

關於莊子的社會危機意識 和自由意識的問題

[韓]宋榮培

一 序 言

莊子所處之戰國時代，在中國哲學史上被稱之為“思想的百家爭鳴時期”。在這段時期中，各種思想對“人”和“世界”予以各自不同的詮釋與理解。諸子百家在當時劇烈的戰爭局面中，針對社會問題，以不同的解決方式和政治主張互為對峙。

如果我們將儒家的思想核心理解為少數知識分子(指“君子”)對小民的強烈的責任意識(仁義)和對他們的統治(德治)給予合理化的理念，那麼，墨家思想可以說是要使從事於生產活動的一般民衆能平等博愛(兼愛)並且能相互增進物質上的利益(交相利)以求社會安定的激進行動派，因而是具有積極進步意義的社會理念。不過，儒墨二家在認定所謂“人”是社會存在的基點上，都能確信“人”之實踐理性(或是道德意志)的本質。換言之，為了改善社會現實，這兩種思想各自基於其理念上的確信，積極強調人的實踐意志的教育並促使其客觀實現。

然而，由於當時社會生產力的迅速發展，逐漸引發人們物質上的要求，並產生利害關係上的衝突，這使得個人與個人之間，集團

與集團之間出現了激烈的生存鬭爭狀態。不僅如此，國家之間的戰爭亦日益擴大。^① 由於這種變革，既有的價值和道德觀念始有動搖，而且西周以來作為統治階級行為規範的“禮”，這時已不再被遵守。至此，舊有的人際關係則完全受到破壞。結果，隨着社會危機意識的高漲，有些知識分子自然而然地逃避現實了。實際上，他們根本懷疑“人”的道德實踐意志。這批批判現實的知識分子逐漸失去了對社會問題的任何理想性的解決和努力的信念。於是，道家思想站在根本否定有關社會問題的理念性的或人為的解決方法之立場上，不斷批判儒墨之道德實踐意志及其理念，從而逐漸形成新的哲學思想。

儒墨之人為社會理念是指：1)以西周之後曾是貴族行為規範之“禮樂”作為教養基礎，對新興的知識分子(士，名流)要求道德抉擇的儒家意識形態，以及2)拒絕以名流為主的儒家理念，號召生產者本身要有徹底的共同紐帶和兼愛的墨家理念。本文將從“知識分子對理念性的名分邏輯的否定”以及“他們對自由的追求”這兩個觀念出發，探討莊子對儒墨人為社會理念予以全面批判的理論。

二 社會危機意識和個人的自由意識

如《墨子》所述，春秋戰國時期的戰爭是足以毀滅一個國家的大慘劇：

^① 春秋時代(公元前722—前468)持續了254年，而大大小小，規模不同的戰爭發生了531次。另外，在持續260年的戰國時代(公元前481—前221)，發生了大約430餘次的戰爭。由此，我們得知：在歷時五個世紀的春秋戰國時代，每年都要不斷地發生不同規模的戰爭。參看朱寶慶，《左氏兵法》，西安，1991，頁282—306；楊寬：《戰國史》，上海，1980，頁553—584。

今王公大人天下之諸侯……，將必皆差論其爪牙之士，皆列其舟車之卒伍，於此為堅甲利兵，以往攻伐無罪之國。入其國家邊境，芟刈其禾稼，斬其樹木，墮其城郭，以湮其溝池，攘殺其牲牲，燔潰其祖廟，頸殺其萬民，覆其老弱，遷其重器。（《墨子·非攻下》）

這些戰爭所帶來的物質和人員損失也相當巨大，所以《墨子》這樣記載：

今不嘗觀其說好攻伐之國！若使中興師，君子（數百），庶人也必且數千，徒倍十萬，然後足以師而動矣。久者數歲，速者數月。是上不暇聽治，士不暇治其官府，農夫不暇稼穡，婦人不暇紡績織紝，則是國家失卒，而百姓易務也。然而又與其車馬之罷弊也，幔幕帷蓋，三軍之用，甲兵之備，五分而得其一，則猶為序疏矣。然而與其散亡道路，道路遼遠，糧食不繼，食飲之（不）是，廩役以此飢寒，凍餒疾病，轉死溝壑中者，不可勝計也。此其為不利於人也，天下之害厚矣！（《墨子·非攻下》）

