

作為「旁觀者」的莊子

——從鄂蘭與霍耐特的觀點解讀莊子政治思想*

劉滄龍**

國立臺灣師範大學國文學系

摘 要

本文討論作為「旁觀者」(spectator) 的莊子如何面對歧見、價值衝突的問題。莊子思想究竟是退卻於政治參與的「隱士哲學」，還是蘊涵著政治思想，甚至具有政治批判、參與的可能性，此一問題是當代臺灣莊子學研究的關注焦點。為了讓莊子的相關洞見參與當代政治思想的討論脈絡，本文的後半部將藉由鄂蘭 (Hannah Arendt, 1906-1975) 與霍耐特 (Axel Honneth) 的理論作為對話夥伴與參照資源，藉此開發莊子政治思想的潛能。本文將討論某種特殊的莊子「隱士哲學」，既可呼應鄂蘭意義下的「政治」，又能解釋表面看來退隱不出仕、去政治化的莊子形象。換言之，作為「旁觀者」的莊子仍能扮演某種政治角色，亦即以靜觀的方式擴大心智、形成判斷。再者，我還將援引霍耐特對公正不倚的「旁觀者」與「交互承認」(mutual recognition) 的相關思考做進一步的補充，以便論證「旁觀者」對於平等對話的共同體為何具有重要意義。

關鍵詞：莊子，旁觀者，鄂蘭，霍耐特

* 本文得到審查人極富教益的意見，編校者提出許多精細的校改補正，特此敬表感謝。

** 作者電子郵件信箱：synapsea@ntnu.edu.tw

一、前言

當代社會面臨的重大挑戰之一，即是不同族群、階層、世代彼此的觀點、價值立場之間的分歧矛盾，乃至不同的國家、宗教、文化、政治體制的紛爭、對抗與衝突，甚至因此爆發動亂與戰爭，造成難以收拾的悲劇。莊子所處的戰國時代，儒墨名法各家也從不同的學說觀點各自提出因應時代亂局的解方。莊子在〈天下〉評議諸子之論，於〈齊物論〉則提出了一種調解是非的齊物之道。如何面對思想的差異、政治的歧見，既是當代社會的重要議題，也應是戰國時代各家關切的議題。

不論是儒家修齊治平之道、墨家非攻尚同之論，乃至跟莊子既有交涉又相別異的稷下黃老治世之術與名家辯者泛愛萬物之理，即是〈天下〉如實呈現之天下方術的裂解態勢。諸子百家「往而不反」，後世學者「不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」莊子痛陳的戰國思想情勢，正是諸子百家成了「一曲之士」，各以其「一察」之見「自好」，「皆以其有為不可加矣」。諸子自認所陳救世之方最為上乘，以為一偏、一曲之見即為該遍天地之論，於是本來無所不在的古之道術「闇而不明，鬱而不發」。¹ 即使百家眾技各有所長，亦能為當世君王所用，但莊子以感覺器官設譬，說明一曲之士的方術即使有其一界之明，但若彼此不能通力協作，則治天下之道仍將闇而不彰。² 只有一偏之明的方術無法「育萬物，和天下」，導致「天下大亂，賢聖不明，道德不一」。³

總而言之，如何讓裂而不通的大道再度能一而相通，當是莊子真切的關懷所在。然而，莊子揭示的齊物論說，究竟是與諸子各家同一個方術層次的競爭性理論，還是立足於更高層次的無礙相通之道？所謂「原於一」的古之道術，其「原」、其「一」要如何理解？⁴ 本文首先考察《莊子》〈齊物論〉、〈天下〉中的齊物思想，釐清其理論定位，其次則帶入鄂蘭 (Hannah Arendt, 1906-1975) 的觀點解讀莊子齊物思想，最後引用霍耐特 (Axel Honneth) 的「承認」(Anerkennung) 理論來延伸加強相關的論點。

¹ 郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》下冊（北京：中華書局，2012），卷 10 下，〈天下〉，頁 1060、1064。

² 〈天下〉：「譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。」同前引，頁 1064。

³ 同前引，頁 1062、1064。

⁴ 同前引，頁 1060。

若是將莊子視為「隱士」之學，則其所關切的問題常導向於「如何在亂局中安身處世？」等養生全性之道。以色列學者尤銳 (Yuri Pines) 曾用「不出仕」(disengagement) 此一概念和「隱逸」(eremitism) 作出區分，因為此說並不假設「不出仕」就得割斷與社會的聯繫，而是展現出對掌權者的抗議姿態。在這種情況下，「不出仕」只是暫時的手段，若道一旦復興，「隱藏之士」也會再度出仕。不過，尤銳認為莊子不出仕不只是暫時的，而是將出任政府職務看成是不恰當的生活方式，出仕為官將危及自己的生命。尤銳此一觀點的主要依據在於〈秋水〉中的故事，即莊子釣於濮水，拒絕接受楚王之聘，「寧生而曳尾塗中」，而不願「死為留骨而貴」。⁵ 尤銳也以〈人間世〉為例，認為莊子主張試圖影響君主的努力就像螳臂擋車一樣可笑。⁶ 尤銳此一詮釋將莊子歸類為真心退隱於方外的隱士，而非以「不出仕」作為終南捷徑之手段。然而，我們其實可以倒轉尤銳對莊子的判分，運用「不出仕」卻不斬斷社會聯繫此一說法，來詮釋莊子的政治思想。同時，我也將借用鄂蘭對於「行動者」(actor) 和「旁觀者」(spectator) 的區分來討論莊子的政治思想，並且將莊子看成不出仕、身在方外，但依然觀照方內政治行動的「旁觀者」。此一詮釋的方式可以調和養生的方外莊子和政治的方內莊子之間的衝突，亦即莊子雖不出仕但仍然照看人間世，以身處方內與方外之間的「旁觀者」方式評議天下。〈應帝王〉所謂「不將不迎，應而不藏」此一無為自化之治道，⁷ 如何不只是至人內心玄冥之道，無為的方外和有為的方內之間的聯繫方式為何，將是本文從「旁觀者」的角度試圖探究的問題。

《莊子》內外篇中均談「養生」，這些主題都看似著重在生命「內在」的養護，但又跟政治的「外在」處境有著難分難解的聯繫，養生跟政治為何相關、如何相關？有可能養生就是政治嗎？亦即所養之「生」，除了是一己之身心，其實也包含了「生民、萬物」？「養生之道」莫非即是「養民之理」？除了「庖丁解牛」這一學界討論較多的篇章，〈達生〉的牧羊隱喻更能突顯作為「旁觀者」此一看似在外、旁觀全局的角度如何發揮政治參與的作用。以下先引錄這段意味深長的對話：

開之曰：「聞之夫子曰：『善養生者，若牧羊然，視其後者而鞭之。』」威公曰：「何謂也？」田開之曰：「魯有單豹者，巖居而水

⁵ 同前引，中冊，卷6下，頁603-604。

⁶ 尤銳著，孫英剛譯，王宇校，《展望永恆帝國：戰國時代的中國政治思想》（上海：上海古籍出版社，2018），頁190-200。

⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》上冊，卷3下，頁313。

飲，不與民共利，行年七十而猶有嬰兒之色；不幸遇餓虎，餓虎殺而食之。有張毅者，高門縣薄，无不走也，行年四十而有內熱之病以死。豹養其內而虎食其外，毅養其外而病攻其內，此二子者，皆不鞭其後者也。」⁸

這則對話設定的場景是周威公向田開之請教養生之道，此養生之義訴求不偏不倚的中道，通於〈養生主〉「為善无近名，為惡无近刑」、「緣督以為經」，⁹〈山木〉材與不材之間，¹⁰而且《莊子》各篇所論養生之道都暗藏著一條跟政治聯繫的線索。莊子安排居高位的為政者（此處的周威公、庖丁解牛的文惠君）請教、體悟養生之道，意在言外。按成玄英的疏，單豹為魯國的隱士，雖能寡欲清虛、養其內德，不幸卻虎食其外。張毅同為魯人，交游世貴，形勞神弱、困而不休，導致病攻其內以死。兩人各滯一邊，未能折於中道。方外之士重養生之道，但不免於餓虎之襲（虎或許也暗喻了政治），方內之人營營於權勢，則內懷憂懼、中道而夭。養內的單豹與養外的張毅，兩者分別隱喻方外、方內之士，但均有所偏，未能如牧羊人在羊群之外、之後觀照全局。田開之就是處於材與不材之間的莊周。其實，不論是在方內，抑或方外，均無所逃於天地之間，「養生之道」並無必然的保證，單豹之死便是印證。至於急切地要以行動帶來變革的政治家、知識分子，更要留意養生的必要性，適時讓自己抽身而出，以旁觀的角度觀看行動、局勢，這既是明哲保身之術，更是具有公共意義的政治行動得以成全的條件。

牧羊人走在羊群之外、之後，保持若即若離的關係，而不是在前頭領隊，才能看見脫隊落後的羊隻，即時加以鞭策令其跟上羊群。牧羊人不是行動的策動者，而是退處於行動之後的「旁觀者」。牧羊人像旁觀演出的觀眾，並未領銜演出或行動，而是身處旁觀的位置，但保持對行動的高度關注，並且對行動的全局有更清晰的理解，還能適時提出公正客觀的建議、提醒，事後也可作出評論、對行動賦予意義。牧羊人並未刻意引導羊群前進的方向，而是居於後方「視其後者而鞭之」，合於道家「無為而無不為」的意旨。「道」是無為的，這也是莊子政治思想的前提，羊群的行動是自然、自為的，但是政治仍然有其「有為」的面向，在這個寓言中就是牧羊人的「視」和「鞭」。或許，「牧羊」同時隱喻了「養生」和「政治」。

⁸ 同前引，中冊，卷7上，頁643-644。

⁹ 同前引，上冊，卷2上，頁121。

¹⁰ 同前引，中冊，卷7上，頁665-666。

「牧者」就是養者、治者，「羊」就是自生、自化的生民、萬物。牧者和羊群就是某種我無為而民自化的美學政治。

《莊子》一書匯集了各種彷彿精彩演出的技藝故事，包含著戲劇張力的人物對話，這些故事、對話的作者，不論是否為莊子本人，都像是觀看演出、對話的旁觀者，或者實際經歷現場的行動，或者透過改寫、摹擬、評論讓這些轉瞬即逝的行動以充滿生動想像力的文字再現在讀者的眼前。若是沒有莊子、讀者這些旁觀者，那些眩人耳目的行動都將如過往雲煙，不會在人世留下一點痕跡。即使這些行動大部分是作者捏造的，但也因為其美感、其意蘊如此豐厚，啟發了許多讀者，甚至進一步催生出後世的行動。

