

「格格不入」的鵝鷄與「入遊其樊」的庖丁 ——《莊子》兩種回應「政治權力」的知識分子

姿態

賴錫三

摘要

道家向來和隱者之學頗有淵源，《莊子》亦經常出現視政治為污濁的言論。相對於儒家的士君子形象，儒者在中國政治思想傳統中，多和知識分子的公共參與相連；而道家人物則經常被視為逃避政治，傾向個人式的生存美學之追求。本文嘗試透過《莊子》，重新省察生存美學與政治避難的共構性，一方面企圖彰顯《莊子》生存美學所隱含的政治批判性格，另一方面從微型權力的角度來重新揭露《莊子》對政治的回應方式。而這兩方面的重新探討，都為了重建所謂的道家型知識分子論。換言之，基於對權力和語言的深刻關係之細察，使得《莊子》主張：權力的支配無所不在，人也無所逃於倫理、政治，因此個我生命的真實安頓，自然也要觸及對政治的權力批判與策略回應。

關鍵字：莊子、權力、政治、知識分子、勢

2012/08/21 投稿，2013/01/15 審查通過，2013/03/31 修訂稿收件。

* 賴錫三現職為國立中正大學中國文學系教授。

* 本文為國科會計畫案 NSC99-2410-H-194-114-MY3 的部分研究成果，特為致謝。

Two kinds of responses to political power in *Zhuangzi*

Lai Hsi-san

Abstract

Daoism has always been closely linked to the philosophy of the hermit as politics often appear vile in *Zhuangzi*. This is in sharp contrast to Confucian intellectuals who are expected to participate and serve in the public domain. Daoist figures are often regarded as political escapists, preferring to stay true to their personal aesthetics. This paper aims to rethink the simple equation of Daoist aesthetics and political escapism so as to make manifest the political criticism implied in the Daoist aesthetics of *Zhuangzi*, and to disclose the political responses in *Zhuangzi* in terms of micro-power. By re-examining these two aspects of *Zhuangzi*, the idea of Daoist intellectuals may be redefined. *Zhuangzi* shows that due to the interconnectedness of language and political power, political domination prevails, and there is no escape from social responsibilities and politics. Thus to find true inner peace, one must not only return to “*zi ran*”, but also participate in politics and respond to it strategically and critically. This paper also briefly engages in the discussion of a cross-cultural exchange in the effort to bring together Mo Zhongshan’s criticism of the “observation of change” in Daoism with Yu Lien’s “strategic positioning,” in order to, from the viewpoint of Daoist intellectuals, disclose the insight into biopolitics in *Zhuangzi*.

Keywords: *Zhuangzi*, power, political, intellectuals, efficiency (*shi*)

* Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

一、前言：知識分子何必專屬儒者

「士」與「君子」是先秦以來的精英階層，他們雖代表擁有更多知識的一批人，但擁有更多專業知識卻未必能彰顯本文所謂的「知識分子」，因為他們也可能只是擁有更多統治管理的智識與技能，卻總與統治階層完全站在一起，甚至本身便是統治階層或代言人。而本文所謂「知識分子」須另有一番「價值判斷」的取捨，若以傳統儒家術語來說，「士」與「君子」必須有管理技術、階級利益之外，更高的「道」或「道統」之終極關懷與價值判斷。¹如孔子所謂：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（〈里仁 9〉）「朝聞道，夕死可矣！」（〈里仁 8〉）、「道不行，乘桴浮于海。」（〈公冶長 6〉）「君子不器。」（〈為政 12〉）、「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」（〈里仁 10〉）、「君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（〈里仁 5〉）；而曾子亦曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（〈泰伯 7〉）。

可見，士、君子這些概念，到了孔子身上，已從貴族統治階級等利益團體之享有者，轉化為一種自覺的理想性身份和性格，那便是：一個士君子應將自己的存在意義，透過公共化的實踐歷程，將道德情懷（內聖）推擴落實到公共的處境（外王），例如公平正義和幸福安詳的道德理想王國之實現。可見，儒者須有一價值自覺（如仁心之覺醒），並透過公共化的實踐過程（如政治之參與），將價值逐步實現並推擴；這種將自身生命意義公共化的理想性格，便是孔子的知識分子性格之覺醒與實踐。所以，孔子對於自己所認同的人生方向之定位（立志），幾乎都和個人性的利益無關，而和眾人的福祉扣合。例如〈公冶長 25〉有一段關於孔子之「志」的對話：「顏淵、季路侍。子曰：『盍各言爾志。』子路曰：『願車馬、衣輕裘，與朋友共。敝之而無憾。』顏淵曰：『願無伐善，無施勞。』子路曰：『願聞子之志。』子曰：『老者安之，朋友信之，少者懷之。』」「老者安之，朋友信之，少者懷之。」顯然這只是舉例來說，但它透顯出孔子心之所之，全在「己立立人，己達達人」的仁德之外王推擴上，亦即公共關懷與理想王國的建立。這也可解釋孔子為何對政治保有高度關懷與參與熱情，其因無他，政治乃涉及最大眾人之事，而秉持著以政治為志業——

¹ 關於「士志於道」的古代知識分子傳統，參見余英時 Yu Yingshih：《中國知識階層史論：古代篇》*Zhongguo zhishi jiecheng shilun: gudai pian*（臺北[Taipei]：聯經[Lianjing]，2002年），頁38-56。

「政者，正也」——的理想主義立場，孔子不肯也不願坐視政治變成統治階層的利益事業。

這也是為何孟子要樹立道統的原因，必須給予政統一價值方向，為統治階層樹立理想典範（如堯、舜等聖王形象），並以此來指導批判政治和君王，而此亦是孟子極為突出而強烈的知識分子性格和身影。他的不動心、浩然之氣，不僅消極上可以面對權力的誘惑，積極上更發揮「說大人，則藐之，勿視其巍巍然」的批判勇氣；而在梁惠王、齊宣王的君王權勢面前，他那直諫不曲的種種言論，從不內縮與折扣。甚至在齊宣王面前發表推翻暴政有理的大膽主張「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」²孟子這種「惟大人為能格君心之非」、「自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」的氣魄與承擔，放在中國知識分子歷史來看，確實樹立了巨人身影，成為知識分子的精神典範。

也因如此，中國知識分子幾乎和儒家有不解之緣，孔子與孟子這一類的儒者，幾乎已是中國知識分子的典範，甚至成為知識分子良心的代名詞，孔、孟所樹立的知識分子格局，或者具有歷史性、或者具有當代性的意義。³然相對於孔、孟，老、莊似乎總和隱者身影脫不了干係，甚至只被當成一種隱逸美學，最多只具個人安身立命的養生意義。如此一來，道家便徹底成為「方外之學」，只有當士君子的從政之路受到挫折時（如遭遇貶謫之失意情境），或者處於黑暗時代而不可有為之際（如「天地閉，賢人隱」之時代），方有道家的用武之地，如提供曠達閒適之清涼劑。

這樣理解道家，雖然其來有自，有一定脈絡可循，而在歷史的發展上，某些被歸為道家人物（如楊朱）也以此實踐為依歸，但這種楊朱式的理解卻未必深得《莊子》本懷，或者只是對它的淺讀。這就好比儒家的發展，可以有「君子儒」和「小人儒」的區分般（後來成為統治階層的技术官僚的儒者，便可視

² [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*《孟子》*Mengzi*（梁惠王·下）“Lianghuiwang: xia”（臺北[Taipei]: 大安出版社[Daan chubanshe], 1996年），頁306。

³ 儒家這種將道德內聖與政治外王連貫為一的主張，有學者認為已不再能適合現代的民主政治，只有其歷史的思想史意義；另有學者認為儒家這種結合道德與政治的知識分子性格，在當代民主政治仍不會失效且有其意義；前者如歷史學者張灝主張，後者如哲學學者李明輝主張。參見張灝 Chang Hao:《幽暗意識與民主傳統》*Youan yishi yu minzhu chuantong*（臺北[Taipei]: 聯經[Lianjing], 2006年），頁3-78；李明輝 Lee Minghui:〈性善說與民主政治〉“Xingshanshuo yu minzhuzhengzhi”，收於氏著：《孟子重探》*Mengzi zhongtan*（臺北[Taipei]: 聯經[Lianjing], 2001年），頁133-168。

為小人儒)，本文認為道家的發展也可區分：「外王之道」和「隱者之道」，後者只停留在個人避世的生存美學、養生關懷，前者則對他人甚至整個人文世界有甚深的洞察和批判，而這樣的洞察和批判所反映出的知識分子關懷，卻常常被忽略或正視不足。當然，對道家知識分子性格之遺忘或忽視，可能有諸多理由，筆者認為基本上可從兩方面來說：一是習慣以儒家型的知識分子為主流標準，因此較不容易看出道家型知識分子的特性和特長；二是《莊子》對人世間的關懷和表述方式較為弔詭曲折，相對不易理解，也就容易被淺讀甚或誤讀。因此本文嘗試揭露《莊子》的知識分子性格和關懷。尤其從當代處境來看，對於知識分子內涵之反省，已更為幽微深刻而多元，若能調整觀察視域，或亦有助於發現和詮釋道家型的知識分子性格和內涵。

二、格格不入的鵝鵝形象——《莊子》首先突顯生存美學的抉擇

《莊子》一書的政治態度為何？或者說《莊子》如何回應政治權力？這一問題，大多學者似乎都心有定見、胸有成竹，問題好像從不成問題。面對污濁惡流的政治爛泥，《莊子》似乎從不涉足，超脫逍遙於天池高空、盡吸天地精氣於藐姑射靈山。若說政治場域是污濁惡流，《莊子》的理想國似有凌空超拔之意，托付於潔淨光明的高空隱喻：「上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。」⁴若說政治暴力總是近身糾纏，《莊子》的樂園似有一股遠方異域之芬芳，以避開政治染污，如「無何有之鄉，廣漠之野」的無名他鄉。一言蔽之，面對政治權力之暴力支配，尤其春秋戰國以來諸侯國只以富國強兵、權利競奪為目的，《莊子》回應政治的迂迴態度，很容易被單向度地定位為「獨善其身」、「避禍遠害」的隱者之學。隱者，迴避於政亂之外，企圖苟全性命於亂世，不求問達於世間名利。這種形象，《孟子》曾經將其總歸為楊朱「為我」之私學（如「拔一毛而利天下，不為也；舉世界而奉一身，不為也。」）

以隱者、隱士、隱逸之名，來標籤或範圍《莊子》之學，顯然流於表淺而偏折一枝一葉於全體，未能入莊學甚深根幹；⁵但深察時勢、保身全真的「不

⁴ [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋：逍遙遊》 *Zhuangzi jishi: Xiaoyao you*（臺北[Taipei]：華正書局[Huazheng shuju]，1985年），頁14。

⁵ 莊學廣博深宏，不宜單以避禍遠害之隱者身行來限圍其學，甚至莊學可以展開其有別於儒家的道家型知識分子，參見拙文：〈孟子與莊子兩種氣論類型的知識分子與權力批判——「浩然之氣」與「平淡之氣」的存有、倫理、政治性格〉“Mengzi yu Zhuangzi liangzhong qilun leixing de zhishi fenzi yu quanli piban: ‘haoran zhi qi’ yu ‘pingdan zhi qi’ de cunyou, lunli, zhengzhi zingge”，《清華學報》 *Qinghua xuebao* 第43卷第1期（2013年3月），頁1-52。

入仕」形象，確實也是莊周經常浮現在《莊子》書中的形象。換言之，考察《莊子》回應政治的態度或方式，觀察文本中所刻描的莊周出處形象（還可包括虛構的理想人物形象），或許也可以找到一些解讀線索。而一般學者容易以隱者學來理解《莊子》，大概也和這個書中的莊周形象（或真人、神人形象）有關。這個迴避政治權力的「不出仕」形象，首先可將其稱為「格格不入的鸕鷀」，這美麗形象典出〈秋水〉，我們就從這裏談起：

惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相。」
於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：「南方有鳥，其名為鸕鷀，子知之乎？夫鸕鷀，發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鴟得腐鼠，鸕鷀過之，仰而視之曰『嚇！』今子欲以子之梁國而嚇我邪？」⁶

