

《東華漢學》第 35 期；65-100 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2022 年 6 月

論《莊子》思想中的「差異」概念*

吳億修**

【摘要】

本文藉由對《莊子》地籟與天籟的分析，重新對語言進行反省。卮言並非道言，而是支離了天均、天倪的語言。在定物性質的語言與流衍出語言之畛而不具常規性的物化萬物之間，正是《莊子》「差異」思想之發生處。然而，本來應該具有無窮創造性的差異，卻有可能被「勢」思維掌握流變的方向，朱利安以王弼註老，更全面地談論了這種政治操作技術。因此，在一種反功效的思考基礎上，本文認為：主體的去中心化不應該是為了更深層慾望所實行的自我節制，而是持續不斷地分支，形成新的系統。《莊子·天運》中黃帝為北門成奏樂，提供了一種有關於差異，又逃離「勢」思維的解釋可能。北門成「形充空虛」，褪去人稱性而成為無人稱的個體，但「虛」並非泯為某種被畢來德批評的氣化整體，而是「以物為量」的差異之「實」；再者，以「不同形相禪」之異質個體，又是「莫得其倫」而「流之於無止」。最後，因為人稱化動

* 本文承蒙兩位匿名審查人惠賜寶貴意見，及《東華漢學》編輯之協助，使論文得以更加完善，僅此申謝。

** 國立臺灣師範大學國文系博士生

力的「天機」不再運作，北門成雖「五官皆備」，但每個聲音都發散出無法被形式化的獨特性，所以「天樂」正是「天籟」——感官之「聽」無法對應所聽之「聞」，感官之「視」也不對應所視之「見」，天樂無形式之表達促使北門成在與現實詭譎相即之非現實處，持續更新著自身。

關鍵詞：莊子、差異、卮言、崇有論

一、一個關於「創造性」的問題

瑞士漢學家畢來德（Jean François Billeter, 1939-）在眾多中國思想經典中，特別重視《莊子》，因為他認為《莊子》是少數能跳出極權同一思維，有能力發展出創造性主體的批判代表作。但是這種「創造性」，首先必須拒絕所有的氣論詮釋，因為植基在氣論上面的主體觀念是非常貧瘠的。在2009年底，中研院文哲所籌組的「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」後，畢來德將該會所涉及的問題與之後的思考以一篇札記的方式發表。其中，關於氣與創造性的問題他是這樣敘述的：

在一個更一般的層次上，「氣」的概念，宋代以後就成為了整個中國傳統的思想的基礎理論，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。¹

氣的連續性意義，解釋了身體（主體）和外部世界的融合可能，不論是人與自然的詩意體驗，或展現在器物上高超的技藝工夫，氣的交感特質能夠不斷地翻轉現象的存在意義。然而，對畢來德來說，一個恰當的主體觀念，他必須要能說明經驗中的「悖論與非連續性」，因為這指向了我們抉擇、創造事件與開創新局的能力。²因此，我們有一個大膽的提問：《莊子》如何說明「差異」？當以一種「有機的（東方）世界觀」³克服

¹ 瑞士·畢來德著，宋剛譯，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》，第二二卷第3期「畢來德與跨文化視野中的莊子研究專輯」（2012.9），頁13。

² 同前註，頁14。

³ 楊儒賓有「天地為一同質性、交相融釋的有機體」一語，見〈導論〉，載於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書股

(西方)形上與形下二層存有論的斷裂關係後，這種以「存有連續性」⁴為特徵的氣化世界（例如《莊子·知北遊》「通天下一氣耳」），如何思考個體的獨立與分離可能。

除了狹義的「有機體」隱喻頗耐人尋味外，⁵與會的楊儒賓、賴錫三等學者都有相關論述談及了這個問題。楊儒賓以本體宇宙論的氣化論區別了前述被畢氏所批評的自然主義的氣化論，談到了一種無名主體所具有的精微動能（心氣、神）。主體經由工夫實踐後，這種具有精神屬性且與道有奧妙聯繫的精微動能，能夠逆反到主體與物的深層依賴關係——與物化。⁶首先，楊儒賓強調，「化」雖是氣機流動的一種真實，但「化」要掛勾在「物」存在的前提上，物的虛通是一義，主體不能併吞物化之物又是一義。化並非畢來德說的「客觀變成主觀，主觀變成客觀」，〈在宥〉的「倫與物忘」不是沒有物，而是指物之際不再以對象義出現。楊儒賓不同於畢來德之處在於：楊認為在《莊子》，物始終有超越性的自體因，它自化、自有其根，不可併為心的質素。而這種勝義的物只有在「忘」的主體狀態下，才可得其實義。⁷更精細地說，建立在「物——我」之間的精微動能（心氣、神），就是指主體與自然共在（物）之間的共振、微調、滲化，它會指向一個經驗現實外的世界實體。如果我們以「微知覺」理解楊儒賓所想像的精微動能（心氣、神），那麼氣

份有限公司，2009），頁 6-7。

⁴ 「存有連續性」及相關討論，見湯淺泰雄（Yasuo Yuasa, 1925-2005），〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 63-99。

⁵ 張君玖認為，在現代的人類學與社會學論述中，狹義的有機體隱喻指向了一種文化的生物形象（bio-image of culture）：「一種文化「器官」的整全與固定性。這不僅在理論上耐人尋味，並且具有重要的實踐後果。尤其呈現在中國廣義的新文化論述場域，關於是否「全盤西化」的辯論裡」。見張君玖，《語文、翻譯和慾望——後殖民的陰性情境》（臺北：群學出版有限公司，2012），頁 57-61。

⁶ 楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016），頁 52-53。

⁷ 同前註，頁 202-203。

感的知覺就彰顯了人物之間「可感而無名的內容」⁸而涉及了某種美感經驗或玄妙的心電感應。經由人／物界線的重新分配（物際），物就不再是建立在認知作用下的「定物」，而是一種未確定邊界的實體。從微觀政治的角度來看，筆者認為，工夫修養就有從私人性的主體因素朝公共領域發展的潛力。

賴錫三則以一篇細膩的專文〈差異、離心、多元性〉回應了畢來德關於氣與創造力之間的矛盾，這篇長文強調了《莊子》所追求的「一」，並非否定差異的「同一性形上學」，而是肯定同一與差異共在的「具體存有論」。⁹所謂的「具體」，指的是萬物間「氣化」（一）與「物化」（多）的相即關係。這種一多彼此互融無礙的關係在思想史上有悠久的傳統，例如天台宗智顛在「三世不可得」與「三世假義」兩面之間，提出了「以無住著智，反照觀察」的「一念三世心」，¹⁰因緣所生的當下「一念心」其實無一念時住，故為不可得之空義，然而，對心的空觀會有將心虛無化的傾向，因此，修行者在其現前生活中必須關注的當下一念則必須被實體化，這是一種假立三世心——假心的形式。然而，心其實非空非假，當下一念之緣起心既不是虛無也不是實體，它不被「實有」、「虛無」所限定。在《金光明經玄義》「觀一念心起，即空即假即中；……何者？心從緣起，是故即空；強謂有心，是故即假；不出法性，是故即中。」¹¹這段知名的文句中，「即中」指的就是法性能脫離空與假彼此排斥的對立關係，它既非假又非空，但它又包含在對假與空的肯定中。康特（Hans-Rudolf Kantor）引日本天臺學界之「敵對相即」，說明空假雖敵

⁸ 同前註，頁 54。

⁹ 賴錫三，《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁 130。

¹⁰ 隋·釋智顛，《摩訶止觀》，卷二，《大正藏》，冊 46，頁 15 下（CBETA, T46, no. 1911, p. 15, c17）。

¹¹ 隋·釋智顛，《金光明經玄義》，卷一，《大正藏》，冊 39，頁 8 上（CBETA, T39, no. 1783, p.8, a1-4）。

對而無法彼此脫離之「相即」，就是兩者在彼此限定中卻可交涉互含之依據，而這依據，就是中道之義，三者彼此體現，呈現一三三一之構造。¹²

賴錫三對「一多相即」的理解相近於天臺，他認為，《莊子》既能肯定老子「太一之道」的整體性，也強調了「萬有物化」的差異豐盈；所以要精確把握《莊子》「一」（精神獨立）之內涵，也需要把握「多」（應化解物）之意義。唯有同時關照同一與差異的並行共存，才有可能周延理解《莊子》具體存有論之全幅義蘊。¹³以「莊周夢蝶」為例，「物化」概念之所以重要，正是在於它特別突出了「必有分」的「差異」面向，「分」的基礎是物（相）恢愜慵怪的多元變化，對照〈齊物論〉「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶」，¹⁴「分」正凸顯了萬物「由內而發」、「由表而出」之在其自己的生命。而《莊子》中未曾被否認的「天地並生，萬物為一」、「通天下一氣」之存有連續性，則以「一氣」、氣化宇宙觀的一元論特徵，作為物化之另外一面。雖稱作「一體之兩面」，然而，賴錫三強調，二者並非絕對的前／後、內／外之二元關係，氣化既在物化之內，亦在物化之外。氣化在物化之中是指萬物自身皆具有自始自取的開顯生機；而氣化在物化之外則是指萬物之間存在著力量的互滲交換，每一物雖具有自然湧現的生機，但也同時被他物影響與影響他物。¹⁵簡言之，「一」是具體差異中的交融連續，是群龍無首的多元之一，而非絕對太一的推動者或主宰者。¹⁶

