

※「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯(下)※

氣化主體與民主政治： 關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗

何乏筆*

一、新主體性範式

畢來德 (Jean François Billeter) 在《莊子四講》中探討新主體性範式的可能。透過對《莊子》的反思而達成的主體觀，明顯不同於歐洲哲學自笛卡爾 (René Descartes) 乃至胡塞爾 (Edmund Husserl) 的意識主體。如同許多二十世紀的哲學家，畢來德反駁意識主體，提倡身體主體。他認為，《莊子》的當代詮釋不但有助於擺脫意識主體的範式，同時又可避免落入反主體論述的陷阱。畢來德特別突顯莊子研究的批判意識和政治關懷，也因此避開對「無主體性」的盲目嚮往，反對以消解主體為超克現代性問題的出路。同時，他所謂新主體性範式尤其吸納了尼采 (Friedrich Nietzsche) 及身體現象學對精神和意識主體的解構工作，也認為《莊子》的哲學資源有助於推展當代歐洲哲學難以開關的可能。針對畢來德莊子研究，筆者的討論將集中於以下的問題：以身體活動為核心的主體性範式與「氣化論」的關係為何？一旦強調身體主體的不足，「氣化主體」的概念能否更加準確表達《莊子》所蘊含的新主體性範式？

就畢來德而言，「氣論」及相關的修養工夫與「帝國秩序」(ordre imperial) 的專制主義密不可分。他嚴格區分「氣」的身體意義與「氣」的宇宙論或形上學意義，僅是承認「氣」與個人身體的關係。此區分乃促使了對身體主體（或氣身主體）與氣化主體之關係的反省，也引起進一步地追問：應如何理解氣化主體的批判性，以

* 何乏筆 (Fabian Heubel)，本所副研究員。

及氣化主體與民主政治的關係？透過畢來德有關主體性、氣論與君王專制的討論，本文將要初步描繪另一種可能，思考氣化主體與民主政治的呼應關係。必須留意的是，在歐洲漢學對中國文化資源的研究中，並非僅畢來德一人突顯氣論與君王專制的共謀關係。他所駁斥的于連（François Jullien；或譯朱利安）也採取相似的論述，主張以氣論為主要構成要素的「內在性思想」（pensée de l'immanence）與政治領域中的「順從主義」（conformisme）息息相關。畢來德和于連的共同處在於認定氣化哲學不利於政治批判，以及批判性知識分子的出現¹。據此可理解，畢來德的〈莊子九札〉為何著眼於他自己的身體觀不屬於氣化論的世界觀²。

關於以氣化論的角度解釋《莊子》，畢來德提出兩種反駁理由：一是文獻學的理由；一是哲學的理由。兩種理由的共同處在於氣化論具有統一或統化的傾向。氣論的解讀將「一體性」的觀念³強加到《莊子》文本之上。他認為，不僅是「氣」的字眼鮮少在《莊子》出現，不該以「氣的哲學」（philosophie du ts'i）附會⁴；更重要的是，《莊子》並不主張理論的統一化：「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，過於融貫的論述最是可疑，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。」⁵由所謂「過於融貫的論述」可知，畢來德不完全否認《莊子》的作者追求論述的融貫性，但認為《莊子》著眼於思想的詰難，以及自我和世界經驗之悖論和非連續性的語言表達。在哲學的層面上，畢來德排斥藉由「整體的能量觀」切入《莊子》的解讀。他的批

¹ 參閱 Fabian Heubel, "Immanente Transzendenz im Spannungsfeld von europäischer Sinologie, kritischer Theorie und zeitgenössischem Konfuzianismus," in *Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 26 (Winter 2011): 91-114。

² Jean François Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie* (Paris: Allia, 2010), pp. 30-40; 畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012年9月），頁11-15。本文引用畢來德〈莊子九札〉時，基本上順著宋剛的翻譯，但在許多細節方面，依據法文原文進行文字調整（調整部分不另說明）。

³ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 33; 〈莊子九札〉，頁13。

⁴ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 33; 〈莊子九札〉，頁13。在法語莊子研究的脈絡中，畢來德的觀點也受到批評。例如，樂維（Jean Levi）強調，莊子所描寫的「氣的文化」（culture du souffle）不能等同於日常的活動，如騎自行車之類。參閱 Jean Levi, "Les Leçons sur Tchouang-tseu et les Études sur Tchouang-tseu de Jean-François Billeter," in *Études chinoises* 23 (2004): 432。

⁵ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 34; 〈莊子九札〉，頁13。

評連接氣化論與主體性的問題：

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。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。⁶

非連續性與連續性的對比構成畢來德不願意以氣化論解讀《莊子》的重要理由。他將《莊子》與中國「內在性思想」（包含氣化論）的主流對立起來，同時認為，自郭象注以來，此思想的傳統忽視了隱含在《莊子》文本的主體性範式，並閹割其批判潛力。儘管以氣化論解釋《莊子》的當代研究強調，氣的哲學與「主體的自律性」（l'autonomie du sujet）可相容，但在畢來德看來，實際上所舉的例子都是指自我與世界的連續、一體或混合的經驗⁷。然而，就他而言，「主體的自律性」必須包括主體性內部的悖論和非連續性經驗：

而一個恰當的主體概念，應該能夠盡可能說明我們關於我們自己的經驗的全部，包括其中的悖論與非連續性。它因此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。⁸

畢來德有關身體的定義特別強調將開創新局的源頭置身於「個人主體」。基於此，他批評楊儒賓如下：

他認為，莊子提出有關創造性源頭的思想，而此思想可以作為一種新的儒家哲學的核心。但是，他沒有確定這一創造性源頭置身於何處。他按照中國傳統的方式，認為這一源頭無所不在，而應該將之置身於個人主體之中。這一點極為關鍵：一是因為我認為，莊子雖然未曾如此表達，但他真正的想法確實如此；二是因為事實正是如此，創造性的源頭總是處在個人主體之上。這

⁶ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, pp. 34-35; 〈莊子九札〉，頁 13。

⁷ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 35; 〈莊子九札〉，頁 13。

⁸ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 36; 〈莊子九札〉，頁 13-14。

一點需要予以承認。⁹

易言之，畢來德認為，主體的創造性源頭不應該置身於自然氣化的實在性(realité)，以避免「氣」是否客觀存在的爭議，而應該將其作用局限在「個人主體」的範圍內；若堅持傳統氣化哲學的觀點，便會嚴重扭曲莊子有關創造性源頭的思想。爲了釐清這一點，畢來德提出嶄新的「身體」(corps)概念，重構莊子的主體性範式。他所謂身體當然不再是笛卡爾式的，或說解剖學的、對象化的身體，而是意味著「我們所擁有的或是決定我們的，所有已知或未知的官能、資源和力量之總和(totalité)」¹⁰。他對「身體」給予定義如下：

我們所有的已知和未知的官能、資源和力量共同組成的集合(l'ensemble)，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。¹¹

上述對「身體」的理解乃是重構《莊子》主體性範式的出發點。必須留意的是，畢來德所謂「身體」承認「氣」對個人主體及其創造性活動的重要性，但否認具有自然哲學意義的氣化論對新主體性範式的價值。換言之，畢來德並非全盤否定主體性與「氣」的關係，所反駁的是主體性與氣化宇宙論的關係。從〈莊子九札〉的相關說明可推論，他所呼籲的是兩種氣論的區分，要求在「氣身論」(氣局限於個人身體)與「氣化論」之間劃清界限。在筆者看來，這乃是《莊子四講》所引起之「氣論爭辯」的關鍵所在。

爭論的一個焦點是孔子與顏回在《莊子·人間世》有關「心齋」的對話。就此畢來德指出：

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。因此也不能認爲它證明了莊子的確是把主體或是主體性，構想爲宇宙

⁹ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, pp. 39-40; 〈莊子九札〉，頁 15。

¹⁰ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 30; 〈莊子九札〉，頁 12; Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2002), p. 145; 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》(北京：中華書局，2009年)，頁 132。值得注意的是，畢來德在〈莊子九札〉中引用《莊子四講》將《莊子四講》原有的「集合」(l'ensemble)改爲「總和」(totalité; 或譯總體、全體、整體性)。「總和」一詞比「集合」更是突顯，畢來德所謂身體其實非常強調總和或融合(intégration)的要素。

¹¹ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 30; 〈莊子九札〉，頁 12; *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 119; 《莊子四講》，頁 107。

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，而是我們身體的實在性與我們主體性的根本。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。¹²

如何能充分發揮《莊子》的批判潛力，無論是對「傳統中國思想」或對傳統君主專制的批判？畢來德認為，如果對《莊子》的理解停滯在氣化哲學的框架中，《莊子》的解讀脫離不了與帝國秩序的共謀關係。畢來德自認清楚看到楊儒賓莊子研究所包含的批判性動力：旨在革新儒家哲學。但在筆者看來，他理解楊儒賓為何且如何透過氣論和《莊子》來進行革新工作其實相當有限¹³。若深入探究畢來德的相關批評，不得不回到歐洲漢學的脈絡，參考他有關王夫之研究的評論文章，其中主張「王夫之的唯物論」透過氣論來「深刻反省」帝國秩序，終究卻只能提出「一種保守的甚至反動的烏托邦」¹⁴。

¹² Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, pp. 88-89; 〈莊子九札〉，頁 31。

¹³ 楊儒賓「先天氣學」與「後天氣學」的區分使得有關儒家氣學的討論徹底擺脫過去的簡化和意識形態化傾向，擺脫氣學等同於唯物論和反形上學的刻板觀點。參見楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年），尤其第三章〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉和第四章〈兩種氣學、兩種儒學〉。

¹⁴ Jean François Billeter, "Questions sur un philosophe chinois," *Critique* 713 (Oct. 2006): 806-807. 此文章是有關謝和耐 (Jacques Gernet) 專著 *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)* 的書評。在 1990 年曾經發生畢來德和于連第一次爭辯，因為畢來德對於于連以王夫之《張子正蒙注》為討論焦點的《過程或創造》(*Procès ou Création*) 撰寫長篇書評 (Jean François Billeter, "Comment lire Wang Fuzhi?" *Études chinoises* 9.1 [printemps 1990]: 95-127)。于連對此書評做了詳細的回應 (François Jullien, "Lecture ou Projection: Comment lire [autrement] Wang Fuzhi?" *Études chinoises* 9.2 [automne 1990]: 131-149)。值得注意的是，畢來德很早關注王夫之的研究，在 1970 年曾經撰寫相關書評論文 (Jean François Billeter, "Deux études sur Wang Fuzhi?" *T'oung Pao* 56.1-2 [1970]: 147-171)。從三篇書評觀之，他一再突顯王夫之的氣化哲學（他基本上接受馬克思主義的解讀，將之看成一種唯物論）與其政治和歷史哲學之間的緊密關聯，尤其強調王夫之自十九世紀以來特別受到重視的核心理由乃涉及「民族主義」(nationalisme) 甚至「種族主義」(racisme) 的問題（畢來德同意德國漢學家 Ernst Joachim Vierheller 的看法，認為在王夫之的思想中可看出現代意義下的民族主義，但強調王

