

莊子〈齊物論〉身體支離形象義蘊探微 ——從憨山德清對南郭子綦評述語之異詮論起¹

陳貴弘²

摘要：《莊子》內七篇起首處每有深意，〈齊物論〉以南郭子綦嗒然喪耦之形象為始，於該形象敘述後，顏成子游向其發問，子綦應順此問題而展開回答，此為由沉默無言之身體展示狀態中，進入語言說話之字詞陳述狀態，而其中自言「偃不亦善乎而問之也」的語句頗為關鍵，此關乎子綦對於兩種狀態轉換的自覺論評。

自唐代成玄英以降，歷來多以子綦之語句是稱讚子游善問為解，然細忖前後文脈與句式語法，此主流詮釋之正面評價解讀當有斟酌商榷的空間。明代憨山德清異軍突起，認為子綦實是批評子游發問之行為不好或不得體。此種詮釋衝擊著對於此句之一般理解，並有助於我們反思文本原初可能的意義，亦即作為一種隨立隨掃以回歸體驗的靈活表達。

設若本論文對子綦之語句的分析抉擇得法，則憨山詮釋與傳統主流詮釋間隱藏之衝突張力即得調節，從而可掘發其中相異處所蘊藏的意涵。此中關乎身體支離形象與卮言道說的關係，以及該身體支離形象對於文本之創作者與接受者的意義：從創作者的角度切入，身體支離之狀態與經驗，很可能是莊子奇詭文字與思想的源頭；從接受者的角度切入，閱讀文字語言抑或身體形貌時，不經意間湧現的震驚之感與欣慕之情，可能已使其身心狀態發生深層的轉化。

關鍵詞：莊子、齊物論、身體、支離、卮言

¹ 收件日期：2023/04/27；修改日期：2023/10/12；接受日期：2023/11/01

² 國立清華大學中國文學系博士候選人

An Exploration of the Meaning of the Body Disintegration Image in Zhuangzi's "On Seeing Things as Equal": Starting with the Different Interpretation of Hanshan Deqing's Commentary on Nanguo Ziqi³

Chen, Kuei-hung⁴

Abstract: The beginning of the seven "Inner Chapters" in *Zhuangzi* often carry deep meanings. In "On Seeing Things as Equal", the image of Nanguo Ziqi's speechless and awkward state is used to start the chapter. After describing this image, Yancheng Ziyou asks him a question, to which Ziqi responds, thus transitioning from a state of silence and physical display to a state of verbal expression. The phrase "Isn't it good for Yan to ask me?" is crucial to Ziqi's self-awareness and evaluation of the transition between the two states.

Since the Tang Dynasty, Cheng Xuan-ying and others have generally interpreted this phrase as praise for Ziyou's questioning ability. However, upon further examination of the context and grammatical structure, the

³ Received: April 27, 2023; Sent out for revision: October 12, 2023;
Accepted: November 1, 2023

⁴ Ph.D. candidate, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University

positive interpretation of the mainstream interpretation should be carefully considered. During the Ming Dynasty, Hanshan Deqing proposed a different interpretation, believing that Ziqi was actually criticizing Ziyou's questioning behavior as inappropriate. This interpretation challenges the general understanding of this phrase and helps us reflect on the possible original meaning of the text, which is a flexible expression of returning to experience on the spot.

If this paper's analysis of Ziqi's phrase is successful, it can reconcile the hidden conflict between Hanshan's interpretation and the traditional mainstream interpretation, and reveal the meanings contained in their differences. This concerns the relationship between the body disintegration image and "spillover saying", as well as the significance of this image for the author and reader of the text. From the perspective of the author, the state and experience of the disintegrated body may be the source of Zhuangzi's bizarre words and thoughts. From the reader's perspective, the shock and admiration that emerges unconsciously when reading words or observing physical appearance may have caused a profound transformation in their mental and physical state.

Keywords: Zhuangzi, On Seeing Things as Equal, body, disintegration, spillover saying

一、前言

《莊子》內七篇起首處每有深意，如〈逍遙遊〉以鯤鵬之變為始，如〈齊物論〉以南郭子綦嗒然喪耦之形象為始；此類以故事敘述起首之方式，常有破題之作用，或得以由其貫串全文諸段，或得以總攝全篇之宏旨。今引〈齊物論〉起首之段落：

● ● ● ● ● ●

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。」⁵

此段藉子綦、子游之故事來破題的安排，本文認為是莊子設法將其生命中難以表達的某種經驗，直接或間接地傳遞予接受者。關於經驗之傳遞，本雅明（Walter Benjamin, 1892-1940）認為傳遞經驗，莫過於以故事講說之方式，而關於故事之陳述與接受，其文謂：

使一個故事能深刻嵌入記憶中，莫過於拒斥心理分析的簡潔凝煉。講故事者越是自然地放棄心理層面的幽冥，故事就越能佔據聽者的記憶，越能充分與聽者的經驗溶為一體，聽者也越是願意日後某時向別人重述這故事。這個溶合過程在深層發生，要求有鬆散無慮的狀況。⁶

⁵ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年7月，王孝魚點校本），頁43。引文中之著重標記為筆者自加，以下皆仿此。

⁶ 漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）編，張旭東、王斑譯：《啟迪：本雅明文選（Illuminations: Essays and Reflections）》（北京：三聯書店，2008年9月），〈講故事的人——論尼可拉·列斯克夫〉，頁102；Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, New York: Schocken Books, 1969, “The Storyteller: Reflections on

於此故事講說的意義下，〈齊物論〉起首處，即子綦嗒然喪耦之身體支離形象，便顯得極為重要，此關乎創作者表達時試圖促成之效果，亦關乎接受者閱讀時生命轉化之方向。

另一方面，於子綦嗒然喪耦之敘述後，顏成子游向其發問，子綦應順此問題而展開回答，此為由沉默無言之身體展示狀態中，進入語言說話之字詞陳述狀態；其中自言「不亦善乎而問之也」之語句頗為關鍵，乃關乎子綦對於兩種狀態轉換之自覺論評。今引此關鍵段落：

● ● ● ● ● ● ● ●

子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫！」⁷

考察歷代《莊子》注解，歷來多以子綦「不亦善乎，而問之也」為稱讚子游善問，於此解釋下沉默無言之身體展示狀態，似乎只是作為過渡之橋段，只是進入語言說話之字詞陳述狀態的引子；如此之主流詮釋，很可能讓我們輕忽於子綦身體形象展示之意義。此先整理〈齊物論〉開篇首段的五點元素：

表一：〈齊物論〉開篇首段元素表		
項次	元素	原文
A	敘事者的陳述	南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。
B	顏成子游的發問行為	顏成子游立侍乎前，曰：

the Works of Nikolai Leskov”, p.91.

⁷ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 45。

表一：〈齊物論〉開篇首段元素表

C	子游對子綦的身象描述	「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。」
D	南郭子綦的由默而言	子綦曰：
E	子綦回應子游的發問與描述	「偃，不亦善乎，而問之也！」

其中 A 點（敘事者的陳述）亦可能相應著南郭子綦身象展示的內境體驗。細忖以上五點元素，本文認為透過注本異詮的幫助，E 點（子綦對子游之發問與描述的回應）中「不亦善乎」一句，當有別種詮釋的可能，得令讀者益加重視子綦起初身體形象展示的意義；爾後再回到前段的脈絡，該破題之故事，將對讀者生命產生不同的作用，甚至影響讀者閱讀《莊子》的方式。

二、「不亦善乎」主流與異趣的詮解

對於此〈齊物論〉開篇子綦「不亦善乎而問之也」之語，觀察歷代莊子注解，可看出兩條不同之詮釋進路，一為主流，一者異趣，分別從正面褒義與反面貶義之角度詮釋該評價，以下進行分述。

（一）主流褒義解——問之甚善也

欲探討南郭子綦由默而言之關鍵語「不亦善乎」落屬於何處，可由觀察歷代注家對此段落之詮解開始。晉朝郭象（約 252-312）尚未將此視為問題，⁸ 首位對此指向有所解析者，當屬唐代之成玄英

⁸ 參見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 45。

（約 601-690），其疏言：

● ● ● ●
而，猶汝也。……許其所問，故言不亦善乎。⁹

此解「而」為第二人稱代詞「汝」，與「許其所問」之第三人稱代詞「其」共同指涉子游，認為子綦乃讚許子游之問，遂「不亦善乎」之判斷是指向子游之「而問之也」此主謂短語形式之主語。此說法大抵為歷代注家所接受，如清代宣穎（約 1635-1721）於「而」下注「同爾」¹⁰、清末民初之學者馬敘倫（1885-1970）言「而，讀為汝」¹¹，亦皆是解「而」作第二人稱代詞。唯由於此段落中有「吾喪我」之語，後代許多注家皆著力於此，並未關注於「不亦善乎」之指向；但即使未注此處，觀察前後文意，大抵亦可言為不離於成玄英解釋之脈絡而得解。北宋呂惠卿（1032-1111）對此益有發揮，其解道：

子游不知我之所自起，常為形心之所役而不得息，是以不知其何居而可使至於此也。雖然，得子綦於嗒然之間，而知今之隱几者，非昔之隱几者而問之，則其觀之亦察矣，此子綦所以善之也。¹²

此處「善之」即「以其問為善」，更加深入地剖析子綦讚許子游之問的原因，大抵是子綦自覺今昔之差異亦非常人之所易見，遂因子游觀察敏銳細膩而「許其所問」，予以嘉許。南宋林希逸（1193-

⁹ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 45。

¹⁰ 宣穎：《莊子南華經解》（臺北：宏業書局，1969 年 6 月），頁 20。

¹¹ 錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書，2009 年 8 月），頁 8 所引。

¹² 呂惠卿：《莊子義集校》（北京：中華書局，2009 年 2 月，湯君集校本），頁 17。

1271) 則據子綦「今者吾喪我，汝知之乎」之問而言：

● ● ● ● ● ● ● ●

子綦因子游一問，知其亦有造理之見，欲以天籟語之，遂如此發問也。¹³

此處亦以為子綦認可子游之問，循該問而知子游亦有合道入理之見地，乃復以天籟之理予以啟發。清末民初之學者朱文熊（1883-1961），對此注言「見有進德處，故子綦善之」¹⁴，亦大抵可謂接續著成玄英乃至呂惠卿、林希逸之詮釋脈絡而得解。

解釋此「不亦善乎而問之也」語句為子綦讚許子游之問的詮釋，至近代仍為眾學者所採：如王叔岷引成玄英「而，猶汝也」之疏為解¹⁵，如錢穆採馬敘倫言「而，讀為汝」之說¹⁶，如陳鼓應言「而」為「同爾，汝」並白話語譯作「你問得正好」¹⁷，如吳怡白話語譯作「你問得很好」¹⁸，如南懷瑾講解為「你問得好」¹⁹；海外學者如布伯（Martin Buber）將之翻譯為「你這樣問是對的（you are in the right to ask）」²⁰，如葛瑞漢（Angus Charles Graham）將之翻譯為「你

¹³ 林希逸：《莊子廣齋口義校注》（北京：中華書局，1997年3月，周啟成校注本），頁14。

¹⁴ 朱文熊：《莊子新義》（上海：華東師範大學出版社，2011年3月，李花蕾點校本），頁12。

¹⁵ 王叔岷：《莊子校詮》（北京：中華書局，2007年6月），頁42。

¹⁶ 錢穆：《莊子纂箋》，頁8。

¹⁷ 陳鼓應：《莊子今注今譯》（北京：中華書局，2009年2月），頁41、47。

¹⁸ 吳怡：《莊子內篇解義》（臺北：三民書局，2008年2月），頁53。

¹⁹ 南懷瑾講述：《莊子講義》（臺北：老古文化，2008年3月），頁119。

²⁰ Jonathan R. Herman, *I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*, Albany: State University of New York Press, c1996, p.17. 引自此書第一部分，即對布伯部分《莊子》之德文翻譯的英文翻譯。

問的是個好問題（it is a good question that you ask）」²¹或「你那問題問得很好（you do well to ask that）」²²；以上種種，皆可謂是順著成玄英之解釋脈絡而來，或是不脫於成玄英之解釋脈絡。

觀察承續成玄英一脈支持肯定子游的主流褒義解，此時可以小結在此詮釋脈絡下，對於「偃不亦善乎而問之也」之可能理解：

1. 此語可句讀為：「偃！不亦善乎，而問之也。」如此則「偃」為對子游之名的呼告，「不亦善乎」為判斷句之謂語部分斷語，「而問之也」則是判斷句之主語，又此判斷句為主謂語倒裝之形式。大抵可白話語譯為：「偃！你問（出這些問題）了，很好啊！」
2. 此語可句讀為：「偃，不亦善乎！而問之也。」如此則「偃」為判斷句之主語，「不亦善乎」為判斷句謂語部份之斷語，「而問之也」則為另起之敘事句。大抵可白話語譯為：「偃，（你）很不錯啊！你問（出這些問題）了。」

作第一種解釋者，似乎又比較多，即認為「不亦善乎」是指向「而問之也」之子游的發問行為，而非單指向「偃」之子游本身。

回顧本文首節〈齊物論〉開篇首段的五點元素，成玄英以降的主流詮釋，可謂認為E點（子綦對子游之發問與描述的回應）的「不亦善乎」肯定了B點（顏成子游的發問行為），從而亦肯定了C點

²¹ A. C. Graham, "Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal", *History of Religions*, Vol. 9, No. 2/3 (Nov., 1969 - Feb., 1970), pp. 137-159, esp. p.150.

