

# 《莊子》的策略干擾

## ——及對「觀點主義說」的再商榷\*

廖育正\*\*

國立清華大學中國文學系

### 摘 要

《莊子》思想常被貼上相對主義的標籤，因而遭受自我否定的質疑。在這脈絡下，劉昌元以觀點主義來定位《莊子》思想的相對性。蕭振聲則提出不同意見，認為《莊子》思想的相對性不但不會陷入自我否定的麻煩，甚至還支持了一套行動理論。兩者的主張聚焦於同一問題，卻得出截然不同的結論，讀者應如何看待？本文首先釐清觀點主義與《莊子》思想的光譜疊映，及其可能的落差；繼而，嘗試考察下一個問題——《莊子》思想可能作為人的行動理論嗎？本文試圖以策略干擾一詞，來詮釋《莊子》的行動模式。要之，《莊子》面對災禍頻仍、人心惶惶的亂世，且在全生葆真與權力批判的多重要求下，採取了以干擾為策略、即干擾即逍遙的行動方針。

**關鍵詞：**莊子，策略干擾，行動，觀點主義，相對主義

---

\* 本文承蒙蕭振邦教授、楊儒賓教授指點；後發表於國立中央大學中國文學研究所主辦之「金聲——第二十三屆全國中文研究所論文研討會」（桃園：2016年10月15日），承趙世瑋教授指正；復經《清華學報》兩位匿名審查委員評核。本人謹致謝忱。

\*\* 國立清華大學中國文學系博士候選人，電子郵件信箱：bheadx@gmail.com

## 一、前言

諸如此類的情節常在《莊子》中出現：眾人執著於成心成見（「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」）；是其所是，非其所非（「我與若不能相知也，則人固受其黜闇。吾誰使正之？」）；或者將長壽之人與冥靈與大椿並列比較（「楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，以八千歲為秋。而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎！」）；又或故意宣稱天地小於秋毫（「天下莫大於秋毫之末，而大山為小」），以示度量標準之相對。<sup>1</sup>

這些乍看弔詭的說辭，容或是想表明一種態度，亦即：世間的意義與價值，在某些層次上並非絕對，以暗示人受限於概念形成的「成對論」而不自知，如：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也」。<sup>2</sup> 在許多論述中，此類思想似乎帶有相對性的特徵，有些學者甚至以相對主義 (relativism) 來定調；然而，也有些學者提出反對的意見。

無論學人支持或反對，《莊子》指正人們昧於「觀點之相對」而引申的謬誤——此一基本特徵是有目共睹的。在這樣的理解下，《莊子》與人的行動之間的關係為何，是否能導引或激發人採取行動，其中會有一套特定的行動理論嗎？例如劉昌元〈莊子的觀點主義〉（以下簡稱〈觀點主義〉）以觀點主義 (perspectivism) 來定位《莊子》思想的相對性論述，並對《莊子》進行了批評。<sup>3</sup> 而蕭振聲〈莊子論行動——兼論所謂觀點主義〉（以下簡稱〈論行動〉）則提出不同意見，認為《莊子》思想論及相對性的部分不但不會陷入自我否定的麻煩，甚至還支持了一套行動理論。<sup>4</sup> 兩位學者的主張聚焦於同一問題，卻得出截然不同的結論，讀者應如何看待？

《莊子》思想可被冠以相對主義之名嗎？觀點主義是否契合於《莊子》思想？繼而，《莊子》思想可能導引個體的行動嗎？如果可能的話，它是如何可能的？或

<sup>1</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：頂淵文化，2001），〈齊物論〉、〈逍遙遊〉，頁 56、107、11、79。

<sup>2</sup> 同前引，〈齊物論〉，頁 66。

<sup>3</sup> 劉昌元，〈莊子的觀點主義〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》第 6 輯（上海：上海古籍出版社，1995），頁 102-115。

<sup>4</sup> 蕭振聲，〈莊子論行動——兼論所謂觀點主義〉，《清華中文學報》，4（新竹：2010），頁 121-142。

者根本不可能？以上的多種提問，其實具有一定的相關性；本文試圖提出一種詮釋，為《莊子》思想再進一解。

在考察當代學者的重要意見後，我試圖以策略干擾一詞，來描述《莊子》的行動導引。要之，《莊子》面對災禍頻仍、人心惶惶的亂世，且在全生葆真與權力批判的多重要求下，採取了策略干擾的行動方針。

## 二、「相對主義說」在《莊子》論述中的底景

要給相對主義下定義並不是一件容易的事情，大致來說，它不是一個特定的哲學派別，而是某些思想的類似傾向，時常在知識論、倫理學、美學等範疇被提及，且在後設層次上皆有描述性與規範性的差別。通常，在談論事實判準、道德原則，以及美的時候，若我們說一種想法帶有相對主義的色彩，則它必定表達了其所相對的對象，例如：相對於語言、相對於文化，或者相對於生物性等。相對主義可以被視為廣義的懷疑論之一，它往往會導致令人非常難以置信的結論；<sup>5</sup> 不過，在哲學思想的探討上，相對主義是非常頑強且難以被確實反駁的立場。

相對主義包羅的範圍極廣，很難給出明確的定義，它其實是一系列家族相似的概念集合。在 *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 裡，詞條「相對主義」的釋義破題如下：關於真偽、對錯、合理化之標準、理由之程序，都是不同習俗慣例，與特定評估架構下的結果——而那些予以下判斷的權威／權力，其實受限於各自的脈絡。<sup>6</sup> 簡要地說，相對主義的基本意含為：各種判斷的結果及基準，既非真的絕對，也不真的客觀，因為它們總是建立在某些隱藏的參數 (hidden parameter) 上——相對主義是絕對論 (absolutism)、客觀論 (objectivism)、一元論 (monism)、唯

<sup>5</sup> “Relativism is not a single doctrine but a family of views whose common theme is that some central aspect of experience, thought, evaluation, or even reality is somehow relative to something else. For example standards of justification, moral principles or truth are sometimes said to be relative to language, culture, or biological makeup. Although relativistic lines of thought often lead to very implausible conclusions, there is something seductive about them, and they have captivated a wide range of thinkers from a wide range of traditions.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/relativism/>), searched on 12 October 2014.

<sup>6</sup> “Relativism, roughly put, is the view that truth and falsity, right and wrong, standards of reasoning, and procedures of justification are products of differing conventions and frameworks of assessment and that their authority is confined to the context giving rise to them.” Ibid.

實論 (realism) 的對反。<sup>7</sup>

素樸型態的相對主義，意指一切判斷的結果並非絕對，而是相對，例如玉山之所以高，是因為和小丘陵相比才顯得高，一旦玉山和聖母峰相比，那「玉山很高」這個判斷就值得商榷。文化脈絡下的相對主義（就價值義的層面而言），則認為判斷有對有錯，但那些對錯是相對於時空與文化而產生的。亦即，是因社會（群體）而不同，也因人（個體）而異，既不普遍適用於所有時代（時間）、地區，且這些價值判斷的正確或錯誤，僅僅相對於該時空的公共規範或主流意見而已——例如，可能有一種想法認為，「吃人肉」這件事不管怎麼說都是錯的；但另一種想法則認為，「吃人肉」並不總是錯的，如果相對於特定時空或文化脈絡，有可能會是對的。<sup>8</sup>

相對主義有多種歧出，比如在古希臘的普羅塔哥拉斯 (Protagoras) 的脈絡下，相對主義的主要意含是：真理存在於人的感官知覺，而人對真理的描述往往不一致，那是因為真理相對於每個人的感官知覺。這種型態的相對主義有一前提：真理並不獨立於知覺者而存在，也不獨立於知覺者（關於某物為真）的斷言而存在。在此前提下，進而主張：如果去判定某甲對其感覺予料 (sense data) 的描述為正確（即掌握了感官知覺的真理），而判定某乙對其感覺予料的描述為錯誤（即並未掌握感官知覺的真理）——這是不正確的。<sup>9</sup> 換句話說，普羅塔哥拉斯式的相對主義者，會認為每個人對其感覺予料的描述都是正確的（亦即，你我的感官知覺雖不同，但皆為真）。

有些學者將《莊子》那些具有相對性特徵的思想定位為相對主義，例如馮友蘭的論斷：「在〈逍遙遊〉和〈齊物論〉二篇之中，〈齊物論〉更能表現莊周哲學的特點。這一篇可以說是莊周哲學的相對主義和不可知論的認識論的一個總結性的概論」、<sup>10</sup>「他完全否認有客觀的是非標準。這就是所謂的齊是非」、「莊周的相對主義思想的目的和實質，是企圖取消對立面的對立和鬥爭。」<sup>11</sup> 以上的看法，形同於將認識論層次的相對主義直接套用到《莊子》思想上。這樣的論點雖有其洞見，卻也不能說是完全符合《莊子》的語境；畢竟《莊子》雖表達了世間判準的相

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> 彼得·A·安傑利斯 (Peter A. Angeles) 著，段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》（臺北：貓頭鷹出版社，2007），頁 381。

<sup>9</sup> 同前引，頁 381-382。

<sup>10</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編》上卷（北京：人民出版社，1998），頁 403。

<sup>11</sup> 馮友蘭，《三松堂全集·中國哲學史新編》第 2 冊（鄭州：河南人民出版社，2000），頁 349、354。

對性，卻也有「莫若以明」、「照之於天」等難以被劃歸為相對主義的思想脈絡。

明確主張《莊子》思想為相對主義的論述不少，例如崔大華、<sup>12</sup> 劉綱紀、<sup>13</sup> 陳紹燕、<sup>14</sup> 蔡尚思、<sup>15</sup> 周非、<sup>16</sup> 楊雪、<sup>17</sup> 韓傳強、<sup>18</sup> 嚴金東、<sup>19</sup> 胡化凱等，<sup>20</sup> 為數眾多，難以一一羅列；<sup>21</sup> 其中對此論題的成因與脈絡考察較為詳細者，崔大華《莊學研究》當為其一。

《莊學研究》第六章闡述了《莊子》的認識論，並將之定位為相對主義。《莊學研究》主張：在《莊子》思想中，「相對性是世界本然的存在狀態，而不是我們認識上的謬誤。這是徹底的相對主義的觀點。」<sup>22</sup> 繼而，《莊學研究》指出：《莊子》把認識論的相對性「升華」為「具有實在性內容的相對主義」，其主要方式為：「萬物殊異」以及「萬物皆一」。<sup>23</sup> 在「萬物殊異」與「萬物皆一」中，「對具體事物認知的相對性，就上升為一種理論觀念——相對主義」。<sup>24</sup> 接著，

<sup>12</sup> 崔大華，《莊學研究》（臺北：文史哲出版社，1999）。

<sup>13</sup> 劉綱紀認為，《莊子》是以相對主義去反對早前及同時代哲學家的獨斷論傾向，這走向了一個極端，但其對主觀片面性的克服仍是合理的。「中國大百科全書·智慧藏」（中文詞條：莊子）（<http://163.17.79.102/%A4%A4%B0%EA%A4j%A6%CA%AC%EC/Content.asp?ID=58207>），2017年8月20日查詢。

<sup>14</sup> 陳紹燕認為，《莊子》在「物」的認識上表現出相對主義和懷疑主義，在對「道」的認識上則為神秘主義。陳紹燕、孫功進，《莊子哲學的批判》（濟南：山東大學出版社，2009），〈神秘主義是莊子認識論的歸宿〉，頁1-13。

<sup>15</sup> 蔡尚思，〈莊子思想簡評〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》第2輯（上海：上海古籍出版社，1992），頁106-110。

<sup>16</sup> 周非，《諸子百家大解讀》（臺北：遠流出版，2011），頁154-155。

<sup>17</sup> 楊雪認為，就中國大陸的研究現況而言，大多數的學者都認為《莊子》就是相對主義思想，且最終陷入了不可知論與懷疑論。楊雪，〈莊子相對主義認識論及其超越思想研究綜述〉，《消費導刊》，4（北京：2009），頁221。

<sup>18</sup> 韓傳強，〈求同存異的莊子——莊子相對主義思想新探〉，《牡丹江教育學院學報》，107（牡丹江：2008），頁31-33。

<sup>19</sup> 嚴金東，〈評莊子相對主義思想中的懷疑論〉，《重慶教育學院學報》，19.1（重慶：2006），頁36-39。

<sup>20</sup> 胡化凱認為，《莊子》思想不僅是相對主義，且有濃厚的主觀色彩，也是主觀相對主義。胡化凱，〈《莊子》相對主義與相對論物理學思想之比較〉，《安徽大學學報》（哲學社會科學版），1（合肥：1997），頁42-46。

<sup>21</sup> 例如，周世輔雖未明確拈出相對主義四字，但指出：「絕對論者認為智識有絕對性和普遍性；相對論者認為智識只有時間性和空間性，莊子是持相對論的。」周世輔，《中國哲學史》（臺北：三民書局，1986），頁138。

<sup>22</sup> 崔大華，《莊學研究》，頁280。

<sup>23</sup> 《莊學研究》亦寫為「萬物同機」，大抵即萬物相通的意思。同前引，頁281-282。

<sup>24</sup> 同前引，頁282。

《莊學研究》總結《莊子》的相對主義，表現為三方面：齊萬物、等貴賤、一生死。最後，《莊學研究》認為「在這個認識對象具有完全確定性的但又是完全抽象的認識領域內，相對主義退隱了，莊子認識論跨入到新的層次，呈現出另外一番面貌」。<sup>25</sup>

《莊學研究》論述詳盡，然可議之處不少，我認為：(1)「相對性是世界本然狀態，而不是認識上的謬誤」此一詮釋應予商榷，因為這樣的詮釋模型，類似普羅塔哥拉斯「人人對其感覺予料的描述皆為真」的型態，但其實《莊子》與這種思維並不完全相應，畢竟其中已講明了「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤」，<sup>26</sup>亦即，《莊子》在看似相對的現象或感覺予料中，其實已指明了某種價值優越的可能，無論那是「道」或「自然」，如此一來，應不至於肯認「相對性並非認識謬誤，而是世界的本然狀態」；(2)說相對主義「上升」到「具有實在性內容」的相對主義——這個論點也可議。首先，為何是「上升」而非「下降」或「持平」？繼而，《莊學研究》所謂「實在性內容」，所指應是具體的認知對象或認知客體，然就理論而言，相對主義並不會因為認知對象或認知客體之具體或不具體，而「上升」到哪裡去；(3)如果萬物既「殊異」又「皆一」，而且這樣的認識論最後還會「退隱」，那麼，堅持稱之為相對主義的妥切性與必要性何在？事實上，那已離一般理解的相對主義很遙遠了。小結地說，在我看來，《莊學研究》其實是將相對主義一詞的外延 (extension) 無限擴大，使其內涵 (intension) 無限縮小，亦即相對主義一詞已失去明確的所指，其意思幾乎等同「《莊子》有關認識論的任何內容」，在這樣的論述下，此術語已近乎濫用。

