

解物不傷—政治視域與生命意義下《莊子》萬物的真實初探

許家瑜

北京大學哲學系博士生 cyhsu@pku.edu.cn

道家思想中具有一特別對「物」的關懷，不單從「人」的角度展開存有者實現其存在的向度，而上升至「萬物」的層次。一方面，只有在考量到「萬物」，才能談「自然」，「道」、「德」也才有實際非架空的内容；一方面，這是解消以仁義為人性的一種嘗試，「無人之情」而直接回到「萬物之情」此一萬物自身純然的赤裸生命的真實狀態。在「物」之「萬」中，《莊子》深入思考萬物的殊異性與共在性，自身的真實性情如何在群眾世俗中失喪，是論及萬物之傷。要達到「萬物不傷」與「物之懸解」則涉及「物物」和「正正」之概念，並透顯出《莊子》思想中政治存在之向度。「萬物之化」的物化具有內在性的吊詭，一是要成為真實的自身，萬物需逆反性地虛無化自身，虛而待物地「與物化」；一是自化中，物我之別既存在又不存在。故而萬物成為「真實」的自身，在《莊子》中是一無窮的過程。最後，萬物復情的混沌狀態帶來界線越出的生命意義，在今日仍然啓示深刻。

关键字：万物、物化、自然、情性、正

一、物與萬物

當試圖使人獲得對存在狀態更深刻的認識，以更整全地實現與完成存有者自身的真實存在時，道家思想提醒我們需要將視野擴大到「人」的存在之外，進入「物」的層次。《莊子》之承續《老子》，不單是正言若反似地以逆反吊詭的悖論之「言」進行思想的鋪設展露，也不僅於對超越性的存有根源「道」的追究，更關鍵的是對「物」的重視與關心。「物」成為一個思想概念，以至於在整個中國思想史上的重要角色，《老子》功不可沒。始於《老子》，「物」被正式推上了思想舞台的中心，並賦予以深刻的哲學性。傳世本的八十一章中，就有二十七章圍繞著「物」。「萬物」也才成為一個具特定意涵與主體性意義的思想概念。

與其他重要的思想概念一樣，「物」的概念在逐步發展中產生豐富意義。自雜色、犧牲、物類、百官眾民、具體實物直到抽象之物，直至一切現象存在，幾乎都可納入「物」的概念之中。「物」最初由起土而訓為土色、色、形色，^①《左傳·成公二年》：「物土之宜而布其利。」物土即相土色。《周禮·草人》：「以物地占其形色」，物訓色則自非一色，引申之得為「雜」。^②甲骨文「己丑卜王曰貞物牡。」、「貞寮十物牛侑五鬯。」皆是雜色的意思。又如「甲戌卜王曰：貞物。告于帝丁不系。」則作雜色牛。^③王國維先生《釋物》中引

^①「勿」象耒端刺田起土，一舉耒起土為一墾。徐中舒主編，《甲骨文字典》，四川：四川辭書出版社，2006年，《甲骨文字典》，第83頁。

^②徐中舒主編，《甲骨文字典》，四川：四川辭書出版社，2006年，第84頁。

^③王力的古漢語研究中，物的意義最開始是雜色牛。王力，《王力古漢語字典》，北京：中華書局，2000年，第683頁。

「貞，后祖乙古物。」等材料言「古者謂雜帛為物，蓋由「物」本雜色牛之名，後推之以云雜帛」^①，也是說雜色牛。《說文》以「萬物」和「大物」解物：「物，萬物也。牛為大物；天地之物起於牽牛，故從牛勿聲。」^②很可能是以後來概念來解釋早期概念。段玉裁注中補充「星紀」之首的思想，將天地之物起與日月之行聯繫而談：「戴先生原象曰周人以斗、牽牛為紀首。命曰星紀。自周而上，日月之行不起於斗，牽牛也。」此間，牽牛與犧牲在中國上古確實也存在一定關係。^③總之，物的概念在極早的時候，就與禮祭密切，除上述「貞物」之外，還有如《小雅·無羊》：「三十維物、爾牲則具。」《周禮·春官·司常》：「通帛為旛，雜帛為物。」

物作為不純之「雜色」，自然而然便就其不同之形色，而有「類」的意涵。如《周禮·夏官》：「辨六馬之屬。種馬一物，戎馬一物，齊馬一物，道馬一物，田馬一物，騶馬一物。」鄭玄注是「謂一類相從也。」《周禮·春官·保章氏》：「以五雲之物辨吉凶。」鄭注為：「物，色也。」《禮記·月令》中物色合稱：「乃命宰祝循行犧牲……瞻肥脊，察物色。」《昭公元年》中：「趙孟曰：『何謂蠱？』對曰：『淫溺惑亂之所生也。於文，皿蟲為蠱。谷之飛亦為蠱。在《周易》，女惑男，風落山謂之蠱。皆同物也。』」杜預注：「物猶類也。」

物又從色、類的指涉，擴張到不單是個體事物的現象，如《左傳·昭公七年》：「六物不同，民心不壹，事序不類，官職不則，同始異終，胡可常也，……何謂六物？對曰，歲時日月星辰是謂也。」互徵於《桓公七年》：「公曰：『是其生也，與吾同物，命之曰同。』」「與吾同物」在此指與吾同「日」，是子同與桓公同日而生。^④物也具有「民」、「人」的意涵。《左傳·成公十六年》：「德、刑、詳、義、禮、信，戰之器也。德以施惠，刑以正邪，詳以事神，義以建利，禮以順時，信以守物。民生厚而德正，用利而事節，時順而物成。上下和睦，周旋不逆，求無不具，各知其極。故詩曰：『立我烝民，莫匪爾極。』」《左傳·襄公九年》：「利物足以和義」利物猶有利於人。^⑤

物自然也作為具體的實物，《昭公二十九年》：「龍，水物也。」《昭公二十年》：「一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也。」四物是雜用四方之物以成器。《昭公七年》：「用物精多，則魂魄強」物謂養生之物。^⑥相當重要的《宣公三年》所記鑄鼎象物言：「昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神姦……。」^⑦已經展現出將物作為認識對象，加以分類辨別使民有相關知識的政治行為，圖物、辨物的作為中，物是相對於民的，而這樣的知識建構，目的在於給出價值判斷，是所謂知神姦。

