

※「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯(下)※

## 身體、想像與催眠 ——畢來德與莊子的思想對話

姜丹丹\*

瑞士漢學家畢來德 (Jean François Billeter) 先生在其著作《莊子四講》裏開宗明義地指出，他所進行的莊子研究從「原則上的平等關係」出發，實際上意味著展開與莊子所論及的「具體的經驗，或是共通的經驗」的對話，並體現出作為詮釋者的「我的經驗」與莊子關懷的經驗的「交會」，或者說「印證」之處<sup>1</sup>。畢來德對《莊子》的重新詮釋在一定程度上繼承了以現象學為方法指導的日內瓦學派 (Ecole de Genève) 的意識批評方法<sup>2</sup>，即強調詮釋者與文本的經驗相呼應、相體認，在「同感」的基礎之上，揭示出作者經驗的獨特性；可以說，畢來德正是在對《莊子》文本「整體性」的關注中，勾勒出其中呈現之經驗的「力量的線條」(ligne de force，在此借鑒讓魯塞 [Jean Rousset] 的術語)，在這個層面上，他重構了《莊子》文本的精神內涵。在畢來德先生的學術培養中，現象學的背景無法忽視，他在二十世紀六〇、七〇年代興起的融合現象學原則的日內瓦學派的精神氛圍中傳承了這種批評方法，也是在中國研究中尋找新的突破點的「日內瓦學派」之新一代學者。當然，畢來德先生更超越了日內瓦學派的意識批評所強調的「同感」的層面，以其獨立而深邃的哲學思考與《莊子》文本相呼應；透過這些思考的補充與發展，他也深刻反思西方傳統形而上學的弊端之處，由中國思想的深度研究出發，匯合法國當代哲學中針對一些根本性問題的關鍵性突破。

---

本文獲上海市浦江人才專案資助。

\* 姜丹丹，華東師範大學思勉人文高等研究院副教授。

<sup>1</sup> Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2002), pp. 9-12. 中文版：畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》(北京：中華書局，2009年)。

<sup>2</sup> 參見郭宏安：《從閱讀到批評——「日內瓦學派」的批評方法論初探》(北京：商務印書館，2007年)。

## 一、「自身的身體」的意義探尋

在圍繞《莊子》文本中描述的「經驗」的重新探討中，畢來德將「親身經驗」放置在首要的地位，他將這種經驗定位為莊子的首要哲學關注，正是在「親身」（即自身的身體，*corps propre*）經驗的視域中，畢來德詮釋了莊子所描述的「無限親近」與「幾乎當下」的現象等核心問題。畢來德對自身身體的現象學式理解關聯到莊子「道物融通」的身體觀：即身體是身／心、形／神、現象／本質、體用不二的融一體。畢來德如此歸結：「提到身體，我們所指的，不是解剖學上的身體或作為客體的身體，而是自身的身體。」他將「身體」界定為「在我們身上的各種已知的與未知的力量與才能的整體」<sup>3</sup>。在畢來德對莊子身體觀的探討中，自身身體指的不是純粹物理性的身體，也不是意識的身體，而是身心交融的身體圖式。在此，「親身」、「自身身體」的概念使用靠攏了在知覺現象學中對於「自身的身體」與「作為客體的身體」的區分。在《中國書法藝術》(2005)中，畢來德提到他對梅洛龐蒂(Merleau-Ponty)與米歇爾·昂希(Michel Henry)的閱讀，當涉及「身與心、身體與精神之間的區別」時，他明確強調了在現象學中的重要區分：

自身的身體，指的是我們的身體，也就是我們直接感受到的在場，以永恆的方式感受到的在場；而「客體的身體」指的是他者的身體，也就是我們從外部感知為客體的身體，並對之形成視覺的再現。<sup>4</sup>

在推進「對存在的基本元素」的考察中，畢來德更進一步將自身身體的知覺放在存在經驗的首要地位，他還指出：「我們還須承認，如果沒有這一點，我們將對我們的存在毫無感覺，也對我們自身毫無意識，而『我』、『自我』這些詞也將失去了意義。」<sup>5</sup>在這一點上，畢來德尤其靠攏了身體現象學的範式，即從笛卡爾的「作為意識的我思」邁越到「作為身體性存在的我思」，突破了胡塞爾現象學中的純粹意識、先驗主體的局限性，引入「身體—主體」的圖式作為知覺活動與世界在場的聯結點<sup>6</sup>。只有理解這個概念的鮮活悖論性，方有可能接通畢來德以莊子研究為途徑

<sup>3</sup> Jean François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2004), p. 248.

<sup>4</sup> Jean François Billeter, *L'art chinois de l'écriture* (Genève: Skira, [1989] 2005), p. 136.

<sup>5</sup> Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 136.

<sup>6</sup> 梅洛龐蒂的「身體圖式」取自康德的「圖式」的提法，也同樣具有原本所指的「在知性與感性之間的一種溝通協調功能」，但並不是在康德意義上「為了解決感性和知性之間的機械割裂

所傳達之身體思想的豐富性。

畢來德以書法為例，闡明了中國傳統藝術體驗中有「一種直覺」，這「似乎處在中國思想的核心，將現實構想為一種不斷地湧現，正如從潛在到實在的過渡，正如一系列的形象或具象構造以不間斷的方式，從一個看不見的、無處定位的源泉，從現實內部的源泉湧現出來。」<sup>7</sup>這也對應唐代畫家張璪 (735-785) 提出的藝術創作法則「內師心源，外師造化」。隨後，畢來德用作為整體、動態的身體觀念，歸結中國思想，而他認為中國人「將自身身體作為全部現實的範式之根本」，心、神並置、包容、整合在「身體圖式」之中，他進一步指出，這種身體圖景「充滿空間，從內部不斷更新」，既是自身身體的圖景，又與外部空間互相蘊涵、呼應，這是「身體—客體」模式出現之前的「身體—主體」模式，也是中國傳統思想的精華之所在。由此出發，畢來德也徹底批判在西方傳統形而上學中身心、主客二元對立的認知模式，他也認為這種差別投射在書寫活動中，即中國書法是「從自身身體的自然範式出發發展出的一種完整的文明」，而西方字母文字的抽象符號及其組合旨在打斷這種自然範式，並朝向「讓自身身體順應抽象思維」的重構<sup>8</sup>。

畢來德也指出，知覺現象學在總體上具有過於靜態的局限性，在對莊子身體觀的考察中，他尤其著重關注自身身體的動態活動，並將「外在行動」(action) 與「內在活動」(activité) 做了三個層次的明確區分<sup>9</sup>。他認為內在的活動比外在的行為具有更根本的意義，歸納「中國人的視角」旨在將自身內在活動看作首要現象，而將外在行動看作次要現象<sup>10</sup>，但顯然，內在活動不同於意識、意向性。那麼，如何解決這種悖論呢？畢來德的祕訣之一在於引入「活動機制」(régime d'activité) 的提法<sup>11</sup>，

---

而事後引進的一個補救性概念，而是「知性與感性的原初母體」，屬於現代以來將康德的圖式更朝向感性活動而非解為意識活動的哲學改造的傾向之一。關於兩者區分，參見張堯均：《隱喻的身體——梅洛龐蒂身體現象學研究》（杭州：中國美術學院出版社，2006年），頁27。此外，「身體圖式」也借鑒了神經科學裏的術語，即鮑聶爾 (P. Bonnier) 在 1893 年提出用「圖式」表示與身體意識有關的空間性。

<sup>7</sup> Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 246.

<sup>8</sup> Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 248.

<sup>9</sup> Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 269. 一、內在活動（指我們自身的活動）在向外呈現出來之前是內在的，而行動對我們來說總是向外的；二、內在活動是持久連續的，而外在行動只是斷續的；三、內在活動沒有外在於其自身的目的，而外在行動必然有一種外在目的。

<sup>10</sup> Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 269.

