臺大文史哲學報　第七十四期
2011年05月　　頁 1～49
臺　灣　大　學　文　學　院

道家的自然體驗與冥契主義

——神秘・悖論・自然・倫理

賴　錫　三*

摘　要

本文將從普世性的冥契主義（mysticism）潮流來考察道家的體道經驗，認為從老子、莊子的體道描述中，可以找出強而有力的文獻符應冥契主義的共同核心特徵，而體道經驗同時帶有即美學即宗教的終極意義。因此本文嘗試將道家的形上體驗放入古老又普遍的冥契意識來考察，一方面可將道家歸為冥契經驗的一種東方案例，另一方面溝通了道家的美學藝術體驗和冥契宗教體驗，使兩者通而為一。最後筆者在和史泰司（W.T.Stace）的內向、外向兩種冥契類型判別的對話下，將道家定位為統合內、外的圓教型之自然主義冥契類型，它統合了一體無分與自然萬象，並從沉默無言走向了充滿悖論的詩性隱喻，這種一多相即的物化美學，同時延伸出諸多莊嚴神聖的冥契感受，尤其從萬物一體的合一感中，可興發出超越善惡、包容柔軟的玄德，換言之，從冥契意識來詮釋道家，又可能開展出道家式的冥契倫理學。

關鍵字：道家　老子　莊子　冥契主義　自然　悖論　美學　倫理學

99.06.14 收稿，100.01.10 通過刊登。

* 中正大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、道家境界的詮釋差異：美學的藝術經驗？還是宗教的冥契體驗？

民國以來，兩岸三地已有若干學者嘗試從冥契主義（Mysticism或譯爲神秘主義、密契主義[1]）的角度詮釋儒、釋、道三教的宗教體驗性[2]。就筆者目前觀察，用冥契主義詮釋東方體驗以理學爲對象者居多，道家次之（以莊子居多）[3]，佛教又次之（以大乘和禪宗居多）。就筆者個人判斷，假使儒家、佛教可以從冥契角度來詮釋，我們更有理由將道家放入冥契脈絡來研究，因爲相較而言，道家的自然主義要比儒家的人文主義基調更有利於冥契詮釋，而道家的形上體驗顯然也比佛教反形上學立場更契近於冥契主義的洞見[4]。另外，道家體驗所具

1 Mysticism 較早譯為神秘主義，如鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神秘教》（臺北：志文出版社，1989 年），後來又被譯為密契主義；如杜普瑞（Louis K. Dupré）著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》（臺北：幼獅文化事業公司，1986 年）、詹姆斯（James William）著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》（臺北：立緒文化事業有限公司，2001 年）；近來又被譯為冥契主義，如史泰司（Walter Terence Stace）著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998 年），三者各有考量，本文暫時採用「冥契主義」。這些不同譯名的優缺考量，可參考楊儒賓，〈譯序〉，《冥契主義與哲學》，頁 9-11。本文採用楊先生所建議：「冥」者，玄而合一之義；「契」者，參同契合之義。所以「冥契」之界定乃與冥契主義第一義的「內外契合，世界為一」相符合。

2 馮友蘭認為孟子具有神秘主義傾向，《中國哲學史》（香港：開明書店，1963 年），頁 164-165；楊儒賓，〈新儒家與冥契主義〉，《當代新儒學的關懷與超越》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 317-363；陳來，《有無之境》（北京：人民出版社，1991 年）；王欽賢，〈禪境之觀照——冥契主義的觀點〉，《鵝湖學誌》26 期（2001 年 6 月），頁 107-125；鈴木大拙曾用來詮釋佛教，《耶教與佛教的神秘教》；關永中則用來詮釋《莊子》，〈上與造物者遊——與莊子對談神秘主義〉，《臺大哲學評論》22 期（1999 年 3 月），頁 137-171。

3 用冥契主義詮釋《老子》道論文獻者較少見。筆者認為採取冥契進路詮釋《老子》形上道論的做法，可以化解一種學術定見：認為《老子》的形上表述傾向客觀面，而《莊子》才將之轉向人生哲理的心靈面（如徐復觀主張）。這種見解可能使《老子》形上思想退回素樸的本體、宇宙論困境，而且也使道家形上學難以和工夫論密接起來，而採取冥契詮釋進路則可保留《老子》道之宗教體驗性。

4 從詹姆斯的立場看，冥契主義含著「形上學涵義的洞見」，《宗教經驗之種種》，頁 466。

臺灣大學學術期刊資料庫

有的濃厚美學藝術精神，也可以在冥契體驗中的自然類型、藝術類型，找到對話。

牟宗三之後，儘管許多學者未必完全贊同他所詮釋的道家系統性觀點，甚至在後牟宗三時代有關老、莊之「道」的詮釋，已開啓多音複調的多重視域，企圖超越牟氏而跨向嶄新道路[5]。但牟先生詮釋系統中的一個貢獻，大抵被繼承下來，那便是：道不適合再用西方的形上學思考來理解，對比於西方思辯、實有形上學，他強調道家歸屬東方實踐、境界形上學。暫且不管牟氏對境界形上學的細節主張可能的限制，其突顯工夫實踐、境界體驗，倒是東方傳統（強調生命學問）、現代學者（反形上學傾向）所樂見。換言之，後牟宗三時代有關道家哲學的嚴格立論，一則要正視道家和西方metaphysics（形上學）的距離和差異，再則若要繼續使用「形而上謂之道」這一原始詞彙，必須將東方「體道」、「法道」的體驗與價值考慮進去；另外，也必須考量形上和形下、道和物之間的辯證相即關係。如此，才可能在充斥西方語境的當代學術氛圍，自覺通過洋格義而善解危境。

牟先生對實踐、境界形上學的詞語正名或重設，大抵完成第一波的摧惑工作，然迷霧散去後進一步的顯宗課題，才是來者更該繼續探求的驪珠所在，例如：由實踐所來的體道境界到底是何內容？有何意義？它到底是美學經驗？還是宗教體驗？用《莊子》兩重認識論說（「知」與「真知」），西方思辯形上學屬於理性的推求之「知」，企圖透過終極實體來解決人類有限之知的無窮後退困境，但第一因實體終究只是理念設定，就算共同約定充足理由的必要而暫時不質疑這一設定思維，但推求而來的設定物仍因不具經驗性格，而無法對人產生親切的價值召喚感；而《莊子》並不因批判邏輯推論、概念思辯的限制而墜入不可知論或虛無主義，在爲人類概念認知立下限制後，乃轉向「真知」這一體驗之路。「成心之知」對比於「真人真知」，形式上可呼應於牟氏「思辯實有形上學」和「實踐境界形上學」區分，前者是主客對立而有待的知識論模式，後者是主客玄冥無待的體道論模式[6]。

我們不只滿足於：真人真知、實踐形上學就是「主客玄冥無待逍遙的體道

5 「後牟宗三時代」比較有突破性的道家詮釋進路，約可歸納為四種並可能加以統合，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 1 期（2008 年 3 月），頁 35-84。

6 有關《莊子》對思辯形上學思考的批判可能性，參見拙文，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008 年），頁 1-22。

臺灣大學學術期刊資料庫

境界」這類素描，而要嚴格認真地追問：超越主客、能所玄泯的無待經驗，到底對人屬何意義？它是偏於美學藝術精神、還是宗教神秘體驗？這個接續而來的問題，才是本文所要探究的起點。道可體之、法之，而體道、法道者便謂之真人而有真知，然道家的體驗內涵、價值依歸到底契於藝術還是宗教？目前學界也呈現「以是其所非而非其所是」的兩行難解情狀，本文撰寫目標之一，也爲了溝通兩造使其復歸「道通爲一」。底下先描述這兩造並行的學術景觀。

