

# 气化主体与民主政治

——关于《庄子》跨文化潜力的思想实验

何乏笔

## 一、新主体性范式

毕来德 (Jean François Billeter) 在《庄子四讲》中探讨新主体性范式的可能。透过对《庄子》的反思而达成的主体观，明显不同于欧洲哲学自笛卡尔 (René Descartes) 乃至胡塞尔 (Edmund Husserl) 的意识主体。如同许多 20 世纪的哲学家，毕来德反驳意识主体，提倡身体主体。他认为，《庄子》的当代诠释不但有助于摆脱意识主体的范式，同时又可避免落入反主体论述的陷阱。毕来德特别突显庄子研究的批判意识和政治关怀，也因此避开对“无主体性”的盲目向往，反对以消解主体为超越现代性问题的出路。同时，他所谓新主体性范式尤其吸纳了尼采 (Friedrich Nietzsche) 及身体现象学对精神和意识主体的解构工作，也认为《庄子》的哲学资源有助于推展当代欧洲哲学难以开辟的可能。针对毕来德庄子研究，笔者的讨论将集中于以下的问题：以身体活动为核心的主体性范式与“气化论”的关系为何？一旦强调身体主体的不足，“气化主体”的概念能否更加准确表达《庄子》所蕴含

的新主体性范式？

就毕来德而言，“气论”及相关的修养工夫与“帝国秩序”（order imperial）的专制主义密不可分。他严格区分“气”的身体意义与“气”的宇宙论或形上学意义，仅是承认“气”与个人身体的关系。此区分乃促使了对身体主体（或气身主体）与气化主体之关系的反省，也引起进一步的追问：应如何理解气化主体的批判性，以及气化主体与民主政治的关系？透过毕来德有关主体性、气论与君王专制的讨论，本文将要初步描绘另一种可能，思考气化主体与民主政治的呼应关系。必须留意的是，在欧洲汉学对中国文化资源的研究中，并非仅毕来德一人突显气论与君王专制的共谋关系。他所驳斥的于连（François Jullien，或译朱利安）也采取相似的论述，主张以气论为主要构成要素的“内在性思想”（pensée de l'immanence）与政治领域中的“顺从主义”（conformisme）息息相关。毕来德和于连的共同处在于认定气化哲学不利于政治批判，以及批判性知识分子的出现。<sup>[1]</sup> 据此可理解，毕来德的《庄子九札》为何着眼于他自己的身体观不属于气化论的世界观。<sup>[2]</sup>

关于以气化论的角度解释《庄子》，毕来德提出两种反驳理由：一是文献学的理由；一是哲学的理由。两种理由的共同处在于气化论具有统一或统化的倾向。气论的解读将“一体性”的观念<sup>[3]</sup>强加到《庄子》文本之上。他认为，不仅是“气”的字眼鲜少在《庄子》出现，

---

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

[2] Jean François Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie* (Paris: Allia, 2010), pp. 30-40 ; 毕来德著，宋刚译：《庄子九札》，《中国文哲研究通讯》第22卷第3期（2012年9月），页11-15。本文引用毕来德《庄子九札》时，基本上顺着宋刚的翻译，但在许多细节方面，依据法文原文进行文字调整（调整部分不另说明）。

[3] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 33 ; 《庄子九札》，页13。

不该以“气的哲学”(philosophie du ts'i)附会<sup>[4]</sup>；更重要的是，《庄子》并不主张理论的统一化：“因为作者，也就是庄子，不主张有这样一种理论的一体性。他认为，过于融贯的论述最是可疑，而他所关心的主要是，我们在对自我以及世界的体验中经常遇到的疑难、悖论与非连续性。”<sup>[5]</sup>由所谓“过于融贯的论述”可知，毕来德不完全否认《庄子》的作者追求论述的融贯性，但认为《庄子》着眼于思想的诘难，以及自我和世界经验之悖论和非连续性的语言表达。在哲学的层面上，毕来德排斥藉由“整体的能量观”切入《庄子》的解读。他的批评连接气化论与主体性的问题：

我反对的第二个原因是在一个更一般性的层次上。“气”的概念，宋代以后就成为了整个中国传统思想的基础理论。而在在我看来，它有一大缺陷。“气”被看成是一切现象的本原，客观与主观的都不例外，这就意味着一切现象之间具有一种根本的连续性。气的千变万化使现象相互转化，客观变成主观，主观变成客观。在这样构想的一个世界中，什么都是可逆转的，不可能发生彻底的断裂，也不可能出现真正的开端。主体不可能被构想为新事物发生的场域。<sup>[6]</sup>

非连续性与连续性的对比构成毕来德不愿意以气化论解读《庄子》的重要理由。他将《庄子》与中国“内在性思想”（包含气化论）的主

---

[4] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 33 ;《庄子九札》，页 13。在法语庄子研究的脉络中，毕来德的观点也受到批评。例如，乐唯 (Jean Levi) 强调，庄子所描写的“气的文化” (culture du souffle) 不能等同于日常的活动，如骑自行车之类。参阅 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 ;《庄子九札》，页 13。

[6] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, pp. 34-35 ;《庄子九札》，页 13。

流对立起来；同时认为，自郭象注以来，此思想的传统忽视了隐含在《庄子》文本的主体性范式，并阉割其批判潜力。尽管以气化论解释《庄子》的当代研究强调，气的哲学与“主体的自律性”（l'autonomie du sujet）可兼容，但在毕来德看来，实际上所举的例子都是指自我与世界的连续、一体或混合的经验。<sup>[7]</sup>然而，就他而言，“主体的自律性”必须包括主体性内部的悖论和非连续性经验：

而一个恰当的主体概念，应该能够尽可能说明我们关于我们自己的经验的全部，包括其中的悖论与非连续性。它因此也应该能说明我们抉择、创造事件、开创新局的能力。我对身体的定义或可对此有所贡献，因为它的一个根本向度就是不可知。<sup>[8]</sup>

毕来德有关身体的定义特别强调将开创新局的源头置身于“个人主体”。基于此，他批评杨儒宾如下：

他认为，庄子提出有关创造性源头的思想，而此思想可以作为一种新的儒家哲学的核心。但是，他没有确定这一创造性源头置身于何处。他按照中国传统的方式，认为这一源头无所不在，而应该将之置身于个人主体之中。这一点极为关键：一是因为我认为，庄子虽然未曾如此表达，但他真正的想法确实如此；二是因为事实正是如此，创造性的源头总是处在个人主体之上。这一点需要予以承认。<sup>[9]</sup>

易言之，毕来德认为，主体的创造性源头不应该置身于自然气化的实在性（réalité），以避免“气”是否客观存在的争议，而应该将其

---

[7] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 35 ;《庄子九札》，页 13。

[8] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 36 ;《庄子九札》，页 13-14。

[9] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, pp. 39-40 ;《庄子九札》，页 15。

作用局限在“个人主体”的范围内；若坚持传统气化哲学的观点，便会严重扭曲庄子有关创造性源头的思想。为了厘清这一点，毕来德提出崭新的“身体”（corps）概念，重构庄子的主体性范式。他所谓身体当然不再是笛卡尔式的，或说解剖学的、对象化的身体，而是意味着“我们所拥有的或是决定我们的，所有已知或未知的官能、资源和力量之总和（totalité）”。<sup>[10]</sup>他对“身体”给予如下定义：

我们所有的已知和未知的官能、资源和力量共同组成的集合（l'ensemble），也就是说，把它看作是一种没有确凿可辨的边界的世界，而意识在其中时而消失，时而依据不同的活动机制，在不同的程度上解脱开来。<sup>[11]</sup>

上述对“身体”的理解乃是重构《庄子》主体性范式的出发点。必须留意的是，毕来德所谓“身体”承认“气”对个人主体及其创造性活动的重要性，但否认具有自然哲学意义的气化论对新主体性范式的价值。换言之，毕来德并非全盘否定主体性与“气”的关系，所反驳的是主体性与气化宇宙论的关系。从《庄子九札》的相关说明可推论，他所呼吁的是两种气论的区分，要求在“气身论”（气局限于个人身体）与“气化论”之间划清界限。在笔者看来，这乃是《庄子四讲》所引起之“气论争辩”的关键所在。

争论的一个焦点是孔子与颜回在《庄子·人间世》有关“心斋”

[10] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 30;《庄子九札》，页12；Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2002), p. 145；毕来德著，宋刚译：《庄子四讲》（北京：中华书局，2009年），页132。值得注意的是，毕来德在《庄子九札》中引用《庄子四讲》将《庄子四讲》原有的“集合”（l'ensemble）改为“总和”（totalité；或译总体、全体、整体性）。“总和”一词比“集合”更是突显，毕来德所谓身体其实非常强调总和或融合（intégration）的要素。

[11] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 30;《庄子九札》，页12；*Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 119；《庄子四讲》，页107。

的对话。就此毕来德指出：

在我看来，没有理由把这里出现了两次的“气”看作是一个整体的气化哲学表述。因此也不能认为它证明了庄子的是把主体或是主体性，构想为宇宙气化流行的一个环节或是一个向度。在这则对话里，以及其他一些《庄子》篇章中，“气”不是整个宇宙的根本，关于宇宙的根本我们一无所知，而是我们身体的实在性与我们主体性的根本。这个“气”是“活动”(activité)，有着不同的机制，而在其中的某些机制当中，能够产生新的观念和不可预测的行为。这则对话极为精彩地表述了这种认识，而古时的注家、今日的论者都没能领会。这也是为什么庄子可以为今天批判“传统中国思想”提供一种支点。要改造这一传统，只须在它内部做一个小的挪动。<sup>[12]</sup>

如何能充分发挥《庄子》的批判潜力，无论是对“传统中国思想”或对传统君主专制的批判？毕来德认为，如果对《庄子》的理解停滞在气化哲学的框架中，《庄子》的解读脱离不了与帝国秩序的共谋关系。毕来德自认清楚看到杨儒宾庄子研究所包含的批判性动力：旨在革新儒家哲学。但在笔者看来，他理解杨儒宾为何且如何透过气论和《庄子》来进行革新工作其实相当有限。<sup>[13]</sup>若深入探究毕来德的相关批评，不得不回到欧洲汉学的脉络，参考他有关王夫之研究的评论文章，其中主张“王夫之的唯物论”透过气论来“深刻反省”帝国秩序，

---

[12] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, pp. 88-89 ;《庄子九札》，页 31。

[13] 杨儒宾“先天气学”与“后天气学”的区分使得有关儒家气学的讨论彻底摆脱过去的简化和意识形态化倾向，摆脱气学等同于唯物论和反形上学的刻板观点。参见杨儒宾：《异议的意义——近东亚的反理学思潮》（台北：台湾大学出版中心，2012年），尤其第三章《检证气学——理学史脉络下的观点》和第四章《两种气学、两种儒学》。

