

從「主體」的角度探討《莊子》 「支離」與「通一」辯證下的倫理內涵

陳 康 寧 *

提 要

探討《莊子》的倫理內涵乃是本文的要旨，且立基在「主體」這個重要的倫理概念。法哲列維納斯將倫理的原初起點放到他者身上，而不是自我主體的我立法，這樣的立論點來自他對主體主義的批判意識。這一層批判，能夠與《莊子》產生一有機的跨文化對話，進而挖掘出具有當代意義的倫理內涵。《莊子》對語言、禮和權力的批判，源自一種深刻的倫理關懷，特別是對於各種人存在的差異的肯認。然而與列維納斯有別的地方在於，《莊子》的規範性根源，是「同於大通」的「一」。在西方的哲學或宗教裏，「太一」（The one）的概念經常與肯認人的存在是差異多元的理論有著尖銳的矛盾。然而，《莊子》的「一」，不能用西方本體論的概念來理解，而必須是王夫之提出的「天均」模式來解讀。本文透過《莊子》的天均模式來貫通「一」與「多」的問題，凸顯出《莊子》一方面不斷強調萬物通一，但另一方面又不斷支離同一化的言論，這兩者並行不悖，且互相辯證，共同交織出《莊子》的倫理特色。

關鍵詞：莊子、列維納斯、倫理、批判、天均

本文於 106.05.24 收稿，107.05.16 審查通過。

* 國立中正大學中國文學系博士生。

DOI:10.6281/NTUCL.201806_(61).0001

A Study on Ethical Implication of “Irregular” and “Unified” in *Zhuangzi* from the Perspective of “Subjectivity”

Tan, Kang-Lin^{*}

Abstract

The purpose of this study is to explore ethical implication of *Zhuangzi*, and it is based on the critical ethical concept, “subjectivity.” French philosopher Emmanuel Lévinas referred the ethical origin to others instead of self-legislation of subjectivity. Such argument derives from his criticism on subjectivism. The critique leads to organic cross-cultural dialogue with *Zhuangzi* and thus unfolds the contemporary significance of the ethical implication in *Zhuangzi*. Criticism of *Zhuangzi* on language, manner and power originates from profound ethical concern, particularly from various different cognitions of human beings. However, the difference from Emmanuel Lévinas is that the regulated origin of *Zhuangzi* is a “one” from “merging with the Great Pervader.” In the Western philosophy or religion, “the one” tends to be completely contradictory to the theory of diverse human cognitions. Nevertheless, “one” in *Zhuangzi* should not be comprehended by Western ontology; it, instead, must be elaborated by “Tian Jun” model that is proposed by Wang Fuzhi. By “Tian Jun” model of *Zhuangzi*, this study associates “one” with “many” to illustrate *Zhuangzi* which, on the one hand, constantly emphasizes unification of all beings, but, on the other hand, continuously opposes the statement of unification. The two opposite statements coexist; they converse with each other and form the ethical features of *Zhuangzi*.

Keywords: *Zhuangzi*, Emmanuel Lévinas, ethic, criticism, “Tian Jun”

^{*} Ph.D Student, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

從「主體」的角度探討《莊子》 「支離」與「通一」辯證下的倫理內涵

陳 康 寧

一、前言：以「跨文化批判」的視角 看列維納斯與《莊子》

《莊子》在當代如何可能？《莊子》的潛力在二十一世紀的今天，有著迷人的魅力。法國哲學對權力的敏銳思維，無論是列維納斯（Emmanuel Lévinas）、德希達（Jacques Derrida）、羅蘭·巴特（Roland Barthes）還是傅柯（Michel Foucault），其對權力的省思，開啟了當代哲學關注的議題。《莊子》作為中國文化重要的經典，卻是不少哲學家、漢學家的青睞文本。¹ 在解構主義、後現代思潮的影響下，《莊子》曾一度被視為「解構」的哲學，特別是其對儒家傳統聖人的戲謔以及對語言和禮的批評與反諷，過去主流的思維也一直將之歸為與儒家不同的陣營——道家，即視為隱逸的哲學。² 然而，這樣的一個解讀，無形中也限塑了《莊子》的可能性。在西周之前，中國的文化普遍被

¹ 如法國哲學學者葛浩南（Romain Graziani）、瑞士漢學家畢來德（Jean Francois Billeter）對《莊子》可說「情有獨鍾」。參（法）葛浩南：〈莊子的哲學虛構〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第4期（2008年12月），頁59-70；（瑞士）畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012年9月），頁5-40；畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011年10月）。

² 參徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1984年10月），頁45-136。

宗教的氛圍籠罩，人與天的溝通仰賴巫師，而巫師又聽命於君王，在這樣的結構下，建立起人們生活的秩序。然而，進入「軸心突破」後，人和天的連結落在個人的主體上而不再依賴巫文化的宗教儀式上，³加上周文疲弊和時代戰亂，人與人之間的規範和社會秩序面臨了重大的危機。在這樣的一個背景下，如何重新思考倫理的問題，便成為儒家關心的問題，儒家的哲學，幾乎可以說是一套成人成德之學。生長在戰國、「其學無所不闖」⁴的莊子，不可能對倫理沒有一敏銳的思維。進言之，《莊子》一書充斥著對儒家聖人的寓言嘲諷或對仁義禮智的批判，不應該被簡單化為反人文或開不出道德價值的隱逸哲學，毋寧為，在一個僵化的權力結構中重新思索自我與他者的關係，從而開出一種新的倫理思維。

在西方哲學發展的洪流裏，列維納斯的他者哲學，可以說是將西方傳統的倫理學帶向一個全新方位的思考。哲學的發展，是在與前人對話的基礎上突破，列氏亦不例外，在《上帝·死亡和時間》一書裏，顯示他對康德（Immanuel Kant）、黑格爾（Friedrich Hegel）、柏格森（Henri Bergson）、海德格（Martin Heidegger）、芬克（Eugen Fink）、布洛赫（Ernst Bloch）等哲學家，經過一系列的反思、轉化和吸收後，導向他所關心的他者倫理學。⁵列維納斯把倫理學放到第一哲學的思考位置，反對本體論（或說存有論）優先於倫理學的思考模式。他對本體論以同一化的方式消融他者的做法有一敏銳的批判，這樣的一個批判其實跟他的倫理思維是密切相關的。筆者認為，《莊子》在處理他者的議題所觸及的倫理關懷，能夠透過列維納斯的他者倫理而得以進一步顯題化。

³ 參余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年1月），頁1-38。

⁴ 這是司馬遷對莊子的評語，見（日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書公司，2006年2月），頁855。

⁵ Emmanuel Levinas, *God, death, and Time*, (translated by Bettina Bergo, Stanford University press, 2000), pp.54-105.《上帝·死亡和時間》是列維納斯1975年到1976年在索爾邦巴黎大學開設的兩門課程的講課記錄稿，當時的他已經是69歲高齡了。本文往後會引用到 *Totality and Infinity* 和 *Otherwise than being, or, Beyond essence*，則分別是他55歲和68歲發表的著作，這三本書是研究他思想相當重要的著作。

列維納斯和莊子畢竟生長在不同時空，各自的哲學思維必然有差異的，所使用的哲學語彙也有不同，因此不能隨意穿鑿比附，但卻可藉「跨文化批判」⁶讓兩者產生對話從而達到互相激盪、滋長、深化與反省的可能性。把莊、列放到跨文化對話的基礎在於：列維納斯對他者的倫理關懷，源自他深刻感受到西方本體論與帝國權力的結盟關係，一方面在理論上取消了人的個體差異，一方面鞏固了權力的結構；《莊子》向來被認為具有解構禮學對人的桎梏的一面，其解構的背後其實隱含一種對權力的敏銳批判和倫理關懷；而這樣的一個倫理關懷，銜接到氣化的概念，則能夠建立一個可以跟列維納斯對話的倫理學。

二、「去主體化」與「主體化」的辯證

「主體」一詞，自笛卡兒（Rene Descartes）後，就成了一個重要的哲學概念，不同的理論學說對其有不同的詮釋和理解。大體而言，所謂的「主體」，相對於「客體」（object），是具有獨立意義的行為負責人，藉由自我認同的價值所形塑的人格並能夠產生自我與世界的感知與觀察。笛卡兒以「意識」和「思維」定位了人的主體，對比於客體，主體具有更為優越的地位和價值。主體和客體的二分，構成了知識論的基礎觀念。康德則為「主體」賦予了重要的道德內涵，道德主體成為了一個被高度關注的概念。笛卡兒和康德對主體的詮釋，分別於知識論和倫理學的範疇對後代產生了極大的影響。到了傅柯，他認為，不存在任何先驗的主體，主體是被社會運作的權力所塑造的，人不具備真正的主導性，但他晚期卻非常關注自我的生命，並強調日常生活的身體經驗能夠重新尋找到一種「倫理風骨」（ethos）。⁷隨著解構主義、後結構主義等的

⁶ 所謂的「跨文化批判」，可以參何乏筆：〈跨文化批判與當代漢語哲學：晚期傅柯研究的方法論反思〉，《揭諦》第13期（2007年6月），頁29-53。

⁷ 「倫理風骨」是何乏筆對傅柯 Ethos 的翻譯，他認為這是傅柯連結生存美學和倫理學的一個重要概念。參何乏筆：〈越界與平淡〉，《中國文哲研究通訊》第20卷第4期（2010年12月），頁43-59。

思潮，主體與權力的內在關係被徹底地反省，一種「去主體」的思維逐漸為世人所重視。然而，過度強調去主體的觀念，卻又衍生了失序、破壞、欲望衝動等的若干問題。主體的重要性在廿一世紀的當代必須重新被正視，且不能以倒退的方式略過「去主體」的檢視。若然，主體與去主體之間的弔詭，該如何思考？與倫理的關係又是為何？本文所言的「主體」，則是在這樣的一個問題脈絡下提出並放到倫理的範圍裏進行思考。若說，主體的形成必須經得起去主體的考驗，這就牽涉到主體化與去主體化之間的動態辯證關係，這樣的一個辯證關係，實則蘊含了倫理的內涵。⁸

（一）「同一化」的批判與「他者倫理學」

在西方哲學的發展裏，從亞里斯多德（Aristotle）到康德，倫理學一直被視為是一種追求「善」與「幸福」的學說，⁹這兩位最有系統性的倫理學、影響甚遠的哲學家，都把倫理的核心放到自我實踐者的角度，無論是德行的培養還是善之意志，都以實踐者的自我立法（道德原則、原理）為基礎，在這個基礎上判斷是非，擇善去惡。而所謂的倫理，¹⁰除了是行為的指導原則或規範性，

⁸ 何乏筆對此問題有相當的敏銳度，並投以長期的學術關注，筆者受其啟發甚深，參氏著：〈越界與平淡〉，頁 43-59；〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 4 期（2012 年 12 月），頁 41-73；〈曲通三統？關於現代政治的規範性弔詭〉，《文與哲》第 28 期（2016 年 6 月），頁 233-268。

⁹ 亞里斯多德將倫理學視為政治學的一環，而政治學的目的在於追求幸福，而最理想的幸福包含道德之善。參（希）亞里斯多德著，高思謙譯：《尼各馬科倫理學》（臺北：臺灣商務印書館，2009 年 11 月），頁 2-19。康德則認為，善的意志是構成人幸福之不可缺少的條件。參（德）康德：《道德形上學之基本原則》，收錄於牟宗三譯註：《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1983 年 10 月），頁 16。

¹⁰ 在中文的使用裏，一般會以「倫理」翻譯 Ethic，「道德」翻譯 Moral。Ethic 和 Moral 有其不同的字源，但大體內涵是相通的，除了少數哲學家會特別區分之外，一般情況下兩者互通，不需區分。會區分者，如當代政治哲學家德沃金（Ronald Dworkin），他認為「倫理」是自主決定的美好人生，例如自我選擇婚姻、宗教、

尚會涉及到與他人的「關係」。一個人對另一個人的義務，關乎兩人的關係，放到一個社會的脈絡裏，則會牽涉社會角色或家庭倫序的概念。但列維納斯卻把焦點放到更為純粹的自我（I）與他者（other）的關係來思考倫理的問題。列氏深刻地感受到過往傳統奠基在邏各斯（Logos）話語的本體論（ontology，又譯成存有論）哲學，在思考「存有」的問題上，會把存有放到一個最高、普遍的純粹形式來被理解。在海德格的詮釋下，「存有」被設想為一種唯一朝向死亡的「綻出」（*extase*），並且在這過程裏，人會產生對「虛無」的焦慮。透過對虛無的焦慮，存有才得以被理解。換言之，虛無以與存有對立的姿態被冠以惡之名來看待，存有的匱乏，即虛無。¹¹ 若放到人與他者的關係而言，在本體論的籠罩下，自我在理解他者的過程裏總是以一套知識、理論的方式將他者對象化為由主體我所展開、限定的「擁有物」（*possessions*）。¹² 這樣的理

