

試論畢來德的莊子詮釋： 一個現象學的批判反省

黃冠閔*

海外的漢學研究中，法國或法語地區的道家與道教研究一直有突出的成果。這一傳統從馬樂伯 (Henri Maspero)、康德謨 (Max Kaltenmark) 到施舟人 (Kristofer Schipper)、賀碧來 (Isabelle Robinet)，在方法上主要是結合涂爾幹 (Émile Durkheim)、莫斯 (Marcel Mauss) 的社會學、人類學傳統，而進行較為廣泛的宗教史、文化史研究。但是，純粹從哲學層面進行道家哲學的評估者，則甚為隱微。相較之下，近來國際上甚受重視的于連 (François Jullien) 則是從哲學議題出發而嶄露頭角，原本以史學見長的老漢學家謝和耐 (Jacques Gernet) 雖然早已開授有關王夫之的課程，但在晚年也出版一本王夫之研究來豐富此一哲學面向的議題。同樣在這一哲學面向的推進上，瑞士漢學家畢來德 (Jean François Billeter) 也有其值得注意之處，畢來德早期研究明代哲學家李贄¹，近年來研究《莊子》有突出的成果。如果以翻譯與研究的數量約略作一比較，《老子》書特因其篇幅短而玄遠，受到最多的注意與翻譯，《莊子》則顯得少多了，而從哲學面向來進行研究者又更少。但是，如何理解、解釋、研究《莊子》的問題也與中國思想註解傳統的特殊困難有關。關於此一與傳統交錯的困難點畢來德是有清楚意識的，在其《莊子四講》中，則概括了四種研究《莊子》的方式：

- (一) 根據傳統註釋來翻譯與解說《莊子》。
- (二) 訴諸於古代中國的思想史與宗教史來確定或校正傳統註釋。

* 黃冠閔，本所助研究員。

¹ Jean François Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602)* (Genève: Droz, 1979).

(三) 進行文獻考證，關心文本的傳遞、來源與真實性。

(四) 以西方（尤其是當代）哲學的某些觀念來接近《莊子》書的某些主題或闡發新義 (11-12)²。

以上四種，似乎並不完全被畢來德所接受，然而其理由則是「哲學的理由」，他認為：《莊子》是哲學文本，而莊子是哲學家 (12)³。

畢來德進一步指出他自己的方法規則：

(一) 是從「經驗」出發，考慮莊子與詮釋者（畢來德或我）的經驗重疊處。

(二) 則是注意莊子對於自己經驗的描寫 (14)⁴。

必須注意的是，這兩個原則並不能超出文本，因此，畢來德的立場可以說是抱持「以莊解莊」的原則，而重視文本全體以及作品之間各部分相互印證的關係 (34)。從當代哲學詮釋學的方法意識來說，畢來德的方式似乎藉著首先肯定「莊子與我之間原則上的平等」，避開了高達美所謂的「時間距離」之原則。然而，如果從畢來德所同意採取的「經驗描述」這一方法來說，他畢竟是站在「哲學」的立場來說，同時，他的理由也是「哲學的」。從這一角度來看，一個極為注意方法操作的現代漢學家，「使用」哲學作為其研究莊子、理解莊子的根據，已經意識到「哲學」作為文獻學家的一種背景。

本文並打算檢討畢來德在界定「哲學」這個詞項時的理解究竟如何，也不打算檢討他使用哲學概念的正當性如何；因為，「哲學」一詞總是有著某種特殊性，在不同哲學家之間有極為不同的理解，而畢來德也將「哲學」拉到較為接近修養、心靈啟迪（如哈道特 [Pierre Hadot] 對古代希臘哲學的理解）而著重如心理暗示、催眠經驗的層面。然而，本文卻注意到畢來德在進行《莊子》詮釋時對於「經驗」的重視，並且考慮畢來德的切入點與其詮釋原則所可以幫助討論《莊子》的幾個論點。在畢來德的詮釋主張中，揭示了一個重要的方向：文本與經驗的關係。這一關

² Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu* (Paris: Allia, 2002). 本文括號內數字表該書頁碼。

³ 在畢來德的界定中，所謂哲學家具有以下特徵：（一）以自己經驗、他人經驗與世界經驗為思考對象；（二）以其他哲學家所曾經思考過的主題來陶冶自己；（三）對語言陷阱保持警覺，也對語言採取批判的使用。

⁴ 所描寫的經驗則是畢來德稱為「無限的切近者」(l'infiniment proche) 或「幾乎立即直接者」(le presque immédiat)。不過，對於「描寫」與「解說」的區別，畢來德則是藉助維根斯坦的觀點（參看 13）。

係乃是文本意義與經驗的吻合，這種作法落實在他對某些語詞的翻譯抉擇上⁵。畢來德的詮釋學意識是不含糊的，他清楚指出：「我為文獻學作辯護之處在於，文獻學不僅建立文本也建立其意義，文獻學在建立意義時，會是批判的，因為它將先前的閱讀放在方法的懷疑下來檢視，尤其當這些閱讀變得有共通性之時。」(39)⁶ 然而，一旦畢來德的解讀變為與經驗有關的哲學命題時，特別是讓莊子的種種描寫成為與經驗相關的種種命題時，這些解讀也同時成為哲學上可以檢視的論題。在這一操作中，畢來德所嚴格劃分的第四項研究方式與畢來德自己的方式也有可以交鋒之處。

前述所謂畢來德的解讀與莊子論點中，我認為值得注意的乃是「主體性的典範」這一概念，在此一概念下，則將「視見」與「身體」的關係結合起來。只是，畢來德強調所謂「視見」(vision)在《莊子》中近乎「靈視」的洞見(visionnaire)，而不單單涉及現實的知覺性視覺。然而，此一問題如果從哲學的角度來說，則涉及的是「身體作為經驗的顯現場所」的相關問題。

以「主體性」為關注焦點並非一個新的視野，在當代中國哲學家的莊子論述中，從主體性的角度理解莊子，蔚為大宗。以牟宗三先生為例，他就將莊子哲學分判為一種「從主觀境界上成一大詭辭以顯『當體之具足』，則即消掉此客觀性、實體性、實現性」，而成為一種「境界型態之形上學」⁷。另一個典型則是從主體性的各個層次分析中國哲學源流的勞思光先生，他以德性我、情意我、形軀我三個概念元素來進行，而將莊子（道家）分判為情意我的層次⁸。至於徐復觀則將莊子判

