

# 「道」與「言」的張力

## ——《莊子》的「卮言」詮釋學探賾

史帥濤；黃捷\*\*

**提 要：**以《莊子》如何使用「卮言」消弭「道」、「言」張力的三種類型為主綫，輔綫是梳理歷來對「卮言」的各種詮釋，並將這些詮釋分別融入對「卮言」思想性的體系化探索中。若以「文本——讀者」的對話關係為背景，《莊子》的「卮言」對治「道」、「言」張力主要表現為三個階段：首先是以「卮言」的言說方式解構讀者前在於文本的認知定勢，以此消弭廣義的「道」、「言」張力；其次是以「卮言」的隱喻思維促使「道」的意義在讀者內在的生成，以此消弭體道經驗的不可言說；最後是以「卮言」的體道工夫完善「文本」和「思維」中體道的缺陷，以此消弭體道技藝的不可言說。在這一進程中，讀者開始自我轉化，向理想讀者轉化，進而將體道技藝超脫文本而貫徹於身體實踐中，也可看到「卮言」由言說方式到思維方式，最後到體道工夫的體道機制構成。

**關鍵字：**《莊子》；卮言；道；言；張力

### 引言

「道」與「言」之間存在張力，《莊子》中多處對此張力有所表達。<sup>①</sup>此議題歷來多有研究，對張力的看法多可總結為：道的整全性與語言的有限性之間的張力。若是進一步細分，則「道」與「言」之間的張力還有三種情況，楊儒賓將之歸納為：1.若「道」指的是整全的本體，那麼有限的語言無法描述其整全的狀態；2.若「道」作為體道者體道過程中的冥契狀態，那麼神秘的體道經驗的本質如何用語言描述，是為張力；3.若「道」指的是具體的「進乎道」的技藝，那麼存在着語言無法傳達這些技藝「如何進乎道」的核心情況。<sup>②</sup>而這三種張力情況實為《莊子》所欲消解的。

若將《莊子》視作論道文本，即《莊子》是對「道」的本體所作的詮釋而形成的文本，並通過讀者對《莊子》文本進行的理解或詮釋活動而引導讀者進入體道的過程中，亦即表現為「作者——文本——讀者」的關係鏈條。「道」與「言」的張力，一方面體現在「作者——文本」之間，無限的「道」如何着於有限的語言而成論道文本；另一方面則體現在「文本——讀者」之間，有限的語言文本如何引導讀者體認無限的「道」。在此要說明的是，文本亦是《莊子》「聞道」序列的起始階段。<sup>③</sup>而解決這兩方面所遇到的「道」、「言」張力的突破點，就在於《莊子》的「卮言」。<sup>④</sup>《莊

\*\* 作者簡介：史帥濤，男，河南洛陽人，碩士研究生，現為廣東松山職業技術學院馬克思主義學院青年教師、韶關市六祖禪宗文化研究會員，研究方向：先秦儒家、思想史研究；黃捷，男，廣東湛江人，現為山西師範大學馬克思主義學院在讀碩士研究生，研究方向：莊子哲學。

① 如《莊子·知北遊》中所說：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。」（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第758頁。

② 楊儒賓著：《儒門內的莊子》，台北：聯經出版，2016年，第229-230頁。

③ 如《莊子·大宗師》所言：「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

子》的卮言是為道言，具有「曼衍」的無限性語言，其作用於文本而言則是：一方面，作者使用這一無限性語言而落成文本，從而使文本所論之「道」並不分裂其整全性；另一方面，含「道」的文本空間已然開辟，「卮言」得具有將理想讀者引向體道之路的能力。「卮言」的前一種作用，業已有許多探究。本文主要着眼於第二種情況，「卮言」如何解決「文本——讀者」之間的「道」、「言」張力。前述的三種細分的張力情況同時也存在於「文本——讀者」層面的「道」、「言」張力結構中，若是聚焦於這個層面來探討「道」、「言」張力如何消除的問題，亦可表達為「卮言」如何對治這三層張力。

