

※「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯（上）※

莊子、畢來德與章太炎的「無」： 去政治化的退隱或是政治性的解放？

劉紀蕙^{*}

一、前言

畢來德 (Jean François Billeter) 的《莊子四講》觸及了有關主體性的核心問題¹。畢來德透過莊子研究，提出了兩個關鍵詮釋模式：其一，他以「機制」(régime) 的概念討論《莊子》文字中的「天」、「人」以及「忘」、「遊」等幾組不同知覺活動的特殊模式；其二，他以「虛空」(le vide) 的概念作為不同知覺活動之機制轉換互通的樞紐。畢來德所使用的「機制」概念，反應在當代法國思想界的語彙，尤其是在傅柯之後的解構思想；至於他所關注的「虛空」概念，一則是因為「虛空」概念的確是莊子思想的核心，再則也因為「虛空」概念有其西方古典思想淵源而普遍吸引了當代法國思想界²。雖然畢來德強調他處理的是不同機制之間的轉換，以及他的根本關切在於「忘」與「遊」，我個人的思考關注卻使我注意到畢來德研究中，關於「忘」與「遊」的「類催眠效果」的詮釋傾向突顯了認識論與本體論之間的悖論關係³。以西方知識界的傳統而言，這個關係一端指向對於「人」的認知活動之片

* 劉紀蕙，國立交通大學社會與文化研究所教授。

¹ 本文法文引文出自 Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2002); 中譯部分引自畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》（北京：中華書局，2009 年）。

² 僅舉幾個例子：Jacques Lacan, Louis Althusser, Jean-luc Nancy, Jacques Rancière, Alain Badiou，這幾位思想家在展開各自的理論思想時，都使用了 le vide 的概念。顯然，畢來德不會同意他與這些同時代學者的關係，但是，此靠近性正好可以揭露他的特殊性詮釋角度。

³ 關於畢來德對於催眠治療的興趣以及詮釋角度，他在《莊子研究》中提出的討論見 Jean François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2004), pp. 69-70，以及其他段落。對於畢來德強調

面與局限性的批判，靠近了從海德格與傅柯以降論及形上學與認識型 (*épistémè*) 的解構問題；另一端則指向關於生命（本體）存有（發生）的關鍵。畢來德對於《莊子》的詮釋，賦予了「天人」與「虛空」這兩層關鍵概念新鮮而充滿能量的意義；不過，這個非常靠近認識論與存有的核心概念，卻也帶領我們面對一個思想上，關於「無」之本體，究竟是虛無消極，還是根本基進的難解問題。此難題迫使我们思考莊子的根本批判力量或是政治性在何處的問題。

本文將指出，莊子透過「無」而揭露之政治性，並不是回到畢來德所強調的靜觀退隱，以及「虛空」的美學經驗。畢來德透過莊子而要突顯的靜觀退隱與虛空，是試圖抵制西方啟蒙以降，強調擴張與占有模式的認識論的一種反向投射，而將莊子帶向他的反面，一種非政治化的虛空。本文認為，莊子所展現的政治性，提示了中國古典思想對於名相之基進解構，以及對於生命緣起一多相容的理解與政治觀點，而更靠近了從斯賓諾莎到當代政治思想強調「無」的唯物主義。本文將進一步透過晚清思想家章太炎對於《莊子》的詮釋，討論莊子對於「無」的基進政治理念，以及章太炎透過莊子的「無」而發展的批判政治思想。章太炎從認識論的主觀局限、文言表象的障隔以及時空相數與作用因果等六維軸線，提出了「無」的辯證性與解放性的政治力量。

讓我先從畢來德的機制與虛空概念開始談起。

二、畢來德的莊子

（一）知覺活動的機制 (*régime*)

畢來德以「事物的運作」 (*fonctionnement des choses*) 來翻譯「道」，以「活動機制」 (*les régimes de l'activité*) 來說明「天」和「人」是不同的知覺活動狀態，更以動能機制的轉換 (*changements de régime*) 來指稱知覺活動狀態的變化。畢來德說，這種轉變不是意識與無意識 (*le conscient et l'inconscient*) 兩大範疇之間的問題，

透過「鬆懈」、「非企圖性」、「非任意」的治療性催眠術，宋灝曾經提出相當有說服力的質疑與批判。見宋灝：〈反權威的權威——畢來德的莊子研究〉，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月），頁 41-57，尤其是頁 43-50。

而是特定狀態中有意識與無意識 (la conscience et l'inconscience) 的轉換⁴。畢來德自己強調，所謂的 régime，可以理解為引擎的機械裝置 (les régimes d'un moteur)，這個裝置以不同的調節，牽動不同的關係，也牽動了不同力量之效果⁵。畢來德對於牽動與調節引擎裝置的能量運作的討論，已經透露了他試圖將活動能量的轉換放置於物質性基礎的詮釋立場。畢來德也強調，不同知覺機制之間，並不是全部出現或是全部消失的單一狀態，而會包含轉換之間的狀態。

我們知道，régime 並不僅指涉政治政體。我們不能夠以局限於軍事政體或是政治政體的制度與結構來理解 régime 的概念。當然，我們熟知的納粹政權、國家社會主義政體、經濟體制、共產主義體制、共和體制等等，都牽涉了政治制度與結構的運作⁶。不過，字源學上的探討可以協助我們理解此字彙所包含的複雜意思。Régime 來自拉丁文 regere (rule)⁷。Regere 源於印歐語系的 reg，意思是「以一條直線運動」，因此有指導、導引、統治、尺規等延伸字，另外也有正確、指導、豎立、管理區域、復興、資源、湧發等面向的意義⁸。正如畢來德所提出的引擎或是機械裝置的概念，機制既有規範導引又有自發湧現的涵義。傅柯的真理機制 (regime of truth) 與可見性機制 (regime of the visible)，或是洪席耶 (Jacques Rancière) 的感受性機制 (regime of the sensible)、習性機制 (regime of ethos)、再現機制 (representative regime) 與美學機制 (aesthetic regime)，都援用了機械裝置的概念。這些關於不同活

⁴ “Il s’agissait des transformations de cette activité et de la modification concomitante des rapports qu’entretennent, non pas le conscient et l’inconscient, mais plutôt la conscience et l’inconscience.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 42; 《莊子四講》，頁 33。此處，畢來德以陽性的 le conscient et l’inconscient 與陰性的 la conscience et l’inconscience 來作對照，指出這不是概念範疇，而是特定與獨一的狀態。

⁵ “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.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 43; 《莊子四講》，頁 33。

⁶ “Nazi regime, national-socialist regime, economic regime, communist regime, capitalist regime, republican regime.”

⁷ 英文的 rector, regent, register 便是來自於此字 regere。何乏筆曾經清楚地討論過「機制」在畢來德以及傅柯脈絡中的意義。見何乏筆：〈導論：邁向另一種主體的政治經濟學〉，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月），頁 1-9。

⁸ direct, guide, rule 等延伸字，另外也有「正確」correct，「指導」direct, dirge，「豎立」erect, rector, régime, regimen, regiment，「管理區域」region，「復興」resurrect，「資源」source，「湧發」surge。

動的主導性規範或是湧發原則的論點，牽涉了話語 (logos) 的內在邏輯，以及話語結構對於基本感受與表達方式，有其自發性與制約性的雙重問題，以致於一個歷史時期的話語結構根本地決定了真理、倫理、可見性、感受性，甚至美學論述的主導模式⁹。

在畢來德的討論中，機制的概念出現了一種雙重的動態關係，一則，機制指向不同的狀態，此狀態有其內在的動因與邏輯，而不能夠以表面的單一現象來理解；再則，不同狀態與不同機制之間存在著動態相依的關係，能夠並存，或是其轉換可以立即發生。因此，畢來德討論《莊子》時使用 régime 的動態概念，說明了表面的法則無法充分解釋牽動此現象的內在動因或是邏輯。我們需要以 régime 所牽連的整套內在動因或是牽動力量的原則，來理解治理制度或是政治現象背後的話語邏輯。當這個概念被用在知覺活動或是事物運作的原則，例如畢來德以機制的概念來討論「天」與「人」，這兩個相對應的概念，自然便不再是固定不變的抽象觀念，而牽連了其引發活動的規則，知覺活動背後的登錄模式 (register)，或是內在湧發之規則，而我們的討論便涉及了此知覺活動的動因或是辯證邏輯。

（二）天與人

畢來德關於「天」與「人」對照的討論，突顯了知覺活動機制的「天」的整體狀態與「人」的片面性與意向性的對比。這個對比延續了法國當代思想對於笛卡爾「我思主體」(cogito) 的批判，也透露出畢來德之莊子的解構力量。畢來德指出，「人」是指「意向性」與「意識」(l'activité intentionnelle et consciente) 的活動，而「天」是指「必然」而「自發」的活動，就某種意義來說，是無意識的¹⁰。因此，「天」不是抽象超驗的固定概念，而是合於「性」與「命」的一種高級活動機制。「天」的知覺活動連結了我們所有官能與資源的整體，是我們所知或是所不知的全面狀態：正如同游水的人，完全熟悉水性，以完整而必然的方式活動。

在「天」這一機制當中，活動自然是高效的。按照游水男子教過我們的說

⁹ Rancière 在他的幾本著作中，延續並擴展傅柯對於真理機制與可見性機制的論點，詳細討論了關於美感經驗與政治性行動的主導性機制問題，可參見：*Le partage du sensible: esthétique et politique* (2000), *Le destin des images* (2003), *Malaise dans l'esthétique* (2004)。

¹⁰ “l'activité nécessaire et spontanée, inconsciente en un sens.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 49; 《莊子四講》，頁 39。

法，它是合乎「性」與「命」的，即是「自然」且「必然」的；而且是「完全」或「完整」的，因為這種活動是在我們所有官能與潛力共同整合之下產生的；這些官能與潛力包括了我們自己意識到和沒有意識到的所有一切¹¹。

畢來德也利用河伯與北海若的對話，說明了「天」與「人」的差別：

〔河伯〕曰：「何謂天？何謂人？」北海若曰：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，無以人滅天，無以故滅命。」（〈秋水〉）

根據畢來德的解釋，「人」的意向性會破壞「天」的必然。「無以人滅天，無以故滅命」——「人」與「故」的片面與局限，對照出了「天」與「命」的全面與完整。人受其知覺與意向性之驅動，可能會執著於其意向，「與接為構」，而破壞或是遮蔽了事物運行的整體狀態。畢來德引用〈庚桑楚〉的「唯蟲能蟲，唯蟲能天」，說明就某個意義而言，人所不能之處，動物卻能，因為只有動物能夠真正地作動物，也才能夠真正隨著「必然」而「自發」的活動完成自身¹²。

