

## 《莊子》「言無言」的思想與工夫義一 由〈人間世〉三種言行態度論說

黃佳駿

國立彰化師範大學國文學系  
500 彰化市進德路一號

### 摘 要

《莊子》「言無言」的「言」之可能，本文乃由內篇〈人間世〉所提出的三個言行態度闡發，即「內直」、「外曲」、「成而上比」，由此析辨實處理了《莊子》所善用「與天為徒」、「與人為徒」、「與古為徒」之詮釋，亦呼應了《莊子》論說人間世內心、外表、言語的種種表述，也凸顯〈寓言〉篇所論「卮言」、「重言」之成立與境界。或有學者以為「卮言」、「重言」、「寓言」便是《莊子》道說的形態，是體道的語言，然本文則認為《莊子》之道說實超越「卮言」等形態。故透過〈人間世〉三種言行態度的論辨，再處理其與「卮言」、「重言」、「寓言」的聯繫，由語言的消融，進而論證《莊子》「言無言」工夫方法之用。本文遂以「心齋」、「坐忘」、「得意忘言」等工夫方法論說，由「無」、「忘」、「損」會通，試處理《莊子》之「言無言」意境，即由「言」而「無言」所欲表達的究極旨趣。

又西哲海德格之解釋「道」與「道說」，亦視這種趨向「道」語言本質的呈現，是必須經過「絕棄」的，此亦與「言無言」的工夫過程，即「心齋」、「坐忘」的「無」、「忘」、「損」，有著相同的思想指向，故另參酌之。

**關鍵詞：**莊子，言無言，人間世，卮言，道，心齋

## Perspectives and Approaches to “Speech Does Not Need Words” in *The Zhuangzi*: An Analysis of the Three Behavioral Attitudes in the “Man in the World in Association with Other Men” Chapter

CHIA-CHUN HUANG

*Department of Chinese, National Changhua University of Education  
No.1, Jin-De Rd., Changhua City, Taiwan 500, R.O.C.*

### ABSTRACT

In the Taoist book *The Zhuangzi*, three behavioral attitudes are expounded in the chapter entitled “Man in the World in Association with Other Men”: (1) “inwardly maintaining one’s

straightforward intention,” (2) “outward adaptability” and (3) “fully declaring one’s sentiments and substantiating them by appealing to antiquity.” The aim of this study is to elucidate these attitudes by analyzing the notion of speech conveyed in the adage “Speech does not need words.” This analysis focuses on the ways to conduct oneself in society described in *The Zhuangzi* as being “a follower of Heaven,” “a follower of the people” or “a follower of the respected ancients.” This study also encompasses perspectives pertaining to a person’s appearance, mind and utterances in general, thereby foreshadowing the meanings of “words like the water that daily issues from the cup,” “words from valued writers” and “words that are metaphorical,” as explained in the chapter on “Metaphorical Language” in particular. These three kinds of utterances are regarded by some scholars as formulas to explain, as well as language to experience, the Tao as expressed in *The Zhuangzi*. However, in this report it is maintained that the aforementioned methods for explicating the Tao transcend these formulas. Hence, in view of the idea of dispensable words, an attempt is made to demonstrate the application of the “Speech does not need words” concept by first reviewing the three types of behavioral attitudes and subsequently their relations to the three kinds of utterances. In addition to the approaches expressed as “the fasting of the mind,” “sitting and forgetting everything” and “forgetting the words when the ideas are apprehended,” the concepts of “nothingness,” “forgetfulness” and “diminishment” are investigated to further explore the proposition that “Speech does not need words.”

In the same vein, the German philosopher Martin Heidegger, in his interpretations of “Weg” and “Sagen,” maintained that speech most embodying the essence of the Tao must be generated by steps consisting of “disregarding,” corresponding to the concepts of “nothingness,” “forgetfulness” and “diminishment.” Heidegger’s arguments are also considered herein.

**Key Words:** *The Zhuangzi*, man in the world in association with other men, speech does not need words, words like the water that daily issues from the cup, the fasting of the mind

## 一、前言

「言無言」者，是由「言」說的狀態以至於「無言」，即所謂「道不可言」、「大道不稱」之說，如《老子》所言「繩繩不可名，復歸於無物」，不能名狀故復歸於「無」，亦是《莊子》論「道」所常用的詮釋方法，牟宗三先生在《才性與玄理》也說：「言無、言一、言獨化，正示無言之境。」（牟宗三，1997，頁 280）故以「無」析辨「無言」，正符合「言無言」的工夫素求。而這種經由語言的消融而歸於自然「道」化的轉註，曾昭旭先生視為《莊子》「生命之學」完成的端倪之一，其〈從《莊子》論文學的兩大奧秘〉曰：「爲了充分體驗道的存在，完成生命之學的功能，而將「道」概念消融在生活之中；則如此之道是完全不必也不能以理性思考、概念語言來掌握的。……作爲查證工具的『道』概念，其意涵卻是靠著它所查證的真實生活體驗來規定的。」（曾昭旭，2006，頁 83）「道概念」便是適向「道」的語言，或者說是體「道」的語言（可體「道」然並非「道」），《莊子》藉著這種語言而論述「道」化的可能，但同時也消弭了此語言於

「道」的影響，進而達於「大道不稱」的境界。而此「大道不稱」的實現，又是透過如「心齋」、「得意忘言」的工夫過程，循有而無，故《莊子》語言運用的特性（或說是否有「道」語言的存在），實能從工夫義中所凸顯，此對於《莊子》「道」論研究是有一定意義的。

馬丁·海德格（Martin Heidegger, 1889-1976 A.D）則視這種趨向「道」的語言爲「元語言」（*metasprache*）或「道說」（馬丁·海德格，1986/1999，頁 128）其認爲此種語言具有濃厚的形上學色彩，而此種語言是源始「道路」（或說是「道」）的，由沉思之人所道出（此指詩人），經過「絕棄」的過程而呈現其本質。<sup>1</sup>此或可爲莊子「言無言」思想研究作一參酌。

至於《莊子》「言無言」的「言」之可能，本文乃由〈人間世〉所提出的三個言行態度闡發，即「內直」、「外曲」、「成

<sup>1</sup> 海德格曾在同章節解釋「道路」與語言，並且把「道」與「道路」關係投攝於老子的說法，言：「也許『道路』一詞是語言的源始詞語，它向沉思的人道出自身。老子的詩意運思的引導詞語就是『道』。」（馬丁·海德格，1986/1999，頁 165）