楊儒賓的莊子儒門說不僅挑戰慣性區分儒、道兩家，同時衝擊宋明儒學的現代重構 (modern reconstruction) 及其規範性基礎。他強調，宋明儒學的氣學一系，從張載到王夫之，特別願意將莊子哲學吸收到儒家陣營。因此，他對氣論的重視不僅試圖擺脫冷戰邏輯下的「心學」（唯心論）與「氣學」（唯物論）對立，更要藉由儒家氣學與《莊子》的連接，克服當代新儒家在主體性範式所面臨的困境。簡而言之：當代新儒家對現代化的思考特別著重道德主體，而忽略藝術主體，因而嚴重缺乏對現代美學的體會。或問：如果心性主體能正向面對氣化主體的挑戰，儒學的現代轉化是否顯得不完整甚至無能為力？

在當代新儒家哲學中，對道德主體的關注窄化了儒家政治哲學的發展，尤其限制了有關主體性與民主政治的思考。例如說，爲了連接儒家與民主，牟宗三曾經認爲，關鍵在於發展康德道德主體性的理論與儒家內聖之學之間的親和力。無疑，此理論進路使得儒學在中國現代化動盪之中的規範性重構提升到難以超越的哲學高度。然而，楊儒賓的研究工作似乎從一開始便覺察到，若要擺脫當代新儒家道德教條傾向，不得不開闢儒家身體觀、工夫論、氣論、中國文藝論及莊子研究等領域。筆者在楊儒賓的思想中，看到當代新儒家主體性範式的轉移：在心性主體之中，氣化主體的可能性萌生。問題是，這兩種主體性範式的關係如何安排？氣化主體是否要取代心性主體？吸納心性主體？或兩者要並立且相互貫通，以形成目前仍無法命名的「XX 主體」？

無論如何選擇，主體哲學面臨極大的挑戰，因爲心性主體與氣化主體如同道德主體與美學主體一般，都處在終究無法化解的緊張關係之中。因爲如此，兩者是否構成多元主體性不可或缺的元素？或主體性範式的多元化轉移只能依靠氣化主體來完成，因爲心性主體脫離不了對「同一主體」的基本信賴？若往此一方向思考，對《莊子》的氣化論解釋能否使得新的主體性範式朝向多元性、非連續性與非同一性的承認而展開？氣化主體的範式乃面臨應如何調節同一性（連續性）與非同一性（非連續性）的難題。以阿多諾的語言來提問：應如何思考「主體與自身的非同一性」（Nichtidentität des Subjekts mit sich）¹⁵？畢來德有關新主體性範式的討論，似乎也仍

夫之所謂「族種」或「族類」不同於現代西方的種族觀念）。毋容置疑，畢來德極爲敏銳地抓住了儒家氣學的政治哲學難題。

¹⁵ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982), p. 294.

處在未完成的探索過程中，因為在強調非連續性與多元性之餘，其實也非常重視融合、協同作用、總和、融貫性等觀念。畢來德有關《莊子》的著作經常提及非連續性與融合的關係問題，而且，尤其在《一種範式》中，他特別突顯「融合」(l'intégration) 及相關說詞如「融合工作」、「融合過程」、「融合原則」等¹⁶。問題是，對「融合」的強調是否讓主體性範式又過於偏重主體的同—性，而輕視主體的非同一性？爲了更深入探討畢來德所建議的主體性範式，筆者將試圖從莊子與尼采的關係談起。在《中國書寫的藝術》中，畢來德曾經藉由身體與藝術的關係，觸及莊子與尼采的哲學組構 (philosophische Konstellation)。

二、莊子、尼采與藝術家的自由遊戲

畢來德所謂主體性範式試圖在主體性的內部承認非連續性、虛空和混沌¹⁷。這是否等於讚揚尼采式的狂醉 (Rausch) 狀態或酒神般的「力量增強」(Kraftsteigerung)¹⁸？畢來德討論莊子式的主體性範式，以及書法家的「創造性活動」(activité créatrice) 時，多次提及尼采對主體性的探討，將「酒神的藝術」(l'art dionysiaque) 與「道家式美學」相連接¹⁹。爲了進一步深化對畢來德所謂新主體性範式的討論，本節試圖以當代尼采研究爲參照，說明法語莊子研究對當代跨文化哲學的意義。這顯然很困難，因為當代漢語哲學與當代歐洲哲學能否溝通取決於建立不同語言和問題脈絡之間的翻譯、吸收和轉化機制，以使得互相學習、互相評論、互相轉化的跨文化批判成爲可能。本節試著藉由當代莊子研究與當代尼采研究的互爲交錯，打開莊子研究的跨文化視野。

就主體性、身體的「不可知」向度與莊子所謂「虛」之間的關係，畢來德提出以下的看法：

在他〔莊子〕思想中，不是出現了一種乍看頗爲詭異的主體，或主體性的概

¹⁶ Jean François Billeter, *Un paradigme* (Paris: Allia, 2012).

¹⁷ 參閱 Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 36; 〈莊子九札〉，頁 14。

¹⁸ Christoph Menke, *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008), p. 112. 英文譯本：Gerrit Jackson, trans., *Force: A Fundamental Concept of Aesthetic Anthropology* (New York: Fordham University Press, 2013)。

¹⁹ Jean François Billeter, *L'art chinois de l'écriture* (Genève: Skira 1989), p. 246.

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」。²⁰

這一段引言充滿哲學的難題。或許可先透過康德 (Immanuel Kant) 與尼采的對比框架來加以表達。從康德哲學來看，自律的主體性與理性的、有意識的、有目的性的行為不可分。相較於此，「藝術活動中的主體狀態」²¹ 顯得弔詭，因為主體創造性力量的解放便要求意識主體的去主體化，亦即自我主宰的暫且否定，或說同一性主體的「自我坎陷」：

大體上，行動的官能 (Handlungsvermögen) 是有意識的。尼采所謂「力量」(Kräfte) 反而是指意識之外（或之下）的效能；力量是無意識的。這乃是狂醉概念的意義：在狂醉的狀態中，主體的力量增強到與意識控制脫節的程度。或反過來說：力量在狂醉中的解捆 (Entfesselung)，意味著該力量超出在和目的性行為中的自我意識官能的那種力量狀態。²²

在筆者看來，孟柯 (Christoph Menke) 此處所謂「力量狀態」(Aggregatzustand der Kräfte) 與畢來德所謂「活動機制」有所雷同，但也顯現出對主體性的不同理解。如何說呢？在有意識的官能（官能可以培養和練習）與無意識的力量（人只能讓力量自行發生，不能練習力量）的區分下，孟柯一方面傾向於意識主體與無意識力量的相互對立。如此，力量在狂醉中的解捆等同於掉入一種前主體狀態之中（即是意識主體形成之前的狀態）。然而，孟柯的討論又不停留在官能與力量的對比，另外也描寫藝術家與狂醉狀態極為複雜的「曲折關係」(gebrochenes Verhältnis)：「藝術家既是自我意識的官能，又是被解捆的狂醉力量。更且，藝術家不僅是官能與力量，他是兩者之間來回往復的過渡。藝術家是一種很特殊的能者：他所能是不能。藝術家乃能不能。」²³ 孟柯對尼采之藝術家形象的解讀有助於進一步釐清畢來德所謂主

²⁰ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 36; 〈莊子九札〉，頁 14。

²¹ Menke, *Kraft*, p. 112.

²² Menke, *Kraft*, pp. 112-113.

²³ Menke, *Kraft*, p. 113. “Der Künstler ist selbstbewußtes Vermögen und rauschhaft entfesselte Kraft. Mehr noch: Der Künstler ist nicht nur Vermögen und Kraft, er ist der Übergang vom einen zum anderen – und wieder zurück. Der Künstler ist ein Könnner eigentümlicher Art: Was er kann ist nicht zu können. Der Künstler kann das Nichtkönnen.”

體性範式，因為對畢來德而言，《莊子》所著重的乃是不同活動機制之間的「過渡」，即是「人的機制」與「天的機制」或「物」與「虛」之間的來回往復。換言之，一種基於力量美學的主體觀難以思考的邊緣現象，亦即僅是以狂醉般的越界被描寫的現象，在莊子式的主體性範式中，成為核心主題。

孟柯重構尼采式力量哲學與主體概念的關係有助於進一步確認，莊子式的主體性範式在哪一個問題點上，能突破當代歐洲哲學主體論述所不能突破的思想困局：關鍵在於將「力量」（或說「氣」）的要素自覺地納入到主體性的修養工夫之內。在筆者看來，畢來德藉由新的「身體」概念思考新主體性範式的主要貢獻，在於初步解開歐洲的「力量」或「能量」概念無法解開的難題，即是走出意識與無意識、理性官能與「幽暗力量」（*dunkle Kraft*）之間的二元對立傾向²⁴。換句話說，畢來德主體性概念奠基在「身體」的重新定義上。此定義能涵蓋孟柯有關官能與力量的思考，而且又能再走一步，即能藉由《莊子》的資源，精細描繪在不同身體活動機制之間遊走（來回往復）的轉化工夫。

基於上述的討論，可初步說明畢來德與孟柯觀點之異同。就兩者而言，無意識的力量與主體性的關係極為密切，因為若有意識的官能不能與無意識的力量保持溝通，有意識的官能（即廣義的意識主體或智性主體）便失去它生命的「根本或基礎」（此基礎具有生養的作用）²⁵；而且主體性與無意識力量的關係是複雜的、弔詭的關係，因為力量既是內在於主體性，又是主體性在其自身中所包含的他者。然在孟柯的討論中，既內在又外在於主體性的力量，不能成為「工夫」（孟柯說「練習」[*Übung*]或「教養」[*Bildung*])的內容，力量只能在主體中「解捆」（*sich entfesseln*）、「爆發」（*sich entladen*）或「表現」（*sich ausdrücken*）。反觀畢來德對莊子式主體性範

²⁴ Menke, *Kraft*, p. 58.

