

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

二 編

林慶彰主編

第5冊

非常的行旅 ——〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀

鄭雪花著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

非常的行旅——〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀／鄭雪花
著——初版——台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2008〔民
97〕

目 2+200 面：19×26 公分（中國學術思想研究輯刊 二編：第 5 冊）

ISBN：978-986-6528-06-4（精裝）

1. 道家 2. 詮釋學

121.3

97016507

ISBN - 978-986-6528-06-4



中國學術思想研究輯刊

二 編 第 五 冊

ISBN：978-986-6528-06-4

非常的行旅——〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀

作 者 鄭雪花

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2008 年 9 月

定 價 二編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

非常的行旅
——〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀

鄭雪花 著

作者簡介

鄭雪花，國立成功大學中國文學博士，目前任教於國立臺東專科學校通識教育中心。研究專長和興趣是儒道思想、中國美學、中國文學理論與批評等。目前的研究成果除了發表多篇中國美學、哲學、古典詩學等會議論文及期刊論文之外，主要是在徐復觀等先行者的基礎上，開展了《莊子》研究之想像現象學以及存有論詮釋學的研究進路。近期的研究重點是以閱讀現象學的方法闡發《莊子》內七篇的詩意道說，以及《莊子》詮釋史或影響史的全面建構。

提 要

本論文致力於兩個面向的工作：一是〈逍遙遊〉及其詮釋文本的「遊」意識之重建；一是具體的詮釋經驗和方式之分析。全文除「緒論」和「結論」之外，共分為五章：第一章〈「道」的裂變〉，指出〈逍遙遊〉乃跨越了當時的「天下」意識，提出了「遊於方之外」的另類哲思。第二章〈與『道』深戲〉，描述〈逍遙遊〉以「詩意道說」的召喚結構透顯「遊」之諦義。第三章〈阮籍的逍遙義〉，指出阮籍〈大人先生傳〉在莊學史上的貢獻及影響，並肯定其對於魏晉變世情境的當代性應答。第四章〈郭象的逍遙義〉，指出適性逍遙義為自然與名教的統合提供了一個新的理論視野，並使道家思維模式的自然主義達到高峰。第五章〈船山的逍遙義〉，指出《莊子通》與《莊子解》的相關詮釋中展現了鮮明的人文關懷，不僅會通莊子之道於儒學，同時也是對儒學的轉化。在前兩章裡，筆者以「語境化」及「意象分析」為方法，開展文化語境和文本特性兩個面向的闡述，對於經典的重建工作提供了較切合文化傳統及經典本身特性的研究進路；在後三章裡則通過「個案研究」及「三重向度」的研究方法，開展經典文本、歷史境域、詮釋者自我形象、詮釋方法與觀點等互文脈絡的描述分析，豁顯了思想變異創新的脈絡和機制，並從具體的詮釋經驗和方式發掘詮釋學方法論的豐富意涵。

誌 謝

論文得以完成，首先，要感謝成大中文研究所的諸位師長：林朝成老師給予充分的自由空間和適時的引導，讓我的思路可以發揮與修正；江建俊老師的指正和點撥，提醒我強化從傳統粹煉菁華的工夫；唐亦男老師的鼓勵和寬容，使我體會到長者愛護後生的深意。其次，要感謝在論文審查過程中，顏崑陽老師、林安梧老師和楊儒賓老師的悉心教正，他們都以責備求全的金剛心提出問題和建議，同時又以提攜後進的慈悲心給予肯定和鼓勵，無論是在論文的修訂或學思的啟發上，都使我獲益匪淺。最後，要感謝提供生活照顧的家人們，以及時常透過網路、電話傳遞關懷的友朋們，讓我在溫馨深厚的愛裡得到持續前行的力量。

體例說明

一、本論文當頁注均為補充性或說明性文字。

二、凡引用文獻均於引文後夾注出處。

三、主要研究材料所引用的版本及夾注格式如下：

1. 《莊子》原文採用王叔岷《莊子校詮》；前二章夾注格式為（篇數／頁碼），第三章以後，為與詮釋文本區分，注為（《校詮》：篇數／頁碼）。
2. 郭象《莊子注》注文採用郭慶藩《莊子集釋》；注為（篇數／頁碼）。
3. 阮籍《大人先生傳》採用陳伯君《阮籍集校注》；注為（出版年：頁碼）。
4. 王夫之《莊子通》、《莊子解》採用里仁書局單行本；注為（《通》或《解》：篇數／頁碼）。

