

第二章 從「中軸」思維所開出的中道推演

—《莊子》的彼是莫得其偶

本章提要

《老子》提供「相對思維」的基礎，而《莊子》則更為具體地、深入地提出「相因」的思維觀點。相對思維提供我們一種不同思考事物的空間，也讓思維的品質走向活化；然而，所謂思維活化的真實意義便是如實地接應事物本身的變換，在「正」與「反」的思索當中，並不是無端地在強調這其中的拉鋸，也不是一味全然地迷失在這知識體系當中的無謂分析；相當清楚地，相對思考的真實用意是在思索如何使生命朝向「和諧」而所做的努力。

在《莊子》極為重要的思維方式—「得其環中」裡，我們觀察到《莊子》對相對思考的提升與轉化；《莊子》實質注意到的不只是事物之間所呈現的相對外相，在因是、因非的思索當中，《莊子》進一步所體驗到的是，事物之間的相互關係，與其相互關係當中之轉變的條件問題，《莊子》所深入的是事物背後的「因」—思索如何洞視這些事物背後的真實質地。這樣的思維內容實際也緊扣著所處的時代背景，面對日新月異的物質文明變動以及社會結構的轉換；思索事物背後的真實質地之意義實意味著，對這「秩序」的重建。然而，這場思維訓練的背後，不只是在對的外在秩序的接應，更為深刻的是，《莊子》更藉此意識到自我存在的意義，以及如何提振自我生命的質地；回到「環中」的思考，事實上也是一場洞視自我的訓練，《莊子》切盼我們的思考或是生命的整體能佇立在這個空間裡，以環顧並且回應種種的課題。這項關鍵性的思維突破與生命的自我洞視，將隱含古典道家對所謂「中道」的理解與其詮釋；本章就此出發，將針對《莊子》思想中有關「中道」意識的種種思維推演進行探討，希冀挖掘出以往研究中所忽略的部份。

第一節 相對之間本是相因—得其環中

或開、或關，是「門」所能呈現的兩種基本現象；然而，我們卻時常以此現象為不變的道理，而成為一種自是的心理，從而忽略了其中相通的原則；我們時常忽略的即是：無論或開、或關之現象的成立背後，都將有賴於「門軸」的存在才能展現其作用。相對關係的成立，正源自於相對之間的條件互轉上。在探析這些現象，乃至種種所發出的作用之背後，《莊子》正要我們思索一件事，即如何重新面對生命，並重新進行定位。

事物本身都有其相對的一面，這是如此真實的，但我們卻往往難以面對，甚至無法接受這種事實的存在；因為，我們時常以自身己見來認定一切，並且輕忽我們所不重視的另一面。然而，正當兩面同時呈現在我們眼前時，實意味著，其兩面亦可同時相互消解彼此。

物无非彼，物无非是。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。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。¹

關於這種相對思考，《莊子》極為深刻地以「因」的概念來說明。據《說文》的解釋：「因，就也。」。所謂的「因」，簡單的說：就是一種相互關係，是建立在兩種面向以上的思考—「因」所表現的，絕對不只是就單一性質來思考的，「因」所切入的是全面性的關係探索。就此，《莊子》提供了我們幾層思考內容：

首先，「因」的概念是由事物與事物之間的關係性，以及從事物自身的兩種相對觀點所開出的思維模式，誠如《老子》所謂的「相傾」、「相生」、「相和」、「相

¹ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 66。

成」、「相較」、「相隨」等關係。它們時而相互消融，卻也相互成長；它們極可能會產生衝突，但這個衝突也極可能是發展的動因。

其次，因為有了這些現象與不同觀點上的刺激，「因」所表示的是在其歷程中的轉移與變化；傾、生、成、和、較，以及隨，都是「因」的種種具體性的現象描述。更深切地說，「因」的思維底蘊實際上具有活動與變化的意義；正因為這樣，所謂「因」的相對關係才能確實建立。

再其次，因為「因」所依據的是觀察到事物變換的特質，所以「關係」的內容與定位也隨時在進行調整，甚至因此而產生不同的界說；據此，某個意義上可以得知，事物所謂「變化」的確切意義，是種種條件上的重新組合，這時既包含著兩相參照之後的第三種聲音，乃至第四、第五等多種聲音的參與及介入。「因」所關懷的已經不是兩種相對的關係而已，它所要提醒我們的是，事物的豐富性與條件的多樣性的複雜關係及變動狀態；也就誠如《莊子》所言：「知」其「所代」一萬物都在變化之中。

最終我們可以發現，「因」所涵蓋的面向極為廣闊；《莊子》所察覺的不只是相對主義的理論而已，其所體會的是相對關係當中條件上的變化。從「因」的角度進行對事物的觀察，不但突破了兩種關係上的簡化論述，更能藉此說明相對關係之思考之所以能刺激、活化並提升思維內容的原因以及可能。

換言之，「因」的總體意義正是在培養我們能依據「每一個當下的狀態」來看待事物（就當下的條件來思考其中的關係），並且以這樣的態度來接應下一個可能出現或發生不同變化的「狀態」。從這裡我們也發現到，《莊子》所謂「因」的思維模式，實質上已深化了《老子》原先的相對思維。

所以，「彼」觀點的提出正是因為有「此」（是）的存在而成立，而「此」的觀點正如同它的相對面向一樣，不能離開「彼」的存在而存在。誠如人們一旦在

某種概念中進行思考時，思考的判定將進行劃分，劃分使範疇有所界定；在種種範疇的關係中，原先概念又與更多的後起概念相互發展下去，而最終形成一套思維體系。

值得注意的是，《莊子》對此並沒有為此而加以進行好壞的論斷（《莊子》沒有就此為他們這些種種「關係」進行是非對錯的定調），《莊子》只是深切地提出對此種「關係」的觀察（《莊子》唯一的定調就是，讓我們知曉這些「關係」之是非對錯是如何產生的，以及產生的原因）；其確切的目的，是在提醒我們對這種「關係」的輕忽與漠視，以及我們對這種「關係」的誤解與偏執。除此之外，更是在喚起我們必須站在這種「關係」上來重新看待事物，而不是一面執意、論辯或抱怨已成的是非對錯之結果，以及藉由對這種「關係」的重新認識來加以自我省思與自我學習。

如果我們能深入並加以運用這樣的思維方式，在這樣的體系中，《莊子》所洞察到概念與概念之間的共存關係，以《莊子》的語言來說，就是「方生」。所謂的「方」，從古訓中得知，有其「並」的引申意義；「方生」可以解釋為「兩方並生」的意義。²如果事物的關係是相對而生、相互依存的，那麼當「兩方」既能「並生」的同時，也就能進一步推出「兩方」也可以「並死」的結果；所謂的「方死」關係也就能從另一個視角中建立起來（事實上，這也就是能從另一個面向進行對事物的觀察），所以極為顯著的，事物也就有其相對而死（消融）的關係存在。那麼，在「並立」與「不並立」同時可以成立的狀態下，「並立」與「不並立」也同時可以去除；思維便是在一個「變動」的狀態上；事物的無定性，顯現出一種靈活狀態，我們必須就每一狀態來重新進行思考。從辯證法來看，研究對立的事物的相互轉化最重要的關鍵，是認識相互之間轉化的條件。曹礎基認為：

² 張默生認為：「方」有「並」義，「方生」，兩方並生。此說引自於陳鼓應《莊子今注今譯》書中之註釋（北京：中華書局，2001），頁55。張默生亦言：方生方死、方生方死：此言是非無並立者，隨生隨滅，隨滅隨生，浮游無定也。同參見張默生：《莊子新譯》（台北：漢京文化事業，1983），頁50。

莊子學派不僅主張事物是在不停變化，而且認為事物是可以相互轉化的。所謂「方生方死，方死方生」，孤立地看，這是近似辯證觀點的，但其實又不然。從辯證法看來，研究對立的事務的相互轉化，最重的是認識相互轉化的條件。拋棄了任何條件來談轉化，就陷入了相對主義。³

相當中肯，且切要的評析；《莊子》的思索並不在停留於論辯的循環上，恰恰可以被解消的是相互之間的紛爭與疑慮，所謂「因」，正是建立在這種論證的基礎上，進而依此以尋得最為平和的相互發展。所以，「聖人不由」；理想人格的特質正表現在對事理的清明，知曉其中相對性之道理，但不受到其相對論證之拘束；「不由」之意義非但是在說明不要行走是在是非對立的路上，更重要的是，也在提醒我們不能進入無意義的循環論證當中。相對思維提供了觀點上的相互成長（成長包含著消與長），但《莊子》並沒有滯留於此，正因為事物的條件都在於不同時空當中進行著轉化。

如果相對思維能提供思考的活力，那麼，論辯理當不是「無謂循環」的；這種「循環」應當是有其「轉」，有其「化」的；因為，它為的是提升生命品質，而不是陷入某種自是的獨斷。所謂的「轉化」是能讓我們生命的品質在這種「循環」系統終朝向健全的向度前進。《莊子》提出這樣的觀察正是在說明，事物不但有其相互消長的關係，而且「消」與「長」並沒有好壞之別或對錯之分，這是一項對事物狀態的實際陳述，並且把這樣的事實陳述建立在面對下一個實際發生的狀態當中；如果我們了解這一點，「方生」與「方死」的本質其實是一樣的。從現代觀點來看，「方生方死」給予我們的啟示是：它們正在告知我們一項事實，即事物是不斷在「變化」的，且在其相互影響中進行；這就是「知代」，「知代」的深層意義就是在於能破除「成心」。所以「代」是事物表現的本然現象，而「知代」則是學習面對如何處於這樣的本然狀態裡。

³ 曹礎基：〈一個博大精深客觀唯心主義體系〉《哲學研究》第八期，1980。此說引用於陳鼓應《莊子今注今譯》一書中之註釋，頁55。

《莊子》為此提出一個全方位的應對方式，即「照之於天」；「照之於天」是站在條件不斷重組的基點上來看待事物，因為「變動」極有可能是最為平衡的基準點，這種品質將必須隨時保有接受考驗的謙卑態度（照一聖人用心若鏡）；所以，彼此消長的關係一直在促使不同條件的進入以及狀態的更新，所以沒有一種聲音可以站在自己的立場來說自己是對的或者是錯的。那麼，所謂的「因是」，也就是「依循」於「此」，「依循」於「這個狀態」，依據（因）於這種彼此消長的狀態（是）來看待與融入這一切（因是）。值得注意的是，此時的「因」不只是方法論上的相互關係之概念而已；此時的「因」，是經由這層思索之後所引領而生的因應態度與方向，原先的相對思維概念經由消化便提升為一種可以實際應對一切的方式，「因」從理論晉升為行動；「照之於天」的生命觀，正是時時反觀於自身，並接應事物變化的態度，以及獲得在不同事態中的方法；不同事態顯現不同的方法，接應的態度則是基本原則與共同方向。

正因為彼此消長的關係，我們可以再延伸地說，這是「依循」於「某種狀態」（處在沒有被特定的情況當中）。這個「某種狀態」當指保持在對彼此、是非、生死，以及可與不可之間的相對參照中（也就是「照之於天」的「之」）才有意義。所謂的「之」是一種代稱，使用代稱便能顯現出其「狀態」不是被先行制約與既定的，而結果也不是能強加預期的，更不是套用於某種固定的形式當中；所謂的「之」，實意味著，等於任何種種的可能，它明白且清楚地指向全體。生命「依循」於「某種狀態」來進行思考，並不是牆頭草兩邊倒的「鄉愿」，也不是巧詐多變的「權謀」理論；生命藉由這種「某種狀態」的思維方式來進行思索之真正價值所在，是在其能培養更為開闊的胸襟。那麼，所謂的「全方位」也就不只是概念上完美的假稱；所謂的「全方位」，正是讓自我處於「無所全」之狀態下才能「全」的相對思索。《莊子》不但要我們在觀點與觀點的激盪中去培養相互尊重的精神，進而也希望讓思考充滿活性，讓生命充滿活力。

當我們了解到「方生」與「方死」的本質性與其相通的意義之後，《莊子》

便能進一步證實一項事實，即「彼是一也」的道理。相對思維讓我們明白事物的連帶關係，以及其中的條件轉移；「彼」與「是」其實都只是概念上的陳述，它們是在藉由每一次的界說當中所得知的暫時性分別而已；事實上，「彼」與「是」它們存在一個共通的本質，即相對可以「立」與相對可以「破」，也就是條件的互動性。

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？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰：莫若以明。⁴

原先的概念又與更多的後起概念相互發展下去，而最終形成一套思維體系，這便是所謂：「彼亦一是非，此亦一是非」的道理。從「此」的一方出發，雖然顯現出不同於「彼」的種種看法，但是其內部的推論元素卻隱藏著自身（此）在與他者（彼）之論證上的反對之處與支持之處；從「彼」方觀之，亦是如此。在每一種思維當中都將包含其最為簡單的兩種相對思考，更遑論在一個體系裡，相對思維就不只是簡單的兩種相對思考而已，它的內部組成條件以及其中條件之轉移必然是格外豐富的。

據此，《莊子》藉由「門軸」的譬喻來說明這種「豐富」的本質。

門可以是為了「接迎」而存在，門當然也可以是為了「拒絕」而存在；但有一個不變的事實，或稱之為原則，即「門」就是「門」。另外還有一項極為重要的事實（我們極度容易忽略的關鍵之處），即「門軸」不管是「接迎」還是「拒絕」，都能發揮它本身應當所能發揮的作用（它必須是活動的）；這項作用正是如實地呈現出它自身的「靈活動」與「能動性」。我們可以說：「軸」就是「軸」，「軸」因為保有它「中性」的本質（不管開或關都需要這樣的活動性能），所以能發揮這兩種可能產生的作用；所謂的「應當發揮的作用」即是讓其自身處於「中」的

⁴ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 66。

狀態，使之自身處於隨時接應的狀態。

然而，我們常常礙於自身的觀點，只注重在接迎與拒絕的表徵作用而忽略了「門軸」的本質（中）；作用固然是重要的（失去作用層次實在很難顯現道理的存在），但我們卻被自心的設定而牽制了作用，以及侷限了作用背後的最大之可能性，進而使之作用只停留於自我的界定當中。因為某個立場的鎖定，所以掩蓋了「門軸」其原有的種種「能動性」；真正產生此種差異性的關鍵正是在於思考立場之不同所導致。《莊子》洞察了這個現象，然而我們卻是抓住這個現象。

《莊子》在觀察「門軸」存在意義的歷程中顯示了幾個問題：

其一：無論是在「緊掩的窗扉」或是「蓬門為君而開」的種種現象中，其接迎與拒絕二者之間並無是非對錯之分；《莊子》首先要我們知道，也要我們培養察覺各種聲音之所以存在的合理性；正所謂：「彼是莫得其偶」，任何一項意義都有它存在的原由，特別是站在對種種現象進行相對立場的觀察時。

其二：「門軸」所發揮之作用實際上已經可以從超越視野來說明，它不僅體現「接迎」與「拒絕」之作用，它同時也在體現它不受限制的本質；「門軸」正以不執著於所謂的作用（有時我們的感覺是，它好像是沒有作用的），來顯現更多的作用（事實上，他作用無窮）。正所謂：「以應無窮」。

其三：門是入口，也可以是出口。以現象而言，它們都是合理的；作用如實地顯現，但也如實的可以消去。但是，我們卻往往要使之永遠顯現或永遠消去；對於出口與入口的真實差別，我們非但沒有察覺其中之關鍵，反而是在於「立場」上之不同（於內、於外）來界定它們的差別，進而在所謂的「分門」與「別類」當中，僅僅捉住結果而沒有考量原因。所謂的「環中」是一項圓形思考，「圓」讓角度消融，而且使之成為沒有角度的角度；「環中」不是沒有作用，而是不執著於作用上。

其四：據此，「得其環中」就不再只是發揮接迎與拒絕兩種相對作用而已，它是在提醒我們必當培養良好的因應能力，以及具備深度的自省意識，並且在這個過程中吸取更多相異於自己的聲音，最終學習並了解這些相異聲音存在的原由與意義。

其五：當一切都如常並運作在一條軌道上時，理論就會被實際的生活應對給沖淡；古典道家所謂的「自然而然」的狀態就像「門軸」一樣，在開與關之間都只是某種現象的呈現，作用的本質似乎不受外力的影響而改變，它們同指向於一切本然的樣態。「中性品質」如實地在這個譬喻中展現出來。這一個「環中」，不只是面對天平兩端的平衡問題而已，它必須能有所轉化與接應三百六十度之種種事態之到來，「平衡」即將顯現在對每種事態的不同處理上。在此，我們全然沒有感覺到有任何的消極面向，反倒是能感受到一股積極的生命力。當然，消極與積極只是我們論述上的方便；因為，事實上，「環中」的生命狀態是如此的「中性」，這種生命力不是積極所能言語與概括的，「門軸」只是展現出它應當有的當下作用而已。