<sup>11</sup> 參見《莊子四講》，頁9，譯註1，宋剛先生指出：「『機制』轉譯法語 régime 一詞。該詞的

從而解決了問題的糾結。他劃分了不同活動機制的層次，認為機制之間的轉化對應莊子對「意識的不連續性以及隨之而來的諸種悖論」的關注，以此奠定為一種「主體性的基礎物理學」的學問基礎<sup>12</sup>。在這種視野裏，畢來德將依從意向性的行動歸結為「人的機制」，而將依循事物本性、機體主體性的活動歸結為「天的機制」，因而，在莊子思想內在的「天」與「人」的範式對立與轉發中化解了這個難題，而修養工夫則被歸結為引導人由「人的機制向天的機制上升」<sup>13</sup>的過程。

關於「自身身體」圖式的整體性，畢來德作了如下陳述：

要進入莊子的思想，必須先把身體構想為我們所有的已知和未知的官能與潛力共同組成的集合，也就是說，把它看作是一種沒有確鑿可辨的邊界的世界，而意識在其中時而消失，時而依據不同的活動機制，在不同的程度上解脫而來。<sup>14</sup>

意識的虛位，意味著讓意識妨礙行動有效性的方面消失，從而更充分地進入體現官能感知與意識合為整體的身體圖式，促進身體行動的自由，保證活動機制之間的自如轉換與變化的自然生成。在這種整體性關照的視野之中，畢來德指出在「庖丁解牛」（〈養生主〉）的範例中蘊涵的「技進乎道」的認知價值：

〔庖丁〕他不局限在用靈巧的技術解牛，而在於他在行業中實現了一種活動的高級形式，並由此深入到了事物的運作之中。宗旨在於通過這個行業，找到內在活動的高級形式，並由此進入「事物的運作」之中。從一種有用的活動，發展為一種藝術，從藝術而成之為認知的方式。<sup>15</sup>

在此基礎上，畢來德將庖丁解牛的「神會」境界作為追求完美的內在活動的範例，試圖理解用不同活動機制的遞進來詮釋「神」從內在活動到身體行動的轉化力以及深入「事物的運作之中」的穿透力。「『神』不是外在於庖丁的某種力量，也不是他身上行動的某個殊異力量。這個『神』只能是行動者本身那種完全整合的動能狀

---

一個含義，可指一臺發動機的轉速，因轉速的高低產生發動機功率的強弱。筆者借用於此，比喻我們主體的不同活動方式，作為闡釋莊子思想的一個關鍵字，因以機制譯之。」畢來德先生說明，動能機制「是借用引擎機不同轉速所產生的不同功率來比喻我們主體的不同活動方式」（頁33）。

<sup>12</sup> 《莊子四講》，頁51。

<sup>13</sup> 同前註，頁44。

<sup>14</sup> 同前註，頁107。

<sup>15</sup> Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, pp. 270-272.

態」<sup>16</sup>。「神」，畢來德先生在此將這一絕妙的現象歸納為「自發行動的力量」(force agissante)<sup>17</sup>，消解了在法文翻譯中運用「精神」(l'esprit)<sup>18</sup>、「精神性」(le spirituel)<sup>19</sup>、「精神向度」(la dimension d'esprit)<sup>20</sup>、「精神能量」(énergie spirituelle)<sup>21</sup>等詞彙所會觸及的在西方傳統形而上學中交織的身心二元論的各種障礙，從而在身體現象學的意義上，將莊子的哲學理念提純、提煉為以「身體—主體」為脈絡的思想。

在吸收與容納當代法國哲學的表述方式的基礎上，畢來德將「庖丁解牛」讀解為「對於客體的取消與對主體的取消，同時進行的「協同」(synergie)過程。其一、他將學習解牛的初期階段描述為主客處在絕對對立的階段，即人將物視作對主體的欲望構成障礙的整塊的客體，與自我對立；其二、隨著技術的精進，主客絕對對立的狀態發生了轉變，客體在主體的目光中分解為「部分」，這也要求意識的更多專注；其三、「不以目視，而以神遇」，練習十九年技藝之後的庖丁，在解牛活動中進入意識的最大程度的專注，同時卻也是悖論式的意識消解，即進入主客兩忘的狀態，通向「天」的機制，「神動而天隨」(〈在宥〉)。畢來德評述：「當完整的協同活動實現，內在的活動發生了轉變，並過渡到一種高級的機制範圍中。」內在活動的「協同」運作，超越主客二分的差別思維，同時遺忘主體的意識，在完美的協同過程中轉化為具體、切實的身體行動，這也配合技術上的純熟和精準的程度，不再需要意識多餘的判斷介入，從而以最少能量的消耗進行實踐，並在遊刃有餘、駕馭自

<sup>16</sup> 《莊子四講》，頁 9。

<sup>17</sup> 在《中國書寫藝術》中，畢來德也借鑒《黃帝內經》提出：「不是身體賦予精神的救贖，而是精神賦予身體的救贖。身體的拯救得到『自發行動的力量』(force agissante, jingshen)的保證，即出於在更高級層面上整合的一種自身活動的效果……。」他還明確地說明在翻譯選擇的原則出於對「精神」與「身體」的非二元論的理解，強調精神的物理性、身體性與能動性：「精神(jingshen)這個詞通常翻譯為 esprit，但我們迴避這種翻譯來提示一種與身體相異的原則，但它指的是一種有效的力量，僅僅來自自身活動的良好組織。」Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 172。

<sup>18</sup> 這種譯法是較常採用的，參見 *L'oeuvre complète de Tchouang-tseu*, traduction, préface et notes de Liou Kia-hway (Paris: Gallimard, 1969); Pierre Ryckmans, Traduction et commentaire de Shitao, *Les propos sur la peinture du moine Citrouille-amère* (Paris: Hermann, 1984), pp. 113-114。畢來德本人闡明根據不同語境選擇「精神」或「自發行動的力量」來傳譯《莊子》文本中的「神」。參見《莊子四講》，頁 36。

<sup>19</sup> François Jullien, *Nourrir sa vie: à l'écart du bonheur* (Paris: Seuil, 2005), p. 28.

<sup>20</sup> Jullien, *Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur*, p. 78.

<sup>21</sup> Romain Graziani, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu* (Paris: Gallimard, 2006), p. 73.



如的行動中促使能量在身體的內部環流。最終，「神」的活動指向了養生的價值，而以身體作為認知世界的途徑、以提高活動機制而達到修身養性的境界。在「以神遇之」的解牛過程中，人的身體內部的遮蔽打開，在穿越外物的屏障的同時，也實現內在的打通，這種由內向外又返歸到內的修煉，實現外在行動（穿越屏障）的效能與內在養生的奇妙會通。畢來德採取的這種研究進路也突現出在理論重構方面其獨到的一致性。從「機制」(régime)到「效能」(efficacité, 或譯為有效性)，畢來德先生巧妙地實現從自身身體知覺到關注世界的身體性、復歸到修養自身身體的理論貫通，內化了知覺現象學的視角，又在與《莊子》的對話中，為現象學的身體觀作了具體而微的跨文化補充。正因為著重突出《莊子》思想中的「身體性」向度，畢來德的莊子研究進入了法國身體哲學的語境。

在解讀《老子》的一篇文章裏，畢來德也談到，要理解道家的文本，應當從重視「客體—身體」優先性的西方傳統中走出，面向中國思想中的「自身身體」的首要性。他指出：「自身的身體是我們與之持有直接的、連續的接觸之唯一現實。它對我們來說是即刻的現實。」「感官並不是僅僅增加到傳統的五官官能（視、聽、觸、味、聞）」，而是構成其共同的地基，並在其間構成巨大的轉換性功能。因而，畢來德甚至認為：「梅洛龐蒂的《知覺現象學》可以從中國的視角得以重寫。」<sup>22</sup>而在畢來德對《莊子》文本研究的部分段落中，我們或許可以看到他所進行的這種「重寫」的嘗試。

在〈達生〉中，莊子講述了讓孔子驚訝的一個男子在縣水三十仞處游水的經驗。孔子發問：「蹈水有道乎？」答：「亡，吾無道。吾始於故，長乎性，成乎命。」在《莊子四講》中，畢來德指出，游水男子的動作完全是「自發的，無意的，不由他主體意識來支配」，也就是「相當於說我們通過長期練習而達到的那種自然的行動」<sup>23</sup>。畢來德更將這個過程描述為從一種機制到另一種更高超機制的穿越，以自然而然、成其為必然的方式來行動<sup>24</sup>，因而達到自由的境地。這也是在「輪扁斲輪」的經驗

<sup>22</sup> Jean François Billeter, "Essai d'interprétation du Chapitre XV du Laozi," *Etudes asiatiques* 39.1-2 (1985): 7-44.