终究却只能提出“一种保守的甚至反动的乌托邦”。<sup>[14]</sup>

杨儒宾的庄子儒门说不仅挑战惯性区分儒、道两家，同时冲击宋明儒学的现代重构(modern reconstruction)及其规范性基础。他强调，宋明儒学的气学一系，从张载到王夫之，特别愿意将庄子哲学吸收到儒家阵营。因此，他对气论的重视不仅试图摆脱冷战逻辑下的“心学”(唯心论)与“气学”(唯物论)对立，更要藉由儒家气学与《庄子》的连接，克服当代新儒家在主体性范式所面临的困境。简而言之，当代新儒家对现代化的思考特别着重道德主体，而忽略艺术主体，因而严重缺乏对现代美学的体会。或问：如果心性主体能正面对气学主体的挑战，儒学的现代转化是否显得不完整甚至无能为力？在当代新儒家哲学中，对道德主体的关注窄化了儒家政治哲学的发展，尤其限制了有关主体性与民主政治的思考。例如说，为了连接儒家与民主，牟宗三曾经认为，关键在于发展康德道德主体性的理论与儒家内圣之学之间的亲和力。无疑，此理论进路使得儒学在中国现代化动荡之中的规范性重构提升到难以超越的哲学高度。然而，杨儒宾的研究

---

[14] Jean François Billeter, *Questions sur un philosophe chinois*, Critique 713 (Oct. 2006) : 806-807. 此文是有关谢和耐(Jacques Gernet)专著 *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)* 的书评。在1990年曾经发生毕来德和于连第一次争辩，因为毕来德对于连以王夫之《张子正蒙注》为讨论焦点的《过程或创造》(*Procès ou Création*)撰写长篇书评(Jean François Billeter, *Comment lire Wang Fuzhi ? Études chinoises* 9.1 [printemps 1990] : 95-127)。于连对此书评做了详细的回应(François Jullien, *Lecture ou Projection: Comment lire [autrement] Wang Fuzhi ? Études chinoises* 9.2 [automne 1990] : 131-149)。值得注意的是，毕来德很早关注王夫之的研究，在1970年曾经撰写相关书评论文(Jean François Billeter, *Deux études sur Wang Fuzhi ? T'oung Pao* 56.1-2 [1970] : 147-171)。从三篇书评观之，他一再突显王夫之的气化哲学(他基本上接受马克思主义的解读，将之看成一种唯物论)与其政治和历史哲学之间的紧密关联，尤其强调王夫之自19世纪以来特别受到重视的核心理由乃涉及“民族主义”(nationalisme)甚至“种族主义”(racisme)的问题(毕来德同意德国汉学家 Ernst Joachim Vierheller 的看法，认为在王夫之的思想中可看出现代意义下的民族主义，但强调王夫之所谓“族种”或“族类”不同于现代西方的种族观念)。毋庸置疑，毕来德极为敏锐地抓住了儒家气学的政治哲学难题。

工作似乎从一开始便觉察到，若要摆脱当代新儒家道德教条倾向，不得不开辟儒家身体观、工夫论、气论、中国文艺论及庄子研究等领域。笔者在杨儒宾的思想中，看到当代新儒家主体性范式的转移：在心性主体之中，气化主体的可能性萌生。问题是，这两种主体性范式的关系如何安排？气化主体是否要取代心性主体、吸纳心性主体？或两者并立且相互贯通，以形成目前仍无法命名的“XX主体”？无论如何选择，主体哲学面临极大的挑战，因为心性主体与气化主体如同道德主体与美学主体一般，都处在终究无法化解的紧张关系之中。因为如此，两者是否构成多元主体性不可或缺的元素？或主体性范式的多元化转移只能依靠气化主体来完成，因为心性主体脱离不了对“同一主体”的基本信赖？若往此一方向思考，对《庄子》的气化论解释能否使得新的主体性范式朝向多元性、非连续性与非同一性的承认而展开？气化主体的范式乃面临应如何调节同一性（连续性）与非同一性（非连续性）的难题。以阿多诺的语言来提问：应如何思考“主体与自身的非同一性”（Nichtidentität des Subjekts mit sich）？<sup>[15]</sup> 毕来德有关新主体性范式的讨论，似乎也仍处在未完成的探索过程中，因为在强调非连续性与多元性之余，其实也非常重视融合、协同作用，总和、融贯性等观念。毕来德有关《庄子》的著作经常提及非连续性与融合的关系问题，而且，尤其在《一种范式》中，他特别突显“融合”（l'intégration）及相关说词如“融合工作”、“融合过程”、“融合原则”等。<sup>[16]</sup> 问题是，对“融合”的强调是否让主体性范式又过于偏重主体的同一性，而轻视主体的非同一性？为了更深入探讨毕来德所建议的主体性范式，笔者将试图从庄子与尼采的关系谈起。在《中国书写的艺术》中，毕来德曾经藉由身体与艺术的关系，触及庄子与尼采的哲学组构（philosophische Konstellation）。

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

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

## 二、庄子、尼采与艺术家的自由游戏

毕来德所谓主体性范式试图在主体性的内部承认非连续性、虚空和混沌。<sup>[17]</sup>这是否等于赞扬尼采式的狂醉(Rausch)状态或酒神般的“力量增强”(Kraftsteigerung)?<sup>[18]</sup>毕来德讨论庄子式的主体性范式,以及书法家的“创造性活动”(activité créatrice)时,多次提及尼采对主体性的探讨,将“酒神的艺术”(l'art dionysiaque)与“道家式美学”相连接。<sup>[19]</sup>为了进一步深化对毕来德所谓新主体性范式的讨论,本节试图以当代尼采研究为参照,说明法语庄子研究对当代跨文化哲学的意义。这显然很困难,因为当代汉语哲学与当代欧洲哲学能否沟通取决于建立不同语言和问题脉络之间的翻译、吸收和转化机制,以使得互相学习、互相评论、互相转化的跨文化批判成为可能。本节试着藉由当代庄子研究与当代尼采研究的互为交错,打开庄子研究的跨文化视野。

就主体性、身体的“不可知”向度与庄子所谓“虚”之间的关系,毕来德提出以下的看法:

在他(庄子)思想中,不是出现了一种乍看颇为诡异的主体,或主体性的概念吗?在《庄子四讲》当中,我曾提到《庄子》中的主体呈现为“虚”与“物”之间的来回往复。“在二者之间,是前者——虚空或是混沌——居于根本的位置。我们是凭借这一虚空才具备了变化和自我更新的能力,使我们能够在必要的时候,

[17] 参阅 Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 36; 《庄子九札》, 页 14。

[18] Christoph Menke, *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008), p. 112. 英文译本: 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.

重新定义我们与自我、他人以及事物的关系”。<sup>[20]</sup>

这一段引言充满哲学的难题，或许可先透过康德 (Immanuel Kant) 与尼采的对比框架来加以表达。从康德哲学来看，自律的主体性与理性的、有意识的、有目的性的行为不可分。相较于此，“艺术活动中的主体状态”<sup>[21]</sup> 显得吊诡，因为主体创造性力量的解放便要求意识主体的去主体化，亦即自我主宰的暂且否定，或说同一性主体的“自我坎陷”：

大体上，行动的官能 (Handlungsvermögen) 是有意识的。尼采所谓“力量” (Kräfte) 反而是指意识之外 (或之下) 的效能；力量是无意识的。这乃是狂醉概念的意义：在狂醉的状态中，主体的力量增强到与意识控制脱节的程度。或反过来说：力量在狂醉中的解捆 (Entfesselung)，意味着该力量超出于和目的性行为中的自我意识官能的那种力量状态。<sup>[22]</sup>

在笔者看来，孟柯 (Christoph Menke) 此处所谓“力量状态” (Aggregatzustand der Kräfte) 与毕来德所谓“活动机制”有所雷同，但也显现出对主体性的不同理解。如何说呢？在有意识的官能 (官能可以培养和练习) 与无意识的力量 (人只能让力量自行发生，不能练习力量) 的区分下，孟柯一方面倾向于意识主体与无意识力量的相互对立。如此，力量在狂醉中的解捆等同于掉入一种前主体状态之中 (即是意识主体形成之前的状态)。然而，孟柯的讨论又不停留在官能与力量的对比，另外也描写艺术家与狂醉状态极为复杂的“曲折关系” (gebrochenes Verhältnis)：“艺术家既是自我意识的官能，又是被解捆

[20] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 36 ; 《庄子九札》，页 14。

[21] Menke, *Kraft*, p. 112.

[22] Menke, *Kraft*, pp. 112-113.

的狂醉力量。更且，艺术家不仅是官能与力量，他是两者之间来回往复的过渡。艺术家是一种很特殊的能者：他所能是不能。艺术家乃能不能。”<sup>[23]</sup>孟柯对尼采之艺术家形象的解读有助于进一步厘清毕来德所谓主体性范式，因为对毕来德而言，《庄子》所着重的乃是不同活动机制之间的“过渡”，即是“人的机制”与“天的机制”或“物”与“虚”之间的来回往复。换言之，一种基于力量美学的主体观难以思考的边缘现象，亦即仅是以狂醉般的越界被描写的现象，在庄子式的主体性范式中，成为核心主题。

孟柯重构尼采式力量哲学与主体概念的关系有助于进一步确认，庄子式的主体性范式在哪一个问题点上，能突破当代欧洲哲学主体论述所不能突破的思想困局：关键在于将“力量”（或说“气”）的要素自觉地纳入到主体性的修养工夫之内。在笔者看来，毕来德藉由新的“身体”概念思考新主体性范式的主要贡献，在于初步解开欧洲的“力量”或“能量”概念无法解开的难题，即是走出意识与无意识、理性官能与“幽暗力量”（*dunkle Kraft*）之间的二元对立倾向。<sup>[24]</sup>换句话说，毕来德主体性概念奠基于“身体”的重新定义上。此定义能涵盖孟柯有关官能与力量的思考，而且又能再走一步，即能藉由《庄子》的资源，精细描绘在不同身体活动机制之间游走（来回往复）的转化工夫。

基于上述的讨论，可初步说明毕来德与孟柯观点之异同。就两者而言，无意识的力量与主体性的关系极为密切，因为若有意识的官能不能与无意识的力量保持沟通，有意识的官能（即广义的意识主体或智性主体）便失去它生命的“根本或基础”（此基础具有生养的作

---

[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.”

[24] Menke, *Kraft*, p. 58.

