

※「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯（上）※

由詮釋的角度看《莊子四講》—— 回應畢來德《莊子》研究

蕭振邦^{*}

前 言

剛開始閱讀《莊子四講》¹時，多少有些不習慣，但隨著閱讀量的增加，慢慢較能明白作者畢來德 (Jean François Billeter) 先生用心致力處。大體上說，《莊子四講》表面上是要去處理《莊子》文本的轉譯及解讀問題，而其深層的目的，可能更在於試圖建構一種跨文化之越界詮釋 (interpreting across boundaries)²——含解讀 (interpretation)、解釋 (explanation) 與轉譯 (translation) ——的規模，雖然，畢來德先生明確地指出他自己「採取的作法」——「不是試圖提出一種特定的解讀，而是要陳述自己是如何理解莊子」³。總之，假如我對《莊子四講》的解讀無誤，我對畢來德先生這種「理解」意圖抱持肯定與支持態度。

根據我的解讀，畢來德先生在《莊子四講》中，一方面強調「文學創作」的重要性，進而嘗試透過遮撥既有的宇宙論式、形上學式《莊子》思想的詮釋模型，以進行其特定的詮釋；另一方面，也試圖抵制或排除類似郭象式（被用來作為一種

* 蕭振邦，國立中央大學哲學研究所教授。

¹ 畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》（北京：中華書局，2009年）。

² 「越界的詮釋」理念是一九八四年亞洲比較哲學學會在夏威夷舉辦的「比較哲學國際會議」的會議討論主題，見 Gerald James Larson and Eliot Deutsch, eds., *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988), pp. vii-viii。本次會議中，學者專家集中研議不同文化、思想的「對等比較」之可能性，而「越界的詮釋」正是進行相關對等比較時可能採取的主要進路與方法，其內容於該書〈導論〉中有詳細說明。

³ 《莊子四講》，頁2。

「嚮導」的)「權威性注解」⁴方式，進而獨特地依循「感性與經驗最基本的素材相互融合」⁵——某種以突現義(emergent)之身體作為核心之體驗⁶——的方式，以揭露《莊子》思想的深度意蘊。

大致上，我贊成畢來德先生的取徑與作法，因為，我自己也長年從事類似方式的詮釋工作。再者，我把畢來德先生的詮釋操作理解為「經驗的重構模式」，以下將根據《莊子四講》的陳述，以及我自己的相關研究心得，對這種模式提出一些回應與商榷。

一、嘗試闡述畢來德「經驗的重構模式」

畢來德先生很清楚地說明了他寫《莊子四講》的立場或態度(stance)：「《莊子》可以有百種讀法，但原則上只有一種是好的，就是能夠準確把握作者賦予他作品及其各部分全部意義的那種。筆者就是試圖接近這樣的解讀——首先是因為它應該是最有意思的解讀，其次是因為這是研究的一個必要的前提。」⁷基於這種立場或態度，畢來德先生提示了他自己的兩條「研究」(詮釋)原則：

他〔莊子〕既然根據他的親身體會進行獨立思考，我既然也願意這樣做，我們之間就產生交會：他的經驗與我的經驗，必然或多或少有彼此印證之處。由此我便得出了自己的第一條研究原則。每次要去研究《莊子》的一段文字的時候，我首先要問自己的，不是作者在推演一些什麼概念，而是他在談論哪種具體的經驗，或是共通經驗中哪一個方面。⁸

我的第二條研究原則是在維根斯坦那裏找到的，更具體地說，……對一些最基本的現象耐心地、不斷地、反復地進行描述……以高度的注意力觀察我們可以稱之為「無限親近」或是「幾乎當下」的現象。

⁴ 同前註，頁 119-122、132。

⁵ 同前註，頁 108。

⁶ 詳細說明，請參閱蕭振邦：《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（臺北：東方人文學術研究基金會，2009 年），第 1 章。

⁷ 《莊子四講》，頁 1。

⁸ 同前註，頁 4-5。

我……認定他〔莊子〕是一位哲人，是一個獨立思考的，首先關注自己的親身經驗的人。而我發現他是在描述這些經驗，而他的描述非常精確，非常精彩，也一樣是描述「無限親近」與「幾乎當下」的現象。⁹

