



國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

論莊子的政治思想：生命政治視角的詮釋

On *Zhuangzi's* Political Thoughts: In Interpretation from a  
Biopolitical Perspective

梁劭羽

Shao-Yu Liang

指導教授：林明照 博士

Advisor: Ming-chao Lin, Ph.D.

中華民國 112 年 8 月

August, 2023



## 誌 謝

撰寫論文的日子轉瞬即逝，那些由於長時間專注所致的苦與樂至今仍留存於生活各處，仿佛坐在寫作的位子之上，我就能再一次回到與論文對話的精神世界之中。不知道是身體銘記了寫作的姿勢以至於找到了穿梭的方式，還是靈魂在那時就已經簽下了賣身契，總之這番屬於我的經驗，澆淋著我一身，將伴隨著我一生。

首先要感謝的是我的伴侶：巧寧，如果沒有妳，我可能走不完這旅程的開頭，早早在半路就會放棄寫作。因為妳的貼心與堅持，讓我重新找到生活的重心以及未來要前進的方向，請讓我在未來以一輩子回報妳。要謝謝我的爸爸，謝謝他不辭辛勞養育著我，在家裡最為動盪的時刻扛住了垮下來的日子，為我留住了喘息的空間，希望這樣的我能夠一直讓你驕傲。謝謝我的哥哥，我們的關係總是複雜，但是謝謝你不經意流露出的關心，那樣的照顧總是最為真誠。

要謝謝我的老師——明照老師，你說話總是溫柔又振奮人心，我經常思考一個人究竟該如何同時兼備這兩種特質，但您每每在 Meeting 的時刻證明一位老師的確有可能在接住學生的同時又將其推升，真的萬分慶幸自己在碩士階段是由您來指導。謝謝我的摯友兼戰友：煥凱，研究所的日子有你這樣的朋友真是三生有幸，我真的很開心能夠成為你生命中重要的友人，因為你一直給予我很多的鼓勵與支持，與你聊天總是最為愉快。謝謝我的摯友：Na，雖然你距離我的生活圈遙遠，但是我們的想法卻一直走得很近，謝謝你一直以來的陪伴。謝謝我的摯友：Lulu，謝謝你參與我的生活，因為我們的生命階段很近所以總是深深共鳴著，請在未來的日子裡繼續擔當我生活中的大要角。謝謝我的摯友：秀萍，謝謝你在我仍短暫的人生裡占據大多的時間，是不會有人比你還要認識我，以及認識我更久了。謝謝我的好朋友們：羽辰、宜琳、Jeffery、益暉、盈君、音里、京哲、威儒、橘子、祐馨、欣瑜、韻琪、品瑄、宇涵、姿妘...等；學長姐們：弘道學長、昱璋學長、李姍學姐...等。如果沒寫到的，請原諒我太笨，也歡迎寫一篇論文然後在誌謝的部分徹底罵我一番。

獻給天上的母親，願我們來世再當母女，角色互換也沒關係。



## 摘要

本文欲以當代人文學中相當被重視的「生命政治」(Biopolitics)的觀點，重新檢視傳統中國哲學之於當代民主社會的價值與意義。對於中國哲學而言，「生命政治」是一個陌生的主題，但本文試著去呈現：即使是如此新穎的政治哲學領域，在《莊子》這個千年前的文本中仍然有所共鳴。

作為一個相當新的視角的開端以及著力之處，我將試著以生命政治的角度重新切入《莊子》文本，尤其集中於《莊子》中對於生命以及政治的態度。本文涉及傅柯、阿岡本等人的生命政治學，並以此出發重新看待《莊子》的政治哲學；藉由討論《莊子》中的「道」與「名」之張力、「無用之大用」以及人性論，本文將試著肯定《莊子》的確擁有其獨特的生命政治觀，並指出這樣政治觀究竟是以何種樣貌所呈現，以及究竟在回應什麼樣的政治、社會問題。這個生命政治觀將透過「何謂人的生命」以及「如何善養人的生命」等問題去呈現《莊子》對於政治的思考，以及對於儒墨的政治批判；與此同時，也能夠對於當今的政治提供一種跨時代的反省。

關鍵字：莊子、生命政治、傅柯、阿岡本、養生、政治哲學、政治學。



## Abstract

This thesis discusses the value and significance of traditional Chinese philosophy for contemporary democratic societies through the lens of "biopolitics," a concept highly regarded in contemporary studies. In Chinese philosophy/For scholars in Chinese philosophy, "biopolitics" seems to be a new and unfamiliar research topic. However, in this thesis, I argue that even though biopolitics is an innovative field within western political philosophy, its basic ideas are not absent in *Zhuangzi*, a canon of ancient Chinese philosophy.

As a new and important perspective to re-examine the text of *Zhuangzi*, I attempt to take the standpoint of biopolitics, and focus particularly on its attitudes toward life and politics. This thesis would include the thoughts from Foucault and Agamben to re-examine the political philosophy of *Zhuangzi*. Through the discussions of the tension between "Dao" and "Ming," the concept of "uselessness as great use," and what *Zhuangzi* thinks about human nature, the article seeks to affirm the unique biopolitical perspective of *Zhuangzi*, and to indicate how this perspective is presented and what political and social issues it addresses. This biopolitical perspective will be presented through questions such as "what is human life?" and "how can we nurture human life?" to illustrate *Zhuangzi's* political thought and critique of Confucianism and Mohism. At the same time, it can provide a reflection across time for modern society nowadays.

Key Words: *Zhuangzi*, Biopolitics, Foucault, Agamben, political philosophy, political science.



## 目 錄

誌 謝.....	i
摘 要.....	ii
Abstract.....	iii
目 錄.....	iv
緒 論.....	1
第一節 問題意識.....	1
第二節 研究方法.....	4
第三節 章節安排.....	8
第四節 文獻回顧.....	9
第二章 關於生命政治的圖像.....	34
第一節 為何談生命政治.....	34
第二節 刻劃「生命政治」.....	37
第三節 傅柯與阿岡本.....	44
第四節 小結.....	52
第三章 《莊子》批判脈絡下的生命政治觀.....	54
第一節 《莊子》的生命觀.....	55
第二節 「道」與「名」——生命與政治的疏離.....	66
第三節 「裸命」與「無用」.....	81
第四節 小結.....	85
第四章 《莊子》生命政治觀的應然問題.....	87
第一節 《莊子》的人性論.....	88
第二節 《莊子》理想的生命政治觀.....	98

第三節 回應：在生命之外.....	106
結 論.....	113
參考文獻.....	116
古籍文獻.....	116
近人專著.....	116
學位論文.....	118
期刊論文.....	118
會議論文.....	120





# 緒 論

## 第一節 問題意識

當代關於《莊子》的研究不勝枚舉，各種面向的切入與各種主題的討論都顯示出《莊子》文本潛在的哲學價值。在《莊子》文本中，對於「政治」的想像和態度被普遍認為屬於較為消極的應對：比起積極地挑戰制度並設想理想的管理之術，《莊子》描繪更多離開政治環境的美好想像，並潛藏著「無政府式的烏托邦色彩」<sup>1</sup>；或有如荀子所言，莊子的思想是「蔽於天而不知人」<sup>2</sup>以及馮友蘭所描述的「倒退的社會觀」。另一方面，也有著《莊子》的政治思想是與自我修養、身體觀緊密扣連，甚至於某些觀點認為透過美學與現象學的角度，我們得以一窺莊子是如何透過「養生」來呈現政治的理想圖像，如此的諸多主張。

但隨著現代社會出現了前所未有的張力，我們所面臨的社會議題、環境議題、種族議題、難民議題、全球疾病問題的複雜化，使得《莊子》思想的當代性問題——就同所有中國古代經典會遭遇到的——總是不斷地叩問著《莊子》文本如何可能適用於當代民主社會。不論是哪一種《莊子》的政治思想詮釋，都可能會遭逢這樣的一個問題——《莊子》的哲學如何能解決或是回應現代問題？以及這樣的政治圖像如何可能在現代中被實踐？而在這樣的背景下，作為一個因應著現代政治社會所生的思潮——生命政治（Biopolitics），其所帶來的視角就很值得讓人

---

<sup>1</sup> Eric S. Nelson, *Daoism and Environmental Philosophy: Nourishing Life* (London: Routledge, 2020): 101.

<sup>2</sup> 出自《荀子·解蔽篇》。

關注，並且很有可能潛藏著能夠回應《莊子》文本的當代性問題的解答。

簡單而言，「生命政治」指的是「政治與法律如何介入到個人的生命之中」，這不單只是政治與生物學上的詞彙混用，在生命政治的討論中，還有我們對於生命的重新理解，以及對於政治運作的重新認識。隨著米歇爾·傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)將生命政治的想法發揚之後，人文學科無一不與這樣的觀念進行對話與連結，甚至可以說，基於對「政治」的重新考察而生的生命政治顛覆了西方自由主義傳統的政治哲學觀，比起後者更能夠因應現代的議題，並且更妥切地描述了當代政治現況。

因此，透過生命政治的角度來重新看待《莊子》既是一個讓中國古代文本進入當代思想的一個契機，亦是讓《莊子》文中的當代性得以顯現的一個管道。另一方面，不難想像在這樣的討論中，《莊子》也能夠替生命政治的觀念產生一些影響，並進一步地反省與修正生命政治的侷限性。《莊子》文本中關於政治的討論與其對於生命的認識是緊密扣連的，我們難以找到一篇討論政治的段落，其中是缺乏關於「好的生活」探究，或是對於社會中的每個不一樣的個體的一種關懷。因此，隨著我們對於生命政治的更多認識，得以重塑我們的「政治的想像」以及「生命的理解」之後，重新詮釋《莊子》的文本，或許可以發現在學術上主流的關於《莊子》政治觀的理解之外，可以有相當不一樣收穫，而這樣的收穫，也許在跨越兩千多年後，還是能夠回應著現代問題。

道家文本的政治思想有相當多元的詮釋，並且這些詮釋各有千秋，呈現百花齊放的研究熱潮。近現代的道家研究者（如章太炎、王國維、熊十力、馮友蘭、胡適、朱謙之等等）在陳鼓應的所編著的《道家文化研究》<sup>3</sup>中可以讀到相當詳盡的介紹。陳鼓應認為，這些哲學家們選擇老莊思想作為一種有別於儒家價值體系的革新能量，企圖將道家文化作為一種中介，來引入西方自由、平等思潮，在逐

---

<sup>3</sup> 可見第二十輯《道家思想在當代》、二十二輯《道家與現代生活》。



漸民主化的社會中產生革命性的顛覆之力<sup>4</sup>。但隨著全球化的發展，許多道家研究者的眼光已經不再置於急需「推倒」的皇權或是迂腐的制度，而是在二十一世紀之中，道家思想如何能指引我們在這樣的環境條件下生活？而《莊子》的思想潛力，似乎能夠替諸如「語言」、「倫理」、「他者」、「美學」、「權力」、「生態」、「醫療」等跨文化、跨領域的當代難題，找出一些可能的解答。

這樣的企圖心可以在《莊子》研究呈現中西交流熱絡以及跨領域的現象中可見一斑。如果我們攤開近二十年具代表性的莊學研究，不難發現莊學研究的跨國際、跨文化、跨學科現象，例如：2007年由中央研究院中國文哲研究所的何乏筆所主持的《身體、動物性與自我技術：法語莊子研究工作坊》研討會，以及2009年《若莊子說法語：畢來德莊子研究工作坊》。賴錫三認為，此二次的工作坊無疑立定了莊學的國際化研究里程碑，也促使了莊學的研究視域從傳統注疏推進到了跨文化的當代詮釋<sup>5</sup>；2010年《莊子研究與跨文化批判工作坊》以及2012年舉辦《『正言若反』與『庖丁解牛』：跨文化哲學視域下的道家研究工作坊》這一系列的活動中，可以看出莊子跨文化的潛力。2017年由臺灣大學哲學系所主辦的《莊子與他者倫理工作坊》，鍾振宇發表了〈海德格的「民族」共同體〉、劉滄龍發表了〈「內在他者」——不得已之「命」與「義」〉等等會議論文，都呈現了與歐陸哲學家相互對話的核心；2020年同由臺灣大學哲學系所主辦的《《莊子·養生主》英譯及解讀工作坊》則呈現了莊學國際化的趨勢。

也因此，作為貫通整篇論文的問題意識，筆者想要關注的，終究是一個能夠回應當代問題的《莊子》，並以這樣的視角在文本之中找尋其思想潛力。就如同賴錫三曾寫道：「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

---

<sup>4</sup> 陳鼓應，《道家文化研究》，（北京：三聯書店，2003）：1-2。

<sup>5</sup> 賴錫三，《道家型知識份子論—《莊子》的權力批判與文化更新》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013）：xiv。

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？」<sup>6</sup>，筆者同樣也抱持著這樣的疑問，並且有意識地著重於《莊子》文本中的「生命」與「政治」的交織關係。我相信，若是透過生命政治的視角，《莊子》的文本更能夠與西方的政治哲學接壤、對話，更能夠在自由主義盛行的社會產生批判性的力量。

## 第二節 研究方法

### 一、 文本

本文有幾個重要的文本、用詞、翻譯用語貫通全文，且有些作為主要的研究對象必須先行釐清：首先是《莊子》的文本，本文所引用之《莊子》原文，首出自郭慶藩編之《莊子集釋》，次以王叔岷之《莊子校詮》作為相互對照之參考。而關於《莊子》內篇、外篇與雜篇的文本一致性問題歷來雖各有正反意見<sup>7</sup>，但本文秉持著盡可能挖掘古代文本能夠給當代帶來的思想衝擊，因此在這個問題上選擇將《莊子》內外篇視為一個整體，基於此，我亦不將《莊子》文本視為莊周所著，本文都將以《莊子》文本為對象進行討論。

### 二、 重要概念

此外，本文中需要釐清的重要概念又以「自然」、「政治」和「生命」為首要。本文在使用「政治」一詞包含兩層意涵，並在必要時會加以釐清：首先，「政治」就狹義而言，國家的組成、政權的維護，社會制度及其效用，以及制定政策、法律的場域（即所謂「廟堂之上」）可以被視為政治的狹義意義，也就是當今政治

---

<sup>6</sup> 同上，頁：ii。

<sup>7</sup> 詳見劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國人民大學出版社，2010）：25-69。

學學科所研究的主要對象。其次，「政治」就廣義來說，根據劉澤華所著之《中國政治思想史集》，就先秦哲學而言，像是「天人關係」、「物極必反說」、「中庸」、「人性論」都可以被視為政治思想的一部份<sup>8</sup>。由此推之，就如《孟子》的性善說乃為其仁政理論的基礎，先秦的政治哲學也牽涉到倫理道德問題；又或者依據古希臘哲學的分法，可以將人的生活面向區分成「公共的」以及「私人的」，前者則可以被視為政治的。而若又進一步地將「政治」的意涵推廣，根據《政治學新論》：

...甚至政治學權威學者也未能對政治的意義達成一致的看法。因此，政治有下述不同方式的定義：政治是權力的行使、政治是權威的運用、政治是集體決策的制定、政治是稀有資源的分配、政治是詭詐與宰制的使用等。本書對政治的定義如下：「人們制定、維繫和修正其生活一般規則的活動」。在各種定義中，此定義可說相當地周延。<sup>9</sup>

可見廣義的「政治」的意涵是不容易把握的，但基本上不遠離群體生活中的規則制定，以及這些規則所帶來的影響的這些面向。因此，本文認為可以將人與社會制度之間的關係，抑或是人在一個社會之下彼此之間的關係，以及人與群體生活之間的聯繫皆視為廣義的政治。而之所以需要納入並且區分出狹義、廣義的政治之意，是因為我們對於「政治」以及「政治哲學」的常識理解（即狹義的政治）影響了我們如何看待《莊子》的有關政治的論說。造成的結果有兩種：一是將《莊

---

<sup>8</sup> 劉澤華，《中國政治思想史集》（北京：人民出版社，2008）：1-5。

<sup>9</sup> Adrew · Heywood, 《政治學新論》楊日青、李培元、林文斌、劉兆隆 譯（新北市：韋伯國際文化出版，2009）：5。

子》排除在政治哲學之外，二是以削足適履的方式過度解讀《莊子》。兩者都不可避免地掩蓋了《莊子》可能的政治哲學的內涵，而隨著本文以生命政治視角重新看待《莊子》時，更能凸顯為何「政治」一詞的使用需要如此被看待。

另一方面，「自然」一詞本身帶有內部的歧義，道家「自然」(Ziran)所帶之意不等同於現在一般所謂之「自然」(Nature，自然界)；而作為形容詞、副詞的「自然」(Natural、Naturally)又與作為名詞之「自然」(Nature)兩者的意涵也並非可以簡單地相互轉換的關係<sup>10</sup>。根據學者們的考察，「自然」是先秦時期就有的詞彙，它作為《老子》文本中重要的哲學概念，其涵義主要是「自然而然」或是「自己如此」，表示某個對象毫無外力介入地隨勢變動；若是作為名詞使用，也不脫離「自然而然」的意思<sup>11</sup>。「自然」(Ziran)相對於自身的認知，我們的認知往往都是封閉於自身經驗所形成的，在進行判斷或是行動時，認知往往會限制我們的視角，而「自然」便是對於對象進行不斷認識、不斷重估，依據對象的真實情況做為行動的準則。當我們關注於《莊子》中的自然觀，會發現《莊子》所談之自然(Ziran)同樣地不等於現代意義之自然(Nature)<sup>12</sup>。因此，當本文出現「自然」作為名詞使用時，都將以英文標註來區分古漢語之「自然」(Ziran)與新詞之「自然」(Nature)；而當「自然」作為形容詞、副詞使用時，除非必要時，否則不會特別標明。

最後，「生命」一詞的意義在本文中將一再地被探問與刻劃，是為本文中既

---

<sup>10</sup> 林淑娟認為：「...狀態之自然與作為客體的自然共用一個詞彙，卻不見得是件自然的事。狀態之自然可用來形容外在實體世界，也可用來描述主體以及文學藝術創作，甚至是工夫修養境界；但若作為純粹名詞使用，其意義卻限定於外在的物質世界，而與主體、文化藝術相對。當我們一般說自然界(或大自然)時，預設的即是與人相對的外在世界，人並不包括在自然之內。」見〈新「自然」考〉，《臺大中文學報》第31期(2009)：273。

<sup>11</sup> 詳見劉笑敢：《老子：年代新考與思想新詮》(臺北：東大圖書公司，2005年)：67-68、〈經典詮釋中的兩種定向之接轉初探——以老子之自然的新詮釋為例〉，《清華學報》，35卷1期(2005)：196。

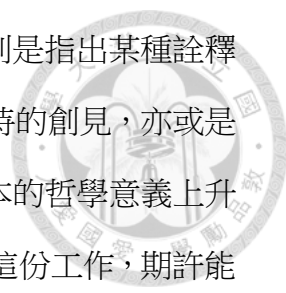
<sup>12</sup> 詳見賴錫三：〈莊子自然觀的批判考察與當代反思〉，《東華漢學》，第19期：1-76。

需要被解釋，又需要被顛覆的重要用詞。「生命」(Life)與中國哲學中所談的「性命」、「性」、「命」與「生」這些詞彙都存有些許但須被指出的不同之處。當我們在談西方的生命政治學時，生命(Life)一詞自然不容易混淆，因為它與我們當今普遍的用法相差不大；然而，中國哲學的參與使得「生命」一詞變得充滿層次卻因而更為複雜。這是值得用更大的篇幅來分析的問題，且待本文第三、第四章將有更深入的討論。

### 三、生命政治的視角

本文的核心目標，在於使用「生命政治學」的視角來進入《莊子》的政治思想，並企圖指出《莊子》所談論的政治就是生命政治的，其所批判的政治亦是生命政治的。生命政治作為一個研究視角，並非以框架、重塑《莊子》的方式進行，反而是扮演一個羅盤的角色，在對《莊子》政治思想重新進行詮釋時，能夠將其各個篇章的政治思想內容重新定位，並同時指出《莊子》政治思想在政治哲學討論中的潛在方向。換言之，生命政治學一方面能夠凸顯《莊子》政治思想在其時代的獨特性，二方面能夠將《莊子》與當代政治哲學接軌，生命政治學彷彿現代的顯影劑，能夠將中國古代《莊子》的政治哲學色彩顯露出來。這並不是將《莊子》描繪成生命政治學的樣貌，而是順著《莊子》文本的脈絡，讓《莊子》文本開展出生命政治的精神。因此，生命政治學作為《莊子》政治哲學的研究視角，能夠在揭露《莊子》政治思想確實擁有著生命政治意涵的同時，其適切性獲得證成。

除此之外，既然會嘗試指出以生命政治為視角所詮釋的《莊子》是一個比較能夠回應當代政治問題以及在政治思想層面能夠挖掘更深的《莊子》思想潛力的詮釋，本文同時會對以往的《莊子》政治思想的詮釋進行比較與評價。評價的標準分成外在標準與內在標準：外在標準是以能否有效回應當代問題（諸如人權與自由平等之議題、環境生態與經濟發展之議題、世代正義…等問題）以及是否是



一個能夠說服現代人接受、並可化作實踐作為依據。內在標準則是指出某種詮釋是否在《莊子》思想的研究成果中有所影響力，可能是具有獨特的創見，亦或是深刻影響後來的學者使其有顯著的轉向，甚至是讓《莊子》文本的哲學意義上升到了過往不曾見到的高度。本文將嘗試在文獻回顧的部分進行這份工作，期許能夠在回顧學界對此議題的討論之外，同時能夠凸顯出本文以生命政治學的角度看待《莊子》政治思想的差異性與突破性。

### 第三節 章節安排

本文將以這樣的順序進行：在緒論澄清完問題意識與研究方法後，在文獻回顧的部分，將會以過去《莊子》政治思想的詮釋為主要內容，雖然不算是全面性的包含對於《莊子》政治思想詮釋，但至少本文所選的二大方向皆具有代表性，足以因應本文的需求。第一種大方向中將討論以錢穆、陳鼓應、徐復觀為代表的政治詮釋；第二種則以賴錫三、鍾振宇、劉滄龍為代表。除了文獻回顧以外，本文也將簡略的對這些政治詮釋提出一些看法，並試著指出學者們早已觸及到生命政治的精神，只是尚未將其與《莊子》的政治詮釋連結起來。

第二章則會呈現出生命政治的圖像，盡可能地以最簡易卻不失深刻性的方式帶出生命政治所帶來的思想上的影響。本文將快速地爬梳對生命政治最廣為接受的理解及其歷史淵源，並以此作為前提，試圖以幾位具代表性且重要的討論生命政治的哲學家帶出生命政治的幾個要點。

到了第三章，本文將進入《莊子》的討論，分析並帶出《莊子》中的生命政治觀。本章會處理「養生」、「道」以及「無用」等等在《莊子》文本中的重要概念，過程中將會穿插許多學者的研究成果。值得注意的是，本文會在這樣的過程中將這些成果中的生命政治觀的精神顯題化，可謂是在巨人們的作品上添上名為生命政治的畫框，期待能夠帶來相當不一樣的《莊子》研究的視角。

到了第四章，本文將以第三章所鋪墊的《莊子》的政治批判，並再次透過「名」與「養生」兩個主題作為隱形的主幹，試著去討論對於《莊子》而言可行的政治觀能夠有什麼樣獨特的生命政治色彩。「德」、「性」、「命」與「卮言」將會是圍繞在這隱形的主幹旁所開散出的種種子題，而最後都將收束在《莊子》的生命政治觀上。我將試著指出：《莊子》不僅是飽含生命政治色彩的文本，它同時指出一個獨特且有別於西方生命政治觀的生命政治形態。

## 第四節 文獻回顧

### 一、《莊子》思想中的政治治理

#### (一) 內聖與外王—「無為」

一但談到莊子的政治思想，很難不想到在《逍遙遊》中「搏扶搖而上九萬里」的高處隱喻，以及住在藐姑射之山、遠離世俗的神人；面對殘虐的暴政以及政治汙泥，莊子的「無何有之鄉，廣漠之野」更是刻劃了理想烏托邦的圖像。此外，在〈秋水篇〉中，莊子以詼諧又諷刺的口吻，指出那供奉於廟堂上的神龜，雖然每日受眾人跪拜，但是受困於廟堂之中，根本比不上在沼澤中曳尾的自由，這顯然是一個反對參與政治相當了當的態度。劉思禾即說：「方今之時，僅免刑焉，《莊子》呈現出在認清政治為何物之時，確認了政治不可為」<sup>13</sup>。

錢穆所著之《莊老通辨》寫道：

……則在莊周思想中，乃不見人生界有興教化與立法度之必要。

因所謂教化與法度者，此皆懸舉一標準，奉之以推概一切，求能

---

<sup>13</sup> 劉思禾，〈斷裂的世界：莊子的政治思想研究〉，《古籍整理研究學刊》第6期（2009）：103-105。

領導一切以群嚮此標準，又求能限制一切使勿遠離此標準。政治之大作用，主要亦不越此兩項。於是在莊周思想中，政治事業遂若成為多餘之一事。<sup>14</sup>



錢穆指出，《莊子》不認可世上存有一種可以推而廣之的標準與道理，而所謂明王之治其實是要讓百姓萬物自恃自喜，就如同天一樣，雖有若無，給予人民自在與自由。此為無君、無政府的想法，因此《莊子》中的聖人與明王通常對於政治都顯得淡漠與渾沌。理想的政治治理應該與自然（Ziran）相應，令萬民萬物任其自然，這一點也在陳鼓應所寫之《莊子哲學》中可見蹤跡：

……莊子「自然無為」的主張，是鑒於過度人為（偽）所引起的。  
在莊子看來，舉凡嚴刑峻法、仁義道德、功名利祿、知巧機辨以及權謀術數，都是侮蔑自然的人性，扼殺自發的個性。<sup>15</sup>

就陳鼓應看來，《莊子》強調「適性」，人人都應該能成為自己獨有的存在的空間，而所有的繩墨規矩都其實是在「削其性」。就如在《莊子·應帝王》中所言：「順物自然，而無容私焉，而天下治矣」，統治者自訂法律約束百姓，就算是立意良善，也會像是「絡馬首，穿牛鼻」（《馬蹄篇》）。陳鼓應認為《莊子》這份「自然無為」的觀念，是觀察自然界（Nature）的四時運行，萬物滋生於靜默中而得的想法。《莊子》也說：「天地有大美而不言。」（《知北遊》）天地之大美，正是這種靜默的生機蓬勃之美，而非以複雜精巧的語言符號所表達的藝術之美。陳鼓應的說法正巧替「自然無為」的《莊子》政治詮釋和「隱逸美學」的政治詮釋搭起一座橋樑，這是說，當這種透過觀察和參透自然（Ziran）運行之理、之美的想法

---

<sup>14</sup> 錢穆，《莊老通辨》，（臺北：東大出版，1991）：119。

<sup>15</sup> 陳鼓應，《莊子哲學》，（臺北：臺灣商務印書館，2010）：97。



進入到了「生命如何安放」時，可以見到《莊子》的政治詮釋所側重的也從求於外，轉向求於內，亦即學者們似乎認為《莊子》的政治理想，乃真正為一「理想」，而非可實現的政治環境。



## (二) 隱逸美學

### 1. 徐復觀、勞思光、楊國榮

承接上文，這一類的學者大致上會認為，《莊子》的政治哲學具有某種內在張力，即是認清政治生態的腐敗，但同時又理解到自身難以完全脫離此番政治環境。因此，比起具體地提出政治的改革方案，《莊子》要指出的是更像是一種如何在大環境下生存的生存美學：

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，至於他對於理想政治的描述，更是藝術的「生的完成」的描述。<sup>16</sup>

上文段落引自徐復觀先生的著作《中國藝術精神——莊子的再發現》，自徐復觀自己所述，在完成《中國人性論史——先秦篇》之後，《莊子》在他眼中是以「虛靜的人生」為目標，在他看來是過於消極的。張節末認為，徐復觀對於莊子思想的研究，隱隱覺得尚有潛藏的重要內容未揭露出來<sup>17</sup>。因此當徐復觀留心於中國繪畫，赫然發現以往老莊思想的中心便是藝術精神，而中國純藝術精神實則由此而來。也就是說，莊子虛靜的人生觀，表面上看來是消極的，但若是深入探究此人生觀，未嘗不能導引出積極的面向或是容納積極意義——即藝術的人生觀。

<sup>16</sup> 徐復觀，《中國藝術精神》，（臺北：臺灣學生書局，2001）：69。

<sup>17</sup> 張節末，〈徐復觀對莊子美學的發明及其誤讀〉，《浙江社會科學》第5期（2004）：152。

徐復觀認為，莊子的藝術精神的出發點並非如同當代美學家將「美」和「藝術」視為一個追求的目標或對象，並加以思考、體驗，進一步提出何謂藝術精神。莊子是在動亂的時代下，企圖提出一種能夠脫離痛苦的自由解放，這樣的自由解放不能求之於世，亦不能求於天（宗教昇華），而必須求於自己的內心。「心的作用、狀態，莊子稱之為精神；即是在自己的精神中求得自由解放。而此種得到自由解放的精神，在莊子本人說來，是『同道』、是『體道』、是『與天為徒』是『入於寥天一』。」徐復觀如是說，而這樣的自由解放的精神，即是他所認為的藝術精神的體現，並且只有用「藝術精神的體現」來說明最為恰當。<sup>18</sup>

進一步，如果我們用徐復觀的眼光來看《莊子》，其中「遊」、「無用」以及「和」三個概念之間的意義就有非常豐富的色彩：

莊子把上述精神的自由解放，以一個「遊」字加以象徵...莊子之所謂至人、真人、神人，可以說都是能遊的人。能遊的人實即藝術精神呈現出來的人，亦即藝術化了的人。<sup>19</sup>

