

第四章 道家中道思維的生命體證與實踐

—逍遙遊

本章提要

「秩序」的重建所蘊含的真切意義是如實地對「人間」提出回應；古典道家的生命確實也能同在這場歷史轉變上找到這種相為呼應的情態。在老、莊思維體系之下的「中道」觀，亦是要「因應」於這人間的課題。

「反向思維」為的是重尋生命的平衡，而「環中的回歸」為的是洞視事物相因的結構；在徹底檢討過去秩序的同時，古典道家也同時在進行全新的歷史闡釋，更為重要的是，他們也同時在重新詮釋生命的意義，以及展現他們對這「人間」的全新解讀。議題的核心可以相對來說，即古典道家並沒有離開「人間」，甚至在其思維的架構中，他們企圖扭轉這所謂「秩序」的真實意義；誠如培風而上的鵬鳥、莫不中音而解牛的庖丁，或是醜陋無比卻德性充滿的哀駘它，其寓意背後都在引領我們重新省思自是底下價值的武斷與暴力；他們確實行走在人間，但卻希冀活化這人間。在恢復秩序的同時，這是一場秩序的突破，更是一次秩序的創造。本章將回到道家的生命情態，藉由這些形象與其這些形象背後的思維模式，來探討他們對「人間」的用心，以及這用心背後對這「秩序」的終究期盼。

第一節 思維向度之擴充與無窮—不知其幾千里

無論是鵬鳥的飛行，或是南郭子綦「吾喪我」之狀態，皆是一場不斷擴充自我生命向度的精神訓練，反觀這層增長自我的作用，即是從解消自我之「所囿」而開始的。鵬鳥振翅翱翔的內在意義，即是起於重新認識自我之精神所開啟的；而「吾喪我」的南郭子綦，即是透過層層自我之解消，而重拾生命的能量與提振生命的新價值。翱翔的寓意，即是顯現思維的成長；而「吾喪我」的意義，正是整肅自我而以應新局。這即是所謂的「大」，就是讓思維先行擴充；這正是道家在生命歷程中體現「中道」思維的第一步。

針對於思維內容的釐清、言論秩序的推演，乃至於對事理質地的考察，當然有它實質上的存在意義與其必要性；然而，無論是釐清、推演，或是考察，最為人所擔憂的，正也是出自於這些在「方法論」上的限制（有其「成」，必然在另一方看來，就有其「毀」）。《莊子》曰：

知士无思慮之變則不樂，辯士无談說之序則不樂，察士无凌誅之事則不樂，皆囿於物者也。¹

他們（知士、辯士、察士）試圖找出問題的所在，但卻也往往因此而鎖定了自己；更為人擔憂的是，這不但限制了自我，反讓釐清、推演，或是考察的本意脫離了原先的發想；所謂「不樂」將顯現一項事實，即這些釐清、推演，或是考察的原有本意已經偏頗地朝向單只為自身服務為目的的路前進，觀點卻極有可能只停留在自我的思緒裡盤旋而自是其中；這不但不能進行思緒的釐清，也使之推演走向失序的狀態，而所謂的考察就會顯得如此凌亂而支離破碎。

¹ 《莊子·徐無鬼》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 834。

有「彼」既有「此」，「彼」與「此」之所以成立，正在其各自有了「我」的預先設想，這樣的設想不是不好，而是會往往依此而膨脹了自我，轉為「成心」，而「囿」於所見。這種自是的結果容易將兩兩的關係導向對立的位置，「彼」與「是」於是便走向「得其偶」的狀態而無法抽身，攪擾、紛爭、心鬪也就隨之而來。

誠如之前章節中所論，對立位置的形成，將使之各自的觀點易於偏頗地著重在某一種觀點上，正如只著眼於門的「開」與「關」，進而忽略了「開」與「關」都是由「門軸」的作用原理所開出的（我們忽略了其中的成因）；無論是著重在「此」或是鎖定於「彼」，「彼」與「此」之間拉鋸戰終將顯現出一個核心問題，即「我」無法真實地面對「自我」，乍看是「彼」與「此」之間的對立，然實質上卻是「自我」起了對「自我」的對立；「囿」於所見的「自我」，以此自是為真、為用，進而大亂真實的本來面目，自以為是的掌控顯現出某種渺小的無知，此時的「我」讓生命的整體性產生破裂，甚至在這些撕裂的自我孤立當中產生不斷循環的是非。

因此，為了避免這些無謂的撕裂，《莊子》採取了一個相當大的思維轉折—回到「中軸」上；而《老子》則提出「多言數窮，不如守中」的維度來進行思考。在「開」的情境下，也同時思索著「關」，在「關」的情境下，也同時思索著「開」，所謂「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一」。²值得注意的是，此「復通為一」是思維轉化之後的結果，然在得出這層結果的前置作業中，了解「彼」與「此」之間的差異性，才是能「復通」的主因；因為在這層反思歷程中，「彼」與「此」之間因關注到各自之間的差異所在，所以可以進行一次對「彼」與「此」之間的瞭解，原先的碰撞進而提升為成長，瞭解「彼」與「此」之間關係乃至問題，正是給自己看清自己的一次機會；有了這番的歷程，才能實質地掌握到「復通為一」的精神。「通」即是先將「囿」破除，並且把這些原有的「囿」串連起來；真正的通達，具有智慧的思索與運用，絕非只是停留在為了

² 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁70。

打破而打破的階段。

據此，洞視了「開」(彼)與「關」(此)都是因其各自有我而成立的，那麼即能進一步思索如何化解這種「對偶」所帶來的限制；所謂「皆囿於物者」，即是「囿」於己心，當「對偶」產生時，自我是無法融入萬物之中的，這顯然不是事物選擇逃離我們，而是我們限制了事物；如何不礙於我們的形體，不受限於我們的內心，就是打消這個對立狀態—「偶」(耦)，即能同時關懷並注意到「彼」、「此」之間原有的平衡，甚至重新面對並再次建立此關係之平衡。在《齊物論》的開端寓言中，顏成子游眼中形如槁木、心如死灰的南郭子綦乍見之下是如此地失去生命的活力，然顏成子游卻也敏銳地觀察到，「今之隱机者，非昔之隱机者」³，此時的南郭子綦確實不能同日而語；然而，為何如此？乃因於「今者吾喪我」⁴。就此，陳鼓應指出：

吾喪我：摒棄我見。「喪我」的「我」，指偏執的我。「吾」，指真我。由「喪我」而達到忘我、臻於萬物一體的境界，與篇末「物化」一節相對應。⁵

陳鼓應之說依照古訓而來，頗為中肯；然就本論文之核心(中道)再度深入思索，所謂的「喪我」即是「喪偶」，實對應於顏成子游一眼所見之南郭子綦那「隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦」的狀態；「喪我」正是將自我先由對峙的狀態中抽離，抽離有「彼」以及有「此」的「對偶」關係，因為「對偶」的關係就在於各自自我成心的建立；「彼」解消自我，就能進入「此」，「此」解消自我，就能進入「彼」，此實為「復通為一」的道理；它們見識到其各自的差異，進行了一場自我的反思，以及可以朝向融通的思維方向；這將環扣之前章節所論，即從「彼是得其偶」到「彼是莫得其偶」的轉化歷程上，「我」逐漸被抽離，「耦」亦逐漸被消弭；觀點不再是自是的「我」(對立的偏私)，而是漸漸朝向更為寬廣的「吾」(中軸的位置)；正其所謂：「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，

³ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁43。

⁴ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁45。

⁵ 參見陳鼓應：《莊子今注今譯》(北京：中華書局，2001)，頁35。

以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。」⁶當我們的視野回歸到「中軸」(樞)時，我們不但能同時看見「開」與「關」，也能深入並具體地理解到為何能有所「開」與有所「關」的道理，以及這思維理路背後的确切原由—我們可以藉此來觀看自己；看見真實的自己—「見到真吾」。

「吾喪我」確實是在進行一場「摒棄我見」的精神訓練，然而更為深入的啟示是，「吾」除了用「真我」來理解之外，「回歸中軸」的思維推論理當更能呼應《莊子》的整體思路；當「開」與「關」相互進行參照時，各自成見的「我」就必須接受檢閱，「喪我」不是將自我的聲音全然泯除，而是重新評估自我或調整我與他者之間的關係；「無偶」(無耦)就是能全然面對各自與彼此之間的種種狀態，「無偶」反倒能更為竊實地去尊重每一種原先與之對立的聲音，中性品質所要接應的，便是這些喧噪的聲響；陳鼓應所言「與篇末『物化』一節相對應」即是。換言之，所謂「中」的狀態，即能保持在了解對立、化解對立的狀態上，以無我(無對偶)去接(觀察、理解)應(面對、處理)每一種事物；然卻也從中無時無刻地在展現著「我」(以無我來呈現真我)。

所以，看似了無生意的槁木與死灰，實際上卻隱藏著無限可以再被推出的新能量；因為，此時沒有「成心」、亦沒有「我見」，只有一個可以再度進行重組的「中性品質」。乍見之下的「模糊」(形如槁木、心如死灰)並不能就此而言之為「不清不楚」，因為，過度的分析可能會分化原有的整體，而使之整體產生破裂與對峙；採取「中軸」的思維模式，並非就等同於沒有「立場」，因為「立場」就表現在「無窮」的應對上。在沒有被自我的所見、所知給「滯囿」時，所以槁木與死灰的實際品質將顯得如此生意盎然，在了無生意的狀態下，實際蘊藏著無限的「生機」；當思維的視點回到「中軸」時，所知、所辯、所察，就不是為其「所樂」而為，而是為其「所樂」進行破除；「吾喪我」使之「所樂」停止，讓「樂於」自身「所知」的障礙解除，並時時對自身的「所知」進行叩問，叩問於那「彼是莫得其偶」的平衡。思維的用意將必須有所「表態」，然絕非只是在強

⁶ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁66。

化自我的立場上行走，去除我見，是期許自我生命當有所重生才具有其意義；透過一種解消的方式，來看清自己與一切，而完成自己。

這場「損之又損」⁷的精神訓練，實際上是一次又一次讓生命「提升」的歷程；經由某種程度的解消（摒除我見），其實是某種程度的增長（參照他者）；誠如《老子》所言「孰能濁以靜之徐清」⁸，透過一種寧靜或沉澱的方式來聆聽所有的聲音與看見所有的視點，聞其所無聞，見其所不見，以增其所見所聞；當聞見有所開拓，思維自然有所擴充。接連《逍遙遊》中的鯤、鵬寓言得知，優游與翱翔，將意味著，是一場不斷進行自我增進的訓練，反觀這層增長自我的作用，即是從解消自我「所囿」的生命歷程開始的。

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。
鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。⁹

所謂「不知其幾千里也」，首先提供了在思維方向上的「突破」意義，對於「我們已經所知」的內容進行了一次擴張的作用，藉由這個擴張，我們的「所知」實質上會因此而產生了某種程度上的「變化」，至少這可以對我們的「所知」提供某些參照值；這使我們意識到，思維不能再只是靜態的、停止的；嚴格地說，思維不能夠只自滿於它自身那「不動」的狀態，這裡的「不動」，正是所謂「囿於物者」的狀態。換言之，「鯤」或「鵬」的生命律動則象徵著某種程度的生命轉化意義；在「鯤」為「化」，在「鵬」為「徙」；優游的「鯤」、翱翔的「鵬」，正需不斷為自我提出反問，反問這些根源於自心的自是與限制，正當每次在對自我自是進行解消的同時，其意味著能更進一步地優游與翱翔在生命的流動當中；因知其自身的「渺小」，所以才能顯現「其大」的精神。《莊子》為此使用了一個

⁷ 《老子·四十八章》。為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。

⁸ 《老子·十五章》。

⁹ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁2。

相當據實的形容詞：「大」¹⁰。

不管是「鯤之大」或是「鵬之背」，身軀形體的「龐大」顯然已經超出我們所可以想像的範圍（這證明一項事實，即我們的所「知」與其所「行」，事實上是有限的，我們只限於自己的所見與所聞），對於「鯤」與「鵬」的「大」的形容語句之背後，實已拉高、加深並且擴充我們思維原有的內容，在這一次的思維刺激中，確實使我們對生命的原先認知與界定產生了相當大的震撼力；也正是因為如此，從這無法想像的範圍出發與引導，思維活動的本身才有被「喚醒」的可能。

藉由事物形體的「龐大」，一種無可想像的範圍來拓展我們的思維內容，實際上是在推演並持續我們思考的可能性；這顯然不是一個假設性的思索而已，它實際提供了我們必須對既定的事實進行一番思索，一番有別以往的思想，以及需要持續不斷進行思考的品質。站在這項思維的「突破」意義之上，視野的提升與深化是極為顯然的，這不僅沒有放棄或停止那原來思索的用意，進一步地又能將思索的品質拉到一定的高度。更深切地說，就這一次的「轉變」（大）而言，是在於「突破」我們原有的界定，與因其所帶來的任何一項自以為是的觀點（小），好讓我們在更為寬闊的視野當中持續進行思索。

