

《莊子》中的差異政治觀*

廖昱瑋**

摘要

本文將探討《莊子》的差異政治觀，首先，從《莊子》的視域出發，面對「周文疲弊」諸子百家具有兩種解決問題的嘗試，一是建構大一統觀，另一則是差異政治。其中《莊子》屬於後者。其次透過文本分析，指出《莊子》認為天下要恢復秩序，必須尊重多元差異，在政治操作上要因循百姓的意願。筆者將按幾個步驟證成《莊子》的差異政治：首先呈現《莊子》所看見的政治困境，其次則探討《莊子》如何從多元性的角度證成其政治觀，最後則論述差異政治帶來的和諧性與特色。

針對第一點，《莊子》有許多篇章探討削減差異所帶來的社會問題，這是大一統政治觀所帶來的困境。第二部分，對於《莊子》來說，維持差異才是社會和諧的基本方針，它透過弱化統治者的意志，以及因循百姓意志等方式為實際操作。統治者應當尊重不同的生活方式，以及政治制度的制定應當以百姓的需求為依歸等。第三部分則指出，差異又和諧的社會能做到相互彼此友愛、幫助，並自我約束以防傷害他人。《莊子》中和諧社會的精神近似「團隊精神」，在一個團體中，成員具有共同目標，因此願意為了共同目標約束自己的意志，因為他們相信合作才能達致目標。筆者

2023 年 5 月 2 日收稿，2023 年 8 月 18 日修訂完成，2024 年 1 月 25 日通過刊登。

* 本文曾以多元與差異——《莊子》的政治觀為題發表於「2023 東亞區域人文、和平與發展」學術研討會（金門：國立金門大學國際暨大陸事務學系，2023.3.30）。在此感謝兩位審查人的寶貴意見，以及國立成功大學中文系陳康寧教授對本文的指教。

** 作者係華東師範大學哲學系博士後。

認為這個概念如果放在《莊子》，所呈現的意義是百姓相信彼此合作才能繼續維持社會穩定。

關鍵詞：莊子、差異、價值承認、傾聽

一、前言——大一統或是差異政治？「秩序重建」的兩種走向

近代學者研究指出，從西周至春秋戰國時期，諸子百家所共同面對的時代問題為「周文疲弊」，¹亦即西周時期「周天子—諸侯—百姓」的權力分封關係逐漸瓦解，中央對於地方的掌握程度逐漸衰落，²這意味著周代初期所建立的政治制度，包含禮俗，皆失去效用。³面對失序的天下，如何使社會重新建立秩序，便是諸子百家嘗試解決的問題。

蕭公權指出，諸子嘗試解決問題的方式有三種，一是恢復舊制度，如孔子；二是建構新秩序，如法家、孟子；三則如道家，反對制度並偏向個人的自足自適。⁴蕭公權的觀察有其獨到之處，但筆者認為他對於道家，特別是《莊子》的定位並不周延，這也是早期學者在面對《莊子》時容易下的判斷，即主張《莊子》是反政府或是無政府主義的文本，甚至有反秩序的傾向，但這可能是對於文本的誤解，本文將透過《莊子》文本的分析來反駁這種觀點。

從《莊子》的角度來看，先秦諸子處理周文疲弊的問題，可以更簡單的分為兩種，一是大一統觀，即期待天下遵循同一套價值體系，另一則是差異政治觀，即認為同一價值觀無法適用不同地方，因此需要因應地方建立不同的規範。兩種方向都是「秩序重建」的嘗試，不過所依據的基本原則截然不同，而《莊子》正屬於差異政治的思維脈絡。

1 牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（臺北：臺灣學生書局，2002），頁 60。

2 梁啟超，《先秦政治思想史》（上海：商務印書館，1923），頁 99-104。

3 蕭公權，《中國政治思想史》（上海：商務印書館，1947），頁 13-14。

4 同上註，頁 14。

例如在《莊子》〈齊物論〉批判了儒墨之間相互鬥爭的景況，即「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是」，⁵ 儒墨之間，肯定對方否定的、否定對方肯定的，兩者之間雖看似具有截然相反的思維，但事實上具有相似的思維模式，即是以自身的價值觀，去否定他者的價值觀。以此可說，儒墨認為要讓天下恢復秩序，只有自家的理論指導才是正途。當然，筆者並不是從學術研究的角度直接宣稱，儒家墨家必定如同《莊子》中所描述的形象。這裡希望做的是引領讀者以《莊子》的視域來看待天下大亂的問題。

此外，我們或可從《論語》、《墨子》中幾則描述為例，嘗試理解《莊子》對於儒墨思想的觀察。

《論語》〈子路〉中開頭子路問政一段，提到「正名」的觀點，「正名」即讓事物的名，能夠對應到事物的實際情況，使得事物名實相符。孔子認為：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足。」⁶ 名實不相符，統治者的言行就沒有合理性，進而導致禮樂等制度乃至於價值觀無法推動，使得政府的管理失去效用，人民也沒有依循的對象。從政治角度來說，正名即依照周制，重新調整君臣失序的權利義務，使得「君臣父子」依其名分盡其所則。⁷ 《論語》中最有名的反例即「八佾舞於庭」，⁸ 諸侯季氏僭越禮制，使用周天子才可用的八佾舞，這顯示周室失去對於諸侯國的掌控，而「正名」便是要使周制重新恢復作用。

此外，孔子認為要恢復秩序，需要靠教化來達成，如〈為政〉提到管理社會，需要「道之以德，齊之以禮」，⁹ 以道德與禮法引導人民，使人民能夠自發地約束自己的行為（有恥且格）。要能夠引導人民成為有道德者，統治者必須以身作則，使百姓能夠效法，即「君子之德，風；小人之德，

5 清·郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，2014），頁 68。

6 黃懷信，《論語彙校集釋》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 1154。

7 蕭公權，《中國政治思想史》，頁 43-44。

8 〈八佾〉：「孔子謂季氏：『八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？』」參見黃懷信，《論語彙校集釋》，頁 192。

9 黃懷信，《論語彙校集釋》，頁 104。

草。草上之風，必偃」。¹⁰ 至此我們能夠看到《論語》強調一套上下一致的價值觀，透過教化使人民服膺仁德，而這套價值觀的來源，按「正名」概念來看即出自周制。

建構一套上行下效的大一統價值觀，在《墨子》中明顯易見，《墨子》認為價值觀的來源應該是「天志」，從《墨子》來看，天具有賞善罰惡的功能，能夠約束人們的行為，¹¹ 而統治者必須順天意而行，天下才能得到良好的管理。¹²

〈尚同中〉則提到禮節的瓦解是天下大亂的原因（無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮，是以天下亂焉。¹³），禮節的瓦解同時意味著價值觀的混亂，由此要讓天下得治，就要讓天下百姓遵循同一套禮節、價值觀，這在〈尚同下〉有更進一步的說明：

知者之事，必計國家百姓所以治者而為之，必計國家百姓之所以亂者而辟之。然計國家百姓之所以治者何也？上之為政，得下之情則治，不得下之情則亂。何以知其然也？上之為政，得下之情，則是明於民之善非也。若苟明於民之善非也，則得善人而賞之，得暴人而罰之也。善人賞而暴人罰，則國必治。上之為政也，不得下之情，則是不明於民之善非也。若苟不明於民之善非，則是不得善人而賞之，不得暴人而罰之。善人不賞而暴人不罰，為政若此，國眾必亂。故賞不得下之情，而不可不察者也……然計得下之情將柰何可？故子墨子曰：「唯能以尚同一義為政，然後可矣。」¹⁴

〈尚同下〉指出，要治理好國家，必定要知道百姓的實際情況，知道百姓的好壞，並依此賞善罰惡。百姓會因此知道什麼事情能做，什麼事情應當禁

10 黃懷信，《論語彙校集釋》，頁 1121。

11 〈天志上〉：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」參見清·孫詒讓，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2014），頁 193。

12 〈天志下〉：「今天下之士君子欲為義者，則不可不順天之意矣。」參見清·孫詒讓，《墨子閒詁》，頁 208。

13 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，頁 77。

14 同上註，頁 89-90。

止。那麼要如何知道百姓的實際情況與好壞呢？墨子認為，只要讓天下都變得一樣即可，當天下人的思維模式都一樣，那麼我（統治者）在想什麼，百姓也就在想什麼。據此，只要透過「以己度人」就能成功「得下之情」。

如果百姓與上位者的價值觀、思維方法不同，就不會依循上位者心目中的標準而行。百姓如果依照自己的價值觀行為而不顧上位者，做出自以為是的善行，統治者就無法得知百姓的好壞，無法賞善罰惡。因此，解決這個問題的方式，就是讓國家上下都遵循同一套價值觀。

