

《莊子》「天人不相勝」的自然觀

——神話與啟蒙之間的跨文化對話——*

賴錫三**

國立中山大學中國文學系

摘 要

本文主要在於重新評估《莊子》的天人思維，尤其回應「蔽於天而不知人」這一類批評，實未能完整把握《莊子》天人「兩行」的辯證思維。為了講明莊周平衡「天／人」雙重身分的當代意義，筆者嘗試與法蘭克福學派創始者阿多諾《啟蒙的辯證》進行跨文化對話。就阿多諾而言，人文的啟蒙未必直線進步，反而啟蒙與神話應該重新辯證，人應該再度與自然重新和解。本文認為阿多諾對啟蒙辯證的文化批判治療，以及否定辯證的文化生成邏輯，極富啟發性。因此嘗試和《莊子》的天人思維，進行跨文化對話。最後，筆者重新定位《莊子》的天人思維在於：神話與啟蒙之間的來回運動，莊周乃具有自然之子（天）與啟蒙之子（人）的雙重身分，並嘗試讓「天人不相勝」地「兩行」運動，這同時也是人文化成生生不息的關鍵。

關鍵詞：《莊子》，阿多諾，神話，啟蒙，自然，跨文化

* 本文為科技部專題計畫「道家的倫理關懷之批判性重構——以語言、冥契、他者、差異為核心視域」(MOST 103-H-110-081-MY3) 之部分研究成果，特為致謝。並感謝兩位審查者提供寶貴意見。

** 作者電子郵件信箱：chllhs123@gmail.com

一、羅哲海對道家天人思維、倫理關懷的簡化理解之批判回應

《莊子》和神話思維有著微妙複雜的辯證關係，這是若干學者早已發現的思想起源現象。¹ 道家核心思想的源頭，不管《老子》或《莊子》，皆可溯本返源至神話。其關係不僅止於大母神 (The Great Mother) 和《老子》，或薩滿教 (Shamanism) 和《莊子》等等不同神話原型意象的借用，² 更根本還在於神話思維和道家思維的親近性。³ 然神話思維做為人類文明的遠古階段，是否如個體生命史蒙昧無知般的童年？而人類文明告別原始野蠻的神話迷思，不就意味成年告別童蒙而走入理性化的成熟階段？《周易》「蒙」卦有所謂：「童蒙求我。」蒙卦亨通之道，不就在於求取神思清明開解童心朦朧，使層層蒙蔽可以揭去，使智慧活水如山下出泉般流湧而出？⁴ 換言之，從神話的野蠻無知（童稚）到人類文明的理性之光（啟蒙），不正清楚展示了一條智慧演化之道？從原始神話到人文啟蒙，不正是一條邁向直線進步的發展坦途？站在啟蒙本位的立場來看，答案幾乎不證自明，真善美篤定站在啟蒙這一邊，絕非神話那一頭。

西方近代學者自啟蒙時代之後，經常堅信採取這種樂觀直線進步之理性史觀，甚至以此批判東方天人世界觀的主體缺席，或以此來觀察人類道德理性由生到熟的

¹ 例如吉拉道特 (Norman J. Girardot) 在《早期道家的神話與意義》一書，就繼承其師伊利亞德 (Mircea Eliade) 的渾沌創世神話的觀點，並將其運用到老莊思維與神話原型的關係解讀，參 Norman J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-tun)* (Oakland: University of California Press, 1983)；另外愛蓮心 (Robert E. Allison) 則強調鯤鵬、周蝶一類的變形神話，才是《莊子》生命轉化的核心關懷，參 Robert E. Allison, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation* (New York: State University of New York Press, 1989)，中譯本參愛蓮心著，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）。

² 《老子》和大母神神話關係，參楊儒賓，〈道與玄牝〉，《臺灣哲學研究》，2（臺北：1999），頁 163-195；《莊子》和薩滿神話的關係，參楊儒賓，〈昇天、變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，7.1（臺北：1989），頁 223-253。

³ 神話意象的轉化借用，可以停留在修辭隱喻的文學策略，但神話思維和道家思維的連續性，乃涉及世界觀、生死觀、身體觀等基本隱喻 (radical metaphor) 的深層關係。本文強調的神話思維、基本隱喻，乃興發自卡西勒 (Ernst Cassirer) 對神話研究的經典著作，參恩斯特·卡西勒著，黃龍保、周振選譯，柯禮文校，《神話思維》（北京：中國社會科學出版社，1992）；恩斯特·卡西勒著，于曉等譯，《語言與神話》（臺北：桂冠圖書，2002）。

⁴ 朱熹，《周易本義》（臺北：大安出版社，2011），頁 49。蒙卦的卦象為「坎下艮上」，所以《象》曰：「山下出泉，蒙。」此可解為山之遮覆暫除，智慧之水可以流暢通達，此若童蒙解除而具啟蒙徵象。

發展階段史。前者如黑格爾歷史哲學批評東方並未脫離「心靈與自然合一」的巫術階段，因為缺乏「反思的實體性」，故無「主體性自由」可言。在他看來，東方心靈從人類文明史的理性啟蒙過程來看，只能被歸屬於邁向西方理性啟蒙、主體自由的圓熟過程之初階童蒙狀態。在這種進步史觀的理性辯證思維下，東方的天人合一極容易被意識型態化為巫術神話的挾纏停滯。如此一來，一則「天人合一」被簡化為「以天統人」的去主體化或無主體性，二則神話思維被簡化為純屬童蒙心智而有待克治滌盡的原始盲昧。而天人合一與巫術神話的高度掛勾，也經常被西方學者視為典型的東亞思維模式，它在呈現所謂東方智慧特質的同時，更標示出它無能將「自然」客體化而宣告主體脫出渾沌自然以綻放啟蒙之光。如此一來，東方的倫理模型便也經常陷溺在整體主義的集體無意識之中。⁵ 類似於黑格爾所謂世界精神的辯證三階段，從東方幼年到希臘羅馬的青壯，再到日耳曼民族的老成時期，才完成絕對理性的目的性；而將線性進化史觀收攝到主體的發展史來理解，則有類似科爾伯格 (Lawrence Kohlberg) 對人類道德理性的進展階段之直線不可逆的個體發展史：就像人類從童稚的「前習俗層次」，進展到青年而告別享樂主義的前習俗主體狀態，才能逐漸進入認同社會國家規範的「習俗層次」的他律倫理狀態，最後才逐漸發展出成熟的理性抽象能力，並由此反思而建立抽象普遍的「後習俗層次」之自律倫理。⁶

科爾伯格這種從童稚而青年而成年的個體線性發展，既屬於人類認知理性或道德理性的個體「成人化」之進步過程，同時也暗合於人類從東方天人合一的童稚文化階段終究要進展到理性啟蒙的成熟文明狀態。這是一條：「從原始到文明」、「從自然到人文」、「從天人合一到天人相分」的「不可逆」之進步歷程，也是人性自我目的化的完成。在這種線性時間與同一性思維之下，人的主體狀態必然走向告別天真自然，從而邁向理性計算的「主體同一化」過程。而當人類發展出成熟的理性思維的主體階段，原始狀態下的情感、欲望、想像、直觀（廣義的神話思維和身體思維），都將被壓抑而弱化或者超克而昇華到理性主體的同一性之中，不是被理性主體給超克，就是被統攝。發展出來的認知理性主體或者道德理性主體，在超克了神話、自然、身體、情欲的同時，也「同一化」了主體內部的自然（以心控身），以及主體外部的自然（以人宰物），形成了強制性的同一化主體。

⁵ 黑格爾觀點參羅哲海 (Heiner Roetz) 著，陳咏明、瞿德瑜譯，《軸心時期的儒家倫理》（鄭州：大象出版社，2009），頁 9-15。

⁶ 科爾伯格的觀點分析，參同前引，頁 35-43。

果真如此，神話便只能是「古之人」的過時思維，而人文則是「今之人」絕對進化的啟蒙思維，人類一經啟蒙就絕無退回神話的道理，神話思維只能是昨日黃花、一凋永謝。例如站在《荀子》理性而實用的化性起偽角度，「法後王」要比「法先王」來的合理又合驗，因為遠古歷史一則不易徵實，二則遠古建制大多素樸草創。因此歷史要往前走，效法「切近」顯然要比效法「古遠」來的合理。然而老莊卻有一種容易被誤解或簡略為「退化史觀」的主張，它似乎強調我們應該重新向遠古致敬、向神話學習、向自然復歸，這不就讓人文啟蒙再度退化為神話之虞？這種「退化史觀」、「返鄉情結」的道家理解成見，並非全無根據，例如德國漢學家羅哲海的名著《軸心時期的儒家倫理》一書，就是這樣來以儒觀道。他認為道家的天人觀點乃是從周文禮制的「習俗階段」退回「前習俗階段」的逃避立場，而未能如《荀子》強調「天人之分」而朝向「仁者敬人」的「後習俗階段」，走入建立抽象普遍的倫理規範。對羅哲海而言，他雖不認同黑格爾對東方「無主體」的全面論斷，但卻非常認同並運用了科爾伯格的個體發展學之道德演進論立場，由此詮釋孔子的「仁」已走向「後習俗」的普遍主義之道德自律主體，而老莊卻一味退返神話巫術的「前習俗」來抗拒或反叛習俗規範。從羅哲海看來，老莊的「回歸自然」、「復歸嬰兒」，都只是陷溺在科爾伯格所謂人類倫理發展六階段論下的四又二分之一階段。也就在面對「習俗倫理」的家庭社會、國家體制的不適應，從而產生類似青少年反叛心態，因此未能成熟化地走向成年理性心態的「後習俗責任倫理」，反而倒退回「前習俗」的神話巫術去乞靈天真快樂。在羅哲海看來，道家的嬰兒意象，正是典型的神話童稚的復辟鐵證。⁷

羅哲海雖以軸心時代的儒家倫理學來反抗黑格爾所謂東方無主體自由的獨斷判斷，但是他卻淺化又簡化了道家倫理特徵，進一步呼應了黑格爾對東方天人合一的意識型態化理解。筆者雖未必能認同羅哲海對儒家倫理學的詮釋，⁸ 但更反對他對軸心時代道家倫理內涵的簡化理解，他的理解將可能進一步固化西方學者對道家或

⁷ 羅哲海對道家的理解觀點，參同前引，頁 316-329。

⁸ 對於羅哲海以康德、科爾伯格立場解讀儒家的貢獻及其限制，林遠澤一方面透過女性主義的關懷倫理學來批評補充之，另一方面也指出羅哲海對儒家「仁者愛人」的情感倫理學之文獻解讀有偏差。最後林遠澤透過存心倫理與責任倫理、正義倫理與關懷倫理、普遍倫理與特殊倫理的非二元性之對話倫理，試圖超克羅哲海對儒家倫理的理解。林遠澤是從他所理解的儒家，以及哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas)、阿培爾 (Karl-Otto Apel) 的後期倫理學發展來嘗試超越羅哲海，和本文從道家立場來批判回應羅哲海的出發點有所不同。林遠澤，〈評《軸心時期的儒家倫理》〉，《國際漢學》，18（北京：2009），頁 266-286；林遠澤，〈評 Heiner Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*〉，《中央大學人文學報》，31（桃園：2007），頁 289-298。

東方的天人合一之獨斷理解。而筆者認為最關鍵處就在於，羅哲海對於主體的理解明顯偏向康德主義，完全以理性主體來「統合」並「同一」主體的內在多元性與複雜豐富性，造成他無法辯證地理解道家的混雜豐富性：那種「在自然與人文之間」、「在神話與啟蒙之間」、「在天人分合之間」循環往復之「主體混雜化」的運動過程。從本文的立場來看，老莊的時間觀並非線性時間，老莊的主體觀更非同一性主體。老莊復歸嬰兒、乞靈神話、天人交通、向自然學習，都絕非簡單指向退回童稚、去除規範、反對人文，那種片面而單線的「懷鄉」退化。唯有將其理解為「在渾沌與秩序之間」、「在原初倫理與規範倫理之間」，辯證地思考「啟蒙理性」與「神話自然」的非二元性之流動張力，才能真正深入理解道家倫理關懷的堂奧。⁹ 簡言之，老莊的嬰兒意象，其實指涉的是智慧老人與天真赤子的混雜化主體狀態，而非單一化的嬰兒之純粹無主體狀態。而老莊對「知」的批判也並非簡單地取消知識或反智，而是要批判「成心之知」的同一性思維之後，走向「無知之知」的差異化之對話交流。這樣的理解才比較能接近：《莊子》要由「虛心」而走向「兩行」的「非同一性思維」之用心。¹⁰

若從許多文獻表面淺解淺讀，如《老子》「小國寡民」、¹¹「復歸嬰兒」、「道法自然」，如《莊子》「至德之世」、「渾沌之善」、「懷古意識」，很容易就以為老莊主張文化應該要反樸歸真地退回原始自然，而這一原始自然的風貌不就是神話樂園的老調重彈嗎？

故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山无蹊隧，澤无舟梁；萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闕。

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始

⁹ 賴錫三，〈《老子》的渾沌思維與倫理關懷〉，《臺大中文學報》，49（臺北：2015），頁1-42。

¹⁰ 關於《莊子》「兩行」的肯定差異之「非同一性思維」，筆者已著手另文討論《莊子》對各種「同一性思維」的批判。

¹¹ 「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」王弼等著，《老子四種》（臺北：大安出版社，2008），《老子王弼注》，〈下篇·八十章〉，頁66。

有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。¹²

從上述兩段文獻看來，《莊子》似乎主張：愈原始的生活方式愈幸福美好、愈遠古的心靈狀態愈契近於道。如此一來，主張道家要將歷史啟蒙退化為神話時代，不也言而有據？對於這類觀點，筆者認為它可能犯了「知其一，未知其二」的化約之病。未能掌握《莊子》在「神話與啟蒙之間」、「自然與人文之間」來回辯證的全幅思想圖像。由於只看到《莊子》主張重新向神話、自然、古人學習「天」之一面，就單純以為《莊子》完全主張直接退回神話巫術年代。這種觀點背後通常預設從神話到啟蒙是一種絕對進步觀，因此很難理解「向神話學習」這種倒退觀點的提出，更不可能接受回歸「與鳥獸同群」的原始野蠻。這種淺解道家的觀點，很可能也犯上了阿多諾 (Theodor W. Adorno) 所批判的「啟蒙樂觀主義」的「同一性觀點」，它完全無法對啟蒙自身及其所造成的現代性神話進行批判反思，從而開啟神話與啟蒙「之間」、自然與自我「之間」的辯證運動。由此一來，也就看不到《莊子》「批判啟蒙後的另類啟蒙意義」，更遑論善巧理解《莊子》在神話與啟蒙「之間」來回辯證的「兩行」智慧。

深入道家與神話的辯證關係，我們將會發現兩者之間同時具有連續與斷裂的複雜性。從連續性看，我們可將道家自然關懷追本溯源於神話世界觀，但從斷裂面看，道家對神話巫術也有強烈批判。而《莊子》對神話自然「既連續又斷裂」的曖昧關係，就好像《莊子》對人文啟蒙也保持「既納受又批判」的曖昧關係。不管是對神話思維或對啟蒙思維，《莊子》的立場都不可被簡化為單純的全面肯定或單純的全面否定，它的曖昧性正反映出「不住兩邊又交換兩邊」的「之間」思維。¹³

本文認為《莊子》這種「自然與人文」、「神話與啟蒙」的「之間」思維，並非靜態二元論可窮究描述，必須透過天人「之間」的辯證關係來理解申論。學者一般容易採取《荀子》的單向啟蒙視角，當見到老莊「法天」、「知天」這一「向天

¹² 郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985），〈馬蹄〉，頁 334；〈齊物論〉，頁 74。

¹³ 「之間」乃是朱利安 (François Jullien) 和何乏筆 (Fabian Heubel) 在辯論「跨文化」方法論上的核心觀念，雖然兩者對跨文化方法論有極為尖銳的論爭，但兩者在使用此一概念時，皆和《莊子》有深刻交涉。例如朱利安透過《莊子》的渾沌來闡述「之間」，而何乏筆則將《莊子》「心齋」的「聽之以氣」理解為：在虛與物「之間」來回運動。賴錫三，〈朱利安與莊子相遇於渾沌之地——中西跨文化交流的方法反思〉，《文與哲》，23（高雄：2013），頁 389-428；何乏筆，〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》，22.4（臺北：2012），頁 41-73。

學習」的面向，就簡單地判定它落入了「蔽於天而不知人」的反啟蒙、反人文，無法周延把握《莊子》「天人不相勝」的「一也不一」之辯證主張。本文認為《荀子》所以掉入單向度批判，很可能就在於阿多諾所深刻揭露的弔詭：啟蒙心態因無能自我反思，而陷溺在自我神話化的遮蔽。為了講明《莊子》「其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人」¹⁴的「天人兩行」立場，本文嘗試藉由與阿多諾對啟蒙辯證的批判考察來進行跨文化的對話詮釋。看看是否能以另一種古典新義的方式，促使《莊子》在「自然與人文之間」、「神話與啟蒙之間」、「自然與自我之間」的豐富義蘊，以及它批判反省啟蒙神話、現代性暴力的當代潛力，再度被重新打開。

