

莊子「三言」與「道」之傳達

林凱*

摘要

《莊子》論道，其核心是那些神秘的「直接論道」話語，但它往往「嵌入」某種「話語結構」進行言說。後者由具有強烈之作者自覺的「三言」形式構成。所謂「寓言」，並非通常之「借事喻理」，而是強調借「他者之口」去說出「直接論道」話語，其意義保持在話語之內。「重言」也僅是「借重」而非「重複」，主要虛構對歷史名人的借重去說作者自己的話。而所謂「卮言」，作為一種圓轉的、張力性的言說，不應泛化理解，它特指那些「明知故犯」、「似有還無」的「弔詭」之言。「三言」的「話語結構」隱含著莊子對讀者「經驗和邏輯」質疑的自覺回應，有助消解讀者的固執和偏見，改造讀者心靈，實現基本的閱讀指引，使那些神秘的「直接論道」得以更好傳達。

關鍵詞：莊子、寓言、重言、卮言、弔詭

* 湖南大學中國語言文學學院助理教授。

The Three Words of Zhuang Zi and The Conveying of Dao

Lin, Kai

Assistant Professor, Department of Chinese Languages and Literature,
Hunan University

Abstract

Dao discussion in *Zhuang Zi* is the core discourse from the mysterious words of ‘Direct Discourse of Dao,’ and often ‘Embedded’ in a certain ‘Discourse Structure’ to express. The latter consists of a strong authorial consciousness in the form of the ‘Three Words.’ The so-called ‘Lodged Word’ is not the usual ‘Metaphor’ but emphasizes the ‘Direct Discourse of Dao’ through the ‘Mouth of Others,’ remain its meaning within the discourse. The ‘Weighted Word’ is also a mere ‘Rely’ rather than a ‘Repetition,’ it mainly a fictional rely on historical figures to express the author’s own words. The ‘Goblet Word,’ as a kind of circular and tense speech, should not be understood in a generalized sense, but refers specifically to ‘Paradoxical’ words that are ‘Knowingly’ and ‘Seemingly.’ The ‘Discourse Structure’ of the ‘Three Words’ implies Zhuang Zi’s conscious response to the reader’s ‘Empirical and Logical’ doubts, which helps to dispel the reader’s obstinate and prejudice, transform reader’s mind, realize the basic reading guidelines, and to enable the mysterious ‘Direct Discourses of Dao’ to be better conveyed.

Keywords: Zhuangzi, Lodged Word, Weighted Word, Goblet Word, Paradox

莊子「三言」與「道」之傳達

林凱

一、前言

眾所周知，《莊子》文辭汪洋恣肆，極盡語言之能事；而這樣的語言實踐又與莊子本人對語言之反省分不開。與當時諸子對語言懷有普遍關注相似，莊子對一般語言現象有著深刻反省，比如他提出「名止于實」、「得意忘言」、「道不可言」等重要的語言理論。¹不過，莊子更為特別的地方在，於一般語言反省之外，他更對自身的語言使用有所自覺。²也即，莊子的語言反省實際具有兩重性。這種作者自覺最明顯的例證便在〈寓言〉對「三言」之說明。如〈寓言〉開篇即說「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪」³，這裡「十九、十七」表明的是寓言和重言兩種修辭策略在《莊子》文本中實際佔據的比例⁴，是作者⁵對自身語言實踐特點的自覺歸納。〈寓

¹ 楊國榮：《莊子的思想世界》（北京：北京大學出版社，2006），頁 122-142。

² 如徐復觀指出：「先秦諸子百家的著作，雖都有其文學地價值，都有其藝術性；可是，對自己的藝術性，有顯著地自覺，而自我加以欣賞的，恐怕唯有莊周一人。」見徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966），頁 117。

³ 晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》（北京：中華書局，2011），頁 494。本文所引《莊子》文字俱出於此，其後文中徵引僅標誌篇名，一般不另作注。

⁴ 現代學者多持這種看法，見張默生：《莊子新釋》（濟南：齊魯書社，1993），頁 622；陳鼓應：《莊子今注今譯》（北京：商務印書館，2007），頁 837。而最初郭象解讀則從「可信度」入手，認為「十言而九見信」、「十言而七見信」，見晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，頁 494。郭象說法在道理上不好暢通，因為寓言即使能一定地提升可信度，卻不會有如此大比例，故後人少取此解。

⁵ 一般認為《莊子》的作者有莊子和莊子後學之區分，而〈寓言〉（以及〈天下〉）很可能是莊子後學對莊子言說體例的歸納。但是，外雜篇顯然也同內篇一樣運用著「三言」手法，「三言」實際也是莊子後學對自身言說的自覺反省；而內篇則同樣表明莊子本身對其言說是有自覺反省的（比如「弔詭」之說），故莊子後學不過繼承這種傳統而將話語說得更明確。可以說，莊子和莊子後學均運用相似手法去言說並對自己言說有自覺反省，他們的語言思想基本是一致的。所以，在論述莊子對於語言的雙重反省中，除非特殊情況，筆者認為不必在三十三篇刻意區分作者，可以大體認為這個作者就是

言〉還顯示，作者對為何使用這些修辭也給出了主動解釋（比如「非吾罪也，人之罪也」、「所以已言」）。這些自覺主動的歸納和解釋表明，「三言」並非文本「隱含」的語言方式，而是莊子刻意使用並主動「公開」的「作者方式」。⁶顯然，跟一般性的語言理論不同，它是針對自身文本語言使用的說明，屬於第二重語言反省。

正是在第二重作者自覺的意義上，「三言」常被視為進入莊子思想（特別是那些略帶神秘的論道）的「鑰匙」。⁷儘管「三言」未必涵括《莊子》文本實際使用的各種語言手段⁸，但作者如此自覺公開去表態，則可見他有意對讀者進行閱讀指引，「三言」的確有重要的啟示意義；再聯繫〈天下〉的敘述變換，作者對其他諸子乃直接論述各家之道，獨獨對莊子卻淡化其道論，而著力說明其語言方式（其中重提「三言」），則也可見，莊子的語言方式與其道之彰顯有難以分割的關聯。⁹然而，此「鑰

莊子本人（或者更保守地，將這個作者說成莊子學派的代表）。

⁶ 張輝曾指出：「每一個優秀作者（當然必須是優秀作者），都有自己的方式，他們所自覺選擇的方式。而這種作者的方式，恰恰是他們留給讀者的重要閱讀與解釋的通道，是我們進入作者的文學世界的必由之路。」見張輝：〈試論文學形式的解釋學意義〉，《文藝理論研究》1（2011.1），頁8。本文使用「作者方式」一詞即受此啟發，以指文本作者使用的獨特的、反復重現的表達方式。這樣一種表達方式暗示著作者的獨特用心。很多時候，作者只是（無論有意或無意）徑直使用這些個性的表達方式，而不會向讀者宣稱自己使用了某種技巧，比如莊子表達就多次運用到神話意象但他並不會跟讀者說自己在有意使用神話，這時我們可以說這種「作者方式」是「隱含」的，它需要讀者主動去發掘。但如果作者同時宣稱了這一方式，比如莊子就明白地告知讀者他使用了「寓言」、「重言」和「卮言」的方式，那麼我們就可以說這種「作者方式」是「公開」的。一種「公開」的策略，顯然更明確地表達了作者的指引。

⁷ 張默生：《莊子新釋》，頁13。

⁸ 筆者後面將會指出：在「三言」以外，莊子還用到了一些當時諸子通用的語言方式，比如譬喻；而在「三言」以內，莊子也尚未對其更細緻的語言手法作出自覺說明，比如在「寓言」中他使用到了神話意象、將概念擬人化處理等方式，這些方式依然是「隱含」的。所以，儘管作為公開標舉的「三言」，其意義特殊，但不可完全等同《莊子》所有的語言方式。

⁹ 徐聖心認為，〈天下〉論及莊子的語言方式並非只是「特提立言風格」而已，而在提示莊子「在他特殊的表達方式自身和他所體驗的『道術』一體無別」，「這表法的『形式』完全與所謂『內容』的思想協同一致」。見徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》（新北：花木蘭文化出版社，2009），頁27-28。徐先生此處提點出了表法和思想的深層關係，並努力在書中說明「三言」的開展實為莊子體證之道的自我顯發。其對「三言」定位的預設，頗有啟發，但也有可商榷之處，因為〈天下〉雖指明言和道的特殊關聯，但未必就是「一體無別」的關聯。我們未必不能認為：〈天下〉不直論莊子之道而論其語言方式，可能因為一旦落實其道就會觸發諸子論爭（就像〈齊物論〉所談的，即使主張「無是非」也還會落入是非之爭），不如向讀者強調其論道的語言方式，表達其閱讀指引的用心。也即，「三言」或可能是莊子無心的體證直顯，也或可能是莊子有意（無論其程度如何）的修辭設計。

匙」之形制實際並不明晰，因為「三言」的具體所指、特別是關於「卮言」的界定在目前學界存有不少爭議。¹⁰並且，按流行理解，這把「鑰匙」似乎也過於平常。因為，作為借事喻理的「寓言」和借重古人的「重言」實際也是當時諸子論理常用的方式（可見於《孟子》、《荀子》等）；而「卮言」常被理解為包含寓言和重言等所有方式，或者被理解為寓言之外的直接議論，這些方式在其他諸子文本卻也不乏其例。也就是說，莊子「三言」似乎是當時通用的語言策略——也許莊子本人的運用會有自己特色，但〈寓言〉之作者自覺對此並沒有更多揭示（或需要讀者自己去發掘）。若為通用，莊子如此強調「三言」就顯得費解了；特別對於《莊子》文本略帶神秘的論道，通用的語言方式本也很難有效促進我們的理解。因此，為消除相關爭議中的過度詮釋，以及彰顯作者自覺表態以指引讀者的用心，筆者嘗試緊扣文本限制¹¹，對「三言」的具體內涵再作辨析，由此對其修辭價值之定位作出可能的修正。