如上所述，在春秋戰國時代，大規模戰爭不斷，長則數年，短則幾月。小國老百姓不能獲得生命安全保障，祇有獲勝的幾個大國（例如：齊，晉，楚，越等等）^①集中了頗大的財富。從此，擁有物質財富的人就無所不能，無所不為了。莊子從相反的方面論及這個問題。莊子說：

夫富於人，無所不利。窮美究勢，至人之所不得逮，賢人之所不能及。俠人之勇力而以為威強，乘人之知謀以為明察，因人之德以為賢良，非享國而嚴若君父。（《莊子·盜跖》）
一言以蔽之，莊子論及當時的社會已經喪失對人應有的尊重，

^① “今天下好戰之國，齊晉楚越，若使此四國者，得意於天下，此皆十倍其國之衆，而未能食其地也。”（《墨子·非攻下》）

又一味傾向於所謂物質萬能的理念。其實，由於這些大規模戰爭和財富集中，既有的人際關係以及過去宗法社會中普遍接受的“親親”觀念逐漸受到破壞和否定。正處於社會轉換時期的莊子，對當時人們劇烈且殘酷的生存競爭予以頗具批判性的描述。

下有桀跖，上有曾史，而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣！大德不同，而性命爛漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。於是乎斲鋸制焉，繩墨殺焉，推鑿決焉。天下脊脊大亂，罪在撓人心。故賢者伏處大山嵒巖之下，而萬乘之君憂慄乎廟堂之上。今世殊死者相枕也，術楊者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間。意，甚矣哉！其無愧而不知耻也甚矣！（《在宥》）

在這種破滅性的社會危機之中，莊子將那些僅作名分論爭的理念論者（特指儒墨二家）看成不知恥者。莊子認為：這般毫無意義的名分論爭並不能改善社會。在他看來，當時社會的實際情況無異於弱肉強食的殘忍的殺人場面，就是說，在此危機狀況之下，理念論者祇顧於為己吞食，從而不知自己也會被其他人吞食，且自以為驕傲而與人爭論。莊子將當時這種慘悲狀況用下面這則寓言來描述：

莊周遊於雕陵之樊，視一異鵲自南方來者，翼廣七尺，目大運寸。感周之賴而集於栗林。莊周曰：“此何鳥哉，翼殷不逝，目大不覩？”蹇裳躩步，執彈而留之。視一蟬，方得美蔭而忘其身；螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真。莊周怵然曰：“噫！物固相累，二類相召也！”捐彈而反走，虞人逐而誅之。（《山木》）

依莊子看，當時人們祇追求眼前的利益，祇是個可憐的存在，如同埋頭於此而不知面臨死亡狀態的微物一般。因此，莊子認為：若要擺脫如此毀滅人性的危險或危機，我們必須拋棄由習慣或理

念而偶像化的所有對象，即指有關社會人際關係的一切。^①這是因為就人而言最重要的是要避免喪失自然所賦予的生命。^②然而當時人們為了追求他們自己任意設定的價值和理念（即指外物），陷人不惜犧牲自己寶貴生命之大錯覺（大惑）之中。^③因此，莊子指出：其根本性的錯覺是不分是非，必須予以否定。他說：

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！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！（《駢拇》）

如莊子所論，由於當時大規模戰爭所帶來的物質利害上之衝突，引起了個人之間或集團之間的劇烈生存鬭爭，而使像莊子和楊朱這樣的個人主義知識分子不再容許捲入對社會問題的毫無意義的理念性的名分鬭爭。要言之，個人的生命和無限的自由較一些世俗的成功或理念性的名分邏輯更為重要。莊子將當時刻薄的社會現實喻為已乾涸的水池。與其爭論人們之間相互施愛的“仁義”或“兼愛”等理念性且教條性的名分，倒不如去體會變化不已的“道”。就像忘我地生活在浩瀚江河之中的魚那樣。從這個比喻中，我們也可以清楚地看出莊子的個人主義和自由意識：

泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。（《大宗師》）

① “夫欲免為形者，莫如棄世。棄世則無累。無累則正平。正平則與彼更生，更生則幾矣！”（《莊子·達生》）

② “彼正正者，不失其性命之情。”（《莊子·駢拇》）

③ “夫小惑易方，大惑易性。……天下莫不以物易其性矣！”（同上）

三 對儒墨“意志之天”的否定和 莊子的“自然之天”觀念

如上所述，對於人們的追求自由給予最高意義的莊子個人主義世界觀與儒墨世界觀不同之處，首先表現在莊子的自然觀（即天觀）上。自西周至春秋戰國時代，“天”主要繫於天命思想，被理解為具有意志的宗教意義上的天和主宰人之禍福的人格神。孔子也認為：“天”有意志。且“天命”具有絕對權威。^①把天予以擬人化的這些觀念，甚至將統治結構以及統治者的存在看成是天的意志的反映。從而使之合理化，並且將它作為使得社會支配秩序合理化或絕對化的根據。除儒家之外，反對儒家社會理念的墨家亦曾強調“出自於擬人思惟 Anthropomorphismus”的關於天的觀念。當然，兩者並不站在同樣的哲學立場上詮釋這種觀念。儒家將它進一步而發展為道德準則意義的“天”；墨家則以宗教意義的“天”繼承之。但是，社會現實的安定體制之建立是要以知識分子為主，還是以從事於直接生產的下層階級為主？當時這兩個社會理念互為對峙，而莊子從極端批判的立場上否定儒墨之思想根據（即指已擬人化的“意志的天”觀念），而指出祇能以事實性且客觀性的自然現象為“天”的“自然之天”的觀念。其實，就老莊而言，“天”不像儒墨所想像的那樣。它祇不過是沒有意志或感情的獨立且自然的“天”而已矣。^②依莊子看，儒墨將“自然之天”擴而解釋成“意志之天”，“人格之天”，祇不過是勉強地用人的價值判斷來解釋自然而已。

在所謂戰國時代的大混亂大轉換期中，儒家與墨家各自以理

① “君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。”（《論語·季氏》）

② “天地以萬物為芻狗，聖人不仁，以百姓為芻狗。”（《老子》五章）

想的秩序以及實現其價值觀為目標，並且都通過“天之擬人化”，將自己的意識形態“合理化、絕對化”。不過，站在與他們不同立場上的莊子則認為：無論對於宇宙萬物的自然世界或人類社會，作為自然秩序的法則以及普遍存在的原理的“道”是無所不在的。因此，他對以“意志之天”做為基礎的儒墨世界觀，則加以全面性地批判。莊子主張：儒墨之天觀祇不過是由獨斷的思考（指各集團在自己的立場上，即自己利害關係上，擅自把與自己為敵的對方加以限定或排斥的心理作用）而起的偏見的產物而已。

天地有大美而不言，四時有明法而不義，萬物有成理而不說。（《知北遊》）

承上所說，莊子自然觀和以前儒墨所持的天觀根本不同。莊子所理解的自然“天”，則是獨立的隨自身的存在原理和運動法則而運行的，即“無為”而已。因而，透過莊子之自然觀，不但西周以來藉著“天”的意志（即天命思想）予以合理化的諸統治結構以及社會秩序和規範，出現了其根據是否妥當的問題，而且一切社會制度以及政治觀念，都不過是人為所作的事實也被露出來了。要言之，它們都失去了由“天”（即上帝）所保證的絕對權威性，而成為受批判的對象了。可以說：不承認“意志的天”的莊子世界觀提供了新的理論武器，而以它來徹底否定或者是抵抗封建社會秩序（即由天所定而信之為絕對不變的身份秩序），例如君子小人之間的不平等的人際關係等。

