

《莊子·齊物論》哲學義蘊新詮 ——「結構存有論」取向之探究

李德材*

【提要】

對《莊子·齊物論》之解讀至今依舊是眾說紛紜。本文以當代德國大哲羅姆巴赫開創的「結構存有論」作為詮釋之理論參照，且選擇鍾泰先生《莊子發微》一書為主要注解依據，並聚焦於〈齊物論〉所謂的「兩行」與「存有論生成歷程」這兩個主題上。本文闡述了「兩行」中的「因是」工夫，在究極意義上，乃是某種「名止於實」的「破執顯正」工夫——一種現象學意義的「審視」事物的態度；而因是工夫之所以可能之基礎又在於「以明」，即對於結構存有論生成歷程及存在層級之「洞視」工夫。同時，我們順著〈齊物論〉文本順序擇要疏解了其「道、物辯證」關係，並將它與結構存有論理論相對照。我們證成了〈齊物論〉的「無有」或「一」，相當於結構存有論之萬物存在方式之原初統一性；「獨」或「游」相當於結構存有論中存有者與存有「同一」的「獨一性」存有論，期間共經歷五個存有論生成步驟及存在層級。本文指出，這兩家之對比研究實具有相當大的延展性空間與現代意義。

關鍵詞：《莊子·齊物論》 鍾泰 道與物 羅姆巴赫 結構存有論
結構現象學

* 朝陽科技大學通識教育中心專任副教授

一、前言

對當代「莊學」研究者而言，〈齊物論〉堪稱哲學義蘊最為豐富的篇章。然則，歷來有關〈齊物論〉之解讀至今依舊是眾說紛紜。本文以當代德國大哲羅姆巴赫（Heinrich Rombach，1923-2004）開創的「結構存有論」（Strukturontologie）作為詮釋之理論參照。一方面是因為羅氏哲學繼承了當代現象學傳統而能另闢新境，另一方面則因為其哲學體系實為東西方哲學之匯通開闢了新的可能性，頗值得進一步加以對比研究^①。

在文獻之引用與注疏方面，本文選擇鍾泰先生（1888-1979）《莊子發微》^②一書為主要解讀依據，必要時再參酌諸家解法以為對照之方式。筆者認為，鍾泰窮畢生之力注莊，無論章句訓詁、歷史考據、文章風格乃至義理結構，皆能融會貫通，發幽顯微，精闢入理，發人之所不能言，尤其於諸家所無以為解處，更是慧見時出，自成一說；另一方面，就義理闡發來說，鍾泰的文本解讀隱隱符應本文採取的「結構存有論」立場，頗值得進一步闡發其隱而未發之哲學義蘊。

本文之寫作，將聚焦於〈齊物論〉「兩行」與「存有論生成歷程」這兩個主題上，全文論證程序如下。（一）首先我們將先簡述羅姆巴赫「結構存有論」之理論要點，這涉及到其與西方傳統形上學中「實體存有論」之理論差異，以及羅氏所謂的「結構化」現象，意義之整體結構，乃至所謂的「深層結構」與「高等或大結構」等議題。（二）討論〈齊物論〉篇名之不同解法，並證成《莊子》「道」的概念與結構存有論之「結構的生成變化」概念間之相似性，從而順著〈齊物論〉「文本脈絡」疏釋其要義，並採用結構存有論相關原理，以闡釋〈齊物論〉中因是與以明「兩行」之哲學義蘊。（三）順著〈齊物論〉文本脈絡探討其道、物之辯證關係，並對照於結構存有論所提出的「存有論生成變化」六個步驟，提出〈齊物論〉之「道」生成變化之五步驟原理。（四）參照

^① 誠如張祥龍先生所指出的，羅氏已將當代現象學深化到一個新的階段，而能擺脫「西方中心論」之魔咒，並能匯集現象學傳統之各種思路，且已然超越「詮釋學」理論，而讓哲學深入更原初的情境構成之核心內部以展開理論詮釋。詳細討論請參見羅姆巴赫著，王俊譯《作為生活結構的世界—結構存有論的問題與解答》（上海：上海書店出版社，2009年3月第一版），張祥龍「導言」。

^② 鍾泰先生著《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2008年3月重印本）。為行文方便，本文以下引用《莊子》原典以及鍾泰注文皆據該版次，除非另有必要，否則將直標該書頁碼而不另加註。

結構存有論相關論點，對上述〈齊物論〉「道」生成變化五步驟提出進一步之工夫歷程與存有論構成之補充說明。

另外，因本文對〈齊物論〉之文本解讀與哲學詮釋模式堪稱「另闢蹊徑」而不同於現存其他解讀與詮釋模式，為避免以偏概全之嫌並證成本文詮釋之合法性與有效性，故對主題範圍內之〈齊物論〉文本幾乎是依「文本順序」——此亦可見〈齊物論〉文本結構之謹嚴細密——而採「逐段逐句」擇要疏釋之方式進行，故行文不免略嫌繁瑣，尚祈讀者諸家鑑察。

二、「結構存有論」基本原理簡述

羅姆巴赫自己表明，他整套哲學系統是為匯通東西方文化而存在的。例如，在其《結構存有論——邁向自由的現象學》^③一書中，開宗明義就以《道德經》之「道」(Tao, Weg)來說明該書旨趣，並引用《道德經》第十一章「……埏埴以為器，當其無，有器之用……」，來說明物之「本質」(Wesen)與「無」(Nichts)以及「結構」(Struktur)的問題。

延續海德格的思路(海氏也曾舉過本章當例子)，羅姆巴赫先指出，思考某物的本質(例如杯子或酒)，如果單單從杯子或酒本身來看是不可思議的，因為杯子的空間並不是為其自身之故而存在的，而是必須顧及並被指引到它物(例如酒)；同樣地，酒的本質亦具有這種指引性。所以物的本質是「先行地」(而非附著在物本身)存在於某物，進而顯示在其與它物之「共同遊戲」(或共同歸屬)中——以上至此也大抵還是海德格論物的思路^④。但羅姆巴赫批判道，若我們只停留在所謂的「物的本質」(物之先行地指引向它物，亦即「物的無」)，則會同時失去了，例如杯子和酒這兩個「物」。因為這樣的話，這個「無」便在其來回擺盪中掠過自身而遠離了諸物間彼此之「傳送」或「調節」(vermittelt)關係，因而無所謂杯子或酒的本質(無)。反過來說，所謂的本質是物的適用性及「歸屬性」(Zuordnung)並不是就「物本身」來說的，而是作為「無」——它介於杯子與酒之間——，在物彼此之「臨近性」

^③ Heinrich Rombach, *Strukturontologie-Eine Phänomenologie der Freiheit* (München: Alber, 1988)

^④ 海德格論「物」的本質主要見其〈藝術作品的本源〉與〈物〉等篇章，cf. M. Heidegger, Ed. and Trans. By D.F. Krell *Basic Writings* (N.Y. Harper Publisher Inc. 1993)。

(Ummittelbarkeit) 中為它們帶來聯繫，而作為本質意義的「無」就是促成諸物彼此聯繫之「先行的臨近性」。因此，不是本質（無）歸屬於物，而是物歸屬於本質^⑤。

而這種對「無」的經驗就將人引領向本質之獨特方式：「結構」。事實上，羅姆巴赫便會明白地指出，中國道家之「道」（無）也是我們對「結構」之某種經驗方式——「道」就是我們對於結構的經驗，結構則為道的現實形式^⑥。對羅姆巴赫來說，「道」的例子也只是我們對於結構經驗之某種模式——對於「無」的經驗；然而，結構可以有諸多模式。宇宙固然是個大結構，每一個時代或每一個社群也都有它的整體結構；在每一個萬物身上，也可以發現結構無所不在——存在諸多的相互牽引的結構，也就存在諸多彼此相互滲透的「世界」（Welt）。這些無數的大小又互相牽引交織在一起的結構，容許讓我們從某一結構（世界）的經驗再過渡到其他結構。因此結構總是不斷地處於生成變化之中，新的結構不斷地改變舊的結構，而舊的結構也會回頭影響新結構的形成。用羅姆巴赫的話說：「結構存有論乃是由此出發，一切生活的東西，即一切存在，在決定性的關聯之中最終都是結構的；由於這個理論，一切過程都獲得一個新的、更富變化、更加鮮活的、更引人注目以及更具風險的解釋」^⑦。

另一方面，結構就像一件藝術品而自成一個小宇宙——這個小宇宙卻又是經由與諸多其他結構牽引而生成的，這個結構有其自身的發展與意義；正如同「道」般，這個「意義」並不指明「什麼」（Was），而只是提供，例如某種感動或對自我理解之方向性顯示或指引^⑧。如同結構本身，「結構的意義」也無客觀性可言；更進一步說，結構的意義必須建立在某種「意義結構」中才得以被理解。例如，在一個有機體的諸多結構中（例如腸胃心肺等），每一個器官之存在或運作及其產生的「意義」（功能）都不能被孤立地看待，而是存在於該有機體器官結構整體及其所產生的意義結構之「整體」中。但是這「整體」（非實體意義）的存在並不是高於「個體」，而是根本上處於個體之中。

^⑤ Cf. Heinrich Rombach, *Strukturontologie - Eine Phänomenologie der Freiheit*, PP9-11。

^⑥ 羅姆巴赫說：「對於『道』的經驗引導向獨特方式下的本質、引導到結構。道因此顯現為結構的經驗方式，而結構則顯現為道的現實形式」，同上註，頁 12。

^⑦ 引文見羅姆巴赫著，王俊譯《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》（上海：上海書店出版社，2009年3月第一版），頁 27。

^⑧ Cf. Heinrich Rombach, *Strukturontologie - Eine Phänomenologie der Freiheit*, PP12-13。

何以言之？因為有機體之任何一個具有結構功能或意義之器官（例如胃），當其結構功能受損或喪失，則該有機體之整體結構功能便受損甚至喪失（當然，只要尚未完全損毀，則身體作為結構之功能整體也會力求恢復自身之平衡）。在這意義上，結構存有論可以說「整體內在於個體本身的個體之中，由此每個個體都在每個個體之中」——即使是個體最為小的變化也會是整體的變化，在一個結構中，總是由一切個體來確定整體⁹。也因此，對結構存有論來說，一切現實性總只能從這種活生生而不斷推移的「意義結構」出發才是可以理解的。

那我們又如何去經驗或發現這些結構運作及其產生的意義結構之深層根基處呢？羅姆巴赫說：

從哪個根源出發能夠達到世界的構成？這個過程在結構中開始，這個結構通過它的自動生成達到了內一個無所不包的結構中的一種自我表達（Selbstartikulation）（或「自我構成」）¹⁰。因為這個自我表達（構成）從一開始就被置於真實性之上。「同一性」（身分性）……是一切結構的標識，這些結構都是內在於那些延展的結構中的自我尋求和自動生成的基礎上而被建構的。現在當湧現和處於極度亢奮的成功之中的自動生成達到單一結構和交叉結構時，那麼人們就可以現象學地談及「同質性」（Idemität），在這個單一結構不再是「內在於」（in）其他結構而被掌握，而是將自身體驗「為」（als）某種延伸之物的完全的和明顯的實在化過程。它不再「內在於」（in）這個世界，它就是「這個」（die）世界。單一結構為其自身而成為「唯一的」（einzigem）¹¹。

這裡羅姆巴赫所謂的對自身作為這種「唯一」的「這個」世界之「同一性」的追尋，可以對比於早期海德格 Dasein 的自身性或世界概念¹²。但對結構存有論來說，海

⁹ 這裡，有關結構存有論之「整體」與其「諸環節」（Moments）間之關係及認同問題，參照 Heinrich Rombach, *Strukturontologie - Eine Phänomenologie der Freiheit*, PP32-36。

¹⁰ 這裡，德文 Selbstartikulation 一詞，王俊本譯為「自我表達」，然若譯為「自我構成」似更能精準地表達羅姆巴赫之理論內涵。

¹¹ 引文見羅姆巴赫著，王俊譯《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，P20。

¹² 對海德格來說，存有總是 Dasein 之「我的存有」，亦即因著 Dasein 自身「投企」（entwerfen）而形成之世界，這個世界之存有被稱之為 Dasein 之「自身性」。源於存有論「差異」（區分）原理，Dasein 之超越性所在便在於它能夠「區分」何者為 Dasein 之自身性，何者非其自身性，以證成 Dasein 之存有論基礎。

德格意義下 Dasein 的世界缺乏上述諸世界或結構意義間彼此之「傳訴」(Vermittlung) 之功能¹³。因為，任何一個結構總是處於某一結構整體之中而形成複雜的「交叉結構」。只有經由實踐或頓悟等歷程而追尋到最原初的「單一結構」與交叉結構間之「同質性」時，這個單一結構才成爲「唯一的世界」而不再「內在於」其他中。這個作爲「唯一的」世界或單一結構，便是有機體或一切結構自動生成之最初動力根源以及自我追尋之標的所在¹⁴。經由以上簡介，以下我們進入〈齊物論〉文本。

