

莊子的真理觀與語言觀

賴錫三*

摘要

道家對語言有其極精微卻複雜的洞見，而其層疊的重重向度要徹底地釐清闡明，必得放在「存有、意識、語言」的整體脈絡中才有可能；我們透過對《莊子》文獻的理解詮釋，發現「不知無言」乃是對「存有根源」層次而有的如實描述，亦即，在境識俱泯的歸寂狀態時，生命乃是止息在絕對的靜默中；而「真知的不言之教」和「真知的真言之教」則是對應在「存有呈現」的層次，此中才真正隱含道家對「教」的主張和對「語言」的積極立場；最後，「名以定形」的言說活動則是對應「存有執定」的層次，此中才是道家真正對語言異化的批判所在。然而「真知不言之教」如何可能？此乃有待存有論和人學的基礎性說明；即由於真人真知是處於「遊乎天地一氣」中，也由於此根源之氣故，真人能與一切存在感通連續。

關鍵字：莊子、真理、語言、存有

* 國立中央大學哲學碩士

Chuang Tze's View of Truth and Language

Lai, Hsi-San*

Abstract

Taoism has a profound view on language, but its complexity has to be clarified by taking the context of Being, consciousness, and language into account. We, through the interpretation of *Chuang Tze*, discover that "transcending knowledge and language" is a realistic understanding based on the foundation of "ontological origin". This means also what is said that, in the entire tranquility, life thrives in a total silence. And the ideas that "knowledge is teaching without language" and "knowledge is teaching with genuine language" converge on the level of "ontological revealing" shows the Taoist position regarding teaching and language. Finally, this article intends to explain that the correspondence between nominalism of language and ontology is precisely what is criticized by Taoism about the alienation of language. However, "teaching genuine knowledge without using language" remains a problem. This problem has to be addressed by referring to both the ontological and the anthropological basis. This reference also expresses the idea that "true human" and "genuine knowledge" are situated on the same stage. It is due to this idea that "true human" can communicate with Being.

Key Words: Chuang Tze, Truth, Language, Being

* M.A. in philosophy, National Centual University.

莊子的真理觀與語言觀

賴錫三

一、前言

實在（存有之模態）、思想（意識之狀態）、語言（言說之活動）三者有其根源而深隧幽微的關係，極難給予朗然的說明，一則我們對三者本身的各別了解就極為困難，更遑論去貞定那三者間層層疊映的複雜關係；道家之學，一言以蔽之，乃可稱其為即工夫即境界的根源之學、整體之學，而此一根源整體之生命學問對存有、意識、語言的層疊關係，實有其極深刻且精微的揭露，本論將嘗試加以理解詮釋之。

道家的終極立場在於「回歸」道本身，要「認識」宇宙人生的究竟真實存在，以期透過真人生命的真實活動，將此究極真實的生給顯現開來；然而，強調回歸，就意味著「道」本是一切存在的源出基源，且所以能回歸，則意味一切存在與道在原初義上的同一性和能動性；又此處的「認識」絕非西方知識論義下，主體對客體的計算確定之活動，而是主客相涵、物我交融、宇宙人生一本的親密性、連續性之體認。且真人由工夫而回歸道之境界，遂體認到究竟的真知時，此時真人的生命乃成為道呈現的最佳動源場域，到此，我們套用禪宗的生活境界語說，真人的行住坐臥、動靜語默，莫非妙道（之行），

而在這裏我們要特別探討的是：那做為標舉著人和其它生物之別的主要關鍵——語言。¹

首先，我們將所要關心的語言課題，展開成如下的問題結構：「真人」除了有「真知」外，是否亦有其「真」言呢？即真人的言說活動亦是道的流行而開啓著道嗎？假如此境界性語言有其開啓之功，那麼這是否完全繫屬於真人真知之故？還是語言本身亦有其獨立的開啓本性？亦即語言本身可否獨立地說是道之安宅嗎？為何道家常提及「無言沈默」之教？難道語言對道家而言，純是道的牢籠？而道家又真是一味主張無言沈默嗎？（雖然無言沈默並非指「言說的缺如」，而是指「言說的超越」²）道家真是澈底否定語言嗎？一律視語言為戲論嗎？道是絕對超越語言嗎？又語言絕對是對道的一種否定、縮減和變異嗎？³如此一來，真人的言說活動、文本經典，對我們的開啓指點又是如何可能？可能嗎？限度在何處？又我們要如何解釋此一弔詭的公案呢？——若道是超越語言、語言自有其本質上的限制，那麼《老子》五千言、《莊子》十萬語的現象，是否自違其「無言沈默」的立場呢？即我們該如何來回答白居易等一般的質問：「言者不知知者默，此語吾聞於老君，若道老君是知者，緣何自著五千文？」而王弼式的答案能否中的而令人滿意呢：「聖人體無，無又不足訓，故言必及有，老莊未免於有，恒訓其所不足。」⁴

1 參見高達美《詮釋學·真理與方法》時報出版、洪漢鼎譯。頁一六三～一七二。

2 關於沈默和言說的超越，參見唐力權〈哲學沈默的意義〉、哲學與文化、第十四卷第七期、一九八七。

3 葉維廉認為道家以為語言一定是對道的否定、減縮、變異，參見葉維廉〈語言與真實世界〉，中外文學、十一卷五期，一九八二年十月。

4 白居易此語出自其「讀老子」一詩，轉引自傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》、東大出版社，一九八六、頁四〇九～四一〇，王弼此語出自《世說新語》，轉引自湯用

以上展開的問題系列，正是爲了撐開道家對語言極精微卻複雜的洞見而架構的，基本上，此洞見對以上問題的回應，絕不是單向度的單薄化約立場所能，而乃有其層疊的重重向度有待釐清闡明，並且必得放在「存有、意識、語言」的整體脈絡中來看待，否則上述問題將難以圓滿地回答，或將只成了化約式的簡答。

二、存有與意識的相即相映之釐析

意識的狀態與存有的模態有著「相即相映」的關係，說其「相即」，是指：沒有在意識之外而有所謂獨立的客體存在，此如王陽明所洞悟的「天下無心外之物…此花不在你的心外。」佛教所體證的「心外無法」、「萬法唯識」；換個角度說：意識必已是連帶著內容而俱現，此如胡賽爾宣稱的：「意識必然地擁具意識對象」，如海德格所揭露的，我們 Da-sein 的存有論結構必已是「在世存有」(Being-in-the-world) 而通達於物了，且活在一個意義、關係之網了。⁵其實，這裏還要特別強調的是，在消極面上要注意到熊十力在《新唯識論》

形《魏晉玄學論稿》頁一一一、里仁出版社，一九八四。

⁵ 參見王守益〈從現代視覺認知過程探討王陽明的宇宙觀〉，王守益〈基於現代視覺認知觀點檢討關於王陽明天地萬物為一體的哲學批評〉以上兩論文均出自清華學報二十二卷一期，頁六五～八五，頁二七九～三〇〇。王守益〈由一些光學現象闡明心外無法〉第一屆「佛學與科學研討會」論文集、頁三七～五一。林鎮國〈唯識境無的現代爭論——管窺英美唯識學界研究趨勢〉鵝湖學誌十一期，頁一三七～一五〇。蔡美麗《胡賽爾》東大出版、一九八〇，頁六三～九二。Martin Heidegger *Being and Time*, J. Macquarrie and E. Robinson trans. New York: Harper & Row, 1962, pp. 78-86。

所澄清的：「只是不承認有離心獨存的外境，卻非不承認有境，因為心是對境而彰名的，才說心，便有境，若無境，即心之名也不立了。」

6

積極面則肯定西田幾多朗在《善之研究》所宣稱的：「我們通常稱之為客觀世界的東西…並不是離開我們的主觀成立的。客觀世界的統一力和主觀意識的統一力是同一的，即所謂客觀世界與意識都是基於同一的理而成立的。因此人們才能夠通過存在于自我之中的理來體會宇宙成立的原理。假如說一個與我們的意識的統一不同的世界，那麼這樣的世界也是與我們完全無關的世界。我們能夠認識和體會的世界，必須是存在于與我們意識相同的統一力之下的世界。」⁷

另外，說其「相映」，則是指：在意識與境物必是同時俱現的基礎上，意識的狀態和境物的存有模態是對照相映的關係，簡言之，什麼樣的意識狀態就同時映現著什麼樣的存有模態。其實，這裏面存在著精微的層次有待釐清，基本上，它除了可以包含牟宗三所謂的一心開二門之大架構：「無執的存有論」和「執的存有論」二層外，更可以回溯那最澈底的究竟：存有的根源 x，由此而開出存有的三態之存有論層次。不過要特別注意的是，不管兩層存有論或存有的三態，根本上均是存有根源本身的辯證呈現，因此層次之間不是斷裂的而是連續的，說其連續並不是否定層次間的異質異層，而是強調此異質

6 熊十力《新唯識論》河洛圖書出版，一九七四、頁二〇。

7 參見《善之研究》大陸商務出版，一九八九、北京第四次印刷，頁五七～五八。然要特別注意，西田所提及主觀意識和客觀世界的同一基礎之理之力，此統一之理(力)本身乃是超主客的，「主客」是由此分化才成其為「能所」的。另外，熊十力的看法亦與西田相契近，如熊氏所強調的「實則心和境；本是具有內在的矛盾的發展底整體。」《新唯識論》頁二〇。