最後：我們可以說，「軸」也已經不只是「軸」。「軸」讓自身處於所有可能發生的狀態中；所以，「軸」可以為「開」而代言，也可以用「關」來顯現，甚至可以藉由種種現象來定名之。「軸」是那樣的「無己」、「無名」、「無功」⁵。「軸」已經不是「軸」，是因為它可以隨其時空而「順化」成為各種不同的作用；它必須去思考在相互轉化時的各自狀態以及其中的種種條件；然而，同時的，它自身卻能因此重新認識之歷程而更加明白自己，明白自己就是一個「軸」，而沒有任何的預設與攀緣。

除了藉由「相對關係」來探討之外，《莊子》更從思維的判別層次來進行探

⁵ 所謂：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：至人死己，神人无功，聖人无名。《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁17。

索；即是經由思維所產生的「指涉作用」來切入，以及從最終形成之各種觀點來觀察並進行剖析。思維的真正成立便是在於對「事物」的界定；當然，種種界說的產生往往也就是侷限的開始；為了跳脫這種侷限，《莊子》進一步提出這樣的觀察與見地：

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。⁶

對於任何事物之認知，以及表現出思維內容之方式，透過對一項事物之「指稱」是極為重要的一個歷程，體驗生命也是由此開始的；我們將藉由某種形式或符號來傳遞我們的思維。表達一個認知，正如我們在對這個世界進行建構；其所呈現的意義是，我們的思想內容被表現出來，我們的價值判斷被引領而出。當然，在這個環節上《莊子》我們必須格外謹慎與注意。

表達認知是何等重要，但是《莊子》也同時在提醒我們一項事實：即任何一項對事物的「指稱」，都將只是我們對該事物的一種表述而已，而每一項所「指稱」的內容與定義，也都是從某一種角度切入而已；我們的觀察與焦點極有可能只是事物的某一面，甚至只是相當微小的某一個點。

就某一面向或某一端點來進行觀察，並不會因此而產生是非對錯，真正導致是非對錯的關鍵點，或所謂的紛爭者，其實是在各自執著於自我的某一面或某一點當中所產生的。當一面或一點成為一種唯一時，價值性就會被限定，觀點也就偏重於一方；「指稱」本身可能沒有紛爭的問題，但是如果一項「指稱」被認定是絕對性的，那麼此時的價值性將帶有濃厚的主導性，以及控制的意味；那麼，「指稱」就不再只是「指稱」，陳述性的語言已經在執意的介入中產生表態的作用。

⁶ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 66。

對於一項事物的本身來說，我們可以從任何一個角度來說明它，也可以由任何一個面向來陳述它；就一棵樹而言，你有你的觀察，我有我的觀察，各種聲音是可以同時齊放的。在「描述」一項事物時，我們可以說只是暫時選擇最為方便的一種方式來加以陳述而已，單就事物本身而言，它讓我們可以有各種陳述的選擇；這如同借用「門樞」的作用性來譬喻一樣，種種聲音的表達都是環繞在這事物之上的（得其環中），事物還是事物本身（樹還是樹），只是在不同視角當中，對它們的陳述，將由其不同的聲響來表達而已。《莊子》對這樣的種種聲音並沒有感到失望，或是因此而提出反對或要破除它們的看法，在察覺這樣現象的同時，《莊子》反倒是能肯定每一種「指稱」的存在意義，並且以尊重的態度來看待它們各自發聲的內容。

基於此點，《莊子》避免了以單一視點對判斷事物所帶來的缺失，同時也可以進行思索自我與事物之間的對應關係；《莊子》不但可以抽離因為執意所造成的困境，又可以進入事物實際運作的狀態中。片面性的解讀《莊子》是消極的或是積極的，都不足以形容《莊子》真實的用心；因為，《莊子》所採取的是「聖人用心若鏡」的態度⁷—對於每項事物都可以如實的應對，如實的映照出每一件事物的樣態；「鏡子」沒有先設定任何立場，「鏡子」唯一的真實狀態就如同「門軸」一樣；有甚麼來，我就照出甚麼。

對於這些價值判斷與思想內容，《莊子》是予以尊重的；因為《莊子》清楚地察覺到，事物有其相對的一面，甚至蘊藏著多元化的性質；《莊子》所依循的，依然是「正反達中」的原則。《莊子》正行走在對等關係的相應與學習上，以及在經由相對思維之條件互動下對多樣性的尊重與包容。正因為有這樣的觀察與態度，《莊子》才能進行以下的論述—「天地一指也，萬物一馬也」的見地。

所謂「以指喻指之非指」之道理，正猶如「以非指喻指之非指」的結果一般；誠如以「我」來說明「我」與「非我」的不同，就如同以「非我」來說明「我」

⁷ 《莊子·應帝王》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 307。

與「非我」的不同一樣。那麼，所謂「以馬喻馬之非馬」的思考模式，也如同「非馬喻馬之非馬」的論證相同。我們可以就「彼」為一個起點，來看待彼此之間的差異；這誠如，我們也可以同樣藉由以「此」為一個起點，來看待彼此之間的相同之處。道理是互通的。切實而言，《莊子》的目的不是在於論證的循環，其思維的真切意義是：思考的向度是否能走出自我的臆度與限制，更重要的是，經由這樣的思維訓練，能思索事物在其相對因素中的條件轉動，與其因此而有其不同面貌之呈現。

如何才能證成「天地一指」的論述（能指）？其首要的條件，就是尊重各種不同的發聲，以及進行相互之間的參照；如何才能達到「萬物一馬」的思考（所指）？實依據於各種聲音的平等性，以及它們之間可相互融通的性質。總體來說，觀點隨時在因應事物的轉動而進行變化，回到思維的本質上，這依然還是所謂調整與轉化的問題。

這些論證可以是持續不斷的，可以是相互推演的，而且有許多的可能性與變化會接連而產生；我們也可以推論說，能依據「此」的視角來評斷彼此之間的相同（或不同），亦能從「彼」的視角來評斷彼此之間的不相同（或相同）。這證明一項事實，觀點是相互依存的，觀點也可以是相互消長的。《莊子》對此觀察所提出的結論，不是在於說明彼此之間的「相同」或「不同」；《莊子》主要的用意是要我們時時培養「尊重他者」的態度。《莊子》也不是在強化甚麼都「可以」或「不可以」；《莊子》的用心，是要我們常保「超越自我」的精神，關注每件事物的變化性，以及事物在其變化中的所可能出現的種種狀態。

回到「中軸」之上；「尊重他者」與「超越自我」之思考是平衡對等的，正如當我們注意到另一種聲音時，另一種聲音也同時注意到我們。相對思維被「平穩」地放置在相互調和的狀態中進行，而不是相互「攻擊」的心態；所謂相對辯證的精髓，必須視關懷事態的發展，以及覺察到在其發展歷程中的條件之介入與變化；倘若只是盲目的進行辯證，那終究還只是淪為各自表述的狀態，或落入循

環不已的泥沼而已。

何以「尊重」為名；其原由正在於，《莊子》對相對思維的操作不只是著重於事物的對立面而已，它更關心事物的相互對等與連帶關係，以及相互之間的轉化歷程。何以「超越」為名；其在乎於相互之間的成長與認同，在觀點與觀點之間尋求價值上的突破，參照值隨時都在進行變化，溝通的平台也隨時保有寬敞的空間。

所謂「一指」的論述，即破除了對各種聲音的執著，也破除了自我對自我的無謂堅持；「一指」，將洞視到思維的本質是相對互動的。而所謂「一馬」的論述，則提升了我們對事物重新認知的能力，也提升了自我對自我的重新認識，我們打破自己之所執，而融入他者之思。所謂「天地一指」與「萬物一馬」的思維核心，不是在強調事物本身的相同性，或是指向陳述歷程中的一種唯一方式；《莊子》並沒有著重在求同的立場上強加說明，《莊子》此時所謂的「一」，正是在培養思考的靈活度，以及隨時接應生命種種變化之基本態度。

極為顯然的；「一」的本質，是在顯現一個共同的方向，但在這一個共同方向當中，卻也能同時尊重許多不同方法的存在。深入而言，「一」不是「同」，也不是「不同」；「一」的思維正是「中性品質」的呈現。「相對思維」很顯然地已經進入到「多元思維」的層次。

《莊子》並沒有讓自己落入相對主義的循環中來進行任何答辯，《莊子》反倒是能讓自己可以因其時空的條件不同，而保持在可以應對各種答辯可能到來的狀態中。

對於事物的觀察，《莊子》似乎不想只是停留於「表述」或「定義」的狀態而已；《莊子》察覺到有一個更為深層的問題，即對事物「固然」的尊重，對本來種種樣態的尊重。尊重「固然」的存在，並學習「固然」存在之意義。《莊子》

有這樣的說明：

可乎可，不可乎不可。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，物固有所可。无物不然，无物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一。⁸

事物在展現出某種狀態的同時，理當有它背後的條件與原因；「可以」有其「可以」的條件，「不可以」便有其「不可以」的原因。經由之前的相對關係等觀察之後，事物的「可以」與「不可以」其實有一項相同的道理，也就是它們各自所呈現出來的實際狀態，這些狀態是何等的真實，《莊子》稱之為「然」。

我們可以這麼說，它之所以這樣（然），理當有它這樣（然）的道理存在。從「然」來觀察事物，實際上已經同時包含了對「可以」與「不可以」兩種面向的關切，以及針對它們之間的相對關係進行詳盡的思索，甚至能藉由此思索而引領出更多且複雜的關係與條件（正如之前所論）。一味地著重於「可」與「不可」的差異性，並不是《莊子》的思考核心；《莊子》要我們成長的，是對「可以」與「不可以」背後的條件與原因來進行深度的探索，而不是在於對種種結果狀態上的某種堅持，或是對彼此之間結果的差異性來進行比較。所以，在藉由這種自我堅持與彼此互較當中得來的強迫接受與硬性規定裡，終將是危險且不明的。

至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。⁹

「心」並沒有停止，思索與生命一樣並且同步地往前運行。「心」如同一面鏡子，事物如何走向它的眼前，它就如何地以最為「清明」的方式映照出事物的樣態；當事物一旦遠離它，它便同樣地以最為「清明」的方式映照出無物的狀態。當一

⁸ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 69。

⁹ 《莊子·應帝王》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 307。

切事物映照於「鏡子」時，一切事物所見得的終將是最為「清明」的「自己」而別無他者；其實，「對象」都是暫時性的種種狀態而已，唯有自身的「心」才是問題的關鍵。《莊子》是希望我們能「照見」事物的本來狀態（用心若鏡），事物本身的種種條件與外相是相差甚遠的，但是它們有一個共通原則必須遵守，那就是在一面鏡子之前，無論如何都可以被清楚地照見；《莊子》這項譬喻是在告訴我們，萬物的差別實際上是出自於我們自心的認知上。我們必須要有所認知，但是，我們千萬不可滯留在我們的唯一認知上。

我們如何確定我們所「知道」的不是「不知道」呢？！而我們所「不知道」的不是「知道」呢？！這樣的思考，實際的核心不只在其體現「知不知」的態度，更重要的是，讓自我隨時處在「因應」的狀態中；如果有一個較為方便的說法，那我們還是可以稱之為是一種「學習」的態度，一種使我生命的品質朝向健康的態度。在這些「知道」與「不知道」的分際當中，《莊子》要提醒的是：我們的「認知」將須要進行多次的沉澱以及轉化，我們不但要認清「知」的本身意涵，並且還需要培養對「知」的開放性；我們不要在自以為什麼是絕對的，以及只是依據某種狀態就做了決然的判斷。

《莊子》為此列舉並描述了一些狀態與現象：

民溼寢則腰疾偏死，歛然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鰕與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉！自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！¹⁰

正如《莊子》所提出的譬喻一樣：潮濕的地方，人是不能適應的，甚至會造成病痛與傷害；然而「潮濕」的定義與體驗，對於泥鰍而言就並非如此（潮濕對泥鰍

¹⁰ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁93。

而言是有益的)。人居住在樹上是不便的，然而對於這種「不便」而言，猿猴卻沒有任何的感觸與困擾（猿猴置身其中，便與不便似乎沒有被提及，只是安居而已）。相同的道理，人以牛羊豬犬，為其佳餚美味；但是，所謂的「美味」又是如何呢？麋鹿吃的是青草，牠們因此而能日漸茁壯；蜈蚣則認為小蛇是美味的佳餚；鴟鴞與烏鴉則喜愛腐敗的鼠肉，惡臭對他們而言顯得格外芬芳（道理就顯現在每一個事物本來的狀態中）。《莊子》在這些描述與例舉當中，不是在進行無意義的「比較」（人的狀態與泥鰍的狀態沒有所謂好與不好的問題），也不是在刻意相互「顛覆」各自存在的意義（人的狀態與泥鰍的狀態也沒有所謂對與不對的問題，《莊子》並不是要從中改變甚麼）；在明白事理的相對關係，以及其關係條件上的互動性之後，事態便如實地讓我們了解其所以然的道理。

所以，《莊子》以「尊重」取代了「比較」，以「超越」取代了「顛覆」；《莊子》要做的是認清事物的本然，而認清事物的同時，也正如是在認清自我。

《莊子》不信任「語言」（思維所開出的界定），並不是基於「語言」本身；《莊子》的不信任，是因為我們容易偏執，容易處於一方來思考，這些將帶來莫大的侷限。「觀點」是存在的（人不喜歡潮濕，泥鰍則反之），「觀點」也可以是自身所感受的；但是，真正造成衝突的不是「觀點」本身，真正造成衝突的是經由「觀點」所建立而起的「分化作用」，是將其自我的感受加諸在他人身上；也就是說，以某種「觀點」去度量另一種「觀點」，才是相互衝突的癥結，才是問題的源頭。當「指稱」被鎖定成為一種特定的內容，乃至成為固定不變的答案時，「僵化」與「侷限」往往引發許多隨之而來的問題；然而面對這些接踵而來的問題，也正是《莊子》所要關懷的核心，以及要破除的地方。

深切地說，問題的關鍵在於，我們是如此輕易地將「觀點」鎖定，從我們所「認知」的轉為我們所「認為」的，並藉此去設定所有可能發生的「認知」，以及最終的「以為」我們所「以為」的；我們非但沒有認清「觀點」的本質是深具「變化性」與「多樣性」的，並且還因其自我片面性的「認為」而造成許多的偏

見與偏執。因此，那些所謂「正處」、「正色」與「正味」的觀點界定很可能必須重新接受檢視與評估。

在《莊子》的列舉中則提供了我們多元的思考空間，這不單只是粗淺的相對思維，更具複雜性與其意義的，《莊子》啟迪了我們對事物「多樣性」的基本尊重與學習的態度；在思想方式的比較上，《老子》較屬於理論型態的分析與思考，而《莊子》則能善用生活的經驗與實際的例證來說明事物本身蘊藏的道理，這實質地將使「相對思維」推向精緻而深入，並且使其體系與理論回到生命實際的狀態中。

無論是「潮濕」或「不潮濕」，「正處」、「正色」還是「正味」，它們都可以由各自的觀點來界說，來肯定自我的立場，這是它們相互平等的地方；然而，它們還有一處相互平等的地方，即這些自我立場的界說，都可以在相對思維模式中一一被解構；也就是說，任何一項界說，將只是一個角度而已，它們只是「環中」所開出的一種作用而已。

所以，《莊子》察覺到每項定義成立的背後，將隱藏著破裂的元素。誠如「无成與毀」的道理一樣，事實上是從「成與毀」的觀察中所推出。誠如「門軸」的作用一樣，「接迎」與「拒絕」是可以進行互換的；在立場不同的時機點上，其實我們同時都可以觀察到立場的相互關係；一旦角色改變，或是立場互換，「接迎」可能會變成「拒絕」，而「拒絕」也可能會頓時成為「接迎」。為何轉換如此迅速，因為《莊子》察覺到，它們實質上是「一體」的，只是我們時常陷入在各自的「兩端」當中；我們常常自陷在自我的立場當中，而沒有發現我們是極有可能被解構的。

一項觀點的成立，也同時在訴說著這項觀點自身的破裂；雖然「成立」指向的是某種作用的運行，但「破裂」的意義正也同時性地在指出一個全新的開始（「成」，可能是停止；「毀」也有可能是進行）。

