

重探《莊子》道言關係 ——「謬悠」視域下的理論新詮

陳鏡安*

提 要：清代樸學通過字源考據與文本互證，還原了「謬悠」的語言批判之義，使其原有「破謬達悠」的辯正邏輯得以清晰呈現，為《莊子》中「道不可言」的困境提供了一種可能的理解路徑。相較於「卮言」等語言形式，「謬悠」對語言的批判更為全面，直指語言本身避免了「以言破言」而可能導致的邏輯循環，並且與「技藝」的非言說性相通。「由技入道」的修養次階體現了「破謬達悠」的修養邏輯，這說明「謬悠」的解釋範圍並不僅限於語言層面，對《莊子》中其他漸進式的修養實踐亦具有解釋力。「謬悠」的實質在於引導主體破除一切有所待形式的執着，在不落二元的工夫實踐中，通達「無待」之境。

關鍵字：道言關係；謬悠；卮言；技藝；修養

道言關係一直是莊子哲學研究的核心議題。學界對《莊子》中「道」與「言」關係的探討，多集中於「寓言」、「重言」、「卮言」等具體言說形式的分析。然而，《天下》篇以「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」對《莊子》語言特質所作的概括，尤其是「謬悠」這一表述，雖在文獻學上被視為把握莊語特質的重要切入點，卻在後續哲學闡釋中多被簡化為對前述具體語言形式的補充說明，或僅被視為一種修辭風格的描述。換言之，「謬悠」常被置於「卮言」、「寓言」等範疇的陰影之下，其本身作為一個具有獨立理論價值的哲學範疇的潛能，尚未得到充分挖掘。從文獻學的角度審視，《天下》篇的作者問題確實存在爭議。一派學者主張《天下》篇為莊子親作，自王夫之（1619-1692）以來，多數學者持此觀點。現今，在對莊子通論進行考據後，持論較為嚴謹的有徐復觀（1903-1982）^①、張默生（1895-1979）^②等。另一派則相反，內部又可分為兩類。一類為莊學後人所作，如張岱年（1909-2004）、熊十力（1885-1968）^③等持此觀點；一類為非莊學後人所作，如王叔岷（1904-2008）（晉人郭象合之）^④、嚴靈峯（1904-1999）（荀卿所作）^⑤等持此觀點。儘管作者

* 作者簡介：陳鏡安，男，廣東東莞人，現為暨南大學文學院 2024 級哲學專業研究生，研究方向：中國哲學、美學。

① 徐復觀通過對《天下》原文「其在於《詩》」等文字結構的比較，加之結尾對惠施曆物十事的記載，而認為《天下》出於莊子之手。徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，上海：上海三聯書店，2001 年，第 317-319 頁。

② 張默生將現存的三十三篇《莊子》篇目按照文體結構分為四類，指出《天下》與內篇問題構造的高度相似，而推斷《天下》或是由莊子親手所作。張默生：《莊子新釋》，山東：齊魯書社，1993 年，第 404 頁。

③ 通過老子文本與天下篇的比對，得出《天下篇》為莊子或莊子之後學所作。熊十力：《讀經示要》，上海：上海古籍出版社，2019 年，第 172 頁-175 頁。

④ 王叔岷解「謬悠」既有郭象註「虛遠」之義，也有沿引《說文》「妄言」之義，且王氏認為這與《齊物論》篇「子嘗為女妄言之」之「妄言」意義相同。後言莊子嘗託諸妄言矣，但莊子並非狂人，這與其下文解「其為宗也」一句援引林雲銘《莊子因》中「莊叟無故非人譽己至此矣」形成了呼應，進而得出《天下》篇非莊子親作的觀點。王叔岷：《莊子校註》，北京：中華書局，2007 年，第 1343-1346 頁。

⑤ 嚴靈峯認為《天下》篇倘若不是荀子所作，也必然是得他傳授的後人所作。嚴靈峯：《老莊研究》，台灣：台灣中華書局，1979 年，第 206 頁。

歸屬尚無定論，但學界普遍承認《天下》篇，尤其是「謬悠」句在把握《莊子》思想特質上的重要地位。在這一前提下，作為該篇對自身言說方式核心概括的「謬悠」，其理論重要性不言而喻。值得重視的是，清代樸學學者如夏味堂（1746-1826）、朱駿聲（1788-1858）等人，已通過嚴謹的字源考據與文本互證，對「謬悠」一詞進行了語義還原與結構分析，為其哲學闡釋提供了紮實的文獻基礎。基於此，本文首先整理清代樸學的考據成果，結合《莊子》自身的言說傳統，對「謬悠」範疇進行詳備的學理闡釋，以揭示「謬悠」的哲學意涵，及其「破謬達悠」的辯證邏輯。進而，嘗試論證「謬悠」何以能在當代詮釋視域中被建構為一個貫通性的核心綫索，並闡明它如何在「言—道—技」的整體框架中發揮結構性融釋的關鍵作用。