從畢來德舉出其他幾個例子，我們可以更清楚天人之差異：

今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！（〈德充符〉）

天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得；踣躅而屈伸，反要而語極。（〈秋水〉）

聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲為足以得彼之情。夫形色名聲，果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉。（〈天道〉）

「人」以其有限而片面的「知」，陷入於「堅白」之辯，勞於外在形體，惑於名聲，而不知在內的「天」。

在此局限的感知機制之下，「人」如何可以獲得「非知」？如何可以獲得「知」與「非知」的整體？畢來德並不建議泯滅意識活動，而要在意識活動與事物運行

¹¹ “Nous dirons qu'elle désigne un régime de l'activité – un régime où l'activité est efficace, cela va sans dire; où elle est spontanée et “nécessaire”, selon l'équivalence que nous a enseignée le nageur; où elle est “complète” ou “entière” en ce sens qu'elle résulte de la conjonction de toutes les facultés et de toutes les ressources qui sont en nous, celles que nous connaissons aussi bien que celles que nous ne connaissons pas.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 46; 《莊子四講》，頁 36。

¹² “Seuls les animaux savent [véritablement] agir en animaux, seuls les animaux savent agir selon le Ciel.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 52; 《莊子四講》，頁 42。

的整體狀態之間，建立恰當關係¹³。如何建立呢？畢來德提出了要在人的意向性與意識之外尋找，要訴諸於「別的能力、別的潛能、別的力量」¹⁴。畢來德指出，這些「人」之外的能力、潛能、力量，是在「身體」(le corps)之中，身體是作為掌握知與非知之整體狀態的場所。

精神是我們的錯誤與失敗的原因；而身體，這裏不是說那種解剖學意義上的或是客體意義上的身體，而是說一切支撐著我們的活動，為我們察知或是覺察不到的能力、潛能與力量的總和，——這樣定義下的身體，才是我們真正的宗師。¹⁵

畢來德很清楚地界定了這個「身體」：不是解剖學意義上的身體，或是作為認識對象的客體，而是所有能力、潛能、力量的匯聚之整體。於是，「身體」便是畢來德論莊子的關鍵概念。「身體」是使得機制的雙重動態關係發生轉化的樞紐。

畢來德指出，他所討論的「身體」概念，很靠近斯賓諾莎所說的身體。斯賓諾莎曾經批評笛卡爾，並指出笛卡爾所謂的自由意志只是幻想。畢來德指出，斯賓諾莎所說人無法確切了解身體的玄機以及功能，以及身體可以做出許多令自己的心靈感到驚訝的事情，都讓我們看到此處斯賓諾莎與莊子「交會」了。

在此，斯賓諾莎與莊子形成了交會，而這並不是偶然的。他們二者的思想之間，有一種深刻的共鳴。¹⁶

對於畢來德來說，屬於「天」的機制，既必然又自然，而且是完全與完整的官能與潛力，包括意識與沒有意識的一切，畢來德認為這一直是莊子所「驚奇與沉思的泉

¹³ “c’est d’établir un juste rapport entre elle et l’activité nécessaire.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 49;《莊子四講》，頁39。

¹⁴ “d’autres facultés, d’autres ressources, d’autres forces.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 50;《莊子四講》，頁40。

¹⁵ “En termes plus simples, notre esprit est la cause de nos errements et de nos défaites tandis que le corps, entendu non comme le corps anatomique ou le corps objet, mais comme la totalité des facultés, des ressources et des forces, connues et inconnues de nous, qui portent notre activité – tandis que le corps ainsi conçu est au contraire notre grand maître.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 50;《莊子四講》，頁40。

¹⁶ “Spinoza et Tchouang-tseu se touchent ici, et ce n’est pas l’effet d’un hasard. Il y a entre la pensée de l’un et l’autre une affinité profonde.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 47;《莊子四講》，頁37。

源」¹⁷。

然而，正是在此處，在畢來德關於「身體」以及關於「知」與「非知」的說法中，我們反而看到了畢來德帶領我們看到的思考難題：我們要如何思考以「身體」作為「虛空」的轉換樞紐呢？

讓我們先繼續循著畢來德對於《莊子》概念的梳理，來理解他所提出的說法。

（三）機制的轉換

畢來德強調「天」與「人」不同機制之間的轉變，關鍵在於原本有意識的調節控制的狀態，突然被一種渾整的事物運作之狀態所取代。這個運作解除了意識的大部分負荷，而不再費力¹⁸。這種動態的變化，取決於「天」與「人」兩種機制的同時運作：

臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。（〈養生主〉）

知天之所為，知人之所為者，至矣！知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知。（〈大宗師〉）

知道易，勿言難。知而不言，所以之天也。知而言之，所以之人也；古之人，天而不人。（〈列御寇〉）

人的官能暫時中止，神欲可以暢行，而捕捉知覺活動的全體狀態。這個全體狀態的掌握，並不外在於身體，而是在內——「人在外」，而「天在內」。

機制之間轉換的關鍵，在於「忘」與「游」。畢來德引用《莊子·達生》的文字，來說明「忘」(s'oublier elle-même)的重要性——「善游者數能，忘水也」。

當深層的力量已開始起主導作用的時候，這種遺忘才會發生，意識才會放棄它的主管的角色而忘記自己。¹⁹

善游者忘了水，因為他知道水。當意識忘記自身，忘記其指導作用，某種深層的力量出現，神欲得以運行，而獲得完美的融合貫通。這就是畢來德嘗試說明的「主體

¹⁷ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 46; 《莊子四講》，頁 36。

¹⁸ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 55-56; 《莊子四講》，頁 45-46。

¹⁹ “Il se produit lorsque des forces profondes prennent le relais et que la conscience peut oublier de diriger les opérations comme elle le faisait jusque-là, et s'oublier elle-même.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 60; 《莊子四講》，頁 49。

性的基礎物理學」(une physique élémentaire de la subjectivité)²⁰。

物理學，是指物質發生的原理。主體性的物質性發生在何處？根據畢來德前文的論證，此主體性的發生處就在「身體」這個場所：身體是所有能力、潛能、力量的整體，是掌握知與非知整體狀態的場所，是在內的「天」，是有別於在外的「人」的有限意識與意向性，是「別的能力、別的潛能、別的力量」的源頭。

畢來德也引用了「游」的概念，繼續說明此「游」的機制中，意識脫離外在任務而仍舊存在，並且觀看自身內部所發生的活動。「游」的狀態，是意識面對身體處於靜止時的內在活動，而不是運動中的身體。「吾游心於物之初」，也就是拋棄實踐的心思與意願，而隨著平靜下來的身體知覺帶動自身²¹。意識的消失，並不是全然中斷；「游」的活動機制是對事物整體運作之必然性的洞視。

它〔游這個活動機制〕有一種哲學的意義，因為其中即有對必然的認識，也有一種由此而產生的，游對必然的靜觀所產生的第二性的自由。²²

此處，畢來德再次指出莊子與斯賓諾莎的靠近——作為對自身活動驚奇的旁觀者。畢來德強調，莊子在不同篇章中所呈現的，就是這種第一層活動之外的第二層關係²³。

畢來德所討論的「官知止而神欲行」、「忘」、「游」，或是「游心于物之初」，都指向了他要討論的作為「主體性」出現之處的「虛空」(le vide)的空間問題。自由出入於自身活動的意識以及無意識狀態，獲得整體之「靜觀」，是此「忘」與「游」的最高境界。畢來德強調，莊子論及虛空的問題，被後世學者錯誤地詮釋為宇宙運作的抽象與超驗概念；畢來德的分析最終要指出的，便是這個虛空與萬物之間的往復關鍵正在於主體性的問題。

畢來德指出，這個主體性浮現的「虛」或是「渾沌」之處，正是「身體」這個

²⁰ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 61; 《莊子四講》，頁 51。

²¹ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 95; 《莊子四講》，頁 83。

²² “Il a un intérêt philosophique parce que c’est en lui que se rencontrent la connaissance de la nécessité et une sorte de liberté seconde qui résulte de cette connaissance, ou de cette vision de la nécessité.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 69; 《莊子四講》，頁 57。

²³ 「最吸引他的，就是要對自身活動採取這種第二性態度，成為他自身活動的驚奇的旁觀者。」
“Rien ne l’intéresse plus que de se mettre dans cette relation seconde à sa propre activité et de s’en faire du dedans le témoin étonné.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 69; 《莊子四講》，頁 58。

根本的位置，這是個具備了變化與自我更新的整體能力之處。可以返身回歸到自身潛力的三種途徑——靜觀、退隱以及美學經驗——都與身體以及虛空有關。但是，這三種途徑，是否解決了「虛」與「身體」之間根本的矛盾？畢來德強調「虛空，是精神的齋戒」²⁴。他以帶有禁食齋戒斷絕意義的 *jeûne* 翻譯「齋」，是否將莊子帶到了相反的方向，一種去政治化的退隱空間？

三、心齋：虛空／身體的難題

（一）畢來德以「不知」養其「知」的身體

讓我們先回到畢來德透過「心齋」而討論的無限親近、幾乎當下以及「回到自身」(*corps propre*) 的問題。

畢來德指出，較高層次的活動透過「靜觀」而脫離第一層的活動狀態，那是在同一點上既感知此活動，亦捕捉到此活動與外界的關係。較高層次的活動能夠立即知道，卻不能透過話語形式傳達。若要開始談論，就必然脫離此活動的狀態。然而，在這個可意識與無法意識二者並存的一點之上，意識可以隨意地讓自身脫離活動，成為自身活動的觀看者：既感知身體的活動，也在同一靜觀之中感知此活動如何與外在世界互動，或是被外在世界所占據。

一方面，高一層次的活動形式確實不能夠通過語言來解釋或是傳述。而這一活動形式確實在某種意義上是非意識的，行動者自己也無法認識它。要談論它，即使是為了說自己不了解它，也不得不停止這一活動形式，轉到另一個活動形式。另一方面，這一高級的活動形式又是可以認識的，因為把技藝推到一個極致，可以讓意識隨意地成為活動的觀察者，變成一個靜觀的意識。這時，意識感知達到統一，既包括身體內的活動，又在同一視角下，看到與身體互動的外界。²⁵

這個同時看到身體與外界的互動，並且透過洞視而獲得的較高層次理解的同一點，正是畢來德導向莊子的「虛空」(*vide*)、「渾沌」與「心齋」問題的關鍵，也是他論

²⁴ 「虛者，心齋也」“Ce vide, c’est le jeûne de l’esprit.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 69; 《莊子四講》，頁 84。

²⁵ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 72; 《莊子四講》，頁 60。

及「活性的虛空」(un vide fécond) 與主體性自由 (liberté subjective) 之關鍵。

要更為準確地掌握畢來德的「活性的虛空」，就要討論他對於心齋的詮釋。畢來德以〈人間世〉中顏回與孔子的對話，來說明「心齋」問題：

問曰：「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。」

(〈人間世〉)

