

反權威的權威主義——畢來德的《莊子研究》

宋 灝*

瑞士漢學家畢來德 (Jean François Billeter) 的《莊子研究》¹ 以四個章節分別討論《莊子》裏「權力」及「言語使用」這兩大主題。此書帶出一些新的論點，藉著《莊子》引發有關「身體」、「主體」、「互動」及「工夫實踐」等議題之當代哲學思考。然後在篇幅幾乎一樣多，名為「補充」(compléments) 的附錄九篇，他又談到中文羅馬字化、《莊子》版本學、翻譯技術、詮釋方法、催眠術等繁雜事項。就形式而言，這本書看似是論文集而不是專書，它雖然有呈現作者個人經驗重於客觀思辨、論證的趨勢，行文風格則是嚴肅學術論文與散文交替。若不是因為其哲學義涵與學術架構，這本書「反正宗」的後現代味道就太重了。

就畢來德的學說而言，這部論著所展開的《莊子》研究有些佯謬之處。畢來德所探索的核心主題可說是「反權威的權威」(Autorität des Antiautoritären)，但是若仔細端詳，這個觀點會出現一個疑問，就是人是否可能有「否定所有權力的某種權能」，也就是有沒有「否認任何權力的權力」這個問題。畢來德相關論說雖然彷彿嚴重地自相矛盾，但同時又不可否認，這的確是其《莊子》研究吸引人之處。

一、人生與學術：獨特的方法論

畢來德對《莊子》所追求的是一個獨特的漢學、哲學研究。畢來德的導論 (7-10) 及後記 (267-277) 中對方法做出說明，並指出：自漢代以來，中國對《莊子》

* 宋 灝 (Mathias Obert)，國立中山大學哲學研究所副教授。

¹ Jean François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2004). 本文引文後括弧中的數字為該書法文本之頁碼。

表現驚人的「無知」(méconnaissance) (267)，古今解讀《莊子》的傳承及至當代中國莊學、西方漢學之學術成果都在批評之列。畢來德激烈地反駁在當代中國學界所流行的民族主義趨勢，以及——應該說是隨著馬克思主義而來的黑格爾哲學影子——過度刻板印象的中西對比方法；他當然也不贊成例如程艾蘭 (Anne Cheng)、于連 (François Jullien) 等西方漢學家所呈現的風格，排斥西方漢學直接借用華語界的一些主要觀點。反對《莊子》詮釋學所有歷來相傳的「成見」(préjugés)，畢來德「努力以嶄新的目光接觸《莊子》」² (7)，讓自己「以嶄新的眼光閱讀文本並且完全保留獨立判斷」³ (267)。為了避開傳統的詮釋，也為了能夠在有理的情況下忽略有關各個篇章的真偽問題和句子結構的爭論，他決定將有關同一個主題，將一系列其實應該相互有關聯的段落，聯結在一起解讀，「透過直接踏進基本問題的方式研究某些文本本身」⁴ (8)。目的在於「看〔文本〕所引導之路通往何處」⁵ (275)，所以畢氏主張，與其引用片段文字，不如針對《莊子》中的「整篇文章作一番分析」⁶ (274)。

畢來德拒絕如同考古學、史學般企圖挖掘原始文獻，他希望使用傾向過度主觀的、方法稍微模糊的這種解讀方式，能夠「從其個人自身所處的歷史處境」⁷，以及其文本中所察覺到的「意義」(sens) 出發，憑依自己既有的體驗和認識，對《莊子》所凸顯的「特殊經驗」(expérience particulière) 作一哲學式的理解 (267-268)，而且「特殊經驗」應該就是以上所提「基本問題」之所指。易言之，從漢學、語文學的角度看來，在莊學愈來愈沉溺於考古學、版本學及史學的時代，畢來德在這部著作裏報告其個人閱讀《莊子》的經驗，對人生體驗進行「哲學詮釋」，確實頗有新意。可是若從哲學詮釋學看來，畢氏所採取的「方法」其實相當普通，有些部分甚至讓筆者懷疑是否過於天真。畢氏的莊學類似吳光明的《莊子》研究⁸，也倚仗

² “Je me suis efforcé de l’aborder d’un regard neuf.”

³ “Il s’agissait [...] de lire les textes d’un œil neuf et de conserver une entière indépendance de jugement.”

⁴ “étudier certaines pièces pour elles-mêmes, en allant droit aux questions de fond.”

⁵ “voir où il mène” (畢來德自己強調)。

⁶ “l’analyse de textes entiers.”

⁷ “en me situant moi aussi dans l’histoire.”

⁸ Kuang-ming Wu, *Chuang Tzu: World Philosopher at Play* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1982).

著對學術不滿的感覺與對「體驗」之追求，因此也並不那麼「新穎」。不過畢來德的進路還是為莊學帶來一些特色，以下將詳細陳述。

二、權能推翻權力、言語為互動： 《莊子》奏鳴曲四個樂章

在《莊子研究》第一章裏，畢來德摘選「南榮趯見老子」⁹、「田子方稱谿工」¹⁰等等七個「故事」或「對話錄」，應用一段一段翻譯加上解說的方式來陳述一個要點：《莊子》教我們領悟的是，透過意識來控制自己、安排自己的存在，這種努力其實只是幻象。尤其是人人不容絲毫猶豫都必須面對自己即將死亡的事實，而這個事實也令人察覺，掌握自己的存在這種權力確實不周全(40)。可是一旦了解了人無法支配其人生，一切情欲、顧慮、行為都沒有結果，這種體會可能會令人捨棄「意志」(volonté)和「企圖」(intention)，但也促使他領悟和發揮其本來所具備的其他「力量」(forces)，釋放既存之「德」，亦即「權能」(puissance)。這種「德」與道德無關，亦非個人意願所能導致之結果，而依靠此天然之「德」，人可以完全適應情況，與局勢達成一致，「順勢而行」，他可以配合「一切事物的運行」(fonctionnement des choses)，行為上可以與作為「一種活動形式」(une forme d'activité)的「道」(la Voie)合而為一(28)。

