

# 莊子的哲學虛構，或哲學虛構莊子

—— 評葛浩南《莊子的哲學虛構》

國立台北藝術大學藝術跨領域研究所  
楊凱麟

我很擔心我們永遠擺脫不了神，  
因為我們仍然相信文法。  
尼采

閱讀 Romain Graziani（葛浩南）的《莊子的哲學虛構》（*Fictions philosophiques du « Tchouang-Tseu »*, Gallimard, 2006）無疑地是最讓我感到困惑的文學經驗之一。更讓我困惑的是，我並不是《莊子》專家，也非中國哲學專家，受邀到「莊子研究工作坊」來評論一本莊子研究，顯然會議的主辦人乏筆希望我，作為一個評論人，就座於以我的專長所適切的位置上，進行我較習慣的工作，亦即以「當代法國哲學」為基底的論述。

在正式進入評論之前，我希望再一次確認我們所處身的論述平面，以及我們即將面對的思想操作模式。首先，《莊子的哲學虛構》是一本當代法文著作，這句話的第一個現實意思是，這本書沒有中文翻譯。但暫時還沒有中譯或許未嘗不是一件好事，因為這意味著必需以法文閱讀這本書，這是一本法文書，一本法文莊子的書。《莊子的哲學虛構》以一種暫無中譯或英譯的姿態出現在今天的莊子會議上，我們前來以中文討論一本在中文語言平面上仍實質缺席的著作，一本莊子研究的幻象，且其不無專制地限制其讀者（莊子思想的祖國）得具備某些當代法文的認識。莊子的某些被強調段落在這本書中由作者重新逐譯成法文，被以法文述說，不可避免地在法文的語言平面上，與當代法國哲學所使用的詞彙疊合、錯身、對立、衝突或融合。這本今日缺席的莊子研究（即使作者本人及其評論者在場）命定地攙合了當代法國哲學的骨肉。用乏筆的詞彙來說，這是兩者（古代中國哲學與當代法國哲學）避無可避的碰撞，但是迥異於先前由乏筆所召集的中文傳柯研究，這次卻較是發生在法語平面上。

這本書，作者本人已親自口頭報告且我們正在談論的《莊子的哲學虛構》，在中文世界中以缺席的姿態在場，讓我們似乎首先處在一種由阿根廷作家波赫士（J. L. Borges）所揭示的當代文學情境中，作者本人與評論家煞有介事地討論一本論述哲學虛構的書（特別是許多人拿到的是影印本），我們逐頁引述、批評且交換心得，但由眾多問題所指向的那本書卻無限期地缺席了。這是波赫士著名的〈特隆、烏克巴爾、奧比斯·特蒂烏斯〉的情節，收錄在《虛構》這本小說集中<sup>1</sup>。然而，這本書是缺席的，更因為書中的論述先決地已離不開當代法

---

<sup>1</sup> 中譯可參考《波赫士全集 I》，台灣商務，2002，577-591。

國哲學的經驗，而這個經驗在台灣如果不是缺席，至少是極少數與稀罕的。這本莊子的虛構研究似乎遙遙立於一個烏有之鄉，尚無中譯且奠基於當代法國哲學，使得其在今天的會議上似乎註定具備一種雙重缺席的身份。當然，本書的「中譯」將引發更多與更複雜的問題，它或許不僅只是一種關於正確或誤解，以及是否忠於《莊子》原文的批評，而更涉及或許是此次會議所要面對的一個核心問題，即《莊子》「折返」(retour)或「自我再皺褶」(repli sur soi)的論述可能，當然，這裡所謂的「折返」已是繞過一個當前再也不容被忽視的「當代法國哲學」後的回返自身。換言之，這本書所描寫的是已被當代法國哲學所「倍增」(doubler)的莊子，被作者本人重譯的《莊子》段落，在未來中譯時或許並不應簡單地回歸到《莊子》原文，而必需附上葛浩南法譯後的再中譯。必需特別指出的是，葛浩南典雅與風格化的法文書寫，其所優美運用的獨特法文表達，無疑地更擴增與繁複了莊子折返自身的距離。而《莊子》的思想正是在這種多重的語言折返與鏡像中，創生與繁衍嶄新的意涵。這或許就是 fiction (虛構)這個法文詞彙的第一個意思。其一方面是反穿過法國哲學來閱讀莊子，另一方面則以莊子具體變異法國哲學，或者不如說，虛構正因為永遠處身於「兩者之間」(entre-deux)<sup>2</sup>，成為「既是…也是」或「既非…也非」的隱晦狀態。

