臺大中文學報　第三十七期
2012 年 6 月　　頁 39~88
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

莊子與羅蘭巴特的旦暮相遇

——語言、權力、遊戲、歡怡

賴　錫　三*

提　要

莊子對於弔詭之夢的解答之鑰，在於看清主體同一性的虛妄，若眞知主體裂變之實相，才是眞知大覺，那麼不管日常還是作夢的主體，皆同爲名言妄執之產物，本相都是如夢如幻。唯有觀照主體自我的變化流行之實然，方能參與弔詭而不迷，甚至遊戲其間而歡怡，莊子便是這樣大覺的智者，而千年後遲遲來到的巴特亦如是，兩者在千年後的相遇，可視爲莊子期待的相遇，如此，筆者歌頌兩者在文學力量、文本空間中，有了一場超越時空的「旦暮遇之」，本文正以分解這古今相遇的內容爲緣起。分析的關鍵在於：語言、權力、主體的糾纏共生之結構，以及如何從語言網羅的權力支配中，得其逍遙與快樂。對莊子言，重點在「入遊其樊而無感其名」，而巴特則強調「在權勢之中活出權勢之外」，兩者都認爲人無所逃於錯綜複雜的符號編碼，人的自由快樂之道並不在於逃離語言之外，而是在語言之中遊戲語言的庖丁解牛之能耐。巴特所歌頌的文學符號學之否定性力量，實相契於莊子卮言遊戲之去固定化作用，兩者都

本文於 101.02.09 收稿，101.06.06 審查通過。
＊國立中正大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

認爲透過語言遊戲所拼貼而成的文本空間，實乃處處留下空隙、可以遊刃有餘的流通管道，在此，權力受到批判、語言得以解構、自我找到自由。

關鍵詞：莊子、羅蘭巴特、語言、權力、遊戲、快樂、文本

臺灣大學學術期刊資料庫

The Unlikely Meeting between Roland Barthes and Zhuangzi: Language, Power, Game, and Pleasure

Lai His-San*

Abstract

The article attempts to involve Zhuangzi and Roland Barthes in an encounter that transcends time and space and takes place in their textual space through the power of words. The core of this meeting is language, power, the tangle of the things derived from the *subject*, and the way to obtain liberation and happiness from the power distribution in language. For Zhuangzi, the point is "*ru you qi fan er wu gan qi ming*" (entering and roaming in an enclosure without sensing it), and for Barthes, it lies in "entry into a place that we can strictly term *outside the bounds of power*."[1] They both believe that people cannot escape from the intricate symbol system, and that the path to freedom and happiness is not to escape from the language system but to master it. The power of the symbols in literature that Barthes praises matches the deconstructive effects of Zhangzi's goblet words; the compact textual world

* Professor, Department of Chinese literature, National Chung Cheng University.

[1] This translation is retrieved 2 July 2012 from http://www.albany.edu/~rn774/fall96/barthes.html.

臺灣大學學術期刊資料庫

constructed with words is actually full of space to them. Here, power is criticized, language is deconstructed, and the self is freed.

Keywords: Zhuangzi, Roland Barthes, language, power, game, text, deconstruction

臺灣大學學術期刊資料庫

莊子與羅蘭巴特的旦暮相遇

——語言、權力、遊戲、歡怡*

賴　錫　三

一、前言：巴特〈法蘭西就職講演〉與莊子〈齊物論〉的旦暮之遇

1977 年羅蘭・巴特（Roland Barthes）因傅科（Michel Foucault）的推薦，接下法國最高學術桂冠的榮譽講座，曾發表一場〈法蘭西學院文學符號學講座就職講演〉。[1] 這篇講稿意義非凡，因巴特死於 1980 年一場「偶發事件」，[2] 三、四年前這場學術聖殿的演講，是他晚期一連串最重要的文本（texte）實踐都近乎完成後，[3] 既站在個人智慧的頂峰，又被推向公共榮耀的殿堂，所發表

＊本文爲國科會計畫（NSC99-2410-H-194-114-MY3）部分研究成果，特爲致謝。

1 巴特於 1976 年擔任講座，而 1977 發表〈法蘭西學院文學符號學講座就職講演〉，法文版於 1978 年正式刊於巴黎色伊出版社。本文使用的中文譯本爲李幼蒸譯，收在（法）羅蘭・巴特著：《寫作的零度》（臺北：桂冠圖書公司，2004 年），頁 3-23。

2 1980 年 2 月某日午後，巴特穿越法蘭西學院大街時，車禍而逝。斯人也，斯疾也，帶給人們頗爲斷裂破碎的荒謬感，然又應驗了巴特所歌頌的「偶發事件」，那徘句式的片段人生：「成爲在人生之頁、語言之綢上面飛快一觸而留下的一個淡淡的皺痕。」看似荒謬的死亡印證了生命不可預期的非邏輯。關於巴特的死與生平簡介，參見羅蘭・巴特著，莫渝譯：〈冰冷解剖刀下的香芬〉，《偶發事件》（臺北：桂冠圖書公司，2004 年），頁 i-xvii。另參見羅蘭・巴特著，孫乃修譯：〈偶發事件〉，《符號禪意東洋風》（臺北：臺灣商務印書館，2003 年），頁 114。

3 《S/Z》完成於 1970 年，《符號帝國》1970 年，《文本的歡怡》1973 年，《羅蘭巴特論羅蘭巴特》1975 年，《戀人絮語》1977 年。這些都是他晚期成熟思想落實爲文本實踐的代表著。

臺灣大學學術期刊資料庫

的一場圓熟思想的夫子自道、晚年定論。對巴特學思歷程不陌生者都知道，他歷經從結構主義到後結構主義的根本轉向，[4] 晚期時時批評結構主義所依恃的二元對立原則，徹底轉入「歡怡／陶醉」（plaisir / jouissance）這一存在性的欲望寫作，轉向帶給他的寫作實踐朝向格言、片段、即興式、非連續性的書寫風格，其中既保持最眞實的歡怡流動，也爲了對語言結構的權力支配進行永不休歇的抗拒。因此在晚期著作中，除了某些訪問稿外，不容易看到夫子自道，[5] 而訪問稿對話也大都點到爲止、刻意不落剖析；[6] 因此，〈法蘭西就職講演〉（以下用此簡稱）這種現身自道、採用分析方式娓娓道來的文稿，在後期著作中便顯珍貴，它讓我們得以較精確地來把握晚年巴特神龍首尾難見的主張。

因此本文將以〈法蘭西就職講演〉做爲論述骨幹，由此來收攝巴特那片段紛紛、靈光閃閃的思想；另外將對照於〈齊物論〉觀點，並契會於《莊子》的哲思精華，希望經由東西哲人、古今文本的互文性（intertextuality）會面，產生創造性的對話效果。正如〈齊物論〉期許：「萬世之後而遇一大聖，知其解者，是旦暮遇之也。」[7] 莊子可謂透過書寫期待來日的知音。而做爲莊子文本和巴特文本的讀者之我，從中看到兩人超越時空而「旦暮遇之」的相契之美、歡怡之樂，因此嘗試爲文呈現此默會契合的內容。在筆者看來，〈法蘭西就職講演〉和〈齊物論〉，兩者相會，交光互映，大有莫逆於心、相視而笑的古今中法的互文效果。底下嘗試一一分解，然爲儘量達到對話效果，本文採巴特與莊子觀點層疊互見的方式來進行。

---

4 以作品來說，《S/Z》正是巴特轉向的關鍵時期之著作，開啓一個從全面科學到全面質疑的轉向。參見（美）卡勒爾（Jonathan Culler）著，方謙譯：《羅蘭・巴特》（臺北：桂冠圖書公司，2001 年），頁 65-73。

5 《羅蘭巴特論羅蘭巴特》這一看似自傳式的夫子自道著作，實爲解構主體的片段書寫，巴特在書中的形像，恍兮惚兮、流動漂浮而不定於一尊。參見林志明：〈書寫・想像・自我：有關 RB〉，收在羅蘭・巴特著，劉森堯譯：《羅蘭巴特論羅蘭巴特》（臺北：桂冠圖書公司，2002 年），頁 i-xviii。

6 巴特的訪問稿內容琳瑯滿目是理解巴特思想極好的參考資料，參見羅蘭・巴特著，劉森堯譯，《羅蘭・巴特訪談錄》（臺北：桂冠圖書公司，2004 年）。

7 清・郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985 年），頁 105。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、巴特要的是快樂而非榮譽：語言、權力、主體的網羅與逃逸

〈法蘭西就職講演〉一開場，巴特眞誠、自信又具挑釁性地點出，他接受講座主要理由不在「榮譽」而在於「快樂」；且這座由科學嚴格性要求所建造的學術大廈，和自己向來的隨筆文字、含混文體、反常規寫作，似乎顯得格格不入。講座雖有「符號學」之名，但已非先前結構主義階段的意義，因此重新正名爲「文學符號學」。[8] 巴特曾極度著迷科學符號學，但很快便轉向後結構主義階段的文學符號學，並終其一生將熱情給予它，或者說，投入文學符號學才帶給他不斷更新的活力，這源泉滾滾的活力便是他極爲在乎的快樂洋溢。[9] 於是他敢於當著滿座碩學鴻儒面前，直見性命地宣言：「榮譽可以名實不符，快樂則表裡如一。」[10]

巴特是快樂（享樂）主義者，追求純粹的快樂、偶發的樂趣、寫作的歡醉。[11] 正如他曾以夫子自道的口吻說：「享樂主義者（他自認爲如此）想要全

---

8 前期結構主義階段以底下著作爲代表：《符號學原理》1965 年，《批評與眞實》1966 年，《流行體系》1967 年。又如蘇珊・桑塔格一針見血的評論：「儘管他對有關記號和結構主義的這門未來可能成立的學科有過突出貢獻，他一生活動的精華所在仍然是文學性的。」〈寫作本身：論羅蘭・巴特〉，收在《寫作的零度》，頁 216。

9 〈愛上一個概念〉提到：「有一陣子，他對二元對立很著迷；二元對立成爲他熱愛的對象。他不眠不休一頭栽進這個概念裡頭。……把他帶離符號學的，首先是愉悅（jouissance）的原則：放棄二元對立的符號學再也引不起他的興趣。」《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，頁 61-62。劉森堯大都時候是將 Jouissance 譯爲「享受」，而屠友祥則將其譯爲「醉」，筆者暫時順此而將其譯解爲「陶醉」，以對比於 Plaisir 譯爲「歡怡」。

10 〈法蘭西學院文學符號學講座就職講演〉，《寫作的零度》，頁 3。

11 巴特在法蘭西學院就職講演所提及的「快樂」，不僅止於憶起米歇萊、瓦萊里、梅洛龐蒂、傅科等人而有的單純快樂，雖然憶念這些風範人物確實也帶給他快樂，但更深層的快樂在於「權勢」的批判與逾越。因爲「榮譽」、「權勢」的滿足，來自於主體我的自戀，巴特又稱之形容詞的定名迷戀，而他眞正要的快樂（有時又稱爲享樂、愜意、歡悅）乃涉及權力、語言的解放逾越，換言之，這種快樂確實隱含一種既是美學

臺灣學術期刊資料庫

然的舒適狀態。……這種舒適純屬個人，我們稱之爲：愜意。愜意有其理論上的尊貴，而且亦有其倫理學上的力量：甚至在歡悅之中，也自願放棄英雄主義。」[12] 英雄主義的自願放棄便是對榮譽的超然，而愜意歡悅之樂既是純粹忠於自己的享樂，又具有理論上的尊貴和倫理學的力量。所謂理論的尊貴、倫理的力量，一言以蔽之，便是對於語言、權力、主體的網羅之逃逸，以從中升發出自由與快樂的統合。底下便來分析其深刻的快樂內涵，以及它是如何可能。

然而，快樂容易被淺讀爲物欲享樂而聲名狼藉：「享樂主義，一般人認爲是『不好的』，這當然是一種誤解，大家以貶義的方式來看待這個字眼，眞是不幸！」[13] 就像他曾喊出「我們要敢於懶惰」，其「懶惰」也容易被淺讀爲一般的偷懶。事實上，巴特意味的懶惰帶有高度的自覺和哲學性，是面對西方現代性文明的強迫症而轉向東方式「無爲」的美學身心，它淡化了自戀、驕傲、造作、有爲的強力意志，走向淡泊寧靜的悠閒、任運的無我狀態，所以巴特將他所謂最高哲學意義的懶惰，視爲契於禪宗的任運、道家的無爲逍遙心地。[14]

又是批判的「另類主體」，這種「另類主體」（非同一性主體）乃可能統合自由和快樂。正如巴特所言：「有關『歡愉』這個字的重新再現，我將之歸諸於人類主體之再探索的可能性。」《羅蘭・巴特訪談錄》，頁 262。對此底下將申論細節。

12 〈愜意〉，《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，頁 50。

13 《羅蘭・巴特訪談錄》，頁 333。

14 「有一首禪詩，很簡單，卻令我著迷不已，這首詩說明了我所嚮往的懶惰境界：靜靜坐著什麼都不做，看著春天來了，草慢慢長了出來。這首詩譯成法文之後，形成爲很有味道的一種錯格形式，一種語法結構上的斷裂，這裡的主體並不是靜靜坐著的人，也不是春天，這種結構上的斷裂指出了懶惰的狀態，主體的位置被剝奪了，我們看不到『我』的位置，這是眞正的懶惰，在這樣的時刻裡，已經沒必要說出『我』的存在了。」「我說過『做什麼才好』，這正是形成我們生活中思慮重重的經緯，好比佛家所說的『業障』，也就是說，有許多的因會不斷促使我們去行動和去反應，煩惱因此而孳生。『業障』的相反是『涅槃』，一個人如果不時爲『業障』所苦，那麼他可以期待並追求『涅槃』，懶惰因此也可以說採取了一種空無的姿態。眞正的懶惰在本質上是一種『不作決定』的懶惰，是一種『在那裡』的懶惰。……既不參與，也不離開，就是『在那裡』。……我認爲道家思想中即存在有一種『什麼都不做』的懶惰哲學，亦即所謂的無爲。」〈我們敢於疏懶〉，《羅蘭・巴特訪談錄》，頁 436、

