

# 《莊子》的語言、知識與政治

林俊宏\*

## 摘 要

《莊子》作為先秦重要的一部經典，歷來有許多詮釋的面向，本文試圖從語言的觀點出發，分析《莊子》關於知識與政治的理解，說明《莊子》一書的用意並不僅限於知識的滿足或是簡單的政治社會批判，而是透過語言作為存有的途徑，示現出人作為自然存有的終極關懷。文章分三個部分：第一個部分處理《莊子》中語言的三個面向：寓言、重言與卮言，《莊子》藉由三種書寫形式的使用，實質地進行著語言與書寫的深刻反省，這是一種在一般語言規則之中玩弄規則以託帶出真實語言的寫作形式，《莊子》在這三種語言與書寫形式的使用中，試圖將主體的問題解消掉；第二個部分將討論知識與語言的關係，在這部分，有關於「知如何可能？」「知識如何成就？」「論述與符號的關係為何？」都會有所討論；第三個部分則是進一步討論語言、知識與政治三者的連結，《莊子》反省了語言批判知識與政治的可能，從其中體現出《莊子》將人推回自然的努力。

關鍵詞：莊子、語言、道言、言意之辨、不言之言

## 前 言

《莊子》一書自來就有極多的詮釋方式，或者是美學的，或者是純哲學的，或者是文學的，或者是政治的，其內外雜篇計三十三篇，存在著莊生及其後學者的寫

---

\*國立台灣大學政治學系副教授

作與思考痕跡<sup>1</sup>，而能自成一個圓融的體系。《莊子》歷來以其恢宏詭詭的文字與語法而聞名，與先秦其他諸子的著作相較，《莊子》一書關於語言的使用，尤為特長所在，本文關注的焦點，在於試圖解析《莊子》中的語言使用，以及潛藏在這樣的使用背後與政治的連結意含，因為在非經驗性的邏輯推論背後，《莊子》顛覆了正統的敘述形式與語言的使用，從中呈現出對於某種權力關係表達形式的反動，這點固然是老莊道家的重要心法，不過在《莊子》身上，我們看出了關於《老子》語言觀的進一步發展，對於現實政治有著十足深刻的反省。

## 壹、《莊子》中「三言」的書寫形式

「夫莊子者，可謂知本矣。通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道；上知造物無物，下知有物之自造也。其言宏綽，其旨玄妙。至至之道，融微旨雅；泰然遺放，放而不敖。故曰不知義之所適，猖狂妄行而蹈其大方，含哺而熙乎澹泊，鼓腹而遊乎混芒。」<sup>2</sup> 郭象諸語概略言及《莊子》一書的旨要，而其寫作的方式，從王夫之的《莊子解》可窺其一二，其言曰「莊子既以忘言為宗，而又繁有稱說，則抑疑於矜知，而有成心之師。且道惟無體，故寓庸而不適於是非；則一落語言文字，而早已與道不相肖。故於此發明其終日言而未嘗言之旨，使人不泥其跡，而一以天鈞遇之，以此讀內篇，而得魚兔以忘筌蹄，勿驚其為河漢也。此篇（寓言篇）與天下篇乃全書之序例。」<sup>3</sup> 郭慶藩之《莊子集釋》亦作此言<sup>4</sup>，以此觀乎莊子一書的體例，則誠如其 寓言 篇所言「寓言十九，重言十七 卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。」觀是時言論歧出，《莊子》的言論本來就不在主流之中，用寓言的方式，一則「藉外論之」求其言之為人接受且具說服力；一則其言似河漢無垠，以寓言方式寓大道於諸庸，可免驚怖之舉且明「終日言而未嘗言之旨。」這樣的境界正如《莊子因》中所言「立言所以明道，豈不可以莊語，而必藉寓言以為廣，重言以為真，卮言以為曼衍哉，蓋道本乎天而不在人也」<sup>5</sup>，

<sup>1</sup> 關於《莊子》非一人之作實已為共識，內篇多被肯定為莊子所作，而外篇與雜篇則屢見莊子後學的身影，然並不影響其為一本前後相呼應的著作，請參拙著，莊子的政治觀，第一章，台灣大學政治學研究所碩士論文，民國八十一年五月，另有關於莊子後學之流派及思想發展，請參劉孝敢著，莊子哲學及其演變，中國社會科學出版社，一九八八年、白奚著，稷下學研究，北京，三聯書店，一九九八年九月以及拙著，黃帝四經的政治思想，台灣大學，政治科學論叢，第十三期。

<sup>2</sup> 郭象著，莊子注，台北，金楓出版社，民國七十六年五月初版，頁四五，莊子序。

<sup>3</sup> 王夫之著，莊子通、莊子解，台北，里仁圖書公司，民國七十三年九月初版，頁二四六，莊子解卷二十七，寓言篇序例說明。

<sup>4</sup> 郭慶藩著，莊子集釋，台北，世界書局印行，民國七十一年十二月，十一版，頁四〇七。

<sup>5</sup> 林雲銘述，增註莊子因，台北，廣文書局，民國五十七年一月初版，卷六，寓言篇，頁一二。

《莊子》一書的真意殆與此相去不遠，「天道」篇中所言可與之相互發明：「世之所貴道者，書也，書不過語；語有貴也，語所貴者，意也；意有所隨，意之所隨者，不可以言傳之也。而世因貴言傳書，世雖貴之哉，猶不足貴也，為其貴非其貴也則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！」如此當可知莊子發為「三言並用」的深意。

我們其實可以發現，這三種書寫形式，在本質上並不離語言的範疇，《莊子》打破了人心主觀意識所造成的對立性<sup>6</sup>，企圖藉此打開通向絕對的道路，其中蘊涵了非一般邏輯的思辨形式，呈現出在精神、生命、實踐與修養上的超越境界，整個方式就是透過遮撥的方式，也就是弔詭的語言來表達真理<sup>7</sup>，這種弔詭的語言，在《莊子》的文本中，是由三個形式不同，但是書寫目的卻相同的形式（言）所組成，它們各自代表了不同的格式也有著各自迥異的內容，不過就玩弄一般語言進而向真實存有逼近的目的卻是一致的，我們先從寓言談起。寓言，簡單地說，就是一種寄意的書寫形式，具有詩的「比喻」形式<sup>8</sup>，「言在此而意在彼」是寓言的特色，作者透過一個或是數個故事，直接或是連繫地將某種特定的觀念從故事中傳遞出來，這樣的故事或是故事群落不必然與真實的世界要有所對應，有時候透過故事與故事之間的彼此連繫形成了一個意象叢（cluster of images），彼此映射、關聯從而使得原先的寓意得到多視點、多層次的交織<sup>9</sup>，很清楚的，寓言的重點並不在於寓言本身，而在於寓言所欲傳遞的義蘊，因此，寓言透過故事或是故事群落所表現的，正在於脫離語言（事實上也在於脫離書寫形式）<sup>10</sup>，也就是說，《莊子》的寓言，並

<sup>6</sup> 在這點上，《莊子》的作法顯然在於去除主體形上學在方法論上的唯我論，把我從整個存在的中心地位上摘除，主體形上學以主客體分離（人與自然因而可能就是對立或是分離）的知識圖式為其明顯的特徵，這種建立在「我」的前提之上的知識論，特重自我觀念或是知識的分析，並以此建立對於外在世界的連繫，《莊子》的三言顯然是關於「齊物論」中「吾喪我」的承繼，這樣的承繼正在於斬斷構成人與自然對立的最大障礙 - 關於「我的偏執」。

<sup>7</sup> 參牟宗三，中國哲學十九講，上海古籍出版社，一九九七年十二月，頁一三二至一三三，牟先生以為道家的弔詭或是詭辭是一種辯證的詭辭（dialectical paradox）而不是邏輯的詭辭（logical paradox），究其實正是《老子》的「正言若反」的意含。

<sup>8</sup> 「寓言者，有寄託之言也，謂言在此而意在彼也，其表達方式，以比喻法行之，即詩之比也。」參葉程義著，莊子寓言研究，台北，義聲出版社，民國六十八年一月，頁一。

<sup>9</sup> 參王鍾陵著，《莊子》中的大木形象與意象思維，中國文哲研究集刊，第十三期，民國八十七年九月，頁二六九。

<sup>10</sup> 論者以為「書寫」其實是語言背後的重要因素，也就是說，語言的本性在書寫之中才能彰顯出來，這是德希達（J. Derrida）就「文法」的語意探究所得結論，他認為這裡說的「文法」其實指的是「書寫的跡痕」（trace），這點讓我們可以反省到「語言」不祇是形式、語法或是內容的組合而已，重要的是存在於語言的背後有一個過程，這是從書寫中可以讓語言成為語言的原因，因此，從書寫中語言的功能才能夠彰顯，所以，著重的並不是語言本身（作為工具）或是任何書寫形式，反而是潛藏在書寫背後那種看不見的運動，請參陳榮灼著，禪與後現代主義，東海哲學研究集刊，民國八十年十月，頁一六〇，同時請參氏著，狄希達的跡冥論，鵝湖學誌，第一期，民國七十七年。這樣的看法極為貼近《莊子》得意忘言的真義，而且這樣的理解使得

不企求讀者進行寓言本身的閱讀，而在於閱讀寓言背後的寄意，或是更深層的企圖在於讓讀者拋棄語言、文字或是任何書寫形式的閱讀，進行一種關於「道」的系絡閱讀，在這點上，《莊子》顯然以為體證大道的「超越的運動」(transcendent movement)，其實和閱讀傳遞寓意的那種帶有「看不見的運動」(invisible movement)的書寫過程，需要的都是關於一般語言的棄絕才能完成。值得一提的是，《莊子》的寓言是從應帝王中的「渾沌」寓言開展的，這是中國神話思維的呈現，是一種物我混同，進而是人、物、靈合一的思維<sup>11</sup>，這個寓言傳遞了幾個重點：渾然一體的整體性、封閉的自足性、原始的素樸性、直證的神祕性、政治社會的開始運作、以及道家思維的運動性等，在這些特性之中隱然陳述了「人類生活是一種不得逃避的開展」，這樣的開展同時是不可逆的，《莊子》或是道家思維亟於強調的不是阻礙這樣的開展，而是如何在開展中同時維繫人與自然的和諧，安定人的存在，於此，我們的理解是：《莊子》試圖讓人回歸地認識人與自然（當然這就包含了人與人或是人與物）究其實是「一個共構的存有」，體證這種存有態的真實法門就在自身，而這種體證不是藉由語言或是論述，而是直觀地回歸和諧，所以，「渾沌的死」說明了整全的毀壞與對立的起始（這樣一來才有「歸根復命」的必要），因此其他寓言幾乎可以說就是圍繞著如何復原整全與解消對立而開展。

至於卮言，《莊子》說那是一種「因以曼衍，所以窮年」的語言，這究竟是怎樣的語言與書寫形式呢？郭象的《莊子注》這樣說：「夫卮，滿則傾，空則仰，非持故也，況之於言，因物隨變，唯彼之從，故曰日出，日出謂日新也，日新則盡其自然之分，自然之分盡則和也。」<sup>12</sup> 成玄英疏云：「卮，酒器也。夫卮，滿則傾，空則仰，空滿任物傾仰，隨人無心之言即卮言也，是以不言，言而無係傾仰，乃合於自然之分也。又解卮，支也，支離其言，言無的當，故謂之卮言也。」<sup>13</sup> 王先謙《莊子集解》云：「釋文：卮字 音支 圓酒器也 卮器滿則傾，空則仰，隨物而變，非執一守故者也，施之於言，故隨人從變已無常主也。」<sup>14</sup> 近人王叔岷

