

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀

On View of Nature that Differs in Thought of Hui Shi and Zhuangzi

doi:10.6163/tjeas.2011.8(2)129

臺灣東亞文明研究學刊, 8(2), 2011

Taiwan Journal of East Asian Studies, 8(2), 2011

作者/Author : 賴錫三(Hsi-San Lai)

頁數/Page : 129-176

出版日期/Publication Date : 2011/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6163/tjeas.2011.8\(2\)129](http://dx.doi.org/10.6163/tjeas.2011.8(2)129)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



【研究論著】 General Article

論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀

On View of Nature that Differs in Thought of Hui Shi and Zhuangzi[§]

賴錫三
Hsi-San LAI*

關鍵詞：莊子、惠施、海德格、技術、藝術、自然、權力

Keywords: Zhuangzi, Hui Shi, Heidegger, technique, art, nature, power

§ 本文寫作的動機最早緣起於筆者在臺灣大學人文社會高等研究院擔任訪問學者，在此特別感謝黃俊傑院長提供了寶貴的學術交流平臺；另外亦要感謝審查者的意見，尤其第三份審查書提供了極深刻的洞見，有些意見還有待筆者日後再消化；最後本文為國科會專題研究計畫案（99-2410-H-194-114-MY3）的部分成果，亦一併致謝。

* 中正大學中國文學系教授。

Professor of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

摘要

本文將從「自然觀」這一角度切入，探討惠莊論辯語式背後所涉及的兩種對比思維：惠施的思維方式近於表象思考、邏輯推論，而莊子則近於直覺感通、詩性隱喻；前者處於主客對立（我與它），後者進入主客交融（我與你）；前者是人類中心主義式的實用功利之技術立場（以我觀之），後者是超人類中心的無用之大用之藝術立場（以道觀之）。而兩者反映在自然觀的對比差異上，若用海德格的概念來區分，前者將自然視為客體對象物和能源資源物，後者則視自然為天地人神共同棲居的神聖家園。惠施和莊周這兩種不同的語言觀、思維觀、自然觀，亦將導向兩種面對自己、面對萬物的不同倫理態度，前者導向（以我）用物的權力倫理，後者走向（喪我）愛物的原始倫理。本文認為莊周這種萬物一體的愛物、原始倫理觀，將可以對現代科技過分膨脹所導致的物我異化，進行藝術批判、美學拯救的動能。

Abstract

This paper begins with the "view of nature," to discuss two types of contrasting thought in the debate between Hui Shi and Zhuangzi: Hui Shi's thought is more similar to consideration of phenomenon, logical deduction, and Zhuangzi is more similar to intuition and poetic metaphor. The first deals with the opposition between the object and subject (I and it), while the latter deals with the blending of the object and subject (I and you). The first is a human-centered ideological practical and utilitarian stance (from the perspective of I), and the latter is an artistic stance that transcends humanity in the great utility of uselessness (from the perspective of *Dao*). The two are reflected in the different views on nature. Classified based on the Heideggerian concept, the former sees nature as an object and resource of energy, while the latter sees nature as the sacred homeland in which heaven, earth, people, and gods live. Hui Shi and Zhuangzi's different views on language, thinking, and nature also lead to two ethical attitudes toward oneself and toward the world. The former leads to a power ethics based on things (from the self), while the latter leads to a primitive ethics that loves things (death of self). This paper believed that Zhuangzi's love for all things as one and his primitive ethical view can engage in an artistic criticism and aesthetic recuperation of the overexpansion of modern technology, which has resulted in the differentiation between objects and the self.

壹、莊周與惠施的生死至交之友情

《莊子》一書，經常出現師徒以道為親、遊學相伴的畫面，許多發人深省、膾炙人口的話語，都是在體道、說道、求道、問道的師生情境中出現，例如〈齊物論〉南郭子綦與顏成子游談及的「天籟」境界、〈人間世〉假孔子與顏回對話所觸及的「心齋」工夫、〈大宗師〉女偶與南伯子綦所發微的「朝徹」、「見獨」、「撻寧」等內容。這些師徒對話，用神話學的原型意象 (archetypal images) 看，可視為智慧老人 (Wise old man：啟蒙者) 與英雄 (Hero：受啟蒙者) 啟程於求道歷程間的傳承對話。¹ 這種啟蒙情境，可視為先秦最早的「準公案」起源，一方是充滿人生疑情的求道者 (尋寶者)，另一方則是歷劫歸來的體道智者 (帶回寶物者)；² 對話的展開通常由求道者發起，但敞開真理和話語魔力的主導者，當是由智慧老人扮演。亦即體道者才是道言流出的活水源頭，求道者則扮演等待被灌溉的空杯。這種對話方式，帶有宗教式的啟蒙 (上) / 受啟蒙 (下) 的教導意味，兩者的智慧是暫時不平等的，而智慧大師的話語則多少帶有啟示氛圍，甚至神聖、權威性。³

- 1 神話學中的智慧老人與英雄啟程之間的啟蒙傳承和結構，參見坎伯 (Joseph Campbell)：《千面英雄》，朱侃如 (譯) (臺北：立緒文化事業有限公司，1997年)；關於智慧老人的原型討論，參見艾倫·奇南 (Allan B. Chinen)：《秋空爽朗——童話故事與人的後半生》，劉幼怡 (譯) (北京：東方出版社，1998年)。關於道家的求道歷程與意識轉變的敘事結構，可從英雄啟蒙結構來加以分析，請參見拙文：〈莊子神話哲學的系統性研究——意識的起源、發展與回歸、圓融〉，《清華學報》(臺灣)，新34卷第2期 (2004年12月)，頁327-382。
- 2 〈天地〉篇有一則黃帝「遺其玄珠」又「索回玄珠」的過程，這個遺失又尋回寶物的譬喻，便是求道與得道的神話隱喻之遺跡。〔清〕郭慶藩 (輯)：《莊子集釋》(臺北：華正書局，1985年)，頁414。另外，宗教對解脫的追求歷程可從神話的英雄旅程之敘事模式來加以考察，請參見坎伯：《神話的智慧》，李子寧 (譯) (臺北：立緒文化事業有限公司，1996年)，頁169-194。
- 3 〈逍遙遊〉曾提及體道智慧的權威性：「瞽者无以與乎文章之觀，聵者无以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聵盲哉？夫知亦有之。」《莊子集釋》，頁30；詹姆斯在研究冥契體驗時，亦發現體驗者常呈現一種尊崇氛圍，見詹姆斯 (James Willian)：《宗教經驗之種種》，蔡怡佳、劉宏信 (譯) (臺北：立緒文化事業有限公司，2001年)，頁458。而道家的體道亦確實帶有冥契體驗的味道，參見拙文：〈道家的自然體驗與冥契主義——神

當然，《莊子》對道的莊嚴體會，同時也帶有自我解構的平淡、切近、當下等特質，如〈知北遊〉所謂：道在螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺，道乃「無逃乎物」地示現為「周遍咸」等眼前、當下、普遍的一切平凡可親物。⁴但不管道如何具體地肉身化在一切處、為一切物，隨地的平凡處、當下的平淡事，雖都可觸目即真、體之即神地朗現出道之風貌；但一樣不可忽略的是，《莊子》在傳遞這種即平凡即神聖、即玄遠即平淡的詭辭智慧時，求道者一開始確實常有摸不著頭緒的困惑。⁵不可諱言，《莊子》一書的說道者有時遙指藐姑射的神山仙人（〈逍遙遊〉），有時近指螻蟻瓦甓（〈知北遊〉），一會兒上說登高不慄、水火不濡不熱（〈大宗師〉），一下子回到無所逃於君臣父子的塵網（〈人間世〉），說道者猶如千眼千手觀音般，橫說豎說都是道的姿態，而這個隨緣揮舞風采的點撥者、棒喝者，確實具有權威的特質。⁶

上述啟蒙式的對話情境，讀者應該頗為熟悉，它經常帶給讀者參究、領悟的滿足。⁷然而《莊子》還有一個相對邊緣、卻總能帶來刺點和樂趣的對話現象，它屬於誦友之間的平行對話，精采又具話題效果，這便是惠施和莊子之間的話語爭鋒。由於兩者並非師徒而是誦友，惠施非但不是莊周

秘·悖論·自然·倫理》，《臺大文哲學報》，第74期（2010年5月），一一回到老莊文獻詮釋它和冥契主義共同特徵的呼應關係。至於佛教，史泰司亦認為可放入冥契主義脈絡來加以考察，參見史泰司（Walter Terence Stace）：《冥契主義與哲學》，楊儒賓（譯）（臺北：正中書局，1998年）。

4 《莊子集釋》，〈知北遊〉，頁750。

5 例如〈齊物論〉中的情境對話，顏成子遊看到南郭子綦的隱机狀態、喪我神情，便發出「何居乎？形固可使如槁木、而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也」的困惑；而〈知北遊〉中的「知」到北方遊學問道，向無為謂、狂屈、黃帝問道求教所得的答案是：一無所說者竟是最契悟於道，說的最多者反倒離道最遠。對「知」這個初學者而言，答案顯然吊詭的難以理解。《莊子集釋》，頁43、729-731。

6 這裡的權威並不是話語壟斷或不可檢證，說道者的權威並非來自不可被質疑的天啟或先驗特權，而只因它具有先行體驗者的前輩身分，又能無私地將其經驗傳承出來。這樣的語話權威，或許可類比高達美所謂詮釋學中的經典權威概念，參見高達美（Hans-Georg Gadamer）：《真理與方法》，洪漢鼎（譯）（臺北：時報文化出版公司，1993年），頁365-375。

7 關於《莊子》寓言故事遠於哲學概念的分析，而近於故事情境的啟發，本人曾有專文探討寓言故事「即事說理」的深刻性，〈從《老子》的體道隱喻到《莊子》的體道敘事——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言藝術〉，《清華學報》，新40卷第1期（2010年1月），頁67-111。

觀點的信徒，甚至經常出現針鋒相對的思維，兩者的平行地位、對反觀點，再加上兩造皆有敏銳的語言才華，結果便產生一連串箭鋒相拄的火花，激起讀者的思想快感和語言樂趣。⁸

《莊子》一書，除了記載惠、莊的對話，也出現莊周對惠施的生命評點，其中流露對惠施的生命形態、處境的悲憫，批評語調中仍充滿深深的同情，那是對人生走向茫昧外馳的命運之感傷，同時也是對好友的不捨不忍之悲情。然而從文獻記錄看來，莊周和惠施儘管立場南轅北轍，卻總能盡興暢談，甚至在《莊子》一書中，少數帶有莊周自傳身影的描繪處，通常都和惠施身影連繫一起，從這些蛛絲馬跡中，我們約略可推知（它們雖未必能被視為史實，卻仍可帶給讀者有關莊周身影的片段懷想）：他大概喜愛散步漫遊（例如魚樂之辯便發生在兩人閒步遊於濠梁）、他曾有妻氏（惠施曾在他喪妻的第一時間往弔並責其無情）、他一生保持與政治權力的批判性距離（我們從惠施相梁卻忌諱莊子之才，而腐鼠鷓鴣之譬則顯示出他對權力汙濁的批判）⁹……最後，根據〈徐无鬼〉的記載，莊周更親身為惠施送葬，並留下一段對良友深情款款、依依不捨的譬喻之言：

莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：「郢人堊墁其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷，郢人立不失常。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試為寡人為之。』匠石曰：『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣。』自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無與言之矣。」¹⁰

8 從《莊子》留下的惠、莊對話看來，和《孟子》強力評斥異端做一比較，可以看到莊周在面對立場極端不同的思想者，其態度和形式和孟軻相當不同，這顯示莊周面對他者和包容異議的能力，要高出孟子，也因此顯示出更多歡怡的對話趣味。當然孟子這種斥異端的捍衛立場，和他所欲樹立的正典道統密切相關；而莊周對物論的兩行立場，則自然走向包容異議。

9 〈秋水〉：「惠子相梁，莊子往見之，或謂惠子曰：『莊子來，欲代子相。』於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：『南方有鳥，其名為鷓鴣，子知之乎？夫鷓鴣，發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鴟得腐鼠，鷓鴣過之，仰而視之曰「嚇！」今子欲以子之梁國而嚇我邪？』」《莊子集釋》，頁605。

10 《莊子集釋》，〈徐无鬼〉，頁843。

莊周譬喻巧妙絕倫，但也令人酸楚莫名。以一對遊走江湖的共命藝人為譬，兩人間除了一搭一唱的絕佳默契外，更突顯信任乃至可以託命的生死至交。莊周甚至感傷地說出：惠施一死，再也沒有可以對上話的人了。顯然，惠施善辯愛辯，在智慧角力、話語遊戲這一舞臺上，是莊周絕無僅有的對手，兩人終其一身觀點分歧、未曾交會，但莊周妻死而惠施往弔，留下莊周對有情無情的一番肺腑之言；而當好友惠施先化而去，莊周往弔便不能不暗暗流露不捨與感慨的有情痕跡。這段友誼足以令人興發想像，更重要的是，兩者對話的內容，保留了智慧靈光，有待探討。