但此處之「遊」並非單純指現代用語中的「遊戲」，而是指遊戲本身的性格可以給我們帶來的藝術性的自由之感，比方說超出經驗的限制，或是不視利益為目的等等，徐復觀亦認為這就是《莊子》首篇〈逍遙遊〉之遊的本意。為了達成這樣的優遊之感、遊戲般的藝術人生，徐復觀認為這就要透過從現實中的實用概念得到解脫，以下以《莊子·逍遙遊》其中的兩個段落說明：

宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。堯治天下之民，

---

<sup>18</sup> 徐復觀（2001）：36-37。

<sup>19</sup> 同上，頁：38。

平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。

20

今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！<sup>21</sup>

兩個段落其實都說明了同一件事：在某處被視為相當有價值的才能（有用），在另一處很可能被認為是毫無用處的。而如果以世人眼中的「無用」放置在角逐利害之場域，那麼「無用」固然是無用的。但是如果目標是放在前往「無何有之鄉，廣莫之野」，那麼世人的「有用」此處便成為了無用，「無用」則有其意義存在了。於是徐復觀便說了：「在最高的藝術精神境界中，涵融一切，肯定一切；但與人世間之所謂事功並不相干。所以即以堯之至治，在最高的藝術精神之前，依然是『窅然喪其天下』」<sup>22</sup>。

不過，若只是無用於人世間，很容易陷入一種逃避社會的孤芳自賞，於是徐復觀便提出了在《莊子》文本中還有一重要的主張，較無用之用更為積極，即「和」：

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。

23

---

<sup>20</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，（臺北：商周出版，2018）：37。

<sup>21</sup> 郭慶藩（2018）：43。

<sup>22</sup> 徐復觀（2001）：39。

<sup>23</sup> 郭慶藩（2018）：319。

徐復觀認為，莊子是以「和」為天（道）的本質，因此由道而分化而來的「德」便也具有和的本質，德充實了人的內在並具體化了人的生命之心<sup>24</sup>。簡而言之，在藝術精神的境界中，與天、與宇宙相通感（和）、相調和，此時即達到精神上的最極致的自由與解放。綜觀上述，「遊」作為精神解放的境界之代名詞，其前置條件極為消極面的「無用於人世」以及積極面的「與天調和」，兩者缺一不可。

由此可知，對於徐復觀而言，《莊子》的藝術精神是一種既以遠離政治為目標，又須與政治抱持相當的距離為條件的一種生存美學。以「無用」於世的態度，擺脫人世間所樹立的價值體系，得到精神的自由解放，而這樣的生活理念，的確符合思想史上將道家視為「隱士」的想法。

另一方面，根據宋寬鋒，不僅是徐復觀，包含李澤厚、余英時、勞思光等人，都主張《莊子》文本的精神在於生存美學、藝術精神或是追求個人層次的提升，例如：

……只能指純粹生命情趣，此正是「情意我」之境界...關於情意我之肯定，即對其他自我境界之否定，在莊子中論解尤明...莊子之自我，駐於「情意」一層；此種「情意我」就發用而言，為觀賞之我，故可說為「Aesthetic Self」。

25

但宋寬鋒也指出，學者們並未因此否認《莊子》中包含有關「政治」的豐富論述，而只是要凸顯《莊子》的政治思想具有相當「非政治化」的特點<sup>26</sup>。其實也不難看出，不論是主張《莊子》面向藝術精神抑或是生命情趣，把《莊子》對「政治」

---

<sup>24</sup> 徐復觀（2001）：41。

<sup>25</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》，（臺北：三民出版，2010）：252-256。

<sup>26</sup> 宋寬鋒，〈對“政治”的疏離和超越——莊子政治哲學新探〉，《中原文化研究》第5期（2019）：33。

的思考看做一種審美批判，似乎就醞釀著一股對《莊子》政治哲學的現實性的否定，彷彿《莊子》所呈現的理想政治圖像比起嚴謹的哲學建構，更像是一幅飽含詩意的想像之作。



在《莊子·讓王篇》中，有這麼一個故事：

舜以天下讓善卷，善卷曰：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休息；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。吾何以天下為哉？悲夫！子之不知余也！」遂不受。於是去而入深山，莫知其處。

楊國榮認為此段落說明了政治參與之於個體的意義，且將文中的善卷視為隱者的典型，而隱者離群索居，並疏遠相對於「逍遙」的政治活動<sup>27</sup>。除此之外，楊國榮也指出：「按莊子的理解，社會關係總是意味束縛和限定，唯有擺脫這種限定，才能達到合乎天性的逍遙之境；在政治地位和逍遙的生活之間，莊子毫不猶豫地選擇了後者」<sup>28</sup>，也就是說，莊子理想的生存方式，似乎必須在遠離政治，甚至是擺脫社會關係的桎梏下才有可能實現。言下之意，生活的美妙的達成，或是如何將生命過得美妙，莊子都將答案置於政治生活之外，並且將「遠離政治」視作必要條件。

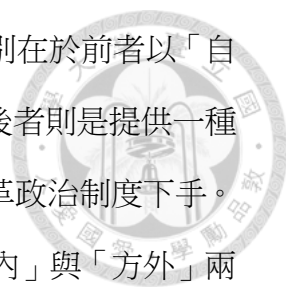
## 2. 評價與回應

如此看來，不論是在政治治理上主張「自然無為」抑或是在個人生活上主張「隱逸美學」的《莊子》詮釋，對於這些學者而言，《莊子》文本的價值即是在

---

<sup>27</sup> 楊國榮，《以道觀之：莊子哲學思想闡釋》，（臺北：水牛出版社，2007）：57-58。

<sup>28</sup> 楊國榮，《莊子的思想世界》，（北京：北京大學出版社，2006）：5。



於提供一種擺脫現有政治制度、社會規範的美學式的生活。差別在於前者以「自然」(Ziran)為範本，企圖建立一個「無為」的政治環境；而後者則是提供一種生活美學，讓人在面對政治汙泥時能夠保存自身，但並不從改革政治制度下手。在道家的政治思想研究中，存在著將儒家與道家分別視為「方內」與「方外」兩種不同的思想價值體系的一種看法。根據余英時的說法，前者著重入世的思想，強調知識分子應該參與政治，並在制度之中進行變革<sup>29</sup>。孔子自己就參政，並且他也鼓勵弟子們參政，但參政並不是為了自己的功名利祿，而是為了實現儒家理想，這樣的儒者形象，幾乎與中國知識分子的典範相互重疊。而與此相對的即是被視為隱士代表的道家，他們超然於外且不為世所用。進一步深究後者，若是仔細地考察莊子的時代潮流以及歷史背景，大概可以明白莊子可能在回應著什麼樣的問題——在戰亂時代如何安身立命——而這樣的問題對於莊子來說，並不能以儒家以及墨家的主張從政治改革下手，因為政治改革需要進入政治本身並在其中存活下來，在政治中存活下來所仰賴的絕對不只是原本的理念，還需要一些「其他東西」，而這些「其他東西」反而會回過頭來侵蝕初心與良善的立意，想要出淤泥而不染地完成政治理想幾乎是不可能的事情。


那這些「其他東西」莊子認為是些什麼呢？在《莊子·人間世》中，葉公子高將使於齊，孔子對於焦躁的葉公子高說道：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。……知其不可奈何而安之若命，德之至也。

這段莊子藉仲尼之口所說的話似乎意味著，這個世界上有兩個不可抗力或是總是

---

<sup>29</sup> 余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》，(台北：聯經出版事業公司，2014)：4-10。




如此的道理，一個是「命」，是自然（Nature）的天性，就像子女愛父母一樣難以解釋；另一個則是「義」，凡是有國家就會有君主，身為臣子就不得不侍奉君主，是為在人為的制度下（國家）就不得不如此的事情。而這兩種不可抗力，只要我們身而為人（自然）且身處在一個國家之中（人為），那麼我們就無法逃離天性與國家制度所帶來「不得不」。而在了解到這些不可抗力的天性與人為制度中，能夠在這樣的狀態下將生命安放得宜才會最好的事情，而不是企圖去挑戰或改變這些不得不。因此嘗試從制度面下手的政制改革是不可能真正完成個體的安身立命的，一個人想要在紛亂的世代下過得好，不能期待向外探求，而是必須從個人心態著手。

由此可知，認為《莊子》的政治思想乃為一「隱逸美學」的學者們想要指出的是《莊子》並不支持進入狹義的「政治」——也就是所謂的「廟堂之上」——而同時在理解廣義的政治（人與人之間的關係）是個體生命不可分割的一部份時，還能夠知其限制，並超越其限制。

然而，這種將狹義的政治對立於生存美學的莊子詮釋，似乎是將美學本身視為狹義的政治以外的一個領域，因而將道家的隱者姿態籠罩了整個莊子思想。這是說，一旦我們認為生存的美學可以無關乎狹義的政治，或是建立在狹義的政治缺席的環境下，那麼《莊子》就是一個替不參與公眾事務的知識份子提供正當理由的思想；另一方面，一旦我們認為《莊子》就是一本告訴我們知識份子應該離開政治場域，而去追求生命的最好狀態的文本，那麼我們同樣也會在這樣的脈絡下相信生命的美學極致需要狹義的政治的空缺，言下之意，「美學對立於（狹義的）政治」和「隱士」特質是相輔相生的。

但我們似乎可以挑戰這個前提，也就是美學真的可以無關乎狹義的政治嗎？進一步，美學只能以「逃離政治才能存在」的方式與政治相互關連嗎？更重要的，如此理解的《莊子》會是一個最為適當，或是最適合發揮《莊子》的當代性價值的詮釋嗎？



首先讓我們先鬆動「美學」一詞的理解，一般而言，哲學上視美學的原意為「感性之學」，用以解釋美感經驗，並且將「美」的本質問題作為最主要的研究對象。但「美學」的研究分支龐雜細緻，在概念的使用上也在各種不同領域中有所變化，而在徐復觀教授的《莊子》詮釋中，生存美學與藝術精神是一體兩面的用詞，我們用最廣義的解釋來理解可能是最為恰當的：生存美學是指用一種藝術般的方式來過生活，或是將生活活得像是藝術品；藝術精神則是將生活過得像是藝術品的宗旨、態度或是目的。就如同上文所述，對徐復觀教授而言，如此的生存美學建立在與狹義的政治保有距離，但對於當代的歐陸哲學家而言，例如華特·班雅明（Walter Benjamin, 1892-1940）、賈克·洪席耶（Jacques Rancière, 1940-），前者對於政治的美學化以及美學的政治化有深刻見解，後者則是在最新的演講稿中直指美學的本質其實就是政治，兩人大概都不會同意一個追求去除政治場域的個體生存美學是有可能的。另一方面，如果《莊子》藝術精神的內涵為自由和解放，即透過「遊」的特質穿梭於被定義的名份並跳脫關係的界線，並且主張這是一種內求於心、順應本性、回歸初心的結果的話，那麼這其實就是一個狹義的政治主張，即——個體生命都應該要平等地不受到僵硬的人際關係與社會界線索束縛——人應該如此地與彼此相處。

假使《莊子》的文本真的對政治現況的改善如此悲觀，就因此將《莊子》僅僅視為一種隱士的哲學或是保全自身的楊朱思想似乎有些太可惜了。賴錫三教授認為：「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形態的規訓，產生敏銳覺察和批判力道」<sup>30</sup>，簡單而言，也許就是因為莊子對於政治的現況理解地如此透徹，使得我們不應該只是將《莊子》定位在一種隱士的生存美學，我們反而應該透過莊子的細膩分析，發覺政治生態背後盤根錯節的問題本源以及應對之道。而對於

---

<sup>30</sup> 賴錫三，《道家型知識份子論》，（臺北：台灣大學出版中心，2013）：vi。



當代的莊子研究者而言，當我們企圖要解決或應對現代化以及全球化後所產生的各種議題，隱士的哲學顯然不夠讓人滿意，不僅缺乏一種對於狹義的政治的反省，亦難以去指出狹義層次的政治是如何影響著廣義層次的政治，更不能使《莊子》在當代議題的討論中產生足夠影響力。

### （三）氣學詮釋中的政治潛能

關於《莊子》的氣學詮釋與政治思想的關聯，根據劉滄龍的說法，氣學的政治學自黃老學派以後，「氣」與政治上的「同一性」有著緊密關聯，當代的《莊子》詮釋在「氣學」運用與否上多有交鋒<sup>31</sup>。以畢來德為代表，認為以「氣」解讀《莊子》，將會籠罩在君主專制的歷史陰影中，他更認為「氣」作為宋代以後整個中國傳統思想的一大根基，卻有著致命缺陷：「氣」被看成是所有現象的基礎與原因，意味著現象與現象之間有根本的連續性，主客可以互相轉化。因此，一切都是可以互相流動、相互逆轉，主體不可能為新事物發生的場域，亦不會有主體之間的多元性與差異性<sup>32</sup>，而這不利於《莊子》的政治思想與現代政治社會的連結。<sup>33</sup>與此相對，台灣學者如賴錫三、劉滄龍、鍾振宇則分別以不同方式指出《莊子》氣論與民主政治的相容性：賴錫三在 2013 年出版的《道家型知識份子論》嘗試指出《莊子》文本的氣學修養論以及平淡情懷所可能發揮的權力批判性；鍾振宇則關注《莊子》氣論中的「外王」面向，指出藉由「通氣」這項內聖與外王的共同基礎，能夠統合《莊子》的氣論以及其政治批判性，詳見其於 2013 所寫之〈批判的氣論－莊子氣論之當代開展〉；2022 年由劉滄龍所著的《內在他

---

<sup>31</sup> 劉滄龍，《內在他者：莊子·尼采》（臺北：聯經出版，2022）：134。

<sup>32</sup> 「而我則認為這一源頭（創造性源頭）應該放在「個人主體」上。這一點之所以重要，原因有二：一是因為我認為莊子雖然未曾如此表達，但有這種想法；二是因為事實正是如此，創造性的源頭總是在於「個人主體」之上，這一點需要予以承認。」畢來德，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》22 卷 3 期（2012）：13。

<sup>33</sup> 畢來德（2012）：12-14。

者：莊子·尼采》及其相關研究討論了身體觀、隱喻以及美學自由等等主題，也同樣關注於《莊子》中的批判性，尤其以「美學化政治」來銜接現代性問題。三位莊子研究者的成果豐厚，並且都圍繞著「氣論」進行開展，其相似相異之處足以讓本節的主題深化，因此將以三位的研究成果為主軸進行論述。

### 1. 賴錫三：權力批判

承接著反對將《莊子》僅僅視為一種隱士般的生存美學，賴錫三在書中企圖指出一個有別於儒士傳統的知識份子觀，並藉此指出《莊子》以另一種方式進行政治針砭和權力批判。這是說，儒士的傳統下我們會認為那些在公共場合、學術、政治場域中勇敢地表達自身理念，並在惡劣環境仍舊堅持所持之道之人才是知識分子的典範，他們背負著改革的重擔並且為之拋頭顱灑熱血，就如孟子所言：「義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」（〈告子上〉）。另一方面，儒士傳統下的所批評的對象多半是「政治權力」，而《莊子》卻是批評「權力本身」，並且藉此迂迴地、間接地批評政治權力<sup>34</sup>。例如《孟子·梁惠王》中有許多孟子像梁惠王提出政治建言的場景：關於君王與人民的關係、國家治理的根本以及君王本身的智慧與能力等等主題，都圍繞在於一個主權者該以什麼樣的方式治理人民，並從利與弊的方向下手，從中推導出「義」的重要。但我們卻很少在《莊子》的文本中看到如此直接地對於政治現況提出的改革方案，也甚少看到莊子以人民的富強與增長作為理由來指出應該被執行的政治改革。因此，賴錫三認為莊子其實展現出了另一種截然不同的知識分子典型，這樣的知識分子並不直接參與政治，而是以一種「遊牧民族」的型態提出權力批判。以下將以賴錫三所分析的「氣論」為基底，再逐步構築出賴先生的莊子權力批判說。

---

<sup>34</sup> 賴錫三（2013）：83。

### (1) 氣論存有學與氣論倫理學

楊儒賓在《中國古代思想中的氣論與身體觀》曾談到中國先秦思想中關於「氣」的辯論多不勝數，此主題與人性觀、身體觀、宇宙論緊密相關，並且提供了中國古代思想相當重要的動力，甚至可以說儒家、道家理論中的許多預設都建立在「氣—身體」之上<sup>35</sup>。直至今日，傳統中醫理論也富含「氣—身體」的理論基礎，也影響了中國文學、藝術等等的分析理論與品評論據，可以說氣論足以擔當中國文化思想承上至今的解釋主幹。其中，賴錫三認為在先秦孟、莊的氣論研究多半集中在身體觀、心性論、功夫論，而缺乏一種「向外」的公共關懷和政治批判的解釋。因此賴錫三便嘗試跨越氣論的存有學與倫理學之間的鴻溝，並在此之上凸顯出孟子（儒家）與莊子（道家）分別代表的「浩然之氣」與「平淡之氣」所各自呈現的具公共關懷的權力批判類型。

簡單而言，賴錫三認為《孟子》之氣論存有學以一種「形—氣—心」的結構開展出倫理的面向。這是說，氣的能量貫通生物性的生命（形），也同時是人良知良能（心）的泉源所在；而關鍵的差別在於心所蘊含的價值取向，能夠引導氣的流動，將其用作所認同的義理的實踐動能<sup>36</sup>。以此做為基底的浩然之氣，賴錫三解釋道：「《孟子》自述其道德實踐，所帶出強大而有方向性之生命動能時的『浩然之氣』，由於能夠『配義與道』。於是這種『直養無害』、『至大至剛』的浩然之氣，乃能『充塞於天地之間』」<sup>37</sup>，這是說，一個人的道德實踐，其動能來自與生命同源的氣之能量，這份能量受到心的貫通導引，也因此能夠感通萬物、滋潤萬物。相對於此，《莊子》之「平淡之氣」的氣論存有學，承襲著道家思想將「道—物」關係視為重要的理論核心：「道」說明了萬物存在之由，也賦予萬物的價值。然而，賴先生認為不應以西方之形上學模式來看待道家之「道—物」關係，

<sup>35</sup> 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論與身體觀》，（臺北：巨流出版，1993）：3。

<sup>36</sup> 賴錫三（2013）：44-49。

<sup>37</sup> 同上，頁：47。

因為此番作為將導致陷入「形上、超越」(道)對比「形下、現實」(物)二元對立的問題。就賴錫三看來，道家之「道」應該被視作萬物之肉身，不應被看作一種外在於萬物的先存在，倘若我們能夠把握「氣」的流動性、交融性、連續性等性格，那麼就可以適當地以此去理解「道—物」之特性<sup>38</sup>。在《莊子·知北遊》中：

人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：『通天下一氣耳。』聖人故貴一。

人與萬物的生、死其實都是氣的聚、散，氣變而形變，氣散而物解。生與死所表現的美好與醜惡儘管差異甚大，但在《莊子》眼中，不過是氣如同四季變化那樣流通著、運動著，因此若從氣的聚散角度來審視生命，乃是「萬物一也」，因為「通天下一氣耳」。儘管如此，我們卻不應該誤認《莊子》的氣論僅僅是一關於自然 (Nature) 世界的現象描述，或是一種能量轉換論。賴錫三說道：

正如道家之道涉及體道與體驗之知，氣也同樣必須進到工夫與境界的主體修養來加以觀察，才能窺得全貌。氣化存有論必須和主體的身心轉化扣合，才能打破實然／應然、事實／價值的二元窠臼，以體證「天地並生，萬物為一」的冥氣一元。<sup>39</sup>。

---

<sup>38</sup> 同上，頁：52-54。

<sup>39</sup> 同上，頁：57。



言下之意，賴錫三似乎認為道家的氣論與其修養工夫甚有相關，若是檢視《莊子·人間世》顏回的「心齋」修養，便可看見《莊子》談到「氣也者，虛而待物」，氣能夠使顏回打開主體價值的封閉性，讓人脫離世俗規範的沾染，並找回原初之生命力量。就此，「氣」除了擔當了萬物之根源，它亦是《莊子》修養論、工夫論的主軸，就此能夠展開一種可能的政治倫理關懷。

## (2) 《莊子》之權力批判

當我們爬梳了「浩然之氣」與「平淡之氣」的氣論，便知曉氣論佔據了兩者的倫理性格，不得不考究。接下來便是要凸顯《莊子》是如何有別於儒士傳統進行政治的針砭。

總結而言，由心所引導之「浩然之氣」容納了價值與勇氣，當知識分子掌握著理想，這種崇高性讓儒士不甘於私下閒談理想，而要站在政治廳堂高談闊論，並面對著權力誘惑威武不屈<sup>40</sup>。另一方面，一旦了解了《莊子》之氣論的倫理性格，大概就不會認同部分學者所認為道家僅有方外之學、真人體驗或是美學詮釋。賴錫三認為《莊子》對於人文世界的活化與批判，是一種另類知識分子的展現：同樣面對著政治的惡劣處境，相較於儒者藉「浩然之氣」作為道德承擔的批判勇氣，《莊子》展現了另一種迂迴而幽微、纖細而複雜的回應方式。而這種富有策略性的批判精神的源頭活水便是來自「平淡之氣」：

夫恬憒寂寞，虛無無為，此天地之平而道德之質也。故曰：聖人  
休，休焉則平易矣，平易則恬憒矣。平易恬憒，則憂患不能入，  
邪氣不能襲，故其德全而神不虧。故曰：聖人之生也天行，其死

---

<sup>40</sup> 同上，頁：96。

也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波；不為福先，不為禍始；感而後應，迫而後動，不得已而後起。<sup>41</sup>



《莊子·刻意》指出聖人在虛無無為的工夫下消解了自我造作，身心的氣質呈現了平易恬淡，而平易恬淡之氣，能夠讓憂患邪氣之事不入心，達到身心修養的極致。此段也能夠呼應上文提及《莊子》之氣論表達出一種「萬物為一」之看法，聖人以此種平淡之氣與萬物同行共化，與陰陽同調，並參入萬物之流變，任其運行，故曰：「感而後應，迫而後動」。賴錫三認為，「平淡之氣」就是政治暴力的最佳檢測劑，因為權力之毒不只出現在政治場域之中，而在於人們的思想與語言，甚至於起心動念之上，當我們處在純粹、精微、恬淡、流動的生命狀態之中，自然會對細微潛伏的政治毒害有最敏感的覺察力。政治權力的暴力有如細小的病菌，無所不在又千變萬化，《莊子》正是對於這種微型權力有深刻的理解，而《莊子》之所以能夠做到如此全面又細膩的全面對抗，賴錫三強調，這應該就是「平淡之氣」的工夫所帶來的體會。<sup>42</sup>

至於《莊子》飽含策略性的權力批判，可從〈人間世〉通篇文章的精神窺見其精神：庖丁解牛<sup>43</sup>是場轉化權力之寓言故事，重點在於如何與錯綜複雜的政治角力中遊刃有餘；而顏回將出發至衛國，展現了十足的儒者風範，因為他心中抱持著真理之信念，欲成其大志，改變衛君的治國之方。然而在故事中孔子卻一把澆熄他的滿腔熱血，指出顏回那些自以為的救國理念是否其實夾雜了個人對於名利的私慾，倘若個人理想其實也受權力的陰影所籠罩，那麼只不過會在凸顯他人是惡者、自己是仁者時，受到他人的厭惡，而因此遭殃（「而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為

---

<sup>41</sup> 郭慶藩（2018）：373。

<sup>42</sup> 賴錫三（2013）：97-100。

<sup>43</sup> 莊子學者葛浩南認為「庖丁解牛」其實隱含著一場權力解構的設計。

人菑夫！」<sup>44</sup>)。賴錫三總結道：「〈人間世〉整篇文章的精神，便都扣緊在如何：通人性、懂權力而在『自保其身』的善巧前提下，進一部有謀略、能迂迴地治療、引導政治權力之走向」<sup>45</sup>。也就是說，《莊子》嘗試指出知識份子若是無能保護自身生命，那麼接下來的諫言、批判都是無稽之談；而若是不能機智地、富有策略地進行權力批判，那麼不僅無法有效指出微型權力的與人間的糾葛，更不能在政治場域中長久地生存下來。

另一方面，又要如何解釋在《莊子》文本中出現許多與政治保有距離，或是對政治「格格不入」的描述呢？賴錫三認為，在〈仙水篇〉鵷鷖的形象雖顯露著不參與政治的隱逸性格，但同時也指出了一種批判權力的最佳位置：人一旦進入政治場域，很難不受權力的腐蝕以及人際關係的壓迫，因此外於權力場域的批判會是最純粹、最不受蒙蔽的剖析。這種遊離於政治場域之外的知識型份子被視作一種「遊牧型知識份子」<sup>46</sup>，他們具有離中心的跨域視野，又因為既沒有名聲地位要保護，也沒有地盤財富要鞏固，多半不會是權貴的朋友，但卻會是寂寞的流亡者與邊緣人。就賴錫三看來，《莊子》所呈現的知識份子型態無疑有類似的旨趣，這種好似處在方外，但是其實將眼光與關懷投入方內，正是一種道家型知識份子的智慧與操守。

## 2. 鍾振宇：批判的氣論

鍾振宇所寫之〈批判的氣論－莊子氣論之當代開展〉是為回應畢來德之莊子研究成果，畢來德認為《莊子》的權力批判向度與氣論是不相容的，而鍾振宇正是要反對這個看法。

---

<sup>44</sup> 郭慶藩 (2018)：105。

<sup>45</sup> 賴錫三 (2013)：106。

<sup>46</sup> 引用自賴先生書中所引的《知識份子論》，由薩伊德 (Edward Wadie Said, 1935-2003) 所著。



### (1) 「通氣」作為內聖外王的基礎

鍾振宇認為《莊子·天下篇》中所提出的「內聖外王之道」，強調個人的身體必須達到一種氣的神妙狀態、一種暢通的「氣身」得以虛而待物（心齋）；而在外王<sup>47</sup>方面，莊子主張「明王之治」，君主將「遊於無有」<sup>48</sup>，順從宇宙氣化而治國，而不將治理的功勞歸於自己，乃一「無治之治」。<sup>49</sup>所謂的「宇宙氣化」，與《莊子》以氣形塑的宇宙觀有關，這個宇宙觀用《莊子》的文字來說，即為「天門」。「天門者，無有也，萬物出乎無有」<sup>50</sup>，根據鍾振宇的說法，這種「無」的特質用「氣」來說明最為合適：因為此種「無」是一種創造性的「無」並非空無一物的「無」，而《莊子》所談之「氣」，不僅包含「實有」，亦包含了「虛」和「無」<sup>51</sup>。類似的說法有劉笑敢所言：

莊子為什麼要在自己的哲學體系中引入氣的概念呢？首先，在無為無形的道產生具體有形的萬物的過程中，需要有一個過渡狀態。其次，莊子是強調齊萬物而為一的，在物質世界之內需要一個體現萬物共同基礎的東西。另外，莊子是強調事物的相互轉化的，需要一個能夠貫穿於一切運動變化過程之中的概念。適合這些需要的概念必須是可以有形也可以無形、可以運動也可以凝聚、可以上達於道也可以下通於物的，這樣的概念只有氣。<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> 指的是政治理想之面向，相對於內聖的個人理想之面向。

<sup>48</sup> 鍾振宇，〈批判的氣論——莊子氣論之當代開展〉，《中國文哲研究通訊》，第 23 卷 4 期(2013b)：144。

<sup>49</sup> 《莊子·應帝王》：「……明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。」

<sup>50</sup> 出自《莊子·庚桑楚》，見郭慶藩（2018）：550。

<sup>51</sup> 鍾振宇〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》第 42 期（2013a）：126-129。

<sup>52</sup> 劉笑敢（2010）：137。





而不論是內聖還是外王，根據鍾振宇，可以有一個共通的標準，即為「通氣」<sup>53</sup>。

「通氣」呼應著宇宙氣化，這是說，外王面向的政治治理，必須順應著宇宙之氣的流變，而這個流變之氣若是阻塞、凝滯、不通，就會產生宇宙氣化的不自然、不協調<sup>54</sup>，進一步產生氣候紊亂、動植物的無法自我調節等等自然之禍。外王面向的治道，即是要化育萬物，使天地處於暢通的狀態，就此觀之，「氣」的暢通不僅是個人身體之事（內聖），也是社會、天下之事，就如同《莊子》所說之「通天下一氣」。

鍾振宇談到：

莊子的內聖外王之道，就是要批判這些氣的阻塞、凝滯，將身體、世界帶往暢通之域。若要真正達到「通天下一氣」（「天下」指向外王）的具體實現，而不僅是存有論的、內聖個人體證的「通天地一氣」，就必須徹底現實具體的使宇宙通氣。不僅要「通天地一氣」（內聖的、存有論的通氣），也要「通天下一氣」（外王的、政治社會的）。<sup>55</sup>

所以說，可看見《莊子》對於政治的治理有一「通氣」的標準在，現實的政治現況若是不符合此標準，即可產生批判的力量。藉由「通氣」，我們得以一窺《莊子》中的外王治道之理，理想的君王對於天下、政治、自然環境（Nature）都有其暢通的願景。為求通氣，君王在築夢之餘，進行解構與批判將會有其必要。

