

《莊子》的技藝之道與共生轉化： 從「以我宰物」到「以天合天」*

賴錫三**

〔摘要〕

自「人類世」以來，人做為「萬事萬物衡量尺度」的主宰角色，發展出「知識就是力量」的主體性哲學模式，把「自然」當成一部有待「利用」的客體大機器，讓自然成為德國哲學家海德格所憂心的「萊茵河只成為水力發電場」、「地球只成為加油站」。誠如海德格所反省，西方形上學思維下的科技發展，把古希臘以來的「開顯式技術」轉化為現代科技的「支配式技術」；如果用道家哲學的話來描述，就是人類過度的「有為」，使「人之道」對「天之道」的傾斜與取代，讓「人類世」逐漸走向「損不足以奉有餘」的天人失衡。因此如何將「人之道」的「自是，自見，自矜，自伐，自有功」，轉向「天之道」的「不自是，不自見，不自矜，不自伐，不自有功」，如何讓人類的剛強暴力轉向柔軟共生，是道家提供的重新回返天人平衡的治療之道；當中《莊子》透過「技藝」實踐的「天人」轉化機制，讓技藝達人在實踐「技進於道」的過程中，實踐者得以從「以我宰物」轉化為「物我相化」，乃至於「以天合天」的物我兩全。本文將聚焦《莊子》對技術實踐的天人機制之轉化描述，以及其中「以天合天」的相關討論內涵，分析人類技藝活動的另類良好實踐模型，嘗試從「以我宰物」轉化成「以天合天」之物我兩行的修養意義中，提煉出人類如何恢復與萬物、環境、生態進行「共在」與「共生」關係的智慧，用以反思人類世的技術暴力與危機。

關鍵詞：莊子、共生、人類世、技術暴力、技藝轉化、以天合天

* 本論文為國科會計畫之部分成果：《莊子》的天人之際與弔詭思維（NSTC 112-2410-H-110 -078 -MY3），特為致謝。

** 國立中山大學中國文學系特聘教授。

一、問題緣起：人，參贊了天地化育？還是破壞了天地化育？

2023 年 covid-19 的疫情一解封，筆者前往了義大利、比利時開會，回程特地選了阿姆斯特丹做為返回台灣的機場，只為前往荷蘭看看傳說中梵谷畫筆下的風車。離阿姆斯特丹大約十七分鐘車程，有個地方叫贊丹（Zaandijk），這是我第一次領會荷蘭田園風光的可愛小地方，也是荷蘭目前保有密集古老風車群的田園小鎮。遊歷此小鎮也令筆者想起巴黎郊區外圍的奧維小鎮（Auvers-sur-Oise），那是梵谷（Vincent van Gogh, 1853-1890）晚期瘋狂創作的歸命之地；不同的是，這個贊丹風車小鎮多了恬淡可愛的生活氣息，而那片奧維麥田卻因為梵谷而多了些神秘孤獨氣氛。梵谷、莫內（Oscar-Claude Monet, 1840-1926）、高更（Eugène Henri Paul Gauguin, 1848-1903），這些印象派畫家，都喜愛居住在城市外的郊區，甚至跑到大溪地（高更）原始部落去生活，這絕非偶然。為何他們熱愛速畫陽光下瞬息萬變的自然物化氛圍？尤其當他們身處西方基督宗教神聖性已趨模糊無力之際，這些印象派畫家一改西方宗教繪畫老主題，轉而熱情投身於如夢如化的自然印象色彩，在筆者看來，或可謂另尋內在自然萬物色彩的變化永恆，畫家們表現出當下對自然力量感動的熱切生命力，而不再追求高遠渺茫的天國聖光。像梵谷那樣情感勃發的天真生命姿態，大概難在城市人際世儉中獲得安身立命，或許只有向日葵、柏樹、麥田、星夜，這些既恬淡又鮮活的自然萬象，撫慰了他的藝術激情。後來，便將生命結束於那片麥田旁的墓地而不是教會（他早年想當牧師），或許顯示出他想把自己歸依給自然大地的心境。

從荷蘭的田園風光看來，也約略看的出印象派畫家的嚮往，而風車又是荷蘭的獨門風景（梵谷也畫風車，他本屬荷蘭人）。原來，風車比我想像中的巨大許多，難怪唐吉訶德會把它想像成巨獸，硬要來場圓桌武士的決鬥。事實上，風車在寬闊的河面上隨風拂動，除了農作灌溉的實用功能外，本身也富含著詩情畫意。海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）就曾以梵谷的農田和風車等景觀為例（如農鞋與田埂風土），認為真正尊重大自然的技術，要以「人為」和「自然」的合作為範式，就像風車是「邀請」而不是一味「逼迫」風成為風力。海德格認為，風車不同於渦輪機只想把萊因河變成水力發電場，風車更願意在天地萬物之間敞開，共成萊因河風光的共生景色，一起和農人、詩人、畫家共榮於萊因河那「既自然也人文」的風景。然而對照於西方近代以來的科學與科技，透過以人類的表

象思維與對象化活動，一再把自然物從「及手物」(close-at-hand)變成「手前物」(presence-at-hand)，讓自然大地、田園家園在人類技術的強迫索求下，一再退化成為各種資源的替代品。然而當人類把可遊、可玩、可詩意棲居的大自然，都變成「礦物場」或「加油站」的時候，自然天地也將失去它調節人文異化、轉化人類身心的那種「天地有大美」的無言魔力。人類大概很久沒有抬頭遠望那片浩瀚無垠的梵谷星夜，遺忘了天空與大地才是人的安身立命處。據說「人類世」(Anthropocene)在毀壞這片自然大地後，未來的人類將要乘著阿波羅火箭號遷居火星，繼續「人類世」征服外太空的行星經營；所幸火星的地質目前仍然只是一片荒原，沒有什麼好給人類去糟踏的。

自有人類存在以來，用各種技術改變物質與環境，讓人類得以扭轉自然條件的限制，以提升精神與物質的生活品質，似乎理所當然，甚至由此來彰顯人類優位於其它物種的特殊性所在。西方哲學自古希臘以來，以人做為「萬事萬物的衡量尺度」之主宰角色(畢達哥拉斯)，到發展出「知識就是力量」的主體性哲學模式(培根)，逐漸把「自然」只當成外在於人類主體之外的客體物，甚至成為一部有待利用的客體大械器，漸漸地將自然環境推向海德格所憂心的「萊茵河只成為水力發電場」、「地球只成為能源加油站」。¹誠如海德格所反省，西方形上學思維下的科技發展，把古希臘以來的「開顯式真理」和「開顯式技術」，轉化為現代科技的「符應式真理」和「支配式技術」。隨之而來，天地人神共同棲居的自然生態，墮化成為人對天空的污染、對大地的支配、對萬物的滅絕。從此，靈光消逝、氣氛暗淡。

中國哲學自古以來就有所謂「天地人」三才之說；「人」頂「天」立「地」於天地之「中」，以「參贊天地之化育」來做為「人」之自我期許。人之所以為人，對於道家而言，在於「人法地，地法天，天法道，道法自然」，以參贊守護天地自然之道，來做為人的基本存在倫理，並安身立命於「天地與我並生，而萬物與我為一」的「一體」關係互聯網。「一」對於老莊而言，並不在描述形而上

¹ [德] 海德格 (Martin Heidegger) 著，收入孫周興選編：《海德格爾選集》(下)(上海：三聯書店，1996年)，頁1236；賴錫三：〈海德格存有學對技術、科技的現代性批判：形上解構、重返自然、詩意棲居〉，《莊子的跨文化編織：自然·氣化·身體》(臺北：臺大出版中心，2019年)，頁541-591。

的終極本體，而是指向萬物氣化相通的關係性世界。²對於老莊，凡「存在」莫不被更大的「境遇」所環繞，小至基本粒子（電子雲環繞著），大至廣大星球（銀河系環抱著），無物能孤立獨存。「環境」，遍一切處，容一切物，連結一切而構成難分難解之關聯性宇宙（corelative cosmos）。關係決定存在，而不是存在決定關係；「環境—關係」構成了基本存有論（fundamental ontology）的原初倫理性格。因此「環境—關係—倫理」，相互穿透並鏈結了主客之間、內外之間、人我之間、物我之間、文化之間、物類之間、生態之間、星系之間。而「之間」（in-between）穿透了此疆彼界的主客二分，透露出「共在又共生」的轉化機遇。人類在進入現代性的科技世界觀之前，幾乎都曾共同信念並能體會「天地與我並生，萬物與我為一」的倫理觀，而且人類古文明的技術運用亦不曾大規模傷害環境、宰制萬物到無以復加的災難性層次。然而當今「人類世」的高速發展所達至的全面主宰地球的開發景觀，幾乎造成「環境」荒蕪，「倫理」斷裂，「物類」滅絕，「共生」艱難的「人類世」災難景觀了。³

道家哲學一再反省人類的過度「有為」，批判「人之道」對「天之道」的取代與傾斜，讓人類逐漸走向「損不足以奉有餘」的天人失衡。因此，如何將「人之道」的「自見，自是，自伐，自矜」，轉向「天之道」的「不自見，不自是，不自伐，不自矜」，如何讓人類的剛強暴力轉向柔軟共生，正是《老子》想要提出的重返天人平衡的治療之道。⁴本文則透過《莊子》的「技藝」實踐中「天人轉化」機制，來探討技藝達人在實踐「技進於道」的過程中，如何讓實踐者從「以我宰物」轉化為「物我相化」，乃至「以天合天」的物我兩全。具體地說，本文

² 關於老莊思想的氣化、物化所構成的「通天一氣」、「天地並生，萬物為一」的關係性宇宙，可參見賴錫三：〈《老子》做為一種共生哲學：為共生而承認無知，為共生而承擔柔軟〉，《商丘師範學報》2023年第2期，頁1-23。

