

第三章 道家思維中的「中」與「庸」—無用之用

本章提要

前兩章我們分別剖析了《老子》與《莊子》對「中道」思維的推演及其詮釋的思維模式，而此章節，則依據所獲得的結果，以整體視野來觀察老、莊在「相對思維」與「中軸思維」的思維體系中所開出的思維意義與作用。

面對這場「軸心突破」的歷史轉變，反思檢閱過去的經驗並且重新建立適宜的秩序，同樣是這群古典道家的真實胸懷；透過一場「反向思考」的思維訓練，以及「回歸中軸」的解消對立的中性精神，古典道家並沒有選擇離開人間，他們更具內在情義地在思索著人生的種種課題—他們也相當切實地在思索，如何善用生命，以及如何看待這生命的意義。所謂：「無為」，並沒有讓生命終止，也沒有讓生命滯留在某種縹緲而經美化的假設當中，漫無目的的虛無主義，似乎不能表明其思維背後的真實用意。而所謂：「得其環中」，更無需彰顯他自身的立場，透過兩端的觀察，因是、因非必需進行相互的消解，其中所寄盼的，是穩健平和秩序的再現。「無為」與「環中」，沒有游離兩端，不是停留在無端的相對爭論或是漫無邊際的循環論述當中，其真實功用且面對的，是深入思索事物之間相互的成因條件與其關係。深入而言，「無為」是在思索「為」，是為了「為」而準備，並且時時觀察與檢閱這「為」的內容；而「環中」是在吸取更多的觀點，在相互參照之下，重新面對新局而整肅待發。整體而言，思維的前提將不執著於該事物的作用，而是深入思索事物能有甚麼作用；觀察從另一面切入，以思考事物成立的背後條件與原由，進而依此回到較具客觀的點上。所以，「無用之用」是包攬萬物的精神訓練，是培養與思考價值觀點何以能持平中立的課題，以及在經歷此精神訓練與其課題培養之後的「再生」意志與「創發」能力。儒家談「中庸」，而道家之思維則言「寓諸庸」；道家此「用」的背後思維意義與其蘊含之精神是本章探討的另一重要課題。

第一節 含藏無限的創造力—虛而不屈

《老子》的省思從「相反的面向」（另一種角度）來思索生命的意義；嚴格來說，《老子》是在思考生命可否有其種種的「可能性」存在。當思維朝向「返」的維度來進行推想時，其實生命所展現的總體向度是朝向「大」的方向推展的；任何思考、觀點都可以從另一個角度的切入，而找出更為全面性的解讀。「正言若反」的思索模式，是為了尋得可以共榮的平衡方式；而所謂的「無為而無不為」，則是為了尊重並探尋生命本身可能、可以且可為的目標前進。作用並不是沒有，而是在思維交融的過程「當中」重新開啟。

《老子》言：

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。¹

從「動而愈出」的思維表明中顯現一項事實，即「作用」確定是有的，並且因為是「愈出」，所以又意味著，此「活動狀態」（作用）是深具「活力的」，而且是「永續經營」的；更重要的意義是，此刻的「作用」是一個沒有被僵化的「作用」，這樣的思維讓此「作用」充滿著一種期望值—思考不斷在進行，思維內容也不斷在創新（狀態活動的）；然而，此「期望值」並沒有站在絕對的立場上，預設不是此種活動的本質，「期望值」就行走於事物的變化上。萬物的生發就在此種作用中不斷進行。徐復觀對《老子·第六章》中之道的作用，提出這樣的深切說明；其言：

老子因為道之「無」，不易為一般人所把握，所以只好以「谷」之「虛」，

¹ 《老子·第五章》。

形容道之「無」。但這種虛，是會發生創生的變化的，所以稱為「谷神」；「神」是形容這種不知其然而然的變化。這種「虛」是含有無限生機的，所以稱之為不死；「不死」，乃「不是死的」之意。因為谷神不死，天地萬物，皆由此而出，所以說「是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根」。牝是象徵生化作用；玄牝是象徵道的生化作用。²

那麼，我們就可以真正得知並進入反向思考（返）的用意與核心，即「虛」在某種層次上其實是相當「實際的」、「具體的」，「虛」確實保有它在整體作用上的意義，至少這樣的「虛」必須對於「實」產生對應性的思維，在「虛」、「實」互動思維過程中，思維歷程豐富了它們彼此之間的內涵，以及可能產生的新興狀態；「谷神」之所以「不死」，乃是它保持在「生」與「死」的互動狀態上。事實上，《老子》使用橐、籥來譬喻天地（宇宙）這樣的一個「空間」，並沒有讓「虛」的意象朝向是「沒有東西的」；恰恰《老子》要呼籲我們的是，它是「有東西的」—當思維在 A 而 B 的補充句式中進行推想時，所謂的「虛」而「不屈」將意味著，在某種程度上，對其「實」的必然性是相當重視且肯定的；所以，對於「作用」本身的思索，反而不會停止，在相對性的相互消解上，也同時能相對成立。事實如此，「作用」就顯現在其中；「不屈」顯示作用沒有死亡，而「虛」又顯示出作用沒有被自身的限定給僵化。「虛而不屈」的思考恰恰保持在「中」的活動支點上。

儘管相對思考可以增進思維品質，但《老子》卻是相當嚴謹的，並且在這種嚴謹之下顯現出生命的謙卑品質；因為，「虛而不屈」的提出，也正同時意味地在訴說另一端「實而不直」³的重要。我們必須這樣深入思考：這一個「空間」，似乎可以包含種種可能；但是，卻不會對這些的可能性進行任何屬於自我性的評述與獨斷；「作用」之所以可以不斷被推陳出新，實意味著吸收、消化與推出的

² 參見徐復觀〈文化新理念之開創—老子的道德思想之成立〉《中國人性論史》（台北：台灣商務書局，1999），頁 331。

³ 所謂「實而不直」，是從「虛而不屈」的相對另一面所推論出來的；當我們在展演出某種作用時，我們也必須提醒自身不能受限於自己的觀點；過度的「直」，或是過度的「屈」，都可能會直接削弱掉我們正在展演的作用。

歷程，「作用」沒有停滯在一個不動的定點上。之所以有「吸收」，乃是因為有「虛」的品質，之所以有「推出」，乃是因為有「實」的品質；但更為重要的，「消化」是歷程中的關鍵，因為事物必須進行新的重組，以迎接新的詮釋。「虛」與「實」之間的關係，從相對概念，到相對超越與融通之後，所謂「不死」的真實意義，就是能看見事物的情態中那「生」與「死」不斷在相繼相成的狀態。

所以，當「虛而不屈」被表明時，肯定思維必定會有一個態度：聖人不是「不為」，而是「無為」，態度的表明是需要的，但不要干預整體的運作。那麼，從我們反推的「實而不直」的這一面來看，《老子》必定也在思索，我們的態度不能被侷限於一時，尤其是對某種觀點賦予唯一性的解讀或持有，聖人的情操就在「功成」而「弗居」的狀態上。兩相合一，思維是一致的，聖人恰恰站立在一處具有高度「中性品質」的空間裡，這樣的一個空間，是一個「靈活空間」；聖人必然是有其思考的，但不會執意於一時一己之見，他的所見所聞，將回歸到各種聲響的回應上；換言之，聖人的語言是有意義的，不是無意的，只是他並不期望你於一時之間就必須完全接受他的言語，他並冀望且保有你可以時時對此進行檢閱的空間。《老子》實際上更為關心的面向是：在你我當中（物我之間）是否能無限地開啟思維的那股「活力」；正由於沒有自己的設限，最終，「靈活空間」的意義就回到心境的轉化與提升上，聖人回頭看看自己，聖人正是從沒有自己的狀態中不斷去尋找真正的自己。所謂的「支點」，一個有其活動性的「支點」，必須思考自己是在一個可以時而因應的狀態上。

宇宙（天地）這一個「靈活空間」；有「成」就有「毀」，有「毀」就有「成」；如果「生」是「成」，那麼，「死」也可以被視為是一種「成」；換個角度想，倘若「死」是「毀」，那麼，「生」也是另一種形式的「毀」。天地所走過的，都留下其「功成」的一面，但是又同樣的帶走這些「功成」，因為天地如同一個橐，一個籥；在發生「作用」之後，又能回到「沒有作用」的狀態，以便迎接下一次的「作用」。所以，「以萬物為芻狗」，並非就此失去對事物的「關懷」；天地正將這股「關懷」放回每一項事物的成就上，進而又能退居其外，事物都在發展它們

自己，都行走在這一個「靈活」的空間裡；它們雖然相異、變化，但它們卻在這一個基礎點上是全然一致的，平等的；於是天地「為而不恃」，讓事物回到它們該有的位置上。蘇子由對此有這樣的見解：

天地無私而聽萬物之自然，故萬物自生自死，死非吾虐之，生非吾仁之也。譬如結芻以為狗，設之於祭祀，盡飾以奉之，夫豈愛之，時適然也，既事而棄之，行者踐之，豈夫惡之，亦適然也。聖人之於民亦然，特無以害之，則民全其性，死生得喪吾無與焉，雖未嘗仁之，而仁亦大矣。⁴

這讓我們思考到《莊子·逍遙遊》中的一句話：「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。」⁵思維不受任何牽動，心似乎停止了下來；然而，道家心中的聖人絕非是「無感」、「不思」的；在這一個看似停止下來的語調中，聖人必當經歷許多轉折，思維的不牽動，反能就此活化思維本身。在這一個「靈活空間」裡，「感受」將是豐富的，「思索」更是必須的；只是聖人沒有將其「感受」與「思索」化為一種制式化的模式，而加諸在事物之上；這裡唯一的「模式」，就是讓自身不斷轉化在那「舉世而譽」與「舉是而非」的世界裡，從真實的對應中重建平衡的世界—心靈的穩固。

美國漢學家安樂哲（Roger T Ames）為此指出：

道家的傳統對於儒家只關切人類世界的傾向是個批判。道家並不反對在發展一個人的仁時將其自己加以「擴展」，但是力圖通過「真誠而不勉強的行動」（即「無為」）將自己擴展到一切事物。與儒家經典一樣，道家的經典也將阻止分別的自我的出現，看作是整合的自然行為和擴充由此而形成的德的前提條件。⁶

⁴ 參見蘇轍：《老子解》。寶顏堂訂正《老子解》卷一 明萬曆中繡水沈氏尚白齋刊本 嚴一萍 選輯（板橋：藝文印書館影印，1965），頁7。

⁵ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁16。

⁶ 參見〔美〕安樂哲著 彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》（河北：

的確如此，聖人所力圖的是一個「無為」的狀態，但是聖人的「真誠」卻如實的表明了他對事物的看法，很顯然地，聖人是有所為的，至少他必定是有在思考的；事實上，聖人就在思索著「無為」的真實意涵，他比誰都想的多；聖者是深思其中，而不是苦思。然而，只是他又將「所為的一切」融通在事物的發展中，甚至他將會同時意識到，事物的發展與變化會有其意想不到的進程，事物整體的流動狀態是他所必須注意的；正因為這樣，所謂的「不勉強的行動」，是可以真正實現的，那便是，連所謂的「力圖」心境都可以是自然而然地進行並且是自在輕盈的。正如錢穆所言及：「自然」二字，乃道家語，謂其自己如此，即是天然這樣。這是中國道家所誦述最所貴重的。又稱之為「真」。儒家則稱之曰「誠」。不虛偽，不造作，人生該重。儒家所言之性命，便是此義。⁷道家的「真」，乃至於所謂「自然」，正意味著對生命之種種生化採取開放的心境，開於實際上的應對，放於自我內心的轉化，生命就此可以生成，自我對生命的感觸能藉此有所成長。

誠如《老子》所言：

見素抱樸，少私寡欲。⁸

其所謂的「樸」，所謂的「素」，就呈現在「不加勸」與「不加沮」的統一上；一旦「因舉而勸」或「因非而沮」，都是將思維導向制式化，都是讓心靜走在情緒的波動上，甚至容易因而形成並落入獨斷的語境當中。洞視到事物的差異，又進一步還給事物的統一，便是「樸」，正是所謂的「素」；實際上是讓思維本身成為一種「不勉強的行動」——這是活絡的狀態，而不是自以為是的堅持。深入而言，所謂的「見素」，即是從看盡繁華而能回到觀點的相互參照與揉合之上；那麼「抱樸」，正是藉此所看見的來提振自我，並保有在思維推想上的無限可能。

河北人民出版社，2006），頁 365。

⁷ 參見錢穆：《中國思想通俗講話》（台北：素書樓文教基金會，2001，2），頁 98。

⁸ 《老子·第十九章》。

從「差異」中學習事物的種種「作用」，從「統一」中提升事物的種種「作用」，這就是看見「素」，這便是回歸「樸」；在對「樸素」的重新認識的歷程當中，這實質讓我們思考到，繁雜的萬象有其簡單的品質，簡單的品質有其繁雜的萬象。

嚴格來說，思維的品質漸次推向「公允」的立場；所謂的「少私」，正是去除原先自我的觀點；而「寡慾」，即是排除不必要的執意與自是，甚至是排除那些只停留在自我的喜好或是限定當中的種種預設。思維越具其「公允」，則心胸便有其「寬大」；據此，則生命的種種「可能性」與「發展」就能更為豐富。

它具其作用，又不會受限於用（虛實為一），這引領我們必須思考這一個「動而愈出」的空間是什麼——我們必須如實地應對人生，但卻不要讓我們的生命在自身的執意裡顯現出我們的醜陋，這個空間持續在推陳，而又能出新。所以，「天地不仁」的思維讓自身通往「大仁」的品質，「大仁」者正是要使的一個「仁者」必須不斷思索並轉化他身為一個「仁者」的真實意義（大仁不仁）；真實的「仁者」，正是不居其「仁」；所以，「大仁」是一個不斷在自我成長的歷程，這其實是處在一個不斷探索「成仁」的進路上，即是不把我所可能認識到的鎖定在我的認定上。站在這層基點上，這與孔子在思考人間意義的基本精神是如此的相近。倘若，我們將所謂的「不虛偽」、「不造作」，這樣對儒家肯定的評價語句放在道家身上，這樣的「誠摯之心」將顯得如此格外適合道家。

這一個「靈活空間」與《莊子》的一項重要譬喻相得益彰——「卮器」的隱喻——我們可以再藉由這條材料，來思考這種「靈活空間」的思維意義。所謂：

注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。⁹

法國學者弗朗索瓦·于連(François Jullien)對此項思維內部之意涵有這樣的觀察：

⁹ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 83。

永不滿溢，也永不枯竭，「滿」和「竭」這兩種相反的狀態是很好辨識的，而且已經成了性質；智慧的話語在兩者之間，在非此非彼，由此及彼的階段對待事物；這個半色調的階段既是此，又是非此，語調中性而寡淡——是灰色的語調（詳見維特根斯坦所說：智慧是灰色的）——正因為如此，智慧的話語才能穩穩地站在事物的潮流當中，不倒向任何一邊，並能夠避免偏頗。的確，智慧之所以是灰色的，為的是要包容一切。¹⁰

弗朗索瓦，于連在評述中將「哲學」與「智慧」做了區別；其以為，聖人的狀態將保持在「無意」的時空中，聖人不作分析的論辯，聖人將自己放在體會的狀態中，「智慧」沒有以為自己是什麼，或應該是什麼。所謂「灰色的語調」的見解，是可以啟迪我們對《老子》在平衡觀點上的解讀的，我們是可以首肯在面對「滿」和「竭」已成為性質而必須進行破除的這點思考上的。但是，所謂「中性而寡淡」的語調，嚴格說來不是「灰色」的（灰色的思維空間有其更為深刻的意涵存在，以及有待說明的部分）；正因「智慧的話語」需要「穩穩地站在事物的潮流當中」，聖人的「灰色」理當是有其精神內涵的，有層次之分別的，並且是多元化的生命展演，而不是一片極為不清且又雜亂無章的「灰色地帶」；所謂的「穩穩地」的狀態，實際上也意味著：聖人是有態度的，作用必須被呈現出來，聖人必然有他站立的姿勢與位置。對於「半色調」的解讀，我們是同意的，但這只能同意於思維轉折的前半部，因為思維轉折的完整度，必有待後半部「作用」的呈現才能其完滿。

在思維推展的初期，黑白兩相的統合是極為被認為容易的演繹結果，「灰色語調」讓我們極為容易的接受它，可是我們卻忽略其中一個重要的問題，此「灰色」是如何被調製而成的？以及，將所有可能發生的黑白關係回歸到「灰色」的用意又是為何？這將是「灰色語調」迷人的地帶，也是必須小心面對的關鍵。誠

¹⁰ 參見〔法〕弗朗索瓦，于連著 蘭素偉譯：《聖人無意：或哲學的他者》（北京：商務印書館，2004），頁198。

如「知其白，守其黑」¹¹確實表現出黑白交融的情境，但是我們必須對此「灰色語調」賦予重新的解釋與補充，因為「灰色」是一個在思維歷程上方便的術語，如果「灰色」只停留在「灰色」，那只能是另一種自是而已。如果「混沌」失去了它原有的秩序感；那麼，重拾「混沌」的用意，就顯得相當薄弱而沒有意義，甚至因此失去生命該有的基本格調。

正因為聖人有所「知」與有所「守」，所以聖人勢必需要對這些「多言」進行理解，更重要的是對這些「多言」保有吐納的空間，所以聖人的「半色調」應當是有區別意義的，聖人的心境必當是清楚且明白的（正所謂：「葆光」——一位「智者」，是知曉並參與其中的）。然而，我們卻常常適得其反，我們只站立在「多言」之中又從中樹立另一個「多言」而已；所以，「多言」對於我們而言，極有可能是含混籠統的「色調」，最終我們就會落入「數窮」的無盡爭辯當中，這樣的狀態讓「灰色」走向永無止盡的死胡同裡。「半色調」顯然融合了黑與白；但是，黑還是黑，白還是白，不過經歷思維的交融後，黑的黑是有層次的，白的白是有意義的。

我們可以借用中國水墨畫來做一個比喻：「黑」是有其空間的安排，而「白」是有其空間的預留。因為有了「層次」（空間的安排），「黑」就不拘於是一種「黑」；因為有了「意義」（空間的預留），「白」就不拘於是一種「白」。當我們畫出靜止中的山石時（黑），那活動中的水流便從中顯現出來（白），這是由於有「黑」的存在，所以突顯了「白」的存在；相同的，流動的水波，就在那些所預留空間中（白）的幾條纖細的黑色線條上（黑），動了起來，這是由於有「白」的存在，所以突顯了「黑」的存在。「黑」與「白」適得其所地表明了他們的思維，但他們又不拘束於他們各自的作用中；作用顯現在沒作用上，而又回到作用上，作用表現在具有「活力」的組合歷程當中；於是，山（靜）與水（動）就這樣被呈現出來。那麼，到底是在表明山，還是在書寫水？事實上，作用已經被靈活地呈現出來；此時，山水共一色，動靜皆為一，黑白視如同；這「一色」、「為一」、「如

¹¹ 《老子·第二十八章》。

同」，從對「多言」轉化到「守中」；這樣的一處風景，在相融之後而又各自能推出新意的歷程中，找到他們原有繽紛且多彩的位置——所謂：「蟬噪林愈靜，鳥鳴山更幽」¹²——靜中能顯動，動中能顯靜。

這樣的一個畫面，即能由「守中」，進而「轉中」，在由「轉中」，推向各自的「成就」；此「中」，格外有其意義性。

據此，思維轉化的關鍵點，就在於對這樣的「包容」歷程的確切解讀；因為，「包容」並不單指「吸收」的這一層面，「包容」還同時指向「推出」的意義。當各種聲音被聆聽時，實際上也藉此證實了各種聲音的存在。當聖人在聆聽這些聲音時，這將呈現出「包容」中「吸收」的一面；然同時間的，聖人也讓所有聲音表現出他們所具的音質，這便是呈現出「包容」中「推出」的一面。這誠如「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止」¹³的思考一樣，當「空間」被納空時，任何事物的注入都有其可能，正因所有事物都有可能注入，那麼，其中所產生的意義也就萬千。「白色」不是「沒有顏色」，「白色」是所有顏色的共同調質；我們可以這麼設想，當一個彩色輪盤極力旋轉到某種速度時，我們所見的全然影像是一片「純白」；聖人就站立在這個軸心點上——正在轉動中的影像，實意味著，對各種顏色好惡的持平觀點，即「中」；而靜止中的影像，則意味著，是各種顏色的呈顯，即「自然」；前者在於「吸收」，後者在於「推出」。這便等同於《老子》所謂：「虛而不屈，動則愈出」的思維；所以，「虛實」之間被統一了，也同時被呈現了；雖然思維從來沒有停止過，但思維也沒有無的放矢的宣揚自己；思維所呈現的，是它「中性的活絡」品質。那麼，「智慧是灰色的」一語就必須被以更為中肯地的語言來加以補充，即：智慧可以是「灰色」的，但是他的內部狀態卻是「彩色繽紛」的一所謂「灰色語調」的真實意義，應當是「氣象萬千」的。

