

莊子的生命自由觀及其生命倫理學意義

李紅文

摘要

莊子的生命自由觀是一種用自由來定義生命的哲學觀念，其核心內容是追求無待的絕對自由觀，以“吾喪我”來消解人的主體意識、“齊萬物”的平等精神，以及同生死的觀念。無待的自由是指一種絕對的、不依賴於外在條件的自由，它體現為無己、無功和無名。“無待”的主旨就是超越主觀和客觀的對立，超越有限的自我，達到無限而自由的自我。“喪我”便是摒棄偏執的我、固執的我。這個偏執的“我”是封閉的我，是假我；喪失了“我”的“吾”才是開放的我，才是拋棄了偏執的本真之我。莊子的“吾喪我”乃是一種消解主體意識的方式，超越了西方主體哲學的主觀和客觀的二元對立模式。“齊物論”闡發的是平等思想，它包括三個方面：即物物平等、人人平等、人與萬物平等。莊子認為人的生死是自然世界中的一個普通事件，人的身體乃是由外在物質世界元素（氣）假借而成，只是暫時的湊集，終究是要滅亡的。這些哲學觀念對中國生命倫理學的建構具有重要的意義，主要表現在：消解人的主體性和自主性，以區別於西方生命倫理學尊重自主性原

李紅文，北京大學哲學系博士生，中國北京，郵編：100871。

則；物物平等、人人平等以及人與萬物平等的思想對生命倫理學提出了更高的要求；以貴生、養生的方法來善待生命，反對對生命的強干涉主義。

【關鍵詞】 莊子 生命 自由 無待 自主性 平等 死亡

生命倫理學自誕生之初，就一直在關注現實中的具體實踐問題。但是對具體問題的回答，總是伴隨著人們的生命觀念或生死觀念。只有深刻了解中國人自己的生命觀，我們才能恰切地解釋和解決現實中的具體生命倫理問題。很顯然，莊子作為道家哲學的主要代表，深刻地影響了中國人的生命觀和處世理念。在中國傳統文化中，儒釋道構築了中國文化精神的主流。因此，深入地挖掘和審視莊子的生命自由觀¹，不僅對於我們深刻地理解和把握中國傳統文化具有十分重要的意義，而且對推動生命倫理學元問題的研究具有重要的參照和啟示。

本文主要是對莊子生命自由觀的主要內容進行詳細的闡述，在此基礎上試圖對它所開啟的生命倫理學意蘊進行解說。

一、莊子的生命自由觀主要內容

1. 無待：絕對的自由觀

莊子哲學的宗旨是要實現人生的逍遙，也就是要實現人的終極自由。終極自由在莊子那裏是通過人的心靈自由達到的。這種自由不是西方自由主義者所認同的外在自由，而是一種內在的、絕對的無條件的自由。

莊子是通過“無待”來實現人的逍遙自由的。莊子的“無待”，是指對一切金錢、物質、社會地位乃至生死等外在條件的無所依賴、

(1) 生命自由觀即生命觀和自由觀之合稱。莊子的生命觀和自由觀是緊密地聯繫在一起的，莊子以自由(逍遙遊)來關照生命，提倡自然無為的適性逍遙；莊子以貴生、養生、死生為一體的生命觀來詮釋自由。因此，生命觀和自由觀是合二而一的，也就是天(自然、自由)人(生命)合一。

無所依附的超越性的自由狀態。“無待”是相對“有待”而言的，“有待”即有條件、有所對待、有所依附、有所依賴；“無待”即是無條件、無所對待、無所依附、無所依賴。

“無待”的逍遙自由就是要破除“有待”、超越“有待”。“有待”在現實世界中有多種表現形式。莊子在《逍遙遊》中舉例說明了各種“有待”：鯤鵬高飛九霄，至於南冥，是乘著六月的勁風（“去以六月息者也”），所謂“風之積也不厚，則其負大翼也無力”；舟行江河，有待於水之厚積，所謂“且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力”；至於人，則有待於人的德行、才智，像宋榮子這樣的賢人也“猶有未樹也”，而列子雖“禦風而行”，“猶有所待也”。那麼，究竟何謂“無待”？莊子的回答是：“若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。”（《莊子·逍遙遊》）

“無待”就是無己、無功、無名。說到這裏，原來莊子心儀的自由就是無我、無私、無名利。按照莊子的理論，當生活在塵世間的人一旦擺脫了名利和身心的困擾，掙脫了世俗的束縛時，我們的心靈就會像蝴蝶般遨遊自如，我們就能找到失去的精神家園。

“無己”是從個人的角度來講的，它是指沒有偏執的我見，即去除自我中心，亦即揚棄為偏見、獨斷或狹隘的自我觀念所束縛的小我，而臻至於獨與天地精神相往來的大我境界。“無己”即是下文講的“吾喪我”。

“無功”和“無名”是從社會的角度來講的，它要求人應該拋棄對世俗的功名和仁義道德的追求，“名，公器也，不可多取。仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可久處，觀而多責。”（《莊子·天運》）在“無功”“無名”之外，“無待”實際上還包括了“無利”。“以富為是者，不能讓祿；以顯為是者，不能讓名；親權者，不能與人柄。操之則慄，舍之則悲，而一無所鑒，以闖其所不休者，是天之戮民也。”