基本上，本文將《莊子》一書所保留的兩者對話文獻，歸納為所謂「惠莊三辯」，這三個論辯主題，其實都共同涵攝在一個相通的母題上，亦即兩者對自然、生命的觀看、思維方式的差異。兩者反映出基本對立的世界觀：前者筆者將其視為技術的自然、生命觀，後者為藝術的自然、生命觀。本篇論文，基本上就是以《莊子》一書所保留的惠莊對話文獻為線索，一者呈現兩者在思維、觀看和角度上的差異；二者比較技術和藝術的自然、生命觀的不同內容；三者以海德格（Martin Heidegger）的「科技與沉思」觀點來呼應、比較兩者，希望藉此深化道家的自然生命觀，以展開道家對技術霸權的批判和拯救。

貳、〈齊物論〉反對論辯和惠莊三辯並不矛盾

惠、莊對話經常帶給讀者刺點、快感，筆者將兩者對話主題歸納為「惠莊三辯」。然而熟悉《莊子》者，自然會立刻舉出〈齊物論〉反對論辯或辯論無效的主張，¹¹因此強調惠莊三辯及其趣味，豈不自違「齊平」、「物論」的基本立場？這是首先要澄清的問題。

11 〈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，而果非也邪？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，則入固受其豎聞。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！然則我與若與人

〈齊物論〉確實批判爭辯，它不但不認為真理可以愈辯愈明，反而指出辯者背後通常蟄伏自我中心主義的固著與偏執，所以辯論與其說是為了理出真理道路，還不如被披露為「自我宣示」和「話語權力」的競爭。〈齊物論〉就將儒家和墨家各自出於一端知見卻固守自家真理，結果落入相互攻訐的現象，評論為「故有儒墨之是非，以是其所非而非其是。」¹²莊周會這樣看問題，主要因為他深刻洞悉人無所逃於：語言的結構網羅和觀點的視域限制，而兩者又緊密交纏地綁架了人的見與識。人的觀看、理解、思維等看似純粹客觀的理性活動，實乃在歷史文化的特定時空中，透過語言才能被形塑出具有組織性的認知圖式；是語言的形式決定了人的思維方式和認知圖式，而語言形式又建立在語言的二元結構上，透過二元的對比區分，人才能進一步辨別、界定、分類、組織、演繹出一連串複雜的符號網絡。如此一來，人的認知其實都在特定時空中被語言結構、話語形式所支配，然後才能在一個集體的文化符碼脈絡下進行認知、溝通、交換、競逐。莊周這樣的分析，主要不是為了說明語言符號與文化建構的積極有效性，而是為了批判語言結構的實體化、文化符碼僵化為意識型態的危機。¹³

人不可能有純粹超然而絕對客觀的認識，認識不能沒有觀看視域的涉入，而每一視域的敞開必然同時遮蔽其他視域，任何人的觀點宣示都沒有全稱肯定的權力，都只是暫時一偏之見的語言產物，因此莊周曾以孔子昨非今是為例，勸告惠施不要固持己見，因為隨著時間流變，人的觀點也自然跟著演化：「莊子謂惠子曰：『孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九非也。』」¹⁴人都只因站立的位置而看

俱不能相知也，而待彼也耶？」《莊子集釋》，頁107。

12 《莊子集釋》，頁63。

13 道家對語言結構的權力支配之批判、治療與活化，是個相當複雜的課題，筆者曾有多篇論文加以申論，最近則嘗試透過和法國後結構主義巨匠羅蘭·巴特（Roland Barthes）的對話，將道家對語言與文本的解構活化，帶向更當代的語境中來理解。參見拙文：〈羅蘭巴特與莊子的旦暮相遇：語言、權力、遊戲、歡怡〉，「漢法文化對話國際研討會」論文（桃園：中央大學法文系，2010年10月8日）；〈論《莊子》的文學力量與文本空間：從羅蘭巴特「文之悅/醉」之眼來讀莊、注莊〉，「第十二屆文學與美學國際學術研討會」（臺北：淡江大學中文系，2011年5月13日）。

14 《莊子集釋》，〈寓言〉，頁952。

到一角風光，同時也就看不到其他視角的美好，所謂「物无非彼，物无非是」，「（事）物」總只能從這樣角度被看待為「彼」，從那樣角度被看待為「是」，沒有任何人有全知全能的總體視域能力，能看到所謂物之全貌。莊周要告訴人們，所謂觀點（知見）實乃人類透過語言（名言）而訓練出來的特定模型之見（名以定形），身處文化符號建制下的人（始制有名），都無能見到物之在其自己的本然全貌。然而，偏偏語言有一種固著的中心化習性，一旦習得一種觀看方式並重複這種活動，語言結構便會內化為強迫性的慣性模型，使我們一再演繹特定觀物的認知活動，並只允許我們看到這個角度的物貌，其結果將使人陷入自是（中心自戀）、非他（他者暴力）的權力競逐中，對此〈齊物論〉斥之為：

自彼則不見，自知則知之。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。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？〔……〕是亦一无窮，非亦一无窮也。¹⁵

對莊周言，儒墨各自以真理使者自居，其實都不免落入「彼亦一是非，此亦一是非」、「是亦一无窮，非亦一无窮」的田地，結果都成了是非人。「是非人」特別是指沒有意識到人的認知和特定話語的形構關係，沒有自覺觀點背後的限制卻一味膨脹片面知見為絕對真理的人，這樣的人必然帶有強烈自我中心主義的偏執狂傲，他只容許「自是」同時必然要「非它」，如此一來，原本屬於觀點視角的選擇差異，被當成是真理的是非對錯，所以必然要落入正邪的鬥爭，挺身為真理而戰，為鬪駁異端而鬥。¹⁶

從道家的角度看，所有的人甚至人類的認知活動本身多少都帶有權力特質，是人都難免要捍衛他的所見所知，難免「蔽於人而不知天」，習慣

15 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁66。

16 孟子闢楊朱與墨翟，佛教闢印度外道，理學家闢佛老，基督教闢異教，印順闢熊十力，牟宗三闢印順等等，人類自古來以「真理」鬥爭「非真理」的話語權力爭戰，從未止息，由莊周看來，這反而呈現出物論多元的豐富。

性地從自我中心的眼光看世界，如〈齊物論〉所謂：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」¹⁷這是因為人的是非觀點背後的「知」，其實是被時空話語形塑的「成心」所構作而推動，莊周毫不客氣地指出「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」、「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」¹⁸由此可見，辯（語言爭辯）、知（片面認知）、心（成心成見）三者實為緊密相扣、連環交纏，而看似為真理而辯的背後，恐怕有一股未被察覺、比人巨大的力量，在其中臥虎藏龍或者鳶飛魚躍著。

這些由成心所推動而構成的認知和語言活動，絕非中性而無傷大雅，剛好相反，它們都是消耗生命活力、造成衝突矛盾的主因：

大知閒閒，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，日以心闢。縵者，密者，密者，小恐惴惴，大恐纒纒。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，以言其老湫也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變態，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。¹⁹

就因為語言論辯爭勝背後，常挾帶自我耗損、傷害他者的權力、暴力本質，促使莊周對是非無窮的爭辯採取「批判而超越」的態度，正如〈齊物論〉所謂「欲是其所非而非其所是，則莫若以明」、「聖人不由，而照之於天」、「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮」、「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」。²⁰批判的部分，正如前述，與其跟著大家一窩蜂掉入「是非人」的爭奪戰區中，不如去反省並揭露（以明）真正的糾結，照見語言的「方生方死」之相反又相成的二元結

17 《莊子集釋》，頁93。

18 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁56。

19 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁51。

20 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁63、66、70。

構性，深明人人都只侷限在「自我觀之」的片面，然後從中試著超越是非不斷的循環圈套，來到一個能看清語言風暴卻又寧靜自處的「中央地」（環中、道樞），如此方能在無窮是非中保持「遊刃有餘」，這種「以應無窮」、「和之以是非」的超然能力，莊周又將其稱為「兩行」。

「兩行」之說，頗為關鍵，一則它告訴我們「齊」「物論」並不走向語言的絕對否定論，再則它告訴我們所謂的「齊」絕不是統一言論的平齊，因為這違反「天籟」、「物化」那種肯定差異極大化的主張。〈齊物論〉所謂「天地與我並生，而萬物與我為一」、「天地一指也，萬物一馬也」²¹的「一」，並不是將形形色色的萬物差異取消而融合成所謂的同一道，反而是在強調：萬物「咸其自取，使其自己」地唱出自身生命的風格特質，而且彼此間又能在「物化」、「氣化」的交融互滲的過程中，共融共榮為一親密相關的連續性整體，這一充滿差異卻又共融的整體性，便是所謂的「道」、「一」。可見，這個「一」實乃由具體化的差異之「多」所交響而成的整體性隱喻，並非指涉任何抽象的同一性。²²〈齊物論〉對萬物的差異多元風格給予肯定，所謂：「无物不然，无物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢悅僇怪，道通為一。」²³

同樣地，對人間各種透過語言符號所形構的多元觀點、意義多樣，同樣保持尊重多音複調、接納眾聲喧譁的態度，只是包容多元的容納態度背後，有深刻省察所帶出的批判解構性，所以雖解放任何中心主義所帶來的真理獨斷性，促使人們試著傾聽並容許不同甚至對反的聲音，但這些由人類語言符號所建構出來的片斷意義，對莊周言，它們自身都不能免其虛構性。²⁴人類雖因共同約定俗成而賦予意義和價值，然而一旦將這些片斷意義

21 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁79、66。

22 關於天籟、物化、氣化的「一多相即」之討論，參見拙文：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》，第16期（2010年6月），頁1-44。

23 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁69-70。

24 當然莊周眼中的虛構，若從另一角度看，亦可說呈現了人的符號之創造建構性，例如卡西勒認為人是使用符號的動物，而語言符號本身便決定了實在而不是符應外部的實在。簡言之，卡西勒的語言觀傾向肯定其積極建構性，道家則對語言決定實在的魔力有高度的戒慎恐懼。參見卡西勒（Ernst Cassirer）：《語言與神話》，于曉（譯）（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994年），頁9-10。

視為先驗本質、唯一中心，人們便犯了以虛為實、以假為真的「實體化」危機，也就落入意識型態的僵化。

莊周的「兩行」並非相對主義立場的什麼都可以，而是對語言的虛構性、建構性本質「以明」之後，解放了價值中心主義的排他性、單行道之獨斷，讓人們理解任何正向價值建立的同時都可能成為意識型態中心，結果造成一連串負面價值的邊緣化暴力，²⁵所以才要時時疏通二元對立所造成的此疆／彼界之硬牆，讓觀點可以交流、視域可以對調，意識型態才能再度流通而不斷活化。

這種既批判又超越的反省、觀照之智，並非一般人能有。一般人往往被語言推動而掉入成心、成見中，自戀地堅持一己知見而走向好辯爭勝，其結果正如上述〈齊物論〉指出的悲哀命運：深陷其中而虛耗一生，為一知一見而相刃相靡，其行如馳、終身役役，終點當然是生命欲力消磨殆盡、莫使復陽。莊周深感好友惠施也掉入有限追逐無限的悲哀處境：「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。」²⁶他感嘆這不是最有智慧和活力的存在方式，因此要人止息盲目的辯論爭勝，重新找回寧靜的中心點（環中）、超然靜觀的高度（天鈞），如此才能在物論多元之間促使不斷對話、立場交換，而這一能超然觀照又能包容多元的活性空間，才足以發揮「兩行」的解構活力。

換言之，我們不能將莊周與惠施之間的對話，視為儒墨是非的爭辯，倘若如此，莊周便自違了〈齊物論〉既批判又超越的「以明」精神。如果能善解惠莊對話的精神，可看出惠施這一方是屬於「觀點主義」的辯論立場（「以物觀之，自貴而相賤」），他確實不能外於儒墨是非的爭辯，然

25 《老子》第二章所謂：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」

26 《莊子集釋》，〈養生主〉，頁115。又莊子曾以昭氏、師曠、惠子三人為例，說他們皆落入以知爭勝的悲哀處境，尤其惠子終身更被堅白之論的爭辯所耗盡：「道之所以虧，愛之所之成。果且有成與虧乎哉？果且无成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。」《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁74-75。

而莊周這一造則顯然不是如此，他和惠施多次對話所透顯出來的是屬於「非觀點主義」的敞開態度（「以道觀之，物無貴賤」）。惠施帶有強烈辯勝的企圖心，莊周則帶著鬆解對立、回歸本源的悠然心情。用本文所欲討論的話題說，惠施是一種「自我觀之」的技術性、對象化思維，莊周則是「虛以待物」的藝術性、敞開思維。上面這個看似為莊周開脫辯名的說法，筆者以為只有回到「惠莊三辯」的具體脈絡來加以證明，而在這之前，底下還要先分析惠施和莊周這兩種不同思維。

