

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

論莊子內七篇對知的超越與圓融

——以認知的差異性和弔詭性為中心

研 究 生：謝國樑

指 導 教 授：陳德和

中 華 民 國 1 0 4 年 1 2 月 2 4 日

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

論莊子內七篇對知的超越與圓融

—以認知的差異性和弔詭性為中心

研 究 生：謝國樞

經考試合格特此證明

口試委員：

陳章錫

陳政培

陳德和

指導教授：

陳德和

系主任(所長)：

唐俊祺

口試日期：中華民國 104 年 12 月 24 日

摘要

「虛己無我」能入無人之境，此「無人」不是沒有人，是天地與我並生，萬物與我為一，是一體同在的心境。當真知開顯，自能安時處順，妙遊於人間。欲證得逍遙自在，當觀自在活自在。出世為自覺，入世妙遨遊。

「差異性」即是特殊性，我們生活於「差異性」的世界裡，也正因為這個「差異性」，讓我們創造了很多新知識，更加瞭解這個世界。「差異性」亦是有限性，讓我們執持於自我中心而僵固。

認知「弔詭性」為「同在」而努力，「同在」即是小／大並存，彼此互相肯定，而這個「／」，正是心識運算區別抉擇出來的，它相反相成，亦是相成相生。玄智從此生，它須從認知「差異性」中超越。當認知從小／大並存中超越而消融合一，即能入「道」。區分，是差異性；辯證，是弔詭性。超越的過程是「詭辭為用」，以「消融」化「用」而為一，於認知上即是「差異性」、「弔詭性」的淨化而圓融。

本文研究不在於解決「服貿」案評論者的爭議，在於說明諸多的言之成理或持之有故，皆是「前結構」的本位立場所造成的認知「差異性」。再從認知「弔詭性」的觀照下，可以說明這些種種見解都建立在「有所不見」的基礎之上，也都各以自己的觀點立場展現「有所見」，亦即是有所見／有所不見的同在。對於這種現象的療癒，在《莊子·內篇》中已提出了對知的超越與圓融義理與實踐方法。

關鍵詞：莊子、虛己、無我、認知、弔詭性、真知開顯

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍與材料	4
第三節 研究方法與架構	9
第二章 認知的超越與融合	12
第一節 認知的概念和界定	12
第二節 認知的差異和弔詭	17
第三節 超越的區分到辯證的融合	28
第三章 生命實踐的工夫進路	47
第一節 認知的自我淬煉	47
第二節 「心齋」、「坐忘」價值取向	54
第三節 形用的超越到全德與妙用	63
第四章 真人境界的證成與圓融	81
第一節 莊子內七篇思想架構	81
第二節 道與無我的詮釋	87
第三節 證道明王的入世真知妙遊	99
第五章 結論	123

參考文獻 130

圖 目 次

圖一 《莊子·內篇》的思想架構 83



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

俯仰天地，人居其中，人類於天地間生活，應如何自處呢？隨著筆者年齡的增長，複雜人間的磨練，是應奮勇向前救世、爭公義、平天下？還是自在逍遙走一回呢？這個問題於研究莊子哲學專題時，一直讓筆者疑惑著，是兩者都是，還是不同？筆者更發現每個人對這個問題意識，依其參照結構背景的看法，各有獨到見解，或許是每個人對這個世界事物的「認知」見解都不同。

2014年3月18日晚上數百名學生衝進立法院議場，占據主席台，將堆疊椅子堵住議場各出口，更發生激烈衝突，至4月10日退場，時間長達24天，成為世界各國新聞注目焦點，行政院更首次被人民攻陷進行抗爭。起因於立法院2014年3月17日審查《兩岸服務貿易協議》（下稱「服貿」），並送立法院院會「存查」。在這段期間有諸多學者教授、媒體評論者及蘋果日報、自由時報等等報導，筆者驚訝發現對這事件的「認知」有很多不同的解讀，例如有法律、民主、世代溝通、經濟、政治見解等等，有反對、贊成…，為此起爭執或附和。大家的「認知」為何不能齊同呢？為何會產生如此多的不同看法呢？難道就沒有緩和理性的「認知」或是超越差異與矛盾的「認知」嗎？

這些諸多的報導評論，讓筆者墜入了深霧中，每個人的「認知」看法，皆是言之有理持之有故，那到底是那一個「認知」才是真相呢？為何大家的「認知」不能齊同呢？人從出生呼吸外在世界的那一口氣開始，對外界感官觀察便啟動，從差異、分辨中學習「認知」這個世界，進而建構出世界。這是真正的世界原貌嗎？還是築基在「認知」上所建構出的世界呢！如果是，那世間的一切學問、理論，不正是引導著我們來「認知」這個世界嗎？就是這個「認知」讓筆者產生了「救世、爭公義、平天下」或「逍遙走一回」，這樣的差異。一個是積極入世救世，一個是出世安於天命內守虛己。而在這個差異中，它亦同時存在著，是對立而同在。

人類一生花最多的時間在溝通上，而溝通有這麼難嗎？我們不能用最簡單、快速、明瞭的方式來進行溝通嗎？表達是一門最為複雜的藝術，更牽涉著不同文化背景或不同年齡層間。對解讀者來說，他必須明白您說的是名詞？形容詞？還是動詞？是比喻？還是隱喻？是話中有話？還是不知所云？如果是不同語言，那溝通更加困難，有時比手畫腳還比較容易描述表達。溝通的方式非常多，而真正產生「認知落差」最多的，卻是在溝通上。

隨著「太陽花學運」及「服貿」的相關議題在報章雜誌與電視評論上的發燒，在我就讀的南華大學哲學與生命教育碩士研究所的課堂上，老師與同學們也熱烈討論，有反對或贊成服貿，亦有保持中立的，各有自己的獨到見解，要全班同學「共識」全部相同，顯然不容易，因此產生言語上的爭論。

據此，讓我有這樣問題意識疑惑的研究動機，在「服貿」案的各種認知中，每種說法都能言之成理且持之有故。那我究竟要聽從哪一種說法呢？世上是否有客觀真理存在？還是只有主觀的認知詮釋？

因而，筆者深刻感受對於「服貿」案，當我得知愈多的觀點與評論時，卻感知自己愈少能確定掌握其真相，到底何者為真？何者為是？這種心理感受要如何詮釋呢？

於是，筆者深覺是否可以找到相關學說著作來回答之？我試著找尋可能答案。陳德和先生說：老莊思想就是堅持不讓意識和堅持所將帶來的本位立場和人為造作，若要生命境界的突破進展，就必須持續進行著意識型態「純化」和「淨空」，因此莊子才有「心齋」、「坐忘」的再再提示。¹緣此筆者發現《莊子·內篇》中，深奧的認知差異性、弔詭性與「虛己無我」智慧應該是一種可能，或許正可以對應來回答人間許多是是非非的「認知」看法。

再者，筆者認為對於這些評論可引用認知「差異性」、「弔詭性」來回答之。原因是《莊子·內篇》中記載了非常多的對比差異與弔詭性，但是又沒有太大的把握。

¹王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁64。

經與陳德和教授討論中萌生這樣的想法：我是否可以將之寫成一篇文章，從中解開上述的認知疑惑與回答上述深刻感受呢？並試以認知「差異性」和「弔詭性」為中心來詮釋《莊子·內篇》中所含藏對「知」的超越與圓融義理，正是在這樣的思考脈絡之下，筆者將寫作本文的研究取向（research orientation）定位在自我轉化與自我提升。亦是自我「認知」的超越與無窮敞開，來重新看待天下一切事物的目的。

黃鈺堤先生說明研究取向如下：「研究取向一詞中的『取向』兩個字可有方向、方位、辨認方向、指明方向、態度、了解、在測量上則表示定向、定位、用在木船與太空船上則指其航線，用在有待機械進一步加工的工件上則指校準、對準，或是把指針對準（轉到）某一點等意思。對於任何的一個學術研究活動，研究者若能清楚其研究取向將有助於知道其研究目標與研究限制。²」此自我轉化取向之研究學理，勞思光先生曾於「詮釋學與中國哲學」國科會跨校整合專題研究案，成果發表圓桌學術研討會中提出〈詮釋學與中國哲學研究之取向〉論述。³後經張善穎先生於《勞思光哲學要義：超越中國哲學史》書中亦對此研究取向收錄並提出了回應。故此篇論文正是定位在自我生命主體的轉化與提升，亦是自我「認知」的超越。

筆者深知，這樣的研究取向不是文義比較、考據《莊子·內篇》，而是比較偏向於自我生命主體轉化與自我生命主體工夫「實踐」之義理詮釋，亦不是要提出一套「救世、爭公義、平天下」的學理，是借由研究《莊子·內篇》中對知的超越，及實證「心齋」、「坐忘」的「逍遙」心境來超越認知差異性、弔詭性，亦唯有各評論者虛己淨化「我執」了，方能達成「服貿」案「共識」，這或許是「齊同」認知的好方法。

²黃鈺堤，《縣市意象與縣市合併：社會系統理論觀點》，臺北市：翰蘆圖書出版有限公司，2011年，頁366。

³勞思光，〈詮釋學與中國哲學研究之取向〉，發表於「詮釋學與中國哲學」國科會跨校整合專題研究案，成果發表圓桌學術研討會，會議時間與地點：2009年6月12日，中原大學宗教研究所，頁5-6。

第二節 研究範圍與材料

本文研究範圍以郭象刪訂之《莊子·內篇》爲主，輔以參照郭慶藩集釋的《莊子集釋》，此書是將郭象注、成玄英疏、陸德明釋文及郭慶藩先生之見解集釋而成，這是一本研究莊子思想的重要參考書，也是筆者論述本文的重要依據。至於郭象是如何刪訂集成或考據《莊子》書真偽等問題，已有徐復觀、王叔岷、釋德清等等前輩論述，筆者不再贅言。再者，黃錦鉉先生注譯的《新譯莊子讀本》中之導讀篇，已對莊子的生卒年有詳細的比較考據，其中更對《莊子》書內容進行考證，並詳述各家學者之考證意見，是研究考證莊子重要的依據，惟本文論述重在「知」的義理詮釋，故採用較少，此書亦簡述了莊子的人生觀、倫理觀等值予參考。⁴陳品卿先生著之《莊學研究》更將歷代莊學版本及其現藏處所詳細記載，對於考證莊子者來說是一大貢獻，陳品卿先生亦從形上學、知識論、人生哲學、政治哲學之視角提出了對莊子思想之研究。⁵還有陳鼓應先生之《莊子今註今譯》、張默生先生之《莊子新釋》、吳怡先生之《新譯莊子內篇解義》、高柏園先生之《莊子內七篇思想研究》、牟宗三先生之《中國哲學十九講》、王邦雄先生之《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》等等，皆是筆者研究《莊子·內篇》義理的引用依據。而有關上述之著作於參考文獻有列參。

有關《莊子·內篇》的文獻回顧方面，研究論述莊子的文獻在各坊間書局隨處可見，在文學、哲學、生命人文等領域中皆可以見到，從古至今有非常多的前輩學者們著書予以詮釋或考據。以「莊子」在全國博碩士論文中進行搜尋，檢索結果共 418 筆資料，約以思想文義詮釋或於生活應用上發揮，皆可供本文參酌使用，其中南華大學曾凱堂之《論莊子的成德之知——以內七篇爲例》碩士論文有論及大小的對比與突破、美醜的對立與超拔、是非的對決與統一，亦正是論述「認知」是建立在「差異性」上，須立求超越與突破。⁶另陳秉虔之《知與忘——〈莊子·大宗師〉文本結構的詮釋與分

⁴黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁1-72。

⁵陳品卿，《莊學研究》，臺北市：臺灣中華書局，1982年，頁76-119、347-551。

⁶曾凱堂，《論莊子的成德之知——以內七篇爲例》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2014年，頁14-30。

析》論述了道的修養工夫之學道聞道歷程。⁷再以「莊子內篇」在全國博碩士論文中進行搜尋，檢索結果共 6 筆資料，有以專論單篇為主題或是以生死觀立場或內聖外王來進行闡述。而採用認知差異性、弔詭性來對《莊子·內篇》進行「知」的義理詮釋則無。

故筆者對《莊子·內篇》進行「知」的義理擇要詮釋，不在於琢磨篇、章、段、句、字是否脫落正確，亦不在於考證真偽、出處、人物、年代，更不在於文義名相之注疏。當然，《莊子·內篇》內容龐大義理玄深，顯非本文得以完全論述，更無法篇篇詮釋，筆者僅在於提供另一種自我理解的詮釋角度，祈願開啓人們另一種認知《莊子·內篇》的「逍遙」方式。

再者，本文之所以兼採用認知「差異性」、「弔詭性」做為研究途徑與論述材料，主要理由如下：

首先，人類對事物認知取決於感官觀察，可分為視覺、聽覺、味覺、嗅覺、觸覺……等。而要分辨出同一認知事物時，首先必須有先前累積出的知識經驗，以此知識經驗為前提進行差異比較，得出目前事物的答案。同樣，我們要著書立言或是立教，一樣會用到「差異性」的分析方式來推行。

另外，我們從對事物感官認知的經驗中內化得知，每一個事物、案件的抉擇者在做出決策之前必須深思熟慮，其中不只單純涉及事物、視角（或說觀點）、時間的複雜性的相生相剋，以致於最後必須拉出一條線，這條線是／，從而決定「是」或「非要」。這正是「差異性」、「弔詭性」的思考理路，可以用「是／非」、「彼／此」、「主／客」圖示來表示。以此類推，我認為在每個人的內心世界裡，對某一事件的「是」與「非」只有一線之隔，就是「心識」運算，但這一線之隔卻是難以超越。我想正也適用於「服貿」案的相關人與評論者，所提出的種種見解。正是基於這樣的生命體會，因此我選用認知「差異性」、「弔詭性」做為研究途徑與材料。⁸更要進一步說明可從

⁷陳秉虔，《知與忘——《莊子·大宗師》文本結構的詮釋與分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2012年，42-56頁。

⁸參閱謝國樑，《「文林苑都市更新案」的認知弔詭性之研究》，國立暨南國際大學公共行政與政策學系

《莊子·內篇》的心齋、坐忘工夫實踐中，來消融超越這些「服貿」種種評論，以「虛己無我」來重新來對應人間「是／非」，齊天下之「物論」，逍遙自在於人間。

其次，我知道各種學科中皆有涉及認知「差異性」、「弔詭性」的相關理論，首先「差異性」的理論，是顯而易見的。我們平時的日常生活中，正是以「差異性」來認知事物，這部分，筆者將在後面章節中詳細逐一說明。

有關「差異性」、「弔詭性」的文獻回顧方面，論述差異性的文獻在各個領域中皆可以見到，以「差異性」在全國博碩士論文中進行搜尋，檢索結果共1千餘筆資料，足見已廣泛用於各種研究上，其中大部分是以比較、分析為大宗，而比較、分析正是「差異性」。

弔詭義理的文獻在各個領域中亦皆可以見到，如宗教、哲學、人文、文學等領域。再以「弔詭性」在全國博碩士論文中進行搜尋，檢索結果共6筆資料，皆可供本文參酌使用，其中1筆《「文林苑都市更新案」的認知弔詭性之研究》是筆者於國立暨南國際大學公共行政與政策學系之碩士論文，同樣是以認知「弔詭性」來進行研究文林苑都市更新案。在專書方面，例如，史東（Deborah Stone）原著，由朱道凱翻譯的《政策弔詭：政治決策的藝術》（Policy Paradox: The Art of Political Decision Making）一書，探討理性在面臨政策決策時的弔詭，該書的撰述是從報章中之公共議題來進行切入觀察，因此得以深入淺出探討決策弔詭性。該書談到：「弔詭違反最基本的邏輯原理：一物不可能同時是兩種不同的東西。兩個互相矛盾的解釋不可能同時正確。弔詭偏偏就是這種不可能的情形，而且充斥於政治生活。」這種具有弔詭性的現象，亦是本文重要參考之一。⁹

在期刊方面，有篇廖敏洋的〈以宗教神秘冥想的進路，看量子的弔詭〉論述，值得供本文撰述指引明燈，文中有一段話是如此說的：「在巨觀經驗的世界，可以這樣說二一律：一個球，只能在盒子內，或者在盒子外；不能同時在盒子內與盒子外。量

碩士班碩士論文，2013年，頁3。

⁹Deborah Stone 著，朱道凱譯，《政策弔詭：政治決策的藝術》，臺北市：群學出版有限公司，2007年，頁33。

子的疊加，就是假如一個量子是一個球；那麼量子在物理的實驗上，卻呈現出它同時在盒子內與盒子外的事實。這一存在上的矛盾，對於以理性邏輯與數學，建構他們強大自我的物理學家們；簡直是晴天霹靂。量子的疊加，所顯示的是矛盾的合一與一體無分的存在性。」¹⁰這是以科學實驗來印證出了弔詭現象，正是前文提及認知「有所見／有所不見」的同在。

另外有關「弔詭性」的幾個學術例子，如系統理論上有魯曼（Niklas Luhmann）的「觀察理論」（theory of observation）、物理學上有海森堡（Werner Heisenberg）的「測不準原理」（Uncertainty Principle）、數學上有哥德爾（Kurt Gödel）的「不完備定理」（Incompleteness Theorem）、《金剛般若波羅密經》中的「即非詭詞」等，在筆者《「文林苑都市更新案」的認知弔詭性之研究》碩士論文中論述。¹¹

綜上所述，筆者認為認知「差異性」是平時我們慣用的思考模式，當對「服貿」案以自己立場來認知時，很自然的就切出了不同的認知看法，這正是建立在區別差異與相對立上。而認知「弔詭性」是指：當每個人以自我指涉方式來進行認知時（包括對「服貿」案進行評價），此時他的「有所見」（A）其實是伴隨著他的「有所不見」（-A）而一起同時出現的。「A」與「-A」呈現了弔詭現象，亦即「A」是因為「-A」且「-A」是因為「A」，對此可以「A / -A」圖示所呈現的弔詭形式來表示，其中的「／」就表示每個人的意識運作（或說心念緣起）。這種說法極為抽象，可以在一張空白的白紙上畫出一個圈圈為例來聯想，此時畫出的圈圈即是 A，而圈圈之外的空白處即是 -A，兩者相反相成，亦是相成相生，但是都起因於畫圈圈這一意識運作組合而成。正是這個意識認知決定了 A、-A。¹²

在認知「差異性」、「弔詭性」的觀照下，可以說明「服貿」案的種種見解都建立在「有所不見」的基礎之上，所以都各以自己的觀點立場展現「有所見」，雖然差異

¹⁰廖敏洋，〈以宗教神秘冥想的進路，看量子的弔詭〉，《臺灣醫界》第 55 卷 6 期，2012 年 6 月，頁 55-60。

¹¹謝國樑，《「文林苑都市更新案」的認知弔詭性之研究》，國立暨南國際大學公共行政與政策學系碩士班碩士論文，2013 年，頁 38-48。

¹²參閱謝國樑，《「文林苑都市更新案」的認知弔詭性之研究》，國立暨南國際大學公共行政與政策學系碩士班碩士論文，2013 年，頁 4。

性很大，但卻亦都能言之成理且持之有故，這即是認知「差異性」。再者，人的心念緣起存有無限多種可能，因此每個人心中對於「服貿」案相應地也會有無限多種可能觀點，亦即是多／少、有所見／有所不見、是／非，同在的「弔詭性」。而正因為《莊子·內篇》中所含藏淨化認知的心齋、坐忘工夫實踐，可達至人心境的「無己」、「無功」、「無名」智慧正可以對應來回答「服貿」案種種是是非非的認知看法，進而消融「我執」，逍遙自在妙遊於天地間。¹³

有關《兩岸服務貿易協議》的文獻回顧方面，因本文僅是以「服貿」案種種「認知」評論做為研究動機引子，不在於探討或研究「服貿」問題，仍以全國博碩士論文為範圍來進行搜尋，打入「服貿」做為關鍵字，檢索結果共27筆資料，其中有下列二筆僅供筆者參考，例如：國立中央大學許明鳳之《探討民眾對海峽兩岸服務貿易協議之涉入程度、認知及態度》碩士論文、東海大學廖繼佑之《兩岸服務貿易協議簽署過程之研究－民眾參與的觀點》碩士論文。

從上述各文獻回顧中可知，全國博碩士論文及期刊中，以差異性、弔詭性義理的文獻則是散見於各個領域。而研究莊子思想或《莊子·內篇》則有大量的文獻記載。大體而言，引用認知「差異性」、「弔詭性」做為研究途徑來詮釋「服貿」案中每個人的認知見解，皆是有所見與有所不見，進而再透析詮釋出《莊子·內篇》中所含藏的「真人真知」義理，目前在國內似乎尚無人論述。就此而言，本文具有創新性，但仍是築基在古今前輩、學者論述的精髓上。

¹³謝國樑，《「文林苑都市更新案」的認知弔詭性之研究》，國立暨南國際大學公共行政與政策學系碩士班碩士論文，2013年，頁4。

第三節 研究方法與架構

本研究的研究取向是在於自我生命主體的提升；論述重點則是闡述任何對於「服貿」案的認知皆具有「差異性」、「弔詭性」，並從中體悟出唯有實踐心齋、坐忘的超越工夫，方能逍遙自在於人間，再引證《莊子·內篇》中亦含藏了認知「差異性」、「弔詭性」及「無我」超越的智慧義理，筆者試以認知「差異性」、「弔詭性」為中心來詮釋「知」的超越與圓融義理。在這樣的研究脈絡之下，本研究擬以詮釋（或說理解）典範做為認知方法。主要的研究方法如下：

一、在方法導向上偏向於質化方法。

二、在研究技巧上偏向於文本分析法或詮釋。質言之，本研究以郭象刪定之三十三篇中之內七篇作為文本範圍，並參考郭慶藩先生之《莊子集釋》及各家前輩們的注釋為文本。再經由相關書籍、論文研究、期刊、網站資訊等文本，就有關認知「差異性」、「弔詭性」的相關學理與「服貿」案的認知評論進行引用詮釋。這種詮釋的過程與結果皆受限於「前結構¹⁴」(Vorstruktur; fore-structure)。就此而言，筆者對於相關文本的詮釋結果，只能是一種多元化「自我理解」。理解就是「認知」的運算，而理解就是心靈的過程，通過此過程，我們才領會到活生生的人類經驗。

15

三、對《莊子·內篇》的研究詮釋本身即是自我生命主體的提升，本研究亦參照了傅偉勳先生提出的「創造的詮釋學」五大辯證層次，讓本文在筆者自我理解中能真實貼近莊子思想意涵，更進一步透析出對「知」的超越與圓融義理。

四、詮釋是一門龐大的學術，理解就是對「文本」的理解與解釋。¹⁶理解、分析即是詮釋的操作方法。「文本」是一生命主體境界詮釋呈現之客觀自然事實，它是莊

¹⁴高達瑪(H-G. Gadamer)指出「前結構」包括「前擁有」(Vorhabe; fore-having)，如一個人的文化背景、知識水準、物質條件等；「前觀點」(Vorsicht; fore-sight)則如談問題時的預設立場；「前概念」(Vorgriff; fore-conception)，如談問題時的概念模式或是論述方式。黃光國，《社會科學的理路》，臺北市：心理出版社，2003年，頁363-364。

¹⁵帕瑪(Richard E. Palmer)著，嚴平譯，《詮釋學》，臺北市：桂冠圖書公司，1992年，頁131。

¹⁶潘德榮，《詮釋學導論》，臺北市：五南圖書出版公司，1999年，頁2-4。

子的思想，亦可歸納於道家學說。理解可藉由客觀自然事實或生命主體境界來進行詮釋，客觀自然事實與生命主體境界是可以互相融通的，重點在於生命主體境界的詮釋，不可呈現與客觀自然事實相背離，沒有客觀自然事實存在，論述生命主體境界將成空談。故筆者對《莊子·內篇》所進行的理解詮釋，是朝著生命主體的提昇前進，祈望能達到與莊子的思想同在，而詮釋者亦是被詮釋對象的無窮循環裡，目的仍是在尋求發現新的意義。

五、詮釋比人類賴以生存的語言學世界更具有包容性，因為即使是動物，都得依靠詮釋而存在。¹⁷這正是我們處於詮釋的世界裡，不斷的觀察、理解與詮釋這個世界，甚至也成了被詮釋的對象，更從詮釋裡發現了真理與生命意義，《莊子·內篇》即是莊子的自我觀察、理解與詮釋，它成了文本，而筆者亦正試著從中再次自我觀察、理解與詮釋。

本文的研究限制如下：筆者受限於上班及家庭時間之不足，只能選用認知「差異性」、「弔詭性」的相關學理，來對「服貿」案的各種指述觀點評價皆具有「差異性」，亦蘊含「有所見」與「有所不見」的弔詭性，並試印證《莊子·內篇》思想中亦深藏了認知「差異性」、「弔詭性」的超越與圓融工夫實踐。後續研究者，一方面可以另開關新的學理與評價觀點，另一方面也可以認知「差異性」、「弔詭性」來重新詮釋人間的一切事物案例。正因為認知的敞開，有助於人間是非糾葛的消解，此種工夫它含藏於《莊子·內篇》中。

本文研究架構是從認知「差異性」、「弔詭性」為中心來簡單說明「服貿」案之各種評論皆具有認知「差異性」、「弔詭性」，進而試詮釋《莊子·內篇》中所深藏的對「知」超越與圓融義理。首先，簡述認知及「差異性」、「弔詭性」的相關學理與《莊子·內篇》中從區分到辯證的融合義理，再從「服貿」案的認知觀點中得出，認知「淨化」的實踐工夫須經由「心齋」、「坐忘」的修煉讓「我執」消解圓融，而此種實踐工夫正是莊子思想中道、無的思想及無我的論述，亦是《莊子·內篇》中之道的證成與

¹⁷帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯，《詮釋學》，臺北市：桂冠圖書公司，1992年，頁9。

圓融義理；這正是試以認知「差異性」、「弔詭性」來詮釋《莊子·內篇》的義理，淬煉內化昇華出「無己、無功、無名」境界與「超越」之待人處事與圓融智慧。

本文的章節安排如下：

第一章為緒論：分就研究動機與目的、研究範圍與材料試以認知差異性、弔詭性作為研究途徑來論述與研究《莊子·內篇》之超越與圓融義理、研究方法與架構等，逐一加以說明。

第二章為闡述認知的超越與融合：分別就認知、差異性、弔詭性等學理加以說明，再說明《莊子·內篇》中隱藏著超越的區分到辯證的融合的義理。

第三章為生命實踐的工夫進路：第一節是認知的自我淬煉工夫論思想；第二節為「心齋」、「坐忘」價值取向。最後，第三節是說明《莊子·內篇》中隱藏著形用的超越與妙用全德義理。

第四章為真人境界的證成與圓融：簡述《莊子·內篇》思想架構，以「道」做為思想基礎，簡要闡明什麼是「道」與「無」，再說明認知的淨化正是建立在「虛己無我」上，最後，說明《莊子·內篇》中隱藏著入世真知妙遊義理。這正是以自我「理解」的認知方法，從認知差異性、弔詭性淨化後的超越，來體證「無己、無功、無名」的肯定與超越智慧。

第五章為結論。

第二章 認知的超越與融合

本章將探討認知差異性、弔詭性，及為何採用它來研究《莊子·內篇》的原因。首先，是先界定一下「認知」的概念，及本文採用引述的理論學說，然後一一說明認知「差異性」與「弔詭性」的意涵。再簡述超越的區分到辯證的融合。

第一節 認知的概念和界定

知，在《莊子·內篇》中分別有〈逍遙遊〉之大知、小知及〈養生主〉之知也無涯及〈大宗師〉之真知等等。這個「知」，是心智、心識、認知…等等抽象概念，為了筆者論述方便，將以「認知」來統一說明。

首先，「知」在中國哲學上大多是主觀境界或玄智或俗智超拔的論述。筆者在此大膽的引用西方皮亞傑（Piaget, 1896-1980）等的認知發展理論來說明，主要理由是我們對客觀天地萬物的認識是建構出來的，這主觀建構的認知，將影響當下時空事物的評論或抉擇，而皮亞傑在此研究上有詳細的解說，更具有本文引用參考價值。

認知指的是心智內在運作的過程與產物，並且能夠帶出「理解」。¹心智內在運作即是思維，此思維機制，就是主體的思維機能系統接收和加工客體信息的具體方式。而認知是主體獲取關於客體的知識或真理的基本能力，包括經驗與邏輯。²認知的過程有自然的或人爲的、有意識或無意識的，有著感知、注意、辨識、輸入、記憶、輸出等。這些全是為了瞭解人類如何來「認知」與詮釋天、地、人、事、物…所詳細區分出來的。認知產物，是概念、名相、客觀事實…。再從生理學的角度來看，人類每一種感覺器官都能將物體刺激轉換為神經脈衝，然後傳送到大腦，大腦接收、選擇、修正並組織這些神經脈衝的歷程就稱為知覺（perception），³知覺正是認知這個世界的開端。然而，要定義什麼是認知？是相當困難的，因為沒有明顯界線可區分出何者是

¹Laura E. Berk 著，林美珍審閱、李美芳、黃立欣譯，《發展心理學：兒童發展》，臺北市：臺灣培生教育出版公司，2008年，頁254。

²王宏維·汪信硯，《認知的兩極性及其張力》，臺北市：淑馨出版社，1994年，頁50-51。

³Robert V Kail · John Cavanaugh 著，游婷雅譯，《兒童發展－以生物、心理與社會架構探討兒童的發展》，臺北市：新加坡商聖智學習亞洲私人公司臺灣分公司，2009年，頁142。

包含認知的活動，而何者是不包含認知的活動？認知明顯地包含了高級的心智處理：例如問題解決、推理、創造、概念化、回憶、分類、象徵化、計畫等。⁴

按上述詮釋論點來說，筆者認為這正是人以「自我」中心為主體，對於外在客觀世界的觀察、解讀、整合、詮釋…，也包含著對他人及自己。在這一連串的認知過程中，是一直在變易，還是會停滯呢？人永遠不會停在靜止狀態，自受胎到死亡，是一直在變化的。⁵而認知發展的歷程，屬於漸進的、連續性的，惟其結果則可能有間斷性，且隨時間而更易，而發生質方面的差異。⁶以兒童的認知來說，最重要的特質是，持續地改變。⁷隨著時間或是年齡增長，同樣亦會面臨認知瓶頸，有的可能是學習上的限制或是個人偏好。然而，時、空、事物的變易同樣亦會牽動著認知轉變，動態系統因素。人類從出自娘胎與外界世界接觸開始，用基模（schemes）來瞭解世界，是一種將經驗做組織的心理結構，基模是心理上的分類，將有關連的事件、物體及知識歸類在一起，持續地變化，隨著兒童的經驗而適應（adaptation），產生同化作用與調適作用。⁸基模是行動的組織或結構，利用重複作用，可類化或遷移於類似的環境，是為一種交互作用的結構，與外界物體發生關聯。⁹按瑞士心理學家皮亞傑

（Piaget, 1896-1980）的認知發展理論（cognitive development）是循序漸進的學習與認知觀察，分為感覺動作期（sensorimotor period），然後是前運思期（preoperational period）、具體運思期（concrete operational period），最後是形式運思期（formal operational period）。感覺動作期通常是從出生到大約第二個生日，前運思期持續約從兩歲到六或七歲，具體運思期約六或七歲到十一或十三歲，形式運思期包含所有青少年期與成年

⁴Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁4。

⁵ELIZABETH B. HURLLOCK 著，胡海國編譯，《發展心理學》，臺北市：桂冠圖書公司，1976年，頁7。

⁶王文科，《認知發展理論與教育－皮亞傑理論的應用》，臺北市：五南圖書出版公司，1983年，頁135。

⁷Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁4。

⁸Robert V Kail、John Cavanaugh 著，游婷雅譯，《兒童發展－以生物、心理與社會架構探討兒童的發展》，臺北市：新加坡商聖智學習亞洲私人公司臺灣分公司，2009年，頁166-167。

⁹王文科，《認知發展理論與教育－皮亞傑理論的應用》，臺北市：五南圖書出版公司，1983年，頁97-98。

期。¹⁰這是近代認知心理學中最重要的理論之一，皮亞傑（ Piaget,1896-1980 ）所假設認知是如此發展，爲了說明而「區分」出來的，它可以幫助我們瞭解人的認知建構過程，但並非是絕對的標準。同樣亦有其他學者提出不同理論，例如，聯結論，它是十八、十九世紀英國哲學家所提出的，例如 John Locke、David Hume、John Stuart Mill。他們主張嬰兒來到世上，只有微乎其微的能力，僅足以產生最初經驗間的聯結，因此嬰兒須經由「學習」，才能獲得所有的能力與概念。還有，生而有能力的觀點，它是植基於新近研究（e.g.,Carey & Gelman,1991），認爲上述兩種觀點皆嚴重低估了嬰兒的能力，主張嬰兒具有廣泛的知覺技能與概念理解的能力，這些能力使嬰兒用兩種基本的方式來知覺世界且分類經驗，而他們的「知覺與分類」是與年長兒童與成人使用的很多方面是相同的。¹¹故整個認知過程包括了感官經驗的經驗主義（empiricism），及理性推理心靈詮釋之理性主義（rationalism）。¹²像這樣的認知過程，正是從無至有，從無知到有知的一個歷程變化與建構，亦是筆者採用皮亞傑（ Piaget,1896-1980 ）的認知發展理論作爲本文論點引述的原因。

所以人類的認知從出生到死亡亦是不斷的在改變，前認知與後認知之間的落差，這裡亦可以「差異性」來解讀。這是個發展過程，以一種有順序的，前後連貫的方式作漸進的連續性的改變，它是一個過程，在這過程中，內在的生理狀況發生改變，心理狀況也受到刺激而產生共鳴，使這個體能夠應付未來新環境的刺激…。¹³布魯納（Bruner,1960,1973）認爲人類認知發展分爲三個階段：動作表徵期（enactive）、影像表徵期（iconic）、符號表徵期（symbolic）；是具有階段性、統整性、連續性，並且深受文化因素影響的。¹⁴皮亞傑亦認爲認知結構（cognitive structure）具有抽象性質，是

¹⁰Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁33。

¹¹Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁6。

¹²張壽山主編，張新仁、張酒雄、邱上真合著，《學習理論與教學應用》，南投：台灣省政府教育廳，1991年，頁4-5。

¹³ELIZABETH B. HURLOCK 著，胡海國編譯，《發展心理學》，臺北市：桂冠圖書公司，1976年，頁5。

¹⁴張壽山主編，張新仁、張酒雄、邱上真合著，《學習理論與教學應用》，南投：台灣省政府教育廳，1991年，頁77-78。

由經驗組織而成的一種形式 (form)，它具有整體性 (wholeness)、轉變性 (transformation)、自我調節性 (self-regulation)。¹⁵而這種認知是生理還是心理的改變？Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 認為：「腦的大小、結構，和連結型態的改變會深深影響兒童認知的改變。¹⁶」這是從生理的觀點來解讀認知，同樣是存在於生理、心理間的「差異性」，至於生理或是大腦是如何產生認知及發展的，有著非常多的研究與理論，已非本文撰述重點。