再來，若有人達到了這種另類的行為模式，靠著「應物」的能力，此人還能像催眠家一般引導、轉化別人，令別人一樣地捨棄意志和權力，且合乎「道」。關鍵是，畢氏就身體現象學的觀點，也依據催眠術來解釋一些故事。例如：田子方見文侯公退下之後，君主就「儻然。中日不言」。這裏畢氏凸顯突然發生之「危機」(crise)乃是一種「窘迫」(être décontenancé)與「鬆懈」(détente)現象。在人際關係上這種「鬆懈」是經由別人的「氣息」(respiration)和「權能」所造成。除了感應別人催使的這種影響力之外，還有隱藏於自己身體內的「力量」，以及自身身體(corps propre)中「運作著的想像」(imagination opérante)，只有這三個因素一起合

⁹ 見洪業編纂：〈庚桑楚〉，《莊子引得》（北平：哈佛燕京學社引得編纂處，1947年），頁23a。

¹⁰ 見〈田子方〉，同前註，頁21a。

作，才會引起「鬆懈」這個結果，使「鬆懈」如同一種「具體」的治療效果一般，貫穿於發生此轉化的人之存在 (18)。

在第二章裏畢來德展開一種根本的「反權威」(antiautoritär) 思想，陳述如何攻擊權力本身。為了推翻自郭象以來便養成的看法，即《莊子》恐懼並且刻意避開「權力」(pouvoir)，他凸顯《莊子》在面對政權時所呈現的「顛覆向度」(dimension subversive)。按照畢氏，《莊子》其實不僅提出「對權力的激進批判」¹¹ (48)，還強調「實際行動對權力的批判」¹² (55)，甚至展示了能夠廢除任何權力的策略。根據畢氏，《莊子》的優點在於凸顯出「非任意」(non-vouloir) 的行為方式，表明某人藉著某種政治行動如何成功地在別人的意志上導致「崩潰」(effondrement) 與「轉折」(conversion) (58)，促使別人也離棄其控制意志，捨棄所有權力和政權 (60-61)。

根據畢來德的說法，當時莊周反抗任何權力的理由跟道德思想有關。人跟人之間的自由互動可能性畢竟依賴著互相轉化之「同等」(égalité)，亦即無權力衝突的關係 (67/69)，可是任何個人所享用之權力妨礙其對互動、轉變的開放，個人的權力奪走他跟別人發生共鳴這個可能性，也阻礙其以善良行為影響他者。先要棄絕自己的「任意」(vouloir)，亦即對於自己和別人同時放棄所有「占有」(posséder)、「統治」(dominer) 意志，然後人與人之間自由且自然的轉化互動才可能發生。

畢來德雖然在這段探索中似乎盡量避免應用尼采「權力意志」(Wille zur Macht) 這個說法，但是他從《莊子》所取得的「非意志」的心態及行為模式顯然跟尼采的「超人」有呼應關係。在某種程度上，當畢氏分析「權力」現象時，他似乎從《莊子》的視角對尼采哲思指出詮釋與批判，至少相對尼采式的生命哲學與控制自己、控制他人之「權力」論說，畢氏主張有更強勢的一種「權能」，乃屬於非自主、非任意之典範，剛好是不局限於個人主體，而淵源於我與他者的彼此關係所興起的情形，而且在人際關係中這種「權能」足以毀滅他者對權力的慾望，亦即他的「權力意志」，最終足以推翻所有「權勢」、「權力」。易言之，相對所有「權勢」、「權力」以及平常所追求的「權威」(autorité)，這種「權能」會代表另類的「權威」，亦即是「反權威的權威」。

畢來德所標榜的觀點脫離傳統實踐哲學的範圍，避免「超人」論說被局限於個

¹¹ “une critique radicale du pouvoir.”

¹² “une critique agissante du pouvoir” (畢氏強調)。

人主體這種陷阱，關注「與他者的關係」及所有行動既有的實際條件，亦即處境、時間、互動。畢氏凸顯出操作者的一種「反權威的權威」的優點和吸引力。不過，「反權威的權威」這種理想實際上是否可能、並且如何實現，畢來德的言論並不足以解答。畢氏用催眠術導引別人的例證為根據，說明催眠術會引起某種轉化，因此它表示獨特的行動模式。畢氏特別強調「治療催眠術」(hypnose thérapeutique) 確實依賴著催眠者的「非企圖性」(non-intentionnalité)，亦即其「非任意」的態度才成功地引起被催眠者的「非任意」的狀態 (69-70)。可是畢氏帶有理想主義味道的這項陳述是可疑的，因為透過獨特的「反權威的權威」，催眠者在攻擊被催眠者對控制自己的「權力」，催眠者打敗其個人的主體性，即實行於自我的「權威」。只不過，畢氏無法說明：被催眠者為何要接受這樣的「轉化」？施行催眠術者一開始不就擁有某種「權威」？憑他的技術，催眠者不就已經享用一種「權力」和「權勢」，所以他也才能影響他人，瓦解被催眠者的「自我控制」？這不就等於說，催眠術的例子雖然捨離「超人」這個典範，朝向互動的實踐哲學範圍移動，但是催眠術所實現的「權能」是依據特殊的「權威」造就其成效，此「權能」仍舊預設一種權力關係。