正因為是「不知其幾千里」，所以可以藉此「不知」來引導我們思考到那些更多我們不可預知的可能性，與那些因其「不知其幾千里」而拓展出來的在思維本身思考活動之上的無限性；也正是因為以「不知」方式來叩問現有的「已知」，「知」的品質才能有所提振與革新；至少「知」能因此而意識到自身將必須有所

¹⁰ 吳怡對《莊子》所謂的「大」的思維概念有這樣的見解：在《莊子》書中提到的「大」，約有三種：一是形體的大，如大舟、大椿、大瓠、大樹等。二是相對的大，這個觀念上的相比，如泰山與毫末，大年與小年，大知與小知等。三是絕對的大，這是精神上無限向上發展，如大方、大通、大仁、大美等。吳氏為此「大」分析出三種層次：

形體之大—由小變大—順

相對之大—破小為大—忘

絕對之大—化小成大—化

參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》（台北：三民書局，2004），頁15。

「突破」(知不知)才能前進，所以「知」可以保持在思維持續能有所活動的狀態上。結合《莊子》「得其環中」的思維方式一同進行觀察，「大」的實質意義首先在提振我們必須「突破」自身的限制，好讓思維的內涵能有所充實，其充實的方法即回到對「彼」與「此」之間的對偶性質上的消融；進一步讓我們思考到，思維品質若要保持在一定程度的靈活狀態上，就必定需要接觸並參照有別於自身「所知」以外的「不知」，而不是自限在自我的「所知」當中。

關於這一次的「變化」，實質展現在《莊子》下一段的陳述裡，在富有連貫性與節奏感的文章中，思緒的脈絡不曾中斷，甚至逐漸有所增強，「大」的概念將展現在一個相當據實且必要的歷程裡；《莊子》將透過另一層較為具體性的語言描述來說明「大」的內容，其言：

《齊諧》者，志怪者也。諧之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。¹¹

在這段確實富有活動性質的具體描述中，鵬鳥的「水擊三千里」或是「搏扶搖而上九萬里」等行徑上的「誇張」描述，實緊扣著「大」的思維體系，「鵬鳥」的飛行隱喻是一次偌大的旅程。無論是「擊」或是「搏扶搖」，實意味著是一場在思維歷程中的自我改變與自我創造，這裡實質呼應並強化著與《莊子》之前所謂「怒而飛」的陳述語境。在這群意象群當中（大的意象），實際的意涵是，生命的質地正在不斷進行提振與擴充；各種聲音不斷地進入，視野不斷地有所改變，而參照質也不斷在增加當中；這還隱藏著一個事實，即「吾喪我」的精神訓練也不斷地在被實行中；正當「三千里」與「九萬里」的偌大陳述被一再提及時，原有的「對偶」之衝突便一次又一次地在進行解消，在此次「大」的旅程中，中性品質不斷被喚醒，這將有助於對自我的真實理解，乃至在某種程度上帶動起自我

¹¹ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁4。

思維之轉化。

觀點是如何走向不同的位置的？而思維又是如何被活化的？在極為明顯的陳述中得知，鵬鳥的視野從高空往下凝視，觀點沒有停留在是以往的限定中，思維在高處往下的鳥瞰維度中得到啟發；奔騰的大氣，豐碩的事物，生命的展演在相互流動的轉變中不斷進行著，有限的所知一直接受刺激，有待的身軀一直在從中進行自我的調整。鵬鳥凌空而上，反觀自我，龐大之身軀在蒼茫天際之下亦是塵埃也；所謂「其遠而無所至極邪」實為「至大無外，至少無內」的醒悟，是一種對自我心靈的招喚，招喚那被遮蔽的心智；在這一次《莊子》別出心裁的語言陳述中，《莊子》十足地進行了某種程度的破除，而又重新樹立，樹立在一個需要不斷重新再樹立的「軸心點」上，這場「巨大」的心靈擴增，實際上是感知於那自我的「渺小」。

回顧並與《老子》所謂「知不知，上」的義理相提並論，鵬鳥正飛翔在不斷解消自我框架並重塑新視野的歷程上；因知其所不足，而持續奮力向前；無論是「鯤」或「鵬」，碩大之形體面貌，打開我們從未想像的新世界；這是一次煥然一新的重塑。徐聖心為此指出：

「造型」皆吾人經驗實無而可有者，以此疏離甚至撕裂尋常閱讀文本、世界的方式與心態，只以符應、受納外來的與料為足，把讀者移置於全然陌生之境，又藉由親切平易，使讀者安於此陌生，開始重塑全新的經歷。¹²

以「鯤」或「鵬」的龐大型體（大），或是從「鯤」到「鵬」的型體轉變（化），乃至於是在「鵬」的全新視野當中（怒而飛），「全然陌生」的環境將引領我們再次有必要去認清事物的質地，那些我們無法預知與詳細的質地，乃至需要破除我們習以為常的種種。「形變」的意義遠遠超乎了只是為了荒誕而設計的心理，在

¹² 參見徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》（台北：國立台灣大學中國文學研究博士論文，1998），頁 55。

這些設計性強烈的寓言故事中，提升思維在某種程度以上有其「重新組合」的能力及其基本素養才是此荒誕語境背後中的真切意義。「大」的思考讓我們產生對生命的敬意，尊重那些我們所忽略或淡忘的視點，在經多方思索之後，視野於是得以擴充。

《莊子》正以一種「荒誕」的方式來擊破我們原先自以為是的這種「荒謬」心理，經由這一層層的自我檢閱來穿透各自原先的執意（不知其幾千里—不讓立場之預設來阻斷或干擾思維的靈活性）；以「荒誕的語言」環境來擊破「荒謬的自是」，這正可以使事物回到一種最為平實的狀態，而這種平實的狀態就是如實地面對這些不可預期與不可自以為是的「荒誕」。

倘若「知」可以意識到自身必須保持在持續有所活動的狀態上，「知」就會行走在不斷「叩問」自身所「不知」的進程上（這是一場不斷學習的歷程）；就在這一個環節上，思維的轉變具實地形成了，思維的質地也同時有了改變的可能。從「鯤」的視野轉變到「鵬」的視野，這呈現出一個極為重要的思想意義，即思維的品質正不斷再接受重組；暫且不論視野是否有所提昇，但視野本身的觀察角度鐵定是有所不同的，所有的視點將受到其他視點的相對刺激；這將意味著，「立足點」是有所轉移的（思維有了不同的方向，而不是以往的自是與孤舉），當自身遇見與其不同的另一個視點時，它將必須有所調整，這一個「立足點」正在力求它自己的靈活度，以及培養其自身的接受能力與包容力。

當所「立」之「點」不再被因其自心的「所知」給限定時，僵化的局面就會化解，原先自我以為的「所立」就能有所「突破」；事實上，這種「無所立」之「所立」之狀態是相對格外穩定的，正因為它「立足」於那不被自我限制的「點」上，它「定」於「不定」的狀態裡，所以它相對能格外地穩固。

所以，此「形變」實意味著一項事實，即這是一個不斷需要擴充的成長歷程；那麼所謂「怒而飛」，並沒有讓生命遷就於一時的「所知」而停留在一個被限定

的思維上，「怒而飛」又是另一次持續不斷的自我轉化（化）；這是一場不斷叩問自我的真實覺醒，就是行走在時時察覺到自己還無法完全覺醒的進路上刻刻鞭策自我。然而，這還證明另一項事實，即我們的「想像」正是可以依此而被持續地拓展開來—我們的「所知」與原先的「所限」將開始有了新的契機與前進的方向；思維被活化了，生命有了活力，在槁木死灰、荅焉似喪其耦的本質中，卻寓意著與萬物同步接軌，此時對生命有了全然新的觀察方向，因為正值「偶」被解消，真實的「我」被喚醒於「無我」當中；「搏扶搖而上九萬里」的鵬鳥能凝視天地如一，正誠如「門軸」的作用將能全然地因應所有可能發生的狀態。

第二節 從「積累」到「成化」—化而為鳥

相較於斥鴳的「所囿」而言，「笑之」的行徑將顯現出一種自我限定的封閉狀態；然而，鵬鳥之「圖南」，卻展露出一種生命力，一種對自我寄予無比期許之動力。「圖南」的生命體，不斷在進行自我之叩問，不斷在進行檢閱「中性品質」的質地，這是具體的實踐歷程，其意味著，是一場有所積累而成化的歷程；此「中」不斷朝向下一個「中」前進。庖丁之解牛亦是如此；經驗必須謙卑地面對並學習經驗自身的可變性，我們必須洞視事物本身當有其不可預知的一面；從對經驗的省思與調整中（積），再造新的因應方式（化）。這便是思維歷程中所謂的「轉化」，由「大」而「化」。這是道家中道思維所呈顯的第二層次。

這是一個不斷需要自我擴充的成長歷程，實意味著，生命必須去觸碰其原先不可預知的事物，成長就在每一次的學習當中進行。《莊子》言：

且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟；置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里則風斯在下矣，而後乃今培風，背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。¹³

《莊子》的思緒將接續在「積」字的思考上；就生命必須有所「突破」的意義而言，「積」字的真實意義將顯得別開生面。鯤之「大」，以及鵬之「背」，其「龐大」之形象則與「積」、「厚」等觀點相為呼應。鵬鳥的翱翔必須有其深厚之氣流（風）作為基礎，而鯤之優游亦須北冥之廣大以為根柢；然而，就此反觀鯤、鵬自身，欲上九萬高空，則必須面對此氣流來突破自我，欲化而為鳥，則須經歷一番奮鬥與努力，這是一場自我對自我的訓練，是一次對自我的超越。誠如釋德清

¹³ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁7。

所言：

以暗喻大聖必深蓄厚養而可致用也。¹⁴

亦如同「知不知，上也」的道理，「知」之所以能得以延續與轉化，乃根源於對自我的叩問；面對浩瀚無垠的天地，我們必須更加積澱、充實我們生命的基本質地。回到本論文的核心，思維之向度將如何擴充？實在於能面對其「不知」，以反思自身的「所知」，讓生命經由觸碰廣大事物之狀態來提振生命的質地，「積累」就此相互營造。

相對而言，一個自視甚高，以其所知而為唯一者，則將限於自是當中而不能知。思維倘若是在封閉的狀態中而能感到滿足時，其實是相當危險的；《莊子》為此提出一個反例：

蝸與學鳩笑之曰：「我決起而飛，搶榆枋而止，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」適莽蒼者，三餐而反，腹猶果然；適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知！¹⁵

反觀二蟲之行徑（笑之）；「搶榆枋而止」，實際上是受限於自心，而不是榆枋；「時則不至而控於地」之實際原由，也是在於那自是的框架所導致；「小」確實不能及「大」，正如自是的認定不能通透廣漠無涯之變化，不能跨越所限，即不能跨越自我，亦不能呼應天地宇宙之若大。「笑」無疑地是一種自我的「膨脹」，相對也是一次自我的「矮化」；當「彼」與「此」都陷入在各自的自是氛圍中，「彼是」之間便得「其偶」，一旦有「偶」則不能持「中」，觀點一旦被鎖定，則大瓠之「用」將一併被封死；蝸與學鳩正以這樣的態度來衡量鵬鳥。

¹⁴ 參見憨山大師：《莊子內篇憨山註》收錄於《老子道德經憨山註；莊子內篇憨山註》（台北：新文豐出版社，1996），頁164。

¹⁵ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁9。

對立之產生並不是問題的關鍵，問題的關鍵是在於不知回到「中軸」上來進行思考，因為自我沒有察覺到自我之不足，更以其不足而感到自滿，自我只有行進在自是的狀態上；蝸與學鳩正以對立之心態來面對此對立，則其「我」必然只是「小我」。據此，相較於有「所囿」的自我限定而言，鵬鳥之「圖南」，將顯現出一種對自我有其無比期許之動力。

從「積累」到「成化」，生命不斷透過蓄養而能深化，而能更加認清自我，使之思維寬闊，在「庖丁解牛」的寓言中，亦能見聞其詳：

庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤、導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」¹⁶

以「三年之後」的基點進行回返觀察，庖丁展現在文惠君前的解牛技術，絕非能一夕憑空而得，時間的意義正突顯出一個實際上的必然條件，即無論在面對任何一項生命中的實質體驗時，終將需要一段屬於在歷程上的涵養；這誠如在《逍遙遊》中之「鯤」與「鵬」必須有所其「大」的思維一致；起初的前三年，庖丁眼中無非全然地關注於牛的全部身影，他必須經由實際的形體來「解牛」，這個階段的「解」是以其「所見」為基礎，透過實務上的操作來訓練自己，這便是「積」的歷程，「積」的意義開啟庖丁對於未來在解牛之路的基礎；庖丁必須直接碰觸他自己所「不知」的事物，進而藉此來反思他的「所見」與「所聞」，以擴充並

¹⁶ 《莊子·養生主》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁119。

調整他每次當下的「所見」與其「所聞」。

「積累」的意義在庖丁解牛的整體歷程中一樣是不可或缺的，這是一場需要不斷進行事物之摸索、自我之探尋，以及察識事物與自我之間之種種可能的歷程。在解牛的歷程中，「積」是一種歷練，它實質如同於在破除自我的「所限」，以增加自身的靈活度；誠如讓所立之處不再停留於一個固定的點上，或偏向於某一種自我的自是面上；因為，初學的庖丁必須增長自己的眼界，這一個增長自我的佇立位置，就在於步步趨近門的「中軸」上，庖丁必須接應「牛的狀態」；精神受到訓練，思維的向度將有所轉變，受到潛移默化的思維體系開始運作，思維回歸到「中軸」上，以所碰觸的經歷來增長自我的心智，一個沒有自視甚高以接應變化的心智。