另外，對《莊子》與相對主義的關聯考察得至為詳盡的學者，愛蓮心 (Robert E. Allinson) 也是其一。愛蓮心在《嚮往心靈轉化的莊子》(*Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*) 中，<sup>27</sup>對主張《莊子》為（光譜不一的）相對主義的論述，進行了諸多析評。<sup>28</sup>

<sup>25</sup> 同前引，頁 280-288。

<sup>26</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈秋水〉，頁 577。

<sup>27</sup> Robert E. Allinson, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters* (Albany: State University of New York Press, 1989). 此著作有中譯本：愛蓮心著，周熾成譯，《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》（南京：江蘇人民出版社，2004）。中譯本對某些語句的翻譯方式值得商榷；是以，以下提及愛蓮心論點時，我將直接援引原文，並使用較為符合原文字義的中文翻譯。

<sup>28</sup> 在愛蓮心的歸結下，將《莊子》思想與（光譜不一的）相對主義進行連結的學者，計有 H. G. Creel、Chad Hansen、Lars Hansen、Livia Knaul、陳榮捷、Antonio Cua、葛瑞漢 (A. C. Graham, 1919-1991)、David Wong、Graham Parkes、Russell Goodman，以及愛蓮心自己。

愛蓮心針對的主要是美國的漢學領域，他將那些認為《莊子》是相對主義的看法羅列出來，並劃分為「強義的相對主義」(Hard Relativism [HR])、「弱義的相對主義」(Soft Relativism [SR])、「既不是相對主義又不是非—相對主義」(Neither Relativism nor Non-Relativism [NN])、「是相對主義和非—相對主義」(Both Relativism and Non-Relativism [BA]) 等四種型態的相對主義。<sup>29</sup> 他對以上四種主張一一進行反駁，並且提出了第五種主張：《莊子》思想是一種「非對稱相對主義／是相對主義與非相對主義」(Asymmetrical Relativism [AR]/ Either Relativism and NonRelativism [E/A])。<sup>30</sup>

要之，愛蓮心所主張的「非對稱相對主義／是相對主義與非相對主義」，就是認為在《莊子》中同時存在著兩種論述：(1) 相對主義的論述，乃屬於夢中的／未醒覺的意識層次 (the dreaming or unawakened consciousness)；(2) 非相對主義的論述，存在於較高的價值層次，是對聖人，或處於醒覺狀態者而言的 (to the awakened state or to the possessor of the awakened state, the sage, exist on a higher axiological plane)。最後，愛蓮心認為，在無知的領域與知的領域之間有明確的界線——而在那無知領域中，《莊子》的作者可以被視為一位相對主義者 (The Either cuts a line between the realms of ignorance and knowledge. Within the realm of ignorance, Chuang Tzu can be said to be a relativist.)。<sup>31</sup> 對愛蓮心的主張，劉福增也持贊同的態度。<sup>32</sup>

綜觀之，愛蓮心的主張等於是在說《莊子》裡面含有相對主義，也含有非相對主義；而在兩個層次中，各有各的敘述。如此一來，《莊子》只在那些「具備相對主義思想的段落裡」表達了相對主義思想；而在「不具備相對主義思想的段落裡」，《莊子》則不具備相對主義思想。這樣一來，讀者將可能會衍生三種質疑：(1) 這樣的主張，是否難以與他的第四種分類（「是相對主義和非—相對主義」）做出明確的區分？(2) 這樣的主張，是否有陷入重言式 (tautology) 的疑慮？(3) 何況，這樣的主張可能會反駁了自己的前提，亦即：若《莊子》的作者在不表達相對主義思想的那些段落，就不是一位相對主義者；那麼換句話說，在那些段落中，《莊子》思想並非相對主義；如果上述的反詰尚不離譜，那麼，就可能回頭攻擊了

<sup>29</sup> Robert E. Allinson, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*, pp. 111-121.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 122-126.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>32</sup> 劉福增，〈《莊子精讀》〉（臺北：水牛出版社，2007），頁 65。

愛蓮心自己的基本立場——「《莊子》思想乃一種相對主義」。

將《莊子》思想劃歸為相對主義者所在多有，但明確反對這種論調的學者也不少，例如朱利安 (François Jullien)、<sup>33</sup> 葉海煙、<sup>34</sup> 楊國榮、<sup>35</sup> 黃漢青、<sup>36</sup> 劉志勇、<sup>37</sup> 周黃琴、<sup>38</sup> 杜志強等。<sup>39</sup>

朱利安的反對意見如：「人們經常說，因為莊子這樣徹底地剷除了差異的根據，他夠得上是相對主義者。但我不認為這種看法是正確的。因為，在全面觀點的水準上，任何相對性的概念都消解了，而且每物都從自己的角度為人所見，都順應其發展的邏輯。然而，把我們封閉於相對性的正是語言。……這樣，一種論點何以能夠與其反面相對立呢？」<sup>40</sup> 大致來說，朱利安是看見了《莊子》中那些具備相對性特徵的段落，其實只是一種語言文字障，何況《莊子》也提示了另外一種「全面觀點」。這樣的論點，容或是在攻擊「《莊子》思想乃相對主義」的主張並不具備一致性。

葉海煙認為，《莊子》其實嚴厲地駁斥了知識上的相對主義，因為那導致人不自覺地師心自用，徒然玩弄邏輯論辯——《莊子》並未取消是非，而是發現了一切二元對立的內在關聯。<sup>41</sup> 黃漢青認為，《莊子》雖然借用了名家的辨證法，但已把道內化，承認人的精神性主宰，因而絕對不是相對主義（而海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 亦然）。<sup>42</sup> 劉志勇則透過對天、天籟、獨化等詞語的考察，詮釋出了《莊子》思想中那些具有超越特徵的、不能逕稱為相對主義的成分。<sup>43</sup>

<sup>33</sup> 弗朗索瓦·于連著，杜小真譯，《迂迴與進入》（北京：三聯書店，1998），頁 324。早期出版界常譯為余蓮或于連，但近年 Jullien 認定的中文名為朱利安。

<sup>34</sup> 葉海煙，〈思惟的自由、平等與解放——《莊子》齊物哲學新探〉，《哲學雜誌》，7（臺北：1994），頁 84-96。

<sup>35</sup> 「相對主義在這裡更多地呈現為莊子力圖超越的對象，而非他所肯定或認同的原則」。楊國榮，《莊子的思想世界》（北京：北京大學出版社，2006），頁 105。

<sup>36</sup> 黃漢青，《莊子思想的現代詮釋》（臺北：五南圖書，2007）。

<sup>37</sup> 劉志勇，〈天籟與獨化〉，《復旦學報》（社會科學版），4（上海：2007），頁 61-67。

<sup>38</sup> 周黃琴，〈由困頓走向自由——論莊子「相對主義」的內在意蘊〉，《鵝湖月刊》，441（臺北：2012），頁 17-23。

<sup>39</sup> 「莊子認識論具有相對性，但並非相對主義。莊子認識論產生於特定歷史條件，……莊子並不是歷史倒退論者、不可知論者，其思想也並不完全是唯心主義。」杜志強，〈莊子認識論新探——兼論莊子認識論並非相對主義〉，《甘肅理論學刊》，173（蘭州：2006），頁 54-57。

<sup>40</sup> 弗朗索瓦·于連，《迂迴與進入》，頁 324。

<sup>41</sup> 葉海煙，〈思惟的自由、平等與解放——《莊子》齊物哲學新探〉，頁 89-91。

<sup>42</sup> 黃漢青，《莊子思想的現代詮釋》，頁 7。

<sup>43</sup> 劉志勇，〈天籟與獨化〉，頁 61-62。



周黃琴主張：「相對主義卻是莊子破除現象世界的困頓走向『道』的自由世界的一把鑰匙」，<sup>44</sup> 這樣的看法容或暗示了：相對主義並非《莊子》思想的最終境地，而只是某種具有特定意圖的手段。

平心而言，以上兩派分歧的論點並不容易獲取共識。我認為箇中原因，或許在於《莊子》採取了一種特殊的應世策略——表現在文字中，即成為一種特殊的書寫策略。這種策略以干擾為基本特徵，一再擾動人們對體系一致性的要求，從而使全稱命題式的爭論（「《莊子》思想是否為相對主義？」）難以得出明確的解答。

### 三、由「觀點主義說」衍生的問題：

#### 《莊子》思想將導致自我否定，或者將導引行動？

就算暫且不論相對主義的標籤是否適合貼在《莊子》上頭，讀者也將面臨一個相關的問題：《莊子》思想為何屢屢展現出相對性的色彩？

對於《莊子》思想的相對性特徵，劉昌元認為，其主要成分是觀點主義；<sup>45</sup>

<sup>44</sup> 周黃琴，〈由困頓走向自由——論莊子「相對主義」的內在意蘊〉，頁 23。

<sup>45</sup> 學界論及觀點主義，多半是就尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) 的思想脈絡去談的，而〈莊子論行動——兼論所謂觀點主義〉也持這樣的理解。簡要而言，尼采式的觀點主義，意指任何思想必定受限於主體各自的物理條件與既有觀點；所有認識，都必然蘊含了解釋（主體的觀點）在內。其大致意含，我歸結如下：

- 一、拒絕接受超越一切觀點的絕對真理或絕對知識。純粹獨立於任何前景與觀點以外的真理，是不存在的。「尼采進一步強調一切思想的『透視』(perspectival) 性（『視角』性）和一切認知活動的囿限性，拒絕超越一切透視角度（一切視角）的絕對知識之可能性的觀念。」羅伯特·奧迪 (Robert Audi) 主編，《劍橋哲學辭典》（臺北：貓頭鷹出版社，2002），頁 830。是以康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 哲學所謂的物自身，並無益於任何認識活動，只能視為一種相當無用的假說。劉昌元，《尼采》（臺北：聯經出版，2004），頁 102。
- 二、儘管如此，主體還是可以透過一種特定尺度去理解事物。而這種理解的尺度，可以不受觀點主義的排斥。「不過，由於他也拒絕事物或價值具有脫離關係之『自在』(in themselves) 的絕對觀念，他堅持認為，如果從顯示了各種關係的多重透視的角度（視角）來看，事物是容許有一種理解尺度存在的。這種『透視主義』（『視角主義』(perspectivism)）因此並不排斥符合這一名稱的任何知識的可能性，而且昭示了這種知識是怎樣被構想取得的。他這種被他形容為『快樂的科學』(froliche Wissenschaft) 的哲學，正是他以各種『透視』方法處理各種題材而加以開展的。因此與事物（我們可能會想到或是說『存在』[being]）相符合意義上的『真理』(truth)，對尼采來說並不存在，也不存在任何『真正的存在世界』(true world of being)——即我們甚至可能去想像不曾與它相符合的世界；不存在根據任何這類真理和實在想法的『知識』(knowledge)；進而，完全不存在任何絕對的、非透視（非視角）的和確定不變的知

而《莊子》那些具備超越性特徵的思想，則是一種具備絕對主義、神秘主義傾向的「形上學觀點主義」。據此，劉昌元批評了《莊子》，認為《莊子》那種「形上學觀點主義」不僅令人難以接受，同時也不可能真的超越一切的觀點。<sup>46</sup>

對劉昌元的批評，蕭振聲則提出不同意見。蕭振聲認為《莊子》思想的相對性不但不會陷入自我否定的麻煩，甚至還支持了一套行動理論。

兩位學者的主張聚焦於同一問題，卻得出截然不同的結論，讀者應如何看待？《莊子》思想終將導致自我否定的困境，或者反而能作為人的行動理論？這是一個至為關鍵的學術問題，本節試圖回應此一理論爭辯，以為下文詮釋的基礎。

### (一)〈觀點主義〉的主要主張：《莊子》思想是一種觀點主義

首先需要指出，對於《莊子》思想，〈觀點主義〉從頭到尾皆稱「莊子」；在沒有適當的解釋下，讀者可以合理推想：〈觀點主義〉所謂莊子，指的乃是作為一思想總稱的「《莊子》思想」。

〈觀點主義〉的主要主張，就是指陳《莊子》那種在價值上與知識上，強調每個主體各自是其所是，非其所非的、表面近似相對主義的思想，其主要成分是觀點主義。這一特定類型的觀點主義又可以區分為三個層面，分別為：經驗的觀點主

---

識（即使是關於我自己和我們是其組成部分的世界的知識）。」羅伯特·奧迪主編，《劍橋哲學辭典》，頁 830。雖然主體擁有自由轉換觀點的可能性，但這種選擇並非完全任意的，而必然受限於某些固定條件，例如時空條件、因果條件、生存條件等。劉昌元，《尼采》，頁 110。進一步說，尼采的觀點主義並未走入極端的主觀論 (subjectivism)，雖然他否認獨立於解釋外的純粹事實之存在，但他承認包容較廣的觀點，比包容較窄的觀點來得好；也承認理智比感情或個人需求更能夠認識事實。同前引，頁 123。

三、然而透過諸種實踐過程，人們其實是可以保障特定思想旨趣，使其成立的。是以關鍵在於如何闡釋與重估這個世界。「他確信關於我們自己和我們的世界，有許多事情是我們可理解的。我們的理解，可能被限制在我們的生活和世界向我們顯示的東西，以及在我們經驗中的東西上面；但是，假如這就是唯一的實在，那麼也就不再有理由把它們與真理、知識和價值的觀念相分離。因此問題就在於：怎樣更好地闡釋並評估那些我們在繼續探索它們時所發現的東西。尼采的晚期著作主要致力於這些闡釋和『重估』(revaluation) 的工作。」羅伯特·奧迪主編，《劍橋哲學辭典》，頁 830-831。不過，關於何謂真理、何謂事實、不同的觀點之間實際上究竟如何區別優劣等問題，尼采並未有系統說明。

綜上所述，可知尼采否認了物自身或事實本身，他認為一切的認識與價值判斷，都已經蘊含解釋——而解釋，必為主體的特定觀點所限制。容或，尼采式觀點主義的涵義 (implication)，是要藉著對權力的歷史考察，來揭示知識與價值並非純粹存在；並且以權力運作史的角度，來反對超越此上的基督信仰；這種特殊的思想型態，其實是與權力意志 (Der Wille zur Macht) 的概念相互支持的。