用)<sup>[25]</sup>；而且主体性与无意识力量的关系是复杂的、吊诡的关系，因为力量既是内在于主体性，又是主体性在其自身中所包含的他者。然在孟柯的讨论中，既内在又外在于主体性的力量，不能成为“工夫”（孟柯说“练习”（Übung）或“教养”（Bildung）的内容，力量只能在主体中“解捆”（sich entfesseln）、“爆发”（sich entladen）或“表现”（sich ausdrücken）。反观毕来德对庄子式主体性范式的讨论，“身体”的活动便处在有意识官能与无意识力量之间，恰好是两者之间来回往复的通道，而高层的活动机制当然包含“力量”的生养和转化。由此观之，核心问题在于，“力量”、“能量”或“气”能否成为修养工夫的内容。孟柯接续欧洲 18 世纪以来的力量（能量）哲学，基本上给出否定的回答；毕来德发挥庄子的身体哲学，基本上给出肯定的回答。但不得忽略的是，两者的立场并非铁板一块，而透露许多必须再思考的疑惑：孟柯一方面突显艺术家乃是官能与力量来回往复的过渡，因此也意识到，两者之间的界线是流动不定的；毕来德意识到，相较于西方的、具有机械意味的“力量”，从中国的“气”思考“身体”可丰富有关现象学身体观的探讨，但同时必须与气论的宇宙论和形上学倾向划清界限。

毕来德在《庄子四讲》中有关主体性、虚空和身体的总结说明，清楚表达出此双重批判的角度，既反驳西方的主体观，又批评中国的

---

[25] 毕来德认为，庄子将以“活性的虚空”（vide fécond）为主体性的“根本”（fond），又指出“我们的主体性”被“虚空”所生养，否则“必然凋蔽，或是说，必然干涸”。（Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 100, 107；《庄子四讲》，页 88、95）。这些说法让人质疑，他所谓“虚空”到底在主体性之内或之外。然毕来德本人回答笔者相关问题，强调“活性的虚空”的确是“主体内部的根本”（subjektinterner Grund）。孟柯的一些说法相当类似，但更突显此“根本”与主体性的不同。在讨论赫尔德（Johann Gottfried Herder）的“美学系谱学”时，孟柯提及，力量〔或“美学的自然本性”（ästhetische Natur）〕被看成主体性的“根本或基础”（Grund oder Basis）。但另则强调，力量的发挥能“生养”（beleben）和“转化”（transformieren）诸种“主体官能”（subjektive Vermögen）；主体的官能由前主体的力量而形成，因此主体性以“自己内部的他者”包含力量（als ihr Anderes in sich tragen），参阅 Menke, *Kraft*, pp. 51-52, 83。

主流诠释淹没了庄子的主体性范式。新主体性范式在此跨文化批判的动态过程积极地被带出：

一言以蔽之，《庄子》当中突显了一种崭新的主体以及主体性的范式。……我们所谓的“主体”和“主体性”，在其中呈现为一种在虚空与万物之间来回往复的过程，而在二者之间，是前者——即虚空或浑沌——居于根本的位置。我们是凭借这一虚空才具备了变化和自我更新的能力……庄子凭借这一范式准确而圆满地描写我们最基本的，有时含有不少内在吊诡的经验……我相信，文本的进一步分析将会证明，庄子论述到虚空与万物之间来回往复的过程时，描写的是我们主体性的运作……这一范式还有一种含意：庄子所说的“虚”或“浑沌”之所在，不是别的而是身体——当然，不是客体化的身体或是笛卡尔的机器，而是我所谓“我们所拥有的或是决定我们的，所有已知或未知的官能、资源和力量之集合”。这一点庄子不曾说过，至少没有用这样的词汇说，但却向我们做出了展示，他以多种多样的方式，而且经常是以出人意料的方式，让我们领会到只有任随身体——如此构想下的身体——自由地运作，我们才能够保障自身的自律性。对我们来说，这是一种悖论的学说，因为我们习以为常在意识对行动的主宰中，寻找自律的保障。<sup>[26]</sup>

笔者认为，这是充满原创思维的一段话。在 20 世纪欧洲哲学争论主体性、自律性和自由的背景下，毕来德的庄子研究证明了，当代哲学在欧洲可透过中国的哲学资源，酝酿出意义深远、批判性充足的另类思想。然而，从“力量美学”(Ästhetik der Kraft)<sup>[27]</sup>的系谱学所指的

[26] Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 145-146 ;《庄子四讲》，页 132-133。

[27] Menke, *Kraft*, p. 9.

“官能”与“力量”的区别来看，毕来德新主体性范式有许多必须检验和再反省的地方。以孟柯相关思考为参照特别合适，因为他对“力量”的分析充满伦理学和政治哲学的关怀，触及“美学领域的伦理政治意义”。<sup>[28]</sup>在身体的定义中（即“我们所拥有的或是决定我们的，所有已知或未知的官能、资源和力量之集合”<sup>[29]</sup>），毕来德在“已知或未知的官能、资源和力量”之间不做区分；但在孟柯，有意识的“官能”与无意识的“力量”之间的“二分”（Entzweiung）具有深层的美学、伦理学和政治涵义。

换言之，就孟柯而言，毕来德所谓“集合”（即“官能、资源和力量之集合”的那种集合），及所谓“融合的活动”（l'activité intégrée）<sup>[30]</sup>是有问题的，因为他以不正当的方式混合“两种活动模式”（zwei Modelle des Tätigseins）<sup>[31]</sup>，或说两种活动机制，即是“行动”（Handeln）与“游戏”（Spiel）的模式，或说“目的性的行动”（zweckgeleitetes Handeln）<sup>[32]</sup>与“活生生的力量游戏”（lebendiges Spiel der Kräfte）。<sup>[33]</sup>前者的来源是“官能”，后者的来源是“力量”。孟柯认为，“力量的美学”奠基于一种“差异的人类学”（Anthropologie der Differenz），即突显力量与官能、游戏与实践、人与主体之间的差异。<sup>[34]</sup>两者虽然“互

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

[29] Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 145-146; 《庄子四讲》，页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）、“实践”（Praxis）、“主体”（Subjekt）三概念的使用也牵涉到三种“逆向概念”（gegenläufige Begriffe）的使用，即“力量”（Kraft）、“游戏”（Spiel）、“人”（Mensch），参阅 Menke, *Kraft*, p. 106. 值得注意的是，在孟柯的概念格局中，“力量”与“主体”属于不同的活动模式，不得任意混合。然毕来德所谓“身体”或笔者所谓“气化主体”以不同方式挑战孟柯的二分法。

相需要”(einander bedürfen),但同时却处于“相互二分”(voneinander entzweit)的状态<sup>[35]</sup>,而不可能,也不应该“融合”,因为人的自由有赖两者既非对立亦非融合的混杂关系(孟柯的描写难免让人想起“不离不杂”的辩证思维)。两者之间的“二分”是“不可绕避的”(unhintergebar),不能被“扬弃”在任何的“统一”(Einheit)之中<sup>[36]</sup>。同时,艺术家不仅是做分别,他们又连接被分别之物。恰好因为艺术家在投入“活生生的力量游戏”、力量的“自由游戏”(freies Spiel der Kräfte)或“自由的美学游戏”(freies ästhetisches Spiel der Kräfte)<sup>[37]</sup>之际,彻底脱离“行动的目的论秩序”(teleologische Ordnung des Handelns),才有可能在官能与力量之间来回往复,才能逆转从力量到官能的人类发展方向(也就是逆转从“自然”过渡到“文化”的历史趋势<sup>[38]</sup>),使得官能自身转化为“在狂醉中被解捆的力量”<sup>[39]</sup>(也就是从“文化”过渡到“自然”,将“文化”收回到“自然”之中)。此吊诡的“逆转收回”乃是孟柯所谓“艺术家能不能”(die Künstler können das Nichtkönnen)的另一种表述。<sup>[40]</sup>

艺术家在官能与力量之间来回往复,因此不停滞在“实践主体”的目的论行动,也不陷入“酒神般野蛮人”(dionysische Barbaren)对

---

[35] Menke, *Kraft*, p. 128.

[36] 参见 Menke, *Kraft*, pp. 127-128。笔者与孟柯教授初步讨论毕来德庄子研究之时,孟柯立即质疑毕来德所谓“融合”(Integration)的概念,指出在这方面,他确实倾向于尼采的观点,即是“活生生的力量游戏”(或尼采所谓“狂醉”状态),不得融合到主体之内(2012年12月11日电邮)。孟柯甚至认为,尼采思考将自己的生命如同一件艺术作品来加以创造时,仍然过于强调生命(作品)的“统一性”,因而使得生命归属于“社会的判准”,并损失了“美学的自由”(Menke, *Kraft*, p. 143)。

[37] Menke, *Kraft*, p. 94.

[38] 参阅 Menke, *Kraft*, p. 9。

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

[40] 笔者认为,可从汉语语境中“为无为”之类的吊诡表达,理解孟柯所谓“能不能”。

狂醉状态的直接肯定（孟柯一再强调，艺术家与狂醉状态的关系是曲折的、有距离感的、反身性的）。一旦艺术家能转化官能为游戏中的活生生力量，“美学的狂醉”（*ästhetischer Rausch*）便可对艺术家的实践和行动产生影响。在活生生力量的游戏中，使得官能的目的论行动发生“美学中断”（*ästhetische Aussetzung*），乃是此一影响（或说“效能”）的必要条件。因此，力量美学的伦理和政治意义必定是曲折的，恰好（而且只有）在严格保持官能与力量、行动与游戏、社会目的与活生生状态之间的“二分”之下，才能达成。<sup>[41]</sup>孟柯的观点不好理解，因为他并不是说，两者处于对立或割裂的状态（避免僵化的二元论）；而是认为，虽然（甚至恰好因为）两者处于“逆向情形”（*gegenläufige Verfassung*），力量的无目的游戏才能作为有目的行动的成功条件。<sup>[42]</sup>孟柯显然使用现当代欧洲哲学的语汇，但其表述颇呼应庄子“人皆知有用之用，而莫知无用之用也”之类的吊诡哲理。

显然，毕来德从“所有官能、资源和力量的自由游戏”理解“身体”与孟柯所谓力量美学的系谱学有许多重叠的地方。<sup>[43]</sup>藉由上述的

---

[41] Menke, *Kraft*, p. 127. 笔者认为，宋灏（Mathias Obert）对“逆转收回”的讨论与孟柯有关官能与力量在结构上非常接近。宋灏的庖丁如同孟柯的艺术家脱离任何有目的行动，而狂醉于力量游戏的自我享受（*Selbstgenuß*）。由此可理解，为何宋灏猛烈反驳法语庄子研究中对“效能”（*efficacité*；或译“效力”、“功效”）、“自我技术”等概念的使用，以及毕来德对身体活动的看法。从这一角度，也能理解宋灏为何提出看似荒谬的问题：“解牛而根本不碰到牛，这有可能吗？”参见宋灏：《逆转与收回：〈庄子〉作为一种运动试验场域》，《中国文哲研究通讯》第22卷第3期（2012年9月），页177。

[42] 参阅 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；《庄子四讲》，页107：“libre jeu des facultés, des ressources et des forces que j'ai appelées le ‘corps’”。宋刚翻译“所有官能与潜力之间的自由互动”，因而不只遗漏了“官能”和“力量”的出现，也不见“自由游戏”此一古典美学理论的关键词汇。众所周知，康德美学理论所谓官能的自由游戏或力量的自由游戏从席勒（Friedrich Schiller）到当代欧洲哲学的影响极为深远，而孟柯的分析将相关的讨论回溯到18世纪的古典美学。

分析，可明确指出毕来德身体主体的问题所在。他批评台湾的庄子研究者仍然忽视庄子主体性范式对非连续性和悖论的承认，在“气”的一元论和一体论的笼罩下，无法思考主体性的多元性质。若将庄子研究中的气论问题与美学理论下的力量论（或能量论）相连接，则出现一种与毕来德的自我理解明显不同的解读。他对身体的界定过于着重身体的“总和”或“融合”作用，而此问题的来源在于忽视“官能”与“力量”到底能否融合贯通的问题。讽刺的是，从孟柯力量论的角度可批评毕来德的身体概念过于轻视意识官能与无意识力量之间的非连续性（Diskontinuität）和非融合性（Desintegration）。其实，从力量美学的角度，毕来德的身体观仍然相当接近现象学式身体融合，而忽略后结构主义和法兰克福学派批判理论对“非融合性的逻辑”的探索。<sup>[44]</sup>藉由本节的讨论可对毕来德所谓新主体性范式提出两个值得进一步思考的问题。