「卮言」本為《莊子》「三言」之一，由於能夠與《莊子·齊物論》的「和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也」<sup>①</sup>一句存在意義上的關聯，所以普遍認為「卮言」是「和之以天倪，因之以曼衍」的「道言」，因而能夠囊括其他寓言、重言，而以此二者為「文體」，即表現手法。因而，文章也以「卮言」為「道言」，其他二言囊括於其中，故不論。近年來，關於「卮言」的研究成果蔚為大觀，可以「功能性」、「思想性」兩個研究偏向來概而言之。偏向「功能性」的研究，主要將「卮言」當作「文體」，聚焦於「卮言」的文學表現與修辭功能研究。<sup>②</sup>偏向「思想性」的研究逐漸增多，早期對「卮言」思想性的研究還較多地偏向「文體」和「思體」的結合研究，即將「卮言」作為「道」的言說方式，但更加強調其作為體道的工具性。<sup>③</sup>隨着研究深度加深，逐漸將「卮言」當作「思體」，亦即將「卮言」當做思想本身，從而充分論證其思想概念的豐富性。如許從聖認為，論證「卮言」作為自由的言說方式，也是體道者「超語言」的身心工夫、體道工夫。<sup>④</sup>王玉彬認為，「卮言」作為對「道」的表達方式（「嘗試言之」）和聆聽方式（「姑妄聽之」），不僅能夠實現「道」與「物」層面上的「齊物」旨意，還能夠實現人與人相處行動層面的「齊物」。<sup>⑤</sup>又如黃子洵認為，莊子之「卮言」通過思考言說的應然樣態，由超越言說的有限性的途徑消弭「道」、「物」之間的緊張關係，

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。」（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第263頁。

④ 吳根友和王永燦將所見的關於「卮言」的解釋分為五類：第一類是根據「卮」的形制來討論「卮言」的性質，其中典型解釋當屬郭象所說「夫卮，滿則傾，空則仰，非持故也」；第二類是由「卮」所代表的酒器而作的引申理解，如林希逸將「卮言」解釋為「人皆可飲，飲之而有味」的「有味之言」；第三類是從文化學、民俗學等角度作出的新解，如李炳海認為「卮言」為飲酒時的祝辭，過常寶的「優語」說；第四類是由古代聲訓的方法，將「卮」訓為「支」，進而將「卮言」解釋為「支離無首尾之言」，如司馬彪採取此解；第五類則是從語言形式與哲學義理相結合的方式對「卮言」作出解釋，如郭象、成玄英所認為，「卮言」是靈活之言、無心之言，呂惠卿則認為「卮言」是「觸類而長」之言，李孺義、劉固盛則將其看作呈道之言、述道之言。詳見吳根友、王永燦：〈「天籟」與「卮言」新論〉，《哲學動態》2014年第9期，第40-41頁。

① （清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第115頁。

② 如鄧曉芒深入分析了「三言」的文學修辭特征。詳見鄧曉芒：〈論莊子的修辭哲學——從莊子的「三言」說開去〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2021年第2期，第32-42頁。王慧玉則探討了語言困境下「卮言」的實踐轉向。詳見王慧玉：〈從言到行的進路——莊子對語言困境的認知與策略〉，《勵耘學刊》2024年第1期，第110-127頁。

③ 如李孺義認為《莊子》將「卮言」提升至「道體論形而上學的語言觀」高度，奠定了其本身的哲學闡釋基礎。詳見李孺義：〈論「卮言」——道體論形而上學的語言觀〉，《哲學研究》1997年第4期，第38-45頁。張樹國通過「漏卮」考源，強調「卮言」的「虛己應物」的隱喻意蘊。詳見張樹國：〈漏卮與《莊子》卮言探源〉，《文學遺產》2021年第1期，第48-61頁。

④ 許從聖：〈道如何言：《莊子》而言默思考與體道敘事〉，《東華漢學》2018年第28期，第37-70頁。

⑤ 王玉彬：〈論莊子「卮言」的齊物旨歸——以《齊物論》為中心的考察〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》2023年第1期，第12-18頁。

從而使人皆可「遊無窮」。<sup>①</sup>可見，研究深度在逐漸加深，若以「作者——文本——讀者」的關係來蠡測，本文認為這些研究還是主要面向「作者——文本」層面，亦即研究主要面向莊子如何以「卮言」來論道，這就涉及文本的形成。