<sup>46</sup> 劉昌元，〈莊子的觀點主義〉，頁 102。

義、思辨的觀點主義，及形上學的觀點主義。而這三種觀點主義中，前兩者屬於相對主義，後者屬於絕對主義。

透過三種觀點主義的區分，〈觀點主義〉主張《莊子》中比較有以回應當代生活的，當是「經驗的觀點主義」。「經驗的觀點主義」之所以較能對治當代生活實況，似乎可以免於任何形式的一元主義所引發的霸權與排除 (exclusion)，根據我的歸結，原因有二：一方面，是由於這樣的思維模式與當代的多元現況並不完全衝突；二方面，又因為它是就經驗層次去談的，較為貼近生活實況。是以〈觀點主義〉肯定《莊子》思想對多元觀點、多元情境的強調，可以承認差異，具有和平解消歧見的可能。

不過，〈觀點主義〉也透過三種觀點主義的陳述，批評了《莊子》思想的不周全與不具說服力，歸結如下：

(1) 觀點主義雖然可以說明各種價值判斷皆非絕對標準，但這樣的看法無異抹煞了普遍理性的可能，<sup>47</sup> 比如球賽規則、思考邏輯等，進而可能推導出難以接受的結論，比如〈觀點主義〉例示的，以人類的殘酷歷史為「順性」之看法。<sup>48</sup>

(2) 延續上述，〈觀點主義〉主張，倘若《莊子》秉持觀點主義，反對一切對個體的制約，那麼同理可證，《莊子》也不能抨擊儒家思想，甚至不能批評任何暴君暴政，因為不管是儒家或暴君，都不能被證成為違逆自然。〈觀點主義〉繼續推論，面對此一思想困境，《莊子》只有兩條進路可以選擇：一是把一切存在者，都視為合理，或「自然」；二是主張唯有「虛靜」才是人的本然狀態，凡抵觸虛靜特質的人類行為，都是出於成心，或者環境、社會制度的扭曲使然。〈觀點主義〉進一步評論，上述第一條進路將會導致主觀論或者虛無主義，以致失去說服力，而第二條進路又從根本上就難以認定。<sup>49</sup>

(3) 〈觀點主義〉批評《莊子》混淆了應然與實然問題。〈觀點主義〉認為，人的本性如何，這是實然問題；但人的理想生活如何，則是應然問題。即使我們可能可以確認人性如何，也無從推導出人應該過何種生活。何況，此應然問題（人應如何生活）倘若必須依從價值判斷，但在觀點主義籠罩之下，所有價值都受限於特定觀點；依據我的推想，這樣一來，人在面對生活時或仍將無所適從。<sup>50</sup>

(4) 〈觀點主義〉對《莊子》思想提出質疑：若要影響其他個體的行為（例

<sup>47</sup> 同前引，頁 109。

<sup>48</sup> 同前引，頁 106。

<sup>49</sup> 同前引，頁 107。

<sup>50</sup> 同前引，頁 108。

如，改變暴君暴政），主體與其透過一己的心齋工夫，不如加強各種實力與知識，才是合理。<sup>51</sup>

(5) 〈觀點主義〉總結批評，主張人畢竟是存在於一定的歷史與社會條件之下，怎麼可能如《莊子》所言，擺脫各種成心的限制（「莫若以明」、「照之於天」），澈底符契超絕純粹的道體。<sup>52</sup> 雖然〈觀點主義〉也肯定了《莊子》思想有其慧見，但其中蘊含的神秘主義與虛無主義傾向，卻無法為人接受。另一方面，〈觀點主義〉認為，《莊子》那種將世間一切觀點、是非、片面經驗都視為相對的思想模式，本身其實也是一種特定觀點——因此，倘若《莊子》要主張自身的觀點優於其他人或其他學派的觀點，那就無法維持理論的一致性。

## (二) 〈論行動〉對〈觀點主義〉的批評

由於《莊子》往往被貼上相對性的標籤，以致遭受自我否定的質疑。〈論行動〉正是對此提出反駁，認為《莊子》的相對性不但不能被視為自我否定，反而支持了《莊子》的行動理論；換句話說，人們必須對《莊子》的行動理論有所了解，即能明白相對性並不能用來批駁《莊子》思想。在這樣的企圖下，〈論行動〉便試著為《莊子》重構一套行動理論。〈論行動〉首先對〈觀點主義〉進行析評，進而主張〈觀點主義〉對《莊子》的批評並不成立。〈論行動〉進一步透過兩個在邏輯上得以聯繫的特定論旨，來為《莊子》重構出行動理論。<sup>53</sup>

〈論行動〉對〈觀點主義〉結論的最末一段話「以道觀物並不能真的超越所有的觀點，因為它本身就受道家觀點的限制」<sup>54</sup> 提出明確的反駁。<sup>55</sup> 〈論行動〉的論

<sup>51</sup> 同前引，頁 112。

<sup>52</sup> 同前引。

<sup>53</sup> 「本文不擬探究莊子有何理想境界，而是要論證一點：相對主義和莊子所建議的行動方式非但不是互不相容，而且前者更是後者得以證立的基礎。兩者之間實有邏輯的連繫。約言之，本文主張：莊子從理論上提出相對主義的立場只是一個起步。他的目的，其實是要藉此探討人在世界中恰當的行動方式。」蕭振聲，〈莊子論行動——兼論所謂觀點主義〉，頁 123。

<sup>54</sup> 劉昌元，〈莊子的觀點主義〉，頁 114。

<sup>55</sup> 「劉先生認為：『以道觀物並不能真的超越所有的觀點，因為它本身就受道家觀點的限制。』劉先生提到『超越所有的觀點』，但所謂『超越觀點』是什麼意思？從後一句『因為它本身就受道家觀點的限制』來推敲，所謂『超越觀點』云者，其義當是『沒有受到觀點的限制』。並且，同情地理解，當我們說一個判斷『沒有受到觀點的限制』時，其實等於說那個判斷是沒有根據任何觀點而提出來的。但問題是：依照上述的分析，『一個判斷沒有任何觀點』此一說法是自相矛盾的。因此，若說莊子的『道的觀點』沒有『超越所有觀點』，等於說『道的觀點』沒有自相矛盾。『沒有自相矛盾』是一個語句被視為合理的必要條件。但為何在劉先生的論述下，『沒有自

據大致是說，「以道觀物」原就是一項蘊含觀點的判斷；那麼，既作為一項判斷，本來就不可能擺脫自身的觀點，何以更說是被自己的（道家）觀點所限制？

平心而論，〈論行動〉此處的論證，似有批評稻草人之嫌。理由有二：首先，就〈觀點主義〉的脈絡觀之，「以道觀物」指的不只是一項（必然蘊含觀點的）判斷，更是〈觀點主義〉論述下的《莊子》那種宣稱世間一切觀點都是相對的思維模式；其次，而就文章意圖來說，〈觀點主義〉正是要批評《莊子》那種「以道觀物」的思維模式是不可能的——而〈論行動〉指出「所謂『莊子的判斷沒有出自任何觀點』（劉先生的用詞是『超越所有觀點』）」，是一個暗含矛盾的說法，所以此語根本沒有指涉任何可能的情況」，<sup>56</sup>亦即指出「沒有出自任何觀點的判斷」是不可能的，以此來批駁〈觀點主義〉——在我看來，〈論行動〉的批駁，恰好坐實了〈觀點主義〉的主張。

### (三)《莊子》思想的「相對性特徵」，將會導向「自我否定」，或者提示行動導引？

據上述分析，可知〈觀點主義〉與〈論行動〉的論點之歧異，其實聚焦於：《莊子》那種具有相對性特徵的思想，是會導向自我否定，或者反而提示了行動的導引？

在我看來，〈觀點主義〉似乎嘗試詮釋一種《莊子》式的觀點主義，並且概分為三類：經驗的、思辨的、形上學的。然而，作為一種哲學主張的觀點主義，理論本身並無區分為「經驗、思辨、形上學」之理；但是根據施惠原則 (principle of charity)，讀者可以合理推想，〈觀點主義〉之所以如此區分，是想表達出《莊子》在「經驗、思辨、形上學」等三方面，表現出了特定範疇的觀點主義。

不過，綜觀〈觀點主義〉，經驗的觀點主義與思辨的觀點主義，<sup>57</sup>實難有明確的區分，畢竟體會經驗與進行思辨，都依賴著主體的感知作用；是以作者做出這

---

相矛盾』竟似成了莊子學說中的一個理論困難？……劉昌元先生對莊子的批評——莊子受道家觀點限制——正好違反了上述原則。亦即，『限制』作為一個批評性的語詞，其所批評的情況的背面並不是可能的。……假若『莊子的判斷仍然受到道家觀點的限制』這個批評要有意義，條件是『莊子的判斷沒有出自任何觀點』必須要是可能的。但問題在於，所謂『莊子的判斷沒有出自任何觀點』（劉先生的用詞是『超越所有觀點』）」，是一個暗含矛盾的說法，所以此語根本沒有指涉任何可能的情況。」蕭振聲，〈莊子論行動——兼論所謂觀點主義〉，頁 128-129。

<sup>56</sup> 同前引，頁 129。

<sup>57</sup> 劉昌元，〈莊子的觀點主義〉，頁 103、108。

般區分的用意雖不難揣想，但在方法論的視野下，就類一種分類的原則視之，二者既不能相互排除，也難各自窮盡。〈觀點主義〉容或為了論述之故，始有此分類，讀者或可斟酌之。

〈觀點主義〉指出：「我們也必須否定人可能通過自己的思辨或體驗而知道形而上的本體或真實是什麼，因為這些論斷皆逃不開觀點的限制及解釋。」<sup>58</sup> 這段論述其實隱含了一項前提：「凡是帶有觀點的主體，必然不可能透過一己的思辨或體驗，達致形上本體或真實」。我認為，這項前提也有值得討論之處，理由有二：首先，「真實」指的若是物自身，那麼作為主體的人難以直接認識物自身，這是大致不錯的。然而，那與觀點的有無，並無直接關係（或者可能有間接關係）。除非主張「主體消泯觀點 ⇨ 主體有以契及物自身」，但如此一來，就成為了另一個哲學命題，與〈觀點主義〉的主要關懷無涉；其次，即使主體帶有觀點，但憑藉個體的思辨與體驗等方式，必定完全失去認識形上本體的可能性嗎？冥契主義者或許不會如此認為。<sup>59</sup> 此處應有討論的空間。

此外，〈觀點主義〉主張：「如果由其合理成分看，觀點主義不但並不蘊含徹底的主觀主義與虛無主義，而且與現代人的處境有很高的相干性」，<sup>60</sup> 我認為此論點也可堪討論。作為一種哲學立場的觀點主義，如果其義僅是「所有對事實的認定，都出於主體自身的特定觀點」，那麼應該是可以蘊含主觀論的（不過，或許這就是〈觀點主義〉所謂「不合理的成分」）。因為主觀論者大可宣稱自己的觀點主義，乃是一己的喜好或態度，而這種喜好或態度乃是真實的。<sup>61</sup>

而〈觀點主義〉的第三種分類「形上學的觀點主義」<sup>62</sup> 也有可堪討論之處。

<sup>58</sup> 同前引，頁 114。

<sup>59</sup> 史泰司 (Walter Terence Stace) 著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998）。

<sup>60</sup> 劉昌元，〈莊子的觀點主義〉，頁 114。

<sup>61</sup> “(1) Moral utterances are simply declarations or claims to the truth that one is in a certain feeling-state. They are assertions in which the speaker declares, or claims it to be true, that he or she has feelings or attitudes of favor or disfavor toward something, that he or she likes or dislikes something. These assertions or declarations do not make claims to any other truth and hence they do not refer to any moral reality, either universal or, as in the case of subjective relativism, purely personal.... (1) is called meta-ethical subjectivism, or simply subjectivism.” (1) 道德言說只是一種對事實的宣稱或聲明，而所謂事實乃言說者所處的某種感受狀態。在這些主張中，言說者宣稱或聲明他（她）對於某些事物有所好惡，而這些喜歡或不喜歡的感受或態度是真實的。這些主張或宣稱，並未聲明其他的事實，因此，也沒有指涉任何道德實在；無論就普遍而言，或在主觀相對論的情況下，那些道德言說或主張，都是純粹個人的。……(1) 稱為後設倫理學的主觀論，或逕稱為主觀論。) Edward Jarvis Bond, *Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), p. 64.

