

《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫

陳德和

南華大學哲學系教授

摘要

莊子〈齊物論〉的主要意義，乃在生活世界中向天地人我的真實存在做出印證和宣言；它提醒我們，理當化解自我的偏執與封閉，而以無限寬廣的胸襟氣度，面對千差萬別的事事物物而皆能平等看待之、一致肯定之、共同包容之，最後證成和諧共榮的有情人間，是之謂「天地與我並生而萬物與我為一」，此究其實乃為主客雙如、物我皆然之人生境界的示現，若其能以生活的世界即是真實的世界，則又充分體現了東方哲人道不離器、器不離道的共命慧。本文即藉由文本的詮釋，包括章句的訓詁和神話的解讀等，以試圖釋放出其如是的圓融慧思，文中並以「終極義諦」形容之。本文同時更留意此文本的結構及風貌，此亦忠於詮釋之工作所不得不然者。筆者特別指出，不論在形式的間架安排和敘述風格上，處處皆見〈齊物論〉異於常軌之舉，甚至連題目中都寓含玄機，如「齊物」和「齊論」兩義其實皆已然包含在內而不得偏廢，且惟有如此方可確實發現「齊物論」的邏輯聯結和義理底蘊。至於作者之所以選擇如此奇詭的表達方式，正是善於藉用言說或文字但又不執著於言說或文字之故，因此凡善讀〈齊物論〉者，最後亦必當抖落一切言說的對待相而盡歸生活世界的如如與平平也。

關鍵字詞：莊子 齊物論 詮釋 生活世界 辨證 書寫

一、前言

東方儒釋道思想都是教導眾生安身立命的學問，也都是攸關世人德行境界的實踐智慧，今且專提先秦道家中之莊子，並以他的〈齊物論〉為例做內容和形式的探討。

莊子其人其書的義理，學界普遍共識乃以內七篇為宗旨，¹而〈齊物論〉之緊接開宗明義的〈逍遙遊〉之後，名列內篇的第二，自當為後人體認莊子哲學時所不能疏略的。其實〈齊物論〉在內七篇中又有其特色，它不但觀念豐贍、文字新特，篇章結構上更是突梯百變、引人深省，所以遠在莊子當時能親聞其聲咳的門生後進，即已然為之傾倒，若外篇中之有〈秋水〉，正是呼應其旨而發其底蘊者，²且寢假所及自此之後在莊學研究史上，乃不乏單以〈齊物論〉為對象的注疏和論述，以近現代而論，譬如清乾隆年間吳峻的《莊子齊物論篇解》、民國初年章太炎的《齊物論釋》等，都是鮮明的例子；此外，當代大師級人物之一的哲學名家牟宗三先生，在他所著《才性與玄理》一書中，不但對〈齊物論〉的重要概念專闢章節說明討論，³生前亦曾於課堂上根據文本內容做過十八次以上的義理疏解，坊間更流傳著他港台兩地學生聽課時的筆札，記錄著他不同時間詮釋〈齊物論〉的上課內容，且當中並至少有三種以上的整理稿正式出刊面世，⁴其對本篇觀念價值的重視與理論貢獻，自不在話下。

〈齊物論〉因其思想和文字的共同殊勝既能如此地為以往之學人所青睞珍愛，其影響所及，當今台灣之學界亦一道而同風，像國內各大學的碩、博士學位論文當中，即每每出現相關的題裁，其中徐哲萍先生的《莊子齊物論抉微》當居開風氣之先者，至於其他人文社會學者根據〈齊物論〉而公開發表的單篇學術論文，更是不勝其數，而且又是時有新構。⁵〈齊物論〉既是如此的備受注意肯定，也就難怪國內研究中國哲學之重鎮的淡江大學中文系曾在 2002 年 5 月時，以它為主題而廣邀國內外學者召開學術研討會。今筆者仍欲狗尾續貂，再論它的文本風貌及其展現的終極義諦，至若內容進行的軸線，則環繞於言說意義和超言說意義的對揚，亦即環繞於語言及其弦外之音的反襯共鳴上。

¹ 現代學人中反對此說最力者當推大陸的任繼愈先生，惟其理由和見解經諸多學者之辨駁已然難予成立，尤其劉笑敢先生所著《莊子哲學及其演變》〔北京中國社會科學，1987〕中所提之意見更是鐵證如山，令之啞口無言。關此議題之正反雙方的論難，陳少明先生亦曾做一總結而值得採信，其內容參見陳少明《〈齊物論〉及其影響》，頁 2-9，北京北京大學，2004。

² 王叔岷先生說：「《秋水篇》發揮《齊物論》，其主旨在『萬物一齊，孰短孰長！』亦正是『齊物』之義。」王叔岷《莊子校註》上冊，頁 39-40，台北中央研究院歷史語言研究所，1988。

³ 參見牟宗三《才性與玄理》之〈第六章·第五節〉，台北學生，1974。

⁴ 牟宗三先生講述〈齊物論〉前後被學生整理發表過的三種上課記錄，最早的是謝大寧先生所經手的〈齊物論釋〉，1994 年時分三次登載於《鵝湖月刊》第 229 期、230 期和 232 期；其次為陶國璋先生整構出書的《莊子齊物論義理演析》，1999 年由台北書林出版公司發行台灣版；最後為盧雪崑先生的〈莊子〈齊物論〉演講錄〉，共計十五講，自 2002 年 1 月《鵝湖月刊》第 319 期起開始連載。又牟先生自述其主講〈齊物論〉十八次之語，今見於〈莊子〈齊物論〉演講錄〉的〈第一講〉。

⁵ 相觀資料可參閱陳品卿《莊學新探》，頁 591-595，台北文史哲，1997 增訂三版。

若筆者所謂之「終極義諦」乃意味著對至高無上且圓融無礙之理想與境界的真實體悟而做的心得展示，「終極」包括絕對、普遍、整全和一貫，亦即徹上徹下、徹裏徹外之主客俱成、物我皆得的意思，⁶筆者相當肯定莊學的絕妙義旨誠然以此為訴求且自成一義，至於〈齊物論〉三千餘言所信誓旦旦者，亦無非如此。其實南華老仙已然發洩天機，凡內七等篇雖各具殊勝，但義理內容卻是因循連環、呼應配合，換句話說，〈齊物論〉之做為莊書內七篇之一，將它置之莊學的整全系統而言，自有其意義和文本等雙重脈絡中的必要地位，⁷不過筆者更進一步認為，〈齊物論〉已然兼顧了莊學的全部面貌，因為它畢竟是以莊學終極圓妙之義諦為典要，所憑藉者則不外乎經由奇詭之書寫而勾勒以成者，本論文的撰作目的，即在證實此義，由此而更加彰顯它在莊子其書其學中的標竿地位。

二、圓教的究竟與開示

「終極」簡單地說就是最後的目的，換言之它意味著理想或真實，然而儘管只是從形式上看，所謂理想或真實已然就有：永恒、絕對、普遍、主動、純粹、超越、究竟、第一、完美、四無依傍、兀然獨立等等不同的意思，甚至有人還主張它應該是非定性定有之無限性歷程。假如我們再從內容上去區別，那麼問題又會變得更加複雜，而且不難發現，在立場互異的學派、學者間，還會嚴重產生尖銳地攻防對決，譬如有神論者和無神論者的絕不相讓，再如唯心論者和唯物論者的勢不兩立，都是明顯的例子。今筆者不欲治絲益棼地對此糾葛徒做主張，而逕接表示莊子〈齊物論〉所透露的，乃是一種主客雙如、物我皆然的圓融思想，它並以此來證成生活世界的真實。

(一)、自然天籟的召喚

莊子〈齊物論〉的主要意義，乃在生活世界中向天地人我的真實存在做出印證和宣言；〈齊物論〉絕不是以否決物我、是非、彼此的差異性為目的，而是希望大家固須承認差異性的實然，但在應然上更當藉由「莫若以明」、「為是不用而寓諸庸」的體現，以公平對待一切而不起計較爭執；〈齊物論〉絕沒有取消多元、建立標準的意思，假如〈齊物論〉是為了平均差異、統一殊別，那將成為可

