

《東華漢學》第 30 期；1-52 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2019 年 12 月

《莊子》的他者倫理 ——以〈德充符〉的文學書寫為例

賴錫三*

【摘要】

《莊子》充滿對事物的具體賞識與細微覺察，並藉由精微深描之文學技藝，一方面觀照人間事物的詭譎處境，另一方面顯露愛惜天地萬物的差異生機。這種文學書寫不宜以雕蟲小技視之，本文傾向從三個相互交織現象來理解其豐富意義：一，《莊子》在解構宏大形上道學的抽象論述後，以文學書寫表現它重新團結在「即物而道」的微觀之形上學之拯救努力。二，在「以物觀物」的細微描述中，既批判講求全體忽視差異的總體形上學暴力，也同時批判與形上學共構的道德暴力，以求解放出「非人類中心」的他者倫理關懷。三，微觀細品即物愛物的文學書寫，應與《莊子》對「同一性思維」的批判性合併觀之，如此方能掌握《莊子》文、哲兩行的特質。總體言之，《莊子》的他者倫理關懷，同時奠基在三根支柱上：一是對總體性的形上學解構，二是對同一性思維的哲學批判，三是微觀深描的文學書寫。

關鍵詞：莊子、他者、倫理、同一性、差異

* 國立中山大學中國文學系教授

一、《莊子》對微觀形上學之拯救：天地一指，萬物一馬

人類文明向來存在著善、惡二元對立的思維模式，如何保障善之正義不被惡之不義給污染侵蝕，長期來都是人類文化普遍存在的規範性課題。從最原始的巫術神話（如巫儀的代罪羔羊之淨化儀式），到所謂高級宗教（如基督教的驅除魔鬼儀式），甚至現代性文明（如規訓與懲罰之現代監獄的誕生），種種「以善驅惡」、「排除他異」的獻祭儀式與自我保存，是人類自古至今極為普遍的思維方式和文化現象。據呂格爾（Paul Ricoeur）對惡之象徵的研究顯示，這也是人類道德規範、社會禁忌之起源¹。而根據道格拉斯（Mary Douglas）對文化秩序起源的象徵性研究，這也和人類透過語言二元結構運作價值分類體系密切相關，不管是古代文化或現代社會的分類規範、象徵體系，都有它建立「秩序」（歸屬潔淨），處理「失序」（歸屬污染）的機制²。不管是原始機制的代罪羔羊，宗教機制的驅魔除惡，還是現代機制的監獄訓惡，基本運作乃是透過「自是／非他」的自我觀之，「建立同一／排除他異」的類以群分，來進行維持規範與守護體系之正常性重返。例如禁忌，也正是為了維護秩序規範的合法性甚至神聖性之一體兩面。這種神聖性在《莊子》看來，卻經常帶有神聖暴力，而《莊子》的文學書寫，則擅長常捕捉神聖暴力底下的漏網之魚、殘餘剩物：

故解之以牛之白顙者與豚之亢鼻者，與人有痔病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也。³

¹ 呂格爾著，翁紹軍譯，《惡的象徵》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992）。

² 道格拉斯著，黃劍波等譯，《潔淨與危險》（北京：民族出版社，2008）。

³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985），〈人間世〉，頁177。《莊子》涉及對巫術暴力的批判文獻隨處可見，最有名的大概是〈應帝王〉真人壺子與神巫季咸的鬥法。

古來人類普遍利用「犧牲」儀式來避禍求福，而被用來犧牲獻神的血祭對象，如肥豬、壯牛、羔羊，甚至人類自身（如處子，如女巫），成為了淨化人類集體污穢與罪責的投射對象，納受這些代罪羊以祈求神聖洗滌，渴望復原生活秩序之常軌。原始宗教這種神巫淨化儀式，某些特定動物或特定人類被當成檢選對象或咎責對象，在儀式進行過程中或可能被美學化（時而打扮成純淨聖物），或可能被妖魔化（時而披上魔鬼外衣），但後果總是一樣血祭而成為《莊子》筆下的「中道夭折」。弔詭的是，被檢選者時以「材」而被夭折，被咎責者時以「不材」而獲夭壽，禍福不定而莫可奈何，由此〈山木〉篇有所謂「周將處乎材與不材之間」的自我嘲諷。⁴《莊子》對這些代人受罪的無辜生命，不只有其不忍心，更要對這類神聖儀式、美學裝飾、道德暴力的交織共構，進行結構性的文化批判。最後喜以反諷筆調，刻劃某些偶然性的非常狀態（如白頹、亢鼻、痔病），因為「不材」成為神聖不愛的漏網之魚，反能逃過一劫。這些被賤斥的殘餘剩物，卻反而「妖復為善，禍轉為福」地得享天年，不落入中道夭折。故《莊子》以幽默反諷語氣說道：「此乃神人之所以為大祥也」。這些被暫時排除在聖域之外的無用之材、不祥之人、禁忌之物，弔詭地保全了自家性命，成全了自身存在之大用大祥。

《莊子》的哲思隱晦，文風奇倔，上述這類看似嘲諷的文學筆觸，很容易被輕看而低視其中的文化批判和倫理潛力。然我們若借用阿多諾（Theodor W. Adorno）的「微觀邏輯」之即物、微觀角度來細讀品味，《莊子》這種對殘餘剩物的微觀文學書寫，正好展示出它對原始巫術宗教神話那種「神聖／道德／美學」宏大敘述的批判反思，並從中提供我們平等齊觀個物具體而微的眾相生命，並苛護珍視這些具體微型的生命姿態，打開另類的他者倫理之超越可能⁵。有關阿多諾的微觀邏輯的描

⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈山木〉，頁 668。另外有關老莊對儀式暴力的反省與批判，筆者曾有專文討論：〈他者暴力與自然無名——論道家的原始倫理學如何治療罪惡與卑污〉，收入李豐楙、廖肇亨合編，《中國文化的懺悔書寫論集：沉淪、懺悔與救度》，頁 1-78。

⁵ 阿多諾在《否定辯證法》中提及微觀形上學、微觀邏輯的書寫方式，已不

述，筆者啟發自阿多諾的《否定辯證法》之外，陳旭東在〈形而上學的微觀邏輯拯救〉也舉出阿多諾在〈形上學沉思〉提及的老鼠隱喻，列維納斯在〈一隻狗的名字，或自然權利〉提及集中營的流浪狗，以及德希達在〈我所是的動物〉提及的貓眼注視，都具有解離宏大敘述，轉從生活來激發與他者遭遇時的不容已觸動，湧現具體而微的人性超越。於是宏大的「總體形上學」之抽象體系雖然崩塌，卻在感物而動的當下觸動體驗中，重新團聚出另類的「微觀形上學」之拯救可能：

阿多諾的老鼠，列維納斯的狗，德里達的貓這些動物形象正是形而上學微觀邏輯的體現。離開人的視野，他們或許是完全的本能存在；在後形而上學的世俗視野看來，它們有自己的權利，需要被尊重；但在形而上學的微觀視野之下，這些動物的存在彰顯了某種形而上學的超越性，這種超越性不是通過普遍抽象的概念獲得，而是否定辯證法的微觀邏輯呈現的。所以我們可以說阿多諾試圖用這種微觀邏輯來拯救傳統的超越性。⁶

在筆者看來，〈知北遊〉底下透過東郭子與莊子的對話，即可嘗試解讀為《莊子》正自覺進行一場對宏大的整體形上學之還原計畫。但它並非由此完全走向形上學的終結，而是讓原本高高在上、冰冰涼涼的形上高道，重新團聚在具體而微、萬象紛紜的物化生命之中，要求人們更細微體察、更敏銳感受：

再是西方傳統形上學的宏大敘述，而是回歸物性、人生當下的微型書寫。關於《否定辯證法》的「非同一性」之思維方式，請參見細見和之著，謝海靜、李浩原譯，《阿多諾：非同一性哲學》（河北：教育出版社，2002）。另外阿多諾的微型書寫頗受本雅明的啟發影響。據馬欣觀點：「他（筆者註：即本雅明）不僅熱衷於微觀書寫，更看重手寫下來的文字，不論是明信片的背面、旅店信紙、還是咖啡館收據條、藥品處方或電影票的背面，都用手寫體記錄了他思想的靈光一現。」〈本雅明對中國書法的闡釋及其筆迹學思想〉，收入上海復旦大學馬克思研究中心，《否定與承認——批判理論及其最新發展國際學術研討會》會議論文集（2017.10），頁264。

⁶ 陳旭東，〈形而上學的微觀邏輯拯救〉，上海復旦大學哲學系主辦，「第一屆批判理論工作坊——《否定辯證法》翻譯與研究」，發表於2017年3月之會議論文。

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」

莊子曰：「无所不在。」

東郭子曰：「期而後可。」

莊子曰：「在螻蟻。」

曰：「何其下邪？」

曰：「在稊稗。」

曰：「何其愈下邪？」

曰：「在瓦甓。」

曰：「何其愈甚邪？」

曰：「在屎溺。」

東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。」⁷

莊子透過「每下愈況」，這一既解構又還原的手段，雖使形上道學的高大體系暫時崩解，但觸目所及的微小生命與存在物，如螻蟻（昆蟲）、如稊稗（植物）、如瓦甓（礦物）、如屎溺（排泄物），卻無一不彰顯自身的靈光氣韻（aura）。所謂「道無逃物」正是形上之道在崩解的同時，轉而落實在「天地一指，萬物一馬」的即物微觀之萬化中。爾後，「即物而道」的形上體現方式便在於，人們是否有能力與觸目所及的微細存在，甚至與微脆生命的當下遭遇中，時時被他異性事物給驚奇觸動，以召喚出「感物而動」的人性超越性。在「即物」「微觀」的解讀視域下，我們便可嘗試理解，為何《莊子》一書出現那樣眾多微細生命相，卑微存在物，甚至一再出現被人們視為卑賤污穢而不值觀視的人事物。這可能反應出《莊子》的「以道觀之」，終究要「目擊道存」地落實為「以物觀物」的「無物不然，無物不可」。而且需將人們「以我觀之」的「成心之知」、「一偏之見」給予批判解放，才能聆聽萬化生命「咸其自取，使其自己」的天籟萬唱。

⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈知北遊〉，頁 749-750。

《莊子》不像《孟子》熱愛高懸道統、大唱仁義，處處倡揚國家大政、浩然正氣的宏大敘事，反而充斥著賞物書寫與微型書寫的細瑣現象。讀莊經驗，風景萬殊，人物百態，迎面而來，讀者遊觀賞玩，目不暇給。單單〈逍遙遊〉，我們便可隨處觀賞到——鵬鳥展翅的飄逸姿態，野馬塵埃的遊氣蕩漾，覆水坳堂而芥可為舟的細微觀察，學鳩檜榆枋而控於地的自負姿態，朝菌蟪蛄的小年不為短，冥靈大椿的大年不為長，肌膚若冰雪的藐姑射神人，無用而遭掎擊的大瓠，越人斷髮紋身的文化多樣性，卑身而伏卻自陷羅網的狸狌，其大若垂天雲卻所無可用的犂牛與大樹……萬事萬物在莊周心眼與筆觸底下，萬籟齊唱、眾聲喧嘩，呈現「無物不然，無物不可」的具體細微性與豐富差異性。而隨著〈齊物論〉的天籟展開，風吹眾竅的奇聲異調，朝三暮四的人猿鬥智，罔兩問影的精微體察，莊周夢蝶的翩翩詩夢，庖丁解牛的神乎奇技，螳臂擋車的夸父之舉，也將一一粉墨登場。

不僅如此，《莊子》還有一連串有關邊緣他者的顛覆性書寫，除了牛之白顙、豚之亢鼻、人之痔病，還有本文將要討論的醜惡無比卻得其天年的支離疏，以醜為美的哀駘它、闔跂支離無脰、甕大癭，等等被社會道德所厭棄的邊緣人。都將在《莊子》所搭建的另類微觀舞台，重新以絕對他者的角色粉墨登場。他們不但得其天年，更因過人智慧和美麗德性，展演出對道德暴力的批判力道，體現「才全而德不形」「內保之而外不蕩」的「襲明」之光。上述連環上演的人事物，從對細小事物的仰觀俯察，到人心人性的幽微洞見，再到人事物矛盾並立的弔詭覺照，《莊子》總是呈現令人驚奇的細膩書寫風格。這種對人事物的具體賞識與細微覺察，再從中領受差異事物的存有意義，顯示出《莊子》藉由文學精微深描之書寫技藝，一方面深察人間事物的詭譎處境，另一方面顯露愛惜品物流行的萬化生機。此種文學書寫不宜以雕蟲小技視之，反而大有可說可玩味處。本文傾向從底下三個相互交織圖像，來理解這種文學書寫現象：一者，《莊子》在解構宏大形上道學的抽象論述後，這種書寫表現出重新團結在「即物而道」的微觀形上學之拯救努力上。

二者，在「以物觀物」的細微描述中，除了批判講求全體忽視差異的總體形上學，同時也批判與形上學共構的道德暴力，以便解放出「非人類中心」、「非自我中心」的他者倫理關懷。三者，微觀細品、即物愛物的文學書寫，其所體現的具體性他者倫理，還必須同時與《莊子》對「同一性思維」的批判性合併而觀，如此方能全幅掌握《莊子》文哲兩行的特質。換言之，《莊子》的他者倫理，同時奠基在三根支柱上：一是對總體形上學的解構，二是對同一性思維的哲學批判，三是即物微觀的文學書寫。