在庖丁的回應裡，他「如實」地對文惠君訴說（他正以實際所面對與其所調整的狀態在進行敘述，就某個程度而言，庖丁似乎不是在用文字語言進行他對整體解牛程序之表達，庖丁實際上是在展演他的行為，他在吐納他的所見與所聞，以及所應——他正在將他所碰觸的狀態——「表述」出來）：在整個「解牛」的歷程中，可能不只是「技術性」的問題而已，也絕非只是在進行一項對已被固定的方式來加以陳述而已（技）；在整個歷程中，實包含著在展演我對生命的整體體驗，以及經由體驗之後的種種認知，更重要的是對體驗之後的所見、所聞與所解進行一次整體性的統整與表述；實際上，這是一場相當具實的生命展演，它絕對不只是一種純粹外在行為的表現或是內在理論的分析而已，這是經由一段實際體驗之後的確切感受之呈現（道）；對於這種感觸與體會，我們可以說，是一場透過「積累」進而「成化」的歷程。

事實上，庖丁不只是在「解牛」，庖丁是在與文惠君分享他對事物在其應對上的種種體會與其體會之後的生命心得，「解牛」所呈現的思維意義，其實是在「了解我們自己」；庖丁解牛事實上所體現的是「解己」，而不只是在「解牛」；正當自我碰觸到我們所碰觸的事物時，我們也等同是在藉由事物的每一處去返照

我們自己。回到「中軸」的位置上，庖丁與事物（牛）之間的「對偶」漸漸被消解，「吾喪我」的狀態也漸漸表現在庖丁對「道」的關注上，解牛的關鍵是在於自我是否有無融入在那個解牛的狀態裡。庖丁所注重的層面不只是單就「事物」本身而言，在整個「解牛」的歷程中，實際上已經包含關懷著「我」和「事物」之間的任何關係，以及如何處理在此關係上所發出的種種問題。我們可以更為深入地表述，文惠君所關注的可能只是「自己」（技），而庖丁所關注的卻是「全體」——人與牛的關係（道）。

「技術」固然是重要的，但如果只是一味的尊崇與嚮往，「技術」則極有可能不能處理偶發性的特殊狀況；當思考走向一成不變的方向時，看似公式化的方法卻可能扼殺許多創發性的思考。所以，「道」的實質意義就處在那對於我們不可預知的變化當中；實際融入事物之變化中，才能實際地就緒、接軌，以及到位，而不是眷戀在固定的形式上或是盲從於自我偏頗的觀點中。經驗並沒有停留在經驗自己身上，經驗將不斷進行翻新。三年之後，庖丁眼中已經沒有牛的身影，這個「全牛」的影像似乎是可以被拿掉的。從「積累」到「成化」的歷程中，庖丁一次又一次的「吾喪我」之精神訓練，實際上是讓自我走出原有或每一次的藩籬與所囿，庖丁必須時時面對「新局」。

「目無全牛」的思維意義正突顯出另一項事實，即「心無自我」；嚴格地說，庖丁所拿掉的不是全牛的影像，庖丁所去除的是自我所限定的影像；所謂的面對「新局」，正如同重新看待「自我」，「自我」從無僵化「自我」。誠如庖丁所言「不以目視」，眼中所現確實是每一件事物的樣貌，但卻不被自心所蒙蔽，影像不在落於自己的框架中；也如同所謂「官知止」，思維並不是不活動，思維正活動在思維自身沒有被限定的活動裡，思維必須接應更多不同思維的到來，思考的面向也必須朝向更廣的維度進行；它們彼此溝通，彼此參照，彼此解消「對偶」——觀察可以回到「中軸」上，狀態正是符於「吾喪我」的狀態中。所以，庖丁感受到自我感官所引發的自我限制將必須停止（官止），而自我自是的認定與無謂之堅持也必須就此解開（知止），「我」正在不斷地重新認識、解讀「我」；相對而言，

庖丁正如實地在接應事物的轉變，重新認識、解讀事物本身（牛）；因為，唯有「解我」，也才能「解牛」。

從「積累」到「成化」的歷程來說，當所謂經驗碰觸到全新的局面時，進入「積累」狀態的首要關鍵也就必須從放下自我開始，此時的經驗不可陷入自身的立場，它必須實質地面對眼前的狀態，所有不同的聲響都成為有價值、有意義的參照，生命的狀態使之回到「中軸」上；進而藉由這層自我的叩問，「成化」的效應緊接而來，因多方的聆聽、關注，以及學習，思維活化了，思維也必須視之狀態的演變而有所調整，生命的狀態使之從「中軸」上再往外推出；經驗可以在這次碰觸過程中吸收更多養分，經驗本身將有所茁壯並等待下一次新局而再度出發。

因此，所謂的「止」，並不是停滯不前，「止」也不是一味的結束或死亡，「止」正是能讓我們回到「中軸」上去體察事物；因為，庖丁所拿掉的，也是必須拿掉的是「自己」—唯有將自我的限定「停止」，才能繼續往前「行進」。

誠如之前所論，在「隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦」的「形如槁木」（官止：解除受限於形體或感官的障礙）、「心如死灰」（知止：敞開自我封閉的思維）的「靜止」狀態裡，事實上是氣象萬千的；這一次又一次的「靜止」，是為了接應事物的變化與活動，讓生命原先的限制消除以尋得更多的可能性；庖丁讓自己遠離了自己，遠離「官」與「知」的限制，如同南郭子綦「吾喪我」一致，對「自我」的解構與削弱，正是對「自我」的重建與再認識；人與牛之間的隔閡解消了，物與我之間相融為一，生命進入全體當中，此時可被視之為與萬物同步（這便是所謂的「物化」¹⁷）。據此，解牛正是在解人，解人也就是在解牛；「牛」是在我們生活當中所面臨的課題，而「庖丁」就是生活在其中的思維個體。

一旦「耦」被解消之後，「中軸」思維即被呈現出來，不以自我為主，而是

¹⁷ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁112。

讓我與物成為一個全體，所以庖丁此時「眼中」的「牛」，是「天理」，是「固然」；形體的背後，是一個充滿活力的思維空間；與其說庖丁是「眼有所見」，倒不如說庖丁是「心有所體」。在沒有誇大自我經驗是唯一的情境下，經驗必須謙卑面對並學習它自身，以及它不可預知的一面；在每一次的碰觸當中，事物都有其它自身所要呈現的「樣子」(然)，以及它所構成的「條件」(理)，庖丁正以「無耦」的全然向度，去接應事物的變化與實然的樣貌，他正讓自己成為一個「門軸」，佇立在這個「樞紐」上，以便施展或開、或關的作用（面對每隻牛的狀態，皆是全新的體驗歷程）。

「得其環中」的庖丁沒有扼殺事物變化多端的自由度，因此，庖丁也就可以讓自己行走在心靈自在的活動當中——「遊刃有餘」；「有餘」在那沒有因其相為對偶而產生的自我自是當中，「遊其刃」在每處所必須解消自我與面對事物的狀態裡。

進一步從「中軸」的思維向度來思考，我們可以理解到：「依」與「因」即是呈現出，不以自我判斷為唯一的判斷來進行判斷，這種判斷事物的方式，沒有滯留於自我的絕對立場上，沒有限定在事物的表象當中；「或開」、「或關」等，乃至種種門的作用，都依據於門的「軸心」；一旦觀察事物的角度回到最為根本的核心處時，自我的「自是」就會進入消解狀態，「彼」與「是」不再相為對立，自然「我」即能「喪之」。

經驗的層層積累告訴庖丁一項事實，即是經驗理當不斷進行自我的吐納——「吸收」每一次的全新狀態（納），「推出」每一次的因應方式（吐）；當每次狀況佇立眼前時，自我的觀點首先必須退居，削弱那過去自我所以為的必然，思維藉此回到對「對偶」的消解上（一旦「有偶」就會有其對立，對立者乃出於各自的「有我」；唯有解消「有我」的心態，才能聽見事物的種種原聲）；思維依此而有了轉化的空間，真實所面對的狀態成為一次最好的學習對象；庖丁將這把「解牛的刀」行走在該項事物的「樣態」之上，以及該項事物所呈現的「條件」當中，

積累證明還須不斷繼續積累，如同「鵬鳥」之「怒而飛」一樣，生命不斷在壯大
中。

事物的種種「樣態」不是我們可以預先得知或預設的，而事物的種種「條件」
亦不是我們可以主導與掌控的；我們唯一能預設與主導的就是，讓我們的預設與
其主導解消；因為，「大瓠之種」有它更為廣闊的用途，而「無用之樹」可以樹
立在不何有之鄉來展現它當下任何可能之作用。

「依據」在事物本身的「條件」上，就如同是依據在一個不斷能被活化的經
驗裡，經驗就不再只是一個純粹性的理論而已，生命可以靈活運作在一個可以調
整與轉化的「經驗值」當中（正所謂：「依乎天理」）。

相同的，「因應」在事物本身的「樣態」上，就等於是因應在一個能不斷被
提升思維的活動裡，思維就不再只是一個自是的封閉狀態，生命可以容納更多相
異的聲音，甚至是反擊的聲音，思維的向度可以維持在一個更為健康的「參照係
數」上而不至於僵化（正所謂：「因其固然」）。

所以，「解牛」沒有因自我的自是而停留在「過去」當中，也沒有因膨脹自
我而將「解牛」寄望在那遙不可及的「未來」假設裡。經驗並沒有停留在經驗自
己身上，實意味著，庖丁沒有將自我的思維給限定，他正持續不斷地行走在「吾
喪我」的精神訓練當中來消解那自我的獨斷與無知，一旦有「耦」的狀態出現（自
己與牛之間有所牴觸），就必須再一次進行一場對自我的解消；而所謂經驗將不
斷進行翻新，實又意味著，自我不但沒有限定自我，也因其沒有限定自我，所以
「下一隻牛」的狀態也就沒有被一時的自我認定或任何一種自我立場給鎖定，庖
丁口中所謂的「雖然」，實然道盡我們必須時時保持在「活絡」的「中軸」上來
進行思索，我們所必須接應的是變換無窮的「下一隻牛」（每一次即將迎面而來
的事態）。

換言之，每一次的經驗就如同在面對每一個「當下」的時空環境，「每一隻牛」的實際狀態就在充實所謂的「經驗」，這一個「中性品質」不斷在接受「活化」的作用，而沒有對「過去」或「未來」的時空等已知或未知之種種事物之樣態與條件進行任何的預設與攀緣。

從所謂「每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲」的自我陳述中可見，庖丁是何等的「謙卑」；在這番的但書當中，我們看見的是一位時時讓自我保持在「中軸」空間的庖丁。「怵然」正是對自我的省思，時時省思那些原先我自以為是的一面；而「為戒」正是因為產生某種思維的碰觸以及交流之後，思維起了變化，思維將有所成長，經驗值將不斷受到實際情境的薰陶，並且接迎著下一次全新經驗的造訪。

站立在「中軸」的庖丁，「怵然」不是驚恐與慌張，「怵然」是一次對自我的再認識；而「為戒」則絕非是一味的自我保護，在解消自我的絕對性之思考下，「為戒」是一次對自我、對自我與事物之間之關係的調整與重組。

因此，「視為止，行為遲」不是一場全然靜止的狀態，而是以「靜」取「動」的向度，恰恰回到「中軸」上，一個平衡的對應機制上；先回歸到「中軸」，在由「中軸」推出，止於所當止，行於所當行，以「謙卑」的態度去面對事物的發展。庖丁不是「不為」，庖丁是「無為而無不為」，誠如《老子》所言，「功成而不居」。

在這一次從「積累」到「成化」的歷程中，誠如「鯤」之「化而為鳥」，積累使之視野有所增長，然勢必使之生命的認知觀點將有所調整，鯤大而化之，視野便從水中的優游轉變到天際的翱翔（生命的總體維度起了轉化作用）。亦如同「鵬」之「怒而飛」的持續積累，透過忘卻自我的自是，進而不斷提振自己的眼界，鵬鳥之「圖南」，儼然是一場在不斷持續進行自我超越的歷程（持續的轉化，持續不斷飛行在變化的氣流當中）。其思想意涵也與「莊子之夢蝶」相符，當自

我不斷在進行自我之解構時（吾喪我），「對偶」便自然消弭，物與我之間產生相應與共鳴，庖丁沒有自己自是的聲音，庖丁只有一種以沒有自是的方式來聆聽他者的聲音，並以此經歷之體會來展現他自己的聲音（此之謂「物化」）。我的身體（生命）將與牛的解理（生命的際遇）同步。