²⁵ 畢來德認為，莊子將以「活性的虛空」（*vide fécond*）為主體性的「根本」（*fond*），又指出「我們的主體性」被「虛空」所生養，否則「必然凋敝，或是說，必然乾涸」。（Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 100, 107; 《莊子四講》，頁 88、95）。這些說法讓人質疑，他所謂「虛空」到底在主體性之內或之外。然畢來德本人回答筆者相關問題，強調「活性的虛空」的確是「主體內部的根本」（*subjektinterner Grund*）。孟柯的一些說法相當類似，但更突顯此「根本」與主體性的不同。在討論赫爾德（*Johann Gottfried Herder*）的「美學系譜學」時，孟柯提及，力量（或「美學的自然本性」[*ästhetische Natur*]）被看成主體性的「根本或基礎」（*Grund oder Basis*）。但另則強調，力量的發揮能「生養」（*beleben*）和「轉化」（*transformieren*）諸種「主體官能」（*subjektive Vermögen*）；主體的官能由前主體的力量而形成，因此主體性以「自己內部的他者」包含力量（*als ihr Anderes in sich tragen*），參閱 Menke, *Kraft*, pp. 51-52, 83。

式的討論，「身體」的活動便處在有意識官能與無意識力量之間，恰好是兩者之間來回往復的通道，而高層的活動機制當然包含「力量」的生養和轉化。由此觀之，核心問題在於，「力量」、「能量」或「氣」能否成為修養工夫的內容。孟柯接續歐洲十八世紀以來的力量（能量）哲學，基本上給出否定的回答；畢來德發揮莊子的身體哲學，基本上給出肯定的回答。但不得忽略的是，兩者的立場並非鐵板一塊，而透露許多必須再思考的疑惑：孟柯一方面突顯藝術家乃是官能與力量來回往復的過渡，因此也意識到，兩者之間的界線是流動不定的；畢來德意識到，相較於西方的、具有機械意味的「力量」，從中國的「氣」思考「身體」可豐富有關現象學身體觀的探討，但同時必須與氣論的宇宙論和形上學傾向劃清界限。

畢來德在《莊子四講》中有關主體性、虛空和身體的總結說明，清楚表達出此雙重批判的角度，既反駁西方的主體觀，又批評中國的主流詮釋淹沒了莊子的主體性範式。新主體性範式在此跨文化批判的動態過程積極地被帶出：

一言以蔽之，《莊子》當中突顯了一種嶄新的主體以及主體性的範式。……我們所謂的「主體」和「主體性」，在其中呈現為一種在虛空與萬物之間來回往復的過程，而在二者之間，是前者——即虛空或渾沌——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。……莊子憑藉這一範式準確而圓滿地描寫我們最基本的，有時含有不少內在吊詭的經驗。……我相信，文本的進一步分析將會證明，莊子論述到虛空與萬物之間來回往復的過程時，描寫的是我們主體性的運作。……這一範式還有一種含意：莊子所說的「虛」或「渾沌」之所在，不是別的而是身體——當然，不是客體化的身體或是笛卡爾的機器，而是我所謂「我們所擁有的或是決定我們的，所有已知或未知的官能、資源和力量之集合」。這一點莊子不曾說過，至少沒有用這樣的詞彙說，但卻向我們做出了展示，他以多種多樣的方式，而且經常是以出人意料的方式，讓我們領會到只有任隨身體——如此構想下的身體——自由地運作，我們才能夠保障自身的自律性。對我們來說，這是一種悖論的學說，因為我們習以為常在意識對行動的主宰中，尋找自律的保障。²⁶

筆者認為，這是充滿原創思維的一段話。在二十世紀歐洲哲學爭論主體性、自律性和自由的背景下，畢來德的莊子研究證明了，當代哲學在歐洲可透過中國的哲學資

²⁶ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 145-146; 《莊子四講》，頁 132-133。

源，醞釀出意義深遠、批判性充足的另類思想。然而，從「力量美學」(Ästhetik der Kraft)²⁷ 的系譜學所指的「官能」與「力量」的區別來看，畢來德新主體性範式有許多必須檢驗和再反省的地方。以孟柯相關思考為參照特別合適，因為他對「力量」的分析充滿倫理學和政治哲學的關懷，觸及「美學領域的倫理政治意義」²⁸。在身體的定義中（即「我們所擁有的或是決定我們的，所有已知或未知的官能、資源和力量之集合」²⁹），畢來德在「已知或未知的官能、資源和力量」之間不做區分；但在孟柯，有意識的「官能」與無意識的「力量」之間的「二分」(Entzweiung) 具有深層的美學、倫理學和政治涵義。

換言之，就孟柯而言，畢來德所謂「集合」（即「官能、資源和力量之集合」的那種集合），及所謂「融合的活動」(l'activité intégrée)³⁰ 是有問題的，因為他以不正當的方式混合「兩種活動模式」(zwei Modelle des Tätigseins)³¹，或說兩種活動機制，即是「行動」(Handeln) 與「遊戲」(Spiel) 的模式，或說「目的性的行動」(zweckgeleitetes Handeln)³² 與「活生生的力量遊戲」(lebendiges Spiel der Kräfte)³³。前者的來源是「官能」，後者的來源是「力量」。孟柯認為，「力量的美學」奠基於一種「差異的人類學」(Anthropologie der Differenz)，即突顯力量與官能、遊戲與實踐、人與主體之間的差異³⁴。兩者雖然「互相需要」(einander bedürfen)，但同時卻處於「相互二分」(voneinander entzweit) 的狀態³⁵，而不可能，也不應該「融合」，因為人的自由有賴兩者既非對立亦非融合的混雜關係(孟柯的描寫難免讓人想起「不

²⁷ Menke, *Kraft*, p. 9.

²⁸ Menke, *Kraft*, p. 129: "ethisch-politische Bedeutung des Ästhetischen."

²⁹ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 145-146; 《莊子四講》，頁 132: "... l'ensemble des facultés, des ressources et des forces, connues et inconnues, que nous avons à notre disposition ou qui nous déterminent."

³⁰ Billeter, *Un paradigme*, p. 50.

³¹ Menke, *Kraft*, p. 114.

³² Menke, *Kraft*, p. 114.

³³ Menke, *Kraft*, p. 128.

³⁴ Menke, *Kraft*, p. 10. 孟柯指出，「官能」(Vermögen)、「實踐」(Praxis)、「主體」(Subjekt) 三概念的使用也牽涉到三種「逆向概念」(gegenläufige Begriffe) 的使用，即「力量」(Kraft)、「遊戲」(Spiel)、「人」(Mensch)，參閱 Menke, *Kraft*, p. 106。值得注意的是，在孟柯的概念格局中，「力量」與「主體」屬於不同的活動模式，不得任意混合。然畢來德所謂「身體」或筆者所謂「氣化主體」以不同方式挑戰孟柯的二分法。

³⁵ Menke, *Kraft*, p. 128.

離不雜」的辯證思維)。兩者之間的「二分」是「不可繞避的」(unhintergebar), 不能被「揚棄」在任何的「統一」(Einheit)之中³⁶。同時, 藝術家不僅是做分別, 他們又連接被分別之物。恰好因為藝術家在投入「活生生的力量遊戲」、力量的「自由遊戲」(freies Spiel der Kräfte)或「自由的美學遊戲」(freies ästhetisches Spiel der Kräfte)³⁷之際, 徹底脫離「行動的目的論秩序」(teleologische Ordnung des Handelns), 才有可能在官能與力量之間來回往復, 才能逆轉從力量到官能的人類發展方向(也就是逆轉從「自然」過渡到「文化」的歷史趨勢³⁸), 使得官能自身轉化為「在狂醉中被解捆的力量」³⁹(也就是從「文化」過渡到「自然」, 將「文化」收回到「自然」之中)。此弔詭的「逆轉收回」乃是孟柯所謂「藝術家能不能」(die Künstler können das Nichtkönnen)的另一種表述⁴⁰。

藝術家在官能與力量之間來回往復, 因此不停滯在「實踐主體」的目的論行動, 也不陷入「酒神般野蠻人」(dionysische Barbaren)對狂醉狀態的直接肯定(孟柯一再強調, 藝術家與狂醉狀態的關係是曲折的、有距離感的、反身性的)。一旦藝術家能轉化官能為遊戲中的活生生力量, 「美學的狂醉」(ästhetischer Rausch)便可對藝術家的實踐和行動產生影響。在活生生力量的遊戲中, 使得官能的目的論行動發生「美學中斷」(ästhetische Aussetzung), 乃是此一影響(或說「效能」)的必要條件。因此, 力量美學的倫理和政治意義必定是曲折的, 恰好(而且只有)在嚴格保持官能與力量、行動與遊戲、社會目的與活生生狀態之間的「二分」之下, 才能達成⁴¹。

³⁶ 參見 Menke, *Kraft*, pp. 127-128。筆者與孟柯教授初步討論畢來德莊子研究之時, 孟柯立即質疑畢來德所謂「融合」(Integration)的概念, 指出在這方面, 他確實傾向於尼采的觀點, 即是「活生生的力量遊戲」(或尼采所謂「狂醉」狀態), 不得融合到主體之內。(2012年12月11日電郵)孟柯甚至認為, 尼采思考將自己的生命如同一件藝術作品來加以創造時, 仍然過於強調生命(作品)的「統一性」, 因而使得生命歸屬於「社會的判準」, 並損失了「美學的自由」(Menke, *Kraft*, p. 143)。

³⁷ Menke, *Kraft*, p. 94.

³⁸ 參閱 Menke, *Kraft*, p. 9。

³⁹ Menke, *Kraft*, p. 127: “In den Künstlern dagegen verwandeln sich ihre Vermögen selbst in rauschhafte Entfesselung der Kräfte. . . .”

⁴⁰ 筆者認為, 可從漢語語境中「為無為」之類的弔詭表達, 理解孟柯所謂「能不能」。

⁴¹ Menke, *Kraft*, p. 127。筆者認為, 宋灝(Mathias Obert)對「逆轉收回」的討論與孟柯有關官能與力量在結構上非常接近。宋灝的庖丁如同孟柯的藝術家脫離任何有目的行動, 而狂醉於力量遊戲的自我享受(Selbstgenuß)。由此可理解, 為何宋灝猛烈反駁法語莊子研究中對「效能」(efficacité; 或譯「效力」、「功效」)、「自我技術」等概念的使用, 以及畢來德對身體活動的

孟柯的觀點不好理解，因為他並不是說，兩者處於對立或割裂的狀態（避免僵化的二元論）；而是認為，雖然（甚至恰好因為）兩者處於「逆向情形」(gegenläufige Verfassung)，力量的無目的遊戲才能作為有目的行動的成功條件⁴²。孟柯顯然使用現當代歐洲哲學的語彙，但其表述頗呼應莊子「人皆知有用之用，而莫知無用之用也」之類的弔詭哲理。

顯然，畢來德從「所有官能、資源和力量的自由遊戲」理解「身體」與孟柯所謂力量美學的系譜學有許多重疊的地方⁴³。藉由上述的分析，可明確指出畢來德身體主體的問題所在。他批評臺灣的莊子研究者仍然忽視莊子主體性範式對非連續性和悖論的承認，在「氣」的一元論和一體論的籠罩下，無法思考主體性的多元性質。若將莊子研究中的氣論問題與美學理論下的力量論（或能量論）相連接，則出現一種與畢來德的自我理解明顯不同的解讀。他對身體的界定過於著重身體的「總和」或「融合」作用，而此問題的來源在於忽視「官能」與「力量」到底能否融合貫通的問題。諷刺的是，從孟柯力量論的角度可批評畢來德的身體概念過於輕視意識官能與無意識力量之間的非連續性 (Diskontinuität) 和非融合性 (Desintegration)。其實，從力量美學的角度，畢來德的身體觀仍然相當接近現象學式身體融合，而忽略後結構主義和法蘭克福學派批判理論對「非融合性的邏輯」的探索⁴⁴。藉由本節的討論可對畢來德所謂新主體性範式提出兩個值得進一步思考的問題。

（一）修養論的問題。官能與力量、人的機制與天的機制之間的關係涉及來往復的主題。「人」與「天」之間的關係是莊子修養論的核心主題，而且最重要的

看法。從這一角度，也能理解宋灝為何提出看似荒謬的問題：「解牛而根本不碰到牛，這有可能嗎？」參見宋灝：〈逆轉與收回：《莊子》作為一種運動試驗場域〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012年9月），頁177。

⁴² 參閱 Menke, *Kraft*, p. 118: “Trotz, ja wegen ihrer gegenläufigen Verfassung ist die Lebendigkeit der Bewegung vielmehr eine Bedingung des Gelingens zweckbegründeten Handelns.”