除此之外還讓人驚異的是，為了闡明這種看似自相矛盾之「無為」式的政治顛覆行動，畢來德原來引伸催眠術時，一再特別強調身體的仲介、傳遞作用，並且多處以肌肉的「鬆懈」作類比¹³。另一方面畢氏卻又通通應用意識哲學的辭彙披露近、現代對「主體」、「自律」及啟蒙式「批判」的觀點：「透過實行批判，意識可以認識並且棄絕支配著自己的意向性或企圖性」¹⁴ (61)。畢氏論斷《莊子》所主張的真人或聖人其實可以、也應該反抗政權，促使君主捨棄對權勢的慾望，是可以贊同的；而且，他依據催眠術體驗，關注身體在人際關係中扮演的角色，並分析「無意志」的轉化作用所作的行動理論值得佩服，但我們質疑，畢氏是否對使用現代觀念，如「意識」、「企圖性」、「控制自己」、「批判」、「解放」及「平等」來解釋《莊子》抱持過於樂觀的態度？

第三章裏畢來德努力證明《莊子》不只對「權力」本身表達批判論述，標榜迴避實際政權的態度，而且確實激烈地反抗所有實際權威，並且構思廢除實際政權的

¹³ 參考補充第五 “Sur l’hypnose,” pp. 235-249。

¹⁴ “la conscience peut [...], par un acte critique, reconnaître [...] et lever l’intentionnalité qui l’habite.”

辦法，這可以說是畢氏《莊子》研究的核心論述。在這一章節裏畢氏翻譯、探討《莊子》中一直吸引學界的「顏回見仲尼」一章中所談的是否可以赴衛國勸衛君採取良政的這一段¹⁵。畢氏的結論為，孔子終於肯讓弟子冒險前赴衛國，因為孔子相信，顏回會以毫無意志、企圖的「心齋」，即「無心」態度靠近衛君，運用醞釀成熟的權能施行一種「有效之行動」(action efficace)，促使衛君主動捨棄權力，引起政治改革。為了成功，顏回應該使用非常特殊的方式與衛君相見。為了真的能夠影響國君的心思、自我了解乃至其對權勢、權力的嗜好，顏回不能只靠著其德行，運用交談的方式來勸這個國君。為了達到「行動主體之整體性」(l'unité du sujet agissant)，顏回必須先行培養「德」，即某種「完整性」(intégrité)，然後他才可能依託某種既具體又直接的互動模式嘗試感動衛君，使之轉化，甚至捨棄「權力」，捨棄對「政權」的興趣，亦即從心底徹底脫離整個「權威主義」(84)。

講到這裏，畢來德可以應用上一節對身體互動、催眠術、呼應行動等分析所達成之結果，引入「活動機制」(régime d'activité) 這個觀點。按照他的觀察，《莊子》所描述的孔子將一般人之「活動機制」跟另類屬天之「活動機制」對照，強調只有後者讓人的行為變得「自然」(spontané)、「完整」(entier) 與「必然」(nécessaire) (86)。原因是，回歸於天之「活動機制」的人就會依靠「既分散又敏銳自覺之身體活動」¹⁶，他會捨棄控制其行為的「企圖性」，並且施行「非意願的行為」(acte involontaire) (90)。

畢來德確實對這篇文字的分析提出含有啟發性的觀點。為了證明莊周在時代動亂中超越對權力的批判或迴避權勢的態度（畢竟《莊子》所陳是推翻去除實際權力的「反權威」策略），畢氏從文本詮釋的角度凸顯出有說服力的幾個根據。更為重要的是，畢來德令我們在《莊子》上意識到，人生可能離棄藉由主體意志展開之行動，追求、實行某種還要強得多的行為及互動模式，甚至於達成某種「反權威」、「非權」的另類權能之後，成功地來攻擊、打敗權力和權勢。

儘管如此，稍微遺憾的是，畢來德並不引其他的例證或者現象學論述，不詳細地釐清處於天之「活動機制」之下的人如何培養其氣，亦即特別有效之行動「能量」(énergie)，又不加以說明從這個視角出發，人如何行為且看待自己的行為，並

¹⁵ 見〈人間世〉，《莊子引得》，頁 4a。

¹⁶ “l'activité diffuse et sensible à elle-même du corps propre.”

且透過身體如何跟他者互動。畢來德不去追求這些實踐哲學的問題，反而求助於其實多半是由現代西方對異國所持成見所構成的「薩滿教」(chamanisme)，亦即含有神秘主義味道之「當時宗教」跟「巫術」。最後，畢氏又引申基督教的經驗及《聖經》裏保羅的例子(107-115)來與《莊子》所呈現的「自由」和「解放」作比較時，只會讓讀者懷疑，若罔顧世界觀、人性論及行為價值觀之差異，直接就所謂的「經驗」層面令這兩種文獻相互補充；即使這能有所啟發，但就詮釋學而言，豈不等於是「證明其預先已知」嗎？這樣的詮釋是否與歐洲東方研究一直以來的傳承相似，又再一次將《莊子》思想套進西方先決概念裏？

