

中國哲學文本與意象的運動—— 以《莊子·齊物論》為例

沈清松

加拿大多倫多大學中國思想與文化講座教授

內容摘要：本文以〈齊物論〉為例，說明中國哲學文本與意象動態交織的語用運動。首先提出文本詮釋須依序遵循的「文義內在」、「融貫一致」、「最小修改」與「最大閱讀」等原則，而且注意中國哲學文本特性，著重「隱喻」與「敘事」，表達「形象—觀念」，與默觀、藝術、道德與歷史種種經驗不可分割。文本在語用上的動態發展過程，表達了我所謂的動態脈絡主義，而意象及其敘事展現，則立基於中國哲學的「形象—觀念」思維，兩者可謂綜合在語用動力學之中。本文將逐段分析〈齊物論〉文本及其中引發的「形象—觀念」或意象，藉以釋例我對中國哲學的詮釋學看法。

關鍵詞：中國哲學、《莊子》、〈齊物論〉、文本、意象、動態脈絡主義、詮釋學原則

壹、動態脈絡主義與文本詮釋原則

閱讀某一文本，不但涉及眼球的運動，而且涉入了讀者身心的運動，正如文本的寫作是作者身心運動的結果一般。這意思是說，文本的寫作與閱讀都是運動的歷程與結果，而文本本身也是語用運動的結果，也因此不能視為單純的靜物對象，也不能強加固定予以宰割。在我看來，寫作與閱讀本身既是思想表達與詮釋的過程，也可視為是一語用運動歷程，並且作者與讀者透過這兩重雖相關而有別的語用運動來詮釋與創造意義，使所涉及的語詞、語句、段落、大段落、全篇、作品……等等，在層層的部分與整體的辯證過程中，有一動態的發展，藉此形成了有意義的開放的整體。相對於西洋哲學喜歡運用「概念」，中國哲學文本喜用「隱喻」，其中涉及意象或更好說某種「形象—觀念」；相對於西洋哲學喜用「論證」（argumentation），中國哲學喜用「敘事」，也就是以意象或「形象—觀念」在時間中的運動，構成情節，傳達某種理趣。本文將以〈齊物論〉為例，說明中國哲學



文本與意象動態交織的語用運動。¹

我對解讀中國哲學原典有一根本主張，稱之為「動態的脈絡主義」(dynamic contextualism)，意思是視文本為一語用運動的歷程與結果，其中一詞、一句、一段落的意義，須從與其他詞、句、段落的互動以及在字與詞、詞與句、句與段、段與全文……等的動態進展脈絡中來解讀。就某種意義言，這是在中哲文本中，將「整體與部分」的詮釋循環，加以動態操作化的結果。所謂「整體與部分」的詮釋循環，是出自詩萊瑪赫詮釋學的啟發。詩萊瑪赫提出所謂「普通詮釋學」(general hermeneutics)，其中「文法的詮釋」涉及在語句中瞭解語詞，在段落中瞭解語句，並認為其間有一種循環關係，所謂「越瞭解部分，就越瞭解整體；越瞭解整體，就越瞭解部分」²。好比說柏拉圖的《對話錄》，讀者若能對其中一字、一句越瞭解，則他對整個《對話錄》也就會越瞭解；若對整個《對話錄》越瞭解，也就會越瞭解其中的一字、一句等。如果他又能多瞭解柏拉圖的其他著作甚或古希臘哲學的其他著作，那麼他對《對話錄》的瞭解又會更多。

如此注意文本的整體運動的閱讀方式，不同於只注意關鍵詞(key words)或關鍵概念(key concepts)或關鍵句(key sentences)的讀法，後者是藉由選取重要語詞、語句，來主導整段文本的詮釋。在只留意什麼是文本中的關鍵概念與關鍵句之時，往往會忽略整個文本的語用運動，甚或忽略了文本的層次脈絡。早期儒家的「斷章取義」，較近於關鍵概念與關鍵句的讀法，例如孔子讀詩，往往取其關鍵句以顯示要旨。比如在《孔子詩論》中，論及〈大夏〉之時，曰：「『懷爾明德』，曷？誠謂之也。『又命自天，命此文王。』誠命之也，信矣。孔子曰：『此命也乎。文王唯裕也，得乎？此命也。』」³全篇詩章僅取「懷爾明德」、「又命自天，命此文王」數句，以之為關鍵句，加以詮釋和評論，說出了對文王之德的讚頌，並表現文王之德是其承受天命的主體依據。又如《論語》中子曰：「詩三百，一言以

¹ 本文只處理《莊子》文本中的「形象—觀念」或意象的運動，而不處理涉及《莊子》的圖像作品之運動，主要原因在於迄今尚無夠水準的圖像或影片。我有些學生喜愛蔡志忠的《莊子說》漫畫，然後者雖於普及教育有益，其缺陷在於失去《莊子》文本與意象的動態性，將動態轉成靜態，將時間中的變化轉成空間上的圖示，有如電影停格，其動態性須靠讀者想像彌補。其實，若以圖象帶動文本，仍可顯現運動蘊義，希望今後這方面有夠水準的作品出現。

² 例如其文法詮釋的第二法條：「一段落中每一語詞的意義必須在其出現的脈絡中決定。」F. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwriting Manuscripts*, Montana: Scholars Press, 1977, p.127-129.

³ 〈孔子詩論〉，收入《上海博物館藏戰國楚竹書》，第一冊，上海：上海博物館，2001，頁134。



蔽之，曰思無邪」（《論語·為政》）其中「思無邪」一語原取自《詩經·魯頌·駟》：「駟駟牡馬，在坰之野。薄言駟者……，以車繹繹。思無邪，思馬斯徂。」其中「思」乃語助詞，意乃吆喝之聲，而非動詞「思想」之意。孔子不但從中斷章取義，而且賦予了創造性的意義。由此可見，儒家的詮釋學可以導向一種創造性的讀法，賦予了原來文本沒有的意思。然而，就思想史而言，我們須具備道家「物各付物」的精神，注意文本的整體運動的閱讀方式，讓文本呈現其自身整體的意義及其動態的進行。為了達此目的，且讓我先就閱讀原典的方法，提出幾個原則。這些一般性的詮釋原則適用於任何文本，並不僅限於中國哲學。這可以說是本人的一般詮釋學原則。以下四項原則是循序漸進的，其中較後的原則假定了較前的原則：

一、文義內在原則（principle of intra-textuality）

我們針對文本所要尋找的意義，應該都是在文本之中，而且只在文本之中。以《莊子》為例，如果要了解其中所呈現的哲學意義，只能從文本中讀出，不能強加之以文本中沒有的道理或意義。如果是因為文本脫落或朽毀，必須對某一文本加以增補或修訂，也必須有其他文本為據，無論是新發現的或有其他脈絡的文本參證，始得為之，不得任意強加文本以外之意或文句於某文本之上。我想，只有先假定了文義內在原則，才能有克里斯提娃（J. Kristeva）所謂的「文際性」（intertextuality），及文本的橫的與縱的關係。克里斯提娃認為，「每一文本都是由眾多引述的拼圖構成的」，「而且都是對其他文本的吸收與轉換。」每一文本都是作者、理想讀者和外在文本持續的交談的結果，可由橫軸（作者與讀者）與縱軸（先前文本傳統）來予以閱讀。⁴其實，到底如何決定依文本的文際性及適當的橫縱關係，仍需依賴文義內在原則。

二、融貫一致原則（principle of coherence）

基於讀者主觀的善意，與文本客觀上的價值，一個哲學家著作之所以值得讀，一定是有其內在一貫的想法。所謂融貫一致，在消極上要能避免自相矛盾或相互對

⁴ Julia Kristeva, "Word, Dialogue and Novel", in *The Kristeva Reader*, edited by Toril Moi, Oxford: Blackwell, 1986, pp.36-37. 注意克里斯提娃所謂“À la place de la notion d’intersubjectivité s’installe celle d’intertextualité, et le langage poétique se lit, au moins, comme double”. Cf. Julia Kristeva, *Le mot, le dialogue et le roman.*, In *Recherches pour une sémanalyse.* (Paris: Éditions du Seuil, 1969), p. 146.



