

無和無己：跨亞洲之眼——莊子的女性主義

Nothing and Selflessness: Zhuangzi's Feminism from Cross-Asian Eye

趙 衛 民*

Zhao Wei-min

摘要

莊子是道家，被視為老子的繼承人，但老、莊的差異在歷史上是一團迷霧。若哲學是概念思維，甚至如德勒茲 (Gilles Deleuze) 是概念創造，老莊的差異即可由概念重新去構造。故本文重在比較老子「道、德、物、勢」四個概念與莊子「泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生謂之德；未形者有分，且然無間謂之命；流動而生物，物成生理，謂之形。」之間的差異。

莊子思考的神秘方式，也是女性的方式。「神人無功」一節加上「莊周夢蝶」可與德勒茲的「變成一女人」(becoming-woman) 比較，這都與莊子所謂「天地與我並生，萬物與我為一」有密切關係，與德勒茲「超越的經驗主義」相同。

Abstract

Zhuangzi is a Taoist, especially was saw as a heir of Laozi's way of nature. But the difference of thinking between the two, is dense fog. So we must think of seeking difference, start to rebuild the central concept of the two. Laozi has four ontological concept common to all things, that is "Tao, virtue, thing, power"; Zhuangzi said: "In the great beginning, there was nothingness. It had neither being nor name. The One originates from it; it has oneness but not yet physical shape. So things can come into existence, that is called virtue. That which is shapeless is divided, going on without interruption is called destiny. Preserves the movement and produces things, things produce the principle, that is called body. "In Deleuze's thinking, this can be seen as "create concepts" other than Laozi. On the other hand, Zhuangzi mysterious way of thinking, also is feminist way, can compare with Deleuze's concept of becoming-woman.

或許我們可以先澄清一下〈天下〉篇的問題。「古之所謂道術者」是道和技術合稱，這並非老、莊的用法。老子說：「執古之道，以御今之有。」(《第十四章》)莊子說：「夫道……自本自根，未有天地，自古以固存……。」(《大宗師》)〈天下〉篇需要綜論道家各派，故將用法放寬，而稱「古之道術」；這顯然只能是莊子所論，故論到至莊子的好友惠施（和公孫龍）的辯士學派而止。

一樁公案

道術的提法是「神何由降？明何由出？」這與以下的「聖有所生，王有所成，皆原於一。」好像配成神聖和明王兩個解法；聖人之生和王之成，都開始於一；這是由於聖與王的抱一。現在「神何由降」，好像神是超越性的降下，降下成為內在性之一，故聖人誕生；王也由於抱此內在性之一，才能出「明」，故內

* 淡江大學中國文學學系

在性之一又成為外在性之明。這裡就有超越性的同一之嫌，成為內在性的規定，超越性成為內在於生命的原則。但並非如此。

「神」的概念在莊子的用法，出在〈養生主〉中「庖丁解牛」的寓言中：「方今之時，臣以神遇不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！」神遇的條件是把「目視」等感官知覺全部停止，簡單說「神」產生於放鬆自我的日常知覺以致到「喪我」的程度（〈齊物論〉），喪失自我即把自我的主體性空虛下來。這時心神或精神才能開始活動，依循牛體自然的理則，奏刀進入筋骨之間的空隙，依其成形之前原有的狀態；引刀進入骨節中空之處。故喪我是去主體性，心神或精神才開始活動，才能在對象（牛體）中循虛而行，這也是莊子講的「乘物以遊心」（〈人間世〉）而「一」是什麼，只能是「吾喪我」（〈齊物論〉）之後的內在性。

不離於宗，謂知天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，薰然慈仁，謂之君子。

如不離開宗旨或宗趣的，稱為天人。當然老子說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（〈第二十五章〉）莊子也說：「天地與我並生，而萬物與我為一。」（〈齊物論〉）說天人是在理，可是如果把天與「神何由降」連在一起，又成為超越性的同一了。不過老子說天是「知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，歿身不殆。」（〈第十六章〉）天有公平的意思；莊子的天在「天籟」（〈齊物論〉）是「夫吹萬不同，而使其自己也，……。」是自然使其成為自己的自然義。當然天在老子、莊子都有天地的天的實指義，可是兩人的用法是不同的。由天人，神人，至人到聖人，大體

上不脫「神何由降，明何由出？」「聖有所生，王有所成，皆原於一。」這樣的大綱，我們只能說這樣的綱略放在老子、莊子上是不恰當的；但〈天下〉篇有更大的戰略目標。

古之人其備乎！配神明，古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。

古之人在古之道中，老子「執古之道，以御今之有。」（〈第十四章〉）固不用說，莊子神話般的演繹一長段，只摘取黃帝以後的段落看就明瞭：「黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。」（〈大宗師〉）古代有古之道，神、聖和明、王一在於是。

至於講仁義、禮、樂之君子看來只是聊備一格，成為鄒魯的讀書人和做過官的縉紳先生。

其名而在數度者，舊法世傳之史尚多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯之士縉紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，春秋以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學或稱而道之。

