

 臺大哲學叢書

賴錫三◎著



道家型 知識分子論

《莊子》的權力批判與文化更新

科技部人文社會科學研究中心補助出版

 臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

目 錄

自序 一條「道家型知識分子」的荊棘之路 i

無名之謝言感辭 xix

第一章

《莊子》的生存美學與政治批判——
重省道家型的知識分子論

一、前言：知識分子何必專屬儒者 1

二、格格不入的鷓鴣形象——《莊子》首先突顯生存美學
的抉擇 4

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 15

四、入遊其樊的庖丁形象——「在方內中遊乎方外」的綜合
智慧 22

五、庖丁解牛的權力解剖——遊刃有餘的微型權力批判 27

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 33

第二章

《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

一、前言：氣論的內聖面與外王面之連結 43

二、「氣」在《孟子》中的「存有」位階 45

三、「氣」在《莊子》中的「存有」位階 52

四、「氣」在《孟子》與《莊子》中的存有論與倫理學的統合： 冥契體驗、存有開顯、倫理實踐的三位一體性	62
五、「氣」在《孟子》與《莊子》中的公共倫理之「外王」意義： 浩然之氣與平淡之氣的批判性	88
六、結論：《孟子》與《莊子》兩種知識分子的批判性比較	111

第三章

差異、離心、多元性——

《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判

一、身體觀研究視域的辯證複雜性	117
二、將《莊子》放入中國古代「身體政治論」脈絡的考察意義	121
三、同一性形上學與大一統政治論的合謀共構：畢來德對中國 整體論的疑慮	125
四、《莊子》對同一性形上學的返下解構：「氣化」（一）與 「物化」（多）的相即	131
五、《莊子》對心君和國君的身體解構和國體解構	145
六、結論：「後形上學、後傳統、重視差異、重視身體」的 《莊子》當代性	163

第四章

身體、氣化、政治批判——

畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體論

一、道家的美學體驗是純粹「心知」？還是身心一如的「體 知」？	171
二、畢氏解《莊》方法的體驗與覺知性格	177

三、畢氏的身體思維突破牟宗三與徐復觀的心靈思維	182
四、畢氏著重在技藝層面的身體經驗	189
五、畢氏以身體思維取代形上思維	193
六、畢氏的身體思維缺乏氣論支援：從何乏筆看畢來德與余蓮的異同	195
七、畢氏缺乏梅洛龐蒂「獻身於世界而存有」的「世界」向度	204
八、畢氏嚮往的嶄新主體（語言主體）未必與氣論相衝突	215
九、畢氏缺乏傅柯、德勒茲式的域外思考，拒絕海德格的存有思維	223
十、結論：道家身體觀的三面向——禮教規訓、技藝融入、氣化交換	232

第五章

《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

一、商代之「神話身體」與周代之「禮教身體」的雅／俗轉變	235
二、《山海經》的「怪誕身體」與春秋時期君子的「威儀身體」	243
三、《莊子》的流動身體與流動語言之支離策略：醜怪、技藝、 危言	255
四、巴赫金的雅俗顛覆之狂歡文化理論：廣場空間中怪誕身體 與流動話語	282
五、結論：《莊子》與巴赫金對文化的批判與更新——脫冕與加冕 的帽子戲法	297

第六章

莊子與羅蘭·巴特的旦暮相遇——

語言、權力、遊戲、歡怡

- 一、前言：巴特〈法蘭西就職講演〉與莊子〈齊物論〉的旦暮之遇 305
- 二、巴特要的是快樂而非榮譽：語言、權力、主體的網羅與逃逸 307
- 三、莊子的「逍遙之樂」與老子的「寵辱若驚」 314
- 四、生命之流（不斷流變的內容）與我之虛構（不變的亞哥號艦艇之名） 319
- 五、巴特要在權力之中活出權勢之外：無所不在與永久長存的權力揭露 323
- 六、既無所逃於權力廚房，那麼便得學會庖丁解牛的技藝 326
- 七、巴特看出語言結構的法西斯主義，從此走向符號的離心遊戲 332
- 八、莊子說：與其落入是非二元的爭辯耗損，莫若以明而走向兩行之道 340
- 九、結論：巴特與莊子在文學力量與文本空間中的旦暮相遇 347

第七章

《莊子》的文學力量與文本空間——

與羅蘭·巴特「文之悅／醉」的互文性閱讀

- 一、貶謫哲學／重返文學：文哲一體新景觀 355
- 二、謬悠、荒唐、無端崖：虛位、漂浮、差異化的書寫策略 361
- 三、環中是第三條路：解構「此亦一是非，彼亦一是非」的語言法西斯主義 366