立的歧見；在積極上則文本中所含的觀念與命題，必須能環環相扣，形成一個內在融貫的義理整體。我們可以假定，有著融貫一致性的哲學文本，要比一篇自相矛盾或歧見百出的文本有哲學上的價值，尤其一篇能垂之久遠、千錘百鍊的文章，更須有其融貫一致性。當然，如果一篇文章本身就是片斷無序、意見分歧甚或前後矛盾，那就還它一個無序、分歧或矛盾，不可硬要讀出其融貫一致；不過，一篇矛盾、分歧、無序的文本在哲學價值上（但並不一定是在歷史價值上）便不如一篇融貫一致的文本。不但是爲了讀者主觀的善意，也是爲了像《莊子》這類文本的價值，詮釋者必須盡力在文本中讀出融貫一致的意義。如果我們的解讀使它零碎化或自相矛盾，除非有文本本身如此，由於文義內在原則，或有其他文本的強力支持，否則不但會違反善意原則，也是在減損文本的價值。

三、最小修改原則（principle of minimum emendation）

除非必要，不依主觀意見隨便修改文本。如果文本所述與我們的理論或我們根據某理論對於某文本的想像之意不一致，應該修改的是我們的理論或我們對文本的想像，而不是文本本身。例如葛瑞漢（Angus Graham）認爲〈齊物論〉中南郭子綦對於學生所提「天籟」問題並未解答，於是把〈天運〉篇開端「天其運夫？地其處夫？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？……孰噓吸是？孰無事而披拂是？」一段，轉移到〈齊物論〉「咸其自取，怒者其誰邪！」之後，當作天籟問題的回答，並視之爲南郭子綦與學生交談的結論⁵，便是違反最小修改原則之一例。其實，按照動態脈絡主義看來，大塊噫氣之喻，與「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹……」一段義理相連，表現文本和意象的語用運動，說的是：如同風吹在不同形狀大小的樹穴，會產生不同的聲音，同樣，構成有別、深淺有異的自我主體，也會形成並表現不同的言論和知識。「人籟」在文脈中所喻指的是人類爭相提出的種種知識體系和言說。顏成子游未解人籟，便要敢問天籟，對此，像南郭子綦這樣高明的老師沒有必要回答。若大事改動原文，假定在此必須有一個關於天籟的答案以爲結論，實無必要。更何況〈天運〉首段對於「天運」的疑問——全段是終之以「敢問何故？」——究竟是否旨在回答「天籟」，頗有疑問。

⁵ *The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chunag-tzu*, translated by A.C. Graham, London: Allen & Unwin 1981, reprint by Hackett Publishing Company, 2001. p.49.



四、最大閱讀原則（maximum reading）

在符合上文義內在原則、融貫一致原則、最小修改原則等先行原則之後，我們就可以在義理的理解和詮釋上做最大的閱讀，亦即最富有充實的義理的解讀，可以開始在文本上從事哲學思索。我所謂「充實」是依據我所謂「意義的飽沃原則」（principle of saturation of meaning）來說的，也就是指在哲學思索上達致最恢弘而合理的義理，而在人的心靈對於意義的需求上，達致最大的滿足感。若是進行哲學史的研究，至少要遵行文義內在原則、融貫一致原則、最小修改原則，但若要在文本上進行哲學思索，一定要發揮最大的閱讀原則。

綜合前述，我們在閱讀一份相當完整的文本時，與其將之區分為不同的意義單位，不如說是有多層動態展開的意義層面：由「字詞」到「語句」，到「段落」，到由數段形成的「大段落」，到「整篇」，到此篇文本與他篇文本的關聯，到全部的「作品」（work, oeuvre），到與其他人、其他時代作品的關聯……等等。

參、在隱喻與敘事中的形象觀念及其運動

在前述一般詮釋原則之下，中國哲學文本有其特性，研究時必須進一步加以注意。大體說來，相對於西洋哲學喜歡運用「概念」（concept），中國哲學喜用「隱喻」（metaphor）；相對於西洋哲學喜用「論證」（argumentation），中國哲學喜用「敘事」（narrative），也因此引進了意象及其在語用過程及時間中的運動。中國哲學文本中的「隱喻」和「敘事」及其所引發的意象，也是在說、寫和讀的行動或語用過程中創造並展示意義的運作，為此也必須要放在動態的過程中予以瞭解。如此文本與意象運動的交織，有其在中國哲學思維特色中的基礎。究極說來，中國哲學家在體驗終極實在或實在本身之時，總想透過較為根源性的「形象—觀念」（Idea-Image）揭露之，後者是某種介於「純粹觀念」與「形聲之象」之物，藉以保留意義開顯的全貌，顯示人對於實在本身的直觀，雖不能窮盡其萬般豐饒，只能浸淫於隱喻之間。哲學家經由默觀理性，親證終極實在或掌握實在本身，無論視之為「天」、為「道」、為「誠」、為「心」、為「空」、為「理」……等，皆是既表現觀念，又聯繫形象，作為對終極實在或實在本身的某種詮釋。至於藝術創作，則是藉由詩性的轉化（poetic transformation）與想像的創造（creative imagination），使「形象—觀念」成為具體的音與形的律動與表現，並藉此賦予它以材質。在道德行動中，實踐理性將「形象—觀念」帶入對於人間事件的判斷，以行動介入事件的生發與流程，並為此而承擔責任。在歷史理性的運作中，終極實在



藉著事件、行動以及佈局而成的故事而開顯，以揭露人的存在的歷史性及其實存意義。說我們的故事，並為彼此說故事，將可帶來希望，因為其中隱藏實存意義並揭露終極實在，雖然這種揭露僅只是隱喻性的（metaphorical）。「形象—觀念」相較於原初實在本身的顯示，僅擁有「宛如」的結構，是為隱喻，透過默觀、詩化、實踐與歷史，讓我們得以親近終極實在或實在本身，進而參贊其實現歷程。

比較起來，西方先蘇時期的哲學家喜歡用水、氣、火等形象表達觀念，較接近中國哲學思考方式，但其後的西方哲學主流，則轉向偏好概念與論證。中國哲學喜用隱喻與敘事，不同於抽象概念與邏輯論證，然在多數情況下，隱喻、詩的語言與故事彼此相關，常能保留與形象與事件的密切關係，得其整全。在文本之中與形象的連結不但使人的左右大腦能均衡使用，也使人的思維進可攻，退可守，上可窮天人之際，達至義理觀念，下可親近日用事物，有益實踐。

以《莊子》為例，首篇〈逍遙遊〉一開始說「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。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。」⁶其中將生命視為宛若「魚」與「鵬」的形象及其運動變化，「魚」乃水中自由之生命，然其自由為有條件之自由，卻可化而為鵬；「鵬」乃空中自由之生命，較水中之自由為高，且可奮發向上，怒而飛，直上九萬里高空，甚至改變方向，直抵天池。鯤鵬之喻透過鯤、鵬的形象及其變化與運動，以喻解生命的自由及其條件，與自由的提升與擴大。就此而言，註解的時候不宜將之讀為描述性的語言，只確認鯤魚是哪一種魚、北冥位於何處……等，仍無濟於事，因為這是一段隱喻性的語言，而非描述性的語言。