史官瞭解古代的典章制度，老子就出於史官；到明王不出時，君子只能稱道六經，典章散布於天下。

由老、莊的古之道，到〈天下〉篇的古之道術，〈天下〉篇強調的是「內聖外王」之道，是由內在性到外在性的過程，「術」自是治理國家的技術。

〈天下〉篇論列了墨翟、禽滑釐，宋鉞、尹文，彭蒙、田駢、慎到，關尹、老聃，莊周，惠施等六派說「古之道術」者，等於論到了道家六派。既首先論述墨子，墨子講天志，

這或許是「神何由降」的由來，要把墨家歸入道家一派，就要把天的超越性包進；這樣儒墨並稱顯學也就被儒道的分庭抗禮取代了。雖批判墨子「其生也勤，其死也薄，其道大艱。」也讚美「墨子真天下之好也。將求之不得也，雖枯槁不舍也。」墨子是形容枯槁也不放棄對天下的熱愛。其實墨子還有一種最徹底的經驗主義，墨子標舉賢能的人很能表現〈天下〉篇的道「術」，即「良工」、「良宰」。〈尚賢〉篇中：「今王公大人有一裳不能制也，必藉良工；有一牛羊不能殺也，必藉良宰。……逮至其國家之亂，社稷之危，則不知使能以治之……。」故而良工、良宰代表實踐的智慧。「他（海德格）呈現了把一切知識特別只是意見（doxa）從實踐智慧（phronesis）分開的區分：……這裡描述了一種認知，不承認與在科學義中最後的客觀性有關——一種在存在具體處境中的認知。」¹這裡就認識到道術的「術」應歸之於實踐智慧，實踐智慧既包含良工、良宰，也包含能治國的人，這是與儒家君子對六經的意見或客觀性科學知識有分別的。這當然是道家的立場。宋鉞一組中宋鉞的「見侮不辱，救民之鬥，禁改寢兵，救世之戰。」正是〈逍遙遊〉中宋榮子「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟。」只是為禁止攻伐讓刀兵止息，不把任何欺侮視作羞辱，故他知道真正的光榮。慎到應是法家，重勢；但這裡說他「齊萬物以為首」，「慎到棄知去己而緣不得已，冷汰於物以為道理」，彷彿有道家的味道，但遭批判：「彭蒙田駢慎到不知道」。在〈逍遙遊〉中列子還是高於宋鉞，但遭批判：「彼於致福未數數然也。」也就是列子雖有「御風而行」的神通，還要等待大風的外在條件，不能達到真正的幸福。甚至在〈應帝王〉中見神巫之「知人之死生存亡，

禍福壽夭」而心醉，最後在「壺子示相」後開悟。列子不是沒有實踐的智慧，他嚮往神通是想抓住物之巧妙變化，當然昧於大道之深遠莫測。列子該列未列，顯見〈天下〉篇是以哲理的概念為主。

後三組中，關尹、老聃那組不應將關尹列在老聃之前，或是為了行文由淺入深。這派所說之古代道術「以本為精，以物為粗，以有積為不足，淡然獨與神明居。」物之本在物以前；精者，德也。「與神明居」或就是「神何由降？明何由出？」之所本，至於說關尹、老聃「建之以常無有，主之以大一，以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實。」在概念的建構上均精純，但我建議後兩句改為「濡弱謙下，空虛救護萬物」²，因為老子說：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」（〈第二十七章〉）另稱讚地表明「關尹老聃乎！古之博大真人哉！」加上「古之」已表示與古代道術相合了，博大真人是有廣大道術的真人。莊子說：「至人無己，神人無功，聖人無名。」（〈逍遙遊〉）又說：「有真人而後又真知……登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知能登假於道也若此。」（〈大宗師〉）真知與大道相合，登高不戰慄，下水不會濕，入火不會熱。故「古之博大真人」可以說是對關尹、老聃推崇備至。

芴漠無形，變化無常，天地之竝與，神明往與！芒乎何知，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。

這是莊子所喜悅的古代道術。虛空寂寥沒有形跡，變化沒有常規，與天地並生，與神明往來，芒惑而不知道什麼，飄忽也不知道到哪裡去，包羅萬物，卻沒有歸宿。天地超過萬物，既與天地並生，當然在萬物中找不到歸宿。但與神明往來，就具有近乎關尹老聃的

¹ Hans-Georg Gadamer, "Heidegger's ways" trans. by John W. Stanly. (U.S.A: state univ. of New York, 1994) pp.32-33

² 趙衛民《莊子的道—逍遙散人》(台北：里仁，2011) pp.15-18

高度。但「芒乎何知」好像〈天下〉篇在構建莊子的概念上著不上力，至少真人的真知變成「何知」。

以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下為沈濁，不可與莊語；以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。