⁶ 「終極」一詞和「終極關懷」有關。原籍德國後來移居美國之當代重要神學家保羅·田立克(Paul Tillich, 1886-1965)曾提出 ultimate concern 一義，王秀谷先生即譯之為「終極關懷」(參見保羅·田立克著、王秀谷譯《愛情、力量與正義》，頁11，台北三民，1973)，惟保羅·田立克所指之「終極關懷」究其實不外乎是對於上帝耶和華的絕對信仰和虔誠皈依，若本文中筆者之使用「終極」一詞則自有己意，此在下節將做交代。

⁷ 清人林雲銘頗明此義，所以他曾在《莊子因·總論》說：「〈逍遙遊〉言人心多狃於小成，而貴於大；〈齊物論〉言人心多泥於己見，而貴於虛；〈養生主〉言人心多役於外應，而貴於順；〈人間世〉則入世之法，〈德充符〉則出世之法，〈大宗師〉則內而可聖，〈應帝王〉則外而可王；此七篇分著之義也。然人心惟大故能虛，惟虛故能順，入世而後出世，內聖而後外王，此又內七篇相同之理也。」

怕的集體主義和寡頭思想。〈齊物論〉最終訴求是在提醒我們，理當化解自我的偏執與封閉，而以無限寬廣的胸襟氣度，面對千差萬別的事事物物而皆能平等看待之、一致肯定之、共同包容之，並進一步藉此純粹的心靈和行動，昭告世人理想不離現實、天道就在人間、生活世界即是真正世界的道理。〈齊物論〉的確如是將主客雙如、物我皆然的覺悟做為其施教的依據與究竟，據之可知，「終極」一詞之所指，對它而言洵非超絕或孤明的實存（reality），亦不類於基礎主義（foundationalism）下之存有的決定者或第一原理，而是東方實踐智慧中之生活態度上的真實體現；質言之〈齊物論〉的終極義諦，究其實乃道家之莊子對天地人我的真誠召喚，⁸此真誠的召喚即為一「天籟」，⁹亦即為圓通無礙之教誨及示現。

誠如前言中所提，將「終極」當成圓融，指的是徹上徹下、徹裏徹外之主客俱成、物我皆得的意思，這種成就在知識論上的意義，就是表現出一種辨證性的聯貫思維，在這種思維下，不論是道與器、群與己、物與我或身與心等，都不是絕然二分的，其形上形下、主觀客觀間乃十字交錯而暢通貫聯；此的確是種弔詭，從邏輯上說更是種矛盾或混淆，但是它卻反映了儒家道家思想所共同的圓妙特色，¹⁰並突顯出儒家道家思想的超認知性的實踐傾向。¹¹至於在存有論的意義上，它則已然充分說明不論儒家或道家，莫不都將天地人我的存在和關係視為渾然之一體，其為一有機性的整全乃均衡、和諧而不可分割者。¹²

⁸ 筆者素來將道家分成薩滿道家、黃老道家、生活道家、玄學道家、道教道家和當代新道家等六類，其中薩滿道家是屬於思想史前史者，亦即當我們在做思想史的溯源時，有充分的理由可以接受它的存在，但它卻沒有可信的文本提供我們做義理的判讀，相較之下，其餘五類的道家則是呈現在思想史中之信而有徵者。事實上在筆者的認知裏，凡此五類的道家，無非就是老子其人其書的思想以及後續之各種不同詮釋，若莊子對老學的主要貢獻，乃是成功地證明它在生活世界中所具足之自由與解放的智慧，莊子所顯示的成果，實即「生活化的老學」或「境界化的老學」，又此一型態的老學，既是在乎生活世界中的身體力行，則其境界的養成完全不能離開人間事上的磨鍊，據此而將莊子形容為生活道家或人間道家，應當恰當不夠了。惟莊子義的道家儘管因其高妙而已然獲得廣土眾民的肯定和嚮往，卻畢竟只是歷史中所呈現之眾多道家的一型而已，並不能代表全部，以此之故，習慣上我們常通稱的「老莊」，在書寫上理當改為「老／莊」才合道理，蓋「老莊」不免給人「老即是莊，莊等同於老」的印象，只有「老／莊」才能恰如其分地表示「莊來之於老，但非等同於老」的概念。

⁹ 天籟為〈齊物論〉中之語，筆者認為它乃是一起和地籟、人籟共成生活世界的總體，亦即凡生活世界中之地籟、人籟無非天籟之顯現者，且天籟本未懸隔於地籟、人籟而成一掛空者，舉此理趣本文後續將有申論。

¹⁰ 凡本文中所謂之道家，皆僅就「以莊解老」的生活道家或人間道家而言。

¹¹ 牟宗三先生主講〈齊物論〉時，有一段話足以說明此超知識之意謂與價值，他說：「莊子在〈齊物論〉這篇文章裡採取一種超越的智慧立場來平齊，凌空地把世間的種種爭吵化掉，化掉相對的爭辯。智慧需要凌虛的態度，超越就是凌虛。以超越的智慧看，是非、善惡、美醜都沒有一定的道理，這不是採取內在的立場。……『凌虛』是我們生活上體會的用語，專門的詞語就是“transcendental”（超越的）。『超越的』就從這個地方瞭解，就是凌空一點。智慧與知識不同，智慧就是凌虛。莊子採用凌虛的智慧立場平齊是非、善惡，這種態度高一層，而且是智慧的，不是一套一套的概念系統。概念系統是知識的。莊子採用的是一種凌虛的智慧的態度，現代人並不採取這種態度，乃是採用內在的（immanent）一套 theoretical system，持著這種態度來辯。『內在的』（immanent）對著『超越的』講。『內在』就是內在於系統裡面；『超越的』就是凌空的，不落在世間的某種立場。」牟宗三主講、盧雪崑記錄〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉；《鵝湖月刊》第319期，2002/1。

¹² 關乎此義，請詳見陳德和〈人文的創構與護持——儒道淑世主義的對比〉；《揭諦學刊——南華哲學學報》第六期，2004。

又儒家道家的共同期待誠然是希望能夠有效證成徹上徹下、徹裏徹外之主客俱成、物我皆得的終極圓融，且此能證能成與所證所成者乃皆是理上之必然，惟理上之必然除了做爲事上之應然的超越根據外，它更應具體化、內在化於生活世界中並成就此一生活世界之總體。如實地講，理不當是但理，亦不當是空言或虛說的玄思戲論，它應該在天地人我的交際互動中興發作用而被印可，更應該讓芸芸眾生在意口容聲、抬頭瞬目之間，真切地感受到它的確實存在。基於此義，我們不禁要承認，神聖的道理總該是平常的，高明的智慧也該是簡單的對話就足以形容，聰明的學者或許擅於運用專門的術語將它描繪成冷僻的理論城堡，但它的光和熱畢竟充斥在江渚漁樵之春風秋月的笑談中。莊子曾有「道在屎溺」的驚人之語，¹³所披露的即是上述之「極高明而道中庸」的道理，蓋舉凡真正的圓融聖教，終必是不離世間覓菩提的。

再者，儒家道家縱然是有共同的願望，但畢竟有其不同的展露，過去筆者亦曾多做對比，如曰儒道之異向乃如：創新／護持、進步／和諧、建構／消融、開創／解放、承當／批判之不同等，¹⁴今筆者則再提一義，以爲〈齊物論〉的圓融理境乃是主客雙如、物我皆然，相對之下儒家當是主客雙彰、物我俱足。儒家之何所是，本文暫時不予討論，至於〈齊物論〉的圓融理境，就如同水銀洩地一般，通篇莫不處處皆然、無所不在，惟從其對天籟、地籟和人籟的況喻，我們當有極真切的體會。

〈齊物論〉盛言天籟、地籟和人籟，此三籟個別地說是三，分類地說則是二，但究竟地說則是一，今且集中討論其二而一、一而二之義。夷考莊子「冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅爲虛」之意，誠有以天籟乃地籟和人籟之決定者等暗示，然筆者細究其義後堅決認爲，莊子畢竟是以天籟爲地籟和人籟之自然，自然就是道。

