

詮構莊子之「道術圖像」及其「以言顯道」的當世之用*

鄭栢彰**

摘要

本文結構，首先描繪莊子認為「古之人，其知有所至矣」，處於「有未始有夫未始有無也者」的日用不知、無以言喻之「道未始有封、言未始有常」場景，展現莊子所嚮往齊物無別的「道術圖像」之渾然勝義；其次，論述在莊子之世，此渾然勝義的「道術圖像」已被曲士所裂，轉為「道隱於小成，言隱於榮華」之日以言喻，卻難知「道術為用」的悲景，致使上古渾然勝義淪為「與接為搆，日以心鬪」、「與物相刃相靡」的關鍵轉折，在此種氛圍下，一察曲士終不免落入因「逐言離道」而造成「荼然疲役而不知其所歸」之窘境；最後，莊子面臨此種窘境雖有所警覺，然亦意識到上古之「道術圖像」實有因時制宜的必要性，是以他將泯除彼是相對思維之「道樞」概念，融入「三言」的言說表達方式當中，作為回應時代窘境之替代方案，使其所言具有「無針鋒相對」、「無全屬無稽」及「無執滯爭辯」的特點，來重構自我心境上的「道術圖像」，讓渾然勝義亦可在當世的己身得到充分映現，以顯發「道術圖像」得以被不斷「返本開新」的豐富意涵。由此可見，莊子著書十餘萬言之用意，主要係將上古渾然勝義的「道術圖像」，融入道樞「三言」之中以復返於其所處時代情境，藉此開展出「以言顯

114.06.23 收稿，114.09.17 通過刊登。

* 本文初稿，曾宣讀於輔仁大學「第二十屆先秦兩漢學術國際研討會」（2024 年 10 月 26 日），經潤修後投稿，承蒙本刊匿名審查委員惠賜寶貴意見，於此謹申謝忱。

** 國立勤益科技大學基礎通識教育中心助理教授。

詮構莊子之「道術圖像」及其「以言顯道」的當世之用

道卻不落言辯」的當世之用。

關鍵字：莊子、道樞、三言、道術圖像、當世之用

The Interpretation and deconstruction of the Zhuangzi's "Tao and Shu image" and its contemporary application of "manifesting Tao through words"

Zheng, Bo Zhang*

Abstract

This article consists of three parts to interpret the contemporary application of Zhuangzi's "manifesting the Tao through Three Words." In the first part, the author draws the conclusion that Tao and Shu are one at that time through Zhuangzi's analysis of the Tao(the laws of the universe) and Shu(the way of life) in ancient society, and calls this Zhuangzi's "Tao and Shu image". Furthermore, Zhuangzi mentioned that in his time of growth, Tao and Shu had been separated, and the unified "Tao and Shu image" no longer existed. Scholars focused on the pursuit of "Shu" and ignored the value of "Tao". In the last part, the author interprets how Zhuangzi reconstructs the "Tao Shu image". Zhuangzi realizes that "Shu" cannot be abandoned in this era, so the reconstruction of the meaning of "Tao" still needs to be done through "Shu". Zhuangzi uses "three words"(Lodged Word, Weighted Word, Goblet Word) as the "pivot of Tao" to reconstruct the value of "Tao". His "three words" can be adapted to the

* Assistant professor, Nation Chin-Yi University of Technology.

time, place and people, and can avoid falling into the dilemma of tit-for-tat and endless disputes during the discussion process, and can develop the contemporary application of "manifesting Tao with three words".

Keywords: Zhuangzi, Pivot of the Way, Three Words (Lodged Word, Weighted Word, Goblet Word), Tao Shu image, Contemporary Application

一、前言

本文主要闡述莊子所理解「道術圖像」之概念，其內涵即莊子對「道」所認知之圓融無分樣態，然後將此認知狀態相應於人間世，而展現出彼我渾然無別的和諧氛圍，如此即構成一幅形上、形下契合無間之「道術圖像」。然此一「道術圖像」在受到有封有診的隔閡致使割裂之後，莊子則提出「道樞之言」的概念，嘗試在其所處之時，再現契合當世「道術圖像」的渾然無別之和諧氛圍，而將「道術圖像」轉為「道樞之言」，以豁顯「道」所具「返本開新」之用。

文中撰寫結構的安排，首先描繪莊子認為「古之人，其知有所至矣」¹，處於「有未始有夫未始有無也者」²的日用不知、無以言喻之「道未始有封、言未始有常」³場景，展現莊子所嚮往齊物無別的「道術圖像」之渾然勝義；其次，論述於莊子之世，此渾然勝義的「道術圖像」已被曲士所裂，而轉為「道隱於小成，言隱於榮華」⁴的日以言喻卻難知「道術為用」的悲景，使上古之渾然純樸淪為「與接為搆，日以心鬪」⁵、「與物相刃相靡」⁶的關鍵轉折，致使在時代氛圍的渲染下，一察曲士將不免落入因「逐言離道」而造成「荼然疲役而不知其所歸」⁷之窘境；最後，莊子於其時面臨此種窘境雖有所警覺，然亦意識到隨著時移境遷，上古之「道術圖像」實有因時制宜的必要性，是以將泯除彼是相對思維之「道樞」概念，融入其「三言」的言說表達方式當中，作為回應時代窘境之替代方案，使其得以運用具有「無針鋒相對」、「無全屬無稽」及「無執滯爭辯」的特點之「三言」，重構自

¹（戰國）莊周：〈齊物論〉，（清）郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：貫雅文化事業有限公司，1991），頁 74。

²（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 74。

³（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 83。

⁴（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 63。

⁵（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 51。

⁶ 同前註。

⁷（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 56。

我心境上的「道術圖像」，讓渾然勝義亦可在當世的己身得到充分映現，以顯發「道術圖像」被不斷「返本開新」的豐富意涵。

筆者主要藉由詮解莊子對於「道」概念的遞嬗轉換，探究其所欲開展的「返本開新」之用，以尋繹其在此概念認知的推移變化當中，對於莊子自身所處時代而言，著實具有賦予當世之用的哲思價值。

二、上古由形上之道展現形下「道術圖像」之渾然勝義

關於莊子對「道」的體會，其究竟對「道」賦予何種形象樣態的認知呢？吾人且看如下一段文字的敘述脈絡，便可從中解讀其所領略之思維：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見。
自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。⁸

上引文字，雖是莊子對「道」所具根源性本然樣態之創生意涵的描繪（即所述「無為無形」及「自本自根」），卻也寄寓了其渾然無對的圓融性質，開顯了「道」在一種無有價值判定（即所言「不為高」、「不為深」、「不為久」及「不為老」）的預設下，得以「神鬼神帝，生天生地」來創生萬物，萬物亦應秉承著「道」的此種圓融性質，將其展現在人間世所處的場域之中，如此方能「以道汎觀而萬物之應備」⁹；換言之，即此「道」作為形上意義依據的渾然無別，實可在創生萬物時