（一）修养论的问题。官能与力量、人的机制与天的机制之间的关系涉及来回往复的主题。“人”与“天”之间的关系是庄子修养论的核心主题，而且最重要的修养工夫探讨如何从“技”或人为的、感官知觉的、智性的、有目的性的活动机制过渡到天、道、无为的活动机制。在《中国的书写艺术》中，毕来德曾经分别有目的性的“行动”（action）与完美的、自发的、创造性的“活动”（activité）来说明两种活动机制在艺术领域中的意义。<sup>[45]</sup>他同时强调，欧洲的思想家和艺术家因碍于意识主体的范式，而对创造性活动的涌现和转化过程的关注非常有限。与此不同，中国的思想和艺术着重身体主体的范式或“自然的范式”（paradigme naturel）<sup>[46]</sup>，因而特别探究“高等活动”（l'activité

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

[45] 参阅 Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, pp. 269-282。毕来德后来放弃行动（西方）与活动（中国）的对比。笔者此处提及毕来德早期的说法，因为与孟柯区分行动（官能）与游戏（力量）有所重叠。

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

supérieure)<sup>[47]</sup>如何修习、如何达成的问题。从孟柯对欧洲力量美学的研究来看，此中、西对照显得粗糙一些<sup>[48]</sup>，但可确定的是，“力量”及“活生生的力量游戏”基本上不被放在“练习”(Übung)的范围内。一旦以汉字的术语来表达，乃是不可思议的预设，这就如同说“气论”与“工夫论”没有关系。然在孟柯的讨论中，清楚出现艺术家能在官能与力量之间来回往复：从力量顺转到官能，从官能逆转到力量。不过，在应如何进一步引导此转化过程的问题方面，孟柯的讨论相当单薄，无法深入。相较于此，毕来德的庄子研究确实可提供进一步思考的方向。不过，不能否认的是，调节这两种模式，即力量的表现(孟柯)与“气”(气身)的转化(毕来德)，并非易事。简言之，尼采与庄子之间的间距不是那么容易可以弥补的，此间距其实是个深渊，牵涉到应如何面对人类文明中的“幽暗力量”，因而也触及在今天应如何回答“何为启蒙”的问题。

(二) 力量论(能量论)或气论的问题。毕来德在《中国的书写艺术》藉由“能量经济学”(l'économie d'énergie)的观念解读“庖丁解牛”的故事，指出“活动自身的统一化”、“身心在高等活动中的实践性融合”<sup>[49]</sup>等观点。其实不难发现，此观点与他在《庄子九札》中所猛烈批评的观点颇为接近。问题是，毕来德进行自我批判和自我修正的理由为何？他对书法的文化判断为什么发生扭转？他的回答指出，在完成《中国的书写艺术》后他才发现，书法的身体是一种政治化的身体，书法看似独善其身的活动其实被“帝国秩序”(即中国传统的“君主专制”)所渗透贯穿，而且“帝国秩序”之所以能够渗透到书

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

[48] 必须留意的是，毕来德自己的观点发生了重要转变，他后来尤其对《中国的书写艺术》第九章有关中、西比较的许多广泛表达感到强烈不满，故2010年再版之际，大量删除相关话语。

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

法艺术的深层结构，其最大祸首，乃是气化论。<sup>[50]</sup> 气化论的统一化和一元论倾向阻挡了庄子主体性范式中的“多元性”涵义，并消解了其政治批判的潜力。笔者认为，毕来德的庄子研究，只不过从欧洲汉学的角度重新提出了 20 世纪汉语学界一再探讨的难题：在现代科学、民主的情境下，应如何面对中国的经典？并且，将此问题的焦点集中在《庄子》，以及主体性与身体、气论与政治的关系上。

倘若将毕来德的庄子研究置身于现当代欧洲哲学（尤其是广义的批判理论），则可发现，力量哲学与伦理政治的关系的确非常复杂（问题的焦点之一往往是尼采所谓“权力意志”与法西斯主义的关系）。但不能忽视的是，“力量”的美学解读并非必然落入力量一元论的整体主义（Holismus）陷阱。相反地，力量美学对“总和”或“融合”的保留，以及对“多元性”和“非同一性”的承认，比毕来德还更彻底。问题是，力量美学的角度是否有助于反省气化论与多元性的关系？或问：从孟柯有关力量美学的系谱学研究观之，应如何摆脱毕来德式的身体主体，以反思气化主体的可能？一旦连接毕来德的庄子研究与孟柯的尼采研究，则可发现，毕来德奠基在区分“气身论”（局限于个人身体范围的气论）与“气化论”（具有自然哲学及宇宙论涵义的气论）的新主体性范式，并不足以避开政治的危险。政治的危险不仅隐藏在气化论的一元倾向，也隐藏在毕来德的身体观的深层结构中。

由孟柯对尼采的讨论可知，区分两种活动模式（或活动机制），并且以非目的性的、非意识性的、非意向性的“活生生运动”（lebendige Bewegung）为高等活动模式的倾向，恰好是尼采所谓“权力意志”的核心所在。权力意志的基本涵义乃是生命对活生生力量之自由游戏的

---

[50] 参阅 Jean François Billeter, *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements* (Paris: Allia, 2010), p. 372-382. 毕来德于 2009 年来台湾参加“若庄子说法语：毕来德庄子研究工作坊”之后，笔者才逐渐理解毕来德思想的转变。在撰写《导论：迈向另一种主体的政治经济学》及《养生的生命政治：由于连庄子研究谈起》之时，仍未清楚意识到相关问题 [参见《中国文哲研究通讯》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月）]。

深层要求：“生物首先所要求的是自己力量的释放——生命本身就是权力意志……”<sup>[51]</sup>于是，尼采所谓“权力意志”首先与一般对“权力”（即社会、政治权力）和“意志”（目的论行动下的意志）的理解截然不同。在尼采的某些说辞成为法西斯主义集权领袖的口号后，当代法语哲学家曾试图让“力量哲学”从此一政治的阴影解放出来，尤其强调，尼采不是一元论者，反而将力量的“本质”理解为“力量与其他力量的关系”<sup>[52]</sup>，因而以“意志”为力量与力量的关系，以诸种“生动的力量”（forces actives）与“反应的力量”（forces réactives）为这些力量的性质。德勒兹（Gilles Deleuze）认为，尼采的思想如同他的力量概念不是“一元的”，但也不能化约为“二元论”，而更是“多样的、多元的”（multiple, pluraliste）。<sup>[53]</sup>尼采完全否定力量一元论吗？此说法显然简化了尼采的思想，因为在尼采有关“力量”的世界与“权力意志”的诗意描绘中，力量“既是一又是‘多’”（zugleich Eins und “Vieles”）。世界充满着力量，而毫无“空虚”（leer）之处，它既是“力量的猛兽”（ein Ungeheuer von Kraft），又是“诸种力量和力量波浪的游戏”（Spiel von Kräften und Kraftwellen）。<sup>[54]</sup>

由上述的两种问题（修养论的问题以及力量或气论的问题）观之，毕来德所谓新主体性范式涉及这两种问题场域如何互相交错的困难。然毕来德怀疑以修养论和气化哲学作为解释庄子的重要研究进路，因为两者消解庄子对“多元性”的肯定，消解庄子对主体性和世

---

[51] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Studienausgabe* (München: dtv/de Gruyter, 1988), Vol. 5, p. 27: “Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen – Leben selbst ist Wille zur Macht ...” 参阅 Menke, *Kraft*, p. 118。

[52] 参阅 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，力量的概念是指一种“关系”（Beziehung），参阅 Menke, *Kraft*, p. 52。

[53] Deleuze, *Nietzsche*, p. 25.

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

界之非连续性和悖论性面向的承认。<sup>[55]</sup> 笔者认为，毕来德的确提出了关键的、难以解开的质问。不过，无论是修养论或气化论方面，笔者建议藉由看似悖论的“既是一又是多”原则，重新检讨修养论和气化论的哲学资源，突破毕来德对两者过于狭窄僵化的认知。其实，他自己对新主体性范式的探讨，充满着“融合”(intégration)与“多元性”(pluralité)的张力，终究也面临将“多元性”消融到“融合过程”之中的危险。笔者不认为，毕来德的新范式能解决“一”与“多”的问题。然而，他的庄子研究的确提供了很好的切入点，重新反思此一当代哲学的核心主题。

当代法语哲学使得尼采的力量哲学能从极权主义的魔咒中解放出来。那么，当代的庄子研究能否让修养论和气化论走出君主专制的阴影？毕来德庄子研究与台湾庄子研究之间所展开的论辩，一再围绕着一个问题：“中国哲学”，尤其是气化哲学，除了主张“一元论”和“一体性”（以及主体的同一性）之外，是否也能承认“多元性”（以及主体的非同一性）？或问：“中国哲学”在长达两千多年的帝王体制之下“从未意识到多元性乃是人类存在的一个根本事实”吗？<sup>[56]</sup> 为了面对此问题，进一步反省气化论与政治的关系是必要的。

### 三、气化论的政治效应

毕来德对《庄子》的修养论和气化论诠释的批评乃涉及对中国传统历史和政治的广泛判断。<sup>[57]</sup> 他特别关注不同主体性范式的“政治效应”(corollaire politique)。<sup>[58]</sup> 毕来德对杨儒宾的批评显然不能全面地掌握杨儒宾研究工作的复杂多面，但清楚观察到庄子儒门说所要处理的

[55] 参阅 Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 33, 65 ;《庄子九札》，页 13、22。

[56] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 66 ;《庄子九札》，页 23。

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

[58] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 53 ;《庄子九札》，页 19。

重要问题：当代新儒家对于民主政治的探讨面临难以克服的困境。原则上，当代新儒家对民主政治保持肯定的态度，且或隐或显支持了台湾的民主化过程，俨然不同于所谓的“政治儒家”的反民主倾向。<sup>[59]</sup>牟宗三的政治哲学认为，宋明儒学所发展的道德自律主体观在“外王”方面从未落实，进而主张在现代化的条件下，应该以一种曲折逆转的方式突破帝王时期的“治道”，以落实与自律的主体性范式相应的民主政治。

牟宗三藉由中国的思想资源，连接自律主体与民主政治的大方向值得肯定，但光是以宋明儒家心性之学重构主体性范式，难免过于偏重唯心论的同一主体，在思考主体性与多元性方面显得不足，因而难以深入探索“新外王”（民主政治）所要求的“新内圣”（新主体性范式）。故此，心性主体与社会和政治领域的民主化（包含家庭关系、教育和公民意识的民主化）之间存在着当代新儒家难以弥补的理论深渊。面对此困难，杨儒宾试图藉由《庄子》，弥补心性主体在多元性，以及文化艺术创造性方面的欠缺。问题是，如何把握毕来德庄子研究的关键启示：倘若气化论和修养论的诠释无法肯定庄子主体性范式中的“多元性”，因而无法摆脱气化论偏重一元论，以及心性修养偏重同一主体的思维模式；倘若无法摆脱天人合一，以及身心合一的合一论陷阱，则无法突破同一性形上学与大一统政治神话之间的共谋关系。<sup>[60]</sup>换言之，假如不能正视毕来德对气化论和修养论的尖锐批判，气化主体与民主政治的连接也只不过延续着许多“东方”的东方主义者对超