如《莊子·齊物論》中所言：「一受其形，不亡以待盡，與物相刃相磨，其行盡如馳而莫之能止，不亦悲乎！」¹⁸一旦受限於某種自我限定的局部認知裡，我們將容易失去生命的整體性，為了避免因其相互之間的衝突所帶來的傷害，以及當中因其磨擦所造成的僵局，回到「中軸」上，這是最為適當且平靜的轉緩之地—我的生命就如同我眼前的那隻牛一樣，物即我，我即物。當「大瓠」呈現在我眼前之時，思維的面向可能不能只是單向停留在「我」此時將要如何運用它而已，何不反過來進行一場相對性的思索，此時應當是「大瓠」在考驗「我」，以它現今的樣態與條件來啟發「我」去思考，思考將如何去運用它才是；思維的主軸讓「有我」解消，使之決定的方向落在實際的狀態與條件上，而不是主宰於自身的自是，思維有了方向上的全然移轉，即是從「我」對著「事物」發聲，到由「事物」對著「我」發聲，充滿活性的自我，在沒有自是的状态中找到了。

所以，「刃」便可以「遊」，而不與物「相刃」、「相磨」；進而使之事物與我之間即能同步運作，我當如實地來「解」這隻如今就「展現在我眼前」的牛（這就是所謂的「物化」—以沒有自己來展現自己；因為，自己就在萬物身上）。在整生命情態中，庖丁如實地進行了三種階段的轉化。

據此，在《莊子·天道》輪扁與桓公的對話中，我們可以進一步得知從「積累」到「成化」之自我持續開展之歷程，以及其意義之所在—自我當如何發現自我、超越自我。其曰：

世之所貴道者書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。

¹⁸ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁56。

意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，為其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲為足以得彼之情。夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問：公之所讀者何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死！」輪扁曰：「臣也以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入，不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」¹⁹

從本論文的中心論述再出發，《莊子》正希望透過層層的自我檢閱將我們封閉的障礙解除；從「書」到「語」，在由「語」到「意」，思維的精密層次被一一開啟，在針對進行如何重新認識自我的基礎下，所謂「形色名聲」將必須移動它現今的「所立」之處，打破這些原先有所自由度卻被僵化的形體，這些「不足以得彼之情」的限制內容將有必要再度進行思考；思維的整體將回到「中軸」上，那些落於固定的「所囿」將必須進行彼此之間的檢討。徐聖心對此有其深入的觀察，其言：

莊子用寓言表述一個人人可有的經驗加以證明，斲輪匠阿扁的一番話，說明即使最卑微的技藝，都不可能將其訣竅傳達給最親近的兒子，更何況「道」、「意」…等精微奧妙之物呢？但更為關鍵之處不在語言不能傳達，而是「言—實踐（行）」的落差。²⁰

「形色名聲」固然可以為思維傳達某種程度以上的意義，但關鍵點就在於，正當

¹⁹ 《莊子·天道》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁488。

²⁰ 參見徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》，頁31。

其傳達的同時則又會出現它自身的限制，因為一旦有其「成」，當然就等同會有其「毀」。為了避免這一層層的「落差」，《莊子》將以實際的行動來直接面對這些隔閡；實踐的真實意義就在於我們能確實地去檢閱我們內心的「所囿」，嚴格說來是面對那些我們在思維上的偏見與僵化之處；讓這些「形色名聲」的固定模式先行回到「中軸」上，給這些固定模式有一次洞視自我的機會；透過對彼此的認識，來消解因自是而產生對立的僵局。那麼，所謂的「方法」就將是展現在每一次的實際應對上，一次將與一次有不同的因應方式。

輪扁絕對不是不要傳授他以往的經驗與方法，對他而言，呈現「道」的最好方式，是要其子去思索所謂經驗與方法的內容及其意義，去思索經驗與方法之所以為經驗與方法的種種問題，乃至於可以放下輪扁他自己的原有的經驗與方法，進而去尋得最為適宜其子的方法與從中所獲取的新的經驗。依此，各自原先的「所囿」才能有解困的機會（不受於「形」），「道」才有可能被持續地傳遞下去，也才能有其開發與創造的可能性。

依此，再深入思考；「方法」確實可能成為一種無法言語的狀態（「道」是不可被言說的）；但是，這裡不是不能接受與肯定語言的表意功能及其價值，在更為重要的環節上，自我的親身體驗與實踐遠遠超乎語言的描述；所以，《莊子》第一步先將「表述」還予它更為寬闊與自由的一面，這一寬闊與自由的一面是讓「表述」先進行自我的檢視，檢視自我正是開展自我的基本條件。然而，更為嚴格地說，自我是否能親身進行體驗與實踐也不是問題的真正關鍵，問題的真正關鍵是在於，當面對於每次自我親身體驗與實踐之後，自我的親身體驗與其實踐結果及內容終將必須再度告訴自己，這場經歷與體驗並非是唯一的，體驗與實踐必須保持在一個更為敞開的時空裡，好讓下一次的經驗來豐富這次的經驗，使之經驗來檢閱經驗本身，也就能使得此時的實踐與體驗可以持續並接連在下一次的實踐與體驗當中；所以，《莊子》的第二步則是將「表述」的方向引領至並尋得一個可以永續經營的方向前進，此時言語非但沒有因為一味的質疑而被迫停止，反倒能在實際操作的歷程中去面對它所應當且可能面對的狀態，以及合理且合宜地

呈現並描繪出其應有的狀態，一切將不會被鎖定與封死，語言還是可以持續的，持續在沒有限定的語句當中（這是實際的行動與體會）。

因此，所謂「有數存焉於其間」的意涵，正是洞視到，如果一味地著重於言語的形式，或是過分依賴或自信於言語的功能，生命的整體可能會遭受某種程度的侵蝕與破壞，以至於落於自身的障礙中；所謂「囿」將可能是唯一的結果，那就會進入「彼是得其偶」的對立狀態，而「彼」與「是」將各自成為一種孤立面貌而自恃不知，那衝突就會不斷循環產生。

所以，「有數存焉於其間」，是將生命處於流動之中，對於所有可能迎面而來的種種，以及其中的任何可能性，予以最大的尊重，並使得「一時的經驗」打破自己的框架，讓「經驗」不處於「一時」，給「經驗」徜徉在時間的長河中與變化的空間裡。

而所謂「得之於手」，是一場實際面對面的經歷，讓實際所面臨的狀況來發言，使得每一次的處理過程都是嶄新的面貌，並能包容且提升那以往的經驗。

而所謂「應於心」，則是能不斷喚起自我不落於「形色名聲」當中，讓思維的向度有所拓展，使思維保有一定的靈活度，以應變每一次的實際狀態。

所以，對於原先行走過的經驗非但能有所尊重，反而更能藉此而活化經驗本身，讓經驗常保於一種時時可以應因變化的狀態中，經驗還給經驗，這一次經驗將接迎著下一次經驗，經驗不再主導經驗，經驗的確實意義不再只是由某一個自己可以控制時而能成立的，經驗本身將回歸並立足在平衡的「中軸」上，而沒有所謂固定或絕對性的語言產生。因為有不斷地碰觸，所以能有所積累，透過其中的積累，進而有所轉化；庖丁的所見、所聞與其所思，確實是「靜止」的，庖丁將使之自我不干預事物的狀態，他將「靜止」在每一次的事物當中而「推動」出生命的新局。

第三節 從「成化」到「遊方」—神人無功

誠如「以神遇」而「不以目視」的庖丁，正時時以轉化自我的方式（不滯留在自是的思考中）來對應變動的環境（聆聽事物的聲音）。自是的解消，正意味著：沒有執著於所謂的「方法」；聆聽的品質，正意味著：「方法」可以不只是一種；「沒有常法」的思維意義，正是希冀「常法」可以持續不斷活絡下去。「官知止」的實質意義，是為了接應更多可變性的事實與狀態。所謂的「離形去知」，是先行回到思維的「中軸」支點上（知其所以「因」）；而所謂「同於大通」，則是進而從思維的「中軸」支點上往外推出（「因」其所以是）。這即是「神」，讓自身變化於變化當中。這即是道家中道思維所呈顯而出的第三層次。

佇立在沒有絕對性的「語言」當中（自是的限定），就如同沒有自以為是的框架；庖丁將自己放在事物的流動當中（牛體的結構），他絕對十足地在思考自己的能力與將如何解牛，然而他也同時抱以「欣賞」事物的心境來面對每次當下的這一隻牛。「欣賞」的思維意義是甚麼？「欣賞」事物的心境，正是一次自我省思的精神訓練；當「彼」與「此」各自發聲時，「得其環中」的思考維度讓「彼此」相互解消，「彼」與「此」開始傾聽對方的聲響，「中軸」使之空間回到「彼此之間」而不是各自的立場上，此時「對話」才有可能進行，自我的自是才有可能接受檢閱。

「欣賞」讓原有的牴觸投向包容，使原先的故步自封能踏出新的旅途。庖丁自己沒有預設牛的情態與條件，他使自己去思考那當下所可能到來的「彼」（牛），而藉此重新建立起更為完善的「此」（我），進而以此思考之維度來因應更多不同的「彼」（下一隻牛）；解牛的方法不斷在進行對自我的檢閱上而推陳出新，「恍然為戒」的庖丁「動刀」如此「甚微」，他自省自我而回到「中軸」上（解彼即是在解此），任何一次解牛就同如一次鵬鳥的飛翔，成長次次展開，以沒有方法

為一種方法的思考維度，正讓這把解牛之刀「寓」於「諸庸」²¹。

流動變化的事物情態與條件就投射在庖丁如何對應的生命氣質上，因為不斷讓自我身處在吸取的狀態中，就如同在為這個不斷變化的世界進行一場解讀，解讀世界也就是在解讀自我，「為是不用」²²讓觀點隨時保持在可以調整的狀態上，以經驗還給下一次的經驗之思維方式(寓)來面對各種不同而可能發生的經驗(諸庸)。「因其固然」的庖丁不是隨波逐流，也不是兩端皆可的鄉愿(兩端皆可的鄉愿，也會進行兩端皆不可的假面妝飾)；庖丁感悟自身也必須進入這個變化當中，這個變化是成長的契機，是喚醒思維的能量，當自身真實地投入這個變化的同時，他必須從聆聽兩端發聲之後的「道樞」中再度進行推出，推出一個因應的方式，以便其刀刃可以繼續往前推進；遊走兩端的懦弱，不是如實因應事物變化的精神(視為止、行為遲，不是一場尷尬的畫面，或猶豫不決的心態，庖丁沒有中途離席，他是使之自身先回到「中軸」，在由「中軸」重新出發)；誠如《齊物論》中所言的道理，庖丁必須有其「因是」的氣魄，他必須有所回應，回應(因)在當下的情態與條件(是)中。

能「欣賞」不同氣質的生命，才有可能進行彼此之「尊重」，「尊重」意味著生命之間的平衡共存與共榮，刀刃沒有與物相刃、相磨，也就如同沒有與自身相刃、相磨；一旦與物相磨，就是與己相刃，也就是將自我限制在一個自以為是的狀態中，斥鴳「笑」之，實意味著在對自我進行一場無謂的自我封閉，這般的封閉顯得如此自艾自憐。「欣賞」每一件事物的變化，就如同是一次又一次對自我的「調整」與「轉化」。正如一隻翱翔在詭譎多變氣流當中的鵬鳥，牠必須隨時「調整牠飛行的角度」，以便能培風而上九萬高空；「搏扶搖羊角而上九萬里」的鵬鳥牠必須吸取外界所帶來的一切，然後再以「怒而飛」的精神往其色蒼蒼的高空推出；在「水之積也不厚，則其負大舟也無力」的譬喻中得知，大鵬鳥必須藉此氣流去學習牠飛行的方式，「風之積也不厚，則其負大翼也無力」是一場自我

²¹ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁70。

²² 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁70。

訓練，訓練自我何以能夠「乘風」（培風）而上。清王念孫指出：

「培」之言「馮」也。「馮」，「乘」也。²³

劉文典言：

王說是也。「培」、「馮」一聲之轉，訓「培」為「乘」，亦正合大鵬御風而飛之狀。²⁴

胡林翼言：

辦大事，以集才集氣集勢為要。莊子所謂「而後乃今培風也」。²⁵

依據以上古訓可知，「培風」是一次自我轉化的實際情境；何以能有所「乘」？則必須進行一段對自我的再認識，而對自我的再認識就是從對氣流的碰觸開始，所謂的「集」，就是一次又一次在積累當中所進行的吐納；一旦有所碰觸，則對話也就開始，自是自我必須消除，新的思維將再次推出；當自我不再以自我為唯一時，消除自我就等於在重建自我，鵬鳥與氣流的關係不是牴觸而是相容的，生命的新局就在更高更遠的旅程上。

「乘風」而上九萬里，正以那不「自驕」的方式來「御駕」氣流，是以無所「駕馭」的心來接應事物的變化，認識氣流，正是在消弭那原有自是的「駕馭」，是以去除「馭」的方式來達到全然的「御」；因為，有學習與積累的歷程，轉化自我的鵬鳥才能真實地發現真我，也才能如實地「乘」（以無厚入）其「風」（有間）²⁶；「乘風」而翱翔天際的大鵬，其實戰勝的是自己。

