

※「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯（上）※

莊子九札

畢來德* 著 宋剛** 譯

《莊子四講》中文翻譯出版之後，中央研究院中國文哲研究所於二〇〇九年底籌組了一場「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」。本文是在該會上涉及到的一些問題以及此後的一些思考。鑒於這些問題不只對莊學專家或是漢學家有意義，所以與其交給一些學術期刊小範圍發表，我認為應該在此把它們提出來交給公眾。這些問題具有普遍性，有助於理解歐洲與中國在思想層次的交流上所遇到的一些困難。當然，我也是寫給我的臺灣朋友們，希望藉此繼續我們的討論。

這些札記有似一個交叉路口，許多條道路在此交會，同時通往不同的方向。讀者可以把眾多的註腳看成是一些小巷，是否走進去，完全可以自由選擇。

欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

《莊子·齊物論》

—

我先從一個看來是次要的問題開始。

在研討會當中，部分的討論停留在語彙的問題上。那些問題之所以出現，是因為有些中文詞彙的語意場及含義與其相應的法語詞彙不完全重疊。

這一困難我經常遇到，比如 *raison* 這個詞就沒有對應的漢語辭彙。我這麼說的意思是，中文不能用同一個詞彙來翻譯 *j'ai raison*（我對、我有理）、*une petite fille*

* 畢來德 (Jean François Billeter)，日內瓦大學榮休教授。

** 宋剛，自由翻譯。

qui a déjà toute sa raison（一個已經懂事的小女孩）、l'âge de raison（開始成熟的年齡）、avoir raison de（克服、制服）、faire triompher la raison（讓理智占上風）。這些中文當然都可以有一些相應的表達法，但是在中文裏，它們沒有一個共同的語彙元素，將它們納入同一個語意場。更不用說那些衍生詞彙了，比如 raisonner（思考）、raisonnable（合理的）、rationnel（理性的）、irrationnel（非理性的）、déraison（精神失常）等等。這些詞彙在法文當中屬於同一個語彙家族，而中文當中卻不具備這樣一種親近性。「理性」一詞是二十世紀初新造的一個詞彙，來表達哲學概念上的 raison。就字面上講，「性」表示質性（在最抽象的意義上），而「理」在中文傳統語境當中，指的是一種現象的結構，以及由此產生的特定的動能狀態。「理性」這一新造的詞彙，哲學家和一般有知識的人都可以理解，但在日常語言中保持陌生性。

另一個例子是 politique。中文的「政治」也是當代新造的詞彙，但情況有所不同。首先是因為，二者是一對一的關係：politique 無論名詞還是形容詞，都是以同一個詞彙來翻譯的，反過來也一樣。其次是因為，這個詞已經進入了日常使用。但它的含意與 politique 還是頗有不同。法文 politique 包含了 polis 或者說城邦的特殊價值，即是說自由平等的公民相互聯合，公開討論如何掌握自身的命運。而「政治」是由「政」——政權，和「治」——治理組成的。這一詞組的字面意義是，由政權治理（社會）。所以完全不具備法文概念 politique 的核心內容。中文的「政治」沒有民主基因。

當然中文是有其自己的語義聯想與呼應網絡的。剛才提到的「理」就有著漫長的歷史。它含意豐富，出現在眾多的日常用語和學術語彙當中。「治」的原義是「控制水患」，以保障農業灌溉需要。治的偏旁為水。之後「治」被用到對人體內在能量循環的調節，所以有了「治」病，再擴展到對社會機體的調節，就有了「治」國的意義。「治」似乎意味著對某些自然法則的尊重（像流體力學），但是恰如眾多的傳統和現代詞彙所顯示的那樣，「治」帶有極強的威權色彩。至於「政」，在詞源上是與「正」，更正、修正相連。在語意聯想上，與拉丁詞根 reg- 的一系列詞彙很接近：régalien（主權）、roi（國王）、régner（統治）、régler（規定）、régir（支配）、diriger（領導）等等。

在跟我的朋友 Jacques D. 談到這些詞彙和別的詞彙的時候，他對我說：「這是兩種文化在那裏爭鬥呢！」我回答說，要小心「文化」這一概念，因為離開了這些

詞彙，那所謂的「文化」也就不可捉摸了。第一步是要研究這些詞彙的意義，因為它們構成了整個文化的基礎，一切個人與集體的思想，都依靠它們。並且要考慮到一個根本性的詞彙，其意義乃是一種綜合，它匯集了集體和個人的經驗——而且反過來也影響這些經驗，這種綜合總是來自於一個特定的歷史。哲學思想也是基於這一特定的歷史，所以不同語言的哲學之間，交流才如此困難；它們各自使用的詞彙，無論從形式還是用法，或是它們所匯集的經驗，都不相吻合。結果就是，在翻譯的時候，一種語言的哲學當中最有力的語彙，到了另一種語言反而變成了一種障礙。在歐洲語境當中，《歐洲哲學詞彙》就已是一個明證。而從歐洲轉譯到中國，或是反過來，就更是如此了。在研討會上，大家對此深有體會。在一種語言當中運作自如的思想，轉到另一種語言卻舉步維艱、阻礙重重。

哲學論述的特點是，在一種特定的語言中，以少量意義豐富的詞彙為基礎，發展出一種嚴謹的思維。它的創造性既在於詞彙的選擇上，也在於它由此發展出的論述。有時它的創造性也在於提出一些新的詞彙。我在《莊子四講》當中提出的 *régime*（機制）這個概念，就是這樣的一種嘗試。我認為它有助於詮釋莊子的思想。我用它來討論不同的活動機制，也就是我們自己體驗到的各種活動形式，以及它們相互之間的關係與組合——對我來說，我所研究的《莊子》文本，描述的就是這類現象，而 *régime* 這個詞，在我看來最為恰當。我沒想過把它譯成德文或是中文，會產生多大的困難。德文翻譯的問題，籌組這場研討會的何乏筆先生 (Fabian Heubel) 向我提出過，他希望確認自己對這一詞彙的理解是正確的。結果我們沒有找到德文的對應詞¹。把它翻成中文也不容易。與《莊子四講》的譯者宋剛先生討論，最後決定採用「活動機制」。這一詞組雖然語意不是特別清楚，但是我們曾經考慮到其他一些中文概念（比如境界），最終都沒有採用。因為這些既有的中文概念有其特定的歷史背景，會造成誤解。

在《莊子四講》的翻譯過程中以及研討會上所遇到的這些困難令我深思。現在我認為自己找到了問題的關鍵——一個含意特別豐富的新詞，不可能只通過一個定義就能讓人理解。在《莊子四講》中所給出的對「機制」的定義²，以及中文版上增

¹ 那是他於 2007 年底，在中研院文哲所舉辦之「身體、動物性與自我技術：法語莊子研究工作坊」時的討論。會議論文已發表於《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月）。參閱何文對機制的討論（頁 6）。我對他說這一詞彙乃是「法語餽贈的禮物」。

² Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2002), p. 43; 繁體中譯本：畢來德著，

加的註腳³，都不足以使人充分理解。論述當中所給出的具體例證使中文讀者多少能接近這一概念，但是也不足以讓人完全理解。研討會的與會者中，劉紀蕙女士⁴就詳細地列舉了法語當中 régime 一詞的不同語意，以便說明其廣大的語意場，卻似乎更添加了與會者的迷惑。這讓我意識到一個根本性的事實——一個詞彙的意義是一種綜合，一個豐富的語意就是一種複雜性的綜合。必須理解了這一點才能向別人解釋一個意義豐富的詞彙，也就是說幫助他自己去完成這次複雜性的綜合，從而理解這一詞彙的意義。

無論是古代還是現代的詞彙，這一過程都是一樣的。我的 D 朋友要我進一步說明我所謂的 régime，我給他講了這樣一個例子。我說，你跟我說話的時候，我可以聽，可以理解，但是我也可以一邊聽一邊開始想別的，或者開始發暈，那就是別的一些機制了。反過來，我也可以突然發覺，在我腦海中正在形成一些新的想法，與你的想法構成呼應，甚至產生一種迫切的情緒，我會請你稍等一下，等我的想法定形。那又是另外一些活動機制了。只有通過這種具體觀察，我才能向別人說明我是如何理解 régime 的。我在《莊子四講》中提出不少例子，但是恐怕還太過簡短。而在研討會本來應該多舉這一類的例子，可是時間有限。

那麼，賦予詞彙意義的綜合是怎麼產生的呢？這是一個根本問題。Synthèse（綜合）這個詞似乎就已經提供了一個答案，它在古希臘語裏表示「放在一起」，但它並沒有說明零散的因素「如何」形成一種整體。實際上，這種整體性直覺的出現，即我們所謂的「語義」的出現，是不可解釋的。這是一種我們只能加以觀察的元現象⁵。Compréhension（理解）也是一樣的，法文這個詞表示把不同的因素「拿到一起」，但也沒有說明理解本身是如何產生的，也就是沒有說明我們如何察覺到這些因素之間的相互聯繫，而聯繫又如何突然之間構成一個整體。這一質性上的飛躍，我們只能觀察、描述到一定的程度。我們只能說，我們突然之間「看」出了這些聯繫，或是說這些元素的排列中，忽然出現了一種圖像⁶。我建議，把我們

宋剛譯：《莊子四講》（臺北：聯經出版公司，2011年），頁28；簡體中譯本：畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》（北京：中華書局，2009年），頁33。

³ 《莊子四講》繁體版，頁7；簡體版，頁9。

⁴ 國立交通大學社會與文化研究所教授。

⁵ 關於「描述」作為最終的哲學行為，參閱《莊子四講》當中所引述的維根斯坦論點（法文版，頁13-14；繁體版，頁4；簡體版，頁5）。

⁶ 我在此借鑑維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）的觀察，尤其是他在《哲學研究》當中對「看」的兩

這種在不知不覺當中形成這類圖像的能力稱作「想像力」。在這一意義上的「想像力」，不再是在我們的腦海中產生任意幻想的能力，而是對零散的因素加以綜合而形成意義的能力。Intelligence（理智）來自拉丁文的 *intelligere*，原意即「把不同的事物聯繫在一起」。

我是在思考研討會當中所遇到的這些困難時，才充分意識到這一現象的。假如早些明白了這一點，也許我能更好地向與會朋友們說明我對 *régime* 以及其他一些詞彙的理解，比如 *activité*（活動）。我會花一些時間列舉一些現象，勾勒一些聯繫，嘗試著讓他們也完成我所完成的這種整體化直覺過程，讓他們用自己的想像力去產生我賦予這些詞彙的意義。

其實，我一直很關注如何理解詞義的問題。這一問題，任何漢學家都不能忽略。我早在一九九〇年的一篇關於于連 (François Jullien) 的書評當中便已提過，我當時指出，要讓法國讀者進入一個中國哲學家的思想，一個漢學家必須回憶起他自己為理解這一思想所走過的路。我是這樣寫的：

于連忘記了自己首先是學習中文，學會了中文裏通常表達的一些意思，而且一邊這麼說一邊這麼想；他是逐漸地接受了一些感覺和思考的方式，並發現這些感覺和思考方式在中文當中恰恰有其對應的表達方式。然後他通過閱讀作品認識到中國人在這一基礎上發展出來的各種思想情感；而通過這一學習，他長成了一種兩棲動物，能夠在兩種環境中活動。漢學家容易忘掉這一學習過程，面對普通讀者時，把自己感覺理所當然的東西，看成對別人也是理所當然的。研究哲學尤其有這一風險，因為哲學思想比較抽象，而且往往會忘記自己與日常語言的聯繫，忘記使用中形成的習慣，忘記其想像基礎。⁷

總而言之，我認為于連沒有充分注意到要讓法國讀者理解中文一些普通而又意義豐富的詞彙，所必要做的努力。他以為，可以通過一種抽象的分析、概念的梳理，達

種意涵所做的分析：在視覺上察知眼前的對象，或是察覺兩種事物之間的聯繫，比如說兩張臉的相似性。當這個聯繫出現的時候，人們會感嘆說：「我看出來了！」

⁷ 書評關於 François Jullien, *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois. Essai de problématique interculturelle* (Paris: Seuil, 1989) ——一部關於王夫之 (1619-1692) 思想的研究。書評題為“Comment lire Wang Fuzhi?” (〈如何閱讀王夫之？〉)，發表於法文期刊 *Etudes chinoises* (《中國研究》) vol. IX, no. 1 (1990): 124-125。Baptiste Méless 在其 2009 年的論文“Experience and Subjectivity: François Jullien and Jean François Billeter” 曾引用這一段論述。見網文：http://baptiste.meles.free.fr/site/B.Meles-Experience_subjectivity.pdf。