三、以明與因是「兩行」之工夫歷程與存有論辯證

(一) 齊「物」與齊「論」——「以明」與「因是」之「兩行」篇章結構

歷來有關〈齊物論〉標題之解讀大抵有三種方式。1. 解爲「齊物」論。2. 解爲齊「物論」。3. 解爲「齊物」論與齊「物論」二者兼具¹⁵。然則鍾泰先生則別具慧解地釋之爲齊「物」與齊「論」二者兼具。鍾泰曰：

「齊物論」者，齊物之不齊，其論之不齊者也。言論先及物者，論之有是非、然否，生於物之有美惡、貴賤也……美者還其為美，惡者還其為惡；不以惡而掩美，亦不以美而諱惡，則美惡齊矣。是者還其為是，非者還其為非；不以非而紕是，不以是而沒非，則是非齊矣。〈至樂篇〉曰：「名止於實，義設於適。」止者不過於當，適者不違其則。不過當，不違則，此齊物、齊論之要旨也。……子曰：「名不正則言不順，言不順則事不成」（見《論語·子論篇》）。言之不順，過其當也。事之不成，違其則也。過當在不能明，違則在不知因，故篇中特標「以明」、「因是」兩端，反覆言之。文雖極其變，義則極其平，要之曰正名而已矣。……雖然，欲能明，必先去其固必之

¹³ 有關「意義」調節或傳訴之細密分析，及其對海德格缺失之批判，詳見 H.Rombach, *Struktur-anthropologicz — Der menschlich Mensch* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber), 1987。IIIC Der Sinn, PP166-233, 以及 IV 3, PP339-344。

¹⁴ 當然，這個「唯一」的結構會讓人聯想到郭象注莊所強調的那種物物自冥之「獨化」境地。但結構存有論之生成歷程卻又不同於郭象之「獨化」，詳見下文之討論。

¹⁵ 上述第 1, 2 種大抵是傳統之解讀方式，賴錫三先生則提出第 3 種：「齊物」論與齊「物論」二者兼具之解讀方式。參見賴錫三先生著《莊子靈光的當代詮釋》(新竹：國立清華大學出版社，2008 年 12 月)，頁 23。另陳少明先生則在第 1, 2 種解讀方式外，另提出第 3 種層次之「齊」：齊物我。詳情參見陳少明著《齊物論及其影響》(北京：北京大學出版社，2005 年 9 月)，第二章〈「齊物」三義〉。

執（語本《論語》曰：「毋意、毋必、毋固、毋我」見〈子罕篇〉）。而去執莫如「無己」，故篇以「喪我」發端。欲知因，必先洞乎萬物之情，而洞物莫如順化，故乃以「物化」作結（引文見鍾泰注《莊子發微》，頁26-27）。

這裡，將〈齊物論〉理解為齊「物」與齊「論」（齊「論」之意涵諸家皆曾提及，暫且不論），值得注意的是齊「物」（而非「物論」），顯然已正視到《莊子》哲學中「物」（包括人與天地萬物）¹⁶之特殊存在意義。相較之下，例如，賴錫三先生則強調〈齊物論〉的意涵之一為：「齊物」論（另一意涵為齊「物論」），物固指天地萬物作為「存有物」（all beings）而言，而「論」則是由工夫實踐所體證的智慧，亦即，「齊物」涉及《莊子》冥契之真理觀，「論」則涉及冥契真理觀之語言表達方式，因此，「齊物」論之「齊」便成為冥契狀態下的形上境界之同體不二關係，例如「天地與我並生，萬物與我為一」〈齊物論〉等形上境界¹⁷。依照賴先生的詮釋，萬物之所以齊只有在「人」之冥契境界中才可以說的。然則，依照鍾泰的詮釋，齊「物」之「齊」只不過是就物之貴賤美惡等「美者還其為美，惡者還其為惡」，則美惡「齊」矣；其中，美惡之齊固然也需要工夫實踐之證成，但其所證成的卻不必然停留在冥契之形上境界，而只是使「物」還其作為現實存有者之本然存在而已¹⁸——當然，此處鍾泰的注解顯得有點突兀，且有待從存有論層次加以補足¹⁹。

至於齊「論」之意涵，諸家大抵解為齊「物論」——平齊物論，字面意義上和鍾泰之解差異不大，所異者只在其背後之哲學詮釋架構而已。例如，眾所熟悉的，牟宗三先生之詮釋架構是將〈齊物論〉所提出之「成心」概念視為人生芒昧之根源，因而產生了現實上人心種種糾葛現象及是非之執持，只有透過

¹⁶ 有關《莊子》使用「物」一詞所包含之形上學意義，可參見蕭裕民先生〈論《莊子》所論之「物」包含「人」——兼論「形而上」的兩個層次〉一文，載《彰化師大國文學誌》（第14期，2007年6月）。另也有其他論者，例如劉榮賢也注意到《莊子》一書由內篇到外雜篇有一發展趨勢，即從內篇之注重「道論」到外雜篇之重視「物論」，見氏著《莊子外雜篇研究》（台北：聯經出版社，2004年）。

¹⁷ 此處討論見賴錫三先生《莊子靈光的當代詮釋》，頁23-24。

¹⁸ 例如，上引文所謂的「名止於實」，係就「先聖不一其能」〈至樂篇〉意義上，例如孔子之稱「由也果，賜也達，求也藝」《論語·雍也篇》般地，有何等之實則予以何等之名，名不過其能、實之「正名」，或者說在「心知」意義上之「以明」或達理而已。相關論述，參見鍾泰《莊子發微》〈至樂篇〉注，頁404。同時，因是與以明之詮釋模式其實也涉及《莊子》之存有論特殊表述與工夫歷程議題，其詳見下文之討論。

¹⁹ 例如，對「物」之齊，楊儒賓或賴錫三先生當然會強調在「冥契境界」中萬物之齊一。然則，若從結構存有論或《莊子》文本來看，這個「齊」的境界除了在工夫所致的「頓悟」或「冥契境界」中出現外，實更可以被理解為從徹底頓悟境界中「再度」返回經驗世界而與整體聯繫並「光照」萬物意義上之「齊」。此一曲折歷程實亦可「補足」鍾泰詮釋中所疏漏或忽略的「頓悟」經驗歷程。其詳見下文之討論。楊儒賓先生相關論述參見所著《莊周風貌》（台北：黎明出版社，1991），第二章〈莊子的道論〉。

工夫實踐圓熟之境界，所有的物論是非之緣起以及其所成就之「知識理論」之對立始得以頓時消融，而回歸其存有論意義上「道心」之圓照不已²⁰。鍾泰之齊「論」則是連著上述齊「物」意義上，心知的以明與達理，即通權達變而說的²¹。如此，所謂的齊「論」，重點並不在於所謂的不落入彼是之「對偶性原則」²²，而只是「因是」——是者還其為是，非者還其為非：隨順因任是非之緣起發生而知所通權達變。因而，「以明」所以去執，「因是」所以善用，成為〈齊物論〉義理結構之兩個平行架構。如同上述齊「物」般地，這一齊「論」之注解模式仍顯得有些突兀，需要進一步加以補足。

（二）「無有為有」：「道」與「結構」之生成變化

如上述，羅姆巴赫把「道」理解為「無」，「無」指謂天地萬物間之「先行的臨近性」，因著這個介於萬物「之間」的無，才牽引出萬物彼此之聯繫關係與遞化現象。他又把由這個無（即道）所牽引出之萬物的生成變化歷程稱為某個「結構」之生成變化——結構的存在就是「道」的現實形式。按照結構存有論的講法，一個結構之具體體現就是一個功能體系之運作。而功能存有論與實體存有論（*Substanzenontologie*）之全面區別與對立原則在於，功能之存有在「它者」之中，實體之存有則「在其自身」（*in sich*）中被擁有，而功能存有論（*Funktionalenontologie*）則是另外一回事²³。具體地說，在一個功能體系中，每一個「成素」或「環節」（*Moment*）僅僅是其功能之化身。這裡所謂的環節並非實體意義上之「部分」（*Teil*）——實體意義之部分自身在時空中擁有其特定的「性質」，而環節則只是意指某種「效應」或「功能」（*Wirkung*）。此功能環節自身之存有並非在其自身，而在於「它者」之牽引。一個功能就是它們的「效應」。因此，一個不能發揮效應的功能就是沒有功能，但是一個不作用者也能夠擁有某種確定的功能（效應在它者之知覺中啟動）。功能性所呈

²⁰ 牟宗三先生有關《莊子》哲學理論層次之詮釋，可參見其《才性與玄理》、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》等書。

²¹ 鍾泰強調，所謂的「義設於適」則猶如《論語·憲問篇》中「子曰：孟公綽，為趙、魏老則優，不可以為藤、薛大夫」，唯適則乃能盡其用或知人善任意義之「明權」——通權達變，故義設於適則義存乎適也。見鍾泰注，頁404。

²² 以「對偶性原則」之解除作為齊「物論」之重要方法，源於牟宗三先生之詮釋。另如賴錫三先生採用海德格存有論差異理論詮釋〈齊物論〉時也強調這種「對偶性原則」之破除。然依本文註16所述，此當有待再釐清。賴書所述見《莊子靈光的當代詮釋》，頁27。

²³ Cf. Heinrich Rombach, *Strukturontologie-Eine Phänomenologie der Freiheit*, P26-27。

現的關鍵之處是以某種確定姿態而有所限制地顯示的，就是在確定情境中某一精確的功能運作；其（運作）之「推遲」（Ausstand）就是一個「活動」（Aktion）——功能總是具有活動之特質。因此，所有的功能都是一般性的，其作為功能僅只是意指某種「確定性」，而且至少是能夠被具體地思考，以致功能僅僅是各式各樣的「可能性」。它們相互地緊緊抓住自身以進入體系或結構中，並召喚足以帶來其整個自身完整性之關鍵²⁴。

一個功能性體系之「整體」必須被歸屬於某種確定的法則。沒有充分的原理，這些結構情境就無法顯現；一個偶然的聚合無法建立變化之準則與根據。一個結構產生於，其一切部位只能從整體加以理解之整體中。其中，每一個部位整體性地相關連著，且因此與一切和整體自身維持平衡。在一個結構內，沒有什麼不重要的東西，也沒有重要性的等級之分。只要是結構，它便是整體。用羅姆巴赫的話說，在某一結構中是：

一切在一切之中顯示其自身（Alles zeichnet sich in allem ab）。沒有什麼東西不是到處去起作用。生成變化準據之「純粹的同時性」（absolute Simultaneität）將結構某一部位之最微小變化直接地傳送到所有部份之變化中去。每一個環節由其鄰近的環節加以調整，雖然如此，但環節將不會察覺到自身之任何異狀，也不會在調節中對之有所理解。環節完全且整體地由其鄰近環節之特殊構成性所確定，這叫做：環節完全在鄰近環節之確定性和構成性那裡啟動自身。……環節是——功能上的——除了其鄰近環節之某種構成外便什麼都不是。除了經由這些環節在其他環節所標示的功能化外，一個環節之鄰近關係也什麼都不是。因此，一個環節對鄰近關係之從屬便不會發生問題——只要這些功能化不出問題的話。……除了其鄰近關係之功能整體性外，一個環節便也什麼都不是。它並非僅與環節和鄰近環節處於某種「謹守分寸」的同一化，而且是某種「實質的」（reale）認同。一個環節之嚴格的功能性所意謂的，除了是功能性鄰近關係所由之產生之物外，便什麼也不是。……在一個環節和其鄰近環節間產生「整體內容性的同一」（vollständige inhaltliche Identität）²⁵。

²⁴ 以上所述參見 Heinrich Rombach, *Strukturontologie*, P25-27。

²⁵ 引文見 Heinrich Rombach, *Strukturontologie*, P33-34。

有了以上理論基礎，則可以理解「大知閑閑……」這一段諸家所熟悉的「成心」遞化不已之諸多面貌：

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。……其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也。……喜怒哀樂，慮嘆愛熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而无形。百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真〈齊物論〉（鍾泰注，頁30-31）。

按照結構存有論原理，這些牽引遞化都源於人（我）與天地萬物（彼）因著「先行的臨近性」而產生環節與環節間之交互牽引，故曰「非彼无我，非我无所取」。這些人心與萬物牽引所引發的姚佚啟態等諸多現象，其實就是某種結構之運作；如上述，在此運作中，其每一個環節由其鄰近的環節加以調整，但環節將不會察覺到自身之任何異狀，也不會在調節中對之有所理解，故謂其「日夜相代乎前，而莫知其所萌」。

又依照結構存有論之原理，在某一結構中，人與萬物之交互引牽需要擁有某種確定性之「法則」（Gesetz）作為其變化之準據，其具體之結構情境始得以顯現。但這種作為變化準據之法則原理並非源自實體意義之某種萬物之「本質」，因為「實體為了顯現它與它者之聯結，這樣，雖然它們也會相互地表現出自身為不同的整體可能性之不同本質性；它們可以進入某一關聯中，卻無法與某一新的、第三個實體聚為一體」²⁶，亦即，實體性法則雖然可以與萬物建立某種關聯，但它終究是「封閉的」——它無法與第三個它者聚為一體。則所謂的「其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也」等是非爭勝等情態，不正是源於某種實體性思維之執持而導致之紛紜現象，以致無法