二、天下之裂與救世行動

戰國時代諸子百家無不憂心時局，各自提出救世的積極行動，莊子對於這些言行激切的救世行動者，既深感情又慨嘆不已。何以參與聽聞古之道術的思想、行動卻造成天下愈趨分裂、動亂？以下先概述〈天下〉篇作者如何旁觀當時以火救火的「行動者」。

〈天下〉所稱「鄒魯之士」雖未稱及孟子，但也應是跟子思、孟子及其後學有關的儒者，他們所傳的詩書禮樂、易傳春秋，也是莊子所稱揚的傳世之道。至於「不與先王同，毀古之禮樂」的墨家，泛愛兼利非鬥，莊子未嘗不認同他們的初衷，但認為如此刻苦救世的行動難以推致天下。墨子效法大禹的義行，只有無私奉獻的宗教家才能獨任，即使一時風起雲湧號召了許多跟隨者，但終究「反天下之心，天下不堪」，所以「離於天下，其去王也遠矣」。¹¹ 除了墨子，稷下學者宋鈞、尹文也是心繫民命的善士，他們「願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止」。在做法上也同墨家主張「禁攻寢兵，救世之戰」，是具有自苦救人的和平主義者。¹² 既然戰國各家不乏這樣的救世之士，還採取各種積極的手段謀求天下安定，為何莊子始終未能認同他們的言說行止？無論是能傳古之道術的儒者，或是以極端激進的方式禁欲苦行、反戰的和平主義者，為何都不被莊子視為真正的內聖外王之道？用鄂蘭的話來說，儒墨之徒都是不圖一己利害的「行動者」。

¹¹ 同前引，下冊，卷 10 下，頁 1062、1067-1071。

¹² 同前引，頁 1076。

就個人內在的修養面來說，春秋戰國各家更有不少受到莊子激賞的才士。在〈逍遙遊〉提到的宋榮子，可能就是〈天下〉中的稷下學者宋鈞，他或許可被看成稷下道家的學者，而且跟墨家之徒一樣共同懷抱著救世理想。¹³ 宋榮子的修養境界很高，〈逍遙遊〉中對他的評價是：「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境」。¹⁴ 〈天下〉說他：「不累於俗，不飾於物，不苟於人」、「見侮不辱」、「情欲寡淺」，此一修為展現了超越凡俗的過人定力，而且不顧自身飢飽與否，日夜不休地為天下奔走，如此賢士足以令人崇敬仰望，為何還有所苛求？可見莊子不是從內在修為的不足來否定宋榮子，而是從「救治天下」的角度來說，雖然克己救世，然而蔽端是「其為人太多，其自為太少」，最後終將如墨子「使人憂，使人悲，其行難為」。¹⁵ 不論是墨子或宋榮子，雖然境界遠高於田開之所說的張毅之徒懷有慕榮利己之心，但是以救世衷腸而形勞天下，就算未嘗「病攻其內」，在莊子看來仍非行久致遠之道。

源出黃老道術、歸於刑名法家的慎到，和彭蒙、田駢一樣，都被莊子視為於道有所聞之士，可惜也未能達於至道。《荀子·解蔽》批評慎到「蔽於法而不知賢」，按《群書治要》所引《慎子·知忠》謂：「治國之君，非一人之力也，將治亂在乎賢使任職。」¹⁶ 作為法家先聲、抱法處勢的慎到確實有套治理天下之道術，頗受莊子肯定，莊子對他主要的批評是「不免於魀斷」，也就是不免於刑法。但稱許他和彭蒙、田駢「公而不當，易而无私，決然无主」，按成玄英疏謂：「依理斷決，無的主宰，所謂法者，其在於斯。」可見莊子相當看重治理的客觀性、普遍性，這也是黃老「道生法」思想共同的主張。但慎到之偏在於過度「棄知去己」，如此雖能公正不倚、依法決斷，但「非生人之行而至死人之理」。此一評斷接近荀子「蔽於法而不知賢」，亦即過度憑藉法理，雖無私情之害，但卻會流於殘酷無情的刑殺之法。然而，慎到等人「齊萬物以為首」，也就是強調「齊萬物」的

¹³ 宋榮子在戰國時期是知名的賢士，除了莊子，荀子、韓非子都提過他。荀子引子宋子的言論「明見侮之不辱，使人不鬪。」王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，2008），卷12，〈正論〉，頁340。韓非子則稱宋榮子：「設不鬪爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱。」當時人君、世人對他的評價是「寬、恕」。王先謙撰，鍾哲點校，《韓非子集解》（北京：中華書局，2011），卷19，〈顯學〉，頁458。

¹⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》上冊，卷1上，頁19。

¹⁵ 同前引，下冊，卷10下，頁1069、1076-1079。

¹⁶ 參見王叔岷，《莊子校詮》下冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994），卷5，〈天下〉，頁1333。

重要性，顯然被莊子吸收轉化。¹⁷

管仲、商鞅等早期法家以法定分，認為憑藉法才得以排除爭奪之亂而歸於均、齊之理，任法、尊君這兩點均被後來的荀子所採納，然而法跟禮（德）仍相互為用，糅合禮法在早期法家或是荀子皆然。¹⁸ 然後，戰國中晚期的思想走向為「以法代禮」，這在慎到等稷下道家、《管子》已有明顯趨向，到了韓非則不僅貫徹了「以法齊國」的思想，更進一步否決了道德在治理上的有效性。《韓非子·顯學》有謂：「夫聖人之治國，恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為吾善也，境內不什數；用人不得為非，一國可使齊。為治者用眾而舍寡，故不務德而務法。」¹⁹ 韓非反對一味主張德治的儒家治理之道，主張「不務德而務法」，與其讓少數人受到道德感召而為善，不如憑藉法治讓眾人「不得為非」，則「一國可使齊」。韓非在〈顯學〉所論齊天下之法術，與莊子〈天下〉齊天下之道術，分別是戰國時代「齊天下」最具代表性的論著，前者成為天下歸於一統的主要思想動力，至於莊子齊天下之道為何，至今仍闡然不彰、難得善解。

在〈天下〉最被莊子稱道的是古之博大真人的關尹、老聃。然而令人困惑的是，對他們的描述卻不再涉及〈天下〉開篇以來所關懷的救治天下之道，而是虛己容物之道。²⁰ 同樣讓人不解的是接下來的莊子自敘（也有可能是莊子後學述莊之論），也幾無一語關乎外王之道，偏離〈天下〉篇的主旨，而著墨於莊子變化無端的語言表達與思想風貌。²¹ 有兩種可能性可以考慮，一是〈天下〉篇的主旨未必是救治天下之道，而只是綜述當時各家思想言論；二是虛己容物之道跟治理天下有其關聯。

若是我們看〈天下〉最後評述惠施、桓團、公孫龍的段落，名家以論辯能勝人之口，不能服人之心，且惠施自以為最賢。看來名家、辯者最能彰顯〈天下〉開篇

¹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》下冊，卷 10 下，〈天下〉，頁 1080-1082、1085。

¹⁸ 蕭公權 (1897-1981) 認為，儒家之正名謹禮，容易跟法家之定分明法相混淆。然而，區分儒法的關鍵在於，儒家貴民，而法家尊君。從這個觀點來看，孔孟德治貴民之政治思想，到了戰國中晚期已經愈來愈難以因應時局，於是出現了會合儒法的荀子思想。政治權力集中於君主，禮法並用以實現養民、利民之政治思想。蕭公權認為孟荀之別，雖然前者貴民輕君，後者尊君以貴民，兩者程度有差但本質無別。至於商鞅、韓非等法家，則尊君至極，君民地位完全顛倒，已經與儒家判然二分。參見蕭公權，《中國政治思想史》，《蕭公權先生全集》第 4 冊（臺北：聯經出版，1982），頁 206。

¹⁹ 王先慎，《韓非子集解》，卷 19，頁 461。

²⁰ 如「空虛不毀萬物」、「為天下谿」、「為天下谷」、「人皆取實，己獨取虛」、「常寬容於物」。郭慶藩，《莊子集釋》下冊，卷 10 下，頁 1087、1089。

²¹ 同前引，頁 1091-1092。

所說百家之學、天下之士「多得一察焉以自好」、「以自為方」，這也是身為惠施好友的莊子最感悲嘆之事。〈天下〉以「悲夫」作結，既是為好友惋惜，也有感於儒墨名法各家雖多濟濟才士，有救治天下之初衷，也各自採取實際的救世行動，卻徒然讓是非德名成了凶險爭勝之具，豈不令人哀慟！²²

從〈天下〉終篇之意來回推，老聃、莊周虛己容物之學，或當不只是苟全於亂世的隱逸之學，或者即使不任官、不從政，看來退隱之士，莫非也暗合救世之心？只是他們反其道而行，並非像儒墨名法各家，以積極入世從政的方式來「救治天下」，而是反思此一「救治之行」不免是「以火救火，以水救水，名之曰益多」。²³ 因此，如若要救，不是以「實」的言行來救，而是以「虛」。²⁴ 換言之，得先「虛化」此一救治之心、行，天下方能得救。裂解的天下才能復歸其全，對立的是非才能成和、休乎天鈞。

不過如此解說，仍相當隱晦、曲折。關鍵在於更為本質的問題：如何面對是非之爭？這既是哲學的問題，也是政治的問題。貫穿〈天下〉的問題意識即在於：一曲之士莫不宣稱擁有真理，甚至認為自己是唯一的真理擁有者。這造成的情況是，多種真理（是非）彼此互相排斥。那麼老聃、莊周如何排解此一困境？對老莊而言關鍵就在於「虛」，或者稱之為「無知之知」。用〈齊物論〉的弔詭之言來說即是：「庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？」²⁵ 真正的知是「虛」的，也就是「無知」；而假的真理、所知是「實」的，也就是不知自己的一曲之知未達至道。批判性的思考的條件就在於「無知」，不以既有之知「自好」、「以自為方」（「方」有標準、尺度的意思）。²⁶

至道是虛的，能涵容各種的意見、不同角度的認識，所謂「唯道集虛」（也可說成「唯虛集道」）。「虛」涵容各種通向大道、至道的意見。尤其在政治上，被任何人所壟斷的絕對的、普遍的、至上的真理反而帶來災禍。能和是非、通達人心的「虛」，才能容受各種意見，所謂「空虛不毀萬物」。²⁷ 前文提及，慎到等法家「公而不黨，易而无私，決然无主」是莊子所稱許的，這顯然是針對治天下所需的公正無私、不以個人前見作為判斷的標準而言，也是慎到之所以強調「棄知去

