

※「畢來德與跨文化視野中的莊子研究」專輯(下)※

莊子之怒

——試論古代中國一種權力批判

宋 剛*

出怒不怒，則怒出於不怒矣；

出爲無爲，則爲出於無爲矣。

《莊子·庚桑楚》

從來沒有哪一位思想家像他那樣，被認爲如此遠離政治與社會。莊子因爲後世形成的一種可悲傳統，被塑成了一位「偉大的精神智者」：隱逸於塵垢之外，斷絕了一切人間瓜葛，超邁遨遊於碌碌塵世之上。儼然是自然、平淡、逍遙的最高化身。

莊子這一形象，究竟在意味著什麼？對莊子而言，「智慧」、「退隱」究竟指的是什麼呢？現世關懷真的如此外在於他的思慮嗎？《莊子》¹思想在政治主題上，真的如某些傳統或現代莊學家們所宣稱的那麼缺乏實在性嗎？這些便是促成本文的一些疑問。

本文原爲法語論文“La fureur de Zhuangzi. Essai sur une critique du pouvoir”，發表於 *Du pouvoir, Cahier du Centre Marcel Granet* (Paris: PUF, 2003)；西班牙語譯本收入 *La palabra transgresora: cinco ensayos sobre Zhuangzi*, ed. Albert Galvany (Barcelona: Bellaterra, 2012)。中文版因應語境變化，對部分註腳略有調整。

* 宋 剛，法國社會科學高等研究院博士候選人。

¹ 本文以《莊子》指稱傳統上認爲是莊子的作品，不對文本作者真偽等考據問題加以討論。因爲筆者用意非在文本分析，而是試圖釐清書中不同章節均有涉及的一個普遍主題，而其思想的一致性在全書又相對自足，所以在此不做討論的考據問題，對本文論述不會有任何實質性的影響。

因為誰都清楚，智慧是灰色的，退隱是苦澀的，而政治更是無情的。中國歷史一次又一次地向我們展示了這一點。中文經典裏這最飄逸的作品，人們說它奠定了中國，甚至是東方，那所謂無聲有聲、淡泊閑遠的藝術精神²——但不說是「藝術家」精神，這一細微差別其實很是緊要；而在更多時候，而且往往是更糟的時候，它又給一代代「文人雅士」，這些職業官僚或是官僚候選人，這些解甲歸田或是遷謫貶官之後的美學愛好者們，提供了種種推卻其社會責任的遁辭。

所以，在莊子那第一個為人讚美的超邁形象之下，還潛藏著這第二個，曖昧、軟弱、有愧於心的形象。他成了中國有識心魂無能承擔現實的懦弱源頭人物。中國知識階層是通過了他，才把自己的屈服扮成了堅韌，把冷漠妝成了率性，把逃避演成了抗爭。假如說，自二十世紀初發軔的中國傳統文化大批判當中，一些理想主義的文化守成派還會一再強調，道家（莊子被傳統列為繼傳奇老子之後的第二大宗師）在中國歷史上，曾是儒家泛道德主義話語霸權的一大解藥的話，那麼那些現實主義的激進派，卻早一副看盡世事滄桑的姿態，認定這兩種據稱是中國古代主流思想的學派，不過是其文化精神慢性分裂的兩個不同症狀而已。

顯而易見的是，我們再不可能滿足於如此乏味的泛泛陳說。如果說，真有所謂「傳統」，那麼重要的是要弄清楚，當初是不是真有值得做成傳統的東西；如果說，這事關精神，那麼需要追問的是，這精神今天有怎樣的可能。我們不能忘記，消解一位思想者的尖銳性，最有效的辦法，還是把他塑造成「經典」，或者更妙的是冊封為「大師」，變成一個讓人頂禮膜拜卻再也不能刺痛任何人的東西；然後，再用一整書櫃的評點批注，把他與我們隔絕開來，而且這些高論虛張聲勢的精微與嚴謹，更要跟它們在內容上的平庸與乏味渾然匹配。收編機制早已滲透進知識製造與傳遞系統的最深層次。但是筆者跟別的一些讀者一樣³，相信莊子的官方後學，從最初在魏晉那樣一個帝國分裂時期，風靡於玩世不恭的上層名流，到今日常見的對他所謂的消極社會觀的革命批判，都完全是出於一場誤會。在風流雅士身上，也許有一個摯愛生命的真性情，能與逍遙遊心的哲人產生共鳴。但是哲人首先看到的，還是這些知音身上的「風流雅興」，而對一切的「摯熱」他都抱有警惕。在革命者

² 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966年），頁45-143。

³ 瑞士漢學家畢來德（Jean François Billeter）先生就今日重新解讀《莊子》的必要與可能，曾做出頗為精當的闡析。見於畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》（北京：中華書局，2009年），頁116-126。

身上，則雀躍著一隻荊棘鳥，燃燒著對自由的渴望，與莊子筆下飛天越地的大鵬遙相呼應，只是，體道的聖哲，永遠也不會忘記火焰的危險，更不會忘記飛翔。

因為，這的確恰如《莊子》開篇向我們所揭示的那樣，是個事關飛翔的問題。這部名列「天下六大才子書」之首的作品⁴，翻開來第一個場景，實在甚為蹊蹺：一條奇大無比的鯤魚，不可思議地變成了一隻奇大無比的鵬鳥，然後，「怒而飛」（〈逍遙遊〉⁵）了起來。對於那些習慣把莊子看成是通曉天地和諧之大道的一代宗師，教導我們平淡為懷、指引我們寧心靜氣、帶領我們神遊天地的人們來說，假如說，這一場景之怪誕無稽並不會使他們感到驚訝的話，那麼「怒」這種帶有攻擊性的負面情緒⁶，卻著實令他們吃驚，甚至讓他們失望。本文試圖通過對莊子權力批判思想的分析⁷，證明莊子的作品恰是這裏所描述的東西，即為一種關於變化與飛翔的憤怒話語。