首先，根據我的研究，我認為畢來德先生的詮釋原則主要發揮的功能是避開了類似 Charles Hartshorne 所謂的「誤置對稱性的謬誤」(fallacy of misplaced symmetry)¹⁰，亦即，引申為「生活體驗（存在實感）與抽象表述的誤置」之謬誤。對照畢來德先生的論述來看，這就是他所謂「假如以為《莊子》一書有個文學外殼，而在它下邊有一個能夠以抽象概念來加以表述的哲學系統，那就是誤讀《莊子》」¹¹的意思。扼要地說，《莊子》思想已然在中國人文思想的脈動變遷過程，逐步形成人們共同擁有的「文化圖式」(cultural schemata)，換言之，它有可能已經很自然地隱含於中國人的各種「生活實踐／體驗」之中。反之，若就研究者個人對《莊子》進行研究而言，畢竟，研究工作其實多半局限於一些不同於人文動態發展的「抽象表述」之處理——特別是固定「文字載體」的解析而已。因此，研究者進行研究時，勢必不能將「生活體驗」層面的東西，完全沒有設限地誤置為種種「抽象表述」——誤以為兩者是對稱的。而關鍵就在於研究者如何釐清與文本相關的「生活實踐／體驗」等等分類範疇，並循之慎選可能把握整體人文脈動的理解架構，從而開展「提問－探究－解題」的學術研究經營。

其次，可以大體歸結，當代解莊者面對之較棘手的問題是，《莊子》透顯的文化氛圍與當代的大異其趣，且其中的「差異」十分複雜，舉凡生活實踐／體驗中的世界觀都不同，而反映在各種議論中的問題意識與關懷焦點也不同。在這種情況下，以一個生活在現代，完全沒有（也不可能有）古代生活經驗的人，要理解與重構《莊子》文本陳述中蘊涵的「經驗」，就是一件十分困難的事，也因此，各種「詮釋」本身就必須照應其特定意義了。扼要地說，詮釋的初步目的當然是要促成一定程度的理解，但關連於《莊子》思想的「理解」，事實上並不是把《莊子》文本當作一個「被分析的客體」來看待，從而一廂情願地透過解析來把握文句的意義；反之，應該是一種試圖置身於《莊子》活生生的被語言文字動態呈現的「生命

⁹ 同前註，頁 5-6。

¹⁰ Charles Hartshorne, "Sankara, Nagarjuna, and Fa Tsang, with Some Western Analogues," in *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, pp. 104-105.

¹¹ 《莊子四講》，頁 117。

語境」中的經驗之重構¹²。循此理解，容或大致可以肯定畢來德先生的用心與創見。

若再對照 Richard E. Palmer 的「經驗重構觀」來看¹³，理解通常不可能完全排除解讀者本身的「立場先設」。換言之，或許並沒有任何解讀是屬於「純客觀的文本分析」。雖然，語言本身固伴隨著特定的「制式操作」，其意義也往往被限制在制式操作中才得以顯示，因而解讀者常常會過度重視「文本的客觀分析」，而把「概念操作」與「理解」混為一談。再者，《莊子》的陳論原本就傾向於試圖打破種種「語言的制式操作限制」，所以，解讀《莊子》文本就不能完全依賴客觀分析。總此，可恰切地說，「理解」《莊子》，就是一種「領會」(comprehension)的過程——解讀者的任務在於促使某個「理解事件」發生（手段固可不同），並藉以使作品顯現其真理及活力。

約言之，我強調的「詮釋」所發揮的功能在於拉近解讀者與作品的距離（此點於各種古典文獻的詮釋過程尤然），並使語言表達的事件能夠反控、牽制與改變解讀者本人。是以在詮釋過程，解讀者實與作品深度互動，解讀者常常需要「聆聽」作品沒有「說」而有所顯示者 (what the text did not say but came to light)——就《莊子》而言，此即可謂之為一種「籟」。

容或更重要的是，在制式操作的語言文字之間，其實蘊涵了一定程度的「經驗本身的張力」，亦即，作者把他的整體經驗納入了文字表達，而這種「經驗」已然超乎概念思維的統攝範圍，它指向特定的文字與生命之間的互動與轉嫁，它是「活生生之經歷」的文字重構——這也是畢來德先生強調的重點之一。因此，可以把「理解」某文本，視同為嘗試努力去「再經驗」與文本有關的生命自身之告白。大致上，這就是畢來德先生提示「我們這樣去研究《莊子》，同時打開了兩個工作場域：其一是文本，要字斟句酌地重新讀解；其二是根據《莊子》的啟發，根據它給我們的一些嶄新的觀點〔，〕去重新闡釋我們自己的經驗」¹⁴的深度意蘊了。