[59] 参阅 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); 李明辉：《儒家视野下的政治思想》（台北：台湾大学出版社中心，2005年），页65-66、281。

[60] 参阅赖锡三：《论〈庄子〉的物化差异、身体隐喻与政治批判》，发表于北京外国语大学“庄子的当代诠释”国际学术研讨会，2012年10月31日~11月2日。即将出版于《台大中文学报》第40期（2013年3月）。

越西方现代性的空洞幻想。在此背景下，应如何推进牟宗三等学者对主体性与民主政治的反省？

在毕来德看来，主体性范式与政治的关系问题，牵涉到对创造性源头的理解。他讨论杨儒宾相关观点时，进行以下的“思想实验”：

这个实验主要是一次移动：是把创造性的源头，或是说创造性的“无”，不再是像自古以来的中国思想家那样，把它放在宇宙当中，而是放在个人主体上；使二者相互重叠。这种思维实验会有两个作用。首先它可以保留一种丰富悠久的思想传统，因为使用的概念还是一样的，中国的想象世界可以得到保存，同时又能够让其中我认为是薄弱的环节得到更正。由此，这一想象世界也将会被重新定义。像传统观念那样，把创造性的源头放到宇宙当中，也就是让个人面临这样一个选择：要么把自己看成是一个在本质上就被来自本源的宇宙秩序所规定的存在，因此是完全受制于这一秩序的；要么把自己看成是一个能够在自己身上捕捉到来自本源的创造性能量（l'énergie créatrice）的存在。在第二种情况下，捕捉此一能量的过程，就只能被构想为一种后退（rétrogression），必须回溯到万事万物不可捉摸的源头。这是一种要求个人变得透明和顺从的工夫（ascèse），也就是以另一种方式去否定自我。而在这两种情况下，他都不能把自己构想为一种动因，一种新事物出现的场域。帝国时代的中国思想史印证了这一论点。<sup>[61]</sup>

上述主体观的政治后果，毕来德进一步描写如下：

这一观念在政治上的效应就是，皇权被赋予一种中介的角

---

[61] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, pp. 51-52; 《庄子九札》，页 19。

色：统一的、创造性的大源泉必须通过这一中介来产生并调解人类世界万事万物。而皇权自诩的这种角色，在旧制度时期从来未曾受到过挑战，因为没有个别的原则可以拿出来与它对抗。在这一制度下，政权是强大的，而个体是弱小的。这种观念在今天仍在延续，尽管已经有所弱化，却依旧保持了政权的强大和个体的弱小。<sup>[62]</sup>

如前文所提及，毕来德基本上肯定个人主体（身体）与“气”的连接<sup>[63]</sup>，但认为气的身体观一旦蜕变为具有宇宙论意味的气化论，《庄子》的当代性和批判潜力的开发则被阻挡，因而《庄子》便囿于帝王时期的主体性范式。在此范式中，主体性和人类的行动被看成是“全部现实绝对一体”的展现。<sup>[64]</sup>并且，“气的一般哲学”使得这种个体附属于整体的观念获得理论根据。<sup>[65]</sup>面对气化论与“集权式整体论”<sup>[66]</sup>的复杂关系（此关系与尼采力量论与法西斯主义的关系有所呼应），毕来德所提倡的出路在于放弃以“气”为“整个宇宙的根本”，反而以“气”为“我们身体的实在性与我们的主体性”<sup>[67]</sup>的根本。如此才能彻底摆脱“传统中国思想”与“帝国秩序”的共谋关系，充分发挥庄子的主体性范式与民主政治的深层呼应：

假如今日中国的哲学家把创造性源头放到个人主体上，所完成的转化（transformation）将会产生多层面的影响。这一转化将赋予个体在中国思想当中从未有过的价值。这将使个体成为新事物

---

[62] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, pp. 53-54 ;《庄子九札》，页 19。

[63] 参阅 Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 89 ;《庄子九札》，页 31。

[64] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 55 ;《庄子九札》，页 20 ; “l'unité foncière de toute la réalité”。

[65] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu*, p. 89 ;《庄子九札》，页 31。

[66] 见赖锡三：《论〈庄子〉的物化差异、身体隐喻与政治批判》。

[67] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 89 ;《庄子九札》，页 31。

所由来的源泉，即是真正的行动者，致力于与他人一同创造符合其需求的社会，而不再是符合某种宇宙的秩序。政治权力的正当性源头只能是众多个体协同形成的意志，而不是任何别的源头。这一转化将能在保存历史的同时超越历史，为政治自由提供一种中国特有的基础。<sup>[68]</sup>

一旦由此一角度省思庄子与尼采的关系，亦即气化论的集权式整体论危险与力量哲学的法西斯主义危险所产生的“历史组构”（*historische Konstellation*）<sup>[69]</sup>，则可发现，毕来德所触及的“转化”，显然不仅是“当今的中国哲学家”应该思考的难题。他自己也意识到，此问题超出“为政治自由提供一种中国特有基础”的需要，而涉及一个跨文化的“关键问题”：应如何面对“新自由主义”（*néolibéralisme*）的治理机制对世界各地的民主政治及其主体性条件的强烈冲击？<sup>[70]</sup>笔者建议以“创造性的形势”（*Dispositiv der Kreativität*；或译创造性的部署）概括此跨文化的共同问题。<sup>[71]</sup>

从毕来德的批判性思想来看，这是当代庄子研究及新主体性范式不得不面对的迫切危机。然笔者认为，恰好在此问题的思索上，毕来德对《庄子》的解释碰到难以克服的局限。问题是，假如将创造性源头完全置身于个人主体之上，应如何处理所谓“创造性活动”与新自由主义（及其治理技艺）之间的共谋关系？几十年来，全球化资本主

---

[68] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 57; 《庄子九札》，页 20。引文中的“转化”（*transformation*），宋刚译成“变革”。然在笔者看来，“转化”与“变革”（甚至“革命”）的关系很复杂，两者不得轻易替换。

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

[70] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 57; 《庄子九札》，页 20。

[71] 参阅 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)。

义往前推进的动力与以创造性为引导价值的主体性范式早已紧密融合，使得置身于个人主体的“创造性”成为不得被反省的问题。遗憾的是，毕来德宣称要批判“新自由主义”，但对新自由主义与创造性主体的共谋关系毫无自觉。他主张，气化论脉络下的多种“转化”（transformations）“不可能发生彻底的断裂，也不可能出现真正的开端”，因为“主体不可能被构想为新事物发生的场域”。<sup>[72]</sup>于是毕来德认为，建立在气化论基础上的主体概念，必须被颠覆，因为是“贫乏”的主体概念，缺乏“创造事件、开创新局的能力”。<sup>[73]</sup>

毕来德低估了批判“新自由主义”（或说逐渐渗透到思想和生活所有一切的经济主义）的难度。大体上，他想象中的“彻底断裂”或“真正开端”无能为力反驳当今资本主义的运作逻辑，甚至会蜕变为激化此逻辑的帮手。或许，庄子主体性范式的真正优点恰好不在毕来德所想象的地方，不在强调个人主体的创造性（其实，为了思考这种主体范式不需要庄子，接续尼采的艺术家形象即可），而在于让主体性既能肯定批判性转化，又能逆转到“化气以淡”的自然美学态度。本文无法深入探讨此一主题，然笔者假设，这两者之间的来回往复过程是庄子主体性范式所能面对的悖论经验，同时也是笔者所谓气化主体重要内涵。因为如此，庄子可以成为当代欧洲哲学与当代汉语哲学之间的一条通道，和解不可和解之物：“西方”的越界创造与“中国”的平淡创生。由此观之，毕来德以“虚空与万物之间的来回往复”描写庄子的主体性，颇有启发，但他的解读过于“贫乏”，受限于创造性与断裂性事件（événement）的必然连接。为了初步阐明上述的假设，笔者将要更加详细地反省毕来德有关主体性的讨论。

他对“虚空与万物之间的来回往复”的观念提出如下说明：

---

[72] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 35 ;《庄子九札》，页 13。

[73] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 36 ;《庄子九札》，页 14。

……一个恰当的主体概念，应该能够尽可能说明我们经验的全部，包括其中的悖论与非连续性。也应该能说明我们抉择、创造事件、开创新局的能力。我对身体的定义或可对此有所贡献，因为它的一个根本向度就是“不可知”。庄子提示的某种主体构想，也应当可以满足这一要求。在他思想中，不是出现了一种乍看颇为诡异的主体或主体性的概念吗？在《庄子四讲》当中，我曾提到《庄子》中的主体呈现为“虚”与“物”之间的来回往复：“在二者之间，是前者——虚空或是混沌——居于根本的位置。我们是凭借这一虚空才具备了变化和自我更新的能力，使我们能够在必要的时候，重新定义我们与自我、他人以及事物的关系”。我研究《庄子》的一个动机就在于此。他的思想可以为一种新的主体观念提供资源。<sup>[74]</sup>

主体性与虚空或混沌的关系构成毕来德所谓新主体性范式的关键要素，“居于根本的位置”。下文对此问题的讨论，基于本文第二节所展开的观点，认为尼采有关力量自由游戏的思想（以孟柯对尼采的解读为参照），以及庄子有关虚空与万物之间来回往复的思想（以毕来德的解释为参照），可产生紧密的呼应关系。尤其要留意的问题是：所谓“虚”是否既是指超出意识主体的创造性源头，又是与修养的工夫实践保持紧密关连？第四节的讨论将以《庄子·人间世》论“心斋”的对话为焦点。所谓“气也者，虚而待物者也”<sup>[75]</sup>，显然涉及“气”、“虚”、“物”三者的关系。笔者进一步要探讨的问题乃在于：“气也者，虚而待物者也”与以“虚空与万物之间来回往复”的过程为核心的主体性范式如何连接？此三元结构与孟柯有关尼采力量美学的表述，尤其有关官能与力量之间来回往复的过渡，又应如何连接？而且，孔子与颜

[74] Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, pp. 36-37; 《庄子九札》，页 14。