莊子的語言風格的確引人注目，不是老子格言式的「道之出口，淡乎其無味。」（〈第三十五章〉）簡言之有兩類：詩（卮言），沈醉的語言；敘事（寓言），以對話或事件表達抽象的觀念。重言是借重聖賢來表達道家的觀念，仍是寓言。這是他的語言風格在結構形式上的表現，但前說的謬悠、荒唐云云的確是說莊子的語言表達力量放縱而無邊際。但說莊子沒有莊重的言論不等於說：他沒有真知後的真言？這裡只有重言為真，如重言借重孔子、顏淵，那說的是儒家的真，還是道家的真？至少，對莊周的義理概念沒多少交代。

其應於化而解於物者，其理不竭其來不竭，芒乎昧乎，未之盡者。

莊子感應事物的變化來解釋事物，道理無窮而卻沒有轉化，芒惑暗昧很難窮盡。有對神之通達，才会有明；現在〈天下〉篇卻芒惑暗昧於莊子之學。不過可能是莊子自謙之辭，平章天下學術之手筆，定出莊子之手。

至於惠施甚或公孫龍，並未說「古之道術有在於是者，惠施、公孫龍聞其風而說之」，故惠施的辯證法或公孫龍的概念域只能是「辯者」。惠施與莊子同代，公孫龍繼惠施而起。

話說回來，對莊子學的芒惑暗昧不僅是〈天下〉篇，到司馬遷《史記》也仍然如此。「其學無所不闢，然其要本歸於老子之言，然其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作《漁父》、《盜跖》、《胠篋》，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。」（〈老子韓非列傳〉）「其學無所不闢」多

少和老子「周守藏室之史也」相當，是推崇；但「要本歸於老子之言」就是不能在老子外別出心裁了。到魏晉玄學，王弼解老「以無為本」，郭象注莊「以有明宗」；各解各的，彷彿對立。直至清末民初的江璵（1888~1917）說：「老莊不同道」，古之學者已知之。³到牟宗三（1909~1995）以「無為、有為，無為而無不為，本都是從生活上體驗出的真理……無為、有為，一般化而成為有和無，便成為一對形而上學的概念。如是，無與有便向宇宙論方面伸展，而成為道體上的概念。」⁴這可以視為存在主義的進路，由生活體驗伸展到宇宙論，故無和有才成為形上學的概念。從這方式看，所有老、莊的差異只表面的，也錯過了當代馬丁·海德格的存有學思路。也就錯過道家。

老莊的差異

由概念思維來釐清莊子在概念上的建構，比較能看清存有論的意涵。不過先看老子的存有論構成：「道生之，德蓄之，物形之，勢成之。」（〈第五十一章〉）道生發萬物，但首先藉著德來蓄積道的動力；故德是在未成形的個體化之前所蓄積的動力，這是先於個體的特殊動力。有此特殊動力才能形成個別的事物，個別的事物就具有它的形體；在個體形成以後，就具有自己的勢力，存在於與其他事物的力量一關係當中。這幾個「之」字代表的意義各不相同，「道生之」的之字代表德，德蓄之的之字是代表道的動力；物形之和勢成之的之字俱為語尾助詞。簡單說，這是老子的道德結構，四個概念決定了道與萬物的關係位置。其中並沒有人文主義的色彩，人只是萬物之一；這也是道家與儒家有所區分之處。

莊子有沒有類似的道論結構？若有，就是堪比較老、莊的差異。〈天地〉篇中有言：

³ 江璵《讀子卮言》，（台北，成偉，1975）p.97

⁴ 牟宗三《才性與玄理》，（台北，學生，1975）pp.177, 178

泰出有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德，未形者有分，且然無間謂之命。留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴，喙鳴合，與天地為合。其合緝緝，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。

在這段中，可以得到無、一、德、命、物、理、形七個概念為一組，另外一組為性與神兩個概念。從第一組先看，無成為優位概念，是不是以無取代了道呢？看來也不是，〈天地〉篇談道多矣，「故形非道不生，生非德不明，存形窮生，立德明道。」其中道仍是優位概念。這句就出現道、德、生、形四個較簡約的概念；如果比配第一組概念，「生」命放在物的概念位置，而不是前面的命。前面的命指的是命運。這也就是說如前面七個概念簡約而論，也可以用道、德、物、形四個概念。這四個概念與老子的道、德、物、勢只有一字之差，卻是概念上重大的差異；因為對老子而言，物就包含了形的概念，才能談在現實時空所開展的勢力。老子的物，在莊子裂開為物、形兩個概念；老子在現實時空中開展的勢力消失不見了；取代的是保存自己的形體。老子的「勢成」變成莊子的「存形」差異很大；如果說勢力可以退讓，保存形體卻不容退讓，成了生命中的大事。換句話說，在老子有物就有其形，形在物之上；「虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。」（〈第三章〉）心志堅強就是物（人）往勢力發展；心志虛弱，就是自勢上撤回；實腹強骨就是保全生命。在莊子，等於說，現實時空的勢力已無可能，保存形體成為需要注意的艱難之事。