四、引用其他文獻夾注格式如下：

1. 古籍部分凡屬《十三經注疏》及《諸子集成》，直接注出（頁碼）或（《書名》或〈篇名〉：頁碼）；其他古籍則注為（出版年：頁碼）或（《書名》，出版年：頁碼）。
2. 近人論著部分，中文論著注為（作者，出版年：頁碼）；西文譯著注為（作者，譯者，出版年：頁碼）。

五、引用文獻的出版資料列於論文的最後，先分類後依作者姓氏筆劃（西方譯著以作者英文名第一個字母）排序，書寫格式如下：

1. 專著部分——作者：《書名》，出版地：出版者，出版年
2. 譯著部分——作者（附英文名），譯者：《書名》，出版地：出版者，出版年
3. 期刊部分——作者：〈篇名〉，《期刊名稱》期別，出版時間
4. 學位論文——作者：《論文名稱》，學校別系所別學位別，年度別



目次

體例說明

緒論	1
一、中國經典詮釋學的建立	1
二、〈逍遙遊〉作為「遊」意識的經典	4
三、本論文的命篇與選題	6
四、前行研究成果的回顧	9
五、研究方法與論文結構	15
第一章 「道」的裂變	21
前言	21
第一節 聖王天下與禮樂傳統	24
第二節 即器存道與捨器言道	32
第三節 與「道」的詮釋學遭遇	39
結語	51
第二章 與「道」深戲	53
前言	53
第一節 意象的流動	56
第二節 詩意的迴盪	67
結語	78
第三章 阮籍的逍遙義	81
前言	81
第一節 〈大人先生傳〉的批判意識	83

第二節	〈大人先生傳〉的表意方式	91
一、	「大人」的命題	91
二、	對話的運作機制	95
三、	空間意象的隱喻	98
第三節	〈大人先生傳〉的核心觀念	100
一、	自然	100
二、	神	107
結語		110
第四章	郭象的逍遙義	113
前言		113
第一節	郭象逍遙義的問題視域	114
第二節	〈逍遙遊注〉的詮釋方法	122
一、	辨名言理	123
二、	寄言出意	126
第三節	郭象逍遙義的理論形構	131
一、	適性說	131
二、	聖人論	139
結語		143
第五章	船山的逍遙義	147
前言		147
第一節	船山通解〈逍遙遊〉的詮釋起點	148
第二節	船山通解〈逍遙遊〉的詮釋方法	157
一、	語言層次的詮釋循環	158
二、	心理層次的詮釋循環	161
三、	存在層次的詮釋循環	165
第三節	船山逍遙義的核心觀念	167
一、	「天均」與「渾天」	168
二、	「兼知」與「凝神」	174
結語		180
結論		181
一、	四種智慧觀景	181
二、	創造性的詮釋	184
引用文獻		189

緒 論

這是一篇關於經典詮釋學的論文，筆者選擇〈逍遙遊〉這個「遊」意識的經典文本，通過對於經典及其詮釋的文本分析，探討相關的經典詮釋學問題，包括此一經典文本「風格即思想」的原創性，以及在經典與詮釋的張力之間，「遊」意識穿過語言空間而變異創新的脈絡與機制，希望在道家經典詮釋傳統的研究和建構工作上有所貢獻。

一、中國經典詮釋學的建立

「什麼是經典」並不是一個自明的問題，尤其在當代的學術氛圍中，面對以下幾種質疑，必須為人文傳統經典所具有的意義進行正當性的辯護：

其一、經典提供了真理嗎？相對於現代科學所提供的可驗證的知識，經典所提供的智慧的確缺乏確定性的衡量尺度，然則，確定性的知識並不能取消或解決人類對於存在方式等根本問題的追索，經典作為思想文化傳統的儲存所，承載著、凝聚著前人精神生活的經驗，這些經驗顯示了不能用科學方法論手段加以證實的真理，我們接近這些經驗不為了取得確定性的知識，而為了與它們展開對話，在理解和詮釋中尋求可能的智慧之道。

