

## 導論：邁向另一種主體的政治經濟學

何乏筆\*

### 一、從傅柯到莊子

法語莊子研究工作坊緣起於晚期傅柯 (Michel Foucault) 的跨文化研究<sup>1</sup>。在「晚期傅柯與傅柯之後：跨文化視野下的主體問題與自我技術」會議中，葛霍 (Frédéric Gros) 探討傅柯一九八四年法蘭西學院課程，如何解釋犬儒主義與現代藝術的關係。那時他好奇地提出：「在中國文化脈絡下，是否存在類似狄奧根尼斯的哲學實踐者？」葛浩南 (Romain Graziani) 旋即提及與狄奧根尼斯幾乎同時期的莊子（葛浩南當時已完成了有關莊子的專書，其中深受晚期傅柯修養論的啟發）。因為這樣的因緣，展開了藉由莊子的例子，深化晚期傅柯與中國文人文化（《莊子》為這方面公認的奠基性文本）之間歷史呼應的前景。有關法語莊子研究的討論，引起了莊子與現代藝術之關係的注意，進而促使「平淡美學」實驗性的研究。因此，除了狄奧根尼斯與莊子的相似性，兩者之間的差異也逐漸受到重視。

---

\* 何乏筆 (Fabian Heubel)，本所副研究員。

<sup>1</sup> 本人近幾年策劃幾場與本專輯相關之學術活動如下：「身體、動物性與自我技術：法語莊子研究工作坊」（2007年12月19日）為中央研究院中國文哲研究所重點計畫「中國文人生活中的道與藝：自我技術之探討」的活動之一。此工作坊延續「晚期傅柯與傅柯之後：跨文化視野下的主體問題與自我技術」國際研討會（2006年2月16-17日）所開拓的研究方向。在法語莊子研究工作坊之後，進一步在「重探自然——人文傳統與文人生活國際學術研討會」（「氣化論與平淡美學」子題）（2008年6月25-27日）與「氣化與平淡：探索文人美學之當代性」工作坊（2008年11月20-21日）中展開平淡美學的主題。在此要特別感謝與本人共同主持「中國文人生活中的道與藝：自我技術之探討」重點計畫的劉苑如副研究員，有她的支持使得活動得以順利進行。

開拓修養與生存美學的跨文化關係在莊子工作坊，以當代法語哲學與法語莊子研究之間親和力為引導性預設。在今日檢討此預設，一方面必須面對在工作坊前後的質疑：那些具有漢學背景的法語莊子研究者，在哲學方面的論述能力是否有所不足，甚至過於膚淺薄弱？然而，另一方面，經由相關討論也可主張，法語莊子研究意味著哲學在歐洲的跨文化突破，至少初步地擺脫後結構主義思想始終無法跳開的歐洲中心主義（後結構主義思想家嚴厲批判現代歐洲的理性與主體性，但卻對歐美以外的思想毫無所知，因而在跨文化方面顯得封閉保守）。法語莊子研究缺乏哲學性，抑或具跨文化哲學的突破？筆者認為，兩種立場在本專輯中皆有跡可尋。本專輯的評論從不同的角度凸顯法語莊子研究在哲學研究上的問題或缺陷，並藉此呼籲再發展的必要。黃冠閔透過法國現象學家昂希的觀點，提出莊子研究的獨特現象學進路，並以此呈現畢來德 (Jean François Billeter) 莊子研究的不足；宋灝對於畢來德在哲學方面的論述、漢學方法及翻譯上的成就表示強烈不滿，彰顯畢來德的局限與當今歐洲漢學的保守傾向，藉此描繪出跨文化哲學在歐洲的新發展方向；楊凱麟將葛浩南的莊子研究放在傅柯和德勒茲的理論脈絡來加以探討，指出葛浩南所忽略的問題，即莊子是否進行了哲學的虛構，亦或葛浩南虛構了莊子，使莊子成為哲學虛構；龔卓軍透過葛浩南與徐復觀莊子研究的對比，點出徐復觀在身體論方面的短處，但同時也開顯了當今莊子研究在美學理論上的跨文化視野；馬愷之對樂唯 (Jean Levi) 透過莊子來批評當代歐洲資本主義和民主政治的方式有所不滿，並藉此初步描繪另一種具有政治意涵的莊子詮釋；何乏筆批評于連 (François Jullien) 在養生問題的探討上所表現的刻板詮釋，並藉此釐清平淡所蘊含的批判性。針對畢來德、葛浩南、樂唯和于連的評論，呈現大相逕庭的討論角度與判斷標準。本導論將試圖透過法語莊子研究重要概念的整理，闡明其在哲學上的融貫性和潛能。