在進行具體討論之前，先對本文的同一性與非同一性等概念的基本論述脈絡，稍做簡單說明：本文所謂「非同一性思維」的論述脈絡，核心處在於批判同一性形上學的暴力，即嘗試破除實體性、本質性的終極實體之設立，回歸具體而差異的物化美學（筆者過去也曾使用海德格式的「物化存有論」來描述）。這種非本質性、非實體化的「物」，不再是形而下的個體物，而是精微、變化的「物之物化」歷程，這種「即物而道」的重新描述，將使道的「一」與「多」的之表述，不再成為「以一統多」的傳統縱貫結構，而是「即一即多」的水平超越。這種打破形上學的抽象高論，回歸物化流行的美學式超越之論述方向。西方當代其實從尼采以來就開其端緒，而海德格更大大深化對整個西方形上學史的解構，以及從現象學開展出新的基本存有論。有趣的是，海德格和阿多諾，兩人都深受尼采啟發，也都批判西方的實體形上學，總體性形上學。只是阿多諾認為海德格的大寫存有（Being）還沒有完全破除「同一性思維」的幽靈，因此想要透過「否定辯證法」再次處理相關問題，其中關鍵性轉向便是「非同一性思維」的提出。它類似於列維納斯也質疑海德格（尤其前期海德格）未能超越「同一性思維」，因此列維納斯從而發展出同者、異者、他者、絕對他者等倫理思維。阿多諾和列維納斯對海德格的檢討反省，類似像海德格對尼采的檢討反省，皆指出影響他們最深的思想家並不够徹底。但是許多尼采專家並不同意海德格將尼采視為最後一位形上學家，就像許多海德格的專家並不同意將海德格定位在

「同一性」思維，尤其晚期海德格大談「物之物化」的詩意美學，大大展開了「非同一性」那種肯定差異、肯定他者的潛力。而華人的道家哲學與海德格的對話研究，已經發展了近三十年，其中對老莊的「道」與「一」，是否會和海德格一樣會受到「同一性形上學」的質疑？是個重要的學術論辯課題，這對道家思想是否能經得起當代哲學的批判反思，意義深遠而重大。總之，本文將《莊子》〈德充符〉，定位在微觀的「文學書寫」與他者的倫理關懷，刻意採用文學深描與敘述來進行，主要是為了呼應阿多諾的微觀書寫策略。總之，本文的非同一性思維，主要和海德格、阿多諾，甚至列維納斯的討論脈絡較為相關，本文對「同一」與「非同一」的思考脈絡，主要不在認識論和邏輯層次，也不是文化論述脈絡（如女性主義、後殖民論述等），雖然這些概念確實在不同思想脈絡下各有發展重點，但幾乎可以總溯其源到「同一性形上學」的基本批判。

二、《莊子》對同一性思維的批判解構： 成心之知與虛心兩行

人的認知活動，理想上雖能盡其可能地累積擴充，但依然有它明顯限度，其中一個自明限度就在於時間之有限性。以個人壽命之涯限來追逐人類歷史積累的無涯知識，必然遭受渺小無知的事實，此即《莊子》之嘆：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。」⁸〈養生主〉對生有涯知無涯的有限、無限之對照提醒，其實不在於全面「反知」⁹，

⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈養生主〉，頁115。

⁹ 《莊子》並非否定知識或者非採取不可知論，《莊子》批判的是固化「一偏知見」所造成的「是非」爭辯之「同一化」知見型態。換言之，筆者認為將《莊子》視為「反知論」，並沒有掌握到《莊子》對同者思維的批判核心，以及朝向「非同一性」的開放思維之特色。同樣地，筆者亦反對將《莊子》解讀為神祕直覺，那將讓《莊子》的卮言思維被弱化為「去語言」，從而產生自我矛盾。筆者愈來愈認為，《莊子》對「知」的批判，乃是對

而是要人們體認競相求「知」背後是否潛藏著偏執而未覺，以及「知也者，爭之器」所可能導致的人生「失養」。《莊子》對「知」的觀照反思，主要並不在於客觀知識或認識機能的純粹知識論探討，《莊子》更為關懷的是，人們在「以我觀之」、「以自為知」、「知多爭勝」的知性擴張底下，更深層的主體狀態是否足以安身立命？此已涉及廣義的「養生」課題。而《莊子》的養生宗主，並非個人獨我式的延年益壽一類，反而涉及面對自我、面對他人、面對世界，一連串關係網絡的互動與回應之倫理課題¹⁰。在筆者看來，《莊子》對「知」的批判性反思，主要不在於知識論的客觀興味，反而在於主體省察與倫理回應的存在關懷。例如《莊子》不斷出現惠施與莊周的對照形象，主要就圍繞在兩種主體所帶出的失養與安養之反襯。從莊周法眼看惠施之名辯人生，惠施雖以「知多」來擴張「爭勝」版圖，在看似滾雪球般不斷自我增強的名辯主體之下，自我和他人的關係成了一片荒漠。若他人成了我之地獄，我又何嘗不成為他人地獄。看似勝利人生，卻弔詭地呈現無以自寧，疲累淘空的悲哀。〈天下〉篇就總結在描述惠施這樣的人生圖像：

惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪，此其柢也。然惠施之口談，自以為最賢……惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。惜乎！惠施之才駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！¹¹

同一性思維的批判，而「以無知知之」則開啟了傾聽他者的差異化思維。關於莊子相對照於惠施「同一性」思維，而傾向「非同一性」思維，筆者曾透過《莊子》的「物化」多元觀，和當前法蘭克福學派霍耐特承續阿多諾之後所提出的「承認」概念做一對話，讀者可以參看「同一性」思維，和對象化、本質化、效用化的交涉關係。參見〈《莊子》與霍耐特的跨文化對話——承認自然與承認人文的平等辯證〉，《國文學報》61期（2017.6），頁55-100。

¹⁰ 關於《莊子》的養生哲學與倫理回應之密切相關性，請參見〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》47期（2015.9），頁49-90。

¹¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈天下〉，頁1112。

其實閱讀《莊子》百科全書式的文本，不難印證司馬遷對莊周「其學無所不窺」的判斷。莊周所知之多，不亞於惠施，這經常也反映在兩人勢均力敵的對話機鋒上。如魚樂之辯、有情無情之辯、有用無用之辯。惠施死後，莊周更感嘆，從此以後「吾無以為質也，吾無以與言也。」¹²可以試問的是，為何知識廣度不亞於惠施，言辯能力不落後惠施的莊周，卻要批評惠施「知盛」？批評惠施論友有「知盛」之蔽，不也同時指涉自己一樣犯有「知盛」之病？邏輯上來說，批判惠施「知盛」似乎很難不導致莊周的自我否定？換言之，莊周自身難以掩飾的「知盛」現象，如何能成為批評他人「知盛」的利器？

筆者認為問題關鍵在於，莊周面對「知」、「知多」、「知盛」的主體狀態和思維方式，非常不同於惠施。問題主要不在於「知」的有無、多寡這類客觀認知的衡量，而在於認知主體的質性狀態以及它所帶出的人我倫理關係。用〈人間世〉「心齋」的話來說，或可反映出惠施和莊周的不同主體狀態：「聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。」惠施「知多」背後的主體狀態乃是「以有知知者矣」，而莊周「知多」背後的主體狀態則屬於「以無知知者也」。我們應該承認莊周也具有「知多」這一客觀事實，但莊周的「知多」卻並未導向惠施「自是非他」的爭強辯勝之人生擴張，關鍵就在於「以無知知」而敞開了「必有餘地」，以讓多元知見得以「化而不固」地「兩行」遊歷。¹³

¹² 郭慶藩，《莊子集釋》，〈徐无鬼〉，頁 843。

¹³ Brook Ziporyn 曾提出一種 Wild card (萬用牌) 的妙喻，筆者認為它可以解釋並呼應本文觀點的「以無知知者」。而一般的「以有知知者」，他譬喻為有固定內容的指示牌 (instruction cards)。而 non-knowing 的 Wild card 則因能自「虛」其「成心」，願自我反思任何觀點的脈絡限定性和彼是相對性，因此能使自身暫時擁有的觀點不掉入「指示牌」的自我固著，反而在遭遇他異性觀點時，能隨順差異而進行觀點的再變化。因此這種以虛以化為體的 Wild card 之妙用，因為「體無體」，因此不會被「知多」給妨礙，反而對各種知見的多元能保持興味，並促進持續對話的兩行遊戲。由此可見，「知多」不但不必成為問題，反而「以無知知者」的遊化主體狀態，可以走向差異觀點的再豐富化，而莊周的知多現象，大體可依此解之。Brook Ziporyn 的觀點可參見其 *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early*

為何一樣知盛的莊周，可以避開知多導致爭勝的駘蕩人生？「知多」和「爭勝」不正是同一性主體的一體兩面嗎？莊周如何可能在「知多」的狀態下，保有自寧的人生安養？筆者認為，關鍵在於莊周並非「以有知」而「知多」，而是「以無知」而「知多」。「以無知知之」的主體狀態，在〈人間世〉的心齋脈絡，則指向了「集虛」或「虛室」的主體轉化工夫。亦即莊周之「知多」，背後並未有一個「以自為實」的同一主體或自戀實體，莊周並不透過自戀主體來累積知識、擴張知性。用心齋主人翁顏回的話說，心齋修養後的顏回，乃處於「未始有回」的「虛我」狀態。正是這種「虛」與「喪」的離中心、去實體的虛化主體狀態，使他能「虛室生白，吉祥止止」地納而不滿、多而不塞。甚至因為這種主體的虛室狀態，才真正讓權力主體的同一性擴張，轉化為多元觀點的差異性納受。換言之，上述的「吉祥」內涵，可以放在多元差異、自他轉化的互養，來進一步深化解讀其倫理內容。

《莊子》重點根本不在於反知，或反對知多，而是在於批判大部分人很容易患上「以有知知之」的自我感、實有感，然後「以有涯隨無涯」地擴張話語權勢版圖。而未能轉化出喪我、去自的虛化主體，以讓各種語言知見穿梭交織在永不固化、互不堵塞的虛室餘地之中。以此既保有虛化主體的清安祥寧，又促使多元差異的知見能兩行交織，從而豐富了虛化主體的知多現象。正是這種「以無知知之」的虛化敞開，才真正造就了莊周納受「差異思維」的多音複調之知多。從莊周的角度來說，惠施在實我主體（以有知知之）的主宰擴張下，其知多的特性很難免於「同一性思維」的自我重複與同質擴張。而莊周在虛化主體（以無知知之）的敞開納受下，其知多的特性則走向「非同一性思維」的他者遭逢與差異轉化。對於《莊子》，惠施的實體性主體的同一性知見之擴張，其「知多」的同時，很容易導向人我關係的知見爭勝、相刃相靡，由此「知多」

反成為導致人生失養的麻煩轉接器。而莊周虛化主體的差異思維所帶來的互文交織，「知多」不但不必成為倫理互養的困擾，反而走向「卮言日出，和以天倪」的卮言主體之流動景觀。正是這種虛化主體的化而不固，可以開出莊周式的卮言主體之知多現象。這種卮言知多的主體化運動，並不能脫離與他異性的遭遇撞擊，否則流動的主體將不再流動，而差異思維下的知多互文、倫理互養，也將異化為同者思維的知多爭勝、倫理宰制。

可以說，《莊子》批判的是：「知」、「心」、「名」三者的繫聯交纏，所產生的主體同一性之「我取」活動。《莊子》對「知」的批判並非完全否定知識，《莊子》批判的是固化在「一偏知見」，所造成的「是非爭辯」之同一化知見型態。一般將《莊子》視為「反知論」的學者們，未必能掌握到《莊子》對同者思維的批判核心，以及敞開差異思維的卮言流動。筆者亦不贊成將《莊子》「以無知知之」解讀為純粹的神祕直覺，因為那將使《莊子》卮言觀背後的虛化主體（內在多元的主體化差異運動），被弱化為去語言、反知識的貧乏主體。〈齊物論〉對於「偏知」、「成心」、「定名」三者所皺折而成的「主體我」之執取傾向（所謂「非我無所取」），有非常深刻的洞察。而本節將重點放在人類「以我觀之」的「成心之知」、「是非爭鋒」的「同者思維」之特徵，並由此探討《莊子》如何從「知」的同一性思維，走向「無知知之」的差異化思維。也就是如何向「他異性」開放，從而導致思維的差異化之延異增生，造就「因無知而知多」的莊周弔詭智慧型態。

從〈齊物論〉的分析來看，一般人的「知」很少不流於「勞神明為一」的一端知見，這是因為人的認知活動常被「成心」的特定視角所決定。而這種人人「隨其成心而師之」的「自我觀之」之認識死角，又與名言「彼是方生」之二元結構相伴而生。如此一來，語言二元結構所推動的思維活動必有其認識死角，既容易掉入「一偏之見」的限制，又和「有蓬之心」的固化偏取有關。可以說，《莊子》對「知」的批判，主要在於意識型態化的主體偏執之批判。「有蓬之心」也是〈逍遙遊〉用