其二、經典是少數的共謀？在反菁英的當代思潮裡，強調經典或菁英階層的思想不能代替各個社會階層，尤其是下層民眾的思想，因此思想史不是菁英著作史，而應該是大眾精神生活史，這種主張雖然可以擴大思想史的研究視野，但是並不能取代經典或菁英的思想著作，因為文學、藝術、宗教、哲學，乃至於科學等，其價值都不是由多數原則來決定的，而且從來沒有任

何一種深刻的思想是大眾共同協商的產物；如果當代仍需要個人的思想創造，那麼深入經典，與傳統菁英對話，就是一種重要的訓練途徑。

其三、經典具有內在的價值嗎？在某些宗教傳統或流派裡，經典作為先知的作品，提供唯一而永恆的價值規範，這樣的傳統自然肯定經典有永恆不變的內在價值；而在古代中國，當經典話語系統與政治權力結構密切結合，固然以佔有統治地位的意識形態宣稱其絕對權威，然則從來也沒有單一經典取得永恆不變的地位和價值認定。換言之，經典的形成過程有許多複雜的因素，包括政治和主流意識形態的權力操作，甚而時代形勢的變化也會影響經典的權威性和對經典的接受和詮釋，近代中國經學和傳統經典的衰落就是一個明顯的例子。然則，經典的形成並不完全是歷史的偶然，畢竟有些經典往往提出人類精神生活中某些根本性問題，給予原創性應答，而後人與之展開當代性的對話，再予以創造性詮釋，於是形成開放的、不斷傳衍、活生生的經典詮釋傳統。這些經典在歷史的長時距裡，持續地被接受而輻射其影響，其內在價值應當獲得恰當的判斷。

這是一個不容否認的事實，無論一部著作的內在價值有多高，如果沒有經過閱讀、理解、詮釋就成不了經典。對於經典及其詮釋的研究稱為經典詮釋學，中國的「經典」與「經典詮釋」有源遠流長的傳統，而「中國經典詮釋學」的研究和建構則是一個新的研究趨勢。這個研究趨勢之所以形成有其外緣內因，大致來說，外在的機緣是整個世界走向資訊化、全球化而引發的文化反思：當今的世界正在以向所未有的速度發生改變，不僅個體面對平面化、無深度化的意義危機，群體也面對著過度交流（over-communication）的威脅，「我們變得只是一群消費者，能夠消費全世界任何地點、任何一個文化所生產出來的任何東西，而失去了一切的原創性。」針對這種危機，李維斯陀 Claude Lévi-Strauss 這位人類學家強調：「差異是充滿生機的，唯有通過差異，才能有所進步。」「一個文化若要能活出真正的自我，並創生出一些東西，這個文化和它的成員必須堅信自身的原創性。」（楊德睿譯，2001：43）李維斯陀從人類學角度，指出了以文化差異的原創性對抗消費時代的同一性之必要，這並不是在全球化風潮席卷之際的空谷足音，事實上，文明對話已經成為重要的議題：「面向二〇〇一，聯合國宣稱的文明對話年，不僅軸心文明間，軸心文明各傳統自身以及散佈全球各地的所有大小文明（包括原住民文明在內）都應是對話的積極參與者。……東亞、東南亞、南亞、拉丁美洲和非洲

各地都應發展出各具文化特色的現代性，則是我們所嚮往的『和而不同』的大同世界。」（杜維明，2002：39～40）「和而不同」的文化願景召喚著當今的知識份子，而回應此一召喚的首務在於回歸自各的文化傳統，深入其中原創性的經典，吸取有益的資源，以實現思想的創造和文化的再生。在這樣的背景下，「傳統」不再是挑戰「現代」權威性的反話語，而以其自身的原創性和普世價值重新贏得尊嚴。就此外在機緣來說，「中國經典詮釋學」的主要任務，乃在於「深入挖掘中華文化的思想資源，從中國經典中開發具有普世意義的價值意識，並且從東亞知識份子長達二千年的讀經解經傳統中，建設具有東亞特色的經典詮釋學。」（黃俊傑，2001：序Ⅲ）〔註1〕