論述之前需要事先說明的是，為討論方便，筆者嘗試將莊子論道的段落劃分出兩個部分：一個是關於道之存在、得道狀態或得道修行的直接表述，此乃莊子最想說出的、最核心的「直接論道」¹²部分，它在諸論道段落中的用辭是基本不變的，多是論道則「有情而無形、先天地生」、論得道則「遊無窮」、論修道則「萬物與我為一」¹³這一類說法；另一個則是段落中包裹「直接論道」核心的其他成分，比如故事

¹⁰ 張洪興曾將「卮言」的歧解歸成「無心之言」、「支離之言」、「宴飲之辭」、「不一之言」、「圓言」、「漏斗式的話」、「矛盾之言」、「優語」等八種，詳參張洪興：〈再論《莊子》卮言〉，《中國文學研究》1（2011.1），頁11。在此基礎還可以有所增加。由此足見爭議之繁。

¹¹ 本文特別強調「三言」概念界定在《寓言》篇中的文本依據，避免執其一端而過度發揮的情形。這種作法會對前人詮解有所限縮，但筆者認為，對目前過於寬泛的「三言」界定而言這將是有益的，或許能更貼近作者用心。

¹² 審查人曾就此提問：「寓言中，沒有提到『道』而實際上卻在論『道』，可否視為『間接論道』？」對此，筆者的回應是：本文使用「直接論道」這一說法是為與外一層的「話語結構」相區別，它並不意味著另有一種「間接論道」方式；如果一定要說「間接」，那些「話語結構」倒或可謂間接。本文所談「直接論道」的部分，並不局限於僅僅使用「道」這個詞彙，而是指徑直對「道」（包括大道、得道、修道）作出判斷或描述；它可以換用其他詞彙，比如「太初」、「無始」等，但實際所指是一致的。正由於這些「直接論道」部分神秘難解，我們才有必要將其與作者特殊的言說方式（即「三言」）聯繫起來。

¹³ 如楊儒賓指出：「凡圍繞著功夫論展開的論述，最後總會有類似『天地與我並生，萬物與我為一』的語句出現」，見楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016），頁230。

人物、情節以及一些鋪墊性話語，它們構成了「直接論道」得以說出的整個「話語結構」，並隨著表達情境不同而不斷變化。舉例如〈大宗師〉中「夫道有情有信，無為無形」以及「意而子見許由」兩個涉及論道的段落，比較二者，我們容易發現其中變與不變的成分。不變的是，前一段落論道「自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老」，後一段落論道「齷萬物而不為義，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」，兩處「直接論道」表述的用辭和內涵是基本一致的。變化的則是，說出這些「直接論道」的整個結構不同，前者通過作者之口直接表達，後者則嵌入一個寓言故事之中說出。這個基本不變的「直接論道」，還可以繼續在其他情境改變的寓言中發現，比如〈知北遊〉便有較豐富的例證。劃分「直接論道」和「話語結構」這兩個構成部分，筆者將要表明，作者自覺區分的「三言」主要是側重不斷變化的「話語結構」層面的技術考慮，目標則在為更好傳達「直接論道」作充足鋪墊。下面筆者將在辨析「三言」中展現這些鋪墊作用。

二、寓言

（一）何謂寓言

「寓言」一詞最早來自《莊子》。在現代定義中，它表示借事喻理的故事，具有寄寓性、虛構性以及比喻性。這種界定受到與西方「*fable*」一詞對譯的影響¹⁴，而與

¹⁴ 常森指出，明末來華的耶穌會士龐迪我在將 *Aesop's Fables*（《伊索寓言》）引入中國時，首次譯之為「寓言」；但 *Fables* 與「寓言」的對譯關係在其後幾百年並沒有明確固定下來，直到 1903 年林紓先生等將 *Aesop's fables* 翻譯成「希臘名士伊索寓言」並產生巨大影響，這種對譯關係才得以固定。並且，在這種固定關係中，傳統「寓言」概念的內涵逐漸改變，西方 *Fables* 的具體形式反而成了近現代人理解「寓言」的標準範式。但正如常森所強調，「在明清之前，在『寓言』成為 *Aesop's fables* 的確定譯名之前，國人已建構了相當完整的寓言理論和視野，寓言已有綿延千百年的歷史。」參見常森：〈中國寓言研究反思及傳統寓言視野〉，《文學遺產》1（2011.1），頁 146-149。

中國古典寓言傳統有一定出入¹⁵；但總體上，中國古典寓言傳統確實也會強調寄寓性與虛構性¹⁶，且不乏借事喻理的比喻性。問題在於，經過後人發揮的「寓言」（無論司馬遷或現代人），是否等同《莊子》最初意義的「寓言」？從現代意義理解莊子「寓言」已在學界引起一定質疑，如張朋質疑莊子「寓言」的虛構性而認為其中故事可以具有「歷史文獻價值」。¹⁷但對於比喻性問題，目前探討較少，筆者這裡想就此發揮。

我們先來看莊子對「寓言」的界定：

寓言十九，藉外論之。親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者也。非吾罪也，人之罪也。與己同則應，不與己同則反。同於己為是之，異於己為非之。¹⁸

「藉外論之」表明寓言乃寄託他人去論說，但此處需要辨析：它究竟指作者有一番道理，但不好通過自己之口說出，而必須依託他者之「口」¹⁹，還是指僅僅依託一個他者出場的故事整體去暗喻這番道理²⁰（這時並不需要他者之口去說出）？二者應該區別，因為在前者，想要說的道理已經通過他者之口直接說出，我們不需要在故事之外去尋找其意義；在後者，道理還需要借助整個故事結構去類比地領悟，或者需要額外的總結去揭示。前者舉例，比如〈逍遙遊〉肩吾故事就通過肩吾和連叔的對

¹⁵ 常森指出，中國古典寓言也有不少是「舉證性」而非「比喻性」的，在先秦時候更有不少「以史實為能指」，並非虛構——而「寓言」的虛構性在東漢之後才被逐漸強調；更重要的是，古典寓言傳統並不止於短小的故事，還包括一批寄寓性的詩賦散文小說，這是今日建構中國古典寓言傳統所不當忽視的。參見常森：〈中國寓言研究反思及傳統寓言視野〉，頁 149-151。

¹⁶ 王慶華總結：「（古代）『寓言』之『名』與『實』結合起來看，實際上可看作一種幻設虛擬、諧謔戲擬、寓意寄託的藝術精神、敘事方式、藝術手法運用、傳承于不同的文類文體而形成的作品譜系。」參王慶華：〈論中國古代作為文類概念之「寓言」〉，《文學研究》6（2019.11），頁 131。

¹⁷ 張朋：〈《莊子》寓言正義〉，《社會科學》9（2017.9），頁 137。

¹⁸ 晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，頁 494-495。

¹⁹ 郭象即如此解讀：「言出於己，俗多不受，故借外耳。肩吾連叔之類，皆所借者也。」參晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，頁 494。

²⁰ 這實際就是以「寓言」為比喻。如釋德清所言：「若此鯤鵬，皆寓言也。以托物寓意以明道，如所云譬喻是也。」明·釋德清：《莊子內篇注》（上海：華東師範大學出版社，2009），頁 2。王先謙則將「寓言」說為「意在此而言寄於彼」，見清·王先謙：《莊子集解》（上海：上海書店，1986），頁 181。言意彼此很大程度上也是「借事喻理」。

話，講述了一種「乘雲氣，禦飛龍，而游乎四海之外」的姑射神人，而這種神人原本是作者一開始就通過自己之口直接說出來的（也即「乘天地之正，而禦六氣之辯，以遊無窮」的至神聖一體）；前後要說的「直接論道」沒有多大變化，現在不過「嵌入」一個故事之中，換成他者之口而已。要理解這一番「游乎四海之外」的神秘論道，我們主要去斟酌這句話本身；故事結構會有一定提點，但並非整體地比喻某種「言外」道理。後者舉例，比如〈逍遙遊〉的大鵬故事，作者在講完這個故事之後總結一句「此小大之辯也」，以助大鵬故事之整體比喻義的彰顯。前者方式可謂莊子獨有²¹，特別體現在莊子關於道或得道的略有神秘的論述中，他常借其他得道高人之「口」去替自己論道；後者方式則遍見戰國諸子，他們喜歡用比喻性故事進行遊說論理，比如《孟子》「五十步笑百步」、「揠苗助長」等故事。這兩類故事很不同，其意義指向大致有言內和言外的區別，如此，我們把握其意義的方式也當有所不同。我們現在容易混同這兩類故事，認為它們都是莊子的「寓言」，並且（受現代定義影響）常從「借事喻理」的後者方式去理解莊子全部的故事。筆者下面將依據文本辨明，從該概念出現的上下文看，取前者理解當更恰當。

何謂「藉外」？莊子有這樣的說明：「親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者也。」（〈寓言〉）這兩句本身就運用了比喻說理，它試圖表明，作者強調的乃要通過「他者之口」去說，而非以「他人」作喻。同樣一番讚譽的話，通過其父說乃出有親親之嫌，通過他人說出則相對公正，至少可以避嫌。這裡，讚譽之言本身沒有怎麼變，變化的只是言說者身份，這就會使得聽者對待這些話語的態度發生變化。而莊子的「直接論道」往往就是這樣一番對道充滿驚歎與讚譽的話。如果莊子自己直接論說（如至神聖一體），我們難免產生質疑；而當他寄寓其他高人之口（如肩吾故事），我們則能拉開一定的心理距離，態度有所調整。所以，緊扣上下文，莊子所謂「寓言」並非所有寄寓「他者」的故事，而特指那些寄寓「他者之口」言說道理的故事。

