

莊子的哲學虛構

葛浩南*

本文第一節摘錄《莊子的哲學虛構》¹的主要觀點，第二節描繪未來《莊子》研究的幾個焦點：生命活動、語言與現實的關係、想像力、樂於貧窮的存在和犬儒生活、嬰兒的形象。

一、莊子的哲學虛構

(一) 目標

《莊子的哲學虛構》試圖對西方通行的莊子形象進行顛覆。莊子通常被視為智慧大師，教導人以輕巧的應變技藝穿越生命滄桑而不留下痕跡。本書則試圖強調他對意向性意識 (*conscience intentionnelle*) 以及論述範疇進行的批判所具有的政治意義。

莊子既不要求認可，也不做任何權威性的表述。他發明的人物交往都是真正的對話，因為其中的話語交流既不是人物的社會角色所規範的儀式化語言，也不是只為支持一種既定的學說（而這一學說只將人物當作可交換的傳話人）；這些對話邀人平等對談，朝向一種信任與友好的關係開放，而這樣的對話顯示，有時也促使人為難對方。戰國時代，莊子無疑是唯一一位反對王權秩序的思想家，他反對讓所有人都從屬於同一個號令者之下，而當時其他的諸子卻都以這一觀念為前提，儘管他們各自相繼提出的方法不盡相同。

在我看來，莊子是要讓人與世界建立一種不同的聯繫，重新連結到「生活的直

* 葛浩南 (Romain Graziani)，巴黎第七大學東亞系副教授。

¹ Romain Graziani, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu* (Paris: Gallimard, 2006).

接性」(immédiateté du vivre)，我們原來已經被語言從這「生活的直接性」割裂開，這是語言在我們的「成心」與自然之間豎起了一道屏障，而自然卻是「純粹活動、純粹動態，向外部與向生成的純粹開放」。所以莊子試圖挑戰語言在渾然整體存在之中所建立的區隔。正是這些虛幻的區隔構成了宰制關係的基礎，因為宰制關係追根溯源就是基於意識在我與他者、內與外所製造的原始二分對立。

莊子對語言的批判，所要創造的語言要跳脫論述的致命性。他從內部重塑語言，充分動用虛構、詩意和修辭所具備的各種想像可能性，從而打破了我們智性思維的固定框架，而重新灌注入自發性之生動靈活的氣息，將實在予以變形。憑藉著寓言以及誇張的戲劇效果，他繞開了教條式發言的弊端，以另類的方式展開一種間斷地、複音地表達。

所以，我以為，與其抽象而教條地論述所謂「莊子哲學」，並試圖將「莊子哲學」束縛於概念框架之中，不如說，為了要領會這一複雜、樣貌多變而又具有一種高妙融貫性的思想，必須藉助他最常用的表達形式，即寓言、神話、小故事等，這些筆者斗膽稱之為「哲學虛構」的文字。

(二) 章節概述

全書六章，各章都圍繞一則故事或對話來展開。論述也力求保持兩個層次：一是文本在其創作之時的意義，及它們與當時主流觀念的聯繫；二是莊子洞見的當代向度，及它們所蘊含的真理，或是在今日所引發的疑問。

第一章，「在權力的廚房中切解一個神話」是詳細分析《莊子·養生主》中著名的「庖丁解牛」。我把這則故事放回到歷史情境中，即古代祭禮牲肉的切割與其政治意涵。在闡明故事背後的祭祀情境，及其政治與宗教的意義之後，我把這則故事詮釋為超越當時的、被視為取代傳統宗教的「自我修養」(culture de soi)。

我的分析指明，莊子如何顛覆了「解牛」這一祭祀的意義與作用。通常在祭祀禮儀中，解牛只是一種前置作業，而莊子所做的場景安排卻把它變成了一個關鍵環節，解牛成了手段和目的。宰牛這種卑賤的技術姿態被推到一種祭祀舞禮的高度，便不再是對獻祭物施以轉換，變成聖餐而已，反而成了轉換行動者生命氣息的中介載體。庖丁解牛的故事，在顛覆獻祭姿態之外，還轉化了「自我完成」(perfectionnement de soi) 的實踐及其意義。故事消除了自我完成的政治內涵，因為彼時風行的「養生」進行生命能量的汲取，是著眼於藉助氣的效力之取得來對社會做有效控制。這