---

我們在進行文本的閱讀時，會特別注意關於「書寫過程」的閱讀，就這點來說，將更有助於我們貼近作者，進而結合後現代主義關於文本寫作的「共同創作」觀點，使得讀者與作者無形之中享有共同高度的語言平台，《莊子》透過三種書寫形式鋪陳真知的用意，無疑地正在進行這樣的工作，中國禪宗的「不落文字」法門，也有著同樣的承繼。

<sup>11</sup> 參劉秋固著，莊子的神話思維與自我超越的文化心理及其民俗信仰，中央研究院，民族學研究所集刊，第八十五期，民國八十七年，頁一八四至一八七。關於文學作品中的神話思維，論者以為《莊子》與《楚辭》分別反映了崑崙與蓬萊兩個系統的神話，不過這樣的神話思維並不見得是《莊子》寓言的本意，也就是說，《莊子》企圖傳遞的並不是神話的真偽性，而是隱藏在背後哲學思維，這點與寓言的書寫形式之原意應該是相近的。請參顧頡剛著《莊子》與《楚辭》中崑崙與蓬萊兩個神話系統的融合，收在中華文史論叢，上海古籍出版社，一九七九年，第二輯，頁三三；另參王煜著，老莊思想論集，台北，聯經出版社，民國六十八年，頁三。

<sup>12</sup> 郭象，前書，寓言篇。

<sup>13</sup> 郭慶藩，前書，寓言篇，成玄英疏。

<sup>14</sup> 王先謙著，莊子集解，民國七十二二年二月八版，寓言篇。

引《說文》及其衍說，主張卮言乃渾圓之言，不可端倪之言，故為曼衍<sup>15</sup>。概括來看，卮言視為無特定主觀成見的語言應當是沒有問題的，祇是什麼是特定無主觀成見的話，近人張默生所主張的「漏斗式的話」應該極為貼切<sup>16</sup>，《莊子》利用這樣的書寫形式傳遞的不是任何一個主體的聲音，而是自然的聲音，也就是說，這樣的書寫在於說明任何一種帶有的主體意含與特定邏輯結構的語言，都不是可以貼近真實的理想語言，面對諸多紛亂的語言以及關於語言使用所造成的疏離，《莊子》透過這樣的書寫形式鼓吹這樣的語言，其目的是十分清楚的，一方面藉由曼衍的言說形式，進行一般語言與論述的支離，一方面則經由似漏斗式語言，成就一種渾圓之說，強調「言無言」的言說，以此直證大道，因此，「卮言」不是單純的語言，目的也不僅止於顛覆一般語言的使用，同樣的，它可以視為「道的語言化」，不僅僅是描述道的工具而已<sup>17</sup>。最後是重言，陸德明《釋文》說「重言，為人所重者之言也。」重言其實就是具有權威者的話，《莊子》用重言的目的在於進行關於當時論述的抑制，寓言中所說的「重言十七，所以已言也。」說的正是重言所帶有的止人之爭辯的功能，它因而是一種挾外自重的語言遊戲，其目的在於以言止言。綜觀這三言，各有其作為書寫形式的功能，論者以為《莊子》透過寓言的文章形式表達卮言的思想內容<sup>18</sup>，這樣的理解顯然忽略了《莊子》關於這三種書寫形式以及其整全性的對應關係，相較而言，明人陸長庚即言「寓言意在言外，卮言意在言內，重言意在言先」<sup>19</sup>，應該不離《莊子》的真義才是！

《莊子》的「三言」表面上看祇是三種不同的書寫形式而已，然而卻實質地進行著語言與書寫的深刻反省，這是一種在一般語言規則之中玩弄規則以託帶出真實語言的寫作形式，一個重點可以從其中體現出來，亦即，《莊子》在這三種語言與書寫形式的使用中，一直試圖將主體的問題解消掉，真正的作者（莊子及其後學）在文本中隱藏在背後，持續與閱讀者進行文本的共同寫作，它不是一種說教，而是一種透過閱讀與共同創作將真實的「道」呈現出來的表現形式，這種表現形式所憑

<sup>15</sup> 參王叔岷著，莊子校註（下），中研院史語所出版，民國七十七年，頁一〇九〇至一〇九一。

<sup>16</sup> 張默生著，莊子新釋，齊魯書社，一九九三年十二月，頁一七。

<sup>17</sup> 參楊儒賓著，卮言論，莊子論如何使用語言表達思想，漢學研究，十卷二期，民國八十一年十二月，作者並引劉士林著，莊子卮言探源，中州學刊，第五期，一九九〇年，說明卮言是關於《老子·十一章》的「器」的延伸發展，在本質上就是描述道的大言、大辯和不辯之言，因此卮言與道體應當存在著須臾不可離的統一。不過就語言在《莊子》系絡中的「存有」面向而言，似乎可以有再進一步的發揮空間，因為卮言在《莊子》中應該有可以與「道言」合致的可能。因此，牟宗三先生以為《莊子》的目的正在於透過語言的使用以混沌、詭辯與玄智的方式，消融老子所試圖分析的道與外在世界。請參牟宗三著，才性與玄理，台灣學生書局，民國六十四年十一月四版，頁一七二。

<sup>18</sup> 楊柳橋著，莊子三言試論，收在《莊子譯註》代序，上海古籍出版社，一九九一年，頁七。這種理解往往祇在意書寫形式的分析，而忽略了道家「意在言先」的理念，因此當然也忽略了三言彼此的連繫性與《莊子》在三言中試圖傳遞的語言顛覆。

<sup>19</sup> 陸長庚著，南華真經副墨，收在無求備齋莊子集成續編，台北，藝文印書館，第七冊。

藉的不是一般語言（當然更不會是文字），而是直觀地共同體證，這樣才是「三言」的真實意含，經由三言的解消語言、語法、邏輯形式乃至於種種論述的對抗辯難，《莊子》以為人與自然的共構存有才可能證成！

## 貳、語言與知識

知識的活動如果落在一般的思維律則之下，是無從跳過語言背後的結構所形成的陷阱進一步體認真知的，先秦老莊道家對於知識活動的理解是放在這樣的系絡之中，認為要追求道的真實，就不能落在「傳遞」的功能上來進行，或者精確地說，就老莊道家而言，語言本身的局限性正是在於傳遞，因為傳遞涉及了世俗共同律則的建立，這點就造成了知識建構上，難以避免的方法論上的「唯我論」，因此造成了「人與自然」的隔離，也造成了人與道的隔離，從道家的立場來說，對於無法言說的道，必須落在可以名稱的範疇來進行說明，本就是一種「不得已」，也因此造成「無限性」的限圍，王弼說「名以定形，字以稱可」（老子注，二十五章），目的正是在陳述道的無限性與非經驗可以窮盡的特質，為了方便說法，或是說為了傳遞，祇得強為之名，字之曰道，但是這樣就遠離了關於道的理解了<sup>20</sup>，不過其意倒不是要斬盡一切的語言，反而在於說明一般語言內容指涉與潛藏其間的邏輯性之局限，對應的方法可能是找到一種後設性的語言，取代由名稱所衍生出的對象語言，盡可能逼近「道」，甚且進行所謂的「不言之言」，這才有回歸於道的可能性，這大概正是「不可與莊語」的真實意境！

如果說知識是經由論述來表述與累積的，那麼「知」如何可能？「論述」之間如何區隔？「知」又如何正確地貼近「道」？無疑地應該是討論《莊子》的語言與知識關連性的重點。這裡我們將處理《莊子》對於「言意之辨」的看法，也就是說，語言如何與外在世界取得適度地連繫？是否存在著適度連繫的可能？其次，將討論在經驗的有限性下形成的論述是否整全，而這樣的論述如何可以避免價值上的獨斷？以及透過這樣的論述形塑的知識，應該以怎樣的方式向道逼近？最後，身為語言使用者與論述導出者的人，應該做些什麼？

先從知談起，《莊子》以為「知」是涵蓋了感官上的經驗與心靈的作用，外物中說「目徹為明，耳徹為聰，口徹為甘，心徹為知。」感官上面所造成的刺激是經驗上的資料，資料本身有著時空中的種種差異，因此造成了人對於物的經驗是複合的，而不是單一的<sup>21</sup>；例如人對於石頭的觀念絕對不是侷限在「硬」的認知上

<sup>20</sup> 請再參王弼著，老子微旨例略。再就《說文解字》來看：「名，自命也。從口夕，夕者冥也，冥不相見，故以口自命。」由此來看，「名」本身就是關於外在的自命過程，它代表一種與他人的斷裂，或是形成一個封閉的畛域，雖然其目的在於營造溝通的可能。

<sup>21</sup> 參孫寶琮著，知識、理性與生命，台北，東大圖書公司，民國七十三年五月初版，頁一至七。

而已，在「堅」之外可能同時是「黑白」、「大小」的概念，這些概念的組合才是人對於石頭認知的整體，因而知識是一個複合的整體而不是分割的片斷，同時感官經驗與知識之間也是一種從屬的關係；從經驗的累積以至於知識的生成，整個形塑的過程都得經由心靈的組合始能完成，是以知識的形成乃是經驗與理性力量的組合，單純的經驗論或是素樸的理性主義都有失於偏頗：

瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？  
夫知亦有之。 逍遙遊

感官的經驗有其時空上的限制，同樣的，心靈的理性力量亦有其失之為主觀之處，因而《莊子》很清楚的指出人的知識是存在著不完整的可能性，所以在《秋水》中道出「物量無窮，時無止，分無常，終始無故」的話語。

再者，就知的經驗面向來說，經驗是永遠不可能完備的，純粹依靠經驗所建立的知，也因而有限而不具足的，《莊子》以為這樣的局限是多個面向的：

井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也 秋水

缺（齧缺）問乎王倪曰：「知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」  
「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物無知邪？」曰：  
「吾惡乎知之！」雖然嘗試言之。庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問汝：民濕寢則腰疾偏死，皦然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？  
三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味？  
猿獮狙以為雌，麋與鹿交，鯁與魚游。毛嬙西施，人之所美也；  
魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色乎？ 齊物論

井水與海洋的差距是空間上的侷限，夏蟲與冬冰的差距是時間上的侷限，時空的種種限制正是來自於經驗的，因此造成了知的有限性，更甚的，對於《莊子》來說造成知識最大限制的乃是人為的樊籬，所以說「曲士不可以語於道者，束於教也。」這裡似乎蘊涵了一個命題：「人是透過外在世界的對象化而得到己身的安定，這種對象化往往是透過一個命名的活動，進而將人固著在一定的語言對應規則之中。」<sup>22</sup> 因而《莊子》亟欲批駁類似斷言式命令的認知方式，顛覆以此建立對於外在世界的既有認知圖像，因為這種絕對化的概念造成了人們在認知上的同質化與全然地被動，完全扼殺了人的創造性，從而也阻絕了對於真知的追求，藉由與東郭子的對話，

<sup>22</sup> 參王鍾陵著，中國前期文化 心理研究，四川重慶出版社，一九九三年，頁八三。

《莊子》對於世人的「固不及質」有所反諷：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」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：「在瓦礫。」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，無乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，四名同實，其指一也。」 知北遊