至於內在因素的部分，學界對於中國百年來的文化斷層，以及文化傳統被西方分科分系的近代教育和學術系統所約化、異化而歧出等等現象都展開了深刻的反省。例如「中國哲學史」，中國哲學史的內容很古老，但「中國哲學史」這個學科則非常年輕，它是二十世紀在近代西方範式的影響下建立的，近代西方範式下的哲學史研究關心的是哲學理論的系統性，包括系統內部結構在邏輯上自洽的程度，以及比較不同系統之間論說的合理程度，這種方式運用於中國古典文獻的研究，往往變成對西方哲學概念望文生義的比附，以及對古典文獻尋章摘句的歸類、引申。（陳少明，2004：231）在這樣的反省下，經典詮釋學的研究試圖回歸到中國「寓思於學」的傳統。在這個傳統中，宗教、科學、哲學這些類別雖然實質上是存在的，但並不具備形式的系統，中國的學術思想傳統是環繞著幾部經典文獻而形成的，每一階段的思想發展都是與當時經典文獻的研究分不開的。（余英時，2002：140）因此，經典詮釋學並不是要拒絕哲學史的研究，而是要更新哲學史的研究視野：不把哲學理解成現成的理論或知識，而視為對各種事物作出根本詮釋的相互競爭的思想方式。在這樣的視野裡，不同的思想方式之間存在著家族相似性的關係，而成為邊界最不確定的「系統」，然而恰恰就在這種不確定之中，思想的飛躍創造得以實現，這正是中國古典思想傳統的特質之一。

〔註1〕近年來，黃俊傑、湯一介、成中英等學者在不同的位置，從不同的角度，反覆倡議中國詮釋學的研究和建構，並提出研究計畫，編著重要研究成果，如《中國經典詮釋傳統》（共三冊，黃俊傑、楊儒賓編，2001）、《本體與詮釋》（成中英主編，2000～）、《經學今詮》（姜廣輝主編：2000～）、《經典與詮釋》（劉小楓、陳少主編，2000、2003）……等等，其餘相關資料請參見本論文「參考文獻」所列「中國詮釋學」部分。

當代學者對於中國經典詮釋傳統的研究，大體上展開了以下兩大面向的工作：第一個面向是對於「經典」與「經典詮釋」的「重建」。這種「重建」的工作又可分為兩個方向和形態，一是回到文獻研究上，針對古今語言的差異、斷裂，運用訓詁、考據或相關的文史知識，進行經典文字的表層梳理，這樣的「重建」基本上是一種「復原」歷史事實的工作；一是以現代學術的問題意識對「經典」與「經典詮釋」進行「理解和詮釋」，試圖開展出一個跨越古今差異的思考脈絡，發掘出經典的現代意義，這樣的「重建」牽涉理論方法，其間並融合了西方文化（尤其是哲學、科學、歷史學、詮釋學）的理論方法。第二個面向是關於經典詮釋的經驗和方式的研究，中國傳統的經典詮釋大略可分為三類：「文獻注疏」、「義理解述」與「歷史考證」，從這些具體的詮釋經驗和方式，尋找詮釋與原典、詮釋與詮釋的差異，捕捉詮釋者的詮釋視角、方式和效果，進而探詢經典的主題和體裁對詮釋經驗和方式的影響，以及在理解和詮釋中思想得以創造發明的機制，以透視中國思想傳統的特質，開創適用於詮釋中國經典的方法論，並且確認自家思想傳統的原創性，思考再創造的可能性。

二、〈逍遙遊〉作為「遊」意識的經典

在「中國經典詮釋學」這個剛起步的學術領域之中，目前可見的研究重點和成果比較集中於儒家經典詮釋傳統的部分，關於道家經典詮釋傳統的專著在質、量上相對地少了許多，單篇論文多集中於《老子》，〔註2〕而選擇單一經典及其詮釋作深入探討的專著更少，目前所見的似乎只有《老子》（袁保新，1991），以及〈齊物論〉（陳少明，2004）等，總體來看，道家經典詮釋的理論、方法、實踐等方面的研究猶有待建樹。本論文選擇〈逍遙遊〉及其詮釋作為研究對象，乃基於匯入「中國經典詮釋學」這個新研究趨勢的願望。為什麼選擇〈逍遙遊〉呢？一言以蔽之，因為〈逍遙遊〉是古代中國「遊」