³ 「人類世」是由1995年諾貝爾獎得主，荷蘭大氣化學家 Paul Crutzen（克魯岑）於2000年提出的概念，主要觀點認為人類活動對地球的影響已足以成立一個新的地質時代。雖然這一概念仍有所爭議，如國際地層委員會和國際地質科學聯合會的意見並未一致，且對何時是人類世的開端也有所差異（如有溯及人類務農即開始，有從瓦特蒸汽機發明為始，也有建議原子彈測試為開端，等等）。總之，此概念指向了人類對氣候及生態已達至系統性影響，造成大氣中二氧化碳的急速上升，生物多樣性的快速衰減。而本文使用此概念，主要在於強調「人之道」對「天之道」的干擾與顛倒，已造成了全面性的危機時代。

⁴ 賴錫三：〈《老子》做為一種共生哲學：為共生而承認無知，為共生而承擔柔軟〉，頁1-23。

將聚焦《莊子》所描述的有關「技術轉技藝」（或「技進於道」）的例子，比如庖丁解牛隻、梓慶做樂器等案例，以提供我們觀察人類技藝活動的良好實踐模型，進一步藉由「天人轉化」的機制（亦即從「以我宰物」到「以天合天」），以提供我們思考如何恢復與萬物、環境、生態「共生—共榮」（co-becoming and convivialism）的關係，⁵並由此反思與批判人類世的技術暴力與危機。

追溯當今人類世的技術暴力現象與起源，現代科技的思維方式和運作結構無疑是最具關鍵性的，因此在進入《莊子》對技術暴力的批判反省，以及闡述「技藝之道」的共生意義之前，筆者先從海德格對西方現代科技的診斷，以及對古希臘技術的挖掘，來鋪排一座跨文化對話的橋樑。

⁵「共生哲學」（Philosophy of Co-becoming），是筆者近年來所著力關懷、探索、重構、推動的思想運動。而「共生」一概念，筆者啟發並互動自東京大學東亞藝文書院（EAA）的中島隆博和石井剛，此一概念在日本思想文化界，有其淵源而流行已久，但也因此有逐漸流於日常化平淡傾向。然筆者近年想積極闡發此一概念，並嘗試賦予哲學潛力，想以老莊思想來深化它，尤其想啟靈自〈齊物論〉兩行與環中思維，來調節「儒墨是非」、「一分為二」的衝突與鬥爭。從筆者看來，意識型態（是非偏執）的深度歧見，是人類永難克服的「成心自師」，而如何「轉化」你死我活的思想戰爭，以進入是非相照與兩行共生，既是自我修養，也具公共意義。筆者嘗試思考並推動「共生哲學」，還有來自當前時代危機的憂患感受，當前美中衝突、以巴衝突、兩岸衝突，都有把「立場差異性」上綱到「真理之爭，勢不兩立」的危險性，而共生哲學則嘗試提醒各種立場「反身自省」自身的「見與不見」，並藉由他者的「見」來照亮自我的「不見」，並藉由「互為他者」來解放「自我真理化」的思想獨裁與暴力。筆者過去曾與鄧育仁的「深度歧見」一概念進行深度對話，並思考「共生哲學」可能提供的解決之道。筆者近年對共生哲學的思考線索與發展，可參見底下系列文章：賴錫三：〈公民道家與深度歧見——以《莊子》的〈齊物論〉和〈人間世〉為思考〉，《諸子學刊》2023年第27輯，頁36-80；賴錫三、莫加南合著：〈共生哲學對當前世界、兩岸處境的迫切性——與中島隆博教授的對談〉，《思想》第45期（2022年7月），頁249-286，收入賴錫三主編：《老莊思想與共生哲學》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2023年）；賴錫三：〈《老子》做為一種共生哲學：為共生而承認無知，為共生而承擔柔軟〉，頁1-23；賴錫三：〈「思想力量」在於「逆反思想」以敞開「共生空間」〉，《思想》第50期（2024年5月），頁329-337；林明照、賴錫三主編：《公民道家的可能》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2024年）。

二、對技術說是又說不：海德格對現代科技與古希臘技術的分析

如同海德格「在世存有」(Being-in-the-world)所揭示，在生活世界中，人是「渾然中處」於天地之間的，必然要與萬物相互遭遇，而每次遭遇都已然帶著對存有者(即萬物)的理解和詮釋。從海德格的「形上學批判」視角，來分析西方哲學和存有者打交道的歷史進程，大約可用三階段來稍加概括：一者，古希臘讓事物湧現自身的「開顯真理觀」；二者，近代西方透過表象思考進行主客對立的「符應真理觀」；三者，現代科技基於效用思考與預定控制的「效用真理觀」。而就其與「物」的互動方式來觀察：古希臘人是參贊者(開顯者)，物被視為「上手之親近物」(close-at-hand)，物是在人的關心中而呈現。近代人則是決定者(限定者)，而物成為「手前之對象物」(presence-at-hand)，物只是主客二元框架下的擴延物。至於現代人則變成了宰制者(處理者)，而物只成為「貯存之物」(standing-reserve)，物完全變成能量資源的存貨清單。

而海德格之所以喜歡用梵谷畫作中的農鞋、風車、風土，等等意象為例來討論原初經驗，正為說明生活世界中的萬物絕非僅以「對象客體」來呈現，反而是與人們休戚相關而充滿意蘊，它們與人們的原初生活經驗總是緊密相依的。換句話說，人們首先並非經由理論思考而把存有物僅置於主體「之前」，並將其轉換為「對象物」。繪畫中的土地、南風、風車的存有意義，這些風景如畫的物之存有意義所以能被顯現，是因為主體與他們之間互動的原初方式，並不以距離觀看而獲得，毋寧是在互相承認的關懷(concern)中才得以呈現。⁶對農人而言，只有透過人的關懷意義脈絡，南風才能被感受為南風，而且打從一開始農人就與南風有著充滿著意蘊(meaningfulness)的交涉了。換言之，充滿意蘊的脈絡才是形成

⁶ 根據福爾滋的說法，雖然海德格到了晚期才完成對自然的最原初之理解，但細心的讀者仍可在早期《存有與時間》中，看出海氏是如何嘗試去發現自然的積極特性。他指出兩點重要洞見早就根植在海氏早期作品的分析中了：第一，它指出形上學傳統如何阻礙我們對周遭事物以及我們對它的關係之理解。第二，它指出我們對事物較原初的關係，乃在於我們與它們的關心相涉。參考 Bruce V. Foltz, *Inhabiting the Earth*(London: Humanities Press, 2005), pp. 21-33. 耐人尋味的是，人可經詩意心靈所化的語言召喚萬物，此時的物卻又被詩心所化而呈現「物之物化」(the thinging of things)的現象。這時，天、地、人、神棲留在「物之物化」中，而海氏認為，「物化之際，物才是物」。

生活世界的結構，才是人與世界打交道的最自然模式，而世界中存有物也由此顯其豐富的義蘊。

在生活世界中，與萬物富有「意蘊」的互動方式的「人」，被海德格重新命名為 *Dasein*。我們不能誤將 *Dasein* 當作笛卡兒(René Descartes, 1596-1650)的 *Cogito*（我思，意識我）的另一種詮釋。因為 *Dasein* 完全不是一種自我封閉的主體，偶而才逸出精神之外而遭遇到外在世界的「擴延物」，隨後又帶著捕獲的「客體獵物」躲回自我意識的密室中。相反地，*Dasein*（人之為人）從一開始就是「在世存有」，一方面完全體現自己隸屬於世界本身而渾然中處於天地之間，並與他所遭遇的存有物具有相依相存的關係；另一方面他與萬物的互動過程，總是已將「關係—倫理」的原初性包含在 *Dasein* 的存有論結構中了，使其遭遇存有物的同時，必也揭露出了關係性的互聯網意義脈絡。

然而當存有者只被笛卡兒當成擴延性與客觀物的總合時，人們已經在建構一個對世界旁觀的「冷漠經驗」，只將「手前之物」光禿禿地裸露出來。正如海德格在《存有與時間》所指出：「假如這種將存有物僅僅決定成手前之物的知識是可能的，那麼，首先必是我們對世界的關心有一缺乏。」⁷例如鎚子之所以被發現而作為鎚子，只有當它被需要而且被使用為了建造某事物時才會顯現其意義。亦即經過「in-order-to」的參架，鎚子才滲入了使用者的「關心」，而成為意義網絡中的參與物，同時也只有有在鎚打的意義脈絡中，人們才發現鎚子做為鎚子的意義。我們不能只藉由「純粹的注視」而發現它是鎚子，必須得依靠「鎚打」的實踐，才能在整體意義的網絡中揭露其為鎚子的意蘊。這也就意味著生活世界中的事物，起初並不是被揭露為僅是「手前之物」、「現前之物」，反而只能是親密性的「上手之物」。只有當某事物出現了問題，比如釘子遺失、鎚子太重，等等造成「鎚打失效」的情況發生時，才會暫時中斷關懷所延伸的意義網絡，從而產生對象化的距離觀看，這時鎚子才會突然從「上手之物」轉變成「手前之物」，然後我和鎚子共在共成的意義整體，才會被轉變成「主體『我』」與「客體『物』（鎚子）」的主客對立模式。⁸

在西方近代知識論以距離性觀察自然萬物，並將其理解成客觀且漠然的「手

⁷ Martin Heidegger, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, *Being and Time*(New York: Harper & Row, 1962), p.88.

⁸ 關於上手之物、手前之物等分析，參見 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp. 91-107.