臺灣大學學術期刊資料庫

同樣，巴特嚮往的快樂也不可等閒視之。[15] 榮譽常常名實不符，因爲它來自外在他人的肯定，是社會性自我（social ego）的滿足，甚至是超我（super ego）的競逐，而虛榮的實現卻常常犧牲本眞的生命律動。用巴特的概念說，榮譽是一種「形容詞」的滿足，挾帶太多自戀成分，人在其中總被定名所限、虛名所掩，苦而不覺。能高度自我覺察的巴特則相當不同：

> 他無法忍受自己的意象，他爲被定名所苦。他認爲人類之間的完美關係，定位在這個意象的空隙之間：抹除人與人之間的形容詞。受形容作用的關係來自意象、來自統馭、以及死亡。（在摩洛哥，他們顯然對我一無所知，我以一個好西方人的姿態做這個或做那個，他們卻毫無反應：這個或那個完全沒有形容詞的修飾，他們不知如何來評論我，他們拒絕餵養我或誇獎我的想像。）[16]

「他」之代名，表示巴特能使自戀之「我」成爲被觀照的客體，照見爲名所苦的社會性自我。人莫不熱衷於追求榮譽、搜集種種形容詞標籤，巴特卻在這裏看到語言的控制（定名所苦）和主體的膨脹（我的想像）。一旦脫離社會性眼光的評判枷鎖，來到異文化的摩洛哥，反而得其本眞的樸實與自由。離開窺視之眼來到摩洛哥的無名之「我」，由於暫時抖落符號支配，反而比較能以自身本然（The Self）的姿態現身。換言之，對比於名實不符的榮譽，表裏如一的快樂是一種特殊的（非）主體狀態，它和語言的關係解放了定名佔有而餘下「空隙」，這種「留白」的快樂便同時具有「本眞」（表裏如一）和「自

437。另參見拙文：〈論道家的逍遙美學——與羅蘭・巴特的懶惰哲學之對話〉，《當代新道家：多音複調與視域融合》（臺北：臺灣大學出版中心，2011 年），頁 173-223。

15 蘇珊・桑塔格對巴特的研究中，亦一再注意到巴特對快樂的熱情關注、對藝術具有的快樂性之強調，並看出巴特用業餘愛好來對治專業偏執的快樂用心：「巴特在自己晚期的著作中不斷否認人們強加於他的體系建立者、權威、導師、專家等等似是而非的庸俗稱號，以便爲自己保留享受歡娛的特權和自由。」〈巴特研究〉，《寫作的零度》，頁 218。

16 〈形容詞〉，《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，頁 49。

臺灣大學學術期刊資料庫

由」（超越評價）意味。

看來，要深度理解巴特的快樂，必得和他對主體、語言的批判連接起來（兩者又和權力批判鏈結爲一）。身爲後結構主義潮流的巨匠，可想而知，他對西方現代性預設「主體」具同一性、穩定性的本質主義（essentialism），必然懷疑甚深，[17] 晚年名著《羅蘭巴特論羅蘭巴特》便是明證。這本精采絕倫的怪異之書，書名看似一般自傳體文本，實剛好相反，它是一本徹底解構自傳的另類「非我」之片段文本；在這裏，看不到直線型的時間敍事和因果線索，看不到作者自我的統一名稱，只是不斷上演「唯名無實」的片片意象，四種主詞不斷代換——他、您、我、R.B.——而敍事的觀看視域也就隨之不停轉換，彷彿「我」不斷分裂成不連續又不可名狀的偶發片斷之流。於此看到的只是「羅蘭・巴特」這個符號不斷分裂延異成一個特異的文本。文本的斷裂、片段式書

[17] 本文所使用的主體同一性，是在後結構主義的脈絡下使用，換言之，晚期巴特做爲後結構主義者，由於洞識到主體是透過語言的歷史所構作出來的效果，因此主體雖有其歷史系譜性和作用效果，卻從來不存在一種先驗本質的主體。在流變與差異的原則之下，主體最多只能是「差異的重複」之裂變現象：「我們今天談到一個分裂的主體時，……這是一種繞射，在投擲中散落開來，不再存在主要核心部分，亦不再存在意義的結構：我並不自我矛盾，我是離散。」〈分裂人格〉，《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，頁 182。換言之，「同一」是對比著「差異」來說的，肯定主體的差異之流，便不可能主張有所謂主體的同一性或同一性的主體。而後結構主義的另類主體觀，確實也可以和佛教「五蘊無我」、「緣起性空」的「去我執」並觀對話，因爲佛教也認爲在無常變化的緣起觀之下，所謂實體自性的我見根本是被「名言種子」、「隨名起執」所構作出來的虛妄，亦即佛教破除主體自性以趣向滅苦解脫。但是後結構主義和佛教雖有類似的主體觀點，然並不意味兩者是同一種價值思維，而本文亦不涉及後結構主義和佛教的關係討論。雖然巴特對禪宗與東方一再表示心領神會的欣賞：「在西方，鏡子從其本質來說乃是一個自戀之物：人們只是爲了端詳自己才想出要製造出一面鏡子；但是在東方，鏡子顯然是空靈的，它是那些符號的那種空靈性的象徵（一位道家大師說道：『聖人之心有如鏡，不攝物亦不斥物，它受而不留。』）：這面鏡子只是截取其他鏡子的影象，而且這種無限反射本身就是空（我們知道空即是色）。因此俳句把我們從未碰到過的那種事物提示給我們；我們從中認出一個沒有來源的複製品，一個沒有原因的事件，一個沒有主體的回憶，一種沒有憑藉物的語言。」《符號禪意東洋風》，頁 115-116。

臺灣大學學術期刊資料庫

寫，讓我們看到多重意象的巴特身影，某一方面看，巴特意象乃千處祈求千處現，另一方面巴特實如水月空花般唯名無實，「我」融化爲各式差異的情緒之流、回憶之流、觀念之流。

《羅蘭巴特論羅蘭巴特》實爲自我解構、解構自我的拼貼文本，正是後結構主義者巴特對自我、主體觀的典型反映。一言蔽之，主體並非穩定不變的實體，不可能具有同一性本質，自我注定在不斷流變的交換中，走向分裂和差異。然而對巴特言，這樣的主體自我觀並不墮入虛無主義，反而引發自由和創造的可能。

而語言呢？語言面對流動不息的生命之流，爲使它暫立而給予命名，結果卻因「名以定形」的慣習和權力，終於湮沒「一切皆流」的實相，產生出實體自性的同一、本質之錯覺與虛妄。換言之，主體（我）是由語言（名）所構造出來的：「他自己覺得和某一類寫作緊緊結合在一起，它原則是把主體看成只是語言的一種效果。」[18] 語言具有一種魔力，使得流動穩立爲固定，使非連續性的無我變成連續性的自我，使主體的分裂增生成爲封閉的本質同一性。這種語言魔力便是巴特終其一生都在和它奮戰的「權力」。巴特和莊子一樣善用譬喻，他曾如是描述主體和語言的關係：

> 這個意象經常浮現：亞哥號艦艇，金光閃閃地，古希臘時代亞哥號航員不斷一點一滴改裝這艘艦艇，不斷加以翻新，最後產生了一艘全新艦艇卻從未想要改變其名稱或其形狀。這艘亞哥號艦艇象徵一種有著永恆不變結構的物體，而創造這種東西的不是天才，不是靈感，也不是決心或進化，而是兩種平凡的行爲：更替和定名。內部不斷變動，但名號永遠不改變；亞哥號艦艇除了名字不改，除了形狀不變，其他部位早已不是原貌了。[19]

亞哥號艦艇正是人的自我主體之隱喻，而看似永恆不變的結構體（即自我

18 〈新主體，新科學〉，《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，頁 95-96。
19 〈亞哥號艦艇〉，《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，頁 53-54。

臺灣大學學術期刊資料庫

同一性本質），乃由語言名號所建構出來；事實上，它不曾一刻停止內部的變動，它不斷生成變化地移易著，但名以定形的語言魔力卻製造永恆不變的假像，其實唯一不變只有名稱而已。同理，「巴特」這個名稱、「我」這個主詞，實挾帶飢渴的性質，一連串形容詞續以餵養「巴特」，讓原本不斷翻新更替的巴特之流，閉鎖在自戀而膨脹的「固我」狀態中。

可見巴特所以強調不爲榮譽而爲快樂，批判榮譽表裏不一，乃因榮譽包裹著如糖似蜜的語言支配權力，主體在此總有自戀膨脹的虛妄成分。換言之，榮譽是語言（形容詞）的產物，同時也在語言二元結構下，產生對他者（甚或自我）的壓迫，因爲另一端必是屈辱，追求榮譽的過程將同時造成自我狂妄（中心）和他人屈辱（邊緣）。因此巴特討厭這種妄大自己、賤斥他人的二元邏輯：「他不喜歡勝利的論述。他討厭任何人的屈辱。當勝利來臨之時，他會想找地方躲起來。從論述的觀點看，最正當的勝利常會淪爲語言上最壞的形容：狂妄自大。」[20]

三、莊子的「逍遙之樂」與老子的「寵辱若驚」

莊子愛好快樂不亞於巴特，而快樂在《莊子》哲思中一樣重要而突出。可以說，《莊子》開篇的〈逍遙遊〉便是「快樂哲學」宣言：「消搖者，調暢逸豫之意。夫至理內足，無時不適；止懷應物，何往不通。以斯而遊天下，故曰消搖。……〈逍遙遊〉者，篇名，義取閒放不拘，怡適自得。」[21] 暫且不管郭象的適性說和支道林的明心說爭議，逍遙之遊肯定是一種特殊而深刻的快樂，是大家所共許的。[22] 這樣的調暢逸豫、怡適自得，以魚鳥變形神話中「鵬」

[20] 〈狂妄自大〉，《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，頁 54。

[21] 《經典釋文》引唐・王瞀夜語，收在《莊子集釋》，頁 2。

[22] 〈逍遙遊〉最後便結穴在「無用之大用」的逸出之樂，這是對人類名言中心、實用主義的框架解離，而回歸純然無爲、與物相遊的樂土美境：「今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无爲其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！」《莊子集釋》，頁 40。另外，關於莊子的深

臺灣人文學術期刊資料庫

（自由之鳥）的原型意象，展現遨遊「天池」的姿態，形象化地呈現出來。毫無阻礙遮掩的天池，便是超然、自由和快意的空間。

這樣的逍遙之樂得來不易，它必得三月聚糧、怒飛而上九萬里，才得以一遊天池之境，得到飄浮覽觀之樂。這種快樂，不會是淺碟的飽暖之樂，否則寓言不必安排「蜩與學鳩」二蟲爲對比，二蟲之樂正是「三餐而反，腹猶果然」[23]的物欲小體之樂；對揚於大鵬之樂，莊子毫不客氣地說：「之二蟲又何知。」[24]逍遙之樂在寓言中，是一層層翻越而來的境界之樂，它超越一般人都渴望的「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國」[25]（外在榮譽的競逐），甚至超越宋榮子「定乎內外之分，辯乎榮辱之境」（內在自我的堅執），也超越列子「御風而行，泠然善也」[26]（身壽之福的私養）；莊子眞正揭露的快樂高度在於：「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，聖人无名。」[27]

莊子對逍遙快樂的描述，比巴特過之而無不及，甚至可詮釋或深化巴特所夢寐以求的歡醉。暫且不急著討論天地、六氣、無窮這些帶有體道超越意蘊的修辭到底何義，關鍵詞其實在於「待」，亦即「有待」還是「無待」。「待」者，依傍也；如一般人依恃外在社會價值肯定而滿足社會自我，宋榮子依恃內在的自我堅執而抵擋外在價值侵犯，列子也同樣依恃養身的生理、物理條件來累積福壽。總之，三者看似形式不一，但「有待」一也。一旦「有待」，就不可能遊於天池逍遙樂境，而解「待」之鑰，便在對「己、功、名」給予「无」

度意義之快樂，常常和惠施的不同思維之對照下被呈現出來，尤其是在惠莊三辯下（有用無用之辯、魚樂與否之辯、有情無情之辯），特別顯出趣味和深義，參見拙文：〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 7 卷第 2 期（2010 年 12 月）。

23 《莊子集釋》，頁 9。

24 《莊子集釋》，頁 9。

25 《莊子集釋》，頁 16。

26 《莊子集釋》，頁 17。

27 《莊子集釋》，頁 16-17。

臺灣大學學術期刊資料庫

化的能力。至人、神人、聖人可視爲大快樂者的異名，而無己、無功、無名正是超越有待所不得不走的道路。在這裏，我們看到莊子和巴特在深度快樂的渴求上，走上同一條艱難的默契之路。