來批判惠施之「知」的重點，¹⁴它指出惠施知見背後是一種封閉、蓬塞、卻又擴張的知性主體狀態，企圖將個人片面的認知擴張成普同觀點。例如他總是以其「知多之盛」而強行加諸異於他的人事物身上，而大不同於莊周以虛室之心來傾聽差異化的多元觀點，所以莊周才用茅草堵塞的「有蓬之心」，來譬喻惠施「以有知知之」的主體固化狀態。關於有蓬之心的不通，成心自師的固化，又可透過「彼是相因」的二元結構來分析，〈齊物論〉將其與「儒墨是非」的批判連結起來：

故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是……物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。¹⁵

從以上〈齊物論〉對儒墨是非的批判，到〈天下〉篇所批判的諸子紛爭：「多得一察焉以自好……一曲之士也。」¹⁶深層反省都指向「一端知見」背後的語言結構甚至主體狀態。語言二元結構的「彼出於是，是亦因彼」之現象，揭露出知見判斷的即開顯即遮蔽，即中心即邊緣的結構處境。人們都陷泥在語言結構中進行思考與判斷，卻難以反思語言符碼系統對人們的結構性限定。由於處身結構中不同位置的發言者，通常都只習慣「自我觀之」地「以此非彼」，結果便難以跳出「此亦一是非，彼亦一是非」的惡性爭勝。儒墨彼此陷於「一曲之士」的危機在於，只看見自己的「是（知）」，卻不能反身省察自己的「非（不知）」。於是兩種各有「成心」的「自知之明」、「一察自好」、「一偏之見」，就掉入「自彼則不見，自知則知之」的「我是你非」之勝負鬥爭。若轉從語言結構的主體狀態來看，當「彼（如儒之立場）」與「是（如墨之立場）」，

¹⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈逍遙遊〉中，莊子和惠施討論「大瓠」的有用、無用時，就曾批判惠施說：「夫子固拙於用大矣……則夫子猶有蓬之心也夫！」頁 37。關於這個批判內涵，本文在底下討論莊子對惠施的「效用同一性」之批判觀點時，也會再進一步分析。

¹⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 63-66。

¹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1069。

各在自我同一性的封閉主體下，都宣稱擁有真知灼見時，彼此就難以產生「面對面」的相互轉化之差異化運動（兩行）。倘若只是重複自我主體的單邊知見之宣示（自是）與爭辯（非他），其結果將是「各是其是，各非其非」的無窮爭辯。從《莊子》看來，儒墨兩家甚至諸子百家，看似眾聲喧嘩、多音複調的話語流動現象，其實骨子裏大多在進行著「彼是對偶」的正統、異端之辯。各家或許都期待自家話語系統終究可以一統江湖，成為普遍真理、大是大非的典範。

從《莊子》看來，這樣的知多爭鳴乃是從未放棄主體固我下的同者思維之運動，諸子百家們並沒有藉由百家爭鳴的多音複調，走向虛化主體並從而打開卮言日出的差異化思維。換言之，他們大抵皆只是自我話語權的宣示與爭搶，很少能進入「互為他者」的雙向轉化過程。用〈齊物論〉的話說，大家還是各自走在「以成心為師」的思想單行道上，錯過了面對面「互為他者」的「兩行」來回之轉化契機。而這種以「成心為師」的「是非爭勝」之世俗人生，在《莊子》看來實有甚深的自我同一性之習癖作祟：「世俗之人，皆喜人之同乎己而惡人之異於己也。同於己而欲之，異於己而不欲者。」¹⁷然而有誰可以跳出「以我為師」、「以自為光」的盲目鬥爭呢？有誰能逃開「喜同於己」「惡異於己」的同一性慣習？從而迎向「異己」所帶來的差異化贈禮呢？對此，《莊子》從不敢高估主體性的我取構成之習性，因為主體早已千錘百鍊於習慣順從同一性成心的自轉運動：

人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？……未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。¹⁸

成心所造就的是是非爭辯之快感與痛楚，太陽底下無新鮮事，這是人人都曾歷經滄傷的老戲劇。問題是，「人之生也」的你我人生，為何總是重複這種是非傾軋、交纏並生的老故事？讓同一性思維載我浮沉、無力自

¹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈在宥〉，頁 392。

¹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 56。

拔，一而再地讓我們錯過與他者遭逢的差異化事件。然而，自我幾乎沒有能力走向差異，唯有藉由陌異的他者介入，才是開啟「成心」、轉化「固芒」的域外力量。亦即藉由「他異性」所刺穿的破口，人或許才有可能走向自我超越的契機。自我同一性的斷裂與破口，很難藉由自我的同一性重複而產生，原因在於自我容易重複慣性的同一自轉，由此持續地增生演繹而擴建自我的勝利版圖。儘管人在有限涯際的短暫人生，可以盡其可能擴張知識版圖來累積名聲威望，《莊子》卻對這類看似勝利人生的自我擴張，採取批判觀點：「名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」¹⁹從《莊子》看來，這樣的功名擴張與知見積累，通常只是重複著「同者」的權力意志之自我演繹，很少能真正促進認識活動的質性轉化。一般人極容易掉入自我同一性的主體權能之擴充（爭），而《莊子》則要指出這種權能擴張的暴力性格（凶器）。

暴力何在？在《莊子》看來，權能主體的自我同一性暴力是兩面刃，除了向外具有取消多元差異的「他者暴力」之外，它在內在自我擴充權能的自轉過程，也容易產生「自我暴力」，如〈人間世〉所謂「山木自寇，膏火自煎」的「中道夭折」之失養人生。從《莊子》的養生「主」看來，以「己」為中心的「功」、「名」之掠取與擴張，在看似自我增強的同時，卻也導致了人我之間的相刃相靡，終而產生人我關係的倫理破壞，以及自我人生的虛無淘空²⁰。此如〈齊物論〉指出「知」「言」爭鋒的「我取人生」（非彼無我，非我無所取）之悲哀：「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為搆，日以心鬪。……與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！」²¹

¹⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁 135。

²⁰ 對比來看，得養生主旨者乃：「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」換言之，它可以在倫理關係與自我保存兩方面，獲得良好回饋與循環。郭慶藩，《莊子集釋》，〈養生主〉，頁 115。

²¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 51-56。

《莊子》除了批判同者對他者的暴力現象，也再三強調同一性的擴張將產生自我傷害的人生失養。換言之，同者的暴力傷害也是兩頭皆通的，外則傷害他者（倫理的異化），內則傷害己身（自我的孤立）。正如上述〈齊物論〉指出，人人若皆以一己為師，各逞大知／小知，大言／小言的爭鬥與傾軋，其結果將難免彼此壓迫、兩敗俱傷。對於這種以己為師、以自為光的主體膨脹人生，其所帶來的自我傷害之失養典範，《莊子》最常以惠施的人生為例。因為將「知」的同一思維給體現的最淋漓盡致者，在莊周心中大概最屬惠施了。惠施的多學善辯是當時最「以知聞名」的知盛名辯大家，他總是偏執地：「唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。」硬要將他所認定的「堅白」一類名家主張，強加在與他人不同的觀點事物上。²²而為了將自我認定與喜好的一端知見，普遍化成大家認可的絕對知見，他一生費盡心機、耗盡心力地與人爭辯「堅白」相關論題。莊周對這位至交好友「勞精外神」的馳耗人生²³，同情至深。惠施之知可能就是「同一性思維」的自我膨脹與權力擴張之典例，其人一生都在「是非爭辯」的競賽身影中度過，然而就在自以為爭得勝利人生的「知盛」邏輯底下，莊周卻看到了另一幅勞役無寧的失養圖像：

飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。
惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪，此其柢也。然惠施之口談，自以為最賢……惠施不辭而應，不慮而對，徧為萬物說，說而不休，多而无已，猶以為寡，益之以怪。以反人為實而欲以勝人為名，是以與眾不適也。弱於德，強於物，其塗隩矣。
由天地之道觀惠施之能，其猶一蚤一蠱之勞者也。其於物也何

²² 郭慶藩《莊子集釋》，〈齊物論〉：「昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。」頁74-75。

²³ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈德充符〉：「今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」頁222。

庸！夫充一尚可，曰愈貴道，幾矣！惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！²⁴

雖在口舌上能「勝人之口」，卻一點也不能「服人之心」，但惠施還是志得意滿地認定「自以為最賢」。其知盛辯勝的生涯目標，顯然是由主宰性格極強的自戀主體所推動。為了突顯自身知見的獨特優異性，他要以口談之能、善辯之才與「天下辯」，直到獲得「勝人之名」為止，否則便難以自寧罷休。他雖暫時獲得「善辯為名」，卻也因此走向了既疲憊（形影競走），又孤絕（與眾不適）的失養人生與倫理異化。在《莊子》看來，惠施這種「知盛」「恃才」「傲物」的自戀性格，實不免於主體膨脹的駘蕩人生。然而《莊子》從天地廣大之道，來觀看惠施的主體權能之膨脹，他那種想要將一己堅白知見，推闡為天下人皆心折口服的普遍真理，終將不免如蚤蝨空鳴，徒勞而已。而惠施這種「其行如馳」、「口說不休」的爭辯人生，顯然在其孤傲而封閉的「知盛」中，未曾真正與「他異性」的人事物，產生差異轉化的意義性遭逢。弔詭的是，當他的辯才在攻佔他人的同時（與眾不適），自我人生亦一同隨其狂肆而熾（不能自寧）。據此，惠施的人生實相，落得倫理失養與自我失養，兩頭皆空。

相異於惠施「以成心為師」的「知盛」人生，《莊子》認為人生的豐富乃在於與「他異性」的遭遇，因為只有在與他者的對話過程中，我們的主體才可能走出同一性固持而運動變化起來。真正造成認識知見的質性轉化，必須經歷自我同一的「斷裂」經驗。而這樣的「同者」斷裂，甚至必須從「知」的主體擴張，轉化為「無知」的柔軟敞開。亦或使「成心」的投射，轉化為「虛心」的納受。若用法哲列維納斯（Emmanuel Levinas）的觀點說，「知」的特性就在於它是認知主體的「我思」之理解活動，「我意欲」之吸納佔有，一旦經由「知」的理解之同化過程，

²⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1111-1112。

「他者」的「他異性」便已被消化成為了「同者」。²⁵如此一來，他者並未真正被遭遇，而他異性也從未真正改變我們的同一性。即「我」的「知」仍然只是朝向自我演繹而擴張，實未曾真正因為敞開於他者而遭遇「斷裂」，從而真正產生出「兩行」的化學變化。如上所言，從「以有知知之」到「以無知知之」的認知變化，其實更關涉從「我」到「喪我」的主體變化，如此的自我超越、向外敞開，人們才可能真正傾聽他者的絕對不可化約性，並因敞開於「絕對他者」，而導致「非同一性」思維的流動生發，並促成自我與他者的差異交換。

在〈齊物論〉中，只有當南郭子綦在「喪我」之後，他才能聆聽到「萬物咸其自取，使其自己」的「吹萬不同」之「天籟」。天籟就是萬物各各在其自己而唱出自身獨特的生命之歌，根本不必再為這些千差萬別的「物化」之多元生命，尋求任何背後的根源同一性來做為萬化的推動「怒者」²⁶。對於南郭子綦而言，他的「喪我」經驗，讓他放下了「成心之知」對萬物的同一化認知或形上索求，如此才能聆聽每一生命做為不可化約的「絕對他者」，並對真人重新十字打開於世界的陌異性，從而迎向前所未有的豐富與超越。同樣地，〈人間世〉的顏回，只有從「實自回也」到「未始有回」的「心齋」後，他的「成心」才能轉化為「虛室生白」的虛心狀態，正是這種「聽之以氣」的虛心敞開，使他能夠發揮「以無知知之」的回應與轉化能力。²⁷

²⁵ 參見列維納斯著，汪素芳譯，賴俊雄校，〈形上學與超越〉，《中外文學》36卷4期（2007.12），頁39-63。有關列維納斯對同一性形上學的暴力批判，轉而以「他者」甚至「絕對他者」做為第一倫理哲學的出發點，可參見德希達〈暴力與形上學〉一文之精采分析。德希達著、張寧譯，《書寫與差異》（臺北：國立編譯館，2004）。另外亦可參見〈列維納斯與《莊子》能否在倫理中相遇：遊乎於域外、遭逢在他方〉，「同一與差異——莊子與萊維納斯相遇於倫理之地」工作坊（高雄：中山大學哲學研究所主辦，2016.5），修改發表中。

²⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈齊物論〉：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」頁50。

²⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁147-150。

從本文的立場看來，「以無知知之」不必要被理解為神秘直覺，反而可以理解為：當顏回解放了先前主體的同者思維（仁義禮樂之知）以後，我們的生命才更有能力傾聽絕對他者的多元聲音（聽之以氣）。這種「無知之知」是在主體自我歷經了「心齋」、「坐忘」的「離形去知」、「解心釋神」之後，開啟了另一種傾聽與回應的被動式（無知無為）主體。所謂的「神」正提指這種「虛而能應」的新主體狀態，而它之所以被描述為被動式主體，主要就在於同一性的主體擴張已被轉化，從而真能向他異性存在開放。正因為讓這些異於我的他者生命，保存其絕對差異性，並與我的主體產生了真正的對話關係，從而使自我產生質變的位移轉化。正如〈人間世〉將「無知之知」的回應狀態描述為：「循耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也。」²⁸可以見出，「無知」正因為打開了「知」的封閉性，才能真正「外於」同一性的心知，使得自我生命打開一條「以無知知之」的通路。藉由這一內外相通的「空隙」（「闕者」），邀請一切外於我者的陌異性存在（包括鬼、神、人、物），皆能進到我的虛室靈台裏來安居（來舍）。從此重組了我的心知，豐富了我的主體。正是這種與他者性、他異性的倫理遭逢，讓真人內在多元的主體化運動，再度差異化地差異起來。