（《莊子·天運》）汲汲於功名、利祿和權勢會讓人戰慄悲傷，這樣的生活簡直就像是受刑罰一樣，完全沒有自由可言。

世俗的功名和仁義道德不僅會玷污人的本心，讓人不能獲得自由，而且會招致殺生之禍。“故嘗試論之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。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。”名和利不僅不會給人帶來好處，反而致使傷性、殉身。莊子舉例說：“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？”所以莊子得出結論：“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！”（《莊子·駢拇》）

總的來說，“無待”的主旨就是超越主觀和客觀的對立，超越有限的自我，達到無限的自我，從小我走向大我。莊子有很多關於大與小、是與非、生與死、有與無的討論或爭辯。這些爭辯，最終要表達的主旨就是：世間萬物都是相對的、有所對待、有所依賴的；這種相對與有待是自然世界、現象界和社會生活中的運行邏輯。處在“有待”的、有條件的自然環境或社會環境中，人只能實現有限度的自由，無法達到無限的、絕對的自由。只有在“無待”中，人才有真正的、絕對的、無條件的自由。

莊子以自己切身的人生實踐來表達了對“無待”的追求。他對世間的榮華富貴非常鄙視，認為這些都是妨礙自己達到精神自由的障礙。據《史記》記載，當時楚威王聽說了莊子的大名，遂派人攜重金去聘請他到楚國為相，卻遭到了莊子的斷然拒絕，並對使者說：

千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入大廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。（《史記·老子韓非列傳》）

在莊子看來，追求生命的真實意義，保持個體人格的獨立自由，這比在世間享受任何榮華富貴更為重要。他絕不願意與現實的污穢相妥協，當理想的生活在現實中無法實現時，他寧願選擇高蹈退隱。²

2. 吾喪我：主體意識的消解

《齊物論》開篇就假借顏成子游和南郭子綦的對話，來道出莊子“吾喪我”的思想。莊子認為，人生在世，一切是非爭論都是由偏執的我見所產生的，“喪我”便是摒棄偏執的我、固執的我。這個偏執的“我”是封閉的我，是假我；喪失了“我”的“吾”才是開放的我，才是拋棄了偏執的本真之我。去除了偏見和獨斷之後的真我，把人從狹窄的局限中提升出來，從大宇宙的規模上來把握人的存在，體悟人的自身處境，安排人類的活動，追求人類的自由。³

莊子生動地描繪了百家爭鳴紛爭的場景，寫盡了當時所有參與文化論戰和知識表達活動的爭辯盛況。

大知閑閑，小知間間。大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接為搆，日以心鬥。縵者、寤者、密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老誨也；近死之心，莫使復陽也。（《莊子·齊物論》）

參與論戰的各色人等，或高談闊論，旁徵博引；或細水長流，言辯不休。今天寫一文攻擊對方，明天寫一文辯護自己。整天攻心鬥智，勞神焦慮。莊子認為這些論辯者都是囿於己見、執著自我，把自己封鎖在自己製造的觀念囚牢裏，這都是沒有“喪我”的“我執”表現。

(2) 胡偉希：《中國哲學概論》（北京：北京大學出版社，2005），頁109。

(3) 陳鼓應：〈《齊物論》的理論結構之展開〉，《江淮論壇》（合肥：安徽省社會科學院，1985年2期），頁30-39。

不僅文化人在爭辯時沒有“喪我”，而且連普通人生活在世也很容易迷失真我。

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？（《莊子·齊物論》）

人生在世，一輩子忙忙碌碌，向外奔波，終身役役，這樣的人生有何意義？莊子對世人迷失自我的處境，發出了自省的呼聲。

為了達到“吾喪我”的境界，人必須有真切的修養功夫，莊子稱之為“坐忘”，這是一種人格修養方式和精神境界的合二為一。莊子假託孔子和顏回的對話來闡述“坐忘”：

顏回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何謂也？”曰：“回忘仁義矣。”曰：“可矣，猶未也。”他日復見，曰：“回益矣。”曰：“何謂也？”曰：“回忘禮樂矣！”曰：“可矣，猶未也。”他日復見，曰：“回益矣！”曰：“何謂也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何謂坐忘？”顏回曰：“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。”仲尼曰：“同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。”（《莊子·大宗師》）

坐忘的修養功夫包括三個環節：第一、忘掉身外之物，儒家的仁義禮樂也屬於身外之物的範疇；第二、忘掉自我，自我包括身體和精神兩個方面，即“墮肢體，黜聰明”；最後是“離形去知，同於大通”，將個體完全融合在自然的大道之中，達到天人合一的最高境界。