¹² 康特，〈虛假當念之時間構造——以天臺宗與華嚴宗為主〉，《臺大佛學研究》，第16期（2008.12），頁185-186。另外，感謝審查委員的提醒，宜區分出天臺與華嚴「一多相即」概念之差異。天臺屬於水平式、非形上學式的相即觀，而華嚴在起信論的影響下，則偏向以「以一統多」來說明差異。

¹³ 賴錫三，《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，頁131-132。

¹⁴ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》（北京：中華書局，2012），頁54。

¹⁵ 賴錫三，《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，頁144。

¹⁶ 同前註，頁145。

承續賴錫三的研究成果，「一多相即」除了肯定表達的「即一即多」外，也包含了否定表達的「非一非多」。事實上，差異概念不僅是對現——在，對被物化彰顯為各種千差萬別之具體存在物之肯定，也必須考量「今之隱几者，非昔之隱几者也」之否定敘述。若僅肯定與彰顯現——在的「即同一即差異」，則兩個所指（signified）的重疊正意味著有一個正在進行轉譯的能指（signifier），既將身處不同維度的物化對象指認在一個平面上，也將經驗中的悖論與非連續性、主體內部的撕裂與混雜動態，納入「一」的無限開顯中。因此，在賴錫三的研究架構下，筆者希望加強文本否定性思維（非一非多）之內涵，在莊周夢蝶「周蝶有分」的差異論述下，既有「周蝶有分」與通天一氣「周蝶不分」之詭譎共在，亦有既非莊周、也非蝴蝶的差異可能。¹⁷

我們引述一小段《莊子·齊物論》中的「地籟」：

夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之
 嚶嚶乎？

山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，
 似白，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，
 突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。冷風則小和，飄風則大和，
 厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？

地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。¹⁸

¹⁷ 感謝審查委員的提醒，筆者亦贊同賴錫三「一多相即」之觀點並非是「以一統多」的縱貫式系統，而是以「非一非多」來完成「一」與「多」之間詭譎之水平相即。然而，正如賴錫三在另一篇文章〈身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體觀〉所提到的不具任何形式、無可名狀的「域外」（dehors）一樣，筆者亦嘗試擴大「非」之內涵至那尚未被語言捕捉、尚未成為經驗內容及尚未成為確定現實之處。筆者努力的方向是：若現實（語言、一）能與非現實（虛構、多）水平相即而與氣相關，首先，氣就不會再是畢來德所理解的，片面的互相轉化；其次，氣得以從朱利安「勢」思維中逃逸；最後，現實因為摺入（賴錫三：滲透穿刺）非現實，具體存有論會更具體。亦見賴錫三，《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，頁 224-225。

¹⁸ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 51-55。

「冷風小和、飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。」與「獨不見之調調、之刁刁乎」，正是地籟與天籟的區別。天籟的問題後文會再接續討論，這裡先關注地籟作為相即思維的解釋可能。「前者唱于而隨者唱喁」一句，成玄英疏「于喁，皆是風吹樹動前後相隨之聲也。」¹⁹所以陳鼓應認為前者唱于是「前面的風聲嗚嗚地唱著」，隨者唱喁則是「後面的竅孔呼呼地和著」。²⁰但是，名為風之大塊噫氣，本應無聲，或只有寥寥之聲，其聲依賴萬竅，實是萬竅之聲。風是力，是人籟、地籟與天籟的展現可能，它是強度，但可能不是發出聲音（唱于）的主動者；再者，考慮後動的「喁」是「于」的狀聲，而文本對竅穴中發出的聲音有各種形容，如湍水沖激的聲音、羽箭發射的聲音、叱咄、呼吸、號哭等，則風聲是否要先發出相同或類似的聲音，孔竅才能據以相隨？因此，對於「前者唱于而隨者唱喁」一句，我們嘗試別種解釋可能。細觀「山林之畏佳，大木百圍之竅穴」句以下，文本分為兩個部分，第一部分是各種竅穴之形，前面都接上「似」字，依賴著某種與顏貌相關的譬喻法；第二部分是由不同孔洞形狀而生發出來的聲音形容。如果特定的形，會產生出特定的聲音，則前者就是（語言）「表達」的形式，而隨者則是指被（語言）表達的「內容」，兩者正是相隨關係。考慮「于」字不同於「喁」字，但對「喁」有狀聲限制的意義，則內容受限於表達。依賴於譬喻法的表達，讓各種能指互相指涉而擴充意義，似鼻、似口、似耳的構成了一張顏貌——「一」的顏貌。特定形式的語言，是一種單一維度的轉譯，將散落在不同維度的個體內容限制在特定的語言符號內。語言表達與個體內容成為即一即多，正如同地籟，它把所有屬於內容的代碼、粒子或流變，全部轉譯成一個個已經被賦予形式的語言符號。地籟的「隨」字，就是指每一個語言符號都按照特定的機制來對內容進行意義分配。

¹⁹ 同前註，頁 54。

²⁰ 陳鼓應注釋，《莊子今注今譯上》（北京：中華書局，2013），頁 47。

因此，「氣」有沒有可能作用在尚未被語言捕捉、尚未成為經驗內容（否定敘述）之處呢？畢來德批判的「相互轉化」，是指帝國思想將氣作為中心與中介，作為一種能夠解釋各種現象變化的本質——超編碼（overcoding）²¹的把握。對現實完全肯定的「即一即多」有將個體與個體之間距同質化的危險，而間距本來指示的異質個體與其分散的多重維度，正是差異之所在，²²因為同質而產出的「多」，正暗示著一個最大的「一」的認同，而這不但是畢來德對中國整體論的疑慮，也會落入朱利安以「勢」（一）思維捕捉各種物形（多）的潛在危險中。因此，要談論創造、斷裂與新的開端，我們必須加深「非一非多」的思考，繞過「前者唱于而隨者唱喁」的地籟，藉由處理語言表達與內容之差異，嘗試描述那些分散在不同平面的點狀分佈。點與點之間沒有起源，只有一種作為功能性內容的相互運動，我們最後會在《莊子·天運》黃帝為北門成奏樂裡觀察到這個現象——異質個體互相遊戲的流動狀態。

二、卮言與《崇有論》

什麼是天籟呢？上段〈齊物論〉引文還有一些線索。「厲風濟則眾竅為虛」，孔竅的聲音停歇（陳鼓應：空寂無聲）²³，是因為風停止了，

²¹ 超編碼 overcoding 借用自德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-1995），指的是在一個多元體中能指對權力的掌握與相應的主體化過程。Deleuze & Guattari (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi Trans.). Minnesota Press, p.8。中譯本參考法·德勒茲、加塔利著，姜宇輝譯，《資本主義與精神分裂（卷二）：千高原》（上海：上海書店出版社，2010），頁9。

²² 我們要注意法國漢學家朱利安（François Jullien, 1951-）對「間距」（écart）和「差異」（différence）的分析。他以「間距」取代「差異」，因為他認為差異是一個認同的概念，認同在差異的上游，差異是顯示在一種共有類型中的特殊性。相對的，間距沒有任何預設，也沒有原則認同，間距打開距離（distance），讓思考在期間開展。法·朱利安著，卓力、林志明譯，《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013），頁25。