則故事還說明，即使在最日常的層次上也有可能與「實在的動態運行」——即莊子所說的「道」——重新聯繫起來。

分析「庖丁解牛」之後，我試圖在傳統漢學之外，打開具有當代性的比較視野。庖丁通過一種在物質上的無利害關係且愉悅的工作，而取得的內部實在之體驗，我將之理解為真正的「行動的我思」(cogito actif)，並與古希臘文化中對「靜觀生活」(vita contemplativa) 的讚美對照起來。此觀念至今仍舊影響西方的幸福觀念，以及由此而產生的對勞動生活的各種貶抑形式。同時，我呼籲應當與長期以來引起對身體的錯誤詮釋的哲學傳統決裂，並建構一種「動態力量的精神分析」。這種精神分析擺脫通過語言，以及靜態意識所保持的緊張自我關係，轉而在全然動態的手法中尋求解放，或者說，尋求在面對事物具體在場時的動態。藉由眼與手的對立，我試圖批判純粹物質化的身體觀——或者說單單只是軀體的身體(un corps purement corps)——在「我們」文化中根深蒂固的影響。

當然，我並不是要把一種知覺與另一種知覺對立起來，強調觸覺貶抑視覺，而是希望最終回到一種渾然不分的狀態。換言之，要終止的是知覺器官的專門化，不再將它們視為專司完成一種特定任務的職員。有效的姿態、配備了工具的手（黏捉蟬的竿子、將落在郢人鼻端一滴白土砍乾淨的匠石之斧、在激流中划動的槳，敲鑿車輪的鎚子等等）都是以不同模式，使得意識機制(régime de conscience) 歸返渾然一體的狀態，或是與物融合的境界，一種「不知」的、「非認識的機制」(régime de l'inconnaissance) 之中，任由自己為行動所帶動。

除了那些技藝絕倫的能工巧匠所表現的動態生命典範，在《莊子》當中還可以找出許多內容迥異，但都指向同一種理想狀態的敘事：當我們不再按照語言的範疇去劃分我們看到的事物時，視覺上的呆滯、徹底的休息、沉思者的靜止、無夢的深沉睡眠，都是通往這一帶動宇宙能量洪流之混然一體的路徑。

第二章，〈百獸爭鳴〉延續對「庖丁解牛」的分析，甚至解剖所引出的思考，解讀《莊子》幾則批判宗教使用動物的諷刺性故事，無論是在象徵層面還是在物質層面上。《莊子·外物》描寫為清江作使者的神龜之死，就是一例。而對神龜的剝割，當然也是占卜活動不可或缺的前置工作。

這則神龜的故事充分運用了矛盾與弔詭情節，以及托夢預言的情勢倒轉，人與動物在其中糾結牽繞，瘋癲亂舞。莊子的批判在其中分為兩段。首先，他對占卜程序本身加以嘲笑，把其中的常規俗矩推到荒謬的程度；更主要的是，他的批判最終

是對占卜活動所包含的思想取徑，即一種熱衷於事件預測的精明，提出定讞般的拒斥，而這一思想型態恰是戰國政客尤為擅長的預測邏輯。

我進而試圖把分析再推前一步，把這則寓言與〈應帝王〉有關渾沌之死的宇宙喜劇式的神話對照起來解讀。兩個敘事都涉及整體性被鑿穿後的死亡。神龜在古代中國的表徵中，豈不是宇宙被化約的意象？渾沌不過只是指整體不分的存有。這兩則故事，以不同的變奏形式，一同揭露那試圖「穿透」世界的智性欲望所造成的危害，以及由此而生的政治地獄。這種「知」恰恰跟「真知」背道而馳，真知則歸結在神龜那則寓言裏，而用嬰孩自然掌握語言的方式來加以呈現。