四、無何有之鄉與夜總會：語言遊戲中的烏托邦	372
五、弔詭之夢：書寫是為了「改變主體」並創造「夢的文本」	378
六、為女妄言，女且妄聽：理想的書寫與理想的讀者	382
七、水可以裝壺蘆外面：想像虛構對意識型態的顛覆力量	387
八、「支離」其形、其德，還有支離「文本」：插科打諢的轟然力量	390
九、巴特文學符號學的文學力量與文本空間：〈法蘭西就職講演〉的再分析	394
十、《莊子》對巴特深層文學力量的迴響：修辭、遊戲、欲望、批判	402
十一、巴特與莊周在文本中旦暮相遇：氣韻生動的文本與庖丁解牛的空間	408
十二、永未完成的結論	413

第八章

氣化流行與人文化成——

《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀

一、前言：「以道觀之」的省察視域	417
二、從「道體」到「體道」的詮釋轉向與後續發展：牟宗三與海德格	419
三、道體的初步解構：《老子》的「道沖而用」與「有無玄同」	430
四、道體的徹底解構：《莊子》的「氣化流行」與「物化差異」	438
五、「造化無主」與「變化常新」	452

六、空虛、流變、多元、日新的「非主體之主體」	458
七、支離、流動、氣化的身體	475
八、流變之文：氣化流行的卮言書寫與氣韻生動的文本空間	481
九、《莊子》式的人文化成：統合結構與非結構的文化更新	493
十、結論：儒、道人文觀的差異兩行	507
參考書目	513
索引	529

自序

一條「道家型知識分子」的荊棘之路

筆者長期投入道家哲學、道教內丹宗教學的現代新詮工作，目前出版著作有三，一是《莊子靈光的當代詮釋》，¹二為《丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學》，²三是《當代新道家——多音複調與視域融合》。³回顧一路研究老莊哲學（暫不論內丹學之狀況）的詮釋視域和光譜，涉及多端：如存有論、工夫論、身體觀、美學、神話學、倫理學、語言觀、冥契主義、環境哲學、他者關懷等等。嘗試多音的複調興味來詮解道家新義，再透過多元的視域融合來交織豐饒的道家圖像，並將道家置於當代脈絡來回應時代挑戰，以激發古典新義的創造活力，為「當代新道家」這一荊棘小徑開荒拓路。

所謂「當代新道家」，不同於陳鼓應主編《道家文化研究》第二十輯「道家思想在當代」（2003年）、《道家文化研究》第二十二輯「道家與現代生活」（2007年）之作法，筆者關懷不在於考察近現代學者（如章太炎、王國維、宗白華、金岳霖、熊十

1 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008年）。

2 賴錫三，《丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學》（臺北：新文豐出版公司，2010年）。

3 賴錫三，《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011年）。

力、馮友蘭、胡適、朱謙之、陳櫻寧等等）著作中的道家學術成分，而要回歸老莊哲思自身，尤以《莊子》為模型提出道家式圓教的主張，筆者曾稱其為「不住渾沌」，其特質在於統合「分別」與「無分別」、「差異」與「同一」的綜合結構。尤其《莊子》的體道經驗，並不走向否定差異的形上冥契之同一性，而極端宗教性的超越詮釋進路，亦不利於回應文化世界的豐富現象。《莊子》的圓教立場既可逍遙於錯綜複雜的人間世而遊刃有餘，同時亦能洞曉文化符號的僵化宰控而批判活化它。放在二十一世紀百家爭鳴的新戰國時代，當代新道家必須主動積極地去反思，諸如語言、權力、他者、倫理、生態等等跨文化的普遍性難題，⁴將《莊子》放入當代的生活世界，開出道家對今日「人間世」的治療藥方與更新活力。

「假使莊子生活在資本主義、文化工業的繁華破碎年代，東西跨文化交流頻繁，他會如何回應眼前更複雜也更豐富的當代世界？」這種想像式的自我詢問，總是徘徊不去。筆者的興味當不在回溯千年去考古《莊子》，而要使《莊子》這一永未完成的開放文本，透過古今、東西視域的經緯交織，說出「活語」而非「死句」。任何一本經典，都可能淪為「死句」，也可能再度訴說「活語」，這是禪宗古德早就洞悉的平常事。筆者多年來的《莊子》詮釋，就一直有這種焦慮，或許是一種動力，或者也可說是對未來的想望。本書就是在這樣的精神辯證之皺折反覆中，迂迴曲折地走向崎嶇小徑、荊棘之路。

