

從「即物」到「極物」

——郭象《莊子注》之語言思維及其表詮型態^{*}

龔 韻 衡^{**}

摘 要

元康時期玄學家郭象，在融攝了過去各種注《莊子》的觀點之後，以「適性逍遙」、「獨化」等概念鋪演其獨特的視野，對於「遊外冥內」、「迹本合一」之渾然境界的闡述，更將玄學的發展推向另一層高峰。本文嘗試釐清郭象如何為語言賦予新的價值，說明他在改變「無」之內涵的同時，也連帶改變了「言」與「意」、「名」與「實」之間的關係，由「本／末」、「精／粗」難以對應的縱向坎陷，轉為強調「以此明彼」之橫向再現的困窘。透過郭象混淆主客的詮釋方法及極度簡約的論證模式，挖掘他如何思索語言效度、用言立場等議題，進一步推判郭象所定義的「卮言」、「應言」或「謹言」，均與體道者願與人間世溝通的心念相勾連，他對語言的觀照已經超越了否定性的懷疑，由不斷卸除表達形式的磨滅之路再度繞回，在承認「忘言」為個人修養之方的前提下，將語言妥適地放入自己的思想體系中，從而給予聖者發聲的正當性，並找到一個安頓經典的位置。

關鍵詞：語言觀、表述、詮釋、再現、悖論

2018年12月2日收稿，2019年3月7日修訂完成，2019年7月11日通過刊登。

* 本文為科技部補助專題研究計畫「忘言與寄言之外——郭象語言思維探究」（編號：104-2410-H-024-030）部分研究成果。

** 作者係國立臺南大學國語文學系副教授。

一、前 言

在中國古代經典詮釋史裡，郭象對《莊子》的注解是一個極為獨特的案例。他打破了傳統儘量與原典相應相合的揭闡規則，透過「以述為作」的方式展演出一套雖輔弼卻又歧出於《莊子》的思想體系，其對文本的趨近或背離、拗折或鎔鑄，乃成為歷來學者爭議不休的焦點，既違犯了人們對「詮釋」的期待，也擴大了傳統對「注解」的認知。

除了與原典寓涵的差異之外，郭象面對作者的姿態及其簡潔的表詮方式，都和往昔的注解者相當不同，在其辯訴的字裡行間，時常出現他對莊子帶有保留性的評說，於迴圓中為儒道兩家尋求能夠彼此磨合、進而得以相互容納的空隙，藉以維持觀點的均衡及融通；與此同時，也在一定程度之內摒除了作者對注解者的限制，甚至隱約調整了作者與注解者的上下位階。由於詮釋本身亦屬一種語言行為，郭象之所以選擇採取欲迎還拒的姿態展開對《莊子》的說明，和他的語言思維有著極為緊密的關聯，〈逍遙遊〉注云：「宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說。自不害其弘旨，皆可略之耳」，¹ 即認為作者運用的話語形製或技巧、注解者過於繁瑣龐雜的疏證，都可能造成掌握核心意義時的干擾，故其「略」實則是有意為之的保護措施。由此可見，欲洞察郭象哲學的深趣，及其對作述關係的釐劃，有必要從語言思維進行推究。

倘若從思想的脈絡來看，在「自生」、「造物無主」等結論下，郭象取消了形上實體、取消了宇宙發展歷程、取消了有無本末之劃分，與《莊子》一書的原初旨趣，乃至於王弼、嵇康等玄學家的觀點都產生相當程度的差異。當絕對的「道」或「無」被撤銷以後，森羅萬象之外不再存著一獨高的本體，則「忘言遺書」的對象，勢必隨而改變，於是魏晉以來始終蔚為主流的「言不盡意」之內涵，自然有所移易，也影響了人們對語言的反省方向。再者，郭象陳演了一個玄同彼我、相即不二的渾圓化境，特別著重價值的流動，以及囿於現實條件的當下證成，是故對名相的排遣、斷離，

1 清·郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，2004），卷 1 上〈逍遙遊〉，頁 3。

並非此一哲學架構所預設的究竟狀態，靜默也不會是聖者應世的首要選項；換句話說，

「忘」、「遺」未必是郭象語言思維裡的終極表現，在這具有反題意義的觀點之上，隱然還存著含帶合題意義的理想典範。

是故，本篇論文擬對郭象之語言思維重新進行盤整，嘗試分析郭象對於符號乃至辭說、書寫的各種見解，經由揭顯他如何追溯語言的起源？如何提煉出名謂與敘述運作的邏輯？如何揣想表達形式的真理效度？全面釐清他給予語言的定位，使此類哲理獲得集中的呈現。其次，進一步拆解郭象之表詮型態，循著這個路徑尋索郭象內在的知識法則，從而抉發古典語言觀的各種可能性，並探索「應言」、「謹言」、「言無言」等情狀在郭象語言階序裡，究竟屬於何種層級，且偵測郭象如何藉由語言來稽核不同主體之精神境界，據此再深入地分析郭象對於語言的看法是否能夠超越否定性的質疑，由不斷卸除表達形式的磨滅之路再度繞回，在承認「忘言」為個人修養之方的前提下，給予聖者發聲的正當性，開闢出一個安頓經典的位置，進而瓦解語言／沉默兩兩相待的二元對立，同時檢視郭象對語言的論述是否可妥適地置入自己的思想體系中，以因應「即迹即冥，非迹非冥」之圓智。

二、郭象語言思維之基據

（一）郭象對《莊子》「道」——「言」關係的轉化

在先秦諸子中，莊子是對語言進行最徹底省思的哲學家，他嚮往主體不受智識所制約之超越自由，深刻地演示了表述方式與終極真實間的疏離，試圖以否定的姿態，鬆解字詞、論辯及其夾帶的概念對存在溶入大化流行的羈絆。因此，關於名實能否相副的懷疑、符徵（signifier）與符旨（signified）之切分、意義的不確定、以「默」象徵冥契境界等命題，在其撰著的篇章內反覆出現，這些命題引動了魏晉玄學家對語言產生高度警覺，並透過各種注解獲得更加湛微的探討。然而，由於時代更移與學術傾向改變，《莊子》一書核心概念的寓涵逐漸游轉，究竟義亦隨著調整，

郭象之詮釋既開啓了與原典相攝卻又錯歧的世界圖像，當然也重新梳理了自然、人文各環節所處的位置及所繫的價值。

郭象注與《莊子》之顯著差異，是他徹底反對森羅萬象以外尚存著造化的根據，即衆物而說自然，極力辯證經驗界一切存在之無因湧現、非依非待，這個觀點不僅揚棄了具有創生意義的形上實體，甚至將「道」等同於「至無」，抹除其周流環運的妙用。² 故郭象「自生說」的重點雖不在說明宇宙肇演過程，然「道」之內容一旦被抽空，「物之自爾」遂成為宇宙所以成立的理論基礎，³ 於是終極的形上實體乃被每個存在當下的內鑠本體所取代，⁴ 連帶地使修養工夫產生一定程度的偏移。倘若從語言的角度來看，在《莊子》裡不能以感官理性掌握的「道」，既是天地萬物之母源，又為精神與天地萬物同流的冥契狀態，故隸屬於「器」、「用」、「子」層級之各種表述符號和表述方式，自然難以企及，這裡面的確橫

- 2 從老子到莊子，以形上實體作為最高存有之意味漸趨淡薄，更注重依循主體的修養工夫、在意識深化時朗現之逍遙境界。然而，莊子雖很少從客觀層面探討「道」之特性，但〈大宗師〉與〈天地〉等篇章都有將「道」實體化的傾向，「道」亦具足創生的功能。關於老莊之「道」的差異，已有許多學者進行辯證，此處不再贅敘。參考牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993）；李延倉，《道體的失落與重建——從《莊子》、郭《注》到成《疏》》（北京：中國人民大學出版社，2013）。關於郭象與莊子、其他玄學家宇宙觀念之歧異，參考湯一介，《郭象與魏晉玄學》（北京：北京大學出版社，2000）；莊耀郎，《郭象玄學》（臺北：里仁書局，1998）；林聰舜，《向郭莊學之研究》（臺北：文史哲出版社，1981）；王淮，《郭象之莊學——儒釋道之相與應響》（新北：印刻文學出版公司，2012）；康中乾，《從莊子到郭象——《莊子》與《莊子注》比較研究》（北京：人民出版社，2013）。
- 3 郭象以「自生」來解釋一切存在如何可能自我實現，但此說仍具有宇宙論的性質。部分學者如楊穎詩避開這一性質、純粹就「主體生命之境界」來談，林聰舜認為這是在論辯風氣下引致的變質，而王曉毅則認為郭象所謂「性」即具有本體意義，從而產生獨特的宇宙論。參考楊穎詩，《郭象《莊子注》的詮釋向度》（臺北：文史哲出版社，2013），頁 178-188；林聰舜，《向郭莊學之研究》，頁 115-118；王曉毅，《郭象評傳》（南京：南京大學出版社，2006），頁 236-256。
- 4 郭象〈齊物論〉注云：「道无封，故萬物得恣其分域」，〈則陽〉注云：「物得以通，通物無私而強字之曰道」，都顯現出「道」之意義轉向個體與本質相契的狀態。李延倉亦認為，郭象把本來僅有相對性價值的萬物之性「加以膨脹化、絕對化、本體化，然後以其為絕對價值而實現了萬物的齊一」。參考李延倉，《道體的失落與重建——從《莊子》、郭《注》到成《疏》》，頁 199。

互著「本 / 末」、「精 / 粗」的隔閡；但在郭象的哲學架構裡，形上實體已然解消，「道」這一超越的符旨（transcendental signified）等於受到裁撤，由此便萌衍出一個問題：「名」、「言」、「書」等溝通媒介所無法完整傳達的，究竟為何？與《莊子》所云完全相同嗎？

這個問題從〈齊物論〉注裡，或許可找到一些線索。郭象為「夫大道不稱」、「言辯而不及」提出的詮說如下：

付之自稱，無所稱謂。

以此明彼，彼此俱失矣。不能及其自分。⁵

「道」之寓涵的轉變，使得郭象對語言效能的翦抑，並未著力在渾然統體與受到分封之現象的差異上，他所關注的是，「指義」屬於一種附加於物事的行為，而「稱謂」正是一種異於物事自身的冗餘狀態。由於物事皆有其本質（自性），故皆有其定限（自分），⁶因而無法直探「他物」的質地，也無法完整傳達「他物」生成的全部——只有自身才是自身唯一的目的，亦是對自身最理想的說明——作為一「物」的語言，當然也就不具備捕捉「他物」的效力。歸根結柢，這仍建基於「自生」的觀點，依舊從經驗界起論，由此可見，郭象所謂的「失」，並非從「本」坎陷至「末」、從「無限」降落到「有限」，在宇宙階次與心靈境界縱向滑移後所呈顯出來的意義缺漏，而是橫向「再現」之不可能，訴說著「內」與「外」、「非己」與「己」的必然扞格。

