Hua IV], ed. M. Biemel (Den Haag: Nijhoff, 1953), § 18, 55-90; §§ 35-42, 143-161.

都比較相近。以「無器官的身體 (corps sans organes; body without organs)」這一觀念，德勒茲標榜人的身體性當作一種純粹的生命力和存在場所。³與之相反，最密切地扣緊胡塞爾身體現象學的是梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty)。除了在《知覺現象學 (Phénoménologie de la perception)》中深入且具體地研究人如何透過各種「運動感知」關聯到超越意識範圍的世界以外，梅氏還特別凸顯三個值得注意的環節：

其一，不同感官之間發生種種整合，即「糾纏、交錯 (l'entrelacs - le chiasme; intertwining - chiasma)」⁴，使得個人藉由不同知覺活動聯繫到外在世界，但仍舊擁有單一整合的世界。

其二，這個世界所呈現的「深度 (profondeur; depth)」或「厚度 (épaisseur; thickness)」⁵恰好源自感知者的身體性。感知主體將自身身體性引入知覺活動，以致於知覺對象反映著身體的深不可測。後期著作中，梅氏又提出「世界的肉 (chair du monde; flesh of the world)」⁶這一觀點，以「肉 (chair; flesh)」當成存有最為原本的「元素 (élément; element)」或「風格 (style)」⁷，進而就胡塞爾的「生活世界 (Lebenswelt; life world)」更加全面性地彰顯隱藏於對象世界中的身體性。依照梅氏，「世界在我肉之核心處」⁸，而人體上的肉與世界中的肉之間存在著一種「不可區分狀態」⁹。就是因為梅洛龐蒂企圖不再僅只以人體上的「肉」思考「世界的

³ Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation* (Paris: Seuil, 2002).

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 172-204; 梅洛龐蒂著，《可見的與不可見的》(羅國祥譯)(北京：商務，2008)，161-192。

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 152-153, 178; 梅洛龐蒂著，《可見的與不可見的》，141、167。

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 169, 302-304; 梅洛龐蒂著，《可見的與不可見的》，157、317-320。

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 184; 梅洛龐蒂著，《可見的與不可見的》，172。

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 179, note; 梅洛龐蒂著，《可見的與不可見的》，168、注腳。

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 309; 梅洛龐蒂著，《可見的與不可見的》，326。

肉」這種現象，由於此「肉」涵蓋人體與世界萬物，指涉人與世界之間的關聯、組織，而並不局限於某種個體，所以翻譯法文 *chair* 為「肉體」、「肉身」並不妥善。「肉」這一觀念與胡塞爾曾用的「身體性」相近，兩者所涉及不僅是人作為個體所處的存在狀態，而且更是涉及世界性這個現象學大議題。依據梅洛龐蒂的論點，身體性即「肉」乃無所不在，而且身體性擁有具體但雜沓的形態面貌。由此觀之，尤其是手勢、姿態等表達活動不僅倚靠身體為載體，所有表達現象本質上與身體性或肉乃密不可分。

其三，梅氏特別著重身體作為主動與被動之間的「轉換點」，特別強調歸功於自己的身體性，人是裸裎地「暴露於世界面前 (*être exposé au monde; being exposed to the world*)」¹⁰。依據此身體觀，身體性本質上就歸結到一具「世界中的身體」。依照此觀點，「身體」非吾人所擁有的「形體」，任何自我勢必業已落入了屬於世界的身體，自我才得以存在。易言之，作為身體而存在的自我，亦即華登菲 (Bernhard Waldenfels) 所謂的「身體自我 (*leibliches Selbst; bodily Self*)」，乃永遠被「陌異者 (*das Fremde; the Alien*)」所支配，身體性就是貫穿自我的一種原本的「陌異情形」。¹¹因此梅洛龐蒂指出，恰好經由身體性，任何自我都會暴露於他者的面前，任何自我是他人眼目中的、非屬我自身的一個我。¹²同理，自我就以被動狀態處於種種受傷的危險下。總之，「化為肉的主體 (*sujet incarné; embodied subject*)」¹³所指，首要乃非傳統哲學所瞄準的自由自律的主體，

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde* (Paris: Gallimard, 1969), 191; 梅洛龐蒂著，《世界的散文》(楊大春譯)(北京：商務，2005)，155。

¹¹ Bernhard Waldenfels, *Antwortregister* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994), 463-538; Bernhard Waldenfels, *Sinnesschwellen: Studien zur Phänomenologie des Fremden 3* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999); Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000).

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 194, 404, 410, 414, 462; 梅洛龐蒂著，《知覺現象學》(姜志輝譯)(北京：商務，2003)，220、442、450、454、506。

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 64; 梅洛龐蒂著，《知覺現象學》，82：「具體化主體」。

「主體」首要的乃等於是一個被看、被感觸、被動、可受傷的主體。

二、關係中的身體

海德格 (Martin Heidegger) 以不同方式和焦點承襲身體現象學。雖然海氏於《存有與時間 (*Sein und Zeit*)》一書中並未直接討論身體的問題，明文避開「人的身體 (Menschenleib; human body)」¹⁴為專題，彷彿也排斥聚焦於身體問題的進路，但「身體性」這個胡塞爾所彰顯出來的現象組織，卻仍然貫穿其一整個探討。是故，要是不將身體現象納入考量來解讀《存有與時間》的關鍵闡述，恐怕會嚴重地扭曲、誤解海德格的主要現象學洞察。大體看來，實情與一般理解正好相反。由於「身體」一詞容易引起誤會而被視為一具個別的「形體」、「身軀」甚或「物體」，所以海氏通通避免提及身體，也排除笛卡兒式的「立體物 (Körperding; corporeal thing)」概念。¹⁵儘管如此，海德格還是繼承胡塞爾的探究，以不同現象層面來揭露出隱含在人生，即「此有 (Dasein; Being-there)」的各個「存在狀態 (Existenzial; existential)」中的身體性，彰顯可以命名為「關係中的身體」這個現象組織。¹⁶

依據海德格，當人「被拋 (geworfen; Being-thrown)」入自身所不得不承擔之「此有」時，個人是在「此有」中「發現」、「找到 (finden; find)」自身。可是，讓人首先接觸到自身的管道並非笛卡兒式反思，即歸結悟性的「我思，故我在」，反而是非常「具體」且全面的「處身情境 (Befindlichkeit;

¹⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl. (Tübingen: Max Niemeyer, 1986), §12, 54; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》(陳嘉映、王慶節譯)(北京：三聯，1999)，63。

¹⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §12, 54, 56; §19, 90; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，63、66、105-106。

¹⁶ 至於海德格是否的確關注身體問題這個疑點，可以參考他後來進行的、更直接深入的探討，此文獻亦是本文所追求思路的合理佐證：Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare: Protokolle - Gespräche - Briefe* [= GA 89], ed. Medard Boss (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987), 105-127.

situatedness-disposition) 」¹⁷。「處身情境」這一關鍵現象包含三個環節。一來，「此有」是藉由「找到」自身的方式充實自身所在之「此處 (Da; There)」。就其內在的存在結構而言，「此有」總已經是「被帶到自身面前 (vor sich selbst gebracht; brought before oneself)」，它業已「身處於 (befindet sich; is placed)」自身所在「此處」，加以展開自身存在活動。二來，此種「身處於」乃時時刻刻被各式各樣「情韻 (Stimmung; mood)」¹⁸所承擔，它就是一種「被調成某一個情韻的身處於 (gestimmtes Sichbefinden; attuned situatedness-disposition)」¹⁹。最終，被種種情韻所支配貫穿之「身處於」等於是「在世存有 (In-der-Welt-Sein; Being-in-the-world)」的根本存在模式，亦即種種情韻乃從世界關聯中浮出並「侵襲 (überfällt; assaults)」「此有」，也就是充盈種種情韻的「情態 (Gestimmtheit; attunement)」這種存在狀態給「即時各自 (jeweilig; of each while)」的「處身情境」每次重新開關或封鎖「此有」所擁有的世界。在「處身情境」中，「此有」是經由其無從逃避的「情態」遇及世界作為其他者，也就是遭遇到照面而來之萬物所附帶的一種「抵抗狀態 (Widerständigkeit; resistance)」²⁰。基於此「抵抗狀態」，「此有」乃被作為陌異者的世界所「碰觸 (angegangen werden; getting involved)」，它被萬物所「呼求」、「牽連」²¹。然而，假設「此有」不是從一開始便落實於身體性中，它如何可能面臨這種「抵抗狀態」，它如何可能必然「被指派

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §12, 52-59, § 29, 134-140; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 61-70、156-163。

