

由人而天的“机制转换”与新主体观^{*}

——论毕来德的《庄子四讲》

陈 贇

摘 要: 毕来德的《庄子四讲》把从“人的机制”到“天的机制”的转换,作为庄子哲学的核心,以此构筑了一个新的身体-主体构想:官能、资源与力量的总和,不可知的向度,虚空与事物的来回往复,开端与创造性发生的场域等,乃是这一新身体-主体观的主要向度。通过这样的阐释,毕来德将庄子带入当代语境中,使其承载解放那些被资本主义体制规训、消耗的现实主体的要求;但同时也不能忽略毕来德对庄子的误读。

关键词: 毕来德; 机制转换; 身体-主体

中图分类号: B223.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 0257-5833(2013)07-0112-40

作者简介: 陈贇,华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授、博士生导师 (上海 200241)

在《庄子四讲》中,毕来德(Jean François Billeter)先生富有洞见地指出,由“人”而“天”的“机制转换”构成了庄子哲学的核心。“庄子的心思所在主要是‘机制转换’”^①。而这种机制转换主要发生在身体之内,身体乃是此种机制转换的唯一场所,而身体本身在毕来德的理解中,支持着一种新的主体构想。本文试图批判性地绍述毕来德在机制转换、身体与主体这两个议题上所做的工作。

一、由“人”而“天”的“机制转换”

毕来德所谓的“机制”(régime)^②来自对引擎发动装置因转速高低而产生功率强弱这一现象的启发,毕来德以此比喻主体的不同活动方式。而庄子所呈现的活动机制主要是两种:人的机制与天的机制。“在他(庄子)的观点当中,只有两个层次‘人’的和‘天’的。人在下,是最下面的一层,而动物则居于其上,在天的那一层。比如说,在《庚桑楚》里面,我们就可以看到这样一句话‘唯虫能虫,唯虫能天。’即是说,只有动物能够真正地做动物,只有动物能够在天的层次上行动。”“‘人’是指故意的、有意识的活动,要低一级;而‘天’是指必然的、

收稿日期: 2013-03-31

^{*} 本文系上海市浦江人才计划“庄子内篇的文本、思想与结构”(项目批准号: 11PJCO42)、上海市曙光计划项目“《庄子》内篇思想研究——以内圣外王为中心”(项目批准号: 11SG29)、教育部重大基地项目“轴心时代中国的政教思想”(项目批准号: 11JJD720002)的阶段性成果。

^① [瑞士]毕来德《庄子四讲》,宋刚译,中华书局2009年版,第33页。

^② Régime 的含义及其思想脉络,参见刘纪蕙《庄子、毕来德与章太炎的“无”》,《中国文哲研究通讯》第二十二卷,2012年第3期,第105—106页。

自发的活动,在某种意义上也是非意识的,要高一级。”“意向性的、有意识的活动,是为人所独有的,也是错误、失败、疲惫与死亡的根源。而浑全、必然且自发的活动,被称作‘天’的活动,无论它出于一个动物或是一个已经达到高境界的人,却是效力、生命与更新的源泉。”^①

显然,人的机制突出了人的目的性与意向性,是作为意识主体的人自觉计度、谋划、造作的活动,同时它也应意味着官能分化的、不完整的、单方面被突出或强调的,如同《应帝王篇》中被凿开了七窍的混沌,眼、耳、鼻、口各有所明而不再相通。在这种机制中,人作为主体的自觉性被凸显,意识始终监管着主体自身,活动指向明确的目标,而事物也得以作为策略性地被使用的客体而建立。人的机制作为低级活动机制,由于处于意识的监管的紧张之下,因而必然会令人疲惫不堪,这种活动机制使得生命处于“消耗”大于“生养”的状态。天的机制作为高级活动机制则与之相反,它意味着“生养”大于“消耗”的状态,正因如此,它才是效力与活力的源泉。以《庄子·达生篇》吕梁男子游水为例,毕来德主张,天的机制是完美的,是自发、必然与高效的统一,同时它也是完全或完整的,“因为这种活动是在我们所有官能与潜力共同整合之下产生的;这些官能与潜力包括了我们自己意识到和没有意识到的所有一切。属于这一机制的各种活动,对于庄子来说,一直是惊奇与沉思的源泉”^②。

由人而天的机制转换,意味着逐步脱离故意的、有意识的活动方式,不要让有意识的活动妨碍切入那些更浑整的,源于更深层潜力的活动形式^③。庖丁解牛的过程以寓言的方式生动地展示了由人而天的机制转换。刚开始解牛的庖丁不得不在“人的机制”中学习,牛以庞大的身躯横亘于其面前,三年之后出现了机制的过渡,但他还必须继续用心来控制自己的行动,因为还没有完全进入“天的机制”当中。在这里发生的转折表现在,“原来有意识地控制并调节活动的意识,忽然被一种浑整许多的‘事物之运作’取代,而这一运作则解除了意识一大部分的负累,使人不再费力。这时我们所有的官能、资源与力量,无论是已知的还是未知的,都一同组合起来,往我们期待的方向行动了,而其共同协作现在已具备了必然的特征”^④。庄子使用“忘”来描述这一机制的过渡,“遗忘是熟练的结果。当深层的力量已开始起主导作用的时候,这种遗忘才会发生,意识才会放弃它的主管的角色而忘记自己”^⑤。在这里,由于意识的自我遗忘,因而它无法成为自己活动的见证人,但庖丁却能够清晰精确地表述在机制转化与天的机制中呈现的情形。这里触及到了一种可以称为“主体性的基础物理学”的学问^⑥,一个新的层面必须被思及,这就是毕来德所谓的“游”的机制。“当我们将一个动作或一系列的动作完全整合起来以后,在执行过程中,我们对之只是施以很有限的控制,基本上只是监督而已。意识将行动的责任交给身体以后,便脱身出来,有些像是居于其上。这样,我所谓的身能够完成许多的活动,而其中一些甚至包含了极端复杂的精神操作,譬如说像言语的活动。当意识这样信任身体,它自己便获得了一种自由,可以转向别处,而行动却不会因此中断。”^⑦在天的机制中,身体对其自身,有一种越来越精微、越来越准确而完整的感知,“游”便意味着这样一种活动的机制“意识在这一机制中由于脱离了一切外在的任务,只是观看我们自身内部所发生的活动。”“处于一种旁观者的位置。意识在观看着一种不依靠它来执行,而且是以必然的方式在进行的活动。”“这一机制没有目的,但会很有用。它有一种哲学的意义,因为其中即有对必然的认识,也有一种由此产生的,由对必然的静观所产生的第二性的自由。”^⑧如果说“忘”刻画了由人而天的机制过渡,