[75] [清]郭庆藩辑：《庄子集释》，台北：华正书局，2004年，页 147。

回论“心斋”，不仅提供机会透过更为细致的文本分析，阐明《庄子》中的主体性范式，对话的政治脉络也逼显主体与政治的再度探讨。

#### 四、“心斋”与气化主体

毕来德在三本有关庄子的著作中，都讨论《庄子·人间世》中的几句名言：

回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

让笔者惊讶的是，毕来德对“气也者，虚而待物者也”的翻译和解释，并没有直接连接到“虚与物之间来回往复”的原理。《庄子四讲》乃以“气却是一种完全开放的虚空”来翻译“气也者，虚而待物者也”。<sup>[76]</sup>然而，在此一解释中，“物”何在？毕来德将“气”看成是“虚待”（disponible）的状态，但并没有以“虚与物之间来回往复”的动态过程理解“虚而待物”。由此观察出发，笔者将进行毕来德庄子研究的内在批判，暂时藉由“虚与物之间来回往复”界定“气（化）”，并解读“气也者，虚而待物者也”。如此笔者希望尽量吸收毕来德庄子研究的长处，而又走出身体主体过于狭窄的视野，说明从身体主体过渡到气化主体的必要性，并进一步开辟新主体性范式的探讨。于是笔者不再以“虚待性”的概念（或以静态的容器和镜子的比喻）涵盖

[76] Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 96 ; 《庄子四讲》，页 84 : “... tandis que l'énergie est un vide entièrement disponible.” “气也者，虚而待物者也”的翻译在《庄子研究》及《庄子九札》中完全一致。参见 Jean François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2004), p. 80 ; *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, p. 82 ; 《庄子九札》，页 28。

“气”、“虚”、“物”三者的关系。<sup>[77]</sup>为了表达出“气”、“虚”、“物”三者关系复杂多面的动态转化，而避免实体化的危险，下文的思想实验将使用“气化”、“虚化”、“物化”的词汇来加以阐发。以下笔者初步描绘对三者的理解。

（一）虚化。庄子所谓“虚者，心斋也”表明，“虚”牵涉到心斋的工夫，亦即停止（或说“坎陷”）心智官能的运作，以“让自己进入一种虚空”（faire le vide）。<sup>[78]</sup>心斋的工夫首先意味着感性官能和心智官能的“虚化”过程（郭象注所谓“遗耳目去心意”），或说让主体进入去主体化的过程。以前文的语汇来表达，这乃是一种“逆转”的过程。此过程涉及从主体化（从“气”到“心”的顺向修养，或说向上修养）逆转到去主体化（从“心”到“气”的逆向修养，或说向下修养），亦即放下意识主体的目的性和意向性（心斋），以返回到（或说逆觉到）意识主体定形之前的虚在状态，所谓创造性源头。<sup>[79]</sup>由此观之，“气也者，虚而待物者也”的“虚”的确牵涉到“气”与“心”的关系，因为“虚”是指在“心”上做工夫的必要。但如同“无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气”的顺序所显示，“心”的斋戒意味着将要悬置心的活动，落实“心”的自我否定。这种解释的方向，

[77] 黄锦铨的白话翻译如下：“气才是空虚而能容纳一切万物的。”参见黄锦铨注释：《新译庄子读本》，台北：三民书局，1974年，页91。陈鼓应的白话翻译指出：“气乃是空明而能容纳外物的……”参见陈鼓应：《庄子今注今译》，台北：台湾商务印书馆，2005年，页130。王叔岷解释“虚而待物”说：“待乃应待之待，空虚乃能与物相应。如明镜无不照，止水无不鉴也。”参见王叔岷：《庄子校注》，台北：中央研究院历史语言研究所，1988年，页132。

[78] Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, pp. 97-98 ; 《庄子四讲》，页86-87。

[79] 此处所谓“顺向”是指，在人类文明发展中，人要控制自然（无论是外在的或自己的自然）是展开文明理性的必然趋势，因此属顺势而为。不过，这种“顺向”的发展经常被看成是逆向活动，因为违逆着顺从自然人欲的倾向。然若要更加精确说明前文所谓“逆转”，或许可以“第二序逆转”来表述；“第一序逆转”是指心对气的主宰（笔者称之为主体化），“第二序逆转”乃是指心的虚化与主体性对物化的敞开，亦即气化主体对自身之自然性的自觉（笔者称之为去主体化）。

显然与将“气也者，虚而待物者也”的“气”化约为“心境”的解释方向大相径庭。<sup>[80]</sup>

（二）物化。毕来德批评汉语的庄学，从古到今，无法思考庄子对多元性的肯定。赖锡三的响应则强调，对庄子的气化论解释并不停留在气化一元论的层面，而能展开“一多相即”的理论格局。在他的探讨中，“一多相即”乃是指“‘气化’（一）与‘物化’（多）的相即”。<sup>[81]</sup>笔者认为，虽然赖锡三的论点对“多元性”的问题进行深入反思，但仍未能有效反驳毕来德的核心意见，即气化论对“一”的优先着重。笔者要进一步追问：能否以“一多相即”理解“气化”，亦即能否以“虚”（一、未分别）与“物”（多、分别）之间的来回往复理解“气化”？而且，能否由此“气化”的概念，描绘气化主体范式与修养论的关系？假如这样的“气化”概念可成立，不仅能证明，气化哲学在思考“一、多”问题方面的丰富资源，又能突破毕来德在探讨“虚与物之间来回往复”之时，主张“虚”的根本性所遗留的问题。针对毕来德对“气也者，虚而待物者也”的翻译和解释，可提出以下的质问：他是否因为排除气化论，所以忽略“气也者，虚而待物者也”中的“物”，也对“虚与物之间来回往复”中的“物”缺乏深入的论述？或问，毕来德是否因为强调“虚空”和“混沌”的根本性，而仅能呼吁应该重视庄子对多元性的思考，但实际上仍然认为，“融合”比多元性重要，而且身体的官能、资源和力量在“想象”中的融合，充满巨大的改革力量？

藉由感性（耳）和意识（心）主体的双重“虚化”过程，主体性

[80] 陈鼓应解释“气也者，虚而待物者也”的“气”说：“在这里‘气’当指心灵活动到达极纯精的境地。换言之，‘气’即是高度修养境界的空灵明觉之心……‘虚而待物者’显然是指‘心’而言。”参见陈鼓应：《庄子今注今译》，页127。陈鼓应所提出的依据乃是徐复观在《中国人性论史》的相关说明：“气，实际上只是心的某种状态的比拟之词，与《老子》所说的纯生理之气不同。”参见徐复观：《中国人性论史》（台北：台湾商务印书馆，1969年），页382。

[81] 参见赖锡三：《论〈庄子〉的物化差异、身体隐喻与政治批判》。

进入去主体化的开放状态，即向“万物之化”而敞开的状态。倘若“虚”意味着在心上做工夫，那么能否相应地说，“物”意味着在“耳目”上做工夫，亦即悬置耳目的活动，落实“耳目”的自我否定？假如“虚化”是指回到未分别的虚在世界（virtuelle Welt），物化则必定涉及事物的多样性和多元性，涉及物与物之间“必有分”的实在世界（aktuelle Welt）。在“梦”的世界中，庄周与蝴蝶可相互转化无碍（“不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为庄周与？”），但在“觉”之后的实在世界中，“周与蝴蝶，则必有分矣”。<sup>[82]</sup>显然，在实在的、物体的世界中，庄周不可能随意化成蝴蝶。这不是说梦的世界不“（存）在”，只是说它“虚在”而不“实在”。换言之，虚在的世界是创造性的源头：任何的创造性在混沌未定的、梦想般的想象和思想中萌生。同理，颜回与卫君，也必有分矣。颜回不可能随意改变国君行政：“名实者，圣人之所不能胜也，而况若乎！”人与动物、人与人之间的互相转化，只有在特定条件下才成为可能。透过上述“虚”与“物”、“梦”与“觉”、“虚在”与“实在”的讨论，或许可指出，“人间世”的改革赖以“虚”（虚在世界）与“物”（实在世界）之间来回往复的动态过程，而且此过程的运行又呼应主体性在“心斋”的修养工夫中所练习的活动模式。就《庄子·人间世》的脉络而言，颜回与卫君（以及卫国的政治情势）必有分，而这是颜回首先必须承认的事实：若盲目坚持政治行动的心念和意图，则“必死于暴人之前矣”<sup>[83]</sup>。或说，若不明了“物化”的运作，一厢情愿地活于虚在的理想世界（或想象世界）中，可能导致被国君“物化”（处死）的后果。

赖锡三说明气化（一）与物化（多）的关系如下：“事实上，《庄子》的‘一’之体验的完整说法乃是：一多相即、连通与差异共属，这就像‘气化’必然会呈现‘物化’的多元差异丰盈，而物化的多元

[82] [清]郭庆藩辑：《庄子集释》，台北：华正书局，2004年，页112。

[83] [清]郭庆藩辑：《庄子集释》，台北：华正书局，2004年，页136。

交响又会共鸣为连续交融的‘气化’天籁；即气化主要是从万物的‘连通性（一）’来说，而物化则主要是就万物的‘差异性（多）’来说，而《庄子》一再强调不可见之道、变化流行之气，一定作用而表现在物化的差异风格之中。”<sup>[84]</sup>就“物化”的跨文化意义，本文暂不做更为深入的讨论<sup>[85]</sup>，此处仅要打开一种思想的可能：气化乃是连接不可见性（虚、一）与可见性（物、多），即是在虚与物之间来回往复，而不偏重任何一边。故此，气化是指既是一又是多的哲理，同时，气化并非等同于尼采所谓力量，因为藉由虚与物之间来回往复的工夫论意义，气化概念包含丰富的修养论向度，所以气化主体的概念也才有可能。

（三）气化。上述的探讨显然已超出狭义的庄子研究，而触及《庄子》在当代哲学中的跨文化意义和多元解读。然在中国古典哲学的脉络中，笔者有关气化论和气化主体的反思，尤其参考了张载《正蒙》及王夫之《张子正蒙注》对气化论的发展。在气化论的探讨方面，庄子与张载当然不是偶然的组合，因为张载思想深受庄子启发乃是学界的共识。<sup>[86]</sup>本文这方面的关注点当然不局限在庄子与张载的关系上，而以《庄子》和《正蒙》为重要参照，推展“气化美学”的系谱学研究（此与孟柯所谓力量美学的系谱学有所呼应，使得力量美学与气化

[84] 赖锡三：《身体、气化、政治批判——毕来德〈庄子四讲〉与〈庄子九札〉的身体观与主体论》，《中国文哲研究通讯》第22卷第3期（2012年9月），页90。

[85] 连接庄子研究脉络下的“物化”与马克思主义及批判理论脉络下的“物化”（Verdinglichung），有关“物化”就可进入别开生面的探讨。在《美学理论》中阿多诺对“物化”提出许多值得深思的观点，认为对“物化”的基进理解，便“摸索物的语言”。（Was Verdinglichung heißt, tastet, wo es radikalisiert wird, nach der Sprache der Dinge.）参见 Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973), p. 96. 另可参考 Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005)。

[86] 参阅陈政扬：《张载与庄子气论比较》，《张载思想的哲学诠释》（台北：文史哲出版社，2007年），页58-59；张永儒：《庄子泛神论的自然观对张横渠气论哲学的影响》，《哲学与文化》第30卷第8期（2006年8月），页96-97。