<sup>23</sup> 《莊子四講》，頁 22。

<sup>24</sup> 〈達生〉：「不知吾所以然而然，命也。」畢來德在詮釋《莊子》的這段文字時，把「命」譯為「必然」。他作了如下說明：「游水男子已經能夠與激流漩渦完全融合，他的動作是完全自發的，無意的，不由他主體意識來支配，換句話說，對他來說是不是『必然』的了。」《莊子四講》，頁 22。

中，「不徐不疾，得之於手而應於心」，以刻苦鍛鍊達到的行動之自然、熟能生巧的工作經驗之獲得都是基於身體知覺。梅洛龐蒂在《知覺現象學》裏也舉過一個類似的「樂器演奏家」的例子來說明「為什麼習慣不寓於思想和客觀身體中，而是寓於作為世界仲介的身體中」。梅洛龐蒂意義上「前反思、前物件、前概念」的身體觀擺脫了傳統意識哲學對反思意識的依賴；而畢來德先生在法文語境中，對這兩則對話的詮釋對應著這種批判性思考。梅洛龐蒂提問「作為身體圖式的修正和重建的習慣的獲得」與「身體作用」的關係：「如果習慣既不是一種知識，也不是一種自動性，那麼它到底是什麼？……在習慣的獲得中，是身體在『理解』。……恰恰是習慣的現象要求我們修改我們的『理解』概念和我們的身體概念。理解，就是體驗到我們指向的東西和呈現出的東西，意向和實現之間的一致，身體則是我們在世界中的定位。」<sup>25</sup> 畢來德認為，在莊子描述的「輪扁斲輪」（〈天道〉）的身體實踐經驗中，身體（「手」）對「數」（「不徐不疾，得之於手而應於心」）「寸勁兒」的在整體上的把握，是出自於「一種綜合」，在其形成自然動作之前的深層基礎上，「心將每一個嘗試的成果記錄下來，一點一點地從中抽離出有效的動作模式」<sup>26</sup>。因而，這種綜合工作與意識活動不可分，又在身體習慣的獲得中自如呈現。這也可從梅洛龐蒂「身體圖式」呈現的知覺統一性的角度理解。劉國英先生將這種統一性詮釋為「知行合一」的方式：「我的各個肢體和器官雖然分布在我的身體的不同部分，但身體圖式提供了身體的感官和運動機能的統一性 (l'unité sensori-motrice du corps)，使她們能在前反思狀態下就可以和諧地協同運行。……我們之能做出這些或多或少的、具不同程度的複雜性的知行合一式的動作，就是身體圖式把身體各個器官統一協同運用的結果。這也在顯示了肉身主體是一能動的主體。……我們理解到一個統一的知覺意義 (unitary perceptual meaning) 如何可能：它是我們的肉身主體的各個器官與肢體之整體組織與協調之下，給予我們一個統一的知覺物件的結果。在這裏，身體作為一個能動的運動主體起著統一意義之構成的關鍵作用。」<sup>27</sup> 楊大春先生則評

<sup>25</sup> 梅洛龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》（北京：商務印書館，2001年），頁191。

<sup>26</sup> 《莊子四講》，頁14-15。

<sup>27</sup> 參見劉國英：〈梅洛龐蒂的肉身主體現象學及其哲學意涵〉，劉國英、張燦輝編：《修遠之路：香港中文大學哲學系六十周年系慶論文集·同寅卷》（香港：香港中文大學，2009年），頁510-513。另亦可參見劉國英：〈視見之瘋狂——梅洛·龐蒂哲學中畫家作為現象學家〉，孫周興、高士明編：《視覺的思想——「現象學與藝術」國際學術研討會論文集》（杭州：中

述如下：「身體具有某種整體圖式，它指向事物的整體，但卻是通過部分來實現的，這就是透視與各個視角的關係。身體所實現的整體不是被理智占有的觀念統一體，而是朝向無限視角開放的整體。」<sup>28</sup> 畢來德在《中國書法藝術》中進一步提出通過自身身體、身體經驗的投射與空間性，從內部認識中國書法藝術。他寫道：「正是通過自身的身體，內部與外部相互溝通，我們與世界產生了所有的交流。它是全部空間性的源泉，也是空間的全部布局……。」<sup>29</sup> 可以說在某種程度上回應了梅洛龐蒂對「身體的空間性」的描述，即「不是如同外部物體的空間性或『空間感覺』的空間性那樣的一種位置的空間性，而是一種處境的空間性」；「身體圖式」因而是在身體空間與外部空間相互蘊涵的「雙重界域」揭示「自身身體在世界上存在的方式」<sup>30</sup>，也是憑以真正領會存有與世界的方式。

在對「輪扁斲輪」的詮釋中，畢來德還強調「言語」在這類實踐經驗中的無能為力，「當我們用心關注一種外在的或內在於我們的感性現實的時候，言語便從我們的意識的中心消失了」<sup>31</sup>。由言語與感性現實的差距出發，畢來德說明，在翻譯活動中，詞法與句法所允許的範圍內，最根本的支持還是「經驗」。如是，他將「知者不言，言者不知」較為靈活地譯為「人在知覺的時候，就不會言說；在言說時，就不能知覺」，他在法文中選用「知覺」(percevoir, 或也可譯為感知)，而不是「確定的知識」(savoir) 來對應「知」。在此，畢來德的詮釋或許也受到梅洛龐蒂現象學思想的啟發，即認為知覺先於語言產生，日常生活中的言語所表達的不過是第二等級的思想，而更深層次的語言內在於世界之中，也是「沉默的語言」，是存在的聲音，是原初、運作的語言。梅洛龐蒂在追蹤「從沉默世界到言說世界的過渡過程」時，指出意義「是詞語鏈之所有差別的整體，它和詞語一起被給予了那擁有耳朵的

---

國美術學院出版社，2003年），頁32：「我們的身體擁有一套身體圖像 (schéma corporels)，它們是我們從事各類運動時知行合一的來源。身體圖像在我們的視覺、觸覺與聽覺經驗之間建立一對等和互通的系統；由於我們的知覺經驗中，視覺、觸覺與聽覺元素有一對等系統，這就確保了我們的知覺世界在前謂語判斷層面 (pre-predicative level) 已有統一性。這同一的知覺世界成為各類型的表達行動的共同參照項，無論這些表達行動是最基本和最簡單的身體動作，抑或是最複雜和細緻的智性示意活動。」

<sup>28</sup> 參見楊大春：《楊大春講梅洛龐蒂》（北京：北京大學出版社，2005年），頁101。

<sup>29</sup> Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 136.