到這一目的。我認為這是一種幻想。

要讓讀者掌握一個詞的活用法，通過書面文字的確是很難的。最好的辦法還是莫過於對談。因為通過對談，可以逐漸地對詞義達成共識，可以談及這些詞彙所涉及的具體經驗，以及一些相關的各種聯想，而且可以一條一條地排除那些不恰當的聯想。這種對理解的共同追尋是不可替代的，文字永遠只是一種替代方案，往往產生模糊和誤解。柏拉圖對文字的警惕態度正是因為這一點。我們都清楚，當文字不再伴隨鮮活的話語來擴充其內容，會有什麼樣的後果。每個人頂著自以為理解的，或許根本不曾理解的詞彙，招搖過市；就像耶羅尼米斯·博斯 (Hieronymus Bosch) 筆下那些可憐的人物，頭上頂著個漏斗，或是個攪拌機⁸。

我認為，漢學家可以通過兩種途徑，來闡明那些重要詞彙的含義。其一，是通過描寫一種技術及其實踐，並將它聯繫到讀者已有的經驗中。這是我在關於書法的論述當中所做的嘗試⁹。我首先用自己的語言描寫了書法家的實踐，然後介紹了他們是如何用自己的概念和語言來描述這一經驗的。我通過把概念與經驗聯繫起來的方式，使這些概念有了生命。我覺得在別的一些領域也可以採取這種做法。

第二種途徑是傳記。通過敘述一個中國哲學家的思想是如何發展起來的，他是如何表述他所關心的議題，為什麼在他生活的社會中，他會關心這些議題？即是說，把他的文字與我們所了解的他的經驗聯繫起來，也可以讓我們理解他所使用的詞彙有什麼具體的意義。這一做法對於久遠的時代比較不容易實現，但放到近代卻頗為可行¹⁰。

總而言之，我們在研討會上所遇到的詞彙方面的困難，並不是一些次要或偶然

⁸ 因為我在研討會上提到對談的重要性，一個德國同事問我為什麼還寫東西。我回答說，有三個原因：首先因為寫作迫使我釐清思想，其次它讓我保存思想留作後用，最後它能為對談提供一種基礎。

⁹ 參閱 Billeter, *L'art chinois de l'écriture* (《中國書寫藝術》) (Genève: Skira, 1989)，以及此書的全新修訂版 *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements* (《試論中國書寫藝術及其基礎》) (Paris: Allia, 2010)。

¹⁰ 尤其是研究宋代及此後的重要思想家。因為宋代印刷術的發達使文字資料豐富起來。目前對朱熹的研究（中、德、法文均有）就己不再只是抽象地分析思想，而是把思想放到當時的政治史來進行。我在對謝和耐 (Jacques Gernet) 先生的作品 *La raison des choses: Essais sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)* (Paris: Gallimard, 2005) 所作的書評當中，談到了傳記研究法的用處。參閱 “Questions sur un philosophe chinois,” *Critique* 713 (Oct. 2006): 799-814。在 *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602)* (Genève: Droz, 1979) 當中，我也嘗試通過整理李贄的精神傳記來闡明其哲學思想。

的障礙，而是一個需要認真對待的基本問題的表現：詞彙的意義是如何形成的，尤其是作為哲學家思維基礎的那些詞彙，其意義是如何形成的。而這個問題的關鍵在於我此前所提到的「想像力」。要切入這些基礎詞彙的意義，無論古今中外，首先必須把握這一關鍵。對於舊詞新用也是如此¹¹。

二

在研討會上就遇到了這種情況，我在《莊子四講》當中提出了一個新的「身

¹¹ 我需要補充說明，詞彙都不是孤立的，而表達思想的一種重要方式是利用相近的詞彙來表達一些區別或對立關係。在這一點上，一種語言的資源往往是另一種語言所不具備的。比如法語當中我所珍視的 *langue/langage/parole*（語言 / 言語 / 話語）這組概念，在中文就沒有一組完全對應的概念。詞語的派生現象也提供了許多寶貴的可能性。*Acte/action/activité*（行為 / 行動 / 活動）這一組概念為法文思考提供了一種堅實的基礎，而在德文和中文當中也同樣不存在。這兩種語言當中，當然存在與這些字彙相對應的翻譯，但是這些翻譯詞彙之間卻不具備同樣的聯繫，或者根本就沒有聯繫。*Acte/action/activité* 這三個詞，是從同一個詞根派生出來的，這一點就已經形成了一種綜合的效應，而在德文和中文當中無法複製（英文我也不敢確定）。此外，中文根本就沒有派生現象。中文表意主要是借助於一詞多義或是詞彙組合來進行。中文詞彙組合非常靈活，但卻有兩個缺點：一、字與字的關係不明確（可以是並列關係，也可以是偏正關係）；二、詞組本身不穩定，這也是其組合靈活性的一種代價。不同語言的語法形式也提供了不同的表達方式。比如說，中文沒有法語的定冠詞（*l'activité*），也不顯示名詞的單複數性（*l'activité/des activités*）。中文採用別的手段，效應不同。

再提兩點，供語言哲學愛好者和哲學語言愛好者參考。

維根斯坦一直非常關注他所謂的「言語遊戲」，即是說生活中各種具體交流，他認為詞彙只有在這種交流中才起到作用，獲得其具體的含意。他似乎忽略了同一詞彙在不同的言語遊戲中使用時，其不同意義之間形成的綜合效應。他主要的目的始終在於，消解構成了思維陷阱的那些虛假綜合。

第二點正是關於這些虛假綜合的。正如我們下面要提到的，哲學工作的一個面向就是要消解一個詞彙的含意可能包含的虛假綜合——因為一個詞的意義也可能是來自於一種內容貧乏、自相矛盾或是別有缺陷的組合。正因為這樣，有時候必須對一個詞的意義加以批判。「想像力」不一定總能產生好的效果。它所完成的綜合也可以造成思想的偏差甚至癱瘓。我遇到的一個典型就是 *hypnose*（催眠術）一詞。人一般對它的理解，使他們完全無法觸及到這一詞彙所指示的根本而具有普遍性的那些事實。我曾試圖化解這個詞所形成的「死結」（在 Billeter, *Études sur Tchouang-tseu* [《莊子研究》] [Paris: Allia, 2004] 中 “Sur l'hypnose” [〈關於催眠〉] 一文)，但效果並不顯著。這個例子證明了對詞彙是可以，且有時是必須進行批判的；有時必須從一個成問題的綜合過渡到一個合理的綜合，無論是用同一個詞彙還是選擇一個新的詞彙。

體」定義。我之所以引入這一概念，是因為在我看來，我所研究的文本包含了這一概念。在莊子思想中潛在的這一概念，需要明確地表述出來才能幫助我們理解這些文本。我提出這一定義，也是因為這一定義本身具有意義。莊子向我們提出了一種新的構想——或是說一種「想像」身體的方式，一種富有啟發性、符合事實的方式。我使用的身體概念，不再是生理解剖上的身體，也不是客體對象化的身體，而是「我們所擁有的或是支配我們的，所有已知或未知的官能、潛力之總和」¹²。在另一個段落中，我把它定義為「我們所有的已知和未知的官能與潛力共同組成的集合，也就是說，把它看作是一種沒有確鑿可辨的邊界的世界，而意識在其中時而消失，時而依據不同的活動機制，在不同的程度上解脫開來」¹³。在別處我還談到身體是我們的「一種可知亦不可知的活動」的概念¹⁴。

這些定義是我某一天，在對中國書法以及其他一些領域進行的研究觀察當中，得來的綜合的結果。這些觀察的對象是我們活動的不同形式，突然之間聚集起來形成了一個概念，被我稱做 *corps*（身體），取代了我此前所有的身體的概念。此後它不斷經受考驗，越來越勝過原有的概念。通過它可以整合更大量的經驗事實，對它們形成一種更整體、更清晰的認識。但是，在那以後，我也看到這一概念對於那些未曾走過同一思路，未曾完成同一「重組」的人來講，是多麼難以理解。在歐洲讀者心目中，*corps* 的原有理解阻礙了他們對新的定義的理解。相反地，這種新的定義，中國讀者卻很容易就接受了。他們把它看成是中國傳統思想一種無所不在的觀念，一種至今仍然為人熟知的概念。但這種自發的認同卻是一種誤會。

我在研討會之前，閱讀部分與會學者的發言稿時便已經意識到這一點，尤其注意到賴錫三先生¹⁵的文稿。他採納我所提出的身體概念，並做出細緻明晰的闡述，之後再論證這一概念完全符合中國傳統「氣論」。在他看來，我的這一想法也都屬於「氣論」。與會其他幾位學者也都採取這種詮釋，比如楊儒賓先生¹⁶。在研討會之前，我閱讀過他所發表的一篇論文，他在其中以與我非常接近的用語討論莊子的

¹² 《莊子四講》法文版，頁 145-146；繁體版，頁 111；簡體版，頁 133。

¹³ 同前註（法文版，頁 119；繁體版，頁 90；簡體版，頁 107）。

¹⁴ 同前註（法文版，頁 143-144；繁體版，頁 109；簡體版，頁 131）。

¹⁵ 國立中正大學中文系教授。

¹⁶ 國立清華大學中文系教授。

身體觀和行動觀，並且像其他與會者一樣，也認為這是屬於「氣論」¹⁷。會上他也認為，我只是以我自己的方式重新發掘莊子當中的氣論思想。這種理解方式，顯然對他和其他人來講都是極其自然的。而我恰恰反對這樣的劃歸做法。我當時沒能充分說明我的理由，這些理由在此加以說明，有兩條。

第一條是關於莊子的。氣的概念在莊子當中的確出現過，但是不能因此把全部莊子哲學歸結為氣論。因為第一，《莊子》沒有一體性，可以從這一角度加以闡釋的段落也不多。而且，在書中最精彩的部分，一般被認為是莊子本人作品的，比如〈齊物論〉，也沒有這種理論的一體性。因為作者，也就是莊子，不主張有這樣一種理論的一體性。他認為，過於整飭的論述最是可疑，而他所關心的主要是，我們在對自我以及世界的體驗中經常遇到的疑難悖論與非連續性。

我反對的第二個原因是在一個更一般性的層次上。「氣」的概念，宋代以後就成為了整個中國傳統思想的基礎理論¹⁸。而在我看來，它有一大缺陷。「氣」被看成是一切現象的本原，客觀與主觀的都不例外，這就意味著一切現象之間具有一種根本的連續性。氣的千變萬化使現象相互轉化，客觀變成主觀，主觀變成客觀。在這樣構想的一個世界中，什麼都是可逆轉的，不可能發生徹底的斷裂，也不可能出現真正的開端。主體不可能被構想為新事物發生的場域。

我在研討會上試圖表述這一重要的意見，但是沒有得到理解，恐怕一時也不可能得到理解。我的臺灣朋友們認定「氣」論是可以說明主體的自由性的。然而，他們為說明自己的想法而提出的例證，無一例外，都屬於同一類經驗，即對我們自己和外部世界連續、一體，甚至融合的經驗感覺。具體說，是靜坐、對外界的詩意體驗或高超的技藝，像功夫練習那一類的例子。在他們看來，這些就是明證，就已經證明了主體與氣是分不開的，假如分開也只是一種幻覺。

這種主體的概念，在我看來，是一個貧瘠的綜合。它當然也聚集了不少可供觀察的現象，但是只摘取了人類經驗中的一些元素，而忽略了另一些元素。而一個

¹⁷ 楊儒賓：〈技藝與道——道家的思考〉，收入《王叔岷先生學術成就與薪傳論文集》（臺北：臺灣大學中文系，2001年），頁166-191；另收入《原道》（北京：首都師範大學出版社，2007年），第14輯，頁245-270。

¹⁸ 我這種說法，也許專門研究中國思想史的學者可能不以為然，因為他們注意到的是「氣」這一概念，在宋代以來不同的儒家思想家那裏占有不同的地位。我只是說這一概念是各家共有的，而且必然如此，就連佛教也接受了；若佛教保持了其原有理論上的徹底性是不會接受的。

