

論神秘主義文本的解讀

從玄學到米歇爾·德塞托

魏明德¹

本文作者借用法國近現代學者米歇爾·德塞托的「絕對閱讀」方法，與中國古代玄學傳統中衍生的詮釋路徑進行對觀，從而檢視對神秘主義文本的解讀方式。簡言之，在文本與作者、注釋者或讀者之間，係皆依託一系列語言機制，這些機制決定並表達了其思維模式與文化世界。然而，儘管所言說的一切都植根於特定的時空與文化語境中，卻恰是因為它們的語言中蘊含著「言說之沉默」，脫離或超越了原初的文化限定和語境，深刻地影響著作者、注釋者與讀者們。而這種超越語言的努力，承載著情感的迴響，亦展現於他們的閱讀實踐方式中。

引言

本文試圖探討如何閱讀與評注所謂「神秘主義」的文本——那些遊弋於「可見可言」與「不可見不可言」之間的文字，並嘗試採用一種跨文化的視角進行分析。具體而言，筆者擬將法

¹ 本文作者：魏明德神父（Benoit Vermander），法籍耶穌會士。巴黎政治學院（Institut d'Études Politiques de Paris）政治學博士、巴黎耶穌會神哲學院（Facultés Jésuites de Paris）神學博士。曾任臺北利氏學社（Taipei Ricci Institute）社長；現任復旦大學哲學學院宗教學系教授，並兼任復旦大學哲學學院徐光啓文明對話中心學術主任。

國近現代學者米歇爾·德塞托（Michel de Certeau，1925~1986）的閱讀方法，與中國古代玄學傳統中衍生的詮釋路徑進行對觀。二者雖根植於迥異的文化土壤（前者研究十六~十七世紀歐洲基督宗教神秘主義文獻；後者為道家經典），但其釋經策略的共振或將在研究中自然浮現。本文無意在義理層面比較二者的解經嘗試，亦不涉及文本內容的直接對照，而是讓兩種平行展開的閱讀方式相互激蕩，並基於以下假設展開思考：

作者與文本皆依託一系列語言機制，這些機制既決定也表達了其思維模式與文化世界。然而，每當他們試圖超越他們必須先依賴的語言，以接近某種「語言之外者」，其嘗試就至少在某種意義上與其他完全不同文化背景下的類似嘗試發生交匯。這些交匯的，並非他們的「主張」，而是他們的困境、悖論與沉默——正是這些元素體現了他們與語言之間的搏鬥：一種既需馴服又需超越、甚至需要解構的語言。另一假設是：這種超越語言的努力，不僅烙印在那些投身於此類探索的作者的寫作之中，亦深刻影響了他們的閱讀實踐方式。

一、米歇爾·德塞托：信仰與脆弱性

米歇爾·德塞托是一位法國耶穌會神父和學者，他的工作結合了歷史、精神分析、哲學和社會科學，以及詮釋學、符號學、民族學和宗教，被認為是一位興趣廣泛的歷史學家和日常生活哲學家。而作為一位具有獨立精神的思想家，他從未依附於任何學派。「他不喜歡定義自己是誰，亦拒絕將其所為之事務

拘於學科分類的樊籠。」² 雖然如此，作為法國知識界一名活躍的成員，他卻發展出一系列對後世影響深遠的主題。雅克·德里達（Jacques Derrida, 1930~2004）稱德塞托的思考與書寫始終置於一聲「是」（Oui）之下：一切神秘經驗與言說皆始於冒險道出「是」³，此聲「是」令人得以離開已知之地，踏入未知之域。道出「是」既是斷裂亦是承諾。德里達指出，德塞托以無條件之「是」為座標，將知識探索視為一種危險，也是一種許諾。⁴

娜塔莉·澤蒙·戴維斯（Nathalie Zemon Davis, 1928~2023）精準地概括了德塞托的思想底色：

無論書寫十七世紀癡狂與神秘主義、南美過去與現代的抵抗運動，抑或二十世紀日常生活實踐，德塞托始終以獨特方式詮釋社會與個人關係……他力圖在權力與思想體系中找出「他者」——異鄉人、顛覆者、徹底相異者——的創造性與破壞性的存在。誠然，「他者性」的概念在1960~1970年代出現在文學、哲學和精神分析領域，而德塞托正是在這一時期嶄露頭角。但他的獨特之處，在於他

² Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff* (Baltimore: John Hopkins U.P., 1997), p.39.