回過頭說，道與無畢竟是一事，在道家道當然是最高概念，這裡突顯了無成為最高的概

念，何以故？「通於天地者，德也；行於萬物者，道也。」（〈天地〉）道反正是萬物之中的運動，重心反而在無了。老子有「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（〈第四十二章〉）一、二、三都在德的層次上發生，這是存有宇宙論的構造。一、二、三是什麼，我已辯之甚詳⁵；莊子至少知悉德通天地，有二之結構。如果老子的道生一即是道生無，現在莊子以無已居最高概念，即使在〈內七篇〉中快結束處：「無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。」（〈應帝王〉）好像以無為首出了。現在無與一的關係不是生的關係，無已有一是一之未形，一是一之已行。莊子未說明一與德的關係；但如果說「天地與我並生，萬物與我為一」（〈齊物論〉）天地是二，並生於一，還有一生二的關係，也就是一生出天地的構造。但這裡不願講客觀的生，只是一較德有優先序位。甚至不願說德生物，而是說「物得以生謂之德」。但在德與物間，多出了一個命的概念，命就是命運。「未形者有分，且然無間謂之命。」德就物來說仍是未形，「每一物分得如此既是如此（且然），毫無出入（無間）。」⁶或許要加上說德雖然是未形，但已然分配了有差異的特殊動力，形成在個體之前的命運。把這些動力收所凝結了以後，才生成了物。故是從物開始，才講生的關係；成了物，生出自然的理則出來，這才稱為形體。形體是有自然的理則的。

莊子以無的概念首出，是不願講道創生天地萬物的客觀面的宇宙論構造，但道仍是運行於萬物之中的動力，這是動態宇宙論。直說無就是道亦無不可。但道不生一，只是含未成形的一，這就是有另外的目的；甚至也不說一生出二，即是一生出天地出來，雖然看似「天地與我並生，萬物與我為一」，一與生並列，好

⁵ 趙衛民《老子的道——谷神與玄牝》，（台北：里仁，2012）pp13-20

⁶ 徐復觀《中國人性論史》，（台北：商務，1977）p.375。對我們討論的〈天地〉篇，徐復觀也有相當的討論。

像含有一生二的構造。簡單來說，老子與莊子
在道與德的概念之間均有個一，但因不願像老
子說道生一的生產關係，這個一與道或是無就
是蘊含關係。在〈應帝王〉末尾，南海之帝和
北海之帝為中央之帝渾沌鑿七竅，日鑿一竅而
渾沌死，可說無就是渾沌，渾沌和一而未形。
渾沌不能有人的七竅，故道與德的概念之下是
物的概念，避開了人文主義。老子是道→德→
物→勢，莊子是道（無）→德→（命）→物→
（理）→形。

在說莊子的第二組性與神之前，我們先
看老子的道家修養工夫，如何逆轉了箭頭的
方向。「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀
復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂
復命，復命曰常，知常曰明；不知常，妄作
凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃
道，道乃久，歿身不殆。」（〈第十六章〉）致
虛守靜，虛靜是功夫，這才能看到萬物紛雜，
一一各自回歸其根源。人為何要透過萬物來
看，才能有一視見（vision）？因為人有人為
造作，有超過保全生命之所需的人為造作，即
是名利。歸回其根源，心才不會隨名利起舞而
動盪不安，這是平靜。平靜就是回歸個人的命
運。這裡就可以仿莊子把命的概念放在德與物
的概念之間。恢復自己的命運就知道萬物間的
常法常則。智慧就是不妄作，避免妄作的凶
險，超出自己生命能量的限度；常可視為是個
體生命能量的限制，知道個別生命均有其常態
的能量，才懂得包容。「常德不離」、「常德
乃足」（〈第二十八章〉），故「知常容」的容
字可以放在德的概念上說，像大地一樣包容萬
物。能夠包容萬物的差異性才叫公平。對萬物
公平對待才能成為王。王必放在道與德的中間，
何以故？「天得一以清，地得一以寧，神得一
以靈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。」
（〈第三十九章〉）此處的王正是得一者。這
樣的王才能成為天覆蓋天下萬物。天覆蓋天下萬

物，影響才會長久，死了影響也不會消失。為
了消除心在勢力上的動盪不安，修養工夫是從
物的概念回歸，回歸到德的概念，回歸到一，
在回歸到道。「玄德深矣遠矣，與物反矣，然
後乃至大順。」（〈第六十五章〉）玄德正在一
的位置，與物往其勢的發展相反，然後才是大
大的順從於道。故修養工夫是逆箭頭的關係，
自勢上撤回，成為勢→物→德→道。

老子的「道生一」是道生出地，「一生二」
是地生出天，二是地和天⁷，這是道生產天地
萬物的客觀性的存有宇宙論。在實踐工夫的回
歸之道時也是地生出天，但地在德的位置，天
卻在一的位置，這是「地法天，天法道。」（〈第
二十五章〉）。先天的，宇宙論和後天的實踐工
夫的位置正相反，老子的天和地的概念含有多少
的晦澀。