當然，也不乏以「文本——讀者」層面的「卮言」思想研究。如林凱認為，「卮言」是《莊子》作者自覺選擇的語言策略，用以培養讀者的理解素質，鍛煉讀者的心靈精神，以期能夠將讀者引向作者所期待的體道歷程中。<sup>②</sup>朴榮雨認為，「卮言」可以作為閱讀《莊子》文本的語言工具，原因在於「卮言」可以引領從「道境」到「物境」的「化遊」，也可以引領從「物境」到「道境」的「忘遊」，這些體道過程也通過「卮言」的「隱喻投射」的模式啓發讀者的體道歷程。<sup>③</sup>綜合來看，這些研究涉及讀者向理想讀者轉變的「精神修煉技術」<sup>④</sup>，亦即對《莊子》文本如何引起讀者內心轉化的探究。《莊子》「卮言」所內在蘊含的「促使讀者內心進行轉化」的機制尚待釐清。

綜上而言，順着「文本——讀者」這一角度繼續深入對「卮言」思想性的研究，在這一過程中梳理歷來關於「卮言」的詮釋與研究，不僅有助於探究「卮言」如何消弭「文本——讀者」之間存在的「道」、「言」張力，還可探明《莊子》中「卮言」內蘊的體道活動機制如何使讀者進行精神修煉、內心轉化。

## 一、解構性詮釋：「卮言」對認知定勢的消解

「卮言」作為言說方式，是可以言道的曼衍之言，這表明處於「作者——文本——讀者」關係鏈條中的《莊子》，在「作者——文本」的層面時，由於「卮言」的言說方式的使用，《莊子》已經成為具有「道」的整全性、無限性的文本空間。如《莊子·天下》所言的「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」<sup>⑤</sup>就描述了文本空間的無限性，理想的書寫者以曼衍之言的無規定性締造了這一文本空間，亦即以「卮言」的書寫策略消弭「作者——文本」方面所存在的「道」、「言」張力關係。但在此之外，「文本——讀者」方面尚存在「道不可言」的張力阻礙，這一張力關係對應於前述楊儒賓所總結的第一種張力，亦即廣義的「道」、「言」張力。既然文本空間已經具有「道」的無限性，那麼這一張力關係的消除就需要理想讀者的出現，而「卮言」在培養理想讀者的過程中發揮着重要的作用，亦即由「卮言」的言說方式引導讀者對前在的認知觀念的解構。

《莊子》默認讀者受日常名言的影響從而帶有前在的自我建構的認知觀念，而這種認知觀念會阻礙在文本空間中的遨遊。《莊子·齊物論》言：「有始也者，有未始也者，有未始有夫未始有始也者。」<sup>⑥</sup>莊子對觀念之「始」進行追溯，表明在日常名言語境下，無窮的追溯也倒退不回「未始有

① 黃子洵：〈「言無言」以「遊無窮」——以「卮言」為中心解析《莊子》的言說觀〉，《思想與文化》2023 年第 1 期，第 238-250 頁。

② 林凱：〈《莊子》的論道悖論：一種自覺的語言策略〉，《哲學動態》2022 年第 12 期，第 70-79 頁。

③ [韓]朴榮雨：〈「卮言」之為船：《莊子》兩重「遊」在「道境」與「物境」之間〉，《諸子學刊》2024 年第 2 期，第 76-94 頁。

④ 「精神修煉」的概念取自匡釗的觀點，即以「吊詭」的語言方法促使讀者走上改變自身、轉化自身的道路。詳見匡釗：〈反常性的哲學——《莊子》中的夢、醜怪與「卮言」〉，《商丘師範學院學報》2013 年第 5 期，第 9 頁。

⑤（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012 年，第 1100 頁。

⑥（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012 年，第 86 頁。

物」的原初認知觀念。正如呂惠卿所言：「夫人之所以不能遺彼我，忘是非，以至於未嘗有物者，以不知彼我是非之心之所自始也。故欲達此理者，必於其所自始觀之。故曰有始也者，而始則無所自者也。」<sup>①</sup>人之所以無法追尋到觀念的開端，不僅在於「始」的開端已帶有自我標準的預設，還在於對「始」的評判標準也帶有強烈的自我建構，因此只能陷入無窮追溯的認知難題中。蘇杭將此總結為：「尋找『本根』的悖謬：對開端的尋找，一定是帶着『自/我』的，毋寧說是『自/我』主導了這一尋找活動。」<sup>②</sup>若是讀者帶着種種前見加入閱讀活動中，只會迷失在無限的文本空間中。因此，在進入體道的文本空間之前，需要對讀者前在的自我建構的認知觀念進行解構，從而釋放讀者對「道」的感受能力。如賴錫三所說，好的讀者在進入文本空間之前，先要進行「喪我」的工夫，以便能夠更好地融入作者退位而為讀者敞開的文本空間，更好地進入對「道」的體認活動中。<sup>③</sup>可見，這一準備工作的重要性。