牟宗三對境界形上學的體道真知之描述，當然也觸及到無主無客、玄冥絕對、虛明朗然之境，例如他曾強調：

> 此沖虛玄德之為宗主實非「存有型」，而乃「境界型」者。蓋必本於主觀修證，（致虛守靜之修證），所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。……以自己主體之虛明而虛明一切。一虛明，一切虛明。而主體虛明之圓證中，實亦無主亦無客，而為一玄冥之絕對。然卻必以主體親證為主座而至朗然玄冥之絕對……我窒塞，則一切皆窒塞，而「生而不有」之玄德之為宗主亦泯滅而不見矣。[7]

無疑地，牟宗三所理解的超主客玄冥朗然境界，配合其「不生之生」的沖虛玄德立場，其所成就的乃近於美學藝術的虛鏡式觀照境界：

> 道家重觀照玄覽，這是靜態的，很帶有藝術性的味道，由此開中國的藝術境界。藝術境界是靜態的、觀照的境界……在靜的工夫之下才能「觀復」。由虛一靜的工夫使得生命虛而靈、純一無雜、不浮動，這時主觀的心境就呈現無限心的作用，無限心呈現可以「觀復」，即所謂「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」這些都是靜態的話頭，主觀的心境一靜下來，天地萬物都靜下來了。[8]

無主無客、純一無雜、虛靈靜觀、無限心、玄冥絕對，這些看似飄渺虛玄的話頭，對牟宗三言，都可統攝爲靜態、觀照的藝術境界來理解[9]。而同爲當代

7 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985 年），頁 141。

8 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），頁 122。

9 細部推敲，牟宗三所理解的道家藝境並不充分，原因有二：一是遺忘了存有面向，使其偏向主體心境之觀照，而不能使存有與美學統貫為一；二是流於靜態觀照側面，忽略觀照本身亦參與氣化流行之活力生機，而不能充盡道家的存有美學之活力。參見拙文，〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——通向「存有論」與「美學」的整合道路〉，《臺大中文學報》25 期（2006 年 12 月），頁 283-332；〈論先秦道

臺灣大學學術期刊資料庫

新儒家開宗人物，徐復觀和牟宗三的美學詮釋進路頗契近，若說牟氏判斷主要根據《老子》沖虛玄德、歸根觀復而來；徐復觀則透過心齋、忘遊來詮釋《莊子》的藝術精神，由此爲中國藝術精神溯源、拓根：

> 老、莊思想當下所成就的人生，實際是藝術地人生；而中國的純藝術精神，實際係由此一思想系統所導出。中國歷史上偉大地畫家及畫論家，常常在若有意若無意之中，在不同的程度上，契會到這一點……最高概念是「道」；他們的目的，是要在精神上與道為一體，亦即是所謂「體道」，因而形成「道的人生觀」……他們所說的道，若通過思辨去加以展開，以建立由宇宙落向人生的系統，它固然是理論地，形上學的意義；此在老子，即偏重在這一方面。但若通過工夫在現實人生中加以體認，則將發現他們之所謂道，實際是一種最高藝術精神；這一直要到莊子而始為顯著。[10]

對徐先生言，道家之道絕非思辯所能窮盡，真正核心在於體道，由工夫實踐而來的體道經驗，可將形上表述落實爲藝術人生。雖然詳略不一，兩位當代大儒的道家見解都認爲思辯形上學非道家本色，牟先生所謂境界形上學的經驗內涵，更被徐先生結晶在以《莊子》爲典範的藝術人生而爲最高的藝術精神。徐先生透過《莊子》體道境界而來的道之人生觀，並由此企圖爲中國藝術精神的主體內容給予徹底建立，可謂心宏識遠，成爲由藝解莊的代表作，代表道家美學詮釋進路的里程碑。

後來若干採取美學藝術進路理解道家體驗的學者，儘管未必完全認同徐復觀的主張，但幾乎都在他所建立的高度上，繼續吸收消化並嘗試求精；例如顏崑陽[11]、龔卓軍[12]、何乏筆[13]等，其他採取美學詮釋進路的學者還有葉維廉[14]、

家的自然觀：重建老莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》16 期（2010 年 6 月），頁 1-44。

10 徐復觀，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1988 年），頁 47-48。

11 顏崑陽，《莊子藝術精神析論》（臺北：華正書局，2005 年）。

12 龔卓軍曾分析徐復觀所理解的莊子美學帶有濃厚的觀念論／現象學式的主體論，缺陷在於身體向度的不介入，〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研究通訊》18 卷 4 期（2008 年 12 月），頁 79-99。

13 何乏筆（Fabian Heubel），〈（不）可能的平淡：試論徐復觀《中國藝術精神》的當代性〉，「徐復觀學術思想中的傳統與當代」國際學術研討會。臺北市：國立臺灣大學人文社會高等研究院，2009 年 12 月 5-6 日。

14 葉維廉主要是將道家的美學詮釋和中國的山水詩畫傳統結合起來，另外也透過和海

臺灣大學學術期刊資料庫

陳榮灼[15]等人。筆者亦曾有多篇論文涉及道家的美學藝術內涵[16]，而本文重點將轉向宗教面向的冥契體驗，並試圖由冥契體驗溝通美學經驗。

對比美學藝術進路，對宗教經驗敏感的學者，通常會注意到牟、徐所描繪的體道內涵，隱含了某種意味的宗教體驗性質，例如往冥契主義詮釋的可能性。所謂無主無客、純一無雜、虛靈靜觀、無限心、玄冥絕對，這些看似飄渺玄虛的描述，如果轉從冥契主義的經驗來看，可能落實爲更具體的細節呈現。採取這條宗教進路解道者亦不乏其人，如馮友蘭[17]、關永中[18]、楊儒賓[19]、張榮明[20]等人，都曾採取這樣的觀看視域（筆者亦曾從冥契角度詮釋道家的體道境界[21]）。對比於美學藝術型的主流詮釋，冥契主義式的道家詮釋對漢語學者來說相對邊緣，耐人尋味的是，海外漢學家卻頗注意道家的冥契特質，如史華茲[22]、帕林

德格的對話企圖將道家的美學和存有連結起來。參見《道家美學與西方文化》（北京：北京大學出版社，2002 年）；〈語言與真實世界〉，收在《比較詩學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1988 年），頁 87-133；〈言無言：道家知識論〉，收在《歷史、傳釋與美學》（臺北：東大圖書股份有限公司，2002 年），頁 115-154；〈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：東大圖書股份有限公司，2004 年），頁 145-156。

15 陳榮灼也是將晚期海德格的詩歌存有美學和道家對話，Heidegger And Chinese *Philosophy*（臺北：雙葉出版，1986 年）。

16 〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——通向「存有論」與「美學」的整合道路〉；〈論先秦道家的自然觀——重建老莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉；〈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〉；〈論道家的逍遙美學——與羅蘭．巴特的「懶惰哲學」之對話〉，《臺大文史哲學報》69 期（2008 年 11 月），頁 1-37。

17 馮友蘭，〈莊子及道家中之莊學〉，《中國哲學史》，頁 298-306。馮氏雖亦提及莊子和詹姆斯的純粹經驗、西方的神祕主義相近，但只是點到為止，不及深入。

18 關永中，〈上與造物者遊——與莊子對談神秘主義〉，頁 137-171。

19 楊儒賓，〈有沒有「道的語言」——莊子論「卮言」〉，載於林明德編，《中國文學新境界——反思與觀照》（臺北：立緒文化事業有限公司，2005 年），頁 301-340。不過楊先生的冥契主義詮釋反而集中在儒家而不是道家。

20 張榮明，《從老莊哲學至晚清方術——中國神秘主義研究》（上海：華東師範大學出版社，2006 年），頁 1-85。

21 〈《莊子》的冥契真理觀與語言觀〉，收入《莊子靈光的當代詮釋》，頁 49-83；〈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〉。

22 本杰明．史華茲（Benjamin Schwartz）著，程鋼譯，《古代中國的思想世界》（南

臺灣大學學術期刊資料庫

德爾[23]、Livia Kohn[24]，Harold D.Roth[25]等等。

會強調體道境界的宗教或冥契特質，其實不難理解，單看老、莊文獻不斷出現求道者故事、工夫歷程次第與體道聖境等描述和鋪陳[26]，學者很容易將它和宗教實踐的熱情聯想在一起；可以說，從求道、體道、說道等寓言故事的描述氛圍，其莊嚴不亞於在宗教修煉中所看到的求道意志之決斷[27]。更重要的是，從冥契主義看待體道境界者，多少都會感到這是頗爲明顯的事實，因爲研究冥契經驗所歸納出的核心特質，幾乎都可在老莊文獻找到有力呼應。試看底下這類描述：