³ 德塞托和德里達都沉思於安吉里烏斯·西利烏斯（Angelus Silesius, 1624~1677）的一句名言：「天主從不說『是』以外的話」（Gott spricht nur immer Ja）。

⁴ Jacques Derrida, "Nombre de Oui", in Luce Giard (ed.) *Michel de Certeau* (Paris: Centre Georges Pompidou, "Cahiers pour un temps", 1987), pp.193~205.

以多種方式構思「他者」的形象，以及這些「他者」在各種語境中的運作方式。⁵

儘管德塞托也曾從事民族誌研究，但他最初是一位專業的歷史學家，專攻十六～十七世紀法國神秘主義學派。他正是通過在這一領域的深入耕耘，才得以提煉出超越自身專業範疇的洞見。他拒絕將神秘主義泛化爲一種普遍現象，而聚焦於其在十六～十七世紀基督宗教文學中的特定歷史表達。在歷史與當代之間往返穿梭，他通過結合歷史考據、語言分析與佛洛伊德的分析，解讀了從十字若望到大德蘭、蘇林（Jean-Joseph Surin, 1600~1665）⁶等神秘主義敘事，並定義了一種被描述爲「永不駐足的行走者」的神秘主義者形象——永不滿足於駐足某處的人，同時這種心靈上的人物形象也是一種社會現象：

可以說，神秘主義是對十三世紀以來教士階層壟斷真理的反動。神秘主義推崇啓迪文盲、女性體驗、瘋人智慧、孩童沉默：它以俗語對抗學院的拉丁文，主張「無知者在信仰上有其權能」……神秘主義者是民眾的權威，是無名者的化身。⁷

盧斯·吉亞德（Luce Giard, 1950~）對《神秘寓言》第二卷的評

⁵ "The Quest of Michel de Certeau", *The New York Review of Books*, 55 (8), May 15 2008.

⁶ 蘇林是法籍耶穌會神秘主義者、傳教士、虔誠作家和驅魔師，因參與 1634~1637 年盧登驅魔活動而被人們銘記。

⁷ Michel de Certeau, Interview in *Le Nouvel Observateur*, 25 September 1982, pp.118~121; quoted in Chartier, op. cit., p.46.

述進一步揭示了德塞托的閱讀策略：

神秘主義的敘述，講述的是一個主體的體驗，因此唯有他能夠為自己所經歷的事作證。他所經歷的現象本身的性質，使他無法訴諸於傳統的理性陳述與神學範疇。他所言說的，是某種已無法真正用語言表達之物。因此，他採用一種描述方式，這種方式穿行於各種感官體驗之中；他在敘述中呈現出這段經驗對其身體所造成的各種衝擊與感受。⁸

二、玄學注釋傳統：永恆重釋的哲學

玄學傳統完全以注釋的形式展開其反思。玄學傳統對三部經典文本——《道德經》、《莊子》、《易經》——進行了批判性注釋。在這三部經典中，至少前兩部並未被納入國家正統思想體系，第三部的情況則較為模糊。玄學家們在對這些文本的注釋中，力圖超越漢代宇宙論的詮釋模式，繼而指向隱秘的形而上、甚至神秘的維度。

如果一種文化的自我認知依賴於其「經典」，並將之賦予準神聖的地位，那麼這種文化通常會通過「注釋」這一方式來接近這些經典的先驗框架——正是這些注釋，賦予了經典本身卓越的地位。這種閱讀方式，尤其體現在中國文化對經典的使用之

⁸ "Michel de Certeau. La mystique et l'écriture. À propos de la parution du tome II de la Fable mystique. Entretien avec Luce Giard et Jean-Louis Schlegel", *Esprit*, Août-septembre 2013, p.159.