那麼，深入思考得知，所謂「守中」正是一處在一個「生死如一」的「靈活

¹² 南朝梁 王籍〈入若耶溪〉詩。

¹³ 《莊子·人間世》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 150。

空間」；「守中」沒有偏向「虛」，也沒有偏向「實」，「守中」正處在一個必須進行思維表達，但不受限於這樣的表達，且不斷持續轉化思維的歷程上。「守中」，正是在「虛實」的共同參照、相融的歷程上，展現其平衡而靈活的姿態。

回顧許多論述，只站立在「虛」的唯一面來看待《老子》，將「守中」單就一味的靜態來解釋，這將極有可能只是看到「灰色語調」，而無法洞視此「灰色語調」是有其層次的、活力的。如陳鼓應以為「守中」是：

守中：作「守沖」解。持守虛靜的意思。¹⁴

陳鼓應又同引嚴靈峯的解說：

「守中」應作「守沖」講，「守沖」即「守虛」，前文正說到「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈。」「守中」是針對上句「多言」而提出的。¹⁵

其又同引張默生的看法：

「不如守中」的「中」字，和儒家的說法不同：儒家的「中」字，是不走極端，要合乎「中庸」的道理；老子則不然，他說的「中」字，是有「中空」的意思，好比橐籥沒有人鼓動時的情狀，正是象徵著一個虛靜無為的道體。¹⁶

又同引許抗生之說：

吳澄說：「中謂橐之內籥所奏之處也。」即指風箱中間。「守中」，這裡意

¹⁴ 參見陳鼓應：《老子注譯及評介》（北京：中華書局，2007），頁 81。

¹⁵ 參見陳鼓應：《老子注譯及評介》，頁 82。

¹⁶ 參見陳鼓應：《老子注譯及評介》，頁 81。

即保持住天地中虛靜的狀態。¹⁷

對於以上這些見地，我們基本上是同意的，不過這些觀點只見得反思歷程的前半部，而沒有看到因其反思而後續推進的部分；所以，對此應當進行更為深入的審思，並予以補說。

依據之前章節中由相對關係到相對關係超越之後的相融狀態之論述中得知，「虛」與「實」實際上是一體的兩面。嚴靈峰所謂「守中」（或言「守沖」）理當不只是「守虛」，「守中」恰恰正是「虛而不屈」的道理，而不是只有守其「虛」的部分；因為，它同時也指向這一個風箱有其「實」的意義；「作用」就在「沒有作用」當中去呈現其「作用」。引申而言：「作用」在「沒有限制的狀態中」中找到「作用」。更為嚴格地說：「作用」在「靈活空間」中找到它可以發揮的「作用」。後者所言的「作用」已經具備深度、高度與廣度，它融合虛實為一體；在思維的意義上，聖者表述了他所思考的，但卻又一直在思索著他的思考，思考著有沒有因其表述了些甚麼而產生停止或自滿。

極為顯然，「守中」的深切義理沒有偏向於任何一個觀點，倘若將此「中」鎖定在「虛」的狀態上，那似乎不能全盤滿足我們對生命的解釋，這不但不能真正理解《老子》的「虛」，更會因此而曲解了「守中」的真義。理由在於，我們若輕易地將《老子》的「有」、「無」觀點「劃分」為二，在其「言簡意賅」的思維模式中，我們可能忽視了其思維內容的高度以及深度，甚至我們將「無」的狀態視之為比較「高超」，而以為「有」的狀態為比較「低下」；我們的心思不但沒有因相對觀點的推出而顯得清明，反倒是在相對思考中我們又自我建立了相對的藩籬，在「有」與「無」當中，我們無所知覺地建立了某種優劣之分，建立了一種假性的相對關係與相對認知（事實上，《老子》並沒有強調「無」的狀態是比較好的，而來貶低「有」的狀態）。這是值得注意的課題。據此，我們必須再度審慎看待「有」、「無」之間的實際關係，以探其深刻的義理。

¹⁷ 參見陳鼓應：《老子注譯及評介》，頁 82。

《老子》開宗明義言及：

道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。¹⁸

「道」（對事物之感受與陳述）是可以被「訴說」的，然而這種「訴說」卻不能只是以一般「常態」之方式可以「訴說」完整的；而「名」（對事物之界定）是可以被「定義」的，然而這種「定義」卻不能只是以一般「常態」之方式可以「定義」完整的。所謂「不能」以「一般常態」之方式來「訴說」與「定義」的思考，正是對固有或已經既定的判別與習以為常的價值觀點進行檢閱，而檢閱的最大意義，則是建立在於我們必須對所謂「常態」要進行一番理解，以及保有一定程度的尊敬；因為，我們不能只限於我們以為的「常態」中而誤解了「常態」。從這一次的「非常態性」的思維歷程中，《老子》成功地將「常態」做了一番全新的詮釋。

如果對這項假定可以再度進行反向思考，那我們會更清楚《老子》所要表述的思維真義。反過來想：「道可道，非常道」的反思意義，即「道不可道，常道」—「道」是不可被「訴說」的，如果要「訴說」，那這樣的「訴說」可能是不能「道盡」一切的，而這種不能「言說」清楚與「言說」完善的狀態，正是所謂的「常」，這也就是最能接近「道」的真實本質與狀態（常道）；而「名可名，非常名」的反思意義，即「名不可名，常名」—「名」是不可被「定義」的，如果要「定義」，那這樣的「定義」可能是不能「名盡」一切的，而這種不能「定義」清楚與「定義」完善的狀態，正是所謂的「常」，這也就是最能接近「名」的真實本質與狀態（常名）。

¹⁸ 《老子·第一章》。

在此，我們得到一個假定狀態，那就是：如果我們越要達到所謂的清楚與完善（名），或是我們越要接近所謂的真理（道），我們就越不能進行「訴說」或者「定義」；但事實上，我們卻相當具實地在進行「訴說」與「定義」，然我們卻採用了一種「非常態」的方式來思索與陳述。

藉由這樣的思維訓練，我們更能察覺到一項事實：要認清事物的「常」，正必須建立在於我們能洞視到事物的「非常」；在對針對「常態」的整體掌握上，我們必須要知道它的「不常」，以及它是「不常」的。我們確實訴說了，也定義了，但我們卻不想捉住我們的訴說與定義；這種「非常態」的思維方式正打破我們居於一處的自是，並且提供了思維本身的思索能力以及活力。

換言之，只有一種東西（道理）是「恆常」的，那就是「沒有」所謂的「恆常」；事物的「常態」，就顯現在事物的「變化」中。所以，在思維的推展上，我們可以得知：任何一項價值判斷與思維觀點的成立，至少都有一項共同的基本質地存在，那就是它必須要接受不同視角的檢視與再度詮釋的可能；沒有一項陳述或定義可以是站立在永恆不變的或是絕對的位置上，事物正站立在變動的位置上來展現它們各自與它們相對關係上的穩定。

《老子》並沒有決然否定「語言」的功能（基本上：「道」是可以「道」的。《老子》一書自身確實已經進行了某個程度上的思想陳述。），但也沒有輕易肯定「語言」自身（另一個角度而言：「常道」是不可以被完全「道盡」的。《老子》從「非常態」性的思維方法上來進行自我檢閱）。

在沒有「否定」語言的基礎下來說，《老子》是必須進行思考的，並且對其思考與自身的看法提出說明；所以，不表明，並不是一個明智的決定，而在表明的實際狀態下，《老子》是要我們思考到「不能表明完善」的事實，這才是一種最為貼近「完善」之「表明」的方式；也因此，《老子》以所謂「非常態性」的言說模式來進行反思，是其思維在展演與表達上之必要歷程。

所以，相同的，從沒有「肯定」語言的基礎而言，《老子》也必須要認知到「語言」本身的限制性；這種洞視，不僅能對事物採取開放的心境，以及盡可能認清到事物本身的任何種種可能，這更是能查明自身的限制，是不受限定與破除自是的態度；這種態度能使生命處在一個「良好的狀態」，這樣的反推正是可以接近「常道」的最佳方式。

最終，將兩者相互連結：我對生命的思維勢必是要進行表述的，但我所表述的方式卻必須深深注意到並建立在一種自我反思上，藉由這樣的歷程，我才能活化思維本身，以及我生命的品質。這樣的一種基本態度，除了沒有受到自我的限定之外，也從無刻意地要規避些什麼或曲解些什麼（相對思考並不是為了提出反對意見而存在）。在「無為而無不為」的態度中，我們看到對生命的一種承擔、轉化與責任；「無為」的確切精神是：我們沒有站在自己的立場來進行所謂唯一性的表達（我們察覺到，自己的所為是有限的），而「無不為」是：我們的思維必須是清楚明白的，至少我們必須認真地看待並因應這個人間（我們的體驗更是需要從這些生活的事物中來開啟）。

所以，再回到《老子》最初所表明的思維：「道可道，非常道。名可名，非常名。」—「道」是可以被進行陳述的，「名」是可以被定義的；然而，卻不能對此陳述與定義加以進行絕對性的信仰與崇拜；否則，我們反而會因此而誤解許多事物，也會因此而看不清自己。這便是讓自身處於一個「中」的狀態，即「靈活」的狀態。

進而，《老子》要我們思考另一項重要的事實：即如何看待在這需要「表明之下」而又「不受限定」的融通關係。

首先，《老子》藉由兩種狀態來說明：即「無名」與「有名」。我們可以先就最為基本的面向來思考：所謂的「無名」，正是處在「思維」還沒被啟動的狀態，

天地此時都還歸本於天地，天地的本身並無產生任何的價值判定與意義；這一個天地之「始」，是起自於一種尚未需要經思維而分化的狀態。然而，從「有名」的角度切入，「思維」啟動了所有對現象的判別、解讀與之後的意義，萬物因「分別」與「立意」而有了萬物的位置，萬物的本身與彼此之間產生了一切相關性的價值思考與其價值體系；這一個萬物之「母」，是顯現一個思維活動的開始。但要注意的，《老子》並無就此而進行任何的評價，至少《老子》此時對「無名」與「有名」並沒有優劣之分。恰恰引人入勝的，《老子》卻能將之同等看待，並且融合這兩種狀態；其中所謂：「同出而異名」的思考正是最為重要的思維轉折與融通之處。事物回到事物的本身，「無名」是尚未有思維的介入，而「有名」則是思維的參與；但是，事物本身依然是事物本身，這一個「同」是相當重要且自然的。

在一件事物上，我們可以透過「無名」的角度來思考，正所謂的「常無欲，以觀其妙」。從未經干擾或是分化的狀態中進行對事物的觀察；這能培養我們對事物本身無限性的體察與運用（妙）。那麼，同時性的，我們也可以經由「有名」的面向來落實，正所謂的「常有欲，以觀其徼」。從已經落實的現象或是具體的狀態中來觀察事物；這能啟迪我們對事物本身作用性的掌握與參與（徼）。

統合兩者，回到一個常態中來思考，每項事物都有其現有的型態（徼），也都具有其不可限定的型態（妙）；那麼，這又可以推回到一個深刻且具實的體驗中：即「常態」就是「沒有常態」—所有事物的落實就行走在其變動上。

對於這項觀察，我們可以這樣思考：當透過「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」的相對思維來認識事物時，實際上是一次反思與再推出的歷程。因為，天下事物正是藉由此種關係、此種基礎，來讓我們認識的；在這層思考運用上，我們暫時可以找到他們之間的位置—這就是從「有名」的角度，來思考事物的意義（相對思維讓我們可以思考，事物在其「有名」的狀態下的意義與其事物的落實性）；但是，正也因為對這層相對關係的洞視，

我們卻不能輕易地站在某個固定的觀點上來強化我們既有的認知—這便是從「無名」的角度，來思考是物的另一種意義（相對思維也同時讓我們可以思考到，事物在其「無名」的狀態下的意義與其事物的變動性）。

兩者同時觀之一「無名」的啟示是：我們的思維必須保持在某種程度上，以對事物採取開放的胸襟；而「有名」的啟示是：我們的思維必須保持在某種程度上，以對事物保有參與的精神。

所以，「同出而異名」的確實意義是，要我們能全然地觀察到每一件事物在其各自所表現與落實的狀態中的種種作用性與其無限性；以「徼」來相應「妙」，以「妙」來相應「徼」—所以，最終對一件事物的確實態度，我們應當是：在了解它的同時，我們應當再度還給它自己本身。

由以上的思維再度延伸，從兩者對映層面來看：觀其「妙」是在叮嚀我們，當我們一心關注於「有」時，我們應當保有一顆開闊的心境來體察其中的「無」，才不至於受限於我們一時的自我關注，而走向盲目的遵從與無謂的限定；我們不要只受限於某種「可以言說」的外在之上，而忽視其中的任何一項可能性。而觀其「徼」，則是在提醒我們，當我們只是著重於「無」時，我們應當常存一顆實際的心境來落實其中的「有」，一樣才不至於受限於我們一時的自我著重，而產生所謂思索上的空泛與內容的虛無；我們當然也不要受限於某種「不能言說」的狀態上，而忽視其中對事物的真實感受。

我們應當且在某個意義上，勢必需要進行某種程度以上的表述，但我們卻不能執著在我們的表述上；正因為不執著於固有與既定的表述上，我們才能持續地進行表述，此時的表述就能被建立在不斷重組的序列上，我們的生命就此才能因其「返」，而呈現其「大」。

據此，讓事物回到它自己身上一從「有名」來觀看事物，事物確實有它實際

當下的某種作用性；但是，我們也同時必須藉由「無名」的角度來體察事物，因為事物有它自己原有的聲音，以及它下一個可能發生之狀態（我們必須保有一種基本態度，保有對另一種聲音可能會出現的基本尊敬）。事實上，在「可言說」與「不能言說」之間是必須相融且並存的；聖人「處無為之事，行不言之教」¹⁹，並不是聖人不要行動或是停止表述，只是聖人相當明白一項事實，即如果想讓生命持續且能有所行動與表述的話，生命就必須在每次的行動與表述上採取開放的態度。

更深切地說，這一個觀察的關鍵點不單只是「妙」，也不單只是「徼」，也不是「同出而異名」的「妙」、「徼」合一的所有事物，其關鍵點是在其我們「自心」的轉化，是在於我們對自心的反省與再推出，這十足地反映出能有一種自我超越與自我創造的健全思維方向。

回到《老子》所使用的「觀」字上：對於這種自我檢閱的方式，我們可以稱作是對「自我」的觀察，也可稱做是對「對象」的觀察；當然，對於這樣的「觀察」也可以深層地說，是一種「全然」性的「我」（自身）與「非我」（自身以外的事物）的觀察（除了自我觀點之外，我也必須思考其它觀點），也是「我」與「非我」的調和（我必須與他者進行參照與相應），這是對自我「中性品質」的呈現（我體現出我最大的可能性），也同時能看見其它事物的「中性品質」（我亦能從中發現事物的最大可能）；這些種種關係的互動就是所謂的「照」—以道家的語言來說，這就是「自然」，這也是對所謂「自然狀態」的最佳陳述。這種「自然狀態」就誠如之前所言之的「良好狀態」；這種「良好」正行走在流動中，它包含省思與創造。

我們何以走向某種「侷限狀態」而不能通曉透明呢？其實原因往往是起自於我們自心的限定—「成心」；因為，我們只限於事物的「表象」，從而忽略事物背後的「本質」；我們受限於繁雜世間的種種（有），而忘卻其背後簡單且純淨的

¹⁹ 《老子·第二章》。

心（無）。面對事物似乎可以重新換個角度，當「反」這樣的思維行走在這一個高度時；面對「無」的提及，正是要我們仔細察覺，我們對自我的設限到底是有多少（我們從變化的層面切入）？那麼，在面對「有」的思考時，則是在提醒我們，提醒我們是否能觀察到每件事物背後的種種可能（我們從落實的層面切入）？事實上，當我們思考到「每件事物的可能性到底能有多少」時，我們同時也呈現了「無」的精神；同樣的，當我們思考到「自我的設限到底是有多少」時，我們同時呈現了「有」的意義。

從材料中我們可以明顯得知，《老子》對「有」、「無」的態度是全然性的關注，在此時的「有」、「無」相對觀點中，並沒有高下之分，更無所謂的因先後之順序關係而產生之間的優劣問題；此時的相對關係，是一種實然狀態，且具足全體性的關照，《老子》察覺到宇宙的「有」、「無」關係是融通為一的。

據此，我們必須再度審慎思考底下這條材料：

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。²⁰

在思維的第一程序裡，「天下萬物生於有，有生於無」的思維中，實際呈現出一種具有時間概念的秩序。由「歷時性」的角度看來，《老子》思維中的「無」具備著生成的可能，而所謂的「有」則依據於「無」，而以「無」為其發展的總根源，至於「萬物」的生成則是立足於「有」的基礎上而大為繁衍；這種「直線式」的生成推演是《老子》思想中針對有、無關係上最為基礎性的一種剖析，這實際是站在相對關係上來進行思考的。依照這種直線思惟的模式看來，「有」的呈現是一種「無」被「落實」的狀態，從「無」到「有」的歷程中，萬物有其生成發展的進程。但是，結合此條材料的前半部「反者道之動，弱者道之用」一並來進行思考時，《老子》所謂「有生於無」的思維就不只是相對關係而已。

²⁰ 《老子·第四十章》。

車載為此言及：

什麼叫做「反」？為什麼說「反者道之動」呢？反有兩個含義：一指對立的關係說；另一指從對立復歸於統一的關係說。前者說明相反的含義；後者說明轉化的含義。兩者都能產生推動道的作用。²¹

此時，思維的程序進入第二階段，也就是經相對思維之後的相對超越階段，思維進入兩兩成立又解消的統合階段。陳鼓應為此分別作出兩種思維層次的解說，其言：

一·老子認為任何事物都在相反對立的狀態下形成的：任何事物都有它的對立面，也因為它的對立面而顯現。他還認為「相反相成」的作用是推動事物變化發展的力量。二·老子重視事物相反對立的關係和事物向對立面轉化的作用。但老子哲學的歸結點卻是返本復初的思想。事物的本根是虛靜的狀態。老子認為紛紜的萬物，只有返回到本根，持守虛靜，才不起煩擾爭紛。²²

在陳鼓應的見解中，我們極力肯定第一項的詮釋，因為這是進入到「統一」階段的重要基本條件與領會；然而，對於第二項詮釋中「持守虛靜」的深度意涵理當需要進行探討。

《老子》確實相當重視「返本復初」的思維，但這個「返復」作用卻不能單從「持守虛靜」的表象意義來涵蓋一切；誠如之前的論述，這一個「返復」的思維意義應當是建立在因兩相統合之後而得出事物發展的新意上，「虛」就不只是原有的「虛」，「虛」此時包含著「實」；這樣才能符合「反者道之動」的真正精神。從思維運作的角度切入，當思考碰撞到與我們差異甚大的狀況時，其「反作

²¹ 參見車載：《論老子》。此說引用於陳鼓應：《老子註議及評介》一書中之註釋，頁 223。

²² 參見陳鼓應：《老子註議及評介》，頁 226。

用力」實意味著對自我進行檢視，當我們遇見某種看似障礙的狀況時，其「障礙」便是推向我們前進的動力；在這個過程中，「返復」的精神讓我們思考如何與「反作用力」及「障礙」共存，並從中進行調和，找到適宜的相處模式，這便是「道」可以持續活動的緣由；那麼，這樣的平衡關係就是「中」—「守中」。

「有生於無」的深切意義，進入兩兩相互轉化的思維推展裡；誠如我們之前所論述的，「反者」與「弱者」的實際精神正是為了要達至「中」的位置上而所做的努力。「反者」，使事物的狀態進入調和的機制當中，其中所引領而出的，正是「平衡」的運作與機制的啟動；「道」之所以能「動」，不是單靠「正」的一面或「反」的一面；「道」之所以能得以進行，是在於「正反」之間的各自反省，以及可以提供相互學習的參照價值。這便是「反」的深切意義。當「正」的一面能有所參照於「反」的一面時，「正」正在「反觀」自我，同時，「反」也在「反觀」自我。

極為顯然的，「道之用」的「用」，不是相對觀念中之「有用」或「無用」的「用」，而是察覺到事物的變化性、可能性與創造性之後所呈現出來的「中性品質」的「用」；正因為有了這層思維，所謂「沒有作用」的思考，便自然而然可以轉化為在另一種可能發生的「作用」上，那麼同樣地，任何一個「作用」在這樣的思維中就不會限制於其「作用」了。據此，「弱者」的精神，即是使我們的視野可以進入相互參照的思考中；也就是說，「道」之所以能「用」，不單靠「弱」的一面或「強」的一面，《老子》所謂「弱者」的精神實際展現在「強」、「弱」碰觸和相互接應上；「強」退而思「弱」，「弱」退而思「強」；兩者行走在融合的平衡上（兩者採用以退為進的方式），所以「作用」才能不斷泉湧。

如此的思維推演將說明一件事實，即「有生於無」的深層義理，將展現出因其「反」（返）而能「大」的精神；一方表達了「無」，一方也肯定了「有」。《老子》的「無」並不是「沒有」的現象，或是「無物」的概念，它啟迪我們的，是從「簡單」與「純粹」的狀態來觀察事物萬象的任何可能性，它的概念不是「空