> 密契狀態是對於**推論的理智所無法探測**之深刻**真理**的洞悟。它們是洞見、啟示，雖然**無法言傳**，但**充滿意義與重要性**，通常對於未來還帶著一種奇特的**權威感**。當我獨自走在海邊時，這些解放與調和的思潮向我蜂擁而來；現在，又一次，就像很久以前在道菲納的阿爾卑斯山，我有一股跪下的衝動，這一次則是跪在無邊無際的海洋、無限的象徵之前。我以前所未有的方式祈禱，現在我才知道真正的祈禱是什麼：就是從**獨我的孤寂**回歸到與**萬有合一**的意識，跪下時**猶如死者**，起身時已如**不朽之人**。**陸地、天空與海洋共鳴，彷彿圍繞世界的大協奏曲**。這就像所有以往的偉人在我周圍合唱。[28]

京：江蘇人民出版社，2004 年），頁 186-261。

23 杰弗里・帕林德爾（Geoffrey Parrinder）著，舒曉煒、徐鈞堯譯，《世界宗教中的神秘主義》（北京：今日中國出版社，1992 年），此書也將道家視為（自然）神秘主義。頁 73-79。

24 Livia Kohn. *Taoist Mystical philosophy.* Albany: State of University of New York Press, 1991. Livia Kohn. *Early Chinese Mysticism: Philosophy And Soteriology In The Taoist Tradition.* New Jersey: Princeton University Press, 1992.

25 Harold D. Roth. *Original Tao: Inward Training.* New York: Columbia University Press, 1999.

26 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 期 1 卷（2010 年 3 月），頁 67-111。

27 例如〈應帝王〉壺子四示這一有名公案故事，記載其弟子列子終因領悟師道的深奧難測，乃決心：「自以為未始學而歸，三年不出。為其妻爨，食豕如食人，於事無與親，雕琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封戎，一以是終。」這樣的描述，從宗教追尋的終極關懷來索解，更得其要。清・郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985 年），頁 306。

28 《宗教經驗之種種》，頁 456。另外，頁 469-470，詹姆斯曾更完整引用過第二段文

臺灣大學學術期刊資料庫

讓我們試著如是設想：假使讀者先前不知這段文獻來自詹姆斯《宗教經驗之種種》開宗明義所引用的德國觀念論者瑪畢達・莫森布（Malwida von Meysenbug）在自傳中的一段冥契經驗談；又假設作者先將這段話中的「密契狀態」、「祈禱」等特定用詞，以及經驗發生的時空背景暫時隱去；那麼這時如果有人告訴我們說，這段話是以現代話語來重描老莊體道的經驗，筆者推想許多對道家哲學不陌生的讀者應可接受[29]。熟悉道家工夫與境界的讀者，確實可找到相當對應的觀點，比如：道做爲老莊的真理，體道而來的真人真知，正是要破除「成心」之「知」（推論的理智），而在「解心釋神」的狀態下，才可照見聆聽於道；換言之，體道真人之意識狀態正是超越理智推論分別，只有在「神」的直觀（以道觀道或以物觀物）與聆聽狀態（聽之以氣或聆聽天籟），方能得之。而深處這般「神」遊乎天地之一氣的體道狀態，老莊不斷提到它超越名相、不可言說，比如「道可道，非常道」、「知者不言」、「既與爲一矣，且得有言乎！」雖然體道神遊狀態不可言說，然一旦有過體道經驗而成爲真人者，都有了神聖莊嚴感，此聖嚴既對真人自身充滿無盡祥和、幸福、甚至永恆感；對於盲昧於俗情糾纏的常人言，他們則又具有大宗師般引領生命方向的智者權威感，正如〈逍遙遊〉代表智慧老者的連叔，以極其威儀的口吻對肩吾說：「瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。」[30]

顯然，真人的智慧真知對比於常人的小知成見，有振聾發聵的神聖權威性。而所謂「獨我的孤寂」「與萬有的合一」，不正合拍於《莊子》的「見獨」（〈大宗師〉）、「天地與我並生，萬物與我為一」（〈齊物論〉）嗎？「獨」從外相看似孤寂卓絕，實乃神人「無待」而躍入「一」境之身影；「一」境者乃「通天下一氣耳」、「遊乎天地之一氣」，所以活在萬物共融又共榮的整體存有之境，實不曾孤寂與疏離。工夫時，必得大死一番（喪我），故有南郭子綦「隱几」「槁木死灰」（有如活死人）之寂滅氣象，實爲能活出永恆無盡的意義幸福感（故謂不朽），如老莊一再讚嘆真人「歸根曰靜，是謂復命，復命曰常」、「入於不死不生」，這便宣告了真人具有「不朽之人」的意味。而南郭子綦「喪我」後的「齊物」「天籟」，也呈現出萬物共融共榮、相即相入的音樂交響，這幾乎完全呼應了莫森布的冥契體驗和冥契隱喻——陸地、天空與海洋共鳴，彷彿圍繞世界的大協奏合唱曲——這一音樂性的隱喻意象。

字，故為求完整，乃將全文附上。

29 本文暫時取兩者的共相來說，亦即就冥契主義的基本共同特點來對話，至於莫森布的冥契經驗具有濃厚的浪漫主義色彩，在歐洲十八、十九世紀的文學藝術和神秘經驗書寫中經常出現，諸如崇山峻嶺或無邊海洋與孤獨旅人的對比，孤寂與不朽的對比，這些浪漫主義經驗和道家的冥契體驗在背景上並不一樣；而本文重點本不在強調它們之間的一致性，只在強調冥契經驗的描述有諸多元素是容易找到共通點的。

臺灣大學學術期刊資料庫

換言之，瑪畢達・莫森布這一段做爲冥契意識經驗的典型述例，幾乎可和老莊的體道經驗同拍共振，也難怪讀過冥契主義研究和道家文獻的學者，容易認出兩者間的家族類似性，這也解釋了許多西方漢學家傾向將道家視爲東方型的神秘主義（其他受過西方學術啓蒙或接觸過冥契主義的東方學者，也容易將道家視爲冥契家族的一分子，例如錢鍾書[31]、陳榮捷[32]、張隆溪[33]等）。

爲進一步論證老莊體道經驗可以嚴肅視爲某類型的冥契主義，並具體呈現道家冥契體驗之細部內容，必得進入老莊文本來細部考察一番。然在進行老莊文本的冥契分析與詮釋前，有必要對：何謂冥契主義？它有何基本特質？冥契主義類型如何區分？這一類基礎性問題加以澄清。對此，本文將以研究冥契主義極富盛名的二本經典名著的綜合觀點爲座標，(《宗教經驗之種種》和《冥契主義及其哲學》)，依據它們所歸納的冥契主義特質，一一重新來檢視道家的冥契體驗。底下先分析並檢討詹姆斯和史泰司的研究成果。

二、冥契體驗的共同特徵與內外兩型爭辯：以詹姆斯和史泰司的研究判準為檢討對象

冥契意識和一般意識如何區分？詹姆斯曾歸納出四個特性來做爲冥契經驗的核心特質，某經驗具備這四項特質，就可將其歸爲冥契經驗：一、不可言說（Ineffability）。二、知悟性（Noetic quality）。三、頃現性（Transiency）。四、被動性（Passivity）[34]。只要合乎這些特徵，都可被歸爲冥契意識狀態的家族群。詹姆斯的界定較爲寬鬆，其優點在於，它可將我們對冥契經驗的考察範圍擴大，尤其跳出狹義的宗教範疇之外。詹姆斯這種開放態度或許與身爲心理學家的立場有關，他感興趣的是人類這種重要而跨域的超越經驗有何特點？功能如何？有無普遍性？筆者認爲他和馬斯洛（Abraham Maslow）從心理學角度