舉例來說，在論及〈大宗師〉中子桑戶、孟子反與子琴張的段落時<sup>3</sup>，葛浩南指出：

這種不相似 (dissimilitude) 原則解釋了我每一刻都差異於我前一刻所是之物，孤立於存有相互間普遍串連的原則。我們所謂的個人、我，被含括在出生與死亡之間，然而，在此兩者之間本身 (cet entre-deux même)，我們不停地死亡且另類地重生 (renaître autrement)。(216)

先就詞彙的用法來看，上述的最後一句引文絕不只是單純地說明「我」作為一種個人生命存在於生與死之間，葛浩南的法文表達在這裡有相當細緻的考究，因為這句話的重點並不在簡單的「生死之間」，而在於由此兩者所標誌且特別被強調的「之間本身」。「間」(entre)在此既是一個涉及流變與差異的概念，也可以指向德勒茲的「中域」(milieu)，傅柯的「與」(et)，或德希達的「既非…也非」(ni...ni...)等眾多概念所說明的狀態。然而更值得注意的是，不僅是在論及死亡與中國古代葬禮的章節中，整本《莊子的哲學虛構》似乎都離不開一種由傅柯所指出的啟蒙精神，但這並不意味本書僅是某種當代思潮的天真套用，或只是其笨拙模仿，相反的，我們在本書中讀到了某種或許可以被稱為「後啟蒙」莊子的可能性。在葛浩南這幾頁由死亡所引申、明確指涉流變概念的篇章中，不僅讓我們聯想到傅柯在《臨床醫學的誕生》中對於畢夏 (Bichat) 生

---

<sup>2</sup> 葛浩南在頁 216 亦提到「兩者之間」，且明確地扣合流變 (devenir) 及變化 (changement) 的概念。

<sup>3</sup> 這是本書中最長或許也是最難的《莊子》原文法譯 (187-190)，如果能將這些法文詞彙及表達給予當代法國哲學的解讀，無疑地將立即是對《莊子》文本極特異的理解，因為我們將讀到域外[dehors]、缺席(absence)、死亡(mort)、相會(rencontre)、間(entre)…等當代法國哲學極常用的概念交錯其間。

機論與「死亡論」(mortalisme)的著名辯證<sup>4</sup>，且無疑地，這裡的「不相似原則」(「我每一刻都差異於我前一刻所是之物」)更是隱約呼應晚期傅柯的系譜學方法，亦即強烈反映著啟蒙態度的「從致使我們是我們所是之物的偶然性中提取不再是、不再作或不再思我們所是、所作或所思的可能性。」(M. Foucault, 1994b, 574) 葛浩南的《莊子》由死亡出發，提供了一種與傅柯界限存有論(ontologie de limite)相應的間距存有論(ontologie d'écart)，在此，「自我(moi)僅是純粹虛構」(215)，而世界則是寓含反柏拉圖主義的純粹表象(216)。

儘管傅柯從未在著作中提及莊子，甚至也極少提及中國哲學，但他無疑地是閱讀《莊子的哲學虛構》時所無法迴避的哲學家。因為不僅本書中用來逐譯「養生」的 *culture de soi* 正是晚期傅柯用以構思古希臘美學化倫理觀的核心概念，而且葛浩南一再援引《莊子》中的「丑陋面相之人、舊時刑餘之人、怪物與斷肢者、不知何處冒出的隱士、倨傲者、滑稽者、敗德者；還有窮人、長虱的人、賤民」(14)作為他構思《莊子》的概念性人物(*personnage conceptuel*)<sup>5</sup>，無疑地，這些突梯怪異的人物正是傅柯「不名譽者」(*hommes infâmes*)的中國鏡像<sup>6</sup>。這些不名譽者以其突梯的姿態，以極偶然稀罕的機緣，幾近隱跡地散落於歷史疊層中，成為登錄在《莊子》中的語言碎片與用以標誌權力界限的「怪異強度」。將莊子的畸人視為傅柯「不名譽者」的鏡像，而非反之，這並不涉及一種時序錯亂(*achronologique*)，也不太是概念的笨拙挪移或簡單套用，因為如果考量到法國哲學的當代脈絡(葛浩南無疑地正置身其中)，我們看到的將是法文詞彙間無可迴避的交互浸染與語義倍增的可能性。特別是當我們讀到葛浩南在許多段落中都將《莊子》這些不名譽者(與各式動物)視為對既有權力的拒斥、反叛及越界，不管作者有否意識，這無疑地都已銘刻了傅柯難以抹滅的手勢。