由此來看，莊子以為經驗性的知識根本就是主觀的，因此才有「大小」、「長短」、「壽夭」等的對立，甚且還發展出層次高下的知識<sup>23</sup>，一旦有了對立的概念，便無從得致客觀的知識，所以《莊子》藉由相對的觀念來破除經驗上的對立概念，秉持所謂「相互主觀」(relatively subjective)的態度，使心靈的理性作用彌補人們經驗上的有限，俾以建立可能客觀的知。這樣的認知方法，能夠在不斷的辯證中，跳脫人類經驗的有限性，而逼向於客觀的、絕對的真知；在形態上這種沒有主體的知識論(epistemology without a knowing subject)<sup>24</sup>，正是向道逼近的基本方法。

經驗的有限性說明了我們對於外在世界的認知其實受到許多因素的干擾，這些因素都指向一個根源 - 自身(這裡《莊子》明顯指的是心而不是身)，因此，「破別」就變得是必要的，也由於《莊子》在意的是「心」而不是「身」，「破別」因而是關於「成心」的解消，《莊子》以為世人的認知都從己身發論，常因一己之管關而作猜測進而相互詰難，完全忽略了客觀之事實與主觀的詮釋之間往往存在極大的差距，人們憑恃己見而造意立言，對於真知的建立並無助益：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自是則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是 是亦彼也，彼亦是也。 齊物論

以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。 秋水

破別的用意在於拋開主觀的認知方式，從「吾喪我」的立足點開始逕向相對化的過

<sup>23</sup> 知的層級性與相對性的意義說明了為人之知與為天之知的差別性，這裡的相對性有兩層意義：知識的相對與層級的相對，也就是說，《莊子》在談到大知與小知時，其實是帶有兩層意義的，一方面談相對性，一方面談層級性。關於這部分也可參高柏園著，莊子內七篇思想研究，台北，文津出版社，民國八十一年四月，頁一七七至一七八。

<sup>24</sup> Karl Popper, Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, (London: Oxford University Press, 1972) chap.3, pp.106-112.

程，這種去除「成心」、揚棄我執、乃至打破自我中心的工夫，正是《莊子》知識論的基本所在，一如王應麟所言「是非毀譽，一付於物，而我無與焉。」<sup>25</sup> 其目的就在於使心不外緣，在於忘卻我執，達道而因物，如此則能去心知的定著與情識的多變<sup>26</sup>，也如憨山在《莊子內篇注》中所言「物論者，乃古今人物眾口之辯論也，蓋言世無真知真覺之大聖，而諸子各以小知小見為自是，都是自執一己之我見，故各以己為必是，既一人以己為是，則天下人人皆非，竟無一人之真是者。大者則從儒墨兩家相是非，下則諸子眾口，各以己是而互相非，皆不自明之過也。」<sup>27</sup> 所以莊子在洞明事物之自身非吾人之所見所能盡悉，對於一曲之士的私見紛紜，為求盡闢知障，才立「破別」以去囂囂之說，因為對於《莊子》而言，差別或是價值判斷並不是終極的關懷，而且這樣的活動根本無助於對真實世界的體悟，差別往往是遮斷真知的最大障礙。

「破別」祇是知的第一道工夫，在去成心之後尚要能做到「不譴是非」，《莊子》在闡明是非之辯的闕漏後進而拈出「辯無勝」的說法，這個部分是《莊子》對於一般語言的重要批判：

彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？是亦一無窮，非亦一無窮也。 齊物論

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

任何透過語言表達或是完成的論述，都可能（同時）是正確的，因為一般語言本身並沒有足夠的能力做出任何可信的判斷，這樣的認知來自於《莊子》根本就否定一般語言對於「道」的描述有貼近完整的可能，除了「道」自身之外，我們永遠不可能找到一個足以完備地陳述「道」的系統，因此，衍生的意義在於《莊子》並不是試圖全面否定語言，而是在於指清語言本身的有限性<sup>28</sup>。執著於是非與私見的爭辯，

<sup>25</sup> 胡遠濬著，莊子詮話，台北，台灣商務印書館，民國六十九年十二月台二版，頁八，引王應麟語。

<sup>26</sup> 參王邦雄著，中國哲學論集，台北，台灣學生書局，民國七十二年八月初版，頁七八至七九。

<sup>27</sup> 釋德清著，莊子內篇注，輯在嚴靈峰編輯，莊子集成續編，第二十五冊，台北，藝文印書館。

<sup>28</sup> 參瑪亞著，道家思想中的語言問題，收在陳鼓應主編，道家文化研究，第十輯，頁九四至九五。

誠然無公斷可言，正是所謂「我以為是而彼以為非，彼之所是我又非之，故未定也。未定也者，由彼我之情偏。以為有言而邪？然未足以有所定。以為無言邪？則據己已有言。夫言與穀音，其致一也，有辯無辯，誠未可定也。天下之言不必同，而所言不必異，故是非紛紜莫知所定。」<sup>29</sup> 而是非之立處正是是非之所不立處，故推至終極只得一個空項<sup>30</sup>；因此，《莊子》主張是非兩行而不譴，蓋無存在絕對之是與絕對之非，辯無勝的真義在於此。當然，辯無勝的背後其實是帶著「忘」的知識建構形式<sup>31</sup>，因為對於《老子》或是《莊子》的作者而言，「道」的特性是無法透過語言的描述或是論述可以表達的，這是因為語言或是文字代表的是符號系統的指涉，而這些符號除了受到經驗的有限性的限制之外，還存在著轉述的扭曲或是理解的操縱等問題，所以，透過描述的文字或是語言所建構關於「道」的理解，勢必存在著太多對於「原道」真義的悖離，於是對「道」的認知無疑地必須是一種「方便立說」的理解<sup>32</sup>。這點理解與後解構主義的主張是可以進一步會通的，任何符號都不能是真理的再現，而是符號的再符號化而已，逐層的符號化，並不能有助於人類去逼近真實，反而是一種遠離，從哲學的層次來說，《莊子》主張的語言和知識的關係是一種解消與去符號化的關係，在與西方哲學的對應上，不同於結構主義者以為區隔能指與所指就能直搗真相的核心，而近於後結構主義者的看法，後結構主義認為一切符號即使具有再現的功能，也不是符號原先所試圖表述的真實，祇是符號的再符號化而已，中國傳統經書的注與疏在某個意義上是一樣的，因此祇有離開原先的真實與文本愈來愈遠，而不是一種還原，《莊子》對於所有論述的批判與這樣的理解是相近的，所有的論述不過是在與其他論述的交互作用中才顯出它的意義，這樣的意義並不是存在於論述與真實之間的，所以《莊子·齊物》中有一段話深刻地表現出這樣的看法：

<sup>29</sup> 徐哲萍著，齊物論抉微，台北，嘉新水泥公司文化基金會，民國六十一年十一月初版，頁七九。

<sup>30</sup> 陳冠學著，莊子新注，台北，東大圖書公司，民國六十七年二月初版，頁一五七。

<sup>31</sup> 這裡說的「我」實指經由政治社會化後的主體，而非原一真如的主體（吾），此二者是對立的，或者說，「我」其實是與「吾」疏離後的產物。「忘」從否定「我」出發，解消一切與「吾」的疏離，而回歸於「吾」的還原，《莊子》語言與知識的論述，很大一部分是圍繞於這種自性的還原與開展！這點與佛經關於我執的釋放其實是相近的，錢鍾書說的「佛弟子輩雖知無我，隨俗法說我，非實我也，蓋謂說我。乃語言方便」是很真切的。參氏著，談藝錄，頁三七五至三七六。

<sup>32</sup> 二十五章：「吾不知其名，字之曰道」即在說明這樣的立說是一種方便善開的法門而已，同時也代表「道」本身的不可思議不可得而名的特質，關於這個周遍而無所不涵攝的概念，「字之曰道」本就是一種方便理解的概念鋪陳，它也說明了「道」作為「第一因」的特性。可參張純一著，老子通釋，台北，台灣學生書局，民國七十年十月，頁四三至四四；另張成秋著，先秦道家思想研究，台北，中華書局，民國七十二年十二月二版，頁一〇五；就「道」實在是獨立於我們意識之外的存在而言，更不是透過任何科學或是臆測性的方法可以理解或是測知，更說明了《老子》立說的高度困難性，充其量，我們僅能就「道」所表現出的種種特性以及由其所發出的萬物來描述，要之，都不是「道」的真義與全貌，關於這樣的雙重結構，請參金吾倫著，道實在的雙重結構一文，收在陳鼓應主編，道家文化研究，第八輯，頁七二至八五。

惡乎然？然於然，惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可，惡乎不可？不可於不可，物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。

是非價值判斷存在於論述之中，其高下優劣固然可以從論述與論述之間的交互作用突顯出來，不過這些並無關於真實，因為在一開始，論述即已離開真實，這點在形成論述之前就注定了是一條不正確的道路，因此「然不然」或是「可不可」都祇在低層次中盤旋，不離開一般語言與其形塑的論述或是建構的知，是不可能上體大道的，這也是辯無勝試圖傳遞的內蘊！

再者，即便可以秉持「辯無勝」的態度，卻未必一定能夠從一般語言的局限性中得致真知，因此，《莊子》以為「以明」是離開這種局限進而得致真知的可能途徑：

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。 齊物論

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮 故曰莫若以明。  
齊物論

既然是與非皆是私心之見所造成，則欲求得客觀的知祇能從「以明」著手，勞思光言「莊子認為儒墨囿於成見，而欲破除彼等之成見，則唯有以虛靜之心觀照。」<sup>33</sup> 郭象且云「欲明無是無非，則莫若還以儒墨反覆相明，反覆相明則所是者非是，而所非者非非矣，非非則無非，非是則無是。」<sup>34</sup> 這樣看來，《莊子》所謂的「以明」乃是透過去蔽的工夫，將真理寓於世物之中來觀照，並不是從私心成見的辯難中去探尋，這樣才能掌握大道的樞紐以入循環之中，居中方能明理辨義而應無窮，這種認知的方式實際上正是辨證的知識論，如此也才能「和之以是非，而休乎天鈞」（齊物論）。另外，《莊子》對於語言本身的局限性十分清楚，因此並不希冀透過一般語言或是對象語言（object-language）所建構起的知識來理解真實的本源，不得已透過帶有不可窮盡內涵的「自然」、「無」、「玄」等後設語言（meta-language）去逼近「道」<sup>35</sup>，藉由這些後設語言所建構的知識，自然就不同於一般的知識，「大知」與「小知」應該是在《莊子》中較為近似的比喻：

<sup>33</sup> 勞思光著，中國哲學史，台北，三民書局，民國七十年一月初版，第一冊，頁五一。

<sup>34</sup> 郭象，前書，頁六八。

<sup>35</sup> 有關於對象語言與後設語言，請參何秀煌著，記號學導論，台北，水牛出版社，民國七十七年九月初版，第一章，另請參蔡振豐著，道家「道」的言說可能，中國文學研究，第五期，民國八十年五月，頁一〇三至一〇六。

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為搆，日以心鬥。縵者，寤者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！ 齊物論