二、「黃帝四面」的文化英雄神話之啟蒙意義

東方文化的「啟蒙」象徵，基本上可透過「文化英雄」的原型人物「黃帝」來理解，黃帝代表著結束神話巫術年代，正式進入「黃帝四面」之統御管理的人文化成開端。¹⁵ 在眾多有關黃帝征戰的傳說中，他的英雄典範事蹟如「指南車」的發明，代表了「理性化」的工具技術，藉此破除蚩尤「騰雲駕霧」的巫術法力：「黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野，蚩尤作大霧彌三日，軍人皆惑，黃帝乃令風后法斗機作指南車，以別四方，遂擒蚩尤。」¹⁶ 在黃帝統一中原、建立華夏的涿鹿戰役，代表原始力量的蚩尤動用了「模擬巫術」溝通自然萬物之神力而興風起霧，而代表文明開創者的黃帝則透過指南車的理性「定向作用」來破解巫術力量。兩者強烈暗喻新舊思維與技術代換，黃帝以理性趨勢開啟了啟蒙勝利的首章。蚩尤是原始巫術的自然生命力象徵，也是理性啟蒙之前的渾沌力量，古神話中的蚩尤形象與作為，皆帶有濃厚號召自然生命的野性特徵：「蚩尤氏帥魑魅與黃帝戰於涿鹿」、「蚩尤幻變多方，徵風召雨，吹烟噴霧，黃帝師眾大迷。」¹⁷ 相對的，黃帝則開發了支解渾沌、劃破雲霧的理性定向能耐來破除巫術之神，從此巫術的四方神祇與四方部落，

¹⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁234-235。

¹⁵ 這裏的「啟蒙」並非意指西方十八世紀歐洲發生的啟蒙運動，而是取阿多諾在《啟蒙的辯證：哲學的片簡》一書，採廣義的克服恐懼、成為主人之一般意義上所謂進步的思想。而據阿多諾分析，人類的文化英雄神話便是這種克服神話、突出自我的濫觴。本文底下將有分析。

¹⁶ 李昉等撰，《太平御覽》第1冊（北京：中華書局，1998），卷15，頁78引〈志林〉。

¹⁷ 前者語出《通典·樂典》，後者語出《廣博物志》卷九引《玄女法》；本文兩條文獻皆轉引自袁珂，《中國神話傳說》（臺北：里仁書局，1987），頁273。

重新被放置在一個「井然有序」的啟蒙秩序底下。所以我們看到黃帝透過女魃在止了風雨、殺了蚩尤之後，¹⁸ 就立刻著手進行著一連串「執繩而制四方」的計量規劃與管理作為：

昔者黃帝得蚩尤而明於天道，得大常而察於地利，得奢龍而辯於東方，得祝融而辯於南方，得大封而辯於西方，得后土而辯於北方。¹⁹
帝巡狩東至海，登桓山，於海濱得白澤神獸，能言，達於萬物之情。因問天下鬼神之事，自古精氣為物，游魂為變者，凡萬一千五百二十種，白澤言之，帝令以圖寫之以示天下。²⁰

黃帝爭戰時不僅用指南車來驅逐渾沌而「別四方」，戰勝後還能用「執繩」來度量空間以便「治四方」，而這些都暗示理性思維並帶來秩序規範與管治技術。從此黃帝乃能「明天時」、「察地利」，辨別東西南北四方，甚至將四方域外原本屬於巫術世界的鬼神、魑魅、精魂、異物，「凡萬一千五百二十種」等神秘事物，皆一一除魅化。而除魅的工具便是透過「以圖寫之，以示天下」。簡言之，這是透過文字圖示而將巫術世界的渾沌事物給予「對象化」的過程，亦即相當程度的除魅化。從此巫術的渾沌秘境乃被十字打開而大白於世，自然天序進入了人文秩序，而天之四時、地之四方，都將圍繞著黃帝所建構的中原文明（地域中心、理性中心），規律有序地運作著：

東方，木也，其帝太皞，其佐句芒，執規而治春……；南方，火也，其帝炎帝，其佐朱明，執衡而治夏……；中央，土也，其帝黃帝，其佐后土，執繩而制四方……；西方，金也，其帝少昊，其佐蓐收，執矩而治秋……；北方，水也，其帝顓頊，其佐玄冥，執權而治冬。²¹

¹⁸ 「蚩尤請風伯雨師，縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。」袁珂校注，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982），〈大荒北經〉，頁430。

¹⁹ 李勉註譯，《管子今註今譯》下冊（臺北：臺灣商務印書館，1994），〈五行第四十一〉，頁703。

²⁰ 張君房纂輯，蔣力升等校注，《雲笈七籤》（北京：華夏出版社，1996），卷100，〈軒轅本紀〉，頁611。

²¹ 劉文典撰，馮逸、喬華點校，《淮南鴻烈集解》上冊（北京：中華書局，1985），卷3，〈天文訓〉，頁88-89。

黃帝位於中央大地，以其領導權威而「執繩制四方」，從此四方的季節與風土，一一成為屬臣屬地而歸其統御管理。執規、執衡、執矩、執權等作為，也代表了規矩繩墨、權衡丈量的技術理性之原初興起。可見黃帝殺蚩尤，既代表著自然神話的逝去、理性啟蒙的首度來臨，也是一個人文化成的端緒。同時，這個文明的啟蒙進步，也象徵著一種「新主體」的確立，代表了「人」的自我主體性對自然野性的首度超克。從此人和自然的原始和諧、親密認同，被一個語言創世的符號秩序給代換。²² 人用他的命名分類之語言技術，控制了自然的渾沌無序。所以我們又可看到，黃帝戰勝蚩尤、別治四方的「空間秩序化」之後，在緊接「規矩權衡」而來的，就是倉頡造字的世界符號化、圖像化之大作為：

倉帝史皇氏名頡。……於是窮天地之變，仰觀奎星圓曲之勢，俯察龜文、鳥羽、山川、指掌而創文字。²³
昔者蒼頡作書而天雨粟，鬼夜哭。²⁴

倉頡或被視為黃帝本人，或被視為黃帝臣子，其身分雖有傳說上的爭議，但其作為乃與黃帝四面之治理天下，為同一階段之重大事蹟則無疑。文字的創制之所以導致「天雨粟，鬼神哭」，因為它象徵了原本巫術「與天地通」、「與鬼神交」的神秘事物，從此要解除魔力而神鬼退位了。換言之，黃帝一連串的發明，大體都象徵著從神話到啟蒙的人文化成作為，從此人類告別自然渾沌而大步邁向文化天地，而啟蒙思維的語言技術之發明，也將帶來一連串物質器具的陸續出現。所以我們看到，神話傳說往往將各種文明器物和人文建制的發明，都上推到黃帝身上。一如研究中國古神話的袁珂歸納所得結論：「傳說中的一切創造發明，更集中地表現在黃帝和他的臣子們的身上。黃帝和他的臣子們創造了宮室、舟車、衣服、冠冕，發明了律呂、甲子、算數、調曆、音樂等等。」²⁵

從文化啟蒙的角度來看，黃帝做為典範人物的相關事蹟，無疑極容易被推為中原文明的始祖與共祖，其文化英雄的地位和儒家站在人文化成的啟蒙徵向來開宗立言相關。如以黃帝為首而推及一系列文化英雄，可視為儒家建構道統的神聖系譜

²² 語言創世與渾沌創世的神話象徵，參恩斯特·卡西勒，《語言與神話》，頁 3-84；保羅·呂克爾 (Paul Ricoeur) 著，翁紹軍譯，《惡的象徵》（臺北：桂冠圖書，1992），頁 181-195。

²³ 袁珂，《中國神話傳說》，頁 327《漢學堂叢書》輯《春秋元命苞》。

²⁴ 劉文典，《淮南鴻烈集解》上冊，卷 8，〈本經訓〉，頁 252。

²⁵ 袁珂，《古神話選釋》（臺北：長安出版社，1986），頁 75。

學。正如（黃帝）堯舜禹湯文武周公孔子等典範人物，在《孟子》所創立道統系譜中，具有儒家人文價值典範的核心正統地位，正因為這些人物和作為，穩立了「人禽之辨」、「大小體之分」，是他們讓人們可以告別「與鳥獸同群」的原始野蠻。

戰國佚書《尸子》載：「子貢曰：『古者黃帝四面，信乎？』孔子曰：『黃帝取合己者四人，使治四方，不計而耦，不約而成，此之謂四面。』」²⁶ 時人不解黃帝身為文化英雄的「四方理序化」之象徵意涵，所以還流傳著黃帝有四張臉孔的神話傳說，已啟蒙的子貢不免有疑，於是有此問。孔子「解神話」的理性回答，將黃帝有四張臉的古傳說，還原為黃帝統一中土、遣人治理四方的人文理序之作為，再度除魅黃帝四面的神話殘留，徹底還原黃帝四面的啟蒙實義。而《淮南子》底下這一段話也呼應這種看法，黃帝在征服了蚩尤、太常，克制了蒼龍、大卦、祝融、后土，於是囊括天地、推擴四方，而一切盡入其統御管轄範圍後，由於國土和人民的大量擴充，使得黃帝不得不採取更有效率、也更理性化的治理方式：

黃帝治天下，而力牧、太山稽輔之。以理日月星辰之，治陰陽之氣，節四時之度，正律曆之數，明上下，等貴賤，使強不得暴寡，人民保命不夭。歲時熟而不凶，百官正而無私，上下調而無尤，法令明而不闇。²⁷

「治天下」是黃帝「戰天下」之後的管理統御作為，由於黃帝已告別了巫術魔力的自然佐治，他需要另外一套人文建制來治理，於是律曆之數、上下貴賤、百官制度、法令規章等「始制有名」的符號理序之設計，成為了新型態的社會體制之必備。由此看來，「黃帝四面」代表著人類從原始自然的野性力量，大規模地進入人文文化成的社會理序，它的啟蒙象徵意義十分顯著。難怪中華民族總是喜歡將自己的文化認同甚至血緣認同，上推到黃帝這一原型意象來，以此圖騰來號召動員「想像共同體」的國族團聚、文化認同。

²⁶ 李昉等，《太平御覽》第1冊，卷79，頁369引《尸子》。

²⁷ 同前引，頁369引《淮南子》。

三、《莊子》批判視域下「黃帝遺珠」的啟蒙辯證

耐人尋味的是，《莊子》的黃帝啟蒙形象並不那麼單純被肯定，甚至相反，黃帝在莊書中是一個被批判、顛覆的戲仿形象。批判之餘，黃帝還被塑造出新形象，被描述成有待重新向自然學習的求道者，最後還成為道家哲學的有力代言人。透過一連串寓言新編，《莊子》重新安排黃帝學道、求道，最後成為體悟並講述老莊之道的代言者。關於黃帝在莊書中，已然從啟蒙形象轉化為啟蒙辯證的新形象，筆者曾有過詳細論證，此處不擬重複贅述。²⁸ 但為了方便本文討論的思想進展，我們還得簡要分析《莊子》書中的另類黃帝形象。首先我們看到文化英雄的反歌頌：

黃帝立為天子十九年，令行天下，聞廣成子在於空同之上，故往見之，曰：「我聞吾子達於至道，敢問至道之精。吾欲取天地之精，以佐五穀，以養民人，吾又欲官陰陽，以遂羣生，為之奈何？」廣成子曰：「而所欲問者，物之質也；而所欲官者，物之殘也。自而治天下，雲氣不待族而雨，草木不待黃而落，日月之光益以荒矣。而佞人之心翦翦者又奚足以語至道！」²⁹

如前所分析，做為文化英雄的黃帝四面，代表著啟蒙之「知」的確立，隨後則由三皇五帝等文化聖王持續接棒，以構成儒家所歌頌傳揚的聖王道統。而孔子所繼承的「郁郁乎文哉」的周文建制（文、武、周公之禮樂文化），也是這個聖王系譜的後續部分。黃帝既做為最重要的文化英雄之原型，又做為中原文明的始源典範，卻在儒、道兩家眼中的形象大異其趣。在上節孔子回答子貢有關黃帝四面的神話傳說時，顯示孔子對黃帝「治四方」的文化建樹之高度認同。而孟子所主張的「堯舜禹湯文武周公孔子」的道統系譜，亦可將此理想端緒溯及黃帝四面。總之，黃帝（四面）、伏羲（八卦）這些半神話、半歷史的傳說人物，他們開物成務的啟蒙作為，往往奠定了後來人文建制的靈感來源：

²⁸ 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008），〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉、〈神話、《老子》、《莊子》之「同」「異」研究——朝向「當代新道家」的可能性〉，頁 167-228、229-271。

²⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈在宥〉，頁 379-380。

聖人鑿開天路，顯彰化源……一炁之霽、名混沌，一氣分萬霽，是上聖，鑿破虛無，斷氣為二，緣物成三，天地之道不霽。黃帝曰：觀上古聖，驅駟元化，劈楷萬業。³⁰

昔者庖犧，聖人見萬象弗分，卦象位眇，益之以三倍，得內有形而外有物，內為體，外為事，八八推蕩，運造縱橫。³¹

方上古之時，人民無別，群物無殊，未有衣食器用之利；於是，伏羲乃仰觀象於天，俯觀法於地，中觀萬物之宜，始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情，故易者，所以經天地，理人倫，而明王道。³²

上述黃帝（或伏羲）這種文化英雄的宏偉大業，當他們大規模鑿破渾沌而單向度地走向人文建制的神聖作為，並沒有受到《莊子》的大力讚揚。相反地，黃帝居然被《莊子》拿來重新戲仿改造、偷樑換柱地成為道家舞臺的發聲筒。可見黃帝成為了莊書首要批判轉化之對象，例如上述黃帝在治理天下十九年後，反而要向道家人物廣成子重新學習求道。而從廣成子看來，黃帝統治天下的人事有為，卻也造成了自然和諧天序的干擾與破壞，所謂「自而治天下，雲氣不待族而雨，草木不待黃而落，日月之光益以荒矣。」這顯然和一般歌頌啟蒙功績的黃帝形象大異其趣。其實黃帝在《莊子》書中的基本形象，大概保有底下幾個面向：第一，仍然保持著儒家的文化英雄形象，但此時黃帝從被歌頌的啟蒙形象，轉變成被批判的暴力形象。第二，黃帝對自身產生了疑惑與不安，他從原本自信滿滿的啟蒙者，被改寫成一個將重新學習自然之道的彷徨者，被重塑為求道者形象，此階段的黃帝進入了啟蒙的辯證。第三，黃帝經歷幾番重新求道學道，逐漸體會了道家自然之道，甚至成為體道代言人，此階段的黃帝已能在「自然與啟蒙之間」獲得另一番新平衡、新體會。

關於第一個出現在《莊子》書中的黃帝文化英雄形象，他雖經常與堯舜文武等儒家認定的文化聖人並列，卻是《莊子》嘲諷或批判的好戰分子。例如〈盜蹠〉、〈在宥〉一反啟蒙的歌頌聲調，完全與文化英雄的黃帝美好形象大唱反調：

然而黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里。堯舜作，立羣臣；湯放其主，武王殺紂。自是之後，以強陵弱，以眾暴寡。湯武以

³⁰ 安居香山、中村璋八編，《重修緯書集成·卷一上（易上）》（東京：明德出版社，1978），〈易緯乾坤鑿度·卷上〉，頁74-76。

³¹ 同前引，頁78。

³² 同前引，〈易緯乾坤鑿度·卷上〉，頁6。

來，皆亂人之徒也……世之所高，莫若黃帝，黃帝尚不能全德，而戰涿鹿之野，流血百里；堯不慈，舜不孝，禹偏枯，湯放其主，武王代紂，文王拘羑里，此六子者，世之所高也，孰論之，皆以利惑其真而強反其情性，其行乃甚可羞也。³³

昔者黃帝以仁義撓人之心，堯舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形，愁其五藏以為仁義，矜其血氣以規法度。然猶有不勝也，堯於是放讎兜於崇山，投三苗於三峽，流共工於幽都，此不勝天下也。夫施及三王而天下大駭矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣。³⁴

從上述引文看來，《莊子》並不相信啟蒙的絕對美好之表相，因為在進行啟蒙的過程中，它的手段具有暴力血腥性，甚至有強欺弱的侵略嫌疑，並導致其他部落族群被殖民、被滅亡。在此，《莊子》指出啟蒙的極權陰影，那是一個出師以文明正義之名，通常卻也將多元差異的在地文化，給予「同一性」的殖民暴力。這種對黃帝自以為師出有名的批判質疑，同樣讓我們想起《莊子》對堯與禹的暴力討伐之批判：「昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實无已。」³⁵ 常人歌頌不已的黃帝戰殺蚩尤於涿鹿、堯舜湯武之革命，歷史慣常歌揚的文明作為、英雄舉措，從《莊子》看來，未免有過於美化的包裝嫌疑。這些亮麗的啟蒙宣傳，可能掩蓋了許多不公不義的暴力與威權，只是這些暴力作為在啟蒙文明的真理標籤之下，皆可以被容忍甚至被合理化為義兵、義舉、義怒、義行。而這些符號所建構的種種法度，雖有其安立秩序之規範功能，但從《莊子》看來它同時也是利弊互見的兩面刃，規範也同時帶來了人心更機巧偽詐、是非爭軋加劇。暫且不討論〈盜跖〉、〈在宥〉這樣的批判角度是否過於激烈，但它確實顛覆了黃帝的啟蒙形象，帶給我們對啟蒙自我神話化的批判反省，從而可能展開另一番啟蒙辯證的開放性思維。