從最為基本的層次切入，一旦是在「開」的狀態，就不可能是「關」；相對而言，一旦是在「關」的狀態，也就不可能是「開」。所以，一旦有其「分」當然就有所「成」，但其「成」的同時，也必然有所「毀」；「分別」事物的種種，實際上也包含著對事物進行種種的「限制」。西施的「美麗」雖然成立，但這項成立也將只是侷限在於人的觀點上而顯現其破裂；所以，對厲的「醜陋」定義也是如此。其實：所謂的「成」，正是在演繹著「毀」；而所謂的「毀」，正是在演繹著「成」。人們雖然確立了厲的可怕與醜陋，但事實上這種「成立」也同時反映出對厲的限定（雖然有所成立，但也同時在破裂）；這種確立只是侷限在一個角度上，這樣的觀察與界定顯得相當粗糙；因為，西施的美（成），也同樣的將在「沉魚」、「落雁」與「驟鹿」的反應中而有所破裂（毀）。

然而，這只是一個基本性的思考層次，思維的深度必須在往下延伸；因為，我們必須再度反轉思考的是，「破裂」也可能是另一個「成立」的關鍵與開始。從相對性的角度再切入，《莊子》還要再度提醒我們的是，「關」也可能是下一個「開」，之所以成立的先前條件；那麼，所謂的「開」，也將預告發生下一個「關」的可能性與其成立的先前條件（事實上，「關」也是一種成立）。所以，在「沉魚」、「落雁」與「驟鹿」的破裂反應中（毀），不同觀點的刺激讓我們思維的內涵更為豐饒，使其觀察的視角更為多元，這也可以稱之為是一種「成立」。有了這樣的思維翻轉，《莊子》的這些列舉才有參照的價值，才能顯現其自我提升的精神，而不只是為了反對而反對的無限循環論證，或是消極的相對主義。

換言之，「成立」與「破裂」不再是兩個相反的概念而已，從相對思維的反轉引導之下，「成」與「毀」走向融通為一的整體；雖然「關閉」的門窗使之接迎的作用破裂，而在拒絕的作用上有所成立，但從另一面也可同時觀察到，「開放」自身也只是「開放」，卻也同時暫時失去「關閉」的功能。所以，《莊子》讓思維沉澱下來，使之應對不落於觀點上的限制；誠如《莊子》自身所言，使自己的心保持在「不將不迎」的狀態中。《莊子》要我們明白，當你處於「開放」時，

就某一個層面而言，你也是處於「關閉」的狀態。

有了這一層思維上的轉折（有成有毀），才能統合「兩端」的條件（甚至更多條件—「兩端」思考只是簡易的相對假設，其實互動的條件相當多元），進而洞視到「一體」的本質（無成無毀）。當我們把「局限」（毀）的原因一步步還原到是因為「成立」（成）所造成時，所謂的「毀」也就如同是在演繹著「成」。

藉由以上的推演與思索，我們可以得知，「成」與「毀」的本質其實是如出一轍的；但是，「成」還是歸「成」的現象，而「毀」還是歸「毀」的現象，正因為是在這一個基礎點上的平等，「成」與「毀」才可能被論證是「復通為一」的；《莊子》的總體生命觀，正是由察覺到這樣的共通本質而開啟的。

第二節 照見自我而超越自我—聖人懷之

「中軸」思維的第一意義，正是洞悉自我的生命。回到「中軸」上，便能正式開啟自我檢視的機制；當所能見得的視野愈顯寬廣，我們就愈能洞視自我的渺小，此時思維的質地才有成長的可能性。聖者並不執於他自身的思維，越是回歸到「中軸」上，聖者越是看見自身的無用之處，他必須為他自身所不知的一切保有一定程度的尊重，謙沖為懷不是口號，而是親身以對自己的不足；狹隘的觀點被層層消解，實意味著更多思維的開啟。

現在，我們必須藉由另一個角度來重新思考問題的核心，將思維的維度再做一次翻轉，也就是切實地進入到《莊子》的實際心境；這個心境不是一種假設或是與他者進行任何的比較，在這個思考維度中，《莊子》要進行對話的已經不是他者，而是真切的自己，《莊子》企圖分析的對象其實是自己。確切的說，我們要思索的核心是：《莊子》是如何對自我進行總體評估的，以及在這樣自我檢視歷程中所開啟的在思維上的意義。

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，則與彼无以異矣。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。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果无謂乎？¹¹

《莊子》對其自身所提出的「觀點」（言）進行了深入省思。關於這樣的省思有兩大層次可以切入：

¹¹ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 79。

其一：我所表明的思考是否與他者一樣也只是一種「觀點」而已，或者不是呢？在進行這樣「是」與「不是」的思考時，其實我的思維也已經與他者的思維有所相互比對，並因此而產生相互的影響關係了，正因為如此，某個意義上來說，我的思考真的也只能被稱之為是一種「觀點」而已。《莊子》從立場對等的態度上來進行自我的檢測，也就是說，《莊子》希望透過在自我與他者之間的相對立場上來反省自己的言論有無受到自我的牽制；其實《莊子》要叩問的是，我的言論有沒有陷入在無謂的爭辯中，或者，只是站在自我的立場上而已。

其二：當我在省思我自身的思考是否與他者一樣，也只是一種「觀點」而已時，「是」與「不是」的類比推想足以證實我確實是行走了一個「觀點」上，我的確是表達了我的看法；但正因為我的言論也只是一種對比思考下所進行的觀察，所以我無從說我的言論具有絕對性。《莊子》在此更要深入地表明一種觀察，即所有的言論都有其存在的價值與意義，但我的言論也如同他者的言論一樣，都必須接受不同聲音的檢閱；有了這一層的自破，才能面對自己的言論並予以負責。在這樣真切的自我檢閱歷程中，《莊子》希望自身能時時保持在「中性」的位置上。

「中性」絕對是一種聲音（它絕對不是沒有自己聲音的牆頭草），但它一直是處在不斷進行「自我檢討」（破裂）與「參照他者」（成立）的狀態中的聲音。嚴格來說，它有自己的聲音，也有其自己的立場；但是，它如同「門軸」的作用一樣，可以顯現開，也可以顯現關；「門軸」是以顯現各種聲音來表明它自身的聲音。

《莊子》勢必要進入言語的狀態，並且提出自己的論點；不過有了這一層思維作底，《莊子》也同時明白一件事實，所有言論之所以可以成立也將都是因為它有其相對可被突破的質地。《莊子》相當謙卑地說：「容我為大家說明我的觀點」（請嘗言之）。這種思考即是採取所謂「用心若鏡」的基本態度；鏡子勢必有它自身所要發出的影像的，然而，它自身的影像卻恰恰是依據於萬物的影像所呈現

出來的，鏡子所對應出來的整體性，正是萬物的總合；莊子必須要表明其自身的聲音，他必然要有其態度，但他卻不受限於他自身的聲音，他使之態度走向萬物本身。以下《莊子》進行了一場思維轉折的論證：

宇宙有一個「開始」，有一個未曾開始的開始，更有一個未曾開始那「未曾開始」的「開始」。宇宙最初的形態有它的「有」，有它的「無」，更有未曾有「無」的「無」，更有未曾有那「未曾有無」的「無」。忽然間發生了「有」、「無」，然而不知道這個「有」、「無」，果真是「有」，果真是「無」。¹²

在論述的方法上，《莊子》竭盡所能地去表明論述本身之所以與可以朝向無限延伸的理由即可能性，這樣的可能性當然充滿著豐富的內容與辯證方法上的激盪；但是，《莊子》確也警覺到另一項事實，即一旦落入方法上的循環或是無謂的辯證上，那論述極有可能會限制了自己（實際上，這正是能再次藉由相對思維來思考相對思維本身。《莊子》在相對思維中持續叩問自己的思維，而不是無謂的論證。），如果沒有洞視這點，這充其量只能是進入「因是因非，因非因是」的循環論證而已。所以，《莊子》為自身提問了一個真切的問題：「現今我已經表明了我的看法，但我思考我自己一個問題（未知吾），我是不是已經表明了甚麼？還是我尚未表明甚麼？」這樣的自身提問，顯現一種在思考歷程上的基本品質，即叩問自身是否只是沉浸在自我一時的論述上。

《莊子》藉此要提醒我們同時思考一個問題，即語言（思維的表達）本身具有相當程度的「可塑性」，但也要注意其本身的「侷限性」；我們的確是不能沒有語言的，但在運用語言的同時，所謂的「超越」並不是標新立異或是無謂的顛覆；我們的「侷限」往往就是從走進這個「可塑性」中而開始的。

因為，在極為荒誕無邊的語境中，其真切之目的不是為了尋得合乎自我觀點而存在；在無端涯的語境中，是為了自我的超越；但是，它不但要傾聽他者的聲

¹² 此翻譯內容參照於陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 73。

音，更重要的是要清楚自己的確切心態；所以，真實的超越即是又回到平實的狀態，在平實中找到萬物自身最好的定位，而不是漫無目地的種種假設或是放大。

如果我們將思維的「可塑性」只是導向無謂的相對論述時，那麼所謂的「攻乎異端」¹³的偏頗心態就會不斷地在無謂的反對中循環不已，最終也只是能「大言炎炎，小言詹詹」的表面喧嘩。這不但不能善用「荒誕」，反而會更加誤用了「荒誕」，甚至使自身的立說走向極端，並且因此而認定自身的觀點是絕對的、無異議的。而不只間接性的，更為直接性的反應是，「荒誕」被主導了，被主導走向一種迷失乃至循環的論證，「靈活性」不但因此而有所削減，「偏執性」更無形地被以一種不清不楚的愚昧狀態（「其寐也魂交，其覺也形開」¹⁴）反覆地牽引著。

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；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，且得无言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎？故自无適有以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。¹⁵

《莊子》深知我們是可以這樣進行論證的，即「天底下最大的東西就是秋天動物的毫毛，沒有甚麼比得過，反證而得，那泰山的大就可稱之是最小的東西了；所以說，沒有任何一種生命可以比夭折的嬰兒更長壽的，反推可知，彭祖的壽命其實是相當短暫的。」但是，這樣的論述意義如果只是在「勞神明為一」¹⁶的話，那這等論述頂多只能是在「玩弄」相對思維而已；一旦相對只是為了相對，那麼，此時所謂的相對就只是讓自身走向無法自拔的「荒誕」罷了（不但沒有洞視荒誕的本質，反而更讓自身限於無謂的荒誕當中）。

¹³ 攻乎異端，斯害也已。《論語·為政》。

¹⁴ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 51。

¹⁵ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 79。

¹⁶ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 70。

在相對思維的基礎下，論述的目的不是在技巧上的呈現，論述的本質是「反思」的啟動；這個「反思」的啟動，恰恰是針對思維自身（語言）的省察。這等省察是這樣開始的：天地既然與我是「為一」的，那麼，我還需要表明甚麼嗎？既然我也已經表明「天地既然與我是『為一』的」這樣一個言論，我還能說我沒有表明甚麼嗎？前者是體會到語言的限制，也是在進行思考將如何打開這種限制的提問；然後者，則是實際地去證實我必須使用語言但還須跳出語言。這才能體現語言的可塑性，才能證實我之前所謂的論述。

《莊子》實然明白論述是可以被成立的，但卻也明白成立背後的基調極有可能是深具破裂的條件的；《莊子》並不希望自身落於框架當中，對於語言的掌握也絕對不是在「一與言為二，二與一為三」的無限消磨之上。正如許多研究以為，《莊子》在「殤子壽彭祖夭」與「豪大泰小」的觀點上具有「突破」意義，並依此認為《莊子》在此建立了相對思維的高峰；所以，在「顛覆性」的思維中，足以作為思想論述的中心。然而，話雖如此，所謂深具「創造性」的質地，如果沒有自我「省思」作為基石，那無限上綱的「創造」，很可能走向所偏差的歧途。更深切地說，如果缺乏對自身的「叩問」，以及實務上的「面對」，「殤子壽」、「彭祖夭」，或是「豪大」、「泰小」的論述，也只能被認定是一種為了謬論而進行的謬論。

根據陳鼓應的看法：

在經驗世界中，一個常人認為極大的東西，若從更廣闊的空間上來衡量，確顯得十分微小。相反的，一個常人所認為極細微的東西，逼近了看，卻可發現其中含藏著無盡豐富的內容。莊子雖然有意忽略相對事物中的絕對性（即在特定的關係中，大和小的區分是絕對的；如果在狗和螞蟻的特定關係中，狗為大而螞蟻為小是絕對的），然而莊子的目的，卻不在對現象界作區別，乃在於擴展人的視野，以透破現象界中的時空界線。若能將現

象界中時空界線一一透破，心靈才能從鎖閉的境域中超拔出來。¹⁷

這樣的解讀理當可以部分掌握到「無端涯之詞」的突破用意，然而，對此我們也有一些深入的補說。我們必須再度分成兩層來看：

在第一層的思維程序中，因為《莊子》知道事物有其相對性，所以「殤子壽彭祖夭」與「豪大泰山小」的推論是可以進行辨析的。在相對立論的基礎上，所有的建構與定義都有可能被推出。正如《莊子》自身所言：更有未曾有那「未曾有無」的「無」；相對推論是可以無限持續推展下去的。誠如陳鼓應所言及的，如果我們從更大的視野來檢視泰山，泰山的「大」只是暫時性的，因為宇宙的浩瀚足以顯示泰山是「渺小」的；同樣的道理，當我們極度縮小我們的視野，當焦點只停留在秋豪的「小」上，以「小」觀「大」的道理是可以啟發我們的思考的。然而，我們也要注意一點，它也只是暫時性的。這樣的思考內容與辨析結構正可與《莊子》所謂：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一」¹⁸的論證相通。這樣的思緒是必要的第一程序，因為它確實可以「擴展人的視野」，也可以「透破現象界中的時空界線」；陳鼓應的這點闡述我們是可以接受的。但是，我們也必須虛心檢閱自我，這樣的立論歷程是否被相對論述本身給牽制住了；倘若如此，那我們可能不是朝向《莊子》一心想要超脫的「彼是莫得其偶」的境地，反而是落入「彼是得其偶」的相對詭辯當中。所以，《莊子》才会有事先這樣的詢問：我到底是表明了甚麼？還是等於沒有表明甚麼？這等叩問必將使《莊子》回到如實的時空中，也就是我必須面對並接應的實際狀態。

因此，在所謂「超越」的歷程中，再度回到事物本身的原來基礎點上也是極為重要的。因為「殤子」的壽命畢竟是短暫的，而「彭祖」的壽命理當是長的；「秋豪」事實上是相當微小的，而「泰山」的確是偌大的。如果沒有注意到這點，那前面的辨析很可能走向自我觀點上的執意。《莊子》並沒有刻意要忽略事物本

¹⁷ 參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 72。

¹⁸ 《莊子·天下篇》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 1102。

身的絕對性，反倒是在這層回歸思考上才能證成一個道理的完整性，即是事物因其「不齊」，所以才能「平衡」；因為，所謂的「齊物」，正是察覺「物」之「不齊」，並且尊重「物」之「不齊」。莊子何嘗不是一個「常人」，莊子並沒有要透過「荒唐」的思辨歷程來塑造自我的「神聖性」，反倒是在這樣的思辨轉換上警覺到自身的「荒唐」，進而才能回到如實一般的「常態」上，真正的「聖人」就是一個「常人」；這正是思考的第二層次。

鏡子可以照映出所有萬象（任何一個可能出現的景象都可以被容納），但鏡子卻不會捉住它可以照映出所有萬象的這種能力，鏡子的基本原則沒有受到動搖（就是映照，鏡子就是鏡子），萬物也能如實的在其中顯現其自身的種種現象——我的確是表明了什麼，但我也等同於是沒有在表明什麼。

《莊子》是在玩文字遊戲嗎？很顯然地，答案肯不是。因為《莊子》同時要告知我們，遊戲必須終止。所以真切的答案是：這不是進行詭辯，而是洞悉自我。就此，《莊子》是明白遊戲真實的用意的；誠如之前的論述，「顛覆」語言的最終用意理當是要還原語言的「可塑性」（靈活度）。破除言語的限制是相當重要的，但回歸到事物的狀態中才是《莊子》所要關懷的；如果沉睡在遊戲中，那可能會讓自己走向「彼非所明而明之，故以堅白之味終」¹⁹。這將使得是非不斷地在不明相對思維與沒有超越相對思維的情境下，持續互相爭論著；爭論則使得所有的聲響，只是為了自身而大噪；大噪的心境不但不能進行自我檢視，更讓自心「荒謬」地朝向無限的「馳騁」。