²² 同前引，頁 1095-1106。

²³ 同前引，上冊，卷 2 中，〈人間世〉，頁 142。

²⁴ 〈天下〉：「人皆取實，己獨取虛」。同前引，下冊，卷 10 下，頁 1089。

²⁵ 同前引，上冊，卷 1 下，頁 97。

²⁶ 同前引，下冊，卷 10 下，〈天下〉，頁 1064。

²⁷ 同前引，上冊，卷 2 中，〈人間世〉，頁 152；下冊，卷 10 下，〈天下〉，頁 1087。

己」的緣故。因此，如何以公正、寬和的態度看待不同的人事物乃至一切的變化，便是莊子虛己工夫的關鍵。

畢來德 (Jean François Billeter) 認為，莊子之所以如此留意技藝、身體活動的運作機制，就是為了說明一種靜觀的身體知覺，它是為了培養一種精微、準確、完整的感知能力。這種對身體活動及其機制轉換——「遊」的活動機制的現象學描述，對畢來德而言跟「虛」（他並將「氣」理解為「活性的虛空」(un vide fécond)²⁸）密切相關。庖丁、輪扁、游水男子這些在活動中的人，都發展出了某種「靜觀」的能力，也就是讓自己成為「自身活動的驚奇的旁觀者」。²⁹ 當技藝達到極致，身體的活動成為意識難以控制但又如此完美流暢地展現著某種必然性時，一切活動成為「天機之所動」、「動吾天機，而不知其所以然」，³⁰ 在此同時也必須進入下一個階段，即在不斷變化的活動中踐行某種「靜止」，即靜觀自身的活動。能夠忘卻自身，但同時又觀察著自身所經歷的一切變化，我們成為自己及所參與的變化的「旁觀者」。這是一種能對自身保持敏銳感知，又和所感知的變化拉開距離的一種美學反思能力。換言之，在莊子思想中出現了某種獨特的美學反思，亦即作為自身活動的「旁觀者」，參與了難以預測、不可掌控的行動、活動，又能靜觀、旁觀自身及活動經驗中的各種變化。

不只觀看自身行動、活動中的變化，畢來德也引述了許多觀看他人行動、活動中的變化，也值得注意的是，他還特別討論〈田子方〉中孔子見老子全然靜止如槁木之形、遺世獨立的「非人」之狀，同樣也能帶來深刻的啟發、轉化。³¹ 畢來德將莊子思想聯結上鄂蘭所言的人的「複數性」(plurality)、個體的判斷力以及開端啟新的能力，闡釋莊子政治思想的潛力，³² 但就莊子與鄂蘭政治思想的內在關聯還有許多尚待展開的討論空間，尤其「旁觀者」這個關鍵的概念一旦顯題化，莊子思想中哲學與政治之間的關聯、張力將更為顯豁。下文將用鄂蘭「擴大的心智」(an enlarged mentality)、「美學判斷」(aesthetic judgment) 來補充、闡發作為「旁觀

²⁸ 畢來德著，宋剛譯，《莊子四講》（臺北：聯經出版，2011），頁 75。

²⁹ 同前引，頁 49。

³⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》中冊，卷 6 下，〈秋水〉，頁 592。

³¹ 畢來德，《莊子四講》，頁 68-71。所引述〈田子方〉主要的段落是：「孔子見老聃，老聃新沐，方將被髮而乾，憇然似非人。孔子便而待之，少焉見，曰：『丘也眩與，其信然與？向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。』老聃曰：『吾遊心於物之初。』」郭慶藩，《莊子集釋》中冊，卷 7 下，頁 708-709。

³² 畢來德，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》，22.3（臺北：2012），頁 20-37。

者」的莊子的政治思想。³³

三、「旁觀者」

抱法處勢的慎到之所以被莊子看重，是因為他秉持依法決斷時公正不倚的立場，慎到不依憑聖賢君主的才智，也不依違於眾人的意見，放棄在意他人的眼光、名聲，這點與鄂蘭在論述作為世界公民的「旁觀者」的主要看法幾乎一致。因此，我們不妨借用鄂蘭關於「旁觀者」美學判斷的部分，讓莊子思想得以藉由美學此一通道聯結上當代的公民意識。

鄂蘭晚期不再那麼強調「行動」(action) 介入政治事務的積極面向，反而看重「旁觀者」的判斷、評價所具有的政治參與意涵。她認為，「旁觀者」能看到表演(play) 的全局，而演員(actors, 即行動者的隱喻) 只會關注那些跟他的表演、行動有關的部分。因此，演員、行動者本質上是偏狹的，而「旁觀者」的看是整體的、不偏不倚。³⁴ 儒墨的救世行動在莊子看來是偏狹的，他們都彼此「是其所非非其所是」，天下不得不裂。從這個角度切入，某種特殊的莊子「隱士哲學」呼之欲出，結合上述美學判斷的說法來呼應鄂蘭意義下的「政治」，可以據此解釋表面看來退隱不出仕的、去政治化的莊子形象為何具有政治意涵。換言之，《莊子》具有某種不以從政、行動的方式介入，但又能對政治事務、公共領域發揮作用的政治思想，也可吻合鄂蘭對「旁觀者」、「世界公民」(world citizen) 的描述。³⁵ 對鄂蘭來說，公共領域是由旁觀者構成的，旁觀者和其他旁觀者以複數的形式存在。旁

³³ 以下關於旁觀者、美學判斷、擴大的心智的說明均出自鄂蘭的《康德政治哲學講稿》。Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), pp. 51-77.

³⁴ *Ibid.*, pp. 68-69.

³⁵ 審查人建議將莊子與鄂蘭、霍耐特的政治思想區分開來，認為莊子的「旁觀者」屬於存有論層次的齊「物論」，鄂蘭、霍耐特則屬於在政治、社會層次的「齊物」之論。前者立足於「道」、「守於環中」，後者則談論如何回應「物」與他者的問題。審查人此一觀點跟牟宗三(1909-1995)相同，他主張將自由區分為超越的與內在的兩個層次。牟宗三在1987年講授〈齊物論〉時表示，莊子所講的自由是屬於超越意義的自由。從道的立場所要求的逍遙、齊物，是超越的自由。在現實層面上的政治自由則需要制度化來落實，牟宗三稱之為內在自由。不僅是道家欠缺制度化的政治自由，同樣是講超越自由的儒家與佛家也不夠。他認為西方把要求「在上帝面前人人平等」的超越精神加以制度化，得以從超越的自由轉化成內在的自由。參見牟宗三講演，盧雪崑整理，楊祖漢校訂，《牟宗三先生講演錄·肆·莊子·齊物論》(新北：財團法人東方人文學術研究基金會，2019)，頁102-104。

觀者和實際介入的行動者不同，他雖關心行動、事件，但未以行動方式參與涉入，而是關注公共事件的發生、進展，並且像閱讀作品的讀者一樣，會發言表示自己的看法、評論。鄂蘭從美學判斷的形式來看待公共領域中旁觀者的評論。

在鄂蘭運用康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的判斷理論展開政治哲學的討論時要面對的其中一個問題是，仍帶有主觀性的美學的品味判斷要如何跟更為客觀性的、關乎公眾事務的政治思想相關？關鍵的環節即是「公正不倚」(impartiality)，也就是走出自己私人性的主觀判斷，以一種「擴大的心智」來思索。把自己的判斷和他人的判斷相比較，並且把自己放在他人的位置上來思考。

在《莊子》的寓言中不論是〈逍遙遊〉的鯤鵬之喻或〈秋水〉中河伯與北海若的對話，都能以生動的方式呈現鄂蘭所說的「擴大的心智」。茲以〈秋水〉為例來聯繫〈天下〉所說的「一曲之士」。河伯就是一曲之士的隱喻，文中稱「曲士不可以語於道者，束於教也。」曲士受到自己的見解、學說所限，因此無法參與分享至道、大理。河伯在秋天大雨時節匯集了百川之水，因此「欣然自喜，以天下之美為盡在己」。直到河伯一路東行到了北海，才發現向來自認為眾人皆「莫己若」的自信，不過是未見真正無端涯的大海。河伯幡然憬悟，發現自己其實「見笑於大方之家」，北海若則用井蛙、夏蟲為喻說明一曲之士的拘蔽。不過北海若最後讚許河伯「乃知爾醜，爾將可與語大理矣。」這意謂著河伯在他不斷東行、見到大海而後悔悟的歷程中，已然從原來的一地、一時之見的拘限當中破繭而出，面對汪洋大海所發出的喟嘆悔悟之情，也展現了「擴大的心智」。³⁶ 至此我們要進一步問的是，河伯當初為什麼如此沾沾自喜，對於自己的個人判斷如此自信？讓我們再借道鄂蘭，探討如何走出個人有限經驗，在與他者的真實遭遇中動搖自己原本的判斷，並且願意在不同意見的公開交流中形成更具一般化的判斷。

順著康德在第三批判中的說明，鄂蘭特別留意判斷 (judgment) 跟品味 (taste) 的關聯性，不過鄂蘭有意區別具有公開交流特性的美學判斷，和更具有個人內在感受性的品味。在感官知覺當中，嗅覺、味覺屬於私人感覺，是不可交流的內在感受。「這個我喜歡，那個我討厭。」這樣的判斷是當下的、難以抗拒。嗅覺、味覺這一類的品味，不在感覺某一對象，而是感覺著某一感受 (they sense not an object but a sensation)。³⁷ 品味深深打動人心，但無法與人交流。判斷則運用想像力，把打動人心的表象引入反思的運作過程。通過表象，我們和對象建立起適當的距離，

³⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》中冊，卷6下，頁560-563。

³⁷ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 66.

