

從澄清誤解的角度談《莊子》思想

蕭 裕 民 *

大 綱

- 一、前言
- 二、對於《莊子》的誤解或疑惑之澄清
- 三、結語

*亞東技術學院通識教育中心助理教授、清大中文系兼任助理教授

摘 要

《莊子》一書理解不易，容易產生許多誤解。本文將討論幾點常見的誤解，從澄清誤解的角度，呈現《莊子》思想的一些面向。討論的內容包括：1 說《莊子》否定語言，是過於簡化的理解。2 《莊子》非懷疑論者、非不可知論者。3 以相對主義者理解《莊子》並不妥當。4 《莊子》非投機主義者。5 《莊子》非任性放縱者，從所謂自私的角度解讀也非適當。6 以主體性質的概念作為理解《莊子》的主要概念並不適當。7 認為《莊子》追求真理，是一種誤解。8 認為《莊子》是消極無奈的並不妥當。9 文字所指涉的層次或範圍差異而誤以為矛盾或歧義。

關鍵字：莊子、誤解、語言、相對主義、主體、真理

一、前 言

《莊子》書辭句詭譎變化，不易了解。詮解時除了如大多數的研究採取正面討論《莊子》思想^{註 1}是如何以外，澄清對於《莊子》的誤解或疑惑，透過誤解之改正、疑惑之釐清，而彰顯出適當的詮解，無疑也是討論其思想面貌的一種方式。雖然所謂「誤解」，也不過是對照於某種詮解之下所顯現的差異，然而，「正面做詮解」也同樣只是詮解者鋪陳其某種理解方式。^{註 2}以澄清誤解的方式討論，反而因在對照的觀點中論述，更具有凸顯觀點的作用。當然，詮解上的誤解與疑惑容易落於幾處較易誤解之處，無法由澄清誤解了解思想全貌，但不少誤解或疑惑都相當程度的關係到是否適當地理解《莊子》，澄清誤解的相關討論，其主要的意義正在於由此修正、凸顯理解上的可能偏失，且使《莊子》思想中的一些重點更加顯明。

關於《莊子》誤解之討論，王叔岷在〈莊學管闡〉一文中曾從「非為我」、「非放任」、「非避世（或出世）」、「非空談」四點談莊子之學。^{註 3}吳光明在其所著《莊子》一書中也曾討論了通常對莊書的九種誤解或誤解途徑，並試圖予

註 1 研究《莊子》書的思想，固然學者們看待文獻的角度或有不同，但大致而言，視內篇為一具有相當一致性的思想體系來研究，是被接受的。而外、雜篇中相當多與內篇思想相呼應的文獻於研究中被一併納入討論，亦是常見的情況。這些部分構成了且代表了《莊子》書之思想內涵的主要部分，因其不出於一人之手，故以「《莊子》思想」視之。若再進一步看，《莊子》書中大部分的文獻，其思想內容其實具有相當程度的一致性（參見蕭裕民：〈《莊子》內外雜篇新論——從思想的一致性來觀察〉，興大人文學報，第 36 期，2006 年 3 月，頁 159-186），如此，則以「《莊子》思想」的觀點來看待文獻，亦是可行的方式。

註 2 雖然正面詮解或澄清誤解都只是一種詮解，但不表示各說各話是可行的。經典文獻意涵雖然豐富，但基本上其意涵仍有個基本的方向，仍然有某種程度的正確與否（或說詮解的適當與否）可論。

註 3 見〈莊學管闡〉中「貳、莊子之學」，收於《莊學管闡》（臺北：藝文印書館，1978 年）。

以澄清。^{註 4}其大致的內容如下：1 莊子不是老子的註譯者。2 不能認為莊子是禪師，也不宜用佛教的觀點解釋莊書。3 莊子完全不是悲觀的人。4 莊子不是倡導享樂主義的楊朱學派。5 莊子不是懷疑論者、虛無論者、宿命論者、相對論者、進化論者。6 若就此書是在衰世中所寫的書而言，那麼孔孟墨荀也不例外；若就莊子啟發激動沮喪衰微的情意，慰撫零落衰敗者而言，莊書不是衰世之書。7 莊書不是個長生不老的秘方集。8 逐句註釋莊書，仔細摘要每段要旨，反而越誤解殺害莊書的本旨意向。^{註 5}9 對莊書冥晦的諷示語法不滿，想用現代嚴密哲學的理論論說來從莊書神話般的語句中提煉出莊子的真意。又以精確的概念整理成一套首尾一貫的龐統體系。這是不妥的途徑。莊子正是要避免這種「精確的哲學」。^{註 6}以上這些說法，一部份未必妥當，而一部份雖點出了通常對於《莊子》的一些誤解，但仍有其他尚須討論之處，本文中將進一步討論之。

對於《莊子》的誤解及其澄清，大致可以分成關於其書性質的、關於其理論內容的、關於造成誤解的原因或途徑...等幾類。關於其性質的部分，例如吳

註 4 《莊子》(臺北：東大，1992年)第三章〈誤解莊書〉，頁41-頁57。

註 5 案此點部分對，但部分不妥。對的是只落入訓詁的確抹殺了莊書的活躍性，失去宗旨；但若未深入字句細解，也難抓到深層的意義。逐段的註解必須在全書主旨的整體架構下去理解，而全書主旨的理解也必須以逐段的理解為依據基礎。

註 6 案如果說《莊子》避免這種「精確的哲學」，那所指的意涵可以是說《莊子》避免被約定俗成的語言固定化了的哲學、避免被閱聽者很容易地套用閱聽者原本理解的概念來理解的哲學，所以必須在語言使用上採取飄忽游移的表現方式來作為避免的手段之一，並非否定閱聽者去精確地掌握他所要表達的訊息。若《莊子》完全否定精確的意義與傳達，就根本不會有「萬世之後而一遇大聖，知其解者，是且暮遇之也」(清，郭慶藩，《莊子集釋》，貫雅文化，1991年，〈內篇齊物論〉，頁104。以下凡只簡列《莊子》之篇名頁數者皆出自《莊子集釋》中的文句)的說法，因為《莊子》這部書並非只是有所「破」的書，它也是有所「立」的書，所以「知其解者」不會只是了解不要拘泥於文字而不在意其內容旨意、對於精細的內容不甚了了的解者。

光明提到的莊子不是老子的註譯者、莊子不算是衰世之書、莊書不是長生不老秘方集等。當然，書籍的性質屬於什麼，與其理論內容也是有關聯的。其次，關於其理論內容的部分，這部分是最直接關係到對於《莊子》思想理解的部分，也是本文討論的重點所在。除了王叔岷已經討論過的非避世、非空談，吳光明討論過的不同於佛教、非虛無論者、非進化論者等觀點外，以下將對於他們所談到的非為我（非享樂主義）、非放任、非懷疑論者、非相對論者、非宿命論者、非悲觀者等有關的觀點，從不同角度做一些補充論述，並另外再增論《莊子》非投機者、非追求真理、不僅是否定語言、不宜以主體性作為主要理解概念等等。至於，關於造成誤解的原因或途徑方面，吳光明所論雖有些部分值得商榷，但也指出了落於片段訓詁或僵化套用理論、僵化建構理論易造成誤解。而本文另外要談的一點是文字字義差異造成的誤解。

以下，即分成 1 說《莊子》否定語言，是過於簡化的理解。2 《莊子》非懷疑論者、非不可知論者。3 以相對主義者理解《莊子》並不妥當。4 《莊子》非投機主義者。5 《莊子》非任性放縱者，從所謂自私的角度解讀也非適當。6 以主體性質的概念作為理解《莊子》的主要概念並不適當。7 誤認《莊子》追求真理。8 認為《莊子》是消極無奈的並不妥當。9 文字所指涉的層次或範圍差異而誤以為矛盾或歧義等九點進行討論。