正如本書標題所暗示的，《莊子的哲學虛構》至少已有二種意涵：《莊子》一書中的哲學虛構，與無疑更基進的，對《莊子》所進行的哲學虛構。虛構這個詞在此毫無負面或否定的意涵，它當然首先被理解為《莊子》中充滿哲學寓意的各種寓言、對話與情節，在這個角度上，葛浩南強勢地述說了一個由各種拒斥既有政權的動物、畸人所明確意指的「老莊世界」，在此一切都呈顯一種普遍的動態(217)，流變是唯一的法則；然而這並不是《伊索寓言》的中國版本，當然也不是美國作家舍伍德·安德森(Sherwood Anderson)式的《小城畸人》(*Winesburg, Ohio*)，因為在這些譫妄與令人強烈不安的「人物遊行」(*parade de personnages*, 15)中，《莊子》「邀約了塵世的、認知的或道德的所有可能越界」(15)，而整部《莊子》的最大啟發之一，則是「藉由發言方式的創新性將新型

---

<sup>4</sup>《莊子的哲學虛構》雖多次引用蒙田的《論文集》作為對死亡概念的參照(特別是頁225)，但這種「在病態情境中的存有生機作用(vitalisation)」(225)，這種「對生命的肯定直到在變形與死亡」(315)，很難不令人更強烈地聯想到傅柯，可參考《臨床醫學的誕生》第八章「開啟幾具屍體」，特別是頁147-149。

<sup>5</sup> 葛浩南有時亦將這些「出格人物」(*personnage hors normes*, 14)譯為「非常規之人」(*homme irrégulier*, 190)，其即《莊子》中的「畸人」。

<sup>6</sup> 關於「不名譽者」，傅柯〈不名譽者的生命〉中的舉例是「補鞋匠、逃兵、脂粉小販、低階公務員、流浪僧人，一律是狂怒、醜聞或可鄙的。」(1994a, 239)亦可參考楊凱麟的〈分裂分析傅柯IV：界限存有論與邊界-事件系譜學〉，2006/10/11，「越界與界限經驗：傅柯美學工作坊」，中山大學哲學所與中研院中國文哲所共同主辦。

態的人與新的感覺方式引入中國文學」。(20)《莊子》所散發的獨特文風及語言魅力是毫無疑問的，但葛浩南在本書中不斷迴返到《莊子》的語言平面上，顯然並不只是想天真地指出這點，而是更進一步的——在廿世紀語言學轉向之後且在法國哲學對語言的狡獪思辯之後——企圖在《莊子》的存有論論述之下，考掘一種特異的書寫形式，其是「拼湊的(hétéroclites)、豐饒的，表達了思想所採取的形式，當思想根據一種自然的直觀，如同多產的創造性威力、無限調節的因子、不可知且抗拒一切定義的法則來推展時。」(21)自此，「哲學虛構」作為書名的確切意涵已昭然若揭，其不太是單純的指向《莊子》中的寓言故事，而是**形上學地**指向《莊子》的書寫形式；但這也絕非是在句讀、考據或訓詁上作文章，而是就《莊子》文本本身的「在地轉型」(transformation autochtone, M. Foucault, 1969, 25)從事一種基進的知識考古學研究。一方面，語言已隱含了既有權力的秩序與階層，「我們不可能獨立於世界所被呈現的語言結構來掌握它」，因此對既有權力的論述批判困難重重(26)；另一方面，誠如尼采所言，「我很擔心我們永遠擺脫不了神，因為我們仍然相信文法<sup>7</sup>」，對葛浩南而言，《莊子》離不開一種對於必然隱寓建制與權力的語言批判，因為「如果我們不藉由對語言完全自由的使用離開其陷阱，我們將不可能達到我們世界原初經驗的本真輪廓，而莊子將此關連到自然在我們中的行動模式。如果莊子粗暴對待語言，那是因為這種暴力是在事物的緊密秩序中開啟裂罅的唯一方法…」(27)然而，究竟該如何看待由《莊子》所引領的特異語言經驗？再次的，這裡並不涉及單純的風格學研究，不是對《莊子》文本的詞藻賞析，而是被葛浩南命名為「哲學虛構」<sup>8</sup>，且特屬於《莊子》的書寫形式研究。