無一物」的，而是從處於一種不被限制的狀態來思考。相較而言，《老子》的「有」就不單只是能從「有了」甚麼來解釋，雖然「有」顯現於我們的是較為「復雜」與「分化」的狀態，但「有」所呈現的概念不只是「有物」而已，正因為它能呈現出事物的豐富性且具多樣化的狀態，所以它也同時在告訴我們，我們的心境不要只受限於這種表面的現象上。

事物本身因其「落實」在某種狀態上，所以只能是各自事物的本身而已；這種「落實」逐漸走向「特殊」與「分化」。當事物處於它「現有」的狀態時，它的「侷限性」也就同時增加，甚至這種「侷限性」很可能會據此而與日俱增；因為，一旦「落實」到某一種程度時，事物的本身便會受到一定程度上時空等條件的限制；一方面是「成」，但一方面也就會產生「限」。正因如此，《老子》期望我們更能從「有成」當中持續看見事物的「無限」；那麼，「有生於無」的意涵理當有一個重要的精神訓練，即誠如之前所言及的：思維不是不要表述，思維應該行走在沒有被僵化的表述裡。

對於這種狀態《老子》恰如其分地又提出這樣一個譬喻：

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。²³

「綿綿若存」，誠如有物而又是無物，但兩兩成立又兩兩解消，如同「有」又如同「沒有」；從「有」的狀態觀察，其表示對作用的實質推出（有），從「沒有」的狀態觀察，實表示抱持對不同觀點的吸取（無）；那麼，思維就能不斷在進行、調整、融合與轉化。

王弼對此狀態有其重要的認知：

欲言存邪，則不見其形，欲言亡邪，萬物以之生。故綿綿若存也，無物不

²³ 《老子·第六章》。

成，用而不勞也。故曰，用而不勤也。²⁴

我們確實無法形容這是什麼樣的狀態，「欲言」似乎不能掌握其中的或「存」或「亡」；不過我們的思維總是在進行的，萬物就在發展當中。「不見其形」則能削弱了我們對「具有」的一味執著，而「萬物以之生」則能調和了我們對「虛無」的迷失；「不見其形」而又能「萬物以之生」的狀態，實際顯現了一個「充」而不「滿」，「成」而不「居」的生命品質。萬物讓我們看見它們實然的一面，而這些實然的一面，又不會因其自居與執意而產生對「功成」的攀緣，如果之間有所歧異與衝突，那也會有所其「返」，而尋得最為平衡的統合；那麼「用」才會「不勞」，又因為其「不勞」，所以才有了更多的「用」。

就某個意義而言，「道」不斷地在進行自我的檢視，「道」從沒有以為他自己是完美的、至善的一「道」讓自身保持在「中」的狀態上。在「反」的歷程中（反思的精神），「動」則意味著生命不斷地「變動」與「轉化」，此「動」是「兩相統合」之後的「動」；而在「弱」的姿態（謙卑的精神）下，「用」則意味著生命隨時能有所「生成」與「創新」，此「用」亦是「兩相統合」之後的「用」。

《老子》不是不要進行表述，而是深知我們必須保持在可以活化表述內容的基本態度上；在這項不斷可以進行重組的序列上，乍看之下的「不表述」其實充滿著「表述」，而其所謂「表述」也就隱藏著「不表述」。所以，「表述」的意義並不是我必須站立在不可變的基點上，而「不表述」的層次也就不是我什麼都不說。這樣的「表述」方式，是將自己立足在流動當中（其實是一種不表述—不居其中）；而這樣的「不表述」，便是思考到自身可能隨時都需要接受思維的激盪（其實也是有所表述的一居其中）。

而這個「中」，就是所謂的「同謂之玄」的狀態；這一個「中」沒有失去表述的功能，但也不會執意於自身的表述。所以，一切事物的生成與運行便就此展

²⁴ 參見王弼：《老子王弼注》。日 石田羊一郎刊誤（台北：河洛出版社，1974），頁8。

開（玄之又玄，眾妙之門）；在運行當中，持續反觀自我，且持續進行自我的重組。

第二節 用於無用之中的謙卑—上善若水

所謂的「功成而弗居」，正是要時時反思並檢閱這個「成果」，而不是獨具占有這個「功勞」；因為，生命還需思考並面對下一個可能必須進行調整才能有所完成的「成」。《老子》思維體系中的「水」，這個意象的使用，便扣緊在這樣「中性品質」的思維核心上；它「善利」，可是「不爭」；它如此「簡單」，卻又是如此「豐富」。正當「表述」在「沒有表述」上進行時，思維的空間是敞開的，思維本身正是不斷再接受挑戰與檢閱的；當生命在展現在這種「無為而無不為」的狀態時，生命本身並沒有任何所謂的自是與掌控的想法，生命所呈顯而出的是一種謙遜的品格。

極為顯然，這種高度的靈活狀態，在《老子》一書中被視為是思維的核心，我們可以意識到，《老子》為此使用了一個相當重要的譬喻，即以「水」來說明這種狀態—「中」的狀態，其言：

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。²⁵

在對於這條材料進行理解之前，首先我們可藉由《禮記·學記》中的一個譬喻來加以補充說明：

古之學者，比物醜類。鼓無當於五聲，五聲弗得不和；水無當於五色，五色弗得不章；學無當於五官，五官弗得不治；師無當於五服，五服弗得不親。²⁶

²⁵ 《老子·第八章》。

²⁶ 《禮記·學記》。

在這條被認為是儒家系統的材料中，恰如其分地為我們解釋了「水」的本質與特性。相較於其他的譬喻一樣；「水」正如同一個「定音鼓」的作用，它可以在音樂的演奏過程中，於音節上產生穩定與調和的作用；「水」和「鼓」的共同譬喻視野將落在「穩定」的基準上一誠如各種顏色必須經由拿捏「水」之多寡，才能被恰當地「調配」出來（關係一定是在某種程度上的和諧）。「水」的譬喻也如同「學習」的作用一樣，它可以在學習的歷程中挖掘並陶冶出各種不同的人才；「水」與「學」的共同譬喻視野將取決在「啟發」的精神上一誠如五色之所以能各自彰顯其顏色，實在於能依「水」而相發，「水」是一個重要的介面（其中所產生的作用是多元的）。相同的，「水」誠如一位「人師」的角色，他有別於五倫關係，但卻是了解五倫關係的最佳引導者，他站在輔導的角色上來呈現各種關係；「水」與「師」的共同譬喻視野將落在「輔導」的基準上一正如《老子》所言，「水利萬物，但它卻不居其功；它引導，卻不干預，它讓事物發出自己的聲音，具有活力的聲音（溫故而知新，可以為師矣²⁷）。所以，「比物醜類」的生命品質，則是能讓生命時時站在「和諧」、「啟發」、「輔導」的多元參照，且又能因此而有所創發的基礎上。

總言以上的譬喻與其中之聯想，以及它們相互交叉的思維關係看來：「水」是一個良好的「介面」，它正以最為「簡單」的形式來面對一切，它採取一種「陪伴」的姿態，以及扮演著時時「引領」、「輔導」他者的角色來面對這些事物，這種陪伴顯得如此具有其意義性。事實上，「水」也是這樣面對自己的；「水」就在這一點看似「沒有作用」的角色上，如實地詮釋了自己，發揮了自己，這等作用似乎隱藏，但卻也顯著。我們似乎已經察覺到一個極為重要的特質，即「水」是極為重要的，但它卻又是那麼的低調—「水」對於自身生命的體察，就等同於是回歸在萬事萬物之上。「水」，他自身相當清楚地表明了它自己的聲音，但卻又不會占有那所謂的重要的一席之地。

所以說，水「善利」萬物，但是「不爭」。「善利」，是「用其有」；「不爭」，

²⁷ 《論語·為政》。

是「用其無」。「善利而不爭」，是從「有」回歸到「無」的狀態，再由「無」的狀態推展至「有」的作用上；事實上，整體歷程是「有」、「無」之間相融為一的狀態；「水」表達了自身的思維，但卻沒有陷落於自身的思維裡。嚴格地說，「水」正因應於它所處的環境當中。除了讓自身處於靈活的空間的之外，「水」正也展現出它自身靈活的型態與心態。

「水」，適度地展現出它可能給予的作用（善利—它具體地展現「實」的一面），但是卻沒有針對任何一種作用做出對自我在這個作用過程中的任何獨斷性的評價（不爭—它保有「虛」的謙卑）；「水」唯一並始終保有的一種評價可能就是，讓自己呈現在不同且變化多端的作用上（善利而不爭），它如實地在進行自我的評價，以及檢閱自己；這便是「反」（返）。

這種「表態」正是一種「沒有受限於表態」的「表態」；誠如《老子》所言：「道法自然」²⁸—「道」真正要學習與面對的，就是「道」自己。

藉此思維的推展，我們的生命質地有了不同的層次。從「善利萬物」的面向來說，「水」確實發揮了功用，「水」沒有中場離席，「水」顯現了它對該項事物所「應當」需要發揮的功能，而這些功能卻實是相當「具實」的（有之以為利）；然而，從另一個「不爭」的面向看來，這樣的「功能」發揮對水而言，是一場相當平實且自然的自我證實與自我檢閱，在每一項或每一次的「功成」歷程裡，它都保持在不讓自己只是一個視點而已，它正以「無言」的方式來讚嘆這樣的「功成」，因為「水」總是退居幕後（無之以為用）。它深深期待自己的視野可以更加圓融；這樣的圓融就在每次的狀態中進行吸收與推出，這就是活化的基礎，依此而「應」，藉此而「適」。

「水」，它是可以這樣，也是可以那樣的，但是它卻相當明白為什麼可以這樣，又為什麼可以那樣。即便是眾人所認為的不能接受的情況（處眾人之所惡）；

²⁸ 《老子·第二十五章》。

「水」，依然能認識到，它必須就此狀態（處於惡）裡發揮其所「應當」發揮的。「好」與「不好」的表象，不是它所關注的，它所要學習的正是其中兩者的相對認知與超脫；深入地說，「水」沒有讓自己處在「模擬兩可」的狀態中（它不是沒有「主見」，它只是察覺一項事實，即任何一項「主見」都有可能被相互消融掉），它「中性的品質」如實地對應出每一項事物的「功成」；也正是因為它回歸到「中」的狀態上，所以「水」其自身也深知一項事實，即「毀壞」也是另一種「功成」。

「灰色」的水，其實體質是「氣象萬千」的，因為「水」知道，該是「白」就是「白」，該是「黑」就是「黑」，但它更知曉整幅圖畫就在「黑白之間」完成。在「好的」情境下，「水」就在那個狀態裡，在「不好的」情境下，水也在參與那個狀態；這種相對超越之後的「高度」，讓「水」使得它自己沒有一點雜音，卻包容了所有的雜音，它的聲音就在每種聲響之中。它的「沉默」，如此讓人感到安靜；然而事實上，所謂的「沉默是金」，此時是這那麼地悅耳而受人敬重。正如世人以為的低下、卑賤、死亡等不盡美好的情狀，《老子》亦能如實地「因應」其中；使生命也能進入低下、卑賤、死亡的流動中，讓生命去體驗所謂的「挫敗」與「毀壞」，好讓「挫敗」與「毀壞」發揮它應當可以發揮的啟示，進而事之生命寄於其中將「煩惱」而轉化為「菩提」。

這樣的「善」到底是什麼狀態？它如此的「安靜」，但沒有走向「沉寂」；它如此充滿「動力」，卻沒有展現「驕傲」；「水」在展現它應當展現的能力時，沒有施展任何因趨向自我的偏私而所帶來的「暴力」，同時就在這點上，「水」便是如此的「無語」，「無語」於思索它自己如何再度突破自己。所謂的「善地、善淵、善仁、善信、善治、善能、善時」，就整體而言，是一個不斷在進行轉化的狀態，它是「動態」的；但這個「動態」，卻是立足在「多言數窮，不如守中」的平衡點上。

「水」，使得自己能處於任何一個位置上，它並沒有要選擇居處在什麼位置

上；「水」，是讓位置來選擇它（居善地）。它的心境常保在寬闊的維度上，它必須時時檢閱自我的不足（心善淵）。它沒有離棄人間的秩序，它如實地視人間為一個可以「成仁」的舞台，它不使自身所以為的觀點成為某種美化下的暴力（與善仁）。它平實地展現出生命最為基本的誠信，它不會因一味的自是而走向對誠信無畏的堅持，進而表露出某種傷害²⁹（言善信）。它必當面對人間秩序的課題，但卻讓自身處於「功成而不弗居」的狀態裡（政善治）。當我們對以上幾點進行總合性地回顧時，它確實「適度」地發揮了它的所能，所有適宜且具和諧性的功能（事善能）。事實如同時間的流動一般，進程不斷再往前，能因應於時間的變動，是對它最佳的註解（動善時）。

它處於動靜如一的統合狀態中，「水」它如此的單一（靜一而不爭），卻能如此的豐饒（動一善利萬物）。

綜合以上四種譬喻的內容，其共同的基本要素是「中」；它們有一個共同的譬喻視野，那就是：它們終將期望自己與他者都能站在「恰如其分」的位置上，並且就整體情境狀態上而言，那必定是「平衡」的。據此，對《老子》而言，「善」的真實意義正在其有其良好的「互動」關係，以便讓生命本身採取「相輔」的方式持續前進，並以此「啟發」的態度來面對所有可能發生的變化與種種可能之狀態，更為重要的，生命中的種種發展與新意就能源源不斷。所以，這裡的「善」，將突破世俗觀點中的善惡對立，以及因其所產生的種種是非與爭議，其所要傳達的正是「中性品質」的思維運作；此「善」是平衡的思維，是「中」的質地。

誠如「道」真正要學習的就是自己一般，回到對自我的深入檢閱歷程中，這儼然已經成為是一個不斷需要碰觸，並進而有所調整的狀態；正如儒家所言及的一樣，一個君子不能只讓自身只侷限在一種作用上（君子不器），站在拓展思維維度的培養進程裡，儒、道兩家的思維底蘊如此相近。《老子》透過「水」的「無形」來展現生命的「萬象」，這正可以藉由孔子所謂「君子不器」的思維意涵，

²⁹ 誠如《論語·陽貨》中所言及的：「好信不好學，其蔽也賊」。

來進行更為深入的義理探索；他們思維的基底不但相同，而且生命的目標亦是一致的。

正因為是「水」以「沒有受限於表態」的「表態」來進行「表態」，所以「水」沒有讓自身只受限在某一種器皿上；深入而言，「水」因為不單就於「一種器」上，所以可以成就於「任何的一種器」上；思維的品質，從關注作用的發生，更為深入地轉向自身的省思，省思其自我將如何因應所有可能面對的環境，以及其中無所預期的作用。「上善若水」所關注的視野，從「作用」的萬變，到更為因經由思維內化後而轉向自我的省思而對「作用」的全然無所執。

所以，所謂的「作用」也極有可能是「沒有作用」的；但這種所謂「沒有作用」的思考，卻隱含著另一種可能性的「作用」存在；嚴格的說，「作用」一直都還是在的，只是因為「作用」沒有被「作用」本身鎖定而已。據此，我們可以藉由《老子》的另一項觀察來說明，其言：

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。
鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。³⁰

車輪的「作用」就展現在車輪上（實一善利萬物），但是，車輪的運動原則卻深藏其中（虛一而不爭）；《老子》首先提醒我們不要忽略被隱藏的部分。然而，仔細端詳，隱藏的部分就在實物的展演歷程中被呈現出來，《老子》進一步又將顯現的部分提振出來以說明被隱藏的部分；事實上，兩者是一體的。王淮據此有其深入的分析：

此章非宇宙論，然卻為一宇宙觀。蓋老子就其對於宇宙萬物之觀察，以說明宇宙萬物表現在有無、虛實之間的作用。老子發現宇宙萬物所表現之用有兩種：其一為實有的用。其二為虛無的用。為了區別兩種用，老子名前

³⁰ 《老子·十一章》。

者（實有之用）為「利」，名後者（虛無之用）為「用」。³¹

王淮的見地與分析頗為深刻，在所調「宇宙萬物表現在有無、虛實之間的作用」的思維分析上，我們是贊同的；因為正如之前的論述一樣，「眾妙之門」的各種發起，正是依據於這種相生、相形、相對的互動上。但是，王淮所謂的「區別」卻不是《老子》思維歷程中的最終核心，《老子》這樣的區別，正是要突顯兩者之間的相互效應，而不是刻意分開其兩者。當《老子》言及「三十輻，共一轂」的同時，並沒有就個別一種狀態來說明，《老子》將不需要強化「無」，更沒有必要依此而弱化「有」。

然而，因其論述之方向，王淮有了這樣的看法：

其次老子區別「利、用」之用意唯在強調虛無之用，本經四章所謂：「道沖而用之或不盈」，沖亦虛義。五章所謂「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出」，天地之生萬物，亦耑賴有空間（天地之間）之為用耳，若天地閉，則乾坤息而萬物無所生矣。³²

對此結論我們也只能認同其中一些部分而已。事實上，王淮論述的癥結點就在其所調的「強調虛無之用」的論點上；我們以為，這裡也應當有所補充說明才是。

我們當知，《老子》所調的「沖」並不是單一指向於「虛義」來解釋，依循前一章節的論述方向看來，「沖」代表著「可言說」但卻「不可執於其言說」的相容基點上；從《老子》的陳述上來看：「用之」就是一種據實的活動，就是在

³¹ 王淮據此有更進一步的分析，其言：至於「利」與「用」之真正區別，約有下列幾點：

- （一）「利」存在於實物之上（實有）。「用」存在於虛空之中（虛無）。
- （二）「利」之價值有限。「用」之價值無限。
- （三）「利」之益淺而易見。「用」之益深而難識。
- （四）「利」是「末」，是「用」。「用」是「本」，是「體」。

參見王淮：《老子探義》（台北：台灣商務印書館，1982，10），頁47。

³² 參見王淮：《老子探義》，頁48。

進行某種程度上的表述；但同時之「不盈」，卻是能不侷限於這一時的表述上；就整體而言（用之或不盈），生命的總體意義，正是能顯現出能因其不斷進行自省而生起的活性表述。

所以，對於「沖」者的真切解釋，便不能單就偏向於「虛義」的角度來觀察，「沖者」正是「虛實」的和合；「虛」是「不盈」，「實」是「用之」；「用之或不盈」，就是活絡的經由調合之後的中性狀態，也就是平衡的狀態—吸收與推出的平衡。

所謂「當其無，有車之用」最基本的意義是：讓我們思考到，不要受到事物表象的牽制。而更為深刻的意義是：「有」、「無」之間的關係論述與其辯證，恰恰要我們注意的，正是「轂」沒有離開於「輻」，而「輻」也沒有離開於「轂」；從兩者的關係來看：「體」賦予了「用」有其更大的依恃根據（從體來思考，用，有了更多的可能性），而「用」卻也給了「體」一個可以具實呈現的場域（從用來思考，體，有了落實的意義）。馮友蘭就此以為：

《老子》所說的「道」，是「有」與「無」的統一。因此它雖然是以「無」為主，但是也不輕視「有」。它實在也很重視「有」，不過不把它放在第一位就是了。《老子》第二章說：「有無相生」。第十一章說：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」這一段話很巧妙地說明「有」和「無」的辯證關係。³³

一旦失去具實性的場域，那麼，「無」的意義與其提出，就會因此而顯得相當偏執。馮友蘭進一步言及：

³³ 馮友蘭為此做了一個實物上的說明：這一段話很巧妙地說明「有」和「無」的辯證關係。一個碗或茶盃中間是空的，可正是那個空的部份起了碗或茶盃的作用。房子裡面是空的，可證是因為是空的，所以才起了房子的作用，如果是實的，人怎麼住進去呢？參見馮友蘭：〈先秦道家哲學主要名詞通釋〉收錄於《老子哲學討論集》（北京：中華書局，1959），頁117。

《老子》做出結論說：「有之以為利，無之以為用」。它把「無」作為主要的對立面。《老子》認為碗、茶盃、房子等是「有」和「無」的辯證的統一，這是對的；但是認為「無」是主要對立面，這就錯了。畢竟是有了碗、茶盃、房子等，其中空的地方才能發生作用。如果本來沒有茶盃、碗、房子等，自然也沒有中空的地方，任何作用都沒有了。³⁴

因此，此時的「有」與「無」，它們各自都超越了各自，它們正行進在共處共榮的歷程上一所謂的「統一」。王船山為此引用了吳幼清的說法，吳氏言：

有氣以存身，無物以生氣。³⁵

我們可以這樣來理解：運作與變動持續在進行著，這層作用確實需要顯現在具體的事物上（「有氣」—參照能持續不斷進行—善利萬物）；但是，此作用本身卻不會把自己鎖定在一時的作用上，因為，具備活動的根本將不斷提供新的思考與更寬裕的發展空間（「無物」—作用沒有一刻被限制—而不爭）。所以，兩相統一，就是一個整體；物有所成，但無所居。當參照能持續不斷進行時，實意味著，氣是流動的，狀態回到沒有固定的狀態上；而當作用沒有一刻被限制時，實意味著，物是變化的；作用的變化，就如同事物在每個沒有被固定的狀態一樣。沒有固定的狀態，就是一種狀態，也就是每項事物它現有而呈現的樣貌。