從上述分析來看，可得知儒墨皆認為要使天下恢復秩序，必須讓天下遵從同一套價值觀，這即是大一統觀。而《莊子》則走上另外一條道路，在《莊子》中明確的指出，天下要恢復秩序，必須尊重差異，在政治操作上要因循百姓的意願。以下筆者將按幾個步驟證成《莊子》的差異政治：首先呈現《莊子》所看見的政治困境，其次則探討《莊子》如何從多元性的角度證成其政治觀，最後則論述差異政治帶來的和諧性與特色。

二、《莊子》中的大一統困境

本節將從「差異」的角度來談《莊子》中的政治困境，此處將分為兩小節，一是《莊子》中對於差異的根本關注，另一則是忽略差異所造成的政治問題。

（一）對於差異的根本關注

《莊子》中有關「差異」的關注有許多，在內篇中，如〈齊物論〉便提及「差異」以及「同一」之間的衝突：

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，鱗然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蚍蜉甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鱈與魚游。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！¹⁵

齧缺問王倪事物是否有統一標準，王倪的回應「不知」，字面上看似是主張「我們無法擁有統一標準」，但更深一步來看，則是對於「統一標準」的反省。王倪從不同物種具有不同口味、審美等差異，來指出「建構統一標準來衡量事物」這一行為的不恰當。因為從自身的觀點來看，任何人都有一套道德觀、價值觀，但這些觀點真的能夠用在不同事物身上嗎？

筆者認為這裡有兩個結論值得注意，首先不同的事物有不同的口味、審美，由此我們無法以「麋鹿食薦」的觀點來批判「鴟鴞耆鼠」的不合理。這意味著普遍標準是不存在的，這是因為事物本身充滿差異，因此要合適的對待事物，就要因應它的特質給予它真的需要的東西，由此一致的標準並不存在。但這不意味著就沒有任何標準，而是需要從事物多元性的角度，以尊重差異的方式建構對待事物的標準。

第二個重點，〈齊物論〉開頭指出儒墨彼此攻擊的問題，其中涉及到他們總是妄想將自己的標準加諸在他人身上，因此「齧缺問王倪」的反省，看似是從「物種差異」來反省「建構同一性標準」的弊端，但其實是由「物種差異」來譬喻人在觀點上的差異，每個人都有一套是非，以及是非形成背後的脈絡。連結到「自我觀之，仁義之端，是非之塗」這種以自己的觀點看待世界並要他人服膺自身的想法，最終又會重新進入儒墨相互批判的死循環之中，〈齊物論〉認為我們不如以「尊重差異」的方式與他人相處。

關注到差異，並強調尊重差異，在外雜篇則有大量的描述。首先，〈駢拇〉提到「是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。」¹⁶ 鳧、鶴的腳因其自然各有長短，而長短不是符合標準與否的關鍵，關鍵是他們是否各自展現自然的天性。〈駢拇〉在此將「性」作為「差異」的來源以及合理性的依據，亦即不同的天性會使得事物具有不同的樣貌，這是自然產生的。此外，無論什麼事物，只要樣貌出自天性即為合理的，不需要因為有差異而加以修正。

15 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 96-99。

16 同上註，頁 324。

〈駢拇〉之所以提出「性」的概念，主要是藉此反省特定價值觀對於人的殘害（屈折禮樂，响俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也¹⁷），〈馬蹄〉也是以此為主題，藉由「馬」的譬喻來說明統治者不應該強制人民追求特定的價值觀。

馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸。此馬之真性也……及至伯樂，曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之，錐之，連之以羈帶，編之以皁棧，馬之死者十二三矣；飢之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有楛飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣。¹⁸

在此段，「真性」的概念與〈駢拇〉「性」的概念接近，都是指事物自然長成的樣態，〈馬蹄〉以「伯樂治馬」來諷刺統治者（抑或是特定價值觀的給予者）強迫人民所帶來的負面影響，看似將馬（人民）改造成自己想要的樣子，但事實上是在摧殘馬（人民）的性命。

〈馬蹄〉接著提到「及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踳跂好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。」¹⁹即是指出上述的問題：聖人藉由禮樂改造人民，違反了人的常性，以此「治人」，造成的結果是天下百姓「踳跂好知，爭歸於利」，百姓看似著迷於禮樂，達到聖人的目的，但事實上是因為禮樂誘發了他們對於利益的執著。對應到伯樂與馬的類比，「踳跂好知，爭歸於利」對應到「馬之死者已過半矣」的結局，〈馬蹄〉顯然認為，造成百姓困苦的原因，正是因為聖人對於百姓的改造。

從以上可看出，〈駢拇〉、〈馬蹄〉皆注意到特定價值觀對於天下的負面影響，而「性／真性」則意味著《莊子》對於事物多樣性的關注與肯定。

（二）「差異」的削減

1. 削減差異的困境

上述提及《莊子》對於差異的關注，以及忽視差異可能導致的問題，

17 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁338。

18 同上註。

19 同上註，頁349。

本小節則希望著重探討犧牲多樣性帶來的政治問題，並探究此問題在時代背景下是如何形成的。

犧牲多樣性的問題在內篇已有許多討論的篇幅，如前述〈齊物論〉齧缺問王倪一段，又或者如〈應帝王〉提到：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。²⁰

儻、忽謀報渾沌之恩，「渾沌」一詞意味模糊不清的狀態，由此儻、忽為使渾沌具有「人樣」，在渾沌身上鑿洞，使得渾沌因此而亡。〈應帝王〉在此所要表達的，是偏見如何造成倫理上的暴力，以及對於多樣性的破壞。渾沌無七竅與常人不同，儻、忽雖注意到差異，但卻嘗試改造差異，造成他人的傷害。

無論〈齊物論〉或是〈應帝王〉，粗略來說，《莊子》要反省的是特定價值觀所帶來的同一性暴力。這些暴力多是從倫理層次進行反省，而在外雜篇，更多注意到了同一性暴力所造成的社會問題，尤其是強勢價值觀造成的破壞。如前述，〈駢拇〉、〈馬蹄〉注意了差異性的問題，以及特定價值觀所造成的負面影響，那麼這些負面影響的具體內容是什麼呢？〈駢拇〉首先提及：

仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？且夫駢於拇者，決之則泣；枝於手者，斲之則啼。二者或有餘於數，或不足於數，其於憂一也。今世之仁人，蒿目而憂世之患；不仁之人，決性命之情而饕富貴。²¹

「仁義」這種特定價值觀不出自人的根本，且使得追求仁義的人杞人憂天，妄自束縛種種差異，使他們符合仁義的框架之中。「仁義」使得愛人的君子盲目，面對差異時只擔心他們不一樣，卻絲毫沒注意到差異本來就是人的常態。反之，「仁義」還使得那些小人認為有機可趁，悖離自己原來的

20 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 315。

21 同上註，頁 324-326。

樣態，追求仁義以謀取富貴。以此來看，〈駢拇〉認為特定的價值框架對社會沒有絲毫幫助，反而對社會只有負面的效果：

且夫待鈎繩規矩而正者，是削其性者也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也；屈折禮樂，訥俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。²²

〈駢拇〉接著以鈎繩、膠漆等木匠用來校正木材、修飾木材的工具，作為「仁義」如何破壞人性的譬喻。「性、德」皆為性質之意，代表事物原來的樣態。工匠利用鈎繩規矩、繩約膠漆來修飾木材，掩蓋、破壞了木材原來的樣貌，而仁義就像這些工具一樣，皆扭曲了人的心態，破壞了人原來的樣貌。什麼東西代表人原來的樣貌呢？〈駢拇〉接著說到：

天下有常然。常然者，曲者不以鈎，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以纏索。故天下誘然皆生而不知其所以生，同焉皆得而不知其所以得。²³

常然者，不但意味著事物原來的樣貌，更意味著事物各有其差異性，有彎曲、有筆直等等，〈駢拇〉強調，這些千差萬別的樣貌之所以出現，不是後天的改造，而是事物的常態。天下自然而然出現種種具有差異的事物，〈駢拇〉以此類比百姓的差異，並認為一個理想的社會應當保存這些差異，而不被特定的價值觀束縛。

除了〈駢拇〉之外，〈馬蹄〉同樣提到理想社會的樣貌：

吾意善治天下者不然。彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。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，鳥鵲之巢可攀援而闖。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。²⁴

22 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁328。

23 同上註。

24 同上註，頁342-344。

擅長治理天下的統治者，讓萬物的差異得以保全，而差異性的保全，是萬物得以共生共長的基礎，保全差異不僅是由上而下，也包含物與物之間的相互涵容。這裡的「常性」並不意味著有個「本質」或是恆久不變的性質，從「織而衣，耕而食」來看，人的常性指的是生活的常態或是既有的規律，²⁵〈馬蹄〉要反省的是「仁義」等價值框架破壞了百姓的生活日常。此點在後續的段落有更詳細的說明：