職業等，是就自己的美好生活而言；而「道德」則是由國家或社會限定的行為規範，如法律規定「不可殺人」等，是就對他人的義務與責任而言。參（美）德沃金著，司馬學文譯：《人權與民主生活》（臺北：韋伯文化國際出版公司，2007年9月），頁23。在本文裏，不特意區分倫理和道德，就其文脈而決定使用哪個詞彙。

¹¹ （法）埃馬紐埃爾·列維納斯著，吳蕙儀譯，王恒校：《從存在到存在者》（*Existence and existents*）（南京：江蘇教育出版社，2006年10月），頁3-5。對於過去存有論的 *être*（存有）和 *étant*（存有者）的區分，列維納斯翻譯為 *exister*（或 *existence*）和 *existant*。在中文的使用裏，有論者用「生存」指稱前者，「生存者」指稱後者（因此，*Existence and existents* 這本書又被譯為《從生存到生存者》）。列維納斯反對海德格把虛無和死亡連結並以人對死亡和虛無的焦慮來理解存有，而是提出人對「存有」本身也會感到焦慮、厭煩，他將這樣的一種「存有」稱為 *il y a*，它如同黑夜般吞噬人的主體，是一種無人稱的存有型態，人宛若失眠者般面對無盡的黑夜，一方面無能為力，一方面無法逃避。海德格的存有（*étant*），是連結到自我主權的主體所開展出來的存有，而列維納斯的存有（*existence*），卻是透過人無法擁有自己的主權而凸顯出來的「我」之承擔。參楊婉儀：〈以「在同一當中的大寫他者」論萊維納斯的責任與倫理意涵〉，《東吳哲學學報》第26期（2012年8月），頁123-129。

¹² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, (translated by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University press, 2008), pp.42-43.

論或知識系統，奠基於歐洲傳統哲學啟蒙以來的「光」之理性，主體的理性之眼賦予了世界萬物存在的意義，如此的一種賦予，乃建立在主客對立的基礎上所展開的。就主體我與他者的認知關係裏，列氏把前者稱為「認知的存有」（the knowing being），後者稱為「被認知的存有」（the known being），一旦這前者是以理論、智力、存有的邏各斯（the logos of being）來理解後者，那麼後者的他異性（alterity）會消失。¹³ 過去的哲學是以尋找一普遍性原理為目標的理論，其論述離不開一套系統的建構，特別是在探求「本質」的概念底下所展開的思維模式。問題也在於，所建構的理論就成為了理解世界、他人的一個中介，一個在自我與他者之外的「第三詞」（the third term）。第三詞以存有的方式顯示自身，乃一邏各斯的存有。若哲學無法跳脫這樣的模式，那麼哲學就是一種「獨我學」（egology）。¹⁴ 進一步來說，過去重視本體論的哲學，會形塑成主體膨脹、自我中心的「獨我論」（egoism）。在這個意義下，列維納斯批判了海德格哲學，把生存者（existents）矮化（subordinating）為存有，並導致生存者被主宰於一個認知的關係裏。¹⁵ 在獨我論支配下的他者，可以說是被「我」所吞噬、消融、同一化後所形塑出來的他者，即「他我」（alter ego）。

在列維納斯看來，本體論和獨我論是一體兩面的理論產物，皆是主體我以自身所理解的理論模式、框架去化約他者為一對象（object），而這樣的理論模式，就是一套符合第三詞的本體論建構，他者的他異性在第三詞的中立化（neutralization）裏，消失殆盡。如此，就消融、化約他異性的總體性（totality）言本體論；就主體和他者的認知關係稱獨我論。無論是本體論抑或獨我論，都跟帝國權力共構為一政治的迫害和暴力。若把本體論視為第一哲學，那這個哲學就是一種霸權的哲學，它發生在一個充滿極權專制、籠罩著總體性暴力的國

¹³ 同前註，頁 42。

¹⁴ 同前註，頁 44。

¹⁵ 同前註，頁 45。

家裏。¹⁶ 帝國的專制，為了更有效的支配人民的意志，必以一套固定、僵固的方式把人民收編在一個國家機器的一環，於此同時也就抹殺了他者的他異性。而本體論本身卻不會對帝國強權的專制帶來批判。¹⁷ 在這樣的問題意識下，列維納斯提出一種新的倫理學視角，這種倫理學本身就具有強烈的批判性和質疑：

批判不像本體論，簡化他者為同者，而會質疑同者的運作。這種質疑並不會在同者的自我自發性當中發生，卻由他者所引發。這種藉由他者的在場來質疑我的自發性，我們稱之為倫理。¹⁸

倫理學中，同時考量他者的不可化約性，……這倫理關係反對首要哲學（筆者按：指以本體論為首要概念的「第一哲學」）所認同的自由與權力，並且不違背真理。¹⁹

在列維納斯心中理想的倫理學，是能夠對「同者」（the same）產生一種強而有力的質疑和批判。同者是對比他者的一個概念，即指意欲化約他者的權力主體我，是由邏各斯、理論體系、存有的知識所建構出來的封閉主體。換句話，列維納斯的倫理關係中的「他者」概念，不但無法被本體論式的「第三詞」化約為同者，甚至是一種不斷讓主體我打開封閉、僵化、同一的無限概念。在這樣意義下的他者，即是「絕對他者」。²⁰ 列維納斯所建構的他者哲學，其主要的是對治獨我論，讓他者逃脫同者的魔掌，完全以一個「外於」（otherwise）的位置重新質疑「我」，逼使我必須赤裸裸地「面對面」（face to face）直視他者對我發出要求的「面容」（visage）。面對他者的面容，會讓他者過去遺留

¹⁶ 同前註，頁 46。

¹⁷ 同前註，頁 46-47。

¹⁸ 同前註，頁 43。中文翻譯取自汪素芳的翻譯，見（法）埃馬紐埃爾·列維納斯著，汪素芳譯，賴俊雄校譯：〈形上學與超越〉，《中外文學》第 36 卷第 4 期（2007 年 12 月），頁 52。

¹⁹ 同前註，頁 47。中文翻譯見〈形上學與超越〉，頁 56-57。

²⁰ 同前註，頁 39。

在同者的形象中徹底崩壞，打破了自我原先封閉的認知，並對自我的同一性產生衝擊和撼動。他者必以其「表達自己」的方式顯示自身，²¹總是以其不可被化約的差異性呼求「我」，我無法擺脫與他者的關係，尤其是面對他人之死所顯露出來對我所發出的詢問，要求我做出回應，這個不得不的回應則構成了責任。²²在這一層責任的倫理關係中，我是無法被替代，他者的面容以強而有力的方式造成自我的激活（animation）和啟迪（inspiration），那是一種發生在倫理關係之中，要求自我產生內部變化，帶來新的超越、主體分裂的內在狀態。²³關於責任，實則在過往的歷史裏已經存在著這份責任，一份在時間的向度上起源於更為原初的責任。²⁴換言之，當倫理的關係顯現時，作為他者生命承擔的生存者，會從線性的時間序列中抽離出，開啟出另一種時間性。因為對他者的責任，在過去的原初的時間中已經存在，一種通往無限的時間關係裏，「超越本質」（beyond essence）才成為可能。²⁵主體我不再封閉於一個恆定不變的認知狀態裏（所謂的「本質」），而是會不斷在遭遇他者的過程裏，自我的內部產生一次又一次的分裂，來自外部的他異性對之產生衝擊而鬆動同者的穩定模式，時間的意義亦變得不一樣。

有別於過去的築基於主體主義的倫理學，列維納斯不以挺立主體的方式穩住倫理價值，也不把重點放在提供一個判斷行為對錯的規範準則，反而是對理性邏各斯而來的獨我論採取批判，解除了化約他者為一組命題、概念、第三詞的同者看待模式。批判的目的，是為了回到原初已存在的責任，回應他者。有意思的是，遠在中國古代，已有一位哲人採取了類似的批判進路，其凸顯的倫理向度，亦相當精彩豐滿。

²¹ 同前註，頁 50-51。

²² Emmanuel Levinas, *God, death, and Time*, p.22.

²³ 同前註，頁 187-188。

²⁴ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or, Beyond essence*, (translated by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University press, 2009), pp.9-11.

²⁵ Emmanuel Levinas, *God, death, and Time*, pp.161-162.

（二）「禮教—語言—暴力」的解構所開顯的倫理意義

「解構」是解構主義興起後的一個重要術語，在中文的表達裏，「解構」可做名詞亦可做動詞用。這個詞語在當代研究裏也是一個解讀《莊子》的重要視角之一。莊子的時代並沒有解構的用法，但是卻有「支離」的觀念。在〈人間世〉裏，描述了一個叫做支離疏的人物，因為身體殘缺異形，免於被徵召當兵的同時，又能獲得政府的津貼補助，得以餬口。最後，以「夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！」²⁶作結。在這裏，《莊子》支離了兩個東西：「形」與「德」，其中後者比起前者更是《莊子》所關注的。對於「德」的支離或批判，背後還牽涉到道德作為一種名目被標舉時所引發的問題。試看以下一則故事：

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏无人。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？」²⁷

申徒嘉和子產同師伯昏无人門下，申徒嘉是一個斷腳的人，子產則是一個鄭國的大官。一開始，子產就以「執政」之姿，要求申徒嘉「我先出則子止，子先出則我止。」用現代的話來說，就是一種「有色的眼光」。古時候的兀者，大多可能受到刑法所致，因此往往被人投以違法、不道德、不潔的眼光。在子產的心態，一個斷腳的人，其地位如何可以跟一個大官「同席而坐」呢？面對子產的質問，申徒嘉則直言子產作為伯昏无人門下的學生，又貴為大官，如何可以瞧不起人？然而，子產也不甘示弱，將他心中的一把道德尺度給亮出來了，且看他們的對話：

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

²⁶ 清·郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：華正書局，2010年9月），〈人間世〉，頁180。

²⁷ 同前註，〈德充符〉，頁196。

也？聞之曰：『鑒明則塵垢不止，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？」²⁸

申徒嘉指出，子產的這種是非成見，應該要在伯昏无人這樣的賢人感染薰陶下被泯除，然而事實並非如此。子產則認為，像申徒嘉這樣的兀者，其地位、人格上原本就比別人低一截，這種要求自己與達官顯貴「平起平坐」的想法，宛若要與古代聖人堯比較德行，不自量力。申徒嘉聽後，作出了回應讓子產覺得無地自容：

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，唯有德者能之。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！」²⁹

子產蹴然改容更貌曰：「子无乃稱！」

原來，申徒嘉一開始聽到別人笑他斷腳，也會感到憤怒，但是自從他在伯昏无人的門下學習之後，漸漸地能夠放下憤怒，甚至在 19 年的學習生涯裏「未嘗知吾兀者也。」最後他對子產提出的批評：既然是在伯昏无人門下學習，自然是追求一種內在的德性，而不是外在表面的虛假形象，以外在形體來衡量一個人的道德與否，不亦過乎！在這則故事裏，子產自比為堯，又身居「執政」要職，顯示出他過去曾學習一套禮教道德，並以此為範，而道德的禮教規範自成一個體系，表現出來的是一套分判價值的標準，這樣的一種分判會讓主體我對他人形成一套認知判準。申徒嘉，就是在這樣的一套認知標準下被子產貼上了人格不健全、低人一等的標籤。子產眼中的申徒嘉，只是一個禮教規範下被分

²⁸ 同前註，頁 197-198。

²⁹ 同前註，頁 199-201。

類為某一個「之德不足以自反」的類屬裏。質言之，子產將申徒嘉同化為理論系統下的一個概念，一個不足以與高官顯要「齊」的殘缺之人，殊不知申徒嘉才是一個真正的有德之人。³⁰

一套有系統的道德規範，是藉由理論的論述來建立起來的，而理論的表述則依賴於語言。語言具有表義的功能，而表義的背後就是一套分類的方式。對《莊子》而言，語言本身的分別功能，就隱含了對「道」的遮蔽：