恰當的主體概念，應該能夠盡可能說明我們經驗的全部，包括其中的悖論與非連續性。也應該能說明我們抉擇、創造事件、開創新局的能力。我對身體的定義或可對此有所貢獻，因為它的一個根本向度就是「不可知」。莊子提示的某種主體構想，也應當可以滿足這一要求。在他思想中，不是出現了一種乍看頗為詭異的主體，或主體性的概念嗎？在《莊子四講》當中，我曾提到《莊子》中的主體呈現為「虛」與「物」之間的來回往復。「在二者之間，是前者——虛空或是混沌——居於根本的位置。我們是憑藉這一虛空才具備了變化和自我更新的能力，使我們能夠在必要的時候，重新定義我們與自我、他人以及事物的關係」¹⁹。

我研究《莊子》的一個動機就在於此。他的思想可以為一種新的主體觀念提供資源。他的思想也可以證實，在中國後來被普遍接受的主體觀念並不一定有這種地位，而中國也是有過別的可能更值得注意的觀念。莊子這種觀念甚至可以作為一種理論支點，來顛覆那種建立在「氣」論基礎上的貧乏的主體概念²⁰。

楊儒賓先生並未思考那麼遠，然卻也有類似的方向。他在研討會上簡單地總結了他自己的研究，我是後來讀到他在香港一個學術刊物上發表的一篇更為詳細的研究才更理解他的用心²¹。他本人鍾情於儒家傳統，但是又認為這一傳統太過局限於道德規範問題，希望為它找到一種它所缺乏的創造性資源。他認為《莊子》正好能夠填補這一缺失。在香港發表的那篇長文中，他論證說，這一主張從歷史角度來看並非無稽之談。首先是因為，莊子與其同時代的儒家關係是相當複雜的。其次是因為，這一主張已有先例：十七世紀的兩大思想家王夫之(1619-1692)、方以智(1611-1671)也曾提出這一主張，他只是加以申說。而我對《莊子》某些文本的解讀之所以引起楊儒賓的興趣也在於此。

這一交會於我也是很有意義的，因為藉此我能有機會對我認為是根本的一點略

¹⁹ 《莊子四講》法文版，頁 144-145；繁體版，頁 110；簡體版，頁 132。

²⁰ 「氣」可以跟古希臘的 *pneuma* 相互比較，但二者之間有一個重要區別。*pneuma* 是賦予身體以及更廣義上講的物質世界活力的氣息。憑它可以構想物質與精神的對立，而「氣」卻賦予萬物活力，沒有什麼能外在於它，所以也就排除了物質與精神對立的可能。*pneuma* 原是指人的呼吸，而氣首先是指水氣，繼而指流動的空氣，最後才指游動於萬物的能量。所以在傳統的氣功練習中，氣涵蓋了人呼吸的空氣、神經系統帶動的能力和整個新陳代謝。這也包括了情緒與精神的變化；所有這一切構成了一個統一的場域。

²¹ 楊儒賓：〈儒門內的莊子〉，劉笑敢主編：《中國哲學與文化·第四輯》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），頁 112-144。

加說明。在我看來，楊儒賓先生應該再多走一步。他認為，莊子思想中有一種創造性源頭，可以作為一種新的儒家思想的核心²²，但是他沒有說出這一源頭具體何在。他按照中國傳統的觀念，認為這一源頭無所不在，而我則認為這一源頭應該放在「個人主體」上。這一點之所以重要，原因有二：一是因為我認為莊子雖然未曾如此表達，但有這種想法²³；二是因為事實正是如此，創造性的源頭總是在於「個人主體」之上，這一點需要予以承認。

三

要認識這一點的重要性，讓我們站遠一點來看。

孟德斯鳩 (Montesquieu) 在《法意》(*L'esprit des lois*) 的序言當中宣稱，「在社會生活中，人要屈從於他人的思想與看法，而他的本性，如果有人向他指出，他也能夠認識，但如果有人將它遮蔽，他則可能失去了本性也全然不覺」。在後文當中，他更詳細地說明，人不只要屈從於「他人的思想與看法」，而且也屈從於他所處的社會之禮俗、道德、法規及其總體的精神狀態。所有這一切形成了一種整體，而這種屈從狀態則構成了人的第二屬性，為歷史、社會與政治所規定。孟德斯鳩對這第二屬性的宰制作用非常敏感。「讓一個民族吸收另一個民族的成見是極其容易的」，他在《思想錄》(*Pensées*) 中寫道：「其變化之大甚至說能夠改變人性的特徵。而人之所以如此難以定義也恰在於此。」但是，他並沒有因此而忘記了人「原初的本性」，比如說，他指出：「奴隸制是違背自然法的，因為所有人都生而自由獨立。」²⁴ 他一生都在觀察人類社會的多樣形，並盡可能地加以解釋，同時也不斷思考什麼制度最符合人「原初的本性」，最有利於人盡其性 (*épanouissement*)。這樣，他便以新的方式提出了最主要的哲學問題，同時也是政治的第一問題：即顯在的歷史

²² 楊儒賓寫道：「這樣的儒家強調在自然界與道德意識後面有一個共同的創造性源頭，這樣的創造性凝道於身，也凝道於物；凝道於超越的體微，也凝道於當下的一切現成。」同前註，頁 144，這句話極能說明問題。

²³ 在這一點上，閱讀《莊子》會遇到兩個困難：一方面個人主體的行動未曾概念化，而只是被「展現」出來；另一方面《莊子》一書也包括一些與此不同的思想內容，難免引起誤解。參考《莊子四講》法文版，頁 144-146；繁體版，頁 101-111；簡體版，頁 131-133。

²⁴ Montesquieu, *Pensées; Le Spicilège* (Paris: Laffont, 1991), p. 227, 514.

差異之下，人的本性究竟是什麼，而符合這一本性的最好的政治組織方式是什麼。

而今天，這一問題尤為緊迫。現在試圖讓人接受一種不符其本性，而是符合一些特定利益的觀念，以圖左右他人者，大有人在；而他們所使用的手段也日益危險。當代歷次馴服人們思想的操作帶來的災難越來越嚴重。最近一輪操作——新自由主義，也不會有更好的結局，而要與之對抗，必須充分認識其性質。

與此前的操作相同，它也是通過推廣符合其主張者利益的「人的觀念」來占有優勢。新自由主義試圖使這一觀念變成我們的第二屬性，使我們忘記自己的本性。最近 Pierre Dardot 與 Christian Laval 對這一現象進行了分析。他們寫道：「這裏關係到的就是我們的生存形式……新自由主義不止為西方社會，而且為所有走向『現代』的社會都界定了一種特定的生活規範。這一規範要求每個人都必須參與一種全面化的競爭，要求所有人都進入一場經濟爭鬥，把所有社會關係以市場模式加以規整，它甚至改造了個人，要求他從此自我定位為一種企業。」²⁵ 一個人不能營利就只能滅亡。

如何對抗這種全面改造人、人與人的關係以及人的社會組織的企圖呢？我們不能滿足於點數它所造成的損害，也不能停留在對被它所摧毀的一切的懷念中。僅僅在細節上提出反對意見或是修正建議也是不夠的。必須提出的是，前面說過的哲學與政治的關鍵問題，只有這樣才能與之勢均力敵，迎接挑戰。

然而，事實似乎是這一問題已經無法提出。是遺忘了麼？還是能力不夠？思想上的無奈有沒有別的原因？是否因為過去的觀念已經動搖，使我們缺乏根基？還是相反地，因為我們有太多的觀念、太多的信息？不，無奈有一個根本的原因——在於我們對於一個根本事實缺乏認識：構想人性，進而構想與之相應的最佳社會形式必然是想像力的一個創舉。

今日流行的大部分思想觀念阻止我們認識這一事實。社會科學以為通過對知識的積累就能夠找到對關鍵問題的解答。傳統形式的哲學也讓我們習慣以為答案完全取決於純粹的抽象思維。宗教提出的答案則來源於神性的啟示。而所有這一切，無論是我們繼承得來的思維形式，還是近代以來發展出來的知識形態，都無助於我們把握想像力的關鍵作用。所謂想像力，是筆者在札記第一部分所提出的那種意義上

²⁵ Pierre Dardot and Christian Laval, *La nouvelle raison du monde, Essai sur la société néolibérale* (《世界的新理性：試論新自由主義社會》) (Paris: La découverte, 2009), p. 5.

的想像力。

讀者或許記得，前文曾提出，這一意義上的「想像力」指的是我們賦予詞彙其意義的表義綜合的能力。我們提到這一綜合的價值可大可小。在此可以進一步說明，對其價值的判斷可以依據以下幾個標準：視其聚集的經驗事實之多寡，視其組織這些經驗事實的方式是否合理明瞭。我們可以根據它與其他詞彙所代表的綜合結果之間形成的聯繫、開啟的思路來判斷其價值，因為有這些關聯才有可能組織思想。我們也能以其賦予人的行動力來判斷其價值——一種特定的對人或是主體的觀念，能夠決定我們可能取得的行動力之多寡；這一決定關係對於個人與集體都不例外。

認識到想像力的根本作用是有用的，因為我們能夠進而思考自己賦予詞彙的意義，即是說這些詞彙所實現的綜合。我們也可以比較不同的人、不同的作家、不同的社會、不同的語言賦予同一個詞彙的意義，分析這一意義是如何產生的，在什麼樣的基礎上，通過什麼樣的想像力的作用。這可以讓我們不再為詞義所支配，而是能自己決定我們賦予詞彙的意義，這一決定過程需要與他人協商，與他們一同思考我們的選擇對我們自己、我們與他人的關係，以及社會整體會造成什麼樣的後果。這種協商本身就有意義。一個詞彙有不同的意義就要求我們去思考它的意義，並且清楚地認識到一個詞彙只不過是一個詞彙，我們可以自由地賦予我們希望它表達的意義，這種多元狀態是不可或缺的。但是同時也應該不斷地在任何時間、任何地點爭取實現最合理準確的，最能產生行動力的那種綜合²⁶。

²⁶ 我意識到基督教神學的價值，是在我看到可以把它放到歷史當中去觀察時，而這一歷史本身則是由一些相互衝突、彼此對抗的想像綜合所構成的。這一歷史從這一角度觀察，就能夠清晰地表明想像力在人世當中的作用，以及想像綜合在精神、社會與政治的影響上所具有的不同價值。這也顯示了人們如何實現不同的想像綜合，並且自由地加以檢選。我是在二十年前閱讀彼得·布朗 (Peter Brown) 撰寫的《奧古斯丁傳記》 (*La vie de Saint Augustin* [Paris: Seuil, 1971]) 時意識到這一點的，因為我明白了聖奧古斯丁 (Saint Augustin, 354-430) 與伯拉糾 (Pélage, 350-420) 之間的衝突何在。他們代表了兩種對人的構想，其作用迥異，而且二者無法共存。我理解聖奧古斯丁的偉大，但毫無疑問更喜歡伯拉糾。如果當初教育我們的牧師讓我看到了這樣的選擇，也就是說讓我們去行使自己的選擇自由的話，也許會引起我們的注意。但是，他們按照自己的理解所講的基督教，卻是亙古不變的宗教，因此使我們失去了興趣。現在我對此又有了興趣，但是性質不同。我可以說自己是「心中有數」了，我是從其不可化解的多元性，從人類想像在其中所起的根本作用的角度看待它，這一觀點對一切宗教都適用。所謂宗教對話，只要不曾認識到想像力在宗教的形成過程中所起的根本作用，就不可能有什麼結果。

一個精準的主體概念應當能夠盡可能涵蓋我們全部的經驗，包括我們自我更新、重新定義與自我、他人及事物的關係的能力²⁷。

換句話說，這一概念在核心上必須包括想像力這一根本現象。我試圖形成的就是這樣一種觀念，所以在研討會上，我反對將《莊子四講》當中所勾勒的身體與主體的概念歸納為一種「氣」的哲學。也正因如此，我才同時反對把莊子的思想看成一種氣論，因為這樣一來就無法把握其思想的獨特性。所以我才希望能建議楊儒賓先生能在他儒家革新的嘗試上再多走一步。可惜這些意見，我在研討會現場都沒能講明。

