臺大中文學報　第三十三期
2010年12月　　頁1～44
臺灣大學中國文學系

神話・變形・冥契・隱喻

——老莊的肉身之道與隱喻之道

賴　錫　三*

提　　要

老莊的冥契經驗難以概念語言傳達，一旦表達便要考慮如何不落入對象化的膠著，爲了克服道與言的背反困境，不得不有語言的妙用創發，如此便有詩性隱喻的發明。本文認爲老莊的隱喻表達並非修辭層次，也不只是知識論層次的認知，它具有開顯道的存有論意義，道的流動本性決定了它的語言朗現模式，所以道言自然是隱喻模式。道開顯湧現的歷程便是不斷跨域、互滲、融攝的氣化運動，這正是隱喻的基本精神，可說道是隱喻的存有論基礎，而語言跨域現象得以自然而然地進行，正因世界本來就是氣化融貫相含相攝的天籟世界，所以語言的隱喻現象反映了世界的物化現象、人心的遊戲現象。本文試圖論證：道和隱喻的同質性。其次，本文認爲有關老莊的冥契之道和隱喻之道，在思維方式和意象選擇上，一方面承續神話思維的跨域融合之隱喻精神，另一方面也避開了隱喻被實體化的陷阱。最後，本文說明老莊如何透過具體意象來做爲來源域，透過這些原型意象而使人們對抽象玄遠的道（目標域），得到親

本文於99.08.22收稿，99.11.12審查通過。
＊國立中正大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

切的意義映射。這些分殊的具體意象之來源域，共同映射出道的意蘊，也因爲經由多元物象的映射過程，促使人們對道的無盡藏意蘊有了情意性的觸感。萬物成爲道的肉身化隱喻，這是一個「道法自然」的力顯、聖顯世界，自然萬物成爲道的最佳隱喻。

關鍵詞：老子、莊子、隱喻、神話、冥契主義、氣、變形、身體

臺灣大學學術期刊資料庫

Myth, Transformation, Mysticism, and Metaphors: Lao Zi and Zhuang Zi's Metaphors Related to Bodies

Lai His-san*

Abstract

Lao Zi and Zhuang Zi's mystical experiences can only be expressed without being objectified so it is difficult to develop them into concepts or convey them via languages. In order to overcome the opposition between the Tao and languages, Lao Zi and Zhuang Zi invented an intricate language form: the poetic metaphor. This metaphorical expression cannot be understood as rhetoric or knowledge but a medium for expressing the Tao's existentialist meaning. Since the Tao's flowing character determines its linguistic manifestation, this paper attempts to theorize the similarity between the Tao and metaphors. Lao Zi and Zhuang Zi's metaphors with mysticism succeeded the use of metaphor in Chinese mythology, which integrated many different fields when avoiding embodying the metaphors. By using concrete images as prototypes (the source realm) to indicate the meaning of the abstract Tao (the target realm), Lao Zi and Zhuang Zi enable readers to contact the infinity of the Tao emotionally.

Keywords: Lao Zi, Zhuang Zi, metaphor, myth, mysticism, Qi, transformation, body

* Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

神話・變形・冥契・隱喻

——老莊的肉身之道與隱喻之道

賴　錫　三

一、道家是語言否定論者？
——從語言的否定論到道言的遊戲論

大部分人都有這樣的印象：道家對語言有強烈的懷疑和焦慮，認爲名和道處於背反的尷尬關係，語言存在正標示著道的缺席。如此一來，《老子》或《莊子》大抵都難脫否定語言的傾向，甚至被認爲是語言的絕對否定論者。這樣的主張，很可能會走向王弼的立場：體無者不說，說無者不體。因此，《老子》的說無現象，不折不扣洩漏了作者未能「體無」的口頭禪姿態，而孔子雖從未說無，卻在庸言庸行的「用有」之中，徹底證明了體無的默會境界。[1] 王弼在魏晉玄學的儒道調和焦慮下，所產生的名教自然調合論、孔老會通說，未必經得起批判；但他的體無／說無背反的論證方式，卻直逼道家痛處。這痛處可說是道家的陳年罩門，幾乎是困擾讀者的第一難題：道可不可言？若不可言，那麼《老子》、《莊子》的經典價值如何看待？

---

[1] 王弼的說法是：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也，故恆言無所不足。」語出〈何劭王弼傳〉，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992 年），頁 639 。

臺灣大學學術期刊資料庫

上述難題，學者可能形成如下解法，即根據《老子》：「道可道，非常道；名可名，非常名。」學者大抵都相信道家主張道不可言，名言表達所及的已不是道之自身。名言所及到底爲何？根據《莊子》輪扁斲輪寓言：「君之所讀者，古人之糟魄已夫！」[2]原來我們所閱讀的書典不過道之糟粕，而「道之自身」從來「不可以言傳也」。[3]這一看似言有而據的宣告，不只告訴我們有關體道眞知的智慧不可能透過經典語文閱讀而得；更重要的是，它也爲經典語文的價值做了本質性的限縮，糟魄一詞近乎宣判經典語文的無能甚至死亡。因爲，道從來不曾現身其中。

假使上述主張是老莊對經典語文的唯一觀點，那麼該用什麼態度來面對《老子》、《莊子》，去之可以嗎？若有人堅持實修實證立場，那麼訪師求道不正是唯一道路？糟魄如何可依？我們不禁質疑：老聃和莊周爲何留下糟魄？何不直接滿足於原汁原味的秘密傳承？爲何還留下糟魄讓人徒耗精神於迷宮？難道王弼眞洞燭機先，這兩部文本確實非聖人所留，因爲體無者不能亦不可說無。

語言否定論傾向，常出現在宗教傳統中，但本文懷疑這是道家的終極主張。筆者認爲《莊子》另一寓言透露出另類消息：「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！」[4]善解此寓，莊周重點反而不在完全否定語言，因爲語言彷彿荃蹄一般，可帶領人們得魚得兔，語言的麻煩不在於語言自身，而在使用者個人不能「忘」而將語言實體化了，執而不化的固著心態，讓人離開渾化之道且污染了語言荃蹄。假如使用者能忘而化呢？這種「得意忘言」的態度看來並非語言的完全否定論，因爲他能在語言的使用中渾化之、遊戲之。這是一種與語言遊戲、合作的自由狀態，而非與語言對立、焦慮的恐語症。

---

[2] 清・郭慶藩輯：《莊子集釋・天道》（臺北：華正書局，1985 年），頁 490-491。

[3] 《莊子集釋・天道》，頁 488-489。

[4] 《莊子集釋・外物》，頁 944。

臺灣大學學術期刊資料庫

如果上述解讀也是一種可能，那麼《莊子》「吾安得夫忘言之人而與之言哉！」可能是在期待或邀請一種讀者，不必恐懼語言而是參贊語言，並且在「忘言」的心境與形式中，一起遊戲語言並創造遊戲形式。如此一來，才有可能理解底下詭辭：「言而足，則終日言而盡道」、[5]「言無言，終身言，未嘗言」。[6]這裏，《莊子》不再視語言爲糟魄，而有了「道言」的可能，它是道的遊戲示現，也是眞人「乘天地之正，御六氣之辯」的一種方式。從語言的否定論到道言的遊戲論之絕地反攻，從此展開了「隱喻大開」的語言遊戲觀。

上述說明，並非取消道家對語言的批判性，事實上，道家依然是中國哲學傳統中對語言挾帶的意識型態、權力暴力等幽暗本質，最敏感且炮火猛烈者。然而對語言的質疑和批判並不等於取消語言的極端立場，它可以成爲另類的語言治療而走上重新和語言建立自由關係。從語言的批判治療到語言的活化妙用之間，存在著一條道家的文化治療之路，同時也是語言魔力的復活與創造之路。當我們說道家對語言採取批判否定的立場，此時主要是指概念語言；而當我們說道家重新和語言和解並運用高度有活力的語言時，此時主要是指隱喻語言。從概念的批判解放爲隱喻大開的融合遊戲，既呼應於遊乎一氣的物化流行，亦可能展開道家式的文化治療之活力生機。而道家對文化的批判、治療到再活化、再創造，正可透過隱喻大開這一角度來觀察。[7]

[5] 《莊子集釋・則陽》，頁 917 。

[6] 《莊子集釋・寓言》，頁 949 ；此句原文是「言無言，終身言，未嘗『不』言；終身不言，未嘗不言。」其中第三句的「不」字應該去掉，如此，才能使義理通暢，而據王叔岷考證，許多版本皆沒有這個「不」字，參見王叔岷：《莊子校釋》（北京：中華書局， 2007 年），頁 1092 。

[7] 從卡西勒 (Ernst Cassirer) 的角度看，文化的本質即在於語言符號的象徵形式之多元差異的創造，因此重點不是語言去符應外在的實在，而是語言形式本身的創造就是實在和意義的衡量座標。（德）卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》（臺北：桂冠圖書， 1994 年），頁 8-11 。從道家的角度看，語言既是人類心靈的豐富表現形式，同時人也可能限於片面的語言符號形式的操作而使心靈和文化僵化。一言蔽之，文化的再創造離不開語言的不斷活化，所以道家從對語言的批判而走向隱喻大開之路，就可能隱含著一種道家式的文化觀，即在不斷的批判治療中走向文化的活化與再造。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、「一多相即」的冥契狀態：物化流變的世界觀

道家可歸爲統合美學經驗和宗教體驗於一鑪的特殊類型之冥契主義(Mysticism)。而冥契主義共同特徵的兩個核心特質便是：冥契者擁有一體之感，並宣稱此合一境界不可言說。[8]一體之感與不可言說正也是老、莊描述體道狀態時的基本經驗，例如《老子》強調：「載營魄抱一，能無離乎！」（10章）、「聖人抱一以爲天下式」（22章）、「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞，其致之一也。」（39章）、「視之不見，名曰夷。聽之不聞，名曰希。摶之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。」（14章）

《莊子》也強調：「故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一。」、[9]「天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣？且得无言乎？」、[10]「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。……遊心乎德之和，物視其所一而不見其所喪」、「胡不直使彼以死生爲一條，以可不可爲一貫者，解其桎梏」、[11]「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天爲徒，其不一與人爲徒。」、「彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣」、「造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一」、[12]「故萬物爲一也……臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰『通天下一氣耳。』聖人故貴一。」[13]

---

8 （美）史泰司（W.T.Stace）著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局出版，1998年），頁160。

9 《莊子集釋・齊物論》，頁69-70。

10 《莊子集釋・齊物論》，頁79。

11 《莊子集釋・德充符》，頁190-191、頁205。

12 《莊子集釋・大宗師》，頁234、頁268、頁275。

13 《莊子集釋・知北遊》，頁733。

臺灣大學學術期刊資料庫

「一」做爲老莊道論的關鍵概念，正是冥契意識的一體之感之經驗描繪，體道者即爲體一者，而老莊不斷出現：抱一、得一、致一、爲一、視一、遊一、入一、通一、貴一、一條、一貫等等，皆不外指：當人的自我主體意識、二元語言認知結構被轉化甚至消釋時，進入了超主客、超二元、跨界域的合一融通狀態。這種萬物平齊、共融共榮的同體感受，同時會產生諸多神聖感：如時空疆界的模糊與跨越，如生死隔絕的打通與連續，如身心的生機活力與意義充盈感，甚至對存在意義重新有了價值確信和安寧喜樂。換言之，體一同時帶來了永恆的莊嚴和意義的無盡。

