

※自我技術與生命機制：法語莊子研究專輯※

## 動物性、文化批判、苦惱的意識： 樂唯的莊子詮釋

馬愷之\*

“L’importance excessive que nous avons été amenés à donner à notre réalité n’est sans doute que l’un des moyens dont se sert l’esprit pour assurer sa défense.”<sup>1</sup>

### 一、引論：一本號稱不合時宜的書

樂唯 (Jean Lévi) 的《不合時宜論莊子》(*Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*) 是一本有趣的書<sup>2</sup>。如書名所示，樂唯欲繼承尼采所創造的特殊哲學書寫，即一種豪放、狂傲，具有反主流意識的寫作。其用意不在於另寫一本學術專書，而在於將哲學的嚴肅與文學的浪漫融為一體。選擇「不合時宜」作為書名，自然有其理由。不過，我們不能不問：「樂唯是否真的成功地將莊子置於一個西方哲學的邊緣地帶，像尼采一樣脫離或超越了西方哲學的視角？」這一點仍待商榷。

樂唯對於《莊子》的詮釋，當然不是無中生有的，而是屬於歐陸哲學的特殊脈絡。他在書中討論了許多西方哲學家，如斯賓諾莎、尼采、柏格森、萊維納斯等人。此外，他的書寫也隱約揭露了另外兩位哲學家的痕跡，即馬克思以及阿多諾

---

\* 馬愷之 (Kai Marchal)，華梵大學哲學系助理教授。

<sup>1</sup> André Malraux, *La tentation de l’Occident* (Paris: Grasset, 1988), p. 67.

<sup>2</sup> 參閱 Jean Lévi, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu. Du Meurtre de Chaos à la Révolte des Singes* (Paris: Editions Allia, 2003)。本文括號內之數字表該書之頁碼。

（雖然樂唯從未提到他們的名字）。樂唯自稱，他的寫作方法包含「無法預料到的比較以及突然的和解」（*comparaisons insolites et les rapprochements indus*）(140)，也就是說，他表面上反對文化本質主義（這方面他不同於許多傳統的漢學家），也不認為我們應將東方視為西方文化之「域外」（如于連 [François Jullien] 的「對比詮釋學」所預設）<sup>3</sup>。但實際上，《不合時宜論莊子》的作者所採取的策略（即用《莊子》來修正，甚至於超越西方哲學傳統）(39)，恐怕仍然無法完全脫離文化本質主義的陰影。根據樂唯，哲學活動需要超越「思考及語言的嚴苛」（*rigueur de la pensée et du langage*）(141)，要追求特殊性、差異、偶然等力量，嘗試完成哲學與文學的融合。在此，樂唯的哲學立場其實是十分「合時宜」的，因為在相當程度上呼應著法國當代的流行書寫。

《不合時宜論莊子》的結構相當特殊，這也反映出樂唯的特殊思維。他承認，他構思這本書的時候，本來打算從具體的寓言故事逐漸升高到抽象哲學理論的層次上，不過，題材以及敘事結構本身似乎阻止了他，使得他只好放棄原來的計畫(107-108)。樂唯在書中不斷圍繞著《莊子》的兩則著名的寓言故事，即「渾沌的謀殺案」(*Le Meurtre de Chaos*) 以及「猴子之造反」(*Révolte chez les Singes*)，雖然他悉心解析，但由於探究方式不夠清晰嚴密，而顯得千頭萬緒。這種散漫的書寫恰好也是《不合時宜論莊子》具有魅力之處。莊子的美妙文筆、巧妙比喻，以及他對生命的歌頌與對政治黑暗的鞭笞，這些特質也幾乎都變成樂唯的特質。可惜的是，樂唯對於他使用的哲學概念通常並未進一步追蹤，反而傾向「耍文筆」，把分散的論述隱藏在豪放不羈的豐富散文文采中。因此，這本書有時不免令讀者嘗到「哲學媚俗」(*philosophischer Kitsch*) 的氣味。

樂唯真正的哲學問題，乃是自我與社會之間是否有合理互動的可能性，或者，個體的特殊意識與社會所代表的整體是否能共存？在書的第一章，他回憶一個童年經驗：某天，他的父親為了作弄兒子，假裝從小孩的耳朵拿出幾把長號（樂器），這個行為不僅使得兒子哭起來，還令他感到一種存在主義式的痛苦(9-10)。樂唯如此解釋：「小孩在父親溫柔的詐騙遊戲中，首次體會到，社會將來會徹底改造，甚至於否定其獨特主體性；更甚者，小孩當時已能隱約感覺到，他基本上願意接受未