若分解地表達時，天籟乃自居「理」之一類，其餘二籟又另成「事」之一類，且惟「理無礙」才能保證「事無礙」。天籟象徵無限的「道」，對比之下，不管地籟或人籟都是有形的「器」，《易·繫辭上傳·第十二章》說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」天籟等即近於是；道爲器的依據、決定了器的存在，所以天籟當然是地籟和人籟的所以然，若地籟和人籟則爲天籟之所然，所然和所以然各司其義而清楚區隔，是之謂二。

然而天籟之做爲地籟和人籟的所以然，究其實是不即不離的，因爲固然是大塊噫氣以成風才帶動了眾竅的怒號，但離開眾竅怒號亦將不能感受到冷風、飄風、厲風等的不同和有無。天籟在義理上和地籟及人籟確實形成存有論的區分（ontological difference），但儘管相信有此區分，卻不等於承認它們之間是建立在決定物和被決定物互不相入的兩端關係上。

依據不即不離的意思，天籟絕非超絕於地籟和人籟之上的造化者，亦非懸

¹³ 《莊子·知北遊》：「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：『在瓦甓。』曰：『何其愈甚邪？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。」

¹⁴ 參見陳德和〈儒道互補論的環境思維〉；《鵝湖月刊》第349期，2004/7。

隔於地籟和人籟之外的實在體，當然它更非邏輯思維上以地籟和人籟為所成果的所作因或前提條件而已。蓋天籟是實存，地籟、人籟也是實存；天籟從沒有自外於地籟和人籟甚至其它一切的存在物而獨居。做為地籟、人籟之依據的天籟，它對地籟和人籟的決定作用，最正確的意思應該是指「本然的呈現」；設若地籟能如其所如而為地籟，則地籟即是天籟，人籟能如其所如而為人籟，則人籟亦是天籟，其它之天地萬物莫不皆然；如其所如就是讓本來面目恰如其分地展露，亦即是「然其所自然」，既展露了真實性，則不論是能或是所其實無非都是道。大凡莊子立教的圓滿義，約有如此者。

〈齊物論〉藉三籟的況喻所顯的圓融義，在「天地與我並生，而萬物與我為一」一語中更是篤定，它亦不愧為全文義理的結穴。¹⁵此「天地與我並生，而萬物與我為一」，乃既有天地，又有萬物，更有自我，正是主客皆如其所如，物我亦然其所然，凡天地人我已然共成一大自在、共成一大和諧，〈齊物論〉所欲宣洩者，無非如是而已。

「天地與我並生，而萬物與我為一」的道理，從〈齊物論〉的篇名亦可得其端倪。歷代以來對〈齊物論〉篇名的確實義含曾經有過爭議，或以為是「論萬物之可齊」，或以為是「將物論而平齊之」，如今學者則不偏執於前兩說，認為無論是〈「齊物」論〉或〈齊「物」論〉，其實皆不悖莊子之意，而且齊「物」和齊「論」兩者亦自有其契密關係而需要同時被留意。若吳光明先生又把它擴大引申為六種含義，其第六義則是「莊子微笑地說：『由你自己挑選吧！』」¹⁶，諸如此類反而有點多此一舉。

〈齊物論〉誠然可以是〈「齊物」論〉或〈齊「物」論〉，然而不管你怎麼去解題，「齊」的意思就是不起計較分別地平等看待，換句話說〈齊物論〉確實就如陳啓天先生所認為的「萬物平等論」或「任物自然論」。¹⁷〈齊物論〉無非先要你去包容不同的意見、尊重不同的事物，無非先要你不做貴賤好惡地去肯定所有不同的存在。然則，若不同的意見都可以被包容，那麼儒家墨家雖有別，其見地卻皆可存在，而不必然一取則一捨、一正則一反的兩元對抗；若不同的事物可以被尊重，那麼莊周蝴蝶雖有分，其生命卻皆可相通，而不至於有己則無彼、是我則非物的封閉對立。儒墨之間本是意見之衝突，莊周蝴蝶則是物種之區隔，生活世界中的你和我卻以努力嘗試放下本位主義之思考，而將其輸贏貴賤之好惡俱歸於泯，設若能夠臻此化域，則已然就是朗朗乾坤、和風煦日，對於其他一切不同的存在，又何需再做計較、再去取捨？宇宙間任何之一物、包括我在內，又有什麼不受肯定呢？

（二）、生活世界的肯定

¹⁵ 王叔岷先生亦曰：「《齊物論》之主旨，在『天地與我並生，萬物與我為一。』二句。」王叔岷《莊子校註》上冊，頁39。

¹⁶ 參見吳光明《莊子》，頁181-182，台北東大，1988。又吳先生所提六義中之前三義，與時下學人所認知者並無不同，至於再加上的第四義和第五義則隱晦難懂，且似乎不知所云。

¹⁷ 陳啓天《莊子淺說》，頁13，台北中華，1971。

整篇〈齊物論〉所要提供的訊息，誠然就是放下我執、化解對立、承認對方、相互尊重而已，此乃生活世界中的智慧，亦是莊子悲憫眾生時的叮嚀呼喚。就因為是屬於生活世界的，所以它不類於概念世界的抽離，亦不同於語言世界的對峙，它充滿辯證和弔詭，這是由於生活世界本為具體人生的安身立命處，此安身立命所彰顯的意義，客觀地講是處世，主觀地講是為人，但總不外乎在事上磨鍊中求精神人格的發展，至於精神人格的發展本身就是辯證的，所以生活世界的生態亦從不會膠著在零和的死胡同中。又因為〈齊物論〉是對曠達人生的真切召喚，洵非在特屬的領域裏和專家或行家做選擇的交談，所以它發言的對象將含括生活世界中的芸芸眾生，既然如此，它的內容應該不會很難，如果太難就不是普羅大眾所能理解、所能感動、所能心有戚戚焉。〈齊物論〉只有被誤解成一套概念的遊戲，錯當做純理智的思維，它才會讓人家覺得不可思議，因為凡屬於純理智之概念的活動，就必須抽離掛空、就必須嚴格導守著對偶性的原則，以致絲毫容忍不下生活世界中正反可以統一、無為即是無不為的弔詭，像沈善增先生就是明顯的例子，他說：

齊物論 是《莊子》全書中最集中地談理論的篇章，它的重要性為歷來的注家所公認。而且，本篇中多是抽象地說理，進行純邏輯的思辨，這與中國人習慣藉助形象進行思維的心理定勢不同，在《莊子》中也很罕見，所以顯得特別地深奧難懂。¹⁸

其實沈先生完全誤解了〈齊物論〉的性格，他竟然當它是在表演邏輯、做抽象的思維，而沒有領悟到〈齊物論〉其實是出自心靈的感動，是生活世界中的空谷足音，所以即使他願意下功夫認真思索〈齊物論〉，結果卻到處不相應，譬如〈齊物論〉一開始形容南郭子綦是「荅焉似喪其耦」，沈先生竟認為這是像失去老婆那樣地沮喪和悲傷，此乃反應得道之人初時的孤獨與寂寞，¹⁹這會是恰當的嗎？又〈齊物論〉云：「夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於擊音，亦有辯乎？其無辯乎？」沈先生更把它說得莫名其妙了。關於〈齊物論〉這段話的解釋，陶國璋先生根據牟宗三先生的課堂講述並再作發揮地說：

莊子從人的成心上考慮，每人各有自己的觀點，以己為是，並且以他為非，是以人類主觀上將語言作為自我肯定的工具。當各人皆如此自我肯定，一旦遇上不同觀點，則彼此排斥。本質上，語言應不同於風吹鳥鳴，因其能表達更多的內容；但是就人的偏執方面說，人類運用語言只為爭勝或閒聊的工具，則人類並未運用語言以求真理，發掘人生的真相；於是語言亦變成無謂的聲音，說了等於沒說，如是，語言不是跟風吹或鳥鳴差不多

¹⁸ 沈善增《還吾莊子——《逍遙遊》《齊物論》新解》，頁189，上海學林，2001。

¹⁹ 參見沈善增《還吾莊子——《逍遙遊》《齊物論》新解》，頁205-207。

嗎？這裏莊子以設問的語氣反詰人類是自覺語言的誤用，所以並非否定語言的存在，實則是提醒我們，運用語言時，不要像鳥鳴吱叫，或是做聲音轉渡、無謂閒聊而已。²⁰

牟先生和陶先生的疏解非常具有啓發性，也的確能夠掌握莊子之存在的感受，若筆者則又進一解。筆者以為，莊子不但明白語言如果是出於成心的偏執將是一種誤用，同時也十分了解語言根本無法如其實地呈現生活世界的真象，所以我們不可完全依賴或據為典要，若不得已而用之，則當思不落言詮之真諦方可免於見網知障的拖累與困惑。