① 《庄子四讲》,第42、39页。

② 《庄子四讲》,第36页。

③ 《庄子四讲》,第39页。

④ 《庄子四讲》,第45—46页。

⑤ 《庄子四讲》,第49页。

⑥ 《庄子四讲》,第51页。

⑦ 《庄子四讲》,第56页。

⑧ 《庄子四讲》,第56—57页。

那么,“游”则已经将主体带入天的层次,与此相类,“神”则意味着主体在“天的层次”对官能分化状态的克服。对于毕来德的庄子而言,神不再是外在于主体的力量,也不是在他身上行动的某个异殊力量,而是行动者本身那种完全整合的动能状态,活动本身脱离了意识的控制,仅仅服从于它的自身。在毕来德看来,这就是庖丁在“官知止而神欲行”、“依乎天理,因其固然”中所呈现的活动状态^①。

按照毕来德的理解,庄子所揭示的机制转换的道路有三条。第一条静观,即意识对身体而言处在一种旁观者的位置,在观看一种不依靠它来执行,而且是以必然方式在进行的活动,这种活动只是在我们身体内部发生。“成为他自身活动的惊奇的旁观者”^②,可以无所用心,无所牵挂,超然物外,从而达到丧我的存在状态。在那里,“意识面对的不是一个运动中的身体浑整的行动,而是身体本身处于静止时内在的活动”,“其意识抛却了一切实践的心思、一切意愿,任随一个平静下来的身体知觉来带动自身。这乃是‘游’的一种形式”。通过这样的一个机制,我们触及到的是“最终极的简单”,毕来德解释说“因为对自我的知觉不是一件思维上的事,而是‘自身’(corps propre)的自我感觉,它是我们自身活动的自我知觉。”毕来德所谓的自身(corps propre)是来自梅洛-庞蒂的一个概念,在庞蒂那里,“自身”(corps propre)与“他身”(corps objet)相区别,自身指自己的,通过自我感觉感知的身体,他身指别人的,作为客体的身体。“自身”活动的自我知觉,乃是我们意识和我们的主体性之基础,庄子所谓的心斋,乃是对这一至为简单、至为亲近的基础之回归^③。所谓静观,也即内省自观的能力,一种与终极的简单照面的方式,事实上,毕来德主张,这种能力“乃是我们一般视觉之基础与存在的条件。如果我们内身没有这种想象的能力,也没有对所产生的景象的一种原来的直觉,那我们也不可能用眼睛看见任何身外的东西”^④。

第二条道路是回归自身的“退隐”。回归自身的潜力,并不能化约在意识及其对反者无意识的界域之内。毕来德认为,弗洛伊德的心理分析最终受制于意识与无意识(即从日间意识出发设立的对立面)的二元对立,因而无法理解意识与身体的潜力之间的联系。换言之,身体与主体的潜能必须在超越意识/无意识的层面加以理解,因为这一潜能内在地具有引发动力的可能性。这就要求将身体视为“一种没有确凿可辨的边界的世界,而意识在其中时而消失,时而根据不同的活动机制,在不同的程度上解脱开来。按照庄子的想法,学会适度地转换机制,或是任由这些变化自然生成,是非常重要的。意识必须在适当的时候,接受自我的消失,从而让一些必要的变化能够自由地完成,然后更自由地、更恰当地行动”^⑤。这种自我回返的退隐,其实是主体返回虚空,或是回到混沌,接近海德格尔所谓的听其自然或泰然任之的经验,即让意识与自我从中解脱出来,而事物在身体的世界内自行运作。《庄子·应帝王》中列子自以为未始学而归,三年不出,雕琢复朴的故事,被毕来德视为这种自我回归的退隐的例子,他以此说明,返回自身,恰恰是与接受最谦卑的生存相辅相成^⑥。

第三条道路是美学性的“大道”。毕来德以《庄子·天运篇》北门成与黄帝论乐的故事来呈现这一美学性的“大活动”,一种身体中的官能与潜力的总体由于自发性与协同性而抵达的完美运作。

但毕来德所揭示的“天的机制”仅仅作为人体的活动方式,其发生的场域被限制在人的身体中,因而他不得不求助于重新界定了的身体概念,作为这种机制的主体基础。他试图从意识与观

① 《庄子四讲》,第9页。

② 《庄子四讲》,第55—58页。

③ 《庄子四讲》,第83—85页。

④ 《庄子四讲》,第107页。

⑤ 《庄子四讲》,第107—108页。

⑥ 在这里,需要进一步追问的是,回归自身与更新世界是否同一个过程?而且,回归自身的起点是什么?即从什么始点走向什么终点?庄子所说的“与造物者游”或“游于未始有物之处”,应该在什么意义上加以理解?