夫道未始有封，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。³¹

語言的命名劃分了物與物之間的界線，一套理論的出現，意味著世界從此被分類。所謂「道術將為天下裂」，³²自此道的無窮意蘊則不斷被分割為各種「一察」之定見。語言不只是一套符號，一旦構成了體系，就形成知識、理論。「語言—知識—理論」，是分別萬事萬物價值、高下、貴賤、善惡的能手。一旦強行做出分類，暴力就產生了。³³故〈齊物論〉又云：「其分也，成也；其成也，毀也。」³⁴萬物因語言的區分而被歸類，歸類的意義就是被放到一個理論體系

³⁰ 賴錫三認為，《莊子》所出現的一系列的身體殘缺、異形的人，雖屬於社會俗層的邊緣人，卻往往被賦予一種「道」的光環，是《莊子》用來顛覆雅層高官君王的書寫策略。參氏著：〈《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〉，收錄於《道家型知識分子論》（臺北：臺大出版中心，2013年10月），頁235-303。

³¹ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁83。

³² 同前註，〈天下〉，頁1069。

³³ 如齊格蒙特·鮑曼（Zygmunt Bauman）精闢的分析：「分類包括包容和排斥行動。每一次命名行動都將世界一分为二：合乎名稱的實體，不合乎名稱的餘下部分。某些實體可以歸入某一類別——形成一類——但只有當其他實體被排斥，即被遺棄在外之後。這種包容／排斥的運作從來都是一種施加於世界的暴力行動，需要一定的強制做後盾。」見（英）齊格蒙特·鮑曼（Zygmunt Bauman）著，邵迎生譯：〈對秩序的追求〉，收錄於周憲主編：《文化現代性精粹讀本》（北京：中國人民大學，2006年），頁96。分類是一個包容和排斥的行動，既然語言命名會將某物歸為一類，則會排斥餘下不能歸為此類的物。

³⁴ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁70。

中加以定位，一旦定位了，就不再有其他可能性而從此失去了生機活力。而從申徒嘉的例子來看，不只是對物，對人亦然，都是一種同一化的暴力。語言、理論所帶來的區分，在倫理上會構成一種列維納斯所言的同化他者的問題，源自於主體的執取成心：

夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉，未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。³⁵

人的價值、認知離不開語言所建立的理論體系，一套成規的理論、知識就是一種觀看世界的方式。人在學習知識的過程，該知識背後承載是非、善惡、好壞、美醜的價值亦會鑲嵌在學習者的腦海而構成根深柢固的價值觀。莊子稱為「成心」，一旦執取，就會構成自我中心的膨脹主體（所謂的自取者）。這樣的一種主體，容易將他人排斥、分類、化約，甚至會在遭遇不符合其價值標準的他人時，會先入為主地植入成見。〈德充符〉的孔子看到叔山无趾的反應，就是很好的一個例子：

魯有兀者叔山无趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！」

无趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！」

孔子曰：「丘則陋矣！夫子胡不入乎，請講以所聞！」

无趾出。孔子曰：「弟子勉之！夫无趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！」³⁶

從叔山无趾自言「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足」來看，他過去很可能是犯了刑法而遭致斷趾的刑法，這一類人在社會裏，就跟申徒嘉一樣，容易被貼上犯罪、暴力、人格低賤的標籤，特別是處在禮教社會裏的人，總會投以一

³⁵ 同前註，頁 56。

³⁶ 同前註，〈德充符〉，頁 202-203。

種禮教的眼光來加以拒斥。做為當時主流文化的禮教，強調威儀、莊嚴的身體，唯有完整、健全的身體搭配符禮的行為才能展現出君子氣度，受人敬重；相反的，殘缺的身體難登大雅之堂，若是受刑法導致斷趾缺足，更容易被社會邊緣化。³⁷ 在這則故事中，孔子剛碰到叔山无趾，則先入為主地認為叔山无趾過去犯錯，如今再來求學聖人之道，已經來不及了。就執取「成心」的態度上，孔子與子產無異，過去的一套語言概念所建立的禮教規範，讓孔子顯得高高在上，以一種自我主體所認同的價值來看待叔山无趾，把叔山无趾特有的、不可化約的他異性都消除掉。當孔子以一種道德擁護者的姿態來判說叔山无趾時，其實就是一種以自我的中心位階來同一化他者。同一化的暴力，雖然不是動用武器傷人，卻是用一套成規的語言規範來化約掉他者的他異性，使得他者被歸為該規範理論下的一個類屬進而矮化他者的主體人格。就列維納斯的觀點來看，禮教的語言就是一種「第三詞」，它成為禮教分子看待他者的中介，而不是直接「面對面」他者的獨特人格。而「成心」的執取和坐大，就是一種「獨我論」，只能用自己的方式去理解、認知他人，進而造成：「自彼則不見，自知則知之」³⁸ 的主體膨脹。有趣的是，受到孔子奚落的叔山无趾亦不甘示弱，認為孔子即使被譽為聖人，卻無法做到「天無不覆，地無不載」的境界，仍跳脫不了自身的框架而陷入語言概念、禮教規範的窠臼。孔子聽後，馬上醒悟，立刻請叔山无趾入內「開壇授法」。孔子受限於「聖人」之名，以一種僵化的道德禮教看待叔山无趾，子產則以高官顯達的身分排斥申徒嘉的存在，兩人都抹除了兀者的人格地位，忽略了每個個體都有不可被輕易化約的他異性。叔山无趾和申徒嘉自身的兀者經驗，自然能給身體健全的人不一樣的生命啟發。列維納斯認為，「獨我論」形成的自我，都試圖把他者的他異性同化為同者的一

³⁷ 參賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》第42卷第1期（2012年3月），頁1-20。

³⁸ 成玄英疏：「自我彼所彼，此則不自見，自知己為是，便則知之；物之有偏也，例皆如是。」參《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁66。成心的執取所導致「此則不自見」的問題，不只是侷限在「物」的層次，更涉及到看待「人」的方式。

環，忽略了他者對於自我封閉的同一性能夠帶來的衝擊、激活。也就是說，當自我能夠「面對面」直接遭遇他者時，他者的他異性不但不會被化約為一套語言理論，反而會以自身的方式顯示其價值，為自我的固定思維帶來撼動。因此，後來子產的慚愧以及孔子的反省，都是來自於他人對自我造成的衝擊而有所改變的。就看待他者獨特的存在價值以及對於主體膨脹的批判上，列維納斯和《莊子》有很大的共同點。

《莊子》解構了語言、禮教共構下的主體暴力，肯認了任何的個體生命存在的意義，無論是政治官員、至聖先師，還是低下階層的黎民百姓；不管是全形之人還是身體殘缺的人，其生命都不應該被矮化，都能夠開出自身的存在風格。因為「道」不是固定、僵化、一成不變的。「體道」之人並不侷限在固定的職業、地位、國別或文化，當一個人能夠不執著語言概念和功名利祿，跳脫成心的作祟，回歸到自己生命自然韻律的「性命之情」，³⁹走出屬於自己的生命意義，都能夠是「體道」之人。這就是〈齊物論〉所言的「天籟」：

夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！⁴⁰

每個生命個體都是如如自然地「使其自己」，所謂「吹萬不同」，即肯認生命風格的多元和差異，並不能用一個理論概念或一套論述來化吞噬掉這些千差萬別的生命，因為「道」本身即是並包萬物的差異，《莊子》有時候也稱之為「天道」、「天樂」：

天道運而无所積，故萬物成。

夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。

萬物而不為戾，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為壽，覆載天地刻彫眾形而不為巧，此之謂天樂。⁴¹

在道運或道行之下，「天地刻彫眾形」的萬物都有其自身存在的脈絡和意義，即便千差萬別，個個不同，但是都自足自備，有其自身的豐盈。若放到倫理的

³⁹ 同前註，〈駢拇論〉，頁317。

⁴⁰ 同前註，〈齊物論〉，頁50。

⁴¹ 同前註，〈天道〉，頁457、486、462。

關係，即肯認每個人都是獨立的個體，每個個體都有其內在的生命意義，不可被化約為一套價值標準。同時，每個生命的主體，都應該破除「獨我論」的中心視角，而真切、誠懇地與他人相遇。因為每個人都有其獨特性、有其與自我不同的存在價值。對《莊子》而言，他者的他異性，都是自我值得學習的地方。與孔子「中分魯」的兀者王骀，因為能「審乎无假而不與物遷，命物之化而守其宗」，⁴² 故讓孔子意欲向其學習；「常和人而已」⁴³ 的惡人哀駘它，令魯哀公想要「傳國」給他；可以「神遇而不與目視」⁴⁴ 的庖丁，使文惠君領會養生的道理；「始乎故，長乎性，成乎命」⁴⁵ 的游水丈夫，解答了孔子蹈水之道的疑惑。一個生命主體，對於世界的理解和掌握必須依賴語言，透過語言概念所形成的認知，往往造成一種固著的思維和立場，一旦社會化過程愈深，主體愈顯封閉（這是解構哲學意欲對治的「主體化」），而他者的他異性，恰好可以撼動自我封閉的同一性，並不斷更新自我，讓自我處在不斷學習、敞開、打破頑固的變化狀態。

《莊子》對於語言、禮教的解構，在於深刻反省自我主體所帶來的他者暴力，並在不斷遭遇他者時具備「去主體化」的意義，解構所開顯的倫理價值也在於「吹萬不同，使其自己」，即肯認生命的多元豐富以及每個生命都有其自身的存在價值。在《莊子》看來，無論是技藝百工還是政治高官，無論是身體健全抑或軀體醜惡，不同的身分地位、形體樣貌、富貴貧賤、職業階層，都能夠在自身的脈絡體道，活出自己的意義，展現自己的獨特風格。也因為如此，他者總是自我學習的對象，他者對自我而言總是充滿了他異性，自我無法用單一的標準或主觀意志加強於他者，反而是不斷要求自我打開心懷，向他者學習。若放到當代的場域來看，其實具有一種跨越國家、宗教、性別、種族的倫理意義。

⁴² 同前註，〈德充符〉，頁 189。

⁴³ 同前註，頁 206。

⁴⁴ 同前註，〈養生主〉，頁 119。

⁴⁵ 同前註，〈達生〉，頁 657。

(三) 真實「自我」乎？

列維納斯和《莊子》，都反對一種強調自我而忽視他者的主體，因為這種主體帶來的是中心化、同一化的問題。但是，若過度強調一種「去主體化」的價值，那麼人的主動能動性、實踐倫理的動力就會被削減，況且徹底去除主體是不可能的事情，因此，如何重新思索一種具有倫理意義的主體，也是列維納斯和《莊子》共同關心的問題。列維納斯並不從自我意志立法的角度出發，他認為「責任」源自自我對他者的應承，是他者的「面容」使我不得不給予回應，在這個「回應—責任」的關係中，列氏強調的是一種「被動性」(passivity)，這種被動性表現在「自我同一性」的缺裂或擊落(a defecting or defeat of the ego's identity)。⁴⁶ 換句話，自我主體不是用自認為的道德標準來套用在他者身上，或以道德之名來強行實踐自我的意志，而是因應他者的他異性來給予適當的回應。某些時候，列維納斯會使用「人質」(hostage)來形容這樣的主體狀態。若然，那麼主體的能動性、獨特性、超越性是否就會在列維納斯的倫理學中被削減了呢？非也，因為列維納斯凸顯的去主體化的「人質」，恰好能夠成就另一個具有倫理意義的主體，只是這樣的一個主體，建立在「自我同一性」的推翻之基礎上：

以人質作為主體性的定義——在其形式描述(formal schema)的研究上——是對以位次(position)為特徵的人、人們可以稱之為自我(Moi)的主體定義的一種推翻(reversal)。

主體的位次已經是它的去位次(The position of the subject is already his deposition)。成為自我(me)(而不是自我〔Moi〕)，並不是在其存在中的堅持不懈，而是人質的替代，有限地為它所承受的迫害而吃苦。自我就是先於自由的責任者，而不管通向社會上層建築的道路是什麼樣的。處於賓格(accusative)的自身就是先於自由的責任者，它負有一

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or, Beyond essence*, pp.14-15.