作為書名的關鍵詞之一，虛構究竟意味什麼？或者應接續上一段的假設繼續提問：究竟什麼是《莊子》所夾帶的特異語言經驗？葛浩南引用他所喜歡的米修(Henri Michaux)，將虛構指向了「『思想與詞彙的古老配對』瓦解」(35)。在這個意義下，《莊子》恐怕已前來就座於由馬拉美、喬哀思、胡塞(Raymond Roussel)、阿鐸(Antonin Artaud)、布朗修(Maurice Blanchot)等當代文學作者所闢拓的文學空間。在此，文學總是被連結到虛構，且這句老生常談必需以正面意義來重新理解：文學等同於虛構，正因為其從來不是日常生活的實際複製與複寫(claque)，也不是以「世界所被呈現的語言結構來掌握它」，因為這種書寫總是受制於既有權力的秩序，仍然是一種「遊方之內」的書寫，詞彙與事物在此仍然緊密地扣合且相互意指<sup>9</sup>；然而莊子則反之，他「催迫語言，串連前所未聞的表達，透過它的不正確本身而擁有一種卓越的暗示力量。」(191)湧現於《莊子》的強大語言力量來自於某種書寫的「不正確」(in correction)，詞彙與事物的日常關連在此斷開，語言背叛自身（且「邀約了塵世的、認知的或道德的所有可能越界」，15），意指作用(singnification)一再地被截斷、懸擱，書寫的紙頁成為一種對最異質質地的無政府動員與脫軌整合，成為李歐塔的「力比多身體巨膜」<sup>10</sup>，德勒茲與瓜達希的「無器官身體」(corps sans organes)，傳

<sup>7</sup> Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, « La « raison » dans la philosophie », § 5.

<sup>8</sup> 葛浩南的「哲學虛構」(fiction philosophique)，亦可對照於 F. Laruelle 寓含其「非哲學」(non-philosophie)論述的「哲學—虛構」(philo-fiction)，« Alien-sans-aliénation. Programme pour une philo-fiction », in *Philosophie et science-fiction*, Vrin 2000.

<sup>9</sup> 葛浩南將「遊方之內者」譯為 nous évoluons au-dedans (我們在域內演化)，188。

<sup>10</sup> immense membrane du « corps » libidinal, Lyotard, *Economie libidinale*, Minuit, 1974, 10-11

柯令人慌亂的異托邦 (hétérotopie)<sup>11</sup>。

由是，在本書最後，我們讀到葛浩南對虛構的明確定義，其不太涉及 *fiction* 這個詞彙的傳統認知，亦即帶有情節的故事或小說，而是更具當代意涵，更將重力壓注在瓦解「思想與詞彙的古老配對」，在意指與意符的不正確與錯亂所引發的「卓越力量」：

這條再連結與灌溉《莊子》這麼多故事的紅線，就是虛構的脈絡 (veine)，亦即鮮活想像力的全面動用，其不在於形構影像，而在於變形知覺、記憶與習慣所給予的影像。莊子在對鮮活想像力的招喚中找到其最深邃的資源。虛構，因為莊子斷然切斷適切 (adéquation) 與逼真 (vraisemblance) 的要求，任由其想像力取得權力，並因此挫折由語言及其邏輯所結構化世界的知覺不懈地將我們再導向的自明性 (évidences)。(315)

莊子的虛構來自於切斷語言適切與逼真的律令，在於變形與曲扭既有的影像，並因此獲得一種非比尋常的創造威力。簡言之，用傳統哲學語彙來說，莊子思想的威力不在別處，正在其製造擬像 (simulacre) 的能耐，而正是在此，遠比說《莊子》總是駐留於一種「除表象之外無他」(217) 的流變世界，莊子的哲學虛構作為一種中國古代擬像，更是旗幟鮮明地顛覆了柏拉圖主義<sup>12</sup>。就這個觀點而言，《莊子》在語言實踐上所操作的，其透過風格飽滿的書寫所給出的各式人物及想像，完全無涉「適切與逼真的要求」，因為《莊子》並不企圖摹寫或再現由既有權力所建構與約制的世界，其所涉及的書寫已不再是相似或同一的問題，而是在每一刻都欲不斷「另類重生」的全新場域 (216)，是不再能以既有權力語言所述說或定義的思想平面。