*

*

*

不過，在進入分析以前，還得先就風格問題多說幾句。

《莊子》，即使其思想一直遭到竄改和扭曲，也素來以其筆法瑰麗、文彩奇妙而為人稱道，甚至備受推崇。其作品充滿了神異形像、奇幻對答，其中那些細緻而神祕的描寫極富想像，而其語彙晦奧，言詞弔詭，往往費解異常。而他自己似乎也早就預料到後人對他的思想可能犯下的闡釋錯誤——且不論這些錯誤是否出於故意

⁴ 語出明末著名文論家金聖歎。這一評價實為包括魯迅在內的廣大《莊子》讀者之共識，但值得注意的是這些高度評價，主要還是在盛讚其卓絕無雙的文學天才，而非秉承其深刻獨到的思想創造。

⁵ [清] 郭慶藩輯，王孝漁整理：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年）。下文所引《莊子》文本隨文註記篇名、頁碼，皆據此，不另列註腳。

⁶ 眾多註家便對「怒」字的使用頗覺為難，紛紛以「努」字通假，作「努力」解。

⁷ 就筆者所知，法文世界討論《莊子》思想中「權力」問題的專論中，頗堪借鑒的有畢來德先生於1996年發表的專文“Non-pouvoir et non-vouloir dans le *Zhuangzi* - un paradigme”（現收入專著 *Études sur Tchouang-tseu* [Paris: Allia, 2004], pp. 45-70）。該文細緻選取了《莊子》書中多個相關段落，逐文註解，各有分析。筆者於此採取了不同作法，以綜合闡釋取代隨文解經的思考方式。兩種研究方法行文各異，實則互補。此外值得一提的是，近年來，法國漢學家樂維（Jean Levi）在 *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2003) 中，葛浩南（Romain Graziani）在 *Fictions philosophiques du “Tchouang-tseu”* (Paris: Gallimard, 2006) 中、亦各自就這一議題多有闡說：前者對「朝三暮四」和「渾沌之死」兩則寓言加以批判性闡發，標舉其中少為人論的社會與政治意涵；後者通過對《莊子》中離奇豐富的「哲學虛構」加以新穎詮釋，揭示了莊子作為思想者對自由想像展開的創造性實踐。

——坦然直陳，說他書中都是些「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」（〈天下〉，頁 1098）。該怎麼理解莊子這一說明呢？莊子的作品，鑒於作者對他自身風格所做的表白，應該如何來加以解讀呢？

我想應該理解的，可能首先是風格本身是什麼，然後是它與權力之間詭異的親密性。風格遠不是一種在內容上無關緊要，只論高明拙劣的文學技術，但也不是習慣所說的，思想在形式上的一種表達或呈現，只是有成功或失當之分。風格是思想的一種根本成分，它乃是思想切入世界的實踐計畫。風格是什麼？風格難道不正是一種精神所達到的互動能力與開放程度？不正是坦然承擔一切思想內在的交流願望所必須的勇氣？不正是領悟不同敏感度之間分裂差距的心靈智慧嗎？當說到某位作者風格奇妙的時候，不就是想到了他穿越各種敏感的獨特方式，他與他人交流的個人態度，他創造聯繫的綜合能力嗎？而對權力的批判，正如筆者認為在莊子思想中所看到的一樣，若不是創造聯繫，創造被權力——所有形式的權力，最微弱、最輕柔的權力也不例外——必然的單邊主義所禁止的那些聯繫，那又是什麼呢？

當然，這已經說到結論上的話題了。僅就風格來說，我只想指出：有什麼樣的對待權力的態度，就有什麼樣的「風格」；我們的風格，說到底，就是我們在權力場域當中的自我認識與自我定位。因此，拋開風格的質量問題不論，因為關於莊子，各家意見似乎已經完全達成了一致，更關鍵的還是要看這一風格的性質問題。我們甚至應當懷疑，在對莊子的文學天才大張旗鼓的廣告當中，其實有一種祕密的或是無意識的願望，試圖抹煞其思想批判的本性。綜觀中國歷史，也只有像司馬遷那樣卓絕的膽識，才能夠明瞭個中的曲折，敢於指明語言的抗爭。在他的長篇巨製《史記》當中，那段關於莊子生平的簡短傳述裏，史遷對莊子給出的最後結論是：「其言洸洋自恣以適己。」——他的語言洸洋自恣，完全依自己的願望而動，「故自王公大人不能器之」——沒有一個王公大人能把他變成工具！

*

*

*

閱讀《莊子》，那怕只是泛觀瀏覽，也不免感到奇怪，怎麼有人能將他認作是中國文人精神軟弱的源頭？為什麼那麼多斬釘截鐵的拒斥、辛辣不羈的嘲諷，那麼勇猛的諷刺與超邁的調侃，不會在讀者心裏引發共鳴？除卻莊子的著述，我們所知的莊子生平，跟古希臘的第歐根尼 (Diogenes) 一樣，也是在獨具深意的佚聞逸事中呈現出來的，不正是一個細膩敏捷、自由叛逆的抗議者形象嗎？比如說，他不是把自己比作——啊！多麼神來自在的比喻——一隻「寧生而曳尾塗中」，也不願意被錦

著繡，在王公廟堂之上祭為犧牲的烏龜，而拒絕了楚王聘他為相的邀請，甚至連手中的魚竿也一刻不曾放下嗎（〈秋水〉，頁 604、《史記·老子韓非列傳》）？他不是嘲笑過自己最親密的朋友——惠施，言詞幾乎已近刻薄羞辱之極，說惠施的首相職位，不過是鴟鷂喜食的腐鼠而已嗎（〈秋水〉，頁 605）？而面對魏王當面質問，為什麼他看上去那麼疲憊時，他不是反唇相譏，說如今身處「昏上亂相之間，而欲無憊」——想不疲憊，「奚可得邪」——又怎麼可能呢（〈山木〉，頁 688）？還有，面對曹商這位出使他國風光凱旋、滿載王公賞賜車乘，不知羞恥跑到莊子面前招搖炫耀，嘲笑他淪落到只能「處窮閭陋巷，困窘織履」，住在貧民窟，靠編草鞋為生的境地時，莊子不是慢條斯理，講了那些善舐王痔而榮祿加身的舐痔專家的醜事，惡吐了他一臉的鄙夷嗎（〈列禦寇〉，頁 1049）？