²³ 參見於陳鼓應：《莊子今注今譯》（北京：中華書局，2001），頁6。

²⁴ 參見於陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁6。

²⁵ 參見於陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁6。

²⁶ 這般的自我訓練精神與庖丁解牛互是為相通的。

那原先極有可能被視為受阻的氣流，正因其鵬鳥進行了一次又一次的自我調整（積累而成化），此氣流儼然可能且可以成為飛行的助力；「中軸」的思維模式，讓煩惱也可以轉化成為菩提，一個可以接應事物，處理事物的狀態；智慧就在沒有方法的方法中繼續展演著，以沒有自是的「我」去尋求那更多豐富性的「我」，即所謂的「吾喪我」；吸取氣流的阻礙，而又推吐出對氣流因應的角度，「真實的我」，就在與氣流的磨合歷程中打成一片，並在這歷程當中如實地完成自我，這便是所謂「物化」（心與物是合一的狀態，物與我是一體的）。

觀點沒有偏頗於「或關」、「或開」的表象之上，事物萬象的質地就在對自我的層層叩問上呈現，無關氣流下一次將要如何變化而產生預設，而是緊扣在對自我將如何因應這些次次都有所變化的情境上；「或關」、「或開」隨時都能由門的「軸心」推出，鵬鳥的自我調整，使事物「無成與毀，復通為一」²⁷（氣流也可以從阻力轉化為助力），翱翔於詭譎多變的氣流當中，誠如徜徉在自由且自在的心靈成長歷程裡，即是所謂「得其環中」。這也就如同庖丁必須採取「視為止，行為遲」的因應方式一致，經驗與方法正不斷地在推陳與出新當中，這種生命中的「中性品質」，十足展現出生命的活躍度，這也就是《齊物論》中所言及的「休乎天均」（每一次的經歷，都是全然的創新）；在一個以「軸心」為轉動的坯土機上，各種器物便由此而生出；生命的整體考量，從「中軸」的「吐」與「納」當中次次茁壯，思維此時才能證實自己正在進行思維（思考能力不但具足，更是深具活化之機能）。

在《莊子·養生主》的序言裡，《莊子》相當細膩地在形容一個生命中最為恰到好處的狀態，其言：「緣督以為經」，並依此而往後鋪敘庖丁解牛的寓言。在此，我們可以藉此做一次回顧性的理路分析，依據之前我們對庖丁解牛的思維探討回頭再來思考《莊子》這番「生命中最為恰到好處的狀態」，我們可以用《莊子》來證明《莊子》。誠如王船山所言：

²⁷ 其寓意與庖丁解牛之生命情態相發。

緣督者，以清微纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。

28

林雲銘言：

緣督以為經，喻凡事皆有自然之理解。²⁹

張默生言：

「督」既有中空之義，則「緣督以為經」，即是凡事當處之以虛，作為養生的常法。既不為惡，亦不為善，如此則名固不至，刑亦不及，可得從容之餘地，以全其生命。³⁰

陳鼓應言：

「緣督以為經」：順虛以為常法的意思。「緣督」，含有順著自然之道的意思。³¹

讓我們再度由古訓當中推出新意；從所謂「清微纖妙」、「虛」、「自然」、「中空」等狀態之形容中得知，狀態沒有被鎖定在「濁」、「實」、「具有」的語境裡（解牛的方法沒有落於一種制式化的情境中）；當然，也沒有因此而全然朝向於所謂的「無物」、「虛無」等偏頗之一方之觀點當中（解牛一事，是相當據實的生命歷練，而不是高談與闊論。因為，我們必須實際地去操作）。

²⁸ 參見王船山：《莊子解》卷三《船山全書》第十三冊（長沙：嶽麓書社出版，1991），頁121。

²⁹ 參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁95。

³⁰ 參見張默生：《莊子新譯》（台北：漢京文化事業，1983），頁89。

³¹ 參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁95。

整體狀態，恰恰是處其「中央」之地。「清微纖妙」絕對不是全然無物，而是意味著思維可以時時被激盪而有所調整，沒有故步自封在自我的偏見中；所以「作用」就在「虛」的空間裡（一個靈活的空間）被開展出來（三十輻，共一轂，有車之用）。此「虛」就不能等同於是「沒有」，此「虛」的真切意義是：以從「我」對著「事物」發聲，提升到由「事物」對著「我」而發聲的方式，來重新看待自我與事物，以及我與事物之間的關係；這時的自我是一個充滿「活力」的自我，而事物本身也就能開啟多種可能之「用」；以解牛來觀察自我，以變化的事物情態與條件來進行一場可以提升自我精神之訓練。

據此，林雲銘以及陳鼓應所謂的「自然」之意，應當有其更為深刻的思想意義需要拓展與延伸。依據之前綜述可以得知，所謂「自然」，理當從事物本身之樣態與其條件來觀之；「樣態」即是事物本身之「固然」（事物所呈現的樣子），而「條件」即是事物本身之「天理」（事物之所以呈現現在樣貌之原由）；當我們認知到每一次的碰觸都是一次拓展生命新意的開始時，庖丁所謂的「雖然」就顯得格外具有生命的活力³²；庖丁對自我的叮嚀是充滿無限之期許的，透過沒有自是的心境與態度來接物，並依此「中軸」之地來接應萬物（如同混沌處於「中央之地」），其歷程中所能獲得的是無限的創造與發想；所謂的「接」，將顯得身段十分柔軟，而所謂的「應」，又是如此的具有智慧與氣魄——生命是如此飽滿而充滿生機；「自然」之意正是讓事物發出它自身的聲音，而我們就正在聆聽與欣賞這樣的聲音；聆聽與欣賞就是反觀我們自深而從中學習與調整，事實上，我們此時是與物同步的。

那麼，對於張默生所謂的「中空」之義理，本論文也有更為深入的發想。《莊子·人間世》曾言：「唯道集虛」³³。不虛則不能任實（觀點一旦自封，就不能接應變化中的事物與事實，乃至事態之變化）；當事物迎面而來之時，回到反觀自

³² 雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謐然以解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。《莊子·養生主》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 119。

³³ 《莊子·人間世》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 147。

我的基礎上，才能認清所碰觸之事物；以歸零、整肅的方式（虛）重新讓生命再度開展新局（實）；「集虛」的方式首先讓思維回到「中軸」上，再由「中軸」進行調和以便開出。

嚴格來說，虛實之間實際上同為一事的；正當事物呈現之時，我們便有所接（虛），經思維之揉合與調整後，我們便有所應（實），此整體運作如同所謂「積累」到「成化」的歷程，我們一次又一次地在進行吐納（有虛則能任實，有實則能顯虛）。誠如南郭子綦依此而呈現「吾喪我」之狀態（虛），而能與萬物同體（實）；鵬鳥依此而調整牠自身的羽翼（虛），進而能「培風」日上九萬里以圖南（實）；庖丁也依據此種層層解消自我的方式來面對牛，因其「虛」（以無厚）而能御其「實」（入有間）。所謂：「中空」的深切意義是：思維的運作可以在此不斷進行重組—有所吸取，而有所推出。整體「虛」、「實」之間的相互生引，便是所謂的「時中」狀態。

誠如之前所論：生命可以靈活運作在一個可以調整與轉化的「經驗值」當中，思維的向度可以維持在一個更為健康的「參照係數」上；經驗不是被拋棄，經驗正等待下一次新局來賦予新的活力，並從中調整而獲取更為活絡的能量以推出新的效應。所以，對於「督」的實際意義我們可以藉由《莊子·齊物論》中所謂的「環中」、「道樞」來進行解釋，其思想之義理是相互貫通的；這是一個「中軸空間」，一處不讓自是經驗主導一切的空間，一處必須時時觀照自我，並重新出發的空間。也因此，值得注意的是，所謂：「順虛以為常法」的說法，就必須深入探討其中之義理。所謂「經」者，的確可以被視之為「常法」，一種可以遵循的「規則」；然而，反觀此思維的路徑，「緣」是依據事物發展之情態而言，而不是單憑自我之限定為標準，思維從對自身的解消開始，透過解消進而重新對事態之種種進行排列與組合，以便對所碰觸之事物做出最為適宜的安置；「緣」沒有受到那因為出於自我觀點中的自是給限制住了，「緣」正不斷釋出對自我檢閱的能量，以調整我與事物之間的關係。

我們可以說，「常法」就在「沒有常法」當中；嚴格地說，「常法」之所以能夠被十足地體悟與獲取，並可以被作為一種依循之方向，其原因就在於，我們必須認識到「沒有常法」的這一點道理上才能得以成立；「沒有常法」的思維意義是希冀「常法」可以持續不斷活絡下去。正如鵬鳥必須「飛」（牠必然有一種展現自己的方法和形式），但是牠更必須以「怒而飛」的精神在不斷變動的氣流當中飛翔，「怒」是奮力向上的，其意味著對自我的調整與超越（鵬鳥正以沒有方法之方法，以及沒有形式之形式來重拾並展現自己）。

「形式」被突破了，「方法」被活化了，這就是所謂的「神」；就是能從容不迫地「優遊」在「方法」當中，而不受任何一種單一「形式」之限制（成化而遊方）。同樣的道理，庖丁一定是在「解」牛（庖丁一定有其方法與步驟），然而他卻以「怵然為戒」的心境來看待事物（牛）與自己（方法就在變化的事物當中）；所以，「依乎天理」的發想沒有否定過去所得的「常法」，而「因其固然」的思維也從無詆毀以往的「經歷」，「依」與「因」是以「沒有自是限定之方法」來顯現「常法」，「常法」就在「沒有常法」的事態變化中持續不斷體現。

這就是所謂的「以神遇」而「不以目視」；庖丁以時時轉化自我的方式來對應變動的環境。「神遇」，正是能感知到此世間是變動的、無常的（自是必須解除），更以此變動之體悟，進而來接應這變動中的世間（自我必須超越），此時之感知正在突破感知自身；感官（感）之所以需要靜止，乃是為了看的更仔細，思維（知）之所以需要靜止，則是為了想的更深入；正所謂：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」³⁴，思維回到「中軸」，再由「中軸」推出。「官知止」（離形去知）的實質意義，是為了接應更多可變性的事實與狀態（同於大通）。透過「忘我」，進而找到真實的自己；以「實踐」的具體方式去縮短對事物的距離，用「解消」自我的自是去充實思維的質地，「真實的自己」就如同鵬鳥在一次又一次「怒而飛」的歷程中得以呈現。

³⁴ 《莊子·大宗師》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 284。

從「積累」到「成化」，再由「成化」到「遊方」；「方法」被提升到一種全面性的省思，整體思維的向度所引領出來的是朝向一種「方向」，而不是落入在一個制式化的「法則」上。「合於桑林之舞，乃中經首之會」—「莫不中音」³⁵的庖丁，整體解牛的動作是與物相容的，在這段深具音樂性質的隱喻描述中，我們不難發現，庖丁解牛的方式是採取一種以沒有方式之方式來進行的，他所投身的是一次又一次的事物全新狀態，是一種具有「變動性」的「節奏」，而不是處於那自以為是的僵化局面；庖丁所「依」、所「因」的憑據，是與事物之間的一種「節奏感」，而不是一首刻版的曲調，他正行走在一個深具變化的氣流當中（人與牛的關係）。這個變化的氣流就如同是一曲旋律（牛的固然與天理），而庖丁正依此旋律在為它填詞（解牛，也同時在解己）；使思維回歸到「中軸」上，「方法」不斷再轉出新，「方向」不斷環顧四周而有所提振；「莫不中音」的語境，誠如人與牛在共同譜寫生命的精彩曲目。

在此段以音樂之理為譬喻的陳述中，實際上隱藏著許多寓意。庖丁確實不再以目視之，他所依據的是與天地同步運行的節奏；這種以「神遇」的方式來接應事物，這種體現出的「刀法」不限於時空，而是與時空同時轉換，「法法皆法」而不執著於法，「刀法」隨事物之條件而轉，依事物之樣態而變；這也實質呼應《莊子》所謂：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無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。」³⁶的道理。「無耳」，則不受限於感官；「無符」，則不受限於心智；「氣也者」，則使之感官之障礙去除、心智之蒙蔽揭開，而與事物同步，讓思維回歸至「樞紐」上，以便重新看待、面對、因應自身與事物之間的關係。「得其環中」的庖丁，沒有制式化的心態與絕對性的法則。唯一自省於心中的，便是所謂「一志」的狀態，便是「怵然為戒」的誠摯態度；庖丁以調整自我之心智為其方法，讓自身的節奏不在自是而紊亂，以相應這流變中的大氣節奏；這正是所謂「莫若以明」，正是所謂「心齋」，正是「坐忘」。

³⁵ 《莊子·養生主》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁118。

³⁶ 《莊子·人間世》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁147。

休斯頓·史密斯曾以此「大氣的流動」來比喻儒家的人間，以此「老鷹」的形象來比喻孔子³⁷；藉由他對儒家的觀察，我們可以與道家的思維方式進行相互的參照與比較，並重新評估《逍遙遊》中鵬鳥的生命情態（道家的生命情態）。結合之前所綜述，出乎意料的是，《莊子》口中的這隻「大鵬鳥」，似乎更能完全展現生命必須不斷提振自我的意義；休斯頓·史密斯所譬喻的「老鷹」形象，在《莊子》的寓言中，格外相符。這讓我們深思到，道家的生命情態也是面對問題的，而且是參與的，更為重要的是，道家是如實地在處理問題的；以「中軸」的思維方式為基底，讓因應事物的方式顯得氣象萬千，也使之因應的態度格外慎重（恍然為戒、培風而上）；「道」之所以不可陳述的確切原因，正是在於「道」就呈現在每次我們必須接應的事物之發展情態上；因為，這是一個氣象萬千的氣流所對應出來氣象萬千的生命境界。

