

# 眺望烏托邦

## ——談《莊子》書中的理想國度

陳惠齡\*

〔摘要〕

烏托邦的理念是一種社會現實的投射，時代愈是苦難，人們就愈加把希望寄託在一個以「否定現狀」為藍圖的理想之境中。建構烏托邦式的理想國度，幾乎是所有民族自古以來所共同擁有的一種追尋。歷來論者也頻以中國主流文化中儒家思想所標舉的「大同世界」作為中國烏托邦情結的論證，雖或言及《老子》書中「小國寡民」的邦國郵治，卻殊少論及《莊子》一書所具有的烏托邦理念。本文旨在析論《莊子》一書中的理想國度，並藉由比較儒道、中西烏托邦思維的異同，以此歸結其烏托邦精神的特色。全文共分三部分，第一部分乃就人類對理想家園的眺望，闡述烏托邦的思維。第二部分分別論述《莊子》書中至德之世、建德之國、無何有之鄉、大莫之國、帝鄉等理想的自然狀態。第三部分則進一步歸結出《莊子》書中理想國度的三大特色：超乎時空、以自然人性為理念、個人的非社群的。最後藉由典型烏托邦的敘事結構，推論得出《莊子》烏托邦的價值陳述非是一種變革不良制度和環境的社會實踐，其對理想社會價值的取向，基本上是採「取消主義」，藉由反對一切對事物本然狀態的人為干預，消解社會文化中對立的、異己的和規範性的種種區隔，來達到「自然」、「自由」與「和諧」的人生最高境界。

關鍵詞：莊子、烏托邦、理想國、無何有之鄉、自然人性

---

\* 國立高雄師範大學國文系講師

## 一、前言

當從整體性和歷史性的角度來觀察人類文化時，文化可界定為是人類「成套的行為系統，而文化的核心則由一套傳統觀念，尤其是價值系統所構成。」<sup>1</sup>在此基礎上的人類文化，或可概括為以群體福祉為目標的「社會類」，及以個體價值理性為依歸的「人性類」兩大類別。社會類所致力的是社會歷史的進步；人性類所關注的焦點則是人性的美好發展。然而人類的歷史充滿了不盡如人意的可能性，也充滿了許多不可能求得的願望，誠如弗萊所言：「文化是一種現代社會的理想，我們憑藉努力獲取這種理想來教育自己，解放自己，可是我們卻從未真正獲得過這種理想。」<sup>2</sup>社會歷史的發展總是有限的，難以達到一個圓滿的終極社會型態。儘管文明日趨進步，或多或少都使人性獲得了解放，然而總是無法滿足人性對個體自由和完美的無限渴求。甚至因著某種社會歷史的動盪波折，反而帶給人性巨大的摧殘，可以這麼說文明歷史的演進是以人性的某種犧牲為代價的。

「烏托邦」是一種對於秩序、安靜與平和的夢想。人之所以有此夢想，是因為人類不停地面對疾病、貧苦、困厄、死亡……等生命的困境與不幸的根源，而隨著文明與人性的衝突輾轉，更是把人類帶到一個更深沈的痛苦層面。因此，烏托邦中美好的意象與理想之境域，便成為人類心靈永遠的眺望。

---

<sup>1</sup> 依據詹明信 (F. Jameson) 的說法：在歐洲語言中，文化起碼有三種含義，首先「文化」相當於德語中的 Bildung，意即個性的形成，個人的培養；文明化了的人類所進行的一切活動，另外則是指日常生活中的吟詩、繪畫、看戲、看電影之類，和貿易、金錢、工業及日常生活相對立的文化含義，見《後現代主義與文化理論·引論》，台灣：允晨文化，2001/5 版。本論文則從余英時《從價值系統看中國文化的現代意義》中對「文化」一詞的界說為論述依據，參見該書頁 11（台北：時報文化 1997/5）。

<sup>2</sup> 見諾思洛普·弗萊《批評的剖析》頁 457，天津：百花文藝，2002/4 版。

<sup>3</sup>烏托邦的理念是一種社會現實的投射，時代愈是苦難，人們就愈加把希望寄託在一個以「否定現狀」為藍圖的理想之境中，因此，J.W.Johnson 也將烏托邦稱為「人類的神聖不滿」。<sup>4</sup>

建構烏托邦式的理想國度，其實是人類本性的一部分，它幾乎是所有民族自古以來所共同擁有的一種追尋。金觀濤認為「烏托邦主義的基因本來就存在於中國文化的結構中」，<sup>5</sup>歷來論者也頻以中國主流文化中儒家思想所標舉的「大同世界」作為中國烏托邦情結的論證，<sup>6</sup>雖或言及《老子》書中「小國寡民」的邦國郅治，卻殊少論及《莊子》一書所具有的烏托邦理念。或許是因為傳統烏托邦的要義是「藉由夢的破滅到重構制度的實踐」，其所關注的是社會群體的安定和諧與完善的組織制度，較少強調個人的幸福，而莊子側重的則是涵養自然所賦予人的本性，追求個體的自由意志，且藉由消解「生」和「死」，以及泯除區隔人和事物的各種規定性，而使人達到物我齊一的逍遙境界。換言之，莊子並沒有在制度上或理念上積極地解決一切現實社會問題，因此在探討所謂烏托邦的敘述結構時，《莊子》一書並未被涉及。

---

<sup>3</sup> H. G. 威爾斯《現代烏托邦》第一章所言一般人對烏托邦的夢想：「烏托邦和無何有之鄉所描述的都是完美的、靜態的國家，是一勞永逸的快樂與均衡國度，永遠斷絕了事物中所寓含的不安與紊亂。在這些國度中，我們所看到的是健康而單純的人民，在美德與快樂的氣氛中享受著地球的果實，而由同樣美德、快樂的下一代來繼承，如此代代延傳，一直到天地厭倦為止……。」見孟祥森譯《現代人論烏托邦》，台北：聯經，民國 69 年 11 月版，頁 15。

<sup>4</sup> Utopian Literature edited by J. W. Johnson, the Modern Library. New York 1968. 本資料轉引自金觀濤〈中國文化的烏托邦精神〉，《二十一世紀》雙月刊，民國 79 年 12 月版。

<sup>5</sup> 見〈中國文化的烏托邦精神〉。

<sup>6</sup> 參見蔡美麗〈「大同世界」儒家烏托邦理念之剖析〉，《儒家倫理研討會論文集》1985 年新加坡；陳弱水〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉，《中國文化新論——思想篇》聯經出版，1982 年版，以及張隆溪〈烏托邦：世俗理念與中國傳統〉，《二十一世紀雙月刊》，1999/8 年版，總第 51 期。

實則站在眺望人類理想家園的角度來闡述烏托邦精神時，《莊子》一書所透顯的社會危機意識，及其所追求個人美好生活的自由意志，應該也是多元化烏托邦概念的一種。本論文嘗試從《莊子》書中「至德之世」的淳和美善、「無何有之鄉」的虛無縹緲、「帝鄉」的超凡絕塵，論及烏托邦所涵蓋「抗拒現有」和「尚未存有」(Not-Yet-Being)的功能，兼而比較儒道、中西烏托邦思維的異同，以此歸結《莊子》書中理想國度的建構特色。特別要說明的是「烏托邦」(Utopia)從1516年英國湯姆士摩爾(Thomas More)創造此字以來，一直是備受爭議的曖昧性詞彙，<sup>7</sup>有關當代烏托邦研究的爭議與辯詰與日俱增。<sup>8</sup>本論文則不宥於烏托邦的形名與派別，而是著眼於烏托邦「一種前瞻式的期望」的功能，取其「人類基於對較美好生活的慾望，藉由『抗拒』、『掙扎』、『違逆』，冀能抵禦生存現狀的種種惡質傾向，並具有構築另一種未來的可能性」<sup>9</sup>的敘述精神，作為論說依據。