⁵ 例如，在翻譯「知者不言，言者不知」的「知」時，他以 *percevoir, appréhender* 來翻譯，而不取 *savoir* 時，他認為在經驗上，意指著「一旦我們使用了語言後，我們就不再做觀察」，而分別引用維根斯坦 (Wittgenstein) 與梵樂希 (Paul Valéry) 為證（見 25-26）。但基本原則是：由經驗來證成翻譯，此一原則被畢來德重複過數次（如 26, 36）。因此，作為詮釋學方法原則來說，在重視文本全體、文本各部分直接或間接互相肯定這兩個原則之外，畢來德還加上此一以經驗印證（證成）文本的原則（見 34-35）。

⁶ 在援引詮釋學意識的討論上，畢來德則參考了希臘文獻學家波拉克 (Jean Bollack) 的論點，（見 33-34）。

⁷ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁180。

⁸ 勞思光：《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1968年），卷1，頁149；在此一分判中，勞思光稱「老莊顯然皆肯定『生命我』者」，而「『生命我』即『情意我』；因就『活動』言，『情意活動』即以純粹『生命我』為根者」。勞思光分析莊子對「形軀我」的否定，則見同書，頁198。

歸為「藝術精神主體」⁹。這三個例子已經足以展示主體性作為一個哲學概念如何呈現於當代中國哲學的視野中。然而，畢來德在其論述「主體性的典範」時，在維根斯坦、哈道特、巴迪梧 (Alain Badiou) 之餘，似乎也援用法國現象學的思想資源，但也顯露出某些超出現象學之處，故而，本文嘗試從現象學脈絡對於其主體性論述所涉及的「身體作為經驗的顯現場所」這一論點作一概略檢討。

一、身體與洞見

在畢來德的研究中，他對於身體有一積極的肯定。在談〈應帝王〉篇中壺子示現的段落中，畢來德將此一過程理解為「對進入大虛靜中的描寫」¹⁰，然而他將壺子與季咸之間的往返當作是想像作用，他認為莊子藉此段落的詭辭曼衍，對於日常「可驗證的經驗，提供想像的延伸」，而此種想像力的作用則是來自虛靜¹¹。想像的延伸指的是，想像力給出了「有力的視見 (visions puissantes)」¹²，這種視見乃是「觀」。事實上，畢來德的理解來自《列子》中記載壺丘子與列禦寇之間有關「遊」與「觀」的討論 (117-118)¹³。我們在此先略過有關想像力的討論，而注意畢來德將「遊」、「觀」與身體活動結合的詮釋方式，其關鍵之一在「遊」與「心齋」的關聯上。不過，首先舉出畢來德所闡釋的「視見」，例子是〈養生主〉的「庖丁解牛」：

庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣，始臣之解牛之時，所見無非牛者，三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止

⁹ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966年），頁45-143。

¹⁰ Jean François Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu* (Paris: Allia, 2004), p. 34: "la description d'une descente dans le grand calme".

¹¹ Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu*, p. 34.

¹² Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu*, p. 34.

¹³ 所引《列子》關鍵文本為〈仲尼〉篇：「壺丘子曰：禦寇之游，固與人同歟？而曰固與人異歟？凡所見亦恆見其變。玩彼物之無故，不知我亦無故。務外游，不知務內觀。外游者，求備於物；內觀者，取足於身，取足於身，游之至也，求備於物，游之不至也。於是列子終身不出，自以為不知游。」見張湛注：《沖虛至德真經》（臺北：藝文印書館，1975年），卷4，頁56。

而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。……彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謄然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」¹⁴

在這個與視見有關的段落中，畢來德將整個過程當作是活動機制 (*régime de l'activité*) 轉換的示例，從陌生經驗到熟悉經驗的過程提昇到更高的活動機制。在「視見」經驗中，則有三個層次的提昇：（一）「所見無非牛者」，（二）「未嘗見全牛也」，（三）「以神遇而不以目視」、「批大郤，道大窾，因其固然」。畢來德認為這種「因其固然」的「神」的層次是身體的「協同作用」(*synergie*)——「行為者之完全整合的活動」(17)。然而，他認為這種協同作用乃是身體內部的知覺，「官知止而神欲行」是對於身體內部知覺的描述而不是從外部來描述（如「舐然嚮然，奏刀騷然」）(55)。但是，畢來德也強調此種由身體的協調接管意識的情形，可以當作不同於前三種層次之更高的活動機制 (66)：遊，靜觀。此種遊，有一特殊之處在於：意識受到身體的引導而喪失慣常的優先性，被一種近乎必然的方式引向身體活動，「意識被身體活動所形塑，特別是由動覺所形塑，與身體活動產生某種距離，而像是處在一種反諷的旁觀態度上」(68)。從反諷的旁觀引出一種「遊」的特殊見地：「遊緊密地聯結到活動的一種洞見式的認知」(68)¹⁵。而此種「遊」與洞見的根據，畢來德清楚地聯繫到「虛」的理解上。

畢來德認為《莊子》中所謂的「虛」或「太虛」乃是一種對經驗的描述。前述的生命顯現是以虛的主體為根據，然而，心齋所希望獲得的則是「唯道集虛」的主體性。畢來德則認為此種集虛的主體性與身體活動的主體吻合。其文本依據是〈人間世〉：

回曰：「敢問心齋。」

仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」¹⁶

¹⁴ [清] 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1980年），頁119。

¹⁵ “Dans le *Tchouang-tseu*, *yeou* est intimement lié à une appréhension visionnaire de l'activité.”

