

壹、問題澄清與研究方法

本文旨在辨明：莊子所言之「真知」並非體道者對於道之認知，而是由「忘」所達至的心靈境界。依此，全文有三項必須澄清的論點。首先，真知不同於知識，吾人既無法經由理解「道」所呈現的規律性而達至真知，也不能通過研究道論增進真知。其次，由於體道者並非藉由增加對於「道」的知識才能達至真知，但若未經忘己、忘物、兩忘等「忘」之工夫則未能復歸真知。故莊子是以「忘」，而非「知」，為達至真知的必要條件。最後，依據前述兩點，真知當歸屬於境界論而非知識論範疇。

本文源起於下述問題：「真知」是向吾人提供對道體的知識？或在於對吾人的實踐活動提供指引？設若真知並非一種知識，且無法通過認知活動達至真知，則採取知識論的進路探究真知是否合宜？本文在此並非意指當代莊學研究未曾區分「真知」與一般性的「知識」之不同，也並非表示學者們不曾留意「親知」與「認知」的差異。相反的，本文所關懷的是：即便絕大多數莊學研究者都認為「真知」並非對象性的知識，甚至主張真知是超越主客對列格局之知。但在探究體道者之真知時，卻又往往將真知置入「能知」與「所知」的架構中，把真知視為體道者對於道所呈現的規律或原則的理解¹。然而，這種將真知歸屬於知識論的研究進路是否恰當？這種觀點會不會使吾人在解讀《莊子》時產生如下滑轉，亦即將體道者由實踐工夫達至真知境界的文句，一轉而為體道者透過增進對道之原則的理解而獲取對道之真知。換言之，將莊書探討人如何修道證真的問題，轉向人的認知能力問題²。

基於前述提問，本文在研究方法上參考了馮耀明先生(民 78，頁 3-56)對「致知」概念的分析。他指出宋明儒者所言的「聞見之知」與「德性之知」應當屬於「異質的區分」，設若將二者置於「能知/所知」或「主/客」相對待的共同格局下視為不同性質的知識，則犯了「同質區分的誤用」。本文以為，從西方知識論的進路探究莊子之真知亦會產生類似的困境。以下將從三方面展開討論：一者，說明將「真知」視為對於道體之認知所產生的困境。二者，辨析真知當是體道者的心靈境界，而非認知能力。三者，指出「忘」而非「知」才是達至真知的必要條件。

貳、「真知」是認知能力或心靈境界？

本文主張：在莊子思想中，「真知」並非在「主/客」相對待的認知架構中獲得，吾人也無法經由知識的累積達至「真知」。所謂的「真知」既然不是一種對象性的知識或認知活動，故當屬於「境界論」而非「知識論」的範疇。依此，若將「真知」視為是人對於「道」的認識與理解，而人可通過此認識活動獲得對宇宙本源的知識，以及掌握「道」支配天地萬物的規律，這樣的論點則可能觸犯了範疇的錯誤。基於此，本文將先辨明「真

¹ 例如，張岱年先生(民 81，頁 562-565)即主張「莊子懷疑知識，並非否定知識」，「他所疑的只是普通知識，此外固仍有真知」。至於所謂「真知」，張先生則認為「真知是真確的知識之意，乃就知識本身而言」。

² 某些莊學研究者認為，設若「真知」即是人對於「道」之所知，則吾人實有必要探究人是否具有認知道體的能力。又由於人無法藉由感官知覺與思慮知辨全然知解無限道體，則人若非不可能具有知「道」的可能，又或者必須通過某種神祕的方式獲得體道之知。前者傾向將莊子視為懷疑論或不可知論，後者則主張莊子是神秘主義。這些觀點雖論述有異，但皆源自於將「真知」置入「能知/所知」的架構中所衍生。

知」並非在主客對列格局中的認知活動或對象性的知識內容，進而再指出「真知」是指體道者自返自覺、虛靈不昧的心境。

一、「真知」不是對象性的認知活動

在莊子思想中，「真知」是體道者在證德修真的實踐工夫中所達至的境界。設若吾人以西方知識論意義下的「知識」概念界定這種「真知」，將使得《莊子》書中許多文句與論點陷入難以自圓其說的窘境。對此，本文試圖從以下四方面呈現之：

其一，「真知」無法經由知識的累積而至。誠如馮耀明先生(民 78，頁 15)所指出：「所有對象性的知識都是有積聚性的。即是說，知識活動越能推展，所知者亦越多」。但是，莊子所言之「真知」則不僅不具備這種特質，甚至反對通過「知量」的增加可獲得對「道」之真知的觀點。對此又可從三方面討論。首先，從「知量無窮」而言，莊子不僅透過〈養生主〉表示曰：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已」。在〈秋水〉中，當河伯向北海若詢問是否可通過「大天地而小毫末」以獲得對「道」之「真知」，北海若則斷然否定這種方式之可行性。這是由於道雖遍在萬物之中且通過萬物之存在而呈顯，但若嘗試從對萬物之觀察中窮盡「道」之意蘊、獲取對「道」之「真知」，則首先面臨的困難則是「夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故」，若妄想通過知識的積累以知「道」，則是不知量無窮而難免陷入「迷亂而不能自得」的困境中。其次，就「真知」乃是「知止其所不知」而言，在〈齊物論〉中，莊子曾以「葆光」描述體道者之「真知」乃是「注焉而不滿，酌焉而不竭」之知。由於此「知」並不隨認知活動的增減而有所改變，故可知體道之知並不具備知識積累的特性，真知也沒有多知或少知的分別。再者，就「官知止而神欲行」而言，莊子在〈養生主〉中藉由庖丁解牛之喻指出：「體道之知」正是當人不再專注於「對象性的認知活動」之時方能呈顯。依此可知，「真知」既非對象性的認知活動，也不是西方知識論意義下所言的「知識」。

其二，「真知」不具備對象性知識的穩定性。對象性知識的特徵之一，即在於不依人欲之有、無，而影響其知與不知。例如，吾人知道「白馬之為白色」，並不會因為心中有私欲障蔽，進而影響吾人對「白馬之為白色」之知。然而，莊子所言之「真知」則否。例如，在〈齊物論〉中，莊子認為世人之所以無法如實地呈顯古之人「以為未始有物」的至知，其根由在於人依「成心」而生起種種虛妄分別³。〈天地〉亦有言：「機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也」，〈庚桑楚〉更指出有 24 種擾亂人心之真知並使人背離於道的因素⁴。也因此，莊子屢屢以明鏡為喻，

³ 由〈齊物論〉曰：「是非之彰也，道之所以虧也」以及「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有」可知以下三點：一者，「道」作為天地萬有之存在根源，「道之所以虧」當然並非指「道」本身出現實質性的虧損毀壞，而是從吾人自行遮蔽了對於「道」的真知處言「道」之「虧」。二者，依據第一點，則莊子是將「是非之彰」視為吾人無法呈顯體道之知的具體表現。三者，莊子既然表示「未成乎心而有是非」是「以無有為有」；或可說，他是將「成心」與「是非」之關係視為「非 P 則非 Q」的關係，亦即將「成心」視為構成「是非之彰」的必要條件。「成心」意即是吾人何以無法如實地呈顯對「道」之真知的根由。

⁴ 〈庚桑楚〉曰：「貴富顯嚴名利六者，勃志也。容動色理氣意六者，謬心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。去就取與知能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也」。