四

這一步，這麼走，只是一種可能，一種遊戲。我們來做維根斯坦所說的「一種思維實驗」(ein Gedankenexperiment)。我現在把它提出來，跟楊儒賓先生以及其他與會的朋友一起討論。

這個實驗主要是一次移動：是把創造性的源頭，或是說創造性的「無」，不再是像自古以來的中國思想家那樣，把它放在宇宙當中，而是放在個人主體上；使二

這也是我特別喜歡路易斯·布努埃爾(Luis Buñuel)的《銀河》(*La voie lactée*)的原因，其中的神學爭論都取材自歷史。

²⁷ 我應該補充：這一能力也包括開創新局面(*susciter l'événement*)的能力，即通過行動創造一種前所未有的情境，以不可逆轉的方式決定未來的方向。這些行動的形成類似圖像的形成，也是不知不覺的。它們像圖像一樣，也是眾多元素發生綜合，突然之間聚合起來，形成了新的事物。跟我們的身體概念一樣，這一主體的概念，如果不承認其未知的向度，我們也無法想像這一類的行動。

我對催眠術的興趣也是由此而來。催眠術這一經驗領域比任何其他領域都更能夠讓人向未知向度開放，進而開發其潛力。凡是試圖形成一種相對完整的主體概念的人，都應該對催眠術加以注意。這中間主要的障礙是，「催眠術」這個詞，在大部分人心目中，是建立在一個虛假綜合的基礎上的，它會阻礙人進入它所代表的經驗事實。對於這一認識論問題，可以參閱 Bertrand Méheust 絕佳的 *Somnambulisme et médiumnité* (《夢遊與靈媒》) (Paris: Synthélabo, 1990)。我在《莊子研究》附錄的〈論催眠〉一文當中，對此書的意義做了一些總結（參閱 Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, pp. 235-252），其中一點就是，對這些經驗事實的探索是有一定的歷史的，而這一歷史在歐洲從十八世紀到今天，乃是一部不同綜合相互抵觸、相互對抗的歷史。Bertrand Méheust 復原了這一歷史過程，指出這些綜合，價值參差不齊，產生的行動力也大小不一。

者相互重疊。

這種思維實驗會有兩個作用。首先它可以保留一種豐富悠久的思想傳統，因為使用的概念還是一樣的，中國的想像世界 (*l'imaginaire chinois*) 可以得到保存；同時又能夠讓其中我認為是薄弱的環節得到更正。由此，這一想像世界也將會被重新定義。

像傳統觀念那樣，把創造性的源頭放到宇宙當中，也就是讓個人面臨這樣一個選擇：要麼把自己看成是一個在本質上就被來自本源的宇宙秩序所規定的存在，因此是完全受制於這一秩序的；要麼把自己看成是一個能夠在自己身上捕捉到來自本源的創造性能量的存在。在第二種情況下，捕捉能量的過程，就只能被構想為一種後退，必須回溯到萬事萬物不可捉摸的源頭。這是一種工夫 (*ascèse*)，要求個人變得透明、順從，也就是以另一種方式去否定自我。而在這兩種情況下，他都不能把自己構想為一種動因，一種新事物出現的場域。

帝國時代的中國思想史應證了這一論點。當然在事實上，有能力憑自己做出評斷、採取行動的人一直是存在的。眾多的儒家思想家都非常重視個人行動，而且積極地參與世事，甚至是重大的事件。但是，在觀念的層面，無論這些思想家之間有多大的差別，他們都始終認為行動在根本上來源於一種高於自己、透過自己而得以呈現的動能整體，而不是來源於個人主體。這一觀念自從宋代儒家構想以來，在後世繼承者身上，特別是當代的思想家，包括最為西化思想家的身上都一直存在²⁸。因為這種延續性，所以才有所謂的儒家「傳統」。這種主體概念隨著時間深入到整個中國社會，最後形成一種文化特徵。

這一觀念在政治上的效應就是，皇權被賦予一種中介的角色，而創造性的源泉必須通過這一中介來產生並調解人類世界萬事萬物。而皇權自詡的這種角色，在舊制度時期從來未曾受到過挑戰，因為沒有別的原則可以拿出來與它對抗。在這一制度下，政權是強大的，而個體是弱小的。這種觀念在今天仍在延續，儘管已經有所弱化，卻依舊保持了政權的強大和個體的弱小²⁹。

²⁸ 相當一部分當代中國哲學的弱點即由此產生。在今日中國為人尊崇的牟宗三 (1909-1995) 思想便是一個典型案例。而這一構想在孔子本人身上當然是不存在的。

²⁹ 于連 (*François Jullien*；或譯朱利安、余蓮) 二十年來不斷宣講的觀念，即所謂中國思想是一種「內在性的思想」，因此是錯誤的。「道」並不是他所說的一種「過程」(*procès*)，即使是，也只是在次要的層面上。道首先是一種無所不在，又不可捉摸的創造性源泉。人只可能透過其創

在整個帝國時代，這種主體概念與「全部現實絕對一體」的觀念是分不開的，人的主體性與行動只是其中的一種體現。中國沒有經歷過猶太式斷裂，即是說不會有過流亡與遺棄的根本經驗，不會面臨過需要人自己去創造一種在宇宙中找不到藍本的社會的艱鉅任務。中國也不會感受過哥白尼革命之後，精神所面臨的無限懷疑。而這種懷疑在歐洲甚至擴展到宗教之上，使得帕斯卡(Blaise Pascal, 1623-1662)把信仰也看成是一種賭注。在精神的層面上，中國之所以讓我們感到陌生，主要也是因為它不會有過這樣的重大危機³⁰。它一直停留在萬事萬物自然和諧的概念當中，而面對世界的不完美，它要麼高唱詩意的殤歌、要麼自我壓抑、要麼堅決地否認事實，而在現實上則往往索性只是殘酷地鎮壓。

假如今日中國的哲學家把創造性源頭放到個人主體上，所完成的變革將會產生多層面的影響。這一變革將賦予個體在中國思想當中從未有過的價值。這將使個體成為新事物所由來的源泉，即是真正的行動者；致力於與他人一同創造符合其需求的社會，而不再是符合某種宇宙的秩序。政治權力的正當性源頭只能是眾多個體協同形成的意志，而不是任何別的事物。這一變革將能在保存歷史的同時超越歷史，為政治自由提供一種中國式的基礎。

我希望這種提法不要被誤解為是宣示某種歐洲的優越性。無論是猶太歷史，希

造效應來加以領會，因此只能是以一種負面的形式來對它加以構想。「道」相對於猶太、基督教傳統中的「集中」超越性而言，可以說是一種「散狀」超越性。(我在這裏借用居伊·德波[Guy Debord]所提出的「散狀表演」[spectaculaire diffuse]與「集中表演」[spectaculaire concentré]這組概念)這一問題對於我們理解中國是至關重要的。樂唯(Jean Levi)的思考，長期以來就是集中在這一點上(參閱Jean Levi, *Le Ho-Kouan-tseu, Précis de domination* [Paris: Allia, 2008])。在*Chine trois fois muette*(《無聲的中國》)(Paris: Allia, 2006)當中，我有別於他的概念來界定了中國的超越性形式：「當王權介入時，完全可以說它就是超越的力量。」這種超越性首先是政治的，或者說是戰略性的。當需要恢復整個制度的正常運作時，它的行動自由在原則上就是無限的，就像萬物的創造性源頭的行動自由一樣。而與之相應的主體觀念就被構想為「戰略進攻出發的場所，……或是反過來，需要防禦他人戰略的守地」(Billeter, *Chine trois fois muette*, p. 131)。

³⁰ 中國的這點「負面」特徵也可以通過漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt)的論述來加以說明。在*The Human Condition*(《人的境遇》)當中，她指出懷疑在歐洲現代史上所起的作用：「在哲學以及現代思想當中，懷疑所占據的位置相當於希臘思想中的 *thaumazein*，面對存在的驚奇。笛卡爾是第一個對這一現代懷疑方式加以概念化的思想家，在他之後，這種懷疑自然而然變成了一切思想隱形的主軸。」(引自法文版 *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier [Paris: Calmann-Lévy, 1983], p. 345)而與此同時，中國卻不會有過類似的發展。這一事實非常重要。

臘、羅馬，還是歐洲的近代歷史都產生過具有普遍意義的寶貴觀念。但是，尤其是在當代社會，這些歷史也製造了否定人的自律性，否定政治自由的各種思想系統，而新自由主義就是其中之一。如果說歐洲有任何歷史的優越性，那也只是相對的、脆弱的。今天，全世界都同樣面臨著上文所提到的政治與哲學的關鍵問題。而目前的危機，要求我們徹底重新思考這一問題，採取的概念也必須跳脫各種歷史傳統所遺留的限制。

五

在研討會上還隱約出現了另一個哲學問題。好幾位與會者在閱讀《莊子四講》時都注意到了「活動機制」這一主題，以及從低級機制向高級機制轉化的現象。他們把這些過程歸為中國傳統中核心的「修養論」。修養論一詞，指的是自我完善的相關學說，在宋代以來的儒家思想當中占據著重要的地位。這些學說大部分都是建立在對靜坐及觀察相關精神狀態的基礎上。與之相近的還有「工夫論」（功夫論）一說，指的是一系列自我完善的技術與練習，而《莊子》則提供了一些著名的例證。這些練習使人養成的力量，為道家、佛家，以及後世的儒家思想都提供了資源。與會朋友在研討會上所建立的這種聯繫，讓我們可以提出一系列有趣的問題。

第一個問題是，中國思想在這一領域是否積累了西方哲學所缺乏的資源。我的臺灣朋友對此深信不疑。對他們來講，各種自我完善學說的豐富性正是中國哲學傳統相對於歐洲傳統主要的一項長處³¹。他們的這種信念是有根據的，但也不完全正確。如果當時時間允許，我會指出，他們賦予中國傳統的這種優勢，在一定程度上，其實也是因為歐洲思想史上發生的哲學領域與宗教領域的分離。而他們的中西

³¹ 我確實認為，對我們的各種活動形式（機制），以及與之相伴的精神形式進行研究，乃是當代現象學不會取道的途徑，而這些途徑本可以為它帶來發展。我甚至認為，當代現象學日益明顯的某種衰竭，正是由於它未曾轉向經驗中的這些不同向度，以及相互之間複雜弔詭的關係。米歇·昂希 (Michel Henry) 的思想到了最後，停留在一種對「生命」的理想化，就是一個很明顯的例子。賈尼科 (Dominique Janicaud) 所批評的那種法國現象學「神學轉折」（主要是指 Emmanuel Levinas、Michel Henry、Jean-Luc Marion、Jean-Louis Chrétien 等人，參閱 *La Phénoménologie dans tous ses états* [Paris: Gallimard, 2009])，在我看來，就是思想衰弱的一種徵兆。有時我會想，如果梅洛龐蒂 (Merleau-Ponty) 不曾早逝，他的思想會有怎樣的發展。他是否會為現象學打開新的領域，還是說也只是轉入一種對「本原」徒勞的追尋。

比較卻往往忽略了西方的宗教思想層面。如果在他們的比較當中，納入了基督教文獻悠久的自省、精神修練、冥契體驗等傳統，以及此前的柏拉圖或其他的古典精神資源，更不說在歐洲主流傳統之外的神祕主義學說了。那麼中國傳統的特殊性雖然存在，但就必須相對化了。一旦跳開比較哲學的框架（一般都只是淪於並列兩部哲學史教科書），轉向個別的思想家或是具體的社會現象，區別當然依舊存在，但就已經不再顯得如此根本了。我這裏想到的是法國思想家芬乃倫 (Fénelon, 1651-1715) 所持的那種溫和而不失深刻的精神修養，其實很像同時代的一些儒家人物，都是朝廷重臣，而在當時的條件下也同樣致力於進步³²。