莊子藉鯤鵬之喻以說自由及其條件與自由的提升與擴大，伴隨著種種動態形象與比較，如鵬之「怒而飛」、「翼若垂天之雲」，其視野中之「野馬也」、「塵埃也」，所比擬之「水之積」、「風之積」、「蜩與學鳩」、「適莽蒼、適百里、適千里者」等等，並進而評述由惠施到宋榮子到列子的生命自由之性質及其限制，一一活現種種典型人物形象，予以生動描繪，直到說出「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。」（郭慶藩：17）從有條件的自由，發展到無條件的自由，鯤鵬之喻於焉完整，進而提出達此無條件自由之人之典範，是至人，神人，聖人：「故曰，至人無己，神人無功，聖人無名」（Ibid.）。按照我的閱讀，在〈逍遙遊〉爾後的文本裡，莊子先用了一些「重言」，如許由與堯的對話，來討論「聖人無名」；以肩吾與連叔的對話，來討論「神人無功」，並進而透過莊子與

⁶ 郭慶藩：《莊子集釋》，台北：頂淵文化，2005，頁2。本文隨後對此書之引用，往往以在編輯者郭慶藩名後加上頁碼作標識。



惠施的對話，來討論「用」的問題，其中一再引發種種動態形象，不再一一枚舉。

然而，〈逍遙遊〉並未清楚論及「至人無己」，一直要到〈齊物論〉首段才開始出現論述。就此言，〈齊物論〉應與〈逍遙遊〉一起閱讀，且其間有文本與義理上的連續性。文本在語用上的運動，使我們瞭解到它們之間的連貫性及問題意識的接續與轉換。〈齊物論〉始於「南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其偶……」（Ibid.: 43）。雖然說「荅焉似喪其耦」的「耦」也有「寓寄」之意，但若以身為寄，其意好似南郭子綦喪失或超越了他的身體層面的存在，若果如此，這段文意便不能與下面的文本相接續，所以我不採取這樣的閱讀。因為南郭子綦的弟子顏成子游說「形固可使如槁木，而心固可使如死灰」，顯然表示其師已經超越了形和心。為此，南郭子綦點出「今者吾喪我」，說出「至人無己」的宏旨，接續了〈逍遙遊〉未竟之意。南郭子綦之「喪我」或「無己」，是無論身體層次的自我和心理層次的自我都予以超越了。換言之，其所無之「己」、所喪之「我」，是與物有對待，或說有主客對待的自我。就此而言，成玄英謂「耦，匹也……物與我為耦也。」（Ibid.）可謂得其旨。顯然，南郭子綦所超越的是有對待的、相對的我，是關乎「至人無己」之論。

以上表明了字、句與篇章、篇章與篇章之間，以及其中引發的意象，皆在文本的語用運動中既有其連貫性的意義，以承接意義之運動；也有斷裂性的躍進，以呈現新穎的意義。我們若從〈逍遙遊〉讀到〈齊物論〉，從〈齊物論〉的大塊噫氣之喻到其後大知小知、大言小言的論述，在莊子文本與意象的語用運動之中皆有其連續性，並不是片斷的。

肆、文本作者或學派提供的詮釋原則

除了上述一般詮釋原則與中哲文本特性，我們所閱讀的中哲文本作者或其學派，往往也提供了特定的詮釋規則或至少對語言有其特定見解。例如，儒家的詮釋學，除了前面提及孔子摘取關鍵句以顯示要旨，即所謂「斷章取義」的詮釋法之外，還有孟子所謂「以意逆志」的原則，頗近似於狄爾泰（W. Dilthey）透過詮釋達成理解的方法。就本文所關心的《莊子》文本而言，其中也提供了閱讀與詮釋的原則。就莊子〈齊物論〉的語言理論而言，對語言意義的理解與詮釋必須注意「言者」與「所言者」的關係，尤其是所言者在主體構成的深淺上的先驗依據。此外，也必須注意《莊子》本身對其文體的看法。基本上，按照〈寓言〉篇所言，《莊子》文本有寓言、重言、卮言三種文體。本人在〈莊子的語言哲學初考〉一文中有



較詳細的論述（沈清松：1985），在此僅舉其要。〈寓言〉篇說：「寓言十九，重言十七，卮言日出。」（郭慶藩：947）顯示在《莊子》文本中有十分之九是寓言，其意在與以此說彼，以 X 說 Y。使用寓言的目的是「以寓言為廣」，將人的思維從感性經驗與邏輯推理的限制中超脫，藉以擴大人的經驗與存在的範圍。在寓言中有十分之七是重言，所謂重言，是指對先聖先賢言行與傳統典籍加以引述，然此種引述既已被寓言化，便不只是照抄，而是寓言化甚至創造性的詮釋。其目的則是在於「以重言為真」，借重時間中較為久遠而有見於經緯本末的言行加以引述，以開顯真理，表現真理的歷史性。較為特別的是，《莊子》文本中，對先聖先賢之言的引述多屬對話性質，以顯示交談中意義的辯證性與視域交融。至於卮言，則是在情境中的評論與對他人（例如惠施）的隨機指點，凡《莊子》文本中的評論性文字和莊子與他人的對話，尤其莊子與惠施的對話，皆屬之。這類評論皆須就情境來立言，無任何的預設立場，訴諸天道的均準，在情境中揭示真理，並且隨說隨掃，以保無窮的思想活力，揭示道本身及其所開顯的內涵之無窮。以是，其目的是「以卮言為曼衍」。例如，在各篇中莊子與惠施的交談都是屬於卮言，莊子對自己的語言加以解構，也是屬於卮言。「卮言日出」表示卮言是莊子時時提出，隨時點撥，隨時評論，隨說隨掃的文字。

總之，在按照上述一般詮釋原則、尊重中國哲學特性與文本作者或學派提供的詮釋規則來解讀文本之後，也可將哲學文本放在更為寬廣的歷史脈絡或時間中的動態歷程，也就是哲學史、思想史，甚至一般政治社會經濟史的歷史脈絡；進一步，還可以運用不同理論的來解讀，甚至展現閱讀者分析性與批判性的理性思考能力，提出自己原創性的見解。由於篇幅所限，茲不再贅。

根據以上方法論的考量，以下我們且以〈齊物論〉為例，來看中國哲學文本中的語用運動與詮釋問題。關於〈齊物論〉的篇名，有釋為「平齊物論」或「物論之齊」者，其實，這兩種說法在莊子現行文本中皆可找到支持，而且兩層意義密切相關。就文本的語用運動看來，〈齊物論〉一開始以南郭子綦的身心變化提出「至人無己」，之後馬上用大塊噫氣的意象與敘事，表明吹在不同形狀與大小的洞穴，會產生不同的聲音，喻若不同深淺與形式構成的主體性，會發出不同的聲音與言知。緊接著，提出不同的「言」與「知」是來自不同的主體性層面，並由於各執成心，因而有儒、墨之是非，亦即產生不同學派與知識體系的相互衝突。可見，〈齊物論〉是由「物論之齊」開始，就哲學上言較傾向於知識論與語言哲學的問題，討論不同的言與知如何形成。莊子追溯不同知識體系與論述在主體構成上的依據，論其構成的深淺，一直要追溯到真君、真宰，亦即以道為真正的主體。到了道的層



面，也就進入了終極實在或本體論的層面，論及「道通為一」之境，在此「道」貫穿一切，於是體驗到「天地與我並生，萬物與我為一」，萬物彼此之間，萬物與人我之間，皆平等平等。這就進入了「齊物之論」，其意較屬於本體論、形上學層次。換言之，〈齊物論〉始於「物論之齊」，追溯物論的差異是來自主體的構成，直到溯及真正的主體，也就是道本身，並由此進入形上學的「齊物之論」。這兩層意義其實並不對立，反而皆屬於同一文本的意義進展。

伍、言與知的形成對應主體的構成

字、句與段落的語用運動，更隸屬於大段落的語用運動。對於大段落的掌握，往往會影響其下次級意義層面的詮釋。我將〈齊物論〉的文本語用運動簡單地分為幾個較大段落，宛如戲劇中的場或幕，以方便呈現義理的進展。〈齊物論〉的第一大段是從「南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其偶」的意象，提出「至人無己」的議題開始，到「大塊噫氣，其名爲風」的寓言所描繪的動態形象，一直到「咸其自取，怒者其誰邪」止，透過風吹在不同形狀大小的洞穴而發出不同聲音，以此爲隱喻，來引入下文所論，言與知隨著主體構成的深淺而有別，形成不同的知識體系與論述。於是引出下一大段對言知之分析，其大意前已略述，茲不再贅。值得注意的是，本大段是始自南郭子綦與其弟子顏成子游的對話，屬重言；繼之以大塊噫氣之喻，屬寓言。其中身體喪我、吹穴成音的動態形象是論述的中介。