²² A. C. Graham, *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, Boston: Unwin Paperbacks, 1989, p.48.

（子游對子綦的身象描述），並將 C 點視為 A 點（敘事者的陳述）的複述，同時也是推進 D 點（南郭子綦的由默而言）的契機。總括而言，於此詮釋脈絡下，皆認為子綦是肯定子游之發問，大有「問之甚善也」的意思。

（二）異趣貶義解——問之甚不善

相較於上述主流之詮釋脈絡，我們注意到有一家注解大異其趣，即明代憨山德清（1546-1623）所作之解。憨山於「不亦善乎而問之也」之語句有注：

● ● ●
言問之甚不善也。²³

此解與前揭之成玄英以降的注釋脈絡全然相反，認為子綦批評子游此發問之行為不好、不得體。此種詮釋衝擊著我們對於此句的一般理解。

何以憨山得有如斯詮釋之可能？或可從訓詁學方面得到一些想法。裴學海曾考察先秦兩漢常見之虛字，訓釋「而」言：

「而」，猶「寧」也。「而」古讀若「耐」，與「寧」一聲之轉。……一為「何」字之意。……《論衡·是應篇》：「堯候四時之中，命羲和察四星以占時氣。四星至重，猶不躬視，而自察英以數日也？」²⁴

²³ 明·憨山德清：《莊子內篇註》，收於《老子道德經憨山解、莊子內篇憨山註（附觀老莊影響論一名三教源流異同論）》（臺北：新文豐出版，2004年12月），頁193。

²⁴ 裴學海：《古書虛字集釋》（上海：上海書店，1996年），頁540-541。

又，蕭旭亦有訓「而」，其釋言：

●
而猶何也。……（《晏子春秋·諫上》：）「今政亂而行僻，而求五帝之明德也？棄賢而用巫，而求帝王之在身也？」言何求也。²⁵

觀察上述文字訓詁之二例，則「而……也」之語句，或有解作帶有反問語氣義涵之「何……耶」的可能。這麼一來，「而問之也」便可能蘊含有「何問之耶」的意味。

若揣摩憨山對於「偃不亦善乎而問之也」之可能理解，此語或可句讀為：「偃！不亦善乎？而問之也？」如此則「偃」為對子游之名的呼告，「不亦善乎」為判斷句之謂語部分斷語，而此判斷句之主語由於即為前刻子游所描述之狀態（形如槁木、心如死灰、隱机者今昔相異）遂予以省略，「而問之也」之「而」或即解如上段所言之「何」、或是解作文意轉折之連詞亦可。²⁶大抵可語譯為：「偃！（你所描述之我的狀態）不（也）很好嗎？為什麼要發問（／有什麼好問）呢？」²⁷

回顧本文首節〈齊物論〉開篇首段的五點元素，憨山德清的異趣詮釋，可謂否定了B點（顏成子游的發問行為），以之為迫使出

²⁵ 蕭旭：《古書虛詞旁釋》（揚州：廣陵書社，2007年2月），頁247。

²⁶ 「而」字於古漢語中，可能用以連接在意思上相反或不一致之前後兩項語句，表示轉折關係。參張文國、張能甫：《古漢語語法學》（四川：巴蜀書社，2003年3月），頁177-178。

²⁷ 南懷瑾講解此段時言：「『不亦善乎』，你覺得我這樣不好嗎？換句話說，我這樣很好嘛！『而問之也』，有疑問嗎？」似乎表達出與憨山相似之意涵，唯其前頭講解言：「南郭子綦就說，是的，你問得好！」似乎又模糊了「不亦善乎」此判斷之指向。見南懷瑾講述：《莊子誦誦》，頁119。

現 D 點（南郭子綦的由默而言）的根由，此即其注解對 E 點（子綦對子游之發問與描述的回應）產生異詮的原因。此詮釋脈絡下，認為子綦「不亦善乎」所肯定者唯有 A 點（敘事者的陳述）與 C 點（子游對子綦的身象描述），亦即其喪耦或喪我時無言展示的身體外在形象之狀態，並認為子綦對於子游之發問行為實非抱持肯定的態度。

三、「不亦善乎」句式的語言考察

如前所述，子綦「不亦善乎」之語於傳統思想訓詁研究中，已開出兩種不同之詮釋方向，然應如何定奪兩種詮釋之適切與否，甚或調節其中可能隱藏之衝突張力？以下將先關注漢語對此句式成分研究之成果，而後復由主題／評述之關係切入探究此句式的特點，企盼由此語言學界之角度，對此議題有所啟發照明。

（一）「不亦……乎」句式成分的析釋

若欲略探此「不亦善乎」詮釋脈絡於語言結構上的可能由來，不妨先簡單回顧近代學者對此「不亦……乎」句式的討論。在近代出土之先秦文獻中，可以見到此句式確實流傳於書面記錄，張玉金討論上海博物館藏戰國楚竹書中之《孔子詩論》及《相邦之道》時，認為「不亦……乎」中後方之「乎」與前方之「不亦」相呼應，以構成反問句式。²⁸ 竺家寧曾為專文討論此先秦詞彙「不亦」：

²⁸ 參張玉金：《出土先秦文獻虛詞發展研究》（廣州：暨南大學出版社，2016 年 3 月），頁 241-242。相關上博楚簡之研究，可參〔日〕淺野裕一

觀察先秦古籍中，「不亦」出現在句子開頭時，末尾總是跟著一個「乎」字，所以「不亦……乎」應視為一個語義單位，它是一種「關聯詞」，用來表示反詰語氣，相當於白話的「不是……嗎？」。²⁹

此處以「不亦……乎」組成的關聯詞在先秦古籍中為很普遍的語言形式，可視為緊密之語義單位，並認為於白話語譯「亦」字時毋庸贅加「也」字，因該「亦」只作「不」字的詞尾，它所代表的音節只作為反詰詞義的一個標誌。³⁰ 李科第解釋「不亦……乎」之句式時，則引證清代王引之（1766-1834）《經傳釋詞》中之說法，亦以無實際意義之語助詞的角度解釋「亦」字。³¹ 據上所述，可見得「不亦……乎」為構成反問義涵之句式，確實流傳於先秦之書面記錄中，而「亦」字可視為標誌反詰詞義之音節，但或為只有加強語氣作用而無實際語意的語助詞。

經由以上討論，可見「不亦……乎」句式中之「亦」字義涵頗受關注，以下再行深入探論。許世瑛曾為文專門探究《論語》及《孟

著，王綉雯譯：〈上博楚簡《相邦之道》的整體結構〉，《清華學報》第三十五卷第二期（2005年12月），頁283-294；魏慈德：〈上海博物館藏戰國楚竹書《孔子詩論》與《詩經》研究瑣記〉，《東華漢學》第二期（2004年5月），頁47-72。

²⁹ 竺家寧：〈論先秦詞彙「不亦、亦不」〉，收於中國訓詁學會主編：《訓詁論叢》第一輯（臺北：文史哲出版社，1994年1月），頁55-64，引文見頁58，竺氏並於注釋中定義「關聯詞」為「在句中不相鄰出現，卻應當作一個緊密的語言單位看待的成分」。

³⁰ 參竺家寧：〈論先秦詞彙「不亦、亦不」〉，頁60。

³¹ 參李科第編：《漢語虛詞辭典》（昆明：雲南人民出版社，2001年7月），頁58。

子》中「亦」字之用法，將此句式中之「亦」字歸於加在反詰問句否定限制詞「不」字之下做語氣詞者，並由語氣加重之角度切入，提出由肯定句到加上否定限制詞「不」字之反詰句、再由在「不」字前加上句中語氣詞「亦」字之可能歷程，並以此歷程為逐步加強語氣之語言設置。³² 郭廣敬考察此句式時有言：

「不亦……乎」是古漢語中一種表示無疑反問的習慣句式，這種句式主語大都屬於事理，而「不亦……乎」則為謂語部分，主眼（謂語）大都是形容詞，其主語，間有為人物者，則其謂語部分為形容性短語或判斷性短語。這種句式敘說事理非止一端，或顯示於上文，或隱含於言外，本句所敘說者●●●則其一耳。故於謂語形容詞之前副以「亦」字，以示事理比類相須，句末煞以傳疑助詞「乎」「哉」等字以傳推測疑難之神情，復於「亦」字前副以「不」字，以與「乎」「哉」等字前後呼應，對應相須，構成無疑而反問的習慣句式，表示肯定的語意。³³

此處點明此句式作為謂語時，主語大都屬於事理，可謂其謂語主眼與主語有著語意選擇之關係，且「亦」字有其重要位置，即蘊含有顯示事理非止一端而比類相須之義涵。韓琳、張愛萍更著眼《論語》中此句式中之「亦」字以論，將「亦」字順向理解，分為在描寫句中修飾形容詞與情態動詞之程度的作用，以及在判斷句中修飾名詞

³² 參許世瑛：〈論語孟子中「亦」字用法探究〉，收於錢穆等著：《論孟研究論集》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981年1月），頁327-351，尤其是頁346。

³³ 郭廣敬：〈古漢語中的「不亦……乎？」句式分析〉，《信陽師範學院學報（哲學社會科學版）》1985年第2期，頁101-106，引文見頁105-106。

性調語以起加強語氣的作用，亦頗可參。³⁴ 此外，白平對此句式中之「亦」字的淵源另有其見解：

「亦」通「以」、「已」。《孟子·滕文公下》：「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以泰乎？」楊伯峻注：「以，太也。」《禮記·哀公問》：「然冕而親迎，不已重乎？」鄭玄注：「已，猶太也。」從語源上來說，「亦」的「很」、「太」義，當與「奕」的音義有關。《說文》：「奕，大也。」《詩經·周頌·噫嘻》：「亦服爾耕。」鄭玄箋：「亦，大。」孔穎達疏：「亦，大；服，事。」可見「不亦……乎」中的「很」、「太」義是由「亦」表示的。³⁵

此就「亦」字之可能語源思考，探究其修飾程度抑或加強語氣之作用從何生現。蒲立本（Edwin G. Pulleyblank）則引《論語》「有朋自遠方來，不亦樂乎」與《孟子》「民以為小，不亦宜乎」為例闡釋此「不亦……乎」之句式：

形容詞被否定詞否定而具有這樣（不僅僅是表示某些特定行為的沒有出現）的肯定性的意義卻很平常。「不善」通常的意義是「邪惡」，而不僅僅是一個一般性的意義「不好」。這也許就是在「不亦……乎」這一特定格式中填上一個形容詞就可以構成反問句的原因。……如果沒有「亦」，「不樂