參、惠施之「知」與莊周「無知之知」兩種思維差異

莊周反對盲目去論辯爭勝，是因為認知觀點的背後，總是被成心所推動而難以自覺，所以對一般人樂此不疲、誇誇自矜的「知（盛）」，確實抱著批判而懷疑的立場；²⁷前面也曾透過「兩行」一觀念，說明莊周並非虛無主義，因為他不是主張「知」毫無意義或價值，只是要反省並覺照「知」所可能帶來的獨斷、片面、僵固等宰制弊病。在筆者看來，莊周所要進行的是對認知和話語的權力批判，²⁸然後期許能在腐臭中再生神奇，亦即治療和活化是並生的，看似消極的權力批判，實深刻地隱含著剛健的復活力道。如何說？因為唯有不斷解放認知的轄域化（territorialisation）之邊牆，人類的觀點才可能進行符號活化的再遊戲，才不至於掉入文明異化的意識型態牢籠。

對比於「知」的自戀、中心、片面、獨斷等霸權特性，莊周另外提出一種「不知」或「無知之知」的態度，這是對任何自我中心立場的膨脹給予解構、懸擱，而敞開出一種傾聽的虛位空間；在這虛位空間中，任何觀點的暫時設定都將自我節制、開放，這種去中心主義的虛位態度，與其說

27 〈人間世〉：「名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」《莊子集釋》，頁135。

28 從這一角度看，莊周可能和法國學者傅柯（Michel Foucault）所謂的微觀權力之批判有對話空間，因為傅柯的權力批判正是深入人的認知和話語型態中來揭露之。參見氏著：《知識的考掘》，王德威（譯）（臺北：麥田出版公司，2001年）。

是一種立場，不如說是超然的觀照態度，這一觀照並非立場的佔有與擴張，而是立場的解構和敞開。對於這種虛懷若谷的態度，〈齊物論〉有段近乎公案對話頗為傳神：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」
 「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」
 「然則物无知邪？」曰：「吾惡乎知之！雖然，嘗試言之。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：民溼寢則腰疾偏死，蹇然乎哉？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，鴟鴞者鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鰭與魚游，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？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」²⁹

齧缺對王倪的三問，王倪首先透過三不答（或三次對提問的懸擱），正是為了對治人類的認知膨脹和中心主義，表示出一種既抗議也是淡出的態度。齧缺可謂人類認知心態的象徵，他所提的三個問題，都圍繞著「知」的課題：一、人是否能夠為萬物建立共同的認識準繩，人能否成為萬物萬物的衡量尺度？二、人是否能夠確認或質疑自己的認識能力？三、事物是否完全無法被人所認識？

王倪則是莊周化身而代表另一種「無知之知」的象徵。他的三不答並非不可知論，因為從他接下來的態度和回應，便可理解他所以先示現三不答姿態的背後精神。王倪這三不答，或者三番「不知道！」的回答，乃是為了斬截齧缺的思維慣性、跳出桶中腦的牢籠。因為齧缺提問背後所反映的認知模式，是一種由語言所建構的成心之見，亦即由人類的語言符號所決定的觀看方式，所必然帶出的人類中心之認知圖式和觀物微向，並且慣性地以這種權力思維強迫萬物接受人所設定的認知準則。然而對王倪而

29 《莊子集釋》，頁91-93。

言，這種「知」雖暫時因人為約定而有其實效，卻同時帶有暴力的宰控性，而可能將人的認知思維給模式化。因此王倪要先截斷眾流，然後再提出另一種敞開思維來解放它，這便涉及「不知」或「無知之知」的內涵。

從王倪化被動為主動而反過來對齧缺的三個批判性質問：「三者孰知正處？」「四者孰知正味？」「四者孰知天下之正色？」這無疑是要透過不同物類的存活方式之多元差異，其中人類不再是標準中心的當然預設，反而成為萬物多元差異中的一類而已，彰顯出同一標準尺度的暴力性。而人一向理所當然地視自己為尺度的設定者，將自己視為觀看的核心，認為他的觀看標準便是真理的定位尺。由於人是一種卡西勒所謂使用符號的動物，因此透過語言符號的命名、分類過程，便具有自己決定、建構實在的能力，這可以說是人的莊嚴宏大。但從莊周看來，這個語言魔力同時也可能帶來思維的危機，以及對萬物的強大宰控性。這種思維危機，筆者前面將其描述為意識型態的封閉僵固性，因為語言「名以定形」的權力習性，會自己重複已然定性的標準或模式；更糟的是，這種人類中心主義的認知霸權，由於「自我觀之」地唯人獨尊，因此原本天籟一般「咸其自取，使其自己」的物化多元現象，從此被人類符號之網重新打上另一套秩序編碼，³⁰而人類不同歷史地域、不同語言文化又各有不同的符號網絡，如此一來，萬物便成為任隨人類符號宰割下的犧牲品，人們按照自己的需求和興趣，製造出不同標準的羅網來，其結果便是萬物自身的聲音不再被傾聽，萬物只成為有待被填入符號尺寸的代數罷了，從此便落入王倪所痛斥的田地：「仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」所以王倪三次「不知道」的回答，其實是代萬物發出嚴正的抗議，它仿若禪宗截斷眾流般的獅子吼，要對人類中心的觀物暴力發出最直接的棒喝，由此呈現出反省的空隙：人應該正視人類語言和觀點的獨斷暴力，應該培養出擱置判斷的虛懷能力。這種能力便是對「知」的批判和超越，朝向另類的所謂「不

30 相反地，我們看到莊周企圖回到萬物處在看似亂碼卻氣化為一的原初關係：「種有幾？得水則為鰓，得水土之際則為蠃蟻之衣，生於陵屯則為陵島，陵島得鬱棲則為鳥足，鳥足之根為蟻蟻，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，生於窻下，其狀若脫，其名為鴝擬，鴝擬千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食醢。頭膝生乎食醢，黃軀生乎九獸，腎胔生乎腐蠶，羊奚比乎不羶，久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」《莊子集釋》，〈至樂〉，頁624-625。

知」或「無知之知」的敞開，而《老子》便以「谷」之意象來做為這種虛懷、能容的隱喻。³¹

說它「『不』知」，是因為它有能力對人的符號之知進行設限、反觀，「不」便是懸擱的「解構」作用，由此王倪才會再三以「吾惡乎知之」回應，這便是對「知」加以「不」的擱置能力。從另一方面講，看似空洞的虛位態度，實乃因解構了人類「自我觀之」的特定觀物角度，因此敞開、讓出全方位的傾聽空間，人的讓出使萬物得以朗現自身，自我觀看的讓出使萬物的歌聲得以被傾聽。從此由「知」的解構而敞開「無知」的空間，這一全然虛位、敞開讓出的純粹空間，並非絕虛空洞，反而充沛千差萬別的天籟交響正被聆聽著，就是這萬物以本色朗現、本音唱出的天籟交響，其所共振的物化大美，充實了莊周所謂「無知之知」的豐盈內涵。

這種「不知」或「無知之知」，絕不容易獲得，因為人人都幾乎難逃語言法西斯的強權支配，³²只有透過對人的主體自我和語言驅迫的不斷解放，用〈人間世〉的話說，只有達到心齋的「虛」之覺察，才有能力懸擱語言權力對自我和萬物的支配性：

氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。〔……〕聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼閔者，虛室生白，吉祥止

31 《老子》二十八章：「為天下谷，常德乃足，復歸於樸。」三十二章：「譬道之在天下，猶川谷之與江海。」四十一章云：「上德若谷。」六十六章：「江海所以能為百谷王，以其善下之，故能為百谷王。」總之，谷的空、虛、容、納、下等意象，成為「無知之知」的敞開性之最佳隱喻。

32 正如羅蘭·巴特所指出的：「語言是一種立法，語言結構則是一種法規。我們見不到存在於語言結構中的權勢，因為我們忘記了整個語言結構是一種分類現象，而所有的分類都是壓制性的：秩序既意味著分配又意味著威脅。〔……〕同樣，語言按其結構本身包含著一種不可避免的異化關係。說話，或更嚴格些說發出話語，這並非像人們經常強調的那樣是去交流，而是使人屈服：全部語言結構是一種普遍化的支配力量。〔……〕語言結構運用之語言既不是反動的也不是進步的，它不折不扣地是法西斯的。因為法西斯主義並不阻止人說話，而是強迫人說話。」參見《寫作的零度：結構主義文學理論文選》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2004年），頁5-6。

止。夫且不止，是之謂坐馳。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。³³

心齋的工夫重點在「聽之以氣」，而前提必須通過「聽之以耳」與「聽之以心」這兩關，就像〈齊物論〉聆聽天籟前必歷經「形槁木」「心死灰」，³⁴〈大宗師〉進入「同於大通」的「坐忘」前必經歷「墮肢體」「黜聰明」。³⁵對耳與心的必要超越，乃因為人的身體和知見已被語言符號所規訓和定模，它們作用的同時便會對萬物進行特定尺度的裁剪判量，使我們陷入自身所編織的符號羅網中。³⁶聽之以氣、同於大通、聆聞天籟三者，實為同一體驗，其前提建立在人能敞開「自我觀之」的中心主義，將「我」（故事中顏回之主體自我）以及「我」所挾帶的種種符號標籤（顏回所堅執的仁義禮樂等名相）給予「喪」除，這一從「有回」到「未始有回」、從「我」到「喪我」的轉變，「心齋」便透過「虛（讓）」這一概念來呈現。看似虛玄的「聽之以氣」原來只是為了帶出「虛而待物」的敞開能力，因為先前的耳與心之知覺活動皆不離「自我觀之」，現在經由「耳目內通」、「外於心知」這雙管齊下、內外兼治的支離工夫，原本固持的觀物微向便退位而讓出一個純粹空間——「虛」。這個純粹之虛，既是指身心澄明的敞開狀態：無知、空靈、吉祥，即所謂「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。」也是萬物得以自開自落、自吟自唱的物化豐盈狀態，即所謂「以無知知」、「虛而待物」。換言之，這種無知之知的自我虛位化、觀物焦點的模糊化，並不導向不可知論的虛無，反而成就了存有開顯的十字打開，一切存在（包括鬼神人物等）都以其本來面目在這一敞開的純粹空間中棲止安息，盡其情性地朗現它們的活力與大美，這庶幾便是：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，

33 《莊子集釋》，〈人間世〉，頁147-150。

34 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁43。

35 《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁283-284。

36 關於心齋、坐忘前的身心，是如何被語言前見所規訓和內化，請參見拙文：〈《莊子》真人的身體觀——身體的社會性與宇宙性之辯證〉，收於拙著：《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008年），頁85-116。

原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」³⁷聖人純粹敞開退位，天地萬物之大美自然十字打開。

順著這把遊刃有餘的「虛讓」之刀，我們便可解開「惠莊三辯」的糾纏，有了上述對「知」和「無知之知」的比較澄清後，將有助於理解惠莊三辯中不同思維的方式和立場。惠施明顯就是人類中心主義的權力思維，筆者暫時將之歸為契近海德格所批判的表象對象化思維，³⁸而莊周的無知之知則是去人類中心主義的敞開思維，則契近於海德格所嚮往的泰然任之之藝術思維。前者充滿權力宰控的用物立場，後者則是樂於與物相遊的遊戲態度。底下嘗試為「惠莊三辯」給予庖丁解牛。

肆、惠莊三辯的解剖：魚樂與否、有用無用、有情無情

(公案一) 魚樂與否之辯：

莊子與惠子遊於濠梁之上。

莊子曰：「儻魚出遊從容，是魚之樂也。」

惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」

莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」

惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣！」

莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。」³⁹

37 《莊子集釋》，〈知北遊〉，頁735。

38 海德格 (Martin Heidegger) 所批判的表象化、對象化思維，在西方哲學的傳統尤其是指笛卡兒以降那種「純粹觀看」的「我思主體」，然而對海德格而言，這種主/客思維方式，其實自希臘哲學的柏拉圖、亞里斯多德便開其端，而西方現代科技則是其究熟模式；換言之，表象對象化思維其來有自、淵源流長。而從惠施與莊子的對比思維來看，亦可證明這兩種思維有其類型學的一定意義；而惠施的思維模式正可視為東方早期的表象對象化思維之初始型態。

39 《莊子集釋》，〈秋水〉，頁606-607。

這個對話，一般總圍繞在論述形式去推敲莊周有理或惠施有理，甚至推斷莊贏或惠贏，這樣來理解這段話，恐怕未入內核。因為一般人所依據的論述形式或理據，只能觸及惠施的思維方式，並不契入莊周思維，換言之，這是兩種不同思維方式和世界觀的顯現，其差距並非語言二元結構的正反兩造對立，而是「知」與「無知之知」不同層次的對照。用海德格的概念說，惠施傾向知識論的對象化思考（objective thinking），而莊周則是存有論的根源性思考（original thinking）。

辯論的真正發動者，並非莊周，雖然他是第一個開口的人。莊周所謂「儵魚出遊從容，是魚之樂也！」其實並非客觀化的知識命題之提出，而是美學詩歌性的咏嘆，這就好像陶淵明〈飲酒〉詩所吟咏的：「採菊東籬下，悠然見南山。（……）此中有真意，欲辨已忘言。」⁴⁰詩歌的精神在於主體的消融（莊周和淵明皆因虛位化而敞開聆聽於物化），因此當下的萬物（如儵魚和南山）以其活生生、自由自在的本來面目，目擊道存地朗現在前；用「心齋」的話說，這是「虛而待物」所得來的自在、鮮活、豐盈之樂。用一般美學用語說，此時莊周體悟到的和「莊周夢蝶」如出一轍，乃是情景交融、物我兩忘之樂，此樂無關客觀對象是否真正快樂這類知識檢證問題。