總之，分析與檢驗文本可能擁有的含意 (signification)，原本就是一種嘗試把文本納入某個詮釋系統，並為它找到可能之意義定位的操作，然而，這種方式的操作

¹² 如果覺得「經驗的重構」一詞太硬，那麼，也可稱為「經驗的再創造」。

¹³ Palmer 的相關見解，見 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), pp. 223-341。

¹⁴ 《莊子四講》，頁 30。

仍然與「經驗」相去甚遠。經驗，它需要行動者的實踐及體察。換言之，文本只是特定的「互動關連者」而已，而解讀者需要審視如何透過文本中並非一目瞭然的文字安排，嘗試努力揭露隱含其中的「經驗」沉味，並促使解讀者在文本開啟的視域中，能夠期許重新獲得深層的「新體驗」。

職是之故，詮釋與理解如果就是「再經驗」的嘗試，那麼，每位解讀者有可能獲得的深層「新體驗」畢竟不同，也就不足為奇了。再者，由於每位解讀者與其生活世界互動的體驗與體察俱不相同，而且，相關連的共通之「思想視域」的廣度與深度也不盡相同，所以，在解讀過程還是有必要遵循「文本—是依的」原則，而這似乎也同時形成了另類的詮釋循環，且必定會遭遇一些困難，容或，這正是畢來德先生為什麼要寫《莊子四講》，並強調他如何「翻譯」、如何「理解」《莊子》之陳述的根本原因了。

二、對畢來德詮釋模式的可能回應

對照畢來德先生的「經驗的重構模式」，我根據自己作的研究，提供以下之討論來回應其看法。要之，《莊子》，粗言之，「道論」而已。凡由〈大宗師篇〉「道，有情有信」以至〈知北遊篇〉「〔道〕在屎溺」，而一體展示了某種通同「人」（容或即自視清高者）與「屎溺」（一般視同污穢之下者）的妙論。然而，《莊子》中舉凡此類道論，都不是由「道是什麼？」等習常提問展開其探討，反是由論述「真人」體現的（真知）境界，而逆向地提示了道正是真人有所體現的根據。

《莊子》論道，如〈大宗師篇〉揭：

夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。

若單純依經驗或體驗取向解讀這段話，可區分為三部分來看：

（一）就道的「存在」僅作為人的一種體驗而言者，則是「有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見」——意思是說，就道相對於人的經驗（體驗）來看，人能夠真切地感受它（有情），的確是有其徵驗（有信），人也經常描述言傳它，但卻無法真正授受它；能夠踐行體悟它，卻不能以目見之或示現之。這段話

說明道是可明確體驗的，細究之，凡此「體驗」，也就是《莊子》論道的根柢。

（二）就道的「存有」本身而言者，則是「自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地」——意思是說，就道自身的「存在」來看，它既圓滿自足，又具有先在性，凡天地神鬼皆因它而「存在（生）」，但對人而言，凡天地神鬼的「存在」，原本都不可究詰，故借喻以明道本身的「存在」也是不可究詰的。是以，這段話畢竟不能直接視之為關於道自身的描述，其中述明的只是古代人透過某種「隱喻遞衍」所形塑的道之「概念圖式」的種種共識，特別是，借喻道本身不必究詰的道理。

（三）就道的「存在範域」而言者，則是「在太極之先而不為高，在六極之下而不為深」、「先天地生而不為久，長於上古而不為老」——意思是說，就道的「存在範域」來看，它沒有時空上的定限，一方面，「太極」、「六極」皆空間之不可測度者；另一方面，「天地之生」、「上古」皆時間之不可測度者，而道又遠勝於此二者，總此借喻以明道本身沒有時空上的定限。同理，這段話也不能直接視之為關於道自身的描述，其中述明的內容同於上條之共識。

一般而言，解莊者多半會把「天」與「自然」等語詞都當作是在影射道或是與道相關的理則、場域來看待，然而，若比對前述理解，這種看法必定會遭遇的困擾就是，既然說《莊子》的天與自然都意味的是道，那麼，〈大宗師篇〉為什麼又說「凡天地神鬼皆因道而生」呢？假如前述分析沒有錯誤，似乎唯一能夠釋疑的說法，即認定《莊子》的用詞有歧義。