那麼，何來那樣一種褒貶不一、自相矛盾的評價呢？是其言行之放肆張揚，令所謂秉持「中國」精神，信守那傳說的「中庸」之道的人們心有不快？還是說，是後繼者們因為膽怯而理解偏差，誤以為只有退隱世外才抓得住哲人自己教我們認識的、危機動盪時刻中（長達兩千多年？！）僅有的幸福可能？又或者，這其實只是一種形式溫婉、遮遮掩掩的思想查禁，標示著中國知識階層之異化與帝國專制之強硬，晦暗深沉有多麼令人絕望而已？這三種解釋都有可能，也許還都有道理，但它們都還無法解答我們的疑問，因為這三條思路還都未曾觸及一種麻木。

麻木，可能是故意的，更可能是無意識的。對莊子在文字中四下散布的那些信號、那些吶喊、那些眼神，那些多到已經蔓延全書，時而含蓄委婉，時而又如此顯而易見，鼓動我們去拆穿權力騙局，幫助我們化解權力壓制的批判思想，通通視而不見的麻木。對莊子這種身體力行的批判，這種面對千變萬化的壓迫，可能唯一還有意義的行動，深度重度的麻木。

莊子對權力的批判，在其當下領域，即是說在社會事實層面，主要是一種行動性的批判。我們在關於他的幾則故事裏已經看到，批判不是自成一說，被做成了權力批判理論，而是完全融入了言行與舉止。它常常就在一個看似無關宏旨的小故事當中，或是一句漫不經心可有可無的話語之間。因為，這樣的批判付諸實踐的是那條在古人那裏還被認可的原則——即要求學說與生命要彼此一致，並認為一切思想的核心，還是在於人對這思想身體力行所承擔的東西。

所以，莊子在對權力的批判當中，首先組織了一種身體的抵抗。他通過創造或是再造一些人物、一些命運，藉助他們的言語與行動全部的鮮活力量，憑著這些生

命衝力對階序壓迫內在邏輯的破壞，展開了他對權力的批判。當莊子在他的聖人長廊當中標舉的，都是些斷腳的「兀者」——常常是被判過兀刑的囚徒罪犯，或是一些奇形怪狀的異人，像「闔跂支離無脣」——跛腳偃僕沒嘴，或是「甕盎大癭」——甕盎大脖子的時候，就已不只是一個維護「正義」的社會司法之不正不義直接被揭露質疑，而更是我們通常的價值體系——在此呈現為美醜善惡概念的對比——遭到了撼動，甚至顛覆（〈德充符〉，頁 216）。而書中那無數次的君王、將相、儒家諸子——甚至包括大成至聖孔子本人，突然之間，放棄王國、相位或別的權力學校，轉身投入了莊子提倡的逍遙之旅的轉變故事當中，則已是一種自由的希望，循著存在變化向任何人都開放的承諾，在此得到呈現（〈逍遙遊〉、〈大宗師〉、〈天運〉、〈達生〉）。最後，還有他對堯、舜、禹、黃帝等等上古的聖君賢王，以及別的神話或傳說人物，那種離經叛道、冒瀆不恭的挪揄挪用，將他們描寫成殘酷、狹隘又迷惘的一群，說得他們一無是處，連給真正的聖人作「塵垢秕糠」都不行；那就已是在直指戰國菁英政治想像，著手拆解其中的欺騙與虛妄了（〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈徐无鬼〉）。

《莊子》當中，這一類例子數不勝數。對我們來說，關鍵是要理解其批判的動勢何來。對權力的批判，之所以是由一些言行詭異、舉止駭俗之人做出的一些聳人聽聞之事來承載，那是因為，說到底，沒有什麼能比這更直接、更生動地展示權力隱密的暴力。因為權力的控制，是在我們自己身上，在跟莊子所敘述的那些生命一樣的生命當中進行的。它與我們自身的關係非常密切，因為它是透過我們對外在階序未經反思的接受，通過我們屈從於既有價值體系、無意識的種種選擇來進行的。因此，通過一些具體而有力的例子來指明，當人面對這樣一種可悲的人類境遇，還可以有別的可能，就已經是在動搖我們對現實的知覺，促使它從陷溺於既定常規模式的那些強勢想像當中掙脫出來；同時也在督促並啟發我們，看清那些將我們僵化在種種權威重壓之下的力量，轉而開始一些不同方向的運動。

在對權力進行這種言行舉止、音容笑貌的批判時，舉動之出乎意料與不可預期，構成了其效力的動能來源：批判，首先是要干擾。但是，這樣的批判同時也意味著，對社會的重組——作為一切權力批判的內在目標——應當是對社會容貌的一種再發明，不只是一定要建立新的、更公正的體制機構，其實也是——而且首先是——在言行舉止上，切身實踐新的在人的共同體當中存在和移動的方式。這一實踐，莊子表現它，或是說發明它的做法，也是通過製造一些生命情境，讓權力運作的那些

前提假設——即所謂階序絕對的合法性、其自詡的天然性，還有它在社會各個領域普遍的有效性——都不僅僅遭到質疑，而且是被一些與之相反的原則所取代。針對被人視為真理的階序意識型態，莊子提出了萬物根本均齊的平等觀念，而相對一切威權思想的單向邏輯，莊子則代之以生命自由的互動活力。

如果說《莊子》中〈齊物論〉作為書中思辯色彩最濃的一篇，主要著力於批判我們的認知與判斷體系，因為構成這一體系的認識（知）與話語（言），都出於必然有限又相互對立的視角之下，因其分歧對立而不可避免地產生異化，故而消解對立、走出異化就只能通過對認識與話語做徹底的重構，那麼首先應該強調的是，這一轉化的基礎，以莊子的構想，必須是在對「萬物根本均齊平等」（齊物）原則的承認之上。只有真正意識到，萬繁事物縱使有著千差萬別，在根本上都是平等均齊的，我們慣常那些依附於特定立場產生的價值判斷，連同由此而來的紛爭之苦，才就失去了其存在的基礎。