²⁶ 引文見 Heinrich Rombach, *Strukturontologie*, P28。另外，有關羅姆巴赫對實體理論之進一步論述，請參見氏著 *Substanz System Struktur—Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. (Freiburg/München: Verlag Karl Alber), 2Bände, 1966。

使具體之結構處境或形勢顯現嗎²⁷？如上所述，結構運作或生成變化之準據乃在於環節與其他環節以及環節整體間之確定的法則——即諸環節係由整體而加以確定之法則。此一結構法則可以呈現於具體事件中，卻又因人們主體之執持而導致其面目模糊，故謂「是亦近矣，而不知其所為使」。然則，此一結構確定法則之存在又是宇宙中不爭的事實，故人們隱約中依稀可感受，只是不得其門而入，故謂「若有真宰，而特不得其朕」——此所謂的「真宰」，其實就是作為萬物變化準則與根據之結構確定性法則。

下文所謂的「可行己信，而不見其形，有情而无形」²⁸，歷來眾說紛紜而不得其解，鍾泰卻別出一幟地慧解為：

信如老子「其精甚真，其中有信」之信。信者消息也。消息存乎己，故曰「己信」。行，心行也。信雖行之於心之中，而實不見其形，故總結之曰「有情而无形」。情即信之謂也。此就夫心而欲推勘出其使之宰之者何在也（鍾泰注，頁34）。

對照於上文「同一性」作為有機體一切結構自動生成之最初動力根源，以及自我追尋目標之所在等描述，鍾泰這段解釋不正是對上述結構根源追尋歷程之描述嗎？而下引文有關真君或真宰是否存在等相關論述，正是上文個體與意義整體（或單一結構與交叉結構）關聯之辯證。它們都彼此交互牽引，但我們依然覺察不出其主宰者何在。但無論是否察覺出來，結構或道生成變化之確定法則的存在卻又是不爭的事實，故又說「如求得其情與不得，無益損乎其真」。

更進一步說，這種就個體自身中所尋找的根源動力，結構現象學稱之為「深層結構的現象學」，它存在於種種「頓悟」之形式中，它所領悟者被稱為「基本現象」²⁹；另一方面，結構之發展有所謂的「高等或大結構的現象學」。例如《莊子·大宗師》：

²⁷ 這裡所謂的「其發若機括，其司是非之謂也」等執持現象，實相當於羅姆巴赫所謂的在存有者論層次上對「實質性認知」（Wesenerkenntnis）之追求，這正意味著對結構領悟之「放棄」；對結構存有論來說，我們只能追求存有論領悟上的「精確性」（Exaktheit），詳細討論見 Heinrich Rombach, *Strukturontologie*, P36-40。

²⁸ 值得注意的是，〈大宗師〉也出現「夫道，有情有信，無形無為……」等文字，足見這幾句是描述「道」的。

²⁹ 對結構存有論來說，例如懺悔、潛意識之 Libido、勞動或等深層結構之根本特質皆可稱為「基本現象」，因此存在著許多的基本現象有待發掘。據此，《莊子》對德、和、一、真等概念特質之闡發，似乎也可被理解為對基本現象之領悟。有關基本現象相關論點，參見羅姆巴赫著，王俊譯《作為生活結構的世界—結構存有論的問題與解答》，頁85。

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；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。（鍾泰注，頁 143）

如果說上述「可行己信，而不見其形，有情而无…」指謂的是道的「深層結構」，則此處「夫道，有情有信，無為無形…」等有關道的描述，則可以被稱為道的「高等或大結構」，這種高等結構之運作，基本上也具有其真實性，有隱微之「信息」卻又是「無為無形」的，它本身無所謂先後高下等稱謂。依結構存有論原理，它和深層結構在「非因果性」的方式中相互緊密地關聯——「相即」（Entsprechung）——可以說，《莊子》天人合一之哲學義蘊就存在於這種高等與深層結構間之相即。下文：

夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！〈齊物論〉（頁 31）

首先，蓋世之所謂有所見有所得者，莫不以其所見所得為真宰、真君，而人亦從而師之，故謂「隨其成心而師之，誰獨且无師乎」；「成心」即因著上述實體性思維而導致的執持而紛紜的現象，此實體存有論之執持與師法，淺顯易行，甚至連對上述結構功能運作原理（代而心自取）都不了解的人也可以做到，故謂「奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉」。其下一段文字歷來也是眾說紛紜，鍾泰之解讀依舊是條理連貫而允稱勝解：

「未成乎心」，心未執著者，所謂初心也。以是心而有是非，則下文所謂「和之以是非」者，故以惠子「今日適越而昔至」之說比之。明明今日適越，何言昔至？此以破凡情之執，以見時光無停，當其適越之頃，條成過去，既成過去，謂非昔至可乎？是非亦然……如是，則豈可執可成者？故曰「是以無有為有」……「無有」者天也。人心種種變幻，皆猶地籟發為種種聲響，忽起忽滅，而不知有一不起不滅之天實運乎其中也……（鍾泰注，頁 35-36）

這裡，「未成乎心而有是非」，諸家大抵解為「尚未有成心而有是非是不可能的」之義，故亦以「今日適越而昔至也」為反例，郭象亦然。但對「而有是非」，例如郭象則解為「明夫是非者，群品之所不能無，故至人兩順之」，已兼及是非兩端；但謂至

人是非「兩順之」，豈不成鄉愿³⁰？相較之下，鍾泰以「初心」解「未成乎心」而及下文之「和之以是非」，並將之導向對凡情之「破執顯正」意義，既及是非兩端又不偏其一。

而對「是以無有為有……」，諸家大抵解為「荒誕」義，例如成玄英解為「理無是非而惑者為有，此用無有為有也」³¹。鍾泰則從義理結構，文章脈絡，乃至《莊子》之互文指涉等方面，力主「無有」即是「天」，「為有」則是天地萬物之牽引遞化現象。暫且撇開文字訓詁相關爭議，單就哲學義蘊而言，鍾泰之解實有深意在焉。從結構從有論角度觀之，無有（天或道）就是結構之存在本身，它本身「自古以固存」而無所謂變化先後高下等問題，卻引發一切天地萬物之變化（為有），此即前述結構之功能化運作現象。而更重要的是，「人心種種變幻，皆猶地籟發為種種聲響，忽起忽滅，而不知有一不起不滅之天實運乎其中也？」〈齊物論〉首段天籟地籟人籟文本結構，依鍾泰注，天籟根本就是在人籟之中，亦即，《莊子》之天籟並非前述「實體存有論」意義下之「實體」，而是功能運作意義之「結構」，它是由諸環節與其他環節及環節整體間所形成之功能體系。對結構存有論來說，前述高層結構之發展並非對我們敞開的，也不能在作為某種實體意義的「部分」之視域中被掌握；而深層結構也只對有頓悟體驗者敞開自身，因此，二者都存在於語言或文本之外，對他們掌握本質上是羅姆巴赫所謂的「密釋學」（Hermetik）而非「詮釋學」（Hermeneutik）的工作³²。因此，對此「無有為有」之結構本身及其功能運作現象，是「雖有神禹，且不能知」的，只待萬世後知其解之大聖「旦暮遇之」了。

（三）道隱於小成，言隱於榮華 —— 因是與意義結構之生成變化

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於穀音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。

³⁰ 郭象注參見郭慶藩輯《莊子集釋》（台北：漢京文化公司，民國72年9月），頁62。

³¹ 成玄英疏參見同上註，頁62。

³² 有關羅姆巴赫「密釋學」與高達美（H.G. Gadamer）「詮釋學」異同之相關討論，可參見 Gudrun Morasch, Hermetik und Hermeneutik : Verstehen By H. Rombach und Hans-Georg Gadamer (Heidelberg, C. Winter, 1996)

物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。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？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰：「莫若以明」。（鍾泰注，頁 37-38）

按照結構存有論的觀點，時而有人發出意味深長的沉默（不言），而這沉默是否真的一無所說，或者「說」了很多；反之，某人「說」了很多，是否真的有所「說」，或者根本一無所說，或者與其所說的相反而產生某種特有之驚異？這都取決於沉默或言說瞬間之顯示自身。論及某一結構其個別的「指謂」將是什麼，是不能夠從一開始就被說出來的。此個別性除了其作用瞬間之作用的區分外並無它物。如上文所述，這種語言意義所顯示之結構的個別性，即是某一結構之存有論界線所在，亦即結構之「具體化」所顯示之物。因此，當語言作為某種結構而存在時，其「說而一無所說」與「一無所說而有所說」都是能夠有所意謂的。

若然，「夫言非吹也，言者有言」，萬竅之為「無言」，固然不同於言說活動之「言者有言」。然則，當語言作為某種結構時，其「說而一無所說」與「一無所說而有所說」都是能夠有所意謂時，此個別性意謂能顯示其結構區分——意義是結構之存有論界限所在；且如上所述，結構的意義又如藝術品結構般地只「顯示」某種意義，卻無所謂的客觀性可言，故謂「其所言者特未定也」。然則，若言而未言，則其與擊音之類無言的吹萬現象間，「果有言耶？」，有別？「其未嘗有言邪？」，無別？若與擊音無別，則謂言為萬竅之「吹」似亦可矣。從作為結構之語言現象來看，端視其作用瞬間之自身顯示而定，當然是未可執定的，所以《莊子》也沒給出任何確定答案。這裡也可以視為《莊子》在語言結構現象學意義上之洞見⁶³。

按照結構存有論的觀點，意義總只有存在於意義結構中，某一結構的意義關係到整體中之一切，且只有在「整體」中才能富有意義，也只有我們能夠對

⁶³ 例如，對「其所言者特未定也」，王叔岷先生引郭象注說為「未定也者，由彼我之情偏」，則正好泯除了《莊子》此一洞見。若係彼我之情偏之言，正好是「已定執」之言，如何能說「其所言者特未定」呢？若說此「未定」係相較於某種絕對真理而言之，則又陷《莊子》於實體性思維中，亦不可取。見氏著《莊子校詮（上）》（北京：中華書局，2007年6月第1版），頁57。鍾泰則注為「言各有當，未可執一以論也」，似得之。

這個繁複交織而成的結構整體進行詳細探究或描述後，某一意義才可能對我們開啓³⁴；反之，當人們執定某一立場或依憑某種師心來看待道（結構）與言（結構意義）時，便有「道隱於小成，言隱於榮華」³⁵儒墨之是非爭執等現象出現。

所謂「欲是其所非，而非其所是，則莫若以明」，相較於諸家之注³⁶，鍾泰注為：「『明』者，脫然於是非之外，而以鑑別夫是非者。《應帝王篇》所云「至人之用心若鏡」是也，義本老子「復命曰常，知常曰明」之明」（鍾泰注，頁 38），實深有卓識。蓋依結構存有論，如果我們堅持有某一個唯一的意義結構而不再參照任何向外的意義關係則必然導致挫敗（如儒墨之是非等），只有當人們維持此向外之關係，而且此「外部」（Aussen）卻是外在於一切世界的涵義時，這種挫敗才得以被避免。這裡，用心若鏡與知常之「明」正好是這種「外部」之明，它是個外部，但卻非「在外面」（aussen），亦非「在裡面」（innen）——它超越內外之區分而成為這種區分之創造者與主人³⁷。如此，則下文「物無非彼，物無非是」與「彼出於是，是亦因彼」之說（「因」者，緣，因任也。謂是（此）亦緣於彼而起），同樣是表明上述結構意義上之「向外」之明，而得以「出乎彼是之外，得以觀而知之」（鍾泰注語，頁 38），亦得以言「自彼則不見，自知則知之」。彼者，定於某一封閉立場之偏也，故不見；「知」者，明之知也。文義不亦暢然！

下文「彼是，方生之說也」則承上文結構意義而言，更藉惠施「物方生方死」類之相依起性以明之。然開始僅言（彼是）「方生」者，謂彼生於是，是生於彼。「雖然」以下，則見「彼生則是死，彼死則是生。彼是生死同時，則不可不是非亦同時……因是者即因非，因非者即因是。可與不可，是之與非，

³⁴ 參見王俊譯本《作為生活結構的世界 —— 結構存有論的問題與解答》，頁 25。

³⁵ 這裡「隱」字諸家大抵注為「隱蔽」，錢穆先生與鍾泰則注為「依憑」，文義上皆可通。錢穆注本見其《莊子纂箋》（台北：東大圖書公司，2003 年，11 月修正版），頁 12。「小成」鍾泰注為「非其全」，亦即非其整體意義關聯，是也。

³⁶ 郭象注「以明」為「則莫若還以儒墨反覆相明」（郭慶藩輯本，頁 65），鍾泰以駁之為非，蓋「以儒墨反覆相明」，則仍未超出各自所持之是非之外，終究不明。王叔岷注本則注為「儒墨自是而相非，各有所蔽。易地而觀（此語本馬其昶《莊子故》，則不執著己見矣，所謂明也）」（王叔岷注本，頁 58），所注似勝郭象。然所謂「易地而觀」而不執己見，則仍只落在略似今所謂「同理」之境地，此所「明」者仍是相對意義之明。相較於《莊子·齊物論》下文所謂「照之于天」，以及（德進於日者）之萬物皆「照」意義上之「以明」——即「超越」是非卻又「不離」是非，王注似仍有一問未達。