既寄寓「他者之口」，「寓言」往往會表現為對話體故事；而富於玄智的莊子想

²¹ 《列子》也有類似表達，也借助高人論道，不過這個文本存在真偽爭議，這裡暫不討論。

要寄寓他者之口說出的，自然也不是一些顯而易見的平常道理，而多是略帶神秘的論道之言，所以這些「寓言」主要體現為那些論道故事（比如〈逍遙遊〉的許由故事、肩吾故事；〈齊物論〉的「吾喪我」故事、王倪故事、長梧子故事、罔兩故事）。理解這種「寓言」，我們不需要類比地去尋求故事之外的比喻義，整個道理（也即已經說出的「直接論道」）早已呈現在故事之中，我們要做的只是借助故事結構更好去領悟「直接論道」本身。²²

按照這種界定，我們在現代寓言意義上常說的鯤鵬寓言、莊子夢蝶寓言之類，其中或無對話或有對話——而即使有對話也不是在直接表達作者想說的道理（比如「蜩與學鳩」的小言）——那麼，它們其實不能算作莊子意義的「寓言」。²³鯤鵬和夢蝶故事固然想像奇妙、富有意義，但跟「藐姑射山之神人」寓言相比它們其實並不「超驗」、「神秘」；鳥之大小和人的做夢經驗都是一般讀者可以理解的，並且作者在比喻結束時也經理性分析，將其意旨總結為「此小大之辯也」、「此之謂物化」，表明其要寄寓的道理。讀者對這兩個故事的理解，可以達到相當理性化的程度。在先秦語境，它們也許更適合被稱為借事喻理的「譬喻」，通用於當時諸子。還有一類莊子本人出場的故事，它們通過莊子之口去論說道理（比如〈逍遙遊〉的莊惠之辯，比如〈知北遊〉東郭子問道於莊子）。對於莊子本人而言，這些故事不是藉「外」的，但如果我們將其作者理解為莊子後學——我們最好這麼理解——它們就是藉「外」的，屬於「寓言」。它們實際可以更進一步歸類為後面將談到的借重古人的「重言」，莊子後學即在借重其師傅進行論說。

（二）為何使用寓言

為何要使用轉換言說者身份的「寓言」方式？作者給出了兩個理由：第一，如「親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者也」（〈寓言〉）所表明的避嫌，這句話

²² 如何理解這些直接的神秘道言？或以為是哲學性的隱喻，或以為是修行的真實經驗、體道的直接顯示，或以為僅僅是破除執著的語言遊戲；然而無論哪一種，畢竟都不是要探究故事整體的比喻義。

²³ 或有學者依照舊注，以這兩個故事為典範進行「寓言」特徵分析，見徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》，頁 40、104。筆者以為，它們作為「寓言」典範，實乃可疑。

原本主要闡明何謂「藉外」，但它同時暗含了避嫌的動機；第二，如「與己同則應，不與己同則反。同於己為是之，異於己為非之」（〈寓言〉）所表明的，考慮到當時讀者的現實素質，他們容易固執己見、好辯是非——作者提及這一點當是要避開與他們直接爭辯。

這裡可以先對莊子實際考慮的讀者稍作分辨。當時存在兩類讀者（或言聽者）：一類是一般百姓，他們很可能並無太多是非分辨的文化能力；另一類是具有文化能力的諸子百家，他們往往固執一家之見並好辯是非。顯然，後者才是莊子實際要與之競爭的對手。〈齊物論〉談到「儒墨之是非」，〈秋水〉談到既明「仁義之行」又善「困百家之知，窮眾口之辯」的公孫龍，更典型的是多次與莊子論辯的惠施，他們都對莊子的論道產生質疑，而莊子也不得不時常進行回應。〈天下〉批評「天下之沉濁」，並非針對一般百姓，而主要針對「各為其所欲焉以自為方」的諸子百家。〈寓言〉這裡談「同是而異非」的聽者，應該也有所針對，針對當時思想界中束縛於名教和名辯的諸子。

研究者常將「避嫌」和「避開爭辯」這兩個理由合併乃至等同起來，似乎任取一邊去說明莊子使用「寓言」的理由都可以。但其實它們需要區分。避嫌，在一般情況下可以增加言說的可信度，也可以避開爭辯讓自己安全（因為在引發爭議時可以將言說不當的責任推給他人）。但前一個目標其實只在針對並無主見的一般百姓時比較有效，對固執己見的聽者則無多大效用——那些讚譽之言，哪怕是他人說出的，如果跟聽者的己見不同，它依然會受到非議。面對固執己見的聽者，借助「他者之口」並不能給言說增加多少可信度，其更主要的效用在讓自己安全。考慮到莊子實際面對的聽者乃是固執己見而好辯是非的諸子，那麼避嫌以增加可信度這一點將難以實現，它實在不值得強調；應該說，莊子避嫌主要還是為了避開爭辯，讓自己安全。這樣也才使「避嫌」和「避開爭辯」這兩個理由得到整合。換言之，其實第二個理由才是莊子使用寓言的主要考慮。莊子使用「寓言」以主動避讓，並非他懼怕在論辯中敗陣（莊子本人極善論辯），而是大道之言本身就難以辯清，「辯無勝」，作者沒必要讓自己陷入一種無休止並且無意義的爭辯之中。——而莊子的這個理由，

也再次強化「寓言」只是「寄寓他者」之口而非「借事喻理」，因為「借事喻理」作為戰國諸子常用的論辯技巧，實際並沒有減少爭辯。

（三）寓言的指引

以上分析表明，莊子意義的「寓言」主要是那些論道的對話體故事，他使用「寓言」並非處理一般事理而要處理那些神秘難解、容易引起讀者質疑的論道之言，直接目的則在避免與讀者進行無意義無休止的爭辯。按此理解，莊子歸納的「寓言」就與諸子通常使用的「譬喻」（莊子自己也不少使用）很不一樣，這個歸納點出了自己的特色。然而，這種獨特的語言策略在多大程度上促進了讀者對莊子「直接論道」的理解？

單看〈寓言〉文本的作者說明，其所提供的作用還比較初步。「寓言」運用雖然讓讀者在閱讀心理上與作者想說的神秘道論保持了一定的距離，不會立刻對它們進行攻擊，但這種方式也並未就使道論意義的正面的清晰性得到很大提升。從閱讀至神聖一體到閱讀肩吾寓言的姑射神人，讀者的閱讀心理會有所調整，從而清除某些誤解障礙，但其中的神人描寫對讀者來說依然是不好理解的。所以，對促進意義傳達而言，單純寄寓他者之口並不能使道言意義的理解得到明顯改進；它主要是在閱讀心理上暫時消解好辯情緒、端正讀者心態，而這只是通向更明晰之理解的第一步。

如果我們要更多地借助「寓言」形式加深對莊子「直接論道」的理解，則不得不進一步發掘莊子「寓言」運用中更為獨特的形式，比如神話文化的使用，比如抽象概念的擬人化，比如對話情節的巧妙設計。這些在我們探討莊子「寓言」時是更值得開發的——當然這些開發應該緊扣「寓言」自覺中提點的化解爭辯的用意限制，警惕後世意識的過度發揮。顯然，這些更為獨特的「寓言」形式主要來自我們讀者事後的總結，而並沒有直接顯示在作者此處「寓言」自覺之中。這樣去看，作者此處「寓言」自覺其實又沒有全部或者深層地展露自己使用寓言的「秘密」，他僅僅作出初步引導。「寓言」這把鑰匙的作用，還有很多地方需要讀者敏銳地開發。

不過，作者的「寓言」自覺雖然淺顯，卻也彰顯了作者對讀者反應的主動關切

和回應。眾所周知，莊子論道的神秘性首先容易引發讀者「經驗」上的質疑。對此，莊子並非棄之不顧、自說自話，他有充分的自覺。比如〈逍遙遊〉開篇直接論說「遊無窮」的至神聖一體後，莊子接著構造了一個表現聞道反應的肩吾寓言，肩吾聞道而有「大而無當」、「驚怖」、「不近人情」、「狂而不信」等經驗的疑惑，幾乎就是我們開篇閱讀莊子論道時的疑惑。莊子雖然沒有直接論說讀者反應問題，但他將這種思考「嵌入」了寓言之中²⁴，從而對自身言說進行辯護。而〈寓言〉對其自身使用寓言策略的說明，則比單純辯護要更進一步，它試圖直表心意，去引導並化解讀者的質疑。雖然這裡的引導還是比較初步的，但它畢竟可以啟發我們讀者由此深入去發掘更多作者可能尚未自覺的語言方式。而且，它表明莊子是積極對待讀者反應的，他畢竟期待自己的言說得到理解，而非孤芳自賞。

三、重言

（一）何謂重言

「重言」沒有現代定義的干擾，但由於「重」字多音，也便產生意義分歧。原文這樣界定「重言」：

重言十七，所以已言也，是為耆艾。年先矣，而無經緯本末以期年者者，是非先也。人而無以先人，無人道也。人而無人道，是之謂陳人。²⁵

這裡解讀的關鍵是，「重」（重要之重或重複之重）、「已」（「已」或「己」）和「耆艾」（長老）之間要相互協調。較流行的解讀是，「重言」用來「中止爭辯」（即「已言」），