所謂「有氣」與「無物」的意涵，實為相通；此相通乃在於思維的轉化，此即是「中」的品質。

馮友蘭的論述歷程明顯地從思維的第一程序進入到第二程序，所謂「辯證的統一」就誠如我們所謂的藉由「相對性」進入到「相對性的再超越」，將兩兩成

³⁴ 參見馮友蘭：〈先秦道家哲學主要名詞通釋〉收錄於《老子哲學討論集》，頁 117。

³⁵ 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，1998），頁 22。

立、消融再進入到統一的狀態，在一個事物之上，同時洞見「虛」、「實」之間的關係；馮氏的見地與我們相符。然而，所謂「不把『有』放在第一位」的哲學思辨之意義正是在告訴我們，當思維在進行表述時，我們應當注意到自己言說本身的限制，我們必須保有更大的胸襟來接受任何可能性的參與；因為「無」就在其中。即是「功成而弗居」。

思維的完整與圓融就是要不斷進行自我的淬煉。

《老子》一書的思想確實有朝「無」的傾向，但是這是《老子》一書在思維辯證上的第一程序；當思維進入到兩相統一的「守中」狀態時，所謂的「虛懷若谷」的哲學思維才有其深切的意義；一個思維圓融的狀態，正是他常處並保持在一定的平衡歷程中，有了空間，新意才能推出；然而，新意又必須迎接另一個新意的出現。這種持續不斷地的生命運作，正是處在所謂：「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」的歷程當中。那麼，最終我們可以這麼說：在《老子》書中一貫「柔弱」、「虛靜」、「無為」的特殊言語言詮之下，實際用意也沒有將「無」放在第一位了；在思維融通之後，《老子》不但沒有脫離它所要關懷的人間，它更為深刻性地為人間做了許多關懷，它正行走在「中」的進程上。

「道」表明了真實的統合關係，其顯現的不是「虛」與「實」的偏重，它實際呈現的是一種「虛」與「實」必須進行調整的「靈活」狀態，它處在一個「靈活空間」，它隨時有其應當顯現的「動向」，這便是「守中」。它保有變化，卻又不會因此而混亂；它常處寧靜，卻不失其活力。

但從王淮所謂「淺而易見」與「深而難識」的分別意義仔細看來，就思維的第一程序而言是可以被理解的；從「利」的角度來看，其作用當然是相當具實的（淺），而由「用」的角度來說，其具實的背後卻隱藏了許多可能性（深）。

然而，若由思維的第二層次切入；我們會發現，往往以為眼前所見就是唯一

的，正因為其「易見」，所以我們時常忽略其中而進行獨斷；很顯然地，我們沒有深入思考到事物「難識」的部分。

思維必須還要再翻轉一次，事物的「難識」不是它本身，其實是我們不能察覺其中的潛力，是我們侷限了它。我們極為容易從表層而忽視思維的深度、高度與廣度；所以，確實要進行改變的正是我們的心境，我們被自我制式化的思維模式鎖定了，我們必須進行一場思維上的轉化。「價值的無限」就從突破「價值的有限」開始，從「三十輻，共一轂」的啟示中，我們應當思考這一輛車到底可以提供我們多少在思維運行上的靈感。因此，「有車之用」極有可能就不只是「有車之用」了；「有車之用」極有可能展現在農事的牛車上，亦有可能表現在奔馳的馬車上，它也可能同理的呈現在可以改變施力方向的「定滑輪」上。

誠如一架飛行中的飛機一般，我們眼中所見的這架飛機實然地呈現在我們眼前，這是勢不可改的，它就是飛機；但是，我們卻極為輕易地忽視它背後飛行的道理與機體的複雜設計，以及它除了是一架飛機之外的種種可能。通常我們只著眼於事物的直接功用與它已被既定的價值，或者我們可以說，我們只重是我們自己所想要的。因此，我們也就極為容易地輕忽了這些所能被開啟的可能性；理由在於，同樣的飛行力學原理也可以呈現在一架使人悠閒翱翔天空的滑翔翼上，或是可以穿越大氣層而到太空的太空船；甚至即便是同一架飛機，當它處於一個裝置藝術空間時，它便有了不同的意義與價值（此時的飛機就不只是一架飛機了，它極有可能在這個空間裡進行了一場控訴人類文明的價值反思。藝術有時真的是「無用」的，但它卻發揮了你意想不到的「用」）。就此反觀，我們極度且在無有知覺的狀況下，受限於我們的眼界，受限於我們的自成觀點，我們沒有關注到事物背後活絡的一面，我們忽視了事物可被開發的質地，以及我們忘卻了事物背後的種種潛能；當然，我們就在這樣的狀態中迷失了自己。

據此，更為受限的，不只是事物背後的活絡狀態；正因為我們受限在我們既定的觀點上，所以眼前事物的作用也會同時被我們給制約了。正因為這是一架飛

機，它是一個整體，它具足了飛行原理與飛行的實際作用，以哲學語言來說，飛機是「體用如一」的；所以，當我們忽略的它背後的原則時，通常我們也會預設了它眼前的作用。換言之，我們不但忽略了「體」，我們同時也限定了「用」。對於此種制約與干擾的排除，絕非只是出於他者的介入而所作的設想，更重要的，是自我不被我們自己所干擾與制約；他者聲響的介入，反倒能提供成為活絡思維的養分。《老子》要我們思考思維必須活化、生命必須活絡的意義，以及要拓展我們對看待事物的眼界；《老子》不是要我們成為一個物理學家、一位設計者，或是一位藝術家；更為廣闊的，《老子》是要我們自身去深切思考一個問題：那便是，我們「自己」可以是一個甚麼樣的人，我們的「生命」可以怎麼樣去進行。我們這個生命正對應著所有的事物，在這個關係上，啟迪事物的「用」，就如同開啟了自己——我們應當思考，我們該如何「用」自己。

作用不被作用本身給限制，當作用不再只是為了作用而出現時，事物所展現的樣態其實是沒有甚麼作用的；但這個沒有甚麼作用的狀態，卻充滿「生機」。簡言之，一貫的「目的性」、「制式化」被減弱了，也被轉移了；「目的性」與「制式化」的削弱正代表著「不居」的精神慢慢被呈現，思維重新進行組合，狀態顯得更為健康，而不是一處死水。然而，這種看似沒有作用的作用，也就只是外在所呈現的（實中含虛）；實際上，內在的運作是相當豐富的（虛中有實）。換言之，作用不是沒有，而是作用沒有受到干擾與制約，作用等著被開啟。更深入的理解是，作用其實是建立在「性能」的通達與活絡之上的，所以「作用性」時時被常存並保持著而不受約束；正因為沒有被干擾與制約，所以「作用性」可以不斷被挖掘，不斷被創新。進一步而言，當保有時時重組與創發的品質時，才能有助於開啟任何可能產生的「作用」；所以「作用」便能跳脫一切的僵化與隔閡，而顯現出高度的靈活性。

《老子》言：

執大象，天下往。往而不害，安平太。樂與餌，過客止。道之出口，淡乎

其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不可既。³⁶

「道」的味道似乎是「沒有味道的」；但是，正因為它呈現出「沒有味道」，所以它可以融於「任何一種味道」之上，它讓「任何一種味道」有所成就；品質是相當「中性」的。從思想的內涵而言，《老子》希冀將其思維的維度，保持在時時可以吸收並能推出的狀態上。

反觀「樂」與「餌」，我們可以看到他們身上布滿鮮明的色彩，它們吸引著過客前來，一時的歡愉與美味足以讓人逗留；何以使然？因其「太過」。「過」雖然提供了強烈的吸引力，但也意味著即將退去其繁華的榮景，因為「過」猶「不及」也。我們喜於美味，但也會從中感到疲乏，最終產生一種失落；華麗的外在，足以讓我們迷失我們應當具有的「品味」。

然而，「道」不是這樣的；它表現了自己，可是它並沒有強化自己（視之不足見），它發出聲音，可是它沒有就此宣揚自己（聽之不足聞）；正因為有如此自然的「中性品質」，它沒有迷失在五顏六色當中，它反而能就此深知其中的層次與色階，它如實地讓各種的顏色（或味道或聲音）都能有所「到位」；「道」是有其「品味」的（用之不可既）。誠如我們飲水一般，日用而不知，雖日日所需，卻又忘其所以需；淡乎寡味的水，那麼具實重要，卻又那麼謙卑。

所以，「沒有被限定」的「形體」之假定，正意味著沒有所謂的絕對性與固定的方式；這個假定的最終意義就是，讓生命在每一次的展演中獲知沒有甚麼才是「最理想」的，或可以就此而「停止」的；因為，體會出生命的「完整」，比只對「完美」的崇拜，要來的更為重要（這個「完整」就是包含著「成」，也包含著「毀」。「大象」何以是「無形的」？因為，它（道）知道自己的型態就在萬物的型態之中，其自己的形象就是萬物的形象。

³⁶ 《老子·第三十五章》。

換言之，「無形」的思維不是「沒有形體」；從「沒有」觀之，是讓思維可以開啟思索的大門，所以「沒有」的真切意義是「不受牽制」。然而，「無形」也不是一味因反推之後而全然導向出來的「有」；從「有」觀之，則是讓思維有其孕育後的開創，所以「有」的真切意義是「創意無限」。事實顯然，「大象」身處於「有」與「沒有」之中，品質是「中性的」，氣象卻是「萬千的」；依此，「不受牽制」便是「創意無限」。所以，「完美」到底是一個甚麼樣的狀態呢？它便是能在「毀」中重新拾起，在「成」中而不居其功；「完美」就在其「不完美」當中，「完美」不是完成式，而是持續性的進行式（成毀如一）。

第三節 開創生命的新格局—無用之樹

「相對思維」或是「中軸思維」的訓練意義，絕對不是滯留在一種循環的無謂論證上，其真實的思維效應理當是在蓄養生命的寬度與高度；我們應當透過這樣的精神訓練，重新思索生命的價值與其意義。《莊子》在這層思維推展的背後，實際正是在告訴我們當如何重新定義我們自身，以及檢閱我們這樣的生命；一棵佇立在「无何有之鄉、廣莫之野」的「樹」，實際隱藏著無限可被開創的價值，一個有別於一般烏合之眾所思考的價值。《莊子》中道思維的超越意義，正是要我們發現生命新的格局。

思想的深度與高度不是一味的「推進」，真實的進步是在於對生命真實的「反思」。我們如何突破生命中的限制，進而啟動我們所具備的潛能，以及引導出所能因應的智慧，在道家思想的發展上，《莊子》全然開啟了我們的視野。

宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。³⁷

事物必須進行通透的「觀察」，在「觀察」的歷程中不但能使我們了解事物，也能進而了解自己；事實上，「觀察」的最終落點將因應在自我生命之上。誠如我們承認有所「不知」的一面一樣，當我們自身體會到有所「不知」的同時，「真知」的一面也悄然展開。我們的視野是如何被開啟的？真正的原由是在於，我們能面對我們的「無知」，我們能接受我們的「無知」，以及我們能超越我們的「無知」—這是從我們能傾聽到「另一種聲音」的態度上開始的。

任何一種聲音都有它相應或相對的另一面向，《老子》已在其思維歷程中深

³⁷ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 31。

入剖析過，然《莊子》則依循此理再度開展這種思維的深度。《莊子》首先從兩種截然不同的觀點切入，這兩種觀點似乎帶有相互對立的意味，它們之間也同時存在著截然不同的價值觀與所謂絕對性的立場；在宋人與越人的眼中，「章甫」有了不同的定義與其存在的義意。

首先，我們必須觀察「章甫」的存在意義。以宋人而言，「章甫」是穿著的文明表現，是得以信賴的生活依據；在宋人的思維中，「章甫」被賦予了與特定的價值以及深具某種程度上的象徵意義。宋人的思維展現在他們對自身文明的展演之上，他們的思維使之「章甫」從「沒有」的狀態中產生出來並予以運用（「章甫」原來極有可能只是桑樹、蠶絲等原料與素材）；就某方面而言，宋人具有某種程度上的創造性。在生活當中，「章甫」的意義正體現著宋人的思維，甚至能代表宋人的整體。

然而，就越人的角度來看，「章甫」本身竟在一種「斷髮文身」的文化思維的氛圍裡成為一堆沒有用處的「廢物」，「章甫」的文明價值在此暫時消失殆盡，甚至對越人而言終將起不了任何作用，更遑論有其任何意義（然值得注意的是，在越人眼前的「章甫」雖然成為無用之物，但是這很可能只是暫時性的；因為，我們難以保證越人之後會用甚麼樣的角度來看待「章甫」，甚至有其他的用處、價值與意義的產生）。越人在其自身的文化氛圍裡並沒有產生共鳴，「章甫」的文明價值進入有待商榷的狀態當中。

一方面是生活中的「有用」（因思維中的認知，帶動起一切價值的認同），一方面卻是毫無義意的「無用」（因思維中的認知，帶動起一切價值的不能認同）。宋人的「有用」與越人的「無用」，是相當兩極化的結果。兩種「視野」讓人感到如此的不同。然而，在這兩種極端的視野中卻相當「明白」地指出一項事實，那便是：宋人有宋人的視野，而越人有越人的視野。「章甫」在宋人眼前有其自我的思維內容與陳述方式；相同的，在越人身上也是如此。換言之，「章甫」這一項客觀事物在其兩者身上，將有所「用」亦有所「無用」；這些都是從不同視

野所引領而出的不同思維，然這些都是相當自然而然的事實。

宋人以「章甫」為事，是自然的事實；而越人以「章甫」為無事，亦是自然的事實。這裡顯現出一項更為重要的問題，即這樣的兩種極端思維內容與陳述角度並非是彼此對立與衝突的關鍵；其對立與衝突的關鍵，正是出自於其思維內容與陳述角度之背後所產生的價值之判定與觀點之建立。《莊子》所關注的「對立面」不是前者，而是出於「判定」與「建立」之後的後者。如果我們仔細思考這兩種不同視野之所以會產生「對立」的確切原因時，其問題的真正核心理當是在於：宋人「資」章甫的行為，以及宋人「適」諸越的動機。

當宋人以「資」的角度進行思考時，「章甫」的原先思維內容已經產生變化（宋人不在只是就宋人而言，此時的宋人已經針對著越人進行思量），價值取向不再只是單一性的在宋人身上，「資」的行為正意味著價值取向將受到兩種不同陳述角度的考驗（一者是宋人，一者是越人）；宋人以「用」來支持販賣章甫行為的合理性，越人卻以「無用」來質疑章甫的存在意義。一旦價值取向取決於自我時，那問題就會產生；「觀點」雖然確立，但實際也意味著「觀點」的對立。因取向於自我，所以「觀點」與「觀點」之間即將有所交涉、衝突，乃至於破裂。原先各自的陳述角度已經不再純粹只是一種對事物的描述而已，此時的思維內容也隨之產生某種程度上的「主觀意識」。這樣的「主觀意識」（宋人資章甫而適諸越）反讓宋人原有的「創造力」走進了僵化的局面，「章甫」不但因而失去它的基本功能，甚至失去了它自身的種種可能性。

從另一個角度切入，我們必須更為細膩地去思考這項事實；即思維內容與陳述方式正相應於因外在時空條件的不同而有所差異。宋人在宋，越人在越，所以時空條件組成不同，環境使之各自的認知都有其合理性，最終各自對文明的展演也就有所差距，甚至大相逕庭。然而，當宋人因其思量而產生「適」越的行動時，「觀點」不再只是「觀點」，「觀點」更因此被深化為一種具體的「行為」而產生某種程度上的介入，並且依據此行為而引發出某種意義上的認定，以及藉由此認

定而預期會產生某種實際上的效應；但事實與宋人所預期的正好相反，這點「效應」卻在越人「無所用之」的思維上得到落空。一個「觀點」的預設，使之無法與另一個「觀點」產生「共鳴」。宋人的認知被自身的認知給侷限了。

因為「觀點」的分化與差異，使「章甫」產生了兩種極端對立的分化作用；事實上，對「章甫」本身而言並沒有任何外在形體上的改變，主要改變的是我們思維上的認知，以及因其認知而產生不同程度上的觀感與意識—即所謂「立場」的產生。「章甫」的形體確實沒有改變，然而在不同的時空下，「章甫」的整體條件（包含內在意義）已經有所不同了（它的「轉變」實際上也依附於時空條件上的差異而有所不同）；當它在「越」時，已經不只是「宋人」眼中的「章甫」了；相同的，當它在「宋」時，也就不是「越人」眼中的「章甫」了（對章甫的不同解讀—內在意義的不同）。然而，宋人卻因為執著於它的「不變」，以為它的存在、價值與意義是絕對的、永恆的、有用的（有其一切之普遍性的），因而就其「偏執」的觀點與「暫時性」的意義來向越人進行販售；當然，「對立」便因此而產生，「觀點」也就繼續地被「觀點」自身持續分化下去。

《莊子》明白的告訴我們，任何一件事物都有其被「重新解讀」的可能性；那麼，也就有其不同的切入角度與關懷面向，哪怕是兩種極為不同的「相對」思維內容，也都各自是一種事實的陳述與存在。然而，令人擔憂的不是這兩種極端性的「相對」陳述，真正使人「日以心鬥」的根源是起自於以「己心」度量「他人之心」的無明狀態；它讓原有的陳述進入到種種可能發生的立場預設上，以及各自都會產生強迫對方必須接受，與必須有所認同的錯誤心理。

宋人原以為「章甫」有其「用」的認知，本來就是自然的事實；然而，宋人卻因產生「資」章甫，並且有了「適」諸越的心，因而搗亂了原有的秩序（宋人自我的秩序，以及越人的秩序）。自然的事實變得不再自然。宋人「資」章甫而「適」諸越的心，正是「觀點」被建立、被分化，以及形成彼此對立的主要原因—「資」，啟動了觀點的預設；而「適」，是將此預設朝向自限的實際行動。如果藉

由《莊子》自身的術語而言，這樣的狀態，正是所謂的：「勞神明以為一，而不知其同也！」³⁸。

從這一個深切的觀察點看來，《莊子》深入了生命的本質；《莊子》思維核心所要探討的，已經不只是事物外在的相對表述而已（有用或無用）；《莊子》所察覺的是「人心」的介入，以及介入之後所帶來的精神耗損與無謂的傷害，即所謂「以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣！」³⁹的道理。現在，我們就不能只是從傾聽「另一種聲音」而開始而已，我們現今必須仔細檢視「我們內心的聲音」—我們到底要如何面對我們自己？

這裡我們可以得知兩點事實：

其一：真正產生「對立」的不是那些陳述方式上的差異，或是不同角度上的觀察，真實產生「對立」問題的，是源自於價值取向的產生以及觀點的建立與分化—這樣的「對立」是自心所建立的「對立」。

其二：因為「觀點」的產生（就自心的認定為唯一），所以進而使得原先的任何一種陳述方式都將顯得如此的窄化與狹隘；因此，容易使之關係緊張，進而轉變為一種「對立」關係。從某個層次而言，自我預設的產生讓所有的事物顯得「窄化」、「刻板」，而缺乏「活力」。生命的「可能性」也就因為在這種對立狀態中而大為降低。

我們可以清楚地觀察到「觀點」是如何被形成的，以及「立場」是如何影響我們的；在底下莊子與惠施的對話中，《莊子》首先要借用「有用」與「沒有用」的兩種視野來討論「用」的意義。

³⁸ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 70。

³⁹ 《莊子·養生主》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 115。

惠子謂莊子曰：「魏王貽我以大瓠之種，我樹之成而實五石。以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掇之。」⁴⁰

以「瓠」來盛水，或以之為水瓢來取水，都是一項有其合理性且具備其客觀性的事實；因為，人們在其思維體系中建立了一套規則，即使用「瓠」規則。從某一個角度來看，人們使用「瓠」來盛水或取水的思考與行為，其實是賦予「瓠」有了新的生命與其價值——「瓠」有了不同的存在意義，它的意義不再只是長在藤上的「瓠」。這是一件相當自然的事情，這正是人們對「瓠」的一種表述方式。

惠施的思維角度可以從兩個問題上出發：

其一：「大瓠」既然是「瓠」，那必定「能使用」與「被使用」，即用來盛水或取水。

其二：「大瓠」既然是「大」，那必定能裝的更多，必定能因此而產生更大更多的價值與效應。

以上的思維都有其合理性；然而，極為危險的是，當思維不再只是一種自然的陳述或因而轉變成為一種目的時（一旦「觀點」成立而推向與其他事物進行判別或獨斷時），我們便容易從既有與既定的價值中去判定所有的一切，甚至輕易地且冒險地去對待存在於普遍價值以外的種種特例。

惠施從一般人們使用「瓠」的角度切入，是可以被接受的，但他卻以此基本常理去斷定「大瓠」的功用，而間接地掩蓋了「大瓠」的除了基本之外的功能。我們常以為是這樣子的，而不是那樣子的道理，將受到極大的考驗與衝擊。惠施以為「瓠」可用來盛水或取水的表述，是合情亦是合理的；然而，他卻輕忽了一