念的近代式控制下解放身体,身体在其本然的状态下,潜在地拥有“天的机制”,是后天的意识、语言与观念等阻碍了这一机制的发用,从而使得主体退回到“人的机制”中。这样,就不得不面向毕来德的庄子所阐发的身体-主体观念。

二、身体与主体的新构想

毕来德在庄子的哲学中发现的是一个恰当的主体性构想,后者不仅是解释性的,即能够尽可能说明我们经验的全部,包括其中的悖论与非连续性;也是行动性的,即能说明我们抉择、创造事件、开创新局的能力。这一构想通过其身体观得以显现。毕来德通过庄子所呈现的身体-主体构想,大抵而言,具有以下几个向度:

首先,身体是“官能、资源与力量的总和”。这样,身体不再是解剖学上的物理-生理的身体,也不是客观对象化的身体,不是作为视觉对象的形质之躯体,而是我们所拥有的或是支配我们所有已知或未知的官能、潜力之总和 (totalité)^①。作为官能与潜力的集合,身体说到底是一种可知与不可知的活动以及在此活动中呈现的“能”或“力”^②。“官能”意味着构成身体的部件——汉语所谓的“器官”,本身就是身体的能力,比如视、听、嗅、思等就是眼、耳、鼻、心等器官之能力;身体不是被视、听、嗅、思等所捕捉的对象,而恰恰是这种捕捉与把握的执行官能的总和。说身体是“资源”,这意味着身体本身作为官能的总和,乃是有待开发的,官能本身固然内涵被给予性的因素,但却不完全是被决定的,更不是现成性的,而是在习练与开发中不断形成与提升的,而且这种习练与提升,意味着官能的自我运用。而官能的自我开发与习练需要意识的参与,因而在这里,身体还是与意识相联系的。但当毕来德说身体是“力量”时,在某种意义上意味着身体又位于意识之外,且不能为意识所穿透,无法被主体自觉地习练,而人只能让力量自行发生^③。因而,“力量”本身即为身体之潜在的力能。由此,作为力能总和的身体,只有在活动 (activité) 中才成为身体^④,而活动或者是习练提升官能,开发自身的潜在资源,或者是为那种蕴积在内部的潜在力量的自行释放与调节准备主体方面的条件。毕来德对身体的这一理解,在欧洲的脉络中,有正反两个要素作为背景而发生作用。反的方面是,近代以来的身心二元论哲学,与物理学、基督宗教有内在的相契,为了给精神、灵魂、上帝腾挪空间,这就需要将身体化约为物理性的机械装置,或者作为欲望、激情与感性的集合,这是对身体作为意义的发生机制的剥夺,从而使得身体成为虚无化的容器,成为必须被征用、占据、支配的对象,从而在观念层面为精神与社会体制对身体征用的正当化予以担保;正的方面是,斯宾诺莎、莱布尼兹、尼采、柏格森等所提供的能量本体论,使得对身体的理解可获得一另类可能,毕来德或许由此受到启发。但问题是,力能不管是自行发生还是在驾驭与引导下发生或转化,都要求一种在它之外的东西,而仅仅从力与能的角度来定义身体时,如同于连 (François Jullien) 所勾勒的势化的社会一样^⑤,仍然脱离不开“意义的缺位”,甚至强化了这种意义的缺位。

其次,毕来德的身体观的要点是其“不可知”的向度^⑥。对毕来德而言,用来定义身体的“官能、资源与力量”,既包括已知,更包含未知的。正是这种未知的向度,使得我们可以领会到身体有一种自发性的运作,它不为意识所掌控。这就提供了一个新的主体构想,毕来德说:“一个恰当的主体概念,应该能够尽可能说明我们经验的全部,包括其中的悖论与非连续性。也

① 《庄子四讲》,第133页 《庄子九札》,第12页。

② 《庄子四讲》,第107页,身体被理解为我们的“一种可知亦不可知的活动”。

③ 参见何芝笔《气化主体与民主政治:关于〈庄子〉跨文化潜力的思想实验》,《中国文哲研究通讯》第二十二卷,2012年第4期,第8页。

④ 毕来德说“在别处我还谈到身体是我们的‘一种可知亦不可知的活动’的概念”《庄子九札》,第12页。

⑤ 参见于连《势:中国的效力观》,卓立译,北京大学出版社2009年版;余莲《功效论:在中国与西方思维之间》,林志明译,(台北)五南图书出版公司2011年版。

⑥ [瑞士]毕来德《庄子九札》,《中国文哲研究通讯》第二十二卷,2012年第3期,第14页。

应该能说明我们抉择、创造事件、开创新局的能力。我对身体的定义或可对此有贡献,因为它的一个根本向度就是‘不可知’。庄子提示的某种主体构想,也应当可以满足这一要求。”^①“不可知”作为身体-主体的一个向度,意味着以意识、精神、灵魂等来掌控作为物理装置或欲望激情组合的身体构想已经不再有效,身体内部“保存着其意识的无意识”向度,因而很难将其中的“光明”与“黑暗”分离,这就使得混沌或虚空对于身体而言有了重要的意义,甚至,毕来德指出,庄子所说的虚或者混沌之所在,不是别的,而是身体。以这样的方式,近代西方以降的“‘主体’、‘主体性’、‘精神与躯体的二元对立’等概念范式,已被撼动”^②。因为不可知的向度恰恰意味着“去主体化”的过程,正是这种去主体化,使得“天的机制”的发生成为可能。