²⁴ 這種「嵌入式」的對讀者反應之自覺還體現在以下寓言：比如〈齊物論〉中孔子將聽到的得道之言斥為「孟浪之言」，瞿鴟子則以之為「妙道之行」但卻被境界更高的長梧子批評為「大早計」；比如〈秋水〉中公孫龍聽聞莊子言論後「茫然異之」；以及〈庚桑楚〉中南榮趯無法理解所聽到的奇妙之修道言論，感歎自己聞道只能「達耳」而已。這些寓言所談論的聽者反應，實際暗示我們讀者當前的閱讀反應；寓言中作者對這些反應的處理，實際暗示其對我們讀者的自覺回應。

²⁵ 晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，頁 495。

其乃「借重先賢時哲（即「耆艾」）的言論」。²⁶此時「重」讀為重要之重。取此讀音的注家基本認同，「重言」表示為世所重者之言，使用「重言」也便相當於借重先賢時哲去言說，其目的是要使聽者中止爭論²⁷——而長老之言確實有一種權威效果。²⁸應該說，這種解讀頗為通暢。

「重言」之重又可讀為「重複」之重，其說法始于王夫之，郭嵩燾繼而論之。²⁹今人則進一步指明了這種「重複」的具體形式。如常森認為，「重言則應該是已有寓言而再造寓言重複之」，比如「其中堯見姑射山四子，對於肩吾連叔談論之姑射山神人來說，又是重言」，他讚賞「重言既顯示了文本在主旨和形式方面的穩定性，又使得文本有足夠空間來展示繁複的差異性」。³⁰陳贇則指出〈逍遙遊〉開篇的大鵬故事就重複了三次，「重言意味著一種多角度的顯現方式，反復言說中的每一次，都隨著角度的不同而有不同的顯現內容，從不同視角獲得的顯現也是呈現對象的不同方式，

²⁶ 陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 837-840。

²⁷ 郭象先注為「世之所重」，林希逸進一步發揮為「借古人之名以自重」，故有今人「借重」之說。分見晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，頁 494；宋·林希逸：《莊子虞齋口義》（北京：中華書局，1997），頁 431。曹礎基在此讀音下又有一新解，說為「莊重之言」；此時「已言」乃「自己論說」，正與寓言的「藉外論之」相對；「十七」有壞字，實為「十一」，也即寓言之外那些作者直接論述的話。參曹礎基：《莊子淺注》（北京：中華書局，2000），頁 417。但這種解讀于「耆艾」一詞不好貫通。莊子雖有狂妄，但自稱為富有學識的長老，這一點在他處無證；並且，他要說明自己的直接論述具有真理性，實在也沒必要強調自己是個長老——如果這能夠使其論述更有真理性，那就不需要更多地使用寓言了。總之，這種解讀較勉強。筆者不如直取更通暢的流行說法。

²⁸ 有學者認為莊子所借重的對象也包含「一些社會中的普通人甚至地位低下之人——如庖丁、木匠、漁父、牧童、佝僂者、畸人，甚至骷髏等」，以及〈德充符〉中「身體畸形或殘缺之人」。參劉暢：〈《莊子》「重言」辨析〉，《淮陰師範學院學報（哲學社會科學版）》4（2017.7），頁 375。筆者以為這種判斷基本忽視了「長老的威望」這個因素，不能算作「重言」，而不過是一般「寓言」。筆者進一步認為，《莊子》文本那些未知名的得道高人（比如王倪、長梧子），即使不是杜撰的，由於他們在戰國思想界沒有較為普遍的威望，莊子寄託他們言說也不能算作「借重」。

²⁹ 王夫之說：「乃我所言者，亦重述古人而非己之自立一宗，則雖不喻者無可相譏矣。」見明·王夫之：《莊子解》（北京：中華書局，1964），頁 247。郭嵩燾繼而認為：「重，當為直容切。〈廣韻〉：『重，複也。』莊生之文，注焉而不窮，引焉而不竭者是也。郭云世之所重，作柱用切者，誤。」轉引自清·郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，2013），頁 831。

³⁰ 常森：〈論《莊子》「卮言」乃「危言」之訛——兼談莊派學人「言無言」的理論設計和實踐〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》5（2018.8），頁 34、39、40。

它背後支援著一種透視主義的哲學預設。」³¹不可否認，從字詞多義以及《莊子》文本主題確實存在重複現象去看，「重言」未必不可解讀為重複之言。問題在於，回到前面引文，「重複」一詞完全體現不出所謂「耆艾」的意義，並且它也無助於「中止爭辯」³²，無法實現作者的目標。當代學者看重「重複」之義，主要是考慮到從這個角度可以發掘出重複言說使同一主題之意義不斷豐富化的效果。這種發掘對促進《莊子》理解頗為有益。不過，筆者以為，我們完全可以將這種同一主題之寓言的再三反復形式，歸屬於作者「尚未揭示」的「寓言」運用形式，就像我們前面提到諸如神話文化、抽象概念之擬人化等作者尚未自覺揭示的細化形式那樣。我們沒必要在明顯違背文本說明的意義上以「重」為「重複」。

所以，「重言」作為「借重先賢時哲的言論」，當是更為合適的解讀。下一步的分歧在於，它究竟是借重古人之名去替自己說話，還是借重古人真實說過的話？大多注解取前者，認為《莊子》借重堯舜孔顏、黃老列莊等歷史名人去言說大道玄理的故事當為莊子虛構。³³不過應該注意，真實的名言引用也存在，比如明顯者有《齊諧》、《法言》、《記》、《書》之言³⁴，隱含者有〈知北遊〉中未加注明地引用《老子》的「知者不言」、「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華而亂之首也。」甚至還有一類由於傳世文本缺乏而顯得更加隱蔽的引用，比如饒宗頤先生在現代出土的《郭店楚簡》之〈語叢〉中發現一些與《莊子》文本相合的文句，它們作為戰國時期流行的話語而為《莊子》所引用。³⁵所以，儘管前者所占

³¹ 陳贊：〈言說的困境及其回應方式——從孔子到莊子〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》4（2019.7），頁26。

³² 郭嵩燾則以「已言」為已經言說而非中止爭辯，即其謂「已前言之而複言之」（轉引自清·郭慶藩：《莊子集釋》，頁832），如此好與重複之義貫通。不過這種解讀依然不好貫通「耆艾」。

³³ 值得提及的是，張朋認為《莊子》所借重的先秦諸子之言行，很多是可靠的，見張朋：〈《莊子》寓言正義〉，頁138。這種說法較為大膽，其中或有真實成分，但難以坐實。相反，我們認為《莊子》虛構或改造了諸子則有更好的文本依據。如黃克劍據文本分析指出，老子、列子、關尹都被「莊子化」了，孔子甚至化身道家之高士而發論，他們都與人物之本然意趣有所出入。參黃克劍：〈《莊子》「卮言」考辨〉，《東南學術》3（2018.5），頁187、191。

³⁴ 分別見於〈逍遙遊〉、〈人間世〉、〈天地〉、〈盜跖〉。

³⁵ 饒宗頤：〈從新資料追溯先代耆老的「重言」——儒道學派試論〉，《中原文物》4（1999.10），頁61。

比例更大，兩類借重其實都存在。

這裡還需要注意一種情況，借重名人並非全都借助名人之「言」，有時還借助其德行。比如對神農的借重：「子獨不知至德之世乎？……神農氏，當是時也，民結繩而用之。」（〈胠篋〉）、「……此神農、黃帝之法則也。」（〈山木〉）這裡借用的不是神農之言而是其德行，並且前者以作者之口直接論述³⁶、後者則通過他人之口說出；無論其說出方式如何，在名人效應下，莊子構想的「至德之世」和言說的「法則」得到了加強。這些也算作「重言」，雖然其比例也不大。

對照一下「重言」與「寓言」的例子，二者不乏重合之處，甚至有學者認為二者是包含關係，認為重言「在全書中占十分之七，自然與其寓言相重合，是其寓言的主要形式。」³⁷這種判斷有取消「重言」獨立性之嫌。按前一段細化的辨析，「重言」與「寓言」只是交叉關係。「重言」中虛構名人替自己說話（往往是關於道言），乃寄寓「他者之口」去言說，這部分可屬於「寓言」；但另一部分真實的名言引用以及借重名人德行，有時通過他者之口說出（比如〈人間世〉通過孔子之口引用〈法言〉，比如〈山木〉中的神農），卻也有時直接論說（比如《齊諧》之引用，比如〈胠篋〉中的神農），後者則不當屬於「寓言」。而「寓言」的寄託他者之口，在歷史名人之外，更寄託未曾知名的得道高人（比如王倪、長梧子，但他們是否真實存在也難以考證）、虛構的人物（比如〈應帝王〉的天根、無名人）以及某些動植物去言說，它們體現不出「耆艾」社會意義上的威望，也不當屬於「重言」。

（二）重言的指引

以上分析表明，「重言」乃是借重歷史名人的話語，無論虛擬或者真實的名言或德行；這種借重乃要借助名人威望以增加言說的可信度，並引起聽者謙虛自省的心態，從而中止爭辯。相比「寓言」，「重言」對增加可信度的強調要更強烈；先賢時哲的出場要比一般避讓更具有說服的力度。而這種借重由於同樣依託他人，它顯然

³⁶ 類似情況還有如〈逍遙遊〉以作者之口在對比名人宋榮子、列子中引出「至人無己」。

³⁷ 劉生良：〈《莊子》「三言」新解說〉，《中州學刊》1（2012.1），頁158。

也附帶產生「寓言」那樣讓自己安全的效果。〈人間世〉所談「與古為徒」的遊說方式便提及這種安全的作用：「其言雖教，謫之實也，古之有也，非吾有也。若然者，雖直而不病，是之謂與古為徒。」