對於這種喪我主體的「以無知知之」的虛心回應，〈齊物論〉又將其描述為「樞始得其環中，以應無窮……故曰莫若以明」，亦或者「和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」。²⁹可見「無知之知」的環中虛室，並非要取消一切知見，反而是要「以應無窮」，亦即要能夠回應「無窮」差異的知見。而「和之以是非」並非取消不同的知見，而是避免偏執一端知見而掉入無謂的是非爭鬥，並從「儒墨是非」走向儒墨「兩行」。《莊子》顯然認為多元知見的眾聲喧嘩，不應被某一自認為絕對大寫的獨我知見給同一化，因為它們皆是在不同觀看位置所顯示出來的視域之見，都有彼此互為他者的「異議的意義」。而《莊子》建議我們與其將

²⁸ 同前註，頁 150。

²⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 66、70。

一己知見強行加諸在他人身上，不如同時看見所有知見皆具有暫時性、區域性的「見與不見」。也因為深切明瞭「見與不見」並生為一的限制，才勉強能讓自己更有「虛心」「以明」能力。也因為這種明白「成心為師」的無所不在，才使得我們具有盡量不掉入「自是非他」的同者單行道，轉而讓彼此「面對面」進入溝通的「兩行」流動。換言之，「兩行」正是彼此從絕對自我的對峙，轉化為彼此互為他者的相互傾聽。也唯有這種彼此都暫時放下自我同一性的同化作用，彼此才都為自己打開了一條隙縫通道，讓雙方都「來舍」於「餘地」。從而轉化了固我自轉，走向彼此豐富的觀點互轉與倫理相養。³⁰

《莊子》深刻地理解到：要跳開自師成心、解構同者思維是一項高難度的工程，低估此事，通常只會顯出思考者再度流於「以成心為師」的不覺。也唯有對人人皆以成心為師這件事，有著最謹慎幽微的「照／明」（照之以天、莫若以明），我們才有一點機會逃逸成心主體的宰控，以進行離心化的「兩行」遊牧（弔詭共生）。以〈齊物論〉的隱喻來說，只有淘空自我、虛化中心的「道樞／環中」，才能從「彼是對立」走向

³⁰ 這裏的「虛室」、「餘地」，《莊子》也曾用虛心明鏡來比喻。而筆者同意 Ziporyn 對《莊子》的闡釋，它並非意指一個完全超然物外的神秘直覺或沒有觀點內容的純粹透明之鏡，而是可以讓觀點在來來去去的交織中，既「應而不藏」又「交織互攝」地讓變化可以無窮止地施行下去。關於 Ziporyn 對《莊子》「應而不藏」「擾而成寧」的鏡心詮釋，他又將其與狙公賦茅的「環中應無窮」的「是謂兩行」，合併詮解。與本文上述觀點可以合觀並參：“The trainer’s going “by the rightness” of the monkeys’ “present ‘this’” is parallel to the mirror’s “responding but not storing.” The monkey trainer took up the values of the present situation, without concern for rightness or wrongness. Rightness and wrongness are not objective; their ultimate grounding can never be known or justified. It is the “present ‘this’” that the mirror reflects or, rather, responds to. “Not storing” is “remaining at rest in the middle of Heaven the Potter’s Wheel.” By being empty—or, in the terms of the monkey story, “remaining at rest in the middle of Heaven”—the mirror responds to every (yet stores no) monkey image or bias or project. The mirror furthers and enhances any and every project, but doing so is in the mirror’s own obscure interest. The mirror’s own project is no more disinterested than the monkey trainer’s; both get to flow on without obstruction, without harm.”, Brook Ziporyn, “On Sort of Knowing: The Daoist Unhewn,” *Common Knowledge* 19.1(Winter, 2013), p123.

「和以是非」，甚至讓「彼是莫得其偶」，而進入「兩行」交換。這就像「天鈞」的宇宙演化就在於陰陽氣化的互相過渡，同理，卮言的人文更新也必須不斷讓語言結構進行「莫得其偶」的兩行過渡，以便不斷「延異」（Différance）出新的創見出來。³¹同樣地，倫理的互養也必須在「自我的內在他者性」的異質遭遇中，讓主體的自我同一性習癖被暫時中斷，從而迎向納悅他者的差異運動而走向自我超越。

三、解構舊道德，打開新道德：從規範倫理到他者倫理

《老子》第二章對語言劃分尺度，標定範式的批判性反省，有所謂「天下皆知美之為美，斯惡已。」當人們普遍採取了某種美典範式來衡定對象，不合乎此美典化準繩者，經常被標籤化為醜惡（斯惡已）。《老子》批判性指出，語言在進行命名與界義的轄域化（territorialization）功能的同時，也蘊含了「始制有名」、「名以定形」的規範僵化與排他暴力。亦即名言在類分事物、建立規範、圈定價值的同時，必然內在性地帶有體系化的排他現象。對於語言如何決定觀點的批判性反省，《莊子》也承續了《老子》對名實符應真理觀的批判，例如〈齊物論〉對八德的嘲諷：「道未始有封，言未始有常，為是而有畛也，請言其畛：有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭，此之謂八德。」³²「有封」、「有常」脈絡下的「八德」，隱含《莊子》對八德規範的意識型態或價

³¹ 有關《莊子》的卮言與人文更新的創造性豐富潛力，只非只停留在牟宗三將《莊子》判為「只破不立」的般若掃除作用，而是更傾向於「以無住本而立一切法」的思維方式，因此才能在人文符號的「虛而能構，構而還虛」的往來弔詭運動中，「立法而不被法立」地不斷「開權顯實」，筆者過去曾有專文處理，見〈氣化流行與人文文化成一莊子的道體、主體、身體、語言文化之體的解構閱讀〉，《文與哲》第 22 期，頁 39-96，另收入《道家型知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013），頁 417-512。另外，筆者將陸續處理《莊子》的弔詭性思維和天台思維的契近性，筆者對此深受任博克教授啟發。

³² 郭慶藩，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 83。

值框架之批判性嘲諷。批判重點在於，人類語言的分類結構（有左有右的二分特性），在系統性的秩序編碼與規範推演過程中（有倫有義），會將原本自然差異的多元性（無封）和可能性（無常），給強行裁割並標準化置入一套預定尺度的規矩繩墨中。結果造成：差異被同一化，多義被單義化。而原本「無封」「無常」的豐富可能性，也就墮化為「有封」「有常」的單一本質性。而儒家樂觀地以為名實相符的正名規範，將使得禮樂循規蹈矩、政道海晏河清。但道家卻不輕易相信「八德」烏托邦，反而指出隱含其中的「有分有辯，有競有爭」之變相爭奪與權力支配。以《老子》的話說，仁義賢孝等名份的自我實現，很難不成為爭名奪利的絕佳工具，更難不成為貶抑他者、分裂自我的極佳銳器³³。難怪《莊子》〈人間世〉一開始對顏回看似救衛的道德動機與從政心態，要給予更深層的自我挖掘與批判省察：「且若亦知夫德之所蕩，而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」³⁴

《莊子》不僅在觀念上對語言與規範的關係進行反省，也擅長以寓言形式的形象思維，將哲思批判再度轉化為文學書寫的微觀細察。例如古來流傳久遠的美人範式（西施），長壽範式（彭祖），崇高範式（泰山），在〈齊物論〉「以物觀物」的重新審視下，形象與價值幾乎翻倒過來：「毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。」、「天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。」³⁵這些以美為醜、以大為小、以壽為夭的顛覆現象，不只帶有解構策略的解放功能，它同時也具有以醜為美、以小為大、以夭為壽的

³³ 《老子》底下這些話，並不容易理解，甚至容易被淺解與誤解。但若善解之，則可嘗試理解其用心良苦：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。」（3章），「大道廢，有仁義。智慧出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。」（18章），「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者，以為文不足；故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲。」（19章）。

³⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁135。

³⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁93、頁79。

變形轉化之遊觀創新。我們可以從文學藝術角度來考察與發揮《莊子》這種「遊戲」、「變形」在藝術上的影響與潛力，例如中國藝文「以醜為美」對書法、繪畫、石藝、小說書寫等文藝影響。而本文重點在於《莊子》用「以醜為美」來批判美的同一化範式之書寫風格，除了做為藝術美學的啟發資源以外，它同時還蘊含一種倫理關懷，尤其一種非人類中心、非自我中心的他者倫理。因為這種「以道觀之，物無貴賤」、「以物觀物，物各付物」的「莫若以明」、「照之以天」，正是最能以宏大的包容視域去遊觀天地萬象，並聆聽人間事務的差異之美、生存之真：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」
「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物無知邪？」
曰：「吾惡乎知之！雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鱮然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猨，獮狽以為雌，麋與鹿交，鱮與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」³⁶

王倪對人類「自我觀之」、「一偏之見」的同一性思維、同一性偏見之擱置（吾惡乎知之），其所導向的「全景場視」（以物觀物），才能解放人類自我「有蓬之心」「成心為師」的價值等序之編碼排列。讓萬物（人、鱮、猨猴、麋鹿、螂、鴟鴞、魚、鳥，等等），讓萬事（寢卧、食物、姿態，等等）都受到平等正視並各正性命。不再以人類自以為的正色／正味／正處的標準設定，強行傷害與我相異的不同物類存在。欣賞萬事萬物在其自身（道無逃物）的美學欣趣，深含一種納受異我的他異性之他者倫理關懷。而一切紛然萬陳的存在物，能在這種「非

³⁶ 同前註，頁 91-93。

同一性」的多元差異之遊觀下，既顯示其自身生命活力之美，同時物我之間，也呈現出尊重、包容、遊戲的原初倫理關係。

《莊子》對美／醜、大／小、壽／夭的顛覆策略，用意在於導向〈齊物論〉「天地與我並生，而萬物與我為一」的眼界與胸懷。此脈絡下的「我」，解構了希臘哲學家畢達哥拉斯所謂「人是萬事萬物的尺度」之認知我，或康德啟蒙哲學所謂「人類知性為自然立法」的主體我。「天地與我並生，而萬物與我為一」的「我」，實乃南廓子綦的「喪我」，顏回心齋之後的「虛我」。此時的天地萬物，則呈現出南廓子綦聆聞天籟時的「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取。」此時萬物千姿百態地活出自在本真，背後既不必預設一個形上本源的外部創造者來做為終極真實的同一本源（解消超絕本體的形上怒者），也解放了人類符號編碼強行標定的價值階序之排列組合（消解人做為名以定形的怒者）。而所謂「萬物與我為一」的「一」，和〈齊物論〉「舉莛與楹，厲與西施，恢恠譎怪，道通為一」的「一」，不但不是人類符號建構下的認知同一性，也不是萬物完全無所分別的形上同一性。事實上，「道通為一」要落實為「萬物與我為一」，因為「道」乃「無逃乎物」，並示現為萬物運動變化的物化歷程。所謂的「道通為一」，乃在描述萬物咸其自取、使其自己，卻又「氣化」交換且變形轉化的「物化」關係。「一」，僅是在於描述萬物在氣化交換、變形轉化之間的親密關係性，並非意指萬物都處於沒有分別的純粹同一性。此即，「道通為一」終究體現為多元差異的「以物觀物」。這裏所謂「遊觀」的物化美學，除了批判、鬆解了以我為尺度的「宰物」認知，更導向了欣納萬物的倫理關懷。此乃〈齊物論〉批判「同一性思維」的「知」之偏執後，所要導向的人我、物我關係之原初承認。我與萬物共同存在於氣化世界的運動變化關係中（Being-in-the-world），從《莊子》看來，也必定同時是與千差萬別的他者共在的物化世界。這種原初關係的承認，並非建立在認知的客觀性上，而是感受性、感通性的實存遭遇、處身情境。這種物我共在的「際之不際，不際之際」的原初關係，同時包含了「際」（他異性、陌異性、

邊界性），與「不際」（連綿性、共感性、親密性）。而〈齊物論〉的「齊」觀，也只有在同時把握這種：「際」與「不際」的弔詭共在性——「齊之不齊」、「不齊之齊」，才能全幅彰顯《莊子》物化美學所藏身的「無私德」、「無私福」、「無偏方」的「兼懷萬物」之他者倫理：

以道觀之，何貴何賤……與道大蹇，何少何多……嚴乎若國之有君，其无私德；繇繇乎若祭之有社，其无私福；泛泛乎其若四方之无窮，其无所畛域。兼懷萬物，其孰承翼，是謂無方。³⁷