二、對於《莊子》的誤解或疑惑之澄清

（一）說《莊子》否定語言是過於簡化的理解

《莊子》的確在許多地方指出語言的侷限，^{註 7}在論述的表達上似乎是對

註 7 例如〈內篇·齊物論〉「夫言非吹也」一段、「今且有言於此」一段、外篇〈天道〉桓公讀書一段、〈外篇·秋水〉北海若論及物之精粗一段、〈外篇·知北遊〉無為謂之

語言多有否定，然而，若是僅僅以「《莊子》否定語言」這樣的概念來理解《莊子》，是一種太過簡化的理解。實際上，語言論題是《莊子》中大量討論、著重處理的一個甚為重要的論題，此論題在《莊子》中至少具有四種意義：1 理論體系面的意義。2 使用面的意義。3 表現面的意義。4 歷史面的意義。關於理論體系面的意義：由於語言論題在使用語言傳遞以「道」為核心的思想學說中，是一個必須釐清的主題，包括釐清語言的實相、語言的限度，釐清語言與其所要論述的「道」之間的差異^{註 8}，這些是《莊子》所去面對、去處理的，並非只是去否定它。此外，語言問題也牽涉到必須透過語言而成立或與語言密切相關的「是非」論題、「知識」論題。「是非」論題、「知識」論題皆為《莊子》思想中的重要論題，配合對於語言真實現象的剖析，例如語言之非「道」、語言之衍生^{註 9}，使得「是非」之沒有根本性（而具有相對性）、「知識」之無窮且非真正之道道智慧^{註 10}等論點更加清晰。其次，關於使用面的意義：雖然《莊子》指出語言文字之侷限性、語言文字之不類於「道」，這些概括來說算是通常所謂的對語言的否定、不信任，但另一面，由於《莊子》承認人終究是生活於現實世界（「有」的世界），生活世界的語言符號也於實用上不可避免，於是，如何妥善運用語言，成為一種需要考量的議題，於是有寓言、卮言、重言、至言之類的討論：

寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外論

不答一段...等。

註 8 如張亨所觀察到的，認為「莊子主要的興趣並不是想處理『語言』和它所陳述的對象之間的關係，而只是在說明語言和在他思想中的「實在」之關係。於此「實在」乃有「本體的」(ontological) 或譯為存在的意義，不僅非客觀存在的具體事物，亦非抽象的觀念，故而或可稱之為絕對的或終極的實在(ultimate reality)」(張亨〈先秦思想中的兩種對語言的省察〉，《思與言》，8 卷 6 期，1971 年 3 月，頁 285)

註 9 例如〈內篇·齊物論〉：「既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！」(頁 79)

註 10 例如「知者不言，言者不知」(〈外篇·天道〉，頁 489、〈外篇·知北遊〉，頁 731)

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

註 11

言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道物之極，言默不足以載；非言非默，議有所極。註 12

在寓言、卮言、重言的討論中，《莊子》正面地討論了如何運用語言，並解說其語言現象上的緣由。在第二段關於至極之言的討論中，認為至高之議論，既非言，也非默，亦即認為最高妙的語言使用，並非僵化固定於言或不言。換句話說，也就是提出一種對於較高層次語言使用的看法。除此之外，《莊子》書中精彩變幻的文字實踐，為歷代學者所公認。若《莊子》僅是否定語言而沒有正面看待語言之使用，或許也不會有蘊含如此奧妙技巧於其中的文字呈現。第三，關於表現面的意義：語言問題既然牽涉到對於「道」的詮解以及各種情況的語言運用，則對於所謂體道之高人，語言方面的表現也成為其中一種觀察，例如「知道者...天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，...反要而語極」註 13。或者，語言方面的表現，也是高人呈現其為高人的一種面向。例如〈知北遊〉首段中，最高層次的「無為謂」之不回答「知」之所問。第四，關於歷史面的意義：從學術思想史的角度看，《莊子》中有多處莊子與惠施辯論的故事，〈齊物論〉中牽涉到公孫龍〈白馬論〉〈指物論〉的「天地一指」論述亦甚著

註 11 〈雜篇 寓言〉，頁 947-949。

註 12 〈雜篇 則陽〉，頁 917。

註 13 〈外篇 秋水〉，頁 588。

名，顯示《莊子》中許多篇章的作者有著與注重語言邏輯的名家代表者對話的意識，此外，《莊子》中也談到一些「名實問題」^{註 14}。此皆顯示《莊子》實對於語言問題有正面的關注，並提出其所認為的更根本更真實的看法。

由以上幾方面的觀察，概括而言，《莊子》對語言現象有透徹的瞭解，但不只是由此來解消語言的根本性、否定世俗的語言觀，而是亦對於落於現實世界之語言使用、語言呈現，有著積極的面對，並對於某些語言運用方式有所肯定。故若僅是以《莊子》否定語言來理解《莊子》關於語言的論述，可能是過於簡化的。^{註 15}

(二)《莊子》非懷疑論者、非不可知論者

《莊子》除了在語言表達效力上採取諸多懷疑、否定的論述以外，似乎也採取著「不追究原因」、「事物是不可知」的態度。^{註 16}然而，《莊子》是主張諸事懷疑，認為凡事不可知嗎？進入以「道」為核心追求的《莊子》思想來看，《莊子》並非無所確定，還是有個明確的確定是「道」，且「如求得其情與不得，無益損乎其真」^{註 17}。而從「有」的世界回溯追問「道」、追問「有/無」

註 14 例如「昔者子呼我牛也而謂之牛，呼我馬也而謂之馬。苟有其實，人與之名而弗受，再受其殃」(〈外篇·天道篇〉，頁 483)、「陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺。欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精微之可志也」(〈雜篇·則陽〉，頁 914) 等。

註 15 所以例如「莊子對於語言基本上是抱持不信任的態度，他懷疑語言具有表現絕對真理(道)的功能，也從未客觀的考慮過語言的價值」(張亨〈先秦思想中的兩種對語言的省察〉，頁 283) 這樣的說法中，最後這句是值得商榷的。

註 16 例如「日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎」(〈內篇·齊物論〉，頁 51)、「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然」(〈內篇·齊物論〉，頁 69)、「汝瞳焉如新生之犢而無求其故」(〈外篇·知北遊〉，頁 737)。「瞳焉：「無知直視貌」〔成玄英疏，以下簡稱成疏〕」「始終相反乎無端，而莫知其所窮」(〈外篇·田子方〉，頁 712) ... 等。

註 17 〈內篇·齊物論〉，頁 56。

之初始，追問事物之根源，其最後追得的結果是「俄而有無矣」^{註 18}，也就是說，追溯玄妙精微之根源，除了體證融入以外，若以概念、以語言試圖解析，最後只能在那精微瞬渺的變化中勉強以語言概念「抓取」一二，然而語言、概念終究是「有」，不是「道」，化之於語言概念之後，必然已不是道，然而又是無所不在的道之所在。試圖去區分有無，不斷回溯到這精微根源之際，所區分的到底是「有」還是「無」已經難以區分、難以定義。故而這種想靠語言、概念無限回溯追究的工作是徒勞，知識完全無法碰觸終極的存有。這些，正是《莊子》對於道與世間之實相的深切瞭解而有的描述解析，並非由於「不知」，更非由於「乾脆一概認為無法得知」。這種不追原因的態度，主要是討論焦點之層次推到最終極，在最終極層次而論人無法追出其語言、概念上（也就是知識上）的所以然，也因此延伸到生活層面上的種種時，這些知識繁衍全都失去確實的根據。且語言概念構築的知識世界繁衍無窮，追逐這些建構繁密的知識，或推究其原因，只是落入沒有邊際的知識大海中，或是落入更多的知識建構中，對於瞭解事物之實相而言，恐怕障蔽比釐清還多。因此落實於面對世間的生活態度上，與其捲入這個漩渦，不如不去追究其原因，「然於然」，「不然於不然」，不追逐於外物知識之糾葛，才能坦然自若。所以，《莊子》的否定，《莊子》的認為不可知，不是心態上抱持著懷疑的成見去懷疑所有事物的懷疑論者的態度，也不是一個不可知論者的態度，反而是對人的認知理解的限度有清楚的瞭解，「確知」在語言概念上之未可知是追溯到終極的結果，「確知」無窮衍伸的語言、概念遠離實相，只是因為一般人沒有分清《莊子》主要所談的層次（終極存有），無法理解關於「道」層次的道理，無法避免斷章取義，未能瞭解對於「有」的層次的質疑及否定其實是一種「確知」，未能瞭解《莊子》亦是藉質疑否定來打翻一般人習以為常的觀念，所以容易以懷疑論者^{註 19}、不可知論

註 18 〈內篇 齊物論〉，頁 79。

註 19 所謂「懷疑論」，「從最廣泛的意義上來說，意為拒絕承認存在任何知識或證成」（Robert Audi 主編，林正弘等審定：《劍橋哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版，2002

者理解《莊子》。

進一步來看，不僅《莊子》非懷疑論者、非不可知論者，甚至連認為《莊子》富有懷疑精神，可能也是一種值得商榷的看法。從文本來看，例如〈齊物論〉中列舉各種動物喜好之論述，是《莊子》中呈現所謂「懷疑」精神較具有代表性的文獻：

庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民濕寢則腰疾偏死，鰼然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鰼與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？^{註 20}

從文字表面上看，《莊子》的確顯現出對於事物的懷疑精神，然而，若從另一角度看，這可能不是一種懷疑，而是一種確定。因為，在《莊子》十分透徹瞭解宇宙人生的真相之下，世間的種種變異現象沒有了根本性，當《莊子》要向一般人解說這些道理時，採用提問的手法，點出這些明顯可見的道理，促使人們去思考，實際上，此類論述基本上是立於一個十分確定的立場，而「提問」或說「質問」只是其採取的表現進路。此種提問、質問式的表現手法，也見於〈齊物論〉的其他論述中，例如「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？」^{註 21}、「今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？」^{註 21}、「既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？」^{註 21}、「果有言邪？

年，頁 1136）。然而在《莊子》中，質疑性的陳述，以及讓人們從以為知識、語言具有確定性的迷思中跳脫出來，都只是一種手段、一種過程。

註 20 〈內篇·齊物論〉，頁 93。

註 21 以上三句見〈內篇·齊物論〉，頁 79。

其未嘗有言邪？其以為異於黻音，亦有辯乎？其無辯乎？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？」^{註 22}、「彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？」^{註 23}、「果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？」^{註 24}等等，雖皆以質疑的方式表述，然詳觀各段論述，皆是表達某種肯定的論點，其借「質問」為方法來迫使讀者思考以凸顯其論點的用意甚明。蓋《莊子》追求的是經由功夫實踐而「體道」，主要不是經由對現象知識辨疑的途徑，《莊子》的這些論述，宣說、提點的性質高於表達其對現象的懷疑，故而相較於以《莊子》的懷疑精神來理解這些文獻，採取「因透徹體道下的確定而表之於提點宣說」的方式來理解，可能更佳。

(三) 以相對主義者理解《莊子》並不妥當

《莊子》在扭轉世人對於是非曲直等等各方面的僵化判斷時，所做的許多否定各方面的論述，從字面上解讀起來，彷彿所有的東西都沒有所謂本質性的、不變的界定，全部都只是因彼而有此，例如「物無非彼，物無非是。…彼出於是，是亦因彼。…是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非」^{註 25}，又如〈逍遙遊〉中小知/大知、小年/大年的對照、〈齊物論〉中大山/秋毫、彭祖/殤子的對照等等。除了對於所謂大/小、夭/壽認為其僅因相對性而立，對於所謂朝三/暮四、有用/無用的論述，也是以類似相對性的角度看待^{註 26}。彷彿《莊子》完全採取一個相對性的角度看世界，故而容易簡化的以所謂相對主義者理解之，乃至於因此以為《莊子》所理解的、所追求的是絕對的相對性。

註 22 〈內篇·齊物論〉，頁 63。

註 23 〈內篇·齊物論〉，頁 66。

註 24 〈內篇·齊物論〉，頁 74。

註 25 〈內篇·齊物論〉，頁 66。

註 26 〈齊物論〉中朝三暮四的故事說明了「多」或「少」的感覺只是因為看的角度不同（早四或晚四），〈逍遙遊〉、〈人間世〉、〈山木〉篇的「有用/無用」故事，則點出了「有用/無用」不具有絕對性，端看從什麼角度運用。

然而，《莊子》是否僅僅是如此？僅以這樣的角理解《莊子》適當嗎？當然，如果僅從這些「否定任何絕對性」的論述中看，且只看這一層次，《莊子》的確是一個採取相對主義的人。但是，若進入《莊子》整個思想，瞭解《莊子》思想的整個架構，便能知道這些否定種種相對事物的論述，僅僅是整個論述的一環，它在整個論述中有其所屬的位階，發揮其在思想體系中的作用。是非大小這些破除相對的論題，在《莊子》思想中的意義，是打破這些「有」的世界的執著或追逐，而邁往更根本的「道」。註²⁷《莊子》認為是非之成立是在某立場、某個範圍之下，而非對錯之勝負，則是一個適當劃分範圍、適當選擇立場的結果。這些立場、範圍皆是人心選擇之一端，若從更根本的「道」來看，則無是無非。《莊子》認為無是非，是就「道」的觀點說，並非認為世間上無是非。「道」是《莊子》思想的核心，所以《莊子》所要談的不是停留在可以有認知心、是非心的這個心的層次，不是僅僅停留在打破固定角度的心轉變成角度游移的心。固定角度與「固定在」「角度游移」對於《莊子》而言一樣是一種偏執，僵化的絕對主義與僵化的相對主義對於《莊子》而言一樣是一種僵化。《莊子》點出種種事物的相對性，是要打破習慣成見的拘束，指向更根本更真實的理解，並非要樹立相對；點出相對來打破窠臼只是手段、過程，並非目標。《莊子》不只是說出事物的相對性，而且還指出超越的、較佳的途徑，例如以明、道樞。「是/非」、「大/小」、「彼/此」雖然相對，但《莊子》仍有所謂的絕對，也就是「道」註²⁸。這樣的觀點，其實在《莊子》首篇首段大鵬的故事中即已展現。當《莊子》在以不同生命長短破除一般人認為彭祖是長壽的認定時，已經是配合整段的論述在談一個更高更遠更根本的尋求。當達到

註 27 吳光明也從「道」這點談《莊子》非相對論者。他認為「『相對論』不是依勢論就是偶然論，莊子卻以為天地充滿著自然宏道，『無常』變幻的『庸常』恆道」（《莊子》，頁 48）。

註 28 雖然「道」什麼都不是，也沒有絕對不絕對可言，但對照於「相對」而言，姑且稱之。

更根本的體悟瞭解時，回頭看世間也就更透徹，世間的是是非非之不具有根本性、之相對性，也就只是透徹之下自然會有的理解，而絕非成為一個實際上在《莊子》看來會相當膚淺的追求。

因此，以為《莊子》僅主張事物的相對性，或以為絕對的相對性是《莊子》所追求的目的，是一種誤解。而定位於論述策略位階的「相對主義」的理解，雖於意義上可通，^{註 29}但這種概括化、以至於容易標籤化的理解詞語，會造成許多混淆或誤解，並不妥當。^{註 30}

註 29 所謂「相對主義」，大致上包含知識（認知）方面的相對主義以及倫理方面的相對主義，否認知識、原理或道德原則的普遍性、絕對性。本小節主要討論的是知識（認知）的部分。在《莊子》對於超越知識層面的「道」的體認下，論述中剖析知識層面的相對性現象，成為一種破除人們執著於知識層面的方法。然而，雖然分清知識層面與「道」的區分，可以在知識層面談《莊子》所呈現的相對主義傾向，但以「相對主義」理解《莊子》而成為一種標籤時，便無法真正理解《莊子》所要探求的重點（「道」），也會忽略「有」的世界這些不具有絕對性的現象其實有絕對的根據（「道」）。至於倫理方面，《莊子》中「為善無近名，為惡無近刑」（〈內篇養生主〉，頁 115）的論述，從某種角度來講，或許可以認為是具有相對主義的傾向，也是落於「有」的世界來討論，不過此方面的問題在《莊子》中所論不多。

註 30 關於《莊子》的懷疑主義、相對主義的討論，例如狐安南（Alan D. Fox）認為「由於著作強調要處於世界之中，而不講超然，則不可能是神秘主義的。其次，由於著作主張某種特定形態的行為（無為）和認識（明），則不可被認為是相對主義的。再者，主張明或「清晰」其首要含意是說我們的經驗本身是明晰可見的，因此不能說這是懷疑主義的理論」（《《莊子》中的經驗形態：感應與反映》，收於楊儒賓、黃俊傑編《中國古代思維方式探索》，臺北：正中，1996年，頁 183）。胡適就是非辯論之無法有真正的是非說《莊子》是「完全的懷疑主義」（《中國古代哲學史》，臺北：遠流，1986年，頁 236）。馮友蘭對於類似的問題則認為，「莊周的相對主義的思想也是對戰國時期學術界『百家爭鳴』的反動。從相對主義的觀點看，當時各家爭辯，都『是其所非而非其所是』，不能決定誰是誰非，也無需決定誰是誰非。莊周企圖以這種理論取消當時思想戰線上的鬥爭。莊周提出了很多的哲學問題，但是，莊周對於這些問題的處理，不是積極的解決，而是企圖用相對主義和不可知論的觀點消極地取消這些問題。」（《中國哲學史新編》第二冊，臺北：藍燈，1991年，第十四章，頁 126）。劉笑敢以「以不知為真知的懷疑主義」為標題，