前之物」以前，海德格認為「自然」在人們的生活經驗中，起初必然在先行自我湧現的基礎上，其次才被人們領會為「上手之物」，最後才可能輾轉被擺置成為主體前的客體物。可見人們在與自然萬物打交道時，最初並不是透過理論性的探求，而是基於一種原初的互動體驗，那是存有物在成為僅僅只是客體物之前，存有物必已先行被揭露成為與人休戚相關的「上手之物」了。優先於事實（fact）與價值（value）的二元區分，自然總是已經先被揭露為充滿意蘊的場所。如南風被農人揭露的意義，並不僅僅是一個特定方向之氣流，而是與農事生活息息相關的意義氣氛，它們總是帶有特殊意味的徵兆。「自然」並不是首先被揭露成一個漠不關心的「給予」，反而是敞開一種情境氛圍，自然既圍繞著我們，也興發著我們，同時也被我們的關心所滲透。

然而當自然從「上手之物」被詮釋轉化成「手前之物」時，那種原初性關涉也就被障蔽而中斷了。海德格指出，這種詮釋傾向，早在希臘的柏拉圖和中世紀神學就已被建立，又在近代笛卡兒和康德的思想中獲得進一步發展。可以說正是這種「自然」被決定成「現前之物」的情況下，導致笛卡兒將自然界定為「擴延物」，並選擇以數學來作為計算現前物的最精確方式。在西方近代的哲學發展中，自然的存有不僅被當成透明給予的現前物，甚至於被當做「客體之集合物」而站立在「我思」面前，在「我思」或「先驗統覺」的知性立法下，自然才顯示它的可測度性和可計算性，也就是被主體置定成為現前對象物。換句話說，西方近代對自然的這種理解，已不僅是對存有者進行理論上的純粹觀看，更是對存有者進一步的建構與控制。此時的存有者之存有，成了不折不扣的「是什麼」（what it is），而這也是近代要以數學為主導的科學思維的基本態度。如同康德指出，理性有其為自然立法的優位性，只有進入人類理性的計畫中，才能夠迫使自然根據理性決定的問題而給出答案。也就是說，科學不僅預先制定整套概念化的工作系統，迫使自然成為有用事件中的環節，還建構一整套預定的框架來命令自然扮演系統中的一環，這也就是實驗科學的控制精神。現代科學提供了現代科技一個開端，這不只是說科學僅僅為科技提供了純粹客觀的模式、計畫和資料，然後科技再繼續利用它；毋寧說，現代科學加入了對自然的制定、計畫、建構——科學本身已經在建構自然，要求自然以其客觀性和可計算性來展現自身的正確姿態。⁹

⁹ Bruce V. Foltz, *Inhabiting the Earth*, pp.11-12.

海德格雖然不否認現代科技也是一種「解蔽」，但就內容來看，它與古希臘技術的解蔽精神差異極大，不僅是程度上，更是本質上的差異。對海德格來說，現代技術的「解蔽」並不是在「生機」(poiēsis)意義下的「帶出」(bringing forth)，而是所謂的「挑釁」(challenging，或譯做「強求」)，在挑釁精神帶出層層強制制定的活動之中，自然(nature)淪落為被儲存能量的資源場而已。然而古代技術並非如此，例如古代的風車技術雖然也要利用風力，但它並不以挑釁的意志來逼迫、壓榨風力，事實上，風力本身也是開顯的帶領者，風車仍然因循任隨風力而流轉，讓風力與風車共同成為解蔽的自由整體。同理，古代農人播撒種子、耕耘土地，隨後農人便託付天地而退居無為之閒暇，只是隨著季節所需而守護和等待，任隨天時、守護地利。就如畫家梵谷所描繪的農夫畫面——〈夕陽下的播種者〉(Sower with setting sun)，〈午休〉(Noon Rest)，〈收割的風景〉(Harvest Landscape)，等等畫作呈現的和諧寧靜色彩，它展現了天、地、人、物和合相親，如詩如畫的田園世界。梵谷畫作的意境也相應海德格所愛引用討論的詩人里爾克(Rainer Maria Rilke, 1875-1926)所體會的：「農夫自顧播種與耕地。而種籽轉變成夏季的所在，他總是不能達及。這是大地的贈與。」¹⁰海德格在〈藝術作品的本源〉、〈詩人何為？〉，就以梵谷〈農鞋〉、里爾克晚年的〈給奧費斯的十四行詩〉、〈杜英諾悲歌〉來詮釋其對存有與大地的思想，因為這些作品「把大地本身挪入一個世界的敞開領域中，並使之保持於其中。作品讓大地成為大地」，¹¹「何時，我們才能重新去體認那第一序的自然自身，和由此而來的風光？藉由『詩的經驗』之助，它將呈現出神祕地色彩？」¹²

然而現代科技下的大地景象又是如何？放眼所見，地球成了資源場、土地成了採礦區、農業成了機械化的食品加工業、空氣成了儲存氮氣區。地球、世界、萬物、甚至人類本身，都徹徹底底變成能源場、加油站。地球已經從詩人心眼的神聖美學風光，轉變成為工業家的加油站，海德格認為核心癥結在於現代科技本

¹⁰ [德]里爾克著，李魁賢譯：〈給奧費斯的十四行詩·第一部·第十二首〉，《里爾克詩集》(臺北：桂冠圖書，1994年)，頁32。

¹¹ [德]海德格著，孫周興譯：〈藝術作品的本源〉，收入孫周興選輯：《海德格爾選集》(上)(上海：三聯書店，1996年)，頁267。

¹² Martin Heidegger, "Heimkunft/An die Verwandten." *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 轉引自 Bruce V. Foltz, *Inhabiting the Earth*, pp.10.

質的「框架」（或譯做「構設」Ge-stell）特性：「現在，我們將『挑釁的要求』——即迫使人將原本屬『解蔽自身者』（self-revealing），改變成『貯存者』（standing-reserve）——稱之為框架。」¹³在現代科技的特定解蔽形式強制下，人們與存有者打交道的方式，就在這種「框架」的控制中進行。框架的內容為何？海德格透過一連串的概念來詮釋其操作歷程：如挑釁（Herausfordern）、限定（stellen）、預定（bestellen）、儲存者（Bestand），等等概念來說明「框架」的控制系統。例如當水電廠被置放在萊茵河水流中，水電廠把萊茵河的水流限定在某種程度的水壓上，而水壓迫使渦輪機轉動；渦輪機的轉動帶動裝置機器，機器的連動迫使電流產生，而長途電力站及電網都只是為了電流而先被預定了。就在這一連串相互連鎖的預定系統之下，萊茵河水流就成了某種被要求的東西。換言之，根據電廠的本質來看，河流只成了水利的供應者。¹⁴

由此可知，「框架」意味著設計安排，迫使事物被限定在特定位置上，被「預置」在某個定點上，透過「框架」形成工作綱領，建構價值秩序。可見在現代科技中，解蔽的動力既不在於「自然」的自發性湧現與生化，也不是古希臘技術的開顯參贊和生產，而是基於一整套框架操作系統的「控制」。即現代科技已是規則化的「秩序的設定」，在這樣的過程中，任何事物皆被安置在預定利用的限定位置上，而任何威脅到秩序的零亂事物，早已被排拒在操作網絡的系統之外。換言之，現代科技框架式的解蔽系統，其精神在於：「是一種規則化的攻擊。」¹⁵就在完全規則化的系統中，存有者被放置在此一系統下，正是因為它們「有用」，故必須要「被供應」。如此一來，「存有者」不但成為「現前之物」（presence at hand）、「有用之物」（available-thing），甚至成了「貯存者」（standing-reserve, Bestand）。這種將「存有者」理解成「貯存者」的極端現象，正標示出了科技的新時代。可見科技的解蔽並不是古希臘技術意義下的「帶上前來」、「生機」、「引發」，而是不斷驅迫（provoking）、挑釁（challenging）、壓榨（extracting）和強迫（forcing）的過程，並且在此框架的挑釁歷程中，物成了「貯存者」、人成了「處理者」。而人與物的關係則是「以主攝客」的宰控關係，因而失去古希

¹³ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Garland Publishing, 1977), pp.19.

¹⁴ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp.16.

¹⁵ Bruce V. Foltz, *Inhabiting the Earth*, pp.101.

臘技術本性之解蔽義的真理性和自由性。古希臘技術的人為解蔽，還是配合著「自然」、「存有者」的自我湧現，亦即需與「自然」的自我揭露相互和諧、合作無間。但是現代科技似乎遺忘了那種手工倫理與技藝精神，只想試圖掌控自然，不僅控制自然事物的調性，尤其企圖克制自然自我湧現的傾向。亦即科技對自然事物（beings）的改變並不只是僅在外形，更是改變了自然事物的存有（Being）本性。正是科技這種將地球當做是天然資源場的存貨清單之總合，海德格已預見並預示到人類將對資源進行無限制的剝削和濫用，這也是為何他晚年要將整個哲學思想重心放在「拯救大地」的原因。

對於海德格，我們理應採取不同於近現代科技那種逼迫萬物的擺置（Stellen）、訂造（bestellen）、座架（Ge-stell）等強權宰制思維，反而要學習古希臘 technē 所具備的「人參贊某物而令其開顯或將其帶出意義」的觀點。關於現代科技對自然萬物的蠻橫強權、豪奪強取，以及對照古希臘對技術的開顯性，讀者可以進一步參考海德格在〈技術的追問〉一文的細節分析。¹⁶總而言之，海德格對技術有批判，有期待。他批判的是現代科技那種人類單向度對物的宰制暴力，期待的是恢復古希臘那種人和物互相帶出的開顯式技術。換言之，海德格並非完全拒絕科技，而是希望在批判反省之餘，能找到與科技的「自由」關係。這種與科技重建自由關係的態度，同時呈現出對科技「說是」又「說不是」的兩行態度上：

