

※「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯（上）※

從經驗描述到無限親近？ 關於「氣」與自身身體感的 畢來德詭論

龔卓軍*

一、經驗描述的幾個層次

畢來德的《莊子四講》對我們呈現了一種清新的研究方式。第一講講事物的運作。畢來德開宗明義提出了兩條研究原則：經驗平等原則與經驗深描原則，也就是以高度的注意力觀察「無限親近」或是「幾乎當下」的現象。他透過庖丁解牛的故事深描，提出了兩個基本描述：「道」作為事物運作與作用路徑；「神」作為行動者本身完全整合的功能狀態，並探討學習過程的不同階段。透過輪扁與齊桓公的對話，他討論了「得之於手而應於心」，「口不能言，而有數存焉於其間」的非論述性知識，也就是動作的不可傳授性。第三個故事他描述的是游水男子，在相當戲劇性的動作場景之後，向孔子和他的學生描述他的高超技藝，可以分為出生環境上的本然（故），生長過程中的自然（性），以及不知其所以然而然的必然（命）。從行動者的角度，這一講特別強調經過刻苦鍛鍊達成的行動之自然。透過與技藝高超者的實踐經驗，站在無限親近的平等位置，畢來德為我們生動描述了實在的經驗，譬如：「人在知覺的時候，就不曾言說；在言說時，就不能知覺。」所涉及的實踐之「知」——一種經過親身經驗整合的自身身體狀態。

第二講討論的是活動的機制。畢來德舉出「醉者墜車，雖疾不死」這個〈達生篇〉的例子，以說明非意識的活動形式可以達成完整的行動，讓人的自發活動能力

* 龔卓軍，國立臺南藝術大學藝術創作理論研究所副教授。

得以維持完整。畢來德在此進一步解釋了「天」這個概念。它運用了〈秋水篇〉北海若所談到的「天在內人在外」這個段落，說明「天的活動機制」具有高度的自由轉換性，除了公孫龍子在〈秋水篇〉的疑惑之外，庖丁解牛再度被引為例子，他描述了從人的機制到天的體制，由低級機制向高級機制的過渡，與這些機制同時運作的原則，這是一種階序關係，接近於技術高超的藝術家特別有靈感的時候所發生的運作狀態。他解釋〈列禦寇篇〉的「知道易，勿言難。知而不言，所以之天也；知而言之，所以之人也」。同時特別討論了「忘」的意識斷裂現象，說明了動物聽憑直覺，而可以在行動中悠游於天的活動機制中，而這樣的忘，等於是庖丁解牛的學習過程的第四階段：先是眼見全牛，後由技進乎道，終於由道入於忘。這時候，意識一方面對身體的活動很了解，另一方面通過機體知覺和運動知覺同時又與之保持一定距離，而讓意識處於旁觀者的位置，這就是莊子所謂的「游」——對於活動的靜觀體認。這種「游」與靜觀體認，與畢來德所謂的「無限親近」或「幾乎當下」十分貼近。

第三講討論關於混亂、混淆、渾沌所指向的「更為整全的自發活動形式」，也就是「忘」這個概念：意識彷彿忘記去執行控制，忘了自己。回歸學習過程的經驗，每一步推進都相應於一種新的遺忘程度。他分析莊子的對話形式，總是有一位行動者、學習者對於某種行動機制有過親身體驗，另外一位卻沒有。由於這些活動機制相互之間轉換的基礎在於「遺忘」的經驗，並沒有概念，亦無法體驗。於是，在這個遺忘的層次中還有一種實踐，可以透過〈田子方〉所描述的老聃洗頭所呈現的「靜止實踐」來說明。在老子的孤獨、靜止狀態中，有一種無聲地靜觀，意識減弱它的控制，從內部以觀察者的身分來檢視各種活動機制。這也就是所謂的「游」這種特殊的機制。這時候的意識，拋下了一切實踐的心思、一切意願，任隨平靜下來的身體知覺來帶動自身，使得主體處於萬物本源附近。畢來德是以這種方式來討論〈人間世〉中所謂的「心齋」。「靜止實踐」或「寧靜實踐」就是逐漸深化對自己身體活動本身的注意力，也就是身體自身的自我感覺。這種最終極的單純，就是前兩講中所謂的「無限親近、幾乎當下」。身體自身活動的自我知覺，成為我們的意識和我們的主體性的基礎，所謂的「心齋」就是回歸到這個至為簡單、至為親近的基礎上。畢來德據此而說，對莊子而言，「氣就是完全開放的虛空」。透過身體的放鬆、沉浸在經驗中，讓我們所有已知與未知的官能和潛力一同作用。回歸虛空的能力，可以使主體「化」而「無常」，參與事物的變化不再受到任何人的支配，