循此可以往前追溯，既然一切物事之「分」，決定於各自的「性」，那麼語言作為如其自如、無法逾越定限的存在之一，是否有其自性？倘若答案是肯定的，就必須深入釐析語言這類傳播媒介之自性為何；倘若答案是否定的，那麼語言便淪落為連罔兩與景、連「落馬首、穿牛鼻」之轡索都不如的絕對人工物。順著這樣的思考，又能延展出幾個以語言為核心的觀點，例如：語言之「性」與語言所欲表現之「實」是同一的嗎？合於自性的語言應該是怎樣的構成？從而可知，語言確實是郭象宇宙圖像中需要被

5 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷1下〈齊物論〉，頁92、93。

6 關於「性」與「分」的差別，莊耀郎提出「郭象所言的性是根據義；分是稟受及人生的實現義」的見解。參考莊耀郎，《郭象玄學》，頁110。

審慎檢視的環節，它能否全然服貼於郭象之思想體系，即側面說明了這一思想體系本身的完整度。

對於語言生發的緣由，郭象曾經提出頗為客觀的見解，〈天運〉注云：「夫名者，天下之所共用」、⁷〈寓言〉注云：「鳴者，律之所生；言者，法之所出。而法律者，衆之所為，聖人就用之耳」，⁸認為語言在人們相互溝通的需求下應運而成，提供邦國維持秩序的基據，因此具有一定程度的通同性——語言來自社會各端默認而成的潛在律則，卻又不斷向後增衍出更多實質契約，是一種充滿規制、飽合法式的產物，隱藏著歷史介入的痕跡；語言將人們從私己的個體連結為公共的文化領域，總是預設了他者，預設了傳統，預設了群眾，引逗著百姓僭越本然的性分，故聖人「隨時任物而不造言」，正是對萬物永遠流蕩活潑、毋須以意志去擾動其自在之理的深刻領悟。

人們之所以渴望藉由語言貞定物事，主要源於面對廣袤世界的陌生感，因而企圖經過符號、意義的設置來蠡測自己與外在環境的關係。郭象進一步從認識的角度闡述語言何以生發，提出帶有主觀取向的闡述：

夫名謂生於不明者也。物或不能自明其一，而以此逐彼，故謂一以正之。既謂之一，即是有言矣。⁹

凡名生於不及者，故過仁孝之名而涉乎無名之境，然後至焉。冥山在乎北極，而南行以觀之；至仁在乎無親，而仁愛以言之；故郢雖見而愈遠冥山，仁孝雖彰而愈非至理也。¹⁰

7 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷 5 下〈天運〉，頁 520。

8 同上註，卷 9 上〈寓言〉，頁 945。此句原在強調聖人使用語言及法律皆無所為，詳於後文。

9 同上註，卷 1 下〈齊物論〉，頁 88。此處的「一」，是主客無分的狀態，楊儒賓作了精闢的說明，將之分為兩種面向：其一是超越地體驗「道」，是意識最深層的境界，藉由意識的徹底轉換，溶入主客同一的絕對境界，此為「獨體狀態的合一」；其二是圓融地在人間世觸目即道，「與化無不一」，這是心靈超自覺的運作，在神遊之中，主客悠然同起、圓融渾化，此為「主體狀態的合一」。楊儒賓認為郭象注重「主體狀態的合一」，而不注意「獨體狀態的合一」，但兩種同一均是莊子思想不可忽略的面向。參考楊儒賓，《莊周風貌》（臺北：黎明文化公司，1991），頁 172-175。

10 同上註，卷 5 下〈天運〉，頁 502。

在上列注文裡，「不明」與「不及」既是語言製立的起因，卻也是語言創建之後的結果。從起因來說，人們為了掌握森羅萬象之性，以及個體安性、盡性、暢性時「物冥其極」的存在狀態，持續促成各種命名與不同樣式的敘述——語言即是對未知的情景境況投以情智的光照，使其輪廓變得更加清晰，甚至予以賦形；語言同時也映現了人們朝向衆生、衆事、衆相之本質溯游的嚮往，不斷貼近世界原貌的努力。然而，語言啓於個體意識的浮升，破壞了各存在與其性分的原初同一，就結果來說，它雖是循著「物」或「實」所奠下的感觀形式，但「名」必然興發於「物」、「實」之外，無論再如何順隨天地流勢的詞彙、話論及書寫，都還是從這流勢退開一步才誕生的指義方法，是以郭象利用「逐」這個動態，標誌出語言和「物」、「實」之間難以化約的距離，甚至與它所指涉者全無關涉。

郭象循著〈齊物論〉陳演的哲思，於其注中對語言造成此疏離狀態提出說明：「夫以一言言一，猶乃成三，況尋其支流，凡物殊稱，雖有善數，莫之能紀也」，¹¹ 當人們開始以語言揭闡這個世界，便增強了將「物」對象化的力量，此即存有之渾沌產生裂解的端倪，「一」與「關於『一』的語言」分錯以後，必須再製造出新的符號及敘述來統括這種對偶、峙立的現象，因而不斷往後引發連續的裂解，終於形成無法遏止的拆剝趨勢。〈在宥〉注即云：「當理無說，說之則致淫悖之患矣」，¹² 語言把人們從本真狀態中拖扯出來，它和萬理交匯的始源總是隔了一層，語言在認知的淆亂下愈趨氾濫，而認知也在語言的氾濫下愈趨淆亂。

與原典的脈絡比較起來，《莊子》大抵上是由語言之功能、效度立說的，其間具有一種讓語言不斷自我磨滅以達游牧狀態的否定精神，¹³ 郭象則在

11 同上註，卷 1 下〈齊物論〉，頁 88。

12 同上註，卷 4 下〈在宥〉，頁 378。

13 錢新祖認為莊子與德希達（Jacques Derrida）都提倡游牧式心態，然而兩者立論的基礎並不相同：德希達認為沒有固定中心的宇宙，是徹頭徹尾的人為世界，完全由語言符號所構成，語言所指涉的正是語言的符號世界本身，是語言的自我指涉，無所謂是非真偽，可以無限地相互取代，他所提倡的游牧是語言符號世界裡的游牧，是一種文字遊戲。但莊子的遊戲具有本體上的意義和憑據，此宇宙本體與萬物之間具有一種相互轉化的動態，原即是自我磨滅自我否定的，故模仿宇宙之變的語言應該也是種自我磨滅自我否定之游牧行為。參考錢新祖，〈佛道的語言觀與矛盾語〉，收入氏著，《思

「名謂生於不明者」、「名生於不及者」等句裡突顯了「生於」二字，等於直接承認永恆的匱缺乃是語言的自性之一，從而肯定了「失真、失實即為語言本然的真實」，於是用言者必須體悟此性，方可安之盡之暢之；換句話說，人們要求語言全面朗現物事，恰恰違反了語言之自性。因此，儘管郭象也同樣關注以語言演繹物事時引發的誤導作用，但又採取一種接受的態度來看待語言與物事之間的距離，「過仁孝之名而涉乎無名之境」即把真實擺放在穿透語言之後才能抵達的位置——語言雖是終將被斷離、被揚棄遺蕩的工具，卻成為碰觸真實的必要過渡；而「冥山在乎北極，而南行以觀之；至仁在乎無親，而仁愛以言之」等思考，雖指出語言悖逆於真實，卻又察覺到所謂「悖逆」亦具備一定的生產性，猶如人們繞道追訪冥山而目睹到預設外的郢地風光、體悟至理之前所提撕的仁愛概念。¹⁴

承前所述，可以看出郭象大抵接續了傳統道家的觀點，不同的是，郭象也嘗試對物事真相與語言的隔閡、以及語言在傳播後於收受者內心所引發的效應，進行更精詳的推演，從而發展出和《莊子》略有差異的看法。例如〈在宥〉批判黃帝「始以仁義撓人之心」，而堯、舜等君主據此規定法度，終於使天下充斥著各種是非判斷，「喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏」，造成生機不斷衰竭的混亂世局。郭象如此詮釋：

夫黃帝非為仁義也，直與物冥，則仁義之跡自見。跡自見，則後世之心必自殉之，是亦黃帝之跡使物撓也。

夫堯舜帝王之名，皆其迹耳，我寄斯迹而迹非我也，故駭者自世。世彌駭，其迹愈粗，粗之與妙，自途之夷險耳，遊者豈常改其足哉！故聖人一也，而有堯舜湯武之異。明斯異者，時世之名耳，未足以名聖人之實也。故夫堯舜者，豈直一堯舜而已哉！是以雖有矜愁之貌，仁義之跡，而所以跡者故全也。¹⁵

想與文化論集》（臺北：臺灣大學出版中心，2013），頁 37-63。需要加以說明的是，莊子的語言觀也具有創化的積極面向，蘊含著深入至生命底層的活潑動態。參考楊儒賓，〈儒門內的莊子〉（臺北：聯經出版公司，2016），頁 225-264。

14 《莊子》裡強調的是南行至郢而「不見」冥山之遮蔽狀態，郭《注》則同時凸顯了郢、仁孝獲得「見」、「彰」的額外現呈。

15 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷 4 下〈在宥〉，頁 383-384。

這一段落先將聖人／聖人之迹作了區分，聖人之迹包括用來識別的「名」，也包括聖人應世而自然示現的仁義法度，但無論「名」或仁義法度，都和「直與物冥」之聖人本懷無法等同，為聖人不意間遺留在塵俗的印痕，也是百姓用以框定、用以尋繹聖人境界的巧門。從語言的角度來看，其所含涉的內容經常只是對實相的一種簡化——由於「迹」必須座落於特定的時空才能豁顯，因而縮限了聖人那不受時空關係牽絆的心靈自由，使悠遠精粹的立體生命被固著的環境質素所約束，遊外宏內的逍遙境界受到有限的理性邏輯割裂，原來豐饒的意義乃隨之層層銷蝕，剩餘的僅是經過概念化、變得片面而扁平的字詞。¹⁶

更重要的是，語言（迹）往往在收受者心目中取代了聖人的主體位置（我），人們嚴重地混淆了兩者的界線，從此產生不斷向「迹」企求追探的執念，啟動了郭象再三反對的「羨欲之累」，¹⁷一味把心力投注在外於本體之「非『我』」上，終而偏離最初的認識目標而迷喪真性。類似的觀點如〈外物〉注云：「詩禮者，先王之陳跡也，苟非其人，道不虛行，故夫儒者乃有用之為姦」、¹⁸〈田子方〉注曰：「伏戲黃帝者，功號耳，非所以功者也。故況功號於所以功，相去遠矣，故其名不足以友其人也」等，¹⁹都是對人們混淆了語言與聖人主體（亦即實相）所提出的警告，一再釐清其間的差異。究其源，俯仰萬機而淡然自若的聖人未曾試圖博取群眾的孺慕之情，但他們的名號與相關敘述卻誘發了群眾的崇拜、擬仿，進

16 關於語言與實相之間的關係，是莊子之重要論述，郭象所詮觀點自然多所承襲，當代學者也有極其精彩的解析，故本篇論文主要著力於郭象、莊子之間具明顯差異的看法。參考葉維廉，《比較詩學》（臺北：東大圖書公司，1983），頁88。