畢來德認為，當孔子說，不要以「心」(esprit) 來聆聽，而要以「氣」(énergie) 來聆聽，這是因為對自身的感受不是智性的活動，而是「自身」向自身的出現，那是我們對於自身活動的「感知本身」(se percevant elle-même)。

對於自身的知覺不是一件思維上的事，而是「自身」(corps propre) 的自我感覺，它是我們自身活動的自我知覺 (sens propre)。²⁶

畢來德說，這個以整體與全面方式感知我們自身活動之處，便是我們的意識與主體性的基礎，也就是「心齋」所揭示的回歸到此基礎的意義。

自身活動的自我知覺，這乃是我們的意識和我們的主體性之基礎。「心齋」，乃是對這一至為簡單、至為親近的基礎之回歸。²⁷

畢來德指出，這個「唯道集虛」的「心齋」，就是「物之初」發生之處。「萬物本源附近遨遊」，意味著「讓自己進入一種虛空」，「用身體聆聽」，讓「已知與未知的官能和潛力一同在作用」。畢來德說：「讓自己進入一種虛空，我們所有的力量才能聚集起來，產生那種必然層次上的行動。……失去這種進入虛空的能力，就會產生重複、僵化，甚至於瘋狂。」畢來德清楚指出「虛空」是參與事物變化，不受人情常態支配的樞紐。這個「虛空」，是作為「自身」的主體性，就是畢來德所說的「活性的虛空」²⁸。

畢來德更引〈應帝王篇〉所述「渾沌」的故事，來說明當渾沌被鑿穿，原本具有活力的渾沌狀態便乾涸，指出失去了渾沌的狀態，我們的主體性也必然會凋敝

²⁶ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 96; 《莊子四講》，頁 85。

²⁷ “Notre activité proper se percevant elle-même est le fondement de notre conscience et de notre subjectivité. Le ‘jeûne de l’esprit’ (*sin-tchai*), c’est le retour à ce fondement le plus simple et le plus proche.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 97; 《莊子四講》，頁 85。

²⁸ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 98-100; 《莊子四講》，頁 86-88。

(dépérit)²⁹。畢來德強調，莊子所談論的「物」的原初狀態，「浮游乎萬物之祖，物物而不物于物」（〈山木〉），正是要求我們參與遨遊於物的發生之始，而得以「物物」，將物看作是物，而不要「物于物」，不要被物所物化或是異化，迷失自己。畢來德提醒我們，此處關鍵的概念是：「事物是我們的精神從感覺出發結成的固態。」也就是莊子所說的「與接為構」，而這個透過接觸而被固定或是被固著的狀態，正是透過「語言形式」而產生³⁰。畢來德此處已經扣緊了莊子最為犀利而尖銳的思想核心，也就是語言形式所造成的結構性固著與物的異化。

當畢來德討論一種主體的範式，而提出理解莊子的大道時，他首先便以由活動通向「靜觀」的「回歸」自身，以及「反歸虛空」(retour au vide ou à la confusion)的「退隱」(retraite)，作為反歸自身潛力的路徑：

要進入莊子的思想，必須先把身體構想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。³¹

畢來德認為，按照莊子的想法，人必須學會適度地轉換機制，或是任由這些變化自然生成。意識必須在適當的時刻接受自我的消失，以便讓必要的變化得以自由完成，才能更自由地、更恰當地行動。畢來德說明，此處所說的反歸自身，意味著要接受最謙卑的「生存相輔相成」。

在「靜觀」與「退隱」之後，畢來德提出了更為重要的通向美學問題之路徑。他指出，莊子注意到了造成他人心理變化的話語或是音樂之效果。畢來德以莊子在〈天運篇〉中對於黃帝彈奏「咸池」之樂的描寫，來說明音樂震撼聽者內在活動的效果：「始於懼，懼故崇」，「次之以怠，怠故遁」，「卒之於惑，惑故愚；愚故道，道可載而與之俱也」（〈天運〉）。畢來德指出，音樂的動態變化牽動聽者全身潛力，包括各種感受、空間感、內在認知、情感、記憶與高妙形式的思維³²。

不過，此處，雖然畢來德強調「虛」的拆解與重造的重要力量，但是他並沒有具體說明從「游於物之初」尋找「唯道集虛」的「虛」，如何轉移到音樂之變化

²⁹ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p.107;《莊子四講》，頁 95。

³⁰ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p.109;《莊子四講》，頁 97。

³¹ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p.120;《莊子四講》，頁 107。

³² Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 128;《莊子四講》，頁 116。

所引發震撼的各種內在動態潛勢之間的美學張力。畢來德反對歷來學者將莊子納入道家脈絡或是玄學傳統，也反對將莊子所討論之「道」視為宇宙之運作。他強調主體並不從屬於宇宙運行之道，此「虛空」與「渾沌」之所在，正是在「身體」本身。可是，畢來德以“jeûne”（禁食、齋戒）來翻譯「齋」，似乎強調其齋戒、斷絕與潔淨之意。「唯道集虛。虛者，心齋也。」（*La Voie s'assemble seulement dans ce vide. Ce vide, c'est le jeûne de l'esprit.*）³³ 虛空，是精神的齋戒。畢來德所著墨的「靜觀」與「退隱」，以及他一再強調的「任隨身體自由運作」，都突顯了他對於心靈活動的靜止齋戒而使「身體」回歸催眠狀態的詮釋偏向，而無法說明美學經驗中身體的整體潛能與感受性如何被引發而運作，如何撼動主體所處的觀念性二元結構而使其拆解的問題。

畢來德引用〈天道〉「名聲，果不足以得彼之情」，並以「事物之現實」（*la réalité des choses*）來翻譯「彼之情」，而指出：

當我們在言說的時候，我們就不再知覺，因此看不到言語與現實的差距，而誤以為言語是現實的準確表達。而當我們把注意力集中到一個感性的現實之上時（比如我們正在試圖完成的動作之上），我們又會忘記言語，而同樣察覺不到言語與現實的差距。³⁴

畢來德強調言語與現實的距離和相互排斥，是哲學家與作家要克服的問題，以便讓言語和感性現實相對照。然而，如何克服此言語與現實的距離之問題？雖然畢來德強調「身體」是整體的「知」與「非知」匯聚融通之場所，以便解決語言之「名」與「聲」和現實的距離。但是，在畢來德所詮釋的莊子中，似乎看不到感性現實的具體處理或是其複雜性。畢來德所舉出的例子，無論是「官知止而神欲行」的庖丁解牛；「得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間」的輪扁；或是「始乎故，長乎性，成乎命」的游水者：活動中的人所取得的整體的狀態，都關乎某種不具感性成分的「必然」，或者是從低等到高等活動模式的轉化，是高效能的活動展現。無論是庖丁解牛，或是中國書法，都在動態中消解了身體的感受性面向，而化入更大的動態環境之中。

³³ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 96;《莊子四講》，頁 840。

³⁴ “C’est évidemment le rôle du philosophe et de l’écrivain de surmonter cette incompatibilité naturelle, de confronter le langage et la réalité sensible et de corriger le langage quand il nous induit en erreur.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 26;《莊子四講》，頁 17-18。

更為關鍵的問題是畢來德對於「知」與「不知」之關係的詮釋角度。畢來德兩次引用〈大宗師〉，來說明如何以回歸虛空的能力，而參與事物的變化：「知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知。」弔詭的問題在此處出現，《莊子》的原文是：「以其知之所知，以養其知之所不知。」但是，此處畢來德所翻譯的意思是：透過意識所不知道的，來滋養意識所知之事物 (Celui qui sait en quoi consiste l'action humaine nourrit ce que sa conscience saisit au moyen de ce que sa conscience ne connaît pas.)³⁵。莊子所說的「養其知之所不知」，被改譯為「養其知之所知」，「以意識無法把握的去滋養意識所把握的東西」。

這個翻譯與詮釋上的差別，暴露了甚麼樣的理解上的距離 (écart) 呢？

從畢來德兩次改變此「不知」的文意操作來看，似乎畢來德要強調「人」的「意識無法把握」的狀態，例如庖丁解牛、輪扁、游水者，或是他所強調的催眠狀態，而以其「不知」來滋養其所「知」，卻無法理解莊子之提出以「其知之所知，以養其知之所不知」的說法。從「知」到「不知」的過渡，或是從「不知」到「知」的過渡，差別在何處？畢來德援引米歇爾·昂希 (Michel Henry) 之論點，批評精神分析最初就區分了意識與無意識的兩大範疇：「從日間意識出發，而預設一個對立面，作為無意識，使此二元對立是結構性的理論範式，而從來沒有走出來。」³⁶ 這個批評一則揭露了區分意識與無意識兩大範疇的謬誤，再則也透露出畢來德拒絕了感受性狀態的「知」所同時涵納的相反處的「不知」。事實上，莊子所說的「知人之所為」，正是透過感受狀態之「知」而滋養其所「不知」，而不是經由類似催眠的「不知」的狀態回到「知」。畢來德提及斯賓諾莎與莊子的親近性，卻沒有處理斯賓諾莎對於身體所承受之感受性意念的問題，以及片面感受性的「知」所不知的完整的高級知識，而更暴露了畢來德之莊子與斯賓諾莎的距離。

莊子所揭示從「知」到「所不知」，是要透過拆解與重造之「虛」的美學力量以及其背後的政治力量，而這是最感興趣與關切的問題面向。我認為這正是在美學經驗或是人我關係中，參與「物物」之過程，靠近了海德格論及「物」(physis) 的湧發 (Ereignis) 之場所，以及從無創生的概念。這個複雜過程，不能夠簡單地以

³⁵ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 58, 99; 中譯本翻譯為「以意識無法把握的東西去滋養意識所把握的東西」，見《莊子四講》，頁 48、88。

³⁶ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 122; 《莊子四講》，頁 110。

畢來德所說的主體與主體性的轉換，或是虛空與萬物之間的往復來回過程，而一言以蔽之，也不能夠僅以畢來德在全書結尾處簡單帶過的煉金術涵蓋，更不能夠以畢來德後期研究所提出的催眠術所取代。畢來德透過「靜觀」、「退隱」的詮釋所導向的返歸虛空以及非知狀態，「任隨身體自由運作」，是一個去政治化的狀態；但是，莊子所批判的名之迭代以及自知自見的認識論循環，以「知」朝向其所「不知」，其實具有巨大的政治性解放力量。

（二）莊子與斯賓諾莎從「知」到「不知」的解放性

斯賓諾莎說，所有實體皆由其屬性而被理解。擁有越多現實或是存有者，則有越多的屬性。擁有無限屬性者，則具有永恆與無限³⁷。如何從有限理解無限，如何從片面的「知」過渡到此有限之外的「不知」，正是斯賓諾莎在《倫理學》中討論的核心問題。他指出，知性 (intellect)、意志 (will) 與力量 (power) 是同一件事。「力」便是本質 (essence)：「力」的發生與轉換，正是使知性與意志不被固著於片面主觀之局限的關鍵，而「本質」則正是每一事物力求持續存在的生之「欲望」(conatus)。思想直接與對象關連，思想構成人的存在延展狀態，而構成人類心靈的意念之對象，正是「身體」(body)³⁸。心靈只有透過被情感所影響的身體所產生之意念，也就是感受性引發之意念，才得知身體；除此之外，人的心靈不知道身體，也不知道身體的存在³⁹。身體具有感受性，身體也具有被動承受的能力。身體的感受性表達為意象，意象連結而成為觀念，也就是知識的基礎。

然而，人被身體性經驗所引發的情感，是處於被動的位置，會被固著，而持續束縛人 (bondage)⁴⁰。人受其情緒所主宰，被動地被片面知識所綁束。這個主觀而片

³⁷ Baruch Spinoza, *Spinoza: Complete Works*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002), p. 221.