按以上理解，「重言」就很難說是莊子獨有的方式，當時諸子普遍借重古人，特別體現在尊經崇聖的儒家文本。當然，在借重的具體方式上，莊子與其他諸子則存在區別，這主要體現在莊子借重名人之口去說自己的話。這種區別在「重言」引文的作者自覺中沒有明確提到，但考慮到作者既然著力強調自己「重言」的言說方式，筆者以為他很可能偏重暗示這個獨特之處。

跟「寓言」的自覺說明一樣，「重言」的自覺說明帶給我們的直接指引也比較初步。「重言」運用對讀者閱讀心理的調整是有益的，可以消解其好辯情緒，使其更謙虛地去聆聽那些「直接論道」，但「直接論道」本身的明晰性並沒有太大提升。如果我們想要通過「重言」去促進理解，顯然還需要對莊子「重言」運用中更隱蔽的特點進行發掘，去發現作者尚未自覺的語言方式。比如對虛構的名人借重，它實際可以繼續細分：一種是借助名人之口直接論道（比如偏道家的黃帝老子和偏儒家的孔子顏回），一種是借助名人（比如黃帝、堯舜禹、孔子、惠子、公孫龍）引出更高的得道者去論道——而這裡黃帝和孔子很特別，他們跨越兩種角色，或有某種意味。這些細化辨析或可顯出諸歷史名人在莊子心中的某種價值定位。有學者就指出，莊子使用「重言」意在表明傳統歷史人物（典型如孔子）具有「複數真相」，由此消解其歷史權威。³⁸

儘管「重言」的作者自覺還相對初步，筆者認為，「重言」與「寓言」一樣都對讀者經驗上的質疑進行了積極的處理。莊子試圖借重名人去指示一種更高境界的存在。

³⁸ 徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》，頁 66。

四、卮言

(一) 何謂卮言

「卮言」一直被視為莊子最具特色的言說方式，但「卮言」之解，歷來爭議最多。在「三言」中，作者對「卮言」說明也最為詳盡，筆者且切分四個小段進行分析：

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。

不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也。故曰言無言。言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。

有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然；惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可；惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。

非卮言日出，和以天倪，孰得其久！萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也。³⁹

一般認為「卮言」乃以「卮」這種器物作喻。⁴⁰而「卮」究竟是何種器物⁴¹，又取器物的何種特徵進行比喻⁴²，說法很多；但無論哪一種說法，都必須受到上下文「天倪」

³⁹ 晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，頁 495-497。

⁴⁰ 另一種進路是從形音角度，如魏晉的司馬彪從讀音通假入手，以「卮」為「支」，說為「支離無首尾言也」（轉引自清·郭慶藩：《莊子集釋》，頁 831）；今人常森則從形誤入手，以「卮」為「危」，說為「直言正論、莊語」。常森：〈論《莊子》「卮言」乃「危言」之訛——兼談莊派學人「言無言」的理論設計和實踐〉，頁 36。支離之說或有啟發，但如魏崇周所質疑的，《莊子》已多次使用「支離」一詞，實在沒有通假的必要，參魏崇周：〈對「卮」的歧解與對「卮言」的誤讀〉，《河南社會科學》6（2008.11），頁 129。而直言之說，即那些直接議論的話，又容易使莊子陷入是非爭辯，無法實現「卮言」文段所強調的「窮年、得其久」之目的，筆者以為也欠妥當。

⁴¹ 魏崇周總結出四種器物說，即「侑卮說、酒卮說、漏卮說、量具說」，參魏崇周：〈對「卮」的歧解與對「卮言」的誤讀〉，頁 130。其中「酒卮說」最為流行。

⁴² 比如同樣是酒器，成玄英取其動態的「傾仰隨人」，章太炎則取其靜態的圓形（見張洪興：〈再論《莊子》卮言〉，頁 11）。此外，又有一種解讀方向，從酒器引申到「宴飲之辭」（見張洪興：〈再論《莊子》卮言〉，頁 11）。當然，它只是說「卮言」原型為酒席之間的話，並非莊子「卮言」就是酒席之言，它不過取酒席之言那種「隨機應變，流轉自然，寓莊於諧，言近旨遠」的特徵（李炳海：〈《莊子》的卮言與先秦祝酒詞〉，《社會科學戰線》1（1996.2），頁 196）。它實際又回到了「圓轉性、流動性」的限定。值得補充的是，李炳海將「卮言」與「先秦祝酒詞」聯繫起來，是一個富有啟發的觀點；而過常寶則進一步將其修正為非正式酒席上的「俳優之語」，一種暗含諷諫的戲言。過常寶、

(有圓轉之義⁴³)、「曼衍」(有流動之義)等限制——也即最後基本上都會將「卮言」引申為一種「圓轉性、流動性的言說」。所以，筆者這裡不打算糾纏「卮」之原型，而直取其最通常的理解：即「卮」乃酒器，「卮言」乃「因物隨變」、「任物」、「隨人」的「無心之言」。此說法始自郭象，並經成玄英改造而流行後世。⁴⁴

我們很容易發現，這種「任隨」、「無心」的說法側重表明言說者的心態，更像一種言說原則而不是具體言語方式⁴⁵，「卮言」具體怎麼展開其實並不明朗。在一部分學者看來，這一模糊化是恰當的，因為圓轉流動的「卮言」正與渾圓之「道」具有相近的象徵形式，它應該具有類似大道那樣的原生性，而不應限定為一種狹義的語言技巧⁴⁶；相反，作為一種至人與世界溝通的語言方式，「卮言」可以在具體情境中無窮地展開為諸種語言技巧，包括了「寓言」和「重言」等等。⁴⁷這是一種泛化的理解，契合《莊子》整體的超越執定的精神。然而，這一泛化做法又不免存有可疑之處。其一，就文本上下文看，如果「卮言」包含「寓言」、「重言」、神話、吊詭等諸種語言技巧，作者又為何獨獨挑出「寓言」、「重言」而與「卮言」並說？這裡，我們沒有足夠理由說「卮言」是比「寓言」、「重言」這些具體語言形式更高層次的言說原則；順著文義，「卮言」更可能也是一種具體的語言形式。其二，作者自表「三

侯文華：〈論《莊子》「卮言」即「優語」〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》4（2007.7），頁31。這種修正確實使得這種酒席之言的考察更加明確了。——不過，整體上筆者不大贊成這種酒席之言的引申。因為酒席之言無論多麼具有暗示性、隱喻性，它終究還是容易讓聽者領悟的，如此才能發揮諷諫作用；但莊子借「卮言」說出的那些「無端崖」之「直接論道」卻往往超出了容易理解的範疇。

⁴³ 關於該詞意義的具體辨析，後文將會談到。

⁴⁴ 郭象注：「夫卮，滿則傾，空則仰，非持故也。況之於言，因物隨變，唯彼之從，故曰日出。」成玄英疏解：「卮，酒器也。日出，猶日新也。天倪，自然之分也。和，合也。夫卮滿則傾，卮空則仰，空滿任物，傾仰隨人。無心之言，即卮言也，是以不言，言而無系傾仰，乃合于自然之分也。」晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，頁494。值得注意的是，魏崇周指出，郭象原義取「侏卮」，成玄英改成了「酒卮」；而成玄英之改應該也是有根據的，因為「卮」在戰國時候也可表示一種酒器。參魏崇周：〈對「卮」的歧解與對「卮言」的誤讀〉，頁130。

⁴⁵ 如顏世安所言：「『卮言』不是方法，而是原則，這個原則就是『無心』」。顏世安：《莊子評傳》（南京：南京大學出版社，1999），頁268。

⁴⁶ 楊儒賓：《儒門內的莊子》，頁245。

⁴⁷ 楊儒賓：《儒門內的莊子》，頁248-249。

言」，本有引導讀者更好地理解其論道方式的考慮，「寓言」、「重言」這兩種具體形式的解說就一定程度地達到了這一效果；如果「卮言」解說只是提供了模糊的原則性說明，其引導的效果便會弱化；並且，如果「寓言」屬於「卮言」，在理解《莊子》中我們借助更具體化的「寓言」解說反而會比寬泛的「卮言」解說更加有效，「卮言」解說似乎可被架空。所以，如果我們認可「卮言」作為莊子語言的獨特之處，推崇其為理解莊子論道的獨特路徑，那麼僅僅停留於寬泛的原則界定（「無心、任隨」）就不能讓人滿意。筆者以為，作者既然如此自覺地、大篇幅地去說明「卮言」，他應該希望這種說明能引起更為積極具體的閱讀指引。

將「卮言」作進一步的具體限定，是另一種具有較廣泛支持的解釋方向。有學者即以寓言之外那些直接議論的文字為「卮言」⁴⁸——只是，這個角度的限定比較可疑。直接議論的文字，比如〈齊物論〉中間的大篇文段就是代表；其中不少辯說乃以批判儒墨是非為基礎，容易引來儒墨學派讀者的是非論爭。這樣它就難以契合作者此處提到使用「卮言」的目的，即「窮年」、「得其久」（按陳鼓應解讀為「悠游終生」、「維持長久」⁴⁹）——它大概更容易將言說者，拖入是非爭辯的泥潭。也有學者認為，「卮言」是言說不可說之道的獨特方式，如孫以楷認為，「『卮言』即『是不是、然不然』這類超然於是非彼此的矛盾語式」、「『卮言』大多以疑問句互相否定」⁵⁰，李孺義認為，它包含「完全否定式」（如「道不可言」）、「完全悖言式」（如「大辯不言、大仁不仁」）、「完全同義反復式」（如「強言」「妄言」）和「隱喻式」（寓言和重言）。⁵¹這個思考方向頗有啟發，但相關論述或者缺乏足夠的文本依據、或者界定得依然寬泛混雜，筆者以下想沿此方向進一步作出修正。