第二個有關黃帝重新求道的學習形象，我們單從〈天地〉篇底下這一故事便可見一斑：「黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝

³³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈盜跖〉，頁 995-997。

³⁴ 同前引，〈在宥〉，頁 373。

³⁵ 同前引，〈人間世〉，頁 139。

曰：異哉，象罔乃可以得之乎？」³⁶ 眾所皆知，崑崙山是群巫溝通天地的神聖空間，它象徵著天地人三界交通的宇宙中軸，也是神話樂園的體現之地。³⁷ 而《莊子》重新安排黃帝登遊這一已被黃帝除魅化的神話空間，豈非別有用心？莫非暗示神話的原始世界仍有它值得重遊、重返之必要？而重遊崑崙的黃帝果然幡然醒悟到他曾遺失「玄珠」，而不得不遣人重返崑崙找回貴寶之物。從「知」、「離朱」、「喫詬」皆求索不得，而最後才由「象罔」找回玄珠，這一寓言正象徵著理性認知、視覺官能、名言分辯等啟蒙主體之發用，有必要重新轉化為「象罔」這一「去主體」狀態，然後才有可能重新找回玄珠而重登崑崙，並恢復與天地鬼神、動植萬物溝通交流的自然樂園狀態。換言之，黃帝的文化啟蒙作為，在《莊子》看來並非那麼樂觀單向地走向進步，反而黃帝的即啟蒙即除魅的作為，也可能同時造成了「遺忘玄珠」的啟蒙弊端。所以如何重新審視啟蒙的唯一進步心態和單向演化思維，極可能正是《莊子》要重估黃帝這一文化英雄形象的用心。於是「啟蒙和神話之間」、「人文和自然之間」，才又可以再度展開辯證對話。

第三個形象則是黃帝成為了道家代言人，藉由其口，宣揚了自然之道的福音。例如黃帝在回答北門成詢問音樂之道時，其所宣揚的音樂藝術世界，早已不再單純只是啟蒙政教風化之事，而是與天地自然、萬物群生氣感相應的和諧境界：「吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以太清。夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。四時迭起，萬物循生；一盛一衰，文武倫經；一清一濁，陰陽調和，流光其聲；蟄蟲始作，吾驚之以雷霆；其卒无尾，其始无首；一死一生，一僨一起；所常無窮，而一不可待。」³⁸ 換言之，音樂不只是人文啟蒙之教化作為，它也是感通天地（徵之以天、建之太清、順以天理）、呼應萬物（應之自然、太和萬物、萬物循生）的「非人類中心」之回應能力。從黃帝這個回答看來，他不再僅是做為啟蒙之子，他反而體現了「天與人」、「自然與啟蒙」辯證後的流動平衡新境界。

筆者分析上述《莊子》書中的三個黃帝形象，其實是為了描述一幅啟蒙辯證三部曲之思想歷程，由此彰顯《莊子》對神話與啟蒙「之間」的運動立場。第一部曲

³⁶ 同前引，〈天地〉，頁 414。

³⁷ 「海內昆侖之虛，在西北，帝之下都。昆侖之虛，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉為檻。面有九門，門有開明獸守之，百神之所在。在八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。……開明西有鳳皇、鸞鳥，皆戴蛇踐蛇，膺有赤蛇。開明北有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。……開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窺窬之尸，皆操不死之藥以距之。」袁珂校注，《山海經校注》，〈海內西經〉，頁 294-301。

³⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天運〉，頁 502。

是，《莊子》對單向度地歌頌啟蒙之絕對進步史觀，採取了批判質疑的否定立場，進而揭露啟蒙之光的暴力性和同一性等限制。但《莊子》對黃帝的批判並非全然否定文化作為，而是要批判人文對自然的全面宰制之極端化危機，並企圖透過對人文異化的批判否定，再度打開一條隙縫而通向自然，以便促使啟蒙進行自我反思而非獨斷妄大。由此《莊子》打破了啟蒙神話化的自我迷思，並透過黃帝求道者的學習形象，暗示了啟蒙必須重新向神話乞靈、人文必須重新向自然求援的辯證之旅三部曲。然而人文啟蒙向自然神話的再學習，絕非直線退回神話、退回嬰兒、退回自然之純粹懷古立場，否則它便又掉入了神話迷思、自然控制的巫術盲昧，這顯然也違背了《莊子》處處批判巫術的啟蒙能耐。換言之，從啟蒙再度向神話學習的辯證步伐不可停在「退回神話」的遠古迷思之陷阱，我們仍要積極肯定啟蒙的自我批判之啟蒙意義，如此才不會扶得東來又西倒，從「控制自然」之啟蒙神話之異化，又再度墮化為「被自然控制」的巫術神話。透過這兩重批判的往來不住之辯證行旅，我們最後才能看到黃帝成為了一個道家代言人的傳道形象。例如上述他對北成門所傳述的音樂藝術之意義，可以看出那已是一幅自然與人文交織流動的圖象。在此，天人之間達到「兩行」的辯證行旅三部曲。這個所謂第三部曲狀態，將會是一個永未完成的運動狀態，而非靜止的統一狀態。為了深化上述描述的黃帝啟蒙辯證三部曲，底下將透過阿多諾對西方古典與近代的啟蒙辯證之批判考察，來做為跨文化對話的詮釋資糧。

四、阿多諾批判視域下「奧德修斯」的啟蒙辯證

黃帝做為東方神話傳說的文化英雄之啟蒙象徵，一再讓筆者聯想到阿多諾所描述的奧德修斯 (Odysseus)。阿多諾《啟蒙的辯證：哲學的片簡》（此書與霍克海默 (Max Horkheimer) 合著，底下以阿多諾《啟蒙的辯證》簡稱）的精采解讀之下，荷馬史詩《奧德賽》有關奧德修斯的返鄉旅程，象徵著人類文明史的演化階段，它暗喻了人類歷經採集、狩獵、游牧等原始文明、神話思維階段，大步邁向人文理性的啟蒙過程。在阿多諾的辯證解讀下，奧德修斯一路上所體現的人格特質與行事作為，完全表現出理性化的計算與狡獪，大大斷裂神話思維而另外開啟了新思維、新事蹟。奧德修斯理性式的機心巧智，使其能逃離原始自然女神的魅惑，既象徵著「自我」對「自然」的征服，也代表了父性思維對母性思維的超克，於是「人類主

體」告別了「自然樂園」，第一次安全抵達理性建造的「社會家園」。³⁹ 在阿多諾別具慧眼的解讀下，奧德修斯窮盡其智、成功抵抗賽倫女神的歌聲魅影、蓮花國度的仙食等誘惑時，既象徵著「人」告別了童年對母懷的依戀，捨棄了原始自然大地的神話樂園，正式走向成年的理性個我之獨立。同時這也象徵人類告別了自然母懷的原始依偎，大規模走向社會建制的文化啟蒙。蓮花國和賽倫女妖等誘惑，都被解讀為削弱人類「自我保存」的諸神詭計。然而我們若調轉啟蒙的優位觀點，改從神話的角度來觀察，阿多諾認為那些誘惑正是原始自然、神話樂園的殘聲遺響、聲聲呼喚。⁴⁰ 此處，阿多諾深具洞見地思考神話與啟蒙之間的辯證弔詭，可能富藏反思當代文化危機與轉機的潛力。

阿多諾對奧德修斯的分析解讀，令人意外卻也令人信服地看到英雄神話已具有啟蒙意味，甚至具備啟蒙之典範作為。因為奧德修斯所體現的理性秩序，正為了克制並瓦解神話的渾沌魔力。由此阿多諾強調，奧德修斯已經開啟了「啟蒙辯證」的序幕。啟蒙概念雖大興於歐洲十七、八世紀的理性運動，但對阿多諾而言，啟蒙實可溯源於神話中的「文化英雄」之啟蒙辯證。例如在奧德修斯所體現的「自我主體」對「自然力量」的抗爭中，已逐漸擺脫原始自然生命史的命運掌握，首度挺立啟蒙理性對自然神話的單向優位性，甚至形上等級性的挑戰與克服：

神話沉澱在荷馬的材料層次上；但是關於神話的記載，那強加於蕪蔓龐雜的傳說的統一性，也是在描繪主體如何擺脫神話力量的路徑……啟蒙與神話的對立表現於倖存的自我與多重打擊的命運之間的對立當中。從特洛伊到伊塔卡島的迷航，是自我歷經神話的道路，相對於自然力量，自我實在是無限的脆弱，並且還在發展自我意識當中。原始世界被俗世

³⁹ 阿多諾極為精采的核心分析，尤其集中在奧德修斯如何逃逸出賽倫女妖（象徵自然母懷）的誘惑，以便從中確立自我同一性的父性思維、社會角色：「女神被擄的故事原本就是指自然的死亡」、「賽倫女妖以過去剛發生的事物誘惑他們，加上甜蜜歌聲中無法抗拒的歡悅，因而威脅了父系社會的秩序……在同一性的、目的導向的、男性特質的自我被創造出來以前，人們必須先遭受可怕的事物，而這樣的歷程在每個兒童時期都還會重複。在自我的每個階段裡，總會努力要維繫自我，而隨著自我保存的盲目決定，也總會被誘惑去放棄自我」、「而奧德修斯則是再也無法走出其社會角色。」馬克思·霍克海默、提奧多·阿多諾合著，林宏濤譯，《啟蒙的辯證：哲學的片簡》（臺北：商周出版社，2009），〈啟蒙的概念〉，頁 52、58、59。

⁴⁰ 「吃了蓮花的人們，和聽了賽倫女妖的歌聲或被喀爾克的魔杖點到一樣，都會失魂落魄，不思歸鄉。但是俘虜們毫髮無傷：『他們無意殺害我們的同伴。』他們只是會遺忘且放棄意志。魔咒只是讓他們回到『肥沃的大地之濱。』一個沒有勞役和戰爭原始狀態。」同前引，〈附論一：奧德修斯，或神話與蒙啟〉，頁 89-90。

化為奧德修斯所穿越的空間……但是冒險者給每個地方想了個名字，而由此得到關於空間的理性概觀。艱難不安的船難者自己得擔任羅盤的角色。⁴¹

荷馬史詩所挾帶的神話傳說，這一類「史詩」與「神話」糾葛的文本，正好反映出神話與啟蒙之間的辯證現象。阿多諾精準地看出，奧德修斯做為第一位啟蒙之子的主體奮鬥歷程，其背景正處於關鍵的歷史環節：即原本人們依偎自然諸神的巫術獻祭時代，正好要走向抗拒自然諸神掌握安排的宏偉命運，人類企圖由微弱的自我主體、尚未穩固的半人型態，逐漸走向主體固化、自我獨立的「理性人」。在自我意志與自然命運對抗的冒險歷程中，奧德修斯終於一步步完成「除魅」諸神的世俗化工程。並在逐步超克自然泛神的威脅利誘下，完成「自我保存」的先驗主體性之確立。眼前它乃以主體性形上學取代了泛靈論形上學，順勢而下，它甚至將會演化出效率生產導向的技術科層形上學。⁴² 根據阿多諾，奧德修斯征服自然的手段，主要就在於理性的符號運用、狡獪算計，以促使原本充滿神話魔力的神聖時空，一一被語言的命名功能給對象化、世俗化，以便將神秘莫測的神力化約成容易控管的理性時空。從此人的理性成為克服渾沌海怪的「方向羅盤」，一步步安全抵達理性建構、人文建制的規範性家園。

奧德修斯透過語言命名和羅盤定向的理性計算，來克服令人心神喪失、渾沌迷航的海神魔力，這不禁令人想起黃帝用指南車劃破蚩尤的巫術魔障，而黃帝將鬼神精怪給予除魅化，其作為也是涉及文字標示（倉頡造字）的語言對象化功能。而蚩尤興風起霧所帶來的渾沌迷茫，也是為了讓黃帝失去自我而迷失方向，其神話意義亦約可類比奧德修斯幾度迷航於茫茫大海。雖然黃帝迷茫於陸地，奧德修斯迷茫於大海，但渾沌大霧所帶來的「喪我」之迷失則大抵類似。而指南車與羅盤，正象徵著鑿破渾沌而自我確立的理性定向能力。至於奧德修斯透過命名而將島嶼的神祕空間轉化為凡俗的地理空間，其意義亦可類比黃帝征服四方之後，命令豎亥步行以丈量地理，⁴³ 兩者都具理性化的分別、計算、統御之意味。語言之命名和步行之計

⁴¹ 同前引，頁 73。

⁴² 《啟蒙的辯證》強調，「啟蒙必須自我省思」，否則它所輾轉產生的「醫藥衛生工廠以及相關產業，福斯汽車和健身房，正在麻木不仁地摧毀形上學，這或許無關緊要，但是如果那些東西在整體社會裡變成了形上學，也就是意識型態的簾幕，而遮掩了真正的災難，則茲事體大。」同前引，「前言」，頁 22。

⁴³ 「帝令豎亥步，自東極至于西極，五億十選九千八百步。」袁珂校注，《山海經校注》，〈海外東經〉，頁 258。

算，都是理性化的規範作為。傳說中蚩尤有著「獸身人語、銅頭鐵額」，⁴⁴ 象徵自然原始生命的頑強與堅韌，又說「黃帝與蚩尤九戰九不勝」，更顯示出克服自然與啟蒙辯證的拉扯。這就好像奧德修斯必需經歷一次又一次的危難考驗、層層誘惑，才降退自然諸神的誘惑與侵犯，返回理性之國來重建社會家園。同樣地，黃帝為了建立一個四方有序的中原文明，他也歷經了征服蚩尤、炎帝，擊殺刑天、夸父等冒險犯難作為，而其所討伐征服的對象，也幾乎都具有自然原始生命力的象徵意涵。⁴⁵

筆者將黃帝和奧德修斯做上述類比，完全不在於比較神話學的興趣，而是要突顯人類文明發展歷程的類似結構，那就是人類從原始自然轉折到人文啟蒙的過程，其所發生的關鍵性作為及象徵性結構意義。筆者透過《莊子》所詮釋與批判的黃帝，和阿多諾所詮釋與批判的奧德修斯，兩者的文化英雄形象與作為，正都具有傳遞「文化轉型」的典範轉移之關鍵意義。阿多諾《啟蒙的辯證》對奧德修斯的研究，主要根本不在於純粹的神話學興趣，而是在於文化的批判關懷。可以說，黃帝和奧德修斯都具有打破神話世界的啟蒙作為，而兩者的關鍵作為所帶來的文化趨勢之辯證反思與批判反省，可能才是《啟蒙的辯證》與《莊子》的類似關懷。例如阿多諾對奧德修斯的啟蒙作為之解讀，總是再三鎖定「神話與啟蒙的辯證」、「自然與自我的衝突」，然後從中解讀出人類「自我同一性」的理性掌權之征服史：

奧德修斯所經歷的種種冒險，都是非常危險的誘惑，引誘自我偏離其邏輯軌道……那是史詩和神話在對簿公堂時的祕密：自我不只是要固執地與冒險對立，相反的，唯有經由該對立，自我才能建立它的固執，只在否定統一性的雜多裡，才能夠建立統一性……他掙脫了自然的暴力，而成為無情的審判者和暴力繼承者的復仇者。在荷馬的階段，自我的同一

⁴⁴ 「黃帝攝政前，有蚩尤兄弟八十一人，並獸身人語，銅頭鐵額，食沙石子。」李昉等，《太平御覽》第1冊，卷79，頁368引《龍魚河圖》。

⁴⁵ 蚩尤部落約有原始游牧意味，炎帝則有農業採集意味。而刑天和夸父更具有自然原始生命力的意味，如《山海經》記載：「形天與帝至此爭神，帝斷其首，葬之常羊之山，乃以乳為目，以臍為口，操干戚以舞」、「夸父與日逐走，入日。渴欲得飲，飲于河渭；河渭不足，北飲大澤。未至，道渴而死。弃其杖，化為鄧林。」袁珂校注，《山海經校注》，〈海外西經〉、〈海外北經〉，頁214、238。關於黃帝暴力征服殺伐蚩尤、炎帝、刑天、夸父等一連串「自然生命力的象徵」，參賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》，〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉，第四節「黃帝與蚩尤的爭戰：從自然到人文的艱難過渡」，頁198-211。

性是那非同一者或即零亂的、無組織的眾多神話的一個函數，自我的同一性必須由它們推論得到……自我藉以通過冒險的能力，為了自我保存而必須被拋棄，那個能力即是詭詐。航海者奧德修斯智取自然諸神，正如文明的旅行家欺騙蠻族一樣，他們以彩色玻璃珠換得象牙。⁴⁶