〔註2〕王弼《老子注》得到最多注目，如周光慶（2002）、周裕鍇（2003）的專書中分章論述之，又如蔡振豐〈嚴遵、河上公、王弼三家《老子》注的詮釋方法及其對道的理解〉（2001）、王曉波〈「崇本舉末」與「崇本息末」：王弼對老子哲學的詮釋〉（2001）；玄學方面的著作自湯用彤標舉「言意之辨」為玄學新方法以來，討論甚夥，近來的玄學史論著，亦多有著力，如，湯一介的《郭象》亦專章討論「郭象的哲學方法」（1999），而余敦康的《魏晉玄學史》專章討論「王弼的解釋學」（2004）。

意識的經典。

被公認為《莊子》一書總綱的〈逍遙遊〉，不僅與〈齊物論〉並為莊周思想的代表性著作，而且是古代中國「遊」意識的經典文本（龔鵬程，2001：37）。「遊」，古作「旂」，或寫為「游」或「遊」。「旂」和「旅」一樣，都是拉著旗子出遊，這是古代氏族遷移遊居時常見的現象。旗子代表氏族的徽號，奉氏族神以出遊，「遊，乃謂神之應有狀態之語」。「畢竟能夠暢遊者，本來就惟有神而已。神雖不顯其姿，然能隨處地、自由地冶遊。」（白川靜，1983：161、162）惟有神之遊，才能完全地自由、超越、解放；基於對這種自由的嚮往，人因此摹擬神之遊，其方法或以「降神」，或以「扮神」，或以做夢，都是擺脫日常性的自我與社會角色，在神聖空間或潛意識裡獲得非常性的體驗。然而這些都只是暫時的神遊，莊周的方法是通過精神性的轉化昇華而成為自由人，像〈逍遙遊〉裡藐姑射山的神人一般逍遙自在，具有宗教意涵的「遊」，通過哲思的轉化，成為具有人生意義的字眼，含有自由自在、不受拘束、超越固有界域等等意義。作為「遊」意識的經典，〈逍遙遊〉反映出人們心靈深處對於自由的根本性、普遍性的嚮往，再加上其無可取代的原創性——〈逍遙遊〉的原創性表現於三個方面：（1）跨越了當時文化語境的「天下」意識，提出了「遊於方之外」的另類哲思；（2）觸及人之存在的根本性問題，「遊」作為精神性的轉化昇華，體現詩意存有的自由境界；（3）創造了一種詩意道說，以意象傳移意涵，以情境體現哲思——遂輻射其影響二千餘年，成為許多知識份子精煉其世界觀和價值觀的重要支點，也在理解和詮釋之中蛻化各種新的理論形態，開展出不同的意蘊內涵。

筆者認為〈逍遙遊〉這個「遊」意識的經典及其詮釋的研究，在中國經典詮釋學的研究和建構工作上，至少具有以下幾方面的重要性：

其一、對「經典」的意義和功能有多元化的思考——〈逍遙遊〉作為經典文本不同於神聖型或宗教型經典如儒家的六經或 Bible，而比較接近「古典」（Classics）的意思。神聖型或宗教型經典「在傳統社會中，保證著世界觀、真理觀和價值觀的統一，並獲得了正統的地位」（王中江，2003：4）。〈逍遙遊〉非但不曾居於「正統」的地位，事實上，它一直以烏托邦功能對於「正統」的世界觀、真理觀和價值觀發揮其批判的作用，激化著思想的變異革新。

其二、對於「何謂哲學」的反思——〈逍遙遊〉是體用為一的「詭辭玄智」，既「無形式的邏輯關係，亦無概念的辨解理路」（牟宗三，1985：176），

它無疑是最能挑戰近代西方範式下的哲學史研究的「哲學」文本，到目前為止，以「哲學」之名研究〈逍遙遊〉者，對於它的「詩意道說」大都採取約化或轉譯為概念語言的態度；對於〈逍遙遊〉的經典重建工作，逼使我們反思「何謂哲學」，也逼使我們「學會傾聽」，讓詩意道說在沈默中傳遞出來。