⁴³ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 119; 《莊子四講》，頁107：“libre jeu des facultés, des ressources et des forces que j’ai appelées le ‘corps’”。宋剛翻譯「所有官能與潛力之間的自由互動」，因而不僅遺漏了「官能」和「力量」的出現，也不見「自由遊戲」此一古典美學理論的關鍵詞彙。眾所周知，康德美學理論所謂官能的自由遊戲或力量的自由遊戲從席勒 (Friedrich Schiller) 到當代歐洲哲學的影響極為深遠，而孟柯的分析將相關的討論回溯到十八世紀的古典美學。

⁴⁴ 參閱 Peter Dews, *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987)。

修養工夫探討如何從「技」或人爲的、感官知覺的、智性的、有目的性的活動機制過渡到天、道、無爲的活動機制。在《中國的書寫藝術》中，畢來德曾經分別有目的性的「行動」(action)與完美的、自發的、創造性的「活動」(activité)來說明兩種活動機制在藝術領域中的意義⁴⁵。他同時強調，歐洲的思想家和藝術家因礙於意識主體的範式，而對創造性活動的湧現和轉化過程的關注非常有限。與此不同，中國思想和藝術著重身體主體的範式或「自然的範式」(paradigme naturel)⁴⁶，因而特別探究「高等活動」(l'activité supérieure)⁴⁷如何修習，如何達成的問題。從孟柯對歐洲力量美學的研究來看，此中、西對照顯得粗糙一些⁴⁸，但可確定的是，「力量」及「活生生的力量遊戲」基本上不被放在「練習」(Übung)的範圍內。一旦以漢字的術語來表達，乃是不可思議的預設，這就如同說「氣論」與「工夫論」沒有關係。然在孟柯的討論中，清楚出現藝術家能在官能與力量之間來回往復：從力量順轉到官能，從官能逆轉到力量。不過，在應如何進一步引導此轉化過程的問題方面，孟柯的討論相當單薄，無法深入。相較於此，畢來德的莊子研究確實可提供進一步思考的方向。不過，不能否認的是，調節這兩種模式，即力量的表現（孟柯）與「氣」（氣身）的轉化（畢來德），並非易事。簡言之，尼采與莊子之間的問題不是那麼容易可以彌補的，此間距其實是個深淵，牽涉到應如何面對人類文明中的「幽暗力量」，因而也觸及在今天應如何回答「何為啓蒙？」的問題。

（二）力量論（能量論）或氣論的問題。畢來德在《中國的書寫藝術》藉由「能量經濟學」(l'économie d'énergie)的觀念解讀庖丁解牛的故事，指出「活動自身的統一化」、「身心在高等活動中的實踐性融合」⁴⁹等觀點。其實不難發現，此觀點與他在〈莊子九札〉中所猛烈批評的觀點頗為接近。問題是，畢來德進行自我批判和自我修正的理由為何？他對書法的文化判斷為什麼發生扭轉？他的回答指出，在完

⁴⁵ 參閱 Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, pp. 269-282。畢來德後來放棄行動（西方）與活動（中國）的對比。筆者此處提及畢來德早期的說法，因為與孟柯區分行動（官能）與遊戲（力量）有所重疊。

⁴⁶ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 282.

⁴⁷ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 279.

⁴⁸ 必須留意的是，畢來德自己的觀點發生了重要轉變，他後來尤其對《中國的書寫藝術》第九章有關中、西比較的許多廣泛表達感到強烈不滿，故2010年再版之際，大量刪除相關話語。

⁴⁹ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 279: "l'intégration pratique du corps et de l'esprit dans l'activité supérieure."

成《中國的書寫藝術》後他才發現，書法的身體是一種政治化的身體，書法看似獨善其身的活動其實被「帝國秩序」（即中國傳統的「君主專制」）所滲透貫穿，而且「帝國秩序」之所以能夠滲透到書法藝術的深層結構，其最大禍首，乃是氣化論⁵⁰。氣化論的統一化和一元論傾向阻擋了莊子主體性範式中的「多元性」涵義，並消解了其政治批判的潛力。筆者認為，畢來德的莊子研究，只不過從歐洲漢學的角度重新提出了二十世紀漢語學界一再探討的難題：在現代科學、民主的情境下，應如何面對中國的經典？並且，將此問題的焦點集中在《莊子》，以及主體性與身體、氣論與政治的關係上。

倘若將畢來德的莊子研究置身於現當代歐洲哲學（尤其是廣義的批判理論），則可發現，力量哲學與倫理政治的關係的確非常複雜（問題的焦點之一往往是尼采所謂「權力意志」與法西斯主義的關係）。但不能忽視的是，「力量」的美學解讀並非必然落入力量一元論的整體主義（Holismus）陷阱。相反地，力量美學對「總和」或「融合」的保留，以及對「多元性」和「非同一性」的承認，比畢來德還更徹底。問題是，力量美學的角度是否有助於反省氣化論與多元性的關係？或問，從孟柯有關力量美學的系譜學研究觀之，應如何擺脫畢來德式的身體主體，以反思氣化主體的可能？一旦連接畢來德的莊子研究與孟柯的尼采研究，則可發現，畢來德奠基在區分「氣身論」（局限於個人身體範圍的氣論）與「氣化論」（具有自然哲學及宇宙論涵義的氣論）的新主體性範式，並不足以避開政治的危險。政治的危險不僅隱藏在氣化論的一元傾向，也隱藏在畢來德的身體觀的深層結構中。

由孟柯對尼采的討論可知，區分兩種活動模式（或活動機制），並且以非目的性的、非意識性的、非意向性的「活生生運動」（lebendige Bewegung）為高等活動模式的傾向，恰好是尼采所謂「權力意志」的核心所在。權力意志的基本涵義乃是生命對活生生力量之自由遊戲的深層要求：「生物首先所要求的是自己力量的釋放——生命本身就是權力意志……。」⁵¹於是，尼采所謂「權力意志」首先與一般

⁵⁰ 參閱 Jean François Billeter, *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements* (Paris: Allia, 2010), pp. 372-382。畢來德於 2009 年來臺灣參加「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」之後，筆者才逐漸理解畢來德思想的轉變。在撰寫〈導論：邁向另一種主體的政治經濟學〉及〈養生的生命政治：由于連莊子研究談起〉之時，仍未清楚意識到相關問題（參見《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期〔2008 年 12 月〕）。

⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe (München: dtv/de

對「權力」（即社會、政治權力）和「意志」（目的論行動下的意志）的理解截然不同。在尼采的某些說辭成爲法西斯主義集權領袖的口號後，當代法語哲學家曾試圖讓「力量哲學」從此一政治的陰影解放出來，尤其強調，尼采不是一元論者，反而將力量的「本質」理解爲「力量與其他力量的關係」⁵²，因而以「意志」爲力量與力量的關係，以諸種「生動的力量」(forces actives) 與「反應的力量」(forces réactives) 爲這些力量的性質。德勒茲 (Gilles Deleuze) 認爲，尼采的思想如同他的力量概念不是「一元的」，但也不能化約爲「二元論」，而更是「多樣的、多元的」(multiple, pluraliste)⁵³。尼采完全否定力量一元論嗎？此說法顯然簡化了尼采的思想，因爲在尼采有關「力量」的世界與「權力意志」的詩意描繪中，力量「既是一又是『多』」(zugleich Eins und “Vieles”)。世界充滿著力量，而毫無「空虛」(leer)之處，它既是「力量的猛獸」(ein Ungeheuer von Kraft) 又是「諸種力量和力量波浪的遊戲」(Spiel von Kräften und Kraftwellen)⁵⁴。

由上述的兩種問題（修養論的問題，以及力量或氣論的問題）觀之，畢來德所謂新主體性範式涉及這兩種問題場域如何互相交錯的困難。然畢來德懷疑以修養論和氣化哲學作爲解釋莊子的重要研究進路，因爲兩者消解莊子對「多元性」的肯定，消解莊子對主體性和世界之非連續性和悖論性面向的承認⁵⁵。筆者認爲，畢來德的確提出了關鍵的、難以解開的質問。不過，無論是修養論或氣化論方面，筆者建議藉由看似悖論的「既是一又是多」原則，重新檢討修養論和氣化論的哲學資源，突破畢來德對兩者過於狹窄僵化的認知。其實，他自己對新主體性範式的探討，充滿著「融合」(intégration) 與「多元性」(pluralité) 的張力，終究也面臨將「多元性」消融到「融合過程」之中的危險。筆者不認爲，畢來德的新範式能解決「一」與「多」的問題。然而，他的莊子研究的確提供了很好的切入點，重新反思此一當代哲學的核心主題。

Gruyter, 1988), vol. 5, p. 27: “Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen – Leben selbst ist Wille zur Macht . . .” 參閱 Menke, *Kraft*, p. 118。

⁵² 參閱 Gilles Deleuze, *Nietzsche* (Paris: PUF, 1965), p. 24: “l’essence de la force est d’être en rapport avec d’autres forces”。孟柯也提及，力量的概念是指一種「關係」(Beziehung)，參閱 Menke, *Kraft*, p. 52。

⁵³ Deleuze, *Nietzsche*, p. 25.

⁵⁴ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, Kritische Studienausgabe, vol. 11, pp. 610-611.

⁵⁵ 參閱 Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 65, 33; 〈莊子九札〉，頁 22、13。

當代法語哲學使得尼采的力量哲學能從極權主義的魔咒中解放出來。那麼，當代的莊子研究能否讓修養論和氣化論走出君主專制的陰影？畢來德莊子研究與臺灣莊子研究之間所打開的論辯，一再圍繞著一個問題：「中國哲學」，尤其是氣化哲學，除了主張「一元論」和「一體性」（以及主體的同—性）之外，是否也能承認「多元性」（以及主體的非同—性）？或問，「中國哲學」在長達二千多年的帝王體制之下「從未意識到多元性乃是人類存在的一個根本事實」嗎⁵⁶？爲了面對此問題，進一步反省氣化論與政治的關係是必要的。

三、氣化論的政治效應

畢來德對《莊子》的修養論和氣化論詮釋的批評乃涉及對中國傳統歷史和政治的廣泛判斷⁵⁷。他特別關注不同主體性範式的「政治效應」(corollaire politique)⁵⁸。畢來德對楊儒賓的批評顯然不能全面地掌握楊儒賓研究工作的複雜多面，但清楚觀察到莊子儒門說所要處理的重要問題：當代新儒家對於民主政治的探討面臨難以克服的困境。原則上，當代新儒家對民主政治保持肯定的態度，且或隱或顯支持了中華民國在臺灣的民主化過程，儼然不同於中國大陸所謂「政治儒家」的反民主傾向⁵⁹。牟宗三的政治哲學認爲，宋明儒學所發展的道德自律主體觀在「外王」方面從未落實，進而主張在現代化的條件下，應該以一種曲折逆轉的方式突破帝王時期的「治道」，以落實與自律的主體性範式相應的民主政治。

牟宗三藉由中國的思想資源，連接自律主體與民主政治的大方向值得肯定，但光是以宋明儒家心性之學重構主體性範式，難免過於偏重唯心論的同—主體，在思考主體性與多元性方面顯得不足，因而難以深入探索「新外王」（民主政治）所要求的「新內聖」（新主體性範式）。故此，心性主體與社會和政治領域的民主化（包含家庭關係、教育和公民意識的民主化）之間存在著當代新儒家難以彌補的理論深

⁵⁶ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 66; 〈莊子九札〉，頁 23。

⁵⁷ Jean François Billeter, *Chine trois fois muette* (Paris: Allia, 2006).