異層仍有其存有論的關係，且彼此可以有坎陷、回歸的上下相通之可能。對此，《莊子》〈齊物論〉有段極重要的文獻，正是存有的三態層次的歷然分明與揭露：

古之人其「知」有所「至」矣！惡乎至？「有以為未始有物者」，至矣、盡矣、不可以加矣。（論者註此為第一層：存有的根源）其次，「以為有物矣，而未始有封也」。（第二層：存有的呈現）其次，「以為有封焉」，而未始有是非。是非之彰也，道之所以虧也，道之所以虧，愛之所以成。（第三層：存有的執定）

上述引文中的第一層次是說，當意識（所謂「知」）在最根源的極致狀態時（所謂「至」），乃是止息於「不知」的歸寂中，正如

〈齊物論〉所謂：「知止其所不知，至矣。」

〈庚桑楚〉所謂：「知止乎其所不能知，至矣。」

〈知北遊〉所謂：「彼其真是也，以其不知也，弗知乃知乎，知乃不知乎。」

簡言之，此時的意識活動乃止息於泯的狀態，因此，境物的存有亦隨之歸入於泯，故曰：「未始有物」，此亦即〈大宗師〉所謂的「外物」。綜言之，我們說此乃是「境識俱泯」，乃是止於不知的「存有根源」之道，亦即〈齊物論〉所強調的：「已而不知其然謂之道」的「根源之道」。這裏，我們或可用王陽明的「吾心與花同歸於寂」來方便說

明，更適合以鈴木大拙的「宇宙無意識」、「神停在神裏的時候」…等觀念來相互發明。⁸

基本上，存有的根源、境識俱泯的狀態，是指生命的至盡原點，是未進到存有呈現為「天地六合場域」前的歸零，是絕對的靜默，是超越「言說——沈默」相對的「絕對靜默」，故〈大宗師〉曰：「六合之外，聖人存而不論。」⁹此亦是宇宙的泰初、本根、無無、無名，任何的開顯與遮蔽之辯證活動皆未升起，雖然此亦是一切升發可能性的奧藏；可見，此時生命並不以「生生流行」來示現，而是以寂滅守住自身中。而在綜合以下道家對這種根源境界的描述文獻，如：

8 關於王陽明的「此花與汝心同歸於寂」參見《王陽明傳習錄詳註集評》陳榮捷著，學生書局，一九八八，頁三三二。但要稍加檢別的，陽明的「同歸於寂」在其對話的文脈中，乃是指此時不在吾心識中的花歸於寂，但此時我心識仍亦有其另外的意識內容，卻是明白而不入於寂的，故陽明此說仍非我們這裏的澈底歸寂之存有根源義，不過，借來方便說明亦有其適切處。而更契近的是鈴木大拙「宇宙無意識」之說法：「達到絕頂之時，有關主客的意識即行死亡，而沈入到無意識的境域之中……我們只要有意識的存在，就會有如下的兩個方面：主體與客體，問者與問題，但這種狀態可以導致心靈和精神上的痛苦。而使意識沈入返回到它自己的裏面，這就是所謂「三昧」境，完全凝住於禪定之中，而當我們到達此種境界之時，一切的一切均皆煙消雲散，從心理學上來說，這當中有一種完全無意識的狀態。」《禪天禪地》志文出版，一九九二，頁三四。

9 「六合之外」的「六合」是指存有呈現所開啟的天地敞開之境，此「外」與「外物」之「外」同義，不是指在時空意義上有一個在「六合」在「物」之外的境域，總之，「六合之外」是指澈底地守在歸寂中，聖人証存守藏在此，故曰「存」，此守藏乃不知無言，故曰「不論」，可見「六合之外，聖人存而不論」乃是站在存有呈現之狀態再反照悟知存有根源，所對之的現象學般之如實描述。至於「六合之內，聖人論而不議」，則是指進到存有呈現之天地場域，而道家式的聖人在此的基本立場是：示教齊物「論」假若要進一步去對「春秋經世先王之志」等歷史人文的理想價值加以揭示，亦只是訓釋其層次，向度和分際，並不落入儒墨是非的爭辯，故曰「議而不辯」。

〈人間世〉：「未始有回（人）」

〈齊物論〉：「未始有物」、「不知其然」、「知止其所不知」、「六合之外，聖人存而不論」、「既已為一矣，且得有有言乎？」

〈大宗師〉：「外天下、無古今」，「不死不生」。

我們乃可綜論地指出，存有的根源狀態乃是止息在：無意識、無人（我）、無主體、無物、無境、無對象物、無言的境界，而且既無時間也無歷史，未有任何存有活動的場域之敞開，未有任何的開顯遮蔽的辯證，更不會有生死的消長和執取。

就第二層說，由於意識走出自己的寂滅而起心動念，故當下同時有境物隨之俱現，故曰：「以為有物矣」，要特別注意的是，此時的意識乃是「無分別智」，而不是「分別識」，此時之境物乃是同體交融之境物，而非主體對象化活動下的封限客體，故曰：「未始有封」。又此時之境界正是〈齊物論〉所謂：「天地與我並生，萬物與我為一」、「凡物無成與毀，復通為一」，以及〈天地篇〉所謂：「一之所起，有一而未形」之境界。綜言之，我們說此時乃走出「境識俱泯」而來到「境識俱起而未分」的狀態，亦即走出「存有的根源」而進到「存有呈現」的生生、無染活動；此或可以王陽明的「吾心與花一時明白起來」來說明，或以鈴木大拙所謂「悟的時刻」來闡釋。¹⁰

10 「悟既是停在合一狀態之中，同時又是從它裏面昇起而將它自己分為主客二者，先有某種「東西」尚未將自己分為主客二者，此係大一本來的狀態。（註者注：此即不知無言的真一混沌狀態，亦即存有的根源之境識俱泯狀態），而後，這種「東西」意識了它自己，將它自己分而為花和詩人，此種意識作用即是分化，於是詩人見到了花，花亦見到了詩人，彼此互見，當此種互見真正發生時，便產生一種悟的

可見，此時萬物乃個個以其「自性道」來「自使自取」，而在天籟的狀態，即〈齊物論〉所謂的：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」，而此時的「存有」乃以其「無、有」的「即開顯即遮蔽的辯證活動」來呈現其生生之行，故〈齊物論〉曰：「道『行』之而成」，〈庚桑楚〉曰：「天門者，『無、有』也，萬物出乎『無、有』…」總之，此時已進入存有呈現的妙用之道，而真人正在此同體中與道同其「無窮」又「無待」的示現，此正是〈逍遙遊〉的境界：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊『無窮』者，彼且『惡乎待』哉！」

而這時雖已進入意識活動的作用，但這絕非孤立、造作的意志宰制作用，而是無為自然的隨順而讓萬物自生自長，此或可免強用九松真一的「無相的自我」、「絕對主體道」來稱之¹¹。但此主體絕非如實體一般，亦非知識論中主客對待的認識主體，而是那能從「分別中觀照無分別」、能從「無分別中活出分別」的同體妙用之「非主體的主體」、「無我的大我」。可見，真人之真知並非那糾結時空範疇等的有限認知心，而是超越時空限制的無限心。

這裏，我們要特別論述的是，真人真知的「境識俱起而無分別」，乃是相映牟宗三「無執存有論」層次，但是，正如我們所強調的存有三態

狀態或境界。」《禪天禪地》頁四三～四四。不過，論者要強調，有此「悟」再進到生活世界，這樣的生活世界雖然有悟者的行住坐臥，有花紅柳綠的森然，但這絕非一般的主客的分別，而乃是「無分別的分別」之境界，即此乃是存有呈現的生生無染。

11 關於九松真一的「無相的自我」、「絕對主體道」請參見吳汝鈞的《京都學派哲學：九松真一》文津出版、一九九五。其實，儘管九松所稱的「無相的自我」乃是超越對象化活動的另一種意識活動，「絕對主體道」亦是超越主客相待的絕對狀態，但是「自我」、「主體」等詞畢竟是滯詞，極容易引起混淆誤解。

之結構中，「存有呈現」實還有其存有論的究竟基礎：「存有的根源」一層，而牟先生似乎未達乎此境而正視此境，因此其存有論的系統相乃特重兩層存有論。當然，道家生命的圓融境界，亦不是全要止息在境識俱泯的根源歸寂，而亦是要強調宇宙變化、生生的妙道之行；故〈天地篇〉似乎對極端強調歸寂的偏至立場，有其嚴肅而中肯的批判：「彼假修渾沌氏之術者也，識其一，不知其二；治其內，而不治其外」。所以，我們不必也不該認為道家立場只停住在「形上的保存」而將走上「無世界論的傾向」¹²

然而，僅管道家的立場不主張死守在「存有的根源」中，（用鈴木大拙的語言解釋，即道家並不主張死守在「宇宙無意識」的三昧中，而是強調離開自己再回歸認識的「悟」，並以此「悟」而進到生活世界的遊戲三昧和「愛的關係網」中）。但是，道家以其致虛守靜、心齋坐忘等日損回歸工夫，卻必也使其能澈底體悟那最究極處——存有的根源，並進而了解到此一究意層次當然是絕對真實而根本重要的；否則我們無法說明「宇宙從何而生生」等一類形上課題，而或流於一味否定形上問題而只滿足因果關係的緣起論之現象描述，或只落於因果計算性追索的上帝創造說。至於道家強調宇宙人生要走出存有的根源而進到存有的呈現，才有真正的宇宙人生之生生可言；這則是在體証存有根源此真實基礎後，另一個層次的問題和立場抉擇，到此才有境界之圓別，大小…等判教的課題出現。而〈天下篇〉的評點和《莊子》寓言中種種生命類型的對話，正亦由此而隱藏「道家式的判教」之可能。