「卮言」的言說方式也蘊含着消解認知定勢的作用。對於「卮」的酒器本身的性質的解釋，呂惠卿曾這樣認為：「卮之為物也，酌於樽壘而時出之，其中虛而無積者也。」<sup>④</sup>「卮」的內部中空，因而沒有堆積的東西阻礙對「物」的容納。黃子洵據此理解進一步引申，將「卮與酒」的關係關聯於「言與物」的關係，從而認為「卮言」所具備的可承載性與包容性，即內中虛空而能夠容物。<sup>⑤</sup>正如其所理解的，無限的文本空間需要讀者先清理前在的認知定勢，才能向文本敞開自身，更好地去體認「道」。如此，讀者在進入文本空間後才能達到「虛而往，實而歸」<sup>⑥</sup>的理想效果。

「卮言」的言說方式如何解構認知定勢，在《莊子》中可以尋到具體使用的語言策略。林凱通過挖掘文本之間的內在聯繫，以更強有力的證據表明，「卮言」的語言策略就是「吊詭之言」。<sup>⑦</sup>而《莊子》對於「吊詭之言」的使用，最顯著的就是對悖論式言說的嫻熟運用。這種言說方式表面上違背邏輯規律，實則通過制造認知的張力，促使讀者突破概念思維的牢籠。《齊物論》中「方生方死，方死方生」<sup>⑧</sup>的論斷，歷來是讀者面臨的難題。從形式邏輯看，生與死作為對立概念，不可能同時成立。然而莊子此說，並非要建立新的生死觀，而是通過概念的自我矛盾，揭示生命過程的流動性。如同郭象所註：「今生者方自謂生為生，而死者方自謂生為死，則無生矣。生者方自謂死為死，而死者方自謂死為生，則無死矣」<sup>⑨</sup>。這種相對主義的視角，並非懷疑論式的否定，而是通過展示生死界限的模糊性，引導讀者超越對生死概念的執著認知。顯然，這種悖論式言說是《莊子》對語言策略的自覺運用，刻意制造悖論從而引起讀者的警覺。從而在刻意制造的各式各樣的「吊詭」式語言以及悖論式結構的洗禮下，引發讀者的精神修煉，引發心理轉變，打破固有的認知定勢，促使讀者清掃障礙，以能夠無礙地進入文本空間。

①（宋）呂惠卿撰；湯君集校：《莊子義集校》，北京：中華書局，2009年，第36頁。

② 蘇杭：〈言默與體道——《齊物論》言道觀析論〉，《現代哲學》2023年第1期，第130頁。

③ 賴錫三著：《道家型知識分子論：〈莊子〉的權利批判與文化更新》，台北：台大出版中心，2013年，第384頁。

④（宋）呂惠卿撰；湯君集校：《莊子義集校》，北京：中華書局，2009年，第518頁。

⑤ 黃子洵：〈「言無言」以「遊無窮」——以「卮言」為中心解析《莊子》的言說觀〉，《思想與文化》2023年第1輯，第242-243頁。

⑥（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第195頁。

⑦ 林凱：〈《莊子》的論道悖論：一種自覺的語言策略〉，《哲學動態》2022年第12期，第76-77頁。

⑧（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第72頁。

⑨ 同上註，第73頁。

## 二、生成性詮釋：「卮言」的意義開顯機制

讀者前在的認知定勢的消除，並不意味着文本所適配的理想讀者的出現，原因在於「道」、「言」張力並未完全消弭。擯棄了日常語言以及它所附帶的固著性，就意味着「道」的真理開顯不能訴諸於概念以及概念思維，思維方式的轉變帶來新的「道」、「言」張力，亦即無規定性的思維方式如何引導讀者去領悟「道」的真意，也就是前述楊儒賓所說的第二種「道」、「言」張力關係：體道者冥契的體道經驗與語言表達之間存在難題。而這一張力的消弭，依然有待「卮言」引導讀者向理想讀者轉化，習得隱喻的思維方式，以便在自由的文本空間裏把握、體悟「道」。