⁴⁰ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁36。

項事實，即此「瓠」並非一般之「瓠」，此「瓠」是魏王所贈予的「大瓠之種」；因此，惠施正式進入了以「此」（自己既定的觀點）去度量「彼」（他者具備的條件）的狀態——也就是說，惠施沒有真實觀察以及思考到「大瓠之種」的原有本性與它所具有的特質；惠施以自己既定的觀點去獨斷他者所具備的條件，並因此而產生自己所認定的標準。

這樣的思維模式便呈現在他「以盛水漿」與「剖之以為瓢」的實際行為上。然而，惠施也因為這樣的「出發點」，終究使自己陷入在自我的觀點當中而不能繼續前進。最終，惠施得到一個「相反」的答案，即「其堅不能自舉」、「瓠落無所容」的結果，以及他最終對「大瓠」虛有其表的唏噓與評斷——「呶然大也」的感嘆。原先的「出發」（自我的預設），儼然成為一種「倒退」了（因為自我的預設而限制了自我）；在惠施的預設當中，「大瓠」沒有因為其「大」而產生更大的效應，反而因其「大」而顯其「無所用」；進而惠施原先自我所假定的效應也就因此落空，終究也使之原先「能使用」與「被使用」的思考同時地被事物的實際整體狀態給瓦解。

我們必須藉由惠施的思維歷程來反思：

（以惠施對「大瓠」的態度而言）

其一：惠施沒有仔細觀察「大瓠」，他沒有觀察到「大瓠」的真實本質與它所獨具的特性。

其二：因此，惠施站在預設的立場來使用「大瓠」，所謂的「用於大」，其實是「小用」了、「局限」了「大瓠」；惠施的「用」是「不明」該項事物之真實條件與狀態的。惠施不但不能深入思考「大瓠」的特質，他更因此而顯現出他不明白一般常人用「瓠」的道理；他那「非不呶然大也，吾為其無用而掙之。」的結論，一方否定了「大瓠」，一方也否定了「用」的基本意義。其實，惠施的困擾

是源自於，他「用」大瓠於「自我之限定上」。

（反推回到惠施本身來說）

其一：惠施因為沒有觀察到「大瓠」的真實本質與特性，所以也就等同於惠施沒有真實地觀察到自我。惠施沒有從另一個角度來觀察「大瓠」；確切地說，他沒有就實際狀態來看待事物，以及重新看待事物與自己的關係。

其二：惠施所謂「吁然大也」的感嘆，實際上也呈現出他自心在思維上的狹隘與侷限。惠施窄化了「大瓠」，也同時地窄化了自己。本來可能「有用」的事物，此時變成只有一種既定的「功用」，甚至更加窄化的認定它為「沒有用」。層層地窄化「大瓠」，也就層層地放大了「自我」。

深入而思，惠施的「觀點」讓原先「大瓠」的「大」極度縮減了它原有具備「大」的「可能性」（惠施沒有確實察識到「大瓠」真實的特質），使之「大」反而成為一種「小」，成為一種「小用」，甚至淪為並停滯在一種「沒有用」的論斷上。因為，「大瓠」只被認定用來盛水或取水，所以功能也只能暫時性地被侷限於一種用處，「大瓠」本身的聲音不但沒有受到尊重，甚至因為外來介入的獨斷意見反而扼殺了它所有可能被啟發的功能（可能性）。

《莊子》藉此揭櫫一項根本問題：惠施的「預設」產生了彼此之間（惠施與大瓠之間的關係）的分化作用，惠施不僅分化的「大瓠」，同時也分化了「自己」。惠施讓自己與大瓠之間產生了隔閡，當自我侷限了他者，同時也等於是限制了自己；相對而言，惠施也同時在縮減了自己的「可能性」（思維的廣度與深度）；因為，他確實沒有辦法，也沒有那思維上的靈活度來「使用」大瓠；他讓自己的思維「死」在「用大」的預設立場上。

我們可以這樣比喻：惠施確實沒有「因材施教」。因此，錯失了一個良好人

才（大瓠）；以自認為的「大」來判定「大瓠」之「大」，以自認為所謂的「瓠」來判定或定義「大瓠」的價值；其實「窄化」了「大瓠」。惠施顯然站在自己的「立場」上來預設所有事物的價值。這種態度將會輕易地導向為一種「表面化」的價值表述，而沒有進入並深切觀察事物的「內在」核心。

縱然惠施原以一般普遍原則來思考「大瓠」的作用性，但是惠施卻「成心」在先，反讓普遍原則（事物有其作用的基本原則）因自心的侷限而走入僵化的狀態，進而使之「大瓠」不能施展它自身的功能。惠施不但不能體察「特例」的存在，甚至也因為不能在普遍原則中將普遍原則進行轉化與變通，所以最終也使之原有的普遍原則所思考的基本向度受到了莫大的阻礙與質疑。

確切地說：惠施不僅沒有察覺到「特例」本身所具可以被發揮的條件，並且也將原有「瓠可盛水」的普遍原則一同受到折損—他以「盛水」來斷言凡瓠者皆能盛水，即間接地縮小並扼殺「盛水」原來本所能具有的意義，以及除了其原先之功能性外的種種可能且可以被擴充的附加價值。

莊子為此，有了底下的回應與省思：

莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澠統為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澠統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於泝澠統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」⁴¹

莊子列舉出「不龜手之藥」的種種不同使用狀態之意義，首要在於能使惠施的視野擴大，將心境擴充之；莊子要惠施傾聽的是，察覺事物它自身所具的種種「可

⁴¹ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 37。

能性」是一個重要關鍵—其中反應一項事實，即先行打開自己「有蓬之心」。

此藥「能不龜手」，是它自身的一種自然特性；基本而言，此藥可以防止皮膚不會龜裂，是它重要的本性與特質。這種特質的察覺正如同《老子》所言及之「三十輻，共一轂，當其無，有車之用」的「轂」、的「無」；它是在種種作用底下的共通本質，然這項基本質地對莊子而言，將充滿著無限的生機與可能。可以推論的，從「或不免於汙澀統」、「或以封」、「或大敗越人」看來，則是此藥在共通性質之下所發揮的不同作用（當其無，有車之用）。對這些可能性的察覺，將使視野為之大開。在「此藥」的不同價值轉換中，莊子並沒有單單鎖定於「有用」來思考，反倒是能深入思索將「如何運用」的問題。

誠如《莊子》所言「得其環中」的譬喻一樣，「門軸」是沒有預設立場的；它將發揮它可以發揮的功用，它如實的站立在它自己的「中性品質」上，並隨時以應門的開或關，甚至任何可能。但必須注意的是，「門軸」不會朝向漫無邊際的可能前進；因為，它如實的就是一個「軸」。引用這個譬喻來說明的用意在於，當我們對「此藥」性質有所認知與掌握時，「此藥」本質的體現正可言之為：如如動，又如如不動；它就不被侷限於是某一種「有用」，它被啟動的是一種「運用」；我們思維所能提升的層級是，思考到「此藥」的良能、「此藥」的物命。

中道思維—「得其環中」—在《莊子》的語境中，啟發了我們對事物價值的重新評估與再認識的思考；當然，也可以依此啟發來面對我們自己的生命。

然而，令人值得注意的是，莊子並沒有以否定的姿態來面對惠施的思維內容與其對事物的分析歷程；莊子真正感慨與擔憂的，是惠施對此大瓠「一時性」的價值判定，以及隨之在後的「永久性」的質疑與否定。在「不龜手之藥」的不同價值轉換中，莊子明白地指出惠施對「大瓠」產生質疑的癥結之處：即「夫子固拙於用大矣」以及「夫子猶有蓬之心」。

莊子對「大瓠」的態度所採取的方式是「重新認識」，莊子沒有進入所謂評價的立場上。這一個「環中」的立足點極為重要，它不但能重新還給「大瓠」自身所具有且能有所發揮的空間，這同時也等於是莊子給了自己更多元的思維空間與向度；因為，莊子沒有限制自己（莊子正是依此來提醒自我必須時時去除蓬心）。

更值得注意的是，莊子並沒有因為「大瓠」的特有性質而全面導向為一種特例的視角來面對眼前的狀態；莊子沒有因此而強調「大瓠」的好，要不然莊子極有可能也會就此而走向如同惠施「拙於用大」的後塵。也就是說，莊子沒有因為「大瓠」的特殊性而標新立異的決然聲稱自己是唯一的選擇；莊子所謂：「何不慮以為大樽而浮乎江湖」的思考，正是採取「對話」的機制，而不是立場的「斷言」；因為，莊子希望惠施能從中再度「思慮」一下（何不慮），才不致於被自我唯一性的一種聲音給蒙蔽了。莊子的建議之言實際提供了另外一種視野，他真切的目的是希望惠施能藉此而進行更多的「參照」。

確切地說，莊子不但能使之「大瓠」充分發揮其自身所具的「功能」，更因為有了這一層思維上的轉化與成長；一般性的普遍原則不但沒有被削弱或走向被否定的命運，反倒能因其靈活思考而活化了普遍原則的基本認知與意義，進而更加充實了普遍原則的內容。大瓠是能「用」的，「用」於它所能用的思考上。

深入而言，莊子所展現的思考維度，已經不再只停留於事物的「功能」，而是進一步發揮其中的「良能」；在思想的成長上，莊子透過對事物的重新認識，也同時在進行自我的認識，當他能發揮事物其中之「良能」時，也同時在延續著事物的種種「物命」；而這也同時是在推展他自身在思維上的「慧命」。莊子正是讓「智慧」運行在生活當中，而不是一味進入被受限而僵化的分析當中；從這一思維的轉化上來看，所謂的「良」，在莊子心中，正是一種「適宜」的狀態，是一種「中」的思考。

也就是說，「大瓠」是能「被用」的，只是此時「大瓠」的「用」是一艘浮載於江海的小船，而不是手中裝酒的葫蘆。莊子不但掌握了「大瓠」的特殊性，也能回歸並成就一般世間認知當中的普遍性（有所用）；莊子尊重了特殊性，也同時活化了一般既定的普遍性。這是一位「智者」，他不但聆聽並吸取他以外的聲音，他更因此而莊嚴了他與他之外的一切，他使之有別於他的聲響走入自己，並融合其中而發出平和的樂章，莊子體現了生命中的「中性品質」。

我們理當再度回顧並且深思一項課題（再進行一次思維上的反轉）：凡有其一面可見的，也就有另一面不可見的；凡有其現在所能呈現的「用」，也就有其現在所「用」之上的限制。

從基本面向來：宋人因為有「不龜手之藥」所以能世世「不免於泝澣」，乃至於能以此而鬻技於客而「得百金」；聰明機伶，客也者卻能以此藥方遊說吳王，進而獲得「封地」；最終，獨具慧眼，吳王則能善用此「不龜手之藥」之藥性而「大敗越人」。從「不免於泝澣」到「得百金」，再由「得百金」到獲得「封地」，最後因「大敗越人」而完全彰顯了「不龜手之藥」的最大功能；這是眼界的開展沒錯。然而，無論是宋人、食客，還是吳王，「有用」顯然還是最為重要的考量，他們的思考，就某方面而言，立場還是有所設定的⁴²；嚴格來說，他們都有其「成心」。

因此，從有其「成」，必有其「毀」的相對面向來看：「宋人」此時也只能「得百金」而已，但他們極有可能失去原有樸實且寧靜的「泝澣」的生活；相同的，食客也只是能有所「封地」而已，但他卻也極有可能會因此而必須臣服於吳王之

⁴² 無論是宋人、食客，還是吳王，都有其「成心」。《莊子·天地》中有一段故事可以與之同參。其言：子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者仰而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如沃湯，其名為槲。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。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。吾非不知，羞而不為也。」子貢瞞然慙，俯而不對。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 433。

下；道理是不變的，吳王雖然「大敗越人」，但吳國也必須承擔戰爭的相對傷害，先不論吳、越之間的仇恨是否更深，至少戰爭都是輸家。

換言之，將總體一並看待（成毀如一）；這些「作用」雖然能實際看見因視野的拓展而使之「不龜手之藥」有所「大用」，但卻也因此而隱藏了某種程度的「師心」與「自用」；此時的「大用」，顯然還不是真正「大用」。《莊子》在此必須開啟我們的是對於「用」的靈活思考；但是，《莊子》最終所要表明的思想真義還沒被完全呈現出來。

我們必須再度虛心地端詳其中；《莊子》曾言及：

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。⁴³

在這段談話當中，我們可以清楚地反省到莊子對我們的叮嚀，對生命的叮嚀；即自身的長處極有可能是短處，甚至是一項致命的原因；然而，《莊子》整體思維並非如此淺薄，或是單單只停留在這種相對的推想上；倘若我們只是意會到這層，進而只是轉為另一種對自我的無謂保護，那生命的境地實在太粗淺了。

因此，真正能將問題徹底解決的關鍵，是在其「知」—「心」上下工夫；所謂：「人皆知有用之用，而莫知無用之用也」的思維核心不是單就「有用」或是「無用」的相對性來進行思考而已，其中更為重要的思維意義是，自我必須重新進入檢閱自我的思維，洞悉自我思維的內容與其真實的用意。從「皆知有用」與「莫知無用」的相對思索訓練中所獲得的，是對「知」的重新認識，是將有限之「知」重新開啟。提出「莫知無用之用」的思索，並非要我們就此全盤朝向反方向去認知生命，相當公允並且客觀、適中地，莊子的平衡思考正是要我們能有所「知」（思考）其「有用」的意義與「無用」的意義；從對「知」的本身的內在

⁴³ 《莊子·人間世》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁186。

反省中去看見「自己」的限制，使之生命能全然開展，進而可以進入能有所「用無」，也能有所「用有」的狀態，這才是「同於大通」⁴⁴的實質精神。

怎樣才能算是真正洞視事物的本質呢？事實上，當我們察覺到事物的某一種特質時，我們也應當同時明白其自身的限制也就出在他自身的這點特質上（所謂的優點也可能是缺點，一個極為容易的思維，卻被我們自心蒙蔽了）。在下一段的對談中，莊子真實要我們面對與解除的，不是「有用」或是「沒有用」的成見問題，也不只是要思考如何「運用」的問題（發揮事物的價值性）；莊子接下來是要我們揭開依舊受到蒙蔽的心—「成心」，讓心中那思索將如何「運用」的問題，一併進行解消。

前一種狀態依然在思索著如何去思考與使用「無用」（「不龜手之藥」能漸發其用）；然而現今，則必須進入到以「無用」的思維去看待「無用」自身（我們可否再度進行思索無用的真意，並讓自己同處於無用之物的立場上）；那麼，才不至於依然只是重蹈覆轍地又停留在「要有用」的狀態中（莊子必當有所思考，當吳王大敗越人時，其雖有所成，則必然有所不成）。

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗，其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」

45

惠施以樗的大根擁腫不中繩墨、其枝小捲曲而不中規矩，再加上工匠不屑一顧等理由，來否定樗的存在價值；他對莊子的言論感到不解，並以為其言純屬空言而誇大（大而無用）。「大而無用」一句，不但直指樗樹的無用，並同時意味著對莊子所言所論之質疑。然而，與之前「固拙於用大」的著眼點相較，惠施此時的思維方向將以事物「必當有用」為起點；他自心認為事物必須有其某種功能才有所

⁴⁴ 《莊子·大宗師》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 284。

⁴⁵ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 39。

謂的價值。在前一種對話狀態裡，所體現的問題是，惠施不懂如何「運用」事物，所以他偏執於「大瓠」之「大」的問題；而現在的問題癥結，則是再度外加上那執意於事物「必有其用」的問題。

從應對事物的實然狀態來說，惠施在面臨樗樹時，他萬分無奈的感受其實是源自於他自己無法面對事物的當下狀態；要了解一項事物的特質，就是必須要聆聽它自身的自述，我們與之同步才可能開始。

一旦「成心」於有所「用」，則便事處於有「偶」的狀態；有「偶」則必有「對立」，有「對」則必有其「患」；一旦有所「患」，就必然有所「偏見」。惠施是可以了解莊子「運用」不龜手之藥的，可是他卻又緊緊捉住「運用」的單一面向—「用」，並依此而認定事物一定要「有所用」才能顯其意義與價值。依此，他雖然有見其「大」，但是沒有忘其「大」；雖視其「小」，可是沒有破其「小」。他所關注的面向，最後還是全然地指向於「用」的思考上，而沒有去傾聽事物自身的聲音（惠施依然物於物，而沒有物物）；終究，雖見其「大」卻視之為「小」，亦不能明「大」與「小」之相對與統合，殊不知：「大」中有「小」，「小」中有「大」—惠施依然遊走在他的對立思考中（惠施沒有莫若以「明」）。相較而言，莊子則以「用心若鏡」的態度，來看待這棵無用之樹。

莊子明白地從每項事物的本身特質出發，他首先以相對思維的兩個端點進行思考：有其缺點，當然也會有其優點，誠如其言：有其「成」，則必有其「毀」。然而，正因為一體總有其兩個面向，所以可以相互成立，也可以相互解消；換言之，缺點與優點可以在相對觀點的反轉歷程上進行超越性的推論。正因為我們了解到事物的相對關係，所以我們所站立的位置便可以活動起來，我們自身的完備必須有他者的參與才能完整；相對性的思考只是暫時的，當相對思維還可朝向超越持續進行時，所謂的優點與缺點才能被視同如一（有各自的成立，還需觀察到各自的破裂，才能顯現其一）。

莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者，東西跳梁，不辟高下，中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲，此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉、廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下；不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」⁴⁶

《莊子》為何要說明「彼是莫得其偶」的道理？其目的就是要解消兩兩的對立，並且還要依此超越相對思維的推斷，讓自心達到對事物最為實然的理解；理解實然就是能因應當下所面臨的狀態。這樣的思維歷程是有其建設性的，當我們思考到狸狌雖能輕巧跳躍捕捉動物（有一方），但也會因此而落於陷阱死於罔罟時（有另一方），「狸狌」的價值定位沒有進入預設狀態，沒有任何立場上的價值限定；「狸狌」的價值定位，在兩兩相互消融的思維歷程中，就展現在它當下所處的情境中。對斄牛的兩面觀察也是如此。

莊子看到的是「狸狌」與「斄牛」的任何可能性，任何可能性的價值觀點暫時被定位在「中性」的狀態上（得其環中一不進行獨斷性的評價）；這絕不是游移兩端，而是能察其相對又破除相對的如實觀察。所以，《莊子》「吾喪我」的真實意義正是不要有彼方對立的出現，一旦有「我」（有是），就必然有其「非我」（有彼）；「我」與「非我」可以同時證成，當然也同時可以解消；正因為我們知道相對的原理，所以我們必須先解消我們自己（喪其耦），唯有如此我們才可以進入實際的整體，也就是「我」與「非我」的具足與不具足的全然樣貌。

因此，其中有目的性之「用」就能暫時被擱置，其中無目的性之「用」也就同時被突顯出來；被擱置的部分暫且可稱之為「無用」的狀態，被突顯的部分則能稱之為是對「大用」思考的啟迪。

「無用」不是「沒有用」，「無用」的提出是對事物價值的還原；還原它在價

⁴⁶ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁40。

值上的種種可能性與創造性，甚至讓價值或評斷自然地遠離事物，這就是所謂的「遊心」。

「大用」不只是「有用」，「大用」其實是回頭看待自心；重新檢視自我，重新看待我們與事物的關係，甚至是物我已經融為一體的狀態了，這便是所謂的「乘物」。

因為作「無用」觀，所以能顯其「大用」，有其「無用」的反思，才能有「大用」的應對；「無用」而「大用」的推想其實是一個整體，即是「三十輻，共一轂，當其無，有車之用」的道理。據此，才能真正進入事物的實然狀態，也才能說：我了解事物的「特質」（我了解了自已，我可以活出自己）。大瓠的「特質」於此，顯然不是「特殊」或「差異」，「特質」是那麼的「平常」，那麼的「如實」。在這場精神訓練當中，我們即是要去學習面對、接應這些「變化不定」的「平常」與「如實」。聖人又回到平常的實務當中，因為每項事物都是它自己於當下的狀態，我們正要也需要的，是「因應」之一這正是《莊子》所言：「為是不用而寓諸庸」—聖人將自己放（寓）在宇宙的流動中（諸庸）。

極為顯然的，莊子口中「患其无用」的惠施，是讓自心被限制在「物必然有其用」的預設上，因而無法使自心處於「得其環中」的因應狀態，所以也就無法洞視並回歸到「物必然有其用」的真實意義上。

莊子明白地告訴我們，這棵無用之樹是可用來依靠與休息的；但是，在這一層的認知上，我們還需要將這一層認知全然放下；也就是說，我們應當連這層所謂「依靠」與「休息」的自我感受之分別心都要進行消解。

嚴格來說，我們一點都感覺不到是在「用」它（樹）—這意味著，我們一點都不停留在自我的自是與成心當中，我們的生命，正「寄寓」在這些變化莫測的「用」當中。這棵大樹也同時在「用」我。此時的狀態，正是讓自我的生命總體