²³ 陳鼓應注釋，《莊子今注今譯上》，頁47。

但之後的「而獨不見之調調、之刁刁乎？」又藉著依然搖動著的草木，重新思考風作為被表達的內容，它不只呈現在聽覺的單一維度內。文本在此揭示了相對於地籟之單一表達（竅音），風其實在不同的維度間展現自身。當作為表達的聲音的強度減弱（虛），當地籟（竅形——被竅形限制的聲音）對風的限制消退而風的內容開始朝外部開放，當風不被框限在聲音的封畛內，視覺上「草木」²⁴之搖動就對被竅穴（語言）限制內容的風進行解域，風的內部間距顯現，聽覺表達與視覺表達開始交錯，所以子綦最後說：

夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！²⁵

當然我們不能忽略郭象「造物者無主，而物各自造」²⁶的獨化玄冥觀點，所以「使其自己」就是「自己而然」，就是「天然」。²⁷但天然不只是天生的孔洞形狀，不能又落入地籟的黑洞內。「自己」對照「吹萬不同」，必須與前述被解域的風同看，不同不是指地籟中受限於孔竅之形的不同聲音，而是指相對於「一」之表達，個體內容其實分散在不同維度間，「自己」就是「不同」，如同風，「自己」的內部含有間距，而天籟關聯於差異。

我們需要以一種解讀「多」的方式觀看《莊子》，逃離虛構的「一」所導致的間距的同質化、平均化。筆者認為，卮言與裴頠《崇有論》關於言與物之間的差異，可以給予我們一些啟發。楊儒賓對卮言有一些見解，他執王叔岷先生的看法，從《說文》「卮，圓器。圓，天體也」，認為卮言與「圓」的語義相關，並以老子的「埴埴」（陶甕）、《莊子》的天均、天倪、道樞、環中、鏡、渾沌等描述來佐證：卮言作為一種渾圓之說，既象徵「道體」、「終極實在」，²⁸而且與人體相關。此外，從《左

²⁴ 陳鼓應引釋德清的說法，認為「調調刁刁，乃草木搖動之餘也。」同前註，頁 45。

²⁵ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 54。

²⁶ 同前註，頁 118。

²⁷ 同前註，頁 55-56。

²⁸ 楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁 243。

傳·昭公九年》的「氣以實志，志以定言」可知，「言」是形—氣—神構造中的「形」的具體化，人的語言也會體現言說者內在的神氣，²⁹所以言—氣—志的語言圖示是形—氣—神身體圖示的衍生，他們都是氣化的世界開展，而〈寓言〉論卮言與〈齊物論〉論道的文字又高度雷同，主詞不同但述詞相同，所以道與言應該是同根而發。綜上所述，卮言、道言的發生處就是在可以類比宇宙開闢的人身深處，人身就是陶鈞，「陶鈞＝囊橐＝渾沌＝人體＝天體」，³⁰氣—神與氣—言在始源處是相同的。

當然，楊儒賓也不可能忽略「語言與道對反」這條相對於「道言」，在《莊子》中更加顯明的陳述，兩行是必然的處理方式，兩行允許被莊子批評的——語言的客觀指意與被莊子肯定的——語言的主體、精神面向同時成立。³¹然而，楊儒賓的兩行思維似乎不太對等，因為作為被批判的、虛偽意識的、「他者」的語言系統似乎只是與精神同源、與渾沌萬有同源而帶有形上性格的卮言的歧路，兩行其實是「一」，卮言作為「一」之場所，它超越兩行，成全兩行。兩行並非雙向承認的並行，而是為差異（兩行）尋找起源，將道樞之「樞」或「一」作為真實的先決條件。

或許，可以嘗試採用司馬彪的說法，成玄英似乎也不否認將卮解為支，將卮言解釋為「支離其言，言無的當」，或「支離無首尾言也」³²，如此卮言就不是天倪，「卮言日出，和以天倪」反而成為兩行，天倪與其後的「曼衍」、「窮年」反而位於與卮言平行的另一側，必須先引述這一段：

非卮言日出，和以天倪，孰得其久！萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也。³³

²⁹ 楊儒賓，《五行原論：先秦思想的太初存有論》（新北市：聯經出版事業股份有限公司，2018），頁 55。

³⁰ 楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁 258。

³¹ 同前註，頁 262。

³² 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，頁 939-940。

³³ 同前註，頁 942。

萬物之種類源於不同（形）事物之間的相互區分，但是，這種區分不是固定的，它會隨著時間（始卒）不斷嬗變（相禪），持續進行一種未有終始、沒有定位點的環狀運動，莊子稱之為天均，而天均就是天倪。「倪」的解法有二種，一是楊儒賓所採用的班固、盧文弨說法，將「倪」作為「研」（古音近），所以天倪乃「天研」，是一種有圓形意象的旋轉的大石臼。³⁴第二種則順著郭象與成玄英的注疏，「倪」是分，天倪因此是自然之分，³⁵「倪」作為分之意也見〈秋水〉「惡至而倪貴賤，惡至而倪小大」，筆者採此意。天倪作為自然的分際因為不斷嬗變，所以難以得其端倪（莫得其倫），因此，卮（支）言要能持續地說，長久地說，必須要「和」以萬物間其實並無固定之區分的天倪，卮（支）言就是對天均、天倪之支離。

「和」作為相合，它是二，卮言若是一種道的語言，它就不需要以加強語氣的「非」來強調相合的必要性。所以，「非卮言日出，和以天倪，孰得其久！」對應了「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年」。「曼衍」是對天倪的另一種描述，因為不斷相禪，難以得其端倪的分際，就是進行著環狀運動的天倪，它散漫、流衍出語言之畛而不具常規性。最後，與天倪（曼衍）兩行的卮（支）言，它「得其久」，它可以「窮年」。

在〈齊物論〉的另一段論述中也談到了語言與時間的問題，並不是語言的時間性質，而是語言支離時間，創造根源，以下引述此段：

今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？……雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。

³⁴ 楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁 239。另，班、盧二說俱見清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，頁 115。

³⁵ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，頁 114。

天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。³⁶

這兩段說明了語言如何支離萬物（我）而組成「類」，但此語言之「類」是相對於萬物的「不類」嗎？莊子似乎沒有給予明確的答覆，不過，後文的「一與言為二」卻也表明了萬物與語言的非一致性。語言創造了根源論述，在語言中發明了起源（有始），但語言系統本身作為「先於人的意識成長的既存結構（fore-structure）之他者」，³⁷這種先驗性格卻又導致作為根源的「有始」失去了正當性（未始有始）。再者，在語言系統未能所及之萬物「一」、實體「一」，因其天倪之曼衍、環狀之運動，連帶整個「未始有始」的語言系統都喪失效力，萬物「一」、實體「一」實則是「未始有始」之「未始」。同理，「有」與「無」都是語言所發明的，先驗系統語言本身則未能（未始）「有無」，最後，莫得其倫的天倪，又是「未始有無」之「未始」。

莊子以一種不停止的流變、環狀的天倪來對語言系統進行反省，但對於正在表達的自己——位於語言之間、萬物之間，持續表達著的我，他也給出了某種肯定，這就是「二與一為三」³⁸之「三」，後「一」不是萬物與我為一之前「一」，而是指前「一」、萬物「一」仍有被表達出來的可能性。這種表達或許不只是語言，而必須是和以天倪的卮（支）言，〈寓言〉又這麼說：

不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰無言。言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。³⁹

³⁶ 同前註，頁 84-85。

³⁷ 楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁 262。

³⁸ 郭象與成玄英對「二與一為三」之「三」解釋相似。萬物本「一」，言將「一」分為「二」，「一」又與「二」合為「三」。另外，成玄英稱萬物「一」為妙，被言指稱的「一」為名，然而，妙與名的關係在郭象，又是「未殊」，所以要「忘而自一」。妙「一」與名「一」，既是差異又是重複。見清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，頁 88。

³⁹ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，頁 942。

若按筆者的分析，「不言則齊」之「齊」，是未被言語劃分之萬物「一」；「齊與言不齊，言與齊不齊」說明了萬物與言的並非一致，「不齊」所以是「二」；然而，還有另外一種表達的方式，這種方式落在萬物「一」與語言「二」之間，它是「三」。首先，「三」也不完全是身體論述，因為身體論述是一種嘗試去重返萬物「一」的論述，所以「終『身』言，未嘗言」。但是，「三」的論述似乎還是和身體相關，因為「終身不言，未嘗不言。」筆者認為，「三」是一種隨著天均、天倪不斷更新著的身體與語言，它是工夫論的起點，它對變化、對物化保持著回應，就像〈養生主〉中，庖丁對於牛體的「因其固然」。語言亦是身體，它可以生成為「吹」、「歎音」，也可以生成為「辯」（齊物論）。庖丁當然可以是與萬物「一」的「官知止而神欲行」，然而，因為天倪之運動，而「見其（族）難為」時，也能保持警慎（怵然為戒）。「三」是《莊子》的修養論述，是因之於天倪的身體工夫，我們後文會再談到。