有關冥契意識的一體之感，詹姆斯 (William James) 發現其中隱含哲學深義：一元論洞見、形上學洞悟，[14] 而史泰司又進一步將其區分爲兩種類型：一是純粹內向型的一體感：「在此感當中，所有的感性、智性以及經驗內容之雜多，全部消散無蹤，唯存空白的統一體。」[15] 二是純粹外向型的一體感：「外向型冥契經驗中見到的一，乃是憑藉感官，並在雜多的物象中見出。」[16] 區分的關鍵在於：前者是在完全取消感官知覺與雜多意象後，才得入意識空無的虛靈統一，後者則在感官知覺與雜多意象中跨域融合爲一。前者是取消雜多的純一（去多爲一），後者是一多相即（多融爲一）。就意識狀態和生活態度而言，前者傾向意識空無的超拔，故渴望出離世間而住於純一之境；後者傾向在眼前時空萬象中活出意義，故融入世間而安於萬物紛然之境。前者可謂以同一取消差異，後者則在差異中見同一。又前者傾向於宗教類型的超離境界之攀升，後者近於美學類型的物物相即之當下即是。

史泰司主張內向型才是成熟的冥契意識，而外向型屬於未成熟而有待升華的狀態。筆者不完全同意史泰司由外而內的單線型判別立場，筆者認爲老莊的冥契類型應該是經由身心修煉技藝而達至內向型冥契之境後，又自覺意識到純一冥契

14 （美）詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》（臺北：立緒文化有限公司，2001 年），頁 466 。

15 《冥契主義與哲學》，頁 131 。

16 《冥契主義與哲學》，頁 90 。

臺灣大學學術期刊資料庫

之境亦不可住，終要回歸氣化流行的運動世界，即道在具體化爲氣化流行的運動歷程時，必然要呈現爲物化萬象的差異世界；而當冥契者離開內向型的意識空無純白的虛靈狀態，回歸眼前周蝶有分、鯤鵬互化的萬象世界時，此時雖呈現出萬物「咸其自取，使其自己」的紛然雜多意象，但道家的冥契體道者和一般沒有冥契體驗的符號使用者不同，他不會落入「名以定形」的封閉有隔之對象物世界，他仍會在雜多萬物中感受到「天地與我並生，而萬物與我爲一」的美麗境界。此時，天地並生爲一的感受不但並未取消森羅萬象之崢嶸，反而一體之感是通過眼前每一具體生命的躍動來呈現，正所謂「天地一指也，萬物一馬也」的美麗繽紛；其中充盈著差異的個別分殊之存在，不論一指或一馬，都將是天地之道的肉身化朗現，各各都盡情榮耀著整體存有的活力運動。[17]

道家的冥契體一境界，不是停住在純一空無的抽象之境，而是迴向差異之多的氣化流行之境。這樣的一元論並非純粹意識的無限心一元論，而是心物相即、主客互滲的境識交融世界，因此眼前物象之境並沒有被取消，而心靈活動既沒有離開景物而孤明虛懸，也沒有將景物名以定形爲對象物，而是在情景交融的互滲中，參贊萬物的大美和豐饒。這種一多相即的冥契之境，《莊子》將其描繪爲：道在螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺等一切處現身爲肉身化世界，這才是道「无所不在」、「无逃乎物」的「周遍咸」世界。[18] 本文認爲只有在道肉身化爲萬物時，道家一體之感的冥契境界才能和變化流行的氣化世界融貫爲一，那種抽離物化流動之純粹意識的空無純一（停住於內向純一之境），將造成它和道家的氣化、變化、物化的運動世界觀相矛盾衝突。

一化爲多便是道「肉身化」爲萬物的具體差異世界，而千差萬別的分殊存在之雜多，實乃各各敞開而自化、互化爲氣化流行的感通世界，正所謂「通天

[17] 筆者將道家歸爲統合史泰司所謂內、外向的圓教型自然主義冥契類型，它統合了美學經驗和宗教體驗於一鑪，參見拙文：〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘・悖論・自然・倫理〉，《臺大文史哲學報》第 74 期（ 2010 年 5 月）。

[18] 《莊子集釋・知北遊》，頁 749-750 。

臺灣大學學術期刊資料庫

下一氣耳」，也是「聽之以氣」的天籟境界。在這種統合內外、一多相即的圓教型冥契狀態下，道家便在眼前美麗的自然世界中看到每一生命的榮光與莊嚴，因爲部分（一指一馬）實不能離開整體（天地萬物），它參與了整體又回饋於整體；道家所嚮往的一體感並非沒有物質內容的意識空靈、抽象整體，而是將身心融入那由萬物所共融而成的一個重複差異的「物化」運動。[19]

三、差異重複的物化流行便是「基本隱喻」的神話世界

道家這個天地並生、萬物爲一的物化體驗，其所開顯出的一多相即、部分與整體詮釋循環的世界觀，從原始語言的角度看，可以被看成是詩性隱喻的世界。這一差異重複的物化流行狀態，雖不能透過概念語言來表達，卻可經由詩性隱喻這種原始語言來朗現。帶有跨域、融合甚至悖論特質的詩性隱喻，正可反映物化流變、氣化互滲的一多相即之運動實相。因爲雜多物化便是道的肉身化隱喻，而萬物之間在氣化流轉過程中並沒有此疆彼界，故能跨域地感通交流，而人活在這樣力量激盪的物化交流世界中，身心自然不斷被鼓發情思、興發領悟而知覺擴張。這個道肉身化爲萬物的氣化流行歷程，便是一交流互換的隱喻世界。也因爲道肉身化爲萬物，而物物之間又自化、互化而共成大化流行的「遊乎一氣」運動，使得萬物（部分）成爲道（整體）的具體性隱喻，而萬物間（部分與部分之間）也因不斷進行著跨類的互滲交換，由此構成了卡西勒稱之爲比一般修辭隱喻更爲原初的「基本隱喻」(radical metaphor) 現象。

基本隱喻所以超越修辭而根源的多，是因爲它直指原始語言來自存有活動本身，所以這種原始語言的詩性隱喻（具有語詞魔力）[20] 才能彰顯存有力量的

[19] 關於道家的「物化」美學之世界觀，參見拙文：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第 16 期（2010 年 6 月），頁 1-44。

[20] 關於「語詞魔力」，參見《語言與神話》，頁 41-54。

臺灣大學學術期刊資料庫

開顯。對於基本隱喻與存有開顯的契近性，卡西勒最早是從神話的世界觀和語言觀的探討中發現的。他將修辭隱喻溯源回神話的情感思維：

> 有必要先就隱喻的基本概念作一番嚴格的考察並予以界說。人們可以取其狹義；所謂狹義，即指這一概念只包括有意識地以彼思想內容的名稱指代此思想內容，只要彼思想內容在某個方面相似於此思想內容，或多少與之類似。在這種情況下，隱喻即是眞正的「移譯」或「翻譯」；它介於其間的那兩個概念是固定且互不依賴的意義；在作爲給定的始端和終端的這兩個意義之間發生了概念過程，導致從一端向另一端的轉化，從而使一端得以在語義上替代另一端。任何嘗試探求這種概念和名詞替代過程的發生原因，任何嘗試說明這類隱喻（即有意識地將公認不同的物體劃爲同一）的使用何以如此廣泛而多樣，特別是在就思維和說話的原始形式而作這番努力時，都會把人引回到神話思維和情感的一種基本態度上去。……這裏所牽涉的就不只是位移了，而是一種眞正的「進入到另一個起源之中」；實際上，這不只是向另一個範疇的轉化，而是這個範疇本身的創造。[21]

據卡西勒，修辭的隱喻和神話思維的隱喻，具有層次差異在。前者是主客二元思維，萬物在名以定形的概念下具有固定、特有的範疇意義，然後人們才在兩個看似不同範疇的物類名相中，暫時找到某種類似性，並自覺透過語言概念的位移疊合而產生範疇和意義的轉化。如果能夠深入看似純語言修辭的隱喻內核，企圖理解爲何物類名相之間可產生意義的轉化替代甚至創造增生，那麼透過神話式的情感思維正可得到根源的說明。卡西勒認爲必須從修辭層次深入到神話思維及世界觀的角度來重探隱喻。他直扣精髓地指出，由神話情感思維而來的基本隱喻，其特質不僅是概念名相間的範疇位移，更是物類名言間的融合互滲、相即相入，結果產生出差異的新生創造。

一般從修辭層次所理解的隱喻，由於預設了主客二元的世界觀，因此表象思維透過概念語言來表達客體對象世界時，通常會認爲名言涉及的對象物有固定本

[21] 《語言與神話》，頁 75-76 。

臺灣大學學術期刊資料庫

質，而物類名相所以被分類在不同範疇就表示彼此間是有隔限的，而物類名相和固定本質間有其符應關係而不能輕易混漫。所以從嚴格的認識與客觀的知識建構來看，修辭隱喻在物類名相間所造成的替代轉化只能看成是語言遊戲，不具嚴格的認知意義，[22] 因爲它破壞了概念單義的嚴格精確性。這樣理解隱喻不僅突顯它在認知上的缺陷，而且也遠離隱喻更根源的意義：「很明顯，隱喻的這樣一種用法必先假定，觀念與相應的語言都已作爲確定的量而給定了；只有當這些要素本身如此這般地被語言固定住、界定了的時候，它們才能彼此交換。這種以前此已知的語彙爲質料的位移與替代，必須與眞正的『基本隱喻』清楚的區別開，因爲眞正的『基本隱喻』是神話的以及語言的概念本身得以表達的條件。」[23]

修辭隱喻和基本隱喻的重要區別在於不同世界觀預設：前者因站在主體表象與客體對象的心物二元世界觀，因此隱喻的替代轉移現象只能被看成是修辭的語言遊戲，不具眞正的知識效力，甚至因破壞能所關係、跨越範疇分類的混融特質而被貶抑出客觀的書寫殿堂之外。卡西勒所提出的基本隱喻乃是爲了找回眞正造成隱喻起源的根源世界觀，[24] 這便是神話的魔法世界和情感思維：

> 兩個邏輯概念如果被歸在較高一級的大屬範疇中，雖則有著這樣一重關係，卻依然保持著它們各自的區別特徵。而在神話—語言思維中，恰恰相反的傾向卻佔著上風。我們發現一種實際上可以稱作消除個別差異的規律

[22] 當然從雷可夫 (G.Lakoff) 和詹森 (M.Johnson) 對隱喻的研究，反對將隱喻理解爲不具認知效果，強調隱喻具有認知意義，甚至看似客觀的科學表述實處處隱藏著隱喻認知。（美）雷可夫、（美）詹森著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版事業股份有限公司， 2006 年），頁 9-13 。另外，鄧育仁進一步指出，隱喻不只反映在認知者的認知架構中，更在日常生活處境或隱或顯地調節、引導甚至管控我們的行動實踐，換言之，日常生活空間情境中到處可見隱喻網絡的佈局。參見氏著：〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》第 35 卷，第 1 期（ 2005 年 3 月），頁 97-140 。

[23] 《語言與神話》，頁 75 。

[24] 「這種特殊的隱喻，即以一種觀念迂迴表述另一觀念的方法，是那些由魔法世界觀導致的相當確定的動機所決定的。」《語言與神話》，頁 75 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 在這裏運行著。整體的每一部分就是整體本身；每一個樣本即等於整個的種。部分並不只是表象整體，樣本也不只是表象它的類；它們與所歸屬的整體是同一的；它們並不單純是反思思維的媒介輔助物，而是實際上包含了整體的力量、意義和功效的眞正的「在場」。這裏人們一定會想起可以稱作語言和神話「隱喻」之基本原則的「部分代替整體」原則。[25]
>
> 如果說古代修辭術把部分代替整體或整體代替部分這種手法列爲一種主要的隱喻類型，那麼，這種隱喻直接從神話心智的基本態度中發展而來就實在是顯而易見，無須多說了。同樣清楚的是，對於神話思維來說，隱喻不僅只是一個乾巴巴的「替代」，一種單純的修辭格；在我們後人的反思看來不過是一種「改寫」的東西，對於神話思維來說卻是一種眞正的直接認同。[26]