<sup>7</sup> 烏托邦的曖昧性，由其字源即可察知：摩爾所使用的「Utopia」，原來是由希臘文 Outopos 結合而成的，Ou(無，非，not)和 topos(地，地方，place)；而字首 u-兼 eu-(好的)與 ou-(烏有)二義，即 ou topos；no place 烏有之地，及 outopos；good place 美好的地方。以上資料參見《現代人論烏托邦》頁51及周傑楷〈激進壯美的烏托邦〉，《當代》1991/5版第61期。

<sup>8</sup> 一經繁衍的各種烏托邦論述，族繁不及備載，如科學的烏托邦、行為主義的烏托邦、生態烏托邦等，甚至也有反烏托邦的見解，認為烏托邦的理想會導引出「專橫的正義」(absolute justice)與極權的社會，而變質為「惡邦」(dystopia)或「魔邦」(cacotopia；an evil place)。有關反烏托邦主義，可參見王皓昱《追逐理想國》，台北：韋伯文化，2000/7版，頁5。另張惠娟〈山色空濛雨亦奇——烏托邦研究近貌〉(《中外文學》1996/8版第25卷第3期)一文亦從「狹義派」、「廣義派」、「超越派」等三種不同派別，來勾勒當代烏托邦研究梗概。

<sup>9</sup> 參見張惠娟〈山色空濛雨亦奇——烏托邦研究近貌〉文中所言李維塔在《烏托邦概念》中所定義烏托邦的基本元素—慾望(desire)，及當代烏托邦——莫伊南稱之為「批判式烏托邦」的特色。

## 二、眺望人類理想家園的烏托邦思維

追求一個在現實中不復存在，但卻是完美無缺的理想社會，那種「知其不可而為之」的精神，一直是人類被名之為「偉大」的一種特質。吾人處身的現象界原是本體界不完美的摹本，因此人類總是希望超越碌碌此生的變動世界，到達彼岸永恒的理想國度。烏托邦的夢想雖是以歷史的夢魘為其背景，然而尋找「失樂園」的原始性，卻可遠溯至人類的宗教意識，如西方亞當、夏娃被逐出伊甸園的聖經故事，及東方仙界因遭受懲戒而降謫凡塵的事例。<sup>10</sup>王學謙在《自然文化與20世紀中國文學》中曾就宗教層次，來剖析人類失樂園／尋樂園的情結：

在宗教層次上，它肇始於人、神對立，今生、來世對立的二元宗教觀（譬如希伯來的）；象徵原型理想世界的樂園失落，人被放逐到、或墮落到生老病死的現實世界，便寄望來世或懷念昔日。在更具普遍性的心理層次上，無論其哲學、宗教等文化背景如何，兒童的田園世界失落後，成長為成年的城市世界，無時無刻不希望回到童年。（頁一五二）

無論是樂園體驗，或是失去樂園的悲哀，總之都是對「人生形式」完美的焦渴與希求，這就是一種人性永恒的價值理性的追索。因此自古以來，不分中外，人們總是伴隨著文明前進的步履，熱烈而持續眺望著遙遠縹緲，如神話般完美的理想國度。

---

<sup>10</sup> 如神話故事中樸父夫婦被天帝責罰，赤精著身子，肩靠肩站在荒野地上，要等到黃河水澄清，才能「官還原職」；后羿和嫦娥被貶謫到凡間的故事，以及《水滸》三十六天罡、七十二地煞下凡塵的帶神話意味的結構神理等。參見《中國神話故事》，台北：河洛，民國65年8月版，頁15，及楊義《中國古典小說史論》，北京：中國社科，1997/12版，頁272。

烏托邦是西方傳統文化典型的表現。西方具體的烏托邦思想，除了基督教最原始的「伊甸園」記憶外，尚可溯及希臘古典時期柏拉圖的《理想國》(The Republic)，勾繪一個秩序完整，體制健全的理想共和國；西方第五世紀由聖奧古斯汀所寫的《上帝之城》(City of the God)，將幸福寄望於一個由上帝所創造主宰的「來世理想國」；西元 1516 年英國作家湯姆士·摩爾的《烏托邦》則是規劃出井井有條、制度完善的農業經濟社會，此後「烏托邦」一詞即成為「美好的地方」(Outopos; good place)的象徵符碼。繼之而起的則是坎帕內拉的《太陽之城》(City of the Sun)，人民接受理性教育，生活在「哲人社區」，以上帝為人世最高仰望的理想國度。延至十八世紀盧梭《論人類不平等的起源與基礎》中所提出「高尚的野蠻人」(Noble Savage)的命題及十九世紀梭羅《湖濱散記》，都是渴望回歸自然的一種烏托邦思潮，<sup>11</sup>即使是廿世紀科幻小說《魔戒》，也是一種恐懼科技對人性的背叛，而思以「除魅」的方式，讓人重返自然之境的烏托邦文學建構工程。書中所繪世居在夏爾地區，一直保留住在洞穴和隧道中的習俗，與世無爭，喜愛大自然，同時又酷愛美食和生活情趣的哈比族人，即代表著原始的人性。

傳統中國的思考模式中對理想國度的勾繪雖不如西方來得具體和有規模，然追求完美、渴望置身於現實之外的情愫則是相同的。如戰國時人見燕齊海濱出現「海市蜃樓」，而思海島仙鄉；《山海經》中構設殊異空間，施展生命不朽的幻化思維；儒家緬懷堯天舜日，老人擊壤於道的景象；《老子》、《莊子》書中甘食、美服、安居、樂俗的小國寡民之境；歷代詩人歌頌的蓬萊仙島；山水畫家想像描繪的福地洞天；陶淵明所表達「黃髮垂髫，並怡然自樂」的世外桃源；志怪小說中的遊仙窟、羅剎海，甚至是近代鄉土文學中藉由「還鄉」，<sup>12</sup>傳達一種歸返心靈自由的境域，都可說是對烏托邦一種深情的凝視。

<sup>11</sup> 參見賴素芬〈失落的天堂與未來的人間地獄〉(《歷史月刊》第 21 期)一文對烏托邦歷史的簡介。

<sup>12</sup> 參見王學謙《自然文化與 20 世紀中國文學》，吉林大學，1999/11 版，中篇：還鄉情結。

唯烏托邦雖是一種文化追求完美價值理念的社會投射，然源於中西文化不同的價值系統，人們追求完美的價值取向與方式也大相徑庭，誠如錢穆針對中西文化異同所言：

西方史常表見為力量，而東方史則常表見為情感。西方史之頓挫，在其某種力量之解體，其發皇，則在某一種新力量之產生。中國史之隆污升降，則常在其維繫國家社會內部的情感之麻木與覺醒。<sup>13</sup>

由是推論得知，「蘄於情之為融合者」的中國，所眺望的烏托邦自不同於西方「常求其力之向外為鬥爭」，激進而壯美的新世界，而是「惟求其力之於內部自消融」，一種至善的道德家園。錢穆因此拍案定論道：「每一種力量之存在，常不使其僵化以與他種力量相衝突；而相率投入於更大之同情圈中，卒於溶解消散而不見其存在。我所謂國史於和平中見進展者在此。」在此國家社會內部一統情感之融合的理想之境中，人與世界、人與人之間沒有扞格，人的內心世界也沒有了苦悶、紛爭，人性、人情達到了一種完美的化境。因此號稱為「全中國的讀書人，大概從唐朝以來，命運中注定了應讀的」<sup>14</sup>中國烏托邦文學經典——〈桃花源記〉，其所強調的也是桃源與外界迥異的世風人情，非是虛無縹緲的仙境或是井然有序的群體社會。即如是儒家經典《禮記·禮運》篇中所勾繪的「大同世界」，亦是追求一種以「道德完美」為基本價值的社會，而非是有其鮮明社會組織、政治制度規範，側重進步、理性、幸福、豐饒等象徵價值觀意符的西方烏托邦模式。<sup>15</sup>