如果「始」、「有」與「無」皆是在語言中被創造，與郭象同時代的裴頠，其《崇有論》就值得我們重新關注。當然，《崇有論》之「有」瞄準的是萬物「一」、實體「一」，他其實是以語言「二」與萬物「一」之差異反省何晏、王弼以無為本之終極價值「無」。如果萬物「一」無法談根源（未始有始），如果崇「有」與貴「無」並沒有在相同維度上被論述，那麼，不管是許抗生說裴頠「雖然強調了萬有的客觀實在性，但對『有』本身缺乏深入的認識，不如王弼玄學能深入到事物的本質、本性與本質現象的矛盾」；⁴⁰或牟宗三批評他：「想解答（名教與自然衝突），實則根本不行」、⁴¹「此實在論立場之『有』，顯不足以對治老莊之『無』」。⁴²筆者都暫持保留的態度。

事實上，裴頠從具體存在的世界認識的「有」、「無」，根本與何、王貴無論那種超越性質的「無」無涉；而貴無論所賤之「有」，又是執

⁴⁰ 許抗生等，《魏晉玄學史》（陝西：陝西大學出版社，1989），頁293。

⁴¹ 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：台灣學生書局，2002），頁363。

⁴² 同前註，頁363。

迷於事物表象的執有，是表象（有）本質（無）二分下的有，和《崇有論》那種強調實在的有，也是不同層次的論述。所以，以《崇有論》來對治貴無思想，在理論上也有扞格之處。

裴頠以維護名教（《晉書·裴頠傳》稱其為了「崇繼先典，扶明大業」）⁴³的立場創作出的《崇有論》，其對「無」的錯誤認識（非存在）使得整體論述沒有真正打擊到王弼所尚的「無所限定」、「沖虛無為」，但仍具有很多值得我們思考的地方，例如他認為所謂的「理」，就有別於通常的論述：

夫總混群本，宗極之道也。方以族異，庶類之品也。形象著分，有生之體也。化感錯綜，理跡之原也。⁴⁴

首先，「道」指向了一種複數（群）的實體（本）集合，每一個個體，都強調了形象性質的「異」與「分」，而所謂的「理」，則說明了這些個體按照「化感錯綜」（混）的相互關係，組成了不同的「類」。另外，個體無法單獨存在，他必須以「群」的方式，以和其他個體發生關連（混）的方式存在。接續：

夫品而為族，則所稟者偏，偏無自足，故憑乎外資。是以生而可尋，所謂理也。理之所體，所謂有也。有之所須，所謂資也。資有攸合，所謂宜也。擇乎厥宜，所謂情也。識智既授，雖出處異業，默語殊塗，所以寶生存宜其情一也。⁴⁵

每一個個體，或每一個群體，都是有所偏而無法自足的，它都必須依賴別的個體（外資）。從事物（有）的性質與和外資的依賴關係，可尋得一定的規律（可尋），這就是「理」。所以「理」只能在「群（族）本（有）」中尋得，只能在具體的「有」中存在。「有」之為「有」，必須仰賴與「異」的交換（授）活動，這就是「資」；合乎「有」所需要

⁴³ 唐·房玄齡等撰，《晉書》，卷三五，列傳第五（北京：中華書局，2016），頁1045。

⁴⁴ 同前註，頁1043。

⁴⁵ 同前註。

的「資」，就是「宜」；而每一個個體、事物都會去做出合乎他所需要的、合「宜」的選擇，這就是「情」。「情」作為唯一的動力，為了生存（寶）而做出合宜的選擇（外資），這就是裴頠所觀察到的，個體在力的引導下，經由各種異業、殊途的活動構成的生存論述。

《崇有論》所重視的這種複數的、差異的、互相依賴的「群有」，除了牟宗三最後所評述的，「其『崇有』理路確可開一接觸存在問題而重『客觀性』之哲學……。惜乎中國思想未能就此滋長而光大，而為重主觀性，以主觀性為首出之儒釋道所湮沒」⁴⁶以外，筆者認為最重要的有二，一是此論強調，所有的「有」都無法「自足」，都是「所須」的「有」，「混」與「群」指出了每一個個體內部都被「異」於己的他者（外資）所建構，自己同時也構建了整個外部。因此，所謂的個體，其實是一種含有他者、含有間距的混雜狀態。其二，「有」必須仰賴他者——攸合其資，「攸」在《爾雅·釋言》做「所」之意，所以個體與外資的關聯方式，就是一種「合」與「所合」的扣合，而非語言意義的詮釋關係。針對這個部分，下文還有說明：

眾理並而無害，故貴賤形焉。失得由乎所接，故吉凶兆焉。是以賢人君子，知欲不可絕，而交物有會。觀乎往復，稽中定務。⁴⁷

在這種各個個體互相依賴、互相配合的生存平面上，不僅不會互相妨礙，而且會形成一個貴賤「並」行的完整平面，「並」對應開篇的「群」，不論貴賤，彼此都無法自足，必須外資而一起形成一個完整的系統。這種「和……一起」的思考十分獨特，因為他不再以某種本質（無、或無為）為根源，而是由「接」、不「接」來判定吉凶。賢人君子知道慾望是個體間、群間交會的動力，無法去禁絕，所以他要做的，就是觀看，觀看群有之間，因其所須而產生的往復活動。由乎所接、攸合其資的活動，就是「吉」，反之，則是「兇」。

⁴⁶ 牟宗三，《才性與玄理》，頁369。

⁴⁷ 唐·房玄齡等撰，《晉書》，卷三五，列傳第五，頁1045。

「兇」是指什麼？或不接、不合的涵義是什麼？這部分就連接到裴頠對貴無思想的批判，再引二小段原文：

察夫偏質有弊，而睹簡損之善，遂闢貴無之議，而建賤有之論。賤有則必外形，外形則必遺制，遺制則必忽防，忽防則必忘禮。禮制弗存，則無以為政矣。

蓋有講言之具者，深列有形之故，盛稱空無之美。形器之故有徵，空無之義難檢，辯巧之文可悅，似象之言足惑，眾聽眩焉，溺其成說。⁴⁸

這二段非常有意思，裴頠注意到語言表達與個體內容的差異。提出貴無論的人，是因為他發現作為個體內容的每一個「有」，都是有偏有弊的，個體都是不完整的，無法被確定的，都是需要與他者「接」的，群有交互活動上的倫理價值，若沒有納入他者與異質性，就是一種虧損、簡陋的善。因此，言語表述（講言）如同內容之「形器」，形器僅能採取偏弊，需要依賴他者之「有」那可以被確定的部分（有徵），使得被語言表達的個體好像是完整的，但這種完整其實是不完整，因為語言無法表達個體間、個體內部的混雜現象（偏無自足，憑乎外資），所以裴頠稱之為「似象之言」。貴無論對裴頠來說是一種在萬物內容上的建置（建賤有之論），語言建置忽略個體間互相依賴、互相配合的並行真實，僅採取可被確定的部分節段（外形），刻意忽略「眾理並」的結果，在以語言為基礎的制度與禮儀的制定上自然有所「遺」、有所「忘」，政治當然敗壞。

我們如果借用裴頠對語言建置之譬喻（形器），那麼卮言之「卮」承郭象與成玄英，解釋為圓酒器亦為貼切。但是，卮器既不是「因物隨變，空滿任物，傾仰隨人」，⁴⁹也不是「漩渦的語言」、「陶均的語言」，或是從環中湧現出的「道與言」，⁵⁰毋寧說，語言是能在無窮曼衍的天倪

⁴⁸ 同前註。

⁴⁹ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，頁 939。

⁵⁰ 楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁 258-259。

中盛起內容的酒器，它具有一種雙重性：從萬物「一」、實體「一」的角度看，它將完整的生存內容切割為不完整；然而，從語言「二」的角度看，每一個仰賴他者、內部含有間距而難以完全表述的個體，卻在語言內完整而自足。