¹⁸ 本文之所以採取「情韻」翻譯 Stimmung, 乃出自兩種考量: 其一為「情緒」一般歸屬心理學脈絡, 但這正是海德格有所懷疑之處。為了避免讓海德格的觀點落入某種源自心理學的化約或誤會, 也為了將此原本現象歸結至存在的基本結構, 所以本文不應用「情緒」一詞。另一個理由在於, 海德格也意圖就該德文詞開啟另一個聯想脈絡, 將 Stimmung 回溯至樂器的「調音 (stimmen)」, 故茲以「韻」代「緒」。

¹⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, 135; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 158。

²⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, 137, § 69, 356; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 160、404。

²¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, 137; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 160。

向並依賴於 (angewiesen sein auf; to rely on) 」世界，也就是將自身「獻身給」世界、「投降於 (sich ausliefern an; to turn oneself in) 」世界？²²由此觀之，「處身情境」所指與一般所謂的「情緒」，即局限於主體以內而發揮作用的「心理狀態 (seelischer Zustand; psychic state) 」以及各種「心理體驗 (Erlebnis; experiencing) 」截然不同，因為「處身情境」從一開始牽涉「此有」與世界之間的原本聯繫，它落實在「此有」的存在結構所不可或缺的「世界性 (Weltlichkeit; worldliness) 」²³上。在種種「情韻」將世界染成某種情感色調的同時，世界與「此有」被這個整體情調所連繫起來。總之，「處身情境」給「此有」鋪陳具體的活動脈絡。

以上所勾勒的陳述不但處處擺脫心理學的思考架構，而且也多處觸及身體自我，「處身情境」並非單獨指涉某種「心情」，「處身情境」本質上涵蓋身體性。針對這項關鍵主張，《存有與時間》並不缺乏明確的印證根據：當「此有」藉由「處身情境」被帶入其獨有的「周圍世界 (Umwelt; surrounding world) 」時，它是憑據此具體生活環境來敞開所謂的世界。²⁴然而，此種世界敞開勢必仰賴身體性，其理在於，「周圍世界」即便並非首先指涉空間，但「周圍世界」所表示的「周圍 (Umherum; around) 」還是不能缺少「空間特質 (Raumcharakter; spatial character) 」，即涉及具體的生活空間。²⁵換言之，縱使「此有」的「世界性」在於敞開並領會一個世界，它並不源自空間的範疇，但此敞開和領會勢必都立足於一個具體的生活脈絡，亦即「周圍世界」。於是，經由種種存在活動，「此有」從一開始拓開自身所歸屬的「空間性 (Räumlichkeit; spatiality) 」²⁶，也就是說它

²² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, 139; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，162-163。

²³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, 137; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，160。

²⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 14, 66, § 15, 70-71, § 16, 75; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，78、83-84、89。

²⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 14, 66; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，78。

²⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 23, 104-110; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，122-128。

展開具體的某一個具體「取向 (Ausrichtung; orientation) 」以及具體的「遠近 (Entfernung; distance) 」情形。²⁷「此有」的存在活動從一開始附帶某一個「此處」以及某種「處境 (Situation; situation) 」，而且此種「處境」不僅指對世界之領會的出發點、立足點，「此處」、「處境」等存在情形基本上不得不指向「此有」在空間中經由身體性周圍自身必然所鋪開出來的「場所 (Ort; place) 」²⁸和「場景 (Gegend; region) 」²⁹。海德格還特地強調他並打算將「處境」一詞所涉及的空間性清洗掉。³⁰除此之外，海氏又表述，日常生活當中「此有」乃藉由「周視 (Umsicht; circumspection) 」來「行動 (bewegt sich; is moving) 」³¹在「周圍世界」之中，而且恰好是「操勞 (Besorgen; Being-concerned-with) 」³²所要求的「周視」將「周圍世界」的「周圍特質 (das Um-hafte; aroundness) 」引入到眼前。³³

要是這些論述不從一開始預設「世界中的身體」，「此有」如何可能實行「給予空間 (Raum-geben; giving-space) 」、「空間的設置 (Einräumen; making-room) 」？³⁴要是「此有」不從一開始落實於身體自我，它究竟如何可能周圍自身鋪開一個空間場域，並且以「去遠 (Ent-fernen; distancing) 」的方式取得種種導向和空間關係，又如何無身體而仍然「靠近」萬物，把萬物「拉近 (Näherung; bringing-close) 」，亦即奠定自身與萬物的具體聯繫？³⁵難道「周視」、「取向」等觀點的應用不必然預設胡塞爾所揭露的身體性現象，難道「在世存在」不必然圍繞身體自我所標記的

²⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 23, 105; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 122。

²⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60, 299-300; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 341-342。

²⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 70, 368; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 417。

³⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60, 299; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 341。

³¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 16, 76; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 89。

³² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 12, 57, § 15, 66-72; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 66-67、78-85。

³³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 17, 79; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 93。

³⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 24, 111; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 129。

³⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 23, 105; 馬丁·海德格爾著,《存在與時間》, 122。

那個「零點」嗎？最終，要是「此有」非即原本就落實於身體性，海氏為何甚至在第十七節中討論「指引與符號」時，特別強調「符號 (Zeichen; sign)」所涉及的是一個「特殊地『空間性』的在世存在 (spezifisch „räumliches“ In-der-Welt-sein; specific “spatial” Being-in-the-world)」，「符號」的顯示從一開始就對一個空間中行動著的「此有」，對其獨特「有導向之『途中』 (ausgerichtetes „Unterwegs“; oriented “on-the-way”）」才有意義？³⁶

總之，雖然海德格對「在世存在」的存在結構以及對「世界性」所追求的分析確實不奠基於物體於空間中的這種存有觀念，雖然他也特地排除這種空間範疇，但是另一方面海氏圍繞「處身情境」所推展的存在思想實則必然牽涉身體性現象，在這之間的任何環節中，身體性都不可能抹去、被忽略。各種全面性的「情韻」一直在貫穿「此有」乃至其一整個身體狀況，使得「此有」基於一種「情境」開顯存有和世界。然而，要是「此有」非業已落入了身體性，它不但無場所，不可能就其獨有的「在之中 (In-Sein; being-within)」來奠基具體的「依寓世界而存在 (Sein-bei der Welt; Being-near to the world)」這一「存在狀態」，³⁷亦無從開啟並領會世界。³⁸於是，「情韻」的全面性在於，此現象不局限於所謂的「心情」，它反而涵蓋「此有」與世界萬物的一整個關係，亦即分散於「此有」藉由身體性周圍自身所鋪陳出來的一整個廣袤空間。由此觀之，尤其從「處身情境」這一觀點海德格便透露出對身體性的創見，海氏也藉之釐清可以稱其為「情態中的身體」這個現象。

海德格早期有關身體的思想已脫離了受限於傳統物體論的立場，而且相較於胡塞爾所關注之「運作著的身體」，海德格對身體性的探究乃脫離

³⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 17, 79; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，93。

³⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 12, 54; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，64。

³⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §12, 52-59, § 29, 134-140; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，61-70、156-163。

常識中的「身體」更遠。海氏根本不再企圖對應存有論課題，提問「一具身體是什麼？」。海德格對當代身體論的貢獻在於他不專門探究落實於「形體」的「身體性」，抑或「運作著的身體」。與之相反，在某種程度上海氏試圖將身體性視為一種「思考空白處」，闡明「此有」就其存在方式、存在活動，究竟如何被該身體性所支配。在海德格應用「處身情境」，將場所與情態這兩種觀點藉由身體性糾纏起來時，他其實大量擴大了身體現象學的視域：海氏不再圖謀以某種身體存有論，將「物體」與活生生的「身體」這兩種存有物對立並區分，他更進一步企圖就「此有」的存在結構、存在方式，來彰顯身體性通往世界所開闢的那種存在關聯。海德格其實視破了前人的弊病和盲點：身體並非某種存有者或某種存有狀態。身體性反而等於是原本通往存有之途徑，身體性等於是存有的開顯本身。由此觀之，推斷身體性不是別的，它就等於是「此有」的存在結構中湧現出來的「確實是 (das Daß; the “That”)」，即使說它是「實是性 (Faktizität; facticity)」³⁹也不過於實情。

只有在上述理論架構中，「此有」多半所「操勞」之「上手狀態 (Zuhandenheit; Being-at-hand)」下的物品才可能脫離意識哲學的主體概念，而直接涉及歸屬經驗脈絡、處於「日常狀態 (Alltäglichkeit; everydayness)」的身體自我。日常勞動證成我的身體範圍本來大於我個人，我的身體並不全然屬於我自己，我的身體反而把我從我自身拖扯出來。當「此有」日常中藉由「操勞」與種種「器具 (Zeug; stuff)」打交道時，⁴⁰該「此有」似乎就所操作的物件中落入「關係中的身體」這種存在狀態。即使人與物的生活關係所組成的身體性有別於上述「互為身體性」，但若認為在這其中我的身體只不過是天賦自然成長的一種操作工具，則不

³⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §12, 56, §29, 134-135; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，66、157-158。

⁴⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, 66-72; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，78-85。

合實際：我的身體總已經是會用鏈子、會騎機車的那種身體，或者說它被鏈子、機車等器具的使用所形成。《莊子》〈天道〉篇的輪扁與〈養生主〉篇的庖丁等人物，都與物打交道，以形塑其身手，都可佐證。正好由於「此有」從一開始依賴「關係中的身體」而存在，所以它才可能藉由種種具體活動，用具體器物鍛鍊自身身體，亦即栽培專擅於某事的身體性。

此外，「關係中的身體」與海德格所命名「共在 (Mitsein; Being-with)」⁴¹這個存在狀態亦密不可分。就海氏而言，身體從一開始指涉「關係中的身體」。若由這個論述脈絡來看，胡塞爾身體現象學的缺點顯明在於，胡氏始終將身體僅視為「屬我的這具身體 (Eigenleib; my own body)」，頂多考慮由此至彼的關係，亦即我與他人那具「陌異之身體」之間有時候可能發生的互動，但卻忽略由「主體間性 (Intersubjektivität; intersubjectivity)」這個動態場域本身衍生出來的、真正名實相符的「互為主體性」。再來梅洛龐蒂即使後來將身體性擴大成「世界的肉」，甚至也揭示出隱含於身體性的陌異性，將身體性歸結至他人眼目中之「被動的身體自我」，但他仍圍繞「自身身體 (le corps propre; the own body)」展開這些思維。依據梅氏，我依舊先已具有我的身體，我才能藉之暴露於他人面前。歸根究底，梅氏與胡氏一樣，他們忽視的是，我的身體性並不局限、而且亦不源自我所擁有的這具身體。我的身體性原本就牽涉他人的存在，他人與世界給予我的存在維度。我的身體性是從我與他人的關係中一直不斷地重新被組成，我自身所身處存在情境乃是「共在」當中被劃分出來的。

「此有」雖然實際上是「屬我 (je meines; in each case mine)」的存有模式⁴²，但基於「共在」這一原本的存在狀態，「此有」還是不全然屬於某個人，這種存在活動從一開始向他人開啟，甚至也依賴彼「此有」。處

⁴¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 26, 117-125; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，136-146。

⁴² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 9, 41-42; § 25, 114; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，49、133。

於「非屬己 (uneigentlich; nonproper) 」情境的「此有」很明顯地隸屬、倚靠「常人狀態 (das Man; the “They”) 」⁴³，因而特別適合體證此基本結構。他人那個「此有」業已貫穿我這個「此有」，他人存在干擾、挑戰、阻止或支承我的存在活動。反過來，由於「共在」為其內在組成因素，「此有」同時也可能或以「非屬己」或以「屬己 (eigentlich; proper) 」的存在方式干涉他人存在，它也可以透過「操持 (Fürsorge; care) 」來照顧他人的存在活動。⁴⁴這表示，在自己的存在活動本身當中，「此有」不得不業已經或者致力於支持他人，讓其完整地展開自身存在，或者不理不管他人⁴⁵。若無他人可藉由「操持」這種原本的存在模態被我所關懷，我的存在就有所缺，置於「共在」之外的「此有」就不可能是完整的存在活動。

那麼，只要看母親對嬰兒所實行的典型「操持」，或者看一對情侶之間的「操持」，便不難以理解，「操持」這一存在狀態並不抽象，反倒非常具體：「操持」直接歸結到我與他人之間那個場景，歸結到身體性經由表達和溝通給雙方同時所開啟的存在場所。一旦「操持」這種關係落實於身體彼此相處這個存在平面上，「操持」牽涉慾望及肉慾、性慾，而且也附帶種種身體上的暴力與創傷。某個「此有」勢必落實於一個身體自我，即被拋入「處身情境」，此「此有」同時卻又勢必落入「共在」的狀態，方才可能展開自身存在，方才可能充實其存在活動。然則「此有」本質上是從「共在」這種互補關係中才獲得自身身體，任何身體性其實從一開始源自一種「互為身體性」。我的身體把我捲入與他人共在這種場域，而且此原本的關係乃先於個別身體業已在我自身存在活動內部發揮作用。故此我的身體本質上就是一種「關係中的身體」。這又表示，基於「共在」，我的

⁴³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 27, 126-130; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，146-152。

⁴⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 26, 121-122; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，141-142。

⁴⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 26, 123; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，142。

身體透過社交成形，某社群、某文化風俗、某教育乃至種種外來的禁忌、拘束和規訓權力，都深刻地影響我的身體性，甚至某個社群才給予我這具獨特的身體。

由另一個介入面來看，「關係中的身體」涉及生活活動的時間性，亦即「時間中的身體」，某人與一整個周遭環境的互動。與周遭發生互動之最原始的管道無非是氣息，即吐納活動。依據施密茨 (Hermann Schmitz)，在「縮緊 (Engung; tightening)」與「廣擴 (Weitung; expanding)」、緊張和放鬆之間不斷輾轉的呼吸並不局限於個人身體上的變易。只要將氣息的擴與縮、緊與鬆當成一整個周遭的具體開關與封鎖看待，⁴⁶便可以體會到個人身體與其所歸屬的環境具有多麼稠密的聯繫。由此觀之，身體性不僅從一開始源自「關係中的身體」，而且它歸屬一種原本的震撼、波動，身體性等於是一番時間中有節奏、律動的脈搏情形。一旦從中國古代思想以及當代華語思維這種跨文化哲學脈絡來看此觀點，其實不難順此理路再往下推一步，將「關係中的身體」與「氣化身體」⁴⁷連結起來。看來，「氣化身體」的確是呼吸著的身體、「氣息中的身體」，而且這不僅等於是「關係中的身體」，卻又接近於上述「情態中的身體」，或者說是對種種感觸特別開放敏感的一種「波動中的身體」。透過「感應」、「氣感」等觀念，「處身情境」、「情態」、「互為身體性」等現象學論點都可能獲得更深入的釐清。不過，此跨文化思考已經往不同方向走去，離棄了歐洲的傳統存有論脈絡，從空間架構跨越到時間性，涉及下一節將專注之身體運動以及「運動中的身體」。

此外，只有在這個理論基礎上，伯梅 (Gernot Böhme) 才可能主張，

⁴⁶ Hermann Schmitz, *Der Leib. System der Philosophie II/ 1*, (Bonn: Bouvier, 2005), 121-129.

⁴⁷ 賴錫三，〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的體構閱讀〉，《文與哲》，22 (高雄，2013.06)：39-96、74-75、90-91；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》，22.3 (臺北，2012.09)：59-102、88-89。

人不得不「把作為身體而存在當成任務 (Leibsein als Aufgabe; Being-one's-own-body as a task)」⁴⁸。依據伯梅，人的身體性並非天生不變的，身體性需要一直不斷地經由某人與他人、周遭、萬物之間的互動，重新被承擔並培養。同理，有史以來，人類從事各式各樣的藝術實踐，以尋求身體性。例如音樂的發聲與節奏、繪畫的人體畫和肖像畫以及人體雕塑等，均印證人類對自身身體存在的探究，而更何況舞蹈與劇場表演，顯然皆以人的身體性為主軸。於是，藝術不僅運用展演者的身體，以表達情感和思想，也不僅是藉由某種廣義的象徵方式表演、再現或詮釋身體。更為甚者，眾多藝術活動與修養工夫相似，都致力於實際爭取並推展某種身體性，使得身體性落實於某種文化風格而凝聚成某種具體面貌。藝術其實也被當作「把作為身體而存在當成任務」此情形的實質場域。凡是依賴運動的表演藝術，當然特別適合由此觀點被探索，特別適合來詢問：藝術如何揭露、實現「時間中的身體」？然而，此提問不可以自常識中的時間觀念出發，而且除了海德格曾對「此有」的時間性結構所帶出的闡述之外，也得要將列維納斯 (Emmanuel Levinas) 的身體論以及其所牽涉的獨特時間性悖論納入考量。

在有關身體與性⁴⁹以及表達和話語⁵⁰的討論當中，梅洛龐蒂雖然聚焦於有性的個人身體，但這當中他其實已經觸及「互為身體性」這一現象。更深入推展這條思路的是列維納斯。列氏彷彿接著「共在」這一觀點，圍繞他人存在的不可及性與他人的呼求，展開嶄新的回應論述和責任理論。列氏著重的是，我與他人相遇此事乃在我面對他人的面孔和眼光這一時刻發生，此刻他人從一個知覺對象，即「物體」和「存有者」，轉化為一張

⁴⁸ Gernot Böhme, *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht* (Zug: Die graue Edition, 2003).