惠施、莊子的友誼之妙、交情之深、對話之巧，向來是《莊子》一書令人稱道的閱讀快感。《莊子》曾提及妻死而莊周「箕踞鼓盆而歌」，而唯一出現在這珍貴的敘事場景中，就唯有惠施一人往弔，足見他們交情匪淺；⁷而惠施死後，莊周過其墓時，緬懷之際所咏出的弔唁之言，亦透露惠施友誼在他心中不可被取代的分量。⁸而《莊子》一書，更多次出現惠、莊兩人深富理趣的對話，精采者筆者曾將其歸納為「惠莊三辯」：魚樂之辯、有用無用之辯、有情無情之辯。⁹然而上述〈秋水〉篇的文獻，卻反映出惠、莊二人不只有深厚友誼和智慧交鋒，其實也隱含幽微的競爭關係，故事雖未必可當做紀實寫真，但它至少反映出一些微妙的人性消息，值得觀察深思。例如故事反映出惠施在得到重大

⁶ [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*，頁 605。

⁷ 「莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：『與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！』莊子曰：『不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。』」《莊子集釋·至樂》 *Zhuangzi jishi: Zhi le*，頁 614-615。

⁸ 「莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：『郢人墮其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡墮而鼻不傷，郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試為寡人為之。』匠石曰：『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣。』自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無與言之矣。』」《莊子集釋·徐無鬼》 *Zhuangzi jishi: Xuwugui*，頁 843。

⁹ 關於這三個重要論辯內涵的分析，參見拙文：〈論惠施與莊子兩種差異的自然觀〉“Lun Huishi yu Zhuangzi liangzhong chayi de ziranguan”，《臺灣東亞文明研究學刊》 *Taiwan dongya wenming yanjiu xuekan* 第 8 卷第 2 期（2011 年 12 月），頁 129-176。

的政治權力後（相梁），心中對權力充滿患得患失的高度不安全感（惠子恐），由於深知好友莊周的高材，因此誤信讒言而將好友的拜訪，模擬為一場奪權陰謀（欲代子相），結果發動了一場政治白色恐怖（搜於國中三日三夜）。廣搜未得，此時莊周倒是自己送上門來，從容現身而往見好友，並感嘆地為惠施說了一個諷刺意味十足的政治寓言故事。這個「鸕鷀」與「鷓」的政治諷寓故事，正影射莊子和惠施兩人的姿態；而「政治權力」在這個寓言中化身為「腐鼠」，代表的是莊周心中對當時政治的評價，如今惠施「得腐鼠」而以為莊周要和他爭搶腐鼠肉，心中對權力的貪婪與恐失，化為近乎本能性的防衛舉動，「恐嚇」莊周別靠近「我的權力腐鼠」！

莊周才氣洋溢，《莊子》不愧為才子書，這個政治諷刺故事實在入木三分，尤其將人性面對巨大權力誘惑時的貪婪與異變，畫龍點睛地傳神刻畫。也許「權力使人腐化，絕對權力使人絕對腐化」（19世紀英國政治思想史家阿克頓（John Acton）名言），乃是千古不變、東西皆同的權力邏輯，惠施只是再次示現了人性與權力糾結的詭譎真實。然而對於人性普遍都難以抵抗的權力誘惑時，莊周似乎擁有比惠施更強的防腐劑——「今子欲以子之梁國而嚇我邪？」——顯然「腐鼠」既恐嚇不了、也沒有誘惑到莊周。因為莊周自認為不同於「鷓」這種掠食者（顯然很少人在面對權力誘惑時，不變成「鷓」這種政治禿鷹），他是另一種高貴自持、品味不凡的鳥類，亦即「非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲」的「鸕鷀」。莊周自況為「鸕鷀」，他那悠雅的生存美學那肯屈就於啃噬政治腐肉為生，他必得要棲梧桐、食練實、飲醴泉，活得尊貴美麗、自由自在。換言之，這個政治諷寓的解讀之鑰，首先在於莊周用生存美學來對抗政治權力的誘惑。

〈秋水〉篇的高貴鸕鷀（喻莊子，也喻在政治場域格格不入的姿態）和庸俗之鷓（喻惠施，也喻視政治權力為美味的腐化心態），其實可和內篇〈逍遙遊〉合觀。如「鸕鷀」和應於逍遙於天池高空的「大鵬」，而「鷓」則對應於爭食蓬蒿之間的「斥鴳」（或蜩與學鳩）。而就具體的內容指涉來說，其中涉及的「小大之辯」便在於：「斥鴳」爭逐於「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。」¹⁰而「大鵬」則逍遙乎「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！」¹¹可見，〈秋水〉之政寓，可放在

¹⁰〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋·逍遙遊》Zhuangzi jishi : Xiaoyao you, 頁 16。

¹¹〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋·逍遙遊》Zhuangzi jishi : Xiaoyao you,

〈逍遙遊〉上述脈絡來使其更加清晰化。「鷓」(或「斥鴳」)所貪戀的成就感，幾乎都和政治權力有關，因為儘管官位高低和權力大小有別，但「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」這四者，顯然都「有待」於外在的政治官祿和名利標籤，因此都被〈逍遙遊〉歸之為「小」；而莊子所嚮往的生命之「大」，乃在於「無待」之廣大，暫且先不管：乘天地、御六氣、遊無窮，這一類的描述到底是何美妙境界，但它多少強調生存美學的逍遙無待之獲得，需超脫政治腐肉的有待束縛，生命方能活得廣大自在。這裏似乎再度加強了莊周隱者之學的立場：政治名利為「小」，生存美學的逍遙自在為「大」。這種「小／大」之辯，某個意義便涉及：政治（名）與超越政治（無名）的境界辯別。這種斥鴳（鷓）／大鵬（鷓鴣）的「小大之辯」，若以人物形象來看，可涉及一系列人物的對比，如〈逍遙遊〉中的「堯／許由」、「堯／藐姑射神人」、「惠施／莊子」，如〈人間世〉的「孔子／楚狂」等等。

〈秋水〉、〈列禦寇〉另有兩則與莊周有關的政治故事，其所透露的精神契同於「格格不入的鷓鴣」形象，可一併而觀：「莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：『願以境內累矣。』」莊子持竿不顧，曰：『吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？』二大夫曰：『寧生而曳尾塗中。』莊子曰：『往矣！吾將曳尾於塗中。』¹²「或聘於莊子。莊子應其使曰：『子見夫犧牛乎？衣以文繡，食以芻叔，及其牽而入於大廟，雖欲孤犢，其可得乎！』」¹³

由「楚王使大夫二人往先焉」推敲，莊周可能曾有好機會出仕，被當政者納入人才庫的考量；以此互文來看〈秋水〉那段文獻描述，惠施擔憂莊周起而代之的疑心，也就並非全無所據了。上述這兩段文獻中的莊周，面對政治權力與名位利益的誘惑，都展現出類似於孟子的「不動心」。莊周拒絕出仕的姿態既悠雅又高傲（釣於濮水，持竿不顧），並且以他一慣善用故事的嘲諷技倆，暗喻出政治利益背後的死亡氣息。所謂「廟堂神龜」與「大廟犧牛」，其實在明眼人莊周看來，都只是虛名外飾的華麗犧牲品（衣文繡，食芻叔），它們看似居於廟堂而高高在上，實乃只是充當他人祭品的犧牲物而已。莊周當然是在諷喻出仕為官，其結果早晚便會是神龜、犧牛之下場，早晚成為殉身於名利之祭品，換言之，苛政猛於虎的政治場域無疑猶如弱肉強食、爾虞我詐的森

頁 17。

¹² [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*，頁 603-604。

¹³ [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*，頁 1062。

林，¹⁴處處充滿爭搶掠奪的殺機，稍一不慎，恐怕隨時都有成為權力犧牲品的危險。莊子顯然深察政治權勢中的居心與殺機，因此儘管他家貧如洗，寧願借貨而清貧度日，¹⁵卻也不願為五斗米太過折腰而淪為政治的犧牲品。「寧生而曳尾塗中」，反映出莊周欲遠離政治森林之殺機，保性全真地過著簡樸卻逍遙的自在生活。莊子家貧而有生活上的苦迫需求，且一身才華而難以自棄，面對執政者奉上權位利祿之誘惑，如何能不動於心？這裏必有莊周面對整體權力局勢的深刻覺察，以及個人對生存美學的真切渴望。上述兩段視獻身權勢名利為「犧牲貢品」的文獻，也是司馬遷在刻寫莊周列傳時，特別採錄並加以改寫的根據所在；而司馬遷對莊周生命情調的觀察，大抵也旨在強調「不仕以快吾志」：

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。」莊周笑謂楚使者曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，依以文綉，以入大廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，无污我。我寧遊戲污瀆之中自快，无為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」¹⁶

「千金，重利；卿相，尊位。」這便是政治權力眩惑人性之所在，也經常是士大夫「出仕」的理想背後，所暗藏在深處的名位利祿之心機，因此「人心」與「權力」的物物交引，常人也就很難逃脫出「郊祭犧牛」的命運。而莊周「終身不仕」，多少有避開充滿殺機的政治華麗舞台，回歸簡樸而在其自己的淡泊生活（寧遊戲污瀆中自快），換來「以快吾志」的逍遙本真。而對於莊周的「快意人生」之逍遙形象，只要看看〈逍遙遊〉和〈秋水〉篇，都結穴在莊周的「無

¹⁴ 勞悅強認為《莊子》多將政治視為人間森林，其間充滿爭奪殺機，而虎狼動物一類的政治描述，也是先秦普遍出現的政治書寫，可見戰國政治局勢之險惡。參見氏著：〈人間如森林——《莊子》內篇中的政治辯說〉“Renjian ru senlin: Zhuangzi neipian zhong de zhengzhi bian shuo”，《東亞莊學國際學術研討會論文集》*Dongya zhuangxue guoji xuexu yantaohui lunwenji*·屏東[Pingdong]：屏東教育大學中文系[Pingdong jiaoyu daxue zhongwenxi]·(2012年5月)，頁189-222。

¹⁵ 莊周家貧、生活辛苦，從〈外物〉“Waiwu”、〈山木〉“Shanmu”兩段文獻，可見一端：「莊周家貧，故往貸粟於監河侯。」「莊子衣大布而補之，正縻係履而過魏王。魏王曰：『何先生之憊邪？』莊子曰：『貧也，非憊也。』」〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，頁924、687-688。

¹⁶ 〔漢〕Han 司馬遷 Sima Qian：〈老莊申韓列傳〉“Lao Zhuang Shen Han liechuan”，收於〔漢〕Han 司馬遷 Sima Qian 著，韓兆琦 Han Zhaoqi 編：《史記箋證》*Shiji jianzheng*（江西[Jiangxi]：江西人民出版社[Jiangxi renmin chubanshe]，2004年），頁3757。

用之樂」與「濠梁之樂」，便可見一斑。¹⁷看來，莊周這種「快意」人格形象，從漢代司馬遷開始已有定調傾向。前頭曾言，這種「去國者羈」而「取快吾志」的存在抉擇，也是有文獻根據的，因為《莊子》書中，確實出現一系列「格格不入的鶻鶻」形象群：他們好像一方面避免參與政治，另一方面同時顯示逍遙自在的生存美學。除了上述莊周本人的出處形象外，〈逍遙遊〉中的「許由」（對比於堯），〈人間世〉中的「楚狂」（對比於孔子），也多少顯示出類似莊周「去國者羈」而「取快吾志」的出處結構：

堯讓天下於許由曰：「日月出矣而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。」

許由曰：「子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也。吾將為賓乎？鶻鶻巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予无所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」¹⁸

孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德！殆乎殆乎，畫地而趨！迷陽迷陽，無傷吾行！吾行郤曲，無傷吾足！」

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。¹⁹

堯與許由的對話，應只是《莊子》虛擬之寓言，但對話內容顯示出《莊子》對儒家理想政治人物的評判。「庖人」暗喻「堯」焦頭爛額於政治熱廚房，而高貴如「尸祝」的「許由」，絕不插手於「越俎代庖」之事，尤其面對「堯」的

¹⁷ 關於《莊子》的生存美學之形象與內涵，請參見拙文對「逍遙」的美學分析：〈論道家的逍遙美學——與羅蘭·巴特的「懶惰哲學」之對話〉“Lun daojia de xiaoyao meixue: yu luolan bate de ‘landuo zhexue’ zhi duihua”，《臺大文史哲學報》Taida wenshizhe xuebao 69 期（2008 年 11 月），頁 1-37。

¹⁸ 〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋·逍遙遊》Zhuangzi jishi: Xiaoyao you，頁 22-24。

¹⁹ 〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋·人間世》Zhuangzi jishi: Renjian shi，頁 183-186。