<sup>30</sup> 梅洛龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》，頁138-139。

<sup>31</sup> 《莊子四講》，頁17。



聽者」。他也引用梵樂希（Paul Valéry，另譯瓦雷里）對語言的定義：存在的語言，「就是萬物，因為它不是人為的聲音，因為它是事物、海浪和樹林的聲音」<sup>32</sup>，這也正是莊子感知到「吹萬不同」之包含無限多樣性的「天籟」的召喚。

通過「庖丁解牛」、「輪扁斲輪」、「呂梁」游水者三個關涉身體實踐經驗的具體例子<sup>33</sup>，畢來德說明協同運作外在和內在於我們的所有力量，依循天性，可最終深入到「事物的運作」（fonctionnement des choses）的肌理之中。他認為，莊子「在出人意料的當時，讓我們領會到只有任隨身體——如此構想下的身體——自由地運作，我們才能夠保障自身的自主性」<sup>34</sup>，具有自主性的身體經驗在此是抵達自由的前提，這也就是莊子所談「不為物役」、「物物而不物於物」（〈山木〉）的實踐主體性的高超境界。難道不可以說畢來德在某種程度上用徹底迴避靈性主義、審美主義傾向的「身體圖式」翻轉出「內在的超越」境界，例如勞思光先生所提倡的祛除「形軀我」、「德性我」之誤執的「情意我」自由境界<sup>35</sup>；徐復觀先生所講到的「藝術精神主體的自由與超越」<sup>36</sup>；湯一介所強調的內在精神上的超越作為真正自由的超越境界<sup>37</sup>？在圍繞「身體圖式」建構的視域裏，「身體」可構成對精神的「遮蔽的去蔽」，可構成精神釋放與自由的場域。是否在這層意義上，畢來德先生以中國傳統道家思想、尤以莊子身體觀為例超越了他本人所體察到的知覺現象學的局限？以「身體圖式」重構的莊子身體主體性由於經歷了「淡然無極」、「順物自然」的去主體化過程，或許更多清除了傳統主體性哲學的殘餘，擺脫「還原論」，不凝滯於塑造成主體的身體知覺，經由身體朝向物的開放、在世界中的融入，在身體的行動性與精神的獨立性之間建立轉化融通的聯繫。

<sup>32</sup> 梅洛龐蒂著，羅國祥譯：《可見的與不可見的》（北京：商務印書館，2000年），頁191-192。此處譯文略有修訂。

<sup>33</sup> 在「庖丁解牛」的例子中，畢來德也將之與呂梁游水者的經驗相比較，並指出細微的差別所在：「他的行動已經達到了高超的效能，但是，是否已經變得像游水男子所說的那樣，合乎『必然』（命）了呢？……在某一些時刻，他還是繼續用心控制自己的行動的，還沒有完全進入了『天』的機制當中。」《莊子四講》，頁23。

<sup>34</sup> 梅洛龐蒂著，羅國祥譯：《可見的與不可見的》，頁133。

<sup>35</sup> 勞思光：《中國哲學史》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），卷1，頁190-215。

<sup>36</sup> 徐復觀：《中國藝術精神》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁38。

<sup>37</sup> 湯一介：《儒道釋與內在超越問題》（南昌：江西人民出版社，1991年），頁19-23。

## 二、運作的想像：洞見與催眠

在莊子所探索的「自身身體」的經驗中，如果說「坐忘」、「心齋」是以專注、沉靜抵達「更高的活動機制」的可能性條件，那麼，正如畢來德在其研究視野中所指出的，「想像」的活動也扮演重要的角色，具有為「自身的身體」賦予「產生意象」的權力，從而揭示出在莊子身體觀中蘊涵的宏大活力場。畢來德將《莊子》文本中涉及的「想像」活動描述為具有「一種謎語般的力量」。在這裏所指涉的「想像」是莊子尤其在一些對話中所體現的一種有效的對策，即一方用意象的方式打通另一個空間，亦即「他性」的空間，引入全新的經驗，在「相異性」的衝擊下，使另一方在經歷不同經驗的同時實現根本性的自身轉變。正是在這個層面上，畢來德以新鮮、奇特的方式把《莊子》文本與當代催眠理論連結，在這種跨界比較解讀打開的多重視野中，身體突現為經驗顯現的場域：「虛靜」是前提，「想像」是動力，「轉化」則是軸心。

畢來德在縱向軸上深度挖掘莊子的思想與當代催眠理論的可溝通性、在精神深度層面的接近性，從而在對《莊子》文本的個案解讀之中，他也在橫向軸上與催眠術做了一些大膽的比較嘗試或推測。畢來德借鑒吸收了現象學還原法的當代催眠理論，或者更具體地說，即艾瑞克森 (Milton Erickson) 學派以來的催眠理論<sup>38</sup>。艾瑞克森的理論超越了傳統催眠術的，或以主體的「強大力量」作為獨裁式的威力的催眠，或「關注受試者的易感受性」的標準派催眠的局限後，試圖建立「人際互動式的催眠狀態」，也就是「合作派」的催眠<sup>39</sup>。而畢來德的好友之一，法國當代精神分析學家弗朗索瓦·魯斯唐 (François Roustang) 在這一基礎之上，進而發展出「催眠的現象學」(phénoménologie de l'hypnose)<sup>40</sup>。

在《莊子研究》的第一章中，畢來德把《莊子》與當代催眠理論相融合<sup>41</sup>。比

<sup>38</sup> 關於艾瑞克森的催眠理論，畢來德主要參照 Jay Haley, *Un thérapeute hors du commun: Milton H. Erickson* (Paris: Desclée de Brouwer, 1984; Paris: Epi, 1990) 一書。

<sup>39</sup> 參見斯蒂芬·吉利根 (S. G. Gilligan) 著，王峻等譯：《艾瑞克森催眠治療理論》(北京：世界圖書出版公司，2007年)，頁9。

<sup>40</sup> 畢來德主要閱讀、參照弗朗索瓦·魯斯唐的以下著作：《影響》(*Influence*, 1994)、《何謂催眠》(*Qu'est-ce que l'hypnose*, 2000)、《治療師與他的病人》(*Thérapeute et son patient*, 2001)、《只需一個姿勢》(*Il suffit d'un geste*, 2003)。

<sup>41</sup> Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, pp. 11-43.

如，在解讀〈秋水〉的一則對話時，畢來德分析了這一節所採用的言論方式與催眠術的近似之處，另闢新意。他指出其中的關鍵性奧祕在於實施引導想像的方法。自以為善於辯論的公孫龍在聽到莊子的言論後茫然迷惘，去向魏牟求教，「不得其方」。畢來德將這個始發的情境詮釋為公孫龍的「精神危機」，並著重強調了解答者魏牟在面對公孫龍的焦慮時的反映，即魏牟沒有為其焦慮情緒所影響。在此，畢來德確立了魏牟的態度、回應方式與公孫龍心理的對應關係。首先，魏牟「隱機大息」，這個動作在畢來德看來，對對話方公孫龍具有平息、平和的作用；隨後，公孫龍仰天而笑，畢來德特意強調了在「仰天」的動作裏包含視域的打開，召喚對話者進行視覺想像 (*imagination visuelle*)。在論述其觀點之前，公孫龍運用這兩個動作使對方進入了「接受」，而不是存有意念的狀態，亦即接近於艾瑞克森催眠術中的初始狀態。在此，畢來德的論述對應的是艾瑞克森的催眠方法中使來訪者體驗到「失去控制」的症狀，進而採取自然的「催眠誘導」的取向。畢來德在對魏牟一些態度的細節刻劃中，繼續挖掘這種相似性。魏牟沒有直接回答公孫龍的苦惱，卻以提問的方式（「子獨不聞夫坎井之蛙乎？」）召喚對方進入一些想像的情境，尤其是井底之蛙、東海之龜的不同空間體驗與生活處境，從而起到啓示（*révélation*，或譯為「發見」）的作用。畢來德認為，通過這種想像的邀游，魏牟使他所提到的意象 (*images*) 在公孫龍身上發生作用，即讓公孫龍獲得全新的空間體驗與感知方式，「坎井之蛙聞之，適適然驚，規規然自失也」。畢來德先生擱置這段對話中後一部分的「論戰性」，而強調前一部分立足在催眠術的機制認知的層面上。隨後，他還舉了艾瑞克森的兩個催眠實踐的例子（一是如何讓興奮的孩子入睡，二是引導病人走出艱難的危機）來說明莊子與催眠術在引導「意識讓位給身體」這種策略上的近似性：用其他的經驗轉移注意力，引導對方進入想像的空間，從而實現內在情緒的轉變。