回歸到「中軸」之上，我與樹是同為一體的，我正可以從樹的本身來思考它自己（回到中軸），可以運用它在種種的狀態中（由中軸再推出）；這正是所謂：「遊乎天地之一氣」⁴⁷。

那麼，相對而思，我們其實不只是在「運用」樹，我們是在「運用」我們的生命，我們的思維得到更為廣闊的思考空間，我們的「心」正是自由且自在的，此意義正是所謂的「逍遙」。

⁴⁷ 《莊子·大宗師》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 268。

第四節 持續涵養生命因應的能量—託不得已以養中

「用」於「無用」當中，實際上是能知其所「有用」，以及知其所「無用」的道理；即是：能「用」其「有」，亦能「用」其「無」。嚴格來說，這種思維的突破即是能將其「用」注入在「莫測」的狀態當中（彼、此雙向消融的狀態），這便是能深入且掌握「中」的實質精神。然而，面對繁雜的人間課題，《莊子》進一步將其理論付諸於實際的生活行為應對裡；正當我們在接應一個無可抗拒的生命轉變時，其歷程中的「平衡」與其「秩序」又該如何進行調配呢？《莊子》所謂「託不得已以養中」的思考，將可以再度看出道家對「中道」思維所呈顯的另一深層的釋義。

針對事物實然狀態的因應，人間正是一個相當真實並且必須面對的舞台；在《莊子·山木》篇中有一段更具複雜性、系統性、深入性的體驗歷程可讓我們思索一番；在莊子與其學生的對話中，他們正在思索著「用」（寓諸庸）的另一深層之意義。《莊子》言：

莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：

「无所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」

夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」

明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？」

莊子笑曰：「周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然，无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化，而无肯專為。一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖。物物而不物於物，則胡可得而累邪！此神農黃帝之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺。胡可

得而必乎哉！悲夫，弟子志之，其唯道德之鄉乎！」⁴⁸

從伐木者所表述的價值觀點看來，其實是可以被接受的，就他的立場而言，「无所可用」的思考當有其理；而就「殺不能鳴者」以宴請莊子的主人來說，也是有他的道理的，從某個角度看來，主人「適當」地在當下的時空條件中應用了「能鳴」與「不能鳴」兩者（過去的經驗法則似乎有一定的主導性）。但由此反觀，這十足證明一件事實：任何一項觀點都有可能出現，並且都有它存在的意義。正當處在這項共同具有的條件中，莊子反思回去，如果思考採取單一面向或偏就一種固定的歷史經驗或型態，在面對各種聲音或於未來可能發生的不同聲音時，是相當危險的。

每種聲音都有其存在的實然狀態，正因為如此，所以才有傾聽之必要，所以才有尊重之思考，所以才有還予每項事物自身尊嚴的可能。這項立論可以反推回來，每種聲音的存在都將在於他們獨特與相異的這項基本條件上，正依於此點，他們所各自立足的點恰恰又是公平的，沒有任何一項事物會脫離這種關係。漢學家狐安南（Alan D. Fox）指出：

正如一扇門，雖然可開可關，但對門樞而言，開和關的運動則是等同的，數學家將會把這種運動稱為一種「絕對值」。⁴⁹

這樣質地的呈現，誠如之前所論述的出於對「中性品質」的展現一樣，它（門軸）是在各種不同作用上發出自身可以因應的作用。對「開」或對「關」而言，目的性都是相當強烈的，絕對性也都是存在的（當然，這是有限之用一小用，《老子》稱之為「利」）；但「門軸」卻行於無言而無不言當中，它有所為而又有所不為，「門軸」清楚並明白其中的相對位置，而又能超越這等相對關係，因為「門軸」確實都能給「開」或「關」有其「用」（門軸以無私而發揮他的用，門軸不是沒

⁴⁸ 《莊子·山木》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 667。

⁴⁹ 參見狐安南：〈《莊子》中的經驗形態：感應與反應〉收錄於楊儒賓 黃俊傑 編：《中國古代思維方式探索》（台北：正中書局，1996），頁 188。

有聲音，門軸將聲音放在「開」或「關」的觀照上一無用而大用)。

由此觀之，樹的自身是實然的狀態（樹就是樹），樹的本身並沒有因為這些當下的表述而改變；在莊子的思維上，「終其天年」當然又是另一種合理的表述與思維方向。無論是「材」還是「不材」，這兩種表述都在顯現一個事實，樹是如何的能「得其環中」—莊子察覺到事物這種本質，其實是對自我觀點的提升，甚至是將所有相關觀點相互消融；這就是消融了自己與物的關係，也就是消融了自己（吾喪我）。物當然必有其分，但物我之間的超越品質卻是可以相同的。有了這一層「中性品質」的迴轉思維，莊子口中的「無用」之樹才能有機會成為「有用」之樹—因此，而能享其天年。

莊子的表述其實是在告訴我們：對「樹」的確切認知與態度是可以從另一面視野進行的，甚至是多元多面的，並且隨時準備接應任何一項新出觀點的參與；莊子的表述不是在教育我們進行議論上的獨斷或是焦點上的模糊，反倒是在如何尊重更多參照值的歷程中，事物的真相與全貌更能越顯清明。莊子讓我們的視角有了更多的選擇性—其實，這是讓我們自心有更多的思考維度，以及對自我的再認識與再轉換。

然而，伐木者所論定的「无所可用」，並非只是一種陳述而已；因為在沒有回到「中軸」的觀照點上，「无所可用」一語當中卻充滿疑惑，而這項疑惑也同時表現了某種立場，觀點被鎖定，實然地也就出現了某種層度上的自我限定。莊子為何可以察覺到大木的另一種存在價值與意義，正是因為莊子從「不材」當中思考到「材」（莊子站在「環中」上）；而伐木者卻只是在「不材」的限定裡思考「不材」（伐木者站在「或關」、「或開」之上）。伐木者沒有聽見樹的另一種聲音，實際可以證明「无所可用」一語已經產生了「我」（必然有了對偶）。當一個端點成立了，就會形成另一個對立的端點；「是」的出現，也同時意味著「彼」的出現；有一個「我」，就會有其對立性的「偶」的關係。

因此，一旦「不材」的定位被樹立之後，便同時顯現出伐木者對樹木必當有「材」的思考強化；所以對立因此產生，並且把「无所可用」的陳述漸趨鎖定成爲一種單一不可變的價值標準語表述。這種價值取向不僅是「材」與「不材」的對立，而且還是伐木者與樹的對立。

同其理，雁鴨「得其死」不是因為牠自身的「不材」而死，而是出自於主人認爲牠是「不材」，所以殺之。反推而思，大木能「得其天年」不是因為它自身的「不材」而生，而是出自於木匠認爲它是「不材」，所以存活了下來。據此，背後「彼是其偶」的論斷方式才是問題的關鍵；一旦表述成爲一種預設與限定時（有彼便有是，有是就有彼），那麼價值取向就會被引導至某種程度上的絕對；因為，預設與限定沒有讓思維回歸到「門軸」的狀態上，對立性自然產生。

回到弟子的思考上：在「以不材得終其天年」與「以不材死」的兩種結果中，其實是有其思想轉折上之差異的。回想「以不材得終其天年」，是莊子回到「中軸線」上的反推思考；而「以不材死」卻是主人依據他的經驗所作的斷定。一者是將經驗法則視爲不變的圭臬（主人），一者卻是試圖與經驗法則對話（莊子）。《莊子》希望在面對生命的種種課題時不要趨近於僵化，更重要的是，能藉此使過去的經驗內容更爲充實與圓融。換言之，兩種「不材」的思維內涵截然不同；當然，所呈現的思維轉折歷程也就不同。然而，弟子的疑慮並沒有刻意刁難，因為我們極有可能身處於因「材」而將被砍下的大樹，或是因「不材」而將被烹煮的雁鴨。《莊子》將藉此來說明：我們常以自身所見爲所見，並以所見爲唯一；因此，同視兩種「不材」爲一事，進而又在「生」與「死」的相對關係上作出結果論斷與分別心。

其實，《莊子》在突顯一項更深的義理：藉由相對思維來啟發思考，並從中超越兩種相對推論之關係；因為，莊子相當明白一件事實—生命必須面對任何可能發生的事實，並且須要予以因應，甚至是一種生命中的承擔。在弟子的發問中，無所逃於天地之間的限定，即將在藉由回歸「中性品質」的心靈轉化歷程裡進行

一番實證，另一層清明且具實質精神與意義的生命蛻變就要展開，莊子絕不容許自己只是一位高談闊論的哲學家；「門軸」或「鏡子」所要應對的實然變化絕不容只是處於虛無縹緲的假設。

在此，我們可藉由〈人間世〉中蘧伯玉回應顏闔的話裡來相應思考「材」與「不材」的問題——一個身處人間必然需要面對的課題；《莊子》言：

顏闔將傳衛靈公大子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天殺。與之為无方，則危吾國；與之為有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」

蘧伯玉曰：「善哉問乎！戒之，慎之，正女身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲人，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為无町畦，亦與之為无町畦，彼且為无崖，亦與之為无崖。達之，入於无疵。⁵⁰

從「戒之，慎之，正女身也哉！」得知，《莊子》的對生命的基本態度肯定是面對的；面對環境，更在面對自我，並且有其依循的處理「方向」。蘧伯玉提醒我們的是「戒慎」的態度，這至少表明一項事實：即自我「反思」的思維模式是深具其中的。「形莫若就」，即是外在行徑必須有所調整；「心莫若和」，即是內在思考必須有其轉化。⁵¹「正汝身」，即是在內與外的生命總和上尋得「平衡」；「正」也者，不只是對不對的問題，或只是是不是應當以哪種方式來進行的問題，「正」即是希望以全面性的角度來思考問題，以及如何應對的問題，關注的核心朝向於事物本身的狀態變化。從此得知，「正」是一個正在不斷進行調整的狀態，而不是一種已經被定義或是固定的「某種特定」的狀態。

⁵⁰ 《莊子·人間世》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁164。

⁵¹ 根據陳鼓應所言：形莫若就：外貌不如表現親近之態。心莫若和：內心不如存著誘導之意。其同引林希逸所言：「和，調和也，誘導之也。」而發。參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁129。

然而，當我們傾聽事物的心態敞開時，最大的回饋便是對自己的了解，所謂「正汝身」的道理，恰恰就在你是否可以面對多樣且具變化的事物上（當然包括自己）；你是在參與的，但是你時時又是在檢閱自己的。所以《莊子》有其更為深刻的叮嚀：雖「就」但「不入」，雖「和」卻「不出」；你的「欲念」最好能「不入不出」。「就不欲入」，即是能參與並進入其狀態當中，可是卻又不曾一味陷入其中而失去自心的清明；相同的，「和就不欲出」，即是能保持對事態的某種調和精神，但卻又不曾因對事態的關心而產生主導心態。

就整體而言，心境與環境之間必須保持在某種程度上的「平衡」——這正是在事態發展歷程上生命所需應對的一種「莫若以明」的態度。

誠如王船山言：「勿陷其中，勿超其外」，即是。⁵²亦誠如《莊子》自身所言：一旦「形就而入」，我們的身心則可能導致顛倒、毀滅、崩壞、一蹶不振，我們極有可能顯露出我們的「不材」而事理不明，我們可能因此而走入所謂的遷就；而一旦「心和而出」，我們的身心則可能浮現出對名利、聲望的欲求，以及膨脹自我於無形，我們極有可能因此而顯露出我們的「材」而喜出望外，我們更可能因此而成了名利的戰俘。然而，不管「材」或「不材」都將損壞我們的生命，我們限制了自己應當有的「中性品質」（不管我們是看待自己，還是應對於他者）；當我們只鎖定「材」（有用的）來思考時，我們很可能使之而成為「不材」（限制其用）；當我們視之只是「不材」時（沒有用），我們可能因而埋沒其中可能的「材」（埋沒其用）。

無論事理不明（遷就）或是喜出望外（為名）的偏差，終將遭遇危機；因為我們「欲入」而又「欲出」，我們讓自己遊走在兩端不明的狀態中；事實上就是，當堅持於某一面時，卻又忽視了另一面。

所以，我們當知，「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒」絕對不是遷就之義，也不

⁵² 參見王船山：《莊子解》卷四《船山全書》第十三冊（長沙：嶽麓書社出版，1991），頁138。

是甚麼都不做；我們實應理解為：當他（衛靈公太子）呈現出如「嬰兒之心境」時，你就必須回到「中軸」上去進行觀察，並能依此而回應他此時的「嬰兒之心境」；前者所表現的是「現象」之種種（如門的開或關），後者所意涵的是「本體」的回歸與再推出。

「與之」即是融入之中的調整歷程，也就是在面對每一次的變化；「中軸」的心境實際上是相當明白的（如如動，如如不動）。

因此，「彼且為无町畦，亦與之為无町畦」的意義也就如同是「應作如是觀」的道理；當他呈現某種「不受限定」的狀態時，我們應當思考任何一種「不受限定」的狀態都有可能出現；就如同「中軸」回應「門」的任何一種變動一樣，「中軸」依據狀態而推出種種作用。

相同的道理，「彼且為无崖，亦與之為无崖」也是如此觀之；當他表現出「沒有邊際」的思考時，我們當思考「沒有邊際」的可能性與意義，生命的總體狀態隨時都能對應著任何變化的到來。

然而，反思其中；「不受限定」與「沒有邊際」極有可能會呈現出「脫序」的現象，甚至是「無序」的樣態；但是，因為「中軸」是經由兩端思考的，並且是超越兩端的，所以能觀察到「不受限定」與「沒有邊際」的原由，並依此而樹立在「中軸」上；這恰恰可以體察出「不受限定」與「沒有邊際」，對自我在思維反思上的意義性。

確切地說，回到「中軸」的態度可以發現「不受限定」的質地中有其「寬闊」的一面，而「沒有邊際」的質地正有其「活潑」的一面（所謂的好或是壞，「中軸」都具體地掌握，卻又不會主導其中）。無論事物或其身處的環境都有其「不受限定」與「沒有邊際」的突發狀態，這些極有可能引導我們進入混亂的狀態；但經由「中軸」的思維之後，聖人又將此「脫序」導向「就緒」，因為這是有所

思維，有所轉化的歷程。在「中軸」的立場上，正好可以「因其」事態變化之「固然」，又可以調節其中並順其發展（它採取輔導與啟發的方式來面對這些變動）；所以「沒有立場」，反而能全面掌握「所有的立場」。

所謂的「通達」是那麼的不容易，又是那麼的容易。「不容易」是因為「中軸」可以思考「嬰兒」雖有其天真爛漫的一面，卻也思考有其無知懵懂的一面；「中軸」不以為「天真」就是「好」，也不認為「無知」就是「不好」；在兩端之中與超越兩端的實證歷程裡，「中軸」實際能察覺到的，不只是事物的種種可能性，「中軸」察覺到的，是自己可以有多少「可能」，與有多少能力去因應這些「事實」。

「天真」或「無知」都是出自於我們自身的解讀，聖人要自己學習的，正是要把所有的狀態先還給事物本身。所以，透過以上思維的反轉，回到自心，聖人的行徑顯得如此「輕易」，其「容易」的原因是，「中軸」將自身「寓」於「諸庸」當中；任何一種可能就是那麼的「平常」，讓「常態」回到「沒有常態」，所謂的「常」就在「變化」當中。這便是能「通」，便是能「達」。

據此，王船山更以《莊子·養生主》：「為善无近名，為惡无近刑，緣督以為經」之深切義理來說明「材」與「不材」的思考，其論述之內容與思維意涵發人省思；其言：

為善而近名，才也；為惡而近刑，不才也。既以皆不保其天年矣，然近名者榮於湯武之世，近刑者顯於桀紂之廷，則亦因乎時命而有委之於天。⁵³

回到最初「彼是其偶」的思考：一般世人常以「善」為「善」，其實不知其中內容的另一端將隱藏著「惡」；相同的，世人常以「惡」為「惡」，其實不知其中內

⁵³ 參見王船山《莊子解》卷二十《船山全書》第十三冊，頁308。

容的另一端將隱藏著「善」。⁵⁴《莊子·養生主》中的「善」與「惡」事實上是從相對觀點中所得出的認知，在這個認知系統當中，相對思維可以讓我們自心察覺到自心的侷限，以及引導我們如何破除這樣的侷限。但是，我們往往沒有。端詳回想〈養生主〉中「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！」的這一段話，至少表明一項重要的思考：與浩瀚無垠的宇宙相較（知），我們所能認知的本來就是有限的（生）；然而，危險的是，我們常以自我的認定去獨斷我們所不能認知的（以有涯隨無涯）；但是，更危險的是，我們將以這種自我的認定去解讀所有的一切（已而為知者），那麼，往往在這種偏頗的預設立場中使之生命有所耗損（殆而已矣）。

因此，「為善」與「為惡」的思維意涵不再只是所謂的行為善惡問題，思考有了更深的意義：當我們身處於我們所自認為的價值觀點或是其判斷時，我們必須提醒自己這是侷限的開始；所謂「好」與「不好」等看法極有可能必須接受重新調整。據此反思，我們經常在我們的「有限認知」（侷限）中去限定了事物本身，使之思維僵化，並且「與物相磨」，我們與事物之間產生了許多衝突；以為「材」便是「好的」（有用的），以為「不材」就是「不好的」（沒有用的）；我們殊不深思：「材」之「材」會因此而變成什麼樣子呢（「材」會因此而被限定）？而「不材」之「材」又可能可以是怎麼樣呢（「不材」也有其它種種可能）？這些必須進行檢閱的細節往往被我們所忽略。

一旦落入在「侷限」當中的所謂「好的」認知情境下，我們所以為的「材」，其實就會不清明，因為我們極有可能只是為了一味的「喜好」，而將之其「用」，鎖定在某一個範圍裡；更危險的是，我們進而因此產生了對名利的攀緣（我們只關心到，我們所預期的某一種效果）。相對的，一旦落入在「侷限」當中的所謂「不好的」情境下，我們所以為的「不材」，其實也是不清明的，我們極有可能也只是因為一味的「厭惡」，而將之其「用」，同樣地鎖定在某種認知的範圍裡；更危險的是，我們進而產生傷害的舉動（我們只關心到會不會有效果，或認為它

⁵⁴ 參見《老子·第二章》。天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。

沒效果)。

如果「近名」，則必有所居，居其所可以用；藉此反思，一棵處於无何有之鄉的大樹，其實是不會居功於它能被徘徊其側，或是能寢臥其下之用的；如果居功，那他也只能是個「材」，一個受限於他人與自己的「小材」，反而此「材」會是「不材」；所以，必須要時時提醒自己「為善无近名」。大樹卻實呈現出某種「作用」，可是又不受它自身「作用」的影響。相同的，如果「近刑」，則必有所殺，殺其所可以用；因此，一隻无無用之雁之無用，不是牠自身所界定的沒有用。一旦只認定牠只是個「不材」，那就無視於牠另外的「材」，反而會因此扼殺牠所有可能的發展；所以必須要刻刻叮嚀自己「為惡无近刑」。無用之雁，確實呈現出某種「無用」，但不要只受限於牠一時的「無用」。這便是王船山所言：「為善而近名，才也；為惡而近刑，不才也。」的道理與其感慨。

這證明一項事實：不管「材」還是「不材」的視點，都只是兩端的偏執；它們沒有「叩其」各自「兩端」的內容而「竭焉」，它們同樣受限於自己的觀點上；所以「材」與「不材」的片面認知，都是朝向失衡的狀態而已；兩種偏執的結果，會是一樣的。誠如船山所言：「不居善之名，即可以遠惡之刑」⁵⁵，一旦我們沒有偏向於我們所自認為所謂「好的」一端時，我們同樣會去體貼並認清那「不好」的真實內容是什麼，以及理解到它為何會是如此；我們既不會因此而「居名」（只關注相較之下的「好」），也就不會因此而「就惡」（只關注相較之下的「不好」）；不會陷於任何一方，我們才可以常保於「中性品質」的思考上。

這一連續的邏輯論證可以推至對兩者的「否定」，不過這種「否定」卻能激發思維的廣度與深度，從而找出兩兩之「成立」。藉由兩端，進而忘卻兩端，最終又可以回到各自的兩端上，「靈活」的「中軸」時時如此；這可稱之為是「不善不惡」，也就是蘧伯玉所要告誡的「不入不出」的狀態。

⁵⁵ 參見王船山《莊子解》卷三《船山全書》第十三冊，頁121。

兩端的破除，正也是兩端的全面關注。從更為廣闊的詮釋角度來看：當我們處於所謂「好的」狀態時，我們的心境便容易就其外在而來的「好」而受到影響；相同的，當我們處於所謂「不好的」狀態時，我們的心境也容易就其外在而來的「不好」而受到干擾。《莊子》在告訴我們，「好」來了不需要起心，「不好」來了也無需動念；這猶如《老子》所謂：「寵辱若驚」的道理。世人常以善而大喜，以不善而大悲；聖人卻能超乎其中，而又入乎其中——他了解其中「相因」的質地，他明白事物「成毀」的關係與其中之條件變化（回到中軸），所以能與以應之（遊中軸再推出）。