現在可以看〈天地〉篇的第二組概念：性
和神。形體要保全精神，要依照形體各自的自
然法則，這叫做性。性的概念在形體之前，在
物和形的概念之間；換言之，要按照物成後的
自然法則，故性與理在相對應的位置上。修養
工夫的目標還是從物上返回德的層次，德至同
於初也就是一的層次，也就是神的層次。這精
神的層次，在〈天地〉篇後文說「是謂玄德，
同乎大順」；在精神的層次是神秘的德性，大
大地順從於道。莊子所突顯的神的概念，是在
玄德的層次，與老子並無不同。這樣的同於一
的層次，就達到了虛空的層次與鳥的鳴聲相
合，也就是「與萬物為一體」了，也就是「天
地與我並生」的與天地為合了。故修養工夫也
是從形上撤回，成為形→物→德→道。從形上
撤回，故莊子敘述很多形體上支離殘缺的人。
與喙明合，達到了非人的層次。

故通於天地者，德也；行於萬物者，道
也；上治人者，事也；能有所藝者，技
也。技兼於事，事兼於義，義兼於德，
德兼於道，道兼於天。（〈天地〉）

⁷ 同5

〈齊物論〉也說「道行之而成」，故創捨去道造宇宙的客觀構造，而取動態存有論似像莊子的根本立場，也可能是向秀、郭象注莊時的物化觀念為首出之所本。道行於萬物之中造成萬物的變化，這就是物化。君王治理人民，這是人與人的關係，這治理的關係成為事件。同樣，人與物的關係也成為一事件；能夠對物的處理有手藝的，是技藝。技藝處理的超過了物成所產生的自然理則，並達到物的巧妙變化，技藝就兼及於事件。處理事件合不合宜就兼及於正義，這也就是一種實踐的智慧；正義與實踐智慧有關。實踐智慧要達到物的巧妙變化，必須達到特殊的動力來源，從物的層次提升到德的層次。正義的合不合宜隸屬於物的差異性，或者說特異性（singularity）。達到了先於個體性的特異性層次，也就兼及於物的動態存有（道）。這動態存有兼及於自然而然的天然。所以天的概念在莊子如「天籟」（〈齊物論〉），「天均」、「天倪」（〈寓言〉）均有老子「道法自然」（〈第二性章〉）的自然而然的的意思，所謂自然就是自己成為那個樣子，不是有別的事物使之成為那個樣子。

莊子的概念思維在〈天地〉篇展現整個架構，概念的分際應以〈天地〉篇為基準；至於〈天地〉篇，雖「神何由降，明何由出」一語看似概念有所出入，實為消融墨家於道家中。強調語言風格的放縱而沒有邊際也是莊子語言之道的特色。論列至好友惠施（和公孫龍），概念掌握之精確，始為大哲學家之手筆。語言之道呼應〈內七篇〉中的〈齊物論〉，技藝之道呼應〈養生主〉；均為莊子別出心裁，憂憂獨創。

德通天地，道行於萬物；莊子的重心漸落於德上，反正「德兼於道」。這樣，老子的特色重在道開展的客觀宇宙論，莊子的特色在於德的內在性，道看似有的取代「帝」的超越性

已完全泯滅。莊子多提出在德與物中間的命（命運）的概念，和物與形之間的理（理則）的概念。甚至兩人的實踐智慧均要回到道與德中間的一，老子的抱一，莊子的「天地與我並生，萬物與我為一」。莊子並提出神（精神）來呼應老子的玄德。

變成一女人

德勒茲把哲學視為創造概念的科學：「尼采鋪設了哲學的工作，當他寫：『（哲學家）必須不再接受觀念作為禮物，也不精鍊或擦亮它們，而是首先做成和創造概念，並使之有說服力。』」⁸也只有從概念思維定位老、莊的差異，才能理解莊子的創造概念，他的轉向可以由「體盡無窮，而遊無朕」（〈應帝王〉）概括之，在人生有無窮盡的體驗，這是經驗主義；而優游於沒有朕兆，形跡的地方，這是超越於日常意識的功名利祿的超越主義。

由於對老子概念思維的繼承與創造，莊子知道差異性之所在也就是創造性之所在。這樣或許可以看清〈內篇·逍遙遊〉一開始鯤化為鵬的神話。以博大真人為大魚的化身未嘗不可，老子的道即深淵之道。「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。」（〈第四章〉）化而為鵬「怒而飛，其翼若垂天之雲」，由大海、深淵轉變為青天。海天之間即為老、莊深心之所繫。水的元素變成風的元素。

是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。齊諧者，志怪者也。諧之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。（〈逍遙遊〉）

鵬是什麼鳥？《說文解字》上說：「鵬就是古文鳳字……鳳飛，群鳥從，以萬數……鳳，

⁸ Gilles Deleuze and Felix Guattari, "What is Philosophy?" Hugh Tomlinson and Graham Burchell, (New York: Columbia Univ. 1994) p5