⁵⁸ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 53; 〈莊子九札〉，頁 19。

⁵⁹ 參閱 Yü Ying-shih, "The Idea of Democracy and the Twilight of the Elite Culture in Modern China," in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants, eds., *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997); 李明輝：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心，2005 年），頁 65-66、281。

淵。面對此困難，楊儒賓試圖藉由《莊子》，彌補心性主體在多元性，以及文化藝術創造性方面的欠缺。問題是，如何把握畢來德莊子研究的關鍵啓示：倘若氣化論和修養論的詮釋無法肯定莊子主體性範式中的「多元性」，因而無法擺脫氣化論偏重一元論，以及心性修養偏重同一主體的思維模式；倘若無法擺脫天人合一，以及身心合一的合一論陷阱，則無法突破同一性形上學與大一統政治神話之間的共謀關係⁶⁰。換言之，假如不能正視畢來德對氣化論和修養論的尖銳批判，氣化主體與民主政治的連接也只不過延續著許多「東方」的東方主義者對超克西方現代性的空洞幻想。在此背景下，應如何推進牟宗三等學者對主體性與民主政治的反省？

在畢來德看來，主體性範式與政治的關係問題，牽涉到對創造性源頭的理解。他討論楊儒賓相關觀點時，進行以下的「思想實驗」：

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 (*l'énergie créatrice*) 的存在。在第二種情況下，捕捉此一能量的過程，就只能被構想為一種後退 (*régression*)，必須回溯到萬事萬物不可捉摸的源頭。這是一種要求個人變得透明和順從的工夫 (*ascèse*)，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。⁶¹

上述主體觀的政治後果，畢來德進一步描寫如下：

⁶⁰ 參閱賴錫三：〈論《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉，發表於北京外國語大學「莊子的當代詮釋」國際學術研討會，2012年10月31日—11月2日。即將出版於《臺大中文學報》第40期（2013年3月）。

⁶¹ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, pp. 51-52; 〈莊子九札〉，頁19。

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：統一、創造性的大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，因為沒有一個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。⁶²

如前文所提及，畢來德基本上肯定個人主體（身體）與「氣」的連接⁶³，但認為氣的身體觀一旦蛻變為具有宇宙論意味的氣化論，《莊子》的當代性和批判潛力的開發則被阻擋，因而《莊子》便囿於帝王時期的主體性範式。在此範式中，主體性和人類的行動被看成是「全部現實絕對一體」的展現⁶⁴。並且，「氣的一般哲學」使得這種個體附屬於整體的觀念獲得理論根據⁶⁵。面對氣化論與「集權式整體論」⁶⁶的複雜關係（此關係與尼采力量論與法西斯主義的關係有所呼應），畢來德所提倡的出路在於放棄以「氣」為「整個宇宙的根本」，反而以「氣」為「我們身體的實在性與我們的主體性」⁶⁷的根本。如此才能徹底擺脫「傳統中國思想」與「帝國秩序」的共謀關係，充分發揮莊子的主體性範式與民主政治的深層呼應：

假如今日中國的哲學家把創造性源頭放到個人主體上，所完成的轉化（transformation）將會產生多層面的影響。這一轉化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，而不是任何別的源頭。這一轉化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特有的基礎。⁶⁸

⁶² Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, pp. 53-54; 〈莊子九札〉，頁 19。

⁶³ 參閱 Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 89; 〈莊子九札〉，頁 31。

⁶⁴ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 55; 〈莊子九札〉，頁 20; “l’unité foncière de toute la réalité”。

⁶⁵ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 89; 〈莊子九札〉，頁 31。

⁶⁶ 見賴錫三：〈論《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉。

⁶⁷ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 89; 〈莊子九札〉，頁 31。

⁶⁸ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 57; 〈莊子九札〉，頁 20。引文中的「轉化」（transformation），宋剛譯成「變革」。然在筆者看來，「轉化」與「變革」（甚至「革命」）的關係很複雜，兩者不得輕易替換。

一旦由此一角度省思莊子與尼采的關係，亦即氣化論的集權式整體論危險與力量哲學的法西斯主義危險所產生的「歷史組構」(historische Konstellation)⁶⁹，則可發現，畢來德所觸及的「轉化」，顯然不僅是「當今的中國哲學家」應該思考的難題。他自己也意識到，此問題超出「為政治自由提供一種中國特有基礎」的需要，而涉及一個跨文化的「關鍵問題」：應如何面對「新自由主義」(néolibéralisme)的治理機制對世界各地的民主政治及其主體性條件的強烈衝擊⁷⁰？筆者建議以「創造性的形勢」(Dispositiv der Kreativität；或譯創造性的部署)概括此跨文化的共同問題⁷¹。

從畢來德的批判性思想來看，這是當代莊子研究及新主體性範式不得不面對的迫切危機。然筆者認為，恰好在此問題的思索上，畢來德對《莊子》的解釋碰到難以克服的局限。問題是，假如將創造性源頭完全置身於個人主體之上，應如何處理所謂「創造性活動」與新自由主義（及其治理技藝）之間的共謀關係？幾十年來，全球化資本主義往前推進的動力與以創造性為引導價值的主體性範式早已緊密融合，使得置身於個人主體的「創造性」成為不得被反省的問題。遺憾的是，畢來德宣稱要批判「新自由主義」，但對新自由主義與創造性主體的共謀關係毫無自覺。他主張，氣化論脈絡下的多種「轉化」(transformations)「不可能發生徹底的斷裂，也不可能出現真正的開端」，因為「主體不可能被構想為新事物發生的場域」⁷²。於是畢來德認為，建立在氣化論基礎上的主體概念，必須被顛覆，因為是「貧乏」的主體概念，缺乏「創造事件、開創新局的能力」⁷³。

畢來德低估了批判「新自由主義」（或說逐漸滲透到思想和生活所有一切的經濟主義）的難度。大體上，他想像中的「徹底斷裂」或「真正開端」無能為力反駁當今資本主義的運作邏輯，甚至會蛻變為激化此邏輯的幫手。或許，莊子主體性範式的真正優點恰好不在畢來德所想像的地方，不在強調個人主體的創造性（其實，為了思考這種主體範式不需要莊子，接續尼采的藝術家形象即可），而在於讓主體

⁶⁹ 參閱 Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte," in Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser, eds., *Gesammelte Schriften* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980), pp. 701-704。

⁷⁰ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 57; 〈莊子九札〉，頁 20。

⁷¹ 參閱 Fabian Heubel, *Das Dispositiv der Kreativität* (Darmstadt: WBG, 2002); Christoph Menke and Juliane Rebentisch, eds., *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010)。

⁷² Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 35; 〈莊子九札〉，頁 13。

⁷³ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 36; 〈莊子九札〉，頁 14。

性既能肯定批判性轉化，又能逆轉到「化氣以淡」的自然美學態度。本文無法深入探討此一主題，然筆者假設，這兩者之間的來回往復過程是莊子主體性範式所能面對的悖論經驗，同時也是筆者所謂氣化主體的重要內涵。因為如此，莊子可以成為當代歐洲哲學與當代漢語哲學之間的一條通道，和解不可和解之物：「西方」的越界創造與「中國」的平淡創生。由此觀之，畢來德以「虛空與萬物之間的來回往復」描寫莊子的主體性，頗有啟發，但他的解讀過於「貧乏」，受限於創造性與斷裂性事件 (événement) 的必然連接。為了初步闡明上述的假設，筆者將要更加詳細地反省畢來德有關主體性的討論。

他對「虛空與萬物之間的來回往復」的觀念提出說明如下：

……一個恰當的主體概念，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」。

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。⁷⁴

主體性與虛空或混沌的關係構成畢來德所謂新主體性範式的關鍵要素，「居於根本的位置」。下文對此問題的討論，基於本文第二節所展開的觀點，認為尼采有關力量自由遊戲的思想（以孟柯對尼采的解讀為參照），以及莊子有關虛空與萬物之間來回往復的思想（以畢來德的解釋為參照），可產生緊密的呼應關係。尤其要注意的問題是：所謂「虛」是否既是指超出意識主體的創造性源頭，又是與修養的工夫實踐保持緊密關連？第四節的討論將以《莊子·人間世》論「心齋」的對話為焦點。所謂「氣也者，虛而待物者也」⁷⁵顯然涉及「氣」、「虛」、「物」三者的關係。筆者

⁷⁴ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, pp. 36-37; 〈莊子九札〉，頁 14。

⁷⁵ [清] 郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004 年），頁 147。

進一步要探討的問題乃在於：「氣也者，虛而待物者也」與以「虛空與萬物之間來回往復」的過程為核心的主體性範式如何連接？此三元結構與孟柯有關尼采力量美學的表述，尤其有關官能與力量之間來回往復的過渡，又應如何連接？而且，孔子與顏回論心齋，不僅提供機會透過更為細緻的文本分析，闡明《莊子》中的主體性範式，對話的政治脈絡也逼顯主體與政治的再度探討。

四、「心齋」與氣化主體

畢來德在三本有關莊子的著作中，都討論《莊子·人間世》中的幾句名言：

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。」

讓筆者驚訝的是，畢來德對「氣也者，虛而待物者也」的翻譯和解釋，並沒有直接連接到「虛與物之間來回往復」的原理。《莊子四講》乃以「氣卻是一種完全開放的虛空」來翻譯「氣也者，虛而待物者也」⁷⁶。然而，在此一解釋中，「物」何在？畢來德將「氣」看成是「虛待」(disponible)的狀態，但並沒有以「虛與物之間來回往復」的動態過程理解「虛而待物」。由此觀察出發，筆者將進行畢來德莊子研究的內在批判，暫時藉由「虛與物之間來回往復」界定「氣(化)」，並解讀「氣也者，虛而待物者也」。如此筆者希望盡量吸收畢來德莊子研究的長處，而又走出身體主體過於狹窄的視野，說明從身體主體過渡到氣化主體的必要性，並進一步開闢新主體性範式的探討。於是筆者不再以「虛待性」的概念（或以靜態的容器和鏡子的比喻）涵蓋「氣」、「虛」、「物」三者的關係⁷⁷。為了表達出「氣」、「虛」、「物」

⁷⁶ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 96; 《莊子四講》，頁 84：“... tandis que l'énergie est un vide entièrement disponible.” 「氣也者，虛而待物者也」的翻譯在《莊子研究》及〈莊子九札〉中完全一致。參見 Jean François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2004), p. 80; *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 82; 〈莊子九札〉，頁 28。