物不僅是具體個物或可官感之現象，並可指抽象事件，而能泛指一切事物。《左傳·桓

①宛志文主編，《漢語大字典》，四川：四川辭書出版社，1999年，第2117頁。

②段玉裁，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1986年，第209頁。

③王孝廉，《中國的神話與傳說》，台北：聯經出版，1977年，第173頁。。

④楊伯峻，《春秋左傳注》，北京：中華書局，2009年，第117頁。

⑤楊伯峻，《春秋左傳注》，北京：中華書局，2009年，第965頁。

⑥楊伯峻，《春秋左傳注》，北京：中華書局，2009年，第1292頁。

⑦楊伯峻，《春秋左傳注》，北京：中華書局，2009年，第670頁。

公七年》：「是以大物不可以命。」大物包括國、官、山川、隱疾、畜牲、器幣。^①《昭公二十一》：「生，好物也；死，惡物也。好物樂也，惡物哀也。」《昭公三十二年》中：「物生有兩、有三、有五、有陪貳。故天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦，王有公，諸侯有卿，皆有貳也。」物的概念展現了一種普遍性。

《左傳》豐富的材料中可見，「物」概念乘載意義逐漸豐富起來，然而，最多只有「百物」，仍未見「萬物」之出現，也尚未正式進入哲學的思想語境中，不指向一種存有者自身的狀態，似乎也沒有賦予「物」存有論意義上的優先性，也不與其他哲學性強的思想概念深刻連結。《詩》三百惟五首述及「物」，與思想意義較相關的僅有《大雅·蒸民》「天生烝民、有物有則」，民、物對舉中，物尚不是一個具有特殊概念的思想對象，《詩經》中也從未述及「萬物」。^②《尚書》中，《禹貢》：「厥貢鹽絺，海物惟錯」，「物」的義涵亦樸素；其餘述及「物」者，包括「萬物」的唯一用例，《泰誓》之「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈」，皆屬偽古文尚書，時代仍具爭議，並且也未展現「物」在存有學上的特殊意義。《論語》之「物」則僅見於〈陽貨〉子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。」並無論及「萬物」。至於《易傳》十翼，雖然品物流行，除《雜卦》外幾乎無法離「物」立說，彖傳也多以「物」解《易》，然而，整個《周易》經文卦爻辭中全不見「物」的出現，自然也無「萬物」。《國語》中，「萬物」也只一用例，見於《越語下》：「唯地能包萬物以為一，其事不失。生萬物，容畜禽獸，然後受其名而兼其利。」

二、《老子》和《莊子》中的萬物

與此相較，《老子》中：「萬物將自化」^③、「天下萬物生於有，有生於無。」^④、「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。」^⑤、「道者萬物之奧。」^⑥、「以輔萬物之自然，而不敢為。」^⑦等；以至於《莊子》定義「物」為「凡有貌象聲色者，皆物也，物與物何以相遠？夫奚足以至乎先？是色而已」^⑧外，內七篇談「萬物皆一」、「萬物之化」、「化貸萬物」，外雜篇論「萬物之情」、「萬物之本」、「萬物之理」等，甚至《天下》篇綜論七種學術之時，皆扣住「萬物」而評：古之人之「育萬物」；墨翟、禽滑釐之「不靡於萬物」；宋鈞、尹文之「接萬物以別宥為始」；彭蒙、田駢、慎到之「齊萬物以為首」、「知萬物皆有所可，有所不可」；關尹、老聃之「以空虛不毀萬物為實」；而《莊子》自評是「萬物畢羅，莫足以歸」。惠施則是「汜愛萬物，天地一體」、「遍為萬物說」、「散於萬物而不厭」、「逐萬物而不返」。清晰可見的是，「物」與「萬物」被賦予了存有論的重要意義，

^①楊伯峻，《春秋左傳注》，北京：中華書局，2009年，第117頁。

^②其用例如《小雅·魚麗》：「物其多矣、維其嘉矣。」「物其旨矣、維其備矣。」「物其有矣、維其時矣。」；《小雅·六月》：「比物四驪、閑之維則。維此六月、既成我服。」；《小雅·無羊》：「三十維物、爾牲則具。」；《小雅·何人斯》：「出此三物、以詛爾斯。」也並非具有特殊思想意義的「物」。

^③《老子·37章》

^④《老子·40章》

^⑤《老子·42章》

^⑥《老子·62章》

^⑦《老子·64章》

^⑧《莊子·達生》

並與道、一、有無、化、情、理等概念聯繫，共構出道家思想的系統以及評估其他學派的重要著眼點。張岱年先生在分析老子哲學範疇與莊子哲學範疇時，未納入「物」，但將「物」之範疇放置在墨家名家的概念範疇中。^①但據上述，可窺見老子與莊子對物與萬物概念的重視非同一般，對「物」概念的哲學意義進行抬升，不只有形上學存有論的向度，其開展又與道德、倫理、政治思想相關，顯然是一飛越性的發展。

我們認為，道家思想雖以「道」為代表，其內含乃是以「萬物」為支撐。先秦各家皆論「道」，卻幾乎不見與道家文獻中同樣以「萬物」為重心的思考力度。或許，道家真正的特色乃在於「萬物」的崇舉，與因而被彰顯的「自然」價值。還必須指出的是，道家思想中的「物」，並非指與心對立的存在，和西方「心／物」「心／物」二元對立的物質性之物不同。張岱年先生在自然哲學概念範疇中談「物」時，指出「物」概念既是一是個體的實物，如「號物之數謂之萬，人處一焉。」又是泛指一切思維的對象，如《老子》的「道之為物」、「有物混成」，並非具體個別的實物，而作為思維對象。啟發我們，「物」概念並非是物質與精神或是身體與心靈的二分對立，而是更為包容開闊的範疇。物近於描述抽除特稱意義下的具有可知性的東西，同時具有存有論色彩。若說儒家思想中「人」和其他的物被區隔開來且得到更多注視，那麼道家如此包含人概念的「物」概念，無疑走向更敞開的思考。當「物」成為了「萬物」，陡然擴大的視域，顯露無窮的不同的個體存有者，「萬物」此概念包含著千差萬別、彼此相異且無法被互相化約的存有者，在此意義下，有些接近於「作為複數的他者」。那麼，一個關心「物」以至於「萬物」的哲學有著什麼特點，又必然展開怎麼樣的思考？

從「人」的視闕擴展到「物」，體現出道家式的逆反思維：不知人之所以為人，不知人的本質，人才可因而活得更好。這或也可說是一種反本質主義，從「人」轉向「物」最重大的意義在於，越過「人」而直接從「物」的角度去直視存有者自身。當定義「人」的本質時，多半灌注以某一特殊價值並賦予規範性，是「無此而非人」。一方面以人優於物，即所謂「惟人萬物之靈」^②；一方面以「人之所以異於禽獸者」定義「人」，如孟子之「仁義之心」^③或荀子之「義」^④，以怎麼樣才是人作為基礎建構整個道德世界，而所謂人的存在，就是去成為「人」。