中。幾乎整個中國的思想與學術傳統，都以注釋的形式呈現。然而，「經」與「注」的界限既模糊又富於啟發性。文本的經典化仰賴於注釋，而某些注釋本身又成為再注釋的對象。⁹ 有言道：「一經之版本，與其注釋之數等同」。但與此同時，玄學實則間接卻根本性地質疑了「注釋」本身的功能。

漢代的注釋家們假定經典之間具有某種「有機整體性」，它們構成了一個「完整的世界」，並依據一套二元對立的結構進行組織。如將《易經》與《春秋》進行對觀：前者從無形至顯象，後者自可察至幽隱。¹⁰ 按照訓詁學的詮釋傳統，讀者與文本之間所建立的關係，可能與其他類型的閱讀方式截然不同。讀者一旦成為教師、注釋者，也可能希望傳承某種理解方式，而這種「傳承」的使命，對於自認為肩負其責任者而言，往往意味著回歸一個先於當時主流的傳統，也就是所謂「復古」。讀者也可能追求還原原始文本的本來面貌，重視「考據」之學，即「經學」中那種細緻入微的考據之業。

當然，也有一些讀者 / 注釋者拒絕逐字逐句地字面解讀（即

⁹ Gardner, *art. cit.* Voir aussi l'introduction de Richard Lynn à sa traduction du *Classique des mutations* (*The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi* (Columbia U.P., 1994).

¹⁰ 《易經》研究的是宇宙與人事變遷的原理，使用它的人可以據此推斷出自己正處於某一過程的哪一個具體階段。《春秋》則記述了一系列歷史事件，人們由此可以歸納出其中所蘊含的道德原則與宇宙法則。參：Benoît Vermander, *Comment lire les classiques chinois* (Paris: Les Belles Lettres, 2022), 尤其參 pp.108~112.

所謂「章句」式的注釋)，因為這種繁瑣的曲折路徑會妨礙人們「通」達文本的「意」之所在。最激進的反對者甚至主張，讀書應當追求「見本之意」，也就是「觀其文而知其義」——主張一種直覺性的、而非學術性的閱讀方式，使得洞明之士能夠直接抵達事物的本質。在這種觀點下，注釋者的職責是促使讀者的「心」與文本的「深意」之間建立起一種直接的關係。孟子早有箴言：「人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣」（《孟子·告子上》）。

在當代嘗試通過注釋者來閱讀中國經典的衆多努力中，值得一提的是魯道夫·瓦格納（Rudolf Wagner, 1941~2019）對王弼注《老子》的研究。對瓦格納而言，王弼（玄學家中的代表人物）的注釋清晰地揭示了《道德經》的旨意與結構，為讀者解說並擺脫那些遮蔽對文本理解的誤解。¹¹ 王弼不僅闡明文本哲學內核核心，更展露其修辭策略與語言哲學。¹² 其注疏揭示出《老子》中蘊含的「聖人與百姓」、「道與萬象」之間的同類結構：聖人如道，無形無為，卻使萬物自化，通過不干預而促使萬物發生、成長，又最終復歸。

王弼同時也發展出一套真正的語言哲學：經典術語與句法乃是支撐和組織現象世界之物所留下的全部痕跡。他將經典視

¹¹ 將文本建構為可理解的表述；解釋文本背後的哲學邏輯；以及解構讀者頭腦中早已根深柢固的既有理解。Rudolf Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator. Wang Bi on the Laozi* (Albany: SUNY Press, 2000), p.299.

¹² Wang Bi, cité in *ibid.*, p.54.

為「一系列的即興標記，指向難以捉摸的中心。」¹³ 在王弼對《道德經》與《易經》的注釋中，經典文本所展現出的延展性表明，它們所試圖接近的第一實在，遊弋於可見與不可見之間、可辨與不可辨之間。這恰恰也是「玄」字的本義：暮色中水天之色——將沉未沉於暗的臨界。這種「介於之間」的狀態，同樣標誌著沉默與言語之間的關係：人們在沉默的方式中表達，在表達的方式中保持沉默。正因如此，哲學家 / 評論家本人必須保持這種間隔，停留在這一中間地帶與夾縫空間：他不能說出「清晰」的語言——一種被抽離了沉默內涵的語言——否則他便會背離他所努力呈現的那個原初實在；他只能沿著語言在這個世界中留下的痕跡，艱難前行，試圖加以描繪。