---

<sup>53</sup> 鍾振宇（2013b）：144。

<sup>54</sup> 《莊子·在宥》：「…雲氣不待族而雨，草木不待黃而落，日月之光益以荒矣」。

<sup>55</sup> 鍾振宇（2013b）：148。



### 3. 劉滄龍：氣的隱喻

#### (1) 氣的隱喻

劉滄龍在《內在他者：莊子·尼采》整合了其近年來對於《莊子》的研究，其中以尼采（Friedrich Nietzsche, 1844—1900）對「身體」與「隱喻」的思考，進一步討論《莊子》中的自我轉化之動能尤其精采。簡單而言，尼采區分了「生命身體」與「個體身體」，隱含著對於「概念思維」與「隱喻思維」的兩種見解，這兩種不同的思考方式引領著兩種截然不同的生活模式，劉滄龍借用此一區分來詮釋《莊子》中的自我轉化。根據劉滄龍，「氣」是《莊子》中的根本隱喻，在氣的隱喻中，「個體身體」突破了概念思維的侷限，得以自我轉化朝向「生命身體」<sup>56</sup>。

劉滄龍在文章中提到：

概念的說理以服人與隱喻的敘事以啟悟之間也有密不可分的關聯，有時只一線之隔，立意卻有天壤之別。<sup>57</sup>

「隱喻」的功能和「概念」不同，不在於凝視對象以獲得認知的意義，而在於領會相關事物之間的內在關聯。<sup>58</sup>

所謂的「概念思維」是以公孫龍、惠施等等辯者為代表，以概念辨析、區別與算計有關，在西方哲學史中，追求真理的方式長期都是使用概念，可以說「概念思

---

<sup>56</sup> 劉滄龍，〈身體、隱喻與轉化的力量--論莊子的兩種身體、兩種思維〉，《清華學報》第 44 卷（2014）：185。

<sup>57</sup> 劉滄龍（2014）：193

<sup>58</sup> 劉滄龍（2014）：198

維」主導了人類理性思考的基礎；相對來說「隱喻思維」，則是讓一個語詞跳脫出尋常的使用方式上，並且產生陌生的意義，進一步令人感到好奇。此種跳脫具有轉化我們理解世界、理解自身的力量，因此我們也不該將隱喻思維視為僅僅是一種修辭的策略，它其實也主導了我們如何去思考。而以「氣」作為《莊子》中的根本隱喻，《莊子》哲學中的隱喻思維即是一種氣的思維，用氣的思維來理解身體即是一種「生命身體」（又作「氣化身體」）。此種「生命身體」將不再拘泥於單一的個體身體，而將其視為氣在流動中的一個暫存階段，也因為不在侷限於個體，而可以通達萬物。就這一點來看，氣是一種「自然」（Ziran）象徵或是對應，它隱喻著人的身體其實跟自然（Ziran）相像，皆是不斷流通變化、生死相依的運動著。相對來說，與「概念思維」緊緊扣連的「個體身體」，違背了氣的思維的生活方式，心理執著於軀體生命，並因此獲得自我認同，膠著於「益生」<sup>59</sup>的自我保存。

個體身體對於群居生活是必須的，換個角度說，即是自我認同與自我保存的其實是人間生活的主要樣態。劉滄龍認為，《莊子》雖然告訴我們要投身於氣的身體，並與生命的整體（存在界）感通，但不表示我們需要在現實世界的群居生活裡放棄個體獨立性，生命身體與個體身體其實存在著「不一也一」<sup>60</sup>的關係<sup>61</sup>。簡言之，概念思維與個體身體並非《莊子》所反對的，它們皆是在群體生活中與世俗處的必要條件；《莊子》不贊同的是固著於概念思維，並且用其來增益個體身體導致拘泥於榮辱與生死。

---

<sup>59</sup> 劉滄龍：「『益生』和『養生』是不同的概念。「益生」字面上來看是增益、鞏固生命的自我保存，此一自然本能本來合理，但是對莊子來說之所以有害，是因為推動『益生』的思維是基於對名利、生死的膠著，並且由於過度區別、算計，而與成全、長養生命的自然大道（益即『養生』之道）愈趨背離。」劉滄龍（2014）：188。

<sup>60</sup> 出自《莊子·大宗師》：「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。」。

<sup>61</sup> 劉滄龍（2014）：191-192。

隱喻思維的轉化力量在於「陌異性」，它使我們跨越概念思維用「是」的方式來理解對象，反而用「如」來理解對象的內在多元性。也因此，個體身體與生命身體所具有的「不一也一」的關係，它顯示了朝向生命身體的個體身體並不是在過程中被「消失」，而是受到隱喻力量而打開視界，並在承認個體身體所具有的自我認同的虛幻與限制後，身體的內在多元性被領會。生命身體在氣的隱喻中雖然是種能感通萬物的「大一」，但根據劉滄龍，這是在肯定每個獨立的個體身體作為前提中實現，所以也是「不一」。<sup>62</sup>總結而言，隱喻的力量不在於破除，而在於開啟可能性；氣的隱喻的「大一」並非破除差異，而是肯定差異、內在多元性的一，所以是「不一也一」。

## (2) 「不齊之齊」

以「氣」作為身體的隱喻，能夠理解到「生命」——既是單一個體又是流通萬物，既是生也是死——的多元性需要被承認也需要讓其自然而發。如果我們將這樣的想法放入政治場域，那麼便是「不齊之齊」的政治治理模式。劉滄龍說：

《莊子》的齊物之道是以「虛」也就是「否定」的方式展開與「物」的往來之道。之所以是「不齊」，也就是反對將同一性的強制加諸在「物」(或「物論」)之上，而是內在於眾物、眾論的交雜中，以不齊齊之<sup>63</sup>

「虛」的淡漠，使得治理本身並非強制性的操控，而是退讓地回應著眾多物者(人民)，讓多元的力量彼此相互抗衡、消解，讓衝突的力量化解為自治的能量來源，

---

<sup>62</sup> 劉滄龍 (2014)：204-207。

<sup>63</sup> 劉滄龍 (2022)：143。

而「虛」的工夫正是在氣作為身體的隱喻才得以開展的政治潛能。氣的身體作為一個主體，與自然相同不斷變化著，《莊子》以「雞、彈、輪」<sup>64</sup>來隱喻我們的身體其實會不斷地改變形式，但若以「虛」的工夫面對，則能「以不齊齊之」——人是主體，雞、彈、輪也都是主體——了解到物與物可以都是主體，但彼此仍是不同的。這種既是同一，又是同時帶有非同一性的辯證關係，劉滄龍認為，就如同《莊子·應帝王》中的混沌所帶給我們的隱喻：理想的政治環境並非以條理分明的法律及權利規範來維繫人民之間的互動關係，而是以理解到「生命」的多元性的自覺者所連通的共感世界來作為政治秩序的基礎<sup>65</sup>。

#### 4. 評價與回應

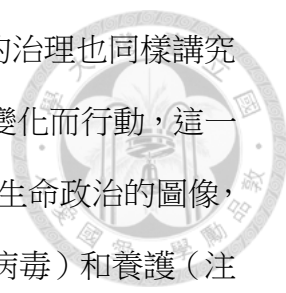
總結而言，賴錫三的《莊子》權力批判說，指出了一種以「平淡之氣」為基礎的知識分子的型態。「平淡之氣」做為一種工夫修養的至高境界，好似鍛鍊至極的人之味蕾，能夠一口辨析包裹在糖衣之內的毒藥，以及敏銳地嚐出失衡之處；以此為涵養的知識份子才能夠一方面與政治權力保有距離和辨析自身的理念是否受到汙染，二方面能夠在政治的筋骨交錯之處遊刃有餘、不傷其身。如此的說法能夠有效地兼容《莊子》中涉及遊於方外的生存之道的看法，以及同時有諸多對於政治場域的細膩批判。更重要的是，此說法發掘了《莊子》可能的政治哲學的積極面向，且有助於當代的我們作為借鏡：畢竟權力毒害的無孔不入在複雜的現代社會有變本加厲的趨勢，而資本主義所灌輸的英雄主義、美國夢、清教徒式的勞動至上等等思想也成了我們的價值取向，也許自認為的理想，也早已是規訓下的產物。

而在鍾振宇的討論中，內聖與外王的「通氣」之說，展現了一種個人身體與

---

<sup>64</sup> 出自王船山《莊子解》。

<sup>65</sup> 劉滄龍（2022）：137-138。



國家社會的相互比擬：個人修養講究虛以待物（心齋），政治的治理也同樣講究虛以待物；人的身體隨著氣的流變而變化，而我們最好順應此變化而行動，這一點同樣可以比照國家的治理。若是對比著生命政治的視角，早期生命政治的圖像，即是將國家視作一種有機的身體，國家需要被保衛（抵禦外來病毒）和養護（注重健康和長壽），因此這一點可說是有所類似。另一方面，當「外王」的面向同時蘊含了「天下」，「天下」又包含了人以外的萬物、環境與四時氣候時，再加上這種建立在宇宙氣論的政治批判，不僅可以觸及到人民治理與社會制度，它同時也能夠連結到環境、生態、動物、世代正義等等現代問題。可說是筆直地朝向上文所言的「政治」的第二層次。

透過「概念思維」與「隱喻思維」的所對應的兩種身體（「個體身體」、「生命身體」）之後，劉滄龍呈現出了《莊子》氣論中在個人工夫的「虛」以及擴展到政治領域的「不齊之齊」之治理方法。氣的隱喻也將人的身體、生命、政治與「自然」（Ziran）相互連接，意味著我們應該讓自己的身體、萬物的生命、世間的政治治理模式向自然開放，而不只是用人文、理性去思考，反倒落入了概念思維的固執與僵化，忘記追求同一的前提其實是承認一切的非同一。

在三位學者的詮釋中，已經可以看見《莊子》思想中所觸及到的生命政治的些許輪廓，包含：權力和語言的滲透關係、政治治理與宇宙、生態環境的關聯，以及「自然」在政治治理的所扮演的角色。進一步，我們可以在本節《莊子》的各方詮釋中發現政治與權力的第二層面貌。正如前文所述，當「政治」不只觸及第一層的狹義的政治場域時，當「政治」被視為蘊含著第二層廣義的人與人之間的交互關係和環境生態與人文互動的關係時，《莊子》文本的哲學深度便浮現了出來，而以上三位學者的《莊子》詮釋則是將這一層涵義挖掘而出的開拓者。《莊子》不僅限於討論人與第一層政治的互動關係，它也深刻地指出第二層政治是如何影響著人們生活，而人們可能渾然不覺。

三位學者尚未將「生命政治」的議題給顯題化<sup>66</sup>，因此留了一些空間讓本文還有機會著手發展：因為生命政治的視角不僅探問著第二層的政治如何影響生命，它還要了解第一層政治與第二層政治之間的緊密聯繫。若政治的表土是那些具體可見的社會制度與法律條文，而政治的深層養分是那些不可見的盤根錯節，那麼生命政治要發掘的——就是政治究竟是如何開出一朵惡之華。學者們儘管已經明顯帶有生命政治的精神，卻尚未將其顯題化。若是直接使用生命政治的觀點談論《莊子》的政治詮釋，也許就不必在氣論的議題上來回交戰；放下氣論的形上學包袱，轉往物理學、日常概念去談論《莊子》，或許是一個在論證的策略上可以走的一條路。

---

<sup>66</sup> 值得一提的是，賴錫三於〈「格格不入」的鵝鵝與「入遊其樊」的庖丁——《莊子》兩種回應「政治權力」的知識分子姿態〉一文的英文摘要中，明確使用了“Biopolitics”一詞，但在中文的摘要中卻沒有直接寫出「生命政治」，此文也無直接提及生命政治的內容。



## 第二章 關於生命政治的圖像

### 第一節 為何談生命政治

畢來德曾在〈莊子九札〉提及孟德斯鳩《法意》一書，並且進一步說明孟德斯鳩擔心所謂「第二屬性」的宰制力，這是說，人不會只是屈從於他人的思想，也會屈從於他所處的社會之道德規範、法律和社會總體的精神狀態。社會的一切作為一個整體，屈從於這個整體的狀態即構成了人的第二屬性。那人的第一屬性，即本性，究竟是什麼呢？畢來德認為，這一問題對於現代而言特別緊迫：

當代歷次馴服人們思想的操作帶來的災難越來越嚴重。最近一輪操作——新自由主義<sup>1,2</sup>，也不會有更好的結局，而要與之對

---

<sup>1</sup> 「新自由主義」其實是一個容易被誤解跟混淆的詞彙，在英文中 New Liberalism 和 Neo-Liberalism 都會被翻作「新自由主義」，然而兩者其實代表著截然不同的思想與理論，且分屬在哲學與社會科學（經濟學）兩種學科的語境中。為了辨清兩者，本文接下來會以「新自由主義理論（New Liberalism）」與「新自由主義社會（Neo-Liberalism）」來做區分。可參考李小科，〈澄清被混用的新自由主義——兼談對 New Liberalism 和 Neo-Liberalism 的翻譯〉，《世紀中國》（2006）。

<sup>2</sup> 所謂的「新自由主義理論（New Liberalism）」，是相對於古典自由主義（Classical Liberalism）而來。古典自由主義以洛克、亞當斯密、孟德斯鳩、邊沁為代表，主張「消極自由（生命權、自由權、財產權）」與自由放任的經濟學看法，導致了經濟的壟斷、貧富不均和勞動者的剝削問題。新自由主義理論一定程度上修正了這些問題，除了消極自由的面向，新自由主義者也強調自我實現的積極自由的面向，比方說德沃金與羅爾斯會認為在權利問題上政府應該採取更積極的介入以達人人平等，並且在「何為美好生活」這一倫理問題上採取中立的態度，盡可能地讓人民發揮其理想的人生。而「新自由主義社會（Neo-Liberalism）」的核心理念在於尊重市場機制的自由運作，



抗，必須充分認識其性質。與此前的操作相同，它也是通過推廣符合其主張者利益的「人的觀念」來占有優勢。新自由主義試圖使這一觀念變成我們的第二屬性，使我們忘記自己的本性。<sup>3</sup>



我們的生存方式，無一不受到新自由主義社會的影響，它界定了一種特定的生活模式，並規範每一個人都必須參與一種全面化的經濟鬥爭。人與人的關係彷彿企業與企業間的競爭，不能夠營利，就只能滅亡。這種統治方式不再是以強行、暴力的方式對待反抗者，反而是要人們以自願配合資本主義的統治：透過劃出一個能夠獲取利益的領域，若是不願交出某些自由、權利，人們就無法進入此空間進行公平競爭，被迫分配到被邊緣化的地帶。面對這樣的政治現況，我們不僅是需要在政治的理論上進行修正與批判，我們很可能還需要一種對人的生命的重新想像，藉以重新思考政治和人的生命之間的關係究竟該如何是好。

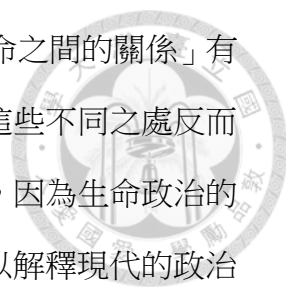
從傅柯開始至阿岡本（Giorgio Agamben, 1942—）等人所敘述的生命政治，與其相對的是承繼著霍布斯（Thomas Hobbes, 1588—1679）、洛克（John Locke, 1632—1704）為代表的古典自由主義與社會契約論為基礎的新自由主義，以羅爾斯（John Rawls, 1921—2002）、哈伯瑪斯（Jürgen Habermas, 1929—）等人為代表。新自由主義主導了 20 世紀以來的政治哲學研究，其對於程序正義和分配正義的分析，建構了公民之間交流、合作、協商的可能基礎。而當代哲學家阿岡本與埃思波希多（Roberto Esposito, 1950—），從傅柯的生命政治學出發，在新的政治想像上，構築了對政治的重新思考，即現代的生命政治學。

生命政治學在當代是相當多元的，各類生命政治學對於「生命政治」概念的

---

自由運作能夠達致最高的效益、效率，這同時也是人類福祉與秩序的源頭，因此新自由主義社會經常主張鬆綁企業限制並強調經濟放任。新自由主義社會其實會反對新自由主義理論中經常會主張的福利政策、補償措施，因為政治干預可能會破壞工作意願，造成福利依賴。

<sup>3</sup> 畢來德，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》22 卷 3 期（2012）： 15-16。



運用及把握同樣也是分歧的。但因為生命政治對於「政治與生命之間的關係」有全然不同於傳統政治學的理解，也有相當不一樣的切入視角，這些不同之處反而使得其在面對當代議題時，有更穩健、穩固的著力點；這是說，因為生命政治的誕生正是在現代化後，人們開始發現對於政治的理解已經不足以解釋現代的政治現況，因而引發學者們重新反思政治的真正面貌而產生。進一步，基於推翻了傳統政治學的根本預設，生命政治成為了人文學的全新的一股思潮，並引領著許多研究領域的萬象更新，在如此的背景之下，或許也是時候藉生命政治的思想能量，重新思考中國哲學的價值。

必須要指出的是，生命政治學之於傳統政治學（新自由主義理論）並非是一個敵對的關係，兩者其實正共同面對著由新自由主義社會所帶來的現實中的各項問題。生命政治學以一種有別於傳統政治學的視角，深刻地剖析當代社會的種種問題背後的根源，並試著指出傳統政治學有所忽略的面向。因此，生命政治學與傳統政治學是互相補充的盟友關係，如同莊子與惠施，他們同時是論敵亦是能夠彼此成長的益友

所以為何要談生命政治？生命政治作為一種學術思想或知識體系，跨越了政治學、經濟學、生物學、哲學、法學與社會學之間的界線，與具體的生命的保護、管束、排除、界線相關。當我們以生命政治的角度看政治，就不只是一套權力與權利之間的來源確立的抽象層次的討論，或是公民與政府之間的關係的剖析與界定，而是會看到一套治理機制如何實實在在地影響著人們的身體、生活和生命。更重要的是，當我們以生命政治的視角看《莊子》，或許才能看見《莊子》對於政治跨越時代的反省與體認。

## 第二節 刻劃「生命政治」



基於「生命政治」仍是一項相當新穎的知識體系，這個詞的使用上也隨著各方學科領域的使用產生了不同、甚至不相容、彼此對立的狀況。因此要明確地將「生命政治」定義在現今幾乎是不可能的事情，就如同要說明什麼是哲學、什麼不是哲學一樣困難。不過就和哲學一樣，我們仍舊可以持續討論它，筆者嘗試在有限的篇幅中盡可能限縮生命政治的意義，並努力不失去其深厚的內涵及其光彩。

「生命政治」(Biopolitics)一詞的使用，最早出現於瑞典理論家柯傑冷(Johan Rudolf Kjellén)於1916年出版的《國家作為生命形式》(Staten som livsform)。儘管我們一般會將生命政治視為傅柯所提出的哲學概念，然而富有「生命政治」意涵的哲學作品，可以追溯到這本書。根據黃涵榆所著的《閱讀生命政治》所言，在柯傑冷之後，又可以區分成三波生命政治學的風潮：首先是二十世紀初期以歐陸為主的生命政治論述，這波思想主要將國家視為一個有機體，強調生命政治最重要的功能在於找出危害政體的風險；一九六零年代隨著納粹政府垮台，以法語世界為中心出現了第二波生命政治的浪潮，以「新人文主義」為方向，強調以生物生命為核心來重新詮釋人文與文明的發展；最後到了一九七零年代，生命政治的論述更加重視身體、生理以及自然(Nature)，有別於將「自然」視為待解決、待跨越的對象的古典政治哲學<sup>4</sup>。總結這三波生命政治學的論述，大致上又可以分為兩種發展主軸：第一種，它以生物學為主幹，認為生命本身(人的生命<sup>5</sup>)是政治治理的根基，所有的政策施行都應該依照對於生命的本性上的理解來有效施行；第二種則是將生命政治視為一種政治治理的新範疇，健康、身體、壽命被當作一個政策施行的對象，或者說生命政治被視為政治哲學底下的新學問，能夠替

---

<sup>4</sup> 根據黃涵榆，以上三波生命政治論述的發展主要參照埃思波希多的研究。見黃涵榆《閱讀生命政治》(臺北：春山出版，2021)：7-18。

<sup>5</sup> 以下使用「生命」一詞，除非有特別指出，否則都將限定在指涉「人」的生命。

——「生命」這個對象應該被納入政治考量——提供理由。然而，根據學者托馬斯·萊姆克（Thomas·Lemke，1963—）的說法，如此的兩種分類都無法真正把握到生命政治的核心——生命與政治並非兩個不同的領域<sup>6</sup>。

首先，現代科學告訴我們「生命」是會演化的，或是生命做為一個過程會不斷進化，因此所有試圖想要盡可能保存「生命的自然（Nature）」、「生命的原初」以及「生命的本性」的想法都將隨著人類行為的演變而過時<sup>7</sup>，所以自然（Nature）的生命難以成為我們在政治上的標準，或是規範性的來源。傅柯也指出，生命政治在 18 世紀也同樣遭逢了形上學自然主義（Metaphysical-Naturalism）的影響<sup>8</sup>，但其帶來的結果，是更加地凸顯出生命政治並非是以干預一個人的所有生活的面向來達到其目的，而是基於能夠利用生命自然（Nature）的運行以及其力量，使其治理的藝術成為一順應著自然（Nature）的條件所進行的矯正與強化。這並非將自然（Nature）的道理視為圭臬，而是利用自然（Nature）的道理能夠更加有效率地達成治理的目的。於是傅柯說：

...人口並非僅僅是居住在一塊領地上的臣民的集合，人口的數量不完全取決於每個人生孩子的意願或對出生是否鼓勵的法律制度。這是依賴另外一些因素的可變量。這些因素都絕非是自然的（稅收體系、流通行為、收益的分配對於人口的增長率來說都

---

<sup>6</sup> Lemke, Thomas. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. (New York: New York University Press, 2011):5.

<sup>7</sup> 舉例來說，我們其實很難去劃分何謂「自然」以及何謂「人為」。在現代所使用的新詞「自然」（Nature），其實並不包含人文、人為、或是人。詳見林淑娟，〈新「自然」考〉，《臺大中文學報》第 31 期（2009）：274。

<sup>8</sup> 形上學自然主義（Metaphysical Naturalism）是一種哲學立場，廣義來說認為凡是意識、心靈、靈魂等等概念都可以被還原成自然科學（Nature Science）的解釋，而那些不能夠用自然科學去理解的東西都不存在。

是決定性的)。但是這種依賴性是可以得到理性分析的，因此，人口看上去是依賴多種因素的「自然」結果，也可以人為加以改變。<sup>9</sup>



言下之意，生命政治不再如同古典政治哲學般，把自然（Nature）視為一個待跨越、待排除的對象，若是用強烈一點的話來說，黃涵榆就指出：「這些論述重新回到自然主義思維模式，重視身體、生理和基因結構；他們界定的政治就是統御自然或順應自然發展。<sup>10</sup>」但仍需要再次強調，這並不是說自然（Nature）成為了最高的規範原則，在行動的指導上，自然（Nature）並不是目的，而是被當作手段。在生命政治學看來，生命既是自然的（Nature）也是被加工的，以托馬斯·萊姆克的原話來解釋：「…自然不是被用於政治實踐的物質基礎，而是這些實踐的永久關聯物(*…nature is not a material substratum to which practices of government are applied but the permanent correlatives of those practices.*)」，這是說生命的原貌(自然)並不框限出一個政府必須予以尊重的自治領域，關於這一點，傅柯曾說：

…自然不是一個原初的和預留的區域，權力的運行（不是）不應該侵占這個區域…自然是在治理術運行的底部，穿越它，進入它內部來運轉的某種東西。自然是治理術必不可少的皮下組織…如人口向薪水最高的地方移動是一種自然法則；關稅保護生計的高價格不可避免地導致飢荒，這也是自然法則。<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Michel, Foucault, 《安全、領土與人口》，錢翰、陳曉徑 譯，（上海：上海人民出版社，2018）：326。

<sup>10</sup> 黃涵榆（2021）：16。

<sup>11</sup> Foucault (2018) :22-23。

這意味著治理術本身之自然（Nature）與被治理物本身之自然都是治理術所迫切明白的對象；掌握愈多關於自然的知識與真理，治理術就能不斷地改進與改善，在此同時，更凸顯出施展生命權力的治理術與自然之間的關係，是關乎成敗與成效，而不是關於敬畏與尊重。

其次，生命（健康、身體、壽命）也不該被認為只是政策的施行對象，或是外在於理性的政策制訂，因為這些制定政策的人、公民、理性存有者皆是生命，政治的主體就是生命。西方政治哲學，不論古典或是當代，都會討論「人」與「治理的權力（主權、君王、法律...）」之間的關係。但是「人」具有的身分很多、包含的面向也很多，一般而言，政治哲學所討論的人的面向會限縮在「理性主體」、「公民」、「生來具有人權的主體」等等排除掉「特殊狀況」<sup>12</sup>的思考上。但生命政治試圖想要說明，政治的治理其實不只建立在這些設想中的理性公民上，亦是在那些「我們認為政治不涉及的、無法處理的」事物身上，這些事物，就是人的生命面向。所以說，生命政治並不是在傳統的政治哲學的脈絡下藉著新的領域和問題來擴展其結構，它其實正在從核心之處轉化政治哲學，並依此重新界定關於政治的理解與其知識，成為一個新的學術領域。

也許很多人仍舊抱有疑問：難道西方傳統政治學不關心生命的議題嗎？如果它的確關心，政治哲學又與生命政治有著什麼樣分別？當我們在談「生命」時，政治哲學關心的是關乎生命的「權利」，比方說人天生具有自由、平等以及維護自己生命的權利等等，當我們在思考政治哲學時，我們並非在談一個僅僅作為生命有機體的人如何受到影響，我們所談的是一個理性主體，抑或是一個具有公民身分的存有如何在一個社會結構下、政策施行下，其思考被蒙蔽、其權益被剝奪。生命政治之所以不同於傳統政治哲學，就是因為它將「生命」本身凸顯出來。在這個生命與治理直接接觸的場域裡，沒有所謂自由、平等這些天賦人權，在這裡，

---

<sup>12</sup> 舉例而言，天生無法進行理性思考者、殘疾人士、無法與他人合作之人、缺乏國家的難民...等等。

是赤裸裸的政治與生命有機體的交鋒；我們在尚未被視為一個理性主體、具有人權的公民之前，政治已經跟生命密不可分，更在某個程度上，決定著我們到底會不會成為一個理性主體或是一個被國家保障人權的公民。



總而言之，生命政治並不應該被理解為一個純然的生物學，抑或是一個傳統政治哲學領域，它更像是一個新的看待政治與生命之間的關係的知識領域。在這個領域之中，政治與生命並非兩個範疇，而其實是一個相互影響，並互為核心的關係。在這樣的關係中，生命被視作權力的支點，政治治理的成功與否、成效成果都取決於對於生命的控制、操縱、理解、分類、激發、榨取、活用的這門藝術的美妙運用。生命政治雖然是關於控制與掌握個體與人口之間的改造與消長，但它並不是一個企圖想要掌控全人類的暴君的展示。生命政治所展示的，是「生命是政治的邊界」，這個邊界既需要被尊重也需要被超越，生命雖是政治的根基，卻非政治治理所依循的絕對標準；生命不只是政治的客體對象，而就是政治之所以為政治的那個邊界。一旦我們看了生命政治發展的淵源之後，更可以看見人與政治之間的關係，並非只是傳統政治哲學所說的公民與主權之間的權利的讓渡<sup>13</sup>，亦不僅是理性主體彼此之間所試想的治理藍圖<sup>14</sup>，更不只是靈魂的幸福與城邦的

---

<sup>13</sup> 霍布斯在其著作《巨靈論》中提出這個劃時代的想法，即：一個國家的最高權力，來自於人民的理性考量，人民會放棄部分的私慾、自由，與君主簽訂契約換取共同生活的權利義務的約束力，而君主的最高權力的正當性則來自於此。在此之前，霍布斯認為人們處於「自然狀態」，在自然狀態裡，人們會基於私慾宣示對事物的各種權利，這樣的過程中必然會與同樣宣示權利的他人產生衝突；若是要避免這樣的緊張鬥爭的關係，人們基於理性會接受能適用所有的人的自然法，並放棄部分的個人自由與權利。霍布斯這樣的想法，可說是替現代共和體制提供了自由主義的思想基礎，也是現代民主思想的開拓者。

<sup>14</sup> 羅爾斯在其著作《正義論》與《政治自由主義》提出了基於「原初立場」所推論出的著名的兩個正義原則。然而在《政治自由主義》中，羅爾斯在設計原初立場時，說了：「...how is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines? (因為各種合理的宗教、哲學與道德學說而保持著深刻的分化的自由且平等的公民，他們所組成的正義且穩定的社會如何可能長久存續?)」然而從生命政治的視角來看，政治體制的設想與建立，並不完全建立在一個理性、

至善彼此間的關係<sup>15</sup>，而是紮紮實實地建立在人作為一個生命體，政治才有可能展開其治理。

當我們從生命政治的思想淵源來看，又可以發現生命政治其實早在古希臘哲學時期就有其蹤跡<sup>16</sup>。根據藍江所寫的多篇以生命政治為主題的論文<sup>17</sup>，他提到了當亞里士多德談到「人在本性上，是一個政治動物」意味著將人類設想為一種得以形成政治共同體（polis）的生物，並且依據這種能力將人與其他動物區分開來。然而在亞里士多德所說的能夠實現「善」的理想城邦政治底下，還存在著另一種人群的互動模式——家（oikos）。亞里士多德強調城邦由家庭組成，但是認為家政的專制治理實際上構成了城邦的民主政治無法涵括的治理類型，以及得以解決城邦政治無法處理的問題<sup>18</sup>。這種城邦—家政的區分顯示出人的生命在政治生活中被切割成了兩個部分：一個是做為一個公民，能夠參與城邦政治事務中，另一個則是作為生物性的生命，滿足慾望。前者被稱作 bios，指向了人類共同體的生活；後者則被稱作 zoē，是純然生物性，不存在「人」的實質內容<sup>19</sup>。

...在政治學或政治哲學中，他們看到的都是被抽空了生物性生

---

或是能夠乘載自由與平等這些價值的主體身上，而是在作為一個生命有機體上。

<sup>15</sup> 靈魂的幸福與城邦作為至善的體現等相關思想，可見於亞里士多德所著之《政治學》。《政治學》可說是影響西方政治哲學甚大的一本著作，其與生命政治之間的關聯，於下文將有相關討論。

<sup>16</sup> 作者在本書直指「古希臘政治哲學打從骨子裡就是生命政治的」，詳見 Ojakangas, Mika. *On the Greek Origins of Biopolitics*. (New York: Routledge Press, 2016):1.