³⁴ 參韓琳、張愛萍：〈《論語》「不亦……乎」之「亦」作用商榷〉，《山西廣播電視大學學報》第26期（2001年6月），頁26-27，尤其是頁27。

³⁵ 白平：《漢語史研究新論》（山西：書海出版社，2002年3月），第七章「古代漢語語法研究散論」，〈「不亦……乎」新解〉，頁243-245；轉引自魏清源編著：《古代漢語通論》（鄭州：河南大學出版社，2013年7月），頁180。

乎」的意思可能就是「那是令人不快的嗎」。……這是一種古漢語中很常見的結構。³⁶

蒲氏於疑問句架構下，認為此句式為要求肯定回答而以否定問句形式出現的反問，並思考「亦」字構成此句式之重要地位，考量古漢語之構詞特性，如缺少此「亦」字，則此問句或將產生如要求著否定回答般的反問義涵，可謂別出心裁之洞見。

關於此「不亦……乎」句式之語義與結構，近代亦有學者將其整理歸納，如王海棻便將其置於反詰詢問中之一般反詰來處理，並言：

反詰詢問，就是用疑問的方式表示肯定或否定的意思：反詰句裡沒有否定詞，這句話的意思就是否定的；反詰句裡有否定詞，這句話的意思就是肯定的。反詰詢問不要求有答語。……「不亦……乎（歟）」，固定格式，用於反詰詢問，相當於「不是……嗎」、「不也……嗎」。「S（主語）·不亦……乎（歟）」，「不亦……乎（歟）」作謂語。³⁷

此即明確將其置放於反詰詢問之語義的範疇下，歸納出主謂結構之形式表現。董治國則將此句式置於單句疑問句中之反問句來討論：

反問句用於表示說話人對一件事情無疑而問，並不要求對方回答。反問句是用問句形式來肯定或否定，並有加強語勢的

³⁶ 蒲立本（Edwin G. Pulleyblank）著，孫景濤譯：《古漢語語法綱要（Outline of Classical Chinese Grammar）》（北京：語文出版社，2006 年 4 月），頁 159；Edwin G. Pulleyblank, *Outline of Classical Chinese Grammar*, Vancouver: University of British Columbia Press, 1995, p.141.

³⁷ 王海棻：《古漢語範疇詞典·疑問卷》（北京：社會科學文獻出版社，2015 年 3 月），頁 368、373。

作用。在反問句中，字面上是否定的，意在表示肯定；字面上是肯定的，意在表示否定。³⁸

復舉出有「主語＋『不亦』＋形容詞＋『乎』」以及「主語＋『不亦』＋不及物動詞＋『乎』」之結構式，並表示謂語中心亦有嵌入名詞、能願動詞乃至及物動詞加上介詞組之相關句型。³⁹此類彙總整理，皆能對此「不亦……乎」句式之語義與結構，提供得以把握其整體概觀之輪廓描寫。

當「不亦……乎」句式之現象以及其中「亦」字之義涵皆有可能著落處，可參考相關學者對文本的實例解析，此處可以廣為人知的《論語》〈學而〉首章為例。許世瑛認為「不亦說乎」、「不亦樂乎」、「不亦君子乎」三句中，「說、樂、君子」皆為判斷繁句的謂語，而三個「不」字是限制詞，三個「亦」字則非限制詞而應視為語氣詞，三個句末「乎」字則是表達反詰的語氣詞；反詰問句中加「不」字乃表肯定語氣，較直接用肯定句語氣更重，而「不」字下復加「亦」字，更增語氣之重。⁴⁰許氏另文復言：

「不亦說乎」實際上只是「是說」的意思，「不亦樂乎」只是「是樂」的意思；「不亦君子乎」只是「是君子」的意思。……用肯定判斷句來表肯定，固然不如用「不……乎」的反詰問句式來得強，但是終究不如用「不亦……乎」的句

38 董治國：《古代漢語句型新探：結構主義視閥下的古漢語句法解析模型與轉換機制》（天津：南開大學出版社，2019年12月），頁362。

39 參董治國：《古代漢語句型新探：結構主義視閥下的古漢語句法解析模型與轉換機制》，頁366-369。

40 參許世瑛：《論語二十篇句法研究》（臺北：臺灣開明書店，1973年2月），頁1。

式來得更有勁兒呀！⁴¹

此外，王文格釋《論語》〈學而〉首章時則言：

孔子語三句都是判斷句。不亦……乎，固定語式，用委婉的反問形式表示肯定，肯定主語所指屬於謂語所指的一類事物。亦，句中助詞，無實義，僅湊足音節。乎，句末語助詞，表反問。⁴²

此類分析，皆有助於釐清「不亦……乎」句式的現象，將之落實於如「不亦說乎」、「不亦樂乎」、「不亦君子乎」等文本字句來討論，文本若有所不同，脈絡亦將有所不同，唯其研究的方法進路值得借鑑。

綜上所述，可歸納「不亦……乎」句式有如下數點之特性：

1. 「不亦……乎」句式為先秦古籍中相當普遍之語言形式，可視為緊密之語義單位。
2. 句末語助詞「乎」字傳達推測疑難之神情，以表達反詰之語氣。
3. 否定限定詞「不」字與「乎」字搭配出現，以加重反詰之語氣。
4. 其中「亦」字之作用備受矚目，或以其為「不」字的詞尾而但以其音節作為反詰詞義標誌，或以其起加強語氣作用而無實際語意，唯亦可能蘊含有顯示事理非止一端而比類相須之義涵；從語源探討，「亦」或許與「奕」之音韻以及「很」、「太」之意義密切相關，可在描寫句中修飾形容詞與情態動詞之程度，亦可在判斷句中修飾名詞性謂語以起加強語氣的作用；考量漢語構詞特性，如若缺少此「亦」字，則該問句或將產生如

⁴¹ 許世瑛：〈論語孟子中「亦」字用法探究〉，頁 347。

⁴² 王文格編著：《四書語言分析》（四川：四川大學，2009 年 5 月），頁 5。

要求著否定回答般的反問義涵，而非要求著肯定回答之反問義涵。

5. 此句式每以「S（主語）・不亦……乎」或謂「主語＋『不亦』＋調語中心＋『乎』」之主調結構形式出現，主語大都屬於事理；其調語中心與主語有語義選擇關係，調語中心若不違反語義選擇之限制，嵌入名詞、形容詞、不及物動詞、能願動詞乃至及物動詞加上介詞組之相關句型現象，皆可於古籍中尋得例證。

以上為「不亦……乎」句式成分之析釋，此時當可轉由從主題／評述關係切入，再行析究探論。

（二）「不亦……乎」主題／評述的析釋

據前所論，子綦所言之「不亦善乎」可解為一判斷繁句主語之調語部分，「善」為調語中心，但其主語所指為何，實為主流褒義解與異趣貶抑解之關鍵所在，此時從古漢語語法中「主題」與「評述」的研究角度切入，或可照明此問題之晦澀難解處。長期研究《左傳》語法之學者申小龍曾言：

主題句的心理圖像則是一種「客體＋評論」的靜態的邏輯意念。當我們造主題句的時候，先提出我們想要說明的一個話題。它可以是一個詞，也可以是一個片語，甚至是一個句子形式，總之是一個要說明的「板塊」，然後對這個話題加以評論。這種句子的主題部分可以任意鋪排，而句子的「魂」收在最後一個或幾個簡潔的評論語上。就好像撒開一張網，撒得再開，它的網還是可以在句末一把抓住的。這是一種聚零為整的造句方法。……如果說這是一種網收型的聚零為

整，那麼還有一種幅射型的聚零為整。……即以主題為基點，有規律地幅射評論。⁴³

它處復言：

漢語的具有評論話題功能的名句的視點是環動的，因而造成一種聚零為整的格局。所謂「聚」就是得其神。這種「神聚」如前所述既可是幅射狀的，又可是網收狀的。……（前者）這種主題句總是在句首列出所要說明、評論、判斷的人、事物、事件，然後圍繞這個話題單方面或多側面地加以評說，形成一種眾星拱月的格局。它的心理視點落在主題語上，建立一個內容和結構的固定的支撐點。由這一點出發，有規律地「幅射」評論。所有的評論語都是以主題語為核心確定彼此關係的，因而評論語再多也能做到「形散而神不散」。（後者）除了幅射狀的聚零為整外，還有網收狀的聚零為整。……這種句子主題的內容再多，再雜，也能神聚得於淨利落。⁴⁴

此後申氏亦立基於此觀點表示，漢語具有視點環動以聚零為整來評論話題之名向句，而古今「幅射型」、「網收型」兩種名向句之主調結構造句法皆不斷出現，前者由單一話題帶出多個陳述成分，後者則由多個陳述成分共同合成話題並搭配單一收句語。⁴⁵

⁴³ 申小龍：《中國句型文化》（吉林：東北師範大學出版社，1988年11月），頁39-40。

⁴⁴ 申小龍：《中國句型文化》，頁138-139。

⁴⁵ 申小龍：《漢語句型研究》（海口：海南人民出版社，1989年1月），頁38-39；申小龍：《當代中國語法學》（廣東：廣東教育出版社，1995年12月），頁293-294；申小龍：《漢語與中國文化》（上海：復旦大學出版社，2008年1月），頁227-229。

劉承慧關注先秦漢語的構句原則，認為先秦語言中較為繁複的句式，原則上都是運用基本句型即主謂關係下之施事句和主題句，從而再加上連詞銜接變化而成，對於主題句有如下二點之歸納：

（1）主題句和施事句最大的差異在主題句的主謂關係不受謂語詞性制約。主題句主語是一種話題，任何話題都可能成為主題語。跟主題語搭配的謂語稱為評論語，評論語是針對話題所提出的說明、評斷或描述。

（2）主題句的主謂框架包容力很強，原來具備動態性質的詞、詞組、句子都可以進入這個框架充當主語或謂語。⁴⁶

另文復言：

主題句在先秦語言中地位穩固。主題句形成的條件不同，有些主題句屬於固定的結構格式，有些主題句是用法的產物。……鬆弛的「主題—解釋」關係又給予主語成份極大的伸縮彈性，因而要把任何性質的單位填進這個空位都是可能的。⁴⁷

觀察上述所言，可得知主題句於先秦語言中之地位與特性。爾後劉氏復將前述網收型主謂結構中的話題稱作「題旨板塊」，以「題旨」指明其表義功能，以「板塊」（chunk）指明其為單一功能成分，⁴⁸對

⁴⁶ 劉承慧：〈試論先秦漢語的構句原則〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十九本第一分（1998年3月），頁75-101，引文見頁89-90。

⁴⁷ 劉承慧：〈先秦漢語的結構機制〉，收於殷允美、楊懿麗、詹惠珍編輯：《中國境內語言暨語言學·第五輯：語言中的互動》（臺北：中央研究院語言學研究所籌備處，1999年6月），頁565-591，引文見頁584-585。

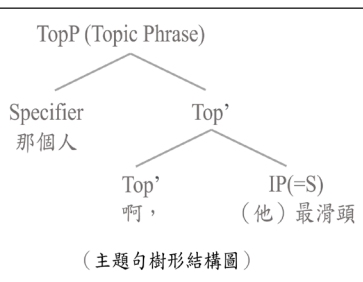
⁴⁸ 參劉承慧：〈先秦書面語的小句合成體——與現代書面語的比較研究〉，《清

此「主題／評述」乃至「句段」之語法學課題有所總結並予以推展。

梅廣於上古漢語語法之研究中，對此「主題／評述」以及「句段」之議題亦有精到見解，可先觀察其對「主題句」之討論：

用樹型結構表示，主題是處於句子 IP 之上的一個上層結構 Topic Phrase (TopP) 之中，占著該結構 specifier (定語) 的位置。這個 TopP 是屬於 CP 層級的結構。主題結構的中心語是 Top，它以停頓的方式（或有停頓詞或沒有停頓詞）把句中主題和述題二部分隔開。

具有這樣一個主題結構的句子，我們叫做主題句。在漢語以及稱為主題優勢 (topic prominent) 的語言中，主題句是表達主題／述題關係最常用的句式。⁴⁹



梅氏復由前述之古今漢語都有的「輻射型」、「網收型」兩種主謂結構出發，認為：

主題和述題的語意關係可以建立在跨句子的結構中。在句段層次，主題結構包括「主題鏈」和「主題片」兩種式樣。……前者由單一主題帶出多個評述句子，形成主題鏈，本書稱為基本主題鏈；後者由多個句子共同合成主題，總結於一個單一的收句評述語。「網收型」結構的主題部分劉承慧稱為「題