我們很清楚地看到，莊子的“吾喪我”和“坐忘”乃是一種消解主體意識的方式，超越了西方主體哲學的主觀和客觀的二元對立模

式，它排除了一切人為的東西，把人完全當作一個自然物來看待，要求人與自然和諧統一。把人的主體意識完全消除掉，這是與西方近現代主體哲學完全不同的思維模式。

莊周夢蝶的故事最充分地體現了莊子消解主體意識的思想。他借助於詩意的想像，描繪了一幅栩栩如生的圖景：“昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶則必有分矣。此之謂物化。”（《莊子·齊物論》）這一圖景超越了莊周和蝴蝶各自的獨立立場，到底是莊周夢蝶呢？還是蝴蝶夢莊周呢？的確難以弄清楚。想要區分它們，就必須站在某個特定的主體立場和主題意識上，否則就難以區別。所謂“周與蝴蝶則必有分”，就是說周與蝴蝶作為兩個獨立的主體是有區別的；超越了這種區別就達到了“物化”的境界，達到這種境界就可以“適志”。

3. 齊萬物：萬物與我為一的平等精神

上文所述的“物化”境界，其實就是“萬物與我為一”的“齊萬物”精神境界。莊子的“齊物論”並不是否認萬物的事實性差別，而是要強調事物在存在論和價值論上的同一。事物的現實性差異是一種事實判斷，莊子的“齊物論”則是一種價值判斷。齊物不是要消滅事物在現實上的差異，反而是要以承認這種差異為前提，在此基礎上達到萬物的性、命齊一，即“齊物”。⁴

“齊物”的含義實際上就是“道通為一”。“故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠櫛怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。惟達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。”（《莊子·齊物論》）只有通達之士才能理解“道通為一”的道理，不固執自己的成見，順任自然之道而安人之性命。

(4) 李景林：〈莊子“齊物”新解〉，《孔子研究》（濟南：中國孔子基金會，1991年3期），頁47。

莊子認為，萬事萬物，包括人在內，都有各自天然的性、命，萬物的性、命各不相同，但都來自天然。這樣性與命就是事物存在與生存的差別和界限，萬物和人都只能按照自己本然的性命來求得生存。萬物的“性命之情”正是“人之有所不得與”（《莊子·大宗師》）的事情，只能“知其不可奈何而安之若命”（《莊子·人間世》）。任萬物自取、自己、自化。因此，凡是適合自己本性的生活，都是自然的生活，其價值就是“齊一”的，沒有高低貴賤之分。同時“齊一”的自然本性生活就是符合“道”的生活。在性命之道的意義上，人與萬物是齊一的，是平等的。

以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之為稊米也，知毫末之為丘山也，則差數睹矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。（《莊子·秋水》）

天下莫大於秋豪之末，而太山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已！（《齊物論》）

這兩段話深刻地闡述了莊子“齊物”的思想，人須要以“道”來破除萬物的貴賤高下之別，從而達到“萬物與我為一”，才能達到適性逍遙。貴與賤即是一種價值的尺度，是一個價值判斷，而不是事實判斷。從道的觀點來，萬事萬物都無所謂貴賤的區分；從萬物本身

的觀點來，萬物自以為貴而相互賤視；從流俗的觀點看，貴賤都是外來的而不在自己。人或者自貴而相賤，貴己輕彼；或者賤己而慕彼，馳騫於外，莫知返回心靈之自然。這種虛妄的態度，是一種無形的枷鎖，使人無法實現自然本性的自由生活。

莊子認為，人之所以不自由，還表現在人時時刻刻都想在自我意識中表達一種不自然的、人為的東西，總想在事物之間劃分是非、大小、高低、貴賤等差別。生命之道就在是非的爭論中被遮蔽了，“道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。”（《莊子·齊物論》）每一理論都是有限的知識，每一理論都有其局限性。儒家和墨家的理論都是有限的，因而都是“小成”，但道卻被儒墨的“小成”所遮蔽了，因此要泯滅儒墨的是非爭論達到“大成”，從而“齊萬物”。⁵

“齊物論”從根本上說，是要打破在物物、人物和人我之間強作的人為價值上的區分，因為這乃是一種虛妄的價值態度。打破這種虛妄的態度需要自萬物之同來審視萬物，“自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和。物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。”

（《莊子·德充符》）只有從萬物之同來看待萬物，才能超越現實性的差別和限制，才能“遊心乎德之和”，達到“天人合一”的心靈自由境界。

4. 同生死：死生為一條的生死觀

莊子認為生死是必然的、不可抗拒的命運，“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。”（《莊子·大宗師》）人的生死是自然世界中的一件普通事，猶如“春秋冬夏四時行也”（《莊子·至樂》）。人的身體乃是由外在物質世界元素假借而成，只是暫時的湊集，終究是要滅亡的，“生者，假借也。假之而生者，塵垢也。死生為晝夜。”（《莊子·至樂》）這些都是說，生與死是自

(5) 勞思光：《新編中國哲學史》第一卷（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁198。

自然界的一個必然規律。不僅如此，生還意味著死，死也意味著生，所謂“方生方死，方死方生。”（《莊子·齊物論》）生死不是彼此隔離的世界，而是兩個相互依存的世界，這又類似於海德格爾（Martin Heidegger）所說的“向死而生（存在）”。⁶