根據我的研究，其實不然，《莊子》的用詞並沒有歧義，前述理解也沒有誤會，因為，以上分析剛好揭露了隱含在《莊子》中的特定隱喻操作。要之，如前所示，《莊子》如是陳述時——闡釋天、自然與道時，其實分別使用了「越界的詮釋」（含越界的解讀與解釋），而這種越界的詮釋也就是解讀者想要理解《莊子》的道論時，必須先行釐定的重要詮釋架構。

在《莊子》中，隱喻不只如傳統所示，被視同為「放映出某種影像(screening)」的活動——相當於某種「觀」（如「觀於大海」、「觀於天地」），更且，它還特別是「由聽聞引發出特定聲化物(audiogenic)」的活動——相當於某種「籟」（如「天籟」、「地籟」），以及饒有特色的「聽」（如「聽之以心」、「聽之以氣」）。換言之，隱喻在《莊子》中其實是一種「經驗之總體」的載體，亦即，隱喻就是表達「特定總體(totality)之突現」經驗的一種特殊管道，而《莊子》大致即

通過這種隱喻管道來揭示「大道境況」之體驗——天地人我之總體突現的深義。這一點大致也可以支持畢來德先生提示的「文學創作才是一種高層次的認識方法」¹⁵ 這種理念。

三、畢來德詮釋模式的可能商榷

根據以上說明，首先，我認為畢來德先生的構想可能隱含的第一個問題是，若干「經驗」與「經驗的重構」之間的誤置 (misplaced)，此如，他指出：「『長于水而安于水』，在水中長大，而安於水中，『性也』，這就是性。我把它譯作『一種自然』 (un naturel)，因為沒有別的更好的詞，相當於說我們通過長期練習而達到的那種自然行動。」¹⁶ 或者，如畢來德先生強調把「臣之所好者，道也，進乎技矣」（〈養生主〉）中的「道」轉譯為「事物之運作」¹⁷ 等等。一方面，畢來德先生並沒有說明如何排除其「轉譯」本身的任意性；另一方面，若依畢來德先生「經驗的重構模式」來理解，則無論是前例指涉的「自然」或「自然性分」，以及後例指涉的「道」，都可能不是人能夠直接經驗者，或者是，畢來德先生所指涉的「（人的）經驗」之內涵，固有所轉折。

要之，「道」基本上是人把握的一種概念，而不是經驗，但人是如何把握「道」這個概念的呢？依據我的研究，人可以透過「隱喻遞衍」 (metaphorical entailments) 蘊涵的「經驗」——釐清其中的 (1) 體驗的同現 (experiential co-occurrence)；(2) 體驗的相似 (experiential similarity) 等等隱喻經驗而加以把握¹⁸。換言之，雖然人所把握的「道」是一種「概念」，但由於依循《莊子》的基本把握方式卻是「隱喻遞衍」——舉凡處理的皆是體驗內涵，是以，重點還是落在經驗上，而不是落在概念上。果爾如是，畢來德先生所謂的「經驗的重構」本身也應有類別與層級上的分判，這一點可以嘗試以圖式例示如下：

¹⁵ 同前註，頁 72。

¹⁶ 同前註，頁 21-22。

¹⁷ 同前註，頁 28。

¹⁸ 相關看法，可參閱 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 2003) 中的說明。



釋²⁶，可能有脈絡意含 (sense) 上的失察，要之，〈大宗師篇〉後文對這種「『至矣』之知」批評為「是知之盛也。雖然，有患：夫知有所待而後當，其所待者特未定也。……且有真人而後有真知」，以開啟《莊子》下文關於「真人」，以及真人踐行所據——道——的相關論述。畢來德先生的解讀似乎未見此義而有所歧出。

第二，畢來德先生對「渾沌世界」的解釋²⁷，其概念之層級與意含，可能也需要再釐清。要之，對照《莊子》來看，《莊子》中也提出了另一個與「渾沌」相對的境況——「虛室生白，吉祥止止」（〈人間世〉）。容或可以說，「渾沌」是針對「道自身」之境況作的描述，而人若能透過工夫實踐體現這種境況，反而會使生命離開「固受其黜闇」（〈齊物論〉）的困境，而促使人生充滿了光明與安泰（「宇泰定」²⁸）。