「道」的整全性、無限性也表明，對「道」的認識不僅不能依靠概念思維，而且對「道」的意義認識必須處於不斷意義生成的過程中。《莊子·大宗師》言：「夫道……可傳而不可受，可得而不可見。」<sup>①</sup>《莊子》明確指出，「道」所具有的「可傳」、「可得」但「不可受」、「不可見」的特點。關於「可傳而不可受」的理解有兩種不同的說法：一種認為「道」可理解而不可授受，如成玄英所言：「寄言詮理，可傳也；體非量數，不可受也」；另一種認為「道」可心傳而不可口授，如陳啓天所言：「謂道可心傳，而不可以口授」。<sup>②</sup>二說並未有太大的抵牾之處，無論是「寄言詮理」所表明的「道」的可理解性，還是「道可心傳」所表明的「道」的可由心而傳授，置於讀者詮釋《莊子》文本的背景中，都具有其合理性，亦即：「道」之真意可由文本空間向讀者傳遞，讀者也可在文本空間中詮釋理解「道」之真意。成玄英認為「道」不可受的原因在於「體非量數」，陳啓天認為「不可以口授」，都說明無法運用概念思維而對「道」做確定的具體的概念描述。

「可得而不可見」則表明「道」的意義開顯實際處於無限的生成過程中。成玄英如此理解：「方寸獨悟，可得也。離於形色，不可見也。」<sup>③</sup>「道」的意義開顯只能存在於讀者個人的體悟過程中，在體悟的過程中，「道」是可得的。但這一意義並沒有清晰的概念邊界，所呈現的是意義開顯的無限性，因此是不可見的。《莊子·天道》由「書」、「語」、「意」的遞進關係推論，得出「意之所隨者」不可言傳的原因：「夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！」<sup>④</sup>「形色名聲」是「物」顯露於外的形體呈現，但終究不是「物之情」的意義所在，從而「意之所隨」的「道」也不能夠被語言的固著性所束縛限制，無形體才能擁有流動性，因此「道」的意義開顯始終處於不斷生成的過程中。

進入具體的文本對話之後，「卮言」已經由「文本的言說方式」轉變為「詮釋活動中的思維方式」。對於「文本——讀者」關係中的讀者而言，在面對文本時就必須通過「卮言」式的思維方式去詮釋文本；而文本的意義開顯與讀者心中的意義生成，就處於雙向的、無限的生成過程中。《莊子·寓言》言：「卮言日出。」<sup>⑤</sup>郭象在解釋「卮言」時認為，「卮」的酒器性質為「滿則傾，空則仰」，所以「卮言」的狀態就是「因物隨變，唯彼之從」。<sup>⑥</sup>從這一解釋來看，可以由雙向角度來理

①（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第254頁。

② 崔大華著：《莊子歧解》，北京：中華書局，2012年，第233頁。

③（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第254頁。

④ 同上註，第495頁。

⑤ 同上註，第947頁。

⑥ 同上註，第947頁。

解：文本的意義開顯是跟隨詮釋者的變化而變化的，如同不同類型的酒用不同形狀的酒器來盛一般；作為詮釋者的讀者使用「卮言」的思維從文本中體認到的「道」，不是具有同一性固定性的，正如酒器的傾仰隨人擺弄。唯有如此，才能在文本對話中，不破壞「道」的整全性、無限性，才能表明「卮言」思維方式的「日出」性質。郭象言：「日出，謂日新也。」<sup>①</sup>「日新」即表明，「卮言」思維方式的使用，促使讀者對於文本的理解與詮釋不斷處於更新之中，不僅應於「道」之真意的生成性，還能避免詮釋者落入理解固化的風險中。