所謂：

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已。已而為知者，殆而已矣！

20

¹⁹ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 75。

²⁰ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 115。

《莊子》確切地察覺了一項事實：「我」自身的生命是有限的，相對於「我」以外的「一切」是無限的（對於自身以外的「一切」我們可以稱之為是浩瀚無垠的「知識群體」）；這種謙卑的品質，並沒有透露絲毫的消極觀點或是感嘆的訊息；反而在洞視這樣的自身侷限中，《莊子》試圖超越其中，生命必須有所轉化。倘若我們對《莊子》這句言語的思考只是停留在一種「感嘆」的氛圍上，那我們的生命真的只能配稱做是一種「疲憊不堪」的追尋狀態了（殆已）。《莊子》在藉由自身的叩問中，讓生命的品質更加充實，因認清其中的有限與不足，所以才能得到調整生命的可能；在這樣的叩問中，「反省意識」讓生命更為茁壯，也讓思維的落點回到人間，而不是純粹只是空泛的理論建構。如果，我們只是一味的「馳騁」，那心中所追尋的實在是無窮無盡的失落，落入心的框架中，則無不疲憊（以有涯隨无涯）；心的框架正是自我的限定，正是自滿於自身的論證中。而更為疲憊的是，將自心以為的是非來強加於這樣的不明循環論證中；正如《莊子》的感慨一樣，就算是通曉天文曆算的「巧曆」都難以抵擋陷入這場危機。

以多種姿態展現生命原有的本質，這是《莊子》在表達思想時的重要手法；其思維讓人撲朔迷離，卻也讓人從中感到心曠神怡。所以在《莊子》筆下的理想人物，彷彿是神仙中人，他們生長在「藐姑射之山」，他們「肌膚若冰雪，綽約若處子；不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外。「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」²¹。就連修道中人的肩吾都深深感到「大而无當，往而不返。吾驚怖其言，猶河漢而无極也，大有逕庭，不近人情焉！」²²而不相信接輿所說的話；甚至「以是狂而不信也」。這樣「不可思議」的生命情態也被呈現在《大宗師》「何謂真人？」的論述中：

古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也

²¹ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 28。

²² 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 26。

若此。

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，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。

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。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。

若然者，其心志，其容寂，其顙顙；淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。²³

無庸置疑的，在《莊子》的許多論述裡，思維的整體不但披上了濃厚的「神秘」外衣，甚至還讓人感覺到那「異於常態」的邏輯，我們能在那些異於「常人」的「至人」、「神人」、「真人」的生命情態中發現到這些現象與問題。因為，他們各自擁有著特殊的「能力」。他們吸風飲露、水火不能侵、登高不顫慄、禽獸無以傷；並且能遊乎四海之外，上窺青天、下探黃泉，經大山、入深淵，更能視死生於度外，臨榮辱而無變乎己；對於這些「能力」而言，往往是超乎我們一般人所能理解與想像的。在深具強烈藝術性與文學性的語言中，這些人物，很可能不是「現實生活中」的人物。但是，反思其中，這些人物形象卻起了一種作用，即我的一貫思考已被顛覆，對生命的種種，我們必須重新審視自己。他們以「腳跟呼吸」、「睡時不做夢」、「醒時不憂愁」、「飲食不求精美」等多樣姿態則影射出，我們是如此受限於我們的觀點而不能前行，在「無端涯」的語句中，《莊子》是要我們靜心檢視那在也平凡不過的自心；所以，這些「異於常態」的邏輯，其實是一次又一次的「解構」；唯有解構我們生命的限定與框架，才能進一步重新「建構」起我們如實的生命。在《莊子》口中的「真人」必當使人深思；事實上，這些不可思議的生命情態就呈現在現實的世界中，只是我們容易因其蒙蔽而不能見之。

《莊子》將自我對生命的體驗訴說出來，事實上是對「事理」的體悟，即展

²³ 《莊子·大宗師》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 226。

現在這些「至人」、「真人」、「神人」的生命情態上。這些文字是那麼的模糊，但又是那麼的真實。齧缺與王倪便有這樣的對話：

齧缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」王倪曰：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山、飄風振海而不能驚。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！」²⁴

對於人們而言，「跳脫生死」是那麼的遙遠，因為我們對於「利害」是那麼的清楚與計較；於是，我們受不了極度的寒冷與酷熱，我們始終憂心於所獲取的是快樂還是悲傷，當然也就難以體會乘雲氣、騎日月的真正自由。受不了極度的寒冷與酷熱，其寓意是，我們不能如實面對生命的中的冷暖與變化；憂心於所獲取的感受是快樂還是悲傷，實意味著，我們總是沉浸在我們的所愛，而離棄那我們的所惡。思維一旦受限於自心，則隨之受限於外在的表相而滯留無所前進。終究我們常常以假亂真，而又以真為假；因為我們視「自我」為其必要，我們將清明的心給蒙蔽了。原來，在「神人」眼中，我們原以為「模糊」的判斷是多麼的「精準」，從生即死、死即生的體會上看來，他們洞視生命的能力是這麼的「純真」而「實在」；這些神人、至人的形象，正是《莊子》對自我的一種期望與訓練，期望自身藉由心靈納空的訓練來達到生命最為圓融的狀態（即是能讓思維先行回到「中軸」之上）。因此，在有限的生命裡，《莊子》從不容許有任何一絲的墮落，對於偉大「道體」的落實，唯有不斷的「自我超越」才能得到真實的詮釋。

進而，我們可以藉由知效一官、宋榮子、列禦寇的差異，來看出這一「自我超越」的機制：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未

²⁴ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁96。

樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉？故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。²⁵

投身於大道之中而能「以遊無窮」者，固然讓人著迷，然而在《莊子》心中，一個真正能超越命運、體悟生命的得道者，並不只局限在他們這些特有的神異功能上。因為，即便是能御風而行的列子，仍然因為「有待」於風而不能真正達至「逍遙」的境界。表面上看來，列子似乎能超越一般眾生的侷限（與知效一官、宋榮子相比），但內在真實的精神體現恐怕還是有所不及的。所以，真正的「無心」、「無待」（所謂：乘天地之正，而御六氣之辯）才是通往至人境界的重要關鍵，才是真正的「自我超越」。

獲知生命的本質不在於追求與建立生命以外的東西，那些人們以為重要的知識系統在《莊子》眼中似乎不是那麼重要；因為，在一切精神活動沉澱之後，我們所見的事物將會更加清明，在歸零的思維上我們更能看清並且洞識我們自己。這種面對生命的態度，不只是一種轉折，它更是認清生命與提升生命的思維反省。《莊子》特有的思維模式，其基本著眼點依然是在於對生命「內在」的反省，除了兼具道德修養問題外，在生理以及心理的聯結上，有了多面、多角、多元的思考，《莊子》把握生命本質及其運作之道，這將有別於「外求」的人生觀。

人可以視而不見的去一味解釋我們自以為是的世界，但這往往也會將我們原本同於萬物本然的性情打翻，在一切被分化的過程中，我們將因此而認不清自我的真實定位，並且落入自我所設限的障礙中而不能自知。人總不能再以自傲狂妄的態度去面對這個世界，因為我們也是萬物中的一員。這樣的生命情態，正是那些神人、真人、至人與聖人的真實本懷。

對一位思想家而言，發揮生命最高意義與價值恐怕是最為重要的事；所謂的

²⁵ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁16。

「聖人」，在《莊子》心中，是何等的與眾不同，卻又如此的平凡。在《莊子》筆下的聖人，則以「至人無己」、「神人無功」、「聖人無名」等各種不同的生命情態與面向來體現；然而，這其中所指向的，無非就是一種最為「理想的」人格境界——正是不斷地超越自我的思維投射。對於《莊子》而言，體現生命的最高意義有其自身一套特殊的「邏輯」。因此，在《莊子》一書中的「聖人」形象，對我們而言，是那麼的引人入勝；可是，對莊子而言，卻是相當平實的。

人們常以「有限」的價值觀點去衡量生命的「無限」，殊不知在判斷是非、善惡、黑白的同時，「自我」立場的設定是一切「無知」的開始；而這其中，不免過於算計、現實，而顯得心胸狹隘。自然而然的，人們終於走向貪生怕死、趨吉避凶，甚至是不為己天誅地滅的路，這些不但枉費生命原有的真誠與純淨，更可悲的是，終將難逃於自我設定的「命運枷鎖」當中。「命運」總是讓人感到「好奇」的，但予以「好奇」的心態似乎還不夠，因為「慾望」的燃燒才是它真正無明的本質。誠如佛家所言：「菩薩畏因，眾生畏果。」

人們總在結果上去判別事態的價值，卻往往忘記背後的成因；表面上，我們不僅錯失了改善一切的良機，從內在上看來，我們正也不斷的在注入一股無法拔除的惡習。因為，對於「利害關係」，我們總是那麼的在意。在〈人間世〉中有一則對話：

南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉有異，結駟千乘，將隱芘其所賴。子綦曰：「此何木也哉！此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；啜其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日而不已。

子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材。」宋有荊氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斬之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白顙者，與豚之亢鼻

者，與人有痔病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也。²⁶

自以為是的價值判斷往往是「自我迷思」的開始。「材」與「不材」，「祥」與「不祥」在世人眼中始終是對立的。但對於一個體道者而言，「不材之木」因其「不材」，所以能獲其「天年」；而有「痔病者」，卻也因其「不祥」而能逃過一劫得以「善終」。那麼，這層思想的轉化，也正是大道與小道之間的差別所在。

在〈徐无鬼〉中也有這麼一段故事：

子綦有八子，陳諸前，召九方歎曰：「為我相吾子，孰為祥？」

九方歎曰：「梱也為祥。」

子綦瞿然喜曰：「奚若？」曰：「梱也將與國君同食以終其身。」

子綦索然出涕曰：「吾子何為以至於極也？」

九方歎曰：「夫與國君同食，澤及三族，而況父母乎？今夫子聞之而泣，是禦福也。子則祥矣，父則不祥。」

子綦曰：「歎，汝何足以識之？而梱祥邪，盡於酒肉，入於鼻口矣，而何足以知其所自來？吾未嘗為牧，而牂生於奧，未嘗好田，而鶉生於突，若勿怪，何邪？吾所與吾子遊者，遊於天地。吾與之邀樂於天，吾與之邀食於地；吾不與之為事，不與之為謀，不與之為怪；吾與之乘天地之誠而不以物與之相撓，吾與之一委蛇而不與之為事所宜。今也然有世俗之償焉！凡有怪徵者，必有怪行，殆乎！非我與吾子之罪，幾天與之也！吾是以泣也。」

无幾何，而使梱之於燕，盜得之於道。全而鬻之則難，不若刖之則易，於是刖之，而鬻於齊。適當渠公之街，然身食肉而終。²⁷

²⁶ 《莊子·人間世》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 176。

²⁷ 《莊子·徐无鬼》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 856。

九方歎以自是的相術層次來斷定出梱的命運，其認為梱具有「與國君同食以終其身」的祥兆；然而，子綦聞之不但沒有歡喜反而痛哭其中；因為，在子綦的認知裡，真正的祥瑞並非等同於「盡於酒肉，入於口鼻」而已。相反的，真正的「大祥」應當是心靈的純粹自由與自在，並且精神可以與天地同遊，進而能順其事物自然之變化而坐化其中；思維的向度做了翻轉，子綦所認為之「大祥」，是如此的平凡，然世人卻遠遠不能及之；《莊子》透過此次反思，正是要我們調整我們偏差且不健康的思考模式。

但站在九方歎身為術士的立場上，卻視之所獲的結果為大吉，並想當然的能推之於父母，而惠澤於三族之間，認為這是無上的福份。面對子綦的哭泣，九方歎卻復以「先知先覺」之口吻，責備子綦不該拒絕上天給予的恩賜。然而，梱的命運終究是禍而不是福；九方歎雖然預知了「食肉終身」的結果，但也只是只知其一，而不知其二，知其然，而不知其所以然。儘管梱能終身無口腹之憂，「刖足之刑」的遭遇卻隨之一生，以至於地位卑下而無能以顯父母。這樣的結果，九方歎只講對一半；而事實上，這與所謂福祿無雙的預言全然不合。對於口腹之欲的滿足也只是「世俗之賞」，在某種程度上看來，這很可能是上天給予的「禍害」而非「祥瑞」之事；思維正要從這樣的限制中跳出，生命的意義必須就此進行審慎的評估。

不任命運之左右並非不相信命運，因為「超越」命運比什麼都還重要。《莊子》希望我們能回到生命本然的面目，承擔一切，進而也能超越一切。對於命運，無需疑惑與害怕，亦不必因而屈服或逃逸；在積極當中不失其謙恭，在委任中不失真我，這才是全然的體悟生命，才是真正的自由。然而，這正是《莊子》一書中對「理性」價值與「神秘」體驗的融合智慧。

謙卑可能不只是一種美德，對《莊子》而言，謙卑是層層認識自我的基本態度，即不斷地重新檢閱自己。

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也，請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。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。夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成，五者園而幾向方矣，故知止其所不知，至矣。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。²⁸

在「存而不論」、「論而不議」、「議而不辯」這樣的頂真結構中，《莊子》的基本期望是：「陳述」是否可以就此交還給「不需要陳述」。當然，這樣的推想，將顯得相當消極；如果我是將《莊子》的行走放在一次又一次的自我檢視的歷程上時，那這樣的頂真結構，則是朝向「整體」前進的，它也不是什麼樣的積極態度，恰如其分的，《莊子》所期望這樣的「不需要陳述」的意義，是可以朝向原有的「清明」的狀態的。

事實上，在「A 而不 B」→「B 而不 C」→「C 而不 D」的結構中，我們可以察覺這是一場思維歷程上的檢討；如果我們倒推回去，我們可論證到：「若能 C，就盡量不需要 D」→「若能 B，就盡量不需要 C」→「若能 A，就盡量不需要 B」；就此，我們更能藉此澄清一項事實，《莊子》絕非毅然決然地為了反對而反對，自省的基本特質讓思維歷程表現的態度是「反省」而不是「反對」；所以，《莊子》沒有攻擊的心理，反而是能藉此提出自我在面臨任何狀態發生時的因應心理與準備。所以，對於「辯」、「議」、「論」的真實態度是進入「自我觀察」，而不是反對「辯」、「議」、「論」的存在價值。換言之，在所謂這樣回返的期望推演上，是試圖將「詮釋」放在可能被「重新詮釋」的基準上來思索的；因為，《莊子》洞視到的是：「我」是那麼的「不足」。當我體認到「不足」時，才有機會朝

²⁸ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 83。

向「足」來前進。

我當然足以「辨析」，但是我的「辨析」將在我的觀點上自成侷限而形成「爭辯」，所以我理當朝向更為寬廣的「評議」基準上來重新評估一切的既定價值。當然，我也足以有能力進行「評議」，但是我的「評議」如果只是關乎於各自自身的立場，那「評議」極可能是無端的「爭議」，所以我理當朝向更為清晰的「公論」前進，讓「爭議」漸漸消弭。當我進入「公論」時，我的聲音確實只是一個視角而已，我的體認誠如他者的體認一樣，我們共同體認到一項事實，即任何一項「表明」都在「公論」狀態時被無形地「修正」著；當然，彼此之間各自可能因而有所激盪，也可能因此而有所吸收。這足以證明一項事實：生命各自實際上是在「參照他者」，也同時也在「超越自我」，這就是「存而不論」的真實意義，也是《莊子》所要表明的期望狀態。

一切可以是一個「整體」的，而是「什麼」讓「整體」破裂呢？答案是：「為是而有畛也」。所謂「是」，就是「此」（古注多以此解為通義），有了「此」就會有其「彼」的對應，也就是說，有了「此」的限量，當然就會出現「彼」的限量；然而我們以為，《莊子》的思考核心實際不只是在有「此」或有「彼」的相對論述上；其真實用意是在告訴我們，無論是「此」還是「彼」，它們都指向於「自己」（「彼」為的是彼自己，「此」為的也是此自己），所謂的「為是」不只是「為此」，其實都是為了「自己」。如果思維的核心是為了要認清「自己」，那麼《莊子》的這番拆除工作，其實為的是思維的重建。《莊子》不是反對「有自己」，而是警覺到不要只是「為了自己」，正因為有了這層思維上的轉折，「有自己」才能是一個「沒有自己」的全然狀態；立足在一個活絡的「中軸」上，它便可以站立在創造自我的「活動點」上而隨時地檢閱自己（沒有自己—「無畛」），隨時地再發現自己（有自己）。在沒有自己的自己身上，重新認識自己。