及至聖人，蹇蹇為仁，跲跲為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰為犧尊！白玉不毀，孰為珪璋！道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰為文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。²⁶

統治者（聖人）講求仁義對於百姓的傷害，就好比伯樂對於馬的傷害，使得原本共生共長的社會遭到破壞，也意味著差異性不再被保全。此外，道德、性情原是社會維持運作的基礎，連結到〈駢拇〉的「性、德」以及上述的「同德」，²⁷此處的道德、性情應當理解為自然的樣態。統治者以仁義禮樂破壞社會運作，又嘗試以仁義禮樂恢復被破壞的社會，等於是以水救水、以火救火。〈馬蹄〉認為，社會維持運作的基礎若是不被破壞，自然而然就能運作得當，根本不需要仁義禮樂的參與。至於什麼是基礎，連結到性情、道德等概念，即是人種種天生的差異，以及多元的生長方式。

筆者認為，〈駢拇〉、〈馬蹄〉的統一要旨並不在界定「性情」（或是「性」）、「道德」（或是「德」）的內涵，也就是重點不在萬物、人的天性是什麼，而是藉由萬物的天性被破壞，來說明人原來的生活方式（文化習俗、價值觀）如何被特定價值觀改變。此外，這個改變是負面的，其原因

25 「常，規律。」參見漢語大字典編纂委員會編纂，《漢語大詞典》（湖北：崇文書局，2010），頁 856。

26 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 344-345。

27 林希逸：「人之生也，各業其生，或耕或織，皆是自然天機。」參見方勇，《莊子纂要》（北京：學苑出版社，2012），頁 66。

在於，它破壞了原來就運作得當的社會，使得差異但和諧的生活方式受到破壞。

除了上述兩篇，〈胠篋〉則指出「善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行；天下之善人少而不善人多，則聖人之利天下也少而害天下也多。」²⁸ 所謂的「善」是惡生長的養分，由此去掉價值框架的干預，才能讓人民的生活恢復既有的秩序。〈胠篋〉指出一個理想的社會樣態應當如下：

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，**當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。**²⁹

「結繩而用之」意味著純樸、沒有仁義禮樂干預的生活方式，³⁰ 「甘其食，美其服，樂其俗，安其居」則意味著百姓滿足於當下的生活日常，而不會汲汲營營追求利益，此句是為了反省後續提及的人民「好知」的問題。「老死而不相往來」則表示百姓之間互不干預，不以價值框架相互影響。而這些概念，都是為了對治人民追求「善」所造成的問題：

若此之時，則至治已。今遂至使民延頸舉踵曰，「**某所有賢者**」，贏糧而趣之，則內棄其親而外去其主之事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外。則是上好知之過也。**上誠好知而无道，則天下大亂矣。**何以知其然邪？夫弓弩畢弋機變之知多，則鳥亂於上矣；鈎餌罔罟罾筍之知多，則魚亂於水矣；削格羅落置罟之知多，則獸亂於澤矣；知詐漸毒頡滑堅白解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。**故天下每每大亂，罪在於好知。**故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所

28 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 354-355。

29 同上註，頁 366。

30 成玄英：「已上十二氏，並上古帝王也。當時既未有史籍，亦不知其次第前後。刻木為契，結繩表信，上下和平，人心淳樸。故易云，上古結繩而治，後世聖人易之以書契。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 367。

不善而莫知非其所已善者，是以大亂。³¹

〈胠篋〉在此將「尚賢」與「好知」劃上等號，兩者都代表對特定價值觀（善、仁義）的追求。〈胠篋〉認為統治者若使社會養成「尚賢」、「好知」的風氣，會造成天下大亂，人們追求善名並不是因為善本身真的值得追求，而是追求善可以獲得利益，並為了獲得利益，開始產生機心。

總結來說，〈駢拇〉、〈馬蹄〉以及〈胠篋〉都相當一致的觀點，亦即仁義禮樂這些特定的價值觀削減了人的差異性，並讓人嘗試追求仁義禮樂以獲得好處。由此，仁義禮樂不但無助於和諧社會的形成，更讓人產生機心，破壞社會的運作。此外，《莊子》所要強調的差異性是人原來不同的生活樣態。

2. 削減差異背後的基本成因

上述針對人的差異性、常態受到破壞的問題進行分析，那麼《莊子》是如何看見差異性受破壞所帶來的困境？筆者認為這需連結到當時代背景。

若我們肯定《莊子》一書的形成，大致在戰國中期至末期，則當時代的戰爭形式，正好能夠呼應上述三篇所提及的問題。首先，以統治模式而言，西周的封建制度，讓國家中的統治者無法直接接觸農民，但到了春秋戰國，統治者可以與個體農民直接接觸，小農戶對於國家建構的重要性逐漸提升。³² 對於這樣的變化，從戰爭模式而言，李峰提及：

另一方面，小農們的存在構成一個巨大的人力資源儲蓄，國家急切地要利用他們的服役在戰爭中贏得卓越勝利。國家和農民的關係可以通過多種途徑來實現，其中最重要的是法律的頒布、賦稅和兵役。為了獎勵軍功而設置的普遍爵位系統則創造了國家和個體農民間的另一個持久性的紐帶……理論上，全體男丁都是被征入伍的對象，因此在論功行賞時也是一視同仁的。例如，秦國創立了二十等爵制，最下一級

31 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 366-368。

32 (美)李峰著，劉曉霞譯，《早期中國社會和文化史概論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020），頁 148-151。

爵位為公士。斬獲敵人一個首級可獲獎勵 100 畝田地（約 5 英畝）。爵位可以隨時間累積，一旦觸犯法律也可以用來支付罰金。與傳統的貴族爵位制度相反，任何一個平民都可以根據其立下的軍功而得到新的爵位。³³

在戰國時期，戰爭是社會生活最重要的部分，也是國家的原則和指導政府政策的指南針。可以毫不誇張地說，到了戰國晚期（西元前 3 世紀），戰爭的重要性已經上升到了整個國家是為了戰爭的目的而組織起來的程度……西周至春秋的大部分時期，戰爭是以車戰為主的貴族的特權。平民有時參與戰爭，但通常是作為戰車御士（通常是他們的宗族首領）的附屬……因此直到春秋的大部分時期，戰爭依然只是一項貴族運動。然而，自西元前 5 世紀以來鐵製兵器的廣泛應用使平民（在那時大部分是生活在新興縣的自由農民）更易負擔戰爭的花費。並且新的國家也急於讓農民投入戰爭來征服敵人。學者們的研究顯示，在戰國初期許多變法的真正目的就是為了將兵役服務擴大至主要由小農組成的全部人口。³⁴

按李峰的觀點，戰國時，戰爭模式由春秋的貴族戰爭，經由變法過後演變為平民戰爭，而國君如何吸引平民參戰？除了強制徵召之外，在制度上，也設計了一套獎賞制度，增加平民的參戰意願。而從上述《莊子》的分析來看，獎賞制度的設立，與國君制立禮樂制度脫離不了關係。

以商鞅變法制定的軍功授爵為例，商鞅打破了西周以來的禮樂制度，以新制度來鼓勵百姓參戰，亦即國家拋棄了舊有的禮樂制度，而以對自身有利的新制、價值觀作為取代，使百姓服膺於統治者的戰爭意志。

對此，〈人間世〉「支離疏」的寓言可作為佐證：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脇。挫鍼治繯，足以餬口；鼓篋播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則

33 （美）李峰著，劉曉霞譯，《早期中國社會和文化史概論》，頁 151-152。

34 同上註，頁 154。

受三鐘與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！³⁵

平民需要服役與參戰，支離疏因為體型異於常人，而免於兩者。此段側面證明了戰國時期的軍事制度。

筆者認為，〈駢拇〉、〈馬蹄〉以及〈胠篋〉所要反省的，便是以戰爭作為潛在目標的禮樂制度，破壞了人民的原來生活。仁義禮樂除了從制度（如爵位）上誘使人民參加戰爭，也是戰爭發生的藉口，亦即戰爭需要農民參戰時，不但以具體的利益標準作為誘惑，更講求開戰的正當理由。如〈徐无鬼〉中武侯自稱「愛民而為義偃兵」，〈徐无鬼〉斥責這是「夫殺人之士民，兼人之土地，以養吾私與吾神者」。³⁶

統治者為了師出有名，於是灌輸人民具有參戰正當性的價值觀，並提供人民參戰的好處，這可以合理說明，為何〈胠篋〉中提及「好知、尚賢」，即符合統治者眼中的「知、賢」，受到百姓熱烈追求，這是因為百姓知道，只要和上位者追求同一套價值觀就可以獲得利益。而《莊子》認為，追求利益、講求仁義禮樂的行為，將使得百姓失去原來的生活方式，使社會原來運作得宜的模式被破壞。