30 《莊子集釋》，頁 30。

31 錢鍾書在《管錐編》〈老子王弼註章〉中早就注意到老子和神秘主義可能的關係。參見《管錐編（第二冊）》（臺北：書林出版，1980 年）。

32 陳榮捷在《中國哲學文獻選編》介紹《莊子》那一部分，便是以「莊子的神秘之道」名之，而以「詩意的神秘主義」稱呼《莊子》。楊儒賓、吳有能、朱榮貴、萬先法譯，《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書股份有限公司，1995 年），頁 257。

33 張隆溪著，馮川譯，〈哲學家・神秘主義者・詩人〉，《道與邏各斯》（南京：江蘇教育出版社，2006 年），頁 49-99。

34 《宗教經驗之種種》，頁 458。

臺灣大學學術期刊資料庫

所發現的高峰經驗（peak-experiences）有相當程度的重疊，而馬斯洛和詹姆斯一樣強調它對人類心靈有重要的意義功能：

> 我注意到這些人常常說自己有過近乎神秘的體驗。這種體驗可能是瞬間產生的、壓倒一切的敬畏情緒，也可能是轉眼即逝的極度強烈的幸福感，或甚至是欣喜若狂、如醉如痴、歡樂至極的感覺（因為「幸福感」這一字眼已經不足以表達這種體驗）。在這些短暫的時刻裏，他們沉浸在一片純淨而完善的幸福之中，擺脫了一切懷疑、恐懼、壓抑、緊張和怯懦。他們的自我意識也悄然消逝。他們不再感到自己與世界之間存在著任何距離而相互隔絕，相反，他們覺得自己已經與世界緊緊相連融為一體。他們感到自己是真正屬於這一世界，而不是站在世界之外的旁觀者……更重要的一點也許是，他們都聲稱在這類體驗中感到自己窺見了終極的真理、事物的本質和生活的奧秘，彷彿遮掩知識的帷幕一下子給拉開了。[35]

進一步分析，詹姆斯對冥契四特性的描述：Ineffability在於指出冥契主義者幾乎都共同宣稱經驗的不可言說性，首先是指體驗狀態的當下乃處於沉默無言之境，其次就算離開此情狀，仍會感到語言描述的否定性限制，因爲語言既無能描繪它，若要勉強描繪也只能出以否定的方式。Noetic quality是指，這樣的經驗雖可算是一種神聖情狀或超然感覺，但它同時具有清明的智悟性格，甚至讓人產生洞悟真理的穿透性；換言之，冥契不是情肆而熾的出神狂迷，而是神聖情感與超然智悟的合一狀態。Transiency是指這種情感與智悟合一的冥契狀態、高峰經驗不可能永久長保，通常只發生在瞬間頃刻或片段時光中，而靈光乍現也終要消退，人終究會回歸眼前見山又是山、見水又是水的日常生活世界；也可說，這種經驗所以成爲終身難忘的深度經驗，也因爲它與日常凡俗經驗的強烈對比，才顯出它的神聖性來，不過當人身處特殊非常狀態時，並不會興起語言意念對它稱呼神聖，神聖命名反而是回到日常生活世界時，在兩層存有對比下所產生出來的回憶和指稱。Passivity的精神則在於主體敞開而來的被穿透感，所謂被動是指當冥契經驗真正臨現時，當下純是無意志狀態，自我主體性的意志控制會頓然鬆開，這種釋然的無我感會任隨浩瀚的力量帶動而漂浮，如

35 馬斯洛等著，林方主編，《人的潛能和價值：人本主義心理學譯文集》（北京：華夏出版社，1987 年），頁 366-367。馬斯洛屬於十九世紀以降心靈進化論觀點，強調人道精神、意義感、價值感、不朽感等；而本文並不涉及這些細節觀點和道家思想的差異比較。

臺灣大學學術期刊資料庫

此便是詹姆斯所謂意志中止的被動性。除了上述四個核心特質外，他在描繪過程中一再提到：有過此超越言說經驗的人，對人生一則充滿意義感，再則對未來有著非比尋常的權威自信感。

可見，冥契意識是體驗狀態，不是思辯概念所能及，它合乎道家生命學問的實踐性格；它雖是一種體驗，卻不是一般經驗性感知，雖超越理智狀態，卻具有睿智性；它讓時空的嚴明界線模糊化，卻又能清明覺照而洞悟真實，這也契合於道家由工夫超入境界的特質；而冥契經驗不能維持很久，代表人們無法長期身處空靈純一的超離狀態，自然要走入生活世界的紛然之境，此時一多相即的情態，也和道家回歸道在屎溺、天人一如的當下圓境相通。而被動性是自我消融後之敞開，在喪我的非意志狀態，讓整體穿透部分、又帶動部分入整體，彷彿大海中的浪花，渾身是海地任其浮游漂送，正如聆聽於天籟物化的無爲情態。

詹姆斯的四個描述，兩個補充（意義感和權威感），除了和馬斯洛的高峰經驗呼應外，也可將馬斯洛的描述，給予聚焦地條理化起來；然而筆者將兩者併觀合論，有底下考慮：馬斯洛幾乎把詹姆斯跨宗教性的冥契意識現象群，帶向最大的視域光譜下考察，對馬斯洛言，這種體驗瞬間不必然與宗教相關，它可來自男女情愛、異性結合、審美感受、自然經驗，甚至體育活動。因此人人都可能在各式情境中遭逢高峰，諸如在音樂的聆聽中，對孩子的慈愛柔抱裏，忘我舞蹈的當下，深海幽潛於近乎寂靜裏，在高山、在海洋、在森林等等自然浩瀚氛圍的一切處，頓然沐浴在悠悠的時光中。因此，馬斯洛爲突顯其跨宗教性（甚至非宗教），所以不願再稱呼它爲神秘體驗而改以高峰體驗名之；雖此經驗不必被宗教所獨佔，馬斯洛卻又強調，從高峰體驗具有的普遍性和它帶來美善而深刻的人道意義，此體驗又可被視爲深具的宗教體驗性。另外，馬斯洛也和詹姆斯一樣，注意到此經驗不可久住之頃刻性，甚至馬斯洛更強調這種狀態的轉瞬即逝性[36]。

另外，從詹姆斯例舉的宗教與非宗教的各式冥契案例，描述所用的重要關鍵詞，亦可看出冥契體驗其它相關的特質，這些描述或形容包括了：忘我狀態

36 《人的潛能和價值》，頁 368-374。可以注意的是，馬斯洛甚至因此將高峰經驗這種片刻性和冥契主義對比起來，尤其強調它和渴望永存此境的東方冥契主義之對照性。顯然馬斯洛對渴望永住此境的冥契主義類型有所保留；不過，東方型的冥契主義是否都強調或主張在現世當下永保此境，馬斯洛對這部分的理解恐怕太過化約，至少老莊不會認為人可以或應該一直住守此境，但道教內丹類型的冥契主義則傾向如此。

臺灣大學學術期刊資料庫

（大部分稱無我、有時稱大我），如夢狀態（強調無法思考、超越小大、時空消逝），知覺擴張（有時提到超脫形骸而排除知覺，有時則說直接知覺[37]），剎那永恆（包括：不朽感、狂喜感、純淨感、幸福感、光輝感等等），融合爲一（諸如：與實在爲一、與真理爲一、與萬物爲一），道德揚昇（如：愛、包容、自由等超然價值感）等等。

除了上述核心特質與關鍵詞彙，筆者認爲詹姆斯還有三個重要洞察，對理解冥契主義頗爲重要。第一，他將冥契意識提昇爲一種哲學，並將冥契狀態的忘我、非意志的超主體性稱爲「宇宙意識」（cosmic consciousness繼承自冥契者巴克（R. M. Bucke））；又將這種超越物我分別、小大分別的非二元論狀態，稱爲「一元性的洞悟」（monistic insight）；然不管是宇宙意識還是一元性洞悟，對詹姆斯言，這種超個人、超分別的「與物合一」、「與實在合一」、「與真理合一」，都具有了「形上學涵義的洞見」[38]（可以確定，這種宇宙意識的一元體驗與形上洞見的內涵，必定不會來自西方思辯形上學的理性傳統，反而契近東方實踐境界形上學的體驗傳統）。