「卮言」的思維方式就是隱喻的思維方式。愛蓮心認為，隱喻是更能接受的分解分析心靈的形式，可以調用心靈中前概念的或審美的能力，從而能夠理解概念的整體。<sup>②</sup>因而，隱喻思維是否定概念思維之後更適合體道的思維方式，「道」免於被部分切割而進行認識的風險。具體來看，在隱喻思維中，意義的生成有賴於「隱喻投射」的形式。對於「隱喻投射」的形式，朴榮雨如此解釋：「隱喻概念的產生，通過將某種概念系統的特定因素或特定性質作為『始源域』，並將其意義『描繪』為另一概念系統，進而作為『目標域』中的特定因素或特定性質。由『始源域』中的某一概念對應於『目標域』中的某一概念，因而得出『新的意義』。」<sup>③</sup>而在《莊子》中，「始源域」多為具體物，並且通過描述具體物的性質或特征，投射出具有無限意義的「目標域」。正如「卮」的酒器性質通過隱喻所投射出的「卮言」所具有與日常語言所不同的無規定性與無限性。再如，《莊子》通過「容器」、「空間」的隱喻投射，拓展了關於「心」的新的意義，文本中「室」、「淵」、「鏡」等具體物的「虛」、「無」性質，喻示「心」所具有的「虛」、「無」性質。<sup>④</sup>但在此之外，「容器」、「空間」隱喻所具有的更多新意義還處在無限的拓展中，並不會固著於當前的意義。換言之，《莊子》文本中，「始源域」的具體物與「目標域」中的抽象概念並不是一對一的形式，有時候可以是一對多的情況。如鄭鶴楊的分析，《莊子》中的「圓環」喻根不僅被用來「道」、「言」，也用來隱喻時間、生死與萬物的變化。<sup>⑤</sup>這就表明，在讀者與文本視域融合的過程中，隱喻思維總是能夠維持着無限的意義生發活動，讀者能夠在經驗範圍內得到超乎經驗的理解，即對「道」的體悟。

《莊子》作為論「道」的文本，所有的「隱喻投射」都指向一個終極的「目標域」，這一終極「目標域」就是「道」。賴錫三認為，「道」是老莊所要發明的終極「目標域」，所有的具體萬象都是映射「道」之義蘊的「始源域」，萬物的生成變化、交相共振都會使得終極「目標域」的「道」呈現出無限的意義。<sup>⑥</sup>可見，「卮言」的隱喻思維貫穿於理想讀者對文本的詮釋中，會啟發關於「道」的無限意義和多元理解，但又一直在體認「道」的終極之路上，不會迷失在無窮的路徑中。比如理解《莊子·逍遙遊》中的一段：「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。」<sup>⑦</sup>對於「鯤」、「鵬」的隱喻意味

①（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第947頁。

② [美]愛蓮心著；周熾成譯：《向往心靈轉化的莊子：內篇分析》，南京：江蘇人民出版社，2004年，第34-35頁。

③ [韓]朴榮雨：〈「卮言」之為船：《莊子》兩重「遊」在「道境」與「物境」之間〉，《諸子學刊》第29輯（2024年），第83頁。

④ 匡劍：〈道家心論的隱喻維度——先秦哲學修辭與概念建構方式舉隅〉，《天津社會科學》2023年第3期，第26頁。

⑤ 鄭鶴楊：〈《莊子》的圓環隱喻：從「始卒若環」到「得其環中」〉，《思想與文化》2023年第2輯，第83頁。

⑥ 賴錫三著：《當代新道家——多音復調與視域融合》，台北：臺大出版中心，2011年，第329-330頁。

⑦（清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第2頁。

的理解，具有多元樣態。陳鼓應結合「視角主義」將「鯤」理解為「人的視角」，將「鵬」理解為「天地視角」，而由「鯤」到「鵬」的「飛」就意味着視角的轉換，視角轉換有利於使心靈的敞開。<sup>①</sup>陳贊則是將「鯤」、「鵬」當作「自由主體」的隱喻，「鯤」、「鵬」之「飛」則喻示着自由主體向「道」的回歸。<sup>②</sup>兩種詮釋雖有區別，但都指向終極的「道」，陳鼓應所言的「心靈開放」是體認「道」的路徑之一，陳贊的理解也不是離「道」而言。「卮言」的思維方式表明，「道」的無限意蘊就棲身於文本空間的無限與詮釋者的自由思考中，二者共構的語言遊戲，才是《莊子》文本空間的最終完成，讀者也得以在這一過程中體道。