而上比」，透過此三種語言態度的剖析，再進而處理其與「卮言」、「重言」的聯繫。又《莊子》好以「寓言」而寄託世情，從而調和人道與自然，故亦屬於其語言論述的一環，故另闡明〈人間世〉所提出的言行態度與「寓言」之密切關係。此外，《莊子》之「言無言」如何由語言的消融，進而歸於「無言」的自然「道」化，則與其工夫方法有所關聯。故本文因循《莊子》內篇〈人間世〉所提出的三種言行態度論說，並導出所謂「心齋」、「坐忘」、「得意忘言」等工夫義。首先，「心齋」是著重於對感官認知的減損，融於「天」道，持「古」而化，並消弭對「人」道執著，損之又損，以虛代實，趨向於無為虛靜，以至「虛室生白，吉祥止止」的「道」化意境。「坐忘」則是端坐而「忘」的工夫（郭慶藩，1991，頁129），指在摒除「仁義」、「禮樂」、言、知的拘束，離形去智，同於天道自然的造化，此「忘」的旨趣與《老子》的「損」有一致之處，皆是由有至無的損減方法，故特論述之。「得意忘言」者，是趨向得意不執於言的方法，〈外物〉言「得兔忘蹄」、「得意忘言」等，以表明「正反相消」的「道」概念，而魏王弼之善用「得意忘言」的方法解析《老子》、《周易》，通過「言→象→意」的思辨過程，亦符合《莊子》「言無言」之旨。而章太炎撰《齊物論釋》則通過佛學對空、有二諦的闡發，欲詮解《莊》學的言、知範疇，章氏亦認同〈寓言〉「言無言」的脈絡，故參酌之。

## 二、《莊子》「言無言」的思想意義

《莊子》語言的運用是巧妙且多變的，並具相當的文學性，其中亦有對哲理解析的論說，如《大宗師》：「夫道，有情有信，無為無形。」此明言「道」的狀態。然《莊子》終不信任語言可界定的範疇，認為「言未始有常」、「言者，風波也」，又以為「言所言者，特未定也」，這種不信任也形成了《莊子》語言態度的一個矛盾，即所謂「弔詭」。因此欲以語言而求「道」，則是「言無言」的，即說了亦同於不說，楊儒賓先生〈有沒有「道的語言」〉言：「莊子據說也是偏好無言的，但很弔詭的，他的無言是堆砌在一連串語言的敘述上才建立起來的。」（楊儒賓，2005，頁301）。雖楊先生不以為「道」終屬「無言」，然此也帶出《莊子》語言是干涉於「道」的。本文則以為，《莊子》是欲由語言的描述再進而轉化至「道」的意境，然其過程終捨棄語言，故以語言之無為為用。曾昭旭先生言「先借重語言，然後再放棄語言」，有「正反相消」的性格（曾昭旭，2006，頁83）。此種「遮詮」的論

述方式，正可為本文《莊子》「言無言」論說作一開展。所謂「遮詮」即通過一「負面遮撥」明白其反對的議題，再對此負面予以反對，而凸顯出一「正面」的肯定。如從「言無言」本身的意涵來看，從「言」到「無言」亦為一種遮撥，則「言」至「無言」便通過「無」的工夫而有轉化作用。不過「無言」背後所隱含的「道」，才為最終欲探索的究竟，故「言無言」之消弭，亦是一種會通「道」方法。《老子·四十一章》云：

明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若審，大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形，道隱無名。

「道」係光而不耀，故認識者必諳其內斂，進道者唯以損待之，因此「大音希聲，大象無形」而「道隱無名」，古注說「無聲曰希」，此即視「道」的本質是隱藏在「無名」。近人徐克謙以為：「正如《老子》所說：『道隱無名』，『道』的整體與本質，拒絕讓人們用通常的語言（名）『道』出來。」（徐克謙，2005，頁118）以語言的功能詮釋道，是片面的，非完全的。故〈齊物論〉亦言：「化聲之相待，若其不相待，和之天倪，因之以曼衍，所以窮年也。」變化音聲的相互對待，如同無待，只終於自然之同化，故郭象以為是「是非之境自泯，而性命之致自窮」的狀態了（郭慶藩，1991，頁129）。所以當是非的對立消除，言語雖有似無，便進而能極盡性命之窮，而合於自然。因此〈知北游〉又有所謂「道不可言」之說，以為「道」終是非言語可論及的，而《老子》說「道可道，非常道」，亦在在顯示「道」的意境並非是語言可指涉的。唐君毅先生《中國哲學原論·原道篇》也以為「道有超于名言之外之義」，曰：

一般之心知，初只及于物，而後更以名言說物；則道超于名言之所及，亦有超于心知之義。內篇齊物論，固亦已有道非辨之所能論，亦非言所能盡之說。人間世亦言唯由心齋以去一般之知以致虛，然後心有道以待物。所謂「唯道集虛」是也。（唐君毅，1986，頁410）

道既能「超于名言之所及」，故道的範疇必非辨說之所能論了，唯「心有道以待物」，此即〈人間世〉所說的「心齋」致虛的意趣。從此論則唐先生也認同〈寓言〉的「不言則齊」，故又說：「『終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言』，則言與默亦同。知言默之亦異亦同，則卮言日出而又『和以天倪』者也。」（唐君毅，1986，頁410）終身言說實未嘗言說，

故視「言」與「默」之同在，此即從「道」是否可說不可說而論了。因此雖「卮言日出」，但確又必需「和以天倪」的調和，故此「和」的最終呼應，仍在於〈人間世〉的「心齋」工夫，此也闡明了以言說述「道」的拘限性。

海德格於《在通向語言的途中》一書中，亦視此趨於「道」的語言為「道說」，然其所表述的狀態卻需是在顯與遮隱之間，曰：

那個把詩與思共同帶入近鄰關係中的切近 (Nahe)，我們稱之為道說。我們猜度，語言之本質就在道路中。道說 (sagen) 在古代斯堪的納維亞語中叫 sagan，意思就是顯示 (zeigen)：讓顯現 (erscheinen lassen)，既澄明著又遮蔽著之際開放亦端呈出我們所謂的世界。澄明與遮蔽著之際把世界端呈出來，這乃是道說的本質存在。(馬丁·海德格，1986/1999，頁 165)

通過對詩與沉思的析辨，在澄明與遮蔽之際凸顯，此便是海德格對「道說」本質的觀察。而能獲得此種「道說」經驗則在於語言能「棄絕」，故其又言：「詩人學會了所謂的絕棄，他從而就在詞語的最高權能上取得了經驗。詩人獲悉那種東西的原始消息，這種東西降大任於詩人之道說，它作為至高者和持存者被允諾給詩人之道說，而又向詩人之道說隱瞞起來。」(馬丁·海德格，1986/1999，頁 137) 故海德格的理想便是指向「語言(詩)→絕棄→道說(道)」，此進路肯定了「道說」，以為是依對語言的棄絕而闡發，其所謂「棄絕」實等同於對語言的消弭，此恰好與《莊子》「言」而「無言」有接近的思路。