四 莊子相對主義認識論：對理念性的名分邏輯之否定

莊子進一步論述道：人的知識和認知活動皆毫無意義，從而深刻懷疑人所持有的各種價值判斷以及真偽標準。論者認為：莊子

革命性的宣言(即指所有知識並不完全,且在認知上不可能有絕對性)是對當時理念性的名分邏輯加以正面攻擊的。

於是,我們必須將有助於理解莊子的楊朱(公元前略 395—前 335)思想作大略的參照。楊朱曾把個人的保存生命和追求自由賦予第一性的意義。一般而言,楊朱思想可理解為:與墨家功利主義(因主張社會理念和價值而以致犧牲自己,因而不尊重個人生命)正好相反,楊朱是以徹底的無干涉主義做為其理論之起點。^①要言之,楊朱學派個人主義思想,其重點不放在社會人際關係上——即孟子所注重的人際關係:上下不平等的等差關係(特指君臣之間的道德倫理等)——而以生命問題為重心。因此,楊朱學派認為:除了個人的保存生命之外,任何理念或價值體系,皆為次要的。就此而言,孟子甚至斷定:楊朱個人主義乃最終趨於否定君主制的危險的想法。^②楊朱不像莊子具有哲學理論體系。但是,繼承楊朱思想系統的莊子,則為了證明人的知識和認知活動毫無意義,對所有以人為的真偽標準做為哲學理論體系的學說無不積極攻擊而破壞之。

莊子哲學的偉大性,可以說是顯露於否定客觀認識的絕對性的相對主義認識論上。依莊子言,“絕對的真理”不可能顯現於人的經驗知識上。可見:莊子很有說服力地道破經驗知識的“主觀性”或“相對性”,在相當程度上已卓勝於以前或當時哲學家的認知水準。

對莊子來說,對認知對象的存在“有\無”之“經驗知識的確實性”和“是非判斷基本標準”不能夠離開認知個體(即主體)之存在條件而獨立且客觀地存在:

① 參見宋榮培:《楊朱學派的個人主義和生命尊重論》,載《外國文學》,1987(秋),第13號,漢城(田藝苑出版社)。

② “楊氏為我,是無君也。……無君是禽獸也。”(《孟子·滕文公》)

北冥有魚，其名為鯤。……化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。……且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟。置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，則風斯在下矣。……蜩與學鳩笑之曰：“我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南焉？”適莽蒼者，三泠而反，腹猶果然。適百里者，宿春糧。適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知！小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋。上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。而彭祖乃今久特聞，衆人匹之，不亦悲乎！（《逍遙遊》）

如引文所說，莊子主張：經驗知識則由認知個體的智能和生活幅度而決定。因此，超越其個體的生活幅度和智能之知識，則就其個體而言等於不存在，或毫無意義。每月的晦朔，則為能活一個月以上的存在而“存在”（有）；對祇能活一天的朝菌而言，是個“不存在的”（無）現象。並且由於各式各樣的個體生活樣態和條件差異，多樣的認識不免並存。其中某一種認識不可獲得絕對的妥當性。在朝菌或蟪蛄的短命存在立場（小年）看，人生真可謂長久。不過，在楚之冥靈或上古之大椿的標準來看，人生對它們而言祇不過是如朝菌或蟪蛄般不具意義的短暫時間而已。曾活八百年以上的彭祖之生，對長命的存在（大年）而言也祇是微不足道的須臾時刻而已。因此，何者是長的，何者是短的判斷經常“依賴於認知存在”，而僅有“相對的意義”。然而若將相對的認識看成絕對的標準，從而去追求它，這便是十分可憐可悲的事。據莊子所說，所有的認識祇繫於認知存在（主體），而具有相對的意義，並不是超越認知個體