³⁷ 此處有關結構存有論義蘊敘述參見王俊譯本《作為生活結構的世界 —— 結構存有論的問題與解答》，頁 50。

更無疆畔，於是乎兩齊矣」（鍾泰注語，頁 39）。這裡最值得注意的是「更無疆畔」這一注語。依照結構存有論的觀點，在某種形式下的所有意義構成一個意義世界；而眾多意義世界之間則各不相干存在著，他們並不必然要「互為條件」。若互為條件則推論到最後，他們就要從屬於某一普遍絕對甚至是封閉的意義世界。然則：

意義世界是沒有邊界的，於是也沒有外部關聯。它的一切關係都處於其自身之中，並且通過它的結構的相稱性（Stimmigkeit）來充實這些關係³⁸。

既然是非間如此相依相起而無疆畔，則在是非範疇之內根本找不到足以判斷誰是誰非之依據，唯一可行者則是訴諸上述那個超越內外之區分而外於一切意義世界之「明」，故曰「聖人不由，而照之于天，此亦因是也」，不由即不在是非之內，天則「明」也；唯不在是非之內，乃得以「因任」是非之所往而「善用」之（鍾泰注，頁 39）。經由以明之光照後，則得以見「是亦彼也，彼亦是也」，諸環節間之是非糾葛並非截然對立而是互有融攝；然則若侷限在世間整體結構中之諸結構「區域」內³⁹，則終究彷彿有某種程度之是非可言：「彼亦一是非，此亦一是非」。可是整體言之，結構整體內諸結構區位間（及其是非）終究又是相依相起的，其故又謂「果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？」。因此，釜底抽薪之道，欲徹底瞭然世間結構整體之是非糾葛，除深層結構意義之「以明」外，更需與「高等結構」意義之「道樞」相即合一。故謂「彼是莫得其偶，謂之道樞」，偶即相待，道「樞」即宇宙整體之道的「運作」，唯由此宇宙整體之道樞以觀之，始可言「樞始得其環中」。環者天體「圓」之象，圓而能運，則如〈盜蹠篇〉所謂「若是若非，執而（爾）圓機」——圓機者天體運轉之樞機，終能達「以應無窮」之無待之境（鍾泰注，頁 39-40）。如是，是非各得其宜，以明之用無盡：「是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明」⁴⁰。

³⁸ 這裡說意義世界沒有邊界是因為，若要說有邊界則必須涉及到某種彼岸之超越（Jenseit）世界存在，才能夠在現世之「此岸」畫下一個邊界點，並以彼岸之超越意義世界作為此岸意義世界之「存在根據」。若然，則此岸現世之意義世界則處於第二序意義的，基本上結構存有論的意義定義是排除了這種超越的意義世界的。參見王俊譯本《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 49-50。

³⁹ 這裡所謂的結構「區域」形成之根源在於諸結構意義間之「差異」（Verschieden）以及「休止」（Ausspannung），詳情請見下文之討論。

⁴⁰ 這裡所謂的「是亦一無窮，非亦一無窮也」，歷來注者亦頗有異見。例如王船山解評為「是非無窮，皆自謂以明者生」，與鍾泰之注為「以明之用」實大異其趣。就章法結構而論，若謂是非無窮乃源於「自謂」以明者生，則此二語與前文之「彼亦一是非，此亦一是非」，意義相當，似無必要重述。緊鄰之上文既言「得其環中，以應無窮」（此相當於以明光照之用），則順此文脈，「是亦一無窮，非亦一無窮也」二語，當意指「以明之用

(四) 休之天均與和之以是非 — 以明與因是之兩行

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。天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然，不然於不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦茅，曰：「朝三而暮四，」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三，」眾狙皆悅。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鈞，是之謂兩行。（鍾泰注，頁40）

這裡，公孫龍子指馬之喻，「指之非指」者意指「能指與所指」間之關係是許多注者共通的說法，而「馬之非馬」者，鍾泰注謂此乃「省文又倒言之」，意謂凡（總體）馬非（一）馬，旨在辨全偏之別，此乃公孫龍子之旨。至於莊子之意，鍾泰注曰：

莊子則更為進一解，以為所由能立，偏以全存，欲去其以能為所，以偏混全之執，不如並能指之，全馬之名、而亦不立，斯其執自無從生……蓋仍上文無有為有之義，非欲破龍之說也。……「天地一指」，「萬物一馬」者，言天地之大，亦可以一指觀，萬物之眾，亦可以一馬觀也。由此可知道物之名，隨人所施，都無自性。（頁41）

以「無有為有」注「以非指喻指之非指」及「以非馬喻馬之非馬」算是「創舉」，卻

無窮」為是，故鍾泰注仍較可取。王船山注見氏着《老子衍·莊子通·莊子解》（北京：中華書局，2009年5月第1版），頁91。若然，則鍾泰注仍需面對一理論難題，即「是亦一無窮，非亦一無窮也」之存有論證成問題。從前述結構存有論中整體與諸環節間相依相即之角度看，即整體內「任一環節」之是非皆源於與整體之關聯而被確定；而諸環節間之所謂「是與非」並非截然對立，而呈現為「是中有非，非中有是」之緊密交織或彼此相互調節之關係。然則，當此整體內諸環節間以及與整體間之聯繫因著工夫或實踐而達致透徹無礙（或所謂通體透明）時，則在所謂的「是者還其為是，非者還其為非」（鍾泰注頁26）之「因之以曼衍」（因是）工夫中，整體內任一環節其是非之確定其實就「顯示」了整體以及整體內所有環節是非之確定，更無隱蔽。如此，我們可以說，若某一環節「是」（得其宜）則整體內任一環節以及整體本身都「是」，若某一環節「非」（不得其宜）則整體內任一環節以及整體本身都「非」。在此意義上，我們可以在存有論意義上說「是亦一無窮，非亦一無窮也」。這個說法，其實隱含了中國某種「遍中整體論」之傳統智慧在。「遍中整體論」參見任博克（美）著，吳忠偉譯《善與惡：天台佛教的遍中整體論、交互主體性與價值吊詭》（上海：上海古籍出版社，2006）。

正遙遙符應了結構存有論中相當重要的「整體」與「環節」之關係。「無有」者，天也道也，即結構存有論「結構整體」之義；為有之「有」，則結構整體中之「個體」或「部分」之義——就上述具有功能運作意義之「環節」而言之。依結構存有論：

「整體」是每一個「個體」的內容，它不是作為固定的內涵，甚至作為「本質」處身於這個基本狀況之中，而是某種程度上處於流動之中。個體一定會生活地（活生生地）往回與整體聯結，與此相同，從整體出發個體才持久地獲得它的內容和含義。「整體」彷彿通過個體流傳，並且作為各自決定性的內容被個體接受，然後傳遞給下一個⁴¹。

羅姆巴赫引用庫薩的尼古拉（Nicolaus von Cusa, 1401-1466）的話語說，人「在眼中是眼」，亦即，他人從我們的「眼睛」上看到的不只是一個眼睛，而是從我們的眼睛這一「個體」看到我們這個人「整體」之風貌，因為我們作為人之個人整體風貌已然表現或流傳到眼睛這一個體中，因此，我們身體結構之整體就表現在眼睛或手等個體（環節）之中⁴²。同理，於天地萬物之整體結構中，天地之大，萬物之眾，亦可以「一指」或「一馬」觀之。

進言之，如上所述，對這一結構整體原理之「證悟」基本上是發生在從屬於「前語言」或「前存有『論』」之「密釋學」之內容，亦即，此一「真理」之存在或證悟根本上是「非語言」所能表述的。因此，相較於此語言無從表述之真理而言，說它是道、天、結構或指、馬等稱謂，乃是第二序意義上對此真理「權宜地」語言表述，因為既然已證悟在終極根源上每一物或個體都為此結構整體所「流傳」或即此結構整體之「表現」，則在語言層次上用任一語詞權宜地加以表述皆無損於此真理之內涵，故謂「由此可知道物之名，隨人所施，都無自性」。若然，則下文「可乎可……道行之而成，物謂之而然……物固有所然，物固有所可。」等語言層次上之「隨人施設」乃常人所得以理解者。

然則下文「無物不然，無物不可」之謂，鍾泰注為「即上所云『道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？』者也，物論之齊，蓋齊乎此」（頁 41）。這裡係從上文結構整體中「某一物」存在意義與語言稱謂之然可或隨人施設之

⁴¹ 引文見王俊譯本《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 28。

⁴² 同上註，頁 28。

「齊」，進至「物」、「論」整體或共同體之齊。依結構存有論，在結構整體中，那些共同地創造了整體的「總體意義」之眾多個體意義乃存在於一種不斷的流動之中。例如，個體存在的意義環節在某些時刻或情境中會成為關注的「主題」（例如胃痛時），其意義便特別活躍或起作用；反之，某些時刻或情境中（例如胃不痛了）會不受關注，其存在意義因此也退居為「背景」。要之，結構整體內諸個體的存在意義是流動的，因此諸個體匯集而成之整體總意義也是變動不居的，因此存在著意義之「推移」（Sinnverschiebung）現象。在此意義之推移現象中，正如通常所謂的「『整體』之意義大於或不同於個體意義之『總和』」般地，因為在個體因結構化運作而形成的意義流之共同體中，個體之意義流會從此共同體中「超溢而出」（überstromen）——因著共同體之流傳或流貫於個體中而造成個體意義之推移，人們因而感受某種「被負荷」或「受孕感」（geträgen），並且從此受孕育狀態出發而成就特殊的個體內容。從這種個體與整體意義流間複雜的推移現象來看，結構整體內每一個個體看似細微的變化也會關涉到整體並且導致與最巨大的變化一樣巨大，因此：

「在一個結構中並不存在較為重要或者較不重要之間的區別，只是整體作為整體之物富有含義，並且它只能作為每個單個階段（環節）的整體而生活（活生生地存在）」⁴³。就是在這結構整體之運作意義上，《莊子》可以說「無物不然，無物不可」，結構整體內任何一物之存在與意義指謂都是齊一的，鍾泰才可以注為「道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？」，而至此，物、論皆齊矣。也才可以清楚而完整地理解下文「故為是舉莛與楹……凡物无成與毀，復通為一」之義，以「一」物（個體）論之固有成毀，「凡」（意指結構整體）物論之，則見物無成毀。基本上，這是對宇宙整體結構運化（道樞）現象之描述。

若然，則下文「唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸……」則涉及功夫實踐意義上之「用」的問題。依鍾泰注，「不用」即前文之「不由（是非）」義，不用者，不由成毀，是者成之，非者毀之，成毀是非，非有二也。庸者用也而兼有「常」義⁴⁴。不用（由）而用之，用無固必，故曰寓（寄）也；用也者，

⁴³ 以上論述與引文見王俊譯本《作為生活結構的世界 —— 結構存有論的問題與解答》，頁 29-33。另引文中德文 Moment 一詞，依結構存有論精神應譯為「環節」為妥，因它只是只能發揮功能之某一「要項」（entity），若譯為「階段」則亦被誤認為其在時空中佔有某一實體位置。

⁴⁴ 錢穆注本引用嚴復語謂「庸，常也，用也」，與鍾泰注略同。錢穆注本見其《莊子纂箋》，頁 14。

通也（強調用之通），乃承上達者知通爲一之「通」（強調知之通）。故能言「通也者，得也；適得而幾矣」（鍾泰注，頁 42）。

對下文「因是已。已而不知其然，謂之道」，諸家無論在章句與義理內涵之解讀皆眾說紛紜。鍾泰則以「因是矣」（因任是非而已）爲總結上文之義，下文「已而不知其然」句法上省略了「因是」二字，其句義當爲「因是已而不知其然謂之道」⁴⁵，故注其義爲：「不知其然」者，無心之謂也。必至無心，而後是真無己，是真執盡，故如是始謂之道，故上「適得」僅謂之「而幾」矣，直是不容有絲毫意見之未消融也」（頁 42）⁴⁶。如此，則著重的是對「道」的無執工夫境界之描述。對照之下，下文「勞神明而爲一」則正是有執工夫：有心爲一而不知其玄同。

而下文有關狙公賦茅而朝三暮四之典故，鍾泰之解「大義」爲：「名實未虧，而喜怒爲用」此固狙之愚矣。然則狙公之用心亦可議，曰「亦因是矣」，言此「因是」假其用以濟其姦，非真所謂「因是」者。何以言之，蓋狙公只知「因是」之用，而未能篤於「以明」，以是失其和而流於刻覈（如後世法家之因任形名之類）。若真因是，則必本之或兼之「以明」，以明即「天均」，等視是非而無所偏倚也；爲休乎此，所以能和之也。故謂「聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」，「兩行」即兼「以明」與「因是」而言之（鍾泰注，頁 42-43）。這理猶有待辨者乃「休乎天均」之「休」。依結構存有論，如前所述，意義乃諸結構間之存有論「界限」，然此界限有何以言之？在於諸結構意義間之「差異」（*Verschieden*）：

正因為（諸結構間）有所差異，所以差異的本質之所在，它本身就是我們從結構而說的。此差異性就是那種空間或媒介，經由它而結構在其存有論歷程中的「休止」（*Ausspannung*）才得以發生。當然結構接管了先行給予的空間與中介——但也只有在「它們的」空間內，在中介性的可能性內它們才得以轉換其自身⁴⁷。