依《莊子》之意，知亦有大知與小知的分野，大知廣博，小知細別，正是人們對於大道的認知的差別所在，明釋德清言「此一節形容舉世古今之人，未明大道，未得無心。故矜其小知以為是，故其言若仁義、若是非，凡所出言皆機心所發，人人執之，至死而不悟。因此各封己見，故有是非。」<sup>36</sup> 清林雲銘且云「有知有言，是非之從出 大知謂全體，小知是一端。大知謂通論，小知謂偏解。」<sup>37</sup> 因而，莊子的意思在於說明囿於成心的限制，使得人們對於道的認知產生了蔽障，從而憑藉一己之成見日以心鬥，小者造成人與人之間的偏見，大者發為言論之相互傾軋，實和狙與狙公朝三暮四之爭無異，終究徒勞精神而已<sup>38</sup>。所以真正的知在於拋卻成心成見，泯滅是非的對立觀，依乎萬物而知萬物，傍於大道而方能知大道，所謂從「破別」、「不譴是非」以至「以明」的認知方法，才是致知的方法門，才能得致大知，一如 知北遊 中所言「夫知遇而不知所不遇，能而所不能。無知無能者，固人之所不免也。夫務免乎人之所不免者，豈不亦悲哉！至言去言，至為去為。齊知之所知，則淺矣。」知此則生命才能是無所罣礙的自由，莊子以知合道的理念之真義正是在於此。

綜觀莊子對於「知」的論述，是從「破」與「立」著手雙運，旨在從相對的物論中建立客觀的認知法則，其用不在於辯難以明真理，而是虛己應物兩行於是非而不執著於是非之辯，如此始能「注焉而不滿，酌焉而不竭」地眾端參照，而求得真知，這是 大宗師 中所說的「六合之外，聖人存而不論」以及「六合之內，聖人論而不議」的精神， 大宗師 的這兩段話說的是兩個層次，就「六合之外，聖人存而不論」來說，揭示的是人關於外在世界認識的有限性，另外也是就「自然與萬物同時共構一個真實的存有」的意義來說，這個部分是認識也是存有的，同時也不是透過語言可以明瞭的，憑藉的是工夫<sup>39</sup>，這樣的方法其實在中國禪宗的頓悟法門

<sup>36</sup> 釋德清，前書，頁五〇。

<sup>37</sup> 林雲銘，前書，齊物論，頁一〇。

<sup>38</sup> 張成秋，前書，頁一八七。

<sup>39</sup> 牟宗三先生以為古典中國的學問不是思辨的（speculative）或是知解的（theoretical），而是著重工夫，特別是實踐的工夫，這點認識是十分卓越的，尤其是對於道家知識論的特質而言特為真切，請參氏著，中國哲學十九講，第六講，頁一〇七至一〇九。

中也見到發揮<sup>40</sup>。

另一個重要的哲學面向出現在《莊子》對於語言關於外在的表述的整全性上 - 言意之辨（知識的形態與窮盡的可能），《莊子》並不以為語言足以全然地表述人類觀看的結果，從道家的觀點上看，語言的表達充其量或許能接近真相，因此有不同的方式來破除語言關於外在表述的整全性，這點從老子以遮詮破執的方式進行關於道的彰顯，而不是從正面的方式去說明道可以看出<sup>41</sup>，但這並不是說對於外在世界的認知，莊子僅採取境界形態（Vision form）的方式<sup>42</sup>，而忽略了實有，事實上莊子其實是就實有與境界採取一種不即不離的態度來看待，正是這樣的態度才使得語言的高層次運用可以得致，語言開展了存有的可能（道言即不是一種一般語言，而帶有存有的面向），而不是單純的工具而已。從言意的關係來看，《莊子》主張透過意象的掌握而忘掉語言，也就是說，《莊子》清楚地揭示真實與透過語言確切的表達之間的確存在著偌大的距離；問題在於習慣用語言表述與描述觀看結果的人，如何不離開語言的使用而有所掌握？《莊子·外物》有這樣的一段話：

筌者所以在魚，得魚而忘筌，蹄者所以在兔，得兔而忘蹄，言者所以在意，得意而忘言，吾安得夫忘言之人，而與之言哉？

這裡說到了兩個不同的「言」，第一個「言」是指一般語言，是一般人用以連結外在世界與己身的工具，對《莊子》而言，這是該階段性地捨去，第二個「言」涉及了《莊子》忘言之後的體證，這個「言」與禪宗「直指人心」的拈花心法，恐怕是

<sup>40</sup> 禪宗六祖慧能有名的偈云「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」說的正是這種存有的意境，而且這種存有與外在世界是一共構的存有，因此，需要的不是外物的拂拭，而是透過人自我的力量即可還原或是開展（disclosure）的，同樣的，在「不是風動，不是幡動，仁者心動」的公案中，說的也是人與自然的一種共構的存有，有趣的是，這種「直指本心」返回存有的真實認知，基本上也是後現代主義所主張的，論者以為，這是由於人對於自己的真實存有是一種潛藏式的了解（implicit understanding），反而不是明顯地彰露出來，因為有了這種先行性的了解（pre-understanding），我們才有直指人心的可能（頓悟因此是一種閉室的開展），請參陳榮灼，禪與後現代主義，頁一五八。當然這裡說的開展，並不存在著完美的意義，也就是說，就人與外在世界共構的存有而言，並沒有標榜任何完美的意含，人的不完美一如自然的不完美，都是道家說的「自然」，這裡的自然是一種終極的肯定，而不是良善與否的價值判斷，一旦以為人的開展就是完美的，那麼就不免掉入「勤加拂拭」的邏輯之中，如此一來，人與自然就之間就產生了對立，《老子》所說的「歸根復命」的「靜」就不復存在了！

<sup>41</sup> 參牟宗三前書，才性與玄理，頁一五一。

<sup>42</sup> 牟宗三先生以為西方形上學傳統是實有形態的，而中國與西方不同是境界形態，這種形態講的是不同自我層次的主體升降，會影響到外在世界的形成。這裡多少帶有一種唯心論的色彩，不過面對老莊實有與境界形態不悖所建構起的自然主義而言，主觀與客觀事實上是並存的，如此才有開展與逍遙的空間，就這樣的理解，牟先生區隔中西哲學的標準，應當還有討論的空間才是。有關實有與境界形態，請參牟宗三著，四因說演講錄，台北，鵝湖出版社，民國八十六年九月再版（特別是頁七七），另請再參牟宗三前書，中國哲學十九講，第七講。

相近！撇開第二個「言」不談，《莊子》認為即便語言是無法一日或離，至少也該隨撥隨掃，不滯留在語言上才是，因此得真意要比語言的精確使用及妥切描述來得重要，這點在魏晉的王弼玄思裡得到很好的發揮，王弼曾經這樣說：

言生於象，故可尋言以觀象，象生於意，故可尋象以觀言，意以象盡，象以言著，故言者所以明象，得象而忘言，象者所以存意，得意而忘象是故存言者非得象者也，存象者非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也，言生於象而存象焉，則所得乃非其言也，然則忘象乃得意者也，忘言者乃得象者也，得意在忘象，得象在忘言《易例略·明象章》

「言意之辨」作為魏晉時期的主要論題之一，所要討論的是言辭與現象描述之間的關係，表面上看來這是一個如何在言辭與意象之間傳達的問題，然而語言與現象之間的關係絕非如此單純，維根斯坦（L. Wittgenstein）與蒯因（W.V.O. Quine）二人關於語言與現象之間關係的論述，也提供了我們反思《莊子》言意象的關係的參佐。維根斯坦在其《邏輯哲學論》 Tractatus Logico 一書中很明白地揭示了所謂哲學的基本問題，在指出什麼是能夠由命題（或是語言）所表述以及什麼是不能夠由命題表述，卻只能顯示的<sup>43</sup>，既然語言的作用在於表示與描述這個世界，那麼接著必須要處理的問題是「語言與世界的關係」與「語言與思想的關係」，對於維根斯坦而言，唯有透過對於語言的運用的檢驗才可能排除不合理的使用，進而明白語言如何有效地表述世界，從這個觀點出發，他以為語言本身是有所限制的，因為語言本身祇是客觀世界的反映，也就是說，語言祇是客觀世界事物的圖像呈現而已，祇要能夠瞭解命題就能夠瞭解它所代表真實世界與描述的事實。進一步地說，維根斯坦以為命題是一組名稱的結合，而所代表的是一組事態<sup>44</sup>，一切有意義的基本命題，都是一組基本事態的邏輯圖像，因此，在命題與事態之間存在著一定的邏輯結構，從圖像言，維根斯坦所指涉的乃是語言的作用，從邏輯結構的對應性而言，維根斯坦所指的乃是語言的性質；承沿這樣的認知而下，維根斯坦以為，當我們說出一個相關於這個世界的語句時，基本上正是在安排各個指涉到客體事物的名詞，其途徑正是依循對應世界客體被安排的途徑，如果對應的狀態同一則命題為真，反之為假，而如果不存在著對應的關係，則命題本身無意義，這就是維根斯坦的意義的圖像理論。由這點再往下看，則維根斯坦的圖像理論基本上是一種本體論的論證方式，客觀的世界是獨立實存於我們的語言之外的，因之，感官知識才是有意義的，語言的目的不過在於同一與感官世界的對應邏輯結構而已，更進一步地說，語言並

<sup>43</sup> 參蔡英文譯，語言即是圖像，幼獅月刊，第三六三期，民國七十二年三月，頁六八。

<sup>44</sup> 對於維根斯坦而言，名稱代表了對象，命題代表了事態（Sachverhalt），基本命題則代表了基本可能的事態（Sachlage）。

不能夠窮盡客觀世界，充其量只具有知識社會學式的描述功能。

職是，維根斯坦進一步主張，命題的意義在於與世界的對應邏輯結構，而這種關係是不能夠說出來的，祇能在對應的關係自明（*zeigen sich*），亦即「命題可以描述整個實在，可是它們不能夠描述那種它們必須共同能夠描述它的東西 - 即邏輯形式」<sup>45</sup>，面對語言與世界之關係，語言本身無法說明使其有意義的結構，這使得整個圖像理論帶著形上的意味。

然而，後期的維根斯坦卻將前期所思考的問題作了一個截然不同的定義，如果說前期維根斯坦在思維中隱然含有形上學的意含，特別是關乎語言與邏輯對應關係的弔詭性，那麼後期維根斯坦所致力的是消除這層弔詭；後期的維根斯坦以為語言絕不是為了描畫實在，或是斷言事物的單一目的而設計的，而是為了人類生活多種目的而存在的，所以，哲學的目的並不是去構造一種理想語言，而只是為了對於不同的目的與用法給予單純的描述而已<sup>46</sup>，這樣的觀點基本上是對於知識論的反省，也就是說，知識本身是一種不同系絡的思維產物，根本不存在一種共同的語言可以描述不同心靈與客觀世界的認知。對於維根斯坦而言，存在於語言之間的是族群「相似性」（*family resemblance*），而這種相似性同樣存在於語言使用與遊戲之間<sup>47</sup>，因而，語言與遊戲同樣具有「達成目標的活動」與「規則導引」的兩個特徵，當語言中的名稱祇是語言遊戲中的一個元素時，這個名稱的使用同樣也成了一個遊戲，因此，語言的使用也存在著社會的意義。在這個認知之下，說語言本身代表一種絕對的圖像，或是一種單純客體事物的存在，基本上是一種的錯誤的概念，唯有從語言的自然結構來考慮語言，而且衡量人們在說明、描述事物時的所有環境，並考量說明時的特殊行為，才能明白語言及使用語言的途徑。因此從一個使用的結構來看，語言祇是一種公眾可使用的實物而已，重要的似乎是存在於背後的社會歷史結構與規則，這種看法就帶有濃厚的相對主義色彩。由此，我們可以很明顯地看出來，維根斯坦主張語言之間並不存在「語言的本質」這樣一個東西，從語言的整體來說，它服務於不同的目的，因應於不同的環境而有不同的使用方式，而人們藉以彼此溝通的是瞭解存在於語言背後的規則，特別是一些約定俗成的規則，這樣使得語言在運用上有著各種不同的區別，但是並非是全然無關的語言遊戲。

關於經驗論的有限性，蒯因以為經驗論的第一個教條存在於「認為分析性的真句，或是基礎在於意義而不涉及事實的真句之間，有某種分野的存在」<sup>48</sup>，經過一連串的討論之後，蒯因以為「在分析性的陳述句與綜合性的陳述句之間的分別，看

<sup>45</sup> 洪漢鼎著，*語言學的轉向 當代分析哲學的發展*，台北，遠流出版社，民國八十一年，頁一二九。

<sup>46</sup> L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, London, 1969, p.28.