對於這種前文所提到的「不相似原則」的強調，使得莊子成為具有尼采「造偽威力」(puissance du faux) 的中國古代作者；而《莊子》一書則成為一種散發此威力的擬像，其就如德勒茲在《差異與重複》中所言，「本身就是建構在一種錯亂 (disparité) 上，它將其構成系列的不相似 (dissimilitude)，其觀點的發散性 (divergence) 內部化了。因此它一次展示許多事物，述說許多故事。」(167) 限於篇幅，本文並不深入探究擬像的存有論意涵，也不進一步發展其在當代書寫平面上所曾造成的效果。然而，如果虛構不再只是輕如鴻毛與毫無價值的虛假，正因為其不再只是任何邏輯、數理或意指的簡單錯誤，而是匯集與動員「許多事物，許多歷史」的多樣性，且這個多樣性取決於其所能召喚而來的異質元素，這些在《莊子》中「變形與畸形的確切哲學主題」(315-316)。而探究這些複數差異或複數異質元素的特異裝置，考掘這些不相似原則所構成的「兩者之間」，其「緊密地連繫於虛構言說的形式平面上」(316)，便成為研究莊子哲學

---

<sup>11</sup> 《莊子的哲學虛構》以相當多的篇幅探討《莊子》中的死亡概念，甚至認為這是話語藉以永恒更新的「特異情境」。這無疑扣合了法國從布朗修以降明確受海德格啟發的思考。

<sup>12</sup> 關於「顛覆柏拉圖主義」，請參考 G.. Deleuze, « Platon et le simulacre », in *Logique du sens*, Minuit, 292-306.

虛構的重要任務。

最後需特別指出的是，《莊子的哲學虛構》在優美典雅的法文表達中，承繼著一種「間接自由言說」(*discours indirect libre*)的論述風格，除了少數的引文外（通常亦未標明確切出處），讀者往往不易判斷究竟是莊子或作者正在發聲，究竟是莊子的哲學虛構，亦或作者對莊子的哲學虛構。然而對於《莊子》這麼充滿創造性的「哲學虛構」，難道不正需要另一個哲學虛構來賦予其確切的造偽威力？而這種透過書寫所實踐的「哲學虛構」（不管是在莊子或在葛浩南筆下），其透過斷斷詞彙與事物的既定關連，牽引出一種非比尋常的創造性威力，使我們終於擺脫既有權力的建制，「在莊子作品中成為大寫人與能動生命的自發性合解的姿態本身」（319）。

莊子同時作為一種哲學虛構的方法及其對象，既是古代中國哲學又是當代法國哲學，或是這兩者之間本身。彷彿我們必需透過葛浩南才能再折返回莊子。而正是在此，在這個總是隱寓著虛構、造偽威力的哲學手勢中，《莊子的哲學虛構》在中國古代與法國當代之間構築了交互的鏡像，其無疑地銘刻了傅柯所給予的啟蒙姿態，因為正是在這裡，在跨文化哲學對越界的實踐上，「我是我所不思考之物，而我的思想是我所不是之物」（M. Foucault, 1966, 335-336）虛構的莊子與莊子的虛構同時承載著無定限與無形式的諸異質力量，這些力量一再地被越界所開啟的域外所翻騰攪動，並從中解放一種存有及思想的嶄新與差異可能。

## 參考書目

- Deleuze, Gilles, « Platon et le simulacre », in *Logique du sens*, Paris : Minuit, 1969, 292-306.
- Foucault, Michel, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris : PUF, 1963.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969.
- Foucault, Michel, « La vie des homes infâmes », in *Dits et écrits*, vol. III, Paris : Gallimard, 1994a, 237-253.
- Foucault, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, vol. III, Paris : Gallimard, 1994b, 562-578.
- Graziani, Romain, *Fictions philosophiques du « Tchouang-Tseu »*, Paris : Gallimard, 2006.
- Lyotard, Jean-François, *Economie libidinale*, Paris : Minuit, 1974.
- Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*.
- 《莊子集釋》，郭慶藩輯，台北：漢京，1983。
- 楊凱麟，〈分裂分析傅柯 IV：界限存有論與邊界-事件系譜學〉，2006/10/11，「越界與界限經驗：傅柯美學工作坊」，中山大學哲學所與中研院中國文哲所共同主辦。
- 波赫士，〈特隆、烏克巴爾、奧比斯·特蒂烏斯〉，收錄於《波赫士全集 I》，台灣商務，2002，577-591。