當然，不只皮亞傑 (Piaget, 1896-1980) 提出認知發展理論 (cognitive development)，社會的外在環境亦會改變認知的，維果茨基 (Lev Vygotsky) 是社會文化理論之父，他關心各歷史時期的所有社會中所有兒童的認知發展，亦即是在不同時期及不同環境成長的兒童之間的認知因素是有「差異性」的，這正是外在環境改變了我們的認知，而每個歷史時期環境間，對外界認知亦是有「差異性」的。¹⁷這是時空環境影響認知，可以說明認知是變動性的，可以型塑或透過情境來改變。

在這裡筆者不在於提出或解決皮亞傑 (Piaget, 1896-1980) 及俄國維果茨基 (Lev Vygotsky) 等的理論「差異性」問題，而是在說明這些皆是認知的發展理論，讓我們瞭解認知是如此發展的，雖有「差異性」，但是也能互補，這對認知的釐清是有幫助的，更讓我們進一步瞭解認知是如此的複雜，劃出了「區別」，標示出了「範圍」，亦僅是在詮釋認知的部分而已。至於皮亞傑 (Piaget, 1896-1980) 的生平及學術研究生涯，已不是本文撰述重點。

上述這些理論是很有價值的，各自提出了不同詮釋與區別，正是這個「區別」，讓我們看出了理論「差異性」，而皮亞傑 (Piaget, 1896-1980) 循序漸進所劃分出階段，亦是以自我為主體中心，對於客體嬰幼認知成長過程予以觀察「區別」出來的。「區別」，分出了「差異」方便我們來認識。客體嬰幼認知成長過程是動態的，對於

¹⁵王文科，《認知發展理論與教育－皮亞傑理論的應用》，臺北市：五南圖書出版公司，1983年，頁93-94。

¹⁶Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁14。

¹⁷Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁19。

靜止不動的物體或大自然，我們是否亦同樣採取了「區別」，分出了「差異」來認識呢？然而要真正絕對瞭解什麼是「認知」，顯然是很困難，理論亦非常多，筆者在這裡亦僅是摘引了上述前輩學者們理論二三句來簡略說明而已。

皮亞傑(Piaget,1896-1980)是研究兒童的認知發展，與本文探討認知「差異性」、「弔詭性」有何關聯及為何引用它作為理論依據呢？正因為我們對外界的一切事物認知，是從無至有，從無知至有知的學習與建構，整個認知發展過程如同嬰兒至成人，僅是隨著年齡增長，經驗累積，由生疏至純熟，更有超越或僵固的變動性。正如皮亞傑所說，人類嬰兒並非一出生就是懂得認知的個體，是經歷了知覺與動作活動後，他們才建立並精緻化其心理結構，以組織化的方式感受經驗，使得兒童更有效的適應環境。¹⁸亦正是透過認知的發展學習與經驗累積，建構出了個人的專業、技藝、知識內涵…等，型塑出了個人獨特的「前結構」，當面對問題時即以此本位立場來評論，此時即發生各種認知說法都能言之成理或持之有故之差異性。

總之，認知區別出「差異性」與「弔詭性」，而「差異性」是特殊性、有限性，「弔詭性」是兩相異性的同在，進而辯證的融合，在接下來的第二節中筆者會詳細加以說明。

¹⁸Laura E.Berk 著，林美珍審閱、李美芳、黃立欣譯，《發展心理學：兒童發展》，臺北市：臺灣培生教育出版公司，2008年，頁256。

第二節 認知的差異和弔詭

人類的「認知」源於感官，透過眼、耳、鼻、舌、身等來感知外在的一切，須經過注意、辨識、定位三種功能步驟來完成。注意（attending）指決定情境中哪個部分值得進一步處理；辨識（identifying）指辨識我們正在知覺到的是什麼？定位（locating）是決定知覺的物體或事件與觀察者之間的距離和方向。¹⁹而認知「差異性」是如何產生得來的呢？正是於辨識與定位間來決定當下的認知。這個辨識更扮演了非常重要的功能，它築基於表徵經驗。從感官獲得訊息產生表徵經驗，再進行分類，比較出差異，獲得概念、知識。這種「差異性」的分類，布魯納提出了層階式分類法（superordinate classifying），是依據所給予的所有事物中一項或多項共同的屬性來做為分類的標準，並形成另一抽象層次更高的概念。例如我們若將香蕉、梨子、蕃茄和肉類之共同屬性—「都可以吃」的這個特質抽離出來，並形成一更為抽象的概念—就是「食物」；另一個是複合式分類法（complexive classifying），一種較為原始型態的分類法，分類之後並未形成另一更具抽象性的概念，而只是依據事物中某些特性來分類而已。例如我們將香蕉和梨子劃分成同一類，因為它們的皮都是黃色的，而將梨子與蘋果放在一起，是因為它們都是圓的。²⁰這即是表徵經驗的分出「差異性」。而 James Mark Baldwin 假定人在物理環境中，感覺觀察與動作的互動乃是認知的主要形式，後歷經準邏輯、邏輯、超邏輯階段發展。²¹而這個「感覺觀察與動作互動」即是重點所在，感覺觀察分出事、物差異，動作互動分出主、客對象，同樣是「差異」。同化是由受試者（主體）當事人所決定，調整（適）由物體（客體）所決定。²²皮亞傑（Piaget, 1896-1980）認為使認知產生改變的基本機制是同化（assimilation）與調適（accommodation）。同化指以既有的理解來表徵經驗，亦是以既有的理解來「比對」現今事物相似性；調適恰

¹⁹Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004 年，頁 143。

²⁰張壽山主編，張新仁、張酒雄、邱上真合著，《學習理論與教學應用》，南投：台灣省政府教育廳，1991 年，頁 79-80。

²¹Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004 年，頁 8。

²²王文科，《認知發展理論與教育—皮亞傑理論的應用》，臺北市：五南圖書出版公司，1983 年，頁 104。

好是相反的處置，它指人們先前理解事物的經驗因新知識而改變。表徵經驗即是原本的認知，它可能是某個圖像、事物或概念或曾學習過的知識，但當此事物或概念、知識與原本的表徵經驗不同時，便會啓動認知運轉，進行予以比對、分別差異而進行調適（accommodation），這樣的一個轉換認知過程即是從「差異性」中來。這種認知的改變歷程，又有訊息處理論者認為在認知發展上有四個重要改變機制：自動化（automatization）、編碼（encoding）、類化（generalization）、策略建構（strategy construction）。²³ 自動化指的是當相關的刺激條件出現，要執行的一種程序，需要最少的或不需要認知資源的消費，相關的概念包括免於認知資源、從被控制的轉到自動的處理，以及從序列的轉到平行的處理；編碼包含以特徵與關係來表徵物體與事件，與編碼重疊的概念包括同化、辨別、區分、重要特徵的確認與心理模型的形成；類化指的是外推已知的關係到新的事例，相似的建構包括歸納、抽象遷移、規則探知與類比推理；策略建構包含統整其他處理以適應工作要求，相關的機制包括調適、策略發現與後設成分的運作以及中心概念的結構。²⁴ 在這裡筆者重點不在於深入探討認知的改變歷程與內涵，在於提出從同化進到調適，對於感官認知的外在事物，係從既有表徵經驗上來得出答案，即是以表徵經驗來進行運算比對出「差異性」，而得出眼前與表徵經驗不同之事物或獲得知識。亦即是以現存的認知經驗來進行，如果事物或知識與表徵經驗是相同的，即無差異性，與表徵經驗是不相同的，即是「差異性」，人類就會進行比對與調適。然而，無差異性，人為所創造出來的事物或有可能，在大自然界裡，要絕對完全與表徵經驗相同，是不太可能的，因為時間一直在流轉，空間一直在改變，我們所處的正是「差異性」的世界，眼前所見皆是，源於自我的區分、辨別。而這些表徵經驗是經由自己建構出來的，它可以是符號、心靈圖像，它可以是經由行為動作或是觀察所得或是思考推論中來。概念亦是表徵經驗，它有三種形式，一種是

²³Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁10。

²⁴Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁383。

定義特質表徵，描述概念中一些必要與充足的特徵；第二種是機率的表徵，包括許多特徵不同程度的與概念相關聯，但是類別成員中沒有必要與充足的特徵；最後是理論基礎的表徵，針對在概念理解當中各方面的因果關係；它更包含了時間、空間、數量與心智特殊重要概念。²⁵認知正是建立在這些基本模式上，認知決定了您對人間事物的一切看法，直到自我改變為止。

而「差異性」源於觀察，為藉由一個區別所進行的標示；觀察的運作是由兩個不同的部份所組成的，因此我們也可以說，區別與標示是一個運作的兩個要素，例如：女人或男人；所以觀察始終是在區別的範圍之內對其中一面所進行的標示，例如，是女人，而不是男人；是法，而不是不法。觀察只能看到那些藉由區別之助所能看到的事物，無法看到那些藉由區別所無法看到的事物。²⁶正是「區別」標示出了差異，看出心裡認知的事物。觀察，不可理解為一個人的眼睛看見某種東西，而應理解為一種運算、一種認知。²⁷

認知客體的「差異性」，須經由主體來區別。黃鈺堤先生說：「觀察是藉由一個區別所進行的標示，所以觀察一定需要一個區別。²⁸」差異、區別這樣的認知始於何時呢？從無開始，人們可以想像，世界一開始只存有原始物質，彼此之間不具差異且無形狀化，世界一開始是沒有差異的；那麼我們要如何創造世界呢？答案是：從做出一個區別（Unterscheidung）開始，做出區別就會形成差異（Differenz），而世界就是如此被形成，如果沒有做出區別，就沒有差異，世界也就不會出現。²⁹另依據研究發現約於三歲後就能了解外表和事實之差別，亦即知道如何區分外表和事實之間的差異，也

²⁵Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁261。

²⁶Georg Kneer/Armin Nassehi 著，魯貴顯譯，《魯曼社會系統理論導引》，臺北市：巨流圖書公司，1998年，頁120-124。

²⁷黃鈺堤，〈魯曼觀察理論與政治論述解讀〉，《政治科學論叢》第五十六期，國立臺灣大學政治學系，2013年6月，頁58。

²⁸黃鈺堤，〈魯曼觀察理論與政治論述解讀〉，《政治科學論叢》第五十六期，國立臺灣大學政治學系，2013年6月，頁49。

²⁹黃鈺堤，《縣市意象與縣市合併：社會系統理論觀點》，臺北市：翰蘆圖書出版有限公司，2011年，頁201。

開始能表徵他人的與自己的不同；到了五歲更能區分有意行為和偶發事件之不同。³⁰而以聲音的分辨來說，新生兒能驚人的「區分」幾乎所有人類語言聲音之間細微的差異之處，語音敏感度極高，當他們積極聽身邊的人交談時，他們會專注於能「區別」意義的語音變化。或許認知「差異性」正是從幼小時的主體與外在世界接觸時，即已開始產生。³¹區別決定著認知的世界，黃鈺堤先生說：「我們是經由拉出一個區別而進入世界，世界中什麼可被看到（如標記空間、圓圈、一致）與什麼不可被看到（如未標記的空間、非圓圈、差異）都是取決於拉出一個區別。³²」區別分出「差異」讓我們認知了這個世界，這是立於分析的作用，對客體的實在性下定義。

認知「差異性」簡單概略的說，可分為二種，一是外在的差異性，二是內在的差異性。外在的差異性，就是客觀萬物的差異性；內在的差異性，即是人內心世界的認知差異性。整體來說，這二種皆是生命主體的觀察認知，區別是方便詮釋，一區別亦造成了差異性。而認知「差異性」的實質發展內涵是複雜的，不是簡單幾句便能說清楚。它含有深奧的心智邏輯運思，例如：種類或分類、次序或系列、保留與數目等。³³而「差異」這樣的概念，是淺顯易懂的，例如：大、小；高、低；胖、瘦；黑、白；禍、福…，它是經由對訊息的自動化與編碼而來，對於事物處理採行較多的注意稱為控制的（controlled）；採少量注意的，稱為自動的（automatic），注意力多是差異性高，從控制的到自動的這種歷程稱為自動化（automatization），而編碼即是將事物重要特徵表徵出來。³⁴首先，是人類感官接收了什麼訊息？而處理訊息，正是需要透過觀察與認知來獲得，在認知的處理過程，決定了「您」對外在世界事物的看法，直到有新訊息改變了原認知。這一連串的訊息處理過程，有非常多的理論提出，例如：新皮亞傑

³⁰Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁293-295。

³¹Laura E. Berk 著，林美珍審閱、李美芳、黃立欣譯，《發展心理學：兒童發展》，臺北市：臺灣培生教育出版公司，2008年，頁428。

³²黃鈺堤，〈魯曼觀察理論與政治論述解讀〉，《政治科學論叢》第五十六期，國立臺灣大學政治學系，2013年6月，頁45。

³³王文科，《認知發展理論與教育－皮亞傑理論的應用》，臺北市：五南圖書出版公司，1983年，頁246。

³⁴Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁79-80。

理論，加入了訊息處理取向的長處，強調是生理基礎如何對運作記憶成長以及處理的自動化，使兒童逐漸克服處理的限制，其中最重要的屬 Robbie Case 理論了，該理論分為兩個主要部分：發展階段本身(感覺動作操作階段、表徵操作階段、邏輯操作階段、形式操作階段)與階段間產生進展的轉變歷程（自動化、生理成熟），Case 理論是從訊息處理理論觀點探討發展的現象，目的為建立基本能力、策略與學習的關係，他在許多作業上從發展觀點來分析，被證實具實際效益。心理計量理論，提供並奠定了一個測量認知功能，最有名的要屬 Sternberg 的智力三元論（triarchic theory of intelligence），智力分成三種訊息處理成分：表現成分、知識獲得成分與後設成分，其中後設成分最為重要，Sternberg 說：「是智力發展的基礎。」人們的知識從一個情境遷移到另一情境中，後設成分的重要性獲得證實，這正是認知的改變與成長。生產系統理論，運用電腦模擬語言，模擬認知發展，主要特性為生產記憶（production memory）與運作記憶（working memory）的交互作用，其最有名的屬 Klahr 的理論為類化，分為三個成分：時間線、規則探知與冗餘刪除。連結論者理論，也是以電腦模擬來說明認知如何發生，一般認為是它相似於腦的運作，主要特徵為它們是由大量簡單處理單位所構成，相似於腦內的神經元，處理單位組織包含一個輸入層（input layer），它的處理單位編碼最初的情境表徵，一個或多個隱藏層（hidden layers），它的單位整合來自輸入單位的訊息，一個輸出層（output layer），它的單位對情境產生這個系統的反應，連結論者模式已證明模擬的範疇如知覺與語言，是特別有用的。演化理論，認為競爭似乎是認知的一個基本特徵，然而，此競爭非指物種間的競爭，而是概念、規則與策略間的競爭。其理論主要挑戰是描述人類認知體系內的競爭實體（策略），實體間的競爭如何產生適應的結果，以及指出產生認知改變與選擇的機制，這正是認知一直在吸收與進化，自己對自己的認知在改變與選擇中更看清事物的本質真相競爭。³⁵ 訊息處理，主要優點是其拆解複雜認知活動之構成要素時的明確性與準確性，它提供了精

³⁵Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004 年，頁 82-105。

準的認知發展機制。³⁶

認知理論亦認為人類的認知能力是有限的、有彈性的。³⁷而「差異性」是如何產生的？首先得透過感官記憶，經由此感覺記憶（sensory memory），來進行認知運算處理，正是此運算處理中產生「差異性」。亦是如同上述理論所闡述之記憶、自動化、編碼、類化與策略建構的共同運作來產生的，在這樣的認知建構過程中，同樣也產生了「差異性」的認知。值得一提的，維果茨基理論是受馬克思思想的影響，根據馬克思的觀點，歷史是一辯證的歷程，是一系列的衝突與解決，正是此「衝突」，產生了對事物認知的「差異性」，製造對立、撕裂、矛盾…，直至獲得「共識」而解決。³⁸

知識如何得來，正是人類自我「認知」創造及演算推理而來，再經由長期的累積觀察，承先啓後再創新，不斷的向前邁進，在前進的過程中，有著「差異性」認知發展與運算抉擇的軌跡。「差異性」即是特殊性，我們生活於「差異性」的世界裡，也正因為這個「差異性」，讓我們創造了很多新知識，更加瞭解這個世界。「差異性」亦是有限性，讓我們執持於自我中心而僵固。

「認知弔詭性」一詞，非筆者自創，源於筆者之國立暨南國際大學碩士論文《「文林苑都市更新案」的認知弔詭性之研究》經教授黃鈺堤指導所提出，但此「認知弔詭性」可追溯至《魯曼社會系統理論導引》一書第3章之觀察一節有詳細論述。

弔詭之所以成立的條件有二：一是自我指涉，二是使用一個相反相成的區別圖示，而區別本身即是一組意識運算組合。指涉是運作出區別。弔詭最簡單地說就是「互相對立的事物同時出現」。在 Georg Kneer/Armin Nassehi 著的《魯曼社會系統理論導引》中說：區別與標示是一個運作的兩個要素：例如，女人或男人、法或不法。作出區別！而且—因為當兩面之中的一面被標示時，一個區別對於接下來的運作才有意義—標示

³⁶Laura E. Berk 著，林美珍審閱、李美芳、黃立欣譯，《發展心理學：兒童發展》，臺北市：臺灣培生教育出版社，2008年，頁362。

³⁷Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁75。

³⁸Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁109。

必定隨著區別而來，並補充這個區別。所以觀察始終是在區別的範圍之內對其中一面所進行的標示(例如，是女人，而不是男人；是法，而不是不法)。此即是認知「弔詭性」。³⁹

再以《般若波羅蜜多心經》中之空／色簡單的來說明，緣起假象謂之「色」，緣起無性謂之「空」，因此「空」與「色」是一體兩面且相反相成的兩個世界，而這兩種世界都是因為心念緣起而有了區別。因比，關鍵的是心念緣起。而心念緣起是一種意義系統的自我指涉的運作。就像是盧曼理論中的觀察，產生了一個區別(空／色)，其中空與色是相反相成，空不離色且色不離空；而且也產生了一個標示。⁴⁰故空／色同在，即是弔詭性。

弔詭陳述為人熟知的例子是克里特島的艾皮曼尼德斯 (Epimenides) 的陳述。他宣稱：「所有的克里特島人都是說謊者。」顯然地，此一陳述是弔詭的，它將我們帶到無法區別 (Unentscheidbarkeit) 的狀態。弔詭陳述具有兩個值，其中的任一值是無法被清楚地排除掉，一旦我們決定選擇其中一個值時，就會立刻陷入對立值。當艾皮曼尼德斯的陳述「所有的克里特島人都是說謊者」不是謊言而是真實時，那麼這句陳述其實就應該是偽的，因為我們依據內容來看，作為克里特島人的艾皮曼尼德斯是在說謊。反過來說，當艾皮曼尼德斯的陳述不是真話而是虛偽時，那麼這句陳述其實就應該是真的，因為艾皮曼尼德斯正在做與其陳述相符的事。換言之，他在說謊。結果是：真者是偽且偽者是真，弔詭陳述的特徵因此是擺盪於兩個值之間，無法對不斷的擺盪做出決定以利於其中一面。弔詭陳述是立基於自我指涉和區別這兩個條件的使用；若將這兩個條件正確地組合起來的話，就會產生無法解決的未定性。⁴¹看似無法解決的未定性，在中國哲學裡卻是常常出現，它代表著更高深認知的玄理。弔詭，印

³⁹Georg Kneer/Armin Nassehi 著，魯貴顯譯，《魯曼社會系統理論導引》，臺北市：巨流圖書公司，1998年，頁 119-138。

⁴⁰黃鈺堤，《當代德國政策調控理論：行動理論與系統理論的爭論》，臺北市：翰蘆圖書出版有限公司，2003年，頁 337-338。

⁴¹Georg Kneer/Armin Nassehi 著，魯貴顯譯，《魯曼社會系統理論導引》，臺北市：巨流圖書公司，1998年，頁 132-133。

度般若經裏邊詭辭特別多，老莊學說裏邊詭辭也特別多。佛教中一說詭辭，必定拿般若經做代表。中國人很容易欣賞般若經這方面的詭辭，對般若這一方面很自然地能夠接受，就是因為道家的關係。⁴²

另外「弔詭」為何？弔詭一語記載於《莊子·內篇》之〈齊物論〉：「君乎，牧乎，固哉！丘也，與女皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名爲弔詭。」牟宗三先生說：「弔詭，有二種，一種是邏輯上的弔詭，一種是辯證的詭辯，正言若反。⁴³」詭辭，意即奇怪、詭異的意思。是辯證的詭辭，不是邏輯的詭辭。是正言若反，亦如同黑格爾的辯證法，正反對立、否定的否定、矛盾的統一。⁴⁴

而「正言若反」一語出於《道德經》⁴⁵第七十八章：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是謂天下王。正言若反。」其他在《道德經》中亦非常多，例如：《道德經》第十八章：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」第二十二章：「曲則全，枉則直，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑。」第四十章：「反者道之動；弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」等等。正言若反亦是辯證詭辭。

同樣在皮亞傑（Piaget, 1896-1980）提出的同化（assimilation）與調適（accommodation）理論中，以平衡（equilibration）將兩者統合起來。平衡包含同化與調適，它是指現存的認知方式與新經驗間整體的互動，同化、調適及平衡都是一種認知活動，經由這些活動，心靈轉變輸入的訊息，同時也被這些訊息所轉變。⁴⁶同化與調適通常是保持平衡的狀態，孩子發現有許多經驗已經由同化作用納入既有的基模

⁴²牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁148-149。

⁴³牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁143。

⁴⁴牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁142。

⁴⁵本文以余培林之《新譯老子讀本》作為文本，臺北市：三民書局，2012年。

⁴⁶Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁35-36。

裡，但是有時候還是需要調適基模以適應新經驗，當失衡狀態發生時，孩子會重組他們的基模，以便回復到平衡的狀態，皮亞傑稱這個歷程為平衡作用（equilibration）。⁴⁷ 這個「平衡」即是認知的「弔詭性」，正是處理舊經驗與新經驗，進行同化與調適，在當下的認知裡，舊經驗與新經驗是同時存在的，「平衡」僅是抉擇後的結果。皮亞傑認為認知結構的不平衡是推動有機體邁向其認知結構趨於平衡的主要動力。⁴⁸ 它總在不平衡與平衡間擺盪著。有著辯證法的軌跡，以同化與調整係位於活動的兩端，構成「正」、「反」的一類，最後由於平衡作用的影響，得以「合」成穩定的狀態。⁴⁹

儒家首重聖、智、仁、義。而仁、義直接是道德的觀念，聖、智是道德修養所達到的境界。儒家正面肯定仁義聖智，道家，並不正面去肯定它們。道家就要問你如何善於「體現」仁義聖智呢？你如何把聖、智、仁、義，以最好的方式把它「體現」出來？所謂最好的方式，也有一個明確的規定，道家的智慧就在這兒出現。⁵⁰ 這即是「弔詭性」，就是「正言若反」，就是作用層上的話，意義就是詭辭，就是弔詭（paradox），是辯證的詭辭（dialectical paradox）。「正言若反」不屬於知識的範圍，不是分析的方式，它是辯證的詭辭，代表智慧。什麼是「正言若反」？看似否定，實是積極的肯定，深入內心自我迴歸省察。⁵¹ 當有最好的方式，即有最不好的方式，最好／最不好，同時存在著。這個「同在」，正如同牟宗三先生所說：「共在相（co-existence）是橫的，如我與你共在，我們與世界共在。有共在相我們才能將全部現象視為一個整體而形成『世界』的觀念。⁵²」在內心認知世界裡，最好／最不好，即是共在相（co-existence），而這個「／」，正是心識區別抉擇出來的，牟宗三先生說：「弔詭所代表的玄理、玄智

⁴⁷Robert V Kail · John Cavanaugh 著，游婷雅譯，《兒童發展—以生物、心理與社會架構探討兒童的發展》，臺北市：新加坡商聖智學習亞洲私人公司臺灣分公司，2009年，頁167-168。

⁴⁸張壽山主編，張新仁、張酒雄、邱上真合著，《學習理論與教學應用》，南投：台灣省政府教育廳，1991年，頁56。

⁴⁹王文科，《認知發展理論與教育—皮亞傑理論的應用》，臺北市：五南圖書出版公司，1983年，頁118。

⁵⁰牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁132-134。

⁵¹牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁140。

⁵²牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁271。

都在作用層上表現。⁵³」。道家早就已看出這個「弔詭性」的存在，而採取「無」否定，「無」肯定。將心識「無」了，跳出了「弔詭性」心識框框，道家的「智慧」就在這兒出現了。

這個道家「智慧」很難懂，筆者認為可以《茶根譚》書中的一段話來說明：「風來疏竹，風過而竹不留聲；雁渡寒潭，雁去而潭不留影。故君子事來而心始現，事去而心隨空。⁵⁴」這正是虛己無我，應事「無執」的心境。「虛己無我」，是天地與我並生，萬物與我為一，是一體同在的心境。

從魯曼的觀察理論中可得出這樣的說法：「每一個觀察運作都是特有的盲目與認識的結合，所以也知道兩者的組合是他自己特有的組合，而且能夠知道，正是對於某些事物的盲目開啓了對於某些事物的認識，又，沒有盲目就沒有對某些事物的認識。⁵⁵」又，弔詭與盲點是不同的，盲者，視而不見，有個阻礙認知的狀況。而弔詭卻是心知肚明，能視且見，差別在於認知下的「抉擇」而已。這個抉擇是認知衝突下的抉擇，然而「衝突」亦是認知層次的伸展。

黃鈺堤先生說：「魯曼的學說的關鍵思想就是『弔詭做為最後形式』(Paradox als Letztesform)，從中可看到系統與環境、同一與差異之間、心理系統與社會系統的結構耦合、意義系統與意義之間，行政的內蘊與外燦之間，都呈現出一種弔詭關係。⁵⁶」這個弔詭關係考驗著我們，它須同在後的超越。

認知「弔詭性」為「同在」而努力，「同在」即是小／大並存，彼此互相肯定，而這個「／」，正是心識區別抉擇出來的，它相反相成，亦是相成相生，玄智從此生，它須從認知「差異性」中超越。當認知從小／大並存中超越而消融合一，即能入「道」。

⁵³牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁238。

⁵⁴吳家駒注譯、黃志民校閱，《新譯茶根譚》，臺北市：三民書局，2014年，頁92。

⁵⁵Georg Kneer/Armin Nassehi 著，魯貴顯譯，《魯曼社會系統理論導引》，臺北市：巨流圖書公司，1998年，頁129。

⁵⁶黃鈺堤，《縣市意象與縣市合併：社會系統理論觀點》，臺北市：翰蘆圖書出版有限公司，2011年，頁290。

這亦可稱為「詭辭通無」，透過「無」的作用來消融認知「差異性」。⁵⁷

人間一切現象、關係、因緣是我們平時常用的第一層認知。牟宗三先生說：「緣起，就是一般所說的因果性（causation）。康德也說一切的表象、現象（appearances, phenomena）只是一些關係（mere relations）。一切事物當呈現在我們面前而為對象時，就已在關係之中；我們所瞭解的現象是通過這些關係來瞭解，即事物只有在關係中才能成為我們的對象。⁵⁸」風吹草地見牛羊，即是因果性，亦是因緣性。在第一層認知裡最常用的也是「差異性」。而認知「弔詭性」屬於第二層認知，思維要跳脫因果性，在「正言若反」的玄思裡，重新定位人間一切事物。對、錯；有、無，是第一層認知，是「差異性」。而對、錯；有、無，實是「同時」存在著，因為當贊同「對」時，內心是明知有個「錯」的那一面的，而這個正是心識區別抉擇出來的，對／錯，同時存在，即是認知「弔詭性」。能明瞭此辯證的詭辭（dialectical paradox）已不易了，但是認知仍須再向上提升，「化」掉我，成為「無我」。牟宗三先生說：「英國哲學家柏拉得萊（Bradley），主張這些矛盾的現象都消融到『當下的這個』（the immediate this），這就是『真實』（reality），而那些矛盾的現象就都成了這個『真實』的豐富內容。這種方式是消融的辯證（reconciliatory dialectic）。⁵⁹」正是這個「消融」，「化」掉了我，達於「無我」，再以此「無我」重新再定位「真實」豐富的世界，這是第三層認知。一切現象、關係、因緣、差異性，本即存在，這是「無常」，唯有透過「無我」的轉化，才能明白真性、真常。這個第三層認知，是妙智慧，不是知識範疇，它必須靠自身的「心識」修煉工夫實踐，方能證得。

⁵⁷詭辭通無一詞參閱牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁164。

⁵⁸牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁254-257。

⁵⁹牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁257-258。

第三節 超越的區分到辯證的融合

區分，是分出差異；辯證，有著正、反的對顯與同在。而超越正是將正、反對立融合，這樣的進程是「認知」的超越，當生命主體有了「心齋」、「坐忘」的工夫實踐，虛己無我即能融合正、反對立與差異性。「超越的區分」是起點，代表著我們向道、成道的覺悟和決心，「辯證的融合」這是圓滿境界的終點；「超越的區分」就是要超越有對以企向絕對，要克服有限以嚮往無限。⁶⁰區分，是差異性；辯證，是弔詭性。超越的過程是「詭辭爲用」，以「消融」化「用」而爲一，於認知上即是「差異性」、「弔詭性」的淨化而圓融。⁶¹是爲「認知淨化」。

知，是觀察學習獲得「肯定」，肯定亦會因僵執而止步學習之路。依循著《莊子·內篇》各篇脈絡，有大知、小知、不知、非知及知也無涯等，進而出現了「吾喪我」、「心齋」、「坐忘」的超越，更有無待、莫若以明、知通爲一、遊刃有餘之圓融，達於真知的肯定與智慧。首先展示出的是〈逍遙遊〉奇妙境界，再一一論述如何達成真人「無己、無功、無名」之逍遙自在，這些正是從超越區分中達於辯證的融合。此節將分以「小大之辯」超越差異性、「莫若以明」超越是非、「知通爲一」融合齊物爲一來闡述。

一、小大之辯

大鵬展翅，由鯤化、鳥、鵬，遊於南、北間，這是〈逍遙遊〉篇開頭之寓言，筆者認爲這是「神」境化用，其「化」是認知的超越大、小，消融淨化後的逍遙於空間裡。故逍遙遊這三個字的涵義爲何？筆者認爲是以內心實證虛無、安然恬靜的至人心境，來對應複雜人間的處世應物，非空談身心逍遙，幻遊於天地間。故能證得逍遙大自在心境，方有遊戲人間智慧。高柏園先生認爲是縱任自得、無爲等義；亦說逍遙是一種生命的境界，一種無待於外而自足自在的境界。⁶²王邦雄先生認爲：「逍」就是解消心知的執著與分別，「遙」就是生命得到釋放之後的天地無限寬廣，「遊」就是由自

⁶⁰王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁173。

⁶¹詭辭爲用一詞參閱牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁176。

⁶²高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年，頁44、229。

困自苦轉化而為自在自得的無待逍遙。⁶³

要達到此「神」境化用的境界，首先認知即須超越「差異性」、「弔詭性」。這可從〈逍遙遊〉篇內容中可以看出：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。

此段看似玄妙寓言，它所要展現的正是「認知」的無限自由自在。南、北「冥」，其「冥」為何？王邦雄先生認為，「冥」是溟，北海。⁶⁴吳怡先生認為是玄深幽遠，水之涯，天之邊。⁶⁵鯤，《爾雅》釋為魚子；郭慶藩先生認為，鯤即魚卵。⁶⁶總之是小魚的意思。而莊子從「冥」出發，將小魚視為大魚，其之大，不知其幾千里也？再從魚「化」為鳥，鵬。其之大，同樣是不知其幾千里也？正是「大」之至極而玄深無窮。「怒」而飛，海運徙於南冥、天池，天邊海角。「怒」，代表著生命力，亦是生命的轉化，認知的轉化。海運，運者，行也；渾天儀云：天運如車轂，謂天之行不息也。此運字亦當訓行；莊子言鵬之運行不息於海，則將徙天池而休息矣。⁶⁷指的正是天行健，自強不息，亦是大自然的力量，自我運行於大宇宙間。「化」為順逆流變，亦是生命的自我昇華超越。差異物相本在，「化」是差異之超越，達於齊平同在。

這裡有南、北，大、小，高、低，海、天池，差異之對比。生命從何而來？是單細胞從水中開始嗎？如果是，那這裡正是以魚卵、小魚來闡述生命之初，而魚被海所困，縱然小魚有幾千里大，離水則死。為了超越困境，牠必須經過「化」，這「化」代表了超越之意，它是生命自我轉化的提昇，此時牠已脫離了「海」之困，再經「怒」，始能遨遊天地。從北「冥」至南「冥」，正是從「地」海中脫困入於「天」池。以上全是差異對比之闡述，一個人的心境如果被這些南、北；大、小，高、低，海、天池

⁶³王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁33。

⁶⁴王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁22。

⁶⁵吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁19。

⁶⁶清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁2。

⁶⁷清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁2。

等外相所限制，那他一定無法超越。「冥」，有著玄之又玄，深遠幽冥之意，這有著「道」之涵義。北「冥」至南「冥」，更象徵了黑暗前往光明，出世與入世。魚卵、小魚雖小，卻能「化」而與天同齊。南、北，代表了方位與空間，大、小代表了物質形體。客觀的物質大、小事實是存在的，是無法達成超越的，然而「化」，在物理學上之「質能互變」卻有可能，何以人們「心」無法自「化」呢？缺的可能正是「怒」、「運」，有著生命力的自我奮起、實證，方有可能。從小至大，是因為我們認知了有「小」，而有「大」做為差異比對，但是當認知有「小」時，其「大」之認知一樣是存在的，小／大，同時存在，即是弔詭。它源於我們的認知所區別出來的，當小／大，同時存在時，認知進入了弔詭，正是這個「化」，將弔詭化為「無」，超越限制，方能進入「無」的境界，才是「真逍遙」，處於世間方能「心意自得」。「化」方是此生命的重要課題，逍遙遊方有可能。鯤，無大、小，無南、北冥，方能「化」為鵬，逍遙遊於天地間。鵬，是時空融合，主客合一，達於無窮。冥藏理玄，南北通達，昇化飛真。以大鵬、小鳥的差異對比，在〈秋水〉篇中的河伯、海若寓言，亦有著異曲同工之妙。

化，是認知的消融淨化，從小知／大知的平齊無差異，寓言大意借蜩與學鳩之「笑」以顯小知／大知之超越重要性，借彭祖等以明超越小年／大年時間性：

蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」

適莽蒼者，三食而反，腹猶果然；適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知？

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？

朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。此大年也。而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎！