本書核心重點在於：透過《莊子》來重建道家型的知識分子

4 關於筆者所謂「當代新道家」的一些內涵與描述，參見〈自序：走向當代新道家〉，《當代新道家——多音複調與視域融合》。

性格和內涵。筆者愈來愈拒斥道家被誤讀為消極避禍的逃亡之學，相反地，到處看見《莊子》散發敏銳又深刻的權力批判與文化省察。長年投入《莊子》多元創新詮釋的過程中，一直有一課題懸念未決，待以十字打開，那便是：道家型的知識分子論如何可能？或者說，《莊子》在消極／積極、出世／入世、方外／方內、美學／政治這兩端之間，如何擺放它綜合而圓通的位置？這不僅是學術史問題，更是道家思想要展現當代活力不得不迎向的哲學難題。

學術史經常存在一種流行觀點，亦即在儒家（方內）、道家（方外）的「方內方外不相及」對比模式下，⁵「士」的身分主要歸諸儒者，儒士的政治參與成為知識分子的典範作為。在漢代受到「儒家法家化」、「儒者官僚化」的扭曲前，⁶孔、孟所突顯的儒者行動，幾乎樹立了中國知識分子的良知原型。知識分子和儒者參政身影總是名實相連，道家則相對性地成為隱士之代名。而在回應政治的行為上，儒、道似乎也呈現兩端：一者周遊列國、積極問政，另一則超然物外、無用於世。

無疑，孔子「至於是邦也，必聞其政」，孟子「說大人，則藐之」、「王何必曰利？亦有仁義而已矣」，這樣的道德使命與道統承擔，表現出顯性而陽剛的知識分子身影；它的結構在於，將道德延伸到政治層面，企圖由內聖通外王，以道德仁心來推導王

5 不過「外內不相及」這句話，典出〈大宗師〉，卻是由孔子口中說出：「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及。」〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985年），頁267。

6 余英時指出從此先秦原儒的知識分子性格受到重大扭曲與挫折，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匯流〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁1-46。

道仁政，以禮樂教化來調理社會秩序，以免政治權力泛濫為暴道政治。這是自孔子以來，已然樹立的公共情懷與理想結構：「仁（道德心性）——禮（社會教化）——政（政治階序）」通而為一。對比於孔孟的知識分子身影和公共參與，先秦老莊的應世姿態，似乎總被拉向對角線的另一端，呈現或強或弱的隱士身分和遁世性格，逸出道德禮教、逃脫政治災難，一派超塵脫俗之美感情調。人們總是自然而然地浮現如下語句或形象：如《老子》「太上，不知有之」、「小國寡民」、「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」；《莊子》的方外神人、藐姑射仙人的脫逸形象、鯤化鵬徙於天池、遊乎無何有之鄉的逍遙等等。上述這種儒、道的形象對比，似乎是不爭的既定事實，但也可能是僵化而片面的成心定見。而本書便想要流變這樣的僵化圖像。

學界另有一種流行，若不是強調道家的美學情調（如勞思光、徐復觀、牟宗三等，偏向強調道家呈現的是美學主體），就是強調道家的體道經驗之宗教冥契特質（如關永中、張榮明，偏從宗教經驗描述體道內容）；這兩種詮釋角度差別不小，各有所據與道理，但一樣不曾考慮道家型的知識分子一課題。宗教詮釋角度容易遠離政治社會、人間世界，自不遑多言；而採美學藝術角度者，也有另類的超越傾向，並未能將其與權力批判的人間向度相連結，甚至主張藝術心靈境界之成立正好在於對政治、社會、文化的全然否定上。

如徐復觀曾細緻而深刻地從《莊子》身上，重建中國藝術精神主體的風貌，這是徐先生對莊學研究的極大貢獻。至於道家的政治關懷，徐先生則認定老莊是透過藝術來取代政治：

老子要求為而無為，而莊子則連天下而亦忘之，更沒有無為之可言。這是對政治的一種徹底否定……他是在心齋中把政治加以淨化，因而使政治得以藝術化。他所要求的政治，不可能在現實中實現，也只有通過想像而使其在藝術意境中實現。⁷

勞思光也認為道家：

只能指純粹生命情趣，此正是「情意我」之境界。至此，老子所肯定之自我境界已可證為「情意我」。自我駐於此境以觀萬象及道之運行，於是乃成純觀賞之自我。此一面生出藝術精神，一面為其文化之否定論之支柱。關於情意我之肯定，及對其他自我境界之否定，在莊子中論解尤明。⁸