12 關於形上的保存與無世界論的傾向，可參見林安梧〈實踐之異化與形上的保存〉收錄在聯合文學第七卷第八期，頁三七～四一。

至於第三層呢？此時非但意識、境物皆已升起俱現，而且「無分別智」乃坎陷為「分別識」的了別封限作用，故曰：「以為有封焉」。綜言之，此時已由「境識俱起無分別」的「存有呈現」，坎陷為「境識俱起有分別」的「存有執定」中了，亦即牟宗三所謂「執的存有論」層次。

然而，此時非但不悟境識同體同源之真實，反到妄執意識為獨立於境物之外的主體了別作用，境物成了獨立於意識之外的客體對象，用康德的術語說，「識」成了純粹理性的認知心，「境」成了被表象被綜合建構的現象，如此，境識成了主客二元對立的格局。有趣的是，西方知識正由此來建構所謂知識的客觀普效性，試圖以主體的認知判斷去符應客體對象，或以客體對象來符應主體的綜合架構；雖然，我們亦可轉個角度從其「開」顯面來思考，此種封限了別的意識作用，實乃成就了認識心、對象物、和所謂客觀普效的知識。如牟宗三對科學知識的諦性之肯定，強調由「知體明覺開知性」，而由知性之執的縈起作用構做一個知識土堆（所謂「無風起浪、平地起土堆」）¹³或如林安梧所強調的，不只迴向本體界是明，指向對象物亦是另一種明

13 參見牟宗三《現象與物自身》學生書局、一九七五，頁一一一～一八〇。我們認為牟氏的一心開二門，道德良知的自我坎限…等系列觀念，除了其在存有論上企圖將兩大層存有模態給予安立外，其中實亦可看出哲學家在面對時代課題時所做出的哲學式之實踐努力，牟氏是真能回應時代之迫切的，而試圖在存有論的理徑上給予科學一「建構式開出」雖然此非技術等實際操作的學習次第，然實亦有其超越地指導之企圖，有趣的是，若對比海德格在存有論上給予科技的「批判式解構」，海氏之立場是較契近於道家，可以說，海氏走的是「調適上遂之路」，牟氏走的則是「辯證開啟」之路，而海氏對二十世紀的科技宰制實有其先見之明，且較切中吾人今日的時代病痛，故我們在重新思考牟氏上述諸觀念的當代相關性時，其問題意識應該轉動，即重新揭發隱含在牟氏兩層存有論中對科技的「批判式之安立」。

（而兩者卻也都含著蔽的可能）¹⁴

不過，要注意的是，以上兩者所強調的都是由無執層次自覺地辯証開出執的層次，因此對執的存有論都保有其批判性的治療在，而非一味肯定那不自覺的坎陷所成的科學知識一元論；再則，以牟氏判教的本懷來看，這種由無執到執的自覺坎陷，基本上是一種「明的無明」，是「無而能有」的辯証開啓；又由於此是以自覺之明為體，故識心之執乃能隨時被撤消，而回歸知體明覺的神感神應，故又是「有而能無」，而牟氏乃認為這種「即菩提即煩惱，即煩惱即菩提」的類型，才是充實而圓通的。然對於此所謂澈上澈下的圓教立場，就其形式類型而言亦實為共法，亦必為道家所理解和接受，但問題是，就具體內容而言，牟氏基本上是在存有的呈現和存有的執定二層來呈現其圓教模式之達用（牟氏似乎未能正視存有的根源一層），而道家呢？雖然不主張澈底地歸寂於存有的根源，不過，其圓教的呈現大體上是在存有的根源和存有的呈現兩層上來達用的；也就是說，道家基本上對存有的執定是採取批判解構的立場和戒慎恐懼的態度，這其中主要理由乃道家對「存有執定」所可能帶來的生活世界之種種異化，有其

14 參見林安梧〈後新儒家的懷想——麥迪遜手記〉文明探索，頁九七～九八。林氏強調二種「明」，此二種「明」又各自含有「蔽」的可能，其立場有違於只強調一種「明」的單向度立場（如，或一味以為科學活動才是明，或只肯認回歸存有才是明），另外，林氏所指出的「明」中含「蔽」之可能的弔詭現象，其實是契近海德格的「即開顯即遮蔽」之奧秘結構；不過，要注意的是，我們雖亦可了解接受對象化活動亦有其「明」，但，此「明」畢竟是相對的明，而回歸存有才是絕對的明，以海氏之語說，現代科技雖亦是一種解蔽的活動，但其所揭露的只是一種確定的「正確性」，而非「真理」。再則，「即明即蔽」雖是不可逃的存有論之奧秘，但這絕不意味，回歸存有之明必然要同時走向反智，走向無世界論傾向和滅殺歷史性，我們認為道家的原始立場，至少可以開出「非時間的時間」、「超歷史的歷史」與「非主體對象化的生活世界」。

極深刻的認識；因為在執定所「開顯」的知識土堆中，它同時「遮蔽」了存有的原初真實，若以〈齊物論〉的語言來分析，由此識心之「封」乃有「畛」域，此「畛」域乃是「分」割下的有限相對之域，正是此「分」而「成」就了封域，而此「小成」之封域，實乃正是「虧」了道之本全，失了「道通為一」之本然，結果在分別識的造作下，將原本在「齊物」脈絡下的「物化」之「彼此」，給執定成各各獨立分殊的「彼此」亦即遺忘了「同一」而只拘限在「差異」中，甚至乃進而有「喜怒為用」的心理好惡，和「我是彼非」的價值堅執，從此就落陷為莊子所諷刺的「八德」境地：「有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭。」，而這樣的生活世界顯然並不為道家所喜，雖然，它可能擁有所謂知識的諦性和科技的福報。¹⁵

三、存有、意識與語言的關係之詮釋

《莊子》〈齊物論〉有段話非常關鍵而重要，它揭露「存有」、「意識」與「語言」三者間的層次精微關係：

「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」

15 老莊文獻對認識心的原初立場，是強調其批判解構的，但從其對存有論的全面揭露之圓通智慧說，我們未必不能辯証地轉出批判安立的立場，亦即當我們在思考當代新道家的可能性時，亦可從其「原初立場」開出更具時代意識的「當代立場」，畢竟道家的體是一激上下的智慧，因此有其無限轉動開展的可能。

」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。

傅偉勳認為莊子上述說法，乃是對《老子》〈四二章〉：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的一種創造性詮釋，並且指出：「莊子在這裏不但充當（東西哲學史上）第一位語言分析專家，消解『道原』為『道言』（Tao as Language）問題，同時已暗示著一種超形上學的突破……。」¹⁶

基本上傅氏的話是有其洞見的。不過，與其說：莊子是一個語言分析家且消解「道原」為「道言」，不如說：莊子是因實踐而証真人有真知，遂能體察存有、意識與語言的層疊向度關係，以下將嘗試詮釋之：「『天地』與『我』『並生』，『萬物』與『我』為『一』。」此一實踐存有論的體驗式命題，主要是點明那存有呈現之場域（即「天地」）與意識（即「我」）根本上是同時並現的（即所謂「並生」）。而那秉其「自性存有」而自取自使的「萬物」之「存有」則與「我」之「存有」有其根源的同一性。至於此「同一性」要如何來說呢？莊子則以精微的層次之分殊來論述：首先在「存有的根源」狀態，意識與存有乃是處於澈底之「真一」，然弔詭的是，此「真一」狀態乃是混沌地守在自身中；因此，對此「同一性」本身反倒未能悟知（此乃所謂「既已為一矣」的狀態）。由於此時根本是止於境識俱泯的不知狀態，沒有任何的意識活動升起，因此更不可能有任何的言說活動，故〈齊物論〉以疑問的口氣說：「且得有言乎？」

我們可以說，這樣的「一」乃是「不知、無言的真一」。此時

16 傅偉勳《從西方哲學到禪佛》頁四〇九。

的境界與語言之關係，正是〈知北遊〉所謂：「不知，『深』矣；知之，『淺』矣。弗知，『內』矣；知之，『外』矣。」；〈則陽篇〉所謂：「道、物之極，言默不足載，非言非默，議有所極。」即是說，由於存有的根源「深深地」、「內在地」守住自身，未升起任何的起心動念之意識覺照作用，因此根本是「不知、無言」的；更且這「無言」絕不是「沈默」，不管是一般意義的「言說缺如之沈默」，或是境界義的「言說超越之沈默」，因為這兩種沈默畢竟都已是在意識活動已升起的狀態下而有的（雖然一則是分別識，一則是無分別智的意識狀態）。總之，這一「不知、無言」的歸寂乃是超越「言說、沈默二元相對」的絕對歸零，所以莊子以雙譴雙遮的方式來表示：「言默不足載，非言非默」，勉強可權說此境界是「絕對的靜默」。

再則，這種「不知、無言的真一」，在〈知北遊〉則稱之為「大得」的境界：「彼，至則不論，論則不至。明見無值，辯不若默，道不可聞，聞不若塞，此之謂大得。」可見，若真能達至於此境識俱泯的狀態，必是絕無任何言論活動的，是謂「至則不論」；反過來說，若有任何的言論活動，這同時就意味著你已走出「不知無言的真一」狀態了，是謂「論則不至」。這裏是絕對精微的，而《莊子》亦一再以其詭譎的說法強調此精微，如〈寓言篇〉說：「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊，故曰無言。」可見，真正在「天地與我並生，萬物與我為一」的「齊証」之根源同一性狀態時，絕對是處於絕對的「無言」，一旦我們走出境識俱泯而處於境識俱起無分別狀態，既意識到且又說出「天地並生、萬物為一」等境界式命題的同時（亦即所謂的「既已謂之一矣，且得無言乎」），不就正好顯示：原本那個「不知無言的真一」與這個「有知有言的謂一」，是有其異質異層的差異，