《莊子》上述所謂「無私德」、「無私福」、「無偏方」、「何貴何賤」、「何少何多」的他者納受，所導向的大海般「無所畛域」、「泛乎四方無窮」的兼懷一切之倫理關懷，也承續了《老子》：「江海所以能為百谷王者，以其善下之。」（66章）、「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之。」（49章）、「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。」（27章）老莊這些隱喻式的倫理意含，以往常被低看而有待我們進行價值重估。為闡發老莊這種道德、倫理內涵的潛力，我們可以從它批判的對象出發。老莊上述觀點顯然是建立在對於周文（禮教）的規範倫理之暴力批判，所轉化出發的他者倫理關懷。亦可說是批判周文的「舊道德」系統，嘗試提出一種「新道德」主張。而這種新道德並不同於孔孟那般回歸人的本心本性，來建立規範的自律基礎。而是將人放回與萬物共在的氣化感通世界（例如「魚相忘於江湖」的之譬喻），迎向與他人他物「際之不際，不際之際」的感通承認之原初倫理狀態³⁸。並且這種他者倫理的存在感受，奠定在對於人類中心、自我中心的同一性思維之批判解放上。

³⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈秋水〉，頁 584。

³⁸ 筆者將嘗試將〈大宗師〉：「魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」詮解為原始倫理關係的復歸。Ziporyn 另有一種不全相同卻相應的觀點：道德的相待之善，猶如相濡以沫的涸魚，這是人類在社會化結構下的自我認同與評價系統的不可避免活動，其「可貴可愛」和「令人作嘔」乃一體兩面事，而真正最好的是超越善惡的「相忘江湖」，而他又稱之為 amoral（超道德的）狀態。但他的 amoral 其實不是反對 moral，而是要讓 moral 提升到更好的超越狀

老莊對周文舊道德的規範倫理之批判，非常明顯。一般人卻將老莊對周文的批判，簡單視為反道德、去倫理，未能看出老莊可能提出了不同於孔孟「以仁攝禮」、「以心著性」的救治周文方式，而是另闢蹊徑地提出了另類新道德主張，反映出新倫理關懷。否則我們不易理解《老子》為何要用「下德」來批判周文儒式之道德，並另外提出「上德」這種觀念：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。……故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。」（38章）上德是為了對照下德，《老子》將周代禮文的規範倫理批判為「下德」，並透過批判而嘗試重估新道德、新倫理的「上德」內涵。《莊子》也有它對周文因過份著重形式規範而流於情感空洞、浮文虛飾的批評，例如〈漁父〉所虛構的孔子和漁父對話，在批判禮文空洞化的背後，也對禮之本、禮之真，給出深刻的追問：

孔子愀然曰：請問何謂真？客曰：「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。……禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚

態。如此看來，他的 amoral 和筆者的 original Ethics 仍是相互通達的道路。參見 Brook Ziporyn 'Zhuangzi's Tumultuous Tranquility': "Zhuangzi is comparing our moral judgments of other people to the spit of the beached fishes, barely surviving, choking and drooling on each other to keep each other wet. The satire touches both our morality and our sociality, which are seen here as two sides of the same coin, part of a single package. We need each other, and we need our judgments of each other, because we are out of our element, we are trapped and grounded and immobilized and starving to death..... of being oblivious to both judging and being judged, as spit is a sort of gross but still much needed gob of what was once water, the unconstraining lakes and rivers of mutual oblivion. Our morality is indeed the most valuable thing in all our experience, our only reminder and the only contact with the beyond-good-and-evil, the sovereign amorality in which we used to freely transform. The Course, the water, is transformation. Transformation is the transformation not only of what we are, but of what we associate with and what we approve, of our loves and our values." 2018.08 發表於北京第 24 屆，"World Congress of Philosophy"，中文即將譯出發表。

者反此。不能法天而徇於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。惜哉，子之蚤湛於人偽而晚聞大道也！」³⁹

《老子》批評「夫禮者忠信之薄而亂之首」而提倡「上德」，《莊子》批評「禮者，世俗之所為」而提倡「法天貴真」。這都是在周文「始制有名」的禮樂規範體系的僵化與崩解下，重新反省語言分類、秩序規範、權力控制、賤斥他者之者的弔詭關係。周文舊道德的規範倫理的基本原則為何？用《老子》的概念涉及「始制有名」，亦即語言分類系統（名）和等級秩序建置（制），二者實為一體兩面。秩序規範乃是透過名言類分，來建立別異秩序與類統關係，而一套套語言分類系統，則會表現在倫理和政治的層階關係中（例如親親與尊尊）。語言如縱橫交錯之經緯織線，社會階層的建置則透過名言網絡的規範系統來呈現。人與人之間的社會具體性關係，亦經由這套經緯系統的名實相符來表現與管理，如此才能落實周文建置的禮序規範。《周禮》所謂「禮儀三百，威儀三千」，無不表現在具體的名言規定與名實規範上。在老莊看來，語言分類系統的規範秩序，經常不自覺地掉入建立認同（中心），而排斥他者（邊緣）的同一性威權傾向。亦即語言的分類準則，其實是一種畫分等級的權力表現，而它在「同一性思維」的延伸演化過程中，天經地義、理所當然地建立了中心（美與善之範式）與邊緣（不美不善之他者）的等級階序。如此一來，規範成立的同時，必然賤斥了納不進常軌範式的所謂醜惡事物⁴⁰。此即《老子》要批判自以為道德，自認為文明的「光

³⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈漁父〉，頁 1031-1032。有關《莊子》對「禮之文」與「禮之真」的批判思考，以及「質與文」之間的弔詭思維和價值重估，可參見〈《莊子》對禮之真意的批判反思——質文辯證與倫理重估〉，《杭州師範大學學報》（2019.5）第 3 期，頁 1-24。

⁴⁰ 鮑伊（F. Bowic）在研究人類文化符號的象徵時就指出：「大多數社會都有一些群體被看做實際上處於『人類』範疇的邊界之外。納粹德國中的猶太人，甚至包括當地居民眼中的吉普賽人和旅行者。對某些民族來說，同性戀的男人或女人，不同膚色或不同宗教信仰的人，都可能被視為『界限之外』的人。如果發生戰爭和衝突，敵人首先會被『失人性化』，然後可以對之大開殺戒。在每一個例證中，我們都不是在與生物學的自身打交道，而是關聯到象徵的分類。」鮑伊著，金澤、何其敏譯，《宗教人類學導論》，

之暴力」，重新柔軟善／惡的分割界線，給予被賤斥的醜惡他者，更多的容納與體諒，故有所謂「和其光，同其塵，是謂玄同」的「和光同塵」主張。「玄同」能將光和塵的絕對對立，給予彼此涵容的包容空間，由此通向了「光而不耀」的襲明：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物；是謂襲明。」襲明，除了具有批判「以自為光」的道德暴力之外，它同時也隱含著一種納受他者、尊重差異的倫理關懷。故《老子》強調：善與不善，光與塵，中心與邊緣，同一與差異，都在玄同的倫理胸襟之中，重新獲得了「兩行」對話的轉化餘地。

四、《莊子》的醜惡書寫與他者倫理 ——以〈德充符〉的形殘人物為例

對「他者」的關注，是一項龐大的文化批判與治療工程，而人類進入二十世紀，才比較有能力用另類思維重新面對被異化的「他者」，重新正視光之暴力。⁴¹從當今各種藝術表現中，我們才不斷看到各種殘缺、醜惡、病態、小人物被搬上舞台，成為主角而重新受到觀看與關懷，甚至被英雄化為救贖者。對於這種正視醜惡、書寫醜惡的藝術追究，巴塔

〈做為象徵的身體〉（北京：中國人民大學出版社，2004），頁44。

⁴¹ 林鎮國：「『它者』的問題，可以說是現代文化論述最為核心的問題。馬克·泰勒，一位著名的解構論宗教哲學家指出，社會與文化的歷史即是一部試圖解決差異與它性的歷史，而此種情況莫甚於當今。在現代論述景觀上，那些以往被壓抑而失聲的『少數』成了眾所討論的焦點——『性別』的意涵重新檢討，女性主義成為顯學，而同性戀、多性戀的正當性也被要求重新考察；少數民族（猶太人、次等國民、黑人）與殖民文化的構成與認同、人類學上『原住民』如何被曲解地表述，愛滋病與死亡的談論，都成為批判反省的焦點論題。這些問題以往在『理性的學問』視域下，只能佔有邊緣性的地位，作為『中心』的陪襯，『同一性』的輔證而已，如今視域翻轉，中心／邊緣，同一／差異之階位格局遂受到質疑。」〈它者、慾望與言說：佛教的文化哲學〉，《空性與現代性》（臺北：立緒文化事業有限公司，2004），頁247。

耶 (Georges Bataille) 認為這才是文學的本質與最誠實的道德。他在《文學與惡》一書中強調：

我認為，人必然會反對自己。如果他不是譴責的對象，他就不能認識自己、永遠熱愛自己。

文學是本質，否則就不是文學。惡——尖銳形式的惡——是文學的表現；我認為，惡具有最高價值。但這一概念並不否定倫理道德，它要求的是『高超的道德』。文學是交流。交流要求誠實。按照這一概念，嚴格的道德來自對惡的認識，這一認識奠定了密切交流的基礎。文學並不純潔，它有過錯，應該承認這點。只有行動才有權利。我想表明，文學是找回來的童年……由於行動的必要，出現了卡夫卡的誠實。……最後，文學應當自我認錯。⁴²

巴塔耶所謂的惡，尤其文學所面對與書寫的惡，絕不能簡單地理解為歌頌或縱容罪惡。巴塔耶是尼采主義者，其關懷延續自尼采 (Friedrich Nietzsche) 那種「生命力是無辜」的全然肯定立場。例如尼采批判基督教奴隸道德用一套形而上的神學系統，將人們的整全生命力切割為左／右兩半，半者屬肉欲之沉淪，半者屬靈性之救贖，並以右手裁判左手，譴責並裁抑原本無辜的生命力（如身體、情感，欲望）。於是身體與欲望被醜惡化，成為了靈性救贖的代罪羔羊⁴³。巴塔耶賦予文學最誠實甚至高超的道德關懷，不同往昔歌頌神聖，譴責罪惡的宗教文學，而是要徹底挖掘神聖與醜惡的內在關係，嘗試解救被污名化的無辜生命力。由此巴塔耶強調文學應與醜惡誠實面對面，隱含著對往昔善惡二元對立的主體性批判與重探。⁴⁴人的生命本身就存在著內部差異性，當宗教教義

⁴² 巴塔耶著，陳慶浩、澄波譯，《文學與惡》（臺北：國立編譯館，1997），頁 29、5-6。

⁴³ 參見汪民安，〈道德與疾病〉，《尼采與身體》（北京：北京大學出版社，2008），頁 31-99。

⁴⁴ 對於這一點，巴塔耶對波特萊爾 (Charles Baudelaire) 的分析，最能顯示這樣的立場：「『他（筆者注：即波特萊爾）在《私人日記》中寫道：……任何人、任何時候都同時有兩種訴求：一是向上帝，一是向撒旦。祈求上帝或神靈是一種向上的願望，祈求撒旦或獸性是一種向下的喜悅。』……

或道德系統試圖以純粹同一性，來裁抑甚至消除自我內部的「非同一性」時，人格分裂與人性鬥爭將使生命成為自我獻祭的聖台。於是如何納受生命內在的非同一性，便是文學要學習打破宗教教條與道德暴力的「卡夫卡式誠實」，並由此展開熱愛自己、全然肯認的一條新生之路。其中包括納受自身的內部他者，以及納受異於我者的外部他者。由此巴塔耶主張文學對醜惡的直面相見，非但不會否定倫理道德，反而要求更高超的道德。這樣的新文學、新使命，發出了新的定言令式——只有與醜惡誠實地面對面，完整的人性救贖與新倫理道德，才得以在廢墟中萌發新芽。

其實《莊子》也在進行著類似於「在反對自己中來重新認識自己」的批判解放活動。⁴⁵透過對傳統舊道德以「善行譴責惡行」的「再譴責」，人類才有可能超越周文舊道德的光之暴力，以建立新道德的「和光同塵」，從而全心熱愛、全部肯定生命自身。能與醜惡現象面對面，將展現出更堅忍、更誠實的觀看方式與面對能力，而這便是擁有文字技藝的書寫者之新天命，巴塔耶由此將其定位為「文學本質」。據此文學則可視為新良知事業。所謂新良知並非一廂情願的道德濫情、歌頌美好，反而需有重新面對幽暗的能力，他要能為人類進入他界，重新為人類尋回黑暗之光或將光明重新帶入暗界，以能為人類的真善美擴張其包容界

任何人、任何時候都同時有兩種訴求，一種傾向工作（增強力量），另一種傾向享樂（消耗力量）。工作適應對未來的關心，享樂則應付現在的片刻。……『從我現在的精力看我是應該消耗它，還是增強它？』從整體來說，波特萊爾的答覆是很奇特的。一方面，他的注釋充滿了工作的決心，但在生活中，他長期拒絕有成果的活動。他甚至寫道：『做一個有用的人，我一向認為這是令人非常厭惡的』。對向善的問題同樣無法解決……他甚至不能確定對立是不是自願的和內在的（享樂和工作的對立）或是外在的（上帝和魔鬼的對立）。只能認為他傾向於擯棄超驗性形式。」《文學與惡》，頁 39-40。

⁴⁵ 《莊子》對個我主體、文化主體的自我批判反思，都涉及自我反身觀照所發現的「內部他者性」。此一立場類似尼采。可參見劉滄龍，〈內在多元的主體〉，收入《氣的跨文化思考：王船山氣學與尼采哲學的對話》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2016），頁 21-38。