第二個洞察是，詹姆斯還注意到一項重要現象，即體驗過冥契經驗的人會出現兩種對比的人生態度：一類體驗者會產生出世立場，成爲抽象而超離的生活態度；另一類正好相反，他擁抱現實生活而成爲最熱愛生命者。對於前者詹姆斯持批判性，稱他們爲性格被動、智力薄弱者；後者顯然爲詹姆斯所大肯定，屬於胸懷與性格俱爲堅強渾厚者[39]。呼應於馬斯洛立場，顯然詹姆斯一則不認爲人真可永保冥契意識於不退，二則認爲此體驗真要有大價值必須將其中的意義感帶回人間實踐，爲具體生活世界帶入剛健動能。順此，詹姆斯注意到冥契意識與道德意識的相容性甚至一體性，即在冥契狀態中會產生出一體之愛、包容之德[40]。這種特殊意味的愛之德，不只包括人類同時含納萬有，因建立在萬有合一的神聖家族感上，當冥契者超脫小大、人我、物我等一切二元分別後，非分別性的融合會噴湧出知覺極度擴張的一體含納、感同身受等情意，由此昇

37 排除知覺與直接知覺，只是語言描述所產生的表面矛盾，其實並不真矛盾，《宗教經驗之種種》，頁 498。這也是為什麼日本哲學之父西田幾多郎將詹姆斯的「直接知覺」改以「純粹經驗」說之，並認為「純粹經驗」可以觸及真、善、美、神之境，有理趣的是，西田一樣將道家的美學經驗視為冥契經驗。參見拙文，〈西田幾多郎《善的研究》之存有論詮釋——認識之真、倫理之善、藝術之美、宗教之神的一體觀〉，刊在《中正大學中文學術年刊》新 1 期（2006 年 12 月），頁 183-222。

38 《宗教經驗之種種》，頁 466-473。

39 《宗教經驗之種種》，頁 488。

40 《宗教經驗之種種》，頁 492-493。

臺灣大學學術期刊資料庫

華出詹姆斯所謂「最初的愛」、「唯一的善」。（這種意義的道德之善，不是善惡二元對立下的一端之善，而是超越善惡對立的玄德之善、渾沌之容，而這種上善若水般的柔軟之愛只能從主客合一中升起。[41]）

第三，詹姆斯還提到冥契體驗若迫不得已而非得表達，在面對詭辭悖論現象的困境下，最好的表達方式乃是透過超概念性的音樂（隱喻）來作爲媒介[42]。他注意到音樂可以傳遞本體的消息，並將音樂所傳達的本體狀態，透過大海和浪花的關係來加以隱喻，並據此而將音樂視爲「原初的暗語」（the password primeval）[43]。（從這個隱喻中，也大約可看出詹姆斯對泛神論「一多相即」的認同，這裏我們自然會想到《莊子》天籟的隱喻，詳情見後。）

詹姆斯一開始所歸納出的冥契經驗四特質說，較爲籠統且或有遺珠，但經由筆者上述關鍵詞彙的捕捉以及重要三洞見的再顯豁，幾乎可說，他已將冥契主義的核心特徵都把握到了，順此，四特質其實可擴張爲七八要點。例如另一研究冥契主義重要有成的大家史泰司，他底下所歸納出的特徵就更爲周延，可和詹姆斯的歸納併觀合看。底下，一樣先列出史泰司所歸納，然後再分析檢討他更具體的主張。首先他將冥契經驗區分爲外向和內向兩類，並分別對二者的核心特色歸納如下[44]：

外向型冥契經驗的共同特徵	內向型冥契經驗的共同特徵
1. 所見一統，萬物爲一。	1. 意識一體；爲空；爲一；純粹意識。
2. 太一具體活潑，遍佈萬物，有種內在的主體性。	2. 無時，無空。
3. 客觀、真實之感。	3. 客觀、真實之感。
4. 安寧、法樂等。	4. 安寧、法樂等。
5. 神聖尊崇之感。	5. 神聖尊崇之感。
6. 悖論。	6. 悖論。

41 西田幾多郎在詮釋美學藝境的冥契經驗時，也有近似的倫理主張。西田幾多郎著，何倩譯，《善的研究》（北京：商務印書館，1981 年），頁 116-117。這些說法可以幫助我們思考道家的冥契主義與原始倫理的關係，下文分解。

42 《宗教經驗之種種》：「在密契主義文學中，我們會一直遇見這種自相矛盾的詞語，例如『炫目的無明』、『無聲的低語』、『擁擠的沙漠』。這證明了道出密契的真理最好的媒介不是概念的語言，而是音樂。」，頁 495。

43 《宗教經驗之種種》，頁 495-497。

44 史泰司著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》，頁 160。

臺灣大學學術期刊資料庫

7. 冥契者宣稱不可言說。

7. 冥契者宣稱不可言說。

史泰司透過不同時代、地點、文化、宗教的冥契案例，歸納出的七點和詹姆斯例舉的內容，幾乎重疊，彼此間也可互補。如兩者一樣強調「不可言說」的普遍性；一樣發現一旦進入言說層次則發生「悖論現象」（詹姆斯發現音樂隱喻正是悖論現象的原始語言）；一樣指出冥契經驗帶來安寧法樂、幸福純淨的情感（史泰司強調這情感不同於狂肆而熾的入迷出神，此情乃肅穆寧靜）；不僅在情感面，兩者都一樣看重智性方面：體驗者宣稱洞悟了真理實在、客觀真實（亦即有形上洞見，此客觀乃超越主客而有的絕對客觀性）；至於史泰司的神聖尊崇感和詹姆斯的不朽權威感相近，也和上述所謂客觀真實、安寧法樂這兩項有連續性的共質在，因此這三項（第3、第4、第5）特徵，可視爲三位一體；至於第1和第2點，大抵涉及合一感和超時空性，這也是向來研究冥契主義者都必然會提到的核心特徵，他們兩位也一樣將其列爲共同特徵。

史泰司所以區分冥契經驗爲內、外兩型，主要根據在於第1和第2點的差異比較上。從史泰司的角度看，詹姆斯雖然注意到冥契意識的超主體性、非個我性（所以時空的個體化限定原則不重要或消弭了），以及同時出現的一體融合感（人我爲一、物我爲一），但他並沒有注意到其間仍隱含細微而重要的差異，而史泰司重視此差異並據此做出內、外兩型的分判。可以這樣說，心理學家詹姆斯對冥契經驗所曾給出的哲學斷語：「形上學洞見」、「一元性洞悟」，對史泰司這位典型的哲學家言，此中所謂形上學、一元性的真意，應該還有重要的細微差異有待言辯。此中有真意，有待言以辯，史泰司就是從這裡辨別出他重要的內、外兩型區分。

史泰司認爲內向冥契體驗的融合爲一，進入了純粹意識之境，感官、時空、意象等雜多殊相，全部抖落，唯剩純白空靈；至於外向冥契所體驗的融合爲一，則與萬物爲一，因此不離感官、時空，且在雜多物象中體一，換言之，外向之一乃是雜多融合爲一。這樣的辨別有何意義或重要性？

史泰司不但區分了內、外兩型，更對這兩型判別了境界高低，或者成熟與不成熟的優次。就史泰司個人的判教立場，內向型才是高級而成熟的冥契境界，外向型只能算是未成熟、低一級的體驗，且只有從外向昇華爲內向，冥契體驗才完美終成[45]。也因爲史泰司以意識的絕對空無爲究竟這一判教準則，所以他同時認定：智思型冥契者（如艾克哈特（Eckhart, Meister）、佛陀（Buddha））