(四)《莊子》非投機主義者

若以相對主義來理解，無是無非，發之於行為上，也就容易將《莊子》「烈士為天下見善矣，未足以活身」^{註 31}、「為善無近名，為惡無近刑」^{註 32}這類的

說《莊子》游移的用語是懷疑主義的表現，並認為「認知能力的侷限性」、「認識標準的主觀性」、「事物的變異性」是《莊子》懷疑主義的重要理論論證（《莊子哲學及其演變》，中國社科，1987年，頁167-174）。任繼愈則對於認識上的「認識的對象的性質是相對的，是沒有分別的，因而它的性質是無法認識的」、主觀認識能力也是沒有標準的、沒有真理的標準，以相對主義來稱述（《中國哲學史第一冊》，北京：人民出版社，1964年，§6-2〈從相對主義到虛無主義〉，頁166-頁173）。崔大華亦是從認知面談《莊子》的相對主義，並認為。「在莊子的相對主義中，一方面有經驗的、感性的成份，另一方面也有超驗的、理性的因素。...正是這種確定性的理性觀念抑制了莊子認識論沿著相對主義所固有的經驗論性質的、不可知論方向的發展，...。而是折向對“天理”、“道”的事物本質和萬物根源的理性認識。在這個認識對象具有完全確定性的但又是完全抽象的認識領域內，相對主義退隱了」（《莊學研究》，北京：人民，1992年，第六章之一〈具體事務：感知的相對性〉，3 莊子相對主義的主要結論，頁283-284）。王煜則採對立於儒家本質主義的角度談道家的相對主義（〈與道家相對主義對立的儒家本質主義〉，收於《老莊思想論集》，臺北：聯經，1979年）。Robert E. Allinson 則提出“*Asymmetrical Relativism*”來說明相關的問題（“*The Question of Relativism*”, in *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*, State University of New York Press, 1989, p126）另外，Paul Kjellberg & Philip J. Ivanhoe 所編 *Essays on skepticism, relativism and ethics in the Zhuangzi*（Albany: State University of New York Press, 1996）一書中亦有不少討論。綜而言之，各有其不同的著重與指涉的脈絡，與本文中的理解也多有差異。例如狐安南的論點認為非相對主義、非懷疑主義，概括來說主旨與我們相同，但《莊子》也談終極存有，並非只是談處於世界之中。而且「無為」的重點是心，是指向回歸無人為私意添加干涉的原本樣貌，可以說是一種原則陳述或狀態描述，「明」是一種層次或對智慧狀態的描述，這些不能叫做特定形態的行為，也不應是在談經驗本身的明晰。又如崔大華雖將認知、感知的相對性與「道」層次的論述清楚區分開來，但對於「道」層次以「本質」、「理性認識」等觀念陳述，有所不妥。由此，亦可見以懷疑主義、相對主義這類概念理解《莊子》容易造成許多誤解。

註 31 〈外篇·至樂〉，頁609。

註 32 〈內篇·養生主〉，頁115。

論述理解為投機主義者。如同《莊子》非相對主義者般，《莊子》也非投機主義者。《莊子》思想仍有個依準的核心--「道」。在包括〈齊物論〉〈逍遙遊〉等篇所展現的對「道」的追求及對世界的理解，以及例如庖丁解牛進於道而於世游刃有餘的觀念，知道《莊子》所要說的是一種基於對「道」的體證之下，尋求在世間最自在的生活方式，而非只是在世間到處鑽縫，隨風轉舵。《莊子》並非投機主義者，《莊子》所要說的重點是在打破基於思考、語言等人為因素而認定的「必是」「必然」，並非表示言行上什麼都可以。其道理在於，既呈現，既行為，必然是一種「有」，也必然有某種選擇、某種限制，也會有某種恰當性可言（如果沒有恰當性可言，根本就不用以龐大的體系討論了，直接說愛怎樣就怎樣就夠了，只是那樣並無法解決問題），只是《莊子》的這種恰當性、這種選擇，來自體道的自然應物，而不是來自語言思考或社會養成的習慣等種種人為因素。也就是說，重點是表現在「有」的世界的依據來源的有所不同，而不是只是在說「有」的世界的好壞是非「必然的沒有」。

理解《莊子》，不能只從「用」的角度、「工具」的角度來理解。若從體道的角度來看，體道之後，不近刑名，乃是自然如此。^{註 33}體道者不以私意執取

註 33 體道是《莊子》思想中真正重要的問題，善惡的相關問題，除了可能牽涉到全生養生的問題以外，根本不是《莊子》一書所關注的。因此，〈養生主〉所說的「為善無近名，為惡無近刑」這段論述根本不是在討論善惡問題的脈絡中，不宜以扣緊善惡問題的脈絡來討論之。善惡一詞在《莊子》中只是用來稱呼世人所稱的善惡，重點應落在無近名、無近刑，以及更進一層的「緣督以為經」，如此「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」。刑名之為傷生之物，則有如庖丁解牛中傷刃的骨頭、臄結，無近刑名之為（言論、行為等等），或許被世人以善惡之行稱之，但在《莊子》來講，那也只是在世間的刑名網羅中的一「遊」。如此，也就不會以儒家式的習慣觀點質疑《莊子》投機、放縱妄為、專計利害，或者想辦法為《莊子》找解釋了。另外，關於「為善無近名」這段文獻的諸多解釋，王叔岷於〈莊子為善無近名為惡無近刑新解〉（見《莊子校註》，中央研究院歷史語言研究所，1999年，或《莊學管闡》）一文中多有羅列整理，並提出「所謂善、惡，乃就養生言之。『為善』謂『善養生』。『為惡』，謂『不善養生』。『為善無近名』，謂『善養

偏德（特定的「有」），本來就不走極端（得其環中），而刑名在《莊子》眼中都是比較兩端的事情。故不近刑名之說，只是對於本然現象的描述，並非陳述一種規定，更非陳述一種操作技巧。若忽略其宗旨核心（體道），沒有根源性的體證、了解，而將這些當作一種技術來操作，就很容易在追逐物欲的世界中變成投機，甚至變成牆頭草或鑽縫的無賴。

（五）《莊子》非任性放縱者，從所謂自私的角度解讀也非適當

若能有如此的理解，則亦可理解《莊子》所談的並非一個任性放縱者。因為體道必須經過一定的工夫過程，^{註 34}以脫離人自出生便逐漸累積形成的世間種種慣性成見，這些虛心、靜心、清心、無有好惡、無為、用心若鏡...等等的工夫過程，並非對外的隨物追逐，反而是摒除外物的干擾、引誘、牽絆，這些身心的作為根本不是一種放任放縱。經由工夫過程展現的自然靈活是以道為依歸，由道自然而發，並非私意的無限馳騁。而經由工夫過程逐漸提升層次之後的展現，如果是繼續往體道的過程邁進，也不會是放任放縱（但若方向偏了，將所得所悟用於權謀操作，則是另一種情況了）。

類似的道理，從自私的角度解讀《莊子》也非適當。和一般人的投機、鑽縫不同在於，《莊子》的行為是源於《莊子》所界定的物之源的「道」，而一般人則據於我（據於「私」利）。^{註 35}《莊子》著重每個人經由體道工夫而源於

生無近於浮虛』。益生、長壽之類，所謂浮虛也。『為惡無近刑』，謂『不善養生無近於傷殘』。勞形、虧精之類，所謂傷殘也。』（《校註》頁 1381、《管窺》頁 109），可備一解。

註 34 王叔岷〈莊學管闡〉中「非放任」一節所論，亦強調莊子重視修養工夫。另外，認為莊子所論「咸歸之自然。自然失度，則流於放任。莊子之言說高而不亢，其為人清而容物。決非放任也。」（頁 12）此說是也。但認為「凡莊書記載莊子，如有過激之辭，或過激之行，皆莊學之徒所附益，未足據以論莊子也」（頁 12），則可斟酌。因為詮解上的差異因素、語言使用策略上的因素等等，也宜納入考量。

註 35 王叔岷〈莊學管闡〉中「非為我」一節所論，則是以重「忘我」與楊朱之學的取

道自然展現，是回到世間每個人的生活、生存上，是重視每個人，從每個人的角度出發去思考問題、去看由個人組成的社會，所強調的是每個人的自然、自在的生活，^{註 36}它是一種異於強調集體、強調統治約束、強調教化改造的思想，但非馳騁私意的自私。^{註 37}《莊子》的這種回到由每個人出發去尋道、體道而展現的自由，其所表現出來的，從道貌岸然的人眼中來看，或許與一般放縱、自私者沒什麼兩樣；這些言論若只看其所「破」而不見其所「立」的部分，也很像是鑽縫、走漏洞、投機。然而，若以一個常見的比喻來說，《莊子》是一種經過見山不是山的過程而達到的見山又是山，並非只是一般放縱自私之人的只是見山是山。