在研討會上，我只提出了我最主要的反對意見。我承認，在傳統的修養論，與莊子描述的活動機制由低向高的過渡之間，有著一定的聯繫——但是也有著重大的差異。修養論總是以自我完善為目標，所以其基礎總是建立在經驗當中有助於人朝向更大的超脫狀態、更高的敏銳程度、更有效的行動能力的元素上。對於經驗，它只選取了這些元素³³。縱使這樣一種自我完善，對莊子來講並不陌生，但他的哲學關懷卻是遠遠超出了這一範圍。他有志於追尋聖智，但也關心聖人深受其害的幻覺；他們所犯的錯誤，他們的挫折，以及他們對有別於己的人所持的不解。從更廣大的意義上來講，他關注的是我們精神的運作，包括它的失常，以及它所產生的矛盾。而這樣的敏感，在中國後世的思想家中再也沒有出現過。所以像中國古今諸多論者那樣，僅從修養論的角度來詮釋莊子的思想，是比較狹隘的³⁴。

³² 這種聯想是我幾年前，在閱讀 Denise Leduc-Fayette 的 *Fénelon et l'amour de Dieu* (《芬乃倫與上帝之愛》) (Paris: PUF, 1996) 一書時產生的。而我在中國方面想到的是高攀龍 (1562-1626) 的例子。這位明末官員，曾經試圖推行一場道德革新，而且也曾極為精當地論述過自己每日的靜坐經驗。他與芬乃倫一樣，是一位重要政治人物。在中國歷史上，類似的人物不勝枚舉。

³³ 所以我們不會把 régime 譯作「境界」。境界這一詞或許會讓中國讀者感到親切，但是也必然造成誤會。因為「境界」指的是精神在其修養工夫過程當中，所進入的不同「世界」或者不同「狀態」，或者是指詩意靈感的不同體會。我們選擇「機制」這樣一個詞彙，就是要避免讀者把莊子所描繪的「機制」(régimes) 輕易地劃歸於修養的不同階段。

³⁴ 在對《莊子》的評註當中，陸西星 (1520-1601) 的《南華真經副墨》(上海：上海古籍出版社，1997年) 是最系統地從這一角度進行詮釋的。參閱楊儒賓在前引〈儒門內的莊子〉一文當中對此所做的評論。

順便可以指出，中國的自我修養以及相關的哲學思考可以從傅柯 (Michel Foucault) 的角度加以研究。可以提出的問題是，這種無所不在的「自我關注」(souci de soi) 是否在人的思想當中催生了一種與主流世界觀相符合的主體概念，因而在一定程度上構成了對這一世界觀的印證與強化，引

六

我本來也希望能夠談到另外一個問題。莊子跟後世中國的思想家相比，還有一個重大的特點：他有真正意義上的對話意識。我的意思是說，他知道真正的對話是對談者相互影響，引發覺悟，甚至產生轉變的那些對話。在《莊子研究》的前三章當中，我分析了一些例子。這些對話具有一種戲劇性，因為它們描繪對談者身上發生的變化深刻而出乎意料，對人物之間的關係也造成根本的變化。這種對話有別於中國傳統中常見的另外幾種對話形式，首先就是師長向學徒傳授知識的那種教學式對話，當中雙方的角色都是固定的。教學式對話在師長向學徒傳遞的知識是一種道德或者精神的體驗的時候，當然有其特色。但是即便在這種情境下，角色也還是固定的。而對話的目的只在於傳遞一種先於對話存在的真理，對話對真理沒有任何影響。古代文獻中另一種常見的對話，就是君主與臣下或是說客的對談。這些對談一般是虛構的，或是事後重構來宣講思想家自己的主張的，孟子的對話即是典型。

而莊子筆下那些「真正的」對話則是一個重要的現象，因為整體上，中國哲學都是反過來把主體構想為獨立的單子。中國哲學從未意識到「多元性」乃是人類存在的一個根本事實，至少在帝國時代是如此。馬愷之 (Kai Marchal) 在勞思光的啟發下，最近也提出過這一觀點³⁵。而我對這一事實的認識也日益清晰。我越來越覺得這樣的一個體系下，在整全的創造性源泉與孤立的主體單子之間，存在著不只是一種單純的類比關係，而是一種必然的關係。這種關係在前面所提到的兩種情況裏都存在。無論主體的位置與功能是取自於一種超越它的秩序，還是說主體通過對自我的不斷完善，捕捉到了源泉的部分力量，進而成為獨立自主的源泉，都一樣。這種整全與單子的關係，在宋代以降的儒家哲學當中都以不同的形式存在著。哲學家們所追求的「聖」則是一種能力，能夠自然準確地行動，而這一行動與萬物同源，因此自然就符合萬物的秩序。

這種觀念在我看來與帝國秩序不可分割，自宋代以來尤為明顯，而此前則較為

導人去「體驗」它。若真如此，修養方法也就具備了一種明顯的政治功能。

³⁵ Kai Marchal, "Zhu Xi und das Problem der Sprache," in *Sprache und Wirklichkeit in China. Jahrbuch der Deutschen Vereinigung für China-Studien*, ed. Daniel Leese, Marc Nürnberger, and Christian Soffel (Wiesbaden: Harrasowitz, 2011).

隱晦。它是在帝國建立之前兩三個世紀的學術爭鳴當中形成的³⁶。這一觀念是否推動了帝國的形成立？豈止如此，以樂唯的一個大膽構想來說，它甚至有可能曾反時代的深層趨勢而動，把帝國強加到了中國歷史上，因為這一觀念首先占領了統治階層的精神世界³⁷。在此，我只是想指出，這一觀念在思想層面最終成為新秩序的體現，而它的一個副作用便是宰制了整個帝國時代對《莊子》的解讀，誤以為莊子也信奉這種單子主體的哲學，而他的對話卻正是對這一概念的反駁。我為莊子辯護，有兩條理由。第一是因為，這種錯誤的觀念帶來了對《莊子》的誤讀，遺害至今。第二是，如果對《莊子》加以正確的解讀，可以看到他在主體問題上與後世所有的中國思想家都有著深刻的差異，因此可以以他作為思想的支點，來顛覆傳統的觀念。

這些對帝國時代中國的單子主體觀念的思考還有一個更廣泛的意義。

馬愷之在他的研究當中指出，朱熹(1130-1200)是最為重視語言的一位儒家思想家；朱熹認為辯論對於澄清觀念，加深對經典文本的理解，是不可或缺的。他讓弟子充分熟悉文本，以便由此發展出一種完善的道德人格，而這一人格的體現就在某種講「真言」(parler juste)當中。這種「真言」依舊是一種高於主體的現實得以呈現的一種行動。馬愷之的結論是：「朱熹看起來是無力構想兩個人之間真正的對

³⁶ 對於研究這種觀念的形成，葛浩南(Romain Graziani)所做的《管子》「心書」研究頗有貢獻。這些篇章描述了一種「精神修養技術」(心術)，在後世以不同形式出現，其要點在於從現象意識返回到純粹意識，因為純粹意識被認為是與一切現象的根源相重疊的，因而可以由此對一切現象加以控制。這一點對中國思想史的發展來講是非常重要的，因為這些文本是獻給君主的，而在其中主體如同君王般被構思：即是說變成了一種孤立的意識，而功能在於控制萬事萬物。在那個時代所產生的這一觀念，及其他一些近似的觀念，後來影響深遠。參閱 Romain Graziani, *Ecrits de Maître Guan: Les quatre traités de "l'Art de l'esprit"* (Paris: Belles Lettres, 2011)。

³⁷ 樂唯在《鶡冠子》法譯本(*Le Ho-kouan-tseu, Précis de domination*)的導論當中提出這一觀點。他寫道，帝國的統一「因此很明顯是反歷史之道而行……，仿佛道或是太一，暗中含有的神祕的整全性壓過了歷史趨勢，以致於按道理應該反對統一的人，反而最熱心於統一進程。毫無疑問，當時所有人期盼的這種統一，最終只是一次巨大的災難。其影響難以估測，而中國至今還不曾走出困境」(Levi, *Le Ho-kouan-tseu*, pp. 14-15)。亦即是說，諸侯各國若保存下來本是更為自然亦較為可取的。樂唯在一篇關於前帝國時代統治階層精神世界的演變的詳細研究中，也曾以較為溫和的方式提出過這一論點：周代貴族的宗教政治體制逐漸演變成了秦時的行政管理制度，而原有的那種涵蓋一切的秩序也順勢轉入了新的制度。樂唯的研究指明了這一巨大演變的內在邏輯，這一過程毫無斷裂，卻造成了一種徹底的新情境，對後世的發展產生了決定性的影響。參閱“Le rite, la norme, le Tao: philosophie du sacrifice et transcendence du pouvoir en Chine ancienne,” in *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, ed. John Lagerwey (Paris: Le Cerf/Institut Ricci, 2009)。

話關係——不只他一個人這樣：正如勞思光所說，整個前現代時期的中國哲學都一直是站在一個孤立主體的角度，從未意識到人類現實根本的多元性，——而在這一點上，它與發源於柏拉圖的哲學毫無二致。」³⁸ 馬愷之這一說法與漢娜·鄂蘭所指出的柏拉圖以降的哲學隱疾非常接近。以《泰阿泰德篇》(*Théétète*) 裏那句名言的說法，哲學的起點在於面對存在的「驚奇」。因此就其志向與根源而言，哲學乃是一種孤立的思想，註定忽略不同主體的多元性與主體性之間的差異，而這種多元性與差異性卻是構成了人類現實的根本要素。所以漢娜·鄂蘭才建議，從今往後，哲學思想的起點應當放到對人的多元性的驚奇當中。她說，這才應該是一個真正的政治哲學的基礎所在³⁹。

我相信她說得對⁴⁰。我認為無論是在歐洲還是在中國，這種轉變是必要的；而在中國那一方，莊子可以為我們提供一個支點。

七

在這些重大的問題上，向古代一個我們知之甚少，且文本稀有的作者去尋求資源；讀者若不是那麼醉心古籍，可能會覺得頗為詭異。那是因為，這些文本價值特殊，它們所具有的質性甚為罕見，即使只是微量，也能作為一種解毒劑，幫助我

³⁸ 參閱馬愷之 (Kai Marchal), “Zhu Xi und das Problem der Sprache”。馬愷之引自勞思光：《新編中國哲學史·第三卷》（臺北：三民書局，2006年），頁489。筆者所引段落在馬愷之發表版本中，因刪節而未曾納入。保留的陳述為：「朱熹之所以忽略了語言的公共性與多元性，可能是因為他的哲學一直關注於一種充分自足的道德人格上。」

勞思光 (1927-2012) 以哲學家視角，提出了哲學與歷史的關係問題，試圖超越二十世紀以來中國哲學家所面臨的困境：究竟是要以西方範疇來陳述這一歷史，因而冒著可能扭曲這一歷史的風險（這是中國哲學史家最初的做法），還是對這一論述以中國原有的範疇加以再中國化，而因此又有可能要切斷與西方哲學的聯繫（這是當前的一種趨勢）？勞思光一直以來都認為，要超越這一困境，必須對各自歷史遺留下來的思想形式加以批判反思，必須重新認識根本性的哲學問題。關於他的貢獻，可以參看馬愷之：〈歷史性，哲學與現代性：勞思光的《中國哲學史》與列奧·施特勞斯〉，《國立政治大學哲學學報》第20期（2008年7月），頁52-103。馬愷之現任東吳大學哲學系副教授。

³⁹ 「哲學家雖然往往遠離日常的人間事物，但如果他們想有一天能夠提出一種真正的政治哲學，就只能是以人的多元性為他們的驚奇對象，因為這一多元恰是人間一切事物，無論善惡，共通的起點」。Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (New York: Schocken, 2005), p. 38。

⁴⁰ 我還是要補充一句，兩種驚奇都是必要的。兩個總比一個好。

們跳脫傳統的束縛。而它們之所以如此強大，也不只是因為具備這一質性，還因為它們長期以來在歷史中所扮演的角色。後人不曾停止過徵引、讚美這些文本，只是所支持的理念卻完全悖於它們真正的精神。所以相對傳統而言，它們也構成了一種「內在」的反駁。

在這樣的問題上，一旦證實了誤讀的存在，後果就有兩重。一方面，我們可以追問誤讀的根源及其後果；另一方面，我們也可以以全新的眼光重新解讀文本，在其中發現它本來的內容。在這一點上，《莊子》與《福音書》情況相類。當然，《莊子》屬於虛構作品⁴¹，雖然它富於人生經驗，也提供了其時代現實的信息，而《福音書》講述的卻是一段真實的故事。不過兩者都是作品，都經過了精心的撰寫，都有著一定的意圖⁴²；並且兩者都一直是作為經典作品被人閱讀、引用、評述、詮釋，備受尊崇。在這一意義上，它們是有可比性的。它們長期以來構成了一種重要的思想參照系，因此回歸文本可以產生重大的影響。