一飛沖天的大鵬，對蝸與學鳩來說，是無法理解的。這裡以大鵬與蝸、學鳩來做大、小之差異、對比。蝸，為蟬；學鳩，為斑鳩。⁶⁸為何要以蟬、斑鳩來與大鵬作差異、對比，正是「食」，代表的是生命之困境，亦是「認知」的差異有限性。蟬，生命短暫；斑鳩，飛的不高。決、搶，未經深思熟慮，有冒進之意。正如蝸與學鳩所言，依能力所及的飛，飛不到就落於地，何必一定要一飛沖天呢？莊子提出了見解，正是認知的有限性、侷限性。生命短暫，無法綜觀古今；飛的不夠高，不知道天地之大；孤注一擲，不知禍福相依。讀萬卷書，不如行萬里路。一個人的認知力寬廣、高遠，正如行萬里路，以準備了多少「食」來決定，「食」是知識，亦是認知，更比喻著認知的深、淺；遠、近之見。而在這裡「食」的含義為「精神糧食」，所準備「食」之量，正是「心量」，心包太虛，則含藏一切，亦是「認知」的超越。

小知、大知是認知的「差異性」，小年、大年是時間的「差異性」。人的認知有「差異性」，同樣的，生物、植物間亦存在著形壽「差異性」。在這裡以朝菌、蟪蛄與冥靈作為差異、對比，再以冥靈與大椿作為差異、對比，一般人與彭祖作為差異、對比，正是認知的「差異性」。小知、大知，這裡的「知」，是認知，是見識，更是認知力的寬廣、高速度。小知、大知；小年、大年，客觀事實上是存在的，然而我們僅認知其「差異性」，忽略了認知「弔詭性」的存在，更不知有大、小；長、短同在的超越。在這裡是要回歸生命的主體性「真知」工夫，不是一直停留於客觀的「差異性」裡，從有限入於無窮。小知／大知，若真要區別差異，小知是形象皮毛，大知是血肉骨髓，而真知即是整體融通形象至骨髓，有差異性、弔詭性認知，更明其同在玄理，更知其妙用無窮。朝菌、蟪蛄與冥靈、大椿，客觀上是形壽物性的差異；歲，時間差異也，然其生命靈性呢？這正是「認知」的問題，是否能超越時間與形壽物性差異性。朝菌者，謂天時滯雨，於糞堆之上熱蒸而生，陰溼則生，見日便死，亦謂之大芝，生於朝而死於暮，故曰朝菌；月終謂之晦，月旦謂之朔。⁶⁹朝菌，不知晦朔，朝生暮死，比

⁶⁸黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁8。

⁶⁹清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁6。

喻著知見之短暫。蟋蟀，張默生認為是山蟬，秋鳴者不及春，春鳴者不及秋。⁷⁰冥靈、大椿，舊注都以為是樹木，而羅勉道《南華真經循本》，王夫之《莊子解》，都以冥靈為靈龜。⁷¹筆者認為這段是「時間」的認知超越，時間的「差異性」客觀事實上是存在的，超越「時間」，正是生命主體工夫的實踐。

而認知要從超越區分到辨證的融合，非空口議論或幻想，它須要如水般的「浮力」：

且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟；置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，則風斯在下矣，而後乃今培風，背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。

內心的認知圖像，須靠外在的形象來比喻說明。如同內心的感悟，仍須以言語或文字來詮釋表達。水，在這裡比喻著認知，認知深厚有力，自能撐起大船，遊走四海；認知不深厚無力，自陷於窪地，以草芥為舟自愉，若以杯為船則自陷膠著。風，在這裡同樣比喻著認知，認知深厚有力，自能負大翼而沖天，正是要以認知做為基礎，積厚培實，以認知的寬廣、高遠，不受任何的設限阻礙，方能神遊光明。水深厚能「負」大船，風積厚在下能「負」大翼，水的浮力，風流之力，這「力」代表的正是認知力工夫，它築基於「心量」的寬廣、高遠，以達於虛靜空靈後的認知力，方能承載天下一切萬事、萬物，行於天地人間。培風圖南，筆者認為正是認知力的寬廣、高遠無窮，以達於光明境界，南為光明之意，妙智的展現。

認知力的寬廣、高遠方能從「差異性」中提升至「弔詭性」的融合，當認知達於「虛己無我」時即能達於無窮，這即是「小大之辯」的超越，下段「鵬程萬里」寓言大意為借湯之問棘與鷦以明認知超越空間性重要性，方能遊於無窮：

湯之問棘也是已。窮髮之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其修者，其名為鯢。有鳥焉，其名為鵬，背若太山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊

⁷⁰張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁10。

⁷¹吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁27。

角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳笑之曰：『彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也，而彼且奚適也？』」此小大之辯也。

棘，是湯的臣子，又稱夏革，在《列子》書中，有一篇〈湯問〉，就是記載商湯問夏棘之事，該篇所列都是有關天地無窮無極的問題。⁷²例如：湯問棘曰：「上下四方有極乎？」棘曰：「無極之外，復無極也。⁷³」在這裡闡述的是空間的極、大，而以鯤、鵬之大與鴆之小來作為差異、對比。鯤、鵬與鴆活躍的空間，比喻其「心量」空間，正是「認知」無窮的超越，是否不為有限所障。窮髮，言極荒遠之地。⁷⁴窮髮之北，正是無窮之北。數仞，為有限的空間距離。鴆，小澤中的麻雀；小大之辯，是指小大的分別。⁷⁵大是大，小是小，但要由小化大，由大化小，大而化之，小而大之，大小如一，這正是「認知」的差異性問題，更是心量的境界差異。天地是無限開闊的，人心卻是執持複雜，萬物於天地間自由生長，人心卻受外相所困。無極含藏天地萬物，人心何以容不下一粒砂呢？欠缺的正是小、大分別的超越，它須要「認知」的淨化，達於虛靜合一的無極，方能超越小、大空間。羊角，旋風。⁷⁶所展現的是上昇的「氣」勢，於生命主體而論是認知的超越。氣旋上昇至絕無雲氣青天之處，正是認知達於虛無寂靜之心境。

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。

莊周與胡蝶，皆是形體的物，重點在於夢、醒，即是迷與悟。一則現實世界，一則夢幻裡，有著迷、覺，真、假，虛、實，主、客的差異對比，能超越的是「物化」，

⁷²吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁28。

⁷³王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁31。

⁷⁴清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁8。

⁷⁵吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁29。

⁷⁶陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁15。

化掉了主、客，時、空，主客同一。陳德和先生說：「物化」有兩重意思，一是解消形氣物欲的拘限障隔，二是在心神的釋放之下，而融入天地一氣之化。物我同化，即是我與物的辨證統一，臻此境界之時，因為已然無我，所以也就無物，物我之際完全泯除差別對待而如如相即為一，這其實是一種同體肯定、無限包容的開放心境。⁷⁷物，順應宇宙大自然的演化、變化，為自化；而主體性的「我」，要如何化呢？生理的我，感通物性，順應物理自然變化；精神的我，須超越物、我之分的超化，即物、我為一。⁷⁸「物化」亦可以是「化物」，在現實世界裡，要將「物」化掉，須要借助物理外力，例如風化、火化、融化，讓它回歸塵土、原子、粒子……。那麼意識要如何「化」呢？這不是魔術，幻術，是認知「轉」化，即是淨化，不是把物變化消失了，它與「吾喪我」貫通在一起了，即是「自化」。莊周仍是莊周，胡蝶仍是胡蝶，各歸其所，各安天命，萬物齊同而不傷，正因它們各有其「所」，正是各有「空」間，而人呢？正是其心「無」私，化掉了自我的「執」，達於無分別心的虛靜空靈，方知「化物」，才會有同體肯定、無限包容心境。回歸現實世界裡，認知已「轉」化，莊周仍是莊周，胡蝶仍是胡蝶，萬物同在，色空同在，真我假我同在，活於夢、醒一如間而無礙。然而，這裡亦有更深藏的真意，表層是「物」的變幻，再一層是心識幻化，實則為「真覺」化用，它於工夫實踐中證得。物化，是物理變化，心識變易，大自然造化力，這是一個「化境」的世界。自化運任，物化轉生。

從「化」始至物化，無論魚鯤／鳥鵬如何「化」於大／小間，無論小知／大知、小年／大年如何「化」於無窮，皆是人處於天地六氣中，為天地間的一份子，與天地同在互息互根，在於如何將心靈敞開，乘天地妙御萬物，遊心於道，逍遙自在。至人無待無己，立於無為心境而無不為，功濟天下無名無執求，應世妙為，此方是真逍遙遊。

二、莫若以明

⁷⁷王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁178、203。

⁷⁸封思毅，《莊子詮言》，臺北市：臺灣商務印書館，1997年，頁101-104。

彼是我非生差異，形成了緊張對立。物、我矛盾，源於知欲、物欲，從中作祟；有知欲後，總想對物設法分析，不斷要求了解，但由於官能之能知限度，所產生的看法，仍歸迷亂困惑，有物欲後，更思對物加以利用，並求獨自享有，落入了我執。⁷⁹分析，即是折解、比對、差異，認知便產生了「差異性」，再加上能知有限性及對物的操縱欲望，形成私佔獨有的「我執」，活於主、客的對立中，這正是「認知」的侷限性，無法跳脫「差異性」，更不明瞭主、客同在的「弔詭性」。

在〈齊物論〉篇中亦深藏了認知超越「差異性」、「弔詭性」的義理，是已進入「辨證融合」工夫實踐的論述，逍遙神遊於天地，是多麼的瀟灑自在，但這是需建立在「齊」的認知上的。齊物論三字前輩學者有各種認知看法，這即是「差異」，有助於瞭解〈齊物論〉含義。唐以前大都「齊物」連讀，自宋以後分為兩派，一為傳統的認為「齊物」連讀，一為「物論」連讀。⁸⁰「齊物」其意義是說萬物的形色性質雖至不同，但在莊子看法是齊一的，如〈秋水〉篇中「萬物一齊，孰短孰長」；「物論」其意義是把百家爭鳴的學說當作「物論」，莊子以「道」的觀點，來齊一這些「物論」，如儒墨的各是其是，各非其非，名家的堅白異同之辯，在莊子看來，都是剖判大道，只見其偏，不見其全的，所以莊子要糾正他們，統一他們相持不下的異說。⁸¹筆者認為「齊物」連讀、「物論」連讀皆可，就看「認知」如何詮釋。天地萬物客觀差異事實是存在的，如何「齊物」？它須要生命主體「認知」的淨化超越，方能「齊物」；人間是是非非見解林立，何者為真？如何統一呢？虛己「無言」，即是齊「物論」的好方法。

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接為構，日以心鬪。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洹也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而

⁷⁹封思毅，《莊子詮言》，臺北市：臺灣商務印書館，1997年，頁85。

⁸⁰黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁23。

⁸¹張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁33。

莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！

此段是進一步落入生命主體來論，人的「認知」一樣千差萬別，心的起伏更是反覆無常，變化多端。天，無言、無聲，有大地為它說話；人，話多、有諍，於複雜人間卻須以「無言」以對。人如其相，認知見解差異不同，展開了人間的複雜萬象、形形色色、參差不齊的「是非」議論，一切的種種作為皆是從「認知」而來，心緒紛亂，我執深重，引動了人間災難，正是從認知「差異性」而起，生活於矛盾、衝突、對立中，無奈的過著每一天。此段在闡述「認知」的差異性，及認知於「差異性」中是如何展現於在外的行為之心理變化狀態。大知閑閑／小知閒閒；大言炎炎／小言詹詹；小恐惴惴／大恐縵縵，皆是認知展現於外的行為，有如萬竅音差萬殊。閑閑，閒閒，前者廣博之貌，後者則有所閒別；此云智識之異。⁸²炎炎，氣勢很盛；詹詹，即嘮叨不休。⁸³一個人的認知複雜了，心馳於外不能自安，以外物為真，整日勾心鬥角，盤於算計，反覆無常，善於言詞爭辯，伺機而爭起是非，生殺我奪喪其心，沈溺於此一去不復返，再若有不得我意，長嘆怒哀中，直至心神耗損殆盡，殊不知一切皆「心」應人接物而起，對「差異性」起執著。放下差異性，進入同在的「弔詭性」，放下「我執」才能「無我」。心緒的變化，如同應虛出音，日夜交替般自然，重要在於體悟「其所由生」，心若不動，何來人間是非波瀾。縵者，寬心也；窖者，深心也；密者，精心也；其發若機括，其司是非之謂也，此形容口給者，發言尖巧，每伺隙以生起是非也；其留如詛盟，其守勝之謂也，即隱留不發，鄭重若詛祝盟誓者，然其靜待機宜，正所以求必勝也。⁸⁴人同此心，而心不同心。外在的事物一直在變化，如同我的「心」一直在變易，虛浮幻化不絕，念念無窮，造作妄為，這個「萌變」的背後是什麼？才是「齊物」的關鍵所在。樂出虛，蒸成菌，指簫管內虛，故能出於雅樂；濕暑氣蒸，故能生成朝菌。⁸⁵內虛出雅樂，濕悶生芝菌，虛中生音，氣化生有，有無相生。

⁸²張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁41。

⁸³吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁66。

⁸⁴張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁42。

⁸⁵清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁26。

人間「物論」是非多，這是「認知」超越的磨練，是非糾葛起於「諍」，源於認知上的有限性，再加上大知、小知；有知、無知的「差異性」，爭的面紅耳赤，辯的口沫橫飛，這正是缺乏認知「弔詭性」，是非、對錯本即同在，不辯之辯方是真知。

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？其以為異於穀音，亦有辯乎？其無辯乎？

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不

可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

風吹萬竅，各出其音。而人間言論，亦各出其言，源於各人的「認知」背景，其思想脈絡皆未必盡然，是未定論之數。縱有言論，則存在於是是非非中，仍是未定論。這裡的「言」是認知？發於人心思維，比喻著每個人的認知不同，皆具有「差異性」，要讓認知「差異性」齊同，這是困難的。執著於自認的言論裡，這樣的認知自認為是純真的、無私的、真知灼見的，那不一樣是存在於是是非非裡，我是彼非，是有辯？還是無辯？是，是？還是，非？穀，音寇，鳥雛之初出於卯者；辯，與「辨」通。⁸⁶穀音，純真之音，無己見之聲。穀音，筆者認為這是生命之音，不是人間認知客觀外在一切之言，因它是知識。此穀音是在比喻生命實踐內化體證後的言論，它突破了「認知」之殼，所發出之感悟之音，為「無辯」發聲。當然這個穀音，亦有學者是指未真正超越是非者之「認知」之音。然而言語背後的真主為何？方是重點。

大道無言，是本無字天書，唯有證悟者方知。那「道」被什麼給遮蓋它了呢？何以有熟真熟假？言論是發之內心真誠的表達，是認知「差異性」造成是、非之爭。那「道」又何以會被遮蓋了，何以不張顯存在？而言論的爭執點在那裡，何以這樣就不可呢？這正是對「道」的片面瞭解，以偏概全；亦是對言論裝扮添飾，失去了真實，玩弄文字名相與遊戲。儒家有性善論，墨家也有兼愛論，造成了儒、墨是非之爭。在當時儒墨兩家是顯學，是有成的，而墨家擺明以反儒為招牌，儒家的後學，如孟子等

⁸⁶張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁49。

也批評墨家不遺餘力，因此他們之間的是非爭論也最為激烈。⁸⁷莊子之〈齊物論〉正是以超拔於是非之上而求得生命之大自在，是以其用心乃在論辯、止辯以至於忘辯。⁸⁸當時百家爭鳴，自吹自擂，這是各自以自己的認知立場來批判，論斷孰是孰非，要在這是非非的認知「差異性」裡跳脫出來，則必須有是非非同在的認知「弔詭性」。是／非，即是認知「差異性」，正是以自我為中心區別出來的，這「／」正是心識運算，亦是從認知「弔詭性」中抉擇出來的。當進行「是」的抉擇時，其內心是存在著「非」的，是、非同時存在於內心的認知裡。但這樣仍是不足的，認知需要達到「以明」的程度，以明，是兩頭光，通透之意。「明」是心虛靜如鏡的觀照作用，這是放下自己而看到對方的大智慧。⁸⁹這須要認知的超越，以達「無我」方有可能。以明，謂以彼明此，以此明彼。在這裡有隱、明；是、非的「差異性」，更有認知的「弔詭性」存在，是、非同在即是。

是／非、對／錯、彼／此、物／我，皆是認知區分之「差異性」，從「莫若以明」的認知超越，達於樞始得其環中，以應無窮的融合無礙：

物無非彼，物無非是。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。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。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？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。

從人的「認知」來論，一切客觀存在的事物，即是客體的存在，即是對象，彼也。而這個對象之彼，如果以「它」自己的立場來論，它即是主體，它一樣是獨立的客觀事實存在著，那就沒有「彼」的認知存在了。之所以會有「彼」的存在，這是人的主觀上的「認知」區別、差異出來的，沒有對象就沒有彼，自知甚明。所以有「彼」就

⁸⁷吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁79-80。

⁸⁸高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年，頁71。

⁸⁹王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁84-85。

會有「是」，有主體才有客體，有「我」方有「他」。彼、是看似對立，實是相生相成，互為主體不變。以人的「認知」來說，生命主體的「是」存在，而「彼」客體可以隨著時、空變易，「認知」的「彼」一樣在變易，而唯一不變的是生命主體「是」，「彼」的變易亦正是「認知」的改變。對於生命主體的「是」來說，一切的認知判斷作用論斷是非、對錯，正是因「我」而生。事物本身並無「認知」，故它是永遠的事物，並無客體存在的可能。是因人有「認知」的加入，就是這個「認知」造成了主、客「差異性」，而彼、是本即同時存在著，它是認知「弔詭性」，彼、是互為主體、互為存在、互為變易，這正是要「化」「差異性」為「弔詭性」。聖人明白認知「差異性」與「弔詭性」的道理，不會落於是非、對錯、主客對立中打轉，而是以「道」的認知來超越宏觀朗照，彼、是順任其同時存在，相融統一。「是」，指主體；「彼」指客體。⁹⁰物無非彼，物無非是，此言有對立，即有彼此；方生方死，方死方生，隨生隨滅，隨滅隨生，浮游無定也；因是，因，任也。⁹¹牟宗三先生說：「物方生方死，是將生與死的對立化除，此表示生與死的對偶性（duality）不能成立。莊子的齊物論要平齊是非就非衝破對偶性不可，是非、善惡、生死等都是對偶。莊子的齊物論雖借用惠施的『方生之說』而從生死、不可的對偶性不能成立來平齊萬物，但莊子是從玄理的立場來談的，而惠施謂『日方中方睨，物方生方死』則是名理地談。莊子之言方生就是方死，方可就是方不可，表示生死、不可兩端均站立不住，因此不能講對偶性（duality）。邏輯數學就是靠對偶性原則而建立，而莊子正是要衝破此對偶性以達到絕對。不衝破對偶性原則就不能達到絕對。莊子當然不是從知識而是從平齊是非善惡美醜等來衝破對偶性，因此波瀾壯闊且活潑透脫，這是中國人的思想。⁹²」彼是莫得其偶，彼、是皆以對偶方式呈現，即是人間存在著相對論，一切皆在「差異性」中。道樞，是道的樞要；樞，即門的樞紐；環，是承托門樞的圓洞。⁹³將門樞置於環中，可以轉動自如。

⁹⁰吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁80。

⁹¹張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁50。

⁹²牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁210、260。

⁹³吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁85。

道樞，亦是一虛靈觀照之心，能得此心則能通彼我之是非而渾化一如。⁹⁴這是以「道」混入生命主體所呈現之靈敏覺性，是道心，亦是虛靈心境。而以道比喻為門樞，置於門樞的圓洞，可以自由運轉，這裡的道，成了大自然造化力，不是無形無相的道，這造化力於天地間自由運化，變化無窮，是相生相成，亦是相剋相搏，是差異，亦是弔詭，一切全在「道」中。可說明一切的認知是、非無定論，環環相扣著，更可互異，循環不已，今日是，明日非，輪轉不停，更可說明是人的認知「差異性」、「弔詭性」，翻轉無窮。而輪轉的背後是什麼？它是「真宰」；認知翻轉的背後是什麼？它是我們的「真心」，唯此真心永不動，方不為外物所轉，方能超越生死。彼是同在，是起點亦是終點，方能應無窮。

物之存在，自有其存在意義，我們以認知來論斷它，才成為客體—「彼」。再以人的「認知」換個角度、立場來論，「彼」是「是」，「是」亦是「彼」，「彼」不是「是」，「是」亦不是「彼」，正是以自我的觀點來論斷天下是非，在每個人的心中皆存在這樣的自我認知標準。「彼」、「是」是相對存在，這成了差異，但差異讓我們認知了天地一切，這亦是「道」的起點作用，從「差異性」出發，超越「弔詭性」以達無窮，是起點亦是終點，無是無非，是是亦是非，是非同在，循環變化無窮。而能達到「無窮」的正是「認知」，外在客觀一切確實在變易、生滅，人間是非、對錯一樣天天在上演著，欠缺的正是「無我」的實踐。若依據直線型的思考模式，則必有左右兩端和起始兩處的相對立，假如能夠改為圓周型的思考，則起點即是終點，且任何一點也都可以成為或始或終之處，這即是「樞始得其環中」的提示，落實在生活世界中，就是理想人格之能無可無不可、使物我皆適、共飲太和的圓融智慧。⁹⁵在這裡，「環」可表示萬物之一切流行運轉，以及由分而合，連二為一之現象；再則是因道無定體，永遠不斷在變化之中，而道的變化，正與環所表現於一切流行運轉相同，而一起入於環中、道中，同返無極，故借以為喻。中者，真空一道。環中空矣，以明無是無非；是非無

⁹⁴高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年，頁89。

⁹⁵王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁140。

窮，故應亦無窮也。⁹⁶道如天樞居中，斗柄環指，不滯一隅，故可謂在變化之中，亦可謂超乎變化之外，再由道而觀環中之變化，由無而有，由有而無，運轉其間，隨時可以換位，完全一律平等，無貴無賤，無大無小，無有無無，無是無非。⁹⁷莫若以明，人無掉心知人爲的執著與造作，也就回歸道心無爲的虛靜明照，以虛靜道心照現儒墨兩家的「是」，將兩家的是非轉成皆是而無非。⁹⁸

天地無窮，無有邊界。這是立於「無」或「道」來論，若以現實自然科學來論，宇宙仍在膨脹中，它亦是從奇異點初始，地球仍是從宇宙中應化而來，在遙遠的將來也會毀壞，何來無窮？這正是「認知」上的問題，處於生、滅相對性、差異性的「認知」，無窮，正是須從認知「差異性」中超越。牟宗三先生說：「彼是莫得其偶，正表示對偶性（duality）不能成立。彼是都無窮地分裂，都停立不住。彼之偶是此，此之偶是彼，彼此既皆停立不住，則無偶可得，此即衝破對偶性原則。這是齊物論的本義。⁹⁹」是／非、彼／是，是認知「差異性」，正是以自我爲中心區別出來的，這「／」正是心識運算，亦是從認知「弔詭性」中抉擇出來的。超越是／非、彼／是，將／消化融解成「」，內空無一物，即是「無我」，以應人間無窮，自能平齊物、我，是、非。偶，相對；樞，爲絕對。¹⁰⁰這裡的彼、是；生、死；可、不可；是、非；主體、客體；相對、絕對，正是區別、相對、差異性，而從認知「弔詭性」中超越，終於絕對平齊無窮。

「齊物」不在對物施以一哲學理論之分析，而在通過主體之修養而達到實踐的要求，即由莫若以明的渾一、因是兩行的分解以及道通爲一的圓融。¹⁰¹此見正是從「吾喪我」來融通物化，認知的淨化，消解小我成大我，看似形如槁木、心如死灰，實是「真我」的如如呈現，自能平齊人間一切的成見認知是是非非。

⁹⁶清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁33。

⁹⁷封思毅，《莊子詮言》，臺北市：臺灣商務印書館，1997年，頁39、41。

⁹⁸王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁88。

⁹⁹牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁259。

¹⁰⁰張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁50。

¹⁰¹高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年，頁103-104。

三、知通爲一

「知」，通達爲一，是認知已超越「差異性」、「弔詭性」，無勝無傷。人間一切的認知是／非、對／錯，皆是真理的一部分，集諸多「差異」成一整體，而差異亦是真理的一部分，真理含藏了部分與整體，這個真理須以「無我」爲基礎。齊物在「我」，能「無我」，方能齊物，不是以心識去齊物，不是以思辨邏輯去齊物，是「無我」後的認知重組。立於無是、非；對、錯的境界，方能應是、非；對、錯，這個境界須要「真」實踐的工夫來支撐。吾喪我，是通達爲一的好方法。

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「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？」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫！」

萬物齊同而不傷，從「吾喪我」開啓，方能人籟、地籟、天籟同在。在差異的世界裡，萬物呈現出的是差異、對比、競爭…，各自發出生命之音，向天地怒吼，何者能讓它們齊同？非形體成槁木，心如死灰，而是「吾喪我」後的一念不生，覺性常在。陳德和先生說：是心神的「吾」解消了形體的「我」，心神歸於虛靜空靈。¹⁰²吾、我是文字陷阱，重點在「喪」吾、我，吾、我指的是心、意識，表層爲心，情感欲望，深層爲意識，那個無法控制的「念」。心、念，皆「喪」，自能解消形體，消融主、客，重點在於如何「喪」？即是意識淨化超越。能淨化就能虛靜空靈，念念皆覺，萬物齊同。牟宗三先生說：「當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界。¹⁰³」此段是借南郭子綦「隱机」而坐達「喪其耦」、「吾喪我」與子游的對話來說明萬物齊同、天地同在的功夫境界。

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

¹⁰²王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁175。

¹⁰³牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁122。

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，則人固受其黷闇，吾誰使正之？

使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？

化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」

真道無辯，世道好諍。人間是共生、共榮的地方，天下為公、大同世界是最理想的目標，從有人類歷史開始，尋找這個理想已數千年了，至今呢？物質科技文明是進步了，而理想的生存環境，仍未達成，何因？是認知黷闇無明，無法達成「共識」，是人間遊戲規則未臻完善，癥結在於「我」無法齊心，認知一樣在「差異性」、「弔詭性」中翻轉。聖人對於人間的遊戲規則，是議而不辯的。而人心好辯，好爭對錯、是非，背後總有個「我」的理由，存於「差異性」的表相或一面之見。這裡以勝／不勝、正／不正、同／不同作為差異對比，主要正是對「議而不辯」的闡述，我們的認知不能一直停留於「差異性」、「弔詭性」裡。每個人皆可自由闡述議論觀點，而不是執持於「自我」的觀點，成了爭辯之場，你非我是。公平、正義存在於天地間，不在於人心間，唯有人心淨化了，方有可能。天地有一把最公平的秤，人間永遠找不到，法院雖是人間是非評議的最終點，但再如何公平、正義，仍無法讓兩造雙方或天下人全部心悅信服，僅能是趨近於最公平，利害相較取最輕、最優的方式而已。清官難斷家務事，縱然賢明睿智，也莫可奈何！人間是複雜的，任誰也當不了這個是非、對錯的公平裁判者，唯有認知超越了「差異性」，以「我與若而待彼」之「弔詭性」來看待，亦即是彼、我同在，平等「齊心」看待方有可能。這個「齊心」要有「無我」的實踐工夫，不是心識的片面之詞。當認知超越了「差異性」、「弔詭性」，即進入了立體的

宏觀，是非、對錯自能漸消弭，唯人間認知落差處處在，實踐總難成，難非難，有心不難，心齋、坐忘的生命實踐工夫，是超越的關鍵所在。

心意化聲成差異相待，欲求不相待／相待同在，唯「和」之以天倪。議而不辯，不辯立於無辯，不辯之辯方為大辯。風吹萬竅化聲地籟，此起彼落互相呼應或各自展現著，在這些各音分際中，皆是順應著自然無窮變化而能調和，超越了時間的分際。亦是人吹絲竹成人籟，於調和中成人間美樂。而人間的是非、對錯，卻仍停留於是／非、對／錯、然／不然的「差異性」中，然而是非、對／錯、然／不然、仍是「弔詭性」的同在，既是同在，又有何好辯呢？忘掉天地時間性，消融仁義是非，讓生命主體超越「差異性」、「弔詭性」達於「無窮」，遨遊於物我同在的天地間。是天道自然。寓諸無竟，寓是寄寓的意思；無竟，即無止境。¹⁰⁴它是永無止境，無量無邊，即是無窮。

天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。

宇宙天下再大，也與秋毫之末一樣小，少年夭折也與彭祖同壽，大山本是大，豈與秋毫之末相比，兒少早夭短壽，如何與彭祖高壽相比，重點正是要超越認知「差異性」，無大／小，無夭／壽。這正是需要消融「我」成無我，去除了「我執」，方能破除大／小之空間性，夭／壽之時間性，這是實踐的工夫，淨化「我」方能與天地萬物一體同在同生，人的認知決定了一切；生，於人是靈敏覺性，於天為道體，唯有它能齊天超越圓融。天地與我並生，而萬物與我為一，正是此篇〈齊物論〉的答案，亦是「吾喪我」的真旨。我既與天地萬物一體同在同生，即同歸於一，再論仍是語言、文字，大道本無言、無相，一經闡述成主、客生萬相，縱精於計算，也算不清，越描越複雜。見物為一成物我之二，再經言說則成三，再巧算也無窮。從無入有易，從有至

¹⁰⁴吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁117。

有理不清，無窮盡。從無言、無相成萬言、萬相，輾轉不停，這正是認知的執著於有／無；大／小；夭／壽的「差異性」中。唯有認知超越「差異性」、「弔詭性」方能順應天地宇宙，逍遙自在於人間。牟宗三先生說：「既已爲一矣，且得有言乎？既然已經是一，還能有話嗎？此時已經無言了。既已謂之一矣，且得無言乎？我既然說它是一，這就是一種語言，如此，還能無言嗎？。『是一』是從客觀的實相方面說，『謂之一』是從主觀的語言方面講。主觀的語言，沒有獨立的意義，其作用是爲了要了解客觀的實相；既了解客觀的實相，那麼語言也就可以化掉了。¹⁰⁵」

人間知識範疇，仍屬於相對知識內，知識爲用，用完何須一直掛於心中呢？《道德經》第四十八章：「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲矣。」學知識當日益，而學道則不同，在於去除知識之「我執」而已。識損諸根不利，一根損他根代之，諸根有損，無礙識明。牟宗三先生說：「莊子的齊物論反對相對範圍之內的知識，其實莊子是要超越相對以達到絕對，才衝破知識；目的是要上達，並不一定要否定知識。¹⁰⁶」高柏園先生說：「莊學之主要用心並不在知識之建構，亦不在德性之肯定，而在消除生命之困頓與盲昧，使人由成心執見的芒昧困頓中自覺超拔，而能齊物逍遙，養生盡年，此即是實踐性格。¹⁰⁷」

語言、文字本身是表述性、功用性，本無是、非；對、錯，但是一加上了「我」就變了。牟宗三先生說：「齊物並不是要一切服從一個主觀的是非標準；依莊子來看，紛爭是起自以各人的主觀爲標準。¹⁰⁸」各安其命，各順其性，各得其所，每個生命都有它存在的價值。個人的主觀標準僅能代表其個人認知，這個標準，不應由誰（團體）來決定，它須要「共識」，取得一個大家都能接受的客觀標準，這個客觀標準要能順應時代背景，能自然成長演進的標準。

¹⁰⁵牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁357。

¹⁰⁶牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁124。

¹⁰⁷高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年，頁61。

¹⁰⁸牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁172。

當局者迷，迷於無知；旁觀者清，其清止於此局。局內、局外複雜糾葛仍障著萬重「認知」隔，旁觀者亦不能清。是、非；對、錯本在，無礙真君本心，它建立在認知的超越上。當天地與我並生，萬物與我為一時，這正是從超越的區分達到辨證的融合。



第三章 生命實踐的工夫進路

道本圓融，當認知超越了「差異性」、「弔詭性」即能證知，這個「超越」正是工夫實踐所在。生命實踐的工夫進路在道家中，《道德經》第十六章：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，靜曰復命。」及《莊子·內篇》中的「吾喪我」、「心齋」、「坐忘」。儒家亦有「復性」、「至善」之說。釋家之禪那、止觀等等，皆是讓認知超越「差異性」、「弔詭性」的工夫實踐。

本章首先簡述認知的自我淬煉思想，認知的超越與淨化，再從《莊子》書中記載的「心齋」、「坐忘」工夫論出發，自我理解出莊子的生命實踐，認知「超越」系統架構思想，再說明離形忘形以去知，虛而待物應妙用，讓生命主體於複雜人間逍遙自在，進而全德妙用。

第一節 認知的自我淬煉

認知的自我淬煉，是調適與轉化，它是築基於「心齋」、「坐忘」的實踐上。調適，是認知「差異性」的泯同；轉化，是認知「弔詭性」的超越。泯同虛己為一，轉化知為真知。而這種生命實踐的工夫進路，是以「自我」身體力行，非借他力來實踐，唯有「自我」調適與轉化了，才能達於虛己無我，忘形去知，真知開顯，逍遙自在。

莊子的思想核心為「逍遙遊」，而「逍遙」的工夫在「無為」，「無為」並不是什麼都不作，而是在心性上有很深的修養工夫。¹「無為」立之生命實踐，體證「道」方能安頓生命。莊學的基本性格乃是一「實踐」之學，是以人物的逍遙自在為真學問之宗旨與目標，而欲達到此目標又是通過「心」的工夫修養而至。²這心的「工夫」要如何來實踐呢？封思毅先生說：「墨家是藉用宗教性的奉勸；儒家是藉用教育性的啓發；法家是藉用政治性的驅策；道家莊子，應是藉用藝術性的昇華，歸於一種內心淨化功夫。³」這內心淨化功夫，正是生命主體實踐的超越。莊子思想，如果僅是用

¹吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁13。

²高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年，頁171。

³封思毅，《莊子詮言》，臺北市：臺灣商務印書館，1997年，頁7。

來讀誦、讚揚、研究，那它是它，您是您。莊子的思想，如果能將它「內化」至生命裡，透過「實踐」讓生命體證，那生命主體性的自我覺醒，才是建構出思想的精華所在。故道是可學可實踐，在〈大宗師〉中有記載：「吾聞道矣。南伯子葵曰：道可得學邪？」可為實踐之佐證，通過「心齋」、「坐忘」的工夫實踐，即能「朝徹見獨」而證道。所以「工夫」之所以可能，之所以有工夫、能做工夫，乃是因為我們本心本性使然。⁴這個本心本性人人具足，它是良知、道心、佛性，平等無差，僅因生命在現實世界裡，受到太多的欲求染污與執著。

虛寂「無為」境界，須經生命主體的工夫實踐來體證，實踐有著自我療癒之作用，這種作用是有為的模式，是教與化，將認知「差異性」、「弔詭性」予以淨化消融，方能「體道」，否則將成為虛幻之空談，亦是透過「心齋」、「坐忘」的身體力行實踐，第一義之「道」方能於心境如如呈現。