奧德修斯面臨的危險，是因為站在自我保存與控制而言。神話階段的原始樂園狀態，人並不突顯自我而斷離出萬物之外，甚至自我要消融在自然家園的存有連續性之中，或者說，自我從未脫出升起。如今從神的角度反轉為人的角度，奧德修斯不再安於被自然諸神控制，於是樂園反而被視為樊籠、泛靈諸神則被視為威脅。原本人與自然的體合無間，現在必須經歷對立抗爭，以分離出自我的邏輯思維。阿多諾從這個神話與啟蒙的對立辯證中，一方面看出自我「同一性思維」的誕生新頁，但另一方面也指出自我在超克神話之後，掉入了另一種新型態的暴力與控制。亦即「自我」對「自然」的控制，「同一」(identity) 對「非同一」(nonidentity) 的暴力。這就猶如天秤兩端，倘若原先神話階段的暴力在於自然對自我的吞噬，如今天秤完全挪向另一鐘擺，啟蒙階段的暴力則是我思主體對自然客體的宰制。對於阿多諾來說，它們雖分屬兩種不同宰制類型，但一樣具有暴力或野蠻特質。換言之，阿多諾也解構了從神話到啟蒙的單線進步史觀，解構了啟蒙走向文明與自由的絕對樂觀，他指出這種絕對進步觀已掉入「啟蒙神話」的意識型態，它已演化出另一種新型態的野蠻人性。⁴⁷ 這種啟蒙退化為神話的弔詭、人性主體大膨脹後的新野蠻，其危險性更在於它絲毫沒有意識到「同一性思維」的「集權」性質。換言之，由於啟蒙思想無能進行自我反對自我的批判反思，於是它變成了一個吞噬萬有、宰制一切的新型魔獸。這也是《啟蒙的辯證》首章「啟蒙的概念」，反覆強調啟蒙的威權性格。這一點事關重大，不妨多引述幾段精采說法：

「啟蒙」自來即旨在被除人類的恐懼，令其成為主宰。然而，完全啟蒙了的地球，卻滿溢著得意忘形的災難。……預見的人類知性與事物本性的幸福婚姻，其實是家父長制的：那戰勝了迷信的知性，是要去宰制被除魅的自然。知識即權力，它沒有任何限制。

⁴⁶ 馬克思·霍克海默、提奧多·阿多諾，《啟蒙的辯證》，〈附論一：奧德修斯，或神話與啟蒙〉，頁 73-75。

⁴⁷ 正如《啟蒙的辯證》對啟蒙的質疑與發問：「擺在我們眼前的，其實就是去了解為什麼人性沉淪到新的野蠻形式，而不是踏入一個真實的人性狀態。」同前引，「前言」，頁 18。

啟蒙是極權主義的。啟蒙總是把擬人神論理解為神話的根基，也就是主體性質被投射到自然去。超自然事物、鬼神和惡魔，據稱是反映那些懼怕自然事物的人類。根據啟蒙的說法，各種神話形象都有同一個命名者，也就是主體。伊底帕斯回答斯芬克斯的謎語：「那是人。」

人類自身的存在與實在界的一個差異吞噬了所有其他差異。差異被忽略了，世界也就臣服於人類。……神話過渡為啟蒙，自然則過渡為單純的客體性。人類權力的擴張，其代價即為與被宰制的事物的異化。啟蒙和事物的關係，正如獨裁者之於百姓。他對百姓的認知，僅止於他能宰制他們，擁有知識的人對事物的認知，也僅止於他能夠製造它們。如是，它們的「在己存有」變成「為他的」。在事物的轉變當中，事物的本質總是被揭露為同質的東西，亦即統治的底層。這個同一性構成了自然的統一性。⁴⁸

阿多諾一連串對「啟蒙神話」擲地有聲的批判反思，搖醒了人們對啟蒙的一廂情願。人類看似解除了神話的魔魅，宣稱來到自我做主的自由新樂園，沒想到迎來的卻是另一個新鐵籠，而且是更為嚴密的反控系統。從阿多諾看來，這個新的極權控制滲透到各個層面且環環相扣：除了對「客體自然」的外在控制之外，也內化為對「主體自然」的內部控制，並延伸為社會控制、國家控制、文化工業的控制。⁴⁹ 這些看似不同向度的控制所以能跨域生長、交織共構成天羅地網，最大的原因就在於它們都源自一種最有效、最實用的思維方式，亦即化質歸量的抽象化之「同一性思維」。而這種同者思維的根苗，就源生於奧德修斯「智取自然諸神」的狡獪詭計，也就是使用語言的命名分類之理性認知能力。當奧德修斯不願再以自然做為人的母體，反而發現使用語言的理性能力，可以做為人和自然萬物的一個「差異」，並將此「差異」絕對化為人之本質時，一個新型主體的「人」也就誕生了。此時理性被視為人性的同一本質所在，並開始壓抑或排除人性的自然雜質。人擁有新主體的「自我」之突出，並透過語言「唯名」的自由指涉，去解釋萬有泛靈與諸神作為，於是諸神被除魅、泛靈被物化，它們皆可被還原為主體的語言形式。如此一來，它們皆只是主體投射之幻影。阿多諾特別注意到奧德修斯的語言觀，大大不同

⁴⁸ 同前引，〈啟蒙的概念〉，頁 26-27、29、31-32。

⁴⁹ 《啟蒙的辯證》一書的精采在於，它總是能將自我主體、社會體制、國家暴力、文化工業的內在相關性，從同一性思維的角度給予批判揭露。事實上，此書各章既分別涉及某種具體的宰制形式，各章之間的宰制形式也相互交涉，關於各章內涵，可參同前引，「前言」，頁 18-24。

於神話那種語言與對象無分的巫術模擬觀，原本神話相信語言魔力可以召喚存在的幻想，現在已被奧德修斯給清除。亦即卡西勒所謂神話魔力的「原初語言」，現在被奧德修斯的啟蒙式「概念語言」給破除了：

在神話的思維中，甚至一個人的自我，即他的自身和人格，也是與其名稱不可分割地聯繫著的。這裡，名稱從來就不單單是一個符號，而是名稱負載者個人屬性的一部分；這一屬性必須小心翼翼地加以保護，它的使用必須排他而審慎地僅只歸於名稱負載者本人。⁵⁰

也就是說，諸神們原本相信「名稱與本人不分」的那一套原初語言觀，現在奧德修斯則從一個名稱可以指稱多個對象的現象，發現名稱與對象分離的可能性。於是他捨棄「模擬認同」的語言魔力觀，改而採取了語言與對象可分離的唯名約定觀。於是語言成為主體手中可以自由運用的代碼，而奧德修斯就是善用這種新語言計倆，瞞天過海、計騙諸神，終而解除了神力的語言魔咒。⁵¹ 語言從原來神話世界的巫術模擬性格轉變為技術代碼性格，於是主體和客體之間的認同糾葛乃可被斬斷，主體成為一縷自由之魂，騰駕語言符碼而霸凌客體。正如倉頡造字「天雨粟、鬼神哭」，從今而後，天地鬼神反而要俯首稱臣於「人（文）」。啟蒙之子如今已從諸神手中還魂於主體自我，那些神鬼精魅的雜多差異之泛靈世界，從此一一被打回原形，理性還原了它們的統一形式、同一物質、唯一面目。⁵² 此時此刻，主體的權柄完全取代了自然諸神而成為唯一真神。於是認知主體可以控制自然，心靈主體可以控制身體，⁵³ 社會國家主體可以控制個人百姓。而統治的方式就是把具體差異

⁵⁰ 恩斯特·卡西勒，《語言與神話》，頁45。

⁵¹ 「神話的命運一直都與口說語言一致。在神話角色實現不可改變的命運要求的觀念層次裡，語詞和對象並沒有區別。語詞被認為可以直接宰制事物，語句和意向彼此匯流……奧德修斯在危難裡察覺到其中的二元性，因為他發現同一個語詞可以意指不同的東西。既然『Udeis』可以指『英雄』也可以指『無人』，他便藉此打破名字的魔咒。」馬克思·霍克海默、提奧多·阿多諾，《啟蒙的辯證》，〈附論一：奧德修斯，或神話與蒙啟〉，頁87。

⁵² 如阿多諾明確指出：「世界的除魅是要消滅汎靈論」、「不同一的、流動的馬那，被人類給固定化且很粗暴地物質化」、「自我正是那不再相信替代性的巫術力量的人。自我的結構切斷了與自然的起伏不定的關係。」同前引，〈啟蒙的概念〉、〈附論一：奧德修斯，或神話與蒙啟〉，頁28、44、78。

⁵³ 「在以方法學廢除了自我所有被視為神話的自然軌跡以後，自我就不再被認為是身體、血液、靈魂甚或自然的『我』，而被昇華為先驗的或邏輯的主體，成為理性的一個參考點，行為的立法機關。根據啟蒙或基督新教的判決，任何不考慮自我保存的理性關係而把自己直接託付給生命的

轉變成抽象同一的新魔法。

神話舊魔法的退潮隱去，代之而來的是啟蒙新魔法的狂潮襲來。人們原本以為可以歡欣鼓舞地告別了原始野蠻人性，但是阿多諾卻憂心如焚地看到新野蠻人性的狂風暴雨。《啟蒙的辯證》最後一章，就探討啟蒙神話和種族主義的幽微關係。在阿多諾看來，現代戰爭的高效摧毀、奧茲維辛集中營滅絕猶太族群的理性化機制，都是源自啟蒙神話的邏輯惡果。啟蒙神話的暴力遠比自然神話時代，野蠻的過之而無不及。⁵⁴ 阿多諾雖強烈而沉痛地批判啟蒙，但他並非反對啟蒙或無視於啟蒙的資產。精確來講，阿多諾批判的是啟蒙退化為神話般的「啟蒙神話化」這一結果導致的災難。而且這種啟蒙災難因為自身的「合理化」、「效率化」，更難被自我反對，所以也就更加難以對付。值得注意的是，阿多諾認為這種「啟蒙退化為神話」的人性新野蠻，其異化因子並不來自於外在，而是啟蒙思維的本性就蘊含這種控制因子，其結果經常是啟蒙神話背叛了啟蒙自身。⁵⁵ 如此一來，啟蒙與極權的共構合謀並非偶然，而是它自身「同一性思維」的權力本性之邏輯演繹。啟蒙拒絕了自然並控制了自然，而拒絕自然愈徹底，也就社會化的愈徹底。然而徹底的社會化，對於阿多諾，也就意味必然的異化。⁵⁶

由此可見，神話與啟蒙、自然與自我的（否定）辯證關係，才是《啟蒙的辯證》的結構性關懷課題。人們曾經相信從原始自然到人文啟蒙是一個「從古至今」的直線絕對進步史，然而阿多諾卻批露啟蒙自我退化、自我摧毀的破敗危機。很不幸的，告別神話舊樂園之後，啟蒙新樂園的日子也很快就自我異化了。尤其當啟蒙未能自我批判、自我否定之時，啟蒙宰制很自然地因循著同者思維的單行道，而走

人，都是墮落到史前時代。」同前引，〈啟蒙的概念〉，頁 54。

⁵⁴ 同前引，〈反閃族主義的元素：啟蒙的各種限制〉，頁 211-257。

⁵⁵ 「但是我們也相信我們清楚看到，該思維的概念，以及具體的歷史形式，以及和該思維糾纏不清的各種社會制度，都已經蘊藏著墮落的胚芽，而於今到處散播。如果啟蒙沒有去反芻對於這種墮落的元素的反省，那麼它的命運就會這麼註定了……我們在這些片簡裡證明了，使啟蒙倒退到神話的原因，並不是如一般人所想的民族主義的、異教的或其他近代的神話，而是在於因為畏懼真理而茫然若失的啟蒙本身。」同前引，「前言」，頁 20。

⁵⁶ 阿多諾講的很明白：「徹底的社會化也意味著徹底的異化。」同前引，〈附論一：奧德修斯，或神話與啟蒙〉，頁 89。因為阿多諾認為「社會化」必然與「社會控制」密不可分。從這一角度來說，阿多諾的社會控制與傅柯的社會規訓有共通的批判觀察。這就類似《莊子》認為周文禮教化與身體威儀觀，皆離不開社會「成規成矩」的控制。關於《莊子》對社會身體的控制之批判考察，參賴錫三，〈《莊子》靈光的當代詮釋〉，〈《莊子》真人的身體觀——身體的「社會性」與「宇宙性」之辯證〉，頁 85-118；賴錫三，〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》，42.1（新竹：2012），頁 1-43。

入全面控制的死胡同：「宰制的代價不只是人類與被宰制的對象的異化：隨著精神的物化，人與人的關係，甚至每個個體和自身的關係，都著了魔。」⁵⁷ 所以阿多諾在解讀奧德修斯的啟蒙角色與意義時，他的觀察視角是辯證多元的：他既非單純肯定，也非單純批判。同樣阿多諾對於神話的自然泛靈論的態度也是辯證多元的：他既不要單純地退返神話模擬，也不完全否定神話世界的自然意義。換言之，阿多諾對於「神話和啟蒙」並不採取二元論的單邊取捨，他對於「自然與自我」也不再採取非黑即白的零和遊戲。

相對於啟蒙神話太過迷信「自我」可以完全脫離「自然」的單向進化與二元思考，結果來不及思考「植根於自然的自我」之辯證可能，因此在「遺忘自身自然」的遮蔽下，導致自我保存意志和身體本能力量的分離，終而極端化為純粹宰控、內省壓抑的自我機制。⁵⁸ 阿多諾主張自然與自我之間就像「兩端徯向而一體共在」的天秤處境，必須不落兩端、不執任何一極。否則必然會產生傾向「自然控制」或「自我控制」的惡性循環。而健康的文明與健康的主體，都必需維持兩端矛盾（斷裂）卻交交流動（連續）的平等辯證之道，而非形上、形下的優劣等級之單向統合。阿多諾深刻地揭露，一味天真樂觀地信奉啟蒙的絕對優越性，必將導致啟蒙神話的全面宰控性，同時造成外部自然（環境之自然）與內部自然（人性之自然）的雙重遺忘之代價。而主體絕對膨脹的自我神話化之肯定，終極結果反而可能導致主體的自我毀滅之否定：

在自我對於獻祭的敵意裡包含了自我的獻祭，因為自我的敵意為了支配人類以外的自然和其他人類，必須以否認人性裡的自然為代價。而如此的否認，或即有所有文明化的理性的核心……否認了人性裡的自然，被混淆且變得曖昧不清的，不只是外在的支配自然的目的，也包括自身生命的目的。就在人們不再意識到自身也是自然的時候，一切存活的目的，例如社會的進步、物質和精神力量的提昇，甚至是意識自身，都變成夢幻泡影……人類對自身的支配是自我的基礎，支配也是為了主體的

⁵⁷ 馬克思·霍克海默、提奧多·阿多諾，《啟蒙的辯證》，〈啟蒙的概念〉，頁 52。

⁵⁸ 阿多諾指出：「思維自史前時代以來即無法擺脫這個難解的結，思維也藉著『非此即彼』、推論和二律背反的邏輯完全脫離自然，然而，它卻有足夠的能力重新認識到該邏輯其實就是這個自然，雖然沒有與思維和解而且自我異化。在思維的強制性機制裡，自然反映自身且持存著，而思維藉由其無法阻擋的推論，也自身反映為自我遺忘的自然，也就是強制性機制。」同前引，頁 64。

緣故，卻很可能是在消滅主體。⁵⁹

《啟蒙的辯證》(1947) 對自然與自我的辯證思考，其實已蘊含了阿多諾晚期《否定的辯證法》(1966) 的思維模式了。那便是：既非偏於主體、亦非偏於客體，既非偏住於神話此一極、亦非偏住於啟蒙彼一極，辯證的兩端是「非同一性」的。阿多諾批判傳統辯證法想要獲得最終辯證統合的「同一性」目的，強調唯有「非同一性」的差異張力，才能長保辯證活動本身的生機不息。⁶⁰ 換言之，否定辯證法「否定」了過去辯證法的同一性妄想，堅持唯有「非同一性」的差異張力，才能忠實於流動創新的永未完成。⁶¹ 可見這種「不住於此亦不住於彼」的兩端來回之運動辯證，才保持主體能在自然與自我之間、自然與人文之間，平等而差異的辯證流動。否定辯證並不期待自然與自我、神話與啟蒙之間，會有一個終極完成的辯證綜合。反而承認兩者之間既存在矛盾差異又必須相互依存的弔詭事實。並在自覺納受「矛盾與依存」內部共在的弔詭處境下，對兩者「之間」的平等流動狀態，保存著敏銳而活潑的平等回應能力，才較有可能善養「永未完成」的辯證動力。可以說，阿多諾對啟蒙「批判」的「否定性」作用，並不是反理性、反人文之神話倒退或虛無主義，他只是要再度啟動啟蒙與神話「之間」的否定辯證，如此才可能解放：不是「偏執自然」、就是「偏執自我」而「各得一偏以自好」的迷思，以便重新促成自然與自我產生《莊子》所期待的「兩行」關係。

阿多諾對當今的技術宰制、文化工業、種族暴力的批判，以及否定辯證法所欲帶出的批判解放之道，均可溯源到他對奧德修斯的啟蒙辯證之分析。而阿多諾對奧德修斯的多元辯證之批判考察，如上述所分析，約可類比於《莊子》對黃帝的多元辯證之批判考察。而阿多諾在神話與啟蒙、自然與自我的「否定辯證法」的思考方式，也可能和《莊子》對天與人、自然與人文之間的「兩行」思維，產生跨文化對

⁵⁹ 同前引，〈附論一：奧德修斯，或神話與啟蒙〉，頁 81。

⁶⁰ 此如陳瑞文所指出：「阿多諾（與霍克海默）最後指出人類對自然之支配意識——科學、技術、之理性意識，在於轉換為壓制人之本能，全面促成社會異化與物化……我們發現，原來《啟蒙辯證法》所預示的非同一性思維，乃出於對歐洲理性文明之批判……為了打開知識面向，《否定辯證法》指出概念（及其同一性）的單義性和分類法，偏離客體原有的複雜多義。」陳瑞文，《阿多諾美學理論》（臺北：左岸文化，2004），頁 279。