而牟宗三則強調道家的主觀境界形上學的心靈觀照之不著：

此沖虛玄德之為宗主實非「存有型」，而乃「境界型」者。蓋必本於主觀修證，所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。⁹

道家重觀照玄覽，這是靜態的，很帶有藝術性的味道，由此開中國的藝術境界。藝術境界是靜態的、觀照的境界。¹⁰

值得注意的是，牟宗三認為道家並沒有在「實有層」否定仁義禮智這些道德價值，而是以「作用保存」的間接方式，曲折地肯定

7 徐復觀，〈中國藝術精神主體之呈現〉，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁114-115。

8 勞思光，《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1987年），頁252。

9 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁141。

10 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁122。

了儒家的價值。¹¹ 牟先生這個頗富理趣的說法，雖可為道家去除「文化否定論」之符咒，勉強爭得一線生機，但未必真能保住道家的知識分子性格和文化更新關懷。究其實，他仍以王弼和郭象的玄學調和論為模型，以儒家中心主義為基調，輔以現代哲學的新形式，換湯不換藥地以儒攝道、攝道歸儒。

如上觀察，前輩學者多將重點放在道家精神修養的生存美學單向性，卻忽略了生存美學的批判可能性。即《莊子》是否可能兼具權力批判和美學拯救的綜合課題？他們幾乎未曾思考生存美學與政治批判的綜合性，總是認為生存美學的成立正好立基在政治、文化、倫理價值的取消上。將生存美學和權力批判視為二律背反的主張，雖然也有它的理路和根據，但筆者懷疑這會是圓教型的《莊子》風範。筆者認為，綜合型的道家智慧，可以統攝生存美學與權力批判於一身，因為生存美學的本真性獲得，可能同時對政治暴力的異化和意識型態的規訓，產生敏銳覺察和批判力道，否則難以解釋為何老莊會有諸多批判性言論。舉凡文化建制的語言結構、政治暴力對他者的壓迫、道德倫理僵化的宰制、人類價值中心主義的狂妄、文化符碼的二元性、微型權力的無所不在等等，《莊子》幾乎都對它們進行價值重估的批判工作。換言之，《莊子》的生存美學、平淡美學，其中可能發揮的權力批判性，本身就是一項有待當代重估的「即美學即政治」課題，這也是本書寫作的一大因緣。

若以儒家對政治參與、文化建構的顯性立場，作為單一檢證的指標，那麼道家不但不容易被檢證出知識分子性格，甚至還容易被冠上反智論、反文化的「反知識分子」性格。如此一來，對

11 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 127-154。

比於儒士的道家，自然要被簡單化地貼上隱士標籤，淪為方外逃兵、消極避禍的代名詞。因此本書也會重估《莊子》哲學和隱士的間距，並重新反省知識分子是否只能有儒家這一類型；倘若可從另類視角發現道家型態的知識分子，那麼或許也可產生換位思考，轉從道家角度來反觀儒家型的知識分子，看看它是否有其限制和困境。換言之，道家型的知識分子之發現與重估，可能重新促進儒、道兩種知識分子的「兩行」對話。

用簡單而籠統的「隱士」大帽，來概括先秦老莊哲學，確實頗成問題，也簡化了問題的豐富性。而《莊子》本身也早意識到有必要對所謂古隱重新解釋或另進一解，例如〈繕性〉篇提到：「雖聖人不在山林之中，其德隱矣。隱，故不自隱。古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也。」¹²〈刻意〉篇更直接批評「山谷之士」、「江海之士」、「導引之士」這些不同類型的隱者，他們退隱的空間都不是《莊子》所要安身立命的綜合位置。¹³可見就算不能完全排除老莊和隱者的近親關係，但正如〈繕性〉篇所賦予的古隱新義，它既不伏身山谷江海，也不閉言藏知，甚至還要發言用智，那麼《莊子》這種對古隱新詮的批判用心，恐怕有待我們揣摩一番。從本書的立場看來，《莊子》對「隱」的批判性、創造性詮釋，早已直指道家型的知識分子之本心。