實踐，是德性修養，是生命淬煉提升，是「自覺」的工夫。中國哲學以「生命」為中心，乃是以生命意義與價值的完成為中心，而不是對生命進行一種客觀知識的討論或研究。⁵中庸講「慎獨」，大學說「明德」、「至善」，孔子言「仁」，孟子論「性善」，道家談「虛無」、「察變」，以至於禮樂涵養修身等等，皆是朝著生命實踐前進。生命實踐的境界，依老莊思想而言，就是以「無執」的心靈，經蕩相遣執融通淘汰的作用，最後所達到的完全目的，它就是「無」的智慧。⁶蕩相遣執，正是認知的超越，將「差異」之相，自我之「執」予以蕩遣，才能達到「無」的心境。

哲學是什麼？它是在探討為什麼？西方哲學大部份是以「自然」做為關懷或研究對象，這是向外的觀察探索；中國哲學則偏重於內在的自省與生命的安頓，這是它與自然科學求證明與描述現象不同之處。但是筆者認為哲學應含括生命精神與自然經驗現象，不是自絕於自然經驗科學之外，哲學與自然科學是可以互相融通的，它們彼此間的關聯，正是由生命主體來達成。牟宗三先生說：「哲學就是把人家容易懂的東西

⁴王邦雄等著，《中國哲學史（上）》，臺北市：里仁書局，2005年，頁9。

⁵王邦雄等著，《中國哲學史（上）》，臺北市：里仁書局，2005年，頁8。

⁶王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁71。

講成不懂。⁷」如果真是如此？就是把簡易弄成複雜，這是賣弄文字藝術，永遠在「知識」中打轉。什麼是中國哲學？它是生命的哲學。牟宗三先生說：「它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。⁸」這是向內自省、自律、自覺的工夫。人的覺性常在，外在的一切永在流轉變化，而人所認知的一切外在，當下就必須有所取捨，此正是意識思惟判斷作用，若捨此作用而以「不執著」言之，顯非真實，無異枯木，而亦正是須從此意識思惟判斷作用中超越，方是真不執著。

生命主體透過表徵經驗的「認知」過程，形成內在語言（inner speech），這個內在語言是知識，也是境界，是文字，亦是般若。表徵經驗是「知」，認知；認知後的「見」，才是內在語言（inner speech）。表徵經驗內化形成內容知識，自我之「見」淨化成境界。兩者相輔相成，內容知識是工具，而生命的淨化需要內容知識的輔助，它一如法船，渡過了生死之河，當下須下船進入另一境界，而不是死守法船不放。法船就是內容知識，生死河即是淨化之河。內容知識經過了「淨化」不會因此而喪失，而是重組，重新定位為「靈覺」內涵，此時之「見」越來越明，不為知識所障礙。慢慢的恢復靈明「直覺」思維（intuitive thinking），是不經邏輯推理方式的「覺照」思維。而不是一直於「表象思想」（representative thought）中追逐，它是自覺，稱為「正見」。

工夫實踐是境界的基礎，非工夫即是境界，用錯工夫，徒勞無功何有真境界可言？境界隨著工夫實踐著力之深淺，認知化、極之消融超越，才能顯出境界來，顯現不在於外相，是主體生命的淨化超越，雖是主觀藝術，但含透生命的全部。未曾見過，無從想像；未曾經歷，無法體會，分析強猜則非。是真功夫，須從親身目睹體驗淬煉中來，不是幻想、觀想、空想，無「真」工夫即無「聖」境界。

經言、文字有「內在」表徵意義，天地宇宙萬物有其「存在」的意義，而工夫實

⁷牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁48。

⁸牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁15。

踐所呈現的境界，這種主體境界的意義，必須與「內在」、「存在」同生「共在」。簡單的說，經過工夫實踐的境界，必須能與文字「內在」意義共鳴，必須與萬物「存在」意義相印，三者齊泯合無差，意義相貫穿，法法圓融，道通爲一。道虛形而上，道實萬物在，我在虛實間，神妙應有無。

認知的自我淬煉是築基於「詭辭爲用」上，亦是「詭辭通無」來蕩相遣執，以超越與淨化爲用，「無」掉本位立場「前結構」的沾染僵執，讓真心玄覽觀照，不爲外物所役，而能妙應萬物。超越「差異性」，非「差異性」不存在，是心境上的超越。淨化，是執念、懸念的消融，亦非「念」不存在。是以大圓心境將「念」轉爲妙觀智用。

因每人的「前結構」不同，而「認知落差」是生命主體的抉擇所產生，一是主觀的立場、觀點不同，例如諸多的學者等對「服貿案」所提出的各人見解。二是文詞、用語名相不同，主觀落於文字相，而暫時蒙蔽於偏好。三是語意表達不清或解讀理解不同，而產生落差。另外如地域、環境、城鄉、資源等區隔因素落差，此於現今科技發達的時代，是可以慢慢透過資訊普及消除差異的。

我們生活於「差異性」、「弔詭性」的世界裡，差異、弔詭，本就一直存在著，卻因我們有了「認知落差」而產生人與人之間的差異、矛盾、衝突。卻不知，差異有益於認清事物真相，衝突有助於解決問題，這正是將「認知落差」又提昇至是／否、贊成／反對的「弔詭性」層次。當我們能真正認知原來是／否、贊成／反對，是同時存在時，即已能跳脫認知「差異性」、「弔詭性」，而從此處超越出來。超越是「認知」上的超越，對「描述」任何事物或關係間無法同一時，即不會那麼「我執」，一直停留於二分法、二邊見或是相對立的思維裡。如果人人皆能有此跳脫認知「差異性」、「弔詭性」的修煉，對於達成「共識」是有幫助的，如此要達成太平祥和社會，是指日可待的。

「淨化」，它是建立在「虛己無我」上的，再開展無限的妙觀智用。認知淨化，如何可能？首先，「認知」是個抽象概念，它是我們的心理的一切活動，更與外界事

物廣密的牽涉著。這個抽象的「認知」，簡易的說可以是心、心智、心識…等等。在這裡筆者試簡略引以《成唯識論》的一些名相、概念及理論觀點來進行詮釋，從「識」的視角出發，這個「識」亦是「我」或「認知」，而「無」我，這個「無」是作用，是淨化之工夫實踐，故能「無我」虛己，即有轉識成智之可能。⁹當心如鏡般清明如澈，照見天地萬物一切，了了分明，知種性差別，即是大圓境智。此「清明」即是從淨化中來。

名相、概念為識相之塵，此塵非惡，有益於我們認知宇宙萬物，與知識之累積承傳。¹⁰此塵可起可落，如同約定成俗之名相、概念或宇宙萬物，可以隨著時空變易而更名。既然此塵非永恆不定，自可更易，「薰染」所成之名相、概念儲藏於八識中，當可淨化之。

「差異性」是客觀事實的存在，此種存在，是假象暫時的存在，因它會隨著時空的轉易而變動，亦是「無常」生滅，正是認知會於此情形下執「假」為真，超越正是要從「差異性」進行淨化，例如大／小、是／非，正是認知區別出來的，「／」是心智（六、七識）的抉擇。當認知進行抉擇大／小、是／非時，內心裡即已有大／小、是／非的同在併存。此時正是「弔詭性」，認知須再一次超越，即是將大／小、是／非進行消融淨化，成為泯合一如，無大／小、無是／非，由「假」入無，亦是由「假」入空，此「入」是生命主體的證成，是工夫實踐，天人合一，得證道體，成就了至人心境，是普遍性的智慧，空之慧。然而，人間是萬象的存在，是客觀事實的存在，雖有生滅無常，不能客觀否定此時的存在。此時認知須從空之慧超越，由「空」入假，此「入」是生命主體於萬象人間之入世應對，是妙智開展，是立於至人心境隨任妙用於複雜人間，明知萬物性之「差異性」，知法法之妙用，一切不離此心，玄智日生。最後是玄智的圓融，大圓鏡智，法法圓通，明知「差異性」、「弔詭性」本即存在，空假同時存在，有無同時存在，無常即是真常，體用一如，致中和不偏二邊，中道而行，

⁹「我」意謂起主宰作用的神識。韓廷傑，《成唯識論》，臺北市：佛光文化事業公司，1997年，頁15。

¹⁰因屬染污心性，所以稱為「塵」。韓廷傑，《成唯識論》，臺北市：佛光文化事業公司，1997年，頁127。

此時方是真正的認知淨化，真正的逍遙自在，真正的聖人。上述是認知淨化的過程，此過程須經「心齋」、「坐忘」的工夫實踐，非是由空想、幻想而來，無出世之空慧，即無入世之圓融妙智。這是認知從「差異性」中超越，消融淨化了「弔詭性」，入於抽象的普遍性。再從抽象的普遍性中超越，立於「無為」心境開展「差異性」、「弔詭性」之妙智，直至圓融無礙。

淨化，首除一切外緣，是為止。能止則五識不沾染，外緣漸消。內除攀緣之心不外求，第六、七識不再起思量執著。此時是心靜，內心識塵漸現，潛藏於第八識擾動，唯「淨」可除。淨是沐浴，亦是滅除心頭火自涼。淨是靜濾，如濾水器，濾除識塵雜質，至無相無思議，達不可思議，成清明心境。化是消融拙生，是反轉重生，轉識成智，是一切智。妙觀山河大地，往昔識種成道種，是道種智。明知萬法妙用，五識攝用轉成所作智。行功立德，普施甘霖，福慧圓滿，是一切種智。認知淨化，即是第八識與真空如來藏消融合一圓通無礙，正等正覺，成就大圓鏡智。止、淨、化、觀、圓是為認知「淨化」。這是八識種子歷煉之旅，亦是識轉智之淨化淬煉。¹¹

總之，「心齋」、「坐忘」是認知超越，要超越思議，達於不可思議，亦即是言語道斷，心行路絕處。它是「超言意境」，超越一切言語、文字、邏輯之虛靈心境。¹²超越，是築基於虛己「無我」的，不僅是要「不執著」而已，更是要消融執著，因為不執著本身仍是執著，是「不執著的超越」，圓合於本心。學習知識，作學問，要分析、分辨、分解，但是「認知」上的超越，是從生命主體「內化」開始，淨化了「認知」，才有證悟道體的可能。

「認知淨化」首在明「心識」之玄妙，靈敏覺性本常在，恆因識「塵」所染，煩惱塵惑更因「執」而生，去識「塵」不去識「心」，自能「轉」煩惱為菩提，明心如鏡無我執，「轉」即是超越。除病不除法，所知即能不為障。虛己無我是至人，真知妙用逍遙遊，其功在「心齋」、「坐忘」工夫實踐。真正的主體生命「認知」的落差消

¹¹大圓鏡智，意謂智體如大圓鏡一樣清淨光明，離諸雜染，能夠遍映萬象，絲毫不遺。韓廷傑，《成唯識論》，臺北市：佛光文化事業公司，1997年，頁190。

¹²超言意境一詞參閱牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁279-281。

融，唯有自我「淨化」方可達。道體亦是本心。消融內、外，致中和，回歸自然，方能逍遙自在於人間。



第二節 「心齋」、「坐忘」價值取向

「心齋」、「坐忘」是實踐後的價值取向，此價值是所體證的主觀境界，不是知識、物質、道德倫理。體證，是實踐，是生命的經驗過程，這個「經驗」是學習，所不同的是它是逆向迴歸，是認知的「淨化」，要忘，要心淨常素。工夫實踐的努力過程是「心齋」、「坐忘」，而展現出的即是主體生命的境界，此境界亦隨著工夫實踐努力的層次，決定主體心境的層次，亦決定認知超越「差異性」、「弔詭性」的淨化層次，動靜相合，內外同一，一體兩面，道通為一。再轉知識、經驗為妙智之用。

「心齋」、「坐忘」是高層次工夫「實踐」，是心性修煉，「實踐」就是讓真德良知朗現。這個真德良知不是人間倫理規範道理，是人的清淨本心，是人性本善之聖性。「實踐」正如《道德經》第十六章云：「致虛極，守靜篤」，是一樣的工夫實踐道理。欲證得至人心境，開展真人真知，須有致虛極，守靜篤的工夫實踐。「坐忘」在忘我、忘形，「心齋」是忘心、去我執。而「實踐」，即是體證，借由「心齋」、「坐忘」的實踐來讓生命主體認知淨化，這個體證，是生命主體的體驗虛極，印證道體的玄同與天地人之泯合。體證，是超越感官邏輯經驗的，是心靈覺性上的親歷其境。

「心齋」、「坐忘」是異詞同義，亦即是「喪我」的意思，〈大宗師〉篇的「坐忘」，〈人間世〉篇的「心齋」，皆是莊子的重言。¹³重言在於凸顯「心齋」、「坐忘」的重要性，並無指摘、貶低孔子的人格，此是假言示真，要人好好沈思與實踐。

什麼是心齋？出於〈人間世〉篇：

「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。」

這是以「心齋」的工夫實踐以達於無我。陳德和先生說：「摒除雜念，專一心思。不用耳去聽而用心去想，不用心去想而用氣去應！耳的功用僅只在於聆聽聲音，心的功用僅只在於查證外界事物，氣則是凝寂虛靜地順應著宇宙萬物。凡能凝寂虛靜者就

¹³張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁207。

是對道的體貼認同，而此凝寂虛靜的心境就叫做『心齋』。¹⁴」從工夫修養的層次上說，吾人是由耳、心、氣，而層層上達、虛寂；然另就境界說，則心能齋而虛，則聽自止於耳，心自止於符；就工夫論而言，吾人是剝落耳與心之執以顯一虛靈不昧的心齋境界。¹⁵此境界就是「無己」，虛己無我。

平時我們的念頭是止不住的，縱然不去想，一閉上眼睛，種種情境又浮了上來。控制，是個好方法，但它是作用，是外力，是轉移法，控制一除，種種情境是否又會浮了上來呢？還是減少了一些？心識的塵垢，是黏滯在心識裡，一切外力的控制，僅能降低塵垢，無法完全去除。它須要自我「消融」，即是「自淨」。「心齋」、「坐忘」是「自淨」的工夫。

通常人的認知是習慣於實體，以物相為依存，心有所求，有所依賴，更有祈盼與願望，這正是主觀以客體為存在，客體為尊，無法以主觀自體存在，更無法讓主觀達於「虛」，因認知已著於實體，當主觀初達於「虛」，內心會起驚慌大恐怖，因頓失了依靠，不知所措，實是唯有讓認知超越「差異性」、「弔詭性」，體證達於「虛」的層次，方是合於道，唯道集虛。

心齋，是心念不著塵，是凝寂虛靜的心，這是返歸自心，尋找真我。從萬象的世界裡，跳脫出來，跳脫，不是疆界，是「虛而待物」。正是虛己待物，正是虛心應事。人生活於萬象現實的世界裡，離群隱逸僅是前往「虛」的路上而已，人終歸須面對現實的生活。離群隱逸讓生活簡單樸素，這是「情境移轉」，借這個移轉來讓心達於「虛」而已，這是方法。離群隱逸是讓人間的是是非非減少，紛擾儘量避免進入生活裡，讓心有「空間」來沈澱。要讓自心永於「虛」，不是一件容易的事，它不是理解或幻想，也不是「情境移轉」，因為境變心即變，是無法虛己待物、虛心應事的，這須要生命的實踐工夫。無心則虛，能虛則能虛己待物、虛心應事，不為境轉。

心齋之實踐進程從「一志」開始，即是將心念止於一。「聽之以耳」是人與世界

¹⁴王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁135。

¹⁵高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年，頁133-134。

相接觸的第一層次，此爲人對世界的感覺；「聽之以心」是再高一層，是我們對世界的認識；惟不論是感覺或認識，仍然免不了在主、客二元的對立中進行，所以能感、能知的我還是有待、相待中的我，而被感、被知的物則純然獨立於我們的精神氣象之外，成爲與我不相連屬者，那麼我們就只有再昇揚到「聽之以氣」的謙虛包容，才算達到依止於道之無待的最終境界，也才能將一切天地萬物融入我的德行心靈中而與我聲氣相通、和諧共存。¹⁶筆者認爲此工夫實踐有四進程，一志、無聽之以耳、無聽之以心、虛而待物。從凝神專一開始，再去除耳朵對外界的聽覺影響與牽掛，返觀自心；再來，心知無執著牽礙，要順著自然之氣，充佈全身，讓心靈自在逍遙。耳虛靜待音，心純淨無著，身心靈敏空覺，虛而待物。耳止於聽，心止於符，唯止能虛，唯虛合道。

什麼是坐忘？出於〈大宗師〉篇，莊子假孔子與顏回的對話所提出。首先爲何採用顏回作爲人物背景？仁義、禮樂是儒家重要的思想，顏回更是學習的最好，曾受孔子讚賞，在這裡有莊子假似批判儒家的影子。但這不是真批判，是明貶暗褒，唱起了雙簧。通常仁義、禮樂是擁有權勢主導權者之己出經式義度，用以「教化」，再者仁義、禮樂亦可隨風易俗而創造，其「教化」及轉易過程間，即有主觀價值之介入而妄爲。一己出經式義度即有強制性目的，而形成了枷鎖，或爲「教化」則搏取名利。故忘仁義、禮樂之目的，非否定仁義、禮樂，要忘的是妄爲的枷鎖，形式化的表相，而忘要達成的是大仁、大義。當虛己無我，同於大通時，仍須有真知妙慧以禮爲翼行於世，更要有齷萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁之至人心境。這方是大仁、大義。

仁義爲心，在裡；禮樂在行，爲表，仁義、禮樂是維持人間秩序重要的準則，顏回最後全忘了，這裡正是以「差異性」來突顯出了「坐忘」的重要性。忘有次第，由外而內，小我至無我，益至全忘。

仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」

顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」

仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」

¹⁶王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁136。

筆者認為墮肢體在存其本，離形破相存其神，黜聰明在去其知，能同則大通無礙，安坐以忘入大道。墮、黜、離、去在超越認知「差異性」、「弔詭性」，在蕩相遺執，蕩執肉身為我之相，遺知識為真理之執，能證得「同在」即明大通之道。首先重點在於忘，忘者，亡心，所亡者識心。忘者，妄也，墮、黜、離、去一切人為造作。以「坐」來安心，以達於忘心形，同於大通，通者，一切無罣礙。「坐忘」在於「忘我」，忘掉外在世界、忘掉此身肉體。而「離形」當然不是將形體支解切離，而是遠離乎形體的執著；「去知」亦非拋棄或拒絕各種認知見解，而是超越了知解的固持，莊子認為惟有這樣才能真正保住了形、真正成全了知。¹⁷離形，即消解由生理所激起的貪欲；去知，即消解由心智作用所產生的偽詐。¹⁸夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。¹⁹重點在於如何消解？是放下、淡忘它嗎？

人生在世，我們想忘掉什麼？又能忘掉什麼？「忘」是工夫實踐，不是嘴巴說忘了就能忘了，一些不經意的小事，當然很快就能忘了，對於切身重大的事，恐怕一生也忘不了，僅有時間的流逝能療傷，傷癒心痕仍在，午夜夢迴時總會浮上心頭。它須要「坐」而忘，「坐」者身不動，讓一切都回歸平靜吧！身已不動，再來吃個「心齋」，保證全忘了。「忘」是對世俗的毀譽功過利害得失能夠置之度外，事實上這是一種人生修養上，超拔自我之封囿、洗心向道的鍛鍊工夫。²⁰重要的是心要如何「洗」？洗，是沐浴，是認知淨化，未經虛極無我，是無法超越心痕的。

我們的認知可分為三個層次，首先是觀察，產生表徵記憶，這是表相的認知。二是透過這個表相的認知，進行內心理解、邏輯推算或身體力行的研究、實驗，這是體會理悟的認知。三是證悟的認知，即是虛己無我淨化後的認知，這個證悟的認知很難用文字來闡明清楚，它是生命主體的透顯通達，首先必須明瞭假我與真我之區別，再

¹⁷王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁137。

¹⁸陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁178。

¹⁹清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁128。

²⁰王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁70。

超越假我，更不會被「差異性」、「弔詭性」所障，明瞭「無窮」不是名詞或形容詞，它是與主體生命同在混合，靈敏覺性與無窮圓合，更能透徹貫通天地人之玄理，妙觀察萬物知萬法圓通無礙，符應於人間逍遙自在，對於真人之言或真經，雖未曾見睹，聞言既知其意，心心相印。同樣，忘之次第，首忘外，忘表相的認知；忘身，忘體會經驗的認知；忘心，是虛己無我淨化後的認知。

「坐忘」之「實踐」，首在離形去知，再知形合一，形知與天地同在，方能同於大通。未經「坐忘」之「實踐」者，是形執滯不靈活，知雜亂不虛靈圓融，故唯有離形之執滯，去知之雜亂，讓形靈活，讓知虛靈，方能知形合一。此形是肉身形體的超越，是形與天地同體；此知是認知虛己無我，是認知與天地同在，亦即是天人合一。當「坐忘」達於真正的天人合一、同於大通時，是至人心境之展現，非形知真離不存在。人若無「形、知」，此人並未於人間出現過。「離、去」是工夫實踐，目的是淨化認知，致虛極。再立乎不測，遊於神變，安之若命，應任逍遙。

莊子之「忘」的最高境界，倒是連忘的本身和忘的目的也都忘了；〈大宗師〉中，南伯子葵外天下、忘生死、無古今的朝徹見獨，固然是這種境界；若顏回的忘仁義、忘禮樂，最後達致墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通的坐忘，也同樣是這種境界，〈大宗師〉乃形容之為：「魚相忘於江湖，人相忘於道術。」此外，〈大宗師〉並說：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」而就人間經驗來說，就是因為能兩忘，所以才能「兩行」；兩行也者，如〈齊物論〉所云：「和之以是非而休乎天鈞」，意即：解除二元對立的堅持，讓所有的區別都歸於平平；這其實也就是「物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可」(〈齊物論〉)的道通為一、同體肯定。²¹從忘我至兩忘，超越了主、客，超越時間、空間，才能道通為一、同體肯定。忘後的覺醒，自能通透看清人間世俗，以妙智處世。

同則無好，化則無常。認知超越「差異性」、「弔詭性」，即能虛己無我。徐復觀先生認為：「無己的境界，即是同於道的境界。作為萬物根源的道，只是『一』，只是

²¹王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁70-71。

『同』，是一切平等，所以說『同則無好也』無好，即對萬物不干預以主觀的好惡，而一任萬物之自然，即是乘天地之正。道的本身即是化，不化便不能生萬物。此處之『常』，乃執滯之義，與莊子所說的『常心』的『常』不同。同於道，即同於化，所以說『化則無常也』；無常，即是御六氣之辯。²²」認知超越好／不好，自能「同」在；認知淨化，自能遊於常／無常間，通達無礙，妙應自在。

「心齋」、「坐忘」是體道的工夫實踐，其目的在於體證「無」，體證絕對的普遍性、無限性。牟宗三先生說：「在生命中將無體現出來。體是體現的意思，即身體力行、體而有之的體。²³」體，就是體證、實踐，經由「化」達於忘。「忘」即是生命實踐的工夫，以達於「無」的境界。牟宗三先生說：「『忘』是個什麼意思？就是無有作好、無有作惡那個『無作』，把造作去掉，這個忘就是要消化掉那些東西。²⁴《道德經》第四十八章：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為矣。」正是這個「損之又損」，以達於無為。損，是無，亦是淨化。牟宗三先生亦說：「這要從作用層上看，忘掉那些造作，把那些造作、不自然的東西，都給化掉。化掉而顯得就是空蕩蕩，就是虛一而靜，什麼都沒得，這個就是虛，就是無。『無』是個實踐上的觀念，一切言論行動好像行雲流水那麼樣的自由自在，這需要很大的工夫，這是很高的境界。²⁵」這個境界不是外表的境界，是內心的境界，它不是實踐上的觀念，是證悟的心境，是純淨的心無染，這樣的心態可以透出於日常生活中形成狀態，以「無為」為本，「無不為」和諧安祥處世。

虛寂境界須經生命主體的工夫實踐來證得。「心齋」、「坐忘」是「主觀」的實踐，以這個主體性（subjectivity）來契合本體、道體，這個契合須達「完全」契合的程度，亦即是主體與道體融合為一，無差無別。亦是藉著「心齋」、「坐忘」修煉來消融「主

²²徐復觀，《中國人性論·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年，頁399。

²³牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁231。

²⁴牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁144。

²⁵牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁91。

觀」的執著，達於虛一而靜的普遍性，這個普遍性，是平等性，亦可以是虛、空。唯有把「自我」消融了，才能顯出真實世界來—「質」。它是具體的普遍性，無差無別。例如：自然界的水，形狀或是成份或許不同，但是它的「本質」是相同的；孝，不會因人的膚色而不同，其發自內心孝敬父母的「心」是一樣的，差別的僅是孝的誠敬強度而已。這是「質」的同一性、普遍性。主觀的「我」須達於「質」的同一性、普遍性。

牟宗三先生說：「內容真理具有內容的普遍性，外延真理具有外延的普遍性。外延的普遍性是抽象的普遍性（abstract universality），內容的普遍性是具體的普遍性（concrete universality）。科學知識範圍內的概念具有普遍性，概念的普遍性通通是抽象的。概念在亞里斯多德就叫範疇（category），範疇是爲了成就知識，爲了理解對象。在這個範圍內所表現的思想，就是海德格所說的「表象思想」（representative thought）。具體的普遍（concrete universal），例如，仁是個普遍的原則，你不能說仁是個抽象的概念，仁是可以在我們眼前真實的生命裏頭具體呈現的；孟子說仁就是惻隱之心，它就是具體的。²⁶」這個具體是以生命爲主體，是活的，有彈性的，可塑性的。科學真理從發現創造中來，它可以是外延的真理（extensional truth），一切的外在環境與知識學習，可以塑造成我們欲培養的專業人才。然而，無法型塑一個美好德性人格，因爲這是內在修養，是須要「自覺」的，一個人是否要改變內在生命修養德性，由他自己決定，中國哲學著重的正是這內在的心性修養功夫，須從「實踐」中來。它離不開人的主體性，在具體的普遍性中「實踐」。

當「心齋」、「坐忘」的修煉讓「心」純淨了，體證到了無差無別具體的普遍性，心的境界隨之轉變了，面對世間萬物的態度亦隨之改變。這是向「內」關心自己生命的實踐，這個「實踐」是認知的超越。牟宗三先生說：「由虛一靜的工夫使得生命虛而靈、純一無雜、不浮動；這時主觀的心境就呈現無限心的作用，無限心呈現就可以

²⁶牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁32-35。

『觀復』，《道德經》第十六章：『致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，靜曰復命。』²⁷」心安純淨，糾紛自泯，人間天堂。

外延的真理 (extensional truth)，著重對外界事物的發現，例如自然科學，這是建立在觀察「差異性」、邏輯推理上的。而欲進入「忘」的真工夫，卻是要將「認知」損之又損，首先瞭解有「差異性」及「弔詭性」的同時存在，再進入「忘」的客觀境界。有了這個「境界」後，再慢慢建構出內容的真理 (intensional truth)，再從外延的真理 (extensional truth) 與內容的真理 (intensional truth) 間取得「平衡」，來面對世間萬象。外延的真理 (extensional truth) 具有普遍性，內容的真理 (intensional truth) 同樣亦有普遍性，只要「認知」能達於平衡的「普遍性」，人生自然可以逍遙自在。這個「普遍性」即是貫穿瞭悟了二者間的共通性，內、外通明。然而，現今光電時代太著重追求外延的真理 (extensional truth)，忽略了內容的真理 (intensional truth) 的重要性，越追求外在科學事物，內心越感空虛、徬徨，唯有內容的真理 (intensional truth) 真實滿足了，生命也就圓滿了。這個生命不是生物科學有機體的生命，是牟宗三先生說的：「道德理性 (moralreason) ²⁸。」是覺，是絕對的理性，是至善，是德性光輝。

縱貫天地之理，橫穿天地之心。貫穿通達，不是物質的貫穿，它是通達天地法理下貫於人，人立天地間，物理、法理、玄理、事理明澈通達。亦即是一理通，萬理徹，明瞭各種理論間的共通性。而不是什麼都知道，什麼知識、學問皆通。圖書館內有多少科技新知、技藝…，這些皆是科學知識、經驗知識，天下間無人能全部瞭若指掌，只有電腦能全部儲存讀取。中國生命哲學正是前往明澈通達之路，它能見樹，亦見林，全盤觀照。一般科學知識、經驗知識是從見樹著手，形成專業，如果再深入研究邏輯、推理關係，則形成理論，再深入研究各理論間的共通性，就趨近於見林了。人一旦擁有新科學知識、經驗知識，就會建立起王國權威，若被質疑，起而護之，至被推翻產

²⁷牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁122。

²⁸道德理性一詞摘引自牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁46。

生新科學知識、經驗知識爲止，過程中的專業會形成知見我執，正是這個「我執」，造成認知「差異性」，形成認知落差，一切的是非、紛爭就從此生，直至放下「我執」爲止。本來質疑科學知識、經驗知識再競爭、創新是正確的，然而，正是亦缺了「弔詭性」的認知，一直處於對立的情境中無法自拔。若能明瞭對立，即是相生，一切迎刃而解。

總之，「心齋」、「坐忘」的修煉讓「內在生命」淨化了，這個「淨化」，正是生命主體認知的淨化。當主觀對一切客觀具體事實之認知，這種認知具有純粹的客觀性，唯在這個認知過程中經過了「我」的認知，這個「我」的主觀性，卻會對客觀具體事實產生不同的認知解讀，更何況是對社會現象的解讀，亦欠缺了純粹的客觀性。當認知淨化，虛己待物的再重新看待客觀具體事實或社會現象時，自能深入「現象」的背後，整體宏觀及無窮循環的融通認知事物本身，進而起其妙用，不爲它所執。

「心齋」、「坐忘」的工夫實踐不難，難於「心」總是妄作虛靜不了，當有了「心齋」、「坐忘」的工夫實踐，於淨化中消融，「心」如水之清靈通澈，方能於人間遊刃有餘。這時是大智若愚，大真至樸。愚，是不爲聰識蒙蔽；樸，是不爲外欲所迷。要達到大智、大真不容易，源於「我執」的牽扯罣礙。淨化，是工夫實踐所在。

虛靜，可由「心齋」、「坐忘」的實踐而證得，而智慧卻須於人間淬煉，方能展現「德」相妙用。天地是無情的，看似無情，確是慈悲，淬煉逼迫天地間的物種靈性成長。人間是美好的，是靈性冶煉爐，從複雜的是非糾結中，敲打冷熱磨煉，至爐火純青，淬煉成金鋼。靈性純真潔淨，人心卻妄爲造作，牽動著私慾之爭的糾葛，要人間祥和太平，實難也！從古至今皆同。唯有「心齋」、「坐忘」是療癒之方。

第三節 形用的超越到全德與妙用

形，客觀外相，差異性、執取性；用，價值取向，工具性、用途性。忘形，非形不存在，是認知的超越與消融。忘形後以「全」來包容，此「全」是德之展開。真空包藏天地萬物，非空不存，是空之無限包容開展。人之認知正是要立足於「虛己無我」之「整全」，方有忘形全德之可能。順著前節「心齋」、「坐忘」的工夫實踐，正是要忘形去知以全德，虛而待物，隨緣應變，無用成妙用，安之若命，這是工夫實踐後的心境，這是認知超越形用的真知。

一、忘形全德

形，有殘、全、大、小、粗、細，外相客觀是如此，要如何從忘形中以全德？德是純樸真心，未受世間染污之心；全，是認知超越。正是認知要從形之「差異性」來超越，讓真心朗現。

首先，形之超越在〈德充符〉篇中以寓言「形殘德全」借王骀形兀以顯真德無形，以不形成就全德，在於內德充盈。至人之德，無形而心成，視萬物皆一，遊心德之和，明心如止水鑑物，不與物遷，闡述的義理正是「形」的超越：

魯有兀者王骀，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者，與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」

仲尼曰：「夫子，聖人也，丘也直後而未往耳！丘將以為師，而況不若丘者乎！奚假魯國，丘將引天下而與從之。」

常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨若之何？」

仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」

常季曰：「何謂也？」

仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然

者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。」

常季曰：「彼為己，以其知得其心，以其心得其常心，物何為最之哉？」

仲尼曰：「人莫鑑於流水，而鑑於止水，唯止能止眾止。受命於地，唯松柏獨也正，在冬夏青青；受命於天，唯堯舜獨也正，在萬物之首。幸能正生，以正眾生。夫保始之徵，不懼之實，勇士一人，雄入於九軍。將求名而能自要者，而猶若是，而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎！」

大智若愚，守樸至真，形殘德全，無言心成，行道人間，遊心德和。兀，通介，斷足。²⁹形式上是獨足差異，實是道寡、道一，亦是差異超越。以「差異」言「兀」，則無物不兀，無人不兀；若去此比較之差異，而僅就個物之為個物視之，則無一物為兀，無一人為兀。³⁰這即是認知「差異性」的超越。立無言之教，坐無言之議，虛無往，實本歸，是無字天書，不言之教，無形而心成。這是在先論道，再言立心於德，道無言無議，當此「無形」印心成「德」時，仍是有立教、議論，在於虛己後的實歸心成，即是體道後的成德妙智，一來一往全在道中，能證成的正是至樸之「心」，不是外形斷足，更不是認知落於「差異性」中。「心」王無庸，即是超越「我執」。王，音旺，即超越的意思。³¹「心」超越生死，無生死，無變易，天墜地覆無傷，真常無移，常靜無動，順應變化，守宗不變，真假同在，這是「虛己」後的心境，真君與「道」相印。亦是靈心安審，妙體真元，既與道相應，故不為物所遷變者也。³²從認知「差異性」來看天地萬物是千差萬別，就如同肝膽楚越一樣各自獨立著，從「虛己」來看天地萬物則同一，如同肝膽是相互關聯合為身體的整體性。當耳目觀察超越了認知「差異性」，自能心遊天地，內外融通和諧無礙。遊心乎德之和，德，古與「得」通，內得諸己者為德，且亦作惠，從直從心，亦表示為心所本有；「和」存諸心而形諸外，

²⁹陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁155。

³⁰高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年，頁151。

³¹吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁197。

³²清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁86。

從天德的虛無無爲中，顯出的「和」，當是一種清和氣象。³³德之和，亦是內在的德與外物的存在和變化能和諧相處。³⁴體道，德自顯，當認知超越「差異性」、「弔詭性」時，自能明白與萬物「同在」的道理，差異消解，斷足無礙本真。修心虛己，在於主客、彼我同在，淨化我執，以心印心，心觀萬物應化常在我心，正是此「心」之妙。物何爲最之，最是極、是妙，萬物皆比不上此「心」之妙。最，含有至極的意思。³⁵萬物變易無常，流水常動，此「心」呢？心靜「止」天地皆歸。鑑，照也；夫止水所以留鑑者，爲其澄清故也。³⁶松柏常青，本性獨正，冬夏無傷。人命天性，萬物之首，心淨國土淨，心正方能正天下，認知超越了「差異性」、「弔詭性」，方知天地之「正」，無差無別。正生，即正性，盡己之性，以盡人之性也。³⁷保全天真本性，無懼無恐怖，如勇士身入九軍，威猛無動於心，以其勇而求得其名。何況運天地，胸藏萬物，心寄六骸，耳目爲察，明知一切，一知之所知，即是一切智，心未嘗死，是覺性常在。對一位明心見性的證道者而言，心與天地萬物同在，知天地之妙化，身寄六骸和合，覺性常在了了分明。王駘擇日登假，眾人從之。擇日，即指日；登假，即登遐，遠遁。³⁸得道者道隱德顯，萬物隨之，道在自然中應化，不是外在的形體不全，物欲俗情。