盲目抵制技術世界是愚蠢的。欲將技術世界詛咒為魔鬼是缺少遠見的。我們不得不依賴於種種技術對象；它們甚至促使我們不斷作出精益求精的改進。而不知不覺地，我們竟如此牢固地嵌入了技術對象，以至於我們為技術對象所奴役了。但我們也能另有作為。我們可以利用技術對象，卻在所有切合實際的利用的同時，保留自身獨立於技術對象的位置，我們時刻可以擺脫它們。我們可以在使用中這樣對待技術對象，就像它們必須被如此對待那樣。我們同時也可以讓這些對象棲息於自身，作為某種無關乎我們的內心和本真的東西。我們可以對技術對象的必要利用說『是』；我們同

¹⁶〔德〕海德格著，戴暉譯：〈技術的追問〉，收入孫周興選編：《海德格爾選集》（下），頁 924-954。本文若干有關海德格的技術討論，筆者曾有更為完整論述，參見拙文：〈海德格存有學對技術、科技的現代性批判：形上解構、重返自然、詩意棲居〉，《莊子的跨文化編織：自然、氣化、身體》（臺北：臺大出版中心，2019 年），頁 541-591。

時也可以說『不』，因為我們拒斥其對我們的獨斷的要求，以及對我們的生命本質的壓迫、擾亂和荒蕪。但如果我們以這種方式對技術對象同時說『是』與『不』，那麼，我們與技術世界的關係不是分裂的、不可靠的嗎？完全相反。我們對技術世界的關係會以一種奇妙的方式變得簡單而安寧。我們讓技術對象進入我們的日常世界，同時又讓它出去，就是說，讓它們作為物而棲息於自身之中；這種物不是什麼絕對的東西，相反，它本身依賴於更高的東西。我想用一個古老的詞語來命名這種對技術世界既說『是』也說『不』的態度：對於物的泰然任之。在這種態度中我們不再僅僅在技術上來看物。¹⁷

我們可以發現，海德格所謂古希臘之 *technē*，相當契近《莊子》所描繪的百工「技藝」，例如庖丁解牛、梓慶削木、佝僂承蜩、大馬捶鉤這一類，這種技藝對《莊子》而言，都具有「技進於道」的可能性，亦即它帶有存有開顯的意味。筆者底下將闡述《莊子》如何透過「技進乎道」的技藝實踐轉化和描述，來呼應這種同時對科技「說是又說不」的兩行態度。

三、《莊子》對技術「說不又說是」的弔詭兩行態度

底下，我先從《莊子·天地》篇的一個故事說起。《莊子》對技術的可能性態度，大體可從這個故事的解讀來加以觀察：

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者叩而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如決湯，其名為槔。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師：『有機械者必有機事，有機事者必有機心。』機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」子貢瞞然慙，俯而不對。……反於魯，以告孔子。孔子曰：「彼假修渾沌氏之術者也；識其一，不知其二；

¹⁷[德]海德格著，戴暉譯：〈泰然任之〉，收入孫周興選編：《海德格爾選集》（下），頁 1238-1239。

治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」¹⁸

文中漢陰丈人對機械（「槲」）的態度和莊周假藉孔子之口的議論，代表了兩種道家回應機械技術的可能性立場：第一種是純粹批判的單一拒絕立場，第二種則是批判後與之保持自由的兩行立場。漢陰丈人完全拒絕使用當時先進的「槲」技術，符應於第一種純粹批判的態度，而他拒絕的核心理由在於：技術的使用絕不只是「工具」的運用而已，連同著「工具思維」也將帶來「主體的異化」。用漢陰丈人自己的話說就是：「有機械者必有機事，有機事者必有機心」，而「機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。」在漢陰丈人看來，機械技術雖然可以帶來效益和便利（「一日浸百畦，用力甚寡而見功多。」），但它也「必然」帶來心靈的危機（神生不定）與異化（純白不備）。在他看來，「機械」、「機事」、「機心」三者，具有副作用的內在連動關係，所謂「此有故彼有，此生故彼生」。因此他不是不知道有機械技術可以方便上手，但他更在意的是主體心性是否能夠維持原初「純白」與「神生」的自在無礙？而機械一旦上手，機事一旦佔有，人心也就難免要被機心化了。此事看似玄乎，其實當代技術發達的生活狀態，經常可以印證工具思維的反控與異化，例如現代人所謂智慧手機一上手（人人一手機），手機就已經強迫部署了現代人的通訊網絡之生活境遇，而它所設置的人際網絡和交通方式，其實也同時改變了人的自處境遇和相處境遇中的身心狀態。這種「人人智慧手機」的效益和便利，讓現代人很容易犯上手機成癮的強迫症，因此它除了帶來便利之外，不可能不深度影響人的心性狀態與行動關係，但現代人卻少有人像漢陰丈人能保持高度覺察與批判，以及頑強的抵抗力。

但是漢陰丈人近乎完全排斥技術的極端抵抗立場，是否足以代表《莊子》面對技術的立場呢？從故事中莊周假借孔子之口的議論，我們將可獲得另一種面對技術的態度：「彼假修渾沌氏之術者也；識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」我們知道，《莊子》時而反諷、時而遊戲孔子，但更常藉孔子以代言。而在這故事則是藉孔子以代言：一方面自謙自省地跟子貢

¹⁸〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《天地》，《莊子集釋》（臺北：商周書局，2018年），頁302-306。

說：「渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」暗示我們不能輕忽漢陰丈人的心性修養與有所不為的堅持。另一方面，更重要的是《莊子》藉孔子之口也反省了漢陰丈人對「渾沌」修持方式的限制：「識其一，不知其二；治其內，而不治其外。」正因為「治內而不治外」的「偏於一端」、「住於一端」，使得漢陰丈人的心靈無法「以遊世俗之間」。本文認為，「知其一」又「知其二」，「治其內」又「治其外」的兩行態度，才足以代表《莊子》面對技術的完整立場。也就是前文所提到的第二種批判技術後與之保持自由的兩行立場。可以說，這是對於漢陰丈人反省技術而拒絕技術的批判立場的「再反省」、「再批判」，因此走出了漢陰丈人「知一不知二，治內不治外」的單邊立場，以避免古典心靈與現代技術的絕對矛盾的死結，要麼退回古典來守護心靈的純白自在，要麼走向現代而迎接技術的方便效率，而漢陰丈人顯然認定兩者是無法和解的敵對關係，所以他要坚持守護古典心靈而拒斥現代技術。

對於《莊子》而言，心靈更大的自由可能性，在於不「勞神明為一」，然而「偏住於古典心靈的守護」或「偏住於現代技術的追求」的任何一端，這兩種「勞神明為一」分屬不同心思狀態，一者偏於治其內，另一者偏於治其外，但兩者卻一樣都是「只知其一，不知其二」，無法完整思考「既古典又現代」、「既治內又治外」的「兩行」狀態。也就是說，只有從「只知其一」的同一、單邊思維的偏執偏住，轉向「知其二」的兩行模式之弔詭思維，才能創造「古典與現代」、「心靈與技術」的創造性關係。也唯有能如此，所謂「明白入素，無為復朴，體性抱神」，才不會成為抱古守舊的陳腐智慧，而是能通古今、反本開新的通達智慧。而漢陰丈人那種「假修渾沌術」的修為與堅持，並無法真正呼應〈天下〉篇莊周自述的：「既與天地精神往來，又與世俗處」的兩頭皆通狀態。¹⁹「兩行」的兩頭通狀態（知其二），才真正使得《莊子》既能避免心靈的潔癖與形上化，又能避免了技術的佔領與異化。

上述《莊子》這種既批判技術又和解技術的「知其二」態度，不禁讓我們想起海德格對西方現代技術進行批判反省之後，總結而出的立場：我們要能同時對科技「說是」（say yes）又「說不」（say no）。海德格的意思在於：我們不能不反省科技所帶來的表象化與對象化思維對「人」（Dasein）的異化、對「存有」（Sein）

¹⁹〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：〈天下〉，《莊子集釋》，頁755。

的遺忘，不能不反省科技對物我原初倫理的傷害、對大地的逼迫索求（地球只成為加油站），但我們卻不必因此完全反對科技而拒絕一切技術的使用。我們要做的是，重新反思「技術」的原初意義是開顯而不是宰制，並嘗試尋找與「技術」的自由關係。換言之，完全拒絕技術或完全擁抱技術，都不是最自由、最深思的狀態。用《莊子》的話來說，只有為技術找到「知其一又知其二」的兩行調節關係，才能走向「批判技術又活化技術」的圓通無礙。為了展示這種「心靈與技術」的兩行通達關係，本文將嘗試藉由《莊子》對技藝達人的描述與洞見，尤其其中所涉及的「人之道」與「天之道」的機制轉換，終而達至「以天合天」、「物我共生」的兩行雙養，來加以探索與展示。²⁰

四、老莊的「人之道」（有限遊戲）與「天之道」（無限遊戲）

《莊子》對於技藝實踐「人向天」轉化的機制描述，應可上溯至《老子》的「人之道」（有為）和「天之道」（無為）的觀點，因此筆者底下先對《老子》的「人之道」和「天之道」的轉化機制，做一精要描述，以做為《莊子》技藝實踐「以天合天」的物我共生之描述基礎：

²⁰ 有關《莊子》的技藝討論，華人學界三十多年來，由於「氣論—身體觀」的詮釋興起，再加上近年「物論」向度的新詮介入，有愈來愈興現象。筆者過去亦曾從「身體觀」、「藝術實踐工夫」、「養生達生」（甚至政治隱喻）等多重角度，參與討論。而本文重點則在於底下幾向度的整合詮釋：一，從人與天的機制轉換來加以詮釋（包括對畢來德的批判與超越）。二，與海德格對技術宰制與技藝解蔽進行跨文化對話。三，加入「物之天」對「人之天」的技藝轉化意義，以思考技藝解放之道。四，把技藝實踐中的物我轉化放入共生哲學來思考，並反思人類世的技術暴力。學界相關研究不少，而筆者參與其中的討論，大約如下，賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》第42卷第1期（2012年3月），頁1-43；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〉，收入《中國文哲研究通訊·畢來德莊子研究專輯》第22卷第3期（2012年9月），頁59-102；賴錫三：〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》第47期（2015年9月），頁49-90；賴錫三：〈《莊子》身體技藝中的天理與物性〉，《諸子學刊》2018年第17輯，頁92-111；賴錫三：〈《莊子·養生主》的在世修養與中道調節〉，《杭州師範大學學報》2021年第2期，頁1-17。