所以在任何情況下都能夠行動得體。因此，身體自身或是主體性就是此「活性的虛空」。保持這種活性的虛空，莊子感興趣的並不是認識論，而是主體在實踐上的自由，從事物中解脫，採取恰當地行動，並從中得到自主性。

最後在第四講裏面，畢來德在莊子思想與讀者的親身體驗之間，找出了三條可以繼續前進的大道。第一條是通向「靜觀實踐」，也就是所謂的「游」這個活動機制，能夠讓意識以旁觀者的身分觀察身體的活動，不管是動態身體或是靜態身體，主體都能夠透過意識的自由游走，達到完全超脫靜觀、出神狀態，甚至沒有意念。換句話說，在諸多活動機制與靜觀運作下的「游」這種活動機制，是能夠讓身體自由想像的基礎。這種基礎也就是對我們親身經驗重新加以詮釋的起點。

第二條大道把身體構想為已知和未知的官能底潛力共同組成的集合，把身體看成是沒有確鑿可辨邊界的世界，而意識在其中的位置時而消失，時而保持旁觀者的位置。這就是所謂的「回歸虛空、回歸渾沌」返回到身體自身，回歸到身體自身的潛力，退隱。

第三條道路通向美學的問題，畢來德舉出的是〈天運篇〉中黃帝的演奏與北門成的困惑。畢來德指出，完美的音樂演奏造成的聆聽經驗，讓我們處於一種深沉的接收狀態，使我們的內在活動幾乎在所有層面上都產生振動、達成和諧，無論是自我的感受、身體的空間感、動作的內在認知，或是情感、記憶以及最高妙形式的思維，音樂把身體自身的全部潛力，從最基本到最繁複的力量，都融合到同一種動態活動中，這就是所謂的「大道活動」。畢來德就此提倡一種「複調解讀形式」，用以解讀莊子多元、開放性的組合文本。對畢來德而言，莊子的美學形式像是一塊巨大的亂石，讓作為讀者的我們，不僅能夠以無限親近、幾乎當下的經驗態度進行接近現象學的解讀，同時揭示讀者和語言關係中存在的各種弔詭。這種美學形式，讓讀者進入了對主體和主體性的新的問題領域，這種美學形式當然不止於觀察與描述，同時也要從感覺、認知和再現世界的方式上進行生命的實驗。

換句話說，要知道如何回歸渾沌與虛空，是一件有關生命的事，使我們能夠退隱到身體的潛力狀態，「游」於「物之初」，找回「唯道集虛」的那個活性虛空，才能夠完成必然地行動。以身體作為一種可知亦不可知的活動基礎，進行拆解，重造我們與自我及他人與事物之關係的能力，這當中涉及到的不僅是個體的生命，也涉及到群體、社會與政治。這種「活性虛空」不是別的東西，就是身體，不是客體化的他者身體，而是我們所擁有的或是支配我們的所有已知或未知的官能潛力的總