## 二、批 判

本專輯詳細討論的法語莊子研究者有畢來德、葛浩南、樂唯和于連。間接在場的第五位研究者是宋剛，他提供了葛浩南論文的中文翻譯初稿，也是畢來德 *Leçons sur Tchouang-Tseu*（《莊子四講》）簡體版的譯者（本專輯的某些翻譯依據宋剛的建議而決定，如同將 *régime* 譯成「機制」），出版過兩篇有關莊子的法語論文。《莊子四講》是畢來德二〇〇〇年於巴黎法蘭西學院所發表的講座，可作為法國新

莊子研究的引發點<sup>2</sup>。畢來德將自己、樂唯、葛浩南和宋剛描寫為「四劍客」，指涉超出一般學術合作的知識友誼（此情形顯然不妨礙互相的批評）<sup>3</sup>。讓人不意外的是，畢來德將于連排除在新莊子研究圈之外。顯而易見，四劍客的所有成員都或隱或顯反駁于連對中國文人思想的解釋。他們反對，以莊子為「智慧大師」的刻板形象，並強調《莊子》在權力批判方面獨樹一格的思想。

對莊子刻板形象的反駁，不僅瞄準于連將中國思想化約為智慧的習慣操作，以及其他西方漢學家相似的觀點，其實也更廣泛地批評自郭象注莊以來莊子被「去勢」，使得《莊子》成為仕途失敗而提倡山林生活之文人的枕邊書。畢來德出版 *Contre François Jullien*（《駁于連》），公開批評于連，引起軒然大波的主要論點，在於于連透過對比操作以製造中國傳統思想文化的特定形象，且簡化中國現代性所引起的複雜問題。本文無法細細回顧爭論的來龍去脈。但值得一提的是，因為于連對中、西對比的策略性使用成為被問題化的對象，此爭論確實在有關中國的學術探討方面，產生了差異化作用。在筆者看來，這些質疑所造成的問題，正是將莊子納入當代哲學跨文化動態之視域的可能性條件。

宋剛在〈莊子之怒：試論權力批判〉一文中，義憤填膺地凸顯莊子作為權力批判者的主張。他指控，將莊子視為去政治的智慧 and 退隱典範的「悲慘傳統」。〈逍遙遊〉中有關鵬鳥「怒而飛」的描述，宋剛觀察到某種「革命」態度在《莊子》中的形上表達，看到一種對自由的火熱渴求，這與莊子作為提倡宇宙大和諧之道的大師無法相容<sup>4</sup>。這種革命態度的預設，使得他進而強調狄奧根尼斯與莊子的相似性<sup>5</sup>，並指出《莊子》蘊涵「批判權力的理論」。然而一般中國文人的軟弱態度卻對此缺乏敏感。宋剛試圖讓莊子掙脫「中國的慢性精神分裂症」，即道家的避世態度與儒家泛道德主義之間的分裂。在他看來，《莊子》不僅表現出對權力的直率批判，且透過殘缺或邊緣人物的風格化形象，彰顯社會秩序的暴力，提出對知識作為鬥爭武

<sup>2</sup> 樂唯在有關畢來德兩本莊子專書的書評論文中指出，在《莊子四講》後，任何人再也無法用以往的方式來探討莊子。參閱 Jean Levi, “Les Leçons sur Tchouang-tseu et les Études sur Tchouang-tseu de Jean François Billeter,” *Études chinoises*, vol. XXIII, 2004, p. 415。

<sup>3</sup> 請參閱本專輯「法語莊子研究參考書目」中的書評。

<sup>4</sup> Song Gang, “La fureur de Zhuangzi. Essai sur une critique du pouvoir,” in *Du pouvoir, Cahiers du centre Marcel Granet*, vol. 1 (Paris: PUF, 2003), p. 51.