隱者在老莊思想的分位到底被放在什麼位置？「隱」之類型和內容也有待檢討。有沒有一種既「隱」又「用」的綜合可能？用《莊子》的話說，「格格不入的鷓鴣」和「入遊其樊的庖

12 莊周著，郭慶藩輯，〈繕性〉，《莊子集釋》，頁 554-555。

13 莊周著，郭慶藩輯，〈刻意〉，《莊子集釋》，頁 535-537。

丁」可否同時成立？若能「出而不出」、「入而不入」，那麼這種「即隱即用」的「隱」，就不宜再用隱者之「隱」去理解，因為它已被轉換為不被權力收編而能保持批判性格的遊牧空間之隱喻，並非退避山林的實際空間之隱退。¹⁴ 澳洲漢學家文青雲（Aat Vervoorn）曾指出，中國隱士傳統是個複雜而豐富的傳統，其中存在各式類型：有真誠的道德理想主義者、不食人間煙火的極端主義者、沽名釣譽者；有與統治者不合作而帶有抗議色彩者，也有融入體制輔助君王類型的隱者；有遁跡山林棲居岩穴者，也有隱於市隱於朝的大隱者。¹⁵ 換言之，先秦老莊和隱者之間的距離到底如何檢定，端視我們心中的隱者內涵而定。倘若我們可以適度承認，道家仍帶有隱之特質，那麼《莊子》這種古「隱」新義所發揮的政治批判和文化關懷，都是本書感興趣而嘗試回應的課題。總之，老莊思想和隱逸關係的間距，已重新被本書放進道家型的知識分子論這一脈絡來考察。

余英時曾將《老子》的政治立場定位為「反智論」。言下之意，《老子》不但不具知識分子性格，反而處處站在統治者立場，提供一套愚民思維和君王統御幫傭術。余先生的觀點大概源於其師錢穆，他們都特別強調韓非〈解老〉、〈喻老〉所開展出的帝王注老傳統。¹⁶ 在筆者看來，這種理解進路雖看似有文獻根據，也可在歷代的老學注解史找到許多同盟，但這種自韓非以來

14 詳見本書第一章，〈《莊子》的生存美學與政治批判——重省道家型的知識分子論〉。

15 〔澳〕文青雲著，徐克謙譯，《岩穴之士——中國早期隱逸傳統》（濟南：山東畫報出版社，2009年），頁1-58。

16 參見余英時，〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流〉、〈唐、宋、明三帝老子注中之治術發微〉，《歷史與思想》，頁1-46、77-86。

的解讀策略，既顯示別有用心，也失之表面。例如牟宗三、勞思光等大家，都不同意這種解老偏方，相對於余英時「反智論」、「心術論」的負面解讀，牟宗三認為那是韓非解老的扭曲，不可倒果為因而將爛帳算在《老子》身上。¹⁷就筆者目前觀察，這大抵是將法家化、黃老化的權術謀略另類發展歸諸老子。這等作法雖有中國思想史或政治史的考察意義，但對於《老子》本身卻不見公允，尤其遺忘了《老子》對政治暴力、文明宰控的批判性。

余英時在《中國知識階層史論》中考察古代知識階層的興起與發展，曾探討封建貴族中低級統治階層的「士」（官吏），如何在春秋戰國之際因社會階級上下的激烈流動，漸漸轉變為知識階層、文化身分的「士」；他們一方面帶有士、庶合的身分，更重要的是擁有知識學問能力的獨立性，並且求為出「仕」。余英時一方面分析這些新「士」身分的文化淵源，在於先前的禮樂詩書傳統（即王官學），另一方面他以社會學家韋伯（Max Weber）和派森思（Talcott Parsons）的「哲學（理性）突破」觀點來解釋「文化事務專家」的最初型態和集團，並以他們為「知識分子」的最初型態。余先生將先秦知識分子的起源和基型，大抵定位在：理性的突破／傳統文化的再建構／以人間道統為己任這些觀點的合體上。¹⁸一言蔽之，孔、孟、荀這一類的儒士，大體才能合乎他所謂知識分子的典型形象。相對來看，在余先生討論「古代知識階層的興起與發展」中，完全看不到老、莊身影，可想而知，在余先生的界定下，老莊不會具有知識分子性格（余先生雖亦談到墨家對詩書禮樂的批判，但余認為這種激烈批判傳統

17 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 87-175。

18 余英時，《中國知識階層史論》（古代篇）（臺北：聯經出版公司，1993年），頁 1-92。

者，並非中國哲學突破、較溫和現象下的知識階層之主流和代表，真足以代表者絕對只在儒士)。然而，筆者想重探或質疑的正是這種界定是否是唯一準據？知識分子性格是否唯有積極參與政治、建構文化一途？批判政治暴力、治療文化符號的意識型態，是否也可以成為另一種類型的知識分子？間接性、反思性甚至帶有破壞性的批判治療，可不可能隱含另一種深思熟慮的文化治療和人性關懷？