和。只有領會到任隨身體自由的運作，我們才能夠保障身體自身的自主性。至此，主體和主體性的概念經過了內在超越，在自身身體的基礎上建立了「彼岸」。

二、無限親近中的文化障壁

我非常同意畢來德透過學習歷程，特別是藝術經驗，來描述「無限親近、幾乎當下」的不同階段身體實踐經驗，我認為這為《莊子》的解讀建立了普同性的經驗指涉基礎，這個基礎是「跨文化」哲學的重要基礎。但是，在接近「氣」這個經驗範疇時，我認為畢來德在方法上似乎產生了背反。基本上，如果《莊子》中所謂的「氣」，需要經過某些身體操作的實際經驗，甚至身體經驗與自身身體都須經過一定程度的轉化，才能夠加以描述的話；換句話說，如果「氣」這個範疇無法等於日常生活，無法等同於任何一種歐洲文化脈絡下的身體操作經驗，那麼，是否畢來德預設的經驗平等原則或經驗深描原則將遭受到來自「體驗」的挑戰？我的回應是針對「氣就是完全開放的虛空」這個描述而提出的，我認為，畢來德的這個描述要成立有一定的困難。宋灝在〈反權威的權威主義——畢來德的《莊子研究》〉一文中，已經對此提出檢討與批判，我在這篇文章中，想藉由臺灣人類學者的研究成果，提出其中隱藏的問題。

我想藉由兩篇余舜德先生的文章來展開我的提問，關於自身身體與氣論的自然觀，我認為臺灣人類學界的成就是值得注意的，今天我只舉出兩個研究上的例子，作為討論的基本材料。第一篇是〈從文化感知的方式談氣的文化研究〉¹。

余舜德因為在哈佛大學參訪時造成運動傷害，藉此經驗，展開他的研究。他引用了當代「在地生物性」與感官人類學的研究，指出「氣乃是中國文化感知身體與外在世界的一個文化項目〔範疇〕」，並依此方向，呈現他的三種看診經驗：

（一）一九九九年打球，拿籃板球時，左臂上端肌肉撕裂，哈佛健診中心，骨科與物理治療，問卷、症狀、尺規測量，診斷為肌腱炎。六週物理治療、運動，未癒；做 X 光檢驗、核磁共振掃描，未癒；物理治療，物理治療師，冰凍肩；一九九九年十月至二〇〇〇年六月，物理治療、按摩、超音波，九個月至一年會自然改善。

¹ 《思與言》第 41 卷第 4 期（2003 年 12 月），頁 145-186。

（二）針灸，胡醫師，已退休，大陸中西醫，在美國經營沒有針灸執照的診所。手觸診，把脈，肌肉自動分泌纖維素修補，要讓肌肉自行吸收，針灸加速此過程，手扎針加電針，促進肩膀氣血循環的穴位，由其自行實驗之經驗所得的頸部下針，有電流導入肩膀關節的感覺，醫師用手感覺肌肉與關節的跳動，是否「對位」，一週一次按摩，尋找適當扎針點，與他兒子對肌肉解剖做討論，化開，解釋上，除傳統氣血說，不反對西醫，亦有神經電位差與神經傳導理論，以解釋中醫的「氣」論，同時強調血液循環，兒子則依手部接觸肌肉的僵硬或萎縮來判斷按摩處。

（三）膏藥療法，淡水中醫師林師父，沒受過正規訓練，是道教寺廟的住持，注意聽病史，從當時生活狀況解釋受傷根源。從消化器官、排便、波士頓的生活環境，大腸經原本就不通暢，關節潤滑液不足，否則不會只是接一個籃板球就受傷。心俞穴貼膏藥，從左右肩、背側、手臂、向指尖推，以「放」大腸經。手指關節放鬆，將指甲修短，使濁氣可順利釋出，抬轉手臂與肩膀，隨時觀察反應。類似針灸，刺激穴道，藥氣經由穴道進入經絡。論述上反對西醫，要求清理大腸經，膏藥貼天樞、大腸俞、上巨虛，無一針對肩部關節與相關肌肉的穴道。

這裏面包含了不同的診斷模式與病症再現（讓我們想起傅柯與栗山茂久的研究），顯然我們若依據畢來德的「無限親近、幾乎當下」的經驗，無法不以文化的範疇與身體操作基礎來認識「氣」：