迷人蜜語、大方讓位，「許由」並未迷失初衷而掉入「虛名」的貪戀中，一貫不改其「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」的淡泊生活。而這樣嚮往淡定生活的簡單自在，仍要建立在「無所用天下為」，亦即要逸出「有用」於國家社會的「名（利）」之迷思，絕不代換真實自在的生活。²⁰「無用」的主題，一直出現在《莊子》書中，不管是在和惠施的論辯脈絡，還是許由的脈絡，抑或是楚狂接輿的脈絡，它都或顯或隱地指涉「無所用於政治權力」；例如從接輿的角度看來，孔子周遊列國而求「有用」於諸國君王，在那天下無道的政治森林之中，將導至「膏火自煎」的傷害，而這種政治暴力之傷害（刑），無疑和孔子未能善察當時局勢有關，因此自求有用於世間，便也同時自招傷害。「方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。」顯示出接輿對當時政治局勢的冷靜旁觀與洞悉，因此能在那滾燙的激情時代，抽身於政治殺機（免刑）。而「無用之用」，則呼應於〈逍遙遊〉那種生存美學：「今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物无患者，无所可用，安所困苦哉！」²¹

其實從〈秋水〉篇的三段寓言（神龜之喻、鸚鵡之喻、魚樂之喻）之連續性鋪排，已然可看出如下端倪：一則呈現莊周不願主動積極參與政治（遠離政治）的基本態度，二則呈現寧願全身保真於淡泊逍遙的生存美學與生活態度，三則對照於惠施積極於政治名利（求用）的得失心態，莊子呈現出淡定之樂的無待嚮往，亦即惠施得失於政治名利的競奪，莊子追求的則是物我兩忘的無待之樂。再加上許由、接輿這一系列「逍遙」、「無用」的人物形象，《莊子》一書的政治立場或者回應政治權力的方式，幾乎自然而然要被定位為「隱者之學」了。如果再加以考量〈逍遙遊〉藐姑射神人一類描述：「肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。……孰弊弊焉以天下為事……是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！……堯治天下之民，平四海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，矚然喪其天下

²⁰ 有一種弔詭的解讀法是認為，《莊子》以「寄言出意」的方式，其實是肯定堯而非許由，例如郭象便以這種方式來調合儒道，而牟宗三後來亦繼承這種「迹冥圓」模式，筆者並不同意這種解讀，雖然它深富理趣。郭象的觀點，參見《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，頁 22-26。牟宗三的詮釋，參見《才性與玄理》*Caixing yu xuanli*（臺北[Taipei]：學生書局 [Xuesheng shuju]，1985 年），頁 187-194。

²¹ 〔清〕Qing 郭慶藩 *Guo Qingfan* 輯：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，頁 40。

焉。」²²那麼大部分的學者會認為，《莊子》不但是隱者之學，甚至更要極端地走向或美學或宗教心靈境界之終極追求了。

《莊子》之體道內涵，具有生存美學與冥契主義的意味，筆者向來並不反對，甚至認為必須適度揭露《莊子》生存美學中的冥契要素。問題是，若將《莊子》視為純粹走向宗教式的冥契境界並停留其中，而完全對人間世沒有任何觀照與關懷，恐怕就失之片面而低估莊學的綜合智慧了。²³不管如何，上述所謂《莊子》：「去國者羈」而「取快吾志」的出處結構，確實於文有據，甚至可在莊周身上找到印證。若從這種「去（政治）羈」與「取快（逍遙）」的對比角度看，政治權力和生存美學之間，似乎必然要呈現矛盾背反的擇抉關係；²⁴而選擇前者（如惠施），必入樊籠之累；選擇後者（如莊周），則格格不入而遊牧於政治樊籬之外，方能脫卸樊籠而得逍遙。正如楊國榮先生所指出的：「按莊子的理解，社會政治關係總是意味束縛和限定，唯有擺脫這種限定，才能達到合乎天性的逍遙之境；在政治地位與逍遙的生活之間，莊子毫不猶豫地選擇了後者。這種選擇所體現的是為學、為道與為人的統一。」²⁵然而，這是否意味

²² [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，頁 28-31。

²³ 《莊子》的體道文獻可從冥契經驗來加以考察，請參見拙文：〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉“*Daojia de ziran tian yan yu mingqizhuyi: shenmi · beilun · ziran · lunli*”，《當代新道家——多音複調與視域融合》*Dangdai xin daojia: duoyin fudiao yu shiyu ronghe*（臺北[Taipei]：國立臺灣大學出版中心[Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin]，2011 年），頁 225-288。

²⁴ 本節「生存美學」轉用自晚期傅柯（Michel Foucault）概念，其基本意義如高宣揚指出：「福柯從瑞士歷史學家、藝術史和文化史專家布爾克哈對於古希臘和文藝復興文化的研究成果中，延伸出『生存美學』概念，強調自古希臘以來一直存在著『一種努力使生活藝術化』的實踐智慧，而貫穿其中的關鍵思想，就是『人們可以使自己的生活變成一部藝術作品的觀念』。福柯為此指出，生存美學的核心，就是『關懷自身』。因此，福柯的生存美學，就是把審美創造當成人生的首要內容，以關懷自身為核心，將自己的生活當成一部藝術作品，通過思想、情感、生活風格、語言表達和運用的藝術化，使生存變成一種不斷逾越、創造和充滿快感的審美享受過程。正因為這樣，福柯的生存美學也是從西方傳統的自身的技術中演變而來的。」高宣揚 Gao Xuanyang：《福柯的生存美學》*Fuke de shengcun meixue*（北京[Beijing]：中國人民大學出版社[Zhongguo renmin daxue chubanshe]，2005 年），頁 344。另外，亦可參考何乏筆企圖對傅柯生存美學的「越界創造性」之批判繼承與超越轉化，《修養與批判——跨文化視野中的晚期傅柯》。何教授企圖融合修養與批判，並透過平淡美學來超克越界美學，其觀點具啟發性和創造性，而本文觀點與其主張有所交涉，但暫時無法介入其中複雜的細節問題。

²⁵ 楊國榮 Yang Guorong：《莊子的思想世界》*Zhuangzi de sixiang shijie*（北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，2006 年），頁 5。

《莊子》完全無用於權力批判，並導致《莊子》一書從此與知識分子性格全無干係呢？在筆者看來，這仍然是有待辨析的課題。

三、遊牧於權力之外的道家型知識分子——生存美學隱含的政治批判

毫無疑問，老、莊皆有視政治、社會為束縛的主張，甚至將束縛的關鍵所在，指向「名」對人的身心模塑與規定。亦即老、莊皆看到名言符號對人的權力支配性，若要獲得較徹底的自由，就必得省思語言對人的主體與身體的規範作用。²⁶然而，批判政治社會與名言符號的共構關係對人的束縛，卻不代表《莊子》所渴望的自由是一種完全沒有人間意味、沒有語言符號的純白烏托邦，倘若如此，《莊子》就不會特別刻描人如何在錯綜的〈人間世〉中來安身立命；而〈天下〉篇也不會宣稱莊周歸宿於統合的圓融智慧：「獨與天地往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」²⁷亦即莊周一方面要「獨與天地往來」、「不譴是非」，另一方面也同時要「不敖倪萬物」、「以與世俗處」。換言之，這並不是「出世間」的抽象逍遙，而是「在世間」的具體逍遙。倘若這種圓教式的莊周身影，可以被理解，那麼我們便可追問：上一節所謂「格格不入的鸕鷀」，是否不宜被過度簡化地視為純粹隔離世間的「方外之學」，而更適理解為：在方內之中保持方外姿態。或者說「格格不入」的對象，主要是指當時政治權力的場域，尤其莊周身處戰國黑暗政治，「苛政猛於虎」不只是文學修辭而已，而是近乎真實的描寫，所以我們看到〈至樂〉篇嘲諷說，天下至樂之一便是「死，无君於上，无臣於下。」²⁸足見當時政治對人的剝削和危害之深。戰國時代那種爾虞我詐、弱肉強食的叢林政治，確實是《莊子》盡量要格格不入的危地；然而我們卻不必將「格格不入」的對象，擴張到整個人間世的生活世界，以為逍遙唯能精神獨遊於藐姑射仙山之異域，以為真人非得要「不食五穀，吸風飲露。」²⁹

²⁶ 關於《莊子》對「名」（語言符號）的權力支配之分析與批判，參見拙文：〈莊子與羅蘭巴特的旦暮相遇：以「語言·遊戲·權力·歡怡」為中心〉“Zhuangzi yu luolan bate de danmu xiangyu: yi'yuyan, youxi, quanli, huanyi' wei zhongxin”，《臺大中文學報》*Taida zhongwen xuebao* 第37期（2012年6月），頁1-50；〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉“Zhuangzi shentiguan de sanwei bianzheng: fuhao jieyou, jiyi rongru, qihua jiaohuan”，《清華學報》*Qinghua xuebao* 第42期（2012年3月），頁1-43。

²⁷ 〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，頁1098-1099。

²⁸ 〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，頁619。

²⁹ 換言之，藐姑射神人的他界喻意，需要一個「人間世」的轉向或落實，而這便可轉化成上述所謂「方內中的方外」之圓融。關於《莊子》的圓教之生命模型，請參見拙文：〈道

問題在於，這種「格格不入的鵷鷖」形象，只是過著楊朱般無益無害的個人生活嗎？或者只是不食人間煙火的雲遊仙人？倘若如此，《莊子》一書如何保有眾多對當時種種歷史人物、各國事件、學術思想、人性人心的深刻描述和細膩剖解。而這種對人間世事的深描、嘲諷、評論，不也反映出對政治社會的關懷、省察，乃至批判、抗議嗎？莊周式的「格格不入」姿態所同時帶出的書寫活動，難道不也是對當時不公不義的政治暴力、社會現象，乃至種種成心成見的價值意識型態，進行一種最冷冽、最精準的批判回應嗎？換言之，應該還要追問的是，莊周對政治權力的「格格不入」，和一般隱者的「獨善其身」有何不同？

基本上，一般隱者純粹只為了徹底逃離戰國時代的政治之惡，所以選擇徹底避害遠禍，這樣的隱者除了隱沒在平淡生活之中，對政治、社會通常隔膜、冷感而未能有深刻的觀察與揭露。然而，從《莊子》亦莊亦諧筆觸下的豐富內容來看，例如：冷峻地觀察政治局勢中的權力運作邏輯（如〈人間世〉對政治權力與人性的細膩解剖），精準地評判諸子百家的學術思潮（如〈天下〉篇對眾多思想流派的深刻評判），重省周文倫理規範對身心的壓抑與暴力（如〈田子方〉對魯國君子成規成矩的禮教身體之嘲諷），挖掘底層俗民的生命活力（如〈達生〉篇對百工技藝的勞動創造性之興趣），關懷被周文禮教社會所歧視的殘疾畸零人（如〈德充符〉對醜惡支離形殘者的重新描寫），解構巫術文化的禁忌與神祕（如〈應帝王〉對神巫季咸的戲謔），另外還以極富創意的方式去顛覆社會既定的價值成見（如〈逍遙遊〉對有用無用的重新省察，如〈齊物論〉對是非成見的語言分析，如〈大宗師〉對常人悅生惡死的換位思考）。甚至要對各種「自我觀之」的中心主義之定見，進行偏見的掃除以敞開多元思考，例如：對人類中心主義的質疑（〈齊物論〉中王倪對齧缺總是「自我觀之」的人類暴力之批判）、對文化優位主義的質疑（如〈齊物論〉對堯欲討伐南方三小

家的神話哲學之系統詮釋——意識的起源、發展、回歸、圓融）“Daojia de shenhua zhexue zhi xitong quanshi: yishi de qi yuan, fazhan, huigui, yuanrong”、〈神話、《老子》、《莊子》之同異研究——朝向「當代新道家」的可能性）“Shenhua, Laozi, Zhuangzi zhi tongyi yanjiu: chaoxiang ‘dangdai xin daojia’ de kenengxing”，《莊子靈光的當代詮釋》*Zhuangzi lingguang de dangdai quanshi*（新竹[Hsinchu]：國立清華大學出版社[Guoli qinghua daxue chubanshe]，2008年），頁165-271。

²⁹ [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋·天下》*Zhuangzi jishi: Tianxia*，頁1098-1099。