如果說受盡口鞭鞭笞之苦的馬匹，或是相濡以沫的涸澹之魚，都精確地描繪深受「小知」所害的社會，那麼《莊子》開篇描寫的鯤鵬異獸，則既是宇宙陰陽交替運動變化的形象表述，也是莊子奇幻文字極富代表性的體現，推動了想像力的開展，讓讀者能從現成思想範疇裏解脫出來。

第三和第四章，分別名為〈一怪、兩死、千變萬化〉與〈歡樂的喪禮〉，討論死亡，以及對死人的態度。我的分析圍繞三個以生命垂危或是喪葬儀式為主題的小故事，三則故事都集中在《莊子·大宗師》裏。在此，我仍舊試圖闡明，只有連結了敘述死亡和喪葬的文本與許多規範喪事儀規的正統典籍之後，才能充分掌握文本的高低深淺與批判厚度。正統的喪事儀禮那種繁複無比的特徵，只意味著填補一種思索死亡作為個體事件的空缺。莊子發明許多人物，欣然接受「大鑪」的自然造化，任隨「大冶」將自己鑄造成任何形式。由此，他相對於同時代思想者的新穎之處，以及令他始終是一位特立獨行的思想者之處，就在於他不曾像別人，比如蒙田(Montaigne)那樣，讓死亡歸結於理性的秩序，而讓死亡朝想像的國度開放。所以他觸及死亡問題時，必須採取虛構手法。

在第四章，我把兩個同樣反禮教的喪禮場景加以對照，將之理解為兩種真正面對死亡，以及對待死者的方式，試圖在深化莊子思想解讀的方向上再前進一步。我要突顯的是，反禮儀習俗並不等於「從道」。孟孫才是最後一則關於死亡的故事主角，完全從情感運動中解脫出來，所以體現了他對事物的運行（即「道」）有了真正的理解，因為情感只是附屬於意識的表現，而意識使我們相信這一完全虛幻的自我是永久存在的。因此，在批判喪禮的背後，另一個更關鍵的問題成型：意識主體(sujet conscient)的真實性問題。對莊子來講，喪禮上表現的情感在兩種可能之間擺盪：一是禮儀化的表現，涉及主體的社會定義；二是自發性表現，其中主體回歸宇

宙大化而消失。這一主題貫穿《莊子》全書，而在此莊子藉著孔子的嘴巴，清楚地將這個哲學主題概括在一個疑問中：「我和你豈不都是正做著夢而還沒醒過來的人麼？」（「吾特與汝，其夢未始覺者邪？」）

在《莊子的哲學虛構》最後一部分，即第五章〈櫻寧之道 (Ascèse pour un tumulte)〉和第六章〈真人的生命機制〉，我嘗試討論《莊子》書中最艱深的兩段（當然是除了〈齊物論〉的某些段落之外而言）。在面如嬰兒的老嫗女偶與汲汲於謀取學道祕密的新手南伯子葵的對話當中，能解讀出一個同時涉及傳承過程與傳承內容的雙重信息。首先，莊子透過女偶，提醒要杜絕一切工具化「道」的錯誤解釋。的確，「道」的歧義性可能造成這一混淆：一方面是指通過言說（說道，parole）所傳承的「技術」；一方面是由「道路」(la Voie) 延伸出來的哲學概念，即是指事物的運行與變化，本質上就是無法傳承的。莊子通過充分發揮詞義的豐富性，將其中的含意推到荒謬的極致，從而區隔出作為自發運行的自然過程之「道」與作為大師技藝的「道」，同時又打破傳統的師徒關係。與女偶的會面，既是一堂關於教育藝術的課，也是教人如何一步一步，一點一點去除一切特殊性，直到與太一融合，「遊於物之所不得遯而皆存」。