就《福音書》來講，情況是比較清楚的。基督教神學誕生在耶穌身後，是在他最初幾代門徒，以及聖保羅和早期教會神學家們的思想中形成的。四部《福音書》既是耶穌的生平傳記，也是神學作品。長期以來，有人認為馬太、馬可和路加三部《福音》來源於同一母本，很可能就是一部耶穌語錄——因為他們所引用的話語基本上是使用了同樣的字句。有一組《新約》研究者，經過仔細地校勘以後，復原了這一母本。儘管這一復原成果只能是一種假設，卻很值得注意。而頗有意思的是，在其中看不到預言的實現，看不到復活，看不到人類的救贖、耶穌的神性、聖父聖

⁴¹ 《莊子》一書包含了有關莊子本人的一些敘述，也許其中一部分是建立在莊子言行基礎上的（參閱 Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, pp. 45-48）。其他一些故事則是在他死後虛構出來，以應後世論爭所需的。

而反過來，《福音書》以及其後的《使徒行傳》應該說也屬於虛構作品，因為從形式上來講，它們都是文學作品。Bruno Delorme 最近一本專著當中指出，這些作品的作者都是古希臘經典文學的傳人，耶穌的教義若不是因為他們在他們所掌握的資料基礎上，創造了耶穌這一人物的話，那麼也很可能無法流傳後世。參閱 Bruno Delorme, *Le Christ grec. De la tragédie aux évangiles*（希臘基督：從悲劇到福音）（Paris: Bayard, 2009）。所以，有歷史事實，但也有我們透過後人對歷史的再發明所掌握的歷史。

⁴² 現存《莊子》文本的成書時間很晚，而且疑雲重重：但書中一些段落不僅撰述精心，而且自成一體。對於成書歷史，可參閱 Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, pp. 252-266。相關研究還在進行當中，或許未來還有讓人驚奇的發現。參閱 Esther Klein, “Were there Inner Chapters in the Warring States?” *T'oung Pao* 96 (Dec. 2010): 299-369。

子聖靈的三位一體。信仰在其中被理解為行動的能力，只有行動是重要的：「聽從於我，勉力踐行的人，就像是在堅石上建立了家園。」這一復原當然還是薄弱的，既不可能完全呈現耶穌的教義，也不可能詳細記錄他的各種行動，而且也沒有提到耶穌的受難。但是這個工作足以證明，對文本加以批判性地檢視所具有的意義⁴³。

這是一個例子，我再舉一個。在眾多的關於聖保羅的研究當中，最近 Jean-Michel Rey 有一部作品，揭示了聖保羅在整個歐洲思想史上所扮演的不尋常的角色⁴⁴。是他把耶穌受難與復活提升為歷史中的一個絕對事件，把耶穌化為了基督，使歷史斷裂為此前與此後的兩段。他把前一段，也就是猶太民族的歷史，變成了這一絕對事件的史前史，只在暗中預告其來臨。新生的基督教對猶太史的攝取，在這兩大宗教之間造成了一種不可化解的矛盾。而認定一個絕對事件可以彰顯暗藏於歷史的永恆真理，則構成了後世所有革命綱領的基本原型，從宗教救贖的到純政治的都是，其影響也許會澤及後世，但往往卻禍害深重。這一原型也是黑格爾與馬克思思想的核心，是當代革命想像世界的核心。這個例子很清楚地顯示了「想像力」的作用。想像力的發明，一旦占據了人的精神世界，其影響的推展便似乎勢不可擋。唯一一個制止它的方法就是，回到它的出發原點，認清其「發明」的本性。

《莊子》解讀史也有類似的現象。《莊子》中的一些「發明」未曾得到理解，或是說隨著歷史的發展，不再為人理解。而一些註家的詮釋卻被人接受，變成了「傳統」。

下面這個段落便是一個突出的例子。這一文本不但不再為人理解，甚至長期以來還被用來支持與其思想內容相悖的觀點。

《莊子·人間世》開篇虛構了孔子與其愛徒顏回之間的一則對話。顏回告訴孔子，自己準備前往衛國。衛國君主年輕氣盛、專斷獨行，害得舉國上下民不聊生，顏回希望能去挽救這一局面。他知道衛君暴戾難測，但還是想要有所行動。孔子勸

⁴³ 復原成果發表在一部卷帙浩繁的大部頭中：James M. Robinson, Paul Hoffmann, John S. Kloppenborg, eds., *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Minneapolis and Leuven: Fortress Press/Peeters, 2000)。所幸 Frédéric Amsler 為此書編輯了一個精簡版：*L'Évangile inconnu: la source des paroles de Jésus*（《不為人知的福音書：耶穌話語泉源》）(Genève: Labor et Fides, 2001)。

⁴⁴ Jean-Michel Rey, *Paul ou les ambiguïtés*（《保羅或曖昧》）(Paris: éditions de l'Olivier, 2008)。

阻他，但是顏回不肯放棄。孔子就問他準備怎麼辦，然後再逐條指明他的想法都不可避免地會失敗⁴⁵。接下來有這樣一個段落：

顏回說：「我沒有別的辦法了，請問那您知道該怎麼辦嗎？」

孔子說：「齋戒！我再跟你說。因為你要是誠心去做事，那行動起來會容易嗎？如果你以為容易，天可是不會助於你的。」

顏回說：「我家境貧窮，已經好幾個月沒有喝酒，沒有吃葷了。我這樣可以算是齋戒過了嗎？」

「你這只是祭祀的齋，不是心齋。」孔子說。

顏回問：「什麼是心齋呢？」

孔子回答說：「使你的心智專一，不用耳朵去聽，而是用心；不用你的心去聽，而是用你的氣（能量）去聽。因為耳朵作用只不過是聽，而心的作用只不過是認知，氣卻是一種完全開放的虛空。行為只在這種虛空當中才可形成。這種虛空，就是心齋。」⁴⁶

對話裏最有名的就是這一段，甚至是為人熟知的唯一一段。這是一個經典段落，但恰恰就被人誤讀了。所有流傳至今的註解都是如此，而這種傳統的解讀至今還在繼續。誤讀主要有兩點：

第一，「心齋」被理解為一種靜修的方法，目的是脫離政治與社會現實中的負累。可只要我們聯繫上下文，以一種新的目光來閱讀整個對話，便會看到，孔子和顏回從頭到尾都只是在討論，人面臨險惡情境，有志於行動，必須具備什麼樣的條件。而孔子所說的「心齋」正是一種為行動而做的自我準備。

第二，眾多註家之所以沒能看到這一點，是因為他們以為莊子是一位明哲保身，追求逍遙世外、精神自由的思想家。在他們的理解當中，莊子不可能想要通過具體行動去終止君主的獨裁。這些註者對「心齋」只可能以之為一種出世態度來理

⁴⁵ 參閱筆者在 *Études sur Tchouang-tseu* 第三章〈顏回的任務〉對這一對話所做的翻譯、評論與分析，尤其參閱頁 80-91，亦可參閱《莊子四講》，頁 84。

⁴⁶ 《莊子·人間世》，所引原文如下：顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若。有而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」回曰：「回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣。若此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

解⁴⁷。

他們這種視而不見實在頗為詭異，因為只要正視文本，其內容是顯而易見的。從一開始，孔子就提醒了顏回他所要面臨的危險：

你這樣去只怕會徒遭殺害！因為行動得有一個準確的目標，否則會分散，會混亂，會產生惡果，造成不可挽回的傷害。⁴⁸

孔子不是對顏回說，他所計畫的行動是無濟於事或者毫無可能的，而是說要想取得成功，必須具備一些條件，而他們的對談，全部內容講的就是這些條件。「心齋」這段對話之後，孔子最後還描述了在怎樣一種精神狀態下的行為才可能終止君主的暴行。這樣的行為——人全部的潛力、官能和能力要實現一種未曾預設，也不可預知的綜合，達到精神的整合才能完成。基督教神學理解的「聖恩」效應 (*grâce divine*)，莊子把它構想為一種高級活動機制的顯現⁴⁹。

這一類「決定性行為」在《莊子》其他的一些對話中也另有例證。對我來說，它們也證明了我對孔、顏對話的理解是正確的⁵⁰。當然可能有人會反駁說，《莊子》當中，就在〈人間世〉這一章裏，還有其他的段落，告訴人們必須防範權貴勢力，盡量避開他們的威脅。事實是，這兩個主題都同樣存在：既有阻止權貴控制慾膨脹的積極行動，又有自我保護的謹慎態度。而即使孔、顏對話是書中唯一一個提出行動主張的段落，也還是應該這樣來解讀它。面對文本，只要我們能夠改變焦距，把注意力放到整則對話上，那原來以為是背景的部分就會出現完全不同的生動景象，而對話的意義也與原來的理解有天壤之別⁵¹。其次，我們將會看到這是一部全方位

⁴⁷ 他們究竟是因為自己所處的社會現實，而不可能構想這一可能，還是因為這一理解太過危險，使他們即使想到也不敢表達？我自己傾向於第一種可能，儘管這一問題當然是開放的。對於傳統解讀至今猶在的巨大影響，可以參看 Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 100。

⁴⁸ 《莊子·人間世》，所引原文如下：「若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。」當然首先還得正確理解這句話才行，因為它乃是整個對話的關鍵所在。對原文的詮釋必須要有意義，我的做法是將「道」譯作「行動」(*l'action*)。道在這裏不是指萬物所源的「大道」，而是行動本身，或者說，是行為。參閱 Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p.77, 84。

⁴⁹ 關於這一比較，參閱 Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, pp. 102-114。

⁵⁰ 我在 *Études sur Tchouang-tseu* 第二章〈非權力與非願力〉(*Non-pouvoir et non-vouloir*) 中分析了幾則對話，尤其是第八、九和十三、十四則。

⁵¹ 在前引作品中，Jean-Michel Rey 舉出了一個視角更新的絕妙例子。因為他本人不是神學家，而是文學研究專家，所以在聖保羅的書信當中，他所看到的，不是後來成為基督教神學的教義，而是一個作者的文本，一個稟賦驚人而文思蕪雜的天才作者。中國同仁們的處境往往有似神學家的處

的傑作，透過它我們能看到一位多才多藝的天才——看他話語的發明與推進如此微妙，那是一個劇作家；看他對權力現象的觀察如此精準，那是一個箴言家；看他對活動機制轉換條件的反思，那是一個哲學家。而且同時這還是一個經典的幽默小品，因為歷史上的孔子周遊列國，宣講仁義，教化君主，結果都毫無成效。而在這裏，孔子現實當中所不能的，卻都由「孔子」做出了精闢深刻的闡述。在《莊子研究》中，我未曾提及這最後的一個特點。

在研討會上，臺灣朋友們也多次提到「心齋」，說這是莊子思想中核心的主題。而我指出，這兩個字莊子只用了一次，而且是在他「虛構」的一個對話中，因此一定要考慮到這則對話講的是什麼。可惜在會上我們沒有足夠的時間來討論整個對話，而且我也無法請他們參考《莊子研究》，因為尚未譯成中文。

臺灣朋友也好幾次用這一段落來支持所謂莊子哲學屬於氣論哲學的觀點。文中孔子的確對顏回說過「勿聽之以心，聽之以氣」。但是這到底講的是什麼呢？孔子是在向顏回解釋，需要做怎樣的自我準備才能夠終止君主的暴政。他試圖讓顏回理解，需要進入怎樣的狀態才可能使行動有效。所以顏回需要在自身體會到的「氣」，並不是指構成萬事萬物本源的那種精妙能量，而是人自身所擁有的能量。所以我把「氣」譯作「你的能量」。孔子補充說：「氣是一種完全開放的虛空。」文本上講的就一個「虛」字。我把它譯成「完全開放的虛空」就是為了強調這裏的能量，是行動由之生發的尚未定型的能量。孔子又說：「行為只在這種虛空當中才可形成。」一種完全的開放狀態乃是行動的條件。文本是說「道集虛」，從字面上翻譯是「道在這種虛空當中聚集」，但這樣讀完全沒有意義。要讓這個句子的意義得到澄清，我把「道」譯作「行為」(acte)，正如我在對話開始把「道」譯作「行動」(action)一樣。這樣的翻譯選擇，使整個孔、顏對話的意義得以突顯，變得非常清楚⁵²。