簡言之，仁義禮樂對於差異的削減，在於它們破壞人們原來的生活。何以得知？從上述三篇來看，當人們被灌輸一套價值觀，統治者就有發動戰爭的名義，且統治者利用禮法制度來引誘人民參戰（「好知」、「贏糧而趣之」），人們知道服膺禮法可以獲得好處，由此引發過多、不必要的慾望。

價值觀的單一化，不僅僅能夠放在儒墨相爭的脈絡下，也包含統治者對於大一統觀的簇擁。而這兩者實際上也具有內在關聯。〈胠篋〉便指出，聖人所制定的仁義禮樂，反而有利大盜偷竊、分贓，因為盜賊集體偷竊後，也需仰賴「規則」來形成秩序，避免自相殘殺並合理分配利益。³⁷

35 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 185。

36 同上註，頁 821。

37 跖之徒問於跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而无有道邪？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，

換句話說，仁義禮樂的設置，不僅無助於社會治理，更成為社會混亂的幫兇。我們若將所謂的聖人之道視之為儒墨的思想，並將大盜的故事視為對於統治者的一種隱喻，那麼我們會發現，儒墨對於自身價值的捍衛，極有可能轉變為統治者謀取自身利益的工具。

大一統觀的思想帶來儒墨之爭，而在觀點相爭的情況下，統治者只需要選擇支持對自己有利的價值觀，就能夠獲得其中的政治利益。一來大一統觀有助於統治者管理百姓，並藉由特定價值觀的名義製造戰爭；二來對於儒或墨的推崇，也有助於吸引立場相同的士人集聚，為其統治提供正當性或是合理性。由此可說，儒墨相爭可能間接的推動了戰爭的發生。

三、差異政治的證成

差異政治的概念源於差異倫理，學界目前對於《莊子》差異倫理的研究收穫頗豐，極為關注「非同一性」的事實依據如何導引出倫理規範。本文所謂的差異政治即是在這個脈絡下接續而談，亦即面對不同族群、文化，乃至於不同的信仰價值，一個理想的統治者如何調和各種差異，以避免差異之間的衝突，並進而促使社會運作和諧。由此可說，「差異」所指的即是面對「人人皆不同」這一既定事實，而「差異政治」則是探討面對這一事實，一個理想的政治氛圍應當具備什麼風貌。

(一) 承認價值多元

筆者認為，從倫理層面承認差異性的價值，是可以串聯《莊子》內篇與外雜篇的核心概念之一，也是《莊子》證成差異政治的前提。前述已提及〈齊物論〉反對同一性暴力，並主張尊重差異，在〈德充符〉則提及聖人「自其同者視之，萬物皆一也」，³⁸ 郭象注「雖所美不同，而同有所

天下未之有也。」由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行；天下之善人少而不善人多，則聖人之利天下也少而害天下也多。參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 354。

38 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 196。

美。各美其所美，則萬物一美也；各是其所是，則天下一是也。」³⁹亦即從肯定事物的角度來看，千差萬別的事物都有其價值所在，而值得被肯定（「美、是」）。連結此概念，在後續〈德充符〉進一步以「天」作為理想義，來說明差異性本身的價值：

故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？无喪，惡用德？不貨，惡用商？**四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人！**有人之形，无人之情。有人之形，故群於人，无人之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也！警乎大哉，獨成其天！⁴⁰

「人」存在於身上的事物，都是稟自「天」，因此順應天給予的東西而不破壞，就不需要額外有人為的矯飾對「人」加工。⁴¹以此來說，人的不同個性、感受等等，即便有所差異也是因為稟受自天的緣由，既然稟受自「天」，那麼不同性分的存在都是合理的，且具有其價值，因此不應再加上人為的改造。聖人沒有機心，因此不需要智巧、禮義、道德等東西約束人心。我們大抵會發現，這樣的觀點，與前述〈馬蹄〉等三篇的旨要十分近似，亦即主張「差異」本就有自身的價值，因此反對人為的干預。而如前述，在外雜篇，「性、情」通常直接用來描述這些被肯定事物的內在核心。

對此將進一步衍生出兩個問題：一是「人之性」為何？二是「人之性」除了以「天」作為價值性根源之外，是否還有其他肯定價值的論述？

對於人之性的問題，蕭振聲指出：

「性」概念主要是指生而有的形體特徵、生理機能和心理機能。依此，當「性」概念被用於討論人性時，「性」概念主要是指人類生而有的形體特徵、生理機能和心理機能。其中，生而有的生理機能和心理機

39 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 197。

40 同上註，頁 222。

41 成玄英：「鬻，食也。食，稟也。天，自然也。以前四事，蒼生有之，稟自天然，各率其性，聖人順之，故無所用己也。稟之自然，各有定分。何須分外添足人情！違天任人，故至悔者也。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 224。

能尤為《莊子》人性論的重點。⁴²

蕭振聲認為人之性包含軀體與心靈，但我們似乎還需要進一步解釋，心靈與軀體具有什麼價值？蕭振聲對此認為，人有無知無欲的原始理想狀態，而身心也會有一個理想狀態，即身體僅止於基本生理需求的滿足；心理在不干擾自然秩序的情況下發揮它的功能。⁴³

不過這樣的說法，似乎還是沒有很好地說明，以身心的作為人之性，依據什麼價值上的承認與而需要被保護，不被侵犯。由此，我們似乎需要一種論點，支持人之性本身就具有價值。對此，黃勇（Yong Huang）以人之性為「理性」的方式，試圖以「理性」做為人的價值之處：

Thus, when our action is directed toward non-human beings, we need to understand their natural ways of life; when our action is directed toward human beings, we need to understand their ways of life that they consider as natural, i.e., rationality, since it is natural for human beings to be rational. (中譯：當我們的行動是面向非人的物種時，我們必須理解他的生活的自然方式，而當我們的行動面向人時，則必須理解他們所認為自然的生活方式。如理性，因為人的自然天性就是理性的生活)⁴⁴

從理論發展的角度而言，黃勇給出了一個解答，不過值得再反思的是，「理性」這一概念在《莊子》中沒有明確的闡述。《孟子》以四端之心作為人的核心，然而在《莊子》中我們似乎沒有辦法找到明確的段落看出人之性即「理性」。對此，筆者認為，要主張《莊子》中的天性有價值，除了稟賦於天之外，還需要其他概念輔以支持，才能完整「性」更深層次的內涵。

對此，〈達生〉提及：

孔子觀於呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，鼃鼃魚鼃之所不能游也。

42 蕭振聲，〈《莊子》的人性論：批判、分析與解釋〉，《政治大學哲學學報》31(2014.1): 94。

43 蕭振聲，〈《莊子》的人性論：批判、分析與解釋〉：94。

44 Yong Huang, "The Ethics of Difference in the *Zhuangzi*," *Journal of the American Academy of Religion* 78, no. 1 (March 2010): 88.

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。」⁴⁵

〈達生〉主旨在生命涵養，那麼如何展現生命，使得不同的生命能夠展現意義、價值便是很重要的課題。〈達生〉此段善遊者的寓言，就對生命如何展現意義、價值提出論點。

孔子在瀑布邊遇到善於游泳的人，並向他詢問泳技如此高操的原因，他則回答到這是「始乎故，長乎性，成乎命」的緣故。「故」即是生於瀑布邊的高山而安適於高山；「性」則是成長在水邊而安適於水；「命」則是不知為何如此而如此。從這樣的敘述我們可理解，「性」即是為了要因應成長環境的特殊性，自然而然就會形成出不同的天賦。「命」則是一種出自天生、自己如此的概念。

由此「人之性」不等同於「物之性」，物之性指的是事物與生俱來的樣貌（natural characteristics），這樣的樣貌不應該被人為改造。而「人之性」，除了〈達生〉，〈馬蹄〉也提到「常性」是「織而衣、耕而食」，按照〈馬蹄〉的解釋，「人之性」應該解釋為人自然而然的生活方式。

這樣的「人之性」為什麼有價值？從「安」一字來看，〈達生〉描述對於不同環境的接納心態，即接受自己如此生長，並使得自己順應環境而有所發揮。此外連結到「安之若命」，⁴⁶「命」具有不得不、人無法改變的意義，可看出善游者的成就，來自他順應「命」就是如此，而安適於命的態度。如果說善於游泳是值得肯定的技藝，那麼《莊子》所要譬喻的是「人之性」有其個殊性，只要接納這種個殊性並使它有所發揮，就能夠使得「性」的價值被展現出來。