### 三、實踐性詮釋：「卮言」通向體道的路徑

內在認知定勢的消解以及概念思維的轉化，標志着讀者已然轉化為理想讀者。理想讀者能夠在文本空間中與文本在語言遊戲中不斷生成對「道」的意義的體悟。但在文本之外，理想讀者通往「道」的路途並未完全貫通，其中依然存在「道」、「言」張力，亦即楊儒賓所言的第三種張力關係：體道技藝中的最核心精微之處往往是不可言傳的。《莊子·天道》中，經由「書」、「言」、「意」之辨後，緊接着提及的「輪扁斲輪」的寓言故事便指出了這樣一種張力關係的存在：「斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。」<sup>③</sup>「口不能言」的是技藝活動中的「數」，這是技藝知識最核心的部分，亦即具體分殊的「道」，但在實踐活動中明明能夠感受到「有數存焉」。「臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣」即說明技藝活動中這一最精微的核心，即使以「卮言」的隱喻思維方式互相授受，也能以讓接受者完全明悟。這便是另一種「道」、「言」張力。「道」所具有的無限性，即使在此只是技藝活動中的分殊之道，依然具有「道」的無限性，因此，在感悟授受的過程中，隱喻思維也無法將其窮盡，在「授」的一方如此，在「受」的一方也如此。更遑論只是在文本空間內的對話。由於這一張力關係的存在，「書不過語」、「意不可以言傳」就顯現出以「文本」與「隱喻思維」作為途徑去體認「道」的缺陷、不足，因此，在《莊子》看來，最終還是要回歸身體實踐，才能消弭這一張力關係的存在。

消弭體道技藝中的「道」、「言」張力，就意味着要回歸身體的表達，回向實踐，而不能僅僅停留在文本和思維中。徐翔認為，《莊子》將技藝知識中可以言傳的「規矩」視為「糟粕」，更加強調對技藝領悟的個體性。<sup>④</sup>這樣一種個體性是「卮言」的行動方式所決定的。正如《莊子》對「斲輪」技藝僅僅是描摹動作，「徐則甘而不固，疾則苦而不入」不足以成為可遵循的客觀的學習規則，但這樣的身體實踐之後，依然可以得到「得之於手而應於心」的對技藝之「道」的領悟。可見，《莊子》強調以動態的技藝實踐來消除「道」、「言」張力，體道者必須在親身實踐中去體悟「道」之真意。「得之於手而應於心」也意味着一種體道機制。貢華南認為，「得之於手」、「應於心」就

① 陳鼓應：〈《莊子》內篇的心學（上）——開放的心靈與審美的心境〉，《哲學研究》2009年第2期，第29頁。

② 陳贊著：《自由之思：〈莊子·逍遙遊〉的闡釋》，杭州：浙江大學出版社，2020年，第122-128頁。

③ 〈清〉郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第495-497頁。

④ 徐翔：〈「規矩」的限度及其超越——以《莊子》的技藝論為中心〉，《人文雜誌》2025年第1期，第26頁。

是體道之「體」的活動機制，其中包含着「感」（覺知）和「應」（回應）兩個環節，表現為「主客不斷感應、往來」的「味覺式」活動機制。<sup>①</sup>「味覺式」的體道機制亦即消除主客對立從而主客合一的實踐，在這一實踐中，身體不斷感受「道」、回應「道」，在不斷地往復感受運動中逐漸提升對「道」的體悟，是一種漸進式的活動機制。

「卮言」本身代表着言說技藝，可謂其中包含着身體實踐的面向。進而言之，可以認為其中蘊含着「味覺式」的體道工夫。林希逸認為：「卮，酒卮也，人皆可飲，飲之而有味，故曰卮言。」<sup>②</sup>「卮」的酒器性質是其本真的存在，「飲」作為行為動作，表示「飲酒」的實踐，「卮言」便意味着回向本質的身體實踐，換言之，就是體「道」的工夫。「飲」的身體實踐，以行動去引發「有味」的行動效應，「味」就是在感受與回應的活動中的所得，即體悟到的「道」。反之，不「飲」就不知「味」，「於實踐中體道」就是《莊子》文本所指向的最終路徑。正如許從聖認為，「卮言」這種自由言說方式，是體道者經過「喪我」、「離形去知」等身心兩忘的工夫而開出的通達活路，活路即變化無窮、永未完成的實踐歷程。<sup>③</sup>甚至，在文本空間中的「解構—生成」的轉化行為，對於讀者來說本來就帶着行動的意味，文本空間之外的實踐行為實際上還是對文本空間內詮釋行為的延續，因此，不能忽視「卮言」的體道工夫意蘊，其能消除「道」、「言」張力，彌補「書」、「言」的缺陷，促使體道活動機制的最終完成。