部落的教化暴力之批判)、³⁰實用中心主義的質疑(如〈逍遙遊〉對惠施總以「有蓬之心」來衡量萬物的效用暴力)……。上述琳瑯滿目的剖析與描寫,展現《莊子》對當時人間世的各種文化現象給予全面性的重新省察,這絕非一般隱者近乎隔離的避害心態、躲藏生活,可以擁有的廣大知識和深微觀察之能耐。對於筆者而言,《莊子》這種刻描世間百態的微觀能力,和格格不入的鸚鵡形象,其實並不相互矛盾,反而可以在上述所謂:「在方內之中保持方外姿態」的綜合智慧中,得到說明。而這種統方內與方外的圓教格局,絕不是郭象那種為統治階層辯護的「迹冥圓」,反而是為了時時刻刻揭露各種權力霸權與價值神話,因此要處處採取格格不入的批判距離。

純粹的隱者不可能對當時的政治、社會、人性,有那樣既廣且深的洞察,並在這些觀察和省思之後,進行諸多深沉的批判與揭露。《莊子》一書所顯示的豐富才學現象(如司馬遷〈老莊申韓列傳〉亦評點莊周為:「其學無所不窺。」),³¹足以說明它是以書寫來嘲諷、抗議、批判時政,可以視為另一種關懷世間、另類介入權力批判的知識分子姿態。若能調整傳統以來對知識分子的固定看法,那麼便可嘗試考察不同類型的知識分子型態,尤其重新發現莊周式的「格格不入」不只純為保身全真,更在保身全真的基礎上,一方面不被政治權力所收編而異化,另一方面則在旁觀者清的權力外邊之遊離位置,進行對政治權力最無情的揭露和冷峻批判。³²

換言之,「格格不入」的姿態,或許有可能成為逃避的隱者,但也可能成為最自由的批判者;許多學者一向以隱逸保身來理解《莊子》的政治立場,但筆者要再三突顯《莊子》的權力批判向度。一般人似乎很自然地看到「格格不入」的隱退性格,卻少能發現「格格不入」也是發揮批判精神的極佳位置;原因無它,人性一旦進入權力場所,很少不在集體氛圍的交纏下,或多或少彼此

³⁰ 〈齊物論〉“Qiwu lun” :「故昔者堯問於舜曰:『我欲伐宗、脰、胥敖,南面而不釋然。其故何也?』舜曰:『夫三子者,猶存乎蓬艾之間。若不釋然,何哉?昔者十日並出,萬物皆照,而況德之進乎日者乎!』」〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯:《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*, 頁 89。

³¹ 〔漢〕Han 司馬遷 Sima Qian 著,韓兆琦 Han Zhaoqi 編:《史記箋證》*Shiji jianzheng*, 頁 3756。

³² 《莊子》一書經常有極為冷冽的政治觀察和嘲諷,順手隨舉〈盜跖〉“Daozhi”、〈列禦寇〉“Liejukou”二例:「小盜者拘,大盜者為諸侯,諸侯之門,義士存焉。昔者桓公小白殺兄入嫂而管仲為臣,田成子常殺君竊國而孔子受幣。」、「秦王有病,召醫。破癰潰痊者得車一乘,舐痔者得車五乘,所治愈下,得車愈多。子豈治其痔邪?何車之多也?子行矣。」〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯:《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*, 頁 1003、1050。

妥協，甚至全然墮化為以權力邏輯來操控政治，完全遺忘價值對政治的引導性。由於格格不入者處於共享權力的外遊空間，尚未被權力浸蝕與收編，因此也就可能創造出最純粹、不折扣的觀察與批判空間。由於中國的政治傳統通常以儒者型的出仕參政，做為知識分子的典範或常態，一旦離開出仕的從政脈絡，通常不易被認為具有知識分子的積極意義，也因此較少思考另一種與政權保持遊牧距離的純粹批判型知識分子。³³筆者認為《莊子》一開始所突顯的「格格不入的鵝鷓」形象，一則需要重新思考其中所含的批判精神，再則有可能增補中國思想向來對知識分子的片面觀察角度。

若以中國思想長期來從「士」角度觀察，《莊子》似乎很自然被歸為隱者之學，無涉於知識分子的良知與勇氣。然而倘若轉換觀看視域，從當代學者對知識分子的多元觀察與批判省思，例如從薩伊德（Edward Said）名著《知識分子論》（Representation of the Intellectual）所提出的新角度，來重新觀察《莊子》，那麼我們可以發現一個極其迥然的莊周風貌。薩伊德重新界定他心目中真正的知識分子，不但不是參與體制者、科層官僚者、專業提供者一類屬於權力「內部性」的參與者與共享者，反而是能夠自覺和他所身處的語言、傳統、歷史、國族、政治等集體情境，保持「外部性」的關係者，因而更有可能保有真正自由的反思與批判。薩伊德所謂的外部性，並非冷漠旁觀乃至軟弱逃避，而是以另一種帶有間距性、格格不入的遊牧性格去參與公共事務，所謂的參與便在於說真話、不畏權勢、不被收編，自主自由地發表批判言論。底下隨手引述薩伊德幾段闡述遊牧型知識分子的特質，對於《莊子》哲思不太陌生者，大概不難從中發現它和我上述所描述的《莊子》批判內涵，有許多可以呼應對話之處：

當今世界更充滿了專業人士、專家、顧問，總之，更充滿了知識分子，而這些人的主要角色就是以其心力提供權威，同時獲取鉅利……在我們的時代，這些組織收編知識分子的情況已經到了異

³³ 余英時曾提及中國古代知識階層的發展，到了晚期曾經出現一種君主禮賢之下，不治而議現象：「士階層中產生了一批以道自負之人，不甘自貶聲價入仕。溫和者尚自許為王侯的師友，激烈者則拒斥一切政治權威。這就是公元前四世紀中葉齊國稷下之學興起的一種歷史背景。」《中國知識階層史論》*Zhongguo zhishi jieceng shilun*，頁63。可惜的是，余英時從未用「不治而議論」、「拒斥一切政治權威」的視角，來觀察《莊子》，卻反而用法家化的「反智論」角度觀察《老子》，參見其〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與滙流〉“Fanzhi lun yu zhongguo zhengzhi chuantong: lun Ru, Dao, Fa sanjia zhengzhi sixiang de fenyue yu hui liu”，收於氏著：《歷史與思想》*Lishi yu sixiang*（臺北[Taipei]：聯經[Lianjing]，2003年），頁1-46。

乎尋常的程度。結果就像歐文所說的：「律法學者推擠所有的人／大喊效忠國家。」因此，在我看來知識分子的主要責任就是從這些壓力中尋求相當的獨立。因而我把知識分子刻畫成流亡者和邊緣人，業餘者，對權勢說真話的人。³⁴

既沒有職位要守護，又沒有地盤要鞏固、防衛的知識分子，具有某種根本上更令人不安的特質；因此，自我嘲諷多過於自吹自擂，直言坦率多過於吞吞吐吐。然而，不容迴避的則是無可逃避的現實：知識分子的這種代表既不會使他們成為權貴的朋友，也不會為他為贏得官方的榮銜。這的確確是一種寂寞的處境，卻總是優於集體容忍事物的現況。³⁵

根據我的定義，知識分子既不是調解者，也不是建立共識的人，而是全身投注於批評意識，不願意接受簡單的處方、現成的陳腔濫調，或平和、寬容的肯定權勢者或傳統者的說法或作法。不只是被動地不願意，而且是主動地願意在公眾場合這麼說。這並不總是要成為政府政策的批評者，而是把知識分子的職責想成是時時維持著警覺狀態，永遠不讓似是而非的事物或約定俗成的觀念帶著走。³⁶

在筆者看來，薩伊德幾乎重新發現了一種：破壞型、批判型、遊牧型、獨立型的另類知識分子。他這種洞見和主張，雖然和當代後結構主義對權力批判的思潮密切相關，但也可用來重新觀察莊子型的知識分子性格。薩伊德這種名為「遊牧型的知識分子」，大大不同於專業型、官僚型的專技、參政人員，它總是遊牧於政權之外，格格不入於體制而未被收編，卻處處散發言論批判的睿智和勇氣。這種特殊類型的知識分子具有遊牧和保持間距的自由精神，任何國族、政權、傳統都不能將其限定在單一、單義的地方文化系統中，因此它具有「離中心」的跨族群、跨文化的觀看能力和批判力道。對薩伊德言，這種知識

³⁴ [巴勒斯坦] 薩伊德 Edward Said:《知識分子論·序言》*Representations of the intellectual: the 1993 Reith lectures : Introduction*, (臺北[Taipei]: 麥田[Maitian], 2007年), 頁33-34。

³⁵ [巴勒斯坦] 薩伊德 Edward Said:《知識分子論·序言》*Representations of the intellectual: the 1993 Reith lectures : Introduction*, 頁36。

³⁶ [巴勒斯坦] 薩伊德 Edward Said:《知識分子論·知識分子的代表》*Representations of the intellectual: the 1993 Reith lectures : Representation of the Intellectual*, 頁59-60。

分子顯然更具當代性的普遍意義和價值。筆者認為薩伊德所闡揚的遊牧型知識分子，可以用來揭露莊周這種「格格不入的鴝鵒」所隱含的道家型知識分子內涵，尤其那種遊離於一切中心主義的跨域精神，《莊子》在〈齊物論〉批判儒、墨各自「以是其所非而非其所是」的偏見，以「照之以天」的「不落兩端」³⁷來解構各種成心成見，走向「兩行」的跨域對話，展現出對權力批判的遊牧策略。《莊子》這種離心式的批判力道，筆者曾有多篇專文密集探討，³⁸此處不擬重複，只在於強調它和薩伊德所揭露的遊牧型知識分子，具有類似的旨趣。

四、入遊其樊的庖丁形象——「在方內中遊乎方外」的綜合智慧

其實，從莊周行蹤的一些蛛絲馬跡，也大概可看出他從未完全隱退於人間世之外，成為山林江海一類的隱士，亦或宗教修煉一類的巖穴之士。例如司馬遷在《史記·老莊申韓列傳》就曾考察記載，莊周曾當過「蒙漆園吏」；³⁹而楊寬在《戰國史》據此而稍為更明確地指出：「莊周嘗為蒙漆園吏……這個蒙的漆園當是宋國政府所經營的，所謂漆園吏，當即管理漆園的官吏。」⁴⁰；莊萬壽則又進一步考證漆園官吏，其實就是保育、教養山林鳥獸的「虞人」官職⁴¹。暫且不管「漆園吏」的工作細節何指，但莊周曾經當過管理自然鳥獸植屬相關的小官，大概是可以確定的。如研究莊學史的方勇亦言：「莊子也曾經做過漆園吏這樣的小官，但決非出於他的主動選擇，可能只是為了謀生而不得不做出

³⁷ [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，頁 63-66。

³⁸ 關於《莊子》充滿對各種中心主義的顛覆，價值神話的批判，筆者曾在底下諸文有過密集討論，〈莊子與羅蘭巴特的旦暮相遇：以「語言·遊戲·權力·歡怡」為中心〉“*Zhuangzi yu luolan bate de danmu xiangyu: yi'yuyan, youxi, quanli, huanyi'wei zhongxin*”，《臺大中文學報》*Taida zhongwen xuebao* 第 37 期（2012 年 6 月），頁 1-50；〈論《莊子》的雅俗顛覆與文化更新——以流動身體和流動話語為中心〉“*Lun Zhuangzi de yasu dianfu yu wenhua gengxin: yi liudong shenti he liudong huayu wei zhongxin*”，《臺大文史哲學報》*Taida wenshizhe xuebao* 第 77 期（2012 年 11 月），頁 73-113；〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構性閱讀〉“*Qihua liuxing yu renwen huacheng: Zhuangzi de daoti, zhuti, shenti, yuyan, wenhua zhi ti de jieougxing yuedu*”，《文與哲》*Wen yu zhe* 第 22 期（2013 年 6 月）。

³⁹ [漢] Han 司馬遷 Sima Qian 著，韓兆琦 Han Zhaoqi 編：《史記箋證》*Shiji jianzheng*，頁 3756。

⁴⁰ 楊寬 Yang Kuan：〈春秋戰國間農業生產的發展〉“*Chunqiu Zhanguo jian nongye shengchan de fazhan*”，收於氏著：《戰國史》*Zhanguo shi*（臺北[Taipei]：谷風出版社[Gufeng chubanshe]，1986 年），頁 65。

⁴¹ 莊萬壽 Zhuang Wanshou：〈虞人與莊子〉“*Yuren yu Zhuangzi*”，《國文學報》*Guowen xuebao* 第 20 期，1991 年 6 月，頁 25-38。