三、神秘與超越

正是這個「神秘之彼岸」——一個比神秘本身更為神秘的存在——成為了玄學學派所冥思的「對象」。但是嚴格來說，這個表述並不恰當，因為玄學學派反覆強調，這個「彼岸」本身超出了「物件」的範疇。就此而言，玄學是對《莊子》和《道德經》——它所鍾愛的經典——精神的忠實繼承者：莊子將超越性從形而上學轉向目的論；他提出的超越模式是向無限和無條件的自由敞開大門。這兩者之間的區別並不明顯：與「道」充分

¹³ Rudolf Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)* (Albany: SUNY Press, 2003), p.62.

交流的人所獲得的超越性自由，是指「道」在本體論上的超越。也許我們應該說，莊子對道的接近方式之所以是「超驗的」，正是因為其文本既談及那不可測的本源，也談及位於其地平線上的那種無條件的自由。

我們也可以提出這樣一種看法：在《莊子》中，超越性的領域通過「大」這個字的簡單使用而被喚起。關於這個字的使用，勞悅強 (Yuet Keung Lo) 甚至談到了「極致的超越」(transcendence maximale)，他巧妙地將其與莊子理想中的「逍遙遊」聯繫起來：唯有在無限之中，在不可測量、不可分割、不可計算、不可名狀之中，「逍遙遊」才是真正的無限。¹⁴ 類似的思想也出現在奧斯定的著作中：《懺悔錄》的第一個詞就是「偉大」(magnus)——「主啊，你是偉大的」(「Magnus es, Domine」)，奧斯定緊接著補充道：「你的智慧無法被計量」(「sapientiae tuae non est numerus」)。天主是「偉大」的——這是奧斯定口中說出的第一句懺悔，其含義只有在我們意識到「偉大」意味著逃脫一切度量與計算的企圖時，才真正顯現出來。

這種由《莊子》和《老子》(甚至包括孔子——通過他對探討終極問題的拒絕，可參見《論語》11.12 以及其他相關段落)所留下的「言說之沉默」的空間，被後世歷代中國思想家以各種方式加以利用。王弼則以他自己的方式完成了從宇宙論到本體論的轉變(無論

¹⁴ Yuet Keung Lo, "The Zhuangzi and Wei-Jin Xuanxue", in *Dao Companion to the Philosophy of the Zhuangzi*, edited by Kin-Chong Chong (Springer, 2022), pp.447~466.

「本體論」這一詞彙在中文語境中的適切性如何)：道(這是一個僅出於無奈才使用的詞，《老子》和王弼都對此加以強調)之所以能夠生化萬物，正是因為它無形(未形)且不可名狀(無名)——這是王弼在其《老子注》開篇即提出的觀點。他進一步寫道，「道」應被理解為事物得以生成並成形(始成)的原因。「道」超越現象界，因為通過感官經驗是無法獲得對它的任何知識：若將「道」當作一個事物(為物)」來對待，它是混沌而無可感知的(混成)；若「視為圖像(為像)」，則無可見之像；「作為聲音(為音)」，則寂靜無聲；「作為滋味(為味)」，則淡而無味。「道」是「不被任何事物所繫縛的(不繫)」。

王弼認為，如果某物在無限程度上具備所有可被界定(或一般性)的特徵，那麼它就無法擁有任何具體特徵；因為任何具體特徵都會成為其無限性的限制。依照王弼的觀點，「道」是一個無限地擁有所有可確定特徵的實體：它有無限的形象、無限的大小、無限的聲音、無限的深度、無限的味道等等。正因為這種無限性，「道」才無特徵可言。因此，「道」是無限的，所以它是無特徵的；它無特徵，正因為如此，萬物才能存在，並且以其各自的方式存在。道以其無限性而成為萬物的本體論的基礎。¹⁵

與王弼形成鮮明對比的是郭象(主曆252~312年)，他在其《莊子注》中所採納的視角，可以被理解為一種嚴格的內在性立場。

¹⁵ Hao Hong, "The Metaphysics of Dao in Wang Bi's Interpretation of Laozi", *Dao* 18 (2), 2019, p.239.