域。由此一來，文學乃可能與惡為友，發展出惡法門，不再只是純潔而蒼白的歌頌，而是以最誠實的心眼，觸及最尖銳的醜惡。

《莊子》對於醜惡的文學書寫，散見全書。最為集中體現醜惡書寫者，並以其顛覆性策略而打開他者倫理的關懷向度者，〈德充符〉堪為代表。放在先秦眾多文本來觀察，〈德充符〉極為特殊，五大段落都在講述類似當今的身殘支離者、醜惡身形者，亦即廣義的社會邊緣人。例如王駘、申徒嘉、叔山无趾、哀駘它、闔跂支離无脤、甕竈大癩。古時這種身體有殘缺，不管天生殘疾還是肉刑懲罰，基本上都是罪污不潔之印記。即便天生之疾也被常視為缺德符徵，古代通常將此歸諸先祖缺德遺業。而肉刑烙印身體，敞開在眾人歧視眼光下，更是終生無法抹去的污穢圖騰。劓刑直接削刻在臉上，無所逃於賤斥的每個眼神。剕刑則砍掉腳跟，讓罪記永遠銘刻在身體跛態上。這種刑殘餘人幾乎注定遭受排斥，甚至被遺棄為邊緣者。這樣的醜惡敗德者，被視為最遠離美善範式之威儀，不但不能當君子而身居雅層，甚至成為了社會底層墊背而苟活。在《莊子》年代裏，這些刑餘之人經常被折辱成所謂的「閹者」。⁴⁶而對於這種因身殘而被折辱為「守門之賤者」，其政治社會、倫理網絡的邊緣處境，底下這一描述大體可說明：

「閹」的社會處境，可稍從「刑餘無名」與「祭物分配」二面向觀察。在「刑餘無名」的面向上，《公羊傳》釋「閹弑吳子餘祭」曰：「閹者何？門人也，刑人也。刑人則曷為謂之閹？刑人非其人也。」說明受刑刑之守門者並不具有「人」應具備之價值與地位；相同史事，《穀梁傳》更從「不得君其君」顯示對「閹」的歧視：「閹，門者也，寺人也。不稱名姓，閹不得齊於人；不稱其君，閹不得君其君也。」從受刑人之生命歷程觀之，其受刑前應處於倫理網絡中，受刑後卻被排除其外，甚至不能敬國人皆敬

⁴⁶ 如《左傳》莊公十九年載：「遂自刖也。楚人以為大閹，謂之大伯。」《左傳》昭公五年載：。「若吾以韓起為閹，以羊舌肸為司宮，足以辱晉，吾亦得志矣。」《禮記》祭統載：「閹者，守門之賤者也」。

之「君」，這深化「不得齊於人」的處境，呈現受刑人在原有的身心痛苦與社會對「刑刑」的歧視之外，還被剝奪倫理網絡之歸屬感。……「輝胞翟閹」皆為至賤役者，在位者透過分與祭餘之物的行為，突顯受刑人皆為應接受憐憫而不與人等齊；先秦文化中，對名的指稱與確立以及祭之參與，皆為禮之重要實踐，「閹」被剝奪「與祭權」，亦側面呈顯其被邊緣化的處境。⁴⁷

從《左傳》、《禮記》、《公羊傳》、《穀梁傳》等記載，遭受刑刑而淪落為「守門之賤者」的「閹」人，他們不但被剝奪了參與重要的政治（「不得君其君」）與宗教（「不得與祭」）之公眾活動，僅能從事最低賤之工作（如守門）。我們更從「刑人非其人也」、「不稱名姓」、「不得齊於人」，等等「次人格」、「非人格」描述來看，他們近乎是匿名甚至是無名的「非存在」。這樣的無名之人，不可能有機會如〈逍遙遊〉「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國」那樣躍身上層政治社會舞台來功成名就。他們只能成為經常被賤視、偶而被同情的餘人（多餘者）。或成為上位者偶而略施小惠（分與祭餘之物），以突顯統治者德政愛民的道德工具。顯而可見，這些刑殘者終究只是苟活度日的被救濟者。《左傳》、《禮記》、《公羊傳》、《穀梁傳》的周文時代，善／惡，美／醜，潔淨／污穢，明顯分屬於上／下、貴／賤的等級區分與二元對立。所謂「禮不下庶人，刑不上大夫」，顯示階層之間禮法待遇的不相及。這些受刑之人幾乎被剝奪話語權，就算冤獄也經常含冤莫白。醜惡之人，上天不眷顧，歷史不紀錄，幾屬無名的極端他者狀態。用社會學者高夫曼（Erving Goffman）的概念說，這些被污名（stigma）甚至無名的不存在者，最多苟活於社會「後臺」，是絕不能在光鮮亮麗的「臺前」粉末登場的。⁴⁸

⁴⁷ 何儒育，〈論《莊子·德充符》之創傷療癒〉，《清華學報》新46卷1期（2016.3），頁7-8。

⁴⁸ 參見高夫曼著、徐江敏譯，《日常生活中的自我表演》（臺北：桂冠圖書，2012）；曾凡慈譯，《污名：管理受損身分的筆記》（臺北：群學出版有限公司，2010）。

但《莊子》卻能用「以道觀之，物無貴賤」來「照之以明」，將臺前燈光移轉到後臺的幽暗他界。值得注意的是，它完全不再用「貴視賤」的歧視眼光來道德裁判，或用「高看低」的悲憫眼光來道德同情。〈德充符〉這種文學書寫，除了明顯批判周文規範倫理的暴力性與遮蔽面以外，細讀〈德充符〉將發現它開顯了一道他者倫理的「襲明」之光，讓臺前與臺後那道「有封」「有常」之轄域疆界，獲得了疏通與調節。它把光從台前視域移到後台，照亮這些兀者、刖者、支離者、身體破碎者，結果黑暗舞台重啟了「惡之華」。醜惡原來並沒有那麼醜惡，甚至展示出他們的生命之美，凸顯以往不被看見的德性與魅力。〈德充符〉的「德」，重新演示一種內在湧現、以自為光的生命力，不一定得合乎外在美善標籤的行為規範、道德守則，那種〈齊物論〉所謂「有倫有義、有左有右、有分有別、有競有爭」的四維八德。與此相反，這種生命力是一種生命自身之美，一種由內而發的光暈氣韻。〈德充符〉就是這樣來重新審視王骀、申徒嘉、叔山无趾、哀駘它、闔跂支離无脈、甕盎大癭，這一類被先秦社會所賤斥的「刑餘無名」之人，重新賦予他們新的美善形象，甚至智者風範。《莊子》由此表達出，他者倫理絕非「以自為光」的道德同情，因為這仍然是「同一性思維」、「同一性標準」在主導，而不是以不可化約的他者做為前提。底下筆者嘗試選取〈德充符〉幾則書寫醜惡為例，具體彰顯《莊子》如何透過文學書寫來展開他者倫理的關懷。由於為突顯《莊子》對他者倫理的具體關懷之微型書寫，因此底下將儘量採取「文學複刻」的深描來進行：

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。子產謂申徒嘉曰：「我先出，則子止；子先出，則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出，則子止；子先出，則我止。今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉？子而說子之執政而後人者也！聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處，則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，

不亦過乎！」子產曰：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」申徒嘉曰：「自狀其過，以不當亡者眾，不狀其過，以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣。我怫然而怒，而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪！吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」子產蹴然改容更貌曰：「子無乃稱！」⁴⁹

故事的主角是「申徒嘉，兀者也」。申徒嘉是個人身體殘缺之人，這樣的人卻與鄭子產「同師於伯昏無人」。子產是《左傳》經常出現的鄭國執政大臣，高高在上的他卻要和兀者申徒嘉同堂共室一起學習，這讓子產心中不是滋味而悶悶不樂。子產為何不快？因為就周文禮制來說，士大夫階級的禮樂威儀是不可能與兀者共享的。空間的配置分佈與身份地位的象徵，密切相關。因此子產才會說「我先出則子止，子先出則我止。」他斥責申徒嘉竟敢不卑不亢與他同出同入，完全無視我鄭子產是位高權重的執政大臣。子產希望清楚拉開兩人之間「我出你進，你進我出」的份位距離，以保持他的德性、威儀不受污染。子產活在權力的空間世界，就算來到伯昏無人這樣另類的學習場域，他依然改不掉權力傲慢的階級心態。何況眼前此人是個殘缺不全、德性有虧的兀者，他如何能與污者同進同出呢？⁵⁰

《莊子》的描述很傳神。子產嚴厲提醒申徒嘉之後，沒想到第二天，申徒嘉居然像耳聾沒聽見似的，又與他合堂同席而坐。告誡之後，申徒嘉竟膽敢故我，簡直不把「執政」放在眼裏。是可忍，孰不可忍。子產最後終於講出他的心裏話：「且子見執政而不違，子齊執政乎？」子產

⁴⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈德充符〉，頁 196-201

⁵⁰ 這種空間分配的權力象徵性，不僅在周文禮教處處可見。其實古代和當今社會都有類似的空間權力化現象，例如印度的種姓制度下的貴族與賤民，例如歐洲人與吉普賽人，都呈現認同與空間的區隔關係。參見鮑伊，《宗教人類學導論》〈保持與改變邊界：宗教認同的政治〉，頁 79-103。

終於搬出了官威。子產以「執政」居廟堂之上，猶如〈逍遙遊〉「夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣」般自視甚高。而「子齊執政乎」這一質問或責備，明顯表示出子產的權利心態與階級意識。只是他萬萬沒想到，眼前這個殘疾人士申徒嘉猶如大鵬般心懷天池之志，根本無心無視於執政名位等社會頭銜。申徒嘉確實由衷認為，我申徒嘉和他鄭子產本來就是「齊物一等」之存在。而「執政」在子產心中則是官位名份，是位高權重的君子象徵。本來他還壓抑住這個內藏心態，最後還是忍不住搬出權力標籤，這樣也就把伯昏無人「以道為親」的公共道場，頓時墮化為權力場所。⁵¹

不過就當時社會階級價值觀而言，子產其實並未過分，他只是體現了周文禮制的正名思維。比較不可思議的，反而是申徒嘉的思維與做法。就筆者解讀，申徒嘉似乎是體現〈人間世〉稱之為「與天為徒」的觀點：「與天為徒者，知天子之與己皆天之所子，而獨以己言蘄乎而人善之，蘄乎而人之不善之邪？」⁵²簡言之，申徒嘉已能從無昏伯人的道場那裏學到了，超越社會階級（人的層次）的外在認同，轉從生命本真（天的層次）的平等觀來納受自己、欣悅他者⁵³。人人生命皆本源自天，而活出本真便可謂是「天之所子」，因此無須依待他人肯定（善）與否定（不善）的外在標籤，皆能自在自得活出自己、表達自我。問題關鍵在於，《莊子》為何要透過申徒嘉這樣的兀者來體現這種「人人皆為天

⁵¹ Brook Ziporyn 的《莊子》英譯本，就很能掌握住子產那種權力（power）化的空間佈置感：“I said you should wait behind when I leave, and I’d wait behind when you leave. Now I’m about to go—will you wait behind or not? You see a holder of political power and you don’t give way—do you think you’re equal to a holder of power?” Brook Ziporyn, “Zhuangzi: The Essential Writings with selections from traditional commentaries”, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2009, p34。

⁵² 郭慶藩，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁 143。

⁵³ 「伯昏無人」的名字，也是《莊子》的弔詭思維之修辭手法，可謂是「無名之名」或者「名無名」。伯昏無人之「昏」字，顯示超越善惡對立的渾沌特性。而「無人」既是自我的虛損，也暗示了超越外在名利權位、男女相、執政相、兀者相，等等社會符碼。子產顯然未參透其師假名為「伯昏無人」的用心。

子」的平等智？不管是「人人皆為天子」這種革命性觀點，還是透過殘疾人來傳達這種驚人主張，《莊子》的書寫策略不可不謂帶有強大的批判性，甚至革命性動能。

申徒嘉這麼回應子產：「鑑明則塵垢不止，止則不明也。」這裏借用了水鏡譬喻，暗示出子產未能照見實情，而只能看見自己的欲望投射。子產的心態處在流行般混濁狀態，暗示出他的成心太多，猶如塵垢沾黏而使鏡鑑難明。只有心如止水般化掉混濁的成心干擾，猶如鑑明則塵垢自然不會沾黏，才能發揮洞察實情的智慧。這裏的「鑑」與「止」，既屬於哲學慧見，也是修養工夫。而鄭子產的「執政」成心，就是一種塵垢沾黏的「有蓬之心」，一種自亂其心的流水。他雖來到伯昏無人的公共道場，心中的塵埃從未真正落下。「久與賢人處則無過」、「今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎」我們同在公共道場裏面學習，與賢明智者天天相處，難道不能被潛移默化？申徒嘉這個回應，甚至是代伯昏無人給予訓示，十分犀利地直指權力傲慢的核心。一針見血地刺痛了子產。

沒想到子產並不受教，惱怒回擊申徒嘉說：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」這個「既」帶有輕視口氣和輕蔑態度，而且是在指責申徒嘉的敗德過去。「若是」表示出你已經是個遭刑之人、污穢之身，這樣的醜惡印記是洗刷不掉的。你這樣的罪人之身，自我贖罪懺悔都來不及，還敢大言不慚地講道說教，想要和堯爭賢比善嗎？