再次,身体-主体乃是活性的虚空与事物的往来发生的场域,乃是创造性生发的空间。毕来德认为,庄子的主体构想呈现为“活性的虚空”(un vide fécond),“虚”与“物”之间的来回往复。“我们所谓的‘主体’和‘主体性’,在其中呈现为一种在虚空与万物之间来回往复的过程。而在二者之间,是前者——虚空或是混沌——居于根本的位置。我们是凭借这一虚空才具备了变化和自我更新的能力,使得我们能够必要的时候重新定义我们与自我、他人及事物的关系;我们也是从那里萃取了赋予意义的根本能力。”“庄子论述到虚空与万物之间来回往复的过程时,描写的是我们主体的运作。”^③虚空与混沌,在某种意义上意味着主体意识的边界,同时也意味着主体自主性能力的边界。从意识退回到无意识,从自主性返回到自发性,从主动性转到被动性,即通过去主体化的方式完善、提升主体性。毕来德说“当我们有意识的活动陷入死路,当它被禁闭在一个错误观念系统,或是一些不切实际的计划当中时,知道如何返归浑沌与虚空,是一件事关生命的事。我们的救赎,这时便取决于我们退步的能力,看我们能不能去‘游于物之初’,找回‘唯道集虚’的那个‘虚’。”^④毕来德所谓的退步,即是回到由被动性与自发性刻画的深层的接收性之中,他以《庄子·天运篇》黄帝与北门成论乐的故事来揭示这种接收性。“黄帝的演奏越是精妙、深刻、内在,便越使北门成陷入一种浑噩的状态。黄帝的音乐似乎使北门成陷入一种退化的状态。我们很难想象这样一次完美的音乐演奏,这种高层次的活动,会导致一种退化。但其实,在某种意义上,当我们在聆听好的音乐时,却恰恰就是这么一个过程,我们的确是处于一种深层的接收状态。在这样的时刻,音乐确实能够使我们的内在活动在几乎所有的层面上都产生震动,达成和谐——无论是自我的感受,还是身体的空间感、动作的内在认知,或是情感、记忆以及最高妙形式的思维都不例外。音乐把‘自身’全部的潜力,从它最基本的到它最繁复的力量,都融合在同一种动态当中,这便是黄帝在陈述最后所提到的‘大道的活动’。”^⑤所谓的“大道的活动”,即 grande activité (大活动),是对《天运篇》原文“道”的翻译。这种活动使得主体进入天的机制所呈现的自发性中,主体在其中被动地自发构成。由此与近代以来的主体观产生鲜明的对比。“《庄子》当中突显了一种崭新的主体以及主体性的概念范式。主宰了我们的宗教和哲学传统,以及我们心理学观念的‘主体’,被定义为一种自主而能动的机能,而其主动性可以转化为被动性,因而有所谓‘激情’的观念。这一主体与被创造的世界相对立,所以到了现代就成了面对客体的主体。”^⑥通过主体与客体的二元对立来刻画自身的主体与主体性范式,显然在这种深层的自反性与自发性中瓦解。

《庄子》文本中通过气的概念所刻画的虚空与混沌,在毕来德看来是“完全开放的虚空”,

① [瑞士]毕来德《庄子九札》,《中国文哲研究通讯》第二十二卷,2012年第3期,第13—14页。

② 《庄子四讲》,第132—133页。

③ 《庄子四讲》,第131—132页。

④ 《庄子四讲》,第129页。

⑤ 《庄子四讲》,第116页。

⑥ 《庄子四讲》,第131页。这里所谓的“激情”(法语的 passion)原意是“承受”、“被支配”,与 action (行动)为反义词,是两个相对应的概念,与动词变格的主动式 actif 与被动式 passif 相关。拉丁语系的语言都是如此。参见该书131页原注。

“在宁静状态下,‘自身’的确呈现为一种虚空。而在此,它不仅仅呈现为虚空,而且还被构想为虚空。在这一虚空当中”,“道聚集其中,道只在这一空间聚集。我们可以说,道是在这里出现、形成和开展其作用的”,“‘事物的本源’——‘物之初’也是在这个地方产生”^①。“只有能够进入这种虚空,才可能完成必然的行动。而无法实现虚空,我已经说过,只会产生重复、僵化,乃至疯狂。”^② 回归虚空的能力,即能够参与事物的变化,在任何情况下都能行动得体。与重复、僵化乃至疯狂对立的是创造性,在虚空与混沌中,主体一方面进入到了深层的接收性中,但另一方面却激发释放出深藏着的创造性与重新开端的能量,那是身体潜能的自发涌现。显然,对毕来德而言,主体的开端与创造能力唯有在虚空中得以可能、得以显现,而这种虚空作为创造性发生的场所,或者于连所谓的“任何特定实现作用的缺席”^③,满足了毕来德将开创新局面的能力作为主体性构想要素的期待,因此他拒绝以气论理解虚空或混沌^④。因为一旦气充满了混沌或虚空,那么我们面临的将是气所构造的连续性与过程性,而创造性与开端所要求的断裂就没有空间。这里可以对比科耶夫对黑格尔哲学的核心观念和终极观念的理解——“人类客观现实(Wirklichkeit)和经验存在(Dasein)的基础与源泉是虚无,而虚无本身就显示为否定或创造的行为,自由自觉的意识。”^⑤ 故而混沌与虚空在毕来德那里,更多地不是在气的层面上论述的,而是在意识维度上的光明与黑暗加以思考的,“人在实践静止时所知觉的虚空,乃是一种充满了光明的活的虚空。但是它也可以呈现为一种昏暗的动态,就像万物所自,万物所归的那个浑沌世界一样”^⑥。