第六章主要評述《莊子·大宗師》的一長段描述，這一描述具體闡述真知的可能性條件的抽象論斷。在我看來，對真人生命的描寫，是莊子避免有關智慧的刻板說教與陳腔濫調的巧妙手法。這些想像的，或說「概念化的生命」，以詩意的形式所描繪的體驗（即使不曾實際經歷過，但至少在理想上是可能的），勾勒出戰國思想家們通常構思的聖人君子的「反典型」(contre type)。這也是為什麼文中的真人幾乎全是以負面語句來界定的。借用 Musil 的說法，可以說是 *hommes sans qualités*（無特徵的人）²。但是在這種負面性當中有一層正面性，是一種身體的正面性，這種身體充滿了沒有阻礙、沒有限制的活力，完全投入生命，沉浸在現象變化的洪流中，自我與世界的對立也都不復存在。這種活力的充沛狀態，莊子稱之為「天」(régime du Ciel)，與之相對的是「人」(régime de l'homme)。關於莊子「聖人」觀的討論，便是集中在這兩個基礎概念之間的辯證關係。在某種意義上，我的描述嘗試按照莊子自己的作法來進行：預設準確的描述本身就有解釋的作用，或說，準確的描述含有某種哲學向度。那麼，如同畢來德在《莊子四講》當中所指出的，維根斯

² 參閱奧地利小說家 Robert Musil 的名著 *Der Mann ohne Eigenschaften*。

坦在《紙條集》中的一段話，是最能概括莊子所採用的思想方法：「我們期待一種解釋，而不理解描述本身已經是困難的答案，為此要賦予這一描述所應有的地位，要停留在這一描述上，不再試圖超越它。難的是：停。」³

總而言之，《莊子的哲學虛構》的第六章，實際上是兩兩一組，構成了三個部分，各部分呼應著《莊子》所涉及的三大主題，一步一步地由具體層面轉入一般性層面，由日常實踐轉入了形而上問題（儘管說，日常實踐就有形而上的意義，而對莊子來說，形而上的意義也是化歸於活生生的體驗當中）。這三大主題，我們可以分別稱之為「獸的工作」(travail de la bête)，提出人作為活動的動力源與世界的關係問題；「喪葬的工作」(travail du deuil)，透過對人之死，這個看似驚悚的事實，關注到存有論的問題；最後是「自我的工作」(travail du soi)，討論了如何跳脫意向性意識所限定的思維框架，以及要從中解脫所必須的在世方式等方法論問題。

畢來德在《莊子四講》中，以一種綱領的方式，陳述了《莊子》研究應該採取的方法和規則。其中談到有必要對莊子進行「審慎而富於想像」的解讀。我嘗試著盡我所能，在對「哲學虛構」的分析當中做到這一點。儘管我接受了畢來德的一些基本直觀，尤其強調莊子哲學所關注的乃是某些意識機制的轉換，及其對身體本身的運作之體現。不過，我認為自己的研究角度和重點與畢來德不同。畢來德關注莊子的語言，只是因為他認為，語言極為準確地表述了一種具有哲學意涵的活生生體驗。而我卻相信，莊子創造性地和詩化地運用語言來顛覆語言，並藉此在讀者身上產生某些覺醒的效果，這本身就具有其哲學意義：在莊子那裏，書寫已成為了調解人與行動生命之自發性（天）的手勢。因為如此，我採取了特殊的研究方法：力爭讓修辭分析與哲學分析達成對應。在修辭手法上（「修辭」二字採其廣義，既包含話語形式也包括敘述策略），我特別注意一般的表述形式與莊子的表述形式之間的差異。

二、《莊子》研究新方向初探

（一）生命活動

《莊子》中許多對話故事所進行的診斷，是針對人與自身存在之間的破損關係

³ 參閱 Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu* (Paris: Allia, 2002), pp. 25-26。

及其緣由。禮教、社會階級、邏輯範疇等，既組織了、也局限了生命力的展現，屈折了本能的反應，將意識設置在深沉慮患的機制下，磨蝕「天機」(ressort du Ciel)。但莊子與其追隨者觀察到，身體是能夠更自如、更準確優美地行動，只要我們能超越被「知識」所左右的「行為機制」，不知不覺中進入一種特定的「行動模式」(*modus operandi*)，忘掉所做的事，部分甚至完全地忘我（如同我們在某些精神專注的時刻那樣），任由自己為生命活動的自由遊戲 (*libre jeu de l'activité vitale*) 所帶動。一旦不被意識加以工具化，活動身體的敏銳性浮現，這種在《莊子》文本中所表現的智慧，在過去的中國或西方註解中往往被忽略（比如〈達生〉中的承蜩痾僂、梓慶七日之齋等）。脫離意識因素的行為，《莊子》賦予何種價值和地位？如果說，語言本身就屈從於意識機制，但應當擯除之，那要表達這種對敏銳身體及其資源的直觀，又需要什麼樣的言說來表達呢？為了解答這樣的問題，必須再分析《莊子》對語言的批判。