⁶¹ 對阿多諾而言，對同一性的批判並非徹底取消同一性，而是讓概念構作的暫時「同一性」可以朝向「非同一性」之差異來運動，從而不斷更新了自己，此如阿多諾所言的：「經過同一性批判，同一性並未消失，而是在質上改變了自身。」引文轉引自謝永康，《形而上學的批判與拯救：阿多諾否定辯證法的邏輯和影響》（南京：江蘇人民出版社，2008），頁 130。另外關於阿多諾的否定辯證之同一批判與非同一性，可參見其對否定辯證法的討論。

話。簡言之，從《莊子》看來，神話之「古」未必完全過時，啟蒙之「今」未必完全適用，反而當啟蒙過度發展而造成啟蒙神話之宰制危機時，身為人文之子的我們應適時向「古之人」學習、重新向「神話」祈請、重新向「自然」歸隊。亦即「人」有必要再度向「天」乞靈，只是這個「否定辯證法」修養下的天人關係，既不再是天對人的籠罩、也不是人對天的控制，而是天人之間「一而不一」的「兩行」關係。⁶²

由於《莊子》採取的是變化世界觀，而非線性的歷史時間觀，因此其所謂的「古」並未離「今」，「今」亦未獨立於「古」，正如〈齊物論〉所謂古人、今人可以「旦暮遇之」。在《莊子》一切皆流的「化」之思維，時間、主體都可以從「差異重複」去理解，如此一來，「古」可以成為「今」的新鮮養分，應該是可以理解。而且「今之古」絕不單純「同一化」於「昔之古」，兩者已是「差異重複」而非「同一重複」。⁶³

五、《莊子》對神話思維的批判性繼承

《莊子》和神話思維的親緣性，從〈逍遙遊〉鯤化鵬徙開始，就以美麗的神話意象展開了思想旅程：「北冥有魚，其名為鯢。鯢之大，不知幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。……野馬也，

⁶² 「古之人」或「古之真人」，本是《莊子》用語，不僅〈大宗師〉談及天／人關係時使用此一概念，〈齊物論〉更明顯談及：如何從「古之人，其知有所至矣」，到「其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非。」再到「是非之彰也，道之所以虧也，愛之所以成。」最後並由此連接昭文鼓琴、師曠枝策、惠子據梧，此三人都「以其知盛」而掉入「是非之彰」。所以本文以「古之人」對照「今之人」，實以文獻為據而發揮。至於本文使用「古之人」與「今之人」來對顯討論，其實同時有兩個義涵：一者「古之人」，偏向於指涉一種理想的本真存在狀態，真人朗現出「未始有物」或「與物（無對）無封」的人天參和狀態；但另一個用意也不排除時間性或歷史性的指涉，亦即《莊子》使用「古之人」正有《老子》所謂：「執古之道，以御今之有」的蘊含，否則《莊子》不必在「古」字的修辭上多所著墨。換言之，「古」與「真」相連繫所欲表達的理想人格，正和眼前惠施（今之人）的「是非之彰」可相對照。筆者不否認「古之（真）人」一說，帶有理想性的隱喻色彩，但問題在於為何《莊子》仍要以神話人物或時代來隱喻其理想色彩？以本文立場來看，這正是《莊子》批判戰國時人（以惠施為象徵）有陷落「存人忘天」的啟蒙思維之同一性危機。

⁶³ 本文「差異重複」、「同一重複」，乃借自德勒茲 (Gilles Deleuze) 對尼采「永恆回歸」的解讀概念。吉爾·德勒茲著，周穎、劉玉宇譯，《尼采與哲學》（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁 69。另可參吉爾·德勒茲著，陳永國編譯，《游牧思想：吉爾·德勒茲 菲力克斯·瓜塔里讀本》（長春：吉林人民出版社，2003），〈重複與差異〉，頁 27-64。

塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。」⁶⁴ 借神話想像的羽翼，《莊子》帶我們隨同鯢魚變形轉化為鵬，一同馳飛天池高空俯看大地，從最遼闊的浩瀚鏡頭照見人間，開啟前所未有的宏大視野，「由人而天」轉換角度來省察人生。身為讀者，不知不覺中，彷彿化身雲鵬雙飛翼，隨同彩雲天。照之以天、共看人間。換言之，在神話思維的形象觸動下，「模擬」的想像被啟動了，讀者身心似乎與魚鵬同化。一會兒深深海底行，轉眼間高高天池飛。人們模擬了鯢化鵬徙的變形之旅，潛移默化出一場思想與人生的遊歷轉化。

《莊子》善借神話語言的書寫策略，而非訴諸煩瑣概念的哲學論證。為何神話意象具有這般語言魔力？因為神話中的身體性、情感性、想像性，涉及了儀式體現的模擬特質。⁶⁵ 模擬不同於模仿的客體拷貝，也不同於主體的移情投射。在模擬者（主體）與被模擬者（客體）之間，有認同與交流在產生轉化。神話的模擬活動不同於主客二分的認知活動，布留爾 (Lucien Lévy-Bruhl) 稱之為原邏輯的「互滲」(participation)，⁶⁶ 而卡西勒稱之為「情感的同一性」或「生命的一體化」。⁶⁷ 例如當原始部落以鸚鵡圖騰做為祖先崇拜時，鸚鵡圖騰遠不只是部落的代號符碼，當他們在過渡儀式中，以身體的彩繪、配飾、面具去模擬鸚鵡祖靈時，他們是在身體舞動中與祖靈產生情感認同的互滲交流：「在這樣的慶祝活動中的、跳著巫術舞蹈的人們，是彼此融為一體並且與自然中的一切事物都融為一體的。他們不是孤立的；他們的歡樂是被整個自然感覺到並且被他們的祖先分享的。空間與時間突然消失了；過去變為現在，人類的黃金時代回來了。」⁶⁸ 布留爾稱之為「原邏輯思維」(prelogical thought)，雖然並不意指神話思維完全不具備分辨事物的認知能力，但神話思維確實更著迷物我之間的神秘互滲、力量流動。從神話思維為核心（神秘互滲），到概念思維為核心（概念區分）的轉變過程，主客之間逐漸走向歷歷分

⁶⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，頁 2-4。

⁶⁵ 本雅明 (Walter Benjamin) 在談及靈光或氣韻 (Aura) 之起源時，就提及藝術靈光源出神話崇拜儀式，而靈光氣韻的觀點，後來也被阿多諾《美學理論》的模擬概念給批判性吸收。參華特·本雅明著，許綺玲譯，《迎向靈光消逝的年代》（臺北：臺灣攝影工作室，1998），〈機械複製時代的藝術作品〉，頁 67。本雅明氣韻美學與《莊子》的自然氣化美學之對話，參賴錫三，〈《莊子》的自然美學與氣韻倫理——「自然、氣化、身體」的跨文化對話〉，《文與哲》，26（高雄：2015），頁 85-146。

⁶⁶ 路先·列維—布留爾著，丁由譯，《原始思維》（北京：商務印書館，1994），〈互滲率〉、〈原邏輯思維的運算與方法〉，頁 62-130。

⁶⁷ 恩斯特·卡西勒著，甘陽譯，《人論》（臺北：桂冠圖書，1990），頁 121-125。

⁶⁸ 同前引，頁 141。

明，同時也逐漸遺忘力量互滲的原初體驗。於是原本的模擬認同與轉化，也容易被簡化為純粹主觀移情，或墮化為純粹外觀模仿。

神話語言就像繆思女神的靈感能秘響旁通，神話思維猶如英雄少年善於矯健騰空。當他們看到對邊河岸青青草原、落英繽紛，心中才欣然嚮往，便能飛足過河，轉身就在綠茵花間遨遊青春了。神話思維不像概念思維，老態龍鍾而欠缺安全感，所以總要依傍一顆顆概念石子前後鋪排，方能安心惦量腳尖、摸石過河。神話思維猶如熱愛想像而充滿力與美的少男少女，概念思維則猶如小心翼翼的智慧老人。雖然哲學總以愛智者自居，但《莊子》開宗，似乎更願意依循繆思女神的靈思、神話少年的健步，由此帶我們重返一趟模擬魚鳥神話的想像轉化之旅。〈逍遙遊〉開宗於魚鳥變形神話，〈齊物論〉收尾於蝴蝶變形神話，後者即千古傳唱的莊周夢蝶。在哲學老人的概念知識下，周與蝶必是絕對二分的物我分類，其間存在著涇渭分明的邏輯鴻溝，然而在青春如夢的神話變形空間裏，莊周與蝴蝶居然翩翩共舞，經歷一段「不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與」的美好時光。顯然這種「周蝶分而無分」的「物化」時空，不會安於語言分類、概念分別的知性時空，也不捨棄萬物有靈、物我有情的神話時空。對於神話心靈有別於邏輯心靈的差異特質，卡西勒辨之甚詳：

原始人的心靈就其本性和本質而言，是尚未顯出差別的或渾沌不分的一種原邏輯的或神秘的心靈。原始智力所獨具的東西不是它的邏輯而是它的一般生活情調。原始人並不以一個希望對事物分類以便滿足理智好奇心的自然主義者的眼光來看待自然。他也不是以單純實用的或技術的興趣去接近自然。……對神話和宗教的感情來說，自然成了一個巨大的社會——生命的社會。人在這個社會中並沒有被賦予突出的地位。他是這個社會的一部分，但他在任何方面都不比任何其它成員更高。生命在其最低級的形式和最高級的形式中都具有同樣的宗教尊嚴。人與動物，動物與植物全部處在同一層次上。⁶⁹

神話思維背後蘊含著泛靈論的生命一體、情感互滲，表現在巫術儀式的「天地交通」上。如巫者可溝通天地鬼神，也可與不同物類聲氣相通超越間隔。這是「絕地天通」之前，人和天地鬼神、動植物類「朝有語，夕有語」的黃金年代。只是神話

⁶⁹ 同前引，頁 122-124。

時代的原始語言不同於抽象概念之代碼，而像咒語般具有召喚存在的語言魔力。至於天地間的自然萬有，包括神、鬼、人、物、動、植、礦石等，皆可連續相通而無絕對壁壘。因為它們共享了非分別的、非個體性的流動力量：「這種瀰漫於整體宇宙之中的呼吸給予一切事物以一種張力，靠著這種張力這些事物被結合在一起——依然是非常類似於一些原始概念的，例如波利尼西亞人的曼納 (mana)。」⁷⁰ 萬物源於 mana 之流出與充塞而成為形物，然而萬物只是暫時之流形，其間並沒有任何實體本質所帶來的封閉界線，所以自然世界並非分類井然有別的對象物質，而是自然即超自然的力量連續。熟悉道家者，自然會想到 mana 的流通連續，近於老莊「道之為物，惟恍惟惚」的渾沌特性。mana 與萬有的關係，可表示為「一切從此曼納流，一切還歸此曼納。」正如渾沌與萬物的關係可表示為「一切從此渾沌流，一切還歸此渾沌。」從事道家的神話溯源研究者，早就注意渾沌之道（上善若水）的氣化流行與賦形運動，其原型可能就承繼於能吞吐萬物的 mana。張亨很具說服力地論證了《莊子》「臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰『通天下一氣耳』」⁷¹ 的氣化思想母胎，可能就源自這種 mana 的泛靈世界觀。⁷² 更進一步說，《莊子》的氣化、變化、物化等「化之思維」，也可能源自神話變形世界觀的再哲學化。⁷³

鯀化鵬徙、莊周夢蝶等看似哲學命題，多少源自古神話的魚鳥變形、蟲蝶羽化等原始意象。而真人「喜怒通四時，與物有宜而莫知其極」⁷⁴ 的物我通感，「天地與我並生，而萬物與我為一」⁷⁵ 的齊物合唱，大體也承襲轉化自神話巫術那種生命一體、情感流通的原型經驗，⁷⁶ 可以說，《莊子》打破人類中心主義的「齊物」哲學，多少脫胎換骨於交感巫術參與一切、關懷一切、同情一切的神話世界觀。而「物」之不齊，則因為人（知）的「自我觀之」所造成的「樊然殽亂」之結果。以本文的概念來說，是「啟蒙之知」造就了物類的相對分離，並非萬物自身分離於自身。「類」是「概念之知」的產物，亦是由啟蒙之子的認識活動所劃分出來

⁷⁰ 同前引，頁 140。

⁷¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈知北遊〉，頁 733。

⁷² 張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化，1997），〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，頁 101-149。

⁷³ 張亨，〈《莊子》中「化」的幾重涵義〉，收入國立臺灣大學中國文學系編印，《臺靜農先生百歲冥誕學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2001），頁 209-228。

⁷⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 230-231。

⁷⁵ 同前引，〈齊物論〉，頁 79。

⁷⁶ 恩斯特·卡西勒，《人論》，頁 139。

的。啟蒙之知通常會認為神話「跨類交感」的自然觀混亂無序，所以才要用概念之知來重新安排井然有序的分類網羅，確定「有分有辯」的世界圖像。

弔詭的是，啟蒙之知自以為帶來的「封」、「常」理序，《莊子》卻認為這也可視為對自然天序的「樊然殽亂」。換言之，人類藉由語言概念的符號作為，只是將自然「物化」原本自發性「通」、「達」的連類通感，給予某種暫時性的「封」、「常」之類序安排。而人為「畛域」的安排，無疑干擾並限制了自然原發的流通變化。〈至樂〉曾有一段表達，頗能將神話遺留的「物類跨域」的生成變化、交感關係給傳達出來：

種有幾？得水則為鱣，得水土之際則為黿蠃之衣，生於陵屯則為陵舄，陵舄得鬱棲則為烏足，烏足之根為蟻蟞，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，生於竈下，其狀若脫，其名為鵲掇，鵲掇千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食醢。頤輅生乎食醢，黃軫生乎九猷，贅芮生乎腐蠹。羊奚比乎不筭，久竹生青寧；青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。⁷⁷

上述「萬物出於機又入機」的渾沌關係，大概不是啟蒙理序可理解接受的。所以啟蒙之知才要鑿破渾沌，重新找出宇宙秩序的分類眉目。從《莊子》看來，自然的原發天序就是渾沌的變化自身，它的天然秩序就在於非封閉、非定則、非系統的生成流變。人類語言概念所捕捉的理序則屬於世界圖像 (world as a picture) 的建構，事實上自然仍然是以渾沌跨域的方式在演化自身，保持它差異化的力量遊戲。然而隨著人類文明的啟蒙知性之直線進展，「與物為春」、「魚我樂遊」的生機，逐漸被啟蒙理性給取代而被譏為無意義的詩語濫情。尤其莊周身處戰國「此亦一是非，彼亦一是非」的百家爭鳴年代，原古神話那種「無物不然，無物不可」的「道通為一」之靈光氣韻 (Aura)，似乎已被淡忘而封存在「古之人」的遠古時空裏。真人「遊心於物之初」的自然樂園之遺風，幾乎已被「判天地之美，析萬物之理」的百家言辯、一偏之知給取代了。

《莊子》並非簡單採取歷史直線進化的啟蒙樂觀主義者，也不認為啟蒙可以完全取代神話而片面宣稱神話的徹底除魅與失效。對於《莊子》，啟蒙之「得」，稍

⁷⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈至樂〉，頁 624-625。由此筆者認為，物化可能具有向四方打開的橫向演化消息。據此它必是「差異重複」而非「同一重複」，否則物化之間的演變突創將不可能。

不戒慎就會自我蒙蔽而產生啟蒙之「失」。而拯救啟蒙之失，要在於深度反思啟蒙的自我異化，重新進行啟蒙與神話的辯證對話，尤其有必要再度思考人類與自然的原初性關係。身處戰國境遇而非「古之人」的莊周，當然也已經具備啟蒙之子「天人相分」的「今之人」身分，但他並不迷信啟蒙之子「以人御天」的新神話，也並非倒退回遠古神話的「去人存天」。莊周乃要透過「天人不相勝」的活動機制，來再度開啟啟蒙與神話「之間」的運動辯證。筆者想要強調的是，《莊子》對「言」與「知」的批判並非在於簡單地反對啟蒙思維，而是反對啟蒙之知的專斷化與同一化。同樣，《莊子》對「渾沌」的歌頌亦非主張直接退回原始文明，而是主張當啟蒙之子過度膨脹而異化太過，人們有必要謙卑重尋自然之子的身分，以便和自然重新和解。可以說，具有啟蒙之子與自然之子雙重身分的莊周，要重新在「今之人」（啟蒙）與「古之人」（神話）之間，尋求一條「執古之道，以御今之有」的辯證之路。返古而不開今，必食古不化，那種懷舊傷逝的復古情調，絕非莊周「上與天地遊，下與世俗處」的通變達用。而在辯證的批判策略上，《莊子》首先要指出啟蒙之子過度膨脹的危機，並提醒啟蒙之子有必要再度重估渾沌之死的代價。對於自然樂園的重估，正是「渾沌未鑿」和「渾沌已鑿」的對照處境。⁷⁸ 這一得失過程，〈應帝王〉將其描述為渾沌鑿竅而死的神話輓歌：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相遇於渾沌之地，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，此獨无有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。⁷⁹