三、關於「勢」思維

在眾理並存、非概念、實體的萬物「一」上，我們談到了一種「有」的內容創造。然而，創造涉及了創造的方向，正如《崇有論》中的賢人君子，在觀乎群有之往復中，他還必須「稽中定務」。「務」若理解為物、事物，定務就涉及了價值的定向，或者說事物發展的方向。我們似乎賦予了賢人君子有一種「定」的權勢，在群有的平面上導引生成。朱利安發揮王弼注《老子·五十一章》「道生之，德畜之，物形之，勢成之」中的「唯勢也，故能無物而不成。」⁵¹將「勢」理解為一種在差異的組合之間內蘊的流動力量。差異首先被固定為具有交替作用的動靜、陰陽（兩極），而成為一種運作中的兩極性；「勢」則是在實況成形（物形）中起作用的潛在性（勢成），它是一種與功效相關的，將「任何事實都視為現實」⁵²的一種布局（dispositif）。因此，差異雖然經由對語言的反省而解放，但向未來無限「生之」的可能性卻被「勢」掌握，並且向極權統治的君王集中。

朱利安的「勢」思維充分發展了德勒茲塊莖（rhizome）概念中特有的內在性和運河化的專制構型，以（勢）「效力的布置」封鎖塊莖所有的逃逸線和解域線，讓塊莖等級化，而「塊莖生產無意識」、⁵³「專制君王

⁵¹ 魏·王弼等，《老子四種》（臺北：大安出版社，2012），頁44。

⁵² 法·朱利安著，卓立譯，《勢——效力論》（臺北：開學文化事業股份有限公司，2021），頁13。

⁵³ Deleuze & Guattari, *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p.18；德勒茲、加塔利著，姜宇輝譯，《資本主義與精神分裂（卷二）：千高原》，

如河流般行動，他與水流並進」，如「毛澤東的江河」。⁵⁴劉紀蕙以文革時期為例，一致性的公社生活，充斥群眾思想的毛主義，以擴音器處處播放毛語錄，沒有直接的反對意見，只能順從形勢、自我操縱、自我批評而自我改造，使人在勞動時高興地保持沈默，並且由內心相信這種行為，操縱因此獲得絕對的合理性。⁵⁵朱利安在中國古代道家、法家與兵家的著作裡找到了這種在極權政體中，（君權）效能的生產技術——一個空虛卻至高無上的勢「位」，宛如「天道」（大自然）般地主導著人民。極權政體的君主像看不見的「鬼神」，從來不「努力做什麼」，只是讓他的權勢自然地運作，⁵⁶人民就會覺得他們是心甘情願地接受他的治理，而不是被任何外在的因素所決定。⁵⁷人民的被操縱似乎來自於他們內在的慾望衝動。⁵⁸所以，只要尊重勢位的自動性（善待勢），極權政體的君王就可以隱藏在一切操縱的後面，與政權機制的零件融為一體，其他所有人在他眼前變得透明可見，自己卻被一種「不可視透」保護著。極權政體的君王像萬物進程的終極：道，人民只知道「有道」，卻不知道它是什麼。⁵⁹

在情境——形勢的動態運動下，每一個單獨的情況本身都含有某種發展方向；或者，相反的，歷史中的任何力量都必須依賴著某種局勢，朱利安透過對王夫之的研究，進一步為歷史情況與趨勢的關係提出分析：

中國歷史中的勢，表面看起來是自行決定的，但是它本身邏輯使它為人的主動性保留了一個充裕的轉身餘地。首先，歷史進程的內部總有某種超越趨勢之必然性的遊戲成分。這是偶然（或命運）之殘餘。因為某趨勢一旦開展了，自然會往某個方向發展（即使

頁 23。

⁵⁴ Deleuze & Guattari, *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, pp. 19-20；中譯本以「革命導師」一詞取代毛澤東，見德勒茲、加塔利著，姜宇輝譯，《資本主義與精神分裂（卷二）：千高原》，頁 26。

⁵⁵ 劉紀蕙，《一分為二——現代中國政治思想的哲學考掘學》（新北市：聯經出版事業股份有限公司，2020），頁 221。

⁵⁶ 原文為《韓非子·八經》：「明主之行制也天，其用人也鬼」。

⁵⁷ 原文為《韓非子·八經》：「天則不非，鬼則不困」。

⁵⁸ 原文為《韓非子·八經》：「勢行教嚴逆而不違」。

⁵⁹ 朱利安著，卓立譯，《勢——效力論》，頁 54-58。

這還只是萌芽階段，即使比例還很微小：「幾」），因為具有某種程度的偶然性，而這是它無法預知的部分；對我們而言，這是屬於「天」不可知的向度（因此也使這個向度具有超越經驗的一面，而這一面卻是趨勢在純理智上被否定的）。

從宏觀的角度來看，交替、消長、盛衰必然有一種調整運作功能，雖然從近處看時，我們只看到純粹的偶然運作。天是統一的，而且賢人智者的智慧能協調大規模和小細節。他既能理解情勢背後的調節邏輯，因為他明白趨勢邏輯，他也能在機會一出現時就察覺之。⁶⁰

所謂「宏觀的角度」、「本身邏輯」與「調節邏輯」，其實都是一種利用差異的趨勢邏輯，即盛衰循環的普遍性。朱利安認為「天下之勢一離一合，一治一亂而已。」是中國人的主要觀點，甚至是一切不言而喻的基礎，⁶¹因為《易經》中的卦象早已表達了中國人對生成變化的概念。⁶²以我們常使用的成語「否極泰來」為例，〈泰卦〉天（三陽爻）在下，地（三陰爻）在上，天往上升地向下降，所以上下相通調和，這是興隆之卦；相對的，〈否卦〉天（三陽爻）在上，地（三陰爻）在下，天地相離而自我封閉，則是衰退的卦象。然而，這兩個上下顛倒之卦前後相隨，他們交替運作，彼此逆轉而成為對方。〈泰卦〉在卦氣上與陰曆元月相連，三陽開泰代表初春時更新的力量湧起，萬物茲長繁茂；相對的，四月〈乾卦〉是陽氣增長的頂峰，接著五月為〈姤卦〉，陰爻顯現，〈遯卦〉陰氣增長，君子開始逃離，到七月〈否卦〉則已是陽氣、君子盡去，陰陽無法交流而天地閉塞，衰退即將開始。

「『變易』者，其氣也。」⁶³氣的流動不僅呈現在四時更廢上，朱利安認為，每一個卦象的內部也能看見這種推移與逆轉的進程。（差異）

⁶⁰ 同前註，頁 214。

⁶¹ 同前註，頁 198。

⁶² 同前註，頁 205-206。

⁶³ 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易正義上經》載於李學勤主編，《十三

被固定為兩極的陰陽、盛衰，都是互相排斥、彼此抗拒的兩個原理，然而它們又是對方存在的必備條件，彼此交纏難分，明是衝突，暗裡協調，不論哪一方成為現實，它裡面必含藏著另一方。⁶⁴以〈泰卦〉為例，九三爻「无平不陂，无往不復。艱貞，无咎。勿恤其孚，于食有福。」雖說是〈泰卦〉太平之極盛，然而《正義》又說：「九三處天地相交之際，將各分復其所處。」亦即乾體「將」復歸於上，坤體「將」復歸於下，「初始平也，必將有險坡也。」爻辭揭示了包含未來趨勢，持續流動的現在——「已居變革之世，應有危殆。」⁶⁵所以，到了最上端的上六爻，「城復於隍」已是九三爻「无平不陂，无往不復」的現實化，因為隍是城下池，現在「下不陪扶，城則損壞」，泰道將滅，否道已成；相對的則是〈否卦〉的上九爻，陰爻逐漸退去而陽爻顯現，所以「傾否，先否後喜」，先傾後通，得（天地）通乃喜。爻辭的時間都不是定點式的過去、現在與未來，而是對一種有方向（趨勢）的流動進行提示，就像《正義》說的：「否道未傾之時，是先否之道；否道已傾之後，其事得通，故曰後有喜。」⁶⁶不過，「『不易者』，其位也。」⁶⁷從上例中〈泰卦〉九三爻辭的「艱貞，无咎。勿恤其孚，于食有福」，與〈否卦〉上九，在否道「未傾」、「已傾」之間，我們發現，朱利安都忽略了一個在「變易」中保持「不易」的常位（動靜有常）、斷位（剛柔斷矣），或「唯在於有」之常體。

從王夫之「極而必反之勢成乎天」，朱利安認為，（中國人）我們所以為的命運，其實也不過是自然進程的必要趨勢。⁶⁸因此，常位或常體對他來說，不過是智者面對勢之必然性（例如：否泰反覆）時，所採取