17 在「適性」、「反宗於體中」的哲學基礎下，郭象開展的是種向內凝注的視野，否定了朝個體之外尋索的「羨」、「欲」等動態，類似的語詞包括「跂」、「尚」、「慕」、「效」等，於《莊子注》裡均呈現負面意涵。另外，郭象對於「迹非我」的強調、對人們無法經由「迹」達致「我」的喟嘆，王曉毅如此闡述：「……屬性並非本性整體，作為本體存在的『性』，不可能通過正常的知識途徑認知。與本性合一的路徑是『無心』的『冥極』狀態，使主觀意識活動與本性失去邊界，融為一體」。參考王曉毅，《郭象評傳》，頁231、232。

18 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷9上〈外物〉，頁921。

19 同上註，卷7下〈田子方〉，頁725。

一步產生危機感或自我懷疑等內心波瀾（「駭」），凡此種種，皆為超出性分的騷動，也因而導致「物撓」之失控現象。如此一來，即暗示了人們賦予名號、透過敘述以呈演各種物事的結果，便是將指稱的物事從真實的層次中塗拭掉，使其轉為抽象概念，於是語言的存在恰恰意謂著所指稱物事的缺席——儘管「迹」脫胎於「我」、是「我」的假借，但「迹」卻在不察之間掩蔽了「我」的存在，可見語言具有異化的作用，使人們與物事自身疏離，甚至覆蓋住物事之原貌、篡噬了物事的存在，也使人們忘記凝視物事自身，目光永遠只能朝著物事被再現的方向前去，以致語言構築的世界乃是一個焦點散佚的鏡像世界。

（二）「默」與語言的衍異

為了使所有物事安居於其性分之內，避免強加於己的扭曲力量破壞本初的和諧，郭象多次申明「默」的重要性，例如：

若夫順物性而不治，則情不逆而經不亂，玄默成而自然得也。²⁰

默而塞之，則無所奔逐，故大得。²¹

物各自守其分，則靜默而已，無雄白也。夫雄白者，非尚勝自顯者耶？

尚勝自顯，豈非逐知過分以殆其生耶？故古人不隨無崖之知，守其分內而已，故其性全。²²

此處所謂玄默、靜默，是感官尚未從世界中攝取對象的渾樸狀態，也是將意識從他方收攏，重新迴向自我的圓整狀態，它對應著情念寂然不動、主客兩相融釋之景況，杜絕了一切「有為」所張致的形色音聲。這些觀點仍然從雜多的「物」出發，反覆傳遞出「極於自爾，故無所議」的思考²³——讓「物」在個體的闕限內自運自得自明自晦，使存在與存在之所以然完全合一，「反任物性而物性自一，故無迹」，²⁴ 那當下一切用來說明、剖析或投射的信息俱隱沒未興，存在與語言之間的裂隙也就無從迸綻，

20 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷 4 下〈在宥〉，頁 397。

21 同上註，卷 7 下〈知北遊〉，頁 744。

22 同上註，卷 10 下〈天下〉，頁 1089。

23 同上註，卷 8 下〈則陽〉，頁 908。

24 同上註，卷 6 上〈繕姓〉，頁 556。

而「物」與「物」則以彼此感通的方式互相聯繫，交換著非知之知，同樣不需要語言的中介，故能引出觸目皆真的機趣。需要澄清的是，郭象的觀點雖承續傳統道家而來，但老子、莊子所云之「默」，往往又指涉了終極實現原理的形上之「道」，²⁵「道」先於語言的生成，它惟恍惟惚、無名無狀且不可名狀，這種絕對、徹底的「默」，對應著物無物義、乃至於心無心義的非個體境域，沒有任何經驗內容，可謂人間世之「默」的原型，卻是郭象講究「即物」 / 「極物」之哲學所剷除的一種沉默。

「即物」 / 「極物」之哲學所追索的是如何「在個體之中尋覓一種前個體的原始和諧」，此原始和諧以氣化思想為基礎，並未超出時空的形式之外，也不具「永恆」的基調，與「道」無時無空之「非個體」狀態成一對比，²⁶故郭象所倡詠的「默」始終不脫「無心而付之天下」的向度，既具有強烈的社會意義，亦為根植於現象論的精神轉化。例如〈人間世〉一文透過孔子對顏回的規勸而提出心齋之術，其間預擬了顏回在箴諫衛君時，雙方可能產生的語言攻防，郭象於注釋中指出語言雖是用來表達理念、與其他觀點相抗衡的利器，但語言運作（「名起」、「智用」）的同時，往往會把自我的立場暴露出來，反倒成為君主或僵硬體制所排拒的對象而遭致傾軋鬥爭；此時各種「異端」盈塞於腦海裡，包括和一己對峙的人物、對峙的想法，除了妨礙了意志的凝注，也擾亂了氣性的安適。因此郭象在隨著莊子闡發「遣耳目、去心意」的修養工夫之前，特別強調「有其具（身體、生命）」的必要性；其後又提到「放心自得之場」，藉由「場」字顯現了心齋之虛寂必須在現實世界的構造中完成，必須在小宇宙或大宇宙的

25 依據牟宗三先生的解釋，老、莊雖不免從客觀面討論「道」的概念為何，觸及真實、創生等義，但只是具備了「實有型態」的「姿態」，其本質依舊是境界型態。參考牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2012），頁103-106。

26 以上參考楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁231-235。因此當郭象詮釋〈秋水〉「不期精粗」之「无形者」時云：「唯無而已，何精粗之有哉！夫言意者有也，而所言所意者無也，故求之於言意之表，而入乎無言無意之域，而後至焉」，這段話語裡的「無」，並非成玄英筆下「絕於心色」之道體，亦非郭象自己用來否定造物主、幾近於「零」的概念，而是牽繫著「言」、「意」現象之「所以言」、「所以意」，即「物之所在，其實至虛」的妙理。

演化下展開。

「默」之境界連結著大量關於「無言」、「不言」、「忘言」之論述，例如〈齊物論〉注云：「未能忘言而神解，故非大覺也」；²⁷〈知北游〉注曰：「明夫自然者，非言知之所得，故當昧乎無言之地」等，²⁸均把對語言的捨離視為人格圓滿、獲得真正醒悟的前提，也透露出語言是主觀意向發揮認識作用的重要機制，人們被未經調養的精神所牽引，不由得纏縛於其間，生死夢覺、階級劃分等黠闇不明的偏見惑智俱出於此。這些論點觸及了情思本身的限制，把人們帶往更深邃而寬廣的生命格局，卻造成述說與書寫的難題——倘若使用語言是失道佚德、與性分相背的墮落象徵，那麼為了保持本真，是否只能永遠選擇閉口噤聲？郭象並未提出如此遯退蕭瑟的答案，他認為天地萬物披然有別，流行不已，所以總是凝結於某個瞬間的語言，確實難以呈現此刻稍縱即逝、是非從無定準的變動狀態；然而，「不言其移，則其移不可知，故試言也」，²⁹如果全然棄絕語言，則人們將無法從語言的虛偽之中，勘透自己掌握到的「變動」與「是非」實際上僅為被表述型態所執滯、膠固下來的一場假幻。《莊子》與郭象《注》多處提出「試言」的謹慎說法，³⁰這類具揭示性的句子透露出使用語言時的自我審度，同時亦以否定的方式有限度地肯定了語言之效用。

郭象細緻地觀察到，在相對於「默」的另端，符號和敘述可以無窮衍生，語言與其表達物事間的締結並不穩定，它們並非一對一的扣合關係，此即「迹」有精粗之別的最大前提；換句話說，隨著語言之構成質素及運用技巧、體製規模的改異，人們擬設的符號或鋪展的敘述，其數量遠遠大於原欲現呈的所指，³¹它們透明的程度、與內外客體世界的距離各自不

27 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷 1 下〈齊物論〉，頁 112。

28 同上註，卷 7 下〈知北游〉，頁 731。

29 同上註，卷 8 上〈庚桑楚〉，頁 800。

30 另如〈齊物論〉注云：「都不知，乃曠然無不任矣。以其不知，故未敢正言，試言之耳」、「言之則孟浪也，故試妄言之」、「至理无言，言則與類，故試寄言之」等。「試言」、「妄言」、「寄言」都表現出郭象把語言文字當作探索真知時無法盡捨的物質性觸媒，由此亦暗示了莊子未能從知識版圖上完全撤退。

31 對於「迹」的多重，或許承襲自《道德經》「吾不知其名，字之曰『道』，強為之名

同，或巧妙或簡易、或曲折或直截，終於形成枝蔓繁雜的詮釋網絡。故〈大宗師〉注云：

玄冥者，所以名無而非無也。夫階名以至無者，必得無於名表。故雖玄冥猶未極，而又推寄於參寥，亦是玄之又玄也。夫自然之理，有積習而成者。蓋階近以至遠，研粗以至精，故乃七重而後及無之名，九重而後疑無是始也。³²

在《莊子》原文裡，揭示了一個層層逆溯的過程，從易於掌握的文字符號「副墨」、音聲符號「洛誦」、「於謳」減之又減，³³ 逐步遁返於「夫未始有夫未始有始」的萬有之起源。而郭象認為，不同的表述方式引領人們持續揣摩那茫渺奧妙之域，在「名」的孳蔓過程中，逐漸拼組並逼近物事真貌，此即「積」、「階」、「研」的功能，「玄冥」這一稱謂可演繹出「於謳」、「副墨」等詞彙未及呈現的幽深莫測，但「參寥」這一稱謂又透顯出「玄冥」未及呈現的空闊寂靜，是以各種同源符號交互補充卻又交互抵銷——就補充云，複數的表述方式是必要的，因為單一語言只能傳達「實」之特定面向，為了求取理解上的完整，人們不得不再三創造嶄新的辭說，彼此填埋意義的缺口；就抵銷云，每種表述方式的存在恰好都指控了其他表述方式的不足，「名」之群起恰好表現出「名」之「未極」，語言乃於重層、疊覆中相駁相殺，進一步推迫至「無」這個起始點，甚至連「無」此字詞之指涉意義都泯滅了，終而回歸到語言產生以前的淪淪狀態，如此方能將人們從沉浸在「再現」情境的狀態中解放出來。由此可見，《莊子》

曰『大』，大曰『逝』、逝曰『遠』、遠曰『反』之觀點，老子顯然已注意到人們為了解釋世界母源的奧妙，總不停地製造出數量遠超於所指之物的表述方式。差異在於，老子著眼於不同語言相互解釋，卻仍無法抵達終極真實的枉然，帶著負面的評價面對不斷衍生的「迹」，郭象顯然以較正向的角度進行思考。至於「迹」的精粗之別，應演化自荀粲等玄學家的看法，但又離開了「迹粗一本妙」的劃分，郭象注意到「迹」本身就有優劣巧拙的差異，其哲學體系裡的「迹」，雖然包含了「名」，但範圍廣闊，可以包括符碼、敘述乃至於身體語言、道德踐履之事，所涉更加複雜。

32 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷3上〈大宗師〉，頁262。

33 「於謳」、「洛誦」、「瞻明」、「副墨」、「玄冥」、「參寥」等，既可視為指涉至道之不同語詞，亦可詮釋為運用歌詠、音聲、圖像、文字等不同媒介的表述方式，包括以思維衡定的抽象概念。