<sup>47</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigation* trans. G.E.M. Anscombe, 3rd edn New York, Macmillan, 1958, pp.31-2.

<sup>48</sup> W.V.O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in "From a Logical View," 2nd edn New York: Harper and Row, 1961, p.20.

來顯然成理於先驗的層面，但事實是還沒有人把這個分界線劃出，有這樣一種分別待我們來加以區分，乃是經驗主義者一項毫無根據的教條，一種形而上的信仰條文<sup>49</sup>；第二個經驗主義的教條存在於經驗論者認為「每一個述句都是由指涉到直接經驗的詞項在邏輯上建構而成的建構物」<sup>50</sup>，蒯因以為這樣的觀點正是一種化約論（reductionism），他以杜恩（P. Duhem）的說法作為反駁「吾人有關於外在世界的述句，在面對感官經驗的仲裁時，不是以個別述句的形態出現，而是以一個集合體的身分出現」，因此，對於現象世界與經驗各語句的化約，如同對於分析語句和綜合語句的二分一樣，完全祇是經驗主義者的錯誤瞭解而已<sup>51</sup>，從而，蒯因以為知識或是信念的整體，乃是一個人造的結構，只在邊沿的地方與經驗相切而已<sup>52</sup>。

蒯因在《Words and Objects：字與物》中所言「一個語句對某個說話者的肯定刺激意義（affirmative stimulus meanings），是所有會引起他同意的刺激的集合同理，否定刺激的意義（negative）也是所有異議刺激的集合」<sup>53</sup>，從這點蒯因回應了杜恩的說法，駁斥了經驗論者對於語句指涉經驗的說法，這種對於語言與經驗事物之間存在著不確定（indeterminacy）的主張，事實上說明了語言與經驗之間不是單純的對應而已，整個社會歷史的根源對於語言與經驗的認知在扣合上起著很大的作用，想要對於人類生活作一個正確而有效的認識，本體的問題不能夠不談，也就是說語言與對象界的區隔必須要打破，任何語言的陳述必然隱含著一種本體上的承諾，忽視了對於語言所由產生的社會與歷史背景，不僅會對語言產生曖昧的解釋，進而會錯失對於話語論述的真實掌握，而真實存有復又是這種本體上承諾的終極關懷，因此就這個部分而言，《莊子》關於語言的批判與反省，實際上有朝向真實存有逼近的意圖！

當然，我們在此無意以為，從維根斯坦或是蒯因的身上就可以看到《莊子》對於語言的真實主張，知北遊中就說「彼至則不論，論則不至，明見無值，辯不若默，道不可聞，聞不若塞，此之謂大得。」但是面對現實的世界，《莊子》又不能夠不使用語言，於是祇好借重對於語言的反思開展「不言」的可能，這就是寓言中所說的「言無言，終身言，未嘗言，終身不言，未嘗不言。」因為，就《莊子》的語言觀而言，這兩者所主張的並不是《莊子》的終極關懷，不過，卻在其中可以看出過渡到《莊子》終極關懷的路徑。從維根斯坦與蒯因對於經驗主義的「語言與現象」的態度中可以看出，純粹語言與客觀經驗的完全對應基本上是不存在的，其間重要的障礙正是在於由於不同社會歷史背景所形塑的知識論，因此，語言與現象的對應之間有著兩個必須解決的問題，第一，人類本身的經驗的豐富性與現

<sup>49</sup> *ibid.*, p.37.

<sup>50</sup> *ibid.*, p.20.

<sup>51</sup> *ibid.*, p.41.

<sup>52</sup> *ibid.*, p.42-3.

<sup>53</sup> Quine, *Word and Objec*, Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1960, p.32.

象的對應關係；第二，囿於知識建構的方法與結果對於現象界觀察的能力所產生的偏差。這兩點關於知識建構的方法論問題，事實上與魏晉時期思想家們所討論的「言意」問題有著相當的類似性，特別是將言、意、象三者關係放在一個架構中討論時，這樣的類似性就更加明顯。特別是《莊子·秋水篇》的「可以言論者，物之粗也，可以意致者，物之精也，言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉」一段話中，已將「言不盡意」的可能性談得很清楚，而「言不盡意」較之於「言盡意論」顯然更能妥切地解釋言、象與意三者之關係<sup>54</sup>，進一步言，思想與語言的關係確如「言不盡意」所論存在著個別式的差異，這樣的差異就是後期維根斯坦所說的「語言即遊戲」的意義。而王弼所建立的得意忘言方法論是「得意忘象」與「得象忘言」兩階段式的知識建構方法，在說明一個「經驗上的有限性」問題，進而指向一個更高的本體問題，尤其在於說明真實存有的掌握，兩個思想領域的結合才能從經驗的有限性中解放，進而拋棄語言的執著與限制，擺脫現象或是形上的束縛直指真實存有，於是我們可以看到《莊子》並無意進行一種形上學的承諾，反而將形上學視為語言的遊戲，企圖證成本體為已足<sup>55</sup>，如此，《莊子》要的應該是如莊子與惠子的濠上之辯，呈現的是一種直證的工夫，也是從言說到非言說的轉折，透過這樣的方法論才能夠「明道知玄」：

夫象者出意者也，言者明象者也，盡意莫若象，盡象莫若言，言生於象，故可尋言以觀象。象生於意，故可尋象以觀意，意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言，象者所以存意，得意而忘象。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者非得象者也，存象者非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也。言生於象而存言焉，則所存乃非其言也。然則忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也，得意在忘象，得象在忘言《周易略例》

然而，如果《莊子》關於語言與知識的論述至此戛然而止，那麼就不成其之所以為《莊子》，論者以為「中國古代的學者，很少有離開政治立場而做純樸學問的，故每一個學者，都有其政治理想，亦即其學術表現的目標」，這即是所謂的「聖有所生，王有所成，皆原於一」<sup>56</sup> 真正的知在《莊子》中是可以得致的，有得致真知的方法，也因而有得致真知的人格，《莊子》的「至人」正是這樣一個得致真知的人格，能夠有藝術的精神也能夠超世，能夠逍遙也能應不得已之治，關於至人與真

<sup>54</sup> 請參湯錫予著，言意之辨，收在，氏著魏晉玄學論稿，台北，廬山出版社，民國六十一年台一版。

<sup>55</sup> 張亨著，先秦思想中兩種對語言的省察，思與言，八卷六期，民國六十年三月，頁二八六。

<sup>56</sup> 胡哲敷著，老莊哲學，台北，台灣中華書局，民國七十一年一月，台八版，頁一四〇。

知的部分將在下一節中討論。

### 參、語言、知識與政治

這部分我們想處理《莊子》中談論語言、知識與政治的兩個層次：語言如何表述知識，而知識如何掉進政治的框架，政治如何透過知識宰制；語言是否可以透過自身的去工具化，從存有的特質上進行解構，這個層次上道言、真知、至人與無為是結合的。我們知道，語言本身除了呈現出一種封閉的內在系統特性之外，事實上也是一種整體性的呈現，這點從最早的神性語言中可以看出，在這種神性語言中，一種消除個別的動作持續進行<sup>57</sup>。知在《莊子》的認知中，應該可以體現為一種心靈上體大道的活動，是個人接觸外界、認知外界的過程，因此，認知外界的過程，事實上正是認知自然，亦即是體道的過程，人從這樣的一個過程中同時也體證到與自然的共構存有；然而因為個人理性思維所產生的「成心」作祟，故而有諸多的私見與偏蔽，遂使得整個認知活動的產物在本質上與對象物產生了疏離，是以我們所認定的「真理」都祇是區域的，與狹狹的<sup>58</sup>，對《莊子》而言，真正的知是不帶價值而與萬物同一的：

夫大塊噫氣，其名曰風。是唯無作，作則萬竅怒鳴。而獨不聞之寥寥乎？  
山陵之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，  
似洼者，似污者，激者，謔者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者。  
前者唱于而隨者唱喁。冷風而小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛  
地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。夫天籟者，吹萬不同，而使其自  
己也，咸其自取，怒者其誰邪？ 齊物論

《莊子》從天、地、人三籟的對比中彰現出人在認知中的偏蔽性，同時也說明了道與知的「分」與「合」的特性；如果說心知情識的作用造成了知的蔽障，那麼對於知有目的性的使用則是一種最大的扭曲，亟求生命自由的莊子當然是反對這種扭曲的，因為對於知的扭曲無疑地會造成生命的戕害，是以《莊子》反對這樣的「知」：

且若亦知夫德之所蕩而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，  
相軋也；知者也，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。 人間世

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

<sup>57</sup> 卡西勒著，語言與神話，台北，桂冠圖書公司，民國七十九年，頁七九。

<sup>58</sup> 吳光明著，莊子，台北，東大圖書公司，民國七十七年二月初版，頁二一九。

甕而出灌，滑滑然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚少而見功多，夫子不欲乎？」為圃者仰而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重為前輕，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。」 天地

郭象云「德之所以流蕩者，矜名故也，智之所以橫出者，爭善故也。」<sup>59</sup> 成玄英疏「夫德之所以流蕩，喪真為矜名故也；智之所以橫出逾分者，爭善故也。」<sup>60</sup>《莊子》以為這樣的知實則是「智」，乃是引起人與人之間爭鬥不已的原因，亦即，《莊子》所反對的智其實皆意指「權謀智巧，戕賊自然之樸的東西」<sup>61</sup>，蓋有機械者有機事，有機事者有機心，祇要人際之間存在權謀智巧，則擾攘不能平，因而莊子進而發論指責為政者倡智實為政治動亂之因，這點其實帶有反對主導論述的意味，而主導論述往往又是親儒家的（pro-confucian）<sup>62</sup>，因此，《莊子》幾乎將知識及政治的關係同樣視為是對立論述之間的關係，是不同語言論述使用的關係，也是一種權力關係，這種關係主導了價值的界定與資源的分配：

將為胠篋探囊發匱之盜而為守備，則必攝緘滕固扃鑊，此世俗之所謂知也；然而巨盜至，則負匱揭篋擔囊而趨，唯恐緘滕扃鑊之不固也。然則鄉之所謂知者，不乃為大盜積者也？ 胠篋