「古之人」所處的「中央之地」，象徵著神話世界的遠古樂園。樂園之樂，尤其表現在渾沌心地。「渾沌之善」無關乎「為善近名，為惡近刑」的善惡規範，而是「窈兮冥兮」而「無心與謀」的素樸恬淡。渾沌心地不落南／北、儵／忽的二端（排中）對立，它反而提供了人我遇合、物我交流的「環中」空地，讓萬有生命的原始倫理際遇可以發生兩行換。渾沌者，天地萬物之間沒有此疆彼界的絕對分際，

⁷⁸ 「古之人」是《莊子》的懷古意識之表現，其中顯示了神話思維的流風遺韻，亦即道通為一、物我感應的存在處境。而從「古之人」以下，便逐漸進入道不通、物有封，甚至是非紛亂的「今之人」存在狀態：「古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。」同前引，〈齊物論〉，頁 74。

⁷⁹ 同前引，〈應帝王〉，頁 309。

那裏物類不斷在進行跨域交感的「物化」生機——「萬物皆出於機，入於機」——生命皆在自然天機的變形轉化之間，出入來去而沒有「常封」界線。在渾沌樂園之中，自然萬物可以祥和共生、情誼交流，人也只是萬物共榮圈之一物，人與物平齊共享自然王國，同遊天地一氣。這樣的樂園景象，我們在《莊子》「至德之世」（建德之國），可以看到更為具體的描述：

故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山无蹊隧，澤无舟梁；萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闚。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎无知，其德不離；同乎无欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。⁸⁰

維持這種樂園的關鍵，顯然就在於人的自我主體不宜過度膨脹。只有無知、無欲、素樸之民性，才能安住渾沌樂園。渾沌者，人心渾然感通於自然，如此才能與「萬物群生」、「禽我共遊」。這是一種萬物共享 *mana* 氣韻的存有連續性年代，人在其中並未樹立「人為萬事萬物尺度」的知性獨大意識。知性意識也就是分類意識，稍一不慎，它便進入宰控全局的啟蒙自我神話化。在渾沌鑿七竅的故事中，導致渾沌死、樂園失的關鍵凶手——倏與忽——便象徵著知性的二元對立、分門別類的自我象徵。原本素樸的渾沌心地，當它轉為「倏／忽」的知性主體之概念化認識活動，導致感官七竅各自分流時，便也同時展開了「知性為自然立法」的世界圖像之建構。從此「物」便要在人類衡量事物的同一性尺度下，被分門別類在世界圖像的知識體系中。從此，人不必再與萬物平等共生，人掌握了御物、用物的命名鑰匙，將自己獨尊為「我」而「敖倪於萬物」。⁸¹「今之人」驕矜自我、傲睨萬物，正是典型的啟蒙主體性的優位心態，因為他已從「自然之子」躍升為「自然之主」，自信掌控了自然世界與萬事萬物。人從此不再是齊物中之一物，而是位居世界中心握有命名萬物之權柄的啟蒙之子。從「古之人」到「今之人」的轉變，既象徵遠古神話時代的沒落，也象徵人類自我啟蒙的地牛翻身，並且可能朝向啟蒙神話化的極端發展，蠻牛駛去：

⁸⁰ 同前引，〈馬蹄〉，頁 334-336。

⁸¹ 〈天下〉篇中的莊周自道其心地：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物」，同前引，〈天下〉，頁 1098。而自以為萬物之靈的「我」之心態，則可以用惠施的「敖倪萬物」為典型，以下將對惠施之知進行批判分析。

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也，請言其畛：有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭，此之謂八德。⁸²

啟蒙後的人文「八德」，看似解脫了被自然控制的原始渾沌處境，然而人類或許太樂觀於語言的命名與分類之光，完全為文明帶來了啟蒙。正如渾沌向來被視為黑暗無光的暗洋一片，而太陽所象徵的意識之光，則以語言命名照亮了渾融無分的存有，以解放個別分殊的存有者。換言之，支解混沌的創世紀，正也是創造了人文世界，從此人原以為可脫離自然原始的野蠻，殊不知人類也因此將自己關閉在另一種人文「八德」的樊籠中。從此與內外自然，皆隔山隔水。人的自我主體之挺立，也承擔了與自然分離的代價，與自然的分離，既包含了與「外在自然」的分離，也包含了與「內在自然」的分離。與「外在自然」分離，是指主客二分的思維下，萬物被視為純粹外在客體物，從此不太容易再體會「與物相遊」的物我原初倫理關係。與「內在自然」分離，是指身心二元的思維下，身體、官能、欲望、本能等自然生命力被壓抑成為生命底層的陰暗潛流。如此一來，人漸漸失去身體與世界的「共自然性」(connaturalite) 之原初情境。⁸³ 這一身體／世界的共自然性，本是一切存在物的存有根底，一旦人隔離於自然，就會像《莊子》所嘲諷的失根景象：「泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫。」⁸⁴ 完全捨棄神話、背離自然的啟蒙之子，處境就像是隔絕湖水的陸魚一般，失去「魚相忘於江湖」的優遊自在了。

以「成心為師」的自我認知，經由「言非吹也」的命名指謂活動，總是建構了以人為中心、以自為中心的認識圖像，並且經常掉入「自是非他」的「儒墨是非」之符號資本的爭奪。原本「道通為一」的互滲流通之自然世界，原是「無物不然，無物不可」的「在其自己」，自從人以語言主體將萬物對象化為認知客體之後，萬物便落入了因人而設的知識網絡，從而被貼上「有成／有毀」、「有是／有非」等中心／邊緣的價值標籤。而劃定價值標準的正是人類「自我觀之」的強制作為：

⁸² 同前引，〈齊物論〉，頁 83。

⁸³ 「共自然性」一概念，乃是梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 用來分析身體與世界的原初情境關係，參黃冠閔，〈觸覺中的身體主體性——梅洛龐蒂與昂希〉，《臺大文史哲學報》，71（臺北：2009），頁 156-157。另外，劉國英亦曾指出《老子》「道法自然」之道，可以透過梅洛龐蒂非純超越、亦非純內在的「本源自然（始動自然）」去理解，參劉國英，〈現象學可以還中國哲學一個公道嗎？——試讀老子〉，收入劉國英、張燦輝主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學專輯》（香港：邊城出版社，2005），頁 20-35。

⁸⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 242。

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」

「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」

「然則物无知邪？」曰：「吾惡乎知之！」

雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鰭然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鰭與魚游，毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！⁸⁵

齧缺也是典型「今之人」的啟蒙認知心態，對他而言，人類追問一連串有關萬物的「同」「異」分際，正顯示人的知性為自然立法之優位。他沒想到，王倪所暗示的「古之人」態度則迥然不同。王倪連續三次「吾惡乎知之」的拒絕回答，顯示他對人類「自我觀之」的同一性思維暴力相當敏感。當人們有了正處、正味、正色的分類尺度，那麼原本在其自己的天籟，便也「樊然殽亂」地失掉了天然理序。換言之，人以他的符號分類秩序，取代了自然原本的自發天序。所以〈齊物論〉的核心關懷，顯然就在反駁「今之人」的妄自尊大，並一再提醒「古之人」的齊物胸懷，所以從一開始，《莊子》才會安排南郭子綦呈現「喪我」，對主體「以成心為師」的自我同一性知見，進行一番「槁木死灰」的解放工夫，然後才能恢復聆聽「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取」⁸⁶的物化天籟。顯然地，「喪我」可視為對啟蒙之我的妄尊獨大，給予一種不自見、不自是、不自伐的自我批判，以便在「道法自然」、「夫莫之命而常自然」的「無為」狀態下，讓萬物自賓自化。

六、莊子對惠施的同一性思維之批判

「古之人」是《莊子》借來批判啟蒙之知的懷古意識之表現，顯示了神話思維的流風遺韻，亦即道通為一、物我相遊的存在風光。而從「古之人」以下，便逐漸

⁸⁵ 同前引，〈齊物論〉，頁 91-93。

⁸⁶ 同前引，頁 50。

進入道不通、物有封，甚至是非紛亂的「今之人」狀態：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。⁸⁷

如果說神話的模擬思維是「古之人」的模式，那麼惠施的概念思維就是「今之人」的典範。從惠施角度看，從古之人到今之人的轉變，可謂啟蒙思想的典範轉移，惠施正可擔當先秦某類啟蒙之子的代表。啟蒙要告別神話的荒誕不經、荒唐無用，就好像惠施認為只有徹底清除（莊子殘遺）「河漢無極」、「不近人情」的神話式幻想，才能完全進入概念分明、計算思維之大啟蒙。〈逍遙遊〉中，惠施與莊子的對話，莊子明顯借了壺蘆和巨木等神話意象，甚至將神話思維的物觀帶來與惠施碰撞，但遭致惠施批評「今子之言，大而無用，眾所同去也。」⁸⁸ 惠施顯然徹底拋棄了神話思維，堅信進步的理性計算思維。從惠施角度看，從神話模擬到概念認知，毫無疑問標示了啟蒙的直線進化。從莊子看來，他反而會認同阿多諾「啟蒙辯證」的弔詭觀察：啟蒙後的同一性思維未必保證直線進步，稍不警覺，便可能走向另一種宰控危機。

《莊子》除了批判封閉性的是非偏見，也要釐清「知」、「心」、「名」三者的交纏繫聯，產生的主體同一性之「我取」活動。《莊子》真正批判的對象是，固化一偏知見所造成的是非爭辯之同一化意識型態。若將《莊子》簡單視為反啟蒙、反理性、反知識、反語言的反智論者，實未掌握《莊子》對同一性思維的批判核心，以及藉批判而開出差異性思維的用心。關於〈齊物論〉對於「偏知」、「成心」、「名言」三位一體，交纏相生的主體之我取結構（所謂「非我無所取」），筆者曾有論文加以分析。⁸⁹ 本節想將重點放在「自我觀之」的成心之知、是非爭鋒的同一性思維特徵，尤其分析惠施之「知」的同者思維對自然的宰控，以及莊周「無知之知」的差異思維對自然的回應。即藉由惠莊兩者的思維差異，再度呼應本文「啟蒙與神話」的辯證對話。

〈齊物論〉曾以「朝三暮四」來諷喻，一般人的「知」通常掉入「勞神明為

⁸⁷ 同前引，頁 74。

⁸⁸ 同前引，〈逍遙遊〉，頁 39。

⁸⁹ 賴錫三，〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，8.2（臺北：2011），頁 129-176。

一」的偏見陷阱，陷溺在眼前當下一端好惡，這是因為人的認知經常被「成心」視角所決定，形成人們「隨其成心而師之」的「自我觀之」；再則，人的認識視角又和名言的「彼是方生」之二元結構相輔相成。〈齊物論〉指出惠施辯論式的知見，是透過名言的概念結構來進行，而概念語言所推動的思維活動呈現出「方可方不可，方不可方可」的二元排中性，所以人們很容易掉入單點透視的中心視角，形成他觀看與認識事物的確固性。一個概念容易圈定一個明確的認識視象，同時也抑制其他的認識角度，遮蔽了他異事物的生成變化。概念之知並非沒有它善巧的認識能耐，《莊子》擔憂在於當它未能自我批判反思時，很容易造成「自是非他」的排他性與暴力性。「有蓬之心」就是莊子用來批判惠施之「知」的譬喻，〈逍遙遊〉中莊子和惠施在討論「大瓠」有用無用時，就曾批判惠施說：「夫子固拙於用大矣……則夫子猶有蓬之心也夫！」⁹⁰ 它揭露惠施概念之知背後的認知活動是一種焦點封閉的蓬塞狀態，並企圖將個人片面的認知擴張為普同觀點。因為他總是以同一角度的「知」、「用」，強加在他人他物身上，而難以納受差異的多元觀點，所以莊周才用茅草堵塞的心靈（有蓬之心）來批判他。對於典型啟蒙之子的惠施，《莊子》對他的效用同一性思維，有其敏銳批判：

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，吾為其無用而培之。」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！」

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。今夫鰲牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠，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！」⁹¹

⁹⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，頁37。

⁹¹ 同前引，頁36-37、39-40。

惠施對於大瓠、大樹，甚至對莊子的言論思想，都聚焦在「唯用」來做為價值判斷的同一視角。對於惠施，眼前的無用大瓠、無用大樹、以及莊子的荒誕大言，一樣都犯了「大而無用」的毛病。惠施有一把明確的量尺在心，就像木匠擁有一把精確計算「規矩繩墨」的度量器具。惠施相信有某種思考形式可以衡量思想真值，就像木匠認定有某種規矩繩墨可以衡量材貨價值。這種類比突顯了惠施是以技術性思維來利用自然，他遠離了神話思維「與物相遊」的無用態度，完全轉向以理性計算來取用自然資源的啟蒙真理。惠施思維以匠者的規矩繩墨為依歸，一者標示技術思維傾向的實效主義，二者顯示了他的效用理性之啟蒙立場。他就像獵食者狸狌一般，眼中只看到獵物食貨。這使得惠施的啟蒙思維朝向唯用的同一真理觀，並墮化為啟蒙的自我神話化。凡不符合他認定的標準框架之其它思想與事物，幾乎都被排除在「用」之外，成為「無用」而可剖棄。在惠施身上我們看到了「啟蒙退化為神話」的幸控自然之暴力傾向。這尤其表現在啟蒙思維延伸到技術思維的匠石身上，而匠石和惠施的「唯用」態度則如出一轍：

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，以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樗，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，果蓏之屬，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，自掊擊於世俗者也。物莫不若是，且予求无所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予皆物也，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，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也彼其所保與眾異，而以義譽之，不亦遠乎！」⁹²

⁹² 同前引，〈人間世〉，頁170-174。

匠石實為惠施思維的連體延伸，匠石思維在於「規矩繩墨」（計算思維）配合「斧斤夭折」（資源思維），兩者結盟為精確計算、強而有力的效用同一性。由於匠石的專業化之視野框架，使得他立眼望去就能定奪櫟社樹的適用性，他不像「觀者如市」那些外行人看熱鬧，而能以萬物萬物尺度的主體理性之行家眼光，打量每顆樹木的效益價值。匠石之所以對眼前這棵櫟社「神木」視而不見，因為他眼中的「自然」早已無「神」，而只有材用與否的考量。換言之，神話的自然諸神不僅已被惠施與匠石給除魅化，甚至完全被代換為純粹的自然資源。儘管為舟、為棺、為器、為柱、為門戶等實用脈絡不同，但一樣都是「唯用觀之」、「以用為神」。匠石以其技術理性的專業之知，鐵口直斷櫟社樹的「材與不材」，唯一標準就是合不合於他的「規矩繩墨」之器用權衡。結果神話世界裏原本可以庇佑生靈的千年神木，反倒成為匠石視而不見的無用散木、不材之木。由此可見，惠施與匠石在啟蒙解放的計算思維之下，徹底淘空自然萬物的靈光神韻，他們已經找到了啟蒙新神。於是諸神萬靈棲居的原始自然，成為了一塊塊成規成矩的材貨送往匠石工地，有待木匠予以為舟、為棺、為器、為柱、為門戶。剩下來的「餘物」，就是那些不被啟蒙之神、匠石之手所眷顧的散木。對於那些被啟蒙遺忘的自然殘留（散木之象徵），莊子卻特別敏銳而有感，他似乎聽得見樹神殘骸的餘音迴響，那些遠古神話的靈光魅影，仍在莊子心中盤旋不去。所以他利用「托夢」寓言，重新讓自然以它的「原始語言」說出自身故事，那種早被啟蒙遺忘的樹靈氣韻。顯然莊子企圖要告訴惠施，啟蒙之子應該偶而要放下「唯用」的同者心態，重新傾聽神木的靈光氣韻，使自我和自然的斷裂重新彌合，讓物我之間找回原初生命倫理，亦即「與我相遊」的逍遙之美。此時萬物各各以其差異的物化之美而自開自落，人們則彷徨孩子般天真無機徜徉其下。莊子說這裏沒有了「苦」、「害」，因為啟蒙暴力的獵物心態與獵物舉動，暫時止息。人和萬物，都可以暫時回歸一個逍遙的美學時光。

《莊子》虛構了神話般的夢幻空間，讓原本被同一化思維所排斥、所噤聲的天籟之音，得以重新「咸其自取，使其自己」說出自然心聲。櫟社樹批判了匠人「蓬心之眼」的實用同一性，它根本不願被「同一化」為有用的「文本」。文本就是因為符應了匠人的效用思維，所以成為規矩繩墨「同一性暴力」的犧牲者，掉入「以其能苦其生」、「不終其天年而中道夭折」。值得深思的是，《莊子》指出：同一性暴力既來自於匠石的規矩斧斤，也來自於文本自己不知不覺順習了同一性思維，心甘情願地「自揜擊於世俗者也」。換言之，文本也有可能將匠人外在規訓的同者暴力，內化為自己的認同。而《莊子》藉由櫟社樹的批判反抗，突顯惠施、匠人的

效用同一思維，已然將人事物的多元差異性給同化了，因此為了要突破「唯用」的同化效應，乃刻意「求無用」來解脫同一性暴力。自覺地「求無用」，則是為了回到「在其自己」的「為予大用」。也就是透過「反求諸己」的批判反思，使得櫟社樹從被暴力對待的緣邊它者，返回在其自己的靈光氣韻。結果匠人夢醒有悟，最後自己替櫟社樹的「差異」選擇加以辯解，所謂「彼其所保與眾異」之「異」，正是打開堅固如石的匠人同一性主體的「他者」介入。妙哉神樹，從被暴力對待的散木他者，竟反轉為啟蒙之子的新啟蒙師。櫟樹之神讓匠人放下了啟蒙之知的傲慢，重新向櫟社樹神致敬、重新向自然乞靈。看來《莊子》利用了虛構策略讓早被遺忘的神話思維，再度和啟蒙思維產生了新的流動。若說惠施是啟蒙之子，莊子則在尋思啟蒙之子與自然之子的兩行，而非單純地批判啟蒙、退回神話。