的退讓。」⁴²可見，莊周亦要在人世間存活，並尋得不那麼違背自己或者儘量適性的一份工作，而以莊周的博學高才並曾擁有出仕的機遇，卻寧願選擇遠離政治權力核心，棲居官方體系中極為邊緣的漆園吏，這其實也可說是一種「格格不入」的遊牧位置了。對於這一點，聞一多也早就看出：「與他同時代的惠施只管被梁王稱為『仲父』，稷下先生們只管『皆列為上大夫』，荀卿只管『三為祭酒』，呂不韋的門下只管『珠履者三千人』——莊周只管窮困了一生，寂寞了一生……我們知道一個人稍有點才智，在當時要交結王侯，賺些名聲利祿，是極平常的事……莊子的博學和才辯並不弱似何人，當時也不是沒人請教他……史記又說他做過一晌漆園吏，那多半是為餬口計。吏的職分真是小得可憐，談不上仕宦，可是也有個好處——不致妨害人的身分，剝奪人的自由。莊子一輩子只是不肯作事，大概當一個小吏，在莊子是讓步到最高限度了。」⁴³

蒙園莊周這種「遊離於中心外的邊緣」位置，非但不是不食人間煙火還應該看做是「在方內中遊於方外」的觀照位置。亦可說莊周這隻看似格格不入的高貴鵝鶻，其實仍是「入而不入」地遊歷在人間世的各個角落。若非如此，《莊子》一書也不太可能出現底下種種有關他的行事足跡：楚王派大夫以厚幣求為出仕的說法（〈秋水〉）、莊周與魏王相遇而發生「是貧不是憊」的對話（〈山木〉）、莊周向監河侯借貸米粟（〈外物〉）。上述事跡，都必須建立在莊周仍遊歷在人間世之中，不可能完全逃脫政治社會的網絡。我們更別忘了，莊周和惠施的交情與交遊關係，以惠施的入世之深，莊周與之相交相遊，便不可能完全與世隔離，否則莊周妻死而惠施如何往弔？惠施死而莊周又如何過墓慨然呢？同樣地，惠、莊兩人又如何一同遊行濠梁之上而產生「魚樂之辯」？當然，更明確的證據就是《莊子》書中對當時政治社會的各種文化現象，進行它特有的細膩解剖、盡情嘲諷之書寫，這些都必須建立在他對人間世事的親身感受和反身自省上。換言之，上述所謂格格不入的鵝鶻，其實也可以看成是一種心理距離的隱喻，但就現實處境來說，莊周並不曾真正逸出人間世之外。而這種身處人間世卻保有格格不入的鵝鶻心境者，成就了上述一再指出的「在方內中遊於方外」的統合模型，而這種模型正可從《莊子》另一種「入遊其樊」的庖丁形象，來加以揣摩並進一步說明。

⁴² 方勇 Fang Yong：《莊子學史（第1冊）》*Zhuangzi xue shi(1)*（北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，2008年），頁3。

⁴³ 聞一多 Wen Yiduo：〈莊子〉“Zhuangzi”，收於氏著：《聞一多全集（二）古典新義》*Wenyiduo quanji(2): gudian xinyi*（臺北[Taipei]：里仁書局[Liren shuju]，1996年），頁275-290。

《莊子》在〈人間世〉這一篇名如其文的重要文獻中，就曾假借仲尼之口深刻地指出：「天下大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。」⁴⁴「無所逃於天地之間」一語，已徹底揭露《莊子》並非一套離世之學。其中的「天地」，尤其是指倫理、政治這種「義、命」關係，亦即人完全是活在一個倫理關係、政治網絡之中，這屬於無所逃的存在事實。或者說，逃到那裏，這樣的階層關係總還是多少會存在的（無適而非君），不然也會糾纏在我們的內心世界中（不可解於心），如人總是被生下而有血緣關係，如人總是要互動而有階層關係。而《莊子》不認為人們可以找到一個完全脫卻這些關係網絡之外的「空白之地」，反而要我們在一切當下時地找到隨遇而安的方式（不擇地而安、不擇事而安）。當然，這是非常不容易的圓熟智慧，因此他要提醒人們戒慎恐懼——「是之謂大戒」。換言之，人活在關係網絡的結構之中是無所逃的存在事實，甚至也是義命的意義感來源，所以無法完全捨棄不顧，一捨棄便也可能帶來生命的空洞與虛無；然而人間世的倫理、政治關係也經常淪於僵化甚至異化，造成人們生命的束縛、痛苦之主要來由，甚至相刃相靡的彼此耗損與折磨。看來，這是一個兩難的問題：人既不可能完全抽離關係網絡甚至需要這些意義厚度，但它們經常也是造成重重束縛與勞苦重擔的來源。面對兩難的弔詭課題，《莊子》要我們將其視為「天下大戒」般，小心翼翼地回應它們。而回應方式應該不是隱者那種簡化問題的逃離模式，而是要我們如庖丁解牛一般入遊其間而遊刃有餘，這種回應人間世的中道圓通智慧，便可稱之為：在結構之中活出結構之外，亦或稱之為：在權勢之中而活出權勢之外。這便是〈養生主〉庖丁解牛隱含的綜合智慧。

上文曾指出，〈天下〉篇的莊周並不純粹只要「獨與天地精神往來」而已，他同時也要「以與世俗處」，而這種統合「天地精神」和「與世俗處」的出處模式，可說是將「格格不入的鵝鶩」更加具體化地落實為「入遊其樊的庖丁」。也因為這種不離人間世而逍遙的庖丁解牛模式，使得〈外物〉篇要強調：「唯至人乃能游於世而不僻，順人而不失己。」⁴⁵「遊世而不僻」、「順人而不失己」，完全表現出我們再三強調的綜合智慧：「在方內中遊於方外」、「在結構中遊離

⁴⁴ [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*，頁 155。

⁴⁵ [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*，頁 938。

結構外」、「在權勢中活出權勢外」的自由與活力。另外，在〈刻意〉篇中亦可更明白地看到，《莊子》不但不特別歌頌帶有出離嫌疑的隱退者、修煉者，反而批判他們或失之偏執、或落入邊見，完全不足以擔當圓通周轉的聖人之德：

刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。語仁義忠信，恭儉推讓，為修而已矣；此平世之士，教誨之人，游居學者之所好也。語大功，立大名，禮君臣，正上下，為治而已矣；此朝廷之士，尊主強國之人，致功并兼者之所好也。就藪澤，處閒曠，釣魚閒處，無為而已矣；此江海之士，避世之人，閒暇者之所好也。吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。

若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不道引而壽，無不忘也，無不有也，澹然無極而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。⁴⁶

〈刻意〉篇這段文獻，便是對《莊子》並未選擇隱者之路的最佳證據和說明。其中包含了《莊子》所批評和認同的姿態，它先列舉五種類型的生命型態，包括有：山谷之士，平世之人，朝廷之士，江海之士，導引之士。這五種類型大約可歸納為兩個基本對立模型——「入世」與「出世」。如「平世之人」和「朝廷之士」，這兩者便屬於「入世」模型；而「山谷之士」、「江海之士」、「導引之士」三者，屬於「出世」模型。而就一般人的粗略看法來說，前二者被視為近於儒家，後三者則容易被視為近於道家。但《莊子》所嚮往的「聖人」立場，不但不同於前二者，也別異於後三者；而《莊子》將自己的綜合智慧描述為：「不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不道引而壽，無不忘也，無不有也，澹然無極而眾美從之。」這顯然就是上述「遊世而不僻，順人不失己」的另一種表述。尤其「不刻意而高、無江海而閒、不道引而壽」，完全表明了《莊子》不離於人間的「在世逍遙」立場；而「無仁義而修、無功名而治」，也表明了《莊子》對儒家外王學的調適上遂之企圖。一言蔽之，《莊子》要在「入世」（結構）、「出世」（非結構）的二邊對立，找到一種「在入世中出世」的圓熟或曲成智慧。換言之，「格格不入」的批判性，將可能進一步

⁴⁶ [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》Zhuangzi jishi，頁 535-537。

轉化為「入遊其樊」的批判性，亦或者說，「入遊其樊」的「遊」之精神，仍然保有「格格不入」的精神，因為莊子的「遊」不是「出而不入」的「出遊」，而是「入而不入」的「入遊」。

五、庖丁解牛的權力解剖——遊刃有餘的微型權力批判

這種〈養生主〉稱之「以無厚入有間」、〈人間世〉稱之「入遊其樊而無感其名」的曲成圓熟智慧，到底只是個人式的獨善養生、生存美感？還是依然具有深刻的權力批判之意義，這便是本節所要加以討論的主題。本文認為庖丁解牛的曲成藝術，可以被用做權力批判（甚至政治寓意）來解讀，也可和〈人間世〉一起併讀，以便烘托其中回應權力自身，以及回應政治權力的批判、導化性格。

讀者或許會質疑，前文不是一再強調格格不入的距離，正好可以保持對權力進行純粹的批判位置？那麼一旦「入遊其樊」，不就被權力收編了嗎？那裏還能再發揮游牧型的知識分子之批判力道呢？對此，上一節文末已曾分析「格格不入」，其實可被理解為「入而不入」、「不入而入」，因此對於促成批判的「距離」之解讀，就不需被簡單理解為空間的隔離，而可更深入地理解為：能在權力結構網絡中「游牧」、「流轉」的能力。如此一來，格格不入的批判性便可能進一步轉化為庖丁解牛的批判性。

其次，筆者想再從一個問題說起，那便是政治權力與微型權力（或者權力自身）的別異。政治權力可謂是權力支配的最大規模特寫，它通常透過階層統理模型（如君／臣／民之階序性），層層體現上對下的力量支配性，然而政治權力雖強暴而廣大，但最核心的力量鬥爭場域則在政治舞台。但倘若我們將「政治權力」提煉到更為本質性的「權力自身」來思考，那麼或將發現生活周遭的一切處都可能被權力所滲透過——例如：人倫關係、職場關係、學術社群、宗教團體，甚至流行時尚對個我認同的價值規範，社會眼光對主體身心的調控與規訓，人的語言結構對人的思考活動之決定等等——那些看似遠離政治場域、無涉政治鬥爭的另類生活世界、關係互動，其實也都可能存在權力支配的微型病毒，此即本文所謂的微型權力。⁴⁷或者也可以這樣說，假使政治特寫了權力

⁴⁷ 對於權力的微觀批判這一視域，本文亦受傅柯啟發，可參見高宣揚 Gao Xuanyang：《福柯的生存美學·對權力遊戲的微觀批判》*Fuke de shengcun meixue: Dui quanli youxi de weiguan pipan*（北京[Beijing]：中國人民出版社[Zhongguo renmin chubanshe]，2005年），頁194-255。

支配的本質性，那麼也可採取廣義地說：政治是無所不在的，因為權力支配總是無所不在。如此可說，微型權力揭露了「隱性權力」的幽微周遍，而政治權力則顯露「顯性權力」的強悍直接。因此微型權力看似不直接發生在政治場域，但它的權力支配性依然委婉曲折地作用在一切處，而且更不易被一般人洞察。

筆者做上述區分，是為了強調《莊子》對權力的批判，並不限於「政治權力」，而同時包含對「微型權力」的批判，甚至可說，《莊子》對於「權力自身」的反省批判，使人們對權力的無所不在和幽微曲折，有著更為複雜的觀察思考。所以他對權力的批判並不停留在政治場域，更要進到當時文化現象的各角落，揭露各種價值意識型態對人的支配，因為它們可能滲透著極難消除、或者永不能完全消除的權力病毒在其中，這才是《莊子》融貫微型權力與政治權力的批判全貌。正如法國思想家羅蘭·巴特（Roland Barthes）所洞悉的：

如果說權勢在社會空間內是多重性的，那麼在歷史時間中它反過來就是永存的：它在這裡被驅趕或耗盡，又會在別處重新出現，永不會消失；如果為了消滅它而去發動一場革命，不久它又會死灰復燃，會在新的事件中重新發展。它這種無處不在、永久延續的原因是，權勢是一種超社會有機體的寄生物，它和人類的整個歷史，而不只是和政治的和歷史學的歷史聯繫在一起。在人類長存的歷史中，權勢於其中寄寓的東西就是語言，或者再準確些說，是語言必不可少的部分：語言結構。⁴⁸

倘若以此全幅向度來解讀「庖丁解牛」之喻，那麼便不必只停留在法國莊子學家葛浩南（Romain Grazian）的政治權力批判之解讀，而可更深入地省視為對權力自身的批判之寓意解讀。葛浩南讀出庖丁解牛隱含一場政治權力的解構設計，⁴⁹因為〈養生主〉設計的對話者，竟是現實政治權力上最遙遠的兩極，卑賤俗民的庖丁 V.S. 位高權重的文惠君，這在現實政治舞台是不可能發生的；