⁸（戰國）莊周：〈大宗師〉，頁 246-247。

⁹（戰國）莊周：〈天地〉，頁 404。

轉換為形下層面的「未始有封」之一體無分情境，讓「道」渾然無對之圓融性質，亦得以相應在其所創生的經驗世界裡無所封限，以呈現出「有未始有夫未始有無也者」之原初狀態，從而譜出一幅「大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮」的「道昭而不道」¹⁰之與「道」切合，進而展現自然無分以顯和諧氛圍之社會秩序的「道術圖像」。職是之故，莊子才云：「古之所謂道術者，果惡乎在？曰：『無乎不在』」¹¹，成玄英疏「無所不在」句，言「無為玄道，所在有之，自古及今，無處不徧」¹²，亦即一旦將「道」之形上根據相應於形下層面，那麼「道」將以內化的形式徧具於人間世所交織的人際網絡裡，呈現出聚焦於實體型態的抽象關係上，而使存在者之個體間彼此得以形成一種互不刃靡之「無為」相處模式，此種模式所開展的境況則庶幾可被視之為「道術」¹³。

其實，莊子所敘述「道」的形上依據相應於形下層面之「道術圖像」的思維，早在《老子》文獻裡已有所述。且看老子對「道」形上意義之描繪：

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。¹⁴

此段文字，即老子對「道」不可被定義指陳及感官辨析的最佳描述，所言「道」雖恍惚而其中有象、有物，「道」雖窈冥然而其中有真、有

¹⁰（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 83。

¹¹（戰國）莊周：〈天下〉，頁 1065。

¹² 同前註。

¹³ 此即（戰國）莊周：〈大宗師〉所提及：「人相忘乎道術」（頁 272）之整全無別樣態，此樣態所呈現的氛圍，亦即筆者所謂「道術圖像」。

¹⁴（春秋）老聃：〈第 21 章〉，（魏）王弼註，（清）紀昀校訂：《老子道德經》（臺北：文史哲出版社，1990），頁 45-46。

信，此種形上根源無法致詰的情狀，¹⁵則只能被視為「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍」¹⁶的景況，藉此景況以透顯其渾然無對之圓融性質，然後「執古之道以御今之有。能知古始，是謂道紀」¹⁷使形下層面（從古至今之人間世）與形上根源（道）在性質上，得以起到若合符節的冥契作用。循此推究，老子不正清楚地透顯了形上之道，實是作為形下層面的依據嗎？此種依據就老子的認知理解，則稱之為「道紀」。所謂「道紀」，按照王弼所言：

無形無名者，萬物之宗也。雖今古不同，時移俗易，故莫不由乎此，以成其治者也。故可執古之道，以御今之有。上古雖遠，其道存焉，故雖在今，可以知古始也。¹⁸

由此可見，形上根源本然樣態之「無形無名」，即可作為形下創生萬物的初始原則，藉此原則（渾然無對的「無名無形」）便可達到「以成其治者」、「以御今之有」的相應成治之效，進而使其形成一種具有綱紀、規律之「道紀」¹⁹，如是便可烘托出「為無為，則無不治」²⁰的和諧氛圍之社會秩序，²¹是故莊子也才以「有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見」來描述道的本質（渾然無對之圓融性質），並清楚指出「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默」²²，在以此本質為

¹⁵（春秋）老聃：〈第14章〉，曾對「道」描述曰：「視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一」，頁27。

¹⁶（春秋）老聃：〈第14章〉，頁28。

¹⁷同前註。

¹⁸（春秋）老聃：〈第14章〉註「能知古始，是謂道紀」句，頁28-29。

¹⁹陳鼓應：《老子今註今譯》（臺北：商務印書館，1992）於「道紀」解釋言：「『道』的綱紀，即『道』的規律」，頁83。

²⁰（春秋）老聃：〈第3章〉，頁11。

²¹此種和諧氛圍之社會秩序，（春秋）老聃：〈第3章〉就載：「不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。」，頁9-11。

²²（戰國）莊周：〈在宥〉，頁381。

前提之下，開顯了道之無有價值判定（「不為高」、「不為深」、「不為久」及「不為老」）的預設，作為相應於形下圖像之初始樣態的原則根據。

於此，吾人可再進一步思索，老子既然提出「道紀」的概念，那麼他如何將此概念落實於形下層面的人間世（以道御古今），而使道的「常無之妙」轉化為「常有之微」²³，使之作為莊子構擬「道術圖像」的藍本呢？茲舉如下一段文字，以觀老子所譜出「道御古今」的人間世恍惚窈冥之「道術圖像」：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。²⁴

從上引文字清楚可見，此「道術圖像」即為人們最初生活在簡單純樸的日常情境裡（小國寡民），器具及遷徙對他們而言，或許會帶來更有效益的工作產能及更為自由的居住選擇，然而此種的效益與自由，卻會讓「道」所譜出的人間世圖像，抹上了價值判定的色彩（即分判「何為高」、「何為深」、「何為久」及「何為老」的主觀認知），使本具圓融性質的和諧氛圍受到影響，導致「滑欲於俗，思以求致其明」²⁵的心亂於欲而失其明之弊端產生，²⁶使「道」出現「壅則哽，哽而不止則跲，

²³（春秋）老聃：〈第1章〉嘗言：「道可道，非常道。……無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」，頁5-6。其於首章就拈出道所具的「無」、「有」雙重特質，本文即將此雙重特質，藉以檢視「道」在形上與形下兩面向的發用，來詮解「道術圖像」如何在老、莊的思維之中被構擬。

²⁴（春秋）老聃：〈第80章〉，頁165-166。

²⁵（戰國）莊周：〈繕性〉，頁547。

²⁶（晉）郭象註：〈繕性〉「滑欲於俗，思以求致其明」句，曰：「已亂其心於欲，而方復役思以求明，思之愈精，失之愈遠」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁547。

跖則眾害生」²⁷的情形，讓根源於「道」所營造出的這股「和諧氛圍」消散於無形，導致社會秩序由相應成治走向裂治為亂的途徑。故此，當時人們僅是因應生活上之所需，運用簡單的結繩符號以客觀記事，並不需要藉由任何的文字表述作為媒介，去對事物的是非提出任何個人的看法，卻可使其自發地遵守此種不言可喻的自然規範（因若有人違反群體規範，和諧的生活將出現不復以往的情態，如此則會受到眾人所疏離而不被群體所容），過著最初始和諧（即「恍惚窈冥」）的「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」之融洽生活，而得以「鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來」²⁸。

順此脈絡尋繹，也就不難理解為何莊子會有言：「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，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉」²⁹。然後，再將此種「至德之世」所呈現出「其行填填，其視顛顛」的原初素樸之民性，³⁰進一步擴展到「君——人」的社會生活所形成之互動關係當中，而曰：「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，

²⁷（戰國）莊周：〈外物〉，頁 938。

²⁸ 對於老子的這幅「道術圖像」，（戰國）莊子：〈胠篋〉亦有類似之敘述：「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、伏犧氏、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。若此之時，則至治已。」，頁 357。於此，吾人即可察覺莊子將老子的「形上根據」展現在「形下層面」時，萬物所宗之「道」則轉換為道術圖像之「德」，因此以「至德之世」敘述初始的融洽之狀。因此，也就無怪乎（戰國）莊子〈天地〉會明確說：「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！……無為為之之謂天，無為言之之謂德，……故執德之謂紀」，頁 406-407。進一步將老子「執古之道以御今之有」的「道紀」，直接轉換為形下道術圖像——「無為」處之以顯和諧氛圍之社會秩序的「德紀」（執德之謂紀）。

²⁹（戰國）莊周：〈馬蹄〉，頁 334。

³⁰ 此處所指「素樸之民性」，（戰國）莊周：〈馬蹄〉，就逕自陳說其況：「夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。」，頁 336。