第四章裏畢來德針對身心二元論——這個西方人類學基本觀點提出一番批判。為了闡明無所圖，但是藉著身體活動發生的「沉思」、「冥想」(méditation)方式(129)，畢氏將議題還原至「經驗」層面，首先引申比利時詩人兼畫家米修(Henri Michaux)對超現實主義的經驗，再報告自己個人體驗。目的是要證明，一旦我們脫離意識哲學的成見，而從一種開放的身體觀加上具體的經驗來觀察的話，畢氏所詮釋《莊子》裏若干故事所言之「反權威」、「非任意行為」、「屬天之活動模式」等現象，以及從中所推論出來的「權能」觀點，確實合理，亦有突破意義。只不過，儘管基本上可以理解及贊成畢來德對傳統二元論的不滿與批判，儘管也可以認同其從「身體」現象和「體驗」的角度重新來考量《莊子》所表現之人生態度、行為規範及互動模式，這並不表示可以將超現實主義直接跟《莊子》相提並論。《莊子》預設著中國自古以來陸續發展出來的「氣論」、「養生論」，它的主軸是逐漸培養出來的某種「身體技術」和「身體實踐」。因此若將最近才出現，而且只是一時流行的超現實主義與之相比；或者將以二十世紀歐洲生態為前提之下，反對意識哲學的這個西方意識形態及藝文作風，與《莊子》所標榜的「身體觀」作對照的話，這兩種脈絡品質、水平都相去太遠。真的必須比較的話，至少應該同時進行由現象學、心理學抑或意識形態批判等學術範圍所支持的方法論先反省一番，事先探究所謂「經驗」這個架構，這種進路才可能最為恰當。倘若按照畢來德假設，《莊子》的觀點剛好不是奠基於歐洲哲學二元論，且一開始既不認識也不企圖反對這個哲學架構，那麼畢來德還將現代西方人的某種「經驗」直接與《莊子》所敘述的態度和行為視為一致，這豈非更加不貼切？由此看來，畢來德這種「新穎」探討，豈非過於「天真」？

在同一章裏畢來德又復解釋《莊子·齊物論》對語言哲學的意義，而且展開近

似「言語行動理論」(speech act theory)的某種「莊子式」的語用學。畢氏強調《莊子》思想並不如歷代相傳的一般成見教我們所信任，《莊子》並不輕視言語能指意義這個作用，但在話語活動上它企圖超越現成語言形式上所代表的規矩架構。根據畢氏《莊子》主要將言語視為「能指活動」(activité signifiante) (159)，標榜在教化、轉化別人時，智者、聖人運用言語的「能指」向度為實際手段，也就是使用言語作為一種具體行動。就此觀察，畢氏也斷定「言語被看成是干涉〔情況〕之某種權力」¹⁷ (183)。相較於一般語言哲學對言語活動之看法，就畢氏而言，《莊子》將人的言語溝通從描述、傳遞某種內容的工具角色解放出來，《莊子》將言語歸結於人之處境和具體「行為」這個範疇。一方面為了引導、影響、轉化別人，言語活動是恰當有效的方法，運用「有效率之話語」(parole efficiente)可能作為具創意的「行動」方式；另一方面言語活動回應某種實際局勢，企圖在整體局勢上產生轉變(148-150)。換句話說，按照語言哲學的這種「權威主義」，藉著應用語言即言語活動，人可以針對現況達成某種影響力，造就某種實際成效，亦即得出另類的「權力」、「權勢」。

不過，儘管畢來德努力以語用學層面的研究架構來詮釋《莊子》語言哲學思維，但他的陳述方式實在跟基本觀點有嚴重的落差。原因是他仍然提及如「有效之話語是藉由對整體局勢之恰當感知所產生」¹⁸ (149)、「話語是藉由對局勢之恰當印象、看法所產生」¹⁹ (150)之類的看法，接續維根斯坦，亦相近於德勒茲，他又說「意義〔於言語領域上〕的表現」²⁰ (117/ 158)。倚仗「恰當感知」、「印象」、「恰當看法」、「表現」等說詞，畢來德豈不是又從使用、行為角度完全回歸到傳統語言哲學的立場，即古希臘式的現象論、模擬論與再現論這個認知論範圍嗎？

畢來德《莊子研究》其他地方也出現同樣的自相矛盾，為了凸顯「身體」現象，他不由自主地一再借助傳統意識哲學的說法，違背歐陸身體現象學幾十年來已經達成的省思水準。當畢氏解釋「南郭子綦喪我」的狀況，他又從感官知覺即視覺的觀點著目，強調在捨棄意志作用及所有企圖的治氣、沉思、作夢等情形中，人針對自己變成「純粹觀者」(pur spectateur)，而且「是我們自己的活動本身完全平息以

¹⁷ “Le langage a été conçu comme un pouvoir d’intervention.”

¹⁸ “la parole efficiente [...] procède de l’appréhension juste d’une situation d’ensemble.”

¹⁹ “la parole procède d’une vision juste de la situation.”

²⁰ “l’apparition du sens [dans le domaine du langage]” (畢氏強調)。

後才知覺到自己本身」²¹ (131)。那個時候這種處於意識之潛層的「想像」作用，其實是由身體的活動所產生的「影像」(images) 將「處於我們活動本身內的顯現能力」²² 浮現出來，亦即顯露出「可見性」(visibilité) 與「深厚平靜當中的純粹明亮」²³ (135-136)。最後，畢來德還主張常常被討論的「莫若以明」一句指的是，為了避免思維陷入言語的相對性，與其爭論「是非」，不如憑藉「自己本身既有的光明」²⁴ (146)。這樣來詮釋《莊子》裏「以明」不僅不見畢氏標榜的「嶄新」，顯然仍舊暗示笛卡兒的 *lumen naturale* 即「天然之光」，這讓畢氏的莊學又更遠地脫離「身體存在」與「行為」的範圍，而落入以「視覺典範」為主軸的歐洲形上學視域。人對周遭環境在身體上會直接發生回應這種特殊「互動」典範後來又被沒收，它暗中又為「理智符應於事物」這個傳統知識典範所取代。