第二大段落從「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹」開始，是莊子對言與知及其在人主體構成上的根源之論述，屬卮言，旨在點出不同的「知」與「言」的型態，是根源於自我構成的深淺不同，不但分析自我與主體構成的問題，而且暢論封閉於經驗性自我者的命運，至「人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」爲止，把「知」與「言」與主體的構成、開展與自閉討論到一個程度，這是第二大段落，我們且在此集中分析。

莊子在指出「言」與「知」的幾種不同型態之後，馬上接著講「其寐也魂交，其覺也形開。與接爲搆，日以心鬪。」（郭慶藩：51）顯然是在講身體層面的自我，當人睡著之時，魂交托於身體，而在醒的時候，身體舒展開來，向世界展放，開始與外物互動，「與接爲搆」，也由於與外物互動，產生種種心理的狀態，如「縵者，窳者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵」（Ibid.），如此便進入到心理層面的自我。更進一步，在經驗我的內核有個「機心的我」：「其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也。」（Ibid.）所說的是一個在進行是非判斷



(judgment)，或是算計以贏取我勝（無論利益之爭或是非之辯）的自我（calculative self）。

如此，莊子簡潔地交代了「經驗的我」（empirical ego）的三個層次：「身體的我」（bodily ego）、「心理的我」（psychic ego）以及「機心的我」（calculative ego）。若就此來看，「其寐也魂交，其覺也形開」所談論的是身體的我，文字與意象的重點在於身體於睡時渾然不覺，醒時則向外開展，與外物互動，沒有必要像成玄英疏所謂「故其夢寐也，神魂妄緣而交接」，後者更進一步涉及身體的無意識層面、作夢與佛教所謂「妄緣」的關係等，也是增益了原文之意。

有關心理的我，〈齊物論〉第二大段落隨後提到「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啓態」，我同意王夫之的註解，認為是「喜怒哀樂，慮嘆變熱」八種心理狀態⁷，忽而快、忽而慢的，不斷地舒展開來。「姚佚啓態」說的是前八種心理狀態的時而疾、時而緩，展開其情態，如此在語氣和語義上也較能順當地接續下文「樂出虛、蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎！已乎！且暮得此，其所由以生乎。」後者用「樂出虛、蒸成菌」的隱喻與形象，進一步說出心理的我並非真正的主體，無根無由（如樂出虛、蒸成菌一般），也不知其生發的根源（其所萌）與原因（其所由以生），雖然說其根源與原因實不必遠求，而可且暮遇之。

本大段在提出真君、真宰的前後，各用了一些篇幅來說明，經驗的我若封閉在己，不向上超越、發展，其命運如何。如「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；其溺之所爲之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也。」（郭慶藩：51）這段文字都是在以形象隱喻表達經驗我在自我封閉時的生命狀態，就像名家陷溺於言、知的辯論，尤其是莊子的對話者惠施，在莊子看來便是處於某種封閉於機心的狀態。在這裡，「其厭也如緘」，「厭」應該是沈溺之意，「緘」則是封閉之意，說的是辯者的生命情態沈溺在自我封閉之中。

莊子進一步提出對經驗我的一個總結，謂曰「非彼无我，非我无所取，是亦近矣」是說明經驗的我一方面是相對性的：「非彼无我」，這是有對偶的我之特性。另一方面，經驗性的自我也是一選取的觀點，無論是、非、利、害，都由這一選取觀點而來。郭象註和成玄英疏皆曰「彼，自然也」、「自然生我，我自然生」（郭象）「若非自然，誰能生我？」（成玄英），可謂一下子從對言、知及其主體構成的討論，跳躍到形上學層面能生的自然的討論了，並不妥當。

⁷ 王夫之：《莊子解》，收入《船山全書》，船山全書編輯委員會編校，第十三冊，湖南：嶽麓書社，1996，頁97。



這一大段文本的語用運動，表示在這經驗的我層次，雖有種種心理狀態不斷出現，但並沒有真正的主體，也不知其根源：「莫知其所萌」；也找不到真正的原因：「已乎，已乎！且暮得此，其所由以生乎」；亦不知其推動的動力何在：「不知其所為使」。經驗的我（empirical self）不是主體，不是根源，不是原因，也不是動力；真正的根源、原因、動力，亦即真正的主體，是「真君」、「真宰」，或可稱之為「本真的我」（authentic self）。雖然本真的自我才是真正的根源、原因、動力、主體，並且可以表現在心理與身體層面，「可行已信」，有其真實的表現，但仍然「若有真宰，而特不得其朕」、「可行已信，而不見其形，有情而無形」。不過，萬物皆有其真君、真宰，就此而言，無論「如求得其情與不得」，皆「無益損乎其真」。莊子在此安立了隨後所言「齊物」的根據。萬物皆有其真君、真宰，是因為道在生萬物之後，又居於萬物之中，成為其真正的主體。由於修辭的變化，《莊子》並沒有要將術語固定化的意思，有時用「真君」，有時用「真宰」，都是表示真正的主體或本真的主體，是以「道」作為其本真的主體。到這地步，「如求得其情與不得，無益損乎其真」，不管有沒有自覺到本真的自我如何，都不影響本真主體的存在，是為齊物之基。

在提出真君、真宰之後，莊子又用了相當的篇幅，再以身體的意象來討論身體層面並沒有任何真正的主體，如「百骸、九竅、六藏、賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？」皆旨在陳述身體層次沒有真正的主體，如此補足了前面已討論過在心理及機心層次沒有真正主體之意。整體說來，真正的主體是在真君、真宰。在本大段之末，莊子又進一步討論一般人停留於經驗的我，忘懷本真的我或缺乏對本真我的自覺，以致「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪？」、「人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」（郭慶藩：56）對此一自我封閉的命運表示哀嘆，以終結本段。

陸、從形成是非到相互照明

按照我的閱讀，〈齊物論〉以下的一大段，是從「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎」開始⁸，到「是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明」止。其中分析不

⁸ 郭慶藩《莊子集釋》將由「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎」到「吾獨且奈何哉」放入對自我封閉的命運的哀嘆。其實，在對自我封閉的命運哀嘆之後，新的文本段落已轉向對物論的形成在於成心，及其與是非的關係的分析。



同物論或意識型態的衝突，首先是出自成心，也就是已構成但不徹底的心，並以此為指導；進而分析語言意義的構成，是由「言者」與「所言者」的關係構成，不同的物論各有其語言哲學假定，基本上它們的差異在於其主體構成或成心的深淺不同；最後，這段文本指出不同物論或意識型態的衝突，也是來自存在與視野的限定，「物无非彼，物无非是」、「自彼則不見，自是則知之」，即使聖人能照之於天，其所提出來的論說，亦會被視為僅只是眾言說之一而已。解決之道，最好不要將彼與此對立，以己為是，以彼為非，反而要進入道樞之中，得其環中，以應無窮，讓是與非彼此反覆相明，也就是在辯證歷程中，彼此相互照明。這一大段落的哲學評論成分甚濃，亦屬於卮言。卮言所用形象雖然比寓言和重言少，但仍在關鍵時用之，如討論語言時說「夫言非吹」、「異於穀音」，在論及超越是非時說「謂之道樞」、「得其環中」等。