莊周不太可能自違〈齊物論〉「不知」的立場，他既反對人去為鱖魚、猿猴、麋鹿、鷓鴣等不同物類設定同一評判標準，那麼他又如何可能以人的尺度來衡量魚的苦樂程度？真正將問題導向客觀知識的論辯和檢證者，當屬惠施。惠施並不契於莊周的詩歌俳句般、當下偶發的情意性表達，認為那是近乎無意義的假命題或者有待檢證的前知識命題，所以他質問：「子非魚，安知魚之樂？」這一追問立刻將莊周那「虛室生白、吉祥止止」之樂給劃破，它另外打開一個知識空間：做為認知主體的你（莊周）「如何可能客觀地判斷」（安知）目前這一外在對象客體（魚）的情緒（樂與否）？換言之，惠施的質疑或提問近於一項知識的爭議：主體和客體之間如何可能建立一條符應的認識道路？

40 [晉]陶潛：《陶淵明集校箋》，龔斌（校箋）（上海：上海古籍出版社，1999年），頁219-220。

表面看來，莊周一開始似乎也被惠施所激而掉入知識辯論的邏輯形式中，但我們若仔細推敲便知，莊周所謂：「子非我，安知我不知魚之樂？」的回問，並不是要去積極說服或論證他真的能客觀地知道魚之樂。因為對惠施言，假使這是客觀的知識就必然有一套可論證的形式加以檢證，而顯然莊周的重點不在此，因此也不可能提出這樣的論證形式。莊周的回答，其真正內涵仍可透過〈齊物論〉來確認，當時王倪在回答齧缺時有段重要話頭，呈露玄機：「庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？」王倪這一看似詭辭的表達，實已透露出他對「知」和「無知之知」的評價立場；亦即一般所謂的「知」對王倪實帶有「無明」的暴力性質（故實為無知），而他所擁抱的「不知」卻敞開了一種「無知之知」的豐盈（故實為真知）。若以海德格的話說，知識的符應之知只是表象了對象，而「泰然任之」的敞開才真正讓真理得以開顯。

如此看來，重點便在於：惠施所謂人如何可能客觀地知道魚樂與否的「知」，在莊周看來實落入：「庸詎知吾所謂知之非不知邪？」亦即這仍是一種人類中心主義的思維心態，因此帶有無明和暴力的特質；而莊周一開始所謂：「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」雖看似無法提出一套讓惠施滿意的客觀論證形式，但這種物我相忘、虛而待物的體驗之樂，對莊周而言正是一種直覺聆聽的朗現，它呼應了「庸詎知吾所謂不知之非知邪」這種「無知之知」。顯然莊周和惠施身處兩個不同的觀物層次，惠施無法跳脫「自我觀之」的人類中心視角，所以也就無法理解莊周「虛而待物」的人魚無礙之樂，因此惠施一再表現出邏輯思維的詰問和難纏：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣！」

惠施這個推論，是典型的主／客對立思維，他甚至為了辯勝莊周，不惜將推論形式逼至不可知論的絕境：主體（惠施我）和主體（莊周你）之間因為互為客體，就像主體（莊周你）和客體（魚之它）一般，其間都有一條無法逾越的鴻溝，因此當你說：「惠施你不是我，怎知我知不知道魚樂與否？」對惠施而言，同理可證明底下這一命題的成立：「莊周你不是魚，所以你也可能知道魚樂與否！」惠施果然是好辯善辯的能手，這一詰問和推論，確實可能將莊周逼得啞口無言；但更嚴重的問題是，惠施甚

至因此犧牲了人類溝通的可能領地，因為惠施的結論將導向溝通的不可可能、認識的不可知。

就在這知識論的邊境上，莊周選擇放棄「知者爭之器」的辯論魔咒，他跳開惠施的邏輯網羅，回到一個「在世存有」(Being-in-the-world)的體驗之「本」。⁴¹希望找回原初那個人魚相忘的「無知之知」的體驗自身，所以莊周避開惠施主客對立思維的泥沼，「請循其本」地邀請惠施回歸那發出詩歌吟嘆的「初心」。而莊周「既已知吾知之而問我」的說法，也回應了惠施「我非子，固不知子矣」的不可知論的困境，因為對莊周言，人類透過語言符號的相對性知識溝通和傳遞還是可能的(所謂「言者有言」)，只是這種知識帶有人類中心主義的建構成分，需要批判和治療，才不至於異化過甚。然而莊周的真正重點還是在於進一步邀請惠施去試著體會：人與萬物在原初無礙的世界中遭遇的「本地風光」。⁴²

(公案二)有用無用之辯：

接下來，我們進到惠莊論辯的第二個主題，它將更明顯反映出兩者的觀物內容，可謂惠莊論辯的核心。這一主題可以「有用無用之辯」來概括：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掇之。」

莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以

41 康德(Immanuel Kant)曾有一名言：「哲學的恥辱在於：我們還未能證明外在於我們的客觀世界是存在的。」而海德格正透過「在世存有」一體會來解除哲學恥辱：「哲學的恥辱不在於我們還未能客觀地證明外在世界是存在的，而在於我們到現在為止還一而再、再而三地去嘗試這些證明。」參見Martin Heidegger, tr. by John Macquarrie and Edward Robinson, *Being and Time* (Oxford, U.K.: Blackwell, 1962), pp. 78-86。

42 這一主客相泯、物我相遊的「本地風光」，《莊子》經常透過魚與水的意象來隱喻，例如：「泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」分見《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁242、272。

汧澗統為事。〔……〕客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於汧澗統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敫者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斲牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」⁴³

〈逍遙遊〉這段文獻，分別以大瓠和大樹為例，透過惠施和莊周面對自然生命的不同態度，彰顯出兩種對比世界觀。上述魚樂之辯，已大約可看出惠、莊不同的思維方式，前者是主客對立格局下的表象、對象化思維，其特點在於將世界當做有待客觀認知的外部對象物之聚合；後者則是主客合一的根源之思、詩性思維，特點在於將人與物視為「在世存有」的親密共在。而魚樂之辯這兩種思維方式，自然也就體現出「用」與「無用（之大用）」這兩種不同的觀物態度。

惠施的喜怒，完全鎖定在「能否為我所用」這一功利實用心態。一開始對魏王贈送的瓠種之期待，正因大瓠品種帶給他的「大功用」之效能想像，然而一旦他嘗試過幾種約定俗成的「定用」試驗，卻發現都不能達成這些現成規定的效用後，這個大瓠存在物便消失其功能性，完全成為惠施心中的無用廢物，所以他由喜轉怒，認為這個大而無用之物徒然消耗其時間與心力，卻完全沒有給出相應的投資報酬率，盛怒之下，採取了極端暴力的毀棄行為：「吾為其無用而捨之」。惠施餘怒未消地告訴好友這個心情故事，豈料引來莊周的嘲諷和感慨，從中我們再度看到道家對實用功利

43 《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，頁36-40。

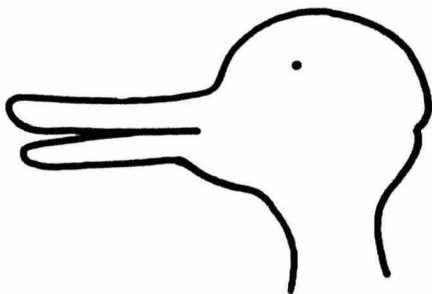
主義的批判立場。莊周開口即對惠施棒喝：「好友你對於『用』這件事的體悟實在太笨拙，差得太遠了！」莊周隨即信手拈出一個寓言，即事說理地呈現出一個驚人的事實：一物或一事，落在不同人的手裡，居然可以產生天差地別的效能出來。但要注意的是，莊周在不龜手之藥的故事後，還有一段評點，將這段故事寓言和隨後評點綜合觀之，才比較能夠看出莊周或道家的物觀之全貌。如何說？

首先，莊周舉出一個心思活潑的無名客，由於他能夠善用不龜手之藥，將藥物從它長期被習慣放置的「定用」舊脈絡中（世世以泝澀統為事）拉拔出來，轉而放置在另一個用的新脈絡（重新用於吳越冬天的水戰防護），結果得到了千差萬別的投资報酬，莊周不無嘲諷意味地對惠施說：「能不龜手，一也；或以封，或不免於泝澀統，則所用之異也。」言下之意，惠施的頭腦仍然被幾種符號的意識型態所控制，對於事物的觀看角度相當固定，不離一般人約定俗成的成心定見，一旦某物暫時不合於這幾種「定用」之見，便立刻造成符號網絡的失序或亂碼，而某物便成為被放棄的廢物（如大樹被遺棄）；甚至當人對「效用」的支配權力落空時，會導致人對物的徹底否定而有毀棄性的暴力作為（如大瓠被擊碎）。

莊周首先是要鬆動或解放惠施「定用」的僵硬性（固拙）。因為就語言符號的反省看來，人們對事物的意義賦予反映出固定的認知視角，這些都不是先天本質的給定，而是人們語言符號暫時構築出來的「一偏之見」，行之既久，當它內化為成心之見，將反控人心走向單線道、獨木橋，以偏概全而不能轉換視角。因此，對莊周而言，愈理解語言符號和成心自我的構成關係，愈容易發展出調轉視域、更換脈絡的「兩行」能力，可以說，當人將視角調動反轉的同時，一物幾乎可以變化成另一物，並增生繁衍出另外的意義。⁴⁴就像完型心理學（Gestalt Psychology）的實驗一般，視角的轉換聚合出另一圖像的產生（如下圖），而不同的觀測焦點幾乎開啟了不同的世界觀之典範，尤如科學史家孔恩（T. Kuhn）所指出的，

44 用海德格的觀念說，從來沒有一件獨立的用具存在，用具總是在一個「用具整體」的脈絡中才得以確認，而在不同的「用具整體」脈絡下，一物便被揭露出不同的存有意義。而如何活化脈絡、更新脈絡而不使一物本質化，便是關鍵。參見*Being and Time*, pp. 95-102。

科學革命的產生通常來自於觀看典範的轉換，從此科學家便活在不同的世界觀底下來觀察世界。⁴⁵



鴨子？兔子？

（錄自孔恩《科學革命的結構》，頁190）

以上圖為例，莊周第一個要啟發惠施的是，你為什麼永遠只看到「鴨子」（或「兔子」）這個圖像？你為何永遠只站在固定的位置觀看此物？一旦你能同時看到「鴨子」和「兔子」這兩個圖像時，就代表你漸趨「兩行」之道，學會了鬆動焦點、轉換視角的能力，如此一來，「定用」的本質（essence）便解放出「活用」的可能性（possibility）。所以莊周啟悟惠施的第一個層次在於：如何從被杜塞的「有篷之心」解構出來，如此才能使容易掉入意識型態化的符號定用，治療解放出差異化的活用。

然而，這還不是莊周的終極立場，因為不管是符號定用或符號活用，基本上都不離人類中心主義的實用範疇，都是將萬物放在人的不同需要尺度下來衡量，它們都是人類功利實用下所建構出來的意義物，並不是物之在其自己的生命存在本身。然而莊周所強調的「無知之知」正是為了從人類對萬物的權力支配中解放出來，亦即要從「用／沒有用」的對立範疇超越出來，回到「無用之大用」的敞開心地、美學世界，在此純粹空間中，

45 孔恩（Thomas Kuhn）：《科學革命的結構》，程樹德、傅大為、王道還、錢永祥（譯）（臺北：遠流出版公司，1991年），頁165-190。

人將一切功利實用的權力支配都給予虛位化，完全不用任何實效的觀看角度來規定對象，只是純任萬物在其自己地朗現自身，而人只是與物相遊、相忘地共在一個美學藝境的樂園裡。對此，上述不龜手藥的故事尾端已約略有所暗示，雖然還不夠清晰，但莊周已點撥惠施：為何一定要將大瓠當作盛水的容器來用，為何不能將大瓠綁在腰上，趁著六月暑熱，好好在風光明媚的潭水上漂浮逍遙，享受一夏清涼。莊周這個將大瓠視為腰舟的怪異舉動，既可以看成是對大瓠的再度活用，更重要的是它透露出深刻的遊戲能力，即將物我無礙地放回美學式的逍遙之境，其中沒有任何關於「用」的權力支配，萬物真正能得其自然天年，人也找回無功利的純真無機，這才是莊周「無用之大用」的遊戲天地。