「功」者，價值肯定和實現，不管小成就的自我實現（知效一官、行比一鄉），還是大成就的超我滿足（德合一君、而徵一國），都不離巴特所謂的榮譽。這些來自外在肯定的功成榮耀感，正是由符號標榜所拼貼起來，亦即「功」是由「名」所構築而成。就社會價值的競逐來說，「無名」幾乎就是無功無成，而功成連帶著「有名」，大成功大榮譽也自然名滿天下（「名譽」一詞，正呈現名聲與榮譽的共構性）。這完全呼應了巴特的省察，榮譽（功）透過「形容詞」（名）的餵養而滿足甚至膨脹。而當「功」、「名」彼此循環地交纏增生，便逐漸產生中心性、同一性的實體感，此種自我感覺良好便導致主體、自我的內核固化（己）。

莊子精確而深刻地指出：外在虛榮、名言標籤、自我實感，三位一體又交織互滲成天羅地網。位居羅網中心正是語言拼貼而成、感覺良好的自大狂，其快樂不是來自生命自身，而是來自符號所牽引的虛榮快感。然而正如巴特所洞察的：虛榮架空了歡樂，莊子也指斥：己、功、名阻礙了逍遙之樂。而重返表裏如一的逍遙遊樂，也意味著走上一條解纏之路，其所達至的「無己、無功、無名」境地，才能再返自由快樂的天池空間。

對「功」和「名」的戒慎，一直是道家哲人的實存切感，這裏有著眞實與虛妄的覺知要奮鬥。因爲名號和成功所構築的自我（「己」），常流於固持中心的膨脹，這種自戀自大感，有其僵固性、虛妄性，遠離道家所謂「眞人」的自然生命力動。因此渴望眞誠、眞實的道家實踐者，必然十分敏感於己、功、名的增生邏輯、連環鎖鏈，於是總要爲自己保留空隙、斷裂的逃逸生機，以重獲調暢逸豫、怡然自樂。

《老子》不斷以「正言若反」的方式強調：「功成而弗居。」（第二章）「功遂身退，天之道。」（第九章）「功成事遂，百姓皆謂我自然。」（第十七章）「功成不名有。」（第三十四章）「是以聖人爲而不恃，功成而不處，

臺灣大學學術期刊資料庫

其不欲見賢。」（第七十七章）「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」（第二十二章）「自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。」（第二十四章）「多言數窮，不如守中。」（第五章）「名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。」（第三十二章）「無名之樸，夫亦將無欲。」（第三十七章）「道隱無名。」（第四十一章）「名與身孰親。」（第四十四章）「知我者希，則我者貴，是以聖人被褐懷玉。」（第七十章）「和其光，同其塵。」（第四章）

一般而言，「功成」必「居功」，隨之「名有」，也因此落入「爭先」「恐後」的虛榮競逐中，並以「功成」「名就」來滿足以「我」爲中心的：自見、自是、自伐、自矜。然而《老子》卻要我們反其道而行，要對功成的後果戒愼恐懼（弗居、不恃、不現、不處），並且要有燕然淡泊的能力，所謂「雖有榮觀，燕處超然」（第二十六章）。想要不被虛榮佔據，保有超然逍遙的餘閒，考驗我們對「名」「言」符號的擱置能力：能對「名」的擴張「知止」，方不被形容詞塡滿，保留一線「不殆」生機；若能更進一步抖落「名」的爭奪欲望，超入「無名」的渾樸之地，那將是《老子》認爲去除自我中心（不自見、不自是、不自伐、不自矜）才能呈現的高貴的生命型態：「披褐懷玉」、「和光同塵」。因爲破除了己、功、名的競逐邏輯，《老子》轉而歌頌：「不爭之德。」（六十八章）「夫唯不爭，故無尤。」（第八章）「聖人之道，爲而不爭。」（八十一章）「不敢爲天下先。」（六十七章）總之，「爭先恐後」是虛榮虛名必然帶來的邏輯，而「不爭不先」則爲燕然之樂留下生機。

如巴特所發現的，榮譽競逐容易掉入：妄大自己、賤斥他人的二元邏輯，因爲榮譽藉由名言拼貼而成，而語言符號的結構就在二元性，沒有單純的榮譽自身這回事。榮譽的肯定性價值（《老子》所謂聖智、仁義、孝慈等名相）必然伴隨陰影之犧牲，亦即屈辱的否定性同時也被製造出來。老莊深知，這種榮辱禍福彼此潛伏的邏輯，「自我」的成就建立在「他者」的賤斥，今日得榮受福，來日亦可能受辱遭禍：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」（第五十八章）巴特曾以觀照的第三人稱方式說：「他不喜歡勝利的論述。他討厭任何人

臺灣大學學術期刊資料庫

的屈辱。」[28] 這樣的心情和老莊的體悟可謂莫逆於心：「寵爲下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。」（第十三章）「故不可得而親，不可得而踈；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤。」（第五十六章）榮耀之寵在《老子》看來並非一味好事，因爲看似好事的表相，底層卻挾帶失寵受辱的潛流，所以不可被榮寵的形容詞沖昏頭，應該對寵辱的二元得失邏輯保持敏銳、戒愼的觸覺（驚），如此才得以超出親／疏、利／害、貴／賤都「不可得」而沾身的境地。

《莊子》更以魚水之歡寓言傳達歡怡的隱喻：「泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。」[29] 眾人皆擱淺在「譽堯非桀」的乾涸之陸，莫不爲堯桀之名而爭先恐後，這一幅「相呴以濕，相濡以沫」的爭搶畫面，在《莊子》看來，斯有何樂！倒不如「兩忘而化其道」，回到二元溶解、彼此恍惚的江湖之道，忘了名言、忘了虛榮，甚至忘了自己是條爭先恐後的魚。「魚相忘於江湖」是個藏有快樂的隱喻，那是回到眞實、無名、自由的快樂。《莊子》一再提到「無用之大用」的快樂，例如與惠施一連串對話，無一不涉及快意與否這一主題。此外如有名的濠梁「魚樂之辯」（〈秋水〉）、[30] 以大瓠爲樽而浮遊江湖之樂（〈逍遙遊〉）、放牛吃草於無何有之鄉而寢臥其下之樂（〈逍遙遊〉）。[31] 這些魚水相歡、人牛相忘的無爲無名之樂，正是《莊子》一再詠唱的歡樂頌。

---

28 〈狂妄自大〉，《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，頁 54。

29 《莊子集釋・大宗師》，頁 242。

30 關於「魚樂之辯」所涉及的兩種不同思維方式，即惠施偏向主客對立的知識論認知，莊子傾向主客合一的存有論體驗，請參見拙文：〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉。

31 關於這三個《莊子》有名的快樂隱喻之公案，筆者有專文仔細分析，並與巴特相對話，在此不再重複分析，參見拙文：〈論道家的逍遙美學——與羅蘭・巴特的懶惰哲學之對話〉、〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、生命之流（不斷流變的內容）與我之虛構（不變的亞哥號艦艇之名）

虛榮導致狂妄自大，快樂來自無己、無功、無名。功與名不斷往核心的漩渦匯聚，如此一再以：自是、自見、自矜的中心固著習性來活動，終將建構出似有實體內核而不化的「我（己）」。[32] 對於這個強而有力的自我中心慣習，巴特曾以亞哥號艦艇爲寓，告訴我們主體同一性實乃「名以定形」所虛構出來的，事實上，主體的內容爲不斷生成變化之流。對此，我們來看看《莊子》怎麼說。雖然〈逍遙遊〉的「至人无己」、〈齊物論〉南郭子綦的「今者吾喪我」，已傳達出道家對解中心、去主體的立場，但眞正可以彰顯道家對自我內容的細微觀點，最好根據〈齊物論〉底下文獻來審察：

> 大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接爲構，日以心鬥。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機栝，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所爲之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啓態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！**非彼无我，非我无所取**。是亦近矣，而不知其所爲使。若有眞宰，而特不得其朕。[33]

---

[32] 我們可以從〈徐无鬼〉南伯子綦的自我徹底反省的過程中，看到要超越已內化甚深的虛榮愛名之艱難：「南伯子綦隱几而坐，仰天而噓。顏成子入見曰：『夫子，物之尤也。形固可使若槁骸，心固可使若死灰乎？』曰：『吾嘗居山穴之中矣。當是時也，田禾一覩我，而齊國之眾三賀之。我必先之，彼故知之；我必賣之，彼故鬻之。若我而不有之，彼惡得而知之？若我而不賣之，彼惡得而鬻之？嗟乎！我悲人之自喪者，吾又悲夫悲人者，吾又悲夫悲人之悲者，其後而日遠矣。』」《莊子集釋》，頁848-849。

[33] 《莊子集釋》，頁51-55。

臺灣大學學術期刊資料庫

整段文獻以「非彼无我，非我无所取」爲核心。〈齊物論〉這段文獻的前文是在講「天籟之樂」，後文脈絡則是揭露「人生之哀」，[34] 更後的脈絡則是分析「彼是方生」的語言二元結構，而這段文獻便夾在天籟之樂與人生大悲之間。因此可以這樣看，文獻隱含著人們可以昇入天籟之樂、也可以沉淪人生悲哀的轉動之機，關鍵在於能否洞悉「我」的「本質」爲何？怎麼被「構成」的？「我」有無轉化的可能？

〈齊物論〉這段文獻明白告訴我們：「我」的本質特性在於「取」，也就是自我中心性的固著、佔有、擴張的一連串成心知見的執取活動（「夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎」）。「我」有無被轉化的可能，道家當然認爲是可能的，而且逍遙快樂正好建立在從「我（己）」到「無我（喪我）」的轉動。如果主體自我的同一性是個先驗的事實，那麼豈有轉動的可能？換言之，「我」的實相、「取」的本質，恐怕不會是先驗的事實，而是經由後天慣性所建構出來的，建構的關鍵就在於語言的團聚效應。亦即語言不間斷的命名活動，讓生命之流圍繞著一個中心迴旋，久而久之，漩渦中心便經由「我」之名而似乎有了「我」之實，更久之，「我」之實有感似乎內化成先驗存在的事實。然莊子和巴特一樣，要深觀這個「我」的漩流實相，假使我們有能力細微地觀察這個「非彼无我，非我无所取」的現象，那麼將發現：「取」來自於「我」的習性和妄見，而「我」實乃由一連串的「彼」所構成的（非彼無我）。所以解碼之鑰，便又轉到「彼」的說明。

從文獻的前後脈絡看，「彼」之一字，實爲前文所有身心知情意一連串活動的「概括」總名，實際內容並不指涉一個實體物般的「彼」之對象，「彼」只是對一連串紛紛前來、又紛紛離去的不連續身心情狀之現象描述：其中我們看到的是自己和他人同樣繁然淆亂、來去無蹤的各式知情意波動，例如知見的

[34] 這一段文獻，是《莊子》一書中少有的悲調敍事，「不亦悲乎」、「可不哀邪」、「不死奚益」、「大哀乎」、「人之生也，固若是芒乎」，一連串刺痛人心的修辭，卻又反映出鐵的實相，可謂莊書反諷幽默筆調之外的另類風光。《莊子集釋》，頁56。

臺灣大學學術期刊資料庫

樣貌（大知小知的差異）、話語的樣貌（大言和小言）、白天的意識樣貌（其覺形開、與接爲搆）、晚上的潛意識樣貌（其寐也魂交），但不管是白天看似理性的意識還是夜間非理性的潛意識，這些都是一些剪不斷理還亂的力量鬥爭與矛盾之流，這些知見相軋和話語競辯的「日以心鬥」，展現出「縵者，窖者，密者」各式各樣的心理活動片段。這些心理能量之流的隱顯交纏現象，對莊子來說，都不免帶有憂虞悔吝的特質（憂虞爲小恐惴惴，悔吝爲大恐縵縵）。[35] 另外，若從意志的表現來看，一樣沒有定相、只是不同意志力表現的意象來去，有時強而有力若機栝箭發般自是非他、有時固執不化如必勝必守之盟誓、有時軟弱無力恍若秋冬荒蕪枯槁、有時則沉溺淪落無能自拔、有時則封閉堵塞如燈盡油枯而毫無生機。

總言之，「我」不過是一連串各式各樣不連續性的生命之流（「彼」）所構成的。這個生命之流的「彼」之實相，〈齊物論〉正觀之、深描之，可實實在在地看到一幅沒有核心、沒有實體、沒有同一，一切只是來去無踪、變化不息的差異之流：「喜怒哀樂，慮嘆變慹，姚佚啓態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」情緒之流、話語之流、觀念之流、意志之流，事實上，它們既可以說圍繞著一個核心轉（有我之現象），也可以說並沒有任何實體核心在捆束著它們（無我之實相），它們只是萌生又消逝，找不到來源、也沒有歸宿。換言之，莊子並不認爲這樣的生命之流背後，有任何實體自性而不變動的「眞君」或「眞宰」在統一著它們，而我們之所以誤以爲有這樣的生命主宰，實爲語言命名所虛構出來。用巴特的話說，我們堅持用「亞哥號艦艇」這一名號創造出自我不變、永久長存的眞君假相，如此才掩蓋了生命之流的變化實相。

莊子要人們認清並接受生命流變、無有固定的差異實相，並沒有任何同一性而不變的本質之我做爲眞君眞宰；若勉強要說生命有眞君眞宰，那個能觀看

[35] 憂虞悔吝是借用《易經》占卜的語言說，因爲人生落入吉凶禍福的得失較慮之中，便不能免之。另外可參見《易傳》對吉凶悔吝失得憂虞的說明。宋・朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 236。