至於，「言」終究是有用或者無用？從「言無言」的進程而論，雖消弭了「言」而至於「無言」，然「言」於體「道」仍有其片面的作用，〈齊物論〉云「道隱於小成，言隱於榮華」，此以為「道」必須在片面的認識中體悟。〈外物〉亦云：「惠子謂莊子曰『子言無用』，莊子曰『知無用而始可與言用矣』。」知道語言之無用，才足以談論有用。故〈外物〉又云「然則無用之為用也亦明矣。」因此無用之用，是在於表現「去小知而大知明，去善而自善矣」這種損忘的智慧了，海德格視「道說」的狀態，或「澄明」或「掩蔽」，或顯或隱，亦是有所指向。

### 三、〈人間世〉三種言行態度之成立與可能

《莊子》語言的運用，如同其「恢詭譎怪，道通為一」之說，「恢詭譎怪」表明了其語言文字之詭譎奇異，此大致符合其文學的技術與性格，劉大杰說《莊子》：「才華出眾，

想像豐富，具有驅使語言的高度表達能力，造句修辭，瑰奇曲折，如行雲流水一班，創造一種特有的文體。」(劉大杰，1998，頁 84)。其文學技巧是相當突出的，經由這種技巧性的論述，其語言的修養便可達「言」與「不言」之間，進能緣於「道」，而適向於「道」。學者或有稱這種適向「道」的「言」為「卮言」，其所定義「卮言」以為可與「天倪」、「天鈞」、「環」相提並論，即〈寓言〉所謂「卮言日出，和以天倪」，「卮言」是日常普遍的語言且能合於自然天道。

賴錫三先生于《〈莊子〉的冥契真理觀與語言觀》一文嘗指出「境識俱起」之後，有所謂「真知真言之教」與「名以定形」不同層次言語範疇的蘊釀，筆者以為此說亦可作為對《莊子》言語概念的審視。賴先生析論〈齊物論〉之「一與言為二，二與一為三」即劃分出三種存有模態、三種意識狀態、三種對語言的考察向度。其判「存有」(道)的模態有「存有的根源」(可視為道之體)與「存有的呈現」(可視為道之用)兩種。其中「存有的根源」的語言向度即「不知無言之真一」，而「存有的呈現」則適向「真知不言之教」與「真知真言之教」等，此「真言」即莊子「一與言為二」之「二」(賴錫三，2008，頁 68)。莊子對於此「二」之「言」係採取保留的態度，大抵「二與一」所衍生之「三」，即複雜名言的類屬，所以〈齊物論〉說「自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已」，成玄英以為「至理」應「無言」，故任何言說之系統仍然不能代表最崇高之「道」，遂「妙一之理，理非所言，是知以言言一，而一非言也」，因此欲言說還不如「因循物性」即可(郭慶藩，1991，頁 40)。賴先生亦說此種「真知真言之教」在意識上係「無分別的分別」。不過既有「分別」，則必然有其「界說」，即有所謂「八德」之疑，故又說此「真言」：「儘管使用語言去道出此一存有論的『真實』，語言本身亦並不完全等同那真實境界之本身。」(賴錫三，頁 68) 遂所謂「真言」則未必便是「道」本身，大抵類同於莊子「卮言」、「重言」、「寓言」之屬，即〈天下〉「以卮言為曼衍、以重言為真，以寓言為廣」的觀照，故是論如由〈人間世〉三種言行所包括應屬許可。

不過，《莊子》是否有等同于「道」的語言？實應有更詳細的論說與辨證，而非單由「卮言」、「重言」的概念含括。故本文乃由〈人間世〉的三種言行範疇，即「內直」、「外曲」、「成而上比」等，通過其語言的辨證，並解析《莊子》經由此三個態度而體「道」的特色。此外，深富喻意的「寓言」

或與天道乎應，或對人道的反省，或混同古今之說，從「言無言」的立場而論，與〈人間世〉「內直」、「外曲」、「成而上比」的言行頗有聯繫，故另論述之。

### （一）〈人間世〉的三種言行態度

〈人間世〉藉孔子與顏回的對話展開，其內容是顏回欲干魏王，而抱持「端而虛，勉而一」的謹慎心理。然孔子則認為魏王存有暴君的心態，其「執而不化，外合而內不訾」，處處固執自我而表面敷衍，故顏回為了強調其能說服魏王，進而提出三種人間世的處事態度，即「內直」而「外曲」，「成而上比」，其云：

然則我內直而外曲，成而上比。內直者，與天為徒。與天為徒者，知天子之與己，皆天之所子，而獨以己言斡乎而人善之，斡乎而人不善之邪？若然者，人謂之童子，是之謂與天為徒。外曲者，與人之為徒也。擊跽曲拳，人臣之禮也。人皆為之，吾敢不為邪？為人之所為者，人亦無疵焉，是之謂與人為徒。成而上比者，與古為徒。其言雖教，謫之實也，古之有也，非吾有也。若然者，雖直不為病，是之謂與古為徒。

故「內直」者乃依乎天理，在言行上以自然為宗；而「外曲」之行舉則在於人為，循人臣之禮，奉人言之言；「成而上比」為應和古道，以古為法，藉古喻今。此三個層次各有其依持，亦有其可觀處，解釋及析論如下：

#### 1. 效法自然的「內直」言說

「內直」便是「以天為徒」，郭象說：「依乎天理，推己性命，若嬰兒之直往也。」（郭慶藩，1991，頁 66）循乎天理，內心常率此性而隨之自然，此若「童子」的不求苟合於他人，亦是〈逍遙遊〉中宋榮子「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，……彼其於世未數數然」率真無所求的言行境界，因此世間之所譽之所謗皆能不動容，其天真無邪，是沒有心機的。所以正直的心理，便是「與天為徒」之持守，成玄英說「言我內心質素誠直，共自然之理」（郭慶藩，頁 66），故《莊子》的「天」即指向此自然之道，遂以自然為尚，而《老子》亦言「希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。」此以「自然」而詮釋天地的作用，在在凸顯出先秦道家的自然天觀，故《莊子》言語上的「天」亦有「自然」義。

又〈寓言〉篇有所謂「卮言日出，和以天倪」，「天倪」可解釋為自然的分際，「卮言」日日所出，亦能混同此自然天道。成玄英釋「卮言」以為：「空滿任物，傾仰隨人，無心之言，即卮言也。」（郭慶藩，1991，頁 66）任物隨人

皆趨於無心，故自然而然，而應和天道，因此「卮言」的旨趣便如同自然的言語，「和以天倪」即「與天為徒」皆歸於天道自然，此實可證之。

但是，「卮言」能應和天道，是否便是「道」化？或有學者以為「卮言」便是「道」說，如劉士林先生便以為「卮」義是與「道」通貫的，其〈莊子卮言探源〉曰：

這裏的中空的空，是作為一種形而上者的道來作為形而下者的器存在的，器物作為形而下者的存在，只有與這種道體保持須臾不可離的統一，才成其為存在物。……「卮」在這裏絕對不是一種形而下的「圓酒器」，也不是「支」，而是象徵道本身。（劉士林，1990，頁 93）