<sup>13</sup> 見《國史大綱》〈引論〉，台灣：商務印書館，1985/12版。

<sup>14</sup> 見沈從文《沈從文著作選》，台灣：商務印書館，1998/1版，〈桃源與沅州〉一文。

<sup>15</sup> 西方烏托邦學者立場不一，爭議辯詰所凸顯的多元觀照，頗難將其義定於一尊。此處所言西方烏托邦多有其鮮明的制度規範，乃就多數烏托邦論著之觀點而言，非是所有西方烏托邦課題均是如此。

### 三、《莊子》書中的理想國度

每一個時代的人，總是在鑄造他自己對於理想國度的想像，而這個想像中的國度，必定是一個與他的時代氣候、歷史處境相對照的「另世界」，易言之，這個烏托邦是和當下這個掙扎與憂苦的世界有所密切關聯，而每個時代的烏托邦任務都不相同。因此要了解《莊子》書中的理想國度，首先須從莊子所處的時空座標上發言。身處各國貪饕競進，人心沈淪的戰國時代，莊子面對的亂象正如劉向於《戰國策》書錄所云：

仲尼既沒之後，田氏取齊，六卿分晉，道德大廢，上下失序。至秦孝公，捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎，苟以取強而已矣。夫篡盜之人，列為侯王，詐譎之國，興立為強。是以傳相放效，後生師之，遂相吞滅，并大兼小，暴師經歲，流血滿野，父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命，溘然道德絕矣。晚世益甚，萬乘之國七，千乘之國五，敵侔爭權，蓋為戰國。貪饕無恥，競進無厭；國異政教，各自制斷；上無天子，下無方伯；力功爭強，勝者為右；兵革不休，詐偽並起。當此之時，雖有道德，不得施謀；有設之強，負阻而恃固；連與交質，重約結誓，以守其國。

大規模戰爭的傷亡讓人民慘遭塗炭，家國變為焦土；其所衍發財貨利害上的衝突，也引發了人倫或集團之間的劇烈生存競爭。因此莊子慨嘆道：「今處昏上亂相之間，而欲無憊，奚可得邪？」（〈山木〉）而為了追求世俗設定的價值和理念，人們亦陷入不惜犧牲寶貴生命的大惑中：

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，其於殘生傷生均也，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，其所貨財也，則俗謂之小人，其殉一也，則有君子焉？有小人焉？（《莊子 駢拇》）

莊子認為「名也者，相禮也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」（〈人間世〉）個人的生命和無限的自由應該比一些世俗的成功或理念性的名分更為重要。人類創造了文明，文明驅使人類進步，但文明卻又箝制著人們，壓抑人類的生命原力。在文明狀態下，人類不僅道德墮落，精神也毫無自由可言，這是人類迄今仍未克服的一個矛盾。中國道家意識到這個悖逆，因此不斷地對文明進行撻伐。

蔡美麗曾提出所有烏托邦都具有如下三個基本要素：「對實有世界不滿」、「設想一個應然世界」、「將某種價值理念具體化」。<sup>16</sup>在應然和實然的巨大落差之間，每種思想學說都有其可貴的構建烏托邦的力量。金觀濤和劉青峰曾論及：

佛教、老子、莊子的價值取向基本都是取消主義的，但三種取消主義的角度有所不同。老子的「無為」主要表現在一種分析方法上，反對一切對事物本來狀態的人為干預（如建立制度、設置組織），主張回到嬰兒和初民社會般的自然原始狀態。莊子的「取消主義」主要是一種精神境界，它是快樂的標誌，特別在於消解「生」和「死」以及把事物和人區別開來的各種規定性之後，使人達到物我交融的逍遙境界。<sup>17</sup>

正說明莊子所追求的精神境界雖不是力量的凝聚，而是力量的消解，然它也可以說是人渴求生命和諧的一種「人生形式」，也就是人的「非壓抑」狀態，它是個體生命擺脫了外在事物的束縛後，所達到「超然物外」、「心齋坐忘」、「平和恬淡」的自然狀態，這個理想的自然狀態就是一個烏托邦。當自然狀態指向社會時，莊子名之為「至德之世」、「建德之國」；當自然狀態指向個人

<sup>16</sup> 見氏著〈「大同世界」儒家烏托邦理念之剖析〉一文。

<sup>17</sup> 見〈理想主義與烏托邦〉一文，《二十一世紀》雙月刊，1995/2版，總第27期。

心靈時，則稱之為「無何有之鄉」、「大莫之國」；而從混跡紅塵，一躍而為達道的聖人、神人、至人、真人時，「帝鄉」則是生命的另一種逍遙境界。

### （一）至德之世、建德之國

莊子既反對傳統的習俗制度及世俗的價值理念，遂主張「返性歸樸」，回到自然社會的無知無欲，拋除一切有傷於生命本真的社會桎梏。順從自然是莊子政治思想的主要特點，因而標舉出素樸簡單、風俗淳美，以「道德為主」，以「無為為常」（〈天道〉）的至德之世、建德之國，試觀其文如下：

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。（〈胠篋〉）

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，蠢動而相使，不以為賜。是故行而無跡，事而無傳。（〈天地〉）

至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁，萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢可攀而闕。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物并，惡知乎君子小人哉！（〈馬蹄〉）

古者禽獸多而人少，於是民皆巢以避之。晝拾橡栗，暮棲木上，故命之曰巢氏之民。古者民不知服，夏多積薪，冬則煬之，故命之曰知生之民。神農之世，臥則居居，起則于于，民知其母，不知其父，與麋鹿其處，

耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也……。堯舜作，立群臣，湯放其主。武王殺紂。……湯武以未，皆亂人之徒也。（〈盜跖〉）

南越有邑焉，名為建德之國。其民愚而樸，少私而寡欲；知作而不知藏，與而不求其報；不知義之所適，不知禮之所將；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可樂，其死可葬。（〈山木〉）

從上述所描繪的景象，可知莊子和老子同樣地憧憬於原始時代的自然社會。「至德之世」或「建德之國」最主要的特徵是人完全回到了自然：物質生活原始，精神狀態蒙昧，自由而沒有政治和文明道德框範的約束；平等而沒有人際的相互傾軋；快樂而沒有生活的沈重負累。

莊子認為「大亂之本，必生於堯舜之間」（〈庚桑楚〉），乃因凡有為的政治，終不免出於干擾之一途，而干涉的形式，不外仁、義、禮、樂、賞罰、兵戎等，所謂「屈折禮樂以匡天下之形，懸跂仁義以慰天下之心」（〈馬蹄〉），才使得人民「踳跂好知，爭歸於利」；而當以人為力量改造自然社會，形成典章制度時，人民的自由將蕩然無存。因此一個無為而自然的簡單社會，是其最高理想。唯莊子的理想國強調的雖是上古時代的初民社會，但卻不是一種倒退、復古的社會史觀，它所描述的原始社會只是烏托邦一種「生動的符號」，是一種逍遙於「道德之鄉」<sup>18</sup>的變形置換。誠如劉澤華所言：

《莊子》的理想社會是建立在人性自然的理論之上的，而不是從歷史的論證中得出來的。至於某些地方與原始社會相似，這是因為原始社會人類的自然性較之文明時代更突出的緣故。人具有自然性，又具有社會性，社會性是隨著文明時代的到來而突飛猛進地發展起來的。所以歷