對於這個完全超越人類中心、功利實用主義的「無用之大用」，第二個有關大樹的案例，就更為顯題了。順著上述對話，惠施不但聽不進好友美言，更反唇相譏地以一個譬喻回敬：他認為莊周上述的大話，聽起來漂亮卻完全沒用，就好像惠施家裡庭院的大樗樹一般，不管最粗壯的根幹、還是較細的小枝，由於它們在匠人的眼中，不是因為長的臃腫、就因為長的捲曲，放不進「規矩」、「繩墨」的器用標準框架中，結果被工匠棄置路旁。言之下意，惠施顯然認為莊周所謂「無用之大用」的一番議論，根本猶如〈逍遙遊〉肩吾的感受：「吾聞言於接輿，大而无當，往而不返。吾驚怖其言，猶河漢而无極也；大有逕庭，不近人情焉。」⁴⁶就惠施言，認知和實用的標準必須「近人情」，合乎常情常理者方為實際有用，因此生活的一切事物（小至容器之瓠，大至木材之樹）皆有一定的規矩繩墨在，不合於規範就等於無用而可遺棄或擊碎。

然而就莊周言，惠施顯然將規矩繩墨加以本質化，忽略了它們是被語言符號所構設出來的，而符號構設必不離特定角度，因此這些語言建立的價值標準不會是絕對，正如〈齊物論〉指出的：人這一符號的使用者（言者）在使用符號的指涉過程中（有言），其意義（其所言者）不會是絕對不變的（特未定也）。⁴⁷因為這些價值意義，可因視域的調整而變化出另外

46 《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，頁26-27。

47 完整的句子是：「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。」《莊子集釋》，〈齊

的規矩繩墨來，正如〈秋水〉篇海神北海若所指出的，人們可以從「自我觀之」而再細分出各種具體角度，如「以物觀之」、「以俗觀之」、「以差觀之」、「以功觀之」、「以趣觀之」等等，而這些觀測角度的不同，便會產生不同的衡量尺度出來。⁴⁸換言之，惠施確實太固執於某種規矩繩墨，甚至將暫時流行的標準給予神話化，因此不容質疑、不許調動，甚至由此否定莊周這種解放性思維，將其視為無用甚至危險，因為在惠施看來這可能破壞了實用的坐標，帶來價值混亂。莊周反對將任何後天建構的暫時標準給絕對化為神話一般，此解放立場符應了羅蘭·巴特的「解神化」主張：

這些省思的出發點，常是當看到我們的報紙、藝術和常識領域成為現實所包裝的一種「自然法則」時，心生不耐所致。即使這是個我們在其中俯仰生息的現實，卻無疑地是由歷史所決定的現實。簡言之，在我們當代情境所賦予的各種解釋中，我討厭目睹自然和歷史在每個環節中混淆視聽，我要一路追蹤，在每一件「想當然耳」的情節之中，鎖定意識型態的濫用，而它們在我的眼裡，正潛伏在某個角落。⁴⁹

然而莊周所帶來的標準鬆動或價值顛覆，其實是創造性的破壞，因為唯有標準可位移，才能帶來再度活用。除此之外，莊周更終極的目標在於：一切價值標準的懸擱、一切觀看焦點的虛位，亦即〈秋水〉篇所謂「以道觀之，物无貴賤」。⁵⁰「以道觀之」便是對「自我觀之」的擱置和虛位，這時人的語言符號之二元結構（如善惡、美醜等標籤）便被超越。可見「以道觀之」便是上述所謂「聽之以氣」、「虛以待物」一般，萬物將

物論》，頁63。

48 《莊子集釋》，〈秋水〉，頁577。

49 羅蘭·巴特：〈初版序〉，《神話學》，許蕾蕾、許綺玲（譯）（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000年），頁iii。

50 《莊子集釋》，〈秋水〉，頁577。

抖落符號的榮華羅網，回到那「凡物无成與毀，復通為一」⁵¹的素樸自然。同時這也是昭氏鼓琴與否的祕密所在：「有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。」⁵²

對莊周的評論而言，昭氏所以能超越惠施就在於能從「有成與虧」的他人眼光標準中跳脫出來，從此進入「無成與虧」的自使自取、自吟自唱的純任自然。換言之，生命或藝術的大美在於，必得超脫社會二元價值標準的窺視。這種抖落一切價值標籤的「無知之知」的觀物、存在方式，便會表現出超越人類中心、超越功利實用的「無用之大用」。⁵³因此莊周苦口婆心地再度邀請惠施，為什麼不跳脫「有用 / 沒有用」的窠臼，任那一棵解離規矩繩墨的大樹安養在天地遼闊的无何有之鄉、廣莫之野中，任其自然天真地自開自落，在那猶如桃花源林的綠坡上，何不放下心中規矩繩墨的掛礙，像個天真無邪的孩童般遊戲其間；莊周更告訴我們說這裡近乎樂園，其中沒有傷害和暴力（不夭斤斧、物无害者、安所困苦），只有恍若天長地久的悠悠靈光（Aura，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下）。

莊周也警告惠施，不要以為人做為符號的使用者，便可肆無忌憚地任意獵捕萬物，這種以暴力對待萬物的態度，就好像獵食者狸狌一般，看似機伶狡獪（卑身而伏、東西跳梁）而總是得利（以候敖者），但就在這暴力獵捕的外馳過程中（不辟高下），狸狌其實深陷一個更大獵戶的天羅地網中，成為最大的獵物而徒勞罔費，結果：「中於機辟，死於罔罟。」換言之，莊周並不認為人這個符號使用者是真正自由的，他其實並不是撒網者，語言符號本身才是真正的權力支配者，它強迫人們不得不如此命名、不得不繼續如此分類下去，結果由語言衍生語言的天羅地網之編碼，人成為這個羅網中心的大獵物。用現代科技現象來觀察，便可證明，當人類將所有萬物都視為能量資源而任意索取時，人們居然忘了這種思維方式也悄

51 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁70。

52 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁74。

53 〈則陽〉篇有一段類似的文獻：惠子謂莊子曰：「子言无用。」莊子曰：「知无用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廟足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「无用。」莊子曰：「然則无用之為用也亦明矣。」《莊子集釋》，頁936。

悄悄地過渡到人的身上來，人也成為資源的一環，在人力資源的生產鏈之下，人既是萬物的獵食者（能源的吸血鬼），同時也成為生產鏈的獵物，就好像卓別林（Charlie Chaplin）默片《摩登時代》（Modern Times）中身處大機器生產齒鏈中的人，不折不扣成為機器怪獸的獵物，經濟生產就像需要無止盡的能量吸血鬼一般，而人竟將自己物化為能量而獻祭給它。

總之，我們可以看出惠施在「自我觀之」的物觀底下，充斥人類實效思維的權力支配欲望，這幾乎和現代科技思維同種屬性；⁵⁴而莊周「以道觀之」的物觀，充滿對技術思維的批判和治療，希望由此開出一條美學的觀物途徑，籲請暴力的遠離、物我的親密，讓萬物自然的生機得以暢達，人類得以成為道的守護者、成為自然萬物的遊伴。弔詭的是，在這虛位、讓開的心境中，人類卻因為敞開於天地而得其莊嚴，正如《老子》二十五章所言：「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」就在自然萬物自生自長的無盡生機中，人真正參贊了天地之道的化育，而不是戕賊了天地萬物的生機，如此才成就了渺小中的浩大。

（公案三）有情無情之辯

有情無情之辯，看似與上述兩主題不太相干，實則未然。因為莊周的無情之說，必須放在以道觀之、聽之以氣、虛而待物等脈絡下，才能得到深刻理解。莊周並非要抽象而客觀地討論有情／無情這一看似主體機能的構成課題，他的關懷在於：什麼樣的生命情狀是比較理想而可安身立命。對莊周而言，惠施那種憑藉「知盛」而來的「好辯」，其人生必然落入成虧交纏的矛盾擺蕩，終生相刃相靡地虛耗下去，此種人生實為深陷獵捕與被捕的外馳奔走中，永不得安息。而道家的理想人生，乃是物我相遊相忘

54 本文將惠施的思維方式歸為契近海德格所批判的技術思維，主要是指科技脈絡下，那種用物、宰物的強權式技術思維，而海德格批判這種充滿逼迫的技術強權已遠離希臘早期時代的技術原始風貌。海德格也注意到希臘早期的技術仍然是一種帶出、開顯的技藝參贊；而這種原始意味的技術開顯，筆者認為反倒契近莊子所描述的「技進於道」之百工技藝現象。

地生機共榮，此時萬物得其天年，人得其本真，兩相成全、道通為一，這才是理想的養生之主。我們回到文獻來：

惠子謂莊子曰：「人故无情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而无情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得无情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴！」⁵⁵

這條對話，起頭於惠施一個怪異的提問：「人故无情乎？」這個提問應該是有脈絡的，而惠施看似提問實乃對好友的質問。在筆者看來，惠施可能是在質疑莊周的人格特質顯得無情冷漠。這樣推敲是有理路的，因為從底下的回應中，可以看到莊周顯然是在回答：理想的生命該如何在各種情緒的跌蕩翻轉中，保持超然觀照的安祥心境。所以，筆者認為上述這條文獻，可以和〈至樂〉篇底下這條文獻合觀，或者可將〈至樂〉篇中莊子妻死的文獻視為有情無情的對話背景：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能无慨然！察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」⁵⁶

55 《莊子集釋》，〈德充符〉，頁220-222。

56 《莊子集釋》，〈至樂〉，頁614-615。

做為一生諍友的惠施，在莊周喪妻的第一時間便趕往慰問致哀，然而沒想到眼下的畫面竟是：莊周不但沒有明顯的哀慟情緒，反而臨屍箕踞、鼓盆而歌。惠施質疑的倒不是老友此舉不合禮數之類，而是另一種更深沉的不解和指責，那是近乎情感的控訴，他控訴莊周此人不免太涼薄！換言之，惠施這個「不亦甚乎」的指責，正是〈德充符〉「人故無情乎」的質問。然而莊周的回答確實令人難堪：「是的！我無情！」而惠施這時反倒看似比莊周人性的多，他再度控訴：「一個無情的人，如何可以稱之為人呢？」這幾乎是對好友最嚴厲的痛斥了；莊周淡淡地回答：「這個來自於道、得自於天的形貌具現眼前的我，那裡不是個人呢？」換言之，惠施認為既身為形貌之人，就必然會有、要有合理而分寸的七情六慾之表現，這是一個正常人都該有的情緒或生命表現；然而莊周與惠施的差異處正在這裡，惠施所肯定的有情層次和情的內容，就莊周而言，未必是真情的表現，那只是「好惡內傷其身」、「過尤不及」的不得已表現，這些好惡情緒與其說是自然的流露，倒不如說是被社會符號所規訓的表演。就如〈養生主〉那些在老聃喪儀上不知為何而哭的人一般，被斥之為遁天之刑：「向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。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。」⁵⁷

惠施控訴莊周無情是因為他完全沒有按照常人的情緒性反應，尤其妻死這般人生大事更該出現捶胸頓足或哀毀骨立之情狀，方能顯出深情哀傷之姿！然而對於莊周，真情流露的姿態不一定要合乎社會強行規範的形式，「鼓盆而歌」這一特殊行動也不無可能流露出莊周精心為愛妻特設的另類告別式，其中是否別有不被惠施所理解的深情厚意呢？〈至樂〉底下的解釋證明了這一點。莊周告訴好友說，妻死之始他確實亦不能不慨然，但和一般人不同的地方在於他能觀照自己的情緒，將人類自我中心的好惡放回自然變化大流的「以道觀之」脈絡來重新看待這件事，如此一來，生命從無到有又從有到無這一看似不可解於心的荒謬，實乃只是自然氣化的連環無端之遊戲，它像春夏秋冬一般永無止盡地循環下去，這是物化大流

57 《莊子集釋》，〈養生主〉，頁128。

的天命，也是每一來自氣化而暫時得到形貌的人之天命。惠施所渴望看到的哀傷之情，那是不離人類文化符號所規訓出來的社會之情，並不一定是情感的唯一表現方式，甚至在莊周眼中看來，那不是真正的自然深情，只是好惡內傷其身的濫情。如果我們能靜觀這種情感浮濫的出處來去，它可能正如〈齊物論〉所指出的不堪現象：「喜怒哀樂，慮嘆變慙，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」⁵⁸惠施所渴望看到的這種情緒表現，在莊周看來不免帶有甚深不由自主的虛妄，它反覆無常、跌蕩翻轉、哭笑不由己，彷彿那不知從何而來的哀樂之聲，來無影、去無踪，而人的一生就這樣被推著來、趕著走，如魅影般。

對莊周而言，惠施對常人情緒和生命情狀看的太淺，不能深觀其中的鎖鏈。而理想的生命情狀之表現，必先學會對好惡內傷其身的情，給予靜觀解放、淡泊超然，如此才能昇華出另一種「不益生」的「自然之情」。不益同時也就不損，而不損不益便不落入「有成與虧」的好惡之情，因為這種情感帶有太多符號有為的強迫性，它不是自然感應的生命流動本身；而就像生死猶如春夏秋冬一般，莊周希望人們的原始自然情狀也應該呈現出：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。」⁵⁹換言之，他要我們靜觀情緒的自然來去，而心中卻長保一份淡然的安寧；而不是在群眾的眼光下，強迫自己在眾人的好惡框架中，擠出過分配合的情緒演出，對莊周言，這種情執是他所要超越的，對此他毫不掩飾自己確實「無情」。然而這個「無情」實為導向更理想的生命情狀，在此又可將其稱為「無情之情」，「無情之情」的生命風貌，便是上述所謂能「以道觀之」、「虛而待物」，不與人事物相刃相靡，甚至在物我相遊的美學心境下，成全了物之生機與我之天年。這種解放暴力的待己、待人、待物方式，顯然才是最好的養生之道，因為一切的存在都回到了自然本身的豐盈生機。可見，莊周的無情之說，絕非要人如木石一般無感無應，而