<sup>62</sup> 「形上學的觀點主義就是要超越彼此、是非等對立而由無限的道的觀點來看事物。此亦即『莫若

〈觀點主義〉認為「形上學的觀點主義」屬於一種絕對主義，畢竟若有能超越彼此、是非的「道」的形上觀點，則此觀點必然屬於一種特定觀點，且屬於絕對立場。不過，倘若再對照劉昌元的《尼采》來看，由於尼采式的觀點主義將會走向多元主義，在這樣的立場之下，沒有一個最高的、無所限制的觀點，可以用來解釋世界<sup>63</sup>——是以在我看來，「莫若以明」、「照之於天」這種《莊子》式的思想，與尼采式的觀點主義其實仍有差別。

要之，《莊子》固然強調了觀點的歧異，卻往往使用道去進行概念的突顯——這個思想型態固然有自我否定之嫌，卻不必然走向沒有最高觀點的多元主義。<sup>64</sup>儘管尼采最後也強調了一種理解世界的特定尺度，但他既未能明確說明，<sup>65</sup>讀者也難以認為尼采式的方案，確實完全符契於《莊子》的道。此外，〈觀點主義〉如上的界定（形上學的觀點主義）也可能使讀者產生疑慮，因為此種絕對主義的觀點，顯然並非「作為一種哲學立場的觀點主義」，也不是「作為一種特定範疇的觀點主義」，而應該是「哲學立場上的一種觀點」或者「作為一種特定範疇的觀點」；簡要地說——此乃觀點，而非觀點主義。小結地說，〈觀點主義〉認為《莊子》思想蘊含了相對主義，且要將這種思想成分詮釋為一種觀點主義，此中論證，在我看來仍有可議的空間。

而在〈論行動〉的視野下，認為《莊子》不僅不會如〈觀點主義〉所提示的導向自我否定，反而還能導引人的行動。〈論行動〉是透過兩個邏輯上相聯繫的論旨來重構《莊子》的行動理論，這兩個論旨是：(1)「各種判斷會相對於不同角度而

---

以明」、「照之於天」等說法的含意。莊子認為超越了彼是的對立就是道的本然狀態（『彼是莫得其偶，謂之道樞。』）能以道觀物就像是掌握了樞紐，入到圓環的核心，可以順應無窮的流變（『得其環中，以應無窮』）。」劉昌元，〈莊子的觀點主義〉，頁 110。

<sup>63</sup> 「觀點主義的另一個哲學後果是不可解消的多元主義。由於沒有一個最高而無限制的觀點可以作為解釋世界的基礎，所以任何解釋都不可能窮盡世界的真相。在原則上世界允許無限多的解釋（WP 600, BGE 374）。任何人也不能說他提出了關於世界的最終解釋。這不只是對知識而言，在價值方面亦然。」劉昌元，〈尼采〉，頁 118-119。

<sup>64</sup> 其中一位審查者提到：「至於作者對尼采和《莊子》的區分，其實還要涉及如何理解《莊子》之道。如果從非形上學的角度理解《莊子》的變化之道，那麼《莊子》未必不能被理解為某種類型的多元立場。只是事涉尼采與莊旨的雙重理解和對話，詮釋者也很難不帶有自身的前理解，因此這一爭議將難以終定。但也提醒作者，此文對尼采與莊子的區分，仍然可再被問題化。」誠如審查者所言，這樣的詮釋模式的確可能，但能否完全取代目前較通行的見解，則是另外一個規模相當龐大的詮釋問題。兩套澈底相異的詮釋系統，要怎麼溝通，乃至辨證，尤其對象又是《莊子》這樣特殊的典籍，的確值得再深入思考。

<sup>65</sup> 除非，要將尼采思想中的此種「理解尺度」會通於《莊子》的「道」、「明」、「天」——但這就是另外一個有待學人努力的方向了。

變異，故判斷本身沒有所謂的普遍性」；(2)「由於判斷本身沒有所謂的普遍性，故行動的方式也沒有所謂的普遍性」。<sup>66</sup>

上述第一個論旨可以化為擬知識條件句式：「各種判斷會相對於不同角度而變異  $\supset$  判斷本身沒有所謂的普遍性」。<sup>67</sup> 就這個條件句的前項來說，〈論行動〉疑似混淆了「判斷的結果」與「判斷的基準」。人所能作成的判斷（結果），當然隨著不同情況而有變異，但作判斷所仰賴的標準（例如邏輯、數字、質量），應該是具有普遍性的。進一步說，就算〈論行動〉此處所謂「判斷本身沒有普遍性」指的乃是「判斷的結果，沒有普遍性」，也無法推論出「進行判斷所倚賴的標準，沒有普遍性」。是以〈論行動〉的第一項論旨，前項（「各種判斷會相對於不同角度而變異」）和後項（「判斷本身沒有所謂的普遍性」）之間沒有蘊含關係，疑似犯了前後不相干的謬誤。

而〈論行動〉的第二個論旨，亦可化為擬知識條件句：「判斷本身沒有所謂的普遍性  $\supset$  行動的方式沒有所謂的普遍性」，而此條件句也有不相干之嫌。因為，不論「判斷」（「判斷的結果」也好，「判斷的基準」也罷）是否具備普遍有效性，就經驗實然的層次來說，「行動的方式」當然都得隨著不同情況而有所改變——是以在這個條件句中，前項和後項也不相干。合而觀之，〈論行動〉的兩個論旨採用了一個基本的條件證明，<sup>68</sup> 此論證的結構沒有形式問題，但前提和結論之間或有不相干之嫌。

在談論《莊子》的相對性時，〈論行動〉指出：「這裡特別要留意兩個不同的情況：(1) 對事實本身的稱述；(2) 根據不同的觀點對事實所作出的說明。莊子的相對主義所關心的是後者而非前者。亦即，莊子所強調的相對性，絕不是指對同一個事實的稱述可因人而異，而是指對於同一個事實，可以從不同的角度作出不同的

<sup>66</sup> 蕭振聲，〈莊子論行動——兼論所謂觀點主義〉，頁 121。

<sup>67</sup> (i) 各種判斷會相對於不同角度而變異  $\supset$  (判斷變異  $\supset$  判斷本身沒有所謂的普遍性)  
(ii) 判斷變異

∴(iii) 各種判斷會相對於不同角度而變異  $\supset$  判斷本身沒有所謂的普遍性

<sup>68</sup> 此論證可以重構如下：

(i) 各種判斷會相對於不同角度而變異  $\supset$  (判斷本身沒有所謂的普遍性  $\supset$  行動的方式沒有所謂的普遍性)

(ii) 判斷本身沒有所謂的普遍性

∴(iii) 各種判斷會相對於不同角度而變異  $\supset$  行動的方式沒有所謂的普遍性



說明。」<sup>69</sup> 我認為這樣的看法仍有討論的空間，理由如下：

(1) 對事實本身的稱述結果，也可能具有相對性。若沿用〈論行動〉帶出的例子，也可以說，某甲站在離廬山一兆公里，然後對著眼前的空氣說「這裡有一座廬山」，跟某乙站在離廬山一百公尺，說「這裡有一座廬山」，甲跟乙的陳述可能只有一人是對的，也有可能兩人都對，端視我們如何界定判斷事實的方式或標準（亦即「這裡」）。所以，對事實的稱述結果，還是可能因為界定的不同，而成為相對的（比如尼采式的觀點主義）。相較之下，對事實的稱述標準，則往往被要求為絕對的。

(2) 〈論行動〉這樣的看法，也與尼采式的觀點主義不相容。如前文所述，尼采式的觀點主義反對我們可以對事實本身進行不帶觀點的認識與判斷。那麼，若〈論行動〉所言為是，讀者應可認定，尼采式的觀點主義和《莊子》思想並不全然相容。

〈論行動〉總結地指出：在前述兩個論旨的建立之下，可以為《莊子》重構出一套具備嚴謹一致性的行動哲學理論；要之，貫串《莊子》各處的相對主義，形成了這套行動理論據以成立的一致性。<sup>70</sup> 〈論行動〉進一步主張，對相對主義的強調，不僅沒有給《莊子》的行動理論帶來自我否定的麻煩，甚至還是《莊子》行動理論的必要條件之一。<sup>71</sup> 我認為，以相對性之「普遍存在」，來作為理論的一致性，這樣的作法無異於建立一套處處自相違背的說法——這樣的「說法」，能否被稱為（不只要加上引號，甚至還要加上現在這個括號的）「理論」，就是另外一個相當有趣的哲學問題了。

<sup>69</sup> 蕭振聲，〈莊子論行動——兼論所謂觀點主義〉，頁 133。

<sup>70</sup> 「我們知道，一個哲學體系若要被視為完整的哲學體系，則必須最少滿足以下的要求：構成這個體系的各個環節之間具有嚴謹的一致性 (consistency)。按照這項要求，若我們同意相對主義是莊子哲學的一個構成要素，則相對主義便不應被認作是莊子要否定的東西。然而，如同引言所指出的，將相對主義視為不相容於莊子哲學的看法不在少數。可是，這些看法恰好和詮釋活動對一致性的追求背道而馳——理由在於，他們一邊廂認為莊子持有相對主義的立場，另一邊廂又認為相對性和莊子對行動問題的論述（或對理想境界的設想）造成衝突，甚至醞釀了自我否定的危機。本文試行將相對主義定位為莊子在行動問題上的立論基礎，並由此為莊子建立一個行動理論，乃是出於對詮釋一致性的訴求。」同前引，頁 138。

<sup>71</sup> 「他〔莊子〕的策略是：我們不能預先抱持任何一個特定的觀點。在面對無窮的變化時，我們必須根據形勢選取最恰當的觀點作為行動的指引」、「在這個基礎上，莊子的行動理論便和相對主義渾成一體——對相對性的強調不僅沒有為莊子帶來不一致或自我否定的麻煩，它甚至是莊子在建構行動理論時必不可少的一環。」同前引，頁 136、139。

#### 四、《莊子》的策略干擾：即干擾即逍遙

據上述分析，我認為以觀點主義去詮釋《莊子》，或者以「相對性」來重構出一套行動理論，都是相當具有意義的嘗試，也能為《莊子》思想梳理出一番風貌——然《莊子》思想雖有近似觀點主義之處，但終究不能與（尼采式的）觀點主義劃上等號；畢竟尼采式的觀點主義既走向多元主義，且與權力意志的思想相互支持，而這與《莊子》的道並非全然呼應。我們固然可以說，《莊子》表現了諸多相對性的思想特徵，也不可否認它強調了觀點對於判準的決定作用，但能否將觀點主義的標籤貼在《莊子》上頭，尚待方家共識。另一方面，以觀點的相對來重構《莊子》的行動理論，固是一種相當具有新意的嘗試，但是否真的成立也有待商榷。

那麼，《莊子》究竟提示了什麼樣的行動方針？為了回答這個問題，我將以策略干擾來為《莊子》的行動向度提出一種詮釋的可能，以為其觀點相對的思想特徵再進一解。

《莊子》之所以多有相對之處，其主要用意可說是要破除各種主觀的偏見（或可稱之成心）。何以主觀的偏見需要被破除？身處「今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也」<sup>72</sup>的戰國亂世，《莊子》的作者若為知識分子，<sup>73</sup>對世事之紛亂不會沒有清明的認識；容或，他深刻地洞察到人與人的紛爭糾葛，往往來自於各自「是其所是」（「天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也」）；<sup>74</sup>當眾人懷著成心，是其所是，非其所非，如此一來必將導致無休無止的爭鬥，人間世的禍亂遂由此揭開。

算計與鬥爭成為社會的常態，眾人時時處於勾心鬥角，不得和諧的緊張局面——這或許接近戰國時期的歷史實然。儘管外在現實的紛爭，和《莊子》開篇提示的個體逍遙境界並不必然衝突——但若《莊子》作者並非一個澈底的虛無主義者，而對人間世仍有那麼一絲寄望，那麼他對社會群體的運作模式，應不至於沒有任何理想。然《莊子》畢竟不是《理想國》，莊書作者透過文字所要傳達的，終究不是一套理想政治的藍圖。它透過詭奇的言辭，幻妙的情節，所訴求的其實更接近於個

<sup>72</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈在宥〉，頁 377。

<sup>73</sup> 賴錫三，《道家型知識分子論——《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），〈《莊子》的生存美學與政治批判——重省道家型的知識分子論〉，頁 1-4。

<sup>74</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈徐無鬼〉，頁 838。

體對生命的領悟；此中容或也暗示了一種針對個體而言的行動方針。<sup>75</sup>

所以說是「個體的行動方針」，而不說是「人的行動理論」，乃是因為就《莊子》的思想整體而言，當它明示生命的逍遙時，其實暗示了個體的自由。《老子》有言，人文建制，「始制有名」<sup>76</sup>——與其為名所困，不如活出各自生命之實，《莊子》一定程度地承接了這思想脈絡。更且，從《莊子》敘述下的莊周與惠施之辯，我們一再看到某種近似反理論 (anti-theory) 的性格。<sup>77</sup> 所謂「理論」，廣義而言即一套特定的言說系統；《莊子》之所以採用了洋洋灑灑七萬餘言的、表面洩洩恣肆的非理論 (non-theory) 言說，無非是要表明對一切業已定型的思考模式之質疑。它保持高度的醒覺，充滿了懷疑與戒心，不願意輕易掉進任何一套可能導致僵化的言詞系統中。

倘若上述的理解尚不離譜，讀者應可以想見：在這樣的脈絡下，《莊子》之所以不斷表現觀點的差異，的確是要強調觀點的相對（是以任何宣稱為真理的，皆非真正的真理）；但之所以強調觀點相對，卻並非那種「當我說『大家都不對』時，我的主張是對的」的絕對主義式思維。如果說，真正澈底的相對主義者，為了免於自相違背，終將貫徹沉默；<sup>78</sup> 那麼《莊子》洋洋灑灑的七萬餘言，想來不致淪於澈底的虛無境地。

要之，當《莊子》指出「各家的真理，都必將侷限在各家觀點」時，它的用意應不在宣告眾家皆錯我獨對，更不會是要建立一套指引行動的理論。較合理的推想是：《莊子》在進行一種策略性的干擾。換句話說，那些看似觀點主義的內容，其實更像思想上的頻頻干擾；對於這種思想干擾，讀者比較好的理解方式，應是將其

<sup>75</sup> 詹康認為《莊子》外雜篇富含實踐哲學的主張，但其所欲解決的問題其實來自實踐哲學本身。詹康，〈《莊子》調和派的道德挑戰與實踐哲學〉，《政治科學論叢》，43（臺北：2010），頁 1-52。

<sup>76</sup> 陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，1992），頁 134。

<sup>77</sup> 「若就《莊子》自身來看，在『有所立論』而又主張『棄其所論』之間，總不免揭露了某種深層的詭論 (paradox)；再者，若就生命的安頓之道來看，這也就形同於揭露了生命存在的『弔詭』。是以，《莊子》的深層自然主義固有所論，然其『論』當是一種『以解消理論為目的而陳構的理論』，換言之，鞏固與維繫其抱持的自然態度才是本務。此當是《莊子》深層自然主義本身的重要特色」、「或許，《莊子》這種陳論也可視之為一種『反理論』(anti-theory) 操作，亦即，與建構理論及其蘊涵的深層概念架構相背反者，莊子蓋非理論家之徒。」蕭振邦，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（新北：東方人文學術研究基金會，2009），頁 433。

<sup>78</sup> 「如果一個人嚴肅地接受徹底的相對主義，他一定是懷疑論者。因此，他甚至不可能處於一種提倡他的相對主義的立場。正如斯賓諾莎所說的那樣，徹底的相對主義必須保持沉默。」愛蓮心，《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》，頁 121。

視為《莊子》在行動層次上提示的一種策略。

將《莊子》這種表面上提及相對性的思想視為手法或策略，已有前賢大略點出，如愛蓮心、劉福增等，<sup>79</sup> 惜未有進一步的開展。無論《莊子》是否為相對主義，那以類似相對主義之手段或方法來對治成心的思維特徵，應是有目共睹的——但這樣的說法其實猶待深入，因其並未全盤解釋《莊子》「何以」要以類似相對主義的手段或方法（而不是用其他方式）來對治成心。畢竟，就理論來說，相對主義只是反對一切絕對性的判準，而無特定的態度或傾向——但《莊子》絕不是沒有立場的。

在我看來，這個有所針對、意欲對治、表面上迂迴往返的思維傾向或應世態度，絕非閒來無事談談觀點相對、唱唱知識論的高調——正是在這個環節上，我認為策略干擾可以成為一種較妥當的補充詮釋。