⁴⁸〔法〕羅蘭·巴特 Roland Barthes 著，李幼蒸 Li Youzheng 譯：《寫作的零度·法蘭西學院文學符號學講座就職講演》*Le Degré zéro de l'écriture*（臺北[Taipei]：桂冠圖書[Guiguan tushu]，1998年），頁5。另參見拙文：〈莊子與羅蘭巴特的旦暮相遇：以「語言·遊戲·權力·歡怡」為中心〉“Zhuangzi yu luolan bate de danmu xiangyu: yi'yuyan, youxi, quanli, huanyi'wei zhongxin”，《臺大中文學報》*Taida zhongwen xuebao* 第37期（2012年6月），頁1-50。

⁴⁹葛浩南 Romain Graziani：〈莊子的哲學虛構〉“Philosophical Fictions in the Zhuangzi”，《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 第18卷第4期（2008年12月），頁59-70。

然而《莊子》透過寓言方式，不僅化不可能為可能，更展開一場偷天換日的權力挪移魔法，在這一權力廚房的表演舞台中，《莊子》重新允諾給庖丁的是展演「技進於道」的主角，而文惠君則暫時處於權力解構狀態，亦即他的政治權力暫時無用武之地。〈養生主〉中的庖丁，當可視為莊子的虛擬化身，或者莊子借無緣於政治權力的庖丁之刀，在虛擬的權力廚房中，展開一場解剖權力的遊刃把戲。

其實，不必只把重點全聚焦在文惠君與庖丁這兩人政治身份的符碼上，因為它只是寓言的部分真理，過度聚焦於此，容易將其解讀為純粹的政治寓言，⁵⁰而以為〈養生主〉只停在政治權力批判。對於筆者而言，文中錯綜複雜的「牛體」隱喻，可從廣、狹兩義解讀：狹義上是指政治場域中的權力與人性交纏的錯綜複雜，廣義上則是指無所不在的人際網絡之權力滲透的錯綜複雜。而前者便可連結到《莊子》對政治權力的批判，後者則涉及《莊子》對微型權力的批判。

高明的庖丁，需要培養出無厚能遊之刀工，它能让庖丁在錯綜複雜的牛體網絡中：「依乎天理，批大卻，導大竅，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！」⁵¹換言之，牛體中的筋骨血肉之交織尤如迷宮般，可象徵廣義的人際網絡之重重角色扮演的複雜性（狹義的政治空間解讀只是取其一環），人在其中，便猶如在一张天羅地網的符號結構中，必須循道而行，否則將自傷又傷人。角色的名實相符之扮演，正如〈人間世〉指出的：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。」君臣、父子不過是就種種無所逃的人際關係網絡之例舉，事實上人生所要扮演的角色多矣，而人總在多重身份扮演中展開他的互為主體性之人際活動；而一個身分角色通常被框限在一個名言符號的標籤下，被要求名實相符地呈現恰如其份的舉措，因此也可以說名言符號擁有支配人們行住坐臥的規範權力，而一旦名實不符或逾越了名教規範，那種種違亂之罪名與懲罰，也就相伴而生。正如〈養生主〉所謂：「為善無近名，為惡無近刑。」人們要不就遵循社會價值標準之規範而贏得善名符號，要不就

⁵⁰ 「庖丁解牛」向來有多重解讀的可能，例如一種解讀是從藝術實踐的身體經驗切入，一種是從內丹修煉的氣經驗切入，也可從人際網絡的社會政治角度來解讀，甚至可從文本空間的隱喻來解讀。這幾種詮釋角度，筆者在不同文章的論述脈絡中都曾嘗試。

⁵¹ [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋·養生主》 *Zhuangzi jishi: Yangshengzhu*，頁 119。

因背離社會價值規範而被貼上惡名甚至遭受責罰。⁵²換言之，牛體所隱喻的人際複雜同時也必會是一個語言符碼的綿密網絡，而且名言符號網絡對身在其中的個人，帶有強制的支配性在，亦即名言已是權力的化身，一切價值系統莫不透過名言來呈現，一不小心價值符碼便淪為價值神話，而對人產生強大的權力支配性。

對道家哲理不陌生者，都會注意到老、莊對名言符號的不信感。相對儒家強調的名實相符之正名觀，道家通常都會強調名言對人的宰控性，因為人類的整個文明建制是透過《老子》所謂「始制有名」而來，如周文的政治、社會、生活之管理運行模式，正透過龐雜的名言符號來規定與支配；而分工愈細、角色扮演愈繁複的文明社會，所需的名言符號系統就愈加細瑣而綿密，這在老莊看來，對人的身心規範和控制也就愈加無孔不入。因此，《老子》要強調「名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。」而〈逍遙遊〉、〈人間世〉則顛覆儒家的名實相符觀，而強調：「吾將為名乎？名者，實之賓也」、「德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相札也；知也者，爭之器也。」⁵³而〈人間世〉更要我們做到的是「能入遊其樊而無感其名。」⁵⁴而所謂的「入遊其樊」便是上述無所逃於人際錯綜的符號羅網，也就是一個充斥符碼的牛體結構；而「無感其名」便是庖丁解牛的「遊刃」工夫，他能在重重關係網絡、名言系統之中，找到「入而不入」的間隙，以便進行權力解剖與化導的遊戲能力：「彼節者有閒，而刀刃者无厚；以无厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣！」⁵⁵

由此可見，〈養生主〉要找到的空隙之道、遊刃路線，並不在於牛體之外、人際之外、符號之外的彼岸（語言消失處），而是在語言結構之中找到自由穿梭的能力。此時的語言便是權力附身或作用的最細微病毒，語言所在之處正是權力所在之處（如羅蘭·巴特言），如此一來，庖丁所要解構的權力批判性便

⁵² 王船山也注意牛體結構和名言的共構關係：「大名之所在，大刑之所嬰，大善大惡之爭，大險大阻存焉，皆大輒也。（而非彼有必觸之險阻也，其中必有間矣）」、「名者眾之所會，不遊其間而入其會，則雖不蘄言而必有言，不蘄哭而必有哭之者矣。」〔清〕Qing 王夫之 Wang Fuzhi：《莊子通·莊子解》*Zhuangzi tong: Zhuangzi jie*（臺北[Taipei]：里仁書局 [Liren shuju]，1984年），頁32-33。

⁵³ 〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，頁24、頁135。

⁵⁴ 〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，頁148。

⁵⁵ 〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，頁119。關於道家對名言與權力的分析與批判，筆者多篇文章都曾觸及，也有較為深入的分析，此處只能點到為止，不擬重複。

不只是政治權力，而更是語言與人際交織成的微型權力。因此高明的庖丁要人們「怵然為戒」於人們視之為天經地義的倫常名份：「每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲」。因為這些名實關係在《莊子》看來，也都可能被權力滲透而導至支配的僵直與異化。故事中的庖丁絕不只是個人不受傷害地保全性命之真（如十九年若新斲之刃），它同時也以藝術性的漂亮姿態（合桑林之舞、中經首之會）來曲成、化導權力對人們的反控（使牛隻「謦然已解」）。而這種「入遊其樊而無感其名」的庖丁，在筆者看來，由於對語言和權力關係的思考更為深刻，因此也就彰顯出另一種更為精微的權力批判性，而這種在牛體迷宮中穿梭卻不迷路、不受傷的庖丁姿態，便是本文一再強調的「在方內中遊於方外」的綜合智慧。這樣的綜合智慧同時展現出一種周轉圓通的迂迴策略能力，使得知識分子在人間世的關係網絡中，尤其當人們無所逃於具體的政治權力之場域時，乃能表現出一方面善保其身，另一方面迂迴回應並導化權力的遊刃策略。對於後者，便是《莊子》〈人間世〉一文中，所要處理的莫可奈何之難題。對此筆者已另有專文處理，⁵⁶而由目前討論所得出的結論，大抵已鋪排了一條從〈養生主〉到〈人間世〉的具體理路了。

六、結論：洞察局勢之變與遊牧於權力空隙來化導政治暴力——從牟宗三的「察事變」與余蓮的「勢思維」再進一解

從上文庖丁解牛的隱喻解讀中，我們看到庖丁的迂迴能力、動態策略，如「依乎天理」、「因其固然」，顯示牛體有它客觀的結構之理要被理解、尊重，否則那把刀就會隨時割折碰撞，無法遊刃有餘於通道。牛體看似迷宮，卻可以找到「緣督以為經」的流動通路，這條夾縫中的空隙之路，並不純是庖丁主體的主觀意志所硬拼出來的血路，而是「回應」（因）牛體本身就有的結構局勢（其固然），然後隨著動態情勢的轉變而持續不斷地回應它，因牛體內部結構隨牛體部位之情境不同而有不同局勢，如此才能每每在錯綜複雜的危地渦漩中（每至於族，吾見其難為），以他精微又慎微的解剖工夫（動刀甚微），讓權力結構對人的束縛和控制，得以被穿越和化解（謦然已解，如土委地）。從上述對庖丁解剖牛體的動態化描繪中，敏銳的讀者，必會發現其中已涉及對先秦

⁵⁶ 拙文：〈孟子與莊子兩種氣論類型的知識分子與權力批判——「浩然之氣」與「平淡之氣」的存有、倫理、政治性格〉“Mengzi yu Zhuangzi liangzhong qilun leixing de zhishi fenzi yu quanli pian: ‘haoran zhi qi’ yu ‘pingdan zhi qi’ de cunyou, lunli, zhengzhi Zingge”，《清華學報》*Qinghua xuebao* 第43卷第1期（2013年3月），頁1-52。

「勢」的思考或回應，用法國哲學家、漢學家余蓮（Francois Jullien）的話說，其中涉及勢思維或勢邏輯。⁵⁷

簡言之，牛體結構在庖丁解牛的具體運動過程中，示現為不斷變動的局勢或情勢，而庖丁在這「刀／人／牛」三合一的解牛實踐中，亦要將其肉身（此時刀身已是肉身的延伸）參與到人牛共在的運動態勢中。由於這是一個力量辯證的精微過程，其中必然要經歷——矛盾鬥爭（月更刀）、相互適應（歲更刀），慢慢才能體合為一（解數千牛，刀刃若新）——這個運動曲線的過程。可見，庖丁解牛的綜合智慧之表現形式，會是一個動態的有機曲線，因為在一個權力局勢的力量邏輯中，諸方力量之間總在互滲較勁，因此它的空隙通路也將與時俱變而彎延曲折。牛體結構所體現的變動局勢，具體可從庖丁解牛的運動技藝講，若將此隱喻引伸出去，那麼這個牛體情境便可能指涉：人際關係網絡的複雜局勢、政治權力場域的鬥爭局勢、乃至戰國七雄的兼併局勢等等。一言蔽之，庖丁若要將「技進於道」的解牛藝術，發揮運用到人際關係、政治場域、國際場域，將不得不考慮具體情境和變動局勢中的力量邏輯，也就是要有「察事變」的「勢」思維和能力。

通常學者並不難發現道家（尤其《老子》）具有「察事變」的勢思維特質，問題在於，一般強調道家勢思維之特質者，卻容易片面性強調底下兩種不同面貌：一是認為道家因深察先秦政治時勢之危，所以走入了獨善其身的隱者學；另一則認為道家因深察時勢之機，所以走向因應時勢的功效論或操控論。換言之，前者容易直接將道家等同於隱遁之學（如牟宗三對道家的總評），後者則容易將道家與法家、兵家、黃老合併齊觀（如余英時對《老子》的評斷）。然而這兩種從勢角度觀察道家思想者，在筆者看來，都未能看到勢思維與道家型知識分子的關係；因此過度單獨突顯道家的察勢與心術，卻未能將其放在權力

⁵⁷ 余蓮有兩本「差異的重複」之著作，大談特談勢思維、勢邏輯，尤其好以中西對比的方式來呈現，並將其提升至東西的世界觀差異，來做文化現象的解讀。參見〔法〕余蓮 François Jullien 著，卓立 Esther Lin-Rosolato 譯：《勢：中國的效力觀》*La propension des choses*（北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，2009年）；〔法〕余蓮 François Jullien 著，林志明 Lin ChiMing 譯：《功效論：在中國與西方思維之間》*Traité de l'efficacité*（臺北[Taipei]：五南圖書出版[Wunan tushu chuban]，2011年）。另外亦可參見何乏筆對余蓮的批判反省：〈養生的生命政治：由于連莊子研究談起〉“The Biopolitics of Vital Nourishment: Departing from François Jullien's Interpretation of the Zhuangzi”，《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 第18卷第4期（2008年12月），頁119-120。