<sup>18</sup> 〈山木〉：「合則離，成則毀；廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉，悲夫，弟子志之，其唯道德之鄉乎。」郭慶藩輯《莊子集釋》，台北：河洛，民國63/3版。

史越古，人的純自然性成分就越多。《莊子》把人還原給自然的理論正好與這種歷史發展的過程有某些吻合。<sup>19</sup>

「至德之世」並非是一種歷史時間線性流程的起點，也不是一種遙遠空間的距離。以上古社會為典範，乃源自於對未來的一種視界與願景，非是「尊古而卑今」的滯後性史觀。所以莊子說：「至人不留行焉。夫尊古而卑今，學者之流也。且以狝韋氏之流觀今之世，夫孰能不波，唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。」（〈外物〉）最重要的是「同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸，素樸而民性得矣！」有素樸之心的人民，才能「居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊」（〈馬蹄〉）。因此而知至德之世、建德之國是《莊子》一書的社會理想，也可以說是莊子欲使人性復歸自然的一種道德理想的構建。

## （二）無何有之鄉、大莫之國

如果說至德之世、建德之國是莊子的政治社會理想，那無何有之鄉、大莫之國，就是自由心靈的棲居之地，也代表莊子看待生命的一種態度。在此精神國度裡，莊子主張心胸「澹然虛曠」，<sup>20</sup>破除是非、美醜、善惡、用無用等成見，經由「去外欲」、「致虛靜」，而求全於永恆的生命，亦即道的生命，有如《莊子》中所言：

今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！（〈逍遙遊〉）

19 見氏著《中國古代政治思想史》，天津：南開大學，1992/6版，頁195。

20 《莊子·刻意》：「澹然無極，而眾美從之，此天地之道，聖人之德也。」成玄英疏：「心不滯於一方，跡冥符於五行，是以澹然虛曠，而其道無窮，萬德之美皆從於己也。」

嘗相與游乎無何有之宮，同合而論，無所終窮乎！嘗相與無為乎！澹而靜乎！漠而清乎！調而閒乎！寥已無志，無往焉而不知其所至，去而來不知其所止，吾已往來焉而不知其所終；彷徨乎馮闕，大知入焉而不知其所窮。（〈知北遊〉）

予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處曠垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？（〈應帝王〉）

彼至人者，歸精神乎無始而甘冥乎無何有之鄉。水流乎無形，發泄乎太清。（〈列禦寇〉）

吾願君剝無去皮，洒心去欲，而游於無人之野。南越有邑焉，名為建德之國。……「吾願君去國捐俗，與道相輔而行。」君曰：「彼其道遠而險，又有江山，我無舟車，奈何？」市南子曰：「君無形倨，無留居，以為君車。」君曰：「彼其道幽遠而無人，吾誰與為鄰，吾無糧，我無食，安得而至焉？」市南子曰：「少君之費，寡君之欲，雖無糧而乃足。……吾願去君之累，除君之憂，而獨與道遊於大莫之國。……人能虛己以游世，其孰能害之。」〈山木〉

由上述可知「無何有之鄉」、「大莫之國」非實指的地理空間，而是一種精神極其逍遙自主，廣袤遼闊，與道同遊的境界。而莊子所提出的歸返之途則是，將心靈從充滿轆轤和衝突的現實困境中提昇出來，以保有精神的自主性，以免淪為世俗名利的工具，所謂「若夫乘道德而浮游則不然，無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化！而無肯專為，一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！」（〈山木〉）唯有游心於虛無寂寥之物之初，藉由「墮聰明，離形去知，同於大道」（〈大宗師〉）的「坐忘」工夫，以達

「心齋」，使人從「有功」、「有名」、「有己」的桎梏中解脫出來，才能達到「無有」的道體，不為物累，不為生死存亡所惑，「道」就是使一切存在的原始太初，因而「遊於無有之鄉」的境界是：

獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。……彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外生死無終始者為友。（〈天下〉）

這是一個個人可以表現自我，同時又能和社會相容的最終的絕對和諧狀態。西方的「烏托邦」原文 Utopia，乃出自希臘文，表示「烏有之鄉」（No where）之意，寄寓的是「不僅是令人賞心悅目的夢想，也提供堪可追尋的遠景」，<sup>21</sup> 烏托邦的社會結構本身就意謂著，在實際世界中沒有與之相應的東西。莊子的「無何有之鄉」也是一種詩意的、自由的精神之境。宋榮培針對莊子的自由意識說到：

儒墨強調人之烈強的實踐意志，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，而只關注於內心自由。<sup>22</sup>

由此可知，莊子所追求的是一種生命強力——自由意志。莊子凝視現世，以切身的體驗為基石，用其超卓的智慧，從宇宙與人生的根本處去思考，而為幸福人生規劃出一幅藍圖。「無何有之鄉」、「大莫之國」正是這個「心靈的理

<sup>21</sup> 語出李維塔《烏托邦概念》首章。

<sup>22</sup> 見氏著〈關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題〉，《哲學雜誌》1997/5 版第 20 期。

想家園」。它是一個「無地之地」(a place without place)，一個「無時之時」(a moment out of time)。<sup>23</sup>

### (三) 帝鄉

在儒家揭櫫「不語怪力亂神」和史學闡明「至《禹本紀》、《山海經》所有怪物，余不敢言之也」<sup>24</sup>的大纛下，莊子以山川異物、殊域仙人為追逐烏托邦的綺麗奇詭想像，實則有其獨特的思維方式，其間且滲入更多的生命反思。《莊子》書中的「帝鄉」即是一個超脫於相對的有限世界，而逍遙於絕對的無限世界，為人生的最高境域。試觀其文中所描述的：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。……之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。(《逍遙遊》)

夫聖人鶉居而鷄食，鳥行而無彰；天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒；千歲厭世，去而上僊；乘彼白雲，至於帝鄉；三患莫至，身無常殃。則何辱之有！(《天地》)

帝鄉是神仙之鄉，天帝之都。帝鄉雖不可期，然而當人間的理想不獲實現時，只好寄望於超凡絕塵的縹緲仙都。尤其是帝鄉具備神祕性和陌生感，非人們所能親歷的殊域空間和來之無端、去之無終的時間意識，除了讓人得有無盡的馳騁幻想外，破除時間限制與空間束縛的「帝鄉」，本身就是一種權威力量，讓

<sup>23</sup> 超越派烏托邦學者馬漢(Louis Marin)認為烏托邦的本質是旅行(journey; travel)，在旅程中開展一個「烏有鄉」，一個「無地之地」，一個「無時之時」。本資料轉引自張惠娟〈山色空濛雨亦奇——烏托邦研究近貌〉。

<sup>24</sup> 語出太史公，見《史記·大宛列傳》第六十三。

人瞻望、追索，因此古今中外，都有此超越時空，帶有宗教色彩和出世精神的仙境幻想。<sup>25</sup>

然而所要釐清的是《莊子》書中的「帝鄉」只是「能指」的符號，其「所指」的概念是「個體的自由之境」，這是一個衡量道德高度的指標，因此「其德也，將旁礴萬物以為一世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事」（〈逍遙遊〉）的才是「神人」，才得以居悠悠藐遠的姑射之山；而「天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒」（〈天地〉），唯有修德自適，安時處順的聖人，才能乘雲至帝鄉而身無災殃，三患不至；也唯有遊於道，與道共存，才能「無古今，而後能入於不死不生」之境，正如〈大宗師〉所言：「夫道，……堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天」，至於到帝鄉的途徑則須藉由「遊」，所謂「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」（〈逍遙遊〉）。而登彼帝鄉即代表一種「超升」，誠如鄔昆如所言：「莊子致力於『超升』的運用；這『超升』概念在莊子書中，就是『遊』概念。……超升的必需性，來自莊子對世物的束縛體認。」<sup>26</sup>「超升」也好，「遊」也好，都表示精神昇進中的自由狀態，這就是人生的最高意義。