58 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁51。

59 《莊子集釋》，〈養生主〉，頁128。

是由「無知之知」昇華出「無情之情」，對此，王弼聖人「有情又不為情所累」一說，庶幾近之！⁶⁰

而惠施看似主張有情，但他的人生在莊周看來，不免因成毀纏身而好惡內傷太甚，這種情感表現模態確實特寫了常人悲歡喜怒的人生，惠施在此和常人一般悲哀無明，他終其一生損耗精神、勞苦外馳，為了堅白論的一偏之見，終生好辯爭勝，終於精盡神亡而中道夭折，莊周苦口婆心地苦勸好友，千萬不要往而不返地掉入有情眾生的茫昧命運中：「今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴！」

〈天下〉篇曾更加細緻地總評惠施一生功過。惠施自以為的有情人，實乃好辯爭勝，恃才傲物，傷人、傷物、傷己，全盤皆輸，卻毫無省覺：

飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪，此其抵也。然惠施之口談，自以為最賢〔……〕惠施不辭而應，不慮而對，徧為萬物說，說而不休，多而无已，猶以為寡，益之以怪。以反人為實而欲以勝人為名，是以與眾不適也。弱於德，強於物，其塗曠矣。由天地之道觀惠施之能，其猶一蚤一虻之勞者也。其於物也何庸！夫充一尚可，曰愈貴道，幾矣！惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！⁶¹

〈天下〉篇這一覽觀先秦學術思想的文章，最後便結束在這段對惠施的評論上，這是莊周對好友惠施的蓋棺論定，銳利的剖析中流露甚深的同情和

60 王弼主張：「聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」見〔魏〕王弼：《何劭王弼傳》，樓宇烈（校釋）《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁640。當然王弼的聖人是孔聖而非老莊，這已是另類有待澄清的話題。

61 《莊子集釋》，〈天下〉，頁1111-1112。

感慨。惠施雖能依恃知盛之才與話語氣勢，擺弄他人心意，迫使他人啞口難辯，卻一點也不能服人之心；惠施不但未能反省自身的語言暴力，還沾喜於辯勝之賢能。一生猶如狸狽般被話語羅網獵捕而嘵嘵不止，卻以為自己是語言的主人；好作異論來駁人勝人，不知掉入孤寂無友卻自我感覺良好的膨脹中。而好友莊周既旁觀者清，又能從天地之道俯看惠施的忙碌競逐，不免深嘆惠施一生猶如蚤虻，終身役役卻不知為何而忙，這疲憊不堪、無以自寧的狸狽歲月，唯一換來的只是善辯之名。在莊周的眼中，惠施乃如行屍走肉般，靈魂不知飄蕩於何處，唯留形影競逐在堅白論的回音絕響中，這種偏執而飄零的有情人生，不會是莊周心之所嚮。⁶²

伍、惠施、莊周與海德格的可能對話： 技術與藝術的圓通無礙

惠施和莊周上述兩種不同的思維方式（「知」與「無知之知」）、觀物方式（「用物」與「虛而待物」），開顯出兩種不同的存在方式（「好惡內傷其身」與「哀樂不能入」）、兩種不同的世界觀（「自我觀之」和「以道觀之」）。這兩種對比的思維和存在方式，正揭露出截然不同的自然觀：惠施的對象化思維所面對的自然萬物，是有待被認知的客體物，甚至是有待被利用的資源物，因此做為認知主體的人是觀看中心，是給予客體價值尺度的度量者；而莊周的敞開化思維所面對的自然萬物，乃是「天地與我並生，而萬物與我為一」的存有連續性整體，它是主客相混、物我合一、情景交融的無礙世界，自然萬物在此乃以物之在其自己的方式湧現，它不為人類而存在，不受人類的暴力傷害，人將自己虛化退位為純粹

62 本文認為惠施與莊子的有情、無情之討論脈絡，不同於〈齊物論〉在討論真君時的：「如求得其情與不得，無益損乎其真。」也不同於〈大宗師〉在討論道的終極性時的：「夫道有情有信，無為無形。」亦即這兩者的「情」，大抵可以葛瑞漢（Angus Charles Graham）和莊錦章所謂「情實」解之；但是莊子妻死而惠施質問其「人故无情乎」，以及老聃死而眾人不薪哭而哭的「適天倍情」，這一類脈絡的「情」就涉及人的實存情感之表現樣相，換言之，不管惠施與莊子對這類實存情感或沉溺或超越，此「情」不太容易只以「情實」解之而能得到深刻的說明。關於「情實」之說，參見莊錦章：〈莊子與惠施論「情」〉，《清華學報》，新40卷第1期（2010年3月），頁21-45。

的敞開，因此不再是自然萬物的尺度者，在物我相忘於氣化流行的遊戲中天真無機。莊周享受此等逍遙之樂，而放任萬物自使自取的天籟交響，並贊頌為天地大美。

對於惠、莊上述兩種對比的自然觀，筆者認為可以透過海德格的反省來加以對話和深化。基本上，順惠施效用之知加以極致化發展，其結果便近於海德格所批判的近現代科技意味的「科技思維」、「計算性思維」，而莊周的「無知之知」則契近海德格所歌頌的「泰然任之」⁶³、「藝術思維」⁶⁴。海德格在晚期（1953）〈科學與沉思〉一文中，就區分並探討：計算性的科學思維和泰然任之的沉思之思。並在一九五五年〈泰然任之〉一文中，進一步警告我們，現代世界到處充斥著計算性思維的變形，而泰然任之的沉思之思卻幾乎為人所遺忘：

沒有一個時代像今天這樣做如此廣泛的規劃，如此眾多的調查，如此狂熱的研究〔……〕然而——儘管如此，它只不過是一種特殊方式的思想。它的特性在於：當我們進行規劃、研究和建設一家工廠時，我們始終是在計算已給定的情況。為了特定的目標，出於精打細算，我們來考慮這些情況。我們預先就估算到一定的成果。這種計算是所有計劃和研究思維的特徵。這種思維即使不用數來運行，不啟用計數器和大型計算設備，也仍然是一種計算。計算性思維權衡利弊。它權衡進一步的新的可能性，權衡前途更為遼大而同時更為廉價的多種可能性。計算性思維唆使人不停地投機。計算性思維從不停息，達不到沉思。計算性思維不是沉思之思，不是思索在一切存在者中起支配作用的意義的那種思想。因此就有兩種思想，兩

63 〈科學與沉思〉：「在我們的語言中，踏上一條由實事本身出發而選擇的征途，就叫作 *sinnan*，即：沉思。沉思的本質在於：探討意義。這意味著比單純意識到某物更多的東西。如果我們只是有意識，那麼我們還沒有在沉思。沉思比這更多。它是對可問之物泰然處之。」參見海德格：《海德格爾選集》，孫周興（譯）（上海：上海三聯書店，1996年），下冊，頁976。

64 〈科學與沉思〉：「就藝術本質來看，藝術是神力和寶藏，在這裡，現實之物將它始終隱蔽著的閃光每一次都嶄新地饋贈於人，以便他在這光亮中能更純地看到、更清楚地聽到屬於它的本質的東西。」《海德格爾選集》，下冊，頁955。

者各以它們的方式而為有根據的和必要的：計算性思維和沉思之思。我們說，今天人們在逃避思想，這時我們指的是後面這種沉思之思。⁶⁵

從海德格的觀察來看，現代人顯然會認同惠施對莊周的批評，認為「無知之知」是一種無用的思維方式（所以人們逃避「沉思之思」），現今人類已走向實現惠施所渴望的效用性思維，並達到無所不在的計算，這可視為數學思維的極致化表現，它將一切放入精密而嚴格的籌劃體系，又在效用的可靠回饋中，證明自己的真理實用性與權力合法性。⁶⁶

海德格認為，現代科技其實是西方形上學思考（metaphysical thinking）的結果或完成。形上學思考對海德格言，實乃只觸及到「存有物」（beings）而遺忘了「存有」（Being），只看到了「物」之「有」性，忽略了「物」之「無」性，而所謂的「無」不是「有」之對反的「空無一物」（nothing），而是無形無相卻源源不絕的深奧開顯力。⁶⁷換言之，西方形上學思考只看到物之顯相並將其表象為具有靜態本質（essence）的存有者性（beingness），沒有通透到使物相得以如此站出而生生不息的力量源頭（即「存有物的存

65 海德格：〈泰然任之〉，《海德格爾選集》，下冊，頁1232-1233。

66 海德格〈世界圖象的時代〉：「如果說現在物理學明確地構成為一種數學的物理學，那麼這意味著：通過物理學並且為了物理學，以一種強調的方式，預先就構成了某種已經知道的東西。這種構成並非無足輕重，而是對某種東西的籌劃，這種東西後來必定成為對所尋求的自然知識而言的自然，即：具有時空關係的質點的自成一體的運動連繫〔……〕在這一關於自然的基本輪廓中，任何事件都必然被看透了。唯有在這種基本輪廓的視界內、自然事件才作為自然事件而變得顯明可見。這種自然之籌劃包含著它的可靠性，而這是由於，物理學的研究就它的每一個追問步驟而言，事先維繫於這種籌劃了。這種維繫，即研究的嚴格性，總是合乎籌劃而具有它自己的特性。數學的自然科學的嚴格性乃是精確性。一切事件必須在這裡預先被規定為時間—空間上的運動量。這種規定是在借助於數字和計算的度量中進行的。」《海德格爾選集》，下冊，頁888-889。現代這種數學性思維的無限擴張，表現在經濟生活的場域上便是德國社會學家齊美爾（Georg Simmel）所指出的「貨幣上帝化的萬能現象」，參見《貨幣與現代生活風格》，《金錢、性別、現代生活風格》，顧仁明（譯）（臺北：聯經出版公司，2001年），頁19-80。

67 海德格在〈形而上學是什麼？〉指出：「科學現在必須重新鄭重而清醒地宣稱它只適問存在者。〔……〕科學不願與聞『無』。〔……〕科學以一種高傲的無所謂的態度對待『無』，把『無』當作『不有』的東西犧牲掉了。」《海德格爾選集》，上冊，頁138-139。

有」)。由此觀之，西方形上學實未達致形上學的真正本懷（探詢存有本身），因為它的表象思維始終停留在知識論層次（以主體去表象客體），主客二元的對象化思維終於導向西方近代科學與技術後果。而科技（technology）所面對的是被強力擺置、規定、封閉的自然對象物，自然萬物不再保有原初存有開顯的豐盈生機，它們純粹是物理學對象下被擺置的客體物、資源物。⁶⁸這種科學意味下的自然，不是存有開顯自身為存有物的存有之自然（Er-eignis⁶⁹），而是存有擱淺為存有物表相，而存有物總體又被數學計算思維加工為自然法則或規律。換言之，活活潑潑而差異化的自然存有，變成了自然對象物之間的因果同一規律。

對於海德格而言，這種充斥數學計算性的技術思維，早已背離希臘那種在生活世界中與物相親的原初技藝，⁷⁰它已將主體抽離出「在世存有」的共在脈絡，而單獨突出獨斷的認知主體，並將世界推出去而成為一堆機械物體的聚合，如此旁觀之、計算之，結果使得活生生的世界存有被表象為冰冷的世界圖像。而人類則沾沾自喜於中心主義的權能地位，從此人的主體取代了神，成為萬事萬物的唯一尺度：

68 〈科學與沉思〉：「儘管物理學可以從物質與能量的同一性出發來設想自然所具有的最一般的和普遍的規律性，儘管對這種物理學的設想就是自然本身，但這裡的自然卻無可否認地只是作為對象領域的自然，它的對置性是通過對物理學的加工才得到規定並且是在物理學中被特殊地製造出來的。對於現代自然科學來說，處在其對置性中的自然只是一種方式〔……〕即使物理學的對象領域自身是統一的和封閉的，這種對置性也永遠不可能包容自然的本質充盈。」《海德格爾選集》，下冊，頁971。

69 海德格晚期最重要的概念便是Er-eignis，亦有學者注意到此觀念和道家「自然」的契近性，甚至主張透過道家「自然」一詞對譯之，例如葉維廉和陳榮灼。參見葉維廉：〈語言與真實世界〉，《比較詩學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1988年），頁125-126；陳榮灼：〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉，《清華學報》，新34卷第12期（2004年12月），頁225。