面對生死這樣一個自然事件，人毋須對生死有喜怒哀樂好惡之情，應該坦然任之，欣然接受之，“古之真人，不知說（悅）生，不知惡死，其出不訢，其入不距（拒），儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。”（《莊子·大宗師》）。

莊子為什麼能欣然接受死亡這個在常人看來是人生裏巨大痛苦的事件呢？這是因為他把死亡看成是解脫人生之累之苦之勞的一種方式，因為人生在世，不管是窮人還是富人都有很多的身體勞累。“夫富者，苦身疾作，多積財而不得盡用，其為形也亦外矣！夫貴者，夜以繼日，思慮善否，其為形也亦疏矣！人之生也，與憂俱生。壽者昏昏。”（《莊子·至樂》）為了身體的外在安逸和享受而擔心憂慮和辛苦勞累，這在莊子看來是非常愚蠢的：

夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安厚味美服好色音聲也；所下者，貧賤夭惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲。若不得者，則大憂以懼，其為形也亦愚哉！（《莊子·至樂》）

面對人生的生老病死和辛苦勞累，莊子認為人應該採取一種超越豁達的人生態度來面對生和死。“彼以生為附贅縣疣，以死為決疢潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，托於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，

(6) 海德格爾 (Martin Heidegger) 著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》（北京：三聯書店，2006），頁290。

逍遙乎無為之業。”（《莊子·大宗師》）能超越生死、“以死生為一條”（《莊子·德充符》）的人就是得道之人，就是真人。

最能體現莊子這種面對死亡的超然豁達態度的是莊子《至樂》裏的“妻死鼓盆而歌”故事。這個故事是這樣的，莊子的妻子死了，惠子前往弔喪，看到莊子正蹲坐著，敲著盆子唱歌。惠子對莊子的行為很不理解，遂問道：“和妻子一起生活，她為你生兒育女，現在老而身死，你不哭也就夠了，為何還要敲著盆子唱歌呢？這不太過分了嗎？”按照人情常理，我們都會像惠子一樣去質問甚至譴責莊子的過分行為；按照儒家的倫理道德觀念，莊子的行為也是不符合禮儀的行為。但莊子似乎有自己獨到而深刻的辯護理由，他說：

不然。是其始死也，我獨何能無概然！察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。
（《莊子·至樂》）

人的生命像氣息一樣若有若無，生死是氣的聚散，人之死乃是安息於大自然的天地之間，死亡擺脫了人生存的痛苦，是一件好事。如果還哭哭啼啼，那就是不通達生命的道理。莊子從死亡的恐懼和悲傷中解脫出來，直面人的生死。

二、莊子生命自由觀對生命倫理學的啟示意義

陳鼓應認為，儒家是倫理學（特別是社會倫理學），儒家在倫理學史上居於主導地位；而道家是哲學，它包括宇宙論和人生哲學。從哲學對宇宙人生作整體性思考和根源性探索這一角度來看，惟獨道家擔當這一重要角色，在人生哲學上尤推《莊子》。⁷我認為，莊

(7) 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主干地位〉（上篇），《中國文化研究》，（北京：北京語言文化大學，1995年2期），頁1-16。

子的人生哲學主旨是生命自由觀，即上文所闡述的對生命本身價值的捍衛和對人生自由的不懈追求。哲學雖然不是倫理學，但人生哲學，尤其是莊子的人生哲學與倫理學有著密切的關聯，他的生命自由觀更是與生命倫理學有內在的關聯。

莊子雖然反對孔孟儒家的仁義禮智學說，但其目的是為了捍衛生命本身的自由和完整性，堅守本心與心靈自由。⁸ 莊子反對人間的仁義道德，以追求生命的自由，這恰恰是最大的倫理，是超越性的倫理。莊子雖然表面上反對任何知識和學問，這當然包括倫理學的建構，但這一反對本身卻蘊含著根本性的倫理，即人的本性和自由問題。因此，莊子超越性的生命自由對生命倫理學具有重要的反思和批判意義。

結合第一部分的論述，我主要從以下幾個方面來闡述莊子的生命自由觀對當代生命倫理學的啟示意義，從而推進我們對生命倫理學基本理論的理解和研究。

1. 無待、吾喪我 vs 自主性 (Autonomy)

莊子破“待”，追求無待，這是一種批判精神。莊子所批判的“待”是作為“仁義禮智”和功名利祿對人性的異化，這種批判具有根本的顛覆性和超越性，因此曾被人貶為阿 Q 主義和虛無主義。⁹ 此外，莊子還抗議人為“物役”，要求人“物物而不物於物”（《莊子·山木》），恢復和回到人的本性，這可能是世界思想史上最早反對異化的呼