45 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 654-656。

46 成玄英：「若，順也。夫素質形殘，稟之天命，雖有知計，無如之何，唯當安而順之，則所造皆適。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 204。

以此，從「生活方式」的角度來說，《莊子》認為「人之性」原來就具有價值，並認為這種價值的展現，來自人對於自身差異（長於水而安於水）的合適發展（長、成）。且由於人之性具有價值，因此應當要受到良好的保護而不可被破壞。反觀前述〈馬蹄〉「伯樂治馬」的寓言，便是在隱喻僵化價值觀將箝制生命發展的可能，〈達生〉後續也提及養鳥的方式，不將人世間的貴重事物給予鳥，合適的養鳥方式，必須考量鳥自身生命的特質，這同樣象徵著禮樂教化對於人生命的束縛。⁴⁷

（二）價值多元與差異政治

從倫理層面而言，事物的多樣性應當被保全，從人的多樣生活型態而言，理想的社會應當包含各種不同生活方式的族群。這種尊重差異的思維，如何由倫理層次的尊重、保全，過渡到政治？這是這一小節要嘗試分析的工作。

什麼樣的政治管理，能夠保全差異？目前學界有從「無政府主義」的概念進行論述，如梁啟超以〈在宥〉為詮釋《莊子》的核心，指出「在宥」即使民獲得絕對自由，而要獲得絕對自由，便是不要干預百姓。⁴⁸ 蕭公權注意到政治上如何保全差異的問題，其稱「萬類相殊，各有其宜」。⁴⁹ 然而要保全事物差異，他認為，始有令物我無涉才能做到，一切的政治管理、社會禮俗都是羈絆。⁵⁰ 馮友蘭則認為，事物皆有自然之性，由此只要讓事物順其本性，則幸福當下即是，不必外求。而政治上社會上的各種制度只會給予人痛苦，因制度即是規定好一切行為使人遵守，然而物之性不盡相同，這種規定強制不齊的事物要齊等，會傷害到事物，因此《莊子》主張聽任事物的自然而自治。此外馮友蘭認為莊學的社會政治哲學主張絕對的自由，只有當人有絕對的自由，才能夠順物的自然之性而得到幸福。主張

47 〈達生〉：「昔者有鳥止於魯郊，魯君說之，為具太牢以饗之，奏九韶以樂之，鳥乃始憂悲眩視，不敢飲食。此之謂以己養養鳥也。若夫以鳥養養鳥者，宜棲之深林，浮之江湖，食之以委蛇，則平陸而已矣。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 664。

48 梁啟超，《先秦政治思想史》，頁 172。

49 蕭公權，《中國政治思想史》，頁 132。

50 同上註，頁 133。

絕對自由者必也會主張絕對的平等。⁵¹

學者們的論點多注意到了上述提及的〈馬蹄〉等篇，也注意到從政治、社會性來說，差異性的保全是理想社會構成的要素。〈馬蹄〉等各篇意旨多是反對仁義禮樂破壞百姓的生活常態，學者們即以此做為無政府主義的根據，然筆者認為，對於差異被破壞的反省，並不一定會直接得到無政府主義的結論，反而可能帶來另外一種主張：差異政治。以下筆者將論述此點如何可能。

首先，在〈大宗師〉一段寓言提及「禮」的問題：

子桑戶孟子反子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於无相與，相為於无相為？孰能登天遊霧，撓挑无極，相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與友。莫然有閒而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑，曰：「是惡知禮意！」⁵²

子桑戶死，子貢前往弔祭，卻發現孟子反、子琴張在遺體前載歌，看似不符合喪禮規範，當子貢提出質疑時，兩人笑曰：「是惡知禮意！」這句話不意味著禮義不存在，而是表示禮的真正意涵（禮意），與世俗所認為的禮的精神，事實上並不相同。若延續上節禮樂制度與政治的關聯，則可證明《莊子》並不是如同無政府主義一樣，拋下任何的制度規範，並反對任何形式的干涉。若從此寓言來看，《莊子》所要反省的是「禮」的精神受到世俗的改造，進而失真的問題。

賴錫三也提及，道家雖批判禮教規訓，但不等於全然否定禮教，而是經由批判進行價值重估，重新回復人文的活力。由此，老莊也是要治療禮教異化弊病，而非要取消關係性的存在。賴錫三指出孔子的禮之本和莊周的禮之本的相同之處在於《莊子》也重視如何將內心的「禮意」恰如其分地表達出來，然與孔子的相異之處在於，《莊子》更加重視的是人心的真

51 馮友蘭，《中國哲學史》（上海：華東師範出版社，2011），頁 130-143。

52 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 269-272。

誠或內在性情是否能正常流動。由此，禮儀的根本是精誠流露之真情，且精誠真情之流露不能被定形，而需保有脈絡化的表現形式，所以不能強行用普遍性的群體規範來強求所有人都符合絕對標準化的形式。《莊子》則強調「質先於文」，而重視禮儀的彈性化與個殊性。由此，這種「由質而文」的觀點，保障了老莊在批判禮文僵化的同時，並不走向簡單的反對禮文，也不簡單地走向文質彬彬，而是以另類新思維打開「緣情制禮」的人文精神。⁵³

《莊子》反對僵化之禮俗，這在許多篇章中都可以看見，其認為僵化之禮俗之會帶來前述之同一性暴力。由此，什麼樣的禮儀制度才是理想的，對於《莊子》來說，是要能夠彈性的施設，並能保全差異，如〈天運〉提到：

且子獨不見夫桔槔者乎？引之則俯，舍之則仰。彼，人之所引，非引人也，故俯仰而不得罪於人。故夫三皇、五帝之禮義法度，不矜於同而矜於治。故譬三皇、五帝之禮義法度，其猶祖梨橘柚邪！其味相反而皆可於口。故禮義法度者，應時而變者也。今取猿狙而衣以周公之服，彼必齟齬挽裂，盡去而後慊。觀古今之異，猶猿狙之異乎周公也。⁵⁴

古代聖王制定的禮制，意旨不在箝制萬物使古今皆同，而是因應時代變化，使得禮法合於時宜，使天下和諧運作。⁵⁵〈天運〉注意到了時間帶來的差異，進而認為禮制需要順應變化調整，而〈至樂〉則注意到人本身的差異性，其提到：

魚處水而生，人處水而死，彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是之謂條達而福持。⁵⁶

人民各自有所差異，就好像魚跟人有不同的習性一樣，由此「名、義」等

53 賴錫三，〈《莊子》對「禮」之真意的批判反思——質文辯證與倫理重估〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》2019.3(2019.5): 1-24。

54 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 516-517。

55 成玄英：「矜，美也。夫三皇五帝，步驟殊時，禮樂威儀，不相沿襲，美在逗機，不治以定，不貴率今以同古。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 516。

56 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 620-621。

制度規範的建立，必須因人而異，依照人不同的情實作出調整，才能使不同群族皆能夠感到舒適，這便是差異政治。

(三) 差異政治與因人制宜

如前述，「差異政治」簡單來說即是允許不同族群有自身的生活方式，而要讓不同族群依他們的意願生活，在政治上則需要順應他們原來的生活方式。《莊子》如何證成此點呢？首先〈在宥〉提到：

雲將曰：「朕也自以為猖狂，而百姓隨予所往；朕也不得已於民，今則民之放也。願聞一言。」鴻蒙曰：「亂天之經，逆物之情，玄天弗成；解獸之群，而鳥皆夜鳴；災及草木，禍及止蟲。意，治人之過也！」雲將曰：「然則吾奈何？」鴻蒙曰：「意，毒哉！僂僂乎歸矣。」雲將曰：「吾遇天難，願聞一言。」鴻蒙曰：「意！心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明；倫與物忘，大同乎泮溟；解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知……」⁵⁷

〈在宥〉在此點出「無為」與「有為」的差別，有為者是亂天之經，逆物之情，破壞了事物自然生長的實情。反之，無為是要統治者調整好自己的心態（心養），⁵⁸ 忘掉仁義禮樂等價值標榜，不以此來管理萬物，⁵⁹ 讓萬物回到他們自然的生長方式。要以無為的方式管理眾生，眾生才能夠「自化」，也就是依照各自原先的生活方式生長。

為何讓萬物按照自己原來的生活方式生長，便是理想的統治方式呢？〈天道〉提及：

孔子曰：「中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。」老聃曰：「意，幾乎後言！夫兼愛，不亦迂乎！无私焉，乃私也。夫子若欲使天下无

57 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 396-399。

58 方勇，《莊子纂要》，頁 199。

59 「墮爾形體，吐爾聰明」與〈大宗師〉「墮肢體，黜聰明，離形去知」雷同，洪嘉琳指出「形」與「知」指的是「仁義禮樂」。參見 C. Lynne Hong, "Clearing Up Obstructions: An Image Schema Approach to the Concept of 'Datong' 大通 in Chapter 6 of the *Zhuangzi*," *Asian Philosophy* 23, no. 3 (June 2013): 284-87.