對與會朋友來說，這幾句話是經典中的經典。他們把它們認定為莊子思想是一種氣化哲學的證據。我提出的反對意見（當時若有時間，我會希望提出的）是，「氣」在這則頗長的對話當中只出現了兩次，而在這個地方，顯然是用來描述我們

境。讀《莊子》的時候，他們往往直奔後世哲學傳統簡化歸納，甚至強加其上的觀念而去，遂難免不及其餘。

⁵² 這一小段在《莊子四講》當中有更為詳盡的分析（法文版，頁 96-99；繁體版，頁 71-74；簡體版，頁 84-88）。

經驗的具體體會。在我看來，沒有理由把這裏出現了兩次的「氣」看作是一個整體的氣化哲學表述。因此也不能認為它證明了莊子的確是把主體或是主體性，構想為宇宙氣化流行的一個環節或是一個向度。在這則對話裏，以及其他一些《莊子》篇章中，「氣」不是整個宇宙的根本，關於宇宙的根本我們一無所知，而是我們現實身體與主體性的根本。這個「氣」是「活動」(activité)，有著不同的機制，而在其中的某些機制當中，能夠產生新的觀念和不可預測的行為。這則對話極為精彩地表述了這種認識，而古時的註家、今日的論者都沒能領會。這也是為什麼，莊子可以為今天批判「傳統中國思想」提供一種支點。要改造這一傳統，只須在它內部做一個小的挪動。

八

最後讓我們再回到前面所定義的想像力，拉開一定的距離，來觀察一下它在歷史上所起到的作用。

從古至今，人們都不斷地從他們的經驗和知識出發，創造了不同的世界，而這一創造總是通過他們的想像行動來完成。詞彙的定義都是以這種方式產生的。這些想像綜合往往具有相當的穩定性，能夠持續很長的時間。它們為大大小小的群體、民族、帝國，甚至整個文明，提供了一種凝聚力。這些綜合，其豐富與合理程度有高低，開放幅度有大小，因此吸納新的成分，發生變化的能力也不一樣。對於完全內化這些綜合的人，則必然形成巨大的控制。對他們來講，這就是現實本身，或至少是現實的基礎。我們試舉一個例子？在收入筆者《無聲的中國》一書的〈論中國歷史〉章節中，我曾嘗試描述公元前一千年左右在中國所形成的那種基礎、那一次綜合，或是說那一次「發明」，而其主要特徵則延續至今。這種連續性當然也不排除一些重大的轉變，比如說公元前三世紀，中華世界的帝國統一所帶來的巨大轉變。這種轉變在中國歷史上還有別的，規模小一些的，比如唐末到宋，即公元九到十一世紀所產生的轉變：在政治制度上是文官社會的形成，在思想上是理學的誕生。但是在這一漫長的歷史當中，一直有一種基礎沒有改變；即使經歷了與當代西方相遇所帶來的衝擊，面對著當前的社會變遷所引入的消解因素，基礎仍然還是很堅固的。

長期支配某一社會的想像綜合，幾乎都是為了掌握權力、占據著財富的少數群

體而服務的。無論在哪一個時代，不同的社會都把這種想像綜合當成了現實本身，因而臣服於少數群體利益的挾制。不讓整個社會接受一定的世界觀，則沒有哪一個統治階級能夠長久地維護他們的統治。「發明」時刻一過，大部分的統治者自身都被禁錮在自己鞏固下的想像世界當中，再無力構想其他的可能。這一歷史同時也造成了無數的衝突，尤其是當一些新的團體試圖推行新的綜合。這些衝突幾乎總是摻雜著物質利益和權力爭鬥，然而只從這一面去理解它們，則是一種錯誤。互相排斥的綜合之間，衝突的發生與發展有其自身的規則，而且往往至為殘酷。試想十六世紀天主教徒與新教徒之間展開的戰爭就是一例。歷史充滿了這一類衝突。而它們的共同點就在於，參與者們始終無法理解想像力在人類歷史上的作用。因此，在這一意義上，這些衝突都是盲目的。

有些歷史事實卻極為清楚地顯示了這一作用。一種想像可以長期維護社會凝聚力，迫使民眾臣服於既定秩序，但當它變得空洞，甚至虛假的時候，卻可以很快就消失了。蘇聯的解體，東歐的巨變，便是一個例證。想像綜合的特點就在於其生成可以是即時的，而消失可以是突然的。但可惜的是，這樣的歷史教訓卻往往不被注意⁵³。

然而，歷史上也曾有過人意識到了想像力的作用，認識到了人所完成的一切綜合都是歷史性的，可以取代的，進而提出，既然人有自由賦予現實其形式與意義，那麼這一自由就不能為一個少數群體把持，而必須由所有人以協商的方式來行使。這一事件，第一次發生是在公元前五世紀伯里克利時代，雅典的公民當中。他們改變了歷史，是因為他們認定自己可以自由地制定自己認可的法律，而不需要訴求於任何更高的權威，或是既定的傳統，他們充分地行使了這份自由。他們明確地提出了上文所說的哲學與政治的關鍵問題。

於此，我認為特別值得一提的是漢娜·鄂蘭的重要著作 *The Human Condition*（《人的境遇》）。她在其中指明了這一歷史時刻的重要性，分析了它對整個西方史的影響。雅典民主制消失之後，民主相關的思想，儘管在亞里士多德那裏得到了保存，但隨著歷史變遷逐步發生變化，以至於幾乎完全失去了其原初的意涵。漢娜·

⁵³ 古埃及文明的消失很可能就是這樣一個現象。一位傑出的埃及學專家曾經寫道：「很可能在純粹的物質原因之外，還有更深層的原因，系統思維無法把握。文明的消失，從許多方面來看，都可以是跟人的死亡一樣神祕……誰會想到亞歷山大大帝一在埃及亮相，埃及就不再是埃及，轉而希臘化了呢？」Jean Vercoutter, *L'Égypte ancienne*（《古埃及》）(Paris: PUF, 1946/2000), p. 115。

鄂蘭對這一歷史的勾勒，揭示了由此所產生的一種長久存在的基礎，不是從雅典民主經驗當中所產生的思想觀念，而是這些觀念在後世所經歷的變化。首先是通過柏拉圖（當然也包括亞里士多德），之後再經過羅馬帝國以及中世紀的基督教文化，雅典公民所提出的那個關鍵問題不再被人理解。一直要到文藝復興以後，再經過啟蒙時代與革命時期，這一問題才零零星星地在嘗試建立民主的實踐過程中，被重新提出來。漢娜·鄂蘭認為，二十世紀所出現的種種極端暴力與非人行徑都是這一歷史的產物，而將來要想避免歷史悲劇的重演，就必須盡可能地理解它的歷史根源，再回溯到雅典公民所提出的那個關鍵問題；而這二者是分不開的。重要的是，雅典人是在實踐當中提出這一問題，先於柏拉圖和亞里士多德建立西方哲學傳統。這是兩個截然區分的歷史事實。漢娜·鄂蘭特別強調這一點。

另一個值得一提的思想家是科尼利厄斯·卡斯托里亞迪斯(Cornelius Castoriadis)⁵⁴。他的經歷跟漢娜·鄂蘭頗為不同，但是他們得出的結論卻是非常接

⁵⁴ 卡斯托里亞迪斯(1922-1997)是我心目中二十世紀最重要的思想家之一。我將他的思想援引借用，但不是沒有一些保留意見。其中一點是關於其作品的形式。卡斯托里亞迪斯的作品肇始於一種左派的馬克思主義批判，在與人文科學和精神分析的對話中得到了發展，最後日益轉向哲學思考，亦即是回到他年輕時，在原籍國希臘求學時最初的靈感所在。他的作品包含了眾多對作者經歷的半個世紀中，社會、政治和人文變遷的評論。所以往往保留了當時盛行，而如今卻已遠去的種種論爭的痕跡。作品非常豐富，但幾乎全是分散發表在各種期刊的文章，集結成冊，囊括了演講、訪談、講學發言稿等。原本，應當是從中抽離出核心內容，以一種簡潔直接的方式加以闡發，去除那些已經失效的參照信息與技術性語彙，尤其是卡斯托里亞迪斯為表述自己的哲學思想，所創造出來的那些希臘術語；這是可行的，但如此一來，他的作品影響也會大不相同。卡斯托里亞迪斯晚年曾計畫完成兩部綜論性的作品，可惜都未能實現：一部是 *L'élément imaginaire*（《想像元素》），是一部關於想像力與想像世界的哲學著述；另一部是 *La création humaine*（《人類創造》），是一部歷史綜論。假設能實現，或許這兩部作品會帶來這一變化。作品：卡斯托里亞迪斯於1981至1995年間在高等社會科學院所做的講座文稿，正由Seuil出版社編輯出版中，現已發行六卷，預計總共有十數卷。另有六卷，題為 *Les carrefours du labyrinthe*（《迷宮路口》一/六），收入了1968至1997年的文稿，亦是由同一出版社編輯出版。代表作品 *L'institution imaginaire de la société*（《社會的想像建制》），1975年發表，其實也是一部文集。卡斯托里亞迪斯早期的作品乃是八本文集，收入了1949至1965年發表於期刊 *Socialisme ou barbarie*（《社會主義還是野蠻》）當中的文章。關於卡斯托里亞迪斯作品的完整介紹，可參閱 Gérard David, *Cornelius Castoriadis, Le projet d'autonomie*（《科尼利厄斯·卡斯托里亞迪斯，自主計畫》）(Paris: Michalon, 2000), pp. 189-194，以及 Castoriadis, *Démocratie et relativisme*（《民主與相對論》）(Paris: Mille et une nuits, 2010)。

近，我想就他再略談兩點。

卡斯托里亞迪斯思想的核心概念就是「想像世界」(l'imaginaire) 和「想像力」(l'imagination)，而這是漢娜·鄂蘭所沒有的。這兩個概念被他用來理解歷史當中，新的社會組織形式是如何創造出來的。他說，馬克思始終沒有承認這種發明，所以馬克思主義不會與資本主義產生真正的決裂。要有真正的決裂，就必須有一種突破性的發明。而這樣的發明，就意味著人是能夠自由地聯合起來，想像出符合他們根本願望與需求的社會，並且也有能力在適當的時候對這一想像加以修正。伯里克利時代的雅典公民就是這樣做的。卡斯托里亞迪斯和漢娜·鄂蘭都同樣重視這一歷史時刻。他們對於一九五六年短暫的布拉格之春也有同樣的認識，認為那是一次典型的發明，具有突發性，充滿了希望，有可能開啟一個嶄新的歷史時代——而且恰是因為如此，才立刻引起了社會主義陣營和「自由」世界的領導者們一致的敵意，以及此後對這段歷史的掩蓋。

對卡斯托里亞迪斯來說，公元前五世紀希臘所發生的這種根本的意識轉變，乃是獨一無二的歷史事件，只有歐洲繼承了這一遺產。在他看來，只有希臘建造了一個「自律」社會，清醒而自由地決定了自己的形式與意義——而這一意義，首先就是這種自由本身。在世界上別的地方，以及後來歐洲大部分的歷史當中，都只存在過「他律」社會，被構想為從屬於外在於自身的法則——無論是超越的、或歷史的、或自然的。

我想，中國也許應該與古希臘並列在這種對歷史的觀察當中。因為我們有理由認為，在帝國的建立以前，公元前四到三世紀之間，中國社會也發生了一次巨大的動盪，產生過與此相似的對人的自律性的認識，而《莊子》的某些篇章就是一個證據。

《莊子》中的重要篇章〈齊物論〉顯現出對想像力作用極大的清醒，指明了想像力通過言語賦予現實特定的形式。而想像力，若我們無視其作用，卻恰恰能夠奴化我們的精神；同時它又是解藥，只要我們能夠認識到這一作用，從而自由地運用言語。如此，我們也才能夠化解現實的既定形式，創生新的形式。在〈齊物論〉

英文資料：Cornelius Castoriadis, *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, ed. and trans. David Ames Curtis (Stanford, CA.: Stanford University Press, 1997); *L'institution imaginaire de la société* (《社會的想像建制》) 英譯本： *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blamey (Cambridge, MA.: MIT Press, 1997)。