此一作法，今日後現代主義的哲學家如德里達(Jacques Derrida)、列維納斯(Emmanuel Levinas)、德勒茲(Gilles Deleuze)、南西(Jean-Luc Nancy)等紛紛反對，指出僅以某些狹窄的特性來匡限人的生命與自我的身份認同具有巨大隱患，不止定義可能下錯，更憂

^①老子哲學範疇有：「道」、「一」、「樸」、「器」、「有」、「無」、「常」、「玄」、「虛靜」、「反復」、「自然」、「無為」、「勢」。莊子哲學範疇則是：「天」、「人」、「氣」、「理」、「神」、「真」。墨家、名家的概念範疇是：「天志」、「兼愛」、「命」、「力」、「類」、「故」、「三表」、「宇」、「久」、「同異」、「無窮」、「大一」、「小一」、「指」、「物」、「名」、「實」。見張岱年，《中國古典哲學概念範疇要論》，北京：中華書局，2017年，第9頁。

^②《尚書·泰誓》。雖則該文所屬文本學界一般以偽古文尚書晚出視之，但此「人」乃優於「萬物」的存有者之概念亦多可見於先秦儒家諸文本。

^③《孟子·告子上》：「人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」

^④《荀子·勸學》：「故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也。」

慮使個體生命被扭曲，差異性被消除，而這並不公正。^①阿倫特(Hannah Arendt)也反對柏拉圖式建立人的理想模型，認為人若僅是同個模子無休止複製的結果，反而取消行動的意義。人類行動的條件在於複數性，所有人只有在沒有人和其他任何人相同的這點上是共同的。若我們說人的本性是指無此就不再是人的存在，那麼對人的本性的唯一聲明只能是：「受條件規定的存在者，然而條件很大程度是自己造的」。此外，人究竟有無如定義其他事物本性一樣來定義「人」自身的合法性是存疑的。^②遙相呼應的是，兩千多年前，《莊子》也是以對「正」的反思，使「人」退場，舉起「萬物」，正視萬物自然的合理性和殊異性。

〈齊物論〉中囁缺問於王倪處，《莊子》基於真知如何可能的反思，指出人如何以「知」知自己所不知的此一認識主體無法脫逃的反身限制，如何知「物之所同是」、如何知天下之「正色、正處、正位」，將作為一體適用標準的「正」、與以此得出的「仁義是非」皆放入懸而未決的「惡乎知之」括號。如此，若人性以仁義來定義，當仁義難以被定論，又如何定義「人」的存在？更問，當「以仁義易其性」^③之時，是否適得其反地殘缺人個別自身的存在？《莊子》不否認仁義是人的存在向度之一，但將人的存在狀態單面地填充以仁義，並放諸四海，是〈駢拇〉所說「大惑易性」，高舉仁義而易萬物之性並非正道，所謂「正」，是「彼正正者，不失其性命之情」。萬物的性命之情是「覺脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲」，故曰：「屈折禮樂，眴俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。」天下有常然，「常然者」是「曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩。」^④物各有長短曲直方圓，不須另立一「正」為準以截長補短，各正其正，各適其性，天下之常然事實上就是萬物之自然。我們也可以說，就存在狀態描述而言是「自然」，就存在內涵來說是「性」、「命」、「性命之情」、「萬物之情」。「性」和所謂「性命之情」，是物作為自身生而賦有的最根本的性質，一物所以是該物而不是他物的標誌，作為一物特有的特殊性質或狀態具有個殊性，是物的「真實」。成為物自身，或說使物成為真實的自己，「性」是關鍵的概念。^⑤如將此物與他物不同的東西實現出來，成為自身而非他者，就是某物的存在的實現，亦即是將「自性」發揮與實踐出來，如此才可說是作為該物真實的存在。如〈馬蹄〉連言馬之「真性」，〈盜跖〉言「以利惑其真而強反其情性」時，真與情性相對應。而真人則是能體純素之人，〈刻意〉言：「能體純素，謂之真人。」呼應於〈天地〉：「明白入素，無為復朴，體性抱神。」純、白、素、樸皆指向一種自身本然的狀態，未加外在於己的雜染雕琢。〈馬蹄〉言「素樸而民性得矣」，也揭示素樸和民性之關係。在己自身未加侵擾的這種真實性，源自於「天」，存在狀態為所謂自然而然而，是〈漁父〉言「真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真。」相對於「天」的範疇，是「人」的範疇。^⑥所謂反其性命之情，亦即反

^① Todd May, *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, Deleuze*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997).

^② [美]漢娜·阿倫特(Hannah Arendt)著，王寅麗譯，《人的境況》，上海：上海人民出版社，第3-8頁。

^③ 《莊子·駢拇》

^④ 《莊子·駢拇》

^⑤ 《莊子》內篇無「性」字，「性」字與相關討論饒富興味地集中出現在後世許多學者認為「狷劣」、「無所發明」等「非莊生手筆」的〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈繕性〉、〈刻意〉等篇章中，另外〈天地〉、〈天道〉、〈天道〉等大多被認為富含黃老思想等篇章也有若干重要論點。

^⑥ 雖然，在《莊子》的一些文本中，人與天的區別也並非能夠判然而分，如〈大宗師〉言：「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」「天與人不相勝也，是之謂真人。」〈庚桑楚〉：「全人惡天，惡人之天，而況吾天乎人乎！」「忘人，因以為天人。」等。

其真，便是〈秋水〉所言：「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」

《莊子》不提倡人依照一放諸四海皆準具有普遍性的人性而活，解消以仁義為人性，不願在「人」的概念下建構出規範的意義，提出「有人之形，無人之情」。《德充符》曰：「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。」「情」應指「情實」，所謂「人的情實」，是一種本質意義上的指涉，即定義出之所以為人者，亦即所謂「人性」。而如前述，人性之有別於禽獸者在義，有義而有是非，有是非而有好惡。同樣在《德充符》，緊鄰的下一段落文本中，惠子與莊子的對話可說是延續此「人情」的討論：「惠子謂莊子曰：『人故無情乎？』莊子曰：『然。』惠子曰：『人而無情，何以謂之人？』莊子曰：『道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？』惠子曰：『既謂之人，惡得無情？』莊子曰：『是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。』」在此文本脈絡中，因自然而不益生，生猶性也，是順萬物自然之性情，而不損益其性，如褚伯秀《南華真經義海纂微》所注：「以己之性情，復己之自然。」^①綜上，我們認為，《莊子》思想中，對人的生命而言，重要的是萬物性命之情，而非所謂人之情。