一、「謬悠」的學理闡釋

《天下》篇以「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」^①概括莊語特質，歷代註疏多將這三者共同引向對道性的喻指。然而從詞法結構細察，「謬悠」與「荒唐」、「無端崖」又有所不同。「荒唐」屬聯綿詞，二字一體表義，不可分割訓解。「無端崖」中，「端」與「崖」都表示「邊際」的意思，屬同義複合，前加一個「無」構成一個意義明確的偏正短語。因此，「荒唐」與「無端崖」在結構上均屬不可拆分的整體性意象詞彙，作為「道」玄遠無限的喻指，並不天然具備語言批判指向。相較於「謬悠」，「荒唐」與「無端崖」之間的釋義是更加相近的，這在莊學註疏史中亦有跡可循。如郭象（252?-312）註「荒唐」為「廣大無域畔者」^②；成玄英（?-?）疏「荒唐，廣大也」^③；宋林希逸（1193-1271）解為「荒唐，曠大而無極者」^④。亦如呂惠卿（1032-1111）註為「無端崖，不可窮之辭」^⑤；郭慶藩（1844-1896）案「無端崖，猶無垠也」^⑥。可見，歷來註疏的釋義是集中的，未曾對其字素作分疏或闡發。

「謬悠」則不同，郭象註「忘於情實者」^⑦，雖未直釋字義，但「忘」與「情實」已隱含了對某種執着的否定；成玄英則明確分疏：「謬，虛也。悠，遠也。」^⑧此後，林希逸解為「虛遠」^⑨，呂惠卿註為「無實之說」^⑩，皆延續了這一分字訓解的傳統。加之，「謬」字本就含有乖誤，虛妄等義，這恰體現了「謬」與「悠」的可析理性，與對應的哲學意涵。「謬悠」一詞在喻指玄遠道境（「悠」）的同時，內在地嵌入了對虛妄、謬誤（「謬」）的批判。但是，在實際語用中「謬悠」與其餘兩詞的區別時有模糊。例如，宋褚伯秀（?-?）輯錄呂惠卿註，易其為「以謬悠荒唐不可窮之辭，時恣縱

① 本文所引《莊子》文本、郭象註、成玄英註疏均來自（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年。

② （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第771頁。

③ 同上註。

④ （宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷十第30頁a。

⑤ （宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第二冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第183頁。

⑥ （清）郭慶藩著；王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013年，第963頁。

⑦ （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第771頁。

⑧ 同上註。

⑨ （宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷十第30頁a。

⑩ （宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第二冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第183頁。

而不苟」；輯林疑獨（?-?）註，云「莊子立言矯時之弊，自知其不免謬悠荒唐」等。^①均將三者籠統並聯，視為莊子為表達大道而不得已採用的、非常規的語言風格總稱，這種詮釋擴大了「荒唐」與「無端崖」的語義範圍。再如，明陳深（?-?）評價《秋水》言「《莊子》書有迂腐者，有荒唐者，有憤懣者，語皆未平，獨此篇義理闊大精詳」^②。此處的「荒唐」已帶有明顯的「非常理、不可信」的語言批判意義，與最初所言「荒唐，廣大無域畔」有所不同。直至清代樸學興起，三者在語用上混淆才得以釐清。樸學注重字源考據與文本互證，「謬悠」的詞法結構恰符合於此範式。故而，三者中唯有「謬悠」獲得了實質性的重釋，且焦點集中於對「謬」字的語義挖掘。與之相對，「荒唐」、「無端崖」的詞法結構決定了其難以用樸學方法重釋。即便偶有學者嘗試分訓，如王先謙（1842-1917）釋「荒」為「大」，「唐」為「空」^③，其釋義仍是對「廣大無域畔」這一傳統境界描述的復認，並未產生新的含義。正是在樸學的審視下，「謬悠」呈現出「破謬達悠」的辯證結構。在這其中，以夏味堂，朱駿聲的訓解最能印證。

夏味堂《拾雅》訓「解垢」為「謬悠詭曲也，連巉委曲也」^④，其訓釋按詞目結構可分為兩部分，前半「謬悠詭曲也」直指《莊子》文本，後半「連巉委曲也」則引《淮南子》為佐證。夏氏於註中指出：「莊子胠篋篇解垢同異之辯，天下篇悅之以謬悠之悅。」此係以《莊子》內證建立「解垢」與「謬悠」之互訓關係，表明「謬悠」在此語境中即指言辭的狡詐迂曲。夏氏謂二者同義，而「解垢」之義在莊學解釋史上素有定詁，如成玄英疏「解垢，詐詭也」^⑤，王夫之《莊子解》云「解垢，詭曲之辯也」，方以智（1611-1671）《藥地炮莊》亦同，這為「謬悠」的詮釋找到了可靠的語義根據。^⑥置於《胠篋》篇的語境來看，「知詐漸毒、頡滑堅白、解垢同異之變多，則俗惑於辯矣」表明，「解垢」是與「離堅白」、「合同異」相類似的語言運作方式，主體持此類言說方式，結果就是沉溺於言辯之中而失其本真。後半部分，夏氏援引《淮南子·原道訓》「終身運枯形於連巉列埒之門」實則是以形喻言，比喻言辭的迂迴繁複，與前半「謬悠詭曲」相互參證，亦意在揭示言辭對主體的遮蔽。按夏氏訓解邏輯，結合《莊子》對道言關係的論述，或可進一步理解「謬悠」之具體指向。如《天地》篇言「至言不出，俗言勝也」，此處「俗」與《胠篋》篇「俗惑於辯」之「俗」相呼應，皆與前句構成因果關係。成玄英疏「俗言」有二義：其一指隨波逐流、人云亦云的是非爭辯，與「至言」相對；其二指徒具華麗形式而缺乏真義的言辭。成氏將俗言比喻為《折楊》類俚曲，雖悅耳易曉，卻無深意，與《咸池》、《大韶》等雅樂形成對比。^⑦此說與《天道》、《齊物論》等篇的註解