(8) 莊子有反對仁義道德，因此也有反對倫理學的傾向；莊子不僅反對仁義道德，而且反對一切知識和學問，因為“吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！已而為知者，殆而已矣！”（《莊子·養生主》）莊子反對仁義道德的證據有很多，如“自我觀之，仁義之端，是非之途，樊然淆亂，吾惡能知其辯！”（《莊子·齊物論》）又如：“而強以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰矧人。矧人者，人必反矧之。若殆為人矧夫。”（《莊子·人間世》）“夫堯既已矧汝以仁義，而矧汝以是非矣。汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之途乎？”（《莊子·大宗師》）莊子反仁義的思想集中體現在《莊子·駢拇》篇中，主要觀點是仁義傷人性情，傷人生命，使人失去了自由。如：“多方乎仁義而用之者，列於五藏哉，而非道德之正也。是故駢於足者，連無用之肉也；枝於手者，樹無用之指也；多方駢枝於五藏之情者，淫僻於仁義之行，而多方於聰明之用也。……意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也。……且夫待鈎繩規矩而正者，是削其性；待繩約膠漆而固者，是侵其德也；屈折禮樂，向俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。……自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義。是非以仁義易其性與？”（《莊子·駢拇》）

(9) 王樹人：〈莊子的批判精神與後現代性〉，《文史哲》（濟南：山東大學，2001年5期），頁55。

聲。¹⁰ 莊子的批判精神還體現在要糾正人們認識上的弊障，他認為主觀上的是非爭論根本不可能達到客觀的真理，因此須要“泯是非”以破除人們認知上的障礙。¹¹

但莊子的批判並不是要走向精神勝利法式的自我欺騙，也不是要走向虛無主義，而是要實現更高的精神追求，即追求個體身心的絕對自由。莊子一生追求逍遙遊，逍遙遊是莊子追求自由的獨特方式。莊子的獨特性在於，他在中國思想史上第一次突出了個體的存在，他基本上是從人的個體角度來進行批判的，所關心的問題主要不是倫理和政治問題，而是個體存在的身(生命)心(精神)問題，這才是莊子思想的實質。¹²

莊子在批判精神、凸顯個體本性和追求個體自由這三個方面與西方的個體主義(individualism)和自由主義(liberalism)有著某種相似性。這種相似性體現在它們都是從個體出發來追求個體自由的，但其間的差別還是非常明顯的。這種差別主要體現在：現代人的自由觀念是西方人權利意識的產物，是一種現代性的特徵；而莊子的自由則是一種前現代的思想，是人的生命觀念的產物。西方人近代以來的自由主義所追求的自由都是從外在的角度來追求自由，也就是要改變約束人、束縛人的政治、經濟和社會限制，從而達到人的解放¹³；莊子則不同，他認識到人生在世總要受到諸多的現實條件的束縛，這些束縛在實踐的現實層面是很難擺脫的，因此他主張不要與這些現實相抗爭，而是要返回到人的內在心靈自由中去，在那裏人

(10) 李澤厚：《中國古代思想史論》(天津：天津社會科學出版社，2004年)，頁169。

(11) 陳鼓應：〈莊子認識系統的特色〉，《安徽師範大學學報》(社會科學版)(蕪湖：安徽師範大學，1985年2期)，頁19。

(12) 李澤厚：《中國古代思想史論》(天津：天津社會科學出版社，2004年)，頁171。

(13) 西方自由主義的思想論著汗牛充棟，但他們都是為了爭取外在的權利，基本上沒有涉及人的心靈自由問題。比如密爾(John Stuart Mill)就討論了思想自由和討論(言論)自由，以及社會凌駕於個人的權威和限度(參約翰·密爾，程崇華譯：《論自由》，北京：商務印書館，1982年)。霍布豪斯(Leonard Trelawny Hobhouse)討論了自由主義的諸要素，如財產自由、人身自由、社會自由、經濟自由、家庭自由、國際自由等內容，他認為“自由的統治正在於運用理性的方法”[霍布豪斯著，朱曾汶譯：《自由主義》(北京：商務印書館，2007年)，頁62]、“自由主義的核心是懂得進步不是一個機械裝置問題，而是解放的精神力量的問題”(頁69)。更多討論，請參見羅爾斯(John Rawls)、諾齊克(Robert Nozick)、德沃金(Ronald Dworkin)、桑德爾(Michael Sandel)等人的討論。

才有真正的自由，也才能達到真正的自由。因此，莊子的自由是內在的，西方的自由主義是外在的。

莊子的內在生命自由觀與生命倫理學中的尊重自主性原則 (respect for autonomy) 存在著強烈的反差。這種反差主要體現在，尊重自主性原則是建立在主體和主體意識的基礎上，而莊子的身心自由則是要消解人的主體意識和主體性，即“吾喪我”。

在西方，自笛卡爾 (René Descartes) 建立“我思故我在”¹⁴ 的思想以來，主體哲學一直是近現代西方哲學的主流。主體哲學的最大特點是從主體的自我觀念和自我意識出發來建構和解釋世界，而不是從外在客觀世界出發來解釋世界。主體哲學實際上是一種二元論的哲學，笛卡爾的身心二元論，康德 (Immanuel Kant) 的現象界和物自體，都是這種哲學的表徵。康德把這種從人的主體出發來建構哲學的方法稱之為“哲學的哥白尼革命”。¹⁵