<sup>17</sup> 包括〈什麼是生命政治〉、〈生命政治：從傅柯到埃斯波西多〉、〈身分與生命：政治哲學與生命政治學的路徑差異〉、〈赤裸生命與被生產的肉身：生命政治學的理論發凡〉。

<sup>18</sup> 根據藍江，主奴關係、夫妻關係、父子關係都屬於家政的範圍；家政處理的問題也相對私密：比方說夫妻間的身體關係、主人對奴隸的身體處置等等。見藍江〈什麼是生命政治〉，《武漢大學學報》第 75 卷（2022）：59。

<sup>19</sup> 藍江（2022：）57-59；藍江、董金平，〈生命政治：從福柯到埃斯波西托〉，汪民安郭曉彥主編，《生產》第 7 輯（南京市：江蘇人民出版社，2011）：114-116。



命的 bios，所謂的『善與正義』也只有在這種排斥了生物性生命的 bios 上才能成立。也正是在這個意義上，阿岡本指出：政治操作方式就是例外的結構，在這個意義上，政治的自主性就建立在一個區分和解釋的基礎上，這就是讓生物性生命變成例外<sup>20</sup>



言下之意，政治學與政治哲學的理想似乎在阿岡本與藍江的分析中凸顯出了一個現實，就是它既需要排除那些生物性身體以及其所帶來的現實問題才有可能實現。換言之，那些所排除的生物性身體其實也是理想政治體存在的前提。比方說 2020 年開始大流行的 Covid-19，導致各國政府出現了許多防疫措施，但若是仔細思考這些防疫措施，那麼多半都是以「染疫的身體」與「健康的身体」之間的差異作為依據來進行排除和隔離。那些已經染疫以及可能染疫的身體，被以排除在法律的保護之外的方法來排除他們<sup>21</sup>，成為了維護健康身體和國家穩定的犧牲品。國家社會在防疫政策之下是健康與穩定的，人民的工作效率亦盡可能地不受影響，理想的政治、公民的自由平等權利在這樣的條件下才是有機會實現的。

由此可見，生命政治在這樣的呈現中有著以「區分」、「排除」、「劃界」等等的特徵，這樣的特徵更凸顯生命政治所看待的政治治理總是著力於生命作為一個生命有機體，政治治理並非只是建立在如傳統政治哲學所談的那些理性、人權、公民等等的「身分」<sup>22</sup>，而是透過排除特定的作為生命體的人的面向，或是區分具有某些生命特徵（殘疾、疾病...）的人，然後才能夠完成所宣稱的政治治理。換言之，政治治理早在劃分「什麼是政治的」、「什麼不是政治的」那時，就已經開始。

---

<sup>20</sup> 藍江（2022）：60。

<sup>21</sup> 與阿岡本談到的「例外狀態」相關，後文將會仔細討論。

<sup>22</sup> 如同黃涵榆所言：「透過「生命政治」看政治，不只是國會代議制度和抽象層次的法律與權利義務規範，而是一套治理機制，深深地介入了人們實質的身體、行動與生命。」（2021）：10。



### 第三節 傅柯與阿岡本

「生命政治」在現今的人文領域中引發了不小的風潮，其學術發展多半是從傅柯思想研究而來，而具代表性的當代學者首推阿岡本。傅柯本人對於「生命政治」(biopolitics) 本身的用法在他自身的各種學術出版品中的意涵是相當飄忽不定的，這一點可能與他自身的寫作歷程有關<sup>23</sup>。此外，對於當代的生命政治學者來說，他們的成果已不再是歷史爬梳，而已轉移到用於處理當代政治問題，換句話說，「生命政治」在新一代的學術研究者中既有深化、亦有擴展，「生命政治」已不再是一人之說。然而，傅柯與阿岡本對於生命政治學的貢獻與理論深度，基本上主宰了這個學科的核心精神，因此，儘管綜合一手以及二手文獻的說法呈現出具代表性的生命政治思想在本文中是必要的，但是當試著要呈現出生命政治學的思想的深刻性時，自然要在傅柯與阿岡本兩人的哲學理論中下功夫。

#### 一、傅柯：生命權力 (Biopower)

「生命政治」(Biopolitics) 一詞伴隨著「生命權力」(Biopower) 一同於傅柯早期所書寫的《性史》出現<sup>24</sup>。傅柯在《性史》的第一卷〈知識的意志〉指出：古典時代的最高權力的典型為君主之於臣民的生殺大權<sup>25</sup>。這種生殺大權，又被稱作「主權」(君王之權)，主權者能夠藉著這種權力取走人民的性命，用以鞏固權

---

<sup>23</sup> 詳見蕭育和〈歧路亡羊：重探傅柯的「新自由主義誘惑」論題〉，第二屆「正義、自由與平等——現代性規範涵蘊」學術研討會，(2016)

<sup>24</sup> 根據考察，傅柯第一次使用「生命政治」一詞其實是在《必須保衛社會》一系列演講中以口頭方式出現，在《性史》中則是以文字方式出現。

<sup>25</sup> 本文使用 2005 年上海世紀出版集團出版之《性經驗史》作為《性史》的參照譯本，引用頁碼皆參照於此譯本。Michael Foucault, 《性經驗史》，余碧平譯，(北京：上海人民出版社，2005)：87。

力，傅柯以「讓死」(faire mourir) 和「任活」(laisser vivre) 來描述這種主權權力的特徵，人民之所以「還活著」是因為剛好沒有被殺死，主權權力在「死亡」與「暴力」這件事情上展現。但生命權力與主權權力不同，生命權力展現於「讓活」(faire vivre) 和「不准死」(rejeter dans la mort)，這是說，權力的展現不再著重於「死亡」，反而在於「活著」。進一步說，生命權力積極地讓人民活著，並且也在「如何活著」這件事上大做文章<sup>26</sup>。傅柯認為，這種管理生命的權力進入到了 17 世紀漸漸地發展成兩種不同但非相對的兩極，並在各種意識形態、各種政治權力的理論中被連結起來，而它遍布於現代幾乎所有的政治體系中：第一種是以作為機器的肉體為中心，致力於身體的解剖學。它充分地榨取及利用個體的力量，並且將個體有效地整合進經濟體制。這一切都展現了富有「規訓」特徵的權力展現，此時，「規訓」就是人體的解剖政治。第二種大約於 18 世紀中葉出現，是以作為生命過程的載體的肉體為中心的調整控制，它調整且控制著繁殖、出生與死亡、健康水平以及壽命，試圖充分發揮一個族群的力量。這種調整與控制，就是「一種人口的生命政治」<sup>27</sup>。到此，肉體的規訓與人口的控制成為了權力的最高形式的表現：從頭到尾控制生命。

而隨著生物學的發展、解剖醫學的進步甚至於農業技術的進步，這些關於人體的知識讓權力（政府）和生命的機構（衛生組織）注意到生命的各個面向，並且得以著手控制與監督，對於傅柯而言，這是「生物因素首次反映在政治中」：生存事實成為了政治權力與知識控制的對象。這不是說以往生命與政治之間是毫

---

<sup>26</sup> 根據蕭育和的說法，生命權力的運作可能比傅柯字面上所說的更要複雜些：「對傅柯來說，從自由主義轉對新自由主義轉進，是一個將『治理的不可能』轉化成『治理的可能』的過程，新自由主義之所以是『生命政治的誕生』，是因為其市場機制原則與經濟人的主體形象，表述了一個：既非生產死亡，也不是生產生命，而是一個生與死可以流通起來的互兌性網路」蕭育和，〈治理、部署與榮光：生命政治作為政治理論〉，博士論文，（臺北市：國立臺灣大學政治學研究所，2018）：12。

<sup>27</sup> Foucault (2005) : 89-91。

無關係，而是生命至此之前從未成為政治權力施展的主要對象，到此，傅柯說：

...我們談論「生命—政治」必須是為了指出什麼讓生命及其機制  
進入了精打細算的領域之中，什麼把「權力—知識」變成了人類  
生活變化的主體。<sup>28</sup>



對傅柯而言，作為生命的自然事實 (zoē) 被納入政治治理的重要機制與計算，這個歷史關鍵的轉捩點使得醫療衛生的機構設立、經濟計畫的生產效率、都市規劃都產生了積極的意義。生命權力是一種 zoē 被納入政治治理的展現，它的目的在於訓練有用於國家社會的身體，以及確保能夠穩定、長期提供著勞動力、士兵的人口數量。

而能夠深刻地展現傅科所說的「權力—知識」結構的莫過於規訓的內容。規訓乃為一種關於肉體的技術，也被稱作「人體藝術」，它同時被傅柯稱為「權力的支點」——這是說，規訓所包含的一系列的技術、方法、知識、方案和數據，讓每一個細節都成了有意義的掌控；這些吹毛求疵的監督、枝微末節的要求，使得「控制」與「使用」人體成了可能。

規訓所展現的技術是讓使用者得以透過一些機制使得人體在變得更有用時也變得更順從，或者因為變得更順從而變得更有用。它不同於「奴役」，因為它並非基於對於人體的佔有；它也不是「服役」，因為它並非以主人的個人意志所產生的支配關係。規訓指導了人如何去透過一些技術去控制其它肉體，使得這些被控制的肉體可以按照預想的效率產生效果，也因此，這些被控制的肉體不僅在「做什麼」方面被預想，連在「怎麼做」方面都會符合控制者的願望。具體而言，這些技術大致以「空間的分配」與「活動的控制」為兩大主要核心，比方說：一

---

<sup>28</sup> Foucault (2005) : 92-93 。

所學校會依據年齡、成績將學生在空間中上下、水平移動，學生總是在與其他學生在表現上進行不間斷的相互定位；此外，空間的封閉性也區隔出這個空間本身的特殊性，並且與一般民眾（日常生活）切割開來，「寄宿制」則是最為典型的表現。而在活動的控制上可以表現在時間表的安排，上下課時間的固定，以及上下課時間中活動的內容的規定<sup>29</sup>；活動的控制也包含肉體姿勢，正確的姿勢可讓身體的各部位以最有效率的方式活動，例如：握筆姿勢，是以拇指和中指捏住筆，靠在無名指上，食指則是輕靠在筆桿上，不需施太多力……。

規訓其實是一種讓肉體最效率、最佳化的技術，並且是以一種高雅的方式而非暴力的方式使肉體發揮出預想的效果，正確地使用身體，再加上正確地使用時間，人體的任何部份都不會閒置或是無用。而這一切，都必須建立在對於人體的足夠理解上：因為空間的分配需要優先進行分類，而如何分類這件事跟我們對於如何分的知識有關。「規訓」被稱作一種關於人體的技術或是藝術，就是因為我們必須理解「人體」，必須理解怎麼樣是人體最有效率的樣子，我們才有可能達成成功的規訓。足夠了解一個對象，才能夠了解如何控制這個對象，「權力—知識」的結構就在規訓的展示中一覽無疑。

總結來說，儘管當代「生命政治」的意涵超出傅柯在《性史》中所特別指涉的範圍，但我們仍然可以從傅柯的文字中理解到生命政治所關心的是一種調整與控制人類生命的權力：這種權力在微觀層面上確保個體的生命安全，以及肉體勞動力的充足；宏觀層面上則是以一個功利主義的角度，改善社會以及人口繁衍。另一方面，當作為自然事實（Nature）的生命成為了政治治理的核心，傅柯的論述也告訴我們「無處不政治」的想法：我們不應該只在傳統意義上的政治領域討論政治，其實在學校、公司、社會網絡之中到處都是規訓的痕跡，政治對我們產生的影響絕對不只是在選舉期間的那一票。相對的，這也代表著反抗政治的場域無處不在，大則司法救濟、選舉制度等，小則身心健康、自我實現、生育等。

---

<sup>29</sup> 例如：上課時間只能做某些事，下課時間才能做某些事。

## 二、阿岡本－裸命 (Bare Life)、例外狀態 (State of Exception)

當西方政治哲學巨擘羅爾斯提出人民應該處在「無知之幕」(veil of ignorance)的情況下達成屬於他們的公平與正義的原則，這些原則將會成為他們設計國家制度的依據。然而，這種論證其實忽略了阿岡本的哲學思想所提出「裸命」(Bare Life)這一類存有。在羅爾斯所承繼的傳統西方政治哲學的脈絡下，政治制度的規畫與設計，國家的起源與其意義都是預設了人民具有「公民」身分，或是即將具有公民身分的特質，這些人民的背景在知識論上是可以設想的。但實際上，存在著一些我們不能用單純生理的和政治的兩個概念去區分的存有，也因此我們無法在傳統政治哲學意義下認識到他們，他們缺乏著「身分」，這些就是「裸命」。

前文曾提及，阿岡本指出人的生命可以被區分成 *zoē* 與 *bios* 兩個面向，*zoē* 指涉到純粹作為自然事實 (Nature) 的有機生物體；*bios* 則是那些用於判斷為「人」的種種條件，例如：具備理性思考能力的、具備與他人合作的能力的、非奴隸的、非女性的、非殘疾人士的<sup>30</sup>。所謂「裸命」就是那些被判斷不具備 *bios* 的生命，僅僅擁有 *zoē*，這些「裸命」無法被稱為「人」，也不被視為「人」，更不用說是能夠擁有專屬於人的「政治的」、「公共的」、「權利的」面向。以黃涵榆的說法進一步補充，所謂「裸命」指的就是那些被政治場域所「納入性排除」的存有 (Inclusive exclusion)。這樣的存有的概念從漢娜·鄂蘭 (Hannah Arendt, 1906—1975) 對於集中營和極權政治的觀察而延伸出來，鄂蘭指出，「基本人權」並不適用於這些集中營的受難者，極權政治透過設立「集中營」這個場域，把這些受害者視為「多餘之人」(superfluous)，並剝奪其基本人權，更進一步地折磨、羞辱、屠殺這些猶太人。與「多餘之人」相像的「裸命」，這些存有被政府所判定為卑賤的、動物性的，他們被排除在社會之外，卻沒有因此不受到政治與法律權力的

---

<sup>30</sup> 我國的民法 75 條：「無行為能力人之意思表示，無效；雖非無行為能力人，而其意思表示，係在無意識或精神錯亂中所為者亦同。」無行為能力者根據法律，應由法定代理人代替其行使各種法律行為，才算有效。換言之，無行為能力者在法律上並非被視為一般公民。

管束，好比說難民<sup>31</sup>，他們不屬於任何國家的公民，因此根本無法保障其最基本的人權，因為沒有國家需要為其負責，但是他們卻實實在在地受到各個國家的法律束縛而不得進入某些土地；他們是既被法律的保障排除在外，卻也仍受法律約束。

在純然生理的、自然的（Nature）生命與政治的、公眾的生命之中，顯然存在一個難以區分範圍，在這裡存在著許許多多的「裸命」。因此若是輕易地以某種政治、社會的框架去區分「誰是受保護的」、「誰不是受保護的」，這樣是難以窮盡所有實際上存在的身分，就阿岡本的說法而言，西方政治的發展就是不斷地透過切分、區別，製造出許許多多的裸命。徐太軍對於阿甘本的解釋，說道：「政治就是主權者區分『人』與『非人』；被劃定為 bios 的人進入了特權共同體，而作為 zoē 的人則被排除出共同體。zoē 由於屬於『非人』，主權者才敢於對 zoē 進行殘酷的殺戮」<sup>32</sup>。因為得以看見「裸命」——這項傳統政治哲學無法處理的問題——造就了生命政治存在的意義。

政府創造出許許多多的裸命，好讓政治的治理維持其穩定狀態，關於這一點，我們可以在阿岡本所說的「例外狀態」（State of Exception）中瞧見。這是說，我們往往可以發現，儘管法律制度明確規範著政府可以做、不可做的事項，但總是有所例外。阿岡本在《例外狀態》的首章以卡爾·施密特（Carl Schmitt，1888-1985）的思想作為起頭，表示「例外狀態」不同於無政府與混亂，它座落在在政治與法律的界限之上。阿岡本指出，古代格言中的「必要性中沒有法律」（*Necessitas non habet legem*）就是例外狀態的一個核心，它可以有兩個意思，一是「必要性不承認任何法律」，二是「必要性創造它自己的法律」，這意味著例外狀態構成了與法律和政治事實的模糊地帶：

---

<sup>31</sup> 黃涵榆（2021）：113-116。

<sup>32</sup> 徐太軍，《阿甘本：生命政治思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2020）：49。

如果例外手段是政治危機時期的產物，因而其本身必須被放在政治而非法律—憲政的基礎上理解，那麼例外手段就會發現自己處於一個無法以法律語言來理解的法律手段的弔詭情境，而例外狀態則呈現為無法具有法律形式者的法律形式。<sup>33</sup>



「例外狀態」是一種「法」的懸置，但它又不是無「法」，它甚至是基於「法」而來。當最高權力宣布整個國家處於例外狀態之時，最高權力並非是獨斷或是獨裁的，而是創造了一個無法的空間，在這個空間之中任何行為既不違法，亦非執法，當然也不是立法，而國家所執行的任何行動都只是一個單純的事實，必須在例外狀態結束之後才能給予評價與分類。比方說戰爭時期的「戒嚴令」，若以西元 1949 年（民國 38 年）臺灣所頒布的戒嚴法條文為例，可以看到第一條：

- A. 之一：戰爭或叛亂發生，對於全國或某一地域應施行戒嚴時，總統得經行政院會議之議決，立法院之通過，依本法宣告戒嚴或使宣告之。
- B. 之二：總統於情勢緊急時，得經行政院之呈請，依本法宣告戒嚴或使宣告之。但應於一個月內提交立法院追認，在立法院休會期間，應於復會時即提交追認。

並在第十一條寫道：

戒嚴地域內，最高司令官有執行左列事項之權：

---

<sup>33</sup> Agamben, Giorgio. 《例外狀態》，薛熙平 譯，（臺北：麥田出版，2010）：54。



一、得停止集會結社及遊行請願，並取締言論講學新聞雜誌圖畫告白標語暨其他出版物之認為與軍事有妨害者。上述集會結社及遊行請願，必要時並得解散之。...

六、得檢查旅客之認為有嫌疑者。

七、因時機之必要，得檢查私有槍砲彈藥兵器火具及其他危險物品，並得扣留或沒收之。...



根據阿岡本的說法，「戒嚴法」是戰爭或是動亂等特殊時期的一種常見的因應對策，基本上將國家治理從法律移轉到主權決斷，從上述的第十一條即可略見一二。阿岡本爬梳了許多在歷史上頒布戒嚴令或近似於戒嚴令的所創造的緊急狀態，都可見上位者宣布一種「必要性」，在這種「必要性」之中，國會與總統間的權力衝突幾乎不存在，即便國會可能已經意識到憲法被踰矩，基本人權被侵害，它也只能點頭同意例外狀態的施行。

一個人處於例外狀態，意思是任何法律都不能加諸其身上，這件事體現在「裸命」與「主權者」身上。前者完全被剝奪政治權利，法律也不能保障他；後者則時凌駕於法律之上，獨攬最高的權力。能夠想見，「例外狀態」可以保障國家在各種危機情況有最彈性、快速的因應對策，確保國家主權不會輕易地受到損害。比方說在 2020 年 Covid-19 疫情的爆發，各國政府無疑動用了許多「緊急動員」或是「特殊情況」以啟用鎖國、強制戴口罩、居家隔離...等等措施。但反過來說，正是因為這種「彈性」，顯示了國家主權的暴力是如此輕而易舉，我們是否該反思，儘管國家的保存對於個體生命的確確是重要的，但個體生命也在這種例外狀態之下，僅僅成為國家保存的工具而已。

總結而言，「例外狀態」確保了危急狀況下、必要狀況下最高權力得以施行僵硬的制度以外的應對，讓國家治理除了平常的穩定，也能在特殊情況下使其穩

定。但站在個體的生命角度來說，當國家可以任意的界定「例外狀態」並隨著發布各項新的措施時，法律制度在保護人民不受侵害與法律制度正在侵害人民之間的差異就幾近被抹去，就阿岡本看來，例外狀態是裸命存在的條件，例外狀態確實不斷地透過切分出裸命（將某些具有人的生命有機體的存有視為不具有人的政治條件、或是作為「人」的條件）來維持其政治的理想，早在古希臘時期就已開始。

## 第四節 小結

梳理完生命政治學的歷史脈絡，以及呈現出在生命政治學中具代表性的傅柯與阿岡本的重要思想後，可以將生命政治學的核心意義總結如下：一，生命政治學並非屬於生物學抑或是傳統政治哲學，它是以一個新的視野重新看待生命與政治兩者關係的一個新學術領域；二，承一，在這個視野中，政治是直接作用在生命之上；三，承一，在這個視野中，政治發生的範圍，或是政治發生的場域，並非只是傳統政治學所認為的建立在人的理性或是公民身份之上，而是在區分出「什麼不是政治的」那一刻開始，而這些「不是政治的」即是人們作為有機生命體的面向。四，在傅柯的生命政治學中，更強調透過生命政治的視野，政府、主權能夠更全面、更有效地操縱人的生命，並藉著對於自然（**Nature**）、生命的知識上的增長，使人的生命在品質與數量上得到顯著地提升，更加貼合國家強盛上的需要。五，在阿岡本的生命政治學中，他指出傳統政治學的不足就在於他無法看見眾多「裸命」的存在，而現代社會是不斷地在產生「裸命」以及「例外狀態」，透過生命政治學的視野，我們才能真正地批判現代社會的種種問題以及其根源。

接下來，本文將透過以上五點的對生命政治學的梳理，對《莊子》的政治思想進行新的詮釋，並試圖指出《莊子》的政治思想是生命政治的，且因此《莊子》所提出的批判亦是指向生命政治的。若新自由主義社會的確是現代社會的根基與

意識形態，以及現代社會真如傅柯所說，的確是生命政治的<sup>34</sup>，那麼或許我們可以說——《莊子》的政治批判，是直指現代社會的。



---

<sup>34</sup> 「一旦我們知道了稱之為自由主義的治理體制是什麼，我覺得我們就可以掌握什麼是生命政治學了」出自 Michel, Foucault 《必須保衛社會》，錢漢 譯，（北京：上海人民出版社，2018）：31。



### 第三章 《莊子》批判脈絡下的生命政治觀

以往《莊子》政治思想的學術成果，對於《莊子》究竟是在討論「何種政治」的看法，大多傾向認定《莊子》所批判與評價的就是所謂的「君主政體」<sup>1</sup>。這顯然有其道理，因為以「外在研究法」<sup>2</sup>——取決當時代的思想、歷史環境、文化背景……——的視角來看，先秦時期不論儒、墨、道都是以君主政體的政治作為他們的反思的對象。除此之外，若是以「內在研究法」<sup>3</sup>來建立《莊子》對於政治的想像為何，或許可以先從《莊子·人間世》開始：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。」此段可見子女對於父母的愛以及臣子侍奉君主的義都是在人間世中不可逃、不可解的大戒的觀點，郭象注此段說：「千人聚，不以一人為主，不亂則散。故多賢不可以多君，無賢不可以無君，此天人之道，必至之宜。」<sup>4</sup>言下之意，君主的存在對於《莊子》而言有其必然性，也一定程度地證明了《莊子》的確以君主政體作為政治的範本。

然而，關於《莊子》哲學的「政治的後設視角」——政治如何產生、政治的根源為何、什麼可以說是政治的……——這方面的學術研究成果極為罕見。但隨

---

<sup>1</sup> 簡言之，「君主政體」是將君王視為最高權力的代表，同時也是統治術、治理術的發動者，一個國家的統治、百姓的治理都取決於此人的意志。

<sup>2</sup> 所謂「外在研究法」，指的是思想家（文本）與歷史情境的互動，強調在政治思想史與社會經濟史的交互影響之處解讀政治思想的內容。見黃俊傑、蔡明田〈中國政治思想史研究方法試論〉，《中央大學人文學報》第十六期（1997）：5-7。

<sup>3</sup> 所謂「內在研究法」，特別重視政治思想體系的周延性，以及其內部的各項主張之間的關聯與複雜性；此種方法預設思想與概念有其自主性，不太受到歷史與環境影響。黃俊傑、蔡明田（1997）：22。

<sup>4</sup> 見郭象，《莊子注疏》，（北京：中華書局，2011）：85。

著生命政治視角的引入，或許就能夠初步地窺探《莊子》哲學中關乎這些主題的想法，並且隨之完善《莊子》的政治哲學。本章的有別於過往研究的嘗試與挑戰，即是試著以《莊子》的生命觀作為基礎，以實然的層次去堆砌出《莊子》所認定的政治、所反省的政治究竟是什麼樣的一個光景。而在這樣的分析中，我們將會看見《莊子》與生命政治觀的連結，不僅是在政治的起源這個主題中的立場相同，並且在政治與生命之間的關係——排除生命、忽視生命、工具化生命——中的反省有著類似的剖析。

本章將分成三大部分：首先藉著「養生」這個主題切入《莊子》的生命觀，在這樣的生命觀中我們將可以看見生命政治觀的視角是如何幫助我們理解《莊子》生命觀的特色，並且點出生命的有機面向在政治領域被排除的實情。其次從「道」的概念分析中，點出「道」與「名」之間的張力來凸顯《莊子》中生命政治觀的色彩，並且以此凸顯《莊子》所批判的政治觀是注定會忽視生命有機的面向。最後透過「才全」與「德」兩個《莊子》中的概念去談論「有用、無用」這項主題，說明忽視生命的政治治理將走入工具化生命的路徑，而此與阿岡本所談之裸命有相互呼應的關係。

## 第一節 《莊子》的生命觀

「養生」是《莊子》研究中重要的主題，它涉及到了人應該如何照料自己的生命，以及人應該如何與這個社會、世界、宇宙互動才能夠保全自己的生命，並進一步的滋養生命、茁壯生命。當我們在生命政治觀的視角下，「養生」這樣的主題能夠開展出一個嶄新的討論方向，即：《莊子》的生命觀是什麼？將這樣的生命觀作為前提，《莊子》的政治批判因此有著什麼樣的有別於他者的批判視野？透過這兩個關鍵的問題，本文將試著發展出《莊子》獨具特色的生命政治觀。



## 一、肉體與知性

### (一) 有機潛能

弗朗索瓦·余連 (François Jullien, 1951-) 在《養生：遠離幸福》( *Vital Nourishment* )一書中談論了西方的靈魂、身體二分的傳統。在這種傳統的視角下，當我們在談論「養」( to feed ) 我們看到兩種截然不同的路徑分別對應著靈魂的「養」與身體的「養」。關乎知性的、精神的、不可知覺的一切恰好對應著被擁有知性的、精神的、不可見的特質的靈魂；相對的，肉體的、材料的、可知覺的一切則對應著擁有這些特質的身體。當我們試著「養」靈魂，我們會去選擇被視為知性的對象，靈魂的飢渴必須由能滋補靈魂的食物來餵養，這些食物是精神上的食糧，可能關乎音樂、德行與上帝<sup>5</sup>。余連說：「為了『神聖的』滋養，『肉體』的滋養被排斥」<sup>6</sup>，這意味著隨著西方基督教的影響，靈魂的滋養與神聖的上帝有了連結，進一步使得人們傾向注重靈魂面向的滋養，人們覺得其更為崇高與重要，因而壓縮了滋養身體的意願。言下之意，在西方傳統的視角下，除了我們會認為靈魂與身體的滋養需要尋求完全不一樣的「食物」，我們還會認為靈魂的滋養比起身體的滋養更高一等，在順序上更為優先。亞里士多德曾在《尼各馬哥倫理學》中提到，他認為生命的有機面向——生長、營養、感覺——不是人所獨有的特質，植物與動物同樣都會有生命的有機面向，因此在討論人的目的（幸福），應該優

---

<sup>5</sup> “For while the soul soars in the pursuit of the gods, grazing in the pastures of truth, the contemplation of true realities is its “nourishing food.” Or the soul “feeds” on music, *en mousikē hē trophē*.” 見 François Jullien, *Vital Nourishment: Departing from Happiness*, Arthur Goldhammer tr. (New Jersey: Princeton University Press, 2007): 11.

<sup>6</sup> ““Carnal” Nourishment is rejected in favor of “heavenly” nourishment.” 同上，頁：12。

先排除這個面向，轉往人獨有的特質<sup>7</sup>——思想與認識（*nous and logos*）<sup>8</sup>。所以說，不難想像在西方傳統中，我們總是傾向在理智與知性的領域中尋求生命的提升與超越，如同靈魂與身體的二分，知性領域的追求也總是與肉體的滋養沾不上邊，並且前者總是優先於後者，因為這似乎是我們人獨有的性格，某個程度上定義了我們為人。

再一次我們從亞里士多德的討論中看見了生命政治觀所看見的景色：生命的有機面向受到排除與忽視，而人的理性、精神層次被提升到決定與判斷人的價值、人的生存方式的地位。不論是在政治治理面向，到如今的「養生」的主題，我們都可見到生命政治的反省不斷地指出我們司空見慣、引以為常的政治哲學和倫理學，都有著相似的思考脈絡。不過，這個脈絡，其實並不非得如此，余連說：

在中文世界裡，「養生」這個日常用語，表達著「滋養一個人的生命」，而且並不包含著上述西方的靈魂—身體二分法……「滋養一個人的生命」的內涵無法被輕易地視為具體的、材料的，也不該被劃為精神的（靈魂的）。<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> “Life seems to belong even to plants, but we are seeking what is peculiar to man. Let us exclude, therefore, the life of nutrition and growth. Next there would be a life of perception, but it also seems to be shared even by the horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active life of the element that has reason; of this, one part has it in the sense of being obedient to reason, the other in the sense of possessing reason and exercising thought” 見 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, David Ross tr. (New York: Oxford University Press, 2009): 11.