除掉這些弊病之外，基本上讓讀者驚訝的也是，畢來德雖然在這一章節裏是從身體及意識雙方都「止息」(arrêter) 所有動作、活動之「冥想」談起 (129-130)，他最後卻還是講到最有效率之行動，也講到如何影響、轉化別人這種問題。這樣一來，看似注重「解放」和「反權威」的平靜鬆弛之「呼應」生態結果變成行之有目的管道，並且嚴重到變成可以引導、支配別人的武器，能爭取掌握世界之「權力」，恢復權勢且回歸「權威主義」之典範。從畢來德的詮釋看來，與萬物合為一致的「應物」態度，不是為了讓所有一切自然地發生，讓人「回應」局勢，反而是成為操作局勢之管道。畢氏莊學至終結果又是人憑其「權能」針對周遭環境謀得「權力」、「權威」，是人仍舊靠著其「權勢」在行動並且操作環境，而不是「天」、「道」或「自然」在運作。

畢來德解讀〈齊物論〉接近現象學，指出人就身體存在這一層面上可能展開的「反權威主義」，反抗「權力」、「政權」，也經由「放鬆」的身體狀況和「非任意」的互動模式來轉化、解放他人，這些洞察確實都含有啟發的意義。遺憾的是，即使圍繞著冥想體驗這一章節對身體現象做出精采描述與分析，但是除了稍微提及米修、暗示梅洛龐蒂以外，畢來德並不討論現象學、心理學等任何其他參考資料，而且尚未解決的根本問題是，如何確定其個人心目中及米修所陳述的「冥想」與

²¹ “C’est notre activité propre entièrement apaisée qui se perçoit ainsi.”

²² “le pouvoir de manifestation inhérent à notre activité propre.”

²³ “luminosité pure du calme profond.”

²⁴ “sa propre clarté” (畢氏強調)。

《莊子》裏南郭子綦談的「喪我」究竟是不是一致的工夫實踐？畢氏的意圖若是針對非漢學的一般讀者寫成這本書的話，來自與調氣的中國傳承有關的「古今不可勝數的論著」²⁵（131 註 1）的引文卻略而不提，實在不甚貼切，亦無幫助。再來，除了主張在行為上言語活動扮演關鍵角色以外，對於適應局勢的「洞見」（vision）與使用「言語」（langage）的聯繫如何產生這個關鍵問題本身，畢來德並沒有任何考量。

易言之，畢氏沒有充分地將歐洲身心二元論的潛藏層面揭示出來，也沒有更深入地關注到自己的人類學、哲學前提並且加以進行任何批判、解構思考。畢氏在《莊子》詮釋所描繪人面對世界生存之情形，基本上還是歸屬於「求知」典型，以及「主體改造現況」這種行動模式。但畢氏在言語活動和身體存在上展開「回應」這個另類行為模式並不成功。追問到最終，此缺點導致內容上原先為畢來德整個《莊子》詮釋之主軸，也就是「反權威」的動機中途失去力量，並且被轉成某種修改的「權威主義」而已。

三、過分即不足：音樂與指揮

名為〈補充〉的附錄包含一些啟發，要更深入地理解畢來德對《莊子》的詮釋，這確實有幫助。但是與這本書的主要內文相比，這一部分的某些章節顯得多餘的，使得「補充」變成「贅冗」。其中第三節裏畢來德主要說明其翻譯方法²⁶是直接牽涉以上所探究之「權力」問題，也提出無法被接受的觀點，所以在此必須詳細討論。畢氏反對一般翻譯者以自己的語言，嘗試模仿原文的形式特色及語法拘束。為了調整這項弊病，他要求翻譯者應當使原來的文字在新的語言環境裏重獲新生，亦即「透過讓原文融入我們自己文學脈絡的方式，使譯文獲得生命」²⁷（229）。因此畢氏建議經過五個階段來進行翻譯工作，翻譯過程中標榜「洞見」和「想像力」的關鍵作用（214-215），除了承襲英國漢學家韋利（Arthur Waley）還特別強調文本上「重複加工」（retravailler）及「如同音樂演奏家一般地詮釋」（interpréter）原典這兩

²⁵ “d’innombrables traités anciens et récents.”

²⁶ “La traduction vue de près,” pp. 213-234.

²⁷ “faire vivre une telle traduction en la faisant entrer dans notre littérature.”

個步驟 (224)。

在某程度上這種「非形式翻譯論」也許有其道理，若就細節來看，就有幾個不能被接受，甚至應該被反駁的要素：

第一，畢來德將哲學文本跟我們的聽覺聯繫，翻譯文字應該一聽就有「激勵」(incitation) 的本事。雖然建議將音樂演奏視為翻譯文本這種「藝術創作」的模範 (234) 是突破性的看法，這對漢學界所發表的中國哲學外文版的可讀性一定會有幫助。但是從「感受美學」(Rezeptionsästhetik) 的角度看來，樂譜跟文獻還是有基本區別。樂譜是作曲家為了讓其構想落實於詮釋音樂作品的演奏活動上所作，樂譜本身是死的，要由演奏這種「執行」的活動來喚醒。音樂演奏必須創造一個在時間順序當中才能形成，但原先根本不存在的整體狀態。反之，翻譯要執行的是一種「越界」，要轉換媒介「模擬」(nachbilden) 屬於同一個典範中隱藏的意境。樂譜本身要是缺乏演奏者的話，就無音樂流瀉。文字原來就是為了閱讀而被記錄的，為閱讀活動而翻譯原典跟翻譯版是平等的。因為仍有讀者看懂原文，所以與其說翻譯詮釋等於演奏詮釋，不如說等於演奏之錄音，或者說，翻譯文本其實是寫新的樂譜。哲學思考與音響仍是不能被相提並論。