種使之成為唯一者的不可讓與的責任。這裏的自由可以被想成是：在我的位置上無人能做之事的可能性；於是，自由也就成了這一責任心的獨特性。⁴⁷

列維納斯區分了兩種主體，一者為他所批判的大寫的 *Moi*，一者為他所肯認的小寫的 *moi*。⁴⁸ 所謂的 *Moi*，是獨我論的產物，也是一個以「位次」⁴⁹ 為特徵的主體，這樣的主體是列維納斯強烈批判的；而 *moi* 則是承擔他人為己責的主體，其主體性表現在對於封閉、僵化自我的推翻、擊倒，也就是一種「去位次」（*deposition*）的主體。唯有去位次的主體，才能真正回應他者，承擔他者的痛苦；也唯有能夠回應他者、承擔他者的痛苦，才能真正成就一個自我。因為這樣的一個自我的獨特性，表現在不可讓與的責任，表現在一種誰人都無法替代、在我的位置上必須回應的責任。這樣的一個責任，先於海德格所追尋的「自由」，當責任先於自由，如此意義下的自由才具足條件成為自我的獨特性。列維納斯的他者哲學，看似以他者為優先，不強調主體，其實他反對的是一種本質性的主體或黑格爾主張的絕對概念的主體，他強調「主體性不是一種本質的型態」，⁵⁰ 不是歷史演繹、概念理論建立下的主體，而是能夠展現主體的無私（*desinteressement*）去承擔他者。但是這裏的「能夠」，不是自我意志的強行，而是一種處在被動性的回應狀態。⁵¹ 列維納斯所肯認的主體，具有獨特性、被動性、不可被化約、不可普遍化的特性，與責任緊緊連結起來：

⁴⁷ Emmanuel Levinas, *God, death, and Time*, pp180, 181. 此幾段中譯乃筆者依據余憲中的翻譯再做一些修改。參（法）埃馬紐埃爾·列維納斯著，余憲中譯：《上帝、死亡和時間》（北京：三聯書店，2003年），頁221、222。

⁴⁸ 對於列維納斯的 *Moi* 和 *moi*，在英文裏會用 *ego* 翻譯前者，用 *me* 來翻譯後者。*Ego* 是主格的自我，而 *me* 則是賓格的自我。

⁴⁹ *Position* 具有位置、姿勢、態勢、立場、職位、身分、地位等的意思，這些都構成一個「人」的重要符號，但是若執取這些符號為人的特徵，賴以建立自我主體，則會成為一個同一化他者的同者。筆者用「位次」來翻譯之。

⁵⁰ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or, Beyond essence*, pp.17.

⁵¹ 同前註，頁14-15、102-103。

代替發生於負起責來 (la prise en charge) 之中，此責緊緊壓在我的身上，沒有任何躲開的可能。而正是在這裏我 (moi) 之為獨一無二 (unicité) 才獲得了某種意義：這裏問題已經不再是「一個大寫的」我 (Moi)，而是「一個具體的」我 (moi) 了。主體，那並非作為任何一我之主體，而是做為我即是我 (je suis moi) 之主體，是不可被普遍化的，而且這一主體也不是一普遍主體：我們已經從「一個大寫的」我 (Moi) 來到了「一個具體的」我 (moi)，此我是我而不是任何其他人。⁵²

列維納斯認為，要成就一個真實的自我 (moi)，必須建立在打破自我 (Moi) 的基礎上，此處有一弔詭的辯證，若說不斷遭遇他者，他者能夠豐富化自我的意義，形成真實獨特的自我，是一種「主體化」的歷程，那麼不斷對同一化主體的擊倒，就是一種「去主體化」的過程。主體化，是要成就一個承擔責任、回應他者的具體自我；去主體化，是要打破本質的、同一化的概念自我，兩者是雙向歷程，卻相互促成、同時成立。主體化與去主體化構成一種辯證關係，在這樣辯證意義的主體，即一具備倫理內涵的主體（自我）。被動性、感受性、去位次、去主體化是瞭解列氏意欲凸顯的主體的重要概念。不同於權力意志的強行，面對充滿他異性的他者，被動性的回應，才能在面對他人面容的呼喚時能夠因應不同的人給出不同的回應，而每一次的回應，都是對同一性自我的打開，一方面接納他者的他異性，一方面也讓這外於自我的他異性來更新自我，使得自我的意義不斷被豐富化，列維納斯將之稱為「超出本質」（beyond essence）。具備「打破」（去主體化）和「建立」（主體化）的辯證，正是他主張的一種倫理主體。

回到《莊子》的脈絡，《莊子》反對一種「有待」於名言概念、意識形態

⁵² 同前註，頁 13-14。此段中譯依據伍曉明，伍曉明直接就法文進行翻譯，並參照英譯，在翻譯的過程，對列維納斯一些重要的概念或艱澀的詞彙都有下註腳說明，具有很高的參考價值。見（法）埃馬紐埃爾·列維納斯著，伍曉明譯，賴俊雄校譯：〈是其所是（essence）與無是／無私（désintéressement）〉，《中外文學》第 36 卷第 4 期（2007 年 12 月），頁 100-101。

的主體，特別是在名以定執的情況下，終身役役地盲目追求單一的價值。這種主體在語言、利益、社會價值的網織下不斷膨脹，自我的確立不是建築在對世界的掌握和操控而巧智鬥爭（「與接為搆，日以心鬪」），就是執取一意識形態而透過批評別人來凸顯自己的高明（「以是其所非，非其所是」）。從後現代的角度來看，這種主體是一種「絕對主宰」的自我，而莊子在〈齊物論〉，對主體於自我的絕對主宰，提出了如下質疑：

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而无形。百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。一受其成形，不忘以待盡。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，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？⁵³

這一段描述可謂莊子的切身感受，作為一個思想家，關切自身的存在以及思考「自我」（是否有一「真君」或「真宰」？）到底是怎麼一回事。關於「非彼无我，非我无所取」這一句話，可以與〈齊物論〉另一段文獻參照來看：「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。」⁵⁴林明照對這段文獻有一獨特的見解，他認為這裏的「彼」和「是」，是指爭辯的雙方，必須放到「我一你」的關係結構上來理解。也就是說，在雙方爭辯關係中並沒有獨立意義下第一人稱的「我」，「我」的成立必須依賴於有一個「你」；同樣的，所謂的「你」，就「自己」的角度來看，也是「我」。換句話說，作為此方的「我」，在對方的角度來看卻是「你」，而作為彼方的「你」，

⁵³ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 55-56。

⁵⁴ 同前註，頁 66。

在他自己的角度來看卻是「我」。⁵⁵若參照「真宰」的文獻脈絡來看，《莊子》不只是思索爭辯的雙方，而是探討「自我」這個概念到底是如何構成的。在這個意義下，並不存在一個絕對的「我」。莊子質疑，若有絕對意義的「真宰」，為何看不到有真宰存在的特徵呢？這個真宰是存在我們人體的哪個部位？若人們相信有一個絕對的真宰或真君，則容易受到「物」的役使，終身處於一種生命的紛馳狀態卻以為自己是自己的主宰。此處的「物」，廣義而言包括概念、意識形態、所處立場、內在慾望等。人的行為選擇離不開這些「物」，若一味把焦點放到自己身上，試圖活出一種自我主宰的價值，所謂「一受其成形」，其實反而是落入了被「物」勞役的牢籠，成為概念、意識形態、立場、慾望等名言符號和內在盲動的奴隸而渾然不知。在被「物」所勞役、桎梏下的「自我」，同樣會用該「物」來衡量他者，即產生了同一化他者的問題，用列維納的概念來看，這「物」就是「第三詞」。若跳出「自我」的框框，以道觀之，正視自我與他人構成的關係，重視他人的價值，反而可以避免「以是其所非，非其所是」的對立關係。然《莊子》並不是反對「主體」，而是反對一種「本質化」的主體。本質化的主體，是一頑固、封閉、不變的主體，是築基在名言符號下所建立的自我概念，並不對他者敞開，當每個人都活在自己的立場或意識形態中，則無法超出「自我」的界線而只能被自己的處在位置所限囿，如《莊子》批評：

招世之士興朝，中民之士榮官，筋力之士矜難，勇敢之士奮患，兵革之士樂戰，枯槁之士宿名，法律之士廣治，禮教之士敬容，仁義之士貴際。農夫无草萊之事則不比，商賈无市井之事則不比。庶人有旦暮之業則勸，百工有器械之巧則壯。錢財不積則貪者憂，權勢不尤則夸者悲。勢物之徒樂變，遭時有所用，不能无為也。此皆順比於歲，不物於易者也，馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫！⁵⁶

⁵⁵ 參林明照：〈《莊子》與列維納斯倫理論證中的第三者批判〉，發表於「同一與差異——莊子與萊維納斯相遇於倫理之地」研討會，高雄：國立中山大學，2016年5月16日。

⁵⁶ 《莊子集釋》，〈徐无鬼〉，頁834-835。

若從「吹萬不同」的天籟來看，處於不同社會職業的人，無論是招世之士、中民之士、筋力之士、勇敢之士、兵革之士、枯槁之士、法律之士、禮教之士、仁義之士，還是農夫、商賈、庶人、百工，都可以活出自己精彩的生命，生命個體之間存在不同的差異，這種差異是「莊子」所肯認的，但是若成為一種「本質化」的存有，「有待」於自身職業和立場而不知變通時，就成為了一種「順比於歲，不物於易者」⁵⁷的頑固者，這種頑固者不只是讓生命變成名言符號的奴隸，還是一種對他者暴力的始作俑者。由於名言符號的意識形態來自人的感官對世界的認知，即目之所觀、耳之所聽、鼻之所嗅、口之所言、心之所知，這些都是成就一種主體「成心」的關鍵，故要去除這樣的一種主體狀態，就必須在感官上做工夫：

目徹為明，耳徹為聰，鼻徹為顫，口徹為甘，心徹為知，知徹為德。凡

道不欲壅，壅則哽，哽而不止則跖，跖則眾害生。……室无空虚，則婦

姑勃谿；心无天遊，則六鑿相攘。大林丘山之善於人也，亦神者不勝。⁵⁸

當「六鑿相攘」，藉由感官對於語言概念執取而成一種封閉的主體時，那麼就會導致道心的壅阻和哽塞，進而變得乖戾（跖），如此的自我主體就會形成暴力（眾害生）。唯有室處空虛，心有天遊，進行一種「去主體化」的過程，才能打開本質化的主體與各種與我異質、差異的人進行更為深度的交流、學習，讓自我隨時處在一種更新、變化的主體狀態，故莊子稱讚孔子能夠讓生命主體不斷流變：

莊子謂惠子曰：「孔子行年六十而六十化。始時所是，卒而非之，未知

今之所謂是之非五十九非也。」⁵⁹

「化」乃是莊子強調一種生命主體的流變，所對治的恰好是被名言符號所桎梏

⁵⁷ 馬敘倫認為「不物於易者」應該改為「不易於物者」，王先謙解作「各自囿於一物，不能相易」。見陳鼓應：《莊子今注今譯》（北京：中華書局，2009年2月），頁680-681。

⁵⁸ 《莊子集釋》，〈外物〉，頁939。

⁵⁹ 同前註，〈寓言〉，頁952。

的本質化自我，能夠「行年六十而六十化」即表示孔子可以不斷處於自我更新的生命狀態。生命要不斷更新，就必須容納各種生命的「異質」，使其對原本認為是對的觀念進行多一層反思，不固著己見，如此一來所接受的「異質」就會在自我意識中發酵，醞釀出新的自我。也就是說，《莊子》去主體乃是為了成就另一層意義的主體。「化」之目的最終是要建立一種具有倫理內涵的主體人格，這種主體表現在《莊子》中的聖人、至人、神人或真人身上，若用一詞蓋括，即「大宗師」是也。大宗師的主體乃《莊子》所肯認的主體，而聖人的主體特色就是「愛人也終无已」、「不傷物」、「與人相將迎」：

物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也，无已。聖人之愛人也終无已者，亦乃取於是者也。⁶⁰

聖人處物不傷物。不傷物者，物亦不能傷也。唯无所傷者，為能與人相將迎。⁶¹

萬物自賓自化，每一物都有在其自己的價值，並沒有一個更高存在價值的創生物來推動萬物的滋長（物出不得先物也），聖人之愛人也是如此，不把自己放到一個更高的位置來看待他人，而是如其自然地回應他人之需。因此，聖人能夠不傷物亦不被物所傷，同時也可與人相將迎。與人相將迎就是一種無心而應：不以自我同一化思維來化約他人，而是因應他人之需而給出回應。這種因應不同他人而給出不同的回應所成就的主體，《莊子》又稱為「道樞」：