70 對於海德格言，原來希臘的 *techne* 具有人參贊某物而令其開顯或將其帶出的意味，它遠不是後來近代科技那種逼迫萬物的擺置（Stellen）、訂造（bestellen）、座架（Gestell）等強權思維。有關現代科技對自然萬物的蠻橫強權、豪奪強取，參見〈技術的追問〉之細緻分析，《海德格選集》，下冊，頁924-954。基本上，海德格所謂古希臘之 *techne*，比較契近莊子所描繪的百工「技藝」，例如庖丁解牛、梓慶削木、佝僂承蜩、大馬捶鈎這一類，這種技藝對莊子而言，具有「技進於道」的可能性，亦即它仍然帶有存有開顯的意味。關於莊子的技藝開顯與身體參與的關係，請參見拙文：〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，發表於「中國哲學的身體維度研討會」論文（北京：北京大學高等人文研究院，2010年11月13日）。

表象在這裡意思是：把現存之物當作某種對立之物帶到自身面前來，使之關涉於自身，即關涉於表象者，並且把它強行納入到這種與作為決定性領域的自身的關聯之中。何處有這種事情發生，人們就在那裡了解了存在者。但由於人如此這般地瞭解存在者，人就炫耀他自己〔……〕借此，人就把自身設置為一個場景，在其中，存在者從此必然擺出自身，必然呈現自身，亦即必然成為圖象。人於是就成為對象意義上的存在者的表象者。〔……〕決定性的事情乃是：人本身特別地把這一地位採取為由他自己所構成的地位，人有意地把這種地位當作被他採取的地位來遵守，並把這種地位確保為人性的一種可能的發揮的基礎。根本上，唯現在才有了諸如人的地位之類的東西。⁷¹

科技的計算性思維透過表象、對象化等過程，將語言符號（現今尤其指數學）的天羅地網強加在世界上，讓自然成為自然對象物、讓世界成為世界圖象，人便是這圖象的設計者，而人類的主體地位就建立在自然被外推為客體對象物。這種人主體中心的表象思維之權力，進一步透過物理學、數學的計算性思維，全力推擴其精密控制和實用效力，從而使自然對象物又墮化為能量資源物。到此一地步，海德格為拯救地球、捍衛家園，強烈控訴一個悲哀的事實：眼前的自然大地在現今科技權勢的強權下，淪落為一座巨大的加油站、能源供應廠。⁷²

從科學的理論思維到科技的運用思維，自然世界從存有物變成了資源物，原來那個「存有物的『存有』」幾乎完全隱沒，這是人對自然大地的宰控暴力之極致。在海德格看來，科學和技術絕非客觀中性的思維，而是充滿強大的支配權力，它號稱自身揭露了真理，並只允許科技思維為唯一

71 海德格：〈世界圖象的時代〉，《海德格爾選集》，下冊，頁901。

72 海德格〈泰然任之〉：「科學技術能夠在自然中發現並且開發新能源的根據是何？它的根據在於幾個世紀以來所進行的對一切規範性觀念的徹底變革。人因此而被置入另一種現實之中。這種世界觀的徹底革命完成於近代哲學之中。由此產生了人在世界中的和對於世界的全新地位。於是世界就像一個對象一般顯現出來，計算性思維對此發起進攻，似乎不再有什麼東西能夠抵擋它們。自然變成唯一而又巨大的加油站，變成現代技術與工業的能源。」《海德格爾選集》，下冊，頁1236。

通向真理的道路，顯然這是科技神話，它的真理其實是一種強權真理，它展現的效能霸權姿態維護了它的真理合法性。晚期海德格將一生所關懷的存有課題，延伸至科技的批判與大地的拯救，因為科技是遺忘存有的終極形式，而要找回存有活力必得挺身與科技權勢奮戰。

在筆者看來，海德格批判科技的宰控暴力，其所提出的代替性思維和道家相當契近。他認為我們要重新學會另一種根源性的思考，這種沉思之思必須帶領人們回歸主客二元之前的存有根源，在那個地方，主體之我敞開而退位、飄浮在物我相忘相遊的當下渾然中，⁷³這是一種他稱之為「泰然任之」的無為狀態：「我稱那種我們據以對在技術世界中隱蔽的意義保持開放的態度為：對於神秘的虛懷敞開。對於物的泰然任之與對於神秘的虛懷敞開是共屬一體的。它們允諾給我們以一種可能性，讓我們以一種完全不同的方式逗留於世界上。它們允諾我們一個全新的基礎和根基，讓我們能夠賴以在技術世界範圍內——並且不受技術世界的危害——立身和持存。」⁷⁴這種泰然任之的無為沉思，如同莊周「無知之知」一般具有「無用之大用」的治療拯救意義，它不但讓我們可以不受技術異化的暴力傷害而得以安祥寧靜，⁷⁵同時它更具有復歸存有、活化萬物生機的大用。

泰然任之而敞開的開放空間，才是海德格所擁抱的原始空間，此時萬物得以在其中盡情盡性地以他所謂*physis*、*Er-eignis*的姿態自開自落、安身立命：「空間化為人的安家和棲居帶來自由和敞開之境。」、「由這種自由的遼闊，敞開之境得以保持，讓一切物湧現而入於其在本身中的居留。而這也就是說：持留、使入於其相互歸屬的聚集。」⁷⁶

73 在此敞開的虛位狀態，正如海德格所描繪的：「在此情此景中，我們本身——這些存在著的人們——也在存在者之中隨同隱去了。因此歸根到底不是『你』和『我』茫然失措，而是『渾然一心』感到如此。經此飄浮的震蕩，此在竟無可滯留，於是只還餘純粹的此在在此而已。」見〈形而上學是什麼？〉，《海德格爾選集》，上冊，頁143。

74 〈泰然任之〉，《海德格爾選集》，下冊，頁1240。

75 如同海德格說在體無的境界中：「彌漫著一種獨特的寧靜。」見〈形而上學是什麼？〉，《海德格爾選集》，下冊，頁143。在這寧靜中得以讓人安養天年而不中道夭折。

76 〈藝術與空間〉，《海德格爾選集》，上冊，頁484、485。

就好像海德格以詩歌情調所指出的——「玫瑰花開了，不要問為什麼！」——任何一切自然萬物皆以其存有活力而站出自身來朗現，它不為自身之外的人類而活，它只是自發地湧現於當下！這種*physis*、*Er-eignis*意味下的「物」，絕不是客體對象物或能源有用物，它乃是存有開顯而如朗現的存有物，這樣的存有物既切近在我們眼前卻有其深淵奧藏，它雖自開自顯卻又同時對萬物敞開相邀，如此乃共同聚集成海德格所謂：「天地人神共同棲居此物」（一即一切：天地一指也，萬物一馬也）以及「物與物又共融為世界的世界化之圓舞」（一切即一：物化天籟）的景觀。⁷⁷

海德格對科技物觀進行權力批判和解放，莊周對惠施的效用物觀進行權力批判和解放，其實是一種相類相契的現象。又如海德格批判科技並不走向科技的完全否定論，他只是要重新和科技建立起另一種自覺又自由的關係，亦即要人能同時具有向科技說「是」與「不」的圓通能力⁷⁸。同樣地，這種統合「是」與「不」，或者在「是」與「不」之間圓通無礙的態度，才是當代新道家面對科技的務實而通達的立場。而在「技術」與「藝術」之間平衡無礙的立場，筆者認為早已隱涵在莊周的圓通態度中了。莊周批判技術也不是要走向取消技術，而是要將技術放回活水源頭的大道脈

77 關於海德格所謂「天地人神共同棲居此物」與「物與物又共融為世界的世界化之圓舞」，兩者和道家的自然、物化之相契，請參見拙文〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，以及〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》，新38卷第1期（2008年3月），頁35-84。

78 海德格〈泰然任之〉：「盲目抵制技術世界是愚蠢的。欲將技術世界詛咒為魔鬼是缺少遠見的。我們不得不依賴於種種技術對象；它們甚至促使我們不斷作出精益求精的改進。而不知不覺地，我們竟如此牢固地嵌入了技術對象，以至於我們為技術對象所奴役了。但我們也能另有作為。我們可以利用技術對象，卻在所有切合實際的利用的同時，保留自身獨立於技術對象的位置，我們時刻可以擺脫它們。我們可以在使用中這樣對待技術對象，就像它們必須被如此對待那樣。我們同時也可以讓這些對象栖息於自身，作為某種無關乎我們的內心和本真的東西。我們可以對技術對象的必要利用說『是』；我們同時也可以說『不』，因為我們拒斥其對我們的獨斷的要求，以及對我們的生命本質的壓迫、擾亂和荒蕪。但如果我們以這種方式對技術對象同時說『是』與『不』，那麼，我們與技術世界的關係不是分裂的、不可靠的嗎？完全相反。我們對技術世界的關係會以一種奇妙的方式變得簡單而安寧。我們讓技術對象進入我們的日常世界，同時又讓它出去，就是說，讓它們作為物而栖息於自身；這種物不是什麼絕對的東西，相反，它本身依賴于更高的東西。我想用一個古老的詞語來命名這種對技術世界既說『是』也說『不』的態度：對於物的泰然任之。在這種態度中我們不再僅僅在技術上來看物。」《海德格爾選集》，下冊，頁1238-1239。

絡中，如此才能在不得不用物的過程中，保持一種往而能返的自我治療、平衡之道，否則我們將在異化萬物的同時也異化了自己，這種經由批判技術而活化技術的態度，〈天地〉篇是以所謂「知其一又知其二」、「治其內又治其外」來呈現的：

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，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者仰而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如沃湯，其名為槩。」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。」子貢瞞然慙，俯而不對。〔……〕反於魯，以告孔子。孔子曰：「彼假僞渾沌氏之術者也；識其一，不知其二；治其內，而不治其外。」⁷⁹

莊周借由孔子之口，批評漢陰丈人「識其一，不知其二；治其內，而不治其外。」正代表著莊周並不主張漢陰丈人那種恐懼技術、取消技術的退避立場，莊周顯然認為技術未必真正可怕，可怕的是人不能自覺而遭到技術反控，若人能深體「無知之知」（同體之一），便不必恐懼而排除「一般之知」（分別之二），如此能通達於存有根源（治其內）又能參贊物用（治其外）的體用一如，這才是莊周所呼籲祈請的現代智慧之道。⁸⁰總言之，我們需要技術，更需要藝術，技、藝不二便屬圓通之境，這是當代新道家的契理契機之路。

79 《莊子集釋》，〈天地〉，頁433-438。

80 關於〈天地〉篇漢陰丈人這一文獻的細部詮釋，可參見拙文：〈當代新道家與深層生態學的存有論基礎〉，《莊子靈光的當代詮釋》，頁271-311。另外有關筆者所謂「當代新道家」的圓通立場，請參見拙著《當代新道家：多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011年）一書〈自序「走向「當代新道家」〉。

陸、結論：古典新義的惠莊新語境之必要

眾所皆知，《莊子》反對流於意氣的輸贏論辯，〈齊物論〉更對如何平齊物論、包容兩行，並從語言本質的結構性角度，對是非兩造的無窮鬥爭提出深刻的批判和解構之道；然而另一有趣的現象是，《莊子》經常出現莊周和惠施語言交鋒的畫面，例如有名的：有用無用之辯、有情無情之辯、魚樂與否之辯，真可謂「惠莊三辯」。本文指出表面上莊周從無辯到有辯，並不自違：「聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰：辯也者有不見也。夫大道不稱，大辯不言」⁸¹這一超然立場，因為莊周的非觀點主義不同於惠施的觀點主義，前者敞開了傾聽的純粹空間，而後者則習慣佔據並擴張其立場。若從兩造語錄所示的內容看來，似乎呈現針鋒相對或平行交錯而印證了〈齊物論〉「此亦一是非，彼亦一是非」的各言爾志局面；但假使我們能深度理解莊周初衷本不在爭勝，而在透過語言的智慧角力之遊戲，令自身與惠施的觀看角度、話語立場都能自在地朗現出來，那麼，惠莊三辯的「兩行」現象，正好可以完整呈現出兩者話語背後的思維方式和世界觀。

本文將從「自然觀」這一角度切入，探討惠莊論辯語式背後所涉及的兩種對比思維：惠施的思維方式近於表象思考、邏輯推論，而莊子則近於直覺感通、詩性隱喻；前者處於主客對立（我與它），後者進入主客交融（我與你）；前者是人類中心主義式的實用功利之技術立場（以我觀之），後者是超人類中心的無用之大用之藝術立場（以道觀之）。而兩者反映在自然觀的對比差異上，若用海德格的概念來區分，前者將自然視為客體對象物和能源資源物，後者則視自然為天地人神共同棲居的神聖家園。惠施和莊周這兩種不同的語言觀、思維觀、自然觀，亦將導向兩種面對自己、面對萬物的不同倫理態度，前者導向（以我）用物的權力倫理，後者走向（喪我）愛物的原始倫理。本文認為莊周這種萬物一體的愛物、原始倫理觀，將可以對現代科技過分膨脹所導致的物我異化，進行藝術批判、美學拯救的動能。