此以「卮」器的作用釋道，甚以為「卮」就是道的象徵，但《老子·十一章》言：「埏埴以為器，當其無，有器之用。」器之「用」亦必須透過「無」的虛空，故有待於「無」，而此「用」可做一作用言，故「卮」器之可作用乃在於「無」、「虛」的成立，而非是「卮」器本身。王弼亦言：「言無者，有之所以為利，皆賴無之以為用。」（王弼，1991，頁 6）因此「卮」實是「有」，是「道」之用，非為「道」之本體，故解釋「卮」為「道」，則仍待商榷。且「卮言日出，和以天倪」則「卮言」亦有其自然義，如〈天下〉篇自言「以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣，獨與天地精神往來，而不倪於萬物。」「曼衍」係自然變化，則無心之「卮言」仍有「不定」向，此隨自然萬物之生息消長故，因此落在經驗界的作用則或「滿」或「空」，成玄英說「以卮器以況至言」，把卮器比擬至人之言，固然卮器的作用在於其中空，但仍有其屬於「器」的限制，大抵卮言可視為自然之言，但非究竟的「道」說可知；《老子·二十五章》也以為「天法道，道法自然。」「道」並非「天」，其法「自然」只是不違「自然」，並非就等於「自然」。馮友蘭亦言：「道之作用，亦係自然的，……天即自然之義。」（馮友蘭，1990，頁 280）故「自然」只為「道」之作用，而「天」的性質才為自然。因此落在自然天道意義的「卮言」，仍是無法釋為《莊子》「道」化的理境，故〈人間世〉才另尋「心齋」之工夫，消弭言的層次，以至「虛室生白，吉祥止止」的層次。因此「卮言」或具有「器」的作用與「自然」的意味，但仍不足以證明就是「道」的本體，故論「卮」器便是象徵「道」，實有可議之處。

#### 2. 呼應人為的「外曲」表現

「外曲」指外表曲迎，呼應人事，即所謂「與人為徒」，

郭象言：「外形委曲，隨人事之所當為者也。」(郭慶藩，1991，頁 66) 謂外表求全，情隨事牽，所作所為皆應和人事，《老子》亦說：「曲則全，枉則直。」故曲折彎延才足以苟全，因此執笏、行禮、跪拜的事皆表現在人的行動中，此全然是外在的，只蘄求不與人事脫節，故終是與「人」為徒類。成玄英言：

夫外形委曲，隨順世間者，將人倫為徒類也。……和同塵垢，汙隆任物。人皆行此，我獨不為耶。(郭慶藩，1991，頁 66)

此指向與人人之相應而不迴避於世事。但「人」的層次畢竟有其限制，〈大宗師〉說：「以其知之所知，以養其知之所不知。」指出「人」乃以智識之累積為成就，故「夫知有所待而後當」，「人」之知是有其相待的，終未能完備於「道」的圓滿。因此在〈人間世〉寓言中孔子又強調「為人使易以偽」，人為之種易流於虛構不真，且人為的言語有如「風波」，因此即使能暫合於暴君的心意，也不過是委曲求全而已，雖然能免於獲罪，但終未成如「道」的完善圓滿。

而《莊子》所論及之「重言」，亦應和此「外曲」的言行層次，〈寓言〉以為：「重言十七，所以已言也，是為耆艾。……人而無以先人，無人道也；人而無人道，是之謂陳人。」(郭慶藩，1991，407-408 頁) 此處處以先人、人道為「重言」成立之所然，故曲和於人道，亦呼應人道。然《莊子》視「寓言」、「重言」皆落於言說的範疇，故其說「不言則齊」，即不言說則得以齊一，〈齊物論〉說「夫道未始有封」，道是沒有界限的，因此齊一乃指向於道。總之，「外曲」、「與人之為徒」不過是〈人間世〉對人事言行的著重與詮釋，依然有其是非，所以在「言無言」成立的前提下，此「外曲」的言行層次仍未成乎於道。

### 3. 「成而上比」的執古態度

至於「成而上比」是「與古為徒」，言之有理而上比古人，此是通過對人間世的教化，而旁以貶責，但因一切言行皆依古而闡發，故能免於獲罪，郭象說：「成於今而比於古也。」(郭慶藩，1991，頁 66) 即是援古而證今。成玄英則以為此「成而上比」的旨趣在於「忠諫」之言說，其曰：

忠諫之事，乃成於今，君臣之義，上比於古，故能與古之忠臣比干等類，是其義也。

此謂「成而上比」是援上古之義以「忠諫」，「忠諫」為言說之事，故其態度是法古勸今而與古為徒。至於持「古」而論今者，《老子》已有之，其言：「執古之道，以御今之有，能

知古始，是謂道紀。」上古道未始有封，故執古之事以證於今，王弼亦云：「上古雖遠，其道存焉，故雖在今可以知古始也。」(王弼，1991，頁 8) 此乃承認上古「道」之純真，故古之人、古之知、古之道皆能為今事的準的，〈齊物論〉言「古之人，其知有所至矣，……至矣，盡矣，不可加矣。」認同上古之人有極致之智，此充分的肯定執古之說，因此先秦道家的崇古實有其淵源了，故所謂「寓言十九，藉外論之」，「寓言」是為一種寄託之言，然其所保有「稽古」特質亦是為一種對古事的對待，如《莊子口義》認為《莊子》所引的伏羲、几籙為「古帝王之名，然無所考，必竟寓言也。」(林希逸，1983，頁 24) 古事雖難以考核，然藉其古意為寄託，亦可成就勸諫教化的一隅。

而此「成而上比」之成立，則可視為之前的「內直」、「外曲」態度的投射，「與古為徒」是不離古人言語，故和「與人為徒」應和，且「雖直不為病」亦對應於「內直」者，因此「內直而外曲」的內外心態，實總結於「成而上比」的執古態度。〈寓言〉篇又云：

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。

由耆艾之言以呼應，此亦「重言」之所由，如「人而無以先人」，人道不經古訓而行，則不足以為人道，便是陳腐。故莊子認同需經由耆宿長老之言而反省人道，清人宣穎《莊子南華經解》說那是「引重一人，以比辯者，其人蓋前輩也。」(宣穎，1978，卷六，頁 1) 此藉重即為古之善為道者的言論，經此所追溯的係「天古之極」了。事實上，「古」字亦有訓「天」的例子，如鄭玄注《尚書·堯典》便「訓稽為同，訓古為天，言能順天而行之，與之同功」，(孔穎達，1976，頁 19) 從此說則「成而上比」之因循古道，實指向探尋天道之美、窺究人道之真，天道、人道、古道得以貫串，故對於人間世的作為是有一定意義的。