因此，在這等思維的互較之下，我們必須深思一件事，即「為學日益，為道日損」的切實意義是甚麼？

在多變的氣流中，鵬鳥的翅膀在開展之前，勢必需要聆聽氣流的動向，這同時也是一場反觀自我的訓練（吾喪我一解消自我），這是一場相當深刻性的自我探尋；透過自我的解消，而帶動起在每一次經歷當中的自我成長；這種思維方向啟迪了一種對「學」的反省，而不是對「學」的反對，更重要的是，這種「省思」方式所帶動的，是對「道」的實際參與及體會，而不是對「道」予以無限的抬舉或過度神化性的渲染與崇拜；因為「道」就在這股流動的大氣當中，生命中那無限性的活力與精神，就在層層突破形骸限制的歷程中持續進行而日益嶄新。

³⁷ 本論文在儒家之第四章節中曾引述休斯頓·史密斯對儒家思想精神之論述；休斯頓·史密斯做了這樣的比喻，他說：「那些氣流衝擊著老鷹，但是老鷹卻用翅膀的傾斜度，利用氣流來控制它飛行的高度。像一隻在飛行中的老鷹，我們人生也是在動態中，不過人的情形乃是，人際關係是他在其中奮力前進的大氣。孔子的方案是要掌握調節吾人翅膀的技術，使人上升到那無從捉摸，但卻可以到達的完美的目標。」參見休斯頓·史密斯著 劉述先校訂 劉安雲譯：《人的宗教》（台北：立緒出版社 2003），頁 243。此段陳述啟發了本論文的一些構想，尤其是在對於《莊子·逍遙遊》中之鵬鳥形象之探討上有相當大的助益。

方案並非在真空中施行—這可不是隱居到山洞中去找尋內在神的瑜伽行者。剛好相反；一個從事自我修養的儒者，是把自己置身於不斷在變動、永無休止的人際關係交錯潮流中心，而不期望其他事情，對孔子來說，在孤離中的聖性是沒有意義的。³⁸

在休斯頓·史密斯這段深入的分析當中，道盡了儒家思維裡的實務觀點，以及其思維人間化的性格，從「在孤離中的聖性是沒有意義的」之評斷看來，儒家的思維本質的確是不離事物，或離開人間來展現其「道」的真義的；然而，對道家而言，何嘗不是如此。

《逍遙遊》中那翱翔於天際的鵬鳥形象則格外符合對這般「聖性」之體悟與要求，而庖丁解牛之寓意，也何嘗不是對此般道理之覺醒與呈現。「孤離」是沒有「聖性」的，這將顯現出一個值得注意的是實，即這一個「秩序」，是一個不斷需要「調整」的「秩序」；深入而言，它不是靜止的，它正是需要不斷被實踐的，這是一個需要不斷調整自我之角度才能飛行其中的變動氣流；所以，停止與脫離是無法成就的。

以儒家而言，德性中的「自省」，便成為一個重要的關鍵（克己復禮）；而就道家來說，「因應」狀態，則為其思考之核心，鵬鳥正面對這變化中的氣流（用心若鏡）。

然而，儒家何嘗不是在「因應」事物，而道家又何嘗不是在「自省」自我，二者異曲而同工。³⁹據此，回到本章之論述主軸上，「孤離中沒有聖性」之意義若與《莊子》「得其環中」之思維相應連結，則其義理將更為深刻；實際原由在於，

³⁸ 參見休斯頓·史密斯著 劉述先校訂 劉安雲譯《人的宗教》，頁 242。

³⁹ 我們理當培養「彼此欣賞」的精神；儒、道思想當中的基本本質是相通的。切莫把儒家對「人文」的關懷給窄化了、封鎖了，使之原先對「人文」之尊重降之而成為殺人的政治利器；同樣地，切莫將道家對「自然」的關懷給馳騁了、虛擬了，使之原先對「自然」的體悟走向墮落而成為漫無目地的虛無狀態。

當思維回到「中軸」時，兩端即能同時相互成立，而又能相互解消，「無耦」則能得其「中」；當自我解消自我，則思維就能有所開拓，「無耦」則能進入「吾喪我」之狀態；形如槁木、心如死灰的狀態，乃是予以接應萬物之前之準備，是一場解消自我之自是與其高傲、孤舉之歷程。透過此種精神訓練，生命不但沒有走向「孤離」狀態，反倒是更能「因應」，並且「投入」這變動的大氣流，進而與所有的生命同步運作。

或許儒家顯現這隻「大鵬鳥」之形象是在「人間」，然道家所呈現之形象，除了這個「人間」之外，也在啟迪我們朝向更為寬廣的「宇宙」邁進。因為，還有更多我們無所得知的變化與事態，正等著我們去碰觸；一旦我們「不知知」（以無知為知），則所謂的「孤離」就從自我之自是開始蔓延。

雖然《莊子》有其「神秘」的色彩，但對於玩弄「神通」，或是「迷信」於小道者而言，《莊子》是予以駁斥的，道家的生命情態，正是活生生地在面對人間的一切，因為道家一樣沒有「孤離」人間。就某一層次而言，《莊子》思想的本質具有一定的「理性思維」存在；《莊子》所謂的「神」，其實際意義則是將生命投向在這氣象萬千的世態裡，即投身在所謂的從「積累」到「成化」，再由「成化」到「遊方」之生命歷程當中。在神巫季咸與壺子的生命對應中，我們更可以清楚地察覺到這點訊息，且讓我們藉由壺子「示相」於季咸的四種狀態，來觀察《莊子》一書中，所謂「神」的真切義理。其言：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡、禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸，以告壺子，曰：「始吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣。」

壺子曰：「吾與汝既其文，未既其實。而固得道與？眾雌而無雄，而又奚卵焉！而以道與世亢，必信，夫故使人得而相汝。嘗試與來，以予示之。」

明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。」

列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不止，是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣！子之先生遇我也，有瘳矣！全然有生矣！吾見其杜權矣！」

列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾無得而相焉。試齊，且復相之。」

列子入，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝，是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及。反，以報壺子曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及已。」

壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」

然後列子自以為未始學而歸。三年不出，為其妻爨，食豕如食人，於事無與親。雕琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。⁴⁰

以季咸的高明「相術」來說，「知人之死生存亡、禍福壽夭，期以歲月旬日，若神」的本領，已遠遠超越一般江湖術士、泛泛之輩，以至於當鄭人遇見他時，無不都驚慌失措而趕快逃離，深怕知道自己的吉凶禍福。就連能乘風而遊的列子，都留戀於季咸的風采，而心醉於他精湛的「相術」當中，更何況我們只是一般根器的芸芸眾生。然而，當季咸遇見真正體悟「大道」的壺子時，四次看相的結果，終究使得季咸自己感到無比愧疚，而內心原有的自滿亦隨之蕩然無存。其原由為何？實然在於「若神」的「季咸」，其所依靠的，只是自我的自是觀點，因而侷限於自身的「相術」當中而限制了自己。

⁴⁰ 《莊子·應帝王》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 297。

首先，壺子以「心境寂靜」的方式來顯現自己的樣貌，但季咸卻以為壺子的生命已經「閉塞生機」將要死去；思維一旦醉心於自我的斷定，那原先的「術」就會阻撓生命的自由度。壺子之示相，誠如以「吾喪我」的方式讓自己呈現出形如槁木、心如死灰的南郭子綦一樣，「萬籟俱寂」的背後，正是要準備與萬物接軌，而不是停止一切；然而，季咸卻只有視自我為唯一，與物相刃、相磨，終究形成「對偶」狀態，而沉浸在自己的世界裡。

第二次，壺子以「天地生氣」開展出生命中的一線生機，然季咸卻自吹自擂的說：「幸矣！子之先生遇我也，有瘳矣！」而感到自得洋洋；一旦自視甚高，其心境便不能安穩，進而使之自我走向「馳騁」之路而不知回返。自是的觀點一直環繞在自我的思維當中而不能自知，這是以有限去度量無限，正所謂：「以有涯而隨無涯」的困境；當壺子以「有」來呈現自己時，季咸依然只是看見事物的表象，因為他緊捉住的還是自己，季咸一直在對事物發出自己的聲音，而沒有去聆聽事物的原聲，更無心去注意與關懷事物所要傾訴的內容。

第三次，壺子以沒有徵兆的「太虛境地」展現其相，而季咸卻以此認為壺子是「心神未安」、「恍惚不定」的混亂樣貌，而無從給他看相。此時的壺子將「有」與「無」同時呈現，這種渾然為一的「混沌秩序」在季咸眼中卻是「失序」的；自是的觀點讓原先所謂的「相術」停頓不能推前，「馳騁」的無知與高傲讓「方法」被鎖定在「方法」上；正如文惠君只有從事物之表象來斷定一切一樣，在單單只有關注「技術」的背後，實已讓自己從事物狀態中脫序，而沒有投身在這不斷流動變化的氣流當中。事實上，混亂的其實不是壺子，而是季咸的心。

最後，壺子使自身展現出「萬象俱寂」的境界，使得季咸還來不及站穩給他看相時，就驚慌失措而逃之夭夭了。此時，壺子將「有」與「無」的狀態，乃至渾然為一的狀態都完全離棄，真實呈現出「喪其耦」的工夫；解消自我而大化流行於氣流當中，以變化去面對無窮的變化。相反的，對此狀態無從判斷的季咸，卻選擇逃離，他的內心全然沒有接應之能力可言，因為自是的自我無法接納這樣

的「巨變」；季咸以僵化的方式來揣測無限的可能，以「定相」之假定來相「無相」之相，終究使得自己先無法接納自己，而無從相應；選擇中途離席而驚慌失措的季咸，猶如蝸與學鳩之「笑」鵬，自封的偏頗正使得自己陷入在自我無知的嘲諷當中。季咸沒有像庖丁以「雖然」二字來時時省思自己，更沒有以「怵然為戒」的心境來面對大氣的變化；「視為止，行為遲」的庖丁，手中所握持之「刀」，並沒有因狀態的巨變而放下；這意味著，庖丁並沒有選擇離開人間—當面對「每至於族，吾見其為難」的課題時，如鵬鳥之培風一樣，我必須調整我自己，那適宜的「角度」，就在我與物的對話之間尋得，於是「動刀甚微」。反觀之，季咸卻因無限的自我放大，而走向無限的自我封閉與自卑。

牟宗三曾為此寓言提出這樣的說明：

- 一．示之以地文：杜德機：妙本虛凝，寂而不動。無門。
- 二．示之以天壤：善道機：垂迹應感，動而不寂。有門。
- 三．示之以太沖莫勝：衡氣機：本迹相即，動寂一時。亦有亦無門。
- 四．示之以未始出吾宗：波隨機：本迹兩忘，動寂雙遣。非有非無門。⁴¹

此推演乃依據成玄英之古訓，牟宗三加以佛學思想中的「四門示相」之思維模式來進行分析。結合《莊子》「得其環中」的思維來看，「中軸空間」的思維方式可以對應於這四種狀態。

無論是「敞開」還是「關閉」，「中軸」實然地立足在它所立之地；「杜德機」如同「關閉」的狀態，而「善道機」則如同「敞開」的狀態，「作用」從「中軸」開出，此兩者之寓意，皆是從各自的「作用」上來呈現所謂相對思維之意義；即所謂的：有「彼」即有「此」。

⁴¹ 參見牟宗三：〈向、郭之注莊〉《才性與玄理》收錄《牟宗三先生全集（二）》（台北：聯經出版社，2003），頁265。

進而，當「彼」與「此」相互碰觸，並進行相互參照與交融時，「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非」⁴²的感悟就推想而得；所謂的「衡氣機」即是如此之狀態。

最終，《莊子》提出一項對自我最為核心的叩問，即「果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？」；所有的「彼」與「是」之間的關係到底是有還是沒有？思維的向度，從思維的進行中，轉向至對此思維自身作一場最為深切的檢視，那麼這意味著，「彼」與「是」都在進行自我的省思。所謂「動寂雙遣」即是將其「有耦」予以解消，解消「耦」，正是去除「自是」；當兩兩「相忘」時，「彼」與「是」就能「莫得其偶」，「中軸」就是「中軸」，「中軸」即能以此時之「中軸」而應萬千。

此時，對於「方」，對於「法」，將次次接迎，又能次次解消；「遊」於「方」中，而「法」於「無法」裡，這樣的思維與精神訓練，將使得生命更具「無限性」與其「創造力」。這是對生命中之種種「無限可能」保有一種基本的尊重。