<sup>8</sup> *Logos* 在希臘字元中有許多用法，包含「言說」、「理性」、「論證」、「解釋」、「觀念」、「定義」等不同的意義。

<sup>9</sup> “In Chinese, however we learn the common, everyday expression *yang sheng*, “to feed one’s life,” and it unsettles the supposedly unshakable division described above……For the meaning of “to feed one’s life” cannot be narrowly concrete and material, but neither does it veer off into the spiritual……” Jullien (2007):13.

這是說，余連認為「養生 (*yang sheng*)」一詞所表達的並非屬於西方傳統下的靈魂與身體的滋養。在「養生」的語境中，「生命」(Life) 被視為一種「有機的生命力潛能」(*vital potential*，以下簡稱「有機潛能」)，這個有機潛能就是人的自然本性 (*Human nature*)<sup>10</sup>；而「養生」就是試著在滋長人的自然本性，或是滋養生命的能量的同時，保留其精髓，並同時汰除不必要的部分，即所謂養精蓄銳<sup>11</sup>。就如同匠人將生鐵不斷地鍛打成熟鐵，過程中將不必要的雜質除去，並將鐵塊塑形，在留下最為精煉的部位時同時研磨出最為鋒利的刀刃。余連認為，中國思想除了沒有採納西方傳統中靈魂－身體二分法之餘，它同時也走出了自己的一條路：「養生」即保存與滋養賦予我們每一個人的有機生命潛能。而他也認為，其中一位走在這條路上的代表性哲學作品，即為《莊子》<sup>12</sup>。

## (二) 生命作為一個整體

在《莊子》中，關於「養生」的討論不僅能夠放在余連所認為的中國思想的養生脈絡下被提起，也隱隱約約有著「有機潛能」的色彩存在。「有機潛能」在余連的說法中既非精神的（靈魂的）亦非具體的（材料的），那我們該如何理解《莊子》的養生觀是如何納入有機潛能這樣的想法呢？

或許我們能夠在採用畢來德的說法中找到一些線索：畢來德認為《莊子》中所探究的身體觀並非只是物理性的身體，而是身與心、形與神被整全為一的身體圖式，這個身體圖式（本文稱作「生命」），是「所有的已知的和未知的官能與潛

---

<sup>10</sup> 余連對於自然本性 (*Human nature*) 的看法相當值得深思，尤其當我們仔細審視《莊子·內篇》時，往往無法找到《莊子》中對於人的本性的直接闡述，更多的反而是一種「潛能」(*Human becoming*)，反而在〈外篇〉、〈雜篇〉有比較多關於「本性」的說法。因此本文在此釐清，此處引用余連的有機潛能的說法，目的在於引入《莊子》「養生」概念中的特殊意涵，而非全然接受余連對於有機潛能的詮釋。

<sup>11</sup> 同上，頁 14。

<sup>12</sup> 同上，頁 13-15。



力共同組成的集合」<sup>13</sup>。換言之，如果《莊子》真的如余連所言，認為「養生」等同於有機潛能的保存與滋養，也同畢來德所言，將身（有機）、心（認知）、形（有機）、神（認知）視為不可分割的身體圖式（生命），那麼或許我們可以說《莊子》既認為有機潛能包含著認知的面向，也同時認為在養生的脈絡中，對於我們的身心、形神的共同關照是不可以或缺的，甚至涉及到了社會網絡與人際互動。這樣觀點可見《莊子·達生》：

田開之見周威公。威公曰：「吾聞祝腎學生。吾子與祝腎遊，亦何聞焉？」田開之曰：「開之操拔篲以倚門庭，亦何聞於夫子！」威公曰：「田子無讓！寡人願聞之。」開之曰：「聞之夫子曰：『善養生者，若牧羊然，視其後者而鞭之。』」威公曰：「何謂也？」田開之曰：「魯有單豹者，巖居而水飲，不與民共利，行年七十而猶有嬰兒之色，不幸遇餓虎，餓虎殺而食之。有張毅者，高門、懸薄，無不走也，行年四十而有內熱之病以死。豹養其內而虎食其外，毅養其外而病攻其內，此二子者，皆不鞭其後者也。」<sup>14</sup>

周威公向田開之請教祝腎的養生之法，田開之說：「善於養生的人，就像牧羊一樣，看見落後的部分就鞭策它。」周威公不懂，於是田開之解釋道：「魯國有位名叫單豹之人，居住在山林裡喝著泉水，不與社會中的人爭利，年紀雖到了七十歲卻還看起來如同嬰兒。然而他不幸遇到山中之虎，被老虎撲殺了。有位名叫張毅的人，大戶小家沒有不往來的，活到四十歲時卻因為內熱病而死。單豹懂得養其內部卻被老虎咬食其外部，張毅懂得養其外部卻讓病害侵襲內部，這兩人都

---

<sup>13</sup> 畢來德（2011：107）。

<sup>14</sup> 郭慶藩（2018：443-444）。

是了解（在養生這件事上）鞭策落後的部分這件事。」

言下之意，對於《莊子》來說，「養生」並非特別關照於身體的某個特定部分抑或是特定面向，養生應該將生命視為一個整體，並且了解到自己所缺乏的部分，再從中去改善。從此段故事也可以看出，「養生」其實也不只觸及到個人的肉體與精神，它同時涵蓋了人際、社會的面向。寓言中的張毅是位相當善於社會交際之人，這或許為他帶來身體與精神的社會方面一定程度上的豐足；然而張毅卻不像單豹一樣引入深山，不與世爭利，因此張毅染上了「傳染病」——這種流傳於人與人之間的病症——而早早病逝。這似乎展示了「養生」的主旨在於對於生命的全方面的關照，就如同一個受寒的人會試著將布料包覆在暴露在寒冬中的部位，而不會重複地覆蓋著布料在同一個部位；或是一個缺乏熱量的人不會重複地喝著清水，而會試著去找尋富有營養的食物。此想法也可見於《莊子·天下》：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……

猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之

士也。……是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人

各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世

之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。<sup>15</sup>

諸子百家有各式各樣的技藝與長處，卻掉入「以自為方」的偏執，而無法從「不該不偏」的全觀視角去審視整體。人們總以「一察」、「一曲」的偏見去判斷萬物的完美之整全，而真正的能夠看清萬物的多樣、多面向的「道術」卻因此遭到了捨棄。在〈達生〉中：

---

<sup>15</sup> 郭慶藩（2018：736-737）。

達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所無奈何。養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。……世之人以為養形足以存生，而養形果不足以存生，則世奚足為哉！雖不足為而不可不為者，其為不免矣。<sup>16</sup>



能夠通達生命情理之人，不會追求對於生命不必要的事物，亦不會追求生命無可奈何之事<sup>17</sup>。滋養形體必然使用物資，但也有人空有物資卻無法保養形體；生命需要形體，但也有人空有形體卻早已丟失了生命。人們認為滋養形體就可以保存生命，但只是滋養形體果真是不足以保全生命的，為何世人都覺得足夠呢！雖然滋養形體不足以保全生命，人們卻覺得不可不為之，陷入了難以脫逃的困境。此段可見《莊子》對於「養生」的看法一方面指出了身體（形體）之於生命的重要性，另一方面也指出過於偏重形體也可能會丟失生命的整全，所謂行屍走肉，大概就是這個意思。

余連其實認為《莊子》的看法與亞里士多德的想法相似，並且指出兩者同樣都在養生的主題上採取了排除之方，只是亞里士多德排除的是有機生命面向，而《莊子》則是排除了認知活動。就余連的說法，《莊子》有意背離會損害生命力與能量的認知活動，專注保存與滋長一個人的有機潛能，換言之，停止在知識與思想上的追求，著力觀照自身不斷變動的有機生命。

然而，這似乎又再一次陷入了靈魂—身體、知識—有機的二分法，只不過這次著重於身體與有機的面向而已。上文曾提過《莊子》在養生的主題上講究「面面俱到」，不管是在知識的面向上或有機生命的面向上，因為他們同屬於「有機潛能」的一部份，所以《莊子》應不會是輕易地讓知識、認知的部分被排除在外。

---

<sup>16</sup> 郭慶藩（2018：434）。

<sup>17</sup> 「不務知之所無奈何」，「知」一字可作「命」，見王淑岷（2007：666）。

換言之，本文認為《莊子》的養生觀期待著「生命作為一個整體」被對待，而非片面地著重於生命的某一個側面——不論是有機生命面，還是知識精神面——因此，我們可以看見《莊子》既是批評著那些角逐名利以及陷溺於論辯之人（「今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴！」<sup>18</sup>），同時也批評著那些一心只追求身體上的愉悅，肉體上的滿足之人（「故德有所長，而形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘」<sup>19</sup>）。顯然對於《莊子》來說，生命本該被視為一個整體，單獨地抽取出生命的一部分、生命的特定面向，並過份地看重與推崇，對於「養生」是必然失敗的方向：將心力分散於生命的片面，自然不得養生之「主」。

## 二、仁者人也／仁者非人

儒家作為《莊子》的主要批判對象之一，其在先秦時代的政治影響力不容小覷，而我們自然也不該忽略儒家的政治哲學其實有著什麼樣的一種關乎「人」的看法。這是說，當我們透過生命政治觀的視角理解到西方傳統政治學的起源奠基於排除人的有機生命，並且透過上文關於「養生」的討論可以見到長久以來人的生命總是被區分成有機的、肉體的與理性的、靈魂的兩個面向，我想試著指出：《莊子》所批判的對象（儒家）其實也有著《莊子》所不願見得的這種分裂生命、排除生命的部份的這種特色，而《莊子》顯然也意識到了這一點。在此同時，這樣的討論將顯露出《莊子》生命觀的特殊性。

《論語·憲問》：

子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，

---

<sup>18</sup> 出自《莊子·德充符》。見郭慶藩（2018：161）。

<sup>19</sup> 同上，見郭慶藩（2018：158）。

冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」曰：「今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」



子路詢問孔子怎麼樣算是一個完美的人？孔子回答他：「如果具有臧武仲的智慧，孟公綽的清心寡欲，卞莊子的勇敢，冉求的才藝；加上懂得禮樂，就可以算完人了。」又說：「現今的完人就不必這樣了，見到利益時，考慮道義；見到危險時，勇敢承擔；貧困也不忘平日的承諾，也可算是完人了。」

如果我們仔細檢視，這些關於「完人」的描述都是著重於智慧、德行以及禮樂<sup>20</sup>的理解。這些條件除了與人群互動、社會架構息息相關，同時也是一些「待獲得」的東西。這是說，人一出生時大概不會理解智慧、德行以及禮樂，這些都是在群體生活中有機會獲得或是「被判定為獲得」——此人是否擁有智慧，此人是否在進行德行行為，此人是否了解禮樂，這些都需要除了自己以外的第三者來進行判定。但《莊子》中的被推崇的「神人」、「至人」等理想人格，往往在文本中被強調其「生命的樣態」：例如，〈逍遙遊〉中的姑射山之神人，《莊子》說他：「肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。<sup>21</sup>」；〈天運篇〉中的至人：「古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貸之圃」<sup>22</sup>。這些生命的樣態並非被賦予的，也不是社會所建構的，自然也非第三者所判定的，似乎對於《莊子》而言，那些值得推崇的人物，其實是那些展現出有別於平常人的生命樣態，換言之，能夠活出各種生命的可能性的形象。

除此之外，在《中庸》與《孟子》這兩本儒家的經典皆有：「仁者，人也」這

---

<sup>20</sup> 雖然說儒家談禮樂，也會觸及到身體與欲求等等的面向，然而卻是以一種「框架」的方式在進行，或者說是「規訓」的。

<sup>21</sup> 郭慶藩（2018：37）。

<sup>22</sup> 郭慶藩（2018：360）。

樣的陳述。朱子對此段的註解寫道：「仁者，人之所以為人之理也」<sup>23</sup>，這仿佛替「人」的定義做了一個判斷，而這樣的定義將人與仁緊密扣合，徹底地將人的有機生命面向給排除開來。誇張地說，當《孟子》不斷地將某些行為判定為人，某些行為判定為禽獸，其實都是將某些既有的規範視為「人」的判準，而缺乏對於人的生命的多樣性的想像力。也就是說，或許某些行為對孟子而言是「禽獸」的作為（缺乏人文素養、禮樂涵養的），但在《莊子》的視野裡，那可能是我們對於「人」的定義過於窄化，又或者是對方展現了生命的多樣潛能，遠遠超出我們能掌握的範圍。不論是我們的狹隘，抑或是他者的多元，《莊子》都替「人」保留了得以發揮想像力的空間：《莊子》不僅不會否定人在生命性上其實是某種禽獸，也不會否定文化性上與禽獸極為相似的人也有可能是個人。

由此延伸，《莊子》中有諸多魚獸、飛禽、草木的象徵與比喻。此外，《莊子》對於「什麼是人」的看法，在〈應帝王〉中，似乎透露了一些訊息：

齧缺問於王倪，四問而四不知。齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。

蒲衣子曰：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于，一以己為馬，一以己為牛，其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」<sup>24</sup>

藉蒲衣子的說法，嘗試以仁義來團結人民的有虞氏，儘管可以得人心，卻將「人性」給抹去；相對與此，泰氏任人將自己稱為牛、馬，同時真實地呈現自己的知見與實情，而從未離開過「人性」。

---

<sup>23</sup> 見史次耘，《孟子今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1978）：395。

<sup>24</sup> 郭慶藩（2018：205）。

首先，「而未始出於非人」的解釋出自王叔岷，他說：「莊子以仁義非本性所有……是以仁易人之本性，雖得人，而人已失其本性矣」<sup>25</sup>。在《莊子·駢拇篇》也可見「……自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔於仁義。是非以仁義易其性與！」<sup>26</sup>這樣的描述，與前文相互呼應。其次，當我們深入這段有虞氏與泰氏之對比，有虞氏仿佛就是儒家的代表，他深信仁義得以治理群眾，卻忘記仁義很可能只是人的某一個面向而已；泰氏則是非常真誠地面對自己作為人的方方面面，可以是禽獸、可以是非以人為中心的生命整體，但也有著知見與情感，反而使他從未遠離作為人。也許在我們同為「生命」的這項事實而言，人類與禽獸的分別是微乎其微，儘管人類或許有相對複雜的智慧與知識體系，《莊子》似乎也不會同意我們將其單獨抽取出來而作為判定「人」的依據，換言之，難道缺乏智慧與道德之人就不該被視為「人」？只取仁義的人並非人，《莊子》也許要說的是我們應該對自己更加真誠，誠實地面對自己有不理性、更像動物的那一面；更進一步，或許根本不該為自己擁有著非理性的面向而感到羞恥與慚愧，因為那也是為「人」所有。

到此，可以呈現出《莊子》的生命觀除了有著將「生命視為一個整體」的特色以外，也有著將生命的特定面向排除的警惕與反省：不論是在養生的目標上我們不應該只重視有機肉體，抑或是只重視理性與道德能力(精神面)，在判斷「人」這個獨特生命時，也不應該將人等同於理性與道德能力，儘管理性與道德能力很可能是我們最為突出的能力，甚至是獨有的能力。

那麼為何《莊子》對於理性與道德能力的過份看重這件事情有所批判？隨著生命政治觀的引入或許到此我們早已有所警覺：被排除的有機生命面向該如何被照顧到？而當這樣的問題上升到政治治理的層次時，我們不免更感失落——政治治理若只以人的理性與道德能力為重，人有機生命面向又該如何被照顧，又可能

---

<sup>25</sup> 王叔岷 (2007 : 274)。

<sup>26</sup> 郭慶藩 (2018 : 229)。

如何地被犧牲？而如果「養生」是要以生命做為一個整體來照料，這樣的政治環境，似乎只是讓人們愈發遠離生命的滋養。

下一節，透過「道」與「名」的討論，本文將試著呈現當政治治理建立在一個排除生命的部分面向的基礎上時，很可能會造成什麼樣對人民的戕害。

## 第二節 「道」與「名」——生命與政治的疏離

在《莊子》文本中，「道」的概念一直都是被深刻探討的對象。不少學者認為能夠透過分析《莊子》中的「道」來發掘《莊子》文本的思想厚度，其本體論、宇宙論、自然觀、知識論、倫理學、認識論、政治哲學……亦可以從這樣的分析中略曉一二<sup>27</sup>。儘管關於「道」的討論離不開《老子》的思想，不過《莊子》的確走出了屬於它的道論：

莊子基本擱置了老子以「生一成」論「道物關係」的路向，而更關注由「行」所帶出的「道一技」、「道一事」關係，以及聚焦於「人」之存在之維的「道一才」、「道一心」關係，從而將「道」轉換為了一種行動機制、生活方式與存在境界。<sup>28</sup>

老子的道與莊子的道在內涵上有些不同。…老子的道本體論與宇宙論的意味

---

<sup>27</sup> 必須釐清的是，不同學者對於《莊子》中的「道」應該被解釋成認識論、自然觀、本體論…的哪一種的看法有諸多分歧；同時也有學者認為「道」是可以在《莊子》中解釋所有面向的哲學。見蔡明田，《莊子的政治思想》，（臺北：牧童出版社，1974）：27-34；劉孝敢（2010：121-122）；王邦雄，〈從修養工夫論莊子「道」的性格〉，《鵝湖月刊》21(6)（1995）：7-15。當然，亦有學者認為不應以「道」作為《莊子》哲學工作的主幹，見畢來德（2011：22-23、103-105）。

<sup>28</sup> 王玉彬，〈“天鈞”與“天倪”——莊子天道觀之兩維及其辯證〉，《哲學與文化》48卷（2021）：110。



較重，而莊子則將其轉化為心靈的境界。其次，老子特別強調道的「反」之規律及道的無為、不爭、柔弱……等特性，莊子則不在這些概念中著墨而求精神境界的超越與提升。<sup>29</sup>



由此可見，《莊子》中「道」的概念分析能夠凸顯出屬於《莊子》文本獨有的哲學內涵。本文認為，分析《莊子》中的「道」，不論是明確地直言「道」為何物，抑或是以隱喻的方式出現，都能夠從中獲得《莊子》關於生命與政治的哲學思考。本節將首先指出「道」的性格，其次討論如何把握「道」，最後討論「道」與政治的關係。

## 一、「道」的概念分析

### (一)「道」無處不在

首先，「道」的意涵具有無處不在的面向，《莊子·大宗師》：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。

對於《莊子》而言，「道」之於人是真實的，所以它「有情有信」且「可傳」、「可得」；但它是不露形跡的，因此「無為無形」且「不可受」、「不可見」。其次，「道」生於天地萬物之前（「未有天地」），就其自身而存（「自本自根」、「自古已固存」）。

---

<sup>29</sup> 吳宗德〈由〈齊物論〉與〈大宗師〉闡釋莊子的體道之境〉，《文學前瞻》第七期（2007）：54-55。

再來，「道」造生天地萬物、帝王與鬼怪<sup>30</sup>。最後，在空間上超越各種可知的極限（「在太極之先而不為高，在六極之下而不為深」），在時間上早於天地卻不算久，長於上古卻不算老（「先天地生而不為久，長於上古而不為老」），可知「道」是不受時空約束，無處不在、無時不存。由此可知，「道」的特質在《莊子》之中被描述成先於天地萬物且創生天地萬物的存在，可以說「道」不僅是作為萬物存在的根基，也支持著天地萬物持續運行<sup>31</sup>。此外，在《莊子·知北遊》中，也能找到關於道的真實性與普遍性的篇章，更可以從中見得「道」獨特的性格：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」  
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，固不足質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，無乎逃物。至道若是，大言亦然。……物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也；不際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺，彼為盈虛非盈虛，彼為衰殺非衰殺，彼為本末非本末，彼為積散非積散也。」

在東郭子與莊子的對答中，莊子一再地指出「道」絕不只是存於一些高大、高貴、

---

<sup>30</sup> 王叔岷：「章太炎云：『神與生義同，說文：『神，天神引出萬物者也。』神鬼者引出鬼，神帝者引出帝。...』」，見王叔岷，《莊子校詮》（北京：中華書局，2007）：229。

<sup>31</sup> 林明照：「若集中就《莊子·內篇》來看，莊子已賦予道多面向之意義，包括具有萬物本源或創生義以及意指萬物存在活動的內在生命力等。」見林明照，〈莊子的道論與反身性〉，《哲學與文化》，第37卷（2010）：25-45。

高潔之處，就算是卑微、低下、骯髒之處都可以有「道」的存在<sup>32</sup>。「無乎逃物」一句的說法，更點明了「道」的周延、周徧既讓所有為「物」中皆有「道」，同時也回過頭來指出「道」是不會在「物化」以外的場域存在。有物就有道，有道即有物<sup>33</sup>。進一步說，文中莊子談「物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也；不際之際，際之不際者也。」這意味著使物為物者（「道」）與物之間沒有邊際，凡是物皆有邊際；沒有邊際中的邊際，即是邊際中的沒有邊際。前一句相對好理解，這是說「道」支撐著「物」的存在，而每一個物之間的皆有「道」，所以「道」與物之間沒有邊際；凡是物與他物、物與「道」之外的其他之間皆有邊際，否則我們無法區分此物為此物，物的邊際限定了物的範圍，才能使物被呈現，這就是所謂「物際者也」<sup>34</sup>。後一句「不際之際，際之不際者也」則是說「道」儘管與物之間沒有邊際，但他還是有其限制（邊際），這個限制就是他總是與物沒有邊際，因此才說「沒有邊際（道）中的邊際（道的限制），即是邊際中（物）的沒有邊際」。顯然，「道」與「物」是彼此互相彰顯、支持的關係，在「物化」中可見「道」的無處不在，「道」又必須在具體存在的事物中才能開顯自己——「道」在一物之變化中顯示其多元，又在萬物之物化中顯示其共在；當我們說著此物與他物的「道」有所區別，其實同時說明了「道」既存於兩物之中，但存於兩物之中的「道」卻不同，即「無邊際的邊際（無區別的區別）」。

---

<sup>32</sup> 賴錫三：「……而莊子則要將東郭子對道的虛幻投擲，導回具體而當下的『物』之存有。『夏邪』、『愈下邪』、『愈甚下邪』，正是為將崇高的超絕之道，步步落實在螻蟻、稊稗、瓦甃之中，甚至可以落在看似卑污的屎溺中。莊子的『返下』其實便是『道』向『物』的轉向與回歸……。」見賴錫三，〈《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉，《臺大中文學報》，第40卷（2013）：55-100。

<sup>33</sup> 《莊子》中「物」的哲學意義往往是指向「物化」的概念，下節將會有說明。

<sup>34</sup> 林明照：「邊緣因此有這樣的特質：它展演了存在的具體發生，例如特定空間然而它總是隱藏的，因為在給出其體存在的同時，我們通常看到的、凝視的也只是具體的存在物及其領域內容。莊子的道指向的本真、自然之存在性，正像邊緣般地展演著存在的具體發生，並且隱藏於其間。」（林明照，2010：29）

總結而言，「道」是萬物存在的原因（來源義），「道」也支持了萬物的存在與運行（存有義）。不過值得注意的是：當我們說「『道』是無處不在」時，應該要謹慎地指出這個「處」其實只有被劃定在「物化」的範圍。因為《莊子》顯然認為「道」是「無乎逃物」——「道」總是與物緊密相關。也因此「物」的範圍就是值得討論的對象了。什麼是「物」？看不見、摸不著的對象能稱之為「物」嗎？精神、概念思維、理性思辨、靈魂（若是有）對《莊子》而言能夠稱之為「物」嗎？下文將會透過「體道」——如何接觸、掌握「道」——來指出對於《莊子》而言，「概念思維」<sup>35</sup>或者說「名」並不存在「道」，換言之，「概念思維」與「名」並不屬於物的範疇。

## （二）「體道」與「物化」

本段嘗試指出：「道」並非時時可傳，它也並非能夠任意皆可得。《莊子·齊物論》說：「道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華」，這指出「道」的消逝與不可得（「不存」）發生於某種體系、價值、名言的確立（「小成」），而言論即便存在但之所以被否定（「不可」）就在於浮偽與華美清晰的異議的出現。如果這段話彼此之間有次序關係，那麼這顯示出「道」的消逝就在於我們試著以確立的言論去把握它，而這些確立的言論一旦在意義上毫無模糊地帶並與世俗價值牽扯在一起時，言論的真實與真誠也將不復可見。這也難怪〈齊物論〉中有如此著名的一段話：「是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成」，是非、偏愛的出現就在於某種價值與言論的標準被訂定，而「道」是難以藉由某種絕對確定的事物來把握的。

由此可見，「道」是有可能被隱蔽的，而它之所以隱而不見，正是因為有是

---

<sup>35</sup> 詳見本文文獻回顧關於劉滄龍的研究成果之討論。

非、偏愛的出現，並且與「名、言」的出現有所關係<sup>36</sup>。語言可以說是人類運用概念思維的具體表現，周曉露即認為：



莊子認為形名相隨，無形則無名，故「道不當名」。名、實是就「物」而言，且「名」的產生依賴於物之實，而道超越了物之「實」，屬於虛而無形，因此「名」無法上達道。從這一意義上說，「名」成為了道、物分際。其次，道遍在萬物揭示了道物無際、渾然一體的統一性、整體性，「名」是人為造成的道物、物物分際……。

37

這是說，名能夠指出物的事實存在，也建立在物的事實存在之上，比方說教室內飛進許多隻麻雀，牠們能夠用「麻雀」這個名來指稱、指涉，反之，也因為事實上存在著麻雀這樣的生物，我們才開始創造「麻雀」這個名來指涉之。然而，什麼樣的對象可以被用「麻雀」這個名、這個概念來指涉呢？什麼樣的對象是麻雀、什麼樣的對象不是麻雀？不難想像也許在一百年前可以被視為麻雀的動物已經不再被視為麻雀，也許一百年後發現某種新的物種可以被視為麻雀，人們在判定一個「名」的範圍時，不可避免地將某物給對象化、片面化、固定化，這使得某物的「道」——動態變化、生死存亡——總是無法在語言之中被呈現，抑或是被表達。就算我們不斷地說、不間斷地使用「名」，我們所獲得的僅僅是擊弦般一

---

<sup>36</sup> 有諸多學者提出莊學中有許多關於「體道」的敘事與描述，而所謂「體道」意味著不以語言、文字的方式來接近超越語言、不可被語言框架的「道」，而是以身體、修養、氣等其他方法、媒介來認識「道」。相關討論可見但不限於：畢來德，《莊子四講》（台北：聯經出版社，2011）；陳鼓應，《老莊新論》（台北：五南出版社，2007）；劉笑敢（2010）；賴錫三，〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言哲學〉，《清華學報》第 41 卷（2010）：67-111。

<sup>37</sup> 周曉露，〈莊子名論的內在理路〉，《哲學與文化》，第 45 卷（2018）：183-198。

次一次的震動，聽似連貫，實則片斷，始終無法呈現出「道」如同管弦般的天籟<sup>38</sup>——吹萬不同，而使其自己也——讓萬物以千變萬化的姿態任其自然。

進一步說，「道」的開顯及其展現並不是以言辯的方式，反而可能就身心參與在事物的運行與變化中，也就是說從力行體踐aaa「物化」而來。「道」是在最純粹、最赤裸的萬物的生命動態中可以被觀察、體認到。比方說《莊子·養生主》中的「庖丁解牛」，在這則故事中，文惠君詢問庖丁：「譔！善哉！技蓋至此乎？」如何可能將支解牛體一事做得如此不費工夫、如同舞蹈般優美、滑順，庖丁答曰：「臣之所好者道也，進乎技矣」，言下之意，庖丁認為與其說是他的技術使然，不如說是因為他遵循了道<sup>39</sup>。庖丁解牛的故事是個生動又深刻的圖像，它呈現出一個畫面同時說明了兩件事情：一，對於牛體與刀刃而言，庖丁是「因其固然」地去面對兩者，這是說庖丁以兩者就其自身所顯示的來與其互動（是牛、是刀），同時，庖丁也以兩者就其自身所顯示的運行方式來運行之（以刀解牛）；二，對於庖丁自身而言，他起初見牛是牛，其次見牛不是牛，最後他不再依靠、運用感官來接觸牛體（「神遇而不以目視」），而是依著自己的意識、精神來與眼前的牛體產生互動。可以說，這就像是一個人起初學習電腦打字時，需要一個一個按鍵以眼睛看準之後，再用手指敲擊該按鍵；而當一個人熟練打字之後，已經不再需要以眼睛觀看按鍵，而是心裡想到（意識到）某一個需要被打出來的字，手指就已經在完成任務，甚至不必去想手指敲擊的順序<sup>40</sup>。可以說，庖丁的解牛技術潤熟之時，亦是他的意識、精神與身體整全為一之時，他不需要將注意力放在每個