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。
天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘
以奉天下，唯有道者。²¹

《老子》透過具體的張弓技術（亦即射箭技術）的力量運作能否均衡，來比喻「天之道」就要像張弓射箭那樣，要在「有餘與不足」之間，進行「損之與補之」的過程，以便能調節出均勻適衡狀態。既不宜拉力太強造成偏高而失衡，也不能拉力鬆弛造成偏低而失衡，精微處在於要能進行「有餘者損之，不足者補之」的「調中」或「調和」。²²「調和」是在異質性的張力「之間」，保持動態的「均勻」狀態。「調中」則是在「張與弛」之間，「有餘與不足」之間，調節出力量的「適中」狀態。不管「調中」或是「適和」，都是為了避免力量運行掉入戲劇性的「過亢（有餘）」與「過卑（不足）」而造成兩極擺蕩，進而影響力量之間的失調失衡。積極地說，更是為了促成「張中有弛，弛中有張」的「非同一性」力量，而能夠「二而不二」的彼此轉化與互相調度。《老子》正是透過「張弓」的射箭技藝來隱喻，如何將「拉弓者（人）的作用力」和「弓（物）的反作用力」，兩者之間的「兩行」調中又調和的運作經驗，來領悟並思考如何從「人之道」到「天之道」的轉化與調度，如此方能保持「人之道」如同「天之道」般的長久運作。此乃張弓射藝的「技進於道」，其所涉及人和物之間的力量調度藝術。

相對於「天之道」總是進行「損有餘以補不足」的交互作用、往來互動，《老子》則反諷「人之道，則不然，損不足以奉有餘」。亦即「人之道」經常流於人的「自見，自是，自伐，自矜」的單邊思考，因此破壞了「天之道」的調中之和，造成了「不足更不足」、「有餘更有餘」的一端傾斜。而這種「人之道」歧出「天之道」的極端性單極發展，必然會讓穩定的運作平衡受到破壞，終而導致運作的失敗而無法長久維持。

我們可以嘗試權用「有限遊戲」（finite game）和「無限遊戲」（infinite game）

²¹〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年），頁186。

²² 河上公章句：「天道暗昧，舉物類以為喻也。言張弓和調之，如是乃可用耳，夫抑高舉下，損強益弱，天之道也。天道損有餘而益謙，常以中和為上。」參〔魏〕王弼注，王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993年），頁294。

來比喻，²³方便說明「損不足以奉有餘」和「損有餘以奉不足」的差別。「有限遊戲」意指當某種力量或狀態過於極端發展，比如人類過分擴張過分發展的現象發生後，便會破壞生物多樣性的交互關係與力量平衡，而人類的短暫獨贏將會造成其它物種的傷害，連帶導致生物鏈斷裂的惡性發展，終而返過來傷害人類安身立命的共生網絡。《老子》以張弓射箭技藝來啟發我們，可將「天之道」理解為「無限遊戲」的共生網絡，萬物之間所以能維持多元並生的繁榮生態，就在於生態總是能自然而然地「損有餘而補不足」地持衡演化下去。倘若某種物類（當然也只有人類）想要「損不足以奉有餘」地維持自身單一獨霸而無限擴張，這種情況一旦超過臨界點就會破壞「無限遊戲」的循環系統，反轉墮化為難以持久的「有限遊戲」。因此《老子》要再三強調「趨衡、適和、調中」的「天之道」，並以此比喻「天地並生，萬物為一」的生態永續的共生網絡。

問題在於人類出於欲望實現的技術效用發展（弓箭的利器隱喻），一旦只考慮自身的「欲望滿足」而走向「損不足以奉有餘」的單邊獨贏，那麼「張弓」的殺伐獵取技術，也就會走向「有限遊戲」而無法持久，因為當人類一味以技術獵奪萬物，反而會將自己從「獨贏」逼向「全輸」的逆反效果。換言之，遠離「天之道」的「人之道」，終將導致「無限遊戲」的瓦解，反而使人類自身蒙受其害。《莊子·逍遙遊》的最後結尾，也結在勸誡「人之道」莫要過分以「有用」、「效益」思維，無止無盡地去掠奪萬物，這既會讓人類只成了「狴狴」般的狩獵者，反而陷入「人害物也自害」的惡性循環之天羅地網（機辟罔罟）：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狴狴乎？卑身而伏，以候敎者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫鰲牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨

²³ James P. Carse, *Finite and Infinite Games: A Vision of Life as Play and Possibility* (New York: The Free Press, 2011). 中文譯本參見卡斯（James Carse），馬小悟、余倩譯：《有限與無限的遊戲：一個哲學家眼中的競技世界》（北京：電子工業出版社，2013年）。

乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」²⁴

人透過技藝而發明了弓箭、刀刃（乃至手機、火箭、原子彈、AI）等等技術機械之利器，人同時也成為了給予「價值標準」（規矩繩墨）、設定「效用框架」（有用與否）的製定者和掠取者（以狸狌為喻）。終日「以候敖者」地主宰獵取與殺伐權柄，終而創造出一個「害」的機辟網罟，把各類萬物（也包含人類自己）都逼向了只有征用而沒有餘地，只有殺伐而沒有生機的「相害」境地。因此，莊子最後提醒惠施別遺忘了「人逍遙」而「物無害」的原初倫理共生世界；正是這樣的共生世界（無限遊戲），再三提醒了我們，人類做為技術的發明者、使用者（擁有斤斧利器），要懂得適可而止、適用得宜，否則刀刃、弓箭、斧斤這些利器技術，不只會害物也將導致自害，因為技術在人類手上往往只成為無窮征用而不留餘地的技術宰制暴力。

這也是為何《莊子·齊物論》無意將「人」從萬物中獨立突顯出來，反而要將人放回「天地與我並生，萬物與我為一」的無限遊戲之共生脈絡，同時提醒我們，「人之道」若歧出「天之道」，終將導致人成為萬物的公害。這也是為何《莊子》再三強調「人」莫將「自我觀之」的「正」（人類中心主義的標準框架），強加到風景殊異的萬物身上，否則將造成「人之道」的同一性暴力：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物无知邪？」曰：「吾惡乎知之！」雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鰭然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鰭與魚游，毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」²⁵

²⁴〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁43。

²⁵〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁75-77。

原本「人、鰭、猿猴」三者，或「人、麋鹿、螂、鴟鴞」四者，或「人、猿獼、麋鹿、鰭魚」四者，皆共在並生於天地之間，生活在各自不同的處境脈絡中，人類有何獨特權柄可以強行宣稱，他擁有了萬事萬物的「正」（標準）之尺度？進而強行把人類的「自是」、「自見」的認知標準，強迫界定為所謂「正處」、「正味」、「正色」之標準答案，並套用在萬物身上？《莊子》批判的是「人之道」以「自我觀之」的人類中心主義之獨裁暴力，因為它所帶來將是「是非之塗，樊然殽亂」，也就是共生鏈條的破壞。一旦人類只知自我權力與欲望擴張，遺忘了「萬物與我為一」的「各正其正」，那麼人類終將成為那無盡侵犯掠奪其它生命的狃狃物種。反諷的是，當人類一味把其它生命物種當做資源物，以技術宰制萬物並任由欲望無盡地獵取資源時，反而呈現出當前環境污染、物種滅絕的荒蕪景觀。同時這也意味著「人類世」已經把「天之道」的共生世界，導向了「人之道」的相害世界。觀察當前世界的溫室化效應、極端化氣候、海平面上升，「人類世」幾乎已將自己逼入「害物又害人」的死亡網罟中了。

為何「人之道」會歧出偏離了「天之道」，乃至極端化地扭曲了天道的共生系統？這涉及到《老子》對於人類「自我」特質的診斷。核心而言，《老子》認為「人之道」未能體法「天之道」的關鍵之處，就在於人形成了以「自」或以「我」為中心的認知慣性和剛強欲望，也就造成一連串的「自見、自是、自伐、自矜」，讓「人」構築了自我中心主義的剛強主體，由此遺忘了「天地並生，萬物為一」的共生之道，進而以技術宰制萬物而成為萬物的害源。對於「人之道」背後的這種「自我」剛強狀態，《老子》在二十四章和二十二章，有一對比性的觀察：

企者不立，跨者不行。自見者，不明；自是者，不彰；自伐者，無功；自矜者，不長。其在道也，曰：餘食贅行。物或惡之，故有道者不處。²⁶

是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。²⁷

在《老子》看來，一般所謂「人」的自我狀態，幾乎難以避免「自見、自是、自

²⁶〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 60-61。

²⁷ 同前註，頁 56。

伐、自矜」這「四自」的「自我觀之」。而這種自我中心主義的「日益」增強模式，會一步步極端地走向《老子》三十六章所謂「固張之、固強之、固興之、固與之」²⁸的單邊增強與一味擴張，這不但無法帶來物我的共生，反而只會造成「物或惡之」。如果說，二十四章是從批判面來反省「自見、自是、自伐、自矜」的自我中心與自我剛強的限制，會造成「不明、不彰、無功、不長」等等「物害」弊端。那麼第二十二章則要將「四自」轉化為「四不自」，發揮「不自見、不自是、不自伐、不自矜」的共生效益，以開啟物我「互明」、「互彰」、「互功」、「互長」的雙向成全。也可以說，二十二章是從「天之道」來談「不自見、不自是、不自伐、不自矜」的物我共生互益，而二十四章是從「人之道」來談論「自見、自是、自伐、自矜」的物我互傷相害。