本大段文本指出，首先，是因為人先有先已構成的主體之心，並以之為指導，以至形成種種物論或意識形態，甚至堅持己見，是己而非人，因此才形成種種是非非之爭。就此而言，我不贊成《莊子集釋》中的分段法，將前大段中哀嘆自我封限於經驗性主體的命運的「人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎」等句，與針對意識形態批判的「夫隨其成心而師之」混為一段。在此「成心」有現象學上所謂「已構成的主體」之意，而「心」一詞在《莊子》與《老子》中，多少有些貶義。

其次，是非的形成與所用語言意義的不同有關。「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也」，說的是語言有其意義，不是聲音的吹動，不是如同幼鳥叫聲；之所以「言者有言，其所言者特未定也」，是因為語言的意義是由「言者」與「所言者」的關係構成⁹，問題在於「所言者」視主體的構成與認知的深淺而有差別，其所謂「特未定」之處，在於所言者所指涉的意義，是隨著主體構成的徹底性的深淺而有所不同。

再次，轉到存在物的層面去討論，是非的形成是由於在存在上，所有的物都是有限定的彼物或此物，也就是存在物的有限性與相對性，並且人皆是自彼或此的觀點來覺知世界，也因此，「自彼則不見，自是則知之」¹⁰。像儒、墨這類言知體系的衝突，不只是由於主體的構成有別，其所使用語言有別，而且更是因為在存在層

⁹ 這點頗類似索緒爾（F. de Saussure）所謂，符號的意義是由「能指」（signifiant）與「所指」（signifié）的關係構成的。不過，索緒爾在此講的僅止於符號，而且他並未認為「所指」是由主體構成深淺所決定，而是認為這是由社會的約定或系統決定的。

¹⁰ 在此傳統接受的文本是「自知則知之」。



面所有的事物都是有限定的此或彼，從此看此物是在此，彼物則是在彼，自彼處看此物，會有所不見；自此處看彼物，也會有所不見；於是自此自彼，相互有所不見。這裡既然講物的彼與此，所涉及的是形器（ontic）層面的有限性與相對性，而非本體（ontological）層面的問題。

莊子認為，唯有進入本體層面，進入超越了彼與此、是與非對立的道樞，始能得其環中，以應無窮的彼與此，以及其所引致的無窮是與非：「彼亦一是非，此亦一是非」、「是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫若以明」。站在道樞的核心，可以使是與非相互照明，故曰「莫若以明」。在此「以明」的意思是使彼與此、是與非相互照明，辯證上躋。

如果沒有瞭解到《莊子》「莫若以明」是「不如以彼、此相明，以是、非相明」的意思，會失去《莊子》思想中原有的辯證性。既然你在此只有見於此，在彼只有見於彼，於是是有是有非，如此一來，最好是以你之所見與我之所見相互補而產生辯證上躋的作用。郭象注與成玄英疏皆解為「反覆相明」，其意近之¹¹。既然有彼有此，有是有非，便可透過彼與此、是與非相互辯證、相互釐清來相互補、相照明，此意亦可導向隨後所謂「兩行」之意。我認為以「以明」為「反覆相明」為佳，表示你看到的角度可以補充並照明我看到的角度，我看到的角度也可以補充並照明你看到的角度，於是促成相明的效果。

柒、由「物論之齊」到「齊物之論」

第四大段落，是從「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也」開始，討論進一層的語言哲學的問題，並追溯其與本體論的關係，再轉進到本體論的問題，一直到「是故滑疑之耀，聖人之所鄙也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。」這一大段落是由「物論之齊」轉進到「齊物之論」的關鍵。既然是莊子的義理論述，也因此屬厄言，在重要觀念與比較時，仍用及諸如「天地一指」、「萬物一馬」、「舉莛與楹」、「厲與西施」、「朝三暮四」、「昭氏鼓琴」、「師曠枝策」、「惠子據梧」等意象或敘事。

首先，「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也」的部分，不能將「指」譯解為屬性，其實，雖然有些「指」是屬性，但並非全部的「指」都只是「屬性」（attributes）而已。換言之，「屬性」並不等於全部的符號或語言。其實，在這一

¹¹ 同註 6，頁 65。



語句或命題中，「指」一字既有「能指」、也有「所指」的意思。在此，索緒爾（F. de Saussure）的語言學有幫助我們詮釋這段文字，他區分「能指」（*signifiant, signifier*）與「所指」（*signifié, signified*），並指出符號的意義是由「能指」指向「所指」，換言之，由「能指」與「所指」兩者的關係所構成。就像我說出或寫出「馬」，這一聲音或符號是一「能指」，其所指的是實際存在的「馬」¹²。如此一來，本段可讀為「以『能指』喻『能指』之非『所指』，不若以『非能指』喻『能指』之非『所指』也」，意思是說：無論聲音符號或字型符號，都是由人構成的符號，並不是事物本身；「馬」的符號是一構成的實在（*constructed reality*），而實際存在的馬則是一實在本身（*reality itself*）；為此，「能指」並非「所指」。爲了要說明這點，以「能指」喻「能指」之「非所指」，不若以「非能指」來喻「能指」之非「所指」，也就是說不如去指點所指的事物本身彼此的區別，更能明顯指出「能指」並不是「所指」，其中指與非指，也表達了前述反覆相明之意。

以下的「以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也」這段語句只是「能指」與「所指」關係的一個例子，其意思是：用「馬」這個符號來說明「馬」這個符號不是馬本身，不如以指點一實際存在的非馬（例如：一頭牛），來顯示牛不是馬，能更清楚的明白顯示其差異，單只留在符號層面較難以辨別符號與實在之間的差異。更推而廣之，所謂「天地」也只不過是一個「能指」（*significant/ signifier*）罷了，是一人爲構成的符號，「萬物」也一樣是一人爲構成的符號。換言之，符號與言說，都是構成的實在，但「構成的實在」並不等於「實在本身」。「天地」是一「能指」，就是一符號，「萬物」也是一能指，就如「馬」這一能指一般，皆不是實在本身。有關這一段文本有各種詮釋，牟宗三先生將這段文字賦予最高的精神成就義，可謂賦予了這段文本以最大閱讀。不過，最大閱讀必須假定先前文義內在、融貫一致與最小修改等原則。從整體文本的運動看來，若扣緊符號與實在的關係，此段文字便可順當解通，不必加入精神高度的成就等的過度詮釋，如果硬要解為精神高度的成就，則與下文脈絡的銜接，便會出現落差，也就是會相反融貫一致原則，與文本的語用運動。

前面提到融貫一致原則與最小修改原則，在此，從「天地一指也，萬物一馬也」以下的一段文本，是一個考量的佳例：「可乎可，不可乎可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所

¹² 按照索緒爾，「所指」（*signifié, signified*）包括實在物或者我們腦子裡某實在物的觀念，例如一隻馬和我們腦袋裡對於馬的觀念。在此，我們只用以指稱實在物，雖然在其他脈絡，「所指」仍可指某實在物的觀念。



可」。顯然，若就文本的融貫一致性，應該要把「惡乎可，可乎可，惡乎不可，不可乎可」放到「惡乎不然，不然於不然」之後，如此將文本讀為：「道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可，可乎可；惡乎不可，不可乎不可。物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。」如此一來，文義才一致而順暢。這一修改也可從〈寓言〉篇得到支持。〈寓言〉篇裡的相關文本是這樣的：「有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然，不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。」（郭慶藩：950）據此，可以說，前面的修改不但合乎融貫一致與最小修改的原則，也合乎文義內在原則（intratextuality）。有趣的是，此處文本將「然」與「可」的各種排列組合都寫出來了，展示了排列組合與推理論證的高度能力，或許是因為莊子的對話對象很可能是惠施，莊子有時也會露一手分析論證的能力。