亦即兩者是「不齊」的），即兩者並非處於同一個境界狀態，故莊子清楚明白地指出：「一與言為二，齊與言不齊，言與齊不齊。」

然而要特別注意的是，儘管莊子強調：真正在存有根源之同體真一境界是不知無言的；但是，很弔詭地，生命要真正實存地悟識那原本的同體境界之真實，卻必需劃破混沌而進到境識俱起來悟知反照，從此，上帝才認識上帝自身，宇宙才了悟宇宙自身，無限心才了悟無限心自身，這裏，鈴木大拙在禪悟中的體會似有契近於莊子之處，可備參考：

神停在神裏的時候，神不是神，是個非存在（論者註：亦即不是個呈現開啟的場域，而只是個奧藏的可能性）。為求神是神，神必須自覺祂不是祂自己，而是個別的存在，因為神不是神時，神才是神。就是非神的東西必須在神裏面，非神的這東西，是神自己的思想（神的思想 Logos），又是神的意識，用這意識，神離開神自己，然後又回到神自己。¹⁷

其實，當「神的意識」動出來而意識到自己是神，且意識到萬物皆是神自己的化身時，此意識的流動本身即是光照，即是開啓，即是生生流行，鈴木亦稱此為 Logos；而按照海德格對早期希臘經驗的體會，Logos 的原初義不是一般的理性思想，而是語言的原初意（存有自己說出自己），此亦相映莊子所謂的「真言」，此真言亦正是對道的開啓，故「道」一字本身即含有原初的語言開顯義。¹⁸

17 秋月龍 著《鈴木大拙的生平與思想》邱祖明譯、天華出版，一九八七，頁五一。

18 如孫周興在其譯序海德格《走向語言之途》中指出：「海氏分出兩種『說』，即

到此，我們可以理解道家所謂「不知無言」的本懷，原來，「不知無言」是離開「存有根源」的不知無言，而又反觀悟知根源狀態時，所給予的現象學般之如實描述；亦即能做此境界式的描述，必已走出混沌而進入意識起現的觀照境界了。更重要的是，道家雖亦洞悟那不知無言的根源真實，但道家卻不主張生命要一味地歸寂於泯，而是強調生生的呈現流行；由此，道家應不會主張生命要澈底地停在「不知無言」，其真正的本懷應是肯定存有呈現的生生層次，並在此層次上才主張：「真知的不言之教」和「真知的真言之教」二種圓融互用的態度（此將於第四節討論）。總之，我們應該釐清「不知無言」乃是叩緊「存有根源」層次而有的如實描述，嚴格講，稱不上道家立場的本懷；而「真知的不言之教」和「真知的真言之教」則是對應在「存有呈現」的層次，其中才真正隱含道家對「教」的主張和對「語言」的積極立場。

再來，我們仍要回到上述〈齊物論〉文獻，以期開出另一層次的語言問題，上述剩下的文獻是「二與一為三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎。」其中的「二」就是前句「一與言為二」中的「二」。此「二」乃是指「無言之真一」和「真言之謂一」的「二種差異」；而順此再坎陷下去，當人的意識狀態由「境識俱起無分別」坎陷為「境識俱起有分別」時，此時的言說活動就轉成了「名以定形」的命名活動。對此，我們可以從這兩面來說：一是此時為何出現了「名以定形」

一般所謂「說」（sprechen）和特種的「道說」（sagen）。前者可以泛指人言，後者則有兩義：一方面是指「大道」的展開，即「寂靜之音」的無聲傳露，另一方面是指應合於「道說」的人的本真的說。」時報出版，一九九三年，頁一九。然我們認為莊子文中所提示關於應合於「道說」的人的本真的說，乃可有「真知無言之教」和「真知真言之教」兩種。

的活動？二是此命名活動的內容意義為何？首先，我們可以透過這樣的比喻來說，當人的存有意識狀態從境識俱起無分別坎陷到境識俱起有分別時，同體之感通的存有光照卻被遮蔽而限囿了，人似乎進到一種被黑暗的時空分隔為彼此的個體境地，原本那天地萬物與我一體的連續感通，現在被時空之牆隔開，在此，獨立的我呈現了，萬物與他人亦同時在我之外具現了，然而這樣歷程可否說是一種由混沌而到清明呢？從道家的觀點看來，這種由整全到分封，其實乃是一種從無染到染執，是從明白到黑暗的坎陷。

而人在這彼此分隔的黑暗境地中，原本那同體連續的明白了悟不見了，那麼，人要如何貞定住它自己和眼前若存若亡的它人與宇宙萬物呢？此時人的這種境識俱起有分別的存有模態和開顯力，正是透過「名以定形」的命名活動來呈現並貞定住自己和眼前的人事物；可以說，人在此黑暗中，用此命名活動來確定自己和區分他人與萬物¹⁹。簡言之，這樣的命名活動之精神乃在於「區分」和「確定」。亦即原本那同體感通，連續流動的明白生機，現在對人的存在來說卻成了問題，即由於失去同體感通的明白而進入分別限囿的黑暗後，那即存有即流動的生生對人卻反倒成了無常而不確定的存在危機，於是人乃以其命名的活動試圖將無常不確定給確定下來；於此，宇宙的圖案似乎才又明白定常下來，人乃完全進到一個現象世界而靠這種命名的表象、對象化活動而安定下來。²⁰

19 此正相應許慎在《說文解字》中所指出的：「名，自命也，從口夕。夕者冥也。冥不相見，故以口自命。」廣文書局、五十八年出版。另外，可參見伍至學對此的相關討論，〈老子論命名之偽〉哲學雜誌第十三期，頁二一八～二三六。

20 王鍾陵《化——心理研究》指出：「因而單純的視聽知覺必然具有一種含混模糊，波動不定的性質。惟有名稱，可以使相關的知覺得以凝結為一體，從而取得一種恆

若我們以境識俱起無分別所呈現的世界和境識俱起有分別所呈現的世界做一比較，可以說：一是存有真理的揭露，另一是存有意義的確定；前者下的萬物是以流動的開顯力在呈現，後者下的萬物乃成了被確定指涉的對象物；前者強調開顯的真理觀、語言觀，後者主張符應的、正確的真理觀，語言觀。亦即是〈齊物論〉所說的，原本「道未始有封，言未始有常」（論者註：「封」乃即分別即封限也，「常」乃即分別即執定也。）而經由分別坎限後，「道」被封限了，「言」成了執定；而這種「名以定形」的指涉活動，正是引文中「二與『一』為三」中的「一」。到此，我們可以綜論地指出，「無言之真一」加上「真言之謂一」再加上「名以定形之言說」，總共正是三種存有模態、三種意識狀態、三種對語言的考察向度。關於此，林安梧從《老子》對語言的反省所做出的考查結論，與我們在此的分析正好契近：

「在老子書中，『名』至少可以分為『常名』、『可名』與『定名』三種。就一般而言，語言的活動可說是一對象化的活動，而老子書中所謂的『常名』則是使得『名』（或者說『可名』）的活動成為可能，換言之，有了『常名』才有『可名』，由其為『可名』再展開為一定執的、對象化的活動，這是經由『主客分立』，再經由主體用一『名』而對象化以指向一對象物的活動，此即『定名』，這是一由道之『平鋪的開顯』而『縱向的開展』，再落實而為一『橫向的執取』的過程。所謂的『語言的異化』當然不是就『常名』說，也不是就『可名』說，而是就『定名』說的。」²¹

定性。沒有名稱對於知覺的統攝作用，任何知覺都會在一瞬間被一個繼起的知覺所取代。這樣一種心智狀態，無疑是難於把握現象世界的。」四川重慶出版社，一九九三、頁八十三。

21 林安梧〈語言的異化與存有的治療〉鵝湖學誌、第八期，一九九二，頁四二。

這裏，我們可以稍加疏清的是，「常名」乃是「無名」的，是處於存有的根源，境識俱泯的狀態，是「可名」的存有論基礎。「可名」是「真言之謂一」的境界式言說活動，是指出語言亦有對存有的開啓之效，而此時乃是處於「存有的呈現、境識俱起無分別狀態。至於「定名」則是「名以定形的言說活動」，這種言說活動才是索緒爾「能指」、「所指」的符應語言學層次，才是早期維根斯坦「命題」與「事實」對應的圖像語言哲學，而從道家的立場看來，這卻正是處於「存有的執定」、「境識俱起有分別」和「語言異化」的階段。這裏，我們可綜結出問題的核心是，道家所真正強力批判質疑語言的，正是這種異化層次的「定名」語言活動，我們不可將道家對「定名」層次的言說活動之批判，混淆成是一種完全對語言的否定論；否則，我們很難確切地理解以下這類文獻：「言而足，則終日言而蓋道」〈則陽篇〉；「言無言，終身言，未嘗言」〈寓言篇〉²²。而且，如此一來老莊對其遺留的經典文獻亦很難不自違其「無言」的立場，當然，我們亦可根據道家其它零散的文獻，勉強組織出道家對「名以定形」的語言哲學之主張。²³暫且我們將以上存有、意識、語言的層疊相映