<sup>3</sup> 何乏筆 (Fabian Heubel)：〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第 17 卷第 2 期（2007 年 6 月），頁 30。

來的侵犯。」我想，樂唯從此經驗所推展的理論，只能從當代法國內部的邏輯來解釋；換言之，他所提出的哲學問題（自我與社會是否有合理互動的可能性）只能從二十世紀法國哲學的一個重要母題來充分理解，即「苦惱的意識」(unglückliches Bewusstsein, unhappy consciousness)（下面將做詳細說明）。有趣的是，樂唯在書中用各種各樣對於現代資本主義社會的細部觀察與時代診斷來說明《莊子》：如坐巴黎地鐵的另類感受 (114)、在精神醫院中的生活 (51)、觀賞電視 (52)、樂唯走進某家瑞士日內瓦畫廊的經驗 (67)、法國中產階級在鄉下買別墅 (58)、整形文化 (73)、國際人道援助 (97)、美國反恐政策 (106-107) 等等。而這些經驗似乎都在證明，自我與社會之間不可能有任何合理互動。如童年的經驗所暗示，樂唯的基本態度是悲觀的，甚至是憤世嫉俗的。因此，《不合時宜論莊子》顯得比《莊子》黑暗許多，而這點恰好是他為什麼把「莊學」帶到歐洲來的原因。樂唯對於歐洲理性，以及啟蒙計畫完全失去了信心，期望以「處窮閭阨巷，困窘織履，槁項黃馘」（〈列禦寇〉）的東方哲人的協助，掙脫當下西方現代性的困境。對於自己文化哲學傳統的煩膩，是許多西方人研究東方思想的隱秘動機。莊子「遊乎無人之野」（〈山木〉）、「遊乎塵垢之外」（〈齊物論〉），或許是一種因應世界的生活方式，或許是一種逃避，不過，在樂唯的筆下則成為一種超越西方哲學傳統的良機。這種「超越計畫」的可能與局限，值得我們仔細思考。

## 二、《不合時宜論莊子》的出發點：渾沌的謀殺案

如書的副標題所示，莊子的兩個寓言故事成為樂唯論述的主幹，即「渾沌之死」（〈應帝王〉）以及「朝三暮四」（〈齊物論〉）。除了這兩則故事以外，樂唯亦談及《莊子》文本中其他故事及段落，但他的詮釋框架便是基於這兩則故事的解讀。根據樂唯的觀察，「渾沌之死」說出莊子的核心關懷：即呼喚讀者「回歸於動物狀態」(retourner au stade animal) (25)，這就是說，恢復最原始的、無差異的、直接與「全體」(totalité) 能成為一體的意識狀態與生活方式（宛如渾沌遭害前的樣貌）。更進一步探究，「渾沌之死」所代表的是內在性（主體性），也是「全體」的喪失 (108)，而這種悲劇式的解讀決定了樂唯整本書的基調。從此角度看，「朝三暮四」則代表渾沌遭害以後的生活方式，即不同主體的一種「具有動物性」的共存。可惜，樂唯並未十分明確地點出兩個故事的關聯（這點也將是我們接下來必須

進一步釐清的問題)。

那麼，樂唯如何解讀「渾沌之死」呢？為了讀者方便，茲引原文如下：

南海之帝爲儻，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。<sup>4</sup>

首先，樂唯指出，「渾沌的謀殺案」(Le Meurtre de Chaos) (法文翻譯顯然已是對於「渾沌之死」的創造性轉化)可以解讀成關於宇宙成形的神話(類似盤古、女媧等中國上古神話)，但他認為，更恰當的詮釋是：故事乃是「關於存有的寓言」(une fable sur l'Être) (19)<sup>5</sup>。在此，樂唯提出一個相當特別的比較。他認為，柏拉圖得先殺害其「父親」帕梅尼德斯(Parmenides)，才能成為哲學家，因為帕梅尼德斯代表純粹的、一體性的存有，而柏拉圖所追求的是用語言作為媒介來揭露、描述存有的種種層次(21)。換言之，帕梅尼德斯之死代表哲學的可能性，是一件好事；反之，《莊子》寓言故事中的謀殺無法真正終結「混亂」(confusion)，莊子的描述也顯得極為悲觀<sup>6</sup>。樂唯還指出，「渾沌之死」所代表的是「將存有從無的狀態推往在事物中碎裂化的狀態」(déploiement de l'être à partir du rien vers sa fragmentation en objets)，並且進一步規定：根據莊子，我們所認識的世界是「全體被解體的後果」(le fruit du démembrement de la totalité) (21-22)。在主體性「鑿之七竅」，如此建立內外溝通的可能性，基本上只能是一種暴力與破壞。