失其牧乎？則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣；又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？意，夫子亂人之性也！」⁶⁰

〈天道〉以天地、日月等事物作為類比，指出百姓有他們生活的既有秩序，而且這些秩序本來就運作得宜，如果統治者將自己的意志加諸在百姓之上，反而會使原先的秩序被打亂。

〈知北遊〉也提到：

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理。是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。⁶¹

理想的管理方式之所以是「無為」，原因在於天地之間有自然形成的運作方式，筆者認為從政治治理的角度來說，這段所呈現的意涵如同〈天道〉，強調的是統治者必須依循百姓原本的生活方式，不要以自身的意志妄加干預社會。

以上述這些段落來看，〈莊子〉認為既有的生活秩序就是理想的社會狀態，因此反對打亂既有秩序的行為。由此我們可以推導出，保全差異的管理方式，便是讓百姓能夠依其意願生活，不被統治者個人意志所干預。

這裡或許會出現的問題是，倘若《莊子》的理想政治形態是讓百姓按照自己的意願生活，那是不是就落入了前述的無政府主義？對此筆者認為，前述提及「禮」的內涵，便是在設定規範保障百姓的意志，由此制度依然有它的效用，不需要全然拋棄。〈達生〉「名止於實，義設於適」一句便表示，制度、規範要以「百姓的意志」或說是個殊性為依歸。〈繕性〉也提到：

夫德，和也；道，理也。德无不容，仁也；道无不理，義也；義明而物親，忠也；中純實而反乎情，樂也；信行容體而順乎文，禮也。禮樂偏行，則天下亂矣。彼正而蒙己德，德則不冒，冒則物必失其性也。⁶²

60 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 483。

61 同上註，頁 732。

62 同上註，頁 548。

〈繕性〉在此對「道、德、仁、義」等一連串的概念下了定義，其中，仁者表示對萬物無所不涵容；⁶³ 義者表示與萬物相通，能夠使萬物皆保有他們的個殊性；⁶⁴ 樂者意味著上述的仁義是由內而發的，與物的互動皆能夠依循他們的自然本性；⁶⁵ 禮者則表示行為舉止都真實可信，且合於自然的節文。

上述對於仁義樂禮的描述，基本上都省略了主詞，而按照開頭「古之治道者」⁶⁶一句來看，做出仁義樂禮這些行為的主體，應當就是統治者，而（萬）物則是百姓的借代。值得注意的是，「禮」（規範）在此，被認為除了能被信賴之外，還要合於自然的節文，何謂自然的節文？筆者認為即是〈知北遊〉提及的「天地之大美、四時之明法、萬物之成理」，即天地自然運作之規範，由此可知禮的設置必須依循天地包含萬物的運作，自然也包含百姓生活的既有秩序。

據上述來看，一個理想的統治者，必須能夠接納各種差異，並依循事物自然的樣態，且由衷的能夠聆聽百姓的聲音（按成疏：道能通物，物各當理）。這樣的統治者在制定制度時，才能保全百姓生活的多元性。以此來看《莊子》還是相信君主能夠在治理百姓上能有所作為，而非全然的反對人民被管理。

由〈繕性〉此段描述我們大抵能說，制度設立必須依照百姓的意志，而不是統治者自身的意願，亦即一個理想的管理方式，必須能實現因人制宜。為何要強調因人制宜？按第一節所述，君王加強對於人民的掌控，乃至於干涉人民的價值觀，目的都是為了提供戰爭資源，因此一個君民關係越緊密的社會，可能是越不穩定的社會（因為戰爭緣故）。由此可推論，《莊子》提出傾聽民意與保全差異的論述，其深層目的在於反對戰爭，而且從上述

63 成玄英：「玄德深遠，無不包容，慈愛弘博，仁迹斯見。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 549。

64 成玄英：「夫道能通物，物各當理，理既宜矣，義功著焉。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 549。

65 成玄英：「既仁義由中，故志性純實，雖復涉於物境而恆歸於真情，所造和適，故謂之樂。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 550。

66 〈繕性〉：「古之治道者，以恬養知；知生而無以知為也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 548。

對於「無為」的分析來看，《莊子》希望當時因為戰爭而過於扭曲的君民關係得以改變，即希望統治者減少對於百姓的掌控，轉變既有的關係。

（四）差異政治與原始社會

如前述，尊重百姓原來的生活方式是理想政治的方針，但或許會導致讀者認為，《莊子》主張一種原始的生活型態。亦即百姓回到原始的部落型態，就能化解禮樂教化等文明帶來的戕害，抑或說，宣稱既定的生活型態一定是理想的。

但筆者認為《莊子》中的差異政治，應當沒有如此強烈的主張。首先，雖然《莊子》時常引用「上古」的概念來描述理想社會的樣貌。但事實上先秦諸子以「托古」的方式闡述理念並不是罕見的情形，因此並不能據此主張《莊子》支持社會回到原始部落或是小國寡民的狀態。徐復觀即認為《莊子》並沒有要重返上古之世的意思，其論點為《莊子》具有文化觀與自由觀，這是上古社會不具有的。⁶⁷

我們應當從何種角度來釐清理想社會與上古社會的關係？從《莊子》對於古代社會的描述，會發現一個重點，即是上古是仁義禮樂未興的時期，⁶⁸亦即各種價值規範尚未形成、流行的時期，而如前述，《莊子》認為價值規範帶來的同一暴力只會造成人心混亂、社會動盪。由此來看，理想社會與上古社會的共同特質，即是在二者皆沒有普遍流行的價值框架，《莊子》即是借用此點來闡發僵化的標準對於社會、人心的危害。

此外當代也有學者用「原初」、「原始」的概念來形容《莊子》中的理想的互動關係，如賴錫三以「原初倫理」來描述物我交融、去除自我暴力的狀態。蕭振聲則以「原初狀態」來說明人與生俱來，自然而然的樣態。「原初」一詞看似指向原始社會具有理想的樣態，而督促我們回到原始的社會樣貌，但仔細考究，會發現「原初倫理」所要描述的是去除異化、物

67 參見徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1999），頁389-400。

68 例如〈在宥〉：「昔者黃帝始以仁義撻人之心，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。」提及自三皇五帝開始有文明發展之後，才出現違反身、心的仁義禮樂。

我全然相互展開的理想境地，亦即其根本關注在物我之間在沒有機心下的互動，而非指出上古社會乃至於原始社會才是值得追求的社會運作模式，「原初倫理」的概念並不是要回到原始時代，而是關注到文明帶來的災難與破壞。⁶⁹

據此，強調多元性一來並不是放任人性自然，使人回到原始狀態；二來人性自然並不保證人必定為善，因此也需要有規範的方式，保障人們各自的多元性。若是將多元性直接等同於人性自然，那麼多元性必然產生衝突是可以推斷的。如〈人間世〉提及暴君「其德天殺」⁷⁰即天性殘酷，這時候順應他的天性，恐怕只會造成更多災害。據此可說，《莊子》中所談的多元性，即便與人之天性有關，也絕對不相等。前述所提及的「原來的生活方式」也不指向回到原始社會，而是強調大一統觀帶來的社會破壞，特別是對於既有生活的改變。這不意味著既有生活必定是理想的，而是要強調大一統觀讓原先的生活變得更糟。

四、社會和諧⁷¹

(一) 差異政治

以上的分析證成了差異政治若化為具體的管理方針，則制度的設立必須依照百姓的意志而行，亦即因人制宜，以此來保證原來就運作得當的社會秩序不會被打亂。筆者在此節則希望進一步論述，依循百姓而因人制宜的原則，如果實際運作是以「傾聽地方」為方式。

有關「傾聽地方」的文本在《莊子》中並不如上節「差異政治」的材料多見，但〈則陽〉卻是極為關鍵的材料，其提及：

少知問於大公調曰：「何謂丘里之言？」大公調曰：「**丘里者，合十**

69 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（臺北：五南圖書公司，2021），頁 262。

70 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 169。

71 兩位審查人皆對這一環節提出重要而寶貴的建議，審查人皆指出「團隊精神」概念如何作為支援《莊子》文本的養分還有待論證。此環節的確是筆者目前剛處理但並未充分思考的部分，故僅能就目前的研究進展所及盡力做出回應。