22 此句的原文是「言無言，終身言，未嘗『不』言；終身不言，未嘗不言。」其中的第三句的「不」字應該去掉，如此，才能使義理通暢，若干學者似乎亦自覺地將此「不」字略去了。如楊儒賓《莊周風貌》，黎明出版社、一九九一，頁一八二。張亨〈先秦兩種語言的考察〉，台灣大學創校四十周年《國際中國哲學研討會論文集》，頁四，沈清松〈莊子語言哲學初考〉頁一〇八。

23 雖然我們可以清楚地確定莊子對「名以定形」的語言活動是批判的，但是嚴格講，要從《莊子》文獻中，建構出莊子對一般語言哲學的主張卻是相當困難的，其原因主要有二：一是莊子對這種「名以定形」的語言層次，基本上是採批判解構的態度，根本不是如柏拉圖、亞里斯多德一般對聲音、文字、名詞、命名活動、正確性等採取積極的探究建構，而只是在批判的過程中隱約地露出零碎的信息，此零碎的信息是否足以組織出確定的圖案，恐怕很難不流於勉強詮釋，因為莊子的立場根本不在

之關係，圖示如下：

存有的模態	意識之狀態	語言之向度
道：存有的根源	境識俱泯 言默不足載 非言非默	不知無言之真一
一：存有的呈現	境識俱起無分別 真知真言之教 言而足之謂一 終日言而盡道	真知不言之教
二：存有的執定 (無是非)	境識俱起有分別 終日言而盡物	言而不足以定形

此處，二則莊子對「名以定形」的語言層次之批判，乃是隨文點撥而與發，其中文脈均不是完全集中在討論，故勉強詮釋之際亦難免有斷章取義之嫌。國內已有學者仍勉力為之，張亨〈先秦思想中兩種對語言的省察〉，林鎮國〈莊子之語言哲學及其表意方式〉，葉維廉〈道家知識論：言無言〉，陳昌明〈莊子的語言哲學與文學思考〉…等，不過仍有可議之處，以待來者。至於這類文獻，主要散列在〈齊物論〉〈天道篇〉〈則陽篇〉〈秋水篇〉〈外物篇〉中。

三：存有的執定 境識俱起有分別 言而不足盡是非
（有是非） 終日言而盡是非

最後，我們回到〈知北遊〉那活潑生動卻極精微的寓言，來具體地終結這部份的討論：

「知」北遊於玄水之上，登隱弇之丘，而適遭「無為謂」焉。知謂無為謂曰：『予欲有問乎若：何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？』三問而無為謂不答也，非不答，不知答也。知不得問，反於白水之南，登狐闕之上，而睹「狂屈」焉。知以之言也問乎狂屈。狂屈曰：『唉！予知之，將語若』，中欲言而忘其所欲言。知不得問，反於帝宮，見「黃帝」而問焉。黃帝曰：『無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。』知問黃帝曰：『我與若知之，彼與彼不知也，其孰是邪？』黃帝曰：『彼無為謂真是也，狂屈似之，我與汝終不近也。夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。…

「知謂黃帝曰：『吾問無為謂：無為謂不應我，非不應我，不知應我也。吾問狂屈，狂屈中欲告我而不我告，非不我告，中欲告而忘之也。今予問乎若，若知之，奚故不近？』黃帝曰：『彼其真是也，以其不知也，此其似之也，以其忘之也，予與若終不近也，以其知之也。』狂屈聞之，以黃帝為知言。

…

無始曰：『有問道而應之者，不知道也。雖問道者，亦未聞道。道無問，問無應。無問問之，是問窮也，無應應之，

是無內也。以無內待問窮，若是者，外不觀乎宇宙，內不知乎太初，是以不過乎崑崙，不游乎太虛。」

以上的寓言是極精微而成功的，可以說它透過「無爲謂」、「狂屈」、「黃帝」、「知」四個角色的生命意識狀態，將我們所討論的存有、意識、語言之層次關係，既具體真實又精確微妙地給呈現開來。總而論之，「無爲謂」代表處在境識俱泯的境界，所以他並不是故意去沈默不答，而是因爲他超越了意識活動的覺照狀態，故「不知答也」。「狂屈」是處在境識俱起無分別的境界，雖然他終以「沈默忘言」而超越了「知」所提出的「問者、問題、答案」之相對相依之環，但畢竟已升起意識的活動且已有所說了，不過這仍屬於無分別智、非分別說的狀態。至於「黃帝」則是處在境識俱起有分別、無是非的境界，他不但回答了「知」的問題，而且還對無爲謂、狂屈、和自身的意識境界有所判斷和指稱，雖然他似乎已有「智及」和觀念性的覺悟和謙卑，但畢道不是真人真知，最後終也只能以分別說的語言，試圖去表達超語言的境界。最後，「知」是處在境識俱起有分別、有是非的境界，他連黃帝的智及、觀念性的覺醒都沒有，而且還有高下、是非的比較心態和問題框架。悲夫，一般學術工作者的所謂生命學問的追索，其格局層次通常還超不出在「知」與「黃帝」之間吧！「知」是「雖問道者，亦未聞道」和「無問問之，是問窮也。」，而「黃帝」是「有問道而應之者，不知道也。」和「無應應之，是無內也」；結果，「知」和「黃帝」的問答對話正是所謂「以無內待問窮」，而從道家真人真知真言的嚴格立場來看，恐怕不免流於相濡以沫的口頭禪、觀念道。

四、「真知不言之教」與「真知真言之教」的 存有論省察

在第三節中，我們指出：道家的「不知無言」只是對「存有根源」，所給予的現象學般之如實描述；嚴格講，道家對語言的真正立場和主張，乃是對「存有的呈現」和「存有的執定」二層次而發。即是說，基本上道家肯定境識俱起無分別的真人真知之無染生生，由此亦肯定真人真知在言說活動上亦是道之流行開顯，即道家在存有呈現的層次上，是主張「真知不言之教」和「真知真言之教」。至於「存有的執定」層次，道家一則批判其分別有待的識心，亦且批判其「名以定形」的語言異化之戲論，由此批判而開啓一治療和回復之路。

不過，在上一節中，我們雖指出道家有其「真知不言之教」的主張，卻並未說明：到底「真知不言之教」是如何可能？此仍需有待存有論式的討論說明；原來，此一問題的徵結乃涉及到道家對「氣」的領會。²⁴其實，整個存有呈現的大化歷程，在道家實亦可通過「氣」一觀念來說明，如所謂的「通天下一氣耳」、「一氣之所化」、「萬物負陰抱陽、沖氣以為和」。簡言之，「氣」具有存有論上的根源義、周遍義、流行義、交融義、連續義、感通義…等；由此，我們才可真正理解道家所謂「天地與我並生、萬物與我為一」的同體境界。原來，一切存在本來就被同一性的根源之氣所貫穿而連續，更精確地說，一切本來就是此根源之氣的流行示現，如此，我們才理解「物、我」、「人、我」、「身、心」之間的存有連續性、才明白真人「遊乎天地

24 關於氣是語言存有的基礎一課題，復見楊儒賓的觀點與筆者極其相契，參見其〈知言、踐形與聖人〉清華學報，二十三卷、第四期，一九九三，頁四〇一。

一氣」的逍遙無待，即真人乃活入即存有即活動的根源一氣中，故他能回歸天人合一、物我同體、人我感通的交融、連續、同體狀態中；對此，楊儒賓有其洞見可參：「我們看到莊子在論及人與外物的交通關係時，認為人不當經由感官軀體，也不當經由理智推論，而是以人整個存在的模式去加入宇宙的變化之流。但什麼是人存在的模式呢？答案即是「氣」。但此時的「氣」已經不再是風雨陰晴等粗糙性質的氣，而是人身內部隱藏至深至微的存在之流行。由於人從最深層的存在之流行獲得解放，因此，此時的人與外界之關係已經不再是主客的對峙，而是一種脫離感官、脫離自我的氣之返復，所以說遊天下一氣耳。」²⁵

可見，真人真知便是處於此「遊乎天地一氣」中，也由於此根源之氣故，真人能與一切存在感通連續，所以，真人之所以能行「真知不言之教」，乃是因為「氣」本來就是比「語言」更源初的溝通「情境」。「情境」絕非「工具媒介」義，因為此「情境」本是一切存在共有共享的原初連續狀態，而於此原初情境的連續脈絡中，一切存在皆能以同體意識「會通」，而這種「會通」當然比一般所謂主體與主體間、或主體與客體間的「溝通」，更是原初，因為會通不是透過語言中介來溝通彼此，而是直接地、同質對同質地、內對內地契入，絕不是靠另一個工具再將意識轉譯成媒介以資溝通，所以，基本上不會有被扭曲誤解之病。

而要特別釐清的是，「真知不言之教」必需叩緊在「境識俱起卻無分別」的情境脈絡下。一則「境識俱泯」根本未升起任何意識活動，當然也就不可能談到「會通之教」的可能和必要；再則，在「境識俱

25 楊儒賓《莊周風貌》頁五三～五四。

起有分別」狀態下，我們皆已離開那原初的同體共通之情境脈絡了。即，我們已把存有的連續性給遮蔽隔圍了，而在這種主客分裂的二元世界觀中，我們便喪失了「真知不言之教」的原初會通情境和能力。最後，「真知不言之教」的沈默，絕對不是貧乏、空洞無內容的言說之缺如，事實上，「不言之教」就是一種最原初、最直接、最精確的會通與領會，且因此，「教」才成其為「教」，不過，要使「互通之教」真正實現，當然首先必需是「教者」先已証入「遊乎一氣」的同體共通境界，再者，「受教者」亦必需不斷靠工夫將自己提升到相當原初的狀態，否則無言的聆聽、感通還是不太可能的。總之，這種會通之教必需建立在原初的雙向開通之圓環中，呼喚者與聆聽者在圓的循環中共成感應之通。