用《莊子》的語彙說，基本隱喻的世界觀是站在「道未始有封，言未始有常」、「以爲有物矣，而未始有封也」[27]的流行敞開之原始氣化交換世界；而修辭隱喻的世界觀則已進入：「以爲有封焉」、「爲是而有畛也，請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭。此之謂八德。」[28]此時萬物在語言二元結構的命名分類下產生了自我界定和彼此區分，結果物類名相間的畛域被固著下來而不能任意逾越。神話是超越主客二元、心物二元的存有連續性世界觀，神話思維則是前邏輯的互滲思維、[29]情感思維，因此人和物之間、物

---

25 《語言與神話》，頁 78-79 。

26 《語言與神話》，頁 80-81 。

27 《莊子集釋・齊物論》，頁 83 、頁 74 。

28 《莊子集釋・齊物論》，頁 74 、頁 83 。

29 「原始人的意識在存在物和客體的關係中發覺的神祕關係所依據的一般定律、共同基礎。這裏，有一個因素是在這些關係中永遠存在的。這些關係全都以不同形式和不同程度包含著那個作爲集體表象之一部分的人和物之間的『互滲』。所以，由於沒有更好的術語，我把這個爲『原始』思維所特有的支配這些表象的關聯和前關聯的原則叫做『互滲律』……我要說，在原始人的思維的集體表象中，客體、存在物、現象能夠以我們不可思議的方式同時是它們自身，又是其他什麼東西。」（法）列維・布留爾 (Lucien Lévy-Brühl) 著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館， 1994 年），頁 69-70 。

臺灣大學學術期刊資料庫

和物之間根本還未被符號的命名分類強分疆界；從神話的泛靈世界觀來看，萬物都分享了瑪納 (Mana) 的神秘靈力而敞開共融，[30] 萬物之間本來就不斷在進行著或顯或微的力量交換，構成了變形神話的一體化法則。這種生命一體化的感受和信念，促使神話思維不斷在物類的差異中進行著同一化的直接認同運動：

> 神話和原始宗教絕不是完全無條理性的，它們並不是沒有道理或沒有原因的。但是它們的條理性更多地依賴於情感的統一性而不是依賴於邏輯的法則。這種情感的統一性是原始思維最強烈最深刻的推動力之一。當科學思維想要描述和說明實在時，它一定要使用它的一般方法—分類和系統化的方法。生命被劃分爲各個獨立的領域，它們彼此是清楚地相區別的。在植物、動物、人的領域之間的界限，在種、科、屬之間的區別，都是十分重要不能消除的。但是原始人卻對這一切都置之不顧。他們的生命觀是綜合的，不是分析的。生命沒有被劃分爲類和亞類；它被看成是一個不中斷的連續整體，容不得任何涇渭分明的區別。各不同領域間的界限並不是不可逾越的柵欄，而是流動不定的。在不同的生命領域之間絕沒有特別的差異。沒有什麼東西具有一種限定不變的靜止形態：由於一種突如其來的變形，一切事物都可以轉化爲一切事物。如果神話世界有什麼典型特點和突出特性的話，如果它有什麼支配它的法則的話，那就是這種變形的法則。[31]

---

30 「考德林頓表明，整個美拉尼西亞宗教的根基是一種『超自然強力』的概念；這個超自然的強力滲透在萬物萬事之中，它可以時而在物體中露面，時而在人身上顯現，但從不排他地固著在任何單個的個別的主體或客體之中，據之爲其居所，相反，它可以從一處傳導至另一處，從一物傳導至另一物，從一人傳導至另一人。由此看來，整個事物的存在和人類的活動似乎可以說都被圈在一個神話的『力場』之內，都被裹在一個潛力的氛圍之中；這個『力』滲透萬物……這個世界觀的核心，亦即考德林頓在美拉尼西亞人中發現的『瑪納』（超自然強力）的核心，並不是此類具有特殊具體形相的觀念，而是忽而以這種形式出現、忽而以那種形式露面，時而進入這個體，時而又進入另一個物體的某種一般性『強力』的概念。」《語言與神話》，頁 55-57 ；關於神話思維的瑪納一體世界觀，參見卡西勒著，甘陽譯：《人論》（臺北：桂冠圖書， 1990 年），頁 140-142 。

31 《人論》，頁 120-121 。

臺灣大學學術期刊資料庫

卡西勒將修辭隱喻帶回基本隱喻，正因爲基本隱喻就是神話世界觀的存有朗現方式，名言物類間所以能夠不斷跨域交換，並非單純語言符號的替代所能片面完成，事實上隱喻動能源自存有遊戲的流動本身；物與物之間由於敞開流動而共成一存有的連續整體，所以物與物本來就相即相入地碰撞融合，這個力量運動的歷程便展現爲基本隱喻的認同現象。部分和部分間可以變形結合，因爲部分從來不曾與整體相隔，所以並非部分代替了整體，而是部分直接參與並認同於整體。[32] 可見，神話這個物類不斷變形而共同成就生命一體性、存有連續性，正是隱喻的跨域融合得以發生的基礎，因此卡西勒才將它重新命名爲基本隱喻。如此一來，隱喻的交換融合並非停留在存有物的表象相似來進行範疇位移，而是進入存有物的存有根源之交感互滲中，所產生的一即一切、一切即一的生生創造。

道家的物化、氣化世界觀來自神話，而卡西勒所歸納出的神話法則，大都可在道家身上看到。[33] 而神話思維所開展的基本隱喻，可作爲理解道家如何從沉默無言走向隱喻大開的關鍵。也因爲道家本之於氣化流行的世界觀所導出的隱喻大開之語言活力，造就了《莊子》的高度想像力和文學空間，《莊子》可視爲哲學空間和文學空間統合爲一的產物，這種文哲融合的跨域特質，正是根源思考、語言魔力的神秘所在。對此，就以海德格重要女弟子漢娜・鄂蘭 (H.Arendt) 對隱喻的觀察爲證，做爲本節的總結和印證：

> 在靈魂與俗世的對立中，必然可以找到某種一統的原則，以使兩者的對應成爲可能。萊茲勒引用歌德，認爲某種「未知的律法」其實同時出現在感官的世界與靈魂的國度裏。同樣的一統原則也能連接對立的事物——白天

[32] 卡西勒：「它現在是或一直是一個部分，一直與整體聯繫著，僅這一點就足夠了，就足以使它沾染上那個較大的統一體的全部意蘊和力量了……被稱作『類比魔法』的觀念也主要起源於同一種基本態度。這種魔法的性質表明，這個概念不是一個單純的類比，而是一種眞正的認同。」《語言與神話》，頁 79-80 。

[33] 張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化有限公司， 1997 年），頁 101-149 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 與黑夜，光明與黑暗，冷與暖——這兩極之物分開看時，那一統幾乎是不能想像的，只有透過對立者之間神秘的結合，否則此一統無法被想及。萊茲勒認為這隱藏的一統，就是哲學家的題目，赫拉克利特斯的「共有基地」，巴曼尼德斯的「眾即為一」，哲學家對這一統的知覺，使他的眞理有別於常人的意見……海德格稱詩與思考為近鄰的說法是極為正確的。[34] 我們的心智能夠發掘出類比的這個簡單事實，亦可被認作是一項「證據」，證明著心智與身體，思考與感官經驗，有形與無形，其實都共屬一處，是為彼此而存在。換言之，如果海中的岩石「歷經著狂嘯的風吹，與巨浪的沖擊」可成為持久於戰場上的隱喻，那麼「說岩石被擬人化是不正確的……除非我們能說我們對岩石的了解是人性化的，同理，我們亦可用岩石的眼光來觀察自己。」……隱喻的言語使我們得以思考，也就是得以和非感官的事物交通，因為它應允著一感官經驗的轉換。我們其實並沒有一個二分的世界，因為隱喻已將它們連接起來。[35]

漢娜・鄂蘭對隱喻的深刻認識，正源自存有這一深度視域而來。隱喻大開所造就的思想和語言之高度移動和增生，必根源自高度流變並襲捲一切的存有活力，就在一體交換的統一力量之滲透下，一切二元性的對立再度被連結而融合，心與物、抽象與具體、感官與靈魂、有形與無形、物與物之間，任何暫時的二元性表象都被混沌氣化給沖刷而再度融攝出新事物新意義，正如《莊子》所言：「舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通為一。」正是「道通為一」給予人們高度的興發想像力，並展開隱喻活力對二元疆界的溝通和融攝。

---

[34] （美）漢娜・鄂蘭（Hannah Arendt）著，蘇友貞譯：《心智生命》（臺北：立緒文化事業有限公司，2007 年），頁 155

[35] 《心智生命》，頁 156-157 。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、從不可說到終日言而盡道：語言遊戲的悖論與隱喻

老莊確實也充滿了不可言說的沉默描述和主張，而這些都必須放在體道者的一體冥契狀態來加以理解，當人能消融主體自我的膨脹而以道爲歸依時，融入無名無言的氣化流行之存有連續的互滲共振中，人乃從符號對存有物的命名返回指義前的存有敞開，「指義前」的敞開與歸依使人解放了語言的對象化活動，從而轉成聆聽的虛懷情狀。簡言之，體道、入一、聆聽、虛懷、沉默，放在冥契意識的一體感和不可言說的脈絡來考察，都可得到貼切的理解。所以《老子》開宗便言：「道可道，非常道；名可名，非常名。」可見「常道」的體驗是無法被言說出來的，而「常名」也只能是「大音希聲」的沈默當體，它們都不可透過一般語言名相來接近，反而只有釋放了概念語言的饒舌，才有辦法聽聞常道常名的大音。因此《老子》總強調「道隱無名」（第41章），而體道致一的聖人必也要「處無爲之事，行不言之教」（第2章），因爲「多言數窮，不如守中」（第5章）；一旦落入言說，必將退轉於非常道、非常名的窮境，不能保有冥契中心之地，所以《老子》一再主張「希言自然」（第23章），也只有希言默然者，才能回歸自然無爲的素樸未鑿、一體恍惚之境。對於冥契（意識）與語言（邏輯）的弔詭關係，他甚至提出：「知者不言，言者不知」（第56章）。

《莊子》也常有相同的體驗和描繪。「六合之外，聖人存而不論」，[36]〈齊物論〉強調當聖人超越時空意象（六合之外）而證入冥契之境時（存），他處於身心泯然而沉默無言之狀（不論）。換言之，眞正「體一」必是無言，而「說一」則是離開冥契情狀後的語言再描述，兩者已非同一意識狀態而有本質區別：「天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣？且得無言乎？一與言爲二。」《莊子》時常指出這種一體之感與不可言說同

[36] 《莊子集釋・齊物論》，頁83。

臺灣大學學術期刊資料庫

時成立的現象：「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰无言。」、[37]「夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。」、「彼至則不論，論則不至。明見无值，辯不若默，道不可聞，聞不若塞，此之謂大得。」[38] 老莊這些體道記錄，一方面可證明它們具有濃厚的冥契體驗特徵，另一方面也再度印證了冥契現象所謂一體之感與不可言說這兩大特徵的普遍性。

本文焦點在於：道家是否因此走向語言的徹底否定論？是否走向不斷懸擱語言、抹除萬象，只求儀式般地重返純一空無的沉默之境？筆者曾提出一種轉向的可能，那就是從「知者不言，言者不知」、「不言則齊，齊者不言」，轉向「言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物」、「言無言，終身言，未嘗言」這種語言轉向的可能，代表《莊子》肯定一種圓通境界的存在，如果人們能夠巧妙地活用語言，以「言而足」、「言無言」的方式來言說，那麼這種特殊的言說方式不僅在消極上不違背「未嘗言」的立場（雖然他一直處在「終日言」、「終身言」的語言活絡狀態），積極上甚至可以「盡道」。顯然，這種統合：言／無言、終身言／未嘗言的悖論現象，值得注意又有待善解。語言的開啓是否只能落入對象化活動（「盡物」）而走向「離道」的宿命？是否有一種可以「盡道」的語言活動或形式？以下試從隱喻大開的角度詮釋之。