經注疏整理本》（臺北：臺灣古籍出版公司，2001），卷首，頁5。

⁶⁴ 朱利安著，卓立譯，《勢——效力論》，頁206。

⁶⁵ 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易正義上經》，卷二，頁80。

⁶⁶ 同前註。

⁶⁷ 同前註，卷首，頁5。

⁶⁸ 朱利安著，卓立譯，《勢——效力論》，頁207。

的一種「安靜等候命運」⁶⁹的態度。在勢的概念下，現實中的一切都從現實內部衍生而出，內部會自行發展，毫無外來原因的干涉。勢總是一種合理的必然結果，一切的反常本身也具有自己的調整模式，將這種自行調節所形成的規範作為事物超越現實的根據，正是中國人所認為的「天」。「天」是內在性的綜合化(totalization)或絕對化(absolutization)，智者只需要「細察」勢的現象(精極理勢)，就會明白表面的干擾和斷裂都會被歷史的流程吸納，所以，危機和暴雨也是「合理」的。⁷⁰

如同劉紀蕙所質疑的，朱利安藉以否定中國思想具有批判性的——兩點(差異)之間的必然性，其實是被一種回溯式的固定視角所衡量。⁷¹朱利安以《易經》爻卦逆轉邏輯所揭示出來的「變化的封閉體系」，其合法性也頗讓人懷疑。首先，《繫辭》曰：「八卦成列，象在其中矣。」又曰：「因而重之，爻在其中矣。」⁷²八卦雖顯萬物之象，然而，萬物變通之理，仍未完備，所以聖人「因而重之」，這個最古老的「一分為二」，說明了六十四卦每一個卦都是由上下兩個八卦(三畫卦)所構成——「二體」。二體說明了每一個情境(現實)內部都是差異的組合，例如，由「震」下「坎」上二體結合之〈屯卦〉，《彖》曰「剛柔始交而難生，動乎險中，大亨貞。」《正義》認為，「難生」是因為剛柔二氣始欲相交，還未感通，所以情意未得，已交之後，物皆通泰，非復難也。坎為險，震為動，震在坎下，所以是動於險中。⁷³差異的組合說明了一種混沌不明的狀況(陰陽始交而為難)，這裡並沒有一元論與目的論的「勢」思維，反而有將單一內在性原則導向多元發展的可能，因為不交則「否」(〈否卦〉：天地不交，萬物不通)，交乃大亨。〈屯卦〉不但是差異之組合(震下坎上)，差異力量之交匯(剛柔二氣)，差異方位之指示(交與不交)，它本身也兼有差異二義，一是難，二是盈。《彖》又曰「雷雨之

⁶⁹ 同前註，頁 249。

⁷⁰ 同前註，頁 248-250。

⁷¹ 劉紀蕙，《一分為二——現代中國政治思想的哲學考掘學》，頁 239。

⁷² 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易正義下經》，卷八，頁 346。

⁷³ 同前註，卷一，頁 39。

動滿盈」，這是以自然之象釋屯，雖然剛柔二氣始交難，但雷（震為動）雨（坎為雨）二氣初相交動，又能生養萬物，故得滿盈。⁷⁴差異的力量就是一種否定性的力量，〈屯卦〉雖然作為一種包含趨勢的潛在（元、亨、利、貞），它的生成卻是無目的的、不可預期的，它不偏好成功，也不排除失敗。

四、差異

朱利安讓人懷疑的論述並不是二極之間（間距）的流動性，而是對作為極的兩個端點之判讀過於武斷，而這個判讀可能與他對中國思想的策略性解讀有關。因為，整個中國思想，包括書畫藝術，對朱利安而言，就是在兩極之間——展布與過程的捕捉，這種在刻意操作下相對於西方超驗性（transcendence）的中國內在性（immanence）思維，⁷⁵最重要的就是先撐開兩極（天地、陰陽），從而打開間距，讓事物的本質在兩極內消散而成為一種包容變化的體系，或稱為內在一致性。事物從無（消解）到有（聚集），是一系列在兩極之間，和「氣」有關的「迴響」（resonance），⁷⁶也是一種可以被預見的——自發的來臨或趨勢（trend）。同樣的，朱利安也對語言資源進行開發，但為了符應他的內在性思維，他完全走向另一條道路。以「美」為例，希臘哲學會去問「美」的定義是什麼，是因為作為形容詞的美有可能過渡至作為名詞的理念的美，由

⁷⁴ 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易正義上經》，卷一，頁40。

⁷⁵ “transcendence”一般被譯為「超越性」，畢來德認為這種翻譯會引起誤會，容易被理解為具有「高超於俗」、「高尚」等意義，但“transcendence”沒有這種含義，它指的是外在於現實世界的另一種存在或另一種勢力。另外，相對於“transcendence”的“immanence”，則表示了沒有外在於現實世界的存在或勢力，只有內在於現實世界，或內在於某個客觀發展過程的內部規律。見畢來德著，周丹穎，《駁于連——目睹中國研究之怪現狀》（高雄：無境文化事業股份有限公司，2011），頁54。

⁷⁶ 朱利安著，卓立、林志明譯，《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁183。

美的事物過渡至美「本身」；但對一切都結合成對的中國來說，他認為不會有這種理念的霸權地位存在，因為中文偏好使用雙字構詞，與美相關的意念群如秀潤、清麗或幽雅，都是一種類似陰陽的兩極性記號，美不會單極地集中於一個品質上。⁷⁷如果套用打開間距的思路，朱利安分開、固定兩極，讓秀與潤、清與麗、幽與雅面對面，一種內在性的「美」（其實是一種精神的流暢）⁷⁸於是在兩極之間傾瀉而出。

然而，「勢」與「氣」糾纏不斷，「勢」不但向「氣」汲取了根源性和諧的力量，⁷⁹「氣」也向「勢」靠攏。如同山水畫的臨界面，那種被安排好的和諧，「氣」藉由根本的連續性重新分配了所有構成歷史的時間。如果我們要反省朱利安這種以勢勾連現實差異的主張：「只需要細察勢的現象，就可以明白那些表面的干擾和斷裂都會重新被歷史的流程吸納」，⁸⁰或許，前文對楊儒賓的討論——人／物界線的重新分配（可感而無名的內容），有從私人性的主體因素朝公共領域發展的潛力，是一個值得發展的方向。然而，現在的問題在於，我們如何保持異質（物）為永久絕對的異質（維持……差異），藉由與異質的結盟（賽伯格cyborg）來推移人物邊際，避免落入畢來德的批評，將養生工夫理解為化為一氣，吸納異質，讓異質失去異質性，在朱利安的氣（勢）決定論中喪失對「自由」的想像，繼而無法提出關於「人生最終目的」⁸¹這個問題。

或許，正如德勒茲說的，重點在於「過程」，過程應該不斷地延伸、中斷並重新開始。⁸²我們應該化成山水畫中各種蜿蜒的、既是再現形式

⁷⁷ 同前註，頁 171-173。

⁷⁸ 同前註，頁 193。

⁷⁹ 劉滄龍，〈淡勢之間——氣、力量美學與文化轉化〉，《中國文哲研究通訊》，第二五卷第 1 期（2015.3），頁 77。

⁸⁰ 朱利安著，卓力、林志明譯，《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 204。

⁸¹ 「最終目的」這個問題，由朱利安自問，再由畢來德所提出。畢來德著，周丹穎譯，《駁于連——目睹中國研究之怪現狀》，頁 55。

⁸² Deleuze & Guattari, *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 20；德勒茲、加塔利著，姜宇輝譯，《資本主義與精神分裂（卷二）：千高原》，頁 27。

又是臨界運動，聚合了快與慢的線條，而不是以佈局或組構來現身。「道生之、德畜之」與尚未被定向的「物形之」，不是走向某種確定性的未來（勢成之），反而是一個能持續不斷重新開始的強度場域。差異指向每一個前個體化、前現實的時刻，而這個時刻也是開啟多樣潛能的時刻。

我們在前文談到了一種隨著天均、天倪不斷更新著的身體「三」，筆者稱它是工夫論的起點，在《莊子·天運》黃帝奏樂一段，可以給我們一點關於這種身體的提示。這段精彩的論述探討了去主體化、去中心化，解放自身成為與實體「一」、萬物「一」共同流動的身體。三次奏樂，一個特指的生命逐漸成為了非特指的生命，他擺脫了所有的經驗性的限定，生命開始增生並漫溢於所有維度，進入異質同時生成的自然過程。