³⁸ Proposition 13: "The object of the idea constituting the human mind is the body, i.e., a definite mode of extension actually existing, and nothing else." Spinoza, *Complete Works*, p. 251.

³⁹ 第一部分：Proposition 19: "The human mind has no knowledge of the body, nor does it know it to exist, except through ideas of the affections by which the body is affected." Spinoza, *Complete Works*, p. 258. Proposition 26: "The human mind does not perceive any external body as actually existing except through the ideas of affections of its own body." Spinoza, *Complete Works*, p. 261。

⁴⁰ Proposition 6: "The force of any passive emotion can surpass the rest of man's activities or power so that the emotion stays firmly fixed in him." Spinoza, *Complete Works*, p. 325.

面的知識，就是斯賓諾莎所說的第一種知識，也是阿圖塞所說的意識形態⁴¹。片面的感受性與知識產生的善惡區分，並不是知識或是理性的判斷，而是情感的判斷，甚至是牽涉自身快樂或是痛苦感受的情感經驗。所謂善惡，是對於該物之可欲望或是厭棄的區分。善惡之主觀判斷，牽涉自身之快樂或是痛苦。人必然追求其自身判定為善者，而迴避其判定為惡者⁴²。然而，斯賓諾莎指出了較高的心靈理解欲望與較高層次知識的可能性。只要心靈理解所有的事情都受到了必然性所主宰，則情感可以有更大的力量，也會更為具有活動力⁴³。人有要獲得完整理解的欲望以及潛力（*potentia*）。心靈只有透過感受性引發之意念才得知身體，而身體的感情與事物影像的連結安排，與思想是一致的⁴⁴。

透過感受性之知覺而認識自身、表現自身，並從感受、知覺，到意念、構思、理解，以致於思考整體的關係：這是斯賓諾莎所討論的從低層次的第一種知識到高層次的第三種知識的過渡。第一種知識是片面而主觀的知識，是在被給定的現實生活中透過因果經驗而獲得的被動式感受、意見與想像；第二種知識是理性而主動的思想，可以透過共同擁有的事物而獲得共同的觀念，這是片面主觀知識之外較為整體而充分的概念；第三種知識則是透過直覺而獲得對於事物本質的適當充分的知識。斯賓諾莎認為，人的心靈有時是被動的，有時是主動的，而心靈的最高欲望是透過第三種知識來理解事物。正因為身體仍舊存活，因此就會受制於被動性的情感。然而，如果能夠有更多其他身體所共同擁有的感受、意象與觀念，便能夠更為正確地理解；也就是說，如果心靈能夠透過由感性意象而彙整綜合思想的第二種知識，以及由偶然的交會而理解彼方之感受性意象的第三種知識，便能夠理解越多的

⁴¹ 阿圖塞說，斯賓諾莎的第一層知識，便是我們現實生活中被給定的經驗與自行生產的知識；對於意識形態的質疑，正是透過知識的無限過程，獲得他者的知識，而從被給定的第一層知識解開束縛。Louis Althusser, “Is It Simple to be a Marxist in Philosophy?” in *Essays in Self-Criticism* (London: New Left Books, 1976), pp. 188-194。

⁴² 第四部分：Proposition 19: “Every man, from the laws of his own nature, necessarily seeks or avoids what he judges to be good or evil.” Spinoza, *Complete Works*, p. 331。

⁴³ Proposition 6: “Insofar as the mind understands all things as governed by necessity, to that extent it has greater power over emotions, i.e. it is less passive in respect of them.” Spinoza, *Complete Works*, p. 373.

⁴⁴ 第五部分：Proposition 1: “The affections of the body, that is the images of things, are arranged and connected in the body in exactly the same way as thoughts and the ideas of things are arranged and connected in the mind.” Spinoza, *Complete Works*, p. 365。

事物，也就較不會受制於壞的情感，也比較不會害怕死亡⁴⁵。

斯賓諾莎所討論的知性力量以及人不受制於被給定的片面知識與因果關係之自由，具有根本的政治性力量與倫理力量。納格利 (Antonio Negri) 強調，斯賓諾莎論點中有關「力」的問題，關鍵在於物質發生的通則 (axiom)。通則不是規範性的，而是具有發動力 (motor) 的動力概念 (dynamism)⁴⁶。構成性的存有動力學 (the constitutive dynamic of being) 足以透過知性之欲力 (conatus) 帶離自身被動片面的狀態，而朝向整體之高層次理解。這個不斷生成的構成性動力 (potentia)，正是挑戰被權力結構組織的穩定國家狀態 (potestas) 的力量。構成性動力從每一心靈發生，脫離其所從屬的束縛性意識形態與知識結構，也同時使其所從屬的群體發生了本質性的改變與重組⁴⁷。動力發生的起因，一則是生命本身的力量，也就是斯賓諾莎所說的具有無限能力的知性力量，再則是偶然遭遇外在世界的經驗。身體遭遇外在的另一個身體，感受另一個身體的感受，理解此遭遇的整體因果結構，而其自身也同時發生了改變。依照斯賓諾莎的論點，知性的動態過程使得心靈得以持續發生變化。納格利因此從斯賓諾莎的理論推展出了「眾」 (multitude) 的概念：「眾」的狀態本身便是人類處境 (human condition)。處境是一種被決定的存有模式，但是此存有是動態與構成性的，因此人類處境是人類的構成 (human constitution)⁴⁸。

依此模式來理解，知性之「力」作為構成「眾」的本體基礎，既是本體發生的問題，也是社會的物理性構成。社會中的階級並不是二元對立的辯證關係，而是每一點都可以進行構成性的轉位 (dislocation)，進而解開被限定的階級：我認為這個從原來發生狀態的「力」不斷進行構成與解體的並生，就是最為根本的政治性力量。斯賓諾莎所展開的政治性生成與變化的概念，關鍵便在於「力」以及使「力」得以發生轉圓的「身體」。

⁴⁵ 第五部分：Proposition 38: "The greater the number of things the mind understands by the second and third kinds of knowledge, the less subject is to emotions that are bad, and the less it fears death." Spinoza, *Complete Works*, p. 379。

⁴⁶ Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), p. 46.

⁴⁷ "The reconstruction of the world is thus the very process of the continual physical composition and recomposition of things-and, which absolute constitutive mechanisms of historical, practical, and ethico-political nature." Negri, *The Savage Anomaly*, pp. 212-213.

⁴⁸ Negri, *The Savage Anomaly*, p. 188.

巴迪烏指出斯賓諾莎所討論的「知性」，若是以德勒茲的說法，是發生於思考的摺層處 (fold)，而以他自己的說法，則是在於其「扭力」之作用 (operator of torsion)，是既有局部性格的獨一性 (singular localization)，又是存有的絕對展現。作為存有的知性，正是發生於思想的內部摺層處能夠扭轉的「力」⁴⁹。然而，巴迪烏指出，要脫離斯賓諾莎所說的第一層被動而感性的知識，不被限制於封閉的本體論，關鍵在於有感受能力的「身體」以及事件中所遭遇交會的「他者身體」；也就是說，除了透過知性的同一原則與對偶關係之外，更需要考慮身體所偶然遭遇的他者身體，以及透過事件而發生的「有」⁵⁰。這個偶然遭遇交會的他者身體，靠近了章太炎詮釋莊子「萬物皆種以不同形相禪」所提出的緣起說。後文會繼續討論物物交會與種種緣起的概念。

斯賓諾莎的「身體」是心靈發生變化的場域，思想不被任何固定意象或是概念所束縛，而透過生命之知性欲力參與「身體」所遭遇的「物」(object)，藉由另一個身體而理解其自身片面知識之外的整體因果環節與知識，參透其所「不知」。我認為這個藉由身體之轉圓樞紐，脫離自身局限，挑戰原本被給定的命名系統，而得以從「知」到「所不知」的轉位，是莊子與斯賓諾莎最靠近的思想位置，也正是莊子所展現的政治性力量。

畢來德的莊子避開了斯賓諾莎所討論的身體情感與意象所連結的思想，以及其相反處的轉位路徑。這個相反處，涉及了遭遇他者而暴露之雙方不同感受狀態，以及自身感受狀態的未知處。斯賓諾莎的可感受的「身體」是一種能力，由更大的感受力而獲得更高的知識與更高的同情與喜悅。畢來德的莊子以及他所強調的「身體」，無論是靜觀或是退隱，都僅涉及活動中渾然一體之「無心」狀態，或是退隱到無欲的謙卑狀態，而不涉及由感受狀態以及「知之欲力」(conatus of the intellect)所牽動的移位動因。因此，在此最為靠近之處，畢來德暴露了兩種詮釋模式之距離，此距離指向了畢來德對於言語與現實之差距的不同理解，以及關於「虛空」與「身體」的本體存有的問題。

「心齋」所揭露的一系列問題，提示了此詮釋距離的關鍵，莊子所說的「虛

⁴⁹ Alain Badiou, "Spinoza's Closed Ontology," in *Theoretical Writings*, ed. & trans. Ray Brassier and Alberto Toscano (London & New York: Continuum, 2004), p. 84.

⁵⁰ Badiou, "Spinoza's Closed Ontology," p. 93.