⁷⁷ 黃錦鉉的白話翻譯如下：「氣才是空虛而能容納一切萬物的。」參見黃錦鉉註譯：《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，1974年），頁 91。陳鼓應的白話翻譯指出：「氣乃是空明而能容納外物的……。」參見陳鼓應：《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁 130。王叔岷解釋「虛而待物」說：「待乃應待之待，空虛乃能與物相應。如明鏡無不照，止水無不鑑也。」參見王叔岷：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年），

三者關係複雜多面的動態轉化，而避免實體化的危險，下文的思想實驗將使用「氣化」、「虛化」、「物化」的詞彙來加以闡發。以下筆者初步描繪對三者的理解。

（一）虛化。莊子所謂「虛者，心齋也」表明，「虛」牽涉到心齋的工夫，亦即停止（或說「坎陷」）心智官能的運作，以「讓自己進入一種虛空」(faire le vide)⁷⁸。心齋的工夫首先意味著感性官能和心智官能的「虛化」過程（郭象注所謂「遺耳目去心意」），或說讓主體進入去主體化的過程。以前文的語彙來表達，這乃是一種「逆轉」的過程。此過程涉及從主體化（從「氣」到「心」的順向修養，或說向上修養）逆轉到去主體化（從「心」到「氣」的逆向修養，或說向下修養），亦即放下意識主體的目的性和意向性（心齋），以返回到（或說逆覺到）意識主體定形之前的虛在狀態，所謂創造性源頭⁷⁹。由此觀之，「氣也者，虛而待物者也」的「虛」的確牽涉到「氣」與「心」的關係，因為「虛」是指在「心」上做工夫的必要。但如同「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」的順序所顯示，「心」的齋戒意味著將要懸置心的活動，落實「心」的自我否定。這種解釋的方向，顯然與將「氣也者，虛而待物者也」的「氣」化約為「心境」的解釋方向大相徑庭⁸⁰。

（二）物化。畢來德批評漢語的莊學，從古到今，無法思考莊子對多元性的肯定。賴錫三的回應則強調，對莊子的氣化論解釋並不停留在氣化一元論的層面，而能展開「一多相即」的理論格局。在他的探討中，「一多相即」乃是指『氣化』（一）與『物化』（多）的相即⁸¹。筆者認為，雖然賴錫三的論點對「多元性」的問題進

頁 132。

⁷⁸ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 97-98; 《莊子四講》，頁 86-87。

⁷⁹ 此處所謂「順向」是指，在人類文明發展中，人要控制自然（無論是外在的或自己的自然）是展開文明理性的必然趨勢，因此屬順勢而為。不過，這種「順向」的發展經常被看成是逆向活動，因為違逆著順從自然人欲的傾向。然若要更加精確說明前文所謂「逆轉」，或許可以「第二序逆轉」來表述；「第一序逆轉」是指心對氣的主宰（筆者稱之為主體化），「第二序逆轉」乃是指心的虛化與主體性對物化的敞開，亦即氣化主體對自身之自然性的自覺（筆者稱之為去主體化）。

⁸⁰ 陳鼓應解釋「氣也者，虛而待物者也」的「氣」說：「在這裏『氣』當指心靈活動到達極純精的境地。換言之，『氣』即是高度修養境界的空靈明覺之心。……『虛而待物者』顯然是指『心』而言。」參見陳鼓應：《莊子今註今譯》，頁 127。陳鼓應所提出的依據乃是徐復觀在《中國人性論史》的相關說明：「氣，實際上只是心的某種狀態的比擬之詞，與《老子》所說的純生理之氣不同。」參見徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁 382。

⁸¹ 參見賴錫三：〈論《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉。

行深入反思，但仍未能有效反駁畢來德的核心意見，即氣化論對「一」的優先著重。筆者要進一步追問：能否以「一多相即」理解「氣化」，亦即能否以「虛」（一、未分別）與「物」（多、分別）之間的來回往復理解「氣化」？而且，能否由此「氣化」的概念，描繪氣化主體範式與修養論的關係？假如這樣的「氣化」概念可成立，不僅能證明，氣化哲學在思考「一多」問題方面的豐富資源，又能突破畢來德在探討「虛與物之間來回往復」之時，主張「虛」的根本性所遺留的問題。針對畢來德對「氣也者，虛而待物者也」的翻譯和解釋，可提出以下的質問：他是否因為排除氣化論，所以忽略「氣也者，虛而待物者也」中的「物」，也對「虛與物之間來回往復」中的「物」缺乏深入的論述？或問，畢來德是否因為強調「虛空」和「混沌」的根本性，而僅能呼籲應該重視莊子對多元性的思考，但實際上仍然認為，「融合」比多元性重要，而且身體的官能、資源和力量在「想像」中的融合，充滿巨大的改革力量？

藉由感性（耳）和意識（心）主體的雙重「虛化」過程，主體性進入去主體化的開放狀態，即向「萬物之化」而敞開的狀態。倘若「虛」意味著在心上做工夫，那麼能否相應地說，「物」意味著在「耳目」上做工夫，亦即懸置耳目的活動，落實「耳目」的自我否定？假如「虛化」是指回到未分別的虛在世界（virtuelle Welt），物化則必定涉及事物的多樣性和多元性，涉及物與物之間「必有分」的實在世界（aktuelle Welt）。在「夢」的世界中，莊周與蝴蝶可相互轉化無礙（「不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為莊周與？」），但在「覺」之後的實在世界中，「周與蝴蝶，則必有分矣」⁸²。顯然，在實在的、物體的世界中，莊周不可能隨意化成蝴蝶。這不是說夢的世界不「（存）在」，只是說它「虛在」而不「實在」。換言之，虛在的世界是創造性的源頭：任何的創造性在混沌未定的、夢想般的想像和思想中萌生。

同理，顏回與衛君，也必有分矣。顏回不可能隨意改變國君行政：「名實者，聖人之所不能勝也，而況若乎！」人物與動物、人物與人物之間的互相轉化，只有在特定條件下才成為可能。透過上述「虛」與「物」、「夢」與「覺」、「虛在」與「實在」的討論，或許可指出，「人間世」的改革賴以「虛」（虛在世界）與「物」（實在世界）之間來回往復的動態過程，而且此過程的運行又呼應主體性在「心齋」的修養工夫中所練習的活動模式。就《莊子·人間世》的脈絡而言，顏回與衛君（以

⁸² 郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 112。

及衛國的政治情勢）必有分，而這是顏回首先必須承認的事實：若盲目堅持政治行動的心念和意圖，則「必死於暴人之前矣」⁸³。或說，若不明瞭「物化」的運作，一廂情願地活於虛在的理想世界（或想像世界）中，可能導致被國君「物化」（處死）的後果。

賴錫三說明氣化（一）與物化（多）的關係如下：「事實上，《莊子》的『一』之體驗的完整說法乃是：一多相即、連通與差異共屬，這就像『氣化』必然會呈現『物化』的多元差異豐盈，而物化的多元交響又會共鳴為連續交融的『氣化』天籟；即氣化主要是從萬物的『連通性（一）』來說，而物化則主要是就萬物的『差異性（多）』來說，而《莊子》一再強調不可見之道、變化流行之氣，一定作用而表現在物化的差異風格之中。」⁸⁴就「物化」的跨文化意義，本文暫不做更為深入的討論⁸⁵，此處僅要打開一種思想的可能：氣化乃是連接不可見性（虛、一）與可見性（物、多），即是在虛與物之間來回往復，而不偏重任何一邊。故此，氣化是指既是一又是多的哲理，同時，氣化並非等同於尼采所謂力量，因為藉由虛與物之間來回往復的工夫論意義，氣化概念包含豐富的修養論向度，所以氣化主體的概念也才有可能。

（三）氣化。上述的探討顯然已超出狹義的莊子研究，而觸及《莊子》在當代哲學中的跨文化意義和多元解讀。然在中國古典哲學的脈絡中，筆者有關氣化論和氣化主體的反思，尤其參考了張載《正蒙》及王夫之《張子正蒙注》對氣化論的發展。在氣化論的探討方面，莊子與張載當然不是偶然的組合，因為張載思想深受莊子啟發乃是學界的共識⁸⁶。本文這方面的關注點當然不局限在莊子與張載的關係上，而以《莊子》和《正蒙》為重要參照，推展「氣化美學」的系譜學研究（此與

⁸³ 同前註，頁 136。

⁸⁴ 賴錫三：〈身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》與《莊子九札》的身體觀與主體論〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期（2012 年 9 月），頁 90。

⁸⁵ 連接莊子研究脈絡下的「物化」與馬克思主義及批判理論脈絡下的「物化」（*Verdinglichung*），有關「物化」就可進入別開生面的探討。在《美學理論》中阿多諾對「物化」提出許多值得深思的觀點，認為對「物化」的基進理解，便「摸索物的語言」。（*Was Verdinglichung heißt, tastet, wo es radikalisiert wird, nach der Sprache der Dinge.*）參見 Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973), p. 96。另可參考 Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005)。

⁸⁶ 參閱陳政揚：〈張載與莊子氣論比較〉，《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2007 年），頁 58-59；張永雋：〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，《哲學與文化》第 30 卷第 8 期（2006 年 8 月），頁 96-97。

孟柯所謂力量美學的系譜學有所呼應，使得力量美學與氣化美學進入跨文化批判的互動⁸⁷。就（自然）美學 (Natur-Ästhetik) 的角度探討氣化論的嘗試，從一開始便承認，在現代自然科學的能量論和宇宙論面前，重複傳統實體形上學或宇宙論的方式來思考氣化論的當代意義極為困難，容易陷入對前現代文化資源的空洞呼喚。筆者認為，不得不面對的難題乃在於，應如何透過批判性重構 (kritische Rekonstruktion) 的方法，將氣化論的古典表述「翻譯」成現當代的語言。如同于連所強調，張載的氣化論，因為不斷地圍繞著不可見與可見、虛實、聚散、隱顯、幽明、無形有形等兩端（對偶）的表述，容易被看成「美學的語言」(langage esthétique)。在他看來，「不可見與可見的美學關係」，很早已出現在中國傳統的禮樂文化，不需要等到文人琴棋書畫的發展⁸⁸。然于連並不認為，氣化兩端的互換或互補關係 (réciprocité, complémentarité)⁸⁹，或說來回往復的關係，足以發展「主體性的哲學」⁹⁰。與此不同，筆者將試圖藉此而思考新主體性範式（氣化主體）的可能，展開另類、畢來德和于連都認為不可能的主體性哲學。

從「氣化美學」的角度，探討莊子與張載的氣化論是畢來德莊子研究所引發的「思想實驗」⁹¹。此一實驗包含幾個步驟：一、以畢來德所謂「虛與物之間來回往復」來解釋「虛而待物」；二、在此基礎上可進一步推論，因為「氣也者，虛而待物者也」以「虛而待物」界定「氣」，而筆者以「虛與物之間來回往復」理解「虛而待物」，因此可以藉由「虛與物之間來回往復」來理解「氣」；因為「虛（化）」與「物（化）」個別是指動態的過程，而且處在「來回往復」的互動中，所謂「氣」可理解為過程性的「氣化」；三、雖然孔子與顏回在《莊子·人間世》的虛構對話圍繞著有效的

⁸⁷ 筆者之前使用「能量美學」的概念來討論德、法漢學家對張載的研究。由孟柯所討論的文本可知，自從十八世紀以來，美學理論的著作並非明確分別「力量」(Kraft) 與「能量」(Energie)，通常兩者可互相替代，因此兩者很難明確區分。然而，為了思考的方便，筆者建議區別「力量」與「氣化」，並且暫時接受畢來德和于連以「能量」或「呼吸能量」(souffle-énergie) 翻譯「氣」，而以「能量轉化」理解「氣化」的可能。參閱何乏筆：〈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 29-41。

⁸⁸ François Jullien, *Procès ou Création, Une introduction à la pensée des lettrés chinois* (Paris: Seuil, 1989), p. 109.