《莊子》書中的「帝鄉」以其超凡的時空意識，別有情致地傳達了人們企圖超越世俗局限的夢尋，也折射出人們對板蕩世局和死生無常的焦慮以及慾求。這趟帝鄉之旅，藉由登彼人跡未及的不可知之境，對生命作一遐思與反省；經由延伸時間之遠哉悠悠，而施展身軀肺腑的不腐，以達生命真君不朽的幻化思維。然而「帝鄉」之境雖是對「塵世」的一種超越，卻絕非是對塵世的「輕蔑」或「棄絕」，所謂「借途上帝的神祕花園，才能走到人間邸宅。那個花園裡不必然非得要有上帝，重要的是要有人不能企及、不能拆解、不能轉訴、不能改寫的神祕。」<sup>27</sup>由《莊子》一路而下的中國烏托邦意識，大多是植

<sup>25</sup> 如中國有關華胥氏之國、昆侖之丘、南天門、瑤池仙宮……，以及西洋的天國之夢、重返伊甸園、愛麗絲夢遊仙境等等。

<sup>26</sup> 見氏著《莊子與古希臘哲學中的道》，台灣：中華，1972/5版，頁72。

<sup>27</sup> 語出楊照〈詩面對道德時的迷離〉，《中時》副刊，91年6月版。

基於人間的理想國度，是依據於現實也著眼於現實的想像，非純粹是耽溺於高人夢幻的仙界空想。誠如陶淵明〈桃花源詩並記〉：「借問游方士，焉測塵囂外。願言躡輕風，高舉尋吾契。」詩人追求「應然世界圖象」的美夢，始終是落在人間社會的，縱使現實人間永遠是組構噩夢的基本元素的淵藪，人間仍是尋夢的基石，中國哲人始終不曾棄絕。

#### 四、《莊子》書中烏托邦精神的特色

「路曼曼其修遠兮，吾將上下而求索」，是屈原形容枯槁，行吟澤畔時所發的悲壯之音。凡一種理想，必有其特定的內涵與精神，個人的理想如此，民族的理想也是如此，歷史上所有烏托邦思想莫不如此。烏托邦雖是一種假設的虛構狀態，但卻足供人們藉以對照、評比現實社會，而具有警示的功能。烏托邦精神在很大程度上，是基於對現實的批判與超越，也可以說是「對現實的大拒絕」。<sup>28</sup>因此烏托邦思維極容易從文學虛構，一變而為一種社會思想和政治實踐，有些人甚至把政治思想和烏托邦理想視為同一物。莊子所倡「不尚賢，不使能，上如標枝，民如野鹿」（〈天地〉）的無為而治思想，雖類似「無政府主義」，<sup>29</sup>然其依據邏輯推理而出的理想社會，仍然具有突出、鮮明

<sup>28</sup> 引用自程巍《否定性思維》第五章篇目「大拒絕：懷舊與烏托邦」，北京大學，2001/9版。

<sup>29</sup> 莊子反對一切有權威的干涉，就其整體精神觀之，確乎類似無政府主義者，然細讀《莊子》，則所舉上古淳和時代的十二位帝王，不啻指出至德之世，仍有帝王的存在。而〈天地〉更言：「天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖眾，其主君也。君原於德而成於天，故曰：玄古之君天下，無為也，天德而已矣。」〈逍遙遊〉亦言：「庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」是知莊子所棄乃有為而干擾人民的君王、多事而迫害人民的政府，莊子並非無政府主義者。相關論述參見袁宙宗《莊子學說體系闡微·莊子的政治觀》，台北：黎明文化，民國63/1版；以及王全吉《先秦諸子政治思想研究·莊子的政治思想》，台灣：東南文化，1996/8版。

的現實批判精神。例如〈在宥〉云：「聞在宥天下，不聞治天下也」，<sup>30</sup>〈在宥〉既在闡明《莊子》一書的政治思想，則莊子的烏托邦思維既不在於宣揚政治福音，也不是為了達到一種標準化、規格化的井然秩序之夢想，而思以集體意識壓制人性的特質和個體的自由。其對理想社會價值的取向，基本上是採「取消主義」，藉由反對一切對事物本然狀態的人為干預，消解社會文化中對立的、異己的和規範性的種種區隔，來達到「自然」、「自由」與「和諧」的人生最高境界。茲就《莊子》書中烏托邦精神的特質論述如下：

### （一）超乎時空的烏托邦思維

卡爾·曼海姆在《意識形態與烏托邦》一書中，把烏托邦劃分為「空間烏托邦」和「時間烏托邦」，前者指在歷史中不可能實現的想像，後者則指在歷史中有可能實現的想像。<sup>31</sup>烏托邦最可貴的精神乃在於它對現實的否定性與超越性，眺望烏托邦雖是一種歡欣和陶醉，但尋找烏托邦卻是一種艱辛而悲壯的無盡征程，亦即是「烏托邦只是作為一種超越性社會理念而存在，不太容易一下子轉化為現實社會改造目標」，<sup>32</sup>因而人類必須高懸一個理想的前景，作為漫漫長征的指引，於是先要有一個未被歷史污染過的理念，將之置於歷史前端，表示它曾經存在過，所以還可能來臨。因此選擇了「假定人類曾經有過一個黃金時代」的理念，<sup>33</sup>而通過「回憶」、「懷舊」的途徑，來尋找人類的伊甸園。不獨有偶，在中國烏托邦思維中也有一種「懷古」的傾向，如儒家文化「言必稱堯舜」及孔子所言「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」（《論語·

<sup>30</sup> 「在宥」一詞，古今訓釋者多，然均不脫「寬宥自在」之意，梁啟超《先秦政治思想史》以為「在宥」就是要使人民絕對自由之意；譚嗣同則疑「在宥」為「自由」之轉，所謂「在宥」就是使人民自由自在的生活。參見袁宙宗《莊子學說體系闡微》頁75。

<sup>31</sup> 見艾彥譯《意識形態和烏托邦》頁243，北京：華夏，2001/1版。

<sup>32</sup> 金觀濤〈中國文化的烏托邦精神〉。

<sup>33</sup> 榮格以為整個西方文化中始終受一個「黃金時代」的原型心理支配著。見《人及其象徵》，河北：人民，1989年版，頁63。

八佾》)，皆是在人心不古，道德日趨敗壞之際，藉由追溯歷史，而完成了理想化的上古三代這一輪的太平盛世。誠如周予同所言：

孔子以及後代儒家的祭祖先、郊天地等舉動，只是想由外部的儀式，引起內心的「復古復始」「慎始追遠」的敬意，以完成其個己與社會的倫理。<sup>34</sup>

然而人類的歷史及時間的軌跡是線型的，有起點也有終點，最早的那個美好的世界既已隨著時間流逝了，則下一個美好的國度，將有待來日，所有的祈盼都可寄託在遙遠的未來，在歷史或時間流程的終點。實則人類不能失去憧憬未來的幻想，即使是復古復始的烏托邦思維，也不是一種退化、落後的社會史觀，因為它所關懷的並不是過去，而是過去與現在的關係，它只是標舉理想中的歷史進程，欲以現在的努力，期成功於未來。此謂之「時間的烏托邦」。