45 《冥契主義與哲學》，頁 161-162。

臺灣大學學術期刊資料庫

的成熟度要高於情意型（如聖德蕊莎（St. Teresa of Avila）、蘇索（Suso, Henry））[46]，純粹意識內向型高於萬物一體外向型，順此而下，許多保有更多感官意象的美感藝術型或自然情境型的案例，便成爲了更不成熟的次級品，甚至因此不能被歸爲冥契行列，只能說是和冥契意識具有家族類似性而已[47]。可見史泰司判教的核心精神，關鍵便在於感性和意象的多寡上面，若感性、意象少到全然消除便是最高級的內向冥契境界，兩者多到一定程度便逐漸遠離冥契意識，而中介狀態便是外向型的冥契。

史泰司的判教雖不免個人立場，但並非無理路可循。他雖強調「起因無關法則」，但發現冥契體驗大致可分兩種起因情境：一是偶然性的臨現，一旦臨現後便難得復見，唯留永恆記憶給思念；二是透過身心技藝而通達，雖然技藝容許多元差異，但體驗者大都強調可重返回聖境。史泰司發現，大部分外向型的例子多屬偶遇臨現情境，此情此景降臨時，通常在眼前具體場域中頓然發生，因此感官、時空、意象等雜多仍然俱在，只是在恍兮惚兮、日夢玄想中感到界限模糊而互滲融一，但此契合之「一」實不離森羅萬象之共在。對比而言，史泰司認爲內向型冥契經驗通常屬於宗教或準宗教類型，循此脈絡，雖然經驗發生時一樣有被動性狀態的任隨漂浮感，但它卻不可歸爲純粹偶然，反而是經長期特殊的身心技藝鍛鍊後，百尺竿頭更進一步地付託虛空；而它留住此境的時間也較爲長久，事後也可能再透過工夫技藝重返聖境，甚至因此渴望長住此境，所以生活的重點便在儀式性地渴望重演冥契事件。而在文字層次通常會有一套宗教教義或哲理，來引導他如何理解與詮釋此經驗。

不自覺地偶遇聖境和自覺地尋訪聖境，兩者對照來看，後者的成熟度和穩定度高於前者，原本很可理解。問題是史泰司的判教立場，在筆者看來，隱含著極端化的危機，這個危機潛伏在如是主張的背後：從內向型的冥契者看來，眼前這個差別世界是虛妄不真、不值一顧的，也只有徹底斷除身體感官、離棄

46 《冥契主義與哲學》：「籠統說來，所有文化中的冥契者都可以分成兩種類型，情意型的是一類——芝諾瓦的聖凱薩林、聖德蕊莎及蘇索可視為此類的代表；另一類是理智的或是冥思的，這類人物通常會努力抑制自己的情念——艾克哈特與佛陀可作為此類型人物的代表。」頁 57。不過，情意型的冥契者不必然一定只有外向型的冥契體驗，事實上，史泰司也注意到：「德蕊莎像艾克哈特一樣，都是橫跨兩種冥契類型（筆者註：即內向和外向）」，頁 76。

47 史泰司認為有些經驗雖和冥契體驗具有家族類似性，但並未具備足夠的核心共同特徵，因此還是不能列為冥契主義；可見如何界定冥契主義的範圍，史泰司最嚴窄，馬斯洛最寬泛，詹姆斯居中。關於家族類似性和核心共同特徵兩概念的差異，參見《冥契主義與哲學》，頁 45-47。

臺灣大學學術期刊資料庫

紛然意象，人才有可能永住真善美境；隨此「緣理斷九」般的孤高心境，那麼純粹內向冥契主義者所宣稱的客觀真理、安寧法樂、神聖尊崇之感之境，便只能存在於純意識，一切真理與意義都要投射到「不著人煙」之彼處才有著落。

從某個角度說，詹姆斯雖也提及了宗教型（有系統的修煉，如印度教、佛教、伊斯蘭教、基督教等，但他並未提及道家、道教、儒家的案例）和非宗教型（如美學藝術和大自然光景，甚至服藥經驗）的區分；但他並非爲了對兩者做本質性的冥契境界之判分，只是就來源所做的暫時權分。然而史泰司主張起因無關緊要，重要的是冥契經驗在「一體感」的狀態中，到底是取消還是肯定了感官與雜多，它涉及境界高下的判別關鍵。這裏顯然涉及一與多的關係，所以詹姆斯的一元論洞見，便可再細分爲史泰司內向型的「純一」和外向型的「一多相即」這兩個模型。史泰司這個區分相當重要，它具有哲學上的價值與意義，但筆者對他的判定有贊成也有疑慮。贊成部分在於，這區分合乎冥契意識案例的一個重要現象：通常傾向內向型的純一冥契者，也傾向隔離的生活方式，且渴望永住於超絕境界；而通常傾向外向型的一多相即之冥契者，則傾向對眼前生活世界敞開，認爲當下的具體分殊世界便是樂地。換言之，史泰司這個區分，除了可將詹姆斯「一元論洞見」推向更細緻的類型外，也同時解答了冥契類型和實踐抉擇的關係；亦即兩類型正開顯出兩種面對生活世界的方式，也正好呼應了詹姆斯注意到的一個重要現象，冥契體驗者常產生兩種對比的生活態度，一是出世傾向（渴望永住冥契之境），二則積極參贊世間（認定世間萬法盈滿意義）。套句詩意隱喻，內向冥契者因體驗過意識空無的絕對純一之境，產生了「曾經滄海難爲水，除卻巫山不是雲」的超離嚮往，因此對當下花紅柳綠的感官意象產生了「不可承受之重」的雜染感，故強調越雜染而任純一。

然而筆者對史泰司判教的疑慮在於，其可能導致極端化和狹隘化。就狹隘化言，否定感官與雜多的傾向若過分被強調，將導致冥契意識的光譜限縮，使得詹姆斯和馬斯洛所提到的若干重要經驗全被排除在外；雖然就這一點言，它還不是史泰司判教立場真正危機所在，因爲冥契體驗的界義到底採嚴或採鬆，本來就容許爭論並留有彈性。然而，如果感官意象一律極端地被視爲否定物，那麼終將導致唯有內向型才是真正唯一的冥契，而肯定雜多的外向型也終要昇華而被揚棄，順此不返，冥契主義的討論將導向極端狹礙化的一端走[48]。

48 史泰司主張：「外向型冥契主義雖然是個明確的異類，但它很可能是比內向型低一級的次型，換言之，它代表的經驗是不完整的，其圓滿狀態要升到內向型的體驗時才告完成。外向型的趨勢是趨向一統，但未盡其全，內向型則充分盡之。在內向型的情況中，雜多已徹底泯除，所以必然會導致無時無空，因為時空正是雜多的原則。

臺灣大學學術期刊資料庫

更重要的是，若將外向、內向視爲從低級到高級的單線（唯一）發展徵向，而一旦到達便只有停住此純粹意識方爲究竟圓滿；這種單行道式的發展圖式，會不會將冥契類型的種類過於簡單二分？也將內向和外向間的可能辯證關係看的過於簡化？筆者的意思是，可不可能有一種類型是可以統合內向與外向——既從外向昇華爲內向、又從內向再度融貫回外向[49]；亦即，可不可能存在這種類型：它雖肯定了感官和雜多卻不能簡單地被視爲純粹外向型冥契體驗，因爲它同時也對內向型所謂的純一體味甚深，只是它並不停住佔有此境，甚至要將此境融入眼前一切處；對於這種體驗過內向型的狀態後，再回歸並肯定生活世界，結果統一了「無分別」與「分別」的內、外交融一貫型，我們並未看到史泰司曾關注此種圓境的可能，而它卻可能是東方冥契主義案例的普遍圓教模式[50]。

史泰司真正崇仰的還是在於無時無空的純粹意識，然而這個絕對真實之境

然而在外向型的例子中，雜多似乎只是半消融於一統當中，萬有仍在那兒。……但就此點而言，外向型似乎又是內向型的一種未完成類型。意識或心靈是比生命高級的範疇，是生命級之頂。外向型只看待世界是生生之流；內向型則了解此是宇宙意識或宇宙精神。」《冥契主義與哲學》，頁 161-162。