批判的角度來省察，如上述庖丁解牛在體察局勢之下，「技進於道」、「以道用術」而來導化權力。對此，本節想透過牟宗三和余蓮的觀察來做一些反思，以總結道家型的知識分子和勢思維的辯證關係。

牟宗三曾對儒家、道家思想，各做出一個立場定位與價值判斷，在這種儒、道對比下，牟先生特別突顯儒家的知識分子性格，相較起來，道家只是無能承擔時代責任的隱者學：

我就用：「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」這幾句話來講儒家。至於道家呢？「察事變莫過於道」。道家雖然講那麼多的玄理玄思，他實際的作用就是察事變，就是知幾。道家對時代的局勢和事變是看得清清楚楚的，張良就是個典型人物。儒家也並不是不了解事變，但是儒家還有一個基本精神，他不能完全順著事變走，他不能只是知幾，他還有一個是非問題，他有道德判斷。假定沒有道德判斷、沒有是非，那局勢一壞他不就投機了嗎？縱使不投機，他也可以跑到深山去隱遁起來呀，道家不就是這樣的嗎？但是他不。所以在以前的歷史中，在這個地方只有儒家能盡責任、撐得住。在危疑時代，能挺起來作中流砥柱的，只有儒家。光是隱遁起來是不夠的。⁵⁸

相較於牟宗三對儒家知識分子的道德理想化觀點，余蓮則轉從「勢思維」，對儒家「好善而忘勢」的超現實取向，提出「無能回應權勢」的質疑：

勢作為效能工具的觀念，在兵法家和君主專制理論家的眼中扮演了極重要的角色，但它在道德至上派（即儒家）的思維裏則毫無重要性（這點可不會使人感到意外）；前者賦予勢正面的定義，而後者當然給予它負面的看法。事實上，崇尚道德原則的態度，基本上便肯定了價值觀絕對優於那些多多少少會受局勢限制的事物，並且認為由主觀所作出的決定總勝過由外在各種力量之牽制而產生的壓力之下所取得的決定……面對道德主義者（也稱作儒家），勢的理論家則被稱作「現實派」。在戰事的平台上，主張道德至上的儒家其實毫不注重軍事兵法，所以不太重視勢……在

⁵⁸ 牟宗三 Mou Zongsan：《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*（臺北[Taipei]：學生書局[Xuesheng shuju]，2002年），頁62。

社會與政治方面，儒家訓誡人民對附於勢的權力要漠不關心，這麼做是以道德價值勝於其他的價值為名義的……孟子說：「古之賢王，好善而忘勢，古之賢士，何獨不然，樂其道而忘人之勢。」……儒士拒絕服從王公，因此面對權力時，變得無能為力。⁵⁹

上述牟宗三、余蓮的觀察，涉及許多有趣的課題，筆者歸納他們的重點，並略加對比性地展演如下：牟宗三注意到，勢和時、機、變，有著密切關係。用余蓮的說法：察勢、知機需要隨時順變，涉及到的是變化邏輯。牟宗三重視的是儒、道的立場區分，余蓮則企圖將東方的勢邏輯對比於西方的理性邏輯，並將勢邏輯提升到一種他所謂歷程、力量的世界觀來加以分析。⁶⁰牟宗三認為道家的精神在於「察事變」（牟以黃老人物張良為例），儒家則在「立價值」（余以孟子為例），二者具有對比性；牟宗三樂觀地認為儒家不是不了解事變，但更堅持是非判斷。他更進一步站在儒家立場，回過來批判道家的察事變，容易流於投機；只有穩立道德價值，才能穩立是非，才不會隨勢而見風轉舵。因此牟宗三認為道家人物會走向隱遁，也可視為察事變的投機結果，顯示出缺乏知識分子勇氣的重大缺陷，而只有儒家才能成就知識分子的承當勇氣。

相較於牟宗三，余蓮反而從勢觀點對儒家型的知識分子提出質疑。筆者亦將其歸納並展演如下：余蓮認為兵家、法家，包含道家（余蓮也以《老子》為例來分析勢思維，並認為《老子》的水思維，影響了兵、法家的主張）都重視「勢」，並對「勢」給予正面思考，而儒家則不重視「勢」，對「勢」採取負面看法。重勢者（經常被視為現實派）會認為客觀的大勢才是決定性力量，而道德派則認為主體所肯定的價值可以決定並超越外在的勢；亦即勢思維強調情境、局勢的客觀力量的決定性，而道德思維則強調主體意志的超越力量。余蓮認為儒家不僅不關懷軍事用兵的勢，甚至對社會局勢、政治權勢也冷漠以對，由此襯出聖賢道統的純粹價值，突顯儒「士」之批判形象（余蓮以《孟子》「好善忘勢」為例）。但余蓮未必同意純粹的道德理想主義，反而批評儒家這種類型的知識分子，因強調主體而忽略局勢，不能切實際於權力邏輯，是故經常顯

⁵⁹〔法〕余蓮 François Jullien 著，卓立 Esther Lin-Rosolato 譯：《勢：中國的效力觀》*La propension des choses*（北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，2009年），頁42-43。

⁶⁰參見〔法〕余蓮 François Jullien 著，卓立 Esther Lin-Rosolato 譯：《勢：中國的效力觀》*La propension des choses*，頁1-8。

現對應現實的無能為力（如孔孟周遊列國而不見用，而最終都退回文化教育）。⁶¹其實余蓮在其著作中還特別指出：現實派（察勢派）對人性的看法不同於儒家，它們會認為人性（如以人的「勇」、「怯」為例）總是在各種力量糾纏的氛圍下被影響，甚至被決定，換言之，勢思維者不會肯定或承認一個超越現實情境之外的「本質人性」。⁶²而根據牟宗三對儒家心性論的主張：不管是「天命之謂性」，還是「盡心知性以知天」，人性總具有一先驗而超越的價值之源：「本質善性」（或「善性本質」），而倘若能「覺」其善心（大體）而「立乎其大」，便能超越於一切動物之性（小體）、環境之勢（外誘），亦即「小體不能奪之」。由此可見，勢思維者考察的是具體現實情境中的人性變化，而道德思維者肯定一先驗而超然的人性本質。然上述牟宗三和余蓮的觀點，留下一些有待再思考或斟酌的問題，筆者打算從本文所謂道家型知識分子立場（尤其《莊子》）和勢思維關係，對他們各別做出一些回應，以做為本文結論：

（一）儒家是否完全不重視「勢」（現實邏輯、力量邏輯）？尤其「勢」在儒家外王面向的社會、政治實踐，是否完全處於有待超克的負面因素？不同的儒者（如《孟子》和《荀子》）其立場是否有所不同？例如《荀子》在尊君隆禮的脈絡，是否就運用了勢思維？余蓮對儒家的勢思維之觀察，雖有其根據，但還須個別考察，由於本文並不涉及儒家，故只擬點出這個有待爭議的問題。

（二）道家明顯比儒家更重視「勢思維」，但是否可以簡單地將其歸類為「勢理論家」（或現實派）？道家純粹只是「察事變」而完全不重視「價值」嗎？道家是否只能以隱者學（明哲保身之投機）來概括？張良足以代表道家的人格典範嗎？對於這些問題，從本文所得出的結論來看，答案都是否定的。尤其以《莊子》「在方內中遊乎方

⁶¹ 〈天運〉“Tian yun”篇曾有一段孔子往見老聃，談及他周遊列國而無所見用的挫折，這亦可看成是《莊子》對儒家型知識分子的質疑反思：「孔子謂老聃曰：『丘治《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》六經，自以為久矣，孰知其故矣；以奸者七十二君，論先王之道而明周、召之跡，一君無所鈞用。甚矣夫！人之難說也，道之難明邪？』」（清）Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*，頁 531。

⁶² 余蓮用兵家為例：「『夫兵得其勢則怯者勇，失其勢則勇者怯。』、『勇怯者，勢之變。』……它們暗示著，人類的美德與長處並非他們內在固有的，因為它們既不是由人們主動發明的，人們也無能力掌控它們。人只不過是那完全可被操縱的外在情勢的產物。」〔法〕余蓮 François Jullien 著，卓立 Esther Lin-Rosolato 譯：《勢：中國的效力觀》 *La propension des choses*，頁 9。

外」的綜合智慧，它其實是想統合價值與勢變，既要在勢變的回應中來迂回實現價值，也要以價值來化導結構性的局勢宰制。

(三) 若以牟宗三上述引文為據，它並未特別注意黃老和道家的區別，也未進一步觀察老、莊在「勢思維」上的差異發展。黃老之學是道家被法家化的產物，其將心術修養運用到政治權力、權謀操控的運用上，使得道家本身（不管老或莊）對政治暴力的敏銳批判被模糊化（當然余英時理解的「反智論」則不是，因為余英時採取的是黃老脈絡的《老子》學。）牟宗三以「察變」、「隱者」來認定道家的全面立場，並認為這種明哲保身之投機，完全無能成就知識分子的承擔，牟氏這種觀點，完全排除了道家型知識分子的空間；就像余英時談及先秦知識階層史論時，大抵也以儒士為中心，完全看不到道家思想和知識分子的關係。但從本文立場來反觀他們的判斷，牟、余兩先生對道家的權力批判性都缺乏積極的肯認。

(四) 在心性論上，牟宗三站在儒家立場，肯定先驗之性善本質，並依此而樹立價值以批判並引導時勢；而余蓮指出兵、法家，從不認為有一完全可超越時勢氛圍的獨立人性，反而認為人性常被形勢所影響和決定，因此認為對人性和情勢的辯證關係，應有更複雜而幽微的流變考察。余蓮認為儒家這種道德派也可能因為固著於道德價值，忽略形勢對人性的重大影響，結果使其道德立場流於抽象掛空，而無力、無用於現實發展。而牟宗三則認為儒家因為更能堅持價值的超越性，所以才能無視於現實形勢對人的宰控，反而能樹立一種不沉淪、不妥協的引導性價值，亦即道統。而老莊對人性的看法如何？道家大抵並不肯定一先驗不變的本質善性、或道德實體，只是強調萬物皆有一股自然流動的生機活力（德，性），它不必具有固定的本質，卻總是蘊含流動變化的存在活力與可能，而這股存在的生機，也必然要與環境局勢（氣化）形成有機的互動效應。如此看來，道家的人性論會將勢的力量邏輯考慮進來，因為人性在不同的歷史、社會、文化的情境中，會受到不同局勢的形塑作用，而人性的自由必須對它們做出理解、反思、治療與批判，如此才有可能在局勢的結構性影響之中，進行庖丁解牛的自由活動與價值創造。然而兵法家的勢思維，容易走向余蓮所謂的功效論和操控論，也就是純

粹的力量主義，而這便是牟宗三所擔憂和批判的順勢投機，然而這並非道家的主張，尤其不會是《莊子》庖丁解牛的立場。

(五) 《莊子》的勢思維表現在那裏？《莊子》的勢思維，就宏觀的存有論角度看，乃與氣化流變的世界觀密切相關；就微觀的存在處境角度看，尤其表現在《莊子》對人心（人性）、名言（符號）、權力（力量邏輯）的複雜關係之覺察上。例如人的情境、局勢（在世存有），其存在無所逃於人間世之符碼網絡（名言世界），所謂「君臣父子，無所逃於天地之間」，那些對人心人性之緊緊繫縛、牽動的「義、命」結構，便和名言網絡同時存在。換言之，在《莊子》看來，討論人的存在之安身立命問題，便不可能不涉及肉身的情境與局勢，而人的身心要在人間世逍遙，便須以巧妙的方式穿梭在人與人之間錯綜複雜的名言網絡、關係網絡、權力網絡中，以此而進行一場「庖丁解牛」的遊刃有餘之實踐。換言之，《莊子》當有其生命實踐之價值關懷（如自由之渴望、意識型態之批判、他者之包容、價值之多音接納、文化之多元更新等等），但這些價值的實踐卻必需在名言網絡、權力關係的迷宮中穿梭辯證。「牛體」便可視為「勢」網絡之迷宮隱喻，而庖丁之刀與牛體網絡的綜合作用便是在這個「勢場所」中活動。換言之，庖丁有可能在這一勢場所中，因相刃相靡而折刀傷牛，也可能遊刃有餘而順勢而為。然而割折與遊刃之間，便涉及到「因其固然」的「勢邏輯」。