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。⁶²

這段文獻是接續上述「彼出於是，是亦因彼」的「我一你」關係而言。莊子反對意識形態的自我，但是卻肯認一種倫理意義的自我。彼（你）與是（我）並非對立不相涉的獨立存在（彼是莫得其偶），這種倫理關係的自我之建立來自他人，因為了解到彼是的差異，因此在回應他人時，我必須要跳脫自己的框架去理解、貼近對方，如此方能「得其環中，以應无窮」，與不同的人相將迎。

⁶⁰ 同前註，〈知北遊〉，頁 763。

⁶¹ 同前註，頁 765。

⁶² 同前註，〈齊物論〉，頁 66。

而在回應他人的同時，自我的意義亦會顯現出來，因為因應不同他人而給出的回應時，他人的他異性亦會返過來讓自我的生命呈現差異化。因此，去主體化的同時，亦是「主體化」的過程，只是這樣的一個主體「化」，體現在行年六十而六十「化」的歷程。「以應無窮」的「道樞」提出後，《莊子》接著提了「滑疑之耀」的概念：

若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。

所謂的「以明」，就是「照之於天」、「以道觀之」，放在「彼是莫得其偶」的倫理關係上就是必須因應他人的差異而給出不同的回應。因此，就去除語言概念、被「物」所勞役之主體我而言，可以說是沒有一個「我」（物與我無成也）；就我對他人的回應來說，可以說有一個「我」（雖我亦成也）。這種「去主體化」和「主體化」的弔詭關係，就是聖人所圖的「滑疑之耀」。由此來看，《莊子》不但不是一種逃避人間倫理的哲學，反而是要在複雜的人間世裏思索出一種倫理思維，這樣的倫理主要表現在對語言暴力的解構後能與人相將迎，但是又不是要完全丟掉主體而屈就別人，故曰：

唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。⁶³

「順人而不失己」是至人在倫理關係上的一種主體模式，若以「化」來說，則是「外化而內不化」，⁶⁴ 因為有一「不化」的「內」作為支點，才能讓「外」有無窮的變化，也就是說，「內不化」與「外化」相互作用，互相促成。「道樞」之所以可以應無窮的變化，乃因有一「不化」之「樞」作為支點，才能做一渾圓的圓轉，創造無窮生機。《莊子》有名的「卮言」，即「渾圓之言」，⁶⁵ 是最能表達「道」的語言形式，經常以隱喻的方式說出。楊儒賓注意到，《莊子》特愛用「歸墟」、「渾天」、「陶均」和「風」這四種自然現象作為道的

⁶³ 同前註，〈外物〉，頁 938。

⁶⁴ 同前註，〈知北遊〉，頁 765。

⁶⁵ 參王叔岷：《莊子校詮》（北京：中華書局，2007 年 6 月），頁 1089。

喻根，⁶⁶而這四個自然現象共同帶出循環、圓轉、軸心迴轉等的「漩渦」意象：歸墟是神話地理中的定點，但歸墟帶動了天河與人間之河的量能的轉換，也規定了日出一日落—日出的固定途徑，這樣的途徑意味著一種循環的圖像。渾天說的天以北極為中心，環繞大地無窮的向左運行，這個隱喻很明顯的運用了循環的意象。陶均的隱喻模式更是一目了然，製陶器的軸心帶動土鈞，急速的迴轉。風無形象，但四方風可以空間化的和四方配比，也可以轉化為時間性的四季風之循環。前者的風穴以及後者的冬至，可能是諸風盛衰起伏的轉折點。上述四個用以表達能量生生不息的意象皆意味著一種動態的循環，如果說的精確些，當時它們都使用了「漩渦」的隱喻。漩渦有一核心，此核心在意象上是動而無動的，就像陶均的中心軸一樣。⁶⁷

楊氏所看重的這個「中心軸」，即「道樞」、「內不化」，表現在人身上來說，就是「主體性」。然而，這個軸或樞，不應該將之視為發動的唯一來源，也就是說，不能僅僅理解為「內不化」帶動「外化」的運轉；「外化」本身就是一種自然運轉，它顯現了「內不化」作為一個支點的作用。如何說？若用現代的風車和地球儀，更容易說明這一點。風車是靠風力來推動轉動翼來運轉的，並不是通過電力使中樞帶動轉動翼運轉，相反的，是轉動翼因應風力而轉動，使得中樞發揮了支點的作用。至於地球儀，中心軸只是一個支撐作用，我們可以用手來轉動「地球」的表面使得「地球」轉動，並不需要讓中心軸轉動而帶動「地球」轉動，相反的，因為「地球」因應外力而轉動，恰好證明了有一個作為支點的中心軸之存在。《莊子》較常凸顯的是由「外化」來顯示「內不化」的存在，如〈刻意〉篇言：「感而後應，迫而後動，不得已而後起。」⁶⁸《莊子》所肯認的主體，並不是先確立一個主體後，再由這個主體去回應世界，而是在

⁶⁶ 參楊儒賓：〈卮——道的隱喻〉，收錄於氏著：《儒門內的莊子》，頁 268-301。

⁶⁷ 同前註，頁 301。

⁶⁸ 《莊子集釋》，〈刻意〉，頁 539。

回應無窮變化的世界的同時，主體內容才得以顯示出來。「感而後應，迫而後動」是不得不回應這個世界而產生的「外化」作用，與此同時，才讓隱於人身中的「內不化」顯現出來，故才說「不得已而後起」。「感而後應，迫而後動」的「應」和「動」，是一種解構主體意欲的回應，而「不得已而後起」的「後起」，起的就是主體，去主體化的同時，也是主體化的過程。「外化而內不化」、「感而後應，迫而後動，不得已而後起」可以說充分表達了《莊子》「去主體化」和「主體化」的辯證關係。回到「與人相將迎」、「順人不失己」的倫理關係來看，因應他人，並不是不存在一個「我」，也不是「我」因此而被他人所淹沒消融，反而是因為能夠因應他人，才能凸顯出有一個「遊於世而不僻」的「我」，「我」的意義會在因應他人的過程而被凸顯出來。不但如此，「自我」也會在不斷因應他人的過程而不斷自我更新。

列維納斯與《莊子》，基本上反對一種化約他者的膨脹主體，但是卻藉由強烈批判這種主體的過程建立了另外一種主體，「去主體化」恰好要促成「主體化」，「主體化」同時也是「去主體化」，兩者是一弔詭的辯的關係，這樣的一個弔詭，凸顯了一種倫理內涵。然而，兩者還是有一些區別，在列維納斯裏，總是多了一些嚴肅愁苦的語言，他會用「人質」來說明一種想替代他人受苦的責任，面對他者痛苦的面容，自我會產生一種愧疚感。相對的，《莊子》卻多了更多幽默、諷刺、戲謔的語言，甚至提倡一種至人逍遙的形象，與列維納斯給人的沉重感似乎大相逕庭。即便如此，不表示兩者無法進行哲學對話，相反的，在這個對話過程，恰好能夠為《莊子》的詮釋帶來新的視角：《莊子》看似無涉道德的語言，其實充滿豐富的倫理內涵。

三、「物化」與「一氣」交織下的倫理主體

（一）《莊子》的規範性根源

傳統西方的倫理學，其探討的核心議題是「規範性根源」的問題，包括

道德規範和道德動力，即回答什麼是「善」或「善」的來源是什麼以及如何保證實踐「善」的動力，另外延伸的課題包括道德與幸福的關係等。自亞里斯多德以來，探討美善、幸福的人生就是倫理學很重要的一個範疇。在這個大方向下，能夠有不同的切入角度進行討論：可以很具體地談論一個行為的對錯，判斷行為對錯背後的道德原則為何，⁶⁹ 也可以更為具體地放到社會或生活的運用脈絡裏，⁷⁰ 甚至可以放到語言義意分析的脈絡探討道德判斷到底所指為何。⁷¹ 另外，就是談論一種「倫理關係」，將重點放在人和人或世界的關係上所觸及的倫理。本文所探討的倫理意義，主要是屬於第三種。列維納斯的倫理學強調的不是個別行為的對錯，而是一種倫理關係，即對他者的回應責任，這份責任成就了真實的自我主體，但是這個自我主體不是封閉、膨脹的，反而是透過他者的他異性而不斷形成同一性內部的分裂並帶來更新、差異。在《莊子》，表面上來看，並不像儒家那麼明顯要建構一套規範系統，但是就內部思想來看，實蘊有一倫理內涵，而這樣的倫理內涵也會涉及到實踐動力的問題。與列維納斯相同，《莊子》並不凸顯一套規範來明確規定人的行為該當如何，因為當道德以語言的方式說出，很容易成為道德教條或意識形態，反而變成一種暴力，因此《莊子》採取的是一種批判的策略，而批判來自於倫理，這個倫理的規範性又源自於「道」。有名的「道在屎溺」一向為人所津津樂道，東郭子問道的寓言，可視為莊學的公案，無所不在的道，遍及萬物，一花一草，皆能顯道。然而，物有千百種，若萬物皆道，那麼人與萬物在道的關係上到底為何呢？大

⁶⁹ 這是最為一般的倫理學探討模式，引介的理論包括自利主義、利他主義、效益主義、本務論等等。

⁷⁰ 如應用倫理學，就是相當具體地討論一些有道德爭議性的問題：死刑、安樂死、墮胎、代理孕母等等。

⁷¹ 如後設倫理學會探討一個道德判斷的語句，是屬於認知意義還是非認知意義，若是前者，就會引發 open question 的爭論；若是後者，則會有情緒論、規定論、規範表達主義等不同的主張。參 Stephen Darwall, *Philosophical Ethics*, (Colorado: Westview Press, 1998.) pp.27-38, 71-79。

道至簡，不複雜，《莊子》謂之「一」。「一」在中國文化裏是一種殊勝義、究竟義的表達，充滿神秘的色彩，許慎謂：「一，惟初太極，道立於一，造分天地，化成萬物。」⁷²「一」具有一種原初、根本、創生的內涵，在孔子的「吾道一以貫之」和老子的「載營魄抱一」裏頭，「一」也表達了生命的圓融，回歸到扎根天地的存在理境。莊子在戰國時期是談「一」的專家，他在這個理境中體會到人與萬物具有共通交流的關係：

為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一。⁷³

無論是橫的屋樑或縱的屋柱，病醜之人或美如西施，萬物的千姿百態、形形色色，各有其分，其所呈現的差異，都不是立於自身封閉而無法共通交流的，所謂的成與毀，就是一種價值的分判，價值的分判又奠基在一種分類的認知（其分也，成也），萬物本身不會分類價值的好壞（凡物无成與毀），那是人類使然，若用一種意識型態的分判心來看待，特別是透過語言的形式來表達，萬物之間的存在價值就會因為被歸為某一類別的範疇而有高低之分，如此則會構成一種語言暴力。因此，莊子才提出「齊物論」，無論是「齊物」之論或齊「物論」，都是要破除分別的迷思。就「道」的層次來看，萬物有其自身的價值和內在的主體性，不應該被消融或化約為一套價值標準，同時，萬物之存在並非單獨不相涉的原子，而是可以相互輝映交織成一幅美妙的天籟圖象。故體道之人必體會到森然萬象，卻有著某種親密的共通關係，或可謂之「一體感」。⁷⁴這種一體感，指向了人與世界的關係，而這層關係並非社會關係，而是具有超

⁷² 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2005年9月），頁1。

⁷³ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁70。

⁷⁴ 賴錫三透過史泰司的「冥契主義」（mysticism）來談老莊的「一」，並以此來建構一種道家式的倫理學，他稱之為冥契倫理學、原初倫理學。參氏著：〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉，收錄於《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011年8月），頁283-287。

越向度的原初關係：

天地一指也，萬物一馬也。

天地與我並生，而萬物與我為一。⁷⁵

這兩句話向來被視為是莊子混同萬物、超出語言表述的境界語，然而此處的一，必須連著「道通為一」的「通」而言，也就是人與世界有一個原初的共感基礎，這個基礎讓體道之人能跳脫一般人的思維，立基於道的視角，超出貴賤好惡的價值分判，兼懷萬物，如〈秋水〉的北海對河伯所言：

以道觀之，何貴何賤，是謂反衍；无拘而志，與道大蹇。何少何多，是謂謝施；无一而行，與道參差。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？是謂无方。萬物一齊，孰短孰長？道无終始，物有死生，不恃其成。⁷⁶