在西方哲學中，康德最全面而充分地闡釋了人的自主性和主體性。實際上，生命倫理學的尊重自主性原則來自於康德的道義論的倫理學。他捍衛了人的自由、理性和尊嚴，認為道德責任既不是來自上帝，也不是來自人類的威權，也不是來自人類行為者的偏好和慾望，而是來自人的實踐理性。康德所說的自主性，實際上是“理性的自我立法”，因為“意志自律是一切道德律和與之相符合的義務的惟一原則：反之，任意的一起他律不僅根本不建立任何責任，而且反例與責任的原則和意志的德性相對立”。¹⁶ 理性的自我立法也就是人的自律，即人的自主性。

莊子雖然也是從個體 (individual) 出發，但他不像康德那樣是從人作為理性的個體出發，其目的不是為了彰顯人的主體性

(14) 笛卡爾 (René Descartes) 著，王太慶譯：《談談方法》(北京：商務印書館，2005年)，頁 27。

(15) 康德 (Immanuel Kant) 著，鄧曉芒譯：《純粹理性批判》(北京：人民出版社，2004年)，第二版序。

(16) 康德 (Immanuel Kant) 著，鄧曉芒譯：《實踐理性批判》(北京：人民出版社，2003年)，頁 43。

(subjectivity)。¹⁷ 莊子以消解人的主體性的方式來闡述人的自由，他的自由意味著人的身體(生命)和心靈(精神)的自由。而康德以確立人的主體性方式來闡述人的自由，他的自由意味著人的理性自由。換言之，彰顯個體、從個體出發與凸顯人的主體性是兩種不同的概念，彰顯個體不一定要強調人的主體性，不一定要凸顯主體性和客體性的二元差別。莊子堅持天人合一、身心合一，而以康德為代表的西方主體哲學則是強調主體和客體的分離和對立，這是莊子和康德對待自由的兩種不同方式和理路。因此，從根本上說，莊子乃是反對比徹姆(Tom L. Beauchamp)和丘卓斯(James F. Childress)所主張的生命倫理學之自主性原則。¹⁸

2. 平等對待一切(病)人與生命

如第一部分所述，“齊物論”(the equality of things)實際上闡發的是平等思想，這種平等思想主要包括三個方面：即物物平等、人人平等，人與萬物平等。這與當代人的平等思想顯然有別，當代人的平等思想主要是指人與人之間的平等，但莊子實際上已經超越了這種單方面的平等思想，而在人與物之間的平等高度來談論它，這是一種超越的視野。

物物平等與人人平等，這兩點不難理解。前者是指把物當作物來看待，後者是把人當人來看待。把物當作物，這沒有什麼困難；難的是超越物的現實性差別，以達到觀萬物而為一的境界，也就是要看到“物性”，看到“物性”本身的自足和平等。把人當人看待，這是現代人道主義的基本訴求，它突出地體現在康德的“始終把人當目的，總不把他只當做工具”的實踐命令的要求中。¹⁹ 但是莊子的

(17) 我不同意勞思光說莊子由 objectivity 反顯 subjectivity 的說法，在莊子那裏根本就沒有西方哲學家那樣的主客二分的觀念，所以根本就沒有主體性和客體性之分。勞思光說：“莊子……自其同者而視之的態度……乃作如是觀即可使主客之辯易明……自我之主體性與主宰性，與物件界相照而顯出，此即由‘objectivity’反顯‘subjectivity’”。[勞思光：《新編中國哲學史》第一卷(桂林：廣西師範大學出版社，2005年)，頁194]。勞思光深知莊子“形軀我之否定”(頁190)與“認知我之否定”(頁197)。為何獨不知莊子對主客二分之否定？學人盲目比附，故此不可不察。

(18) Beauchamp, Tom L. and Childress, James F., *Principles of Biomedical Ethics*, 5th ed. (New York: Oxford University Press, 2001), p.57.

(19) 康德著，唐鉞重譯：《道德形上學探本》(上海：商務印書館，1957年)，頁43。

人與人平等的思想與康德這種理性和權利的訴求觀念有著根本的差別，莊子講人與人之間的平等不是為了捍衛人的現實權利和理性尊嚴，而是為了彰顯人在本性上、本體論上的齊一和平等，這種平等主要體現在人與人之間的性分具足和自然本性的完整性上。總而言之，不管是物物平等還是人人平等，都是建立人和本物的“性”的平等基礎之上，這也構成了人與萬物平等的理論基礎。

人與萬物的平等就是“天地與我並生，萬物與我為一。”（《莊子·齊物論》）終極自由境界。這種境界打破了人與物之間的界限和鴻溝，抹平了人與物在本性上的差別。這一思想跨越與西方哲學自古希臘以來所一直高揚的人與動物之間的差別形成了鮮明的對比。亞里斯多德(Aristotle)認為，人與動物和植物的根本差別就在於人的靈魂中有理論理性和實踐理性，而動物則只有感性功能和營養功能，植物只有營養功能。²⁰ 這種以理性來劃分人與動物和植物的觀念一直在西方哲學史上佔據著主導性的支配地位。莊子在兩千多年前就打破了這種人類理性的僭妄。