《莊子·天下》篇也曾經對惠施「自以為知盛」的自我形象，用「自以為最賢」來描述。²⁹這種「自以為最賢」而「欲以勝人為名」的「自見，自是，自伐，自矜」的人格特質，《莊子》曾借〈秋水〉篇河水暴漲後，自我過度膨脹的河伯形象來加以反諷：「秋水時至，百川灌河，涇流之大，兩涘渚崖之間，不辯牛馬。於是焉河伯欣然自喜，以天下之美為盡在己。」³⁰惠施和河伯可謂反映出了人類效用中心、自我膨脹的形象，它們就像橫衝直撞的土石流，無視於兩邊涯岸的共在關係，所到之處總是「與眾不適」地泛濫成災，進而破壞了共在共生。對這種漠視共在關係的自我橫行，自以為「天下之美盡在己」的河伯，終於導致「兩涘渚崖之間，不辯牛馬」的災難。這也象徵著人類中心的「自以為最賢」，自我中心的「自以為最美」，極容易導致自我膨脹、欲望擴張，終而造成害人又害物的災難土石流。以當今生態環境觀之，「人類世」幾乎已不折不扣成為萬物苦難的土石流了！底下，我們將透過《莊子》對技藝達人的描述，以重新思考如何以良好的技藝（以天合天）來實踐善待萬物的可能性。

²⁸《老子》第三十六章：「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。」同前註，頁 88-89。

²⁹「能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪，此其柢也。然惠施之口談，自以為最賢……以反人為實而欲以勝人為名，是以與眾不適也……惜乎，惠施之才駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！」參〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：〈天下〉，《莊子集釋》，頁 763-764。

³⁰〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：〈秋水〉，《莊子集釋》，頁 387。

五、庖丁解牛的「依乎天理」與梓慶為鐻的「以天合天」

《莊子》庖丁解牛，涉及「人」（庖丁），透過「技」（操刀），和「物」（牛）的交往過程，隱喻人如何透過良好「技術」（手上之刀），來面對其它生命物類的存在。而「刀」這把利刃之器正象徵著人類技術的兩面性，或走向宰割、傷害的屠宰技術，或走向有餘地、有生機的解放藝術：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會。

文惠君曰：「譔，善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。」³¹

上述描述了庖丁操刀「技進乎道」的轉進過程，從「割也」到「折也」再到「遊也」，代表著「由人向天」的主體轉化，也代表著「有為到無為」、「技術轉藝術」的實踐轉化，同時也是「以我觀物」到「以道觀物」或「以物觀物」的物我關係之倫理轉化。若以《老子》的剛強與柔軟、有為與無為的概念來描述，「割也」、「折也」的庖丁，仍然處於單向「宰牛」階段，還未脫離「自見，自是，自伐，自矜」的剛強自我，而到了「遊刃有餘」的「解牛」階段，主體才轉化為「不自見，不自是，不自伐，不自矜」的柔軟隨順。此時，原先被人類技術所宰割的物類生命（他者），才能夠從等待被處理的客體（屍體），轉為與人「相互周轉，互為主體」的生命體。倘若人之為人，無法拋棄技術之利用（刀器之象徵），那麼如何思考「技（技術）」轉進於「道（藝術）」，便有技術之上的另外道路要被顯明出來，對於這條「轉技術為藝術」、「轉殺機為生機」的物我共生之道，用老莊的核心概念來說，主要便涉及了「人（人之道）」和「天（天之道）」的辯證轉化。

所謂「道也，進乎技矣」，表明庖丁從「技」的操控層次，能轉化為「道」的高超技術甚至超越技術，而其關鍵在於身心狀態要從「官知」的刻意操控，轉化為「神行」的行雲流水。也可以說，從「官知止」到「神欲行」，其中發生了

³¹〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《養生主》，《莊子集釋》，頁92-94。

「技」向「道」的質性變化。《莊子》在〈養生〉與〈達生〉這兩篇記錄了許多類型的技藝達人，而他們的技藝所以能夠「出神入化」，都因為具有超出單純方法操控的自我轉化或修養工夫。例如，庖丁解牛（屠宰者）的「臣之所好者道也，進乎技矣」，梓慶為鐻（做樂器）的「未敢耗氣、齋以靜心、以天合天、器以凝神」，痾僂承蜩（補蟬人）的「用志不分，乃凝於神」，津人操舟（老漁夫）的「操舟若神、覆卻萬方而不入其舍」，呂梁蹈水（游泳者）的「從水之道，不為私焉」，工倕旋規矩（工匠師）的「指與物化而不以心稽、忘適之適也」。這些百行百業的工匠們，當然都已經具備熟練的技術，但促使他們能夠「由技進道」（由術入藝），從而「神乎其技」（知止神行，器以凝神，志凝於神，操舟若神）的關鍵，最重要的是實踐主體的身心狀態，能從「我操物」的單邊行動，轉化為「物我交織」的雙向互動。

《莊子》對於「技進乎道」的實踐描述，例如主體從「刻意」、「心稽」的操控狀態，轉化為「非刻意」、「忘適」的非操控狀態，「凝神」以「入化」都是當中的轉折關鍵。可以說，只有當行動者的「官知」從單邊的意向性「有為」行動，被懸擱（止），轉化為非單邊、非刻意、非意向性的「無為」行動，「神行」才會從意向性的操控中被釋放出來（解心釋神），並且自然而然「神欲行」地流行發用起來。所謂的「神凝」或「神行」，在技藝實踐的脈絡，並不是什麼神秘啟靈或神奇附身，而只是在描述人的身心和物境，進入一種深度往來的遇合之流動（flow）狀態。

讀者不難觀察到，上述一連串技藝案例中，《莊子》都不曾把技術操控的細節當做描述重點，反而都著重在「人向天的質性轉化」如何可能發生的飛躍關鍵。而這種質性飛躍的轉化機制，法國《莊子》學者畢來德（Jean François Billeter）也敏銳意識到這種「人」向「天」的機制（régime）蛻變。³²呼應於前文有關《老子》

³² 有關畢來德對《莊子》天人機制在技術實踐中的轉換，可參見〔法〕畢來德著，宋剛譯：〈天人〉，《莊子四講》（臺北：聯經出版事業公司，2011年），第二講，頁27-57。關於《莊子》技藝實踐中的「人之天」與「物之天」的「以天合天」的經驗，畢來德偏向「合一說」，而《莊子》其實更強調兩者的「不相勝」（「不二說」）。亦即「物之天」和「人之天」雖有高度合作與相互中介關係，但無法完全取消彼此之間的張力，而這樣「二而不二」的「不相勝」狀態，可以保持物我雙方的持續變化動力。有關畢來德合一論的限制，參見賴錫三：〈天人之間與養生達生：《莊子》技進於道的天理與物性〉，《道家的倫理關懷與養生哲學》（臺北：五南圖版出版，2021年），頁419-448。

張弓比喻中的「人之道」向「天之道」的轉變，而這在庖丁解牛的經驗描述中，便涉及了庖丁技藝如何昇入「依乎天理」的關口：

依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。³³

可以說，一開始的「所見無非牛」，是把牛只看成技術所要宰割的對象物（故割也）。而三年之後的「未嘗見全牛」，雖然尚未完全脫離技術宰物，但也已經漸漸較為熟悉對象物的結構了（故折也）。只有到了「官知止而神欲行」，才能轉化技術操控而升華為藝術之道的交互主體狀態（故遊也）。然而庖丁能從「官知止」轉為「神欲行」的行雲流水狀態，其中最關鍵乃在於他能夠「依乎天理」。簡言之，為了轉化成神行而遊刃有餘的神乎其技狀態，他必須要能夠因循「天理」或依順「天理」。問題是，技藝達人對於「天理」的因循順應，或者「人向天」的自我轉化機制與狀態，到底又要如何理解？

我們首先要掌握到這裡的「天理」，是在人和物（刀和牛）的具體交涉過程中，具體顯示在牛體脈絡中的「天理」，而不是任何抽象的虛玄本體或形上實體。一言以蔽之，也就是在技藝的實踐過程中，尊重「物」之天性以求能夠因循「物」之肌理（具體情境），方為技藝實踐中的「天理」展現。為了進一步落實〈養生主〉技藝實踐脈絡的「依乎天理」，底下可以進一步透過〈達生〉篇，例如梓慶削木為鐻的技藝實踐，來加以印證：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外

³³〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：〈養生主〉，《莊子集釋》，頁92-94。

骨消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鑄，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以凝神者，其是與！」³⁴

《莊子》在描述做樂器的梓慶時，同樣描述了類似「官知止」的身心轉化細節，首先要涉及「齋以靜心」、「未敢耗氣」的心氣修養工夫。³⁵既要「不敢懷慶賞爵祿」、「不敢懷非譽巧拙」，以便能夠消除名利誘惑、技術機心的干擾（齋以靜心），又要讓自己的身心保持在精純專注、力量飽滿狀態（未敢耗氣），最後才能夠進入「技進乎道」的藝術創作狀態（然後加手焉）。

前面在討論庖丁解牛時已再三提及「依乎天理」的最關鍵，而梓慶削鑄則進一步將它深描為「以天合天，器之所以凝神者」。可以說，梓慶的「凝神（或神凝）」相應於庖丁的「神行」，而庖丁的「依乎天理」則進一步被梓慶描述為「以天合天」。換言之，藝術實踐的身心「神凝」狀態，和藝術作品的精妙「器成」狀態，兩者之間的交涉關係，現在被更加完整地描述為「以天合天」的境界。所謂「以天合天」，如同庖丁的「官知止而神欲行」，已然進行了「人之道」向「天之道」的轉化，既開啟了庖丁「人之天」的機制轉換，也因此才能夠回應或因循於「物之天」。