在無個人利害 (disinterestedness)、公正不倚的判斷中，跟他人共同在某一對象中感到滿足。從品味到判斷，品味得以走出個人內在的感受性，讓判斷具有他者取向 (other-directedness)，³⁸ 在美學判斷中的判斷會將他者、他者的品味、他者可能有的種種判斷納入考慮。品味是私人的、被動的，判斷則是共通的、自發的，並且透過想像力將美學表象納入反思運作的過程。品味是私人感覺 (sensus privatus)，美學判斷則是社群共感 (sensus communis)。³⁹

不過，即使是所謂的「私人感覺」也已經透過想像力的作用，把我們從對象的客觀性中挪移開來。憑藉著想像力，我們得以將對象再現於我們的心靈、感受的內部，此時我們感覺著自己。此一想像力的運作過程也為接下來的實際判斷作好了準備。透過想像力將那些不在場的事物呈現於我們的內在感覺之中，接下來則是經由反思的運作過程，讓我們對於那些不再只是對象而是包含著我們所選擇、讚許的判斷本身引發了愉悅。此一選擇、讚許的標準為何？康德《判斷力批判》(*Kritik der Urteilskraft*) 第 39 節所提供的答案是「感受的可交流性」(communicability of a sensation)，也就是「社群共感」。⁴⁰

嗅覺中的氣味、味覺中的滋味難以再現，也毋須任何反思的中介，這些個人的品味難以爭辯、無法公開交流共享。然而判斷不再只是個人的品味，而是經過了一般化 (generalize) 的過程，這是思考的特性，反思將那些能引起我們快感的特殊者和普遍者結合了起來，我們得以和其他人一起在共同的對象上獲得滿足。透過帶有距離的反思運作過程，美學判斷轉化了私人感覺，將所有他人以及他人的感受納入考慮。美學判斷向著可交流性開放，而且是作為一個社群成員在下判斷。唯有當個人性的感受可以公開、普遍地交流，它才是有價值的。一個人要能夠交流，唯有當他能夠從另一個人的立足點來思考，以他人所能理解的方式講話。通過交流自己的感受，自己無個人利害的愉悅，一個人也就說出了自己的抉擇，同時也選擇了自己的同伴。「旁觀者」透過公開的言說、評價、書寫將私人感受展示在公眾之前，因此，被觀看的行動也得以留存、記憶，甚至成為受到懷念、景仰、傳誦、學習的榜樣，傳統也由之形成。鄂蘭說，像阿奇里斯 (Achilles) 這樣的英雄，是「偉大行動的執行者，偉大言論的發表者」。然而，英雄的行動再偉大都很脆弱，因為它們很容易消逝，只能靠詩人的讚頌、史家的記述才能留傳下來。英雄的偉大功績需要具

³⁸ Ibid., p. 68.

³⁹ 鄂蘭也會用 community sense, gemeinschaftlicher Sinn，因此中譯為「社群共感」，以區別於 common sense 此一詞語也涵有的「常識」之意。關於「社群共感」請參 ibid., p. 71.

⁴⁰ Ibid., pp. 68-70.

有洞察力的詩人加以傳述。詩人就是「觀看者」(seer)，能在過往中看到值得現在和未來敘述的事件。⁴¹

雖然「旁觀者」的能力是將他人的感受與觀點納入考量，然而鄂蘭特別提醒，站在「旁觀者」的視角進行批判性思考，關鍵並不在於「移情」(empathy)。⁴² 她主張，我們並不是要擴大自己感同身受的能力，試圖去體察他人的感受。鄂蘭所秉持的是康德啟蒙理性「獨立思考」(Selbstdenken) 的能力，倘若我們只是被動地接受別人的感受、看法，這不過是以別人的偏見代替自己的偏見。而「擴大的心智」則是要讓自己擺脫造成判斷主觀而私人的種種限制。鄂蘭將這種政治思考的能力稱之為「再現／代表性的」(Political thought is representative.)。從不同的視角審視某個議題，讓那些不在場者透過我的想像力在我心中呈現出來，再現我所沒感知到的。經由此一考慮他人意見的方式來做出判斷、形成意見，是政治思考、公民生活的要件。⁴³ 但這不表示，鄂蘭不重視共感的能力，只是關於情感與同理他人是否在鄂蘭政治思想中扮演核心的角色，在鄂蘭研究者中的討論也頗為分歧。關於感受與理性在鄂蘭判斷理論中的位置，Zerilli 即在她的專著《判斷的民主理論》(*A Democratic Theory of Judgment*) 前兩章有詳細的討論。該書的目的在於藉由鄂蘭的思考重新框架判斷的難題，以因應深度價值分歧的當代民主社會。她認為鄂蘭是第一位發現，判斷作為一種政治能力是一般的民主社會的公民都具備的，並非擁有某些專門的知識或技能的菁英才能擁有。然而政治判斷與公共理性，究竟得訴諸理性層次的理由支持、溝通論辯，或者是作為公平的正義所要追求之交疊共識，還是其實根基於身體／情感、非語言／下意識層次的民主素養（Zerilli 稱此派學者為 political affect theory）？Zerilli 認為，鄂蘭藉由康德美學發展出的判斷理論，以另類的途徑建立了某種非認知（並非基於概念或提供理由）的政治判斷，然而鄂蘭並未排除基於認知的事實檢核對於政治思考的重要性。就像美學判斷一樣，政治判斷除了扎根於感受，還需仰賴反思。⁴⁴

⁴¹ Hannah Arendt, "The Tradition of Political Thought," in *The Promise of Politics*, edited and with an introduction by Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), p. 45.

⁴² 審查人提出了一個疑問：「擴大的心智」是否是一種同感的心理操作 (empathic mechanism)？感謝審查人提出這個敏銳的問題，讓我得以在此補充回應。

⁴³ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 43; Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, introduction by Jerome Kohn (New York: Penguin Books, 2006), p. 237.

⁴⁴ Linda M. G. Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016), pp. 1-82. 關於情感政治與判斷理論的討論還可參考：李雨鍾，〈可溝通的情感政治：重探漢娜·

再者，鄂蘭延伸康德在美學中所討論的「自由的想像能力」(faculty of free imagination)，讓我們雖然並不真的身處其中，卻設法讓他者以我所能理解的方式納入考量。因此，我們首先得獨立不倚地思考，展現思考的自主性。其次，則得在「擴大的心智」中藉由想像力引領我們用「再現／代表性的」方式來判斷，容許討論、接納爭議才能實現與他者分有共享的公共世界。因此，思考始終是獨立的、甚至是孤單的，然而下判斷的「旁觀者」則是非主觀、複數的。此一哲學生活與政治（公民）生活之間的張力與聯繫關係，是縈繞鄂蘭心中的關鍵課題。鄂蘭晚期對於「判斷」的思考，樹立某種富於公共精神的孤獨沉思者 (public-spirited solitary contemplator) 的典範，⁴⁵ 跟莊子胸懷天下（「通天下一氣」），但又堅持獨立思考（「獨與天地相往來」）的精神氣質可謂聲氣相通。⁴⁶

鄂蘭著眼的是在美學判斷中「納入他人的角度」，也就是設法站在「旁觀者」的立場，先擱置自身的興趣、利害，同時以公正第三方的立場，納入他人的視角。美學的反思過程始終包含著雜多（自己與他人個別的特殊利害、視角、立場），而跟特殊的視角保持既近又遠的關係（納入考量但又保持距離），以便在互相溝通、理解的過程中追求更為廣泛的可同意性，因此具有主觀的一般性 (subjective generality)。這是包含著「複數性」的具體的一般性。對鄂蘭而言，「複數性」（可以譯為多元性，稱之為雜多也可以）是政治的條件。對康德而言，在認識與道德領域，作為特殊性的雜多、感性事物必然會歸屬於先於經驗的概念、普遍法則；然而，在美的事物中，判斷力要關注的正是具有多樣性的個殊物，因而並未排除雜多，要排除的是任何先在的概念與法則，面對具體的個殊物時則期望得到更多他人的、一般性的讚許。因此，美學判斷力並不在反思運作的過程中將個殊（及其雜多）先驗地納入普遍性中，而是以社群的身分想像不在場的他人，將每個特殊的觀點納入考量，以便在特殊性中逐步擴展、上升到愈來愈具一般性的判斷。康德此一美學反思的過程包含著不同的意見，但又設法尋求一般的可同意性，因此被鄂蘭吸收運用在政治判斷的討論上。對鄂蘭來說，康德美學判斷的洞見在性質上，跟知識與道德判斷訴諸於先在的具有強制力的普遍性不同，因而更能涵容差異性，只是要

鄂蘭的情感批判與判斷理論》，《政治與社會哲學評論》，78（臺北：2023），頁 65-118。

⁴⁵ Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging," in Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 92.

⁴⁶ 審查人認為鄂蘭由美學判斷而來的「擴大的心智」雖然可以超越個人利害，但「不包含雜多」，因此在社群共感的可溝通性中並不必然能保證一種民主包容的理論基礎。本節最後的段落就當代鄂蘭判斷理論與民主政治的關聯作出補充，以回應審查人的質疑。

求在進入公共領域時，要先擱置個人的利害，同時以社群成員的角色參與討論、協商共事。因此，鄂蘭的美學與政治理論，有利於開展一種具有包容差異的民主理論。

問題的關鍵在於如何解讀鄂蘭的美學判斷與政治判斷之間的過渡與聯繫，有兩位鄂蘭研究者都在 2016 年出版了專著，從鄂蘭的判斷理論出發，談論政治判斷與當代民主的關係，分別是 Jonathan Schwartz 的《鄂蘭的判斷：自由、責任與公民身分》(*Arendt's Judgment: Freedom, Responsibility, Citizenship*)，⁴⁷ 以及前文已提及的 Linda Zerilli 的《判斷的民主理論》。這兩本書重新審視鄂蘭未完成的《精神生活》(*The Life of the Mind*) 第三部分《判斷》的理論，並探討其對當代民主社會的啟發。Schwartz 的著作系譜地重構鄂蘭的判斷理論，特別是她對康德美學判斷的政治哲學重構，以及將海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 的在世存有轉化為公共世界中的公民身分。他認為，鄂蘭試圖在現代世界的共通感消失後，提出一種基於「擴大的心智」的判斷模式，作為無偏私的阿基米德式立足點 (*impartial standpoint of Archimedean point*)，以促進公共領域的對話與合作。Schwartz 將鄂蘭的判斷理論解讀為交互主體（而非普遍有效）的行動理論，同時強調每個個體替自己思考、判斷以及採取政治行動的理論。然而，Julen Etxabe 正確地指出，由於 Schwartz 對康德框架的過度依賴，忽視了植根於文化脈絡的觀點差異，未必能真正解決鄂蘭所關切的判斷困境：如何在沒有共同世界的情境下進行有效判斷？⁴⁸

相較於 Schwartz，Zerilli 除了著眼於鄂蘭的民主判斷理論，反對以普世標準來裁定文化與價值衝突，更進而主張判斷是一種動態的公共實踐，需結合語境與歷史的多重視角。Zerilli 特別提到，判斷不是單純的道德能力，而是一種政治行動，其價值取決於能否開展多樣化的公共討論與批評。鄂蘭的判斷理論仍然具有啟發性，特別是在民主危機和共同生活世界解體的背景下。Zerilli 在書中強調判斷的關鍵在於創造性地運用語言來促進公共理解，而非依賴普遍標準或純粹的情感表達。Zerilli 提到「外部視角」(*outsidedness*) 的重要性，認為外部觀察者可以為判斷注入新視角，但最終的判斷必須在自身的文化和歷史背景中完成。此一觀點合於黃老《莊子》「超然而入世」的精神趨向，直面當代多元文化與價值衝突的困境。Zerilli 還批評當代自由主義如羅爾斯 (John Rawls, 1921-2002) 將判斷簡化為中立規

⁴⁷ Jonathan Peter Schwartz, *Arendt's Judgment: Freedom, Responsibility, Citizenship* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016).