中，莊子肯定了人的自律性。而在他那個時代，那樣一個危機四伏、膽大妄為的時代，也有人則是以他們的言行體現了這一自律性。戰國時代是中國哲學的黃金時代，這已成普遍共識。事實的確如此，但也必須注意到出現於彼時，並且對後世產生了深遠影響的所有學說，都是一種反自律性的學說，也都一致地主張社會的「他律性」⁵⁵。在帝國統一以後，所有這些學說都融入了帝國意識形態，使它成為一個否定自律之最強大、最頑固的思想體系。我認為，不理解這一點，就不可能理解中國哲學史，或是廣義來講，整個中國思想史。至少對我來說，這是一個重要的問題意識，因為這一歷史，由此才具備了一種普世性——同時，莊子〈齊物論〉的普遍意義也才得以彰顯。

第二點，是關於卡斯托里亞迪斯的思想與當前情勢的關係。這是對此前所作思考的延續。

大家都可以看到，對現存世界的批判，無論如何徹底，都無法僅憑批判便引起變化。批判之後必須通過想像行動，立基於對現實新的理解，確立嶄新的論述、全新的意義。卡斯托里亞迪斯在對現實世界的批判上非常徹底。而另一方面，他也發展出關於想像力、社會想像、歷史發明的新的哲學。其思想的這兩個面向，本來應該結合起來，鑄造一個新的社會想像。可是儘管他一生著述不輟，這樣的結果卻沒有發生。

我感覺，要走出這一困境，或至少是指明走出困境可能的方向，首先要完成上面所提的思想的轉換。卡斯托里亞迪斯始終沒有確定新事物只可能在個人主體中湧現。儘管他對個體心理世界中的幻想和想像作了長期的思考，把人的自律性也擺到其理論關懷的核心，但是卻把它看作是一個自由社會的基礎，而不是作為一種個體經驗。他思想中的關鍵詞是：「社會的想像建制」、「社會想像」、「社會歷史性」⁵⁶。可是如此抽象的概念是否足以描述歷史中新事物的產生呢？如果不是從個體的行動開始，一個自律的社會又如何可能誕生呢？我感覺在這一點上，他的思想中似乎還存在著一種搖擺。

假如在這一點上能夠做出明確的決斷，那將是對這一思想最終的調整。那將啟

⁵⁵ 這是八十年代以來，南開大學歷史學家劉澤華（1935- ）教授一直堅持的觀點。他當然因此遭到了風行當世鼓吹回歸傳統儒家思想的人的敵視。不過他完全不以為意地說：「這個儒家復興，後邊要沒了權利資助就肯定全沒了。」（譯者註：法文轉述，非引自原話）

⁵⁶ L'institution imaginaire de la société, l'imaginaire social, le social-historique.

發我們切身觀察——新的綜合是如何成形的，賦予我們怎樣的能力，如何取代以前的綜合。卡斯托里亞迪斯把發明的動力深藏於個體心靈 (psyché) 的「原始想像力」(l'imagination originaire) 當中。而我以為，或許更應該把想像力看作是完成綜合的能力，因為這一觀念可以更好地說明，想像得來的圖像與由此產生的經驗之間的關係。而且，我們也會更好地觀察到，一個想像綜合在一個個體的思想當中產生以後，如何被另一個或是另一些人接納，而他們之間又是如何達成對其意義及其價值的共識，從而把它變成一種共同的財富。無論其影響如何，我們這樣就能在當下捕捉到觀念是怎麼誕生，是怎麼轉變為社會現象的。而這樣一來，我們才更能看清構成歷史的這些發明與盲目。也會更清楚地意識到，每個人所具備的自由，如何讓新的綜合在自身形成產生，從而從舊有的思想中解放出來。這一點，卡斯托里亞迪斯沒有明確地把它指出來，因為他沒有把新事物的產生放到個人主體當中。

在卡斯托里亞迪斯思想的未盡之處與漢娜·鄂蘭晚年試圖解答的問題之間，我看到有一種聯繫。漢娜·鄂蘭不只一次地引用聖奧古斯丁的一句話：「人被造出來，是為了有開端，沒人就沒開端。」⁵⁷ (*Initium ergo ut esset, creatus est homo, antequem nullus fuit*)，而這正是她本人思想進路的尖端所在。但是，還需要思考的是人如何產生開端。漢娜·鄂蘭選擇的思路，是重拾康德在《判斷力批判》當中所進行的關於判斷的思考。她本來規劃，在她最後的作品，《精神生活》第三部分中，專門研究判斷力，可是很不幸，她不會來得及著手就過世了⁵⁸。但她主要的想法，我們約略有所了解。在第一部分研究思維，第二部分研究意志以後，她試圖證明判斷是我們最主要的能力。漢娜·鄂蘭區分出兩種判斷，一種是從既定原則推導而出的價值判斷；這種判斷不會需要我們的判斷力，而只需要我們有推理能力。而另一種是我們面對意外或未知事物時，所做的個人判斷。這樣的判斷，我們不是依據既定的標準，而是在當下對我們的喜好、審美觀點、道德取向、思想觀念和生活態度進行一次綜合，而這正是康德所謂「審美判斷」的根本性質。漢娜·鄂蘭認為，這就是我們一般意義上的判斷能力的根本屬性，而判斷力才是我們最重要的精神資源，一個真正的政治哲學必須建立在這一基礎上。在她看來，一個真正意義的判斷，必然

⁵⁷ 尤其是在 *The Human Condition* (《人的境遇》) 一書中，見法文版，頁 233-234。所引句子出自 Augustinus, *De civitate Dei*, XII, p. 20。

⁵⁸ Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (New York and London: Harcourt Brace, 1978).

是一次個人立場的選擇，因此必然要付諸於他人的判斷，所以必然意味著要首先承認主體的多元性。而我自己則認為，這樣定義下的判斷，既是綜合亦是個體行動，與我們此前提到的創造新意義的想像綜合，是有親近性的。

但是，漢娜·鄂蘭的思想在這一關鍵點上，最後也沒有完成。她把人構想為有開端能力的存在，和她對判斷力的理解，最後是否會結合在一起？她是否會認為，正是我們的判斷力使我們能夠引起開端，產生新事物？我是這麼想的。而且我認為，這最後的結論，將會在我們面前引出一個新的任務——就是思考人是如何開端的？在這一時刻，人身上發生著什麼？要促進這樣一種轉變，我們能做什麼？

二十世紀非常出色的兩位思想家的未盡之作，在這一點上便又形成了交會。

九

最後一點，總結一下前面的內容。如果研討會上的討論要能夠有後續的發展，帶來一些成果的話，我認為，一定要從所謂「中」「西」思想的對立下，彼此「是其所非，非其所是」的思想格局當中走出來。不如讓我們把兩者都看作是未盡的思想，再從此把未盡的歷史也看作是同一個歷史，因為不管我們面臨的問題在哪裏，都是同樣的問題。從今以後，哲學與政治問題在哪裏也都是同樣的問題。這當然不是說，我們要把過去都一筆勾銷。如果不顧歷史，我們根本就不可能理解這一關鍵問題之真正所在，也不可能深思它所提出的挑戰。要緊的是，「莫若以明」，也就是說，既不能輕視歷史，也不能把歷史理想化，而是對歷史做出一種恰當的評價。

「莫若以明」，更意味著我們得明瞭自己所擁有的完成綜合的能力，或是任由綜合在我們身上完成，賦予我們的用語一個全新的意義，例如筆者對「想像力」這一詞所做的嘗試。莊子想到的是，當我們看清了語言的運作，並且自由地使用語言時，所能取得的行動能力。

補白——關於悲劇意識

悲劇意識總與自由形影相隨，構成了自由特殊的美。當人知道自己生存所需的世界是自己創造的，知道不再能訴諸於任何更高的權威，他也就清楚了自己的創造可能出錯，而且不會永恆，就跟他自己一樣。所以公元前五世紀的雅典人發明了

自由，也便發現了悲劇，而且給出了完美的表述。他們看到了自由是一種可怕的財富，而人會為自己的錯誤和盲目付出沉重的代價，至少他們當中的某些人知道，像索福克勒斯 (Sophocles)。

既然在《莊子》的某些篇章，尤其是〈齊物論〉當中，存在著這樣一種相似的自由意識，那麼在這部作品中看到對人的境遇持有悲劇感，也就不奇怪。那是些極小的場景，似乎不會有人注意，因為完全淹沒在浩瀚的文字當中了。帝國時代的註莊者不會注意，則是因為他們無法把這些場景，與他們自己的思想體系聯繫起來。他們不會看到這層含意，因為他們自己沒有這種悲劇意識，也不可能。

以下是三個小場景。它們是否出自莊子本人之手？我們無法斷定。縱使不是，其價值也不會稍減。它們依然可以證明，當時是有過這樣一種悲劇意識的，而古時的編者認為應該將它們收到莊子名下。

要讀懂第一個場景，必須想到在先秦後期，來自貴族傳統的儒家禮教，在某些企圖提高自身地位的社會階層當中，已演變成一種無所不在的主流行為。在貴族世界裏占據核心位置的喪葬禮儀，內容日益繁複，形式光怪陸離，演變成一種致命的想像世界。

演門有個死了雙親的人，服喪嚴謹弄到身體都給毀了，為此被加爵封了官師一職。其鄉人紛相效法，結果死的人有一半。⁵⁹

喪葬儀式繁複無比，家屬只好求助於專門人員。因此這號人物影響日鉅，數量大增。為了標榜自己主持的儀式淵源流長，他們紛紛徵引相傳為孔子所編撰的古籍，即後世成為儒家經典的《詩經》、《禮記》等。帝國時代的儒家意識形態，在一定程度上，就是在這一群人當中形成的。為了保障自己的收入，這些禮儀專家想盡辦法，在眾人的思想當中灌輸了對祖先、對長輩、對家族階級、對儀式本身的敬畏心理。不過，遇上他們這一套無處施展的時候，偶爾也難免經濟拮据。於是不免會採取一些不光彩的手段——還不忘擺出一副正經八百的樣子。至少在下面這個段落裏就是這樣的。故事的場景是清晨，在野外的墓地裏。儒家經典在手上：

有儒士依照《詩》、《禮》來盜掘墳墓。儒師傳言弟子：「天快亮了，進行得怎麼樣了？」一個小儒士回答說：「裙子短襖都還沒脫下來呢。」〔儒師接

⁵⁹ 《莊子·外物》，所引原文為：「演門有親死者，以善毀爵為官師，其黨人毀而死者半。」頗有芬乃倫的風格。

著說〕⁶⁰「他口中應該含著顆珠子，因為《詩》上說：『青青麥穗，生在陵陂上。生前不曾布施，死後含珠做什麼？』抓著他的鬢髮，按住他的下巴。」小儒將一把金屬椎子伸進死者嘴裏，慢慢撬開他的兩頰，取出了一顆完好無損的珠子。⁶¹

這樣一個場景，看過以後，就一定會刻在人腦海裏，像戈雅 (Goya, 1764-1828) 的那些諷刺版畫。師傅本該向學徒傳授聖知，這裏卻把他們都變成了伏首貼耳、專事不義的共犯。

第三個小故事就更讓人聯想到戈雅。其中表達的清醒與同情達到了極致：

醜女人半夜剛生下孩子，就趕快取過燈火看新生兒，一心只怕孩子長得像自己。⁶²

這些都還得再想一想。

⁶⁰ 要理解這一對話，此處應是儒師接著說。參閱張松輝：《莊子疑義考辨》（北京：中華書局，2007年），頁 272-273。

⁶¹ 《莊子·外物》，所引原文為：「儒以《詩》、《禮》發冢。大儒臚傳曰：『東方作矣，事之何若？』小儒曰：『未解裙襦，口中有珠。』《詩》固有之曰：『青青之麥，生於陵陂。生不布施，死何含珠為？』接其鬢，壓其顛。儒以金椎控其頤，徐別其頰，無傷口中珠。」

⁶² 《莊子·天地》，所引原文為：「厲之人夜半生其子，遽取火而視之，汲汲然唯恐其似己也。」這一場景讓我聯想到詩人博納福瓦 (Yves Bonnefoy) 在 *Goya, les peintures noires* (《戈雅，黑色繪畫》) (Bordeaux: William Black & Co., 2006) 當中深刻的思考。