華中文學報》第四期（2010 年 12 月），頁 143-186，尤其是頁 148。

⁴⁹ 梅廣：《上古漢語語法綱要》（臺北：三民書局，2019 年 8 月，修訂二版），第四章〈主題句〉，頁 123。

旨板塊」，下文改稱「主題片」。⁵⁰

並言：

獨立句段的主題片，它跟後面的評述句只有主題／述題的語意關係，而沒有句法關係。二者不屬於同一個句子。⁵¹

一個論述的主題如以獨立句子組成，這個主題句段稱為主題片。⁵²

如此分析前文討論之《論語》〈學而〉首章時，便可視為帶著三個由單句所構成之主題片的並排句段，而三個「不亦……乎」便是與脈絡中之三個主題片具有主題／述題的語意關係之評述句。

從此「主題／評述」與「句段」之角度切入，考察「不亦……乎」句式於先秦思想類古籍《論語》、《孟子》中出現之脈絡，以及其於《莊子》〈內篇〉、〈外篇〉、〈雜篇〉它處出現之脈絡，可見此句式皆用於主題／評述關係之單句或複句句段，對應此句式評述語或收句語之主題語與主題片則多為短語或複句，且評述語或收句語之中心成分多是可視為作定語形容詞用之質詞。另一方面，漢語信息結構有「尾焦點」之本質特徵，其語義重點是對主題語的評述，遂當評述語和描寫語、說明語一同出現時，總是描寫語、說明語在前，評述語在後；描寫語、說明語出現的時候，句子沒有結束感，直到評述語出現，句子才觸及根本，顯出其特有的表達功能，完成

⁵⁰ 梅廣：《上古漢語語法綱要》，第六章〈句子的延伸——句段結構〉，頁219。

⁵¹ 梅廣：《上古漢語語法綱要》，第四章〈主題句〉，頁154。

⁵² 梅廣：《上古漢語語法綱要》，第六章〈句子的延伸——句段結構〉，頁231。

交際任務。⁵³「不亦……乎」句式之主題語或主題片，亦具此尾焦點之特徵。歸納以上論述，「不亦……乎」句式大抵有兩點特徵：

1. 主題部份為短語或複句。
2. 語序為描寫語、說明語在前而評述語在後。

此主題部分與語序之特徵，大抵可視為「不亦……乎」句式作為評述語與收句語的兩點特徵。

（三）「不亦善乎」作為評述語與收句語的意義

此時或得發現，前述主流「問之甚善也」詮釋之二種解釋，即以「不亦善乎」所評述之主題可能為「偃」、「而問之也」之解釋，可能有語法上之問題：

1. 此「不亦……乎」句式於語序上，皆無有於主謂語倒裝之倒裝句形式出現，而皆出現於描寫語、說明語在前而評述語在後之直述句形式，遂認為「不亦善乎」是指向後文所言「而問之也」之子游行為的第一種解釋，可能不甚妥當。
2. 此「不亦……乎」之判斷句式所指向者，多為短語或複句性質之狀態描述，遂認為「不亦善乎」是單指向「偃」之子游名字本身的第二種解釋，可能也不是很恰當。

然而如果從文本語境中去揣摩，「不亦善乎」所指向者，或可為子游立侍乎前而「曰」之行為事件，此觀點終究無法亦毋庸排除，可使主流詮釋依然有效，唯或許稍顯曲折。見得如斯之解釋難處，此

⁵³ 參申小龍：《中國句型文化》，頁 460-465；申小龍：《當代中國語法學》，頁 328；申小龍：《漢語語法學：一種文化的結構分析》（南京：江蘇教育出版社，2001 年 8 月），頁 450-458。

時或可思考憨山「問之甚不善」之特殊詮釋。

如前所述，憨山認為子綦批評子游此發問之行為不好、不得體的原因，可謂有其語法解釋之支持：

1. 將子綦「不亦善乎」之語句，視作為順著子游「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎」、「今之隱机者，非昔之隱机者也」之狀態描述而來，以之作為收句語的主題片，此則符合「不亦……乎」句式之主題部分可為複句主題片的特點。
2. 此時此判斷句式為直述而非倒裝，符合「不亦……乎」句式描寫語、說明語在前而評述語在後的語序特點。

如此從語法的觀點切入，憨山對於子綦「不亦善乎」此評述語或收句語之特殊詮釋，大抵符合「不亦……乎」句式作為評述語與收句語的特點，相較於主流之詮釋，或許是更為妥適之詮解。

四、兩種詮釋的意義與原文潛在的涵義

討論至此，大抵可以看出至少有兩種對於此段文句解釋之可能，一為成玄英以降「問之甚善也」的主流詮釋，一為憨山所言「問之甚不善」的特殊詮釋。若先懸置語言句式合法與否之問題，此二種詮釋的不同意義，當有可再行深入析辨處，並得從而思考原文潛在的涵義。

（一）「問之甚善也」的意義

若莊子為接受者著書之關係，能夠某種程度上與子綦為子游發聲之關係相互連結呼應，那麼將子綦之語解為「問之甚善也」的

正面評價，使得揣摩莊子為肯認「道」與「言說」之關係，並將為可能的接受者展開論述。

關於「道」與「言說」之關係，自古以來多有論述，大抵可粗略劃分為「道不可言」與「道可言說」此二派。現先試論「道不可言」之思想，之後便可揣摩「道可言說」對此議題之推進。關於「道不可言」之論述，亦可再析辨為「道」作為對象之「不可言」、以及「體道者」於體道狀態時之「不能言」。「道者不可言」之思想大抵可溯源至《老子》「道可道，非常道」的主流詮釋，亦即認為所能言說之道即已非恆常之道，或謂當道一落入言說領域中便將喪失其活力，遂將道置於不可言說之位置，並據此而謂所有文字語言皆將與道有所隔膜。⁵⁴「體道不能言」之思想則基於言說論述與知覺體會兩種狀態或許有所扞格之經驗角度來論說，遂當人關注於外在或內在的感性經驗時，言語便從意識之中心消失退卻；使用言語時，人的知覺卻又變成周邊外圍之物，無法再將注意力置於其上。⁵⁵此二種論述，皆闡發解釋「道不可言」之觀點。

但若「道不可言」，那麼《莊子》或《老子》之語言文字，是否終究與道對反，而只能是旁敲側擊而無法朗現道之體貌？此時或得從另一面思考。歷來關注道言關係之學者對此議題研究的成果相

⁵⁴ 如王弼（226-249）對該句注言：「可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。」或即可解為此思想脈絡之闡釋。參王弼：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年8月，樓宇烈校釋本），上冊，《老子道德經注》，頁1。

⁵⁵ 參畢來德（Jean François Billeter）著，宋剛譯：《莊子四講（Leçons sur Tchouang-tseu）》（北京：中華書局，2009年4月）。畢來德對此議題闡發甚力，該思想可謂為貫串全書之宗旨，特別是頁16-19之論述。

當可觀，此處唯舉其中之重要學者楊儒賓為代表。楊氏闡發莊子「卮言」之思想甚力，認為卮言乃通乎渾圓象徵而與道同層的特殊語言，亦為至人形氣主體表現或溝通時的基源模式，遂於此意義上道與語言並非對反而為同根並發，莊子即藉此以貫通有無言默動靜；對於「道不可言」之議題亦有分判回應，闡述三種道與言為緊張狀態時之無言理由，為「道不可言」時呈現之沉默有所解釋，而此論述亦充分解釋「道可言說」的原因，甚或可謂以「道言」之思想，統攝「道不可言」與「道可言說」此二派。⁵⁶

當體會「道言」之可能後，不妨回到子綦與子游之場景。於此詮釋脈絡下，子綦為讚許子游之問，此中或許體現莊子肯認「道」與「言說」關係之意義，但於該文脈中卻或隱藏著該時空下教化由默而言之必然，彷彿展示此身體之外在形象，不單是內在喪耦或喪我之呈現，亦隱含著欲使觀者感到驚訝怖疑而發問的意義；若將論點顯題化，或可謂子綦身體表現之形象是為引出言說的過渡橋段，子綦彷彿「準備好」要讓子游發問。又由於子綦肯定了子游，因此接下來人籟、地籟、天籟三籟之言說勢必須出現，方得填補子游疑惑問句之空缺。此種種皆在子綦肯定子游問句的脈絡下成立，但是否有可能子綦實未肯定子游所問，而只是順此時機情勢而行由默而言之狀態轉換？此時或可看出另一種詮釋的意義。

（二）「問之甚不善」的意義

如將子綦之語解為「問之甚不善」之負面評價，我們便得細細

⁵⁶ 參楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016年2月），第四章〈莊子的卮言論〉，頁225-264，特別是頁261-263之論述。

體味子綦批評子游此發問之行為不好、不得體的原因。若子綦「不亦善乎」之語句是指向子游「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎」、「今之隱机者，非昔之隱机者也」之狀態描述，則或許表示之前所展示之身體外在形象已在教化、已在傳遞訊息或心意；但當子游發出「何居乎」所帶出之諸問句時，則彷彿造成該沉默示現之狀態中斷，使得子綦須轉換另一種形式來應和對方所發之問，否則本毋須多此言說之舉。因此，將子綦之語解為「問之甚不善」之原因，很可能是就著多餘或多此一舉的意義來解釋。

此處亦須留意，「問之甚不善」此負面評價之解釋，實為憨山所言，覆案〈齊物論〉原文，子綦唯正面評價其自身之軀體外在形象展示狀態已經很好，或反問何必困惑發問，並沒有予子游發問行為以明確之負面評斷。若順著前段楊氏「道言」思想之脈絡解讀，通達卮言天均之中定核心樞紐、對待生滅隨成、圓轉因時創化等義理的形氣主體，當可由其深層意識依混沌圓轉的模式而不斷自環中之處湧現道與言；⁵⁷ 遂當子綦一觸上子游之問，自然亦由默而言、並以此卮言復通於言默動靜，展開其三籟之提點。若然，將子綦之語解為「問之甚善也」或「問之甚不善」、採用成玄英一脈之詮釋或憨山之詮釋，是否無甚差異？無論如何，子綦不都由默而言開展了三籟之道言敘說？其間或有細微之不同。

若採成玄英一脈「問之甚善也」之正面評價的詮釋，縱未必將如前所言，使身體展示之狀態，作為過渡之橋段、或進入語言說話之字詞陳述狀態的引子，但該閱讀行為是平順地下來，亦即讀者不會產生回望子綦外在身體形象之明確動力。若採憨山「問之甚不

57 參楊儒賓：《儒門內的莊子》，第四章〈莊子的卮言論〉，頁 258-259。

善」之負面評價的詮釋，則讀者勢必須再重新揣摩之間的轉折，則該閱讀行為勢必須於前後文間來回跳動，去玩味子游之發問如何不得法、如何阻斷子綦原先之狀態。此兩種閱讀過程，自有其差異，而後者或更要求讀者對於文本之耐心與玩味，並賦予身體形象或有之重要程度。

（三）「身象即善也」的涵義

憨山之詮釋，亦可引渡吾人進入〈齊物論〉文本原文潛在的涵義。當子綦「不亦善乎」之指向，如前分析可視為順著子游所描述之身心狀態而來，則「而問之也」不再須負擔主題部分之功能時，其中「而」復依傳統解釋為第二人稱代詞亦無不可。這時「偃不亦善乎而問之也」或可句讀為：「偃！不亦善乎？而問之也。」如此「偃」為對子游之名的呼告，「不亦善乎」作為子游描述子綦身心狀態之主題片的收句語，「而問之也」則為另起之敘事句。此句大抵可語譯為：「偃！（你所描述之我的狀態）不（也）很好嗎？你問（了這些問題）了。」相較於前述的二種詮釋，主流「問之甚善也」、異趣「問之甚不善」側重於子游的發問行為是否得當，此種原文解讀則著眼於子綦的身象展示，當可概括為「身象即善也」。