順著上述的問題脈絡，我們可以再提問，那麼道家是否只主張「不言之教」而澈底否定言教呢？答案顯然不是的。我們認為道家亦同時肯定和實踐所謂的「真言之教」，這其中亦有其「不得不」的理由在，雖然「不言之教」是生命對生命的實質召喚契入之教；但是，一則教者與受教者必得在親近的生活情境脈絡中，一如在南郭子綦和顏成子遊，壺子與列子那師徒間具體而真實的生命脈絡中；再則，受教者也必需具備相當的工夫修養和開放的聆聽感通力。如果真人一味只是「不言之教」，他便無法廣為大眾說法立教，也無法接引尚在門外之人，而使其一步步契接而上遂調適於道，況且，言教經典對後世來者亦能有綿延的啓迪漸進之效，所以，真人必不拘守「不言之教」，這有其不得不的慈悲和通達在。況且，人與人這種存在的溝通情境必然地要使用到語言，因此就在真人的行住坐臥中也必包含了具體的言說活動，此種「真人之說」必也已是真言之流行，因為真人的日常言說

亦不是「名以定形」般的指涉活動，乃是妙用心境的流動；是故，老子五千言，莊子十萬文，當然不能簡單地以戲論稱之，反而是「不言之教」的辯証曲折之用。而且這種「真言之教」一則主要是教導實踐的工夫，再則其表達方式乃是境界式的語言，時時點撥受教者應得魚忘筌，對此「真言之教」的言說活動，莊子明白地說這還是一種「言無言」「言而足」的妙用，因此仍然可以是「終身言，未嘗言」、「終日言而盡道」；顯然地，這種「盡道之言」並不自違立場，因為是否為「名以定形」的指涉活動，其最主要關鍵不在於說不說話，而在盡不盡道。可見，白居易式一般的質問態度，其實是單薄而清淺的質問，王弼式的答案，顯然是限囿於魏晉會通儒道的時代課題下，所做出的創造性之誤解詮釋。

在肯定道家有其「真言之教」後，我們仍需討論的是：真言之教是否必需繫屬於真人真知呢？即，我們的重點在於討論語言本身是否適合獨立地來討論其有無開顯義，即道家假使亦有海德格所強調的：「語言是存有的安宅」，又要在什麼前提下來理解呢？

首先，我們要指出語言升發的存有論基礎，即語言本身的最初生發處，最多只能從境識俱起而無分別的層次而來，因為當我們處於境識俱泯本身時，那畢竟是「不知無言」的；所以，只有當我們已進到境識俱起而無分別的覺照意識狀態時，我們才可能進一步地以「言而足」的真言方式來表達：「天地並生、萬物為一」之類的境界語之揭露。而且，儘管使用語言去道出此一存有論的真實，語言本身亦並不完全等同那真實境界本身，但是，畢竟仍是要有所說的，因為這一宣說實亦能使眾生在坎陷迷亂的分別中，開啓實踐回歸之路的可能，更且此一真言的宣說本身亦是一種揭露的呈現活動。

在指出語言升發的存有論基礎，和強調真言之教的必要後，我們該討論的問題：語言雖有其開啓之功，但真言卻必需繫屬於真人真知，如此語言對道才真正有其具體的彰顯之用。〈齊物論〉曰：

「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」。

在上述重要文獻中，莊子至少暗示有兩種語言層次該釐清，一是「言未隱的狀態」、二是「言已隱的狀態」；而且，在「言未隱的狀態」下，此時的言說活動是「所存皆可」；所謂的「所存皆可」乃是指它能真正開啓著道，亦即將「道未隱」的「所往皆存」之狀態給開啓彰顯出來。而且，就在言此「言未隱」的真言開啓下，萬物之生生亦被揭露了，故〈齊物論〉曰：「物謂之而然」（此謂不是指涉活動，而是開顯之揭露，故物個個以其生生本然示現）。當然，所謂道未隱而所往皆存的狀態，正是那境識俱起無分別的境界，正是遊乎一氣的狀態；而「道之所會隱」，乃是我們已執取於「小成」，「小成」正是指境識俱起有分別的狀態，且正對應著「言之所以會隱」的狀態，此正代表我們的言說活動乃執取於「榮華」和「定常」，「榮華」和「定常」正是那「名以定形」的指謂活動。

總之，這文獻提供了一個揭露，即道家認為語言亦有其「未隱」的層次，而此未隱的言說活動實亦能開啓道；但要注意的是，「言」之所以未隱，乃必需建立在「道」未隱的基礎上，亦即，先要真人的無分別智不坎陷成分別識，如此，真人的真言活動，才不致隱沒成一

般人的「名以定形」之指謂活動；故〈則陽篇〉主張：「言而足，則終日言而盡道，言而不足，則終日言而盡物。」這「言而足」正是「言未隱」的層次，而「言而足」的真言活動正亦能彰顯道（所謂「盡道」）至於言之所以能足，之所以能盡道，當然是來自於真人的意識狀態、力量。

又〈齊物論〉指出：「夫言非吹也，言者有言，其所言者；特未定也。」大部分學者通常認為這是莊子對一般語言學中的「約定俗成」現象之說明，並且以為這文獻亦表示了人的語言有其符號（Symbol）的指謂功能，而和動物的信號（Signal）表意情感功能是不同的²⁶唯獨沈清松有其獨到的詮釋，頗有值得參考之處，他指出：「換言之，語言並非如西哲洛塞林奴所言為 *Flatus vocis*，語言不同於吹氣，在於語言有意義，而吹氣則無之。但是意義並非索緒爾所謂能指與所指的符應關係。莊子認為沒有此種對應關係，因為言者雖然有言，然其所言者特未定。『所言者』或『所指』之所以未定，乃由於經驗的構成深淺有異。言者之所以有言，乃因其能開顯真理，而非在於其能指涉實物。此中隱含一種開顯的真理觀，而非一種符應的真理觀。亦因此不會在後一種假設之規定下，主張一對一的圖像理論，亦不主張正名指實之論。」²⁷這裏，我們仍然要再指出，縱然道家肯定語言有其「言未隱」、「言而足」的層次，即不否定語言對存有之真理有其開顯作用，但這是否意味道家如同海德格一般，主張語言是存有之家，語言即存有本身呢？雖然這其中仍有細部問題有待討論，非本論目前

26 此種看法主要受是卡西勒：符號與信號，命題語言與情感語言等區分之影響，參見《人論》、頁四一～六一，甘陽譯，桂冠出版，一九九四。

27 參見沈清松〈莊子的語言哲學初考〉頁九九～一〇〇。

所能處理；不過，我們至少可以肯定，在真人真知下的真言活動，其中的「言說活動」、「語詞本身」與「道」的關係，應該不是如下所說的：「莊子既以『語言』與『絕對的實在』有基本上的疏離，而『語言』與有對象可指謂之『實在』間也是隔離的。」²⁸，而比較接近上田義文所說：「…以『教』而可由般若來說明『實在』的這種言詞，是表達『實在』本身所用的，故其言詞，並不是『自己完結性』的。將超越言詞本身之實在，包容在言詞中的意思是有的，而言詞乃與實在不離地結合著。在那個地方，概念或判斷，乃被認為是包容著實在本身所說的、所思維的。…即『言詞』與『實在』，或『思維』與『實在』，形成一個統一體。」²⁹

其實，上田義文與張亨的看法不但不必衝突，而且皆可在莊子對語言的立場各自找到對應的層次，即上田所強調的「般若之教」乃對應著莊子的「真言之教」，而上田的「戲論」層次則是對應莊子「名以定形」的「榮華」，而張亨的徵結似出在他並未劃分「真言」、「定言」兩層次，而是堅守「定言」等文獻做分析。其實，在「真言」層次中，「真言」的言說活動和語詞本身與絕對實在，雖不是完全「同一」的，但至少有其連續性在，因為兩者基本上是同層次的，即皆是在「境識俱起無分別」下所呈現的活動和境域；至於「定言」層次，由於已進到主客分立的狀態，才將此原本的連續性給隔限，此時，就

28 張亨〈先秦兩種對語言的省察〉，思與言、八卷六期，頁一八六。

29 上田義文〈中觀的緣起思想〉收錄在《佛教思想（一）：在印度的開展》，頁一六五～一六六，玉城康四郎主編、李世傑譯，幼獅出版社，一九八五。不過，要特別注意的是，儘管上田指出，在般若之教下，言詞與實在形成一個統一體，但他並不認為此統一體就是意謂「同一」，此立場是契近於道家，而海德格似乎強調在詩般的境界中，語言與存有的同一。

算語言與對象被建立起指謂的符應關係，但兩者畢竟是隔離的，因為這時的語言到底只是一中介代表，而且這種正確性正又遮蔽了事物自身的生生真理。

最後，我們可用卡西勒的「語詞魔力」一觀念³⁰來詮釋：為何在真言之教中，言詞（語言）與（存在），思維（意識）與實在（存有）能形成一個統一而連續的關係呢。其實，問題的真正核心首在意識本身，不在一般所謂客觀獨立的詞語本身，即重點在於意識能否進到某一特殊狀態（例如成道者的意識境界、原始巫咒的心靈世界、宗教的誠心信仰狀態…等），即在此狀態境界中，意識力量已穿透一切的行動，當然也包括詞語言說；而且，此時的語詞言說即是意識的流動呈現，是力量本身的開啓示現，絕不是一般所謂的約定俗成，中介代表和模仿實在而已，故才有所謂「語詞的魔力」。通過此，我們似乎才能解釋：為何一樣的話，由真人來說和常人來說，兩者對聆聽者的力量是相當不同的，原來，這背後是由兩種意識力量所致。而一般在主客分裂的意識下，總已是先認為語詞言說只不過是一種主體去代表、說明客體的中介符號而已，而這符號並非實在本身，結果，這些詞語對這種意識頭腦來說，就真的只是一種中介而已，並不具卡西勒所謂的語詞魔力，因為這種在境識俱起有分別的意識活動，其命名活動所形成的語詞過程及其所可能有的正確性，大體上如彭文林所指出的：