<sup>5</sup> Song Gang, “La fureur de Zhuangzi,” p. 52.

器（指《莊子》所謂「知也者，爭之器也」）的批判，以滲透到知識與權力的複雜交錯。由於語言扮演知識與權力之間的媒介角色，因而莊子對語言的使用便反應著，藉由語言來批評語言的高度反省性（葛浩南和樂唯都指出類似觀點），其中認識批判與權力批判息息相關。

畢來德、樂唯和葛浩南皆贊同以莊子作為權力批判者的觀點，並試圖補充相關的論證，增加歷史背景的交待以證成此觀點。他們特別強調，莊子批評所處時代的儒家禮儀制度、法家權力技術，以及策略論述。葛浩南在投入莊學之前，研究《管子》，以管子四篇作為博士論文的主題。此階段他已從傅柯對自我修養和權力技術的探討獲得啟發，因而特別關注氣、精神力量和政治權力的關係<sup>6</sup>。樂唯專門探討古代中國的策略性思維，他曾翻譯《商君書》、《淮南子》、《孫子》等書，並認為莊子不僅熟悉融入這些策略性思維，同時也精準靈活地反駁此類思維。于連有關養生論的專著也以莊子批評策略性思維為出發點，但這並沒有進一步使他對中國智慧及其內在性思維的解釋模式產生根本的調整。他始終維持以莊子為道家偉大智者的形象，將天與人、自然與人為的和諧理想與情境主體性的「應變機制」(régime de réactivité) 相連接，凸顯智者順應情境的能力。因而于連推論，即使是莊子本身都沒有為批判性知識分子奠定深厚的文化基礎，也不探討嚴格意義下的主體性，更遑論受他啟發的道家思想。四劍客與于連的角度截然不同，他們認為，莊子的權力批判與獨特「主體性的典範」相輔相成，並擺脫莊子避世去政治的解讀，將之納入批判意識主體的現代（或後現代）場域中，使之成為對當代歐洲哲學有意義的文本。

### 三、主體性

對畢來德而言，「身體本身」(corps propre) 作為莊子主體性典範的核心。對主體性的探討被置入尼采曾經在《查拉圖斯特拉如是說》(1883) 第一部分尖銳且明確表示的論述中。此論述顛覆傳統歐洲形上學的自我觀。標題「論身體的藐視者」中，尼采寫到：

<sup>6</sup> 參閱本專輯「法語莊子研究參考書目」。

覺者既知者說：我完全是身體，除此別無；而靈魂只是附屬於身體的字眼。身體是一個大理性，是具同一意義的多元體，一個戰爭與一個和平，一頭羊和一個牧者。我的兄弟，你小小的理性，所謂「精神」，也是身體的工具之一——你大理性的一個小工具、小玩具。你說「我」，並驕傲於這個字。但你所不情願信仰之物卻更偉大——你的身體及其大理性：他並不說「我」，卻做「我」。……你的身體比你的最高智慧還更具理性……有創造力的身體創造了精神，以作為他意志的手臂。<sup>7</sup>

在此「有創造力的身體」(schaffender Leib) 與一再圍繞畢來德莊子研究的「活動的身體」(corps agissante) 有所重疊。他所謂「身體」(corps) 不是指解剖學的身體或作為物體的身體(即漢語的「軀體」或「形體」)。畢來德提出「盡量開放」的界定如下：身體乃是「在我們身上的力量和機能(無論可知或不知)的總體」<sup>8</sup>。此意義下的身體，意指一種「帶著我們意識的活動整體」，是不可被限制，且是無限的。畢來德進而大膽地認為，這種身體觀使得「無意識」的概念成為多餘。