不過，所謂「內直而外曲，成而上比」雖符合人間世所呈現諸法現象的訴求，然《莊子》仍以為只是「大多政，法而不謀」，意即方法雖多但並不通達，因此此三種言行的建立不過為「師心自用」，只能勉強「無罪」而已，還不足成就人心、合於「道」化。且再由言說系統的範疇而論，莊子亦指向了「無言」的境地，其以為「言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言」，即使終身不言說，但未嘗便是不言說；然即使終身皆在言說，亦未嘗言說，此乃闡明了言

說或未必是可靠的，成玄英謂「言則無當，故直置不言」亦大抵認同此識見，遂莊子又說「不言則齊，齊與言不齊」，莊子于言說之外另有用意明矣。故〈人間世〉又藉孔子說：「齋，吾語諾。有而爲之，其易耶？易之者，皞天不宜。」有所爲而爲，終無法周延，因此孔子乃指向於「心齋」工夫的修養，唯有透過「心齋」，才能消弭與收攝此三種言行態度的困境與限制，進而達到「虛室生白，吉祥止止」的「道」化層次。由此而論，莊子「道」的內容終不被語言所限，而是能消弭語言，由「言」的抵除然後成就「無言」，透過「無」、「損」終超越於語言。

## （二）寄託性的語言—「寓言」的提出

所謂「寓言」是指寄託於他人或他物的言論，《史記·老子伯夷列傳》言《莊子》：「大抵率寓言也。作漁父、盜跖、佞侏。……畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。」（司馬遷，1998，頁181-182）可知寓言的提出是《莊子》一書的特色，「空語無事實」則意指寄託。而寓言每每好以人事應和天理，或有借古而喻今者，故寓言與上述〈人間世〉的三種言行態度頗有聯繫，如〈寓言〉云：

寓言十九，藉外論之。……人而無以先人，無人道也；人而無人道，是之謂陳人。……萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也。

「先人」即爲古人，此爲稽古之證，所謂與古爲徒也，而「人道」、「天倪」應和於「與人爲徒」、「與天爲徒」，故寓言之寄託，亦可與「內直而外曲，成而上比」之言相互論證了。《莊子》言：「道隱於小成，言隱於榮華」，這種寓言式的小品便寄託著片面的真意，且以古爲徵、以天人之應而論說，故亦可識爲「言無言」之「言」的範疇之一，本文所舉有二。

### 1. 庖丁解牛的養生論

〈養生主〉有「庖丁解牛」一則，庖丁爲文惠君解牛爲「人道」，成玄英疏：「庖丁謂掌廚丁役之人，今之供膳是也。」顯然《莊子》此是以人的立場而進言，又曰「依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然。……得庖丁之言得養生焉。」批大卻，導大窾爲解牛的細節，是人爲的，然所依乎之「天理」則是欲同化於自然，故庖丁之言乃由人道出發，合於天道而終於生命的修養與完成。因此「庖丁解牛」寓言所著重的，首在消弭「人道」之用，次而回歸「天理」的純然，以至於保養生命之全。

吳怡先生亦強調：「這一個『解』字便托出養生的方法。……『解牛』即以我們精神的力，遊刃於內外的世界與

世間，不爲物所困，不爲欲所牽。順乎天理，任於自然。」（吳怡，2000，頁127-128）因此「庖丁解牛」的目的在於養生，養生的關鍵在順乎天理。而吳怡先生又說「所以這兩句話並不是談解牛之技進乎道，而是先揭出庖丁所求的是道，這個道是超越任何技藝的。」（吳怡，頁128）「庖丁」好「道」，然解牛只進於技而緣於「道」，實非是「道」，可知「庖丁解牛」一事非指「道」而言，而只是借解牛之技，以論生命的修養在於天道之保全，故從其「寓言」的論述來看，其仍屬於「言」的範疇了。

### 2. 哭弔老聃之懸解

〈人間世〉又有「秦失弔老聃」的寓言，其藉秦失問弔老聃，而導出對生與死的坦然面對，有放棄人爲情感，而冥契於自然天道的呼應，〈人間世〉云：「彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之『遁天之刑』。」所謂「不蘄言而言」、「不蘄哭而哭」皆是人爲造化，《莊子》以爲是不合於自然天道的，故以遁天倍情來指責，即所謂「遁天之刑」。成玄英說：

夫逃遁天理，倍加俗情，哀樂經懷，心靈困苦，有同撞楚，寧非刑戮，古之達人有如此議。（郭慶藩，1991，頁60）

所謂「遁天之刑」指身心受情感的折磨，是心靈若得若失的「陰陽之患」，古之達人已視爲刑戮的一種。從此而論，「執古之道」實《莊子》欲持古而破除人情之言、哭的執迷，所謂「安時而處順，哀樂不能入也，古者謂之帝之懸解」，安時處順即因循天道自然，哀樂即人情也，再結合其「以古御今」之說，則此寓言欲消弭人道，因循天道，而以古道爲證明矣，與前述〈人間世〉所論及的言行態度有一致之處。

因此，透過這種寓言的導引，《莊子》的語言觀更爲明確，其「言無言」是運用語言卻又消弭語言，楊儒賓先生說：「既然對語言不信任，必須掃除排盪，則掃除至極，莊子會追求一種無言的境界，這樣的觀點不難想像而知。《莊子》一書中，也有大量的文獻支持此說，所謂『大道不稱』、『不言之辨』。」（楊儒賓，2005，頁305）故《莊子》不以語言而歸於「道」是明確的，至於如何能由「言」而推至「無言」的境界，則需由其工夫義解析了。總之，從「言無言」的立場來看，寓言之範疇亦只落於「言」行的層次，其論「解牛」或能緣「道」然並非「道」。而「安時處順」、「懸解」的態度或已近「道」，但所謂「天與人不相勝」、不知悅生、不知惡死皆只在於指涉「真人」之態度，故是否爲「道」的境界

仍是未可知的。

#### 四、《莊子》「言無言」的工夫義—以《人間世》

##### 三種言行態度為析論之進程

如前所論，「言無言」是郭象述說「是非之境自泯，而性命之致自窮」的狀態，故由「言」至「無言」的過程，便必須有其工夫。故「無言」本身代表「道」的境界義，而其「無」則是工夫義，《寓言》曰：「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也。故曰『無言』。」言語和齊（不言）是不同的，不言已超越言說，因此由「言」而「無言」的過程，成玄英以為「言則乖當，故直置不言」，勢必有其特定的作用在。牟宗三先生亦言：「至於莊子，則隨詭辭為用，化體用而為一，其詭辭為用，亦非平說，而乃表現。」（牟宗三，1997，頁 176）此所謂「表現」，係《莊子》上推「體用」以致通達于「一」的工夫呈現，故此時「言語」之用即使有詭譎之嫌，然其功能仍在於整合體用使之「成為全體透明之圓教」，故以「言無言」而論，此「用」係為透過「無」而劃整為一的工夫，故牟氏又曰：