莊子原不否認語言和風吹鳥鳴是不一樣的，因為語言具有言說者所欲規定的意義，風吹鳥鳴則純然沒有，問題是語言的功能畢竟是有其極限，它所乘載的意義既不可能完全等同於言說者的原來規定，更不可能囊括言說者心中的一切，所以它終究需要隨時做補充、隨時被調整，然而假如任何一番的語言表達都是如此地容易被超越、如此地充斥著非定準性（uncertainty）的話，那麼它又怎麼能夠被我們所執著並據以論定彼此的是非然否呢？再說，儘管語言有表義的功能而和風吹鳥鳴不同，但對人生的豐富性和發展性來說，其所能指陳的還是遠不及它所不能指陳的，更何況它又只是一種符號和象徵而已，諸如此義，我們又豈能受制於語言和語言所衍生之爭辯，而不思縱身大化以享受天地人我所共成之生活世界的美好呢？

筆者上述的講法，重在強調語言之做為一種訊息交換的媒介乃是可用而不可執，並藉此突顯莊子之「言無言」以回歸生活世界的雅意，這種雅意若用哲學的方式來形容，就是語言面對存有時所必須的轉向，而牟先生和陶先生的意思，最後還是如此，因為成心或偏執的形成及其化解，終究不是語言命題的使用和討論而已。至於沈先生則完全不是這樣，他把這段話想成和本體論有觀，並不禁讚嘆說「《齊物論》是先秦諸子著作中罕見的純粹的哲學論文」，²¹他是做了如下的解讀：

莊子從本段開始討論的「言」，是與「吹」相對應的形而上意義的「言」，是有關存在本質的觀點，即世界觀，而不是對一些具體事物所發表的意見。然而，「言」即使是世界觀，討論的是本體，它終究還不是本體，而且永遠只能逼近，卻不能達到本體。為什麼？莊子只談到一個原因，即認識主體（言者）的局限性。因為「言者」有個預設的目標，所以「其所言者特未定也」。「所言者」指的是「言」，即哲學觀點，世界觀，而「未定」則指「言」的存在價值未定，也即「言」的作用未定。哲學的觀點是對本體的反映。但既為一本體，就在一切現象、一切觀點中反映出來，不存在不反映本體的現象與觀點。從這個意義上

²⁰ 牟宗三講述、陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》，頁 56-57。

²¹ 沈善增《還吾莊子——《逍遙遊》《齊物論》新解》，頁 324。

說，有什麼特別的專門反映本體的哲學觀點呢？但是，既然有一種觀點是專門討論本體的，又怎麼能說不存在以專事討論本體為特性的哲學觀點呢？所以，從習慣意義、世俗諦上說，是「果有言」，與馯音有別；從本質意義、勝義諦上說，是「未嘗有言」，與馯音無別。²²

沈先生的文字很冗長，也很支離破碎，因為他必須牽合許多太遠的意思來彌補自己理論的間隙，像硬要把「言非吹」的「吹」強說成「無立點、無出發點的『本體』」即為一例，筆者是費了一些勁才將它串組成功。從上面這段引文我們很容易發現，沈先生已然將莊子當成具有純粹哲學興趣的哲學家，他一方面把莊子思想的人格啟發徹底拋諸腦後，一方面則對於語詞的定義做了相當主觀的界定以配合他論證的需要，像如此之恣意擴大詮釋的距離（hermeneutic distance），實在令人難於信服，而其中最大的敗筆，無非就是無視於〈齊物論〉對生活世界的關注了。

總之，儒墨皆可兩行相容，此之謂「化聲之相待，若其不相待」，這是〈齊物論〉之要旨，周蝶莫不聲氣相通，此之謂「恢恠譎怪，道通為一」，就是〈齊物論〉所訴求，既齊是非之爭論，又齊物我之貴賤，則儒墨雖相待卻可「因之以曼衍」而無待，自他雖相異卻可「彼是莫得其偶」而物化，人生之盲昧至此乃已然淨化廓清矣，世路之坦蕩亦至此而歷歷在目了。現今任教於香港中文大學哲學系的美籍學者愛蓮心〔Robert E.Allinson〕曾經指出，莊子內七篇思想所展示之最核心的理趣就是「心靈的轉化」，且此「心靈的轉化」洵非宗教的嚮往、亦非神秘的崇拜更非哲學的言說，而是自我生活觀或生命觀的水平提升改變。²³語云：他山之石，可以攻錯，愛蓮心教授的匠心與慧思，誰曰不宜呢？不過復得聲明，當此圓通無礙之理境已然如朗現的時候，莊周畢竟還是莊周，蝴蝶畢竟還是蝴蝶，儒墨的見地畢竟還是儒墨的見地，大家的身分色相和存在現象其實並沒有被改變，只是彼此的堅持都鬆了、大家也都一起活了而已，這就是無限地解放而得無限地自在，亦即主客雙如、物我皆然的終極實現。

三、文本的地位與展露

莊書內七篇向來是被當做一個完整的思想體系來理解，〈齊物論〉居七篇之一，當有其不可或缺的地位，甚至在排序上亦當有一定之理由者；又〈齊物論〉本身就是一個結構完整、觀念豐富的文本，其所乘載的義理自有其聯貫性和一致性，此通貫一致的義理亦必在文字的形式和書寫的脈絡中進行，換句話說〈齊物

²² 沈善增《還吾莊子——《逍遙遊》《齊物論》新解》，頁324-327。

²³ 參見愛蓮心〔Robert E.Allinson〕著、周燦成譯《向往心靈轉化的莊子——內篇分析》，頁2-3，江蘇人民，2004。

論》當有其表達的策略和風貌，我們若能有效明白它的風貌、掌握它的策略，對其義理自將有更好的印證。基於上述理由，本節乃欲說明〈齊物論〉次序定位的意義根據及其在形式展露上的安排特點。

（一）、次序定位的根據

在還沒有微觀地探討其書寫形式以逼顯其義理進行的骨幹間架之前，我們先要宏觀地說明它在內七篇中的角色扮演，此時最需要質問的是：如果〈齊物論〉是以終極義諦為訴求，那麼它就明顯具有標竿的地位，然而為何不被放在內七篇的第一篇呢？又如果它所乘載的道理正是莊學中之最高義境的話，怎麼不居七篇之殿軍以為總結呢？

針對後面的問題，筆者以為這是內七篇的整體結構使然，此一整體結構乃首先以〈逍遙遊〉第一開其宗，次以〈齊物論〉第二結其義，〈養生主〉第三以下則或主或客、或內或外，各選重點再綜敘前說之逍遙與齊物，換句話說，前兩篇是總成莊子思想的眉目，後五篇則是分進合擊同成美義，因此〈齊物論〉排列在〈養生主〉、〈人間世〉等等之前乃是恰當的了。至於為什麼它不是第一而是第二？此則又耐人尋味，王邦雄先生對此問題曾有考察，他的意見亦能開啓我們的思索而值得參考，他說：

《莊子》第一篇 逍遙遊 是講主體生命的超拔提昇，一個人怎樣從有限的自我和複雜的天下裡面，把有限消解，開發成無限，有限消解就是「逍」，開發無限是「遙」，只有自己從有限的自我去開發出無限的自我，如此人間才是可遊的 逍遙遊，所以 逍遙遊 是講自我的超拔提昇。我們知道不管是哲學或宗教，它關心的不光是自我，而是天下。假定「逍遙遊」是自己得救，則「齊物論」是大家都得救，從「逍遙遊」到「齊物論」，就是從自我的提昇到天下的平等，否則光講 逍遙遊，很可能成為自了漢，就不是大菩薩了。²⁴

依王先生的看法，〈逍遙遊〉重在自我的開發與成就，此終究是偏主體面，必再講〈齊物論〉，明物我的同體肯定，道理才夠完足。筆者除了認同王先生之說外，並願進一步發揮其義。