正如前文所述，道家的體一不是離物的抽象純一，所謂「一」實乃萬化交融互滲所共成的氣化流行之存有整體之運動；體道者宣稱不可言說，是因爲冥契者正融入物化的天籟交響中（音樂隱喻），此時此刻：道不斷地在物化的差異共融中唱出自己，而眞人正處在「喪我（未始有回）」的「聞天籟（聽之以氣）」狀態，因此眞人雖然無言但聆聽於「道行」的大音合唱（〈齊物論〉「道行之而成」，顯示道必落實爲氣化運動），只是道行的天籟合唱並非以人爲的符號來呈現，因此出現《老子》「大音希聲」的詭辭說法。希聲是就人的

[37] 《莊子集釋・寓言》，頁 949 。
[38] 《莊子集釋・知北遊》，頁 731 、頁 746-747 。

臺灣大學學術期刊資料庫

概念符號遮撥而言，大音則是就道本身的氣化流行之活力來說。當《老子》說「道隱無名」時，那是指道超越了人的二元語言結構的切割指義；但絕不意味道是虛無空洞的缺如或抽象實體，事實上道無時無刻不在進行著「大—逝—遠—反」的氣化循環運動，道之氣化實爲最莊嚴美麗的「大音（天籟）」。據此，道實乃無時無刻不在唱出自身、說出自己，它本在不斷進行著「終日言而盡道」的說出活動，在此，「道」便成爲了最原始的語言現象。道家這種看法在晚期海德格 (Martin Heidegger) 身上，被充分地體現出來：「語言是『寂靜之音』，是無聲的『大音』，這種語言乃是『大道』(Er-eignis) 的運行和展開，其實不可叫『語言』(Sprache)，後來海氏用『道說』(Sage) 一詞命名之。」[39]

「大音希聲」的「常道」本身正時時刻刻進行著「終日言而盡道」的原始語言活動，而它不斷唱出、說出的過程乂是如何情狀？這便涉及上述所論的一、多課題。原來，道的說出吟唱之天籟交響，呈現爲氣化流行的物化運動，亦即道的說出唱出便是物化的朗現，物化這一道的肉身化過程便是道的原始話語活動，道不斷地說唱自身而氣化爲萬物的芸芸差異，而萬物既自使自取乂相互敞開爲大化流行的天籟共響。道的原始語言便是氣化流行，而眞人何處聽聞大音希聲的道言梵唱呢？無它，就在眼前一指一馬、山水崢嶸、春意花鬧中。可見道在肉身化爲萬物意象的氣化歷程，便就是道說、道言，如此一來，乃可將萬物意象視爲道的肉身化隱喻。如果懂得以道觀物，那麼便可體會道行從來不曾死寂，它實爲生生大流，它看似無名實爲饒舌，它正在喋喋不休中吐納萬物。而看似差異的分殊萬象，實乃在氣化流行的交融中感通爲一，因此萬物的差異之多（部分）便乂成爲道通爲一（整體）的具體隱喻。從道肉身化爲萬物

---

[39] （德）海德格，孫周興譯：《走向語言之途》（臺北：時報文化出版企業，1993年），頁 20 。海德格的看法帶有濃厚的道家味道，甚至就是來自道家的啓發。參見拙文：〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》新 38 卷第 1 期（2008 年 3 月），頁 35-83 。

臺灣大學學術期刊資料庫

這一運動歷程，我們看到了即物即道、即部分即整體的原始隱喻、宏大隱喻之展開。

道的原始運動即爲氣化，並在具體化的物化活動中，呈現道家最原始的語言意義，而道的肉身化這一元隱喻中，彰顯即物即道的世界。從這看，實可以說：道＝道的說唱＝道以肉身隱喻的方式說出自身＝基本隱喻。道的運動即隱喻地說出自身於萬物中，所以得道者必能在千差萬別的意象中映射融合出道的生生意義。[40] 道肉身化爲萬物，萬物又在氣化流行中交換融合，這一物類跨越、名言轉換的變形、隱喻現象，可以從〈至樂〉篇這一近乎破壞分類、語言亂流的特殊表達中，得到有趣的印證：「種有幾？得水則爲絕，得水土之際則爲鼃蠙之衣，生於陵屯則爲陵舄，陵舄得鬱棲則爲烏足之根爲蠐螬，其葉爲胡蝶。胡蝶胥也化而爲蟲，生於竈下，其狀若脫，其名爲鴝掇，鴝掇千日爲鳥，其名爲乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌，斯彌爲食醯。頤輅生乎食醯，黃軦生乎九猷，瞀芮生乎腐蠸，羊奚比乎不筍，久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」[41]

萬物種類實爲無窮無盡，而物類之間實因變化交融而演化無限，這便是道的肉身化運動之實相，它看來似乎荒謬無章法，實乃因變形疊合而連續融貫所致，所以才會看到物類和名言的不斷跨域和增生滋長，這便是氣化流行（物類繁衍）和隱喻大開（名相連類）的生機。

除了上述道肉身化爲物的根源隱喻外，眞人在不得不使用人類性符號的狀況下，又如何具有「終日言而盡道」的可能？如何可能「言而足」、「言無言」？這種妙言方式和隱喻有何關係？

---

[40] （法）巴舍拉（G. Bachelard）要將海德格的存有論落實爲「直接存有論」，因爲根本沒有離開當下具體的存有物之外的存有，我們僅能在接觸存有物的當下直接體證存有，這印證了道家目擊道存、道無逃乎物、道在屎溺的觀點，也呼應了筆者所謂道的肉身化隱喻。加斯東・巴舍拉著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師，2005 年）；巴舍拉著，劉自強譯：《夢想的詩學》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，1997 年）。

[41] 《莊子集釋・至樂》，頁 624-625 。

臺灣大學學術期刊資料庫

道是流變的自我說唱，因此道的說出便是流變的遊戲，而眞人眞知的眞言，必得模仿或契合於流變，因此若有所謂道言，它必得呈現流變的精神，它的表現形式必忠於流變。道言的形式必具有自我遊牧、解構的特質，因爲人的語言符號具有切割性、權力性、疆域化、定形化等特質，[42]因此眞人必須自覺進行語言批判、解放的治療活化運動，如此方能產生語言遊戲、遊戲語言的生機與新義。總之，世界流變（氣化）所以思想（神遊）和語言（卮言）不得不隨之流變，只有在語言流變的活動形式中，才具有道言的可能。[43]而這種流變式的道言正是基本隱喻的跨域融合之遊戲本質。

雖然冥契體驗者都宣稱一體之感本身不可言說，但可看到的有關冥契體驗的記錄，卻又都是言說下的產物。根據史泰司的研究，冥契體驗的描繪都是回想的冥契體驗，也就是離開冥契體驗「之後」被「回想」起來的。[44]史泰司這個觀察，早被〈齊物論〉指出：「天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得无言乎？一與言爲二。」《莊子》不但提醒我們這個基本區分的必要，它更指出區分關鍵在於兩者和語言的關係，眞正冥契爲一的體驗自身是無言的，當人們說出「天地與我並生，而萬物與我爲一」這一冥契描述時，其實已離開無言之冥契，而是「之後」的「回想」所給予的語言描繪，它已屬有言狀態。

史泰司更細微地指出，不只一體感之描繪是語言產物，甚至當冥契者宣稱體驗本身不可言說，這一宣稱也仍然還是語言的產物。如果我們完全否定語

---

42 關於語言的指義特質，參見葉維廉：〈語言與眞實世界〉，《比較詩學》（臺北：東大圖書，1988 年）；〈言無言：道家知識論〉，《歷史、傳釋與美學》（臺北：東大圖書，2002 年）；〈道家美學・山水詩・海德格〉，《現象學與文學批評》（臺北：東大圖書，1991 年）。

43 有關卮言流變不居的內涵，參見楊儒賓：〈有沒有「道的語言」——莊子論「卮言」〉，收在林明德策畫：《中國文學新境界：反思與觀照》（臺北：立緒，2005 年），頁 299-340 。本文不再重複分析卮言的特質，而是將它和基本隱喻連結起來。

44 《冥契主義與哲學》，頁 409-411 。

臺灣大學學術期刊資料庫

言，其結果終將導致冥契經驗的不可被理解：「假如冥契意識完全不可言說，那麼，我們連此不可言說都不可說，因爲我們無法意識到此經驗，換言之，我們永遠不可能有此經驗。」[45] 史泰司其實是爲了重新肯定冥契體驗和語言間的必要關係。因爲冥契者根本無法長期處在純粹一如的內向冥契狀態，他終要回歸日常生活的分化意識和概念認知，因此語言的世界還是會將冥契者再次包圍。所以史泰司試著幫冥契體驗者澄清：其實冥契體驗者宣稱不可言說時，一則表示他們必然已身處在語言情境中，二則所謂的不可言說非但不是一無所說，反而大量出現悖論 (paradox) 這一特殊現象。悖論的產生，照史泰司的分析，是因爲冥契者擁有雙重意識經驗：一是無分別的超時空經驗，另一是分別的時空經驗，入於前者狀態時本來無言，只有回到後者並回憶而再度表述出來時，才會出現有關任何冥契體驗的記錄。可見，冥契者的表達困境就在他的存在處境，是位於超語言與語言之間、無分別與分別之間的中介狀態，因此他的語言表述自然會出現悖論現象，這並非刻意有爲的語言亂象，冥契表達的語言悖論並非修辭，而是忠實反應出冥契者現今的悖論處境。[46]

悖論處境是指體驗者一方面曾體驗過超越時空、雜多物象的絕對無言之純一，另一方面又回歸眼前有時空、有物象的雜多紛陳之現象界，當這兩種意識狀態同時層疊的處境便是。悖論語境則指，當體驗者身處一多相即的無分別與分別層疊共在的意識處境，又不得不透過語言來描繪體驗時，自然會出現的悖論語句，如一多相即、無分別的分別、分別的無分別。理解悖論語句的要點不在於它是否違背了邏輯，反而可以促使我們認識邏輯的限制。因爲邏輯法則只能存在於雜多分別的對象物之時空界，一旦進入無分別的一體冥契時便不再適用。所以當冥契者宣稱一體感不可言說時，這裏的言說完全是指概念語言，因爲概念語言只能適用在物物截然有別的現象世界：「世上只要有物物可分、個體性原則存在的地方，雜多也就會跟著存在。我們所知道普通的個體性原則是時間與空間，所以

[45] 《冥契主義與哲學》，頁 402 。
[46] 《冥契主義與哲學》，頁 419 。

臺灣大學學術期刊資料庫

邏輯必然要用在時空世界，或康德所謂的現象世界裏面。」[47]

然而冥契者終要回到見山水又是山水的時空雜然、萬物繽紛的世界，但他和一般單純身處物物可分、井然有別的常人語言認知、邏輯心態不同，他同時在意識中層疊著無分別的一體感和有分別的雜多感，這種一多相即的悖論處境，正是冥契者悖論語言的來源。以《莊子》的話說，眼前看似各各有別的螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺等千差萬別的存有物，其實都共融互滲爲大化流行的存有連續整體，因此每一個體既是自己又不只是自己。說它們是自己是就它是一個具體存有物之樣相而言，說它們又不是自己是就它敞開而融入大寫的存有活動整體而言。正是這種在其自己又不在其自己，既分別又無分，既差異又同一的存在處境，造成了悖論的語言現象。我們時常在道家的體道描述中看到「天地一指也，萬物一馬也」這一類悖論語式，這便是部分與整體同時存在於一身的悖論處境所自然反映出的悖論語境。〈德充符〉講的很明白：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」從冥契者現今的悖論處境放眼看去，萬物皆有兩種共存的身份：一是在其自己的殊異性，另一是融入彼此而渾然爲一的同體性，當二者並存的現象出現在冥契者的意識處境時，就必然會出現：差異與同一共在的悖論表達。