下段寓言「與兀同行」，是超越「差異性」之無礙，借申徒嘉與鄭相子產之對話，以顯勿以貌取人，形殘而欺之，真德在於內，非形骸之外，內德充盈超越形體。闡述認知當超越形骸之外，安之若命，無礙無欺，唯有至德者能之：

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。今我將出，子可以止乎？其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」

³³封思毅，《莊子詮言》，臺北市：臺灣商務印書館，1997年，頁49-50。

³⁴吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁197-198。

³⁵吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁198。

³⁶清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁88。

³⁷張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁139。

³⁸吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁199。

申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉？子而悅子之執政而後人者也。聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎！」

子產曰：「子既若是矣，猶與堯爭善。計子之德，不足以自反邪？」

申徒嘉曰：「自狀其過，以不當亡者眾；不狀其過，以不當存者寡。知不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒，而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪？吾之自寐邪？吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」

子產蹴然改容更貌曰：「子無乃稱！」

大道，伯昏無人，無來無去，無出無入，無形無相。伯，是長者；昏，是無執著無分別；無人，就是心中無貴賤高下之分。³⁹德居物長，韜光若闇，洞忘物我，故曰伯昏無人。⁴⁰有道之人不是外相的裝扮與威權，其心如明鏡，心塵影垢自止，更須不為塵影垢所障，塵影垢本在。申徒嘉獨足形體不全，子產為官則大，正是認知落入了名相「差異性」中。計子之德，不自反，正是此「德」，是人間的仁義道德，以形全為德，形不全無德來做為是非論斷標準，而「德」無形，是道之顯。形殘無過，其過在心，正是當認知以「差異性」來區別時，就形成對立與爭辯。亡者眾／存者寡，皆是「狀」之過，正是出於辯之因，卸其責。天地萬物「差異性」本即在在，人間是非非亦分分秒秒上演著，而「有德者」明知此本不可奈何之因，仍能安之若命處於天地間，心安然遊於人間，順心我與，不順心我命，以順應不強求的心境來面對人間重重阻礙困境，中與不中，安心順境。安之若命，並不同於向命運投降的「宿命主義」，其實是心中另有一把衡量是非的尺度，以此守住人我互動的分寸；他不計較於成敗得失，一切只求順其在我而全憑造化。⁴¹安之若命，粗看似消極，實是正面思維的「認

³⁹王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁249。

⁴⁰清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁89。

⁴¹王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁168。

命」積極。人處於天地環境，複雜人間，有許多種種限制束縛，這種「業磁場」所共振出的桎梏，會讓人有「不可奈何」的困境，唯「心」可超越，自能安之若命。羿之彀中，執靶「心」為是。道在於廢然而反，即是認知超越，不落入全足／不全足而佛然而怒的「我執」中。廢然而反，喻怒氣全消。⁴²洗善淨化，即能超越全形／不全形達於無分別。天真本德，於形骸之內證成；差異分別，顯於形骸之外，認知超越了形骸之外之「差異性」、「弔詭性」即是伯昏無人。人間是靈性逼迫刑磨的考驗場，洗善淨化，塵垢自止，明鏡自顯，證道全德，安然於不可奈何之境。

寓言「名聞桎梏」是借兀者叔山無趾以明形「名」殘而能忘形，全其內德，在於能解「虛名外形」桎梏，方能超越。闡述超越名聞外形，視死生為一條，解其桎梏：

魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！」

無趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存焉，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！」

孔子曰：「丘則陋矣！夫子胡不入乎？請講以所聞。」

無趾出。孔子曰：「弟子勉之！夫無趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！」

無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？彼且蘄以詭詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」

老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」

無趾曰：「天刑之，安可解！」

兀者無趾，踵見刑殘，這是認知上的第一印象，而「全德」正是無法從外表上可以論斷，認知「差異性」是我們用來區別天地間的一切事物。全德如天無不覆，地無不載，一切含藏其中，至人就是全德之人，能「無己」自能超越差異。在天覆地載之

⁴²陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁161。

下，全形／不形皆同在，同樣全德／不德亦同在，這是認知「弔詭性」。當認知超越死生，可／不可，自能解開「差異性」的枷鎖，淨化消融了我執，全德自顯。一切的諛詭幻怪名聞裝扮，正是人間追求之形德，全德是內在的德，不以無趾形不全而論斷無德。全德正是要進入生命主體來解其桎梏方能達，從輕用吾身淡泊名利開始。天刑，是大自然加之生命主體之磨煉，認知的超越不是從外在的「知識」上來超越，而是從認知「淨化」來超越，這是心刑的超越。而道家以逍遙自在為依歸，對於一切外在的形式、道德意識桎梏，則視之為「天刑」。牟宗三先生說：「天刑之，安可解！是站在叔山無趾的立場來看孔子，叔山無趾屬道家的偏至型態，只能算小乘。⁴³」此在於叔山無趾沒有將全德落入人間來自覺覺他，如果認知僅是超越死生，可／不可，雖可解開「差異性」的枷鎖，但卻也只是自己的全德，恐不及天覆地載之全德。全德，按謂道德完美、內德充足。⁴⁴天刑之，是否能解？全在這個認知上。若假以賓賓之學，行諛詭幻怪，求名聞，實已入桎梏，是否能解，全在己心。再者，筆者認為「天刑」是天地加之生命主體之磨煉，人間心智之淬煉，無人可逃，但當認知已淨化，縱天刑加之，心境已超然於桎梏之外。

下段以魯哀公與仲尼對話，明形殘醜內德全，眾望皆歸；明子食死母，執形所愛，當超越其形，即是才全德不形。闡述無形超越有形，真德不形不露，才全德充，成和之修，與萬物同在：

魯哀公問於仲尼曰：「衛有惡人焉，曰哀駘它。丈夫與之處者，思而不能去也。婦人見之，請於父母曰『與為人妻，寧為夫子妾』者，十數而未止也。未嘗有聞其唱者也，常和人而已矣。無君人之位以濟乎人之死，無聚祿以望人之腹，又以惡駭天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前，是必有異乎人者也。寡人召而觀之，果以惡駭天下。與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其為人也；不至乎期年，而寡人信之。國無宰，寡人傳國焉。悶然而後應，汜然

⁴³牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁233。

⁴⁴陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁164。

而若辭。寡人醜乎，卒授之國。無幾何也，去寡人而行。寡人恤焉若有亡也，若無與樂是國也。是何人者也？」

仲尼曰：「丘也嘗使於楚矣，適見[□]子食於其死母者，少焉眴若皆棄之而走。不見己焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。戰而死者，其人之葬也不以鬻資；刑者之屨，無為愛之；皆無其本矣。為天子之諸御，不翦爪，不穿耳；取妻者止於外，不得復使。形全猶足以為爾，而況全德之人乎！今哀駘它未言而信，無功而親，使人授己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。」

哀公曰：「何謂才全？」

仲尼曰：「死生存亡、窮達貧富、賢與不肖毀譽、飢渴寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌。使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」

「何謂德不形？」

曰：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」

哀公異日以告閔子曰：「始也吾以南面而君天下，執民之紀而憂其死，吾自以為至通矣。今吾聞至人之言，恐吾無其實，輕用吾身而亡其國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣！」

善、惡是認知區別而出；真德由「心」成，不離身心，形體再如何殘缺醜陋惡駭天下，無礙德性之圓滿。天真德性，人人俱足，無分男女老少，德性光芒所照之處，人人安祥親和，這種自然吸引力，是柔化溫暖的磁場，是柔薰的冬陽。它無言，無知，無名利富貴，卻能雌雄合乎前，在於如如平實。宰主國事，正是認知起心用事，若是全德之人自是悶然、汨然淡而化之。君王掌天下，若失全德，則悵然憂悶若失，正是

認知「我執」未消融圓滿。如何萬眾皆歸？一無權勢，二無利祿，三無色貌，四無言說，五無知慮，萬眾歸依，異於常人，此即是「駘它」者也；正是擬人化的真道。⁴⁵正是唯此真道全德無它，這是認知超越了「形」。

「子」是小豬⁴⁶，比喻的是純真之心，真心以空母為依，正是人之靈性以空母為源，此「母」非形體之母，是空性，形體是真心的暫寄之所，以此形體以養真心，身母真心兩相依。「子食死母而驚，正是「神」已失，形神兩隔，類焉差異。所食所愛非其形體，是愛使其形者，正是形體內之真心，此真心是認知淨化後的真心。戰場戰死之人，神已離形體，鬻資送葬為多餘，所重者在於其神。刖者無足，再穿鞋，多此一舉。這皆是「無本」，正是缺了真心「德性」。天子為真主，諸御女侍不翦爪，不穿耳，為保形全。天子以童真為用，則已娶妻者止於外，不得復使。形全正是天子所愛，以其形全方能全德。筆者認為形全表面上是身體的形全，實是「認知」圓融完整性，方有全德可能，方是真美。哀駘它無言、無功，而有信有親，在於至人無己，既已無己，自能大公無私，主掌國事，就不會以「差異性」為是，此正是才全而德不形之人。

什麼是才全？死生、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，這是「事」之變，天地自然之變化，人間是非之認知，輪轉不停，此無常是人力及有限認知所無法瞭解的，命之行也。這也正是認知「差異性」，觀察、分析、理解的循環，我們的認知正是處於此「差異性」的循環裡，亦呈現出了認知「弔詭性」。而此認知「差異性」足以擾亂了心之和，靈性無法與天地之府相應。靈府，指心靈。⁴⁷讓靈性「和豫通」而不失其本真靈敏覺性，正是心與天地無差無別契合，圓滿通適無礙，法喜常在。心平日夜無差，與萬物同在充滿了生機。覺性常在明明白白，應物隨變無礙於心。卻，同隙。⁴⁸接而生，是日夜無卻，即與萬物相接，沒有間隔，時於心是與物為春，永遠

⁴⁵清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁94。

⁴⁶陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁168。

⁴⁷陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁169。

⁴⁸張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁151。

保持喜悅的心情。⁴⁹這個才全，筆者認為此「才」，非材，是質性，是人的自性，本自清淨完整無瑕為全，指的正是萬物之靈性，人人俱足之靈敏覺性，已經淨化後的圓融，隨任安若之智慧，而另一層即是知識才華，兩者皆能通達無礙時即是才全。人生在世就是一個生命的流程，有流程就定然會有誓遇，且其所遭遇者亦無法勝數：有屬之人文現象中的，例如死生存亡、窮達貧富、賢不肖和毀譽等；有關於生理本能的，例如飢渴；也有出乎自然世界中者，像寒暑；這些遭遇沒有定數，也不能預測，而且反反覆覆，既然如此，就只有坦然面對，固不必刻意取捨算計，也毋庸為它們的好壞順逆而操心，就讓原本當該和順愉悅的心情永遠保持暢通，因為惟有如此的寬心包容、平淡自得，才是全德之人與物共榮的境界。⁵⁰

什麼是德不形？水滿豐盈，正是無缺無瑕，至平可以為測量之準據，永不蕩真。水之德，以自然界之水，來喻心境真君，是大圓鏡智，處世德行，從至平真空中開顯。水處低下，為謙；水合萬物，為和。認知虛和平靜圓融，超越了「差異性」、「弔詭性」，對一切事物同樣會有齊平的宏觀。德，是成和之修，成和為心境與天地萬物相和無礙，修為行用，正是認知行用能與天地萬物和諧隨順變化，知法法之「差異性」，而心和以應無傷。成和，是成就和諧的意思，和，一是指內在的心境，一是指心與外物的相交。⁵¹德不形，物不能離，此德為天真之德，當有了成和之修，自有與天地同在的心境，物雖於身外，但物不離此「身」，亦即是覺性常在，靈敏覺性與天地萬物同在，又能瞭瞭分明，其德內顯，非外之形殘或全。無事不成，無物不和，此德之不形也。⁵²此德不形，德是心之虛靜朗現。能虛靜則能無執、能齊物，而才質之差異即可被超化，而無才不全，是以即可取消「才」字其獨立之意義。⁵³「不」是全，是圓滿，是智慧通達無礙。形，有二義，一義是指吾人之形軀、形骸；另一義則是指表現在外之

⁴⁹吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁206。

⁵⁰王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁141。

⁵¹吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁207。

⁵²清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁97。

⁵³高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年，頁157。

形式。⁵⁴至人無己，治理天下自能無私，執民之紀，治心爲上，非憂其死，非輕用其身，是保身全德。筆者認爲德不形，正是淨化明心後的妙慧開展，以齊平的心境來對境應物，圓融逍遙自在。

再以寓言「德全忘形」大意爲借闔跂支離以明全人，即是超越甕⁵⁵大癩形殘，在於德有所長，形有所忘，德全成其天。闡述從形／不形中超越，無人之情，忘形以全，真德本然：

闔跂支離無脰說衛靈公，靈公說之，而視全人，其脰肩肩。甕⁵⁵大癩說齊桓公，桓公說之，而視全人，其脰肩肩。

故德有所長，而形有所忘。人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。

故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人！有人之形，無人之情。有人之形，故群於人，無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也；警乎大哉，獨成其天。

形殘矮顛奇醜之人，何以成了「全人」？正是認知已超越「差異性」表相，進入了內在圓融德性裡，這種超越正是建立在「忘形」，這是實踐「坐忘」後的心境方能達，認知的虛融方能含納形殘矮顛奇醜，因內心明白這僅是表相，內在德性有所長才是最重要的，認知已從形／不形的「差異性」、「弔詭性」中超越。反之，認知執著於表相「差異性」而無法忘懷，將淪落於對立、衝突裡，忘了天真德性的重要性，生活於是是非非的糾葛中而不忘，此爲「誠忘」。忘了德而執著於外形，亦即是認知被蒙蔽阻障了。凡是在內在德行上有所成就者，莫不都是能夠忘卻外在得失的人，如果一個人老是惦記著外在的得失計較，而忘記了內在德行的重要性，這才就叫做真正的遺忘。⁵⁵而「忘」的超越是認知明明白白的消融形／不形的「差異性」、「弔詭性」，不被

⁵⁴高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年，頁153。

⁵⁵王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁124。

形殘奇醜而蒙蔽阻障。其脰肩肩，脰，為頸項；肩肩，形容細小的樣子。⁵⁶這是形容認知的狹隘，拉長脖子探頭探腦，內心無主。闔跂，指足的彎曲；支離，指形體不整；無脤，指無脣；甕¹大癭，描寫頸上長的大瘤如瓦罐。⁵⁷這是形容表相的形殘奇醜。誠，實也；所忘，形也；不忘，德也；忘形易而忘德難也，故謂形為所忘，德為不忘也，不忘形而忘德者，此乃真實忘，斯德不形之義也。⁵⁸

聖人虛己忘我，遊心於天地間而無礙，此「遊」是認知的超越妙遊。若以「知」為事則橫生枝節，此「知」正是「差異性」，一切的糾葛紛爭由它而起。一切的束縛規則在於謀共識，若執著則讓認知僵固。以德為接待應事，此「德」是人間倫理規範，本是安定人間秩序，但過於依俗禮假儀行之，仍是執著。工巧雕塑精緻所呈現的是藝術之美，是內心德性之展現，若以商賈貨品來認知，一樣失去了真「藝」之境。聖人虛己忘我，不以私「知」謀己利。不會斲割斧鑿，自無使其膠合，認知未生出差異，何須超越。本性和德接待無喪，何須人間倫理來規範。心無好貨認知，何須商賈。不謀、不斲、無喪、不貨，是合天生地養之自然，正是道心無己。鬻，為養。⁵⁹此天生地養之自然，在於消融人為認知造作，無入之情，是沒有人為的認知「差異性」執著分別，自不受表相所限，當認知超越了「差異性」、「弔詭性」，自能圓融處於人間，一切的是是非非，無礙己心。至人超越了「形」之認知，但假形仍須群居而活，唯無人之凡情俗慾，是非自不著於其身。眇小之我，虛己成無我，自能成大我，天上天下唯「我」獨大，其大與天地同體，這需要認知從眇小／警大中超越，所超越的不是天地萬物，是「認知」，亦是心識的淨化。

形之超越在〈人間世〉篇寓言「支離形德」中亦以形殘看似無用卻得以保全，形殘支離常疾不受功，足以養其身，終其天年：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脇。挫鍼治繯，

⁵⁶陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁173。

⁵⁷吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁207。

⁵⁸清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁98。

⁵⁹陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁174。

足以餬口；鼓箠播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！

支離在破相，消解我執。此段是形／不形之差異、對比，形殘避禍，形醜保全，同樣是以表相之形為用，形貌不全，不代表心智不全，動作或許比形全來的遲緩些，但仍是天生我才必有用，上帝總會開了另一扇窗讓他自由的生活著，甚至會因其不全，避徵召免徭役苦，領取更多救濟物資，更因其形貌不全，保身終其天年。外在形殘，比喻著人間的困境不全，然而身殘「心」不殘，正是認知的超越消解，可以圓融外在的不全，以其全來合其人間不全，「心」無礙不受形殘所障，德全於無形。支離其形，形殘心不殘，形殘不為「人」用，可養其身，終其天年；支離其德，形全心「無」德，忘形忘德，則全形全德。支離其形，忘形也；支離其德，忘德也；智周萬物而反智於愚，明並三光而歸明於昧，故能成功不居，為而不恃，推功名於群才，與物冥而無跡，斯忘德者也。⁶⁰

德性，正是於人間行功立德而來。天下至美為德性，即是莊嚴報身相，不是外在皮肉之相。德性的光輝，如春風沐雨，恩施大地，不是以力服人。這德充內符應外，正是須要工夫的實踐，它從「心齋」、「坐忘」的忘形去知與集「虛」中超越，再與天地符應玄合，於複雜人間展現「虛而待物」遊心德和之妙用。

二、無用妙用

有用／無用；大用／小用，由認知來決定，接下來是論述「用」之超越，在〈逍遙遊〉篇中以寓言大意為借大瓠之種、不龜手之藥、大樗無用以明有用／無用，不受「用」之認知拘束，更於無己、無功、無名中開展神妙之用。闡述認知超越「差異性」而無執於「用」之真知妙用：

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。」

⁶⁰清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁83。

莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泔澠統為事。客聞之，請買其方以百金。聚族而謀曰：『我世世為泔澠統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』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，或不免於泔澠統，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！」

惠子是採世俗的觀貼，以物之可用與不可用而決定取捨；莊子認為可用與不可用是主觀的，也是相對的，如果我們能不拘泥於世俗的習慣，則任何一物都是可用的。換言之，天生我材必有用，所以任何一物也不能被取消它的存在。莊子的這種見解是從「無執於用」來說無用之用。「有蓬之心」就是有執之心，惠子是以自我為中心來判別物是否有用，而莊子是以萬物本然內在價值來看待，非以人的自我主觀。⁶¹可用／不可用，有用／無用，小用／大用，即是認知「差異性」，正是以自我為中心區別出來的，這「／」正是心識運算，亦是從認知「弔詭性」中抉擇出來的。

可用／不可用，有用／無用，小用／大用，世間任何事物之存在自有其道理，它是因緣合和，更是在時空因緣下而「用」，正是機巧善用，神變化用，任何事物之出現，自有其因緣性、必然性，而是否「用」，更取決於生命主體之「善」抉擇，這沒有對、錯的問題，更沒有要／不要問題，它是當用則用，當捨則捨，善機而用。不在於物之表相上取捨，正是要進入「物」之主體內而用，即是盡物之性。物盡其性、人盡其才，正是「善機」而用，神機妙用，隨緣方便用，無執於用。

這是「用」之妙寓，大用、小用、用大、用小，看人「心」如何妙用。小物用於大處，如不龜手之藥使人功成名就；大物用於小處，如大葫蘆使人浮乎江湖。⁶²在這裡為何以惠子作為寓言人物，這正是思想與認知之差異、比對。惠子，姓惠名施，宋人，為梁惠王相，戰國時名家學派。⁶³正是名家與道家思想之差異、不同，惠子執於

⁶¹王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁142、216。

⁶²傅佩榮，《傅佩榮解讀莊子》，臺北市：立緒文化事業公司，2002年，頁18。

⁶³張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁27。

物之大、小用，莊子則超越物之相，無執於用。惠子思想在《莊子·天下》篇中有比較詳細的記述。蓬之心，蓬是蓬草，短曲而不暢直，比喻惠子的見解有如蓬草，不能通達事理的意思。⁶⁴亦是比喻惠子的見解迂曲、狹隘。⁶⁵在這裡有惠子認為葫蘆「無用」，而莊子卻說「有用」，這正是思想之差異、比對，重點即在於「有蓬之心」，認知短見也，以「我」執「用」為是，落於物之外觀名相上。如果把葫蘆「空」了，可以浮遊於江湖，江湖即是人間。化差異、短見之認知，無「蓬」之大小、長短，達於「空」心，即是無我、無己，能無我、無己，對於「功用」那會執著呢？正是先至人無己，再神人無「功」，方能逍遙自在於江湖。

下則寓言「大而無用」，同樣亦是在說明超越「用」，應順物之性，安於「無」所可用：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本臃腫而不中繩墨，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，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫蘄牛，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！」

順著前段惠子認為葫蘆「大而無用」，進一步再提出寓言，闡述「無所可用」，可避刀斧保生，趨吉避凶。大而無用，猶言迂遠無當於事情也。⁶⁶樗，一種質鬆葉臭的劣木；機辟，捕獸的機關。⁶⁷惠子仍舊認為「大而無用」，莊子卻認為它「不才之木」可以保生逍遙全年。惠子的認知著於木之「臃腫」、「卷曲」，正是落於認知「差異性」上，與能中繩墨、合規矩之木，形成差異、比對。莊子提出大、小；拙重、鑽巧之差異來進一步說明。貓狸善於鑽伏跳躍，機巧便捷，卻躲不過陷阱網羅，而如天一樣大

⁶⁴吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁40。

⁶⁵黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁10。

⁶⁶清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁20。

⁶⁷吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁41。

的牛，卻連一隻老鼠都抓不到。這是在說明超越外相「用」，應順物之性而用。

將「臃腫」大木置於無何有之鄉，廣莫之野，正是大上加大，是認知之超越，大木已大，於無何有之鄉、廣莫之野成了「小」，正是認知要超越大、小，超越「差異性」，進入大、小同在的「弔詭性」，再「化」大、小成「無」。心中「無爲」自無徬徨，心安適則自若，處處能安能寢臥。樗木立之塗，有地點，有空間，置於「無何有」之鄉，廣莫之野，正是廣莫不知所在之鄉野，化除空間的執著，正是要「無」我。心「無何有」是「逍」，「廣莫之野」是「遙」，「無爲其側」、「寢臥其下」是「遊」。⁶⁸正是至人無己，從自己生命主體開始，勿執於有用、無用、大用、小用，以達於神人無功，進而聖人無名。無何有，猶無有也；莫，無也；謂寬曠無人之處，不問何物，悉皆無有，故曰無何有之鄉也。⁶⁹

惠子是名家學派，專注於規規矩矩、繩繩墨墨上，這些全是人間「用」之標準、規則，是人爲創立，是可以依時空環境因素變更的，天疏而不漏，網密而有縫，法律規定再詳細，仍有疏漏處。天，無爲，人，有爲，順物之性，爲所當爲，用所當用。惠子與莊子的對話，在這裡有「無用」、「大用」、「無爲」、「有爲」之差異、比對，道玄與實有，現實與心靈之差異、比對，更是認知「差異性」與「無所執」之差異、比對。

下段在〈人間世〉篇同樣以「無用大用」寓言爲借櫟社樹、喬丘大木以明不材之木可保全終其天年，無所可用卻是大用，說明用之超越：

匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山，十仞而後有枝，其可以爲舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」

曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以爲舟則沈，以爲棺槨則速腐，以爲器則速

⁶⁸王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁59。

⁶⁹清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁21。

毀，以為門戶則液櫛，以為柱則蠹。是不材之木也。無所可用，故能若是之壽。」

匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自培擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」

匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」

曰：「密！若無言！彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也彼其所保與眾異，而以義喻之，不亦遠乎！」

此段在於闡述無用則全，筆者認為可呼應〈逍遙遊〉篇中之論述，何以於〈人間世〉篇闡述，正是以木喻人，重在入世「保全」之道。櫟社樹有「大」用，壯有百圍、十仞之高大，可蔽千牛，用之作舟可十數，此神木觀者如市，弟子爭睹，匠伯不顧，何也！「散木」，這是認知的立場不同，即是認知「差異性」。「千」牛，千字在於比喻樹蔭之大。一般人見神木之高大在於欣賞之美，對於木匠而言，是以「材質」之用作為考量，方有為舟則沈，為棺槨則速腐，為器則速毀，為門戶則液櫛，為柱則蠹，是無所可用不材之木。就因「材質」是無所可用不材之木，方能長的如此高大，保其年。

櫟社樹託夢，重點在於「神」全，亦因其有「神」，須經人間的剝辱折難，苦心知，「求」無所可用，正是去除消解「用」之認知。人間不也是如此，望子成龍，百般培訓，卻不一定能成大材，成就的可能是形式之材。「求」無所可用，是順其「才性」而雕塑，孟母三遷，求適地，而「才性」是在「無」所可用之下來成就，「無」正是消解認知之執著。培訓成就的是知識之材，不是才性之德。柎梨橘柚，果實為人所食，何來無用？有用？散木，並非無用，仍可為柴火之用，然亦會因其「無用」而避災保全，這是有用／無用之認知「弔詭性」。奈何哉其相物也，相物即是對待為物，人即同是「物」，散人／散木，而有用／無用即是同在，又有什麼好區別的。這裡以

文木／散木作為差異、對比，散木無用，得保全生，文木有用，翦伐折夭，散木正是以此「無用」為法，得以保全成神木受崇拜。文木，可用之木。⁷⁰

此段重點在於「立身之地」，即是適地而存，亦是「因材之木」適時而生，若櫟社樹不長於「神杜」，則會因「不材」成為砍伐對象，託身「神杜」則保全。差異之木，亦在於順時適地，並無有用／無用之別，有別的正是「人」，是人的認知分出了有用／無用，立於詬厲之地。神密無言，不能以常理來理解，它是建立在認知「差異性」、「弔詭性」上的超越，即「神」之妙用，在於無功，真知開顯。

再來是「不材之木」寓言，亦舉牛白顙、豚亢鼻因不祥，卻是大祥而得保全，說明形用之超越：

南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉，有異，結駟千乘，將隱芘其所賴。子綦曰：

「此何木也哉？此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；啜其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日而不已。

子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材。」

宋有荊氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斲之；三圍四圍，求高名之麗者斲之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斲之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白顙者與豚之亢鼻者，與人有痔病者不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也。」

此段是接著前述散木無用之用，再進一步說明不材之木，大而無用。而此商丘大木，在其「異」而無用，同樣亦是認知「差異性」，在於此木細枝拳曲不可為棟樑，大根軸解不可為棺槨，啜葉則口爛傷，嗅之使人狂醒三日。這正是立於人的立場來看待此木，亦因其不為人所用，而成其「大」，然而其用卻可隱芘千乘，何來無用？同樣是有用／無用之認知「弔詭性」。神人不材，在於無功，材與不材同在，正是認知超越了「差異性」、「弔詭性」，適性而存在。

⁷⁰清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁78。

而宋荆之楸柏桑樹，其材適宜做狙猴之杙、高名之麗、樨傍，是有用之材，而遭人砍用，永遠不能成大木，終其天年。有材之患，這正是認知以工具性、用途性來作為衡量「用」之標準，亦正因宋荆宜種楸柏桑，是宜地之用，適材之用，此正是說明勿執其用，適性適地而用，認知要跳脫世間價值標準之「執用」。

再有以表相之用為用，牛白額、豚亢鼻，不可做為祭典之用，因為不吉祥，同樣以人有痔病為骯髒垢穢，巫祝以對「河神」不敬為不祥，然而神人卻以其不祥，才是真正保全生命之大祥，亦是以祥／不祥作為認知「差異性」、「弔詭性」，而神人以其無功，正是超越了有用／無用。解，是「解免」，舊注有謂祭祀之名，用以解禍求福。⁷¹白額，白額；亢鼻，仰鼻。⁷²心誠敬神，不因骯髒垢穢而損其「誠」。

總之，忘形全德，無用大用，立於超越的心境成真知。德充符應，首在於忘形，形忘真德自顯，形德一體。仁義之教為形，無形心成為德。形物有差異，遊心德之合。才全德不形，形德一如，德智俱全。可用／不可用、有用／無用、小用／大用皆是認知「差異性」，能無用則全，神機妙用，隨緣方便用，無執於用。

全德真知，從超越形用中來。當認知超越「差異性」、「弔詭性」，達於虛己無我之心境，即是真「德」朗現，以此至人心境再對應人間萬事萬物，開顯妙智以全心，即是萬德莊嚴，真知亦是從此萬事萬物妙觀察中來，直至圓融。

⁷¹王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁226。

⁷²陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁146。

第四章 真人境界的證成與圓融

莊子的思想博大精深，綜觀其綱要在於論述生命主體如何於人間世俗中脫困，亦即是認知要超越「差異性」、「弔詭性」，達於虛己無我之心境，以真知來入世逍遙自在。故能無我忘形、虛而待物，正是透過「心齋」、「坐忘」的工夫實踐來證成「道」之客觀實有與主觀境界相印合，方能進一步開顯全德真知，成就真人境界。本章首先簡述《莊子·內篇》思想架構，再進一步詮釋「道」、「無我」，而要證成客觀實有與主觀境界，正是建立在「虛己無我」之認知超越與淨化，而這樣的為道進程，證成之道心理境，入世之真知妙遊一一皆在《莊子·內篇》中有詳細的闡述。

第一節 莊子內七篇思想架構

《莊子》一書，真是莊子本人之著作嗎？按《史記》列傳中的記載「著書十餘萬言，大抵率寓言也。」可以看出端倪，而《漢書·藝文志》亦記載有五十二篇，於今雖有部分已失傳，且古今部分學者，仍存有著諸多質疑真偽，非是莊子親著，目前可能已尚難真實考證。¹然而，此謎已非本文研究重點，至少我們可以肯定，如此精妙寓言對答，隱藏著莊子心靈境界的弦外之音，能留存數千年，若非含藏大智義理玄妙，實難達成。思想是累積而來的，我們要追尋的是，貼近莊子的心靈意境，從中領悟出「道」的真意，進而逍遙應世，自在生活於人間。

莊子是老子思想的承繼者，陳德和先生認為老子試以《道德經》向君王說理，莊子轉以向人民宣傳安命哲學。²老子的核心思想是「道」與「德」，那什麼是「道」與「德」呢？如果無法理解，甚至證成「道」之體悟，亦將仍是在自我理解中打轉，誠如後人對《莊子》書的詮釋，亦將是自我發揮，在發現然它的意涵而已。而有一種「詮釋」的方式不同，它是工夫實踐修煉「心齋」、「坐忘」後的「證悟」，是趨向於「明心」後的智慧展現，以內心所體證的「道」來對應莊子經文，自能顯出原文真意。本研究亦是以「心齋」、「坐忘」之功夫論出發—「體道」，以「道」之心境來貫穿《莊

¹參閱黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁1-49。

²王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁45。

子》書—「證道」，從中自我理解出應世妙法—「弘道」。且依唐君毅先生的見解，以內篇顯係為莊子思想為主軸³，兼參照外、雜諸篇等，來進行詮釋。縱然原文或有出入，無礙於「本心」智慧與莊子「本心」相印，此方能真「解悟」原文意。

而《莊子·內篇》的思想架核心，是以〈逍遙遊〉和〈齊物論〉兩篇為中心，都是在闡述「萬物齊同」的觀念。⁴陳德和先生說：《莊子·內篇》之〈逍遙遊〉是顯明宗義，〈齊物論〉為歸證圓教，其餘五篇則各選重點以反覆闡揚人當逍遙、物本可齊的終極理趣，換句話說，前兩篇是總成莊子思想的綱領目的，後五篇則是分進合擊而共同揭發莊子心中自得之生命與和諧之世間兩全其美的勝義。⁵上述這些篇章思想核心論述皆含藏著形而上之本體論、宇宙論、知識論、相對論、人生論。亦是天地並生萬物為一形而上，萬物齊同無知識，泯除是非無相對，心齋坐忘「化我」虛己，以達道通為一，無用大用。

筆者淺見認為《莊子·內篇》思想架構以〈逍遙遊〉為宗旨，〈大宗師〉為核心，其他各篇次第相因，逐步貫通，循環無窮，遊於出入世。試以下圖一簡述之：以〈逍遙遊〉為本義，〈大宗師〉為核心，立於〈人間世〉，順施以〈養生主〉，逆思以〈齊物論〉，妙智顯用〈德充符〉，明心如鏡〈應帝王〉。以玄黑代表〈大宗師〉，意在明道、無；以藍天代表〈齊物論〉，意在認知廣大浩瀚；以綠地代表〈養生主〉，意在生養造化；以紅塵代表〈人間世〉，意在煎熬淬煉；以玄黃代表〈德充符〉，意在德行兼備；以紫氣代表〈應帝王〉，意在普明天下；以虛線淡藍代表〈逍遙遊〉，意在虛藏全心造化萬物。而外、雜篇是內篇之補充與詮釋發揮，萬變不離「逍遙」宗義。五心連環轉法輪，虛己淨化顯妙智，道樞環中應無窮，任物安命逍遙遊。

圖一《莊子·內篇》的思想架構

³參閱唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷1，臺北市：臺灣學生書局，1992年再版，頁344、402-404。

⁴館野正美著，趙佳誼譯，《老莊思想圖解》，臺北市：商周出版，2003年，頁134。

⁵陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉；《文學新韻—南華大學文學學報》第3期，2005年8月，頁25-27。



主體淨化・妙智起用

順世而為・安之若命

圖一 《莊子·內篇》的思想架構

而莊子的這種思想進路要帶領我們達於何種境界呢？吳怡學者認為：〈逍遙遊〉正是莊子的理想境界，而要達到這個境界，一是〈齊物論〉中所講的體驗真知，二是〈養生主〉中所講的保養精神，三是〈德充符〉中所講的涵養德性；以這三方面的修養，才能證入〈大宗師〉裡所描寫的大道、真人，才能逍遙遊於〈人間世〉裡的各種複雜的人際關係中，而此心不亂；遊於〈應帝王〉裡的竭精盡慮的政治事業上，而此心常靜。⁶此心不亂、常靜，如何實踐？亦是本文重點闡述所在。