而「空間的烏托邦」若依據摩爾《烏托邦》一書的理念，則是指空間距離的一個「美好的地方」，<sup>35</sup>是存在地表之上，非消失在地平線上的樂園，或是在遙不可及的天國。為了假想這塊樂土能有不同於現實的超塵絕俗，因而「空間的烏托邦」大多座落在與世隔絕之處，外人往往難以尋獲。（例如摩爾烏托邦是假想在美洲新大陸的發現；陶淵明的桃花源，則是武陵人緣溪行中無意得之）甚至也將「空間的烏托邦」寄託於異國風情的「外域」，如劉寶楠《論語正義》即將「子曰：『道不行，乘桴浮於海』」（〈公冶長〉）及「子欲居九夷」（〈子罕〉）之句，解為「九夷與乘桴游海，皆謂朝鮮。夫子不見用於中夏，乃欲行道於外域，則以其國有仁賢之化故也。」<sup>36</sup>

<sup>34</sup> 見朱維錚編《周予同經學史論著選集》頁385。

<sup>35</sup> 《烏托邦》（台灣：中華，1966/10版）開卷第一篇，摩爾借拉斐爾之口，談論烏托邦所在位置及其國家的良好形態。

<sup>36</sup> 閻若璩《潛丘劄記》據《漢書·地理志》以為指汎渤海往朝鮮，即下文「欲居九夷」之意。

然而《莊子》書中的烏托邦則是超乎時間性和空間性的思維，既非是歷史或時間流程中的一點，也非是地表上浮現的一塊淨土，更非是天國帝鄉，而是指在消解人的主體意識，克服主客體對象之間的緊張、對立關係後，融二者為一體，從而獲得一種生命自由而和諧的「逍遙」境界。《莊子》一書所提出的至德之世、建德之國、無何有之鄉及帝鄉，都可說是以烏托邦的思維方式，展示人類可能會有的一種自由和諧狀態，這是一種肯定生命內在力量的精神境界。在高度放縱自我生命感性的時刻，達到一種忘我的最自然、原始的狀態，此即是「詩意的棲居」。<sup>37</sup>此種「回歸內心」的烏托邦思維，較趨向於老子所提出的「復歸於嬰兒」（二十八章）的觀點，誠如席勒所言：「我們的童年是在文明人類中還可以遇見的惟一未受摧殘的自然狀態」，<sup>38</sup>「童心」即是人性最自然的狀態。因此莊子的烏托邦不是歷史某一個階段，也非中國社會的某一個角落，更非是處在虛無縹緲間，有待發現的外域或仙鄉，而是一種眺望人類已經失去或者不曾擁有的自由和諧的人性，它是孤立而超乎時空之外，一種精神純一自由的極致狀態。

## （二）以「自然人性」為理念的國度

在烏托邦的論述中，唯有人性皆善，烏托邦的完善才能被呈現出來。西方的道德價值觀念是同基督教信仰連繫在一起的，因此他們把上帝看成最高的「善」，而這個「善」也是價值的源頭。泰蒙（J.L Talmon）說：

由於理性時代的來臨，有一種想法越來越普遍，那就是人本性善良，或者，至少可以走向完美。人的自然願望是好的，如果給予自由發展，就

<sup>37</sup> 海德格爾倡導「詩意的棲居」，主張讓人回到自然狀態，達成審美的人生。轉引王學謙《自然文化與20世紀中國文學》，頁28。

<sup>38</sup> 語出《素樸的詩與感傷的詩》，收錄於《西方文論選》，上海譯文，1984年版，頁489。

可以構成和諧的生活模式。於是就開始締造一種合理的秩序，用來使人類所有的興趣都能夠協調。<sup>39</sup>

《莊子》書中也有如下的論述：

禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。（〈漁父〉）

正說明「受於天」，擁有「自然」屬性的，就是「善」。中國道家並不太注重「善」的名相追求，然而對於道家思想而言，「個體的自由」即是一種「善」，此亦即是一種最原始本真的性情，因此人應該「不失其性命之情」，而聖人制禮作樂，以「仁義」為核心的價值理念體系卻恰恰是一種偽善，此即《莊子》中所說的：

自虞氏招仁義以撓天下也，天上莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性與？……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。（〈駢拇〉）

仁義、天下、繩墨、規矩，這些文明的產物遮蔽了人的「本真」之性，而對於「名」「利」的追逐，更是「喪己於物，失性於俗」。出於對傳統世俗價值的否定態度，莊子因此攘棄仁義，衝破「惑其真而強反其情性」的名韁利鎖，而復歸於「人性之自然」，把自然作為價值取向，使自然之性得以長足發展，不為物累，不受之於人為限制，正如〈駢拇〉篇所言：

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。意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？

<sup>39</sup> 見〈烏托邦理想與政治〉，收錄於孟祥森譯《現代人論烏托邦》頁125。

自然的原生性是《莊子》思想最主要的論點，人既是「大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死」（〈大宗師〉），屬於自然的一種存在形式，則人性也是自然生就的。由此演繹而來的即是莊子的平等觀、齊物論，「天地與我並生，而萬物與我為一」，萬物既同出自然的天道，則物我之間何來界限？而「舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。」（〈齊物〉）物既皆有所然、皆有所可，則人際之間所分野的貴賤、生死、是非、美醜便是一種偏差意念了。故而莊子所追求的生命主體是，擺脫人性枷鎖後的平等、和諧、自然狀態，因此與其說《莊子》一書構築著原始初民社會的自然狀態，不如說其理想國度是返回「人性自然」的一種信念。

基本上儒道均是以「人性善」的理念來作為烏托邦的基石，因此都必須落實到個人的道德修煉上，才能達到完美之境。以儒家思想而言，其價值核心為追求成仁成聖的道德理想主義，<sup>40</sup>是以「人人皆可為堯舜」的「性善」理念來構建「大同社會」的烏托邦。老莊的「性善」思維則是把目光投向人性的自然，據此推衍出理想國的應然模式是屬於人性真實自然的國度，而非構建一個以「禮樂教化」、「德治仁政」為制度規範的社會，來彌縫理想與現實之間的罅隙。誠如〈大宗師〉裡借孔子之言說：

假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；茫然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！

雖身居俗世，神遊方外，不屑拘繫於世俗之禮，然而這種人卻冥合自然的要求，因此縱使是「畸人者」，亦是「畸於人而侔於天」。所以說：「天之小人，人

<sup>40</sup> 見金觀濤〈中國文化的烏托邦精神〉。

之君子；天之君子，人之小人也。」由是可知莊子不以世俗禮樂教化，而以人性自然為價值與理想的判準！

### （三）個人的非社群的烏托邦

著名的人本主義心理學者馬斯洛（Abraham Maslow）所論人類各種基本需求有：生理的、安全的、愛與歸屬的、自尊、自我實現、知識與理解和審美七大項。<sup>41</sup>為了追求人類所需求的幸福，「文明一方面展現在控制並利用自然以滿足人的需求（知識與能力）；另一面是調整人與人間的關係和財富分配公平合理的機制（倫理與法律）」。<sup>42</sup>然而文明卻挾著其巨大的摧殘力，逐漸悖離原來的目標，反過來桎梏人的生命強力，「文明人以別于未化蠻人的一切全是禍患」，<sup>43</sup>盧梭這句名言同樣也道出了《莊子》一書中的哲學反思議題。面對文明的捆束、人性的異化，勾繪理想的藍圖，追求完美價值理念，以作為生活價值的參照尺度，遂成為必然。