者，心齋也」。「虛空」，是一無所有，還是變化本身？「心齋」是回返與清洗潔淨自身的動作，以宗教式的齋戒回到畢來德所舉例的謙卑的生存狀態 (l'acceptation de l'existence la plus humble)⁵¹，還是諸物不斷發生的場所？「心齋」的「虛」，是進入催眠式的完全放鬆，還是在感受性出沒之間領悟參透其「所未知」的整體活動的必然運作？透過身體而感悟的「非知」，到底是甚麼？言語所無法捕捉的現實——「彼之情」，是甚麼現實？「虛空」的概念靠近莊子思想的核心，也觸及了存有發生的根本關鍵。畢來德所討論的「心齋」，這個萬物初始的虛空處 (ce vide)，這個諸物匯聚、出現、形成與開展的地方 (ce lieu)，是莊子所說的虛空與萬物之間的來回⁵²。不過，畢來德的「虛空」偏向靜止的齋戒狀態或是催眠狀態。不具有感性面向的「虛空」，正如沒有心靈的「身體」，是否只是一個隨時被替換或是被宇宙運行之道所穿越的「空名」？

從莊子的說法來理解，「心齋」就是「虛」，是道得以聚集之處，是「物之初」得以發生之場所。這個匯聚轉渡的「身體」，正是心靈之意象與意念成形與發生的地方，因此這個不被占滿而保持空虛狀態的心齋，必然牽連了感性狀態的轉換。我們要面對作為「心齋」的「身體」，才有可能靠近莊子的美學與政治性得以發生的場所。莊子〈天運篇〉中「始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑；蕩蕩默默，乃不自得」的複雜轉換，以及「惑故愚，愚故道」的「知」之喜悅，或是「知」之政治性，也需要比畢來德所提出的「靜觀」、「退隱」與「謙卑」概念更為複雜的語彙與層次，才能夠充分討論。

四、心齋的政治性：莊子與章太炎

「心齋」的「齋」，並不是退隱的齋戒之意，而是指向了莊子對於「虛」以及「齊物」的根本觀念。莊子〈人間世〉中關於心齋的段落，已經清楚指出「齋」不是祭祀齋戒之齋：

仲尼曰：「惡！惡可！大多政，法而不諫，雖固亦無罪。雖然，止是耳矣，

⁵¹ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 121; 《莊子四講》，108。

⁵² “Ce que nous appelons le sujet ou la subjectivité y apparaît comme un va et vient entre le vide et les choses.” Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 144; 《莊子四講》，頁 131。

夫可以及化！猶師心者也！」

顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方。」

仲尼曰：「齋，吾將語若！有〔心〕而為之，其易耶？易之者，皞天不宜。」

顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣。如此，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。」

孔子指出，不飲酒不茹葷，只是祭祀之「齋」，而不是「心齋」。「心齋」是「虛」的場所，不停留於一般符號性的形色名聲，而是聆聽並等待「物」之發生的場所。

孔子所以提出「心齋」之觀點，是針對顏回的難題——處於人世間，人臣要如何面對為政者？衛君治國獨斷，視人命如草芥，無人敢諫。顏回若去衛國提供治國之道，則必遭刑戮。面對衛君這種暴君，仁義繩墨之術不僅無法改變現狀，反而會為其所用，成為名實之爭而繩人之術的藉口。僅以法治，不足以化。因此，孔子提出「心齋」之說：「入遊其樊而無感其名」，「一宅而寓於不得已」；也就是說，要進入行事領域，但是不受名聲之誘惑，放心自得，自處於事理之必然。孔子又說：「絕跡易，無行地難。」要退隱絕跡容易，但是行而不踐地、為而不占有、不傷本性，則難。郭象對於莊子〈人間世〉中此段孔子回覆顏回文字的批注是：「世不知知之自知，因欲為知以知之；不見見之自見，因欲為見以見之；不知生之自生，又將為生以生之。」⁵³ 此段注文指出了名聲與知見的「自知」與「自見」之問題——「知」、「見」與「生」受到主觀位置之欲望驅動，以想要知道的去知，想要看見的去看見，想要生而使萬物生。知與自知，見與自見，生與自生，是透過自身欲望而循環重複。因此，莊子所提出的政治性立場，便是以「心齋」化萬物，打破自知、自見、自生之循環，既不以仁義繩墨之術繩人，亦不被名聲所牽動，更不退隱絕跡，而要以不占有也不傷本性的「為」而「入遊其樊」。

不過，對於具有革命思想的晚清知識分子譚嗣同與章太炎而言，莊子的政治性還不僅止於「入遊其樊而無感其名」或是「為而不有」的態度。他們兩人都透過佛家思想，尤其是華嚴宗與唯識宗，來詮釋莊子的「虛」。對他們而言，「虛」並不

⁵³ [清] 郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁152。

是靜止不動，而是充滿動態力量與政治性的概念⁵⁴。譚嗣同指出，孔子之學有兩大支脈，一為曾子、子思而至孟子的民主理念；一為子夏、田子方而至莊子痛詆君主的理念。不幸這兩支具有政治性的孔學卻都絕而不傳，卻被荀子之學所取代⁵⁵。章太炎則認為老莊出於史家，其論點足以「杜莠言於千載之下」。世人眼光偏狹，無法理解，僅以當代近見為滿足，引介西方著述，然而這些譯述卻「皆鄙生為之」⁵⁶。章太炎嘆道：「世無達者，乃令隨珠夜光，永埋塵翳，故伯牙寄弦於鍾生，斯人發嘆于惠墓，信乎臣之質死曠二千年而不一悟也，悲夫。」⁵⁷因此，章太炎重新詮釋〈齊物論〉，也是要透過佛教思想，說明莊子〈齊物論〉所呈現的破名相執著，以及作為虛的「心」能夠「移」之關鍵問題，而探討「齊」的根本政治性意義。

以微生滅之心力打破共名體系之迭代，是譚嗣同的關鍵理念⁵⁸。譚嗣同引莊子所言：「藏舟於壑，自謂已固，有大力者夜半負之而走。」「鴻鵠已翔於萬仞，而織者猶視乎藪澤」，「日夜相代乎前」，「方生方死」⁵⁹，卻提出他自己進一步的說法：大力者可以連同此壑一併背負而走，此藪澤亦可翔於萬仞，微生滅之心力轉換之間並無生死日夜，而是連綿延續而隨時發生。譚嗣同將莊子所言「以名為代」而「二者交加則順遞無窮」的迭代機制說明得非常清楚。對於譚嗣同而言，「日夜相代乎前，而莫知其所萌」的機制，只有透過「無」的最初原則，認清「心」之本源是「無」，才能解消：「一切有形，皆未有好其一而念念不息者，以皆非本心也，代之心也。何以知為代？以心所本無也。」⁶⁰從譚嗣同的論述脈絡來看，一切問題起於僵化的命名系統與畛域區分。只有從疆界處開始質疑，才能夠開始質問政治秩序本

⁵⁴ 章太炎所引用的佛典包括《華嚴經》、《唯識論》、《般若經》、《瑜珈師地論》、《毗婆沙論》、《攝大乘論》、《涅槃經》、《因明入正理論》、《大乘入楞伽經》、《法界緣起》等。

⁵⁵ [清]譚嗣同：《仁學》，收入蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》（北京：中華書局，1998年），頁335。

⁵⁶ 章太炎：《齊物論釋》，收入劉凌、孔繁榮編校：《章太炎學術論著》（杭州：浙江人民出版社，1998年），頁272。

⁵⁷ 同前註，頁326。

⁵⁸ 本人在《心之拓撲：1895事件後的倫理重構》一書的第五章曾經討論過譚嗣同以「心力」的微生滅所展開的倫理批判與政治性觀點。劉紀蕙：《心之拓撲：1895事件後的倫理重構》（臺北：行人文化實驗室，2011年），頁81-200。此處僅摘要關鍵概念，而不全面展開。

⁵⁹ 譚嗣同：《仁學》，收入《譚嗣同全集》，頁313。

⁶⁰ 同前註，頁331。

身的問題。法所界定的畛域邊界，如同莊子所說的壑或是藪澤，框限了人的視野與行動。將藏於壑的舟移出於壑，或是使鴻鵠飛離藪澤，都只是對抗此限制；以譚嗣同所詮釋的《莊子》論點而言，更為根本的做法，則是解消此圈限觀念的「壑」與「藪澤」。

雖然章太炎早年在〈菌說〉一文中反駁譚嗣同的《仁學》將近代物理學所說的以太比附為性海，並「怪其雜揉」，他在《齊物論釋》中卻顯然進行了與譚嗣同一樣的工作，透過唯識學與緣起說，打破「壑」與「藪澤」的僵化觀念畛域，以便詮釋《莊子》的政治性⁶¹。譚嗣同曾經指出，正如同《易》所說的「豐其蔀，日中見斗」，「此其黑暗，豈非名教之為之蔀耶」⁶²？以共名為起點的遮蔽體系，如同遮蔽光線之「蔀」，使得白日成為黑暗。在此體系之下，施政者與追隨者皆毫不懷疑地遵從此體系之「法」，並執行其「惡」，嫌忌、侵蝕、齟齬、屠殺，而「人不以為怪」⁶³。依循此共名與專名而定罪，稱犯法者為「大逆不道」，甚至進而放逐、誅戮，「施者固泰然居之而不疑，天下亦從而和之曰：『得罪名教，法宜至此。』」⁶⁴譚嗣同尖銳地指出了「名」與「法」的內在之「惡」。以「名」固定事物的狀態與關係，建立「共名」之下的共同體系，並依此設定「法」，此「法」甚至進一步構成了認知的結構，而將不合於此「法」者排除為「惡」。譚嗣同最為犀利的質疑便是：人世間認識事物的黑暗狀態，不正是由共名之遮蔽體系所造成的嗎？依據片面宣稱的「善」，而嫌忌、侵蝕、齟齬、屠殺，正如此「蔀」，遮蔽了真實。譚嗣同指出，此「遮蔽」才是真正的「惡」。譚嗣同所檢討的，正是由共居與共識之習性所建立的倫理意識形態所造成的「惡」。

在《齊物論釋》中，章太炎同樣指出人心所起在於名相分別。名相執著與是非畛域之下，若仍以「泛愛兼利」之說出發，則只是「造兵之本」。「人各有心，拂其教條，雖踐屍蹠血，猶曰『秉之天討』也」⁶⁵。「小智自私橫欲，以己之嫻，奪

⁶¹ 《仁學》於1899年1月開始在《清議報》連載，影響廣泛。章太炎於1899年8月6日開始在《清議報》連載《儒術真論》，包括〈菌說〉，後收錄於湯志鈞編《章太炎政論選集》；轉引自湯志鈞編：《章太炎年譜長編》（北京：中華書局，1979年），頁85。