美学进入跨文化批判的互动)。<sup>[87]</sup>就(自然)美学(Natur-Ästhetik)的角度探讨气化论的尝试,从一开始便承认,在现代自然科学的能量论和宇宙论面前,重复传统实体形上学或宇宙论的方式来思考气化论的当代意义极为困难,容易陷入对前现代文化资源的空洞呼唤。笔者认为,不得不面对的难题乃在于,应如何透过批判性重构(kritische Rekonstruktion)的方法,将气化论的古典表述“翻译”成现当代的语言。如同于连所强调,张载的气化论,因为不断地围绕着不可见与可见、虚实、聚散、隐显、幽明、无形、有形等两端(对偶)的表述,容易被看成“美学的语言”(langage esthétique)。在他看来,“不可见与可见的美学关系”,很早已出现在中国传统的礼乐文化,不需要等到文人琴棋书画的发展。<sup>[88]</sup>然于连并不认为,气化两端的互换或互补关系(réciprocité, complémentarité)<sup>[89]</sup>,或说来回往复的关系,足以发展“主体性的哲学”<sup>[90]</sup>。与此不同,笔者将试图藉此而思考新主体性范式(气化主体)的可能,展开另类、毕来德和于连都认为不可能的主体性哲学。从“气化美学”的角度,探讨庄子与张载的气化论是毕来德庄子研究所引发的“思想实验”<sup>[91]</sup>。此一实验包含几个步骤:一、以毕来德所谓“虚与物之间来回往复”来解释“虚而待物”;二、在此基础上

---

[87] 笔者之前使用“能量美学”的概念来讨论德、法汉学家对张载的研究。由孟柯所讨论的文本可知,自从18世纪以来,美学理论的著作并非明确分别“力量”(Kraft)与“能量”(Energie),通常两者可互相替代,因此两者很难明确区分。然而,为了思考的方便,笔者建议区别“力量”与“气化”,并且暂时接受毕来德和于连以“能量”或“呼吸能量”(souffle-énergie)翻译“气”,而以“能量转化”理解“气化”的可能。参阅何乏笔:《能量本体论的美学解读:从德语的张载研究谈起》,《中国文哲研究通讯》第17卷第2期(2007年6月),页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;《庄子九札》,页18。

可进一步推论，因为“气也者，虚而待物者也”以“虚而待物”界定“气”，而笔者以“虚与物之间来回往复”理解“虚而待物”，因此可以藉由“虚与物之间来回往复”来理解“气”；因为“虚（化）”与“物（化）”个别是指动态的过程，而且处在“来回往复”的互动中，所谓“气”可理解为过程性的“气化”；三、虽然孔子与颜回在《庄子·人间世》的虚构对话围绕着有效的政治实践如何可能的问题，但对“心斋”的说明将此问题从政治层面拉回到创造性活动如何可能的问题，因而牵涉到广义的美学艺术领域；四、“气化美学”的系谱学对探讨新主体性范式具有关键意义，因为既能突破气化一元论的局限，又能补充尼采式“力量美学”在修养论方面的不足；五、搁置儒、道的立场争议，亦即以道德规范贬低“气化”和“美学”。

更具体地来提问：若从《正蒙·太和篇》的角度解读“气”、“虚”和“物”在《庄子·人间世》的关系，可得出何种启示？首先要避开以“一气之化”理解气化。<sup>[92]</sup>为什么？理由很简单：“一气”不能“化”，“气”必须分为“二气”（即阴阳二气、聚散两体）才能“化”（化成万物之“多”）。<sup>[93]</sup>张载对“气”、“太虚”、“万物”的关系提出精简的表述如下：

太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然。然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至矣。<sup>[94]</sup>

可初步确定的是，张载此处连接气化论与主体的修养（以圣人为

[92] 参阅张永儒：《庄子泛神论的自然观对张横渠气论哲学的影响》，页96：“庄子‘通下一气’，以一气之化而言道，取消了‘道’的实体义而取历程观……”论文又指出：“这种气一元论的自然观所衍生出的顺性安命的人生观，正是魏晋玄学中如阮籍、嵇康、郭象、向秀……等所谓新道家的思想基调。”（页85）这也正是毕来德之所以批评郭象的理由。

[93] 参阅杨儒宾：《异议的意义》，页79。

[94] [清]王夫之：《张子正蒙注》，收入《船山全书》（长沙：岳麓书社，1992年），第12册，页20。

最高境界),并指出气化“不能不”在聚(万物、多)与散(太虚、一)之间来回往复(“循是出入”;王夫之说:“出而来,入而往。”)合为一(虚气相即、虚气的混杂状态,或说气的虚在状态),分为二(气物相即、气物的混杂状态,或说气的实在状态)乃是内在于气化的辩证法,“皆理势之自然,不能已止者也”<sup>[95]</sup>。对此辩证逻辑,张载给出极为抽象的说明:

两不立,则一不可见;一不可见,则两之用息。两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。感而后有通,不有两,则无一。<sup>[96]</sup>

这是气一元论的表述吗?当然,“一”与“二”(两)的关系不好理解,而面对如此谨慎深刻的辩证思想时,读者经常无法承受其所散发的不确定性,忍不住要将其简化,确定它是泛神论,或是自然主义,或是唯气论,或是唯物论,或是“正宗的儒家思理”<sup>[97]</sup>。无论如何选择,这类的标签都已涉及哲学与政治意识形态的关系,或隐或显要为了某种治理模式提供理论根据。难以否认的是,张载倾向于“虚气一元之说”<sup>[98]</sup>,以“神”或“神化”表达气化往来的清通无碍,但他的理论似乎也已展开另一种倾向,即藉由“气物多元”的平等地位,彻底构思“虚气一元”与“气物多元”的辩证关系<sup>[99]</sup>。从儒家心性论,甚

[95] [清]王夫之:《张子正蒙注》,收入《船山全书》(长沙:岳麓书社,1992年),第12册,页20。

[96] 同上,页35-36。

[97] 牟宗三:《心体与性体》(台北:正中书局,1990年),第1册,页437:“……此实正宗的儒家思理,绝不可视之为唯气论也。”

[98] 张永儒:《庄子泛神论的自然观对张横渠气论哲学的影响》,页97。

[99] 张载说:“散殊而可象为气,清通而不可象为神。”王夫之的解释中提及:“神者非他,二气清通之理也。”王夫之:《张子正蒙注》,页16。可参阅何乏笔:《何为“兼体无累”的工夫——论牟宗三与创造性的问题化》,收入杨儒宾、祝平次编:《儒学的气论与工夫论》(台北:台湾大学出版中心,2005年),页88-102。

至从杨儒宾所谓“先天型气学”的角度观之，这种平等辩证法的运行将消解形而上与形而下，或说“虚”与“物”、“一体”与“两体”之间的规范秩序（normative Ordnung），也因此瓦解心性主体（道德主体）的可能性条件。<sup>[100]</sup>从儒家道德关怀的立场，这种担忧是可以理解的，但对思考主体性与民主政治的当代处境而言，坚持任何一元论的形上学，便构成一种难以克服的障碍。本文则假设，藉由庄子“气也者，虚而待物者也”的启发，重新解读张载的《正蒙》（以及王夫之的《张子正蒙注》），有助于展开气化论的当代意义。此乃不啻为一种方式来响应毕来德所提出的难题：如何思考民主政治所预设的“彻底多元性”（*pluralité radicale*）<sup>[101]</sup>，亦即“平等之中的一种多元性”（*une pluralité dans l'égalité*）或“无等级的多元性”（*pluralité sans hiérarchie*）？<sup>[102]</sup>换言之，在张载所描绘的气化过程中，两体必合为一体，而一体必分为两体（或说两端），但在一体化与两体化的辩证关系之上或之外，没有更根本的创造性源头。因此张载明确反对“有生于无”的绝对“无”：“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水；知太虚即气，则无无。”<sup>[103]</sup>自北宋以来，张载所谓“知太虚即气”或“知虚空即气”<sup>[104]</sup>引起了无止境的讨论，在此不能更深入地厘清。然就“气”、“虚”、“物”三者的关系而言，重要的收获在于能够进一步说明，“虚与物之间来回往复”的气化过程不能不经由“一”（化）与“分”（化）之间的来

[100] 牟宗三对张载的解释如何根除这种平等辩证法的可能性？面对张载“两体者，虚实也，动静也，聚散也……”的说法，他强调，“此‘体’字无实意也”，立即否定“气”、“两体”及“万物”的本体论意义。参见牟宗三：《心体与性体》，第1册，页448。可见，牟宗三对古典汉语哲学的探讨，如同毕来德所质疑，陷入“一体性”的迷思，很难从哲学的深处承认多元性。

[101] Billeter, *Un paradigme*, p. 120.

[102] Billeter, *Un paradigme*, p. 90.

[103] 王夫之：《张子正蒙注》，页30。王夫之解释：“人之所见为太虚者，气也，非虚也。”对张载“太虚无形，气之本体”之说，王夫之提出解释如下：“于太虚之中具有而未成乎形，气自足也，聚散变化，而其本体不为之损益。”参见王夫之：《张子正蒙注》，页17。

[104] 同上。

往而展开。对张载之“两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已”，王夫之提出以下的解释：“虚必成实，实中有虚，一也。而来则实于此，虚于彼，往则虚于此，实于彼，其体分矣。”<sup>[105]</sup>倘若从此引文中的“虚”与“实”的关系阐明“气也者，虚而待物者也”中的“虚”与“物”，就能体会，毕来德将之翻译成“气却是一种完全开放的虚空”，只触及气化的一面（虚、一、散），而忽略了气化的另一面（物、二、聚）。他无法透过“气也者，虚而待物者也”的解读，说明“虚与物之间来回往复”的动态过程。他对“虚与物之间来回往复”的解释特别突出“虚”的重要性，但对“物”、“万物”、“物化”等字眼缺乏深入的探讨。他批评庄子研究忽视非连续性和多元性的要素，但他本身对庄子研究最擅长之处却不在此，而在有关“融合过程”（processus d'intégration）<sup>[106]</sup>或说有关“融合的活动”（l'activité intégrée）<sup>[107]</sup>的表述。毕来德以“完全融合的活动”（l'activité parfaitement intégrée）<sup>[108]</sup>解释“庖丁解牛”中的“神”（指“以神遇而不以目视”）。然张载和王夫之的气化哲学清楚指出，气化中的“神”（神化）不能不涉及非连续性或孟柯所谓“二分”（Entzweiung）：“两不立，则一不可见”或说“感而后有通，不有两，则无一”。王夫之对第二句的解释强调：“惟异生感。”<sup>[109]</sup>易言之，没有两体之间的差异，就没有两体之间的感应和往来，更没有“感通”，即两体清通无碍的“融

[105] 同 [95]，页 36。

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

[107] Billeter, *Un paradigme*, p. 50.