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 180-202; 梅洛龐蒂著，《知覺現象學》，204-227。

⁵⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 203-232; 梅洛龐蒂著，《知覺現象學》，228-258。

可受傷的面孔。雖然那張面孔在我的眼光裡是赤裸裸地露出的「他者」，那張面孔猶如黑洞一般在我的視域中裂開。那張面孔毫無身分，但它呼喚、呼求我。⁵¹此刻我面對的是一具「絕對他異 (absolument autre; absolutely other)」⁵²的身體存在。然而，當我與他人面孔、身體相遇時，我經由那張臉被召喚到我自己最實質、而且也無從逃避的「在場 (présence; presence)」⁵³。我自身的身體存在，即我勢必作為一個身體自我而存在，此事乃表示：面對他者的面孔，我被這種「回應——責任 (responsabilité; responsibility)」召喚到「此處、此刻 (ici et maintenant; here and now)」⁵⁴，也就是說在感知體驗到他人的時刻，我被引入我自身「化為肉而存在 (être incarné; being embodied)」這個原本情境。⁵⁵由此觀之，就列氏來說，我的身體不屬於我，反而是他者所給予的。我的自我乃是一個「關係中的身體自我」，因為它被一種先在的「之間」所帶出，它自一種先在的身體性湧現出來。也就是因為這樣，我與他者之間從一開始便有一種跨越不過的「時間落差 (dia-chronie; diachrony)」暴露出來⁵⁶。針對他者那張面孔，我這個身體自我永遠是遲來的。然而，除了牽涉我與他者的原本關係之外，此種「遲來」又復牽涉身體運動以及身體運動所呈現的時間性，亦即牽涉「運動中的身體」。

⁵¹ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Paris: Livre de Poche, 1972), 12, 51-53.

⁵² Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, 43, 53.

⁵³ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 1978), 91.

⁵⁴ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, éd. augm. (Paris: Vrin, 1979), 118.

⁵⁵ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Nijhoff, 1974), 97.

⁵⁶ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 31, 64, 113, 119.

三、身體運動與運動中的身體

亨利 (Michel Henry) 以上文所勾勒的身體現象學為基礎，進一步脫離「身體究竟為何物？」這種形上學式提問，也反對意識哲學的感知論，以專門探究感知的發生處以及運動中的身體性。簡而言之，亨利推出這樣的基本主張：「感受」或「感覺」(sensation) 乃是身體運動對自身產生的自覺。對於亨利，人的身體性奠基於一種具體的「反乎己」、「自返」現象，即感知當中感知活動對自身產生感覺的這種能力。與其說意識主體是所有自我關聯成為可能的場域，倒不如說自我關聯的核心處、發生處乃是身體自我，而且此身體自我作為自我恰好是從某一番感知活動中滋生出來的。在某一番運動正在進行當中，運動者的身體性便脫離意識活動的控制，以便在意識之外、之前對此運動產生內在於身體層面的體驗。⁵⁷故此，感知首要等於是一種自我感受、自我感覺。感受並不可以被還原至感知對象的收納，感受不雷同對某外來刺激或訊息的悟性消融。感受根植於宛然在承載感知活動的身體運動本身。⁵⁸易言之，要是身體要感受自身，身體並不需要倚靠笛卡兒式的反思，方才能對自身有所感覺，反而運動中的身體，即運動所產生之身體性本身就代表一種「體認權能 (pouvoir de connaître; capacity of knowing)」⁵⁹。憑據這種「體認權能」，運動著的身體毫不仰賴悟性，它會一直累積種種運動式習慣和記憶。⁶⁰

然而，此「體認權能」以及此種轉成身體、化為身體的記憶，與一般

⁵⁷ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne*, 5^{ième} éd. (Paris: PUF, [初版 1965] 2003), 74, 80-82, 128, 260.

⁵⁸ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne*, 107, 113.

⁵⁹ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne*, 107, 178.

⁶⁰ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne*, 107, 113, 134-135.

所謂「化為身體的技能 (embodied skills)」乃截然不同，所涉及的，不是身體作為一種工具所能獨立學會、儲存並成就的技巧，例如爬階梯、騎車、滑雪、彈琴等。身體的「體認權能」指涉某身體運動透過「感受」、「感覺」對自身所產生的體認、體會。運動著的身體所帶出的「體認」和「記憶」又復涵蓋種種身體曾所經歷的創傷與規訓，也包含個別身體在運動中所面臨的阻力、障礙和限制。易言之，茲所謂的「體認權能」不指向任何外在於身體本身的觀點，此觀點不隸屬任何技術所預設的目的論和方法論架構，它反而標記身體作為身體、運動著的身體作為運動著的身體才可能實現的存在狀態，亦即經由身體而產生的自我關聯。至於這一論點，舞者的體證與亨利所推斷甚有交集：舞者藉由長期訓練所追求的「身體記憶 (Körpergedächtnis; embodied memory)」不全然仰賴悟性的合協，舞者的身體本身就是一種「運動著的記憶 (Gedächtnis in Bewegung; moving memory)」，而且此記憶所保存的一切內容只有作為身體、身體運動才可能顯現出來。⁶¹當然不能否認，舞者的身體同時卻與情感和想像密切相關連，⁶²而且如同別類型的記憶一般，身體記憶，亦即運動記憶，乃一直在繼續發展，在過往的運動模式成為新當下運動的構成元素之際，舊的運動落實於新的運動本身當中，⁶³以透過這種運動式「重複」發生轉化與整合性更新。⁶⁴

那麼，對於身體性這則哲學課題，亨利的感受論有何意義？首先要注意的是，感知、感受、感覺不可以被還原至該感受所及之知覺對象，又不可以將其化約為「被感受者 (le senti; the perceived)」，亦即感受所感覺之諸如「熱」、「硬」等內容。感受即是「發生」，而不是「結果」。感受不但

⁶¹ Stephan Brinkmann, *Bewegung erinnern: Gedächtnisformen im Tanz* (Bielefeld: Transcript, 2013), 305.

⁶² Stephan Brinkmann, *Bewegung erinnern: Gedächtnisformen im Tanz*, 180.

⁶³ Stephan Brinkmann, *Bewegung erinnern: Gedächtnisformen im Tanz*, 161, 166.

⁶⁴ Stephan Brinkmann, *Bewegung erinnern: Gedächtnisformen im Tanz*, 95, 305.

經由一番身體運動並且猶如身體運動發生，而且感受本身就是作為運動而發生。再來，伯格森曾提出生活時間作為「時間綿延 (durée; duration)」。「時間綿延」這種時間模態其實是運動，而且這個運動不雷同一條「時間箭」，「時間綿延」這一整體現象不可按照幾何學、物理學邏輯細分成部分片段。「時間綿延」作為運動乃表示，在一個整面歷程當中，所有屬於該歷程的時間內容於每一時刻都全部整合起來⁶⁵。若將伯格森這種時間觀納入考量，可以再進一步推論，亨利所探究之感受不等於是一個單次性的發生，而是一番通過「時間綿延」展開的發生。感受這種返回於己的運動，與任何活生生的身體運動所代表的「時間綿延」乃一致。由此觀之，反過來也可以斷定，每當感受發生時，感受者的身體性恰好會自此感受運動湧現出來。感受賦予人以身體性，可是這種身體性不再附屬於某種形體，運動式的身體性卻歸結到「化為時間的身體」。此身體性乃是與生活運動的「時間綿延」本身根本不可區分的「發生 (Geschehen, événement; event)」。

人根本不是天生就有一具現成的身體。海德格就「此有」的存在方式所突顯的時間性，即人生所歸屬之「開放 (offen; open)」情境表示，在其存在活動當中，「此有」必須一直重新爭取、培養、形成自身身體性。這又意味著，身體運動並不應當被理解為「現成身體動起來」這種事情。只有當某人經由身體運動實際投入廣義下貫穿所有生活活動的「時間綿延」時，這個人才會體驗到自身擁有身體，自身是作為身體而存在，而且這個時候他也才可能體認到自身身體性的特質與面貌。因為身體性是「此有」的存在結構、存在活動上極為原本的特質，再因為身體性源自運動，因為人的身體是流變、「化為時間」的身體，所以人需要從事種種身體活動，才能充實自身存在。為了更加扣緊這個現象學觀點，茲先附加觀察一個具體的藝術例證，然後跨越到中國古代的思想傳承，以對上述哲學觀點

⁶⁵ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 3^{ième} éd. (Paris: PUF, 1988), 79, 82, 89.