《老子》和《莊子》頗多悖論語式，筆者已做過考察。[48] 本文進一步指出，悖論現象和老莊詩意隱喻的重疊可能是同質原理所產生的同類語言現象。或者說，隱喻可看成是一種廣義的悖論，或者弱意的悖論現象。因爲悖論主要是將看似對立的兩造融爲一鑪，而隱喻則是在物類名相之間跨域融合，而隱喻所以能不斷發現事物間的相似而融攝出新意，就是因爲它能夠運用非分別的心靈活動來滲透分別的物象，使二元結構所劃分的疆界受到沖刷而融通，使得心物二分、物物區分的轄域化事物，走出自己而重新在變形的空間中交融連結，這是部分與部分在整體流動這一原始空間所進行的交換遊戲。這一原始空間既

[47] 《冥契主義與哲學》，頁 375 。

[48] 參見拙文：〈道家的自然體驗與冥契主義——神祕・悖論・自然・倫理〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

可使看似矛盾的事物在悖論處境和語境中結合在一起，也可使看似風馬牛不相及的事物在隱喻語境中融合出新鮮意蘊。

總之，悖論和隱喻一方面可視爲道家冥契表達的語言特徵，另一方面也造就了道家語言觀的十字打開，從此道家從絕對沉默的恐語症走出，堂堂邁向隱喻大開的詩性想像、文學空間。這一文學空間不但解構了制式化語言的權威暴力，帶領人們不斷進行語言遊戲的自由冒險創造，據研究顯示，道家這種遊牧式的視角解放、語言融合同時造就了中國後來的古典詩歌和山水畫境的美學空間。[49]

五、從混沌神話的身體隱喻到道成肉身的語言豐年祭

學界已指出道物關係這一形上學課題，實源自渾沌創世神話，道家形上學的一多課題實來自遠古的渾沌開闢神話。道生萬物的神話原型便是渾沌的鑿破與流出而形成眼前萬化的世界，然而渾沌流出的神話隱喻有著什麼值得詮釋的訊息？

渾沌在道家哲學中佔據極核心的義理地位，[50] 它是道和一的原型意象，意指無分別的交融渾一狀態，相通於《老子》水之意象，又轉化成《莊子》氣之概念。渾沌又是道家樂園的基本象徵，渾沌鑿破便意味樂園失去，從此急轉直下，從原本「未始有物」、「物未有封」，掉入物物有別有封、紛然淆亂、是非無窮的語言鬥爭中，而回歸渾沌意味著樂園失而復得。從冥契主義的角度說，處於渾沌狀態便是處於一體之感而不可言說的冥契意識。然道家所謂回歸渾沌，並非意指有一不變動的渾沌實體可歸依，或是住守永不變動的渾沌境

---

[49] 葉維廉：《道家美學與西方文化》（北京：北京大學出版社，2002 年），頁 1-3、頁 9。

[50] 老莊的渾沌意象和哲學深意，參見拙文：〈道家的神話哲學之系統詮釋〉、〈神話、老子、莊子之同異研究〉，收入拙著：《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

界，渾沌之爲渾沌就因爲它是永恆不住的流變歷程，正如《老子》25 章：「吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」可見，渾沌之道的隱喻不可被實體化爲一對象物，它徹徹底底就是不斷在進行著「大逝遠反」的「周行不殆」歷程，所以渾沌實爲渾沌之流，而《老子》透過「水」之流動、交融、潤澤、充盈、包容等特質來隱喻是很豐富的，其中最基礎的喻根應是水的流動不息，透過具體之水的流動不息來隱喻渾沌之道的生化不已。

生命既來自渾沌，也歸自渾沌，甚至無一刻不在渾沌之水的充潤中表現分殊的活潑樣相。這也是《莊子》「通天下一氣耳」的意象來源，生命來自於氣、終歸於氣，生死都不過是氣化的運動樣相，而氣化流行的整體本身從來不增不減地進行著交換遊戲。首先要恢復渾沌的動態本性，道實可透過渾沌流出、還歸渾沌的神話隱喻而得其正解，並且就在渾沌流出流入的歷程中，天地萬物交融互滲爲存有連續性的整體：「天地與我並生，萬物與我爲一」。這個氣化流行、交融一體的渾沌之境，從冥契類型的區分看，它到底傾向取消時空雜多意象的「純粹之一」？還是傾向在時空的雜多意象中感受一體的「一多相即」？這裏可再透過渾沌意象來闡述。

渾沌的流出和流入，其實就是對存有力量不斷循環反覆運動的隱喻，對不停在進行著交換遊戲、融爲一體的力量律動之隱喻。據此，渾沌乃是差異多元所交融共成的整體，而非同質單一的純粹之一。再運用流出／流入的意象說，流出象徵渾沌必然要鑿破而分化爲萬物，而原本由渾沌流出的萬物並非語言所命名定形的符號對象物，此時萬物處於「有物而未封」的敞開狀態，萬物間仍然不斷進行著交換的氣化遊戲，而這個萬物有別卻不斷相即相入的互滲，其實可以看成再度流入渾沌的整體化運動。如此一來，渾沌即流出即流入的氣化流行，必呈現一多相即、無分別中有分別、分別中無分別的狀態。

道家渾沌哲學的整體樣貌：首先強調一體感之可貴，所以批判渾沌破裂導致擱淺在語言碎片裏的危險，故主張回歸渾沌的素樸大美；但渾沌大美並非純粹同一、否定差異，這樣的渾沌背離了流動不住的變化本性。其次，道家批判

臺灣大學學術期刊資料庫

渾沌鑿竅而死、道術裂而天下亂，其深意根本不是反對渾沌流出（一則不可能，二則將使渾沌成爲死寂之物），而是在批判人類語言的權力暴力所帶來的封閉與僵化，所以《莊子》在〈天地〉篇批評「識其一，不知其二」的假修渾沌術者，若只看到渾沌的同一卻忽略了萬化的差異，將造成渾沌的靜態化、死寂化。筆者認爲必須從圓教模型的渾沌全體哲學來看，道家的渾沌之流即落實爲眼前夫物芸芸的物化世界，而千差萬別的物化乂交響共鳴爲天籟之流。據此，便可再度呼應道的肉身化這一隱喻，原來眼前山高水長、眼橫鼻直看似分封有別，實乃山水絪蘊一片、七竅通氣爲一。眼前的具體萬物都是渾沌之流的肉身蔓延，每一分殊物象實爲天籟交響的具體詠唱。

道生萬物的肉身化隱喻，具體化的意象來源實爲渾沌的肉身化隱喻；而渾沌肉化萬有的隱喻實源自遠古的渾沌破裂和分化神話：「天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清爲天，陰濁爲地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地，天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲，天數極高，地數極高，盤古極長，後乃有三皇。」[51]

盤古開天闢地神話，首先借用了母腹、嬰兒、蛋卵等意象來隱喻蘊育，由此展開了創世的首齣故事情節。一開始，創世之前，未有天地、時空、萬物、人類、歷史，曾經存在一種本體狀態，而神話情節首先透過雞子（宇宙蛋）這一原型意象來隱喻本體整全之道，雞子之喻結合了圓和水等融合無分意象，故謂「渾沌如雞子」（傳達了原始未分的渾一狀態）。其次透過母腹（圓腹與胎水）、胎兒（嬰兒原人）及胎產（成長與分離）過程，來隱喻生命創生的流出歷程。用神話的第一個主題說，盤古出生的過程便是「開天闢地」的創世紀過程，撐開母腹、支解渾沌、離開產道這些胎產意象，構成了渾沌流出的劇碼。在神話的隱喻思維下，創世神話透過活生生的具體意象和情節而呈現：盤古從嬰兒成長爲巨人，爾後巨人的身體突破渾沌、撐開天地，乃使天（盤古頭頂

[51] 《藝文類聚》卷 1 引三國・吳・徐整：《三五曆紀》。引自袁珂：《古神話選釋》（臺北：長安出版社， 1986 年），頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

天）、地（盤古腳立地）中間的世界空間、萬物空間得以架構開來，故有「天去地九萬里」。

這一段胎產戲碼代表著渾沌空間的流出而轉化爲萬物空間。原本胎兒與母腹的完全合一，現已漸漸走向分離，而原本的渾圓爲一也已經有了上天、下地的空間區分。這樣的情節，不得不讓人想起〈應帝王〉渾沌鑿七竅的情節，顯然《莊子》只是將古神話給予故事新編而已；故事雖經新編，但從合一到分裂、從一元到二元的敘事結構依然存在。如果把〈應帝王〉的中央帝加上《老子》「復歸嬰兒」的主張，那麼身處渾沌的中央帝，其原型自然便來自神話那個盤古嬰兒，而中央帝給予儵／忽的善與樂，便是童眞無慮無別的初心。《莊子》故事結在「渾沌死」，原因就是儵／忽（南／北）所隱喻的二元分別之介入，一樣模擬了古神話的破裂結構。盤古是一位身兼創造與謀殺雙重身份的創世英雄，開天闢地是這位原始英雄的典範作爲，祂成長自己的同時也支離了母腹，然後打破與渾沌母腹的渾然合一，從此十字打開一個天地空間，結果使得渾沌之水不得不四方流出，湧現出差異的肉身演化。神話思維是儀式思維、具體思維，當這個創世神話在儀式情節上演時，它完全透過具體可感的身體意象來隱喻。換言之，神話思維本身即是隱喻思維，而它具有里克爾 (Paul Ricoeur) 所謂象徵功能。[52]

創世紀可類比爲每一個體生命的誕生與展開，或說宇宙蛋類型的創世劇碼實模擬自母腹與嬰兒的胎產意象。秦漢許多形上哲學大抵順著這個具體意象和情節來加以概念化，但未完全脫離許多具體意象的隱喻痕跡。渾沌創世的神話其實還未結束，另一段神話故事正好接續盤古長大支離天地之後的戲劇，它徹底展現出渾沌肉身化的身體隱喻景觀：

> 首生盤古，垂死化身。氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液爲江河，筋脈爲地里，肌肉爲田土，髮髭爲星辰，

[52] 關於神話的象徵功能與渾沌分裂這一普遍性的神話情節意義，參見（法）里克爾著，翁紹軍譯：〈創世戲劇和「儀式」的世界觀〉，《惡的象徵》（臺北：桂冠圖書有限公司， 1993 年），頁 181-195 。

臺灣大學學術期刊資料庫

皮毛爲草木，齒骨爲金石，精髓爲珠玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎甿。[53]

母腹中的胎兒長大成巨人，巨人用祂的身體撐開並承擔起天地空間，然而這一從渾沌空間到天地空間的創造工作，顯然耗盡神人氣力，祂用巨大的身體承擔頂天立地的偉業並使得架構穩立下來，然而神人終於氣盡力竭、崩倒在祂所創設的天地空間之中。接下來，依然可看到身體隱喻的細節，只是這次是從先前身體由小到大的茁壯隱喻，轉爲身體的死亡與腐化隱喻。我們看到了驚心動魄的宏偉畫面：盤古巨人那原本統合爲一的大身體，一部分接著一部分地腐化而蘊生萬物的生命現象，正如〈知北遊〉的腐臭化神奇一般，巨人的屍身竟物化爲天地間所有的美麗生命，從此生命現象盈滿於天地間：有了風雲雷霆、日月星辰、大山大河，地理的紋理，田土的豐潤，草木綠意盎然，金石珠玉藏嬌，而且在這雲行雨施、品物流形的雜然萬象中，出現了絕不特別高貴的人類。