¹⁶ 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁147。

畢來德將「心齋」當作是「寂然不動的實踐或虛靜的實踐」(96)¹⁷。然而，他將此種心齋的「聽」解釋為對「自己身體活動的注意」。他認為「無聽之以心而聽之以氣」是要對直接知覺的注意，「因為這種自我知覺並非智性活動，而是身體本身的自我顯現 (*présence à soi du corps propre*)。這種知覺是我們的活動本身正在知覺到自己 (*notre activité propre se percevant elle-même*)」(96)。畢來德的這一解釋值得檢討之處有二：(一) 他將從「耳一心一氣」這一過程全然當作是身體知覺的活動，「氣」被翻譯為「能量」(*énergie*)，固然無可厚非，但是，心與氣都被當作是知覺活動，而且是身體知覺的自我顯現，這一點值得存疑。(二) 這種顯現是「自我顯現」，所指的是顯現的反身性狀態或反身式模式，不同於對外在事物的知覺，此一知覺並不建立在理解(智性活動)或意向上。對於此種自我知覺的活動本身，畢來德認為那是「經驗最基本的與料」、是「無限的單純者」、「無限的切近者」、「幾乎立即直接者」，並且是「吾人意識與吾人主體性的根據」(97)。會引起疑問之處也就在於，畢來德將此種「虛」當作是身體知覺的場所，一種空的場所。他接著將「氣也者，虛而待物者也」翻譯作 *l'énergie est un vide entièrement disponible*，並解釋為「在寂靜中，身體自己將自己知覺為一種虛」，「唯道集虛」則理解為「道集於虛」，這一種虛是作為場所，「讓道顯現、成形、開始其動作」(97)。在同一個段落中，畢來德認為「虛」作為場所，乃是「物之初」發生的場所，這是對應到〈田子方〉孔子見老聃中的一段對答「老聃曰吾遊心於物之初」¹⁸。按照其法文翻譯，「物之初」被翻譯為(轉譯回中文)「現象的開端」(*début des phénomènes*) (92, 97)。這一將「物」解為「現象」的詮釋，已經帶入一個獨特的問題脈絡，而值得警覺。

在畢來德的這段解釋中，值得討論的就在於，他將虛、靜與遊聯繫起來。不同於牟宗三先生所規定的「主體境界」或者「靜觀則無」，乃至「主觀性之花爛映發」¹⁹。畢來德強調這是身體的自我知覺。而異於以意識為主的知覺，畢來德認為，莊子注意到身體的動態層面，也因此注意到各種身體活動的轉換方式，這一部分他稱之為「活動機制」。但對於「形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也」²⁰中

¹⁷ “la pratique de l’immobilité, ou du calme.”

¹⁸ 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁 712。

¹⁹ 牟宗三：《才性與玄理》，頁 263。

²⁰ 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁 711。

「形體」的消滅，畢來德則歸於「寂然不動」的理解。然而，這似乎並未解決問題。畢來德將前述「活動機制」之間的轉換，從低等機制升到高等機制的轉換，理解為「化」。因此，在將「心齋」與「坐忘」通貫起來討論時，畢來德注意的是「同則無好也，化則無常也」²¹的「化」與「同」(91)，但是對於「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」²²的「墮肢體，黜聰明」卻理解為「隨順肢體，停止視聽，失去對自己與對事物的意識」(90, 101)²³。這一理解的用意在於將莊子的描述拉近身體經驗，而不當作是遠離日常經驗，故而畢來德認為這種活動機制其實是與人的經驗「無限地切近」，幾乎就是直接經驗。然而，此一理解的困難就在於：如何說明虛的經驗乃是身體經驗，或者虛的主體乃是身體的主體？如何理解一種至少是有表面矛盾的經驗描述：在停止視與聽的活動（即「墮肢體，黜聰明」）時，能夠察覺到身體的自我知覺呢？

從畢來德的詮釋立場來看，這裏所涉及的身體自我知覺，並非以身體為對象的知覺，而是以身體為主體的知覺；亦即，一個活動者在其活動之際，意識到「這是我自己的活動」。當一個人舉起一隻手時，他不會只說「這是一隻手」，此時，這個活動者要說的是「這是我的手」或「我正在舉起我的手」、「我正感覺到我舉起我的手」²⁴。畢來德不認為這是一種由意向活動所建構起的意識，而是在行動中實現的意識。然而，假設畢來德所理解的莊子正是要提醒世人注意此一具有高度活動性本身的各種情形，那麼，所謂的「觀」，既不是對象性的「觀」，也不是意向性的「觀」，這種飽富主體性的觀有何種特殊性？

畢來德以「視見」來稱呼，此種視見 (vision) 固然是源自視覺，但是，其真正的實現場所恐怕不完全在身體上，因為那是具有不同意義的「觀」或「見」——是「靈視」或「洞見」(visionnaire) (94, 115)。這種視見不是肉眼所看見的視覺，而是能察覺「正在看」的洞察、洞見。在此一意義下的意識乃是洞見意識 (conscience visionnaire) (116)。必須注意的是，此種洞見或洞察在其他的語意脈絡下，也可以指

²¹ 同前註，頁 285。

²² 同前註，頁 284。

²³ “je laisse aller mes membres, je congédie la vue et l’ouïe, je perds conscience de moi-même et des choses, je suis complètement désentravé.”

²⁴ 在莊子脈絡中，類似的討論可見於著名的濠梁之辯：「惠子曰：子非魚，安知魚之樂？莊子曰：子非我，安知我不知魚之樂？」（郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁 607）。

一種幻覺，例如見鬼或見到靈魅，而有巫術意味；在巫術的神秘經驗外，也有與宗教的神秘主義相關之處，例如，德意志神秘主義者玻默 (Jacob Böhme) 所謂「視見在一切本質中的本質」(Blick ins Wesen aller Wesen)²⁵ 則是來自神的啟示。不過，畢來德此處所指的「洞見」固然有可能暗示與巫術的聯繫²⁶，卻主要指向由想像力開展出的「洞見」——想像力的界定似乎借用自康德、費希特傳統下的說法：「機能的自由遊戲、來源與力量的自由遊戲。」(119)²⁷ 但是，這種力量或機能卻被總括為「身體」。如此，畢來德所謂的洞見，雖然與「身體」相關，卻接近想像力的作用。畢來德更加上一個說明：這種想像作用的洞見「讓我們有機會發現，我們的內觀能力構成眼睛視覺的可能性條件與基礎」(119)。我將 *notre capacité de voir intérieurement* 翻譯為「我們的內觀能力」，而「內觀」則是來自《列子》的用詞，被畢來德當作是以「遊觀」來解釋「坐忘」的一個關鍵說法。

作為一位漢學家，畢來德固然對於哲學有自己獨特的界定 (11-12)，但是在此處的概念使用，從身體到想像作用之間，仍然存在有待澄清之處。不過，如果注意畢來德將身體與想像作用結合的一個關鍵想法，卻也有值得我們思考之處，而足以回應與延伸第一節論主體與顯現的問題。畢來德認為與前述的洞見相關之想像作用