在郭象看來，去追尋一個先於事物存在的基礎、一個根本（甚至像王弼所描繪的「無基礎之基礎」的「道」），這樣的操作是毫無意義的。郭象的這一立場在他對《莊子》第 22 章的注釋中表現得尤為清晰：

誰得先物者乎哉？吾以陰陽爲先物，而陰陽即所謂物耳，誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道爲一先之矣。而至道者乃至無也。既以無矣，又奚爲先然？則先物者誰乎哉？而猶有物，無已。明物之自然，非有使然也。（郭象《莊子注》卷七）

郭象與王弼之間的對比，說明了一個重要的問題：所謂玄學的相對統一性，並不是一種共同的立場；相反，它是一種閱讀模式。這種閱讀模式傾向於找出所詮釋經典提出的終極問題，將之推向極致，並在其運作中找到解釋的關鍵，通過這些關鍵，文本將以不同的方式、以更有力的聲音向注釋者的同時代人發聲。

還有一點使幾位作者彼此拉近距離：他們所使用的文本，並未借助完全脫離現象經驗與內在體驗的抽象範疇來進行論述，恰恰是這一點，使得他們既能保留對本源之不可言說性的體認，又能指向某種「目的論式的超越」。這樣的體驗是扎根於身體之中的——比如《老子》第九章中「功遂身退天之道」、第五十五章中嬰兒的柔弱與其附著在母親身體上的力量之間的關係、第七十六章中生之柔弱與死之堅強之間的對比……。在此，我們或許可以借用德塞托的話說：靈魂成爲了「身體語言的默

會之義」¹⁶。

玄學對根本性問題的表述方式，為中國思想進入「經學化」時代多元觀點的發展奠定了基礎。所謂「經學化」，是指中國思想開始系統性注釋自身經典的時期，這一過程與吸收佛教教義並嘗試對由此交融所產生的理解加以體系化的努力密切相關。

四、通過閱讀，綻放語言

我們可以如此概括前文所展開的討論：玄學與其說是語言的創造，不如說是語言的綻放。通過《老子》的箴言、《莊子》的繁複敘事、《易經》的代數爻辭，玄學嘗試去尋找並凸顯一種經驗性的語言的鋒芒。它致力於讓人體驗「一」與「無」的等同性，讓人感受到「非有」向「非無」的不斷流轉和回歸，讓懂得停下閱讀的讀者感受到這一重要奧秘的來臨。

「閱讀可以成為『情感的花園』」，米歇爾·德塞托寫道：「其中所點綴的『滋味』、『品味』、『熱忱』，都預設了一種由運動構成的閱讀方式：情感與驅動在其中交織；情感牽動並激發了動作。因此，閱讀被視為一種『行動』。……它是一種『通過』的行動，將其在花園中施展的力量引向他方，遠離書本。」¹⁷ 德塞托所設想的「絕對閱讀」，是一種脫離文本本身的閱讀方式。

¹⁶ M. de Certeau, "L'homme en prière, cet 'arbre de gestes'", *Bulletin du cercle Saint Jean-Baptiste*, 28 (1964), p.21.

¹⁷ Michel de Certeau, "La lecture absolue", in *La Fable mystique II* (Paris: Gallimard, 2013), p.208.

在靈性閱讀——將閱讀作為一種身心的修練——的模式正在形成並廣泛傳播的那個時代，「書籍賦予了期待的實質……它的出現，如寶藏落入你手中：一個有待辨識的聲音空間。」¹⁸

通過將自己作為一個門檻，書籍也意味著它作為「他者」——甚至就是「那個他者」的出現。而當它成為「情感的花園」時，它也使得讀者（在識別出這些情感究竟為何物之後）得以穿越至情感的彼岸。德塞托還將靈性閱讀比作一種食物，對其咀嚼不僅滋養人心，還能「薰陶」讀者的心靈（此處的「薰陶」一詞具有多重含義），甚至可能強健讀者的肉身，並由此強化其歸屬的靈性之體。最後，德塞托還補充說，閱讀真正達到靈性之境時，必須在某一時刻學會放下書本，學會與之分離。那時，如果閱讀已真正成為一種靈性行為，書本就不再是主宰，而是需要被打碎的墓碑——唯有如此，它所承載的聲音才能不僅在書頁間發聲，而且在讀者的內心深處迴響。¹⁹ 德塞托在此提出的，是一種對「閱讀」本身的「閱讀」方式，可以正當地與中國古代思想家們的「注釋式閱讀」相提並論。同時，這種視角也為我們提供了理解雙方的全新鑰匙——以一方照亮另一方，反之亦然。