⁸⁹ Jullien, *Procès ou Création*, p. 107; François Jullien, *Figures de l'immanence: Pour une lecture philosophique du Yi king* (Paris: Grasset, 1993), p. 259.

⁹⁰ Jullien, *Procès ou Création*, p. 114.

⁹¹ Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 51; 〈莊子九札〉，頁 18。

政治實踐如何可能的問題，但對「心齋」的說明將此問題從政治層面拉回到創造性活動如何可能的問題，因而牽涉到廣義的美學藝術領域；四、「氣化美學」的系譜學對探討新主體性範式具有關鍵意義，因為既能突破氣化一元論的局限，又能補充尼采式「力量美學」在修養論方面的不足；五、擱置儒、道的立場爭議，亦即以道德規範貶低「氣化」和「美學」。

更具體地來提問：若從《正蒙·太和篇》的角度解讀「氣」、「虛」和「物」在《莊子·人間世》的關係，可得出何種啓示？首先要避開以「一氣之化」理解氣化⁹²。爲什麼？理由很簡單：「一氣」不能「化」，「氣」必須分爲「二氣」（即陰陽二氣、聚散兩體）才能「化」（化成萬物之「多」）⁹³。張載對「氣」、「太虛」、「萬物」的關係提出精簡的表述如下：

太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。⁹⁴

可初步確定的是，張載此處連接氣化論與主體的修養（以聖人爲最高境界），並指出氣化「不能不」在聚（萬物、多）與散（太虛、一）之間來回往復（「循是出入」；王夫之說：「出而來，入而往。」）合爲一（虛氣相即、虛氣的混雜狀態，或說氣的虛在狀態），分爲二（氣物相即、氣物的混雜狀態，或說氣的實在狀態）乃是內在於氣化的辯證法，「皆理勢之自然，不能已止者也」⁹⁵。對此辯證邏輯，張載給出極爲抽象的說明：

兩不立，則一不可見；一不可見，則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。感而後有通，不有兩，則無一。⁹⁶

這是氣一元論的表述嗎？當然，「一」與「二」（兩）的關係不好理解，而面對如此謹慎深刻的辯證思想時，讀者經常無法承受其所散發的不確定性，忍不住要將其簡

⁹² 參閱張永雋：〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，頁 96：「莊子『通天下一氣』，以一氣之化而言道，取消了『道』的實體義而取歷程觀……。」論文又指出：「這種氣一元論的自然觀所導而生的順性安命的人生觀，正是魏晉玄學中如阮籍、嵇康、郭象、向秀……等所謂新道家的思想基調。」（頁 85）這也正是畢來德之所以批評郭象的理由。

⁹³ 參閱楊儒賓：《異議的意義》，頁 79。

⁹⁴ [清]王夫之：《張子正蒙注》，收入《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1992年），第12冊，頁20。

⁹⁵ 同前註。

⁹⁶ 同前註，頁 35-36。

化，確定它是泛神論，或是自然主義，或是唯氣論，或是唯物論，或是「正宗的儒家思理」⁹⁷。無論如何選擇，這類的標籤都已涉及哲學與政治意識形態的關係，或隱或顯要爲了某種治理模式提供理論根據。難以否認的是，張載傾向於「虛氣一元之說」⁹⁸，以「神」或「神化」表達氣化往來的清通無礙，但他的理論似乎也展開另一種傾向，即藉由「氣物多元」的平等地位，徹底構思「虛氣一元」與「氣物多元」的辯證關係⁹⁹。從儒家心性論，甚至從楊儒賓所謂「先天型氣學」的角度觀之，這種平等辯證法的運行將消解形而上與形而下，或說「虛」與「物」、「一體」與「兩體」之間的規範秩序 (normative Ordnung)，也因此瓦解心性主體（道德主體）的可能性條件¹⁰⁰。從儒家道德關懷的立場，這種擔憂是可以理解的，但對思考主體性與民主政治的當代處境而言，堅持任何一元論的形上學，便構成一種難以克服的障礙。本文則假設，藉由莊子「氣也者，虛而待物者也」的啟發，重新解讀張載的《正蒙》（以及王夫之的《張子正蒙注》），有助於展開氣化論的當代意義。此乃不啻爲一種方式來回應畢來德所提出的難題：如何思考民主政治所預設的「徹底多元性」(pluralité radicale)¹⁰¹，亦即「平等之中的一種多元性」(une pluralité dans l'égalité) 或「無等級的多元性」(pluralité sans hiérarchie)¹⁰²？

換言之，在張載所描繪的氣化過程中，兩體必合爲一體，而一體必分爲兩體（或說兩端），但在一體化與兩體化的辯證關係之上或之外，沒有更根本的創造性源頭。因此張載明確反對「有生於無」的絕對「無」：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋

⁹⁷ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1990年），第1冊，頁437：「……此實正宗的儒家思理，絕不可視之爲唯氣論也。」

⁹⁸ 張永僑：〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，頁97。

⁹⁹ 張載說：「散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神。」王夫之的解釋中提及：「神者非他，二氣清通之理也。」王夫之：《張子正蒙注》，頁16。可參閱何乏筆：〈何爲「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁88-102。

¹⁰⁰ 牟宗三對張載的解釋如何根除這種平等辯證法的可能性？面對張載「兩體者，虛實也，動靜也，聚散也……」的說法，他強調，「此『體』字無實意也」，立即否定「氣」、「兩體」及「萬物」的本體論意義。參見牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁448。可見，牟宗三對古典漢語哲學的探討，如同畢來德所質疑，陷入「一體性」的迷思，很難從哲學的深處承認多元性。

¹⁰¹ Billeter, *Un paradigme*, p. 120.

¹⁰² Billeter, *Un paradigme*, p. 90.

於水；知太虛即氣，則無無。」¹⁰³自北宋以來，張載所謂「知太虛即氣」或「知虛空即氣」¹⁰⁴引起了無止境的討論，在此不能更深入地釐清。然就「氣」、「虛」、「物」三者的關係而言，重要的收穫在於能夠進一步說明，「虛與物之間來回往復」的氣化過程不能不經由「一」（化）與「分」（化）之間的來往而展開。對張載之「兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已」，王夫之提出以下的解釋：「虛必成實，實中有虛，一也。而來則實於此，虛於彼，往則虛於此，實於彼，其體分矣。」¹⁰⁵倘若從此引文中的「虛」與「實」的關係闡明「氣也者，虛而待物者也」中的「虛」與「物」，就能體會，畢來德將之翻譯成「氣卻是一種完全開放的虛空」，只觸及氣化的一面（虛、一、散），而忽略了氣化的另一面（物、二、聚）。他無法透過「氣也者，虛而待物者也」的解讀，說明「虛與物之間來回往復」的動態過程。他對「虛與物之間來回往復」的解釋特別突出「虛」的重要性，但對「物」、「萬物」、「物化」等字眼缺乏深入的探討。他批評莊子研究忽視非連續性和多元性的要素，但他本身對莊子研究最擅長之處卻不在此，而在有關「融合過程」(processus d'intégration)¹⁰⁶或說有關「融合的活動」(l'activité intégrée)¹⁰⁷的表述。畢來德以「完全融合的活動」(l'activité parfaitement intégrée)¹⁰⁸解釋庖丁解牛中的「神」（指「以神遇而不以目視」）。然張載和王夫之的氣化哲學清楚指出，氣化中的「神」（神化）不能不涉及非連續性或孟柯所謂「二分」(Entzweiung)：「兩不立，則一不可見」或說「感而後有通，不有兩，則無一」。王夫之對第二句的解釋強調：「惟異生感。」¹⁰⁹

¹⁰³ 王夫之：《張子正蒙注》，頁 30。王夫之解釋：「人之所見為太虛者，氣也，非虛也。」對張載「太虛無形，氣之本體」之說，王夫之提出解釋如下：「於太虛之中具有而未成乎形，氣自足也，聚散變化，而其本體不為之損益。」參見王夫之：《張子正蒙注》，頁 17。

¹⁰⁴ 同前註，頁 23。

¹⁰⁵ 同前註，頁 36。

¹⁰⁶ Billeter, *Un paradigme*, pp. 113-114.

¹⁰⁷ Billeter, *Un paradigme*, p. 50.

¹⁰⁸ Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 17; 《莊子四講》，頁 9。楊儒賓早年對「氣也者，虛而待物者也」的解讀，建議從「以『神』聽」來理解「聽之以氣」。參見楊儒賓：《莊周風貌》（臺北：黎明文化事業公司，1991 年），頁 85-86。楊儒賓此一解釋的優點在於能夠產生「心齋」與「庖丁解牛」互解的可能，突顯「聽之以氣」與「以神遇而不以目視」的呼應關係。就此另可參考王邦雄：〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》第 14 期（2006 年 6 月），頁 25。

¹⁰⁹ 王夫之：《張子正蒙注》，頁 36。

易言之，沒有兩體之間的差異，就沒有兩體之間的感應和往來，更沒有「感通」，即兩體清通無礙的「融合」¹¹⁰。

由此可試著進一步反思張載連接氣化論與主體性的方式：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。」假設氣化是「虛與物之間來回往復」的動態過程，而人的主體性在「其間」，即在參與此過程中形成，就可發現，在張載的主體性範式，「兼體」是關鍵要素。何謂「兼體」？「兼體而不累」（或兼體無