回顧本文首節〈齊物論〉開篇首段的五點元素，此文本原文潛在涵義的詮解，認為子綦「不亦善乎」肯定了C點（子游對子綦的身象描述），將之視為A點（敘事者的陳述）的複述，並對B點（顏成子游的發問行為）抱持中性態度，將之視為推進產生D點（南郭子綦的由默而言）的契機。如前所言，原文中子綦對子游之發問行為實無正負面評價，子綦所肯認者唯已經展現之身體外在形象，唯隨順著時勢推移而觸及子游之問，便自然轉換至言說之狀態。

細忖此處可能之曲折，當子綦言說「不亦善乎」而指向其身體外在形象展示時，一方面肯定子游發問語言中所描述之狀態，一方面卻又正是因子游之語言發問使該狀態中斷而彷彿否定了子游之發問，亦即子綦肯定子游言說之內容指向，但正是其言說之行為阻斷其言說之所指，遂子綦肯定之究竟落處，或許始終顛流動轉著；於此解讀下，則此段亦可視為楊氏論述中莊子典型的語言風格，隨立隨掃，一法不立，讓已語言化或定型化之表達，重回於某種流動不已的特殊體驗之中。⁵⁸ 尤有甚者，若南郭子綦之語未必須斷於「怒者其誰邪」處，⁵⁹ 則〈齊物論〉自「不亦善乎」以後之所有文字語言，似乎都不斷要求著與起首喪耦喪我默然無言之狀態融合，雖然篇幅大不相同，但〈齊物論〉彷彿始終對張著語言文字之表達論述與沉默無言之身體展現兩端：所有未說的，其實早已傳遞；所有說出的，本來皆可可不說；但言說，卻又不一定是誰、哪一個主體所說，遂又未必真有所說，反覆又通向隨行伏流的沉默。此兩端互相交纏滲透，

⁵⁸ 參楊儒賓：《儒門內的莊子》，第六章〈技藝與道〉，頁 318。

⁵⁹ 宣穎於此注言：「以上引子綦之言畢。」陳壽昌注言：「引子綦之言止此。」此說並為錢穆所採，其箋道：「陳壽昌曰：子綦語止此。」參清·宣穎：《莊子南華經解》，頁 21；陳壽昌輯著：《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1977 年 7 月），頁 17；錢穆：《莊子纂箋》，頁 9。但是否必須如斯解讀，或可有不同之詮釋：如呂惠卿「怒者其誰邪」句後不分段，視子游問天籟處至「其所以生乎」處為一段；如章太炎視南郭子綦隱机處至「其所以生乎」處為一節，而開篇直至「無適焉因是矣」全為第一章。參呂惠卿：《莊子義集校》，頁 19-22；章太炎：《齊物論釋》（臺北：廣文書局，1970 年 10 月），頁 8-21、頁 8-82。如斯觀察，南郭子綦之語究竟止於何處，或尚可議；若將「不亦善乎」以後之所有文字語言皆視為子綦之語，如將堯與舜、齧缺與王倪、瞿鵠子與長梧子、罔兩與影、莊周與蝶五個對話故事亦皆視為子綦所說，是否為另一種有效、有意義之詮釋，亦尚可議。

該形體基礎之默然隨時呼應扣和著語言思維之發聲。若此說得法，此時子綦所肯認之外在身體形象展示，究竟能夠有如何之意義，便顯得相當重要。

五、身體支離形象展示的意義

若由憨山詮釋所引申之〈齊物論〉原文的潛在涵義有理可採，則子綦所肯認之身體外在形象的意義，便顯得重要。為探討該身象展示之可能意義，此時再次援引該關鍵段落，以方便討論：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。⁶⁰

今暫依年代順序，列舉數條對於此段頗有意思的注解，以求較為深入地探討其內蘊：

荅焉，云失其所，故有似喪耦也。……耦，身也，身與神為耦。（司馬彪）

同天人，均彼我，故外無與為歡，而荅焉解體，若失其配匹。（郭象）

隱，憑也。噓，嘆也。荅焉，解釋貌。耦，匹也，謂身與神為匹，物與我為耦也。子綦憑几坐忘，凝神遐想，仰天而歎，妙悟自然，離形去智，荅焉墜體，身心俱遣，物我兼忘，故若喪其匹耦也。（成玄英）

《荅焉》本又作嗒，同。……解體貌。（陸德明）

⁶⁰ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁43。

今本作嗒。案解體，即趙岐孟子注所云解罷枝也。（盧文弨）⁶¹

子綦隱几，心廢形釋，天下之物，莫與對者，故嗒焉似喪其耦。（呂惠卿）⁶²

嗒然，解體之貌。喪耦，即喪我，謂忘形也，蓋神與形為耦，忘其形，是喪其耦也。（陸西星）⁶³

子綦，乃有道之士，隱居南郭。／端居而坐，忽然忘身，如顏子之心齋，此便是齊物論之第一工夫。／因忘身而自笑也。／解體貌，言不見有身也。／此言色身乃真君之耦耳，今忽焉忘身，故言似喪其耦。（憨山德清）⁶⁴

繇其形，知其心，窅然之喪，一壺子杜德之形矣。（王夫之）⁶⁵

觀察以上諸條，不妨小結其中之意義：

1. 諸注解釋「耦」多作「身」，縱解為「物」，亦可包含身形之場域，遂「喪耦」與身體呈現之狀態極有關係。
2. 諸注解讀「嗒焉」多作「解體」、「解釋」，遂此與身體之分解支離頗有關係。
3. 成玄英言子綦「憑几坐忘」，憨山調子綦「端居而坐，忽然忘身，如顏子之心齋」，王夫之則謂為「一壺子杜德之形」，遂

⁶¹ 以上諸條，見郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 43-44。

⁶² 呂惠卿：《莊子義集校》《莊子義集校》，頁 17。

⁶³ 陸西星：《南華真經副墨》（北京：中華書局，2010 年 3 月，蔣門馬點校本），頁 14。

⁶⁴ 憨山德清：《莊子內篇註》，頁 192。

⁶⁵ 王夫之：《莊子解》（長沙：嶽麓書社，2011 年 1 月，《船山全書》第十三冊，修訂再版本），頁 94。

此〈齊物論〉開篇對於子綦之描述，或可通乎《莊子·內篇》其它章節之修行，如〈人間世〉之「心齋」、〈大宗師〉之「坐忘」、〈應帝王〉之「杜德」，彷彿莊子有一生命修行之基礎隱伏於各篇寫作之底景。

除歷代注家外，當代學者南懷瑾對此段亦有講述，其解釋相當重視身體轉化的修行工夫，故此處引述參考其體會，南氏解讀「隱机而坐」時言：

● ● ● ● ● ● ● ● ● ●
是軟下去了，人這麼一溜就軟下去了，好像茶几都把他蓋住的樣子。……南郭子綦坐在蓆上，人向下面溜，似坐不坐的軟下去，好像神氣懶散得不得了。⁶⁶

解讀「荅焉似喪其耦」時則言：

這個耦是指所有的外境，相對的東西。一切外境沒有了，人就那麼一軟，就下去了。你說他死了，不像死，活麼也不像活，反正是懶洋洋的，懶得沒有骨頭那個樣子。⁶⁷

我們留意到南氏一再地使用「軟」字，甚至用「沒有骨頭」來形容這個狀態，不禁令人思考一個人的身體為何會呈現此狀態。若連著歷代之注解思考，或許可言，正是身體之分解支離，使得南郭子綦呈現這樣的身體形象。當我們言一位舞者之舞姿動作、太極拳家之發勁、或是瑜伽修行者完成之體位法姿勢好似「沒有骨頭」時，他們並非真的無骨，常是其每個骨節相連處之關節點節節鬆開，令種種動作因關節活動範圍空間之圓轉無礙而得呈現該狀態；身體之分解支離亦可能不單就骨節與骨節間之移位鬆脫上言說，還有可能是

⁶⁶ 南懷瑾講述：《莊子謄譯》，頁 115-116。

⁶⁷ 南懷瑾講述：《莊子謄譯》，頁 115-116。

皮肉間、骨肉間之分離，在身心同時放鬆之狀態下，自然就呈現出「軟」的樣態。本文即以此身體之支解分離為「支離」，此中關乎實際踐履的工夫修為，亦關乎外在呈顯的形貌意象；身體工夫方面的技術操作，同時亦與心靈意向的調節運作緊密關聯，此實仰賴全副身心的投入。⁶⁸ 如此南郭子綦於〈齊物論〉開篇所呈現之姿態，當可謂與身體支離的工夫有關，而於如斯形體基礎上，才得自然湧動出卮言之道說。

形體基礎與語言道說，是否真有前段所言之緊密關係？楊儒賓對此議題亦有關注，認為在道言脈絡下若道與言是同根而發，於人身上則可謂語言與精神的生成同步發展，此關乎中國形—氣—神的身體觀，而若精神內容之呈現與語言內容之呈現同根而起，則氣與精神、氣與語言則亦可謂為同根，遂能動而創新之卮言，可謂建立於中國氣化的身體觀上。⁶⁹ 那麼能夠湧現出卮言的身體基礎究竟如何完成？楊氏論及，使感官全面氣化以生聯覺（synesthesia）而得將各功能瓦解互通、使軀體全面氣化以令心氣全面滲透，此為達至真人境界之重要工夫；⁷⁰ 楊氏認為此即與「支離」之身體觀關係密切，如〈人間世〉中支離疏之人物意涵，大抵即指向經由知覺系統的轉化，使人定性結構之身軀解體而處於流動之本然狀態中。⁷¹ 於此脈絡

68 此則關乎諸家注解中所言的「心」、「神」、「真君」，故此「支離」的工夫，除較為純粹之身體操持外，實亦與身心一同朝向形軀鬆解的經驗運作相互繫聯。

69 參楊儒賓：《儒門內的莊子》，第四章〈莊子的卮言論〉，頁 259-260。

70 參楊儒賓：《儒門內的莊子》，附錄〈從「以體合心」到「遊乎一氣」——論莊子真人境界的形體基礎〉，尤其是頁 471-484 之論述。

71 參楊儒賓：〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉，收於楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993 年 3 月），

下，楊氏闡述〈齊物論〉破題處之子綦形象時，即將其置於「主體結構的改變」下來談，亦即該改變有「經驗主體轉化」與「深層心氣貫通」雙重性格，並以此闡釋子綦所言之「天籟」之境。⁷² 楊氏所採資料範圍極廣，論述亦極深入，所言《莊子》書中身體基礎與語言道說之緊密關係，誠為的論。

此時復觀〈齊物論〉篇首對於子綦之描述，其身體外在形象之展示，或許已表達了之後所有語言文字期盼讀者抵達之境地，或許光是純粹默會揣摩其神情、感受其身軀之支離解體，使得契入齊物思想之真境。子游直面該形象，所問言之形如槁木、心如死灰、今昔隱机者相異的種種敘述，或許終究與「荅焉似喪其耦」已然傳達的有所隔膜。此時不妨引入明末清初思想巨擘方以智（1611-1671）之體會，其中每有驚人之語。方以智解〈齊物論〉篇題總論處，曼衍眉批有言：

●
道家曰形神離則死，又曰大患惟吾有身。《易》言不獲其身，
而孟曰萬物皆備于我。聖人亦作巧語耶？此篇首言喪偶，中
間乃言兩行，毋乃主伴不孤起、火候當三番乎？那叱析骨還
父，析肉還母，始現全身。自是平日用功，經悟如斯，非故
洸洋，不可致詰。愚者曰：撩起便行，能有幾個？⁷³

此處引《史記·列傳·太史公自序》中評道家之語，復引老子、《周易》、孟子之語，關注核心大抵皆指向身體形軀的議題；

頁 415-449，特別是頁 426 之論述。

⁷² 參楊儒賓：〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉，頁 423-424。

⁷³ 方以智：《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975 年 4 月，影印中央研究院史語所藏王木齋輯補題記本），頁 194 眉批。

援引哪吒剔骨剜肉以全身還報父母、為之說法的典故，更彷彿將〈齊物論〉之語言文字視作某種身體之示現來論述，透過如斯之離析或支分，方得直面其本來全身；末尾如禪家豪言「撩起便行」，唯欲如何「行」、是否與身體之修行實踐有關，耐人尋味，而此時語言文字之呈現與身體形軀之展演間，似乎又不是那般地截然二分。此外，對於篇首段落方以智亦有言：