在物之「自正」、「自然」的意義下，「萬物」與「自然」概念結合，「自然」也只能就萬物的存在去加以理解，萬物的自然各自不同，卻同為「自然」。萬物包含一切存有，如阿甘本（Giorgio Agamben）批評納粹思想，提出沒有「不配活下去的生命（lebensunwerten Leben）」和「不值得存在的存在」。^②〈秋水〉所言：「因其所然而然之，則萬物莫不然。」萬物之身的真實中，已然蘊藏了存在的合理性，道為其存在的來源，〈天地〉曰：「以道汎觀而萬物之應備。」〈天道〉：「夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。」德則作為其生存之內在依據，俞樾言：「所以生者為德。」^③《天地》：「物得以生謂之德」，萬物皆有各自可憑依發展的內德之性，是所謂道生之、德畜之。道、德、自然等重要的道家概念，落實與會合於「萬物」。

三、萬物之傷

「萬物」之性的殊異雜多引出幾個相關問題：一、物如何成為與他者不同的自身；二、物與他者的關係。物在成為自身的過程中與他者密切相關：其一，物可能因他者影響而失喪自身，是「喪己於物」。於此，不應「相物」而應「相忘」。此一層是「性」意義上的保全。其二，物要在他者之間才能實現自身，亦即是超越自身而向著他者去存在，並使無限的他者能自如其是地朝自身開顯。此處的他者同時亦包括了自身，是自我不斷地轉化成他者。於此，是「應物無窮」、「虛而待物」、「化貸萬物」，是「命物之化」、「物不能離」。此一層提高至「德」意義上的成就。一物的存在的最理想狀態並非單純地成為自身，而還在於能夠使他物自如其是地顯成他們自身。

^①方勇，《莊子纂要》，北京：學院出版社，2012年，第727頁。

^②[意]吉奧喬·阿甘本（Giorgio Agamben）著，吳冠軍譯，《政治，或給一個人民的生命賦予形式》，《神聖人：至高權力與赤裸生命》，北京：中央編譯出版社，2016年7月。

^③鍾泰轉引俞樾對〈庚桑楚〉「道者德之欽也」之注。參見：鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988年，第545頁。

然而，一物成為一物自身莫不是最自然之事嗎？如〈天地〉言「若性之自為，而民不知其所由然。」即是老子「無為自正」的思想中業已指出的，物存在一種自然狀態，此自然自動自發，因此統治者之無為可以生物，使萬物各復其命而得到「自正」、「自化」、「自定」。又如《莊子·刻意》所言：「水之性，不雜則清，莫動則平。」然而，現實狀態下，物往往難以實現自身，無法成為一種實存。因問，物為何不成為自身而成為他者？「雜」與「動」又如何而來？「不雜」，相對於「失性」和「喪己」，是「精」、「純」、「真」、「粹」等物自性內在的理想狀態；「莫動」則與「無為」、「德不冒物」等物之外部力量的不侵入擾動相關。

萬物的共在中，孔孟雖與老莊一樣，推崇人類社會性中的和諧美好，如成人之美與里仁為美，但若儒家所見是在群體之上成就自己，莊子所提防的，恐怕就是在群眾中失喪自己。《莊子》犀利處於洞察人在社會關係網絡中如何與物相刃相靡，喪失自我的真實性而陷入生之迷茫，成為內篇中〈大宗師〉所謂「適人之適而不自適其適者」，外雜篇之〈駢拇〉對此補充是：「不自見而見彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，適人之適而不自適其適者也。」即便如此，《莊子》也指出人無法脫離社會性的天下，指出人的存在無所逃於天地之間的兩個大戒：一是親緣性的限制，一是政治性的限度。^①《莊子》之不逃，是〈人間世〉的「藏天下於天下」，是〈繕性〉的「隱，故不自隱」和「危然處其所而反其性」，是在人間世的境域之中無翼而飛，乘物以游心。

《莊子》中有一個大慈的關懷，是萬物自身的真實性（性命之情、萬物之情、萬物之性）何以「殉」、「喪」、「傷」，並思考如何使「萬物不傷」^②。傷性殉情可能出自於幾個層次：

（一）、適人之適而不自適其適

在己自身的真實性的失喪，可能是出於對人為建構性的價值的固守以及「移是」之內化，導致「適人之所適」而非「自適其適」。〈知北遊〉中引仲尼言：「古之人，外化而內不化；今之人，內化而外不化。……若儒、墨者師，故以是非相齧也，而況今之人乎！聖人處物不傷物。不傷物者，物亦不能傷也。唯無所傷者，為能與人相將、迎。」進一步論，此「將迎」，是「形莫若就，心莫若和。」就為因順，和則容而不同。而此二者有患，需要「就不欲入，和不欲出。」是形就心和，卻不以己侵入他人，也不因著順他而將他之見地內化於心。〈庚桑楚〉中，一段沈痛銳利的文字有助於說明此「內化」、「是非」、以及「傷」，是：「請嘗言移是。是以生為本，以知為師，因以乘是非；果有名實，因以己為質；使人以己為節，因以死償節。若然者，以用為知，以不用為愚，以徹為名，以窮為辱。」捨生取義以死償節無疑是大傷。適人之適此等外在自身性情之價值，可以是財利、名聲，如〈駢拇〉所言為收名聲而擢德塞性、為饜富貴而決性命之情。^③從以物易其性的角度來看，不單是一己之名利，

^① 〈人間世〉：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。」

^② 〈繕性〉：「古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。」

^③ 〈駢拇〉：「枝於仁者，擢德塞性以收名聲。」、「不仁之人，決性命之情而饜富貴。」

以致國家天下之志與道德仁義，凡反於其真情，皆是傷性。〈駢拇〉篇中談「小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身為殉，一也。」並言臧與穀二人牧羊，或讀書或遊玩，同樣亡羊；伯夷與盜跖之死，一為名一為利，均殘生傷性，而何必「是」此「非」彼。天下盡殉，「彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。」但其殉一也。^①〈繕性〉中「為軒冕肆志」，「為窮約趨俗」，進而成為「喪己於物，失性於俗」的倒置之民，也是如此。^②不止於民，連同帝、王也是如此喪失真性，如〈盜跖〉言：「世之所高，莫若黃帝，黃帝尚不能全德……此六子（堯、舜、禹、湯、文、武）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！」甚至也可能是知識，如據槁梧而暝的惠施之逐萬物而不返，或〈養生主〉所言：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆矣；已而為知者，殆而已矣。」與〈秋水〉言：「計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。」