²⁵ 轉引自：Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande* (Paris: Vrin, 1968), p. 17: “[Böhme] son intuition centrale, ‘le regard dans l’être de tous les êtres’, ‘den Blick ins Wesen aller Wesen’ comme une révélation divine accordée à lui par une grace divine spéciale.” 「(玻默)其核心直觀，『視見在一切本質中的本質』，如同是一種神聖的啟示，由一種特殊神聖的恩典認可給他」。Wesen 這個字可譯為「本質」或「萬有」，引述的此句也可譯為「視見一切萬有的本質」或如法文「視見一切存有者的存有」（但不能譯為「視見一切存有的存有」）。在另一個地方，Benz 將 Blick ins Wesen aller Wesen 也稱為「核心視見」(la vision centrale) (Benz, *Les sources mystiques*, p. 31)。另參考 p. 46: “Oetinger met ici en relation les idées de Jacob Böhme sur la vision centrale (Zentralschau) et la théologie historique de Bengel.” 「鄂廷格此處將玻默對核心視見的觀念關聯到本格爾的歷史神學」。用「核心視見」來說，是保存了翻譯的一致性，但是我認為用「核心洞見」來翻譯更貼近，其次我將「洞見」與「洞察」混用，而以「視見」來翻譯德文的 Blick、法文的 regard，一方面，翻譯語詞的限制總是存在，另一方面，畢來德與重視催眠經驗或神秘經驗的思想路數皆將「視見」連上「靈視」或「洞見」，甚至以為「視見」就意味著「靈視」。

²⁶ 例如，在討論〈齊物論〉南郭子綦「荅焉似喪其耦」時，畢來德保留探討莊子與薩滿教、附身儀式的可能，見 Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu*, p. 132。

²⁷ 不過，畢來德自己並未清楚點出此一概念脈絡，這與他使用維根斯坦的方法意識略有不同。

乃是「自己身體能夠產生意象的能力」²⁸。這種能力的存在乃是使得物理性、生理性視覺得以成立的根據，也就是說，在客觀條件成立之前，必須有「主觀地感受與體驗的機能」(une faculté de sentir et d'éprouver subjectivement)，那是「最初顯現的能力」(un pouvoir de manifestation premier)²⁹。在這一立論基礎上，畢來德將想像、幻想、夢、記憶乃至催眠等概念一併放在同一條線上來使用「洞見」這個詞。若從哲學思考的經驗出發，我們未必要同意畢來德將想像、夢、催眠一視同仁的作法。但是，畢來德的說法在論及身體與顯現的關係時，有一個值得接受的立論點，此即在身體作為各種感覺的呈現場所時，身體必須任由這些感覺出現，這就是任由顯現的虛。

按照《莊子》的用語，〈人間世〉中的「瞻彼闕者，虛室生白」³⁰與「坐馳」可以用來呼應前述「任由顯現」的經驗。同樣在〈大宗師〉所謂的「撻寧」也與〈應帝王〉「勝物而不傷」的方式相通，《莊子》的「無不將，無不迎」（即「撻寧」）與「不將不迎」是出於同樣的思路。在這種「任由顯現」與「不妨礙顯現」的方式上，仍藏有一個問題：從「現」到「見」以及從「見」到「現」這樣的現象過程中，與身體、主體又有何關聯呢？畢來德已經觸及到「物之初」（他翻譯為「現象的開端」）這一問題，但是他將身體就當作此一虛的主體本身，確有可議之處。畢來德從對象知識（物理世界或心理世界）回到身體知識，固然是一可行的方向，但是，身體知識必須再探究主體知識，才能夠回答莊子所謂「墮肢體，黜聰明」以及〈德充符〉中「官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知」、〈大宗師〉中「假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目」的各種聲稱。然而，根本的問題仍然回到一個主軸上，此即，究竟在身體與顯現的這一問題上，《莊子》是否提供了值得思考的視野？

從問題意識與詮釋術語來看，畢來德的思考隱然地指向現象學的反思，然而，他在表面上不同意現象學的作法³¹，並不表示他的問題意識不是從現象學延伸出來的。只不過，本文的立場並不在為現象學作辯護，相對地，是在顯現與現象的問題上，我們必須在有限度的情況下，思考《莊子》所提供的經驗分析與命題。在此一

²⁸ Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu*, p. 135.

²⁹ Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu*, p. 135.

³⁰ 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁 150。

³¹ 例如，他批評現象學是靜態的（見 42）。

意義下，思考現象學的某些論題或許有些助益，甚至，《莊子》的經驗描寫也有助於反省現象學的限制。

二、身體與顯現：昂希現象學的對比參照

有關現象與顯現的問題，固然不是《莊子》書中當作核心思考的論題，但是卻未必不能藉著此一問題的提出來試探《莊子》可能有的洞察。以〈應帝王〉所陳述的壺子四門示相為例，可以看到壺子在對季咸的幾次顯相時，帶入了一種生機活躍的不確定性，壺子的面貌作為身體活動與生命的顯現在神巫季咸面前顯得無法捉摸。這一例子透顯出的思考是：一個有明顯徵象的面貌身體與一個蘊藏生機的主體之間不必然完全重疊，從現象學的觀點來看，這一段壺子示相的故事已經揭示出《莊子》在顯現問題上所觸及到的雙重性。主體與身體是否能夠一致地作為現象的依據，有一原始的模糊與不確定。然而，《莊子》中卻也著重地談論到「心齋」、「坐忘」、「坐馳」、「撻寧」等等來描寫與詮解著身體與主體的關係。至於畢來德的莊子研究有一個著重點：由《莊子》提出的「主體性典範」是落在「身體的自我知覺」上，這是一種在自己身體上知覺到自己正在行動的主體。畢來德以「洞見」或「想像」來轉譯一種與身體緊密相關的原始顯現能力，但是，這種思想的根據卻並非全然是莊子的，而是接近現象學脈絡下的路數。畢來德的這種轉譯具有某種啟發性，或許不必問：以現象學進路來討論顯現的問題是否經得起詮釋學方法意識的質問；而反而是要問：此一進路是否真能觸及顯現的本質問題？透過莊子的思考，是否可以提供現象學思路更深刻的經驗描寫？