無為也，天德而已矣」³¹，此說即接續了老子「小國寡民」所透顯圓融性質的和諧氛圍。由於從春秋到戰國時移境遷的背景更迭之故，老、莊對人們生活習性的關注，也由老子所重視的個人圓滿自足，移轉到了莊子所留意之人際和諧互動，³²是以莊子特將形上之道「未始有封」的情境狀態，具體轉為對玄古之時君天下「治民」³³現況的描繪，傳遞出了玄古之君透過原德承天之無為態度，來將「道」的實質涵義（天德之治）落實於玄古畜天下者之「無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定」³⁴的循道之備當中，以顯豁「舉莛與楹，厲與西施，恢詭儻怪，道通為一」³⁵的圓融性質，使「道」渾然無對的本然樣態，得以充分於萬物所處的人間世裡展現，進而徹上徹下在此種和諧無分之境中交相輝映，使之共譜一幅「道不欲雜」³⁶的「道術圖像」。

³¹（戰國）莊周：〈天地〉，頁 403。

³²（宋）司馬光：《（新校標點）資治通鑑》（臺北：西南書局有限公司，1982），就對三家分晉的戰國時代論述曰：「或者以為當是之時，周室微弱，三晉強盛，雖欲勿許，其可得乎！是大不然。夫三晉雖強，苟不顧天下之誅而犯義侵禮，則不請於天子而自立矣。不請於天子而自立，則為悖逆之臣，天下苟有桓、文之君，必奉禮義而征之。今請於天子而天子許之，是受天子之命而為諸侯也，誰得而討之！故三晉之列於諸侯，非三晉之壞禮，乃天子自壞之也。嗚呼！君臣之禮既壞矣，則天下以智力相雄長，遂使聖賢之後為諸侯者，社稷無不泯絕，生民之害糜滅幾盡，豈不哀哉！」，頁 6。由此可見，從春秋至戰國之際，戰國三晉大夫瓜分晉國國土，此舉竟還可得到周天子受命為諸侯，足知戰國的觀念型態已然與春秋不同，是以在「天下以智力相雄長」的時代裡，莊子對人們生活習性的「道術圖像」，則由老子所重視的個人圓滿自足，轉移到留意於人際和諧互動，以因應所處之時移境遷的動盪時局。

³³對於「治」之意義內涵，（戰國）莊周：〈庚桑楚〉云：「動無非我之謂治。」，頁 810。此句，據（戰國）莊周：〈馬蹄〉，馬敘倫：《莊子義證》，收入《民國叢書》（上海：商務印書館，1930），載：「倫按無字疑而字之誤」，卷 23，頁 16。陳鼓應：《莊子今註今譯》（臺北：商務印書館，1999）採馬敘倫之說，將「無」改為「而」作「動而非我之謂治」，其言「作『無』字有背莊學原義，當改正為『而』字」，頁 638。劉福增：《莊子精讀》（臺北：水牛圖書，2007）則依此說，將之語譯為「動而不由於我的，是謂治」。筆者順著前述「治」之釋義語脈來理解，是以此處所謂莊子「治民」一詞的表述語意，係指（戰國）莊周：〈庚桑楚〉所言「出為無為，則為出於無為矣」（頁 815）的無為之治。

³⁴（戰國）莊周：〈天地〉，頁 404。

³⁵（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 69-70。

³⁶（戰國）莊周：〈人間世〉，頁 134。

此幅「道術圖像」所透顯出不欲雜的整體氛圍，莊子就曾藉由伯夷、叔齊形象，對神農時代的「治民」世態加以清楚描摹，曰：

昔者神農之有天下也，時祀盡敬而不祈喜；其於人也，忠信盡治而無求焉。樂與政為政，樂與治為治，不以人之壞自成也，不以人之卑自高也，不以遭時自利也。³⁷

從上文來看，可知在「道術圖像」的時代裡，即使有「時祀」、「忠信」之外在的儀式或規範，然亦是出於在「盡敬」、「盡治」的不外馳其物之狀態下，所流露出「不祈喜」、「無求焉」的一其志之與物無對心境，讓在群體社會裡已然發展成「君——人」雛形的政治型態下，亦本於眾人樂與為之的出乎自然情狀，統合了「壞」、「成」、「卑」、「高」的彼此相較之認知價值，如此便可在一種「明見無值，辯不若默」³⁸的旁礴萬物而為一之場域裡，消弭了「遭時自利」的道術為天下裂之意念，讓這幅道徧天下無所不在的「道術圖像」，能夠被完整延續而得以維持，映現出「古之人，其知有所至矣」的「以為未始有物」³⁹之泯除分別情狀。職是之故，莊子也才有云：

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。⁴⁰

文中更藉「天地大美」、「四時明法」的不言、不議，清楚明確地映顯

³⁷（戰國）莊周：〈讓王〉，頁 988。

³⁸（戰國）莊周：〈知北遊〉，頁 747。

³⁹（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 74。

⁴⁰（戰國）莊周：〈知北遊〉，頁 735。

了，在「道術圖像」（萬物成理）裡渾然無對（不說）的初始樣態，而聖人（可視為「治民者」）的要務就在於讓這幅「春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得」⁴¹的「成理」之「道術圖像」，⁴²能夠歷久不衰地恆常運作，以避免讓此初始樣態的和諧氛圍受到機心的萌生而割裂，導致「機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也」⁴³之情形產生。故此可知，在莊子所理解這幅社會初始樣態的「道術圖像」裡，大聖（至人）的職責並非如堯所謂「躬服仁義而明言是非」⁴⁴，因「舉賢則民相軋，任知則民相盜。之數物者，不足以厚民」⁴⁵，而是透過「觀於天地」的原德承天之無為態度，讓社會的個人「任其自為」⁴⁶地在其所處場域裡樂行其事，若此便可使「成理」寓於「不說」的日常生活之中，交織此種渾然無別的和諧氛圍氤氳於其間，而得以在陶然忘機的情境下歷久不衰。

三、莊子時代「道術圖像」已消失而為「百家眾技」成心之言

當吾人理解了莊子以「道」作為渾然無對的形上根據認知，進而構擬相應於「道」以呈現和諧氛圍之社會秩序的形下層面「道術圖像」後，可再思考此幅「道術圖像」的原初狀態，是否還能夠在莊子所處

⁴¹（戰國）莊周：〈知北遊〉，頁 966。

⁴²筆者此處之所以引述此幅「春耕秋收」的作息狀態，係因所引文中內容為「舜以天下讓善卷」，而善卷用以回答舜的談話。（唐）成玄英：〈讓王〉即對此段談話（或此幅圖像）疏曰：「處於六合，順於四時，自得天地之間，逍遙塵垢之外，道在其中」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 966，本文即依成氏所解讀的「道在其中」之意涵，而將之視為「道術圖像」。

⁴³（戰國）莊周：〈天地〉，頁 433-434。

⁴⁴（戰國）莊周：〈大宗師〉，頁 279。

⁴⁵（戰國）莊周：〈庚桑楚〉，頁 775。

⁴⁶（晉）郭象於：〈知北遊〉「聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為」一段下，註曰：「任其自為而已。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 735。

的時代裡如實呈現呢？試看以下的一段話便可得知，其云：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。⁴⁷