[108] Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 17; 《庄子四讲》，页 9。杨儒宾早年对“气也者，虚而待物者也”的解读，建议从“以‘神’听”来理解“听之以气”。参见杨儒宾：《庄周风貌》（台北：黎明文化事业公司，1991年），页 85-86。杨儒宾此一解释的优点在于能够产生“心斋”与“庖丁解牛”互解的可能，突显“听之以气”与“以神遇而不以目视”的呼应关系。就此另可参考王邦雄：《〈庄子〉心斋“气”观念的诠释问题》，《淡江中文学报》第 14 期（2006 年 6 月），页 25。

[109] 同 [105]。

合”<sup>[110]</sup>。由此可试着进一步反思张载连接气化论与主体性的方式：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然。然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至矣。”假设气化是“虚与物之间来回往复”的动态过程，而人的主体

[110] 同 [95]，页 31：“太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。”罗哲海（Heiner Roetz）在有关“中国天人合一论”（chinesischer Universalismus）的批评中强调，庄子对天人合一的追求建立在对“天人二分”（Entzweiung von Mensch und Natur）的深刻体会和描写之上，并非盲目地向往“天人的源初统一”（ursprüngliche Einheit von Mensch und Natur）。参见 Heiner Roetz, *Mensch und Natur im alten China* (Frankfurt/M. Lang, 1984), p. 251、267。笔者认为，理解庄子对中国艺术和文化的深远影响，绝不能忽视“天人二分”的关键意义。天人二分的事实“生感”之后（即文明的发展让人感到痛苦之后），逆转到天人合一的“感通”才有可能。但这种第二序的天人合一岂能与前文明的“天源源初统一”相同呢？此乃牵涉到辩证思想所谓“中介性”（Vermittlung）：在达成非中介的、原初的、单纯的合一状态的过程中，“二分”的中介角色不能省略。简而言之，欧洲在 20 世纪主要发展出两种文化批判（Kulturkritik）的模式，基本存有论的模式与辩证法的模式。海德格尔（Martin Heidegger）基本存有论的模式采取彻底反驳文明的批判进路，以某种“源初的存有”（ursprüngliches Sein）为规范性标准；阿多诺的辩证思想也认为，辩证逻辑的承诺在于“最终归于源初”（in ihren Ursprung zu münden），但辩证逻辑的运作却从“二分”开始。在海德格尔与阿多诺而言，这两种思想进路无法调节。或许未必如此，但不得忽视阿多诺批判海德格尔的哲学理由和政治理由：海德格尔的哲学排斥“中介性”与德国的国家社会主义提倡“血与土”（Blut und Boden）的源初生活，攻击以犹太人为代表的中介者（如知识分子、媒体、银行等）有所呼应；另一方面，辩证法的二分逻辑在政治领域中的对立操作（如阶级斗争）也免不了极权主义的灾难（当然，阿多诺对社会主义的政治现实一贯保持批判态度）。阿多诺所谓“否定辩证法”试图彻底摆脱辩证逻辑对“总和”或“整体性”的偏重；另晚期海德格尔借由“泰然任之”（Gelassenheit）等观念来应对源初存有的潜在暴力。然从海德格尔式的道家研究观之，基本存有论的进路，经常停留在神秘天真的天人合一论或感通论中，逃避二分和中介性的关键意义，也因而遮蔽庄子具有社会政治洞察力的文化批判。笔者相信，光是依靠海德格尔式存有论的进路（包含后结构主义对存有论的发展和改造），不可能找到出路，因而不得不以辩证法为纠正的力量。阿多诺在有关梵乐希（Paul Valéry）的文章中，对中介性与艺术的关系提出深刻的思考。他引用梵乐希批评对“源初性”（Ursprünglichkeit）的信仰说：“然海洋、树林、太阳，甚至人的眼睛，这都是艺术。”就探讨庄子的哲学虚构，以及气化美学而言，这是很重要的提醒。参见 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1951), p. 208；Valéry *Abweichungen, in Noten zur Literatur* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981), p. 163。

性在“其间”，即在参与此过程中形成，就可发现，在张载的主体性范式，“兼体”是关键要素。何谓“兼体”？“兼体而不累”（或兼体无累）与“神”有关，涉及气化论的形上学内涵。<sup>[111]</sup>但首先，“兼体”可视为在太虚与万物之间“游行”<sup>[112]</sup>的活动，与“兼体无累”的感通或“贯通气之两体”<sup>[113]</sup>有所不同。“兼体”一词值得玩味，因为巧妙地兼顾“一”与“二”，而且并非轻易地突出“一”的优先地位，反而在发生连接的同时，明确保持两体二分的必然性，保持“两不立，则一不可见”，以及“不有两，则无一”的基本哲理。张载更是认为，把握“兼体”的哲理，乃是理解《易经》之必须：“乾坤毁则无以见易。”<sup>[114]</sup>

以上有关张载气化论的粗略讨论，让笔者想起孟柯有关“力量美学”的系谱学研究。因为他强调，力量美学所奠基的不是同一的思维，而是“一种差异的人类学：在力量与官能、在人与主体之间”。<sup>[115]</sup>将力量美学的范围局限在人类学的选择，犹如毕来德将气论的有效性缩小到身体主体的范围。其实，欧洲18、19世纪的力量美学涉及丰富的自然美学和自然论，孟柯仅是弃而不论。<sup>[116]</sup>若从歌德（Goethe）所谓“两极论”（Lehre der Polarität）<sup>[117]</sup>有关“二分”（Entzweiung）与“统

---

[111] 当然，在牟宗三看来，气化论不可能有形上学内涵，因为“气”必定是形而下的。参见牟宗三：《心体与性体》，第1册，页453。在毕来德的语言使用中，“气”具有形上学意义，“神”则是身体内部的活动机制。

[112] 参阅王夫之对张载所谓“游气纷扰”的解释：“游气，气之游行也，即所谓升降飞扬。纷扰者，无心之化，无择于施，阴阳老少互相遇而无一成之轨……。”[清]王夫之：《张子正蒙注》，页37。

[113] 牟宗三：《心体与性体》，第1册，页453。

[114] 同[105]。

[115] Menke, *Kraft*, p. 10.

[116] 例如 Johann Georg Sulzer, *Joh. George 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）试图突显此一自然哲学和自然美学传统对思考当代生态问题的重要性。尤其可参阅 Gernot Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik* (Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1989)。

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

合”(Vereinigung)的思考观之,则可发现许多与张载气化论相近的表述<sup>[118]</sup>。就尼采而言,力量“同时既是一又是多”,而在歌德来说,“自然的生命”同时“既是一又是两”(eins und doppelt)<sup>[119]</sup>。然而,孟柯主张从艺术家身上可学习,“二分”不可也不应该在任何的“统一性”(Einheit)中被“扬弃”。在他看来,这乃是力量美学将能发挥“伦理政治意义”的关键。换言之,因为如此,美学的领域能成为主体性练习“一”(虚)与“二”(物、多)之间来回往复的场所。难道这不是(未来的)民主政治所不能或缺的启蒙教育?或问,经过对启蒙之辩证(Dialektik der Aufklärung)的深痛反省之后,庄子和张载各自所描绘的兼体修养,是否有助于深入构思新主体性范式下的自律主体,以及当代民主政治所不能或缺的启蒙教育?

孟柯说:“艺术家不仅仅要分别,他们也连接被分别之物:他们把被分别之物当作分别之物而将之接在一起。”<sup>[120]</sup>在笔者看来,相较于毕来德,这种思考非连续性与连续性、融合与多元性的方式更加坚持非连续性(二分)与多元性不得消除在统一性(同一性)的主宰之下。这乃是检验毕来德庄子研究,也是思考气化论与新主体性范式的试金石。反过来说,本文对气化论及气化美学的探索,不仅不违背主体性

[118] 歌德在《颜色论》认为,自然的生命只不过是“合一之物分为二,二分之一物合为一”的历程,如同一呼一吸的活动。(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.

[119] 歌德《银杏》(*Gingo Biloba*)的诗文有关银杏叶形及“东方”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? (它可是一个生命体, / 在自身之内自分为二? / 抑是两个生命, / 期待被视而为一? / 回答这样的问题 / 我也许找到了确切答案; / 你难道不感觉在我歌中, / 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.”

的非连续性和多元性，而更是开辟新主体性范式的重要跨文化资源。只是，若要进一步发展主体与民主的跨文化问题，则不得不对一些在庄子和张载研究根深蒂固的见解进行批判性解构，不得不对古人的著作提出他们自己从未遇到过的问题。而且，问题的提出尽量必须触及古典著作所无法化解的深层矛盾、挣扎和不确定性。

笔者揣想，“兼体”一词涉及中国与欧洲两方深层结构的跨文化问题。从北宋以来，《正蒙》重视“二气”和“两体”，以及“兼体”在“两体”与“一体”之间的开放往来，引起了深层的不安。王夫之也不例外，他对“不有两，则无一”的解读中，立刻进行思想的消毒，把张载的说法颠倒过来指出“非有一，则无两也”<sup>[121]</sup>，并且对“两不立，则一不可见”提供说明如下：“阴阳未分，二气合一，絪縕太和之真体，非目力所及，不可得而见也。”<sup>[122]</sup>相似地，他以“合两端于一体”来回应兼体的概念。<sup>[123]</sup>依据杨儒宾的标准，这些说法都表明王夫之先天型气学的倾向。<sup>[124]</sup>偏重“合一”的倾向也在牟宗三的说明中出现：“兼体者即能兼合各相而不偏滞于一隅之谓。”<sup>[125]</sup>

经由本文的讨论，笔者质疑以“兼合”解释“兼”的必要性，认为在此看似边缘的细节中，隐藏着牟宗三在思考中国哲学现代化问题时所不能克服的难题：唯心论（理想主义）与唯物论（自然主义）的意识形态纠结。相较之下，杨儒宾跨出一大步，透过两种气学的区分，打开了当代新儒家与儒家气学的唯物论解读之间的沟通管道。他所触及的关键问题之一乃在于，张载和王夫之的“气学三系”能否成立？恰好因为两者的气化哲学，在严格的哲学意义下，既是先天型的又是后天型的。但这是否意味着，“先天型气学必须包含后天型气学，两者

---

[121] 同 [105]。

[122] 同 [95]，页 35。

[123] 同上，页 37。

[124] 参阅杨儒宾：《异议的意义》，页 141-149。

[125] 牟宗三：《心体与性体》，第 1 册，页 448。

可视为有机而辩证的一体”？<sup>[126]</sup>在理论结构上，此说法与庄子儒门说颇为相似，假设先天型气学可消化后天型气学（或说心性主体究竟可消化气化主体），如同儒学可消化庄学。然杨儒宾说：“就哲学的类型而言，先天型气学与后天型气学不能不划分，分则两利，合则两害。”问题是，有机的一体与辩证的二分为何又要归结于“有机而辩证的一体”呢？为何要如此偏滞于一体而贬低两体呢？这显然涉及与中国哲学深层结构紧密相关的问题：能否摆脱尊一体而卑两体的不平等（不对称）辩证法？先天型气学必定以同一性形上学问世吗？或问，假设兼顾两体，彻底举行“虚与物之间来回往复”的平等辩证，便可见一体之“神”，这种气化论（及相关的主体性范式），究竟要归类为后天型气学或先天型气学？本文就此问题无法提供明确的答案，甚至不愿意提供答案，反而以书写为“虚而待物”的过程，期待在迫切问题的面前暂时问而不答，避免偏滞于一隅，保持“完全的开放性”。

---

[126] 杨儒宾：《异议的意义》，页171。杨儒宾解释：“虚空即气”时指出，“‘即’字不能作‘同一’解，而只能是‘等于’与‘不等于’的矛盾统一。”（页147）笔者认为，经由本文的反思可知，这种黑格尔式辩证法的解决方案明显不足。