第二，畢來德若認為「美」可以當作某種翻譯成功或失敗之標準 (232)，不但過於簡約而且是錯誤的。他這種標準的設定是因為「完美」的形式本身一無滯礙，所以「形式」便讓人視而不見，反而是「思維赤裸裸地」(la pensée nue) 顯露出來呢 (233)？還是「完美」所意味的難道只是「形式完整」、「整體和諧」？然則這種「好色」的文學品味完全不及現代藝術新創之格式。不論「美」是「完美」也好，是「講究」也好，筆者對屬於十九世紀天才論及布爾喬亞這種審美觀，實在不得不持保留的態度。另一方面，所謂「成功的翻譯」(traduction réussie) 要是只能表示「和諧且美」、「討人喜歡」、「呼喚人被吸引」這類「效果」(effet) (232-233)，便辜負了精神內涵，且忽視「吸引」上的「是非善惡」的問題，而且文學的「美」本身跟讀者是否能掌握某一哲思意蘊關係不大，至少形式美、當下成效等因素還不能單獨作為哲學翻譯工作的整體判準。況且不論是柏拉圖、康德、黑格爾也好，或是老莊、孔、孟、荀乃至牟、唐、徐等思想家，既然人類從來不將主要哲學文獻看成是「簡素直接」(simple et directe) 的表達 (233)，為何翻譯哲學思維時，一旦無法達成「簡素直接」的語調，便成眾矢之的？

第三，畢來德討論翻譯方法時，所提的例證大部分歸屬於小說文學的領域，所

贊成的方法乃著重於「同感」(Einfühlung)。不過，這樣的觀點恐怕不符合處於歷史主義時代之後的當代現況。以當代眼光閱讀《莊子》，並且從滿懷複雜的跨文化省思之當代哲學的角度來探討《莊子》思想，這種工作基本上是一種「後設」解讀活動，當代《莊子》翻譯、詮釋一開始便處於歷史演變的「此岸」，不可能與身處歷史「彼岸」的莊周變成同儕，因而在哲學翻譯工作上，應用文學、童話、講故事的立場並不貼切。不然的話，哲學翻譯會呈現缺乏省思、批判成分的趨勢，而這樣一來，也不見得能達成畢氏所要求，亦即靠近、「重新掌握」(ressaisir) 文獻的原義(234)。再來，畢氏承襲亞里斯多德詩學和修辭學，又相近法國古典戲劇理論，他的翻譯論以「感情」、「感動」(émotion) 為主軸(226)。此觀點又再傾向於掩蓋哲學所引發的反思活動、道德鍛練及人間溝通等事情，讓翻譯者跟歐洲古代的「講演者」(orator) 甚至於「煽動家」變得很像。畢來德所標榜的「感情翻譯論」也就讓「權威主義」這個指揮者比起樂曲本身分量更重，讓這種哲學文字變成「既過分又不足」。

第四，畢來德主張翻譯者應當尋求「捨棄中文形式渣滓的法語說法」²⁸ (229)，透過「轉變」(transmutation) 傳遞事實內容(229)，但又要「產生與原文一樣的感動」²⁹ (226)。這種論點不僅顯然相近柏拉圖主義預設所有文獻隱藏著某種「抽象義涵」，即「本質」(substance) 可以在翻譯的轉變過程中完整保留(229)。而且既然假設了翻譯者只要傳遞內容而放棄原文形式的話，畢氏為什麼還要追求文學形式上的講究，追求「語調」(le ton)，甚至「恰當的語調」(le ton juste) (225, 229)？翻譯者為什麼要作「文學」，而不就原文內容概略地陳述？

第五，如果畢氏還是承認「言語形式」作為一個任何哲思不可或缺之要素，在他要求全盤捨棄「異國風味」時，便陷入自相矛盾。在海德格提出「言語在說話」(die Sprache spricht)³⁰ 這一觀點以後，畢來德所提的「形式主義批判」的觀點顯然天真，尤其是他完全不顧慮史萊馬赫(Friedrich Schleiermacher) 以來業已進展兩百年的詮釋學反思。言語活動上「形式」與「內容」的確是無法分開。

第六，畢來德翻譯論更是贊成翻譯者使作者或透過原文發言的人本身完全消

²⁸ “l’expression française [...] débarrassée des scories de la forme chinoise.”

²⁹ “[produire] la même émotion que dans l’original.”

³⁰ Martin Heidegger, “Die Sprache,” in *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), p. 12.

失，在譯文上將本來該是富於啟發的文化、時代、語言的那種隔閡，亦即「他者」的所有痕跡去除掉，不但要求翻譯者自身變成文學作家，而且是完全取代作者。這豈不就等於說翻譯者擅取原典本身的發言權，奪篡原文作者的地位，以後生身分掠取作者的「權威」？這樣的觀點會給畢氏的倫理學立場帶來另一種更嚴重的自相矛盾。

第七，要是畢來德透過翻譯所追求的是塑造新的文學作品的話，在某程度上，此意圖也就表示，翻譯者嘗試當「造物神」(créateur)，相對於原文，他要獨立、要當指揮，操縱原來作曲家所構想但無力獨立發言的「音樂」。翻譯者似乎沒收了原文，使自己變成讀者唯一所聽的「演奏者」。易言之，對於當代讀者而言，不僅詮釋權，凡有關中國哲學的整個思索的權威便全然集中在翻譯版，亦即翻譯者身上。另外，與此不同但又相關的一個疑問為，畢氏翻譯論追求「感動」、「影響」乃至「激勵」讀者，是出自製造論、行動論、目的論、教化論等範圍，亦即是落實在人際關係上的一種「權威主義」。