神鳥也……翱翔四海之外，莫（同暮）宿風穴，見則天下大安寧。」⁹鵬是鳳，是神鳥，吉祥之鳥，鳥中之王，居住在風穴，飛翔在四海之外。「鳳鳥也就是風神。《禽經》說『鳳禽，鳶類。越人謂之風伯。飛翔，則天大風。』」¹⁰如果知道鵬是風神，是風的來源，何至於只說「海運，扶搖六息，都是說風，卻不曾露出風字。」¹¹海運徙於天池，天池必在高原。齊地的笑話記的是怪事。也就是不要太當真。但大翼像天上的雲彩垂下來，「一鼓翼就水擊三千里，拍起旋風直上九萬里，一飛就飛六個月。」但《爾雅》云：「陽氣發動，遙望藪澤之中猶如奔馬，故謂之野馬也。」¹²也就是說你以為風是什麼？風是遊蕩的氣息掀起了塵埃，而是這來自生物以氣息互相吹蕩而激起的。風本來自萬物間互相吹蕩的氣息。並非有一物曰風，故只能詼諧地看風鳥。

但也不能只滿足於自我的氣息而滿足，那只能像蟬與斑鳩安於榆樹、枋樹，像小雀安於蓬蒿之間。「風之積也不厚，則其負大翼也無力」，但風之積仍不是等待外在的條件，否則像「列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。」（《逍遙遊》）故而列子的好神通，還是等待外在的條件，不能達到真正的幸福。

鵬是神鳥，所呼應的當然是神人：神人無功。

藐姑射之山有神人居焉，肌膚若冰雪，
淖約若處子。不食五穀，吸風飲露，乘
雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神
凝，使物不疵癘而年穀熟。（《逍遙遊》）

遙遠的姑且影射有這麼一座山，神鳥翱翔於四海之外，神人也遨遊於四海之外。對神人的描寫是肌膚吹彈可破，好像擦了雪花膏似

的，風姿淖約像處女一樣。這美少女哲學是莊子的少女之變，甚至還有少女的瘦身哲學：吸風飲露。按照神鳥的方式應該是呼吸就自成風，現在風和水成為她保全生命的憑藉。重要的是走出日常的自我意識，不在人間的功用設想，才使她的精神能夠凝定專一。「其神凝」，神是道與德的中間位置，使農作物不發生病變，年穀豐登成熟。這話看似「大而無當」，但「神」是莊子獨創的概念，神人就有更重要的託付。在「至人無己，神人無功，聖人無名」中，「聖人無名」是老子已有的概念，老子「道隱無名」（《四十一章》），「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。」（《第三十七章》）「聖人無常心，以百姓心為心。」（《第四十九章》）看來是歸結到「聖人無名」的政治問題，而以「堯讓天下於許由」一段解釋，答辯總歸結到一句：「名實者，聖人之所不能勝也。」（《人間世》）一句，換言之，許由寧為隱者，這樣政治問題豈非徒託空言，是不是成為「神人無功」的以不治治之？至人雖是以「吾喪我」為道家實踐工夫入路，但「至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月而遊乎四海之外。」（《齊物論》）「神」在這裡雖然不當名詞「精神」，而當形容詞「神奇」、「神妙」用，畢竟是精神達到玄妙的層次，「天地與我並生，萬物與我為一」的層次，道與德之間的一的層次。

德勒茲由無意識的粒子放射，出來說明分子的知覺；粒子一流的能量波造成分子知覺的改變，來說明變成女人是分子知覺的變化核心。「少女和兒童並不變化；變化本身是兒童或少女。兒童並不變成成人，少女也不變成女

⁹ 段玉裁《說文解字注》，（台北：蘭台，1974）p.150

¹⁰ 何新《諸神的起源》，（台北：木鐸，1987）p.92

¹¹ 宣穎《莊子華南經解》，（台北：宏業，1977）p.11

¹² 郭慶藩輯《莊子輯譯》，（台北：河洛，1974）p.6

人；少女是每一性別的變成女人，正如兒童是每一性別的變成年輕。知道如何變老並不意味仍然年輕，它意謂著從一個人的年齡中抽出粒子，速度和緩慢，流，構成了那年齡的青春。知道如何去愛，並不意謂著仍然是男人或女人；它意味著從一個人的性別中抽取粒子，速度和緩慢，流，幾個性別構成了那性別的女人。年齡本身是變成一兒童，正如性別，任何性別是變成一女人，即是說變成少女。」¹³因為社會邏輯本就是二元邏輯；如真、假，善、惡，美、醜，前者是上位概念，支配後者；另外如男人、女人，成人、兒童，也是上位概念支配下位概念。不僅如此，在日常意識起支配作用的「成心」（《齊物論》），根本還在有用、無用的觀念，例如《逍遙遊》中許由答復堯的話：「予無所用天下為！」這是「聖人無名」，故無名通「無用」。而由肩吾與連叔的對話引出「神人無功」，連叔曰：「孰弊弊焉以天下為事！」故無功通「無事」，在事上無所作為，故無事即是「無為」。到最後是以惠施抱怨魏王送他「大瓠之種」，即大葫蘆的種子，結實五石大既不能盛水漿，又不能為水瓢；又有大樹樹幹臃腫，小枝捲曲，也是無用之材。莊子的答復是你可以把大葫蘆繫在腰上成為腰舟，浮在江湖上遊戲。另外：「今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，徬徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。」無為、逍遙甚至遊戲都是莊子對無用的答覆。那麼男人對女人的支配，成人對小孩的支配豈非正因為無用嗎？其實德希達就很清楚的批判這種二元邏輯，甚至用添補（supplement）邏輯取代二元邏輯。「添補的邏輯扭轉開了形上學二元對立的整齊性，不說『A對之於B』，我有『B