在本大段中最重要的文字，誠然是主張種種形狀、大小、美醜、千奇百怪之物，皆由「道通為一」，且「凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一」，顯示了到達齊物的觀點之後，能以一切皆平等的精神，看待一切萬物與言說，並以天道的標準，來任兩行、和是非：「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」對此，Graham 似乎是認為聖人是以自己的是非，去和潤萬物，殊不知聖人是以天道的均準去和世間種種是非。不過，Graham 將「兩行」理解為任是與非各自自行前進，在意義上比較清楚，然其缺陷在於他忽視了聖人是以天道的均準來和是非，而不是以自己的是非來和萬物。此外，Watson 將這段文字解為聖人和是與非，可謂簡潔有力。不過，他將「兩行」譯為“walking two roads”值得商榷，其意似乎是要讓一個人既走在是之途，也走在非之途。整體說來，莊子的意思是：既然存在物和人對物的覺知皆屬有限，在言與知中，無窮的是與非本就會不斷自行發展，對此，人既要透過「以明」使其相互照明，而且要進一步居於「道樞」，得環中以應無窮之是非；更要再進一步，讓是非提升到在天道的均準上達至相和之境，這才是真正的「兩行」之意。

莊子在此將言與知提升到形上學層面，分析有限定的言與知以及堅持於某一言知體系，造成是是非非的根源所在。前面說到「道通為一」，表示所有存在物和言論與知識中都有道，因此都被道所貫通。但是，由道到物，這中間的形上理論還需打通。〈齊物論〉接下來的文本大體進入了這一問題：「古之人，其知有所至。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣」。所謂「古之人」是指心靈達至時間源頭的典範型人物，處在時間源頭，當然知道萬物的起源，所以「其知有



所至」，至於其所知的，是「有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣」。「未始有物」就是無物。可見其所知萬物的根源是「無」。在莊子看來，回溯至時間源頭的典範人物，他所知道的是「無」，是無窮奧妙的可能性，是一切的開端，「至矣，盡矣，不可以加矣」，這是因爲「道」最初就是開顯爲「無」。「其次以爲有物矣，而未始有封也」，說的是由「無」到「有」，是有一部份的可能性實現爲「有」，宛如「道生一」，「一」是「有」之始，但尚未開始分化，爲此是「未始有封」。「封」是「封限」，就是分殊、區分、限定之意。「其次以爲有封焉，而未始以爲有是非也。」說的是由「一」開始分化、複雜化爲萬物，成爲此物與彼物，於是有彼有此，有了種種限定的存在物，可是此時還沒有由於受限定的知覺而執持種種相是相非的言知體系。一如前述，是在成心介入之後，才開始有是非。由於「自彼則不見，自此則知之」，於是開始有是、非了。「是非之彰也，道之所以虧也。」既然開始浮現是非，原初的道至此就有虧了。「道之所以虧，愛之所以成」，更加上愛惡的偏好，愛此而惡彼，或愛彼而惡此，以此或彼爲是或爲非，相是相非，相非相是，爭辯無已，衝突乃生。

整體說來，這段文本首就形上學角度，講出由「道」到「無」，由「無」到「有」，由「有」到各種「有封限之有」，成爲一一分殊之物，也就是成爲萬物。其次，就認知的角度，由於成心的介入，產生種種是非。人所認知的是「構成的實在」，而不是「實在本身」，也因此就認知來講，「是非之彰也，道之所以虧也」。再次，又加上愛欲的層面，「道之所以虧，愛之所以成」，於是乃有所偏執與好惡。這是一個逐層愈來愈分化、封限，乃至構成不同知與言的學派，相互論難，相互爭辯的結果。在〈齊物論〉之初，只從主體的構成來講「物論之齊」。現在的義理已推進到不只是主體的構成有別，而且物本身也有分別，於是乎由道的整全，一直到分化爲種種之物，再加上主體的成心，因而形成是非，再加上愛欲的偏好，於是而有種種論辯與衝突。但是莊子要問：「果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？」。從道的角度來看，既是「道通爲一」，當然沒有成與虧。因爲道貫穿一切，所有的萬物彼此的差異與言知的爭辯，只不過顯示道本身的豐富與熱鬧，沒有什麼成與虧。然而，「果且無成與虧乎哉？」，從人的言知體系的建構性與有限性來講，難道就沒有成沒有虧嗎？意思是說：從物與人的角度來看，是有成有虧的。

接下來，莊子以昭文、師曠、惠子三位學有專長的人物形象爲例，來說明成與虧：「……昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎！皆其盛者也，故載之末年。」在此，「載」有「事」或「從事」的意思，意思是說，三者



的專長皆達至高峰，是其盛才所至，為此他們會一直從事到晚年。也因此，下面才說「唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終，而其子又以文之綸終，終身無成。」意思是說：因為他們愛好這些東西，表現出優異於別人，也由於自己喜歡，才會一直要教別人自己這一套。但由於所教的人非其才，也因此傳不下去了。不但惠施的堅白論無傳，且昭文的兒子雖繼承父業，仍然終身無成。須知，自己喜好這一套，使自己能優異於別人，並不是異於真正的聖人；而是因為我會這一套，所以勝出別人之上。但由於所傳非人，「故以堅白之昧終」，說的是惠施的堅白之論因此最後傳不下去了，並不是說這三個人或所有的人都終究昧於堅白論。隨後文字說的，則是昭文的兒子雖繼承父業，仍終身無成，而不是說所有三個人的兒子都終身奉獻於他們父親的「理論」。

捌、從宇宙生發論到人文傳統

〈齊物論〉第五大段是從「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。……」一直到「孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」基本上是以卮言的型態，討論宇宙生發論，並由從宇宙生發論逐層下降到人文傳統，評述由圓融的整全到產生分化的性質的過程，並主張發揮人的精神或理性的整全作用，發揮「葆光」精神，在有限定之中常指向無窮之道，以為泉源。文中所引形象較少，但重要觀念，如「天下莫大於秋豪之末而太山為小，莫壽乎殤子而彭祖為夭，天地與我並生而萬物與我為一」、「五者圓而幾向方矣」等仍屬生動表達之形象觀念。

大體說來，莊子雖不贊成名家之流那樣愛展現辯論的耀眼才華，而主張寄託於用，而不執著於用，也就是主張不要論辯，卻要把種種物論都給齊了，遣是非、任兩行。然而，他即使主張不辯論，也總得說半天才能表達於此。為此說：「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。」這樣一段卮言，可謂對自己的言論也做了一番自省和解構，質疑自己主張不要論辯，與惠施主張論辯以決勝負，就其皆是論辯而言，皆屬言論一類。在這一自省精神下，莊子嘗試論及宇宙有始無始與有無的問題，及對這些問題的種種意見，並沒有給予答案，反而幽了自己一默：「今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎？」這話也可算是卮言，對自己的言論，隨說隨掃，予以解構，



更進而齊物之大小、平時間之久暫，甚至達到「天地與我並生，而萬物與我為一」的高峰體驗。這真是齊物的最高體驗，也是萬物與人在終極實在中達致密契之一的至境。

在此密契之一（*unum mysticum*）的視野中，莊子重新看待道原或與宇宙生發論的問題，說：「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，巧歷不能得，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。」這一段文字將老子所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」轉移為「一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得……」的論述，換言之，是將「道原」問題與「道言」問題合而論之，把宇宙生發的問題與語言生發的問題結合起來談。這顯然是對宇宙論問題加以語言哲學的反省，並指出其限制，這點與〈則陽〉篇裡對宇宙是否有第一因的理論，亦即「或之始」（有第一因）、「莫之為」（沒有第一因）的批評，可謂前後呼應¹³。