（二）、立治化而散樸

萬物之所以喪失自身的真實，無法反其性情，也可能是由於有心天下的君主所在政治上設立之教化而導致「去性」、「滅質」，顯示著統治者對心知建構價值能力的過度信任。建設整體的教化反而損薄萬物自身之性情，而不復其真樸：

唐、虞始為天下，興治化之流，澆淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。

民的純、朴、質、性，在治化與心知的作用下，離散澆薄。心與心識知並不足以使天下安定，反而使人心無處可安，無法從表象之文返回性命之情。盜跖以孔子「修文、武之道，掌天下之辯，以教後世」而詬訾其為「盜丘」。但從另一視角來看，《莊子》也理解儒者以仁義禮樂治世，乃出於不忍人之用心，〈外物〉中，孔子問於老萊子之對話中，老萊子評之是「不忍一世之傷，而驚萬世之患，抑固竇邪？」

〈則陽〉篇中，柏矩學於老聃後至齊，見受死刑懸吊示眾者，將其解下並脫掉朝服覆蓋，呼天而哭：「子乎子乎！天下有大菑，子獨先離之！曰：『莫為盜！莫為殺人！』榮辱立，然後睹所病；貨財聚，然後睹所爭。今立人之所病，聚人之所爭，窮困人之身，使無休時，欲無至此，得乎！」罪人之死，非天刑之，而是執政者一面立政教刑罰，一面立人之所病，人們一邊受其教化而被鼓勵爭取財貨榮辱，一邊又因此喪失生命。這樣的政治，是「匿為物而愚不識，大為難而罪不敢，重為任而罰不勝，遠其塗而誅不至。民知力竭，則以偽繼之，

^①〈駢拇〉「臧與穀，二人相與牧羊，而俱亡其羊。問臧奚事，則挾筴讀書；問穀奚事，則博塞以遊。二人者，事業不同，其於亡羊均也。伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上。二人者，所死不同，其於殘生傷性均也，奚必伯夷之是而盜跖之非乎？天下盡殉也。彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也，則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉？」

^②〈繕性〉：「樂全之謂得志。古之所謂得志者，非軒冕之謂也，謂其無以益其樂而已矣。今之所謂得志者，軒冕之謂也。軒冕在身，非性命也，物之儻來，寄者也。寄之，其來不可圍，其去不可止。故不為軒冕肆志，不為窮約趨俗，其樂彼與此同，故無憂而已矣。今寄去則不樂，由是觀之，雖樂，未嘗不荒也。故曰：喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」

日出多偽，士民安得不偽！夫力不足則偽，知不足則欺，財不足則盜。盜竊之行，於誰責而可乎？」隱藏了事物的真實而後再譴責人民的無知，是為難百姓再罪其不敢，予以重務再罰其不能勝任，延長其路途再誅殺無法抵達之人。人民因此而虛假、竊盜，如此犯罪而死，真是人民之責嗎？抑或是因上位者之所立而殉性傷命，方不得終其天年而中道夭折？

（三）、傷彼與反愁

就個體的存有者而言，與「眾」共在的存在狀況，個體與他人的往來中本就藏蘊著人己之傷的兩難。如〈庚桑楚〉所言：

南榮趯羸糧，七日七夜至老子之所。老子曰：「子自楚之所來乎？」南榮趯曰：「唯。」老子曰：「子何與人偕來之眾也？」南榮趯懼然顧其後。老子曰：「子不知吾所謂乎？」南榮趯俯而慚，仰而歎曰：「今者吾忘吾答，因失吾問。」老子曰：「何謂也？」南榮趯曰：「不知乎？人謂我朱愚。知乎？反愁我軀。不仁則害人，仁則反愁我身；不義則傷彼，義則反愁我已。我安逃此而可？此三言者，趯之所患也，願因楚而問之。」老子曰：「向吾見若眉睫之間，吾因以得汝矣，今汝又言而信之。若規規然若喪父母，揭竿而求諸海也。女亡人哉！惘惘乎汝欲反汝情性而無由入，可憐哉！」

相對於「獨」，「眾」很多時候就內存於「己」之中。南榮趯隻身千里求教於老子，會面當下老子卻指出與南榮趯偕來者之眾，南榮趯一驚之下看向後方，空然無物。老子此一問句是啟發式的語言 (heuristic language)，南榮趯固知老子所謂，而老子所指出的「眾」，正引出他長久思考的三個生命處境深刻的矛盾：沒有智慧，人們說朱愚；沒有不忍之心，則會害人；沒有正義，則會傷人；然而，若有這三者，卻都將使自己的身心受到損傷。對人的存在境況而言，這三者是成為一個一般公認有德性的人的基礎，也是群體關係中社會推崇的品質。看似值得追求的三者，置於自我與他人的關係裡卻存在更為複雜的向度。具體落實在每一個情境與事件中，與他者的相處關係中，往往寸步逼仄：知道或不知道當下如何行動、同情或不同情這個對象、這個事件正義或不正義，皆是雙刀之下進退兩難的困境，可謂對人與人間共同存在之困局單刀直入的質難。老子回以充滿同情的理解：可憐啊，這樣一個迷失的人，像是失去父母照顧的孩子，想要返回自身存在的真實素樸，卻找不到回去的入口。此返回之難，正是〈知北遊〉所言：「今已為物也，欲復歸根，不亦難乎！」

四、應化解物，萬物不傷

（一） 個別存有者之衛生體性

承上，老子開示南榮趯以反其性命之情的「衛生之經」，首先是如「兒子」一般沒有自身的動機和目的，舍諸人而求諸己，與物委蛇，而同其波。在人己之間隨順而化。再次、又言要獨立於其中，不以人物利害相撓，不相與為怪，不相與為謀，不相與為事。第三、隨化、獨立二者還皆未盡理想，再一輪的應答中，老子又回到了「兒子」，而這次除了同於第一次所言的「行不知所之，居不知所為」外，進而提出用心：「身若槁木之枝而心若死灰」。返回自身性命之情與突破與物間的互傷的方式，需要對心進行虛無的功夫，亦即是〈齊物論〉中南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦，形如槁木，而心如死灰一般的「吾喪我」。

① 〈庚桑楚〉中有些具體指引：

徹志之勃，解心之繆，去德之累，達道之塞。富、貴、顯、嚴、名、利六者，勃志也；容、動、色、理、氣、意六者，繆心也；惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德也；去、就、取、與、知、能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正。