「萬物一齊，孰短孰長？」的提問，呼應了齊物論的精神，即「復通為一」的理境。唯不以偏執的觀念實踐生命，方能夠展現无私德、无私福的胸襟情懷，此情懷至廣至大，通達無窮，無所畛域，是溝通人我萬物的道德情感。基本上，《莊子》反對被外物所勞役的情感，如〈齊物論〉所批判的「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態」，⁷⁷但《莊子》並不主張一種與世隔絕的冷漠情感，反而是強調一種能夠超出個體，聆聽世界、感通萬物的一體情感，或可謂之體萬物之大情，故《莊子》才會強調古之真人的情感是「喜怒通四時，與物有宜而莫知其極」。⁷⁸「與物有宜」也可說是「與人有宜」，如此的情感，是一誠摯的情感，必不以長短貴賤的分判來回應他人。在與人互動上「順人不失己」、「遊於世

⁷⁵ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 66、79。

⁷⁶ 同前註，〈秋水〉，頁 584。

⁷⁷ 同前註，〈齊物論〉，頁 51。

⁷⁸ 同前註，〈大宗師〉，頁 230-231。成玄英疏：「真人應世，赴感隨時，與物交涉，必有宜便。而虛心慈愛，常善救人，量等太虛，故莫知其極。」

而不僻」，達之，則謂之「天樂」與「人樂」：

夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也；所以均調天下，
與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。⁷⁹

此處的「天地之德」、「大本大宗」，就是「道」、「一」和「通」，體道之人，不會只是停留在深邃玄冥的「與天和者也」，也會在人世間實踐道德而「與人和者也」。

若綜合上述的天籟、道樞、道通為一、兼懷萬物、天樂、人樂等幾個概念來看，「一」這個「天地之德」的「大本大宗」，就是《莊子》規範性的根源，它一方面規範了人應該要「以道觀之」，不以意識形態的概念化約萬物，肯認每個差異的存在都有其內在價值；一方面形成實踐者與世界全體共感的道德情感，保證了實踐動力。列維納斯和莊子的倫理規範性之根源是不同的，但是莊子的「全體共感」、「萬物為一」的經驗，會否落入列維納斯對海德格「總體性」的批判呢？這是一個值得思考的問題，姑且不論海德格的總體性是否必然走上跟帝國權力掛勾的問題（這存在著爭議），但是莊子的「復通唯一」，卻是具有對強權和同一性暴力批判的向度，且可以與列維納斯的他者倫理學有一個共通的對話基礎。《莊子》雖然不像列維納斯以一替代他人之死的責任承擔作為一真實的自我，但是在對待他者的關係上，卻是一致的。兩者都同時肯定他者對自我的衝擊、不可化約性，在遭遇他者的之處，自我會不斷有著差異化的意義更新，自我的辯證會發生在迎向他者這件事上，故莊子在強調「道通為一」之餘，亦不斷強調「與時具化」。西方哲學自尼采（Nietzsche）以降，就開始對傳統的形上學有深刻的反省，儘管反思、批判的型態不一，對象不同，但自解構主義盛行後，對於本體哲學與權力中心的共構關係就有相當細緻與深邃的體認。若回過頭來看東方的莊子，如果說莊子對語言同一化和強權的支離、解構，來自他對於萬物差異變化的肯定，那麼這樣的變化哲學，與天地之德的大本大宗之恆常哲學，存在怎麼的關係呢？若能對這層關係有一清晰的釐清，那

⁷⁹ 同前註，〈天道〉，頁 458。

麼對於莊子所言的「一」，不但不是西方所懼怕的總體哲學、本質主義，反而是開顯世界千差萬別風格的基礎，也是自我回應他者的共感條件。要回應這個問題，上一節所提到的「外化而內不化」的道樞是關鍵，若要深入探究，就必須涉及到楊儒賓承繼王夫之所提出的「天均之學」。

（二）天均、氣化、虛化與物化

《莊子》作為當代最具有潛力之一的經典，本身就充滿了各種詮釋的可能。楊儒賓企圖為莊子翻案，他在《儒門內的莊子》一書，不但極力論證莊子與儒家的內在關聯，還提出莊子為人文之源的主張。雖然楊氏提出了《莊子》作為人文之源的主張，但他亦沒有忽略《莊子》中出現的一些質疑人文價值的言論，他將之歸納為兩種來源，即「同一哲學」與「解構哲學」。⁸⁰就學術史來看，這兩種詮釋路線一直存在，而且自成體系，有其立論的根據。就解構哲學的立場來看，積極反抗體制的代表人物有嵇康、消極的表現型態則是隱士；而同一哲學立場的代表人物有唐代的成玄英、宋代的褚伯秀和明代的陸西星。楊儒賓把這兩種詮釋路線歸為意識運作的兩端，兩者都是追求一種體制外、跳脫社會性的精神為重要依歸，故有不少的重疊處。楊氏並不反對這兩種詮釋路線，但是覺得若只是把莊子定位在支離型的莊子和冥契型的莊子，顯得不足。⁸¹楊氏繼承明代的方以智和王夫之，主張另一種類型的莊子：天均型的莊子，這種類型的莊子的詮釋路線強調的是創化論。⁸²唯有把創化論的部分補足，聯合同一性哲學和解構主義，以此呈現出「人文—超人文—反人文」三位一體的精神辯證，方能對莊子有更全面的理解。⁸³針對上述，不妨以圖表示之：

⁸⁰ 楊儒賓：〈莊子與人文之源〉，收錄於氏著：《儒門內的莊子》，頁 440、442-443。

⁸¹ 同前註，頁 453。

⁸² 同前註，頁 454。

⁸³ 同前註，頁 439-445。

表一

莊子類型	詮釋路線	人文型態	代表人物
支離型的莊子	解構主義	反人文	嵇康
冥契型的莊子	同一哲學	超人文	成玄英、陸西星
天均型的莊子	創化論	人文	方以智、王夫之

表一呈現了楊儒賓對縱貫的「古今」莊子詮釋理路之整理，然橫貫的「中外」莊子的理解模式，也是相當值得注意。若放到西方的脈絡，解構哲學和同一哲學彼此間是對立的關係，那麼，本文藉由列維納斯的「他異性」的概念來談《莊子》肯認「差異」的倫理內涵，但是又將規範性根源歸到人與萬物的「一體不分」的原初關係上，那麼這兩者之家的張力要如何化解呢？雖然列維納斯的思想不是解構主義，但是其對本體論和帝國權力關係的鞭撻，卻與解構哲學是一致的目標。基本上，列維納斯與《莊子》有共同的對話基礎，但是也有差異，這個差異恰好可以讓兩造有更多的激盪和對話。

「一」與「多」的問題，自古希臘就是一個哲學問題，若放到一種主體的經驗來談「一」，冥契哲學是最為豐富的一種理論，無論東西文化，都會出現一些哲人或特定人士發生冥契經驗，特別是在宗教領域。進入冥契意識的人，大多宣稱見到了神聖、莊嚴的「太一」（The One），或看到萬物自身形成一種同體不分的情景，並且感到一種法喜，一旦回到日常意識後，會覺得冥契經驗很難用言語來表達。⁸⁴ 冥契意識與日常意識最大的差別在於，在日常意識中物物壁壘分明的世界，進入到了冥契意識後各種差異都被消除了，物與物之間能夠彼此等同，甚至人的主體意識被放到一個更大的場域，宇宙世間被收歸到一種統體不分的意識中。⁸⁵ 依此來看，《莊子》的「一」確實很有可能是一種

⁸⁴ 參（美）史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998年），頁160-163。

⁸⁵ 同前註，頁73、100-105。

深層的冥契意識，也是不少論者會採取的詮釋路線。然而，不少冥契經驗的例子，都會感受到個體被消融到一個更大、超越的「存有」之中，至於這個「存有」是什麼，則視乎不同宗教信仰來決定。⁸⁶ 個體被消融到一個更高存有的說法，恰好是解構主義和列維納斯所批判的本體論。筆者不贊同完全用冥契主義的角度來解讀《莊子》，毋寧為《莊子》已超出了冥契主義。冥契主義的解釋效力非常強，也能在《莊子》文獻中找到非常符合的文獻，但充其量只是《莊子》的其中一個面向而已。至人、真人所感受到的「一」，並不以消除差異為最終依歸，反而通向繽紛多元的萬物能夠自開自落、各得其所卻又可以相互轉換、交流的基礎。同一與差異的關係，必須以天均哲學的觀點來理解。「天均」一詞，出自於《莊子》的「是以聖人和之以是非而休乎天鈞」，⁸⁷「鈞」通「均」，兩者都有陶工製作陶器所需的輪轉的意思，王夫之解：

時過事已而不知其然，則是可是，非可非，非可是，是可非，休養大均之天，而不為天之氣機所鼓，則彼此無所不可行矣。⁸⁸

除了「大均之天」這個概念已經表明了一種行走是非的兩行模式，王夫之又對《莊子》的「照之於天」、「道樞」、「始得環中，以應無窮」解為：

照之而彼此皆休矣，皆均矣。其所因者忘，而道定於樞；無窮之化聲，以不應應之，而無不可應矣。⁸⁹

「彼此」即「是非」，凡二元對反的觀念都是「彼此」，善惡、美醜、高下、大小、有無等的「彼此」共同形成一個「均」，與「道樞」一起發揮其作用則可以生成無窮變化，面對變化，亦無不可應。王夫之又曰：

若夫天均者，運用而相為圓轉者也，則生死移而彼我移矣。於其未移，而此為我，彼為人；及其已移，而彼又為此，此又為彼；因其所移，而

⁸⁶ 同前註，頁 133-148。

⁸⁷ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 70。

⁸⁸ 清·王夫之：《莊子通·莊子解》（臺北：里仁書局，1984 年 9 月），頁 19-20。

⁸⁹ 同前註，頁 18。

自我以外，所見無非人者，操彼此之券，而勞費不可勝言。苟能知移者之無彼是，則籠天下於大圈之中，任其所旋轉，而無彼是之辨，以同乎天和，則我即人也，我即天也。⁹⁰

王夫之用天均來詮釋《莊子》的道體，天均的運動模式是「相為圓轉者也」，尚未運作時，人我分明，但是一旦運轉起來，則「彼又為此，此又為彼」。所謂天道流行，創生萬物，所有一切都被包容在一個大圈之中，若主體與道體一樣，能夠「任其所旋轉」，那麼所達到就是「同乎天和，則我即人也，我即天也」的理境。也就是「天地與我並生，而萬物與我為一」的另一種表達。用天均的「均」（中心軸）來理解《莊子》的「一」應該是最為貼切的。若以「客觀原則」來看，可稱為天均道體，若以「主觀原則」言之，即天均主體，⁹¹天均能應萬事萬物的無窮變化，或者說無窮變化構成了天均內涵。因此，《莊子》不會只有主張「萬物即一」，也會強調「一即萬物」，兩者是相互交織、同時證成的。楊儒賓的「天均」概念雖然是承繼王夫之，但是已經很大程度上擴充了「天均」的內涵，而楊氏所理解的「天均」，是一種由中心軸來帶動全體或外緣的往復旋轉，⁹²也就是說，中心軸相對於外緣，是首出的概念。基本上，楊氏是採取「體用論」的立場，或者說，「天均」本身就是一個「體用」的概念。然而筆者認為，天均體用的觀念，不一定要把主宰放到超越的「體」（中心軸），發動的根源未必全來自中心軸自行的轉動，毋寧為是由外力驅使外緣來轉動，若用「門」⁹³的隱喻來看，門的闔闢，並不是門的支撐軸來驅動門的闔闢，而是由於人或風（外力）來推動門緣，才會形成闔闢的現象。門的外緣因應外力而轉動，在這個過程裏中心軸發揮了支撐或作為支點的功能。落在人身而言，則