⁴⁸ 劉生良認為：「莊子把『寓言』、『重言』之外自己的直接議論文字稱為『卮言』。」參劉生良：〈《莊子》「三言」新解說〉，頁 159。常森以「卮言」為「危言、莊語」，所指也是寓言之外的直接議論；並且他還認為，卮言作為對寓言之外的道理總結，是非常必要的「定海神針」、「點睛之筆」。見常森：〈論《莊子》「卮言」乃「危言」之訛——兼談莊派學人「言無言」的理論設計和實踐〉，頁 838。

⁴⁹ 陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 840。

⁵⁰ 孫以楷、甄長松：《莊子通論》（北京：東方出版社，1995），頁 9。

⁵¹ 李孺義：〈論「卮言」——道體論形而上學的語言觀〉，《哲學研究》4（1997.4），頁 43、44。張洪興也有類似說法，他認為「卮言」形式包括：「妄言」、「正言若反」、「兩行」（如方生方死）、「無言」。見張洪興：〈再論《莊子》卮言〉，頁 13。

我們回到前面關於「卮言」的引文。「卮言日出，和以天倪」在〈寓言〉三次重複，這表明「天倪」一詞對「卮言」理解非常關鍵。引文本對「天倪」進行解釋：「天均者，天倪也。」何謂「天均」？郭象曾以「均」為「均齊」、「倪」為「分」⁵²，但從引文「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均」看，「天均」有若環無端的意象，它更適合解讀為「天鈞」，陶鈞也有圓轉的意象；「天倪」也因此更適合如班固那樣說成「天研」⁵³，石磨同樣有圓轉意象。故在運動形式上，「和以天倪」乃以圓轉形態回應萬物。⁵⁴

這種圓轉應對的形式，容易關聯到〈齊物論〉中同樣作為應物方式的「得其環中」：

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。⁵⁵

門軸（樞）若得其環中，則可自由地開闔旋轉，莊子以此意象形容得道者應對具體事物的方式。這種方式可以消解是非對立，使「彼是莫得其偶」（偶對），如此得道者得以不陷入無休止的是非爭辯之中。唯有不陷入、不粘滯，他才能在應對是非中遊刃有餘，故能「以應無窮」。所以，「得其環中」是一種應對無休止之是非論辯的自在方式，它超脫是非對子；在根本上它是一種得道精神、虛無之心，但在具體展開上，正如引文所說，它既不能「有彼是」也並非「無彼是」，否則依然落入有無之爭。換言之，其展開處於「非是非非、既是又非」的不確定的張力之中。所以，如果說前面僅僅將「和以天倪」界定成「圓轉」形式還顯抽象寬泛，我們現在可以進一步將它具體化為一種似有還無、試圖超脫是非對立的「張力」性表達結構。⁵⁶儘管

⁵² 郭象注曰：「夫均齊者豈妄哉？皆天然之分。」晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，頁 497。

⁵³ 以「天倪」為「天研」的文字學辨析，可見常森：〈論《莊子》「卮言」乃「危言」之訛——兼談莊派學人「言無言」的理論設計和實踐〉，頁 40。

⁵⁴ 王叔岷先生即主張「卮言」為「渾圓之言」，此解對後學頗有影響。可見謝明陽：〈王叔岷《莊子校註》勝義舉隅〉，《臺大中文學報》28（2008.6），頁 205-206。

⁵⁵ 晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，頁 36-37。

⁵⁶ 或有觀點認為圓轉應對便是，你說是我便說非，你說非我便說是，我本身無所定論但一心要破除你

這個說法依然模糊，它基本也能幫助我們確認：《莊子》裡不少「寓言」與「重言」缺乏張力，不應該包含於所謂「卮言」。

關於「天倪／天均」更具體的操作方式，我們或應參照〈齊物論〉的狙公故事，因為莊子在那裡明確將狙公做法定性為與「天均」相關：「名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天均，是之謂兩行。」⁵⁷狙公喂猴，他能因順猴子性情而調整分配策略，從而不違背猴子們看似荒唐的是非觀（以朝四暮三為是、朝三暮四為非）；但最終狙公總的計劃並沒有變（總共還是分配了七個），他在因順是非中實現了自己的目標。這就是所謂「兩行」，在因順是非中得以超越是非。類比去理解，莊子可因順讀者素質而調整其對道的言說策略，既避免陷入是非爭辯，也不會改變其對道之表述的總計劃。在保證「名實未虧」的前提下，考慮讀者現實接受素質而採取因順的語言策略，這是「天倪／天均」的關鍵。

〈齊物論〉還有一段關於「和之以天倪」的說明，與〈寓言〉「卮言」引文頗為相近：

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。⁵⁸

「是不是，然不然」，其結構類〈寓言〉的「言無言」，而且這兩處都是繼續對「和之以天倪」的說明。「是若果是、然若果然」一句表明，遵事物本然則是非自然明朗，無需論辯；而〈寓言〉「有自也而可……無物不可」一段也表示類似的意思，事物本有其可或不可的道理，不待人為。由此可見〈齊物論〉與〈寓言〉兩段引文結構之類似、意義之相近，故可聯立互釋。「言無言」乃並列結構，即「終身言」與「終身

的執著。筆者以為，這種對立破執之法看似高妙，但這樣莊子只能作為反駁者出現而不能有任何立論，否則他必然招來論爭。然而，莊子論道卻處處立言。所以，這種對立破執的解釋無助於我們對道言的理解。

⁵⁷ 高亨先生疑「是以聖人和之以是非而休乎天均」當為「是以聖人和之以天均而休乎是非」，見高亨：《諸子新箋》（濟南：山東人民出版社，1961），頁58。如此修正，「和之以天均」即「和之以天倪」，意義頗為通暢，筆者以為可從。

⁵⁸ 相較傳世本，此處引文在順序上有所調整，參陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁105-106。

不言」⁵⁹，它表示不執著言或不言，關鍵要遵事物本然；「是不是」當也是並列結構，指不執著是或不是，回歸本相。所以，「和之以天倪」乃以遵事物本然為前提，超越是非對立。

綜合這些文本證據，「和之以天倪」當有以下特點：它要求言說者心無所執、遵事物之本然，在具體情境中因順讀者特點，特別地，使用張力性的言說，消解可能引發的是非之爭，從而使其言說得以維持長久。⁶⁰這也是對所謂「卮言」的某種規定。當然，這個規定的清晰程度依然有限，筆者嘗試依據文本自身提示，更進一步去界定其具體表達形式。筆者以為，它主要是一種「弔詭」結構。

筆者這個判斷主要受前面〈齊物論〉與〈寓言〉兩段結構類似之引文的啟發。〈齊物論〉「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」正好呼應〈寓言〉「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年」。故既相待又若其不相待的「化聲」與所謂日出的「卮言」，當有很強的對應關係。從〈齊物論〉引文看，一般認為這一段繼續屬於長梧子的論說；而在此論說前面，長梧子先已點明自己的言說有「弔詭」特點，繼而插入談「辯無勝」以批判名辯方式（此對名辯的批判或可認為是對弔詭方式的反向辯護），最後就提出了這個「化聲」概念。何謂「化聲」？一種解讀認為「化聲」乃順「辯無勝」而來，當取貶義，指是非爭辯⁶¹，如此「卮言」則要被反向理解為非爭辯性的言說；另一種解讀則以「化聲」回應「弔詭」，取為褒義，如張默生主張「化聲，乃自然之聲」⁶²，此意義則正好與「卮言」（無心之言）相應。筆者認為，既然「化聲」與「卮言」有強對應關係，並且「化聲」的「相待

⁵⁹ 有解讀以「言無言」為「說無心之言」，見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 838。筆者以為這等同「終身言，未嘗言」，卻沒有考慮另一半「終身不言，未嘗不言」。

⁶⁰ 楊儒賓曾對《莊子》文本中的渾圓意象（比如天鈞、環中、漩渦、渾沌）進行分析，歸結出「具有一不變的核心，而核心落于中央」、「超越相對，而又成全相對」、「能隨時與物變化」三個特點，並認為這也是所謂「卮言」的性質。見楊儒賓：《儒門內的莊子》，頁 243-245。這一發明頗有啟益。不過其論述主要是依據相似原則利用相關材料進行「佐證」，筆者此處論述則希望緊扣上下文給出更扎實的文本分析。

⁶¹ 郭象注：「是非爭辯為化聲。夫化聲之相待俱不足以相正，故若不相待也。」晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，頁 58。這種解讀在後世比較流行。

⁶² 張默生：《莊子新釋》，頁 127。

若不相待」體現出了一種若即若離的張力，而一般認作悖論式的「弔詭」方式本身也正蘊含一種似是而非的張力，那麼這種褒義的回應應當可取。按這種解讀，「弔詭——化聲——卮言」之間可以建立某種具有文本依據的關聯。

如此，「卮言——弔詭」在文本依據上可以具有關聯，在語詞內涵上也同樣地體現了似有還無的張力特性。筆者以為，「卮言」不是一種寬泛的無所不包的言說方式，它特指「弔詭之言」。⁶³