表現者，則所謂描述的講法也。彼將老子由分解的講法所展現者，一起消融於描述的講法中，而芒忽恣縱以烘托之，此所謂表現也，即消融於『詭辭為用』中以顯示之。……卮言、重言、寓言，即是描述的講法。……全部莊子是一混沌，亦是一大玄智，亦整個是大詭辭，老子之所分解地展示者，全消融於此大詭辭之玄智中，而成為全體透明之圓教。最後，此大詭辭之玄智，如再概念化之，嚴整地說出，便是一種「辯證的融化」。（牟宗三，1997，頁 176）

牟氏以為，《莊子》之「卮言、重言、寓言」不過是描述的講法罷了，故最終必須「消融」於「大詭辭」之「玄智」，可知「消融」工夫便是此二者之所轉化的樞紐，因此牟氏又稱此「消融」為「辯證之融化」了。本文乃以「心齋」、「坐忘」、「得意忘言」三個工夫義探討之，並通過《人間世》三種言行態度論析之，如下。

##### （一）止於虛靜的「心齋」工夫

所謂「心齋」的工夫，是出於《莊子·人間世》，是莊子藉孔子與顏回談論干說魏王的態度，顏回所提出的方法極多，然孔子認為皆有不當處，所謂「夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。」此表明修「道」者不應和以言知的紛擾，故最後由孔子提出「心齋」一事，欲以「虛而待物」的修養工夫而達到無為無欲的「沖虛」境界。所謂「唯

道集虛。虛者，心齋也」，從《人間世》原文而論，之所以有「心齋」的工夫修養，則是《莊子》對「內直而外曲，成而上比」，三種「人間世」言行態度的消弭。其曰：

「惡！惡可！大多政，法而不謀。雖固亦無罪。雖然，止是耳矣。夫胡可以及化猶師心者也。」……「若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

《人間世》認為「內直」而「外曲」、「成而上比」方法並不通達，雖能免於獲罪，但畢竟不能成就人心。故唯有對「耳→心→氣」的滅損，即不操之以耳、不用之以心，漸進消弭人的感官、心智，以至於能待於氣，再進而無待而得「虛」，此便為「心齋」的工夫。成玄英說「聽之以氣」是「氣無情慮，虛柔任物，故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也。」故去情慮，損知覺，以虛柔對待外物，此亦對應於《老子·第四章》「道沖而用之，或不盈」的「沖虛」之境，故《老子》之「挫其銳，解其紛」，亦表明了現象界的銳利與紛紜是不可待的。《人間世》又說「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。」放棄人為，因循天道，如同「無翼之飛」與「無知之知」，以「無」消弭「有」，而體現「沖虛」之意境。牟宗三先生詮釋說：

此即提出不飛之飛，無知之知。有知之知皆歧出之失當，皆在無限追逐中表現：順官覺經驗而牽引，順概念思辨而馳騁，在主客對待的關係中而撐架。「滅於冥極」者，即以玄冥而滅此牽引，滅此馳騁，滅此對待關係之撐架，而歸於「無知之知」。「無知之知」即「無知而無不知」。（牟宗三，1997，頁 211）

如牟氏之說，則「有知」為心智的無限追逐，是失當的，故「無知之知」之顯，是與「言無言」的境界相符合的，皆消損了言知的羈絆，而體會「無言」的沖虛，所謂「循耳目內通而外於心智」，內通於耳目斷絕心智之用，進而回歸虛靜的「玄冥」、「冥迹」。牟氏大抵是以「迹冥」解釋「無為無不為」的境界，無為是本是冥，無不為是末是迹，故「迹冥」含括本末、無為無不為（牟宗三，1997，頁 187）。因此，「心齋」之完成便是跳脫人道的種種、言知的束縛，應和於天道自然，以至於「都忘內外，然後超然俱得」之「吾喪我」，並從而體會「虛室生白，吉祥止止」的理境，即光明體現於空虛的心室之中，一切吉祥油然而至，此亦是西王母得「道」後，「莫知其始，莫知其終」的精神層次了。

從上述而知，「心齋」工夫的根據在於「無」與「損」，



乃至於去言離知，不執於感官形體的藩籬，而返抵虛靜無為之境，故此虛靜實可為「無言」的註腳，《老子》言：「歸根曰靜，靜謂復命，復命曰常，知常曰明。」虛靜為歸根復命之極，因此所謂「致虛極，守靜篤」亦在在指向於無為、無知、無言的「道」化意趣。

### （二）「坐忘」之同於大通

「坐忘」者，此以「忘」來消弭仁義禮樂的「功迹」，郭象云：「仁者，兼愛之迹；義者，成物之功」，蓋「功迹」係指仁義於世間所造成的行軌，可謂是仁義之用（郭慶藩，1991，頁 128）。而「坐忘」的提出，則意在解脫仁義言知的束縛，進而同化於大通，故是《莊子》體「道」的工夫之一。《莊子》藉孔子與顏回論說的寓言，欲忘卻仁義禮樂，超越形體言知，嚮往大道，故其「忘」之用與「心齋」之「無」實有異曲同工之妙。〈大宗師〉言：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」……曰：「回忘仁義矣。」……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。」……同則無好也，化則無常也。

此先申之忘卻「禮樂」、「仁義」等知行的範疇，但猶未能至「道」化，故其提出「坐忘」，即所謂黜廢肢體、聰明，不執著於形知，進而同於大通。成玄英說「大通猶大道也。道能通生萬物，故謂道為大通也」（郭慶藩，1991，頁 128），「坐忘」工夫在於同化大道，可知「坐忘」與《老子》「為道日損，損之又損，以至於無為」是相應的。王邦雄先生亦言：「墮肢體就是離形，也就是無聽之以耳；黜聰明，也就是去知，也就是無聽之以心。而聽之以氣的虛而待物，就可以躍登坐忘的境界。」（王邦雄，2000，頁 163）此「忘」無異就是「無」的態度，而「心齋」投以「無耳」、「無心」，再導出氣之虛，其成立在於「唯道集虛」，二方的進路皆是「體」道之工夫無疑。因此「心齋」、「坐忘」實同出而異名，如以對〈人間世〉三種言行之觀望而論，則顏回的「與天為徒」、「與人為徒」、「與古為徒」皆非為道者的終極作為，仍屬於人為之事，只落於「聰明」之一隅，遂〈人間世〉中孔子才以為「太多政，法而不諫，雖固亦無罪。雖然，止是而已」，雖能無罪，但並不能成就玄德且在宥天下。