警覺地把語言捕捉至道的過程視為永恆的漂移，但郭象雖質疑單一語言的達意作用，卻承認複數語言在累積、淬鍊至某種高度後，得以經由彼此的補充／抵銷，在一瞬間使人們躍入物事之本然，「得無於名表」，故語言仍有可能成為啓悟的裝置、成為探勘實相的入口。

關於重層、疊覆的語言，又必須分成幾個方向來說明。首先，莊子於〈齊物論〉云：「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也」，倘若把「指」／「非指」、「馬」／「非馬」視為具有相同意趣、型態不同的符號或表述方式，那麼此段話語已隱約透露出，不同符號、表述方式在傳遞訊息時，會產生高低不同的效度。³⁴郭象則由此思考，有限的符號、表述方式在收受者身上產生的反應，未必與它們映示實相的成果成正比，所謂「世彌駭，其迹愈粗，粗之與妙，自途之夷險耳，遊者豈常改其足哉！」與聖人初衷或物事本質差距愈大的符號、表述方式，往往因為較為浮露而易於感知，有時反倒更能對群眾產生震懾作用，故語言強度與語言效度其實不容混淆——語言效度屬於意義層次的問題，追求語言與再現對象的契合；語言強度屬於技藝層次的問題，更關注語言在收話者心中造成的迴響。

這段話語亦觸及發話者一話語一收話者的切分。倘若以聖人本懷為「所以迹」，那麼無論再精妙的「迹」，都只能破碎而不完整地呈現「所以迹」；然「迹」之破碎無礙於「所以迹」的整全，故發話者與話語必須分別視之，猶如人們不能只就聖者外在行蹟來判斷其內在精神境界，據此乃易於導出「作者原意」與「文本之語意層面」必有誤差的結論，可與「寄言出意」理論相銜接。至於收話者受限於自己的特徵屬性，因此無論面對的是精或粗之「迹」，都難以改變自己的性分，猶如遊者只能以自己的步調行走於山路，必定與「迹」、「所以迹」發生歧異，據此又有助於導出「詮釋者」與「作者」、「文本」經常有所出入的結論，同樣應和了郭象獨特的注解方式。

34 關於莊子此段話語，歷來學者各自有獨到的詮解，而蕭裕民亦作了相當完整的歸納，故此處不再贅敘。參考蕭裕民，〈《莊子》「天地一指也，萬物一馬也」析釋〉，《文與哲》9(2006.12): 83-108。

受到《莊子》原初關懷的引導，郭象對語言的思索亦大多盤旋於其效度之上。既然語言具有本質的、內在的表達困難，該如何讓符號、表述方式發揮較大的效度？怎樣的符號、表述方式才具有最大的效度？郭象於〈秋水〉注裡，曾經論及「名」與「道」的關係，可以用來答覆這個問題：

所大者，足也；所小者，無餘也。故因其性足以名大，則毫末丘山不得異其名；因其無餘以稱小，則天地稊米無所殊其稱。若夫觀差而不由斯道，則差數相加，幾微相傾，不可勝察也。³⁵

《莊子》主要站在超越於經驗世界的位置上進行全幅觀照，消融掉各種被人文劃定的分際，郭象卻以「自性」為依歸，認為真正的價值取決於每個獨立物事能否充分發揮本然質地，倘若使物事在一己界圍內充分實現自我，即可視之為「大」；相反地，當物事呈現出無所迴圓的屈迫狀態，即可稱之為「小」。通過調整小 / 大之辨的衡量尺度，延伸而出的乃是小 / 大列序之不確定性，列序在主體無窮變換的情況下即能夠無窮增生，隨而引發的則是小 / 大價值等級的褪蝕，森羅萬象因此失去了原本比較的根據，「是 / 非」、「尊 / 卑」、「盈 / 沖」等概念也都必須以物事自身為中心重新洗牌，相互砥磨、趨致齊平，終於全盤瓦解。³⁶ 值得注意的是，所謂「不得異其名」、「無所殊其稱」，都隱約指向一種理想的用言狀態，暗示著以語言替物事進行解明時，如果達到「因其性」、「因其無餘」之順應條件，那麼此種語言便具備了無可質疑的效度；換句話說，郭象認為符號、表述方式是否得宜，重點不在它們是否符合了經驗世界所建立的秩序，而在它們是否能夠燭照不同物事各自擁有的氣秉材量，從而展開恰切的敘議脈絡。

郭象不只一次提及理想用言狀態，例如〈應帝王〉注云：「因物則物各自當其名也」，³⁷ 〈寓言〉注對「卮言」的詮釋為「況之於言，因物隨

35 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷6下〈秋水〉，頁576-577。

36 郭象瓦解了人文世界一切價值等級，連道 / 物、本 / 跡之別，亦加以弭合，但其思想是否杜絕了任何價值等級的操作？實則郭象以每一個體之自性作為核心，則「符合自性與否」仍可能成為是 / 非之比較基準，且圍繞著此核心，亦可能形成獨立的價值體系，只因這樣的價值系統是無數的，彼此互相減銷，從整體角度來看即是無價值系統。

37 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷3下〈應帝王〉，頁313。

變，唯彼之從，故曰日出。日出，日新也，日新則盡其自然之分」，³⁸ 都透露出語言具有契入物事本質與突破時空限制的可能性，故其哲學體系裡，亦存在著一種跳脫陳跡的語言，它高度靈活，並不產生於人們圈定物事、分辨物事的意欲，這是一種無關乎世間價值判斷，能夠成全一切相對的語言。然而，這樣的語言需要仰賴發話主體的虛位化：³⁹

言彼所言，故雖有言而我竟不言也。雖出吾口，皆彼言耳。⁴⁰

聖人無言，其所言者，百姓之言耳，故曰不言之言。⁴¹

不為此言，而此言自言，乃真德。⁴²

當發話主體深切領悟了萬有乃是互印互顯、彼此通明的關係，便可以不挾帶任何動機、未受制於任何視野地對物事自由敞開，也就同時接納物事的內容朝一己湧入，如此則主體與客體的距離歸零，從而能悠然變換各種不同的位置來釋放訊息，甚至連「位置」這一概念都消溶在遭逢的瞬間——主體既無所不在，卻又從無所在；既無所不說，卻又從無所說。故理想的用言狀態其實正是聖人精神的流射，聖人直觀萬有之本然，讓物事自己示現，讓物事保持自己的結構，是以「觀物即物」、乃至於「言物即物」，更直接伸入一種「言物極物」的境界。在郭象對〈天地〉的詮釋裡，亦把「此」（表達對象）與「言」緊密結合起來，意謂著發話主體的虛位化不只是「言無言」，也是「言自言」，聖人傾聽語言內在的聲音，讓語言按照一己的律則運作，語言並非只是被動地服役於本體及客體之媒介而已，它在「因其性」的當下，也回應了本真的召喚。儘管「此」與「言」二者原屬沒有必然關聯的兩物，但透過聖人使衆物「不失其所待」的條件，語言將得以扣合性分，復與扣合性分之表達對象同調共振，如此不僅主體與語言的距離歸零，語言與客體的距離也一樣歸零，「再現」的慣常程態消失，主

38 同上註，卷 9 上〈寓言〉，頁 939。

39 「主體的虛位」一語出自葉維廉，〈言無言：道家知識論〉，收入氏著，《歷史、傳釋與美學》（臺北：東大圖書公司，2002），頁 115-154。

40 清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷 9 上〈寓言〉，頁 943。

41 同上註，卷 8 中〈徐无鬼〉，頁 845。

42 同上註，卷 5 上〈天地〉，頁 414。

體—語言—客體便可一齊觸及自身的邊界，觸及萬有的實相。

可見郭象雖承認滌蕩語言為遊於大化之前提，卻進行了再深一層的辯證——由於聖人之內德與外象泯然無分，其迹必不離本、其本必不失迹，所以〈則陽〉注便反過來統攝聖人表達的收放開闔：「夫道物之極，常莫為而自爾，不在言與不言」，⁴³ 強調聖人對物事的提挈，仍屬於依時依地依勢而發的逍遙之舉，非但宛轉於虛實形式間，亦涵括了說與不說、超越了說與不說。這樣的思考打破了「言」/「默」二元對立的局面，從證修的角度將兩者貫穿起來：「苟所言非己，則雖終身言，故為未嘗言耳。是以有喙三尺，未足稱長，凡人閉口，未是不言」，⁴⁴ 郭象指出聖人並不以私我的主觀意識作為發動辭說的驅力，而是讓語言及表達對象來決定該如何傳述；聖人的辭說從不干預物事的舒展，而是任其所處際遇之張弛來反映各自情境，職此完成了對物事的葆真，故與「默」並無二致。相反地，心存夸伎的凡庸大眾即使三緘其口，仍習慣以私我的視線來約束每個想像中的對象，時時與「非己」立下隔閡、展開攻防，其心永遠處於充滿成見，處於與物事相辯難的嘈雜狀態。正因曠然無懷的聖人未曾拘執於「言」與「默」的差異，才能「忽然不覺事之經身，恍然不識言之在口」，他們透過將「言」遣之又遣的過程，遁入原本看似對立的「默」裡，卻也透過將「默」離之又離的過程，和原本看似對立的「言」浹洽為一，此亦為週旋不已、在相反相成的運動下獲致永恆生命力的「天倪」或「環中」。綜而論之，「言」與「默」都只是主體顯現於外的行迹，「言」與「默」的高度乃繫之於主體境界的高度，如此便為聖人取得了發聲的正當性：

所謂無為之業，非拱默而已；所謂塵垢之外，非伏於山林也。⁴⁵

無為者，非拱默之謂也，直各任其自為，則性命安矣。不得已者，非迫於威刑也，直抱道懷朴，任乎必然之極，而天下自賓也。⁴⁶

43 清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷8下〈則陽〉，頁911。《莊子》原文「道物之極，言默不足以載」主要認為道與物在終極意義上都超越了語言、也超越了沉默，此處「默」屬於一種經驗的狀態。

44 同上註，卷8中〈徐無鬼〉，頁846。

45 同上註，卷3上〈大宗師〉，頁276。

46 同上註，卷4下〈在宥〉，頁379-380。

聖人無對於天下，並未把凡塵視為必須橫加阻隔的異質層，不會為了持守個別精神而忽略整體世界的意義，表現出獨亢然於萬物之外的決裂姿態，因此願意從寂滅的藩籬中走出，與群眾展開合拍合節的互動，這是一種不滯於空廓的圓照。正如潛隱的「無為」心靈範式，必須連接著生機淋漓的「無不為」步驟才算完備，「默」在郭象的哲學體系裡並非一道無可逾越的絕對禁忌，聖人運用語言出於性動之理，不是刻意勉強的矯作，聖人運用語言也出於與物相參之神思曠觀，含帶了點俗成真的使命感，與「雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」屬於同一旨趣輻射出來的思考。