所謂「超乎」絕對不是離席，而是相當穩固地坐落在「中軸」上；某個意義上來說，聖人更能深刻體會到甚麼是「大喜」與「大悲」，他的心境確實可以是「靜止如水」般地呈現出來，不過歷程的轉換卻是滄桑看盡，聖人意識到唯有經過此歷程才能真正進入「喜」，或進入「悲」，這種超越性的統合，使得生命的意義更為深刻。莊子之妻死，鼓盆而歌⁵⁶，不是不悲，也不是刻意要表現或突顯出「喜」；所謂：「是其始死也，我獨何能无慨然！」便是自然地流露出感傷，然而經由「察其所以然」—「是相與為春夏秋冬四時行也」之體會後，則是深知悲喜如一（「如一」就是讓思維回到「中軸」的狀態上）；莊子之「鼓盆而歌」，正是能「以悲體喜」，而又能「以喜化悲」的轉換歷程（莊子是如此的傷心，可是，這個傷心的內容卻又是那麼的法喜的）。

莊子並沒有讓自己失去他的妻子，他在真正理解什麼才是「失去」的同時，才深知，「獲得」原來與「失去」是相等的，它們如此平衡而沒有各占一方（雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春夏秋冬四時行也。）。在這一個「中軸」空間裡，它正因其有「虛」，所以能「盈」；另外，也因為它有其「盈」，所以能顯現其「虛」。仔細予以觀之：因為它能保有

⁵⁶ 《莊子·至樂》中言及：莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能无慨然！察其始而本无生，非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁614。

容納其它可能性的空間，所以它可以讓自身的視野更加豐饒；又正因為它能使自身處於參與多方意見與變動上，所以它又是一個可以展現不斷吸取與學習的容器——這正是「天地」；這正是體證「變」，感受其生死如一的關鍵。那麼，莊子所以「為妻而歌」的「喜悅」，將顯得如此自然，而深具思維的厚度。

回到莊子對弟子的回答歷程上——從「周將處乎材與不材之間」到應當思考所謂「材與不材之間，似之而非也，故未免乎累」的思維轉化上：轉變的歷程首先從兩端的正視，到最後兩端的消融；觀點從獨斷的一面走向調整的機制上——立場暫時藉由兩端的差異性與之間的相對關係獲得各自的確立，進而再由各自中的確立進行對各自的破除；觀點隨時可以保持在調整的狀態中；立場還給沒有立場，藉由這層轉化，使得此立場「能免乎累」。

這場整體思維歷程顯示：前者（處乎材與不材之間）能訓練自心的敏銳度與觀察力（看見事物的差異性與相對性），後者（免乎累）則是從洞視這種相對性的存在而進行相互消融，讓思維保持在這種「能力」上（持續地再看清事物的差異性與相對性）。

所以，莊子為此狀態使用了一個極為適當的譬喻——「乘物以遊心，託不得已以養中」⁵⁷：行走在世間的價值判斷與觀點確立的道路裡，正如同在茫茫大海上之浮沉，我的生命必須接迎與應對各種可能發生的狀態（乘物）；而在面對這些相對與差異時，我必須體察出事物的本質就是在這點相同基礎上而相互成立的（以遊心）；進而我所體認的是，自己也是這一個流變中的成員，我的思維必須不斷接受碰觸，與不斷轉化（託不得已以養中）；就某個意義來說，此時的「我的」早以消融（此之謂「物化」⁵⁸）。

從生活領域的接觸而言，聖人必須有所參與，生命勢必離不開生活；而就自

⁵⁷ 《莊子·人間世》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁160。

⁵⁸ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁112。

我內心的思維來說，聖人必須有所成長，認識事物正如認清自我。判斷與思維能力是日漸具足的，並且是朝向圓融的，但是思維與判斷之所以可以不斷推進，就從不受自我思維之限定的起點開始；透過許多參照或是碰觸，使之生命的觀點持續回歸到「中軸」上。

在一則《莊子》的寓言當中，孔子是這樣教導顏回的，教導他如何回到這「中軸」之上：

顏回曰：「吾无以進矣，敢問其方。」

仲尼曰：「齋，吾將語若。有心而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」

顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。如此，則可以為齋乎？」

曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」

回曰：「敢問心齋。」

仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？」

夫子曰：「盡矣。吾語若！若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。

無門無毒。一宅而寓於不得已，則幾矣。⁵⁹

在一場透過師生的對話來進行自我檢視的歷程裡，顏回此時確實已經深感到無法可施的狀態，就在他感嘆「無以進」的同時，思維的推想內容似乎已經達到某種程度的飽和；這意味著，顏回在思維的反省進路上是相當努力的，但他也因此而陷入某種瓶頸當中。然而，就在這個環節上，孔子為他這番思維的奮進提供了一個暫緩的方案；即此時的「有心」，可能會讓自己的思維的過度飽和轉為僵硬（立場預設，成心既起），這或許可以盈滿，但卻也因此而缺少轉身的餘地（心似乎想要捉住什麼）。所以，孔子誠懇地說：不如讓自己的觀點先放下吧！讓自身的觀點與其它觀點進行參照，甚至是那些我們無以預期的觀點；這種自我消解，就

⁵⁹ 《莊子·人間世》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁146。

是「心齋」。

誠如聖人「用心若鏡」的思維一般，我們的思維進程應當先採取傾聽事物本身的聲音開始。方案沒有朝向一個制式的方法前進；相反的，孔子希望顏回能藉由一次次的思維相互參照歷程中，將自我原先的設想一一解除，然後讓思維先回到「中軸」上。

思維的相互參照首先從打開「感官」的限制開始；將自以為是的觀點，從因為就其「外象」的限定而導致的獨斷進行切除；我們可以先回到事物的「內部層次」來進行觀察；藉此，思維的深度、高度與廣度開始展開（無聽之以耳，而聽之以心）。然而，思維可能因此開啟了，但並不能就此而保證思維可以圓融，思維似乎還需要不停地進行自我檢閱；因為，我們必須讓思維本身認識到一項事實，即所有的思維都有它自身的限制與盲點。正是因為我們必須思考，所以我們更要特別注意我們的思考用意；更重要的是，思考的真實意義在其思索到自身不是唯一性的，這樣才有可能進行參照，自心才有機會進行吐納，思維的品質才是健康的、活絡的。所以，我們必當「用其心」，但千萬別「受限於心」；我們應當「用其「大」，而不要縮小我們原先可以展翅高飛的心境。

這一個關鍵點相當重要，即是所謂的「有方向可循」，但絕不可以「執於其方法」；一旦陷入「法執」（我執），那有可能無法聽見他者的聲音，更無法照見自己；「方向」可以提供一個指導原則，它可以被放入在一場具有可變性的狀態中；然而，所謂的「方法」，可能會斷絕這種活性。因此，孔子進一步告誡顏回：何不讓思維再次跳脫方法的束縛，讓這股「有心」，再度傾聽其他的聲音，讓自己的聲音先暫時安靜下來（無聽之以心，而聽之以氣），讓心境更為專一（一志），讓自己在觀察事物的變化中，再去觀察自己（聽之以氣）。整體思維的進程，從外在走向內在，又從內在思維的再度翻轉以朝向心境的提升，提升於沒有盡頭與設限的狀態裡；這一個狀態預留了許多可以應對變化的空間（聽之以氣），這就是「得其環中」，所有的「作用」，將由此「中軸」再推展出去。

值得注意的是：在「心齋」的整體歷程中，孔子並沒有要顏回停止任何一件「思考活動」，反倒是藉由這個歷程，才能真實感受到自己的存在，事物的存在，以及如何應對於事物和我之間的關係；事實上，孔子一開始便明白地說：你的心要「專一」—聖人的心是常在的、是參與的，專於你現在所碰觸的，所要面對的。這個常在與參與一直沒有脫離生命本身，無論「聽之以耳」、「聽之以心」，還是「聽之以氣」；「聽」的作用始終沒有被弱化，「聽」反倒能藉由層層的自我檢視而提升其品質，這場「心齋」的歷程讓「聽」從只是「聽見」深化到「聆聽」，再由「聆聽」超越到「聽之不聞」的狀態上。所以，「聽之以氣」絕非是虛無縹緲的形容詞，「聽之以氣」是活生生，並且確確實實地回歸到事物的種種變化之上的現在進行式；聖人讓自心有其「專一」，但沒有「專對」於某個事物或焦點上；「中軸」如此穩固，卻又不會呆板—聖人「彼是莫得其偶」的思維，活化了生命的品質。

據此，「虛而待物」正是一個平衡且活絡的機制，它並沒有全然指向「虛」，因為它是為了「待物」。所以，展演「虛」是為了「實」的參與，而「實」又是為了回歸下一次的「虛」而準備；當「常」體認到自身的「不常」，那便是「常」了！確切地說，「虛而待物」，就是能成就各種事物，以及再度面對成就之後事物的種種發展；所有的「作用」，將建立在「沒有被限制」的狀態中，所有的「成就」又將還給所謂的「不居」；「虛而待物」就行走在「中軸」之上。

所以，所謂「物物而不物於物」的深刻意涵是：我們可以在面對事物的流動時，與之同步，即「乘物」也。「乘物」不能只是一般性的「駕馭」心理了；「乘物」是對事物的參與，以及隨時保有再認識的基本態度。它包含著某種程度以上謙卑品質的展露，以及如何應對事物的智慧；謙卑品質才能保有對自我的檢視，對事物的應對能不斷體現再認識事物的機制；而這一個自我轉化歷程的開端，將指向把自己「放下」。「乘物」之「乘」，顯得如此「不乘」。對聖人而言，任何一種交通方式，都可以因其所以然，而所以然地駕駛它；其實聖人駕駛的是自己，

聖人藉此繼續朝下一個旅程前進。那麼，所謂的「遊心」就不是一種「漫無目的」的態度了；更具意義的是，「遊心」理當包含某種程度上的自我成長，以及在面對事物不斷發展上的自我了解與自我承擔。而在這個自我轉化歷程的終點上，又能時時再次將自我放回與事物流變的起點上一起思考。「遊心」之「遊」，顯得如此「奮力」；不被自我的觀點所綑綁，讓自身視同為是宇宙的一部分，這是永無窮盡的超越歷程。

當「不乘」於物，而「奮力」於己時，物己二者便能統合為一。

聖人必有其表態的部分，但表態的基礎卻是建立在我與事物之間的重新認識上；這些不斷重新拾起的精神，就是最好的平衡方式與狀態；這就是「乘物以遊心」；因「心」、「物」為一，所以可以明白我也是其中一物（物物）。就某個意義而言：聖人是相當「清明」的，也是相當「用心」的。因為「清明」，所以沒有「他心」；因有其「用心」，所以不是「不為」。正如狐安南所指出的：

莊子學說中的真人是不與世界相對而與其合作的人。合作方法是尋求適，即尋求經驗中最無須費力的途徑，使自己不致被差異所誘使或趨使而對世界做出評價。⁶⁰

所謂「合作」與「不致被差異所誘使或驅使而對世界做出評價」之觀點，我們是可以認可的，但我們卻可以從「尋求經驗中最無須費力的途徑」一句中再進行一些補充。理由是，「尋求經驗中最無須費力的途徑」恰恰是最需「費力」的，甚至是「費心」的，沒有這一層「費力」與「費心」，「中軸」的品質是不會被引導出來的，而其「中軸」精神與態度的確立也就不會呈現；倘若沒有這層思維之突破，在這段歷程中的所謂蛻變便會顯得格格不入。

⁶⁰ 參見狐安南：〈《莊子》中的經驗形態：感應與反應〉收錄於楊儒賓 黃俊傑 編：《中國古代思維方式探索》頁，196。

因此，所謂的「合作」關係，必定如實地行走在這段包含對自我的檢視與對事物的再認識的歷程中才能相互證成，這個「合作」的意義是何等地讓人意識到所謂「无毒无門，一宅而寓於不得已」⁶¹的道理。我們必當將自身這層轉化後的品質「寄託」於人間；我們不是不思，我們是思考到「思維的品質」不要受到偏執的干擾而成為混濁的狀態；一有干擾就會有預設，一有預設便會有獨斷與掌握的心。而所謂的「不得已」，便顯現出生命是在面對所有的課題，乃至於不可避免的問題；心態事實上是參與的，認真的，努力的，而不是選擇迴避；在這層面對課題的心境轉化裡，正顯得如此具有精神，而不是懦弱的；這正也是不讓自己產生執著與迷失的方法。生命真實體悟到的，是「放下」而不是「放棄」。

從莊子對弟子的後續說明中也可以得知：生與死固然是兩種不同的情形，但生與死的狀態對莊子而言都是必須面對的事實；其實莊子並沒有強調「得其生」比較好，或「得其死」比較不好。若「得其生」則能以「無用」為其「大用」；若「得其死」則可以「物盡其用」為其「大用」。

換言之，當生死兩忘，並視生命為一個整體時，「得其死」的大樹，也能在「物盡其用」的狀態下重新看待「生」的意義；而「得其生」的雁鴨，也能時時察覺到自身的限制（死）而不居其功。認知的全面性可以回到「中軸」上，讓生命無論處於任何狀態下都能實然面對，並從中跨越自我的限定與分別，找到心靈超拔的心境再認同一生命的意義，可以有更大的詮釋空間。

這個「詮釋空間」，被放置在對應每件事物的變化上，以及反照在自己身上。有了生死兩忘，才能有所謂的「與時俱化」，也才能處於任何時空之變化中（無為），並發揮事物在每次當下中的任何可能（而無不為）。

從某個層次而言，「无譽无訾」是超然的態度，也是承擔的情操。超然於「譽」（天下皆知美之為美），雖有其用，卻不會居其功，進而能蘊藏其所「用」於「無

⁶¹ 《莊子·人間世》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁148。

用」；承擔於「訾」（天下皆知惡之為惡），雖無所用，卻能轉化心境，進而能發揮其所「無用」於「用」。所謂的「物物」，將使生命顯得格外穩定而充滿活力。

《莊子》藉此，提醒我們兩種觀察自我的方式：

其一是：從我們對待事物的態度開始。當我們在面對事物時，我們必須採取寬闊的視野，讓「思維的品質」回到「中軸」上。

其二是：重新回到我們自己，回到內心的轉化上。倘若我們換作是被看待的對應事物時，我們也必須保有在「思維品質」上的澄淨度（生命可以藉由這種品質上的訓練來面對自己）。我們也許可能處於相當險惡的環境，但我們卻不能因此而削弱自己；我們也或許處於相當優渥的條件中，但我們卻不能因此而擴大自己。心態是如此的平常，精神卻是令人感佩的。

《莊子·人間世》中有那麼一場「无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣」的自我轉化歷程；透過一棵櫟社樹的自我評述，莊子想讓我們洞視人間的價值為何，並予以重新詮釋這等人間價值的另一層真實意義。

匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。

弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」

曰：「已矣，勿言之矣！散木也。以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樞，以為柱則蠹，是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」

匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪。夫柎梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求无

所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪！且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木？」

匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」

曰：「密！若無言，彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎？且也彼其所保與眾異，而以義喻之，不亦遠乎！」⁶²

一般世人只將櫟社樹放在「因為大而可以用」的位置上，它大到可以為幾千頭牛遮蔭，可以造船的樹枝就有好幾十枝；「觀者如市」將顯現出眾人所圍繞的不只是那棵櫟社樹，而是環繞在各自的「成心」上。在大多的狀態下，我們極有可能都在進行我們的獨斷。弟子的觀點便是「成心」使然。

然而，弟子的思考可能比「觀者如市」的思考更為深入些；因為，弟子的思考將展現在「材」為何不得其「用」的疑問上，以及後續對「用」的思考。弟子所謂的「厭觀之」的行徑，將意味著弟子正在進行思索。但是，弟子所思維的層級仍然還停留在「自我限定」當中；這是因為弟子也只是從自我斷定的「材」來切入而已；特別是，他只是看到事物的表面現象而已。從對待事物的心態來看，弟子的預設讓自心走向於「為善」而「近名」的狀態；他著重的只是事物的「用」，「用」在其所鎖定的範圍內；所謂「未嘗見材如此其美也」，實際上已經為櫟社樹下了自是性的斷言，這個視角極有可能限制了眼界。一旦只是侷限在自我認定的「好的」狀態中，「近名」所隱藏的利益思索將有可能窄化生命的種種；很可惜的，弟子的限定讓思維停留在表面上。

看看匠石的回應。雖然匠石能觀察到為人所不能看見的一面，但是匠石所看見的一面，也只能是另一面而已。或許如此，他可以依據過去的經驗來判斷眼前的事物，但卻也極有可能會因此而將所謂的「經驗」放置在對事物的獨斷上；當對「經驗」解讀為一種固定公式時，自我的「成心」就會出現，就會使原本足以

⁶² 《莊子·人間世》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁170。

參考的「經驗」變質，而「經驗」所能提供的「經驗值」，就會顯得沒有意義與僵化。其實，此時的匠石卻也成見滿滿；因為，匠石依然以「自我觀點」來衡量櫟社樹的價值；雖然他能觀察出櫟社樹的「材質」，可是還是無法洞視到櫟社樹之所以存在於此的真實價值與意義。匠石正以「不材」的角度來全面否定櫟社樹的生命價值與意義，並進行自我獨斷，以為櫟社樹的「得其生」（壽）是全然性的一種僥倖狀態；這也是一種可惜，可惜他也讓思維停留在另一個表面上。因為自心的設定，所以匠石的價值超越不是全然的價值超越；當他依然行走在自心的框架時，這只是顯示出另一個狹隘的眼界而已；此時的匠石可以是一個有經驗、有眼光的老師，但是他卻也因為如此，也就還只是一個「成心」充滿，又不可一世的老師。

從對待事物的心態來看，匠石的預設讓自心走向於「為惡」而「近刑」的狀態；他著重的不單只是事物的「用」而已，反倒是因為在其自以為「無所可用」的思考下，讓這棵櫟社樹只得到負面的評價（不能用）。這個視角，雖然能察覺櫟社樹的「不材」，但卻也同樣地限制了他自心的思考。道理相通，一旦只是侷限在自我認定的「不好的」狀態中，「近刑」所帶來的否定性將容易極度矮化生命的本質，甚至引來更多的危機與限制。

讓我們回到櫟社樹的生命展演上。櫟社樹真正進入了一番「材」與「不材」的兩種狀態的自我檢閱當中。

生為一棵社神之樹，正因為理解到有「材」與「不材」，所以才能從中得知「彼是莫得其偶」相對解消的道理，進而能超乎兩兩相對的狀態；那麼，此時所謂的「材」與「不材」的認知與提升，就不是建立在「彼是得其偶」的「材」與「不材」的限定上；這裡的超越有了高度，也有了深度及廣度；也因此，「材」就不是從「材」來看，「不材」就不是從「不材」來說了；這種狀態將回到「得其環中」的狀態裡。據此，所謂「予求無所可用」正意味著：不要將「用」只限定於自己的觀點上（至人無己）；「求無所可用」不是在關注於求取「沒有用處」

的結果，也不是一味的在「追求」什麼；「求無所可用」，是在於對自心思維的重新開啟，以及因思維之開啟所帶來的精神上之超越。

一旦有己便會「近名」，一旦「近名」也就如同「近刑」。這個歷程，使得櫟社樹的思考維度呈現出更大的空間；《莊子》所要呈現的，是一棵能超越「材」與「不材」相對限定的櫟社樹。深入而言，「求無所可用」的歷程是一個「回返式」的再思考，當自身得知「材」與「不材」的相對性之後，才能超越其中，更能由其中的超越再度「回返」來重新看待「材」與「不材」；也就是說，櫟社樹「求無所可用」的條件是深知「有用」與「沒用」的道理，這時的「求無用」將呈現兩種相對關係的超越與統合，這裡的「求無所可用」的「無用」，正是讓自身處於「无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化」的狀態中；那麼，此「求」，將顯現出櫟社樹正不斷在進行自我成長與轉化的精神訓練，而此「無所可用」則顯得如此「能用」，這與匠石所言「無所可用」有著天壤之別。

櫟社樹如實地面對它所身處的環境，它沒有抽離它所處的環境，其實它轉變的是它的「心境」；所以，「無所可用」，則顯得如此深知「能怎麼用」的道理；確實如此，櫟社樹能使自身用於「材」，也能用於「不材」。

當它顯現出「不材」的質地時，匠石是不屑一顧的；它讓「不材」的質地保有了自身的性命，這樣的「不材」是「有用」的，但是匠石卻因為坐落在偏執的自我觀點上而以為「不材」就等於是「沒用」了。相對於它顯現出「材」的外在時，群眾以它為社神，對群眾而言，這自然是「有用」的；然而，對櫟社樹而言，這個「材」其實是因為「不材」而獲得的，它深感以「沒用」來呈現「用」的道理，這個道理超乎它身為一棵社神之樹，因為它以其身而寄之。前者讓它自深體認到「為惡無近刑」，而後者則使它自身察覺到「為善無近名」；櫟社樹它能「形就而不欲入」，並且也能「心和而不欲出」。