德塞托在此所談的是十六～十七世紀的靈性閱讀實踐。而一位雖然遠晚於我們的中國作者、卻深受此類傳統影響的思想

¹⁸ Ibid., p.203.

¹⁹ 參：Benoît Vermander, "L'advenir d'une œuvre", in *Michel de Certeau: le voyage de l'œuvre*, dir. Luce Giard (Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2017), pp.233~244.

家——朱熹（1130~1200）——也曾作出類似的比喻。他將優秀的讀者比作那位小心翼翼地剝開果實、從而能夠辨別其滋味之人。在同一段話中，他又將真正稱得上「讀者」的人，比作那位認真細緻地照料自己花園的人，但也懂得在適當的時候放手，讓花園自行結果。

大凡讀書，須是熟讀。熟讀了，自精熟；精熟後，理自見得。如喫果子一般，劈頭方咬開，未見滋味，便喫了。須是細嚼教爛，則滋味自出，方始識得這箇是甜是苦是甘是辛，始為知味。又云：「園夫灌園，善灌之夫，隨其蔬果，株株而灌之。少間灌溉既足，則泥水相和，而物得其潤，自然生長。不善灌者，忙急而治之，擔一擔之水，澆滿園之蔬。人見其治園矣，而物未嘗沾足也。」又云：「讀書之道，用力愈多，收功愈遠。……先一書費許多工夫，後則無許多矣。始初一書費十分工夫，後一書費八九分，後則費六七分，又後則費四五分矣。」²⁰

朱熹要求讀者在完成必要的前期功夫之後，學會讓文本在自己身上自然地產生其所蘊含的效果。在中國傳統中，書法是一種說明讀者與文本熟悉的方式，也能更好地開啓其所帶來的內在作用：書法是一種「內化性的」實踐。它將文本真正「寫進」讀者的身體之中，使讀者得以「實踐」文本本身。

或者說：文本的作用如同禮樂之音。禮樂使得聖人能在自

²⁰ 朱熹，《朱子語類》卷十《學四，讀書法上》。

身這個小宇宙中與整個宇宙的和諧產生共鳴。道德修養與參與宇宙之和諧，正是通過對音樂的學習結合在一起的。²¹類似的觀念也「共鳴」於對文本學習的期待：學習的目的，在於將那些仍帶有生命之氣的文字內化於心——這些文字正是將感應世界的根本力量轉譯成特定語言的載體。由此，我們得以讓「萬物生化之所由」直接與我們溝通，從而端正自身的內在，使自身契合於本原。

上述討論這些作者的文本與語言之間的關係，可以借用德塞托的一句話來形容：「語言並不是經驗的入侵者；沉默也並非在語言之外，而是在語言之中。沉默就是語言的真理。」²²如果我們將言語的交流視為一種經驗，那麼它便屬於「道術」²³向我們揭示自身的一切經驗的一部分。但既然如此，這些文本所遵循的核心修辭原則，便是要確保聽者與讀者從言語與交流中所獲得的，是切切實實的生命經驗，而不是一種藉以逃避生命經驗的抽象之途。這正是《莊子》的核心要點。我們不妨停下來細讀以下這段文字——它將成為玄學學派對於語言與書寫關

²¹ Cf. Erica Fox Brindley, *Music, Cosmology, and the Politics of Harmony in Early China* (Albany: SUNY Press, 2012), pp.125~129.

²² Michel de Certeau, cité par Dominique Salin, "Michel de Certeau et la question du langage", *Recherches de Science Religieuse*, 104 (1), 2016, p.35. D. Salin cite ici un article ronéoté de 1956 reproduit dans *Le voyage mystique* (Paris: Cerf, 1988), pp. 27~51.