從畢來德所採用的詮釋策略來看，他將《列子·仲尼》的「列子終身不出，自以為不知遊」與〈應帝王〉「列子自以為未始學而歸，三年不出」當作是相同的「返歸」：「返歸於自己」、「返歸於身體」(121)。莊子善於利用此種「回返」的主題，如同畢來德所觀察的，在〈天運〉篇中有「孔子見老聃歸，三日不談」，又有孔子見老聃問治六經而「一君無所鈎用」後，「孔子不出三月」。而此處的返歸則推向一個對於痕迹與變化的反省，根據「久矣夫，丘不與化為人」(122)³²此

³² 參《莊子集釋》：「孔子不出三月，復見曰：『丘得之矣。烏鵲孺，魚傅沫，細要者化，有弟而兄啼。久矣夫丘不與化為人！不與化為人，安能化人！』」（頁533）。

句，則返歸也是「返歸於化」。這種「返歸」的基礎則是「返虛」或「返璞」，回返到基本的身體經驗上，回到「化」與「虛」的同一性上。畢來德引用的具體經驗則是「聆聽音樂」，從沿用「聽之以氣」的模式，一直到〈在宥〉篇中北門成與黃帝有關音樂的對談，畢來德指出聆聽音樂時的「倒退」或「返歸」的經驗，這是倒退到「深沉的接受性」(127)³³，而藉由音樂結合了所有身體力量於協同作用中(128)。然而，這種返回身體與返虛乃是「遊心於物之初」的遊或者「唯道集虛」的坐忘。因此，畢來德最終理解到的「虛」的主體性乃是這種以接受性、被動性為主的主體性(144)，所謂的「被動性」並非指取消一切活動，而是指不局限於由意向性操控的「主動性」³⁴。此一主體性與身體的聯結處在於將身體當作意義的根據，當作虛的場所、混沌的場所，而主體性的功能在於讓事物與虛有一往返來回的關聯(145)。返虛也被理解為返歸於模糊(*retour à la confusion*) (102, 106, 142)³⁵。仔細考慮畢來德所援用的身體模式，則可以發現身體知覺作為一個原始顯現的基本場所。即使此一場所以「虛」為名，但身體仍舊被當作意義的根據。在我們這樣的分析中，有兩個層次必須辨明：一是此種以被動性為主要表現方式的主體性是否符合莊子的立論？二是以身體為主體性之（顯現）場所的說法有何根據？

後面的這兩個問題基本上都放置在身體的自我知覺上而開啟，而如前所述，畢來德頗有出入現象學之姿，如果以當代法國現象學家米歇·昂希(Michel Henry)來當作此一問題的切入點³⁶，則可以有些問題的澄清與延伸。

昂希雖然以現象學立言，但是，對於根據意向性來談論現象與主體的現象學原則多所批判。昂希的現象學觀念以反身性為原則，在〈哲學與主體性〉一文中對「主體性」的規定是「自我體證者」(*ce qui s'éprouve soi-même*)，而此種「自我體證」

³³ “dans un état de profonde réceptivité.”

³⁴ Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu*, p. 61.

³⁵ 昂希基本上將渾沌理解為 *confusion*（我暫譯為「模糊」），他也在分析渾沌鑿竅的寓言時，提到 *epoché*（「擱置」）這一個被當作現象學基本概念的詞彙（參見 108）。

³⁶ 畢來德自己提到昂希之處（見 Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, p. 122），所引用的是《精神分析的系譜學》(*Généalogie de la psychanalyse*) (Paris: PUF, 1985)，藉以談回返自身、回返身體根源，而不是引用昂希其他的現象學著作，如《顯現的本質》(*L'essence de la manifestation*) (Paris: PUF, 1963) 或《身體的哲學與現象學》(*Philosophie et Phénoménologie du corps*) (Paris: PUF, 1965)。

則是「自我顯現」(s'apparaître à soi-même)³⁷，也相當於「自我感觸」(auto-affection)。在這樣的規定中，現象作為世界的顯現，必須有一顯現的場所，亦即顯現於主體上，故而主體相較於世界就有一在現象性條件上的優先性。但是，此種優先性對於現象學原則來說，並不明顯，甚至有其矛盾之處。按照昂希的分析，原因在於，現象學還原的原則有一內在矛盾，第一層還原或存而不論，將自然態度擱置，而從科學世界轉向生活世界³⁸，第二層還原則抽離出直接的生命活動，或簡單說「生存」(vivre)，亦即從生活世界轉向，而面對與承受生命的預先給予，依照現象學術語則是轉向先驗主體性³⁹，從存有者轉向原始的給予作用。然而，令昂希產生質疑之處在於此種自我顯現的主體性本身是否不再落入現象性的條件中？昂希的質疑來自現象學的一個分別，即顯現者與顯現的方式之區別；「何者顯示」與「如何顯示」的區別。

昂希另外在〈現象學的四個原則〉中，也清楚藉著這個區別來指出一個原則上的困難。以「愈有顯現，愈有存有」⁴⁰這一原則來說，「顯現」與「存有」的同一性實際上讓「存有」受制於「顯現」，因為所有要顯現的存有者以及此存有者的本質都要在一定的顯現方式中被把握。因此，即使在另一個現象學原則「回到事物本身」⁴¹的要求下，希望讓顯現者的本質（「事物本身」）出現，但是，顯現的方式則將使得只有「能顯現者」才會以符合顯現方式條件出現⁴²，其結果將造成存有者在不滿足顯現條件的情況下被當作「不能顯現者」。在此表面的同一性下，隱藏著一種次序的顛倒，使得作為顯現者之事物的存有學層次受制於顯現方式的現象學層次；相對地，如果要能夠證成此兩種層次是有別的，那就必須反過來支持兩種層次

³⁷ Michel Henry, *De la subjectivité. Phénoménologie de la vie*, vol. 2 (Paris: PUF, 2003), p. 25.

³⁸ Lebenswelt/monde de la vie，不管在德文或在法文中，Leben/vie 這個字都不分別「生活」與「生命」，以下行文也混用「生活」與「生命」，而原則上，翻譯 Lebenswelt 時，採「生活世界」，而單獨出現 Leben/vie 時，用「生命」。另外，Erlebnis/expérience 雖然翻譯作「體驗」或「經驗」，但也包涵著與生命的關係。本文正論論述「生命」、「生命本身」時，雖意識到漢語語意的細緻區別，但並不以「生命」與「生活」的概念區分為論述重點，而將兩者混用。

³⁹ Henry, *De la subjectivité*, p. 30.