由此可見，這裡碰到了前後兩個不同意義脈絡的天：前者是有關「人」轉化之後的「人之天」，亦即從官知操控解放出神行流動的「神」之力量狀態；後者是有關「物之天」，亦即人的神行活動能夠「依乎天理」地回應物之天性，而只有當人的「神行之天」，能將人的官知習性所壓抑住的自然力量給予釋放，並與「物性之天」的自然力量，發生了相互轉化的兩行作用，而不是單方面的官知控制或意向強迫時，我與物或物與我「之間」，才能引發既非「我役物」，也非「物役我」，而是「物之天轉化人之天」，「人之天參贊物之天」的「物我兩行」。也正是這種「物我兩行」的共在共生，才使得「刀器」轉化為「解具」，才能夠

³⁴ [先秦] 莊周著，[清] 郭慶藩輯：〈達生〉，《莊子集釋》，頁 453-454。

³⁵ 養心治氣，一直是先秦重要的工夫論內涵，而《莊子》心氣同修共化也同時出現在技藝達人和真人神人的描述中，為先秦心氣工夫論奠定了極重要的傳統。有關先秦養心治氣的思想史發展脈絡，可參見余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版，2014年）。余英時注意到天人關係「由天降人」轉變為「由人契天」，溝通天人方式也從「天降神巫」轉為「養心治氣」，而這些實踐轉化的差異也代表了對「天」、對「人」的新理解。新理解、新內涵，也涉及余英時所謂「道心合一」的新主體觀、「道氣不離」的新宇宙觀。

讓「殺生」與「相刃」，轉化為「養生」和「達生」。就像《老子》的「不自見，故明；不自是，故彰。不自伐，故有功。不自矜，故長。」終是為了帶來雙向的「互明，互彰，互有功，互長」，而《莊子》技藝達人的「以天合天」，也是為了帶來物我雙養與共生共榮。於是乎「技進乎道」的技術實踐，才真正實現了向一切存在敞開的共在共生之無限遊戲，超克了人類以技術宰物的暴力殺伐之有限遊戲。³⁶

六、「物之天」做為轉化的非我性、非同一性的陌異力量

「以天合天」的轉化意義在於，只有當人的「內在之天」能從官知操控的過分規訓中解放出來，並與主體外部的「物之天性」相互轉化，而不是單方面的控制與強迫，最美好的物我共生關係才得以發生。亦即梓慶的自我轉化（人之天）以及物性的存在轉化（物之天），在「以天合天」的過程中同時成就，從而共同創造出「神行」與「器凝」的雙重實現。唯有這種激活身心活力的「人而天」狀態，才能在技藝實踐過程解放出身心內部，那尚未被官知習性給徹底馴服的「非同一性」之力量潛能。換言之，官知的慣性運作傾向於把人的身心朝向「同一性」習癖去運作，久而久之，便會抑制內在於身心的生命力潛能；這種「人之天」的內在潛能，原處於「非同一性」的可能狀態，但一般人往往受官知習性的抑制，而把它們給固定化、單一化了。因此「人之天」的解放，便意味著人向更大的可能性去發展或擴充狀態，但在技藝的實踐過程中，這種「人之天」的釋放與擴充，並非單靠個人或內部自我就可以獨立完成，反而需要藉由「物之天」的逆向激活或反向刺激，才能夠啟動出來。換言之，「以天合天」的第二個「物之天」，扮演了關鍵性的興發、激活作用。也可以說，「物之天」做為人的「內在待外性」

³⁶ 不只技藝實踐工夫，涉及了「人向天」的轉化，《莊子》在對「心齋」工夫的描述過程中，也涉及了「為人使」（有偽）向「為天使」（無偽）的轉化，最後乃能成為「萬物之化」的最佳共生平台：「為人使，易以偽；為天使，難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也。」〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 150。可見心齋工夫從「無聽之以耳」到「無聽之以心」，而來到「聽之以氣」的「虛而待物」狀態時，才真正打開了最大的敞開容納空間（虛心生白之室），並能由此發揮回應「萬物之化」的最佳潛能。

（他者）的反作用力，將扮演著啟動人的「非同一性」力量的契機。³⁷

如此看來，技藝實踐中的轉化並非單靠人的自我來完成，反而得在「依乎天理」的處身境遇中，才得以具體發生。問題是，技藝活動中，引發「依乎天理」的處身境遇要如何理解？順著技藝實踐的身心脈絡，這個答案只能緊扣「物之境遇」。或者說，必須扣合著物之天性、物之天理的「他者化」脈絡，才能隨順「他者」的「非我性」而被啟動出來。如以庖丁的處身境遇來說，「依乎天理」就發生在解牛境遇中，遊刃依循而順應於各別牛體的內在理路。若以梓慶的處身境遇來說，依乎天理則是因循順應於不同風土境遇中生長出來的木植本性與肌理。但不管物之天理的境遇如何不同，它們卻都有著共通的特質就是「非我性」或者「他者性」。因此技藝實踐者非但不宜再用官知的自我同一性習慣去宰割它們，反而需要重新學習如何被「他者性」或「內在待外性」給逆向轉化，並由此開啟人自身的「內在之天」，或者「非同一性」的「人之天」。由此可知，從技術暴力昇華為技藝養生的關鍵在於：人的器械與技術要懂得「止」於恰到好處，而且這個「止」不是不用技術，而是在遭遇「物」的「非我性」之反作用力時，要懂得逆轉收回或者迂迴漫遊，從而發展出：人與物猶如「桑林之舞」的舞蹈共振，物與我猶如「經首之會」的音樂共鳴。

試想，技術運作處境必然要遭遇不同風格的存在物，而萬物殊異的存在物又處身於各自不同的自然風土境遇中，這已然暗示我們，技術若走向割折的暴力，勢必帶來處處征服、處處殺機。而技進乎道的技藝之道，則是轉化割折暴力為遊刃有餘的依乎天理，如此才能帶出處處餘地、處處生機的共榮共生。而技藝之道的「以天合天」，也就代表了技藝實踐主體不斷走出「自我性」、「同一性」、「單向性」的封閉與貧乏，並走向「非我性」、「非同一性」的兩行敞開與豐饒。而本文嘗試將「依乎天理」、「以天合天」，落實到陌異性的物性境遇來加以動

³⁷ 「內在待外性」一詞（相應於「內在他者性」），來自任博克詮釋《莊子》的核心概念之一，乃建立在《莊子》內外相通的哲學基礎上，因此沒有絕對的無外的內部，任何的內在性都同時具有「內在待外性」。弔詭地說，極內必通外，極外必通內，這種「際之不際，不際之際」的內外關係，打破了內／外二元論的架構。如此一來，人的自我轉化或實踐工夫，並不來自於純粹的內修，而是一種不離外物外境的物我相轉相化之共修歷程。此可呼應於《莊子》技藝實踐的人之天與物之天的相合相化。參見〔美〕任博克：〈自序〉，《空與遍：天台精要導讀》（臺北：五南圖書出版，2023年），頁1-13。此篇〈自序〉把《莊子》對天台弔詭思維的文化土壤及啟發性，闡述得十分深刻。

態描述，也可以在〈達生〉篇其它技藝案例得到印證：

工倕旋而蓋規矩，指與物化，而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。³⁸

在上述工匠繪製技藝的例子裡，「依乎天理」、「以天合天」，則又被表達為「指與物化，而不以心稽」，它同樣不能離開實踐者的身體實踐（指），以及「與物化」的「物」之脈絡。可見技藝定要透過身體參與，而手做的身體實踐一定要「遇物」，而「遇物」的活動過程，則會歷經從不適到適、從刻意到忘適的「人向天」的蛻變。因此實踐者能否「人而天」，能否「技進乎道」，關鍵在於「指」能不能「與物化」；而所謂「與物化」也就是依乎「物之天理」而被「物」給轉化。因此，手做與遇物的力量交往，到底是停留在主體的單向性之意識強制與有為操控（不適於物）？還是能因循「物」的「非我性」與「他者性」而「被轉化」（適於物）？便成為了或「能與物化」，或「不能與物化」的最關鍵處。倘若「能與物化」，物我之間就能進入「相拒又相迎」的力量共振之遊戲狀態，這將是「既主動又被動」的弔詭兩行運動，既不住於人一端亦不住於物一端，如此來回往復於物我兩行，才成就了「以天合天」的養生和達生，它促使了兩邊的天性與生機都被適度地保存與激活。

七、結論：伯樂治馬的技術暴力之隱喻

《莊子》大概會認為適合用來說明技術實踐，到底或者兩敗俱傷，又或者雙養共生的好例子，就是騎馬案例。〈達生〉篇就曾以東野稷「敗馬」的案例，反映出技術暴力的兩敗俱傷，一旦物我之間非但不能兩行轉化、相互加乘，反而走向彼此衝突、相互抵消，其結果就會像庖丁「割也」、「折也」的暴力與相傷，不僅庖丁手傷刀折，牛體也將血肉橫飛。所謂相刃且相靡，兩敗又俱傷：

³⁸〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：〈達生〉，《莊子集釋》，頁455。

東野稷以御見莊公，進退中繩，左右旋中規。莊公以為文弗過也，使之鉤百而反。顏闔遇之，入見曰：「稷之馬將敗。」公密而不應。少焉，果敗而反。公曰：「子何以知之？」曰：「其馬力竭矣，而猶求焉，故曰敗。」³⁹

顏闔之所以能看出御馬師東野稷將會「敗馬」，主要原因在於他觀察到東野稷和馬力的關係，停留在一般馬師的強行規訓、單邊操控的宰制狀態，這尤其表現在他強迫馬力受制於「進退中繩、左右旋規」的同一性剛硬框架，使得馬力的天性、天理不斷遭受打壓抑制，又使得人力和馬力之間的力量交往，從一開始就相互衝突、彼此耗損，最後墮化為「人之道」的成規成矩之制式運作。如此一來，東野稷的御馬技術，既使得自身精疲力盡，又使得馬力大受抑制而難以發揮，因此雙邊都提早耗損而不能持久，很快走向「馬力竭」的雙敗困境。顯然的，這就是「人之道」以單向的技術暴力來宰制「物之天」，其「以人滅天」的結果，只會導致物我兩傷的惡果。遠離「以天合天」而走向「以人滅天」的反例（技術暴力），最明顯的例子，還呈現在《莊子》〈馬蹄〉篇對伯樂治馬的反諷和批判上：