莊子的平等思想對我們有兩點啟發。第一，醫生要一視同仁地對待每個病人和生命，也就是要把人當作人來看待，實現人人平等。這是對醫生行醫的基本要求。莊子強調人與萬物之間的平等思想，這對我們要求過高，因為它是一種超越性的道德要求。在現實生活中人們很難做到。所以醫生只須做到人與人的平等就夠了，只須平等地對待每一個病人就夠了。但即使是這一點，在現實生活中也不是每個醫生都能做到。足見我們離莊子的超越性的要求還有很遠！

第二，莊子的平等思想以消解主體和主體意識的方式破除了人類中心主義和以人為本的觀念。人類中心主義是一種以人為宇宙的中心的哲學觀點，它的實質是，一切以人為中心，一切以人為尺度，一切以人的利益出發。²¹ 西方人類中心最早和最經典的表達是古希臘哲學家普羅泰戈拉(Protagoras)的名言，“人是萬物的尺度”²²。雖然

(20) 趙敦華：《西方哲學簡史》(北京：北京大學出版社，2001年)，頁74。

(21) 余謀昌：《生態哲學》(西安：陝西人民教育出版社，2000年)，頁140。

(22) 梯利著，葛力譯：《西方哲學史》(北京：商務印書館，1995年)，頁45。

當代“以人為本”的觀念與“人類中心主義”有本質的區別，但是“以人為本”的思想終究是為了人本身的完善和發展，它終究有所“本”、有所目的。莊子的思想不僅打破了人類中心主義的狹隘局限性，而且突破了以人為本的局限。

“以人為本”思想根植於人是歷史的主體，是一切社會活動的承擔者這一客觀事實。離開了人有目的、有意識的自覺參與，社會的一切活動，無論實踐活動還是精神活動，甚至人類社會的進步和歷史的創造，都是不可能實現的。²³

然而，莊子突破了人作為世界的主體的概念模式，“吾喪我”即是要打破人與世界的二分。

3. 善待生命

莊子生命自由觀的一個重要內容就是要善待生命。生命倫理學的目的就在於要有道德地愛護生命、尊重生命，也就是要善待生命。但如何善待生命呢？莊子給出的回答是要養生、貴生。莊子善待生命的思想與史懷澤 (Albert Schweizer) 的“敬畏生命”的觀念不謀而合，其核心思想就是尊敬生命、愛護一切生命。²⁴

養生的最好方法莫過於順任自然，適性逍遙。“吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！已而為知者，殆而已矣！為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。”（《莊子·養生主》）汲汲於追求知識，這會使人疲倦，俗智俗學讓人心靈疲役；為善近名、為惡近刑都會殘生損性；只有順應自然之理才能保全生命、保養身體、享盡天年。莊子主張養生要達到“安時而處順，哀樂不能入也”（《莊子·養生主》）的境界。

(23) 徐春：〈以人為本與人類中心主義辨析〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）（北京：北京大學，2004年6期），頁33-38。

(24) 參阿爾貝特·史懷澤著，陳澤環譯：《敬畏生命》（上海：上海社會科學院出版社，1992年）。

“庖丁解牛”的故事深刻地闡述了養生之道。社會的複雜性如牛的筋骨盤根錯節，處理世事當“因其固然”、“依乎天理”（順著自然的紋理），並懷著“怵然為戒”的審慎、關注的態度，且以藏斂（“善刀而藏之”）為自處之道。²⁵

莊子的善待生命之道至少有兩點可供當代人學習，第一點是不要汲汲於追求世俗的功名利祿，要淡泊名利；第二點是不要人為地殘生損性，要以自然無為來保持生命本身的完整性。這兩點對生命倫理學有重大的啟發和反省意義。

第一點對於處在世俗生活中的醫生和生物醫學科研工作者而言，具有警示意義。在一個商業化的時代，醫生們適當地追求自己的利益是可取的，但是不能超過必要的限度。在這方面，莊子比較極端，要求我們完全放棄世俗名利的追求，這對於一個生活在世俗中的人是不可能做到的。儘管當代的法律和倫理道德要求並不反對醫生們合理的利益訴求，但是這種訴求是有限度的，醫生在名利面前一定要堅守自己的職業精神和道德底線。在生命倫理學領域裏，底線道德或底線倫理就是不傷害他人，尤其是醫生不能為了自己的利益損害病人的利益、傷害病人的生命。²⁶

第二點對當代生命科技和生物醫學的強干預主義提出了質疑和反思。20世紀最顯赫的發明是抗菌藥物。它的基本理念就是首先要找到確切的病原體，再研製一種殺死病原體的藥物，這是一種典型的“戰爭模式”，有“敵人”，有“殺傷性武器”，有“戰場”，有“戰鬥”。這種戰爭模式容易導致兩種迷失，一是把病人當作敵人，把生命與疾病混為一談。抗生素殺死了致病的細菌，也殺死了正常的菌落。二是確立了外在干預佔主導的治療觀念，它將生命“剝洋蔥皮”似的一層一層地分析描述，以揭示出生命微觀世界的奧秘。²⁷

(25) 陳鼓應：《莊子今注今譯》上冊（北京：商務印書館，2007），頁111。

(26) Diekelmann, Nancy, ed., *First, Do No Harm: Power, Oppression, and Violence in Healthcare* (Madison, Wis: The University of Wisconsin Press), 2002.