所以，本體存有原則一經提出，便立刻構成了倫理原則。其社會效應，當然不免引起既有階序的支持者們驚惶的反擊。孟子在批評當時的一位「綠黨」激進分子許行所提出的統一同類性質商品價格，以控制暴利投機的主張時，就曾經把萬物天然的差別，當作是一條不容質疑的真理，拿來作為他的論據：「夫物之不齊，物之情也。」他說：「或相倍蓰，或相什百，或相千萬。」——差別可以是兩倍、十倍、百倍、千倍、萬倍；「子比而同之」——你把它們放到一起，看成是一樣的；「是亂天下也。……惡能治國家」（《孟子·滕文公上》）？

可莊子要的就是能打「亂」天下的秩序，拆解既有的統治。而事實上他毫不猶豫直接就在政治層面，擺出了齊物原則當然的後果。在一段關於政治參與之艱難的思考當中，莊子借他想像的孔子高徒，當時已是傳奇的顏回這一人物，宣布說：「與天為徒者，知天子之與己皆天之所子。」（〈人間世〉，頁 143）也即是說，君主這位自稱是天子，承天命而行使其權力的人，其實說到底，跟我們每個人一樣，也只是上天的一個孩子，是這個撫育萬物的自然，無數孩子中的一員而已。「其有真君存焉？」（〈齊物論〉，頁 56）哪裏有真正的君主存在呢？

問題於是提出來了，一個尖銳無比的問題。尤其是，聯想到整個中國古代政治學是多麼依附於君王這一範式形象，而君與臣、王與民的關係，又如何變成千年帝國一切關係最特出的原型關係時，便更知其犀利尖銳了。面對與他同時代的整個思想階級，一致認為君主專制是唯一可能並合理的政體時，莊子對君主的必要性打上

了一個大大的問號。他接受其現實也只是作為一種既成的事實，未可避免，但明確視之為生命的一「大戒」來對待。就像（在禮教背景之下）為人之子一樣，為君之臣，也「固有所不得已」（〈人間世〉，頁 155）。人類的現實今天就是這樣，但它可以是別樣的。

我們姑且不必像莊子在〈至樂〉當中塑造的那個空髑髏那樣，黑色幽默到底，為「死」——其實更確切地說，是為不必生活在這個世界上——的快樂大作說詞，一上來就指出「死，無君於上，無臣於下」，這樣的快樂源泉，「雖南面王樂，不能過也」，連當國王也比不上（〈至樂〉，頁 619）。但我們可以，甚至應該，找出莊子從萬物均齊的平等原則出發，所想像的另一種社會有些什麼表徵，而且依舊首先要回到音容笑貌的發明當中，因為生命的自由互動只可能在其中展現。

那簡單地說，莊子想像的理想社會應該是一個友人社會。在其中，傳統的社會關係——君臣、師徒或是夫妻關係，都以一種真實情感的聯繫為主軸被加以重建，因為只有這樣的聯繫，才能夠溶解社會結構的限制。比如，像莊子讓魯哀公在一則故事裏，跟孔子一席長談之後，感慨萬千，說他和孔子在一起，不是連孔子自己恐怕也認為的那樣屬於「君臣」關係，而是兩位「德友」（〈德充符〉，頁 216），這樣的轉折可能揭示的是：只有在人與人超越了彼此社會角色的真實互動之中，階序關係才可能被解構，才可能出現能引生變化的關係動態，對抗一切主宰權力必然的僵化。又比如讓一代宗師孔子變成自己門徒的門徒的故事，也展現了同樣一種動勢狀態。當顏回跟孔子講述了自己如何進入「坐忘」的神奇體驗以後，孔子——莊子想像的孔子，竟然是直呼己名，謙卑誠懇地請他最喜愛的這位高徒，讓自己這位萬世宗師之宗師「從而後也」，作顏回的學生（〈大宗師〉，頁 285）。莊子想像的這次角色轉換，其張力強度恐怕只有孔子本人——歷史上那位真實的孔夫子，在自己去世前兩年，得知顏回先己而去時，所發出的那聲絕望的嘆息可堪比擬。不過，莊子在顛覆社會關係上的大膽，不會只停留在君王宏儒這些權力與知識界的上層，它還要鑽進情感世界的私密深層去掀起翻天覆地的變化。如果說，〈德充符〉裏那些婦人，紛紛愛上奇醜無比而「德不形」的聖人哀駘它，竟然「與為人妻，寧為夫子妾」，甘願替他當小老婆也不願作別人的正妻，這樣與世俗禮教公然的作對，看上去可能還像是對道德戒律一次不乏狡黠的調侃與破壞（〈德充符〉，頁 206）；那麼莊子在另一則故事裏，替著名的列子先生安排的退隱生活，讓這位能御風而行的得道高人，在明白了神巫先知們的控制遊戲不過只是些騙人的把戲之後，竟也「三年不出」

藏在家裏，「爲其妻爨」替老婆做飯，「食豕如食人」餵豬像伺候人一樣上心，就已是於淡定之中見奇異了（〈應帝王〉，頁 306）。

不過對親密關係的重構案例當中，最令人震撼的還是莊子本人。莊子的妻子死了，惠施前往弔唁，看到莊子正「箕踞鼓盆而歌」，坐在地上，叉著雙腿，敲打著一個盆子，在那兒唱歌！莊子之離經叛道實在匪夷所思；試想，喪葬儀禮該有著多麼嚴格的規矩，對穿著、姿態、動作、言語都有明確的限定，儀式程序也都有定式，以一種壓得死人的莊嚴爲世人所遵循，而他這麼一位年邁的智者，在自己妻子的喪禮上，卻擺出如此不雅觀的姿勢，毫無節制地唱歌！莊子的行爲超過了一切可能的界線，所以也難怪他的老友惠施要批評他了。可是，讓我們稍稍想像一下，對莊子來說，究竟是發生了什麼，讓我們問問自己，究竟要多麼強烈的心靈聯繫，多麼暴戾的情感衝擊，才可能叫我們在某人死了以後，跑去「坐在地上，叉著雙腿，敲打著一個盆子」，大唱特唱呢？這樣的細節是騙不了人的，而莊子後來在回答他朋友提出的疑問時，給出的說法，卻已經聽起來像是一篇論文，透著不真實，彷彿事後才編造出來的一樣。而如果我們再聯想到莊子在〈大宗師〉裏，講到的那幫非凡的朋友，在他們友人的病榻或遺體前也是「或編曲，或鼓琴，相和而歌」（〈大宗師〉，頁 266），那我們便應當明白，莊子在他自己身上已經如何改變了傳統上丈夫對妻子的那種控制關係，使自己成了妻子的朋友，而把自己的妻子看作是那樣親密的一位友人，所以當她離開我們的時候，我們可以，而且甚至也應該歌頌她，爲她歌唱。