⁴⁵ 鍾泰認爲此章句結構與〈養生主篇〉開頭類似：「殆已；已而爲知者」，當爲「殆已；已（殆）而爲知者」之省文，省略「殆」字。鍾泰注，頁 42。

⁴⁶ 這裡，無論章法結構之連貫或義理精微，尤其是強調結構存有論意義上之功夫義蘊，皆出人之所未發。

⁴⁷ 引文 cf Heinrich Rombach, *Strukturontologie*, P56。值得注意的是，這裡所謂的「休止」乃就個別的某一結構而言之，而作爲結構整體之宇宙本身或高等結構則眼下並無所謂休止可言。詳細論述參見 Heinrich Rombach, *Strukturontologie*, III Strukturgenese（結構的生成）。

對照於海德格的同一與差異論述，差異固然意味著存有者「超越」之何所往，但在「存有論差異」模式下，具本質性的仍是存有開顯之同一性，差異性作為存有者超越之何所往則屬於「存有者論層次的」(ontikal)，亦即，在同一性與差異性之關係中，存有者狀態之差異終究由存有之顯示所決定的⁴⁸。但依羅姆巴赫，此處諸結構間差異的本質乃就結構生成歷程而言之，且將差異本身提升到結構存有論中諸意義流之「休止」得以發生的空間或媒介；而如上所述，意義乃是諸結構存有論上之「邊界」，則因著差異性作為中介而產生之諸結構意義流的休止處或邊界，便提供某一區域空間，該區域內存在之諸結構意義流間之「意義結構」便得以相互轉換或相互辯證——當然這種意義之轉換或辯證主要是透過語言而發生的。如此，是非始得以被徹底顯示出來而各適其宜，即所謂的「和」之以是非——「和而不同」意義之「和」（顯示差異性之和）。此「和」之得以發生，即源於前述那個超越內外之區分而外於一切意義世界之「明」，即「聖人不由（是非兩邊），照之以天」之「天均」的光照，所顯現出來的諸意義流之差異性作為中介所產生的。故謂「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」⁴⁹。若然，則是非之用和（因是），源於天均之光照（以明）；是非之用既和，則天均之光照及休止作用之促成始得以真正落實。

要之，鍾泰注「因是」工夫乃偏就語言層面以言「論」之齊；然如上述，齊論莫如先於齊「物」，而物之齊則偏就心知層面之「以明」以齊之。而如上我們從結構存有論角度指出以明（天均）乃源於「存有論意義」上諸意義流之「差異性」作為中介而產生的，則此「休乎天均」之「以明」，與其說是某種

⁴⁸ 例如，源於海德格存有論差異原理，賴錫三先生解讀「道物差異」時，便將「萬物」解讀為「道」開顯時將自身呈現於萬物之中（以顯道物之同一性），並將道物「差異性」之顯示理解為萬物存在之豐穎性，則此差異性是就「物」身上說的。見所著《莊子靈光的當代詮釋》，頁25，38。當然，這和結構存有論從「結構」本身所理解的差異性顯然有所不同。

⁴⁹ 對於所謂的「兩行」，例如，唐君毅先生則理解為人我皆有同一能開放其心之心知，則在以明工夫之所至，自能「以通觀人與己之是非，而只因其是，而使人我之是，得互觀而兩行……乃所以使人我之是非，得相和而兼成」。見所著《中國哲學原論·原道篇（二）》（台北：學生書局，民國69年3月台3版），頁354-355。然則，把「兩行」理解為「使人我之是，得互觀而兩行」則只顯示人我之「同一性」，並以此同一性（之心知）消弭人我之差異性，會把《莊子》帶向實體性意義上之「絕對唯心論」之道路。對照於《齊物論》下文來說：「何謂和之以天倪？是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯也……」，亦即，是與不是，然與不然間果真有所謂差異嗎？如上所述，從結構存有論來說，「差異」本身已然被提升到存有論歷程上形成結構整體同一性之「中介」，則是與不是間其實也沒有所謂真正的差異在。如此，「化聲之相待，若其不相待」（《齊物論》下文），化（天、整體、同一）與聲（籟、環節、差異）故可言相待或差異，其實也「若」其不相待而沒有差異了。我們相信，從差異性去理解整體同一性的詮釋模式，比起從同一性去消弭差異性，會讓《莊子》思想更具有時代性與延展性。

工夫，不如說是某種對存有論生成歷程及其存在層級之「洞見」，即所謂的「悟本體即工夫」意義之工夫，而工夫之根據及歷程則源於此存有論存在層級之洞見——以明或默會所產生的「物」之齊，自然也涵蘊著存有論生成之義蘊在⁵⁰；反過來說，以明默會乃源於語言層面的因是工夫歷程之「用」而得以落實——由工夫歷程以顯示存有論之生成歷程及存在層級（所謂即工夫以顯本體）。如此，「兩行」⁵¹——以明（體）與因是（用），即存有論生成歷程及存在層級與工夫歷程乃形成某種辯證關係而得以相輔相成。以下我們討論〈齊物論〉存有論生成歷程及存在層級問題。

三、道、物之辯證與存有論發生歷程

古之人，其知有所至矣！惡乎至？有以為未始有物者，至矣！盡矣！不可以加矣！其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且无成與虧乎哉？有成有虧，故昭氏之鼓琴也，無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身无成。若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我无成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。（鍾泰注，頁 43-44）

這一段涉及存有論描述之話語，當與〈天地篇〉之一段引文並看：

泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性；性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴。喙鳴

⁵⁰ 如前文所述，鍾泰注莊對存有論或本體之「領悟經驗」這一環節是不突顯的——雖然在某種意義上，即「即工夫以見本體」意義上，本體亦可由其所強調之工夫加以涵蘊。我們則認為存有論之領悟經驗及語言表述，本即《莊子》所有，不當偏漏。

⁵¹ 無獨偶有的，賴錫三先生疏釋「齊物」論與齊「物論」這兩層意涵以及相關的「和之以是非而休乎天鈞」之意涵時，也和鍾泰一樣採用「體用」（相當於所謂的存有論與工夫論）關係加以詮釋——雖然二者之體用意涵不見得一樣。但因「體用」這一傳統術語容易令人有「實體論」之聯想，且其意義較模糊不定，本文並不使用這一術語，而代之以存有論與工夫論二詞。賴文見《莊子靈光之當代詮釋》，頁 28-29。

合，與天地為合。其合緝緝，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。（鍾泰注，頁 261）⁵²

（一）「無有」或「一」：萬物存在方式之原初統一性

這裡，「未始有物者」，即是上文所謂之「無有」，〈天地篇〉則謂「泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形」。無有無名即是「無有」，亦即道。問題是這個作為「一之所起」的「無有」與「一」之間的關係當如何理解。鍾泰則注為：

此九字當分兩層看。「一之所起」者，言一起於無，無則非一也。無既非一，則一何由起？曰：無中實有一，特未形也，以是故能起一。此破無何由轉為一之疑也。無雖一之所起，雖實有此一。而當其在無時，一固未形也。一既未形，自不得名之為一。不得名之為一，自不害有無之名。此破無轉為一何為而立無之名之疑也。曰無曰一，皆推物之本原超於物以為之名者。（鍾泰注，頁 261）

簡單地說，鍾泰認為「無」之中本就含「一」，故能起一，只是此時之一尚未具體形成而已；反過來說，此尚未具體成形之一固在無中卻不直接名之為一，則在一之中才能保有「無」之名。換言之，無與一根本就是辯證地關聯在一起，無中有一，一中有無，故謂「皆推物之本原超於物以為之名者」。

對這樣一種無有或一，我們並不能從其「存有本身」，亦即「什麼」（Was）的層面多加以描述，故曰「至矣！盡矣！不可以加矣！」。這個無有或一，其實就是一般所謂的諸存有者或物的「本質」（Wesen）之某種描述。從結構存有論的角度看，這種「本質」是某種動詞化意義的「存有」——存有之發生歷程，因此，我們對它所能洞察者只有其「存在方式」之「如何」（Wie）的現象學領會問題。更進一步說，動詞化的存有或本質並不意指某一存有者的「整體」之某種確定特徵、形式、方式等，亦非對存有一般之普遍性內容之確定或概括性總結，而是意指存有者在每個現實發生的過程中被確定下來的某種基要性模式或類型，而此模式對一切單一的發生過程和特徵會產生「由下而上」之

⁵² 鍾泰於本段注末後特提及「此一節文字雖簡而義蘊深微，乃一書中最緊要處，故解釋特詳，然終慙學問淺薄，不足以發也」。足見本段文字之重要性與義蘊複雜性。

根本性影響。

因此，從結構存有論的角度看，這個作為「物之本源而超於物」的「無有」或一，並非諸存有者（萬物）總和意義上「作為整體」之一，亦非對存有或道的「特質」之概括性描述，只能被現象學地洞察為，它就是在某一結構區域內諸存有者之存在方式意義上之某種原初或終極的「統一性」（Einheit）或相互協調性。說在「某一」結構區域內，是因為就結構存有論而言既不存在超越一切區域之普遍的存有論，也不存在能在一切領域中以相同意義而被使用之「唯一的範疇」（例如「一」這個範疇，在不同的區域存有論中，其意義是變化不定的）⁵³。所謂的「一」必然是就同時「將自身重新又包容進一種存在方式及某個特定的統一形式中的最終的存有」⁵⁴而說的。就此而論，鍾泰注說本段「似自天地之初說起，而實就當人一念作是體勘也」（鍾泰注，頁 44），實有深義存焉。則此「無有」或一既可指謂天地萬物在各自結構區域內現實變化歷程中之原初統一性，亦可指謂吾人心靈中諸意念變化歷程中所存在之那種「原初統一性」。但是，此統一性不可能長住不變，存有論必得往「有物」（即多）的方向辯證地發展。

（二）德與命 — 對區域存有之原初經驗

「其次以為有物矣，而未始有封也」，「有物」即是我們對存有者或物之經驗（故曰「以為」）；封，界域也，無界域則猶混而同之。〈天地篇〉則謂「物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命。」鍾泰注語則強調「物得以生，謂之德」看似易解，實則非簡易，故重溯其本源而說之。其謂所謂命者，即源於上文「無與一」間辯證關係所產生的議題：

無而一矣，則未形者將形，將形則有分……然有分而尚未分，則猶保其無間之本然，故謂「未形者有分，且然無間，謂之命」……此云無間，正即（天命）流行意也。謂之命，則就賦於物而言之。非如曰無曰一、超然於物外之名也。（鍾泰注，頁 261）

這裡，關鍵之處在於「謂之命，則就賦於物而言之」，亦即是「德」，也是所謂「猶

⁵³ 例如當我們說國家統「一」與身心統「一」這兩個「一」顯然屬於不同的範疇而被使用，其意義自然也不完全等同。

⁵⁴ 引文及以上所述參見王俊譯本《作為生活結構的世界 — 結構存有論的問題與解答》，頁 22-28。

混而同之」之未始有封現象。對於《莊子》「德」字之義涵，正如蕭裕民先生在其精確的研究中所指出的：

《莊子》中「德」字之核心意涵為物之「個別殊異性」，特別是指形貌、相貌、外型以外的特性發揮、性質之彰顯、個別性之展現之類。萬物之種種個別殊異性，從其本身講，是其所具有的（得之於道的）個別殊異性，從旁觀者的角度講，是其所呈現的個別殊異性。所以，這些「德」並非原理原則之屬，也非侷限在道德方面的本性或行為。道德方面的特性只是個別殊異性中的一部份，特定指涉的仁義道德，更只是其中的某一部分。《莊子》所追求的「至德」，是天然的個別殊異性的展現，在不同情境場合中的自然展現，從世俗的角度看可能是合於世人的仁義道德，可能是「德有所長」，可能是「支離其德」，也可能如《老子》中所言是若谷、若不足，但從其只是自然展現各自「天然的」「個別殊異性」而言，根本不是什麼仁義道德⁵⁵。

這裡，說「萬物之種種個別殊異性，從其本身講，是其所具有的（得之於道的）個別殊異性」，和鍾泰所說的，就賦於物而言之則謂之命之「德」的涵義是一致的；尤有進者是鍾泰對德字之「猶混而同之」之未始有封現象之強調所顯現的哲學意涵。

如上所述，結構存有論首先談及的是原初的統一性或存有，但並沒有所謂的超越所有區位之「一般存有論」；在第二個步驟中它將存有論引進到眾多的存在方式上，即進入存在方式之內部，也不存在所謂的一般經驗，而只有各自的原初經驗（就是蕭文所謂的從其本身講，萬物所具有的（得之於道的）「個別殊異性」），這種萬物各自的原初經驗其實是一種「同一性」（即鍾泰所謂的混而同之）的經驗方式。所謂的「德總乎道之所一。而言休乎知之所不知，至矣。道之所一者，德不能同也……」〈徐無鬼〉（頁 575），這個作為總乎道之所一的「一」，就是德之源於道而來之某種「同一性」（混而同之）；所謂「道之所一者，德不能同」則是表明道與德間存有論區位層級之不同而只存在各自之「存在方式」。依結構存有論：