在現實踐履的層面上，「言」與「默」的矛盾則藉由「應」之哲學獲得鬆解：

百姓之心，形聲也；大人之教，影響也。大人之於天下何心哉？猶影響之隨形聲耳……問者為主，應故為配。⁴⁷

由於無意以議爭來證明自我，也無意以知見來宰制群眾，故聖人從不主動發聲，而是駕乘著時勢的波流、任循著百姓的詢請及思考脈絡，在真實境況之無窮變異中自然牽引出各種型態的權宜性談論。郭象認為超越的發話主體並不具有執定的主體內涵，在他們講述之前，總會有某個發話主體率先開啓這場談論的端緒，聖人的語言僅僅是對此一主體的反饋，是「不得已而後起」的非說之說，其間沒有專斷的立場，這些語言緣著群眾之疑惑而生成，又將緣著疑惑的開解而止滅，順隨不同問者的器性或心靈格局給予適切的答覆，因此「應而說之」可謂沉默、寂靜的一種變項。⁴⁸〈列禦寇〉注云：「知雖落天地，未嘗開言以引物也，應其至分而已」，⁴⁹聖人

47 清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷 4 下〈在宥〉，頁 403-404。

48 例如〈齊物論〉敘述長梧子在瞿鵲子提出疑惑後，秉持著「予嘗為女妄言之，女以妄聽之」的自覺進行了適切的答覆，郭象為其言說作了澄清：「瞿鵲既欲請益，是以述昔之所聞者也」，認為長梧子並未主動闡述至道，他的談論只是對先人話語的傳述、只是對學生的提撥。順著這一思考，或許可以揣想《論語》等語錄體應該是較符合郭象心目中理想言說的體例。

49 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷 10 上〈列禦寇〉，頁 1040。林明照認為「應」在郭象哲學中同時具有內向及外向性意義，前者指向聖人的心靈狀態及能力，後者則指向聖人與眾人的互動及行事作為。參考林明照，〈外內玄與聖王之道——郭象哲學中「應」

並非為自己而說，而是為問者而說、為百姓而說，他的語言在懸擱主體的情形下展開，甚至具有「遊」、「化」之主體轉換的意義，是與萬事萬物共紐共感的表徵，是對表達對象的釋放而非框限。

據此可與〈莊子序〉提出的觀點相互照看，仔細審視此文的思考取向。郭象於序中大抵沿承了王弼「聖人體无，无又不可以訓，故不說也」之判斷，⁵⁰ 以「未始藏其狂言」作為莊子契入至道的反證，⁵¹ 質疑莊子只能透過智識來觸探冥極之境，無法真正涵融其間。表面讀來，郭象似乎認為莊子運用宏綽玄妙的辭章「通天地之統，序萬物之性」，乃至於陳訴「造物無物」、「物之自造」等旨趣，即已違反了「渾沌無知而任其自復」之大本，然而，郭象並未將無心無為的聖人封閉在絕對沉默的場域裡，他推許聖人「隨感而應，應隨其時」，每每貼合著情勢的迭宕而發聲，那是一種恪守分際的言說方式，是完全抽離了言說欲望之言說，止於該議而議的當下，止於自己與表達對象所能撐開的存在邊界，故云「言為謹爾」。由此可見，能否「體本」的關鍵並不在「言」之廢黜或保留，而在「狂／謹」言說姿態的差異——郭象詮釋下的莊子，「設對獨邁而遊談乎方外」，他虛構出許多縹緲幻異的風景及角色，其意義與意象都脫離了現實生活，抗拒著庸俗的人間世，雖標舉「齊物」之論來破斥各種成見，卻也不免從方內／方外的分疏裡孳生出「大知／小知」、「自然／名教」、「聖／凡」等帶有價值意味的概念；他創製了無數精妙絕倫的對話，其實皆蛻演於自問自答的獨白，箇中隱含著具啓蒙目的、具顛覆意圖之敘事操作，在那謬悠恣縱、汪洋閎肆的敘辯裡，「莊子」這一發話主體被清楚地突顯出來了。

從而可以歸納，郭象認為「卮言」、「應言」及「謹言」的產生，均和體道者願與物、與人間世溝通的心念相勾連，這些表現和「無言」、「忘

的意涵》，《哲學與文化》40.12(2013.12): 55-74。在「應」之哲學的支援下，不只名言具有存在的正當性，過去被玄學家認為應該摒落的知識、道德、社會體制等，也都產生了存在的正當性，如〈秋水〉云「應理而動，而理自無害」等，皆以「應」為樞紐，巧妙地轉化了各種原被視為人為範疇之物事，使其能與自然範疇相接合。

50 西晉·陳壽撰，劉宋·裴松之注，《三國志》（北京：中華書局，1997），卷28〈鍾會傳〉，裴注引何劭〈王弼傳〉，頁795-796。

51 清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁3，郭象〈莊子序〉。以下引文出處皆同。

言」屬於同一精神層次，甚至成為可交換互證的同位詞，顯示出郭象心目中的聖人不必「澹然獨與神明居」，定守於幽曖茫昧的深層意識裡；但郭象也對放而不收、屢屢碰觸終極境界之「狂言」、「至言」存著疑慮，⁵² 他所預設的理想用言方式並非《莊子》那種以延展性（「廣」、「連犴」、「瓌璋」、「無崖端」）為基調而形成的風格化書寫，而是儘量汰濾個體獨特性及刻意的美學經營，以用於天下、行於天下作為導向的簡潔話語。

三、「作」、「述」關係的移變

在《莊子注》以前，儘管王弼等學者已經捨棄了傳統的詮釋型態，不再汲汲於說明字詞，或考證各種精細、瑣碎的相關知識，轉而將焦點擺放在原典理趣的抉發上，卻必然懷著回溯作者本旨、將作者視為行思楷範之閱讀前提。但郭象對《莊子》核心觀點的抽換，以及對莊子之書寫風格的部分否定，乃至於對其心靈境界的評議，使其註解形成了劉笑敢所謂「逆向的詮釋」，⁵³ 既演示了新的「作」、「述」關係，也演示了新的意義探尋過程。

郭象敷闢〈逍遙遊〉開篇首段時云：「鵬鯤之實，吾所未詳也」⁵⁴——「吾」同時指陳了郭象以及多數讀者——此語除了展露出規避章句訓詁的治學之法，亦使郭象這一不明／不欲明「鵬鯤之實」的詮釋者獲得了前所未見的彰顯。在過往各種傳、注、疏、箋、正義等詮釋活動裡，詮釋者為了使一己之解析貼近原典，都盡量將自我存在的痕跡藏匿起來，隱沒於詮釋之後，如此詮釋者的聲音即被認為是對作者聲音的一種附和、一種延伸。然而在郭象的注文裡，詮釋者卻時常被清楚地提揭出來，與作者進行劃分、切割，於是兩端立場和識見的差異也就一併被標明，從而暗示了詮

52 「狂言」與「至言」在郭象的詮釋大抵是重疊的，例如〈知北遊〉注曰：「狂言，猶至言也，非世人之所以解，故名至言為狂也」，〈徐无鬼〉注云：「則雖至言妙斷而無所用之」。

53 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009），頁 175-207。

54 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷 1 上〈逍遙遊〉，頁 3。

釋活動必然存在著兩個主體的矛盾，推導出具有批判意味的介入型詮釋。例如〈胠篋〉對於世俗所認定的「聖」、「知」提出強烈抨擊，申述「聖人之利天下也少而害天下也多」、「聖人生而大盜起」等弔詭式議論，郭象的注文如下：

信哉斯言！斯言雖信，而猶不可亡聖者，猶天下之知未能都亡，故須聖道以鎮之也。群知不亡而獨亡於聖知，則天下之害又多於有聖矣。然則有聖之害雖多，猶愈於亡聖之無治也。雖愈於亡聖，故未若都亡之無害也。⁵⁵

郭象雖然先以正面的話語肯定了原典，但此注其實蘊含著對作者的反駁。與成玄英《疏》相較，郭象詮釋的重心並未放在說明〈胠篋〉為何產生這一論斷，也未採用深入或淺出的方法來幫助讀者理解文本，而是微帶保留地再次確立「聖」存在的必要性。顯然，比起《莊子》將「聖」視為各種既定價值的源頭、競爭暴亂產生的依憑，試圖勘破一切世俗成規，郭象更憂慮的是「亡聖」在現實社會裡引發的後遺效應，他把焦點從泯滅了聖知與群知的超越之境撤回，含蓄地予以詰難，認為人們若遵循〈胠篋〉一路前進，很可能會單獨放棄對聖知的持守，只留下充滿缺漏的群知，反而造成不可預料的災禍。此注詮中夾議，頗有評論與矯正的意味，由此可以看出郭象自居於指導者的立場，既指導未來的讀者、過去的詮釋者，甚至也指導了遠在先秦時代的作者，因而與原典保持了一個本質性的距離，確定了與作者不同的主體位置。

儘管郭象於注文裡，仍必須不斷強調自己正在進行「達乎莊生之旨」的課題、偵測「莊子之所以發德音」的原由，但他所輪廓出的義理，卻往往異於《莊子》所呈現的思想重心。〈秋水〉注云：

55 同上註，卷4中〈胠篋〉，頁357。具有批判意味的詮釋，在郭象《注》裡比例頗高，另如〈大宗師〉「神鬼神帝，生天生地」一句，郭象直接提出質疑：「無也，豈能生神哉？」語氣更加激烈；又如〈逍遙遊〉「而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲夫！」一句，郭象注為「……眾人未嘗悲此者，以其性各有極也」、「夫悲生於累，累絕則悲去」，不僅拆解了原典關於小年、大年的分疏，未將詮釋重心放在眾人對歲壽的執著上，反而就莊子超越性的「悲」提出反駁，隱約也帶出對作者境界之質疑。

窮百川之量而縣於河，河縣於海，海縣於天地，則各有量也。此發辭氣者，有似乎觀大者可以明小，尋其意則不然。夫世之所患者，不夷也；故體大者快然謂小者為無餘，質小者塊然謂大者為至足，是以上下夸跂，俯仰自失，此乃生民之所惑也。惑者求正，正之者莫若先極其差而因其所謂……然後惑者有由而反，各知其極，物安其分，逍遙者用其本步而遊乎自得之場矣。⁵⁶

此注可謂〈逍遙遊〉注的重演。原典裡的河伯意謂著有限的偏曲之見，亦諷刺了自以為萬事準繩的名教，而北海若則用以隱喻虛通無窮的至道，兩者上下位階明確成立；郭象藉由抹平河、海之格局的等第，主張應該先衡量個別差異，從這差異中找到各自存在的價值，於是指涉心靈境界的小大之辨，再度被扭轉為「各當其分」之適性逍遙。然而，郭象的詮釋雖不吻合文章脈絡，卻大膽表露出一種「調校前見」的姿態，聲稱〈秋水〉這一段落往往招致人們誤判，至於誤判的原因有二：其一是讀者多為具有分別心的「惑者」，受制於本身智識不夠透徹，故無法領略《莊子》深趣；其二則與作者的敘述策略或表達技巧有關，為了讓那些被比較意識所拘綁的群眾體認萬物相對之理，作者不得不「先極其差而因其所謂」，也就是配合人們的慣性思考，暫且突顯河、海等事象之級次高低，一旦讀者掀開其語言的遮蔽，便能發現底層牽繫著更幽微的觀點。