筆者的發揮約有三端：第一，任何圓教的展示，終必先從主體的功夫與境界說起，此莊子所以據〈逍遙遊〉以開宗明義也；〈逍遙遊〉的宗風義旨在題目的三個字上已表露無餘。這三個字拆開來講：「逍」是放空自我、解消我執；「遙」是超拔自己、展現高明；「遊」是悠然自在、遨遊天地。三個字合起來看則除了仍然保留各自的意思外，還展現了功夫和境界間之關係，此關係則有如解釋學的循環（hermeneutic circle）。但無論如何，〈逍遙遊〉中認真提出的功夫和境界，其實都重在對自我的期許和肯定，相較之下，它在客觀或客體面的論述就略覺微

²⁴ 王邦雄《莊子道》，頁 36，台北漢藝色研，1993。

弱，然而圓教之所以為圓教，當是主客物我一體皆然，此即需證明主體實踐之功夫與境界均無一物之可去，所以莊子務得後續再說〈齊物論〉以總攝其旨。

第二，從「超越的區分到辨證的融合」本是精神人格成長、實現的歷程，超越區分代表向上一機，此時難免真妄對顯而顯批判性和緊張相，惟人當超妄顯真得其偉大與非凡之際，尤需百尺竿頭、更進一步，最後讓一切都歸於平平，至此才是功德圓滿、究竟理境，莊子曾道：「夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎？」（《莊子·人間世》）「支離其德」即是化解德的偉大相與非凡相，又孟子嘗言：「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（《孟子·盡心下》）同是此意，換句話說，務必是辨證地融合方是達到充其極之目的，今〈逍遙遊〉畢竟明「超越之區分」的意味重，²⁵所以續藉〈齊物論〉以窮盡「辨證之融合」的化境，亦是理所當然。

第三，凡欲開宗立教，皆當特顯己義，欲明己義，勢必析理而立論，是故其表達之方式乃不免於分別說，或至少當以分別說為重，〈逍遙遊〉的確就是如此。〈逍遙遊〉的分別說，最明顯的就出現在種種的對比表達下，譬如至人、神人、聖人的最後肯定，〈逍遙遊〉卻是先從「知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者」的世俗菁英講起，再歷經「定乎內外之分，辯乎榮辱之竟」的宋榮子，還有「御風而行，泠然善也」的列子，一路步步逼進、層層超揚，終於才克竟其「惡乎待哉」的妙義。然而〈逍遙遊〉所開之門若是無己、無功、無名、無待的宗風，所立之教若是「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」的圓教，則凡不得已之分別說皆當隨說隨掃、隨掃隨說，最後盡歸於非分別也，而此非分別說無乃為〈齊物論〉之所擅長，所以兩篇之間，其前後關係自然如此了。

筆者所發揮和補充的意見，確實兼顧了義理的完整性和言說的連續性等兩個一表一裏的面向，至此則何以是〈逍遙遊〉第一？何以是〈齊物論〉第二？相信總該已有最明白的理由了。

（二）、形式間架的安排

說明完〈齊物論〉在內七篇排序之合理性之後，我們就可以直接討論它的書寫形式和義理間架。吳光明先生嘗一再宣稱〈齊物論〉是篇「堂皇的仿哲學的哲性詠詩文」，因而很是「滑溜易失」，²⁶楊祖漢先生則說莊子此篇「是由言說以超言說，由對『名理』之超越，而達於『玄理』」，²⁷若依筆者之見，正因為〈齊物論〉並不乏名理的討論，所以它是堂皇的哲學，然〈齊物論〉終究不以名理為滿足，它的一切言說最後都將歸於沉默而回向平平的生活世界，此亦即恢恠譎怪之玄智、玄理所由來。

名理是名言概念之理，它必須在對偶性的原則下進行合邏輯性論述，所以本質上是對象的認知和理智的分解，玄理則是克就對偶性的超越與破解來說玄，

²⁵ 關乎此義，筆者已有詳說，請見陳德和《道家思想的哲學詮釋》，頁137-140，台北里仁，2005。

²⁶ 吳光明《莊子》，頁176。

²⁷ 楊祖漢〈齊物論的言說方式〉；《鵝湖月刊》第354期，2004/12。

換句話說它是非邏輯、超邏輯之辨證性的理趣。玄理重在圓融地表達，也乘載著圓融的玄智，像精神境界的拓揚、人格心靈的昇拔無非都是能破即能立、有捨即有得地辨證發展，其智慧是無我才是有我的智慧，且此既無卻有的智慧又是既主觀又客觀者，所以通通屬於圓融的玄智，玄理即此玄智的客觀講法。然而精神境界的拓揚、人格心靈的昇拔本皆是生活世界中的實理實事，由此可見玄理洵非架空抽離的成就，亦非僅止於離群索居者的個人滿足，而是生活世界中一切具體實踐者共同的真知卓見。

其實抽象地去認知客觀的世界或概念地去掌握本然的世界，這些巧思都具有理性的意義。然而語言的運作只是對世界做描述，它雖能提供一幅世界的圖式，卻不足以取代世界的本身；概念的化約亦只是捕捉到世界的表象而已，絲毫不能與聞真實世界的面目。真實的世界應該是生活的世界，它是當下的，也是具體，更是直接的。

語言的世界或概念的世界，當然離不開名理，生活世界則不是名理的獵物，它自有種種名理的散播流動，卻又是所有之名理所不能屈服者，以此之故，語言世界終必向生活世界邁進，而處處宣達生活世界之真切體會的〈齊物論〉，自然可以有名理的表達，但終究志在超脫名理的範限而得一非分別的理境，甚且，既是非分別者，將必當極欲和天下蒼生分享如是之心得、共證如是之圓融。蓋莊子充分體貼到，惟有能夠抖落一切莫須有的名相和系統，解構一切非必要的教條和規矩，使自己完全以自由人的身分，無適無莫地悠遊於生活世界中，才算難能可貴，也才算真正的安身立命，尤其重要的是，莊子亦深切著明，此安身立命處的生活世界，同時乃為萬物共在共榮的開放場域，所以孤明先發之際，他還得隨時迴向天地人我，〈齊物論〉即因此而做也。

只是當莊子在做表達時，就不得以要藉助語言，亦不能免俗地要周旋於百家爭鳴中，於是就出現種種的言說相，亦出現種種的緊張相。它也好像必須努力建構另外一套觀念體系，但既然他表達的目的乃在指點著超言說的玄理，則此種種言說相或觀念體系終究不可信、不可留，這即是〈齊物論〉的弔詭，也只有藉助於這種弔詭，才能將不該有卻又不可能沒有的緊張相完全化解。確實，弔詭的〈齊物論〉已然乘載著高遠堂皇的妙思，它不得不藉助語言文字，卻又不能黏著於語言文字，不得不做合乎邏輯的敘述，卻又必須超拔出語言和邏輯的限制以直指生活世界的真實，則世人若僅僅依賴理智的思辨即欲窺其堂奧，又豈將「滑溜易失」的無奈而已。

〈齊物論〉之欲齊平儒墨的爭端，洵非平行地於兩家之外再形成第三種理論勢力以否決儒墨之見地，如果是這樣的話，它將純然屬於可爭法、成為儒墨共同抵抗的對立系統（alternative system）罷了。〈齊物論〉是凌虛地觀照出儒墨兩家因偏執於己見以致產生爭端，從而凌虛地超越任何意見之偏執以泯除兩家之是己而非彼的對立。職是之故，當〈齊物論〉在做反省批判時總不能不有所言說，卻同時又不可陷溺於所說中而必須弔詭地不斷超越其所說，最後渾然消融之，苟不如此的話對於儒墨之爭議而言，〈齊物論〉將只是做繭自縛地再增一雜多而已，

我們也無由從它走向生活世界的大門。然而如此「淵默而雷聲」的艱難表達〈齊物論〉畢竟成功了，這大部分是由於莊子能夠自覺地隨說隨掃、隨掃隨說，並善於利用非論說式的體裁，充分發揮「隱喻」(metaphor)之效果的緣故。