探索更完整的文獻根據。

四、起舞的身體

無論是二十世紀初於北美和中歐興起的「現代舞 (modern dance)」、
「表現舞蹈 (Ausdruckstanz; expressionist dance)」等表演潮流，還是日式的
舞蹈，所謂當代舞蹈這種藝術類型一直以來具體在探索、試驗「運動中
的身體」，而且這些藝術經驗對身體哲學非常有啟發性。接著將以林懷民
四十多年來所領導的舞團，即「雲門舞集」為例，試圖詳細闡明舞臺上出
現的「運動中的身體」。為了聚焦於本文的核心課題，這段討論將集中於
2001 年後陸續問世的草書三部曲《行草》、《行草貳》及《狂草》。⁶⁶透過
獨特的舞動樣式，雲門的舞者在這一系列舞作中不僅反映書法的運筆技
巧，而且具體實行一種人際互動模式，甚至於表現一種社會烏托邦：平等
團結與自然呼應取代中央權力的支配以及主客之間的行動序列。類似水中
浮游的一群魚，又如同空中飛行之群鳥，群舞中舞者彷彿由各自不同的立
足點、脈絡和勢態，來投入一個龐大、流動的氣息體，以在各自維持個人
角度的同時，彼此呼應而舞動起來。與其說編舞者在背後暗暗地操縱每一
舞碼，又與其說所有的舞者互相協調進行同樣的群體運動，倒不如說透過
細微的時間落差與姿勢的不同，每一個舞者以自身舞蹈運動「回應」這一
整個起伏流動的人群周遭，亦即自然回應所有其他的舞者。

大體來說，這些群舞的舞者所實現的身體既是活躍在變動中的個體，
亦且連繫到更大環境與他人、「在世存在」並「共在」的身體。於是，回
應式身體運動似乎源自一種籠罩整個場景的氣氛或氣息，每個舞者在其個
別所展演的的身體運動上彷彿也體現此大局勢給自己所帶來的種種「情

⁶⁶ 至於更為全面的美學討論，可以參考宋灝，〈當代文化與實踐——以臺灣雲門舞集
為例〉，《思想》，9（臺北，2008.05）：1-32。

韻」。就觀眾所體驗來說，此種回應式的舞蹈很明顯附帶種種複雜的感情和感受，以印證亨利與伯格森的哲學分析：舞蹈使得感受與身體運動融為一體。尤其在進行緩慢的群舞時，舞動實現身體運動化為「時間綿延」這個現象。倘若從當代華語思維的立場來看，則可以發現，雲門舞者所培養的身體乃企圖在當代條件下，由歐美文化的身體典範過渡到「氣化身體」。

雲門的舞者之所以能展演這樣的情形，乃歸功於其長期所培養的身體運動典範。這種典範與歐洲現代之前發展出來的古典身體觀截然不同。與其說雲門舞者都各自代表一個獨立的主體，而其舞動等於獨立的、自律性的「行動 (Handlung; action)」，倒不如說雲門的運動典範是自對話上發揮作用的「呼喚與回應」這種對立互動模式衍生得出的。再來，倘若借用施密茨的觀點，這些舞者不僅在表演早以熟練的一種特異的運動格式，經由「太極導引」這種日常工夫，藉由長期的舞蹈鍛鍊，他們早已將此典範「化為身體 (einleiben; embody/ enact bodily)」。這表示，舞者的身體不局限於扮演表達工具的角色，每個舞者都將該運動典範透過個別不同個人身體與個人時間性，實際轉化成各式各樣不同活生生的身體性。每個舞者將該典範「化為肉」，使其落實呈現於各個當下重新在發生的舞蹈運動。從某種程度可以推斷：雲門的舞者不僅學會並遵守這種如同回應一般的運動模式為規範，他們每一位在其個別的身體自我與獨有的身體性，變質而成為了這種運動典範的落實場域。

對從舞蹈運動中湧現之身體性的特色，以上所述意味著什麼？舞者好像使自己的身體隨時成為大於個人的一場滑溜的媒介。舞者的身體儘管看起來隨從各種緊張、放鬆的衝擊，舞者的每一寸肌肉彷彿都被舞者自己所控制，但整體看來，運動著的身體又如水般流暢，身體本身好像不太需要花力氣，讓運動隨時自然發生。因為這些身體連續不斷在流動，似乎從一開始僅能是運動著的身體、「運動中的身體」，而舞動之前、之外宛如根本無身體可言。運動過程當中所有運動張力好像變成了舞者的第二重皮膚，

以至於這些身體已不為舞者個人所獨有的身體，反而是大流動「化為肉」而落實的共同體。易言之，這種身體並不依賴舞者體內興起的衝動，不受主體意志所激發，以便依據如機械一般的因果作用，由內向外展開一番運動。這些舞者根本不等於是古典哲學所構想的「行動主體」。運動的原點或起點在於個體與周遭環境之間的呼應關係，而且這個「之間」如同氣息一般一直在流變，此關聯本身就是一個動勢。猶如對話中某人回應於另一個人的呼喚或請求一樣，「運動中的身體」彷彿僅只藉由「遲來」的回應，便連繫到業已發生的運轉，隨而動起來。大流動彷彿盡然滲透、貫穿個人身體，以便在運動當中組成一具彷彿一直業已在運動著的身體。某種意義下，此舞蹈並非依賴普遍所謂的身體。猶如希格蒙 (Gerald Siegmund) 針對富勒 (Loie Fuller)、鄧肯 (Isadora Duncan) 等現代舞女舞者曾所推斷一樣，雲門舞者透過舞動時時刻刻重新產生「運動中的身體」，其實也等於是落實於舞者的身軀、形體中的一種「缺席的身體 (abwesender Körper; absent body)」⁶⁷。

對某種運動邏輯的考量而言，上述現象表示，整個時空下業已在發生的運動乃先行於個人身體業已在場。不是身體會動起來，反過來運動產生身體。這種身體性不再為「物體」或「形體」的存有狀態所涵蓋，甚至不再可以被視為「個人」、「主體」所具有的身體性，此身體性超脫個體範圍而落實於更大的互動脈絡中。藉由「任運同轉」的方式，這種身體性與運動的發生本身融合。激發此運動乃不源自某種「力」，反倒如同列維納斯所闡釋他人眼目下誕生的身體自我一樣，這種身體性全然被每番回應運動的發生所包容。這種身體性其實與列氏哲學構想不謀而合，因為個人身體被作為某種「他者」的運動所給予，而似乎已經沒有先行於運動之前成立「個人身體」之餘地。

⁶⁷ Gerald Siegmund, *Abwesenheit: Eine performative Ästhetik des Tanzes* (Bielefeld: Transcript, 2006), 120, 126.

五、身體化為時間：《莊子》論身體運動與逆轉收回

有關身體運動這個議題，除了舞蹈之外，《莊子》也提供不少珍貴的文獻資料。要釐清「運動中的身體」這種現象組織，便要更深入理解個人是如何從運動中取得自身身體性，《莊子》某些人物和故事甚有幫助。〈天道〉篇有以木材塑造輪子的輪扁，他對自己造輪技巧的說明是眾所周知的三句話：

不徐不疾。得之於手而應於心。口不能言。⁶⁸

「得之於手」這個非常簡單的說法可以當作《莊子》思考「運動中的身體」的標題。當輪扁在「操勞」，當他操作異乎自身身體的「器具」時，他其實藉由身體來體認、體會木材和輪子這些物件。他的技術訓練帶出一種身體轉化，形塑一個新身體自我，因而此身體性奠基於身體運動。若再更深入探究輪扁的身體性究竟有何種特質，可以發現這種情形：輪扁造輪之道在於，當身手動作緩慢下來的時刻，身體運動遺棄意識和意志，繼之投入畢來德 (Jean François Billeter) 所命名為「非自願的行動 (acte involontaire; involuntary act)」這種「活動機制 (régime d'activité; regime of activity)」⁶⁹。在輪扁打算使用自己的技能，塑造形狀完整、品質佳良的車輪之際，在某種意義下，輪扁放棄自己的主控權，以便全盤依賴自身的身與手。更為正確的說法是：輪扁這個人盡然投入、任隨製輪這番身體運動。依據頗悖論的「口不能言」來說，關鍵顯然在於，輪扁要把木材拿在手裡，要把輪子做起來，要業已開始動手，其身手才可能發揮其固有的「運動知識」。

⁶⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》（北京：中華，1954），218。

⁶⁹ Jean François Billeter, *Etudes sur Tchouang-Tseu* (Paris: Allia, 2004), 90.