據此，所謂「聖人存而不論」並沒有將生命導向於極端的神祕主義說；「存而不論」，不是將自己交由不可預知的神祕力量而藉此模糊焦點；倘若我們只是

藉此將焦點模糊，那我們極可能是在假借神祕之名行自我膨脹之實；在此種狀態之下，不但聲稱自己「為是」，更因而縮小他者，也同時更加縮小了自己。誠如「無端涯之詞」的思維方式必須迴轉一樣，回歸到自我的重新認識才是生命的真諦；一個成熟且圓融的神祕體驗者，理當保有的是一顆「謙卑」且「尊敬」的態度；一位聖者，將習慣性地把「詮釋」放在可能被「重新詮釋」的基準上；因為他深知：我的界說不是「永恆」的，唯有一種可以界說的「永恆」的，那便是「沒有永恆」—「重新詮釋」並不是要反對或破壞原有的詮釋內容，反倒是在透過許多「參照」之下，詮釋內容的質地會因此而活躍了起來。「敬重」的態度，不僅讓不可測知的神秘力量保有其自身的尊嚴（它讓我學習到，我們確實是有所「不知」的）；更重要的是，我們也從中獲得到認識自我的尊嚴（我們也學習並體認到「知不知」的道理與精神，並可以找到肯定自我的方向）；這正是《莊子》所言：「故知止其所不知，至矣！」。這又同時再次證實，具備「中性品質」的生命體，實必須保有時時被開啟與再造的良能。

所以，提出是「什麼」讓「整體」破裂？顯然不是提問的唯一重點，其可能蘊含的重點是在於：該如何回歸到「整體」？以及面對「整體」時，我們確實能做些什麼？

回到原先的省思，聖人不是不要「辯」，也不是不要「議」；當然，也不是不要「論」。聖人實際所關注的問題是：「論」是為了什麼而被進行的？「議」是如何發生的？而「辯」又是什麼原因所造成的？進而聖人還問了一個問題：我們到底是為了什麼而「辯」？是為了什麼而「議」？是為了什麼而「論」？最終，聖人還思考了一個問題：我何以能「論」、何以能「議」、何以能「辯」？在這些蘊含的問題意識當中，將實際顯現在《莊子》對所謂「眾人辯之以相示也」的疑慮上，以及「辯也者有不見也」的擔憂裡。巧言的外衣與思維的詭辯，足以讓生命沉淪而不能明白透徹（以相示也）；自是的偏執與獨斷的論定，則足以讓生命停滯而不能前進（不見也）。因此，「辯」的基本品質顯然遭受污染，它已經不是為了問題本身來尋求解決的方案，它單單只是為了自我的炫耀而存在；「為是」因

此顯得如此渺小而微不足道。

「神人」與「巫」的差別，極有可能，就在於「一念」之差。一個不以自身為中心，一個卻緊緊捉住詮釋的主導權；一個是能洞視到「無端涯之詞」的「超越意義」，一個卻是依然遊走在「無端涯之詞」的「馳騁」上；一個能全然性地回歸到人間，並因應其中，一個卻想控制統御人間，而有所規避；一個是平衡，一個卻是失衡。

歷來對「聖人懷之」有這些註解，我們可以同時來進行參照。郭象言：

以不辯為懷耳，聖人無懷。²⁹

成玄英言：

夫達理聖人，冥心會道，故能懷藏物我，包括是非，枯木死灰，曾無分別矣。³⁰

陳鼓應則以為：

指默默體認一切事理。³¹

王先謙之說為：

存之於心。³²

²⁹ 郭象註。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 86。

³⁰ 成玄英疏。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 86。

³¹ 參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 76。

³² 此說引用於陳鼓應：《莊子今注今譯》書中之註釋，頁 76。

吳怡則言之：

「聖人懷之」的「懷」字是抱的意思。³³

吳怡又論及：

這個「一」，也是「為一」的「一」。如何才能抱一呢？吳怡《老子解義》釋為「虛而生物」，也即是虛其心，而使物自生。這正可以作此處「懷」字的解釋。³⁴

我們清楚可見，郭象是從相對思維的基本立論上導出「聖人無懷」的說法，但這不免會因為文字過於簡易而造成在語意上的片面解讀，「無懷」之說勢必還有待梳理。而根據成玄英的註疏中得知，「懷藏物我」實然已經洞視到聖者有其「參照」與「會通」之品質，但是「冥心會道」的說法，卻又將其轉化的歷程簡化，而使之《莊子》本具的光明面（「會道」之後理當是有所轉變的）被掩蓋了。同樣的，在陳鼓應的說法中，所謂「默默體認」又將如何進行理解呢？我們當知，「默默體認」是一個狀態描述，但它缺乏對實際歷程在轉化上的陳述，所以還少了一層補說。我們的補充也會在王先謙所言及「存之於心」一句上來進行；因為，「存之於心」極可能會導向以虛無主義的思維方式來進行思考，而漫無目的的無限性延伸，將會窄化《莊子》的思想精神。當然，我們必須明白陳鼓應在說法上的用心，以及體諒到王先謙在論述上的切要；但是，每一次的補充與闡釋，正是要對《莊子》的思維內容進行更為全面性的解說。如果，「存之於心」有一個補說，那麼「應之於物」就是它的另一面；有了這一面，才能全面。

以吳怡的論述而言，較能與我們的論述主軸相通³⁵；「虛而生物」實包含了我們所言及的「參照他者」與「超越自我」的全面關懷。

³³ 參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》（台北：三民書局，2004），頁104。

³⁴ 參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁104。

³⁵ 筆者按：此說，實際上是藉由《老子》所言：「聖人抱一」的觀點來說明其中之義理的。

在這個意義上，「默默」就不能等同於「無語」；聖人必定是要表明出什麼的，聖人是有聲音的，但是聖人的發聲卻來自於先傾聽他者的聲音開始。聖人不但含藏而且有所創造，以證「存之於心」而「應之於物」的生命體觀；有了這層歷程轉化上的補說，我們才更能理解成玄英所謂的：「曾無分別」，以及郭象的「聖人無懷」（事實上，聖人是「有懷」的，聖人則深知其中是有所「分別」的）。我們的補充無非是以呈現「中性品質」的生命體出發，我們並不是在於反對過去學人的說法，反倒是在他們的過去建樹中，能一一證實我們的論述，並讓《莊子》思維歷程的艱辛與其原意突顯出來

第三節 思維環顧並推陳出新一休乎天鈞

「中軸」思維的第二意義，正是推展出自我的生命價值。觀點與觀點相互消融（樞始得其環中），狀態保持在接迎狀態的來臨上，在所面臨的實境之下，從而不斷推出新的因應方式（以應無窮）；然而，別具意義的是，這場看似靜止的狀態，在生命的總體歷程上卻深具其創造性。當狙公在面對猴群之時，他並不以「喜怒為用」，他所採取的方式是，深入剖析「為喜」、「為怒」的確切成因與理由，進而再度去面對處理這些「為喜」、「為怒」等種種現象；他先行讓自身進行解消，再如實地進入事物的狀態中以應其變化。「中」因有其「庸」，而更顯其意義與完整。

深入而言，《莊子》對「中性品質」之精神體驗將是關乎於透視每種觀點的質地，而不是停留在只觀察其中之同與不同的問題而已（《莊子》不是在比較事物的差異性）；這樣才能算是真正尊重所有的聲音，並且才能因應這些聲音（《莊子》是在傾聽並學習這些差異）。《莊子》所提出的種種反詰不單只是在破除「語言」（思維的呈現—各種聲音）的障礙，單就破壞「語言」本質與結構來稱呼《莊子》，顯然是不足的；《莊子》思維的真正核心，是希望還給「語言」本身自由的質地，好讓這種自由的質地不斷地能接受重組。生命的質地也必須被重新開顯，而進行全面性的審視與重組。

很顯然地，所謂《莊子》的「因應」態度絕對不是保守主義，或是呈現出無意識的狀態（消極與逃避的生命觀）；《莊子》所謂「無成與毀」的體會，將是賦有「改造」意義與「創新」精神的一《莊子》極力想要跳脫思維的藩籬，《莊子》採取朝向思考的運用，但不受思考限制的方向前進。那麼所謂的「知」，其真實的意義，便是在於我們能不斷提升我們的認知範圍（這種認知方式不是無限上綱地往前追尋，它是面對自我，歸零自我），是在於對多樣性存在的尊重，其本質更是在養成我們對自身認識之不足之檢閱與對事物的融入與關懷。

這種態度將如何持續？《莊子》借用了一個深具「得其環中」之精神的故事來譬喻：

唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：「朝三而暮四，」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三，」眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。³⁶

任何一個事物、樣態都有它存在的價值與意義，無論「朝三暮四」或「朝四暮三」都是一種「觀點」上的表達，它們原先並沒有任何是非的爭議與對錯的判別；但是，因為執著於自心的分化（相較而自以為是），猴群的喜怒（因分化所帶來的分化作用）便顯現出「自我觀點」的侷限性。

一旦「觀點」只是鎖定在自以為是的角度時，「心思」也只能是停留在強迫性的接受與拒絕的紛擾狀態而已，所謂的「勞神明為一而不知其同」的道理正是在指出：猴群只是執著於種種事物之現象與外在，卻不能察覺種種現象與外在之背後之一貫本質。《莊子》藉此再度重申一個相當重要的事實，即「朝三暮四」或「朝四暮三」其實都是某一個視角而已，某一種受限的觀點而已，這些將只是代表在變化的時空中的某一種選擇而已；可是，我們的選擇往往夾帶著濃厚的無謂爭議與期待，我們非但沒有洞察到事物背後之「名實未虧」的本質，卻又緊緊捉住我們所以為的，以及想要的；所以才會造成「日以心鬪」³⁷的局面。

《莊子》的思維核心，不是在乎於我們是否是這群猴子，他更不是在思考如果我們是這群猴子我們應該做什麼樣的抉擇；事實剛好相反，《莊子》是在告誡

³⁶ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 70。

³⁷ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 51。

我們，當我們如果「面臨」到這種無端生起的變化時，我們應該如何以對？事實就呈現在每一個碰觸，與每一次的處理狀態中；因為，在「面對」猴群的喜怒無常時，其實就是在印證我們是否能藉此觀察到自己，以及回到「得其環中」的位置上；我們應當這樣訓練自我，能如此的不被牽動，而又能如實的面對生命的課題。

藉此，我們可以思索三個問題。

第一：在「朝三暮四」與「朝四暮三」的事物表現上，確實是不盡相同的，它們各自顯現出不同的現象；然而，這只是事物的表象作用而已。這猶如門有其「關閉」與「開放」的作用表現之道理是相通的。但是，以「喜怒為用」的猴群卻讓自身陷入「分別」當中，因而引發兩種因其不同作用所產生的情緒波動，終究使之自我朝向並鎖定在「關閉」與「開放」的分化作用上，而執意於自我「所喜」與「所怒」當中。那麼，這種「喜怒為用」的「用」，實在是非常狹隘的「小用」。

第二：如果我們可以再深入認清一項事實，即猴群的「喜怒為用」只是一件自然而然的現象而已；畢竟，猴群的反應是如此的（極有可能這是猴子的習性）。《莊子》將藉此事態而在告誡我們：當面對這樣一個外在的變化時，我們該如何應對（我們應當思考如何因應猴群喜怒為用的狀態，而不是因此讓自身陷入與其同為喜怒為用的狀態中）？《莊子》真正要我們省察的，是猴群「喜怒為用」背後的原因與其本質。了解整個問題的癥結點，我們才有可能使之「用」朝向「活用」的方向持續不斷前進。當突破「喜怒為用」的牽絆時，此「用」的狀態，才能是「大用」。

第三：就表面上而言，狙公是有其方式的，他採取「朝四暮三」的手段來取悅猴群；然而，這只是方法上的靈活轉移而已，因為狙公深知「朝三」與「朝四」現象背後的道理是相通的，他如實的尊重兩種聲音的存在。所以，狙公從「朝三

暮四」改為「朝四暮三」不是方法上的巧取，也絕非是思想上的陰謀權詐，值得敬重的是他靈活地處於「門的軸心」上，以因應猴群的情緒變化。事實上，兩種方法的「並行」，其實不只是「兩者皆可」的思考而已；真正的「並行」意義，是在告訴我們有其「不並行」的道理存在，是要我們培養相互參照的精神；因為極有可能，我們會面臨到第三種狀態。狙公並沒有放棄猴群，反而能因應猴群所需，讓「用」處於時時活化的狀態中。

《莊子》並沒有輕易地選擇離開人間（狙公沒有放棄猴群，或因其喜怒而產生自我的喜怒），《莊子》如實地將自身投入其中；對外境變化而言將顯得格外超越，對其自心內在的表達卻又能如此的入世。這可以說明，古典道家對人間有一種切合實際的承擔精神。

然而，值得注意的是，我們是可以察覺到一種且平、且和的狀態；《莊子》所謂的「兩行」是如此這樣的「冷靜」。

狙公的態度絕對不是一味的「妥協」，狙公必須使之自我進入到具有深度的思考狀態中。所謂「兩行」的態度，絕對不是兩者皆可以的輕放意識，也不是甚麼都可以接受的隨便態度；「兩行」必須先思索為何可以進行「兩行」的原因，以及隨時檢閱在進行「兩行」時所必須保有的態度（面對時空的變化）。誠如之前所論述的，「兩行」必須先培養從不同視角去觀察事物的能力，並保有尊重種種有別於己的思考與見解的心胸；在洞視事物具有這樣的本質之下，才能進入所謂「兩行」的狀態。所以，真正進入「兩行」的狀態不只是掌握兩種相對狀態而已，「兩行」之說只是藉由相對思維所開出的方便界說而已。確實地進入到「兩行」的狀態時，是要保有隨時接應任何條件轉換所產生的種種可能；事實上，「朝三暮四」與「朝四暮三」並不是相對概念，它們是兩種不同的狀況，它們將寓意事物有其不同條件的變化與組合。

換言之，「兩行」不只是在應對「朝三暮四」或「朝四暮三」的兩種情況而

已；「兩行」的確切精神，是必須培養並接應「朝六暮一」的可能性，或者是面對「朝一暮六」的變化（所有變化之發生都有其可能）。

「兩行」正是「得其環中」的另一種形容；讓自身回到原有的「中性品質」上，使之活動是深具靈活度的，以應所有可能之變化。

據此，狙公的態度將顯得格外「不偏不倚」，他的應對絕對不是出於偶然；因為，他所採取的方式正是所謂的「因是」的態度（他將自己的經驗放置在可能發生全新且不同的體驗當中）；使之「因」其變化，而「應」其可能；所謂的「是」（此），就是種種之可能與種種之變化。猴群可能顯現出「喜怒為用」的種種狀態，但這些現象將不足以干擾狙公；因為，狙公的準則誠如「門環」一樣，無論是「開」或「關」，終將必須有賴於「環中」才能顯現其作用；或「喜」或「怒」，或「喜怒參半」，狙公終將能有所「因」（回到中軸上），有所「應」（再由中軸推出）。狙公之心，即是「環中」。狙公讓自身以「得其環中」的方式而處於每一次的「偶然狀態」中，進而使之每一次的「偶然狀態」轉化為「常態」。

深入而言，「是」正如之前所言及的，專指「某種狀態」而言；誠如中文語彙中的代詞「之」的使用一樣。使用一個代詞「之」（是或此）所代表的哲學意義，正是要我們學習跳脫唯一的觀點與絕對的論述，「是」將包含種種狀態，以及不可預知的變化；因為，我們真的不知道會有甚麼狀況出現。正因為我們保有不知道會有甚麼狀況出現的態度（因），我們才能隨時地去因應這些變動的事物（是）；《莊子》並沒有站在自視的焦點上去採取任何方法（為是不用），《莊子》是站立在沒有方法的向度上來看待一切（寓於諸用）。

這個「向度」誠如三百六十度的「門環」一樣，也如同《老子》所言的「大方無隅」一般，隨時因應於外在的變動，也隨時在調整自我的心境。

根據成玄英的註疏，我們可以再進行補充說明；其言：「寓，寄也」。³⁸「寄」的意義將顯現出事物的「多樣性」、「變動性」與「不定性」；當我們意識到生命在本質上的「變化性」時，我們其實更能以積極性的態度來面對；我們對「寓」的解釋，將朝向能提升生命之品質來進行思索。

正如「寄」是「寄託」之意，所以每一件事物都有其寓意的道理，我們不但能藉此學習並尊重到每項事物的「差異性」；這種思維的確切精神，正是呈現在對觀點上的「不耦」³⁹。「不耦」正是能「不偶」，能跳脫對立的限制，不再只是「彼」、「是」之間的相互牽引所導致的爭議與矛盾；這種洞視，是接應可能發生的種種變化（這已經是超越了「彼是」的相對思維）。因此，所謂的「和之以是非」，不只是在說明如何調和是非而已，更重要的是，我們必須要觀察並了解到造成這些是非背後的主要原因，以及學習將保持何種心境來看待這些種種是非之現象。換言之，「和之以是非」不是雜湊「是」與「非」的觀點而已；如果我們只是一味的環繞在對立觀點上的假性平衡，那麼，我們極可能只是再度塑造出另一個對立面向而已，我們極有可能重蹈「勞神明為一」之覆轍。此時的「和之以是非」的狀態，已經不在其原來的「是非」觀點上來看待事物了，它正是依循在下一個可能發生的變化的條件上。