徹除意向上對富貴、榮顯、尊嚴、名利的奮力求索；消解容貌、舉動、顏色、辭理、氣息、志意對心的悖謬，更具體來說，容貌顏色皆動作辭氣皆為禮所講求，是曾子所說動容貌則遠暴慢，正顏色則近信，出辭氣則遠鄙倍；^②去掉惡、欲、喜、怒、哀、樂這些情緒對生命內在潛能的負累；勘破去、就、取、與、知、能等墮於一偏而易流於對整體通達的蹇塞。解去如上志心道德四重中之六者，則能認識到自身內在之「正」。由此，可見萬物之「自正」，或說成為萬物真實的自己，絕非簡單意義的隨心所欲，「其奢欲深者，其天機淺。」^③、「盈奢欲，長好惡，則性命之情病矣。」^④這一點也避免了西方哲學中對自然主義的批評，如彌勒（John Stuart Mill）所批判的，我們在監獄中所見的囚徒，無不是順應自然的最佳代表。^⑤道家中，對自然的定義，尤其是人的自然，並非是趨利避害的欲望，不簡單地以欲的傾向性來定義「情性」，恰恰是要反觀與損節「欲」，才能真正達到自然。這點與《荀子》將情性之內容與欲望結合，作為天之所生的「自然」而對立於道德禮義，故需要導「正」方可成「人」的概念相當不同。如〈非十二子〉曰：「縱情性，安恣睢，禽獸行」；〈禮論〉：「一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣」；〈性惡〉：「起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也」、「目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也」。

要把握萬物生命的真實，不可倚重心知，性並非要被「知」，而是被「體」。〈達生〉篇中善泅至如鬼神之境，蹈水有道的呂梁丈夫，可說是對自身之性命之情具體實踐的一個例子。他回答孔子其所以能神乎其技、技進於道的原因是：「始乎故，長乎性，成乎命」。^⑥這是〈秋水〉所言：「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」呂梁丈夫何以如此，並非以心知而得，恰恰是「不知所以然而然」，也是〈秋水〉中夔之謂蚘：「今予動吾天機，而不知其所以然」。〈天地〉篇中不願使用機器否則產生機心的為圃丈人言：「機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載」。為圃丈人提倡的渾沌氏之術，是「明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者。」物之性不是心知的對象，自身的純白與素樸，物性的真實是在渾沌不離的「體」當中實踐，並

① 《莊子·齊物論》：南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？」

② 《論語·泰伯》曾子曰：「動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。」鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988年，第544頁。

③ 《莊子·德充符》

④ 《莊子·徐無鬼》

⑤ Hyun Höchsmann and Guorong Yang, *Zhuangzi*, p.53, Addison-Wesley Longman, 2007.

⑥ 《莊子·達生》：孔子觀於呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，鼃鼃魚鼈之所不能游也。見一丈夫游之，以為有苦而欲死也，使弟子並流而拯之。數百步而出，被髮行歌而游於塘下。孔子從而問焉，曰：「吾以子為鬼，察子則人也。請問蹈水有道乎？」曰：「亡，吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命。與齊俱入，與汨偕出，從水之道而不為私焉。此吾所以蹈之也。」孔子曰：「何謂始乎故，長乎性，成乎命？」曰：「吾生於陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也；不知吾所以然而然，命也。」

遊於世俗之間。

（二）執政者之正正與物物

1. 正正者，不失其性命之情

從治天下的角度來說，政治意義上，統治者的作用在於應保障物不被在己自身以外的力量侵擾，〈繕性〉言：「德，和也」、「德無不容」。「德」是成和之修，是兼容萬物之性，不加冒犯干預。也因此，〈德充符〉言：「德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」〈老子〉38章「上德不德，是以有德」，就是「德不形」的表彰，不以己所以為之德作為眾人之德，不「道之以德」，否則將是《莊子·應帝王》中批評的「以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸」是「欺德」而非「真德」。^①《莊子》中，即使在最具嫉憤的篇章中，也並未主張不需要君主，不是一般意義上的「無君」論，仍認為統治者存在具有必要性。統治者的存在意義正是為了使萬物各安其性命之情。所謂「安」，是無過無不及，萬物在其所在，而統治者之存在，助興萬物之德性。^②〈在宥〉所謂「在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。」此「性」與「德」，絕非一放諸四海皆然具有普遍性的「人性」或「德性」，而是萬物各自的性命與才德。統治者應明「正」以治國，而此「正」的意義，如本文前論，天下無所謂公「正」與「同是」。在追問「熟知正色」的《莊子》中，所謂「乘天地之正」，是使萬物「自正」。郭象注曰：「天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能、非為之所能也。不為而自能，所以為正也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也。」成玄英補充：「乘兩儀之正理，順萬物之自然。」^③是不待外力之矯而自正，「待鉤繩規矩而正者，是削其性；待繩約膠漆而固者，是侵其德也。」因此，在〈德充符〉中談：「唯舜獨也正，幸能正生，以正眾生」的深刻意義在於，理想的統治者要能正眾生，正生即正性，是使萬物保守本始各自之性命。^④《駢拇》中，更進一步思論「正」：「故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也。彼正正者，不失其性命之情。」此「其」的主語是參差不同的萬物。^⑤

「正正」，對統治者而言，是正萬物中的自正，即其性命之情。這樣的思考也可見於《管子·法法》：「政者，正也；正也者，所以正定萬物之命也。是故聖人精德立中以生正，明正以治國，故正者所以止過而逮不及也。過與不及也，皆非正也。非正，則傷國一也。」亦即今本《老子》64章所謂「學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢為。」〈繕性〉曰：「彼正而蒙己德，德則不冒，冒則物必失其性也。」君主的權力應一方面自我限縮

^①〈應帝王〉：肩吾見狂接輿。狂接輿曰：「日中始何以語女？」肩吾曰：「告我：君人者，以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」狂接輿曰：「是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河，而使蚤負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！」

^②「宥」，《左傳·莊公十八年》：「虢公晉侯朝王，王饗醴，命之宥。」孔穎達疏：「命之以幣物，所以助歡也。宥，助。」又如周禮春官大司樂：「王大食，三宥，皆命奏鐘鼓。」參見王力，《古漢語大字典》。