應當進一步指出，所謂弔詭，並非一般意義的自相矛盾。有研究將之理解成「說謊者悖論」那樣「自我指涉」的自相矛盾⁶⁴，這很難彰顯莊子使用「卮言——弔詭」方式的用心。因為一般的自相矛盾極易引起聽者對說者邏輯上失誤的質難，對於試圖使用卮言以化解爭辯（即「窮年」、「得其久」）而言，其效果是可疑的。⁶⁵筆者以為，莊子的弔詭與一般自相矛盾僅具否定傾向不同，它更多一層肯定傾向，從而足以在理解上構造一種張力。

這種肯定傾向是由言說者之自覺造成的。從〈齊物論〉「丘也與女皆夢也，予謂女夢亦夢也。是其言也，其名爲弔詭」看，所謂「弔詭」，乃是一種言說者清醒自覺的「明知故犯」。故事中長梧子主動向聽者（瞿鵠子）公開表明自己已意識到，任何主張都可能陷入某種「高階困境」：孔子和瞿鵠子的自以為覺（具體即針對聖人「游乎塵垢之外」的說法，批評為「孟浪之言」或者讚美為「妙道之行」）實際並未覺悟，自己指出了他們的錯誤、看似進入了更高階的覺悟（正面揭示聖人「旁日月，挾宇宙」的得道境界），但這種更高階的覺悟本身實際也還是並未覺悟。理由應該在：試

⁶³ 這裡，我們應該兼顧「互相否定的疑問句」、「嘗試言說／妄言」這樣的話語結構，它們在廣義上也可視爲一種「明知故犯」的「弔詭」。至於「長於上古而不爲老」、「道不可見、不可聞」、「非言非默」這樣的悖論描述，筆者認爲它們其實屬於「直接論道」部分、而非說出「直接論道」的「話語結構」，故不以之爲「卮言」。前面談到李孺義以之爲「卮言」，筆者以爲這種界定過於寬泛。

⁶⁴ 蔡偉鼎：〈語言的邊際——論《莊子》的「弔詭」〉，《哲學與文化》28：10（2001.10），頁950。

⁶⁵ 儘管有研究者嘗試借助維根斯坦的日常語言理論去消解其中矛盾，認爲從日常語言而非理想語言角度去理解悖論的話，悖論能「引導人們從詭異的語詞中反過來意識到語言自身的真正局限處，進而使人自己能意識到『無言』的意境」。蔡偉鼎：〈語言的邊際——論《莊子》的「弔詭」〉，頁960-964。筆者認爲，這種引導功能的發揮並不單靠悖論本身，更主要依靠整體的話語語境，這樣便可聯繫到筆者文中提及的作者自覺這個語境。

圖超越是非的更高階之「無是非」主張，實際依然陷入有無爭辯之中。長梧子意識到，自己一旦言說就必然陷入這種困境；但他還是言說了，說了一番高妙的「旁日月，挾宇宙」的「直接論道」。那麼，這番「直接論道」究竟屬是屬非？說它「是」，言說者卻以自白方式進行了自我否定；說它「非」，言說者充分的清醒自覺又讓人覺得不能輕率否定。這顯然不是一般地由於思考疏忽造成的自相矛盾，而是言說者具有極高自覺的刻意製造的自相矛盾；言說者既然自覺公開這一點，聽者反而不能再以疏忽的理由批評它，而要尊重說者用心、尊其為「作者之方式」，對所言採取一種認真的態度。這便是明知故犯的「弔詭」，其否定性的犯錯在「明知」前提的映照下將重新獲得一種肯定性，從而造就一種豐富的張力。它既挑戰著讀者又緩撫著讀者，在解構的結構中建構起一種「直接論道」，而此「直接論道」的意義在這張力結構中又是不容易指定的，這基本契合「卮言」作為話語結構的圓轉與張力。

（二）卮言的指引

弔詭之言不是疏忽造成的自相矛盾，而是刻意製造的矛盾，是一種自覺的作者方式。除了長梧子的弔詭，我們還能找到其他幾處明顯的證據。比如〈齊物論〉：「類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之」，莊子明知自己任何言說將陷入「相與為類」的困境後，卻還要嘗試去說，其所說便構成一種弔詭；「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？」莊子明明知道得道為一則不能再自言「為一」，可他還是如此言說了，「萬物與我為一」之說便屬弔詭。總之，〈齊物論〉已顯示，莊子對自身言說（主要是針對道的言說）可能陷入的矛盾有充分自覺，卻還主動刻意去構造一種矛盾的言說方式。而〈寓言〉的「卮言」說明則是作者對此種刻意方式的更自覺之表態，它主動向讀者表露作者想要化解爭辯意圖（即「窮年」、「得其久」）。這一表態，表明莊子關心讀者反應，他希望讀者放棄心中執見去體會通過「卮言」說出的「直接論道」之意義。

從作者對讀者反應的積極回應去看，弔詭之「卮言」便能顯示出獨特的價值。眾所周知，莊子一方面不斷論道，另一方面卻主張「道不可言」，這不免引起讀者邏

輯上的質疑。而莊子沒有忽視這種質疑，其在〈齊物論〉有關「相與為類」、「為一」困境的自覺檢察，就表明他關心到了這種潛在的讀者質疑。如何能化解這種質疑？這非常困難，因為這是邏輯層面的矛盾，不是經驗層面的缺乏——所以單靠「寓言」或「重言」是不夠的。莊子的做法是：他主動向讀者表明自己已經知道這個邏輯困境（所以讀者也不必就邏輯矛盾來繼續質問），但他還要去說；他要讀者體察出，這個矛盾是他刻意製造的，因為他希望讀者放棄邏輯層面的論辯，轉換心態去體會其所嘗試去說的那些話本身。莊子其實不是從邏輯修正來化解這種讀者質疑（因為邏輯上不可能化解），而是通過某種語言策略來改變讀者的閱讀心態（懸置質疑與好辯），提升讀者素質，從而促進自己「直接論道」的意義得到傳達與理解。

或有觀點認為莊子論道和「道不可言」原本並無真正的矛盾，因為「道不可言」否定的只是「名言」（下判斷作定義的方式），而莊子論道乃使用非名言的、無所定指的「卮言」，二者並不衝突。⁶⁶這種替莊子解決讀者邏輯之質疑的方案，未必合乎作者本意。誠然，莊子談「道不可言」時常常兼談「名言」，如〈齊物論〉「大道不稱，大辯不言」、〈知北遊〉「道不可言，言而非也！知形形之不形乎！道不當名。」這種文句上的緊密，讓人認為此「不可言」並非針對所有言說，不過特指名辯、形名、名言而已，如此可為某種超越名言的正確言說方式（即卮言）保留空間。但綜合地看《莊子》文本，情況其實更複雜，莊子對語言的否定要更為徹底。

比如〈知北遊〉知問道于黃帝的寓言，黃帝答以「無思無慮始知道」後又說「知者不言」，說自己的回答其實「不近」真知。這種自我否定頗為弔詭。如果這種被自我否定的論道之言只是一種「名言」方式，那麼《莊子》遍見的論道便都在使用「名言」了；因為這裡「無思無慮始知道」的表述，其實也是莊子在他處論道時所常說的，如〈庚桑楚〉借庚桑楚之口談到「全汝形，抱汝生，無使汝思慮營營。」又如〈知北遊〉泰清寓言，無為針對泰清的問題而答以「道之可以貴、可以賤、可以約、可以散」，這種回答隨後被無始評論為「不知深矣，知之淺矣；弗知內矣，知之外矣」、「道不可言，言而非也」、「道無問，問無應」。這裡無始對論道之言的否定，我們也

⁶⁶ 楊國榮：《莊子的思想世界》，頁 140。

不能認為僅僅針對「名言」方式，因為莊子也曾如無為這般論道。如〈知北遊〉莊子在回答東郭子問道的時候就說「(道)在螻蟻、在稊稗、在瓦甓、在屎溺。」道無所不在，這在形式上同無為想要表達的道無所不可一樣。所以跟前面黃帝寓言一樣，莊子這裡所否定的論道不是別人名言式的論道，而就是自己的論道方式。所以，區分「名言」與「非名言」，並不能為莊子論道的悖論進行有效辯護。

我們或應承認，莊子既說「道不可言」又不斷論道，的確存在自相矛盾。如果不聯繫作者的弔詭策略，不將〈齊物論〉那種清醒自覺的作者意識置為理解〈知北遊〉寓言的預設背景，這種矛盾所引發的讀者質疑將是難以疏解的。《莊子》文本有不少前一句剛說「夫道杳然難言」、後一句便要「將為汝言其崖略」(〈知北遊〉)的寓言⁶⁷，乍看似乎言說者由於疏忽而自相矛盾了；只有事先置入一種弔詭的作者意識，這種自相矛盾才會被理解成並非「疏忽」造成，反而得到一定接受。

筆者甚至希望就此作更多的延伸，即在閱讀所有論道之言中，讀者都應當將它置入一種弔詭結構去體會，都應當假定這些文字背後隱藏著一種希望讀者放下質難與好辯之心的作者自覺意識，從而在聆聽道言之前心態便得以調整。這樣一種閱讀，也許才是莊子期待的。

五、結語

以上，筆者緊扣文本對莊子「三言」的內涵作出了重新辨明，並由此突顯這些語言方式對莊子「直接論道」之傳達的積極意義。所謂「寓言」，可算莊子自身獨有的方式，它並非一般的「借事喻理」，而是寄託他者之「口」替自己論道；而使用這種方式處理的對象也並非一般性事理，主要乃道或得道。運用此一論道策略，莊子的主要考慮是要避開與當時好辯是非之讀者的直接爭論，使讀者在閱讀中拉開心理距離、放下習慣的接受模式，調整心態去聆聽這些略帶神秘的「直接論道」。這些神