對話從北門成詢問黃帝開始：「我聽到您在洞庭之野彈奏《咸池》，第一次聽時感到恐懼，第二次聽時全身懈怠，最後一次聽時感到迷惑、蕩然無助，完全無法把持自我」。而黃帝是這樣回答的：

帝曰：「女殆其然哉！吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以太清。夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。四時迭起，萬物循生；一盛一衰，文武倫經；一清一濁，陰陽調和，流光其聲；蟄蟲始作，吾驚之以雷霆；其卒無尾，其始無首；一死一生，一債一起；所常無窮，而一不可待。女故懼也。」⁸³

第一次聽《咸池》，北門成進入的是內在於事物的流變，在尚保有人稱的前提下，體察了事物內在潛藏的流動底蘊。音樂以「應之」、「順之」、「行之」，然後「調理之」的方式晃動「自然」概念，「自然」橫向蔓延，如前文所分析的，從地籟進入到天籟，從語言的形式中逃離。「太和萬物」說明了個體與個體間真實的交織，「和」就如《崇有論》的「混」、「群」與「外資」。接著，分屬於聽覺與視覺的感官功能開始混淆（流光其聲），才聽見蟄蟲極細微的聲響，聲音的形式又被強烈的雷霆打破。

⁸³ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 505。

樂音之流動既沒有起源（無首），也沒有根源（無尾），只有生成的無窮性。「一」脫離了概念所以「不可待」，連帶的是被概念（客體）所規定的主體、主體化結構也開始模糊，尚保有人稱的北門成因而感到恐懼。

比較大膽地斷定，朱利安的「勢」思維就是停止在這個階段，控制整個流變。「勢」思維的運河統治是這樣的：首先是見機，察覺出流動過程中凸現出來的「幾」、「兆」，朱利安認為《鬼谷子·本經陰符七術》「機危之動，不可不察」的「機」，就是指體察到細小微妙的現象，如在《咸池》之樂聽到的「蟄蟲始作」；其次是將自我虛化，才能為無為，朱利安的說法是，要融入這種事物發展的深層流動，就是要將自我降低，「虛化」的目的就是進入事物的演變邏輯，或潛藏的流動底蘊中。⁸⁴流變方向若以邏輯的方式推演，對應的就是《咸池》之樂中的四時、盛衰、清濁、陰陽、死生的迭起與循生，概念雖然開始逐漸解域，但流動本身又以概念的形式被把握。因此，最後就是等待，當流動兩端的極點（強加的語言聚合）被固定，情勢在經過上述的布署之後，就能夠自然而然地朝向對我們有利的方向發展。

接續，第二次的《咸池》之樂，黃帝是這樣說的：

吾又奏之以陰陽之和，燭之以日月之明；其聲能短能長，能柔能剛；變化齊一，不主故常；在谷滿谷，在院滿院；塗卻守神，以物為量。其聲揮綽，其名高明。是故鬼神守其幽，日月星辰行其紀。吾止之於有窮，流之於無止。予欲慮之而不能知也，望之而不能見也，逐之而不能及也，儻然立於四虛之道，倚於槁梧而吟。目知窮乎所欲見，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫！形充空虛，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。⁸⁵

這一次的演奏進入了概念與概念之間，藉由聲音的強度（能短能長、能柔能剛）感知陰陽之間的「和」與日月之間的「明」。但感知不是以北

⁸⁴ 朱利安著，林志明譯，《功效論——在中國與西方思維之間》，頁 166。

⁸⁵ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 506。

門成之為北門成，不是以主體的方式來感知。這種感知與「虛」相關，「委蛇」說明了一種去予（你）、去汝（你），去人稱化的感知可能性，所以北門成「形充空虛」，然而，此虛又是「以物為量」之實（守神），所以能夠「在谷滿谷，在阨滿阨」。雖然立於四虛之道，但「止」字說明了對任何概念的拒絕。無概念之實，所以是「有窮」的，然而，朝向各種方向的流動（流之），卻是無止的。

因此，當北門成除去人稱性而成為了無人稱而持續差異化的個體，音樂分子的運動就不再能以常律規定（不主故常），分子間的運動超越了感知的界線，所以無法以主體這種被限制狀態下的方式去感知。去人稱化後的個體，只能以類似庖丁「因之」牛體的方式，以「慮」、「望」、「逐」（這三個動詞保持了他者的完整性，就像庖丁以神「遇」）與其他被釋放的個體進行聯繫與運動，而不能以一種主動性的調整，去異質性的「知」、「見」、「及」（化為內在的同一，就像庖丁不以目「視」）對他者進行干擾與重塑。北門成因為卸下了主體與人稱性，所以感到了鬆弛與懈怠。

最後，是第三次的《咸池》之樂，北門成進入了「道可載而與之俱」的共在狀態，黃帝說：

吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命，故若混逐叢生，林樂而無形；布揮而不曳，幽昏而無聲。動於無方，居於窈冥；或謂之死，或謂之生；或謂之實，或謂之榮；行流散徙，不主常聲。世疑之，稽於聖人。聖也者，達於情而遂於命也。天機不張而五官皆備，此之謂天樂，無言而心說。故有焱氏為之頌曰：「聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿天地，苞裹六極。」汝欲聽之而無接焉，而故惑也。⁸⁶

第三次的《咸池》之樂，呈現的是未生狀態而待創造的音樂，一種持續的生成運動。成玄英在「無怠」的疏文中，說此時是「以無遺怠」、「此

⁸⁶ 同前註，頁 509-510。

其至者」，⁸⁷「無」可以是指無形式、無邊界，而「怠」是針對第二次《咸池》之樂去人稱運動產生的鬆弛與懈怠。因為第三次的《咸池》之樂對應了前文所述，否定敘述的「非一非多」，它指向現實側面，即將形成現實，而與現實詭譎相即的非現實；它不是單純去人稱化和再人稱化的往返運動，而是一種無形式的創造，製作無法被限定邊界的地圖。「無怠之聲」是一種「動於無方」、「行流散徙」，所有異質個體（自然之命）互相交換（生、死、實、榮）的流動狀態，但「混逐叢生」又說明了與《崇有論》「總混群本」對應的群體活動並不糅合為一個和諧化的整體，而是連流動方向都無法被把握的「行流散徙，不主常聲」，「勢」思維因此完全無法發揮作用。

最後，因為人稱化動力的「天機」不再運作（不張），雖然「五官皆備」，但每個聲音都發散出無法被形式化的獨特性，所以「天樂」正是前文所論述的「天籟」，感官之「聽」無法對應所聽之「聞」；感官之「視」也不對應所視之「見」，不同的聲音元素在互動的生成過程中，樂音就是一種不斷進行差異化的表達（天樂）。已生成為非北門成的北門成能在作為強度場域的「天地」、「六極」間，在「混逐叢生」的人間世通達於「命」，是因為他已成為一個隨著天均、天倪而不斷更新著的身體（情），並且隨著每一個其他身體，不斷重複著「與異質同時生成」⁸⁸的自發過程。

⁸⁷ 同前註，頁 510。

⁸⁸ 姜丹丹認為，莊子有意識地擺脫儒家思想固定的結構，擺脫每個個體在儒家所確立的秩序部署中固定的定位。莊子意識到某種整體化的風險，在作為整體的「一」中消融之風險，因此，他以「通」來作為貫通性溝通的真正活力。姜丹丹，〈生成、強度與貫通性的溝通：德勒茲與道家的跨文化對話〉，《文藝理論研究》，第 212 期（2017.6），頁 196。然而，德勒茲之生成概念與個體間之貫通是否能與《莊子》之「氣」相關，筆者認為需另以專文再論。

五、結語

本文論述了好幾個議題，但彼此緊密相關。一開始有關創造性的問題，其實也是文中所引述的兩位漢學家的爭論。與其認為氣、氣化遏止了思想上的創造性，不如說畢來德把氣當成是朱利安「交替邏輯」的關鍵，一種隨時在現象間翻轉與轉譯的補充維度。如果創造與一種經驗的斷裂有關，那麼，我們應該思考差異，在有各種異質資源的《莊子》中思考差異。一多相即呈現了現象界的繁花盛景，但「即一即多」的肯定敘述有落入朱利安勢（氣、一）對差異（物、多）捕捉的危險，因此我們要加強「非一非多」的否定敘述，擴大氣化（一）、物化（多）以至現實（語言、一）與非現實（虛構、多）的詭譎共在。