乃是加上給A並取代了A』……它們只是自己的延異（differance）於自己」¹⁴添補的邏輯是被壓抑的對立項取代了原有二元邏輯的上位概念。運用添補邏輯，女人和小孩取代男人和成人。

當然我們可以問：為什麼不是變成男人？德勒茲認為：「男人，只要男人呈現自己是支配的表現方式，聲明把自己加在一切關係（matter）之上，而女人、動物和分子常有逃逸（flight）的成份，逃避了它自己的形式化……。」¹⁵故主要是分子知覺的問題，男人克制分子知覺的流動。

這樣就再舉一個例子，在《齊物論》結尾：

昔者莊周夢為蝴蝶也，栩栩然蝴蝶也，自謂適志與，不知周也。俄然覺，則遽遽然周也。不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣，此之謂物化。

蝴蝶之夢是「適志」，是適合自己的志向，即夢想；當然在夢中，日常自我意識消失，故「周之夢為蝴蝶與，還是蝴蝶之夢為周與？」是無法區分的，但醒後必有分，否就患了妄想症。但是「夢蝶」完成了變形，是莊子走到莊子與蝴蝶的中間地帶。拉康派的哲學家齊澤克（Slavoj Žižek, 1949-）也挺有勝義：「……對拉康（Jacques Lacan, 1901~1981），我們達到真實界（The Real）的硬核的唯一一點的確是夢。當我們夢醒後在現實中，我們通常對自己說：『只不過是個夢』……只有在夢中達到了我們幻象一架構，決定了我們在現實中的活動和行動模式。」¹⁶夢接近真實，突破日常現實的封限，這也是「適志」，也可以決定我們的行動模式。但可以問一下：這蝴蝶之夢是男人

¹³ Gilles Deleuze and Felix Guattari, "A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, trans Brian Massumi" (London: Athlone, 2004), p268

¹⁴ Jacques Derrida, "Dissemination" Barbara Johnson trans. and Intro. (Chicago, Univ. of Chicago, 1981) p.xiii

¹⁵ Gilles Deleuze, "Essays Critical and Clinical." Daniel w Smith and Michael a. Greco trans. (Minneapolis: Univ. of Minnesota, 1997) p1

¹⁶ Slavoj Žižek, "The Sublime Object of Ideology." (London: Verso, 1989) p47.

之夢嗎？夢完成變形 (metamorphosis)，這是莊子在分子知覺上的變成女人，中間地帶。蝶變是變成女人，不是虎變和豹變 (男人)，「大人虎變，小人革面，君子豹變。」《易經革卦》這還是真實界的闖入日常現實，而非德勒茲的創造模式。由此，我們知道兩者的距離。

「南伯子葵問於女偶曰：子之年長矣，而色若孺子，何也？」(《大宗師》) 南伯子葵並非南郭子綦，城南種葵花的無名人並非城南以絲織為業的無名聖人。至於女偶，偶通踣，按莊子的命名習慣，是女性跛腳者，也是無名聖人，故有「聖人之道」。聖人之道是「外天下」、「外物」、「外生」、「朝徹」、「見獨」、「無古今」、「不死不生」，比南郭子綦的「聖人之道」層次複雜。按〈天地〉篇的宇宙生產模式看，也就是「道(無)、德、命、物、理、形來看」，「外天下」是在「物」的層次上，「形」本在「物」外，故「外天下」即是「外形」。「外物」就進入了「命」的層次，即是命運的層次。「外生」即進入了「德」的層次。「朝徹」是德之「明」，「見獨」是見德之特異性。「無古今」或「不死不生」只能說在「一」的層次，「無」與「德」之間的「一」的層次。「人籟」在「物」的層次，「地籟」在「德」的層次，「天籟」在「一」的層次。

總之，女偶是女的得道人，年長而「色若孺子」，豈非是姑娘與嬰兒一體？「外」的工夫同於「心齋」、「坐忘」，女偶的「外」家工夫所以特別，正在於「心齋」、「坐忘」均孔子、顏淵對談而假傳道旨，而顏淵家貧反而有孔子未知的勝義。女偶是「大宗師」，合至人無己、神人無功，聖人無名為一體。

列子在〈逍遙遊〉中有「御風而行」的神通，在〈應帝王〉中以壺子為師卻心醉於占相的神通，經「壺子示相」開示後，「三年不出。為其妻爨，食豕如食人。於事無與親，雕琢復璞，塊然獨以形

立。」為其妻爨就是男人、女人的易位，餵食豬像餵人，這就是「萬物與我為一」了。無事故無為，豈非逍遙於四海之外？

超越的經驗主義

「至人無己」提出了工夫入路的問題。

今者吾喪我，女知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！……夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。……厲風濟，則眾竅為虛。……子游曰：「人籟則比竹是已。地籟則眾竅是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同而使自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