是故透過「此發辭氣者，有似乎觀大者可以明小」一句，郭象試圖提醒讀者，假使受到「天下之水，莫大於海，百川歸之」等敘述誘導，排定了優劣勝負、本末精粗之類的秩序，就是在文字束縛下產生的浮泛理解；實際上，莊子期盼讀者「有由而反」，從〈秋水〉顯性的「小大之辨」復旋於自身本質，進而回溯隱性的「小大為一」概念，此概念乃「極其差」之後的深切省察，幫助人們折返生命原點，正為《莊子》全書真正的軸心思想，亦即他所謂的「鴻旨」、「會歸」。值得注意的是，隱性的軸心思想和符合文章脈絡的顯性思想竟然處於衝突的狀態，⁵⁷可見「言」與作

56 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷 6 下〈秋水〉，頁 565。

57 劉笑敢解釋，〈齊物論〉小大為一觀點與〈逍遙遊〉小大之辨的理解，看似衝突，但其實兩篇主題不同——〈齊物論〉主要講述對現實世界觀察的角度和方法，〈逍遙遊〉主要講述哲學追求的最高目標，在莊子思想體系中分屬不同維度。郭象先借助〈馬蹄〉

者 / 發話者之「意」，具有一種晦澀的緊張關係，甚至足以形成相互否定的辯證——表面的「言」很可能違逆了深層的「意」，深層的「意」也可能抗拒著表面的「言」，但「言」與「意」卻在看似抵觸的境況中，扭曲地綰結起來⁵⁸——郭象眼中的「言」，只負責提供一個認識的支點，符碼與指涉的鎖鏈往往難以扣合；「言」不僅難以完整地窮盡「意」，也未必被賦予開敞「意」的功能，因此人們有時無法遵循著語言文字去獲取真知，而需要把語言文字當作縱身躍入真知的跳板，或者玩忽之、或者崩散之、或者僭越之、或者顛覆之，進而掌握各種錯綜複雜的表達機竅，始得以契入作者 / 發話者的意義內核。

如果說，王弼「言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意」勾勒出一條朝著意義內核蜿蜒而去的路徑，⁵⁹在發覺語言文字有所遷延、有所障蔽之餘，依舊肯定它蘊藏著作用性的向心趨勢；那麼，郭象立基於「寄言出意」之詮釋模式則進一步鬆解「意」對「言」的引力，⁶⁰他論述下的語言文字潛存了一股巨大的離心動能，於作者 / 發話者自己都未覺察或別具目的之技術操作間，經常逃逸、背叛了意義內核，將人們帶往錯謬的理解之地：

等篇章的概念，以「性」、「分」之說來改造齊物論的相對思考，然後再以改造過的〈齊物論〉觀點來改造〈逍遙遊〉旨趣，是融貫了各獨立單元的跨文本詮釋。參考劉笑敢，〈詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究〉，頁 200-204。劉笑敢論述的重心在解析郭象如何藉《莊子》建構全新哲學體系，本篇論文則試圖呈現此種哲學體系內的言意關係產生怎樣的變化。

58 劉梁劍析論，郭象以「寄言出意」概括《莊子》之論說方式，並提出與之相應的「忘言尋旨」詮釋策略。在解釋「寄言出意」時云：「跡與實（所以跡），一者顯豁一者隱微；寄言以出意，所寄之言與欲出之意在某些情形之下甚至可能截然相反，所謂『正言若反』是也。」參考劉梁劍，〈論郭象《莊子注》中的『寄言出意』與『忘言尋旨』——以經典詮釋學為視域〉，《天津社會科學》3(2016.3): 43-49。

59 魏·王弼撰，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（臺北：華正書局，2006），頁 609。

60 簡光明重新審視郭象《莊子注》之行文脈絡，將其所謂「寄言出意」與「得意忘言」繫屬的主體加以甄別，細緻地撥理兩者差異，強調「寄言出意」乃郭象用來概括莊子之論說方式的語彙，並非郭象對自己詮釋方法的定位，從而解開過往研究者對「詮釋者筆下的作者」與「詮釋者自道」交錯時產生的混淆，其論點可與劉梁劍互相印證。參考簡光明，〈郭象注解《莊子》的方法及影響〉，《國文學報》18(2013.6): 37-60。

馬之真性，非辭鞍而惡乘，但無羨於榮華……夫善御者，將以盡其能也。盡能在於自任，而乃走作馳步，求其過能之用，故有不堪而多死焉。若乃任駑驥之力，適遲疾之分，雖則足跡接乎八荒之表，而眾馬之性全矣。而惑者聞任馬之性，乃謂放而不乘；聞無為之風，遂云行不如臥；何其往而不返哉！斯失乎莊生之旨遠矣。⁶¹

〈馬蹄〉運用了許多極端的字眼來經營伯樂治馬寓言，明白地反對各種斷傷真性之人為造作，但郭象將「盡能」推闡成一種順任真性的狀態，倘若讓馬匹在自己的速限之內最大程度地馳騁，則駕御、騎乘均不違其真性，如此便重新定義了「性」的內涵，人事被狡黠地納入天命之中，很顯然不符合《莊子》自然無為的觀點。儘管注文與原典之內在精神差異頗大，郭象卻對「惑者」加以指責，他把「放而不乘」與「行不如臥」連接起來，暗示這類觀點有其偏狹之處，嚴峻地否決了當代崇尚玄虛、曠蕩野逸的詮釋，從而強調一種「知返」的理解方式——整體來看，郭象認為《莊子》可以承括「往」與「返」之雙向閱讀活動：「往」意謂著依循語言文字之流動，倚靠各種符碼、各種敘述而提出相襯的論斷，這些符碼與敘述在作者妥善的調配、讀者反覆的推敲下，彷彿擁有共通性，經常構成一個自律自足的系統並互相印證；然而，這類依賴語言文字所展開的理解，一開始就把萬事萬物對象化、也把作者意旨對象化，因此永遠只是一種外置的知識建構，無法企及「各反宗於體中」的渾然狀態，更重要的是，語言文字在不斷衍生、彼此加乘下，時常導致概念的遷延甚至氾濫。

至於「返」則代表脫卸了語言文字之制約，直接訴諸物事自身，屬於一種徹底的、大幅度的思考轉向；此種轉向是在察覺到再現系統不可信之後延伸出來的觀閱策略，目的在通向文本之域外，還原一切存有的真實狀態。讀者必須體認，莊子經由各種形式來表達哲思只是不得已的權宜方法，其意義既不安於符碼，也不安於敘述之內，故詮釋毋須完全服膺語言文字：

61 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷 4 中〈馬蹄〉，頁 339、341。

若正聽妄言，復為太早計也。故亦妄聽之，何？⁶²

夫莊子之言，不可以一途詰，或以黃帝之跡禿堯舜之脛，豈獨貴堯而賤禹哉！故當遺其所寄，而錄其絕聖棄智之意焉。⁶³

作者的「妄言」需要以讀者的「妄聽」作為對應，既然連莊子自己都承認辭辯有其荒唐、孟浪之面向，那麼一味遵沿、無條件地接受字詞釋放出來的訊息，過於嚴肅地看待章句之間的嬉笑怒罵，注定是場失敗的理解。因此，讀者應該嘗試以各種態度對文本展開叩問，「不可以一途詰」不僅抵制了那些被「言」挾持之訓詁方式，也在順向的詮釋之外開闢一條新路，允許讀者衝撞文本——環狀的「返」自然包含了「反」之路線，那是對「忘言」理論最顯著而猛烈的操作。⁶⁴ 這樣的觀閱策略使《莊子》鋪陳的細節及變化過程可以被忽略，文本裡面充滿了滑動的能指，它們沒有固定而清楚的意義，游離性很強，所指幾乎架空了，卻總是成為同一終極概念的轉喻，例如大鵬斥鷃、君臣阜隸都能用來說明各守其分的逍遙狀態，又例如「……毀仲尼，賤老聃，上招擊乎三皇，下痛病其一身也」皆是用來「推平於天下」之托寓，⁶⁵ 喻象與喻象之間的差異不僅模糊起來，牽涉的內涵也經常無法單獨成立，必須和原先分散於文本各處的段落彼此參照、互相鏈結，始得以較完全地掌握。

如此一來，作者欲出之意往往無法從字詞章句上擷取，尤其是那些被郭象註標或暗示為「寄言」之段落，更突顯了文本在細部單位寓涵與終極概念間的裂縫，從而引發極為迂迴的詮釋。此類詮釋後方時常跟著「推」、「明」等字眼：

堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，杳然喪其天下。（郭注：四子者蓋寄言，以明堯之不一於堯耳。夫堯實冥矣，

62 同上註，卷1下〈齊物論〉，頁106。

63 同上註，卷5上〈天地〉，頁429。

64 與先前引文對照，可發現郭象在理論上亦認為詮釋並非任由讀者恣意而為，除了需要「達乎莊生之旨」，也必須分判正聽、妄聽的切確時機，辨別何謂莊語、何謂寄言，始得以掌握作者真意。

65 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷7上〈山木〉，頁696。

其迹則堯也。) ⁶⁶

孔子……辭其交遊，去其弟子，逃於大澤；衣裘褐，食杼粟；入獸不亂群，入鳥不亂行。鳥獸不惡，而況人乎！（郭注：蓋寄言以極推至誠之信，任乎物而無受害之地也。） ⁶⁷

特色是郭象所明、所推之內容，幾乎都巧妙地翻轉了《莊子》原來的敘述，洗刷掉其間對儒家的貶抑，將帶有階序色彩之分別義切換為究竟的圓融義。⁶⁸ 章句裡的宇宙創生歷程、工夫歷程被消化以後，文本細部單位的寓涵就必須配合貫穿全書的終極概念而進行調動，因此藐姑射之山的四子被演申為堯「即迹即冥」的文學性旁襯，並非引領堯「杳然喪其天下」之啓悟者；孔子避世亦被演申為「與物無對」境界的誇張表現，並非情非得已之孤高抉擇。於是「言」不僅被視為不夠透明的媒介，甚至形成與「意」難以符應的兩個系統，需要仰賴郭象點撥箇中玄機才能接通，故呈現出倒因為果之闡發原則。在理論層次上，郭象雖然聲稱自己以追索作者本心為務，但在實踐層面上，卻總提攝出不拘於典籍的創造性觀點，有意無意地擴大了讀者的權限，使詮釋向度陡然放寬——「明」字點出郭象認為文本具有作者未及揭示（unsaid）之處，「推」字則暗示了以「言」構成的典籍並非完足的整體，儘管那些「世所無由識」之實相難以伏設於書寫界面，仍是文本最關鍵的質素，它以缺席的方式在場，邀請讀者跨過再現機制將自己釋放出來。進一步說，所寄之言本身雖為不盡全備、有所缺憾的話語，但莊子嘗試傳達的卻是本迹雙遣、體用俱全之無漏境界，郭象可以代替莊子將「言」的罅隙填補起來，使真知獲得開顯，故其所謂「出意」不只是作者的自我期待，同時也有賴讀者的共同完成。

66 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷 1 上〈逍遙遊〉，頁 35、38。另如「將寄明齊一之理於大聖，故發自怪之問以起對也」、「若然者豈友哉？蓋寄明至親而無愛念之近情也」、「此皆寄孔老以明絕學之義也」、「夫莊老之所以屢稱無者何哉？明生物者無物」……等詮釋，都以「明」字來呈現所謂「寄言」。