的客觀且妥當的是非判準。

正因為這樣，莊子否定人類社會之知識的“絕對妥當性”，同時強調認識的相對性。其目的不外乎要否定一切由人類知識所派生的“對/錯”的是非判斷，及以此作為基礎的“名分邏輯”或規範性的意識形態。不過，從相互迥異的世界觀出發的不同學派理念論者，祇將自己的理念與是非判斷標準看做絕對不變的真理，而否定對方的主張，以致出現激烈的論爭和互相鬭爭。於是，莊子指出認識的相對性，而宣布要拋棄那些相互的鬭爭和論爭。

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。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方（並）生之說也。……是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？（《齊物論》）

莊子將可作為人類經驗知識的對象的宇宙中所有個體存在的存在論上普遍妥當的根據特地稱之為“道”。莊子以為“道”乃是變化無窮的“永久生成的宇宙實體”（la Réalité cosmique en perpetual devenir）。^① 從這個觀點，莊子又說明認識的相對性：

以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。……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，則差數觀矣！……萬物一齊，孰短孰長？道無終始，物有死生，不恃其成，一虛一滿，不位乎其形，年不可舉，時不可止，消息盈虛，終則有始。……物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎？何不為乎？夫固將自化！（《秋水》）

^① 參見 Liou Kia-Hway, *L'esprit synthétique de la Chine*, Paris 1961, (Chap. II 和 IV, 126 頁以下以及 153 頁以下)。

如上所述，莊子以“無窮的變化”為萬物的本質，並且認為：從“永久生成的宇宙實體”之“道”看，人類所持有的知識祇有相對的幅度和意義。莊子從而指出：比起宇宙萬物的無窮的變化，執着於由常識所生的相對知識和其幅度，豈不是多少有些令人傷心的事？在人的有限經驗知識中，那些作為相互不能穿越的“客觀上具有幅度和權威”的所謂“聖人的真理”，從“道”之無限無窮的變化觀點看，則是人為地將所有存在予以規範性的價值體系與理念性的名分邏輯。故莊子置以否定，而進一步要求與永恆的“道”合而為一。換言之，莊子試圖擺脫一切規範的羈束，而在自己的幻想世界中將精神上的自由享受不已。

五 莊子的自由意識

儒墨強調人之強烈的實踐意志，即“有為”的理念性名分邏輯；莊子則代之以“無為”的自由之實現，而最終強調涵養自然所賦予人的自然本性。換言之，並沒有在制度上或理念上積極地解決一切現實社會問題，而祇關注於內心自由。莊子甚至將人的積極的實踐意志也看作違背人之本性，從而指出：人應該遵循“無為”的自然（自然而然的）生活原則。

莊子如何描述人的完全自由狀態？據其所言，現實上的人被人為的規範，法律以及雜多的外物所束縛。人之所以不自由，就在於“有己”，使自己羈梏於存在自身。對此，莊子說：

至人無己，神人無功，聖人無名。（《逍遙遊》）

“至人”，“神人”，“聖人”，都是理想人格之別稱而已。他們不羈束於自己的存在（“無己”）；自然而然沒有積極想要達成的功果（“無功”），並且不追求別人的稱讚與聲望（“無名”），以達到精神上的自由。《大宗師》篇所述的“真人”之面貌如下：

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，衆人之息以喉。……古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距。儻然而往，儻然而來而已矣。（《大宗師》）

“真人”與一般人在生活態度上有所不同。他們並沒有樂於“生”且哀於“死”。祇不過自然而生，靜靜消失。當然莊子所說的聖人則在現實生活上並不存在，而祇在虛構的精神世界中有其存在的可能性。莊子在《德充符》篇中，將其所稱之理想人物刻意描寫成殘障人物或醜陋的奇人。外貌雖是如此，但其精神狀態却被描繪為完善無缺的典型。所以他說：

故德有所長，而形有所忘。（《德充符》）

《大宗師》篇又云：

墮聰明，離形去知，同於大道，此謂坐忘。（《大宗師》）

在此莊子論及精神上的解脫方法。這所謂“坐忘”就指既徹底的又無目的性的“全忘”，而莊子以此作為可獲得精神自由的重要實行原則。通過“坐忘”可達到與自然萬物渾然一體之神祕的精神世界。而且惟有進入其神祕的精神世界之際，纔能消除觀念上的吾汝/彼此/人物之界限。