再者，寓言顯相，重言明真，卮言為用，皆藏著莊子思想核心理論，三者融通合顯真道。卮言，不定也；曼衍，無心也；重，尊老也；寓，寄也；夫卮滿則傾，卮空則仰，故以卮器以況至言；而耆艾之談，體多真實，寄之他人，其理深廣。⁷什麼是寓言、重言、卮言？陳德和先生說：「卮言，為一種智慧語錄或共同信念，它往往代表著德高望重者示現於世人的身教言教，同於聖言量；重人之言簡稱叫重言，且重言者又妙在『言無言』，是即為『卮言』；復次，寓言為啟發性語言，重在隱喻和暗示。⁸」牟宗三先生說：「寓言是將道理隱藏在話語中，並不正面說某一道理。重言則是借

⁶吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁12。

⁷清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁475。

⁸王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁156。

重古聖先賢所說之話，以加重所說道理之可信。卮言就好像一個漏斗一樣，隨時隨處可以起，也隨時隨處可以停，完全隨順方便而轉變，而道理、意境也就在此處呈現出來，這種方式就是非分別說的方式。⁹非分別說，即是認知「弔詭性」。漏斗，兩頭通，無執一端，即是去了我執，智慧自能呈現。無論是寓言、重言、卮言，這皆是文字、話語表現的方式，重要的是寓言、重言、詭言背後的意涵。寓言，借假說真，為凸顯出真，差異立生，無論是主觀、客觀，這皆是認知的「差異性」，重點在於寓言背後的真。重言，以古論今或託古改訓，不亦是在凸顯出差異，是褒是貶，在辯論中生差異，就看認知如何？而莊子卻是操作弔詭的高手，躲在背後唱起了雙簧。故整部《莊子》書充滿了寓言、重言玄妙理趣，更在詭言中提升至「道可道，非常道」中，三者皆在其中，張默生先生認為這是「三位一體¹⁰」。所以無論是寓言、重言皆是在認知「差異性」中呈現，亦唯有明瞭認知「弔詭性」的存在，從「差異性」、「弔詭性」中超越出來，才能真正明白莊子到底想要說什麼？這正是具體微觀的認識理路，即是以物與物之間的差異為出發點。其層次為：承認差異、接受差異、尊重差異，最後則為渾化差異、道通為一。¹¹渾化差異達於「同在」即是弔詭，能再超越弔詭才是道通為一，真知開顯才能圓融無礙，逍遙大自在。

承如上述《莊子》書充滿了寓言、重言、卮言，隱藏了弦外之音，言外之意，藝境之美，這是大家都讚賞肯定的，然而，莊子之意僅止於如此嗎？又為何如此呢？我們首先認知到的是第一層文字的結構，有寓言、重言、卮言這樣的形式。第二層是文字所呈現的藝境之美、玄理之言。第三層則是莊子的真正思想，而這一層是最難的，莊子之意究竟為何？詮釋者從賦予它新的生命中，來增添《莊子》書的詮釋光彩。

寓言，話喻拐個彎，抹去了稜角的傷害，曲則能全。這種以活潑幽默、詼諧、滑稽、隱喻、比喻、暗示的闡述方式，增添非常多的想像空間，甚而撲朔迷離，讓人永

⁹牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁346。

¹⁰三位一體：寓言、重言，都在卮言中包含著。張默生，《莊子新釋》，1983年，頁16。

¹¹王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁215。

不明其真意。重新詮釋成了盡其在我，為《莊子》書漆上了新的彩妝，這亦是邁向真理的第一步。重點在於寓言中深藏的玄理真意，它須解悟於會心契合間。

重言，明貶暗褒顯真意，《莊子》書中的對話，是出言語後落書於文字，言語出於心，文字是心的符號。言語對話，真意傳達尚有落差，如果話中有話，話中帶話，增加了玄深莫名。真意再落入了文字，這種表達之解讀更為複雜困難，當面請益尚難明其意，從文字的表述脈絡裡要一窺真意，顯為不易，成了「自我解讀」而已。我們亦僅能從重言中，窺知背後的真意，正是隔了「文字」障，永遠無法躍過。而這種永遠找不到「真意」答案的好奇，正是詮釋的動力。縱然詮釋天差地別，這亦是自我生命境界的提昇。

卮言，是玄理意境之言，是辯證之學，亦是認知「弔詭性」，哲學思辨之理。它讓心靈進入了玄冥震盪，在大小、是非、對錯中翻滾，祈能跳脫語言、文字相對表象。在《莊子》書中深藏了非常多的卮言，能見其玄奇，卻無法入其玄境，至多可悟出大／小、是／非、對／錯的同在，亦仍停留於有所見與有所不見中。然思辨已能「合同異」或「同在」，已能達「不執著」的平齊，實屬不易，惟跨越不過的，仍是有「我」的存在。「我」之消融淨化，非以辯證、哲思可達成，頂多亦僅是理悟之通。然於人間理悟卮言之理，已能坦然面對尖峰對立，瀟灑一笑之。

《莊子·內篇》是文字作品，並不是將其概念化、形式化、分析化、邏輯化就可以理解的，它必須是生命主體「進入」其思想脈絡中靜心聆聽，方能悟解詮釋出貼近莊子的思想。此「進入」是生命主體與道相混合，即是認知的超越，成為主觀之境界，它須要工夫實踐。¹²

除了莊子是繼承老子道家外，何以又在道藏中被如此的推崇記載為《南華真經》？筆者認為實因《莊子》書是證「道」之書，因「道」不在於詮釋，重於體證。詮釋是開放、寬容的，可以含納各種詮釋意涵，畢竟我們不是莊子，對／錯正是認知的「差異性」。而體證正是認知立於對／錯中超越，進入生命主體裡，將所體證的「道」來

¹²主觀境界一詞參閱牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁177-178。

與《莊子》書對應混合，達於與莊子思想的同一。而《莊子》書我們的認知上第一層所見為文學藝術之美，第二層認知是寓言深意與重言反思，第三層認知是卮言之玄理。而寓言、重言、卮言中暗藏的真意玄機是人人無法參透的，因為這須要認知的「淨化」體證，正是認知缺乏高廣寬遠，認知的穿透力無法貫穿天地人，認知更無法達於整體的宏觀，活於假相與生滅世界裡所致。

故筆者認為《莊子》書中以寓言、重言、卮言為思想理論之呈現方式，而其中「卮言」才是重要核心精神所在。因欲了道家之玄理，須順詭辭之路進，以「詭辭為用」。¹³而重言是凸顯「超越」卮言之實踐重要性，這正是筆者要試著以「道」做為基礎，再從認知「差異性」、「弔詭性」的觀點出發，從《莊子》書中來挖掘出真義涵。正是「道」能貫穿融通寓言、重言、卮言，道樞是無窮循環，試將「真意」透出，進入莊子的真意境界，更能理解莊子的思想與心靈境界。



¹³牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁191。

第二節 道與無我的詮釋

道通爲一，圓融無礙；萬物齊同，逍遙自在。首先，道是什麼？《道德經》第二十五章說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」第二十一章亦說：「道之爲物，唯恍唯惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？」而「恍惚」又是什麼？是混沌嗎？《道德經》第十四章說：「視之不見，名曰夷，聽之不聞，名曰希，搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無象之象，是謂恍惚。」那麼無狀之狀，無象之象即是「道」嗎？所以真正要描述出「道」是很難的，這是須生命主體自覺的工夫，方能體證。本體論、宇宙論是人創的概念，它仍在生命主體之外，而「如何」將本體論、宇宙論融入生命主體來體證「它」，這是莊子論「道」的高明之處。

什麼是「道」？它是客觀實有？還是主觀境界？首先從造字上來說，道字是從指示行走的辵，與代表人頭的首字所組成。再從古代甲骨之首字有著二種不同的構成，一種是象形獸頭，一種是象人頭形，無論是人頭獸頭，皆是一種崇高、向上、向前之意；辵，同樣以甲骨文來論，是由行止二字所構成。綜合這兩個字的原始意義，道從首、辵，辵既指爲行走、逐行與超越之義，那道之一字，即有指向最高、崇高、向前、最前、開始、主要之義。在生理上首字亦可稱爲頭、腦；辵字亦可稱爲腳足。從心理上來論首字亦可稱爲心、識，辵字亦可稱爲造作行爲。再將這些綜合起來，以中國哲學來論，可稱爲是形體、感覺的結合，亦如西方哲學的理性、感性與物質。但畢竟這只是在文字與邏輯上推論，我們對於何爲道？顯然仍是處於推論、想像、臆測、理解的層面而已。¹⁴筆者認爲這是描述道之形名性。而牟宗三先生亦從王弼注解老子《道德經》第四章內容之道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之「宗」；挫其銳，解其紛，

¹⁴趙雅博等著，《白話老子》，臺北市：星光出版社，1982年，頁6-7。

和其光，同其塵，湛兮似若「存」，吾不知誰之子，象帝之「先」，得出了道之主宰性、常存性、先在性的見解。¹⁵

道是客觀的實有嗎？在〈大宗師〉篇中，有一段闡述「道」的記載：「夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」這同樣是道之主宰性、常存性、先在性。黃錦鉉先生認爲：「道是超乎時間、空間存在的實體，它是宇宙一切事物的本源，但又是無爲無形感官看不見的東西，我們可以稱爲抽象的存在。¹⁶」筆者認爲這個「實體」即是道體，是實相，是無相，是如相，是第一因，它客觀實有，這種實有，不是實體，是「致虛極，守靜篤」的實證心境，說它是主觀的境界亦可行，因爲這個「境界」，唯有透過生命主體的「主觀」實踐方能證得，其它人在未證得前是永不明瞭的，再如何詮釋、描述仍是文字，況且主觀「境界」亦有層次之分，唯待實證萬物齊同，圓融無礙契合時，方知以心印心，以心合道，天人合一，這是「道」之可實踐性。

在《道德經》裡老子亦已爲「道」下了定義，然而要以文字來闡述「道」之形、義，並不是一件很容易的事。那麼，道，是客觀實有？還是主觀境界？是宇宙論？存有論？還是本體論？當我們在問此問題時，即是進入了差異、區別、比較，但也亦惟有如此才能進一步闡述「道」，而闡述以文字形容，如同上述已提及，再如何完美描述仍有著落差，無法盡其意。那麼，老子思想核心的「道」是什麼？《道德經》第一章：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」道本無名，爲了形容它，創出了「道」名。它先於天地之始，卻也是萬物之母。這是一先一後的比喻，必先有「道」之存在，再用文字比喻創出了「道」名，進而描繪出了「道」形，再生育萬物，這是從「無」入「有」，正是「道」法於自然。道，是本體論，是形而上，是無名，是不可知，但若一直執著於此，即是守「死道」，於人一點用處、

¹⁵參閱牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁139-143。

¹⁶黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁50。

意義皆沒有。「道」活活潑潑，玄妙變化，含藏了天地宇宙間的一切，它如此生育萬物、滋長、凋零、更替、流動、循環…，道體、道用、道相合一。這是宇宙自然界的生命力，不用任何外力介入，自然產生。人類能觀察、命名、運用，甚至去改變大自然，但改變須付出相對等或超出大自然力量，方有可能。在人類未具有如此神妙力量前，是順著自然力而活。例如，人類能創造出地球、太陽嗎？不是不可能？而是非常難！破壞總比建設來得容易些。但是，人類卻能借著這些大自然力量與萬物資源，改變、創造出新文化、科技、生活，這即人類獨特的能力，以其靈識思惟判斷，推陳出新創出人間一切，此為道心之妙。從本體論，形而上，無名，成就了人間繁榮，這一切皆是「道」，僅是此「道」隨著落入人間對應時產生了不同名相、比喻而已。

道，本無名，這是立於客觀實有形而上說。人處於「道」中，為了瞭解、認知它，須給它一個名相，例如：無、玄、虛、空、道體、本體、母娘、如來…等。光有客觀實有及名相，是無法顯示出其意義的，人扮演了詮釋、效法的「作用」工具。透過這個「主觀作用」去發現真理。什麼是真理？牟宗三先生說：「真理大體可分為兩種：一種叫做外延的真理（extensional truth），是指科學的真理，如自然科學的真理或是數學的真理，凡是不繫屬於主體（subject），而可以客觀地肯斷（objectively asserted）的那一種真理；一種叫做內容的真理（intensional truth），是繫屬於主體，繫屬於主觀態度上的一些話。¹⁷」道，即是內容的真理（intensional truth），然而「道」不是主觀上的「我相信而已」，是主觀上的客觀實有，然而這個「主觀」確須透過工夫「實踐」，達於以「心印心」的普遍性。這必須透過「實踐」的工夫修煉，要貫穿外延的真理及內容的真理，即是貫通天、地、人，澈底明證它們之間的關聯性，印證心與心的普遍性，主觀上的「無差無別」客觀實有。

「道」，無所在，無所不在。〈知北遊〉：「東郭子問於莊子曰：所謂道，惡乎在？莊子曰：無所不在」。《道德經》第二十五章：「周行而不殆，可以為天下母。」周行

¹⁷牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁20-21。

而不殆即是普遍性、遍在性。¹⁸無所不在亦同。一切天地萬物皆在「道」中，「道」含有、無，含藏了一切，玄妙化生了一切。有、無是道之雙重性。¹⁹牟宗三先生說：「無，的境界就是道。無，所顯示的境界就是虛一靜，就是使我們的心靈不黏著固定於任何一個特定的方向上。有，以無作本，用黑格爾的話講，第一步先這樣了解的無是在抽象狀態（in abstract stage）中的無，亦是黑格爾的純粹的普遍性（pure universality）。有，就是由純粹的普遍性接觸到具體的內容（concrete content）。無，虛一而靜心境；有，就是無限妙用。²⁰」道，即是內容的真理（intensional truth），一切的天地萬物即是「內容」。人以「主觀」態度發現了天地萬物的奧妙，創造出了理論、知識。所以「道」並非只是空無一物，「無」僅是它的「本體」，內容的真理（intensional truth）才是「道」的精髓所在—道相。人知道了天地的玄奧、法則，含有差異、相對、返覆、相生…。立於人，效法天道宇宙秩序，形成人間道德秩序。向內，充實了自心內涵，建構了心靈淨土，展現莊嚴「德」相。

故筆者認為「道」是客觀實有，亦是主觀境界。客觀實有是狀態，主觀境界是心態，透過主觀的「虛己無我」境界來應合客觀實有，應合是工夫實踐。「道」本一體實相，但為了說明它，可概分為四，一是形而上之道，無所在，無所不在，是一切之基，是客觀實有；二是天地自然之道，運化循環法則，生化造物；三是人間之道，是倫常規範，秩序規則，人文科技應用；四是成德之道，實證至人心境，開顯真人妙智，普化人間，是主觀境界。成德之道包藏前三種道，合為「道」之一和相。

前三種道可透過文章言傳而理解，惟成德之道至難。道，含藏天地，無所不在，非神秘搞怪，僅因「認知」阻礙無法呈顯。此阻礙為欲望深重、我執意識、法理偏重。經由「心齋」、「坐忘」的工夫實踐，這是一種生命體驗，獨特的生命主體淬煉，過程唯有自己心知肚明，未經實踐者無法體會，稱之為神秘或冥契主義。當實踐者經由「心

¹⁸遍在性一詞參閱牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁149。

¹⁹雙重性一詞參閱牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁131。

²⁰牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁94-97。

齋」、「坐忘」的實踐，達於天人合一，萬物齊同時，即能證悟「道」之無所不在。再與同樣能達於道通為一者互相印證，以心印心，即破除了神秘「認知」阻礙。天下間眾多的宗派法門經言，皆是為了得此「道」而努力以赴，縱然「道」之名相、實踐不同，真理是一致的。實踐者不得其門而入，旁人於外摸不著頭緒，無緣者視之古怪，皆指稱為神秘。而認知阻礙深重者，則自絕於門外。

人無法離開天道宇宙秩序而獨存，這就是共生。道是客觀實有，道「化生」天地萬物，人居其中，而人獨與萬物、動物不同之處，在於可貴的邏輯、辯證心識思維，具有時、空概念，亦有過去、現在、未來觀。人雖可貴，獸性微存，人心幻化難測，可善可惡。效法天道，正是為了「共生」，形成倫常、規範。人學習了那麼多理論、知識、規範，正是要建構人間「道德」秩序，朝著「光明」前進，朝著「世界太平」前進。道法自然，道在天地間，人依天地之道隨任而應然，是道之妙用。

道家，不把「無」特殊化為任何東西，從這一方面說，它最有哲學性，最有普遍性，因為這是個共通的。²¹道家所說的那個「無」，從作用層上講的「無」，這是共法。²²這是以「無」來作為消解我執作用，但筆者認為以「無」作為「道體」名相詮釋亦可行，「它」是主觀上的客觀實有。這個「無」不是什麼都沒有，是「虛」，是「道體」。說「它」是一個主觀境界形態亦可行，然而，這不是「作用」，是有名相方予以為「作用」。牟宗三先生說：「道家這個『無』，無任何內容，不能加以特殊的規定，它就是無，從作用層上來透顯就夠了。若要把『無』加以特殊規定，必須在作用層上的『無』以外，肯定有一個實有層上的存有，並對之有一正面的分解才行。²³」道，即是「無」，「它」本無名，亦不起任何「作用」，但是這是立於「無」、「道體」上來詮釋。為了詮釋「無」，開出了名相，造化了世間萬相之用。所以真正的「無」，是「道

²¹牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁150。

²²牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁151。

²³牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁146。

體」、「名相」、「化用」三者齊備，爲了瞭解「它」而區別爲三予以詮釋。然而，「無」是客觀實有，而「有」並非物質實有，而是任何物質皆拘「它」不得。此客觀實有是一直存在著，等待我們的「主觀」去印證「它」，確實是境界形態。但不是主觀的「我執」認知，而是放諸四海皆準，人人所「主觀」印證的「它」是無差無別。這也可以「心心相印」證「虛」、「無」來詮釋。這種境界形態，不是主觀上的認知、幻想、觀想、空想，或滿足欲望的詩句。不是實有外在對象，不是因義、根據（ground）。²⁴它確實是「主觀」上的客觀實有。是「主觀」不帶任何偏見、色彩的印證客觀實有。是心靈的「純淨」層次的境，是識「淨化」的境；而界是心靈「純淨」的質度層次。然而，要達到此種境界形態，印證「它」，不是靠科學物質實驗，而是須要親身去「體證」，從超越認知「差異性」、「弔詭性」中出發，經由「心齋」、「坐忘」的「實踐」，達於主、客兩忘，超越有限理性、感性，方有此境界形態。如同牟宗三所說：「實踐所達至的主觀心靈狀態；不是科學的事實世界、定性世界。」²⁵這同樣是要經過「無」與「有」來了解「道體」，「無」經由「心齋」、「坐忘」的實踐「淨化」，將心識「我執」消融通澈。能印證「無」，自能明瞭天地萬物的「有」，觀其天地萬物之妙。此時「心識」活潑通明，自由自在。「心識」正是透過實踐「淨化」來證成「主觀」上的客觀實有境界形態，不是靠外在對象施予「作用」顯出境界。這個「主觀」上的客觀實有境界形態，因爲是「主觀」，是玄、是秘，所以別人無法理解，又可能所體證的不相同，就落入了差異，無法放諸四海皆準。「無」，是客觀實有境界，即是虛靜的「道體」。人正是透過「心齋」、「坐忘」的「實踐」作用開顯出來，而「道體」卻不因人的「實踐」作用而張顯，因爲「道體」一直都存在著，只是人心因無明煩惱而忘了「道體」的存在。所以「道體」是「客觀」上的客觀實有形態，說它是「主觀」上的客觀實有境界形態，是人類爲了明證「道體」，經由「主觀」上的「實踐」作用來印證。「主

²⁴牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁129。

²⁵牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁130。

觀」作用成了證成「客觀」上的客觀實有形態的法船。船過應回歸虛靜無痕，「主觀」作用所留下的痕跡，正是要讓心識虛靜，印證了「道體」的客觀實有存在，不是增加心痕軌跡，而是與「道體」消融合和了。「主觀」有作用了，亦方能明證「客觀」上的客觀實有形態。否則「道體」仍是「道體」，心識仍是執迷，永遠活於「差異性」、「弔詭性」中輪轉。這亦是從「有」入「無」。「有」即是「主觀」作用。「作用」即是實踐，是工夫。有了「無」的境界形態功夫，再來重新審視天地萬物客觀實有，「我執」不見了，隨順因緣，事理圓融，逍遙人間。有心識方有境界，轉識為聖界，識轉為凡界。一切皆是識，一切皆在「我」。

「道」，客觀實有，下貫於人，方能產生意義，這必須落實於生命主體上的實踐。在儒家則稱為「內聖」，牟宗三所說：「就是內而治己，作聖賢的工夫，以挺立我們自己的道德人品。²⁶」修身養性，道德實踐，型塑人格，德性，智慧，成為聖賢、真人；處世應物，秉性巧智，學習知識謀生技術，成為專家。看似二件事，實是我們習於向外謀求，忽略了向內的生命實踐修行。真正的聖賢、真人，是俱足了德性，智慧與知識、專業技能。才華與德性智慧兼備。

我們通常說我知「道」了，這個「道」，是事件的真相，物體的本質，這是自然科學、社會科學…，仍是感官「識」的範疇。而道家所說的「道」是從有、無中來，須有虛一而靜的心境作本，再從主體展現無限的妙智慧用來。它是整全性的思維，是通貫而不可割裂、共生而不必皆然。²⁷從無入有，再從有入無。有、無同在。《道德經》第七十章：「吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。」要知「真」道，實難呀！它須要虛靜虔敬傾聽自己內在的聲音。

西方哲學，是觀察性、知識性，人人皆能研判探究；中國玄學，則進入了「理」的層次，已跳脫對象性，進入了主體性的認知。牟宗三先生說：「『無』，從主觀方面說是『玄智』；從客觀方面說，就是『玄理』。『玄』者是深奧義，怎麼來規定『玄』

²⁶牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁398。

²⁷王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁91-92。

呢？就是通過『正言若反』來規定，就拿辯證的詭辭來規定這個玄。在魏晉時代以玄學為最高的學問，最高的智慧所在；作為一個學問，它就是玄學，並不是現在所謂的自然科學。²⁸」這最高的智慧，即是須從認知「弔就性」中超越出來。

生命會找到自己的出口，只要不禁其性，塞其源，絕其地。牟宗三所說：「道家是境界形態的形而上學；道家的『生』是，不生之生，萬物自會自己生長，自己完成。²⁹」這是立於人的主觀上，希望去除人為造作達於無為，順應自然。然而，萬物自己生長，自己完成，這是需要「條件」的，如果條件因緣不俱足，也就僅能再尋另一生命出口，或是待緣了。這是立於因緣合和中，來看待生滅無常，有著隨順因緣的意味。如果說僅是以如此消極的「隨順因緣」來看待「道」，是只認知了「道」的一面而已。道之體，非常純真易簡，道之生，極為玄妙，一切皆於道體中，玄生妙化。含有生滅無常與真常，因緣變易，是錯綜複雜的萬象世界。在有、無間玄化流轉，這就是《道德經》第四十章：「天下萬物生於有，有生於無。」玄生妙化，是自然無為的生命力在自己運轉著，它就是「道」生，天行健，生生不息。

〈秋水〉：「以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。」觀，即是認知，貴賤生差異。計劃要長遠連續，而認知要深廣綜覽。表層上的真相，有時可能會是假相。要突破假相的認知，須有虛靜後的認知。而人正是一直活於假相的世界裡，煩惱痛苦叢生，再加上無明造作，增添了人間是非。這個假相，不是說眼見為假，是事物的背後隱藏了非常多的因緣、關聯、錯綜複雜的關係因素，不是 $1+1=2$ ，如此簡單的問題。就像蝴蝶效應，眾多因緣合和造成了某現象或不會造成某現象，背後有著一套自我運轉的系統操縱著。這個自我運轉的系統就是天地玄理，它不會憑空呈現。正是眾多因緣、關聯、錯綜複雜的關係成就了它，落入了人的認知，成了是否能「明」的重要關鍵。唯有真正通透了這一層，才能打開認知的深廣度。明「道」方能成為真知、

²⁸牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁147。

²⁹牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁111-112。

真觀、真人。

總之「道」有形、名、體、用等等詮釋義，不勝枚舉，無論如何詮釋全在「道」中，全是生命主體的認知或體證，僅是其認知或體證是否究竟圓滿而已。「道」雖無名、無言、無形、無聲，但道之「行」化展現出了它的存在。「無」是道之根基，「行」化是道生，而人僅是在無、有間去努力發現「道」之存在而已。

再者，什麼是無我？人的生命主體具有特殊性，此種特殊性於「認知」裡所展現出的正是「差異性」，但人性是純潔的，這可以從剛出生的嬰兒及涉世未深的娃娃眼神、臉上、動作可以看出。此時他們活於單純「我」的世界裡，有著生存本能的慾望與好奇心。隨著年齡增長與環境變易，涉世漸深，受著世俗文化、規範制約、外在客觀環境的刺激，及教育方式或壓迫，慢慢展現出了內化後的「我」，有了主、客對象，懂得取捨應對，分化、比較、差異、動靜……一一展現，「我」慢慢的不是純淨無染，正受著五彩繽紛的複雜世界薰染。此時的「我」有著各種想法與堅持或喜好，當面臨標準、利害衝突或是讚揚時，「我」逐漸膨脹與複雜，初期尚保留純真，時間一久成爲自然慣性，活於「小我」的世界裡。而他人的觀點或建言，無法進入他的心裡，有的是否定或排除，直至願意接納爲止。這個「我」要進入「無」我，實非易事，這須要返璞歸真的修煉，重回純真的「我」，正是從特殊性中淬煉出的永恆普遍性—真。

「無」我，這個「無」是什麼？牟宗三先生說：「無是簡單化地總持的說法，他直接提出的原是『無爲』。『無爲』對著『有爲』而發。老子的文化背景特殊機緣是對周文疲弊而發。有爲就是造作。無，首先當動詞看，它所否定的就是有依恃、虛偽、造作、外在、形式的東西，而往上反顯出一個無爲的境界來。³⁰」這個「無」是消解束縛、虛偽、造作之意，回歸自由自在的自然。然而，如何否定呢？是心裡說「不要」就好了嗎？工夫義的「無」是無掉、化掉、去掉的意思，也就是一種澄淨與昇華的德行成長，這種「無」的實踐工夫，直接體現出來的就是謙卑處下、守柔不爭的人生修

³⁰牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁89-91。

養。³¹

每個人皆是獨立個體的「我」，以自己的感覺、經驗所建構出的認知歷程與架構，來與這個世界進行互動關聯。然而，人類最可貴的正是思辨運算的能力，它能更自由的超越感官知覺，進行抽象推論。當一個人將感官知覺、經驗所建構出的認知事物內化後，要他「無我」，實為難事！那麼，以自己感覺、經驗所建構出的認知歷程與架構來處理或與這個世界進行互動關聯，是我執嗎？這個「我執」是什麼？一個人以自己的經驗或專業認知來表達自己的看法或判斷，而與他人意見不同時，即是造作「我執」嗎？這是個複雜的難題，以筆者學術程度在這裡是無法完整的闡明的，僅借用皮亞傑（1923）的自我中心語言（egocentric speech）及維果茨基（Vygotsky，1934）的內在語言（inner speech）來簡略說明，一個人從出生開始經歷幼兒至成人，對外界事物的不斷觀察與學習，會自己將觀察或經驗、知識所得內化，形成縮影隱藏於內心，建構成為自我的觀點或認知，當面臨相同或類似的事物觀察或經驗、知識所得時，會以內心「感覺」或「直覺」來直接反應，優先於實體意義，再將此內心「感覺」或「直覺」的內在語言（inner speech），透過肢體、語言、文字來表達或喃喃自語對話，而語言是最直接有效與快速的方法，它正是心之所發，出於音聲來呈現，內在語言就是「心」的內在語言，具有複雜、隱藏性與流動性的。當實體意義是客觀所共識的，卻會因每個人的自我中心語言（egocentric speech）或內在語言（inner speech）的差異，產生認知上的不同，在客觀實體意義中尋找共識而擺盪，在「共識」未形成前，筆者認為可以稱為是「我執」，因為客觀實體意義真相只有一個，只要人與人之間的認知有落差，「無我」自然不可能出現，如何消解它？才是重點所在。³²

黃鈺堤先生說：「人的思想方式具有『執實性』，都是一階觀察者，有著『這個是這個，那個是那個；這個不是那個；那個不是這個』基本執實型態，從人出生之後，

³¹王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁81。

³²參閱 Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004年，頁120-125。

所受的教育大都是教人執實地看世界。³³」這「執實性」成了形式主義（formalism）或是表象主觀者，執實性就是「我執」。

「無我」正是要消解因觀察客觀實體分出之「差異」。本來分出「差異性」是有益於我們認知世界，然而重點在於「抉擇」，如果對事、物的「抉擇」因私心、私欲、恩怨仇恨或個人因素而形成偏見或貼上了標籤，正落入了「我執」，而無法消解。如果能認清我們對事物「認知」的真相，從而消解「差異」，將正、反；對、錯…等提昇至「弔詭」認知層次，讓正、反；對、錯…等「同在」，再從「同在」中超越，自能進入「無我」。

「無我」，是要「化」除執著的我，不是沒有我。執著什麼？是「前結構」的本位立場。我，觀察、認知客觀事物，形成了知識，一切的知識範圍，即是識的執著，包括了科學知識、經驗知識。這不是否定科學知識、經驗知識，而是要「化」除的是這個「我」對科學知識、經驗知識的執著。牟宗三先生說：「『執』有兩種，一種是心理學上的意義，指引起煩惱痛苦等情緒。一種是邏輯意義的執，邏輯意義的執相等於西方哲學中所說的置定（positing）。³⁴」在正常情形下，人是無法「化」除對科學知識、經驗知識的執著，因為人本來即已生活於科學知識、經驗知識的世界裡。這個「化」除不能用邏輯思考、觀想、幻想，這必須經由「無」，即是「坐忘」、「心齋」的工夫修煉，轉「化」成智。而「化」除執著後的「我」，是與科學知識、經驗知識圓融同在無礙，權變善巧使用它。這個「無」亦是「作用地保存」，經「坐忘」、「心齋」的工夫實踐以達於至人無己的心境，所「保存」的是人人本自具足的真心，透過「作用」僅是在淨化其塵染，恢復本來面目而已。³⁵

人為了生存，不斷的向外追求，這是人性的本能。然而「無我」卻要我們停下腳步，「淨化」掉向外追求的慾望懸執，這是逆向回歸的。牟宗三先生說：「人都喜歡往

³³黃鈺堤，〈魯曼觀察理論與政治論述解讀〉，《政治科學論叢》第五十六期，國立臺灣大學政治學系，2013年6月，頁65。

³⁴牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁276。

³⁵作用地保存一詞參閱牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁360。

前，沒有人喜歡往後，道家就希望我們往後退一步。往後退一步，是一個很大的實踐工夫，而不是消極。³⁶」後退一步的實踐工夫是「手把青秧插滿田，低頭便見水中天。六根清靜方為道，退步原來是向前。」這首禪詩相傳是佛教經典《景德傳燈錄》卷二十七中，一位高僧布袋和尚所作，在此不論證其出處，僅表述其義理，就是「六根清靜」，六根亦是六識，當清靜「無我」了，自能明瞭後退一步的智慧。

有了「無我」，自能「無為」。無為，不是沒有任何作為、行動，是「無」掉自己的妄作偏執，以無私無欲的道心德性，去包容天地、解放人民。³⁷這個「無為」更不是放蕩虛浮或自命清高。是把「我執」、「私心」化掉了，以無「心」而為，自能順其自然，得民心。無為不是對有為的取消，而是一種治療與再肯定，如此才能實現「無不為」的理想。³⁸這是立於個人的無「心」光明磊落而為，不是對外在世界的無「心」作為，更不是「不執著」，不執著本身即是執著，無「心」須達於虛靜唯一的心境，這須要「心齋」、「坐忘」的修煉。這個「無心」並不是存在上的否定，這是作用上的否定；作用上的否定就是莊子所說的「忘」，就是老子所說的「絕」。³⁹

虛己「無我」，從內省反思「淨化」中來，當認知超越了「差異性」、「弔詭性」，真知自能呈現。內明己心，內見己性，明萬物之變，安時處順，隨緣應化。亦唯有證得「道」之客觀實有，方有逍遙自在之心境。

³⁶牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁425。

³⁷王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁103。

³⁸王邦雄等著，《中國哲學史（上）》，臺北市：里仁書局，2005年，頁24。

³⁹牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁152。

第三節 證道明王的入世真知妙遊

明王，有著用心若鏡，不將不迎，應而不藏，勝物不傷之心境，已忘形全德，真心朗現。明王，坐忘虛己顯大道，妙智開顯成真人。大道，為天地萬物宗師，於人為萬德莊嚴，真知開顯。真知，體道純真，慧知普照，立於人的生命主體融通貫穿天地，德性充盈，法法圓融。而真人正是體道純真，知天知地之人，其知在於妙智開顯，法法圓融無礙，是為真人真知。「真」，是無瑕甚深無礙，通透一切。

首先，明王是實踐「心齋」、「坐忘」，生命主體已坐忘虛己無我，體證「道」之客觀實有，有著至人之心境，真知開顯，虛己妙遊於人間。這「道」筆者已於前節中闡述，「心齋」、「坐忘」的工夫實踐亦已於第三章中加以說明。

接下來，筆者將進一步說明「道」可學、可證，明王須先有證道之至人心境，方有真知開顯及圓融妙用，這些全記載於《莊子·內篇》中。

一、為道進程

「道」本無形，為應化而成教。「道」可得學嗎？如果「道」僅是知識文字，僅做為心靈的嚮往，僅是文學、哲學詮釋的對象，何須自古以來之前賢聖主再再示現論述，正因為「道」須生命主體來體證，透過「心齋」、「坐忘」的工夫實踐來淨化「我」，方能明白什麼是「道」，而此為道之進程，在〈大宗師〉篇中記載著學道之進程與次第，及如何達於撓寧之心境：

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」

曰：「吾聞道矣。」

南伯子葵曰：「道可得學邪？」

曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎？不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶告而守之，三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能

朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。其名為櫻寧。櫻寧也者，櫻而後成者也。」

此段為重言對話，在於闡述「道」可得學，是入道的工夫實踐。知道易，行道難，大道僅是二三字，說破不值錢，行來卻是條條難。色若孺子，是返老還童，返璞歸真。勿為「色」所障，色身永遠不可能青春永駐的，真道方有可能。道本在，無須與離開生命主體，何須學？正是認知「我執」而忘了它的存在，有才智無道根氣，才智立於邏輯思維知識，道根氣是人人本自具足之真性。聞與學，僅是入道之方便法，它是理悟，若無行修工夫實踐，永無法入道。放下了邏輯思維，消融了認知「我執」，自能漸入「道」的佳境。有才智而無道，易入我執；有道而妙智未開展，僅是自了漢，無法入世普利天下。聖人之才，是理入；聖人之道，是行入；理行兼得方能妙遊人間，有聖人之道，再參學聖人之才，自能普利天下。三日、七日、九日是時間之長短，亦是實踐工夫之深淺，入道的工夫正是從外天下、外物、外生中超越，進入了玄深之境方能朝徹、見獨、無古今、不死不生。外天下，是認知捨棄當下的空間，亦即是換個心境，捨離了人間世俗，將天下事擱下。外物，是心中無物，當下的時空裡，除了「我」以外，其他已不存在，正是認知消融了「差異性」。外生，是連這個生命之「我」也忘了，心合太虛，我與天地同在，此時認知已超越「弔詭性」的同在，無生無死。「朝徹」是人生理想完全體現，凡能朝徹者必是悟道者，見獨就是見道。朝徹見獨合而言之就是體道證德，這當然是開放心靈的圓融理境，因為此一道心理境本是人類共同理想和崇高的嚮往，具有永恆而遍在之意，所以可以用不生不死、無古無今來形容之。⁴⁰朝，旦也；徹，明也；死生一觀，物我兼忘，惠照豁然，如朝陽初啓，故謂之朝徹也；夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對；覩斯勝境，謂之見獨。⁴¹筆者認為「朝徹」，朝為晨；徹，為日出前黑暗退去，清澈之意，是無明