這一章節最後一句強調「發言說話的權力」(le pouvoir de dire) 或許並不偶然(234)，而且這裏 pouvoir 與主體內所擁有的「權能」相比，更接近「權勢」或「權威」這種意思。那麼，畢氏在同處所強調的那個「聆聽」(entendre) 法文原義為「體會」，但既然在「權力」這個意義範圍內應用，這個詞是不是距離暗藏權威主義含意的「聽從」那種「聽」已經不遠？若上述這些觀察有幾分道理，乃表示畢來德在《莊子》的詮釋上，呈現激烈的「反權威」思想，但在其方法論上其實是跟從相當世俗的「權威主義」。

類似的印象也可從說明催眠術一節裏獲得更多證據。畢來德歷年累積對催眠術的體驗顯然使他深深迷上這門術數，再者為了論證《莊子》裏呈現的「反權威」行為實際上如何跟這種具體技術有關，他還補充十五頁說明只有少數人認識的催眠術³¹，針對心理分析及整個「支配著我們精神生活的典範」³²(238) 為催眠術做辯護。吸引畢來德的地方有三個：(一) 施行催眠術跟心理分析不同，在病人或對象身上被釋放出來的不是某個人的潛意識，而是作為他整個存在最原本的身體活動。(二) 這個技術讓施行催眠術者順利引導、影響、推動或操縱他的對象。(三) 畢氏發現

³¹ “Sur l’hypnose,” pp. 235-249.

³² “le paradigme qui régit notre vie intellectuelle.”

跟該技術有關之一些情形，在《莊子》裏被認為是「自然的現象」(des phénomènes naturels) (238)，因此從這個角度來著目讓畢氏的《莊子》詮釋獲得主要證據。

畢來德在催眠術上所尋求的是對身體及主體之一種新的理解 (238/245)，他給被催眠者心態下的定義為：「全部活動機制裏總體意識雖然是覺醒著的，但不干涉身體之自發活動。」³³ (248) 不過界定「自身身體」(corps propre) 之義為「乘載著意識的整個活動之總體」³⁴ (248)，好像跟追求意識哲學的康德界定「先驗主體」並沒有兩樣，而且必須一開始就相信除了意識之外，另外還有類似「身體」這種事物存在，所以這種「定義」價值不大。再者，畢氏引文裏「整個活動之總體」所指的，就如同「身體圖式」(schéma corporel)、「身體存在」之類的現象。此處彰顯畢氏的「權威主義」，因為他以為，與其提及梅洛龐蒂、華登菲 (Bernhard Waldenfels)、施密茨 (Hermann Schmitz) 等半個多世紀以來探討「身體現象學」的哲學家，還不如引用自己在《莊子四講》(*Leçons sur Tchouang-tseu*) 所提出的定義 (248)。

四、書評結論：「反權威」還是「權威主義」？

就畢來德的研究、書寫方式而言，「權威主義」的味道特別重。雖然畢氏趁機批評于連等學者將中國「去歷史化」、「一概而論」(généraliser)，他自己還不如這些人，他也採取凸顯「中國人」(les chinois)、「莊子的同胞」(les compatriotes de Tchouang-tseu)、「中國人的趨向」(un penchant chinois)、「〔中國人的〕強烈嗜好」(goût très vif [sc. des chinois]) 這種一概而論的語氣 (33-34)，將這些說法當作自己論點的根據。

更甚者，內容上他所表達的「反權威」主張卻不妨礙他偶爾仍然憑藉個人學術見識來分辨《莊子》裏的真偽。可是讀者要忍耐到第一四六頁，亦即是主要論述的結束，全本書的後半部，才被允許比較系統性地認識除了畢氏之外關於《莊子》可以參考的其他一些西方學者、觀點、著作。已經翻譯、討論四分之三的《莊子》文獻以後，畢來德才具體談及著名莊子學家葛瑞漢 (Angus C. Graham) 的論點 (120)。

³³ “l’ensemble des régimes d’activité dans lesquelles la conscience, bien qu’éveillée s’abstient d’interférer avec l’activité spontanée du corps.”

³⁴ “ensemble de l’activité qui porte la conscience.”

畢氏雖然曾經批評當代中國多半誤解《莊子》(99)，仍拖到第一一八頁才對當代華語及中國莊子研究作比較周全的報告。除了取自《莊子》四、五個簡短的、充滿錯字的中文引文外(200, 212)，書中都不出現漢字，而且即使這部論文只是針對一般歐洲讀者所編撰，但是畢氏「洋洋自得」的這種做法顯然不接受學界的考察，確實具體表現「權威主義」的心態。

畢氏之所以多半捨棄現代莊學，其實是信任自己與莊周「智慧同等」，不深入討論歷代參考資料的做法，在內容上所造成的負面後果不容忽視。畢氏雖然關注歷史方面，但他卻無法充分省思發覺到自己的用語及主要觀念如「主體」(sujet)、「身體」(corps)、「意識」(conscience)、「精神的」(spirituel)、「宗教性的」(religieux)、「薩滿教」等之來源，無法對其身所處的歐洲哲學做更深的一番批判性的解構工作，也完全沒有先行確認這些辭語所指的含意跟《莊子》所展開的意蘊境界是否相通。甚至 *puissance* (權能、能力) 與 *pouvoir* (權力、權勢、權威、政權、能夠) 這兩個關鍵觀念的分辨也甚為模糊。關於催眠術與《莊子》所暗示描述「轉化他人」的方法到底是否相同？還是各自奠基於不同的「人性論」、「人類學」前提，筆者也保持存疑的態度。這樣一來，與其說畢來德是靠個人體驗的跨文化詮釋學努力地就中國及《莊子》「求知」，不如說他多半將既知的觀點帶入觀察《莊子》這個外在視域，因此針對「他者」，仍然使用某種「詮釋學徵用法」(appropriation herméneutique)。