「隱喻」是現代西方哲學的熱門話題之一，而西方現在大部分的哲學家已然改變傳統之「隱喻的取代理論」(the substitution theory of metaphor)，重新思考著「隱喻的認知理論」(cognitive theories of metaphor)，換句話說，現代哲人更能認識和肯定「隱喻」在正確溝通上的重要地位，不再視之為含糊或模稜兩可的代名詞。但不管怎樣，「隱喻」仍舊是一種語言表達的方式，它的目的亦不外乎傳達訊息、使人明白，只不過它獨特具有暗示、啟發以及引人共鳴的作用。

科學側重實證性、可否證性和客觀的確定性，所以科學的說明必須倚賴描述性的語言，惟語言的分類中除了描述性之外，還有情感性的語言和啟發性的語言，²⁸後面這兩種語言就不適於科學方面的使用，其中原因之一在於它們都具有隱喻的功能。惟〈齊物論〉是對我們做圓教的開示，它啟發了我們從符號世界走向真實世界的重要性，也激發了我們對生活世界的嚮往和參與；〈齊物論〉既不在說明經驗世界的實然，亦非宣洩莊子主觀的感情，所以最適合〈齊物論〉的語言應該就是啟發性的語言了。啟發性語言的隱喻效果，使它具有了寬廣的詮釋空間，甚至提供了「得意而忘言」的可能，莊子如此地使用它，當然也在提醒我們，意義(meaning)非僅止於句讀的表象而再有其弦外之音，不過他更要提醒我們，語言只是敲門磚，千萬不要有了語言卻忘記生活世界。

啟發性語言其實就是莊子所說的「卮言」，當然「卮言」若為一種智慧語那麼就等於是「聖言量」，莊子則謂之「重言」，《莊子·外物》說：「荃者所以在魚，得魚而忘荃；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！」忘言之人是莊子所敬重和嚮往的，亦即他心目中的重人，重人之言就是「重言」，「重言」又妙在「言無言」，是即為「卮言」。又啟發性語言如果重在隱喻和暗示，那麼最適當的體裁莫非寓言故事了，而寓言故事的有效性固為莊子所肯定，他更樂於親自做示範，《莊子·寓言》曾說：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」整部莊書的確就是如此，今單看〈齊物論〉，其實還是如此，蓋三千言中，去掉故事情節的篇幅之後，已然就所剩無幾。

〈齊物論〉其能由言說以超言說，此無乃「卮言」的示現，其又不乏東郭子綦、長梧子、堯舜、孔子之言，則為「重言」的運用，若「齧缺問乎王倪」、「罔兩問景」等顯然是寓言的鋪排，至於「莊周夢蝶」一段更是集卮言、重言、寓言於一身而為啟發性語言的最佳寫照，《莊子·天下》說：「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下為沉濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。」像〈齊物論〉當是最具代表性。

惟或許我們不免要問，隱喻是否會因為詮釋上的多元現象而造成自身意義的解構危機？其實依莊子看，多元並存本來就是生活世界的真象之一，且此生活

²⁸ 參見牟宗三《中國哲學十九講》，頁28，台北學生，1983。

世界亦是在言語道斷、心行路絕時才豁然開朗，因此隱喻自己所帶出之意義的解構，反而弔詭地有其正面之作用，何況〈齊物論〉在乎的是生活世界中的感動共鳴，其隱喻即緣此而來，則凡需要具體之人生者，對之自更能「相視而笑，默逆於心」了。莊子之所以常用啓發性語言誠然有如上述者，至於西方漢學家像鮑海定(Jean-Paul Reding)先生所認為，隱喻在古代中國之所以能有較高的論證價值，這是因為它們的內容早已編織在中國人的語言能力(linguistic competence)之中，而莊子在他的著作裏願意如是地多量使用隱喻的手法，乃出自一種「認識論的樂觀主義」(epistemological optimism)，²⁹諸如此類的論點則非但見道未深，更不能體貼莊子的苦心造詣了。

四、義理的聯結與貞定

〈齊物論〉迷漫著卮言、重言和寓言，然善讀〈齊物論〉者就在善讀其人物對話和寓言故事，蓋文章中任何一個故事情節其實都能充分暗示它的圓融教誨，惟凡此故事情節之間，亦能環環相扣以形成有機的結合，譬如說〈齊物論〉一開始南郭子綦師徒兩人的對話，就已然就說盡了一切的功夫與境界，而結尾之罔兩問景及莊周夢蝶等兩節寓言則又同時重申其義也呼應其說；又〈齊物論〉的解題素來即有〈「齊物」論〉和〈齊「物論」〉的爭議，當今學界則已然認為此篇其實既在齊「物」又在齊「論」，因而在題意上不必再執一端以起衝突，若依筆者之見，〈齊物論〉中非但齊「物」和齊「論」二者同在，甚至亦有其義理上的聯結而能共同貞定一篇之大旨者，今即分依序論述其原委。

(一)、喪我與物化的呼應

〈齊物論〉是篇生活世界的證詞，生活世界是當下的具體世界，所以相關的證詞亦必須出自具體人物的口吻才會真切感人，南郭子綦即是應莊子的需求而首先發出聲音者。南郭子綦不愧是個真人，「吾喪我」是他成功的憑藉和寫照；「吾喪我」洵非否定或取消自己的存在，而是一種生命的自我覺醒和對於相對價值的突破；「吾喪我」亦非只要心靈、不要形體或只重內在、輕於外表，乃在徹底化解我執、滌除成心。能夠修為到「吾喪我」的人，因我執已化、成心已除，所以他不再慣於袒護某種立場，不再決心堅持某種意見，不再奔放競逐於得失功過，不再熱衷急切於名位利祿；他是非兩行而無可無不可，物我皆然而無是亦無彼，凡一切盡歸於平淡，亦一切盡歸於如如，因此「荅焉似喪其耦」就成了我們對他的直接印象，其實這是一種揚棄、昇華後的天寬地濶，也是解放開釋後的風平浪淨，世俗者如顏成子游見其已然不標榜自己、突出自己、包裝自己以顯生命的精采，亦似乎不再興趣於任何外在的標地物而像是失去生命的動力，竟然就誤判他為「槁木死灰」，殊不知此乃是其師洒然冰釋而不再有生命之負累的高明處。

²⁹ 參見鮑海定(Jean-Paul Reding)〈隱喻的要素：中西古代哲學的比較分析〉；艾蘭、汪濤、范毓周主編《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，頁 81 和頁 96，南京江蘇古籍，1998。

南郭子綦又藉天籟、地籟和人籟的比喻來示現他的造詣。南郭子綦在意的是我們如何當下於地籟或人籟本身而體會到天籟，牟宗三先生曾說：

就著「地籟」而有所偏取，固執，那是不合道。就著「地籟」而平齊，放平一切，沒有任何偏執，這就是「天籟」。所以，這個「天籟」不能離開「地籟」，但不是叫你固執「地籟」。³⁰

於地籟不起偏取、固執即見天籟，其實此一天籟不外乎是地籟的如如，蓋南郭子綦明白指出，所謂地籟本是眾竅之怒號，實然上它自有激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者和咬者等等之不同，且地籟之外復有人籟，人籟亦不乏絲竹管絃之差異，如此不同之聲音就如同每個人都有不同的意見，其不同造形的發音體亦猶如天地間存在著不一樣的事物，惟不管它們是多麼地千姿百態、千奇百樣，若我們對之不起分別心、不做好壞美醜善惡的計較，則地籟也罷、人籟也罷皆會以其原有之姿態呈現它們自己，且當下對我們而言，莫非都是自在美好、莫非全是天籟美聲，凡此將使人所遇皆適、無入而不自得，那又何需汲汲營營、「荼然被役而不知其所歸」呢？

莊子誠然是以南郭子綦的「吾喪我」和「天籟」暗喻物論可平、物我可齊的功夫與境界，³¹此功夫與境界在罔兩問景的故事中又再度出現。這個故事很簡單，人物也只有影子和影子外際的罔兩而已，其中罔兩的見地顯然更不如顏成子游，蓋罔兩老是在對待與我執中對自己的地位起懷疑，甚至亦對自己以外的他者（others）表示不以爲然，因此忍不住要發議論、找答案，卻混然不知他這種到處有所說，徒然只會帶出爭辯、招惹塵埃罷了，好在被他所逼問的景（影子）就像是南郭子綦的化身，所以不可能如同罔兩那樣地恒審思量、那樣地陷落在煩惱的羅網裏。故事中的景雖難免有所說，說的卻是「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜺翼邪？惡識所以然？惡識所以不然？」所以終究是一無所說。