⁴⁸ Julen Etxabe, "Arendt, Democracy, and Judgment," *Contemporary Political Theory*, 17 (2018), pp. 173-175.

則的應用，忽視了多元文化中的價值衝突。她認為判斷應結合修辭學，視其為一種促進理解的工具，而非單純的說服手段。⁴⁹ 儘管 Schwartz 和 Zerilli 的觀點在細節上有差異，不過他們共同指出，判斷的核心在於如何在多元的社會中納入不同文化脈絡的視角，通過公共領域的互動實踐來協調差異、促進理解和凝聚共識。⁵⁰

四、「承認」

以行動參與政治而取得功績的人會享有聲譽，政治與名聲密切相關，這點莊子深知其中利害，也多所告誡。行動者容易招致聲名（不論是善名抑或惡名），一旦著迷於聲譽將失去公正不倚的態度。不過，人之所以在意自己的名聲，未必如莊子所想的，全然是消極而有害的。關於這點，霍耐特在他關於「承認」此一歐洲觀念史的重構著作中有深入的討論，⁵¹ 而這也跟前述公正不倚的「旁觀者」有內在的關聯，我們稍後再深入細節，先論名聲與社會承認的關係。

前文提過，〈逍遙遊〉中的宋榮子、〈天下〉中的宋鉞是同一人，他能超出榮辱毀譽，這樣的人並不追求社會的承認，因而不會喪失本真的自我，所以莊子稱他「定乎內外之分，辯乎榮辱之境」。這樣的人格確立了自主性，不在社會性的評價中迷失自我（「不累於俗，不飾於物、不苟於人」），可以成為一個公正不倚的「旁觀者」。宋鉞在〈天下〉中同時還是個「行動者」，他一方面有定力所以能「見侮不辱」，同時還跟墨家一樣主張禁攻寢兵、救民救世，雖然得不到世人認可，仍不計一切代價，不眠不休地周行天下、上說下教。這樣高潔的人格雖然值得敬佩，但在莊子眼中類近墨家之徒，雖然不忘天下，卻不能真致其功。但究竟問題出在哪裡，莊子並未明言。宋鉞一方面是個冷靜的「旁觀者」，同時是個不忘情於救世的「行動者」，照理說會是莊子所期待的內聖外王之道，也整合了鄂蘭未曾言及的身兼「旁觀者」與「行動者」的雙重身分。在此，我們得借助霍耐特對於法、英、德三種傳統中「承認」理論的重構，進一步討論「旁觀者」與「行動者」重疊的狀況，再回頭檢視宋鉞的問題何在。

按照霍耐特的理解，法國以盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 和沙特 (Jean-Paul Charles Aymard Sartre, 1905-1980) 為代表的思想傳統對於社會性的「承

⁴⁹ Linda M. G. Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, pp. 239-262.

⁵⁰ Julen Etxabe, "Arendt, Democracy, and Judgment," pp. 171-180.

⁵¹ Axel Honneth, *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2018).

認」採取的是懷疑、否定的態度。因為，人為了竭力爭取更優越的社會地位，極力謀取社會承認，會為了滿足心中的「旁觀者」、他人的評價期待而自我迷失，忘了追問「我是誰」的本真性自我的探索，成為在社會性評價中患得患失的「自戀」主體。至於在英國，由休姆 (David Hume, 1711-1776)、斯密 (Adam Smith, 1723-1790) 所發展出的「承認」思想則是正面的，這些蘇格蘭道德情感學派的思想家之所以看重社群性的評價，是為了追求自己被承認為社會共同體的成員，而不涉及對社會優勢地位的追求。⁵²

莊子相當重視自我與社會承認之間的關係。〈繕性〉中稱那些自我迷失、受到世俗評價所左右的人為「倒置之民」，也就是為了追求社會承認而錯置自己與他人的關係，忘了本真性自我才是根本，他人承認、社會評價則是衍生的末事。⁵³ 〈齊物論〉當中的昭文、師曠、惠施則是以自己所好、所專擅者而突出於眾人之上，並希望將自己的技藝、觀點加諸他人。⁵⁴ 〈在宥〉也描述了這種自我中心、一心追求他人承認的自戀主體：「世俗之人，皆喜人之同乎己而惡人之異於己也。同於己而欲之，異於己而不欲者，以出乎眾為心也。」⁵⁵ 從自我中心出發追求的是錯誤的承認，這是將自己的標準看成是普遍的，⁵⁶ 只看重別人對自己是否認同，而不在乎此一認同是否合理，更不打算理解他人的真實情感、評價標準，因此無法真正地和他人相互承認。〈秋水〉當中對惠施在梁出仕相時患得患失的嘲諷，⁵⁷ 和法國思想家對於社會評價、地位綁架了本真自我的警誡可謂如出一轍。但莊子之所以措意於天下、政治，其意本不在從社會競爭中脫穎而出，而是如〈天下〉開篇所說的「養民之理」、「育萬物，和天下，澤及百姓」。⁵⁸ 這是古之聖王所原於一的道術，也是天人、神人、至人、聖人之所以不離於本真精神、歸宗於天德流行變化之理。不過，我們如何理解此一養民的政治之理所溯及的形上本體語境？能否在經驗的、社會的層次論述「原於道之術」？

⁵² Ibid., S. 131-134.

⁵³ 「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」郭慶藩，《莊子集釋》中冊，卷6上，頁558。

⁵⁴ 同前引，上冊，卷1下，頁80。

⁵⁵ 同前引，中冊，卷4下，頁400。

⁵⁶ 〈應帝王〉：「以己出經式義度」。同前引，上冊，卷3下，頁296。

⁵⁷ 「惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：『莊子來，欲代子相。』於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：『南方有鳥，其名為鵷鶩，子知之乎？夫鵷鶩，發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鴟得腐鼠，鵷鶩過之，仰而視之曰「嚇！」今子欲以子之梁國而嚇我邪？』」同前引，中冊，卷6下，頁604。

⁵⁸ 同前引，下冊，卷10下，頁1061、1062。郭慶藩《莊子集釋》原書斷句為：「皆有以養，民之理也。」此意不通，應改為「皆有以養民之理也。」

〈德充符〉中描述了多個或受刑而缺腿之人，乃至醜怪反常、殘缺異形之人。從遊兀者王骀的學生跟孔子三千之徒一樣多，惡形惡狀、相貌令人驚恐的哀駘它卻讓國君願意讓國位給他、男人女人都想親近他甚至有多人想委身為妾。如此違反人情常態的現象要怎麼解釋？莊子的答案是：「非愛其形也，愛使其形者也。」意思是說，比起天生的外在形貌，更為本質的是能讓眾人願意親近接納的人格魅力、行動方式。而且，在哀駘它的故事中，還提到了魯哀公願意將君位讓授給他，無疑間接表示這樣的人格特質是政治家所需要的。⁵⁹ 在莊子的時代，政治是身處統治地位的政治領導者專屬的任務，一旦轉換時代場景到現代民主社會當中，莊子思想是否仍能適用？

換到當代語境來看，身為現代公民的政治行動能否被社會共同體所接納、承認是至關重要的。休姆認為，「旁觀者」像一個公正不倚的法官對我們的行為有矯正作用，不論這位公正的法官是否實際在場，一旦我們將「旁觀者」的視角納入自己判斷、行動的考量之中，願意始終以旁人的期待來檢視自己的行動，將取得社會贊同作為行事的標準來控制自己的想法和目標，可望祛除限制自我中心、自私自利的偏見。對英國道德情感哲學家來說，對治資本主義的貪婪追逐，經由「旁觀者」的校正來形塑個人行為，有利於社會的共同福祉。⁶⁰ 「旁觀者」的眼光、評價、接納，其實在《莊子》當中頗有隱微而重要的意義。

庖丁的解牛行動是在文惠君的旁觀中得以展演，在對話中得以傳述，「養生」之言也出自旁觀的文惠君，⁶¹ 乃至身為書寫者的莊子、讀者的我們莫不是在此一解牛行動所牽動的口說、傳述中作為「旁觀者」而參與了此一深具美學與政治意涵的行動——即使可能是虛構的。換言之，至少在庖丁解牛的故事中，「旁觀者」可能始終以不同的程度參與、滲透在解牛的活動之中。「行動者」也得是自身行動的「內在旁觀者」，他才能在行動中保持高度的自我覺察，觀看自己的行動，也能在事後回憶、追述自己的過往行動。「行動者」除了自我觀看，也有實際在場、潛在可能將在場（作為聽聞故事的作者莊周、聽莊子說故事的讀者我們）的諸多「外在旁觀者」。取得不同層次、範圍的「旁觀者」認同、讚揚之評價，不僅有利於「行動者」自身技藝的提升、人格的發展，也有間接帶出的交互主體的公共意涵。

斯密認為，我們之所以追求社會聲譽、他人承認，願意在他人的評價中自我調

⁵⁹ 同前引，上冊，卷2下，頁193-199、212-221。

⁶⁰ Axel Honneth, *Anerkennung*, S. 125-127.