*

*

*

如果說我們看到的這些令人嘆爲觀止的舉動，構成了莊子筆下對權力的一種「直接」批判，如果說他認爲萬物根本等齊的思想，說到底還只能算是一種訴求，而他以人物故事呈現的自由互動，也需要繼之以對意識的運作更深入的考察，才能夠形成完整意義上的一種批判的話，那麼他的「哲學」、他的「論述」當中，卻也內在地含有一種批判，也許不是那麼明顯，卻無庸置疑一樣地具有力量。莊子那些引來後世爭訟不斷的論點中，使他在當代一些研究當中，被人拿來跟懷疑論和相對主義放在一起的是⁸，他對知識和語言的猛烈攻擊；害他背上了「政治消極」懦弱

⁸ 如：Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe, eds., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press, 1996)。

罪名的是，他名聞遐邇的「無用主義」；令他被冊封為一代神祕主義大師，有資格擺進國際大書店裏 Self-development 專櫃當中的是，他玄妙的「遊心」思想。所有這些觀念，我們都應該重新加以檢視，倒不是要去探尋其哲學的深意——那將是一個與本文架構條件不相符合的另一份工作——而是要整體性地把握這些觀點其批判意義何在。

莊子不是中國歷史上唯一一個質疑知識之合法性的人，老子也有過「棄智」的主張。或許莊子只是古代反知主義思潮中的一員，但他更主要的是把反知觀念發展成了一種全方位的「知不知」思想。如果說，從認識論的角度，我們可以從中分析出一套極為精深的認知意識活動理論，同樣重要的是要理解它在社會批判層面又有何意義。

對知識的批判從來都不可能是個純粹知性的問題。因為批判真正對應的永遠只是某種類型的知識，縱使表面上是在攻擊普遍意義上的知識。戰國知識人腦子裏所想的知識是什麼知識呢？當然是那些能夠讓公侯奪取王位，讓君王做上皇帝的知識，那些權力顧問們一心想呈送君主，輔佐他們完成其統治夢想的知識，那些通過司法改革、軍事整頓，憑藉賞與罰、詭計與謀略，動員龐宗大族，決定戰爭結局、和平命運的知識；一言以蔽之，就是奪取與掌控權力的知識。這一點莊子說得非常明確：「知者」，他說，「爭之器也」，而且是「凶器也，非所以盡行」（〈人間世〉，頁 135），不可能讓行動有什麼好結果。而我們只要想想當時各國君主身邊那一堆謀士，想想他們那些險惡多端的謀略，便立即可以理解莊子這句話的意義與力量。莊子以其獨一無二的清醒，揭露了知識作為權力工具的本質，拆穿了知識人參與權力鬥爭的面具。所以，他敏銳地提出了一個根本的問題：知識到底為誰服務？因為：「世俗之所謂知者，有不為大盜積者乎？所謂聖者，有不為大盜守者乎？」（〈胠篋〉，頁 343）

莊子的懷疑標誌了中國思想在其真理進程的初期最為緊張的一個時刻；因為從孔子開始，高等知識便已經與社會權力機制結為同盟。這不只是透過至聖宗師本人為後世景仰膜拜的一生行動，更是由於儒家主張社會參與的理想使後世總結得出的那條金科玉律，那句隨著以儒家經典為知識大綱的科舉制度的建立，將成為中國一代代文人基本生命準則的煽動性號召——「學而優則仕」。就在中國思想急遽謀略化的進程中，各國推行的軍事經濟改革之慘烈成功，精於集權心理控制的法家思想廣泛衍生，權力知識旗鼓大張、橫行當道之時，莊子的出現創造了中國精神的一種

顛覆性形式，因為他辨析出了知識人在這一過程當中危險的角色混淆，因為他拒辭了「君王之師」那猙獰可怕的頭銜。

我們必須明白，對知識的批判，自始便是一種社會批判。這一批判之所以尤為關鍵，是因為它觸及的是在主導階序強大的組織力量控制下的，一種社會整合機制最根本的體系。通過知識的學習，是一整套政治、社會與文化的想像在被建構、傳承並合法化；同時一系列的權力紀律，通過建設一套牢不可破的參照系統，通過禮儀教條強制性的內化吸收，通過實踐參與權力機制的整合同化過程，在被傳授奉行。「曲士不可以語於道者，束於教也」（《秋水》，頁 563），所以莊子才說，必須首先拒絕承認這一知識體系，因為其功能就是要禁絕批判精神。

莊子在對知識的分析當中，著力揭示知識內在的運作方式，試圖闡明知識在服務於權力之必然矛盾的發生機制；他那些字面上看是屬於知識論的陳述，一旦放回這一特定的知識背景中，便同樣呈現出批判的內涵。真理的標準、認知的局限以及知識的價值等問題，都參與了他對權力的批判。

由於一切認知都必然聯繫到一定的視角，即莊子所說的一個「彼」一個「我」，而一定的視角又堅持一定的「是」與「非」。所以僅從知識本身出發，是無法離開具體視角，判定究竟誰是誰非，因為任何特定視角都不能取締與它不同的其他視角。在這一意義上說，知識也都是平等無差的。這種相對主義的表述，表面上好像是說知識領域裏，絕無「真理」的可能，但實際上它所針對的，是一種真理的生產結構，因為對它來說，沒有一種認知不帶認知主體，不需要認識的人。而一旦執著於認知主體，真理的社會結構必然隨之而來。真理的問題於是就不可能再是個純認識論的問題，而必定是一個地地道道的社會問題。何況知識，以莊子的批判前提來看，乃是「爭之器」。所以「真理」勢必捲入鬥爭的漩渦，淪為強勢獨占的專利，美其名曰「權威」。因此，懷疑一切真理標準之可能，其實是在根本上拆穿了所有權力爭奪者慣用的熱愛真理的面具。