49 史泰司雖然亦注意到許多冥契經驗者同時擁有兩種經驗，而使內向和外向重合不分：「話說回來，冥契者自己是不會分別內向型之『一』或外向型之『一』的。艾克哈特無疑地就沒有想過，他很明顯的擁有這兩種經驗，但他不會論及其異同之問題……內向型與外向型的統體常常重合不分，許多冥契者的著作中都可看到這項獨特而顯著的色彩。」《冥契主義與哲學》，頁 74。但嚴格講，史泰司只是就冥契文獻而指出這個現象，甚至由此批評冥契者自己不會也無能對它們之間的異同做出區分，而做為研究冥契主義的學者在這一點卻可能比冥契者本身更具哲學考察能力（這也是為何史泰司強調：「哲學家或學者對冥契主義之研究是可以有貢獻的。」《冥契主義與哲學》，頁 8）。換言之，在筆者看來，史泰司自己正是要從這些冥契現象中做出哲學考察並給予價值區分，而他的判教立場便是以內向型為終極型態。而筆者對道家冥契哲學的詮釋立場，也是要從道家這種內外兼備的現象出發，而指出其中有可能比史泰司所謂由外向型向內向型這一單線發展更複雜的辯證可能。

50 例如天台宗批判華嚴宗「緣理斷九」而主張「即九法界而成佛」，禪宗主張從「見山不是山」 回歸「見山又是山」；儒家主張理一分殊、物物太極；道家主張「道無逃乎物」等等。本文這裏先不討論佛教是否適合用冥契主義來看待，鈴木大拙和史泰司顯然認為（尤其大乘佛教）是可以的。其實楊儒賓先生在翻譯《冥契主義與哲學》一書的〈譯序〉中，就已經注意到東方圓教模式並不適合用史泰司的內向型來判教，頁 3-17。

臺灣大學學術期刊資料庫

的內容，在黑格爾看來卻難逃「無世界論」的抽象病徵[51]。換言之，這個最真實可愛之境，遺忘了眼前變化流行的存有世界，而可能成爲了最崇高的虛無。體驗過此絕對空靈的純境是一回事，有沒可能長保此境、或要不要極端地追逐此境，則又是另一回事。如果照詹姆斯強調的頃現性，馬斯洛主張的瞬間即逝性，就算內向冥契者可以較久地暫留此境，也可能透過技藝重返此境，問題還是存在：如何高超的冥契者恐怕都無法永保此境、久住此地，人終究要回歸眼橫鼻直的感官肉身，面對花紅柳綠的意象世界，眼前這一周蝶有分、歷歷在目的當下現前，如何可能全然抹去。換言之，如果冥契者不想在聖、俗二元間往來奔波，那麼如何從偏執永恆回歸於純粹空靈（可稱爲「懷鄉型」），轉成打通內外、聖俗不分地肯定現前一切差別，又在一切差別的萬法殊相中不礙空靈，便呈現出另類的辯證圓融高峰（此即爲「圓教型」）。

三、道家冥契體驗的核心特徵之分析：一體、超越、悖論、不可言說

要判斷道家的體道經驗是否可歸爲冥契意識，基本上，需要考察體道境界的描述，是否能大部分滿足冥契共同核心特徵；另外更進一步的問題是，若道家確實可視爲冥契體驗，那麼道家的冥契體驗到底屬於內向或外向型？還是超出史泰司的內外二分架構而自成特殊類型？這樣特殊意味的類型到底偏向美學藝境還是宗教冥契？還是統合二者爲一？這些都是本文接下來要討論的課題。

底下先以史泰司和詹姆斯所列舉的冥契意識核心特點爲依據，回到老莊體道文獻舉證，分析體道經驗和冥契經驗的契近性，以證成道家式冥契主義這一判斷。首先，筆者認爲史泰司所列的七項特質中，最重要的是第1、第2、第6、第7這四點，這些特點說明清楚了，第3、第4、第5這三點也就連帶地呈現出來。

假使先不管史泰司所謂內、外型的分判立場，那麼第1和第2點其實都和詹姆斯「形上學洞見」、「一元論洞悟」有關，甚至第3點所謂的「客觀真實感」，也是因爲來自於形上真理的洞見，方才有直接知覺實在而來的客觀真實感受。史泰司所謂的客觀，嚴格講是超越主客二元的融合爲一感，因爲它超越了日常認知主體的對象化活動，使得主客間的觀看距離消弭，遂產生直見性命的明晰朗照，而興發存在更真實的洞悟感。換言之，一切總源皆因融合無間的一體感，

51 參見黑格爾（Hegel, Georg Wilhelm Friedrich）著，賀麟、王太慶譯，《哲學史講演錄》第 4 卷，（北京：商務印書館，1995 年），頁 99、頁 114、頁 129。

臺灣大學學術期刊資料庫

其中超越二元分別的無待之「一」，便是關鍵處。

（一）、《老子》主要冥契核心特徵之考察詮釋

眾所皆知，老莊體道者的人格典型之名便是「真人」，「真」對比於「俗」、「常」、「眾」言，特別顯出真實、非常與超凡的人格境界。真人之所以比一般眾人能有更客觀、真實感受，當然來自於「體道」經驗，而「體道」內涵爲何？老與莊都一再提及體驗核心在於融合無間感，亦即「抱一」、「通一」。換言之，老莊的實踐、境界形上學確實都指向了「一元性的洞悟」；例如《老子》喊出「聖人抱一為天下式」（22章）、〈齊物論〉強調「唯達者知通而為一」，顯然「一」已成爲道家形上洞見的專有代名詞。「道」並非形上實體之抽象物，而是落實在真人達者身心一如、物我爲一的體驗中。

「聖人**抱一**為天下式」，在《老子》中有更具體的指示，「抱一」完整的話語脈絡如：「載營魄**抱一**，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？」（10章）；而「抱一」能「爲天下式」更全面的說法則是：「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**以為天下貞，其致之。」（39章）大致可說，「抱一」傾向於工夫講，當工夫通向冥契境界時則可稱爲「得一」。從抱一工夫到得一境界的模式，也可以看出道家的冥契經驗並非偶然臨現，而是有其身心技藝鍛鍊在，例如該如何將心（營）和身（魄）抱合無間，如何讓自己的身體能柔化貫通如嬰兒般氣化流暢，如何使意識的雜籽淘汰澄清如鏡鑑無瑕；而當人透過「致虛守靜」、「為道日損」的工夫以臻冥契境地時，便可謂之「得一」，而當有人（侯王）能融入天地萬有（包括天、地、神、谷、萬物等）合一之境時，一切存在才能得到清明祥寧（清與寧）與生機活力（靈與盈），亦即「得一」的冥契境界將帶來存在意義的無盡灌溉（如此則天下生命方能貞定），這一切都是「致一」的冥契功效。

由「抱一」工夫所來的「得一」境界，《老子》除了指出其可爲天下宗本與稽式外，更重要的還在於「致一」的冥契境界內核到底爲何？對此，《老子》亦有更進一步的描述：

> 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，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。（14 章）