⁶¹ 郭慶藩，《莊子集釋》上冊，卷2上，〈養生主〉，頁123-130。

校自私行為的原因在於：單純的喜愛、讚許無法讓我們滿意，重要的是，我們是否值得、配得上這樣的喜愛或讚許。斯密主張，我們的自然本性當中總是準備好要將一個普遍化的旁觀他者內化，與其他人的情感相互協調，以便成為「合理的值得贊同的人」。⁶² 這也是鄂蘭之所以看重「社群共感」的理由。走出孤立的私人感受的人，成為重視社會承認的交互主體，在斯密看來，這樣的人想要知道自己在感受上和經歷上都與他人密切相關，因而在互相幫助下，朝著一個公正不倚的法官而團結起來。不偏不倚的「旁觀者」，是一種自己所想像、投射出來，在不同情境下隨時設身處地評價、校正自己的一個理想觀察者，並期望得到他人的讚許。透過愈來愈普遍地內在化他者，以「旁觀者」為模板來校正自己的情感、規範行為，目的在於追求「道德」或「德性」，更準確地說，則是透過「旁觀者」來教導自己去做一些有利於共同體福祉的事。⁶³

因此，「承認」就意謂著社會成員的理想化的共同體，人們根據內在的法官來形塑自己的性格，並據此評斷自己的感受是否合宜，彼此分離的主體因而得以相互靠近。〈天下〉所悲嘆而深感不幸的「裂」、「偏」、「曲」，莊子所痛陳的「天下之人各為其所欲焉，以自為方」的現實處境，其實和蘇格蘭道德情感學派想要矯正的時代弊病，其病因莫非遙相連屬？

不論是鄂蘭的「擴大的心智」、「社群共感」，或者蘇格蘭道德情感學派對像法官一樣的「旁觀者」、交互主體中的同情共感，都呈現出鄂蘭政治哲學中最為關鍵的「複數性」，意即：行動者走出個人生命的狹隘性，在彼此平等、相互尊重的公共空間中與不同意見的他人交換意見、合作互助。這其實也是霍耐特交互承認理論的關切所在。

霍耐特梳理費希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) 如何突破康德的哲學體系時，特別重視的是人類個體的複數形式及其關聯。換言之，若沒有與他人相遇，而且他人跟自己一樣都是以主體的方式存在，實踐主體就不能創造出本真的自我活動。正因如此，費希特走出了康德受到疵議、令人懷疑的單個的、被思考為先驗的主體。費希特在他的法權思想當中提到了交互承認：

⁶² 霍耐特在此引用了 Ernst Tugendhat (1930-2023) 的觀點表示：我們的本性會希望自己「值得受到讚許」，因而會根據某種內化普遍他者的評判要求，來調理我們跟他人互動的情感。Axel Honneth, *Anerkennung*, S. 113. 本文在此直接採用了霍耐特對斯密觀點的重構，不再引斯密自己的說法，以免煩贅。

⁶³ 雖然斯密重視道德情感跟莊子從非道德進路談「旁觀者」取徑不同，不過在本文所探討的政治思考的最終目標仍然一致。感謝審查人關於這點的提醒。

如果雙方不交互承認，就沒有一方會承認對方；如果雙方不是這樣相互看待，就沒有一方會把對方作為自由存在者加以看待。⁶⁴

如果從交互承認的角度來看，〈天下〉所見負面的「裂」、「偏」、「曲」其實是正面的「複數性」的一體兩面。交互承認的主體就是要打破「以自為方」的、孤立的自戀主體，在交互承認的互動關係中，主體不得限制自己的自由，並且在要求與回應的活動中致力於相互理解。如此一來，交互承認的主體便在他者的鏡像中看到了自己的活動，因而自發地將自己理解為一個理性的活動者。

本文所主張的莊子，並非激進地站在方外、退出政治領域，而是設法論證，即使看似身處政治領域之外的「旁觀者」，仍能扮演類似休姆與斯密所言之理想觀察者，以便形塑個體行為促進社會福祉。同時，我在文中也舉〈德充符〉中形殘之人為例，證明莊子重視真誠自我與社會承認之間的應和關係。莊子所肯定的自然、自化，其真意是在個體的本真自由和群體的社會承認之間，有一看似弔詭而相即的關係。以他人眼光、社會評價為標準，只是成就自我中心、自戀主體式的虛假社會承認；反之，本真自我則具有化去自我中心，同時成全物我、人我相互承認的倫理基礎。因此，本文所闡釋的莊子政治觀點，是立足於去自我中心的「旁觀者」所發展出的承認關係，也就是「既超然又入世」、以方外之姿參與方內之世、「無為而無不為」的政治思想型態。在戰國中晚期逐漸發展出某種獨特的政治思想，一方面承接老子與莊子所標舉的「無知」、「無為」，同時主張統治階層得效法天地的無私無為，上無為、下有為，因此在政務上任賢使能，百姓也獲得自生、自化的生養空間。此一政治思想尤其在具有黃老色彩的《莊子》外雜諸篇、《管子》四篇、《黃帝四經》中受到推崇，本文無法在此詳述。若是我們調轉古今視角，不再將此一黃老《莊子》限縮於統治者與被統治者之間的階層關係，「旁觀者」因而擺脫無為的統治者或帝王師的角色，成為非專業從政者的一般公民，當代版本的「旁觀者」莊子，適宜發展以社會承認為基礎、重視公民政治參與的當代政治思想與民主理論。不從政的公民，也能以一般而言的「旁觀者」身分關心參與公共事務，同時也在適當時刻成為投身公共領域的「行動者」。

就《莊子》文本而言，其中的政治主張可能有三種類型。首先，若依葛瑞漢(A. C. Graham, 1919-1991)的區分，〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥〉前

⁶⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in Immanuel Hermann Fichte (hrsg.), *Fichtes Werke*, Bd. III (Berlin: Neudruck, 1971), S. 44.

半部為「原始主義者」，篇旨均反仁義禮樂，主張回歸恬淡無欲、無為自化的原始田園生活。⁶⁵這也是司馬遷對莊子的認定，即「剝削儒墨」。其次，內篇中有忘仁義、忘禮樂之說，但這不表示內篇作品便如「原始主義者」般激進地反對道德規範與政治體制，作者可能只是主張仁義道德、禮樂制度的根基有著更為超越的面向（新儒家學者稱之為「超人文」）。葛瑞漢便將莊子的「無為」詮釋為自發性的行動（spontaneous action），這種行動有別於刻意有為、帶著確定目的理性行動。在政治上，君主要效法天地無偏私的進程，把政務交給臣子，自己只提供政策指引，以最少的作為達到最大的效應。⁶⁶「無為」使人們返回事物運作的根源，換言之，仁義禮樂等道德理性的觀念與制度得以運作的根源是像天地運行一樣的自發性的行動，「無為」是「有為」的基礎。最後，也是最受到忽略，但是最能展現《莊子》一書當中入世、建構的政治思想型態，則是被學者們歸為具有黃老色彩的外雜諸篇。我們不需要把整部《莊子》看成是儒門別傳，而是揀擇出其中具有調和性、雜糅性，呈現儒、墨、道、法交匯合流痕跡的思想型態，也就是外雜篇中的黃老《莊子》。這些黃老莊學的政治思想，在人性論與宇宙論向度承續了老子、莊子的精神面貌，在政治上則對仁義、禮樂採取內在的批判路線。在制度上取法天地的無偏私，限制君權、下放治權，反對權力集中的主權思想，批判消解刻意人為、僵化膠固、食古不化的觀念與習俗，試圖重構再造一更有生機、相互承認的共同生活方式。黃老《莊子》的「自然」並非肯定先在的原始一體性，而是包容脈絡性的差異，同時追求自發性的調整，逐漸發展出公正、均衡的秩序。然而，黃老《莊子》在政治上走了一條中間路線，有別於保守的儒家和激進的墨家、法家，因此性格模糊、路徑不明確，一直要到西漢初年才受到青睞，待漢朝國勢強盛後又被廢棄。箇中緣由淺顯易知，戰亂時以兵法縱橫之策最能回應世變，而帝國稱霸擴張之術更與黃老養生治國之道相違。

⁶⁵ 葛瑞漢基本上認為《莊子》是反政治的（anti-political），但我認為，此一概括至少不適用於具有黃老色彩的《莊子》外篇諸篇。除了外篇中上述四篇為「原始主義者」，其它各篇被葛瑞漢劃入莊子學派的作品，其中還摻入了雜家言論。〈讓王〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈漁父〉則被葛瑞漢劃歸為楊朱學派。A. C. Graham, *Chuang-Tzu: The Inner Chapters* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2001), pp. 3-40. 劉笑敢在葛瑞漢所列的四篇之外，再加上〈讓王〉、〈盜跖〉、〈漁父〉等三篇共七篇，稱之為無君派。這一派本於莊子的人性論，在政治上反對君主與任何形式的統治，激烈抨擊聖君賢士，主張回歸原始社會的烏托邦，在其中沒有君子小人之別、統治與被統治的階層區分，人民的淳樸之性得以不受拘束地伸展，是素樸平等的自由社會。劉笑敢，《莊子哲學及其演變（修訂版）》（北京：中國人民大學出版社，2010），頁 256-270。

⁶⁶ A. C. Graham, *Chuang-Tzu*, pp. 6-8, 21.

五、「旁觀者」的政治角色

讓我們回頭看莊子在〈齊物論〉的「環中」、〈人間世〉的「虛而待物」，或許可以採取某種去本體、去先驗的詮釋角度，把這種看來是處世智慧的個人修養延伸向更有公共意涵的公民修養，即「擴大的心智」、「交互承認」。這樣的公民修養強調：走出個人的偏執、自我中心，才有機會如王駘、哀駘它因為忘卻自身的殘缺、醜陋，不以世俗的美醜、既定價值標準來衡量自己、對待他人，才得以在人間世相忘、相通。但這不表示，要如法國盧梭、沙特所憂心的，會在他人期待、社會名聲中迷失，成為自戀的主體。因為這正是莊子所要破除的，他自許為「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物」，也就是既維持住本真的自我，也能「與世俗處」，⁶⁷坦然進入社會交往的關係中，致力於相互理解、尊重合作。倘若莊子思想跟當代世界公民的人格理想相通，那麼此一思想所缺乏的只是民主法治社會所建構出的制度性支撐，不過其中的精神意涵卻是能夠融通無礙的。

作為「旁觀者」的莊子，雖然未出仕但並未退出「政治」，他也企盼天下能走出「裂」、「偏」、「曲」的狀態。百家之學若能「不自以為方」而在「虛」（「擴大的心智」）、「通」（「交互承認」）的修養中發展社群共感，作為世界公民、社會共同體的成員，也可以共同實現「育萬物，和天下，澤及百姓」的治天下之道術。不過，「旁觀者」的莊子畢竟是以消極、間接的方式參與政治實踐，此一政治思想若要進一步發展，當借鑒後出的荀子吸收法（制度）的思想，但不採取尊君、權力集中的治理模式，而應取法孟子貴民之精神賦予統治權力之正當性，並且進一步在制度上設計「不齊之齊」的分散式權力治理模式，才能落實在制度上客觀地實現齊物之道。