景對罔兩的回答，在語意上是曖昧模糊的，所以說了還是白說，但他如此地不給自己選擇一個固定的立場，絕非混矇、瞎扯或顧左右以言它，反而是他不落兩端的高明處，畢竟容易產生相對性思考的都是來自封閉的心靈，景則完全超脫這種窠臼。景不做確定的答覆，其實是因為他無所執，無所執即無所限，所以他能悠遊於兩邊而不似罔兩的作繭自縛，亦能當下採取不回應的回應方式來面對罔兩的質疑，凡此即是能將語言世界轉向生活世界的自覺，它不但有效中止了罔兩所挑起的語言糾葛，同時也啓迪了罔兩更上一層的契機，並讓自己免於逃避問題、取消問題的譏諷。

景他十分明白，只有在分別心的作祟下，才會去計較什麼是能、什麼是所？

³⁰ 牟宗三〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉。

³¹ 若分解地說，「吾喪我」偏功夫義，「天籟」則寓指著然無待的境界，然而體用本是一如，功夫中自有其境界，境界亦不外功夫的實踐。

什麼是主、什麼是從？換句話說，如果沒有我執就不會在乎自己，不會在乎自己就不會懷疑自己，不會懷疑自己，就不會計較自己是有待或無待？更不會追問到底有待對或者無待才對？景確實能夠凌虛地觀照罔兩自陷見網的無奈，並充分體認我或非我終是無可定執的道理，所以不刻意思去清楚說分曉，也無須在詢問與對答的漩渦中打轉，然而莊子〈齊物論〉中固曾假王倪之言說：「庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？」那麼像景那樣的不刻意說分曉，那樣的以沒有答案做答案，豈不才是真正能夠分曉、真正知道答案的人嗎？

莊周夢蝶的寓言是〈齊物論〉最後的結語，但它歸結的，還是喪我執、平物論和齊物我的道理。莊周夢蝶時但知有蝶不知有我，這是充其極地做開，因為充其極地做開所以能夠不設限地融入，「栩栩然蝴蝶也，自喻適志與！」就是這種完全的融入。然而做開並非撤退，融入亦不等於投降，真正的做開乃是解放，真正的融入則在寬待，「去我執」即能做開以融入，撤退投降卻是「去我在」，設若天下之圓教本是無一法之可去者，那麼莊子的圓教又怎會「去我在」呢？「我在」既是如此之不可去，所以莊子會喃喃自語著：「俄然覺，則蘧蘧然周也。」然而儘管蝴蝶和莊周彼此是不一樣的存在，卻是倆不相礙而得大自在，這是因為已然體現了「物化」的道理。「物化」者，物我同化也，其所化者並非殊別的相貌觀瞻，而是自我的本位主義及其封閉性，至此即是主客雙如、物我皆然的終極朗現與圓融了。

（二）、齊物與齊論的聯結

誠如前文所討論，〈齊物論〉在題目上同時包括了〈齊「物論」〉和〈「齊物」論〉兩個意思，內文中更是齊物和齊論通通都有，於是我們不禁要問：「齊是非」與「齊物我」之間當如何看待？兩者又是形成如何的相容關係，以為義理和論述上的有效聯結呢？關於這個議題的處理，我們選擇從牟宗三先生的觀察開始，牟先生的意見是這樣的，他說：

齊物論 這個標題有兩種讀法：一種齊「物」；另一種是齊「物論」。我依照一般的講法，不是單單齊「物論」。物是廣義，事事物物都要齊。第二種講法不對的，站不住的，因為這種講法，對所齊的東西有所限，單單限制在「物論」。「物論」就是 theory。但莊子不止於此，是非、善惡、美醜，一切比較的，價值性的，相對的判斷都要平齊。「齊」就是平齊。³²

牟先生顯然認為：齊「物」就已然可以包括齊「論」，若僅僅說完齊「論」就算了，這並不符合莊子的原意。不過〈齊物論〉中確實認真討論過儒墨的是非對立及其化解之道，對於言辯的勝負輸贏及其有效無效的問題亦曾觸及，若莊子最後的意思是在齊「物」，那麼他費那麼多的口舌去講齊「論」，這到底有何必要？牟先生對此似乎並未留意。除牟先生外，鍾泰先生又有其主張，他說：

³² 牟宗三〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉。

「齊物論」者，齊物之不齊，齊論之不齊也。言論先及物者，論之有是非、然否，生於物之有美惡、貴賤也。劉勰《文心雕龍 論說篇》云：「莊周齊物，以論為名。」後人因之，遂謂莊子有齊物之論，此大謬也。若曰論，則 逍遙遊 以次七篇皆論也，安得此獨以論名哉！ 美者還其為美，惡者還其為惡；不以惡而掩美，亦不以美而諱惡，則美惡齊矣。是者還其為是，非者還其為非，不以非而紕是，亦不以是而沒非，則是非齊矣。至樂篇 曰：「名止於實，義設於適。」止者不過其當，適者不違其則，此齊物 齊論之要旨也。 過當在不能明，違則在不知因，故篇中特標「以明」、「因是」兩端，反覆言之。文雖極其變，義則極其平，要之曰正名而已矣。³³

鍾先生對於「齊」的解釋可以說是獨標新義，它頗近於西方知識論中符應說（correspondence theory）的味道，由此導致他將〈齊物論〉定位成爲一篇以正名為訴求的作品。正名的目的原來是爲了名實合一，然實體或實物是客觀外在的存有，名言或概念則是主觀人爲所提出，所以正名的重點是在要求「名」如何才能有效反映「實」，質言之，就是在「名」而不在「實」，職是之故，鍾先生雖然同樣承認〈齊物論〉包括了「齊物」和「齊論」兩義，卻主張前者只是後者的條件或前提而已，「齊論」才是莊子真正的目的。

依鍾先生的解釋，莊子是認爲：「論」之所以有是非、然否，乃由於我們對於「物」之有好惡、貴賤，換句話說，是由於我們對於事物的態度，才產生我們對於事物的判斷，因此，只要我們對於事物先有客觀公正的態度，自然就會對於事物做出客觀公正的判斷。

鍾先生的意見完全和牟先生不同調，尤其主「齊論」而不主「齊物」更和牟先生南轅北轍。其實無論從思想史的背景或從文本的脈絡做考察，若以〈齊物論〉是一篇關於正名的作品，將難以銜接道家自然無爲的人道關懷，又不見莊子逍遙無待的自由本色，更抹煞了〈齊物論〉圓融義諦的精采特徵，所以鍾先生顯然是個誤讀，不過他之意識到「齊物」和「齊論」當有其關係，卻是牟先生所未理會的。³⁴

³³ 鍾泰《莊子發微》，頁26，上海古籍，2002點校版。

³⁴ 若陳少明先生雖不像鍾先生那樣將〈齊物論〉當做正名主義，卻在鍾先生提供的這個基礎上再做發揮，他認爲〈齊物論〉除了一般認爲的「齊是非」和「齊萬物」兩種可能之外，還有「齊物我」的第三個意思，這三者之間又形成理序的先後，他說：「依分析的程序，由於是非紛擾、爭辯無度而導致利欲競逐、人心不寧，所以要齊是非；但是非之爭，不僅源於不同主體之間立場或觀點的分歧，而且根於每個人對各種事物進行區分取舍的態度，因此必須齊萬物；然而，人對物區分取舍的態度，又是出於利用物的動機，即把物、事甚至是他人，都看做是被自己支配的對象，這樣，便只有齊物我，即解決我與物的對立，才能從根本上齊萬物、以至齊是非。在推論的程序上，齊物我排列於最後，好像是不得不採取的手段。其實不然，可以說，它是莊子哲學的最終結論，也即其所揭示的理想人生的最高境界。」（陳少明《〈齊物論〉及其影響》，頁73。）不過坦白講，筆者以爲陳先生對齊是非、齊萬物和齊物我的解釋是有欠精準的，且將三者想成因果的前後聯結，這也不盡合理，尤其多出個「齊物我」做爲〈齊物論〉的第三個意思，更不免畫蛇添足之嫌。