⁶² 譚嗣同：《仁學》，收入《譚嗣同全集》，頁300。

⁶³ 「忌之、蝕之、齟齬之、屠殺之，而人不以為怪」，同前註，頁296。

⁶⁴ 同前註，頁300。

⁶⁵ 章太炎：《齊物論釋》，收入《章太炎學術論著》，頁269。

人之陋，殺人劫賄，行若封豨，而反崇飾微音，辭有枝葉。……下觀晚世，如應斯言，使夫饕餮得以騁志者，非聖智尚文之辯，孰為之哉」⁶⁶！章太炎認為，莊子提出「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊」（〈寓言篇〉），反省了「言」的問題，實際上更提出了「物」的根本平等概念。從「名」出發的「名尋思」，由名見名，由事見事，由自性假立尋思而見自性假立，由差別假立尋思而見差別假立。如此迭代，「以論攝論」，已經無法返回「物」之「齊」的起點。「心」如何能夠不陷於「名」之畛域劃分？就要以「虛」而待「物」之發生，不被「名」所局限，而能夠有「齊」。甚麼是「物之齊」？對於章太炎而言，這是莊子所提出的重要政治性問題⁶⁷。

我認為章太炎在《齊物論釋》中提出了一套兼有本體論與認識論而具有系統性的批判方法論，能夠清楚說明莊子如何解釋身體的感受性被時代性的主觀模式所局限而運作，如何挑戰主體所處的表象觀念結構，以及如何對抗共識習俗而使其拆解的政治性立場。要說明章太炎此處所提出的批判體系，我們可以從三個層次切入：第一，章太炎對於認識論主觀局限的分析；第二，章太炎對於名實不依的表象問題的討論；第三，章太炎提出時空相數與作用因果之六維拓撲軸線，說明緣起本體論的辯證性史觀。

（一）認識論的主觀局限與自行循環

章太炎透過〈齊物論〉對於主觀認識的局限提出深入的分析。他根據《攝大乘論》說明「識」已經有內在「相」與「見」之二元向度，「相」即是「物」，是「所取分」，也就是物自身呈現的方圓邊角的「相」；「見」是形成此相分者，是「能取分」⁶⁸。「相」與「見」二者不即不離，已經說明客體與主體在認識論上的相互交涉，而不截然二分，這也是莊子在〈知北遊篇〉所說的「與物無際」的「物物」。

⁶⁶ 同前註，頁 272。

⁶⁷ 本人在《心之拓撲：1895 事件後的倫理重構》第九章曾經簡略指出章太炎在《齊物論釋》中透過「無」的概念所呈現的基進政治性（頁 286-293）。當時尚未對於章太炎的觀點全面展開，下文則是針對章太炎的批判方法論進行較為深入的分析。

⁶⁸ 《攝大乘論》：「於一識中，有相有見，二分俱轉。相見二分，不即不離。」「所取分名相，能取分名見。」見章太炎：《齊物論釋定本》，收入《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1985 年），卷 6，頁 66。

「見分」上的「相分」原本並沒有邊界，然而一旦畛域已分，邊界已經形成，那麼「見」便在其自見自知的主觀局限之下反覆循環。莊子〈徐無鬼篇〉的「以目視目，以耳聽耳，以心復心」，〈齊物論〉的「與接為構，日以心鬪」，〈庚桑楚篇〉的「知者，接也；知者，謨也」，都說明了這個主觀觸受的結構性，「接」是個人的感官觸受所得，是人對於外界事物的接觸、感受、規摩、謨慮、取像。雖然觸受感知對個人來說是真實的處境與情感，觸受的主觀性以及共時性已經受到「庸眾共循」的法則影響，「雖真人獨喻之情，亦實庸眾共循之則」。這些感受、思慮、取像等程序以名為代，順違無窮，以致於人們的是非判斷發如機括，遵守這些準則又如同下了盟誓，而不知道這些是非善惡判斷是從什麼起點產生的⁶⁹。

章太炎進一步說明，這個庸眾共循的法則甚至產生了眾人同心之假相，而出現了以「私」為「公」的判斷，甚至宣稱這是順應時代的衡量尺度。但是，實際上，以「時」來解釋觸受是非判斷，其實是以私人感受作為公共感受，以私器為公器。章太炎說明，所謂的「時」並非「實有」：「心起即有時分，心寂即無時分」。此外，「時由心變」，每一個人的感受不同，也處於不同的時間當下，「各有時分」。「時」由心造，快慢也是因心而變。每人對於時間的長短遲速感覺不同，為其主觀經驗所局限，「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋」。若要以自己的主觀判斷制定衡量標準，「強為契約，責其同然」，「以尺比物，定其長短」，但是觀點不同，長短不一，「竟無畢同之法」。然而，當眾人皆有這些「剎那見」，「眾同分心，悉有此相」，便以此「執著為實」，以眾人共有的感受為實在。世人宣稱「時」者，「時」多半被利用為私器，而不是眾人的公器⁷⁰。

章太炎說，是非的執著，都是因為「比擬而成執見」⁷¹。每個人有不同的時間當下以及不同的主觀觸受，然而主觀衡量卻被當成客觀的標準法則。所謂的契約、尺度、是非判斷，雖然似乎是客觀法則，實際上卻是主觀使然。「是非所印，宙合不同，悉由人心順違以成串習，雖一人亦猶爾也。然則繫乎他者，曲直與庸眾共之，存乎己者，正謬以當情為主，近人所云主觀客觀矣」⁷²。個人的是非判斷都是因為其

⁶⁹ 同前註，頁 67-68。

⁷⁰ 「時為人人之私器，非眾人之公器」。「時分總相，有情似同，時分別相，彼我各異」。同前註，頁 69。

⁷¹ 同前註，頁 77。

⁷² 同前註，頁 75。

所感受的習慣順適或是違逆不適所致；如果涉及他人，那麼這個是非曲直的判斷，則依循眾人所共有的觀點，看起來是主觀客觀之別，其實仍舊是庸眾共鑒而成之串習。以每個人所處的不同時分以及殊異觸受而言，並沒有同一的法則可以援用。此外，章太炎說明，「道本無常，與世變異」，如果執守一時之見，「以今非古，以古非今」，或是「守舊章順進化」，都是「未喻斯旨」、「一孔之見」⁷³。章太炎指出，史書所記之事，都是昔人是非之印記，代代不同，卻有人以漢律來論斷殷人，或是以唐代的標準來判斷秦朝官吏，這是完全不理解事物之間類比關係的差異⁷⁴。

人與人之間有其主觀觸受順違之別，歷史隔代之間更沒有同樣的準則。老子說：「道可道，非常道。」意味著常道不可被陳述與規範，更不能夠成為不變的法則。可是，董仲舒卻說：「天不變，道亦不變。」董仲舒以大自然的不變而宣稱道之不變，殊不知眼中所見的大自然其實瞬息萬變。因此，章太炎譏嘲董仲舒與老子之間「智愚相懸，乃至於此」。此外，章太炎也強調，不僅是古代與近代的是非印記不同，就連古今語言也差異極大；同一個意思，有十數種不同的「言」，而可以得知「言」不是恆常不變，沒有定性⁷⁵。因此，章太炎指出，「前世論道，不依一軌」，然而「晚世以一端繩人」，也是局限之見⁷⁶。

但是，名相執著與是非畛域之下，執法者仍以「汎愛兼利」之說出發，則是「造兵之本」：「人各有心，拂其教條，雖踐屍喋血，猶曰『秉之天討』也。」⁷⁷所謂的「天」，其實只是私利之名；但是這些自私橫欲，卻會「崇飾徽音，辭有枝葉」，而令饕餮貪慾者騁志，而無人置疑⁷⁸。要分析這種令名華辭繁文縟節之下的私利，就要進行名實之辨。

（二）名實不相依的表象問題

時代性的主觀觸受與庸眾共享的是非串習，以及道之常變與言文隔代差異，使

⁷³ 同前註，頁 75-76。

⁷⁴ 「然則史書往事，昔人所印是非，亦與今人殊致，而多辯論枉直，校計功罪，猶以漢律論殷民，唐格選秦吏，何其不知類哉」。同前註。

⁷⁵ 「言得成義，吹非成義，其用固殊，然則古今異語，方土殊音，其義則一，其言乃以十數。是知言本無恆，非有定性，此所以興有言無言之疑，謂與數音無別也」。同前註，頁 76。

⁷⁶ 同前註。

⁷⁷ 同前註，頁 61。

⁷⁸ 同前註，頁 64。

章太炎深入反省「文之轉化，代無定型」的問題。

章太炎以中國自古歷代思想家所談論的仁義問題為例說明，同樣的「名」，意義範疇卻完全不同。儒家回應的是周朝的問題，而墨家回應的是夏朝的問題，兩代各有自己的發展，但是遵循的是非法則卻正相反。後世學者不明白歷史脈絡差別之意義，反而執著於派系立場的對立，有如背負重仇，甚至援引各種說法證明自己的論點⁷⁹。章太炎指出，人皆以自己的觀念自證，而並不了解他人的論點。他人論點已經對應了他人觀念中的「我」，然而這個「他人之我」僅只是「計度推之」，而並沒有實際審視而證知；我所認知的他心與彼心，也同樣只是計度推之。他所推度的我與我所推度的他，無法交集，總有「障隔」，是非爭端隨之興起⁸⁰。這就是莊子所說的，「言更相彼，言各自是」的問題。然而，歷代書寫交相攻擊，形成了無法化解的「黨伐之言」，只有聖人能夠看清楚這些問題⁸¹。

面對隔代言文相異而觀念上對立陣營各立黨派的問題，章太炎提出唯一可以突破障隔的思考路線，便是檢討「指」與「物」之間的悖論，也就是透過文字的字源學，或是所謂的小學訓詁，回到言文的歷史化脈絡，也打破以名為代而執著為實的問題：「文則鳥跡，言乃鰕音，等無是非，何間彼我。不曉習俗可循，而起是非之見，于是無非而謂非，于彼無是而謂是，木偶行尸，可與言哉！」⁸²此處，透過小學訓詁，章太炎已經展現了他的批判史觀：不同歷史時期的人心順違與是非串習，都會隨俗雅化而約定俗成，形塑了規範性的法則，影響後世。然而，「文」與「言」就如同事過境遷的「鳥跡」與「鰕音」，當時已經無法捕捉原物，更不要說隔代所固化執著的印跡與法則。只有透過字源學的歷史化工作，才能夠將文言作為印跡，還原其「鳥跡」與「鰕音」歷史性的生產狀況。

章太炎透過莊子與公孫龍的辯論所說明的「物」與「指」之間的辯證關係，進

⁷⁹「儒家法周，墨家法夏，二代嘗已小成榮華，而其是非相反，由是竟生部執，如負重仇，還以其情明其自謬」。同前註，頁76。

⁸⁰「人皆自證而莫知彼，豈不亦了他人有我。他人之我，恆依計度推知，非恆審証知故。由此他心及彼心所有法，亦以計度推知。飄忽之間，終有介爾障隔，依是起爭，是非讎午」。同前註，頁77。