上誠好知而無道，則天下亂矣。何以知其然邪？夫弓弩機辟之知多，則鳥亂於上矣；鈎餌罔罟罾笱之知多，則魚亂於水矣；削格羅落置罟之知多，則獸亂於澤矣；知詐漸毒、頡滑、堅白解詬、同異之變多，則俗惑於辯矣。故天下每每大亂，罪在於好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大亂。故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施；惛奕之蟲，肖翹之物，莫不失其性。甚矣夫好知之亂天下也！ 胠篋

<sup>59</sup> 郭象，前書，頁一二〇。

<sup>60</sup> 郭慶藩，前書，頁六二。

<sup>61</sup> 胡哲敷，前書，頁八八。

<sup>62</sup> 參 Chad Hansen 著，道家在中國哲學中的地位（中譯），收在陳鼓應主編，道家文化研究，第十五輯，頁二八。作者進而指出，這種親儒家的主導論述或是理論，往往透過誇大不同或是孤立學派（或是學術集團，即《莊子》說的「道術將為天下裂」的現象）內部的相似性，進而降低了對立學術集團之間相互的挑戰與辯難，這讓整個學術社群呈現出一種殊途同歸（two-differententries）的假象，特別談到是道家與儒家的關係。

天下大亂之因無他，純在於用智之失，成玄英疏「夫忘懷任物，則宇內清夷軌跡，用智則天下大亂，故上下昏昏由乎好智」<sup>63</sup>；《莊子》以為任智者多生是非分別之心，是非分別之心復生爭鬥奪取之舉，為政者的任智實為罪首，王夫之言「春秋之世，延及戰國，好為人師者，日暴其知以爭言法，而天下日亂 則亦聖人啟之也，夫聖人有所含而後有所暴。其所含也可以治一時之天下；乃有所暴矣，則必為盜賊之守 士好之，上因好之；上好之，士愈見可好 天下相燦以成乎大亂，此戰國之所以滅裂而不可止也。夫欲起已死之聖人為好知之口實，是發冢臚傳之盜魁也。非死聖人，其禍奚止？」<sup>64</sup> 林雲銘亦云「世俗所稱治天下之法莫聖知若矣，乃聖知所以治天下亦所以亂天下，夫以其備盜者，無一而非資盜者也。田成子之竊齊國，即以齊國之法守其盜賊之身，此巨盜負匱揭篋擔囊之類也，聖知之不足恃，如此豈矯語歟？蓋聖知之法，聖人舍此無以為聖，而大盜舍此即無以為盜，若以聖人止盜是利盜也 誠欲無利盜乎？計非絕聖棄智不可。」<sup>65</sup>，就這點而言，《莊子》就「智」的反省是針對作為價值傳遞的「智」，也就是作為一種政治控制的「智」，這樣的「智」在本質上正是另一種形式的論述，這麼一來，《莊子》關於「知 - 智」的批判明顯地轉為一種關於語言所做的批判，就是關於語言的論述面向（discursive dimension），從《莊子》批判儒家的正名，可以看出《莊子》關於語言在論述面向的基本態度，因為「正名」基本上就是關於定制化的語言關係的描述，背後潛藏著一種權力關係的描述，因此是不容有開展性的或是不容有可詮釋性的，而《莊子》的語言就迥異於這樣的語言認知，《莊子》認為語言不祇該附麗於權力下，或者現世的語言其實就是一種權力扭曲的結果，所以，無名或是無言本來就是對於語言與權力的一種遮斷，不言就是判斷價值的斬絕<sup>66</sup>，這又與後現代主義所主張的去中心化（de-centralization）是一致的，它的本質是德希達（J. Derrida）所說的差異 - difference，差異代表了關於系統化與正常化的一種省思<sup>67</sup>，同時也是一種權力關係的反省，它要求尊重個別性，反對權威性的論述，這種來自於文本隨時開展隨時寫作的理解，正好可以在語言 - 知識 - 政治（權力）之間建構起一道反動的高牆，這裡同時有對於西方傳統形上學同一化要求的批判，它主張的不是理性主義下的思辨，而是透過諸多針對理性主義所建構起的體系的反動來完成，它以不確定性及其虛空的特性來開展無限性，而表現的形式可能是詩、隱喻、寓言或者是更多的聯想

<sup>63</sup> 郭慶藩，前書，頁一六四。

<sup>64</sup> 王夫之，前書，頁八九。

<sup>65</sup> 林雲銘，前書，胠篋篇，頁一二。

<sup>66</sup> 參張亨，前文，頁二八七至二九一。

<sup>67</sup> Derrida 所談的 difference 是時空中的差異，它可以是活動內容，也可是實質上的，同時也可以是不同主體的，重要的是，這樣的差異是一種無盡的活動，它說明了結構的再造並不能夠解決問題，根本上言，它代表了對於西方形上學同一性基礎的建構模式的反思，特別是針對理性主義為本質的當代世界體系的建立，這種差異企圖瓦解結構，而不是重建結構，當我們把這樣的理解放在《莊子》關於「無用之用」的主張時，其實是饒富意義的！

與交叉指涉，目的在於顛覆原有的指涉系絡，表現出的正是一種去中心化與去宰制的活動！

從這種去中心與去宰制的思維特質中，我們可以看出《莊子》的語言與知識的關係進一步延伸到應治思想的開展，《莊子》固然深知「任物不為治」的道理，同時也嚮往於無治的理想，但是現實的環境給予莊子一種「不得已」的慨嘆，這就是人間世中所說的「天下有大戒二，其一、命也；其一、義也。無所逃於天地之間，是之謂大戒。」既然無所逃於天地之間，則不得已而應之，依此而觀，則莊子的意思在於說明人間世的不可避，所以遊心於不得已為應的真義，同時應的殊勝義殆落在人間世無疑<sup>68</sup>，然而人間世的政治，一如人類的文明，大部分皆為擁護強者利益的工具，且隨著文明的發展，而益流於形式地相率以偽<sup>69</sup>，故而人間世的政治愈益是人性的一種壓迫：

為之斗斛以量之，則並與斗斛而竊之；為之權衡以稱之，則並權衡而竊之。彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯。諸侯之門而仁義存焉，是非竊仁義聖知耶？ 胠篋

為求這種壓迫的解除，莊子以為非殫殘天下之聖知聖法不可，蓋藥經瞑眩乃可以瘳疾， 胠篋 中這樣陳述：

故絕聖棄知大盜乃止；擿玉毀珠，小盜不起；焚符破璽而民朴鄙；培斗折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法，而民始可與議論。

故嘗試論之，世俗之所謂知者，有不為大盜積者乎？所謂聖者，有不為大盜守者乎？何以知其然邪？昔者齊國鄰邑相望，雞狗之音相聞，罔罟之所佈，耒耨之所刺，方二千餘里，闔四境之內，所以立宗廟社稷，治邑屋州閭鄉曲者，曷嘗不法聖人哉！然而田成子一旦殺齊君而盜其國。所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之。故田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安，小國不敢非，大國不敢誅，十二世有齊國。則是不乃竊齊國，並與其聖知之法以守其盜賊之身乎？

「聖知聖法」就是官方說法與官方價值，而且以不一樣的價值從不同的面向穿透人的生活，因此， 在宥 中說：「而且說明邪？是淫於色也；說聰邪？是淫於聲也；

<sup>68</sup> 蔡明田著，莊子應帝王篇的應治思想，國立政治大學學報，第四十二期，民國六十九年十二月，頁五四。

<sup>69</sup> 參梁啟超著，先秦政治思想史，台北，東大圖書公司，民國七十六年二月再版，頁一二四至一二五。

說仁邪？是亂於德也；說義邪？是悖於理也；說禮邪？是相於技也；說樂邪？是相於淫也；說聖邪？是相於藝也；說知邪？是相於疵也。天下將安其性命之情，之八者，存可也，亡可也；天下將不安其性命之情，之八者，乃始鬻卷鬻囊而亂天下也。而天下乃始尊之惜之，甚矣天下之惑也。」所以，《莊子》的「絕聖棄知」並不是針對人類文明的建構而發，而是就政治面向的深刻反省所致，《莊子》在這裡也說了「殫殘天下之聖法，而民始可與議論」的話，《莊子》所強烈懷疑的應該是就「定名」的語言活動所造成的異化層次，這種異化除了是一種「從整全到分封，從明白到黑暗的坎陷」之外<sup>70</sup>，最為徹底的形式應該就呈現在政治權力的面向，因此，《莊子》關於政治的批判，反映在知識的批判上，而根基於對語言的批判之上。

從知識批判的觀點再往下看，《莊子》的反智，明顯地結合了反對「時間縱軸不動」的思考路徑，因此《莊子》根本極端反對所謂「以古鑑今」與「前事不忘後事之師」的論調：

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。不疾不徐，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，是以行年七十老而斲輪。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！」 天道

對於莊子而言，真正的道是視而不能見，而也同時寓於萬物之中，不是經由形、色、名、聲的傳達就能夠得道的，正是所謂的「可意會而不可言傳」，這種可意會而不可言傳的真諦正是《莊子》的「道言」，因而古籍所載者不過是古人的糟魄而已，故而莊子根本就反對這種得知的方式，就《莊子》而言，這種得知的方式有其歷史的成因，同時也是一種知識與政治結合的產物，這樣的認知反映在道家的歷史觀中：

古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉 當是時也，莫之為而常自然 逮德下衰，燧人伏羲始為天下，是故順而不一。德又下衰，及神農黃帝始為天下，是故安而不順。德又下衰，及唐虞始為天下，興治化之流，澆淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心相識知，而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性而復其初。 繕性

<sup>70</sup> 參賴錫三著，莊子的真理觀與語言觀，揭諦，創刊號，民國八十六年六月，頁一六八至一六九。

《莊子》一方面批駁儒家所尊崇的堯舜乃亂民之性者，一方面則將其歷史的退化觀強調出來，與其知識論的反智觀點相結合，這種史觀，認為文明的發展，使人類喪失了原有的質朴本性，耗弱心性於外智的追求，因而隨著知識的繁複，社會的亂象亦愈劇，而人的心性也愈迷失<sup>71</sup>，正是反映了整個宰制的結構的逐漸成形以及政治控制技巧的繁複，面對這種破滅性的社會危機<sup>72</sup>，戰國的君王多少需要類似的政治神話與政治控制來強化政權的合法性與政治秩序的穩定，這正是藉由語言到知識以至於政治的一條通往統治的道路，從這樣的批判中可以看出《莊子》是如何深刻地認識到語言到詮釋乃至於權力的關係與連結。

固然現實的政治是險惡的，然而並不可逃避的，所以《莊子》在《養生主》中道出「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。可以保身，可以全生，可以養親，可以近年。」的慨嘆，《莊子》建立其「聖王之治」的理念來因應這樣的政治現實，這個聖王之治的責任落在莊子所謂的「至人」的身上來完成，這個人格的完成與真知是同時成就的，然則真知或是這樣的人格當如何證成？《莊子》以為：

知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也。知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年，而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當。其所待者，特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？ 大宗師

即便是關於真知的描述，《莊子》依然不改其略帶懷疑主義的色彩，以為證成是不易的，重要的是透過如何的方法來得致進而證成這種可能。至人、真人、神人、天人在莊子的文中其實所指皆是明心見性、體大道之如的人，蓋皆是道的具體化，也都是得致真知的人，具真知之人自然能以萬物之心為心，不逐物而迷性，因而真知的求得過程與《莊子》論體道的過程是一致的：