① 如前所舉呂惠卿在《莊子全解》中註解「謬悠」之例，呂氏對「謬悠」、「荒唐」、「無端崖」三詞是分別進行訓釋的，而在褚伯秀所輯錄的呂惠卿、林疑獨等人註解中，則可見將這三詞合併闡釋的處理方式。其所輯錄呂、林之註，見於（宋）褚伯秀著；張京華點校：《莊子義海纂微》，上海：華東師範大學出版社，2014年，第1029-1030頁。

② （明）陳深：《諸子品節》，明萬曆刻本，卷六第5頁a。

③ （清）王先謙：《莊子集解》，清宣統元年刻本，卷八第33頁b。

④ （清）夏味堂：《拾雅二十卷》，《續修四庫全書第192冊》，上海：上海古籍出版社，2002年，第197頁。

⑤ （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第208頁。

⑥ 王夫之、方以智共解為「解垢，詭曲之辯也」。（明）王夫之著；王孝魚點校：《莊子解》，北京：中華書局，1964年，第88頁。（清）方以智：《藥地炮莊》，清康熙此藏軒刻本，卷四第19頁b。

⑦ （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第254-255頁。

相貫通。《齊物論》言「道隱於小成，言隱於榮華」，其中「言」即指「至言」，「榮華」即成玄英所疏「浮辭之辯，華美之言」^①。該篇文脈表明，「道」與「至言」相聯，「道」隱則「至言」亦隱，「至言」隱則是非生。因此，對「道隱」的追問，實指向「言隱」，而言隱之因，正在於「浮辭之辯，華美之言」的濫用，導致是非之見滋生。儒墨興起後，是非分判與辭辯之爭愈演，深入人心。故該篇指出，要達至「莫若以明」的至境，有賴於對是非之見的自覺擯棄。呂惠卿引老子「歸根曰靜」闡釋此修養進路：「何謂明？萬物冥冥各復其根，歸根曰靜，靜曰覆命，覆命曰常，知常曰明。」^②「歸根」在存在論體現為迴歸至萬物而一的本然狀態，在修養實踐則指消解是非、辭辯之遮蔽的工夫路徑。結合夏味堂的訓詁與《莊子》諸篇的互釋，「破謬達悠」的辯證結構不難見之。「破謬」指向對言辯、是非、華辭等語言表象與有限性的擯棄，「達悠」則意味着由此工夫通向玄遠道境的可能。

朱駿聲在《說文通訓》中對「謬」的訓解更顯直接，其言：「謬，欺也，誤也。莊子天下悅之以謬悠之說，庚桑楚解心之謬。」^③與夏味堂的詮釋路徑相同，朱駿聲亦通過援引《莊子》他篇與「謬悠」形成內證。何為「心之謬」，需迴歸該篇語境。該篇言「徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利六者，勃志也；容動色理氣意六者，謬心也；惡欲喜怒哀樂六者，累德也；去就取與知能六者，塞道也」。此處之「謬」在莊學解釋史中亦有跡可循，成玄英疏「『謬』通『繆』，緊縛也」^④，陳碧虛（1025-1094）註「容動諸事不能謬惘者，心也」^⑤。林希逸註「謬心者，言此六者能網繆牽擊其心也」^⑥等，可見，該「謬」意指對人心的束縛與牽制。這種心靈層面的束縛是否與語言之「欺誤」直接相關？成玄英在釋「謬」為「縛」有所補充，言：「本亦有作謬字者，解心之謬妄也。」尤有進者，他將「容動色理氣意」之「理」釋為「辭理」，這就使語言之有限性與心靈之矇蔽建立了明確聯繫。^⑦此解為後世註家所延續，如林希逸持「理，辭理也」之見^⑧，呂惠卿、焦竑（1540-1620）都將「容動色理意氣」之「意」解為「辭」，不同之處在於呂氏並未改變「氣」字之義，而焦氏將其解為「樂」。^⑨二人雖將「理」與「辭」分釋，然亦承認語言對心靈的限制之義。故而，朱駿聲或許是沿此註疏傳統，將「謬」與「繆」二字互參並釋。他在訓解中，先據《說文》釋「謬」為「狂者之妄言」，再循《廣雅》釋詁將「謬」解為欺詐、誤導，並關聯《庚桑楚》「解心之謬」的語境，其意圖應凸顯「容動色理氣意」中的「辭」，亦即辭理對心靈所構成的束縛與誤導。文末「經傳多以繆為之」一句，朱駿聲對用字現象的觀察，或可說明在經傳中「謬」與「繆」