輪扁這個人不再以主動態度來施行整個活動，他要「得之」，要「讓」此運動發生，也就是說他首先要「讓」自身徹底轉成一個身體自我，以便「讓」此身體自我引導整個造輪工夫。就其「心」即自我來說，輪扁這個人只能「遲來」而「應」，他只能藉助「運動中的身體」配合業已在發生的身體運動。輪扁不依賴、運用現成的身手肢體，他任隨著「得之於手」這種運動當中才成為可能的發生本身。易言之，輪扁那雙極有技能之「手」得要業已開始任隨整個運動過程，其手才會有所「得」，輪扁之心思與意志也才會有所「應」。就輪扁的技術來說，重點在於整個運動過程的「自得」。由身體現象學的角度觀之，關鍵在於輪扁所體現的「回應」、「任讓」態度⁷⁰。可是，他所「任讓」，他「任以隨之」的對象不是與他絲毫無關的某種發生，而是他自身正在「進行」的身體運動。由此觀之，輪扁身上發生一種悖論的「逆轉收回」⁷¹，讓其從自身身體運動當中獲得自身的身體性，而這種身體性乃是一種「口不能言」、哲學難以界定的動勢。

〈達生〉篇名工匠工倕將身體轉化這一情形表現得更清楚：

工倕旋而蓋規矩。指與物化而不以心稽。⁷²

工倕的身體性被手指頭與事物之間發生的操作關係組成。依據「指與物化」可得知，工倕雖然臨時因應於周遭的條件而實行其技術，但此技能

⁷⁰ 對此觀點的啟發源自海德格恰好對於步行這種身體運動曾所討論的「任讓狀態 (Gelassenheit)」，也特別借助於海德格有關「遜讓 (lassen)」以及「鑲嵌」、「任隨」、「任入」(sich einlassen auf) 這兩則關鍵環節所提出的闡明：Martin Heidegger, „Zur Erörterung der Gelassenheit,“ *Aus der Erfahrung des Denkens* [= GA 13], 2. durchges. Auflage (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002), [37-74], 48-54。

⁷¹ 「逆轉收回」是從書法上的「逆筆」衍生出來的觀點。例如笈重光〈書筏〉有言：「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。」請參考華正人編，《歷代書法論文選》，二冊（臺北：華正，1997），下冊，523。至於詳細討論可以參考宋灝，〈由身體現象學談書法工夫論〉，《東吳哲學學報》，28（臺北，2013.08）：39-69。

⁷² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，290。

完全處於自身身手中。即便工倕的身手早已習慣與事物合為一體，工倕即便具有一個與物一同變遷轉化的身體自我，但這種身體性乃源自業已被進行的身體活動，而且它也必須一直重新透過此具體運動被工倕所爭取。工倕具備某種神妙的身體權能，但此權能並不單獨歸屬其身體本身所具有的性質，此權能源自一種「化」。此「化」並非某種鍛鍊結果，此「化」又奠基於一種經由身體運動在物我之中才成形的「之間」，此「化」依賴業已在發生的操作運動，才成為可能。由此觀之，這種「運動中的身體」與上所述舞者的表演情形有一些差距：雖然輪扁、工倕這種高手所體現的，彷彿是高超出眾的技能，但此技術還是必須落實於日常工夫之上。充實非凡技能的身體假如勢必「化為時間」，假設它是「運動中的身體」，而不再是一具單一的、獨立的身體，它同時也必須與物打交道。易言之，這種身體性勢必「擁有世界」，「在世存有」。

《莊子》所有類似的故事也都強調，人得要與物打交道，才能爭取到這種運動式的身體性。〈達生〉篇捕蟲的人能夠經由某種身體轉化，便「處身」於「株拘、槁木」這種身體狀態⁷³。同篇又提及有「蹈水之道」⁷⁴之一位善游瀑布的高手。另外，〈齊物論〉陳述南郭子綦⁷⁵「似喪其耦」的狀貌時，如此暗示獨特的身體性：

形固可使如槁木。而心固可使如死灰乎。⁷⁶

這個人能夠將正常的身體運動減損至極點，以便自一種靜止不動的運動勢態爭取一個新身體自我。尤其是在旁觀者看來，南郭子綦出神自然牽涉身體姿態，而那種身體性就指向某種物我之間的模擬關係。南郭子綦的身體即便是極至靜止之「運動中的身體」，但甚至此種極端地凝聚的身體

⁷³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，281。

⁷⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，288-289。

⁷⁵ 〈徐无鬼〉篇有同樣的故事，稱之為南伯子綦（郭慶藩輯，《莊子集釋》，367）。

⁷⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，22。

性似乎仍然必須與周遭環境維持某種互動、呼應關係⁷⁷。由此可得知，凡是在《莊子》中論及「運動中的身體」，從一開始便預設物我之間的交流，才引進人的「在世存有」這種存在向度。

然而，極為減損之道所指，實在是一種難解的悖論情形。減損之道究竟如何可能落實於運動中的身體性，甚至成為「運動中之身體」的典範？《莊子》可能是最為知名、也最精彩的故事，即〈養生主〉篇中的「庖丁解牛」⁷⁸，這個故事正好涉及這則哲學課題。在文惠公的師傅庖丁表現其卓越的屠宰技術之後，他解說自己經由屠宰牛體這種日常工夫時所追求真正的「道」，特別強調此「道進乎技」⁷⁹。為了適當地詮釋這則故事，第一個關鍵在於首先要注意庖丁的陳述所預設的視角轉換。在文惠君代表一個旁觀者、外在的立足點的同時，庖丁的口訴則導出一種內在於運動本身的觀點。在此角度轉移為前提之下可以肯定的是，儘管庖丁的重點不置放於技術問題，但廚師的日常工夫不得不與牛、刀等物發生互動。再者，解牛這種勞動仍然不能缺乏身體的加入，毋庸置疑首要還是一番身體運動，因此對身體現象學來說乃特別有意義。茲先引述關鍵的部分：

方今之時。臣以神遇，而不以目視。官知止而神欲行〔……〕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硯。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，如土委地。⁸⁰

這段文字詳細闡釋的是一種非常奇妙的身體性。根據《莊子》其他幾

⁷⁷ 另外還有〈達生〉中「庖儻者承蜩」(郭慶藩輯,《莊子集釋》,281)、〈田子方〉中「孔子見老聃」(郭慶藩輯,《莊子集釋》,310)、〈知北遊〉中「醫缺問道乎被衣」(郭慶藩輯,《莊子集釋》,322)、〈庚桑楚〉中「南榮趯問兒子」(郭慶藩輯,《莊子集釋》,343)。

⁷⁸ 郭慶藩輯,《莊子集釋》,55-58。

⁷⁹ 郭慶藩輯,《莊子集釋》,56。

⁸⁰ 郭慶藩輯,《莊子集釋》,56-58。

則文獻不難推測，此身體性並不奠基於一般所謂的身體，並不以作為對象物的「形體」為出發點。例如〈在宥〉篇言：

汝徒處無為。而物自化。墮爾形體。吐爾聰明。倫與物忘。⁸¹

難道此處「墮爾形體」不恰好等於是讓「物自化」的條件嗎？要想「與物化」的人好像首要得先離棄自身形體，亦即他務必首先脫離對身體性的普遍看待。〈知北遊〉另有名字叫做丞的人說：

汝身非汝有〔……〕是天地之委形也。⁸²

此段文字好像與華登菲的身體論有一些共鳴，主張身體自我乃是由原本的「陌異性」所貫穿，並非為「我」全然所支配。人所具有的身體頂多是一種暫時被委託於人的形體，而且「天地」所指並非某種靜態原點，而是造化，是生生不息的運轉。換言之，《莊子》中的身體性一般不著重形體這一觀念，它從一開始就將人的身體性歸結到各種流動和發生。

那麼，回到庖丁的解說：「以神遇，而不以目視。官知止而神欲行」以及「視為止」，這兩句話已充分清楚，庖丁的身體性既不歸屬胡塞爾所瞄準「運作著的身體」這種思考架構，但亦不是德勒茲所言「無器官的身體」⁸³。再者依照近來漢學界已所達成的共識⁸⁴，該「神」亦非雷同歐洲