〈齊物論〉接下來的文字總結道無封限，言無常是：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也」。道本身是沒有封限與區分的，言說也沒有常設的標準。自從道分化為彼物與此物，言論依照自設的標準去判定是與非，於是而有各種各類的「畛域」出現，包括空間上的區分，有左、有右；事物上的區分，有倫，有義——事物都各有其理與適當性質；言論上的區分，有分，有辯；心理上的區分，有競，有爭。此之謂「八德」，指的不是道德或德行的「德」，而是八種屬性的區分。「八德」既然出自「請言其畛」，其敘述方式是列舉式的分類，不必力求完整的分類。我們不宜把「為是而有畛也」中的「是」理解為「此物之是」，也就是以某一物為「是」。其實，在此的「是」應是接著「封」與「常」而言。道自身未始有封，道在分化以後才開始有封限，至於一物之「是」則是分化與封限以後的結果。就本體論的角度看，如果道不分化，則無萬物可言；道分化出萬物，才有彼，才有是。是因為有了封，有了常以後，才開始有畛域出現。正如前面的閱讀，是在空間上的左、右之分以後，而有事物上倫與義的區分；隨之以言論上分與辯的區分，再終之以心理上競有爭的區分。

在接下來的文本中，莊子說，「六合之外，聖人存而不論，六合之內，聖人論而不議。春秋經世先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不

¹³ 同註 6，頁 916-917。我認為〈則陽〉篇對宇宙有第一因或沒有第一因的論述，類似康德的宇宙論第三個二律背反（*antinomy*），只不過康德是以區分本體與現象來指引解決之途，而莊子則訴諸宇宙時空的無窮和語言的限制，認為語言只能論物，終日言只能盡物，至於道則是言默所不能載。



辯也。曰：何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰辯也者有不見也。」。所謂「六合」代表天地上下四方，基本上指的是全體事物存在的空間整體¹⁴。如果說道先呈顯為無，而無是奧妙的可能性，其中有一部份實現為有，於是才有出現在空間中的萬物，那麼，「六合之外」指的就是「道」及其所開顯的無窮奧妙的可能性。對此，聖人不予否認，只是體察於「道」而明知語言不足以談論道，所以說「六合之外，聖人存而不論」¹⁵。在此，莊子將語言與終極實在之間的關係再度聯繫起來。表示語言所能談的不是終極實在，而是「六合之內」及其中的萬物。所謂「六合之內，聖人論而不議」，其中「六合之內」指的是空間或天地之內的萬物，對此聖人雖可以論之，但並沒有自以為是而斥他人為非的特定主張，原因在於萬物都可彰顯道，言說皆有所見乎彼或此，也因此「可乎可，不可乎不可；然乎然，不然乎不然」，不必有特定的主張，否則就會將彼、此相對，加上成心的作用，就會彼此相是、相非。

以上針對「六合之外」、「六合之內」，所談論的既是道與物，分別屬於本體論（ontological）和形器論（ontic）的層面。至於「春秋經世先王之志」則已經涉及先王的記載、歷史的典籍與經世的典章制度等，這些「人文的傳統」。由「道」而「物」而「人」。聖人對於人文傳統，是採「議而不辯」的態度，也就是說聖人對於人文傳統有他自己的詮釋觀點，尤其是透過重言所表現的觀點，這是以創造性的方式去詮釋傳統，但是聖人「不辯」。「辯」有兩層意思，其一是「言辯」，其二是「分辨」。可見，針對人文傳統，聖人雖進行創造性的詮釋，有詮釋性的主張，但不在其中相互分辨與辯難——通常是在進行分辨以後才會相互辯難。

至於說「故分也者，有不分也」，是因為你若進行分辨、分析，「道」作為整全，或是「六合」中的物作為整全，或是整個「人文傳統」作為整全，若強為分析，一定有分析不到的地方，若強加言辯，一定有言辯所不及之處。聖人的氣度恢弘，胸懷廣闊，把自己對於道的整全、萬物全體與人文傳統的理解，皆納之於懷。然而一般人則會彼此相分辨、辯難，以表現自己的認知、博學或才華。

莊子進一步表示：大道無法用名相表達、偉大的言論不會表現為爭辯、自發的慈愛不會以儒家的仁愛方式表現、至大的廉潔不會自視清高、偉大的勇敢不會表現

¹⁴ 莊子認為人沒有辦法直接談論宇宙的誕生，更沒辦法對它提出理論。語言所能夠指涉的只是事物，「終日言而盡物」，不能盡「道」。為此沒有一種直指或描述式的宇宙生發論。〈大宗師〉裡則是透過一套神話，來講宇宙的誕生，透過神明誕生的程序來解釋空間與其中萬物的誕生。

¹⁵ 對照〈則陽篇〉所謂「終日言而盡物」，至於「道」則是「物之極也」，所以是「言默所不能載」。此亦與此所謂「六合之外，聖人存而不論」之意，頗為融貫一致。



為逆害別人，這些都與莊子對各家各派價值觀的評論有關。墨家、名家重視言辯，然而莊子認為「大道不稱」、「大辯不言」。儒家重視仁愛，然而莊子則以為「大仁不仁」。墨家崇尚節儉，農家自耕自種，不向外取，對此莊子卻要說「大廉不賺」。俠者以武犯禁，歷來的武者與將軍都是以勇為名，莊子卻說「大勇不伎」。其理由在於「道昭而不道」、「言辯而不及」、「仁常而不成」、「廉清而不信」、「勇伎而不成」。以上「道」、「言」、「仁」、「廉」、「勇」五者本來是自發而圓融的，然而在強加展現之後就會變成有稜有角，「五者圓而幾向方矣」，失去了原初的整全。若要能掌握原初的整全與其特定表現之間的張力，便需要一恢宏的理性作用，既能達到工具理性之知所達不到的領域，也就是達到「道」的整全、「物」的整全、「人文傳統」的整全等等，而且要能明白道與可道、言與無言之間的張力，也就是掌握到一切表現的源頭，可呈顯為某種表現，可又不被限定於某種表現，反而能掌握到「道」與「不道」、「言」與「無言」之間的張力。如果能到達這個地步，也就是達至「天府」，亦即天道在人身上的堂皇居所。

在我看來，「天府」是表示整全的理性作用，是人理性光明的來源。我們可將「天府」視為真君、真宰之發用。以真君、真宰為體，以天府為用，將可在層層超越身體我、心理我、機心我之後，重新返回，重構身體、心理與判斷。這不是工具理性，也不只是價值理性，而是兼顧整體的整全理性。經由天府的發用，使本真的我得以返回身體、心理、判斷層面，其詳細描述表現在〈大宗師〉篇。由於此一恢弘的理性能不斷從「道」的整全、「物」的整全、「人文傳統」的整全中汲取資源，注焉而不滿，酌焉而不竭，大不同於名家辯論時所表現的耀眼的光芒，莊子稱此整全理性的光明為「葆光」，意即「韜蔽或潛藏的光明」。

玖、三段重言所傳達的訊息

從第一大段到第五大段為止，〈齊物論〉的主要義理似已鋪陳完畢。第六大段則是用三段重言來進一步地說明一些義理。第一個重言是堯與舜之間的對話：「故昔者堯問於舜曰：『我欲伐宗、脰、胥敖，南面而不釋然。其故何也？』舜曰：『夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！』」。堯、舜基本上都是儒家的聖人。此一重言運用堯的例子來表明：儒家多少都有主體意識，以我的主體為中心，然而，即使是像堯這樣偉大的主體，也會存有某種排他性，區分哪些是被我統一的，哪些是我尚未統一的，也因此每天早朝都「南面而不釋然」。這就顯示出主體意識所產生的某種排他性。至於



舜所講的「德進乎日」、「十日並出，萬物皆照」，是表現對萬物皆有尊重差異與包容的精神。可見，本段中形象與敘述又變成主要的論述，表達一個不徹底的主體，仍有所對偶。〈齊物論〉一開始就講「荅焉似喪其耦」，主張要超越有對偶的自我，便不會再有這種排他性。其理論上的依據，是前面所述「至人無己」的精神，以道為真君、真宰，體現「天地與我並生，萬物與我為一」的精神至境，自然不會有經驗我或機心我的排他性。