巫術縱然可以得知吉凶、禍福，而擁有一時所謂的判斷，然而以其「片面」的認知來總括一切，卻不能「全面」體察生命的變化無常。這即是小年不及大年、小知不及大知、以有涯而隨無涯的道理。也因此，當列子體認到壺子與季咸之間的差異時，對於不學無術的自己竟也感到無比的慚愧。於是，他便自返於家中而三年足不出戶，盡心善待他的妻子，專心飼養著家中的牲畜。對於萬事萬物是如此的稀鬆平常而無有偏私，捨棄浮華而返樸歸真，在紛紛擾擾的世界中能安然自在而終了此生。當然，「命運」此時對他而言已非同日而語了。

《莊子》對於遊走小道的巫術是抱持不信任的，因為生命的「無限可能」不能因此而遭到踐踏；這種以「此」量「彼」、以管窺天的心態，終究無法洞視生命的全部；「得其環中」的思維向度，正是要破除這些無知的限定。「相術」對季

⁴² 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 66。

咸來說，充其量只是一種「工具」而已；就壺子而言，在「示相」的過程中我們可以相信，壺子是深究「相術」的；但是，壺子則是以「生命」的整體性來呈現「相術」的真實意涵；壺子使之自我投身於流行當中，自我沒有滯留在自是的心境上，「相」可以隨天地的變化而呈現出來；我們可以說，季咸醉心於「技倆」（自以為能掌控甚麼，卻因而失去更多），而壺子則是在呈現「道」（不限定自己是甚麼，反能獲取更多，甚至又能從中放下），這猶如文惠君之「善技」與庖丁之「好道」之差別。

「若神」的季咸，依然只是滯留在「若」，而不是達到「神」的境地；而《莊子》文中的壺子形象，雖未有一字稱「神」，實然已經可稱之；真實行走在大化流行當中，那「神」之「名」是不需要的；季咸與壺子之別，就在於此，而小道與大道之差亦如是。

「神」是甚麼？「神」就是在這流轉的生命當中而與之同步。寓言的最後，《莊子》透過列子的自我醒悟來闡釋最為核心的寓意。自嘆無有所學的列子，實際上已經歷了一場在思維轉化上的洗禮，原有的「心醉」被消弭了；對於某種形式的追尋，終究只是華麗的糖衣，若無洞視這點，自是與自傲將隨之而起；回到最為實際的生活當中，這股氣象萬千的氣流才是生命所必須面對的，引佛家所言：人間就是道場。列子燒飯侍妻、餵養家中牲畜、對待人間一切事物無所偏私、視榮華為無物，再「平凡」不過的生活方式，於此將顯得如此「不平凡」；因為，道理就在生活當中。能預言福、禍、夭、壽又將如何？終抵不過樣態隨地在更迭，條件隨時在轉變的「雜乎芒芴之間」⁴³的生命總體；據此，壺子示相所帶給列子的感悟是：讓自己回歸到如實的生活裡，以接應每一次所要「解」的那隻牛（讓生命回歸到生命自身的流動裡），使之「常道」就在體會「無常道」中持續翻轉而再次推出，這即是所謂「神」的真實義理。

⁴³ 《莊子·至樂》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 615。

第四節 所立之處沒有離開人間一道在屎溺

道理沒有離開人間，嚴格來說，生命的真實體驗與感悟就在人間裡；對「中道」的詮釋，古典道家依然行進在人間「當中」而不離，透過身處在這些課題的變動與轉換上，「中」正持續受到涵養。從「屎尿」中「證道」，實意味著，我們必須從這些人間課題當中來持續涵養我們生命中那需要被喚醒的「中性品質」。從「大」到「化」，再到「神」，道家所優遊的正是確確實實的人間。真實的超越境界並沒有停滯在理論上，所謂「神」，及是在「人間」不斷地進行試煉，優遊在這一個可以提供實際修養生性的道場；真實的超越，正是再度回返人間予以相應。這便是中道思維的最高層次。

王船山曾為《莊子·逍遙遊》一篇提出一番重要的見解（對此見解，我們可視之為是《逍遙遊》的一篇題解）；藉由其獨到的分析與闡釋，我們可以進行一次全面性的整合探討—這是一次對從「積累」到「成化」，再由「成化」到「遊方」的生命情態之總體回顧，亦是一則對「遊」於人間之哲理的探尋—如何平衡相應於人間的課題。其言：

寓形於兩間，遊而已矣。無大無小，無不自得而止。其行也無所圖，其反也無所息，無待也。無待者：不待物以立己，不待事以立功，不待實以立名。小大一致，休于天均，則無不逍遙矣。逍者，嚮於消也，過而忘也。遙者，引而遠也，不局於心知之靈也。故物論可齊，生主可養，形可忘而德充，世可入而害遠，帝王可應而天下治，皆脗合于大宗以忘生死；無不可遊也，無非遊也。⁴⁴

船山之最為關鍵性的思維闡釋，正在其對「逍遙」二字的義理剖析；即所謂的：

⁴⁴ 參見王船山《莊子解》卷一《船山全書》第十三冊（長沙：嶽麓書社出版，1998），頁81。

「逍」者，「消」也、「忘」也；「遙」者，「引」也、「遠」也、「不局於心知」也。對此二字之闡釋，讓生命之整體通透起來。藉此，回顧之前章節中所探討的，在道家對「中道精神」的體會與發揮中，船山所論都能與《莊子》之「得其環中」和《老子》之「多言數窮，不如守中」等重要思維模式接連相通。

首先，能進行所謂「嚮於消」、「過而忘」，必然在其思維方式上將先須回到對兩相對立的再認識，與兩相關係之調整的機制上才能得以成立；因為，思維的維度必須有所「突破」、有所「成長」，必須解除、走出那制式化的封閉狀態。兩相關係可以有所相互解消，而後回到「中軸」的核心上進行全面性的思考，這同時也意味著，思維的方式當必須從對自我的檢閱開始；「消」的真實意義便是一次又一次的解消與去除，而「忘」則是使自我進入對自我檢閱的狀態上而了卻自我的自是。當我們與事物之間有所接觸時，事物則能提供我們對自我進行一番新的解讀，自我沒有侷限在自我之上（嚮於消—因為有所「消」，所以能有所「長」）；而當我們回顧著所有經歷過的路程時，歷程則能使之我們面對新的狀態，而有所成長（過而忘—因為有所「忘」，所以能有所「成」）。

形式不再只是一種固定的形式，這種經由「消」與「忘」之淬煉後的形式，是「寄寓」於那深具變化性強大之事物流動當中（寓形於兩間）；思維可以回歸到「中軸」上，形態誠如可就於萬物之形態的「水」，而生命的靈活度猶如可塑性強的「天均」。據此，所謂的「逍」，即是「吾喪我」，即是將彼此之間的「有耦」解除，即是對自我展開檢閱的程序，這是轉化的第一步。

進而，由「中軸」往外推出，重新建立並面對生命中每一次的新局。保有「天均」的態度，則能塑造出多樣形態的器具（自我的心胸能有所敞開，則「大瓠」當有所其「用」）；依據「若水」的精神，則能善利於萬物而不居於其功（將自我之自是解消，才能與萬物同步，以應萬變）；思維必須保持在活絡的狀態上，自我必須不斷叩問自我，此新局將引領出下一次的新局。所謂：「引而遠也，不局於心知之靈也」，正意味著思維的向度一直行走在推陳出新的狀態上；「遙」即是

讓自身的眼界擴大，思維豐沛。據此，所謂的「遙」，即是藉由「吾喪我」而獲得「真實的自我」，即是遇見並應對於那氣象萬千之變化狀態，這將是保持在持續轉化的歷程上。

然而，「逍」與「遙」是可以同時一並來看的。從「有耦」到「無耦」，思維回到「環中」上，進而以待事物之變化，正所謂：「樞始得其環中，以應無窮」；因沉澱而得以清晰，這便是所謂的：「逍」。正因為思維回歸到「中軸」上，新的視野必然隨之展現；將生命的封閉去除，正可接應更多生命的體驗，此時生命必當有所成長與提升，這正是所謂的：「遙」。

「逍」與「遙」正是從「積累」到「成化」，再由「成化」到「遊方」的歷程；由「對偶」的解消，到回歸於「中軸」，再從「中軸」推出新局，並時時又回歸至「中軸」上以因應各種事物狀態。我們可以說，這是從解消封閉，到思維的開展，在由其開展不斷檢閱開展，以應對下一個新的開展；「逍」與「遙」不斷輾轉相互引領，自我心境不斷吸收，也同時不斷再推出。誠如鵬鳥必須不斷調整自我飛行的角度，鵬鳥與氣流的關係必須保持在一定和諧的狀態上；何以能如此？因為，「積累」不斷、「成化」亦不斷；透過解消自我（「逍」——一旦碰觸氣流之變化，則必須檢視自我），而能重建自我（「遙」——因其經過自我之檢視，所以能再度翱翔而上）。

此闡釋亦能與庖丁解牛之精神相融；其「怵然為戒」的謙遜態度，使之自我能不斷地重新認識自我，給自我一個自由且自在的空間而得以應用（以無厚入有間）。能「因應」於事物的「樣態」（因其固然），「依據」於事物的「條件」（依乎天理），而不與事物「相刃」、「相磨」（「逍」——官知止，而去除我執，以事物之變化為其依循），進而能使之刀刃常保於「若新發於硯」之狀態（「遙」——刀刃無有受損，實意味能藉由每次的經歷來提升自我，並從容以應新來的變化）。

總體而言之，鵬鳥與庖丁之生命情態將使之自我維持在「得其環中」的狀態

上（寓形於兩間），以因應新局的到來（遊而已矣）。我們可以深入地說，「逍」與「遙」之相為融合與其輾轉相互引領之狀態，即是所謂的「遊」也，「逍遙」者，「遊」也。

形式並沒有被拋棄，方法也不是沒有；鵬鳥必須有所「飛」，而庖丁也必須有所「解」，只是他們將「遊化」在沒有自我限定與沒有自我自是的方法與形式上；因為，形式就在事物上，方法就在狀態中，以沒有方法（逍）為方法（遙），以沒有形式（逍）為形式（遙），這便是能「遊」於「方」，也正是《莊子》所謂的「神」；如庖丁「遊刃」於其中（以神遇），而鵬鳥「培風」於萬里之天際（莫之夭闕）。

據此，我們可以深切進入反思的是：所謂的「寓」，即是「寄身」於事物的變化上，而與其變化同步；所謂「寓形」者，即是沒有自我之自是，即是不居其功、不待其名、不為其我，官與知皆能停止，而不受於任何一種形、名之限制。而所謂「寓形於兩間」者，則因其無功、無名、無我「於兩間」，所以能進入「無耦」之狀態。因其「無耦」，所以能解消限定中的自我；透過次次對自我的再認識，則能「得其環中」；因「得其環中」，則能「以應無窮」；因回歸到「中軸」上而有「以應無窮」之準備，所以「功」能有所「成」、「名」將有所「立」，而「我」當有所「為」；然而，此時的「功」、「名」、「我」者，已非同日而語，實已深化、轉化；思維的向度將有所擴充，生命的體驗也因此能同步提升。

我們更可以進一步地說，所謂的「寓形於兩間」，是「寓形」於「天地萬物」之間，是「寓形」於「天地萬物」之「變化」當中；「兩間」只是思維推想上的方便法門，其最為關鍵的，乃是自我之解消；生命從自我之檢視而得以開展，由自我之再認識而得以重構新局，「寓形」即是能認真並且具實地掌握那每一次的「變化」，在極為「有限」的生命個體中，不斷積累、成化，而遊方，使其生命與「無窮」的萬物事態同步；這便是「神」，也就是「逍遙遊」，實為道家心中所謂「中道」精神之精隨。

因為有所「解消」，所以才能有所「成立」，生命的整體架構就在次次的「突破」而「重構」的狀態中持續進行。誠如「虛而不屈，動而愈出」的「橐籥」，必當有其空間才能發揮其作用，其象徵著，生命的靈活度正處在「虛」、「實」如一的平衡狀態上，以「虛」來因應「實」，以「實」來證實「虛」，即是處於「中道」；「作用」並沒有被限定於某一方，而是「寓」於「諸庸」，因為「虛」、「實」而「得其環中，以應無窮」。

鵬鳥之所以能「飛」，即在於其對自我之省思，便以此來對應龐大且巨變的氣流；這正是：反觀自我，以應天地；透過調整自身的羽翼（解消自我），以對應流動中的事態（成就生命）。「作用」沒有停止，「作用」將「寄身」於「變動」當中，而不加馳騁與自是；所謂的「用」，就在每一個事態上，讓事態自身去發聲，思索並參照其中的條件，依循並調合其中的發展情狀，以展現它的所需與所能之「用」——這同時就等於是在展現自己（鵬），一個不斷在學習與調整自我的自己。

正如《莊子·逍遙遊》中所言及：

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不返。吾驚怖其言，猶河漢而無極也；大有逕庭，不近人情焉。」

連叔曰：「其言謂何哉？」

曰：「藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也。」⁴⁵

在這些極度「誇飾」的形容語句當中，《莊子》實際是要「突破」語言的障礙與隔閡，是要「消解」思維的框架與限制；《莊子》希冀我們的思維能先行回到「彼

⁴⁵ 《莊子·逍遙遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 26。

是莫得其偶」的支點上，再藉由觀點上的調整以達思維上的轉化；在這些神話語句的背後正在展露一場我們必須進行的思維上的淬煉，《莊子》深刻地予以其中豐富的哲學意涵—我們當有所突破，而回到「中軸」上，再藉此從「中軸」開出，以因應事物的變化，這便是「神」，也正式古典道家對「中道」思維的推想核心。