依上所述，則能看出在莊子係處於「天下大亂」的時空背景，其動盪不安的社會環境之實況雖未在引文提及，然從莊書於其他篇的內容記載裡，則能見到執政者恣其己意「輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣」⁴⁸的暴人之行，莊子自己也描述曰：「今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也」⁴⁹，甚至有感而發地說「今處昏上亂相之間，而欲無僊，奚可得邪」⁵⁰，致使「士有道德不能行」⁵¹的情形產生。⁵²此情形，同前述其所狀繪「昔者神農之有天下」的天地為大美之原初樣態（渾然無別之和諧氛圍）顯然有著天壤之別，亦即表達出「聖有所生，王有所成，皆原於一」⁵³的「道術」（天地之純、古人之大體），已被當時「多得一察焉以自好」的曲士因其所欲，採取「判天地之美，析萬物之理，察古人之全」的以技

47 （戰國）莊周：〈天下〉，頁 1069。

48 （戰國）莊周：〈人間世〉，頁 132。

49 （戰國）莊周：〈在宥〉，頁 377。

50 （戰國）莊周：〈山木〉，頁 388。

51 同前註。

52 此處所述，參見鄭栢彰：〈從莊子「無用之用」察其「用」之蘊義〉，《中國學術年刊》41 秋季號，2019 年 9 月，文中之「註 78」所載，頁 52。

53 （戰國）莊周：〈天下〉，頁 1065。

（百家眾技）明道方式，給析離得寡能備存、難以復見，致使「配神明，醇天地」⁵⁴之「內聖」以符「育萬物，和天下」⁵⁵的「外王」相應成治之藍圖，⁵⁶也顯得「闇而不明，鬱而不發」，是以「道術圖像」想當然耳也就隨之消失而無法再現了。

其實，在時代動盪之際，「多得一察焉以自好」的所欲之曲士之所以會出現，吾人可從莊書的一段文字論述尋究其由來。書載：

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。⁵⁷

當天地大美不言的「道術圖像」消失時，百家之士便認為「天下之美為盡在己」⁵⁸，因此便將個己之論視為「道」之整體，殊不知如此一來，不但會受到自身理論的限制而無法觀得最後或全體之真，⁵⁹淪為「小

⁵⁴（戰國）莊周：〈天下〉，頁 1067。

⁵⁵ 同前註。

⁵⁶ 關於「內聖外王」之釋意，姚彥淇：〈《莊子》的「內」、「外」之分——兼論「內聖外王」的義理內涵〉，《漢學研究集刊》第 27 期，2018 年 12 月，提到「對於〈天下〉裡『內聖外王』這一重要觀念，筆者認為我們應該利用莊子的思想架構來理解詮釋，而非隔空轉借儒家系統的觀點。因此，筆者透過莊書『內外之分』之中觀念的啟發，再配合〈天下〉與〈天道〉的對讀後發現，闇而不明、鬱而不發的內聖外王之道其實就是指『虛靜恬淡寂寞無為』的工夫方法。」，頁 22。文中就指出「內聖外王」之意涵，實不需在儒家系統的觀點下作隔空轉借，而是應回到莊子思想的脈絡裡去詮解；本文認同此種看法，惟本文係將「內聖外王」順著〈天下〉篇「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在」這段話作文意的連貫，視古人所備之道術，就在於依循形上根據「配神明，醇天地」的內聖，以及相應於形下層面「育萬物，和天下」之外王，而達到「澤及百姓，……其運無乎不在」之相應成治藍圖。

⁵⁷（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 63。

⁵⁸（戰國）莊周：〈秋水〉，頁 561。

⁵⁹ 此論，勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1997）就曾對「道隱於小成」細究說：「一切理論之建立，皆必受一定之限制。無論思考中之解析，或知覺中之綜合，皆為永不完成者。故任何一項知識，皆可為補充者，可修正者，亦即無絕對性者。故每一理論皆表一有限之知識，亦為一未完成之知識。依此，每一理論既有所肯定，有所否定，而本身又為未完成者，則此種肯定及否定亦依

道而有所成得者」⁶⁰之囿，甚且還會因百家各自以為盡己足以顯道之言的互異，其後陷入彼此爭議的論辯當中，逕自以個己的「榮華」⁶¹之言與人爭勝，忘卻了無功無名的自然之言，而產生「道隱於小成，言隱於榮華」的情形。對於此種情形，蔣錫昌就認為「『小成』為『大成』之對。〈山木〉『昔吾聞之大成之人曰，……功成者墮，名成者虧。孰能去功與名而還與眾人？』蓋莊子以無功無名為大成，如〈逍遙遊〉所謂『至人無己，神人無功，聖人無名』者是。以有功有名為小成，如下文所謂『昭氏之鼓琴』『師曠之枝策』『惠子之據梧』，皆是也。凡百家安於小成者，即不知道體之大。故曰：『道隱於小成』也。『榮華』者，即是榮華之辯，〈列御寇〉所謂『從事華辭，以支為旨』；〈天下〉所謂『惠施……以勝人為名，……以善辯為名』，是也。凡辯士志在榮華之辯者，即忘其自然之言，故曰，『言隱於榮華』也。」⁶²故此，便不難想見本無其名以辨真偽的「道」，就在各存是非之「言」裡，隱沒了其渾然無對的圓融本質。

莊書中就有一段莊子與惠子的對話，表達出「道」在「小成」中隱沒的情狀。書載：

莊子曰：「天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎？」

惠子曰：「可。」莊子曰：「然則儒、墨、楊、秉四，與夫子為

五，果孰是邪？或者若魯遽者邪？其弟子曰：『我得夫子之道矣，

此有限而未完成之知識而安立。此種知識既無絕對性，則依之而立之肯定與否定自亦無絕對性。故任何一理論成立時，所顯示之『是非』（肯定與否定）皆不能與『最後之真』相符。理論建立是一『小成』，而如此之『小成』，正足使心靈局限於此，而不能觀最後之真或全體之真。此即所謂『道隱於小成』，蓋有一理論固是一『成』，但由此生一局限；此局限即使『道』隱蔽不顯矣。」，頁 267。

⁶⁰（唐）成玄英疏：〈齊物論〉「小成」一詞之意義，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 64。

⁶¹（唐）成玄英疏：〈齊物論〉曰：「榮華者，謂浮辯之辭，華美之言也。只為滯於華辯，所以蔽隱至言。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 64。

⁶²蔣錫昌：《莊子哲學》（臺北：萬年青書店，1974），頁 127。

吾能冬爨鼎而夏造冰矣。』魯遽曰：『是直以陽召陽，以陰召陰，非吾所謂道也。吾示子乎吾道。』於是為之調瑟，廢一於堂，廢一於室，鼓宮宮動，鼓角角動，音律同矣。夫或改調一弦，於五音無當也，鼓之，二十五弦皆動，未始異於聲，而音之君已。且若是者邪？」惠子曰：「今夫儒、墨、楊、秉，且方與我以辯，相拂以辭，相鎮以聲，而未始吾非也，則奚若矣？」莊子曰：「齊人躋子於宋者，其命閻也不以完，其求鉏鍾也以束縛，其求唐子也而未始出域，有遺類矣！夫楚人寄而躋閻者，夜半於無人之時而與舟人鬥，未始離於岑而足以造於怨也。」⁶³