臺灣大學學術期刊資料庫

生命之流、接受變動實相的覺知性，才是能帶領我們給出生命眞實、自由、快樂的君宰。[36] 但我們依然不可隨名起執地將這樣的君宰隱喻給實體化。

五、巴特要在權力之中活出權勢之外：無所不在與永久長存的權力揭露

巴特因愜意而接下講座，使其快樂的理由除了法蘭西學院曾留下他所熱愛的風格人物之印記，也因這座學術高院事涉「權力」與「權力之外」。[37] 如何說？法蘭西學院是最高榮譽的學術機構，同時也就隱含權力的滲透，不管從容易觀察到的機構組織所擁有的權力支配，或是從較不易覺察的嚴格學術話語之生產規定的微觀權力說。巴特一方面期許並讚揚這個學術權力機構仍對異議者留下生機，另一方面也要大無畏地入權力之穴來批判權勢而活出權勢之外。對巴特言，法蘭西學院是弔詭性的存在，一方面它位居最高科層機構的學術頂端，因此必挾帶權力的勢能；另一方面這個組織爲自身留下自我治療、批判的空隙，亦即權勢的防腐。[38] 巴特所以願入權力之室，是因爲他自覺可以發揮空隙的活化功能；而治療、批判、活化的空隙功能，並不一定遠離權力，也可以身居權力之中來活出權力之外。由此看，巴特投入法蘭西學院若不爲榮譽而爲快樂，這種快樂實有知識分子的見識在，因爲快樂事涉批判所帶出的解放自由感，不斷在權力之中進行消除權勢的張力遊戲。

巴特告別大半輩子在大學體制外質疑權力的異議身分，現在隨順傅科推薦而登學術殿堂、入權力之室。他深刻體認到人無所逃於權力的本質，因爲從空間來說，權力具有無所不在的擴張性，就算人企圖逃到看似沒有權力支配（政

[36] 關於眞君、眞宰的文獻，參見《莊子集釋・齊物論》，頁 55-56。

[37] 「今天我感受到的另外一種快樂由於更起作用，因此也就更爲重要，這就是我走進一處我們可以嚴格地稱作『權勢之外』（hors-pouvoir）的學府時所感到的那種快樂。」〈法蘭西學院文學符號學講座就職講演〉，《寫作的零度》，頁 4。

[38] 〈法蘭西學院文學符號學講座就職講演〉，《寫作的零度》，頁 4。

臺灣大學學術期刊資料庫

治關係、倫理關係）的空曠之地，從巴特看來，人依然沒有逃出權力如來佛的手掌心。爲何？因爲權力的病毒就滲透在人自身的話語、姿態中，一切人爲符號莫不反映出語言結構的權力本質。在這裏我們看到，巴特和傅科一致的觀察和體會，權力總是幽微暗生，它早已透入一切文明符號中，人一開口、舉手、投足便可能都是權力開顯。以此微觀，權力便幾乎像空氣，要找到一個眞空般的烏托邦境地，便顯出思想的太單純和不可能。從此，巴特接受絕望的事實並領悟眞正生機，那便是：人既無法逃離到權勢之外的空地，便只能在權力之中不斷覺察它，才有機會全面對抗、批判它，也才終有一絲機會在權力之中活出權勢之外的自由空隙。[39]

先前已約略點出，巴特對權力本質的洞察事關「話語」。權力無處不在地滲透在話語之中，構成巴特所謂「權勢的話語」現象。此威勢不只顯而易見在政治支配領域，更存乎習焉不察的一切處（國家、階級、集團，甚至學校、家庭）、一切作爲（教學、輿論、時裝、演出、遊戲、運動），甚至打著對抗權勢口號的解放運動都被權力所宰控推動。[40] 一切都有可能被權力滲透而僞裝變形，在權力話語的支配下進行現實與理想的鬥爭，它們都成了權力意志的蔓延。

巴特型的知識分子必得對權力的支配性，有最敏感的覺察力，並走向永無止盡的戰鬥。如何說？因爲權力本質既寄生在話語的意識型態中，那麼從究竟說，權力病毒便呈現出「無處不在」和「永久延續」這兩個驚人的本性：

> 如果說權勢在社會空間內是多重性的，那麼在歷史時間中它反過來就是永存的：它在這裡被驅趕或耗盡，又會在別處重新出現，永不會消失；如果爲了消滅它而去發動一場革命，不久它又會死灰復燃，會在新的事件中重新發展。它這種無處不在、永久延續的原因是，權勢是一種超社會有機體的寄生物，它和人類的整個歷史，而不只是和政治的和歷史學

[39] 巴特這個觀點，不可輕易和郭象「聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」這一類迹冥圓的說法類同。因爲巴特深刻洞曉權力的細微，並由此展開最徹底的奮鬥，絕不是郭象那般將權力合理化的非批判立場。《莊子集釋》，頁 28。

[40] 〈法蘭西學院文學符號學講座就職講演〉，《寫作的零度》，頁 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 的歷史聯繫在一起。在人類長存的歷史中，權勢於其中寄寓的東西就是語言，或者再準確些說，是語言必不可少的部分：語言結構。[41]

權力無處不在，因爲人類歷史只是人爲符號所綿延的歷史，而一切符號都離不開權勢話語的充斥和開顯。在此，巴特逼顯出一個看似悲觀的事實：權力在空間中佈滿而不可能清除殆盡，在時間中永續而不可能中止斷除，正因爲文明本身是語言符號的象徵與交換過程，所以必也是權力的層累變形過程。人類的歷史文明不可能脫離話語符號，不同文化只是不同話語符號的表現形式；而權力不只表現在話語符號的明顯意指上，推動權力支配的核心更在於一切符號必不可少的「語言結構」。人類歷史文明只是語言結構不斷複雜化的繁衍過程。正如巴特所洞察的，權力的本質就來自語言結構，那麼這就代表著由話語符號所層累互文的人類文明，就必然帶有權力病毒的異化本質。如此一來，權力的批判便同時意味著文化批判、文明治療，最後也都要集中在語言結構的洞察和鬆綁。

也因爲文明本質具有權力複製的病毒，使得權力無處不在並永續經營。這一令人難堪的事實，促使巴特不同一般政治戰鬥型的知識分子那樣直接、那樣圖快、那樣渴望一場（暴力）革命可以終結權力而換來純淨眞空的烏托邦。對巴特言，知識分子任重道遠，必須對權力的侵蝕滲透有最眞誠的戒愼恐懼（尤其對自我身心的侵蝕），然後在一切處（愼獨自己的起心動念處和一切符號作用處）進行永無止息的覺察、遠離、批判、解放的戰鬥遊戲。因爲人和文明的本質一樣都被語言結構和權勢話語所逼迫而動，就像人不可能離開空氣一樣，也無所逃於語言的開顯與遮蔽，因此人只有在權勢話語的事實中覺察之、空隙之、活化之。這樣的文化批判、語言活化是一個不可中斷的解構歷程，對應於權力的永久延續性，權力批判也將永久持續地被巴特型的知識分子堅持下去。[42]

---

41 〈法蘭西學院文學符號學講座就職講演〉，《寫作的零度》，頁 5。

42 所以巴特感嘆說：「有些人期待我們知識分子會尋找機會致力於反抗權勢，但是我們眞正的戰鬥卻在別的地方，這將是反抗各種權勢的戰鬥，而且它不會是一種輕而易舉的鬥爭。」《寫作的零度》，頁 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

這裏我們看到巴特快樂面容的另一番宏偉氣象，可貴的是巴特型的知識分子，其快樂和莊嚴是同一精神活水的不同氣象。[43]

六、既無所逃於權力廚房，那麼便得學會庖丁解牛的技藝

權力無所不在，莊子一樣體會甚深。如果說〈逍遙遊〉揭示了道家快樂哲學的自由深度，那麼〈人間世〉便宣告道家的快樂必得落實在人間，必須有能耐在複雜的人際關係中，得出自由快樂。換言之，「天池」之「遊」不是飄乎九萬里高空的無人之境，那只是有能力遊乎空隙的空間隱喻，並不眞指莊子企圖魂飄蕩於眞空際、靈停駐於烏托邦。豈不聞〈天下〉篇莊子自道：「與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」[44] 萬物、世俗甚至是非之地，都是精神所必然要遭遇並得在其中自由往來之實際處。人便居存在這一具體的物質（萬物）、人間（世俗）、符號（是非）世界中，想逃離它而得一絕對空無的清淨地，在莊子看來，不免不切實際因而顯出思想的太簡單。

活在自然物質的世界中，這是生命存在的命與限，然而道家眼中的自然萬物卻是一個「自化」「互化」而又共成「大化」流行的敞開交換世界，因此物質的命限中，又有著解開「物結」「有封」而走向氣化感通、一體交融的自由可能。[45] 然而人必活在世俗、符號這一人間世的文化世界中，又何嘗不是一種命與限，在這命限中尤其處處顯出關係的限定、糾纏、難解，因此〈人間世〉假借仲尼重言要我們正視難以自由的悲觀事實，並思考如何從事實出發而贏得自由的機會：

---

[43] 巴特這種即快樂即莊嚴的知識分子，破除了底下二律背反魔咒：「你要當快樂的豬？還是痛苦的蘇格拉底？」巴特這種思想爲莊嚴的知識分子拯救了快樂，可謂莊子知音。

[44] 《莊子集釋》，頁 1098。

[45] 對此，參見拙文：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第 16 期（2010 年 6 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也。不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地之間，是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。[46]

「無所逃於天地之間」，便是莊子對事實的承認。而「大戒」更顯出面對人倫（父子爲例）社會（君臣爲例）所帶來的情感（愛）和價值（義）的「戒愼恐懼」：其中有承擔，更要有省察。莊子不是要我們逃脫割斷這些關係，而是要在這些莫可奈何的網絡中，隨時隨地能安身立命。這樣一顆不離文化符號羅網而又可以自由出入的心，便是莊子歌頌的「德至」莊嚴。

然而談何容易？對莊子言，事君事親等人倫社會實踐，絕不僅是一項單純的行爲，這些行爲的恰當與否、合不合理和有無價值等判斷是分不開的，和整套歷史時空的符號規定鏈結扣合一起，亦即人們的行爲實踐實際上是被由語言結構所設定的話語模組所決定。對善於觀察文化符號、省察自身的莊子言，所有的行爲都不會是簡單的生物作爲，而是文化符號下的象徵活動。人既無逃於符號決定的關係限定，那麼自由而快樂的社會實踐又如何可能？換言之，「大戒」還必然要涉及覺察和批判的能力，否則就不會有難能可貴的自由快樂之「至德」。

我們所認爲的理想、單純、美好，這些想法和行爲背後，經常配帶著難以覺察的潛意識前見，這些前見是被文化符號所規定而內化成的，莊子一針見血地點出這些行爲被「成心」所推動，誰都不會沒有成見，甚至人的一生幾乎總是在語言符號內化的成心成見中：矛盾衝突、彼此強迫、勞苦重擔、茫茫昧昧，而終至油盡燈枯。試看底下人生實相，豈有快樂自由可言：

> 與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形

[46] 《莊子集釋》，頁 155。

臺灣大學學術期刊資料庫

化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？[47]

莊子洞觀甚微，令人難堪，因爲你我皆是劇中人，莫不被成心推動而忙碌終生。人並不是自己人生的掌權者，權力的支配者是那出入無時卻又固執不化的成心。而成心的內核或實相爲何？前面已然分析，它一方面是各式各樣飄忽不定的能量流，另一方面它被語言符號所建構而實體化爲固執的心。換言之，成心便是人們難以控制、而它反過來控制人們的那一連串奔流難定、又固執不化的勢能。從莊子的道眼看進去，所有行爲實踐背後的成心知見，便是眞正權力的細微而根深處；而我們一廂情願地相信自己出乎純粹的理想，很可能只是一種包裝，例如〈人間世〉顏回企圖救衞的德行背後，莊子借仲尼之口反倒卸下理想包裝而露出隱晦的權力馬腳：「且若亦知夫德之所蕩而知之所爲出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」[48] 總之，由語言符號所內化的意識型態之成心，便是推動人生的最有權勢者，人反倒成了權力的傀儡，成爲爭權奪勢下的皮影。

莊子如此正視人間倫理關係、挖掘背後的成心支配，要我們戒愼恐懼於權力的細微與根源，當然不是爲了導向虛無主義或語言決定論。在筆者看來，莊子的立場如同巴特，認爲死亡事實（語言結構之牢籠）的正視正好足以重啓再生契機（語言遊戲之自由），而權力的無所不在也正好考驗人們覺察和戰鬥的能耐。總之，莊子在知其不可奈何、無所逃於符號天地的事實下，開出了「入遊其樊而無感其名」[49] 之花，這便開啓了巴特所謂「在權力之中而活出權勢之外」的先見之明。

---

47 《莊子集釋・齊物論》，頁 56。

48 《莊子集釋・人間世》，頁 135。

49 《莊子集釋・人間世》，頁 148。「樊」即樊籠，指涉人間世，它是由名言符號所編織成。陶淵明〈歸園田居五首〉有：「久在樊籠裏，復得返自然。」晉・陶潛著，楊勇校箋：《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社，1999 年），頁 73。

臺灣大學學術期刊資料庫

這種能深入其「樊」（人間世的籠）卻能無感其「名」（語言結構的勢）的「遊刃有餘」能力，最精采莫過於〈養生主〉「庖丁解牛」。牛者，人間世之隱喻；牛體骨肉間的錯綜複雜，乃語言符號滲透下的人倫關係之糾纏與僵化；[50] 廚房這一空間已然是充斥無所不在的權力支配之「權力廚房」；[51] 文惠君和庖丁的君臣相稱則是權力階級的具體化象徵。而庖丁呢？既可能是權力的壓迫者與被壓迫者（技未進於道的一般庖丁，相刃相靡者）；也可能是批判、治療權力，且能在符號關係中遊刃有餘的遊戲者、快樂者、知識分子（技進於道的高級庖丁，遊刃有餘者）。