「寄」實意味著「得其環中」的態度，以及「用心若鏡」的精神；「寄」的哲學意義，是讓自我投身在流動的宇宙中，而使之同步運作。《莊子》的因應哲學，不是「水上浮葉」這種略帶消極意味的思考方式能說明它的完整性的；借用禪宗的說法，《莊子》的入世精神是一種「月映萬川」的平實態度。所有的事物就是它原先的樣態；但別忘了，這些種種樣態，卻是由我再推出的，是由我這面「鏡子」所照見的；正是透過所思，而又回到無所思的狀態，原先那些茫然與無知，在此時將顯得格外清楚與鮮明。所以，這裡的「因是」，不是隨意，也不只是隨順可以界定之；更富創造精神與意義的，這裡的「因是」是一種「順化」一

³⁸ 成玄英疏。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 72。

³⁹ 根據許慎：《說文解字》的解釋；「寄，託也。」在段玉裁的註解中更說明到：「字从奇，奇，異也。一曰：不耦也。」參見段玉裁：《說文解字注》（台北：黎明文化，1996，9）頁，345。

「順」指向於自我應對能力的培養，「化」則指向於自我在應對歷程中的成長與提升。

這將回到我們論述的基本面上，即「中性品質」的可貴，正是先回到「中軸」之上，再經由此「中軸」發揮出任何可能產生的作用。「寓諸庸」是一個立體同心圓的思考；球體的圓心將因應所有可能發生的狀態，它如實地面對所有球體中的每一個點，每一個位置。

王船山在解說《老子·第二十一章》⁴⁰時，對這種「得其環中」的狀態有了這樣的闡明；我們可藉此來引述而申論之，其言：

兩者相耦而有「中」。「恍惚」無耦，無耦無「中」。而惡知介乎耦，則非左即右，而不得為「中」也。「中」者，入乎耦而含耦者也。⁴¹

很顯然地，王船山運用了《莊子》「彼是莫得其耦」的思維方式來說明《老子》；在這層思維運用上，其思維內涵是相當融通的。一旦有「耦」（偶），就會呈現出一種「關係」狀態，一旦有關係，就不可能脫離相互之間的推論；從認知到這層基本關係中得知，唯有超越這種關係，才能對這種關係盡最大的掌握與責任。聖人需要「莫若以明」的，這個超越歷程顯得相當重要。

依據王船山所言，可以推知；所謂「兩者相耦」之狀態中的「中」，依然只是停留在因其或「喜」、或「怒」而為其所用的不定狀態，這是因為「因是」、或「因非」的爭執所導致的情形，這種狀態還沒有脫離對立的關係，它充其量只是一般世人自以為清明的假象平衡。事實上，當我們只是明白我們是因其「相耦」而存在，但卻沒有讓思維投向對此「相耦」進行相互消融、重組與再推出時，我

⁴⁰ 孔德之容，惟道是從。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。自今及古，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。《老子·第二十一章》。

⁴¹ 參見王船山：《老子衍》收錄於《船山全書》第十三冊（長沙：嶽麓書社出版，1991），頁29。

們極有可能只是又再次樹立出一個「兩者相耦」的「中」而已；這不是真實能洞視到自我與他者之間那相互尊重的關係的「中」，這依然只是停留在相當「自以為是」的「中」的狀態。如果我們將這種假象認知就此以為是所謂的「中」，那我們就只是介於兩者皆可，或是不是左就是右的「含糊」狀態裡；這不是「莫若以明」，這是見識不清、無所判斷，並且又有可能因此而演變出一種極為懦弱的逃避心理或無所適從的狀態。

所以，當深思「『怵惚』無耦」一句；其深切之義理是：當我們思考到兩相可以彼此相互消、長時，狀態才能真正回到一種「統一」；「統一」於他們之間的相異性，又能「統一」於他們之間的相同性，而又能「統一」於他們之間的差異性與相同性，最終「統一」於他們之間可以再被推出新意與新局的狀態上。所謂的「怵惚」並沒有選擇「模稜兩可」的立場，誠如狙公相當「明白」猴群的「知」與「無知」，他先讓自身抽離其中（他讓自己回到中軸上，他沒有先行預設猴群的任何行為與反應），而又如實地回到其中（他卻是以他所接受到的反應做出回應，讓自己行走在事實的發展上，狙公又將自身推回到猴群當中）。

「怵惚」確實是「其中有象」的；但是，此「象」就佇立在「入乎耦而含耦」的狀態上；它不是「沒有形象」，只是我們沒有看清楚它，甚至我們常以為我們已經看清楚它了；就在這層思索上，它不以「自己」為形象，它所要還原的是：我們先不要以「自己」來設定任何事物的面目。一方重整思緒，一方又需待重新出發。

當我們思考到這層思維轉變的歷程時，原先我們自認並以為是如此的種種，其實是相當混亂的；也正因為有了這樣的反思，我們其實同時也開始在梳理並重組這些混亂的種種了。所以，讓自心先回到一個「怵惚」的狀態，不是力求「模稜」，而是期望有「再造」的可能。

如實的「中」，將切合實際性地回歸到那些事實事物中必定存在的「相耦」

中；只是此時的「中」，將有別於先前對立狀態下的「中」；此時的「中」可以進入左，也可以進入右，甚至已經將自身處於可以隨時接應任何變化的狀態，並且能融入左、右之間的任何可能發生的關係中。它時時處於預備的狀態。此「中」可以「因」，並且可以「應」；它是「莫若以明」的，就實際的狀態來展現它可以展現的姿態。它的「形」、它的「象」，就在所有萬物身上；所以，所謂的「其中有象」，事實上，就是「萬象」。

據此，我們要問，什麼是「天鈞」呢？「鈞」者，陶鈞也。⁴²一個可以製造出各種不同陶器的「坯車」。清方以智言：

均者，造瓦之具，旋轉者也。⁴³

讓思維先回到「軸心」之上，再回歸到「軸心」之上而等待下一個可能性的開創與發展；所謂「和之以是非」，正是藉由經過對偶（相耦）之間的「統合」，進而「泯除」對偶之間的種種相互關係，再讓對偶之間的關係去重新「面對」與「順應」這對偶之間的關係；這裡的「和」，是一個轉化歷程。值得注意的是，這已經是一個新的局勢與狀態。誠如聖嚴法師所言：面對它、接受它、處理它、放下它的人生哲理一般，歷程顯現出彼此之間的消長與變化；這最終還可以包含另一項深切的對應層次與態度，那就是：「欣賞它」。

所以，「兩行」是「寓諸庸」的另一個註解與代稱；「兩行」正代表著對「相耦」的狀態能得到深切的洞視，使彼此的原先對峙的關係消弭，進而重新走向建立。

在「入乎耦」而非「介乎耦」的狀態中，得知如何應對與處理的方式，而絕非是兩者皆可的表面應付；當思維從洞視到「相耦」關係可以超乎時，事實上就

⁴² 陸德明：《經典釋文》曰：「天鈞」本又作均。崔云：鈞，陶鈞也。參見郭慶藩《莊子集釋》，頁74。

⁴³ 方以智：《東西均》。參見龐樸：《東西均注釋》（北京：中華書局，2001），頁1。

可以讓思維的主體融入每一件事物中。

而所謂的「含乎耦」，就是真正能理解猴群為何如此，而又不會受到「如此」而干擾自心；這個「如此」，讓事物的狀態得以相當平和地在進行；也就是說，在任何一種狀態下，自心都可以如實去面對（不管是左，還是右）。

因此，自心自然「可行」於「兩種」狀態上。實意味著，「中」能包容、吸取、融合了「相耦」的種種難題，並且靜待其新的狀態的出現；「中」連未來的時空與條件都沒有任何立場之預設。

其實，就整體而言，《莊子》感受最為難之處且最為重要的關鍵有兩點：

其一：我們將如何照見因彼此自我之自是所造成的「相耦」，以破除這對立性中的假象的「中」，進而超越彼此自我之自是中的「中」。

其二：透過這層思維，並不只是停留在某種假設性的「中」的狀態裡；真實的「中」，就是能再次回到那些原先的問題之上。所以，我們必須注意：能「行」於「兩者」而不「限」於兩者，能「入」於「兩者」而不「介」於「兩者」，能「含」於「兩者」而不「受」於兩者；有了這樣的再度回歸，才能證成所謂「創造」之意義，也才能符合所謂的「天鈞」之寓。

「中性品質」走了一個不斷需要淬煉的歷程中，一個「無窮盡」的思維裡；從一個「有限性」之自我的再認識的歷程中，得到一個良好且可以無限成長的推論基礎；因為，回到「中軸」，思維可以重新評估「有限」的原由與意義；這一次重新評估「有限」的本身，正是一個推展於「無限」的起點。

第四節 流動的秩序與平衡—卮言日出

「中軸」思維的整體性，正是吸取與推出；也就是第一意義（洞悉自我）與第二意義（推展自我）的結合。掌握生命的「平衡」，就在於知其何以「變化」開始，進而能參與其中之「變化」而得以獲取更多全新的認知。當生命可以認清「變化」，更以「變化」同步時，以「中軸」而思的「中道」推演，便能持續處於以「中」而涵養「中」的狀態裡。《莊子》將這種生命的理想狀態譬喻成為一個「卮器」，一個要我們思維向度不斷擴充，以一種流暢的節奏（注焉而不滿，酌焉而不竭）去因應這瞬變萬千的世界的「器」。

《莊子》對所謂「聖人懷之」其實有一個非常恰當的說明，在一貫的行文風格裡，《莊子》提出了一個重要的譬喻；「聖人懷之」的態度正如同一個可以收放自如的容器；正所謂：「注焉而不滿，酌焉而不竭」⁴⁴的狀態。

這一個「器」（聖人）在被注入時，不會讓自身走向溢滿的狀態，也不會在被提取時，使自身變成枯竭的狀態。不會溢滿，是因為「此器」一旦超過其自身的平衡點時，液體就會被自然的倒出（不會太過）；不會枯竭，也是因為「此器」一旦未及其自身的平衡點時，液體便能注入而被自然的保留住（不會不及）。這讓我們聯想到在《莊子》中裡的另一句話：「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。」⁴⁵；而這項重要的思維意涵的背後，則取自於一種獨特的酒器作為譬喻—「卮器」。

依據成玄英的註疏，我們可以明白以「卮」為譬的用義與啟發，其言：

⁴⁴ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 83。

⁴⁵ 《莊子·寓言》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 949。

夫卮滿則傾，卮空則仰，故以卮器以況至言。⁴⁶

成玄英察覺，在《莊子》的語言系統中，將藉由「卮器」的「流動平衡」來傳達其汪洋宏肆的生命本質。在其「平衡」作用中，「中性品質」被出顯現出來；誠如《荀子·宥坐》的「宥器」所言一樣，「平衡」的譬喻基調如出一轍。然而，在《荀子·宥坐》的觀點中，是藉此「平衡」的譬喻來展現人間秩序的「穩定性」；實際上，是藉由「穩定」來展現並肯定「穩定」的重要性。相較而言，《莊子》思維的運行方向，則是藉此酒器之「平衡」狀態來展現人間秩序中的「不定性」；《莊子》是以其「不定」來重構「穩定」的另一真實意義—因為，「卮器」另一個需要被注意的寓意形象正是：流動。所以，所謂：「聖人懷之」意旨在於，「聖人」必須是可以進行吐（推出）納（吸取）的。

吳怡為此則藉由佛學觀點來解釋，其言：

「注焉而不滿」是寫不增；「酌焉而不竭」是寫不減。不增不減是性之體。

47

這樣的「本體」，事實上是「中性」的；從另一個觀點切入，所謂「不增不減」的另一面，即是「有增有減」；在觀察兩面的同時，「流動」便是一個確切的事實（知代）—我們可以這麼說：「卮器」是一個供需平衡的狀態，就其整體而言，如果「沒有增加」，必然能言之「沒有減少」，倘若「沒有減少」則相對可言之「沒有增加」。但事實上，變化就呈現在這增加與減少的流動平衡上（這實際上是有其增加，也有其減少的）；動（變化）就顯現在靜（平衡）中；「有」其變動，就同時顯現在「沒有」其變動上。

回到對生命的重新認知上，生命狀態是不斷在進行「吐納」的，生命必須認

⁴⁶ 成玄英疏。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 1100。

⁴⁷ 參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁 106。

知並體會到經「吸取」而「再造」的道理。所有的構成不但不受限於一方或一隅的限定，並且讓生命隨時都能處在可以不斷進行「重組」的狀態中；所謂的「重組」狀態，正是能運用「无端涯之辭」（知變），又能超越「无端涯之辭」（能變），並且確切的行走在生活的應對中（應變）——「卮器」是一個不斷在活動（變化）的「器」；正因為它不滿不竭（其實也可以說沒有變化），所以能學習到它「兩行」的「中道」精神。如果就此來進行觀察古典道家與古典儒家在其思維方式的不同之處，這顯然是有趣且具義意的；然而，取譬同源的事實卻讓我們必須承認，古典道家與古典儒家在其思維總體方向上是相同的，他們都在朝向對「中性品質」進行開發，並提出它們通融的見地。

《莊子》在一段對自我論述的評價中，相當仔細而謙卑的觀察到自身的實質意義，並且進一步提出對這種思維超越（超越思維）總體價值的定位（嚴格地說，經由此次的自我定位，實際上是一次自我之批判），其言：

芴漠无形，變化无常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸，古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之，以謬悠之說，荒唐之言，无端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌璋，而連犴无傷也。其辭雖參差，而詼詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者游，而下與外死生无終始者為友。其於本也，弘大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。⁴⁸

《莊子》對古之道術確實有種「緬懷」的心理（聞其風而悅之），其感嘆廣大無形、變化莫測、生死相容、天地與共、瞻之在前、忽焉在後；所有時（古往今來）空（上下四方）無不含蓋（萬物畢羅，莫足以歸）；然而，這種「緬懷」卻給了

⁴⁸ 《莊子·天下》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 1098。

自身一個極為重要的反省、期許及厚望。與之前的論述核心結合，一個全面性的思維，它必須是一個「吸取」而「再造」的整體；《莊子》選擇它，卻也能從中突破它。事實上，這些不可思議的言語，全都在體認實際事物的基礎上而成立。敘述雖不免誇大荒唐，而近乎狂言，然《莊子》是為了保持並尊重「事物」的變幻、廣大、莫測的性質（道）；言語的「倘佯」，可以被看成是一種超越性的選擇與回歸。雖然我們可以「倘佯」其中，但是「倘佯」的意義又是什麼呢？還有我們是依據什麼才能稱之為「倘佯」呢？

在《莊子》的思維程序中，我們知道任何言語、觀點，乃至所有價值評述等，終將需要進行一番調整（走向超越的第一程序）；這個「調整」的歷程極有可能必須接觸到破壞，以及面對如何建樹的問題（落實超越的第二程序）。所以，「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」是一個開拓思考維度的起點；而「時恣縱而不儻，不以觭見之也」，則是另一個，必須將思考回歸事物之上的叮嚀。

雖然「恣縱」，可是「不儻」；思維有其自由的空間，但是確保有一種在理智上的成熟度；智慧的判斷正顯現且應對在「流動」（恣縱）的「平衡」（不儻）當中。當然，《莊子》最為希望突破與避免的問題，就是「觭見」，所以，必須先進入這場「遊戲」；然而，「倘佯」並不是文字上的恣意，或是最終停留在文字上的辨析；「倘佯」必定是回到心靈的自覺（有其吸收而再造）；一味的無端崖，或是為荒唐而荒唐，將容易且極可能再度步入「觭見」中，這將只是另一個「偏見」的開始，另一個「怪誕」充滿的謬說。

事實上，《莊子》在這段思維的總體回顧中，正可從文章中三種語言的微妙關係裡，看出其對自我檢視的深度與廣度。在思維進行的同時，我們可以參照《莊子·寓言》篇中對三種語言的說明；其言：