①（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第33頁。

②（宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第一冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第28頁。

③（清）朱駿聲：《說文通訓定聲》，北京：中華書局，1984年，第26頁。

④（晉）郭象註，（唐）成玄英疏：《南華真經註疏》，黃蘭發、曹礎基點校，北京：中華書局，2023年，第577頁。

⑤（宋）褚伯秀著；張京華點校：《莊子義海纂微》，上海：華東師範大學出版社，2014年，第749-750頁。

⑥（宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷八第18頁a。

⑦該句的註解都見於（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第577頁。

⑧（宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷八第18頁a。

⑨呂註見於（宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第二冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第70頁。焦註見於（明）焦竑：《莊子翼8卷》，金陵叢書本，卷六第37頁b。

二字往往可以互訓。這一見解，實則貫通了「謬」的「欺妄」義與「繆」的「束縛」義，二者均指向語言對心靈所構成的束縛與遮蔽。這實際上在訓詁層面呼應了「謬」與「悠」的內在聯繫，語言對主體心靈造成的誤導，需通過「解心之謬」的修養工夫化解，此過程正作為趨於「悠」這一玄遠道境的途徑之一。換言之，「謬悠」一詞既喻指「道」的幽深玄遠，亦蘊含語言批判意識。

雖然，在清代的實際語用中「謬悠」也常與「荒唐」、「無端崖」等詞連用。但通過樸學的細緻考辨可知，其中所體現的語言批判意識主要源自「謬悠」這一概念本身。朱駿聲、夏味堂等考據學者將「謬悠」與《莊子》其他篇目結合，從訓詁與文本互證出發，凸顯「謬悠」內蘊的辯正邏輯，並表明這一邏輯具有其自身的學理依據。由此觀之，與其說清代樸學對「謬悠」進行了全新闡釋，不如說其通過嚴謹的考證，揭示並還原了「謬悠」的原義。

二、「謬悠」與語言形式的關係辨正

「謬悠」既然兼具境界論與語言論的意涵，那麼面對《莊子》中屢見的「道不可言」之論，是否能提供一種可能的理解進路？要回答此問題，需首先釐清這一困境的實質所在。莊子清醒地認識到，任何對「道」的言說都不可避免地會造成對「道」整全性的遮蔽。以《天道》篇為例，「語之所貴者，意也。意之所隨者，不可以言傳也」。成玄英疏「意之所隨者」句為「意之所出，從道而來，道既非色非聲，故不可以言傳說」、林希逸亦云「以道為言，故其言可貴，然其（言）所貴者意也，意不在言」。據此，言尚不能語意，而「意」的源頭是「道」，言又怎麼能語「道」呢？然而，若完全放棄言說，在現實層面又難以引導人們體認「道」的存在。這種「言」與「道」之間的根本張力，也是「道不可言」之困境的癥結所在。

面對此困境，《大宗師》篇中許由（?-?）對意而子（?-?）問道時的回應頗有深意，其言「噫！未可知也。我為汝言其大略」。此言先坦誠受限於語言的規定性，通過言說把握「道」註定有限，隨即仍以「言其大略」展開一種「不得已」的言說，這實則為言道設立了一個前提。然後，其云「齋萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地、刻雕眾形而不為巧」。不難看出，許由之答皆遵循「不因為……而……」的否定範式，意在避免將「道」落入任何具體的因果或目的論框架，從而儘可能減少言說對道體整全性的減損。誠如成玄英言「至道深玄，絕於言象」^①。林希逸亦強調「齋萬物而不可為名，以義澤及萬世而不可為名」^②皆揭示一旦訴諸名相界定，便可能陷入對道體的虛妄把握，這種對語言有限性的深刻自覺，在莊學詮釋傳統中一貫有之。然而，許由的表述雖極為審慎，但本質上仍未擺脫語言面對「道」時的根本侷限，甚至精心構設的邏輯與修辭也可能因其精巧而掩蓋問題的實質，反而強化了語言自帶的遮蔽性。這便引出一個關鍵問題：既然語言無法完滿表述「道」，自覺其侷限的前提設置是否仍有意義？正是在此意義上，「謬悠」的價值得以凸顯：若缺乏其所蘊含的批判性自覺，任何對「道」的談論都易流於膚淺的「俗言」或僵化的「小成」。這類言說往往將「道」的周行與萬物生化理解為某種因果關係，從而將其降格為一種

①（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第205頁。

②（宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷三第17頁a。

主觀、功利的存在，顯然偏離了「道」自然無為之旨歸。因此，「謬悠」既是言說「道」時不可或缺的語言前提，也是在語言上反證實「道」整全無限的哲學前提。

由此觀之，即便如許由般採用審慎的「否定式」言說，亦難徹底擺脫言筌之執。既然語言在直接言說「道」時不可避免地遮蔽其整全性，而沉默又無法真正應對這一困境。那麼莊子是否可能通過一種更為迂迴、更具彈性的語言形式來喻示「道」？換言之，他是否在一般言說之外，開闢出一種能與道體自然無為之性相呼應的特殊言說方式？此即《莊子》中所提出的「寓言」、「重言」與「卮言」。由此又衍生出了一個問題，同作為對「道不可言」困境的回應，「謬悠」與這些語言形式之間構成何種關係？不妨從「卮言」這一核心言說方式切入。