第三，畢來德先生在說明「渾沌」涵義 (implication) 時，引〈齊物論篇〉及〈山木篇〉文字加以引申，但文中把「物物而不物于物」（〈山木〉）解為「把物看作是物，而不是被物所物化」²⁹。此解法中的「物化」一詞會有歧義 (ambiguity)，或者會衍生含混。要之，「物化」一義在〈齊物論篇〉是以正向命題的形式出現，畢來德先生的詮釋卻把「物化」歸為負面義來看待，容或易生誤解。此或可改用他詞，譬如「不為物所役」。

第四，畢來德先生十分強調作為「意識和我們的主體性之基礎」的「經驗基本素材」³⁰——《莊子四講》的第四講主題即「主體」。除了畢來德先生的「一切有意識活動的基礎」還需要再作闡釋之外，我在這裏要提出一項建議，若依《莊子》內七

²⁶ 畢來德先生的相關詮釋凡兩見，請參閱《莊子四講》，頁 47-48、88-89。

²⁷ 畢來德先生的相關詮釋，見《莊子四講》，頁 90-95。

²⁸ 語見〈庚桑楚篇〉「宇泰定者，發乎天光。發乎天光者，人見其人，[物見其物]。人有修者，乃今有恆；有恆者，人舍之，天助之。人之所舍，謂之天民；天之所助，謂之天子」，這段話一般解者均把「宇」解為「心」（以「眉宇」、「眉睫之間」等意類比之），而「宇泰定」則解為「心境安泰」。然而，這只是一種傳統觀點，若就突現的觀點來看，「宇泰定」更可解為守住了整全、整體（是謂「宇」）的突現（是謂「泰」）之分際（是謂「定」），如是則更能彰顯自然體性、發揚自然之用。在這種條件下，人即能體現其「為人」，物亦能體現其「為物」，而各有所定（猶如「各正性命」之謂）。如是，可以進而闡釋所謂的「天下大定」並非追求社會、政治制度義的安定，而是要體現某種宇宙總體各安其性分的安泰。《莊子》引文，見王叔岷：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994 年），中冊，頁 885。

²⁹ 相關詮釋，見《莊子四講》，頁 96-97。

³⁰ 參照《莊子四講》，頁 4-5、6、11、85。

篇提示的實踐工夫³¹大要「吾喪我——物化」來看，實不宜也不必在《莊子》思想中去突顯「主體性」，而更恰當的是，可以由「自然性分」或「自體性」觀點來說明，《莊子》強調的「休（乎天鈞）」、「息（其知用）」、「止（其所不知）」、「（唯止能止眾）止」，以轉化成心是非之用，而回歸、體現自然、本然之性，以期「天府」、「葆光」自然發用³²。

第五，還有一些東西方傳統因襲上的問題，亦即，由於法國漢學界與臺灣學界畢竟不同，是以，畢來德先生的論述有時會帶給臺灣學界研究者一些困惑。譬如，他在《莊子四講·原序》中指稱：「這本書〔《莊子》〕我們若想入其堂奧，就必須先完成一種雙重批判：一是要擺脫我們普遍認定的那種所謂『中國思想』的概念。」³³類似看法對臺灣學界的研究者而言，並不能十分了解。

結 語

畢來德先生的《莊子四講》陳義豐富，其中可以討論的議題很多，以我個人的能力及時間所限，只能把我能夠分辨及處理的要點陳述如上，以就教於畢來德先生與與會之學者專家。

畢來德先生採取的詮釋《莊子》的進路——經驗的重構模式，無疑是其創見，也是一種很好的取徑，雖然，其中還有一些問題必須釐清，而這一點在我自己的《莊子》研究中，正是以「體驗論」進行探究及解題。

要之，如果把《莊子》論述的道視為萬物一體的整全突現 (emergence)，那麼，或可不循存有論、形上學的詮釋進路，而直接以人的體驗去賦予這種突現各種「突現的意義與價值歸趨」的詮釋。果爾如是，則《莊子》思想的詮釋重點，當在於相關「體驗論」（含「體驗」本身）的釐清與建構，而畢來德先生已在《莊子四講》中生動而準確地展示了他的看法。

³¹ 這種「工夫實踐」，畢來德先生亦曾在第一講中提示，見《莊子四講》，頁 24。

³² 相關看法，請參閱蕭振邦：《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，第 5 章。

³³ 《莊子四講》，頁 v。後來畢來德先生透過對「把莊子歸為『道家』」這種見解的批判（頁 123-124），說明了他的意思，然其意仍然與臺灣學者的認知實況有距離。