⁹⁰ 同前註，頁 197。

⁹¹ 此借用牟宗三先生「客觀原則」與「主觀原則」的區分。另「天均主體」一詞，出自楊儒賓。

⁹² 參楊儒賓：《儒門內的莊子》，頁 193、301。

⁹³ 〈庚桑楚〉：「有乎出，有乎入，出入而無見其形，是謂天門。天門者，无有也，萬物出乎无有。」《莊子集釋》。

天均主體是在與這個世界交涉的過程，因應外在世界而產生變化。若以「外化內不化」的主體角度來看，《莊子》所言的「中」、「一宅」、「極」、「宗」和「靈臺」，這些具有超越意味的主體，竟是以「不得已」、「莫知」、「未始出」、「不知其所持」的方式來表達，⁹⁴ 這樣的表達並非沒有用意，深識語言功能的莊子在表達這一類超越主體的概念時，是用一種「被動」、「去主體化」的方式烘托出來，這樣的做法重點在支離超越主體的主宰、統一性格。換句話說，「外化」並不是由「內不化」的超越主體來推動的，反而是因為有「外化」的作用才凸顯出「內不化」的存在。所謂的「外化」，就是主體因應外在事物而產生的回應，所謂任運自然、應物無窮，既然要因應，主體狀態亦會發生改變。用列維納斯的話來說，就是主體的內在同性產生了分裂。然而，支點卻是非常重要的，因為有它才能有施力點，故「內不化」的中心軸不能廢。「內不化」與「外化」的關係是相互交織的，因為有「內不化」作為支點，才能有「外化」的以應無窮；也因為有「外化」的不斷推陳出新，才凸顯了「內不化」的存在。若沒有了「內不化」作為支點來牽引「外化」的無窮，則容易被「物」所勞役而只能「其行進如馳，而莫之能止」（〈齊物論〉）。

所以，雖然莊子不時會歌頌渾沌之純粹，但是對於強行捨棄世界的豐富而只一味擁抱「一」的絕對意識，並非完全贊同的，他將這類人批評為「勞神明為一」、⁹⁵「彼假修渾沌氏之術者也；識其一，不知其二；治其內，而不治其外。」⁹⁶ 假修渾沌氏之術者，只會重視「內不化」的超越性，住守在與物渾然不分的深層意識中，這恰好是《莊子》所超出的。因此，《莊子》一方面批評無法體會「一」而擱淺在語言表現的「分」，一方面也批評只能退居在深層意

⁹⁴ 「託不得已以養中」（〈人間世〉）、「一宅而寓於不得已」（〈人間世〉）、「與物有極而莫知其極」（〈大宗師〉）、「未始出吾宗」（〈應帝王〉）、「靈臺者有持，而不知其所持」（〈庚桑楚〉），同前註，頁 148、160、231、304、793。

⁹⁵ 同前註，〈齊物論〉，頁 70。

⁹⁶ 同前註，〈天地〉，頁 438。

識而無法展現風格差異的「不分」。對《莊子》來說，天地一體的廣大宇宙意識，體現在千差萬別的世界風格，世界是由物構成的世界，物本身就具有內在的主體性，每一物都能開啟意義的世界，故「道」是「无逃乎物」。《莊子》的「一」雖然是規範性的根源，但不以混同萬物做為最終的目標，之所以凸顯「一」的精神主要是要支離掉成心所帶來的「分」，因為成心作用下的分類、分化，會把物本身內在具足的意義給化約掉，形成價值的高低區分。一旦肯認萬物的不同都有其本身的價值，那麼萬物之間其實可以相互交流、融通，人與物才有感通的可能，《莊子》是在這個意義下稱之為「一」，筆者建議用「通一」來指稱之，以區分化約萬物意義下的「一」。也因為如此，莊子才會在〈齊物論〉篇談「齊物」和「通一」之後，提出了一個「物化」的概念：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與；胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。⁹⁷

這段文獻相當精采，歷來有不同的詮釋，也奠基了莊子與蝴蝶密不可分的地位。用「見山是山，見水是水」的三階段來詮解，自有其理趣，但成玄英疏「夫新新變化，物物遷流，譬彼窮指，方茲交臂。是以周蝶覺夢，俄頃之間，後不知前，此不知彼」⁹⁸亦不可不謂之勝解。「新新變化，物物遷流」指向了一種流變的世界觀。「必有分矣」是物化的重點，也因為人與物、物與物必然有所分，所以世界才顯得多元差異，但是這樣的一種「分」，並非對立意義下的分，反而是能夠「通」的「分」。世界本身就是一種不斷運動、變化、差異化的過程，而人在參與「新新變化，物物遷流」的世界之中，更無法用一定執的思維來限定物，因此凡是用特定的理論、意識形態或立場（即所謂的「物論」）來框限物、分化物，都是莊子所要批評的。在物化的觀點下，物本身有其存在的

⁹⁷ 同前註，〈齊物論〉，頁 112。

⁹⁸ 同前註，頁 114。

脈絡和意義，不能被主體所消融，因此莊子不會是唯心論或意識哲學。也就是說，萬物自身的豐盈和存在價值不是被一「道心」所朗現的，而是物之在其自己，如如呈現自身。體道之人在參與世界的變化之流，是以一種去主體化的方式來回應世界，故謂之「不知」。

人與物之所以可以感通，物與物之間之所以能夠復通，乃因氣的作用，或可謂之「氣化」。氣在《莊子》可謂是一個核心的概念，與物化這個概念構成了《莊子》的世界圖式。氣化與物化是一組關係匪淺的概念，從某個角度來看分別不大，物化著重的面向是物之流變新遷，而氣化則凸顯了物物之間有一力量貫通，使物得以變化、共融。若從主體上來講，氣化則是人與物之間的精微感通的媒介，而物化則是人與物的相互作用、相互交涉下產生的變化。在氣的作用下，人與物產生因應互動的關係，在這個過程中，才產生了「主體」。對莊子來說，「主體」不落在人亦不落在物，而是落在人參與物的變化「之間」。人與物兩端「之間」的主體性，不是一種固定的主體模式，更不是主體主義下的主體，而是在一種「主體化」與「去主體化」的辯證意義下所展現的主體。在物化的過程，人對物的因應互動，是以「感而後應，迫而後動」的「被動性」來形成的，因此必然有一種虛化主體的作用在其中。故《莊子》云：

若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。⁹⁹

「聽耳」、「聽心」和「聽氣」是工夫實踐的三個階段，每一階段都往更深的意識層次推進，到最後進入到一個「虛」的境地。在這個心齋、集虛的過程，氣都作用其中，並且貫通人體和外物，形成一個「虛而待物」的互動關係。所謂的「待物」，就是人因應物的特性而給予回應。¹⁰⁰說是物的特性只是物理上的說法，若從現象學來看，應該是人呼應物的召喚而給出回應，物亦會反過

⁹⁹ 同前註，〈人間世〉，頁 147。

¹⁰⁰ 成玄英把「待物」解為「應物」，此解不錯，參同前註，〈人間世〉，頁 147。

來再給予人回應，在這個一來一往的過程，產生了「物化」的作用。¹⁰¹在這個意義下，人與物交融為一卻又是各自差異，且在這個過程開啟了一個關於物的世界，並構成新的意義，也就是所謂的「物自身」（非同化、非對象化的物），而人只有在這個與物互動的過程或參與物的變化過程，才能形成真正的主體，主體落在人與物的關係「之間」。物化必有虛化，前者是從人與物的關係言，後者則是就人的深層意識說，若把虛化理解為「去主體化」的過程，那麼物化則是「主體化」的過程。換言之，所謂的「氣也者，虛而待物者也」，是指氣化流通在虛化與物化的作用過程。這個過程，既有「去主體化」（虛化），又有「主體化」（物化）。氣化、虛化與物化只是「化」的不同面向，基本上三位一體的概念，在這個化的過程，主體化與去主體化是同時產生的。

以此來看，「通天下一氣」〈知北遊〉的氣化既是人與萬物共感共通的原理，也是差異化、意義化的基礎，回到「一」與「多」的問題來看，可用《莊子》的「天與人不相勝也」與「參萬歲而一成純」作結：

其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。

參萬歲而一成純，萬物盡然，而以是相蘊。¹⁰²

若萬物皆通的渾沌稱之為「一」，萬物差異豐盈的天籟稱之為「不一」；而「一」

¹⁰¹ 宋灝討論日本庭園美學時提出的「以物觀物」和「與物相處」之境，為「與物化」這個概念賦予了現象學的意義，也呼應了《莊子》「物化」的概念，他說：「當這樣一番『以物觀物』發生時，不但物成其為物，在我『赤裸暴露於物當前』的時刻，我也能捨棄所有養成的習性以及所有對自身的見識，以轉成此時此刻的『我』。……新的一種存在狀態在觀看當中從物我關係這種『之間』湧現出來，我被物我之間落實而發生的這種觀看引入到非常單純的『物我相處』情境。『物我相處』之境既是我與物互相遭遇、相互親近居處之境，卻又是物『處理』我而我『處理』物之境。這是物我極為相近又復遠不可及之境。……這種在場以及這種時機均是在物我呼應當中才能成立。然而，此刻物不再為認知對象，它是所謂的物自身。」見（德）宋灝：〈物我相處之境：論日本庭園〉，《中正漢學研究》第2期（2014年12月），頁289。

¹⁰² 《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁234、102。

代表超越結構的「天」，「不一」指向經驗世界的「人」，那麼「天」（一）與「人」（不一）並不存在任何一方勝過、壓倒另一方的關係，而是詭譎的同時成立，相互促成。就像天均道體中的中心軸和外緣的關係，「一」與「多」，「通一」與「支離」都是相互交織，彼此證立，不會有前者化約、同一化後者的權力結構問題。天均的運作，《莊子》又稱之為「參萬歲而一成純」，「參萬歲」與「一成純」，是「相蘊」的關係，互為作用，相輔相成，以生無窮。

（三）天均主體與倫理

若要擴充來談「氣也者，虛而待物者也」這條文獻，不但會牽涉到《莊子》工夫主體的問題，也會關連到《莊子》如何看待「物」乃至於政治意義的問題，而本文所關注的是其所蘊含的倫理內涵。在這條文獻裏若把「物」改換為「人」亦未嘗不可，「虛而待人」亦是《莊子》所關心的。這條文獻出自〈人間世〉，顏回向仲尼請行要到衛國輔助衛君，而仲尼傳授顏回避免落入「德蕩乎名，知出乎爭」的法門。「德蕩乎名，知出乎爭」放到人與人的關係來看，是很多道貌岸然的道德分子所犯的錯誤，那是一種持護著道德之名去貶低他人地位的同一化暴力，內心的深層還是一種與之爭勝的心態，如子產對申徒嘉的態度。因此，真正的自由主體不是建立在對他人的凌駕之上，而是在遭遇他人時，他人的他異性引發了我的回應，我與他人的回應關係，或者說我與他人「之間」才是真正主體之所在。他者無法被我所企及，也無法被徹底的了解，然而自我的存在卻無法繞過他者。面對他者時我必須給出回應，嘗試給予最深的貼近，因為天地一氣的共感讓我能夠感受到他者，但不是同一化他者。無法企及他者卻又不得不迎向他者，是一種弔詭，卻也是一種最真實的處境。因應他者之所需而給出的回應過程，必發生氣化與虛化的作用。在氣化的過程，若用主體的倫理經驗來看，即能夠產生「同感」（empathy）。感受他人，乃在於彼此共活在這個世界，生命與生命之間有著親密的連結，彼此都是即差異又共通的存在。要能夠對他人產生同感，首先就必須將主觀意志、有色的眼光摒除掉，但是人看待他人的方式容易受到當時的言論、社會的價值所主導，進而掉入意

識形態的觀看模式，對他人的理解，往往隔了一層中介，形成區分與對立。〈齊物論〉花了不少篇幅，就是要對治因成心作祟帶來的「以是其所非，非其所是」的意識形態之鬥爭。而對治各種言論、理論的差異對立的不二法門，則是建立一種天均主體。天均主體可以把對立的概念化為無窮的更新作用，問題是，如何可以融不同思想主張為更新的作用呢？這就需要有一種虛化的工夫，把主體敞開到天地萬物的宇宙高度，海納百川，同於大通。這種大通，不是化約，而是肯認世間言論和價值的豐富，之所以能通，乃因「通天地之一氣」的氣化作用。一旦實際在具體的情境面對他人時，就能超出意識型態、世間言論的限制，真正感受他人，並透過他人的他異性來更新自我。對他人的感通，是超出個體的，即必須溢出自我的限制而走向他人。無論是「物」或「物論」，都是天均主體所要因應化待的對象，故才須「物化」。「物化」指向了人參與「物」的創造過程，故《莊子》寓言會出現許多百工技藝，如庖丁、輪扁等，而這些技藝者往往也是「體道」之人，他們將技藝美學與道連接了起來，對於體道的人而言，人與物是有密切的關係。放在人倫理關係上，或可稱為「人化」，「虛而待人也」之謂，《莊子》肯定人與人之間的關係與接觸，有所接觸則有所感通，在「遊天地一氣」的模式下，人與世界萬物則產生了「通一」的共感模式。而真正感受他者的前提是先去除成心的定執，故《莊子》才會如此重視對權力、語言符號和道德標籤的支離與批判，而批判和支離的動力，又必須奠基在天地一體的宇宙情懷與氣化。換句話說，莊子的解構哲學和同一哲學，在天均主體的模式下，交織出一幅璀璨的倫理圖像。