⁵⁵ 見蕭裕民先生〈論《莊子》的「德」字意涵——個別殊異性〉（高雄：《高雄師大學報》，國立高雄師範大學，2005）第 18 期，頁 160-161。

這種方式帶有一個在其中同一性「起作用」的維度，它是存有論的「從屬特徵」，沒有這個從屬特徵人們根本不能進入這個維度。這種從屬特徵也絕對不會被提升，而是在這個維度所有的階段（環節）和部份中對這個維度完整的充實，並且在這裡同時成為同一性的自我表達，這種表達使各個維度成為維度，確切地說，它構造成為存有論的結構。這些領域就是存有論的結構，就是說它們是存有論的勾連表達（或構造狀態）（Artikulationsein），這種勾連表達只有在如其所是的形式中才有可能，並且它的階段（環節）（Moment）不是作為部分（Teile）被它接受進自身並單只印上痕跡，而是它通過對要素的「接受」（Aufnahme）從這些要素出發造就了某些不同的東西……一個維度的「原初經驗」不僅僅是理解在這個領域內現成對象的方式和方法，也是人在其中將自身構造為人和經驗者的方式和方法⁵⁶。

《莊子》所謂的「調而應之，德也；偶而應之，道也」〈知北遊篇〉（頁 492），這個調和之所以可能，可以說是基於對作為結構整體意義流的「總體感受」之「情調」（Stimmung）的某種回應，也就是在恆久的意義推移中，這種基於情調而來之回應，它將結構中「每一個點上的意義體驗與整體並且將整體與每一個點聯繫起來，而且在意義流之上一切與一切生活地（活生生地）統一在一起」⁵⁷；也就是，這個「調而應之」之德，根本上是發生在天地萬物間所形成的某一結構化區域中，每一個意義體驗與整體意義流間之某種「同一化」或勾連表達（構造化）作用中。用前文的話說，這就是發生在意義流整體之單一結構與交叉結構間之「深層結構」的同一性體驗，及其因之而產生的萬物之個別殊異性（德）。

上引蕭文所謂的作為天然的個別殊異性的「至德」，即天德，或「全德」⁵⁸，應該是在這個作為深層結構的同一性體驗之「德」之基礎上，又能夠與可以「應待萬方，覽藕（通）百變」《淮南子·要略》之高等結構——所謂的「偶（通）而應之，道也」（見鍾泰注，頁 496），亦即與天均之運化或道樞緊密相即之「道德」（《莊子》意義的）。例如，所謂的「動以不得已之謂德，動無非我之謂治」〈庚桑楚篇〉（頁 543），「知其莫可奈何而安之若命，

⁵⁶ 見王俊譯本《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 130-131。

⁵⁷ 同上註，頁 31。

⁵⁸ 例如，「夫無趾，兀者也，猶務學以修補前行之惡，而況『全德』之人乎？」〈德充符篇〉（頁 115）。

德之至也」〈人間世篇〉（頁 89），或「中而不可不高者，德也，一而不可易者，道也；神而不可不為者，天也」〈在宥篇〉（頁 238）等，此至德或天德之存在顯然已超越一般理性意義上之「仁義道德」，而在「道德」之存在層級上居於統攝地位或頂端⁵⁹。

從結構存有論角度看，這種至德或全德之人就是對「道德」這種區域存有更深刻的原初經驗的人，他們經歷與整體更深刻之聯繫而取得更深層之存有論轉化或洗禮。對這種人來說，並沒有什麼道德「抉斷」或「行動」是必然的，因為他們已洞視道或結構整體之奧秘，了悟一切唯變所適，能夠「應待萬方，覽藕（通）百變」；他們的行動可以直接與「道德」（《莊子》意義）相聯結，甚至，其存在方式本身「就是」一種道德⁶⁰。正如所謂的「德有所長而形有所忘」〈德充符篇〉（頁 123）、「望之似木雞矣，其德全矣」〈達生篇〉（頁 424）等描述，對《莊子》來說，也唯有經歷某種對自身形體或自我有限性的執著之祛除而取得與整體（之德）更深刻之聯繫或存有論轉化之工夫歷程後，這種至德之性始以整全地呈現出來⁶¹。

（三）「其次以為有封而未始有是非矣」——存有者各自存有論區域之構成

鍾泰注以為「道行之而成，物謂之而然」及「道隱於小成，言隱於榮華」，則有封矣而未始有是非也（頁 44）。當道已進入到存有者層次之天地萬物自身的某種建構時，則謂道「行」之而成；而如上述，當已證悟在終極根源上每一物或個體都為此結構整體所「流傳」或即結構整體之「表現」，則在語言層次上用任一語詞權宜地加以表述皆無損於此真理整體之內涵，故謂物「謂」之而然。同時，既然當人們執定某一立場或依憑某種師心來看待道（結構）與言

⁵⁹ 例如，「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之為，為之偽謂之失。」〈庚桑楚〉（頁 542），又如「人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。逮德下衰，及燧人伏羲始為天下，是故順而不一。德又下衰，及神農黃帝始為天下，是故安而不順。德又下衰，及唐虞始為天下，興治化之流，凜凜散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心」〈繕性篇〉（頁 355）等。《莊子》文本多處皆顯示「德」呈現之存在層級，井然有序。

⁶⁰ 以上所述參見王俊譯本《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 131-132。

⁶¹ 進一步詳細討論參見蕭裕民先生〈論《莊子》的「德」字意涵——個別殊異性〉一文，頁 155-158。然則，蕭文只論及人之「有限性」特質之去除，而並未強調個人德性與整體得性之積極聯繫。然則，例如〈大宗師篇〉「冶金之喻」中所言「今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可？」（頁 149），其祛除個人突顯之特質而強調與整體為一之用意是相當明顯的。另外，就「德性」實踐之層級存在現象及「至德」之聯繫於整體德性而言，《莊子》之德性觀與麥金泰爾（A. MacIntyre）所謂的「德性倫理學」之間實有對話的空間。見氏著，龔群等譯《德性之後》（北京：中國社會科學出版社，1995）。

（結構意義）時，便有「道隱於小成，言隱於榮華」之現象存在，顯然，所謂的「有封而未始有是非矣」指的是道已進入到存有者層次之天地萬物（含人）之某種自身建構而成之存有論區域描述。此亦即〈天地篇〉之「留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性」。鍾泰注留為「留滯」，動即（天命）「流行」：「流行之中而有留滯，則無間者卒有分矣，是物之所從生也。分者不一，則成亦不一，是物之所以有萬也」（鍾泰注頁 261-262）。這個留滯就是上文論及以明與因是時所述的，萬物藉由作為「中介」之差異性而產生之「休止」（留滯）作用，因而萬物自身及其是非始得以被徹底顯示出來之「各適其宜」。因有差異性，故「分者不一，則成亦不一」，物之所以有「萬」之多樣性。

對結構存有論來說，在經歷了前述對區域存有論之原初經驗後，緊接著便有所謂的區域存有論之「轉化歷史」進程。例如，並不存在一個單義而超越各時代之上帝概念而被各時代的人崇拜或回應，而是神的總體本質性在不同時代轉化了自身，正如同人的總體本質性在此過程中也發生了轉化⁶²。而在區域存有論經歷了此總體之歷史演化後，各區域本身單獨的「構造」歷程中，存有論便向下特殊化為各個單獨的存有者之各自的存有論區域了，不再有眾多存有者得以顯現的全面的視域，而是萬物皆有自己的存有論，其生活歷程中都擁有其各自的當下性、屬我性與自身性⁶³——而《莊子》的「有封而未始有是非」當可以在此意義上被理解。

對結構存有論來說，這種原初的存有者就是它的「存有」，它以某種新的形式帶出一新的存有結構並以之證明自身與實在界之同一性。而在此新的形式或存有結構與一新的存有者之產生合為一體之「生成過程」中，即出現一新的（區域）存有論——所謂的存有與存有者之區別便是在此生成歷程中發生。這也就是《莊子》作為界限意義的有封與未始有封之「封」的深義所在：未始有封之德與命仍屬存有區域，有封之萬物則屬存有者領域。德與命作為存有區域上萬物之「現實性」根源，它們與存有者（天地萬物）間固然存在所謂存有論差異，但就在此一生成過程中所產生的新的（區域）存有論中，存有論同一性

⁶² 本段所述參見王俊譯本《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 134-135。

⁶³ 同上註，頁 136-137。

又超越或取代了「存有論區分」的位置⁶⁴。

（四）是非之彰道之所以虧也 —— 存有者層次上之生成過程

在存有者各自之存有論構造後，存有論就進入現實性歷史之生成演化問題了。這裡所謂的現實性，是通過某種徹底的或溯源的（radikal）生成過程並聯繫到總的存有領域中之整體的結構運化才出現的；而一切現實之天地萬物也是如此通過整體而產生的，此一生成過程可以說是一個唯一的，不可分割的存有者層次上之存有論事件。

再者，這個所謂的現實性歷史並非超越存有者或在存有者之後才發生的，而是通過存有者並作為存有者，亦即作為某種「事態」並在事態中發生的，或者說在某種文化和靈魂中起支配作用。因此，在前述溯源的存有論與徹底的存有者狀態上，存有者就是一個「世界」：

一個存有者，它帶有自身的視域，並且同時就是那個世界 —— 在其中這個存有者擁有著它的現實性品質和意蘊特徵，它佔有著獨一性或屬己性（Einzigkeit）的存有論性質。它是不可比較的……它只能從自身出發而被把握，也只能自為地被造就成為意蘊豐富的⁶⁵。

對結構存有論來說，例如，人們洞察不到一個人「最內在的靈魂」，這個靈魂僅僅屬於「它」自己的，但靈魂本身卻不屬於任何「人」。萬物的自身性本質上有著無法被它物穿透的自身世界⁶⁶。在這意義上，是非之被執持或彰顯實即對此存有者獨一世界之某種「侵犯」或否定，此則是對道之結構整體運化之干擾或形成道之虧缺，故謂「是非之彰道之所以虧也」——當然，這是在「人」身上才有的現象。〈天地篇〉所謂「形體保神，各有儀則，謂之性；性脩反德，德至同於初」，鍾泰注為此乃專就人說。因為形體才有所謂留滯，「神」則無所謂留滯。神即「無間之命之粹然者也」而為一身之主，而儼然備四時之氣同陰陽之和，故謂「各有儀則，謂之性」。然則人既有形，則與原初道德或性命之本源中不能無隔，故需下實修功夫以「率其性達乎

⁶⁴ 參見王俊譯本《作為生活結構的世界 —— 結構存有論的問題與解答》，頁 139。這種經由人與自然共同創造而成之「新存有論」是羅姆巴赫用以超越海德格存有與存有者之「存有論差異」之重要理論 —— 此共創之新存有論既非「存有論的」（ontological），亦非「存有者狀態的」（ontic），他超越二者之區分。詳細理論可參見氏著 *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*（Freiburg, 1994）。

⁶⁵ 參見王俊譯本《作為生活結構的世界 —— 結構存有論的問題與解答》7，頁 147。

⁶⁶ 參見王俊譯本，同上註，頁 38。

天德」，故曰「性脩反德，德至同於初」，然此中間煞有層級而非謂一蹴可幾也（鍾泰注，頁 262）。對照於上文所述，萬物本身及其現實性（德、命）之產生，在溯源的生成歷程中被聯繫到作為總體存有領域之道（或結構的整體運化）來看，其實這個「生成歷程」就是「性脩反德，德至同於初」之歷程。然則，就工夫之至極處，其實也沒有真正的所謂的成與虧，故〈齊物論〉緊接著又說「果且有成與虧乎哉？果且无成與虧乎哉？」

下文「有成有虧，故昭氏之鼓琴也，無成與虧，故昭氏之不鼓琴也」，鍾泰注此為聲音之理與道最近，鼓琴則五音並起（以有音喻為有），故有成虧；不鼓琴則五音齷然（以無音喻無有），則無成與虧，言三子之知「幾」近於道。然則，道終究並不可被化約為某種純粹技藝，而不溯源於其整體造化者所能明之；甚至也無法被單純的「語言」所徹底穿透的，故有「唯其好之也……彼非所明而明之，故以堅白之昧終……若是而不可謂成乎？物與我无成也」之慨。停留在純粹的語言與技藝層次，終究只是滑疑之耀，而為深明整體之道的聖人所圖（鄙）也。故又回到前文所述之「為是不用而寓諸用」，只是前文強調「寓諸用」，此則強調「不用」（鍾泰注，頁 46）。此之謂以明。

（五）玄德之「反」與大順之「同」——存有者 與存有「同一」之「獨一性」存有論

今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰无也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之果有謂乎？其果無謂乎？天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎？故自無適有以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。（鍾泰注，頁 46）

依鍾泰注，今且有言於「此」指下文「請嘗言之」至「而萬物與我為一」一段文字，其與「是」類乎則指上文「古之人其知有所至」至「而未始有是非」幾段文字。而

上文從無說到有，下文則自有說到無以翻轉之。細審之，「從無說到有」涉及上述存有論生成歷程之四個環節，即「以明」問題；自有說到無，則主要涉及工夫實踐歷程之「因是」問題。