^③郭慶藩，《莊子集釋》，台北：華正書局，1997年，第20頁。

^④王夫之。

^⑤前論已見，其語境是「鳧脰雖短，續之則憂；鶴脰雖長，斷之則悲」的「性長非所斷，性短非所續」之萬物情性。

於萬物自身內在的標準（萬物之正），一方面用以保障和輔助萬物性德的正「正」，即助使其是其所是地成為自身。

領導者之治是「真德」或「欺德」，就在於對存在者本身德性之正的保護，這首先便需要取消立定一所謂何為「人」，而不入於非人。因此，我們看到〈應帝王〉開篇中，首先以不知之知取消人與非人的定義。在不知之知的省察下，得出有虞氏不如泰氏，有虞氏猶「藏仁義以要人」，泰氏則不進入人與非人的對立區分，是「其知情信，其德甚真」。

2. 物物者與物無際

作為人的「我」的存在，並非要向著成為一個「人」而去存在，不是問「人當如何活」，而是「物當如何活」，以及「萬物當如何活」。《莊子》的回答是使物成為物自身，亦即「物物」。此概念同時含有存有論的形上學意義與政治哲學意義。〈在宥〉言「明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已」，人類政治世界的「物物者」，即是統治者。又如〈知北游〉所言「物物者非物。物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也，無已。聖人之愛人也終無已者，亦乃取於是者也。」相對於《詩經·大雅·蒸民》：「天生蒸民，有物有則」，《左傳·成公十六年》：「上下和睦，周旋不逆，求無不具，各知其極，故詩曰：『立我烝民，莫匪爾極』」；《莊子》中的萬物無標準可被規約，是「彼其物無測，而人皆以為有極。」^①因而只能「入無窮之門，以游無極之野」。道「無所不在」^②，萬物無論小大，自身皆內在具足完備。因此統治者所要做的無非「極物之真，能守其本」^③。「極」是就物自身本真而立，使物持守物之本真，命萬物自化。因物各有所宜，萬化而未始有極，如此，聖人是「游於物之所不能遁而皆存」。皆存眾物，即是化貸萬物，是《應帝王》的「明王之治」之「功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而游於無有者也。」

達至「化貸萬物」、「萬物之化」的關鍵是「心齋」，這也是聖王（禹、舜）所掌握的樞紐（亦可理解為道樞、環中，以應無窮）。心齋在如何化人的脈絡下被提出，^④是將一種「創造性的虛無」^⑤置於自身之上，去除自我以對待他者的活動，始於「一志」，落於「虛而待物」。在與他者交會之時，專一致志，不止於以感官聽取，進而用心思理解把握，又不止於以自身心知去攝取認知，是以無知知，徇耳目內通而外於心知，以不知達到氣一般虛而待物的狀態，方使物朝著自己「是其所是」、「然其所然」地無窮無盡呈顯，也是「以明」此明見萬物的觀物之法。《莊子》的自我與萬物和阿倫特不同處也在此，阿倫特主張世界的實在性是以他人的在場，以自己向所有人的顯現來保證，而向所有人顯現的東西，才稱為存在。^⑥《莊子》中自己的存在恰好是虛無後無法再損去的殘餘，本身亦作為置入括號後不可還原的最後他者。不向所有人顯現，而是讓萬物向自己開顯，是一種逆反，此即〈應帝王〉所謂「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」用心若鏡之下，映萬物

①《莊子·在宥》

②《莊子·知北遊》

③《莊子·天道》

④《莊子·人間世》。該文本脈絡中，顏回去衛，仲尼問之其所以面對衛君的方法，對話中，顏回曰「端而虛，勉而一」，仲尼答「將執而不化」；顏回曰「內直而外曲，成而上比」仲尼答「胡可以及化」。顏回無以為進時，仲尼提出「心齋」，並言「是萬物之化也」。可見此語境論題主要在於探討如何化人。

⑤[瑞士]畢來德（Jean Francois Billeter）著，宋剛譯，〈莊子九札〉，《畢來德與跨文化視野中的莊子研究專輯（上）》，《中國文哲研究通訊》，第二十二卷第三期，第18頁。

⑥[美]漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）著，王寅麗譯，《人的境況》，上海：上海人民出版社，第20頁。

而無藏之物，方為「我」的存在。而此不傷，一不傷物，一不傷己。無所將迎即無有操持標準以對，對萬物沒有擇納或拒絕，是與物無擇，在反、映的鏡射中方能生物而不有物，以此，統治者與百姓同在，是容下每物，與每物共存。物與物有際，而物物者與物無際，人與人之間有所差異，但統治者需要容下每個差異，才可命萬物之化。〈德充符〉「審乎無假，不與物遷，命物之化，而守其宗」的「命物之化」是理解莊子人己關係的關鍵，也是「乘物以游心」之意，外化而內不化，命與乘皆有主動意味，是我不朝向他人顯現，使人們向我清楚呈顯他們自身，並使他們能夠做為自身而存在，使人可以「虛而往，實而歸」，以此不依賴政教號令的「不言之教」達到「無形而心成」、「官天地，府萬物」。

〈天下〉篇對莊周其書的評論結語是「其應於化而解於物也」，此解物，或許就是解下「喪己於物，失性於俗」的「倒置之民」。統治者的解民倒懸，不是教化百姓，是虛化自身，使物返回自性而自正自化。〈達生〉故曰：「不開人之天，而開天之天。開天者德生，開人者賊生。」但另一方面，仍是要「群於人」，故曰「不厭其天，不忽於人，民幾乎以其真。」^①政治的存在意義，就在乎，協和於天人之間，使民眾得以守全自身之真實。

綜上所述，《莊子》中實現萬物的真實在操作上具有雙重性：一、要返回自身的性命之情。二、需要喪我。弔詭而逆反性地，要透過喪、虛、無的工夫，才能夠實現萬物的性命之情。這種導出萬物「自化」的「創造性的虛無」被放置在個人主體之上，在《老子》中這個主語主要在於聖人與侯王，是「侯王」無為而萬物自化^②與「聖人」無為而民自化，「聖人」好靜則民自正。^③《莊子》中，這樣徹解虛無的工夫，除了對握有權力與標準的執政者如此，對每一個作為個體的存者亦是如此，而不僅限於政權執守者，然而，《莊子》依然清楚認識到統治者存在的必要性，一個「正正」與「物物」的政治，是保護萬物，使萬物不傷，使其能夠保守各自自然與真實地成為自身的關鍵。