莊子提出天下沒有「公是」（按：即用以寓「道」之不可言裂）時，各是其是者皆視己為堯，這樣的情況可以嗎？當惠子回答「可」之際，其實也意謂著其認同將一察之見視為「道」之全體的看法。接著，莊子便直截切入主題，對惠子所回答的「可」作了類比推論的反思，指出當時儒、墨、楊、秉（公孫龍）⁶⁴這四家與惠子之說彼此議辯之況，就像魯遽弟子以「能冬爨鼎而夏造冰」自是，⁶⁵而魯遽亦藉調瑟之技誇其弟子相同，⁶⁶如此豈能如惠子所認可的，將各是其是者皆視己為堯呢？此時，惠子還是從自察一得的角度來回答莊子，認為自己與其他四者「相拂以辭，相鎮以聲，而未始吾非也，則奚若矣」，意即各自其是即足以代表「公是」了，⁶⁷這樣怎能同於魯遽以調瑟之技誇其弟子

⁶³（戰國）莊周：〈徐無鬼〉，頁 838-840。

⁶⁴（唐）成玄英疏：〈徐無鬼〉：「秉者，公孫龍字也。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 839。

⁶⁵（唐）成玄英疏：〈徐無鬼〉：「云冬取千年燥灰以擁火，須與出火，可以爨鼎；盛夏以瓦瓶盛水，湯中煮之，懸瓶井中，須與成冰也。而迷惑之俗，自是非他，與魯無異也。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 839。

⁶⁶（晉）郭象註：〈徐無鬼〉：「魯遽以此夸其弟子，然亦以同應同耳，未為獨能其事也。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 840。

⁶⁷（晉）郭象註：〈徐無鬼〉：「未始吾非者，各自是也。惠子便欲以此為至。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 840。

呢？此時，莊子再舉了幾個生活實例說明：齊人躄子於宋，還「命閻也不以完」，如此其子怎能躄而不返；鉞鍾其用為響聲，用以束縛如何發出聲響；尋覓亡子卻未始出城，⁶⁸這樣如何尋得；所舉之例，則用以表示：惠子明知當道已為各家所裂而無法得見其整全時，若想再以一察之見欲以觀道之全體，豈可得焉？最後，莊子就以「楚人寄而躄閻」、「夜半無人與舟人鬥」，闡發惠子若還想憑己一察之見，以為道之全體而與人議辯，則僅是自是其是而同於己所例舉之人——未嘗自以為非。⁶⁹循前所述，吾人便能理解何以百家終究不免淪為各得一察以自好的曲士了，⁷⁰因此莊子才會藉由虛擬人物北海若之口，對其表達出「曲士不可以語於道者，束於教也」⁷¹之印象，以致受到未見己非而不信虛通至道之局限。⁷²

然而，吾人不妨再進一步尋思：究竟是何種原因，致使百家之士會有所偏執而淪為一察曲士呢？此問題，原來在莊子所述的一段話語裡，實已清楚地拈出答案。其云：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？
愚者與有焉！未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以
無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！

⁶⁸ (唐)成玄英疏：〈徐無鬼〉「唐，亡失也。求覓亡子，不出境域。」，(清)郭慶藩：《莊子集釋》，頁 841。

⁶⁹ (晉)郭象註：〈徐無鬼〉「言齊楚二人所行若此，而未嘗自以為非，今五子自是，豈異斯哉！」，(清)郭慶藩：《莊子集釋》，頁 841。

⁷⁰ (清)林雲銘：《莊子因》，收錄嚴靈峯輯《無求備齋莊子集成初編》第 18 冊（臺北：藝文印書館，1972 年）就載：「小成，謂安於一察以自好。」，頁 50-51。

⁷¹ (戰國)莊周：〈秋水〉，頁 561。

⁷² (唐)成玄英疏：〈秋水〉「曲士不可以語於道者，束於教也」句，曰：「曲見之士，偏執之人，聞說虛通至道，絕聖棄智，大豪末而小泰山，壽殤子而夭彭祖，而必不信者，為束縛於名教故也。」，(清)郭慶藩：《莊子集釋》，頁 564。成疏謂曲士「束縛於名教」，由本文的論述脈絡來看，其所束實即受到其所是之小成，而讓自身之視域給予以局限了。

文中所提及的「成心」，便是讓百家之士淪為一察曲士的關鍵要素。所謂「成心」一詞，歷來解釋之意不一，據謝明陽對「成心」舊註所作的詮評，他主要將歷代註家的解釋分析出三種詮釋取向，分別是：「晉代郭象認為『夫心之足以制一身之用者，謂之成心』；唐代成玄英認為『夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心』；宋代呂惠卿則認為『成心，吾所受於天而無虧者』」⁷⁴，其中除了郭象以「成心」為制身之用顯示出中性意義外，另兩種解釋則鮮明地反映出正反兩面的意義。經過謝氏對這三種詮釋取向的評議後，⁷⁵得出「清代以前之《莊子》註本所詮釋的三種『成心』意涵，應以成玄英所疏的『執一家之偏見者，謂之成心』，最能符合〈齊物論〉的文意以及莊子思想的意旨；但對於另外兩種類型的詮解，也應肯定它們在《莊》學史上所具有的意義。⁷⁶」可見，就莊書的文意而言，「成心」最符合其意之解釋，當屬成玄英所理解的「執一家之偏見者，謂之成心，而另兩家之說實為依其所處時代所賦予之註者己意，雖於《莊》學史上具有其意義，然卻與解讀莊書的原文有所落差，因此陳鼓應才有言：「成心為成見之心，『成心』在〈齊物論〉是個很重要的觀念，物論之所以自我中心，引發無數主題是是非非的爭執，產生武斷的態度與排他的現象，歸根究柢是由於『成心』作祟。」⁷⁷

當吾人確立「成心」為「成見之心」後，便可究知百家之士即持此成心所執一家之己見，甚且還會出現在一家己見形成之前，就早已

⁷³（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 56。

⁷⁴ 謝明陽：〈〈齊物論〉「成心」舊注詮評〉，《東華漢學》第 3 期，2005 年 5 月，頁 23。

⁷⁵ 所評議之內容，參見謝明陽：〈〈齊物論〉「成心」舊注詮評〉，頁 23-46。

⁷⁶ 謝明陽：〈〈齊物論〉「成心」舊注詮評〉，頁 46-47。

⁷⁷ 陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 56。

存有是非區分（未成乎心而有是非）的「以無有為有」之情形，莊子即將此情形比為「今日適越而昔至」。百家在堅定以己說為是、他說為非的信念下，便會對他家之說產生「欲是其所非而非其所是」⁷⁸的舉措，故此也就不免會出現「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」⁷⁹的執見爭勝之場景，如是不僅無法再重現「道術圖像」，個己也將陷落「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎」⁸⁰的窘況，最終亦將走向「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪」⁸¹之結局。

四、莊子藉融入「道樞」概念的「三言」重構其「道術圖像」之「以言顯道」的當世之用

莊子處於「成心」橫流的百家爭鳴時代，⁸²當其親身體悟到曲士以一察之得以為好，致使個己陷入「不亦悲乎」、「可不哀邪」的困境時，本身是否有特別的思維進而提出具體的概念，使其所運用之言能夠超拔於是非之外，而讓無有真偽之道得以彰顯呢？於此，不妨先看莊書所述的一段話，再從中尋繹其箇中意涵。書載：

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。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不

⁷⁸（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 63。

⁷⁹（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 51。

⁸⁰（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 56。

⁸¹同前註。

⁸²（漢）趙岐註，（宋）孫奭疏：《孟子註疏》，收錄於（清）阮元校勘：《十三經註疏》第 8 冊（臺北：藝文印書館，1979），就曾對該時代描述云：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。」，頁 117。