由以上数个向度合成的身体-主体,乃是由“人”而“天”的“机制转换”的唯一场所。这样一个身体-主体构想,无疑是对近代以来身心二元论架构下物理性与感性化的身体观的突破,也是对理性主义主体性图像的超越。但就毕来德与庄子对照而言,依然可以发现一些需要更深入探讨的问题。比如,对于身体-主体的不可知向度,《庄子·大宗师》的理路是“以其知之所知,以养其知之所不知”,但毕来德却误读为以意识无法把握的去滋养意识所把握的东西^⑦。不仅如此,对于庄子而言,广义的知本身便可以包含三个阶段:知、明、神。而且,知不胜明,明不胜神,从知到明到神,意味着更高的明觉机制^⑧。即便在知中也包含“知之之知”与“不知之知”。但毕来德仅仅是在“知”的层面来理解主体与身体,而未及于明与神的层次,因而其对主体的自我明觉便不能脱离意识来构想,意识对活动的旁观成为他解决天的机制中主体自我知觉的方式。而在庄子中,明与神均跨越了意识的界域。并且更主要的是,毕来德所呈现的新身体-主体,作为天的机制发生的场所,作为机制转换的场所,在最终意义上依然是意识观照的对象。例如,毕来德在《人间世》的心斋的故事中,看到的是“自身”(corps propre)的自我感觉,即我们自身活动的自我知觉(sens propre),并以为这是我们的意识和我们的主体性之基础^⑨。毕来德遗漏了心斋故事的“人间世”的语境,因而心斋故事在他的讲述中成为自身经验的觉知方式,成了“无限亲近”、“几乎当下”的直接经验的呈现方式,其呈现的艰难及其面临的难以化解的

① 《庄子四讲》,第85—86页。

② 《庄子四讲》,第129页。

③ François Jullien, *procès ou Création, Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris: Deuil, 1989, pp. 89-99. 参见何芝笔《能量本体论的美学解读:从德语的张载研究谈起》,《中国文哲研究通讯》第十七卷,2007年第2期,第35页。

④ 正是在这里,可以看出深藏在毕来德思想深处的基督教背景,生不是发生与显现,而是从无到有的创造——至少《庄子》传统中很难看到这样的观念。

⑤ [法]乔治·巴塔耶《黑格尔,死亡与献祭》,胡继华译,载汪民安主编《色情、耗费与普遍经济:乔治·巴塔耶文选》,吉林人民出版社2003年版,第268页。

⑥ 《庄子四讲》,第90页。

⑦ 《庄子四讲》,第48、88页。刘纪蕙已经发现了毕来德的这一误读,参见刘纪蕙《庄子、毕来德与章太炎的“无”》,《中国文哲研究通讯》第二十二卷,2012年第3期,第115页。

⑧ 参见陈贇《从“是非之知”到“莫若以明”:认识过程由“知”到“德”的升进——以〈庄子·齐物论〉为中心》,《天津社会科学》2012年第5期。

⑨ 《庄子四讲》,第85页。

困境都在这种自身经验中逃脱了,这样的主体似乎成了没有困扰的“局外”闲人。对毕来德的庄子而言,心斋不需要什么特别的工夫准备;但对庄子而言则要求直面承担不可逃避的“义”与“命”,二者通向伦常秩序。伦常秩序虽然对动物并非“自然”,但对人而言却是无法逃避的、必须承担的“自然”,人必须在这种承担中将自身主体化。因此,心斋中即便包含着自身觉知,但那只是一个起点,只是一种准备,而不是最终的目的。在《人间世》中,“乘物以游心”与“托不得已以养中”,最终于“致命”联系起来^①,这里的“致命”与《周易·困卦·象》“君子以致命遂志”的“致命”义同,从而与“义”与“命”形成呼应,致命即“至于命”,换言之,《人间世》中孔子对叶公子高进之以尽性致命之理,勉励他完成出使使命^②。这些都显示,身体与主体是在人间世这一境域中得以构成的,但毕来德似乎扫除了这一切。

三、毕来德的问题意识、背景视域及其批判性反省

毕来德将庄子哲学中气的概念理解为开放的虚空,并要求将气局限在个人身体中,从而与气化论的宇宙观分别开来。“庄子论述到虚空与万物之间来回往复的过程时,描写的是我们主体的运作”,“在后世被诠释成了一种宇宙的运作。虚空与万物之间的往复,被理解为对世界之运作的描写,而主体的运作只是其中一个特殊的、衍生的、下属的形式”,“而后来,这种宇宙论或是形而上学的诠释更是主导了整部《庄子》的解读”^③。对毕来德而言,气化及其连续性宇宙的构想与庄子本身的哲学不相应,庄子更为关注的是世界与自我体验中的疑难悖论与非连续性,另一方面气化的概念难以支持一种新主体观,即作为新事物发生场域的主体,因为气的概念强调连续性,而假设一切都可逆转,因而对于气化主体而言,不可能发生彻底的断裂,也不可能出现真正的开端。在毕来德看来,这是气化论本身的缺点^④。主体性的气论解释,在毕来德看来,关注的重点就不是个人主体,而是宇宙秩序,这样,个人就会面对宇宙的压力:要么把自己看成是一个本质上就被来自本源的宇宙秩序所规定的存在,因此也完全受制于这一秩序;要么把自己看成是一个能够在自己身上捕捉到来自本源的创造性能量的存在。但在第二种情况下,捕捉能量的过程,只能被构想为一种后退,必须回溯到万事万物不可捉摸的源头,从而变得透明、顺从,这样,主体同样不能被构想为一种动因,一种新事物出现的场域。在毕来德看来,立足于气论的身体—主体—宇宙的解释本身就是皇权帝国秩序的一个部分,它不足以应对今日生活在世界上的个人所面对的困局。庄子曾经以“通天下—气”来揭示宇宙秩序与身体的秩序之间的连续性,但毕来德顾忌的是这样一个完整的世界想象会沦落为帝国秩序统治的哲学同谋,因而坚决地予以排除^⑤。