「若吾人先觀察名詞如何誕生，則吾人將發現，其誕生與知識的誕生相同，因為命名這一行為所擁有的對象與知識的對象為同一個，並且

30 卡西勒《語言與神話》于曉等譯，桂冠出版，一九九四，頁四一至五四。卡氏認為，原始心靈和宗教心靈活動下的「語詞」，不但是理論思維邏輯心靈下的那種「記號」中介工具義，它其實就是「實在」力量的呈現，因此，詞語的召喚就具有實在力量的呈現，故稱之「語詞的魔力」。

其間的關係也正好相同…事物藉由感覺而進入知性中而轉化成為所感覺者及思想。因而能將萬有與事物轉化成聲音、符號以及文字中。名詞由這樣的兩個轉化過程而形成…因此，在最佳的情況下，名詞僅僅是所感覺者及思想的仿本。這就是說：若名詞藉著聲音及字母為事物傳遞的媒介，這聲音及字母在語言使用上僅僅奠基於人與人之間共同的認定，則名詞僅僅有一種合乎約定的正確性；若名詞指引我們在心靈中知道所感覺者及思想…在這樣的情況下，名詞擁有一種合自然的正確性。簡言之，若在聲音、文字、所感覺者及思想之中，並沒有一介乎名詞與依此名詞所描述者之間的模仿關係，則在語言中，絕無一名詞的絕對無條件的正確性。」³¹

然而，不管是合乎約定的正確性或合乎自然的正確性，均不是道家所積極肯定的，而且逃不出道家的批判；因為對道家來說，僅僅只是「正確」卻不是「真理」（所謂只有「小成」，卻由此失了道之整全），道家乃是要回到事物自身整全的存有呈現之真理，而不以其感覺和思想去模仿或架構事物的本質之相，不強調用語言文字符號來中介代表思想所確定的內容；亦即是說，道家的真人真知和真言活動，並不是上述這種知識論的層次和模式。其實，究竟的說法，應是倒過來說，並非語詞本身一定不具力量，而是一般理論思維的頭腦已將自己抽離原初的狀態，而這種心靈已不再有某種原初的感通力和聆聽力，因此也就無法在動靜語默中都滲透在圓通的力量循環中，也當然就無法將自己的力量開顯到語詞言說中，同時也難於聆聽語詞的力量，結果是自己使得語詞失去魔力了。

至於真人的「言而足」之具體表達方式為何呢？則牽涉到莊子的

31 參見彭文林〈亞里斯多德在命名問題上反對柏拉圖嗎？〉，手稿版、頁一五。

寓言、重言、卮言、神話之討論，對此，僅以結論式指點其精神如下：

（一）要是體道者所做的境界性語言，其表達方式足以啓發觀念上的智及和實踐上的仁守，以走進即工夫即境界的根源實踐之路，此即「教」的作用。

（二）真言與存有雖有連續性，卻不是同一性，而且其連續性亦要進行不斷地維持，因為存有的本來面目是一不斷變動的歷程，因此真言亦要顯示自身為非構造、非僵化的語言，亦即要呈現「遊」的精神。

（三）總之，表達的方式要使語言本身不斷地進行解構冥化的活動，且指點讀者要自行消除對文字的執著，即隨說隨掃、隨讀隨化，此即要有「化」的功夫。

至於莊子的神話式文獻，一則涉及到莊子的語言表達、一則涉及到道家的思想淵源與原始巫教之討論，此皆有待存有論的擴深和澄清，暫且無法在此一一論詳。

審查意見

賴先生此文旨在探討先秦道家思想中存有、意識、語言三者間的關係，其層疊的關係網絡在文中有著深刻的闡發，從問題的提出到論點的證成，皆透顯出他是個善於持論之人，在概念表達上，亦每能脫陳出新，自鑄新詞，而旁徵博引，中西互映，亦顯現出其博學多聞，真可謂是好學深思之士。

然而角度不同，視野亦異，正反二面，相反而不可相無，下列數個小問題，乃是個人主觀上覺得理有未安，謹提出就教：

- 一、在第一節存有與意識的相即相映關係中，對於二者二而一，一而二的辯證性關係或許可再作深化性的討論，諸如老莊思想是「不言之教」，亦是「真言之教」，此中理當有個辯證性的開展。又如「『真言』的言說活動和語詞本身與絕對實在，雖然是完全『同一』的，但至少有其連續性在」，三者之間的曲折，宜有較詳盡的說明。
- 二、文中以「坎陷」來說明「人的意識狀態由『境識俱起無分別』坎陷為『境識俱起有分別』」，牟宗三先生以「坎陷」來解說如何由德性心轉化為認知心，以開展出「知識」，尚不免於被質疑，您又如何免除此種質疑？
- 三、副標題是標「老莊的真理與語言觀」，但文中討論的大部份是《莊子》，而少討論老子《道德經》。
- 四、文中提到「道家對語言的積極立場」，先秦道家對語言的主張

，是否有積極立場，抑或只是遮撥名言，超越名言的侷限性與執定性。

五、儒釋道三家思想中，特定的語詞都有其特定的意涵，過度混用，是否恰當，諸如「生生」、「寂滅」、「如實」...等。

六、第二節中述及王弼的說法是「限囿於魏晉會通儒道的時代課題下，所做出的扭曲之誤解詮釋」，此種未經充分論證而遽下的判斷是否過重，王弼對《周易》的詮解是有移花接木的目的，但其對老子的詮釋並無扭曲與誤解，言意之辨亦是中肯諦當。

七、對牟宗三先生的質疑可能亦有問題，在存有論上，牟先生以「無執的存有論」與「執的存有論」二層來作區隔，但在存有的呈現上，他借用黑格爾「物之在其自己、物之對其自己、物之在與對其自己」與佛教天台的「一心三觀」來類比說明「觀冥、觀跡、觀跡冥圓」（《才性與玄理》頁一九三），何得而說「牟氏似乎未能正視存有的根源一層」？

八、第一節中以康德的現象與認知心來說明境識：「識成了純粹理性的認知心，境成了被表象、被綜合建構的現象」，此種類比，是否恰當，有待商榷。

九、第二節中「黃帝是處在境識俱泯無分別的狀態」，「黃帝」可能是「狂屈」的筆誤，又第一節「莊子所謂的『真言』」，只聞莊子有「真人」、「真知」，未聞有「真言」。

十、引用自己「未發表」之文章，是否過於頻繁。

回應

評論先生極細緻地省察拙文，且不論對拙文的形式、語詞、思想內容上均提出寶貴的意見，令筆者深心感謝，於此，致意再三。且筆者亦相當同意學問對話的必要，其或可澄清彼此問題視域的向度脈絡，甚至可朝向辯證交融的擴深開展，學問於斯、生命於斯，都可有一分相感共振的緣起。為酬評論之雅意，論者除責任之餘更珍惜此交流之契機，唯筆者學思俱淺，端賴真誠和少知以酬報之，以下乃隨評論十點，順之回響：

(一) 筆者贊同「存有」模態與「意識」層次的即映層疊關係，當可做再深化的討論，甚至更複雜的對話釐析，此中或可將胡塞爾的意識現象學、海德格的基本存有論、牟先生的兩層存有論和佛家的境識哲學…等加以對話比較，顯然這並非單篇論文可以當之。而且依筆者目前有限之學知，其中若干細部問題亦只能在尋思當中，所以拙論所提出的格局相或只能達於綱舉，至於其不夠全張確實是有可能的。且本文的重點是要由此深度而整全的視域下，來審視莊子的真理觀和語言觀，上述課題本非唯一的重點，故自然亦有難於臻詳之客觀限制。至於從「不知無言」（此無所謂教）到「真知定言」（此是道家對語言的批判立場），此三層次當然是有其曲折的辯證歷程，而本文第三、第四節亦不斷在反覆申論此意，所用之篇幅不可謂不少，然由於其中申論頗為曲折繳繞且論點較新，觀者或有一時難於集中焦距之感。

(二) 依筆者目前的理解，若干學者從西方科學知識產生的歷史事實，否認道德與科學的關係，順此西方科學發生的實然層次來看，對

牟先生的「道德坎陷開出知性主體說」有所質疑，是很自然甚至必然的。問題是，若我們能區分牟先生的「坎陷」「開出」說是一種哲學式、後設性的、理想性的理論說明，其層次雖不同於實然的歷史發生層次，但兩者實不必成為平列的對反命題。再者，牟先生所理解的道德是屬東方而深具存有論興趣的道德義，在存有論上來講確實是比科學思維更具原初性，而從此較原初性的道德存有之可能性力量，進到主客對立的科學思維中，從存有論上講，亦不必諱言是一種坎陷，如佛教的真俗諦間，本是一種辯證的坎陷。只是，假若我們並不肯認於科學思維之外另有一種更基礎、更契近於真理的可能性向度（如儒學的良知、佛學的般若、道家的玄智），那麼我們就很難理解和欣賞牟先生的兩層存有論，這恐怕是科學一層論、理智一元論者對牟先生系統不易接受的主因。