²³ 《莊子·天下篇》將那些各執一端卻妄圖總攬一切的「方術」，與真正「無乎不在」的「道術」相對立。而「道術」其實正是一種「風格」（風）：「關尹、老聃聞其風而悅之」。

係的靈感來源：

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。……夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於鷦音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。（《莊子·齊物論》2~4）

存在一種「大言」。換言之，言說可以參與「大」，因此也可以參與「一」——即不可分割的「一」。「大言」與「大知」並不依靠區分、加法或減法來運作，它們超越了「真」與「假」的對立，它們如同火一般傳達、如火一般被體驗，正如火一般「光明」。那令人無言以對的反諷，同時揭示出語言的力量與其無力：莊子指出，正是語言使人能夠進行辯論，這是無需辯論的事實；我們或許需要被這一觀察所震撼，才能不再僅僅停留在辯論之中，而真正發現何爲「大言」。當言語能灼燒人心、令人睜眼，那就是「大言」。若它只是循規蹈矩、影響淺顯，那不過是瑣碎之言。

五、重返德塞托

我們或許會覺得奇怪，爲何要停留於一些在德塞托著作中找不到任何蹤跡的中國文本。但這恰恰是問題的關鍵所在：我們要通過將德塞托的作品置於一種徹底的他者性面前，使其重

新煥發出意義。當下我們所要做的，是「放下」德塞托的作品，以使用另一種方式重新發現它；是讓它重新獲得一種「陌生感」，從而使其思想的生命力得以更新、再度顯現。換言之，是讓德塞托重新成為一個「陌生者」——正如他本人在解讀他所注釋的作者（首先是蘇林〔Surin〕）時那樣，能夠以一種全新的方式去閱讀他們，而這一切的前提，就是他首先接受了他們所表達出的那種陌生感——一種原本被「熟悉感」所掩蓋的陌生感。這種熟悉，是源於傳統將文本與注釋者之間建立起的緊密關聯。

除了本文多次提及的那個共同關切——即大膽言說那不可名狀之物所帶來的風險之外，德塞托與本文所探討的中國思想家之間的深層契合，更在於他們對於「閱讀」與「注釋」所賦予的地位。誠然，所有建立在經典或規範性文本基礎上的文化與宗教，都不可避免地面臨類似的挑戰：隨著與經典誕生時期的時空距離愈發遙遠，經典文本愈加難以理解，愈加需要不斷的闡釋與注解。正因如此，邁克爾·基辛斯基（Michael Quisinsky）與彼得·瓦爾特（Peter Walter）曾比較了猶太教、基督宗教、伊斯蘭教、印度教與佛教傳統內部所發展出的詮釋學方法。²⁴ 但在此，我們面對的遠不止這些普遍現象。德塞托對「絕對」一詞的強調——如他所說的「絕對的閱讀」——正將我們帶入問題的核心。「絕對」這一術語，與中國思想家所強調的「大」之間，

²⁴ Michael Quisinsky & Peter Walter (eds.), *Kommentarkulturen: Die Auslegung Zentraler Texte Der Weltreligionen. Ein Vergleichender Überblick* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).

實可互相觀照：所謂「大」，其本質即在於無特徵性、無法度量，本質上是「解脫的」、「游離的」。同樣，「絕對閱讀」可以被視為一次通向「絕對」的朝聖之旅²⁵；正如我們在王弼那裡看到的，《道德經》的閱讀本身便促使讀者做出一種不可分割的經驗性與觀念性的飛躍，進入那「玄之又玄」的境界。²⁶

「絕對閱讀」方式的重點，並非在於闡明文本本身，而是恰恰相反——要進入文本所指引的「晦昧之境」，即「神秘」之中。我們甚至可以更進一步說，從詞源上來看，「絕對」(*absolvere*, *absolutio*) 意味著一種解脫、鬆開，一種從既有傳統中出離的自由狀態，也正是這種狀態，構成了新的閱讀方式得以展開的前提。²⁷ 在這方面，我們前文的分析已經提示過：玄學學派顛覆了傳統的注釋方式。它並不將被注釋的作品納入某種既定的結構之中，反而是解構那種結構，回溯到文本作為「痕跡」所指向的原初經驗——一旦那種經驗被直觀地把握，文本之「痕跡」也便不再必要，可以被捨棄。

正如王弼在其《周易略例》中所說：「猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。」²⁸ 圖像是我們捕捉意義的工具，而

²⁵ Cf. A. Freijomil, *op. cit.*, p.44.