我們當然可以說《莊子》的這種策略是一種自我反駁的過程，<sup>80</sup> 但若更準確地說，此反駁其實建立在各方面的干擾上。所謂干擾，不妨將之理解為《莊子》作者對既成的社會規則之強烈不信任。人為建制既對人的生命形成各式各樣的危害與騷擾，那就要從生活中的一切行為、思維、判斷，去進行逆轉。這樣的逆轉，表現在具體生活中，卻不是那種革命家式的激昂吶喊，反而是一種處處干擾、時時逍遙，或者說「即干擾即逍遙」的生活境界。當《莊子》透過謬悠之說、荒唐之語、無端涯之辭，對既有的思維模式進行擾亂時，無非是意識到語言思維模式背後，那一整套無孔不入的權力支配系統，此對生命自然的危害不可謂不大。是以當《莊子》說「言者有言」時，<sup>81</sup> 其實暗示了對人文言說系統的高度警覺。<sup>82</sup>

干擾，作為一種策略；而所謂策略，指的並非政治動員的特定謀略，而是著眼於個體應世的意義而言，一如賴錫三指出：「筆者肯定存在著一種所謂道家型的迂迴、策略型的知識分子，有待重新揭露」。<sup>83</sup> 策略不同於謀略，在於此種策略必須建立在生命自然的脈絡裡，是以對《莊子》來說，一種因應生活的干擾策略乃是不得不為，但卻不應導向算計式的謀略。何況從《莊子》一再強調的逍遙來看，任

<sup>79</sup> Robert E. Allinson, "Having Your Cake and Eating It, Too: Evaluation and Trans-evaluation in Chuang Tzu and Nietzsche," *Journal of Chinese Philosophy*, 13 (1986), pp. 429-443; 劉福增，《莊子精讀》，頁 65。

<sup>80</sup> 楊儒賓，《莊周風貌》（臺北：黎明文化，1991），頁 43。

<sup>81</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 63。

<sup>82</sup> 楊儒賓，《莊周風貌》，頁 163。

<sup>83</sup> 賴錫三，《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，〈《莊子》的生存美學與政治批判——重省道家型的知識分子論〉，頁 42。

何動員群體，以與特定勢力進行抗衡的手段計畫，都將相悖於「與物為春」<sup>84</sup>的精神。

何以說《莊子》那些看似充滿相對性的思維與寓言是干擾？對那些天馬行空的思維，讀者也許只能視為寓言，視為心中有所寄託、落筆無所限制的卮言，而不能將其視為《莊子》對理想國的老實建議，或者對理想聖人的寫實描述——較好的方式是，將之看作《莊子》的一種表述策略。這種策略所以不斷擊破成見、不斷顛覆日常看法，容或建立在全生、<sup>85</sup>葆真，<sup>86</sup>與權力批判<sup>87</sup>的多重要求上。

《莊子》雖然在認識論上強調了觀點的相對性，但那充其量只是一種用來攻破所有危害生命自然的事物之策略。要之，若有事物足以危害人的自然生命狀態，《莊子》便干擾之；若有外在的政治權力危害本真自然，《莊子》便擾亂之；倘有心靈思維對生死緊緊執著，以致生命無法適意逍遙，《莊子》便顛覆之。這種種干擾與顛覆，有很大一部分，是言語表述與因應上的策略運用。<sup>88</sup>

《莊子》的想法與作法絕非無法理解的。何況若將《莊子》的寓言視為實際的行動指引，必將直接違背生物的求生本能——而一旦違背求生本能，便和全生葆真的基本要求產生衝突。在《莊子》的年代，人類尚無法成為「登高不慄，入水不濡，入火不熱」、「息以踵」的真人；而「天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭」也顯然不在寫實的層次；至於「大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山〔飄〕風振海而不能驚」顯然也是誇飾意味十足的修辭。<sup>89</sup>我們當然可以楚地巫風的神話脈絡，或者冥契體驗的工夫論角度去詮釋這些篇章。但另一種合理的推想是，《莊子》是要以這些別有所託的情節，來破除人的成見與

<sup>84</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈德充符〉，頁212。

<sup>85</sup> 陳鼓應，《道家的人文精神》（臺北：臺灣商務印書館，2013），頁24。

<sup>86</sup> 「葆真」意為「守真」、「恆守真宗」。「其為人也真，人貌而天，虛緣而葆真，清而容物。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈田子方〉，頁702。「虛緣而葆真」一語，郭象注為「虛而順物，故真不失」，成玄英疏為「虛心順物，而恆守真宗，動而常寂」。又，俞樾指出郭象關於斷句的失誤：「郭注以人貌而天四字為句，殆失其讀也。此當以人貌而天虛為句。人貌天虛，相對成義。緣而葆真為句，與清而容物相對成義。」俞樾的意思大致是說，「人貌而天，虛緣而葆真，清而容物」等句，郭象失察，斷錯了句，於理應作「人貌而天虛，緣而葆真，清而容物」。黃錦鉉從俞樾之看法，見黃錦鉉，《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，1983），頁241、246。

<sup>87</sup> 賴錫三，〈「格格不入」的鸕鷀與「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（臺北：2013），頁155-192。

<sup>88</sup> 此處，我並沒有排除《莊子》思想涵藏的工夫論與冥契內涵，只是提出一種足以並陳的詮釋可能。

<sup>89</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉、〈齊物論〉，頁226、228、79、96。

執著——是以那些乍看前後矛盾、不相一致的相對性，其實應該被視為文學表述策略上的顛覆與干擾。倘若我們把這些意在言外的策略干擾，視同《莊子》的觀點主義、相對主義等哲學立場，就可能與《莊子》的思想形成扞格。

既有的人間世，建立在是非、名實、美惡、物我等層面上。為了趨向逍遙之境，《莊子》敏銳地意識到，人為觀念總是兩兩成對出現，這些概念型塑了人間的是是非非：

物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫若以明。以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。<sup>90</sup>

彼和是、生和死、可與不可……這些成對的概念，形成了大量的概念套組，也型構為人間百態和典章制度。概念套組既相生，復相剋，又受制於各自採取的觀點；它們雖是語言表述的必要組件，但人們往往陷於這些成對概念而不自知，甚或將它們視為絕對的價值或定理，不免蒙昧。唯有放下這些分別心，始能把握「道樞」，像處於環內之中空，才能應付無窮，此即「以明」。這段話語內含多個命題及辨證，與對命題的再命題、對辨證的再辨證，層層疊疊，如盒中之盒，讀來彷彿繞口令，文章質感獨特；不妨說《莊子》帶著讀者繞圈子，有意無意地干擾我們的閱讀與理解——但，何以如此？

當我們看到《莊子》帶出了「天地一指」與「萬物一馬」之妙說，以「指」與「馬」<sup>91</sup>為喻時，大約可以猜想一二：他故意挪用名家風格的語彙，應該不只是

<sup>90</sup> 同前引，〈齊物論〉，頁 66。

<sup>91</sup> 歷來注釋者多將「指」與「馬」釋為個體與共相、有形與無形等比擬，似遙相呼應了公孫龍子的指物論與白馬論。陳鼓應註釋，《莊子今注今譯》上冊（北京：中華書局，2011），頁 66-69。獨成玄英將「馬」解為「戲籌也」。如果馬是「戲籌」，那麼這裡「手指與戲籌」的關係與比擬，將另有一番精彩的文哲風采——當然，這與「個體／共相」「有形／無形」等詮釋不致互相衝突。不過，若採成玄英解，那麼此段落就未必指涉名家，而這也將形成另一個學術問題。成玄英疏文，見郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 69。

要表達觀點相對所導致的是非，很可能也在針對過於盲信邏輯的陳論，以進行諧擬與干擾。正因為成對的概念約束了思想的可能，無異於隱形的制約，扭曲了生命的實感，使人們徒然陷入概念之爭，而逐漸遠離道樞。《莊子》絕非不承認邏輯，而是暗指形式邏輯終究並非世界的全部。當他干擾那種過於仰賴邏輯的思想，就不是要敷衍是非或息事寧人，而是把握了另一層次的智慧；<sup>92</sup> 彷彿暗示著某種超人文境地，而出現了這樣一種表面看似反人文的傾向。<sup>93</sup>

夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉，未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鷦音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。<sup>94</sup>

成心既是「足以制一身之用者」（郭象語），也可以是「夫域情滯者，執一家之偏見者」（成玄英語）。<sup>95</sup> 成心雖有偏見意，又不能僅僅等同偏見；此如「制」一身之用，既是「制約」，亦可視為「建制」，換句話說，成心可建制人文，亦可制約人文。成心有功有失，且人人皆有，因為有成心始有是非，有是非才

<sup>92</sup> 傅佩榮，《解讀莊子》（臺北：立緒文化，2004），頁31。

<sup>93</sup> 「道家之言『道』，其歷史文化的背景亦是在周文之罷弊，而且開始亦含有憤世嫉俗的意味。周文成為虛文，因而只是外在的形式主義。人束縛于形式的桎梏中而不能自遺其性，乃是大痛苦。故道家于人生的幸福上，首先要從外在的形式中解脫。……在這轉關上，道家具有浪漫的否定的精神。因此它成為反人文，非人文、或超人文的。」牟宗三，《政道與治道》（臺北：廣文書局，1979），頁32-33。「在現行的《莊子》文本內，我們發現一組邪惡的三胞胎，創化的莊子與同一性的莊子及解構的莊子同時存在，表面上看來，亦即人文、超人文、反人文三者連袂而至，《莊子》一書的性質所以會引發長期的詮釋學之爭議，主要的原因即在於《莊子》文本本身的曖昧性。然而，我們有很強的理由主張：莊子人文精神的特殊，在於它的人文延展到超人文領域，並且需要反世俗人文的活動以便開展出它的人文向度。所謂的人文—超人文—反人文正是它的三位一體，矛盾非矛盾，它是精神辯證的發展。」楊儒賓，〈莊子與人文之源〉，《清華學報》，41.4（新竹：2011），頁614。

<sup>94</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁56、63。

<sup>95</sup> 同前引，頁61。

有人文。牟宗三先生指出：成心與是非，彼此構成了等價關係 (equivalent)。<sup>96</sup> 換句話說，成見之心與源自觀點不同的是是非非，互相構成了充要條件。無數是是非非之分辨，引致武斷與排他的爭執，這些人間紛擾，歸根結底乃成心在作祟。<sup>97</sup>

《莊子》在破除成心的用意上，時常將現實世界的真偽是非與個體的成心合而觀之（例如「道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？」），<sup>98</sup> 因而對經驗世界中形式知識的客觀性（如邏輯、幾何學、數學）並未重視。這樣的思想，固未能保障經驗知識、科學知識的妥效性 (objective validity)，但我們也不能說《莊子》錯了。要之，比較好的理解方式是：《莊子》指出成心與是非的緊密關聯，其實是對現實世界的知識確定性，提出了超乎真假之外的質疑。<sup>99</sup> 換句話說，人間世的諸種指涉與知識，豈非都處在依它、待物的相對之中嗎？如果連彼／此、是／非這些基本的指涉，都受到了各自觀點、時空、生物條件所限制，那麼，人們（或者說，生物們）依恃著各自的成心，又如何可能達致真理呢？此處可以看到，《莊子》對人為描述進行了多重干擾，表明了對社會與是非成心的深度貶抑與高度懷疑。對這種成心導致的「是其所非」和「非其所是」，《莊子》明確表達了否定，並建議「莫若以明」，可知《莊子》絕非沒有立場、沒有態度地空唱「觀點相對」的高調。

為什麼《莊子》要不斷干擾人們的成心？宋剛指出：「對知識的批判從來都不

<sup>96</sup> 「用邏輯語言說成心與是非是充分而必要關係，即是說有成心則有是非，此為充分條件；無成心則無是非，此為必要條件；合二者成為充分而必要關係，相當於真值表法的等價關係 (equivalent)。這是整篇〈齊物論〉，甚至是整個道家哲學的原初設定。」牟宗三講述，陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》（臺北：書林出版，1999），頁 46。

<sup>97</sup> 陳鼓應註譯，《莊子今注今譯》上冊，頁 58。

<sup>98</sup> 「莊子自己之觀點，以為一有『真偽』之分，便是大道蔽隱不顯。此點文中未加說明，而先為預認。故文中直接解釋『道』之所以『隱』，而將『有真偽』看作『道隱』之後果。若依正常理路觀之，則此處缺一步驟，蓋莊子本應先說明『道德』與『有真偽』之關係，然後方能說到『道惡乎隱』。但莊子將『道隱而有真偽』看作已成立之命題，而直接討論『惡乎隱』，下接『言惡乎隱而有是非』，情況亦同。」勞思光，《新編中國哲學史》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁 198。

<sup>99</sup> 「如此，知識是有確定性的。莊子純以成心看現實世界之是非，故對現實世界中知識的客觀性問題，很快即滑轉而過。……不過，這並不表示莊子的立論失敗。因為莊子所欲達至的『明』之境域，根本就是超乎真假以外。上說的知識確定性問題，僅僅在真假以內才有效。莊子雖然未正視知識的客觀意義（此點不及儒家），但順從其形上心靈的大想像，他是高一序地消融了知識的是非判斷。因為他的態度是問：任一知識判斷的肯定，是否絕對地可以自持其肯定得住呢？又或任一否定判斷的知識，是否可以自持其否定得住呢？所以他提出儒墨之是非對立為例，他們的肯定或否定，都不外是依他而成，各無自己的必然依據。」牟宗三講述，《莊子齊物論義理演析》，頁 60。



可能是個純粹知性的問題。因為批判真正對應的永遠只是某種類型的知識，縱然表面上是在攻擊普遍意義上的知識。……莊子以其獨一無二的清醒，揭露了知識作為權力工具的本質，拆穿了知識人參與權力鬥爭的面具。所以，他敏銳地提出了一個根本的問題：知識到底為誰服務？……對知識的批判，自始便是一種社會批判。」<sup>100</sup>從這樣的角度，讀者大概可以體會《莊子》何以要一再以看似荒唐的話語去干擾，那絕不只是文學遊戲或幽默調皮，而是表面說著荒誕言語，實則冷眼看著凡俗亂世，在故作逗弄的外表下蘊含一種深度的根源批判。

《莊子》一連串看似觀點相對的思維方式，來自於看到人的成心往往受政治所利用——而成心同時也型塑了文明、政權與歷史。為了表達對人為政治（政權）的不認同，也為了把握自然的道樞，《莊子》反覆干擾著成心與政治的互構關係。然而，身而為人，誰能沒有成心？王夫之言「不但知世事而取一端以為是者有成心也，愚者亦有成心焉」，王敵則按「愚者自智，則智者亦愚而已」。<sup>101</sup>當成心已樹立，根本的批判就不只是站在相反的立場，而是以話語為思想，以思想為實踐，不斷進行旁敲側擊的干擾，這就成了《莊子》獨一無二且飽受誤解的思維風貌。