申徒嘉平淡地回答：「自狀其過，以不當亡者眾，不狀其過，以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」大部分人都會為自己辯解，粉飾自身過去的「過」，會為自己找出無辜理由來自我辯解，卻不一定能夠如實面對自我而承認過錯，這是多數人經常出現的心理機制。而能不為自己辯解，誠誠懇懇面對，如如實實理解，坦白面對、放下過去，接納自己又不推責他人，這樣的人反而是少有的。申徒嘉的回答，顯示出他完全不同於子產那種近乎本質，也帶有階級意識的罪責觀看。由於過去的肉刑是將一個人的錯誤銘刻在身體上，幾乎走到那裏都

難脫眾人歧視，因此很容易把醜惡給本質化。而身為執政的鄭子產，顯然也在增重這種歧視眼光。罪人就是罪人，污穢就是污穢。鄭子產不能理解像申徒嘉這樣罪罰之身，怎能可能體現「德充符」？在子產眼中，兀者的身體就是醜惡的他者體現，但《莊子》卻要允諾兀者可以做為「德充符」的體現者。而兀者申徒嘉不但納受當下的自己，也體現了不推責他人，不怨天尤人的包容德性。

「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」有德有智有修養的人，能夠「知不可奈何而安之若命。」他並不罪咎自我，也不推責他人，而是「知其不可奈何」而安之若命。「知不可奈何而安之若命」，不該淺解或誤解為消極、無奈、宿命。而是體現出對不同的生命處境，能夠放下「自我觀之」的道德裁判與責求，轉而從「以道觀之」的多元差異情境，或者「以物觀物」而設身處地去接納事物的差異，從而能產生感同身受、納受差異的包容與寬諒。其次，「知不可奈何」還具有體諒萬事萬物皆有其繁複因素與力量推移，任何人事物都未必能純由個人意志所主宰與決定，反而經常是被諸多看不見的因緣力量所推移而「不可奈何」。「知不可奈何」隱含著一種去自我中心後的平淡泊主體之領受。對於主體妄想主宰一切的妄自尊大之看淡，使得《莊子》能體諒生命本身的「不可奈何」。我們不但要學會安命於「不可奈何」，甚至要從這種柔軟的平淡主體狀態，接納那些不可能全然被主體同一性控制的他異事物與力量。⁵⁴

「知其不可奈何」，帶有高度對於生命的理解與諒解。生命有限，有時犯過並不都是個人問題，有可能是青春階段與生帶來的本能力量，讓你衝撞叛逆乃至犯過。有些時候我們被拋擲在弔詭的兩難情境，前進不是，

⁵⁴ 任博克底下的英文本頗能掌握住「知其不可奈何而安之若命」的超然平靜與主體淡泊，可惜的是，未進一步揭示其隱含的差異倫理、他者倫理的關懷向度：“Only a true Virtuoso can understand what is unavoidable and find peace in it as his own fate. If you play around near Archer Yi’s target, lurking near the bull’s-eye, it is only normal to get hit. If you manage to escape being hit, that’s just fate, good luck.”, “Zhuangzi: The Essential Writings with selections from traditional commentaries”, p35.

後退不得。有時太多力量牽引，以致使人們被混沌時局挾帶而去，無能為力。所以個人眼前的錯誤，不必被固化為個人性的本質邪惡。「知其不可奈何」，讓我們放下善惡的截然裁判，學習去聆聽各種不同處境的生命故事。顯然故事中的子產，沒有能力傾聽申徒嘉的生命故事。如此看來，「知不可奈何」，是深刻而成熟的自我認識與他者面對。人們慢慢會理解到一個人不能獨活，任何人都是在複雜的情境中與大環境浮沈與共。社會的道德標籤很容易讓我們譴責別人，甚至掉入社會輿論的集體譴責，並將其本質化為天生之惡。可是申徒嘉卻由於親身的刑刑經歷以及謙卑的學習，使他能夠同時領受生命何其可貴（皆天之所子），又何其渺小（知其不可奈何）。並由此展現出「安之若命」的超越智慧與柔軟德性。

莊周是哲學家兼文學家，兩方造詣皆高超。對於人生的「知不可奈何而安命」，他給了一個耐人尋味的譬喻：「遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。」有個百發百中的神射手羿，幾乎每次都能射中靶心，而人生處境就像落在羿的箭術射程裏，早晚幾乎注定都要被他命中紅心。這個譬喻暗示人生就像是遊於羿之彀中，凡存在皆無所逃於命限。比如變化之偉力不可能不找到你我，我們都終將遊於「化則無常」的必死之彀，必定會被羿箭給射中，這便是無所逃於比我們都還宏大的天命力量。人生就像在這樣的羿之彀中存活，有時必然犯錯，有時必然挫折。它來擋不了，它去留不住。不可都由我來做主，也不可能永遠毫髮無傷。「中央也」，我們都在羿百發百中的中央射程裏，「不中者」只是暫時的意外逃過，這只是「命也」的意外放過。但生命中有太多東西是無所逃於羿之彀中，總有一天會被碰到。人們必須對這樣的「不可奈何」有足夠的體認與包容。其實這也是在暗喻申徒嘉的兀腳背後，也自有難為外人道的故事，也可能有他遊於羿之彀中的「不可奈何」。

「人以其全足笑吾不全足者多矣」。面對各種歧視，一開始申徒嘉或許也曾「佛然而怒」。可是自從來到伯昏無人的道場後：「適先生之所，則廢然而反。」他便能逐漸返回生命真正重點，把過去的傷害給塵埃落下。而且申徒嘉還說「不知先生之洗我以善邪」他幾乎沒有特別感

覺到任何刻意的洗惡還善。申徒嘉是在伯昏無人的潛移默化中，自然自在地找回他的本來自信。這個伯昏無人的「善」，可透過〈應帝王〉渾沌寓言中的渾沌之善來理解。「渾沌待之甚善」，其善不是善惡對立的善，絕非「為善無近名，為惡無近刑」的那個「近名之善」。伯昏無人的善是「上德之善」，是「上善若水」，是「善者吾亦善之，不善者吾亦善之」的「玄同」之善。是對所有生命都有一份「知其不可奈何」的諒解與納受。伯昏無人能夠這樣洗我以善，申徒嘉也就不再自哀自憐地自我譴責，同時也學會體諒他人的「不可奈何」。「吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也」在這十九年中，申徒嘉幾乎不再意識殘疾的自卑。「今子與我遊於形骸之內」，如今我申徒嘉跟你一起向老師伯昏無人學習「遊於形骸之內」的智慧與德性，可是鄭子產你為何總是「索我於形骸之外」？最後「子產蹴然」，又羞又愧。意識到自己的淺薄而覺得難堪，主動結束了這場智慧超越階級的不對等對話。我們接著看醜人哀駘它的故事：

魯哀公問於仲尼曰：「衛有惡人焉，曰哀駘它。丈夫與之處者，思而不能去也。婦人見之，請於父母曰『與為人妻，寧為夫子妾』者，十數而未止也。未嘗有聞其唱者也，常和而已矣。無君人之位以濟乎人之死，無聚祿以望人之腹。又以惡駭天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前。是必有異乎人者也。寡人召而觀之，果以惡駭天下。與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其為人也；不至乎期年，而寡人信之。國無宰，寡人傳國焉。悶然而後應，汜而若辭。寡人醜乎，卒授之國。無幾何也，去寡人而行，寡人卹焉若有亡也，若無與樂是國也。是何人者也？」仲尼曰：「丘也，嘗使於楚矣，適見狔子食於其死母者，少焉眴若，皆棄之而走。不見己焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。」⁵⁵

⁵⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈德充符〉，頁 206-216

這是個是有關其醜無比之人哀駘它的故事。魯哀公一直聽聞有關哀駘它的異人異事，有一天，他求證於博學多聞的孔子：聽說衛國有個其醜無比的人叫哀駘它，可是卻聽聞他有一種眾人爭相來會的奇特魅力。照常理說，這麼醜惡之人，大家都唯恐避之而不及，為何這樣奇醜之人身邊卻總是眾人雲集：「丈夫與之處者，思而不能去也。」「婦人見之，請於父母曰『與為人妻，寧為夫子妾』者。」《莊子》的誇張描寫，十足戲劇性。重點在於，《莊子》為何要賦予這樣醜怪之人，這麼大的人格魅力？尤其他的魅力超越階級，超越性別。

令魯哀公不明白的還有，聽說此人「未嘗有聞其唱者也，常和而已。」哀駘它這樣的人似乎不太主動發表高超言論和強烈主張。「唱」是主動從「自我觀之」去宣稱是非立場，背後通常有個主宰性意志在強烈表達自我價值判斷。但是哀駘並未主動宣揚，只是「常和人而已矣。」「和」代表一種柔軟而敞開的傾聽主體，經常回應、傾聽、隨順他人。魯哀公實不明白，這樣平凡無奇的行事風格，又奇醜無比的外貌，如何能讓眾人著迷傾心？真是不可解於心。更驚人的是，聽說哀駘它能發揮：「無君人之位以濟乎人之死，無聚祿以望人之腹」的神奇效應，這尤其刺痛了魯哀公。因為真正具有君人之位和聚祿之利的人，正是魯哀公這樣位高權重的統治階級，而眾人之所以敬愛與畏懼魯哀公，則是趨利避害的人性弱點。魯哀公自可理解權力和資源能發揮聚眾使眾的效力，但是一個無君人之位又無聚祿之利，奇醜無比的哀駘它，如何可能發揮「濟乎人之死」、「望乎人之腹」的魔力？我們再次看到，《莊子》在〈德充符〉中，發揮了文學書寫「以醜為美」的顛倒魔法，讓高高在上威儀棣棣的魯哀公反而變的平凡無奇。而卑微低賤且殘缺醜惡的哀駘它，卻能發揮人格的無窮魅力。

魯哀公很困惑，但心想「是必有異乎人者也。」此人應有他殊異勝處才是。於是「寡人召而觀之」，一見面果然感到驚駭非常，此人果真「以惡駭天下」。如何醜惡，魯哀公並未具體描述。但從「駭天下」來推斷，加上哀駘它這個名字所暗示的身體形象，我們幾乎立即聯想到

〈人間世〉那個支離疏的醜怪模樣：「支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。」⁵⁶這種支離扭曲的身體模樣，我們一再從《莊子》的文學書寫中看到。例如〈大宗師〉子輿的身形樣態：「曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」⁵⁷而這樣的醜惡形貌，絕不只是一般長相的不甚美觀。在古代的社會價值觀裏，這種身體扭曲變形至此的殘疾人，經常是天罰報應的污穢體現。用具體形象來比擬，哀駘駝、支離疏、子輿的病體模樣，簡直就像麻瘋病人形象那般，容易引發極大恐懼甚至被投射為魔鬼附身，甚至受到隔離甚至監禁。在筆者的閱讀經驗中，先秦同代文本從來沒有像《莊子》這般赤裸描寫這些被社會遺忘的病體人物。不僅如此，《莊子》還要賦予這些「惡駭天下」之人，最能彰顯「德充符」之新型典範人物。而且這種新典範所挑戰甚至取代的舊典範人物，如孔夫子、鄭子產、魯哀公等等，正都是「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國」，等等社會雅層的賢達人士。

魯哀公並不信邪，嘗試讓哀駘它「與寡人處」。這個「處」，帶來了與「他異者」的面對面遭遇。想必一開始，魯哀公的成心成見，也曾讓自己很不自在。但經由深度的相處後，「不至以月數，而寡人有意乎其為人也」。魯哀公便能逐漸超越皮貌上的偏見，感受到哀駘它的人格魅力，時常被它觸動。經由「不至乎期年」的更久相處，魯哀公已徹徹底底地與哀駘它產生「寡人信之」的承認關係。承認與信任到什麼地步？魯哀公向孔夫子掏心掏肺表示：「國無宰，寡人傳國焉。」君王是決不會輕易相信旁人的，這也是為何國君叫做寡人。最是寂寞君王心，寡人永遠害怕君權旁落，一直警惕自己不讓旁臣偷走權力。但這位醜惡無比的哀駘它在與魯哀公「面對面」長久相處後，不但讓哀公完全忘掉了他的醜惡形貌，甚至全心想把國家最重要的權力託付給他。這必然是一種最心悅誠服的承認，最由衷而發的信任了。

⁵⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁 180。

⁵⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 258。

魯哀公這麼慎重地託付國之重寶，結果哀駘它的回應卻是：「悶然而後應，汨然而若辭。」哀駘它不但沒有任何高興自滿，反而心事重重，悶悶不樂。好像回應也不對，不回應也不對。似乎哀駘它一方面覺得應該幫幫魯哀公，才不愧對哀公信賴。可是另一方面，權力對於哀駘它又是可有可無，甚至是傷人害己的不祥之器。這樣的反應，更讓魯哀公自愧不如地自以為醜。旁人皆阿諛諂媚，千方百計地想要從哀公身上獲得權力，但這位哀駘它卻是「悶然而後應，汨然而若辭。」連魯哀公最為看重的位高權重，在哀駘它心中居然舉重若輕地被放下了。這完全超乎哀公預期之外，不過哀公最後還是硬把國家大政託付給哀駘它。但在哀公「卒授之國」以後沒多久，哀駘它也就「去寡人而行」矣。哀駘它終還是悄然離去，留下一個深宮寡人「卹焉若有亡也」。獨留魯哀公在朝堂上，憂悶不已，悵然若失。「若無與樂是國也。」再也找不到共同分憂解勞，同甘共苦之人了。魯哀公終於還是失去了知己，獨處權力深宮而最是寂寞。最後感嘆地向孔子問道，究竟哀駘它「是何人者也？」