其實，對西方科學的理解絕不必僅限於歷史發生學式的描述，尤其哲學家之之睿見通常不會只停留在此，此可証諸西哲海德格對西方科學的批判式反省，且將之溯源到希臘形上學的源頭，而給予西方科學以存有論層次的批判和安立；可見，將科學思維做存有論的基礎性說明，是很必要的，海氏與牟先生的問題意識雖不盡相同（筆者在註 13 略有提及），但從存有論的高度來看知識、文化等問題，則有其英雄見同之功。至於學問格局本原於問題視域、哲學見視，「此」不同「彼」自不同，尤其某一種學問很難不被另一種頭腦所質疑，如哈柏瑪斯亦不免質疑海德格，正是明例。而本論談「境識俱泯」到「境識俱起無分別」到「境識俱起有分別」，基本上是以意識的真實經驗做基礎，加以哲學理論式的釐清和詮釋，此雖有賴實存體證處，但卻不是主觀而獨斷的，此乃本諸前賢的生命經驗而證諸於文獻，筆者僅

是嘗試以最大的可能將之說明，故我們的問題意識並不同於牟先生的「開出說」，當然，對存有論的層次辯證歷程之說明，必有所相應和取資。

(三)的確，本論大部份是就《莊子》來立論，述及《老子》時大體上皆以發明印證為輔。故筆者前所附送的電腦磁片已將題目更動為「莊子的真理觀與語言觀」。

(四)關於「道家是否對語言有其積極立場」的提問，實正是拙論的企圖之一，拙論正是想論証道家對語言是有其積極立場的，即我們所名之的「真知不言之教」和「真知真言之教」。因為長期以來，一般通見皆認為道家只是一味主張「遮撥語言、超越名言」的侷限性和執定性，當然此通見亦確實可在《老》、《莊》中找到相當具說服力的論據，然筆者目前則認為那只是道家對語言最消極性的批判層面，而不是道家對語言的全面性態度。（而且當道家批判此種「名以定形」的符應語言觀時，其目的更在批判那語言概念背後的成心之執定。）問題是，當老莊透過工夫而體證到遊乎一氣那無分別的「體道」境界時，其生命當然更是一種即存有即活動的流行呈現，此種大開大合的氣化、體道之流行，正可以是「語言的原初義」（海德格最明於此，故以語言之原初義等同於「存有」之呈現），我們是從這種真人生命的開顯處來談語言的原初義（此又與「氣」的原初義密切相關），只不過這種原初義的語言可以是一種「大音希聲」式的靜默（吾暫且名之「真知不言」）；至於「真言」則是真人為與常人溝通交流時所不必不使用的語言文字，但在於真人真知的意識開顯作用力之下，此真言是不同於常人定知所說出的定言，故我們以卡西勒「語言的魔力」來試圖發明之。故我們主張道家在「真知不言之教」、「真知真言之

教」，才是對語言的積極立場，而且此確亦可在文獻中找到相當的對應舉證。

(五)將「生生」、「寂滅」、「如實」三詞嚴格地劃歸「儒」、「釋」、「道」三家，這背後雖有其別異的用心在，然仍不免帶有某家中心主義的判教意味。例如禪佛家自身就未必承認其境界只能是一味地「寂滅」，它們實亦最強調「如實」止觀，而且其所除滅的亦只是人病，執病一除，萬法仍還是宛然有差別地俱在，此中亦未必不可隱含「生生」之意。除非我們一定要很嚴格地接受、認定牟先生所詮釋的儒家道德義之生生才是唯一稱得上創造義的生生…等判教立場。(《易經》〈繫辭傳〉的「生生之謂易」，其思想來路，內容仍然是爭議很大，其與道家思想是否有相當的關係，實亦大有爭議。)基本上，目前筆者以為，若就「無執存有論」的層次來立說，此三詞是可以有「三位一體」之關係的，即必「寂滅」人病的分別執取，才能「如實」觀照事物之自身，而物之自身本是具有存有論意義上的「生生」之意。若說，儒釋道皆能上達於無執存有論，則其某個基本義該是共通相契的，由此，我們使用此三詞來成說，未必混同。當然，筆者亦強調儒釋道三者有其精微的差異在，此亦不得不辨，只是若想透過此三詞來別異三教，恐怕是很形式的，未必足以說明細部的問題。當然，若學界對此三詞確亦達成了共同界義之通識，則輕易濫用是容易滋生混淆的。

(六)本論批評王弼：「限囿於魏晉會通儒道的時代課題下，所做出扭曲之誤解詮釋」一語，是在本論的問題脈絡下，針對王弼回答裴徽語：「聖人體無，無又不足訓，故言必及有，老莊未免於有，恒訓其所不足。」這個對老莊形上境界、語言觀點所下的命題判斷，所做出

的回應批評，並未延申去討論（更不否定）王弼對《周易》、《論語》、《老子》等注釋、釋疑之內容和任何其它魏晉課題，甚至論者亦肯定王弼在魏晉時代課題下所做出的若干重要貢獻。但問題在於他上述對老莊形上境界的論斷，實有流於主觀臆斷之嫌，而且此臆斷與他受限於漢朝以來老不及孔的聖人觀有相當關係（參見湯用彤《魏晉玄學論稿》），就此，其對老莊的臆斷實不盡中的和公允。並且他直接將老莊的形上論述一律視之為是「未免於有，恒訓其所不足」的象徵，顯然是不夠同情深入而來的巧說；我們依據存有三態和其中語言使用的疊映層次關係，試圖釐清其中曲折複雜的糾結，且由此反觀對比於王弼之說，確實頗感王弼上述之論斷有太嫌簡化和誤解之病。而我們的批評，並不延伸去否定王弼對玄學之積極貢獻。

（七）就形式架構的外貌來看，「物之在其自己、物之對其自己、物之在與對其自己」、「觀冥、觀、觀 冥圓」、「從假入空、從空入假、雙遮二邊」，似乎正相應拙論的「境識俱泯、境識俱起無分別、境識俱起有分別」。然就實際的思想內容來說，牟先生的「物之在其自己」、「觀冥」等，實相應拙論的「境識俱起無分別」（即此時是「無分別」的主客玄冥，萬物俱回歸自身的自生自長，道心則是處於不禁不塞的沖虛玄鑑）。而「物之對其自己」、「觀」正相應拙論的「境識俱起有分別」（此時是「有分別」的主客對立，萬物俱被吾之成心的時空範疇所決定、被對象化的活動所限定，而吾之成心正是處於與物相刃相靡的對待執取中）。至於「觀 冥圓」則是在「境識俱起無分別」（無）和「境識俱起有分別」（有）之間建立一種「無而能有、有而能無」的圓融立場。故拙論曾判斷牟先生是在「存有的呈現」（境識俱起無分別）和「存有的執定」（境識俱起有分別）兩層之間

來達其圓教之用。

至於筆者所謂的「存有根源」(境識俱泯)一層,其義頗為幽微,然在存有論上來說,它是比「存有的呈現」更為根源,其實是一切的最深淵和奧藏,在「此」存有的根源,是連存有的開顯都未生起(即無所謂生生),是根本連所謂「道心」和「物之在其自己」都未湧現。依此,據筆者目前有限的觀察,牟先生確實是不曾致意於此的。其實,筆者在反省「存有三態」與「兩層存有論」的精微差異時,亦曾猶疑反覆再三,尤其對牟先生這種體系精微、構思嚴整的高峰型學問相,要提出擬議,本該更細心且不願輕意出示,然真誠反思再三,再三反思,還是認為拙論的問題意識是有意義的,雖不能說已達成熟之機,但誌之於拙論中以示一己之魯思,或來日有解吾心之疑者來教之,正亦吾師;或有戚戚相映吾見者,若能彼此再三擴深此奧藏者,亦可能是學問之功德。

(八)以康德的「現象」和「認知心」來類比地發明「對象之境物」和「分別之識心」,大體上這是順牟先生《現象與物自身》的理解詮釋方式而來,而筆者亦認為兩者是在同一個存有論層次,故可以相互發明。當然,我們如果考慮到康德第一批判的立場是為積極地說明知識之有效性,而道家則正好是為超越、解構成心和小知…等等根本性立場的差異時,那麼不加以交待就互為類比詮釋的做法,是可能會引起誤會和爭議的。但假如我們根本不是在做兩個系統的比較研究,那麼引用康德對認知心 and 現象的種種釐清之哲學貢獻,來發明澄清屬同一層次的東方哲學課題,應該是可以被容許的。事實上,牟先生就大量地運用西方哲學概念、系統來釐清詮釋東方哲學,但由於其能在別異的精微基礎上立論,故其貢獻是很可觀,雖然亦不能全無爭議和質

疑。

(九)「黃帝」確實是「狂屈」之筆誤，前所附上的電腦磁片已修訂，此正顯示評者省察之細緻。

《莊子》一書中確實未用「真言」一詞，然依筆者的理解詮釋，《莊子》之義理是有肯定語言的開顯義，如〈則陽〉篇所謂：「言而足，則終日言而盡道」，這種「言而足」的表達方式，吾暫目名之為「真言」，以與「真人」、「真知」對應在一起。

(十)此確實是拙論形式上的缺失，因然拙論是碩士論文中的最後部分，其中牽涉到若干細部的論點、論證，皆曾在前五章中一一討論過，如此抽出單文發表，遂有前後難於照應之限。不過，筆者已將論文的其它四章送出發表，此或在近期內能一一刊出。