顯然，樂唯有意將法國當代哲學帶到這個小故事來。但困難在於，他把存有論、政治理論以及現象學三個層次搞成一團，並沒將相關概念一一詳細說明。大體上，樂氏認為，莊子透過「渾沌之死」的小故事要批評人類的一種錯誤生活方式(用感官所提供的經驗知識來直接迎接事物)，亦點出此生活方式必然導致暴力與自毀；同時莊子為了引導我們，也倡導另外一種生活方式，即我們應該學習渾沌原始的生活方式，我們應該「活在無差異之中」(vivre dans l'indistinction) (25)。根據

<sup>4</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》(臺北：粹文堂，1975年)，頁309。

<sup>5</sup> 亦參 Günther Wohlfart, "Gesichts-Drill. Zhuangzis traurige Geschichte von der Tod-Bohrung des guten Herrn Hundun," in *Philosophieren im Dialog mit China*, ed. H. Schneider (Köln, 2001), pp. 53-70。

<sup>6</sup> 這顯然是對於柏拉圖〈帕梅尼德斯篇〉的創造性轉化。無疑地，樂唯有意將法國當代哲學的「殺父」(parricide)主題拉到《莊子》文本中來。

樂氏，作為行為主體的我們要與外在世界進行一種「徹底的分離」(détachement radical)，在我們內在中消解一切差異，方能化解內在與外在之間的界限，最終真正融入「世界的全體」(la totalité du monde) (44)。筆者在此無法全面還原樂氏極為複雜且跳躍性的論述，因此也不多探討樂氏存有論方面的講法。不過，比較容易說明清楚的是「活在無差異之中」的講法在主體哲學以及政治哲學的理論意涵。

### 三、探尋另類的主體性

毫無疑問，樂唯的《莊子》解讀有其魅力，但由於其同時作為文學和哲學著作，便不容易被評論。有些學者認為，尼采的《查拉圖斯特如是說》(*Also sprach Zarathustra*) 是具有哲學意義的哲學虛構，不過，更多學者彷彿都要避開這本奇書，因為其「虛構性」(fictionality) 對討論尼采哲學的人似乎構成困擾<sup>7</sup>。我想，樂唯的書無法真正融合哲學與文學的主要原因就在這裏。他一定要把一些僵硬的哲學概念套用在《莊子》的寓言故事上，但這些概念往往無法得到充分的呈現，反而產生各種矛盾。不要忘了，樂唯的文學姿態及虛擬性背後隱藏著一種全面否定西方哲學的立場。樂氏似乎要像尼采一樣「追求被禁止的東西」(*Nititur in vetitum*)<sup>8</sup>，即要揭露西方理性無法正視的真相。這種姿態在尼采以降的歐陸哲學史上相當普遍，可以說早已成為「使布爾喬亞受驚」(*épater le bourgeois*) 的一種老把戲<sup>9</sup>。不過，我們在亞洲閱讀樂氏的書，幾乎不能不問一個極為關鍵性的問題：他這種「特應性的」(idiosyncratic)、充滿典型法國知識分子的神經質與恐懼的思維方式，是否能夠超越歐洲布爾喬亞的歷史脈絡而得到亞洲知識分子的認同？換言之，二十世紀歐洲知識分子的歷史經驗是否能「移動」到亞洲來？

樂唯分析《莊子》的宗教氛圍時，忽然間進入針對柏格森 (Bergson) 哲學的討論，也順便宣稱《不合時宜論莊子》的一個主要目的：他想透過《莊子》來解決柏格森所無法化解的對立，即「抽象的知性」(intelligence abstraite) 與「盲目的本

<sup>7</sup> 在書的後半，樂唯還編了一封莊子某弟子所寫過的虛擬信函 (147-150)。

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, "Vorwort," in *Kritische Studienausgabe*, ed. Colli/Montinari (München: DTV, 1988), vol. 6, p. 259.

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Schocken Books, 2004), p. 443.