¹¹⁰ 同前註，頁 31：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。」羅哲海 (Heiner Roetz) 在有關「中國天人合一論」(chinesischer Universalismus) 的批評中強調，莊子對天人合一的追求建立在對「天人二分」(Entzweiung von Mensch und Natur) 的深刻體會和描寫之上，並非盲目地嚮往「天人的源初統一」(ursprüngliche Einheit von Mensch und Natur)。參見 Heiner Roetz, *Mensch und Natur im alten China* (Frankfurt/M.: Lang, 1984), p. 251, 267。筆者認為，理解莊子對中國藝術和文化的深遠影響，絕不能忽視「天人二分」的關鍵意義。天人二分的事實「生感」之後（即文明的發展讓人感到痛苦之後），逆轉到天人合一的「感通」才有可能。但這種第二序的天人合一豈能與前文明的「天源初統一」相同呢？此乃牽涉到辯證思想所謂「中介性」(Vermittlung)：在達成非中介的、原初的、單純的合一狀態的過程中，「二分」的中介角色不能省略。簡而言之，歐洲在二十世紀主要發展出兩種文化批判 (Kulturkritik) 的模式，基本存有論的模式與辯證法的模式。海德格 (Martin Heidegger) 基本存有論的模式採取徹底反駁文明的批判進路，以某種「源初的存有」(ursprüngliches Sein) 為規範性標準；阿多諾的辯證思想也認為，辯證邏輯的承諾在於「最終歸於源初」(in ihren Ursprung zu münden)，但辯證邏輯的運作卻從「二分」開始。在海德格與阿多諾而言，這兩種思想進路無法調節。或許未必如此，但不得忽視阿多諾批判海德格的哲學理由和政治理由：海德格的哲學排斥「中介性」與德國的國家社會主義提倡「血與土」(Blut und Boden) 的源初生活，攻擊以猶太人為代表的中介者（如知識分子、媒體、銀行等）有所呼應；另一方面，辯證法的二分邏輯在政治領域中的對立操作（如階級鬥爭）也免不了極權主義的災難（當然，阿多諾對社會主義的政治現實一貫保持批判態度）。阿多諾所謂「否定辯證法」試圖徹底擺脫辯證邏輯對「總和」或「整體性」的偏重；另晚期海德格藉由「泰然任之」(Gelassenheit) 等觀念來應對源初存有的潛在暴力。然從海德格式的道家研究觀之，基本存有論的進路，經常停留在神祕天真的天人合一論或感通論中，逃避二分和中介性的關鍵意義，也因而遮蔽莊子具有社會政治洞察力的文化批判。筆者相信，光是依靠海德格式存有論的進路（包含後結構主義對存有論的發展和改造），不可能找到出路，因而不得不以辯證法為糾正的力量。阿多諾在有關梵樂希 (Paul Valéry) 的文章中，對中介性與藝術的關係提出深刻的思考。他引用梵樂希批評對「源初性」(Ursprünglichkeit) 的信仰說：「然海洋、樹林、太陽，甚至人的眼睛，這都是藝術。」就探討莊子的哲學虛構，以及氣化美學而言，這是很重要的提醒。參見 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1951), p. 208; "Valéry's Abweichungen," in *Noten zur Literatur* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981), p. 163。

累）與「神」有關，涉及氣化論的形上學內涵¹¹¹。但首先，「兼體」可視為在太虛與萬物之間「遊行」¹¹²的活動，與「兼體無累」的感通或「貫通氣之兩體」¹¹³有所不同。「兼體」一詞值得玩味，因為巧妙地兼顧「一」與「二」，而且並非輕易地突出「一」的優先地位，反而在發生連接的同時，明確保持兩體二分的必然性，保持「兩不立，則一不可見」，以及「不有兩，則無一」的基本哲理。張載更且認為，把握「兼體」的哲理，乃是理解《易經》所必須：「乾坤毀則無以見易。」¹¹⁴

以上有關張載氣化論的粗略討論，讓筆者想起孟柯有關「力量美學」的系譜學研究。因為他強調，力量美學所奠基的不是同一的思維，而是「一種差異的人類學：在力量與官能、在人與主體之間」¹¹⁵。將力量美學的範圍局限在人類學的選擇，猶如畢來德將氣論的有效性縮小到身體主體的範圍。其實，歐洲十八、十九世紀的力量美學涉及豐富的自然美學和自然論，孟柯僅是棄而不論¹¹⁶。若從歌德(Goethe)所謂「兩極論」(Lehre der Polarität)¹¹⁷有關「二分」(Entzweiung)與「統合」(Vereinigung)的思考觀之，則可發現許多與張載氣化論相近的表述¹¹⁸。就尼采而言，力量「同時既是一又是多」，而在歌德來說，「自然的生命」同時「既是一又是

¹¹¹ 當然，在牟宗三看來，氣化論不可能有形上學內涵，因為「氣」必定是形而下的。參見牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁453。在畢來德的語言使用中，「氣」具有形上學意義，「神」則是身體內部的活動機制。

¹¹² 參閱王夫之對張載所謂「遊氣紛擾」的解釋：「遊氣，氣之遊行也，即所謂升降飛揚。紛擾者，無心之化，無擇於施，陰陽老少互相遇而無一成之軌……。」王夫之：《張子正蒙注》，頁37。

¹¹³ 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁453。

¹¹⁴ 王夫之：《張子正蒙注》，頁36。

¹¹⁵ Menke, *Kraft*, p. 10.

¹¹⁶ 例如 Johann Georg Sulzer, *Joh. Georg Sulzers Unterredungen über die Schönheit der Natur nebst desselben moralischen Betrachtungen über besondere Gegenstände der Naturlehre* (Berlin: Haude und Spener, 1770)。伯梅(Gernot Böhme)試圖突顯此一自然哲學和自然美學傳統對思考當代生態問題的重要性。尤其可參閱 Gernot Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989)。

¹¹⁷ Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik*, p. 117.

¹¹⁸ 歌德在《顏色論》認為，自然的生命只不過是「合一之物分為二，二分之一物合為一」的歷程，如同一呼一吸的活動。(Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.) Johann Wolfgang von Goethe, *Werke* (Hamburger Ausgabe), vol. 13 (Naturwissenschaftliche Schriften I) (München: dtv, 1998), p. 488。

兩」(eins und doppelt)¹¹⁹。然而，孟柯主張從藝術家身上可學習，「二分」不可也不應該在任何的「統一性」(Einheit)中被「揚棄」。在他看來，這乃是力量美學將能發揮「倫理政治意義」的關鍵。換言之，因為如此，美學的領域能成為主體性練習「一」(虛)與「二」(物、多)之間來回往復的場所。難道這不是(未來的)民主政治所不能或缺的啓蒙教育？或問，經過對啓蒙之辯證(Dialektik der Aufklärung)的深痛反省之後，莊子和張載各自所描繪的兼體修養，是否有助於深入構思新主體性範式下的自律主體，以及當代民主政治所不能或缺的啓蒙教育？

孟柯說：「藝術家不僅僅要分別，他們也連接被分別之物：他們把被分別之物當作分別之物而將之接在一起。」¹²⁰在筆者看來，相較於畢來德，這種思考非連續性與連續性、融合與多元性的方式更加堅持非連續性(二分)與多元性不得消除在統一性(同一性)的主宰之下。這乃是檢驗畢來德莊子研究，也是思考氣化論與新主體性範式的試金石。反過來說，本文對氣化論及氣化美學的探索，不僅不違背主體性的非連續性和多元性，而更是開闢新主體性範式的重要跨文化資源。只是，若要進一步發展主體與民主的跨文化問題，則不得不對一些在莊子和張載研究根深蒂固的見解進行批判性解構，不得不對古人的著作提出他們自己從未遇到過的問題。而且，問題的提出盡量必須觸及古典著作所無法化解的深層矛盾、掙扎和不確定性。

筆者揣想，「兼體」一詞涉及中國與歐洲兩方深層結構的跨文化問題。從北宋以來，《正蒙》重視「二氣」和「兩體」，以及「兼體」在「兩體」與「一體」之間的開放往來，引起了深層的不安。王夫之也不例外，他對「不有兩，則無一」的解讀中，立刻進行思想的消毒，把張載的說法顛倒過來指出「非有一，則無兩也」¹²¹，

¹¹⁹ 歌德〈銀杏〉(“Gingo Biloba”)的詩文有關銀杏葉形及「東方」智慧的沉思提及：Ist es ein lebendig Wesen./Das sich in sich selbst getrennt?/Sind es zwei, die sich erlesen./Daß man sie als eines kennt?// Solche Frage zu erwidern./Fand ich wohl den rechten Sinn;/Fühlst du nicht an meinen Liedern./Daß ich eins und doppelt bin? (它可是一個生命體，/在自身之內自分為二？/抑是兩個生命，/期待被視而為一？/回答這樣的問題/我也許找到了確切答案；/你難道不感覺在我歌中，/我既是一又是二?) Goethe, *Werke* (Gedichte und Epen II), vol. 2, p. 66。

¹²⁰ Menke, *Kraft*, p. 127: “Die Künstler jedoch unterscheiden nicht nur, sie verbinden auch das Unterschiedene. Sie halten es als Unterschiedenes zusammen.”

¹²¹ 王夫之：《張子正蒙注》，頁36。

並且對「兩不立，則一不可見」提供說明如下：「陰陽未分，二氣合一，綱縕太和之真體，非目力所及，不可得而見也。」¹²² 相似地，他以「合兩端於一體」來回應兼體的概念¹²³。依據楊儒賓的標準，這些說法都表明王夫之先天型氣學的傾向¹²⁴。偏重「合一」的傾向也在牟宗三的說明中出現：「兼體者即能兼合各相而不偏滯於一隅之謂。」¹²⁵ 經由本文的討論，筆者質疑以「兼合」解釋「兼」的必要性，認為在此看似邊緣的細節中，隱藏著牟宗三在思考中國哲學現代化問題時所不能克服的難題：唯心論（理想主義）與唯物論（自然主義）的意識形態糾結。相較之下，楊儒賓跨出一大步，透過兩種氣學的區分，打開了當代新儒家與儒家氣學的唯物論解讀之間的溝通管道。他所觸及的關鍵問題之一乃在於，張載和王夫之的「氣學三系」能否成立？恰好因為兩者的氣化哲學，在嚴格的哲學意義下，既是先天型的又是後天型的。但這是否意味著，「先天型氣學必須包含後天型氣學，兩者可視為有機而辯證的一體」¹²⁶？在理論結構上，此說法與莊子儒門說頗為相似，假設先天型氣學可消化後天型氣學（或說心性主體究竟可消化氣化主體），如同儒學可消化莊學。然楊儒賓說：「就哲學的類型而言，先天型氣學與後天型氣學不能不劃分，分則兩利，合則兩害。」問題是，有機的一體與辯證的二分為何又要歸結於「有機而辯證的一體」呢？為何要如此偏滯於一體而貶低兩體呢？這顯然涉及與中國哲學深層結構緊密相關的問題：能否擺脫尊一體而卑兩體的不平等（不對稱）辯證法？先天型氣學必定以同一性形上學問世嗎？或問，假設兼顧兩體，徹底舉行「虛與物之間來回往復」的平等辯證，便可見一體之「神」，這種氣化論（及相關的主體性範式），究竟要歸類為後天型氣學或先天型氣學？本文就此問題無法提供明確的答案，甚至不願意提供答案，反而以書寫為「虛而待物」的過程，期待在迫切問題的面前暫時問而不答，避免偏滯於一隅，保持「完全的開放性」。

¹²² 同前註，頁 35。

¹²³ 同前註，頁 37。

¹²⁴ 參閱楊儒賓：《異議的意義》，頁 141-149。

¹²⁵ 牟宗三：《心體與性體》，第 1 冊，頁 448。

¹²⁶ 楊儒賓：《異議的意義》，頁 171。楊儒賓解釋：「『虛空即氣』時指出，『即』字不能作『同一』解，而只能是『等於』與『不等於』的矛盾統一。」（頁 147）筆者認為，經由本文的反思可知，這種黑格爾式辯證法的解決方案明顯不足。