四、結論：天均模式的倫理薪火

《莊子》如何展開倫理思維？這是一個重要的問題。在當代哲學裏，列維納斯的他者倫理似乎可以呼應《莊子》的倫理思維。列維納斯所處的時代背景以及其生存經驗，釀造了他對權力與主體主義的敏銳反省，他關注倫理上的「他者」，對「自我」或說「獨我論」提出了尖銳的質問，如何在倫理關係中

重新確立一種新的主體或自我，是他非常關心的問題。這樣的一個問題意識，恰好可以與《莊子》產生一個跨文化的對話。列維納斯與莊子，生長在不同的時空，其思想背景也不會完全一樣。列維納斯把責任意識，重重地壓在遭遇他者面容的自我身上，如此沉重的責任意識，來自猶太文化的背景以及歷史經驗（二戰屠殺）。而戰國時代的莊子，正逢亂世以及軸心突破的時代，當時的人，普遍活在戒慎恐懼的戰火環境，人心的爾虞我詐顯露無遺，如何體道、重新銜接天人的關係而能夠身心安頓，甚至逍遙、至樂，是莊子所關心的。對莊子來說，在與他人的關係裏，倫理回應應該是「自然而然」發生的，並不是意志的強加主宰，更不是勾心鬥角的利益算計，在這樣的自然關係裏，人與人的相處才能逍遙。同樣的，至人的逍遙也不是要脫離人際脈絡的生活空間或逃到山林歸隱。在「無何有之鄉」裏，人與大樹的無為、逍遙的互動關係，若放到人倫關係裏，同樣是有效的。逍遙的重點在於去主體化的「無用」，如何面對他者時，讓自身保持「無用」成為了莊子與列維納斯最大的差異點。在列維納斯的「責任—回應」的結構裏，始終過於凸顯自我的責任意識，而過於凸顯責任意識，則容易變成「有用」的思維（雖然已經不是理性的邏各斯）。「有用」則有所意圖，有所意圖則有所「定執」。對《莊子》來說，面對屠殺大災難的暴力，固然要大力譴責，對受害者也應該要有一份關懷，但是一旦過於凸顯責任意識，則很容易掉落一種「道德負擔」，這樣的道德負擔往往形成某種意義的「道德的權力意志」。責任、道德，自然是《莊子》所肯認的，但是對「道德的權力意志」的反省，也是莊子所關心的，對比之下，莊子更強調「道德的無心而為」（「為無為」）。另外，也因為海德格的存有論隱含一套詩意美學，因此對海德格大加批判的列維納斯，是否可以開展出美學與文學，也存在極大的爭議。相反的，莊子的哲學普遍被認為隱含美學與藝術主體。在西方的哲學傳統，美學與倫理的關係存在一股張力，但是在中國哲學的傳統，美學與倫理並非二分的。在《莊子》裏，無用與逍遙，跟美學或藝術主體是密切相關的概念。換言之，《莊子》的哲學，不僅有倫理內涵，同時也兼具美學內涵。至於倫理與美學如何共融於《莊子》的哲學，則超出本文的範圍。即便莊子與列維

納斯是中西、古今不同的哲學家，但他們對於主體與倫理的焦慮，卻有相通之處。透過列維納斯，可以更完整地打開《莊子》的倫理內涵。

《莊子》打從一開始就不著言在「自我」來言倫理，而是從「他者」的角度來展開批判的向度。故整部《莊子》都充斥著解構的味道，特別是支離語言、禮教和權力的共構關係。主導人類價值的語言、規範行為和形象的禮教，背後都有一套微型的權力運作在其中，而這些都恰好是建構一個人的社會自我或主體所不可或缺的要素。而藉由意識形態的語言和規訓的禮所建立自我主體，往往就是造成他者暴力的根源。因此《莊子》喜言「忘我」，乃至於「忘年忘義」，就是要實踐一套「去主體化」的工夫。然而，看似一種忘我或「虛化」，其實是要成就「物化」，即復歸到人與人（物）之間最原初、直接、當下的倫理關係，或可謂之「原初倫理」。在這層原初的倫理關係中，自我才能展開真正的自由主體，因應他人的他異性而展開的回應方式，會帶來自我不斷的更新，故是一種「主體化」的實踐過程。《莊子》的至人逍遙，不會抽離掉人與世界的關係，反而是在天地萬物一體的浩瀚感中證成逍遙，落實在人與人之間的互動和關係裏，必有一氣化作用其中。若要追問《莊子》的規範性根源，那麼這個規範性一定落在天地一氣或萬物一體的深邃情感。莊子有萬物一體的共感經驗，共感的基礎是「氣化」，他也肯認萬物的差異，故才有「物化」一說，這兩者相互交織，互相促成。如同天均的運作模式，具有「變化」作用的外緣（陰陽、是非、黑白、善惡等）能夠「化聲不相待」，不斷圓轉形成有價值的創造，是因為有「恆常」作用的中心軸（渾沌）作為支點；同時，中心軸能夠體現支點的作用，那是因為外緣因應外力而產生了圓轉的運動。對應到天均主體來說，自我面對他者，必須因應他者而有所回應，因此回應他者總是充滿變化與更新的意義，而要能因應他者則必須有一主體虛化的作用才可避免落入主體的膨脹，所以「虛化」是自我之所以能夠因應他人而產生不同回應的著力點或支點。「物化」可以理解為天均的外緣，而「虛化」則可視為天均的中心軸，兩者產生作用時，就是「氣化」的過程。若「物化」是「與物化」，那麼「人化」就可以說是「與人化」。至人的主體，存在自我與他者「之間」，

因此主體不是一個封閉、僵化的主體，反而是一個不斷帶來變化、更新的，它的完成建立在與他人的相遇與回應的過程之間。也唯有在這個「與人化」的過程，才能有「行年六十而六十化」的主體更新意義。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2005年9月。

清·王夫之：《莊子通·莊子解》，臺北：里仁書局，1984年9月。

- * 清·郭慶藩輯、王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：華正書局，2010年9月。
- （日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書公司，2006年2月。
- （希）亞里斯多德著、高思謙譯：《尼各馬科倫理學》，臺北：臺灣商務印書館，2009年11月。

二、近人論著

王叔岷：《莊子校詮》，北京：中華書局，2007年6月。

何乏筆：〈跨文化批判與當代漢語哲學：晚期傅柯研究的方法論反思〉，《揭諦》第13期（2007年6月）。

- * 何乏筆：〈越界與平淡〉，《中國文哲研究通訊》第20卷4期（2010年12月）。DOI:10.30103/NICLP.201012.0005
- * 何乏筆：〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》第22卷4期（2012年12月）。DOI:10.30103/NICLP.201212.0003

何乏筆：〈曲通三統？關於現代政治的規範性弔詭〉，《文與哲》第28期

（2016 年 6 月）。

余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014 年 1 月。

林明照：〈《莊子》與列維納斯倫理論證中的第三者批判〉，發表於「同一與差異——莊子與萊維納斯相遇於倫理之地」研討會，高雄：國立中山大學，2016 年 5 月。

* 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1984 年 10 月。

陳鼓應：《莊子今注今譯》，北京：中華書局，2009 年 2 月。

楊婉儀：〈以「在同一當中的大寫他者」論萊維納斯的責任與倫理意涵〉，《東吳哲學學報》第 26 期（2012 年 8 月）。DOI:10.29732/SJPS.201208.0004

楊儒賓：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016 年 2 月。

* 賴錫三：〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘・悖論・自然・倫理〉，收錄於《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：臺大出版中心，2011 年 8 月），頁 225-287。

賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》第 42 卷第 1 期（2012 年 3 月）。DOI:10.6503/IHJCS.2012.42(1).01

賴錫三：《道家型知識分子論》，臺北：臺大出版中心，2013 年 10 月。

* 賴錫三：〈《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〉，收錄於《道家型知識分子論》，臺北：臺大出版中心，2013 年 10 月，頁 235-303。

（法）葛浩南：〈莊子的哲學虛構〉，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 4 期（2008 年 12 月）。

* （法）埃馬紐埃爾·列維納斯著，余憲中譯：《上帝、死亡和時間》，北京：三聯書店，2003 年。

（法）埃馬紐埃爾·列維納斯著，吳蕙儀譯，王恒校：《從存在到存在者》，

南京：江蘇教育出版社，2006 年 10 月。

（法）埃馬紐埃爾·列維納斯著，伍曉明譯，賴俊雄校譯：〈是其之所是（essence）與無是／無私（désintéressement）〉，《中外文學》第 36 卷第 4 期（2007 年 12 月）。

（法）埃馬紐埃爾·列維納斯著，汪素芳譯，賴俊雄校譯：〈形上學與超越〉，《中外文學》第 36 卷第 4 期（2007 年 12 月）。

（英）齊格蒙特·鮑曼（Zygmunt Bauman）著，邵迎生譯：〈對秩序的追求〉，收錄於周憲主編：《文化現代性精粹讀本》，北京：中國人民大學，2006 年。

*（美）德沃金著，司馬學文譯：《人權與民主生活》，臺北：韋伯文化國際出版公司，2007 年 9 月。

*（美）史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，臺北：正中書局，1998 年。

*（瑞士）畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011 年 10 月。

（瑞士）畢來德著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期（2012 年 9 月）。

（德）宋灝：〈物我相處之境：論日本庭園〉，《中正漢學研究》第 2 期（2014 年 12 月）。

（德）康德：《道德形上學之基本原則》，收錄於牟宗三譯註：《康德的道德哲學》，臺北：臺灣學生書局，1983 年 10 月。

Levinas, E. (2000). *God, death, and time*. (B. Bettina, Trans.). Redwood City: Stanford University Press.

Levinas, E. (2008). *Totality and infinity*. (L. Alphonso, Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, E. (2009). *Otherwise than being, or, beyond essence*. (L. Alphonso, Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press.

Darwall, S. (1998). *Philosophical ethics*. Colorado: Westview Press.

（說明：書目前標示 * 號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Billeter, J. F. (2011). *Zhuangzi sijiang* [Four discourses on Zhuangzi] (S. Gang, Trans.). Taipei: Linking Publishing. (Originally published as *Leçons sur Tchouang-tseu*. Paris: Allia, 2002.)
- Dworkin, R. (2007). *Ren quan yu min zhu sheng huo* [Human rights and democracy] (W.-X. Sima, , Trans.). Taipei: Weber Publication.
- Heubel, F. (2012). Qi hua zhuti yu minzhu zhengzhi: guanyu Zhuangzi kua wenhua qian li de sixiang shiyan [Energetic subjectivity and democratic politics: A thought experiment on the transcultural potential of the Zhuangzi]. *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 22 (4), 41-73.
- Heubel, F. (2010). Yue jie yu ping dan [Transgression and blandness]. *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 20 (4), 43-59.
- Kuo, Q.-F. (Ed.). (2010). *Zhuangzi ji shi* [Collected commentaries of the Zhuangzi] (Y.-W. Xiao , Coll.). Taipei: Hua Cheng. (Original work published in the Qing dynasty)
- Lai, H.-S. (2011). *Daojia de ziran tiyan yu ming qi zhuyi: Shenmi, ziran, lunli* [Natural experiences and mysticism of Daoism: Mystery, paradox, nature, ethics]. In *Dang dai xin dao jia: Duo yin fu diao yu shi yu rong he* [Contemporary Neo-daoism: Polyphony and fusion of horizons] (pp. 225-287). Taipei: National Taiwan University Press.
- Lai, H.-S. (2013). *Daojia xing de zhishifenzi lun: Zhuangzi de quanli pipan yu wenhua gengxin* [On Taoist intellectuals: The critique of power and cultural revitalization in Zhuangzi]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Levinas, E. (2003). *Shangdi, siwang han shijian* [God, death and time] (X.-Z. Yu, Trans.). Beijing: Sanlian Book Company.
- Stace, W. T. (1988). *Mingqi zhuyi yu zhexue* [Mysticism and philosophy] (R.-B. Yang, Trans.). Taipei: Cheng Chung Bookstore.

Xu, F.-G. (1984). *Zhongguo yishu jingshen* [The spirit of the Chinese art]. Taipei: Student Book Co., Ltd.