²⁶ 再次說明，如前所述，出於句法上的考慮，我們傾向於將《老子》首章中的「玄」字理解為動詞形式。「玄之又玄」或可譯為「使之晦暗，再使之更為晦暗。」

²⁷ Cf. A. Freijomil, *op. cit.*, pp.217~220.

²⁸ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》下（北京：中華書局，1980），

語言則是我們用來表達圖像所承載之意的工具。借助圖像，再通過注釋，我們或許可「捕捉」到某些關於「道」的東西；但一旦捕捉到，就應當捨棄「捕具」。倘若仍執著於圖像（我們也可以補充說：或執著於圍繞圖像構建起來的注釋），便是對圖像、對意義之「捕捉」的背叛。這正是另一種對「絕對閱讀」的理解方式——一種從曾經依賴的工具中脫離出來的閱讀方式，是「解脫的閱讀」、「自由的閱讀」。

德塞托的思想才剛剛開始被「移調」——正如一段樂曲從一個調式被移至另一個調式——從一個文化體系移植到另一個文化體系。如果他提出的那些原則，以及他的思想賴以展開的基礎，確實蘊含某種真實性與普遍性，那麼這種「移調」將激發出前所未有的共鳴、效果與情感體驗。事實上，這一觀察同樣適用於那些從德塞托本人所處的文化背景（即西歐及拉丁美洲）出發發展出的閱讀方式，因為自從德塞托去世以來，這一文化世界本身也經歷了深刻的轉變。一個思想家之所以被稱為「偉大」（此處「偉大」的含義，可借用《莊子》與奧斯定的用法：指其始終無法被度量、無法被歸類的特質），正是在於他能夠開始在「脫離語境」的情況下對我們說話——儘管他所說的一切都明確植根於特定的時空與文化語境中。然而，正因他語言中蘊含著「言說之沉默」，正因我們的閱讀也承載著情感的迴響，他才能夠脫離其原初的文化限定，成為真正「超出語境」的聲音。

畢竟，《道德經》27 章輕聲低語道：「善行無轍跡」；與此呼應的，還有《聖詠》七七篇中的話語：「你的道路經過海洋，你的路徑穿過大水，但你的腳蹤無人知道」。正如德塞托通過轉述蘇林（Surin）的心靈旅程向我們揭示出：靈修的冒險如同在汪洋中「幸福的沉沒」，無人能識其蹤跡。我們被邀請去共用這種痛苦的輕盈：那是行者的輕盈，他既不願追隨，也不願描繪出一條人人可走的道路。要做的，是讓每個人都去發明屬於自己的風格——而這種「風格」，恰恰是那種「無所自有」的風格，是一種僅在特定場域中找到暫時實踐方式的方式。²⁹ 要做的，是走入道之術、道之風格、道之風——那「無乎不在」的風（《莊子·天下篇》）。同樣重要的，是我們要給予自己這樣的自由——而對我們許多人而言，真正的困難正是這最後一點。

那種「善行無轍跡」——即向著可見與不可見之間的門檻前行的藝術，那種使追道者捨棄「自我」的步伐，那種以漂泊為風格的吸引力，那種對遊走邊界、如遊擊般獵取的熱情……這種風格、這種技藝，既無法被任何技術所圈定，也無法被清晰描繪。而正是這種風格與技藝，在玄學及其代表性思想家那裡，在德塞托所研究的神秘主義者們那裡，乃至在德塞托自身的思想實踐中，得到了見證。他們每一個人都以自己的方式進行表達；他們都指向了那個「本質」；而同時，他們每一個人也都保留著那份不可化約的神秘感——一種陌生的維度。

²⁹ Cf. "Historicités mystiques", in *La Fable mystique II* (Paris: Gallimard, 2013), p.50.