卮言之「卮」，指的是古代圓形的酒器。《寓言》篇言「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年」處郭註着重解前半句，其言「日出謂日新也，日新則盡其自然之分，自然之分盡則和也」。^①以「日新」詮釋日出，強調卮言具有歷時性更新的特質，「日新則盡其自然之分」揭示語言更新與存在本質的辯證關係，通過持續自我更化而充分實現物性之本然，「自然之分盡則和也」則指向境界論層面，即自然本性實現所導向「與天倪和」的和諧狀態。而《天下》篇言「以卮言為曼衍」與《齊物論》篇言「和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也」可構成文本互釋，成氏疏為「曼衍」為變化、無心之義^②，強調語言的非預設性；陸德明（550-630）解為無極之義^③，強調語言之外的延展；林希逸解作「遊衍自得」^④，以卮言之特質喻主體之感受等，這些釋義之間都是圓通的。渾圓不定、隨時而新、與物深契構成了卮言的特質。「卮言」又近於莊子所提到的另一種語言形式「言無言」，《寓言》篇言：「不言則齊，言之則不齊，言與齊不齊矣。故曰言無言，終身言，終身不言，未嘗不言。」語言的介入必然帶有「我」之主觀性，加之語言本身的有限性，必然會破壞萬物本然之「齊」，「言無言」正是莊子對此困境的回應。呂惠卿言：「唯言無言而後大齊，卮言是也。」也就是說，他將「言無言」解作是實現萬物大同的前提，亦即通達「道」的前置條件，並將「言無言」等同於「卮言」。陳碧虛解作「無情之言」，此處的「言」更多的指的是形式，其衷心落髮乎中正，剝離多餘的是非定判、愛惡之情的「無情」上。與呂氏一樣，陳氏之解亦將「言無言」推向「卮言」。林希逸解「無言」為「無心之言」，意為「無心之於言」，即不執着於語言所造成的幻象。說得更具體一些，「無言」就是在「然不然」，「可不可」的二元對立中隨性而行，順其自然，實際上也與「卮言」的「日新則盡其自然之分」之義相通。據此，「卮言」與「言無言」亦可視為是互參並釋的兩個範疇。

「寓言」與「重言」亦可歸入「卮言」之中。「寓言」，指的就是以外物為媒介，莊子言「借外論之」；「重言」之「重」，成氏疏為尊老，重言即德高望重的先哲、已至耆艾之年的賢聖所說的話^⑤，與寓言一致同屬於「借外論之」。王先謙言：「重言述尊老之言使人聽之而以為真，故曰所

①（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第669頁。

②（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第670頁。

③（唐）陸德明：《經典釋文》，北京：中華書局，1983年，第364頁。

④（宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷九第2頁b。

⑤（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；黃蘭發、曹礎基點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，2023年，第670

以己言也，寓言以廣人之。」^①兩種語言形式的目的在於使他人對自己的言說、思想信以為真，並不斷發散出去，這其中就蘊含着信與不信、真與不真之區別，符合「卮言」渾然不定的特質。呂惠卿的疏解亦可佐證此點，其言「寓言十九則非寓言者十一，重言十七則非重而言者十三而已，卮言日出和以天倪，則寓與不寓，重與不重皆卮言也」^②。「十九」意為十之有九，「十七」同理，也就是說這兩種語言形式雖然佔了大多數，但仍有一部分是莊子所要摒棄的一般言說。因此，語言所取之形式亦不是絕對的，而是相對的，在是非定判與託外喻「道」之間具有變數。