盤古開天闢地這一神聖的創世典範行爲，同時也是犧牲、獻祭、甚至暴力的原初作爲。盤古英雄的宏大作爲，一則殺死渾沌迫使渾沌不得不流出，另一方面犧牲自己而肉身化爲萬物的身體。可以這樣說，盤古吸收了渾沌羊水的養分而茁壯，使得渾沌水流滿佈全身，而當盤古死而化身爲萬有時，又將渾沌之水流到萬有之中，成爲了物化的差異之流。

這是一個死亡與再生的連環劇：渾沌死、天地生，盤古死、萬物生，環環相扣演出一場渾沌的流出大戲，其情節完全透過肉身這個元素來彰顯。然而值得分析的是，創世巨人犧牲的同時又以其肉身分化爲萬物生命，這一身體隱喻事件至少映射出底下幾個重要意義：

一、萬物身體原本來自神靈的身體，萬物以分殊化的豐富繼續了神聖的顯現，萬物自身便有了神聖血源；二、萬物因同樣來自創造大神這一身體共同體，因此看似分化爲差異的萬物，彼此間仍保持存有的連續性在，甚至具有神

53 《繹史》卷 1 引《五運歷年記》。引自袁珂，《古神話選釋》，頁 8。

臺灣大學學術期刊資料庫

聖的一體性；三、盤古的身體圖式具體化爲宇宙秩序，所以宇宙秩序和身體圖式之間，可以有神聖的感通和符應，天地世界再也不是完全渾沌無序，而是雜多差異中有其連續統一和自然秩序，而統一秩序的原型就是以身體的形像和結構來隱喻；[54] 四、人只是萬有之一，不但不如金石珠玉高貴（它們由巨人的齒骨、精髓所化，反映出神話類比思維的認同特質），甚至只是巨人身上諸蟲所化，如此對人類的低調敘事，證明神話思維是解構人類中心主義的萬物平等觀。

從渾沌神話的身體隱喻，亦可得出部分即整體的神話認同思維。它並非單純的類比修辭而已，而是因爲來自原初的共同體世界觀，生命共同來自渾沌雞子、來自盤古肉身，萬物原來都是神的肉身化，每一部分都是神人的顯現（聖顯hierophany），而且依然盈滿渾沌之流的生命力道（力顯kratophany），[55] 而部分與部分間依然被渾沌之水包容、潤澤、互滲著，它們之間實無空隙，完全交感爲存有連續性的整體。正是這樣一多相即、即部分即整體的世界觀和思維方式，造就了神話的基本隱喻世界，可以不斷在萬物間找到交換的可能，生命之間可以不斷跨界而將各類存在的身體形式摶聚於一身，[56] 也可從一種物類形式變形轉化爲另一種物類（如帝女化爲精衛鳥、鯤化鵬徙）。[57] 這種變形神

[54] 宗教與神話思維中常出現身體、房子、宇宙的對應性，參見（羅馬尼亞）伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗》（臺北：桂冠圖書有限公司，2001 年），頁 213-214 。

[55] 聖顯和力顯兩觀念，參見《聖與俗》；伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》（桂林：廣西師範大學出版社，2008 年）。

[56] 最明顯的莫過於《山海經》的怪誕身體，其中各類生命樣相普遍帶有多重身體形相重組的特質，這種物類名相的身體拼貼特質，是神話想像背後的一體世界觀所導致的認同現象。袁珂注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982 年）。另參見王仁鴻：《《山海經》的神話思維——以空間、身體、食物、樂園爲探討核心》（嘉義：中正大學中文研究所碩士論文，賴錫三先生指導，2009 年），頁 69-140 。

[57] 圖騰和變形神話的神話思維方式，參見樂蘅軍：〈中國原始變形神話試探〉，收在古添洪、陳慧樺編：《從比較神話到文學》（臺北：東大圖書，1993 年），頁 150-185 。

臺灣大學學術期刊資料庫

話的跨界演出，身體不斷在交換拼貼、意象不斷在聚合重組，而這些身體意象都是透過名言的不斷連類疊合來呈現，可見變形背後的一體世界便是基本隱喻的活力源頭，而基本隱喻主要不在修辭而是存在的眞實知覺。

〈應帝王〉對渾沌之死帶有感慨哀緬的情調，但這並不代表《莊子》只渴望停留在意識的胎產期，對渾沌懷抱戀母情節式的鄉愁。事實上，《莊子》反對「只知其一，不知其二」的假修渾沌術者：一則因爲它反對將意識的單調弱化和意識的豐富整全混爲一談，「知其一而不知二」便是意識的單調弱化，知其一又知其二才是意識的豐富又整全，道家所熱愛的單純包含了豐富，道家渴望的不是單調的無分別之純一，而是豐富的一多相即；二則渾沌是變化之流而非死寂之水，所以必然要流出豐盈的差異來，道家關懷的重點在於：順著渾沌必然流出的分化過程，人的意識和語言的切割計慮活動要能自覺並自制（《老子》32 章：「名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆」），否則將導致渾沌之水的乾枯與擱淺，結果落入遊魚擱淺岸上而相濡以沫這一隱喻：「泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」[58]

從渾沌空間的流出到天地空間的敞開，從此便是充塞物化豐盈的萬物空間；這也是渾沌之道肉身化的神顯、力顯、大美、莊嚴的世界。渾沌的不得不流出打破了渾沌在其自己的無形式、無內容之純粹意識，此時不僅芸芸萬物現身意識之前，而且也活力洋溢地共融爲一自然理序而可連類譬喻的世界。這裏的理序和連類其實是道的肉身化聖顯之文理和軌跡，它雖然沒有離開人的語言之參與，但它既非名以定形的概念建構，也非單純只是修辭的類比排列，而是在「天地並生，萬物爲一」的神聖顯現、力量互滲的知覺和交感下，一方面呈現爲神聖的類比秩序（故已有人類語言的參與），另一方面又不斷地變化秩序（此時的語言又必須不斷跨域融合、類比互滲而產生新機）。

正如卡西勒指出的：「這個過程——即從實存隱約的充分性中脫穎而出，

58 《莊子集釋・大宗師》，頁 242 。

臺灣大學學術期刊資料庫

變成一個由清晰的、可由言語確定的諸形式所構成的世界的過程——在神話思維中，以其特有的意象方式被表象爲『混沌』與『創世』間的對立。這裏，同樣還是言語促成了這種由無特徵的存在母體向其形式和組織的轉變。於是，巴比倫——亞述的創世神話就把『混沌』描繪成這樣一種世界狀況：那時，天界『尚未命名』，地上也沒有任何事有名稱。」[59] 可見從渾沌空間到創世空間，從人類的心靈意識活動的角度說，便涉及語言的開啓與介入；因爲人的語言參與才使得沒有特徵和秩序的渾然流變，暫時有了千差萬別的樣相之穩定。這裏也涉及語言的創造和危險：人類心靈意識的語言參贊蘊育了一個在穩定與流變之間的類比世界，但這個類比世界也可能進一步固化封閉爲對象物的符號世界。簡言之，基本隱喻的連類跨域語言仍然保有參贊渾沌之流的變化精神，而概念邏輯的二元分類語言則走向固定秩序的單義定位。[60]

道家不能也不會反對渾沌流出，更要迎接變化之流的物化豐盈，然後在面對語言的創造性介入的同時，戒愼恐懼地妙用語言、治療語言，因爲語言魔力既微妙又危險，它能讓萬物在渾沌之流中站出姿態，但也可能因此讓萬物擱淺在語言之網而失去活力，如〈齊物論〉所言：「道惡乎隱而有眞僞？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。」[61]「道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也，請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」

渾沌之道原是無往不存的，眼前一切物化皆是它的肉身化現身；原來語言魔力也隨處皆可妙用，只要它和肉身化的萬物能有敞開而自由的關係。因爲儘

59 《語言與神話》，頁 70 。

60 蘇以文〈語言與分類〉：「孩童在學習認識這個世界的同時，就是在學習建立一套自己的分類系統，將新的事物與新的感受，依據當下的直覺以及以往的經驗，歸類到認知系統中的某一處，這就牽涉到了將其『納入』某個類別，而『排除』在其他類別之外的過程。因此，人類最直觀的分類方式，是『二分法』，將事物分爲『好』『壞』，『美』『醜』等等截然劃分的兩個類別。……雖然『二分法』常常是分類過程中的必要之惡，卻不是我們眞正體認這個世界的方式。」參見蘇以文、畢永峨主編：《語言與認知》（臺北：臺大出版中心， 2009 年），頁 27-28 。

61 《莊子集釋》，頁 63 。

臺灣大學學術期刊資料庫

管渾沌之流肉身化爲萬物之差異，但萬物之間總在流通互滲而從未限隔（未封）；同樣地，儘管語言的介入使得肉身化的萬物得以站出而突顯，但它一開始仍保有基本隱喻的跨域流通性質（言未始有常）而並未進入強制的轄域分類系統（常）；一旦進入名以定形的語言二元結構（眞僞、是非的二元榮華），那麼原本基本隱喻的語言妙用便朝向概念的分類定用（結果造成對立而僵化的八德處境）；如此一來，渾沌之流肉身化的萬物便擱淺在符號網絡而成爲具有固定本質的對象物（小成）。從此道隱、言隱的結果便是：榮華導致隱喻破碎、小成而失去大美，一個個封閉僵化的畛域被劃分出來，而有種種意識型態之競逐。

道家的拯救之道並非退回渾沌之一而取消物化之多，也不是退回不知無言而取消語言妙用，道家眞正擁抱的是一多相即的物化世界、不斷流動交換的語言狀態。這種不斷流動交換的語言妙用便是基本隱喻。基本隱喻雖使萬物得以站出，但物物之間並未因語言的呼喚站出而限隔封閉，隱喻這種模糊多義的敞開式語言，一方面使物類之間得以保留跨域交融的空隙，另一方面也讓萬物在穩定與流變之間保持雙向溝通狀態。此正相應於 P.Ricoeur 對詩歌隱喻的核心洞見：「詩歌中達到的東西並不是指稱功能的壓抑，而是模糊性的遊戲對它的深刻改變：詩意功能對指稱功能的優先性並不抹去指稱而是使它變得模糊。」[62] 可見，「言」不必然永絕於道，只是這裏的道已肉身化爲萬物之流，因此萬物一方面保有流動性，另一方面也保有肉身的穩定性；這裏的言是指帶有遊戲特質的詩性隱喻，因此語言一方面保有跨界的遊戲興發特質，另一方面也使萬物站出而得以暫時穩立身影。

道肉身化爲萬物的聖顯世界，使得萬物成爲道之具體隱喻，即萬物之豐盈成爲道肉身化的隱喻而大開世界。這裏，便從道不可說轉化爲「終日言而盡道」的隱喻之說，這種透過萬物的具體化隱喻促使道能處處現身，同時隱喻的詩性語言便成爲了開顯道行的絕妙好辭。