從思維必須保持在活絡的狀態切入，制式化的觀點往往直接提供某種判斷，

但是也同時隱藏某種程度的斷言；因此，聖人讓自己回到一個「寄託」的空間，它讓自身「寓」於其中的變化；他深知極有可能碰觸到我們經驗中無法應對的狀態，但我們卻可以借力而使力，從而再找出思維可以推進的方向。「借力」正是暫時「寄託」其中，「使力」便是轉化出自己思維的新意。當然，這正是一場心靈的提升與精神的超越。

正如同庖丁解牛一樣，雖然他已經可以達到「以无厚入有間」的境地⁶³，但庖丁卻不急於為此下任何定終結性的定義；他甚至是極為謙卑地說：「雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。」⁶⁴（他正以「聖人懷之」的態度來面對一切之變化）。

庖丁沒有讓自己停留在自己的空間當中，他依然讓自己行走在「未可知」的狀態裡；這個空間是在「中軸」上的，他「寄身」於宇宙的變化中而不自滿，因為，任何一種狀態都有可能重新考驗他那一把「若新發於硯」的解牛之刀。無所逃於天地之間的種種變化之條件，並不會限定我們，會限定我們自己的，還是我們自己。思維便能就此不斷地被開啟，開啟新的生命力。這個生命持續「旅行」在平衡的狀態上（遊刃有餘）。

這裡所呈現的是一種生命的「安穩」，而不是抱以「投機」的心理狀態。弟子所謂「趣取無用，則為社何邪？」的疑問，其實是一個很好的問題；但是，弟子的疑惑很可能只是把心態停留在「有所求」、「有所圖」的表象上，而忽略了其中心靈的轉化與承擔。

由夢中醒來的匠石，誠如經歷一番自我的檢閱一樣，透過櫟社樹在夢裡的談話，使匠石自己覺悟到在人間裡的一項事實（由夢中醒來，意味著「覺而不昧」的道理），即「彼亦直寄焉」。櫟社樹當然需要經歷一場「有所求」的歷程，但是

⁶³ 《莊子·養生主》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁119。

⁶⁴ 《莊子·養生主》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁119。

它把此歷程轉化為一場「旅程」(遊)；所謂「彼亦直寄焉」，指的是將自身寄於大化之中；櫟社樹當然需要表態，可是它的表態，是將自身處於不張顯自身的表態的表態中。「大象」為何可以是「無形」的，實乃在於，心境中最为坦然的一面與真實的部分；所謂「愚者轉境，而智者轉心。」

櫟社樹必定有它無所逃於天地之間的限制，但它寄身於社神的位置上的「不得已」，將顯得如此深具意義。這裡的「不得已」不是「怨天」的口氣，更不是「尤人」的語調；櫟社樹的「不得已」顯現出它須經歷一番思索後才能做出這樣的決定；思維先讓自己回到「中軸」上，然後又相當切實地推回生活的必然中；這層轉折，使之生命顯現出智慧而不是聰明，使之生命的意義是承擔而不是逃避。

問題必須再深入。匠石之不顧，表面上所呈現出來的是一棵「無用的」櫟社樹，但卻也因其被認定為「無用」，所以櫟社樹能終其天年；就某種程度而言，「終其天年」也是一種「用」，但這個「終其天年」之「用」依然只是一種限定，這裡還無法體現出櫟社樹內心轉化的歷程；所以，櫟社樹才會感嘆匠石只是「以義譽之」而已。也就是說，「終其天年」的背後，理當有其內在思維轉化的意義存在。

櫟社樹此時，是「有用的」，它必然需要「有用」，否則它會因其無用而遭受砍伐，以為柴火；另一方面，它確實也是「沒有用的」，它不能中繩墨，用於規矩，所以也引人詬病。然而，它卻不會因為「有用」或「沒用」而增加任何一點自我的色彩；因為，櫟社樹是寄託自身於人間的，它讓自身的生命展現在社神的用處上，但它並無因此而膨脹自我引以為傲；它也沒有藉此，而自怨自艾。生命必須承受某種程度以上的重量，但深知「寄旅」人間而讓自身回到「中軸」的櫟社樹，卻也顯得如此輕盈而自在。這種「託不得已」的思維，顯現出一種承擔與情操，然而又可從此承擔的狀態中，提升思維的高度，且讓自身又顯得如此釋然而忘懷；他既能用於「有用」，又能用於「無用」，並且最終「忘」其所有的「用」，

而又成就於所有的「用」上。

這段歷程正是櫟社樹自己所言的：「為予大用」—我讓自身真實地面對所有的可能性，更從中得其思維上的轉化；我能「用」（如實面對）於「大」（無所逃於天地之間的條件轉移與變動）。

只有一個道理是「永恆的」，那就是「沒有永恆」的道理。「經驗」如此謙卑地再次還給「下一個經驗」。

在一則描述「變化」，進而體認「變化」的寓言中，「死亡」與「疾病」這種無所逃於天地之間的「變化」將顯得格外自在，甚至是喜悅。《莊子》將透過四位友人的莫逆交心，來說明「為是不用而寓諸庸」的思考。其言：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以无為首，以生為脊，以死為尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，逐相與為友。

俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，其心閒而无事，跼解而鑿於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也。」

子祀曰：「女惡之乎？」

曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。而不能自解者，物有結之。且失物不勝天久矣，吾又何惡焉！」⁶⁵

⁶⁵ 《莊子·大宗師》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 258。

生命本來就行走在一個不斷在轉變的歷程上，「變」正是有無的統一，生死之交融；當我們深切體驗到這點時，我們的思維品質是活絡的（正所謂：「知代」⁶⁶—知曉事物是變換的。其道理正與所謂的「物之生也，若驟若馳。无動而不變，无時而不移。」⁶⁷一致）；也正當我們得知這是無可逃於天地之間的道理時，我們同時也就可以掌握它了，這個掌握就在於我們能理解到它是無法掌握的；這便是「養中」。

「養」當呈現著不斷因應與調整，以及重新的排列與組合；生命在歷程中，將顯得因其有所轉化而更具尊嚴，因其有所承擔而更具精神。當子輿因病而呈現出腰彎背駝，五臟血管向上，面頰隱再在臍下，肩膀高過頭頂，頸後髮髻朝天時⁶⁸，他的心境卻對如此「造化」充滿讚嘆，而不是停留在感嘆；此時的「材」與「不材」都已經被統合了，統合在流動的變換中；這些被視為不祥或是怪異的情狀，終將回到「中軸」上，進而等待重新的詮釋。

以子輿而言，對天地如此賦予自己那有別於世人不同的「造化」的詮釋中，其實子輿是在詮釋他自己，是在不斷檢閱他自身的心靈狀態；思維沒有受到任何自是的綑綁，思維不斷地接受挑戰，而又將次次的挑戰轉為生命的助力。

他是如何進行再詮釋的呢？且將這些巨變回歸到「中軸」上！如果左臂被變做雞，我就用它來報曉；如果右臂被變做彈，我就打斑鳩烤著吃；如果尻被變成車輪，精神被變成馬，我就可以駕馭著它們。⁶⁹倘若我們只是單從「自是」的角度來看待這些變化，那麼我們會對此陰陽失調而不和的狀態感到恐懼，甚至連這些變化都將成為我們怨天尤人的理由，我們不但沒有體認到「變化」的真義，甚至將「變化」導向為「僵化」，進而將「變化」曲解成為「宿命」；我們沒有投入「變化」當中，我們製造出與它們的距離，一個被自我限定的距離。所以，這些

⁶⁶ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 56。

⁶⁷ 《莊子·秋水》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 585。

⁶⁸ 其翻譯，參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 191。

⁶⁹ 其翻譯，參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 192。

被子輿所推出的「用」，已經不是世俗所限定之表面上的「用」了；「報曉」就不只是「報曉」，「車輪」也不只是「車輪」，「馬匹」也不是「馬匹」，「彈丸」也就不是世俗中的「彈丸」；這些「所用」的推出，是針對於自身轉化於「變化」中的再肯定。

誠如安樂哲所言：

《莊子》將假定人形的責任放在一個更大的轉化過程之中來加以定位。在無盡的冒險中，一種事物的形式變成另一種事物的形式，對這樣一種假定的肯定之中，有一種真正的安慰甚至宗教的敬畏。這樣一種肯定也激發了對於在一個共享的環境之中的其他生物的同情。通過重新定位每時每刻的消逝，以及通過重新將「生」界定為「生死」，那種肯定激勵著對於「當下」的一種存在的欣賞（existential appreciation）。⁷⁰

事實如此，安樂哲所謂的「欣賞」態度，恰如其分地指出生命必須進行一場自我觀照與重新推出的歷程；因為，「欣賞」最為重要的意義就是，物與我可以是為一的（天地一指也，萬物一馬也⁷¹）。

萬物的差異是一項事實，但是這一項事實卻是所有萬物的共通本質，這一個基本本質是我們所具備且相同的；因此，相對思維的再超越不只是停留在洞視到物與物之間的相對關係而已，最終，它還能引導出對物與物之間的相通與相容；當差異回歸到統合時，差異性才有其存在的價值與意義。當我們從統合又再次推出時，我們面對差異才能發出讚嘆，天地正因其各自的差異所以才能平衡（這才是真正的「齊物」）。

因此，我們可以推想，子輿的這些「所用」，必當是由感知巨變之後，先回

⁷⁰ 參見〔美〕安樂哲著 彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》（河北：河北人民出版社，2006），頁 587。

⁷¹ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 66。

歸到「中軸」上，然後再推出的「所用」；世人所以為的「材」與「不材」，「祥」與「不祥」，就此都可以解消了；但也正因為如此，而又被重新建立起來了（莫若以明）。原本那些被拒之千里的「疾病」可以不是「疾病」了，因為「死」本來就意味著「生」；我們的生命不斷地在「中的狀態裡」進行淬煉，這便是所謂的「養中」；思考於其中、學習面對於其中，進而調整於其中，最終體認到自身就「活生生地在其中」。

這個「寄託」顯現了一種開闊的情操，與自在悠遊的心境。事實上，當我們在「欣賞」的狀態時，其意味著，我們的思維是開放的姿態，我們不僅僅是自由的，我們更是自在的。

正當我們「得到」時，那是條件具足了；而正當我們「失去」時，那是條件不具足了。但是，我們更要明白一件事實，即「得到」與「失去」，都是條件在進行重組，「變化」才是背後的通則；這就是讓思維回歸到「中軸」上。「得到」，是「適時」；「失去」，是「順應」；它們的總和正是「適時順應」，得知此道理便能有所「安」、有所「處」，「安處」於天地之中，這就是「與時俱化」。《莊子》為此狀態，稱之為「懸解」。

從思維的推演上來說，「懸解」便是一個在生命歷程上不斷轉化的自我。「懸解」將世俗所僵化之「用」化為「無用」，在以其回到「中軸」上的「無用」而放諸四海轉為「大用」（所以「無用」就不是沒有用，而「用」又有了新的詮釋空間）；「用」被賦予一種具有宏觀性的視野，以及活力充滿的動能。然而，這種活力與視野，並不是一種存在於自我預先設定中所要期待的；相反而成的，期待也被自己的宏觀與活力給解放了，在無所期待的心境中才能真實展開「寄」的旅程，而不是走向充滿自我執著的「定見」裡。這裡唯一可以一直持續下去的「寄望」，便是在於，「寄望」於「無所寄」，也就是能回歸到「不寄」；以「不寄」的態度去投入這個真實因應於自己的「寄」的旅程；這樣的旅程似乎沒有終點，因為終點就在於每一次的起點上。

所以，《莊子》將進而藉由身處於「生死」臨界點上的子來，來世現生命的無窮（思維的悠遊）；其言：

俄而子來有病，喘喘然將死。其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱！避！无怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化，又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」⁷²

妻子「環而泣之」是人間相當據實的一面，但只是這一面，顯然是不足夠的；透過「叱！避！无怛化！」的責備，「環而泣之」，才能顯現出更為深刻的人間意義；這一個責備的語意背後，事實上將充滿著對人間的再回歸——我們因為這樣，可以重新認識自己。

不要驚動這將變化中的生命（无怛化）——這一個思考向度，其實不只是在思索將如何面對死亡的到來；更為重要的意義是，它也同時在提醒我們將如何面對我們「活著」的時候，一個隨時都在改變的生命狀態。正值有「死亡」的到來與這不可改變的事實，我們才能藉此去回顧「生時」的種種與其意義；因為有了這些「變化」的存在，所以才能讓生命的意義可以有再度被重新檢視的必要。佇立在這個「中軸」的空間裡，生命就此展演在隨時可以接迎「死」，以及如實面對「生」的狀態上；「中軸」將視「生死」為一體。當思考到「死生如一」這點時，就是明白那些斷斷續續的「變化」也如同在經歷一場「生死交關」一樣，生命就在這「無常」中體現其「常」。

思維要有所「活化」，並非只是關注於片面的「活」的角度而已；其實「活化」還需「死亡」的參與，有了「死」，生命才能完整；所有的生命轉變，就如同是一場生死的實際展演。所以，「轉化」的深切意義正意味著，不斷地死亡與生長。要將你「變成」什麼東西？又要將你「帶往」哪裡去？是要把你「變成」

⁷² 《莊子·大宗師》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 261。

老鼠的肝臟嗎？還是把你「變成」小昆蟲的背膀？《莊子》以「造化」二字來形容「死」，並且以此來訴說「生」；在「得其環中」的語境裡，生命中的「死亡」將意味著「重生」，而所謂的「重生」也意味著「死亡」的氣息；聖人絕無刻意藉由「造化」二字來營造曖昧不明的氛圍，聖人由此更加清楚地從兩兩相對中意識到兩兩的統合，進而又能如實地去面對兩兩之間的差異。

當我們能「欣賞」這些變化時，同時也意味著，我們可以好好的「品味」自己。當我們在「因應」許多狀態時，我們其實是在「觀照」自己的。所以「懸解」不是消極的生命觀，也不是相對於消極而推出的積極，「懸解」恰恰是「得其環中」—「懸解」是讓自身真實地去面對自身的變化（包含心理的訓練，以及身體的探尋），「懸解」讓自身回到「中軸」上，它不由預設來看待事物，它讓自身保持在「因」的狀態中。

所以，此時的「因」，不是「因是因非」的相對性的「因」；此時的「因」，是「因其固然」的「因」；因為能「不將不迎」，所以能「因」其所「變」。我們可以這樣說：「懸解」正是將自身「寄於」變化莫測的狀態，並且從中與任何可能性相遇，進而與各種可能性相互共存、共和，以及共榮；這種狀態不會刻意地去讚美功成的偉大，當然也不會輕易地讓自己錯過因其失敗而所能給予的成長。那麼，這便是子輿與子來給予天地最高的評價，也是他們給予自身的最終期許，期許於不受限制的期許當中；然後，子輿與子來現在又是如實地回到自己身上，安然地面對這些所謂無所逃於天地之間的變化。

面對生命，我們有其無可抗拒的實然與必然，認清這點宇宙給予我們的這項變化的啟示時，所謂「自然而然」的道理，便會因此思維的提振而顯得如此飽滿而深具精神意義。所謂的「無限」到底在哪裡？它又是什麼？深思其中，「無限」的開拓正是從我們這個「有限」的個體開始的；這個轉折無非是回歸到「中」的思維上，透過回歸到「中軸」，再由「中軸」推出；生命本具的「有限」就此朝向「無限」前進。

據此，所謂的「託不得已」就不是簡單性的「自保」，更不是沒有思維底下的「遷就」；聖人是將自己原先「有限」的「用」投向廣漠無邊的時空轉化中，與他所遇見的是「無限」的「用」，他所希冀的，是透過宇宙的種種來詮釋他自己。

所謂的「物化」，是先讓自己投身於萬物之中（回到中軸），再由認知到自己是萬物成員之一的體會中，重新來詮釋自己（再由中軸推出）；正當我在思考，是我在夢蝴蝶，還是蝴蝶在夢我的同時，我已經在告訴我自己，我不可以只是我而已。對於這一層轉折，其實深具「勇氣」，充滿「智慧」。

《莊子》更進一步的說：

子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶鑄金，金踊躍曰『我且必為鏌鋌』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大爐，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」成然寐，遽然覺。⁷³

天地給我這個形體，這必定是有所限定的；限定於「生」，限定於「老」，當然也限定於「死」；天地以這個限定來展現我活著的時候，又以此限定來讓我體驗年老的氣息，最終又以此限定來讓我體會什麼是結束；這些乍看之下的「限定」，因為有了以上的反思，一切將顯得如此「無限」。

所謂的「載」、「勞」、「佚」、「息」就顯得如此平實。能思考到天地「載我」的同時，我反而能就此來「乘載」它；當思考到天地之所以「勞我」的意義時，

⁷³ 《莊子·大宗師》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 262。

我反能藉此來訓練自己，使自己「悠遊」其中；生命透過年老來享受「清閒」，而不是「懊悔」以前的種種，這種沉澱使得生命充滿活力；最終的死亡並沒有打擊我，因為這是為了下一個旅程所準備的「休養」，死亡的存在與意義將意味著下一次的生長。所以，能感知到「生」的喜悅（善吾生），就必定能學習感知到「死」的意義（善吾死）；事實上，《莊子》要我們面對的課題是，我能好好「善用」生，也能好好「善用」死，這就是「無用」的態度，正是「大用」的精神。天地宇宙這個大熔爐，將要使我變成什麼？已經不是重點了！這裡所顯現的思維的高度、深度與廣度；正是在於，我可以是任何一項事物了！相對而言，所謂「物化」就不只是「物化」，其實是「心」的「轉化」。

事實上，天地宇宙並沒有限定我們，這個限定的身軀就從這層思維的轉化中被開啟，我們就「用」在「無用」之中，我們必須行走，但卻行走在成長的歷程裡。誠如哀駘它或支離疏一樣，一般世人眼光中的醜陋、畸形、變態等不好的狀況，對他們而言，心境幾乎是不受影響的——他們是能面對自己的，並且又是能從中轉化自己的。或許他們是眾人眼中極為「不材」的人，但正因為他們以「為惡无近刑」的思維來轉化自身的內在，而又能以「為善无近名」的思維來展現他們的外在，所以才能從「因其固然」的「中軸」態度上來重建他們的「材」——原本「不材」的生命，反而因此而得到「大用」（材），而所能發揮的「大用」卻又是那麼的如實與平常（不因材而居）。事實上，他們的德性充滿（自然而然的體現出來），已經超越某種層次以上所謂的「材」與「不材」的分別了，他們實際展露的是「中性品質」的精神，因為他們的生命體證了一種思維的方式，即是「得其環中」的向度。

最終，值得注意的是：倘若《莊子》與《老子》在「中性品質」的思維推展上有其不同之處，那將「託不得已以養中」與「不如守中」相較，前者更明顯地具備著提振精神與超越自我之意義。

「守中」本具「活絡」之品質，它意味著思維從不被僵化，正如同「水」的

流動一樣自然而活潑；然而，在其「養中」的思維裡，除了傳達「活絡」之品質之外，更讓人深思當有所謂包容、承受與成長的道理；在這樣「活絡」的思維方式中，實包含著一種對生命的承擔與責任。

深入而言，所謂的「養」：正是面對這些無所逃於天地之間的條件轉移與變動所需保持之方法與態度。而此時所謂的「中」：便是讓自己處在這些無所逃於天地之間的條件轉移與變換之流動上。所以「養中」：就是在這流動上持續地尋得解決的方法，這同時也就是面對生命的最好的總體方向與態度。

回到「中軸」，不但沒有讓我們走向任何一個偏激的狀態，它更使得我們不會變成一個膽小、懦弱、無知，且帶有朝向「鄉愿」前進的歧途上；「得其環中」，此時顯得如此前瞻、靈活，而有氣魄。從「養中」思維的內涵來說，更能突顯道家在面對生命的總體時，其關懷的層面與認真的態度。寄託於「不得已」，而能安然其中；不生其心，而能「養」其中。

這裡所呈現出來的生命總體態度，是一種「超越性的強勁」，這個「力道」顯得如此平和而有其活力；它不是消極的逃避，也不是積極性的展露，它恰好是個「中」，是一個「然」。

對於這段歷程的轉換而言，正是生命內在的修養，是對自我的再認識，是對自我的重新建構—生命充滿了反省、涵養與創新。反省自身於這變化的生命歷程中，涵養自我寄寓於這不得已改變的生命種種，最終提升並轉化自我的心境，使之生命的整體因應於這「多變性」的生命本質當中（接應任何可能性的發生），這就是所謂「託不得已以養中」的最終精神。

「託不得已以養中」的生命省思呈現了一項更大的意義，即《莊子》沒有選擇逃離人間，沒有消極面對生命的任何課題，沒有就此而違背他自身最為看重且清晰的信念—「莫若以明」，更沒有讓思維只停留在純粹性的理論架構上一「寓

諸用」。這種對生命本質的洞視，不但能安身與立命，更能經由這等思維的轉化與實質的生活歷練，超越原有那些對生命種種的制限；這顯得《莊子》的生命觀格外務實，又不失其天真自然的性情。