由于在根本上去除了气论的影响,“无听之以心,而听之以气”所表述的庄子哲学中主体性的“因”、“任”、“听其自然”的质素,也就是“述”(继述)而不“作”(造作)的质素,在毕来德那里被创造性的主体观念所替代。毕来德恰恰认为,庄子的身体观念恰恰可以作为一种理论支点,来颠覆那种建立在“气”论基础上的贫乏的主体概念^⑥。“庄子所说的‘虚’或是‘混沌’之所在,不是别的,而是身体——当然,不是客体化的‘他身’,或是笛卡尔所说的‘机器’,而是我提出来的‘我们所拥有的或是支配我们的,所有已知或未知的官能、潜力之总合’。”“这一思想,对我们来说,很是非常新鲜,因为我们一直认为由我们的意识所掌控的行

① 《人间世》：“且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。何作为报也！莫若为致命，此其难者。”

② 钟泰《庄子发微》卷一《人间世》，上海古籍出版社2002年版，第90—93页。

③ 《庄子四讲》，第132页。

④ 《庄子九札》，第13页。

⑤ 《庄子九札》，第13页。传统中国的气论，“有一大缺陷‘气’被看成是一切现象的本原，客观与主观的都不例外，这就意味着一切现象之间具有一种根本的连续性。气的千变万化使现象相互转化，客观变成主观，主观变成客观。在这样构想的一个世界中，什么都是可逆转的，不可能发生彻底的断裂，也不可能出现真正的开端。主体不可能被构想为新事物发生的场域。”毕来德没有说出来的“言外之意”，即，立足于传统气论的主体构想，只能是现存（帝国）秩序的维护者至少是合作者，而不可能是变革者或革命者。这一图像与中国传统思想中气论主体的“日新”意识具有很大的不同。

⑥ 《庄子九札》，第14页。

动,才是我们自主性的基础与保障。”^①

不难看出,借助于庄子,毕来德其实回到了欧洲思想的语境中,回到了现代人的生存状况中。正如古斯塔夫·荣格曾经指出的那样,在整个现代状况下,欧洲人不得不用头脑而不再用健全的身体来生活^②,另一方面,我们的政治与社会想象,越来越将主体化为国家与社会的单元而不能自拔^③。毕来德在现代性尤其是在新自由主义中看到了与荣格同样的观察,对所处社会之礼俗、道德、法规及其总体精神状态的屈服,构成了人的第二属性,在这一情况下,我们发现了现代性的主体观,即那种为历史、社会与政治所规定的人。新自由主义正是这样,通过界定一种特定的生活规范来驯服人性,这一规范要求每个人都必须参与一种全面化的竞争,要求所有人都进入一场经济斗争,把所有社会关系以市场模式加以规整,它甚至改造个人,要求他从此自我定位为一种企业。在这种情况下,构想人性,进而构想与之相应的最佳社会形势必然是想象力的一个创举,是哲学与政治的未来的久远任务^④。而庄子在某种意义上满足了毕来德的如下理论冀求,即解放这种被规训化了的主体。

但是毕来德的立足点是那种“后传统”意义上的独立个人,因而他既不将庄子放在中国传统的思想与社会政治脉络中思考其起源,也不从中国社会政治的历史效应回溯庄子思想的踪迹及未曾言说的潜能。相反,在毕来德那里,庄子是中国思想尤其是帝制中国的一个彻底的例外。毕来德坚持,帝国时代的思想家在观念层面“始终认为行动在根本上来源于一种高于自己、透过自己而得以呈现的动能整体,而不是来源于个人主体。这一观念自从宋代儒家构想以来,在后世继承者身上,特别是当代的思想家,包括最为西化思想家的身上都一直存在。因为这种延续性,所有才有所谓的儒家‘传统’。这种主体概念随着时间深入到整个中国社会,最后形成一种文化特征。这一观念在政治上的效应就是,皇权被赋予一种中介的角色,而创造性的源泉必须通过这一中介来产生并调解人类万事万物。而皇权自诩的这种角色,在旧制度时期从来未曾受到挑战,因为没有别的原则可以拿出来与它对抗。在这一制度下,政权是强大的,而个体是弱小的。这种观念在今天仍在延续,尽管已经有所弱化,却依旧保持了政权的强大和个体的弱小。在整个帝国时代,这种主体概念与‘全部现实绝对一体’的观念是分不开的,人的主体性与行动只是其中的一种体现”^⑤。这种观察虽然不无深刻之处,但却至少有简单化约的倾向,它无视传统士人与传统政治和社会之间的复杂关系,而前者在出与处、进与退、隐与显之间的巨大张力,被消弭得无影无踪。毕来德甚至主张,“整体上,中国哲学都是反过来把主体构想为独立的单子。中国哲学从未意识到‘多元性’乃是人类存在的一个根本事实,至少在帝国时代是如此。……在这样的一个体系下,在整全的创造性源泉与孤立的主体单子之间,存在着不只是一种单纯的类比关系,而是一种必然的关系”^⑥。孤立的单子式主体在那种去历史-政治-文化脉络的自由个人身上很