能」(instinct aveugle) 的對立，以便「建構一種從機械性理性解放出來的哲學」(construire une philosophie libérée de la rationalité mécaniste) (38)。他進一步說明，本能應該實現像知性很久以前經過語言已經實現過的「扭轉」(torsion)，這就是說，我們應該將本能發展成具有自覺的、有無限擴展可能性的另類機能。幸好，除了「知性」與「本能」的對立以外，人本來便有另外第三個功能，即「直覺」(intuition)。它與知性不同，能產生對於生命的同感與親密理解，也能使人真正「融入」(se fondre) 於他者之中。樂唯並未一一詳細分析這些機能之間的互動，但我們至少可以理解到他的主要論點。柏格森雖然觀察到「直覺」的重要性，卻仍然無法徹底化解「知性」與「本能」的對立，而莊子則能幫我們解決整個歐洲哲學傳統無法解決的問題。換言之，莊子藉由對於西方所一向壓抑的「身體知性」(intelligence somatique) 的重視，提供一個新的、非等級式的自我觀。

樂唯還進一步從現象學式的角度來探究此問題，他把「活在無差異之中」理解為一種無意向性的、特殊的「心理經驗」(expérience psychique)，還透過對於《莊子》「虛者，心齋也」(〈人間世〉)、「南郭子綦隱几而坐」(〈齊物論〉)等文獻的解釋來說明這種「心理經驗」。並且，根據樂唯，今日文明公民平常生活(如游泳、划船等活動)包含對於渾沌最原始生活方式之體悟的可能性。總之，現代西方人最好用《莊子》來「治療」身體與心靈之間的各種矛盾，並學習像昆蟲(46)等動物一樣發揮本來所既有的「身體知性」。

樂唯這種「超越策略」稱不上新穎，而且，他的立場不免顯得天真。我想提出三個主要的疑點：一、樂唯所預設的「西方理性」，概念相當空洞，內容不夠具體；二、樂唯對於主體的理解相當簡單，而且脫離不了「苦惱的意識」這個歐陸哲學脈絡，在此基礎上很難建立一個比較多樣性的主體論述；三、樂唯認為，「莊子式」的主體觀能幫我們建立與目前資本主義社會完全不同的政治，但幾乎無法提出另類的理論框架。

第一點意見可總結如下：在西方，理性本來是一個開放的概念，無數哲學家與理論家針對此問題有不同理解與詮釋，早已不受限於樂唯所謂的「機械性理性」。他只用一句佛洛伊德(Freud)的話，總結複雜多樣的文化遺產(39)，實在過於粗糙了<sup>10</sup>。但真正的問題在於，樂唯的世界觀過於簡單。根據他的觀察，我們生活的世界只有

<sup>10</sup> 亦參考樂唯對於數學式理性的批評(127-134)。

兩個領域：第一個領域是由貨物、享受以及勞動三個力量所支配的世界，第二個領域則是未「成形」、活躍的、有機的現象世界。而只有在後者，人才能進入自由遊戲和自由選擇的場域，其中「自發性」(spontanéité) (78) 不再受意識的干預。與此簡化的文化批評相比，法國民族學、人類學的豐富論述，或法蘭克福學派幾十年前聯結佛洛伊德與馬克思來批評西方理性的例子，早已展開更深入的理論模式<sup>11</sup>。

至於樂唯對於主體的理解，其批評可分成兩點。首先，樂唯似乎因為對於現代理性偏向於強制性的等級化感到不滿，便提出另類莊子式主體的構想。據他所見，這種另類主體允許人與外在世界（特別指其他人）建立「平息化的關係」(des relations apaisées) (41)；最終目標乃是建立「與世界的另類接觸模式」(un contact différent avec le monde)，建立更人文式、更公正、「更具有動物性」(plus animaux) 的人際關係 (107)。人與人之間的關係不再奠基於一種「意向意識」(conscience intentionnelle) (39)，主體也不再需要透過「享受」和「勞動」(travail) 與外在世界建立關係，反而能更自由地發揮其潛在的能力。樂唯舉例說，人的愛情與感情只能在一種「自發性且不經過反思的運作狀態」(état de mouvements spontanés et irréfléchis) 持續 (96)，顯然試圖將愛情與感情歸納於第二個「成形」的現象世界。不過，這些描述似乎預設一種極為封閉的、僵化的主體意識：如「渾沌的謀殺案」這個故事所示，主體一旦與外在世界開始有接觸，就陷入困境，失去其本質。樂唯反對感官所帶來的「對於實在的開放性」(ouverture sur le réel) (71)，也反對先天理性的運作，如此只允許一種完全空虛的意識。

在此問題上，樂唯的思考奇妙地繼承當代法國哲學的「苦惱的意識」之母題。簡言之，在黑格爾原來脈絡中，「苦惱的意識」是一種具有自我意識，卻充滿「否定性」(négativité) 而且具有種種內在矛盾的意識狀態，它永遠被困在特殊性以及局限性之中，永遠無法達到滿足<sup>12</sup>。在法國哲學脈絡中，此一「苦惱的意識」成為存

<sup>11</sup> 如 Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Agora, 1990)。亦參 Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft, Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995)；*Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (Paris: 1936)；亦參閱 Joel Whitebook, "The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and Psychoanalysis," in *The Cambridge Companion to Critical Theory*, ed. Fred Rush (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 74-102。

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont (Hamburg: Meiner, 1988), pp. 144-156.