⁴⁰ Michel Henry, *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie, tome 1* (Paris: PUF, 2003), p. 77 : "autant d'apparence, autant d'être."

⁴¹ Henry, *De la phénoménologie*, p. 77: "zu den Sache selbst!", "droit aux choses mêmes!"

⁴² Henry, *De la phénoménologie*, p. 81.

的分離，同時也意味著，存有者不是顯現者，也不能與顯現者等同。這樣一來，「現象」的概念如果不包含著矛盾，至少也包含著模糊⁴³：一方面，「現象」指「顯現的事實」，另一方面，也指「顯現者」。現象學還原在「存有」與「顯現」的緊張中，將會使得存有被還原（亦即，被化約）到此存有的顯現⁴⁴。

昂希質疑的關鍵就在於：如果此一顯現的條件也是現象學還原，而還原以先驗主體性為根據的話，那麼，此種主體性又是何種存有者、何種主體的顯現？他認為困難處在於：一旦此種主體性要被掌握為主體性的話，這種主體性也將遭遇顯現的條件，亦即，現象性的條件；換言之，作為現象性根據的主體性本身也要變成現象。放在意識的經驗之流來看時，此種主體性也要化為經驗，昂希借用胡塞爾論內在時間意識的框架，指出必須要有「主體性的自我時間化」⁴⁵。但是，如此一來，主體性也納入一種時間化結構中的「出竅」狀態 (*l'ek-stase du temps*)⁴⁶。昂希認為，這種「出竅」狀態乃是將主體性外在化，讓主體性變成意向性的對象，如此一來，先於反思作用的主體性（前反思的主體性）反過來讓自己現象化，也讓自己進入時間之流成為被時間性構成的對象⁴⁷。因此，原來作為先驗構成作用基礎的主體（「先驗我」）反而又落入被構成的作用中而無法真正地作為基礎。

基於此種內在矛盾，昂希展開對意向性與外在性的批判，而提出主體性必須從生命自我展現與內在性的角度來理解的主張。昂希認為，意向性以及以「顯明性」為目標的（本質）直觀過度受制於視覺的模式。但是，「觀視並不能被觀視到」⁴⁸。昂希也認為觸覺的例子更能夠顯示出主體的自我感知：「能觸的觸覺立即地體證到

⁴³ Henry, *De la phénoménologie*, p. 82.

⁴⁴ Henry, *De la phénoménologie*, p. 84.

⁴⁵ Henry, *De la subjectivité*, p. 39: "l'autotemporalisation."

⁴⁶ Henry, *De la subjectivité*, p. 41. *l'ek-stase*，「出竅」或譯為「綻出」，也有「離位」的意思，在海德格的脈絡中，將 *Existenz* 理解為 *Ek-sistenz*，時間與存在具有 *Ekstase* 的特徵。見 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1986), p. 329: "die Zeitlichkeit als das ekstatische schlechthin," "Zeitlichkeit ist das ursprüngliche 'Außer-sich' an und für sich selbst"; pp. 337-338: "Der ekstatische Modus dieser Gegenwart enthüllt sich, wenn wir diese Ekstase im Modus der eigentlichen Zeitlichkeit zur Vergleichung bezeichnen." 對海德格時間觀的詳細討論並非本文主旨，在本文中從略。

⁴⁷ Henry, *De la subjectivité*, p. 43.

⁴⁸ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF, 1990), p. 110, 133.

自己，體證到自己與自己的關係，這種對自己的體證乃是一種無距離的感受。」⁴⁹不過，他不認為觸覺本身可以獨立成立並作為身體現象的基礎，相對地，觸覺預設了身體，「身體才原始地在自己中運動」⁵⁰，也就是說，身體才是原始內在的運動基地。不過，身體卻又以生命的肉體化為根據：「我們的肉體能夠讓我們有通道進入自己，並因此進入世界的身體，僅僅是因為肉體給予我們通道進入肉體自己之中——因為，只有在一切自我給予完成於生命中也由生命所完成時，肉體才印象式地自行給予自己。」⁵¹這段引文非常扼要地勾勒出昂希所認為的內在性原則，此一原則乃是一種生命自我體現、自我體證、自我給予的原則。然而，生命的自我給予卻與生命的感受性 (*passion, pathos*)⁵² 有關，這種自我給予又是自我感觸 (*auto-affection*)⁵³。前面用來指陳「主體性」的規定——「自我體證」，也用來規定「生存」，在生存的生命上，才有「自己」、才有「自己對自己的啟示」、「自己對自己的顯現」。這種自我顯現的模式，乃是內在性，是在自我的反身關係中所成就的顯現，我們可以稱此種現象學的模式為「反身性的模式」。

昂希的內在性觀點批判著胡塞爾的超越性觀點，也將「世界經驗」或者「世界的顯現」當作第二義。但是，丹麥學者查哈維 (*Dan Zahavi*) 也對昂希的看法提出批判。他認為，昂希此種反身式的模式與弗朗克 (*Manfred Frank*) 所提出的直接無中介也無關係性的「直接自我覺察」同調⁵⁴。查哈維進一步指出，昂希不能適當地尊重「他異性」的問題，在希望避開一種二元論的危險時，反而讓其「內在性」模式陷入「內在性／超越性」的對立中，並且不能注意到「自我顯現」與「他異顯現」 (*hetero-manifestation*) 之間的相互依存關係⁵⁵，其困難將是最終無法肯定交互主體性。然而，日本學者山形賴洋則同意昂希對於身體運動的動感 (*kinaesthesia*) 中有一自我感觸的被動性。這種自我感觸決定著身體的主體性，山形賴洋肯定地指出：

⁴⁹ Henry, *De la phénoménologie*, p. 162.

⁵⁰ Henry, *De la phénoménologie*, pp. 170-171.

⁵¹ Henry, *De la phénoménologie*, p. 171.

⁵² 昂希是從希臘文 *pathos* 的意義來看待 *affection* 的。這種感受性是被動的、受動的。

⁵³ Henry, *De la phénoménologie*, p. 173.