① 《庄子四讲》,第132—133页。

② [瑞士]卡尔·古斯塔夫·荣格《印度的如梦世界》,载《荣格文集》第六卷,周朗等译,国际文化出版社公司2011年版,第405—406页。

③ 荣格指出:科学的支配使得“实际上所有的个体事件的地位都被降低,……变成一个概念平均值。我们不要低估这个统计上的世界图景所产生的心理效应:它对个体置之不理,只偏向堆积成群体结构的无名单元。具体的个体被抛到一边,存在的只是组织的名称,而最高点就是把国家作为政治现实的行为准则的抽象观点。这样,个体的道德责任感都毫无例外地为国家政策所取代。个人的道德差异和心理差异不会出现,出现的却是公共福利和生活水平的提高。个人生活(也就是唯一真实的生活)的目标和意义不是在于个人的发展,而是在于国家政策。国家政策从外界强加上个体头上,要把那个终将把所有生命都吸入其中的抽象观念付诸实现。个体逐渐丧失自己要如何生活的道德决定权,相反却作为一个社会单元遭到统治,接受衣食教育,被安排到一个合适的住房单元里,享受着群体感到快乐和满足的娱乐标准”“个体日益成为社会的一个功能,社会又从而篡夺了真正的生活载体的功能,而在实际情况下,社会跟国家一样只不过是抽象的观念而已。现在两者都被实体化了,也就是说它们都获得了自主性。”参见[瑞士]卡尔·古斯塔夫·荣格《未发现的自我(现在与未来)》,载《荣格文集》第六卷,周朗等译,国际文化出版社公司2011年版,第186—188页。

④ 《庄子九扎》,第15—16页。

⑤ 《庄子九扎》,第19—20页。

⑥ 《庄子九扎》,第23页。

容易看到,而在一个由身、家、国、天下等多种结构不断被脉络化的思想中,个人甚至不能作为任何某种既定秩序的单位,而是在不断秩序化与结构化中充实、协调的日新主体。因而这样的主体并没有一个固定的现成的动力源头。从这个角度来看,毕来德的如下陈述就需要反思“无论主体的位置与功能是取自于一种超越它的秩序,还是说主体通过对自我的不断完善,捕捉到了源泉的力量,进而成为独立自主的源泉,都一样。这种整全与单子的关系,在宋代以降的儒家哲学当中都以不同的形式存在着。哲学家们所追求的‘圣’则是一种能力,能够自然准确地行动,而这一行动与万物同源,因此自然就符合万物的秩序。这种观念在我看来与帝国秩序不可分割,自宋代以来尤为明显。”^①自然万物所呈现的宇宙秩序与社会政治秩序在深层次上的一致性,即统一于“天”,并不能简单地视为帝国秩序的自我论证或辩护方式,相反,恰恰可能存在着以宇宙秩序调校、要求甚至批判社会政治秩序的向度,甚至更确切地说,当儒者们在现实政治的抵抗中,所诉诸的正是宇宙秩序,正是天之道与天之理。也只有皇权秩序在理论上必须遵循这一天道或天理时,这一诉诸才是有力的。与此相关的一个简单的事实是,政治秩序的区域被传统思想界定为“天下”,而“天下”是由在其上的“天”命名的。

退一步而言,即便庄子在主体性问题上与后世所有的中国思想家都有着深刻的差异,但毕来德试图以庄子作为思想的支点,来颠覆整个中国思想传统的观念甚至帝国秩序^②,其理论动机及其可行性,都是让人质疑的。而且,毕来德已经不自觉地陷入到一个没有意识到的悖论之中:一方面,庄子思想完全与在他之后出现的漫长“帝国秩序”无关,因而庄子思想二千年来是没有正面的历史效应,尤其是政治效应;另一方面,毕来德又要通过他的庄子形象来造成“后帝国时代”作为自由个人可以行使政治批判的新主体,换言之,又要求庄子哲学达成某种新的历史的、政治的效应。这样一个悖论使得毕来德可以不必去思考,在他所谓的传统中国的帝国秩序的形成与演化中,庄子究竟承担了什么样的功能?或者说庄子在他的时代——帝国秩序尚未形成的时代——有没有形成对新的政教秩序的思想筹划?庄子本人是否脱离中国的政治与历史的“势”,去抽象地给出一种自由个体的可能性?在这种阐释中,庄子对理想政治生活的一般理解与基于特定历史脉络的理解,都不再值得追问^③。尽管如此,毕来德的下述发现与清初的王夫之英雄所见略同:庄子的思想,从来也不曾在政治上,或是宗教上能够被任何人加以利用^④。在此之前,王夫之早已指出“其(庄子)高过于老氏,而不启天下险侧之机,故申、韩、孙、吴皆不得窃,不至如老氏之流害于后世。”^⑤但如果庄子思想中本具的这种反窃用的根源在于拒绝一切统治与一切奴役的思想,那么,庄子对内圣外王的追求——在庄子自身看来这是其思想的核心——就同样也可以被忽略。换言之,毕来德着眼于政治批判的视角对庄子进行解读的结果,则是庄子本身的去政治化。我觉得,无论是对传统中国的解读,还是对庄子本身的解读,毕来德在带来新颖的吸引的同时,也带来了新的成见与教条,后者隐藏在其预设里。