總之，本書立場一則認為道家絕非枯槁山林的逃亡者。就算老莊面對政治、社會、文化，經常帶有某種意味的「距離感」，但這種「距離感」在筆者看來，反而給出更深刻的反思、洞察的遊牧空間。並由此間距的超然靜觀，找出政治暴力、文化意識型態的內核病癥，一針見血地給予批判。這種批判並非全然的瓦解與摒棄，反而帶給文化更新活化和拯救契機。可見，道家人物可能呈現出「即破壞即創造」、「即治療即更新」的知識分子型態，若不從此善解老莊，那麼我們如何理解那一系列對政治、文化、語言、人性、存在的深刻描繪、批判和治療之道？

用〈天下〉篇的「內聖外王」概念說，老莊的生存美學（修養）可以被視為一種內聖之學，而內聖學也會展現出它自身的外王學（批判）。亦即體道之美除了能逍遙人間世之外，更要對語言符號意識型態的僵化、政治暴力的宰制、地方文化系統的排他化、人類中心主義的獨斷等等，進行批判、解構和再創造。不斷對公共世界、文化現象發出深刻省思和批判睿智。本書認為知識分子性格並非道家哲學的附屬現象，不是可有可無的駢拇枝指，而是老莊人格的內發湧現和圓熟落處。正如筆者再三強調的，倘若無法把道家型的知識分子性格紮實穩立，那麼《老子》、《莊子》這兩個文本中的諸多文獻精華，將難得善解。單看老莊對語

言與權力關係的反省細察，以及對語言的創造性使用，就知道老莊對文化、符號、人性的觀察剖析，屬於先秦時期最複雜而深刻者，從中發出的批判治療之方，恐怕也最為深思熟慮。

或許有人要說，主張老莊擁有內聖外王的綜合智慧，並非新論，至少王弼、郭象的魏晉新道家就曾有过類似主張。對此，筆者並不贊同：王弼強調「名教本自然」，郭象主張「名教即自然」，兩者身處魏晉既衝突又調和的時風，他們在名教與自然的辯證擇抉上，在調和儒、道的綜合努力下，積極強調老莊「用世」、「處廟堂」的必要性。兩人皆反對讓名教／自然處於二律背反的困境，並透過注老、注莊的「寄言出意」方式，一方面收編自然於名教之中，另一方面繼續保障名教的合理性。雖然兩者論證儒道調和的方式有別，如王弼利用「體用論」模式，一則主張《老子》無必用有，再則又以孔子為體無用有的極致典範，故老不及聖。郭象則用「獨化論」、「適性說」模式，取消道為造物主的形上學模式，直接回到萬物自生獨化之道，依此自能適性逍遙，人人安於性分現成即可自在逍遙。換言之，郭象不在名教之外尋找本體，安於名教自身即可逍遙，據此郭象則有冥道必能用迹這一類迹冥圓融主張。如此一來，道家的冥道自然一樣要歸攝於儒家名教。由上可知，王弼、郭象都想把道家自然拉向儒家的方內用世之學，以縮短兩者距離，甚至使其調合為一。王弼與郭象的別有用心，有其理趣，問題在於他們是將道家的內聖學（「無」與「自然」）和儒家的外王學（「有」與「名教」）拼貼起來，其形象猶如道冠而儒服；而不是讓儒、道各以自家的「內聖外王」整體面貌來呈現自身，因此看似突顯了老莊的入世、用世性格，卻也忽略老莊對人間世的批判與治療之初衷。從這一角度說，尤其郭象所理解的《莊子》，仍沒有離開帝王學，這和

《莊子》所突顯的權力批判之外王學，實乃差以毫釐，失之千里。本書觀點反而契同於千里之外的瑞士莊子學家畢來德（Jean François Billeter）對郭象的批判：

郭象以及其他注者將一種主張人格獨立與自主、拒絕一切統治與一切奴役的思想，變成了一種對超脫，對放浪不羈、放棄原則的讚頌，使得那個時代的貴胄子弟，即使對當權者滿懷厭惡，還是可以心安理得地為他們服務。他們解除了《莊子》的批判思想，而從中得出他們在權力面前的退卻，即是說他們的「順從」態度的理論根據。¹⁹