由，而照之於天，亦因是也。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？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。⁸³

文中，可看出莊子之所以能讓無有真偽之道得以彰顯的思維及概念，即清楚表達了任何客觀之對象，實皆具有「彼」、「是」兩端的視域面向，此兩端的視域面向，雖會因角度的不同而有相異之處，然此相異之處卻又是構成此對象之整體的不可切割部份，「故曰彼出於是，是亦因彼」，即看（或「言」）似相異實則同體。然而，從人間世所實際發生的境況來說，吾人定會面對到「生」、「死」遞嬗，「可」、「不可」並存，以及「是」、「非」相因之兩端視域面向的種種情形，故而莊子為了避免其言落入曲士以一察之得以為好，致使個己陷入「不亦悲乎」、「可不哀邪」的困境，便提出了「聖人不由，而照之於天」的方法，意即以懷豁虛凝之心面對所接對象，⁸⁴如此本存牢不可破的偏執一得之是非成見，亦將隨其心境之轉變而將此是非成見予以擺落，如是便能以更通透寬廣的眼界來觀覽對象之全貌，進而萌生「以道觀之，物無貴賤」⁸⁵的「照以自然之智」，若此彼是則將渾然一體，是非亦會隨之消弭，以此思維作為有別於曲士之言的自省脈絡下，「彼是莫得其偶」之「道樞」⁸⁶的概念，就在此時應運而出，以期由此概念所發之「言」，能夠不落是非兩端之環中，而可應於無窮是非之變化，⁸⁷達到就客觀

⁸³（戰國）莊周：〈齊物論〉，頁 66。

⁸⁴（晉）郭象註：〈齊物論〉曰：「夫懷豁者，因天下之是非而自無是非也」；又載（唐）成玄英疏：〈齊物論〉：「聖人達悟，不由是得非，直置虛凝，照以自然之智」；所引兩說，皆見（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 67。

⁸⁵（戰國）莊周：〈秋水〉，頁 577。

⁸⁶陳鼓應：《莊子今注今譯》就認為「彼是莫得其偶，謂之道樞」，即是「『彼』、『此』不成對待，就是『道』的樞紐。『樞』是門軸，這裡用來形容重要關鍵的意思。『道樞』就是指世界的實況、事物的本然。謂『彼』、『此』、『可』、『不可』的差別對立與紛爭，乃是人的主觀作用，並非客體的實在。」，頁 63-64。

⁸⁷此說，依（晉）郭象：〈秋水〉於「樞始得其環中，以應無窮」句，註曰：「夫是

對象本身自顯是非的「莫若以明」⁸⁸之效用。

於此，吾人則可再深入探索，莊子究竟如何將「道樞」之概念，融入其所陳述的「言」當中，進而達到「莫若以明」之效用呢？莊子有一段話清楚指出：

寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外論之。親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。與己同則應，不與己同則反；同於己為是之，異於己為非之。重言十七，所以已言也，是為耆艾。年先矣，而無經緯本末以期年耆者，是非先也。人而無以先人，無人道也；人而無人道，是之謂陳人。卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。⁸⁹

莊子以「道樞」為言的三種表現方式，即為「寓言」、「重言」以及「卮言」。「寓言」透過將自己超脫於事理表述之外，經由「藉外論之」⁹⁰的虛擬情節或人物，營造出「意之所隨」⁹¹的情境，讓聆聽者（亦可為「讀者」）從其所營造之情境中領略其意，如此則可避免「親父為其子媒」情形發生，造成自己所言陷於主觀立場之述說，使聆聽者易因猜嫌見疑⁹²而萌發對立看法，導致心生反感；相反地，若以「非其父者」

非反覆，相尋無窮，故謂之環。環中，空矣；今以是非為環而得其中者，無是無非也。無是無非，故能應夫是非。是非無窮，故應亦無窮。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 68。

⁸⁸（清）王先謙：《莊子集解》（臺北：三民書局，2024）：「莫若以明者，言莫若即以本然之明照之。」，頁 13。

⁸⁹（戰國）莊周：〈寓言〉，頁 947-949。

⁹⁰（唐）成玄英疏：〈寓言〉曰：「藉，假也，所以寄之（也）〔他〕人。十言九信者，為假託外人論說之也。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 948。

⁹¹筆者此語，乃根據（戰國）莊周：〈天道〉所載：「世之所貴道者書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。」，頁 489。

⁹²（晉）郭象註：〈寓言〉曰：「父之譽子，誠多不信，然時有信者，輒以常嫌見疑。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 948。

的客觀角度鋪陳其論，⁹³則可讓聆聽者卸下針鋒相對的心防，將關注的重心聚焦在所言之事理上。如此，就可讓探討的焦點，回歸到藉外論之的虛擬情境所傳遞而出之事理，而將個人主觀之是非偏執予以暫置。然而，藉虛擬情境以言尚待考量一個問題：即如己所言全屬游談無根、虛浮不實，則實難取信於他人；是以在虛擬情境當中，莊子亦會融入具經緯本末的耆艾之言（或以耆艾之形象代言），來徵信於人⁹⁴以止聆聽者對於其言無稽之非議（「所以已言」⁹⁵），故此張默生才說「重言是借重古先聖哲或是當時名人的話，來壓抑時論的。不過莊子的真意，並不是崇拜古先聖哲或當時名人的，他是利用世人崇拜偶像的觀念，來藉著偶像說話的」⁹⁶，如此其言在一虛一實的並用下，⁹⁷則可使其所言復歸於所虛擬情境的意之所隨本身，而讓聆聽者能夠感受到在其虛實並用下的此中之真意。

然則，吾人於此當然亦可作此反思：即若是聆聽者在聽（讀）其言掌握到莊子意之所隨後，卻無法予以認同或有其他不同意見時，這樣豈不又會淪為溺於是非之爭辯，而浮現出與物刃靡、荼然疲役的悲哀畫面了嗎？其實，似此情形莊子應亦曾考量過，是以才會除了「寓言」、「重言」外，其還以「卮言」的方式來「和以天倪，因以曼衍」⁹⁸，消解聆聽者在得其意之所隨後，所出現歧見時所造成爭辯的紛擾。

⁹³（唐）成玄英疏：〈寓言〉曰：「父談其子，人多不信，別人譽之，信者多矣。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 948。

⁹⁴（唐）成玄英疏：〈寓言〉曰：「為是長老，故重而信之，流俗之人，有斯迷妄也。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁 949。

⁹⁵陳鼓應：《莊子今註今譯》於〈寓言〉對「所以已言也」句之「已言」一詞，即徵引林希逸之說，譯曰「止其爭辯」，頁 747。

⁹⁶張默生原著，張翰勛校補：《莊子新釋》（濟南：齊魯書社，1993），頁 14。

⁹⁷由於寓言、重言係出交互錯綜的相為並用，故莊子才言「寓言十九，重言十七」。關於寓言、重言兩者在比例上的疑義，張默生原著，張翰勛校補：《莊子新釋》就曾解釋道：「寓言的成分，已占有全書的十分之九了，剩下的也不過還有十分之一，為什麼重言又占全書的十分之七呢？《莊子》書中，往往寓言裡有重言，重言裡也有寓言，是交互錯綜的，因此寓言的成分，即使占了全書的十分之九，仍無害於重言的占十分之七。」，頁 17。