對比了牟先生和鍾先生的意見後，筆者試著提出自己的看法。夷考〈齊物論〉全文，我們的確發現不管「齊論」或「齊物」都是莊子關注的焦點，而且莊子千言萬語所叮嚀的亦不外乎「吾喪我」，換句話說，莊子真切地認為，只有忘我、去執才能平是非、齊萬物。「論」誠然是一種存有 (being)，即屬於萬物之一，如果已經證明了齊「物」，當然齊「論」也就會包括在內，然而人間的爭端衝突畢竟常從意見的對立而來，假定對立性可以化解，則非但不同的意見可以並存，無謂地爭端衝突也能夠彌平，其它像是世間一切的敵我輸贏、得失計較，亦將歸於無形，而使天地人我皆能共飲太和，此莊子雖以「齊物」為究竟，卻不得不暢言「齊論」故也。

南郭子綦的「吾喪我」是從功夫說境界，莊周夢蝶的「物化」是就境界顯功夫。若分別說，前者是有功夫有境界，後者為有境界有功夫；非分解地說，前者是即功夫即境界，後者是即境界即功夫。然而不管如何，〈齊物論〉中的寓言是可以獨看、可以對看、更可以連著看的，這就是它的匠心獨運，也是它所以引人入勝之處。另外，無論從實踐上或理論上看，「齊論」和「齊物」一定有其關係，否則莊子不必在一篇之中忽講「齊論」、忽講「齊物」，但兩者的關係應當是涵蘊關係，並非因果關係，蓋不管「論」之可齊或「物」之可齊，決定它們的原因都在主觀的境界，若〈齊物論〉的寫作策略，就藉由儒墨的是非以舉證世間常常有不平，並從不平處發現原來種種的罣礙莫不根於自我心中起土堆，然後莊子徹法源底地告訴我們心淨則國土淨、一逍遙則一切逍遙的真諦，期待大家都能放空自我、擁抱萬物。凡〈齊物論〉義理之貞定及其聯結，亦有如是者。

五、結論

莊子是位高人，所以寫了〈齊物論〉這篇高妙的文章以名世，並讓古往今來的學者雅客為之傾倒。事實上有關〈齊物論〉的注解和研究的文章，已然不可勝數，若牟宗三先生公開宣稱，自己前後共講述過〈齊物論〉至少十八次以上，尤其是奇特的例子，亦可見它的精采和重要。今筆者不刻意循章依句地去疏解文本的奧蘊，亦非剪裁補綴文本的義理以架構其觀念體系，而是試圖運用第二序的手法，為〈齊物論〉釋放出應有的義理宗風，並找尋它的理序地位。

儒道思想之為圓融完滿的實踐智慧，除了具足整全性的思維而將天地人我的關係當成有機性、和諧性的聯結外，更將此天地人我的共同存在，當成生活世界的全部，讓生活世界頓而成為豐實美善的真正世界。然儒道這種徹上徹下、徹裏徹外之主客俱成、物我皆得的終極義諦在共法之下又分具特色，蓋儒家講道德的創造，成就的是主客雙彰、物我俱足，道家則重消融與解構，最後證成了主客雙如、物我皆然的天清地寧，若莊子在〈齊物論〉中所宣達的理趣即莫非如此。〈齊物論〉的訊息一言以蔽之，就是忘我、物化；忘我是放空自我，惟充極地放空自我，才能不設限地融入對方，此之謂物化。又分解地說，忘我是功夫，物化

是境界，但功夫即含境界，境界亦不離功夫，所以二者終究不能切割，凡此亦不失圓教的本色，若然者，〈齊物論〉之所見，莫非圓教的究竟與開示也。

莊子的〈齊物論〉既是圓教的開示，其表達的方式和在內七篇的排序地位自然值得留意。原來所謂主客雙如、物我皆然猶如「開山還是山，看水還是水」的平淡與從容，它的體現卻必須經歷「看山不是山，看水不是水」的決裂和緊張，若〈逍遙遊〉雖依然知道精神人格的整全實現乃是「從超越的區分到辨證的融合」，但居開宗明義的第一位，就不得不在真俗對揚處多做著墨，亦不得不在精神主體的超拔昇化處大做文章，此則不免特顯孤高，今繼之〈齊物論〉正可化解此孤高而併歸於如如，其居七篇之第二乃恰當不過了。又〈齊物論〉是一文本，文本就有言說相，但此具言說相的文本所乘載的卻是超言說的智慧，此不啻為一種弔詭，這種弔詭只好在隨說隨掃、隨掃隨說的過程中被披露，亦最好是藉由「哲學的隱寓」以獲得效果，所以〈齊物論〉之「以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣」，亦良有以也。

善讀〈齊物論〉者就在善讀篇中的故事情節。這些故事情節若單獨看，是一個道理，若連著看，仍然是同樣那個道理，而且故事與故事之間還可以形成配當和呼應，譬如說南郭子綦的「吾喪我」和「天籟」，就是即功夫即境界的示現，光是一句「吾喪我」亦值得是全篇義理的結穴，而此「吾喪我」在最後「罔兩問景」中卻成為「惡識所以然？惡識所以不然？」的無待，至於「天籟」則收煞在莊周與蝴蝶的春秋大夢中。「莊周夢蝶」是將天地人我物化成一片好風好景，〈齊物論〉的訴求莫非如此，但〈齊物論〉本有「齊物」和「齊論」兩個題意，「論」原就屬於「物」之一，然而人間世界的糾葛紛擾畢竟常是出於意見的對立，「齊論」意在化解此對立，以避免因語言的暴力導致行為的失控，所以它是拯救世人之急症的良方，亦是證成「齊物」之理境的最佳下手處，設若識得此理，即知兩者在〈齊物論〉中自有必要的聯結，而從文本的形式看，莊子之藉「齊論」以明「齊物」，亦不失是良好的表達策略了。

讀完一篇〈齊物論〉，心境就在百轉千折中徹底被解放，於是知願意接受〈齊物論〉的洗禮及感動其實並不難，萬一覺得困難，乃是我們只膠著於種種文字相和有所說，而不悟其終極理趣乃將抖落一切文字相和有所說而盡歸於雲淡風輕之生活世界的緣故。如今本文不惜萬餘言，亦是執抱著〈齊物論〉而有所說，而所能說及所欲說者，則在說明一切之有所說最終必全歸於玄冥而皆無所說，如此罷了，識者見之，又豈止笑我之痴迷而已！

The ultimate meaning of life and strange writing style in Chuang tzu's " Chi-wu-lun"

Professor, Department of Literature
Nan-hua University

Abstract

The Main meaning of " Chi-wu-lun" is proving and declaring our truly existence to all that living in the life world. It reminds us to dissolve our prejudiced view and to accept the difference of the whole being equality with a broad-minded. And at last we can make a harmonious world possible. It is called that "the universe and I came into being together; I and everything therein are One". After all it emerge an insight into our life that all things are one. If we believe that our life world is the authentic world, and we can embody the distinctive east wisdom that the Tao have never apart from our daily life. Through with textual hermeneutics, we try to expose the truly meaning about Chuang tzu's " Chi-wu" theory. And in this paper, we will try to describe this theory as "The ultimate meaning of life". In the meanwhile, we will be more carefully about the construction and style of this paper. It is obliged to say that we can find the strange writing style in " Chi-wu-lun" everywhere. For example, the title of " Chi-wu-lun" is including two meanings: " Chi-wu" (leveling all things) and " Chi-lun" (leveling all theories). However we can find this strange writing style is the best way to explain the ultimate meaning and the logical structure of " Chi-wu-lun". The author wrote this book with a strange writing style because of he has a talent to express his thought with words and speeches but never limited by them. For this reason, everyone who understanding " Chi-wu-lun" deeply, he at last must surmount the limitation of words and comes back to the ordinary life peacefully.

Key Terms: Chuang tzu • Chi-wu-lun • hermeneutic • life world • identify • writing