五、餘論

相異的物作為個體在《莊子》中是以「獨」與「自」的概念被表述，但物與物之間卻非截然無關孑然獨立的存有，而在更大的脈絡中彼此關連，互蘊與化成。必須留意的是，在物化思想的背景下，所謂萬物自身的「真實」，事實上也處於安排去化的洪流與弔詭的翻動，如此，一物與他物的分際之處再度被模糊，物我之別既存在又不存在，對本質的操持於此復又被無常然地解構。比起可以清楚說出眾人與我之區別的「我獨異於人」的《老子》，^④「萬物與我為一」的《莊子》顯得更加詭譎參差，搖曳變幻。也因此，〈天下〉篇所言「其應於化而解於物」是「其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。」萬化流行，本來無故，應物之化以解開無法成為自身而在真實意義上存在的萬物之倒懸，永遠是一個無窮無極的過程。

^①《莊子·達生》

^②老子 37 章：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」

^③老子 57 章：「故聖人云：我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。」

^④《老子·二十章》：「……衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨怕兮其未兆；如嬰兒之未孩；儻儻兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨若昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止，衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」

《莊子》中萬物的真實，從生命意義上來看，在其純粹素樸而無法被化約的角度上，似乎可與阿甘本「赤裸生命」（Bare Life）之概念進行對話，其曰：

一種生命形式怎麼能掌握住，構成西方形而上學之任務和謎團的那份純粹(haplos)呢？如果我們用「生命之形式」（form-of-life）來命名這種純然是其自身之赤裸存有的存在，用它來命名這種作為其自身之形式、且因而與其形式無從分隔的生命，那麼，我們將見證一個新的研究領域的出現，它越出了被政治與哲學、諸種醫療—生物性科學與法理學之交叉點所定義的那個地域。然而，首先必須去檢查的還是以下問題：在這些學科內去構想一種赤裸生命那樣的東西是如何成為可能的，這些學科的歷史發展，是怎麼把它們推到了一個界限—一旦越出該界限後，這些學科便不得不冒著一種前所未有的生命政治性災難的風險而往前邁進。

生命自身不應被任何機制、形式、權力加以壓迫，即便以「生」、「養」這類對生命的保護為理由，也不足以作為束縛萬物而將物自身的生命形式納入政治化的依據，否則是在〈養生主〉中「澤雉十步一啄，百步一飲，不斲奮乎樊中。神雖王，不善也。」這樣的理論姿態，接近阿甘本在其論著中拒絕以權力來裝置與定義來控制生命的各種方式，完全拒絕諸種捕獲、徵用、管理自然生命的「純然是其自身之赤裸存有的存在」的生命之形式，也就是《莊子》所謂萬物純白素樸的性命之情。^①在當代繼續研究《莊子》因而還具有一種沉痛的意義，即在於，物的解放（物之懸解）幾千年來始終沒有達成，很可能也終究不會達成，如同上帝之城在人間國土建立的虛幻。但若我們直面「萬物」，在這種萬物的哲學之下，從萬物的視角思考生命存在的真實的意義，並在個體與政治的不同層面試圖加以實現，一旦我們更走向這一步，將會帶來渾沌，是〈天地〉所言「萬物復情，此之謂混冥。」這確實是生命政治性災難的一種風險，但誠如阿甘本所說，這種邁進所帶來的在政治與哲學、諸種生物性科學與法理學之交叉，以至於人的政治生活、社會教育、家庭、情感和語言等各個生活層面，難道沒有一種更加廣闊的越出嗎？這種越出，或者就是一種復歸，回歸於萬眾不同的生命應該如何真實地生活。

於當代，法律規範人們作為原子化個體自我之存在，為一己的言語、行動、擔負義務責任，科技與網路的發展則以超越地域和時間局束的方式，支持與促發人作為個別的「人」存在。這些「個人」飄忽於群眾之中，並形成「群眾」，同時又在被定位的身份裡圈養於巨大的共同體之下，尋求整體的生活「秩序」。作為個人的獨立存在，實際上常常消融於政治教化裡提倡的價值和希望建構出的群眾秩序之中，而不時可見人們焦慮於「群眾」與「秩序」的崇拜和個體的真實自我被透明化的迷茫。雅斯貝斯（Karl Jaspers）曾在《時代的精神狀況》中談述，不管是民族化了的人民，還是必須為其提供生活基本必需品的、含義不明的群眾之人民，都壓抑了那原本同人民的隱密基礎相聯繫的個體自我。一個人自身的存在在世代相續所造成的精神傳統中所具有的歷史連續性，只有作為個體自我的力量才是現實的。^②從《莊子》的思考來看，「萬物」的概念同時展現著「群眾」與「個體」的面向，《莊子》之「物」的內涵拋開一般性的二元對立（心/物；人/物），用高度的抽象方式來描述，而不給出存有者特定本質性的規定。如此的「萬物」思想，輝映著當代哲學對柏拉圖主義者、康德

①[意]吉奧喬·阿甘本（Giorgio Agamben）著，吳冠軍譯，《政治，或給一個人民的生命賦予形式》，《神聖人：至高權力與赤裸生命》，北京：中央編譯出版社，2016年，第

②[德]卡爾·雅斯貝斯（Karl Jaspers），王德峰譯，上海：上海譯文出版社，2013年，第104頁。

主義者以至於實證主義者所認為的「人具有一個本質，即他必須去發現各種本質」之信念進行的重新檢討，並「當屏棄將萬物萬事歸結為第一原理或在人類活動中尋求一種自然等級秩序的誘惑。」^①棄置有關人類的這幅經典圖畫。^②《莊子》中對「萬物」的情實的思考，正是棄置「人」的本質化定義，而直接回到「萬物」。萬物存在的真實情態，既獨立又彼此發生關係而互化，萬物的真實，需要在虛化之中容納彼此，而互相實現。在應化解物與極物守真的立場，從萬物的真實來思考整體秩序性和合理性時，不管是在個人或政治的角度，萬物復情的混冥也許都給出了當代個體的公共性生活方式另一種可能圖景。^③

本文只是一個初步探究，嘗試從生命自身的真實之意義上來觀看「萬物」的概念包含的可能性和此思想的深刻性。關涉《莊子》的萬物，尚有許多可以探討之處，比如「逍遙」與「齊物」，以及物之「遊」與「化」，又或是修與養的層次。此外，不可忽略的是「萬物」與其他《莊子》中「道」、「德」、「自然」、「一」、「化」、「言」、「真」等重要概念的關係。《莊子》「萬物」的思想，在形上學、認識論、倫理學和政治哲學等各個向度所蘊含的意義，都仍有待進一步深入。

①[美]理查·羅蒂（Richard Rorty），李幼蒸譯，《哲學與自然之鏡》，北京：三聯書店，1987年，第15頁。

②[美]理查·羅蒂（Richard Rorty），李幼蒸譯，《哲學與自然之鏡》，北京：三聯書店，1987年，第313頁。

③