⁹⁸（晉）郭象註：〈寓言〉曰：「夫自然有分而是非無主，無主則曼衍矣，誰能定之

關於「卮」之字義，從郭象到近代學者並無一致之確解，蘇何誠對各家說法進行釋析後，⁹⁹認為「卮」係「『卮』器的酒杯造型，所顯示的象徵，正是『道』的一體兩面的象徵。『中空』的部位，正是『形而上』的部份；而在卮器的周壁上，等同『形而下』的部份。『卮言』的語言特徵，也就象徵著二重性徵的『道』的語言，是一種『形而上』與『形而下』的『有無相生』合而為一的語言。」¹⁰⁰此說，頗符合莊子對語言運用的實際現況，因為莊子既處形而下的人間世場域，已藉由「寓言」、「重言」的虛實並用方式，傳遞具己言之趨向性的意之所隨，¹⁰¹而此形下所表達的意之所隨，就如同卮器周壁上的部分一樣，是屬於「有」的層次；此時，若聆聽者對莊子的意之所隨無法認同或有歧見，那麼勢必又會淪為一察自好曲士的「其發若機括」情境，而溺於是非之爭辯致使落入物刃靡、荼然疲役的悲哀場景。故此，為了避免所述悲哀場景的產生，這時「卮言」便會發揮形而上「中空」的掃滯作用，¹⁰²意即將「寓言」與「重言」所表達的意之所隨亦給掃除，讓即使聆聽者無法認同或有歧見，也不會構成儒、墨、楊、秉與惠子等各家以

哉！」，(清)郭慶藩：《莊子集釋》，頁 950。

⁹⁹ 「卮」之字義相關之說法，可參見蘇何誠：〈試由「道之二重性」特徵解析莊子「卮言」意涵〉之「二、卮言字義辨析」一節所述，《臺北大學中文學報》第 22 期（2017 年 9 月），頁 142-144。

¹⁰⁰ 蘇何誠：〈試由「道之二重性」特徵解析莊子「卮言」意涵〉，頁 158。

¹⁰¹ 所謂「趨向性的意之所隨」，即指不以直述之言表達內心之意，而以寓言的情境呈現。例如〈逍遙遊〉提到「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。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也」，(清)郭慶藩：《莊子集釋》，頁 2，莊子心想表達之意為逍遙遊，然他並不直言逍遙遊為何，或如何才能達到逍遙遊之方法（若明確以方法描述如何能夠達到逍遙遊，筆者就會將之理解為一種意向或意象性），而是藉鯤化為鵬以徙南冥的情境寓言來表達其內心之意，此種不作任何意向（或意向性）的提示，而讓讀者於情境寓言的運用當中能夠心領神會以喻其意，筆者就將之稱為「趨向性的意之所隨」。

¹⁰² 陳鼓應：《莊子今註今譯》在〈則陽〉篇透過寓言人物「大公調」回答「少知」的對話曰：「道不可有，有不可無。道之為名，所假而行」（頁 715），陳氏語譯：「道不可執著於有形，也不可執著於無象。道的為名，乃是假借之稱。」，頁 718。文中，莊子將原本所強調的「道」，透過「所假而行」的自行取消其所言命題，即是運用「卮言」表現方式，以發揮道不執於有形或無象的掃滯作用。

言相辯之執滯，是以沈清松才會認為「『卮言』是一種『即隨說隨掃，得魚忘荃故也』的解構語言」¹⁰³，而讓莊子能夠在運用「寓言」、「重言」的同時，透過融入「卮言」的掃滯作用，使三言之表現方式各具「無針鋒相對」¹⁰⁴、「無全屬無稽」及「無執滯爭辯」之特點，方能夠純然以明其所隨之意為要旨，而避免蹈上一察自好曲士之後塵。

於此，為明莊子在其書如何將道樞之思維，融入「三言」之運用以顯「道樞圖像」，茲舉書中之例說明如下：

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。」¹⁰⁵

文中，明顯是經由「藉外論之」的「寓言」方式，透過「顏回」與「仲尼」的儒家形象，並結合了耆艾的「重言」手法（以孔子、顏淵形象「已言」），來表達出莊子所要傳遞之趨向性觀點的「坐忘」之意（即「意之所隨」）。如此，因係「藉外論之」，故並未針對特定對象而發其

¹⁰³ 沈清松：〈莊子的語言哲學初考〉，「國立臺灣大學創校四十周年國際中國哲學研討會」論文（臺北：國立臺灣大學哲學系，1985年）。收錄於國立臺灣大學哲學系編，《國際中國哲學研討會文論集》（臺北：國立臺灣大學哲學系，1985），頁109。

¹⁰⁴ 筆者此處所謂「無針鋒相對」，係指莊子以「寓言」表意之後，並不會出現其落入「特定觀點之直述」或「特定對象之辯駁」，進而因之與人產生意見不合，造成彼此相互攻訐、反唇相譏之情形（如當時的儒、墨之爭）所引起的針鋒相對，而非指認知概念（無為／有為，無用／有用）的思想意義之針鋒相對。

¹⁰⁵ （戰國）莊周：〈大宗師〉，頁282-284。

論，是以具有「無針鋒相對」之特點；又因所敘「寓言」當中，特意透過顏回與仲尼的知名人士作為代言，即可由此傳遞出真有其人的訊息，使其具「無全屬無稽」的特點。其實，在孔子的思想裡，本就相當重視「仁義」、「禮樂」，因此其有云：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」¹⁰⁶、「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」¹⁰⁷以及「禮樂不興，則刑罰不中」¹⁰⁸，甚至還有顏淵問仁的一段對話載：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉』」¹⁰⁹，用以強調「約身反禮」¹¹⁰實為仁於生活場域的具體表現。然而，莊子寓言中的顏回與仲尼，卻藉忘懷「仁義」、「禮樂」以損為益，¹¹¹最後更透過擺落形骸、智巧的束縛¹¹²而同於大道，¹¹³為莊子意之所隨的最高境界——坐忘，以顯其「既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通」¹¹⁴的渾然勝義之「道術圖像」。這時，讓原本為師的孔子領悟到「未嘗不適」¹¹⁵、「不執於常」之理，竟以為師之身分而願從於顏淵之後，此即發揮了「卮言」的掃滯作用，既可掃除了寓言中的師生之本分關係，

¹⁰⁶（春秋）孔子弟子及再傳弟子：〈述而〉，（魏）何晏集解，（宋）邢昺疏：《論語註疏》，收錄於（清）阮元校勘：《十三經註疏》第8冊（臺北：藝文印書館，1979），頁64。

¹⁰⁷（春秋）孔子弟子及再傳弟子：〈里仁〉，頁37。

¹⁰⁸（春秋）孔子弟子及再傳弟子：〈子路〉，頁115。

¹⁰⁹（春秋）孔子弟子及再傳弟子：〈顏淵〉，頁106。

¹¹⁰（春秋）孔子弟子及再傳弟子：〈顏淵〉載：「馬（融）曰：『克己，約身。』孔（安國）曰：『復，反也。身能反禮，則為仁矣。』」，頁106。

¹¹¹（晉）郭象註：〈大宗師〉「回益矣」句，曰「以損之為益也」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁283。