---

<sup>38</sup> 賴錫三：「『天籟』意謂萬物在其自己的自然自在，其背後不再有任何支配者或推動者（怒者），而人也不再是萬物背後的支配性怒者。」見賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三維交織的人像〉，《清華學報》，第 52 卷（2022）：303-344。

<sup>39</sup> 「進乎技矣」之「進」有兩種解釋：一，王叔岷認為此字應為「盡」之借字，因此整句應解釋為「達至技的極致」（王叔岷，2007：105）；二，成玄英認為應該解釋為「過」之意，整句為「超過於技術」（郭慶藩，2018：93-94）。本文採用了迴避這個問題的詮釋，理由是不論採用何種詮釋，「道」都是比起「技」更為重要的部分。

<sup>40</sup> 畢來德《莊子四講》中有諸多類似的比喻（畢來德，2011：1-25）。

解牛的步驟上（觀牛體、運刀...），只需要想著「解牛」這一件事，每一個曾經必須分開的步驟都整全成了一個行動。綜合上述，知曉事物的本然、事物的運行能夠達到技術的極致，而這正是追尋「道」所帶來的結果；反過來說，若不是庖丁在解牛的技術上嘗試淬鍊至極，庖丁亦不會有機會瞧見「道」可能是怎麼一回事<sup>41</sup>。

而《莊子》描述類似的情境的亦有〈達生篇〉中佝僂老人捕蟬、孔子觀於呂梁的故事以及〈天道篇〉中巧匠以手指畫圓等故事。在「體道」的脈絡下，這些技術操作或是非人技巧的展現可被理解為道的體現：主客之間以其本然而行，以其本然而合一；操作者與被操作者之間毫無隔閡，並在操作之中展現出「我應如此」的自然性（Ziran）。在這些故事中，名言的角色在於向尚未體道之人解說體道的方法與途徑，但是顯然這僅能觸及到體道的表面，而不能真正傳達體道的「感受」以及「境界」。

由此可見，在《莊子》文本中，「道」並非是透過言說的方式傳達，而是在某種技藝達至身心一體的狀態時，才能夠觸碰到「道」。而當一個人觸及到「道」之時，也意味著他讓事物就其自身來引領自己，而自己也讓共為一體的意識與身體來引領自己；他不再將注意力放在片段與片段、步驟與步驟之間，而是讓目的地來顯露其應行的道路，就好似一位經驗老到的獵人，會讓獵物一舉一動來告訴自己究竟該如何獵殺牠。葉海煙也曾說：

由此看來，道與物之間其實無隔無礙；而此一哲學想像乃在莊子

---

<sup>41</sup>林明照說：「只是道的客觀存在性，莊子始終認為不是作為探析論辯的客體對象，而是需反身參與其間。換言之，個人是在反身性中參與、融入道的存在性中，而不是道顯現在個人實踐的境界中，或是論辯析探道客體化的存在性。」（林明照，2010：33）。簡言之，「道」並非在解牛這個動態過程中自我顯現而被庖丁觀察到，當然也不是在庖丁將這個過程傳達給文惠君時所說的那些內容裡可以被收穫，而是庖丁在解牛的過程中直接參與、融入「道」。

特殊的生命邏輯、存在邏輯與心靈邏輯之中……而有分有辨、有同有異的，則是吾人細細編織的思維網絡，它們終可能落入「是非之彰也，道之所以虧也」（《莊子·齊物論》）的地步。如此一來，「道」的思考與「物」的邏輯便將始終相對而有隔，而「物」也終將在實然性的基礎之上，衍生出含混著必然性與或然性的主觀性造作……。<sup>42</sup>



不堅守主觀性的概念思維與固定之「名」，而還讓「物」於「物」的自然與固然，使得目標與手段融為一體，「如何做」的答案即是「做什麼」，概念思維的造作就不再介入其中，一切行雲流水、渾然天成。

到此，我們不得不稍微注意「物」的概念在《莊子》之中的意涵。有許多學者認為《莊子》中所談之「物」，往往帶有「物化」之意，而因此我們在理解《莊子》所說的「物」，應該要以「物化」之意去理解。所謂「物化」，出自《莊子·齊物論》中「莊周夢蝶」一文，同時指向物的本真變化，以及我們理解物的視角的變化。與「物」的簡單區別是：「物化」包含了物的動態面向，例如生死存亡、運作、活動……等；反之，「物」則是在表達上較為侷限靜態，往往會有將某物對象化、片面化、靜態化。

在語言的使用上，或是概念思維的運用，都難以避免將所言之對象化、片面化、靜態化，這樣的物我關係始終落在單向度的「人觀」與「我見」，以主觀的思維、人為的造作去訂定物的絕對樣態；相反的，以「道觀」所見之物，是讓物因其固然，雖劃定了萬物的邊際，使得萬物彼此之間保有差異性，卻不決定或是固定其邊際之中的內容，任萬物自在自適地浮現其本真自然。由此觀之，以「物化」之意來詮釋《莊子》所談之「物」或是「物我關係」應該是較為恰當的選擇，

---

<sup>42</sup> 葉海煙，〈莊子齊物哲學的道物合一論〉，《哲學與文化》，第 34 期（2007）：21-33。



同時，藉著觀察「物化」與「道」之間的密切聯繫，更可以凸顯《莊子》中「道」與「名」之間的張力。

接觸「道」，就是放下了概念思維與「名」之後的結果，又或者說，「道」就是在概念思維與「名」之前的支持事物存在、運行的根本。若這關乎「道」的思想進入到政治哲學的討論時，我們可以發現《莊子》的確試著擦去以仁義為主幹的政治規範，讓我們瞧見在政治規範之下的赤裸生命。

總結來說，透過此段關於「體道」的討論，相當程度地指出對於《莊子》而言，「道」是不能用概念思維或是「名」所掌握的，或者說一旦用了這些方法，所掌握的、所理解的就不是「道」了。關於這一點，接下來關於「仁義」的討論，也能夠清楚看到《莊子》對於概念思維的敏感。與此同時，本文的討論也將把「道」與「名」之間的複雜關係上升到政治哲學的討論，並且逐步揭露其生命政治觀的面貌。

## 二、道與名——生命與政治的疏離

### （一）道與名

如果「道」存在於人屬於「物化」的那一個面向，而「名」指的是人用於指涉片面「物化」的概念、語言工具，那麼由許許多多「名」所建立起的特定政治制度、社會規範自然在《莊子》眼中不會是能夠基於「道」而治的理想政治環境。

《莊子》並不反對政治的參與<sup>43</sup>，因為人是不可能沒有政治的面向；但是透過概念、語言、名作為根本而設想的政治制度，其所帶來的迫害與權力關係將會是《莊子》所反對或害怕的對象。換言之，《莊子》中關乎於生命的自在、自適、自由的描寫眾多，也可見得《莊子》重視生命最直接的感受：安其性命之情。關於此，可見於《莊子·駢拇篇》：

---

<sup>43</sup> 見本文文獻回顧第 16 頁有相關討論。



彼至正者，不失其性命之情。……是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。……且夫駢於拇者，決之則泣；枝於手者，斲之則啼。……故意仁義其非人情乎！自三代以下者，天下何其囂囂也？<sup>44</sup>

《莊子》指出：合理的規則、規範是不會脫離事物的本性的。因此即使野鴨的腿短，但硬是使其變長只會帶來憂患；野鵲的腿雖長，截短就會帶來悲哀。併生的腳趾斷裂它便會哭泣；岐生的手指，咬掉它便會哭啼。如果仁義真的是合乎人情的話，那麼天下這麼長久以來為何會如此喧囂不定呢？《莊子》又說：

且夫待鈎繩規矩而正者，是削其性；待繩約膠漆而固者，是侵其德也；屈折禮樂，矜俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以鈎，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以纏索。故天下誘然皆生，而不知其所以生；同焉皆得，而不知其所以得。故古今不二，不可虧也。則仁義又奚連連如膠漆纏索，而遊乎道德之間為哉？使天下惑也！夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性與？<sup>45</sup>

仁義就像鈎繩規矩、繩約膠漆等用於固定、扳正事物的工具，凡是使用這些工具來修正、固定的事物，都早已被削損了本然。如果符合其本然的事物，根本不需

---

<sup>44</sup> 郭慶藩（2018：225-226）。

<sup>45</sup> 出自《莊子·駢拇》，見郭慶藩（2018：227-228）

要額外的工具去使其變曲、變直、變圓、變方；我們無法知道萬物是如何成為如此這般，我們也無法得知那些使萬物各得其所的方法，但是從古到今，我們總是明白用蠻力去強迫某物成為某種型態，只會招致某物的虧損罷了。仁義就像強加於我們之上的規矩繩墨，它強迫我們有一個絕對的生長方向，要是不符所願，人們就會招致損傷。更重要的是，我們若是將仁義與道德網綁在一塊，人們的生活就處處是繩墨與規矩，一舉一動之間皆被網綁、約束。儒家所提倡的仁義道德，作為一個天下治理的方針就是《莊子》眼中的「殘生傷性」之治理模式。因為高舉仁義的旗幟、呼籲道德的口號都是逐漸遠離「道」——事物的根本道理——的一種用「名」來形塑政治治理的方式。這是說，《莊子》懼怕透過切分、定義「何謂好」、「何謂壞」、「何謂利」、「何謂弊」、「何謂善」、「何謂惡」來扎根的政治規範，因為它自認為可以帶來天下秩序的安定，實際上卻帶來更大的禍害而不自知。<sup>46</sup>所以《莊子》會說：「自三代以下者，匈匈焉終以賞罰為事，彼何暇安其性命之情哉！」<sup>47</sup>，又說：「大德不同，而性命爛漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。」<sup>48</sup>，再說：「及至聖人，蹙蹙為仁，跲跲為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。」<sup>49</sup>這些都是表示以「名」為根本或是唯一方法去治理天下，會帶來極端的黑白分明，不僅定義各種「名」之後會導致爭亂，定義本身就會導致爭亂（儒、墨之爭）；以「名」作為行為的引導，使人們都會去追求「名」，而不知「名」的追求本身，其實不能真正合乎生命的常理，因此帶來禍害。生命的常理——「道」——顯示出生命本該是變動不居、高下不明、貴賤不分的真實存在，

---

<sup>46</sup> 林明照：「如果孔子不能返回到自身的省視與內觀生命之真，則其建立在審視別人以及介入與調節事務秩序上的作為，不但不會帶來預期的善，反而自身的作為便是惡的來源。」見林明照，〈《莊子》中的當解而難解與實踐悖論——集中於天刑的討論〉。也許，這些高舉的規範標準，往往都如同孔子一樣會犯了道德悖論。

<sup>47</sup> 出自《莊子·在宥》，見郭慶藩（2018：259）。

<sup>48</sup> 同上，頁：264。

<sup>49</sup> 出自《莊子·馬蹄》見郭慶藩（2018：238）

就像短腿的野鴨與長腿的野鵲有屬於自己的最適狀態，人與人之間——就像擁有併生的腳趾與擁有歧生的手指——也該有屬於自己的最適狀態。因此，以「名」或是概念思維去定義「人」、「人的最適狀態」而建立起的政治環境，就像強迫所有人的腿都必須長得一樣長，手指與腳趾都必須是剛剛好五支。



## （二）生命與政治的疏離

當我們說生命政治是深刻地注意到政治的源頭根植於人作為生命有機體與人作為理性存有者之間的劃界，此時，《莊子》在「道」與「名」兩者之間的反省可說是深刻地呼應的這樣的關係。這是說，「道」指涉了人作為生命的面向——即「物」即「物化」的面向，而「名」與概念思維可謂是人作為理性存有者才可能有的能力與產物。當我們在思考政治治理、政治規範的時候，傳統政治學從人的理性面向下手：作為一個自由且平等公民、作為一個能夠合作的理性主體……等，這是將人作為生命有機的面向給切割開來，政治的思考建立在排除掉「非政治」的內容時才展開。當以「仁義」等等道德之「名」來當作政治治理的目標與手段時，其實也是落入了將人作為生命有機的面向給先行排除開來的形勢：其一，「名」在《莊子》的描述中，是脫離「道」的；脫離「道」即可顯示其並非「萬物」之屬，即非直指生命有機體，反而更可能是人的某種能力，或是某種能力的產物；其二，透過「仁義」之名去誘使、規範人的行為以形塑某種政治社會，其實就是企圖在人作為一個國家的子民、人作為一個概念思維使用者、人作為理性主體這些身分上發揮作用。這意思是說，「名」能夠驅使的是人非有機生命體的某些面向，因為只有那些面向可以理解「名」，並受其引導。這就好像我們無法讓一頭牛理解琴藝之美，更不論引導牠學會彈琴。總而言之，我們能夠看到在「道」與「名」以及「生命」與「政治」之間看到了相似的結構，而這個結構正是《莊子》試圖要反省的：當我們總是認為政治建立在理性主體、「名」之上，基於此所發展出的政治生態真的能夠照料到作為有機生命體的人的面向嗎？還是說，我

們必須要犧牲、忽視作為有機生命體的自己，才能夠追求我們理想中的政治生態、成為我們理想中彼此合作的公民、建立一個良善秩序的互惠社會嗎？

在《莊子·應帝王》中有這麼一個故事：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。<sup>50</sup>

中央之帝王渾沌招待了儵與忽兩位來自南北極地的帝王，兩位帝王為了報答渾沌的招待，將眾人皆有的感官能力給予了渾沌，最後卻導致渾沌的死亡。渾沌之死這則故事給予了一個清晰的圖像：渾沌作為一個中央之帝王，唯獨他缺乏人人皆有的視聽食息之能力，他無法像一般人一樣享受到感官帶來的美好，或是從感官獲取外在經驗。然而，渾沌之所以為渾沌，可能就在於他缺乏這些能力，若觀歷代注本，「渾沌」可被視為一切未分之狀態，如陸德明《釋文》引李云：「清濁未分，此喻自然」<sup>51</sup>；或可被視為尚無知識的狀態，可見林希逸<sup>52</sup>、憨山<sup>53</sup>……等注。由此可見，「渾沌」的形象作為一種隱喻，即有可能是《莊子》用於比喻尚無知識與「名」的出現時，渾然一體的狀態。放在身體技藝的討論中，這比喻就成了

---

<sup>50</sup> 郭慶藩（2018：220）

<sup>51</sup> 同上

<sup>52</sup> 林希逸：「渾沌即元氣也。人身皆有七竅，如赤子之初，耳、目、鼻、舌雖具，而未有知識，是渾沌之全也。知識稍萌，則有喜怒好惡，是鑿竅矣。」見林希逸，陳紅映校點：《南華真經口義》（昆明：雲南人民出版社，2002）：129。

<sup>53</sup> 憨山：「儵忽者，無而忽有。言人於大化最初，受形之始也。渾沌，言雖俄爾有形，尚無情識，渾然沌然、無知無識之時也。及情竇日鑿，知識一開，則天真盡喪，所謂日鑿一竅、七日而渾沌死也。」見憨山，黃曙輝點校：《莊子內篇注》（上海：華東師範大學出版社，2009）：149。

身心整全為一，如同庖丁解牛時的「體道」境界；放在政治哲學的討論時，這就成了以「名」為導引的治理之前，萬物不分好壞優劣、高低貴賤，若以道觀之同屬「一」的狀態。賴錫三說：



渾沌在道家哲學中佔據極核心的義理地位，它其實就是道和一的原型意象，意指無分別的交融渾一狀態……渾沌又可說是道家樂園的基本象徵，渾沌鑿破便意味樂園的失去，從此急轉直下，從原本「未始有物」、「物未有封」，掉入了物物有別有封、紛然淆亂、是非無窮的語言鬥爭中。<sup>54</sup>

就此看來，渾沌之死不僅是充滿悲劇性的色彩，整個故事似乎也隱喻著擁有著視聽食息之能力，很可能會導致如渾沌般渾然一體、渾然天成的境界的消散。政治的治理一旦總是運用著「名」在切割這種渾然一體的生命狀態，那麼就像是在人們身上日日鑿孔，年年鑿竅。由此觀之，《莊子》的生命政治觀就在渾沌之死的故事中被呈現地淋漓盡致。

總結來說，在「養生」的題目上，本文已經說明了生命的理性層面被過度重視帶來的危害，而當我們透過「道」與「名」之間的張力將這樣的危害上升到政治層面時，又可以見到人的概念思維、使用「名言」的能力——可謂理性層面的直接展現——讓這種傾向於人的理性層面的趨勢更加鞏固，難以撼動。

下一節，本文將從藉著阿岡本的「裸命」的概念出發，與《莊子》中「無用」的討論相互對照。我將試著說明：當排除生命的特定面向（有機生命、肉體）這件事情在政治領域打下難以動搖的根基，那麼隨之被建立的，將是一個經濟化、工具化肉體的政治生態。

---

<sup>54</sup> 賴錫三，《當代新道家——多音複調與視域融合》，（台北：台大出版中心，2011）：316。



### 第三節 「裸命」與「無用」

#### 一、經濟人

作為「行為科學」，它們旨在將整體人類及其所有活動都化約到一個受制約的、只有行為可言的動物層次……「社會行為」成了所有生活區域的標準。自從社會領域興起，自從家政與持家活動獲准進入公共領域，一股銳不可擋的成長趨勢，吞沒就有的政治與私人領域……。<sup>55</sup>

透過繼承鄂蘭關於現代人的境況的診斷，阿甘本認為生命的有機面向，在被政治領域排除之餘，以另一種面貌反而被政治權力所干預：「我們正在接近生物學和經濟的某種綜合<sup>56</sup>」。這是說，儘管政治劃分出「非政治」的領域，但實際上這個領域卻套以一種社會的、經濟的面貌而被捲入政治領域之中，而個體的可機生命面向就成了那——既排除又被納入（**Inclusive exclusion**）——毫無防備站在權力面前的赤裸生命。

也許可以這樣地去理解上文：人的生命被切割成政治面與非政治面，但當我們以經濟的角度看待人時，那些非政治的面相卻一一地被包含在內；而當資本主義將政治與經濟結合成不可分割的一體時，人們不可避免地被成為「經濟人」。徐太軍說：

---

<sup>55</sup> 見 Hannah Arendt, 《人的條件》，林宏濤譯（台北：商周城邦文化出版，2015）：98。

<sup>56</sup> 見 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, tr. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998):145.



國家的集權或增加對私人空間的干預無疑為現代生命政治鋪下了通道——為了解決人民的生計問題或公共福利，國家可以將個體變為赤裸生命……或許這種態勢下，某種與集體與公共生存有關的需求得到了滿足，然而，每個人卻有可能淪為生命政治之工具<sup>57</sup>

「經濟利益」、「公共福利」就像一個「偽政治領域」，蠶食鯨吞了被分割的政治領域與非政治領域，使得非政治領域的有機生命被帶入政治領域，而政治領域原本關注的理性、精神，也逐漸被經濟利益所代換。其帶來的影響，就是人的有機生命赤裸地被運用、控制、壓榨而卻不被政治所意識到；而對於個人來說，獲得收入、維持生存、成為不被市場所淘汰的勞動力這些社會問題反而成了最大的「政治問題」，也因此，那些真正的政治問題——自由、民主、基本人權等——已經不被視為個人的政治責任，人們徹底地淪為經濟動物。

## 二、「無用」

儘管上文關於現代政治社會的分析看來怵目驚心，但實際上《莊子》卻早在幾千年前對類似的生命政治結構有所反省，還可能展開了微小但深刻的反抗。雖說《莊子》理當不是面對如此複雜的現代性問題，但實際上關於「人成為經濟人」這個想法卻是可以在《莊子》的文本中找到一些相關的內容，尤其顯示在「無用之用」的討論。

《莊子》關於「無用」段落繁多，除此之外，「材與不材」也可視為「無用」討論的一種變體。這些段落散布在《莊子》文本的各處，在〈逍遙遊〉中有關於

---

<sup>57</sup> 徐太軍（2020：106）。



大葫蘆、大樹的討論；在〈人間世〉有匠人與大樹的對話；在〈駢拇篇〉、〈外物篇〉、〈秋水篇〉、〈杉木篇〉皆有之。關於「用」一字，根據鄭栢彰：「從古字至今人對『用』之理解，其義本就寓含功利性與作用性之功效存在，只是此種功效是建構在『使用者』藉由既存之主觀意識，來忖度『對象』可具何種日常經驗之效果利益，而使其達成『特定用途』的思維模式下所產生之用，以此種價值取向為『用』」<sup>58</sup>。而《莊子》「無用」的想法則相對與此，「無用」很可能要表示一種非使用者導向的非實用性價值，本文嘗試以〈人間世〉的各個篇章作為主要依據：

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。

人皆知有用之用，而莫知無用之用也。<sup>59</sup>

山木自招砍伐，膏火自招煎熬。桂樹因為可以食用，所以就砍伐它；漆樹因為可以使用，所以就刀割它。世人都知道有用之物的用處，卻不知道無用之物的用處。

《莊子》的這段話耐人尋味，似乎是想說明那些有用之物因為其被視為有用，因此會招致自身的損傷；無用之物因為被視為無用，反而能夠保全自身。若是搭配著〈人間世〉的匠人與大樹的故事<sup>60</sup>，就更能顯示這般傾向：匠人眼中沒有用的

---

<sup>58</sup> 見鄭栢彰，〈從莊子「無用之用」察其「用」之蘊義〉，《中國學術年刊》，第四十一期（2019）：35-58。

<sup>59</sup> 郭慶藩（2018：138）。

<sup>60</sup> 「匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液槁，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎、梨、橘、柚、果、蓀之屬，實熟則剝，剝則辱，大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自培擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得

散木，長成了大到可以供給千頭牛遮蔭，同時又作為社神的櫟樹。櫟樹託夢給匠人，表示自己一生只求成為無所可用之物，也因此得以保全自己，而這正是無所用的大用之處。

但讓這個段落更顯得有意思的，是匠人最後對徒弟所回應的話。徒弟問匠人：「它（櫟樹）意在求取無用，為什麼還要作社樹呢？」匠人答道：「櫟樹也不過是寄託於此社，使那些不了解它的人非議它；若它不作為社樹，不就會遭到砍伐了嗎？」這似乎顯示「無用」的效果若是要成功，除了要被動的消解掉他人視為有用而產生的傷害之動力，還要有智慧地使他人視自己為無用。換言之，「無用」並非「無所可用」之意，因為無所可用還不足以使他人不傷害自己；「無用」其實是需要去成為的一個目標，這個目標是要讓他人認為使用自己反而是一種多餘、浪費、白費功夫的事情。

讓我們更進一步，來看到〈人間世〉中的支離疏：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繯，足以餬口；鼓箠播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鐘與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！」<sup>61</sup>

支離疏者（四肢支離，形體不全之人），因為其形體不全，而不能為世所用，所

---

之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也，若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」曰：「密！若無言！彼亦直寄焉，以為不知己者託屬也。不為社者，且幾有翦乎！且也，彼其所保，與眾異，以義譽之，不亦遠乎！」。見郭慶藩（2018：127-130）。

<sup>61</sup> 郭慶藩（2018：134）。

以在國家需要士兵時，他不會被徵招；在國家需要勞役時，他也不必報到。甚至在政府救濟貧病之時，他還能夠領得一些補助。《莊子》直言這種人反而能夠享盡天賦的壽命，是再一次肯定「無用」之大用的想法，除此之外，支離疏的故事直接地將國家權力對於人民的危害的現況帶了進來，比起匠人與大樹，應是讓我更加有所感觸。

無用之人反而得以享盡天年，也許在生命政治的視野下也是如此。當我們每一個人都是「經濟人」，肉體的能耐與知性的才華無一不是可以壓榨的勞動能量，而我們也自然而然地將自己擺上市場，期待某間大公司得以以高價買下自己，以確保未來生活無虞。生命成為了可以被計量的事物，而我們也總是在那些可以被量化的特定的生命面向施加全部的心血與努力。但凡是可以被計量的，就有所權衡，亦就會有所犧牲。但個體的生命真的是一個該被計量，甚至是必要下可以被犧牲的嗎？顯然《莊子》不以為然，而「無用」的想法正是它婉轉的反抗；生命之於《莊子》，是一種更多樣、更神秘且立乎不測的事物，容本文留到下一章再談。

#### 第四節 小結

透過生命政治的視角，可見《莊子》的養生觀走出了不僅是相對於西方傳統的靈魂—身體二分的養生觀，在中國傳統的養生觀中也有著屬於自己獨特的風貌。與此同時，《莊子》的養生觀也能夠讓我們看見《莊子》有著什麼樣的一個關乎人的生命觀。而《莊子》的反省，很可能是要指出當人們過度受到外在環境的影響，不僅會遠離生命的多樣性而固著於名言所訂定的價值判斷，也會忘記生命本來是渾然一體的這個事實：精神、靈魂、知性、身體、肉身、能量……等本來應該以「一個生命」作為前提來行動，概念思維容易侷限我們以片段式的觀點理解自己的生命，而總是以部分的滿足作為集合體來照料生命。這是說，我們總是認為眼睛喜歡的不等於嘴巴喜歡的，靈魂喜歡的不等於身體喜歡的，所以我們竭盡

所能滿足所有生命的片面所引發的渴望，卻忘記生命作為一個整體期待著什麼樣的對待。

透過「道」與「名」的討論，可以看見《莊子》認為儒家的仁義之治與人的有機生命面向有所脫節，並且，儒家的政治治理確實是在切割出有機生命的面向才得以展開。《莊子》告訴我們，我們不該忘記政治的源頭是人們紮紮實實的生命，一旦我們總是用「名」（身分）、「知」（理性）去思考人如何能彼此相處，或是君主應該如何治理人民，那麼我們就會掉入〈駢拇〉、〈在宥〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉所批評的政治慘況。除此之外，名言的特性使得我們容易與生命的有機面向脫節，更進一步鞏固了政治與非政治的分野。

然而我們也可以看見生命的有機面向是如何被經濟的計量、計算給帶回到政治的領域，並且無法被人所辨認。非政治的生命面向成為了政治場域的「裸命」，既納入又被排除，在政治權力之下任人宰割。《莊子》「無用」的討論，正是一種深刻的反省與反抗：個體生命若是不要被計算、權衡、犧牲，那麼最好是一開始就不要被擺上天秤。

政治的後設視角，除了彰顯政治的實然問題以外，政治的應然問題也隨著前者逐漸浮現，而本文自然也不會錯過《莊子》對這樣的問題所能給出的答案。因此下一個問題就會是「政治到底應該怎麼做」——即，一個良好的政治、一個正確的政治究竟是如何執行、如何建立的？下一章，我將承接著「名」的討論，並延續《莊子》「養生」的想法，試著去談一個《莊子》理想的政治觀。



## 第四章 《莊子》生命政治觀的應然問題

透過《莊子》對於儒家的仁義之治的反省與批判，從中可以發現《莊子》認為以「名」為根本的政治模式一定程度上脫離了以「道」為根本的有機生命面向，這導致政治治理與人的有機生命有所隔閡，進一步追問，那麼就是政治治理是否始終無法深刻地照料到人的有機生命面向？假設真的有一個理想的政治模式能夠照料到人的有機生命，那麼會是一個怎麼樣的政治模式？

本章分成三大節進行論述：第一節，我將試著透過討論《莊子》之中的人性論出發，但卻是以一種生命政治的視角。換言之，我所呈現了人性論將會有一個特別視角使其不同於一般的中國哲學人性論的討論。透過這樣所開展出的《莊子》中的人性論，能作為其生命政治觀背後的立基點，並開始我的第二節，我將指出：

《莊子》的生命政治觀並非是一種以控制和調節人口與個體生命來維護國家的利益與安全，反而是一種透過理解政治的根源與赤裸的生命密不可分，來重新設想一個能夠「看得見」這項事實的政治環境。換言之，這樣的生命政治觀是奠基於理解生命與承認生命，而非傅柯所描述的生命政治觀。在這樣的生命政治觀中，我們將可以見到《莊子》是如何將政治的價值源頭重新放回生命之中，並重新描述一個政治與生命的關係。最後，第三節我將試著回應一個可能的提問，即：當這樣的《莊子》生命政治觀被提出後，如何可能不被視為一種重生派的思想，換言之，對於《莊子》的生命政治觀而言，在保全生命之外，是否還有其他價值存在？



## 第一節 《莊子》的人性論

### 一、生命與人性

日常語言中常用的「生命」(Life)一詞，往往是帶有西方科學觀念的意涵在內，通常指的是生物體能夠活動與生長的能力，或是指事物所具有的能夠存在下去的性質。然而，在中國古代的思想與哲學中，關乎人的生命的討論似乎在先秦時期就產生相當對立的理論取徑，這一點請容本文用《孟子》中的一則故事來加以說明：

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」  
曰：「然。」「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」<sup>1</sup>

根據徐復觀的說法，「生」一字作為動詞表示「出生」，作為名詞可表示「出生後的生命」；「性」則從偏旁「心」可知是一種可以「知覺」到的生命作用<sup>2</sup>，指的是生而即有的慾望。到春秋時期開始，「性」一字有了新義，即作「本性、本質」解，一定程度地表示了當時人們不再滿足於天地之間的現象，更要看這些現象背後究竟是為何而成立的。<sup>3</sup>簡單而言，「生」其實非常近似於我們現在所說的自然

---

<sup>1</sup> 見王雲五，《孟子今註今譯》，(台北：台灣商務印書館，1973)：293。

<sup>2</sup> 見徐復觀，《中國人性論史》(上海：華東師範大學出版社，2005)：4-5。

<sup>3</sup> 徐復觀(2005)：36-37。

科學式的「生命」(Life)，表達著有機生物體的本能運動、自然現象；「性」字則隨著時代的進展有了不同的意義，除了一開始所指的「慾望」，逐漸做為人的「本性」解——「性」字一方面呈現了人類生而即有的特質，二方面作為解釋人種種行為、現象的背後的依據。