⁸¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，176。

⁸² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，322。

⁸³ 〈在宥〉篇另有一段文字，所瞄準似乎較近於「無器官的身體」：「無視無聽。抱神以靜。形將自正。〔……〕目無所見。耳無所聞。心無所知。女神將守形。形乃長生。」（郭慶藩輯，《莊子集釋》，173）。

⁸⁴ Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu* (Paris: Allia, 2002), 17; Romain Graziani, *Fictions philosophiques du „Tchouang-tseu“* (Paris: Gallimard, 2006), 59-67; 龔卓軍，〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉，《中國語文論譯叢刊》，21（首爾，2007.08），35；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〉：68-71；賴錫三，〈《莊子》「及物而道」的身體現象學解讀〉，《中正漢學研究》，22（高雄，2013.12）：120-122。

意識哲學所謂「精神」，反而仍然牽涉置於獨特「活動機制」⁸⁵下的身體性及其獨有的運動模式。

那麼，庖丁不但實際培養「運動中的身體」，在此身體性的特質上他也特別關注揭露幾則環節，以便導出一番非常珍貴罕得的現象學分析。光就「以無厚入有間」與「餘地」這兩種奧妙的說法來看，庖丁在乎的不是牛體，他最關切的是藉由屠宰活動便在自身身上發生的一種「逆轉收回」。在與外物「以神遇」的同時，庖丁宛如根本不觸及牛體，他反而把一整個活動逐漸向內逆轉，以把身體運動本身收回至自身身體。然而，與其說此身體所指仍是庖丁這位師傅的形體，不如說這是全身沉沒於屠宰活動中的身體，或者說這是運動當中才湧現出來的身體。依據龔卓軍，此刻在文惠公與讀者的眼前「具體而微的顯現了庖丁身體前的身體」⁸⁶。不過，與其採取近乎精神分析所謂「前意識」的觀點，倒不如接續龔卓軍的覺察，更加扣緊運動本身。

全身投入宰解此身體運動中的庖丁全然凝聚於緩慢謹慎的動手經過之中。在解牛工夫當中第一層次上發生逆轉，讓庖丁由一個靜態主體轉成一個動態的身體自我。基於運動作為此自我的組成因素，故亦可將其命名為「運動自我」或「實踐自我」。當庖丁成為運動自我，就時間來說這個庖丁不再維持實體一般的同一性，時時刻刻跟隨運動流變的運動自我處於海德格所謂「即時各自的狀態 (Jeweiligkeit; awhileness)」⁸⁷。然而，運動的每一個當下究竟發生什麼？這番運動本身，即運動的結構和運動的發生模式，於每個當下在轉變。透過這樣的轉變，運動本身逐漸由一番外向行動便向內逆轉，運動也就自行向運動本身收回。於是，庖丁的運動自我達成一個自逆轉收回這樣的運動模式中湧現出來的身體性。

畢來德在《莊子》許多哲學陳述的風格上曾發覺到一種維根斯坦

⁸⁵ 「活動機制」為畢來德 (Jean François Billeter) 常用的概念。

⁸⁶ 龔卓軍，〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉，34。

(Ludwig Wittgenstein) 式的「極微主義」，關注到《莊子》的作者或人物對「無止境地拉近或幾乎即將到的」⁸⁷做詳細闡釋。不過，畢氏尚未將此觀點就《莊子》所論的內涵推至其真正所隱含的哲學意蘊。若由似乎是標語的「吾生也有涯」⁸⁸來看，庖丁的逆轉一舉所關心的是界限的問題，也是時間性的問題。故此，庖丁特別著重「行為遲。動刀甚微」這種準則。當運動遭遇物我之間的界限時，庖丁似乎為了避免讓外在物與屬於自身運動之刀相互碰撞，因而特地逗留於物我之間被展開之身體運動所開闢的「餘地」。此界限不屬於任何空間實體，反而是在身體運動的經過、在謹慎的實行當中成形的界限。為逆轉運動所帶出來的界限與〈知北遊〉篇所提及「日損之道」⁸⁹相似，也透露出一種奇妙的時間逆轉。此種界限歸屬時間脈絡，它是該運動歷程介於「尚未」和「曾是」之間一再所觸及的劃分。由此觀之，庖丁透過屠宰工夫所爭取的身體性乃置於從形體至運動、由空間至時間之過渡中。

為了就身體運動來逆轉，令「運動中的身體」出現並取代「主體」的地位，關鍵在於「戒」、「遲」、「微」，運動本身得要產生甚為奇妙的放緩與縮回。運動本身所帶出來的界限彷彿表示一種置於宰解活動尚未完成的時段，標記「之前」的時間狀態。當身體運動變「遲」變「微」的時刻，這個界限就浮出，使得運動著的身體逆轉收回。總之，所謂的「餘地」是一種「時間縫隙」、「時間落差」。然而，這種縫隙豈非時間性本身，亦即於每一個當下在「尚未」與「曾是」之間不斷地更新的「間距」？在身體運動放緩之際，此運動得以由目的論下的「將來」逆轉至運動的實際發生，即任何運動過程自然所蘊含之「業已」。此種「業已」與身體運動的

⁸⁷ Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, 14: „l'infiniment proche ou le presque immédiat.“

⁸⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，54。

⁸⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，319：「為道者日損。損之又損之。以至於无為。无為而无不為也」。

發生乃密不可分地融為一體，此「業已」一樣處於「當時各自的狀態」下，跟隨運動當中的每一個當下一直發生變遷更新。運動中透過逆轉產生的這個「業已」並不雷同該運動至此已所通過的時段或運動迄此為止已所帶出的成果，即「過去」，「業已」所指亦非全然等同於接下來之歷程即將到達之「未來」的起點或因緣條件。在運動活生生地發生之外、之前，抑或在運動停止、完畢之後，則並無「業已」可言。更為甚者，在運動本身產生逆轉收回這一舉之外、之前，亦無「業已」可言。

總而言之，庖丁的故事揭露類似輪扁所體現一般的「任讓」這一現象：在宰解活動進入「行為遲」、「動刀甚微」之際，似乎是放緩這一舉則「讓」運動逆轉至隱含在運動中的「業已」，也「讓」正在運動著的身體任隨於此運動式的「業已」。由此觀之，藉由逆轉式運動，即藉由運動內部發生的逆轉，庖丁培養一種嶄新的身體性。此身體性的特徵之一在於，它全然局限於運動的發生。某種意義下，此身體性僅只是短暫的身體性。雖然如此，庖丁的論說也充分明白了經由長期的鍛鍊工夫，某人還是可以猶如舞者一般將此種獨特的身體性「化為身體」，將其容納並轉換成為常態身體的運動模式以及存在模式。特徵之二在於，歸屬「當時各自狀態」的這個身體性一直重新發生逆轉收回。特徵之三在於，此逆轉收回一舉便帶出運動本身固有的一個動態「業已」，使得此身體性徹底「化為時間」。特徵之四乃在於引發此逆轉、釋放此時間化之身體性的關鍵在於，運動產生「謹慎」與「任讓」這種模態。易言之，運動是從「有所作為」的行動模式轉成「自得」的發生模式。這四項特質所勾勒顯然是悖論情形。可是，「運動中的身體」倘若呈現此種無從以解的悖論結構，它不就反映著甚或代表著海德格就「此有」的時間性曾所揭示出的悖論嗎？⁹⁰「庖丁解牛」真正所揭露的道理莫非就是：身體性即是時間性？由此觀之，「運動中的身體」

⁹⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, 323-331; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，368-377。

不是別的，它就是人生上「時間成其為時間 (Zeit zeitigt sich; time temporalizes itself)」⁹¹此一基本發生。

六、結論

現象學對身體持續所進行的研究已經將「身體」這個哲學課題自常識脈絡中解放出來，從不同切入點我們已充分明瞭「身體性」與傳統哲學以及自然科學所為的身體所固有的區分。根據現象學已可得知，人的任何一種「自我」必然落實於身體性，亦則人就是一個「身體自我」。身體現象學的開端在於，胡塞爾超脫物體、形體等概念，以揭露與傳統身體論截然不同的「運作著的身體」這種現象。接著，梅洛龐蒂對知覺中運作的身體性帶出更周全深入的探討，關注「世界中的身體」。海德格圍繞「處身情境」所展開「情態中的身體」與「關係中的身體」，又就列維納斯和華登菲論「他者」和「回應」，稍微觸及身體性中暗藏的「陌異性」。之後以「運動中的身體」為課題，討論身體性與身體運動之間的關係，闡明身體性如何經由身體運動湧現成形。有關這則問題主要參考資料取自亨利的身體現象學、當代舞蹈以及《莊子》。藉由此跨領域、跨文化的思考架構，可以延續深化一些當代華語思維既有的研究端倪。主要成果在於，分析「庖丁解牛」這則故事的哲學意涵，推出此種結論：人的身體性就是活生生的時間性，經由生活運動而成形的體性，這一存在平面讓「時間成其為時間」。根據海德格的分析，時間性呈現一種悖論情形，而同樣的結構在身體性亦浮現出來。在「運動中之身體」的核心處有一種神奇的「逆轉收回」，扮演組構性因素。可是，這一切究竟意味著什麼？