(27) 王一方：《醫學人文十五講》（北京：北京大學出版社），2006年，頁36。

莊子主張以自然無為的態度對待生命，反對人為地干預自然的生命，過度的干預往往是“削足適履”。“彼至正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為岐；長者不為有餘，短者不為不足。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。”（《莊子·駢拇》）

莊子在《莊子·應帝王》的篇末講述了有名的渾沌的故事，寓意深遠：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，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，此獨無有，嘗試鑿之。”日鑿一竅，七日而渾沌死。（《莊子·應帝王》）

莊子對待生命的無為態度與今日生物醫學之強干預主義形成了鮮明的對比。實際上，生命的健康來自於身體本身的自適與平衡，而不是人類對疾病的肆意妄為的干預措施。試看今日之生命科技與生物醫學，其對生命的戕害無不類似於“日鑿一竅”，傷害生命的程度足以引起世人的警醒。

參考文獻

- 王一方：《醫學人文十五講》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 王樹人：〈莊子的批判精神與後現代性〉，《文史哲》，濟南：山東大學，2001年5期。
- 北京大學哲學系外國哲學史教研室編譯：《西方哲學原著選讀》，北京：商務印書館，1981年。
- 余謀昌：《生態哲學》，西安：陝西人民教育出版社，2000年。
- 李景林：〈莊子“齊物”新解〉，《孔子研究》，濟南：中國孔子基金會，1991年3期。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，天津：天津社會科學出版社，2004年。
- 阿爾貝特·史懷澤 (Albert Schweitzer) 著，陳澤環譯：《敬畏生命：五十年來的基本論述》，上海：上海社會科學院出版社，2003年。
- _____，陳澤環譯：《敬畏生命》，上海：上海社會科學院出版社，1992年。
- 約翰·密爾 (John Stuart Mill) 著，程崇華譯：《論自由》，北京：商務印書館，1982年。
- 約翰·羅爾斯 (John Rawls) 著，萬俊人譯：《政治自由主義》，南京：譯林出版社，2000年。
- 胡偉希：《中國哲學概論》，北京：北京大學出版社，2005年。
- 徐克謙：《莊子哲學新探：道·言·自由與美》，北京：中華書局，2005年。
- 徐春：〈以人為本與人類中心主義辨析〉，《北京大學學報》(哲學社會科學版)，北京：北京大學，2004年11月6期。
- 海德格爾 (Martin Heidegger) 著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》，北京：三聯書店，2006年。
- 高秉江：《胡塞爾與西方主體主義哲學》，武漢：武漢大學出版社，2000年。
- 康德 (Immanuel Kant) 著，李秋零主編：《康德著作全集》6卷，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- _____，唐鉞重譯：《道德形上學探本》，上海：商務印書館，1957年。
- _____，鄧曉芒譯：《純粹理性批判》，北京：人民出版社，2004年。
- _____，鄧曉芒譯：《實踐理性批判》，北京：人民出版社，2003年。
- _____，葛力譯：《西方哲學史》，北京：商務印書館，1995年。
- 笛卡爾 (René Descartes) 著，王太慶譯：《談談方法》，北京：商務印書館，2005年。
- 莫偉民：《主體的命運：福柯哲學思想研究》，上海三聯書店，1996年。
- 陳少明：〈自我、他人與世界——莊子“齊物論”主題的再解讀〉，《學術月刊》，上海：上海市社會科學界聯合會，2002年1期。
- 陳鼓應：〈“齊物論”的理論結構之展開〉，《江淮論壇》，合肥：安徽省社會科學院，1985年2期。
- _____：〈莊子認識系統的特色〉，《安徽師範大學學報》(社會科學版)，蕪湖：安徽師範大學，1985年2期。
- _____：〈道家在先秦哲學史上的主干地位〉(上篇)，《中國文化研究》，北京：北京語言文化大學，1995年2期。
- _____：《莊子今注今譯》(上冊)，北京：商務印書館，2007年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》第一卷，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 趙敦華：《西方哲學簡史》，北京：北京大學出版社，2001年。
- 霍布豪斯 (Leonard Trelawny Hobhouse) 著，朱曾汶譯：《自由主義》，北京：商務印書館，2007年。

- 韓林合：《虛己以遊世——〈莊子〉哲學研究》，北京：北京大學出版社，2006年。
- Beauchamp, Tom L. and Childress, James F., *Principles of Biomedical Ethics*, 5th Edition, New York: Oxford University Press, 2001.
- Diekelmann, Nancy, ed., *First, Do No Harm: Power, Oppression, and Violence in Healthcare*, Madison: The University of Wisconsin Press, 2002.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books Inc., 1974.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Revised Edition, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- _____, *Justice as Fairness*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.