由此可見，莊子所說的人之完全自由，總是在精神領域內的自由，即指透過個人的主觀解脫——如其所說“坐忘”，“心齋”等等——得以獲得觀念上的自由。因此，莊子為了人的自由與解放所提出的方法，根本上無法擺脫而祇能夠滿足主觀心理狀態的觀念上的界限。對在現實上使人成為自由存在的前提——改善經濟環境，合理地且有效地改革典章制度以及其運用——莊子則誇張地貶斥而說那樣祇能使人“異化”（Entfremd-ung）或壓迫的“反文明性的逆機能”。

莊子惟以“道”為萬物之根源與存在原理，從而深信：祇能夠與

道合一，人類始能獲得解放。就莊子而言，“無為自然”是個能與道合一的人之自然的運作，即指刻意地排除“主觀的能動性”。“坐忘”便是可達到這種境界的觀念上的修養方法。

六 結 語

如上所論，在當時社會的客觀潮流中，莊子思想是以人的“異化”作為論題，所以其思想頗具有一種“理念批判性”或者“反文明性”的色彩。然而，究竟是什麼使人異化的呢？這不外乎是理念論者的獨斷名分邏輯以及維持或貫徹這種邏輯的有形或無形的暴力。理念論者不能容忍互不相同的存在之間的本質自由，而以唯一的標準來約束他人。在莊子看來，“知識”（或理念）的發展原是壓迫一切存在的，或是助長這種暴力的。^①

莊子所討伐並予以否定的恰恰是當時儒墨為了解決社會問題而提出的一些獨斷意識形態。面對強大的理念名分邏輯，莊子提出相對主義認識論，主張必須以“道”的立場看萬物。這便導致（一）否定當時的傳統理念“天命”；（二）主張理念名分邏輯的儒墨之人為虛構性亦不免被他所揭露和否定。就此而言，從莊子對獨斷理念論的“否定精神”中，即莊子將當時封建制度和理念看成為不是固定不變的絕對體制或真理。因而不難看出莊子抵抗以差等身份秩序來維持的封建社會結構。可以說：莊子的學說具有體制否定性的力量（革命性）。其實，莊子哲學的積極意義就在訴求擺脫所有獨斷性的思考，獨裁體制，並解放其意識形態，即指追求不

① 上誠好知而無道，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。鈎餌罔罟罾筴之知多，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。故天下每大亂，罪在好知。（《胠篋》）

受干涉的絕對自由(無限逍遙遊的自由)。

不過,由於莊子所論的自由原來是在自己內心中的徹底的理念性解放,所以其自己內心之外的在現實世界仍未有所變。從而,論者認為:其徹底的“內面性且主觀性”的解放,在現實上祇不過是對於現有的一切暴力和社會矛盾“閉目默認”而已。莊子雖具有對所有獨斷性的理念嚴厲地批判的尖銳的叡智,但仍然沒有給現實的暴力和社會矛盾事實上的“改善”,而尋求現實妥協性的另一個“虛構的”——所謂“觀念性的”——解放和自由。西方古代社會曾出現的斯多亞(Stoa)學派之既不得客觀化而祇持有觀念性的自由以及解放意識形態,黑格爾將它稱之謂“不幸意識”(unglückliches Bewußtsein)。論者認為:莊子的自由意識是與它極相似的。

然而,莊子是不應當被忘記的。這是因為莊子的自由意識作為人類存在的一個要素,與今天仍有密切的關聯。它促使我們追尋一種自由精神。最後,論者認為莊子的哲學思想常常會使我們警醒,使我們清醒地意識到“偽意識形態”(falsches Bewußtsein)所導致的令人恐怖的慘劇。

作者簡介 宋榮培 1944年生,韓國水原。德國法蘭克福大學哲學博士,現任國立漢城大學哲學教授、系主任,著有《中國社會思想史》、《諸子百家之思想》等書。