一般認為身體所指如同某存有物一般，是人固有之一種天生的生活設備，即自我所擁有或所落入的形體。可是，這種看法過於簡單，不但忽略

⁹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, 328; 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》，374。

自我與身體之間有著錯綜複雜的糾纏關係，亦即自我總得作為「身體自我」才得以存在，而且也完全不考慮人的存在實所具備的時間性。為了調整這兩種大謬誤，必須肯定海德格所推出的觀點：「此有」本質上畢竟是被某「身體自我」所承擔的存在結構，「此有」勢必「作為身體而存在」。因此，任何存在活動、生活活動畢竟被身體性所貫穿，存在活動或者本身就等於是一個身體運動，或者它始終也牽涉到身體運動。基於身體運動的關鍵性為前提，便可以更深入探究「運動中的身體」。透過跨領域的觀察，藉助「雲門舞集」的當代舞蹈發現的是，身體運動並不等於一具現有的身體動起來這種情況，反而舞者的身體性是被舞動所推展、奠定。再來，《莊子》諸如「庖丁解牛」等涉及身手工夫的故事揭露某種「逆轉收回」，而且此悖論運動模式與身體性乃具有本質性關係。藉此觀點更進一步彰顯的悖論情形是運動的發生與從中湧現之某種「業已」之間的緊張關係。藉之又復透露出來的是運動作為運動所隱藏之一種「讓」，而且此「讓」、「任讓」既引發運動中的逆轉收回，又開啟「運動中之身體」的身體性。

在其一整個存在活動中人處於「即時各自的狀態」。故此唯獨當生活運動、身體運動於每個當下一直重新實行逆轉之舉與收回之舉，此運動才可以被視為活生生的身體運動，而不再僅只是物理學所構想之機械歷程。也只有在此番逆轉收回當中，人的身體才充實其身體性。更為甚者，運動內部、向著運動本身發生的逆轉與收回，實則將運動者引入其原本的存在時間。返回至「屬己狀態」的逆轉收回乃給人開啟其時間性內部所隱含的敞開情境。逆轉收回展開時間作為時間所不可或缺的一種「餘地」，即「曾是」與「尚未」之間的「縫隙」。然而，就運動正在發生的「時間綿延」來說，此時間落差釋放出任何運動所隱含的，任何存在活動所奠基其上的一種動態的、悖論的「業已」。再來，使得運動逆轉並收回，亦使得身體性與時間性均從運動本身中浮出，就運動者的態度來說，關鍵便在於一種「讓」、「任讓」、「任隨」。此「任隨」必須被運動本身透過逆轉所產生，

原本的身體性和存在的時間性才會實際合為一體。

最終，將以上再往下推一步，可以提出這樣的結論：身體運動並非幾何學與物理學所構想的現象，反而是人生得以達到自身最原本之時間情境，同時也獲得最完整之身體性。身體預設身體運動與時間性，而身體指的不是別的，指的就是人的存在所歸屬之最原本的動態場所。因此，藝術一直以來關注身體和運動，深刻投入身體運動這個實驗場。藝術其實等於是人面臨存在上的種種阻力、障礙的場域。藝術使人就自身的身體性來面對海德格曾所提及的「抵抗狀況」，使得人練習「任讓」與「逆轉收回」。難道藝術的倫理學意義不恰好就在落實於身體性的逆轉工夫嗎？同理，身體運動亦適合成為各種修養工夫的出發點、凝聚點抑或實驗場。由如《莊子》中的庖丁，人可以合理地將各種身體運動當成一個日常工夫的機會看待。進行身體運動當中，人可以逆轉至自身身體，將自身存在收回至原本的世界場所、原本的共在關係以及原本的空間情境。透過身體運動的逆轉收回，人可以奠基、培養與世界和他人的關聯。身體運動一旦發生逆轉收回，「時間成其為時間」，而藉之不僅「運動中的身體」活生生地湧現出來，而且甚至「世界中的身體」、「情態中的身體」、「關係中的身體」、「波動中的身體」，藉由逆轉收回的日常運動工夫，人的身體性本質上均所包含的這些生活平面，也都獲得更完整的意義。不過，若要練習逆轉收回式的身體運動，若要進入這番逆轉收回，關鍵手段恐怕就在於，首先要「讓」逆轉收回自然而然地落實發生於身體運動上。

然而，正好透過庖丁的自敘可以更為明確地理解的是，「時間成其為時間」並不是某種特殊之身體運動的結果，反而時間就是身體運動，沒有身體性，時間根本不存在。由此觀之，時間中的身體性意味著什麼？不可「反轉」的時間流的內部結構居然隱藏另類的「逆轉」，而且此「逆轉」才使得存在的「業已」一直不斷地由時間流中湧現出來，也才賦予人以時間性。可是，產生「逆轉」的必然條件就是身體運動，即身體性。換言之，

身體性是時間流當中發揮關鍵作用的某種阻力或「抵抗狀況」。賦予人的存在以時間性的身體不是採取各種姿勢的一具「形體」，卻亦不是一種擁有各式各樣權能、官能、技能的工具。身體首要就是一種消極的元素，它是引發逆轉收回的一種障礙、抵抗狀態，但它同時也是「任讓」、「自得」所落實之存在向度。

引用文獻

■中文期刊論文

- 宋灝，〈由身體現象學談書法工夫論〉，《東吳哲學學報》，28（臺北，2013.08）：39-69
- 宋灝，〈當代文化與實踐——以臺灣雲門舞集為例〉，《思想》，9（臺北，2008.05）：1-32
- 賴錫三，〈《莊子》「及物而道」的身體現象學解讀〉，《中正漢學研究》，22期（高雄，2013.12）：91-136
- 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》，22.3（臺北，2012.09）：59-102。
- 賴錫三，〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的體構閱讀〉，《文與哲》，第22期（臺北，2013.06）：39-96。
- 龔卓軍，〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉，《中國語文論譯叢刊》，21輯（首爾，2007.08）：31-52

■中文專書

- 梅洛龐蒂著，《知覺現象學》（姜志輝譯），北京：商務，2003。
- 梅洛龐蒂著，《世界的散文》（楊大春譯），北京：商務，2005。

- 梅洛龐蒂著，《可見的與不可見的》（羅國祥譯），北京：商務，2008。
- 馬丁·海德格爾著，《存在與時間》（陳嘉映、王慶節譯），北京：三聯，1999。
- 郭慶藩輯，《莊子集釋》，北京：中華，1954。
- 華正人編，《歷代書法論文選》，二冊，臺北：華正，1997。

■外文專書

- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 3^{ième} éd, Paris: PUF, 1988.
- Billeter, Jean François, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris: Allia, 2002.
- Billeter, Jean François, *Etudes sur Tchouang-Tseu*, Paris: Allia, 2004.
- Böhme, Gernot, *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Zug: Die graue Edition, 2003.
- Brinkmann, Stephan, *Bewegung erinnern: Gedächtnisformen im Tanz*, Bielefeld: Transcript, 2013.
- Deleuze, Gilles, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, Paris: Seuil, 2002.
- Graziani, Romain, *Fictions philosophiques du „Tchouang-Tseu,“* Paris: Gallimard, 2006.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- Heidegger, Martin, *Zollikoner Seminare: Protokolle - Gespräche - Briefe* [= GA 89], ed. Medard Boss, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987.
- Heidegger, Martin, *Aus der Erfahrung des Denkens* [= GA 13], 2. durchges. Auflage Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
- Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne*, 5^{ième} éd, Paris: PUF, [初版 1965], 2003.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II* [= Hua IV], ed. M. Biemel, Den

- Haag: Nijhoff, 1953.
- Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Livre de Poche, 1972.
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff, 1974.
- Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 1978.
- Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, éd. augm, Paris: Vrin, 1979.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli/ M. Montinari, 2., durchges. Auflage, 15 Bde. (München: DTV, 1988)
- Schmitz, Hermann, *Der Leib. System der Philosophie II/ 1*, Bonn: Bouvier, 2005.
- Siegmund, Gerald, *Abwesenheit: Eine performative Ästhetik des Tanzes*, Bielefeld: Transcript, 2006.
- Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Waldenfels, Bernhard, *Sinnesschwellen: Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
- Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.