由上分析，「謬悠」與語言形式的關係探究，可化約為其與「卮言」的辨析。二者同站在語言批判立場上揭示語言有限性對「道」的整全性的遮蔽，同具有對語言本身及其有限性的摒棄。從此出發，可以說二者是同義的。從黃克劍在〈莊子「不言之辯」考繹〉中的分析來看，他對「卮言」、「重言」、「寓言」三種語言形式作了細緻辨析，並指出「謬悠則所言亦無異於無言」，同時認為「卮言可視為謬悠之說的另一種說法」。這些論述均可與上文關於二者同構性的觀點相印證。^③然而若細加比較，從闡釋道言關係的理論效力而言，「謬悠」這一範疇似比「卮言」等具體語言形式更具涵攝力與根本性。為更清晰地闡明此點，或可迴歸《莊子》文本，通過對相關段落的具體比較來展開進一步的分析。《天道》篇言：「世之所貴道者，書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我尤不足貴也。」在對道言關係的討論中，莊子的態度與世人態度相反，他認為真正重要的是事物本真之「意」，此「意」是萬物秉持自性下的自然傾向，一種不被形名聲色規定、限制的自由意圖，意願，與其他篇目中對道言關係的論述相同。在這個層面上，「卮言」與「謬悠」無異。但是，這段論述中包含了「書—語（言）—意」的層級關係。在這其中，「卮言」介於「言」與「意」之間，它雖摒棄了語言的有限性，概念本身趨於哲學意義上的形式，但由言及意的過程本質上仍屬於以言破言。若進一步推敲，便面臨如下理論困境。試想一下，主體藉由「卮言」消解了日常言說的有限性，那麼如何消解「卮言」本身的語言性質？如果引入另一「卮言」對前一「卮言」的語言性進行消解，那麼此「卮言」又當如何處置？這就使得主體在由言致意的過程中陷入無限倒退的循環，且不說在託外喻「道」中還存在着不確定的變數。按照「意不可以言傳」、「知者不言」的基本立場，如何協調「意不可以言傳」、「知者不言」的基本立場，與此後「輪扁斲輪」寓言所暗示的傳達可能？又如何擺脫因語言自我指涉導致的無窮遞歸？只能通過消除語言本身。據此，不妨試以「謬悠」來理解「書—語（言）—意」的層級關係。此段層級關係可以視為不斷離棄有限性，趨於道境的過程。與「卮言」不同的是，「謬悠」無需面對「以言破言」而導致的無限循環問題，類同於以言破言中的「破」，本身就可視為一種否定有限性的哲學形式。在此角度而言，「謬悠」可視作是「卮言」的進一步概括，它通過將語言本身也納入否定（本身不屬於語言），從而在此層級中真正觸及「意」。以「謬悠」來闡釋「輪扁斲輪」之寓言亦同理，輪扁所認為之「口不能言」，實際上就是通過消除語言本身，使主體迴歸到「非言說」的身感體驗之中，這是處於言說框架內的「卮言」難以推致的。值得一提的是，層級

頁。

①（清）王先謙：《莊子集解》，清宣統元年刻本，卷八第 33 頁 b。

②（宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第二冊》，北京：國家圖書館出版社，2017 年，第 120 頁。

③ 黃克劍：〈莊子「不言之辯」考繹〉，《哲學研究》2014 年 4 期，第 39-49 頁。

式的關係表述在《莊子》文本中還有很多，如《天地》篇言：「知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，終身不解；大愚者，終身不靈。」或如《天運》篇言：「以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。」等皆是文證。儘管，「謬悠」的解釋框架是否普遍適用於此類文本尚有待探討，但可以確定的是，僅依賴「卮言」這一言說方式，難以對它們作出充分闡釋。

總結來說，「卮言」等形式雖在表述上貼近「道」的自然無為之態，但仍屬於語言層面的調適與運用。以「有待」和「無待」區分，通過「卮言」等形式喻「道」需藉助喻體與具體言說，仍屬「有待」之工。相較之下，「謬悠」因其本身就含有「道」幽深玄遠之義，在「有待」的程度遠遠低於「卮言」。並且，就超越語言有限性，以及對道言關係的闡釋諸方面，「謬悠」無疑呈現出更直接清晰、更具涵攝力的理論特質。因此，若學界肯定「卮言」是理解莊子哲學的重要前提，那「謬悠」理應具備同等的，甚至更為根本的理論地位。

三、技藝、修養與非言說的實踐貫通

莊語「卮言」、「言無言」固然是一種致道的嘗試，但「以言破言」仍屬於言說範圍內的操作。從「謬悠」出發，對虛妄言說的超越，除了破除「虛妄」（語言的有限性），亦可從破除「言說」本身（語言）出發。既然言說所造成的遮蔽難以避免，那麼直接擯棄語言使「道」和「心靈」的免受臧害，也不失為一種合理方式。結合《莊子》文本，《天地》篇以黃帝遺失的玄珠喻「道」，黃帝使四人尋找遺珠，知（智）、離朱（色）、吃詬（言辯）皆無功而反，而象罔（無心）得之；或如《知北遊》篇知向無為問道而無為沉默不言，問於狂屈而狂屈欲言又止，復問黃帝而黃帝言「無思無慮」、「無處無服」、「無從無道」，喻示對「道」的領悟無法通過問答而獲得。以上所列舉的寓言中都含有對語言的直接否棄，人所要超越的從語言的屬性變成語言本身，這可視作「卮言」等形式的遞進。此外，「非言說」的形式還包括「技藝」，在《莊子》中技藝巔峯狀態與主體精神的高度凝聚具有同構性，處於這種狀態下的感受體驗是非言說的。再如此前所提到《天道》篇中的「輪扁斲輪」，揭示了技藝純熟狀態下（得之於手應之於心）語言機制的消解（口不能言），後言「臣不能以臣喻子，臣之子不能受之於臣」，則指出精微技藝經驗不可通過語言所傳授；或如《達生》篇中的「佝僂承蜩」，以「身若槲株，臂若槁木之枝」的肢體形態喻示「道」成時凝神靜蓄的寂靜狀態，成玄英疏為「不動之至」，這也是拒絕言說的。因此，文字所記載的「技藝」只是啓道的契機，由技入道最終是要將此語言消解而轉化為隨性而行的純然感受。在此轉向中，「技藝」的非言說性是恰與「謬悠」的語言批判立場相契合。沿此脈絡進發，「謬悠」對「技藝」是否具有與語言形式相同的解釋力？這需要從文本中「技藝」的含義出發。