此段似可與〈逍遙遊〉對照。宋榮子居人籟之極，「彼於其世未數數然也。」列子居地籟的層次：「此雖免乎行，猶有所待者也。」至於至人、神人、聖人「……以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」人籟是比竹而吹是人間的音樂，地籟是大地的音樂。風是大地吐出的氣，風不吹則罷，一吹所有的孔竅都怒嘯了，好像孔竅發出了聲音。不過狂風大作時的淒厲，所有的孔竅成為虛空。地籟是千萬虛空的孔竅，還是以風為外在性依待的條件。至於天籟是沒有外在性的依待條件曰風，是千萬不同的孔竅吹出不同的氣息而自己發出了聲音，怒嘯的除了自己還有誰呢？故而人籟是人間；地籟是萬物，但萬物是千萬虛空的孔竅；天籟是自然無待。

首先看到的實踐工夫是「吾喪我」：吾喪失了在日常意識有「成心」的我，也就是〈齊物論〉後文批判的「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」日常意識以成心為師。當莊子以「道(無)、德、物、形」(《天地》) 取代老子的「道、德、物、勢」的概念時，形一身體得到很大的關注。在德與物的關係上，我(人)是放在物的概念這層次上，地籟要回到德的層

次，孔竅的虛空，所謂「性修反德」(《天地》)。天籟的自然無非是「德至同於初」。也就是到道(無)與德的中間層次，「天地與我並生，萬物與我為一」了。喪我是喪失了作為主詞的主體，「吾」就作為比我更親密的內在層次，就至少得由物上溯到德的層次。

德勒茲把自己的學說定位在超越的經驗主義 (transcendental empiricism)。在他生前發表最後一篇文章〈內在性：一個生命〉中，他說：「什麼是超越領域？它能區別於經驗，在於它並不參考一對象或屬於一主體（經驗的再現）。它因此出現為前主觀意識的前反省的非個人意識的，無我意識的質的綿延的純粹之流。」¹⁷總之是前與日常意識的無我領域，在莊子來說就是在於德的層次。「吾」就是內在性的。這內在性在德勒茲有另一個名稱：特異性。「因為『一個生命』總是特異的。它由『先個體的』或『次個體的』『特異性』構成，然後連結到他者在非個人的平面圖或『平面』，像『它在下雨』中的『它』(it)，是生命特異性的條件。多樣性常先於作為構成的自我或意識的個人……。」¹⁸在個體生命之前的是特異性，個體生命就由先個體的特異性構成；換言之，人(物)是由德構成。特異性即使是前個體的，就是非個體的，故可以在非個體的「平面」連結到他者。就特異性 (man's being 或 thing's being) 指涉存有而論，這是單義存有論，這是一；但就萬物來說，其特異性就是差

異性，又是多。故德勒茲的魔術原則是：多元論等於一元論。¹⁹

當莊子說：「故形非道不生，生非德不明。存形窮生，立德明道。」(《天地》) 形體沒有道是無法生出來的，保存形體來窮盡生命，奠基於德來解明大道。他的立場奇怪地與德勒茲是一致的。德也就是單義存有 (univocal being)，「……這是因為尼采想像一個前個體特異性的世界。即沒有『誰』或『什麼』有許多性質；也沒有某人或某物在 (is)。」²⁰這也就是說在前個體的德上是沒有個人的，無己也就無名。而就可以連結到他者而論，這難道不是莊子所謂：「恢恠譎怪，道通為一」(《齊物論》) 嗎？生非德不明，故立德以明道，是莊子的單義存有論。

對德勒茲，超越領域就是特異性。「只有當世界，聯合於匿名的和游牧的、非個人的先個人的特異性，展開了，我們最後才踏上超越性的領域。」²¹這無名的、遊戲的、無己的世界是超越性，難道不是莊子所謂「游乎四海之外」？

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。(《齊物論》)

德即在未始有物的層次，到此正「至矣，盡矣」，古之人其知能至於此，就是明——智慧。

¹⁷ Gilles Deleuze "Pure Immanence: Essay on A Life" Anne Boyman trans: (New York: Zone Books, 2001) p25.

¹⁸ John Rajchman "The Deleuze Connections." (Cambridge: The Mit press, 2000) p84.

¹⁹ 同12, p23.

筆者介紹：

趙 衛民

中國文化大學哲學研究所博士。曾任彰化師範大學國文學系教授、《聯合副刊》資深編輯、《藍星詩學》主編。現任淡江大學中國文學系所教授。曾獲時報文學獎敘事詩優等獎、國軍文藝長詩及散文銀像獎、青年文學獎、全國優秀青年詩人獎、中國文藝協會散文獎、中興文藝獎章等。著有《德勒茲的生命哲學》、《簡明中國哲學史》、《莊子的風神》、《老子的道》、《莊子的道》、《尼采的生命哲學》、《新詩啟蒙》，詩集《猛虎與玫瑰》、《芝麻開門》、《巨人族》，散文《第二度誕生》、《遊戲人生》、《荊棘花》、《美麗的瞬息》等。