（一）哈佛就診經驗，重點在於目視與影像證據，輕視嗅覺與觸覺；標準化現代生命醫學，單一知識體系，共享自然科學研究的邏輯與觀念，一目了然。

（二）胡醫師強調整體性醫學，把脈，中西醫互用，沒有何者較正確的問題；針灸電流強度之彈性調整，論述上的彈性取用，並沒有一完整體系。

（三）林師父傾向中醫的整體論，腑臟經絡學說為中心。不理會骨科檢驗成果，以生活經驗、飲食與身體狀況為本。大腸經理論無物質基礎，生病是身體的結構受侵。觀察臉色，中醫的「望」，藥氣由穴道進入，類比邏輯，打通經脈的藥，道教背景，醫師本身實踐回復自然的農場生活，強調生活飲食習慣的改變才是本。

余舜德指出，對於上述三種診療經驗的人類學民族誌描述，即便只是在畢來德所謂的「經驗」現象描述部分，就包含了文化觀念、歷史發展、哲學及理論的複雜距離：

（一）西方知識本身通常不是人類學家研究的對象，而是知識生產背後的認識論基礎，如將氣翻譯成能量。然而，西方知識亦有其特定的歷史與文化根源。

（二）從西方知識觀點出發，異文化的醫療體系常被視為「信仰」系統，是文化的建構，這裏涉及到科學哲學中討論的建構論問題。

（三）西方科學成為客觀真實與神祕主義的裁決根據，視異文化醫療只是象徵系統，或只有心理或社會層面的功能，其氣論或身體觀沒有物質依據。

然而，生命醫學應與其他文化的醫學一樣，有其文化屬性、知識生產機制（實驗室生活或生物科技的產生過程），也是特定社會——文化的過程。其一神論背景，難以容忍另類範疇，只有一種正確的身體、疾病與療法的認識。相較而言，中國醫學傳統似乎較願意容忍相互競爭之不同的範疇，較不受人類經驗不穩定性的干擾。但畢來德用「氣就是完全開放的虛空」這樣的描述來討論《莊子》提出的「氣」現象時，是否將「氣」心理化，變成一個無須身體的特別操作即可體驗的「無意識」狀態？

另外，生命醫學非常強調唯物論作為知識基礎，對能量、活力、氣等體驗與醫學傳統，沒有視覺與可見物質基礎的醫學傳統排斥。余舜德進一步探索這背後的認識論與身體觀——也就是畢來德非常重視的人體潛能的認識論之基本差異。氣：

（一）氣在中國文化是超越各種文化領域與界線的特殊範疇，氣同時是一個文化觀念與實質存在的實體，是能量。人體之氣有強弱虛旺，能傳遞訊息，能受意識控制改變運行方向，氣功修練，超越醫療領域，也不只與身體相關，身心無分野，人物可溝通。

（二）氣的療法與理論具有多元面貌，強調各種觸覺上的實踐。

（三）氣存在於身體的主觀體驗（或自身身體的體驗），是實踐上被視為真實存在的工作假設，對一般人而言，文化環境容許對此中經驗詳細描述，學理上是否能夠證明並不重要，就民族誌的意義上而言，氣感是一個活生生的體驗，這並不是唯物論基礎意義下的認識論，而是以實踐為基礎的認識論。

從學習過程的角度來說，氣的醫學實踐組態，其學習過程乃是多元文化領域的綜合、主體內在經驗的強調與多元醫療實踐的涵容，畢來德在這些歷程的身體實踐過程中，所言不假。但若是涉及到這種醫學實踐中最根本的「氣感」，恐怕就無法用「氣就是完全開放的虛空」來簡單描述了。但是話說回來，經由畢來德的提醒，臺灣哲學界或人文學界要提供什麼樣的理論或方法觀點，來面對人類學者所面對到的認識論處境與斷裂？誠如畢來德所言，如果西方社會認識論有其偏好視覺與文本的偏見，是否可能從感官人類學的研究為基礎，針對不同的感覺知覺與表達形式，