畢來德在某種程度上把莊子設想為催眠師，溝通了兩種經驗的共通性，即完全進入「運作的想像」 (*imagination opérante, opératoire*)，也就是說，這種機制為對方帶來「洞見」的可能，帶來全新的視覺，並在想像所打開的場景面前保持平靜、不動。畢來德還區分三種想像活動：（一）日常的想像，讓人產生疏忽即逝的幻覺；（二）夢中的想像，處在一片混沌之中；（三）運作性的想像，即讓想像的活動運作並具體實施到「自身的身體」的經驗中。畢來德在當代催眠的還原法中找到了近似的方法源泉，尤其是當催眠師在一個催眠階段 (*transe*) 後期逐漸走出想像的歷險過

程，邀請對方睜開雙眼，面對白晝的日光，以日光取代內觀的景象，近似「虛懷以觀物」的狀態，重新面向被遺忘的「現象」。引用畢來德的「內觀」說法，「現象」也就是「我們思維主觀劃分出來的事物」<sup>42</sup>；這或許也是在梅洛龐蒂意義上的現象——即並非「意識狀態」或「心理事實」，超越笛卡爾設立的內部世界 (*res cogitans*) 與外部世界 (*res extensa*) 的二元對立；現象作為「顯現」，並不受意識控制的投射，而是在身體知覺中呈現出的世界的本來面貌，亦即立足在身體圖式的基礎上得以還原的「事情本身」。

我們還要指出，在二十世紀初，由於行為主義的發展、佛洛伊德對催眠的排斥，以及對其神祕色彩的過分渲染，在二戰後，一度被遺忘的催眠術因其臨床治療的效果重新得以被關注<sup>43</sup>。當代催眠理論與實踐喚醒人類自身一些根本的官能，比如「想像的才能」，這是魯斯唐所揭示的「創造性想像」的重要作用，也是遭到自柏拉圖以來的希臘—西方傳統所輕視的功能之一。這正是畢來德在《莊子》的一些對話中所領會到的，以喚發直接體驗的強度調動對方的想像活動，從而促使對方在想像的空間裏經歷自身意識的轉變，抵達慣常思維中所無法觸及的「本質直觀」。筆者認為，在此，畢來德從想像的角度描述的莊子經驗也呈現出與當代催眠理論的另一種相似性，即身體經驗與想像經驗的統一、自我與他者的統一、想像的空間與想像所抵達的經驗空間的統一。這顯然與薩特在論想像時把想像經驗與身體相分離、以他者作為絕對對立的地獄的觀念迥異。在《莊子》相關範例中，所指涉的想像活動與自身的身體經驗密切相關，從而接近了梅洛龐蒂基於「身體圖式」對想像的現象學還原，即身體圖式是意識所不能控制的空間情境投射的根基所在，位於想像活動的源起之處；而通過身體的感應與想像的活動經驗，自我與他者之間產生了交流、分享的可能性。梅洛龐蒂反對將「主體性」(*subjectivité*) 和「主體間性」(*inter-subjectivité*) 相分離，他後期著作對「肉身」的探討中隱含了「主體間性」的思維，或者說自我與他人的關聯，是作為與存有建立「共通感」(*Einfühlung*)<sup>44</sup>、對話性關係的深刻根基。艾瑞克森在其催眠理論與實踐中也強調，通過催眠師與來訪者的互動，在催眠經驗的分享中，自我與他人的分離感消失了。在畢來德的跨文化

<sup>42</sup> 《莊子四講》，頁 66。

<sup>43</sup> 參見斯蒂芬·吉利根著，王峻等譯：《艾瑞克森催眠治療理論》，頁 31。

<sup>44</sup> 梅洛龐蒂著，羅國祥譯：〈世界的肉身——身體的肉身——存在〉，《可見的與不可見的》，頁 317。

視野中，這也許正是《莊子》與身體現象學、艾瑞克森學派的催眠理論兩方面產生跨時空連結的內在緣由之一。

畢來德還分析了〈徐無鬼〉裏的一則對話的例子。徐無鬼不是採用說理的方式，而是用講故事的方式論述了對不同層次的狗與馬的識別的有趣經驗，引發魏武侯的想像；在畢來德看來，這種方式喚醒對方進行一種「不同存在的欲望」。於是，魏武侯不再如在對話之初時用意識來反問、干預，他「傾聽、為之著迷」，而最終「大悅而笑」，從而獲得在精神層面上的放鬆與愉悅。與此相反，他的佐相女商常對魏武侯講述《詩》、《書》、《禮》、《樂》，也就是儒家教化的方式，但魏武侯「未嘗啓齒」。在這則對話裏包含兩個案例，徐無鬼先後與魏武侯與女商進行對話。最終，他以「越之流人」的生存處境對應國君的孤獨感，向女商闡明他使武侯歡悅的祕訣所在：「以真人之言警效君之側。」他以「真人之言」，促動國君去展開想像，調動他的想像力。「運作性的想像」(imagination opérante)，畢來德使用這個關鍵字來指具有實施力、可在他者身上引發實際效果的想像策略。爲了達到這種效果，主體必須首先自我放鬆、放空，進入「無己」之狀態，以感知對方的精神狀態中入侵的雜音、症狀——侵擾他的精神狀態的因素，包括在表面上不明顯的因素。主體本身先進入催眠的狀態，這也就相近於艾瑞克森所提到的「自我催眠」、「再生性自主催眠狀態」。艾瑞克森將之界定爲「受控的自發狀態」，作爲有效的催眠交流者（即催眠師）的特徵<sup>45</sup>。這意味著與他交流的對方同時達到「放任」的狀態，並進行充分的合作。畢來德指出：自我催眠，「催眠屬於人類所內在的根本而具有普遍性的官能之一」<sup>46</sup>。正如艾瑞克森所言，這是一種「跨情境的普遍 (pervasive) 現象」<sup>47</sup>，可以說具有深層的哲學與實踐的意義。畢來德如此描述這種催眠式對話的過程：一方先進入一種鬆弛的狀態，以完全接受的「被動性」，達到幾乎通靈式的「洞見」(voyance)，在敞開的接受狀態中移化對方，這對於實施者也同樣可謂是一種修煉的「遊戲」。正如對艾瑞克森學派而言，催眠實踐也是一種「精神的遊戲」，在身心相融的整體圖式中達到身心放鬆與生命更新的遊戲。在畢來德對《莊子》第三則對話的分析中也體現了同樣的維度。這指的是〈庚桑楚〉裏南榮趯與老子的對話，南榮

<sup>45</sup> 斯蒂芬·吉利根著，王峻等譯：《艾瑞克森催眠治療理論》，頁 55-67。

<sup>46</sup> Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 18.