當然，知識人還是可以繼續宣稱自己只以認知為目的；確實可能有一種誠懇的學問家，自詡只關心赤裸的真理。對於這些人，莊子的批判會把他們推到認知活動的極限，再努力解開另一種可能更為隱密，卻同樣束縛人自由的鎖鍊。莊子一方面提醒人注意廣袤世界之變動不居，永遠也不會完全服從於認知的法則；而另一方面又指出，認知主體相對於這一認識對象，又必然是有限的這一事實——「吾生也有涯，而知也無涯」。這樣一來，他做出了一個清醒的判斷：「知之所至，極物而已。」

（〈則陽〉，頁 914）也就是說，跟伯格森 (Henri Bergson) 宣稱「事物」只是在物質當中標示的我們的需求一樣，莊子也只賦予知識一種實用性的——有限而且不無危險的——對物的控制功能。如果說，在理想狀態下，對於一種「至知」而言，天下是「未始有物也」，那麼當事物成了形，彼此有了確定的區隔，特別是，出現了意見相左的「是非」判斷時，也就是人的認知對世界的分割在不斷增強，最終形成了這樣一個「道之所以虧，愛之所以成」的偏執局面（〈齊物論〉，頁 74）。人透過認知，進行的是一種縮減與選擇的運動，在根本上是為一些實用目標所驅動的。在此，我們已經可以預見到莊子在對「用世」意識型態的批判中，將深入分析對物的濫用之危險了，但更主要的首先還是要理解，認知活動的這一縮減過程，意味著「理論」活動不可避免得放棄某種東西。這種東西，就是生命，就是莊子對應權力邏輯所提出的真正的抵抗力量。這在純粹的認知活動當中也不例外。因為生命，研究者不可能在理論姿態當中理解它；如果他想理解生命，那就不再是個認知的問題，而是實踐與體驗的事了。「學習認識生命」⁹，不是學習認識事物以便利用它們，而是學習去「遊於物」之所不得遯遁的根本，是要理解：認知不是生活，從思慮之變當中得來的樂趣也可以是「囿於物」的一種形式（〈徐無鬼〉，頁 834），說到底，就是要懂得生命不是認知的一個對象，而是一場覺醒存在的計畫。

實踐原則徹底打破了一切關於知識的理想主義情懷，和它在根本上隱含的道德教條。生命與知識之間的斷裂，不可能憑藉知識的擴展來加以彌補，因為知識若只任其發展，並不可能讓我們獲得自由。縱使知識的捍衛者不以為然，莊子卻是明確提出了他的忠告，他說：「已而為知者」——到了這個地步還一味以知為是，那就是「殆而已矣」，徒餘危險了（〈養生主〉，頁 115）。因為認知活動中存在著多重現實，都無法避免權力的干預：首先是知識環境整體的社會政治框架，往往已左右了知識發展的方向；其次在其運作結構上，也普遍遵從對抗性與階序化的邏輯；最後

⁹ 儘管儒道兩家都強調「生命」高於「知識」，必須指出二者有大不同。孔子所推崇的生命乃是切入社會的生命形式，其行為規則必以社會階序為準繩，而莊子所說的生命卻首先就是要打破這一階序的鎖鍊。縱使孔子本人對這一生命計畫的實踐，以其特有的敏感與正直保證了真實性，在其追隨者們身上，秩序邏輯卻逐漸占據了上風，「知識」也逐步取代了「生命」。此外，由於儒家教化訴諸於道德，但其目標卻不是朝向生命，而是朝一個「仕進」生命做努力，所以其中的分裂或矛盾就難以規避。儒家所謂「生命」高於「知識」，其實應該理解為，通過知識這一工具，對人的生命這一「社會性存在」加以實現，這一計畫高於一切。至少，儒家這種「生命的優先性」在實際上的發展確是如此。

是在它對生命意識的取締或是遮蔽上，更限制了這唯一一個能夠化解權力陷阱、與之活潑對抗的力量。

理解權力不只是以知識為工具，而且透過其運作機制深入了知識內核，以致我們對其存在都渾然不覺，這便是莊子對知識的批判試圖揭示的東西。但這一批判，若是離開了對語言的批判，便還不完整，因為權力的遊戲首先是通過語言的實踐來進行的。

* * *

對於語言構成了權力的一大病灶，這一觀念今日我們已經甚為熟悉。一個像莊子那樣關注語言實踐的思想家，也只可能得出同樣的結論。中國思想史上對「話語」操控的反抗便是由他開始的。如果說他書中那些經典名句：「大道不稱，大辯不言。」或是「知者不言，言者不知」等，是可以導向對語言以及意識的運作與經驗展開一種深刻的分析，他這些說法浸染的整體批判精神，卻促使我們要去理解莊子語言思想本身的動勢。而如果不充分考量其社會性，便同樣無法把握其內涵力量所在。

話語權力首先也直接是在政治層面上的。在專門討論政治實踐如何艱難這一問題的〈人間世〉裏，莊子曾談到當時在各國朝廷翻雲覆雨的政治話語操作專家和形形色色的間諜陰謀外交家。對此，對話中的孔子一語：「言者，風波也。」而且「風波易以動」（〈人間世〉，頁 160），容易導致動盪。這一論斷，在我們今天去閱讀像《戰國策》這樣一部蒐集了當時各國之間繁複異常的外交往來種種細節的史料時，不免產生一種奇特的回響。因為非常明顯的是，權力遊戲對知識人而言，在很大程度上就是歸結為語言遊戲。全部的國內政治以及國際外交活動，完全是在詞鋒語劍之間，由權力行動者們高明的臺前謊言和有組織的幕後謠傳所組成。以莊子與惠施這樣名噪一時的政治人物的聯繫來看，我們有理由相信莊子對語言的警覺可能直接來自於政治上的觸動。