⁴⁰王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁138。

⁴¹清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁115。

心已退，心漸澈明。再進一步「見獨」，獨者唯一，無古今，斷時間，不生不死，捨成毀，無空間，至此是見道之人，是明心見性之人。朝徹見獨，是以自然界的現象，來比喻心境，不是真的看見、聽見朝徹見獨，更不是空想、幻想出來的，它須要學「道」的歷程，即是「心齋」、「坐忘」的「自淨」工夫實踐，超越古今，達不生不死。當念生即能平殺之，念念永空靈平靜，於無生法中安忍一切。明心之人，有著「對物」無不將，無不迎，無不毀，無不成的的心境，妙智日生，對境無擾。撻，煩擾也，寧，沉靜也；雖撻而寧，動不傷寂也。⁴²撻亦有接的意思，即接於物，而在萬物擾動中，保持心的寧靜。⁴³撻寧，指得道之人，再落入現實紛紜人生，應付自若之狀象，此心上與道合，形體所遇一切，無論生、殺、將、迎、成、毀之來，皆可任其自然，而無動於衷，即所謂「撻而後成」，生命至此，始能獲得真正之自適，而顯露其存在價值。⁴⁴雖臨撻境而心境仍保持著清寧，這是認知「差異性」、「弔詭性」的超越，此種心境，筆者認為可以「大圓鏡智」來詮釋，立於複雜人間，無礙於心，任運天地自然，萬物自成，對境則妙智生。山路不轉，真心自轉，識轉即成智，隨緣安自在。

再者「學」道之進程，從親近「道」，以「聞」開始，聞是觀察、學習，透過知識的領悟與邏輯思辨，從小知至真知，步步紮實循序漸進，於疑始中參悟天地法理，開展妙智：

南伯子葵曰：「子獨惡乎聞之？」

曰：「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」

真道本在，未曾遠離，只因「認知」無法超越「差異性」、「弔詭性」。為了詮釋真母「道」父，真人便須以文字、語言等方便善法「副墨」留傳。文字是翰墨為之，然文字不是「道」，只不過是傳道之助，所以叫副墨；又對初作之文字言，則後來之

⁴²張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁183。

⁴³吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁256。

⁴⁴封思毅，《莊子詮言》，臺北市：臺灣商務印書館，1997年，頁37。

文字，都是文字孳生的，因此稱副墨之子。⁴⁵「副墨」就產生認知落差，此「副墨」之「子」輾轉流傳，須靠認知仔細「思辨」，方能理出「原」音真道之意涵來，此種即是理悟的詮釋，正是從「洛誦」中開始。洛誦，即連絡誦之，猶言反覆讀之也。⁴⁶臨本謂之副墨，背文謂之洛誦。⁴⁷洛誦在於增強記憶，在聞問思辨中待因緣成熟時的「瞻明」。瞻明，是所瞻皆明，也就是虛靜明照，而照現真實。⁴⁸瞻明，是以工夫實踐的心境來做為基礎，因為「副墨」之「子」理的再透徹，仍是理悟。而此瞻明，亦是須借著尋師訪道友，談論請益，心許相印中來仔細求證。聶，附耳小語；許，聽的意思。⁴⁹聶許，是附耳說道，聽之而心許，有待於實踐，才能有親切的體會。⁵⁰心許，聽到了真理至道，它仍是它，我仍是我，因為這僅是語言的傳達，在於是否能心心相印，它築基於工夫實踐上。需，是須；役，是行的意思；道無由而得，所以悟理之後，又必須勤行勿懈怠。⁵¹當心開意解時，順手拈來皆是「道」，詮釋出了妙喜詠嘆之心境。於謚，是得道之樂，則發諸詠歌，以寄深趣。⁵²至此，方知大道本無言，天地是本無字天書，這亦是認知超越了「差異性」、「弔詭性」的靈妙心境。玄冥，是指玄深幽寂，也即指心念的寂靜。⁵³心證成虛極覺明，明明白白，明心之境，待妙智之展現。參，三也；寥，絕也；一者絕有，二者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。⁵⁴參，是入；寥，是虛空；指心入虛空，曠達無垠之境。⁵⁵黎明妙智展現，見性開悟，有無同在，父子同根，玄妙循環。疑，是有；始，是無；有無玄妙，是道之本身。⁵⁶這個「疑」，在心上有二種作用：一是在幽深虛無中，因「疑」而不落於虛無，冥冥中似有物，虛寥中似有存：一是對外物的無窮變化，因「疑」而不著於形相，迴光返照，實證自性

⁴⁵黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁87。

⁴⁶張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁184。

⁴⁷清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁116。

⁴⁸王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁321。

⁴⁹黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁87。

⁵⁰王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁321。

⁵¹黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁87。

⁵²黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁87。

⁵³吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁257。

⁵⁴清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁116。

⁵⁵吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁257。

⁵⁶王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁321。

之不與物遷。⁵⁷筆者認為從獨聞、副墨之子至疑始，正是工夫實踐的心路歷程，學道的次第工夫，從文字、語言開始，回歸己心實踐的虛無，再開展出妙智蓮花來。是文字、語言認知「差異性」、「弔詭性」，亦是妙智「差異性」方便善法與「弔詭性」玄理。此歷程唯有真正實踐「坐忘」的工夫，方能明瞭。

二、道心理境

有道無道內心最知道，是否真體證了「道」，可以天地之心、經言真意來印證，而體「道」之印證，正是於〈大宗師〉篇「相視而笑，莫逆於心」之心心相印「死生一體」、「相忘以生」中，亦是心中是否有「道」，相視莫逆於心間，再經此道心開展出真理心境，行走於人間：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣！」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。

子祀、子輿、子犁、子來是何人？在此不考據，僅能說他們是明知生死一體之得「道」者。重點在於以無為首，以生為脊，以死為尻，生死一體。肉體本有生死，以首、脊、尻來比喻，首是頭，脊是脊椎骨，尻是脊骨尾端。首、脊、尻是形體差異性，實是生命同一體。再以生命主體來說，首，正是生命主體，脊尻為生命支柱，生死本在，當生命主體能證得「無」時，即能明白什麼是生死一體，此種證得無法以言語、文字來詮釋，僅能相視而笑，莫逆於心，莫逆正是契合，亦即心心相印。無，貫通生死，無生死，無首尾，無始終。無，正是認知的消融，超越「差異性」、「弔詭性」。

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與語曰：「孰能相與於無相與，相為於無相為，孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。

子桑戶、孟子反、子琴張等三人在此不考據，這是莊子用以詮釋得道人心境，能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮之得「道」者。重點在於相與於無相與，

⁵⁷吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁257。

相爲於無相爲。相與，是對待往來，有對待，就有主、客立場關係，認知「差異性」、「弔詭性」立生。能「無」相與，方能超然於物外，超越主、客對待。相爲，同是主、客間之交互行爲，你來我往，形成接應對待之關係，同樣有著認知「差異性」、「弔詭性」。能「無」相爲，方能無我，消融了主、客差異。「無」，是虛己無我，超越了主、客對待，方能「無」相與之心，「無」相爲之跡。而有了此無相與、無相爲之心境，自能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮。登天遊霧，是「神」超然於物外與人間羈絆世俗。撓挑無極，言跳躍於無極之中也。⁵⁸亦是跳出三界外，不在五行中，達於無極。相忘以生，是超越主、客兩忘，忘生死，而「以生」，正是超越認知「差異性」、「弔詭性」之生，凡心死道心生，識心死覺心生。無所終窮，即是無所亦無窮，這是循環的無窮，大化之生生。心境能入無相與、無相爲，相與語印證，無差無別，相視而笑，莫逆於心，心心契合。人間本是交相與，交相爲，除非永孤絕於社會，但仍會與天地萬物有著交相爲，故交相與，交相爲是人間常態，正因為交相與，交相爲間深藏了認知「差異性」、「弔詭性」，更有我執之成份，終成人間是非對立衝突。超越，正是築基於「相忘以生」，出入遊戲人間。

下段〈大宗師〉篇，是人體「道」之心境與行爲，「有真人而後有真知」，筆者認爲「知天之所爲」，是明天地萬物玄妙自然；「知人之所爲」是明心識思維之玄妙，天人相應融通貫穿無礙，即是法法圓融。真知理境即是從此開展：

知天之所為，知人之所為者，至矣！知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。

雖然，有患，夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。

何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道者也若此。

⁵⁸張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁192。

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。

古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距。儻然而往，儻然而來而矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。

若然者，其心忘，其容寂，其顙顙。淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。

知天、知人之所爲，天人相應，即是真人。何謂真人？爲能體證「純素」之人。〈刻意〉篇說：「故素也者，謂其無所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。」素，爲清淨無方所與雜多；純，爲神明至靈。這是形容之語，實爲以至人心境爲本，妙智之明靈。天本無爲，何以言其爲？人本知之有限，何以言知其爲？這裡的真人是已證悟體道者，其妙智已開顯，知真空體性，更知妙道之化，一切的自然變化之理，瞭然於心，即是「知天」之所爲。知人之所爲，在於認知之超越，一般情形，人的認知是受限於「差異性」，亦有不知「弔詭性」的存在，正是人的認知有限性、侷限性、目的性、價值性。當立於無知而知，無爲而爲。天之所爲者，謂三景晦明，四時生殺，風雲舒卷，雷雨寒溫也；人之所爲者，謂手捉腳行，目視耳聽，心知工拙，凡所施爲也。⁵⁹其知，這個知是「智」，即是認知，智力之知。⁶⁰這個「智」亦是邏輯思維推理，有著主、客的相對性。而認知超越了「差異性」、「弔詭性」，即能全知。然而，邏輯思維推理之知仍可以達到所不知，這是「理悟」，而透過淨化之知，正是生命內化妙觀之「養」。養，把知性轉爲德性，把知識的追求轉爲德性的修養。⁶¹當有限的知識進入了生命裡，透過生命主體的反思與理悟，以得其知，雖然這主宰自然規律變化之背後是什麼？雖不能知，在長養生命德性下，可得其不知，若終其天年而不中道夭折，這是認知的精彩之處，是「知」之圓滿，「知」是智慧。

⁵⁹清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁101。

⁶⁰陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁180。

⁶¹吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁233。

非人／非天。知識邏輯思維推理雖然仍有侷限性，認知會停留於「差異性」裡，有著主、客的對待，這是認知區別之所必要，於當／不當中進行抉擇，然所待者特未定。未定在於「心識」之運算抉擇，總是起伏著，同樣亦有著生滅無常的變化因素。未定，有兩種意義，一是指我們賴以知的標準或方法沒有一定的原則，二是指我們知的最後的本體卻不是我們的知所能了解。⁶²然而，認知「差異性」、「弔詭性」仍是「心識」範疇，它並沒有離開生命主體，天道本體同樣是自然主體的範疇，有遠離此「心識」嗎？人爲／天然是認知「差異性」、「弔詭性」，超越了「／」，還有人爲／天然之區別存在嗎？當認知消融淨化體證了天道本體，即能全知，亦是真知妙慧，先有工夫實踐的體證天道本體，成就了真人，從「不知」中超越爲無知，成就了真知。

真人，虛心朗照應對天下，不逆寡，是認知超越了多／寡，不逆是不迎順其心，亦即是心不計較寡少，凡人總以多、繁爲上，真人於寡少無礙；不雄成，雄爲強、大，真人不強成而是順成，雄有逞強之意；不謀士，謀爲謀，士同古事⁶³，即是認知不汲汲營營於算計中。事過如水無痕，弗悔無著於心，順境得當，亦不沾沾自喜，無得失之心，登高不驚慄恐怖，入水不濡溼，入火不熾熱，這正是認知已超越「差異性」、「弔詭性」體證「道」之心境。不逆寡，不雄成，不謀士，過而弗悔，當而不自得，是明心如鏡；登高不慄，入水不濡，入火不熱，是體證「道」之心境，以此心境於人間方能自在。登假，這假是至，是極至。⁶⁴假，亦當當「遐」解，高遠之意，能登上高遠的體道境界。⁶⁵正是心境要能達於極至高遠，方能「於道者也若此」，當認知達於極至高遠的心境，所體證出的正是「道」境。真人，即是體道有成之人，而其目的，要在假此體道有成之人，作爲道之化身，也就是說，將道予以形象化。⁶⁶「道」境本無形，予以形象化，在於方便說、區別說。

再者，真人體證「道」之心境，於日常生活中是寢不夢，醒覺無憂，煩惱欲已斷，

⁶²吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁234。

⁶³張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁162。

⁶⁴陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁181。

⁶⁵王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁289。

⁶⁶封思毅，《莊子詮言》，臺北市：臺灣商務印書館，1997年，頁28。

心無所求，隨遇而安，食隨其味，溫飽為已足，不求甘美，不貪美味。真心常保息和深長，凡人氣短，以胸喉呼吸，真人之氣息直達「踵」蒂根。氣息若阻滯，如其噓言若哇。亦是心有所求，屈服於認知「差異性」，如其噓言若哇，噓是，咽喉，哇是礙，咽喉吞吐阻塞不通。⁶⁷凡是欲望深重者，其天機自淺。天機，是天然機神。⁶⁸筆者認為人人天機皆明灼，在於欲望與認知執著之深淺而有差異。這裡有真人／眾人之差異對比，其息者，自心，自心平和光明即能無礙，反之欲深驚怖呈礙。

真人體證「道」之心境，無悅生惡死，生無喜，死無拒，無來無去，生死同源，始終一如，事受喜之，事去忘而任復之，不以主觀認知其道，不以人為助天。道本存在，主觀認知的道是形象化、概念的執著，而天道本自然，人為助天是不自量力之妄為。

如若能達於如此之心境，心志專一無雜念，容顏如如寂靜，神光朗照，認知深廣高遠，明明白白，無憂無慮，喜怒如應四季之常，而無動於心，順應萬物之自然，平凡中其妙智深無窮，應待有宜。此是先有出世之真人心境，復有入世符應人間之對待智慧。顙顙是指心胸寬厚，認知深廣高遠，不會顯於面相上之眉頭深鎖。

證「道」真人之身心行徑，理事圓融：

古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴乎其似喜也，崔乎其不得已也，濔乎進我色也，與乎止我德也，厲乎其似世也，警乎其未可制也，連乎其似好閉也，悅乎忘其言也。

以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循者，言其與有足者至於丘也；而人真以為勤行者也。

故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也，是之謂真人。

⁶⁷陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁181。

⁶⁸王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁290。

真人的心境透顯出的身心行爲狀態，是光明磊落，無求無奉承，「狀」指的是心境；義，是正大光明；朋，是結黨呼伴，正是心境正大光明行天下大義而不結黨營私，無欲無求。義而不朋，陳鼓應先生認爲是巍峨而不畏縮。⁶⁹吳怡先生認爲「義」字本意爲「宜」，「朋」即朋黨之意。⁷⁰謙懷虛其不足，功成而不承受。真人以證悟的心境來處世，與人相處看似孤特，卻不堅持己見標新立異。觚，是稜角，寬容在雖觚卻不堅，雖稜角分明，卻不堅持己見。⁷¹有著寬大開放的胸襟，卻沒有任何矯飾浮華。很自然的從內心散發出欣喜之容，而不是外在的快樂。邴，即喜悅的意思。⁷²一切外在的變易，無動其心，任運自然。崔乎，是動貌；不得已，是人力不能介入控管，不能讓它止息。⁷³居高常保謙虛和悅之面容，與人相處進退間「得」宜知止。濔乎進我色，形容內心充實而面色可親。⁷⁴功高無顯於色，在於知「止」之德。厲乎其似世，此厲或廣，在此不考據，若取厲字，即表示形貌與普通人無異，若取廣，即有著廣大平等的心境之意。警乎其未可制，是心謙虛遊之天地無拘無束也。連乎其似好閉，是一切的網絡關聯應待接物，順應自然，亦可解爲沉默不語閒靜處之。連乎，形容沈默不語。

75

心境如果僅是出世虛己，獨寡於人間，就不是「大宗師」，未經應世實踐，僅是清談、玄談，其妙智永遠開展不出來妙用。正是以上述的心境入世，方有以刑爲體，以禮爲翼，以知爲時，以德爲循等的隨緣應世對待。

以天地爲體，此天地並非僅是名相的天地，在這綽綽有餘天地裡，充滿了多少的刑殺，此刑殺不是刑罰、處罰，它是一個大考場，任何萬物皆處於天地間，經歷著風吹雨打，酷暑寒凍，催煉著生命的堅強，於人同樣考驗磨練其心智，從損之又損中消融我執，超越「差異性」、「弔詭性」，於磨練中生智慧，刑殺是心性的淬煉，但淬煉

⁶⁹陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁183。

⁷⁰吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁241-242。

⁷¹王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁297。

⁷²吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁242。

⁷³王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁298。

⁷⁴陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁185。

⁷⁵陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁186。

是在綽乎無聲無息中進行。以人間的禮俗作為翼，羽翼是形體的外觀，人總要衣裝，德行再高也不能背離世俗，羽翼亦是用來飛行，正是權宜行走於世，不為世俗礙於心，有入俗遊刃有餘方便智慧。以妙智應機應時隨緣方便，理事的圓融，正是建立在超越認知「差異性」、「弔詭性」。不得已，是不能以主觀好惡去干擾妨害。⁷⁶天真德性，德和常心，人人本自具足，依循此內在德性而行，本是自然，何用勤行？然而，正是天真德性，德和常心被「我執」所羈絆，認知仍停留於「差異性」、「弔詭性」中，方須循此德性而行至圓滿。所謂真人，乃在紛擾的塵世之中，通過忘我無執的修為造化，既救住自己也救活他者，還與天、地、人、我一個自然和諧的神妙化境，而非逃避天下、拱默山林，只求自我超脫者也。⁷⁷這正是需要有入世工夫的實踐，方有出世的覺他造福。

道或天真德性，德和常心為好，刑、禮為不好，好／不好，即是認知「差異性」，亦是「弔詭性」的同在，它正是心識區別出來的，虛己無我消解了我執，自能成為一。好／弗好，來自執著分別，解消心知則皆歸於一。⁷⁸認知「不一」，即是「差異性」，正是與人為徒，未超越的人間認知複雜性。認知「其一」，正是「差異性」、「弔詭性」的超越，自是與天為徒，認知淨化為純一，人與天合同在，真一。然而，客觀事實上天仍是天，人仍是人，這是認知的第一層，本自有「差異性」存在；當認知進入了自然生滅無常，人的死生無常，是認知的第二層，亦從抉擇中顯示出「弔詭性」；當認知進入了人與天同在，這時天與人是合一，這是虛己無我的天人合一，再超越則真知妙智生，原來天、人一樣客觀事實存在且「不相勝」，天一樣還是天，人一樣還是人，天人同在無罣礙的真人境界。

三、真知妙遊

真知是如何開顯妙用？正是建立於體「道」上，當認知超越了「差異性」、「弔詭性」，有了至人心境後，須再進一步依乎天理，妙智開展，遊刃有餘，善刀而藏之。

⁷⁶王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁300。

⁷⁷王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁108。

⁷⁸王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁300。

真知妙用方能養自生，除卻妄用之知能安他生。〈養生主〉寓言「庖丁解牛」正是在說明真知遊刃必有餘與妙遊善刀而藏之，此是真知開顯之妙用：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「譔！善哉！技蓋至此乎？」

庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，枝經肯綮之未嘗微礙，而況大軀乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有閒，而刀刃者無厚，以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，牛不知其死也，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」

文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

此段從立於中道心境，進而落於複雜世間的接待應對，以「道」自處。人的技藝精湛，須眼到、手到、心到，再全神貫注下方能功成，正是這個「神」之妙應化用。認知如果一直停留於或執著於「差異性」、「弔詭性」裡，刀刃必受挫折，何來遊刃有餘。「遊刃」即是認知行用，「解牛」即是消解認知的執著，牛體大笨拙，比喻著認知的僵固。認知之「我執」消解更不是心想事成，空想，幻想，或一天就能達成。從所見全牛，至未嘗見全牛，是需要時間的工夫實踐淬煉，更是認知的超越淨化。從歲月「更刀」中損之又損，直至無厚，方能入有閒，即是於複雜的人間「遊刃」而無礙。這是以解牛來比喻「刀刃無厚」，於人間遊刃有餘。解牛的三段進程，一是目視，二是心知，三是神遇。肉眼看到的是牛的血肉形體，心眼看到的是牛的骨節架構，天眼看到的是牛的神韻風骨。目視停留在牛的物質性；心知落在實用價量，封閉了牛的性靈；神遇則釋放了牛的精神風貌，而顯現了牛本身的美感自在。以解牛的刀刃，來比

喻人物的精神自我，而牛體的障隔，比喻的是人間街頭的紛擾，我們要如何來調適超越安若自如。⁷⁹另外這段重點亦在於「神遇」，不是目「視」，識見為相，已被牛的外相形體所障，認知無法淨化通透，而神遇在於「官知止」，方能神妙化用，依乎天理自然。複雜人間處處皆是障礙，並非心想著逍遙自在，就能自在了、不執著了。「解牛」須去形、去言方知其妙，然「遊刃」更須於視為止，行為遲，動刀甚微中趨吉避凶。有「解牛」的心境並非就可以胡作非為了，更須知止慎行，隨順眾生，善刀而藏之，內斂養神，依妙道而行，安若盡年，重點在於「善刀」，安然守護「認知」之意。庖丁解牛，意涵為自處與處世之道，人間的複雜，要順著世事而為，勿強行妄為，縱然「遊刃有餘」也要「善刀藏之」。⁸⁰筆者認為庖丁解牛雖是寓言，實隱藏著玄機，從所好者「道」也，已進入智慧開顯的層次。「解牛」的心境須達「牛不知其死如土委地」般的釋然，亦是牛不知其死之「牛」常在，即是「覺性」常在。對「牛」的結構肢節紋絡，更須瞭若指掌，即是對法理的通徹，法法圓融，明心而全知，方能遊刃有餘，處事應對順乎天理，合於桑林之舞，進退間縱然躊躇滿志，仍須善刀而藏之。「善刀」即是隱藏，亦是大智若愚，表面無異常人，心常生智慧，而常人卻天天裝扮成異人，裝模作樣或語出以驚人，實有所求也。「善刀藏之」，重在眾生畏果，菩薩畏因，這是證道真人之風範行徑，為下一段入世作了鋪承。

當有了至人心境，真知開顯，亦須於複雜人間接受考驗，方能神妙自如，遊刃有餘。這正是須先存諸己而後存諸人，立於自覺證道心境再覺他，虛己慎行妙遊於人間。首先，〈人間世〉篇借顏回見仲尼以顯人心與世間險惡複雜，欲涉亂世先以自全：

顏回見仲尼，請行。

曰：「奚之？」

曰：「將之衛。」

曰：「奚為焉？」

⁷⁹王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁161-162。

⁸⁰陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁50-51。

曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨。輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉，民其無如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞，思其所行，則庶幾其國有瘳乎！」

仲尼曰：「謔！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！」

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

且德厚信矜，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而強以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡育其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！且苟為悅賢而惡不肖，惡用而求有以異？若唯無詔，王公必將乘人而鬥其捷。而目將熒之，而色將平之，口將營之，容將形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多。順始無窮，若殆以不信厚言，必死於暴人之前矣！

這是莊子假借孔子與顏回的對話來說明與批判國君的專橫獨裁殘暴，闡明諫君之難。顏回有著熱忱救國救民崇高報負與使用感，想要說服衛國國君愛民，不要無道妄為，殘害人民，所持之理由為「治國去之，亂國就之，醫門多疾」，即是「差異性」的方法，亦是對治法。然而孔子認為不可行，國君的認知已偏差暴戾，再以「差異性」的方法對治，是無法痊癒的，正是「道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。」雜、多即是認知「差異性」，自然心擾煩憂，「道」正是要超越雜、多之「差異性」，當認知淨化，心能虛己無我，即是至人。先存諸己，後存諸人，正是己立立人，己達達人，先自覺再覺他。這須先立於身之正，心「覺」了，無我了，方能真正察知暴戾行為背後真正的原因，這「覺」是生命實踐工夫。這裡隱喻著，對於已病入膏肓的人，是無藥可治的，何況是「頑疾」？一位有「頑疾」之國君，並不知自己有病，亦如顛瘋子般，是不知自己有病的，此時縱有高超醫術，一定會得到反效果。危邦不入，亂邦不居，如同對一位專橫獨裁殘暴有「頑疾」國君，進諫妙方，恐有殺身之禍！同樣

的這裡深藏著玄機，國君是己心，亦是認知，當己心妄為時，所衍生出的災難，就如同國君屠毒天下生靈一樣，橫屍遍野，無所依歸。心怒，火燒功德林，心喜，風吹百媚生，喜怒無常源於心之燥動。欲治己心「頑疾」，唯有心齋。

人間真正紛亂原因在於德喪失真，認知的「執著」所致。真德無名，而人好名，出於認知之我執，以相為真，於「差異性」中區別計較，流於爭逐。真德蕩失，落入了「名」的陷阱；己身的執著，以自己的立場看天下，爭逐造作了意識是非型態。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者皆是凶器，亦是說明不要以己身之名聲或才能，前去進諫無道國君。若真非去進諫無道國君，當先有入世妙應化之智慧。札，傷也；夫矜名則更相毀損，顯智則爭競路興。⁸¹世間人心幻化莫測，縱自認心氣人品德厚不爭名，仍無法讓人全信瞭解，要入世勸諫衛國君，是否已知衛君之心性，容納諫言，且欲以顏回賢德，暴顯出衛君之缺陷，猶如以仁義道德指責衛君不是，凸顯自身之美德，是會帶來反效果，以顏回之美德來凸顯衛君之醜，這是會自招其禍的，正是未蒙其利先受其災，這正是以己之美凸顯衛君之醜之「差異性」，未達同氣同心，即是美／醜同在。德厚信砘，德厚指道德深厚，這本不錯，可是「信砘」是指信念堅實，用得不當，便有固執的毛病。⁸²無名無聞，未達於人心所嚮，眾人著相當以名聞對治。顏回以無名無聞挾繩墨之言而欲諫衛君，如果衛國君能自身遠離惡，那無賢臣？又何須自前往勸諫，如果不請自前往，不是阻擋了王公權貴之路嗎？挑起了王公權貴的爭鬥銳氣攻之，將使自己陷入災難險境，是非頻生，如此，最終將自顧自救不暇，委曲求全，內心無主，和顏悅色，漸失原心。這是火上加火，水上加水，惹火燒身，益增其多非，情事翻轉，增加衛國君暴戾無道。自古忠言總逆耳，明君總難遇。勸諫不成傷自身，救天下不成，更害了蒼生，這是入世救天下之困境，這即是兩難之「弔詭性」。這是在說明應深明世道，先虛己明哲保身，出師要有名，才能立竿見影。這裡有順／逆、上／下、真／假之對比差異。以火救火，以水救水，益多即是多此一舉，徒勞無

⁸¹清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁62。

⁸²吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁158。

功，認知之妄爲。

再以〈人間世〉篇寓言大意爲葉公子高將使於齊以顯「爲事之難」，有人道之患、陰陽之患，唯有安之若命，行事忘其身，乘物以遊心，託不得已以養中：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。子常語諸梁也曰：『凡事若小若大，寡不道以懽成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後無患者，唯有德者能之。』吾食也執粗而不臧，爨無欲清之人。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患，是兩也。為人臣者不足以任之，子其有以語我來！」

經過了「心齋」的工夫洗禮淨化，仍須勇於面對人道之患、陰陽之患。寓言要闡述的正是事之成或不成，於心無患，唯有「德者」能之。事若小若大，成或不成，是認知「差異性」，能無歡無患，即已入認知「弔詭性」同在，「德者」遊刃有餘，至人之德，是得道證悟之人。人道之患，即國君的處罰。⁸³實是人間的種種對立、摩擦、爭奪，處境之艱難。陰陽之患，指違反了自然，這是多因憂慮而生。⁸⁴亦是人心之冷暖，欣喜與失落之差異感慨，患得患失之煎熬。遇煩事、大事、重事，食不知味，內心煩焦，心涼半截，人之常情，事成與不成皆有患，唯有德者能安之。懽，舊注都作歡樂解，近人以作憂患解。⁸⁵這裡除了小／大、成／不成、陰／陽、冰／熱之差異對比外，重要的是進退「兩難」困境，「兩難」即是抉擇「弔詭性」，而認知正是要命、義兩全，兩全是「同在」後的融和，安之若命。

仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠

⁸³吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁169。

⁸⁴吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁169。

⁸⁵黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年，頁54。

之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。

為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！

行事忘己身，安之若命。天命，自然；道義，人爲，命、義人間不可解、無所逃之大戒規則。命，亦是己身倫常；義，亦是人間規範。這裡有無法割捨的相待，親與子、君與臣之差異對比與人間兩全之道。侍親奉孝，人命之理；事君盡忠，臣義之道，侍親奉孝不擇地而安，事君盡忠不擇事而安，正是這個「安」，孝之至、忠之盛之妙法，從「弔詭性」中來。孝之至、忠之盛在於盡「心」而已，不爲「差異性」所困。哀樂無損其心，即能安之若命；行事忘身，即是超越生死順逆，這皆是認知的超越，德之至。人生在世有二件事是永遠要面對，一是自然之命，包括己身之命與受身之親，己身要安養，同樣至親須侍奉，是人倫之常；二是君臣或職場之上下屬對待關係，奉公盡忠，是職場之義。雖僅列二者，實與切身相關，諸如此類，人間複雜的接待應物，更是繁多，這皆是須坦然面對，無所逃於天地間，惟有「安之若命」方能不落於「擇」，即是分別心，亦是認知「差異性」。「安」是我執的消解，不自事其心，即能兩全。「安」更是以「心齋」實踐後的心境來遊於人間，縱然知其不可奈何，無傷至人心境。既入人間火宅，豈怕火焚！欲入世行道，豈能悅生惡死。「大戒」即是困境妙法。戒，指法。⁸⁶命有著非人力之自然現實呈現，而命確有超越現實的可能性，安命正是立於不怨天、不尤人上之超越。

下段〈人間世〉是說明於人間言行處事也難，言過三耳成「溢言」，風起波瀾徒增亂，唯有乘物以遊心，託不得已以養中：

丘請復以所聞：凡交近則必相靡以信，交遠則必忠之以言。言必或傳之。夫傳兩喜兩怒之言，天下之難者也。夫兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言。凡溢之類妄，妄則其信之也莫，莫則傳言者殃。故法言曰：『傳其常情，無傳其溢言，則幾乎全。』

⁸⁶吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁170。

且以巧鬪力者，始乎陽，常卒乎陰，泰至則多奇巧；以禮飲酒者，始乎治，常卒乎亂，泰至則多奇樂。凡事亦然，始乎諒，常卒乎鄙；其作始也簡，其將畢也必巨。

言者，風波也；行者，實喪也。夫風波易以動，實喪易以危。故忿設無由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息蓊然，於是並生厲心。剋核太至，則必有不肖之心應之，而不知其然也。苟為不知其然也，孰知其所終！故法言曰：『無遷令，無勸成，過度益也。』遷令勸成殆事，美成在久，惡成不及改，可不慎與！

且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。何作為報也！莫若為致命，此其難者。」

心境能無逃天地間之坦然面對，然而真正要實踐起來，確是真工夫妙智，運用之妙存乎一心。人與人之接待在於言、行，這正是困難之處，做事容易，做人困難重重，而行貴在真誠，以交情遠近論信實、忠懇之言。凡交遊鄰近，則以信情靡順；相去遙遠，則以言表忠誠。⁸⁷溢美之言、溢惡之言，皆是「言」，就看「認知」解讀如何看待，美／惡，即是認知「差異性」，喜、怒正是心的作用，要讓「兩全」無諍齊心，正是落在傳達溝通上，這個「傳遞」平台若能「無心」，即能兩全，原音重現。「言」即是溝通，要獲得共識也難，因無「常情」，即原本真實，加工加料是人心妄為之實，若落己身名利富貴，更是「溢言」，其溢在美／惡間，由「心」決定。若「言」能於溢／不溢中超越，即能保存原音，「言」即是真言，是真言，天下皆喜。這裡的言、行，亦可以身、心來詮釋，一般常情是身、心兩分離，心妄念紛擾，無法作主，身造作妄為，心管不了，陷入了兩難困境，喻言中的兩喜、兩全，正是取於「中道」，這是從認知「弔詭性」中超越，虛己達於真君，如實常情即是「幾乎全」，全是「中道」，是圓滿，是虛和融通，無落於二邊對立，這方是「法言」，妙法真格建言。同樣於人間處世，傳其常情，勿傳其妄莫溢美之言，自能免災禍。

然而，真君難尋，人心總落二邊對立，認知更是停留於「差異性」中，我執用事，

⁸⁷清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁72。

巧鬪妄爲，始陽謀卒陰違之無常，顛倒是非，迷醉無禮淫亂，小事成大事。這裡比喻的是心之百變無常，幻化多端，拉扯著身心妄作非爲，看似微簡卻會釀成大災難。

妄言起風波，妄行實淪喪，風波易起動盪，真實淪喪起危害，巧言偏辭起無端忿怒，危急之念急促易起厲心，爲人苛求逼迫太過，必激不肖之心以應之，一切皆是這個心，於認知「差異性」中起風波，故當守「中道」，無增其令言，無增其勉成，無增其實情，事緩則圓，躁進一念間。水因風而起波，譬心因言而喜怒也；故因此風波之言而行喜怒者，則喪於實理者也。⁸⁸這裡是比喻著於人間須謹言慎行，慎守真心，心不要落於二邊對立中。此段重點在於「乘物以遊心，託不得已以養中」，這是實踐「心齋」後的心境。一切皆是「認知」在作祟，當認知能超越「差異性」、「弔詭性」，即能於天地間任「我」遊。乘物，是與天地同在；遊心，是認知遊刃有餘，是妙智開展。託，是身心寄託於「中道」，不得已已順應實然，即是身心處於實然「中道」境界中，方能不爲人間是是非非，諍鬥巧詭，一切妄作非爲所左右。善福日久涓滴成河，美成在久，而爲惡如電，剎那間已成，毀掉了累積的功德林。然而，真正要做到，實不易！僅能致命以達。致命，是身心的真正超越實踐工夫，能致命，自能泰然處於天地間。