67 同上註，卷 7 上〈山木〉，頁 680-681。使用「推」字說明「寄言」者，另如「故乃託之於絕垠之外，而推之於視聽之表耳」等。

68 郭象以圓融義取代分別義的結果，即是他經常在《莊子》撥理各層境相的段落，直接帶入超越性觀照，使許多並未涉及玄冥之境的概念，沒有獲得清楚解釋，也造成原典與《注》文的落差，以致全《注》時常產生詮釋超速、特定論點強迫性重複的現象。

這樣的思索強化了讀者的地位，亦動搖了傳統對「作」/「述」關係的認知。在孔子「述而不作」自謙之語、《禮記·樂記》「作者之謂聖，述者之謂明」與「注不破經」等觀念的影響下，「作」與「述」向來帶著有主從關係——「作」是權威性的意義始源，「述」只具佐助弼輔的功效，它所演示的內容必定為典籍之範疇所覆蓋——由「道」朝著「作者—典籍—詮釋」改變的傳播過程裡，訊息會不斷遺落、逐漸產生偏移，因此不免予人一路貶值的印象。然而，郭象既省思作者與典籍本身的侷囿，另方面又拓展了讀者與詮釋的倫理疆域，一陵一夷之間竟使「作」、「述」的位次也跟著模糊起來：

德者，自彼所循，非我作。⁶⁹

言此先後雖是人事，然皆在至理中來，非聖人之所作也。⁷⁰

達者因而不作。⁷¹

始有之者彼也，故我述而不作。⁷²

前兩則引文對聖真如何維繫倫理、運用學智展開辯護，澄清這類富社會性的事功乃依承於宇宙天地的規律，絕非刻意治之的儀度；此處「作」顯然牽涉到個體主動而積極的創造，挾帶著某種成立企圖且反映切確的時空座標，含有執定的意味，故郭象採取了迴避的姿態。延伸至知識領域上，能看出「作」與「經」隱約被分割開來，不再像儒家那樣將兩者緊密相聯——郭象定義下的「經」，是聖真和光同塵、冥化合變的結果，是向世界開放卻又「不以心稽」之神聖書寫，具備圓善的普遍價值；而「作」需要依恃自我情念的升揚，憑藉有限的獨特性來演繹層層遞進的論證，很難避免滯溺，因此被歸納為「逐迹以求一」之人工構鑄。相對地，後兩則引文亦透露出對「作」的疑慮，卻把「述」和「因」、「循」、「任」之類的詞語等齊而觀，認為此一行為近於臨機設教，踐履之前總已先通過傾聽、會通的工夫，本身即屬於一種「應」的表現，與「作」比較起來，更符合「寂

69 同上註，卷3上〈大宗師〉，頁243。

70 同上註，卷5中〈天道〉，頁474。

71 同上註，卷1下〈齊物論〉，頁78。

72 同上註，卷8中〈徐无鬼〉，頁867。

然不動，不得已而後起者」之和諧精神，更有可能傳達無我無宰的逍遙境界。⁷³

「述」經由孔子的提借，於傳統文化中形成了極為強韌的壓抑性典範，在郭象的哲學體系裡，又推前一步將「述」闡發為直承至道、規撫萬物本性的自然狀態，這使得「作」與「述」不再綰結著整體／部分、原創／蹈襲之區別，從而削弱了兩者的主從關係——一旦述者領悟到「遣之又遣，以至於无遣」等觀照原理，和所有存在秘響旁通，便能凌越過典籍、凌越過作者之志，擁攬那意義圓整卻又無意義可逗留的全幅式視野，是故「述」的涵量乃繫之於述者的精神高度，發展到極致則與「經」幾乎無二；追根究柢，「經」原即是聖真面對至道、面對萬物本性所提出的「述」，是以一切現象為文本而進行的詮釋。儘管「述」與「作」無法求得完全的一致性，但「述」所帶出的理解，具有印契於實相的潛質，也就具有企及「作」之理解、甚至反過來覆蓋「作」之理解的潛質，述者所感興的內容，未必僅止於作者意向所概括的範疇。因此，一位「心無為」的述者，不只可以代替「知本」的作者統整其精邃的思維，甚至連作者自己未曾揭露的樞要、未曾察覺的空白，都能引而申之。

值得注意的是，《莊子》這部原典，被郭象評議為「不經而為百家之冠」，取得的正是「作」而非「經」的位置，綜覽整篇〈莊子序〉，處處呈現出一種從上往下俯瞰的目光，是否暗示了自己身為述者，比起作者莊子更能體現天道自然之玄趣？對郭象而言，其《注》雖以原典裡的陳述（「述」）作為詮釋對象，但莊子沒有宣說的獨化、適性等理境，來自宇宙與生命之真（「所以述」），同樣是他詮釋的結果。《莊子注》是他出入周遊於《莊子》哲思及其皺褶而後攤開的知識景域，雖不與原典全然相等，卻得以在彼此掩映之中互明。

73 郭象揚「述」抑「作」的觀點，為「經」注入了不同於傳統的性質，可與此時道教習慣將「經」視為特定仙真所釋的「注」、「解」、「演」等思考進行連結。參考黎志添，〈宗教經典與哲學詮釋學：中西宗教文化的比較觀點〉，收入黃俊傑編，《中國經典詮釋傳統（一）》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001），頁 77-124。

四、極簡的論議模式

如前所云，郭象對《莊子》曼衍無邊際的書寫風格懷著疑慮，此疑慮使他嘗試透過詮釋來建立一套新的論議模式，將自己的語言哲學及規範收攝於其間。郭《注》明顯脫離了兩漢時代繁複滯重的詮釋型態，除了部分含帶著閱讀通則的解說以外，罕少以大量文字來敷暢其義，整體演述明淨而精約，故元代劉壎云：「凡莊生千百言不能了者，象以一語了之」，⁷⁴即指出郭《注》與原典之豐瞻表現形成極為強烈的對照。然而，篇幅長短尚屬淺層差異，倘若仔細觀察郭象在修辭、句法各方面的特徵，更能掌握他涵藏於語言中的理念：

夫為為者不能為，而為自為耳；為知者不能知，而知自知耳。自知耳，不知也，不知也則知出於不知矣；自為耳，不為也，不為也則為出於不為矣。為出於不為，故以不為為主；知出於不知，故以不知為宗。⁷⁵

這是郭《注》相當常見的詮釋方式，運用極端抽象化的話語來組構，基本上捨棄了對客體的指稱，捨棄了各種具象的描繪，連帶地刪削掉時空因素，儘量跳脫《莊子》原有的敘事性、隱喻或象徵，並將形容詞、副詞之出現頻率都降到最低，只以關鍵性的少數字眼（「為」、「知」）完成整個命題，透過極簡的行文來突顯不陷於物的基礎思維。這些關鍵性字眼與意義之間的關係並不固定，而是藉由句段位置的變動、虛詞的輔助以產生意義；故字眼並非在限指中獲致意義，意義是因任文章脈絡的前進，自然

74 元·劉壎，《隱居通議》，（《叢書集成新編》第8冊，臺北：新文豐出版公司，1985），卷19〈莊子注〉，頁194。

75 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷3上〈大宗師〉，頁229-230。盧桂珍認為郭象辯名析理的能力與其哲學理境的提升，其實存在微妙的關聯性，並從「為而非為」、「待而非待」等命題提攝出「 $a \cdot \bar{a}$ 」論證模式，推演此類結構乃建立於「適性即自然」這個所有推論俱須服膺的前提之下，用來破斥二元對立思考，在相依相存的辯證關係中展現宇宙整體的和諧性。此處「 $a \cdot \bar{a}$ 」論證模式正是郭象發展其理想用言方式的重要基型。參考盧桂珍，〈郭象玄學中涵藏之論證模式——以「待而非待」、「為而非為」的分析為主〉，收入盧桂珍，《境界·思維·語言——魏晉玄理研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2010），頁173-205。

而然成立的。因此，「為」字既容受了負面的「刻意而行」，也盛載著中性的「作為」，同時又用來表示正向的「真為」、「率性而為」；「知」字既容受了負面的「刻意而知」，也盛載著中性的「知識」，同時又用來表示正向的「真知」、「循性而知」——可見這些字眼的質地稠密而富彈性，郭象採取最少的話語來傳遞最大的訊息量，從而展露出一種高度壓縮的書寫技藝。

這類極端抽象化的論議乃由《莊子》「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然」、「物物者，與物無際；不際之際，際之不際者也」等表述型態演變而來，但它們僅偶爾夾含在原典豐富的符號與敘述間，卻幾乎出現於《莊子注》每一篇章，運用得十分徹底，儼然形成郭象獨特的程式性句法：

必自思之，非我思也；必自不思，非我不思也。或思而免之，或思而不免，或不思而免之，或不思而不免。凡此皆非我也，又奚為哉？⁷⁶
自得耳，道不能使之得也；我之未得，又不能為得也。⁷⁷
以不治治之，乃善治也。⁷⁸
言彼所言，故雖有言而我竟不言也。⁷⁹

首先必須注意的是，此類句法往往埋設了悖論（paradox）於其間，幾乎都用來推演難以名狀的究竟圓融。思與不思、得與不得、治與不治、言與不言，雖然在書面上分屬矛盾的兩端，蘊含著某種價值判斷，但只要它們出於自性、無違本初，便能脫離世俗認知而反轉，超越相互之間的差異。此類句法原本就預備要衝決人文知識的疆界，既非綿密嚴謹的理性邏輯，也缺乏符號與事件的組織序列，亦不像莊子那般，透過許多功能模稜不明之自由細節將讀者導入審美意趣，正顯示出郭象以一種非比尋常的節制姿態進行詮釋，他拒絕了充分而詳盡的論證，希望藉由精煉的字眼將渾然整

76 同上註，卷 2 下〈德充符〉，頁 224。

77 同上註，卷 3 上〈大宗師〉，頁 256。

78 同上註，卷 4 中〈馬蹄〉，頁 343。

79 同上註，卷 9 上〈寓言〉，頁 943。

全的玄秘狀態記註下來——這是一種趨近於零度的書寫，⁸⁰ 竭力避免語言的過剩，盡量避免主觀意識的獨斷，在省略「對象」的同時，也一併消除了視點之限制，讓每個字眼無法驟然定位定勢，其外延與內涵可以產生強烈的張力，甚至朝著相反的端點輻射，進而完全發揮詞義的潛能，將言／物、言／我之多重關係完整地保留下來。