<sup>47</sup> 斯蒂芬·吉利根著，王峻等譯：《艾瑞克森催眠治療理論》，頁 27。



趨向老子說明生存的困境，即他心靈的困境（「心之所患」）。在探討老子的化解藝術時，畢來德特別強調老子面對南榮趯「若眉睫之間」，並將老子本身的狀態描述為「沒有分化的接受狀態」（*réceptivité indifférencié*），在這種狀態下，老子向對方傳授「衛生之經」：「身若槁木之枝，而心若死灰。若是者，禍亦不至，福亦不來。禍福無有，惡有人災也？」從而引導對方從困境的蔽塞中釋放出來。屬於艾瑞克森學派的亞瑟·德克曼（Arthur Deikman）描述了一種「外部取向的催眠狀態」的現象學式體驗，引領人們通過專心貫注而進入這種狀態，隨後漸漸拋棄「習慣化的分析性思維和知覺模式」<sup>48</sup>。

綜觀畢來德在三則對話分析中將《莊子》文本與催眠術所作的切近比較，我們可以作出如下歸納：（一）魏牟為公孫龍答疑，（二）徐無鬼為魏武侯寬慰，（三）老子為南榮趯解惑。在三則對話涉及的都是一方面對另一方的苦惱或困惑，解決途徑如下：

1. 如何使對方鬆弛並進入自由想像的境地，在想像活動中，打開視見之局限，體悟未得之道。
2. 如何使自身的身心也鬆弛，進入接受性的狀態，以更好地捕捉對方精神中的侵擾因素，從而抵達「洞見」。

弗朗索瓦·魯斯唐也深入地論述了想像在催眠實踐中的重要作用：催眠所引發的根本性的「轉變提示要懸擱我們所有的協調系統，這只有當我們借助於想像的時候才成為可能」<sup>49</sup>。而在畢來德對莊子的「想像」的價值認定中，把想像作為對西方現代占據主導的理智主義思維範式的反駁，作為一種具有生命力、可能性、運作意向性、通向洞見的理想模式，也是超越西方當代文明的危機的一種出口、醫治文明疾患的一種藥方，畢來德具體歸結為對危機的根源即「意識、控制、知識與再現的首要性」（*la primauté de la conscience, du contrôle, du savoir et de la représentation*）的超

<sup>48</sup> Arthur Deikman, "Experimental Meditation," in *Journal of Nervous and Mental Disease* 136.4 (April 1963): 329-343. 轉引自《艾瑞克森催眠治療理論》，頁 66。這種狀態具有五個主要特徵：一、強烈的真實感（如：一切事物都好像第一次看見的「新鮮視覺」），二、非同尋常的感覺（無論是內部想像和認知還是外部知覺），三、一種統一體驗，通常會感到「自己與他人」的分離消失了，四、不能言表（即無法用語言向他人描述體驗），五、超感覺現象（即超出正常的感覺形式、想法和記憶的體驗）。

<sup>49</sup> François Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose?* (Paris: Minuit, 1994), p. 16.

越的可能<sup>50</sup>，即借助於在道家意義上的「不知、棄智」、在梅洛龐蒂意義上的知覺至上，以及當代催眠理論的現象學範式。

### 三、虛靜與催眠：活力與再生

在論述莊子所談到的庖丁、輪扁和游水男子的「共通經驗」時，畢來德強調在身體活動中隨其技藝的昇華而經歷的先後轉變，即在「機制轉換」中達到的高超境界。借助這三個例子，畢來德也說明莊子所描述的經驗與現象學所論述的「感覺或知覺」的差異所在，即他認為現象學所描述的「一般主要是感覺或知覺，有時則是記憶或思維的片刻。……現象屬於自我與自身的一種清醒的、持續的、靜的關係」<sup>51</sup>。畢來德更強調在《莊子》文本中所體現的「動態」所引發的「轉變」以及相應產生的「有意」與「無意」之間關係的變化。可以說，畢來德在莊子與催眠術之間展開的聯繫與對話似乎恰恰補充了他所察覺到的知覺現象學理論的一些未及之處。而在艾瑞克森學派的動態催眠觀念中，並不存在一種純粹的催眠狀態，而存在一些催眠的「情境」、「過程」或「態度」。

畢來德還論及在《莊子》文本中的一個特殊的機制，即酒醉的狀態，「夫醉者之墜車，雖疾而不死」<sup>52</sup>，「神全也」，指的是在非意識的狀態中，完整的「自發的活動能力」而得以保全。畢來德也提到斯賓諾莎對笛卡爾的「自由意志」的虛幻性的批判，並點出了身體的玄機有遠遠超出人智的地方，比如「夢遊者」在睡夢之中的行動，對「身體單憑其自身的規律的行為」的認識，在畢來德的詮釋中，這構成斯賓諾莎與莊子思想的交會處。「意向性的、有意識的活動，是為人獨有的，也是錯誤、失敗、疲憊與死亡的根源。而渾全、必然且自發的活動，被稱作『天』的活動，……卻是效力、生命與更新的源泉」<sup>53</sup>。這種去除意向性的境界，提供生命更新的 (*régénérateur*) 能量，在「活動的一個機制向另一個機制過渡」的狀態中，意識會消失，或者部分地消失，「無法成為它自身消失的見證人」，或是「改變功能，

<sup>50</sup> Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 249.

<sup>51</sup> 《莊子四講》，頁 32。

<sup>52</sup> 同前註，頁 35-37。

<sup>53</sup> 同前註，頁 42。

或是發生變化」<sup>54</sup>。這種境界接近於梅洛龐蒂前期所提出的第三種「我思」，即他所稱之為的「沉默的我思」<sup>55</sup>，亦即我的「生存本身」對自身的體驗。或者說，在《莊子》中體現出的「身體—主體」圖式在某種程度上不如是「沉默的我思」與「身體意向性」的結合，更傾向於梅洛龐蒂在後期提倡的返歸與世界肉身確立的一種更沉默、更源初的關係之中，即「朝向世界的敞開」的狀態，抵達對自身與世界的雙重體認。

在艾瑞克森學派的催眠理論中，「催眠被定義為一系列體驗式專注的交互序列，該序列將產生一種改變的意識狀態，在其中自我表達開始自發發生（即沒有意識的干預）」<sup>56</sup>。艾瑞克森學派催眠理論正是確信人自身的「再生性資源」，但這究竟如何實現呢？這種催眠理論的首要環節定義為「深層的體驗性專注」：「自然產生的催眠狀態營造出一個理想的氛圍，來訪者可以通過接觸、承認，然後再轉變基本的體驗關係來達到深層的系統變化。換言之，進入催眠的來訪者可以在一個較深層次的自我評價的背景中，根據經驗去連接問題狀態背後的各個方面，然後利用種種資源來實現轉變性變化。」<sup>57</sup> 在〈應帝王〉中，壺子向列子呈現他向神巫展現了一系列變幻莫測的狀態，由入靜的死寂到「太沖莫勝」的守氣境界，再由靜而動，最終「未始出吾宗」，「虛而委蛇」，即「同於大道」（〈大宗師〉）、「合於天倫」（〈刻意〉），從而使神巫望難而怯，這種見證對列子的觸動頗大，從而促使他隨後實現了具有根本轉變性的變化：「三年不出……於事無與親。雕琢復樸，塊然獨以其形立，紛而封哉，一以是終。」這種「復歸於原初」的道家境界，也是畢來德所強調的「返歸自身」從而促使生命革新與煥發深層活力的工夫修養。

畢來德將壺子對列子展現的幾個階段描述為「下降到大虛靜」的過程。畢來德在《莊子四講》中也提到，在習慣性的思考或活動經驗中，是「精神退身出去，讓身體來行動……必須讓自己進入一種虛空，我們所有的力量才能聚集起來，產生那種必然層次上的行動。我們也知道，失去了這種進入虛空的能力，就會產生重複、僵化，甚至於瘋狂」<sup>58</sup>。畢來德將這種經驗界定為「活性的虛空」，即認為莊子的主