本文旨在強調權力廚房和語言的親密關係：如梁惠王屬君、庖丁屬臣，庖丁所遇對象名爲牛，而牛身之內的複雜位置關係，亦莫不被語言符號的命名組構而成（參見下圖）。這些名稱隱喻了人間世的權力關係，正好透過語言名實的符應與支配而得落實。然而庖丁既無所逃於君臣的權力關係，以及隨之而來的一連串人間世符號羅網，要如何從中養出人生的自由快樂？莊子透過庖丁之寓，告訴我們要有無厚之刀、要能技進於道、要能遊刃於空隙。庖丁技進於道地遊刃於牛體之間，正告訴我們不要奢求抽離牛體之外，只能在語言結構和權勢話語充斥的符號界之中來遊戲，尤其要能磨出一把「無厚之刃」（亦即能覺察語言唯名無實的虛構性），在語言結構之間找到留白、空隙、斷裂等活路，如此「依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然。……彼節者有間，而刀刃者无

[50] 王夫之早就點出牛體結構的複雜性和名的關係：「大名之所在，大刑之所嬰，大善大惡之爭，大險大阻存焉，皆大軋也。而非彼有必觸之險阻也，其中必有間矣。」「名者眾之所會，不遊其間而入其會，則雖不蘄言而必有言，不蘄哭而必有哭之者矣。」清・王夫之：《莊子解》，《莊子通・莊子解》（臺北：里仁書局，1984 年），頁 32、33。

[51] 大部分學者都從美學技藝和身心關係的角度詮釋庖丁解牛，但法國莊子學家葛浩南（Romain Graziani）又從權力批判角度來詮釋，並有「權力廚房」的提出，亦增添新意，此說暗合王夫之。關於葛浩南的觀點，參見龔卓軍：〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月），頁 90-91。

臺灣大學學術期刊資料庫

厚，以无厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。」[52] 可見，庖丁之刃仍是一把語言之刀，只是這把智慧之刀能理解自身的非實體性（故無厚），所以才能在一切語言符號的錯綜複雜關係中，不落名以定形的意識型態固著中（以神遇而不以目視），看見權力廚房的妄大、穿梭牛體樊籠的迷宮，長保語言遊戲語言的遊牧姿態（莫不中音，合於桑林之舞）。[53]

巴特曾經提醒我們，語言結構和話語權勢具有無處不在和永續長存的生命力，所以知識分子必得維持時時自覺、一生戰鬥的莊嚴姿態。莊子化身的庖丁亦如此警惕，對於無所逃於符號交織的糾纏命運（每至於族），千萬不可輕率以對（見其難爲），要戒愼恐懼（怵然爲戒），如此才能在話語權勢的虎口上悠然動刀（視爲止、行爲遲，動刀甚微），以便在語言結構撒下網羅時趁隙遛出（謋然已解，如土委地），最後才能享受這難得的自由與歡快（爲之四顧，爲之躊躇滿志），並且永遠要憂患權力病毒藉由虛榮來死灰復燃，故要「善刀而藏之」以備不時之需。[54]

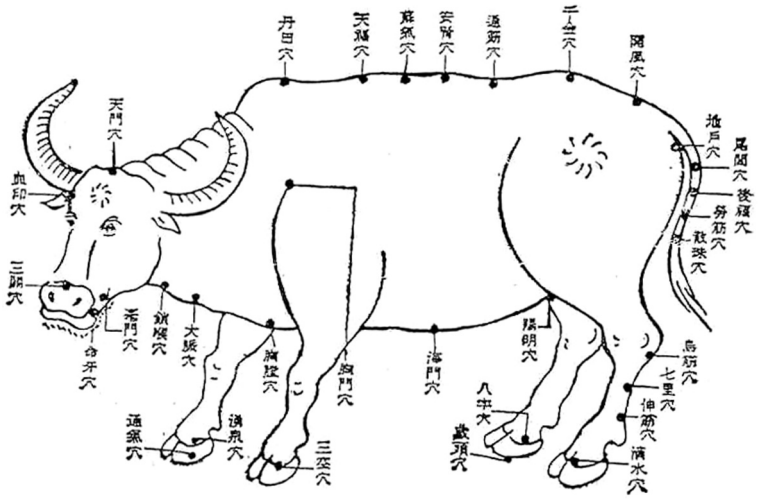
---

52 《莊子集釋・養生主》，頁 119。

53 筆者將這把「遊刃」詮釋爲以語言遊戲語言的解構之刃，呼應了法國哲學家、社會學家波德里亞（Jean Baudrillard）的觀點，他曾在名著《象徵交換與死亡》中用「易位書寫」來詮釋庖丁解牛：「它在身體中以易位書寫的方式前進——這也就是說，它不是從一個詞項到另一個詞項地前進，不是一個一個地經過那些像依附功能句法的詞滙一樣關聯的器官：不是像笨拙的屠夫和意指語言學家所做的那樣。這裏的意義之刃是另外一種樣子：它擺脫了顯在的身體，追踪身體之下的身體。這就像易位書寫一樣，易位書寫的模式分散並消解最初的詞項和語料。」（法）波德里亞著，車槿山譯：《象徵交換與死亡》（南京：譯林出版社，2006 年），頁 188-189。

54 爲何文惠君聞庖丁解牛之經驗描述，卻能領悟出：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」若從本文的詮釋角度來解釋，原因在於：文惠君領悟到的是人在錯綜複雜的人際網絡、名言符號的矛盾衝突中，應效法庖丁「遊刃有餘」的藝術風格之存在方式，如此才不落入傷人與被傷的能量耗損，換言之，人的精氣虛耗而不利於養生，很大部分來自人在人間世的權力名位的網絡中，落入〈齊物論〉所謂「相刃相靡」的困境，因此如何能看清人在關係脈絡的語言、權力之糾纏，如何從中轉出庖丁的遊戲能力，應該也符合精氣不損的養生管理之道。在筆者看來，莊子的養生和哲學修養是有關的，他並非走向一條純粹道教式的養身。

臺灣大學學術期刊資料庫



針牛穴法名图（引自<元亨疗马集>）

庖丁解牛——獸體經脈與人體經脈有何關係？

七、巴特看出語言結構的法西斯主義，從此走向符號的離心遊戲

文明是語言符號的增生層累所成就，就此言，巴特和卡西勒（Ernst Cassirer）觀點一致。差別在於：卡西勒主要從正面積極的意義看待語言符號的開顯功能，巴特主要從批判的遮蔽面來揭露語言符號背後的權力運作。卡西勒視人爲「符號的動物」，人類文化現象都是符號化活動的體現，不同的符號形式所開顯出的意義和成就，具有彼此不可取代的價值，而卡西勒的恢宏莊嚴就在積極而全面地肯定人文價值。巴特的省察視角在於，由語言符號看待文化的構成雖是根源，但語言魔力卻帶著權力滲透的異化本質，所以文化要持續有活力地開展下去，反而要進行文學符號學的批判和治療。而癥結關鍵便在於直指：權力和語言結構的共生關係。

卡西勒反對將語言視爲工具，反對素樸實在論所主張的：以人類認知和語

臺灣大學學術期刊資料庫

言形式去符應外在的客觀對象。卡西勒接受康德在知識論上的哥白尼式革命轉向——「知性爲自然立法」——認爲我們不該在外在世界尋找眞理根據，應轉向人類心智活動形式來尋找實在依據。換言之，人類心智並非再現外在事實的白板，知識也非外部對象的單純模本。對卡西勒，人類心智具有獨立的創造性力量，它依據語言符號的不同形式創造出不同領域（如神話、藝術、歷史、科學等）的意義實在。卡西勒看待文化採積極正向的態度，而不同語言符號的心智力量，正好開顯屬於自身領域的存在和意義，彼此間又可互補，以彰顯人類文化的豐富多元向度。[55] 卡西勒繼承康德知性主動立法的主張，但更進一步指出知性立法的能力，實爲語言符號的功能。換言之，卡西勒將康德的知識論討論，透過語言形式的落實推擴到文化符號學的廣度來。

然而從巴特的後結構主義立場看，不免認爲卡西勒過於樂觀。巴特正是在同意卡西勒的觀點之處（語言形式具有決定存在的力量），讀出了另類消息。卡西勒一針見血指出，心智精神的辯證法則正是透過語言形式來展現，並由語言形式的力量才決定、建構了確定的、有組織的存在。一言蔽之，是語言形式的魔力讓人類從混沌未分、流動不息的狀態，轉向清晰有別、穩定固著的狀態。關鍵處便在名言符號的介入，這一介入，正顯示人的精神創造、符號權能：

> 靠著學會給事物命名，兒童並不只是在他原先的關於現成經驗對象的知識中加上了一張人爲記號的目錄表，而毋寧是學會了構成了那些對象的概念，學會了與客觀世界打交道。從此以後，這個兒童就站在更堅實的地基上了。他那含混模糊、波動不定的知覺以及朦朧的情緒，都開始採取了一種新的姿態。可以說，這些知覺和情緒圍繞著作爲思想的一個固定中心和焦點的名稱而具體化了。……想要說話的渴望和熱情，並非出自單純的要學習或使用名稱的欲望，而是標誌著企圖探知並征服一個客觀世界的願望。……對成人來說，客觀世界作爲言語活動的一個成果，

55 （德）卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》（臺北：桂冠圖書公司，1994 年），頁 9-10。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 已經具有了一定的樣態。在某種意義上，言語活動決定了我們所有其它的活動。我們的知覺、直觀和概念都是和我們母語的語詞和言語形式結合在一起的。要解除語詞與事物間的這種聯結，是極爲艱難的。[56]

卡西勒雖了解語言符號的設定、限制等確立、固定作用，也深刻理解命名活動的分類作用，將使人類從具體、情感、感通的狀態，進入抽象、客觀的定形世界；但卡西勒既不奔赴神祕主義式的否定或超越語言傾向，[57] 也不走向語言懷疑論者的反文明傾向。相反地，卡西勒一方面歌頌人類語言符號的創造功能，另一方面相信不同符號形式可以產生互補，以促使文明不掉入單向度的貧乏異化。對比來看，巴特雖也不走向神祕主義式的反語言、超語言進路，但巴特卻帶有語言懷疑論者的味道，但這並未使他走向反文化，而是採取另一種迂迴的批判、治療方式來救贖、活化文化。

巴特心心念念的是：語言結構的權力本質。卡西勒所謂語言的限定、確立等客觀化作用，在巴特眼裏，正好呈現人類自我膨脹和法西斯特質；人類命名活動必然帶來的分類作用，在建立秩序的同時，權力的支配中心必然圈限出等級範疇；而原來只是人爲約定俗成的暫時意義之劃定，行之既久，則內化成自然先驗般的價值神話。[58] 換言之，語言符號必然挾帶的陰影本質：權力支配與意識型態的宰控和暴力，才是巴特面對語言與文化的首要關懷，由此才萌發出他的文化批判、知識分子的莊嚴與快樂。他強調的正是卡西勒所輕輕放過的語

---

56 卡西勒著，甘陽譯：〈語言〉，《人論》（臺北：桂冠圖書公司，1994 年），頁 195-196。

57 卡西勒指斥宗教和神秘主義渴望追求一種亞當語言、共同語言、眞正語言的同一性黃金年代，正因爲恐懼人類語言符號所帶來的差異分裂。〈語言〉，《人論》，頁 191。

58 巴特《神話學》一書正爲解構時代流行的意識型態、價值神話：「我討厭目睹自然和歷史在每個環節中混淆視聽，我要一路追蹤，在每一件『想當然耳』的情節之中，鎖定意識型態的濫用，而它們在我的眼裡，正潛伏在某個角落。一開始，神話的概念對我而言，似乎就是要解釋這些冒牌事實的幾件事例……神話就是一種語言。」見羅蘭・巴特著，許薔薔、許綺玲譯（臺北：桂冠圖書公司，2000 年），頁 iii。

臺灣大學學術期刊資料庫

言暴力：

> 語言是一種立法，語言結構則是一種法規。我們見不到存在於語言結構中的權勢，因爲我們忘記了整個語言結構是一種分類現象，而所有的分類都是壓制性的：秩序既意味著分配又意味著威脅。……同樣，語言按其結構本身包含著一種不可避免的異化關係。說話，或更嚴格些說發出話語，這並非像人們經常強調的那樣是去交流，而是使人屈服：全部語言結構是一種普遍化的支配力量。……語言結構運用之語言既不是反動的也不是進步的，它不折不扣地是法西斯的。因爲法西斯主義並不阻止人說話，而是強迫人說話。[59]

語言結構的法西斯霸權，才是巴特全力以赴要去圍捕或擺脫的「非對象」，因爲它並非外在於人，而已是人的自我構成本身，也因爲它已內化爲人的存在自身而非對象物，因此難以覺察。卡西勒並非沒有意識到語言符號的力量，但從巴特的橫眉冷眼看去，卡西勒急於肯定語言力量對存在的組織和確立，卻不那麼留意符號網絡對人自身的反控和套牢。在巴特的懷疑論眼光下，一切盡是語言符號的天羅地網，人看似撒網的自由者，實乃深陷網羅中心，既強迫了自己也壓迫了他者。如此一來，語言權杖的可怖之極，不在於禁止人說話，反而是一再強迫我們不斷進行符號羅網的無盡編織。如此循環下去，卡西勒所謂做爲符號動物的人之創造性，在巴特看來，便落入被語言結構決定的網羅複製者，在這裡，人之圖像不再是創造與自由，而是束縛與勞苦。天羅地網下，人只是被語言結構所生產的話語機器而已。人在語言結構的「看似主人實爲奴僕」的詭譎狀態，巴特強調的是奴僕姿態的悲哀，卡西勒則欲突顯主人身分的高貴。