⁶⁷ 又如〈齊物論〉中王倪說：「吾惡乎知之！雖然，嘗試言之……」。

秘話語的意義就保持在其言說之內，並無外在的隱指；讀者需要做的只是借助「寓言」結構指引，調整心態，以便更好領悟其言內之意。所謂「重言」，則為當時諸子通用的方式，但不同的是，莊子常常借重歷史名人來說自己的話。他想通過這一語言策略增強其論道話語的說服力，中止爭辯，使讀者更為謙遜地去聆聽「直接論道」。而所謂「卮言」，作為當代最受關注的莊子語言方式，它並非寬泛地包含「寓言」、「重言」等所有表達形式；它主要體現為所謂「弔詭」之言，也即作者「自覺」、「公開」地製造悖論形式去言說大道。這種作者自覺使莊子的悖論言說具有一種既解構又建構的張力，從而可能調節好辯讀者的論辯欲望，消解其邏輯固執。總之，「三言」策略的最終目標是要引起讀者心靈的轉化⁶⁸，使莊子之「直接論道」得到更順利的傳達與接受。

其實，莊子的表達方式甚為多樣，他何以又獨標「三言」？從其論道話語所遭遇的讀者質疑出發，我們或可得到一個較為完整的解釋。莊子論道，不僅神秘超驗，而且為了抗拒讀者的執實理解，他還將道推至不可言說的深淵——但他自身依然對此有所言說。這就很自然地在「經驗和邏輯」兩方面引起了世俗讀者的質疑。而跟其他諸子不同，莊子對自身言說所可能陷入的這兩種質難有著相當的自覺，「三言」就是他處理這兩種讀者質疑的總體策略。借助他人之口（即「寓言」）和借重名人（即「重言」），實質便是莊子應付「經驗」質疑的權宜之策；它們並非在實證意義上徹底消解了質疑，卻在閱讀心理上柔化了某種抵抗與偏執，創造了利於讀者接受的心理契機。而借助「弔詭」性的「卮言」，則是莊子應付「邏輯」質疑、為自身創造言說機會的重要策略；莊子在一般悖論言說之中帶入一種清醒的作者自覺，為通常的否定性表達注入一種肯定的力量，從而創造了某種「似有還無」的張力性結構，同樣在閱讀心理上助益於讀者固執的消解。整體看，莊子對這兩種讀者質疑的處理，由於並非從理性和實證意義上作出「釜底抽薪」的破除，其處理是未能徹底的，其

⁶⁸ 「心靈轉化」的概念來自愛蓮心，他認為《莊子》文本一系列修辭使用的目標乃要引起讀者「心靈轉化」，「使讀者的分析的習慣性思維方式沉默，並同時加強讀者的直覺的或總體性的心力功能。」見愛蓮心著作的「導言」部分。〔美〕愛蓮心（Robert E. Allinson）著，周熾成譯：《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》（南京：江蘇人民出版社，2004）。

效果也是有其局限的；但考慮到理性辨析將可能讓作者陷入無休止的論爭，這些權宜之策或又是上上之策，它們在很大程度上塑造了良好的閱讀心理，並會引導讀者更加關注作者的諸種修辭和揣摩其特殊用心。

最後值得注意的是，瞭解所謂「三言」，不意味著我們就能直接讓莊子之「道」澄明出來。莊子論道的段落區分為核心的「直接論道」和說出這個核心的「話語結構」兩個部分，而所謂「三言」主要落在「話語結構」層面。這個層面的言說設計對讀者理解有所指引，但這些指引實際也有其局限：即使讀者意識到閱讀指引，清除負面的心理障礙去聆聽，那些「有情而無形」、「遊無窮」、「萬物與我為一」的「直接論道」，其正面、肯定性的意涵依然難以清晰——此時或許某種修證實踐便是必要的——在這個意義上「三言」的「鑰匙」作用還不夠「積極」。當然，若從作者自覺處理讀者兩種質疑的意義上看待，「三言」策略則充分顯出了作者期待真誠交流的用心；藉由這一交流的開啟，讀者繼續深入發掘作者語言使用的隱含奧秘，當將越來越接近領悟莊子那些「直接論道」。

徵引文獻

一、原典文獻

* 晉·郭象注，唐·成玄英疏：《莊子注疏》，北京：中華書局，2011。

宋·林希逸：《莊子虞齋口義》，北京：中華書局，1997。

* 明·王夫之：《莊子解》，北京：中華書局，1964。

明·釋德清：《莊子內篇注》，上海：華東師範大學出版社，2009。

清·王先謙：《莊子集解》，上海：上海書店，1986。

清·郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013。

二、近人論著

王慶華：〈論中國古代作為文類概念之「寓言」〉，《文學研究》6（2019.11），頁 125-134。

李炳海：〈《莊子》的卮言與先秦祝酒詞〉，《社會科學戰線》1（1996.2），頁 191-196。

李孺義：〈論「卮言」——道體論形而上學的語言觀〉，《哲學研究》4（1997.4），頁 38-45。

孫以楷、甄長松：《莊子通論》，北京：東方出版社，1995。

高亨：《諸子新箋》，濟南：山東人民出版社，1961。

* 過常寶、侯文華：〈論《莊子》「卮言」即「優語」〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》4（2007.7），頁 28-33。

* 陳鼓應：《莊子今注今譯》，北京：商務印書館，2007。

陳贊：〈言說的困境及其回應方式——從孔子到莊子〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》4（2019.7），頁 18-31。

徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1966。

徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》，新北：花木蘭文化出版社，2009。

黃克劍：〈《莊子》「卮言」考辨〉，《東南學術》3（2018.5），頁 182-191、248。

- 張朋：〈《莊子》寓言正義〉，《社會科學》9（2017.9），頁 137-145。
- *張洪興：〈再論《莊子》卮言〉，《中國文學研究》1（2011.1），頁 11-13、28。
- 張輝：〈試論文學形式的解釋學意義〉，《文藝理論研究》1（2011.1），頁 7-12。
- *張默生：《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1993。
- 常森：〈中國寓言研究反思及傳統寓言視野〉，《文學遺產》1（2011.1），頁 141-151。
- *常森：〈論《莊子》「卮言」乃「危言」之訛——兼談莊派學人「言無言」的理論設計和實踐〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》5（2018.8），頁 33-43。
- *楊國榮：《莊子的思想世界》，北京：北京大學出版社，2006。
- *楊儒賓：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016。
- 曹礎基：《莊子淺注》，北京：中華書局，2000。
- 蔡偉鼎：〈語言的邊際——論《莊子》的「弔詭」〉，《哲學與文化》28：10（2001.10），頁 949-972。
- 劉生良：〈《莊子》「三言」新解說〉，《中州學刊》1（2012.1），頁 157-160。
- 劉暢：〈《莊子》「重言」辨析〉，《淮陰師範學院學報（哲學社會科學版）》4（2017.7），頁 370-376、403。
- 謝明陽：〈王叔岷《莊子校詮》勝義舉隅〉，《臺大中文學報》28（2008.6），頁 197-230。
- *魏崇周：〈對「卮」的歧解與對「卮言」的誤讀〉，《河南社會科學》6（2008.11），頁 129-131。
- 顏世安：《莊子評傳》，南京：南京大學出版社，1999。
- 饒宗頤：〈從新資料追溯先代耆老的「重言」——儒道學派試論〉，《中原文物》4（1999.10），頁 60-62。
- 〔美〕愛蓮心（Robert E. Allinson）著，周熾成譯：《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》，南京：江蘇人民出版社，2004。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chen Gu Ying, *Zhuang Zi Jin Zhu Jin Yi* [The Present Commentary and Translation of Zhuangzi] (Beijing: The Commercial Press, 2007).
- Chang Sen, “On the Misinterpretation of ‘Weiyan’ (abstraction) as ‘Zhiyan’ (Expression of the Inexpressible) in Zhuang Zi—The Theoretical Design and Practice of ‘Speaking without Words’ by Followers of Zhuang Zi” in *Journal of Anhui University (Philosophy and Social Sciences Edition)* 5 (Aug. 2018), pp. 33-43.
- Guo Chang Bao & Hou Wen Hua, “The ‘Zhiyan’ Mode of Zhuangzi as ‘Fous’ Speech” in *Journal of Beijing Normal University (Social Sciences)* 4 (Jul. 2007), pp. 28-33.
- [Jin] Guo Xiang & [Tang] Chen Xuan Ying, *Zhuang Zi Zhu Shu* [A Note and a Commentary of Zhuangzi] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2011).
- [Ming] Wang Fu Zhi, *Zhuang Zi Jie* [A Commentary of Zhuangzi] (Beijing: Zhonghua Book Company, 1964).
- Wei Chong Zhou, “Misunderstanding of ‘Zhi’ and Misinterpretation of ‘Zhiyan’” in *Henan Social Sciences* 6 (Nov. 2008), pp. 129-131.
- Yang Guo Rong, *Zhuang Zi De Si Xiang Shi Jie* [Zhuangzi’s Thought] (Beijing: Peking University Press, 2006).
- Yang Ru Bin, *Ru Men Nei De Zhuang Zi* [Zhuangzi in Confucianism] (Taipei: Linking Publishing Co., Ltd, 2016).
- Zhang Hong Xing, “Talking About Zhiyan in Zhuangzi Again” in *Research of Chinese Literature* 1 (Jan. 2011), pp. 11-13 & 28.
- Zhang Mo Sheng, *Zhuang Zi Xin Shi* [A New Interpretation of Zhuangzi] (Ji’nan: Qi’lu Publishing House, 1993).