「生之謂性」在朱子的注釋中寫道：「生，指人物之所以知覺運動而言」，基本上與上述的分析相差不遠，因此告子說「生之謂性」很可能意味著他認為：人的本能運動以及慾望（生）既呈現了人生而即有的特質，也可以用於解釋人的行為，最重要的是它能夠代表著人的本性，人之所以為人的「性」。人類生命的一切呈現皆為人的本性的作用，生命以及與生俱有的整體表現是密不可分、既同且一。

但孟子的想法顯然就與告子的不同。對於孟子而言，如果生命的本能運動與慾望代表著人性，那麼我們就難以區分犬性、牛性與人性的差異——因為犬與牛同樣都會有生命的本能運動與慾望（而且跟人的很相似），如何能夠在不區分人與非人的情況下，展現出人的獨特價值？《孟子·盡心》：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

對於孟子而言，口目耳鼻與四肢都有其對應的目標，像是四肢追求著安佚。但那是人生來就有的事實，會不斷地展現出來，是莫可奈何的「命」所導致的，但君子並不會認為那是人「性」。相對的，仁義禮智與聖人之德行，可能跟「命」有關，君子卻會認為那是應該時時刻刻展現出來的人「性」。根據劉振維，孟子認為人「性」是在「命」的限制之下依據實踐彰顯出來的，是呈現出來的過程，而

不是本質上的必然，這是一種實踐意義上的人「性」<sup>4</sup>。簡單來說，人與動物受制於「命」都會有口腹之慾、渴望安逸的種種傾向，差別在於動物會展現這些傾向，讓這些「命」成為牠的「性」；相對的，人可以在生理需求以外展現另一種面向：即將仁義道德根植於心，在生命與道德之間選擇後者，而正是這個選擇能夠呈現出「人性」。

顯然，孟子與其他的儒者走向了另一條路，這一條路即是在強調人的道德能力上，試圖將人與非人劃出一個明顯的邊界。中國古代思想顯然展露了兩條截然不同的思考人類的生命與本性的路徑：其一，是將生命與人性等同，與生俱來的身心慾望皆為人性的表現；其二，人的生命不等於人的人性，將人的道德能力獨立出來談人與非人的差異。筆者大膽地說，這個哲學問題可以說一直潛藏在眾多政治哲學與倫理學的討論中，直至宋明時期的程朱與陸王之爭，影響著現代對於中國哲學的詮釋與理解。

而直至今日，許多哲學家，不論東西方，都會著重人與動物的差異之處並將其高舉為最該追求的目標，因為彷彿不這麼做，我們無法區分自己與動物的差別究竟在何處。但是否我們過於重視這份差異，這份只屬於人的「性」，反而讓我們忽略了我們生命的其他部分——與動物共享的「生物性」——而其實無法完滿地設想著我們究竟該如何生活，這個政治環境如何讓我們好好生活？

相對於孟子，《莊子》與告子走上了相似的路線，但又不僅止於告子的自然人性論，我將在下文繼續深入分析，並且透過分析呈現出為何在先秦時期中的眾多哲學家，本文選擇了《莊子》作為探究對象。回過頭來，所有的政治哲學問題都免不了先行設想人究竟是什麼樣的一個存在，才能夠思考究竟什麼才是最適合人的政治環境與生存環境；更甚者，就如同生命政治所指出的，政治是一個劃清政治與非政治界線的主導者，而當我們在談什麼是政治與非政治，我們就逃不

---

<sup>4</sup> 見劉振維，〈從“性善”到“性本善”——一個儒學核心概念轉化之探討〉，《東華人文學報》7(2005)：89-96。



了面對人與非人之間的界線。



## 二、「人性」與「失性」

### (一) 性者，生之質也

那麼《莊子》是怎麼樣看待人性的呢？就陳鼓應的說法，他認為《莊子》中「性情不離」的主軸，能與承接孟子思想的宋儒程朱學派作為一種對照，可以說《莊子》與告子對人性的看法屬於同類<sup>5</sup>。除此之外，《莊子·庚桑楚》談：「性者，生之質」<sup>6</sup>與《莊子·天地》談：「形體保神，各有儀則，謂之性」<sup>7</sup>似乎都透露出了一點與告子的思想相似的特徵——前者將性與生命的內涵、本質劃上等同，後者強調生命的多樣性與多元性就坐落於性的差異。同樣在〈天地〉中，《莊子》除了對「性」的指涉有所定奪，它也指出了「失性」究竟是怎麼一回事：

百年之木，破為犧尊，青黃而文之，其斷在溝中。比犧尊於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也……且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顛；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也……且夫趣舍聲色以柴其內，皮弁、鷩冠、撻笏、紳修以約其外，內支盈於柴柵，外重纏繳，睨睨然在纏繳之中而自以為得，則是罪人交臂、歷指，而虎豹在於囊檻，亦可以為得矣。<sup>8</sup>

<sup>5</sup> 見陳鼓應，《莊子人性論》，（台北：臺灣商務印書館，2021）：120-121。

<sup>6</sup> 郭慶藩（2018）：556。

<sup>7</sup> 郭慶藩（2018）：296。

<sup>8</sup> 郭慶藩（2018）：316。

對於《莊子》而言，「失性」有五種，分別是目、耳、鼻、口、心這些官能的失序與失能，這也被《莊子》稱作「生之害」。從下文可以得知，對於聲色的好惡會使得內心積塞，華麗的服飾與帽冠會約束外在形體，若是再回過頭來觀察此文的開頭：「將千百年的樹木砍斷做成尊貴的酒杯，將其用華美的顏色裝飾，同時砍斷不用的角材棄置溝中（百年之木，破為犧尊，青黃而文之，其斷在溝中）。尊貴的酒杯與被棄置於溝中的角材在美醜上雖然是有差別的，但在「失性」這一件事情上卻是相同的（比犧尊於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。）」結合這些文字，似乎可以看出《莊子》試圖說明貪圖華美或是因為好惡而進行的追求都會導致「失性」；而「失性」是一種官能的失序與失能，所以這些追求人為、外在事物的行為其實是導致「失性」的原因。對比來看，孟子與《莊子》同樣都考量了人的五官與五感這些天生下來即有的官能，但是對於孟子而言，人不應該屈從於這些五官的「命」，而要走出屬於人獨特性；《莊子》則回過頭來反省著孟子這樣的路徑，會不會反而遺忘了一些最基礎的生命特質，而勉強著生命向違背生命本性的道路走去。

值得注意的是，《莊子》談「心」這項官能的失能所帶來的影響，是「使性飛揚」。「使性飛揚」成玄英疏為：「使自然之性馳競不息，輕浮躁動，故曰飛揚」<sup>9</sup>；而造成這樣的窘境的是由於「趣舍滑心」<sup>10</sup>，這意謂著在是非好惡、取捨之間造成的心之動盪。先不論「心」在《莊子》之中代表著人類的何種官能或是精神機制，重要的是《莊子》試著談論一種「被引導的不自然」：

肩吾曰：「告我：君人者，以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」

狂接輿曰：「是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河，而使蚤負

---

<sup>9</sup> 郭慶藩（2018）：317。

<sup>10</sup> 趣舍等同於「取捨」；滑心是謂「亂心」，同〈齊物論〉之「滑疑之耀」之「滑」字。可見陳鼓應（2009）：333。

山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。  
且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏鑿之患，  
而曾二蟲之無知！」<sup>11</sup>



肩吾從日中始那聽來一些治國的道理，內容是強調擔當君王之人應該要憑自己的意志訂定法規，如此人民就不敢不聽從，那麼就可以進一步地教化他們。然而狂接輿相當不以為然，他認為這樣的去治理國家，就像是企圖在大海裡鑿河、要求蚊蟲背負高山一樣自命不凡、強人所難。對於狂接輿來說，真正的統治者（聖人）應該要能「正而後行」以及「確乎能其事者」。那這是什麼意思呢？在《莊子·天地篇》曾提到「大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志，若性之自為，而民不知其所由然。」<sup>12</sup>聖人的治理關鍵在於「若性之自為」——仿佛本性如此——結合上句「進其獨志」可知，聖人該做的事，是在每個多樣的生命中推展其獨有的志向，而這樣的行為並不違背各個生命的本性，因此人民並不會有所知。這就好像一個園丁，他明白植物需要水分與養分，他唯一要做的就是維繫這些生長的條件，並且放棄自己的意念，讓每一棵樹木自然地生長，長成那棵樹本來會成為的樣子。所以說，「正而後行」很可能意味著一種正視每一種生命的獨特性，並透過這份「正視」達成「正好的」、恰好的、不多餘的治理：理解各種需要，保全各種成長，也正是所謂「確乎能其事者」。

對於處在聖人的治理下的萬事萬物，因為成長的條件的滿足，自然能夠朝向自己將要朝向的方向而去。相對而言，《莊子》看到的「被引導的不自然」，就像是引文中肩吾認為君王應該要「以己出經式義度」，這是一種將個人的意志強加於他人的志向的做法。在《莊子·齊物論》中已經多次向這種偏狹的主觀判斷提

---

<sup>11</sup> 郭慶藩（2018）：207-208。

<sup>12</sup> 郭慶藩（2018）：300-302。

出批判<sup>13</sup>，但若我們更進一步上升到政治層次的討論，我們就不得不討論《莊子·逍遙遊》中的一則故事：



惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掊之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。……今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

惠施認為無法好好用於盛水、勺物的大葫蘆是無用之物，然而莊子卻說是惠施不懂得如何好好使用它罷了。葫蘆一般而言用於盛水和勺物，因此惠施對於無法滿足這兩項功能的大葫蘆感到頭疼，同時也認為它已經沒有用處了；但事實上莊子明白地說出了大葫蘆的其他功能（浮於江湖），並且提到惠施帶有「有蓬之心」，沒辦法心胸開闊地去嘗試大葫蘆的其他可能。

對於傅柯所談的生命政治而言，現代社會的結構能夠使得每個個體生命產生極大的效率，這樣的結構同時能夠榨取最多的人力資源；而這也延伸出了一個致命的問題：那些沒有效率的生命與人口該怎麼辦？而我們幾乎可以直接地觀察我們現在所處的社會來提出這個問題的答案：競爭、篩選、淘汰與排除。凡是不符合社會中判定為「有用的」，那麼就會被視為「無用的」並且遭到淘汰，就正如大葫蘆不符合人們眼中對於葫蘆的想像，就慘遭打碎的命運。而對於「政治」這個價值觀的基底，其本身也是被考量的對象，生命政治所觀察到的現實，即是那些被判定為有用的（「人性」）被視為政治的根源，被判定為對於政治思考「無用

---

<sup>13</sup> 《莊子·齊物論》對於主觀與立場的哲學觀早已有諸多學者產出精彩的成果，可見但不限於林明照，〈「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》28（2016）：269-292；葉海煙，《莊子的生命哲學》，（台北：東大出版社，1990）：109-174。

的」(動物性)即被擱置於政治的建構之外。



## (二) 捨生取義？

同樣在政治的層面，上文提到的「被引導的不自然」還有令人不安的一個面向：它往往會被我們視為「自然的」。對於仁義禮智的追求其實是違反生命本性的（至少部分違反），反生命的社會制度可以雖然看似保全生命，然而習慣久了大家卻認為反生命反而是生命的完善性。讓我們回想一下，孟子認為人性是在先天限制下（「命」），不投降於動物性的種種傾向，努力追求仁義禮智等德性的行為的展現。所以說，這個待展現的德性行為不僅是存於我們種種可展現的本性之中，它還是我們應該去展現的屬於人性的面向。也就是說，我們所被引導的是「實然的應然」：人的本性中有屬於「人性」的一面，且這個人性的一面是動物所無法展現的，而我們應該選擇努力地展現人性，即使那會捨棄某本性（「捨生取義」）。著名的哲學家羅伯特·埃斯波西多（Roberto Esposito，1950—）即認為現代政治的種種基本概念，例如自由、平等與人權都是政治使其合法化的產物。政治透過這些基本概念，使生命獲得穩定的狀態。然而他同時也說：

生命就定義而言，是傾向逃脫自身束縛的事件或情境，傾向打破自身的界線，把自己弄得天翻地覆。生命具有一種無法克制超越自身、讓自身不只是生命、超越生物生命的自然邊界的本能，法律的要務就是讓生命脫離這種本能……使生命能夠展現『正確的生命』或『共同生命』的形式<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Roberto, Esposito, *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Zakiya Hanafi tr. Cambridge: Polity, 2011:31. 轉引自黃涵榆（2021）：244。

言下之意，所謂「被引導的不自然」幾乎可以等同於孟子的目標，同時也等同於現代政治的目的。不論是西方傳統的政治觀，抑或是從孟子以來儒家的政治觀，都充分地強調且應用著人的生命中，有別於動物的那些能力與特性。「理性」或是能夠「基於理由而做決定」；「四端之心」或是擁有「同理他者的能力」，這些種種專屬於人的發揮與展現幾乎主宰了我們對於政治的想像。埃斯波西多也說：

假若人是善的，便會存在某些情況，但因為人不是，那麼剩下的就只有政治的範疇，這些範疇緊緊地將人們裹挾其中，他們除了是政治術語之外不可能是其他東西。也就是說，人們周邊環繞的，是一個他們無法成為的他者。

就如同本文在第二章所言的，阿岡本認為自古以來政治就是不斷地創造例外狀態，而這也包含將人的「生物性」變成政治的例外，現代政治就是在違反人的生命本性的情況下維持社會共同體的安定。

顯然《莊子》厭惡這樣的說詞，從本文第三章可知《莊子》在看待生命時，重視生命作為一個整體以及生命的有機潛能。除此之外，放大屬於人的獨特性，代表著縮小了我們與動物相像之處，即使那可能是組成我們生命的本性的絕大部分。「活得像個人」仿佛再自然不過，但卻也是一句祈使句——它蘊含著特定價值取向，成為了現今人類社會的主幹信條。似乎比起和動物一樣於自然世界中尋覓自適的樣態，我們更傾向在人們所建造的人文世界裡成為人。

但是自然世界與人文世界究竟是不同的，就如同「物」與「名」最終只能是具有指涉關係，而不具有等同關係。這件事尤其在「身體」上有著極具張力的呈現：在《莊子·德充符》中有諸多身體畸形、殘缺或是長相醜陋的人物，這些人往往先行被人們排斥，後來才發現他們是最富有智慧與了解生命的人；而在《莊子·人間世》中的支離疏，其身體的形象更稱得上奇形怪狀，但這樣的人在《莊

子》文中卻是最為自由、自在的人——他不僅不必服勞役和兵役，而且享有政府對弱勢的配給。王仁鴻談到：



人文社會透過分類所建構的秩序固然可以達到一定程度的安定，但這樣的安定到了後來卻往往變成失去活水的呆板僵化。……在《莊子》眼中看來，那些天生殘缺，或是因後天因素致殘的特異身體，反而是另一種超越文明桎梏的可能。<sup>15</sup>

「身體」是我們與自然世界接觸的媒介以及唯一途徑，且「身體」本身也是自然世界的一部份。然而，處在人文世界中的我們有著屬於社會的眼光與價值觀，我們對於「身體」這個「名」有著完好身體的想像，凡是不符合這個想像的事物不僅令眾人感到不安，塞不進框架裡的也只好排斥在先。

對於《莊子》而言，過度重視人的獨特性（人性）所導致的弊端是多層次且互相交融的。包含基於「物」與「名」的關係所產生的名言問題，社會建構的價值觀所導致的是非、好惡之亂性，以及最根本的，我們遺忘了或是忽視了我們的生命具有動物的那一面。相較於先秦時期的儒家，其對於人性論的看法對比於《莊子》恰好呈現出了生命政治所剖析的政治的視角問題：一旦過度重視人性這件事情延伸到了政治制度的設計，或是政治觀的看法，且倘若「政治」必定只能是建立在人的生命本性的部分面向，而不能照料著生命的整全，又或者刻意忽略生命中的動物性，那麼不外乎《莊子》總是對於這樣的政治感冒，且時時刻刻提防著政治的觸手伸向自己。

---

<sup>15</sup> 見王仁鴻，〈論《莊子》對社會化身體的解構及重生〉，《東方人文學誌》7(3) (2007)：52。



## 第二節 《莊子》理想的生命政治觀

對《莊子》而言，以「捨生取義」為目的所形塑的政治，雖然好像能夠維繫著團體的和平與安定，卻是一個難以接受的政治觀。承接上文，對於《莊子》而言，生命應該是除了孟子所言的「人性」之外還有更多、更深不可測的面向。而且這些面向都應該被正視，因此一個理想的政治環境就是能夠考量生命做為一個整全，並且將此事作為目的，以此事作為政治的價值。

### 一、既同卻異：人與動物的相同相異

既然《莊子》不認可僅僅著重於人的獨特性的政治觀，那是否《莊子》更加重視人與它物之間的一致性，甚至是認為我們不該區分自己與動物有不同差異呢？大概不是如此的，從《莊子·德充符》可見端倪：

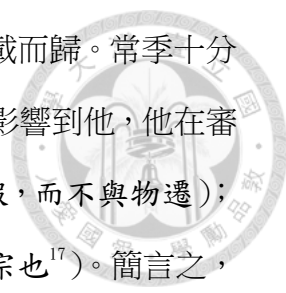
魯有兀者王骀，從之遊者，與仲尼相若。……仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也。」常季曰：「何謂也？」仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心於德之和，物視其所一，而不見其所喪，視喪其足，猶遺土也。」<sup>16</sup>

這段故事的開頭講述一名斷了腳的人名叫王骀，他擁有與孔子相等數量的弟子，

---

<sup>16</sup> 郭慶藩 (2018)：139-144。





但卻從不施教也不議論時事，所有弟子都是慕名而來，並且滿載而歸。常季十分好奇這個狀況，孔子則形容王駘就算是生死這般大事也不足以影響到他，他在審思與判斷時無需依靠外物，因此不受外在變化的影響（審乎無假，而不與物遷）；他明瞭外物的變化，因而掌握萬物的宗旨（命物之化，而守其宗也<sup>17</sup>）。簡言之，王駘是一個明白萬事萬物都會變化，因此可以說是了解萬事萬物的本性；正因為了解一切都會變化，因此不受這樣的變化牽累。「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」這是說，從事物的相異之處觀察，那麼事物之間的差異就如同楚國和越國那般相隔遙遠；從事物的相同之處觀察，那麼事物彼此間都如同一物。王駘明白這樣的道理，他明白死與生的相異，卻也明白死與生的相同，因此不受死生的影響；因為明白死生相依，生死流轉，他也不受生死變化的牽累。因此孔子才會說，像他這樣的人，對他而言失去一隻腳就像失去一塊泥土一樣。

「自其異者視之」在語句的邏輯上不僅只是意味著對比物之間有所差異，同時還預設了對比物之間有所相同；反之，「自其同者視之」恰好相反，當我們試著找尋對比物之間的相同之處，就代表著對比物之間有著相異之處。兩物之間若是全然地相同或是相異，我們就不需要特別擷取某個視角來達成相同、相異的觀察，所以說，當《莊子》寫出這樣的句子，其實代表著它清楚萬事萬物之間有所相同，但也有所不同。因此，當我們在思考《莊子》是否在要求一種人與動物無法區隔開來的政治觀，這個答案應該是否定的。

除此之外，在肯定生命的共同性的同時，也維護著生命的獨特性，這不僅是《莊子》在政治社會中的要求，它亦是面向自然世界，與宇宙萬物相處的通則。〈天下篇〉中提到：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」<sup>18</sup>，「獨與天地精神往來」說明了這份能夠如同天地一樣開闊的視野是「獨

---

<sup>17</sup> 「命」此處可做「明」，見王淑岷（1992）：174。

<sup>18</sup> 郭慶藩（2018）：754-755。

特」、「獨有」的，但是理想之人並不因此睥睨萬物。「敖倪」同「傲睨」，意味著「驕矜」，理想之人並不以自己為世界中心，而去判斷萬事萬物的是非對錯，他反而能夠在理解萬事萬物具變化的本性的這份前提上，仍然保持著與世俗共處的狀態。這份寓意從政治的角度來看，即為：人可能是唯一能夠運用邏輯思維和實踐行為去建立政治環境來共同維護團體生存的存有者，但我們不應該因此認為我們超越了其他物種，反而應該藉著這份能力，去明白如何在這樣的世界生活。

換言之，理解自己的生命的獨特性，這份認知的價值，並不在於兢兢業業地把自己與他者分開，反而是在於藉著對生命的理解，明白該如何將自己安置在這樣的世界之中。在《莊子·至樂篇》中有一則談到海鳥的故事<sup>19</sup>，這則故事說到魯侯將一隻海鳥養在宮內，大魚大肉地侍奉牠，還演奏著九韶的音樂取悅牠，然而不到三天這隻海鳥就鬱鬱而終了。所以《莊子》說：「魚處水而生，人處水而死，故必相與異，其好惡故異也」<sup>20</sup>，就是在說明人與動物的本性上的差異導致了好惡與需求上的差異，魚在水中能夠生存，人在水中卻會死去。「故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適」<sup>21</sup>，所以聖人並不認為每一個人都有相同的才能，也不求事物的相同而有著相同的待遇，他會讓一物之名符合一物之實，並讓萬物都處在適合且適宜<sup>22</sup>的狀態。一個主權者若無法了解生命的特質——獨特性以及與他物的共同性——就如同將於魚拉開水面，把人放進水中一樣殘酷；一個政治環境若是不了解屬於人的生命特質，就等於不夠了解人的個體生命的多樣性，那麼就會發生〈德充符〉中所描述的種種對於人的身體的狹隘想像。

因為我們都是人，所以會面對生死，透過這份理解，能夠讓自己在面對生死之時能夠安時而處順<sup>23</sup>；因為我們都是人，我們總是擁有各自的立場，透過這份

---

<sup>19</sup> 郭慶藩（2018）：428。

<sup>20</sup> 郭慶藩（2018）：428。

<sup>21</sup> 同上。

<sup>22</sup> 成玄英疏：「『義』者，宜也，隨宜施設，適性而已」。見陳鼓應（1992）：457。

<sup>23</sup> 可見於〈養生主〉與〈大宗師〉，表示安心適時與順應變化。

理解，才能讓自己避免落入「成心」<sup>24</sup>而能脫離是非的爭執。同樣的，因為我們是人，身而為人自然有與其他動物不同的那一面，儒家已經清楚地告訴了我們這一件事。然而，《莊子》試圖想說的，是儒家對於人性的理解不過是「理解了一半」：因為人與動物還有相同、相像的一面，透過補足這一塊缺失的人性，我們才能整全我們對人類生命的了解，進一步能夠讓我們在考量政治環境時有著更貼合我們生命的思考，能夠讓政治的價值體現在生命的昇華之上。顯然地，對於《莊子》而言，理想的政治是必須立基在對於生命的理解之上，這包含著生命的獨特性與共同性的了解；與此同時，不過度偏重或是忽視生命的各種面向，才能夠真正地明白作為一個人該如何與世俗相處，與世界萬物相處。

## 二、政治的意義

### （一）理想的統治者

對《莊子》而言，什麼事情對於主權者來說，是最為重要的？一個主權者最應該關心的是什麼？主權者存在是為什麼？關於這個答案，首先來看到《道德經》<sup>25</sup>中的一段話：

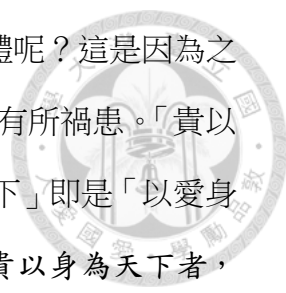
何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> 「成心」為《莊子》文本中的一個哲學概念，指的是主觀立場的膠著，令人無法轉換視角，進一步產生爭奪是非對錯的衝突。對於「成心」的討論可見林明照，〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第 28 期（2016）：269-292。

<sup>25</sup> 本文《道德經》之出處皆引自黃登山，《老子釋義》，（台北市：台灣學生書局，1987）。

<sup>26</sup> 黃登山（1987）：57。



「身」代表著自己的生命，為何要重視禍患如同重視自己的身體呢？這是因為之所以有禍患，正是出自擁有生命這件事情，沒有生命，就不會有所禍患。「貴以身為天下」是「以貴身為天下」的倒裝句，同理，「愛以身為天下」即是「以愛身為天下」之意。「若可」就是「才可以」的意思。范應元說到：「貴以身為天下者，不輕身以徇物也；愛以身為天下者，不危身以掇患也。先不輕身以徇物，則可以付天下於自然，而各安其安；能不危身以掇患，然後可以寓天下而無患也」<sup>27</sup>，這是說愛惜天下如同愛惜自己的生命的人，不會為了追求外物而輕視自己的生命，亦不會讓自己的生命陷入危險之境。能夠愛惜天下如同愛惜自己的生命的人，人們才能夠將天下託付給他，因為他愛惜生命，就會盡力去避開禍患，這樣的人在引領國家時，自然會讓國家人民避開禍患。

《道德經》的這段話，能夠帶出接下來我所欲談論的《莊子》中的理想統治者的姿態。一個理想的統治者，在現代可稱作主權者或是政府，往往重視生命勝於一切，不會做出捨生取義的行為也不會指引人民去作出捨生取義的行為，亦不會鼓吹追求名利、外物而導致衝突。這樣的理念，在《莊子·讓王》中尤其明顯：

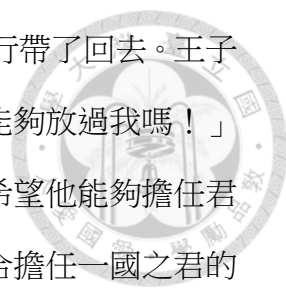
越人三世弑其君，王子搜患之，逃乎丹穴。而越國無君，求王子搜不得，從之丹穴。王子搜不肯出，越人薰之以艾，乘以王輿。王子搜援綏登車，仰天而呼曰：「君乎君乎！獨不可以舍我乎！」王子搜非惡為君也，惡為君之患也。若王子搜者，可謂不以國傷生矣，此固越人之所欲得為君也。<sup>28</sup>

越國人民殺害了他們三代的國君，王子搜感到非常害怕，便逃到了丹穴這個地方。

---

<sup>27</sup> 同上，頁 59。

<sup>28</sup> 郭慶藩（2018）：661-662。



越國人民希望王子搜來當他們的君王，便想方設法把王子搜強行帶了回去。王子搜在回國的路上不禁悲歎到：「君王啊，君王啊，就是唯獨不能夠放過我嗎！」弔詭的是，王子搜百般不願意擔任君王，但偏偏越國人民就是希望他能夠擔任君王，即便是用綁架的也要帶回國，因為他們認為王子搜是最適合擔任一國之君的人。「王子搜非惡為君也，惡為君之患也」王子搜並不是單純地討厭當君王，他其實是害怕擔任君王為其帶來的禍患；「若王子搜者，可謂不以國傷生矣」像王子搜這樣的人，是不願意為了權力、君位來迫害自己的生命。但也正因如此，越國人民認為珍視自己生命的王子搜，是最適合擔任君王的。

如同《道德經》所言的，《莊子》也提出對於理想統治者的一個相似的描述，這無非是對於統治者或是主權者最應該重視何事的一則直接的叩問。當西方生命政治看出政治的根基在於切割 *bios* 和 *zoē*，（前者指向了人類共同體的生活，後者則指向純然生物性的有機身體）並將 *bios* 視為政治的範疇，《莊子》同樣也發現了先秦時期的政治場域對於生物性身體的忽視。當政治的場域僅包含著生命的片面，又同時主張政治就其自身具有內在價值（如孟子所說的「人性」的昂揚），仿佛不處在政治之中且不行政治之事即是一種對於人性的背棄，那麼這樣的政治形態就脫離了對於生物性身體的照顧，同時也失去政治存在於生命中的真正意義——如上文所說的，這個意義就是「作為一個人，安順地處在這個世界之中」。

## （二）政治的內在價值

當我們談論到傅柯的生命政治觀，他強調一個基於了解生命作為有機體而能支配生命的政治結構，而這個政治結構就是現代資本主義的社會。然而，這份對於有機生命的了解，目的是為了一國的保衛和延續，而不是讓有機生命重回政治的舞台裡。當各個國家參與著不停歇的經濟鬥爭與意識形態鬥爭，人力與人口將會是最有力的籌碼。為了讓國家保持競爭力，所以我們要確保人民的身體；遇到疫情擴散，為了避免流失寶貴的人力資源，我們應該犧牲部分人的自由，換取絕

大部分人民的健康。為了一個國家、一個民族、一種文化的保存與延續，有機的生命被作為工具參與在政治之中，阿岡本所談的「納入性排除」再一次出現在我們眼前：有機生命既不參與政治的決策，但卻做為政治的施行對象。

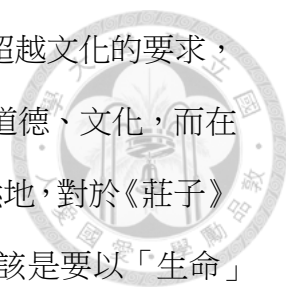
對於《莊子》而言，單單是將人的生命切割成「人的」與「非人的」的政治觀已經難以接受了，更何況是為了維繫政治（人的面向），反而將有機生命（非人的面向）作為工具使用。讓我們再一次回到〈讓王篇〉中：

大王亶父居邠，狄人攻之。事之以皮帛而不受，事之以犬馬而不受，事之以珠玉而不受，狄人之所求者土地也。大王亶父曰：「與人之兄居而殺其弟，與人之父居而殺其子，吾不忍也。子皆勉居矣！為吾臣與為狄人臣，奚以異？且吾聞之，不以所用養害所養。」因杖策而去之。民相連而從之，遂成國於岐山之下。<sup>29</sup>