本專輯的許多論文都牽涉到身體主體的討論，也觸及對意識主體的反思。因此本文在此不贅言介紹相關的哲學問題。然值得注意的是，在此脈絡下主體性的主題，能展開跨文化批判的視野，使得歐洲與中國的哲學資源進入互為批判的狀態。畢來德一方面透過《莊子》，展開以創造性身體為核心的主體性典範，同時批評《莊子》在中國的詮釋傳統。跨文化批判也意味著，從歐洲當代哲學的角度，面對《莊子》具有必然性，因為在尋找另類主體性的過程，從尼采到晚期傅柯，始終未能獲得徹底的突破。理由之一在受限於歐洲資源，無法脫離尤其在哲學領域甚具影響力的歐洲中心傲慢。畢來德對身體的理解顯然蘊含著許多連接中國氣論的可能性。由此可知，氣論對有關主體性的當代反思蘊含無限的發展潛力。然而，能量主體的意義不受限於順應情勢的策略、安慰性的智慧或去政治化的避世工夫，反而指向重新思考「政治」的努力。在法語莊子的研究中，此傾向尤其呈顯在「機制」概念的使用上。

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, ed. Colli/Montinari (München: DTV, 1988), vol. 4, pp. 39-40.

<sup>8</sup> Jean François Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu* (Paris: Allia, 2004), p. 248; Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu* (Paris: Allia, 2002), p. 50.

## 四、機 制

在傅柯的思想中經常出現「機制」的概念，特別重要的是「真理機制」(régime de vérité) 及「生命機制」(régime de vie) 的用法。「生命機制」一方面由日常的「治理藝術」(art de gouverner, 或譯治理術)，另一方面由相關的「說真話機制」(régime de véridiction), 即廣泛的真理政治, 探討不同的生活模式<sup>9</sup>。由此觀之, 「機制」的兩層意義, 包含個體生活經營(「機制是一整套的生活藝術」<sup>10</sup>) 與公共的政治話語, 呼應著「機制」在法語莊子研究脈絡下的使用。畢來德認為, 在法語中 régime 是天賜予的禮物。為了融貫此概念的多重意義, 或許可將之理解為某種決定作用, 以使得某種行為或效應模式在某一時間範圍內能夠持續(régime 的字根和 régler 即調整, régir 即支配、統治等相同)。他強調, 他的用法與作為政治概念的機制不相干, 但這並非意味著, 所要表達的主動主體不具政治向度<sup>11</sup>。據此, 本專輯也避免具有濃厚政治意味的譯法, 如政體或體制。換言之, 機制的概念徘徊在政治與經濟領域之間, 意指一種能量經濟, 即各種能量及能量狀態的管理、調解和引導, 主要的意義是經濟的而非政治的(此處的「經濟」指廣義的經濟, 包含經營、結構、分配和節儉之意)。能量經濟可能是機械式的(例如汽車), 或是心理式的(例如佛洛伊德所謂心理能量的經濟)。

畢來得莊子研究最具影響力的概念恐怕是「活動機制」(régime de l'activité) 的概念。活動機制的意義類似於「馬達的機制」(運轉), 可進行不同的調整模式, 產生不同力量的不同關係和不同效果<sup>12</sup>。畢來德所謂「機制的改變」(changement de

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros (Paris: Gallimard/Seuil, 2009), p. 9.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité 2* (Paris: Gallimard, 1984), p. 115: "Le régime est tout un art de vivre."