不過，莊子對語言的批判，在文本當中卻自認有另一個更為明顯，或至少更為論者注重的起源¹⁰：那便是當時諸子百家之間硝煙四起的論爭。這些論爭促成了他對語言的批判。「儒墨之是非」令他不堪其煩，使他再也無法忍受他們「是其所非

¹⁰ 譬如王夫之對〈齊物論〉的理解便認為整章都是圍繞百家之爭在進行。參見《莊子解》，收入《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1992年），第13冊，頁95。

而非其所是」的無謂爭辯。面對這些耽於「堅白同異」的論辯自相矛盾的無聊，莊子決心拒絕這樣的語言遊戲，所以展開了對語言的批判。

在此需要做兩點簡單的說明。

首先，不能忘記這些學派之爭，絕不是在博聞強記的學友或是探索真理的同道之間的一個學術事件，而是地地道道的社會話語權之爭，而且其交鋒激戰可能遠較今日來得直接而公開¹¹。其次，正如許多研究已經指出的那樣，戰國時期這些觀念論爭的首選聽眾對象，乃是君主。對論辯之所以有那樣一種趨之若鶩的熱誠，無疑是因為參與者的名號極可能傳到當權者的耳朵裏，而這樣在媒體上公開亮相當然意味著來日仕途的光輝前景¹²。因此莊子要批判它們也就一點兒也不奇怪了。

此外，再看一個根本性的問題：「辯論」這樣一種對抗表演性的話語組織結構，是不是真的適合於觀點討論呢？中國思想對此抱持的懷疑態度是非常明顯的。辯論在古代中國，可以說是聲名不佳，以致於像孟子這樣一位能言善辯的大師都得一本正經地否認自己喜好辯論，力圖撇清干係；彷彿樂於論辯，即使對一位思想家來講，也是一種不可饒恕的惡習一般。是不是又是王夫之一再批判過的和諧意識型態作怪，導致了這樣一種幾乎眾口一詞的反感呢？我們認為不是。至少對莊子來講不是。因為對他來說，問題的關鍵在於辯論這一行動本身，因為「辯也者，有不辯也」。那麼說「不辯」是指什麼呢？莊子的回答，作為一種普遍性的批判，來得直接又準確：「聖人懷之，眾人辯之以相示也。」莊子明言，辯論這種常見的語言使用形式，永遠也無法擺脫掉其媚眾之心，「辯之以相示」，只圖為人看重，所以實質問題會由於這樣一種膚淺的媒體表演框架，必然被遮蔽而「不辯也」。在辯論當中，人們追尋的不是真理，不是為釐清真假、是非所做的交流，而是名望、是影響力，也就是權力。所以莊子才可強調「辯也者，有不見也」，辯論是盲目的（〈齊物論〉，

¹¹ 孟子的門徒公都子論辯不利的時候就曾經跑去向老師請教過對答策略（《孟子·告子上》）。而孟子雖然堅稱自己並不「好辯」，卻依然強調自己這麼做也是要「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖」（《孟子·滕文公下》），可見「辯」實在是件頭等大事。而從孟子的表白當中還可以看到，攻讖異端的運動也已就此開場。

¹² 《商君書》的第一章〈更法〉在這一點上可謂典型。商鞅作為秦國變法圖強的關鍵人物，推行的一系列政策，為日後秦國在軍事與經濟上勝過東方六國，建立秦帝國實有創業之功。而他對其時活躍各國、專事辯駁的名家就一直持強烈的反對態度。可是，當他自己需要說服當權者時，滔滔侃侃之間表現出來的辯才藝術，在事實上，又反證了政治場域裏語言伎倆的必要性。

頁 83)。

*

*

*

要如何走出語言的困境呢？還是要靠清醒。但更要靠一種有靈性的開放話語。莊子對權力的批判，落實到語言批判之中，在這裏，自然也就成了一次對語言的再發明。要想將權力結構逐出語言，少不得需要創造一種新的語言。而在莊子思想中，這甚至上升到了方法的高度。他的「三言」理論（〈寓言〉、〈天下〉）包含了一項精密的語言顛覆計畫。首先，透過「重言」，是對文化傳承的一種新的理解被付諸實踐；然後憑著「寓言」，展現思想活動的另一種容貌；最後經由莊子特有的「卮言」，這種遊走如醉又爛漫生動的語言，創造著一種新的話語主體間的聯繫，消解語言中權力結構生成的可能。

如果說「重言」是承接前人的話語，加以重複宣揚，很容易看出莊子對前人的重複其實是一種更新。在他筆下，從來都不是字隨句從的引用，而永遠是在精神上的繼承，而且不僅僅是透過文字，更主要的是透過行動與選擇。對歷史的重述不是以一種近乎宗教崇拜的順從，一味誇炫地讚美前人，卻又往往掩飾不住自己對過去的無知與不解，重拾歷史是對促動前人的精神去進行再發明。在這一點上，《莊子》書中的歷史聖賢，像老子、孔子、列子，都是極好的明證。對於他們，莊子那種歷來為人詬病的冒瀆不恭的處理方式，其實體現了一種對歷史的忠實，完全不以所謂事實為標的準繩。因為對於歷史，他所認識的不是事件的有無，而是生命的真實。而這種對待歷史的方式，顯然也是在拒絕那些冷卻僵化的闡釋中，刻石銘金的正統權力表述。與此相反，莊子筆下的聖人，都重新有了生命熱度，重新開始言說、行動，有時甚至還會犯規出錯，鬧笑話。

「寓言」在取得它今日通常意義上的暗喻小故事之前，在莊子筆下，它指的是「借寓於人」的話。我們今天稱之為《莊子》的這部作品，在絕大多數的篇幅裏，又確實都是以別人名義在說話，很少有直接放到莊子名下的論述。在這種表述方式當中，除了可能有對語言效果的考量以外，我們以為其中隱約之間是在具體實現對待語言和思想的一種「革命性」態度。思想，連同其載體——語言，以莊子的想法來看，並不存在那個在我們今日看來無比重要的著作權問題。莊子顯然不曾試圖當個作者，也許他是對作者 (auteur) 身分裏潛在的權威 (autorité) 幽靈抱有警惕，但更重要的，對他來說，還是語言不可能屬於誰，語言本來就是應該借寓於人，應該「往而不返」，應該直抵他人。而若我們再略略回想一下與莊子同時代或是他之前的經