烏托邦思維既是以理想／現實的尖銳對照來針砭時弊，則改造現實社會，使之成為一個完美的社群，遂成為烏托邦意識最重要的實踐，如西方從柏拉圖的「理想國」、奧古斯汀「上帝之城」、摩爾「烏托邦」、培根「新大西島」、哈林頓「大洋國」，至社會主義，一直到馬列的共產主義學說，<sup>44</sup>無一不是一種理想社群的構築。而中國從《詩·魏風·碩鼠》一詩：「碩鼠碩鼠，無食我黍。三歲貫女，莫我肯顧。逝將去汝，適彼樂土。樂土樂土，爰得我所。」描繪在重斂壓榨下逃離而奔赴樂土的景象，到儒家以「大道之行也，天下為公」

<sup>41</sup> 見莊耀嘉編譯《馬斯洛》，台北：桂冠，1993/3版，頁58~66。

<sup>42</sup> 為佛洛依德語，轉引自何懷碩〈不忍再說〉，91、7、3《聯合報》副刊。

<sup>43</sup> 語出《論科學與藝術》，商務印書館，1959年版，頁16。盧梭認為：科學與美德勢不兩立，而且一切科學的起源都卑鄙。天文學出于占星術迷信；雄辯術出于野心；幾何學出于貪婪；物理學出于無聊的好奇。連倫理學也發源于人類的自尊。教育和印刷術可悲可嘆；文明人以別于未化蠻人的一切全是禍患。

<sup>44</sup> 見金觀濤、劉青峰〈理想主義與烏托邦〉。

為標記，勾勒出「選賢舉能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使壯有所用，老有所終」的社會秩序風貌，以至近代康有為《大同書》中所分析的社會組織各種功能，無一不是一種烏托邦社會的砌築。甚至從即將列為「世界文化遺產」的福建永定客家土樓規模，亦可看到極為嚴謹的群體組合生活，<sup>45</sup>一座逃離災患的土樓，就是一個自給自足的小社會，也是一個客家族人居住的天堂樂園。

由此可知具有理想色彩的烏托邦思維其所關注和強調的，並非是遊仙或歸隱這類的個人之志，而是整個社會集體的安定和諧。即使是強調樂園中有自然純樸、天真溫厚的人們時，也是因為他們都是理想社會的成員，是藉由社會群落的完美，方得以凸顯其個別的主體性。中西世俗的烏托邦思維所要追求的幾乎都是整個社會的幸福、財富的平均分配和集體的和諧平衡，而這個理想的社群定義，非是自足的，而是有所制約與操控的。<sup>46</sup>舒文《科幻小說變形》一書中更言：「烏托邦是一個特定準人類社區（a quasi-human community）的文字呈現。此社區之社會與政治機制、行為模式、以及群己關係之運作原則皆較作者之社區完美。」<sup>47</sup>是以可知，個人理想的追求並非是烏托邦精神的核心。

《莊子》一書雖具有反抗世俗的烏托邦精神，且以返歸「人性自然的善性」，作為構築烏托邦的基礎，然而在追求人類的福祉上，則是捨棄了具體的、物質的，諸如滿足生理的、肉體的，或者知識、能力和倫理、典章等等的基本需求，而將其心力聚焦於抽象的層次上，諸如心理、心靈與精神上的

---

<sup>45</sup> 福建永定的客家土樓，是客家人從黃河流域遷徙到永定後，為了抵禦盜匪侵襲和野獸威脅而建。飽受流亡、搬遷之苦的客家先民，用當地的生土、砂石、竹木，將他們的房子逐漸發展成一個渾然一體、壁壘森嚴、精巧奇特的龐大城堡，這就是土樓，也是客家文化的象徵。每樓都有廳堂，以主廳（祖堂）為核心，並以祖堂為中心組織院落，以院落為中心進行群體組合。土樓的祖堂，主要用於宗族議事，婚喪喜慶、會客、宴請或舉辦其他大型活動。一座土樓，就是一個自給自足的小社會。資料見 91、7、3《聯合報》第 13 版。

<sup>46</sup> 如摩爾《烏托邦》一書的副題即為「有最佳制度的共和國」。有關社群資料可參看安德森《想像社群》。

<sup>47</sup> 轉引自張惠娟〈山色空濛雨亦奇——烏托邦研究近貌〉。

需求。因此其所構建的並非是一實體的社會組織，而是追求個人精神自由，以達生命逍遙之境，因為追求社會價值，未必能達成個體價值的實踐，所謂「天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得」（〈秋水〉），因而所強調的仍是順乎本性去應合自然，而非汲汲於建立「忠孝」、「三綱五常」之類的儒家倫理狀態。雖說儒家烏托邦式社群理想仍必須回歸到「內聖」，然而儒家的「內聖」是為「外王」的烏托邦目標，非似莊子最終目的不在於對外部世界的反叛或改造，而是在堅決的抗拒過程中，體驗自我的生命力量，從而獲得一種自由感。「能否獲得自由，取決於人內在生命的強弱」，這就是莊子所締建非群體的而是個人的烏托邦。

在《莊子》書中，這種自由境界被用以各色各樣的理想人格，加以標識，如「真人」、「至人」、「神人」、「聖人」、「德人」<sup>48</sup>等等。標舉出這些理想的人格，並非是造神運動，而是一種隱喻或象徵。這些理想人格，不為外在事物所撼動，其目的即在於呈顯人的內在自主性。因此莊子烏托邦精神雖具有鮮明的「理念批判性」及「反文明性」色彩，然而誠如宋榮培所言：

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。……其徹底的「內面性且主觀性」的解放，在現實上只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審

<sup>48</sup> 見〈大宗師〉：「古人之真人，其寢不夢，……其嗜欲深者，其天機淺。……以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也……。天與人不相勝也，是之謂真人。」〈逍遙遊〉：

「至人無己，神人無功，聖人無名。」〈天地〉：「願聞德人」。曰：「德人者，居無思，行無慮，不藏是非美惡。四海之內共利之之謂悅，共給之之為安；罔若乎嬰兒之失其母也。」……「願聞神人」。曰：「上神乘光，與形滅亡，此謂照曠。致命盡情，天地樂而萬事銷亡，萬物復情，此之謂混冥。」

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。<sup>49</sup>

由此可知，莊子烏托邦的社會實踐，並非以變革不良社會制度和環境為側重，而是純化個人的道德，顯現精神的本真狀態，讓人在日常世界中操持一種寬綽、逍遙、曠達的襟懷，不為世俗葛藤所糾纏。

## 五、結論

烏托邦或許是一個「虛無縹緲」、「虛妄幻想」的代名詞，然而由歷史和理念的角度觀之，它卻也非無所不在的，以今日而言「烏托邦」的思維，它不僅是古代各種有關理想社會觀念的集合，更是自有其特性和傳統的現代觀念。歷來探討中國文化的烏托邦精神，總是把焦點放在對現世和人倫有更多關懷的儒教思想上，尤其是以《論語》及《禮記·禮運》中「大同世界」的社會理想作為中國傳統的烏托邦思維。鮮少以追求精神逍遙境界的莊子，作為烏托邦的分析範例。實則烏托邦一詞本不宥於形名之異稱，如安樂鄉（Lockayne）、失去的地平線（The lost horizon）、田園（Pastoral）、地上樂園（Earthy Paradise）、世外桃源、香格里拉<sup>50</sup>或洞天福地等，而應側重其內涵及精神。烏托邦思維縱或是「非現實的」，但實際上具另一種時空，讓我們得以由超凡俗的角度來探查歷史的縱深及社會的橫剖面。

《莊子》一書的烏托邦思維是建立在對人生艱難困境的認識基礎之上，因此它首要體現的，即是對人的生死存亡的思考，以及破除人際、物我彼此的對立，是非愛惡的執著偏見。雖說軀體形象的衰毀變形本是人生悲劇的原生態，而突破生命極限的願望，求得永生，也是每個烏托邦思維中首要面對的一個價值陳述。然而莊子的烏托邦精神所著力的卻非是「不知有漢，無論魏晉」的