所謂的「夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也」〈齊物論〉，鍾泰注「爲是」之「是」爲「自無適有」，即道在存有論生成歷程中，才出現有畛（區域）乃至成虧（是非之彰，道之所以虧）等問題，此皆源於「有」而生；因此，工夫所在當在於「自有適無」，即遣是非而祛執著之「無」的歷程。而基於實踐優位立場，對「類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣」鍾泰注爲：此二段文字雖所言雖異，但其用意卻一：欲譴是非而祛執著也（鍾泰注，頁46-47）。然則工夫實踐（無）與存有論洞見（有）固有差異卻又相依相即，即有無既相異又相生相成。

若然，則所謂「有始也者……有未始有乎未始有無也者」要義當在鍾泰所謂的「蓋懼立一名便生一執，故步步掃除，直使人無從以異見攀緣」之「無」的祛執工夫；然無又怕落入劣義之虛無，必又隨之以「有」之存有論洞見——有無相生相成，故下文隨即又曰「俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也？」。另一方面無論是存有論生成或工夫實踐又主要皆涉及語言（言）與意義結構生成（謂）。而如前文所述，從「作爲結構」之語言現象來看，其意義端視其作用瞬間之自身顯示而定，當然是未可執定的，故曰「今我則已有謂矣，而未知吾所謂之果有謂乎？其果無謂乎？」。

下文「天下莫大於秋豪之末，而大山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭」，鍾泰注曰：

此以言求之，無不知其不倫矣。然以謂求之，則知《莊子》非讐言也。以「天地與我並生」觀之，則壽者何壽？夭者何夭。以「萬物與我為一」觀之，則大者何大？小者何小？故「知通為一」，無不齊也……所謂「道惡乎往而不存？言惡乎存而不可」者也（鍾泰注，頁47-48）。

這裡，鍾泰所謂的「謂」（人之有所言說）其實已進入到作爲結構化之語言現象層次，相較之下，一般所謂的「語言」（言）指的是尙未爲人所使用或言說，而在客觀意義上具有固定的意義指涉（例如字典意義）。按照結構存有論的觀點，意義總只有存在於意義結構中，某一結構之意義關係到整體中之一切，且只有在「整體」中才能「富

有」意義。因此，以整體（萬物與我為一）觀之，即從溯源義之存有論生成歷程而進入到區域存有之原初經驗（德、命）甚或萬物存在方式之原初統一性（知通為一）境地時，實已無存有者狀態意義上萬物大小夭壽等之差別。所謂的「以道觀之，物無貴賤」〈秋水篇〉（頁 370）亦當是此意。則下文所謂的「既已為一矣，且得有言乎？……巧曆不能得，而況其凡乎？」，當即是本文上述從萬物存在方式之原初統一性（一）到存有者層次上之生成過程（多）等四個存有論生成步驟或環節之變化歷程。對下文「故自無適有以至於三，而況自有適有乎？」鍾泰注為：

言萬變紛起，莫可得而操其機也，然有一焉，適而無適，則變者自變，而不與之俱變。此〈山木篇〉所謂「物物而不物於物」者。機固在我，特人不知自操之耳。故曰「無適焉，因是已」。此言因是，實兼以明，言之以明，則不物於物，因是則所以物物也（鍾泰注，頁 48）。

更具體地說，這種「適而無適」之工夫歷程就是引文〈天地篇〉所謂的「同乃虛……，是謂玄德，同乎大順」的工夫。此「玄德」當即為〈老子〉「有無並生」意義下而「至於大順」的「修後之德」⁶⁷。這種經由工夫所達致的修後之德（同乎大順）境界，其實就是〈大宗師〉經由墮肢體，黜聰明，離形去智等坐忘工夫後所達致的「同於大通」境界⁶⁸（故〈大宗師〉下文隨即藉孔子之口說出「同則無好，化則無常」），亦即能夠經由因是工夫而達致以明境界，自能「適而無適」，不執持己意而無所偏好，故能無往而不通而同於大通。

當然，鍾泰注強調的是「無適之適」的工夫意義，但他也指出，這裡除了「因是」之工夫意義外，也強調其兼以「不物於物」（以明）意義——上文我們已賦予「以明」之結構存有論生成層級意義。則這種能不物於物之以明或存有論生成應當在哪種意義下被理解呢？實則，鍾泰注所謂「萬變紛起……然有一焉」而「我」不與之俱變的「一」，除了工夫意義外，其實正涵蘊著某種特殊的存有論存在層級，所以下文才有所謂「而況自有適有焉！無適焉，因是已」。亦即，「自有適有」作為某種特殊的存有論存在層級表述，依然與「無適」工夫形成某種辯證關係。例如，〈德充符篇〉所謂「官天地，府萬物，直

⁶⁷ 鍾泰注「修後之德。無而有，有而復反於無，有無並妙，所謂『玄之又玄，眾妙之門』者也，故曰『玄德』。『同乎大順』，大順者，無往而不通」（頁 263）。

⁶⁸ 〈在宥篇〉則位「墮爾形體……大同乎溟溟，解心釋神，漠然無魂」（頁 232），所言與〈大宗師〉略同。

寓六骸，象耳目，一知之所知」（頁 108）之「一」，此作為「常心」之「一」（知），顯然是存有者層次上能與存有或萬物整體聯繫或合一之「一」，也就是〈大宗師篇〉（頁 146）中人經由工夫歷程而後能外生死（超越差異）、朝徹而後能見獨之那個「獨」（一）。若然，我們可以說，《莊子》所謂的「自有適有」，這種經由工夫實踐反乎玄德而達致的同乎大順境界，實相當於結構存有論意義上，從上述萬物存在方式之原初統一性（一）到存有者層次上之生成過程（多）等四個存有論生成步驟後，所達致的存有者與存有「同一」意義上，存有者層次上所說的「獨一性存有論」——此「一」顯然不同於上述萬物存在方式之原初統一性意義上「萬物與我為一」之「一」。依結構存有論，在此層次中，存有已非關乎存有者的或內在於存有之疏朗（澄明）處之「在場」，而是已經由其與整體之複雜聯繫歷程而顯示為各個存有者於其自身中具體行為與活生生的現實性，每一存有者自身就是一種「存有表述」，甚至也可以用「存有就是存有」（Sein ist Sein）這一同語反覆語詞加以表述，也表述了每個存有者或現實之物之最高的「圓滿完成」⁶⁹——當然，這會讓人聯想到郭象注莊所強調的那種物物自冥之「獨化」境地，但郭象卻漏掉了上述五個存有論之生成步驟或環節⁷⁰。

（六）萬物皆「照」而「游」乎四海之外——對物之「轉化」與「審視」（Ansehen）

以上我們參照結構存有論原理將〈齊物論〉存有論之生成歷程依「文本順序」表述為五個步驟或環節。若然，則其下文相關段落以實亦可據此迎刃而解。對此鍾泰注之甚詳，本文不再贅述。

對羅姆巴赫來說，經由上述「六個」步驟之後，存有論生成之思想進一步深入已不再可能，因為依存有論我們已無法超越此同一性的存有論。亦即，我們只能就這種同一性存有論義蘊加以闡釋而無法再立另一個步驟。對照於〈齊

⁶⁹ 參見王俊譯本《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 146-147。

⁷⁰ 仍有學者仍力圖為郭象注辯護，例如，蔡家和先生強調向（秀）、郭（象）之獨化觀之所以有別於《莊子》乃在於以圓教義保住一切法，而非別教義之顯一高遠處，又謂莊子齊物，卻有「瞧不起」世間之姿態而欲超越之並產生世間與超世間之對立，而向郭面對之而發揮道家精神之圓融展現，乃義理之境必要之純熟展開云云，實仍忽略《莊子》本身即含此圓融之境，但向郭注卻遺漏此進程而將之「攔腰截斷」以成其「獨化」觀。所論見氏著〈向、郭注〈逍遙遊〉之特色——從「天」的概念談起〉，文載《東海哲學研究所集刊》（台中：東海大學，2010年7月），第15期，頁33-55。

物論〉文本亦然，其下文也只是對上述存有論生成歷程與工夫進層（亦即以明與因是）之進一步闡述⁷¹，茲舉幾點以說明之。

例如，對下文所謂的「八德」：「有左、有右，有倫、有義，有分、有辨，有競、有爭」（頁 48），牟宗三先生解為，心靈於經驗世界有所「定著」，而依類而成之法則：「對偶性原則」⁷²。其實，八德之說，可以對照於〈知北游篇〉引述《老子》所謂的「失道而後德……而亂之首」之詮言：「道不可致，德不可至，仁可為也，義可虧也，禮相偽也」（頁 485），而這不正是前文所述道之生成發展五個步驟之具體描述嗎？八德固是自有「畛」（有封）以下言之（即前文第三到第五個步驟），然則，是非之彰而道之所虧（即義可虧也）當自「有義，有分有辨」以下說起，而「有左、有右，有倫」實尚無關乎「定著」之對偶性原則⁷³。所謂的「六合之外，聖人存而不論。六合之內，聖人論而不議。春秋經世先王之志，聖人議而不辯」，正也是上述存有論生成步驟以及工夫取徑之精要表述，並非如牟先生所謂的「三者實非等位差別，而是（聖人）生命型態之不同表現」⁷⁴。實則，在性德反修至「同」乎大順，即存有者層次之「獨一性存有論」境界中，固然已超越了存論差異或牟先生所謂的「等位差別」，然則，逕行把這三個存有論生成步驟稱之為「非等位差別」，無形中實即取消了《莊子》存有論表述之存在層級意義，而只還原為所謂的「（主觀）境界型態」形上學⁷⁵。

再者，依結構存有論，處在這種獨一性存有論中作為現實存在的存有者，並不必然「本然地」強烈而真確地將自身和「整體」取得聯繫。例如〈德充符篇〉所謂的「物視其所一，而不見其所喪」（頁 107），正由於在工夫逆反歷程中，領悟到「所喪」——一切差異、痛苦或罪責等，其實都根源於那最核心的內在和獨一性而發生（只有尚迷執於差異中之凡夫才將之經驗為「陌生」之物），經由這種對個體性之「抽離」或「所喪」之根源性體驗，才能「物視其

⁷¹ 例如，曹受坤於「因是已，無適焉」亦曰：「至是齊物論正文已完，以下不過條例，以申述前旨」，正是此義。引文見錢穆注本，同註 33，頁 18。

⁷² 參見牟先生講述，陶國璋先生整構《莊子齊物論義理演析》（台北：書林出版公司，1999 年 4 月一版），頁 158-159。

⁷³ 鍾泰則注此「八德」為猶「八事」也（頁 49），固未區分其存有論存在層級之意義，卻也留下可詮釋空間。

⁷⁴ 參見牟先生講述，陶國璋先生整構《莊子齊物論義理演析》，頁 159-160。

⁷⁵ 對謀先生道家形上學詮釋之反省與存有論建構之議題，可參見賴錫三先生〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——邁向「存有論」與「美學」的整合道路〉，文載《台大中文學報》（台北：台灣大學中文系，2006 年 12 月），第 25 期，頁 283-332。

所一」，存有者之獨一性存有與「整體」之聯繫反而可能被經驗到或顯示出來⁷⁶。這也就是上文所述經由工夫歷程而後能外生死、朝徹而後能見獨，作為存有者層次上而能與結構整體聯繫之「獨」或「一」。如此，〈齊物論〉下文那個「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知所由來」之「葆光」，其實就是從存有者層次上說的獨一性存有，亦即前述結構存有論之「深層結構」；而所謂的「天府」則是前文之「高等或大結構」，即萬物存在方式之原初統一性。在工夫進層之極致上，二者之相即合一，並據以「再度」返回經驗世界，則是〈齊物論〉下文所謂的萬物皆「照」境界：「昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者呼？」〈齊物論〉（頁 52）。那這一境界又當如何理解呢？

對結構存有論來說，在存有論生成歷程中之同一與差異問題上，以「一」統攝著「多」之一與多關係方面並不僅僅存在一種形式，而是諸多的一統攝著多之「單極關係」（Henopolismus）彼此之間在「過渡」的方式中鮮活地相互關聯著。如此，一和多便形成一組「對立」，而這「一組對立」本身又成為多；然則，在存有論生成歷程中，這一組對立又被「統合」於上一層的存有論生成過程之「一」中⁷⁷。例如，所謂的「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天」〈養生主篇〉（頁 244），鍾泰注，「兼」，猶「包」即統，由上言之曰兼（頁 246，68），即是表述這種存有論生成歷程中之多個「一多統一」之存有論層級，故有多個「頂端」或「一」而不容被依據眾多性的方式再被統合為一或追根究底，亦即，技、事、義、德、道、天這些意義結構成為「那個統一體」（Je-Einheit）而分層地存在著。依鍾泰注，由下言之曰「進」（如技進於事、道等）；這些一多之統一體只有在工夫實踐「向上攀升」之歷程中，也就是在工夫實踐（性德反修）之「過渡」（即轉換、轉投、新生等）歷程中，這些一多之同一性經驗才得以被「建構」出來。

如此，所謂的萬物皆「照」，當指真正的澈悟者（聖人或真人）在工夫進層中一直過渡或轉換，到其獨一性存有與最高的天或整體之相即合一之澈悟境界中，「再度」返回經驗自然世界時，致使物物各顯其完美、和諧而各得其宜，並使一切萬物都各自在其自身之獨一性存有中：