⁸¹「仁義之名，傳自古昔，儒墨同其名言，異其封界，斯非比量之所能明，亦非聲量之所能定，更相書戾，惟是黨伐之言，則聖人不獨從也」。同前註。

⁸² 同前註。

一步分析文言與鳥跡、轂音的悖論：

物莫非指，而指非指。……指也者，天下之所無也，物也者，天下之所有也，以天下之所有，為天下之所無，未可。（〈指物篇〉）

章太炎說明，前面「物莫非指」所說的「指」，意思是「所指者」，也就是「境」，後面「指非指」的「指」是「能指者」，也就是「識」。章太炎說法的意思是，物皆有相對的「境」，物都在發生的情境中，也指向了這個情境；能指的「識」本身則沒有其所指的「境」，「識」沒有固定相對的情境，因此「識非境」。公孫龍的「白馬非馬」論所反對的，就是主張命名顏色的「白馬」無法指稱命名形象的「馬」，也就是「以物為境」是「以天下之所有，為天下之所無」，這是名實不符。莊子則認為，「馬」並沒有「情」，「馬」也只是種種「微塵」之集合，「馬」也是「非馬」。因此，莊子說以「境」說明「識之非境」，反不如說是以「非境」說明「識之非境」。物之「相」與物之「見」同時發生，不分內外，則「見」也不執；反過來說，「相在見外」，所以物也是「非境」，因此「物」與「識」都是「非境」，則也沒有必要爭論有無。章太炎此處透過莊子反駁公孫龍而展開的「物」與「指」的辯證關係，清楚說明了「以名為代」的問題⁸³。

「以名為代」，文言如同鳥跡、轂音，「物」與「指」皆是「非境」。討論文字的「義界」頂多都是「以義解義，以字解字」，輾轉推求，更互相訓；用來解釋字的字詞本身仍未定義，若要追溯因果關係，甚至探索實質，則亦不可得。因此，莊子說，「惡乎然，然於然」；反之，「惡乎不然，不然於不然」，「動」的依據在「動」，並非另外有因，因此並沒有真正的原因可求⁸⁴。章太炎說，無論是定義、因果或是實質，都是「成毀同時」，暫時成立而同時已經毀破。若要探索實質，如果說物占有空間，然而物質可以無盡分解到最小，要如何斷定其最初之原質？如果說不占空間，那麼五官之視覺、味覺、嗅覺、聽覺以及觸覺要如何感受⁸⁵？

⁸³ 同前註，頁 78。

⁸⁴ 同前註，頁 79-80。莊子的魍魎問景，也在討論這個問題。章太炎說，「景」是光的陰影，魍魎是「景」之「景」，反射的餘光。光的流變，引起「景」與「景之景」的依隨而生，「自無主宰，別有緣生」。魍魎問景，便是問「景」是因何而起。然而，「景」的回覆說明光的「展轉相生，有無窮過」，「景」的因又別有其因。因此，莊子說，如果要問蛇蚺蝮翼從何而出，蛇之蛻皮，蟬之新翼，皆是獨化而生，並無他待。

⁸⁵ 同前註，頁 83。

章太炎認為，莊子提出「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊」（〈寓言篇〉）的說法，反省了「言」的問題，實際上更提出了「物」的根本平等概念。從名出發的「名尋思」，由名見名，由事見事，由自性假立尋思而見自性假立，由差別假立尋思而見差別假立。如此迭代，「以論攝論」，已經無法返回「物」之「齊」的起點。「心」如何能夠不陷入「名」的畛域劃分？

只有承認名相之「成毀同時」，「名實本不相依」，才有可能思考「言」與「義」的問題，也才能夠批判性地反省道之常變以及「文之轉化，代無定型」的問題。莊子所說「一與言為二，二與一為三」，已經說明「能銓名」與「所銓義」之不相稱。章太炎解釋莊子的意思：「一者本名，二者引申名，三者究竟名。」本名其實已經沒有所依，其所孳乳派生的字也無所恃，如同「畫空作絲，織為羅縠」。因此，「言」與「義」不相稱。此外，各種語言相異，一個所指之上有多種能指，「一所詮上有多能詮」。人的意念天馬行空，其所攀附取擷的事相「廣博無邊」，然而名與言之間總有其自身之潛勢，或強或弱，無法相齊相稱，因此並無法掌握其「究竟名」⁸⁶。所以，莊子說「言與齊不齊」。名與言、言與義都有其無法化解的距離。「言說之極，唯是為表，以此知能詮之究竟名，與所詮之究竟義，不能相稱，用此三端，證其不類」。如果如同名家執著於「名」而稱之為「實」，或是如同狂人任意使用「名」而指其為「實」，兩種態度殊途同歸，都只會造成更大的混淆與障礙⁸⁷。只有面對「文之轉化，代無定型」以及名實並不相依的問題，才有可能進行批判性的歷史化工作，並且解開以名為代的合法化權力位置。

（三）緣起本體論的批判史觀

前文已經說明，章太炎首先從認識論層次切入，說明人的主觀觸受的局限與時代性的差異，眾人依照人心順違之倫常習俗而執著為實，假私為公，並且制定法令尺度，判其是非善惡，而清楚揭示了庸眾共識的主觀性與片面性；其次，他又從表象的層次展開，說明「物」與「指」的辯證關係以及名實不符、文言相異的悖論。只有釐清了認識論與名言表象問題之後，才能夠具體說明章太炎的本體論。我認為

⁸⁶ 例如道、太極、實在、實際、本體等。道本是「路」，太極本是「大棟」，實在與實際本指占據空間為「在」與有邊界為「際」，本體則指有形質為「體」，這些名詞都無法符合其所銓之義。同前註，頁 86。

⁸⁷ 同前註，頁 88-89。

這個本體論是章太炎批判史觀的基礎。

章太炎以世識、處識、相識、數識、作用識與因果識這六維軸線，說明介於觸受與表象的迴圈之間的第八識⁸⁸。所謂第八識就是阿賴耶識，含藏萬法種子，眼、耳、鼻、舌、身、意、末那識等七識都由此生。第八識本來就有世識、處識、相識、數識、作用識與因果識這六維軸線：「世」意指現在、過去、未來，也就是時間概念；「處」意指點、線、面、體、中、邊、方、位，也就是空間概念；「相」意指色、聲、香、味、觸，也就是五官感受；「數」意指一、二、三之間的關係；「作用」是事物的運動，也就是「有為」；「因果」則是「彼由於此，由此有彼」的因緣關係。「世」與「處」勾勒出時空的向度，「相」呈現了主觀觸受的向度，「數」說明了物與物之間的量的關係，世處相數這四個因素構成了感受性世界的相應層面；「作用」與「因果」則揭示了物與物交會時的運動方向與各自的潛勢，以及此交會因緣促成的後續發展。世識、處識、相識、數識、作用識與因果識已經蘊含了萬法成心的種子，如同原型觀念。六識未動，則潛處藏識意根之中；六識既動，則應時顯現，不待告教。

章太炎以這個複雜而相互作用的拓撲軸線，說明物與物在時空以及主觀經驗交會的同時，彼此皆為相互之種子而互為因果。莊子〈齊物論〉說，萬物交會而相互促發之中，「其分也，成也；其成也，毀也。……聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行」。「道行之而成，物謂之而然……無物不然，無物不可」。莊子另外在〈寓言篇〉說：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」莊子這些段落都在說明，物與物的交會，相互為因果之種子，有其自然平均的關係。「動」本身便是生滅成毀之因，種種成就，皆依於動。「動」即「行」。物質轉化，生滅不斷，就是所謂任其是非的「兩行」⁸⁹。章太炎說明莊子萬物皆種以不同形相禪的觀念和法藏無盡緣起是相同的意思：「此一華葉，理無孤起，必攝無量眷屬，圍繞此一華葉，其必舒已遍入一切，復能攝取彼一切法，令入己內。」「一切即一，一即一切」⁹⁰。

⁸⁸ 章太炎認為大小乘的二十四種不相應行，所謂「原型觀念」，以及康德的十二範疇，都過於繁碎。他改以三法大較應說明第八藏識中本有「世識，處識，相識，數識，作用識，因果識」。

同前註，頁 73-74。

⁸⁹ 同前註，頁 79-84。

⁹⁰ 同前註，頁 91。

如果萬物皆種，以不同形相禪，所有的因緣以及後果都有其內在的必然性；聖人不會執著於是非，而以事理自然均衡的道理對待。那麼，要如何討論其政治性呢？

首先，緣起概念背後無第一因的說法，根本取消了本源的假設，並且帶出了持續變化的運動狀態。章太炎以佛教的十二緣生說明，「前有後有，推蕩相傳」，「展轉相生，有無窮過」，而並沒有「第一因」。透過取消第一因，章太炎說明了「依自不依他」的道理，關鍵在於「作」以及「緣起」的相互關係。章太炎引《大乘入楞伽經》說明「作」的概念：「佛說緣起，是由作起，非自體起；外道亦說性自在時我，微塵生于諸法。今佛世尊但以異名說緣起，非義有別。外道亦說以作者故，從無生有；世尊亦說以因緣故，一切諸法本無而生，生已歸滅。」莊子所破者，便是因果關係的思維。如佛教所言，若要尋找其因，因復待因，如是輾轉，成無窮過。諸法都是唯心所現，都是心上種子，不可執著說有⁹¹。

其次，觸受與成心之間出現了「有相分別」與「無相分別」的差別：嬰兒初生，便知如何索乳，老鼠遇到貓，也知道逃避，都是心所自取，並不必要等到被教導名言，這就是「無相分別」；人被教導的名言義理，是非封界，則是「有相分別」⁹²。有相分別並且以言而計，則大小長短多寡歷然有分，但是這是妄起分別，而不知世識與處識的時空因素所造成的幻識⁹³。章太炎透過佛教唯識宗的本體論，說明了觸受與名言之間如何分支以及以名為代的迴圈，而從這個分支點，我們才能夠進一步對「與時差異」的名教串習以及舊章制度進行歷史化的檢視。

第三，透過章太炎所展開的緣起本體論，我們再回到莊子的心齋概念，便更能夠掌握莊子透過「虛」與「無」的辯證概念所呈現的平等觀與政治性。章太炎說，莊子的心齋就是第八識，得其環中以應無窮的道樞，以及物皆有其法以及相互緣起的齊物概念。章太炎指出，莊子提出「心齋」聽之以氣、虛而待物的概念，能夠知道「彼」與「此」並無定分，「如戶有樞，旋轉寰內，開闔進退，與時宜之，是非無窮，因應亦爾」，更能夠「以百姓心為心」，「野者自安其陋，都者得意於嫺，兩不相傷，乃為平等」⁹⁴。章太炎也引用《大乘入楞伽經》解釋不齊而齊的齊物概念：