● ● ● ● ● ● ● ● ● ●

此嗒焉時，南郭全身如大塊之噫氣矣。曾知北窗之枯木生花耶？中間特地再噓兩噓云：不可坐住，急推此几。⁷⁴

觀察其語，恍若於子綦「荅焉似喪其耦」處，便已於該支離分解而為氣所滲透充滿之身體形象中，默會貫通子綦其後「大塊噫氣其名為風」以語言所展開之三籟境界思想，將彷彿偏重聽覺之天籟境界以視覺為主之身姿突現出；縱似羲皇北窗高臥、默如枯木，以身體形象傳遞境界之花枝，何嘗未已悄然萌發？復言：

● ● ● ● ● ● ● ● ● ●

《圓覺》曰：「若知我空，無毀我者。」物論何足累耶？愚云：震來虩虩，笑言啞啞。喪貝勿逐，而無喪有事矣。怒飛、嗒噓，原非兩際。⁷⁵

若支離身體即得如《圓覺》所言證知我空，此全然為氣所滲透之身體亦無須毀棄而得與世推移交通，於此形體基礎下，又何累於物論？方以智化用《周易·震卦》之卦辭或初九爻辭與六二、六五

⁷⁴ 方以智：《藥地炮莊》，頁 196 眉批。

⁷⁵ 方以智：《藥地炮莊》，頁 197 正文。

之爻辭，⁷⁶ 是否亦有君子以恐懼脩省修身之意，⁷⁷ 以其形體基礎契會中道故得無所喪而能有事應物？此處謂嗒噓與〈逍遙遊〉鵬之怒飛「原非兩際」亦有深意，參方以智曼衍眉批〈逍遙遊〉鵬之怒飛時所言：

林慮齋曰：「鳥飛下一怒字奇。」周五老曰：「後邊小鳥下一笑字更奇。」大中曰：「杖人求天下大傷心人，來總擔去，往往笑僞，令人痛哭，直是常啼菩薩一片血，濺此蒼蒼耳。」法至今時，非一怒字，如何肯切骨入道？然非一笑字，如何能化其道？蒼天！蒼天！笑不得時，也是一怒。⁷⁸

如斯觀察方以智之意，則子綦之嗒噓，是否一如鵬之怒，是某種行為「不得」（如笑）之時、是某種方式對眾生不再最有幫助之時之所為？是否說不得時，也是一嗒、也是一噓？是否語言論說不再是對此種種問題最有幫助時，也是以身體支離形象仰天一噓而荅焉喪耦以傳達其生命之境？設若子游不驚不問，或許〈齊物論〉只此破題三句便得戛然而止，如仲尼見溫伯雪子，目擊道存而無有容聲處。

⁷⁶ 參朱熹：《周易本義》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、安徽：安徽教育出版社，2002年12月），第一冊，周易下經，〈震卦〉，頁76-77。

⁷⁷ 參朱熹：《周易本義》，周易下象傳，〈震卦〉，頁119。

⁷⁸ 方以智：《藥地炮莊》，頁160眉批。

六、創作者與身體支離形象的關係

或許說不得時，也是一嗒、也是一噓，但子游畢竟驚了問了，面對如斯之境況，子綦默不得時，或也是一語。子綦向子游發聲，莊子向讀者發聲，某種意義上頗有相應處。莊子於真人境界的形體基礎下，其人身、精神意識與語言於混沌圓轉的喻根意象上呈現如何之高度相關，楊儒賓已有論述；⁷⁹ 關於〈齊物論〉如何體現卮言之風貌，徐聖心亦有深入解析；⁸⁰ 遂此處拜前哲先賢嘉惠，或可暫時擱置身體與語言於運作模式上之關係、以及卮言如何操作展現之問題，而聚焦討論莊子於語言創用與身體支離之間的關係，亦即暫擱身言關係為何、卮言操作如何之問題，而專從身體支離的角度，探討莊子為什麼會或能寫下如斯奇異之文字、展開如斯特殊之概念思想的可能原因源頭。

欲探討莊子現生文字與思想之原因源頭，或許可以自思考人類較為普遍之身體與思想之關係切入。以身體論述著名之現象學家梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty），於探討主體之世界如何可能形成之議題中，將主體性置於身體而非心靈或意識上，對西方學界長久以來關於身心問題之論述傳統有所調整；或許我們可以假定於最基本的描述層次上，其於諸著作中對於活生生之身體與世界之關係的描述，大致適用而無悖於各種人類存在之狀況，如此使得經由其理論研探身體與思想之關係。梅氏曾藉由音樂家演奏管風琴之實例

⁷⁹ 參楊儒賓：《儒門內的莊子》，第四章〈莊子的卮言論〉，頁 254-260。

⁸⁰ 參徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》（臺北：花木蘭文化出版社，2009 年 9 月），頁 67-83。

切入：

身體完全是一個有表現力的空間。……但是，我們的身體不只是所有其它空間中的一個有表現力的空間。被構成的身體就在那裡。這個空間是所有其它空間的起源，表達運動本身，是它把一個地點給予意義並把意義投射到外面，是它使意義作為物體在我們的手下、在我們的眼睛下開始存在。⁸¹

梅氏由此身體的原始空間開展論述，如此則最原初之意向活動，將是身體隨周遭環境以定向自身、或是身體於環境內移動之活動，唯有身體具有如斯之能力，主體之世界才會存在。若然，當此原始之身體空間發生支離之修行轉化時，是否亦將牽連著最原初之意向活動，接而影響隨該意向活動而蔓衍之種種習慣觀念與思想？梅氏亦曾以此身體空間之角度思考語言，表示若欲認出、讀出詞語時：

只需我掌握詞語的發音和聲音本質，就像掌握一種變化，我的身體的一種可能運用就行了。我回想詞語，就像我的手伸向被觸摸的我的身體部位，詞語在我的語言世界的某處，詞語是我的配備的一部分。⁸²

梅氏如斯描述關於掌握回想詞語與運用身體之對應，那麼當身體產生支離之變化時，是否亦將影響運用調遣詞語或概念之能力與方式？關於此身體與語言之議題，認知語言學學界近來亦有研究關

⁸¹ 梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，姜志輝譯：《知覺現象學（Phénoménologie de la perception）》（北京：商務印書館，2001年2月），頁193；Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London: Routledge & Kegan Paul, 1962, p.146.

⁸² 梅洛龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》，頁235-236；Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p.180.

注，其中雷可夫（George Lakoff）與詹森（Mark Johnson）可謂此領域之重要學者，此二位學者主張常規概念系統多半皆由結構譬喻所建構，而結構譬喻與直接來自肉身體驗之始原概念有極其密切之關係，亦即立基於上下、進出、前後、亮暗、實體、物質等肉體經驗。⁸³ 如此思考，當莊子之身體產生支離變化時，是否亦可能對其身體轉化前之肉身體驗造成劇烈影響，迫使其全面重新思考語言之使用及思想之推演？遂此支離之身體經驗，或許於某種意義上，可視為莊子表現出奇詭超妙文字思想之原因源頭。

探究至此身體支離經驗之源頭後，當可略析〈齊物論〉中可能由此源頭所湧現出之語言文字與思想概念。首先若思考身體支離形象於此論中之呈現，莊子陳述種種心靈流轉之情態後有言：

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。可行已信，而不見其形，有情而無形。
 ● ● ● ● ● ●
 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。⁸⁴

莊子此處彷彿欲探究前揭之種種心靈流轉情態之所由生，而揣摩是否能得該無假外物而內充自有之真君或真宰時，⁸⁵ 則向身體之骸、

⁸³ 參雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻（Metaphors We Live By）》（臺北：聯經出版，2006 年 3 月），頁 113-129。George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 2003, pp.57-68.

⁸⁴ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 55-56。

⁸⁵ 此處「真」字義，取於錢穆之解，見錢穆：《莊老通辨》，收於《錢賓四

竅、藏尋索；此一尋索之過程雖可解為思維之歸納或推演，⁸⁶ 但觀察其謂情實之得與不得對於此真皆無損益之語，若非深切體悟「得」與「不得」兩種境況，怎能作此自信語？遂莊子更可能是在如前述之楊儒賓所論之真人形體基礎上，將身軀關節支離、將感官作用支離，逐一去證此身體之種種部位器官或分節是否皆悅、是否有私、是否皆有為臣妾、是否臣妾不足相治、是否遞相為君臣等問題，親歷如斯體證進程後，方可自信言道就算不經此體證、得或不得此體證之情實，實亦無妨。此或可視為此論之創作，與創作者自身之身體支離修行密切相關的佐證。

另一方面，〈齊物論〉中對於某些或可謂為直接來自肉身體驗之始原概念的使用，亦流露著與身體支離經驗密切關係之風貌。如下文所言：

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。

先生全集》（臺北：聯經出版，1998年5月），第七冊，中卷之上，〈莊老的宇宙論〉，頁176-179。

⁸⁶ 如章太炎即思維清晰細緻地展轉推度此段之五義，參章太炎：《齊物論釋》，頁23-24。唯於身體支離修行之角度思考，章氏所否定或所謂「終不可得」者，或許於莊子皆可得；莊子正因其實得之體證，方能謂「如求得其情與不得，無益損乎其真」。

是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫若以明。⁸⁷

此處「彼／是」之說，或與空間之概念呈現關係密切；當莊子於身體支離融入渾沌一氣之經驗後，勢必須重新省視原初「彼／是」之界分，而當再度拾起此概念、再度使用此語言文字時，應已是種經過出離而後歸返之巧妙運作，遂得將其推至「彼是莫得其偶」之境，試圖傳遞其所印證之身體經驗。此外，〈齊物論〉中「亮／暗」概念呈現，亦有極為特殊之表述，例如「滑疑之耀」、「葆光」、「黜闇」之語，⁸⁸ 如斯觀察弔詭含蓄或隱藏不炫之光明、晦昧不清之黑暗等概念的語詞使用，得見其對於一般日常表述將光亮視作正面的語言習慣，⁸⁹ 有著更深一層之體會與反思；此種對「亮／暗」概念之運用，或亦可通達莊子能對德進乎日之堯的生命深切體貼，正因莊子對光照之概念異常敏銳、對光照之經驗異常細膩，遂得作出「南面而不釋然」之特殊故事詮釋。⁹⁰ 以上種種〈齊物論〉中對於來自肉身體驗之始原概念的使用，或許皆可溯源至創作者身體支離的感受與經驗，遂莊子得以活化一般已然定型僵固之文字或概念，信筆展開奇詭瑰麗之思想風采。

⁸⁷ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 66。

⁸⁸ 參郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 75、83、107。

⁸⁹ 參雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，頁 91-93；George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, p.48.