五、學術結論

儘管畢來德《莊子研究》可以批評的地方並不少，但還是要強調其優點為何：

第一，就漢學的視角來說，畢來德對《莊子》的「精神態度」與「主要意旨」所進行的分析，以對人生本身的一個基本態度及體驗為主軸，他以栩栩如生又含省思的文筆描繪《莊子》裏的一些人物及故事，果然讓我們更清楚地了解戰國時代的歷史情形，也更進一步體會或者是莊周本人，或者是一起編成這部古典核心文章的一群人所標榜的生態和學說。同時，畢來德使近來王葆玟等學者的版本學獲得更多根據，讓我們更加明白將全文分成〈內篇〉、〈外篇〉及〈雜篇〉的版本安排跟所有文章的重要性或真實性順序並不大有關，反而應該根據敘述形式和結構解決有關現本《莊子》文段排列順序及真偽的疑問。按照畢來德所表示，「對話錄」大概是

最原先的成分，再來，部分以對話方式來敘述的文段還可能是正本，則所有其他文章肯定不是莊周或不是原先編撰《莊子》的合撰者所作 (261)。

第二，就哲學意義而言，畢來德闡明為什麼漢後的莊子詮釋不貼切，解釋為什麼不應該將《莊子》思想當作是接受人生不幸、保護個人、相近歐洲斯多噶學派的觀點，也提出具體證據讓我們明白將《莊子》的道家精神等同於應變社會現況、權力實情的態度為什麼是誤解，《莊子》為何並不代表「迴避權力」之道。依據畢來德對文本的詳細分析與詮釋主張，《莊子》所要推動的反而是更基本的一種政治顛覆行動，主張《莊子》指出人民如何可能促使君主放棄暴力行為乃至權勢本身。從畢來德所提及的文獻來看，這種半屬倫理學半屬政治學的詮釋論點具有說服力。這樣解讀《莊子》讓我們相信這部文獻確實表達「反權威主義」，是根植於獨特敏銳的政治革命家的思想。再者，在關注「主體」、「行動」、「權力」等議題的當代哲學潮流看來，就身體現象來提問「控制、引導及轉化之關係」的話，畢氏的《莊子》研究有不小的貢獻。

細察畢氏就《莊子》所凸顯出的獨特「反權威」行為模式的話，便可知此「反權威」行為模式跟西方現代的路徑不同，是以身體為主軸，因此跟蘇格拉底的「自我認識」、啟蒙時代的反思批判主義，乃至現代心理分析潛意識探討等求知、治療典型全然相反。前提在於，應該以人與周遭環境之呼應關係取代個人作為獨立存在的典範，並且關注：籍由何種具體「修練工夫」的方式，個人可走向「放鬆」？人如何可以透過潛藏在其身體存在裏的某種「具體想像活動」，使面對著環境的「原本自我」逐漸從意識活動和思考的層面降落至身體存在，在其身體存在上捨棄「意志」、「意願活動」，並且在面對周遭開放的同時，給自己的行為釋放出比起意識活動更基本，效率也更高的「資源」。

除此之外，在畢氏所鋪成的基礎上可以追問的是：人與人之間的互動到底如何發生？在互動行為上「身體」與「想像」各自扮演何種角色？「身體呼應」的模式是否預設「氣論」，是否奠基於「氣」這樣一種成效功能？其中尤其值得探索的是：針對他者、社會或世界所展開的「權勢」、「權力」、「力量」等現象而言，流通主體自身之「能量」、「權能」與「權力」有必定聯繫的話，是否所有「權力」乃奠基於某種「權能」，是由身體存在所「體現」、「肉體化」(einleiben)？然則任何「反權」努力是否最好皆要從處理身體狀況這方面著手？再者，屬天之道的「活動機制」，是倚仗「能量」來展開呼應式的行為模式，然而這個行為模式仍

然必須依賴屬於人之道的主體自控能力。那麼，若「自身身體」扮演的就是關鍵環鏈之角色的話，這對我們在目的論範圍內所進行的工夫有何種意義？我們考量「人作為行動者」(*homo agens*)與「人作為創造者」(*homo faber*)這兩個跟東、西方差異性問題密切關聯的典範之間，是否有一定的關係時，豈非圍繞著「身體」作為關鍵？

第三，就畢來德整個詮釋學進路而言，他的優點在於立足於「體驗」及「人生」的角度，脫離一般語文學的、有知識但缺乏趣味的研究，將《莊子》這個文獻當作活生生的一本書，即「要行動」之文本看待，因而自己也全身投入解讀、探索《莊子》，將具體倫理學問題納入研究視域。與其從「概念」或「論點」出發，畢氏認為，不如就用相近現象學的方法圍繞某些「現象」、「事情」、「實際問題」為主軸來展開他的《莊子》閱讀。如此一來畢來德的詮釋學把讀者從僵化枯燥的「學術」枷鎖中解放出來，在反對某種非生活、非經驗、非思維，亦非行為的當代漢學的同時，追求更為豐富有意義的「人文」學問，在學術界中幫「精神」與「人道」發言。