其三、探詢理解和詮釋中的思想變異創新的機制——〈逍遙遊〉的詮釋眾聲喧嘩，蔚為花園風景，示現了同一經典在理解和詮釋之中開啓出異質性的意義世界。經典的主題開放性和文本召喚性如何影響詮釋經驗和方式，詮釋者如何在理解的視域融合的過程中有所創造發明，在〈逍遙遊〉的詮釋文本裡我們應該可以追索到可能的答案。

其四、作為思考當代性問題的重要支援系統——沈清松曾概括二十世紀的哲學視野所發生的三項根本變化：（1）自然觀的變化，從人類中心主義走向非人類中心主義，以重建人與自然關係；（2）存有論的變化，從「實體的存有論」轉向「關係的存有論」，以朝向他者與超越開放；（3）科技觀的改變，從宰制性的建構轉向參贊型的建構，以發展合乎人性的科技。（2001：2～3）針對這些當代性問題，〈逍遙遊〉及其詮釋所形成的「智慧傳統」〔註3〕都有與之對話，予以回應、調融的可能。

三、本論文的命篇與選題

本論文以「非常的行旅」為篇名，意欲以動態意象的隱喻，映射以下幾種的意義指涉：

其一、非常的行旅，以喻〈逍遙遊〉所闡述的「遊」意識。前文提到過，「遊」本具有宗教意涵，神之遊相對於世俗活動的日常性，自然是非常的行旅，而效法神遊的「逍遙遊」，作為體道的歷程與境界，也是非常性的體驗。

〔註3〕Huston Smith 以 Wisdom Tradition 指稱世界七大宗教傳統（印度教、儒家、道家、伊斯蘭教、猶太教、原初宗教以及基督宗教），Huston Smith 所謂的「智慧傳統」，除了其宗教屬性之外，具有以下三項特徵：（1）描述存在終極的真實（2）提供人生實踐的方案（3）代表某種文化的精神面貌。（詳見休斯頓·史密士（Huston Smith），劉安雲譯：1997）Huston Smith 將儒家、道家視為「宗教」的觀點得當與否，旁涉太廣，不擬在此討論，筆者使用「智慧傳統」一詞來指稱〈逍遙遊〉及其詮釋所衍展的思想智慧，乃著重於它們涵括了存在終極的描述、人生實踐的指點，並且形構中國文化的精神底蘊，至今影響中國人的生活世界。

「逍遙」一詞《莊子》的文本裡常與「無爲」互文並舉，用以描述一種「無所事事」的漫遊，這種漫遊通過對於仁義之道的深刻反思，以「長而不宰，爲而不恃」的智慧成全一個渾全和諧的宇宙，〔註4〕「逍遙遊」並不是散漫無聊或消極頹廢的生活態度，而是「至人」浩蕩遊走天地之間的存在姿態。大樗之下、塵垢之外，相對於人文社會，前者是非常的「詩意空間」，後者是日常的「意義世界」；〔註5〕無爲逍遙，相對於仁義之道，前者展開的是流動的非常行旅，後者籌謀的是安居的日常格局。簡言之，「逍遙遊」，即超越日常的意義世界，以抵達非常的詩意空間，這個自我轉化的歷程乃是一趟在世存有的非常行旅。

其二、非常的行旅，以喻〈逍遙遊〉詩意道說的迴盪體驗。〈逍遙遊〉的原創性在於它實現了思想的不可能之可能，思想的極限之外固然不可思想，哲學最極致的行止也不是去思想那不可思想者，而是顯示出它在那裡！〈逍遙遊〉以詩意道說的原創模式顯示了不可思議、不可意致、不可言傳的「道」之所在，它對於體道之「遊」的闡述，不是予以理論分析，而是使用故事敘述和意象傳移，其表意方式拒絕了靜態的概念領域，而展示了動態的思想歷程。對於這樣的文本，採取「回到作品本身」的閱讀方式，投入想像的個別世界，浸潤到意象的深切感之中，以傾聽詩意道說中傳遞的宇宙消息和存在智慧，乃是一種詩意迴盪的非常體驗。