⁵⁴ Dan Zahavi, "The Fracture in Self-awareness," in *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, ed. Dan Zahavi (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), p. 23.

⁵⁵ Dan Zahavi, "The Fracture in Self-awareness," p. 35.

「我們的身體是對自我的直接知識。」他也認為此種被動性乃是一種身體認知的先驗條件：「我們在內在性中認識我們的身體運動，不是將運動作為世界中的一對象或一過程，而是作為可能性條件，根據此一可能性條件，世界才顯露給我們。」⁵⁶根據山形賴洋的這種看法，昂希所提出的內在性乃是現象顯現於身體的一個必然基礎。顯然，即使在現象學界中對於昂希的評估仍然有兩極化的論點存在著，而關鍵問題也在於現象與肉體化的關係上；此一環繞著肉體化的身體現象學討論並無法在此深究，舉出此一論辯的軸線，意在澄清一些現象性問題的前提，並突顯此一問題的複雜性。事實上，昂希的看法對於我們討論現象性的內在難題也有一引導的功能。

如果我們借用昂希的說法來檢討某些隱藏於畢來德《莊子》詮釋中的哲學論題，可以發現將身體或肉體當作「意義顯現的原始場域」或者「現象顯現的原始場域」，以及將以被動性的身體知覺當作一種自我顯現的主體性典範的說法，與昂希的現象學進路（以及相關的難題）有類似之處。而在壺子四門示現的段落中，身體與顯現現象之間的張力——其結果為季咸的「故逃也」，也出現為現象學原則下所可以深究的可能悖論。一個至少在表面上可以得出的差異在於：莊子所謂「唯道集虛」的主體性，未必能夠等同於昂希所謂「生命的主體性」；特別是，昂希所希望揭示的「生命」乃是能夠肉體化的生命，此一生命卻是「道成肉身」的絕對生命，亦即〈約翰福音〉中所談的「生命」⁵⁷。在受到基督宗教脈絡影響下的現象學術語，例如顯現、啟示、彰顯、現象、顯聖等，將同時引入其他的問題與困難，更何況昂希代表當代現象學的神學轉向之一員。如果意識到此一可能的引申所連帶的困難，那麼，在現象學檢討下有關顯現或現象的問題是否仍舊可以有一定的意義呢？

從顯現的可能性來思考，儘管我們注意到莊子所論的虛的主體性與昂希的生命主體性不必全然等同，但是昂希的分析將一種認知、體察的可能性賦予被動性主體，這一論點與莊子「應而不藏」的主體性可以有較為貼近的共同基礎。昂希分析以視覺為基礎的意義構成具有外在化的危險，這已經清楚指出知覺條件的限制，與

⁵⁶ Yorihiro Yamagata, "The Self or the Cogito in Kinaesthesia," in *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, p. 16.

⁵⁷ Henry, *De la phénoménologie*, p. 66; Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris: Seuil, 2000), p. 10, 174.

莊子所肯定的「無見得」十分接近。昂希所論的被動性主體是作為主體感受、知覺、認識的基礎，而莊子所論的「不將不迎，應而不藏」也不僅只限於心知的範圍內，而與現象的可能性相關。以虛來回應，在莊子的脈絡中似乎也歸向「無見得」，但這並不是將所有（知覺）現象都解消，而是顯露出所有現象作為現象的局限，現象的無窮盡乃是以虛為基礎，而此種虛卻是〈齊物論〉所謂「樞始得其環中，以應無窮」⁵⁸的道樞。在此一意義下，身體或許不是作為第一義下的道樞，但也不妨礙身體作為現象所無窮展現的場所。但是更進一步，必須將身體的能回應、能隨順這種能力當作所有透過形骸而顯現的現象之基礎。故而，身體作為現象顯現的場所，必須是符合絕對被動性的身體，是根據其被動性的回應而體現著虛的主體。這種隨著被動虛應而生發的身體顯現，乃是〈人間世〉所謂的「形莫若就，心莫若和」——「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵」⁵⁹。同樣地，這種以形（身體樣貌）來順就的方式重複出現於壺子對於季咸的種種示現；在隨順展現，是一種「乘物以遊心」，但是這種身體樣貌卻是「有人之形，無入之情」，藉著虛應而使得文實相符的「德充」而「形忘」。根據這一方向的思考，身體作為現象展現的場所，並不是將現象限制在身體上，而是要將身體感、身體形貌等等的展現當作一種顯現的限制，進而揭示出現象在特定條件上的有限性，而只有虛的場所能使得此一有限性能被標示為有限性。從莊子的角度來看，在〈應帝王〉文本中壺子回答列子時所說：「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？」⁶⁰指出了文與實的相應與否之問題，「文」（現象作為顯現的事實、所顯現者）與「實」（現象中的顯現者）的相應有著「一宅而寓於不得已」的有限性，而只有把握到現象中「虛而待物者也」的原則，才不會拘泥於有限的特定現象性上，而產生「剋核太至，則必有不肖之心應之」的困境。這一種虛的主體使得現象得以成為現象，但此虛的主體本身不是一種現象。順此而言，身體如果要作為現象的顯現場所，必須是根據「虛」而成其為場所；這一點如昂希分析肉體化的原則一樣，「身體能夠讓我們自己有通道進入自己」、「身體給予自己通道」，這是身體的通道化。然而，昂希所承認的自我感

⁵⁸ 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁 66。

⁵⁹ 同前註，頁 165。

⁶⁰ 同前註，頁 298。

觸、自我給予的主體乃是生命主體，而莊子所守的宗本如果也是生命本身的話，此一「生命」畢竟不同於昂希之神學意義下的生命，而是一種藉著虛應而自行給予的生命本身。

這一種作為宗本的生命本身與虛、顯現的問題，促使我們有進一步反省，我們可以順著「虛」的主體這一路來反觀幾個特點：

第一點，對於莊子而言，「觀視」或「洞見」並不停留於自我知覺，也不停留於對於此一「觀視」的意義把握上。相對地，莊子注意到「觀視」的條件化關係，這點如同昂希在分析意向性原型下的「直觀」或「顯明性」的「觀視」一樣，對於昂希來說不具有反身性的觀視，對於莊子來說則是一種受到條件化制約的觀視或視覺。在這一點上，可以援引〈德充符〉所述：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。」⁶¹以「無見得」為基本原則來說，在《莊子》中保留了對此一「視覺」或「觀視」的原始模糊，而推向一種視覺與感官的限制經驗。