<sup>11</sup> 畢來德如此以通信方式向本專輯說明 régime 的意義。

<sup>12</sup> Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, p. 43: " 'régimes' de l'activité, au sens où l'on parle des régimes d'un moteur, c'est-à-dire des différents réglages auxquels on peut le soumettre, produisant différents rapports et différents effets de puissance."

régime) 似乎與英語 regime change (改換政權) 無關，而是指主體的活動在不同生命階段所達到的治理狀態 (或說修養境界)。換言之，機制在修養論的脈絡下，意指一種能量轉化的主體經濟 (subjektive Ökonomie energetischer Transformation)。機制意指，自我面對自己的能量時，經由某些自我技術而能達成某種質性程度。其中活動機制與效能 (efficacité) 的關係扮演關鍵角色，這讓人聯想古代自我技術與現代「治理術」在晚期傅柯著作中的複雜關係。必須留意的是，治理術所指的「政治經濟學」，奠基在經濟對於政治的優先性，因為治理的目標乃是各種資源 (自然資源或人力資源)、生產力或物品流動的有效調節。

上述的經濟概念，讓人想起霍格海默 (Max Horkheimer) 〈傳統理論與批判理論〉中對馬克思「政治經濟學批判」所指出的看法。在試圖釐清法語莊子研究之哲學意義的過程中，筆者的腦海始終反覆浮現另類政治經濟學的問題，置身於政治經濟學批判的理論線索，儘管在此政治與經濟的特殊意涵與馬克斯的用法有所不同。霍格海默指出，批判理論有時被化約為「經濟主義」(Ökonomismus)，但在他看來，經濟主義的問題不在於過度強調經濟，反而是窄化經濟<sup>13</sup>。然而，在筆者看來，畢來德所謂「能量經濟學」有助於展開「主體經濟」的問題。曾經連接資本主義與精神分析的批判思想，因為過於強調欲望的因素而忽視此一主題。於是，政治經濟學批判被化約為欲望的經濟主義，使欲望成為破除資本主義經濟邏輯的關鍵潛力 (參閱李歐塔《力比多經濟學》)。但是，對欲望的投注，以及相關的期望被資本主義的新發展所瓦解。傅柯的《性特質史》第一卷已敏銳地反應隨之而來的幻滅。此幻滅成為傅柯轉向探討自我治理和自我修養的動機之一：因為構成當今經濟系統的一環，對欲望強度的信仰，對越界態度的迷思漸漸被問題化。傅柯對「身體和快感的另類經濟學」(une autre économie des corps et des plaisirs) 的思考<sup>14</sup>，在《性特質史》第二卷進一步展開，連接能量論與主體經濟 (包含各種自我技術及養生法)，傅柯甚至展開自我治理和自我主宰的正面意義，但終究仍被能量、強度和越界的關係所網綁。

在此問題意識下，筆者在法語莊子研究中看到一種藉由中國的資源，而進一步

<sup>13</sup> Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie," in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Fischer, 1988), vol. 4, p. 222.

<sup>14</sup> Michel Foucault, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I* (Paris: Gallimard, 1976), p. 211.

思索和差異化能量經濟學的嘗試。在此脈絡下，使用「政治經濟學」是恰當的，因為本專輯討論的所有法語莊子研究者，都明瞭主體經濟與政治領域不可分，主體能量的引導與集體能量的控管息息相關。機制概念的雙重意義標誌出政治經濟學的歧義性：其一方面滲透到個體生命的細微分支中（如健康、飲食、生活習慣、性行為等）；另一方面又遠超出一般政治經濟的範圍，遙喚著人類生命賴以生存的地球資源，而這些資源又附屬宇宙的自然氣化。不容質疑地，當今的全球化發展迫使「我們」思考「政治經濟學批判」的新可能性。面對此巨大挑戰時，法語莊子研究只是摸索片段的實驗性探討。然而，以《莊子》為具有當代意義的批判思想，蘊含一種將「經濟學」從新自由主義窄化操作中解放出來的可能性。由此觀之，法語莊子研究以透過古代中國的經典文本，為當代批判性思想的資源，促使跨文化批判的萌生。