顏成子遊謂東郭子綦曰：「自吾聞子之言，一年而野，二年而從，三年而通，四年而物，五年而來，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死，不知生，九年而大妙。」 寓言

這種體悟生命昇華的過程，除了是道的修養過程，同時也是一種知的過程，一如 大宗師 的「三日而外天下，七日而外物，九日而外生，後而能朝徹、見獨、無古今、而不生不死」，皆是在說明明道體道的過程，側重於認知的超越，其精神專一與回歸的路向十分明顯；自此而上故能達到「大妙」的地步，當然這需要齋心與坐忘的

<sup>71</sup> 參章政通著，中國思想史，台北，大林出版社，民國六十八年十一月初版，頁一九二至一九六。

<sup>72</sup> 參宋榮培著，關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題，哲學雜誌，二十期，民國八十六年五月，頁一七二至一七三。

工夫：

顏回曰：「吾無以進之，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語汝，有心而為之，其易耶？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，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。」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。絕跡易，無行地難。為人使，易以偽，為天使，難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是謂之坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹舜之所紐也，伏羲几蘧之所行終，而況散焉者乎。」（人間世）

由此來看，心分人心與道心，人心危而難安，道心微而不著，唯有虛靜以守之，以人心上体道心，才是體道的法門，蓋虛心者乃吉祥之所止；但是單有心齋之工夫尚不足以完納道体，是以《莊子》復云：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也，而果其賢乎，丘也請從而後也。」

大宗師

如能經由心齋、坐忘的工夫，自能上體大道，到了這種境界「其於物也，無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。」（大宗師），如此方能「物我生死之見迫於中，將迎成毀之機迫於外」，縱然置身紛紜蕃變交爭互觸之地，亦能使心寧靜而煩雜紛亂得一一解脫。這是體道的一種方式，講求從養生的路子得到真知的掌握，在這條路徑上，《莊子》顯然斬絕了一切關於語言得知的可能性，所有的方法都圍繞在一般語言使用的斷絕之上，亦即，一般語言的斷絕正是真知開展的起始處，「虛」與「忘」正是這種法門的示現，虛與忘的成就可以體現在《莊子》人間世的社會關懷，所謂的「不得已的應」是其中之一，「應」在屬性上可以說是政治的，同時是關於統治的：

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而游無朕，盡其所受乎天，而無見得。亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏。故能勝物而不傷 應帝王

這裡「應」具有的正是關於「虛」而後能「和」的闡發意義<sup>73</sup>，因此，虛與忘不是純哲學的，而有其政治社會面向的開展；再則，《莊子》將治術寓於「技」之中，在「技」中要求的同樣是「齋以求靜」的工夫，這使得個人的內在修持與無為治術對於《莊子》而言是可以會通的，這種證成真知的方式是透過技術的操作中得到道的真義，這便是所謂的「由技入道」：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音；合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「譔，善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以見視，官知止而神欲行。依乎天理，批大穴導大窾因其固然，枝經肯綮之未嘗微礙，而況大軀乎！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。是以十九年而刀若發新於硎。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，牛不知其死也，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」  
養生主

仲尼適楚，出於林中，見侏儒者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎！有道邪？」曰：「我有道也。五六月累丸二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。吾處身也，若橛株枸；吾執臂也，若槁木之枝；雖天地之大，萬物之冠，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！」孔子顧弟子曰：「用志不分，乃凝於神，其侏儒丈人之謂乎！」 達生

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉。」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齋以靜心。齋三日，而不敢懷慶賞爵祿；齋五日，不敢懷非譽巧拙；齋七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外滑消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加

<sup>73</sup> 參蔡明田著，老子的政治思想，台北，藝文印書館，民國六十五年五月，頁九八。

手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其由是與！」 達生

《莊子》寓言中一再地呈現的「由技入道」，包括了庖丁解牛、輪扁斲輪、佝僂丈人承蜩、梓慶成鐻以及津人操舟等等，這些寓言談的都是「技」，不過並不是淺層的操作技巧，而是在反覆練習中體證與實踐的「技」，這樣的「技」不是指純熟的技巧，同時也不合乎科學準則的，這些由技為巧者，並不滿足於嫺熟，而寓意於直證入心，不同於科學化的集體培養，這批《莊子》寓言中的巧匠傳遞的是個人自由的創造與開展，這不是標準化流程的學習與精確語言的口耳相傳所能達致的，真知可以從這樣的「技」中體證，佝僂老者與梓慶所呈現出來的「凝神」、「齋心」工夫，一方面固有其藝術上的境界，一方面同時具備了佛家所稱說的「戒、定、慧」的漸進修養精神，其實也就是《老子》所說的「靜」，從「內心齋」、「外物巧」的雙修過程寓道的精神於其中，將屬於世俗的物巧與屬於靈修的道術融合為一，所謂「以天合天」的意義正是在這裡展現，從「庖丁解牛」寓言中更可以讀出，蓋良庖歲更其刀、族庖月更其刀，而庖丁竟十九年使刀若新發於硯，蓋「刀刃者無厚」所不同者使用者對於道的體認之差異而已，是以內外雙向的趨於道，是莊子亟欲強調的，也唯有經由個人的體道過程方能人道合一；同時解牛之刀適喻道之無時而不在蓋其無厚故能時存物中，時遊物中而有餘，如此來看，莊子所謂的解牛之刀當與道體相合無誤。如此一來，治者上體大道而任道自化，治理的工作因而不再是刻意與著力的，而是近似無為的治理，從這個角度作理解當更可以體會莊子所謂的「不得已」之意與其用心擘劃之苦心孤詣了，亦唯有如此，才能自不得已的有為而入無為，所謂的「以天合天」正是最佳的註腳。其中透過真知的得致乃至於個人修養的完成，除了「心齋坐忘」的一脈方式之外，由技入道的體認所揭示的理念恐更具有普遍性與世俗化的訴求，而且對於知識與政治更能起著連繫的作用！因此，我們可以說，至人的體道過程其實正是一種知的過程，而其所完成的正是真知，是廣博瑰瑋的大知，因而至人是「才全而德不形」的人 德充符，蓋其掌握了大道的真義，故能物物而不役物，進而不役於物，故而能成就內聖而外王之治：

明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。 應帝王

明憨山大師《莊子內篇注》云「莊子著書，自謂言有宗，事有君，蓋言有所主，非漫談也。其篇分內外者，以其所學，乃內聖外王之道，謂得此大道於心，則內為聖人，迫不得已而應世，則外為帝王，乃有體用之學，非空言也」<sup>74</sup>，以是觀之，莊子思想中的至人寄託於現實的政治則化為聖王，行無為之政，立不言之教，故能用心若鏡不將不迎，且化應而不藏，勝物而不傷。莊子透過知的活動造就一個德知兼具的人應世為治，在在地說明了知的活動與修道的過程是相通的，這正是透過「必以無常攝有常，然後兼懷一齊，無方而自化」的一場從知識到政治的活動<sup>75</sup>，在這種「本跡兩忘，動寂雙遣」的活動中，《莊子》強調「上合大道下應人情的順化」，在其中，自我與自我的對話變得真實，禪宗所謂「內觀四大五蘊空無所有而得自在，外觀十方佛土空不可得而得自在」或差可比擬（淨覺《注般若心經》），而另一方面，治者與被治者的關係，若有而似無，故能兩忘而化其道，成就一片和諧，誠然所謂「魚相忘乎江湖，而人相忘乎道術。」，這正是《莊子》亟言「在宥」與「逍遙」的精義。或許更廣義地說，知對於莊子而言其實就是在於追求體證大道的活動，透過這樣的一個活動，莊子將屬於生命領域的哲知與屬於政治領域的政治思維扣接在一起，同時莊子也給予了至人與聖王的角色一個有意義的連接。在這裡我們看到《莊子》斬斷了關於語言的描述或是斬斷以語言作為一個與外在連繫的工具的可能性，這基於《莊子》反省到「語言同時是人與外在世界連繫及與自然隔離的一種建構」，因此重新反省語言，其實是向自然回歸的一個重要動作，《莊子》對於一般語言的批判即帶有這樣的功能，這是全然離開一般語言而完成的開展與回歸，無疑的，政治上的成就或是政治秩序的人性化回歸，是等待異化的解消，這包括了語言上與政治對待上乃至於政治理解上的異化解消，這層解消的工作與真實知識的對應也因此是必然的，在《莊子》中這個期待是透過至人來成就，因此，這個人格與真知也該是同時成就的！

## 結 語

西方語言學的發展帶有深遠的影響，然而當我們回顧《莊子》時，我們會發現《莊子》關於語言的討論，不僅和索緒爾（F. Saussure）的「能指」和「所指」可以對話，也可以對德希達（J. Derrida）或是羅蘭巴特（R. Barthes）有所影響，乃至於海德格（M. Heidegger）都深為老莊這個系絡的思維所影響，《莊子》關於語言面向

<sup>74</sup> 釋德清，前書，頁二一七。

<sup>75</sup> 吳康著，莊子衍義，台北，台灣商務印書館，民國五十五年初版，頁二八三。

的討論又不僅限於語言，而是可以擴展到知識、哲學、乃至政治的場域，進而發展出一套體道的語言，使得語言從批判的對象到一種真實存有的可能。關於語言的存有，海德格以為最為根源、最本初而使得一切都有生命的正是語言，對應於老莊的思維，最為本源的語言正是「道」<sup>76</sup>，這當是海德格認為語言帶有存有意義的原因<sup>77</sup>，從這個觀點來看《莊子》，我們以為這是極力區別一般語言與「道言」不同的原因，因為兩種語言本就代表著不同的高度，《莊子》（當然應該說老莊）致力於消除這樣的落差，於是不得不藉由後設語言的出現用以逼近「道言」，或是不得已地引作一般語言與「道言」之間的橋樑，在這裡，我們必須再作一次認清，「道言」所指的並不是一種一般言說的語言，它代表的是一種示現，如同東郭子與莊子關於道的談話一樣，道無形地示現在每一個事物身上，這就是一種「語言」，然而，並不同於一般的語言，它沒有規則，沒有邏輯，沒有一對一的指涉，也不受到能指與所指的對應所局限，純然就是一種示現，它也不是出自於任何一個人格主體，因此也不