卡西勒和巴特都一樣注意語言結構在分類過程中，造就一連串的秩序確定，但巴特卻同時看到陰影和暴力，因爲秩序所帶出的階層性價值區分和排列，必然在突顯某物位置的同時，犧牲和壓制了它物而使其邊緣化爲「他

[59] 《寫作的零度》，頁 5-6。

臺灣大學學術期刊資料庫

者」，成爲克里斯蒂娃（Julia Kristeva）所謂的「卑賤體」（abject）。[60] 可見，命名指涉、分類活動是一種支配的權力動作，它的允許充滿著威脅的色彩。順此而觀，人類所謂的話語交流，背後常挾帶一股自己都未必覺察的暗流，這暗流一方面逼迫自己說話，同時要與人爭勝而使其屈服於我的話語秩序。話語不單純是溝通的工具，而是屈服他者的征戰利器，如此一來，人與人透過話語而有的交流關係，便常常異化爲爭強鬥勝的利害關係。這種彼此被語言結構推動的話語纏鬥，自己不會止息下來，因爲它有一種話語增生話語的權力邏輯在運作，結果便是大家一起落入「以是其所非而非其所是」的彼此競逐、互相強迫的語言法西斯命運，大家繼續在支離破碎的符號中載浮載沉。做爲符號動物的人，便被束縛在法西斯權力網的中心而動彈不得，因爲在巴特看來，每次符號、形容詞的使用都必然藏身一個怪物，它善於種種「固定形式（stereo type）」[61] 的捆綁技倆。

這個怪物影舞者，讓人和自身、人和人、人和萬物的關係，全部落入固定的檔案秩序中，語言結構將一切關係組織定位成資料庫，使得一切皆成爲權力支配的分類空間（檔案不只存在於政府機構，人的自我主體也可看成是一個檔案管理中心，如達利畫作〈人形胸膛的抽屜〉所示）。在此，巴特帶著濃厚傅科意味的口吻說：「入檔——我被作成檔案，定位到某個地方（知性的），或是有種性階級之分的住所（或是社會階級）。有個獨一無二的內在教條與此相抗衡：非場域（不定的住所）。非場域比烏托邦更勝一籌。」[62]

---

60 （法）克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）著，彭仁郁譯：《恐怖的力量》（臺北：桂冠圖書公司，2003 年），頁 3-4。

61 《寫作的零度》，頁 7。巴特在《文之悅》也提到：「它欲掙脫、沖決形容詞的限制——形容詞是語言之門，經此，意識型態與想像物便汩汩而入。」屠友祥譯註得好：「形容詞的修飾與限制，亦即將生成之物固著住、予以界定、命名，不免有著虛構、人爲、僞。虛構是意識型態形成的條件。……而沖決限制，就是承認生成，承認生成是一切，以巴特的話說，便是：『就是這樣！』直接顯現以生成中的『它是』、『這是』。」羅蘭・巴特著，屠友祥譯：《文之悅》（上海：上海人民出版社，2009 年），頁 16-17。

62 〈非場域〉，《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，頁 57。

臺灣大學學術期刊資料庫

巴特此話，分成兩個部分或兩層次說。第一個層次便是人被固定形式這一怪物編織成檔案匣，不管是人的知性處境或是社會處境，其實都在權力佈局的空間中被定位。第二個層次涉及人在權力空間的定位中如何安身立命？如何反抗？如何自由？對此，巴特以格言式的警句話頭，猶如禪宗直指本心般地指出抗衡之道在於「非場域（不定的住所）」！「非場域」並非指涉一個逃避權力、話語之外另一純淨空間，仿佛那裏有一烏托邦式的極樂淨土；巴特的「非場域」並未抽離權力空間之外，它反而是在無所不在的權力話語中活出權勢之外。這個看似悖論的表達，透露出巴特對權力的眞正洞察和面對能耐，巴特對抗權力、贏得自由的姿態。這是深入權力內核來覺知照見它的支配性、固著性、膨脹虛妄性，同時產生一種「在其中又不在其中」的遊戲狀態，此狀態近乎佛教所謂「應無所住而生其心」，或莊子所謂「入遊其樊而無感其名」。其重點不在空間的遠離，而在心的覺知與不住，如此產生的浮遊境界便是「不定住所」的「非場域」。

巴特反對神祕主義式的烏托邦解決之道，那種渴望徹底活在語言之外的純淨想望，巴特認爲是不切實際的，因爲他發現「遺憾的是人類語言沒有外部，它『禁止旁聽』」；而神祕主義渴望越出語言之外來逃避權力追捕，巴特毫不留情地認爲這是「求諸不可能之事」。[63] 他認爲唯一踏實的道路只有一途：「正是在語言內部，語言結構可能被抗拒和使本身偏離正軌。」[64] 所謂不入虎穴焉得虎子，在一切語言說出的虎牙嘴邊，展現逃離吞噬的技藝。人不可能不說話、不運用符號（就算神祕主義者也很快就要回到日常的語言世界[65]），否則

63 《寫作的零度》，頁 7。巴特一再強調他和神祕主義的距離：「這並不是一個把語言粉碎在那種不可言傳的神秘的沉默腳下的問題，而是斟酌它的問題，是把旋轉著的言語的陀螺——它把那種使人沉溺其中的符號替代的衍化作用囊括到它自己的旋轉之中——加以阻遏的問題。」〈揚棄意義〉，《符號禪意東洋風》，頁 110。

64 《寫作的零度》，頁 8。

65 據詹姆斯（William James）所歸納出來的神祕主義核心特點，「頃現性」（Transiency）便是其中之一，這種現象反映出任何神秘一體的高峰經驗，都只能發生在短暫片刻中，隨即要回到生活語言的世界，參見（美）威廉・詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》（臺北：立緒文化事業有限公司，2001 年），頁 458。

臺灣大學學術期刊資料庫

文化便要崩解，因此語言符號的增生繁殖現象是去除不了的、也不應該去除。巴特乃從懷疑論進一步走向了語言的遊戲論，遊戲便是在話語權力之中活出權勢之外的覺知和策略：「我不滿於重複已經說過的東西，不滿於安然地爲符號所奴役；我說話，我斷言，我反駁著我所重複的東西。」[66]

不滿於話語重複、不滿於符號奴役，正因爲話語的本性就是重複、就是奴役。話語的固著習性自然會驅迫人們重複話語，這便是語言符號結構具有的權力本質，人只要起心動念、開口吐露，便有一個支配欲要求固定對象，這種「斷言」便和價值神話、意識型態一同呈現。[67] 而自由之道便在於說話、斷言的同時，採取自我反駁的語言解離語言之策略。這種語言遊戲姿態對巴特而言，便是他所謂的文學力量，由文學力量展開的文本空間，才有可能在權力空間之中活出權勢之外：[68]

> 對我們這些既非信仰的騎士又非超人的凡夫俗子來說，唯一可做的選擇仍是，這種躲躲閃閃，這種輝煌的欺騙使我們得以在權勢之外來理解語言，在語言永久革命的光輝燦爛之中來理解語言。我願把這種弄虛做假稱作文學。[69]

如此一來，文學便成爲對抗權力的法器，文本空間便成爲了權勢之外的自由土地，文學寫作者便成爲捍衛自由的知識分子、文化批判與拯救者。巴特自稱凡夫俗子，多少帶有對神祕主義式想望的嘲諷意味，他選擇棲居的身影是文學姿態。然而耐人尋味的是，巴特對文學（家）形象的描繪帶有自嘲、解構的幽默色彩——躲躲閃閃、輝煌欺騙、弄虛做假——這種在語言的權力之中遊戲

66 《寫作的零度》，頁 7。

67 所以巴特強調：「在語言中必然出現兩個範疇：斷定的權威性和重複的群體性。」《寫作的零度》，頁 6。

68 庖丁解牛的遊戲空間便呈現一種易位書寫的文學空間，其中充滿空隙的餘讓空間，這裏才有活出權勢之外的自由可能。關於「餘讓」與「批判」的密切性，可參見夏可君：〈莊子思想的餘讓姿態與批判的可能性〉，「莊子與跨文化批判研討會」會議論文（臺北：中研院文哲研究所，2010 年 6 月）。

69 《寫作的零度》，頁 7。

臺灣大學學術期刊資料庫

權力、自我顛覆，甚至對自我說出的斷言不斷革命、去勢的遊玩技藝，便是文學本色。一言蔽之，文學的力量和策略便在於遊戲的解離、顛覆的活力。所以巴特這種看似毫無莊嚴相的文學（家）身份，其實隱含著對權力、話言、自我有著最戒愼恐懼的反駁能力。看似輕浮嘲弄的口吻之中，隱藏著極銳利而不妥協的頑強監督。[70] 這裏自然讓我們想起莊子，一樣戲稱自己只是「以謬悠之說，荒唐之言，无端崖之辭」。[71] 當然必須提醒的是，巴特這種文學的弄虛做假，雖不離於修辭但決不只是修辭，因爲修辭遊戲只是覺知權力、活化語言的寫作風格之外顯，然而沒有內核的領悟就不可能眞正產生遊戲的解構力量，甚至將淪落爲虛無的修辭遊戲。

八、莊子說：與其落入是非二元的爭辯耗損，不如莫若以明而走向兩行之道

《莊子》也不認爲語言是單純的交通工具，它帶有侵逼競逐的本質，〈人間世〉說過：「名也者，相軋也；知也者，爭之器也；二者凶器，非所以盡行也。」[72] 人的知見實爲一偏之見，限於一端而不自知便是成見，成見來自以成心爲師的固執心態；而成心又來自名言符號的內化。因此，語言結構所拼貼的成心，成心所發用的成見話語，皆不免有傾軋爭奪的權力傾向，《莊子》警告我們面對這些爭權奪勢的凶器，不要以爲它總可以暢行無阻；其實它更常落入風波不斷的危地：「夫言者，風波也；行者，實喪也。夫風波易以動，實喪易以危。」[73] 名言話語的交流傳遞那裏只是純粹的中介，它總是無法控制地引生

[70] 巴特認爲：「一位作家（我用這個稱呼不是指一種功能的所有者或一種藝術的僕人，而是一種實踐主體）應當稟賦監督者的頑強，他位於各種其它話語的交匯處，與各種學理的純粹性相比，他的地位是輕浮。」《寫作的零度》，頁 12。「輕浮」是因爲他對語言擁有反諷的遊戲能力，故能不落固著、浮遊其中。

[71] 《莊子集釋・天下》，頁 1098。

[72] 《莊子集釋・人間世》，頁 135。

[73] 《莊子集釋・人間世》，頁 160。

臺灣大學學術期刊資料庫

風波，造成難以意料的牽動，結果便是實情的遺失或扭曲，終至導向不可測知的危境。

《莊子》並不相信所指意義有先驗本質性，認爲它僅是人的能指符號所約定俗成的一端之見，所謂：「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。」[74] 人是符號動物，所以人的語言活動當然不同於生物現象（非籟音）或物理現象（非風吹），但符號使用者所決定的意義內容，卻也不是先驗本質或絕對客觀，它總是屬人之符號約定下的暫時產物（特未定）。然而符號形式的決定作用，不管它的具體約定形式有多少種可能，基本模式總不離語言結構的二元形式，換言之，文化符號的反省還是要直指核心，亦即語言結構的法西斯本質。

語言結構所產生的命名、分類活動，皆建立在分別（割）、限定（封）的作用上，這些都是差異化（分）的產物，最基本的差異化活動便是「二元對立」（彼是方生）。《老子》「始制有名」、「大制不割」，《莊子》「道未始有封，言未始有常」，想說的便是：文化的建制（制）來自名言符號（名）的階層網絡化，而語言的本質便在於切割分別（割），否則層級秩序無法綿密網羅，而《老子》渴望的小國寡民（大制）是一個文化符號沒有那麼嚴密細緻的狀態（樸），因爲那代表著權力初始的素朴之狀。而《莊子》也認爲宇宙萬事萬物原本是整全而敞開的，但由於語言符號的命名和分類之介入，使得事物被規定出封閉性的本質（封），而這都是「名以定形」的語言權力所造就的確立（常）。

更重要的是，有關語言活動一連串的權能現象：割、常、分、定、制，道家認爲可以回歸語言二元結構來分析。如《老子》第二章：「天下皆知美之爲美，斯惡已。皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」基本上《老子》已指出任何一個概念名相的成立，皆離不開對比概念的襯托，因此看似相反、相對的兩個名相，實乃相生相成而共構爲一。對於語言相對又相生的二元結構現象，《莊子・齊物論》分析

[74] 《莊子集釋・齊物論》，頁 63。

臺灣大學學術期刊資料庫

得更透徹：

> 物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫若以明。[75]

這段精采的文獻，不只揭露語言二元結構的輪迴命運，更處處指示面對之道。所有事物皆被「彼／是」的二元名相所劃分和規定，因此無一事物不被符號所命名，而名言標籤化的同時，一定被分類在「彼／是」的其中一端；而每當事物被語言結構所圈定，自然會產生以自己一端視角做爲觀看中心，結果便落入只看見自己而看不見對方（自彼則不見，自知則知之）。然而《莊子》告訴我們，其實彼、是看似矛盾相對，其實相出相因，任一方的肯定都正好建立另一方的否定上。這種語言二元結構的相反相成現象，就像蹺蹺板的二端，一上必然一下，兩端實爲一體。這種兩端而一體的語言結構，《莊子》透過方、因、亦這三個字，來說明兩端之間的同時性、相因性、同構性：「方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。」、「因是因非，因非因是。」、「是亦彼也，彼亦是也。」