81 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁83。

眾人皆知，惠施和莊子這兩種思維有明顯的對比性，否則兩人不會產生那麼多次針鋒相對的語鋒；而從文獻的精神來看，惠施明顯傾向邏輯認知，而莊子明顯傾向藝術感通。這幾乎已是學界的共識通見，而本文就這一點而言，和主流的看法並無二致，這一主流之見仍可以牟宗三的看法為標的：「由惠施之名理而進于莊子之玄理，則技也而進于道矣。名理是邏輯的，玄理是辯證的。」「名理是形式地談，純理地談；玄理則是主觀修證地談，具體地談。」⁸²而學界對這一問題的基本觀點有相當高度的共識判斷，大抵因為它本來就是忠於惠施和莊子的文獻與思維所分析得出的平實之見（不過筆者仍與牟先生的觀點同中有異，牟先生多強調惠施對莊子啟發的側面，而本文則更著重莊子對惠施的批判力道）。而所謂的創新？主要或許不在於推翻或不同於這個幾乎已成為高達美所謂「權威」的詮釋之見，事實上根據惠莊論辯的文獻來看，不太可能推翻上述兩種對比思維的架構（不管是牟先生所謂的名理抽象和玄理體證的對比，還是本文所謂技術表象思維和藝術存有思維的對比），除非出現關於惠施的文獻被重新挖掘出來，而且新文獻所反映的惠施思維又大異於《莊子》書中所呈現的惠施思維方式。然而，既然學界已形成惠莊兩種思維方式的基本對比架構之共識，那麼惠莊論辯的老問題還有什麼值得再探究的？或者還有什麼值得本文再加以論述的？此處，便顯示舊瓶裝新酒的重要性，由此所謂「古典新義」便再度顯示出必要性。

首先，本文的新義在於「古典新詮」，而所謂古典新詮尤其是指「新語境」的詮釋開發，而筆者長期以來尤其關懷古典經典如何在當代世界產生新語境的開創，以回應現代生活的文明處境。如筆者重新關懷惠施和莊子的對比思維，本不是一般學術史層次的實證研究而再次去重複印證共識之見；而是要將兩者的不同思維方式、不同的世界觀、不同的觀物方式，帶到現代人是如何面對自然、將來可以如何面對自然，這一自然環境倫理的現世關懷來，尤其和現今的科技霸權、技術暴力的批判，息息相關。換言之，在本文看來，對惠莊論辯的研究新義在於現代的詮釋者必須自問：為何要再度討論這個老議題？書寫背後的時代關懷為何？而本文的關懷自

82 見牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁10、13。

有明確的當代意識，正要讓惠莊論辯的意義重新產生回應當代自然環境危機的拯救意義，而為了促成這個目標，本文認為最好能同時採取現代的詮釋語境。所以本文將惠莊論辯重新放到當代的科技思維、技術宰控、權力批判、環境倫理的角度來釋放其動能，而在探討惠莊論辯有用無用一課題時，特別從當代對觀看視域背後的「語言」「權力」來加以分析，揭露惠施類型的知見模式和論辯心態背後的權力支配，以及呈現惠施思維類型所可能同時帶來的存在處境之悲哀，而那既是惠施個人的存在悲哀，也是現代科技強權對自然破壞的時代悲哀；最後通過對惠施的批判與解放，而邁向莊子與海德格式的存在治療、大地拯救。[◆]

◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

古代文獻

- 〔魏〕王弼
1992 《王弼集校釋》，樓宇烈（校釋）（臺北：華正書局，1992年）
- 〔晉〕陶潛
1999 《陶淵明集校箋》，龔斌（校箋）（上海：上海古籍出版社，1999年）
- 〔清〕郭慶藩（輯）
1985 《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985年）

近人文獻

孔恩 Kuhn, Thomas

- 1991 《科學革命的結構》，程樹德、傅大為、王道選、錢永祥（譯）（臺北：遠流出版公司，1991年）
Ke xue ge ming de jie gou [The Structure of Scientific Revolutions], translated by Suh-der Tsen, Daiwie Fu, Daw-hwan Wang, and Sechin Y.-S Chien (Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd., 1991)

卡西勒 Cassirer, Ernst

- 1994 《語言與神話》，于曉（譯）（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994年）
Yu yan yu shen hua [Sprache und Mythen], translated by Xiao Yu (Taipei: Guiguan Book Company Ltd., 1994)

史泰司 Stace, Walter Terence

- 1998 《冥契主義與哲學》，楊儒賓（譯）（臺北：正中書局，1998年）
Ming qi zhu yi yu zhe xue [Mysticism and Philosophy], translated by Run-bin Yang (Taipei: Cheng Chung Book, 1998)

牟宗三 Mou, Zongsan [Mou, Tsung-san]

- 1985 《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1985年）
Ming jia yu Xunzi (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1985)

艾倫·奇南 Chinen, Allan B.

1998 《秋空爽朗——童話故事與人的後半生》，劉幼怡（譯）（北京：東方出版社，1998年）

Qiu kong shuang lang : tong hua gu shi yu ren de hou ban sheng [In the Ever After: Fairy Tales and the Second Half of Life], translated by Liu Youyi (Beijing: Dong fang chu ban she, 1998)

坎伯 Campbell, Joseph

1996 《神話的智慧》，李子寧（譯）（臺北：立緒文化事業有限公司，1996年）

Shen hua de zhi hui [Transformations of Myth Through Time], translated by Zi-ning Li (Taipei: Li xu wen hua [New Century Publishing Co., Ltd.], 1996)

1997 《千面英雄》，朱侃如（譯）（臺北：立緒文化事業有限公司，1997年）

Qian mian ying xiong [The Hero with a Thousand Faces], translated by Kn-ju Chu (Taipei: Li xu wen hua [New Century Publishing Co., Ltd.], 1997)

高達美 Gadamer, Hans-Georg

1993 《真理與方法》，洪漢鼎（譯）（臺北：時報文化出版公司，1993年）

Zhen li yu fang fa [Wahrheit und Methode], translated by Handing Hong (Taipei: China Times Publishing Company, 1993)

海德格 Heidegger, Martin

1996 《海德格爾選集》（上、下冊），孫周興（譯）（上海：上海三聯書店，1996年）

Haidege'er xuan ji, vols. 2, translated by Zhouxing Sun (Shanghai: Joint Publishing, 1996)

陳榮灼 Chan, Wing-cheuk

2004 〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉，《清華學報》新34卷12期（2004年12月），頁245-269

"Dao jia zhi 'zi ran' yu Haidege zhi 'Er-eignis' [The Taoist Tzu-jan and Heideggerian Er-eignis]," *Qing hua xue bao* [Tsing Hua Journal of Chinese Studies], vol. 34, no. 2 (December 2004), pp. 245-269

莊錦章 Chong, Kim-chong

2010 〈莊子與惠施論「情」〉，《清華學報》，新40卷第1期（2010年3月），頁21-45

"Zhuang zi yu Hui Shi lun 'qing' [Zhuangzi and Hui Shi on Qing]," *Qing hua xue bao* [Tsing Hua Journal of Chinese Studies], vol. 40, no. 1 (March 2010), pp. 21-45

傅柯 Foucault, Michel

- 2001 《知識的考掘》，王德威（譯）（臺北：麥田出版公司，2001年）

Zhi shi de kao jue [L'archeologie du Savior], translated by David Der-wei Wang (Taipei: Mai tian chu ban [Rye Field Publications], 2001)

葉維廉 Yip, Wai-lim [Yeh, Wei-lien]

- 1988 〈語言與真實世界〉，《比較詩學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1988年），頁 87-133

"Yu yan yu zhen shi shi jie," *Bi jiao shi xue* (Taipei: The Grand East Book Company, Ltd., 1988), pp. 87-133

詹姆斯 James, Willian

- 2001 《宗教經驗之種種》，蔡怡佳、劉宏信（譯）（臺北：立緒文化事業有限公司，2001年）

Zong jiao jing yan zhi zhong zhong [The Varieties of Religious Experience], translated by Yi-jia Tsai and Hung-hsin Liu (Taipei: Li xu wen hua [New Century Publishing Co., Ltd.], 2001)

齊美爾 Simmel, Georg

- 2001 〈貨幣與現代生活風格〉，《金錢、性別、現代生活風格》，顧仁明（譯）（臺北：聯經出版公司，2001年）

"Huo bi yu xian dai sheng huo feng ge," *Jin qian, xing bie, xian dai sheng huo feng ge*, translated by Ren-ming Gu (Taipei: Linking Books, 2001)

賴錫三 Lai, Hsi-san

- 2004 〈莊子神話哲學的系統性研究——意識的起源、發展與回歸、圓融〉，《清華學報》，第 34 卷第 2 期（2004 年 12 月），頁 327-382

"Zhuang zi shen hua zhe xue de xi tong xing yan jiu: yi shi de qi yuan fa zhan yu hui gui yuan rong [Interpretation of Taoism's Mythical Philosophy Origin, Development, Return and Perfection of Consciousness]," *Qing hua xue bao [Tsing Hua Journal of Chinese Studies]*, pp. 327-382

- 2008a 〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》，新 38 卷第 1 期（2008 年 3 月），頁 35-84

"Dang dai xue zhe dui Laozi xing shang xue quan shi de ping lun yu chong su: chao xiang cun you lun, mei xue, shen hua xue, ming qi zhu yi de si chong dao lu [Reinterpretations of Laozi's Metaphysics by Contemporary Scholars: Ontology, Aesthetics, Mythology, and

- Mysticism], " *Qing hua xue bao* [*Tsing Hua Journal of Chinese Studies*], pp. 35-84
- 2008b 〈《莊子》真人的身體觀——身體的社會性與宇宙性之辯證〉，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008年），頁85-116
"Zhuangzi zhen ren de shen ti guan: shen ti de she hui xing yu yu zhou xing zhi bian zheng," *Zhuangzi ling guang de dang dai quan shi* (Hsinchu: National Tsing Hua University Press, 2008), pp. 85-116
- 2008c 〈當代新道家與深層生態學的存有論基礎〉，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008年），頁271-311
"Dang dai xin dao jia yu shen ceng sheng tai xue de cun you lun ji chu," *Zhuangzi ling guang de dang dai quan shi* (Hsinchu: National Tsing Hua University Press, 2008), pp. 271-311
- 2010a 〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言藝術〉，《清華學報》，新40卷第1期（2010年1月），頁67-111
"Cong Laozi de dao ti yin yu dao Zhuangzi de ti dao xu shi: you ben ya ming de shuo shu ren quan shi Zhuang Zhou de yu yan yi shu [From the Metaphor of the Laozi to the Narrative of the Zhuangzi: Zhuangzi's Narrative Philosophy and Walter Benjamin's View]," *Qing hua xue bao* [*Tsing Hua Journal of Chinese Studies*], pp. 67-111
- 2010b 〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉，《臺大文史哲學報》，第74期（2010年5月）
"Dao jia de zi ran ti yan yu ming qi zhu yi: shen mi, bei lun, zi ran, lun li [Natural Experiences and Mysticism of Daoism: Mystery, Paradox, Nature, Ethics]," *Tai da wen shi zhe xue bao* [*Bulletin of the College of Liberal Arts, National Taiwan University*], no. 74 (May 2010)
- 2010c 〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》，第16期（2010年6月），頁1-44
"Lun xian Qin dao jia de zi ran guan: chong jian yi men ju ti, huo li, cha yi de wu hua mei xue [Discourse on Taoism's Nature of the Pre-Ching Dynasty: Reconstruction a Concrete, Active, Differential Aesthetics to the Laozi and Chuang-Tze]," *Wen yu zhe* [*Literature and Philosophy*], no. 16 (June 2010), pp. 1-44
- 2010d 〈羅蘭巴特與莊子的旦暮相遇：語言·權力·遊戲·歡怡〉，「漢法文化對話國際研討會」論文（桃園：中央大學法文系，2010年10月8日）
"Luolan Bate yu Zhuangzi de dan mu xiang yu: yu yan, quan li, you

- xi, huan yi," presented on "Han fa wen hua dui hua guo ji yan tao hui" (Taoyuan: Department of French Language and Literature, National Central University, Oct. 8th 2010)
- 2010e 〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，「中國哲學研究的身體維度研討會」論文（北京：北京大學高等人文研究院，2010年11月13日）
"Zhuangzi shen ti guan de san wei bian zheng: fu hao jie gou, ji yi rong ru, qi hua jiao huan," presented on "Zhong guo zhe xue de shen ti wei du yan tao hui" (Beijing: Institute for Advanced Humanistic Studies, Nov. 13th 2010)
- 2011 《當代新道家：多音複調與視域融合》（本書即將正式出版）
Dang dai xin dao jia: duo yin fu diao yu shi yu rong he (forthcoming)
- 羅蘭·巴特 Barthes, Roland
- 2000 《神話學》，許薔薔、許綺玲（譯）（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000年）
Shen hua xue [Mythologies], translated by Qiangqiang Xu and Qiling Xu (Taipei: Guiguan Book Company Ltd., 2000)
- 2004 《寫作的零度》，李幼蒸（譯）（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2004年）
Xie zuo de ling du [Le Degre zero de l'écriture], translated by Youzheng Li (Taipei: Guiguan Book Company Ltd., 2004)
- Heidegger, Martin 海德格
- 1962 *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford, U.K: Blackwell, 1962)