《莊子》除了指出惠施對自然萬物的暴力外，也再三強調同一性擴張將產生自我傷害的人生失養。換言之，同一性暴力傷害是兩頭皆通的，外則傷害外部自然，內則傷害內部自然。正如〈齊物論〉指出，人人若皆以一己為師，各逞大知／小知、大言／小言的爭鬥與傾軋，結果將造成彼此的相互壓迫、兩敗俱傷。對於這種以己為師、以自為光的膨脹主體，其所帶來的自我傷害之失養人生，《莊子》經常以惠施的人生為戒，因為他將啟蒙之「知」的同一思維，體現的最淋漓盡致。惠施的多學善辯是當時最「以知聞名」的「知盛」大家，但總是偏執地「唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。」將他認定的「堅白論」這一類概念之知，強加在與他不同的觀點事物上。⁹³ 尤其為了將自我偏取的一端之見，普遍化為人人認可的真理知見，一生都在費盡心機、耗遍心力與人爭辯堅白之論。而莊周對這位至交好友「勞精外神」的馳耗人生，同情至深卻也批判入骨。最大原因就在於，惠施之知是典型的「同一性思維」的自我膨脹與權力擴張，一生都在「是非爭辯」的競賽身影中度過。就在他自以為爭得人生勝利組的「知盛」邏輯下，莊周卻看出另一幅勞役無寧的虛無圖像：「今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」⁹⁴

在《莊子》看來，惠施這種知盛、恃才、傲物的啟蒙自戀，實乃不免於主體膨脹的駘蕩人生。從天地廣大來觀看惠施的主體權能，那種想要將一己的堅白知見，推闡為天下人皆心服口服的真理，終將不免如蚩蟲空鳴，徒勞而已。惠施這種形影

⁹³ 「昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之味終。」同前引，〈齊物論〉，頁 74-75。

⁹⁴ 同前引，〈德充符〉，頁 222。

競走的爭辯人生，孤絕封閉在自以為「知盛」中，未曾真正與他異性的人事物產生豐富的兩行對話。當他在佔領他者的同時，弔詭的是，自我人生亦一同枯萎謝去。相異於惠施「以成心為師」的「知盛」人生，《莊子》認為人生豐富便在於與他異性的遭遇，只有在與他者的互養過程，主體才可能走出同一性固持而變化起來。因此必須從惠施之「知」的擴張，轉化為「無知之知」的敞開，亦即從「成心」投射，轉化為「虛心」傾聽。從「知」到「無知之知」的思維變化，也是關於「我」到「喪我」的主體轉化，從而導致「無知之知」的差異思維之十字打開。而對於莊子，遠古神話中的自然思維，留有被啟蒙之子棄絕的靈光氣韻，甚至是治療啟蒙的一帖可老藥新用的辯證良方。

七、結論：莊子的天／人「不相勝」與神話／啟蒙的「否定辯證」

海德格的存有思維與道家天道思維，經常被東亞學者視為類似的思維方式。而法蘭克福學派的批判思維則經常質疑海德格的存有思維，和他所犯下的政治錯誤難脫干係。海德格的存有思維與納粹之間，究竟是否隱藏幽微的秘密通道？本文無從專業判斷。但有一種觀點是從存有論的「同一性」思維來觀察，認為海德格所以昧於政治，和他過於強調存有同一性的思想方向有關。據此便和本文脈絡產生了關係，甚至是不得不回應的嚴肅課題。因為假使道家也有類似「以存有之道化約人道」、「以天道化約人道」的存有同一性、天道同一性傾向，那麼海德格存有思維的政治陷阱，是否也可能存在於道家的天道思維之中？

例如關子尹就曾指出，海德格晚期的成熟思想可用「同一性」思維來描述。而所謂同一，意指人和存有的同一。而且關子尹也主張海德格的同一性思維和道家有諸多暗合之處，它們都強調超克人類中心主義，以及將人與萬物共同歸諸於天地造化、和諧一體的主張；⁹⁵ 不僅如此，關子尹還認為晚期海德格主張的人道與天道

⁹⁵ 「從海德格對主體全面的批評可見，現代人的最大毛病是過於自我中心。海德格感於人類中心思想無論對自然生態，乃至對人際關係均構成前所未有的危機。前期《存在與時間》一書雖有作徹底反省的意圖，但後來海德格終於發現是書本身潛在地亦觸及『人類中心』之危機。因此，後期的『同一性思維』正好提供一種足以對治有關危機的良方。因為同一性思維的其中一個重要課題，就是勸說人類不要自別於存在和走上把存在對象化、敵對化的胡同中，而應以返歸宇宙『同一』的存在為志業。存在實包涵宇宙和人類萬物這一點。」關子尹，〈海德格的「同一性」思維與道家哲學〉，收入劉國英、張燦輝主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學專輯》，頁228-229。

之同一，乃要以人道對天地萬物的順應歸依來做為人生指導。⁹⁶ 關子尹確實巧妙而深刻地將晚期海德格和老莊思想，以跨文化互文方式進行了頗具生產性的對話。筆者認為他的敏銳觀察極具挑戰，尤其在兩者的天人同一性思維中，指出它們皆具有以天道指引人事，抑或捨人道通天道的「唯道是從」主張。關子尹的豐富性在於，他一方面指出海德格和道家的「天人同一思維」，對當今現代性的理性主體具有批判治療性，其中強調了人對天地造化的責任承擔；但另一方面，他卻也批判地指出海德格和道家在強調「順應天道」的過程中，有落入忽略人道的危險，結果將是天道的同一或獨尊吞噬了人道，使得人在歷史的當下現前有「昧於人道」的重大限制。簡言之，關子尹認為海德格和道家的天人同一性思維，皆不能逃脫《荀子》「蔽於天而不知人」的批判，所以再三強調不能以天道來壓抑人道對現世事務的認識與判斷。

關子尹對海德格和道家的批判與疑慮，並非完全空穴來風，甚至有它深沉的哲學／政治意義。本文雖同意關子尹這類擔憂有它的嚴肅意義，但並不認同將《莊子》的天人思維，簡化為「以天道化約人道」的同一性思維之評判。對於海德格式的存有論是否陷入「以同一化約差異」、「以存有化約人道」的弊病？事關學術專業，本文無法置喙。但從本文的論證脈絡看來，將《莊子》的天人之學理解為「存天去人」，應該是對《莊子》的天人辯證關係之表面淺解，因此本文的結論就總結在《莊子》天人課題的釐清上，由此可澄清以「天道同一性」理解《莊子》，是一種化約的詮釋。

如前文論證，阿多諾對當今的技術宰制、文化工業、種族暴力的批判，以及否定辯證法所欲帶出的批判解放之道，可溯及他對奧德修斯的啟蒙辯證之分析。而阿多諾對奧德修斯的多元辯證之批判考察，如本文分析所示，可類比於《莊子》對黃帝的多元辯證之批判考察。而阿多諾對神話與啟蒙、自然與自我的「否定辯證」之思考方式，也可和《莊子》對天／人、自然／人文之間的「兩行」思維，產生跨文化的交織對話。從《莊子》看來，神話之「古」未必永遠過時，啟蒙之「今」未必永恆進步。反而做為已然啟蒙的人文之子，需要適時重新向「古之人」學習、重新

⁹⁶ 「海德格與道家思想最相契合之處，是某一意義地都主張『與道合一』。論者談海德格存在與人『彼此同屬』這一想法時，很容易只被設想為一形上事態，而昧於此說對人事之指引……此說最重要的關鍵，就是誘導吾人去除私見以順從大道。這一番道理，中國道家中老莊二氏同都觸及。首先，老子便提出了許多相類的說法，如『故從事於道者，同於道』，和『孔德之容，唯道是從』……到了莊子，則除了強調『同』外，還進一步強調與『同』字一音之轉但帶有方向性的『通』字。故此，所謂『同一』的形而上問題，便引出『通於一』這一行事守則。此中，莊子的『通』字更明顯地強調了必須捨離人的角度而上達於天道這個道理。」同前引，頁 241-242。

向「神話」祈請，尤其和「自然」重修舊好。「人」有必要再度向「天」尋根，只是這個不住啟蒙亦不住神話的天人辯證關係，既不再是天對人的純粹籠罩，也不是人定勝天的絕對控制，而是天人之間來回往復的「兩行」交涉。

《莊子》確實對惠施式的啟蒙之知的妄自尊大有所批判，再三強調「以我觀物」的主體要懂得謙柔虛化，並勸戒「人」不要過度膨脹而與「天」爭大，如所謂：「眇乎小哉，所以屬於人也！警乎大哉，獨成其天！」、⁹⁷「天之小人，人之君子；人之君子，天之小人」、⁹⁸「主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。」⁹⁹但《莊子》看似對天／人之間的一揚一抑，不必理解為人的完全取消與天的純粹獨大，亦即它並非停留在《荀子》所批評的「蔽於天而不知人」之單向立場。否則我們就不能理解《莊子》底下的兩種區分：「聖人工乎天而拙乎人。夫工乎天而俚乎人者，唯全人能之。」¹⁰⁰可見《莊子》理想的「全人」，乃是企圖既「工乎天」又「善乎人」的弔詭平衡，絕非「蔽於天而不知人」的偏滯於天。而《莊子》對「人」的批判應該放在人已然過度膨脹，幾近遺忘了天的啟蒙異化背景下來觀察。換言之，我們應該從辯證思維理解《莊子》對天人之間的天秤來回運動來思考。由於周文禮教規範的人文啟蒙之時局，當它已逐漸走向周文崩解的啟蒙流弊之時，當時人們已大幅離棄神話、遠離自然的歷史直線時間下，人做為啟蒙之子已有了自我神話化的尊大傾向（人大天小），因此《莊子》才要藉由再度對神話的自然世界來召魂，以促使已然過度獨尊的啟蒙之子，再度往「人而天」的位置去流動，喚醒人們依然要銘記自然之子的身分（天大人小）。事實上《莊子》對「人大天小」的啟蒙傾斜之批判，以及「天大人小」的神話辯證之挪動，最終還是在於強調天人之間的動態聯結。換言之，人的大小（啟蒙之子）和天的大小（自然之子），在《莊子》身上最終呈現出互相需求的來回運動：「知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知」、¹⁰¹「其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。」¹⁰²

⁹⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈德充符〉，頁217。

⁹⁸ 同前引，〈大宗師〉，頁273。

⁹⁹ 同前引，〈在宥〉，頁401。

¹⁰⁰ 同前引，〈庚桑楚〉，頁813。「俚」，音良，善也。

¹⁰¹ 同前引，〈大宗師〉，頁224。

¹⁰² 同前引，頁234-235。

從本文的脈絡來理解《莊子》的「天人不相勝」，其關係就猶如人文和自然的互攝關係，亦如啟蒙與神話的辯證關係，不應掉入任何一極的絕對制勝。天人之間的「不一」雖造就啟蒙主體的挺立，但「與人為徒」的啟蒙主體絕不該壓倒一切，自我神話化而妄自獨大宰制自然。啟蒙之子依然要銘記他們總是具有自然之子而「與天為徒」的身分，亦即人與天依然具有「一」的連續關係，所以主體再怎麼挺立也並非獨存於天地之外的孤我。換言之，這種「一也不一」的兩端不住又兩端互需，突顯出《莊子》「天人不相勝」的弔詭運動，或許便可透過阿多諾否定辯證法來揣摩對話。亦即要讓啟蒙之子（人之君子）與自然之子（天之小人）產生平等流動，使神話與啟蒙、自然與人文之間的雙向折衝、生生不息，保持兩邊既連續又斷裂的複雜動態關係，這便是天人之間反復來回的兩行能力。於是我們終於可以完整看到《莊子》給出了天人交涉的否定辯證式答案：「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」¹⁰³ 由此觀之，《莊子》的「天」並非純粹的自然之子，而是不遠離人的「天而人」；而《莊子》的「人」也不是純然的啟蒙之子，而是不隔絕於天的「人而天」。既不落入「以天統人」之一極，也不落入「以人統天」之另一極，而是天人相交涉卻不相勝的來回調節。

如此動態辯證理解，我們才較能把握〈天下〉篇莊周的自我定位：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」¹⁰⁴ 莊周自覺將自己定位在：既與天地精神往來（與天為徒），同時又要與世俗並處（與人為徒）。可見「與天地精神往來」絕不是退回神話的被自然宰控，而「與世俗處」也不再是啟蒙妄大地任宰制自然。這樣看來，《莊子》某些文獻對天人之際的「小大之辯」，只不過要再三強調啟蒙的自我批判反思之必要，藉以重啟已除魅化的世俗化，再度吸收自然天地的靈光氣韻。看來，天人之間的區分（不一）與隸屬（一）之辯證，正結晶為「天之非人乎、人之非天乎」的兩行流動。於是，人的主體總是在「人而天、天而人」的弔詭辯證中，活出「互不相勝」的永未終結之生生變化。

何乏筆曾指出，在西方現代性文化失敗之後：「阿多諾批判思想的位置與作用又何在呢？文化批判本身實亦面臨一項極其複雜的弔詭：面對『文化』之際，若我們盲目認同，則便犯了謬誤；然若我們妄加否認，仍是犯了謬誤。」¹⁰⁵ 亦即面對

¹⁰³ 同前引，頁 225。

¹⁰⁴ 同前引，〈天下〉，頁 1098-1099。

¹⁰⁵ 何乏筆，〈絕望與激昂之間：阿多諾哲學的當代啟示〉，《當代》，198（臺北：2004），頁 40。

人文建制的弔詭情境，倘若完全只是啟蒙立場的天真肯定，而缺少啟蒙辯證的批判反思，便容易低估極端化的自我異化，而犯了啟蒙神話化的謬誤。但批判啟蒙若導向對文化妄加否定之另一極端，則又將掉入反文化的野蠻謬誤。因此阿多諾強調我們必須要有能力面對文化批判的弔詭性，也就是如何不掉入「盲目認同」與「妄加否定」這二端擺蕩的惡性邏輯？這或許便是阿多諾否定辯證法所試圖要走出的活路。而本文認為《莊子》對「天人不相勝」的兩行辯證思維，大體上相應這種否定辯證的思維方式，或者說，可以嘗試透過否定辯證來詮解天人「之間」，那種既斷裂（不一）又連續（一）的「不相勝」關係。單獨的偏重於天（天勝人之自然控制），或單獨偏重於人（人勝天之控制自然），都將落入「純天」或「純人」這兩種不同類型的「同一性暴力」。只有「天人不相勝」的「非同一性思維」，使得天人保持在互為他者又絕對相需的內在詭譎情境，或許才可能持續文化自我更新的差異化活力。由此看來，莊子所以批判惠施之知，並非對「知」的全盤否定，而是對惠施「存人忘天」的自我神話化，給予批判的辯證流通，以促使啟蒙之子與自然之子的重新和解。但是這種新和解並不適理解為純粹的天人合一，而是天人之間「一而不一」的「兩不相勝」。換言之，「合一」的統合模式偏向於黑格爾的綜合辯證法，而「不相勝」則屬於嘗試超越黑格爾的阿多諾式否定辯證法。

筆者在文章開頭，就曾批評羅哲海將道家（《莊子》）理解為退回神話、退返原始的理解，實為一種誤解。他將《莊子》的「天」或「天人關係」，簡單理解為退返神話、單純回歸自然，正是本文要辯駁或者澄清的出發點。事實上，筆者完全同意莊周本人深具理性批判、批判理性的啟蒙能力，更同意阿多諾思維非常的現代性且深具啟蒙批判、批判啟蒙的睿智。然而本文企圖在於強調並突顯：莊周和阿多諾皆非簡單採取啟蒙理性的進步直線觀，他們兩者反而都強調一種批判性、動態性的來回辯證。這種兩端不住的來回辯證，在《莊子》主要以「天人不相勝」這一命題來呈現，而《啟蒙的辯證》則以「神話和啟蒙的（否定）辯證」來討論。本文深知，做為戰國時人而同具啟蒙之子身分的莊周，本身既已不是神話世界的原始自然人，也絕非要人們退回巫文化的神鬼世界，所以本文再三強調莊周和惠施一樣擁有「今之人」的理性除魅能力，而莊周甚至還比他同時代人更常深刻破除巫術盲昧與巫儀暴力。¹⁰⁶

¹⁰⁶ 關於《莊子》和神話的連續與斷裂之辯證關係，甚至對巫術儀式暴力的批判，筆者曾有多篇文章涉及，如賴錫三，〈《莊子》靈光的當代詮釋〉，〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉、〈神話、《老子》、《莊子》之「同」「異」研究——朝向「當代