同情來看，王弼和郭象不願老莊成為避世之學，不願老莊成為名教外的玄遠之學，因此要彰顯老莊「不礙於世」、甚至「能用名教」的處世性格（弔詭的是，他們皆認為能圓融體現這種平衡者乃在儒聖，足見立場決定了其詮釋路徑）。王弼和郭象的魏晉新道家帶有濃厚的政治關懷和立場，這多少和出身世族的政治處境有關，兩者雖欲突顯道家對公共領域的參與性，然而是否因此可宣稱王、郭兩人繼承和發揚了道家型的知識分子性格和內涵呢？對筆者言，恐怕這只是「似是而非」的假象。王、郭調和儒道的方式，到底是提高並顯題化了道家的知識分子性格，還是簡化並削弱了道家對政治權力的批判性？王弼的體用論、郭象的迹冥圓，雖然強調了道家用世的必要，也將自然溶解於名教，看似取消了道家被片面解讀為隱者學的偏弊，但他們在以儒攝道的收編過程中，卻也讓道家型知識分子最寶貴的遊牧性、破壞性、不合作性、格格不入等批判特質，在一片和光同塵的調合境界中，消失得無影無蹤。筆者並不主張儒、道之間是絕對衝突或永處矛

19 [瑞士]畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》（臺北：聯經出版公司，2011年），頁102。

盾的兩造，筆者只是強調王弼和郭象的調和方式，過於簡單並預設立場，所以看似緩和了衝突、張揚了道家，實乃在攝道歸儒的拼貼過程中，削弱並扭曲了道家型知識分子的特質與內涵。因此筆者認為與其急著調和儒、道，造成問題的簡化和模糊，不如複雜而整體地思考儒、道兩類知識分子的「差異」。也許只有認清其間不宜輕易調和的差異後，將來會更有助於進入新階段的儒、道「兩行」對話。

延續魏晉王、郭玄學主張的牟宗三，其道家論述在學界仍有相當影響力。細讀《才性與玄理》會發現，牟氏觀點其實是透過王弼注老與郭象注莊，後出轉精地再表達。筆者推測這是因為王、郭攝道歸儒的立場，和牟先生以儒攝道的三教判教立場相呼應。牟氏在晚年圓熟名著《中國哲學十九講》，特別提出「作用的保存」一觀念來試圖調節儒、道，尤其將老莊對儒家道德仁義禮的批判，轉化成以境界作用來保存儒家的道德價值。換言之，牟先生認為老莊對儒家的批評，實以另一種迂迴方式保障或成全了儒家的義理。他堅決主張道家並沒有在「實有層」否定儒家主張，反而是以「作用的保存」方式曲成了儒家。牟先生這種觀點頗富張力，值得深思。但知曉牟氏立場的來源，仍將發現這觀點依然帶有濃烈的王弼、郭象色彩。「作用保存」的提出，仍深受魏晉調和論的影響，看似讓道家不至淪落為價值的純否定論，甚至讓道家的詭辭智慧作用於儒家的道德價值，致使兩造既不衝突又可調和；但他帶有判教立場的作法，美則美矣，看似圓妙，但仍不免囿於魏晉以儒攝道的餘風，不脫儒家中心主義的視域。一樣未曾深刻正視道家型知識分子的權力批判，以及它可能對儒家帶來的創造性挑戰。

特別值得一提的是，近來法國的莊學研究者對《莊子》批判

性的慧眼獨具，他們對《莊子》書中充斥權力批判的「看見」，和筆者近年來「當代新道家」的「道家型知識分子論」之「重估」，尤其在權力批判這一點上，可謂不謀而合、莫逆於心。近年來，由中研院文哲所何乏筆（Fabian Heubel）教授所引介與籌組的「身體、動物性與自我技術：法語莊子研究工作坊」、²⁰「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」，²¹這兩次別開生面的工作坊，無疑對國際化的莊學當代研究有重要的里程碑意義。它一方面將《莊子》和法國漢學、歐陸哲學的「當代性」課題接軌，促使《莊子》的當代詮釋推進到「跨文化（批判）」境地。這個跨文化視域大大解放了東方中國、傳統注疏的莊學史視域。將《莊子》文本放在一個古今交會、東西跨域的開放位置，這與筆者長年來所從事的「當代新道家」之古典新義、當代詮釋工作，無疑相當契同。

正如何乏筆所強調：

畢來德如同樂唯、葛浩南和宋剛強調莊子的批判性，在權力批判方面具有獨樹一格的思想，並反對以莊子為「智慧大師」的刻板形象。對莊子刻板形象的反駁，不僅瞄準于連將中國思想化約為智慧的習慣操作，以及其他西方漢學家相似的觀點，其實也更廣泛地批評自郭象注莊以來莊子被「去勢」，使得《莊子》成為仕途失敗而提倡山林生活之文人的枕邊書……《莊子四講》的幾個核心觀點重點：首先他肯定莊子的權力批判與獨特「主體性的典範」相輔