故《莊子》以「損」、「忘」、「無」為進「道」的工夫，魏源《老子本義》引鳩摩羅什之言釋云：「損之者無粗而不遺，遺之至於忘惡，然後無細而不去，去之至於忘善。」（魏源，1991，頁 39）故「損」與「忘」義頗近，「損」其粗細，

「忘」其惡，終「忘」其善，是以物無不去，以至於無為不執著。〈齊物論〉：「忘年忘義，振於無境，故寓諸無境。」忘卻歲月的有限、義理的是非，精神振揚於無境，以寄寓於無為，此與「坐忘」之「同則無好也，化則無常也」通，故可謂是「坐忘」工夫最好的註解了。

### （三）「得意忘言」的思想方法

「得意忘言」者，是出於《莊子·外物》之「言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉。」此意謂說者目的是在於本義，能取其本義而後忘其言說。可知，莊子並不特意強調語言技術的運用，以為「言者，風波也」，「言者有言，其所言者特未定也」，語言的運用過度必然造成「巧言偏辭」，故「言」之用則止於「得意」，能「得意」便要「忘言」，而終於「無言」。魏王弼之注《周易》、《老子》則對此詮釋方法有所發揮，其《周易略例》言：

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。（王弼，1975，卷十，頁 61）

王弼對言意之關懷，首在「得」字，王弼釋《老子·二十二章》之「少則得，多則惑，抱一而為天下式」，亦說：「自然之道亦樹也。轉多轉遠其根，轉少轉得其本。」（王弼，1991，頁 12）前一字「轉」為樹輪義，故樹輪越多者，離根越遠，越少者乃能得其本。因此王弼之「得」是從損減論，其藉「言→象→意」之進程，表明能「得」在於能「忘」。故其對言與意的態度，先得象忘言，再得意忘象，損之又損，終以為「少之極」能得「一」，「少之極」便是減損之極至，「一」即是「道」，也是「得意忘言」的最終旨趣。

故可知「得意忘言」之「忘」義與「坐忘」頗近，皆在於減損的工夫，湯一介先生《郭象與魏晉玄學》嘗分析「得意忘言」為三要點。一是「言生於意，故可尋言以觀意」；二是「『言』雖為『意』之代表，但非『意』之本身，故不能以『言』為『意』。」；三是「如果執著『言』為『意』，則『非得意者也』，故『得意』在於『忘言』，也就是說『得意』須『忘言』、『忘象』，以求『言外之意』。」（湯一介，1987，頁 205）從以上看，「言」「意」二者是涇渭分明的，而湯氏以為此「言」「意」之終不能相干涉，在於能否完全的對「道」詮釋。<sup>2</sup>其曰：

<sup>2</sup> 六朝時人或有「言可盡意」的說法，然其所謂「言」，實較接近語言

王弼把「得意忘言」作為建立哲學體系的根本方法。宇宙的本體「天」（「道」），是無形無象、超言絕對象的，是絕對的，因此它不能用名言去說。……但是另一方面，存在著的形形色色，它們畢竟是本體的表現，「用」不能離開「體」而為「用」，……「言」雖非「意」本身，而「言」終究產生於「意」，為「意」的代表。（湯一介，1987，頁206）

「道」是無形的、超言絕的，故不能言說，此與「言無言」的理境同。因此，「得意忘言」的矩矱便不失「言無言」的立場，即名言不能進於「道」，便必須有消弭的作用。從「言無言」而論，「無言」是一「道」化的境界，因此「得意忘言」亦必須藉「忘言」實現「得意」，故此「忘言」之「忘」，便與「無言」之「無」相應和，皆有「損」、「無」之工夫義。

再由《莊子》原文來看，其「得意忘言」的工夫與空宗常立的「緣起性空」有相近的詮釋方法，此即「俗諦」、「空諦」、「中諦」之說。章太炎撰《齊物論釋》之調和《莊》學與佛學，也認同此種對「空」、「有」遮撥的方式，其曰：

謂彼諸事非有，性非無。性可言說，性不成實，故非有；性離言說，性實成立，故非無性。如是由勝義諦故。（章炳麟，1970，頁4）

能凸顯自性者，實在於一非有非無的辨證，蓋「事非有，性非無」。但假使自性可言說，則自性便非實有，因此能使「性實成立」者，則必須「離言說」，此即「般若」的非有非無。故單以「言說」的範疇而論，此中間的過程可導出「非有（有為俗諦）→非無（無為空諦）→般若自性（中道諦）」，此非有非空的遮詮，頗與「得意忘言」工夫的「無」、「損」、「忘」之旨趣相近。總而言之，俗諦並非無意義的，如同〈人間世〉的「內直而外曲，成而上比」，係顏回之所以可與天、人、古為徒的法門，雖非終極的「道」，但若不依此俗諦，實無以凸顯真諦，亦無可體悟終極的究境義，由此也導出「般若」之實體，係經非有非空，亦有亦空的論證而成為可能。章氏又言：

當知法平等性，既不可說，亦不可知，除平等性無法可得，離一切法無平等性。……「言無言，終身言，未嘗言；終身不言，

未嘗不言。」《大乘入楞伽經》云：「我經中說我與諸佛菩薩，不說一字，一答一字。所以者何？一切諸法離文字故，非不隨義而分別說。」是與〈寓言〉所說亦如符契。（章炳麟，1970，頁5-6）

章氏以「法平等性」喻「道」認為「既不可說，亦不可知」，此係佛家所言之「真如」有不可言說義。但此「法平等性」雖不可言說，卻並不違離諸法界，因此章氏此種辨證方法與《莊子·寓言》「言無言」有異曲同工之妙。案《大乘入楞伽經》卷五之義：「一切諸法離文字故，非不隨義而分別說。……若總無者誰說為誰。是故大慧。菩薩摩訶薩應不著文字隨宜說法。」（實叉難陀譯，1994，卷五，頁616）「言」與文字固有其功能，然亦有其區隔，蓋諸菩薩的「隨宜說法」不過是「成佛」的助緣而已，因此「若總無者誰說為誰」，故章氏所認同《莊子》之「道」也應當在此「不著文字」的意境下而體會了。僧肇亦以為論假有不真則在於能證「空」，證「空」在於明般若之義，〈般若無知論〉言：

《道行》云「般若無所知，無所見。」……以聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知。……是以聖人虛其心而實其照，終日而未嘗知也。故能默耀韜光，虛玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。（僧肇，肇論，續修四庫全書，1995，頁12）

般若無所知，無所見，亦無所言，但在證「空」過程，卻亦必須透過俗諦以凸顯「中道」，故「虛其心而實其照」則頗與「心齋」應和，「虛」而待物去天、人、古之執，以心鏡反照玄冥，終能「聖心無知，故無所不知」，《老子》亦言「道常無為而無不為」，二者詮釋的理境實同。故如僧肇所說「默耀韜光，虛玄鑒，閉智塞聰」與《莊子》「離形去知，同於大通」的境界是不相離的了。