在的一個重要代名詞；如美國學者 Bruce Baugh 所描述，沙特將「苦惱的意識」理解為任何主體意識的普遍狀態，任何主體意識處於一種「缺少」(manque) 的狀態而期望達到「全體」，卻永遠無法達到此目標，反而不斷地創造矛盾與衝突<sup>13</sup>。

沙特基本上否定任何主體意識能達到「全體」視角的可能性；樂唯則強調，任何有意向性的主體意識永遠無法達到「全體」(128)，但仍然把「全體」視為一切主體意識的基礎與發展目標。而唯一能達到此目標的意識是非意向性的。莊子哲學所追求的目標（「心齋」、「吾喪我」等），是否透過對於「全體」這個西方哲學術語的比較而獲得有意義的理論呈現，這個問題十分複雜，在此無法一一詳細討論。我只想指出其可疑之處。眾所周知，牟宗三把道家稱之為「境界形態的形而上學」<sup>14</sup>，且認為道家不是從客觀存有講起，而是從主觀方面，從心境或境界講起。一般而言，西方漢學界並非從存有論或意識哲學來切入《莊子》的詮釋；葛瑞漢 (A. C. Graham) 只用「統一洞見」(unifying vision) 來點出莊子哲學的最高目標，而于連則將莊子最高境界稱之為「全面洞見」(vision globale)，基本上也肯定牟宗三的詮釋<sup>15</sup>。至於樂氏的解讀，則由於他所使用的「全體」概念，似乎對於《莊子》文本原始脈絡造成一些扭曲。因為樂唯徹底發揮黑格爾式「全體」概念的種種面貌，同時將它視為一種意識狀態以及「社會狀態」(état social) (25)，使「全體」陷入黑格爾歷史時間的長流之中，因而《莊子》文本幾乎染上一種基督教「拯救式」的色彩。換言之，樂氏把莊子徹底地「政治化」，使他成為激烈的革命家。

#### 四、如何超越資本主義？

樂唯的哲學思想在政治問題上比較能發揮其「不合時宜」的目標。他的核心問題（即「自我與社會是否有合理互動的可能性」），再加上當代法國「苦惱的意識」所產生的影響，在《不合時宜論莊子》的後半部中發揮強烈的、卻十分可疑的

<sup>13</sup> Bruce Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism* (New York: Routledge, 2003), pp. 95-100.

<sup>14</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2002年），頁128-130。

<sup>15</sup> A. C. Graham, *Chuang-tzŭ: The Inner Chapters* (Cambridge, Indianapolis: Hackett Publishing, 2001), pp. 20-22; François Jullien, *Le Détour et l'Accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce* (Paris: Grasset [Le Livre de Poche], 1995), pp. 293-296.



效果。無疑地，政治的問題是沒有任何人能避免的。郭象解釋〈人間世〉時，說出政治領域為何作為人類存在條件的原因：「與人群者，不得離人」，而連「逍遙」的聖人也無法離開社群<sup>16</sup>。樂唯同樣著眼於莊子與當今的全球性現代化世界，因此，莊子對於戰國政治與社會的批評，在樂唯筆下成為對於資本主義之「迷惑之網」（*Verblendungszusammenhang, context of delusion*，阿多諾之語）的猛烈批判。

不可否認地，以莊子來批評資本主義，這種解讀方式不僅在西方，而且在東方現代社會中也會引起共鳴。不過，這種閱讀方式包含不少風險，因為它讓我們以為，在《莊子》文本中能找到西方理性以外的「他者」，一種全面的替代方案。這便容易變成幻想。更何況，這種閱讀方式似乎無法避免以下的荒謬預設：現代資本主義世界是「西方理性」的必然後果。而樂唯恰好陷入了這個陷阱(80)。

樂唯對於現代社會的批評，是一種激烈的，不亞於盧梭、尼采、海德格的反現代性的「誹謗」(*diatribe*)。因此，《不合時宜論莊子》可歸屬於二十世紀布爾喬亞的文化批判與時代診斷的脈絡，類似安德斯(Günther Anders)的著作或阿多諾的《最低限度的道德》(*Minima Moralia*)。舉例來說明：樂唯奇妙地用馬克思主義的術語解釋《莊子》的「成形」詞語(〈齊物論〉)：「成形世界」指的是「享受」(*jouissance*)與「勞動」(*travail*)，兩者卻沒有任何有意義的目的，只能產生「事物」(*objets*)，即「可以販賣的商品」(*marchandise*) (71)。人因完全投入享受與勞動而無法建立真實的實踐模式。人把世界「物化」，也把自己「物化」；資本主義社會以「商品拜物教」(*fétichisme de la marchandise*)為唯一的信仰(77)，再加上「貪婪」(*pléonexia*)以及工具理性(82-83, 84)。總之，處於資本主義社會的人不能轉化物，只能被物所轉化(77)。