⁷⁶ 見王俊譯本《作為生活結構的世界 —— 結構存有論的問題與解答》，頁 151。

⁷⁷ 同上註，頁 151。

在獨一中它就是「整體」；它感受到這個整體之所是、這個無限的合理依據；並且在根本上它還感受到：這個整體的感受就是通過自身對這個整體的感受。艾克哈特大師說：靈魂藉以看到上帝的眼睛，和上帝藉以看到這個靈魂的眼睛，是唯一的一隻眼睛⁷⁸。

這裡似乎也可以據此為「莊周夢蝶」進一解，亦即，在最高的齊物境界（以夢蝶為象徵）中，莊周和蝴蝶在其各自的獨一性中，對萬物整體的感受其實就是通過他們「自身」對這個整體的感受。因此，他們的眼睛乃至身體，和造物者之眼睛身體，其實是同一個，故可謂「不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？」，以見莊周與蝴蝶之非二；「周與蝴蝶，則必有分矣」，則又見二者之非一；莊周與蝴蝶「二而非二，一而非一，相待若不相代之情也」，只是「一化」而已，故謂「此之謂物化」（鍾泰注，頁 62）。「物化」，從存有論生成歷程說，即從萬物存在原初統一性境界（一）「下降」到道的存有論生成歷程（「其次以為有封」之存有者各自存有論區域之構成中），才開始區分其倫類的，故可謂「一而非一」；從工夫反修進層說，物化可視為由「喪我」工夫之所達致之「與物同化」境地，亦即，在工夫向上攀升或轉換之進層中所達致的諸多「一多同一性」經驗，故可謂「二而非二」⁷⁹。

這種獨一性存有與整體聯繫之同一性經驗建構，更具體地說，就是《莊子》之「游」的存有論境界之構成⁸⁰。例如，〈齊物論〉下文所謂的「至人神矣！……乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外」（頁 53），此一「游」之工夫，並非如部分論者所謂的是捨棄一切塵緣意義上之「游」⁸¹；反之，游可以被理解為如結構存有論所謂的澈悟者再度返回經驗世界中之對物的「審視」，而經由這種審視，個體性和共有物之性質皆得以被透徹地感受到，並進而感受到「整體」之臨近甚或現前⁸²。整體既臨現，故可以說「死生無變於己，而況利害之端

⁷⁸ 引文見王俊譯本《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 152。

⁷⁹ 基本上，鍾泰注「物化」強調的依然是「以無我為樞，以物化為環」之喪我工夫及其以應無窮之用。然則，如本文所述，《莊子》之工夫與存有論存在層級間存在辯證之相成關係，則以「存有論生成」詮釋物化亦當為《莊子》義所涵括。

⁸⁰ 鍾泰謂「《莊子》一書，一『游』字足以盡知」（頁 4），足見「游」於《莊子》之重要性。另鍾泰注本「逍遙游」作「消搖游」，並強調消其習心而動（搖）其真機之工夫意義，才有所謂的「游」（頁 3），正與本文此處所術相呼應。

⁸¹ 例如，那微所謂「道家的聖人是斷然切斷了與世俗各種關聯的人，這樣的人終身處在與天地萬物一體境界中，因而道家有更豐富更精采的與天地共運、與萬物共遊的體驗」即此意義之「游」。見氏著《道家與海德格爾相互詮釋——在心物一體中人成其人物成其物》（北京：商務印書館，2005年12月第1版），頁 213。

⁸² 見王俊譯本《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 152。這裡，例如楊儒賓先生解讀《莊

乎？」。

再者，在這種游的存有論境界構成中，其實也經歷了對萬物之存有論「轉化」歷程，例如，〈齊物論〉再下一段所論及的「奚旁日月，挾宇宙？爲其脗合，置其滑潛，以隸相尊。」⁸³鍾泰注：「『隸』謂所隸屬，猶言賤也。因賤以爲貴，因賤以見貴，明貴賤無常也。無常而常用之，因是之道也」（頁 57），這個「無常而常用之」的因是（及以明）之道，其實也就是存有者狀態之獨一性存有與整體聯繫後所形成之存有論境界轉化。下文所謂的「眾人役役，聖人愚芘，參萬歲而一成純，萬物盡然，而以是相蘊」，即表述此存有者狀態之獨「一」性存有，與時間（參萬歲）和空間（萬物以是相蘊）整體聯繫之存有論境界，故能超越或轉化萬物之生死等差異，進而齊平萬物。若然，無論是意義結構上之「有謂」、「無謂」，或論辯層次上之有辯無辯、同異、勝負等，所謂的「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。」〈齊物論〉（鍾泰注，頁 60），在此獨一性存有與整體之聯繫中，皆得以在「是者還其爲是，非者還其爲非」（鍾泰注，頁 26）之「因之以曼衍」（因是）工夫中，「和之以天倪」，萬物之獨一性存有各得其宜地如如顯示——「以明」之終極存有論境界構成。

最後，甚至結構存有論在這最後步驟之生成中所強調的對物的「審視」（Ansehen）——一種不再是原初的看，而是相當於「做」或「創作」（Schaffen），並在此尋找歷程中經由透徹地感受到個體性以及共通性的本質，並因之感受到整體之臨現之近乎「神性」的作爲⁸⁴。對此，我們都可以在《莊子》文本中眾多對（技）藝術創作者之專注而忘我的描述中，例如，庖丁解牛〈養生主篇〉，梓慶爲鐻〈達生篇〉，伯昏無人射箭、畫師解衣般礴〈田子方篇〉，輪扁斲輪〈天道篇〉等得到進一步的「印證」⁸⁵。

子）「乘物以游心」之「游」時，強調了這是落在「具體情境」，且此時心靈必定是「氣」（整體之義）的，而其歷程乃「心靈經由曲折的對己之物，而能化掉對己之相，達成具體的和諧」，撇開本文所強調的獨一性存有論生成意義以及用語之差異，本文所述與楊文之根本精神略同。見楊着《莊周風貌》（台北：黎明文化公司，1991年初版），頁 55-59。

⁸³ 錢穆注本注「以隸相尊」爲：「群輩相尊，世情皆然，聖人亦不違之也」（頁 21）。若衡之以鍾泰注及本文立論基礎，殆猶狙公之朝三暮四，「因是」而未兼及「以明」也。

⁸⁴ 參見王俊譯本《作爲生活結構的世界 —— 結構存有論的問題與解答》，頁 152。

⁸⁵ 坦言之，羅氏整套理論的表述模式是紮根於西方哲學語言，同時也來自於西方哲學傳統（例如中世紀哲學，德國觀念論及現象學思潮等）之影響；然則，我們實在也不能輕忽其存有論領悟上與東方禪宗或道家間綿密關係。如此，透過與羅姆巴赫理論之比較研究，進而讓《莊子》哲學更具現代性與延展性應該是可以期待的事情。

四、結論

本文透過鍾泰注《莊子》，並採取羅姆巴赫之「結構存有論」進路探討《莊子》因是與以明「兩行」與存有論生成問題。首先，我們證成《莊子》所謂的「道」與羅姆巴赫所謂的「結構」（化）之對應關係，而道或結構之存有發生歷程就是從「前語言」的「無有」到「為有」（語言發生）之「功能性」存有論動態歷程。所謂的「因是」工夫乃就「名止於實」意義上之「是者還其為是，非者還其為非」之「破執顯正」工夫。而因是工夫之所以可能之基礎又在於「以明」——對存有論生成及存在層級之「洞視」意義上之「悟本體即工夫」歷程，凡此皆可在結構存有論之「意義整體結構」上得到相對應的詮釋。

再者，我們順著〈齊物論〉文本順序擇要疏解了其「道物之辯證」關係，並將它與結構存有論之生成歷程及存在層級相對照，進而顯示二者之「驚人」之類似性。（一）《莊子》與〈齊物論〉之「無有」或「一」——萬物存在方式之原初統一性。（二）德與命——對區域存有之原初經驗。（三）「其次以為有封而未始有是非矣」——存有者各自存有論區域之構成。（四）是非之彰，道之所以虧也——存有者層次上之生成過程。（五）玄德之「反」與大順之「同」——存有者與存有「同一」之「獨一性」存有論。如此，我們證成《莊子》與〈齊物論〉中存有論五種存在層級及五個步驟之存有論生成歷程。最後，則進一步申明此終極性的獨一性存有論之功夫歷程與存有論意義，例如游與光照、轉化與審視等，並扼要總結〈齊物論〉後段文本之根本意涵。

參考書目

一、經典注釋類

1. 王船山，《老子衍·莊子通·莊子解》（北京：中華書局，2009年5月第1版）
2. 王叔岷，《莊子校詮》（北京：中華書局，2007年6月第1版）。
3. 鍾泰，《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2008年3月重印本）。
4. 郭慶藩輯，《莊子集釋》（台北：漢京文化公司，民國72年9月）。
5. 錢穆，《莊子纂箋》（台北：東大圖書公司，2003年，11月修正版）。

二、近人論著類

1. 牟先生講述，陶國璋先生整構《莊子齊物論義理演析》（台北：書林出版公司，1999年4月一版）
2. 陳少明，《齊物論及其影響》（北京：北京大學出版社，2005年9月）。
3. 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（二）》（台北：學生書局，民國69年3月台3版）。
4. 那微，《道家與海德格爾相互詮釋 —— 在心物一體中人成其人物成其物》（北京：商務印書館，2005年12月第1版）。
5. 楊儒賓，《莊周風貌》（台北：黎明文化公司，1991年初版）。
6. 蔡家和，〈向、郭注〈逍遙遊〉之特色 —— 從「天」的概念談起〉，文載《東海哲學研究所集刊》（台中：東海大學，2010年7月），第15期。
7. 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008年12月）。
8. ——〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向 —— 邁向「存有論」與「美學」的整合道路〉，文載《台大中文學報》（台北：台灣大學中文系，2206年12月），第25期。
9. 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》（台北：聯經出版社，2004年）。
10. 蕭振邦，《深層自然主義：莊子思想的現代詮釋》導論部份，（台北：鵝湖出版社，民國98年10月修訂版）。
11. 蕭裕民，〈論《莊子》所論之「物」包含「人」 —— 兼論「形而上」的兩個層次〉，《彰化師大國文學誌》（第14期，2007年6月）。
12. ——〈論《莊子》的「德」字意涵 —— 個別殊異性〉（高雄：《高雄師大學報》，國立高雄師範大學，2005）第18期。
13. 任博克（美）著，吳忠偉譯《善與惡：天台佛教的遍中整體論、交互主體性與價值吊詭》（上海：上海古籍出版社，2006）。
14. 麥金泰爾（A. MacIntyre）著，龔群等譯《德性之後》（北京：中國社會科學出版社，1995）。
15. 羅姆巴赫著，王俊譯，《作為生活結構的世界 —— 結構存有論的問題與解答》（上海：上海書店出版社，2009年3月第一版）。
16. Heidegger, Martin, Ed. & Trans. By Krell, D.F. *Basic Writings* (N.Y. Harper

Publisher Inc.1993) 。

17. Rombach ,Heinrich *Strukturontologie-Eine Phanomenolige der Freiheit*
(Munchen : Alber,1988) 。
18. ———— , *Substanz System Struktur-Die Ontologie des Funktionalismus
und der philosophische Hintergrund der mudernen Wissenschaft.*
(Freiburg/München : Verlag Karl Alber) , 2Bände,1966 。
19. ———— , *Struktur-anthropologicz-Der menschlich Mensch*
(Freiburg/München : Verlag Karl Alber) , 1987 。
20. ———— , *Der Ursprung : Philosop[hie der Konkreativität von Mensch und
Natur* (Freiburg im Breisgau : Rombach Wissenschaft) ,1994 。
21. Morasch, Gudrun *Hermetik und Hermeneutik :Verstehen By H. Rombach und
Hans-Georg Gadamer (Heidelberg,C.Winter)* ,1996 。

A Studying of the Chapter “All Created Equal” in *Chuang-Tzu*-An Approach of “Structural Ontology”

Lee, Te-Tsai*

【Abstract】

This essay examines the ideas of “Traveling by Twos” (兩行) and the existence of Tao in the chapter of “All Created Equal” in *Chuang-Tzu*. By the comparison of Henrich Rombach's theories of so called “Structural Ontology” and the “Tao of *Chung-Tzu*”, we find some comparable implications between them. Especially, many similarities are found between the ontological generation process of structure and the existence of Tao. It is noticed that there are six processes in Rombach's ways of so called “Structural developments”, just as there were five steps in *Chuang-Tzu*'s ontological existences of Tao. In addition, according to Chun-Tai's comments, “Traveling by Twos” in *Chuang-Tzu* is respondent to the meaning of the correspondences of “nominal-reality” -for us, it is an attitude toward the perception of things in phenomenology. We believe this essay can provide a broader vision for the comparative study of *Chuang-Tzu* and phenomenology.

Keywords: *Chuang Tzu*, “All Created Equal”, Chun-Tai, Tao and Things,
Henrich Rombach, Structural Ontology, Structural Phenomenology

* Associate Professor, Center of General Education, Chaoyang University of Technology