<sup>76</sup> 鄭湧著，以海德格為參照點看老莊，收在陳鼓應主編，道家文化研究，第二輯，頁一五四。

<sup>77</sup> 海德格在其《走向語言之途》（*Unterwegs zur Sprache*）一書中提到語言在希臘文中作「*logos*」，透過亞里斯多德的解釋，揭示了這個字所帶有的「顯示」的意義，海德格以為符號（*Zeichen*）正是透過顯示（*Zeigen*）且為了顯示而被創造出來，文字顯示了聲音，聲音顯示了心靈的體驗，心靈的體驗則顯示了心靈所關涉的事情，經由這些顯示，西方的語言觀點呈現出來，不過，海德格以為，如果從這條路試圖來瞭解語言，那麼僅能瞭解的是語言的本質（*das Wesen der Sprache*）而不是他所要強調的語言本質（*Sprachwesen*）（亦即，語言之為語言，如何「成其本質」），因為通向語言的道路是要讓人經驗作為語言的語言，而不是把語言解釋為這個或是那個東西，在語言的本質中，語言雖然被掌握了，但是卻是某個他者而掌握到語言，反之，如果我們從語言本質中去掌握語言，那麼同時我們也掌握了那種作為語言的語言所包含的一切東西，這就是海德格以為通向語言本質的語言 - 道說（*Sage*），換言之，從海德格的觀點，語言的本質是一個靜寂而待分析的概念，而語言本質卻是一個說明自身（*sagen sich*）的動態概念，語言不應該僅作為一個顯示的工具或是意義而存在，語言有著更深層的存在意義，道說，並不是一種人類語言，對於人類習慣於聽而說，海德格主張我們應該回到把一切審聽（*Vernehmen*）和表象都扣留起來的讓自行道說（*Sichsagenlassen*），這樣一來人類就能夠在順從語言的聽與說的習性解放出來，讓我們自己跟隨「被聽」的道說（*Sage*）而道說（*Sagen*）。請參馬丁·海德格著，孫周興譯，*走向語言之途*，台北，時報出版社，民國八十二年八月，頁二一一至二二二。我們以為《老子》與《莊子》關於語言的看法顯然與此有所會通，而海德格對於老莊思想本有極深的偏好，這裡說的會通，有很大的一部分是建立在《老子》「不言之言」與《莊子》「道言」的理解之上，海德格對於道說 - *Sage* 的看法，其實正與老莊不謀而合，老莊所試圖建構的語言是「自然之言」，「自然之言」正在「言自然」，從「自然之言」中老莊傳遞的不是符號，也不是透過符號來傳遞，因此，這種「自然之言」不是言說的語言，而是一種體證的語言，是一種直觀的語言，在這種語言中才沒有扭曲（因為沒有人為的符碼制定和解碼的問題），不管對於知識或是政治來說，都是如此的，也因此，老莊的語言實質上帶有極為強大的解構能量，它不需要再現與再現，而是直向本源的回歸。

完全像孔子所說的「天何言哉」，這是一種超越規則的語言，它本身就是關於「道」的記載與陳述，或是說，是一種自我陳述（sagen sich），這種語言在某個意義上可以說就是道本身，它是不受時空限制卻又展現了所有時空，是一種高度的語言，如果說，道可以視為「獨立超越的非實體存有」<sup>78</sup>，那麼，道言也是這種存有；語言，至此擺脫了作為工具的功能，還原為一種存有，這樣的轉折就消解了語言的有限性，逕向另一種開展，《莊子》面對這種體證式而帶有神祕主義的「道言」，一方面從修養論著手以鼓吹體道代替言道，另一方面為了向世人說明這種「道言」的無限可能，祇好在一般語言的層次進行諸多的顛覆，大玩寓言、重言與卮言的遊戲，再者承自老子以一些後設語言進行關於對象語言的深化，這兩層的化解，從語言的批判入手，進而對於知識進行批判而終止於政治的批判（特別是我們反思到《莊子》所說的「無用之用」時，或許更能體會《莊子》對於語言反省的深刻程度），然而《莊子》的目的卻不僅止於批判，而在於還原語言，其目的當不限於哲學層次或是政治社會層次的（或是論述的社會學層次），我們以為在這樣的努力之中，《莊子》展現了將人推回原始存有（不論是自然或是政治社會存有）的終極關懷！如果說，「詩」是對於原始哲學形上學透過書寫形式的一種反動，而「詩」與「思」又是一致的<sup>79</sup>，那麼我們從《莊子》詩般的寫作中看到的，無疑就應該是結合詩人莊子、哲人莊子、以及政治人莊子三個面貌的人間莊子了！

## 參考書目

### 一、中文部分

王夫之，莊子通、莊子解，台北，里仁圖書公司，民國七十三年。

王先謙，莊子集解，民國七十二年八版。

王邦雄，中國哲學論集，台北，台灣學生書局，民國七十二年。

王叔岷，莊子校註，中研院史語所出版，民國七十七年。

王 弼，老子微旨例略。

王 煜，老莊思想論集，台北，聯經出版社，民國六十八年。

王鍾陵，中國前期文化 心理研究，四川重慶出版社，一九九三年。

<sup>78</sup> 關於道作為「獨立超越的非實體存有」一詞，請參拙著，《老子》政治思想的開展，台灣大學，政治科學論叢，第十期。

<sup>79</sup> 海德格說「詩與思從它們的本質而來就有一種微妙而清晰的差異保持著分離，各各保持在它們本己的暗冥之中：那是兩條平行線——即平行地、相對地、以各自方式超出自身。如果分離意味著切割為無關聯的東西，那麼詩與思就並不分離，平行線交會於無限——把詩與思帶入近處的那個切近，本身就是大道，由之而來，詩與思被指引而入於它們的本質之本己中。」參海德格，前書，語言的本質一文，頁一六六。

- 白 奚，稷下學研究，北京，三聯書店，一九九八年。
- 卡西勒，語言與神話，台北，桂冠圖書公司，民國七十九年。
- 牟宗三，才性與玄理，台灣學生書局，民國六十四年四版。
- 牟宗三，四因說演講錄，台北，鵝湖出版社，民國八十六年再版。
- 牟宗三，中國哲學十九講，上海古籍出版社，一九九七年。
- 何秀煌，記號學導論，台北，水牛出版社，民國七十七年。
- 林雲銘，增註莊子因，台北，廣文書局，民國五十七年。
- 吳光明，莊子，台北，東大圖書公司，民國七十七年二月。
- 吳 康，莊子衍義，台北，台灣商務印書館，民國五十五年。
- 胡哲敷，老莊哲學，台北，台灣中華書局，民國七十一年台八版。
- 胡遠濬，莊子詮話，台北，台灣商務印書館，民國六十九年台二版。
- 洪漢鼎，語言學的轉向——當代分析哲學的發展，台北，遠流出版社，民國八十一年。
- 徐哲萍，齊物論抉微，台北，嘉新水泥公司文化基金會，民國六十一年。
- 孫周興，馬丁·海德格著，走向語言之途，台北，時報出版社，民國八十二年
- 年
- 孫寶琛，知識、理性與生命，台北，東大圖書公司，民國七十三年。
- 高柏園，莊子內七篇思想研究，台北，文津出版社，民國八十一年。
- 韋政通，中國思想史，台北，大林出版社，民國六十八年。
- 陳冠學，莊子新注，台北，東大圖書公司，民國六十七年。
- 郭 象，莊子注，台北，金楓出版社，民國七十六年。
- 郭慶藩，莊子集釋，台北，世界書局，民國七十一年十一版。
- 梁啟超，先秦政治思想史，台北，東大圖書公司，民國七十六年再版。
- 張純一，老子通釋，台北，台灣學生書局，民國七十年。
- 張成秋，先秦道家思想研究，台北，中華書局，民國七十二年。
- 張默生，莊子新釋，齊魯書社，一九九三年。
- 湯錫予，魏晉玄學論稿，台北，廬山出版社，民國六十一年台一版。
- 陸長庚，南華真經副墨，收在無求備齋莊子集成續編，第七冊，台北，藝文印書館。
- 勞思光，中國哲學史，台北，三民書局，民國七十年。
- 葉程義，莊子寓言研究，台北，義聲出版社，民國六十八年。
- 楊柳橋，莊子三言試論，收在《莊子譯詁》代序，上海古籍出版社，一九九一年。
- 蔡明田，老子的政治思想，台北，藝文印書館，民國六十五年。
- 劉孝敢，莊子哲學及其演變，中國社會科學出版社，一九八八年。
- 錢鍾書，談藝錄。
- 釋德清，莊子內篇注，輯在無求備齋莊子集成續編，第二十五冊，台北，藝

文印書館。

## 二、英文部分

- Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, London: Oxford University Press, 1972.
- W.V.O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in "From a Logical View," 2nd edn. New York: Harper and Row, 1961.
- W.V.O. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1960.
- L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, London, 1969.
- L. Wittgenstein, *Philosophical Investigation* trans. G.E.M. Anscombe, 3rd edn. New York, Macmillian, 1958.

## 三、期 刊

- 王鍾陵著，《莊子》中的大木形象與意象思維，中國文哲研究集刊，第十三期。
- 金吾倫，道實在的雙重結構，收在道家文化研究，第八輯。
- 宋榮培，關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題，哲學雜誌，二十期。
- 林俊宏，黃帝四經的政治思想，台灣大學，政治科學論叢，第十三期。
- 林俊宏，《老子》政治思想的開展，台灣大學，政治科學論叢，第十期。
- 陳榮灼，禪與後現代主義，東海哲學研究集刊，第一集。
- 陳榮灼，狄希達的跡冥論，鵝湖學誌，第一期。
- 張 亨，先秦思想中兩種對語言的省察，思與言，八卷六期。
- 蔡英文，語言即是圖像，幼獅月刊，第三六三期。
- 蔡明田，莊子應帝王篇的應治思想，國立政治大學學報，第四十二期。
- 蔡振豐，道家「道」的言說可能，中國文學研究，第五期。
- 瑪 亞，道家思想中的語言問題，收在道家文化研究，第十輯。
- 楊儒賓，卮言論：莊子論如何使用語言表達思想，漢學研究，十卷二期。
- 鄭 湧，以海德格為參照點看老莊，收在道家文化研究，第二輯。
- 劉士林，莊子卮言探源，中州學刊，第五期。
- 劉秋固，莊子的神話思維與自我超越的文化心理及其民俗信仰，中央研究院，民族學研究所集刊，第八十五期。
- 賴錫三，莊子的真理觀與語言觀，揭諦，創刊號。
- 顧頡剛，《莊子》與《楚辭》中崑崙與蓬萊兩個神話系統的融合，中華文史論叢，上海古籍出版社，一九七九年，第二輯。
- Chad Hansen，道家在中國哲學中的地位（中譯），收在道家文化研究，第十五輯。

#### 四、學位論文

林俊宏，莊子的政治觀，台灣大學政治學研究所碩士論文，民國八十一年。

## Language, Knowledge and Politics in 《Chuang-Tsu》

Chun-hung Lin\*

### Abstract

When we encounter《Chuang-Tsu》, we may find many dimensions existed. My dissertation here is that we can realize what 《Chuang-Tsu》 means linguistically. This passage intends to investigate into the written-language, epistemological and political dimensions dwelled in《Chuang-Tsu》. We shall discuss the relation among fable-saying ( 寓言 ), important others' evaluation or saying ( 重言 ) and infinitely funnel saying ( 卮言 ) intentionally used in 《Chuang-Tsu》. Questions such as “How we know and recognize?”, “How could knowledge be possible and valid?”, “How knowledge corresponds with discourses?” will be discussed in the hope to find the intention of “epistemology without a knowing subject” embedded in 《Chuang-Tsu》. We try to analyze also the linkage among language, epistemology and politics finally. By doing so, the poet, philosopher and political thinker Chuang-Tsu 's ultimate concern about human beings reveals. And we can get what 《Chuang-Tsu》 try to express by playing a language game in the text. It will be obvious that “to speak from true language” and “to live by obeying Tao” mean the same and will no doubt guarantee the ideal restoration of the political order referring to the context of 《Chuang-Tsu》.

key words: epistemology without a knowing subject; meta-language;  
object-language; sagen; pro-confucian

---

\*Associate Professor, Department of Political Science, National Taiwan University