[62] 保羅・利科（或譯里克爾）著，汪堂家譯：《活的隱喻》（上海：上海譯文出版社，2004 年），頁 307-308 。

臺灣大學學術期刊資料庫

由此才比較好理解，《莊子》爲何這般喋喋不休，因爲它始終秉持著「言無言，終日言未嘗言」、「言而足，終日言而盡道」這種基本隱喻精神，所以能信手拈來，在雜然賦流形的萬物面前，呈現出「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年」。[63] 這絕非內向冥契狀態那種恐懼語言、逃離語言的啞然狀態，反而終其一生沒完沒了地進行著隱喻大開的語言遊戲；原因無它，只因道行不息、氣化不止、渾沌常流，所以眞人也必然要走向卮言日出、漫衍窮年的存有天命。由此一來，體道者走向喋喋不休的語言遊戲，所以可看到《莊子》爲何秉持卮言精神而進行者「寓言十九，重言十七」的遊戲，一個個好故事不斷搬演上臺，幾乎只要莊周放眼所及的萬事萬物，無一不可成爲說道的好材料。原來它們本來皆是道的肉身化隱喻，所以放眼所及，莫非妙道！從這裏看，《莊子》一書正不折不扣上演語言的嘉年華狂歡會！[64] 這種卮言日出的語言同時是死亡與再生的活動，[65] 它促使萬物浮出樣貌姿態又促使萬物隱沒回流動底層，如此能在穩定（結構）與不穩定（流變）之間來回運動，上演所謂的語言豐年祭。[66]

---

63 《莊子集釋・寓言》，頁 949 。

64 對於巴赫金 (Mikhail Bakhtin) 而言，狂歡節嘉年華式的廣場語言正是最具顚覆性而有活力的語言，這種不斷位移、嘲諷的語言風格，實源自狂歡節背後的交融世界觀。參見（俄）巴赫金著，李兆林、夏忠憲等譯：《拉伯雷研究》（石家莊：河北教育出版社， 1998 年）。

65 里克爾：「語言是我們透過它、藉著它而表達自我、表達事物的東西。說話是說話者藉以克服記號宇宙的封閉性、意圖對某人言以指物的活動；說話是語言超越自身記號的角色、朝向它所指涉的和面對的事物前進的活動。語言要求消失；在它成爲客體的時候，它要求死亡。」林宏濤譯：《詮釋的衝突》（臺北：桂冠圖書有限公司， 1998 年），頁 93 。

66 里克爾曾提出「語言豐年祭」一說法：「語言正在慶祝豐年祭。這豐盈的確是被指定配置在一結構裏，但是嚴格地說，語句結構並不創造任何東西。它與我們文字的多樣性合作，產生我們所說的象徵性交談的意義效果，而我們文字的多樣性本身，是得自隱喻歷程與語意領域的限制行動協力完成的結果。因此，結構與事件之間、系統與行動之間的互換，會不停地糾纏、不斷地更新。」《詮釋的衝突》，頁 103 。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、結論：萬物（來源域）的交融互滲映射出道（目標域）的無盡藏意義

道家這種世界觀將促使人們在存有物 (beings) 的差異多元中，見到存有 (Being) 開顯的活力、莊嚴與大美。千差萬別的存有物之交融共振（物化）的整體連續性（道通爲一）便是所謂存有的開顯（氣化流行），並沒有離開存有物的物化交融之上、之外有任何獨立的存有自身。無形無相的道，終究要從「無」性具體落實在「有」性中，而「有」並非封閉的定有（未始有封），而是同時呈現出具體（有性）與敞開（無性）的特徵，可稱之爲有、無共成的玄妙世界，用《老子》的話說即是：「常無欲以觀妙，常有欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」

有無相即的玄妙世界，其實一點都不神祕玄遠，因爲它就朗現在眼前具體當下的千姿百態之風格物中。也因爲如此，原本無形無相的道便只能在眼前肉身化的萬物中得到最直接、親切的揭露。對於這種妙有，道家不斷透過詩性隱喻的意象來呈現；老莊就眼前事物來朗現道之當下現成性，因爲所有事物都不離開氣化流行的開顯，所以萬物莫不是道之唱說而天籟交響，也因如此我們看到老莊不斷透過眼前活潑的自然萬象來禮讚看似玄遠的高道。

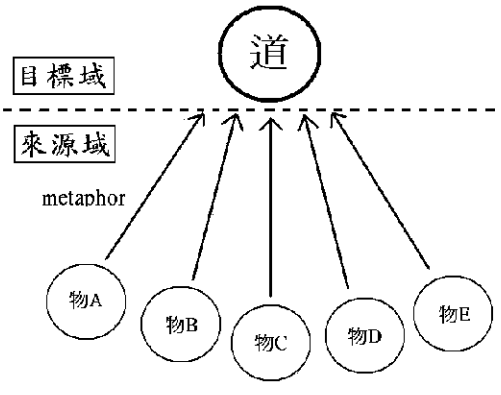
雷可夫和詹森透過二領域模式 (two-domain-model) 所發現的隱喻本質，藉由某類事物（如具體事物）以明另類事物（如抽象道理）這一原則來看，[67]「道」幾乎是老莊所欲參究發明的終極目標域 (target domain)，看似無形無相、渺不可及的玄遠抽象之理如何得到意義彰顯？從無有相即、道肉身化爲物而言，所有具體萬象幾乎都可以作爲映射 (mapping) 道之義蘊的來源域

[67] 《我們賴以生存的譬喻》，頁 12 、 65 。

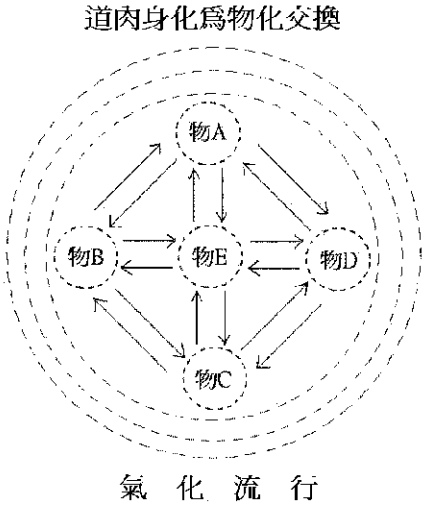
臺灣大學學術期刊資料庫

(source domain)[68]（圖一）。用個譬喻來說，每一物就像活力四射的敞開之鏡，而萬物又因爲敞開而交光互映地照射彼此，人們便可從眼前萬物的無限映射的靈光中，發掘道的無盡藏光輝和義蘊。可以這樣說，每一物的風格姿態即是道之當下遊戲的驚鴻一瞥，本身已具體化映射出道的光暈，然而隨著萬物千姿百態且彼此相互映射出天籟交響，將使道的氣化遊戲呈現無限豐盈的差異演化，如此一來，萬物的姿態風格亦將瞬息萬變、新新不已地共振綿延下去。萬物這一不斷交光互映、生成變化的具體來源域，將使得目標域（道）也同時呈現出無盡藏的義蘊融合之可能（圖二）。

物類名相之間的跨域融合而產生新意，是隱喻的一項核心特質。不管是概念隱喻 (conceptual metaphor) 在物類名相間凸顯類似性（也隱藏了其它面向）而



（圖一）



（圖二）

[68] 這類似雷可夫和詹森所提及的「實體性隱喻」，即借由實體物質的具體經驗來體會抽象的指涉，《我們賴以生存的譬喻》，頁 47-58；蘇以文：《隱喻與認知》（臺北：臺大出版中心，2006 年），頁 17-22。要注意的是，道家認爲眼前具體事物是開放性而非封閉的實體，所以物物間是可以交換融合的。

臺灣大學學術期刊資料庫

融合，[69] 或卡西勒基本隱喻因眞正的認同所產生的融合，或里克爾詩歌隱喻所具有的無窮盡融攝並重新釋放義蘊，[70] 它們得以隨機隨緣、因人而異並且原則上可無限地進行融合的這些特徵，都表明超越主客二元的融合空間 (blend space) 是更爲基礎的存在。融合空間對道家而言，並不只是心理空間 (mental space) 的融合現象，[71] 更反映出物化流行（天地並生，萬物爲一）這一世界本身。世界之所以爲世界，並非先有一純粹空間然後再容納具體萬物，從而構成世界與萬物的空間關係；而是萬物自化又互化而共融共榮的力量遊戲本身形成了一個有深度、有力量，且不斷在運動變化的活性空間，這一活性空間呈現出萬物彼此不斷交換、跨域的浩瀚活力。如此看來，道家的物化世界觀便是一個隱喻大開、交換、融合的世界觀；所以物類名相之間的跨域融合所以能高度運行，不只是語言的遊戲現象而已，而是反映出人類心靈的流動融合本性，而心靈的跨域流動又呈現爲語言的交換遊戲而融合出新義。人類心靈的流動融合所呈現的心理空間、語言交換，也是反映出人的在世存有之基本狀態。人做爲宇宙萬物中的一物，它的世界處境、社會處境都不是封閉的獨體狀態，而是共在共振的「通」「達」狀

69 《我們賴以生存的譬喻》，頁 21；《隱喻與認知》，頁 50-51。另外，鄧育仁又將這種有所取捨的跨領域認知現象稱爲「隱喻取景」，以稍別異於「隱喻表述」的語文再現，但兩者都可統括在「隱喻」一泛稱底下，參見〈生活處境中的隱喻〉，頁 98-99。

70 卡西勒的基本隱喻和里克爾的詩歌隱喻，在筆者看來較爲契近，它們和概念隱喻的差異在於，它們具有敞開存有的根源特質，亦即語言隱喻和存有開顯具有同質性。另外關於里克爾對普通隱喻和詩歌隱喻的區分，在於後者的義蘊詮釋是沒有終結、無窮無盡、可以不斷重新開始。參見《活的隱喻》，頁 257-262。

71 根據 Fauconnier & Turner 的心理空間理論，空間融合是一種想法整合，也可說是心理空間的整體運作，它能表現出多維空間相關成分的映射，揭示各心理空間的相互聯繫與新思維；所以融合空間是指不同空間彼此之間語意互動後所產生語意結構，此新語意是融合了輸入空間的部分語意並衍生出全新的語意。耐人尋味的是，融合空間雖然包含了類屬空間從輸入空間（至少兩個）所獲得的共同特徵，卻溢出了共同特徵而擁有輸入空間所沒有的新特徵。關於 Fauconnier & Turner 的心理空間理論之扼要介紹，參見張榮興、黃惠華：〈心理空間理論與「梁祝十八相送」之隱喻研究〉，刊於 LANGUAGE AND LINGUISTICS, 6.4 (2005)，pp. 681-705。

臺灣大學學術期刊資料庫

態，所以人的身心必然在遭遇人事物的同時，自然無所逃於相即相入的激盪興發。也就是說，氣化流動的世界必然帶動人們與萬事萬物進行肉身化的遭遇，這一具體的肉身遭遇便是力量的撞擊與融合，由此不得不進入彼此間的交光互映、天籟共響的歷程，而這一力量交換的歷程在思維和語言的形式上，便是一種隱喻的歷程（以文本的閱讀詮釋角度看，便是視域融合的文類拼貼和互文性過程；以文字的書寫風格看，便是詩性隱喻的模糊多義之敞開）。[72]

道家卮言遊戲所反映出的活性空間觀、氣化流行觀、物化世界觀，和晚期海德格的「世界之世界化」體會非常契近。晚期海德格特別從物的角度來談存有的具體化朗現，他以隱喻的方式強調：每一物都因敞開而讓天地人神共同棲留並具現其上，天地人神的莊嚴同時具現在眼前看似平凡的一物，這一四方神聖具現一物所蘊釀的相即相入、交光互映的世界觀，海德格乃以動態的方式將其描述爲世界之世界化歷程，並透過圓型舞蹈來隱喻。[73]

---

[72] 正如里克爾所言：「我們還可以把這種模糊性視爲語義變化的條件。在被納入一種模糊的句子時，語詞獲得了新的意義。因此，話語的模糊性爲語詞的模糊性開闢了道路，而語詞的模糊性可以導致既有意義的改變，意義的變化則增加多義性。」《活的隱喻》，頁 169 。