<sup>54</sup> 同前註，頁 55。

<sup>55</sup> 梅洛龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》，頁 507。

<sup>56</sup> 斯蒂芬·吉利根著，王峻等譯：《艾瑞克森催眠治療理論》，頁 5。

<sup>57</sup> 同前註，頁 15。

<sup>58</sup> 《莊子四講》，頁 87。

體性的弔詭「介於虛空與萬物之間」，處在可以促成轉化可能性的充滿活力與潛能的敞開狀態。畢來德還指出，這種虛靜所指涉的「不是一種孤獨的沉思，而是兩個人之間的互動」，「深邃的虛靜為想像賦予了當我們處在日常生活的躁動中所不能獲得的一種力量」。他還再次將列子與壺子展現的經驗與催眠術相對應，「兩個人進入了虛靜之中，彼此面對，並任由他們的想像共同飛躍，進入交互共鳴的狀態，或化成可彼此溝通的空罐」<sup>59</sup>。莊子宣導在「凝神」、「心齋」、「意守」<sup>60</sup>的虛靜中達到「逍遙遊」的自由境界，「遊於太虛」，「汎若不繫之舟，虛而遨遊者也」（〈列禦寇〉）！畢來德從自由與必然的角度肯定了「遊」的機制的哲學意義：「因為其中既有對必然的認識，也有一種由此而產生的，遊對必然的靜觀所產生的第二性的自由。」<sup>61</sup>而這種「遊」的經驗的共通性，畢來德借助與催眠術的對比詮釋使之充分地突現出來。

魯斯唐在論述「催眠的還原」時指出：「催眠現象學與我們在實驗科學中的理論知識相違背，因為它並不是同樣建立在反射性行為的模式上。」反射性的行為（*action réflexe*），總是需要來自外部的一種刺激，它如何具備使它自身再生的力量？需要召喚屬於另一種秩序的自身權力，另一種層次的邏輯，為了讓「可能性的世界」可以在反思的第二種模式之上湧現出來<sup>62</sup>。這也正是所謂「催眠還原」的效果，魯斯唐指出，催眠還原「從普通感知的終止」（*arrêt*）開始，其次達到懸擱我們所習慣的對事物與他人的成見，這不免會引起一種混亂；再次，新的可能性萌生，因為我們從與存有的各種構成元素的過於緊密、明顯的聯繫中釋放出來<sup>63</sup>。魯斯唐也強調從孤獨的個體經驗出發，通過催眠的實踐，「找回我們從中脫離的連續的景深（*fond*）」，或許正是原初的、無分化的狀態，通過催眠的現象學，作為一種修身的途徑，作為「日常生活的有效、含蓄的配料，一種生存的藝術」，用以對抗「西

<sup>59</sup> Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, pp. 34-35.

<sup>60</sup> 莊子對「入靜悟道」的記述頗多，比如：「其神凝」（〈逍遙遊〉）、「吾喪我」（〈齊物論〉）、「心齋」（〈人間世〉）、「無視無聽，抱神以靜」、「解心釋神，莫然無魂」（〈在宥〉）、「忘汝神氣」（〈天地〉）、「純素之道，唯神是守」（〈刻意〉）、「心若死灰」（〈知北遊〉）、「齊（齋）以靜心」（〈達生〉）、「衛生之經，能抱一乎」（〈庚桑楚〉）。

<sup>61</sup> 《莊子四講》，頁 57。

<sup>62</sup> Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose?*, p. 12.

<sup>63</sup> Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose?*, p. 15.

方個體主義的疲乏」，走出「自我關懷」(Souci de soi) 帶來的「文明的疲乏」<sup>64</sup>。

在解讀〈田子方〉時，畢來德並沒有將這則對話與催眠術作直接對應的分析，卻將重點放在田子方在對話中向魏文侯所描述的「東郭順子」的諸種德性：(一)「爲人也真」；(二)「人貌而天虛」(對應「人」與「天」的範疇)；(三)「緣而葆真」；(四)「清而容物」；(五)「物無道，正容以悟之，使人之意也消」。畢來德在此處從對「真人」的品質之描述中找到了催眠方法的鑰匙。歸根結柢，這涉及莊子思想中的一種根本的機制：順其自然，接納萬物，抵達「天虛」即入「天」的機制。畢來德認爲這是一種最恰切的方式，並可會通於艾瑞克森學派的催眠策略，即以極其「專注」、「大靜」的反策略途徑，覺察到對方意識的騷動狀態之荒誕性以及努力的虛妄性，並幫助對方打消意念的侵擾。在這一段中，魏文侯的最終反映如下：「吾形解而不欲動，口鉗而不欲言。」他感歎：「吾所學者，直土梗耳！」以順子爲例，莊子呈現他所提倡的「修養」工夫，解構了魏文侯所學的儒家禮教思想，說明如何達到「真人」的境界，也近似於老子《道德經》宣導的「復歸於嬰兒」、「復歸於無極」、「復歸於樸」的「玄德之人」的境界。道家思想強調「靜中體驗」，對「虛」的境界的「體知」，都在於排除私心雜念，凝聚精神，存養本心；對身體進行自我調適、修身養性，在對自身生存狀態的調整中獲得對生命本真的自覺，同時營造與他者互動的恬淡根基。這種修養哲學在偏重知識論的傳統西方哲學中通常遭到忽視的<sup>65</sup>；而畢來德所借鑒的，比如魯斯唐所革新的法國當代催眠理論卻結合現象學、

<sup>64</sup> 在此，魯斯唐引用皮埃爾·帕歇(Pierre Pachet)對亨利·米肖(Henri Michaux)的論述。自詩人米肖以來，當代不少法國詩人批判、直面這種自我的過度，他們幾乎無一例外地借鑒了道、禪思想中的「無己」、「不知」的精神資源，用自我隱退的詩學經驗融入了與當代哲學思考同步的「歸隱之路」。而畢來德的中國詩學、思想的研究也對這種倫理轉向產生了直接的影響，比如他在〈中國詩歌與現實〉一文中結合道家思想對中國詩學中「忘我」與「求真」的精神評述如下：「我們在固定的模式（此外在許多時候也是有用的、必要的、豐富的）之後迴避了真實，我們需要與思維習慣做一種決裂，需要一種把握引向美好的忘我。」Billeter, "La poésie chinoise et la réalité," in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, no. 8 (Saint-Denis: Publications Universitaires de Vincennes, 1986), pp. 67-109。

<sup>65</sup> 參見何錫蓉：〈修養：從事中國哲學的途徑〉，收入周山等著：《中國哲學精神》（上海：學林出版社，2009年），頁226：「中國哲學是講求身心修養、講體驗認知的哲學。這種哲學重在人的內在省察，反觀自我之心靈，注重身體與心靈的一體，以獲得身心境界的提升；強調個體生命的親歷性和在場感，將知識的獲得和生命的直接體驗融合爲一體，視求知爲一個知識內在化的過程；同時，強調修養的實踐性，不斷地把這種內化的知識運用於生活實踐之中，



借鑒中國思想，探討了催眠對自身關懷以及生命的身心修養的促進，在從修養問題推動中西會通的層面上，富有對話的潛能。

在畢來德詮釋的《莊子》涉及的「機制轉換」的進程中，有一個關鍵字是「信」，另一個則是「變」（轉變、轉化）。畢來德借鑒德國神學思想中<sup>66</sup>對他者的接納、信仰、無私、去我，強調實現意識對身體的信任。畢來德分層次地描述了這種意識的非清醒狀態：一是信任身體，二是與身體保持距離，以旁觀的方式觀看身體的活動。「意識這樣信任身體，它自己便獲得了一種自由，可以轉向別處，而行動卻不會由此中斷」，「意識一方面對身體的活動很瞭解，主要是通過機體知覺與運動知覺，但同時又與之保持一定的距離，處在一種旁觀者的位置。意識在觀看一種不依靠它來執行，而且是以必然的方式在進行的活動」<sup>67</sup>。意識「由於脫離了一切外在的任務，只是觀看我們自身內部發生的活動」，「悖論在於意識處在活動與懸隔之間、關注與超脫之中」，或者說介於繫與不繫的「兩者之間」之狀態。畢來德認為，莊子所論的「遊」的機制指涉這一向度<sup>68</sup>，而他又將「遊」的經驗與當代催眠術的理論相接通。這種意識的悖論狀態在表述的實質上對應於魯斯唐所定義的「悖論式的醒」(veille paradoxale) 之狀態，它「有助於讓想像展開，以轉化我們與其他個體以及事物的關係」<sup>69</sup>。魯斯唐也描述了在這種狀態下的「傾聽」，即不試圖去聽見，而僅僅讓聲音在自身上迴響，同樣的經驗可以涉及到其他感官，這是發現根本的真