身體實踐的重要性，還可由《莊子》「聞道」序列中的排序得知。《莊子·大宗師》言：「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。」<sup>④</sup>成玄英言：「臨本謂之副墨，背文謂之洛誦。」<sup>⑤</sup>正如前所說，讀者與文本的對話活動中就已經在調動身體參與實踐，所謂臨摹誦讀就已經具有行動意味。可見，「文本」不僅是「聞道」工夫的初始階段，其中摻雜着的行為動作還表明讀者與文本對話的過程就是身體實踐的開端。在逐漸脫離文本之後，身體行動更多地參與在體道的實踐中，隨即便有「目視」、「耳聽」、「踐行」的加入，逐漸提升對於「道」的意蘊的理解，得以進入「歌詠」的自得其樂的無言境界中。<sup>⑥</sup>這便是「味覺式」體道活動的漸進上升，在不斷反復感應的過程中逐漸接近「道」。「玄冥」、「參寥」、「疑始」代表着對於「道」境的無限接近，直至「疑始」便是終點。可見，身體實踐是《莊子》體道活動機制不可或缺的一部分。身體實踐不僅能消弭「道」、「言」張力，還能彌補「文本」和「思維」體道活動中可能存在的缺陷，從而避免體道者在體道路徑上的遊離和迷途。而「道」的意義的終極顯現，有待於「真人」修養境界的達成。如《莊子·大宗師》言：「且有真人而後有真知。」<sup>⑦</sup>因此，身體實踐的優先等級是比認知層面的「文本」、「思維」更高的，可見其重要性。

① 貢華南：〈「書言象意之辯」中的感覺邏輯〉，《現代哲學》2024年第1期，第149頁。

② （宋）林希逸著；周啓成校註：《莊子虞齋口義校註》，北京：中華書局，1997年，第431頁。

③ 許從聖：〈道如何言：《莊子》而言默思考與體道敘事〉，《東華漢學》2018年第28期，第63頁。

④ （清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第263頁。

⑤ 同上註，第263頁。

⑥ 「瞻明」、「聶許」之意采信趙以夫的說法：「瞻明，視也。聶許，聽也。」「需役」、「於謳」則采取林希逸的解法：「役者，行使也。需，待也。可以待時而行使也。謳者，言之不足而詠歌也。於，嗟歎也，言其自得其樂也。」詳見崔大華著：《莊子歧解》，北京：中華書局，2012年，第241-242頁。

⑦ （清）郭慶藩撰；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，第233頁。

## 結語

「道」、「言」張力的細分可見三種類型：第一種是廣義的「道」、「言」張力，即有限的語言無法言說無限的本體之「道」；第二種是體道者的冥契經驗無法用日常語言描述的困難；第三種則是體道技藝的不可言傳。對於這三種張力關係，《莊子》主要使用「卮言」來對治。綜合歷來註家對「卮言」的詮釋，由「卮言」對治張力的角度切入對「卮言」思想性的研究，可以發現，「卮言」三種意蘊的遞進轉化，即：「卮言」由言說方式轉變為思維方式，再轉變為體道工夫。「卮言」的這一遞進轉變過程，對應於三種張力的依次消弭，也對應於讀者從一開始進入文本空間到出於文本之外進程中的自我轉化。綜而言之，在「文本——讀者」的場域，文本的「卮言」言說方式消弭第一種「道」、「言」張力，在這一過程中也由「卮言」的言說方式消解讀者前在的認知定勢，以便敞開自身而投身於文本空間中；「卮言」的思維方式就是隱喻思維，這一思維方式得以消弭第二種「道」、「言」張力，文本促使讀者由概念思維向隱喻思維的轉變，以便讓「道」的意義在讀者內在心靈裏生成，推進文本世界中的讀者向理想讀者的自我轉化；「卮言」的體道工夫消弭第三種「道」、「言」張力，有鑒於「文本」、「隱喻思維」的體道技藝可能帶來的意義遊離和悟道迷途，《莊子》認為「道」的體認應付諸於身體實踐中，從而逐漸到達終極的「道」。