萬物之實體內容就是天倪，倪作為自然的種類區分，它並不是固定的，它會隨著時間不斷嬗變，持續一種未有終始，沒有定位點的環狀運動，莊子又以天均稱之。因此，有定物功能的語言在無窮曼衍的天倪中就像盛起內容的酒器，它具有一種雙重性：從萬物的角度看，它將完整的實體內容切割為不完整；然而，從語言的角度看，每一個仰賴他者、內部混雜而難以充分表述的個體，卻在語言內完整而自足。寫下《崇有論》的裴頠，也注意到了這個問題，他有兩項很突出的貢獻：第一，「道」關聯於複數（群）性的實體，而且每一個個體或群體，都必須依賴別的個體；第二，他以「言」與「實」之間的差異做為立論基礎來反駁貴無論。

也正是在這裡，朱利安把一台名為功效的裝置，配置在兩極（差異）間必然的流動上，將原本由各種可能性連結的異質區域，圍繞在裝置周圍，形成一種被掌握方向的趨勢。然而，《莊子·天運》中北門成聽黃帝奏《咸池》之樂一段，說明了有一種非主體、非人稱的感知，能夠進行一種無法被形式化的創造。在天樂的三次演奏下，物化的身體與萬物

「一」一起停留在尚未主體化又即將來臨的非現實處。在那個混逐叢生的地帶，身體隨著天均行流散徙，不主常聲，又因為動於無方，「勢」的裝置無法預測流動而喪失效能。

本文談論了差異，涉及了生成的自由可能，也看到了這篇文章的未竟——被忽略的「氣」。在現實與非現實詭譎共在的論述平面上，氣需要另以專文書寫。或許，它和我們最後談到的「情」有關。氣充滿天地，苞裹六極，卻又作用於身體與身體之間。若以情、情狀來談氣，這就涉及了一種異質個體共同的生成，也涉及了一種非主體的、異質個體間的溝通可能。或許，我們可以認為，這也是一種「道通為一」。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔魏〕王弼等，《老子四種》。臺北：大安出版社，2012。
- 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義上下經》。載於李學勤主編，《十三經注疏整理本》。臺北：臺灣古籍出版公司，2001。
- 〔隋〕釋智顓，《摩訶止觀》，《大正藏》，冊46（CBETA, T46, no. 1911）。
- 〔隋〕釋智顓，《金光明經玄義》，《大正藏》，冊 39（CBETA, T39, no. 1783）。
- 〔唐〕房玄齡等撰，《晉書》。北京：中華書局，2016。
- 〔清〕郭慶藩輯，《莊子集釋》。北京：中華書局，2012。

二、近人論著

（一）專書與專書論文

- Gilles Deleuze & Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- 朱利安著，卓力、林志明譯，《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013。
- 朱利安著，卓立譯，《勢——效力論》。臺北：開學文化事業股份有限公司，2021。
- 朱利安著，林志明譯，《功效論——在中國與西方思維之間》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2015。
- 牟宗三，《才性與玄理》。臺北：學生書局，2002。
- 張君玖，《語文、翻譯和慾望——後殖民的陰性情境》。臺北：群學出版有限公司，2012。

- 畢來德著，周丹穎譯，《駁于連——目睹中國研究之怪現狀》。高雄：無境文化事業股份有限公司，2011。
- 許抗生等，《魏晉玄學史》。陝西：陝西大學出版社，1989。
- 陳鼓應注釋，《莊子今注今譯》。北京：中華書局，2013。
- 湯淺泰雄，〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉。載於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》。臺北：巨流圖書股份有限公司，2009。
- 楊儒賓，〈導論〉。載於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》。臺北：巨流圖書股份有限公司，2009。
- 楊儒賓，《五行原論：先秦思想的太初存有論》。新北市：聯經出版事業股份有限公司，2018。
- 楊儒賓，《儒門內的莊子》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016。
- 劉紀蕙，《一分為二——現代中國政治思想的哲學考掘學》。新北市：聯經出版事業股份有限公司，2020。
- 德勒茲、加塔利著，姜宇輝譯，《資本主義與精神分裂（卷二）：千高原》。上海：上海書店出版社，2010。
- 賴錫三，《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2013。

（二）期刊論文

- 姜丹丹，〈生成、強度與貫通性的溝通：德勒茲與道家的跨文化對話〉，《文藝理論研究》，第212期（2017.6），頁187-198。
- 畢來德著，宋剛譯，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》，第二二卷第3期「畢來德與跨文化視野中的莊子研究專輯」（2012.9），頁5-39。
- 康特，〈虛假當念之時間構造——以天臺宗與華嚴宗為主〉，《臺大佛學研究》，第16期（2008.12），頁171-228。
- 劉滄龍，〈淡勢之間——氣、力量美學與文化轉化〉，《中國文哲研究通訊》，第二五卷第1期（2015.3），頁71-89。

Selected Bibliography

- Mou, Zongsan. *Talent and metaphysics*. Taipei: Student Book Co., Ltd., 2002.
- François Jullien, translated by Esther Lin. *La Propension des choses*. Taipei: Kaixue Cultural Enterprise Co., Ltd., 2021.
- François Jullien, translated by Lin, Zhiming. *Traité de l'efficacité*. Taipei: Wunan Book Publishing Co., Ltd., 2015.
- François Jullien, translated by Esther Lin and Lin, Zhiming. *L'écart et l'entre: D'une stratégie philosophique, entre pensée chinoise et*. Taipei: Wunan Book Publishing Co., Ltd., 2013.
- Jean François Billeter, translated by Zhou, Danying. *Contre Francois Jullien*. Kaohsiung City: Wujing Cultural Enterprise Co., Ltd., 2011.
- Yang, Rubin. *The Qi Theory and Body View in Ancient Chinese Thought*, Taipei: Juliu Book Co., Ltd., 2009.
- Yang, Rubin. *Zhuangzi in Confucian School*. Taipei City: Lianjing Publishing Co., Ltd., 2016.
- Liu, Jihui. *One Divides Into Two—A Philosophical Study of Modern Chinese Political Thought*. New Taipei City: Lianjing Publishing Co., Ltd., 2020.
- Lai, Xisan. *Taoist Intellectual Theory—The Power Criticism and Cultural Renewal of “Zhuangzi”*. Taipei City: National Taiwan University Publishing Center, 2013.
- Jean François Billeter, translated by Song Gang, “Zhuangzi nine notes” *Chinese Literature and Philosophy Research Newsletter*, 22.3, 2012.9, PP. 5-39.

On the concept of the “Difference” in the philosophy of *Zhuangzi*

I-Hsiu Wu*

Abstract

Based on the analysis of terrestrial and celestial sound in *Zhuangzi*, this paper reevaluates that *Zhiyan* (random words) are not the words of *Tao*, but a kind of language separated from *Tianjun* (heavenly equalizer) and *Tianni* (heavenly equality). The idea of “difference” in *Zhuangzi* comes into being between the language of definite things and the materialized things that flow out of the boundary of language and are not conventional. However, differences, which are supposed to be infinitely creative, are in danger of being shifted in the direction of “propensity” thinking. Julian discusses this technique of political manipulation in a more comprehensive way, using Wang Bi’s note . Therefore, on the basis of anti-efficacy, this paper argues that the decentralization of the subject should not be a self-restraint practiced for a deeper desire, but a continuous branching to form new systems. In *Zhuangzi-Tianyun*, the Yellow Emperor plays music for *Beimencheng*, providing an explanation of the possibility of difference and emergence. *Beimencheng* is a figure “full of form but quiet within”, which removes his personhood and becomes an individual with no personhood, but “quietness” does not disappear into some kind of *qi*-chemistry, but is a “reality” of “a certain state” that can “be measured by nature”. Moreover, as the heterogeneous individuals “transform into different forms”, “no one can grasp its pattern” and thus “the flow is endless”. Finally, “the sound of no indolence” points to a state of flow in which “there is no movement in the heart at all” and “everything changes according to the laws of nature”, and

* Ph-D Student, Department of Chinese, National Taiwan Normal University

all heterogeneous individuals play with each other, and the heterogeneous elements do not merge into a harmonious whole but create a field of intensity. Within which, the personified “heavenly mystery” no longer operates, and what operates is a constant differentiation that cannot be expressed by the same variation.

Keywords: Zhuangzi, Difference, Zhiyan (random words), Theory of Chongyou