典，傳諸今世的所有文本，跟《莊子》在這一點上的反差極有深意。無論是儒家經點《論語》、《禮記》還是百家子書《墨子》、《孟子》，抑或是兵書《孫子》、《吳子》，翻開來都鏗鏘然某某「子曰：……」，聽來多少透著些剛愎自用的驕矜與拉幫結派的狹隘。而在莊子寓言他人的那些「寓言」裏，我們讀到的卻都是諸子大師與他們的朋友之間一些幽默諧趣的小事，甚至還有魚和鳥的無稽怪談。

最後，莊子透過他「大而無當，往而不返」的「卮言」，嘗試著圍繞話語建立一種新的主體聯繫。這種言說形式，變化多端出人意料，只循著精神內在的動線遊移起伏，不懈努力維繫一種與讀者達成的清醒的信任，創造著一種默契，一種心領神會，全然不顧歷史俗規和話語真偽通常的論證形式。如果說它相對現實「大有逕庭，不近人情」（〈逍遙遊〉，頁 27），那是因為它努力在為我們打開別的視野；在那裏，話語沒有任何需要傳達的論點與論據，不會從任何權威高處向我們傳授任何東西。恰恰相反，它往復不斷地提出一些自知為臨時的問題¹³，盡力要在對話者之間構織一種平等對應的互動關係，一種連而不結，合而不一的聯繫。話語的目的，不是要迫人接受一種觀念，而是等待一種反應；它的期待，不是同意或讚許，而是某一種聆聽的質量，或者更準確地說，是人的一種內在狀態，一種促使我們參與一切話語都必然包含的交流訴求的精神狀態：「予嘗為女妄言之，女以妄聽之奚。」（〈齊物論〉，頁 100）——我試著對你「妄言」一通，你能不能做到「妄聽」以待呢？

「妄聽」，便是一種新的對待語言的態度。它帶著一分靈動的警覺，著力培養一種第二注意力，關注言說中那些含蓄、邊緣，卻又是關鍵的訊號。這種態度自信有權利，甚至是義務，排除一切語言壓制的存在，再小也不放過，不管它是表現為一本正經還是眩麗誘人。「妄聽」之「妄」從原則上就否絕了權力追求者們一慣用來妝點自己的論述嚴肅。話語，在莊子的筆下，既不是為稱王爭霸的激戰磨利的鋒刃；也不是偽裝成思想論辯的權力爭奪中，令人眼花撩亂的修辭技術；而變成了一個動作，一次邀遊，一場相遇。就像莊子自己說的，「是其言也，其名為弔詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也」（〈齊物論〉，頁 105），純屬遭逢了。《莊子》書中那數不勝數的挑釁言詞，在根本上跟所有的激越文字一樣，要的

¹³ 《莊子》書中頻頻出現的疑問語句，不僅一再推動了思考的深化，而且不斷懸置了任何肯定或否定語句教條性的結論；同時，在他筆下還反覆出現如「雖然，請嘗言之」或「雖然，嘗試言之」這樣的句子，既彰顯了他思想表達的深切願望，又體現了他對語言局限的敏銳體察。

就是相遇，因為只有在一次相遇的動能當中，權力宰制所必然的敵對與虛偽關係才可能被消解，而言語才可能重新變成「存在的家園」，接待友人。

*

*

*

權力憑藉它無聲的影響，將知識和語言誘離了它們的初衷，但它遠不會局限在這些場域，畢竟它們都太過「文化」。生命才是它真正的標靶。權力總是想在生命之上建立自己的帝國。透過那些被認作是確定不二的價值、透過一整套將每個人都限定在一定的社會角色當中的強大的認同體系，權力擁有人想像所及最為有效的監控助理：那就是我們日常那些所謂的「根本觀念」。以為對知識和語言進行一場批判就足以將它們打破，實在是幻想，因為這些觀念都已深深根植於身體的人化組織當中，在我們身上維持著一種盲目的熱誠，常常被誤認為是生命的動能。

莊子對權力的批判，在對政治權力機制做出直接當下的行動叛逆之後，在對知識菁英高等思想中隱藏的結構加以拆解，在語言當中創造了對應反抗的辦法之後，將轉入，亦是深入，一場令人稱奇的對生命觀念的批判。在這些觀念當中，首當其衝的是被裝扮成「用」的全面統治的我們對意義的需求；還有被綁架去製造認同主體¹⁴的我們對自由的信仰。

這將是莊子對權力進行的終極批判。稱之為終極，是因為在以公然的反叛、放肆的不合時宜，對當權者做出了驚世駭俗的正面衝擊之後，莊子對權力無形的面孔展開了一次固執的搜索；一直推展到我們自身，潛入了我們最為內在的東西，我們的認同，搜索那禁錮在自己的定位立場裏、僵化在自己的防禦系統中的我們的「我」當中。對權力的這一批判，不再是停留在政治與體制這些具體的權威系統上，而是追溯到了權力壟罩在我們自己身上的陰影，通過這一批判或許更為建設性地思考，靈動地勾勒著另一片風景，也即是所謂的「無何有之鄉」；在那裏，憤怒可能會變為祥和，而勇猛的諷刺中也許會開出歡樂。

¹⁴ 畢來德已經指出在莊子對權力的批判當中，應該看到一種深刻的主體性概念，而且他認為這一概念甚至應當是個範式性的概念；他說，只有對主體性重新加以組建，才可能更好地理解權力與主體互動的現象。我們認為，對畢來德先生提出的這一原則，應當加以更深入細緻的闡發，尤其是要具體說明主體性與普遍意義上的社會生活究竟是如何關聯的。因為只有在這一關節當中，才找得到拆解權力的動勢機制及其難以估測的創造力量。筆者希望日後能在這一方向的研究上做出自己的努力。