《莊子·齊物論》云：「大言炎炎，小言詹詹」，大言氣勢凌人，小言過於繁瑣，故語言雖有表達的功能，然亦有其「是非」，故又言「欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」肯定他論的所非，非議他論的所是，還不如不持是非之心而反照事物，成玄英解釋「以明」言：「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。」（郭慶藩，1991，頁31）此衝破「是」「非」二端的執迷，以無是非的態度反照是非，進而優入澄明之境。亦如龍樹「八不」之破斥「空」「有」，才能不執於言語與現象界的迷惘，進而能體悟「真常」與「道」化的境界。

學的範疇，如歐陽建〈言盡意論〉以為：「名逐物而遷，言因理而變，此猶聲發響應，行存影附，不得相與為二，苟其不二，則無不盡，故吾以為盡矣。」言可因理而變，可知其範疇是一致的，而「意」所指之「物」、「理」皆是形下而非形上之「道」，故其「言」當然得以盡「意」。從此而論，王弼這種「得意忘言」的方法在於詮釋形上之道，而非如歐陽建所指涉的形下之「言」「意」了。（歐陽詢，1999，卷十九，頁348）

## 五、結論

總之，《莊子》一書的最高層次是「道」，其文雖透過語言來論述現象界的種種，或以「自然」為說，或持古而論，或言及人為的種種是非，然最終追求仍趨向於「道」之超越，高柏園先生言：「蓋吾人對萬物之觀察畢竟也只及於經驗之種種，而道又顯然為一形而上之實體，則吾人終究無法由經驗直接得之。也因此，吾人必須要有一超越經驗之反省以體會此道。」（高柏園，2000，頁 189）故《莊子》之「道」乃超越「言語」、「自然」、「人為」可知，故「言語」之藩籬雖由體道者所用，然終非究竟了義，故為道者終必再超越。再者，〈逍遙遊〉藉古《齊諧》言大鵬鳥「海運則將徙於南冥」，「南冥」者《莊子》以為是「天池」，或可視為自然道化的府庫，是萬物造化的玄冥之境，成玄英言「大海洪川，原夫造化，非人所作，故曰『天池』」可知之。（郭慶藩，1991，頁 2）而大鵬鳥經過「水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里」的用力，以致能藉風的載運，然後奮翼高飛，故其中「海運」的過程實有其特殊性。然「南冥」畢竟才是大鵬鳥最終之目的地，蓋此趨「海運」雖能透析地上「野馬」、「塵埃」的相息相吹，或能仰望天境之蒼茫，但「去以六月息者也」，其六個月旅途終要有所停息，此亦《老子》「歸根曰靜，是謂復命」的指向。而《莊子》「息」的意義在於如「野馬」、「塵埃」所見所聞之「忘」與「損」的狀態，郭象言：「此皆鵬之所馮以飛者耳。野馬者，游氣也。」其所憑待在於氣，然「道」化在於「無待」，故終必損、減之。因此大鵬鳥之藉「風力」、「海運」亦不過是「徙於南冥」的憑恃與工夫，而終非能遊於無窮的境界。從此而論，《莊子》「言」的運用便如鵬之「海運」，一但達到「南冥」便可不再邀翔，此亦是大鵬鳥「寓言」對「言無言」之呼應。

因此，「言無言」的旨趣終於消弭語言的運用，即「無言」。本文藉〈人間世〉的三種言行態度論說，即「內直」、「外曲」、「成而上比」，進而透析其言語的範疇，則大抵能處理《莊子》「寓言」、「卮言」所蘊含的某些特殊意義。又投以《莊子》之「心齋」、「坐忘」、「得意忘言」之工夫義，其論述則反映「言」至「無言」的過程，即合同《老子》「損之又損，以至於無為」的思意。

誠如〈大宗師〉云：「夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見」，《莊子》論「道」實趨向於不可言說，故由《莊子》「言」而「無言」的進程立論，亦相應「繩繩不可名，復歸於無物」的論證，此「無」之所由，

則《老子·十四章》統之為「道紀」，王弼言「無形、無名者，萬物之宗也」，以「損」至於「無」，道之「象」、「狀」乃為樸素無名可知，此亦是《莊子》「言無言」思維的最大意義所在了。

## 參考文獻

- 孔穎達正義（1976）。尚書正義。重刊宋本十三經注疏附校勘記第二冊。台北：藝文印書館。
- 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園（2000）。中國哲學史。台北：空中大學。
- 王弼（1975）。周易注。台北：台灣商務。
- 王弼（1991）。老子道德經注。新編諸子集成第三冊。台北：世界書局。
- 司馬遷（1998）。史記。百納本二十五史第一冊。浙江：浙江古籍。
- 牟宗三（1997）。才性與玄理。台北：學生書局。
- 吳怡（2000）。新譯莊子內篇解義。台北：三民書局。
- 林希逸（1983）。莊子口義。景印文淵閣四庫全書第一零五六冊。台北：台灣商務。
- 宣穎（1978）。莊子南華經解。台北：廣文書局。
- 唐君毅（1986）。唐君毅全集。台北：台灣學生書局。
- 徐克謙（2005）。莊子哲學新探。北京：中華書局。
- 馬丁·海德格（1999）。在通往語言的途中（孫海興譯）。北京：商務印書館（原著出版年：1986年）。
- 高柏園（2000）。莊子內七篇思想研究。台北：文津。
- 郭慶藩（1991）。莊子集釋。新編諸子集成第三冊。台北：世界書局。
- 章炳麟（1970）。齊物論釋。台北：廣文書局。
- 曾昭旭（2006）。從莊子論文學的兩大奧秘：生命存在與語言辯證。載於：林明德（策劃），中國文學新詮釋（79-103頁）。台北：立緒。
- 湯一介（1987）。郭象與魏晉玄學。台北：谷風。
- 馮友蘭（1990）。中國哲學史。台北：台灣商務。
- 楊儒賓（2005）。有沒有「道的語言」莊子論「卮言」。載於：林明德（策劃），中國文學新境界（299-340頁）。台北：立緒。
- 僧肇（1995）。肇論。續修四庫全書第一二七四冊。上海：上海古籍。
- 實叉難陀譯（1994）。大乘入楞伽經。大正新修大藏經第十

- 
- 六冊。台北：新文豐。
- 劉士林（1990）。莊子卮言探源。中州學刊，5，92-93。
- 劉大杰（1998）。中國文學發展史。台北：華正書局。
- 歐陽詢（1999）。藝文類聚。上海：上海古籍。
- 賴錫三（2008）。莊子靈光的當代詮釋。新竹：清大出版社。
- 魏源（1991）。老子本義。新編諸子集成第三冊。台北：世界書局。
- 收件：98.11.16 修正：99.03.08 接受：99.05.31