⁹⁰ 參郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 89。關於此「不釋然」的可能深義，及其與作為莊子思想中離夢入覺之通徑「葆光」的緊密關係，參徐聖心：《莊子內篇夢字義蘊試詮》（新北：花木蘭文化出版社，2013 年 3 月），頁 65-69。

七、接受者與身體支離形象的關係

若我們接受〈齊物論〉中子綦身體形象展示之重要性，可與其後以語言文字開展鋪陳的段落並論對張，而子綦向子游發聲與莊子向讀者發聲之關係於某種意義上得有呼應，則子游對此身體展示之可能反應，或許也呈現著創作者對於接受者閱讀其後語言文字所採取之態度與反應的某種預期。

欲探討創作者與接受者之關係，借道以現象學角度切入之讀者反應理論，或可獲得不同之啟發。現象學讀者反應批評理論之重要學者，有強調意識批評的布萊（George Poulet），以及將現象學哲學於文本中有效體現的伊瑟爾（Wolfgang Iser）。布萊為日內瓦意識學派之重要代表，曾如此描述閱讀現象：

當某種東西被當作思想介紹出來的時候，總是需要有一個人來思考，而我則暫時與之認同。……這另一個我取代了本來的我，而只要閱讀在繼續，它就一直要取代我。閱讀恰恰是一種讓出位置的方式，不僅僅是讓位於一大堆語詞、形象和陌生的概念，而且還讓位於它們所由產生並受其蔭護的那個陌生本源本身。⁹¹

這部作品在我身上暫時地成為充滿自我的唯一實體。……我給予它們的不只是存在，還有對存在的感覺。⁹²

⁹¹ 喬治·布萊（George Poulet）著，郭弘安譯：《批評意識（La Conscience critique）》（南昌：百花洲文藝出版社，1993年9月），頁259。

⁹² 喬治·布萊著，郭弘安譯：《批評意識》，頁262。

觀察布萊之論述，彷彿表示讀者為意識體、書本則為等待被閱讀的意識體，在閱讀時讀者將原來的「我」抽離割捨並讓渡給書本介入心靈的「我」，經由完全的自我釋放以達到主客的融通，而透過如斯之融通，作品中所傳遞之存在感覺亦可達至讀者之生命體驗。伊瑟爾則可謂為接受美學理論的領袖人物，亦關注於閱讀過程，同意布萊解讀文本為意識體之觀點，並同意閱讀仰賴將原先習以為常的觀念與態度暫時懸置，意即自我的懸置或騰空；唯對於他者異己經驗思想與自我原初經驗思想之間的相互作用，伊瑟爾益加重視關注：

藝術作品的意味不在於被密封在本文之中的意義，而在於下列事實，即本文的意義揭示了以前一直被密封在我們的心靈之中的東西。當主體被迫與自身分開時，由此而產生的自發性就被本文引導和塑造，結果主體被轉化成一種嶄新的、真實的意識。⁹³

被相互作用揭示出來的這些界限，引起了合作者連續不斷地超越它們（也就是說，跨越這種範圍）的嘗試。成對的相互作用造成了經驗的否定性（我們無法體驗別人怎樣體驗我

⁹³ W. 伊澤爾 (Wolfgang Iser) 著，霍桂桓、李寶彥譯：《審美過程研究——閱讀活動：審美響應理論 (The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response)》（北京：中國人民大學出版社，1988 年 12 月），頁 214；Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, p.157. 此段末三句前揭譯本之理解或有誤，遂此處中譯參考〔德〕烏夫岡·衣沙爾 (Wolfgang Iser) 著，岑溢成譯：〈閱讀過程中的被動綜合 (Passive Syntheses in the Reading Process)〉，收於鄭樹森編：《現象學與文學批評》（臺北：東大圖書公司，1991 年 4 月），頁 81-120，尤其是頁 116。

們)；同樣，這種否定性也激發我們以解釋的方式去填補由此而產生的間隙，同時把我們自身放到一個拒斥我們固有的完形的位置上，這樣就可以使我們對未來的經驗保持開放狀態。⁹⁴

觀察伊瑟爾之論述，當讀者與文本中的他者認同後，將發生自我與他者異己疆界範圍之調適，遂閱讀讓我們產生自我定位的挪移，並發現或成就一個真實但不熟悉的自我；於此種閱讀中讀者自身發生分解，於以詮釋填補間隙的活動中，使意識不斷提升與擴張。

究竟什麼客體或對象可以作為文本，或許是頗費思量的問題。文學之創作可以視作文本，但身姿之展示是否亦可以視作文本？若書籍語言文字可以是文本，那軀體表演影像是否亦可以視作文本？閱讀語言文字之活動過程可用讀者反應或接受美學理論詮釋，那麼觀看身體展示之活動過程是否亦可？其間究竟有什麼差別？梅洛龐蒂或許並非從此角度切入問題，但其所言亦可能給我們一些啟發，梅氏曾質疑「自然符號」如手勢或表情動作與「約定符號」如言語之間的界線，⁹⁵ 並言：

我們看到身體分泌出一種不知來自何處的「意義」，因為我們看到身體把該意義投射到它周圍的物質環境和傳遞給其它具體化的主體。人們始終注意到動作或言語改變了身體的面貌，但人們僅局限於說動作和言語顯現或表現另一種能力，

⁹⁴ W. 伊澤爾著，霍桂桓、李寶彥譯：《審美過程研究——閱讀活動：審美響應理論》，頁 225；Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, p.166.

⁹⁵ 梅洛龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》，頁 243；Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p.187.

思維或靈魂。人們沒有看到，身體為了表現這種能力最終應成為它向我們表達的思想和意向。是身體在表現，是身體在說話。⁹⁶

書寫創作當從什麼時候、什麼地方開始？人又是於何時、何處才算開始發聲？當方以智言「南郭全身如大塊之噫氣」時，於其體會中南郭究竟是言非言？如謂「析骨還父，析肉還母，始現全身」時，其所閱讀者究竟實為文字抑或身體？我們觀看某人身體之展演，或許正如閱讀一本書，我們正是閱讀著他的身體，神入於其動作呼吸如神入於語詞意象，試圖填補彼此身體差異間的每一寸縫隙。譬如學習功法拳藝時，觀看著前方師傅之動作，如斯之觀看過程與閱讀活動何其相似，我們亦彷彿自然試圖騰空原先之種種習慣，讓位於眼前臨在之身體形象，讓位於其進退往復與開闔呼吸中於身軀體現之心身運作方式，我們去經驗著他的經驗，感覺著他的感覺；然此相互作用或難免除經驗之界限與否定，遂勢必須開放自己身體固有之繫聯與習慣，於目前可完成之動作與心意的基礎上解釋填充彼此之間隙，向該他者異己所展現之整體氣象不斷輻湊趨近。

此時我們或可思考，子游觀看子綦身體外在形象時，究竟發生了什麼事，以及本來可以發生什麼事。〈齊物論〉篇首三句並非子游所詮釋，當他面對子綦如斯之示現時向其發問，則子游於面對此以身象交感之相互作用歷程中，似乎無意間便放棄了騰挪自身固有之身心疆界以填補解釋彼此間隙的嘗試，期盼子綦將此種身象示現轉為側重於語言表述之方式，遂子綦純粹身體支離之示現便可謂於

⁹⁶ 梅洛龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》，頁 256；Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p.197.

子游之發問行為後中斷或雜化，於此由沉默而言說；然而自我之讓出與他者之神入、定位之挪移與疆界之跨越，或許皆仰賴不斷之嘗試，本來子游或可於純粹身象示現之玩味揣摩或閱讀中，契入子綦身心支離之運作方式與境界，或許當下亦荅然解體，忽然而已，但此種可能終究於其發問之行為中消逝，而子綦亦唯能以「不亦善乎」之語，召喚接受者關懷回望已然呈顯之身象示現。

此時或可再思，當接受者閱讀〈齊物論〉篇首文字時，究竟又發生了什麼事。當自身閱讀活動之歷程尚未終結前，不妨從歷代注解者以自身體悟填充之詮釋闡發觀察起。以下略為分疏：

1. 在前揭之主流詮釋的脈絡中，成玄英、呂惠卿對此段有注言：

子游昔見坐忘，未盡玄妙；今逢隱机，實異曩時。怪其寂泊無情，故發驚疑之旨。（成玄英）⁹⁷

子綦隱几，心廢形釋，天下之物，莫與對者，故嗒焉似喪其耦，而子游所以驚而問也。（呂惠卿）⁹⁸

觀察成注、呂注，我們發現其注皆使用「驚」字來形容子游。子游真的驚了嗎？文本中其實並沒有明確顯出此點，若欲從子游所發之問句來推敲，則仍關乎接受者對該段之句讀方可確立。因此或許可言，實際上是成、呂二人面對篇首三句子綦身軀解體之示現時，其生命底層湧現出莫名之驚感，遂以此填充文本留下之空白與間隙，以此詮釋子游面對子綦時所

⁹⁷ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁44。

⁹⁸ 呂惠卿：《莊子義集校》，頁17。

可能產生之感受，甚或以此句讀子游所發之問句。⁹⁹ 如此說來，則震驚之感，或為接受者面對篇首文字時所可能產生之體驗。

2. 在上述主流之詮釋脈絡外，亦有不同之注解頗有意思。明代羅勉道（生卒年不詳）對子綦「不亦善乎，而問之也」之語句，解為：

● ● ● ●
不亦善吾如此而問之。¹⁰⁰

此解頗為特殊，將「善」字做動詞義解，表示羅勉道以為子綦是認為子游因喜好或喜愛其所展現之身體樣態而發問。子游是否真的欣慕喜歡該身體支離之形象？子綦是否真以為子游喜歡該形象？吾人實無所知，但羅氏作此詮釋，則或可言實是其自身面對篇首三句子綦身軀解體之示現時，欣慕嚮往之情感油然而生，遂以此詮釋子綦對於子游之言說。如此說來，則欣慕之情，或為接受者面對篇首文字時所可能產生之體驗。

⁹⁹ 徐聖心曾透過對於《莊子》〈天運〉北門成問於黃帝段落中「懼」、「怠」、「惑」之聆樂反應經驗展開的詮釋，說明此聞道三階與莊子思想中「象罔」的共通性；其中初始「懼」以震撼心神、滌蕩俗慮而天機可入之現象，以及「怠」使形肢放鬆、四體解放而量同虛空之現象，皆值得注意，參徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》，頁 163-165。又蔡振豐曾論及，莊子三言之語言使用，亦可能是藉由使人「驚怖」、「疑惑」或「不解」之事象或言詞，打斷或重建心知之思考慣性，甚至使該特殊片刻之空白能為神欲能量與覺察所充滿，令該刻成為轉換心知或知覺的契機，參蔡振豐：〈《莊子》中的知覺現象及其在修證上的意義〉，《法鼓人文學報》創刊號（2004 年 7 月），頁 39-59，尤其是頁 57-58。此二說與此處，亦有相應處。

¹⁰⁰ 羅勉道：《南華真經循本》，收於《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年），洞神部玉訣類，第十六冊，頁 29 中。

從以上之分疏討論下來，當可言面對子綦身體支解之形象示現時，接受者生命中或許會湧現震驚之感與欣慕之情；聽任這些自然迸放之經驗現象流動，如斯於靜默感通中發生轉化身心之作用，可能即是子綦展現如斯身象之意義。

前段試談〈齊物論〉篇首子綦解體形象對接受者可能造成之效果，但若接受者並不如斯詮釋、未曾予以凝視與關懷，該身象示現是否即無有意義？本雅明曾就建築藝術之形式特色，說明人類對藝術作品不同方式之接收：

在藝術作品前，定心凝神者沉入了作品中；他走進了作品，就像傳說中端詳自己傑作的中國畫家一樣。與此相反，心神渙散的大眾，讓藝術作品沉入自身。這一點在建築物中體現得尤為明顯。建築物從來就是藝術作品的原型，對它的接受都是在消遣中通過集體來完成的。¹⁰¹

其後本雅明以觸覺使用與視覺感知之接受，說明人對於建築藝術心神渙散式的接受模式；而此種消遣、心神渙散而非定心凝神的接收模式，某種意義上亦包含於其多所提及之史詩化技巧與說故事藝術中。面對〈齊物論〉時，接受者亦可能有此二種不同之接受模式，對於子綦以文字語言表達者或許常以定心凝神之模式析辨推敲，而對於子綦以身軀肢體傳遞者則或以心神渙散之模式感應交會，那時

¹⁰¹ 瓦爾特·本雅明（Walter Benjamin）著，王炳軍、楊勁譯：《經驗與貧乏（Erfahrung und Armut）》（天津：百花文藝出版社，1999年9月），〈可技術複製時代的藝術作品（Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit）〉，頁288-289。另可參漢娜·阿倫特編，張旭東、王斑譯：《啟迪：本雅明文選》，頁261；Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, p.239.