姓百名而以為風俗也。合異以為同，散同以為異。今指馬之百體而不得馬，而馬係於前者，立其百體而謂之馬也。是故丘山積卑而為高，江河合水而為大，大人合并而為公。是以自外入者，有主而不執；由中出者，有正而不距。四時殊氣，天不賜，故歲成；五官殊職，君不私，故國治；文武大人不賜，故德備；萬物殊理，道不私，故无名。无名故无為，无為而无不為。時有終始，世有變化。禍福淳淳，至有所拂者而有所宜；自殉殊面，有所正者有所差。比於大澤，百材皆度；觀於大山，木石同壇。此之謂丘里之言。」⁷²

丘里就是地方百姓的總稱，⁷³ 丘里之言則是地方百姓的意見，〈則陽〉認為一個理想的統治者要能彙整不同的聲音，並包容各種差異，如此才能夠建構理想的社會。〈則陽〉注意到社會由不同地方的人、族群所結合，自然有各式各樣的意見，由此理想的統治者應當要海納百川，並傾聽不同族群的意見，而不是由自己的意志來決定如何管理人民。

（二）自我約束

從〈則陽〉的材料來看，落實「尊重差異」的政治理念，避免以君王的意志強加在百姓身上（以己出經式儀度），是解決天下大亂的方式之一。不過這是從縱向的統治關係來看的最佳治理方針。除了縱向關係外，「差異政治」抑或是「尊重差異」，亦可從橫向關係，即社會互動層次來論述。按前述所及，統治者尊重多樣性並不能保證多元衝突不會發生，由此在理論建構上，多元之前如何協調，還涉及到人與人之間的互動規範。

如果統治者能夠透過差異政治建構出理想社會，那麼這個社會將會具有如〈天地〉所敘述的特質：

至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，民如野鹿；端正而不知以為義，相愛而不知以為仁；實而不知以為忠，當而不知以為信，蠢動而

72 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 902。

73 成玄英：「古者十家為丘，二十家為里。鄉閭丘里，風俗不同，故假問答以辯之也。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 901。

相使，不以為賜。是故行而無迹，事而無傳。⁷⁴

在這樣的社會中，統治者不會將自我意志加諸在人民身上，百姓能夠無拘束地依照自己的意願生活。⁷⁵不但如此，人民將會自我約束行為，而不會壓迫到他人生活的空間，人與人之間也能夠彼此親附、相互幫助。⁷⁶在此段敘述中，對於統治者的期待不出上述的分析，其意旨皆是在強調尊重差異，在此《莊子》認為，只有尊重差異才能夠為社會帶來真正的和諧。反之，如同前面所述，大一統的治理方式只會阻礙社會運作。

我們能以《孟子·滕文公上》的兩段記載作為明確的對比：

死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。⁷⁷

第一段是《孟子》對於理想社會的敘述，我們大抵會發現其特質與前述〈天地〉的記敘大同小異，由此可知《孟子》與《莊子》所希望建構的理想社會，樣貌並不會相差太大。兩者的差異在於達成目的之手段，對於孟子來說，要能夠使天下安定，必須要依靠仁義，亦即需要大一統的價值觀，這與《莊子》正好形成鮮明的對比。

除了互相幫助外，對照《孟子》對於理想社會的描述，〈天地〉增述了「人民自我約束」的概念，此點相當值得探究。

在「尊重差異」的要求下，或許會導致個人意志無限擴張的可能（要求他人尊重我的意願），但在《莊子》的論述底下，人民反而有可能因為尊重差異而達到自我約束。這如何可能？對此，筆者認為跟「共同目標」有密切的關聯。

首先，從〈天下〉來看，社會的動亂與價值觀的衝突有很大的關係。《莊子》指出，因為天下大亂的緣故，諸子各自提出理論嘗試解決天下大

74 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 451。

75 郭象：「放而自得也。」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 451。

76 成玄英：「端直其心，不為邪惡，豈識裁非之義！率乎天理，更相親附，寧知偏愛之仁者也！」參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 451。

77 宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2013），頁 260。

亂。換句話說「天下大亂」已經是當時普遍認同的共識，只不過諸子百家「多得一察焉以自好」的傲慢心態無助於引導天下。「多得一察焉以自好」的心態在《莊子》看來是「大一統」價值觀生成的原因，由此《莊子》提供了另一種選項，即「尊重差異」。

既然我們已經知道了尊重差異是促成社會和諧的方式，上述〈天地〉提及的自我約束，筆者認為在這裡可以做進一步的分析。

〈天地〉已載明，理想社會中人民會約束自我行為，不壓迫到他人生存的空間，並會幫助他者，人與人之間的感情自然流露並相互親附。從「端正而不知以為義，相愛而不知以為仁；實而不知以為忠，當而不知以為信，蠢動而相使，不以為賜。」一段來看，人民顯然意識到自我意志的擴張，將壓迫到他人的生存空間。據此自我約束既涉及到對於人我差異的意識，也顯示著人民基於某些理由，願意約束自己的意志以維護和諧的秩序。那麼是什麼理由促使人民願意自我約束？

這個理由，筆者認為即是「為了解決天下大亂」。如上述，天下大亂是世人之共識，而解決天下大亂是世人之共同目標。為了達至社會所凝聚的某些共識、共同目標，人會願意犧牲一部分的自己以配合社群，因為他（她）知道如果要完成社群的目標（同時也是自己的），就必須要做某些退讓。

例如 10 人 11 腳的遊戲，隊伍的共同目標是獲得勝利，隊員不能夠以自己過去的步伐行走，因為步伐不一致的關係，人人都憑自我的意思行走，只會阻礙速度。由此要加快速度，組員必須弱化自我的意識，以配合隊員，同時還要顧及到隊員之間的差異性（有些人腳長、有些人腳短）。從這個案例來說，秩序（行走速度）來自差異之間的相互協調，也涉及意志的自我退讓。

依此，「我為何要約束自己？」的答案便是，我若不約束自己，則無法達致我想要的目標，那麼人倫世界的目標是什麼？即是「避免天下大亂」。

對此概念，筆者認為能夠以所羅門（Robert C. Solomon）「互為主體」（“intersubjectivity”）的概念加以深入。所羅門指出人我之間有情感性的關係，由此我們的判斷（包含情感判斷）也是互為主體的，其中蘊含著彼此

的信任 (trust)、開放 (openness)、共享 (sharing) 以及結合 (association)。所羅門認為在具有互為主體能力的情感中 (如「愛」)，人們將會向他者開放自身，允許「我們」之間 (ourselves) 相互分享我們的經驗與意見，乃至於世界觀。互為主體近似於團隊精神 (team spirit)，是一種出自「我們」(we-ness) 的觀點，及共享著證明「我們是一體」的利益。⁷⁸

依此來看，一旦我們具有共同目標，我們就會產生彼此隸屬同一個團隊的感受，並以團隊成員的角度出發，嘗試解決團隊的共同目標。這樣的解釋方式，我認為是支持「人為何要自我約束、尊重差異」的一種理由。

「一體感」或說「團隊精神」的觀點，在〈大宗師〉能夠找到進一步的佐證，且與人的共識有密切聯繫：

子祀子輿子犁子來四人相與語曰：「孰能以无為首，以生為脊，以死為尻，孰知生生存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，**莫逆於心，遂相與為友。**⁷⁹

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於无相與，相為於无相為？孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，无所終窮？」三人相視而笑，**莫逆於心，遂相與友。**⁸⁰

在〈大宗師〉的兩段描述中，皆是提出一段理想認知，接著基於此認知，眾人彼此產生共鳴，「相視而笑」意味著情感上的交流，「莫逆於心」則意味著對於彼此的認同。基於這兩點眾人才能「相與（為）友」，也就是說基於共鳴與認同感，人與人之間能夠產生一體感，而值得注意的是，一體感的產生，必須基於「共識」之上。由此可說，團隊精神的塑造，與人們是否具有共識有關。

將其拉回到自我約束的脈絡下說，倘若人們同意解決「天下大亂」是首要目標，同時也同意「尊重差異」相較於大一統觀是較好的達成方式，

78 Robert C. Solomon, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993), 214-15.

79 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 263。

80 同上註，頁 269。

那麼基於此共識，人們便會產生一體感，而有「我們」的思考出發點，據此，人們才有自我約束的可能。

上述〈大宗師〉也提及人與人之間的理想互動，與尊重差異有關。首先必須忘掉價值分判，也正是眾人認同這才是人與人之間理想的互動模式，彼此才能夠產生一體感。從社會氛圍的角度來看，這種忘掉價值分判（無相與）即是尊重差異，不以自身的標準看待他人，而能夠彼此相交相助（相為），這與〈天地〉的描述相符。顯然對於《莊子》來說，尊重差異是社會和諧的條件之一，故〈大宗師〉隨後提及「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。」⁸¹「道」意味著沒有價值是非的環境氛圍，人必須要處在這樣的環境才能夠舒適生長。