<sup>49</sup> 見氏著〈關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題〉。

<sup>50</sup> 藏語，為藏人心目中的日月，是日夜所嚮往的夢想之地。

山中甲子，而是提供一個可以皈依的，有價值、意義的國度，來撫慰人們的心靈。莊子所採取的不是去抗拒、推翻現有的生存實境，而是以「知其不可奈何而安之若命」來解決「人無所逃於天地之間」（〈人間世〉）的宿命。《莊子》書中有關「命」這一詞彙，使用率頻繁，然正如王學謙所言：

這裡的「命」與其說是一種無奈，還不如說是一種深刻，一種對人的存在的限制的深沈體悟。<sup>51</sup>

莊子並未轉化其思維為一種社會實踐，而是去分析社會現實痛苦，繼而歸納痛苦的根源，最後則提出消除痛苦根源的方法，並據此演繹出一個超然獨立於社會時空之外的心靈國度，而這恰恰是典型烏托邦的敘事結構。<sup>52</sup>

以此看待《莊子》書中所顯現對世俗價值的抗拒而非屈從；選擇精神逍遙而非逃避現實；清醒看待人生而非謬墜塵網等，則其已具有批判且超越的烏托邦精神了！所有真理的寶藏都在於超越界，莊子經由「超越」的途徑，指引人們尋獲精神家園——以「至德之世」、「建德之國」、「無何有之鄉」、「大莫之國」、「帝鄉」為名，而得「自由」、「逍遙」、「無限」之實。聞一多更是將莊子的烏托邦情結視為一種「鄉愁」：

縱使故鄉是在時間以前，空間以外的一個縹緲極了的「無何有之鄉」，誰能不追憶，不悵望？何況羈旅中的生活又是那般齷齪、偏仄、孤淒、煩悶？悲歌可以當泣，遠望可以當歸。莊子的著述，與其說是哲學，毋寧說是客中思家的哀呼；他運用思想，與其說是尋求真理，毋寧說是眺望故鄉，咀嚼舊夢。<sup>53</sup>

<sup>51</sup> 《自然文化與20世紀中國文學》頁33。

<sup>52</sup> 參見金觀濤、劉青峰〈理想主義與烏托邦〉中所言「分析理想社會為何可以成立的理論根據，並尋找論證邏輯」。

<sup>53</sup> 《聞一多全集·莊子編》，湖北：人民，1993年版，頁9。

莊子這種寄寓在現世生活中的神聖客愁，即是一種眺望理想國度的悵然。

當今世界確實需要一種展望，來使我們的生活更具有意義和責任感，透過烏托邦的思維，讓我們知道人類可以從悲慘的世界，去翻轉出一個更合乎願望的美好天地。當吾人不再過度迷戀文明社會的當下性，而能時時刻刻面對現代生活，保持觀念的超越，而使精神心靈得一棲息的場所，不再漂流或墜落時，每個人的心中將會有一個精神復活的自由王國，以無限提升人間世，彷彿《莊子》書中所言：「舊國舊都，望之暢然；雖使丘陵草木之繙入之者十九，猶之暢然。況見見聞聞者也，以十仞之台縣眾聞者也。」（〈則陽〉）那就是一種對烏托邦的眺望。

## 參考書目

### 一、專著

- 郭慶藩輯：《莊子集釋》，台北：河洛，1974年。
- 袁宙宗：《莊子學說體系闡微》，台北：黎明文化，1974年。
- 《論科學與藝術》，台灣：商務印書館，1959年。
- 托馬斯·摩爾：《烏托邦》，台灣：中華，1966年。
- 王全吉：《先秦諸子政府思想研究》，台灣：東南文化，1966年。
- 鄔昆如譯：《莊子與古希臘哲學中的道》，台灣：中華，1972年。
- 孟祥森譯：《現代人論烏托邦》，台北：聯經，1980年。
- 錢穆：《國史大綱》，台灣：商務印書館，1985年。
- 葛榮晉：《道家文化現代文明》，北京：中國人民大學，1991年。
- 劉澤華：《中國古代政治思想史》，天津：南開大學，1992年。
- 聞一多：《聞一多全集》（9），湖北：人民，1993年。
- 莊耀嘉編譯：《馬斯洛》，台北：桂冠，1993年。
- 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》，台北：時報文化，1997年。
- 楊義：《中國古典小說史論》，中國社科出版社，1997年。
- 王學謙：《自然文化與20世紀中國文學》，吉林大學，1999年。
- 王皓昱：《追逐理想國》，台北：韋伯文化，2000年。
- 艾彥譯：《意識形態和烏托邦》，北京：華夏，2001年。
- 詹明信：《後現代主義與文化理論》，台灣：允晨文化，2001年。
- 程巍：《否定性思維》，北京大學，2001年。
- 諾思洛普·弗萊：《批評的剖析》，天津：百花文藝，2002年。

### 二、期刊論文

- 蔡美麗：〈「大同世界」儒家烏托邦理念之剖析〉，《儒家倫理研討會論文集》

，1985年新加坡。

金觀濤：〈中國文化的烏托邦精神〉，《二十一世紀雙月刊》，1990年。

周樑楷：〈激進壯美的烏托邦——摩爾與湯姆森的職志〉，《當代》，1991年，第61期。

徐大偉：〈烏托邦思想的教育意義〉，《現代教育》，1993年。

金觀濤、劉青峰：〈理想主義與烏托邦——《大同書》中儒家與佛教的終極關懷〉，《二十一世紀雙月刊》，1995年，總第27期。

張惠娟：〈山色空濛雨亦奇——烏托邦研究近貌〉，《中外文學》，1996年，第25卷，第3期。

宋榮培：〈關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題〉，《哲學雜誌》，1997年，第20期。

張隆溪：〈烏托邦：世俗理念與中國傳統〉，《二十一世紀雙月刊》，1999年，總第51期。

賴素芬：〈失落的天堂與未來的人間地獄〉，《歷史月刊》，第21期。

## The human expectation of an idealized world :

discuss the idealized country in book  
Chuang-Tzu.

Chen, We-lin\*

( Abstract )

The Utopian concept is a kind of projection of social reality. The more challenging the time becomes, the more will people put their hopes into an idealized world of denial. It is almost a common pursuit of every nation to construct a utopian country. The Scholars of all times often concluded that the "Big Common World" advocated in Confucianism of Chinese mainstream culture is the Chinese Utopian state. Some might also mention the "Little Country Few People" political framework from the book Lao-Tzu. However very few ever discussed the Utopian concept from the book Chuang-Tzu. The main theme of this article is to analyze and discuss the idealized country in book Chuang-Tzu. It also compares Confucianism and Taoism, and the differences between Chinese and Western utopian concepts. Therefore it tries to derive the main characteristics of the Utopian concept from the above analysis and comparison. There are three parts in this article. The first part will discuss the human expectation of an idealized world and

---

\* Chen, We-lin is a lecturer in the Department of Chinese Literatur at National Taiwan Normal University.

explain the logical thinking behind Utopia. The second part will describe the idealized natural states of world of perfection, country of virtue, town of no constraint, and place of god living etc. in Chuang-Tzu. The last part will conclude and point out the main three characteristics of an idealized world in Chuang-Tzu; which are the state beyond time and space, the principle of human nature, and the anti-socialism of an individual. It will conclude that the ultimate goal of Chuang-Tzu Utopia is an achievement to improve the society framework and environment. The directive of achieving an idealized society is to reach the highest state of nature, freedom, and harmony by opposing the artificial intervention of natural trend and removing the separation of different disciplines

**Keywords :** Chuang-Tzu. 、 Utopian 、 Idealized world 、 Natural humanity