20 2007年12月，中研院中國文哲研究所主辦「身體、動物性與自我技術：法語莊子研究工作坊」，其成果已集結為《中國文哲研究通訊》第18卷第4期「自我技術與生命機制：法語莊子研究專輯」（2008年12月），頁1-141。

21 2009年11月，中研院中國文哲研究所主辦「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」，此一工作坊筆者亦參與其中，並發表對畢來德的評論文章。

相成，並擺脫莊子避世去政治的解讀，將之納入批判意識主體的現代（或後現代）場域中，使之成為對當代歐洲哲學有意義的文本。²²

另外，他更強調《莊子》介入法國歐陸思潮後，亦將造成歐陸後結構主義的再突破之契機。可見法國莊子學不僅推進了莊學的當代詮釋豐富性，也同時可能促成法國當代思潮的更新活力：

法語莊子研究儼然意味著哲學在歐洲的跨文化突破，至少初步地擺脫後結構主義思想始終無法跳脫的歐洲中心主義（後結構主義思想家嚴厲批判現代歐洲的理性與主體性，但卻對歐美以外的思想毫無所知，而在跨文化方面顯得保守封閉）。²³

令筆者驚喜的是，法國莊子學研究和筆者近年來關懷的「道家型知識分子」，一樣不滿於隱士型（或純智慧型）的道家詮釋，一樣強烈主張道家對權力的批判屬於核心價值而非附庸。然而筆者欣賞畢來德、樂唯（Jean Levi）、葛浩南（Romain Graziani）、宋剛（Song Gang）從「權力批判」來解莊，也完全同意何乏筆主張抵抗美學可以具有權力批判的力道，順此也可重新檢討余蓮（François Jullien，或譯「于連」）對嵇康的解讀。²⁴但對於畢來德堅持身體的終極性、主體的必要性，卻排拒氣論的激進（也可說是保守）觀點，有所保留和批評。筆者認為道家型

22 參見「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」之計畫書。

23 參見「若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊」之計畫書。

24 〔德〕何乏筆，〈養生的生命政治——由于連莊子研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第4期（2008年12月），頁119-120；〈平淡的勇氣——嵇康與文人美學的批判性〉，《哲學與文化》第37卷第9期（2010年9月），頁141-153。

的權力批判，需要將氣化流行、存有變化、語言差異、主體解構、美學治療、文化更新等等面向加以整合。就筆者的思考，「氣」這一觀念是無法迴避的。因此本書亦嘗試將《莊子》的氣論與批判哲學統合起來，作為對畢來德的法國莊子學的一種批評回應。²⁵

最後，筆者亦特別要提及薩伊德（Edward Said）《知識分子論》（*Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*）一名著。前文曾指出余英時對先秦古代知識階層興起的考察，其所謂知識分子（士）的界定方式是以「儒士」立場為主，因此未把先秦道家納入考量，甚至將《老子》視為反智論而與權力統治者共謀。然而我們若轉向薩伊德對知識分子的觀察角度，將發現一個極有趣的對比和轉向：他重新界定其心中真正的知識分子，不但不是參與體制者、科層官僚者、專業提供者這一類屬「內部性」的參與分享者，反而是能夠反思己身所處的語言、傳統、歷史、國族等情境，並保持「自覺性」、「外部性」的游牧者，才更有可能保持反思的批判距離。薩伊德所謂的外部性，並非旁觀他人痛苦的冷漠，而是以帶有間距、格格不入的游牧性格去參與公共事務，所謂參與便在於說真話、不畏權力、不被收編的批判異議。在筆者看來，薩伊德幾乎重新界定了另一種破壞型、批判型、游牧型、獨立型的另類知識分子之可能。²⁶ 藉由薩伊德的當

25 參見本書第二章，〈《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〉；第三章，〈差異、離心、多元性——《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉；第四章，〈身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》與《莊子九札》的身體觀與主體論〉。

26 〔巴勒斯坦〕薩伊德著，單德興譯，《知識分子論》（臺北：麥田出版公司，2004年）。

代知識分子視域來重新觀看《莊子》的批判性，將會有另一番理趣。它一方面可擴大並變化余英時對先秦古典的「士」定義，另一方面也會讓我們反思道家型的知識分子性格和內涵時，更具基礎性和當代性。從而展開諸如語言批判、權力批判、他者批判、國族主義批判、人類中心主義批判等等當代知識分子更為關注的普遍性課題。

賴錫三

2012 寫於 梅雨綿綿 草盛苗稀 荒園漫漫
2013 改寫於 風雨蘭盛開 夏去秋來之際