針對此情況，樂唯提倡「莊學」：人需要「返歸於動物狀態」。樂唯的想法似乎接近霍克海默和阿多諾在《啟蒙的辯證法》中關於人類與自然之間的複雜辯證關係的分析，特別是著名的提法：「回思主體中的自然」(*Eingedenken der Natur im Subjekt*)<sup>17</sup>。不過，樂氏在其論述上無法達到法蘭克福學派裏的理論深度，反而一再簡單地呼籲，人類要恢復其原始的動物性，方能獲得拯救。

<sup>16</sup> 參〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《南華真經注疏》（北京：中華書局，1998年），頁75。

<sup>17</sup> Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt am Main: Fischer, 1993), p. 47.

本文無法詳細討論法蘭克福學派與樂唯在論述上的不同（樂唯因為以粗糙的「意識哲學」為典範恐怕也無法像法蘭克福學派一樣正視歷史、社會、大眾文化的種種面貌）。我在此只想指出一個主要的疑點：我們能依據樂唯所描述的「人性」（*la véritable nature*）而建立社群，並超越樂唯嚴厲批評的「市民社會」以及「民主制度」嗎？我們能夠像樂唯一樣，用一種無意向性的意識狀態來取代複雜多層次的現代主體性嗎<sup>18</sup>？這些問題可以從不同角度來加以討論。首先是理論基礎：如西方思想史所證明，「自然法則」（*natural law*）或「自然本性」（*nature/human nature*）這樣的主張，早已失去了說服力，因為我們似乎很難相信這麼堅定的、超越時代的標準是存在的。樂唯在解釋莊子「本性」時，容易陷入類似的困境。因為他也無法達到阿多諾辯證理論的深度，只落入對自然之「直接性」（*Unmittelbarkeit*）的迷思<sup>19</sup>。在「社會狀態」（*status civilis*）中最強烈提倡人的自然本性的，當然就是法國哲學家盧梭（*Rousseau*）。他把社會德行都落在在個人的情緒之中，要求我們在社會狀態中聽到「自然的聲音」<sup>20</sup>。不過，盧梭對於如何建立社群，進行了詳細的思考，而且肯定契約能作為社群的基源，因此並不像樂唯一樣盲目崇拜「直接性」。再者是理論效率，樂唯恐怕無法透過《莊子》來解釋現代政治的具體運作。樂唯除了提倡「更具有動物性的」人際關係以外，不允許任何能建立社會的媒介，如契約、共識、共同人性、理性等。其實，他自己也承認，莊子的哲學不適合作為民主社會的理論基礎，因為它缺乏兩個主體意識之間的媒介（87）<sup>21</sup>。不再需要人與人之間的溝通與妥協的社會，到底將是什麼樣的社會呢？

<sup>18</sup> 參 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992)。

<sup>19</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1951), pp. 206-207. 至於阿多諾的「自然」（*Natur*）概念，參 Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit: Nachgelassene Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), iv/13; 以及 Theodor W. Adorno, "Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel," *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), pp. 295-353。

<sup>20</sup> Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p. 269.

<sup>21</sup> 葛浩南 (Romain Graziani) 也詳細地描述《莊子》中的動物式社群。參 Romain Graziani, *Fictions Philosophiques du Tchouang-Tseu* (Paris: Gallimard, 2006), pp. 126-132。

## 五、何謂莊子式政治？

或許可以說，莊子與尼采為了一種絕對獨立個體作辯護。不過，這是否也等於說，莊子、尼采都提倡一種精英式的政治呢？顯然，這問題不容易回答，因為兩人的思想與政治領域都保持一種十分奇妙的關係。「尼采式的政治」(Nietzschean politics) 在二十世紀以各種各樣的方式呈現，如無政府主義、法西斯主義、存在主義、女性主義等等<sup>22</sup>。莊子在西方的命運，彷彿類似於尼采：莊子一方面可以成為「差異政治」(politics of difference) 的精神資源，可以當作自由民主理論的旁證<sup>23</sup>；一方面似乎也可以當作反民主理論的靈感來源：莊子的隱士與柏拉圖式的哲學家的共同點為兩者對於凡人的精神距離，而此距離容易成為單一性與多樣性、思想與政治實踐之間不可跨越的鴻溝<sup>24</sup>。我想，樂唯的極端立場有所有極端立場的魅力，但冷靜地看，他的理論基礎卻有些薄弱。