狄人攻入大王亶父的領地，大王亶父首要做的事情是先將身上的財富、家當都交付出換取和平。一旦發現狄人所求的只有土地，便毫不留戀地杖策而去。這樣的故事幾乎不可能被當時代的儒家所接受，外族攻入國土，豈能如此輕易地投降？但大王亶父卻認為，為求國家的保存，卻要身邊的人犧牲生命去參與戰爭，他無法做到（與人之兄居而殺其弟，與人之父居而殺其子，吾不忍也）。他甚至鼓勵人民為求生存，去擔任狄人的臣子，反正與擔任自己的臣子沒有什麼差別（子皆勉居矣！為吾臣與為狄人臣，奚以異？）。重要的是，大王亶父還說「不以所用養害所養」今日狄人發動戰爭的理由是為了求取土地，土地雖供養著人民的生命，但是用生命去換取土地，就是用「所用養」（土地）來殘害「所養」，完全是本末倒置。

---

<sup>29</sup>見郭慶藩（2018）：661。



這正是《莊子》企圖呈現的：一個超越道德、超越種族、超越文化的要求，直接進入生命的政治。政治存在的正當性，並不建立在民族、道德、文化，而在於能夠保存生命，甚至使得生命更加適切地活在世界之中。顯然地，對於《莊子》而言，一個理想的統治者，在現代可稱作主權者或是政府，應該是要以「生命」為目的，盡可能地保全生命為前提下而存在。政治的內在價值，並不在於就其為政治而就能產生價值，政治反而因為作為人的獨特性，而對於「作為一個人，安順地處在這個世界之中」這樣的命題能有所回應，因而產生價值。這個意思是，當我們在詢問一個獨特的生命該如何適性地處於這宇宙之中，我們必須從其所有的本性（與他者的共同性以及自身的獨特性）來思考這個問題：鳥類與其他動物所不同之處在於其擁有一雙翅膀，這雙翅膀能夠帶著牠飛翔與遨遊天際，因此在思考鳥的生活方式時，不得不去思考翅膀之於鳥的生命意義。政治之於人，就像翅膀之於鳥，那是我們的獨特之處，也因此我們總是要思考政治之於我們的生命意義。然而，正如前文所討論的，這並不是說我們因此就要受限於政治，或是因此政治就成為了定義人類的那份獨特之處，因為我們總可以明白，必要情況下，一隻鳥總是可以選擇不飛翔。換言之，假設人類必須擁有政治，才能夠更加適切地活在這樣的世界中，那麼政治是必要的；但假若政治失去了這樣的本意，企圖區隔出人文世界與自然世界，並將前者置於優先，那麼這樣政治無非是將有機的生命視為工具，而產生種種「慷慨就義」、「盡忠報國」的價值觀；生命成為了政治延續的工具，而不再是最終的目的。政治的內在價值，是當其成為我們翅膀，能夠帶著我們飛往其他物種所不及之處時才會存在；若我們為了一雙翅膀而選擇將自己的生命擱置在一旁，可謂是本體與翅膀的分離，我們將再也無法翱翔。

透過生命政治的視野，《莊子》的對於政治反省有了更深一層的意義：那就是生命與政治的關係，往往會變得本末倒置。政治存在的意義，應該是能夠讓人類生命更好地生存於這個世界之中，若是為了維繫政治而犧牲生命，這該是一件非常奇怪的事情。除此之外，當惠施認為大葫蘆無用於政治社會時，《莊子》則

會認為政治應該服應於大葫蘆的生命本性，反過來思考自己該如何回應大葫蘆的這樣的獨特的生命，換言之，政治是作為成全生命而存在，生命並不該被用於成全政治。大王亶父的思維，往往會被我們視為毫無原則的表現，但事實上，他才是最恪守「將生命視為第一優先」這份道理的統治者。總結而言，《莊子》的生命政治觀，有別於以控制和調節個體生命來維護國家的政治觀，而是一種在生命與政治的關係上，確保生命優先於政治的生命政治觀。且在這樣的生命政治觀中，有機生命並不會被排除於政治場域之外，也不會作為工具而被使用，而是作為政治存在的價值根源而被照料著。

### 第三節 回應：在生命之外

先秦道家有一個重視生命的傳統，以楊朱為代表的重生派——若以非常簡略的解釋而言，其以「全性保真，不以物累形」為主旨，如《淮南子》所述：

兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊子非之。全性保真，  
不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。

「全性保真」指的是保全人的真性，而欲保全人之真性必須不受世俗價值的約束與拘泥，因此需要「不以物累形」。謝如柏即說，展現自然真性的生命是生命的絕對價值，無法以世俗價值來交換，甚至不可以交換：因為任何形式的價值交換都是將人的真性工具化，是對真性的破壞<sup>30</sup>。相對的，儒家就會對這樣的主張進

---

<sup>30</sup> 謝如柏，〈目的與工具之辨－楊朱思想的論證基礎與根本關懷〉，《臺大中文學報》，29（2008）：125-155。



行批評，認為楊朱之言有可能導致長幼之節與君臣之義的政治倫理原則崩壞（「欲潔其身而亂大倫」<sup>31</sup>）。也就是說，重生派這樣的傳統是把「倫理」、「道德」、「規範」……等等價值性事物一律擺放在「生命」、「身體」、「真性」之後，形成一種幾乎將政治視為無用之物，甚至是無用之惡的存在的思想。

對於《莊子》的生命政治觀而言，生命的保存是優先於政治的實現，如同鳥的生命與鳥的翅膀，總是要先活下來才談翱翔的可能性。本節的任務，在於假想一個可能的論敵，並試圖去說明本文所呈現出的《莊子》的生命政治觀如何可能不是一個重生派的想法。我將透過釐清政治與生命的兩者之間的關係，去打開生命政治觀中其他可能的價值面向，而非只是將保全生命作為絕對價值。

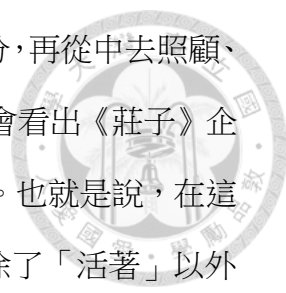
## 一、有機生命

首先，對於《莊子》而言，「生命」不單單只是一個「運作的身體」，生命也不等於生存。正如本文的第三章所談到的，透過「養生」的脈絡，我們可以見到《莊子》認為「養生」比較像是有機潛能的保存與滋養，有機潛能既包含了身心亦包含形神；且透過余連與畢來德的梳理，似乎更可見得有機潛能包含著認知的面向。對於《莊子》來說，「養生」並非特別關照於身體的某個特定部分抑或是特定面向，正如本文提到的〈達生〉與〈天下〉，這些篇章中的故事都是在指出對於生命的部分的偏重產生的種種問題。換言之，如果再一次仔細琢磨《莊子》的生命觀，就會發現對《莊子》而言「生命」包含著許許多多的面向，包含著人的獨特性與和動物相像的共同性，而在人的獨特性之中，又包含了知性、精神、肉體、身心...等需要被以獨特的方式照顧著的人的面向。

我們通常不會認為餵養精神的糧食會等於肉體所需要的糧食，所以《莊子》也會認為照料生命的各個面向需要有著不一樣的方法。但更重要的是，「養生」

---

<sup>31</sup> 出自《論語·微子》。



應該將生命視為一個整體，並且了解到自己的生命所缺乏的部分，再從中去照顧、改善。也因此，當這樣的生命觀上升到了生命政治觀，同樣也會看出《莊子》企圖去涵蓋、包容、涉及人的生命的所有面向，並且同樣重視之。也就是說，在這層意義上，《莊子》的生命政治觀在其立基點上就已經保留了除了「活著」以外的屬於人文世界的價值空間。因為《莊子》認為人的生命是多種面向的，且每一個面向都是重要的，所以在其生命政治觀上，我們似乎也能夠認為，政治作為人的獨特性之一，《莊子》不會輕易放棄政治在人的生命中的地位；也可以說，政治能夠凸顯的價值，就是人的生命的獨特性所能凸顯的價值，一旦我們同意《莊子》既重視與動物的共同性，又不會放棄人的獨特性，那麼從中我們就能見得《莊子》除了在生命的「生存」以外，所拓展出的價值與意義的空間。由此觀之，《莊子》的生命政治觀並非是一個重生派的思想。

## 二、安適

就《莊子》的時代而言，「活著」本身就不容易。因此本文所開展出的《莊子》的生命政治觀中，很容易會呈現出一種以保全生命為優先，活著最重要的色彩。但接下來的問題就會是：生命被凸顯出來之後，如何解決問題？這樣生命政治觀的意義除了保全生命以外，還有什麼？

在扭曲的政治結構之中捍衛生命的存亡顯然是生命政治觀的首要任務，對於《莊子》來說，它要去大聲疾呼的是政治與生命的顛倒關係（生命被用於維護政治），它也希望世人能夠看清這樣的扭曲結構，進一步去重新看待政治的意義。也可以說，就當時的政治環境，幾乎無法談到生命的價值層次，因為活下去已經是種苛求。傅柯也曾提過對於中世紀以前的時代，主權者（政治）發揮、展現其力量的方法，就是終結一個人的生命（「讓死」）；相對來說，現代的政治是另一種，即是不斷的「任活」——讓人活著以做為國家的資源使用。言下之意，可以說《莊子》的生命政治觀正是在反省「讓死」的政治時代，它自然會更加強調著

如何保存生命，因為那是當下最要緊的事情。

然而，雖然保全生命是首要任務，但這不代表《莊子》的生命政治觀就止步於此。如同前二節所提到的，政治的意義並不在於就其為政治而就能產生，政治反而因為作為人的獨特性，而對於「作為一個人，安順地處在這個世界之中」這樣的命題能有所回應，因而產生價值。當我們進一步開展這樣的想法，生命政治觀中的政治的積極意義就會攤開在我們眼前：生命政治觀除了以後設的視角讓我們重新思考政治的根源，釐清我們對於政治思考的盲點，它同時也構築了一種新的政治之於生命的意義，以及重新連接了的政治與生命之間的關係。

可以說，人能夠安然地活著就是生命政治帶來最為可見的價值，這並非只是單單的活著，而是「安然地活著」。而這背後的牽扯到的思考，即是讓政治重新拾回其初衷：保障生命的同時，如何完善生命。而當我們把這樣的想法連接回《莊子》所談論的「養生」思想，那麼就可以見到《莊子》的生命政治觀，並不會只停留於「活下去」，更會關注於「如何活」這樣的問題。

### 三、政治反思

對於身處於特定政治場域的人而言，大王亶父的政治思想——活下去比起當誰的臣子更為重要——大概是容易接受的。生活方式，或可稱作生命的價值面向，比起「生命本身」是否真的該被擺在後一位？我們是否能夠在《莊子》的政治觀中，找到這般問題的合理解答呢？上文提及《莊子》的生命政治觀並非是一個單純的重生派的思想，因為其並不會只停留於「活下去」，更會關注於「如何活」。然而我們一旦將這樣的一個政治觀放置於在現實中，徹底思考實現它、運行它之際的各種樣態，我們就不能停留於澄澈的美好之境，而必須落入最嚴峻的兩難深井，在那兒必須有一個我們能夠用於決斷的繩墨規矩，告訴我們什麼必須留下，什麼必須捨去。

我認為，這題的答案或可在〈人間世〉中尋求答案。〈人間世〉的首段談到

顏回欲去他國施展其對於治國的理想及抱負，作為一個才俊青年，他是無法見亂世動盪不止。但在這則故事中，我們見到與顏回的對話者——仲尼——卻是一再地勸誡顏回：



……且德厚信矜，未達人氣；名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！且苟為悅賢而惡不肖，惡用而求有以異？<sup>32</sup>

個人德行的充實與至高修養並不代表因此就能說服他人，還必須考量在政治場域我們究竟面對的是什麼樣的條件與場景。再看〈人間世〉第二段、第三段：第二段談論「心齋」的境界，求的是打開視角的封閉性以及對事物掌握的通透性（夫徇耳目內通而外於心知）；第三段則談的是在不如己意的君臣關係中該如何自適（知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！）由此可見，〈人間世〉呈現出了一個在政治環境中的處世方法：在政治的場域中不能掌握的事情很多，事情並不照著自己的渴望而走的處境也有，但透過了解這些憑一己之力無法改變的事實（命），承認它，接受它，反而才能走得長久。

言下之意，〈人間世〉的最終指向無疑是避害全生，然而最為關鍵的是，它開出了一帖在無法避免傷害時，得以安心承受的處方。我們在〈人間世〉中若只有看到逃避政治責任的被動姿態，就無法看見那份藏在保身全性背後對價值堅定不移的巨大身影。傷害就是傷害，《莊子》並不會告訴我們任人宰割還要一廂情願地認為好像只要活下來，一切事情就可以當作沒有發生。所以當我們在看大王

---

<sup>32</sup> 郭慶藩（2018）：105。

亶父的政治思想時，應該要看重的是他了解到自己在政治上的侷限，否則不會先以財物去換取和平，然後最終判斷出一個得以讓他們子民能夠「安適」地接受政治動盪的態度。「安適」的背後不止是保身，還有面對不可抗力之事態的承受能力，否則我們很難想像一個人如何在生活方式崩潰之餘，還能夠認為自己活得好。因為《莊子》的時代，是無道又混亂的，在一個是非顛倒、善惡不清的世界之中，不可能不面對到無可奈何之事，好像也能夠理解為何《莊子》不將目光積極投向「能夠」，反而關注於「不能」——了解到自己不能做些什麼，才得以活下來、安定下來，並且了解到自己還能夠做些什麼。

另一方面，對於《莊子》來說，究竟有沒有那個值得捍衛，值得讓自己以死亡去捍衛的事物存在呢？如果我們用「安適」的視角重新看待這個提問，那麼這個問題會變成：「是否存在一種價值，若無法在活著時候保留它，那麼就要以死亡去捍衛它，才能達致某個人的人生最『安適』的狀態？」。這個問題的轉換本身就非常值得深思，不過暫且擱置在旁，我們必須先理解〈大宗師〉中提到的「善吾生者乃所以善吾死」的想法，才能夠繼續深入《莊子》的思考。

「善吾生者乃所以善吾死」的其中一種解釋為：那個能夠讓生活（活著）顯得完善者，也應該要能讓死亡顯得完善<sup>33</sup>。這樣的解釋要能夠被接受，首先必須將人的「生」與「死」都視為「生命」作為整體的一部分，也就是說，並非活著才是生命，一個人的生命必須包含著它的死亡才算是完整的。假設完善生命等同於安適，如果有些東西能夠使我們的活著時達致安適，那麼這個東西也應該讓我們在死亡之時達致安適。進一步說，活著的安適與死亡的安適皆是人追求安適的生命的一部份，兩者皆為目的，換言之，我們不能用死亡作為手段來交換某些讓活著時安適的東西，因為那不是「生命作為整體時」的安適。反過來說，如果某

---

<sup>33</sup> 這個解釋及作為價值檢視原則參考至林明照〈《莊子·德充符》與公民哲學的德性向度〉。見林明照，〈《莊子·德充符》與公民哲學的德性向度〉，「公民道家的可能：公民哲學與道家哲學的對話」學術工作坊，(2021): 3。

些東西能夠保有死亡的安適，如某種生活方式或價值，則便是應該至死抵禦以捍衛的了。

再回到大王亶父的例子中。大王亶父的故事在生命政治的視角下，就如前文已經提及過的，是讓我們去思考君王或國家的神聖性究竟對於我們的生命而言具有什麼樣的地位，換言之，這是質疑君王與國家並非是那個值得我們以死捍衛的價值，如果就「那個能夠讓生活（活著）顯得完善者，也應該要能讓死亡顯得完善」的原則來看，可能是因為這份以死護國的意義，並不能為某個人的生命作為整體帶來安適。

回過頭來，對於究竟有沒有那個值得捍衛，值得讓自己以死亡去捍衛的事物，也許《莊子》並沒有給出答案，但至少可以確信的是，死亡不能只是作為手段，否則就不是「善吾死」，從生命政治的角度而言，死亡和生命一樣都是目的自身，政治不是僅有生者，還有死亡。

這也是為什麼本文認為以生命政治的視角看待《莊子》的政治觀是重要的，並且能夠比現有的《莊子》政治研究還更跨出了一步：除了不必背負「氣論」所帶來的概念門檻，可以用最為直白且東西方貫通的政治語言表達出《莊子》獨特的細膩思路之外，它也能夠萃取出一個具落實性，並能夠推敲其具體結構的政治觀。換言之，以生命政治的視角看待《莊子》的政治觀將會有一個紮實的地基：而不僅是只能存於理想烏托邦，或是隱逸於美學之鄉，更不需藉由去談論複雜的宇宙、身體觀才能構築其政治概念，它是藉由秤量政治哲學中最根本的、最樸素的磚瓦，去思考政治的根源，進一步在現實的政治環境中去蓋出可行性。

總結來說，即便本文無力於對「如何活」這樣的價值層次進行更進一步的深入，但本節的目的——《莊子》的生命政治觀如何可能不是一個重生派的想法——已經達到了一定程度的回應。



## 結 論

兩千多年前的《莊子》之於現代社會的意義是一個需要不斷被回答的問題，當歷史、社會和政治的背景瞬息萬變，現代問題能否被古代的經典所回應，跨越時代的思想又該如何被收穫，最終我們還是需要仰賴我們最厲害也最擅長的才能，那便是：對話。

從生命政治的角度看《莊子》，其背後最根本的問題就在於這樣的題目分別對於《莊子》、對於生命政治有著什麼樣的意義：與現有的哲學研究比起來有談出什麼新的東西？相對於現有的政治哲學研究，有什麼突破？《莊子》的生命政治與西方的生命政治有著什麼樣對話的意義？而經過本文的四章的梳理，我呈現了：首先，現有關於《莊子》的政治哲學的研究，觸及到了生命政治的關懷內容，卻沒有被深刻的顯題化，這樣的可惜之處在於，生命政治作為西方政治哲學的一個較為年輕但充滿潛力的研究領域，一旦能夠與其有所共鳴，將會使《莊子》以一個更穩健的腳步站上國際舞台。其次，就第二章所示，當現代社會受困於資本主義的種種殘害，而掙扎於全球化的各種社會、環境議題之時，生命政治正是為此不斷地充實自身的哲學意涵，企圖在政治的本源上回答：政治對於人類的生命究竟是什麼樣的存在。隨著引入傅柯與阿岡本的哲學，「生命權力」(Biopower)與「納入性排除」(Inclusive exclusion)……等哲學概念映入了我們的視野，促使我們重新思考現代的政治究竟以什麼作為基底，又以什麼樣的姿態與人類的生命有所關連：現代社會將人們作為有機生命體的面向視為「非政治的」，因而導致有機生命無法成為政治的基石，進而導致政治的思考有所缺失；在此同時，更透過對於有機生命的宰制與理解，政府、主權能夠更全面地操縱人的生命，更加貼合國家強盛上的需要。就生命政治的特質而言，其對於西方傳統政治的反思與批

判，為「政治哲學」帶來劇烈的地殼變動；而這份強力的批判，使其能夠為《莊子》的政治哲學拓展出全新的大陸。

承接上述，當生命政治的視角進入的《莊子》的文本之中，將會產生一種對於舊文本的新詮釋，或者是舊詮釋中的新深度。正如本文第三、第四章所討論的，如果我們一直使用傳統西方政治哲學的視角看待《莊子》，我們很可能會無法看出《莊子》所呈現的一些看似反政治的言論，背後其實可能藏著濃厚生命關懷，並且深刻地反思著政治與生命的緊密關係。本文第三章從《莊子》的對於生命的看法開始，梳理了「道」與「名」之間的張力，並且從其連接到《莊子》對政治的反省：「道」指涉了人作為生命的面向，而「名」與概念思維可謂是人作為理性存有者才可能有的能力。當我們在思考政治治理、政治規範的時候，傳統政治哲學從人的理性面向與公民身份下手，將人作為生命有機的面向給切割開來。同樣的，當以「仁義」等等道德之「名」來當作政治治理的目標與手段時，其實也是落入了將人作為生命有機的面向給先行排除開來的形勢，因此，透過理解《莊子》批判儒家的政治治理的意義，便能看見《莊子》哲學中生命政治的色彩。

而本文的第四章則是承接第三章討論《莊子》對於政治的批判所展開的。學界討論《莊子》的政治批判多如繁花，但以生命政治的視角重探《莊子》的批判之意，則能開出另一個面向：對《莊子》而言，能夠照料生命的政治可能會是什麼樣子？而本文對於這題的回答，是透過梳理《莊子》的人性論開始，對比《莊子》與作為儒家代表的《孟子》之間對於人性看法的差異，指出《莊子》可能認為所謂「過得好」的生命，就是承認自己生命的完整性其實包含了與他者的共同性與自身的獨特性，並從其發展出專屬於自己生活在世上最適切的一條路。建立這樣的人性論之後，本文接著引出《莊子》理想的生命政治觀就在於重新地將人的有機生命面象納入政治的根基——這既是重新排列政治與生命的重要性，同時又翻轉了政治的內在價值的根源。

由此可見，從生命政治的角度看《莊子》，不僅有助於我們回答古代經典與



現代社會之間的聯繫以及東西方哲學對話的可能性，更能幫助我們以一個具有突破性的視角，再一次沉浸在《莊子》的思想沐浴中。本文可說是對於《莊子》政治哲學的一個新的嘗試，沒有做到的部分有很多：比方說無法區分出莊子與其他生命政治學的差異與價值高低，這些是未來還需努力之處。雖然不能做到盡善盡美，也仍有許多議題需要更長的駐足。不過，我也期許本文能足夠作為一塊充實的磚，在拋出種種創造性之餘，引來更大的漣漪。

## 參考文獻



### 古籍文獻

- 王叔岷，《莊子校詮》，北京：中華書局，2007。
- 王雲五，《孟子今註今譯》，臺北市：台灣商務印書館，1973。
- 史次耘，《孟子今註今譯》，臺北市：台灣商務印書館，1978。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：商周出版，2018。

### 近人專著

- 余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》，新北市：聯經出版社，2014。
- 《歷史與思想》，新北市：聯經出版社，2014。
- 徐復觀，《中國人性論史》，上海：華東師範大學出版社，2005。
- 《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，2001。
- 徐太軍，《阿甘本：生命政治思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2020。
- 陳鼓應，《道家文化研究》，北京：三聯書店，2003。
- 陳鼓應，《莊子哲學》，臺北：臺灣商務印書館，2010。
- 陳鼓應，《莊子人性論》，臺北市：臺灣商務印書館，2021。
- 畢來德，《莊子四講》，臺北市：聯經出版，2011。
- 馮友蘭，《中國哲學史》，臺北：臺灣商務出版社，2015。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民出版，2010。
- 黃登山，《老子釋義》，台北市：台灣學生書局，1987。
- 黃渝涵，《閱讀生命政治》，台北：春山出版，2021。
- 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流出版，1993。
- 楊國榮，《以道觀之：莊子哲學思想闡釋》，臺北：水牛出版社，2007。
- 楊國榮，《莊子的思想世界》，北京：北京大學出版社，2006。

蔡明田，《莊子的政治思想》，臺北：牧童出版社，1974。

劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國人民大學出版社，2010。

劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》，臺北：東大圖書公司，2005。

劉滄龍，《內在他者：莊子·尼采》，臺北：聯經出版，2022。

劉澤華，《中國政治思想史集》，北京：人民出版社，2008。

憨山，黃曙輝 點校，《莊子內篇注》，上海：華東師範大學出版社，2009。

賴錫三，《道家型知識份子論》，臺北：臺灣大學出版中心，2013。

--- 《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：臺大出版中心，2011。

錢穆，《莊老通辨》，臺北：東大出版，1991。



Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, David Ross tr. New York: Oxford University Express, 2009.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Daniel Heller-Roazen tr. Stanford: Stanford University Press, 1998.

--- 《**Stato di eccezione** 例外狀態》，薛熙平 譯，台北：麥田出版社，2010。

Arendt, Hannah，《人的條件》，林宏濤 譯，台北：商周城邦文化出版，2015。

Foucault, Michel，《**The History of Sexuality** 性經驗史》，余碧平譯，上海世紀出版集團，2005。

Heywood, Andrew. 《政治學新論》，楊日青、李培元、林文斌、劉兆隆 譯，新北市：韋伯國際文化出版，2009。

Jullien, François. *Vital Nourishment: Departing from Happiness*, Arthur Goldhammer tr. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

Nelson, Eric S. *Daoism and environmental philosophy —nourishing life*. Oxon and New York: Routledge, 2020.

Thomas, Lemke. *Biopolitics: An Advanced Introduction*, New York: New York

University Press, 2011.

--- 《必須保衛社會》，錢漢 譯，北京：上海人民出版社，2018。

--- 《安全、領土與人口》，錢翰、陳曉徑 譯，上海：上海人民出版社，2018。

Tao Jiang. *Origins of Moral-Political Philosophy in Early China*, Oxford University Press, 2021.

Ojakangas, Mika. *On the Greek Origins of Biopolitics*. New York: Routledge Press, 2016.



## 學位論文

蕭育和，〈治理、部署與榮光：生命政治作為政治理論〉，**博士論文**，臺北市：國立臺灣大學政治學研究所，2018。

## 期刊論文

王邦雄，〈從修養工夫論莊子「道」的性格〉，《**鵝湖月刊**》21(6) (1995)：7-15

王玉彬，〈“天鈞”與“天倪”——莊子天道觀之兩維及其辯證〉，《**哲學與文化**》48 卷 (2021)：109-122。

王仁鴻，〈論《莊子》對社會化身體的解構及重生〉，《**東方人文學誌**》7(3)(2007)：(43-68)

吳宗德，〈由〈齊物論〉與〈大宗師〉闡釋莊子的體道之境〉，《**文學前瞻**》第七期 (2007)：53-70。

宋寬鋒，〈對“政治”的疏離和超越——莊子政治哲學新探〉，《**中原文化研究**》第5期 (2019)：32-38。

李小科，〈澄清被混用的新自由主義——兼談對 New Liberalism 和 Neo-Liberalism 的翻譯〉，《**世紀中國**》，2006。

- 林淑娟，〈新「自然」考〉，《臺大中文學報》第 31 期（2009）：269-310。
- 林希逸，陳紅映 校點，《南華真經口義》，昆明：雲南人民出版社，2002。
- 林明照，〈莊子的道論與反身性〉，《哲學與文化》，第 37 卷（2010）：25-45。
- 〈《莊子》中的當解而難解與實踐悖論——集中於天刑的討論〉待出版。
- 〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第 28 期（2016）：269-292。
- 周曉露，〈莊子名論的內在理路〉，《哲學與文化》，第 45 卷（2018）：183-198。
- 畢來德，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》22 卷 3 期（2012）：5-39。
- 張節末，〈徐復觀對莊子美學的發明及其誤讀〉，《浙江社會科學》第 5 期（2004）：152-156。
- 黃俊傑、蔡明田〈中國政治思想史研究方法試論〉，《中央大學人文學報》第十六期（1997）：1-43。
- 葉海煙，〈莊子齊物哲學的道物合一論〉，《哲學與文化》，第 34 期（2007）：21-33。
- 鄭栢彰，〈從莊子「無用之用」察其「用」之蘊義〉，《中國學術年刊》，第四十一期（2019）：35-58。
- 劉思禾，〈斷裂的世界—莊子政治思想研究〉，《古籍整理研究學刊》卷 6（2009）：103-105。
- 劉笑敢，〈經典詮釋中的兩種定向之接轉初探——以老子之自然的新詮釋為例〉，《清華學報》，35 卷 1 期（2005）：189-210。
- 劉振維，〈從“性善”到“性本善”—一個儒學核心概念轉化之探討〉，《東華人文學報》7（2005）：85-122
- 劉滄龍，〈身體、隱喻與轉化的力量--論莊子的兩種身體、兩種思維〉，《清華學報》第 44 卷（2014）：185-213。
- 賴錫三，〈莊子自然觀的批判考察與當代反思〉，《東華漢學》，第 19 期：1-76。

- 
- 〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》第 47 期  
(2015)：49-90。
- 〈《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉，《臺大中文學報》，第 40 卷(2013)：  
55-100。
- 〈《莊子》「天、人、物」三維交織的人像〉，《清華學報》，第 52 卷 (2022)：  
303-344。
- 〈「格格不入」的鵝鷄與「入遊其樊」的庖丁—《莊子》兩種回應「政治權力」  
的知識分子姿態〉，《政大中文學報》，(19)，2013：155-192。
- 鍾振宇，〈莊子的氣化現象學〉，《中國文哲研究集刊》第 42 期 (2013a)：109-148
- 〈批判的氣論——莊子氣論之當代開展〉，《中國文哲研究通訊》，第 23 卷 4  
期 (2013b)：139-167。
- 謝如柏，〈目的與工具之辨—楊朱思想的論證基礎與根本關懷〉，《臺大中文學報》，  
29 (2008)：125-155。
- 藍江，〈什麼是生命政治〉，《武漢大學學報》第 75 卷 (2022)：57-67。
- 藍江、董金平，〈生命政治：从福柯到埃斯波西托〉，汪民安郭曉彥主編，《生產》  
第 7 輯，南京市：江蘇人民出版社 (2011)。

## 會議論文

- 林明照，〈《莊子·德充符》與公民哲學的德性向度〉，「公民道家的可能：公民哲  
學與道家哲學的對話」學術工作坊，2021。
- 蕭育和，---〈歧路亡羊：重探傅柯的「新自由主義誘惑」論題〉，第二屆「正義、  
自由與平等——現代性規範涵蘊」學術研討會，2016。