在認知判斷上暗示觀點相對，在價值判斷上自然也不定於一尊；指涉可以因主體而異，價值當然也未有絕對的判準。小草與樑柱既可能在本質上通貫，病癘的醜女與傾城的西施又有什麼區別的標準呢？<sup>102</sup>《莊子》作者一再虛構人物，使他們在想像的情節裡進行思想的抬槓，例如齧缺質問王倪時，王倪反問道：人一旦睡在潮濕處就會出現不適的症狀，難道泥鰍也會嗎？人一旦居住於樹木之上，就會「惴慄恂懼」（此處連用四字表示恐懼至極的情態，可謂《莊子》文學技藝的風采），難道猿猴也會這樣嗎？人吃芻草和穀豢，但麋鹿只吃薦草；蜈蚣愛吃小蛇，貓頭鷹和烏鴉卻嗜吃死老鼠。獮狙和猿猴，麋與鹿，泥鰍與魚，毛嬙與麗姬，誰才是絕美的佳人呢？何謂適宜的正處？何謂正味？誰才知道天下的正色呢？<sup>103</sup>

這種對「正處」、「正味」、「正色」的挑弄或質疑，透過刻意錯置優劣序位的話語，混淆了一般的價值判斷；然在表面的相對性之下，其實有更深的干擾之意。前文提及西施、毛嬙與麗姬，她們是屬於王侯的佳人，芳名人盡皆聞，而《莊子》刻意將厲與西施對舉，又說看見佳人的魚、鳥、麋鹿都逃之夭夭，這些段落一

<sup>100</sup> 宋剛，〈莊子之怒——試論古代中國一種權力批判〉，收入何乏筆編，《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017），頁 293-294。

<sup>101</sup> 王夫之，《莊子通·莊子解》（臺北：里仁書局，1984），頁 16。

<sup>102</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 69-70。

<sup>103</sup> 同前引，頁 93。

方面表達了對「美」的感知並非絕對，另一方面也暗指對權力的干擾。怎麼說呢？

我們不妨對照支離疏的故事——支離疏形貌奇詭：下巴陷入肚臍，肩膀高過頭頂，但在《莊子》筆下卻成為安養天年的人物。<sup>104</sup> 這當然是誇張的文學筆法，然此誇張，必須在特定脈絡裡才能顯出深意：處在王國統治下，無論祭典、儀禮、民政或軍事，都傾向於選任四肢健全、體態良好的文武官員——獨獨《莊子》歌頌著支離疏此種「殘障人士」。當王權政治以健康強壯為優位價值，《莊子》反而「抱殘守缺」，抬舉殘障與異態。當侯王以奪取佳人為樂、為榮時，唯《莊子》以鳥獸之奔逃，鄙斥著王的女色，無異於調侃著領導階層的情慾取向。這種異質的思維，以誇大的文學筆法呈現，等於無形中干擾著國家統御的正當性，也干擾著儒者所崇尚的儀禮之合理性，挑弄著時人對色味情慾、安養天年、健全殘障的認知——凡此種種尖銳的調侃，絕不只是表達觀點相對而已，其實屬於意義根源與權力結構的釜底抽薪，是對流俗也對統御者所採取的策略干擾。

不僅泯除是非、擾亂價值，甚至連人們得以確立基本主客關係的形軀與認知，《莊子》也要干擾。勞思光先生指出，《莊子》主要透過破除對形軀我與認知我的執著，來使情意我之境朗然映現；一面破生死，一邊通人我。<sup>105</sup> 在〈大宗師〉裡，將「生死存亡」一視同仁，故能「相視而笑，莫逆於心」的四位好朋友——子祀、子輿、子犁、子來——即是一例；而對著亡故未久、仍未下葬的屍體且彈且唱（「臨尸而歌」）的孟子反、子琴張，更是生動至極的好例子；<sup>106</sup> 在寓言中輪番上場的角色，透過種種不可思議的想法與舉止，一再破除對形軀的既有觀念，頻頻干擾人們對生死的執著。

人當然受到生物法則支配，有生必有死，生死皆自然，但世俗往往貴生而惡死。新生受歌頌，死亡需忌諱，為此而來的迷信、縟節與鋪張，以及為了追求長生所付出的代價，乃至王侯對血統的堅持，甚或爭奪喪葬的權力分配等等，都使人在有限的生命裡徒增煩惱，難以逍遙。例如「安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解」，<sup>107</sup> 以「縣」表示倒懸之困縛，形容人無所逃脫的狀態，<sup>108</sup> 「縣解」則能「安時處順」。「縣」需解，但不能硬解；若執著於想要擺脫「縣」，那反而

<sup>104</sup> 同前引，〈人間世〉，頁 180。

<sup>105</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》，頁 190。

<sup>106</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 258、264-266。

<sup>107</sup> 同前引，〈養生主〉，頁 128。

<sup>108</sup> 陳鼓應將「帝之懸解」解為「自然的解除倒懸」。陳深解為：「『懸』，如倒懸之懸，困縛之義。」宣穎則解為：「人為生死所苦，猶如倒懸，忘生死，則懸解矣。」陳鼓應註譯，《莊子今注今譯》上冊，頁 114-115。

成了更不自然的狀態。<sup>109</sup> 生死皆自然，而求生欲也屬自然，如果貴生惡死到了過分執著的程度，則會損傷生命的原來質地。對於由生死而來的過分執著與無謂困擾，《莊子》以極端的誇張書寫，進行著干擾與批判。

一面破生死，一邊則貫穿物我之間似不可逾越的界線，此最佳例示即是莊周夢蝶。<sup>110</sup> 透過氣化、物化等特殊工夫歷程，干擾既有的形軀界線，將狹義的主體，漸漸轉為難以區隔主客關係的氣化主體；<sup>111</sup> 任何經驗意義層次的主體，都與經驗中的他者無所對立。<sup>112</sup>

對語言指涉與價值判斷的醒覺、重估，與某種特殊的應世方式或許是一體兩面。處於戰國亂世的《莊子》作者，儘管提出了齊同生死的思想，試圖在逍遙之境中，視生死為自然；但不可忽略的是，他同時也重視全生與養生。透過庖丁為文惠君解牛，《莊子》朗現出「以無厚入有間」的「境智相冥」<sup>113</sup> 的養生之道；另一方面，透過不材的散木與有用的文木相比，以及白額牛、亢鼻豬，與痔瘡患者的例示，辨證出了無用（工具義）以為大用（生存義）的生存智慧。

諸如此類的情節，在《莊子》中不時出現，且有多層次的變奏，如〈人間世〉裡的顏回，滿懷淑世的熱忱，想去晉見衛國的暴君，此時（代替作者化身的）孔夫

<sup>109</sup> 「『自然的懸吊』意味著『自然』其實也包含『法則』的約制面相，人在自然之中亦受到自然法則的制約與限制；……是以，無論『懸吊』或『懸解』，其實都受制於自然法則。若意欲反抗自然法則的規制，而執意將懸吊的開解視為可力強而致，且將此種可解的能控性視之為理所當然——這種不自然的心態才是真正需要去解除的『倒懸』狀態。」林淑文，〈創傷與創造：《莊子》「自然」思想的現代意義〉（桃園：國立中央大學哲學研究所博士論文，2017），頁 181。

<sup>110</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 112。

<sup>111</sup> 「莊子這種應化哲學具有非比尋常的意義，它乃是透過一種主體的批判，亦即對深層意識的批判，而建立起來的調整心物關係的一種主體。簡單的說，莊子以形氣主體取代意識主體。莊子的形氣主體顯示出一種避化或遊氣的身體觀，這樣的『身體』強調一種心氣不斷躍出，氣與天遊、心與天遊的身體圖式。如從形上學的角度著眼，他的形氣主體可說是建立在氣化的主體上面，有氣化的主體才有應化的存在模式」、「莊子哲學的出發點是建立在對老子哲學的超越上，他作了主體的轉化工作，將道論設立在氣化主體而非唯心主體（絕對意識）的立場上。」楊儒賓，〈莊子與人文之源〉，頁 594、602。

<sup>112</sup> 勞思光，《中國哲學史新編》，頁 196。

<sup>113</sup> 成玄英疏為「況養生之士，體道之人，運至忘之妙智，遊虛空之物境，是以安排造適，閒暇有餘，境智相冥，不一不異。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈養生主〉，頁 123。另，鄭琳解為：「養性者緣督以為經，以清微纖妙之氣，循虛而行，以無厚入有間，無過無不及，遊心於至虛至中，乃能全性養真者也。」鄭琳，《莊子內篇通義》（新北：文津出版社，1974），頁 69。鄭琳此解近於王夫之：「身前之中脈目任，身後之中脈日督。督者居靜，而不倚於左右，有脈上位而無形質者也。緣督者，以清微纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。」王夫之，《莊子通·莊子解》，頁 30-31。

子對他諄諄告誡；蘧伯玉警告顏闔，面對殘酷的惡人，必須「戒之慎之」，要是太過自信，難免淪為當車螳臂；養虎者小心戒備，為的就是不想激發老虎嗜殺的天性；而愛馬的人因為過度呵護馬匹，為牠拍打蚊蚋，反而驚嚇了馬。<sup>114</sup> 凡此種種，可知《莊子》雖然要在逍遙中齊同生死，但面對生活險境絕非沒有現實感——相反地，是精明地研判局勢，把全生、養生視為要務之一。

既要全生養生，勢必對崇尚殘忍、兵戎相接之事避而遠之。《莊子》講過一段鬥雞的故事：紀渚子受齊王之託，培養鬥雞，每隔十天，王侯就來關心雞隻訓練的狀況。鬥雞從虛僞恃氣、應嚮景、疾視，到最後不動不驚，幾乎成了一隻木雞，反而讓其他的雞不敢接近。<sup>115</sup> 這段故事頗令人玩味。後世注疏者多將之詮解為「由德全到無敵」之意，<sup>116</sup> 亦即對工夫的外在效應進行詮釋。如此的看法固然沒錯，在文獻中也能找到充足的證據，足資說明《莊子》蘊含神妙的工夫意含，然此篇章也可於策略干擾的視野下再進一解。

我們不妨稍微想像紀渚子為齊王養鬥雞的底景：齊王的目的，應是希望紀渚子能養出健壯、兇猛的雞，以取勝於鬥雞賽局。然而，雞隻再好鬥，也難保牠能（在人的注目下）時時凶悍，次次得勝。那麼，一旦哪天雞隻落敗，難保齊王不會情緒欠佳，藉故牽拖，拿紀渚子開刀；或覺得紀渚子養雞不力，又或者認定他根本沒有能力養出強壯的雞——站在齊王的角度看，這紀渚子搞不好是陽奉陰違，真要追究起來，也不是不能說他在故意造反。如此一來，種種懲罰與災禍，很可能降臨在紀渚子身上。類比地說，替王侯養鬥雞，其實有如替王侯造兵器。兵器的目的與功能，終歸難脫「傷亡」：即使亡了敵人，也難免傷及自己。足以傷人損物的「兵」總是遙指不祥，無論兵強兵弱，都可能給自身與他者帶來傷害，此即《老子》「夫佳兵者，不祥之器」的簡單意含。

《莊子》也許深明這一層道理，因而從故事的一開始，紀渚子就不將雞朝健壯或暴戾的方向去養，而是讓牠從虛僞恃氣直到狀似木雞。一個人受王侯之囑，製造兵器；倘若兵器製作得銳利，此人將會被要求製造更多更銳利、更野蠻的兵器；然而，一旦戰事不如預期，難保王侯不會歸咎到製兵器者身上。

儘管鬥雞只是遊戲，但我們可以將之視為一個隱喻：雞，即器的象徵。《莊

<sup>114</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈養生主〉、〈人間世〉，頁 131-134、165、167、168。

<sup>115</sup> 同前引，〈達生〉，頁 654-655。

<sup>116</sup> 例如郭象注為：「此章言養之以至於全者，猶無敵於外，況自全乎！」成玄英疏為：「神識安閒，形容審定，遙望之者，其猶木雞，不動不驚，其德全具，他人之雞，見之反走，天下無敵，誰敢應乎！」同前引，頁 655。

子》不願意人被兵器化、被工具化，因為那遙遙指涉著禍端與兇兆，唯能以奇詭的方式去進行干擾：在故事結尾，其他鬥雞見到那隻「德全」而如如不動的偽木雞，都被驚嚇而不敢應戰，紛紛離去。《莊子》這裡彷彿提示著：過於異質的型態，在某些情況下確能發揮干擾災禍、避開不祥的功能，當然，那還是端視各種實際狀況而定——支離疏如此，紀渚子養雞亦如是。由這些故事來看，《莊子》似乎暗示了某種另類的生命建議，而那些思維與手法，或多或少都帶有策略干擾的成分。

全生養生，需要因應情勢，配合適當的策略；近自法家，遠至章太炎，<sup>117</sup> 可能都對《莊子》的策略干擾進行了誤讀或者創造性的詮釋，以為政治行動的思想源頭；然而訴諸原典，可知《莊子》對政治的說法是相當曖昧的。<sup>118</sup> 《莊子》思想是否可能重構出一套政治哲學，此處暫且不談；就應世的策略來說，《莊子》陳述得儘管不多，但亦可見以干擾為對治的手法。〈應帝王〉裡季咸見壺子故事即絕佳例示。鐵口直斷的神巫季咸，在面對虛己應物、無為而化的壺子時，卻頻頻作出錯誤判斷。深諳氣化流行的壺子，隨著天地的運行，而改變自己的氣質容貌，藉此干擾季咸那見樹不見林的相術，最後甚至使季咸落荒而逃。<sup>119</sup> 這樣一段精彩的寓言，寄託了氣化主體深刻的工夫論意含。無論此中是否有政治詮釋的空間，<sup>120</sup> 以干擾作為一種應世對治的行為策略，仍是《莊子》為人們隱隱提示的。

另可一提的是，對於人存活動，《莊子》並非只有破壞性的解構，其實也提及了一種有別於儒者思維的倫理可能。在重要篇章〈天下〉已明確表示：「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無所不在」、「判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闡而不明，鬱而不發，天下人各為其所欲焉以自為方」。<sup>121</sup> 從「育萬物」、「和天下」、「澤及百姓」、「內聖外王之道」<sup>122</sup> 等詞語來看，我們可以說《莊子》在表面的超逸之下，其實寄寓