換言之，不宜將本文所謂「人文啟蒙向自然神話的再學習」，簡單理解為人文退返自然、或者放棄啟蒙而重返神話的單線返回。本文出發處正在於，莊周既然已具有「今之人」的理性批判之除魅能力，為何還要向神話世界的「古之人」學習？筆者認為這正是莊周的深刻處或洞見所在。因為從莊周看來，戰國時代的「今之人」有偏向「以人統天」、「存人忘天」的一端化危機，而神話時代的「古之人」則又明顯偏於「以天統人」、「存天忘人」的另一端。用「自然與人文」這一組概念來說，「今之人」的「啟蒙思維」偏向了理性主體的膨脹而有控制自然傾向，而「古之人」的「神話思維」則又陷入了自然諸神對人的控制。莊周就是同時看到這種古／今時人，各自偏移一端的同一化危機，才重新思索如何動態平衡古／今、重新思索天／人之際。身為戰時啟蒙時代的莊周而言，「今之人」的啟蒙思維雖有其除魅的解放功能，但也經常掉入自我膨脹的遮蔽。這種遮蔽以人物言，可用惠施為典，因其思維方式乃將自然對象化、實用化、工具化，不再信託人與自然、萬物之間的原初倫理關係。若以阿多諾的概念來說，惠施顯然將自身的啟蒙理性給予自我神話化了。而惠施這種理性主體的啟蒙自我神話化結果，同時也再度深化人文對自然的疏離鴻溝。據此而言，莊周強調再度向神話學習，絕非放棄啟蒙而簡單走回巫文化老路，而是藉由批判啟蒙而再度開啟人文與自然的重新對話。因此本文將莊周立場定位在：「今之人」與「古之人」的來回辯證，以便在「人文」與「自然」之間保持流動，而這才是本文詮解「天人不相勝」的初心所在。

為了突顯《莊子》「天人不相勝」的辯證行旅之思維特徵，及其可能具有的當代性潛力，本文乃藉由阿多諾與霍克海默的《啟蒙的辯證》，來做為跨文化對話。筆者承認此跨文化詮釋的實驗性頗高，但也認為思想的創造力經常可能就在雙邊交織的過程中迸發出來。而筆者選擇阿多諾做為跨文化交織對話，擇取的主要理由有二：一則，《啟蒙的辯證》確實對啟蒙理性有深刻的批判，其批判力道雖然與工具理性有直接關係，但筆者認為它更深刻的哲學意義在於：藉由批判啟蒙理性的自我神話化，直入「同一性思維」的意識型態與同化暴力。阿多諾從《啟蒙的辯證》發展到《否定的辯證法》，其對同一性的批判乃逐步再深化，但兩者間仍然可以找到

新道家」的可能性》，頁 167-228、229-271；賴錫三，〈他者暴力與自然無名——論道家的原始倫理學如何治療罪惡與卑污〉，收入李豐楙、廖肇亨合編，《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013），頁 1-78。

連續脈絡。在筆者初步理解下，「工具理性」只是「同一性思維」的一種型態表現而已（亦即理性主體的自我封閉、膨脹、單向度化）。而「同一性思維」的根本重點則在於「以一統多」，亦即任何將某一思維立場給絕對化、本質化的同時，便都染上了「同一性思維」傾向。以本文跨文化批判立場來類比，不管是「以人統天」的啟蒙思維，還是「以天統人」的神話思維，都可能是「同一性思維」的不同表現形式，而兩者都難以促使思維保持活性的來回運動與差異變化。這也是筆者認為莊周對惠施的批判，並不停留在工具理性的批判層次，有關惠施的工具理性傾向之批判，筆者已曾有專文探討。¹⁰⁷ 彼文主要焦點之一便和批判惠施的工具理性相關，尤其透過與海德格對技術批判的跨文化對話，來突顯惠施／莊周思維差異的當代意義。筆者亦曾在彼文申說，惠施式的啟蒙思維並無法真能觸及「汜愛萬物，天地一體也」之實義，其說僅是概念推證之虛說。而莊周「泰然任之」的主體轉化工夫，方能對「天地與我並生，萬物與我為一」的原初倫理有實存的體證性。最後筆者不管在過去研究和本文觀點，都再三強調莊周的天人體證，並不掉入「以一統多」的形上學暴力與同一性思維，事實上莊周最強調的總是：「無分而有分」的「物化」多元豐盈。¹⁰⁸

然而本文選擇阿多諾做為跨文化對話實驗，並非僅於同一性思維方式的批判對話，更實質的內容還在於《啟蒙的辯證》涉及到神話與啟蒙的辯證對話，亦即和本文「神話／啟蒙」、「自然／人文」這一「天／人」核心主題密切相關。而阿多諾對啟蒙神話化的批判立場，絕非主張退返神話，而是要啟蒙理性經由自我批判而再度敞開與自然對話，而這一與自然的重啟對話乃涉及：同時體思主體內部與外部的自然。一言以蔽之，讓筆者深富啟發並繞富趣味的是，莊周對惠施這種啟蒙之子的批判，頗有類似像阿多諾對啟蒙理性自我神話化的批判，而莊周解構黃帝剋治自然諸神的文化批判書寫、神話解構閱讀，也與阿多諾對奧德修斯剋制自然母神的啟蒙批判解讀，有其異曲同工之妙。最後本文嘗試說明，莊周的「天人不相勝」思維乃要走向「自然之子」與「啟蒙之子」的平衡流動，而這也是筆者認為阿多諾「否定」辯證法（「不相勝」辯證法），可能隱含著重新開啟人文與自然「來回不住」

¹⁰⁷ 賴錫三，〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，頁 129-176。

¹⁰⁸ 賴錫三，〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》，16（高雄：2010），頁 1-44；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》，40（臺北：2013），頁 55-100。

的「兩行」潛力之所在。換言之，筆者除了用阿多諾來「解」《莊子》之外，其實也隱含用《莊子》來「解」阿多諾的微言大意。由此期待跨文化的交織互解，打開對雙邊思維都有益處的未來混雜性。¹⁰⁹

（責任校對：王思齊）

¹⁰⁹ 身處西方現代性處境的阿多諾，其對西方啟蒙理性的深刻批判，向來是其開創法蘭克福學派的立言宗旨之一。然而筆者近年來注意到，法蘭克福學派創始人阿多諾的「美學思維」和「自然關懷」，似乎並未被後來法蘭克福學派的主流代表者（尤其是哈伯瑪斯）所繼承。而筆者卻認為「美學思維」和「自然關懷」，極可能是阿多諾對現代性批判的重要資源，而其當代性潛力的再度重估，或許透過與《莊子》的跨文化實驗性對話，可以打開另一種被想像的圖景。阿多諾的美學思維和自然關懷，參何乏筆，〈如何批判文化工業？阿多諾的藝術作品論與美學修養的可能〉，《中山人文學報》，19（高雄：2004），頁 17-35；何乏筆，〈身體與山水——探索「自然」的當代性〉，《藝術觀點》，45（臺南：2011），頁 57-63。另外筆者亦有專文涉及阿多諾的自然觀和《莊子》的初步對話，參賴錫三，〈莊子自然觀的批判考察與當代反思〉，《東華漢學》，19（花蓮：2014），頁 1-76。

引用書目

一、傳統文獻

- 王 弼等著，《老子四種》，臺北：大安出版社，2008。
- 安居香山、中村璋八編，《重修緯書集成》，東京：明德出版社，1978。
- 朱 熹，《周易本義》，臺北：大安出版社，2011。
- 李 昉等撰，《太平御覽》第1冊，北京：中華書局，1998。
- 李 勉註譯，《管子今註今譯》下冊，臺北：臺灣商務印書館，1994。
- 袁 珂校注，《山海經校注》，臺北：里仁書局，1982。
- 張君房纂輯，蔣力升等校注，《雲笈七籤》，北京：華夏出版社，1996。
- 郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985。
- 劉文典撰，馮逸、喬華點校，《淮南鴻烈集解》上冊，北京：中華書局，1985。

二、近人論著

- 吉爾·德勒茲 (Gilles Deleuze) 著，周穎、劉玉宇譯，《尼采與哲學》，北京：社會科學文獻出版社，2001。
- 吉爾·德勒茲著，陳永國編譯，《游牧思想：吉爾·德勒茲 菲力克斯·瓜塔里讀本》，長春：吉林人民出版社，2003。
- 何乏筆 (Fabian Heubel)，〈如何批判文化工業？阿多諾的藝術作品論與美學修養的可能〉，《中山人文學報》，19，高雄：2004，頁 17-35。
- * _____，〈絕望與激昂之間：阿多諾哲學的當代啟示〉，《當代》，198，臺北：2004，頁 25-45。
- _____，〈身體與山水——探索「自然」的當代性〉，《藝術觀點》，45，臺南：2011，頁 57-63。
- * _____，〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》，22.4，臺北：2012，頁 41-73。
- 林遠澤，〈評 Heiner Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*〉，《中央大學人文學報》，31，桃園：2007，頁 289-298。
- * _____，〈評《軸心時期的儒家倫理》〉，《國際漢學》，18，北京：2009，頁 266-286。
- * 保羅·呂克爾 (Paul Ricoeur) 著，翁紹軍譯，《惡的象徵》，臺北：桂冠圖書，1992。
- 袁 珂，《古神話選釋》，臺北：長安出版社，1986。

_____, 《中國神話傳說》，臺北：里仁書局，1987。

恩斯特·卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，于曉等譯，《語言與神話》，臺北：桂冠圖書，2002。

恩斯特·卡西勒著，甘陽譯，《人論》，臺北：桂冠圖書，1990。

* 恩斯特·卡西勒著，黃龍保、周振選譯，柯禮文校，《神話思維》，北京：中國社會科學出版社，1992。

* 馬克斯·霍克海默 (Max Horkheimer)、提奧多·阿多諾 (Theodor W. Adorno) 合著，林宏濤譯，《啟蒙的辯證：哲學的片簡》，臺北：商周出版社，2009。

* 陳瑞文，《阿多諾美學理論》，臺北：左岸文化，2004。

張 亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化，1997，〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，頁 101-149。

_____, 〈《莊子》中「化」的幾重涵義〉，收入國立臺灣大學中國文學系編印，《臺靜農先生百歲冥誕學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系，2001，頁 209-228。

黃冠閔，〈觸覺中的身體主體性——梅洛龐蒂與昂希〉，《臺大文史哲學報》，71，臺北：2009，頁 147-183。doi: 10.6258/bcla.2009.71.05

華特·本雅明 (Walter Benjamin) 著，許綺玲譯，《迎向靈光消逝的年代》，臺北：臺灣攝影工作室，1998。

路先·列維—布留爾 (Lucien Lévy-Bruhl) 著，丁由譯，《原始思維》，北京：商務印書館，1994。

愛蓮心 (Robert E. Allinson) 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。

楊儒賓，〈昇天、變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，7.1，臺北：1989，頁 223-253。

_____, 〈道與玄牝〉，《臺灣哲學研究》，2，臺北：1999，頁 163-195。

劉國英，〈現象學可以還中國哲學一個公道嗎？——試讀老子〉，收入劉國英、張燦輝主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學專輯》，香港：邊城出版社，2005，頁 9-35。

賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社，2008。

_____, 〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》，16，高雄：2010，頁 1-44。

_____, 〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，8.2，臺北：2011，頁 129-176。doi: 10.6163/tjeas.2011.8(2)129

_____, 〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》，42.1，新竹：2012，頁 1-43。doi: 10.6503/THJCS.2012.42(1).01

- * _____, 〈朱利安與莊子相遇於渾沌之地——中西跨文化交流的方法反思〉, 《文與哲》, 23, 高雄: 2013, 頁 389-428。
- _____, 〈他者暴力與自然無名——論道家的原始倫理學如何治療罪惡與卑污〉, 收入李豐楙、廖肇亨合編, 《沉淪、懺悔與救度: 中國文化的懺悔書寫論集》, 臺北: 中央研究院中國文哲研究所, 2013, 頁 1-78。
- _____, 〈《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉, 《臺大中文學報》, 40, 臺北: 2013, 頁 55-100。doi: 10.6281/NTUCL.2013.40.02
- _____, 〈莊子自然觀的批判考察與當代反思〉, 《東華漢學》, 19, 花蓮: 2014, 頁 1-76。
- _____, 〈《老子》的渾沌思維與倫理關懷〉, 《臺大中文學報》, 49, 臺北: 2015, 頁 1-42。doi: 10.6281/NTUCL.2015.06.49.01
- _____, 〈《莊子》的自然美學與氣氛倫理——「自然、氣化、身體」的跨文化對話〉, 《文與哲》, 26, 高雄: 2015, 頁 85-146。
- 謝永康, 《形而上學的批判與拯救: 阿多諾否定辯證法的邏輯和影響》, 南京: 江蘇人民出版社, 2008。
- * 羅哲海 (Heiner Roetz) 著, 陳咏明、瞿德瑜譯, 《軸心時期的儒家倫理》, 鄭州: 大象出版社, 2009。
- * 關子尹, 〈海德格的「同一性」思維與道家哲學〉, 收入劉國英、張燦輝主編, 《現象學與人文科學: 現象學與道家哲學專輯》, 香港: 邊城出版社, 2005, 頁 211-259。
- Allison, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Girardot, Norman J. *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-tun)*. Oakland: University of California Press, 1983.

(說明: 書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Cassirer, Ernst. *Shenhua Siwei (Mythical Thought)*, trans. Huang Longbao and Zhou Zhen, proofread by Ke Liwun. Beijing: China Social Sciences Press, 1992.
- Chen Rui-wen. *Aduonuo Meixue Lilun (Adorno's Aesthetic Theory)*. Taipei: Rive Gauche Press, 2004.
- Heubel, Fabian. "Juewang yu Ji'ang zhijian: Aduonuo Zhexue de Dangdai Qishi (Between Despair and Crisis: Contemporary Enlightenment of Adorno's Philosophy)," *Dang Dai (Contemporary Monthly)*, 198, 2004, pp. 25-45.
- _____. "Qihua Zhuti yu Minzhu Zhengzhi: Guanyu Zhuangzi Kuawenhua Qianli de Sixiang Shiyan (Energetic Subjectivity and Democratic Politics: A Thought Experiment on the Transcultural Potential of the Zhuangzi)," *Zhongguo Wenzhe Yanjiu Tongxun (Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy)*, 22.4, 2012, pp. 41-73.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. *Qimeng de Bianzheng: Zhexue de Pianjian (Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments)*, trans. Lin Hong-tao. Taipei: Business Weekly Publications, 2009.
- Kwan Tze-wan. "Heidegger de 'Tongyixing' Siwei yu Daojia Zhexue (Heidegger's 'Tautological' Thinking and Taoist Philosophy)," in Liu Guoying & Zhang Canhui (eds.), *Xianxiangxue yu Renwen Kexue: Xianxiangxue yu Daojia Zhexue Zhuanji (Journal of Phenomenology and the Human Sciences)*. Hong Kong: Borderland Books, 2005, pp. 211-259.
- Lai Hsi-san. "Zhulian yu Zhuangzi Xiangyu yu Hundun zhi Di: Zhong Zi Kuawenhua Jiaoliu de Fangfa Fansi (An Encounter between Francois Jullien and Chuang-tzu at 'Chaos': Review of the Methodology of Chinese and Western Transcultural Exchange)," *Wen yu Zhe (Literature & Philosophy)*, 23, 2013, pp. 389-428.
- Lin Yuan-tse. "Ping Zhouxin Shiqi de Rujia Lunli (Book Review: Heiner Roetz *Confucian Ethics of the Axial Age*)," *Guoji Hanxue (International Sinology)*, 18, 2009, pp. 266-286.
- Ricoeur, Paul. *E de Xiangzheng (The Symbolism of Evil)*, trans. Weng Shao-jun. Taipei: Laureate Book, 1992.

Roetz, Heiner. *Zhouxin Shiqi de Rujia Lunli (Confucian Ethics of the Axial Age)*, trans. Chen Yongming and Ju Deyu. Zhengzhou: Daxiang Press, 2009.

The View of Nature in the “*Tianren bu xiangsheng*” Section of the *Zhuangzi*: The Transcultural Dialogue of Myth and Enlightenment

Lai Hsi-san

Department of Chinese Literature
National Sun Yat-sen University
chllhs123@gmail.com

ABSTRACT

This study reevaluates the ideas of heaven and man depicted in the *Zhuangzi*, particularly regarding criticisms made against the subject of “knowing only nature but not people” (*biyu tian er buzhi ren* 蔽於天而不知人). It is contended here that these criticisms fail to fully grasp the text’s concept of *liangxing* 兩行, or the nature of affairs in balance. In order to explain Zhuangzi’s efforts to balance the roles of heaven and humans, comparisons are made between the aforementioned concepts and the *Dialectic of Enlightenment* written by Theodor Wiesengrund Adorno, founder of the Frankfurt School. For Adorno, enlightenment in the humanities should not evolve on its own; myths and enlightenment should develop together and the meaning of the human and of nature should be reexamined. This study finds the criticisms made in the *Dialectic of Enlightenment* to be highly insightful, and the said work is compared with the *Zhuangzi*. This study repositions the ideology of humans and nature as a catalyst that transforms myth into enlightenment. Zhuangzi played the roles of the son of nature (heaven) and of a teacher (human) to facilitate the teaching of *tianren bu xiangsheng* 天人不相勝 and *liangxing*, enabling our human-centric culture to continue to prosper.

Key words: *Zhuangzi*, Adorno, myth, enlightenment, nature, transcultural dialogue

(收稿日期：2015. 5. 18；修正稿日期：2015. 7. 15；通過刊登日期：2015. 11. 19)