「寓言」，是寄寓他人他物之言。⁴⁹就《莊子》的解說：「寓言」是「藉外之

⁴⁹ 參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 885。

說」。⁵⁰思維要走向開闊的狀態，必須先從打開思維做起；「藉外」的用意，即是在假以對某一事物的陳述中去找到相關的對應點，其實，它的目的絕對不是要關注故事的真假，或是能否在實際經驗中得到種種的證實；「藉外」之說，其實最為重要的目的，是要開啟思維的「能力」，與其思維內容的「可能性」，以及在這些「可能性」中所帶來的任何思考上的發想與應對。可惜的是，《莊子》卻察覺，許多思維不但不能理解「藉外」的用意，反而是因為各自都站在「為是」的立場上，而產生所謂「與己同則應，不與己同則反。同於己為是之，異於己為非之。」⁵¹的錯誤思考（正如肩吾不能認同接輿之言的心態一樣）。所以，「寓言」的使用，正是要打開並刺激我們思考的維度；《莊子》相當明白地說，「寓言」能使我們的思考有其「廣度」。如果我們能從吸取與學習更多不同參照價值的角度來看，「寓言」的「廣」正如同可以與「卮器」隨時注入、容納的本質相為比擬。

再看「重言」。「重言」，是為人所重之言。⁵²就《莊子》的解說是：「重言十七，所以已言也，是為耆艾。」⁵³這樣的語言形式，是對過去歷史經驗的陳述與學習，它深具判斷意義，以及某種程度上的判斷能力；在藉由經驗的獲取中，來演繹、歸納，並成立一套思維推想的原則，所以，它也深具思維的原則性。所謂的「已言」，就是為了避免不必要的爭論（已：止也）⁵⁴；這種訓練，正是要讓思維必須有其理智來停止那些無謂的爭端。也就是說，「重言」的用意是要培養思維在活動時有其邏輯架構，並在其邏輯架構當中進行有理智且具成熟的分析。不過，這個分析內容與意義絕非是自我的、獨斷的，其中必須有其借重與尊重的義涵存在；因為，《莊子》有這樣的叮嚀：「年先矣，而无經緯本末以期年耆者，是非先也。」⁵⁵所謂「无經緯本末」即是「學無所見」，也就是說：在處事上是沒有其頭緒的。⁵⁶我們可以說，「无經緯本末」的思維只是「無端崖之辭」的一次失敗

⁵⁰ 寓言十九，藉外論之。《莊子·寓言》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 948。

⁵¹ 《莊子·寓言》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 948。

⁵² 參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 885。

⁵³ 《莊子·寓言》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 949。

⁵⁴ 參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 729。其同引林希逸之說。

⁵⁵ 《莊子·寓言》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 949。

⁵⁶ 參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 729。引林希逸之說；並以為「經緯」，比喻處事的頭緒。

的模仿，一個失去自我心靈成長的思維；它不但沒有脫離是非，反而讓自身又陷入一場是非之爭。

當《莊子》對「重言」的存在價值予以肯定時，《莊子》也同時在告訴我們，思維的啟動不是沒有方向的，而且它必須是在某種確立的方向上繼續體認到自身的不足與學習尊重他者的態度，而不是漫無目的的「馳騁」。那麼，在《莊子》所謂「重言」為「真」的用意裡，我們可以這麼說：思維的開拓必然要回到對事物的關懷上，「真」就是事物本然的面目與道理，誠如「卮器」可以流出一樣，它之所能平衡，正是因為它可以讓事物本然的聲音發出。

那麼「卮言」呢？所謂「卮言」，就《莊子》的說明：「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。」⁵⁷據成玄英所言：

卮，酒器也。日出，猶日新也。天倪，自然之分也。和，合也。夫卮滿則傾，卮空則仰，空滿任物，傾仰隨入。無心之言，即卮言也，是以不言，言而無係傾仰，乃合於自然之分也。又解：卮，支也。支離其言，言無的當，故謂之卮言耳。⁵⁸

在成玄英的注疏中，可以同證本文所謂「卮器」的中性特質，即可與變化、因應、平衡等觀點相符；然而，以「卮言」喻「無心之言」⁵⁹，以及所謂「支離其言」，

⁵⁷ 《莊子·寓言》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 949。

⁵⁸ 成玄英疏。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 947。

⁵⁹ 參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 728。其同引成玄英之說。陳鼓應並按：「卮」是酒器，卮器滿了，自然向外流溢，莊子用「卮言」來形容他的言論並不是偏漏的，乃是無心而自然的流露。陳鼓應同時又引用張默生的解說：『卮』是漏斗，『卮言』就是漏斗式的對話。漏斗之為物，是空而無底的，你若向裏注水，他便立即漏下，若連續注，…莊子卮言的取義，就是說，他說的話都是無成見之言，正有似於漏斗，他是替大自然宣洩聲音的。

筆者認為，陳氏與張氏之言皆以「無心之言」進行發揮，所謂沒有「偏漏」、「自然流露」之說當然有其論述基礎，而所謂「無成見之言」的說法我們也是可以認同的；然而張氏的說法卻不免在所謂「空而無底」、「立即漏下」與「替大自然宣洩聲音」等見解上，讓人深感只見「無心」之一面，而不見其另一面之疑慮。除此之外，所謂「漏斗式的對話」是否為《莊子》取「卮器」為譬之原意相符，實在有待深入探討；理由是因為，這樣的說明與成玄英所謂「夫卮滿則傾，卮空則仰，故以卮器以況至言」的解說理當有所出入，也與《莊子》本身所謂：「注焉而不滿，酌

言無的當」的內部轉化歷程，實必須再進一步加以探索才是。

就《莊子·寓言》中所謂「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰言无言。言无言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言」⁶⁰的解說來看：《莊子》不但深知語言的障礙，而且也承認語言有其必然性的需要與存在的意義及價值；所以，「言无言」不是「不言」，而是切實地找回語言的可能性（誠如之前章節之論述—語言本身的「可塑性」）。回到沒有「執意」的語言狀態時（言无言），雖然思維有所表明，但就不能說一定是等同於在訴說些什麼；相同的，當沒有表明什麼時，也就不能以此而等同於說沒有在訴說些什麼。從某個層次上來看：「不執意」當然是一個重要的思考核心；不過，所謂的「不執意」，並不能等同於是「無意」。

因此，對於「言无言」的體察，可以回到之前「用心若鏡」的思考中來得到全盤性的解釋（以《莊子》來看《莊子》）；即「鏡子」是有聲音的，但它的聲音卻是回到所有「萬物」的聲音；鏡子百分之百能照出萬物的景象，從萬物之景象看，就可看見鏡子的景象。我們可以進一步說：「鏡子中的景象」當然與「萬物實際的景象」有所不同；然而，也就是因為這一點，才能證實鏡子是有自己的聲音的，鏡子確實是有在表明它自己的態度的，所以鏡子並沒有「無心」（真正對無心之體悟不能等於甚麼都沒有）；但是，這個聲音並沒有虛構或是脫離這個世間與事實，也沒有多一分自我的成見或執意，鏡子中的萬象就是萬象，鏡子也不會走向「有心」（白就是白，黑便是黑，立場的預設不會出現）。總體言之，「言无言」，正處於「中」。

據此，統合下來：鏡子沒有「無心」（聖人的確是要表明些什麼的），鏡子也沒有「有心」（但聖人卻不會受限在自我的表明上）；鏡子只有「用心」，「用心」

焉而不竭」的描述語境不盡相同。也就是說，「卮器」的整體譬喻只能偏重於「漏下」之作用來解釋嗎？這實在必須謹慎考量。是故，我們對成玄英所謂「無心之言」的解說之思維內涵將有待進一步的梳理。

⁶⁰ 《莊子·寓言》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 949。

地去告訴我們事物的真實狀態（聖人用其自身來實際應對萬事萬物，聖人表明在不受自我限制的表明上）。如果有了這層思維的轉化，那麼成玄英所謂「無心之言」，才有其論述上的超越價值，才不至於引起後世那些空泛、玄奧且偏頗的論述。極為顯然地，「言无言」回到「卮器」的譬喻形象上，既可呈現「流進」又可「流出」的「中性品質」—不將不迎；更具深度的含義是，「卮言」確實是清楚地表明了自身的態度，但是這種清楚卻與傾聽他者的態度同步，也就是「言而無係傾仰」的精神—我確實表明了，但我沒有失去表明的中肯；我說出了我的看法，但這些看法是事物的實然狀態；我吸收並參照許多不同的觀點（納），正如我從中轉化並超越了自己（吐）。

從三種語言的關係層次來說，「卮言」絕非等於是漫無目的的「狂言」。它實際上是吸取了「寓言」的「廣闊性」（以寓言為廣），並在「廣闊性」上開啟思維的活力與想像；同時的，「卮言」也以實際態度來反應出如同「重言」的邏輯架構，它絕對不是蓄意的假造或自限在自我邏輯的論辯中，它實際保有對事物「真實」的應對態度（以重言為真）。

「卮言」的流動性，正是具足了「寓言」的「廣」與「重言」的「真」；並在「廣」的基礎上開啟了「創造」的意義，在「真」的基礎上回歸出「應對」的意義。也就是說，「卮言」的「曼衍」絕對不是隨意、隨性或隨便，「曼衍」是證實到事物不斷「流動」的本質；在這層認知與學習上，尋得事物的真實面貌（真）與接應事態的變化（廣）。

再回到《莊子》「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。」的語境上：對生命的體認必須像一個「卮器」一樣，它每天都能呈現出新意⁶¹，它有所流進，也有所流出；「流動」不但呈現出它沒有被停止在某種狀態上，並也同時能看出它是活動在一種「穩定」的狀態上（流動就是最為穩定的狀態—流動的平衡），這是一個以「不定」來展現「定」的姿態。因此，「流動」實際上是能與時空同

⁶¹ 郭象注：日出，謂日新也。成玄英疏：日出，猶日新也。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 947。

步，「流動」其實是「變化流行」，讓生命一直能處於有所開創的狀態，以更人間的語言來說，這就是因應。所以，「卮言」可以與時俱化，它不會讓自身停留於某一種限制中；之所以能「窮年」，就是體認到這時空的「無窮」。

聖人是必須要表明些什麼的；然而，聖人又使之回歸到「流動」的狀態裡去呈現他的表明。「表明」一直是在進行「檢閱」的，也一直是在「落實」的；「表明」正是不斷地在「重組」生命自身所經歷的種種。這絕對不是一種恣意的宣洩或無端的排遣；因為，超越正是回歸。生命之所以可以洞視萬物的真相，絕對不是那驕矜且睥睨的眼神（獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物）；而真實的是非超越，正是從世俗的應對開始的（不譴是非，以與世俗處）。雖然這些表明以及思維內容相當特殊，但卻不站在玩弄或傷害的角度；因為，它保有一種委婉以及重新認識自我與他者的態度（其書雖瓌璋，而連芥無傷也）。對於那強烈的且不定性的弔詭措辭，雖不免讓人感到眼花撩亂，卻也使我們大開視野而刺激思維（其辭雖參差而諷詭可觀）。我們必須看出在「散漫流行，不拘常規之意」⁶²背後的超越意義，以及《莊子》最終回歸人間所要突顯的價值重建。

「中性品質」沒有滯留在「分析」的狀態中，「分析」是需要的，但「分析」更是需要超越的，甚至最終「分析」是可以因此活化而被終止的。在莊子與惠施的「濠梁之辯」歷程中，我們得到莫大的啟示—無謂的爭議是如何被停止的？以及心靈的真正自在又是什麼？

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」

惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」

莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」

惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣！」

莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我。」

⁶² 這是陳鼓應對「因以漫衍」的翻譯。參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 89。

我知之濠上也。」⁶³

事實從莊子呈現出他自身的體驗開始（以莊子而言，這是相當平凡的體驗陳述，或言是一種真實的感觸）；然就一般人所以為的，莊子這一次的體驗是那樣地直接，甚至具有其某種程度上的主觀性。莊子的「話語」似乎引起了莫大的爭議。

正基於這種思考模式，惠施藉此提出他的質疑：你不是魚，你何以知道魚是快樂的？然而，值得注意的是，惠施的質疑並非只是以一種「反對聲浪」而存在，就惠施的質疑內容而言，他所採取的是以「分析」的方式來探究「其明」；惠施的思維狀態遠遠超乎一般常人的「不得相信」或「不能接受」的懷疑心態。所以，我們也必須重申一項事實，「分析」當然是可以的，「思考」也是必然需要的，否則「拓展」與「超越」是不可能觸及的；惠施的思考歷程遠高於一般人的思考，他的精湛邏輯論述是可以提高參照價值的，並使之思考內容豐富起來。

然而，寓言的目的不是要我們學習如何「辨析」，《莊子》是想藉由這樣的「分析」歷程來重新洞視問題之所在。但可惜的是，惠施的思辨卻落於「隨無涯」的迷失中，並且斷然地從中強化了他論述的絕對性，進而使得原本高於一般人的思考方式淪為一種「知識障礙」，這倒不如讓人感嘆想要回到所謂的一般，回到所謂的平實就好。

「話語」帶動了「話語」，「分析」正式進入了論證的狀態；惠施從辨析角度進來，莊子也「因其固然」地進入了這個辨析當中。就站在「子」非「魚」的基調上—惠施依此模式進入他以為可以探究「其明」的狀態中。但是，莊子與惠施的思維基本出發點是不同的；仔細從兩者的第一句話語進行思索，就可見端倪：「白魚從容出游，這是魚的快樂！」莊子言；「你不是魚，你何以得知魚是從容的？」惠施言。莊子之言，是對現象的一種描述，而惠施的語言，已經不是一種

⁶³ 《莊子·秋水》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 606。

描述，他已經有自我立場的涉入。

事實上，莊子的話語內容是可以從許多角度來重新描述的；所以，我們也可以說：魚是傷心的，魚是繁忙的；誠如一棵樹有許多被描述的角度一樣。據此反推而思，莊子並沒有說：「我認為，魚是快樂的！」其實莊子的心是敞開的，因為他知道，我的陳述只是對魚的一種觀察而已，只是一個角度而已；正因如此，莊子的初衷並無立場的涉入。

那麼，惠施的獨斷立場是從何而起的？其實莊子已經告訴我們：在「你說：『你怎麼知道魚是快樂的』」這句話裡，其實就是已經知道我所知道的，所以你才會問我：為什麼你知道魚是快樂的！？」在惠施的語言中，實際已經有了預設，並且因為立場的預設而引起對自我此分析的獨斷性；是非之爭也就因此而展開。「安知魚之樂？」的「安」，就是進入這場獨斷論辯的開始。

徐復觀對惠施與莊子，在體悟生命的境界上，有其兩種不同層面的觀察；其言：

惠施由合同異以至天地一體，乃通過知識的解析所得的結論。即是以無限之觀念，將事物在有限的分別相中加以破除，如「日方中方晷」之類，這是「量」上的轉移，比較。而莊子的「天地與我並生，萬物與我為一」，乃通過超知識解析以與道冥合所得的人生境界。所以惠施的天地一體，是「量地」一體；他的「泛愛萬物」，只是為了撐持門面；與其「量地」天的一體，並無內在關連。其目的只是在與人立異。莊子的萬物與我為一，乃「質地」與我為一；他不言泛愛萬物，但自然與萬物同其呼吸，雖欲不愛而不可得。莊子與惠施的辯論，皆欲始惠施由外轉向內，由量轉向質，由語言概念轉向生活境界。⁶⁴

⁶⁴ 參見徐復觀：〈老子思想的發展與落實—莊子的心〉《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1999），頁365。

惠施是一位成功的分析者，也是一位稱職的哲學家；然而，他卻以自身的「其明」，限制了自身的「其明」而不能通透，反到是讓自身落入了一種「不明」的狀態；理由在於，惠施所展現的姿態正是一種「為是」的姿態，是一種相對於「行不言之教」的「有言之教」的姿態。

反觀莊子，他「因其固然」地進入「分析」狀態，但也能同時「因其固然」地走出「分析」的狀態；莊子並非全盤否定「分析」本身，在思辨的歷程當中，莊子也藉由「分析」來進行論辯，但是莊子卻能進一步地以「分析」來解構「分析」自身；其實關鍵就是，他能回到對自我的檢閱上。

一個是以「知識」來看待人生，一個卻能以「智慧」來面對生命。莊子事實上比惠施還會的分析，但是莊子卻察覺到這場分析的危機；正如一個通曉曆法的「巧曆」也難以計算一樣，是非的爭執源頭就是從自己落入是非而開始的。莊子並不以自身的「明」來宣稱自己已經能「明」，反而以「不明」的方式來呈顯「其明」。莊子首先的態度極有可能是一種「分享」，這種展現思考的方式並沒有任何立場上的預設。