此類句法雖未如《老》、《莊》那般明白地遣破「存／亡」、「堅／柔」、「盈／虛」等兩兩對逆性質，或藉由「天／地」、「六合／秋毫」等情境之交參互滲來經營悖論，仍足以演示精神與萬有冥會時無窮無盡的創造性。由思至不思、由得至不得、由治至不治、由言至不言，都在「某種狀態及其否定」之間不斷環繞，恆處於變化流轉，呈顯出一種來往返復的律動，帶出連綿不絕的機息，也因此產生了最簡潔的迴圈，與「相與於無相與」、「相為於無相為」等郭象著名的詮釋一樣，皆隱然圍成微型的渾圓圖式。然而，此類句法其實是以關鍵性字眼作為支撐的，透過虛靜心的觀照，思即不思、得即不得、治即不治、言即不言，這單詞彷彿指向他方，卻又一再回到原點，暗寓著「某種狀態及其否定」不只能夠相銜相接，更能夠旋合疊印，於是最簡潔的迴圈便是那精粹且蜷捲不已的軸心，正是「莫得其偶」、凝注於物事之始源的「環中」或「道樞」。可以說，郭象嘗試運用此類句法來實踐心目中的卮言，他讓書寫的結構本身呼應「玄解」的當下，

80 此處借用（法）羅蘭·巴爾特（Roland Barthes）「寫作的零度」（degree zero writing）概念。羅蘭·巴爾特主張以一種「詩意的書寫」（poetic writing）來取代具明晰性（clarity）的書寫，藉以破壞概念的常規，抵抗意識形態的約束及歷史的定錨。「零度」意指語言沒有任何特徵、非感情化的中性，書寫者保持一種不介入的態度，摒除了語言之社會性及神話性，因而具有否定的形式、甚至純方程式狀態，這樣的書寫「自願失去對典雅或藻麗風格的一切依賴，因為這兩者會重新把時間因素引入書寫」。參考（法）羅蘭·巴爾特著，李幼蒸譯，《寫作的零度——結構主義文學理論文選》（臺北：時報文化公司，1991），頁 15-64；何金蘭，《法國文學理論與實踐》（臺北：秀威資訊科技公司，2011），頁 177-181。郭象此類句法符合以上特徵，然而羅蘭·巴爾特試圖實現的是一種完全的文學本體論，認為書寫唯一能寫的就是作者自己，其「零度書寫」是一種不及物的語言，以語言自身為目的；郭象試圖實現的是物之自性，或者也可以說是物之本體論，因此其「零度書寫」如本篇題名所云，是一種「即物」、「極物」的語言，郭象不只注視語言本身，更注視萬物本身，依然懷有帶領讀者超越文本的理想。

見證人們頓悟之神秘瞬間，既能夠「日與物化」，並同時朗現那「一不化者也」，而非只借助符號與敘述來傳達意義，以致完全陷入「以指喻指」之再現窘境；書寫的結構本身內蘊著非結構的基模，亦導引出非結構的妙旨，這樣的詮釋型態貫穿著整部《莊子注》，終於開展了一套反論述的哲學論述、反體系的理論體系。⁸¹

極簡傾向並不局限於此類句法，以〈逍遙遊〉注為例，「至至者」、「生生者」、「以不為為之」、「所是者非是，而所非者非非矣。非非則无非，非是則无是」等文辭俯拾皆是，顯現出郭象特別偏好「以言治言」，透過單一關鍵性字眼本身的多義來相互詮解、反覆激盪，儘量不依賴其他語詞進行添補性的說明，更避免在篇章之間製造繁複的意象與細緻分化的元素，這種傾向可謂「謹言」思想的實踐。更重要的是，人們向來習慣利用語詞來捕捉對象、表達某種概念或命題，但郭象似乎嘗試去削弱、甚至卸除語詞向外指涉的運動，希望使語言處於自我指涉的狀態中——也就是讓語言自己界定自己、自己呈現自己，甚至自己否決自己——進而取得自我圓成的可能性。郭象彷彿不斷地探索這樣的問題：「合於自性之語言」究竟是怎樣的構造？如果說，「物」需要在與本質相契之當下獲致真正的逍遙，那麼語言同屬「物」之一方，是否也有「付之自若，皆得其極」的理想狀態？此種高度節制的行文方式正是郭象導出的答案，亦印證了「言無言」、「言自言」之觀點，在他的筆下，語詞不只是某種意義、情節或思想的載體，語詞一經翻摺，即能從媒介轉為目的，從常名變為非常名，無關乎世間價值判斷，而能夠成全一切相對，以其自身的存有來驗證究竟的真實。

81 無論在修辭或結構上，郭象都有意識地避免建立完整體系，特別偏好表現詭譎的統一，然莊耀郎仍釐析出他一貫的思維及論述方式，認為郭象在詮釋主體之工夫歷程、消解死生、祛除是非等議題時，對每個階段都有清楚的界分，層層遞進，辯證地發展，最後以獨化玄冥為依歸，可謂對道家系統的判教，並開啟了後來佛教的判教模式。參考莊耀郎，《郭象玄學》，頁 40-51。

五、結 論

歷經正始時期（240-249）對基本議題的奠定，以及竹林七賢肆縱酣暢的批判性浪潮之後，魏晉玄學在郭象手中進行了更徹底的反省，終於完成各階段論述的整合與統一，幾乎所有概念都獲得充分的辯證，消弭各種矛盾而達致即迹即冥之圓融狀態。與前代玄學相比，郭象所造理境貼合著社會氛圍的變遷，也透射出文化意識與哲學觀點的調節，他在研夷「有」與「無」之本末關係的同時，亦靈動地瓦解了「言」與「默」之緊繃關係，因此郭象為話語文字擬設的位置雖未脫離「言不盡意」的思考脈絡，卻放開了對超越之息靜的追求，轉而鋪展一種悠遊於智識世界且無往不可的身心表現，得以溶入「无遣无不遣」的自然流行裡。

郭象認為，「言」總是依於存在著的萬有而起，並非根據縹緲的「無」而生，事實上，「言」本身亦屬於萬有之一，故其「不盡」主要陳演了現象與現象無法彼此置代之平行關係（「即物」）；當聖者處於一種非主觀的回應態勢來發聲、以遊化的心境來發聲，則其言說就不會蘊涵剛強的規定性，而能順著氣機漫湧和時空的變易，讓萬有與話語文字以屬於自己的方式恰如其分地顯現，進一步察覺本然的界圍及價值，為聖者走出孤明獨照的重要表徵（「極物」）。從「即物」到「極物」，郭象揭闡「言」儘管有其限制，但理想的用言者首先必須是個理想的聆聽者，願意聆聽萬有內在之律動，才能讓私我心靈的秘響和整體時空產生共鳴，從而開啓一個證悟與傳論不斷不違、相互補濟的無限領域，也打通了超驗與經驗兩個次元。

可以說，對《莊子》的注解正是郭象將其對語言之觀察落實於詮釋、落實於表述的一場試驗，在這場試驗裡，他反覆蠡測儒與道的距離，也不斷確認著自己和孔、莊之間的距離。郭象選擇當一位叛逆的讀者，藉由那主客混淆的奇妙關係，以獨特的話語形式將詮釋從作者、作品的宰制下解放出來，更從原典的宏大敘事中重新煉鑄一種慎微、純粹的表述型態，使那戲劇化的疏狂氣質受到壓抑，轉而呈現出規範意義濃厚的美學色澤。與其云郭象試圖靠近莊子的學術立場，他似乎更朝向孔子進行精神繼承甚或身分疊印，也隱隱然暗示了自己其實具備「聖」之格局。

引用書目

一、傳統文獻

- 西晉·陳壽撰，劉宋·裴松之注，《三國志》，北京：中華書局，1997。
 魏·王弼撰，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006。
 元·劉壎，《隱居通議》，《叢書集成新編》第 8 集，臺北：新文豐出版公司，1985。
 清·郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，2004。

二、近人論著

- 王 淮 2012 《郭象之莊學——儒釋道之相與應響》，新北：印刻文學出版公司。
 王曉毅 2006 《郭象評傳》，南京：南京大學出版社。
 牟宗三 2012 《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局。
 牟宗三 1993 《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局。
 何金蘭 2011 《法國文學理論與實踐》，臺北：秀威資訊科技公司。
 李延倉 2013 《道體的失落與重建——從《莊子》、郭《注》到成《疏》》，北京：中國人民大學出版社。
 林明照 2013 〈外內玄與聖王之道——郭象哲學中「應」的意涵〉，《哲學與文化》40.12(2013.12): 55-74。
 林聰舜 1981 《向郭莊學之研究》，臺北：文史哲出版社。
 康中乾 2013 《從莊子到郭象——《莊子》與《莊子注》比較研究》，北京：人民出版社。
 莊耀郎 1998 《郭象玄學》，臺北：里仁書局。
 湯一介 2000 《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學出版社。
 黃俊傑 2001 《中國經典詮釋傳統（一）》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會。
 楊儒賓 1991 《莊周風貌》，臺北：黎明文化公司。
 楊儒賓 2016 《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版公司。
 楊穎詩 2013 《郭象《莊子注》的詮釋向度》，臺北：文史哲出版社。
 葉維廉 1983 《比較詩學》，臺北：東大圖書公司。
 葉維廉 2002 《歷史、傳釋與美學》，臺北：東大圖書公司。
 劉笑敢 2009 《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館。
 劉梁劍 2016 〈論郭象《莊子注》中的『寄言出意』與『忘言尋旨』——以經典詮

釋學為視域》，《天津社會科學》3(2016.3): 43-49。

盧桂珍 2010 《境界·思維·語言——魏晉玄理研究》，臺北：臺灣大學出版中心。

蕭裕民 2006 〈《莊子》「天地一指也，萬物一馬也」析釋〉，《文與哲》9(2006.12): 83-108。

錢新祖 2013 《思想與文化論集》，臺北：臺灣大學出版中心。

簡光明 2013 〈郭象注解《莊子》的方法及影響〉，《國文學報》18(2013.6): 37-60。

(法)羅蘭·巴爾特(Roland Barthes)著，李幼蒸譯 1991 《寫作的零度——結構主義文學理論文選》，臺北：時報文化公司。

An Analysis of Guo Xiang's Concept of Language and Method of Interpretation

Gong Yun-heng^{*}

Abstract

Guo Xiang 郭象, a metaphysician during the Wei and Jin dynasties, created a philosophical theory of absolute relativism, restating Zhuangzi's concept of spiritual freedom. This took the development of metaphysics to another level; and perhaps because of this, Guo Xiang's discoveries and new conceptions concerning language and thought have been given sparse attention, being often generalized into an overall theory, and thus, remaining unacknowledged and not considered as the groundwork of his philosophical method and interpretation. Hence, a study from the angles of the essence, law, patterns, and levels of language has yet to be realized on the subject matter.

This paper intends to re-clarify the position and meaning that Guo Xiang has given to language. Aside from analyzing his views on symbols, phrases, and writings, as well as presenting this philosophy in a more focused and well-rounded manner, this article also hopes to further scrutinize Guo Xiang's mode of expression. By looking into his inner law of knowledge and seeking the associations in between, I hope to discover all the possibilities regarding the classical view of language. Meanwhile, this project also explores whether Guo Xiang could surpass his doubt for language, and proves that while agreeing that *wang yan* 忘言 (nothing needs to be said if you truly understand or released from the cage of language) was the approach to self-cultivation, he could still allow for the existence of classic literatures, which reveals that speech and silence were no longer contradictory within his ideological system.

^{*} Gong Yun-heng, Professor, Department of Chinese Language and Literature, National University of Tainan.

Keywords: view of language, expression, interpretation, representation,
paradox