至於《莊子》的槁木死灰、無情之類的論述，前者所論的是體道冥契層次的問題，後者指向的是無好惡之情，不宜混淆在一起而以為《莊子》是無是非、麻木不仁、行屍走肉。

(六) 以主體性質的概念作為理解《莊子》的主要概念並不適當

主體性質的概念是談《莊子》時常被使用的觀念^{註 38}。然而，主體（我）

「為我」之對比，來說明莊子非自私為我之學。忘我實為體道必經的工夫與必然的呈現，可謂此處所論的另一角度的說法。

註 36 比較一下現代的環保觀念，重視每一物種的自然生存，不去壓迫，不去扭曲，不去殘害，讓每一物種各安其生，其實《莊子》也是以如此的思路思索社會中的人。

註 37 所以若如朱熹所說，「莊子之意，則不論義理，專計利害，又非子莫之比矣。蓋迹其本心，實無以異世俗鄉原之所見，而其揣摩精巧，校計深切，則又非世俗鄉原之所及。是乃賊德之尤者」(郭齊、尹波點校，《朱熹集》，四川教育出版社，1996年，卷 67 雜著〈養生主說〉，頁 3549)，「莊子當時也無人宗之，他只在僻處自說，然亦止是楊朱之學。但楊朱說得大了，故孟子力排之」(宋·黎靖德編，《朱子語類》，臺北：文津，1986年，卷 125，頁 2988)，如此把《莊子》理解為專計利害，與楊朱視為同一類，是不妥的。

註 38 例如「逍遙遊的主體是心靈，所遊之處是幻想中的無何有之鄉」(劉笑敢《莊子哲學及其演變》，頁 155)，「見獨坐忘都是主觀的體驗，都是在想像中與世界之絕對

這個概念，正是《莊子》最終所要破除的東西。《莊子》思想體系概略而言可以以「由心往道而應世間」總括之。一般意義下具有主體意涵的「心」雖是工夫的必經途徑，但「道」才是《莊子》中重於「心」的核心，也是「心」最終要與之冥合的目標。所以，雖然具有主體意涵的「心」是《莊子》思想中的重點之一，也是工夫必經的途徑，卻也是最後要打破的東西，如吾喪我、忘己、體道、去除個人私意好惡...等等即是。而且，落到「有」的世界的展現來說，主體性的強調(或主體性這個觀點)，與用心若鏡、未始出吾宗、無行地等「無為」的種種觀念多半有所不相容^{註 39}。《莊子》思考世間種種問題固然是從每個人的身處之境出發，在工夫過程中的整個人之存有及感知樣態的轉變雖從某個面向來說也是一種精神狀態的轉變，可以以具有主體性的主體境界之轉變等概念理解之，但工夫最後達到的目標已是這所謂主體精神融入終極存有之中，不再是以有主體(也就有客體)的角度去「看」世界，而是與虛渺的道冥合，與世間萬物融洽為一，亦即《莊子》所說的「萬物與我為一」的最高意涵。這也就是原與「心」的意涵有關的靈臺、真君、真宰之類的意涵延伸到「道」的範圍，人之心與道連結貫通。

之所以容易以為《莊子》強調主體性，可能因為看到《莊子》談不少「心」

合而為一」(前揭書，頁156)、「『逍遙』或『遊』都是無牽無掛、無拘無束的自由狀態。是什麼在遊呢？莊子講『遊心乎德之和』(〈德充符〉)，『乘物以遊心』(〈人間世〉)，所謂『遊心』就是心之遊，及思想的遨遊。這說明『逍遙遊』的主體是自己的心。...莊子所遊之處僅僅是個人的精神世界」(劉笑敢《兩種自由的追求—莊子與沙特》，臺北：正中，1994年，頁69)、「莊子僅承認『絕對的實在』。此一『絕對的實在』並非客觀的實有，亦非抽象的觀念，前已言之。然則它乃是存在於內在的生命中，是自我的主體(subjectivity)」(張亨〈先秦思想中兩種對語言的省察〉頁287)、「至人就是持有這種不自潰的一己之主體性的」(福永光司著、陳冠學譯，《莊子》，臺北：三民，1992年，第五章〈自由的人〉，頁149)...等等。

註 39 《莊子》是直接從「道」展到這邊，不是再經由主體。主體的概念在多半的情況下都帶有由我而出的某種判定，與這些「拋棄『我』的干涉」、「不由『我』出」、「非『我』所出」等等的「無為」概念有所不合。

的部分，牽涉到許多「心」的工夫，以及許多曠達高超的描述，因而將理解落於所謂主體精神的轉變，主體精神的超越等等。然而這就像從山腳往山頂（道），必須經過山腰（工夫必須透過「心」），對於山腰路途之描述討論有其必要，才能知其路徑，但山腰並非終點，山頂才是終點。只能說，山腰的種種也是很重要的，可是不能誤以為談了不少山腰的種種，便以為山腰就是終點。故而以主體性作為理解《莊子》的主要觀念並不妥當。以主體性（往往也隨附著客體的觀念）這樣的觀念架構談《莊子》，基本上可以說像是用了不妥的裁剪工具，雖亦可整修切割，但不合用；也像是食物用了不適當的烹煮方法製作，雖可以吃，但口味不佳或失其原味。而且若使用不當，容易框限在主體性、主體客體區分這樣的概念中，反而無法真正瞭解《莊子》所談的道、體道。因此，例如像以「德性我」、「認知我/形軀我」、「情意我」這樣的區分架構中的「情意我」來理解《莊子》^{註 40}，指向「生命情趣」、「純觀賞之自我」、「生出藝術精神」等意義，只能是一種過渡性質或次要宗旨的理解，破除主體達到體道才是這些高妙之展現的根本。同樣的道理，在「道」之外另外預設一個「真心」，或以「絕對的精神自由」^{註 41}、「唯心論」這類的概念理解《莊子》，也是不適合的。

雖然主體/客體（以及主觀/客觀）這樣的概念不適合作為理解《莊子》的主要概念，但《莊子》中也並非完全沒有主體/客體之區分，例如「外物」、「外

註 40 勞思光認為，「凡老子未及詳論之義，莊子皆推衍而立說。其要旨在於顯現『情意我』之境界」（《新編中國哲學史一》，臺北：三民，1991年，頁256），「形軀不足貴，認知不足重，德性亦無價值，文化活動本身復為一永有罪惡之追求。一切否定，所餘者唯有一自在觀賞之心靈，此即莊學之結論」（同前，頁287）。德性我、認知我、形軀我、情意我之區分參考《新編中國哲學史一》頁249。

註 41 若論述中將此詞轉化成一個與「道」冥契的特別意義，不再是指主體性的精神意涵時，則或許可如真君、靈臺之類的心字意涵之詞語延伸使用。同樣的，「真心」一詞，若「道即真心」而不是另有個主體性的東西，則可。

於心知」、「外天下」之類的論述。這就牽涉到論述所針對討論的層次不同的問題。以《莊子》的話語總括言之，這是所討論之物的精粗差別的問題^{註 42}。越在精微的層次，語言越接近其效力邊際（甚至超出語言能有效使用的範圍），區別也越沒有意義、越不接近真相，主/客體的區分、心/物的區分也越加模糊。在這個層次，以主體/客體、心/物之別來討論事物，幾乎沒有傳達意義的效果，這些概念、語言也容易變成阻礙體悟的限制、障礙。但在較為粗大（不精微）的層次，對「物」作了某些方便理解、方便討論的劃分，便形成類似主體、客體的區別。這些不同層次便於討論問題（且內/外輕重有別）的劃分，在現代流行的物/我（物/心）區別、主體/客體區別的思維架構下，在物質被更具體化、強調化的背景下，成為容易凸顯主體（性）概念的固定、僵化的劃分，並擴張地操作運用之。這在理解《莊子》學說精微之處時便容易遇到阻礙，產生誤解，有所不足。^{註 43}

註 42 精粗不一定是指物體形體的大小，大小只是各種範疇、類別的其中一個面向。例如「這是一個杯子」、「我明天去台北」這樣的具體陳述、概念，相對於情感而言，是粗的。而情感上籠統地說喜怒哀樂，相對於人在聚散離合的實際情境中糾雜的紛紛思緒，也是粗的。這些紛紛情思，若以語言勉強拆解，或許也能言其一二，但相對於思想家所談的接近體道的幽深經驗，又是粗的。而這些幽深經驗相對於完全不在經驗界的體道，更是粗的。