（二）語言與現實

何種言說能夠恰當地表達語言的運用，使我們對語言的本然狀態不再是敏感的直觀 (*intuition*)？莊子擅長的調侃、他離經叛道的文風，還有他對弔詭悖論的嗜好，似乎都不能依據一般的註釋來理解，認為那是他擅於奇思異想的性格特徵所致；而應當是因為他意識到了，即使沉默不語、「忘言」、「不言之教」也都只能在話語中才能表達。奠基語言批判的思考，只能在語言之中產生。只要開始書寫，就承擔可能變成自己所批判對象的影子的危險，一種奴隸般的影子，甚至無法向自己的影子說明，自己為什麼總是只能盲目跟從自己所依附的對象（在我看來，這是「罔兩問景」這則寓言所表達的含意）。《莊子·齊物論》，如果把它解讀為深刻批判「價值判斷的價值」，其主旨則在說明，事物是按照空間和邏輯的座標被組織起來，而這些座標恰是外在權威在我們身上的根基。其中的矛盾性並不是簡單的對立，它們是一種對我們的經驗進行揀擇的特殊方式，使我們無法承認多元道路之可能性。這裏揭示的衝突，不能簡化為看似對立的一些道德或審美價值之間的衝突：莊子質疑的是語言本身，其結構的有效性、其隱形的價值論，以及人必須臣服於它才能作出抉擇的事實。所以出現存有論地均齊各類話語的領域，二律背反的範疇（如是非等）的虛幻使用，以及對弔詭悖論的嗜好，這些手法都不僅要在理論深度上加以分析，也要在其政治意義上加以理解。

（三）想像力

如果說《莊子·齊物論》堪稱是古代中國語言批判的經典論述，那麼在《莊子》研究方面，卻因為不大注意文字細部分析與哲學解釋的結合，所以對於莊子是如何從詩意的角度得出了這一徹底批判的結論，往往不甚了了。從這一點來看，對〈齊物論〉所提出的語言困境做出了最成功的解決案例，應該是《莊子》第一篇〈逍遙遊〉。我們可以把鯤鵬之變和驚天動地的南冥之飛，看作是書寫講述自身誕生過程的寓言。就像宋剛一篇文章中所展示的，它反身地指出「怒」氣在起初的來臨與飛翔升騰⁴。我們可以把這一開篇看成是想像虛構相對於說教論述的一次勝利，看成是詩意言說解放能力的展現，看成是對想像力比歷史企圖的論述更具優先性的肯定。這方面，我參考了巴修拉 (Gaston Bachelard) 有關想像的研究。他的研究曾描寫過夢想心理當中，由水到氣風的逐步轉化，以及由魚到鳥的連續演變想像。莊子採用的意象是奇幻手法，其目的是要挑戰一般智慧論述相關的心理期待，而下文出現的那些對神奇鯤鵬表示懷疑和輕蔑的饒舌小鳥，則彷彿是那些認定這一開篇不可思議、荒謬無益的讀者的寫照。螭與學鳩的出場，跟法文經典的拉封丹寓言中某些場景一樣，讓人看到一個習於詆毀崇高的卑微社會、一個聒噪不休的狹隘世界，而其中那些絮絮叨叨的七嘴八舌則見證了一種生機銳減、卻依舊沾沾自喜的世界觀。莊子的「卮言」，通過這樣強有力的想像敘述，嘗試著在讀者與話語之間建立新聯繫，推翻傳統真假的尺標，也打破對道德說教的習慣性期待。在這一點上，我將嘗試闡明這則寓言當中，動物變化的主題本身，是如何對當時通行的天文曆法論述做了誇張變形的轉化。