《莊子》洞察語言結構的兩端一體性，並非出自純粹觀察語言現象的客觀興趣，其關懷在於：一則揭露人如何陷泥在權勢話語的鬥爭中，二則指示人如何逃出語言二元結構的輪迴宿命。就前一點，由於語言結構的二元切割特性，加上一端之見的自我中心主義之偏蔽，必然產生立場中心和觀點偏蔽而來的爭議，其結果將落入是非無窮循環的鬥爭，對此《莊子》說得極傳神：「彼亦一是非，此亦一是非。」「是亦一无窮，非亦一无窮也。」換言之，人人都成爲是非人，而且是是非非的話語權勢爭議，將會是一場無窮無盡的龍爭虎鬥、唇

[75] 《莊子集釋・齊物論》，頁 66。

臺灣大學學術期刊資料庫

槍舌劍。在此語言結構的天羅地網中，莊子和巴特所見一同，語言法西斯逼使人們不得不說話，不得不在話語權勢的逼迫下繼續爭奪話語權。

從《莊子》犀利的眼光看去，人們所謂眞理和理想之宣傳，恐怕也難逃權勢話語的爭奪，因此儒、墨看似高貴的理想言行，並非沒有權力陰影在背後推動：「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」[76] 不僅儒墨不離權力支配，甚至整個先秦學術思想的發展，都肇因於話語權的爭奪所導致的膨脹，在〈天下〉篇看來，各家各派皆不免陷泥自我中心的一端偏見而彼此不能相見，導致符號世界的繁華與破碎：「天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。……天下之人各爲其所欲焉以自爲方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂。」[77]

語言結構的二元性，不斷地縱橫編織，綿綿無盡地複製出天羅地網的符號界，而符號又不斷逼迫人們繼續訴說編織的故事，如此一來，語言的法西斯將人放置在符號網的定格中生存，人與人的交往成爲符號關係的交換與競逐。這是支離破碎的存在方式，人被符號反控爲話語機器，是符號決定並牽動我們的欲望，而不是欲望自身在流動。成語「朝三暮四」的底牌，原來早就暗示出人類欲望不由自主的嘲諷：「狙公賦芧，曰：『朝三而暮四。』眾狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三。』眾狙皆悅。名實未虧而喜怒爲用，亦因是也。」[78]

可見，狙對芧的喜怒，確實已被朝四暮三或朝三暮四的符號名相所決定。這種被符號勾牽的猴樣般人生哪裡還有所謂：相通、整合、純一的大體之美，用前面的話說，早已不存在自由和快樂。這種「自是非他」的符號權力中心主義，行之既久，總以一端爲普遍，以後天爲先驗，結果產生一連串符號暴力的結果：使得個體掉入「其行盡如馳」的自我耗損，文明掉入集體捆束的天羅地網。後者如諸子百家「各得一察焉以自好」導致「道術將爲天下裂」的局面，

76 《莊子集釋・齊物論》，頁 63。
77 《莊子集釋・天下》，頁 1069。
78 《莊子集釋・齊物論》，頁 70。

臺灣大學學術期刊資料庫

正是集體進入符號複製而不得自由的狀態。至於前者則如好辯善辯者惠施的一生：「今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」[79] 惠施一生爲辭鋒爭勝而存在，在好友莊子看來，不禁爲之傷感；惠施勞精外神爲「堅白」一偏之見而爭鳴，不免成爲話語權勢的犧牲者，斯有何樂！莊子渴望的是人魚相忘之「樂」，而惠施所愛的卻是魚樂與否之「辯」。[80] 嗚呼！惠施實爲人生茫昧的隱喻，然豈惠施獨茫？而我不茫乎？

如何止茫？〈齊物論〉指出「止辯」是其中藥方之一：

> 既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黮闇。吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？[81]

「辯」論爭勝的無益、耗損、遮蔽、荒謬，莊子講得實在明白。因爲辯論結果的勝敗不等於是非對錯的確立，那通常只顯示出兩方爭奪話語權的技巧和力量優劣而已；但辯論終是想要透過勝敗輸贏來定奪是非對錯，但既然它不離力量大小的勢力對峙，那麼其結果又要如何過渡到價值判斷的取捨上？到底是我對你錯、你對我錯，還是兩者皆對、兩者皆錯，莊子認爲都無法透過辯論而得到確認。那麼，假使找第三人來公正，就眞的存在絕對客觀的公正者嗎？他沒有自身的話語前見嗎？既有前見（不管先偏向你和我，或對兩者都不理解而偏向其它）又如何能起公平裁判？若假設他沒有前見，那麼沒有前見又如何理

79 《莊子集釋・德充符》，頁 222。

80 莊子重點在：「儵魚出遊從容，是魚之樂。」惠施重點在：「子非魚，安知魚之樂？」雖然後來有了一場短暫而錯誤的美麗之辯，但莊子終是很快地回到人魚相忘之樂的「本」，不願掉入話語權勢的爭辯。《莊子集釋・秋水》，頁 606-607。

81 《莊子集釋・齊物論》，頁 107。

臺灣大學學術期刊資料庫

解你我的話語（可見莊子認爲人不可能沒有話語前見）？如此一來，公正法庭的設計也沒有辦法眞正解決問題。總之，這都是因爲人無所逃於立場的遮蔽，欲以一偏之見取代另一偏見，與其說是正義的實現，不如說是權力的爭奪。可見，語言結構所延伸的話語活動，常不能離開爭、辯、勝的權勢運作！

然而莊子洞徹語言結構、話語權勢等權力本質，並對論辯採不信任態度，種種看似語言懷疑論的立場，並不是爲了導向虛無主義和文明否定論。如前所說，〈齊物論〉在揭露語言二元結構的同時，預留了逃逸路線、活口生機。活路便在去中心主義的位移、包容等能力，而這樣的能力必須建立在對語言結構的權力本質有甚深的理解，所謂「莫若以明」、「照之以天」，便是能夠觀看語言結構和符號演繹的權力本質，然後因洞察而有了因應之道：「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得環中，以應无窮。」[82]「環中」便是符號羅網的中空、留白、間隙之地。[83] 在這裏，才能如庖丁一般得到「以無厚入有閒」的遊刃能力，使得彼／是的二元結構不再是絕對僵化的二端，甚至變成可以相互轉化視角，所謂「和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」。[84] 這種不被固定視角綁死、不死守單行道的活化策略，促使人們在天羅地網中進行語言結構的變形、顛覆與再活化運動，這便是「以應无窮」的遊戲能力。筆者曾經指出庖丁解牛示現的是一個易位書寫的文本空間，在這個空間中雖然依舊充斥著語言結構、權勢話語，但庖丁已鍛造出一把「以語言遊戲語言」的無厚遊刃，就是這把刀使得我們穿梭在語言的空隙中來去自如。這把能「以應無窮」的解構之刀，它表現出的話語形式，巴特將之稱爲躲躲閃閃、輝煌欺騙、弄虛做假，莊

82 《莊子集釋》，頁 66。

83 巴特曾遊歷日本東京，並將此符號帝國視爲一個處處充滿空無、間隙的文本來遊歷，他特別提到一個觀察：對比於西方城市中心代表眞理而填充滿滿，東京天皇所居卻是個空無的中心：「它的存在，不是爲了炫耀權力，而是爲了以它那種中心的空洞性來支持那整個的城市運動，迫使車輛交通永遠要繞道而行。由此可知，這些想像出來的事物以回環成圈的方式展現，繞著空洞的中心迂迴兜轉，循環往返。」〈市中心，空洞的中心〉，《符號禪意東洋風》，頁 47。

84 《莊子集釋・齊物論》，頁 70。

臺灣大學學術期刊資料庫

子則稱之爲：謬悠之說、荒唐之言、無端崖之辭。我們可以說，就在這個文本空間和文學話語形式上，莊子和巴特又莫逆於心地再度相遇了。

九、結論：巴特與莊子在文學力量與文本空間中的旦暮相遇

一位是當代法國後結構主義巨匠（優雅的巴特），一位是先秦中國道家哲學大師（逍遙的莊子），兩者如何橫跨古今、東西的時空障礙，產生有意義且趣味的相遇、對話？透過筆者上述的閱讀與詮釋，兩者便有了互文性的交會。對巴特不陌生的學者，定會發現快樂在巴特的思想和文本裏，是深刻的即哲學即存在之命題，它和身體的實踐密切相關，[85] 而巴特的文學書寫與文本創造，就是本於歡怡的呈現之道。[86] 而莊子強調的逍遙之樂，是東方讀者極熟悉的美感經驗，如魚樂之辯、相忘江湖便是眾所皆知的公案；而詩哲合一的《莊子》是卮言遊戲的示現，它圓通無礙地體現了莊子在語言結構中庖丁解牛的技藝與逍遙，甚至因此被金聖嘆評爲天下第一才子書，影響中國文藝美學甚深。可以說，進入巴特和莊子所開顯的文學氛圍、文本空間，就是歡快、自由的藝術體驗。筆者認爲這樣的閱讀經驗，早在巴特和莊子的預期和設計之中了，如何說？首先，兩者都不可以膚淺而單純的快樂主義者視之，他們對身體歡醉之強調，蘊藏自由和本眞的洞見，而這淵源自由和眞實而來的歡醉，有著批判和治

85 關於巴特的快樂與身體的討論，參見拙文：〈論道家的逍遙美學——與羅蘭・巴特的懶惰哲學之對話〉。

86 正如蘇珊・桑塔格在評論巴特時指出的：「晚期寫作中這些表現力甚強的形式只是揭示了他的一切作品中暗含著的一種欲望：巴特渴望對斷言性表達具有一種優先性關係，這就是藝術具有的快樂性。……因此巴特不斷把教授比作表演，把閱讀比作色情，把寫作比作勾引。他的聲音越來越富個人色彩，越來越充滿了『個人氣質』，如他自己所說的那樣。他的思想藝術越來越明顯地成爲一種表演，正像許多其他偉大的反系統論家一樣。……巴特的全部作品都是對戲劇性和遊戲性的一種探索，是以各種巧妙的方式邀請人們品味風韻，邀請讀者以歡悅的態度對待思想。」〈寫作本身：論羅蘭・巴特〉，《寫作的零度》，頁 224-225。

臺灣大學學術期刊資料庫

療的轉換機制；爲達到這種美學式的救贖效果，兩人的關鍵洞察顯然都集中在：語言和文本。

巴特認爲人的不眞和驕慢，來自主體自我的虛妄和膨脹，所以他延續法國後結構主義者的主張，認爲主體同一性的堅執是妄想，眞實的主體現象乃是一不斷裂解的差異歷程，因此巴特不願製造時間因果謹嚴的編年體傳記，那既不眞實也是譫妄的自我迷戀，故《羅蘭巴特論羅蘭巴特》實爲解構「巴特」名相所可能帶來的實體化自戀。[87] 由於主體受到語言與權力的交纏誘蔽，無法反思自身的裂變過程，因此摶聚成爲語言和權力漩渦下的情結皺褶；爲了破除主體虛妄和權力膨脹所帶來的不眞和不快，巴特著力於主體、語言、權力的批判治療。筆者認爲巴特在後結構主義潮流的殊勝處，並不在於哲學思想的反省（就這一點，傅科、德希達、德勒茲要比巴特精采宏大），而在於他能將這樣的哲學洞察徹底落實爲文學語言、文本空間的實際操作（德希達和德勒茲亦嘗試文本操作，但論徹底性和技藝性，仍以晚期巴特最精采）。巴特從符號學到文學符號學的陶醉轉向，尤其是在文本空間的創造實踐上，徹底地展現了在權勢之中活出權勢之外的能耐、在語言符號之中躲躲閃閃、輝煌欺騙、弄虛做假的遊玩技藝。在此，巴特眞將文字魔力、文學力量的「隱喻」功能發揮得淋漓盡致，[88]

[87] 因此蘇珊・桑塔格指出巴特：「越來越欣賞一種類似於神秘的清瀉作用的寫作觀。他承認，不只是思想系統（他的思想處在一種融化狀態），而且連『我』都必須加以拆除（巴特說，眞正的知識有賴於摘除『我』的假面具）。不在的美學（空的記號、空的主題、意義的消除）是偉大的非個人化構想的全部意旨，它也是唯美主義者美好趣味的最高姿態。」〈寫作本身：論羅蘭・巴特〉，《寫作的零度》，頁 242。

[88] 巴特指出：「隱喻在其自身轉動，但卻是按照一種離心的運動在轉動：意義在向著無限噴濺著碎屑。」懷宇譯：〈阿爾桑保羅多：修辭學家與魔術師〉，《顯義與晦義》（天津：百花文藝出版社，2005 年），頁 136。活的隱喻不可實體化，而是能自我活化地離其自己，而敞開一種多義的想像空間，如此便能產生無限的豐盈義蘊，關於道家的詩性隱喻，參見拙文：〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言哲學〉，《清華學報》新 40 卷第 1 期（2010 年 1 月）；〈神話・變形・冥契・隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，《臺大中文學報》第 33 期（2010 年 12 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

他能洞觀符號的唯名無實性（在此，文學符號學可視爲否定性的符號學），並由此將符號虛構而成的文本視爲空集合，這樣的文本空間實乃處處留有隙縫、[89]無一不是通道的自由空間（在此，文學符號學又轉否定爲一種肯定的符號學，因爲「它活動於死亡之外」[90]）。換言之，權力的支配和逼迫的語言法西斯之死亡魅影，已經在這種文學力量和文本空間中被調伏了，因此死亡的況味轉化爲重生之芬芳。