重新思考表達這些非概念身體經驗的「哲學」的可能性？進而反省關於「身體圖式」、「氣感或氣覺」，以及最終關於「研究方法」層面上的哲學命題——如何可能深入氣感知的世界？與「氣」相關的認識活動與表述方式，究竟與科學認識有何不同？是否如畢來德所言，它畢竟要涉及到特定的「靜觀實踐」、特定的身體實踐與其生命美學上的整體轉換？

余舜德在同時期的另一篇文章〈文化感知身體的方式：人類學冷熱醫學研究的重新思考〉²，提到了他在慈溪道場的田野研究，更進一步涉及了培養「氣感」的身體轉化與修練實踐。屬於佛教的慈溪道場成立於一九八〇年代初期，從一九九七年開始的田野工作，讓余舜德由「打過禪七的身體」為起點，討論這個團體中的語言使用：「兩種語言、兩個層次的真相」，以及「『氣——能量』的體驗與身體的想像」，並且轉而指出這種建構身體的方式並非認知範疇上的建構，而是打坐修練實踐的建構，重點不在於建構的結果可以得到知性的指認，而在於建構（或更好說是轉化）過程中細微感受上的變化，這就是所謂的「體認」，而「氣感」、「冷熱感與食物調配」與「能量高低與轉換」就是這些體認中的重要項目（範疇），我利用余先生在發表「物質與技藝」一文的内容，簡單總結他的慈溪研究如下，我相信與畢來德的研究有許多呼應與可參照之處，但是，唯獨經過他的「描述」，「氣」這個範疇卻無法用「氣就是完全開放的虛空」這樣的命題去簡單說明。余舜德說：

（一）慈溪的成員相信他們在身體修練過程中經歷了某些本質性的轉變，因而對自己的身體、禪七經歷的狀態和食物的冷熱效應有深刻的理解，若身體沒有「轉變」，身體難有進境，修練的進境與 *body technique* 和身體轉變共變。

（二）慈溪成員於修練過程中，從自己的經驗來理解／學習氣的現象、詞彙與知識，修練的進境也影響身體之氣的體會及對食物的感受，此乃 *embodied cognition*，氣及食物冷熱的概念，實建立於身體的感受上，而非概念的學習。

（三）上述兩點，影響慈溪成員對氣的文化概念與知識的建構（客觀面）。

（四）慈溪成員的體會與知識建構，與中國哲學的氣論並不完全一致，而是與其禪七體驗相關，也就是 Geertz 所強調的，只能從研究成員文化中的主體與民族誌的角度，詮釋成員所體會的氣的意涵，從 *emic*（主位）角度客體化其經驗是有可能的，但從 *etic*（客位）角度是不可能提出客體化描述的。

² 《臺灣人類學刊》第 1 卷第 1 期（2003 年 6 月），頁 105-146。

（一）從解構的角度觀之，中醫與中國哲學有其歷史構成條件，但西方知識亦有其歷史建構的基礎，我們應選擇何種知識作為客體化論述的基礎？

（二）進行 *etic* 或科學性研究時會出現的問題：如何測量「氣」？如何證明測量到的就是中國文化所說的「氣」？我們有一套 *etic* 的知識基礎或語彙，足以讓我們客體化「氣」的知識嗎？

（三）人類學具備提出 *etic* 之客體化的解釋的可能，或只能提供 *emic* 之詮釋？如果 *natives* 本身就很難將其體驗精確語言化，更造成研究上的雙重困難。

從醫療診斷與病症再現到「身體感」潛在能力建立的修練歷程，余舜德的研究指向了一種不同於西方科學操作的氣論難題：如畢來德所言，它不是單純知識上的建構，而是身體感知、身體技能的訓練陶養過程，不是最後的 *output* 的知性概念討論，而可能是非語言層面的長期性、具地方變異性的身體感 *input* 學習歷程。這樣一種以身體修練與實踐為優先的氣論自然觀，並非以語言概念的認識為優先的自然觀，這樣一種包含了非語言動作、回歸自體經驗與感覺微調的觸覺動覺式感應自然觀，也就是與時俱變、與環境俱變、因人調適的氣論自然觀與整體式宇宙論，是否等同於畢來德描述中《莊子》的自由主體，令人懷疑。誠然，畢來德提出某些當代藝術實踐的例子，提供更大的參與和能動位置，但是，無論如何，這些例子仍然無法將《莊子》的「氣」化約為「完全開放的虛空」³。