馬，蹄之可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齕草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂，曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之，錐之，連之以羈帶，編之以皁棧，馬之死者十二三矣；饑之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有楸飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣。⁴⁰

〈馬蹄〉篇對伯樂治馬的負面評價，完全不同於一般世人認為「伯樂知千里馬」的美好評價，《莊子》批評伯樂絲毫不給「馬之真性」（馬之天理）留下任何「餘地」，透過近乎暴力性與工具性的治馬、御馬方式，完全顯示出人類中心、技術暴力的單邊強控的高壓景觀。不能耐受高壓管控規訓的馬匹，一律被犧牲淘汰，這完全是「以人滅天」的技術暴力，完全無視馬的天理真性，因此伯樂治馬的結果只能是「死者過半」。這種治馬方式，完全背離庖丁解牛「依乎天理」（以天合天）的「善哉」。技術在伯樂身上，只成為宰制物類的傷生工具，「燒之，剔之，

³⁹ 同前註，頁 454-455。

⁴⁰ 〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：〈馬蹄〉，《莊子集釋》，頁 234。

刻之，錐之，連之，編之，饑之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之」的一連寫實描述，不可不謂威權至極、殘酷至極。

馬的野性力量對人而言，極為明顯而強大，而能夠技進乎道的好馬師，不會一味地只想馴服馬性，不會只是單邊強控馬力。而是要能適度合宜地去因循馬之天理、順乎馬之真性，從而讓「人之天」與「馬之天」找到兩行的交互律動。就像庖丁解牛所謂的「合桑林之舞，中經首之會」那樣，人的律動（人之天）和馬的律動（馬之天），既不能只有單邊的宰制，也不能只有純粹的衝突，而必須找到舞蹈的節奏、音樂的韻律。顯然其間不只有來自單邊的力量，而是來自雙邊的「非同一性」力量在相互遭遇中，彼此「以天合天」而讓兩種力量「二而不二」，弔詭兩行地協作起來。此時此刻，馬師的身心潛力（人之天），也會被馬的野性活力（馬之天）給引動並激發出來，而馬的真性活力也能在人的因循回應中盡情發揮。這才是《莊子》所許諾的共同創造、共生共榮的技藝養生之道。人不可能不使用技術，人也不可能不用物，但《莊子》的技藝達人提醒了我們，技術要以依乎天理、觀乎天性為「度」，而不是純粹以效用利益為「度」，否則就會造成「以人滅天」的相傷相害之大病。《莊子》對伯樂治馬的反諷和批判，乃是對人類技術暴力的嚴厲警示與當頭棒喝。

總結本文，膾炙人口的〈養生主〉和〈達生〉篇中的諸多匠人，都是藉由「物我交手」的過程，讓人與物逐步從「物我相對」（所見無非牛），而漸入「物我相涉」（未嘗見全牛），最後頓入「物我不二」（官知止而神欲行）。技藝工夫的關鍵，主要不在意識的純粹烹煉於精之又精，而在於能依循「物」之天理（「依乎天理」），不只要尊重物之天（物之天真天性），甚至要學習被「物之天」給逆向轉化。例如庖丁的意志和手中的刀具，要能尊重並隨順牛體內部的不同肌理局勢來遊刃，又如梓慶要能體察山林樹植的天性才能加手焉。換言之，匠人主體在技藝工夫的實踐轉化中，主體過去長期慣性於「官知」的剛強操控習癖，如今則要能「神行」柔軟而因順於物之天理天性，最後方能展現「以天合天」而凝神於器。在技藝工夫中，「人之天」和「物之天」，要同時被保障、被呈現，人不但不能用心靈意識來消化掉物，反而只能在因循順任「物之天」的同時，召喚出「人之天」的潛能出來。由此可見，在「技進乎道」的技藝工夫論中，人之天和物之天是雙養雙成的。而養生與達生，絕非獨屬於人，更是物與我互相養生、共同達生。由此一來，匠人技進於道的技藝非但沒有減損物性，反而在於尋求人性

與物性的共同創造與彼此豐饒。

徵引書目

〔傳統文獻〕

- 〔先秦〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：商周書局，2018年。
- 〔魏〕王弼注，王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年。
- _____，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年。

〔近人論著〕

- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版，2014年。
- 林明照、賴錫三主編：《公民道家的可能》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2024年。
- 賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》第42卷第1期，2012年3月，頁1-43。
- _____：〈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〉，收入《中國文哲研究通訊·畢來德莊子研究專輯》第22卷第3期，2012年9月，頁59-102。
- _____：〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》第47期，2015年9月，頁49-90。
- _____：〈《莊子》身體技藝中的天理與物性〉，《諸子學刊》2018年第17輯，頁92-111。
- _____：〈海德格存有學對技術、科技的現代性批判：形上解構、重返自然、詩意棲居〉，《莊子的跨文化編織：自然、氣化、身體》，臺北：臺大出版中心，2019年。
- _____：〈《莊子·養生主》的在世修養與中道調節〉，《杭州師範大學學報》2021年第2期，頁1-17。
- _____：〈天人之間與養生達生：《莊子》技進於道的天理與物性〉，《道家的倫理關懷與養生哲學》，臺北：五南圖版出版，2021年。
- _____、莫加南合著：〈共生哲學對當前世界、兩岸處境的迫切性——與中島隆

博教授的對談》，《思想》第 45 期，2022 年 7 月，頁 249-286。

——主編：《老莊思想與共生哲學》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2023 年。

——：〈公民道家與深度歧見——以《莊子》的〈齊物論〉和〈人間世〉為思考〉，《諸子學刊》2023 年第 27 輯，頁 36-80。

——：〈《老子》做為一種共生哲學：為共生而承認無知，為共生而承擔柔軟〉，《商丘師範學報》2023 年第 2 期，頁 1-23。

——：〈「思想力量」在於「逆反思想」以敞開「共生空間」〉，《思想》第 50 期，2024 年 5 月，頁 329-337。

卡斯（James Carse）著，馬小悟、余倩譯：《有限與無限的遊戲：一個哲學家眼中的競技世界》，北京：電子工業出版社，2013 年。

任博克：《空與遍：天台精要導讀》，臺北：五南圖書出版，2023 年。

里爾克著，李魁賢譯：《里爾克詩集》，臺北：桂冠圖書，1994 年。

海德格（Martin Heidegger）著，收入孫周興選編：《海德格爾選集》（上、下冊），上海：三聯書店，1996 年。

畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，臺北：聯經出版事業公司，2011 年。

Bruce V. Foltz, *Inhabiting the Earth*. London: Humanities Press, 2005.

James P. Carse, *Finite and Infinite Games: A Vision of Life as Play and Possibility*. New York: The Free Press, 2011.

Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Garland Publishing, 1977.

Martin Heidegger, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, *Being and Time*. New York: Harper & Row, 1962.

Daoist Technological Critique and *Gongsheng* Transformation: From “Dominating Over Things by the Self” (以我宰物) to “Matching *Tian* with *Tian*” (以天合天)

Lai, Hsi-San*

[Abstract]

Since the “Anthropocene,” where humankind has occupied the dominant role as “measure of all things,” a subjective philosophical model has emerged emphasizing that “knowledge is power,” turning nature into a profitable apparatus of tools to be exploited. Consequently, nature has become what German philosopher Heidegger was concerned about when he stated, “the Rhine only becomes a hydroelectric farm” and “the Earth only becomes a gas station.” True to Heidegger’s reflections, the development of science and technology under Western metaphysical thinking has transformed the “revealing technology” from Ancient Greece onward into the “dominating technology” of modern times. Meanwhile, Daoist philosophy criticizes excessive human “action,” where the “way (*dao* 道) of humanity” inclines towards and takes the place of the “way of *tian*.” This also leads to the loss of balance between *tian* and humans, gradually transforming the “Anthropocene” into a state where it “takes away from those who do not have enough to give more to those who already have too much” (損不足以奉有餘). Therefore, how to take the “self-righteousness, self-assertion, self-importance, self-boasting, self-accomplishment” (自是，自見，自矜，自伐，自有功) of the way of humanity, and to transform it into the “not-self-righteous, not-self-asserting, not-self-important, not-self-boastful, not-self-accomplishing” way of *tian*, along with how to shift from the strong violence of humanity into a gentle *gongsheng* between things—this is the Daoist way of re-establishing and healing the *tian*-human balance. In

* Distinguished Chair Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

the *Zhuangzi*, the practice of “skills” (技藝) is the mechanism that realizes the transformation of *tian*-and-human. In the process of “advancing skills towards Dao” (技進於道), skilled individuals are able to move from “dominating over things by the self” (以我宰物) to the “mutual transformation of the self and things” (物我相化) and even to the state of “matching *tian* with *tian*” (以天合天) that has a dual fulfillment of both “self” and “things.” This presentation takes the *Zhuangzi*’s description of the transformation of the *tian*-human mechanism that comes with technical practice, along with discussions of associated implications of “matching *tian* with *tian*”, to provide us with a different kind of model for observing humanity’s skilled activities. This transformation from “dominating over things by the self” to “matching *tian* with *tian*,” which achieves a dual fulfillment of self and things, may provide us with a way to think about how humanity can restore its *gongsheng* relationship with all things, the environment, and ecology. It also prompts reflection on the technological violence and crises in the human world.

Keyword: *Zhuangzi*, *gongsheng* (co-becoming) , the generation of human world, the violence of technology, the transformation of skill, matching *tian* with *tian*