⁹¹ 同前註，頁 110-116。

⁹² 同前註，頁 74。

⁹³ 同前註，頁 90。

⁹⁴ 同前註，頁 64、77、120。

「法平等性既不可說，亦不可知。除平等性，無法可得。離一切法，無平等性。」⁹⁵章太炎說，莊子之說雖然與佛經多有相同旨趣，但是，「觀莊生義，實無欣羨寂滅之情」⁹⁶。此外，章太炎也指出，心齋並不是禪定。禪定則止，便無法「坐馳」。根據莊子的觀點，禪定或是絕跡，都不是孔子對顏回的建議。孔子建議顏回「入游其樊而無感其名」，「一宅而寓於不得已」。因此，有知、不止、坐馳，都是面對人間世的態度⁹⁷。

最後，關於「無」的概念。章太炎強調莊子所提出的「無」的概念是物質之「無」，不是心量之「無」。心量的「動」以及相互為種的緣起作用，說明了世處相數以及作用因果這些交錯軸線中，心量能動性的關鍵意義。莊子在不同篇章中反覆展開了無我、無己的概念，例如「非彼無我，非我無所取」，子綦以「無我」為戶牖（〈齊物論〉），「至人無己」（〈逍遙遊〉），「頌論形軀，合乎大同，大同而無己。無己，惡乎得有有！」（〈在宥〉），「忘乎物，忘乎天，其名為忘己」（〈天地〉）。章太炎強調，這些關於無我、無己的說法，並不意味著原本就無我與無己；如果原本就沒有我，那麼也不會知道有「彼」，也就是「非我無所取」。若是無我，則會是「槁木枯臘」。莊子所強調的是「彼」與「我」之間互為因果的辯證關係。如果沒有觸受相對關係中的「彼」，則無法自知有我，也就是「非彼無我」⁹⁸。因此，彼此以及我他都是辯證運動之下相互依存以及相互構成的關係。

五、「無」的批判政治性與解放力量

章太炎透過莊子〈齊物論〉而展開的主觀認識論局限與表象障隔的分析，以及緣起論揭示的「文之轉化，代無定型」的道法悖論，其實具有深刻的批判政治立場與解放力量。章太炎寫於一九〇七年的〈國家論〉相當直接而深刻地分析了國家

⁹⁵ 同前註，頁 63。

⁹⁶ 同前註，頁 118。

⁹⁷ 同前註，頁 109。

⁹⁸ 「以觸彼故，方知有我，是使所觸者，為能觸者之符驗」。「因業所感，取趣有殊，而困惑所成，結生無異」。同前註，頁 278-279。另外，章太炎也說明「虛空」與「空界」的差別。「虛空」，就是今日所說的「空間」，不過，「空間」與「虛空」名實不通。「虛空」應名之為「方」或是「處」，而「空」或是「空界」是「色」，「真空」。同前註，頁 73-74。

作為組織的意義，也反映出了他從佛家思想所擷取的緣起觀念。他說明國家是由人民所組成的，國家並沒有實體。「凡諸個體，亦皆眾物集成，非是實有」。個體由極細微的原子組成，這些極微而變化不定的物質並不能說是「實有」。人是由細胞所組成，也是持續處於生滅運動之中，只能夠說是「假有分位」，暫時說是「實有」。不過，「個體為真，團體為幻」。人民與國家的關係如同線縷與布帛，線縷經緯相交，在動態關係中組織成布帛，而人民也在動態關係中組織成國家。「一線一縷，此是本真，經緯相交，此為組織」。「線縷有自性，布帛無自性。布帛雖依組織而有，然其組織時，惟有動態，初無實體」。按照章太炎的說法，人之組合，無論是村落、軍隊、牧群或是國家，都沒有實體，沒有自性。組織而成時，是以動態存在，組織本身並沒有自性，因此任何集合體也都沒有自性。他批評國家學者以國家為主體，人民為客體，似乎意味著常住為主，暫留為客，以至於國家被認為是千年而無變易，人民則父子迭禪，種族遞更。但是，章太炎指出，國家的制度法律也有變更，歷代不同。章太炎以河水為比喻，說明雖然河床千百年沒有改變，其所容受的水日日不同，但是所謂河床其實只是「空處」。「以空虛為主體」，國家便是容受日日不同的水的「空處」。此處關於組織本身是「幻」，只是經緯相交的動態結構，以及國家作為「空處」，只是一個空架子，由如同流水一般日日不同的人民組成；至於愛國之心，則不是執著於實有或是現有的國家本體，而是持續發生而念念生滅，渴望其未萌者的心量⁹⁹。

章太炎關於「國家」是個「空處」，是由流動的人民所組成的動態結構，這是極為重要的概念，也是貫穿章太炎前後期的政治思想的基本哲學。從這個基本概念出發，歷史便是動態而持續變化的過程，而沒有一貫不變的道統與法則。任何組織的法則都可以也必須被檢驗。民國初年，章太炎目睹革命過程中逐漸暴露的政黨權力集結以及相互傾軋，而在不同時間點繼續發表了他對於政府組成模式的分析與觀點。章太炎所思考的問題都在於如何避免權力獨攬於單一政黨、中央議會或是大總統一人，以及中央與地方之間的權力制衡。章太炎認為設置大總統，首先要限制其權限，使其處於「空虛不用之地」，以防專制。行政院、立法院與督察院三權分立，使督察院如同處於「骨鯁之人」，「監督行政、立法二部」。此外，考選部直

⁹⁹ 章太炎：〈國家論〉，《太炎文錄初編》，同前註，卷4，頁457-465。

接設於總理之下，而教育會則應獨立於行政體系，使議會議員無法干預置喙¹⁰⁰。章太炎認為共和體制的議院如果權力過高，則容易「受賄鬻言，莫可禁制」，聯邦制則容易有不一致的法令，而地方上的臧吏土豪恣意兼併¹⁰¹。章太炎建議將地方的軍權與民事區分，軍權隸屬於軍部，而各縣的治理由地方依循歷代郡縣制度拔擢人才的方式任用。日後，他先後提出了聯省自治、軍政與民政分治、中央權輕，地方權重、文武官吏由地方上的本省人自治等論點，是同樣的理念。他認為應該「虛置中央政府」，軍政分別隸屬於各省督軍，中央不得有軍隊。章太炎分析，如果沒有制衡而將大權交予中央，使中央得以逕行販鬻各省鐵路礦山，「以偷一時之利」，而中央遙遠，「人民無自審知；比其覺察，則簽約已成，不可追改」¹⁰²。章太炎在一九二二年〈各省自治共保全國領土說〉繼續指出，中國「地本廣漠，非一政府所能獨占」。今日所最痛心者，莫如「中央集權，借款賣國，駐防貪橫，浚民以生」¹⁰³。章太炎並且批評當時天壇憲法採取集權制，「中央權大，地方權小，國民幾有無可如何之勢。人民納捐於地方，地方補助於中央，中央養兵肇禍，人民何貴有此憲法乎」¹⁰⁴？

章太炎對於國家、大總統、中央政府、代議制度以及憲法的根本質問，其批判力量都來自於對於組織體制的虛構性之認識，對於順違申習與庸眾共識背後權力結構的檢討，以及假私心為公器、執著為實之悖謬的持續揭露。畢來德從天與人的不同活動機制之間的轉換，的確揭露了語言形式所造成的結構性固著與物的異化，而導引至心齋「活性之虛空」。但是他所強調的如同催眠狀態的靜觀、退隱以及「任

¹⁰⁰ 1912年1月3日章太炎在中華民國聯合會第一次大會演說，見湯志鈞編：《章太炎年譜長編》，頁375；〈復張季直先生書〉，刊於1912年1月6日《大共和日報》，轉錄於湯志鈞編：《章太炎年譜長編》，頁378。

¹⁰¹ 1912年1月4日章太炎發表於中華民國聯合會機關報《大共和日報》的發刊詞。同前註，頁377。

¹⁰² 1920章太炎與張溥泉提議「聯省自治」，以便脫離南北政府的牽制。章太炎在1920年11月9日《益世報》〈聯省自治虛置政府議〉提出：「從今以後，各省人民，宜自制省憲法，文武大吏，以及地方軍隊，並以本省人充之；自縣知事以至省長，悉由人民直選；督軍則有營長以上各級軍官會推。令省長處省域，而督軍居要塞，分地而處，則軍民兩政，自不相牽。」同前註，頁605-606。

¹⁰³ 〈各省自治共保全國領土說〉，同前註，頁640

¹⁰⁴ 1922年9月10日國是會議，同前註，頁659。

隨身體自由運作」，他所突顯的以「不知」來養其「知」，以意識無法把握的去滋養意識所把握的東西，卻將《莊子》的政治性帶向二元對立的反面。畢來德為了抵制西方啟蒙以降強調我思故我在的認識論，朝向「非知」狀態，而迴避了身體感受性與潛能如何被引發的美學經驗以及顛覆觀念結構的政治性的問題。如果僅以任隨身體自由運作的「非知」狀態，如何能夠針對被執著為實的名相、串習、法理，甚至國憲進行批判呢？

相反地，從斯賓諾莎與章太炎的詮釋角度切入，我們正可以討論《莊子》的「無」的政治性。《莊子》的「無我」並不是「我」的不在，而是在「彼」與「我」的辯證並存之中，鬆動被執著為實的話語體制，指出時代性意識形態的認識論障礙，質疑其透過表象壟斷之權利，而重新面對交會中的「物」。因此，正如譚嗣同曾經詮釋過的莊子：「靜」固著於對待的「斷見」與「空見」；即生即滅的心，需要佛教所言的「威力」、「奮迅」、「勇猛」、「大無畏」、「大雄」的「動」¹⁰⁵。要破除被固著的斷見與空見，被執著為實的名與法，章太炎以世識、處識、相識、數識、作用識與因果識的六維拓撲軸線，來鋪陳出他的分析框架與批判體系。「無」的政治性與解放性，正在於「無」的辯證運動可以使被時空、相數以及作用因果的話語邏輯所截斷，而未能出現的潛能得以重新湧現。這個充滿能量而持續破除名相的「無」，絕對不是純粹抽象而脫離經驗的「空」，而是作為感受場域的身體，也就是以虛待物的心齋。心齋維持了彼我並存的張力，透過互為種子而相互緣起的遭遇，獲得他者與異域之知識。這個「心齋」若要開放，不被任何名相占據，而使「物之初」得以被理解，而能有吹萬不一的不齊之齊，首先仍舊要有分析與批判名相法理體制的能力，也就是從莊子以降中國古典思想所提示的「無」的基進政治性與解放性。

¹⁰⁵ 譚嗣同：《仁學》，收入《譚嗣同全集》，頁 320。