就余舜德研究的立場推論之，即使在今天，畢來德若不去練氣或打禪七，就難以達成「無限親近、幾乎當下」的經驗平等，因為，「氣」的具體經驗，對生在臺灣文化脈絡中的「我們」，具有一種特定的「無限親近、幾乎當下」，它甚至包含畢來德所謂的氣論身體修練傳統中特有的「靜觀實踐」或「平靜實踐」。換句話說，畢來德所描述的「氣」、「靜觀實踐」，在臺灣氣文化的語境中，是否脫離了與「我們」經驗貼近的經驗範圍？

這就是我所認為的「畢來德弔詭」：從經驗描述到無限親近，畢來德還原的《莊子》描述預設了「經驗平等」，似乎文學或思想上的深度描述，可以帶領讀者們走向與《莊子》作者們「無限親近、幾乎當下」的經驗境地。但是，就文本脈絡

³ 當代藝術的某些創作實踐，在這種身體感的塑造轉化的基礎上，與上述醫療與修練傳統中的實踐，有異曲同工之妙，特別傾向這種自體轉化的感應自然觀，林懷民的雲門舞集對於太極導引的方法運用，林麗珍的無垢舞蹈劇場將「自然」要素與民俗儀式交錯呈現，書法繪畫創作與欣賞中的「氣韻」範疇，這些都是在美學式的認識論上，有待進一步釐清的問題。

而言，由於像「氣感」這樣的身體經驗是必須長期累積、「靜觀」（這個詞必須經過再討論）才能習得，甚至有其文化障壁，必須整體轉換生活方式與語言、轉換其生命美學才可能貼近。因此，若要深度描述這些經驗，又不得不承認作者與讀者的某些身體經驗，如同那些技藝高超者停下來與提問者的描述，彼此是有距離的，是無法親近、亦難以於當下共現的。因此，「經驗深描原則」帶領《莊子四講》的讀者進入異文化的氣感身體修練脈絡中後，畢來德要不然必須停止言說，逕行體驗與實踐不同的身體修練方法，達成「經驗平等」狀態，才能繼續其對《莊子》中的「氣」現象的「深度描述」；要不然就是要預設所有經驗對他毫無隱藏，「氣感」等於字面上所說的「完全開放的空虛」，而可平等以各個讀者自己的深度體驗比附詮釋之。這樣反而將抹除所謂異文化意義下的「多聲部複調解讀形式」——特別是余舜德所謂「打過禪七的身體」為起點「氣」身體文化修練的解讀形式，也違背其「深度描述」原則，將自己以歐洲文化體驗為基礎的催眠或身體放鬆技術，等同於《莊子》中十分重要的「氣感」身體經驗與現象。

總而言之，為了要更「畢來德式」地解讀《莊子》中涉及「氣」的理解，及連帶影響到的「游」、「虛」、「靜觀實踐」的具體操作內涵，按照余舜德提出的「氣感身體學習歷程」，顯然在特定屬於中國的文化脈絡與生活環境中，有某種自身身體感的學習歷程，優先於其他的身體技藝學習歷程，至少，在中醫與中國文化的項目範疇中，對於建立靜觀「自身身體」與主體自我感知的基礎——「游」的重要性，強調身體經驗——連帶的是整體生命美學形式必須進行根本的轉換，這種經驗的重要性，大於其他許多的技術運作，因為練氣的經驗將直接指向學習歷程第四階段的喪我與靜觀能力。就此而言，對於這種核心的「靜觀實踐」，畢來德在「氣」的描述中，似乎並沒有能夠跨越文化障礙，達到「無限親近、幾乎當下」的氣經驗描述，反而是將其一般化、模糊化，甚至是歐洲化了。