我對想像的研究，第二部分是在另一個方向上展開，因為討論對象將不再是直接關注想像在書寫創作中的功能，而是探討想像資源在倫理脈絡中的使用。首先，我會研究〈說劍〉。在這一篇裏，值得分析的是一個極限個案，就是秉性與脾氣都壞到不肯接受任何規勸的君主。對此固執行惡的權力者，究竟如何面對呢？當他不肯聽從比他有智慧的聲音時，要如何跟他說話呢？是否應該說服、引誘、或隱瞞？是什麼倫理考量使人可以不顧他本人的意願去改變一個人呢？

⁴ 參閱 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), pp. 49-70。

〈說劍〉是全書以莊子為主角最長的一段敘述。這段文字裏的莊子憑著機智的策略和形而上的鬥劍能力，打破了趙王的執拗。他是怎麼做的呢？用了什麼方法？我的研究在此借鑑了原初意象的動態夢想 (*rêveries dynamique sur les images premières*) 的現象學描寫研究。在佛洛伊德以來的心理學傳統方法取徑下，會把趙王的困境歸結到他的個性，讓他自己來說，以解開其需要解決的焦慮何在，確定他不被滿足的慾望性質是什麼。而〈說劍〉的作者卻是做著一種以心理分析家 Robert Desoille 的定義來講，可以稱做是「心理綜合」(*psychosynthèse*) 的工作。他是嘗試先確定塑造一個新的人格綜合所需要的條件有哪些，再來嘗試直接影響趙王。我將試圖闡明莊子是如何讓暴君體會夢境的原初衝動，又是通過怎樣的藝術，使動態想像得以開啟。我們可以說，莊子是向他引介了一種「氣象學神話」(*mythologie météorologique*)⁵。我會把這種想像療法跟孟子在與他同時代的君主會面之時，採取的說服策略和論證模式加以比較。與《孟子》的對比可以更清晰地展現，《莊子》是怎樣以促發活力的意象，以及幾乎是催眠過程的思想提升，來展開自己的倫理思索的。相較而言，《孟子》只針對理性發言，就連他那些最負盛名的比喻和故事，都從來不是創造形式的動態想像，而是再生產的想像。莊子不是要使君主返回理性，激發他身上的贖罪衝力，而是要改變他的敏感度，使籠罩他的道德氛圍明晰化，改變他深層的慾望。他通過那一種方式使得一位固執血腥的君王，產生徹底而突然的變化？莊子沒有採取道德論述的途徑，而是直接讓對方陷入清醒夢想或「肌肉夢想」(*rêverie musculaire*) 中：如此意象的動態效果具有詩意的美妙與治療的功效。

我希望透過對《莊子·說劍》的研究，嘗試驗證的假設在於：若要對他人人格內在動機產生深層作用，影響他的道德傾向，就不得不從具象化的行為 (*comportement imagé*) 開始。《莊子》一邊在他的論述中提供升騰、躍動與解放的姿態，並且對基於元素意象 (*images élémentaires*) 的行為心理學之效力表現出高度的信心，一邊也吸納了諸子與君主經典對話的修辭規則，討論天、人、義等。他將轉化這些概念，使之成為與趙王的嗜好，即所向披靡的劍術相關連的動態圖式。值得分析的是，〈說劍〉如何描寫創造新奇意象的詩化工作，尤其是「天子之劍」展現了氣風想像

⁵ 「氣象學」指向「氣」，「氣」既是風、空氣、氣息，又組織成內在氣象，與外部的氣候之間沒有間斷、沒有打破連續性。用「神話」這個字，是因為原初的心理實在包含著意象、原型，讓思想得以飛躍、得以擴大，而且各種意象也組織出我們存在的「文本」。