(六) 《莊子》〈養生主〉的牛體隱喻，涉及勢場所、勢邏輯等勢思維，即在人間錯綜複雜的骨肉交接之折衝處，保有流變的彈性、發現間隙的能力；而「無厚入有間」的遊刃能力，其所得之養生主旨（「可以保身，可以全性，可以養親，可以盡年。」），只是個人之安養嗎？其中不也存在一種在勢場所之中，了解勢邏輯，順應勢邏輯，然後趁勢而導勢的回應能力嗎？這種能力若放在人間社會與政治場域中，有沒有可能具有另一種回應權力、批判權力的另類知識分子的實踐可能？⁶³筆者認為〈人間世〉便涉及如何在政治權力中安身立

⁶³ 余蓮認為強調流變的過程思維與順應態度，就必然要與批判立場相違背，其二元性思考顯得僵化。其立場如何乏筆研究所指出：「余蓮認為『維持演變』的順應態度是中國過程思維在個人層面上的表現。此觀點貫穿他有關中國文化思想與美學的研究，也作為他在中國文化研究方面的首要直覺。然而，此直覺反應在中國文人缺乏批判性的判斷上，因

命，並同時引導轉化政治權力的批判性課題。這裏，筆者肯定存在著一種所謂道家型的迂迴、策略性的知識分子，有待重新揭露。⁶⁴

【責任編校：黃璿璋】

主要參考書目

典籍

- 〔漢〕司馬遷 Sima Qian 著，韓兆琦 Han Zhaoqi 編：《史記箋證》*Shiji jianzheng*，江西 Jiangxi：江西人民出版社 Jiangxi renmin chubanshe，2004 年 12 月。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：大安出版社 Daan chubanshe，1996 年 11 月。
- 〔清〕Qing 王夫之 Wang Fuzhi：《莊子通·莊子解》*Zhuangzi tong: Zhuangzi jie*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1984 年 9 月。
- 〔清〕郭慶藩 Guo Qingfan：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，1985 年 11 月。

專著

- 〔巴勒斯坦〕薩伊德 Edward W. Said，單德興 Shan Tehsing 譯：《知識分子論》*Representations of the intellectual: the 1993 Reith lectures*，臺北 Taipei：麥田 Maitian，2007 年 10 月。
- 〔法〕羅蘭·巴特 Roland Barthes，李幼蒸 Li Youzheng 譯：《寫作的零度》*Le Degré zéro de l'écriture*，臺北 Taipei：桂冠圖書 Guiguan tushu，1998 年 2 月。
- 〔法〕余蓮 François Jullien 著，卓立 Esther Lin-Rosolato 譯：《勢：中國的效力觀》*La propension des choses*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2009 年 6 月。

而逼顯他對整體『中國思想』的詮釋有所偏激。」〈平淡的勇氣：嵇康的文人美學的批判性〉“The Courage of Blandness: Xi Kang and Critique in Chinese Literati Aesthetics”，《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua* 37 卷 9 期（2010 年 9 月），頁 141。

⁶⁴ 對此本人已另有專文討論：〈孟子與莊子兩種氣論類型的知識分子與權力批判——「浩然之氣」與「平淡之氣」的存有、倫理、政治性格〉“Mengzi yu Zhuangzi liangzhong qilun leixing de zhishi fenzi yu quanli pipan: ‘haoran zhi qi’yu‘pingdan zhi qi’de cunyou, lunli, zhengzhi zingge”，《清華學報》*Qinghua xuebao* 43 卷 1 期（2013 年 3 月），頁 1-52。

- ，林志明 Lin ChiMing 譯：《功效論：在中國與西方思維之間》*Traité de l'efficacité*，臺北 Taipei：五南圖書出版 Wunan tushu chuban，2011 年 11 月。
- 方勇 Fang Yong：《莊子學史（第 1 冊）》*Zhuangzi xue shi(1)*，北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，2008 年 10 月。
- 牟宗三 Mou Zongsan：《才性與玄理》*Caixing yu xuanli*，臺北 Taipei：學生書局 Xuesheng shuju，1985 年 4 月。
- ：《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*，臺北 Taipei：學生書局 Xuesheng shuju，2002 年 8 月。
- 余英時 Yu Yingshih：《中國知識階層史論：古代篇》*Zhongguo zhishi jiecheng shilun: gudai pian*，臺北 Taipei：聯經 Lianjing，2002 年 9 月。
- ：《歷史與思想》*Lishi yu sixiang*，臺北 Taipei：聯經 Lianjing，2003 年 5 月。
- 李明輝 Lee MingHui：《孟子重探》*Mengzi zhongtan*，臺北 Taipei：聯經 Lianjing，2001 年 7 月。
- 高宣揚 Gao Xuanyang：《福柯的生存美學》*Fuke de shengcun meixue*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2005 年 9 月。
- 張灝 Chang Hao：《幽暗意識與民主傳統》*Youan yishi yu minzhu chuantong*，臺北 Taipei：聯經 Lianjing，2006 年 1 月。
- 楊國榮 Yang Guorong：《莊子的思想世界》*Zhuangzi de sixiang shijie*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2006 年 10 月。
- 楊寬 Yang Kuan：《戰國史》*Zhanguo shi*，臺北 Taipei：谷風出版社 Gufeng chubanshe，1986 年 9 月。
- 聞一多 Wen Yiduo：《聞一多全集（二）古典新義》*Wenyiduo quanji(2): gudian xinyi*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1996 年 5 月。
- 賴錫三 Lai Hissan：《莊子靈光的當代詮釋》*Zhuangzi lingguang de dangdai quanshi*，新竹 Hsinchu：國立清華大學出版社 Guoli qinghua daxue chubanshe，2008 年 12 月。
- ：《當代新道家——多音複調與視域融合》*Dangdai xin Daojia: duoyin fudiao yu shiyu ronghe*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2011 年 8 月。

期刊論文

- 何乏筆 Fabian Heubel：〈平淡的勇氣：嵇康的文人美學的批判性〉“The Courage of Blandness : Xi Kang and Critique in Chinese Literati Aesthetics”，《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua* 37 卷 9 期，2010 年 9 月。
- ：〈養生的生命政治：由余連莊子研究談起〉“The Biopolitics of Vital Nourishment: Departing from François Jullien's Interpretation of the Zhuangzi”，《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 18 卷 4 期，2008 年 12 月。
- 莊萬壽 Zhuang Wanshou：〈虞人與莊子〉“Yuren yu Zhuangzi”，《國文學報》*Guowen xuebao* 20 期，1991 年 6 月。
- 勞悅強 Lo Yuetkeung：〈人間如森林——《莊子》內篇中的政治辯說〉“Renjian ru senlin: *Zhuangzi* neipian zhong de zhengzhi bian shuo”，《東亞莊學國際學術研討會論文集》*Dongya zhuangxue guoji xueshu yantaohui lunwenji*，屏東 Pingdong：屏東教育大學中文系 Pingdong jiaoyu daxue zhongwenxi，2012 年 5 月。
- 葛浩南 Romain Graziani：〈莊子的哲學虛構〉“Philosophical Fictions in the Zhuangzi”，《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 18 卷 4 期，2008 年 12 月。
- 賴錫三 Lai Hissan：〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉“*Zhuangzi* shentiguan de sanwei bianzheng: fuhao jieou, jiyi rongru, qihua jiaohuan”，《清華學報》*Qinghua Xuebao* 42 卷 1 期，2012 年 3 月。
- ：〈孟子與莊子兩種氣論類型的知識分子與權力批判——「浩然之氣」與「平淡之氣」的存有、倫理、政治性格〉“Mengzi yu Zhuangzi liangzhong qilun leixing de zhishi fenzi yu quanli pipan: ‘haoran zhi qi’ yu ‘pingdan zhi qi’ de cunyou, lunli, zhengzhi zingge”，《清華學報》*Qinghua Xuebao* 43 卷 1 期，2013 年 3 月。
- ：〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構性閱讀〉“*Qihua liuxing yu renwen huacheng: Zhuangzi* de daoti, zhuti, shenti, yuyan, wenhua zhi ti de jieougouxing yuedu”，《文與哲》*Wen yu zhe* 第 22 期
- ：〈莊子與羅蘭巴特的旦暮相遇：以「語言·遊戲·權力·歡怡」為中心〉“*Zhuangzi yu luolan bate de danmu xiangyu: yi‘yuyan, youxi, quanli,*

huanyi' wei zhongxin”，《臺大中文學報》*Taida zhongwen xuebao* 第 37 期，2012 年 6 月。

——：〈論《莊子》的雅俗顛覆與文化更新——以流動身體和流動話語為中心〉“Lun *Zhuangzi* de yasu dianfu yu wenhua gengxin: yi liudong shenti he liudong huayu wei zhongxin”，《臺大文史哲學報》*Taida wenshizhe xuebao* 77 期，2012 年 11 月。

——：〈論惠施與莊子兩種差異的自然觀〉“Lun Huishi yu Zhuangzi liangzhong chayi de ziranguan”，《臺灣東亞文明研究學刊》*Taiwan dongya wenming yanjiu xuekan* 8 卷 2 期，2011 年 12 月。

——：〈論道家的逍遙美學——與羅蘭·巴特的「懶惰哲學」之對話〉“Lun Daojia de xiaoyao meixue: yu Luolan Bate de ‘landuo zhexue’ zhi duihua”，《臺大文史哲學報》*Taida wenshizhe xuebao* 69 期，2008 年 11 月。

審查意見摘要

第一位審查人：

一、中國傳統論述「知識分子」都只重視儒家「志於道」的士、君子；而對於以老、莊為代表的道家人物相對忽略，往往視為隱逸之流，不納入「知識分子」的討論之列；尤其對於莊子，更被認為偏取「生存美學」，而與隱者身影脫不了關係；本文作者將莊子這種「迴避政治權力的『不出仕』形象」，稱為「格格不入的鸕鷀」。作者承認從《莊子》文本中的確可以看到這種鮮明的形象；但是，針對這個問題，作者提出不同觀點：他不贊成只從「隱逸」的面相認識莊子；完整的莊子形象，應該是以「入遊其樊」的「庖丁」所喻示「在方內中遊乎方外」的「批判型知識分子」；亦即一方面「遊乎政治權力的場域之中」而「善保自身生命」，一方面批判政治權力，卻又能迂迴畫島政治暴力。

二、這篇論文的優點是語言流暢、靈活，筆鋒帶著感性，時有主觀慧悟之見，論述的脈絡也頗為清晰。這樣的論文，表現當代中文學者之接受西學的新視域，以及學術與時俱進的創造性思維，不再故步自封，抱殘守缺。這當然是很值得肯定、鼓勵的學術態度。

第二位審查人：

本文透過《莊子》寓言故事——「格格不入」的鸕鷀與「入遊其樊」的庖丁，重新省察道家深察勢變的生存美學及其與政治避難的共構性關係。作者非常深刻地揭示出椿子如何藉寓言故事的摹寫，表現其回應政治權力的態度。其所標舉的「格格不入的鸕鷀」，一方面與鯤鵬之喻、神龜之喻、魚樂之喻、姑射神人之喻等結合討論，另一方面又與「入遊其樊的庖丁」的隱喻內涵進行比

照分析。文中強調莊子於追求無待逍遙的同時，除了表現其生存美學及冥契經驗的特徵外，也顯明他異於儒家士君子類型的另一種知識分子性格。在方內之中保持方外姿態的綜合智慧，蓋為莊子不致被政治權力收編而異化的主因，因此乃能一直站在旁觀者清的游離位置，面對政治權力而生發出一連串的冷峻嘲諷與批判。本文能將《莊子》書中的代表性寓言，聯結到知識分子「回應政治權力的姿態」來進行微觀分析，其立論見解委實相當深刻、犀利；而且遣辭、造句、運思，也頗為新穎、活潑、不入俗套，甚具現代感。

第三位審查人：

本文主旨在於勾勒莊子的政治批判，文中申論以莊子為藍本的道家型知識分子具有雙重特徵：一是對於政治權力的「格格不入」、二是能出入無所不在的權力網絡，得以在政治中生存而游刃有餘。文中展現出對於《莊子》文本的熟稔，在此文本基礎上分析出「鵪鶉」與「庖丁」的兩種形象，以對應政治避難的隱者與能批判微型政治的間距（以化導權力）。在這兩種典型的結合中，作者從庖丁解牛的解讀，延伸寓言中涉及符碼、語言、權力的關係，導出一條有關權力與權勢的思考。藉此一解釋的延伸，作者進一步採用法國漢學家余連的「勢思維」分析，凸顯牟宗三論述道家「察事變」的不足。

儘管有若干段落與論點值得商榷，本篇論文在觀點上已經相當成熟，顯露名家手筆。