当然,毕来德的庄子解读有其特定的寄托与关怀。“假如今日中国的哲学家把创造性源头放到个人主体上,所完成的变革将会产生多层面的影响。这一变革将赋予个体在中国思想当中从未有过的价值。这将使个体成为新事物所由来的源泉,即是真正的行动者;致力于与他人一同创造符合其需求的社会,而不再是符合某种宇宙的秩序。政治权力的正当性源头只能是众多个体协同形成的意志,而不是任何别的事物。这一变革将能在保存历史的同时超越历史,为政治自由提供

① 《庄子九札》,第23页。

② 《庄子九札》,第24页。

③ 庄子对帝王时代及其终结的思考,参见陈贇《浑沌之死与轴心时代中国思想的基本问题》,《中山大学学报》2010年第6期;庄子对孔子及其与新时代(即毕来德所谓的帝国秩序)的关联的思考,参见陈贇《从帝王之统到圣统:治教分立与孔子圣化》,山东大学儒学高等研究院主办《儒林》2011年。

④ 《庄子四讲》,第124页。

⑤ 《庄子解》卷三十三《天下》,《船山全书》第十三册,岳麓书社1996年版,第473页。

一种中国式的基础。”^① 最后一点既透露出毕来德的“关怀”所在,也呈现出了其“成见”所在。从庄子的视域来看,需要提出的问题在于,是否只有参与到政治这一生活的“共有场域”之中,人才能找到生活的意义?当毕来德将其思考的基础交付给阿伦特的如下断言——从今后,哲学思想的起点应当放到对人的多元性的惊奇当中,这才是一个真正的政治哲学的基础所在时,他显然承继了亚里士多德传统“人是政治的动物”这一对人的界定^②。但是对庄子及古典中国的思想家而言,那种将不同的人通过对话聚集到同一个空间的城邦生活方式,并不是人确证其存在的唯一方式^③;而且,只有当立足于上述政治空间的制度与生活成为一种启发性的教学机制时,也就是人们通过这种机制在共同生活的过程中得以相互学习时,这种立足于对话之上的同一个空间的聚集,才成为人将自身提升到人性层次上的方式,只要脱离了这一共同生活中教学的可能性,它就不可避免地蜕变为一个僵硬的神话化的教条。当庄子强调个人只有以自己本己的方式(独)才能进入天的机制中时^④,他对立足于语言之上的对话持有保留,它与那种聚集到同一个空间的城邦政治制度,说到底都是每个人正其性命的条件,唯有当每个人以自己的方式正其性、正其命时,政治生活才不再停留在它的外部条件那里,而是抵达自身。

总而言之,通过毕来德的工作,庄子得以某种方式进入到当代思想的脉络中,这其中可以看到毕来德工作的创造力与震撼力。但当毕来德将自己重构主体性的现代的主观愿望塞入庄子中并要求庄子来回答的时候,他是否同时也与庄子失之交臂?例如,正是对气的概念的忽略,导致了他将主体性纳入到虚空中加以理解并将虚空与混沌等同的情形,也导致了在毕来德那里存在着将主体性从人间世中抽离出来的企图,这种抽离本身使得毕来德不再进一步区分天的机制在道德、伦理、政治、审美等不同区域中的不同形态或方式,不再追问这种机制的最终根据,等等。但毕来德为我们进一步的工作提供了一个讨论的出发点,使我们得以在新的方向上重新观照庄子哲学中的天道。

(责任编辑:周小玲)

The Regime Shift from Human Being to Heaven and the New Conception of Subject: on Jean François Billeter's *Four Lectures about Zhuangzi*

Chen Yun

Abstract: Jean François Billeter's *Four Lectures about Zhuangzi* takes the shift of regime from human being to heaven as a key to the philosophy of Zhuangzi, on the basis of which he founded a new conception of body-Subject: the sum of faculties, resources and energy, the unknown, the back and forth of emptiness and things, and the field in which beginning and creativity occur, etc, these are the main points of the conception. By this explanation, Billeter brings the thoughts of Zhuangzi into modern times, and uses it to meet requires of the real subjects who are disciplined and consumed by the Capitalist system. Billeter's misunderstandings of Zhuangzi, however, couldn't be overlooked.

Keywords: Jean François Billeter; Regime Shift; Body-Subject

① 《庄子九札》,第20页。

② 《庄子九札》,第25页。

③ 更何况,在肇端于古希腊的政治思想传统中,政治是发生在城邦(国家)之内的行动,城邦之外以及城邦与城邦之间的关系,并不是政治呈现自身的恰当场域。参见[德]梅耶《古希腊政治的起源》,王师译,华东师范大学出版社2013年版,第20页。

④ “独”在《庄子》中并不是一个可以忽略的概念。《天下篇》:“独与天地精神相往来”;《德充符》:“警乎大哉,独成其天”;《大宗师》:“朝彻而后能见独;见独而后能无古今”;《应帝王》:“雕琢复朴,块然独以其形立。纷而封哉,一以是终”;《在宥篇》:“出入六合,游乎九州,独往独来,是谓独有。独有之人,是之谓至贵”;《天地篇》:“视乎冥冥,听乎无声。冥冥之中,独见晓焉;无声之中,独闻和焉”;《山木篇》:“吾愿去君之累,除君之忧,而独与道游于大莫之国”;《田子方》:“向者先生形体掘若槁木,似遗物离人而立乎独也”;《庚桑楚》:“明乎人、明乎鬼者,然后能独行”;《让王篇》:“独乐其志,不事于世”;《盗跖篇》:“若是若非,执而圆机。独成而意,与道徘徊”;《天下篇》:“澹然独与神明居”、“独与天地精神往来,而不敖倪于万物”。