<sup>117</sup> 劉紀蕙，〈莊子、畢來德與章太炎的「無」：去政治化的退隱或是政治性的解放？〉，《中國文哲研究通訊》，22.3（臺北：2012），頁 103-135。

<sup>118</sup> 楊儒賓，《莊周風貌》，頁 219-220。

<sup>119</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈應帝王〉，頁 297-306。

<sup>120</sup> 林久絡，〈「虛」之技藝：《莊子》「季咸見壺丘」的隱喻書寫〉，《止善》，13（臺中：2012），頁 47-58。

<sup>121</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1067、1069。

<sup>122</sup> 「『內聖外王』一語雖然常為儒家所用，但最早提出的卻是莊子。」吳怡，《中國哲學發展史》（臺北：三民書局，1988），頁 186。然而，此四字如何被挪用為當代新儒家的自我期許及定位，有一段不短的故事，詳見梅廣，〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》，41.4（新竹：2011），頁 621-667。

著人文化成的可能；但他顯然不能認同掌權者以強制統御為方，或者儒者以禮法為拘束，而是強調「聖有所生，王有所成，皆原於一。……以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。……百官以此相齒，以事為常，以衣食為主，蕃息畜藏，老弱孤寡為意，皆有所養，民之理也」，<sup>123</sup>亦即對於兼容道術的聖王領導天下安樂，仍予以作用層次上的肯定。<sup>124</sup>

然而這種作用，其實也需透過一系列對成見的干擾，始能保存下來。我們不妨看看〈天地〉篇：當堯到華地遊覽時，當地的封疆官員祝福堯長壽，而堯不領情；官員祝堯富有，堯亦不領情；官員祝堯多生男子，堯還是不領情。何以如此？堯的理由是多生男子就多恐懼，富有則多麻煩，長壽就多屈辱——這樣一種看似淡泊，崇尚少事的人生觀，卻被封疆官員以另外一種觀念給駁斥。官員採取的是一種「隨順自然」的態度，認為天地生養萬民，本來就會授予各自的職務，以此來反駁那種拒絕世事的態度。

這段情節歷經了雙重轉折，其發展令人意想不到：當封疆官員為堯祝福的時候，堯以淡然的態度拒絕——讀者或將以為《莊子》又要假借堯的聖名，來說出顛覆俗情的話語，沒想到故事急轉直下；在這段情節裡，《莊子》似乎是站在封疆官員那一邊的，他是對（堯的那種）顛覆話語的再顛覆，也是對讀者閱讀慣性的雙重干擾。類似的情節亦可在〈讓王〉中見到：中山公子牟身分尊貴，身處江海之上，雖有嘉遁之情，而無高蹈之德，仍掛心於魏闕的榮華。<sup>125</sup>他固然明白「重生則利輕」之理，卻「未能自勝」。賢者瞻子勸他：「不能自勝則從，神无惡乎？不能自勝而強不從者，此之謂重傷。重傷之人，无壽類矣」，<sup>126</sup>亦即不必刻意勉強，以免導致雙重傷害。

由上述舉隅，我們可以看到《莊子》對世事的態度並非全然拒斥，有時候也建議隨順以契道。這樣的想法，其實暗示了《莊子》對人間世的非消極心態，因而保有了另一種倫理建構的可能。

<sup>123</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1065-1066。

<sup>124</sup> 即牟宗三先生著名的論點「作用地保存」。牟宗三，《中國哲學十九講》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 106。

<sup>125</sup> 此段釋義，從成玄英疏。郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈讓王〉，頁 979。

<sup>126</sup> 同前引，頁 980。

## 五、結語：從觀點相對到策略干擾

簡要地說，相對主義經常主張一切判斷都相對於特定的條件才成立，而不具備絕對的意含；並在這樣的前提下，推導出各種帶有懷疑論色彩的結論。<sup>127</sup> 它有許多不同的用法和歧出，例如在文化脈絡（尤其在價值義的層面）中，用法就與普羅塔哥拉斯不完全一樣——因而很難明確歸納出相對主義到底有什麼共通的核心。<sup>128</sup> 至於觀點主義強調的，則是一切判斷的結果並非絕對，而是來自於判斷主體的觀點，尤其在尼采的脈絡下，更強調對道德的歷史考察，例如忍讓只是奴隸—失敗者的道德，它在強者—勝利者身上並不適用。

由以上分判，可知相對主義和觀點主義的意含 (sense)、意義 (meaning) 與涵義 (implication) 都不相同，但它們確有光譜疊映之處，因而偶爾呈現出類似的進路，例如兩者都否認了純粹客觀的判斷。那麼，如果沒有客觀判斷，有的究竟是什麼呢——相對主義者會說，有的是相對於某人事物或某標準的判斷；而觀點主義者會說，有的只是屬於觀察主體的觀點。

當代學者或以相對主義、或以觀點主義對《莊子》進行詮釋，這研究方向當有意義。然本文初步考察了《莊子》與相對主義及觀點主義的同異，認為當前學界欲以相對主義來定位《莊子》者，尚未真正取得理論的適切性；而《莊子》思想中那種對「觀點相對」的強調，與（尼采式的）觀點主義固有類似之處，但相異之處也需要釐清。繼而，本文認為以觀點的相對來重構《莊子》的行動理論，目前看來實有疑義。

<sup>127</sup> 其中一位審查者指出：「在真理意義上，相對主義事實上承認一切皆對」，但在我看來，這不必然屬於相對主義（的基本原則），因為它只是相對主義思考方式所可能推導出的結果之一。之所以說「之一」，原因至少有二：(1) 「在真理意義上承認一切皆對」這個陳述也可能是相對的，例如總體式的相對主義 (global relativism) 或強義的相對主義 (strong relativism) 都有可能採取這類主張；(2) 若採取同樣的進路，也可能推導出「在真理意義上承認一切皆錯」的論點，參 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>128</sup> 當然，也不是沒有學者試圖歸納，例如：“the relativist about a given domain, *D*, purports to have discovered that the truths of *D* involve an unexpected relation to a parameter.”（在一特定領域 *D* 內的相對主義者，意味著發現了 *D* 領域內的事理，與某個變數，牽扯了不可預期的關係。）我敬重他的歸納，但平心而論，這歸納的實質意義不算太大。P. Boghossian, “What is Relativism?,” in P. Greenough & M. Lynch (eds.), *Truth and Realism* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 13, 轉引自 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

以相對主義解《莊》，或以觀點主義解《莊》，固皆有精彩之處，然似乎較難照應到《莊子》那種迂迴的針對、似有特定情懷的思維態度。要之，作為一種理論的相對主義，就理論本身來看，應是不帶特定傾向或態度的——因為它唯一的主張就是一切看法皆相對而非絕對。而觀點主義強調的則是看法來自各自觀點，這種想法與《莊子》思想也不完全相應，前文對此已多所釐清。事實上，在各自不同的觀點相對之間，《莊子》仍認為人們能做出真理義或價值義的區別。

為了回答這個問題：《莊子》思想為何屢屢展現出相對性的色彩？本文提出策略干擾一詞，以為《莊子》觀點相對的一種補充詮釋，試圖為其隱約提示的行動方針再進一解。要之，與其說《莊子》思想終將導致自我否定的困境，不如說這種表面上近似觀點相對的思想，其實是在語言指涉、是非判準、美惡價值、日常應世等方面輻輳出的多重策略干擾；並以此應世／書寫策略，暗示了一種特殊的行為導引。

更明確地說，本文之所以提出策略干擾的詮釋角度，在於認為《莊子》書中那些看似觀點相對的情節，並不完全在表達「世間判斷都是相對之下才成立」，也不只在說「世間判斷都只是某種觀點的判斷」——而是要透過各種看似荒唐的觀點相對，去干擾成見的型塑與複製、干擾王權禮制的機械式運作。換句話說，本文認為《莊子》的觀點相對，不全是相對主義，也不全是觀點主義，因為《莊子》其實是帶有某種態度的，是針對某些事物而來，那態度不只是認識論的層次，也包括了實踐的層次，迂迴往復且複雜浩瀚，絕不只是表明一切看法都來自觀點相對那麼簡單。正是在這樣的理解上，我提議的另一種詮釋即策略干擾。

《莊子》既有深邃的思想，同時也是一部精采絕倫的文學作品——之所以要再次強調這個老生常談的事實，是因為唯有如此才能幫助我們注意到：《莊子》的思想，是透過特定的文學表現方式來呈現的——或者說，並未呈現，而只是暗示。文學與思想固然密不可分，但文學作品迥異於哲學系統之處，根本地在於文學不把暗示排除於表述之外。換句話說，唯有讀者不只把《莊子》的字句視作（第一序的）哲學論述，而同時視作（第二序的）文學表現的語言，<sup>129</sup> 這樣才能知道那些乍看近似觀點主義的相對思想，其實很可能並非第一序的行動理論，而是第二序的策略干擾。

<sup>129</sup> 何者為第一序，何者為第二序，如此的區分容有爭議，但我的用意在於指出：傳統上，哲學語言對概念之指陳，具有直接明確的傾向；而文學語言既可指陳概念，也可不指陳概念，所用的手法既可以是「指陳」，也可以無關「指陳」，更不一定訴諸直接明確的傾向——但以「文學」作為考量的前提；如此，容或也呼應了《莊子》所謂「卮言」之大義。



《莊子》表面上訴諸相對性的知識論、存有論，其用意不在於建構一套行動理論、知識理論，而是要暗示一種在亂世中全生避禍的建議；一種就算死到臨頭，也能坦然面對生死別離的智慧。這種智慧並不以建構理論為目的，<sup>130</sup> 更不以指引具體的行動為目標，它僅僅是以迂迴的語言，表達一種遊世、避禍、逍遙、批判的生命態度。

策略型態的干擾，既不是一種以限縮、變異、否定為方法的指義行為，自然不可稱為干擾主義。《莊子》既對語言充滿懷疑，更不願建構特定的學說系統，因而此種干擾其實屬於一種以逍遙之境為優位價值的生活策略，而不成其為一套講白了的干擾主義或理論。<sup>131</sup>

身處亂世，《莊子》的作者一方面全生，要在「僅免刑焉」<sup>132</sup> 的亂世中保住基本的生存所需；另一方面，作為知識分子的文人哲人，它對亂世的思想混亂、人為乖謬，必然無法贊同，更不可能成為純粹獨善其身、冷眼面對世間悲劇的旁觀者，是以頻頻以謬悠之說、荒唐之語、無端涯之辭，來進行策略性的干擾。此干擾，充其量只是策略，因為身處亂世，全生葆真畢竟還是一切行為的必要條件；唯有先保全自家性命，始有可能從事各種旁敲側擊的策略干擾。然在全生養生的先決要求之外，《莊子》所強調的道與自然絕不只是獨善其身的內聖態度，對外王的層面其實也有願景；透過干擾流俗成見，干擾統御者的非人干涉，<sup>133</sup> 以保存化成的作用，達致「配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓」的理想。

干擾，其實就是讓自己成為一個不可掌握的變數；不僅干擾自身的執念，也干擾來者的干涉——這和氣化流行的思想型態，確有相互詮釋的空間。此種旁敲側擊、處處破解的干擾風格，其實也是一種不得不的行為策略，或者言說策略。所謂策略，並非嚴格意義上的軍事謀略或政治動員謀略，而是《莊子》作者在達致逍遙

<sup>130</sup> 例如，吳光明指出，《莊子》是以頑皮與戲仿，去激惹我們深思，而不是要提出嚴肅的論辯或哲學理論。吳光明，《莊子》（臺北：東大圖書，1992），頁 179。

<sup>131</sup> 畢來德 (Jean François Billeter) 亦有類似的看法：「人已經習慣把莊子看作是一個『哲學家』，也就是看作某種學說的締造者。無論在中國，還是在這裡，凡是寫中國哲學史的人都要寫『莊子』一章，就要把他的『學說』總結一番，闡明其內在的結構。而由於他又有道家哲人的名聲，所以『道』就成了這一建構的樞紐，結果由此而來的陳述不光乏味無比，而且是錯誤的，因為方法本身就錯了。假如以為《莊子》一書有個文學外殼，而在它下邊有一個能夠以抽象概念來加以表述的哲學系統，那就只能誤讀《莊子》。以為可以按現存文本順序去解讀《莊子》把它看作是一種論證的過程，同樣也是一種錯誤。」畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》（臺北：聯經出版，2011），頁 98。

<sup>132</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁 183。

<sup>133</sup> 徐復觀，《中國人性論史——先秦篇》（臺北：臺灣學生書局，1996），頁 409。

的本能驅動下，自然展現出的，破除非人的霸權建制、干擾言語成見的生活方針——卻在解構的同時，揭示了根源處的人文。<sup>134</sup>

此種策略型態的干擾，某個層面上也可說是即干擾即逍遙，縮合了思維、生活、應世、體道的總體生活風景，也可以視為對《老子》思想、楚地巫風，<sup>135</sup> 以及冥契體驗的，既消化且轉化的十字打開——一言以蔽之，《莊子》這種以言語干擾言語、以觀點干擾觀點、以干擾對治干涉的思想風貌，不僅其來有自，且朗現了先秦道家在表述策略與行為方針上的圓教風格。<sup>136</sup>

（責任校對：李奇鴻）

---

<sup>134</sup> 楊儒賓，〈莊子與人文之源〉，頁 616。

<sup>135</sup> 楊儒賓，〈莊子「由巫入道」的開展〉，《中正大學中文學術年刊》，11（嘉義：2008），頁 106。

<sup>136</sup> 楊儒賓，《莊周風貌》，頁 21。「圓教」一語，是就哲學的歷史發展而言；事實上，若就《莊子》思想本身來看，「教」圓不圓，不是太重要的事。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 王夫之 Wang Fuzhi, 《莊子通·莊子解》*Zhuangzi tong, Zhuangzi jie*, 臺北 Taipei: 里仁書局 Liren shuju, 1984。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 輯, 《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*, 臺北 Taipei: 頂淵文化 Dingyuan wenhua, 2001。