思維之主導自然隱退，視覺之摹象漸趨次位，唯存觸感與動覺之交流於無意間孕育。如此觀察，縱使接受者未曾留意玩味篇首子綦身體支離之意義，如莊子於子游反應中所埋藏之對接受者的可能預期，那種原得萌生的震驚之感與欣慕之情，或許仍將於心神渙散之接受中埋下種子，默默地影響著接受者，不時於其生命中閃現出熹微之靈光。

八、小結

本文始源於對〈齊物論〉中南郭子綦「不亦善乎」之指向感到疑惑，遂耙梳歷代注家之詮解，大抵將其分作對子游發問行為之正負面評價兩種。從古漢語語法中句段、語序與主題／評述關係的角度觀察，成玄英一脈主流詮釋「問之甚善也」之正面評價解讀，於句式語法上或有斟酌之空間；憨山特殊詮釋「問之甚不善」之負面評價解讀，則較合於句式語法並得開顯出新的詮釋方向，並令我們思考文本原文潛在「身象即善也」的涵義，即子綦或為肯定子游言說之內容，唯對其言說之行為持中立態度而無價值判斷。如此解讀，則子綦所展現之身體支離形象，便於「不亦善乎」隱含要求回望之語意下顯得相當重要，而該形象亦可能展示出真人修行完成之形體基礎，並通往渾圓卮言使道發聲之可能，遂此身體展示之重要性或許可以無稱於篇幅之懸殊，而與其後之語言論述並觀。

若解讀〈齊物論〉始終對張著語言文字之表達論述、以及沉默無言之身體展現兩端之說尚屬得法，將其說至極處，或許此篇只須破題三句便得戛然而止；縱使不說得如此極端，子綦「不亦善乎」一句，亦彷彿不斷呼喚著讀者回望其所稱美之篇首身體形貌，將接

受者拉回那懾人心魄之場域，於之後湧生之語言文字中，得以默契
荅然解崩之身體意象與實感。如此，或許只須將身體鍛煉達致支離
之狀態，自然得以呼應於之後展開之齊物思想與真人境界，即莊生
此處可能為吾人指出兩種不同進路之工夫修行，教不同才性取向之
人皆有向上之機。¹⁰²

該身體支離形象與〈齊物論〉之關係，又可自創作者及接受者
兩種角度切入詮說。於創作者之角度討論，借道身體現象學及認知
語言學學界之研究，則身體支離或將影響最原初之意向活動與直接
肉身體驗，繼而對思考方式與概念掌握之習慣產生影響，此則又與
語言用字遣辭極其相關；遂身體支離之狀態與經驗，很可能是莊子
奇詭文字與思想之源頭，此說亦可於〈齊物論〉中尋得端倪。於接
受者之角度討論，借道讀者反應理論或接受美學之研究，我們得以
細細體味於閱讀過程中可能發生之種種生命變化；當文本可能是文
字語言亦可能為身體形貌時，子游觀看子綦、抑或歷代接受者閱讀
篇首故事之時或得發生的效果與現象，亦得深深玩味揣摩。自此兩
種角度切入，皆有助於我們體會子綦言「不亦善乎」的用意。

此時復觀首段本雅明對於故事陳說與接受之敘述，或有另一番
滋味。子綦「不亦善乎」之指向，於歷代注解中幾乎未曾突出顯題，
但歷代注家又何嘗沒有看到篇首這段震天駭地之身體描述？某種意

¹⁰² 竊以為〈齊物論〉此處對身體支離形象唯是標舉，實際操作或許是於〈養生主〉中庖丁解牛處展開論述，生命境界或許是於〈人間世〉中支離疏與〈德充符〉中諸人物處呈現；養生之主或可指向精神、庖丁解牛或為指向與世界大道之推移應對，但該較為抽象廣泛之義理，會否是先有較為具體實踐之知覺經驗奠基？猶如欲「支離其德」，會否亦是先有「支離其形」之知覺經驗奠基？此中或有可討論處，值得更為細緻地研究析辨。

義下，或正是如斯之誨諄聽藐、正是如斯之不經意間，這故事於接受者無慮鬆散的心境下與其生命深層悄然溶合，那荅然解體之肉身意象，於讀者日後漫漫之生命未曾稍離，始終伏流於讀者內心底蘊，等待其一次再一次的，不經意間的回望與默感。

引用書目

一、古籍

1. 王弼：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年8月，樓宇烈校釋本。
2. 朱熹：《周易本義》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、安徽：安徽教育出版社，2002年12月，第一冊。
3. 呂惠卿：《莊子義集校》，北京：中華書局，2009年2月，湯君集校本。
4. 林希逸：《莊子膚齋口義校注》，北京：中華書局，1997年3月，周啟成校注本。
5. 羅勉道：《南華真經循本》，收於《道藏》，洞神部玉訣類，第十六冊，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年。
6. 憨山德清：《莊子內篇註》，收於《老子道德經憨山解、莊子內篇憨山註》，附觀老莊影響論一名三教源流異同論，臺北：新文豐出版，2004年12月。
7. 陸西星：《南華真經副墨》，北京：中華書局，2010年3月，蔣門馬點校本。
8. 方以智：《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975年4月，影印中央研究院史語所藏王木齋輯補題記本。
9. 王夫之：《莊子解》，長沙：嶽麓書社，2011年1月，《船山全書》第十三冊，修訂再版本。

10. 宣穎：《莊子南華經解》，臺北：宏業書局，1969 年 6 月。
11. 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，臺北：頂淵文化，2005 年 1 月，王孝魚點校本。
12. 章太炎：《齊物論釋》，臺北：廣文書局，1970 年 10 月。
13. 朱文熊：《莊子新義》，上海：華東師範大學出版社，2011 年 3 月，李花蕾點校本。

二、專書 / 專書論文

1. 王文格編著：《四書語言分析》，四川：四川大學，2009 年 5 月。
2. 王叔岷：《莊子校詮》，北京：中華書局，2007 年 6 月。
3. 王海棻：《古漢語範疇詞典・疑問卷》，北京：社會科學文獻出版社，2015 年 3 月。
4. 申小龍：《中國句型文化》，吉林：東北師範大學出版社，1988 年 11 月。
5. 申小龍：《漢語句型研究》，海口：海南人民出版社，1989 年 1 月。
6. 申小龍：《當代中國語法學》，廣東：廣東教育出版社，1995 年 12 月。
7. 申小龍：《漢語語法學：一種文化的結構分析》，南京：江蘇教育出版社，2001 年 8 月。
8. 申小龍：《漢語與中國文化》，上海：復旦大學出版社，2008 年 1 月。
9. 白平：《漢語史研究新論》，山西：書海出版社，2002 年 3 月。
10. 吳怡：《莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2008 年 2 月。
11. 李科第編：《漢語虛詞辭典》，昆明：雲南人民出版社，2001

- 年 7 月。
12. 竺家寧：〈論先秦詞彙「不亦、亦不」〉，收於中國訓詁學會主編：《訓詁論叢》第一輯，臺北：文史哲出版社，1994 年 1 月，頁 55-64。
 13. 南懷瑾講述：《莊子誦講》，臺北：老古文化，2008 年 3 月。
 14. 徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》，臺北：花木蘭文化出版社，2009 年 9 月。
 15. 徐聖心：《莊子內篇夢字義蘊試詮》，新北：花木蘭文化出版社，2013 年 3 月。
 16. 張玉金：《出土先秦文獻虛詞發展研究》，廣州：暨南大學出版社，2016 年 3 月。
 17. 梅廣：《上古漢語語法綱要》，臺北：三民書局，2019 年 8 月，修訂二版。
 18. 許世瑛：《論語二十篇句法研究》，臺北：臺灣開明書店，1973 年 2 月。
 19. 許世瑛：〈論語孟子中「亦」字用法探究〉，收於錢穆等著：《論孟研究論集》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981 年 1 月。
 20. 陳鼓應：《莊子今注今譯》，北京：中華書局，2009 年 2 月。
 21. 楊儒賓：〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉，收於楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993 年 3 月，頁 415-449。
 22. 楊儒賓：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016 年 2 月。
 23. 董治國：《古代漢語句型新探：結構主義視閥下的古漢語句法

- 解析模型與轉換機制》，天津：南開大學出版社，2019 年 12 月。
24. 裴學海：《古書虛字集釋》，上海：上海書店，1996 年。
 25. 劉承慧：〈先秦漢語的結構機制〉，收於殷允美、楊懿麗、詹惠珍編輯：《中國境內語言暨語言學・第五輯：語言中的互動》，臺北：中央研究院語言學研究所籌備處，1999 年 6 月，頁 565-591。
 26. 鄭樹森編：《現象學與文學批評》，臺北：東大圖書公司，1991 年 4 月。
 27. 蕭旭：《古書虛詞旁釋》，揚州：廣陵書社，2007 年 2 月。
 28. 錢穆：《莊老通辨》，收於《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版，1998 年 5 月，第七冊。
 29. 錢穆：《莊子纂箋》，臺北：東大圖書，2009 年 8 月。
 30. 魏清源編著：《古代漢語通論》，鄭州：河南大學出版社，2013 年 7 月。
 31. 喬治・布萊（George Poulet）著，郭弘安譯：《批評意識（La Conscience critique）》，南昌：百花洲文藝出版社，1993 年 9 月。
 32. 蒲立本（Edwin G. Pulleyblank）著，孫景濤譯：《古漢語語法綱要（Outline of Classical Chinese Grammar）》，北京：語文出版社，2006 年 4 月。
 33. 梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，姜志輝譯：《知覺現象學（Phénoménologie de la perception）》，北京：商務印書館，2001 年 2 月。
 34. 雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻（Metaphors We Live By）》，臺北：聯經出版，2006 年 3 月。

35. 漢娜·阿倫特 (Hannah Arendt) 編, 張旭東、王斑譯: 《啟迪: 本雅明文選 (Illuminations: Essays and Reflections)》, 北京: 三聯書店, 2008 年 9 月。
36. 畢來德 (Jean François Billeter) 著, 宋剛譯: 《莊子四講 (Leçons sur Tchouang-tseu)》, 北京: 中華書局, 2009 年 4 月。
37. W. 伊澤爾 (Wolfgang Iser) 著, 霍桂恒、李寶彥譯: 《審美過程研究——閱讀活動: 審美響應理論 (The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response)》, 北京: 中國人民大學出版社, 1988 年 12 月。
38. 瓦爾特·本雅明 (Walter Benjamin) 著, 王炳軍、楊勁譯: 《經驗與貧乏 (Erfahrung und Armut)》, 天津: 百花文藝出版社, 1999 年 9 月。
39. 烏夫岡·衣沙爾 (Wolfgang Iser) 著, 岑溢成譯: 〈閱讀過程中的被動綜合 (Passive Syntheses in the Reading Process)〉, 收於鄭樹森編: 《現象學與文學批評》, 臺北: 東大圖書公司, 1991 年 4 月, 頁 81-120。
40. A. C. Graham, *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, Boston: Unwin Paperbacks, 1989.
41. Edwin G. Pulleyblank, *Outline of Classical Chinese Grammar*, Vancouver: University of British Columbia Press, 1995.
42. George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 2003.
43. Jonathan R. Herman, *I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*, Albany: State University of New York Press, c1996.
44. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin

Smith, London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

45. Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, New York: Schocken Books, 1969.
46. Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

三、期刊論文

1. 郭廣敬：〈古漢語中的「不亦……乎？」句式分析〉，《信陽師範學院學報》，哲學社會科學版 1985 年第 2 期，頁 101-106。
2. 劉承慧：〈試論先秦漢語的構句原則〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十九本第一分，1998 年 3 月，頁 75-101。
3. 劉承慧：〈先秦書面語的小句合成體——與現代書面語的比較研究〉，《清華中文學報》第四期，2010 年 12 月，頁 143-186。
4. 蔡振豐：〈《莊子》中的知覺現象及其在修證上的意義〉，《法鼓人文學報》創刊號，2004 年 7 月，頁 39-59。
5. 韓琳、張愛萍：〈《論語》「不亦……乎」之「亦」作用商榷〉，《山西廣播電視大學學報》第 26 期，2001 年 6 月，頁 26-27。
6. 魏慈德：〈上海博物館藏戰國楚竹書《孔子詩論》與《詩經》研究瑣記〉，《東華漢學》第二期，2004 年 5 月，頁 47-72。
7. 淺野裕一著，王綉雯譯：〈上博楚簡《相邦之道》的整體結構〉，《清華學報》第三十五卷第二期，2005 年 12 月，頁 283-294。
8. A. C. Graham, "Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal", *History of Religions*, Vol. 9, No. 2 / 3, Nov., 1969 - Feb., 1970, pp. 137-159.