註 43 若從傾向以「有」的世界為重心，著力於落實到「有」的世界這樣的儒家角度來說，則達到天道性命相貫通而落實到「有」的世界的道德主體是被肯定的。如徐復觀所說，「中國文化是心的文化，有人乃以為中國文化是主觀性文化，道德是主觀性道德，是與客觀相對的。這是很大的誤解。人心是價值的根源，心是道德、藝術之主體。但『主體』不是『主觀』。普通所說的主觀，是指一個人的知、欲方面而言。而本心之顯現，先要『克己』，要『無知無欲』，要『寡欲』；即是通過一種工夫，把主觀性的束縛克除，心的本性才能顯現。因此，心之為價值根源，須在克服主觀性之後才能成立的。此時，客觀的事物，不致被主觀的成見與私欲所歪曲，才能以它的本來面貌，進入於人的心中，客觀才真正與心作純一不二的結合，以作與客觀相符合的判斷。可以說，人的價值主體呈現時，才能使客觀的事物，站到自己應有的地位（案：《莊子》則是經由體道，由道看世間，讓道自然使

(七) 認為《莊子》追求真理是一種誤解

《莊子》所尋求的是「體道」，「道」是什麼都不是，非有也非無，所以既不是定則，也不是道理，故而也不是所謂的「真理」^{註 44}。規則、道理是一種「有」，在「有」的層次，並非終極，任何的「有」都是一種有限，《莊子》雖承認「有」的有限而承認它、順任它^{註 45}，但並非以「有」為追求的目標，也非以「有」為最終的終點。此外，在《莊子》的思想中，心與物並非截然區分的，所以所謂的「理」，其實是心之存有的一個面向，既在所謂心中，同時也是世間的呈現內容，所以不論是所謂的心之理或是物之理，都是與心同時而立，「理」並非一個外於人的、所謂客觀的被人所追求的東西。從這些看來，《莊子》並沒有所謂「真理」的觀念。

不過，《莊子》中的確有些「道」字是指向「道理」的意涵。由於「道」字在《莊子》中具有特別的意義（指涉終極存有），不僅是普通的由道路延伸而來的意義，故《莊子》中這類意義為「理」的「道」字，或多或少有著與《莊子》所說的「道」相關聯的意涵。例如〈繕性篇〉說：

所有的事物站到應有的地位），得到真正的價值」（徐復觀，《中國思想史論集》，臺灣學生，1993年，〈心的文化〉，頁248）。儒家此類的說法，在一般未能貫通天道性命的儒者表現下，就成為《莊子》所批判的執著於是非善惡之流，而若即使能對天道性命有所體悟，卻希望在主體的意志下，以有為的方式扭轉天下大勢之自然發展，也是《莊子》所不認同的有損全生養生之徒。

註 44 「真理」一詞在漢語中大約晚至南北朝時才開始使用，當代哲學討論上使用「真理」一詞時，往往是關聯至西洋哲學上的意義。定義及檢驗真理的各種學說，例如哈克（Haack, Susan）在《邏輯哲學》從哲學認識論角度所區分的融貫論、實用論、符合論、語意論、冗餘論等類，或柯卡姆（Kirkham, Richard）《真理理論--批判的導論》所區分的形而上學方案、核證方案、言語--行為方案等類（以上討論參見弓肇祥《真理理論—對西方真理理論歷史地批判地考察》，北京：社會科學文獻，1999年，第一章），基本上都是落在「有」的世界，落在對於「有」的世界的探求。

註 45 故有順物之性的論述，例如「從水之道而不為私」（〈外篇·達生〉，頁657）。

古之治道者，以恬養知。(知)生而無以知為也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。夫德，和也；道，理也。德無不容，仁也；道無不理，義也；義明而物親，忠也；中純實而反乎情，樂也；信行容體而順乎文，禮也。禮樂徧行，則天下亂矣。

註 46

此段論述中，第一個「道」字應是指涉終極存有、最高的「道」，知與恬幾句是其工夫。落實於「有」的世界時，「和」與「理」由此而出。而此處將「和」、「理」與「德」、「道」作連結，明顯的顯示「有」的世界中的「理」，與「道」有著密切的關係。這裡所說的「道，理也」，其實就是指「理」是「道」之於「有」的世界之呈現。這其實就是《莊子》以「道」為最終根源落實到世間的基本想法，類似的觀念在「道德」、「道術」註 47、「道理」註 48 這些詞語、論述

註 46 〈外篇·繕性〉，頁 548。(知)：「《闕誤》無知字...」(王孝魚校)。案此段對於仁義禮樂似乎有頗多肯定之辭，但實際上看接續所說的「禮樂徧行，則天下亂矣」可以很清楚的瞭解所談的這些仁義禮樂的肯定論述是在《莊子》脈絡下的意涵，是由道自然展現而在各面向所給予的仁、義等等世間稱呼。而所謂的禮樂徧行，是指教化推廣的禮樂，在人們並非皆體道之下，接受這些教化推廣的禮樂實際上只是得其形，得其人為之偽，從《莊子》的觀點看來，這便導致天下之亂。故而此小段宗旨與《莊子》並無二致，若論及其彷彿儒家之類的語句較多，則大概可以說，這也是《莊子》中具有的「道」之落於「有」的世界的論述，只是更加落實。而其原因，可能是各種思想之間的對話所致。

註 47 例如「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」(〈內篇·大宗師〉，頁 272)。此中以「水/江與湖」與「道/道術」組成的關係是類似的，江與湖由水而來，道術則是由道而來的「術」，往往因為後代習慣於雙音化的語詞而容易忽略去辨析其原始意涵。其他如「道」與「德」也有類似情況，參見蕭裕民：〈論《莊子》的「德」字意涵——個別殊異性〉，《高雄師大學報》第 18 期(2005 年 6 月)，頁 149-161。

註 48 《莊子》中大約有 28 個小段落出現「理」字。除了動詞(例如「調理」〔〈外篇·天運〉，頁 502〕、「理其心」〔〈雜篇·則陽〉，頁 899〕)以外，道理原則之類的意涵的用法中，天理、天地之理(約 6 處)、物之理(約 7 處)等意涵的用法佔了約一半以上(內篇出現唯一處是庖丁解牛段的「依乎天理」)，由此可見「理」字的

中都可看到。也可以說皆是在「天/人」這個基本架構之下人（世間）的這個部分。所以，《莊子》雖有「理」之觀念，也有一些談論，但這是在由道落到「有」的脈絡之下。「理」或許是世間部分最終的根據，有著某種高層次的位階，但仍舊是「有」，不及《莊子》所追求的打破一切「有」而進入「道」，並不是《莊子》最高最終的追求，也就不是如一般所認為的「真理」那樣代表著最高的地位。

其次，若換個角度談此問題，《莊子》所追求的「道」（道什麼都不是）縱使非所謂的「真理」，然而既然追求道，難道不是心中認為有這個真理而往這個真理去追求嗎？這其中有兩個問題可談。其一是，如果認為「追求道」（或延伸意涵至由「道」落於「有」的各種至高，如「逍遙」、「至樂」）是一種真理，則這是一個（不論它是經由何種方法得知的）已知的真理，作為方向指引，而所要追求的是「道」、是「體道」，不是這個「理」，故不能說《莊子》追求真理。其二，若從一個旁人的角度看，將追求道的這種主張、行為，視為也是一種追求著其所認定的最高的應然真理，則這並不屬於「莊子是否追求真理」這個問題之內的問題，因為這個問題要看的是《莊子》是否在主張或行為上追求某種真理。一個人除非不主張，否則只要提出主張，即使其主張不要追求「任何落於『有』的確定主張」，其主張提出後也必然是「確定的」，而且是落於「有」。這是語言概念所無法避免的限制。要有效地思考與了解，語言自我指涉所造成

意涵主要是牽涉到「由天（道）落實於世間而展現於萬物之上」這樣的意義，基本上也是與「道/德」、「道/術」這樣的架構類似。而「道理」一詞僅在〈天下篇〉出現一次（頁1088），同段亦談到「慎到之道，非生人之行，而至死人之理」，談論「理」（原理法則方法學說之類的意涵）字，卻也都牽涉到「道」字，由此也可見「理」字與「道」字的關聯。此外，「道之理」意涵的「道理」一詞，容易被現在的語感理解成意義在「理」的「道理」，這和「道德」、「道術」的情況應也類似。（附註：「道理」一詞，在先秦的《戰國策》《莊子》《荀子》《鬼谷子》《慎子》各出現一次，《文子》及《韓非子》出現數次，再來就是秦漢的書籍中出現一些。可見戰國時連用不多）