### 二、近人論著

- 「中國大百科全書·智慧藏」(中文詞條:莊子)“Zhongguo dabaikequanshu, zhihuicang”(Zhongwen citiao: Zhuangzi), <http://163.17.79.102/%A4%A4%B0%EA%A4%A6%CA%AC%EC/Content.asp?ID=58207>, 2017年8月20日查詢。
- 史泰司 Walter Terence Stace 著, 楊儒賓 Yang Rur-bin 譯, 《冥契主義與哲學》*Mingqizhuyi yu zhexue*, 臺北 Taipei: 正中書局 Zhengzhong shuju, 1998。
- 弗朗索瓦·于連 François Jullien 著, 杜小真 Du Xiaozhen 譯, 《迂迴與進入》*Yuhui yu jinru*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 1998。
- 牟宗三 Mo Zong-san, 《政道與治道》*Zhengdao yu zhidao*, 臺北 Taipei: 廣文書局 Guangwen shuju, 1979。
- \_\_\_\_\_, 《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2006。
- 牟宗三 Mo Zong-san 講述, 陶國璋 Tao Guo-zhang 整構, 《莊子齊物論義理演析》*Zhuangzi qiwulun yili yanxi*, 臺北 Taipei: 書林出版 Shulin chuban, 1999。
- 吳光明 Wu Guang-ming, 《莊子》*Zhuangzi*, 臺北 Taipei: 東大圖書 Dongda tushu, 1992。
- 吳怡 Wu Yi, 《中國哲學發展史》*Zhongguo zhexue fazhanshi*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1988。
- 宋剛 Song Gang, 〈莊子之怒——試論古代中國一種權力批判〉“Zhuangzi zhi nu: shilun gudai Zhongguo yizhong quanli pipan”, 收入何乏筆 Heubel Fabian 編, 《跨文化漩渦中的莊子》*Kuawenhua xuanwo zhong de Zhuangzi*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心 Guoli Taiwan daxue renwenshehui gaodeng yanjiuyuan dongya ruxue yanjiu zhongxin, 2017, 頁 279-305。

- 杜志強 Du Zhiqiang, 〈莊子認識論新探——兼論莊子認識論並非相對主義〉“Zhuangzi renshilun xintan: jianlun Zhuangzi renshilun bingfei xiangduizhuyi”, 《甘肅理論學刊》 *Gansu lilun xuekan*, 173, 蘭州 Lanzhou: 2006, 頁 54-57。
- 周 非 Zhou Fei, 《諸子百家大解讀》 *Zhuzi baijia dajiedu*, 臺北 Taipei: 遠流出版 Yuanliu chuban, 2011。
- 周世輔 Zhou Shi-fu, 《中國哲學史》 *Zhongguo zhexueshi*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1986。
- 周黃琴 Zhou Huangqin, 〈由困頓走向自由——論莊子「相對主義」的內在意蘊〉“You kundun zouxiang ziyou: lun Zhuangzi ‘xiangduizhuyi’ de neizai yiyun”, 《鵝湖月刊》 *Ehu yuekan*, 441, 臺北 Taipei: 2012, 頁 17-23。doi: 10.29652/LM.201203.0003
- 彼得·A·安傑利斯 Peter A. Angeles 著, 段德智 Duan De-zhi、尹大貽 Yin Da-yi、金常政 Jin Chang-zheng 譯, 《哲學辭典》 *Zhexue cidian*, 臺北 Taipei: 貓頭鷹出版社 Maotouying chubanshe, 2007。
- 林久絡 Lin Jiu-luo, 〈「虛」之技藝：《莊子》「季咸見壺丘」的隱喻書寫〉“‘Xu’ zhi jiyi: Zhuangzi ‘Ji Xian jian Hu Qiu’ de yinyu shuxie”, 《止善》 *Zhishan*, 13, 臺中 Taichung: 2012, 頁 47-58。doi: 10.6487/ZS.201212.0047
- 林淑文 Lin Shu-wen, 《創傷與創造：《莊子》「自然」思想的現代意義》 *Chuangshang yu chuangzao: Zhuangzi ‘ziran’ sixiang de xiandai yiyi*, 桃園 Taoyuan: 國立中央大學哲學研究所博士論文 Guoli zhongyang daxue zhexue yanjiusuo boshi lunwen, 2017。
- 胡化凱 Hu Huakai, 〈《莊子》相對主義與相對論物理學思想之比較〉“Zhuangzi xiangduizhuyi yu xiangduilun wulixue sixiang zhi bijiao”, 《安徽大學學報》(哲學社會科學版) *Anhui daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 1, 合肥 Hefei: 1997, 頁 42-46。
- 徐復觀 Xu Fu-guan, 《中國人性論史——先秦篇》 *Zhongguo renxinglun shi: xian Qin pian*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1996。
- 崔大華 Cui Da-hua, 《莊學研究》 *Zhuangxue yanjiu*, 臺北 Taipei: 文史哲出版社 Wenshizhe chubanshe, 1999。
- 梅 廣 Mei Guang, 〈「內聖外王」考略〉“‘Neisheng waiwang’ kaolue”, 《清華學報》 *Qinghua xuebao*, 41.4, 新竹 Hsinchu: 2011, 頁 621-667。doi: 10.6503/THJCS.2011.41(4).02
- 畢來德 Jean François Billeter 著, 宋剛 Song Gang 譯, 《莊子四講》 *Zhuangzi si jiang*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2011。

- 陳紹燕 Chen Shaoyan、孫功進 Sun Gongjin，《莊子哲學的批判》*Zhuangzi zhexue de pipan*，濟南 Jinan：山東大學出版社 Shandong daxue chubanshe，2009。
- 陳鼓應 Chen Gu-ying，《道家的人文精神》*Daojia de renwen jingshen*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，2013。
- 陳鼓應 Chen Gu-ying 註譯，《老子今註今譯及評介》*Laozi jinzhu jinyi ji pingjie*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1992。
- \_\_\_\_\_，《莊子今注今譯》*Zhuangzi jinzhu jinyi* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2011。
- 傅佩榮 Fu Pei-rong，《解讀莊子》*Jiedu Zhuangzi*，臺北 Taipei：立緒文化 Lixu wenhua，2004。
- 勞思光 Lao Siguang，《新編中國哲學史》*Xinbian Zhongguo zhexueshi*，桂林 Guilin：廣西師範大學出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe，2005。
- 馮友蘭 Feng Youlan，《中國哲學史新編》*Zhongguo zhexueshi xinbian* 上卷，北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，1998。
- \_\_\_\_\_，《三松堂全集·中國哲學史新編》*Sansongtang quanji, Zhongguo zhexueshi xinbian* 第 2 冊，鄭州 Zhengzhou：河南人民出版社 Henan renmin chubanshe，2000。
- 黃漢青 Huang Han-qing，《莊子思想的現代詮釋》*Zhuangzi sixiang de xiandai quanshi*，臺北 Taipei：五南圖書 Wunan tushu，2007。
- 黃錦鉉 Huang Jin-hong，《新譯莊子讀本》*Xinyi Zhuangzi duben*，臺北 Taipei：三民書局 Sanmin shuju，1983。
- 愛蓮心 Robert E. Allinson 著，周熾成 Zhou Chicheng 譯，《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》*Xiangwang xinling zhuanhua de Zhuangzi: neipian fenxi*，南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe，2004。
- 楊 雪 Yang Xue，〈莊子相對主義認識論及其超越思想研究綜述〉“Zhuangzi xiangduizhuyi renshilun ji qi chaoyue sixiang yanjiu zongshu”，《消費導刊》*Xiaofei daokan*，4，北京 Beijing：2009，頁 221。
- 楊國榮 Yang Guorong，《莊子的思想世界》*Zhuangzi de sixiang shijie*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2006。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin，《莊周風貌》*Zhuang Zhou fengmao*，臺北 Taipei：黎明文化 Liming wenhua，1991。
- \_\_\_\_\_，〈莊子「由巫入道」的開展〉“Zhuangzi ‘you wu ru dao’ de kaizhan”，《中正大學中文學術年刊》*Zhongzheng daxue zhongwen xueshu niankan*，11，嘉義 Chiayi：2008，頁 79-110。doi: 10.7013/CCTHCWHSNK.200806.0079

- \_\_\_\_\_, 〈莊子與人文之源〉“Zhuangzi yu renwen zhi yuan”, 《清華學報》 *Qinghua xuebao*, 41.4, 新竹 Hsinchu: 2011, 頁 587-620。doi: 10.6503/THJCS.2011.41(4).01
- 葉海煙 Ye Hai-yan, 〈思惟的自由、平等與解放——《莊子》齊物哲學新探〉“Siwei de ziyou, pingden yu jiefang: *Zhuangzi qi wuzhexue xintan*”, 《哲學雜誌》 *Zhexue zazhi*, 7, 臺北 Taipei: 1994, 頁 84-96。
- 詹 康 Zhan Kang, 〈《莊子》調和派的道德挑戰與實踐哲學〉“*Zhuangzi tiaohapai de daode tiaozhan yu shijian zhexue*”, 《政治科學論叢》 *Zhengzhi kexue luncong*, 43, 臺北 Taipei: 2010, 頁 1-52。doi: 10.6166/TJPS.43(1-51)
- 劉志勇 Liu Zhiyong, 〈天籟與獨化〉“*Tianlai yu duhua*”, 《復旦學報》(社會科學版) *Fudan xuebao (shehui kexue ban)*, 4, 上海 Shanghai: 2007, 頁 61-67。
- 劉昌元 Liu Chang-yuan, 〈莊子的觀點主義〉“*Zhuangzi de guandian zhuyi*”, 收入陳鼓應 Chen Gu-ying 主編, 《道家文化研究》 *Daojia wenhua yanjiu* 第 6 輯, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1995, 頁 102-115。
- \_\_\_\_\_, 《尼采》 *Nicai*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2004。
- 劉紀蕙 Liu Ji-hui, 〈莊子、畢來德與章太炎的「無」: 去政治化的退隱或是政治性的解放?〉“*Zhuangzi, Bilaide yu Zhang Taiyan de ‘wu’: quzhengzhihua de tuiyin huoshi zhengzhixing de jiefang?*”, 《中國文哲研究通訊》 *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*, 22.3, 臺北 Taipei: 2012, 頁 103-135。doi: 10.30103/NICLP.201209.0005
- 劉福增 Liu Fu-zeng, 《莊子精讀》 *Zhuangzi jingdu*, 臺北 Taipei: 水牛出版社 Shuiniu chubanshe, 2007。
- 蔡尚思 Cai Shangsi, 〈莊子思想簡評〉“*Zhuangzi sixiang jianping*”, 收入陳鼓應 Chen Gu-ying 主編, 《道家文化研究》 *Daojia wenhua yanjiu* 第 2 輯, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1992, 頁 106-110。
- 鄭 琳 Zheng Lin, 《莊子內篇通義》 *Zhuangzi neipian tongyi*, 新北 New Taipei: 文津出版社 Wenjin chubanshe, 1974。
- 蕭振邦 Shiao Jenn-bang, 《深層自然主義: 《莊子》思想的現代詮釋》 *Shenceng ziranzhuyi: Zhuangzi sixiang de xiandai quanshi*, 新北 New Taipei: 東方人文學術研究基金會 Dongfang renwen xueshu yanjiu jijinhui, 2009。
- 蕭振聲 Siu Chun-sing, 〈莊子論行動——兼論所謂觀點主義〉“*Zhuangzi lun xingdong: jianlun suowei guandianzhuyi*”, 《清華中文學報》 *Qinghua zhongwen xuebao*, 4, 新竹 Hsinchu: 2010, 頁 121-142。doi: 10.6466/THJCL.201012.0121
- 賴錫三 Lai Hsi-san, 〈「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〉“*‘Gegeburu’ de yuanchu yu ‘ruyouqifan’ de*

- Paoding: *Zhuangzi liangzhong huiying 'zhengzhi quanli' de zhishifenzi zitai*, 《政大中文學報》 *Zhengda zhongwen xuebao*, 19, 臺北 Taipei: 2013, 頁 155-192。
- \_\_\_\_\_, 《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》 *Daojiaxing zhishifenzi lun: Zhuangzi de quanli pipan yu wenhua gengxin*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2013。
- 韓傳強 Han Chuanqiang, 〈求同存異的莊子——莊子相對主義思想新探〉“*Qiutong cunyi de Zhuangzi: Zhuangzi xiangduizhuyi sixiang xintan*”, 《牡丹江教育學院學報》 *Mudanjiang jiaoyu xueyuan xuebao*, 107, 牡丹江 Mudanjiang: 2008, 頁 31-33。
- 羅伯特·奧迪 Robert Audi 主編, 《劍橋哲學辭典》 *Jianqiao zhexue cidian*, 臺北 Taipei: 貓頭鷹出版社 Maotouying chubanshe, 2002。
- 嚴金東 Yan Jindong, 〈評莊子相對主義思想中的懷疑論〉“*Ping Zhuangzi xiangduizhuyi sixiang zhong de huaiyilun*”, 《重慶教育學院學報》 *Chongqing jiaoyu xueyuan xuebao*, 19.1, 重慶 Chongqing: 2006, 頁 36-39。
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/relativism/>, searched on 12 October 2014.
- Allinson, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Having Your Cake and Eating It, Too: Evaluation and Trans-evaluation in Chuang Tzu and Nietzsche,” *Journal of Chinese Philosophy*, 13, 1986, pp. 429-443. doi: 10.1111/j.1540-6253.1986.tb00023.x
- Bond, Edward Jarvis. *Ethics and Human Well-being: An Introduction to Moral*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

## Strategic Interference in the *Zhuangzi* and the Rethinking of Perspectivism

Liao Yu-cheng

Department of Chinese Literature  
National Tsing Hua University  
bheadx@gmail.com

### ABSTRACT

The *Zhuangzi* has often been labeled a work of relativism, and as a result its self-denials have been questioned. C.Y. Liu 劉昌元 asserted that the relativistic thought of *Zhuangzi* is a kind of perspectivism, whereas Chun-sing Siu 蕭振聲 advanced a different opinion, contending that the relativism of the *Zhuangzi* does not fall into self-denial but rather supports a theory of action. How should we consider the fact that these two scholars focused on the same issue yet came to different conclusions? In this article, I first clarify the commonalities and differences between perspectivism and the position advanced in the *Zhuangzi*. I then examine the problem of how the *Zhuangzi* can be read as a theory of human action, interpreting the approach to action in the *Zhuangzi* through the concept of “strategic interference” (*celüe ganrao* 策略干擾). In short, in the panic of troubled times when there occurred frequent disasters, the *Zhuangzi* taught people how to take action through “strategic interference,” or “interference as *xiaoyao* 逍遙,” in response to the demands to stay alive, remain true, and engage in political criticism.

**Key words:** the *Zhuangzi*, strategic interference, action, perspectivism, relativism

(收稿日期：2017. 4. 26；修正稿日期：2017. 9. 26；通過刊登日期：2017. 12. 5)