[73] 「四化作爲世界之世界化而成其本質。世界的映射遊戲乃是居有之圓舞 (der Reigen des Ereignens)。因此，這種圓舞也並不只是像一個環那樣包括著四方。這種圓舞乃是環繞著的圓環，因此它作爲映射而遊戲。它在居有之際照亮四方，並使四方進入它們的純一性的光芒中。這個圓環在閃爍之際使四方處處敞開而歸本於它們的本質之謎。世界的如此這般環繞著的映射遊戲的被聚集起來的本質乃是環化。在映射著遊戲著的圓環的環化中，四方依偎在一起，而進入它們統一的、但又向來屬己的本質之中。如此柔和地，它們順從地世界化而嵌合世界。」「世界化的世界的映射遊戲，作爲圓環之環化，迫使統一的四方進入本己的順從之中，進入它們的本質的圓環之中。從圓環之環化的映射遊戲而來，物之物化得以發生。物居留四重整體。物物化世界。每一個物都居留四重整體，使之入於世界之純一性的某個向來逗留之物中。如果我們讓物化中的物從世界化的世界而來成其本質，那麼，我們便思及物之爲物了。如此這般思念之際，我們一任自身爲物的世界化本質所關涉了。如此思來，我們就爲物之爲物所召喚了。」海德格著，孫周興譯：〈物〉，《海德格爾選集》（上海：上海三聯書店， 1996 年），頁 1181 、頁 1181-1182 。

臺灣大學學術期刊資料庫

海德格所沉思默會的物，當然不是封閉的客體對象物，而是完全敞開並通達於世界，它既邀請十方萬有逗留其身，也不斷流向十方萬物，這十方來、十方去的循環共振之連續整體的力量遊戲，海德格乃以圓、環、舞等意象來隱喻；物物之間彼此交融爲圓、循環不已、舞動不息，結果形成不可思議的世界之世界化的存有整體，而這一存有運動實又表現在每一物物有別的風格物姿態上，因此世界之整體同一乃具體化爲世界化的差異遊戲。海德格這個世界之世界化，和道家的物化天籟、氣化流行的自然世界觀是同一精神，[74] 而《老子》和《莊子》也一再運用圓型意象來隱喻，所謂道的運行方式「大、逝、遠、反」便形成一個圓型的循環意象，《莊子》也不斷用陶均、環中來形容天道的整體、循環與均衡。[75]

抽象之道必須透過具體之物來映射出意義與活力，可證明老莊之道並非抽象思辯的形上實體，而是具體可親的體驗，故可對人的身心興發力量的充沛、意義的豐盈。然而並非先有一抽象之道，然後再透過具體萬物之映射才產生出道的具體豐盈意蘊；而是萬物自化、互化而交融共榮的整個氣化流行的力量演變歷程即是道，道從來就是指當下現成的活力、差異的具體運動歷程。然而眼前自然意象的千姿百態雖可不斷映射出道的義蘊，但卻無法窮究之，因爲每一自然物象只能是當下殊異的風姿之一，雖然它本身即是道之力顯，但卻不能取代其它萬物的力顯，而且萬物之間的無止盡運動，亦將註定道的力顯義蘊永不枯竭亦不能窮盡。雖然如此，道家還是以體道之眼、眞人之知、詩人之心，捕捉了某些自然意象來做爲特別具有映射道之運動的象徵。道家和自然萬物的遭遇中，對若干意象感受特別強烈，這些可稱之爲道的原型意象，從中我們看到道在肉身化的歷程中最具

---

74 關於海德格的世界之世界化，和《莊子》的物化天籟、氣化流行的對話詮釋，參見拙文：〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑—朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，頁 63-67 ；另外關於道家的自然物化之美學世界觀，參見拙文：〈論先秦道家的自然觀：重建一門活力、差異的物化美學〉。

75 《莊子》諸如：陶甄、天鈞、道樞、環中、車輪、渾沌等意象，皆有或強或弱的圓型意味。

臺灣大學學術期刊資料庫

象徵的顯現。總言之，老莊對於道之肉身化隱喻所採用的意象，大都較能彰顯道的流動性、敞開性、包含性、循環性、生化性等特徵。[76]

（責任校對：胡頎）

引用書目

一、傳統文獻

清・郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985 年。

樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，〈何劭王弼傳〉，臺北：華正書局，1992 年。

王叔岷：《莊子校釋》，北京：中華書局，2007 年。

袁　珂注：《山海經校注》，臺北：里仁書局，1982 年。

袁　珂：《古神話選釋》，臺北：長安出版社，1986 年。

二、近人論著

王仁鴻：《《山海經》的神話思維——以空間、身體、食物、樂園爲探討核心》，嘉義：中正大學中文研究所碩士論文，2009 年。

＊（德）卡西勒 (E.Cassiser) 著，甘陽譯：《人論》，臺北：桂冠圖書，1990 年。

＊（德）卡西勒 (E.Cassiser) 著，于曉等譯：《語言與神話》，臺北：桂冠圖書，1994 年。

（俄）巴赫金 (Mikhail Bakhtin) 著，李兆林、夏忠憲等譯：《拉伯雷研

[76] 筆者曾分析《老子》對道的具體意象之容與喻，例如：水、雌、柔、弱、自然、空間之無、圓形之環、海之大、水之柔、谷之深、母性之生殖、母腹之容納等。這些容喻意象，大抵可分爲五種隱喻類型：生化、盈滿充潤、循環反覆、包容含納、一體未分。參見拙文：〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言哲學〉，《清華學報》新 40 卷第 1 期（2010 年 1 月），頁 67-111。

臺灣大學學術期刊資料庫

究》，石家莊：河北教育出版社，1998 年。
＊（美）史泰司 (W.T.Stace) 著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，臺北：正中書局出版，1998 年。
（法）加斯東・巴舍拉 (G.Bachelard) 著，劉自強譯：《夢想的詩學》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1997 年。
＊（法）加斯東・巴舍拉 (G.Bachelard) 著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》，臺北：張老師，2005 年。
（羅馬尼亞）伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯：《聖與俗》，臺北：桂冠圖書有限公司，2001 年。
（羅馬尼亞）伊利亞德 (Mircea Eliade) 著、晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年。
（法）列維・布留爾 (Lucien Lévy-Brühl) 著，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，1994 年。
（法）里克爾 (Paul Ricoeur)，翁紹軍譯：〈創世戲劇和「儀式」的世界觀〉，《惡的象徵》，臺北：桂冠圖書有限公司，1993 年。
（法）里克爾 (Paul Ricoeur) 著，林宏濤譯：《詮釋的衝突》，臺北：桂冠圖書有限公司，1998 年。
＊（法）保羅・利科 (Paul Ricoeur) 著，汪堂家譯：《活的隱喻》，上海：上海譯文出版社，2004 年。
＊（德）海德格 (Martin Heidegger) 著，孫周興譯：《走向語言之途》，臺北：時報文化出版企業，1993 年。
（德）海德格 (Martin Heidegger) 著，孫周興譯：〈物〉，《海德格爾選集》，上海：上海三聯書店，1996 年。
張　亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化有限公司，1997 年。
張榮興、黃惠華：〈心理空間理論與「梁祝十八相送」之隱喻研究〉，刊於 LANGUAGE AND LINGUISTICS, 6.4（2005）。

臺灣大學學術期刊資料庫

葉維廉：〈語言與眞實世界〉，《比較詩學》，臺北：東大圖書，1988年。

葉維廉：〈道家美學・山水詩・海德格〉，收在鄭樹森編：《現象學與文學批評》，臺北：東大圖書，1991年。

葉維廉：〈言無言：道家知識論〉，《歷史、傳釋與美學》，臺北：東大圖書，2002年。

葉維廉：《道家美學與西方文化》，北京：北京大學出版社，2002年。

＊（美）雷可夫 (G.Lakoff) 和（美）詹森 (M.Johnson) 著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年。

（美）詹姆斯 (William James) 著，蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》，臺北：立緒文化有限公司，2001年。

（美）漢娜・鄂蘭 (Hannah Arendt) 著，蘇友貞譯：《心智生命》，臺北：立緒文化事業有限公司，2007年。

楊儒賓：〈有沒有「道的語言」——莊子論「卮言」〉，收在林明德策畫：《中國文學新境界：反思與觀照》，臺北：立緒，2005年。

＊鄧育仁：〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》第35卷第1期（2005年3月）。

樂蘅軍：〈中國原始變形神話試探〉，收在古添洪、陳慧樺編：《從比較神話到文學》，臺北：東大圖書，1993年。

＊賴錫三：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第16期（2010年6月）。

＊賴錫三：〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》新38卷第1期（2008年3月）。

＊賴錫三：〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事古——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言哲學〉，《清華學報》新40卷第1期

臺灣大學學術期刊資料庫

（2010年1月）。

＊賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清華大學出版社，2008年。

賴錫三：〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘・悖論・自然・倫理〉，演講於臺北師範大學國文系，2010年6月9日。

蘇以文：〈語言與分類〉，收入蘇以文、畢永峨主編：《語言與認知》，臺北：臺大出版中心，2009年。

蘇以文：《隱喻與認知》，臺北：臺大出版中心，2006年。

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

Selected Bibliography

Bachelard, G. (2005). *Kong jian shi xue (La poétique de l'espace).* (Gong Zhuo-Jun, & Wang Jing-Hui, trans.). Taipei: Living Psychology.

Cassirer, E. (1990). *Ren lun (An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture).* (Gan Yang, trans.). Taipei: Gui-Guan.

Cassirer, E. (1994). *Yu yan yu shen hua (Sprache und mythas).* (Yu Xiao, & et al., trans.). Taipei: Gui-Guan.

Deng, Y.-R. (2005, March). Sheng huo chu jing zhong de yin yu (Metaphors in life). *EurAmerica, 35*(1), 97-140.

Heidegger, M. (1996). Wu *(Das ding).* In *Heidegger xuan ji (A Heidegger anthology).* (Sun Zhou-Xing, trans.). Shanghai: Shanghai Sanlian.

Lai, H.-S. (2010, January). Cong lao zi de Tao ti yin yu Tao zhuangzi de ti Tao xu shi—you ben ya ming de shuo shu ren quan shi zhuang zhou de yu yan zhe xue (From the metaphors in *Lao Zi* to the narratives in *Zhuang Zi*: Zhuang Zi's narrative philosophy from Walter Benjamin's viewpoint). *Tsing-Hua Journal of Chinese Studies, 40* (1), 67-111.

Lai, H.-S. (2008, March). Dang dai xue zhe dui lao zi xing shang xue quan shi de ping lun yu zhong su—chao xiang cun you lun, mei xue, shen hua xue, ming qi zhu yi de si zhong Tao lu (Reinterpretation of Lao Zi's metaphysics by contemporary scholars: Ontology,

臺灣大學學術期刊資料庫

aesthetics, mythology, and mysticism). *Tsing-Hua Journal of Chinese Studies, 38*(1), 35-83.

Lai, H.-S. (2010, June). Lun xian qin Tao jia de zi ran guan: Chong jian yi men ju ti, huo li, cha yi de wu hua mei xue (A discourse on pre-Qin Taoism's viewpoint on Nature: Reconstructing a concrete, active, differential aesthetic). *Literature and Philosophy*, (16), 1-44.

Lai, H.-S. (2008). *Zhuang zi ling guang de dang dai quan shi* (Contemporary Interpretations of Zhuang Zi's Aura). Xinzhu: National Tsing-Hua University Press.

Lakoff, G., & Johnson, M. (2006). *Wo men lai yi sheng cun de pi yu (Metaphors we live by).* (Zhou Shi-Zhen, trans.). Taipei: Linking.

Ricoeur, P. (2004). *Huo de yin yu (La Métaphore Vive).* (Wang Tang-Jia, trans.). Shanghai: Shanghai Translation.

Stace, W. T. (1998). *Ming qi zhu yi yu zhe xue(Mysticism and Philosophy).* (Yang Ru-Bin, trans.). Taipei: Cheng Chung.

臺灣大學學術期刊資料庫