的困惑是必須避免的。故將《莊子》追求「道」的這種主張、行為視為是一種追求真理，或認為他人把《莊子》學說當成真理，並以了解《莊子》學說為追求目標時，也就是在追求某種真理，皆為延伸性的思考。而回到問題之內，《莊子》在主張或行為上追求的，是不落在「有」的世界的「道」（而「逍遙」「至樂」等是由達道而展現），故不宜說《莊子》追求真理。

（八）認為《莊子》是消極無奈的並不妥當

《莊子》中描述了不少世間負面的現實，用語中也數次用到无可奈何、不得已等詞句，彷彿《莊子》充滿了悲觀無奈。但細究之，〈人間世〉中「知其无可奈何而安之若命，德之至也」^{註 49}的論述，其前後文說明了世間避免不了的限制，所要強調的是對世間種種限制採取接受與承認的做法，^{註 50}而討論「無行地」、「以無翼飛者」等所論及的「一宅而寓於不得已，則幾矣」^{註 51}，則指出了一種毫無私意（也就是無人為），一切依其不得不然（同時也是自然而然）而行之的實踐方式。^{註 52}這種不得已，是居心於不得已而應物之境，^{註 53}並非一種無奈的不得已，亦非一種被迫的不得已。無奈或被迫隱含著仍有某種意圖、意向而現狀與之違逆，造成只好屈服於現實，但此處是說明其非一種主動意圖，說明其乃應物而動。一切應物而發，所發非己發，乃不得已自然而發，故己無所為（自己沒有做），既非被物黏入牽引，也不是主動附物，故無己所為（沒有自己所做的），於是既為卻又看不出其為，此乃人在世間身心修為之最高呈現。

註 49 〈內篇·人間世〉，頁 155。

註 50 〈達生篇〉中說「養形果不足以存生」(〈外篇·達生〉，頁 630)，卻又認為「雖不足為而不可不為者，其為不免矣」，也可見《莊子》承認與接受世間現實的觀念。

註 51 〈內篇·人間世〉，頁 148。

註 52 「不得已」的概念與工夫相連結的還有如「乘物以遊心，託不得已以養中，至矣」(〈內篇·人間世〉，頁 160)、「動以不得已之謂德」(〈雜篇·庚桑楚〉，頁 810)等。

註 53 此與「用心若鏡」(〈內篇·應帝王〉，頁 307)其實具有一貫的道理。

因此，認為《莊子》是消極的、蒼涼無奈的，也是不妥的看法。某些對於世間現實深刻理解的描述，不是在表達《莊子》的淒楚失望，也不是顯示《莊子》採取宿命論的態度；某些論述中縱使提到無可奈何，提到不得已，但其意涵的重點皆在於承認世間必有限制之下的了解理之必然如此，^{註 54}順其不得不然而自然而行，並非勉強消極的無可奈何。^{註 55}更何況《莊子》中對於「逍遙」、「樂」等論題的著墨看重，以及主張面對世間應以「沒有喜好意向」^{註 56}應之，又怎麼會因世間現實，讓自己產生負面的情緒與態度而內傷其身呢！^{註 57}

(九) 文字所指涉的層次或範圍差異而誤以為矛盾或歧義

文獻中文字的論述，有所指涉的範圍、層次。同樣的詞語在不同的段落、不同脈絡中可能有不同的指涉範圍、層次，其所談出的意義，也有所不同。因此，在解讀時必須對此有所判別，不宜只看粗略的表面。不過，當然也必須多方驗證，同時留意合理及不合理的因素，不宜曲意為之解釋。

註 54 而能如此透徹了解世間不得不然的限制，則基於體道。

註 55 而此理也與《莊子》並非採取避世態度相通。蓋雖認為世間的限制能避就避（例如〈秋水篇〉不當死去的神龜、〈列禦寇〉以犧牛比喻任官等），卻是清楚了解世間終究有些無法避免的限制，不會消極逃避，而是採取「遊於世而不僻」（〈雜篇·外物〉，頁 938，僻：王叔岷解為「偏側」）的態度，游刃有餘於世間，正如王叔岷所說，「入世而超世」，「豈必避居江海哉！」（王叔岷〈莊學管闡〉，「非避世（或出世）」段，頁 15）

註 56 〈至樂篇〉云：「吾觀夫俗之所樂舉羣趣者，...，吾未之樂也，亦未之不樂也。...吾以無為誠樂矣，...故曰：『至樂無樂，至譽無譽。』」（〈外篇·至樂〉，頁 611）若再檢視其上下文所論，可以看出「樂」的意涵是「喜好意向」，而「至樂無樂」乃是指出最高的喜好意向是無喜好意向，也就是無為。去除了人為的喜好意向之後，對於世間種種，便無私意之好惡，既無私意之好惡，也就不會與自己的喜好相矛盾衝突，因而也就不會有被迫屈服接受的消極無奈。關於《莊子》論「樂」的討論，參見蕭裕民：《〈莊子〉論「樂」---兼論與「逍遙」之關係》，《漢學研究》第 23 卷第 2 期（2005 年 12 月），頁 1-33。

註 57 「無以好惡內傷其身」（〈內篇·德充符〉，頁 222）。

此觀念其實也與《莊子》所談的語言意涵之不確定性是一致的道理，只是這是比較具體的部分之一。《莊子》中所提到的小、大是相對的，從語言的角度來講即是一例，在不同的文獻脈絡中，所說的「小」或所說的「大」，其實際指涉的東西之大小，很可能有所不同。解讀《莊子》文獻時，此類例子如同通常較容易留意到的「心」字與「道」字意涵在不同的脈絡中意義層次、範圍有所不同。^{註 58}另外，又例如論及變與不變的論述，在〈齊物論〉中說「其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」^{註 59}，「變」是負面的意義，但在〈則陽〉篇中對於在寓言中代表正面人物的蘧伯玉則描述為「蘧伯玉行年六十而六十化」^{註 60}，「變」是正面的意義。這兩段論述看似矛盾，到底（心）應該變或是不變？詳究這兩段文獻，前段文獻的前後脈絡裏所談的主旨是指向真宰、真

註 58 「心」字部分，例如在某些論述中，強調心，心字的意涵與外物彷彿是有分的，如「乘物以遊心」（〈內篇·人間世〉，頁 160）、「自事其心者」（〈內篇·人間世〉，頁 155）、「此五末者，須精神之運，心術之動...」（〈外篇·天道〉，頁 468）等等，但在某些論述中，直指道，心字的意涵就更廣闊，如「遊心於物之初」（〈外篇·田子方〉，頁 712）、「真君」、「真宰」（〈內篇·齊物論〉，頁 55、56）等。「道」字部分，其意涵複雜已多被留意到，例如崔大華將道的多重意涵區分為「語言學意義上的道」、「哲學意義上的道」（1「含有具體內容的道」2「作為抽象的思想形式的道」3「具有總體內容的道」，共細分為三類六種）（《莊學研究》，中編§3-3-1〈道的多種意涵〉，頁 118-122）。唐君毅將與《莊子》關係密切的《老子》中的「道」之意涵分為六種（見《中國哲學原論·導論篇》，台北：臺灣學生，1986 年，第十一章〈原道上：老子言道六義〉），也是討論「道」字意涵時常被參考的。其區分如下：1「有貫通異理之用之道」（「所謂萬物共同之理，可非實體，可只為一虛理」，頁 370）2「形上道體」（「指一實有之存在者，或一形而上之存在的實體或實理者」，頁 372）3「道相之道」（乃以「實體義之道之相為道」，頁 374）4「同德之道」（「老子之言道乃可別於德，亦可同於德」，頁 379）5「修德之道及其他生活之道」（「為人欲求具有同於道之玄德，而求有德時，其修德積德之方，及其他生活上自處處人之術，政治軍事上之治國用兵之道」，頁 380）6「為事物及心境人格狀態之道」（「指一種事物之狀態，或一種人之心境或人格狀態，而以『道』之一名，為此事物狀態或心境、人格狀態之狀辭」，頁 381）。