第二段重言，是由齧缺與王倪的對話構成，齧缺三問，王倪三不知，最後說：「……庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知所謂不知之非知邪？」並且以具體形象列舉不同動物與人對居住、飲食、異性美色等的要求不同，指出沒有共同標準，並進一步推論到「仁義」等道德價值也一樣沒有共同標準，認為儒、墨所講的「仁義」，名家、墨家所辯的「是非」，都是由於人的自我中心所產生與判定的價值，只徒然造成相互衝突與混亂罷了。不但仁義、是非如此，利害亦然。

基本上，這一段重言是要表明事物並沒有共同標準，並且藉此質疑儒、墨、名各家的價值觀，並指出至人超越利害、是非、仁義與死生。王倪曰：「至人神矣」，於是將至人與神人連繫起來。在〈逍遙遊〉中，神人不受環境與外物的影響；在〈齊物論〉中，至人的自由則更是不受任何外在環境的劇烈變化的影響，用隱喻性的形象來說：「大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！」。

第三段重言是瞿鵲子與長梧子之間的對話，進一步發揮最高人格超越生死的心靈境界，以「見卵而求時夜，見彈而求鴉炙」之形象喻求道之淺薄急切，以「旁日月、挾宇宙」之意象說聖人達到與天地萬物合一的境界，體會萬物相蘊的道理，超越時間的限制，當可超越死生，並以麗姬之悔悟與作夢或夢醒之意象喻生與死。莊子不以死亡為可怖，不以夢為虛妄，而以死亡和作夢為人不可或缺、意義深湛的經驗的一部分。

拾、〈齊物論〉的結論：兩行、無待與物化

在前面三段重言之後，〈齊物論〉最後以三小段的卮言和寓言，總結全篇之要旨：兩行、無待與物化。首段由「既使我與若辯矣」到「振於无竟，故寓諸无竟」，是以論述性的卮言，表明「兩行」與「和以天倪」之旨，是一卮言。如果將這段卮言納入前面瞿鵲子與長梧子的對話之中，這種分段方式本身是有問題的，而



且會影響到較低意義層次的解讀。其實，瞿鵠子與長梧子的對話到「知其解者，是且暮遇之也」已經結束，沒必要把從「既使我與若辯矣」到「振於无竟，故寓諸无竟」的一大段文字放在兩人的對話裡。

事實上，從「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪」一段可以看出與前面的重言完全不同。瞿鵠子與長梧子是在對話，且其對話並無論辯可言。也因此以下這段話顯然是莊子針對論辯與是非來作評論，不屬於對話形式。瞿鵠子與長梧子的對話屬於重言，莊子對論辯與是非的評論屬卮言，兩者性質不同。為此，瞿鵠子與長梧子的對話應至「知其解者，是且暮遇之也」結束，以下由「既使我與若辯矣」到「振於无竟，故寓諸无竟」的文字，涉及莊子對論辯與是非的評論，屬於〈齊物論〉結論中論述「兩行」與「和以天倪」之旨的卮言，雖多抽象論述，但仍提點出「化聲之相待，若其不相待」之意象，呼應前面鯤化成鵬、風化成聲、並銜接以下莊周化成蝴蝶、蝴蝶化成莊周之意。

按照我的閱讀，從「既使我與若辯矣」至〈齊物論〉全篇結束，屬全篇的結論部份，總結出三個主要的觀念：第一、「任兩行」，在此訴諸於類似所謂「第三者論證」¹⁶，來表明你我論辯，無法透過第三者來決定你我誰勝誰負、誰是誰非，並進一步發揮「和之以天倪」之意，將「任兩行」提升到「化聲相代」、「曼衍窮年」、「寓諸無境」的要旨。第二、「罔兩問景」開始了另一個寓言，以罔兩與景的意象表達「有待」，並且指出，對於一個有待的生命而言，「惡識所以然！惡識所以不然！」這點意思也回應了〈逍遙遊〉的「無待」觀念，可謂是藉著「有待」以反喻「無待」。第三、以「莊周夢蝶」的寓言來談「物化」之旨，一方面以莊周夢蝶來說人在道中與萬物合一、與萬物相蘊的黃金時代，以蝴蝶喻自由而美麗的存在，為莊子嚮往之人生至境或人生之夢想。其意為：在本體論層面，莊周與蝴蝶可相互轉化，莊周化為自由而美麗的蝴蝶，不知蝴蝶與莊周之別；在形器層面，莊周與蝴蝶「則必有分矣」。整個齊物論便終結在翩翩起舞、既美麗且自由的蝴蝶的動

¹⁶ 柏拉圖 (Plato) 在 *Parmenides* 第 131c-12 到 132b-2 的部分提到「第三者論證」，在討論理相與分享某一理相之物的關係時，例如有一「大」的理相，但若將此「大」的理相取與大的東西相比，將會產生另一「大」的理相，但後者又需與先前「大」的理相與大的事物再相較……如此下去，將有無限定的「大」的理相。笛卡爾 (Descartes) 在討論感性知覺是否有確定性時，講到眼睛的知覺時，問及左眼、右眼如何判斷其知覺為真，為此還必須設定一第三隻眼來看，但這第三隻眼的判斷還需要再設一個第四隻眼睛來看，以確定第三隻眼的判斷對不對，如此不斷的下去，在結構上也類似「第三者論證」。菲希特 (Fichte) 在批評理性國家監控程序，說到監控者也還需要監控者，而監控者的監控者也還需要監控者……等等，似乎也運用到「第三者論證」。這些論證方式的類似性值得再去作一些比較研究。



態形象之中。

總之，本文以〈齊物論〉為例，說明中國哲學文本與意象動態交織的語用運動。雖然文本邀請我們進行哲學思索，而我們也可對文本作「最大閱讀」，但這必須循序尊重「文義內在」、「融貫一致」與「最小修改」等原則，而且注意中國哲學的特性，著重「隱喻」與「敘事」，表達「形象—觀念」，與默觀、藝術、道德與歷史種種經驗不可分割。文本語用的動態發展過程，表達了我所謂的動態脈絡主義，而意象與其敘事展現，則立基於中國哲學的「形象—觀念」思維，兩者綜合在語用動力學之中，〈齊物論〉釋例了此一文本和意象的語用動力學，盼能藉此達至以管窺天，滴水品泉之效。

初稿收件：2007年06月11日

審查通過：2007年09月11日

責任編輯：陳俊宇

作者簡介：

沈清松：

比利時魯汶大學哲學博士

多倫多大學哲學系與東亞學系中國思想與文化講座教授

東亞學系系主任

通訊處：Lee Chair in Chinese Thought and Culture,

130 St. George Street, Room 14209 Toronto ON

Canada M5S 3H1

E-mail：vincent.shen@utoronto.ca



The Movement of Text and Image-Ideas in Chinese Philosophy—Illustrated by a textual Analysis of the *Qiwulun*

Vincent Shen

Lee Chair in Chinese Thought and Culture,
Department of East Asian studies and Department of Philosophy,
University of Toronto, Canada

Abstract : This paper takes *Qiwulun*, the second chapter of the *Zhuangzi*, to illustrate the pragmatic movement of text and image-ideas in Chinese Philosophy. I sustain a dynamic contextualism in the reading of Chinese philosophical texts and develop a set of general rules for interpreting them, to be followed one after another: principle of intra-textuality, principle of coherence, principle of minimum amendment and principle of maximal reading. Also, there is a particular rule for respecting the special characteristic of Chinese philosophy that emphasizes the use of metaphor more than concept, narrative more than argumentation, in order to express its image-ideas rather than pure ideas. The pragmatic development of a philosophical text like *Qiwulun* depends on the dynamic structuration of writing and reading based on these principles of dynamic contextualism, and the movement of metaphorical images and their narrative unfolding into stories or parables is based on what I call the philosophy of image-ideas, and these two are integrated into a dynamic pragmatics. This paper will analyze section by section the *Qiwulun* to illustrate my hermeneutics of Chinese Philosophy.

Key Terms : Chinese Philosophy, the *Zhuangzi*, *Qiwulun*, Text, Image-Ideas, Dynamic Contextualism, Hermeneutic Principles