以機制的概念貼近主體的另類經濟學問題，或許顯得勉強，卻有助於界定法語莊子研究的那一些面向對漢語學術界，具有參考價值，且富有當代性。筆者著眼於法語莊子研究在翻譯和詮釋方面所展開的特殊場景，其在何處蛻變為具有哲學意義，並逼顯跨文化的共同問題。但必須留意的是，法語的特殊情境所形成的問題，無法從當代法語思想徹底抽離。本專輯的所有論文以不同方式圍繞著此一面向。然而，當今法語莊子研究在臺灣的學術脈絡下，首次相當系統地被介紹和討論也並非偶然，因為臺灣目前的歷史處境，提供中國與歐洲的哲學資源，產生既是跨文化的又是批判性關係的可能性條件。在此情況下，傅柯產生了催化作用，因為有關晚期傅柯及其跨文化意義的討論，使得當代漢語哲學的跨文化潛力在當代哲學領域中異軍突起。

## 五、跨文化哲學的困境

本專輯的論文反應跨文化哲學在今天所面臨的諸種困難。尤其將某一語境中的論述移轉到另一語境的困難，這在上述有關批判、主體性和機制的說明中，已粗略地描繪。此三面向所指的研究進路，在漢語莊子研究的脈絡中，很可能引起好奇、疑惑、誤解、排斥、不置可否或強烈反彈。其所浮現的困難在於，如何從文化間際的比較和對比，過渡到跨文化動態，並且將文化差異視為充分面對當代共同問題的資源。尤其畢來德所顯現的詮釋態度，大膽地質疑郭象以來的整個中國莊學傳統，



似乎主張「中國人不懂莊子」<sup>15</sup>。此一主張讓筆者想起，在當代新儒家學術圈中多次聽到的「德國人不懂康德」的言論。兩邊的說辭，難免引起對文化間際傲慢 (interkulturelle Arroganz) 的反彈，甚至令人感到荒謬不已。然而所顯現出來的，確實是一種在文化間際鬥爭中具有積極意義的詮釋自信，但其中隱含的集體主義（如「中國人」、「德國人」）卻指向原始、前哲學的野蠻狀態。眾所周知，經典的形成必然涉及詮釋鬥爭，然此鬥爭存在於某一文化內部或許並不令人驚訝，但若出現在文化間際的情境下，卻會使人感到不適。經典詮釋與民族主義的關係問題不禁讓人質問，某一民族或某一母語的掌握者對「己文化」的文本是否擁有任何優先或優越的詮釋權？假如詮釋的關鍵在於兼顧文本的微觀閱讀與當代潛力的開闢，那麼理解莊子，某一瑞士或法國學者為何不可能比某一中國學者來得「更好」？對於理解康德，為何某一中國學者不能比某一德國學者來得「更好」？但是，為了判斷是否「更好」，或者說，為了建立這類討論的基本條件，必須擺脫本質性文化差異的堅持，並營造跨文化共同問題的基本共識。

本專輯的論文從不同角度進行這方面的嘗試，但無疑也顯現相關的困難。首先，對法語的掌握顯然是深入探討法語莊子研究的先決條件。因此，本專輯的作者集合法國哲學專家討論《莊子》，難免引起「外行人看熱鬧」之嫌。此外，翻譯問題無所不在，尤其「反向翻譯」的問題特別複雜：曾經從漢語譯成法語的詞彙如何又反向譯回漢語？一旦將「道」譯成「事物的運行」(fonctionnement des choses)，不能在毫無解釋的情況下又將之還原為「道」。最後還有語言風格的問題：如何傳達語言最難以掌握，若隱若顯的生命姿態？在翻譯的過程中，葛浩南一再被語言轉換所造成的失真效應所困擾，認為自己的莊子研究在翻譯的過程中因為失去厚度與詩意表達的美妙，而顯得貧乏和刻板。他表示，深切意識到語言之間的不可還原性 (irréductibilité d'une langue à une autre)。最近，畢來德因為準備《莊子四講》簡體中譯本的出版，也經歷了類似的挫折。他開始面對必須向漢語學術界的讀者說明「自己」莊子詮釋的困難（基本上，就畢來德莊子研究的複雜面貌而言，他在本專輯僅提供非常粗略的介紹）。總而言之，讀者在閱讀本專輯的論文時，不得不留意，有關法語莊子研究的探討僅是有待發展的跨文化實驗。

<sup>15</sup> 參閱 Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, pp. 10-11。