樂唯的基本旨趣並不是提供一個符合民主社會的理論。剛好相反，他的論述一再質疑目前法國民主的現實運作，甚至有反民主色彩 (115-116)。由於其極為悲觀的世界觀，樂唯似乎把自己逼進絕對危機的境地：資本主義社會中的政治是無意義的，但「莊子式的政治」似乎也無法提供一個完整的替代方案。根據樂唯的說法，欲望、工作世界的最極致表現乃是「市民社會」(société civile)，而他進一步說明，市民社會必然帶來暴力：「它（市民社會）最優先的公共表達方式，與其說是選舉人民代表的自由選擇，不如說是集體屠殺或私刑。」(80)<sup>25</sup> 更何況，根據樂唯的觀察，布爾喬亞所建立的市民社會，雖然表面上似有民主政體的樣貌，實際上是「集權且抑制性的」(totalitaire et répressive)，甚至意味著「寬厚的集權主義」(despotisme débonnaire) (80)。我想，這種不大切實際的政治判斷來自於樂唯在當代法國哲學以

<sup>22</sup> Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley: University of California Press, 1975).

<sup>23</sup> 根據牟宗三，道家「最是反共的一種哲學，很合乎自由主義的精神」（牟宗三：《中國哲學十九講》，頁107）。

<sup>24</sup> 可參 Hannah Arendt, "The End of Tradition," in *The Promise of Politics*, ed. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), pp. 81-92。

<sup>25</sup> "Ses modes d'expression publique privilégiés ne sont pas tant le libre choix de représentants élus, que le pogrom ou le lynchage." 可以對照 *Dialektik der Aufklärung*, p. 191。

及莊子的雙重影響之下所產生的「苦惱意識」。悲觀的時代診斷，以及強烈「全體」概念在二十世紀容易導致像科耶夫 (Alexandre Kojève) 關於歷史終結以及最後「僭主／暴君」(tyrann) 有名的預言<sup>26</sup>。樂唯對於資本主義社會的未來命運似乎是同樣地悲觀，未來社會不僅由「自動機器」所支配（他引述莊子對於「機心」的批評）(84-85)，而且還將落入莊子在「朝三暮四」故事中所描寫的動物式狀態。

不難發現，樂氏非常欣賞莊子「朝三暮四」的寓言。據他之見，故事中的主人所採取的統治方式（「名實未虧而喜怒為用，亦因是」），是極高明的策略性思維，宛如韓非子所描述的聖人統治策略（特別參閱 117-120）。樂唯將此統治策略稱之為「操弄術」(art de manipulation)，使得寓言成為現代社會的鏡子。因為人們被馴服與奴役已幾百年了，資本主義國家的工人默默地忍耐工作，而不上街頭造反(115)。我想，在此樂唯所謂「動物性」已經完全發揮了其極為曖昧的特質，而他的思路陷入了犬儒主義，因為樂唯不承認任何人類共有的理性或其他溝通媒介，只能從單一的主體意識來構思政治；故此，對他而言，資本主義社會中所有人際關係都包含欺騙與操弄。值得注意的是，他並未提出另類方案，反而要求人類屈服於最善於操弄的「聖人」。基於法國式的革命在二十一世紀資本主義文化中幾乎不再可能發生，能夠挑戰資本主義的政治秩序的抗議也不再可能(136)，因此樂氏將他對於政治的絕對要求、對於終極拯救的期待，投注在莊子的「聖人」身上。換言之，樂氏從民主社會的共同生活撤退到一個絕對個人主義的立場，否定人與人之間的團結，也模仿尼采，而利用《莊子》來激烈批評來自善良動機的政治行為（他用「慈悲的宗教」(religion de la pitié) 這個尼采式的詞語來批評孟子)<sup>27</sup>。不過，樂氏提倡

<sup>26</sup> 如科耶夫在一封寫給施特勞斯 (Leo Strauss) 的信 (1950 年 9 月 19 日) 中所言：「在終極國家裏自然不再有我們意義上的歷史的人。『健康』的自動機器是『滿意的』（運動、藝術、性事等等），而『有病的』自動機器就被鎖起來。鑒於他們不滿足於自己的『無目的的行為』（藝術等等），他們就是哲人（如果他們有足夠的『沉思』，他們就能獲得智慧）。這樣他們就變成了『神』。僭主成了管理者，一個由自動機器且為自動機器製造的『機器』中的一個齒輪。」參閱施特勞斯、科耶夫著，古熱維奇、羅茲編：《論僭政》（北京：華夏出版社，2006 年），頁 289-290；Leo Strauss, *On Tyranny*, ed. Victor Gourevitch and Michael S. Roth (Chicago: Chicago University Press, 2000), p. 255。亦參閱科耶夫《黑格爾導讀》一個著名注腳：Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 436-437。科耶夫在此認為，歷史的終結意味著人將回歸到完全缺乏自我意識的動物性。

<sup>27</sup> 參 Lévi, *Propos intempestifs*, p. 90.