嚴格來說，莊子的真切目的不是為了要駁倒惠施的論證，莊子實際為的是要「我」與「非我」之間的對立性能跳出因「話語」所設定的框架。莊子真誠的內在心境正是要與惠施「分享」對生命的感觸與喜樂；「我知道魚」的意義不只是在表明莊生與儻魚是渾然為一的，另一個讓人感到深刻的真實底蘊是：莊周與惠施是無需分別你我的。所謂：「彼是莫得其偶」，那些「你不是魚」、「你不是我」、「我不是你」等推論，都只是相對關係中的對立，唯有超越此一對立，才能如「門軸」的中性品質一樣超然，也才能誠如徐復觀所言：「自然與萬物同其呼吸」—我知魚。更確切地說，莊子一開始是沒有任何目的的，甚至「儻魚從容」的「話語」也是無需多言的。「莫若以明」正在在其知道分析的方向，然而卻又能同時跳脫其分析的框架；因為，對生命的總合體驗，絕對不是一種表面「量化」的產

物。

「夫言非吹也」！當我們在表明一項思維時，它確實是有其意義的；但是，一旦我們對於這種表明產生了自是的心理，或想要依此來主宰一切時，語言的原先價值就會被縮小，意義的傳達就會產生某種限定與偏離；所以《莊子》同時告誡我們，「言者有言，其所言者，特未定也。」我們是可以表達觀點的，但我們也必須同時意識到，我們的思維與對思維的表達都只是暫時性的。《莊子》對於這種「暫時性」的觀察，並不是要我們拋棄言語的功能性，相反的，《莊子》的用意是要活化這種功能性，活化我們的思維與生命的質地。事實上，當我們進入「是」與「非」的爭論時，它們確實是不相同的聲音，但是它們卻有一點相同，那就是：它們彼此因為有了這場爭戰，所以才能得以證明它們彼此的存在；換言之，只要一方退場，一方就無用武之地；因是，也就因非，是非之間其實沒有永遠一定的勝負，因為它們是「相因」的，它們就在「彼」中待「此」，也由「此」中待「比」，它們都是「有待」的。

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是邪，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黷闇，吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則，我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？⁶⁵

《莊子》所憂心的，不是關注於世間是否有其「是非之分」，或是有種種「對錯之別」；《莊子》真正憂心的，這將會是一場永無止盡在耗損生命的戰局。

「分析」倘若沒有超越自己，那極有可能因其「分析」而扼殺了「分析」自

⁶⁵ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁107。

己；一時雖然可以得其理，但生命的總體卻隱藏破裂的因子，所謂「其理」便有了某種霸道與暴力。透過這樣的反思，與對自身的再認識，我們真正要關心的是，在這場是非之爭的起點上，我們是以何種心態在應對的，我們是否可以讓自己回到可以進行調整的狀態上；正因為有這樣的思維，「是非之分」才可以重新被喚醒，「善惡之別」也才能有其穩固生命的價值；是非善惡當然是需要的，但是我們更要明白一項事實，我們對於是非善惡的真正心態；一個真正健康的心態，理當是保持在一個不斷進行力求轉化、成長的生命歷程上。

所以，「特未定也」還有一項重要的意義，那就是將我們的思維放入這一個「特未定」的轉變中；莊子確切地觀察到生命中的「變化」，這個基底是天地化生、萬物形成的本質，所謂：「物之生也，若驟若馳，无動而不變，无時而不移。」⁶⁶；我們應當「知」其所「代」才是。

何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦无辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦无辯。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於无竟，故寓諸无竟。⁶⁷

天地萬物都有它們自身的形態，它們各自不盡相同（天倪）；然而，就在這一個「不同」的基本條件上，我們發現真正可以「齊物」的關鍵，那就是將所「齊」放在它們都是「不齊」的狀態上。

「爭辯」的意義如果能就此「爭辯」中而察覺我們是因為彼此的「爭辯」而成立的，那「爭辯」的意義才有它存在的價值；因為，「爭辯」可以藉此而提升到轉化與成長的進程上，而不是一味的「爭辯」，這樣的價值才有其高度。

⁶⁶ 《莊子·秋水》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 585。

⁶⁷ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 108。

每一種聲音都站立在它們的位置上；然而，這一個位置卻是從其它聲音的位置上所推演出來的；這就是對所謂「化聲」意義的感悟，這就是萬物的本來面目；能洞視這一層「相待」的本質，就是一場學習「無待」的歷程。

這也就是《莊子》所謂的「和之以天倪」—我們必須學習聆聽與觀察萬物的種種聲音及形象，它們必然有所分際，眾聲如此喧嘩（之）；進一步地，讓我們在其歷程中將自己的聲音先回歸到萬物的聲音上（和之）；最終，正當我們將自己的聲音回歸到萬物身上時，我們才能重新體會出自己的聲音（以天倪）。我們要「齊」什麼？就從自己的思維開始，「齊」（轉化）自心的「不齊」（分別心）。

據此，所謂的「忘年忘義」，就是將思維投入無限的「時間」與「空間」當中，讓絕對性的語言進行一場自我的檢閱；真正對是非善惡的釐清與尊重，就是看見它們之間的相因與變化的本質與其條件；因為，這同時也是對自身這項最為不變的本質進行一場叩問。

惠施單舉「名」而為其所「用」，卻深不知其「名」也會同時侷限了某種層面的「用」，而使之事物失去其種種可能之「大用」。「名」可以「取年取義」，但最忌諱以「量」來認知所有的一切，一旦有所「取」，則「相耦」便產生；或許「名」能分別事物，但卻不能體貼事物，更有可能因此而食古不化。

所以，反觀莊子，以「忘」為其核心；讓自我先行觀察自我。所謂的「忘年忘義」，可以說就是「吾喪我」的狀態；先讓自己從「相耦」中抽離，因為「有耦」正出自於「有我」；一旦「無我」則能「無耦」。此時的「無我」能如實地看到真正的「我」；因為，抽離是為了再度的出發。古典道家思索著「無名」，並非就此而全然拋棄「名」；在所謂「忘年忘義」的思維底下，正是要重新檢閱自我，進而徹底為「名」下工夫；在能學得一切知識體系之後，最重要的是養成並轉化成為一個會思考與變通的生命個體，依此才能與天地同。因其所「忘」，而證入其中；因此，「無名」不是沒有「名」，而是不落於「名」。所以，「寓諸无竟」就

是回歸到「中軸」的思考上；因為，唯有不斷地重新認清自我（有其反），才能不斷地認識事物（有其推）；讓「用」能施展它無限的潛能。

在《莊子·應帝王》中有一則寓言，這是《莊子》內七篇中的最後一則寓言；這則寓言意涵深遠，《莊子》透過「中央之帝」的「渾沌」狀態，以作為闡明其對生命回到「中軸」之上之重要意義。

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，此獨无有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。⁶⁸

寓意的核心鎖定在「渾沌」所呈現的狀態上，這與《老子》的「恍兮惚兮」同工，與之前所分析之內容可以相為謀合；然《莊子》所採取的故事性的思維節奏，更能顯現出古典道家之思維模式在其對「中」的闡發上之深切意涵與精神。

「中央之帝」，它實際呈現出一種「融合」的狀態，然這項「融合」的實質內容卻隱含之前論述中的「統合」、「泯除」、「順化」三個階段，它相當明瞭事物的狀態，它沒有含糊的地帶。

所謂「中央」，實意味著，處在「得其環中」的位置上；「渾沌」它自身「無明而無不明」⁶⁹，它以「沒有聲音」的方式來「發出」自己的聲音；它是可以「明亮」的，但又是可以「黑暗」的；這在這種相互消融的歷程上，「渾沌」沒有什麼「明」可言，也沒有什麼「不明」可說；它使自己的「言語」回到每件事物之上，每件事物的發聲，就是對自己最佳的發聲，這是三種階段的總合表現。這種狀態似乎是「不定的」，但這種「不定」卻又是可以從反向思維中得知，它其實是相當「穩固」的；進而又能再從反向思維歷程中進行超越；因為，這種「穩固」

⁶⁸ 《莊子·應帝王》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 309。

⁶⁹ 參見王船山：《莊子解》卷七《船山全書》第十三冊，頁 183。

將處在所謂「待之甚善」的狀態上。王船山為此評曰：

明暗皆取給于渾沌。⁷⁰

當「儻」與「忽」來到「中央」之地時，「待之」顯現出「渾沌」是參與其中的；並且由「甚善」的語境中得知，「狀態」是「良好的」、「健康的」；如果說，這種「善」是一種以「不定」來呈現其「穩定」的；那麼，此「善」就不是一般所界定的「善」、「惡」之間相對之「善」，也不是「是」、「非」之間對立的狀態；「善」將呈現在需要相互先行「統合」，進而「泯除」，最終「順化」的歷程上。此「善」，實意味著，正處在「最佳狀態上」；一種可以「吐」，可以「納」的「中性品質」狀態。

據此，回顧而反思，「渾沌」的「參與」就不是所謂的「參與」；它事實上是具有「參與」的，但卻又告訴自己無須「掌控」一切。「渾沌」讓自身能顯現「儻」的一面，而又能回歸在「儻」所需要的之上；相同的，另一方又能顯現「忽」的一面，而也能回歸在「忽」所需要的之上；然而，最為重要的是，它也讓自身能處於「儻」與「忽」經其相互統合、交融之後所可能發生的變化裡。這項「參與」，顯得具有無限可能的推演與變化性質。

思維的核心再回到兩種截然不同的狀態上來看；南海與北海從地域上而言，呈現出兩種不同的方位，在為「儻」與為「忽」的稱謂上，則意涵兩種不同的狀態；其中意味著，它們之間的思維方式與其觀點是有所差異的。根據王船山的註解：「儻然之明」而「忽然之暗」⁷¹；它們各自所代表的性質是不同的，「儻」與「忽」所發出的聲音是不同的兩種聲音，它們的色彩是相當顯明的，它們深具自己的性格，它們就如實地反映在它們的位置上。

⁷⁰ 參見王船山：《莊子解》卷七《船山全書》第十三冊，頁 183。

⁷¹ 參見王船山《莊子解》卷七《船山全書》第十三冊，頁 183。

當「儻」與「忽」它們「相遇」於這「中央」之地時，這一個「相遇」，實意味著，「明」與「不明」的觀點將開始進行碰觸；因此，對整體思維的狀態而言，「相耦」的關係已經產生。所以，所謂渾沌「待之甚善」，則有另一層思維意涵；其又意味著，「渾沌」必須對兩種思維情境進行實際狀態上的考量與應對。《莊子》正將此「相遇」的寓意，放在我們的生命將如何去應對這「彼此」關係之間所產生的種種課題上。

然而，同樣都是「參與」，也同樣在進行「思維」，可是「儻」與「忽」卻站立在它們自己的唯一思考上；王船山同引《道藏》之言：

儻表南心之炎火，識王；忽表北腎之命門，情君；渾沌表中央，土也。渾沌一也，儻忽二也。⁷²

所謂「二也」，即是兩種「分別」，兩種各自處於各自思維狀態上的分別；「儻」與「忽」正處在「相耦」的位置上來看待自己。「情君」實意味著，受限於自心情緒之波動；而「識王」則意味著，逃離不了自身的所知框架。從「儻」與「忽」的「謀報」實際行徑與思考模式中得知，它們讓自身先處在某種程度的「預設」上，它們以自是的感知來「預設」這處於「中央」的「渾沌」。這項「謀報」沒有進入「得其環中」來思考，它們只是站立在各自的「一」上（偏），而忽略了「整體」（全），進而使之成為「二」，而不是「一」。「謀報」渾沌之「德」的思考，不但顯現出一種「預設」的心理，更出現一種「干預」與「掌控」的力量；這使之原先的「參與」以及「思維」產生了「破裂」。

我們要問，有什麼「德」可以「報」呢？

這個疑問不是要刻意推倒「報德」的基本立意，這個疑問是要我們深思，這種行徑或思維是否已經產某種程度上的「破壞」，以及對事物原先可以自然發展

⁷² 參見王船山《莊子解》卷七《船山全書》第十三冊，頁183。

的可能性進行了某種「牽制」。

思維的整體如果無法回到「中軸」上，思維就會「沉寂」、「不前」。這種「沉寂」與「不前」，不是「行不言之教」的精神，而是代表著它使其「創造性」相對減弱，乃至可能因此而讓生命的動力消失殆盡。所謂「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之」的思考，確實顯得如此「平凡」；但是，此種「平凡」並沒有經歷「得其環中」的思維吐納，所以也就同時顯得如此「庸俗」。這種「庸俗」表現出沒有對「相耦」關係進行消融、超越與再推出；所以就隱含了種種的「無知」，這就是「不明的狀態」。以「已知」而度「他知」，這就是「不知」；又以「不知」為「知」，也正是「無知」。

更加值得注意的是，因為有其「相耦」，所以在原先以為美意的思維上就會產生偏頗，自是的心態也讓預設的價值萌生某種「反效果」；這種以「自明」為「明」的「明」，有時是超乎自己所能控制的；自是的狀態，極有可能讓「謀報」之行為產生某種程度上的「暴力」，甚至無感其中有所「暴力」，而行之於不知其所以然當中。

令人感到遺憾的是，以「相耦」的觀點所對應出來的「此獨無有」之看法，卻讓「渾沌」的本來面目顯得如此匱乏，相互牽引之下，便使得「儻」與「忽」產生改造「渾沌」面貌之心；「儻」與「忽」只看見事物的表象，而沒有深思事物的本質，「分析」只停留在對「此獨無有」的表面上，而從無考量「此獨無有」的真正原因；然其殊不知已經引導出了自是唯一的錯誤觀察。

「儻」與「忽」讓自身滯留在「分析」的情境中，而忽略了必須超越其「分析」的層次；「分析」是可以理解事物狀態的，但是「分析」也極可能站在「馳騁」之上而駕馭他者，進而使之自身落入「所知」的障礙中。令人更為憂心的是，「嘗試鑿之」的作為已經讓這種「暴力」行之於無形當中；所謂「日鑿一竅」，則已經在履行這種因其「已知」而產生的「無知」；一旦這種「暴力」被行之於

某種常態中時，制式化的結構就會日漸發展，這種力量便會成為一種無以抗拒，並且必須強迫接受的公式；這種事態的演變，將顯得如此無力而無奈。

對應人間而言，我們常以自是的一種標準來度量一切的事物；我們不經意地將一切簡化，簡化於一種制式化的公式當中，我們鎖定它並行走其中；雖然這個「結構」有一定的「穩固性」，但也因為這樣的「穩固」，讓許多生命原有的可能性也就此而朝向「死亡」；「渾沌死」，不是沒有原因的，正源於我們就落入在這種無知的共犯結構裡。

由此相互觀之，「渾沌」可以「兩行」；然而，「儻」與「忽」卻只能「各行」。「渾沌」對所謂的秩序，先行保有一定程度的尊重，它不以干預的心理來看待自己與所應對的事物，秩序的永續就在一次又一次的變化當中；「渾沌」將這種秩序放在每一次的相續變化之上，它使之原先的「相耦」，走向「相耦」彼此之間的相互削弱，再藉由這樣的削弱歷程來暫緩不必要的衝突（碰觸是一定的，但不能因此而成為對立；積極地說，因為有所碰觸才能有所進展）；進而又可以從這個無限性的空間中（中軸）蓄勢待發（觀點與觀點之間的削弱不是消極的手段，在其相對的作用力上，事物有了各自吸取與釋放的空間；有時我們確實在這裡找到得以持續下去的力量）。

誠如王船山所言：「無耦無『中』」；正因為沒有了彼此之間的「相耦」，所以我們沒有讓自身只是「游離」在事物的兩端之上；那些懷疑、猶豫不決，或所謂的鄉愿心態，都可以免除而超越。片面的相對主義論者，無法詮釋那真實且充滿活力的「中性品質」，「中性品質」當保有自省的本質、前進的狀態，以及良性的機制；又因為「無中」，所以可以真正地進入「中」；「中」是清明的、有思維的、有勇氣的，它更是有智慧的。

乍看之下，「沒有秩序」的「渾沌」顯得如此沒有自己的聲音與性格；然而，「渾沌」卻依此方向作為它永續發展的根基，生命的命脈沒有就此被中斷。這種

沒有自己的聲音與性格的姿態，卻可以讓思維的品質可以活絡起來。最為重要的是，「渾沌」沒有在這種「沒有秩序」的狀態底下「死亡」；因為，它沒有讓自己鎖定在（死在）它自己身上（自身的聲音與性格），它時時照見萬物的種種，它正也同時以這種方式來照見自己。「混沌死」的隱喻是在引領我們深思，深思如何拿掉我們自己，一個自是的自己；以及再度回到我們自己，一個可以重新出發的自己。