再者，《道德經》第三十三章：「知人者智，自知者明。」正是先自覺明再顯妙智之用。接下來〈人間世〉篇以寓言大意說明「爲人之難」，舉顏闔將傅衛靈公太子以明形莫若就，心莫若和，勿螳螂怒臂以當車，更當明知虎馬之性，勿沈溺執愛：

顏闔將傅衛靈公太子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天殺。與之爲無方，則危吾國；與之爲有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」

蘧伯玉曰：「善哉問乎！戒之，慎之，正汝身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且爲顛爲滅，爲崩爲蹶。心和而出，且爲聲爲名，爲妖爲孽。彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒；彼且爲無町

⁸⁸清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁73。

畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。

汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也，是其才之美者也。戒之！

慎之！積伐而美者以犯之，幾矣！

汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也。時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己者，順也；故其殺之者，逆也。

夫愛馬者，以筐盛矢，以蜃盛溺。適有蚤⁹⁰僕緣，而拊之不時，則缺銜毀首碎胸。意有所至而愛有所亡，可不慎邪！」

太子，未來之君王，德仁寬厚民之福，故其教授師責任重大，宜戒之，慎之！比喻的「太子」是尙未實踐心齋，認知未超越之「心」王。太子尊貴嬌縱，如心之無常幼稚，守心無方成暴君則危其國，制心太嚴，觸怒危其身，亦如心淫亂妄為，損其身，認知善於向外考察他人，從未反思己心，此「太子」正是認知未超越「差異性」之人，以我執為是，若再加諸權勢，有如酒醉瘋狂舞大刀之危險。其德天殺，言其天性惡劣也。⁸⁹要教導這種人非常難，傷人傷己之兩難。正是要先正己身，己立立人，己達達人。重點在於形莫若就，就不欲入；心莫若和，和就不欲出。形就不入，心和不出，即是守「中道」而行。就，是遷就和親近的意思；和，是親和、和諧的意思。⁹⁰不入、不出，正是不逾越，不踰矩，亦是認知「弔詭性」的超越。形就而入，則顛滅崩蹶，即是偏執於一端。心和而出，則為聲名所困，成為助長聲勢之妖孽奸臣。與之，是應合對待，而這種「與之」，是立於不偏不倚，不入／不出的同在，順合應化同為嬰兒般天真無知，無町畦界限，無崖邊際。町畦，指田畔的界限；崖，即邊際。⁹¹於人間能順合應化於心無礙，圓融對待於事無疵，是達道之人，以心齋虛己實踐的工夫，開展妙慧落實於人間，這是乘物遊心，於方圓遊刃有餘之境界。如果認知「差異性」未經淨化，心齋虛己尙無實踐，欲憑「知識」乘物遊心，遊刃有餘，欲憑「才智」順合

⁸⁹張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年，頁120。

⁹⁰吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁174。

⁹¹吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁175。

應化處事對待，皆因尚有「我執」存在，以此而欲制天性惡劣「太子」，有如螳臂擋車，不自量力，誇飾其才，危險至極，順「太子」性而行者美矣。「太子」是心，亦是認知。幾矣，置自身於險地。⁹²虎性如心，喜怒無常，唯以「無心」馴順其性。愛馬心切，呵護備至，顧此失彼，意有所至，愛有所亡，認知缺了「無心」的宏觀，停留於意愛我執「差異性」中。蘧伯玉之言，重點在於戒之！慎之！戒心，慎行，虛己待物，於人間形就心和，方能吉祥。

下段〈應帝王〉篇是論述明王之真知開顯，虛己妙遊於人間，除能超越「爲事之難」、「爲人之難」，更有「爲天下」之心境，順物自然以治天下，成就無己、無功、無名之「明王之治」：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」

無名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壘垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」

又復問。

無名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」

天根、無名人是寓言人物，在此不考據，然而，其深藏著隱意。天根／無名是差異對比。天根爲有，爲造化之根；無名爲無，是虛空母源。依著前述，欲成就聖人之治，當如何治理天下？正是須與造物者同爲人—「天人合一」，心境須乘夫莽眇、出六極之外，遊無何有之鄉，處壘垠之野。莽眇，莽是無限，眇是輕虛，即指乘無限輕虛的氣息。⁹³欲達此心境須有遊心於淡，合氣於漠之工夫實踐，方能順物自然，無私心。淡、漠，都是說清靜無爲。⁹⁴當心常靜無欲無私，心息相依，妙心能察萬物之性，此即是聖人。當人人皆是聖人時，何愁天下不能治，天下之所以亂，正是認知爲「差異性」、「弔詭性」所困，落入是非紛爭之中。認知能超越，天下自然得治，聖土常在。

⁹²王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁209。

⁹³吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁289。

⁹⁴陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁227。

而鄙人者流於己出經式義度，問之無當，行之無德，所缺的正是內治己心之工夫實踐。

遊心合氣，心氣相合，唯有「淡」、「漠」能之，它指的是清靜無為，國君的清靜無為才能使人民萬物各正性命；莊子，理想的君王理當通過虛欲去執、無為自然的內聖修養，藉以實現安立天下的外王事業；然而，虛欲去執、無為自然並非將自己冰凍起來而不問世事、不管民生疾苦，乃是不因己欲以致剝削民力、不因己為以致擾動民生的意思。⁹⁵

明王立乎不測，遊於無有，真知開顯，成就無己、無功、無名之「明王之治」，立乎不測謂之「神」，遊於無有謂之「通」，神遊通達無礙，正是真知法法圓融：

陽子居見老聃，曰：「有人於此，嚮疾強梁，物徹疏明，學道不勸，如是者，可比明王乎？」

老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猿狙之便，執鰲之狗來藉。如是者，可比明王乎？」

陽子居楚然曰：「敢問明王之治。」

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

陽子居，是寓言人物，在此不考據，實深藏著隱意。陽子居，是陽子居於此之意。⁹⁶陽子即是真君、帝王。此段論明王，重點在「明」王，亦即是明主，己心通達無礙，以不動應萬起，以無為應有為。明主居於身之內，不為外物萬事所擾礙，方能達成明王之治。當一個人能達到嚮疾強梁，物徹疏明，學道不勸，這已是不容易了，可謂是聖主了。嚮疾強梁，敏捷果幹的意思。⁹⁷嚮而疾速身強梁壯。物徹疏明，指對外物的了解透徹，對事理的分析明白。⁹⁸知物如徹心疏如明。重點在於這裡有著「果幹」、「分析」的心智運作，是技術之操作，這是易於勞形怵心。聖人／明王在這裡分出了差異

⁹⁵王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁111。

⁹⁶王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年，頁368。

⁹⁷陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁229。

⁹⁸吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁290。

與對比，嚮疾強梁，物徹疏明是聖人之治，而明王呢？聖人之治須條理靈巧分明，有如虎豹之文，易於來田，獫狁之易於巧便，執爨之狗，易於來藉。來田，是招引別人來畋獵；來藉，指招引別人來拴縛。⁹⁹實是對於外在的事物的於分析、巧計、掌控，這就是心智之運作，本非不佳，是易落入「治」之迷失。如果心智之運作掌控不當，就會落入我執之造作。明王則不然，治世功蓋天下而似不自己，功本即存在，何須一直往心裡去攀牢。化貸萬物而民弗恃，施化普及於萬物而民不覺有所依恃。¹⁰⁰誘化蒼生，令其去惡；貸借萬物，與其福善；而玄功潛被，日用不知，百姓謂我自然，不賴君之能。¹⁰¹有功不居，施恩不望報，這有著無相佈施之「無功」意。其功之大「有」而莫舉名，無法列出其名，即是無名。使物自喜，是萬物自生自然，人人自由發展。立乎變易不測，遊於無有，立於玄妙無窮的天地裡，遊於無所有之地。此明王是具足了無己、無功、無名之工夫實踐心境，方能於玄妙無窮的天地間，圓融逍遙自在。人要達到此心境，實不容易，所以一直要效法天道自然，太陽日日施恩普照，無私不居功，萬物因它而自由發展，無任何執恃，太陽的造化力是無所不在，也無所在般的自然。如果一個人有了如太陽般的心境與妙智，這就是明王了，它治理天下於無形中，看似無形，實亦影響著天下一切。道本自然，看似無為，實有為，一切全在道中。

這裡點出了先有遊心於淡，合氣於漠的心境，方有明王之治，才是真聖人之治。當有了明王的心境，開展出了妙智，治天下於無為應有為中，亦即是並非是「無為」之治，是以「無為」明王的心境，來治天下於「有為」中，此「有為」是妙為，應為，順為，而不是妄為。

總之，明王真知妙治天下，正是從認知超越「差異性」、「弔詭性」中來，從超越區分到辨證融合，超越形用到全德真知，再真知開顯，虛己妙遊於人間，這些全是立基於「心齋」、「坐忘」的工夫實踐。正如前述從北冥鯤化大鵬怒飛至南冥，超越了大、小之辯，年、知之分，超越用／無用與待／無待及形／不形，物我同在，是非泯

⁹⁹吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年，頁291。

¹⁰⁰陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年，頁230。

¹⁰¹清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版，頁134。

合，真君朗現，莫若以明，安時處順，遊刃有餘，是經「心齋」、「坐忘」的工夫實踐，唯道集虛，入於真人無相，符應真德，成就真人開展真智，達於至人無己，神人無功，聖人無名之明王之治。這些全是《莊子·內篇》的大旨，要達到如此心境及展現明王之治，唯有從「虛己」著手，認知「淨化」超越了「差異性」、「弔詭性」，方有物我同在的可能，再立之「渾沌」，遊心於淡，合氣於漠，符應自然，以用心若鏡來面對複雜人間，安時處順虛己真知妙為方可達。



第五章 結論

差異生萬相，對立亦並存，同在而相生，起始環無窮。人活於天地間，無常差異循環不已，生生真常妙道之行。沒有認知對、錯，只有「般若」深、淺。沒有「我執」，是無限妙心未展現。讓心「活」了，讓心虛「靈」了，不頑固黏滯，就能展現無限的真知，安然自若遊於「差異性」、「弔詭性」的世界裡，妙用自如。

同在，是兩相對立的同在併存；超越是對立的消融，以達於道通為一。於人，即是認知達於「無我」，天人渾然一體，無差無別。「遊」是妙智應化、變化，是心境無拘無束，天地任逍遙。

本文研究不在於解決「服貿」案評論者的爭議，在於說明諸多的言之成理或持之有故，皆是「前結構」的本位立場所造成的認知「差異性」。再從認知「弔詭性」的觀照下，可以說明這些種種見解都建立在「有所不見」的基礎之上，也都各以自己的觀點立場展現「有所見」，亦即是有所見／有所不見的同在。對於這種現象的療癒，在《莊子·內篇》中已提出了對知的超越與圓融義理與實踐方法。

各專業學術系統，自有其獨特的詮釋，若欲將不同領域學術間進行詮釋，可透過對觀、會通方式來處理。本文在論述「認知」部分採用了皮亞傑（Piaget,1896-1980）認知發展理論等學說及《成唯識論》的一些名相、概念及理論觀點來說明。主要理由是：我們對客觀天地萬物的認識是建構出來的，這生命主體是如何建構出認知的，在皮亞傑的研究上有詳細的解說。當認知型塑出了個人獨特的「前結構」，在面對問題時即會以此本位立場來評論，此時即產生各種認知說法都能言之成理或持之有故之差異性，亦有弔詭性的同在。而在認知超越與淨化部分，以《成唯識論》來簡要說明「心識」之玄妙，要讓已建構出的「本位立場」達於虛己無我，則必須進行「認知淨化」，亦是「無」的作用。淨是靜濾，如濾水器，濾除識塵雜質，至無相無思議，達不可思議，成清明心境。化是消融拙生，是反轉重生，轉識成智，是一切智。再妙觀山河大地，往昔識種成道種，是道種智。故止、淨、化、觀、圓是為認知「淨化」過程。再

者，道含藏天地萬物，道無所在、無所不在，故一切人間學術系統亦包含在內。當人能虛己無我證得道心理境時，自能明白真理唯一，一切天地萬物、學術系統皆是真理之呈現，正是「道」能融通各專業學術系統，真人正是以此真知來對天地萬物、學術系統妙應化用，亦是萬物皆備於我，由「我」內化融通後予以詮釋呈現與妙用。

在第二章中所探討的是認知「差異性」、「弔詭性」。正是，皮亞傑的理論研究是採「觀察」反應或實驗的方式。¹那麼，是觀察就會有主、客認知關係、互動因素。人類經由感官觀察認知外在世界環境、事物之差異，進行分類、比對，從事物的關係脈絡中，再經由心智運算衡量與抉擇，生活於此世界中。這過程係從觀察獲得訊息，再進行編碼，形成表徵經驗，儲存於記憶裡形成知識，當面臨相同的觀察訊息時，進行提取、比對，思辨後進行抉擇。

認知「差異性」、「弔詭性」正是在主體與客體間擺盪著。觀察與認知必先有主體、客體「對象」，這就成了「橫」的知識。但人是很奇妙的，沒有對象，確也能幻想、空想…，這是「主體」因素，它不須要對象，從無發有，如果「想」的有理，就進入了「玄」。

為何要以認知「差異性」、「弔詭性」為中心來研究《莊子·內篇》呢？一則是皮亞傑的理論說明了我們的認知是發展漸進學習與建構而來，亦是從一無所知到能思辨推論的聰智，而這樣的認知會僵固於「我執」，亦會隨著社會地位、身份而轉變，這亦代表著「認知」是可以放下「我執」，亦是可以「淨化」的。二則是我們生活於「差異性」的世界裡，心識念起，差異立生，落入了語言、文字、概念更是隔了層的差異區隔，縱然闡釋再精，表述再明，仍是留有餘溫差異，與原音總有些距離。「差異」是協助「我」認知事物真相，不是目的，如果認知一直停留於「差異性」裡，則成了偏見，縱然與事實相符，但已落入了差異「我執」的陷阱。什麼是「我執」？一是「前結構」的本位立場；二是來自感官慾求之懸執；三是心理情緒的妄動僵執。

天下間任何事物，有多重、多元角度可以來觀察的，並非僅是如此簡單的「差異

¹王文科，《認知發展理論與教育－皮亞傑理論的應用》，臺北市：五南圖書出版公司，1983年，頁20。

性」或「弔詭性」而已。本文筆者以認知「差異性」、「弔詭性」為中心，來詮釋《莊子·內篇》，正是要試從認知「差異性」、「弔詭性」中來一一破解「我執」，融化自我中心（egocentrism），²跳脫對立、矛盾、衝突，消融主、客、時、空，以達於「無我」，讓「我」逍遙遊於人間。這亦是從超越的區分到辯證的融合，如〈逍遙遊〉篇之奇妙境界，逍遙自在，這些正是從「小大之辯」超越差異性，而「化」是認知的消融淨化，從小知／大知中平齊無差異。〈齊物論〉篇中「莫若以明」超越是非，進入「弔詭性」的同在。再實踐「吾喪我」以達「知通為一」，當天地與我並生，萬物與我為一時，自能使認知達到辯證的融合。

第三章說明生命實踐超越工夫的重要性。話說的再漂亮，文章結構再美，也不如身體力行的「實踐」，讓生命安頓，淨化認知，築基於「心齋」、「坐忘」的工夫實踐。此生命主體「轉識成智」的主觀境界，並非僅是主觀境界，無法形成客觀知識，《道德經》或《莊子》書或一切佛經，正是「實踐」認知淨化後的文字詮釋，它正是客觀知識，後學們可以此文字詮釋進行「實踐」，所得之主觀境界與《道德經》或《莊子書》或一切佛經來相印，即能再形成客觀知識或學術論文。

形用的超越正是建立在「心齋」、「坐忘」的工夫實踐上，筆者認為外形之殘／全，即是認知「差異性」、「弔詭性」，而內在德性之圓滿，即是認知超越「差異性」、「弔詭性」之圓融，以外形雖殘畸，卻具備了圓融德性，代表著人人德性本圓滿，僅是被外形殘畸之「差異性」給暫時蒙住了，殘／全更是心識所區別出來的。有了「心齋」、「坐忘」的工夫實踐，再經人間歷煉，方能展現真知德性光輝。

人間困苦為何因？有比較就必須做分別，分別就會有對立，對立就要爭優劣，有優劣就勢必做取捨，這就顯現出緊張相。³功利，正是算計著對己有何用？有何幫助？有何益處？無用，捨之如草屑。一則執於我，二則執於用，三則執於價值，如此人生

²自我中心（egocentrism）一詞，為很難從其他觀點來看世界。Robert V Kail · John Cavanaugh 著，游婷雅譯，《兒童發展—以生物、心理與社會架構探討兒童的發展》，臺北市：新加坡商聖智學習亞洲私人公司臺灣分公司，2009年，頁171。

³王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁134。

不正是被我、用、價值所困嗎？要至人無己，須先超越我、用、價值，這些正是認知區別出來的「差異性」，唯「無我」能超越之，這是工夫實踐後的心境，不是天天喊「無用」，卻天天在使用，在現實生活裡，有誰可以離開「用」呢？重要在於此「心」，認知之心，寓言背後的用意，在消解「我執」，以達於至人無己，妙用自如。

知識為用，然而一入知識大海「我」就迷航了，進而成了所知障。常常因為執著於自己的所知、所明，以致形成偏見、成見而將自己困住在狹隘的象牙塔內；知識的形成是建立在能知的我、所知的物、以及兩者間的關係等基礎上，問題是：能知的我並非萬能，被知的物也不是一成不變，由是所產生的主客關係亦不免流連轉徙。⁴所以知識具有流變性，在地球上的自然知識，或許短時間內不會改變，如果以億年來論呢？或是離開地球後的物理知識還是一樣嗎？知識正是當下時、空裡，為我們所用之物，以成就生活的美好。知識不是真理，是認識真理的工具。

在第四章論述的是莊子思想中道的證成與圓融。正是，要超越差異，習得尊重，懂得多元共存，這是立於「虛己無我」的心境上。縮小自己，放大世界，讓天地與我同在，萬物與我合一，這是認知的融通性。

「道」可學、可證，為學日益，益在無用；為道日損，損在無心；學道兼備，損益圓合，逍遙自在。知識／智慧同在，知識是前人觀察推論累積形諸於文字的智慧結晶，知識之障在於「執」障，並非文字本身，然而當熟悉於文字概念、名詞，並操作文字有餘，仍於文字大海中漂流，因為操作者本身亦是被操作者，這即是「弔詭性」，超越它方知天下所有理論皆是相通，法法皆可妙用圓熟，這正是《莊子·內篇》之齊「物論」，弭平是非的智慧。亦是明王證道之道心理境，當真知開顯，自能妙遊於人間。

真人以「道」為本，學者以「知識」為基。科學知識為用，德性智慧為本，捨本而逐大用，何不無用歸本。知識工具的延伸，可讓心靈更加擴張，清晰明瞭真相本質。知識，包含了自然物理知識、數理知識，這是經由發現、推算而來，具有自我操縱經

⁴王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁128。

驗性。而社會文化知識，是人類獨有的，是經由人與人互動所產生的經驗規則，例如：語言、道德、法律、禮俗等等。這三種知識同源於認知，於抽象與實體中穿梭，經轉化後形成知識，人類與其他動物最大的差別在於認知思惟上。人類發現知識，創造知識，最終確被知識所困，成了知識的奴隸，限縮了認知。一切名相、概念是人類爲了要詮釋它，而形塑賦予的，正如「道可道，非常道」，爲了明瞭真正的常道，創造出了非常多名相、概念的道，而要明瞭名相、概念背後真正的常道真意，需要自己親身實證，方有可能。

不下定義，不作結語，留待後人祈以學術生命來體證。道，本無名，它客觀實有，須以生命主體來體證。體證須於具體生活中來「實踐」，待瞭悟起點即是終點，無生亦無死，方能超越。超越，不只是識的淨化提升，更是「迴歸」。唯有先關心自己生命，明白己心的「自覺」，才有「覺他」的可能。迴歸，貫通天、地；迴歸，貫穿有、無。一切的主體生命智慧，從此誕生。智，爲知日，日者太陽，獨自顯光朗照，一切的生命，亦是從此誕生，一切的妙法，從此運轉。

在「服貿」案各種評論認知立場中，其背後或許暗藏著各種「己見」，人天生本是自利者，但此種「己見」須立基於本份耕耘上，非凌駕或剝奪或貪取本份以外，此種「逾越」即是私「己」之見，欠缺的正是大公無私，一切的是非糾葛從此生，或許各種認知立場言之成理或持之有故，但在己持之下，要大公無私齊平是非，是永不可能的，如果人人能虛己無我，證成道之客觀實有，自有達成「共識」的可能。

人文系統來自於諸多價值觀之集成。人間是個「共識」的遊戲場，從一切的社會現象歸納中尋求建立規範，它不是真理，是從中獲得普遍性、規律性，祈能一體適用。亦如自然科學現象的資料蒐集歸納分析，亦僅在獲得肯定而已，而這種肯定不是永不變的肯定。立場的認知永遠是深不可測，執持立場就無「共識」可能，唯有「虛己」挪出了「空間」，才有將問題圓滿解決的可能，同存無礙。

制度是人爲所創造，它是成長的，會隨著時代環境背景演進。「服貿」案好或不好，它既然是人爲所創造出來的協議制度，在「差異性」、「弔詭性」的觀照下，有反

對與贊成是自然的，反對／贊成，不也同時存在嗎？

在「服貿」案中每位批判者的言之成「理」或持之有「故」，此「理、故」正是其主觀認知的「差異性」，再從對／錯、是／非、反對／贊成的認知「弔詭性」中來抉擇，這個「／」正是心識運算出來的，心識的抉擇含有主觀之成心成見，問題便一直輪轉不停。論人間問題，要橫看、縱看、全觀的看，不能一刀切下來，橫斷剖面式的看。看，就是認知，若以主觀的偏執來剖面式的看問題，解決問題，這認知割裂出的矛盾、衝突、對立，增添了問題的複雜性，於事無補。每個人的認知皆具有特殊性，這個特殊性，經由主觀發出，形成了「差異性」。然而，天下的「理論」是可以相通的，只因個人的「認知」角度不同而已。牟宗三先生說：「學問有共通性、自發性。人類的學問心靈自然有共通的，只要你存在地用心地思想，你也可以發出來。⁵」如果我們能從認知「差異性」、「弔詭性」視角出發，提升進入「虛無」心境，則能打開認知的視野，綜觀玄覽，全盤觀照，見了樹，亦能見林，從一孔之見或井底之蛙中超越「我執」。言之成「理」或持之有「故」並非不好，壞在於「我執」的僵困，此正是「天下裂」的原因。以己是攻彼非，以矛攻盾，不知此「事」之用，須立於「無」用之用，以成大用妙用。

認知取決於一個人的先天敏銳感與辨識運算，雖然經過後天的訓練學習，可以提昇敏銳感與辨識運算，但仍是有限性與非絕對性，這是一個非常龐大的難題，可以潛能開發的方式來試驗，然而，以人所設計出的超級電腦，其辨識運算仍有邊界受限，人的認知能力，要如何可能達於最優速呢？人與機械不同之處在於靈覺意識性，正是讓此意識提昇至全觀的「覺性」狀態，其敏銳感即可提昇，辨識運算亦是築基於「覺性」狀態中來進行。此時的意識認知，轉化為「覺性」認知，即是轉識成智。人仍是同一個人，認知已從意識認知，淨化成「覺性」認知，亦唯有擁有此認知時，方能超越「差異性」、「弔詭性」，才能以真正的平常心遊於人間處事。

⁵牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁149。

最後，究竟認知是什麼？認知，是很抽象的概念，簡單的說，就是「我」是如何想的，是什麼看法，是如何認定的，即是「心」的一切思辨抉擇作用。人心非善非惡，無善無惡，這是從本體上說。牟宗三說：「無善無惡是說本心自體表現的狀態；無善無惡是至善。⁶」人心可善可惡，這是從作用上說，先有善、惡的實有存在，心可朝著至善之路前進。將妄作去除了，「無」掉了，就能達於至善。筆者認為我們正朝著「認知至善」之路前進，直至放下「我執」的那一刻。天地間的一切事物皆是發現與創造出來的，天地宇宙的運化規則，不會因人不存在而改變，而人間遊戲規則卻是人所發明創造出來的，能發明創造，自然能改變革新，少了「我執」，多了「無我」，自能達成「圓滿」共識，人間紛擾少了些，世界大同或理型世界自能到來。

「心性」不變，認知決定了一切。人活於天地間，正是以此「認知」應世，在迷與明間，形成差異萬象。而儒、道、釋…等，正是在處理應世的「認知」，選擇何者由各人「心性」磁場決定。而人間正是一個大考場，試煉著「認知」達於共識、共生、共榮。

未下真工夫實踐體證，永不明「逍遙」真義涵。此篇是學術論文，仍是知識範疇，雖然它深藏筆者數十年實踐證悟之言，但對讀者來說，它仍是知識，縱然明瞭論述內容，仍是理悟，缺的正是實踐，證悟後的德行智慧。智慧為何？智，為縱，貫穿天、地、人，修證破除時間，達於智的直覺⁷（intellectual intuition），法理融通妙用。慧，為橫，消解主、客對象認知，修證破除空間，達於空慧覺明。心智、認知、世智辨聰等為第一層智慧，是外緣的，未深入玄理空慧；當淨化超越了「差異性」、「弔詭性」，即是玄智，這是第二層的智慧，是內緣的；內、外融通無礙，法法圓通，妙智常生，自在逍遙，這才是真正的智慧，甚深無窮盡。雖分別差異三智慧說，實則同一，無世智辨聰即無玄智、妙智慧之可能。民間信仰中到處可見求智慧之儀式、行為，真能求

⁶牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁153。

⁷智的直覺一詞，參閱牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁382。

得嗎？若真能求得，又何以須要經過修煉與重重考驗、磨難，方能成就菩提？它是須立於實修實證後的證悟開展，而此種證悟是朝著整體科學前進的，非僅是羅漢之偏空慧，更非守頑空、執無常之類可比。它須築基於羅漢之空慧，從參透天地造化之妙觀察開始，從圓點出發向外開展，待無明漸退，光明日顯，方是智慧之萌芽開展，以其縱橫開展之深、淺通達，而有菩薩次地之分，直至究竟圓滿。以此智慧處世方真逍遙自在，出世入世圓融無礙，是真正的心靈淨土，是真正的人間「佛」教之行。

在第二至第四章中的各第三節是筆者自我理解出的《莊子·內篇》義理詮釋，用來呼應各章節的論述，並將內七篇中擇要，以超越的區分到辨證的融合、形用的超越到全德與妙用、證道明王的入世真知妙遊，形成一個連貫，正是認知要從超越區分、形用達於辨證的融合與全德的真知，當有了「心齋」、「坐忘」的工夫實踐，再證得至人心境，以真知入世虛己妙遊，方能成就明王之治。

總結《莊子·內篇》義理，筆者認為是由超越認知「差異性」進而認知提昇至「弔詭性」的同在，再超越入「虛靜」的淨化，萬物齊同，達於大通的心境以全德真知來妙遊於人間。

參考文獻：

一、古典文獻（略依時代先後排序）

- 魏·王弼，《老子王弼注》，臺北市：河洛出版社，1974年。
- 晉·郭象註，《莊子》，臺北市：藝文印書館，2007年（景本）。
- 宋·林希逸，《莊子口義補注》校刊本，臺北市：藝文印書館，1965年。
- 明·釋德清，《莊子內篇憨山註》，臺南市：和裕出版社，2009年。
- 清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：世界書局公司，1955年重版。
- 清·王先謙，《莊子集解》，臺北市：文津出版社，1988年。
- 清·王夫之，《莊子解》，臺北市：廣文書局，1972年。

二、當代專書（依姓氏筆劃順序排列）

- 王文科，《認知發展理論與教育－皮亞傑理論的應用》，臺北市：五南圖書出版公司，1983年。
- 王邦雄等著，《中國哲學史（上）》，臺北市：里仁書局，2005年。
- 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年。
- 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版事業公司，2013年。
- 王叔岷，《莊學管窺》，臺北市：藝文印書館，1978年。
- 王宏維·汪信硯，《認知的兩極性及其張力》，臺北市：淑馨出版社，1994年。
- 余培林，《新譯老子讀本》，臺北市：三民書局，2012年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北市：臺灣學生書局，1983年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1989年。

- 吳汝鈞，《金剛經哲學的通俗詮釋》，臺北市：臺灣商務印書館，1996年。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2011年。
- 吳家駒注譯、黃志民校閱，《新譯菜根譚》，臺北市：三民書局，2014年。
- 洪朝吉，《圖解佛教八識》，臺北市：橡樹林文化，城邦文化出版，2013年。
- 封思毅，《莊子詮言》，臺北市：臺灣商務印書館，1997年。
- 南懷瑾，《莊子誦講（上）》，臺北市：老古文化事業公司，2006年。
- 南懷瑾，《莊子誦講（下）》，臺北市：老古文化事業公司，2006年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷1，臺北市：臺灣學生書局，1992年再版。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，1992年。
- 徐復觀，《中國人性論·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年。
- 黃光國，《社會科學的理路》，臺北市：心理出版社，2003年。
- 黃鈺堤，《公共行政意象之研究：三種系統理論典範的觀點》，臺北市：翰蘆圖書出版有限公司，2000年。
- 黃鈺堤，《當代德國政策調控理論：行動理論與系統理論的爭論》，臺北市：翰蘆圖書出版有限公司，2003年。
- 黃鈺堤，《詮釋學與行政的意義理解》，臺北市：翰蘆圖書出版公司，2005年。
- 黃鈺堤，《政治學方法論與行政分析立場》，臺北市：翰蘆圖書出版有限公司，2007年。
- 黃鈺堤，《縣市意象與縣市合併：社會系統理論觀點》，臺北市：翰蘆圖書出版有限公司，2011年。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2001年。
- 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：洪葉文化事業公司，2003年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年。
- 陳鼓應，《莊子哲學》，臺北市：臺灣商務印書館，1992年。
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年。

- 陳品卿，《莊學研究》，臺北市：臺灣中華書局，1982年。
- 陸敬忠，《詮釋學轉向：成德、工夫、圓融：西方詮釋學與漢語哲學》，桃園市：橄欖出版有限公司，2012年。
- 葉國慶等，《莊子研究論集》，臺北市：木鐸出版社，1982年。
- 張默生，《莊子新釋》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年。
- 張壽山主編，張新仁、張酒雄、邱上真合著，《學習理論與教學應用》，南投：台灣省政府教育廳，1991年。
- 張善穎，《勞思光哲學要義：超越中國哲學史》，臺北市：漢世紀數位出版，2013年。
- 飲茶著，江裕真譯，《史上最強哲學入門：解答你人生的疑惑》，新北市：大塊出版社，2011年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1993年。
- 傅佩榮，《傅佩榮解讀莊子》，臺北市：立緒文化事業公司，2002年。
- 趙雅博等著，《白話老子》，臺北市：星光出版社，1982年。
- 潘德榮，《詮釋學導論》，臺北市：五南圖書出版公司，1999年。
- 館野正美著，趙佳誼譯，《老莊思想圖解》，臺北市：商周出版，2003年。
- 韓廷傑，《成唯識論》，臺北市：佛光文化事業公司，1997年。
- Deborah Stone 著，朱道凱譯，《政策弔詭：政治決策的藝術》，臺北市：群學出版有限公司，2007年。
- ELIZABETH B. HURLOCK 著，胡海國編譯，《發展心理學》，臺北市：桂冠圖書公司，1976年。
- Georg Kneer/Armin Nassehi 著，魯貴顯譯，《魯曼社會系統理論導引》，臺北市：巨流圖書公司，1998年。
- Laura E. Berk 著，林美珍審閱、李美芳、黃立欣譯，《發展心理學：兒童發展》，臺北市：臺灣培生教育出版公司，2008年。

Robert S. Siegler、Martha Wagner Alibali 著，林美珍編譯，《兒童認知發展：概念與應用》臺北市：心理出版社公司，2004 年。

Robert V Kail · John Cavanaugh 著，游婷雅譯，《兒童發展—以生物、心理與社會架構探討兒童的發展》，臺北市：新加坡商聖智學習亞洲私人公司臺灣分公司，2009 年。

帕瑪 (Richard E. Palmer) 著，嚴平譯，《詮釋學》，臺北市：桂冠圖書公司，1992 年。

三、期刊與專書論文 (依作者姓氏筆劃排列)

陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉；《文學新韻—南華大學文學學報》第 3 期，2005 年 8 月。

陳德和，〈畸人與真人—莊子大宗師的超越性和圓融性〉，《鵝湖月刊》第 219 期，1993 年 9 月。

陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，2000 年 6 月。

陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》第 316 期，2001 年 10 月。

陳政揚，〈以「知」與「真知」的分析為核心：論莊子由「忘」達「道」的境界工夫〉，《人文與社會研究學報》第 47 卷第 1 期，2013 年 4 月。

勞思光，〈詮釋學與中國哲學研究之取向〉，發表於「詮釋學與中國哲學」國科會跨校整合專題研究案，成果發表圓桌學術研討會，會議時間與地點：中原大學宗教研究所，2009 年 6 月 12 日。

黃鈺堤，〈魯曼觀察理論與政治論述解讀〉，《政治科學論叢》第五十六期，國立臺灣大學政治學系，2013 年 6 月。

廖敏洋，〈以宗教神秘冥想的進路，看量子的弔詭〉，《臺灣醫界》第 55 卷 6 期，2012 年 6 月。

胡博硯，〈建立憲政思考下的法律體系－面對我們的憲法危機〉，《台灣法學雜誌》，第 245 期，臺北：台灣本土法學雜誌有限公司，2013.04.01。

吳閔鈺，〈兩岸服貿協議與臺灣服務業發展課題初探〉，《臺灣經濟研究月刊》第 36 卷 11 期，臺北：臺灣經濟研究院，2013.11.05。

四、學位論文（依作者姓氏筆劃排列）

（一）博士論文

陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003 年。

王采淇，《道家工夫論及莊子工夫層級研究》，國立中央大學哲學所博士論文，2012 年。

（二）碩士論文

許明鳳，《探討民眾對海峽兩岸服務貿易協議之涉入程度、認知及態度》，國立中央大學企業管理學系碩士論文，2013 年。

陳秉虔，《知與忘——《莊子·大宗師》文本結構的詮釋與分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2012 年。

曾凱堂，《論莊子的成德之知——以內七篇為例》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2014 年。

廖繼佑，《兩岸服務貿易協議簽署過程之研究－民眾參與的觀點》東海大學公共事務碩士在職專班碩士論文，2013 年。

廖秀惠，《虛己遊世---〈莊子·人間世〉文本結構的詮釋與分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2008 年。

謝國樑，《「文林苑都市更新案」的認知弔詭性之研究》，國立暨南國際大學公共行政與政策學系碩士班碩士論文，2013 年。