第二點，在視覺之外，身體認知應該有一獨特意涵。以壺子的四門示相所涉及的「無見得」、「應而不藏」以及〈人間世〉中「形莫若就，心莫若和」指出順就著嬰兒、無町畦、無崖等等的模式，皆涉及「應」的意涵，而莊子的書寫風格中如〈人間世〉的「彼且為……亦與之為……」與〈應帝王〉的「因以為（弟靡、波流）」也有呼應之處，同樣都顯示出一種顯現的隨順與有意的模糊。我們或許也可以理解此處所謂的身體經驗是一種游移於身體界限上的經驗。基於對現象的有限性思考，身體經驗本身也保存著此種游移於有限性上的模糊。然而明顯地，《莊子》並不將其思考限制於意識經驗中，甚至意識與身體的對立也不是其基本立場；因此，此種模糊也同時保存著身體與意識（「心知」）之間的模糊關係。此處的模糊性若借用傳統的術語，如牟宗三先生所引用者，則可以「玄同」（「玄同彼我」）稱之。

第三點，虛、遊、化這幾個概念所描述的正是此種在界限上游移的經驗。畢來德很精確地指出此種主體性乃是「歸虛」的主體性，然而在〈大宗師〉中有「若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪！故聖人將遊於物之所不得遽而皆

⁶¹ 同前註，頁 190-191。

存。善妖善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎」⁶²！順著「萬物之所係，而一化之所待」的思想軸線來看，在顯現的條件下，顯現者、顯現的事實、所顯現者、顯現方式之間存在一種原始的不確定性，此乃是由虛所敞開的空間。如前所述，虛若是作為一種可能性根據，使得身體可以作為現象顯現的場所，這種「虛」所引入的或許更接近一種模糊性的原則。在此一以模糊性來理解虛的方式上，畢來德有獨到而可取之處，他認為此種虛乃是和光同塵的虛，並且作為「事物之所出、事物之所歸的模糊混同之境地」(102)⁶³。這種模糊性也被畢來德理解為主體自由的依據(108)。然而，其見解令人不同意之處，不在於此，而在於他將「歸虛」、「回到原始的模糊」這種回返等同於「回到身體」(120-121)，這並不能清楚分析出身體主體與虛的主體之間的區別。

根據上述幾點觀察與簡略的歸納，我們似乎仍舊離一個嚴格而意義結構明確的現象學觀察甚遠，但也可以約略地看到莊子在主體性與有限性之間關係所持的批判態度。這一點也有助於我們停留在一種差異的立場上，而不陷入將莊子直接等同於現象學解讀的困境中。

三、結 論

畢來德的《莊子》研究的確可以在主體性問題上提供一個有價值的域外論述，讓我們當作參考樣本來進行討論。以法國現象學家昂希的角度切入，可以讓我們看到，現象學的基本假定涉及一系列生命經驗的顯現，而作為現象的種種生命經驗有其構成上的可把握元素。這一論點固然在延申上涉及「何謂生命」、「何謂真生命」的預設與理解，但是，生命作為一個共通議題，並不妨礙一個存其異的比較進路。畢來德所詮釋的《莊子》以身體主體性的經驗為原則，但也涉及到此一身體與生命的關係，這一點從《莊子》「破死生」的一般見解來看，並不是一個牽強的理解方式。而若從生命與生命跡象的顯現、生機的活潑保存來看，《莊子》從四門示相所揭露出的層次已經讓我們可以認識到，莊子對於「現象性」抱持著保留態度，

⁶² 同前註，頁 244。

⁶³ “comme le royaume de la confusion d'où sortent toutes choses et où toutes choses retournent”；另參閱 “c'est de l'indistinction que les êtres naissent, c'est à elle qu'ils doivent la vie” (104)。

這種保留態度一方面要有批判作用，著重地指出藉著面相、骨相等預先斷定死生的占相活動仍舊拘繫於現象之偽，另一方面也有一種積極意味，藉著「弟靡、波流」的隨順回應，而認可生命現象作為一種界限經驗上的模糊性。

從上述的簡短說明中，我們看到畢來德所謂的「直接經驗」仍舊帶入若干值得檢討的論題，這些論題並非是無預設的，也在身體論述的現象學進路中看到某些分歧的可能。就這點來說，畢來德所希望等同於身體經驗的「無限的單純者」、「無限的切近者」、「幾乎立即直接者」，似乎在現象學原則的討論中更為接近「原始信念」(Urdoxa)⁶⁴的角色。如果要當作一種詮釋莊子的典範的話，那麼，畢來德自己恐怕不能免於自己所批評的預設哲學立場的詮釋方式。不過，即使如此，畢來德的方式仍有助於釐清一個漢學、當代哲學與《莊子》詮釋之間的可能關係。此一關係將是在引入現象學理解或其類似立場的同時，同時注意到內在於現象學論述內的理論爭議，而也注意到現象學對於主體、身體論述上的普遍意義，藉以與莊子的觀察相互比較。然而也不能忽略莊子對於身體經驗觀察的特殊性，亦即在對於身體經驗有敏銳觀察的同時，莊子的目的並不僅僅是肯定身體而已，他更從身體所涉及的界限經驗而保留了原始經驗的模糊性，此種模糊性卻構成生命的創造性。這樣說來，身體主體所彰顯的並不僅僅是如勞思光先生所判定對形軀我的肯定，而是猶有進者，對於生命本源的肯定；然而，對於生命在界限經驗上的有限性保存了一種基本的模糊，這種模糊或許不必是在德性我與形軀我之間的抉擇，而是游移於兩者間的主體性。畢來德在其詮釋中藉由「返虛」與「返歸於模糊」來突顯出此種原始而基本的游移，這一理解從現象學的省思來看可以有一積極的意義。積極看待「虛」與「模糊」的詮釋策略已經觸及有關生命本身的界限經驗與有限性，而原始經驗的模糊性保存了一種生命的動態差異，這一方向也構成當代《莊子》研究可以與現象學進路對話的可能基礎，在祛除學術術語的框限時，可以更深刻地思考生命經驗的底蘊。

⁶⁴ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, in *Gesammelte Schriften* (Hamburg: Meiner, 1992), vol. 5, §104, p. 241.