其三、非常的行旅，以喻阮籍、郭象、王夫之對〈逍遙遊〉的詮釋活動。錢穆說：「莊子，衰世之書，故治莊而著者，亦莫不在衰世。魏晉之阮籍向郭，晚明焦弱侯方藥地、乃及船山父子皆是。」（1993：序目七）所謂衰世，乃相對於盛世而言，盛世的時代課題是「守常」，衰世則是「達變」。筆者以「變世」取代「衰世」，強調時代社會的劇變。〈逍遙遊〉現身所在的戰國時代就

〔註4〕根據劉笑敢的統計資料（1993：18），「逍遙」一詞未見於諸子著作，《莊子》則總共出現六次，分別是：「彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下。」（1／37）「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業。」（6／251）「古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之墟。食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無爲也。」（14／530）「芒然彷徨塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂爲而不恃，長而不宰。」（19／714）「日出而作，日入而息，逍遙乎天地之間而心意自得。」（28／1119）。

〔註5〕「詩意世界」與「意義世界」兩個概念指涉的是存有所開顯的不同狀態，而不是指涉實體的概念，就實體概念來說，我們只有一個具體而堅實的「生活世界」。

是中國思想史上的一大變局，劇變的存在情境與悠遊的生命形態之間的張力，使得〈逍遙遊〉折射出思想之深、生命之深；而在魏晉時代的極限情境中，明清之際的遺民微光裡，詮釋者尤以獨特的生命境遇、堅持著對世界的深情凝視、對存在的追問與思索，歷史社會、原文世界、自我形象等交錯辯證，其理解和詮釋活動俱是思想的非常之旅。

至於本論文為何選擇阮籍、郭象、王夫之作爲詮釋文本個案研究的對象呢？〈逍遙遊〉的詮釋文本浩如煙海，若要建構出齊備的詮釋史，實非本論文所能勝任，因此，在衡量筆者的學力、時間，還有具體的選題興趣之後，依照以下原則來揀取研究對象，首先，考慮的是時代的因素，思想的發展演變與歷史文化是密不可分的，「哲學的產生是由於不同思想的碰撞。這種碰撞引發出問題。思想來自生活，生活改變了，思想以及思想之間的碰撞也隨之改變。這些碰撞孕育出疑難的問題。一旦生活改變，而這些問題又沒有得到解答時，它們便消聲匿跡了。思想的消失常常是因為其本身缺乏生命力，而不是被駁倒。」（以撒·柏林 Isaiah Berlin，雷敏·亞罕拜格魯 Ramin Jahanbegloo，楊孝明譯，1994：33～34）思想史是人們觀念與感受的歷史，因此考量歷史對於思想的影響是必要的。然則，我們盡可能小心地不陷入把思想局限於某個具體歷史環境中的謬誤，更拒絕製造單一因果邏輯的繫聯，我們關注的焦點在於加達默爾所說的「理解按其本性乃是一種效果歷史事件」（1993：393），〔註6〕正是效果歷史意識的作用使得詮釋者在理解之中形成問題視域，進行視域融合。〈逍遙遊〉作爲「遊」意識的經典，觸及到人之存在的自由問題，人畢竟不是神，活生生存在的人沒有辦法選擇過著非歷史的生活，就像死亡一樣，歷史也是我們的命運，自由與命運之間存在著巨大的張力。面對堅實的實體世界，構想自由的理想國度，如何跨過有限的門檻，思想在此被迫啓動。因此，本論文設定「變世情境」作爲選取研究個案的範圍，而錢穆的評語成爲筆者選題主要的參考點，魏晉之阮籍向郭，晚明焦弱侯方藥地、乃至船山父子皆在考慮之列。

其次，選題的另一個原則是詮釋類型的區別：莊學沈寂四百年後，阮籍

〔註6〕「效果歷史」是伽達默爾詮釋學核心概念，他解釋道：「真正的歷史對象根本不是對象，而是自己和他者的統一體，或一種關係，在這種關係中同時存在著歷史的實在以及歷史理解的實在。一種名副其實的詮釋學必須在理解本身中顯示歷史的實在性。因此我就把所需要的這樣一種東西稱之爲『效果歷史』。理解按其本性乃是一種效果歷史事件。」（漢斯——格奧爾格·伽達默爾，洪漢鼎譯，1993：393）