的宇宙向度，讓迷戀絕對權力的暴君如癡如醉，而對比之下，使他感覺出自己發號施令組織的那些致命格鬥是多麼粗俗而愚笨。

（四）樂於貧窮和犬儒生活

對文學的倫理與審美力量的研究，將引申對《莊子》中樂於貧窮與艱苦的探討。西方莊子研究，尤其是美國研究，特別注重莊子有關懷疑論的部分，但卻往往忽略了展現犬儒生命 (*vie cynique*)、放浪形骸的生動故事。《莊子》突顯一種古希臘犬儒哲學意義的生命狀態，以另類生存美學回應戰國時代那些一心只圖仕任的學者們心目中的理想生活方式。驚世駭俗的舉動、桀驁不恭的應對、聳人聽聞的姿態和對貧窮的選擇，我將之看成是發明一種獨立於君王意志的哲學生命。

《莊子》透過一般性論述或是個別故事來要求真實生命，表現出對一切似乎是生存必須之物的強烈拒斥，並把簡樸推進無法忍受的地步（骯髒、醜陋、病痛）。在這一思路上，我會延續樂唯 (Jean Levi) 關於道家聖賢所顯示的愚笨與木訥形象的研究。對樂唯而言，這意味著修習一種逃脫時代困頓的掩藏術 (*art de la dissimulation*)。呈現愚笨、木訥，不擅言詞外表的樂趣，在內則體現了一種決意杜絕炫耀表現欲，反歸赤裸和直截的生命狀態。

在我看來，《莊子》提倡犬儒生命，是為了解除他人警戒的必要條件，以能堅持脫離社會利益體系的言說。犬儒主義的放浪形骸是面對權力的一種姿態，是一種不以理論形式出現，而是完全化身為生命操行的回應方式。他動員主體的倫理能力，以超出奠基順從的臣服機制，但又避免表達明確的反對話語。

（五）嬰兒的形象

「嬰兒形象」的研究課題，與其說是引入一項新的主題，不如說是以新的方式，討論我曾經從許多角度所處理的一些觀點。《老子》、《莊子》都出現讚美嬰兒的生命力及生命價值的文字，以尚未完全進入人世的嬰兒作為完美的生命典範，因此與注重道德教育與身體規訓的禮教觀念有所牴觸。這方面首先必須指出的是，不要誤以為這一形象意味著傷感地去進行逝去時光的文學理想化。個人歷史、傳記意義上的童年，從不曾出現在這類作品中。

我的出發點在於考察：嬰兒的形象是以何種方式進入哪一類論述之中，而這一形象所取代的又是哪些完成生命的主導意象。以養生為關注的哲人經常著眼於如何

自然地避開外部世界的兇猛、戰爭，以及種種勞役和規訓。聖人的特徵之一，不在於他能化解世人之敵意，遇患不傷嗎？嬰兒因為無辜，也不會引起任何敵意。孟子便視「孺子」為所有人都會誠心保護的生命。但不同於孟子所謂「大人者不失其赤子之心」，早期道家文本中的「嬰兒」、「赤子」形象，並不涉及道德秩序的關注。《老子》所謂「含德之厚，比之赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固」（第五十五章），強調嬰兒在脆弱外表下，有種免受危害的生命力；在童真中他才是完備的，他活在自發性的機制中（*régime de la spontanéité*）。