一種「聖人式的政治」幾乎無法回答一個關鍵性的問題：在他所構想的理想社會（即一種新的自然狀態）中，如何解決主宰與統治問題？他把理想的人際關係描述成「在不被主宰的情況下主宰（別人）」(maîtriser sans être maîtrisé) (44)，卻沒有進一步說明如何可以用一種「無意向性意識」解決主宰、分配、達成共識等政治問題。這顯然是他整個莊子詮釋的一大缺點。最後，因為猴子的造反到最後是無效的，作為猴子的我們也因此永遠離不開資本主義社會。樂氏難免有些憤世嫉俗的哲學書寫有時令讀者不禁想問：「資本主義中的人類真的像『朝三暮四』故事中的猴子一般無知嗎？」「人類的行為真的像『猴子之造反』般必定失敗嗎？」仔細看，樂氏似乎並未完全說明清楚，莊子對於自由以及自由行為的看法，如何能成為人在資本主義條件之下的行為標準<sup>28</sup>。

最後，樂唯對於「渾沌之謀殺」和「猴子之造反」的詮釋，令人聯想到奧德修斯與女妖 (Sirens) 相遇的故事。根據荷馬在其史詩《奧德賽》中的描述，奧德修斯為了全船的人在航行中不被女妖美妙之歌聲所誘惑，除了用蠟將同伴的耳朵塞住，還命令屬下將自己綁在桅杆上，同時要求，無論他如何哀求也不要鬆綁。這樣，奧德修斯可以欣賞美妙的歌聲，卻不會受到女妖的誘惑而被殺死。霍克海默與阿多諾奇妙地將此故事與黑格爾主奴之辯證所處理的議題結合起來，並且認為，荷馬的故事能說明主體與自然的複雜關係。奧德修斯面臨死亡（即主體的解體），只好讓其屬下成為奴隸，使他們全身投入勞動而在勞動中變得遲鈍；奧德修斯自己卻得面臨主人的命運，他能觀賞女妖（即自然），卻無法靠近她們。為了克服自然，人只好靠近自然，但無法真正面對自然；所以，人只好先放棄自己的主體性，將自己的命運交給他所馴服的人來決定<sup>29</sup>。樂唯所描述的動物式的主體，為了靠近自然，已經放棄了其原有的文化自覺以及歷史脈絡，否定了理性與社會團結，但如此也解構了自己生存的基礎。

德勒茲與瓜塔里在《何謂哲學？》(*Qu'est-ce que la philosophie?*) 寫道：「我們缺乏對於當下現況的抵抗。」(Nous manquons de résistance au présent)<sup>30</sup>。樂唯用尼

<sup>28</sup> 亦可參劉笑敢：《兩種自由的追求：莊子與沙特》（臺北：正中書局，1994年）。

<sup>29</sup> 參 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, pp. 38-42。

<sup>30</sup> 參 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Editions de Minuit, 2005), p. 104。

采重新解讀莊子，確實十分徹底地抵抗西方現代性。《不合時宜論莊子》雖然有許多精彩的理論洞見，但最終除了抵抗以外，似乎也無法勾勒出一個異於目前資本主義所支配生活的另類生活模式。完全放棄西方哲學的理論資源恐怕也是這本書的一個主要弱點。仔細看，樂氏莊子研究的許多議題與目前英美世界德行倫理學（尤其是新亞里斯多德主義）有不少可以互補的地方<sup>31</sup>。不過，樂唯所提出的問題確實十分尖銳，莊子的精神世界究竟如何能夠在今日全球化資本主義社會持續產生作用？莊子追求的自由是需要特殊的修養與鍛煉才能實現，那麼，修養與鍛煉是否也能夠補救資本主義對於人與自然所帶來的破壞？更甚者，我們如何能夠在當代哲學思考中發揮莊子的批判潛力呢？這些問題值得我們進一步思索。

---

<sup>31</sup> 可以參考 Stephen G. Salkever 著，詹康譯：〈當代西方實踐哲學中的新亞里斯多德主義〉，《國立政治大學哲學學報》第 17 期（2007 年 1 月），頁 1-20。