註 59 〈內篇·齊物論〉，頁 56。

註 60 〈雜篇·則陽〉，頁 905。

君，也就是指向超越時空的、可以說是永恆的「道」，而其所要否定的是對於「物」的追逐、因物而有的成心，故對於變的否定（即對於不變的肯定）所涉及的層次是指向「道」的層次。後段文獻其脈絡所談的是「知識」及「是非」這種「有」的層面的東西，「有」的世界的樣貌本來就是不停地變化，知識、是非之類是「心」與「有」的世界種種之物的牽引互動所共同形成，「物」在變，是非、知識當然也在變，這個範疇的「心」當然也應該跟著調整，而此處的變化以「年紀」作為標示時間變動的詞語，或多或少也意味著人「心」的這些轉變未嘗不帶有整個人的狀態、境界有所提升的意思。這是就著這兩段文獻內部脈絡來看。若再看〈知北遊〉所提到的「古之人，外化而內不化，今之人，內化而外不化。與物化者，一不化者也」^{註 61}，將關於「變化」的討論區分出內、外，正面意義的「古之人」的「外化而內不化」，說明了在「有」的世界，隨「物」而變是應然的方向，但「內」的方面仍有其不變的宗旨，而這種不變，並非是一種「有」的、定死的、規定的、執定的不變，而是一種無有所定的不變，也就是其所談到的「無有所將，無有所迎」。而這與前兩例文獻之理路是可以相吻合一致的。且如此的理解，對於〈逍遙遊〉中將有所定、有所待的宋榮子、列子這些帶有「不變」意涵的做法定位在不高的層次，就不會覺得有所矛盾，帶有否定意味的「定乎內外之分」的宋榮子與正面意涵的「至人之心有所定矣」^{註 62}也就不是有所衝突。蓋肯定「不變」，所指涉的意義層次是指向道，或是指向體道所持續不變地展現出的不將不迎；而肯定「變」，所指涉的範圍是指向「有」的世界的隨物而變，順物而不僵固強執定見。^{註 63}對於「變」

註 61 〈外篇·知北遊〉，頁 765。

註 62 〈外篇·天道〉，頁 486。該段意義指向道、指向體道而對世間之透徹了解。

註 63 涉及變與不變的文獻還有如「孔子行年六十而六十化」（〈雜篇·寓言〉，頁 952），牽涉是非利義，這部分肯定變，但「受才乎大本」、「定天下之定」，則指向肯定更根本不變的東西（道）。又如「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也」（〈內篇·德充符〉，頁 189），生死、萬物雖變化無端，但心仍不離其宗本（也就是道），是此段文獻所肯定的不

的肯定，主要用意在於否定「心」的執、滯、成、慮...等等，也就是要去掉某些執著、牽絆、認定、人為思索、企圖與欲望，此與往道的工夫方向或體道的呈現是一致的。故若釐清其討論脈絡的層次、範圍，即無認為其矛盾、歧義的誤解。此外，由變與不變這個論題，也可了解《莊子》學說的確是有肯定某些「不變」的部分，這也可以做為我們了解《莊子》非投機主義、非懷疑論的一個參考角度。

三、結 語

除了上述這些對於《莊子》的常見誤解外，種種誤解其實或多或少牽涉到對於莊子思想體系的整體理解是如何。雖然《莊子》思想體系中的各點多有人留意到，但若只留意到局部，容易顯得不太清晰，或是誤解。雖然有許多解讀或許也不能說是錯，或多或少也是抓到《莊子》思想的某些特點，但解讀上不一定恰當的落在《莊子》的脈絡上，或者不太能夠照顧到全面而有所偏頗。^{註 64}《莊子》實際上怎麼想、怎麼體會，如今已不可知。透過文字的解讀，好比

變。此外，〈逍遙遊〉中「乘天地之正，而御六氣之辯」(〈內篇·逍遙遊〉，頁 17)，亦含有類似此處所談的不變(乘天地之正)與變(御六氣之辯)之意。

註 64 例如崔大華認為「莊子思想發源於對人的精神自由(逍遙)的追求。由這個源頭，莊子思想向兩個方向展開去。一個方向是對永恆的宇宙根源的熱烈探索，自由就是對它的歸依，與它同體；另一個方向就是對現實社會的冷峻的審視，自由就是對它的超脫，與它絕離。人生、自然、社會組成了莊子思想主要的基本的方面。」(《莊學研究》，頁 104-105)，此說基本上留意到《莊子》思想往道及往世間兩個方向，不過《莊子》往世間面向是由道落往世間的承認與容融無礙，雖具有超脫性質，但並非絕離。又如陳鼓應認為，「莊子談境界，既沒有給我們提出任何可循序而進的過程，也沒有給我們描繪出任何清晰的輪廓」(《老莊新論》，上海古籍，1997 年，〈莊子論道〉，頁 202)，這說法也須商榷，因為《莊子》在道到世間廣泛的討論範圍中談了許多工夫，工夫本身即是工夫過程的階段、目標，也有不少逐層推演的論述說明其各種進程(例如〈大宗師〉中談到經過三日、七日、九日的工夫從外天下進到外物、外生，乃至朝徹見獨)。

是在無法見到全象的情況下摸象，各摸一部份，各有解釋，更不用說只看一部份文字或只看文字表面就逕行立論了。局部解讀，或是有先入為主的觀點，未設法貫串全書各文獻，其結果容易失於片面、點出一些要點而誤解一些要點，也會產生一些不一致。錢澄之在為佘亭灑挺的《漆園指通》所作的序中說：「吾之論《莊》則與佘師之解《莊》，其旨趣各不相謀。即吾之《南華得意》一書，其說又與吾今之論自異，要無不可以遇莊也。亦猶《莊子》之書自相反覆，無往而非莊子一家言也。莊子曰：『萬世而下，知其解者，猶且暮遇之。』吾與師亦各遇其所遇耳」^{註 65}，其實正是這種各見所見、各解所解、各言所言的情況之真實反映。

以《莊子》思想涵蓋「道」到「世間」這樣廣泛的範圍，若片面的、破碎的、支解的理解《莊子》，正如《莊子》所說的「天下多得一察焉以自好...內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。...道術將為天下裂」^{註 66}，對道術而言如此，對通天人、內外、「與造物者遊」也「與世俗處的」^{註 67}《莊子》學說而言也是如此。「莊子為解不一，或以老解，或以儒解，或以禪解」^{註 68}，現代又以西洋哲學解，「究竟牽強無當，不如還以莊子解之」^{註 69}。故而除了心得體悟主觀認定式或套用西方哲學理論式去詮解的研究之外，較為全面性有條理的推論、連結《莊子》書中各部分關係的研究有其必要，人類、宗教、考古等學門的知識及相關出土文獻也需參酌。當然，這也不只牽涉到文字詮釋的問題，同時也是實踐上對道的體悟理解程度的問題，而此又牽涉到心得體悟主觀認定，若無配合適當的研究論述方法，很容易

註 65 錢澄之，《漆園指通》（收於《中華大藏經》，修訂中華大藏經會，1968年，第二輯133冊），〈漆園指通序〉，頁56298。

註 66 〈雜篇·天下〉，頁1069。

註 67 〈雜篇·天下〉，頁1099。

註 68 林雲銘，《莊子因》（無求備齋莊子集成初編十八，臺北：藝文印書館），〈莊子雜說〉，頁21。

註 69 林雲銘，《莊子因》，頁21。

又陷入只是心得體悟主觀認定。而這正是解《莊》之難處。

The Clarification of Several Misunderstandings of "Zhuangzi"

Shiau, Yu-Min *

Abstract

Since it is difficult to understand the book of "*Zhuangzi*", there are many misunderstandings about it. In this research, several common misunderstandings are discussed and some sides of philosophy of "*Zhuangzi*" are presented from the viewpoint of clarifying the misunderstandings. The contents of the discussion include: 1, Besides being devaluated, more about language are discussed in "*Zhuangzi*". 2, The theory of "*Zhuangzi*" is not skepticism or agnosticism. 3, It is inappropriate to understand "*Zhuangzi*" with relativism. 4, "*Zhuangzi*" is not opportunism. 5, "*Zhuangzi*" does not claim to be willful or self-indulgent, and it is not suitable to interpret "*Zhuangzi*" with selfishness. 6, It is not proper to use subject/object as the main concept to understand "*Zhuangzi*". 7, It is a mistake to think "*Zhuangzi*" pursues the truth. 8, What discussed in "*Zhuangzi*" are not dispirited or frustrated. 9, Some texts are mistaken to be contradictory or inconsistent due to the difference of level or field signified by the

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University
Ph.D., Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University

words.

Key word : *Zhuangzi*; Misunderstanding; Language; Relativism;
Subject; Truth