社會不以價值分判去框架他人，便涉及了自我約束的問題，也就是說，要達到「尊重差異」必定要「自我約束」。此點在〈達生〉有所論及：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齋以靜心。齋三日，而不敢懷慶賞爵祿；齋五日，不敢懷非譽巧拙；齋七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外骨消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！」⁸²

〈達生〉一篇主旨在討論對於生命的涵養，但梓慶靜心釋形的功夫，看似反令呈現物性的樹木受傷因而中道夭折。由此筆者認為，在這段寓言的關鍵要旨，應集中在梓慶如何透過自我修養，避免同一性暴力的問題，以及梓慶與樹木互動所衍生的倫理意義。

在寓言中，要完成一件禮器，工匠必須去除私欲乃至於弱化自我意志，才能覺察自身的天性，並以此去契合樹木的天性。只有兩者的天性契合，才能製造出理想的禮器。從「以天合天」一句來看，工匠與樹木之間有一相互呈現的過程，工匠需先消弭自我，才讓樹木有展露天性的空間，而工

81 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁 277。

82 同上註，頁 657。

匠也向樹木展現出自己的天性，再以自身的天性尋找與自己契合的樹木，由此作品的完成有賴工匠與樹木共同參與。

筆者認為「以天合天」的概念意涵可與所羅門所說的互為主體以及團隊精神相互對照，工匠自我約束的行動（去除私欲並弱化自我意志），其目的在於使樹木的天性能夠在眼中呈現，同時工匠自身的天性也向外展露，直到找尋到相互契合的樹木。換句話說，目標的達成，必須建立在差異性能夠共生共存的前提之下，任何一邊的天性遭受犧牲，則無法製造出完美的禮器，由此，禮器的完成並不是由工匠或是樹木單一決定的，而是樹木與工匠之間共同（我們）所完成。

筆者認為，從社會、政治的角度來說，此則寓言所呈現的意涵是，一個和諧社會的形成，並不是靠單一族群，或是靠單向的關係（統治與被統治）所建構。若我們將工匠與樹木的關係視為人與人之間的關係，將禮器視為和諧社會的隱喻，那麼社會和諧顯然是需要彼此透過「留白」，讓他者的意志得以展現。據此，從「端正」到「以天合天」，連結到「團隊精神」的概念，可得知社會和諧需要彼此自我約束以及相互配合。據此或可說，差異政治的構想上，統治者不但必須尊重差異，更需要創造足夠的社會空間，使人能夠彼此展現意志，互相配合、協調。⁸³

五、結 語

總結本文之論述，筆者希望透過兩種政治思維，一種是大一統政治觀，另一則是差異政治觀，來區分先秦諸子不同的思維模式，並指出《莊子》屬於後者，本文之目的也在此。

為證明此點，筆者首先指出《莊子》中充滿許多對於差異的關懷，以及對於同一性暴力的反思，如〈齊物論〉。其次筆者著重於外篇對於差異

83 此觀點或許涉及到道家的聖人觀，據筆者觀察，聖人（聖王）在《莊子》的論述中，具有引導百姓的能力，以此或可證成理想統治中，君民關係與人群互動的關聯。亦即理想統治者不僅尊重差異，更能夠引領百姓彼此相互尊重。但這目前只是筆者的初步構想，有待完整的分析與論述。謹以此嘗試回應二位審查人的寶貴意見。

受到削減的關注，尤其在〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉三篇中，具有明確而頻繁的論述，以這三篇來看，共同強調仁義禮樂這些單一的價值框架，將犧牲原來百姓生活的多樣性，而《莊子》又認為多樣性的生活是理想社會的重要條件。仁義禮樂之所以消滅百姓的原來生活，是因為百姓認為追求仁義禮樂可以帶來好處。之所以能獲得好處，筆者認為與當時代背景有關，戰國時期需要戰爭人口，因此為了增加百姓的參戰意願，統治者便設立一套戰功制度，上述三篇所反省的仁義禮樂，應當包含著戰爭制度，或著是戰爭制度的隱喻。

仁義禮樂所帶來的大一統政治觀，受到《莊子》的反對，反之《莊子》則以差異政治作為穩定社會的方式。首先對於《莊子》來說，差異性是一個隨處可見，不得不忽視的現象，且不同特性皆能夠開展出其自身的價值，由此我們應當尊重多元。為了保全多元差異，在政治上，統治者乃至於制度，都應當因循不同的族群、地方。《莊子》認為不同的族群原本就有各自的生活方式，且原來就穩定的發展，外來的價值觀、統治方式，反而會打壞既有的生活步調，使社會出現混亂。筆者認為連結差異政治與戰爭的問題，會發現差異政治的提出，應當是為了反省因戰爭而過於扭曲的君民關係。

因循人民的意願，在實際的政治操作上，應該是以傾聽地方聲音為方式，《莊子》認為理想的統治者應當要傾聽各種族群的意見，而不是由自己的意志來管理人民。不受到仁義禮樂等框架束縛的人民，反而能做到相互彼此友愛、幫助，並自我約束以防傷害他人。筆者認為《莊子》中和諧社會蘊含的精神近似所羅門提出的「團隊精神」，在一個團體中，成員具有共同目標，因此願意為了共同目標約束自己的意志，因為他們相信合作才能達致目標。筆者認為這個概念如果放在《莊子》，所呈現的意義是百姓相信彼此合作才能繼續維持社會穩定。

引用書目

一、傳統文獻

- 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，2013。
 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，北京：中華書局，2014。
 清·郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，2014。

二、近人論著

- 方勇 2012 《莊子纂要》，北京：學苑出版社。
 牟宗三 2002 《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局。
 (美)李峰著，劉曉霞譯 2020 《早期中國社會和文化史概論》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
 徐復觀 1999 《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館。
 梁啟超 1923 《先秦政治思想史》，上海：商務印書館。
 馮友蘭 2011 《中國哲學史》，上海：華東師範出版社。
 黃懷信 2008 《論語彙校集釋》，上海：上海古籍出版社。
 漢語大字典編纂委員會編纂 2010 《漢語大詞典》，湖北：崇文書局。
 蕭公權 1947 《中國政治思想史》，上海：商務印書館。
 蕭振聲 2014 〈《莊子》的人性論：批判、分析與解釋〉，《政治大學哲學學報》31(2014.1): 67-105。
 賴錫三 2019 〈《莊子》對「禮」之真意的批判反思——質文辯證與倫理重估〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》2019.3(2019.5): 1-24。
 賴錫三 2021 《莊子靈光的當代詮釋》，臺北：五南圖書公司。
 Hong, C. Lynne. "Clearing Up Obstructions: An Image Schema Approach to the Concept of 'Datong' 大通 in Chapter 6 of the *Zhuangzi*." *Asian Philosophy* 23, no. 3 (June 2013): 275-90.
 Huang, Yong. "The Ethics of Difference in the *Zhuangzi*." *Journal of the American Academy of Religion* 78, no. 1 (March 2010): 65-99.
 Solomon, Robert C. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.

The Political Views on Difference in *Zhuangzi*

Liao Yu-wei *

Abstract

The present article aims to analyze the political views on difference in *Zhuangzi* 莊子. Firstly, I indicate that when facing the cultural decline of the Zhou dynasty, the various schools of thought primarily had two methods to resolve the matter: constructing a unified view and politics of difference, the latter to which *Zhuangzi* belongs. Secondly, through a textual analysis, I show *Zhuangzi* believes that in order to restore order in the world, it is necessary to respect diversity and follow the will of the people within political workings. The politics of difference in *Zhuangzi* are demonstrated in several steps: first, presenting the political dilemma as seen by *Zhuangzi*; secondly, exploring how *Zhuangzi* confirms its political views from a perspective of diversity; and finally, discussing the harmony and characteristics brought about by the politics of difference.

Regarding the first point, *Zhuangzi* contains many chapters that explore the social problems caused by reducing differences, which is an issue produced by the view of unification. In the second part, I point out that maintaining differences is the basic principle for social harmony in the eyes of *Zhuangzi*, which is achieved through weakening the will of rulers and following the will of the people in practical political operations. Rulers should respect different lifestyles, and the formulation of political systems should be based on the needs of the people. Concerning the final point, I reveal that a harmonious society with differences can achieve mutual love, help, and self-restraint to prevent harm to others. The spirit of a harmonious society in *Zhuangzi* is similar to the concept of “team spirit,” in which members of a group are willing to restrain their individual will for a common goal that can be realized through cooperation. This article argues that if this concept is applied to *Zhuangzi*, one

* Liao Yu-wei, Postdoctoral Research Fellow, Department of Philosophy, East China Normal University.

can note that the people of the time believed that only by cooperating with one another could they maintain social stability.

Keywords: *Zhuangzi* 莊子, difference, diversity, value recognition, listening