同樣地，早於巴特二千多年的莊子，其實也在從事近似的批判救贖運動，道家從來就主張人的主體自我是由文化符號所羅織出的「有爲」產物，而人所以不能得到自然、無爲的本眞逍遙，正因爲語言二元結構的符號反控所造成的僵化，因此眞正的眞實自由之道，在於契入無名之道、變化之流，也只有透過喪我、無爲、自然，「眞人」才能有逍遙之復歸；換言之，道家認爲文化（周代禮樂）、道德（儒家仁義）其實都離不開語言符號的有爲操作，其間實挾帶意識型態的僵硬和權力宰控。所以道家爲復歸人的本眞自然，便不得不有一連串的治療批判運動，其中也正好集中在主體、語言的解放上。而莊子繼承了老聃的思想，但《莊子》在解放主體、活化語言的表現上，比《老子》體現得更徹底更美妙，《莊子》的文本空間就是卮言這一語言遊戲的落實，所以在《莊子》一書中，我們看到的不是傳記式的莊子，而是拼貼、裂變、虛構、戲仿的莊子身影、人物劇場，而《莊子》一書的製作或拼貼，可視爲氣化流行和語言遊戲的技藝朗現。

《莊子》這一文本空間，可以庖丁解牛這隱喻來想像，那阻塞不通而筋肉

89 文本空間的隙縫所帶來的寫作和閱讀快感，巴特有一巧妙的隱喻，來說明這種找出符號間隙的快樂：「身體的最動欲之區不就是衣的開裂處麼？……兩件衣裳的解接處，兩條邊線之間，肌膚閃現的時斷時續，就是這閃現本身，更確切地說：這忽隱忽現的展呈，令人目迷神離。」《文之悅》，頁 13。

90 〈法蘭西學院講演〉的最後部分，便集中在如何從「符號學」轉入「文學符號學」，其中的「文學」充滿著文字的遊戲、解構、批判的力量，藉由這種既不將符號的虛構性給實體化，進一步將此虛構性的遊戲發揮到極緻，創造出了處處有隙縫的自由通道，便成爲他心中的文本空間。《寫作的零度》，頁 19。

臺灣大學學術期刊資料庫

相連、骨節縱橫的牛體，其實便是語言結構和符號網絡的橫樘豎架，一般的庖丁必然被迫在符號的權力軌道下循規蹈矩，結果在成規成矩的規訓之下，僵硬不通、衝突不斷、刃靡耗損；而莊子要我們訓練出一把無厚之刃，遊走入骨節空隙之間的餘地，在筆者看來，這是一把卮言之刀，一把以語言遊戲語言的刀，能將符號視爲空符號的利刃，如此一來，庖丁便能在符號牛體之中遊移、易位而自由無礙，可見庖丁解牛爲我們具象地開顯出一個自由而歡快的文本空間之隱喻。筆者將這把「遊刃」詮釋爲文學力量所具有的以語言遊戲語言的解構之刃，將「牛體」詮學爲自由無礙的文本空間，相呼應於法國哲學家、社會學家波德里亞的觀點，他曾在名著《象徵交換與死亡》中正透過「無的空間」、「易位書寫」來詮釋庖丁解牛：

> 莊子的屠夫卻認識空無的連接和空無的結構，身體是通過這種空無構成的（「批大卻，導大窾……」）。他的刀不是穿越實體的實體，這把刀本身就是空無（「而刀刃者無厚」），而且連接著空無（「恢恢乎其於游刃必有餘地矣」）。
>
> 它在身體中以易位書寫的方式前進——這也就是說，它不是從一個詞項到另一個詞項地前進，不是一個一個地經過那些像依附功能句法的詞滙一樣關聯的器官：不是像笨拙的屠夫和意指語言學家所做的那樣。這裏的意義之刃是另外一種樣子：它擺脫了顯在的身體，追踪身體之下的身體。這就像易位書寫一樣，易位書寫的模式分散並消解最初的詞項和語料。[91]

總之，對筆者言，後期巴特所創設的文本和《莊子》一書，都可視爲歡醉的文本空間之實踐策略，他們都自覺這種文本空間中的修辭技藝，既是忠於流變式主體的呈現（因此不會失眞），也比較可能鬆動閱讀者僵滯的主體習性（因此可帶來自由怡悅）。由於臺灣和大陸已有若干學者注意莊子和德希達解

[91] 《象徵交換與死亡》，頁 188、189。

臺灣大學學術期刊資料庫

構主義的對話可能，[92] 近年來法國亦興起莊子學研究（臺灣與大陸亦有學者在關注此一現象），[93] 但注意到巴特和莊子的可對話者，似乎仍未有見。筆者曾比較過巴特懶惰哲學和莊子逍遙美學中的身體與美學意含；而本篇論文則嘗試進到兩者的快樂觀、語言觀、權力觀的比較，並歸結在文學力量和文本空間的遊戲實踐上，由於這個課題既是〈法蘭西就職講演〉一文的後半部重點，更是巴特晚期著作的精華所在。而有關《莊子》的文學性和文本特質的討論，也是一個有待重探的好課題，兩者都需要在更精細而複雜的對話上來討論，限於文章篇幅，本文僅能先將終點目標指出來。至於細緻的對話，筆者已著手另一專文〈論《莊子》的文學力量與文本空間——與羅蘭・巴特「文之悅（陶醉的文本）」相對話〉來加以討論。

最後，本文所採取的研究詮釋態度，主要在於巴特與莊子的「跨文化批判」之互文對話與撞擊，並非採取「比較哲學」的方式，因爲比較哲學通常預設兩種比較對象的思想內容具有本質性，因此多少落入靜態性的客體比較，而非動態性的互文生長，正如長年從事「跨文化批判」的德國學者何乏筆（Fablan Heubel）所指出的：「比較研究的局限性乃在於無法脫離己者與異己的邏輯及相關的『理解』詮釋學。就此，比較哲學是否以文化的相似性或文化的對比性爲焦點是次要的：兩種方式都無法充分回應跨文化哲學的動態發展。」[94] 跨文

[92] 早期參與討論的學者如奚密、廖炳惠、廖朝陽等，相關資料可參見廖炳惠：〈洞見與不見——晚近文評對莊子的新讀法〉，《解構批評論集》（臺北：東大圖書股份有限公司，1995 年），頁 53-140。近來則有大陸學者夏可君透過德希達和南希（Jean-Luc Nancy）來詮釋莊子，《幻像與生命——《莊子》的變異書寫》（上海：學林出版社，2007 年）。

[93] 如畢來德（JeanFrancoisBilleter）、葛浩南、樂唯（JeanLevi）、于連（FrancoisJullien），基本資料請參見「法語莊子研究專輯」，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月）。近年來中研院文哲所何乏筆先生亦組織幾次有關法國莊子學研究的工作坊，筆者亦曾參與其中。另參見畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》（北京：中華書局，2009 年）。

[94] 〈跨文化批判與當代漢語哲學〉，《修養與批判：跨文化視野中的晚期傅柯》，即將出版。

臺灣大學學術期刊資料庫

化批判的思路帶有濃厚的後結構主義對本質主義的批判洗禮（這契合莊子與巴特的思維方式和態度），因此才透過跨文化的文本或思想之對話，來走向差異生長的動態發展；對本文而言，也是希望古代、東方的莊子與現代、法國的巴特相遇後，能繼續發揮它的現代活力、繼續生長出它介入當代思想議題的批判力道。儘管如此，筆者認爲莊子與巴特有一項可能的精微差異是要被正視或有待研究，那便是莊子語言遊戲的卮言觀預設著氣化流行的力量變化觀，而巴特的文學遊戲觀到底有沒有繼承一套力量的本體論（如德勒茲差異的重複之力量觀），倒是很耐人尋思。

（責任校對：傅凱瑄）

引用書目

一、傳統文獻

晉・陶潛著，楊勇校箋：《陶淵明集校箋》，上海：上海古籍出版社，1999年。

宋・朱熹：《周易本義》，臺北：大安出版社，1999年。

＊清・郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985年。

清・王夫之：《莊子通・莊子解》，臺北：里仁書局，1984年。

二、近人論著

（法）克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）著，彭仁郁譯：《恐怖的力量》，臺北：桂冠圖書公司，2003年。

（法）波德里亞（Jean Baudrillard），車槿山譯：《象徵交換與死亡》，南京：譯林出版社，2006年。

＊（法）羅蘭・巴特（Roland Barthes）著，許薔薔、許綺玲譯：《神話學》，臺北：桂冠圖書公司，2000年。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊（法）羅蘭・巴特（Roland Barthes）著，李幼蒸譯：《寫作的零度》，臺北：桂冠圖書公司，2004 年。

（法）羅蘭・巴特（Roland Barthes）著，孫乃修譯：《符號禪意東洋風》，臺北：臺灣商務印書館，2003 年。

（法）羅蘭・巴特（Roland Barthes）著，屠友祥譯：《文之悅》，上海：人民出版社，2009 年。

（法）羅蘭・巴特（Roland Barthes）著，莫渝譯：《偶發事件》，臺北：桂冠圖書公司，2004 年。

（法）羅蘭・巴特（Roland Barthes）著，劉森堯譯：《羅蘭・巴特訪談錄》，臺北：桂冠圖書公司，2004 年。

（法）羅蘭・巴特（Roland Barthes）著，劉森堯譯：《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，臺北：桂冠圖書公司，2002 年。

（法）羅蘭・巴特（Roland Barthes）著，懷宇譯：《顯義與晦義》，天津：百花文藝出版社，2005 年。

（美）卡勒爾（Jonathan Culler）著，方謙譯：《羅蘭・巴特》，臺北：桂冠圖書公司，2001 年。

＊（美）威廉・詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》，臺北：立緒文化事業有限公司，2001 年。

＊（德）卡西勒（Ernst Cassirer）著，于曉等譯：《語言與神話》，臺北：桂冠圖書公司，1994 年。

＊（德）卡西勒（Ernst Cassirer）著，甘陽譯：《人論》，臺北：桂冠圖書公司，1994 年。

（德）何乏筆（Fablan Heubel）著：《修養與批判：跨文化視野中的晚期傅柯》，即將出版。

＊（瑞士）畢來德（Billeter, Jean François.）著，宋剛譯：《莊子四講》，北京：中華書局，2009 年。

林志明：〈書寫・想像・自我：有關 RB〉，收入羅蘭・巴特著，劉森堯

臺灣大學學術期刊資料庫

譯：《羅蘭巴特論羅蘭巴特》。

夏可君：〈莊子思想的餘讓姿態與批判的可能性〉，「莊子與跨文化批判研討會」會議論文，臺北：中研院文哲研究所，2010 年 6 月。

夏可君：《幻像與生命——《莊子》的變異書寫》，上海：學林出版社，2007 年。

廖炳惠：〈洞見與不見——晚近文評對莊子的新讀法〉，《解構批評論集》，臺北：東大圖書股份有限公司，1995 年。

賴錫三：〈神話・變形・冥契・隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，《臺大中文學報》第 33 期（2010 年 12 月）。

＊賴錫三：〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言哲學〉，《清華學報》新 40 卷第 1 期（2010 年 1 月）。

＊賴錫三：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第 16 期（2010 年 6 月）。

賴錫三：〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 7 卷第 2 期（2010 年 12 月）。

＊賴錫三：〈論道家的逍遙美學——與羅蘭・巴特的懶惰哲學之對話〉，《當代新道家：多音複調與視域融合》，臺北：臺灣大學出版中心，2011 年。

龔卓軍：〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月）。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Barthes, R. (2000). *Shen hua xue* (*Mythologies*) (Xu, Q.-Q., & Xu, Q.-L., Trans.). Taipei: Gui-Guan.

Barthes, R. (2004). *Xie zuo de ling du* (*Le degré zéro de l'écriture*) (Li,Y.-Zh.,

臺灣大學學術期刊資料庫

Trans.). Taipei: Gui-Guan.

Billeter, J. F. (2009). *Zhuang zi si jiang* (*Leçons sur Tchouang-tseu*) (Song, G., Trans.). Beijing: Zhonghua.

Cassirer, E. (1990). *Ren lun* (*An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*) (Gan, Y., Trans.). Taipei: Gui-Guan.

Cassirer, E. (1994). *Yu yan yu shen hua* (*Sprache und mythas*) (Yu, X., & et al., Trans.). Taipei: Gui-Guan.

(Qing) Guo, Q.-F. (Ed.). (1997). *Zhuang zi ji shi* (Collected commentaries on the *Zhuangzi*). Taipei: Hua-Cheng.

James, W. (2001). *Zong jiao jing yan zhi zhong zhong* (*The varieties of religious experience*) (Tsai, Y.-J., & Liu, H.-X., Trans.). Taipei: New Century.

Lai, H.-S. (2010, January). From the metaphor of the *Laozi* to the narrative of the Zhuangzi: Zhuangzi's narrative philosophy and Walter Benjamin's view. *Tsing-Hua Journal of Chinese Studies, 40*(1), 67-111.

Lai, H.-S. (2010, June). Lun xian qin dao jia de zi ran guan: Chong jian yi men ju ti, huo li, cha yi de wu hua mei xue (A discourse on pre-Qin Taoism's viewpoint on Nature: Reconstructing a concrete, active, differential aesthetic). *Literature and Philosophy, 16*, 1-44.

Lai, H.-S. (2011). *Dang dai xin dao jia: Duo yin fu diao yu shi yu rong he* (Contemporary New Taoism). Taipei: National Taiwan University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