《養生主》篇對道技關係與「技」都進行了直接的說明：庖丁所言「道進乎技」之「進」就是對於道技關係的總括。從字義出發，「進」，過也，傳達了技巧、技藝是不及「道」的基本立場；從整句的註解出發，郭註為「寄道於技」、碧虛註「養生之道假技以進耳」等，意為「技」是一種

致道方式。如何由技入道呢？碧虛又言「始則見牛不見理，後乃見理不見牛」^①、陸西星（1520-1606）言「技進而精，至於自然而然，不知其然，則不得以技名之，而名之以道」^②等，肯定了「道」的境界可以通過技藝的不斷精進而抵達。與《養生主》不同，《在宥》、《天地》等篇目對「技藝」的援解是圍繞其有限性展開的。《在宥》篇言「說禮邪，是相於技也」，其意為對禮制的喜愛會助長繁瑣的技巧。成玄英，林希逸認為仁義禮樂會助長是非的疵病，「技」就是疵病的一種；呂惠卿認為「技」對應的是非禮之意，他認為「禮非禮之意則相於技」意為技術是對真意的扭曲^③；陸西星解仁義禮智者都是遠離天德的伎倆。^④其後言「說聖邪，是相於藝也」同理。不難看出，《在宥》篇對於「技」是持批斥態度的。《天地》篇「技兼於事」句，郭象將「技」註為「萬物之末用」、林疑獨註之為「事之末用」，其意在說明道技之間的本末之分，粗精之別。雖然，《天地》篇也認為「技」是有限的，但「技兼於事」句卻又揭示了由技而道是可能的，儘管「技」並非是主要因素，而展開為技，事，義，德，道，天等六層。呂惠卿認為前五者最後莫不兼於「天」，順應於「天」則本末精粗者彼此無異，而同屬於「道」。但是，在「技兼於事」前亦有「能有所藝者，技也」之言，林希逸解「藝」為「兼者合二為一」^⑤；宋王昭禹（?-?)亦指出「道之在技則為藝，能教人之技則為藝」^⑥。「藝」具有作為道之本體之藝，與末用的實藝之分。^⑦可見，兩家在此的註解與《養生主》相近，對由技入道還是持肯定態度的。

綜合上述疏解，不難看出「技藝」也是一個二元對立的範疇。其既作為現實生活不得已而為之的末用之法，同時又具有近於道體的一面。從這一點看，「技藝」與「卮言」渾然不定的特質相通。結合《莊子》諸篇，技藝介於「道」與主體之間存在着兩種連接方式，其一是通過庖丁解牛、佝僂承蜩等絕妙精微的技法，主體不斷精進對技藝的掌握，最終由技入道；其二是通過「兼」此認識方式，在技事義德的遞進中達到以「天」為參照，從而消去本末，精粗的差別。回過頭看，技事義德兼而為一，此時的技藝便是不可言說的「道」。可見，技藝的雙重性將主體對「道」的知悟展開為一個不斷漸進、不斷更新的動態過程，這與「謬悠」不斷超越有限而趨於「道」之境界的雙重指向相合。回到「謬悠」的含義，「妄言」、「欺誤」是對有限性語言的破斥，而「技藝」本身就是建立在這種破斥之上的，這體現在其非言說的屬性。從此角度出發，「謬悠」與「技藝」的契合程度或高於「卮言」。技藝不斷精進的過程，亦可視作不斷擯棄「技藝」的有限性而臻於道境的過程。抵達天人合一，萬物並生的自然狀態的一瞬，包括技藝在內的一切都是等同的，技藝是技藝（入道）但又不是技藝（抹去差別），類比於語言形式所達到的「言無言」，最高的「技藝」境界可視為「技無技」。可見，「謬悠」亦可對語言之外的技藝進行相應結構的解釋，並將言、技、道三個莊子哲

①（宋）褚伯秀著；張京華點校：《莊子義海纂微》，上海：華東師範大學出版社，2014年，第90頁。

②（明）陸西星著；蔣門馬點校：《南華真經副墨》，北京：中華書局，2010年，第48頁。

③（宋）呂惠卿：《金刻本莊子全解第一冊》，北京：國家圖書館出版社，2017年，第141-142頁。

④此「伎」同「技」，如成玄英在《養生主》篇將「技進乎道」句疏為遠過庖丁解牛之伎。（明）陸西星著；蔣門馬點校：《南華真經副墨》，北京：中華書局，2010年，第148頁。