---

以知行合一的態度應對社會人事；而且，就個體生命而言，修養又是一個接受教化、融入群體的過程，是見證人類精神、存續文明脈流的不息活動。中國傳統哲學所注重的修養方式，納不進西方傳統哲學的視域。但是這種修養的哲學方式是與中國人的生存方式密切相關的，是一種更接近於人的發展的合適方式。當今西方哲學對傳統哲學的反思和對修養的重視，或許會成為今後東西方哲學發展的一個會通處或貫通點也未可知。」

<sup>66</sup> 畢來德如此評述馬丁·路德的思想：「救贖來自信仰，而『信』出現了，善的行為便自然出現，而且完全無私。」他隨後也指出：「我提出這一對比是想順便指出莊子雖是看上去那般輕靈，卻觸及到了神學當中某些核心問題。」參見《莊子四講》，頁 54、55。

<sup>67</sup> 《莊子四講》，頁 56。

<sup>68</sup> 畢來德指出：「在《莊子》一書中，『遊』與對活動的靜觀體認相關聯。」《莊子四講》，頁 57。他也進一步指出「遊」的機制與身體—主體的關係：「當一種活動對我們來講變得很自然，意識會減弱對它的控制，從而可以或是轉向別處，或是回到正在進行的活動之上，從內部以觀察者的身分來檢視它。這便是莊子在一個特殊的意義上，使用『遊』這一字眼所指稱的機制。而在此我們看到了另一種狀況：意識面對的不是一個運動中的身體渾整的行動，而是身體本身處於靜止時內在的活動。」《莊子四講》，頁 83。

<sup>69</sup> Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose?*, p. 14.

實性的一種途徑；在一定程度上與莊子描述的「傾聽」經驗相近似：「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。」（〈人間世〉）氣化的身體成爲朝向事物敞開的場域，接納、彙集、呈現；「聽之以氣」，意味著不停留在官能的客體化、表象化、符號認知的感知層面，而是回到氣息貫通的自身身體的整體性，以全神貫注的狀態捕捉「天籟」之中蘊含的千差萬別，因而，「心齋」即從「吾喪我」的無己、平淡、虛靜出發。一方面從體虛的主體性朝向構成主體性基礎的對自身活動的「自我知覺」<sup>70</sup>；另一方面也是抵達對作爲大寫他者的世界深度感知與領會的一種修煉途徑。在莊子的精神世界中，這種體虛的狀態不僅具有體察事物與身體行動的有效性，也具有在靜與動之間的旨在遵循天道、內外兼養的修身養神的效果：「純粹而不雜，靜一而不變，淡而無爲，動而以天行，此養神之道也！」（〈刻意〉）在魯斯唐論述的催眠還原中，也有同樣的效果；通過自我內在的虛空，順從引導，在催眠階段的後期，在介於睡與醒之間的狀態，意識既有感知力，又以接納的方式朝世界敞開，從而最終促使逐漸實現了自身內部的根本性的轉變，一次次實現了生命的革新與再生，也達到與世界的溝通與相會。因而，魯斯唐最終將具有明顯、獨特現象學直觀特徵的催眠還原界定爲另一種「在世的方式」，即注重身心修養的「生活的藝術」。

在《莊子研究》中，除了前四章與催眠理論有會通的研究，在附錄的「補充」中，畢來德還闢以專門的一節「論催眠」，明確提到他在對《莊子》文本的重新詮釋中借鑒了艾瑞克森與魯斯唐的觀點<sup>71</sup>。他結合《莊子》與催眠理論的對比解讀，把催眠詮釋爲「不同活動機制構成的整體，在其中，儘管意識清醒，但不介入身體本能的活動」，因此作爲對西方理性主義範式及其主體模式的反駁來重新界定<sup>72</sup>。畢來德究竟是借鑒催眠術的表達革新了莊子的解讀，抑或在道家的意義上重新構建了當代催眠理論？在《何謂催眠》中，魯斯唐引用莊子「庖丁解牛」的範例及畢來德先生的評述，進而指出問題的關鍵不在於捨棄思考，而是重新引向事物本身，「故而提出了一個倫理的問題，作爲態度的狹義的倫理」，即返歸與世界建立共通性

<sup>70</sup> 《莊子四講》，頁 85。

<sup>71</sup> Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, pp. 235-237.

<sup>72</sup> Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 248.

經驗作為深度感知的一種形式，在與外界的接觸中觸發「循虛而行」的內在轉變作為一種交流條件<sup>73</sup>。我們可以說在畢來德與魯斯唐兩者之間存在交互的深層影響。這種理論探索上的互動顯然具有跨學科、跨文化對話的鮮活意義。在畢來德莊子研究的理論背景中，雖然催眠理論只是參照的一種，其比較探索也不乏局部牽強之處，但這啟發我們在身體現象學、當代催眠理論的西方視域中深入體會這種融通中西的研究進路，及其詮釋中揭示的具有顯著當代意義的根本性問題。

#### 四、結 論

畢來德將莊子與當代催眠理論的切近嘗試在莊子研究方面獨樹一幟<sup>74</sup>，在漢學領域至今也是絕無僅有。而這也與他對莊子思想中的身體觀、虛的體驗等問題的創見相對應，也匯集了法國當代現象學自梅洛龐蒂以來對身心二元論、意識哲學的深刻批判與超越；對胡塞爾、海德格的現象學有所超越的，強化以身體為主體的哲學肉身化的趨勢。此外，這也對應自現代物理學對「虛空」積極性的發現以來，西方思想中重新認識「虛」的積極意義；從哲學到藝術的領域探討「虛」的意涵到容納「虛」的當代思考的軌跡中。換言之，畢來德在莊子思想的研究上既吸收了當代哲學的新進路，也以中國範例在跨文化的語境中為當代西方哲學對「身體」與「虛」的思考提供了異域思想的深厚資源，構成當代西方思想與漢語思想對話的具有啟發性的新探索。

歸根結柢，畢來德的莊子研究或許正達到其本人在字裏行間所頌揚的「穿越的能力」。其研究與翻譯經驗正是向我們展現了這種能力，正如在明澈的音樂之中逐

<sup>73</sup> Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose?*, pp. 171-173.

<sup>74</sup> 自現代以來，中國學者在對《莊子》的研究中產生了諸多與西方思想的對話，比如嚴復、梁啟超分別以莊子比盧梭的自由平等、復歸自然等學說，蔡元培將莊子與柏拉圖並列，曹受坤揉合笛卡爾、柏格森、羅素各家之說解《莊》，牟宗三在莊子與康德之間進行會通，徐復觀在莊子與胡塞爾的意識現象學之間搭起了橋樑，當代也有不少學者如陳鼓應、劉笑敢、陳榮灼等在莊子與尼采、薩特、海德格之間的比較嘗試。參見方勇：《莊學史略》（成都：巴蜀書社，2008年）；劉固盛：《老莊學文獻及其思想研究》（長沙：嶽麓書社，2009年）。賴錫三先生綜述分析了「後牟宗三時代」老莊之道在存有論、美學、神話學、冥契主義等方面的多元詮釋，參見賴錫三：《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）。

層升級、穿越屏障的境界。畢來德在傳譯莊子時，注重捨棄「形似」，又探求「恰當的語調」，可謂正是在對他者的專注傾聽中，在整體上「以神遇之」，從而達至「化境」。正因有了這樣面向古代經典文本的翻譯觀、詮釋觀，畢來德與莊子跨時空的思想對話，才真正成爲既有切合、又有神遊的敞開空間，進而與法國當代的身體哲學、催眠現象學產生深度的聯結。