於是《莊子》假藉仲尼之口，說了一個發人深省的故事。孔子向哀公說道，他曾在周遊列國而途經楚國時，看到「適見豚子食於其死母者」這一幕令人既感慨又動人的景象，讓他深深銘刻在記憶裏。那是母豬處在彌留狀態，生死之間短短幾分鐘的景象。一堆餓壞的豚子正在分食母親奶水，一開始豚子們並沒有意識到母親病危的異樣，只是在本能飢餓中搶食。瞬間母豬斷氣，體溫急速冰冷，豚子們頓時一轟而散。孔子說，當他看到「少焉眴若」的景象，感受極深。「少焉」是母親突然斷氣的瞬間。「眴若」則是豚子們突然驚慌四散的瞬間。這是因為當母親還有體溫與喘息時，它就仍然是豚子們的母親。然而當豚子們意識不到體溫和氣息，本能也就告知了它們，眼前是一具陌異屍體而非溫馨母親。《莊子》透過這個微觀細描的文學書寫之故事譬喻，就是為了回應魯哀公對哀駘它「是何人也」的大哉問。

「不見己焉爾，不得類焉爾。」豚子們的「見」，絕不只外表輪廓的形式之見，因為當時母豬形體還未腐爛，容貌上依然還是原來母親模

樣。可是動物們有種本能，對於氣味、體溫，甚至更為細微的力量氛圍，有一種本能體察。所以母親並不只是形體，而是慈愛、納受、包容的生命熱力之具體朗現。而這些生命力量的內涵，同時也體現在身體性的味道、氛圍、氣息之間。當這些「精誠於內而動於外」的生命氣韻，消失不見的時候，儘管形體仍在，但豚子們都已本能地體認到母親的「不在場」。母親已轉變成一具冰冷而陌異的「缺席」，因此才會驚慌失措地逃散而去。「不得類焉爾」，小豬感覺到這具屍體不再是真正同類。《莊子》總結說：「所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。」這裏有兩個概念，一是「形」，另一是「使其形」。真正觸動魯哀公的不是「形」，而是「使其形」⁵⁸。正如母親給我們刻骨銘心的感受，其實無關於形貌之美與醜，母親之為母親在於「使其形」，也就是那種無法取代的慈母之親。正是那眷戀、呵護，關懷、包容的情感力量，才能不斷扣動你我最內在的心弦，讓「形」得以成為母親之為母親的「德充符」。由此可知，做為「使其形」的母親之「德」，才真正讓母親「在場」，這才是我們真正著迷熱愛的生命力量。

我們應當要愛什麼？《莊子》說，愛「使其形」。在魯哀公的故事中，指的就是哀駘它「內保之而外不蕩」的「德之和」。但這樣的德卻不是周文規範倫理的四維八德，而是由內湧現、衷心而發的真實生命力自身：「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外。」⁵⁹像哀駘它那麼醜惡，魯哀公自

⁵⁸ 任博克對「使其形」的英譯，很能將「使」的動狀力量之存有狀態給呈現出來，尤其能將「使其形」做為「形」的存有基礎（fundamental thing）給顯示出來：“I was once sent on a mission to Chu, where I saw some piglets still nursing at the teats of their dead mother. After a short while, they suddenly looked very startled and bolted away from her. They could no longer see themselves in her, could find no similarity to themselves there. What they loved in their mother was not her physical form but what moved that form.”, “Zhuangzi: The Essential Writings with selections from traditional commentaries”, p36。

⁵⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈漁父〉，頁 1032。

然不會是「愛其形」。可是與他相處一久，則被他的精神內發、真實湧動的「精誠之至」、「神動於外」的生命力，強烈觸動而深深著迷。這種來自生命內在的精神、德性、氣韻之「使其形者」，才是促使「形」有本有源，氣韻生動的活水源頭。而《莊子》一再挑戰俗人「愛其形」的表淺眼光，一再透過各種殘疾醜惡之人來體現「使其形」的真實魅力：

闔跂支離無脰說衛靈公，靈公說之；而視全人，其脰肩肩。甕瓮大癩說齊桓公，桓公說之；而視全人，其脰肩肩。故德有所長而形有所忘，人不忘其忘而忘其所不忘，此謂誠忘。⁶⁰

愛上了不是重點的「形」是盲目，遺忘了真正值得愛的「使其形」是悲哀。〈德充符〉的主角，不管是兀者王骀，兀者申徒嘉，還是醜惡扭形者哀駘它，或者叔山無趾，亦或者闔跂支離無脰，還是甕瓮大癩，無一不是被社會賤視的形殘餘人。但《莊子》卻透過文學書寫來開啟黑暗之光，讓這些他者來重新教導我們更深刻的智慧與德性，以及什麼才是更為包容的愛。這種納悅異己的欣賞與包容，一再呈現出《莊子》透過了文學具體而微的書寫，來與醜惡他者進行面對面的彼此轉化，啟示出他者倫理的革命性關懷與前瞻性洞見。

⁶⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，〈德充符〉，頁 216-217。

五、結論

從筆者的閱讀經驗中，《莊子》對各種同一性思維保有敏感的批判洞察，並藉由批判同一性中心視角的化約暴力，打開人們對天地間人事物的差異多元之敬愛與遊賞，進而展開思想解放與文化更新。本節重點在於先指出：《莊子》如何透過對語言和認知的批判性分析，來展開它對同一性思維的認識批判，至於如何具體展開《莊子》對各種同一與差異的辯證分析，筆者將在過去論述的基礎上再繼續深化擴充之。⁶¹本文分析《莊子》的同一性批判，重點主要不是認識論或真理觀的興趣，根本的關懷旨趣在於原初倫理關係的復原，尤其要打開《莊子》在他者倫理向度的關懷潛力。

倫理規範的特質主要在於善美與醜惡的二元對舉，前者高揚與後者貶抑，分屬一上一下的規範邏輯。對於老莊的他者倫理而言，這種自以為理所當然的道德之光、規範之理，很少能自我反身地觀照自身的排他暴力。用《莊子》的話，它難以反觀自身「即成即毀」之「即開顯即遮蔽」，因此掉入了《老子》所批判的棄人、棄物之賤棄他者。⁶²而《莊

⁶¹ 筆者將陸續處理《莊子》的「非同一性」思維的批判潛力，例如對形上學、對語言、對政治、對倫理、對技術……等等層面的再發揮。但筆者過去的多篇文章中，已相當程度處理過《莊子》對「同一性形上學」的批判，尤其放在海德格和阿多諾的爭論脈絡的探討，可參見〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀—神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》46卷3期（2016.9），頁405-456。另外筆者亦曾從政治解放與思想多元爭鳴的角度，描述過《莊子》「非同一性思維」的批判與解放潛力，見〈大陸新子學與台灣新莊子學的合觀對話——「學術政治、道統解放、現代性回應」〉，《思想》第35期（2018.5），頁1-41。還有亦曾從死生一條一貫的角度，描述《莊子》「非同一性思維」對死亡哲理的深刻義涵，見〈藏天下於天下的「安命」與「任化」：《莊子》「不解解之」的死生智慧〉，中央大學哲學所《應用倫理評論》第59期（2015.10），頁101-122。

⁶² 有關《老子》反省規範倫理容易掉入「二元對立」模式的棄人棄物之內涵，可參見〈《老子》的渾沌思維與倫理關懷〉，《臺大中文學報》第49期

子》的「舉莛與楹，厲與西施，恢恠譎怪，道通為一」，便是為批判規範過於僵化的暴力性，解構同一性思維的威權化標準，以肯認多元差異的各色生命風姿，重新納受被賤斥的棄人棄物。掌握上述的老莊對同一性思維與等級性規範的批判，我們才好理解為何《莊子》會有那麼多關於醜惡人事物的文學書寫，以及《莊子》對「以醜為美」的文藝傳統之影響，其背後深藏的解放差異之他者倫理關懷。

主要徵引文獻

一、專書及專書論文

Brook Ziporyn, *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li*. New York: SUNY Press, 2013.

Erving Goffman (高夫曼) 著，徐江敏譯，《日常生活中的自我表演》。
臺北：桂冠圖書股份有限公司，2012。

Erving Goffman (高夫曼) 著，曾凡慈譯，《污名：管理受損身分的筆記》。臺北：群學出版有限公司，2010。

Fiona Bowie (鮑伊) 著，金澤、何其敏譯，《宗教人類學導論》。北京：
中國人民大學出版社，2004。

* Georges Bataille (巴塔耶) 著，陳慶浩、澄波譯，《文學與惡》。臺北：國立編譯館，1997。

* Mary Douglas (道格拉斯) 著，黃劍波等譯，《潔淨與危險》。北京：
民族出版社，2008。

* Paul Ricœur (呂格爾) 著，翁紹軍譯，《惡的象徵》。臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992。

汪民安，《尼采與身體》。北京：北京大學出版社，2008。

林鎮國，《空性與現代性》。臺北：立緒文化事業有限公司，2004。

細見和之著，謝海靜、李浩原譯，《阿多諾：非同一性哲學》。河北：
教育出版社，2002。

郭慶藩輯，《莊子集釋》。臺北：華正書局，1985。

劉滄龍，〈內在多元的主體〉，收入《氣的跨文化思考：王船山氣學與尼采哲學的對話》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2016，頁21-38

德希達著，張寧譯，《書寫與差異》。臺北：國立編譯館，2004

二、期刊論文

Brook Ziporyn, "On Sort of Knowing: The Daoist Unhewn," *Common Knowledge* 19.1, Winter, 2013.

Brook Ziporyn, "Zhuangzi: The Essential Writings with selections from traditional commentaries", Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2009.

Emmanuel Levinas (列維納斯) 著，汪素芳譯，賴俊雄校，〈形上學與超越〉，《中外文學》36卷4期(2007.12)，頁39-63。

何儒育，〈論《莊子·德充符》之創傷療癒〉，《清華學報》新46卷1期(2016.03)，頁1-40。

賴錫三，〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》47期(2015.09)，頁49-90。

———，〈氣化流行與人文化成一莊子的道體、主體、身體、語言文化之體的解構閱讀〉，《文與哲》第22期(2013.06)，頁39-96。

———，〈《老子》的渾沌思維與倫理關懷〉，《臺大中文學報》，第49期(2015.06)，頁1-42。

———，〈藏天下於天下的「安命」與「任化」：《莊子》「不解解之」的死生智慧〉，中央大學哲學所《應用倫理評論》第59期(2015.10)，頁101-122。

———，〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀—神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》46卷3期(2016.09)，頁405-456

———，〈大陸新子學與台灣新莊子學的合觀對話——「學術政治、道統解放、現代性回應」〉，《思想》第35期(2018.05)，頁1-41

三、會議論文：

馬欣：〈本雅明對中國書法的闡釋及其筆迹學思想〉，《否定與承認——批判理論及其最新發展國際學術研討會》會議論文集，上海復旦大學馬克思研究中心主辦，2017年10月14-15日。

陳旭東：〈形而上學的微觀邏輯拯救〉，《《否定辯證法》翻譯與研究——第一屆批判理論工作坊》會議論文集，上海復旦大學哲學系主辦，2017年3月18-19日。

Selected Bibliography

- Bataille, Georges. *Literature and Evil*. Trans. Qing-hao Chen & Po Cheng. Taipei: National Institute for Compilation and Translation, 1997.
- Brook Ziporyn, *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li* (New York: SUNY Press, 2013)
- Brook Ziporyn, "On Sort of Knowing: The Daoist Unhewn," *Common Knowledge* 19.1(Winter, 2013)
- Brook Ziporyn, "Zhuangzi: The Essential Writings with selections from traditional commentaries", Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/ Cambridge, 2009.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Trans. Jian-po Huang. Beijing: Publishing House of Minority Nationalities, 2008.
- Lai, Hsi-san. "Laozi de Hundun Siwei yu Lunli Guanhuai (The Chaos and Ethical Concerns in the Laozi)," *Taida Zhongwen Xuebao (Bulletin of the Department of Chinese Literature N.T.U.)*, 49, 2015, pp. 1-42.
- Lai, Hsi-san. "Zhuangzi de Yangsheng Zhexue, Lunli Zhengzhi yu Zhuti Zhuanhua (Zhuangzi's Health Cultivation Philosophy, Ethical Politics, and Transformation of the Subject)," *Zhongguo Wenzhe Yanjiu Jikan (Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy)*, 47, 2015, pp. 49-90.
- Levinas, Emmanuel. "Metaphysics and Transcendence," Trans. Su-fang Wang & Jun-xiong Lai. *Chung-Wai Literary Monthly*, 36:4, 2007, pp.39-63.
- Liu, Tsang-Long. "Zeizai Duoyuan de Zhuti (The internal plurality of subject)," *Qi de Kuawenhua Sikao (A Transcultural Thought Experiment on Qi: A Dialogue Between Chuan-shan Wang and Nietzsche)*, Taipei: Wu-Nan Book Inc., 2016, pp. 21-38.

Ricœur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Trans. Shao-jun Weng. Taipei: Laureate Book Co., 1992.