⑤（宋）林希逸：《莊子虛齋口義》，《三子口義》，何汝成明萬曆五年刻本，卷四第25頁a。

⑥（宋）王昭禹：《周禮詳解四十卷》，《景印文淵閣四庫全書第91冊》，北京：北京商務印書館，2005年，卷二第7頁b。

⑦（宋）王昭禹：《周禮詳解四十卷》，《景印文淵閣四庫全書第91冊》，北京：北京商務印書館，2005年，卷四第3頁a。

學中的重要範疇有邏輯地聯繫起來。

相比於語言形式，「技藝」與「謬悠」的比較，更為體現其修養論的意味。亦或說，「謬悠」並非只囿於對語言有限性的突破，它最終目的是要破除的是造成有限的「有所待」。破除「有所待」需藉由某種形式，如語言、技藝、道德等，這種形式通過主體修養的不斷精進最終趨於「無形式」，化入身內隨性而行，此即「無所待」的自由境界。但是，能達到此等自由境界的人終究還是少數。因此，相比於為「修養能致於道」的預設做出合理的說明，「謬悠」的意義更在於消解主體修養致道過程中「待與不待」、「言與不言」等二元界限的絕對性。故而，以「謬悠」為視角來解讀《莊子》中的修養層級關係，如《天地》、《天運》諸篇中所呈現的遞進結構，與「道言關係」中的解釋理路是相通的，這恰回應了上節中所提出的疑問。將語言、技藝還是其他修行形式統攝於「修養」這一範疇下觀之，《莊子》中所呈現的層級關係，其真意並非執守某種固定的階梯或程式，而是在主體趨於「恍惚」的境域中，自然消解物我、人己、內外之分別，使「道」如其所是地呈現於生命本身。除了外篇諸例，內篇《大宗師》中同樣具有典型的層級化表述，可為此觀點提供進一步的支撐。《大宗師》篇言：「參日而後能外天下；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。」假設人正處於七日外物的境界，如果意識到三日是有所待的，那現在的七日境界也應是有所待的。通過三日，七日，九日等不斷漸進的修煉，最終而能至「朝徹」的境界，此時萬物、天下、我的差別被消去，而暢遊在「無所待」的自由境界，這無疑是《莊子》中最理想的修養路徑。然而現實之中，能臻至「三日」起點者已屬難得，更遑論持續保有對「有待」之層級性的清醒自覺。基於此現實情況，大多數修道者在實踐中往往呈現兩種走向。或如「撻寧」自示，雖處「有待」卻持「無待之心」。不受外界事物干擾，不與其他事物相較，而保持自身內心之寧靜，這是相對理想的情況。另一種則類同於《秋水》河伯，初聞北海便認為「聞道百以為莫己若」，將一時一隅之見固化為絕對真理，陷入「自以為是」的認知封閉。此種狀態雖為莊子所擯棄，卻恰恰從反面揭示了一種深層悖論，即將「無待」視為某種可佔有、可標榜的境界，本身即已落入更頑固的「有待」。以「謬悠」觀之，文本所描繪的與其說是修道者必經的固定階次，毋寧說是揭示了一個「有待」如何可能被層層洞察與超越的隱喻性路標。這一路標既藉助階梯引導修道者拾級而上，同時也照見了修行在實際中的艱難與個體差異。進而，它通過揭示階梯本身的相對性與可解構性，警示人們不可執着於階次本身，而應體悟其背後「忘」與「化」的精神實質。由此觀之，「謬悠」這一思想，實際上涵納了求道過程中兩種可能的狀態：一方面，它肯定了如「撻寧」般在紛擾中保持內心寧靜的修養方式；另一方面，亦能警示「河伯」式的執妄以促其自省，在修養論上體現出一種不立定法而契應自然、不固階次而指向自由的智慧，而這正是「謬悠」得以融通言、技、道的關鍵所在。

結語

通過清代樸學、《莊子》文本及其註疏史的相互印證可知，「謬悠」兼具境界論與語言論雙重意涵，「破謬達悠」的辯證結構亦能在其中找到內在的闡釋理路。相較於「卮言」等形式，「謬悠」

避免了「以言破言」可能導致的無窮遞歸，更為根本地揭示了語言在表述「道」時所固有的侷限。面對「道不可言」的困境，「謬悠」的解法並不繫於某種固定的修養法門，而是作為一種自覺的意識導向，引導主體自覺破除對通往「無待」的形式執着，而回歸到身感體驗之中。進而言之，主體在修養實踐中可依「謬悠」之引導，在不同層級實現體道的可能。若能徹底消解「有待」，便可由此融入「無待」之境。即便暫難完全抵達此理想狀態，亦能憑藉「謬悠」所蘊含的二元解構意識，以「無待之心」在是非判分的異化中「安時處順」。這一過程既肯定了由技入道、拾級而上的理想路徑，也為處於不同境遇的主體提供了「各適其性」的修養可能，是其得以融通「言」、「技」、「道」三者的關鍵，體現出莊子哲學對個體差異的包容與尊重。本文以「謬悠」為綫索，嘗試對莊子哲學中言、技、道諸範疇進行貫通性闡釋，其合理性與適用性有待學界進一步驗證。但誠如錢鍾書（1910-1998）在《管錐編》中所提出的「闡釋之循環」，對義理、範疇的理解必須在傳統闡釋與當代解讀之間往復觀照，方能不斷趨近文本的思想整體，並開掘其當代意義。在此意義上，對「謬悠」的考辨與重釋，正展現出莊子哲學在當代語境中持續生長的理論生命力。