¹¹²陳鼓應：《莊子今註今譯》於〈大宗師〉對「墮肢體，黜聰明，離形去知」句，譯曰：「意思是不受形骸、智巧的束縛」，頁218。

¹¹³（唐）成玄英疏：〈大宗師〉曰：「大通，猶大道也。道能通生萬物，故謂道為大通也。」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁285。

¹¹⁴（晉）郭象註：〈大宗師〉「離形去知，同於大通，此謂坐忘」句之言，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁285。

¹¹⁵（晉）郭象註：〈大宗師〉「同則無好也」句，曰「無物不同，則未嘗不適，未嘗不適，何好何惡哉！」，（清）郭慶藩：《莊子集釋》，頁285。

亦可將莊子的意之所隨作開放性的傳遞，意即：聆聽者（讀者）願意接受莊子之意，就可如孔子請從於顏淵（莊子代言人）¹¹⁶之後；然若聆聽者無法接受莊子之意，因其意係藉由孔子與顏淵的形象表述，或基於所構人物在當時所具的正面形象，或出於莊子並非以其立場現身說法，因此聆聽者自是不至於會與莊子發生爭辯，至多僅為「道不同不相為謀」的各行其志而已，於此即可顯發其「無執滯爭辯」之特點。如是，莊子之言便可達到「言無言，終身言，未嘗言」¹¹⁷的功能，而避免淪為汲汲言辯以強人同己的曲士者流。

莊子將「道樞」融入「三言」的表現方式，讓原本展現在上古社會秩序和諧無分的「道術圖像」之渾然勝義，亦可轉落在其於人間世裡以言「入於環中，以應無窮」，來重構自我心境上的「道術圖像」，讓渾然勝義亦可在當世的己身得到充分地開顯。

五、結語

莊子對「道」之形而上的原初樣態之理解，即以具渾然勝義的樣

¹¹⁶ 有關莊子借重人物以為己代言之情況，張默生原著，張翰勛校補：《莊子新釋》就說：「他（莊子）有時借重黃帝，有時借重老聃，有時借重孔子；歷史上的人物不夠用，他便另造出許多古代的「烏有先生」來，讓他們談道說法，讓他們互相辯論，或褒或貶，沒有一定；但是每一個場合中，必然隱藏著一個莊子。」，頁 14-15。

¹¹⁷ （戰國）莊周：〈寓言〉，頁 949。前述所引：〈寓言〉原文「未嘗」下衍「不」字，據馬敘倫：《莊子義證》曰：「『終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言』，相對為文，此羨不字。郭象註曰：『雖出吾口，皆彼言耳』，是郭本無不字。《文選·遊天臺山賦》註引作「言無言，終身未嘗言；終身不言，未嘗不言」。雖終身下奪言字，未嘗下正無不字。」，卷 27，頁 2。另外，依王叔岷：《莊子校註》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999）載：「按不字蓋涉下文『未嘗不言』而衍，《古鈔卷子本》、《道藏》成《疏本》、林布（按：應作「希」）逸《口義本》、褚伯秀《義海纂微本》、羅勉道《循本本》皆無不字，《文選》孫興公〈由天臺山賦註〉引同。『終身言，未嘗言，』與下文『終身不言，未嘗不言。』對言，文意甚明。審《註》『雖出吾口，皆彼言耳。』是郭本原無不字。〈徐无鬼〉篇註：『則雖終身言，故為未嘗言耳。』即本此文，尤其明證。（焦竑《翼本》以下，多刪不字。）」，頁 1094。故此，本文此處刪「不」字。

態呈現，因此其亦將此樣態相應於形而下的上古時代之社會狀況，進而描繪出當時自然無分而顯和諧氛圍之秩序的「道術圖像」。然而，此幅「道術圖像」在莊子所處時代，已被百家以一察自好的曲士所裂，造成「道隱於小成，言隱於榮華」的日言以喻，卻難知「道術為用」的悲哀景況。

莊子處此悲哀景況，故「故其著書十餘萬言」¹¹⁸來將泯除彼是相對思維之「道樞」概念，融入其「三言」的言說表達方式之中，作為回應當時「天下之人各為其所欲焉以自為方」之曲士，因其多得一察以自好致使「道術圖像」之原初樣態受到割裂而消失的時代課題。莊子身在當下則藉由「以言顯道」的方式，使消失的「道術圖像」能夠在其個人的生命情境裡再現，進而豁顯其「返本開新」的當世之用，以展現「道術圖像」所具時代意義之價值。

¹¹⁸ (漢)司馬遷：《史記》(臺北：啟業書局，1976)，卷 63〈老子韓非列傳第三〉，載莊子「其學無所不闖，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。」，頁 2143。司馬遷所謂「大抵率寓言也」之論，應是以莊子運用十分之九的寓言總括其書，依本文對莊子「三言」的表現方式之探論，實際上亦還包括了與「寓言」同用的「重言」及「卮言」在內。

引用書目

一、專書

(一)傳統文獻(依時代先後排序)

(春秋)老聃，(魏)王弼註，(清)紀昀校訂：《老子道德經》，臺北：文史哲出版社，1990年。

(春秋)孔子弟子及再傳弟子，(魏)何晏集解，(宋)邢昺疏：《論語註疏》，收錄於(清)阮元校勘：《十三經註疏》第8冊，臺北：藝文印書館，1979年。

(戰國)莊周，(清)郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：貫雅文化，1991年。

(戰國)莊周，(清)王先謙：《莊子集解》，臺北：三民書局，2024年。

(漢)司馬遷：《史記》，臺北：啟業書局，1976年。

(漢)趙岐註，(宋)孫奭疏：《孟子註疏》，收錄於(清)阮元校勘：《十三經註疏》第8冊，臺北：藝文印書館，1979年。

(宋)司馬光：《(新校標點)資治通鑑》，臺北：西南書局有限公司，1982年。

(清)林雲銘：《莊子因》，嚴靈峯輯：《無求備齋莊子集成初編》第18冊，臺北：藝文印書館，1972年。

(二)近人論著(依作者姓氏筆劃排序)

王叔岷：《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年。

馬敘倫：《莊子義證》，收錄於《民國叢書》，上海：商務印書館，1930年。

張默生原著，張翰勛校補：《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1993年。

陳鼓應：《老子今註今譯》，臺北：商務印書館，1992年。

陳鼓應：《莊子今註今譯》，臺北：商務印書館，1999年。

勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1997年。

劉福增：《莊子精讀》，臺北：水牛圖書，2007年。

蔣錫昌：《莊子哲學》，臺北：萬年青書店，1974年。

二、引用論文

（一）期刊論文

姚彥淇：〈《莊子》的「內」、「外」之分——兼論「內聖外王」的義理內涵〉，《漢學研究集刊》第27期，2018年12月，頁1-24。

鄭栢彰：〈從莊子「無用之用」察其「用」之蘊義〉，《中國學術年刊》41秋季號，2019年9月，頁35-58。

謝明陽：〈《齊物論》「成心」舊注詮評〉，《東華漢學》第3期，2005年5月，頁23-49。

蘇何誠：〈試由「道之二重性」特徵解析莊子「卮言」意涵〉，《臺北大學中文學報》第22期，2017年9月，頁139-170。

（二）論文集論文

沈清松：〈莊子的語言哲學初考〉，「國立臺灣大學創校四十周年國際中國哲學研討會」論文，臺北：國立臺灣大學哲學系，1985年。收錄於國立臺灣大學哲學系編，《國際中國哲學研討會文論集》，臺北：國立臺灣大學哲學系，1985年。