但我們還是該問一個問題，「旁觀者」是哲學家還是政治參與者？這兩者彼此互斥還是也可相容呢？根據本文的討論，「旁觀者」和「行動者」似乎可以相容。然而，我們若參考鄂蘭關於蘇格拉底 (Socrates, 470 B.C.-399 B.C.) 的探討，思考哲學與政治之間的張力時，問題似乎沒那麼簡單。同樣地，若是顧及莊子所顯現的一般形象為出世的哲學家，那麼就不能不解釋《莊子》文本中許多看來主張返樸歸真、反對政治治理的思想傾向。

⁶⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》下冊，卷10下，〈天下〉，頁1091-1092。

首先，莊子至少不贊同那種孤獨地、以自為方的哲學家。雖然他可能也會以其敏銳的感受力、覺知力而對事物感到「驚奇」，使他掙脫繫縛並走出眾人置身的洞穴，發展出獨特的直觀真理的哲學能力。但這不表示他將帶著洞悉真理的能力走向洞穴之中，「解放」眾人而以哲學家的身分成為統治者。沒有跡象顯示莊子是這種類型的哲學統治者。成為哲學家的莊子，沒有像儒者、墨者、法家那樣憑藉著自身的智慧、決心投入參與政治，或者以其獲致的真理作為政治解放的依據，那麼他的哲學是怎麼跟政治關聯起來呢？在〈齊物論〉中，莊子並未主張，有一種超越塵俗的哲學洞見可以平息是非彼此之間的爭鬥。是否如鄂蘭所見，哲學家一旦在關乎眾人之事上開口，真理也就成為了「意見」(doxa)？⁶⁸ 若是天籟並不離開人籟、地籟，或許哲學只要落入人間世，就得和其它的意見、是非在相互競爭、衝突之中，爭取相互承認的機會。

莊子的批判性也在此顯現，一旦儒墨名法等知識菁英想將自己所掌握的真理貢獻給諸侯，就得明白自己所擁有的不過是一曲之見，並非普遍真理。若古之道術是純一的真理，則已逝而不返。即使如此，儒墨各家對普遍的真理也曾有所見聞，他們的一曲之見在超越的層次上還是彼此相通，但在現世的政治事務中則得意識到自己的見解雖然在實踐上有其適用性，但也只有相對的有效性。在公眾的事務上，菁英／俗眾、真理／意見之別已無法區隔，每個人都是平等的言說者、行動者，也是觀看自己與他人意見、行動的旁觀者、評論者。在具有複數性、交互承認的自由空間中，這些能夠旁觀、反思自己與他人行動的參與者，以平等的方式言說、行動並共同構成了公共領域。雖然，在戰國時代，諸子百家並未以客觀形式締造一個自由、平等的共同體、公共領域，但是莊子在〈天下〉、〈齊物論〉當中透露的思想確實可以通向此一政治理想。

相較於投入行動、直接參與政治事務的儒墨名法各家，莊子更接近一位「旁觀者」，這也是啟蒙哲學家康德面對法國大革命時的態度。康德表示，自己所關注的並非政治行動者的實際作為，而是「旁觀者的思索方式」。這種思索方式將自己公開展示了出來，展現出一般化的、無興趣無利害的關心。康德同時宣稱，法國大革命的種種暴行令人反感，但這場革命還是令所有「旁觀者」心中有種參與的渴望。他說：「局外旁觀的公眾，心懷亢奮，深表同情，但絲毫沒有任何涉入其中的意

⁶⁸ 鄂蘭說：「一旦哲學家向城邦提出他的真理、對永恆的反思，真理就立即化身為所有意見中的一種意見。真理喪失了它得以被辨識的獨特性，因為並沒有可見的標誌將真理與意見區別開來。」 Hannah Arendt, "Socrates," in *The Promise of Politics*, p. 12. 〈蘇格拉底〉("Socrates") 這篇文章首先以〈哲學與政治〉("Philosophy and Politics") 刊於 *Social Research*, 57.1 (1990), pp. 73-103.

圖。」Ronald Beiner 指出，康德在此指出了一般化的、無興趣無利害的關心，這兩點也是在康德討論美學判斷時的特點，就如同政治判斷，這些特點都歸諸於「旁觀者」。⁶⁹ 康德對啟蒙的著名界說即是「理性的公開運用」(der öffentliche Gebrauch der Vernunft)，而「旁觀者」就是那些置身於藝術作品或政治行動之外，以無興趣無利害的關心，將自己的判斷提交到一群世界公民面前，接受公眾的檢測。同時，判斷訴諸於「社群共感」而不需要概念的中介，就能是普遍可交流的。美學與政治判斷一樣，是反思性的，是由局外人、觀看者發表出來的，而不是由藝術家、政治行動者所發表的。因此，惟有遠離行動的政治旁觀者，才能就政治事件對人類的意義作出「無興趣無利害的」判斷。⁷⁰

將莊子詮釋為「旁觀者」固然較能符合表面看來顯得出世的莊子形象，而且又可帶出莊子思想所隱涵的「外王」之道，雖然如此，還是不免讓人覺得此一「無用之用」仍然消極。難道，我們不能期待莊子是一個更具行動意涵的「旁觀者」？若要如此，可以取法蘇格拉底。

蘇格拉底把自己的意見提交給公眾，並且遭到雅典法庭的否決而被判處死刑。柏拉圖 (Plato, 429 B.C.-347 B.C.) 因而鄙視具有相對性的「意見」，而追求普遍絕對的真理。然而鄂蘭認為，柏拉圖把意見與真理對立起來，是受制於蘇格拉底的審判而提出來的「反蘇格拉底」式的結論。柏拉圖此舉讓哲學家落入了窘境之中：遠離了人事範疇而只關注永恆不變的真理，像蘇格拉底一樣成為無用而危險之人；或者讓政治成為哲學的專制——武斷地將永恆觀念轉譯成人間律法。如何打開柏拉圖在哲學與政治之間所設下的僵局？鄂蘭主張返回蘇格拉底式的政治行動，哲學家應當帶著自己的意見走入廣場面對群眾、參與政治。她認為，「意見」並非如柏拉圖所想的只是負面的非真理，而是帶有光輝、名聲的意涵。換言之，「意見」關乎政治領域。對蘇格拉底而言，「意見」是將「向我呈現的東西」(dokei moi) 形諸言詞。公共領域就是每個人都可以現身其中，明確說出自己的意見，而且能夠讓不同的人展現自己、被他人聽到、看到的眾說紛紜的世界（被道術裂解的天下因而也可以用積極的角度視之為意見紛陳的公共領域）。

蘇格拉底就像莊子一樣拒絕官職，不同的是作為「行動者」的蘇格拉底走入了人群、廣場，置身於群眾的不同意見中，並且引導眾人設法從自己的意見中帶出真

⁶⁹ Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging," in Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 124.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 122-123.

理來。莊子只跟朋友對話，或者與他潛在的讀者、其他的思想家對話，這使得莊子的政治思想似乎只能是「旁觀者」意義下的政治參與。蘇格拉底則用「助產術」幫助別人改進自己的意見，讓城邦變得更好。因此，引導城邦公民的思想方法其目的就不在於傳達哲學真理，而是透過平等而真誠的對話讓彼此互相理解內在於對方意見中的真理。對鄂蘭而言，哲學家的政治角色就是協助建立這種以友誼為基礎的相互理解及其所共同打造的平等的共同體。而且，在此一友誼政治的共同世界當中，不需要統治者。⁷¹ 蘇格拉底雖是個作為「旁觀者」的哲學家，但並非遠離政治的沉思者，而是具有行動意涵的「旁觀者」。那麼蘇格拉底此一精神上豈非通向莊子不治之治、明王之治的理想？

然而，〈齊物論〉主張「聖人懷之，眾人辯之以相示也。」⁷² 不爭辯、無是非的聖人彷彿停駐於沒有行動的「旁觀者」身分，而眾人則在意見中突出自己、爭論是非。對莊子而言，聖人的知是「止其所不知」，或者如〈天地〉所言「端正而不知以為義，相愛而不知以為仁」。⁷³ 由於「知」、「辯」很容易流於勝負之爭，因此需要特別強調「知」和「行動」之間否定的弔詭作用。換言之，唯有「無知之知」——不受限於既定的價值標準（仁義），才得以展開真正有價值的行動。我們可以把這種否定性的「止」、「不知」類比於蘇格拉底的「助產術」——改進意見、提煉真理的方法。在發表自己的意見之前，要先懸擱自己的判斷，傾聽不同的意見，此一「擴大的心智」的心齋修養是行動前的必要準備。換言之，有品質的政治行動都需要「旁觀者」的修養，這是構成相互理解的平等共同體必需具備的主觀條件。

莊子之所以堅持旁觀者的身分，或許就是看出宋鉞（宋榮子）想要身兼旁觀者、行動者難度太高，倘非兩頭落空，也易身處險境。這是因為旁觀者的前提是「無意志、無目的」，而行動者必須帶著強烈的意志與目的執行他的行動，才能積極貫徹行動的目標。觀諸古希臘，蘇格拉底之死，固然為哲學家的精神立下典範，然而他的言論與行動已經脫離了旁觀者、沉思者的角色，想必也對雅典城邦的政治局勢帶來了前所未有的挑戰。柏拉圖眼見其師為真理而死，在哲學真理與政治行動之間，柏拉圖跟莊子一樣，最後不得不選擇了旁觀者的角色進行哲學活動。不過，若是我們把場景從戰國、古希臘拉到當代社會，在民主法治的體制下，莊子、柏拉

⁷¹ Hannah Arendt, "Socrates," in *The Promise of Politics*, pp. 5-18.