莊子將視野擴展到所有因其微弱或無用，而避開了人世艱苦的生命狀態。最窘困者受惠最多，至弱者將受最大保護。在這層意義上，嬰兒在《莊子》中與另一些形象相呼應：支離疏免除兵役，可以養其身、終其天年；櫟社樹、商丘大木因蜷曲而逃過斧鋸。無辜、無用或有缺陷者都能置身事外。老者和畸形者能像嬰兒一樣享受柔弱帶來的優越，只是不如後者那樣天真。相反地，披著美麗紋彩的野獸、敏捷靈便又挑釁的猿猴，最終不免死於人類的弓箭下或遭受火焚。我們在此可以體會《莊子》動物世界的一層意義。嬰兒形象促使哲學境界上的提升，或者，對生命未定形而受育養時期的讚美，在這一意義上，都是對權力競逐的血腥殘酷所提出的回應。這一讚美，同時也警示人們，要深藏自身力量，永不炫耀才華。免受人世暴力的嬰兒形象，無非表達頗為普遍的自我保全的理想。嬰兒形象的發揚，比起避免政治權威的暴力與束縛還更徹底：回返自我的自足性。嬰兒具有力量是因為外在世界對他而言尚不存在，他「終日視而目不曠」（〈庚桑楚〉），因為其目光轉向內在，就像〈徐無鬼〉中與黃帝對話的牧馬瞽童一樣。孩童行走時沒有方向意識，他不是空間中的方向化存在。在更普遍意義上說，他與世界沒有意向性或再現性的關係。他是被動、無意識地任隨自己，「與物委蛇而同其波」（〈庚桑楚〉），因此保全了其生命力。孩童「行不知所之，居不知所為」（〈庚桑楚〉），行動不帶目的，成人則遵循禮儀規範，清楚地知道自己的身分地位。《禮記》極端苛求身體辨別方向，分左右，依據內化的禮節確定自己的位置。在吹毛求疵和墨守成規的外表下，《禮記》僅是系統化社會行為的形式，而這類形式從幼兒時期就被強加於我們，構成我們的禮儀文明。在此，可比照我關於身體在社會空間中的「機動性」（*motricité*）及定位問題的分析，更清楚地呈現《莊子》中嬰兒形象的大膽之處：比如他說：「瞳焉如新生之犢。」（〈知北遊〉）或是他步履蹣跚，恍若酣醉，恰恰體現了空間中自由超脫的動感。當然，莊子並不要勸人嚴格遵循嬰兒的行動方式

（儘管像〈在宥〉中的鴻蒙也不無此舉），他試圖透過書寫，擾亂我們習慣的方向感，體會身體機動性的單純特質。我們習慣的方向感存在於語言和身體中，所以對語言的批判都必須在發明新的、具有更大內在動能的姿態中，找到自己的真諦。嬰兒的動能，即使單純，乃是身體能擺脫在空間中被馴化的形象，一種粗樸、自發的動能形象，但卻不與任何人或事物發生衝突。

新生兒的形象，與陽剛地征服世界的想像針鋒相對，回應了《老子》，將價值安立在與育養萬物之潛藏原則的親近上。嬰兒處於無形世界與有形世界交接的邊界上。而世界的出現本身也常常被描寫為分娩（第五十二章曰：「天下有始，以為天下母。」）第二十章曰：聖人「沌沌兮，如嬰兒之未孩；儻儻兮，若無所歸」，「眾人皆有餘，而我獨若遺……我獨異於人，而貴食母」。）

嬰兒形象體現了莊子反對外在生活「去自然化」(dénaturation)的基本線索，以及其動態的體形觀念，從而拋棄了限定在和諧疆界內的生命觀，代之以生命之氣生動的可塑性，以及身體自足狀態下的玄妙混沌。不受外界侵襲的和諧自足，無所顯露、不曾磨蝕、保持集中的生命力，呼應著〈大宗師〉中對「真人」的奇特描述：「息深以踵、無夢無憂、恹漫無心、沌沌若愚。」因為真人跟嬰兒一樣，修養一種最低入世的境界，居於其中又渾然不知，言於其中又出口即忘。

嬰兒的主題屬於《莊子》中多重決定的主題之一，因為如稜鏡般衍射出作者對社會生活種種批判的清醒性。嬰兒無需越矩犯規，便跳出了人世互動空間的座標系統。他享有一種神奇免疫力，是修道求聖之人所夢想的，後者必須「隱居」以維持自身的獨立和完整，而嬰兒那種無意識的歡樂狀態，也是成人只在昏然欲眠的出神或遊戲活動中，才偶爾可能進入。

啼哭的嬰孩、不知身處何處不辨東西的孩童、像小孩一樣迷失方向的懵懂行人、以梃捕蟬如玩兒戲的隱者，這些意象都帶有一定的挑釁意味。然而這種遊戲在想像價值的層次上進行著，徘徊在失去原生一體性的強烈意識，與走向尋回原初生命經驗的夙夢之間。