相較而言，肩吾的「質疑」則呈現出對事物之種種產生某種預設，立場的先行出現，讓思維的向度受到制約；所謂「大有逕庭，不近人情焉」的懷疑，將使之思維的落點受限於「一方」或「一隅」之上，而不能全覽事物的面貌；考慮符合「人情」的肩吾，正是執著於其「常法」，而不知其所以為「常法」的思維侷限上；嚴格來說，肩吾執意的是自身的觀點，他正以他自身所知的「常態」來度量他所不知的「常態」（事實上，「常態」就是「沒有常態」），他沒有洞悉到事物有其「相因」的本質，他被自身所以為的「常」給限制住了。

因此，《莊子》看見生命的寬度與其厚度；所謂「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」的深切寓意並非是一場無謂的崇拜、神化的嚮往，如實地面對「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」⁴⁶的人間課題，才是此話語中所引領而思的實質底蘊。

《莊子》的「狂言」，不是無謂的自我膨脹，《莊子》的「狂言」，是讓我們自身去感悟自身的渺小，進而從此思維的轉化上來莊嚴生命；「狂言」背後的思維本質，正是要訓練我們體認到「常言」的真實意義，因為「常言」，就是「沒有常言」。

端詳其中，所謂「其神凝」，正是讓自身的生命行走在「得其環中」的支點上。「神凝」，不是一場無謂的狂想與奔馳（思維的開拓絕對不是一場自我膨脹的「坐馳」）；在極度神話性的語句當中，《莊子》正透過某種「突破」，進而再次重新「建立」起生命的總體價值，透過一場對自我的檢閱而找到自我的可能性；「神

⁴⁶ 《莊子·至樂》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 615。

凝」，恰恰是先行回歸到「中軸」之上，而又從「中軸」上以應事物而別開生面。這樣的狀態，不是「坐馳」（不是巧言之辯，不是虛無的幻想），而是「坐忘」（是真實的面對人間課題，是面對自己，檢閱自己）。依據於對自身的「忘」，而重拾「全新」的自我。

王船山對此「其神凝」之說，有其深切的論述，其言：

三字一部南華大旨。⁴⁷

又言：

夫豈知神人之遊四海，任自然以逍遙乎？神人之神，凝而已爾。凝則遊乎至小而大存焉，遊乎至大而小不遺焉。物之大小，各如其分，則已固無事，而人我兩無所傷。⁴⁸

誠如之前所論，正因為有所「消解」，所以才能有所「成立」，生命的整體架構就在次次的「突破」當中持續不斷地在進行「重構」；以「消」的方式來進行對自我的檢閱（逍），以「遙」的方式來拓展自我的視野（遙），進而才能「遊」於其中，即以朝向沒有我執的向度不斷前進，而因應於事物的變換（逍遙遊）。

這正是所謂「神」（遊也）。

正因為需要不斷進行「消解」自我，所以「神」的狀態沒有自是的觀點，也沒有暴力的取向；正因為有其視野之拓展，所以「神」的狀態沒有一時絕對性的固定方向與位置；思維必須是有所表明的，聖者必須是有所態度的，但真正體悟的聖者，正是從體悟到自身不是一位聖者而開始的，因為真正所謂的「神」，正

⁴⁷ 參見王船山《莊子解》卷一《船山全書》第十三冊，頁 88。

⁴⁸ 參見王船山《莊子解》卷一《船山全書》第十三冊，頁 89。

是讓自身保持在不斷叩問而充實自我的狀態上。從所謂「小大不一」的思考先行推展，讓自身生命有所成長，然而也須同時回返一切，在如實變換不斷的事物當中看見「小大一」的真實面目。

首先解消自我（小大不一），進而轉化自我（小大一）；先行突破（逍）與提振（遙）自我的思維，進而回返觀照這一切萬德莊嚴的事物（遊）；有其「逍」，有其「遙」，才能有其「遊」。參照而言，「神」的狀態，正是所謂「因其固然」的狀態，正是體察事物自身的情狀，因應事物自身的條件，而行走在其中，而融入於其中。我們可以這麼說：所謂的「神」，是一場對自我生命的突破與提振；而其中所謂的「凝」，是時時保持在這場對自我之突破與提振的狀態上。「神凝」，正是佇立在這個「中軸」空間上，有所解消，而有所建立；思維回到環中上，以待事物之變而再度開出。

就此，「大瓠」當有所其用，「用」於所處之自然而然的實際狀態中。而「能不龜手之藥」，便得以發揮其更多的功能，而不居於一隅。而「犛牛」與「狸狌」之相對關係，便能相互消解而得以通達；當知有所「用大」，必有其「小」；而有所「用小」必有其「大」。至於那獨立於「无何有之鄉」的「無用之樹」，便能安於其「無用」，而顯其「大用」；其自身正處於無名、無功、無我之狀態中，以待「寢臥其下」這種自然而然，而無有別種目的與心機之悠然。因此，所謂「逍遙」而「遊」者，則得以呈現，即是能「遊」其「方」（方內、方外即可同遊其中），而不是滯留、僵化在「方法」之上。

深入言之，「道」就在生命的流動當中，就在生活裡。

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」

莊子曰：「无所不在。」

東郭子曰：「期而後可。」

莊子曰：「在螻蟻。」

曰：「何其下邪？」

曰：「在稊稗。」

曰：「何其愈下邪？」

曰：「在瓦甃。」

曰：「何其愈甚邪？」

曰：「在屎溺。」

東郭子不應。

莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周徧咸三者，異名同實，其指一也。」⁴⁹

提問的模式，即能顯現出議題的反向意義；東郭子此一提問：「道」在「哪裡」？便已經將「道」給鎖定了，鎖定在他自身的預設當中，東郭子實已設想，「道」必定是「一個甚麼樣子的」；所謂：「期而後可」，已經將「道」放至在某種假定當中，「指出一個地方來」⁵⁰實際上已反應出東郭子有某種程度之成見。更加明顯的是，在其「何其下邪」、「何其愈下邪」、「何其愈甚邪」的提問中，以及最終「不應」的反應上，更顯其因自是而所造成的疑慮；設想雖然可以，懷疑當然有理，然不免讓自身陷於某種形式中而無法宏以觀之。反觀莊子，則娓娓道來，一一呈現，實將「道」的真義，「寓」於「諸用」當中；「道」可以是螻蛄的巢穴，可以是不起眼的穀物，可以是屋瓦碎片，更可以是人們所不喜的屎尿；此種層次之思維，正佇立在「中軸」之上，以觀所有事物之情態，而非鎖定於一偏、一隅以斷定「道」的真實面目。

一句「无所不在」道盡幾層義理：

其一：「道」沒有被以「虛擬」的方式來呈現它的存在。相當具體的，在《莊

⁴⁹ 《莊子·知北遊》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 749。

⁵⁰ 「期而後可」可釋義為「指出一個地方來」。參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 577。

子》的語境當中，「道」正以它自身種種之形態展演在我們眼前，「道」正以自己在訴說著自己，任何多餘且額外的言語似乎都可以從中加以除去，但它卻活生生地在我們的眼前。「道」在「螻蟻」、「稊稗」、「瓦甓」、「屎溺」，實意味著，「道」就在「人間」，就在我們生活中所面對的事物裡；「道」確實沒有「遠人」⁵¹；它不是虛無縹緲的仙境，也不是脫離世間的假想題；這也同時能突顯一個事實，即「道」正如實地展演在你我不知或輕忽的事物當中。

「道」在極為低下的事物中呈現，這一個看似對比強烈的處理方式，其實是一次又一次的自我解消，解消我們內心的自是與迷失；崇高之處不是沒有「道」，此對比之安排，實際在提醒我們，「道」也能在低下之處呈現；然而，更重要的寓意是，「道」沒有所謂崇高與低下之分，「道」其實就是每一個事物，每一個狀態。「每下愈況」的鋪陳手法，正一層層解開東郭子原先的預設，讓所謂的「方法」自行發出它的聲音，讓「道」的真實面目層層被據實地看見。

其二：「道」正行進在沒有被僵化的流動中。「何其下邪」、「何其愈下邪」、「何其愈甚邪」的提問，在莊子的思維裡卻能層層就近於「道」；從「螻蟻」到「屎尿」，莊子告訴我們，「道」的質地是相通的；這意味著，事物與情態的背後是相互融通的。所謂：「周徧咸三者，異名同實，其指一也。」周、徧、咸，皆可一同言之，曰「全」；無論外在形體，乃至種種名相，其核心是相通而相融的，誠如《齊物論》之所謂：「天地一指也，萬物一馬也。」思維依循著「環中」，無論門開或是門關，其作用之源頭都能溯源至「中軸」上。

莊子不同於東郭子，其關鍵在於，莊子能與時遊化，讓思維的向度回歸到「彼此」相為消融的狀態上，而不居於「彼此」上；然東郭子卻居於「有我」，一旦「有我」，便不能入乎「彼此」，「彼此」不能相通，則「彼此」變成對立，對立一成，則不能體萬物之流變，此時思維自然僵化而不能進。

⁵¹ 道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。《中庸·第十三章》。

其三：「道」是一個「樞紐」，正以靈活的狀態以待事物之變化。此項義理之推演，乃從第二層之反思中所開出。「中軸」之地並沒有靜止，正由於能同時消解「彼此」，所以才能進一步地融入於「彼此」當中；信手拈來的莊子，處處無不是「道」，事事無不莊嚴可學，回歸至「中軸」，是為了推展更多的可能，「寓」於「諸庸」便是「寄」身於這「靈活的空間」以應其變。據此，從「中軸」所開出的思維向度，讓生命是「氣象萬千」的；所以，「道」可以是「屎尿」，亦可以是解牛中的庖丁，甚至「道」也可以在是「妻死」當中習得真義的莊子。

莊子的確可以為東郭子「指出」甚麼是「道」，但此「一指」卻是從「道」的「樞紐」所開出，處處皆指，事事如一；思維敞開，自是消解，正如坐落於「中央之帝」的「混沌」不是沒有七竅，而是不讓七竅所牽制，以沒有制式的秩序來呈現秩序，讓秩序展演他自身靈活的樣態。最終，「道」以「無常」來呈現其「常」；生命的整體在其變化當中顯現其穩定。

其四：「道」，在於人間的回返；《莊子》正以對人間課題之檢視來回歸人間之課題。道家的生命情態不但沒有選擇中場離席，更能實際與以應對；《老子》所言：「無為而無不為」亦與此義理之精神相通。回歸至「中軸」，其最大之意義正在於能使思維可以不斷擴充，生命可以藉此茁壯；對應如此繁雜且多變如龐大流動之氣流的人間，必當回返於此（中軸），進而再度由此重新開出；自心消解，反得成就，羽翼培風而上，實然已經與大氣之流變相符，「道」也者，「人間」也。

誠如船山所言，這一個「寓形」於「兩間」的「空間」（投身於宇宙的流動中），正以謙卑的心境在檢閱自己（解消自是，回到中軸），以靈活的思維向度再度推展新局（再由中軸推展出來，以應萬物）。

所以，物物彼此，可以消解相融。誠如《齊物論》所發：思維的向度沒有「對偶」，從「對偶」中認清「對偶」的原由與關係，然後再由此「環中」之空間去尊重每一項事物。據此，生命可以保持在活絡且具創造能力的狀態裡。猶如《養

生主》所行：方法沒有被限定，方法就在每一次的接觸、調整，與轉化上去呈現；生命便「緣」此「督」而行進。同時，人世間可以相應以對，而無所傷害。亦如《人間世》所言：雖有大戒不能免，然卻能轉煩惱為其菩提，託其不得已而時時自省涵養其中；人間的意義就在此時而莊嚴。進而，形骸可以忘卻，而精神得以永續而常在。譬如《德充符》所稱：形、名雖可以定義事物，然事物也可能因而被封死；外在的軀體形骸只是小我，真實的大我是與天地往來的精神與德性；短暫的生命只是過客，能長存者乃是「慧命」。最終，生命可以融於天地之變化，而了卻生死，同於大通。同證《大宗師》所望：生、死必然有其定數，然而氣之流動確是相通為一；可為彈丸，可為雞曉，可為萬事萬物，自心無非與宇宙相融；妻死固然哭啼，然感悟天地本為一事，則鼓盆而歌，法喜充滿。當然，帝可稱，亦可應，無為而無不為，而天下垂拱。回向《應帝王》所乘：聖人不是沒有聲音，只是聖人將其表態放在萬物身上；以「用心若境」的方式，使之什麼來，就照見什麼，什麼去，就歸還什麼，一切如如動，如如不動；混沌正是一種秩序，一種可以不斷推陳出新的秩序。

這些思維結構與其思想背後的寓意，無不是展演在我們的生命歷程中。老、莊正也以此「中性品質」，來應對一切事物，一切人間的課題；不斷的增進生命的能量，以「中」來韜養「中」。