⁷² 郭慶藩，《莊子集釋》上冊，卷1下，頁89。

⁷³ 同前引，中冊，卷5上，頁451。

圖或許就不必認為旁觀者、行動者在本質上真有如此大的衝突。至少，發表有行動意涵的言論，不至於讓哲學家踏上死亡之途。因此，只有民主法治的政治體制，才能讓具有自由精神的哲學活動真正充分地展開，這是我們比莊子和柏拉圖還幸運之處。

六、結論

本文從「旁觀者」的角度詮釋莊子政治思想，之所以引入鄂蘭與霍耐特關於「旁觀者」、「交互承認」的相關討論，理由在於為「旁觀者」這個概念在政治思想中具有何種理論意涵，提供必要的說明。同時，我也儘可能本於《莊子》文本提供論據，說明為何「旁觀者」這個概念適合用來詮釋莊子的政治思想。因此，除了核心觀念「旁觀者」外，無論所引用的是鄂蘭的「擴大的心智」或霍耐特的「承認」，在本文中都是為了藉由當代哲學概念闡釋《莊子》語彙——如「虛」和「通」。這麼做的目的，不是要用權威代替論證，而是讓古典文獻的詮釋能與當代哲學概念相互銜接，以便哲學地討論古典中文語彙。毋庸諱言，要找到恰當概念銜接先秦思想和當代西方政治哲學，困難重重。同時，鄂蘭與霍耐特所憑藉的康德美學、黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831) 法權哲學，跟莊子政治思想也在許多方面有巨大落差。因此，本文在方法上務求準確地使用莊子、鄂蘭與霍耐特的概念，並在恰當的脈絡中找到相互呼應的思想關聯，藉以闡釋文本的相關論點。然而，這還是會造成難以迴避的質疑，即是否把鄂蘭與霍耐特自身的理論難題也不必要地引入了莊子思想？⁷⁴ 毋庸置疑，跨文化思想的碰撞既是機遇當然也可能誤入歧途，重要的是，在思想交會的路上是否提出了值得討論的問題，在推進問題討論的進程上是否有所進展？本文最為關鍵的論題是：莊子看似去政治化的退隱思想，實則以「旁觀者」的立場提出了哲學地參與政治的一條途徑。我就《莊子》提出了許多文本的證據來證明以上論題，這是文本自身的內證，在外證的部分則指出《莊子》哪些文句與思想，暗合鄂蘭與霍耐特關於「旁觀者」的相關討論。獨立地就《莊子》本文自身構作其政治思想，當然是更安全的做法，不過比較難實現我所期待的當代

⁷⁴ 感謝審查人提出此一方法論上的質疑，這是從事跨文化哲學研究難以迴避的挑戰。本文的假設是，「旁觀者」這個概念雖然以不同程度、形式鑲嵌在鄂蘭與霍耐特各自理論內部，但是它的涵義相當明確。在挪用至先秦哲學的討論上，我也儘可能地就《莊子》文本提出相應的詮釋，目的即是避免不當的比附，同時希望證明《莊子》跟當代政治思想仍有聯結討論的可能性。

相關性、啟發性。

讓我們回到〈天下〉所陳述的真理與政治的裂解狀態。若這是戰國與當代社會的人（尤其是知識人）都經歷過、正在經歷的生存境域，那麼設想戰國時代的莊子或當代的莊子會有怎樣的生存抉擇，就是本文的主要關切。不論是哪個時代、怎樣的社會，都無法承擔過於巨大的社會分裂、政治衝突，在無法整合的社會中生存的個體，生命也難以完整安定。然而，莊子追求的是以什麼樣的途徑、依憑何種理念來達到社會與生命的統合狀態呢？

本文所描述的「旁觀者」莊子並非退回個人精神內在堡壘的形上體道者或宗教冥契者，但他確實用了許多類近修練語言的「虛靜」工夫。我把這種工夫轉譯為更具美學性，而且可以通向政治領域的公民修養。此一美學工夫並未封限在個人愉悅層次的品味鑒賞當中，而是依照鄂蘭的解讀方式，讓本來是哲學美學的判斷力演繹成可以在公共事務、政治領域中運作的公民素養。此一「旁觀者」的公民修養也可以在霍耐特對法國、英國、德國的「承認」概念的重構中找到相應的論述位置。透過無論是鄂蘭式的美學轉譯，乃至霍耐特關於「承認」的重構，都可以讓莊子思想從形上語境的「原於一」中「退化」下來，轉身落入即一即多、分而不分的人間世。

不過，莊子未必要像〈人間世〉中的顏回急著投入政治變革的行動，至少要先心齋、懸擱救世的衝動，在「旁觀者」的美學反思中，將他人的情感、判斷納入考量，先成為一個得以容納眾人、他物的局外人、觀看者。就像古希臘哲學家的形象，首先不是投入競賽、爭奪桂冠名聲的參賽者、行動者、表演者，而是坐在觀眾席上的旁觀者，他可以保持獨立不倚的精神觀看賽局中的遊戲，嘗試給予中肯的評價、適切的批判，並且設想其他觀看者的評論、評價。跟古希臘純然是在局外的「旁觀者」經驗不同的是，在《莊子》中除了各種不同樣態的技藝、行動的描述，還有行動者和旁觀者之間的對話。最具代表性的是像「庖丁解牛」那樣，會先出現一段由旁觀者視角所提供的行動展演的描述，再來會有一段關於此一行動的對話、評論，最後則是此一行動、對話對於觀看者、參與者所造成的改變。「旁觀者」不只是看，而且參與了對話，「旁觀者」和「行動者」之間的互動、對話很可能會造成意想不到的改變效果。若行動是為了帶來變革，那麼就不能忽略那些跟行動的變革同樣有關鍵作用的非行動者，如旁觀者、對話者。

從美學的角度來思索莊子的政治思想可以獲得如下啟發，同時也顯出其限制：

1. 天下之裂的根源在莊子來看是因為各家言論彼此不能溝通。對治之道則是

一曲之士虛化自己的成見，用鄂蘭的話來說，則是得擴大心智，以「旁觀者」不偏不倚的立場將他人的意見納入判斷的考量。

2. 不同的意見之間若只爭勝負，則政治場域只會相刃相靡。對治之道則是暫時從辯者、行動者的身分退出，讓自己跟原來的立場保持距離、不計個人毀譽，在反思運作的過程中整合自己和他人的判斷。在判斷的綜合中，關鍵的不是獲得他人的認同，而是自己的判斷「值得」他人的認同。交互承認的自由空間、政治共同體才有實現的條件。
3. 莊子思想雖然不能提供關於政治自由、政治共同體的客觀體制保障，但就本文所論應足以讓莊子思想離開單數性的個人思考，以「旁觀者」的身分發揮政治參與的角色，並透過複數性、交互承認的關係發展「社群共感」，為平等對話的共同體提供主觀的文化條件。

引用書目

一、傳統文獻

- 王先慎 Wang Xianshen 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校，《韓非子集解》*Han Feizi jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2011。
- 王先謙 Wang Xianqian 撰，沈嘯寰 Shen Xiaohuan、王星賢 Wang Xingxian 點校，《荀子集解》*Xunzi jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2008。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 撰，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2012。

二、近人論著

- 尤 銳 Yuri Pines 著，孫英剛 Sun Yinggang 譯，王宇 Wang Yu 校，《展望永恆帝國：戰國時代的中國政治思想》*Zhanwang yongheng diguo: Zhanguo shidai de Zhongguo zhengzhi sixiang*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2018。
- 王叔岷 Wang Shu-min，《莊子校詮》*Zhuangzi jiaoquan* 下冊，臺北 Taipei：中央研究院歷史語言研究所 Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo，1994。
- 牟宗三 Mou Zongsan 講演，盧雪崑 Lo Suet-kwan 整理，楊祖漢 Yang Cho-hon 校訂，《牟宗三先生講演錄·肆·莊子·齊物論》*Mou Zongsan xiansheng jiangyanlu, si, Zhuangzi, Qiwulun*，新北 New Taipei：財團法人東方人文學術研究基金會 Caituan faren dongfang renwen xueshu yanjiu jijinhui，2019。
- 李雨鍾 Li Yu-zhong，〈可溝通的情感政治：重探漢娜·鄂蘭的情感批判與判斷理論〉“Ke goutong de qinggan zhengzhi: chong tan Hanna Elan de qinggan pipan yu panduan lilun”，《政治與社會哲學評論》*Zhengzhi yu shehui zhexue pinglun*，78，臺北 Taipei：2023，頁 65-118。doi: 10.6523/SOCIETAS.202306_(78).002
- 畢來德 Jean François Billeter，〈莊子九札〉“Zhuangzi jiu zha”，《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*，22.3，臺北 Taipei：2012，頁 5-39。doi: 10.30103/NICLP.201209.0002
- 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。
- 劉笑敢 Liu Xiaogan，《莊子哲學及其演變（修訂版）》*Zhuangzi zhexue ji qi yanbian (xiuding ban)*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2010。

- 蕭公權 Hsiao Kung-chuan, 《中國政治思想史》 *Zhongguo zhengzhi sixiang shi*, 《蕭公權先生全集》 *Xiao Gongquan xiansheng quanji* 第4冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 1982。
- Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, introduction by Jerome Kohn. New York: Penguin Books, 2006.
- _____. *The Promise of Politics*, edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- Etxabe, Julen. "Arendt, Democracy, and Judgment," *Contemporary Political Theory*, 17, 2018, pp. 171-180. doi: 10.1057/s41296-017-0127-x
- Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in Immanuel Hermann Fichte (hrsg.), *Fichtes Werke*, Bd. III. Berlin: Neudruck, 1971.
- Graham, A. C. *Chuang-Tzu: The Inner Chapters*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2001.
- Honneth, Axel. *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2018.
- Schwartz, Jonathan Peter. *Arendt's Judgment: Freedom, Responsibility, Citizenship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Zerilli, Linda M. G. *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

Zhuangzi as Spectator: An Interpretation of Zhuangzi’s Political Thought from the Perspectives of Arendt and Honneth

Liu Tsang-long

Department of Chinese
National Taiwan Normal University
synapsea@ntnu.edu.tw

ABSTRACT

This article discusses how Zhuangzi, as a “spectator,” thinks about the issues of disparity and value conflict. Contemporary Taiwanese research focuses on whether Zhuangzi’s thought eschews political participation and belongs to the “philosophy of recluses,” or whether it contains political elements and allows for the possibility of political criticism and participation. In order to relate Zhuangzi’s political insights to discussions of contemporary political thought, the second half of this article references the theories of Hannah Arendt (1906-1975) and Axel Honneth as partners in dialogue. Zhuangzi advocates a certain type of political thought, which does not directly intervene in politics, but which nonetheless plays a role in political affairs and the public sphere. That is, Zhuangzi’s political thought enlarges people’s mentalities and enables them to form judgments in a contemplative way. In addition, the article provides a brief summary and discussion of Honneth’s views on the impartial “spectator” and “mutual recognition” in order to demonstrate why his concept of the “spectator” is significant to a community engaged in equal dialogue.

Key words: Zhuangzi, spectator, Arendt, Honneth

(收稿日期：2024. 1. 7；修正稿日期：2025. 1. 17；通過刊登日期：2025. 5. 5)