臺灣大學學術期刊資料庫

「視不見」、「聽不聞」、「搏不得」，正如詹姆斯所謂超脫形骸、知覺否定的狀態（因爲五色目盲、五音耳聾、五味口爽、田獵心狂，感官心知的有爲競逐正是《老子》指斥人遠離道的關鍵障礙），然而槁木死灰般的知覺懸擱，並非要走入死寂虛無之境，而是爲昇華頓入「夷希微」這一「不可思議」（致詰）的混融一體之境。「混而爲一」便是指冥契意識頓入非分別、無對立的一體性。用「混」之意象來表示冥契「抱一」「得一」「致一」之境，是老、莊一向喜愛的隱喻手法，它涉及渾沌與水域的神話隱喻，都是用來隱喻融合、包容、互滲的氣化連續之難以名狀[52]。處於這樣的混一冥契之境，《老子》又將其描述爲：超越了上／下、明／暗、先／後，等等時空限隔與對立區分，這也是典型的冥契共同特徵；而這一超時空的玄玄深奧（繩繩兮）、不可言說（不可名）之境，幾乎可說是復歸於「無物」的純意識狀態，其中幾乎不存在任何時空範囿下的個體對象物。但《老子》所謂「無物」之境絕非虛空貧乏，反而是極爲真實的「無狀之狀，無物之象」的「惚恍」。其實「無物」只是對比於可視、可聽、可搏的日常對象物而來的遮撥說法，遮撥後所要證顯的乃是「無狀之狀，無物之象」；對於這個超越時空、思考、語言的混融一體，《老子》使用了一個如夢如幻的「恍惚」意象來隱喻。「恍惚」一詞極爲特殊，在筆者看來，它既可以用在情景交融的美學脈絡，亦可用來指稱物我合一的冥契狀態。若放在《老子》冥契脈絡來解讀，它大概是指時空變形、瓦解後，身／心、人／我、物／我等等邊界劃分「／」的取消，結果產生了身心一如、人我遇合、物我感通的流動擴大感（既朦朧又清晰）。換言之，「恍惚」是《老子》用來描述體道境界的特殊用語，它不但非是負面概念，反而近乎神聖體驗的隱喻：

> 孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。（21 章）

「孔德」（玄德、上德）都是用來指稱體道者的內涵尊稱，而體道得一的真人所以能有盛德氣象之容止，是因爲他能惟道是從、抱一爲式。而對於抱一、唯道的冥契意識狀態，《老子》再度使用「恍惚」意象群來隱喻：惟恍惟惚、惚兮恍兮、窈兮冥兮[53]。恍惚情狀超越了上下、先後的時空框限，其冥契一如

52 用「混」來談冥契之「一」及關於老、莊的渾沌意象和神話哲學意蘊，參見拙文，〈神話、《老子》、《莊子》之同異研究——朝向「當代新道家」的可能性〉，《莊子靈光的當代詮釋》，頁 227-270。

53 隱喻也是冥契主義者在不可言說的情況下，所轉化出的另類語言巧妙，正如史泰司指出的：「隱喻手法不僅在艾克哈特及羅斯布魯克身上才可見到，它幾乎遍佈所有

臺灣大學學術期刊資料庫

的融合流通狀態，對比於日常意識的僵固，便猶如詹姆斯所謂的恍然如夢，但這種恍惚窈冥之境不但不是虛無不真（「其中有象」、「其中有物」，就表示它不是虛無空洞之境），反而具有知覺擴大、直接知覺的明晰朗照感（故謂「其中有精」、「其中有信」），所以才再次強調此中勝境乃「（其精）甚真」。用史泰司的話說，這一恍惚窈冥的甚真境界，其意識狀態才是最真實客觀的存在。

抱一、得一的體道恍惚之境，正是典型冥契核心特徵的一元狀態，而身處此境時則又「不可名」，這一點也符應了史泰司所謂「冥契者宣稱不可言說」。對名言的批判與超越是道家哲學的重要特點，隨處可見。《老子》開篇便言：「道可道，非常道；名可名，非常名。」可見，「常道」自身是無法被言說出來的，而「常名」自身也只能是「大音希聲」的沉默當體，它們都不可透過一般語言名相來接近。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「處無為之事，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，必將退轉於窮境，不能保守冥契中心之地，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之恍惚境界。對於冥契（意識）與語言（邏輯）的背反關係，他甚至提出「知者不言，言者不知」（第56章）這一弔詭命題：即真正冥契於道者，必默會無言；而名言不休者，正代表未處妙境之症狀。而《老子》再三強調的無名、希言、不言，對於體道境界不可言說性的再三強調，可爲「冥契者宣稱不可言說」這一項核心特徵，增加強而有力的東方例證。

更可貴的是，《老子》對不可言說性，不但有從冥契經驗出發的第一手描述，更在後設反思的層面，試圖提出哲思性的分析[54]。其關鍵在於冥契意識屬

的耶教冥契者。這些語言如『黑暗』、『空』、『無』、『沉默』、『赤裸』、『空白』等等皆是。這些語言指涉的東西如果說白一點，其實就是渾然合一之統體。」《冥契主義與哲學》，頁 117。何止耶教冥契者善用隱喻，道家亦然，關於《老子》對不可言說的「道體」之「隱喻」，請參見拙文，〈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〉。

54 就筆者觀察，冥契體驗者能對冥契經驗進行哲學性反思者極少，而《老子》和《莊子》都具有體驗與反思的双重性格；另外艾克哈特也有這種綜合特質的傾向，例如他底下說法就具有哲思特質：「人的精神登上了天堂，發現精神推動了諸天的運作，百尺竿頭……它更將精神推進精神發源地的漩渦之中。在那裏精神用不著數字，因為數字只是用來計算時間，它是在這個不完美的世界才用的。任何人若不摒棄數字的概念，他即無法將他的根源打進永恆。」轉引自史泰司《冥契主義與哲學》，頁

臺灣大學學術期刊資料庫

於非分別的一元論洞悟狀態，而語言本質則在二元性的分割結構。《老子》認爲：常道不可被名言道說，因概念語言的本性是二元對立的符號切割，二元切割必使前語言的渾沌、恍惚一元之道，被符號指義爲千差萬別的對象物，落入「朴散而爲器」的道裂處境。而人類透過語言而有的文化建制（「始制有名」），卻正好建立在「道術將爲天下裂」的「朴散」之上，無止盡地一再進行二元結構的符碼象徵演繹與交換（因此《老子》對文明破碎的語言治療主張「知止不殆」）。語言分割建立在符號「差異」的區分上，而差異的基礎便來自語言的二元對比結構，即《老子》所洞悉的「肯定」（中心）與「否定」（邊緣）的共生邏輯：「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」（第2章）

人類利用語言符號區分、指義世界萬物，從此也讓人活在符碼化的意義擺盪之爭奪中：「禍兮福之所倚，福兮禍所伏，孰知其極。其無正。正復為奇，善復為妖，人之迷，其日固久。」（58章）掉入語言二元結構的繁華，同時便宣告輪迴於福禍相倚、正奇相待、善妖相生的迷宮中。這種處境的悲哀，〈齊物論〉的評斥最爲一針見血：「道隱於是非，言隱於榮華。」原來安祥寧靜的無言大道的一體之境，從此便墜入語言拼貼、心靈皺折，（二元）語言榮華取代了（一元）淡泊寧靜。對道家言，語言繁華的意義世界只是約定俗成的建構物，並非最客觀真實的體道冥契境界。由此可知爲何老莊不斷強調：無爲、自然、希言、無名，因爲有爲與名言糾纏，必開顯出符碼化的意義世界；無爲和不言共在，可頓入冥契意識的真理實在。

值得一提的是，最早注意到《老子》第2章具有雙重目標：一方面在指斥語言「即肯定即否定」的結構本質，另一方面是爲超越二元揀擇以回歸一元渾樸大道——這種冥契與語言關係者，大概就屬錢鍾書了。《管錐編》曾透過對王弼注老的再評點，博雅而敏銳地認出《老子》具有冥契體驗（他稱爲「神秘宗」）：

> 知美之為美，別之於惡也；知善之為善，別之於不善也。言美則言外涵有惡，言善則言外涵有不善；偏舉者相對待。斯賓諾莎曰：「言是此即言非彼」；「有無」、「難易」等王弼所謂「六門」，皆不外其理。此無可非議者也。顧神秘宗以為大道絕對待而泯區別。故老子亦不僅謂知美則別有惡在，知善則別有不善在；且謂知美「斯」即是惡，知善「斯」即非善，欲息

116。

臺灣大學學術期刊資料庫

棄美善之知，大而化之。

知美之為美、善之為善，由分別法，生揀擇見，復以揀擇見，助長分別法，愛憎進而致貪嗔。老子明道德之旨，俾道裂樸散復歸寧一。[55]

分別、揀擇都是語言技倆，而透過語言二元結構步步形塑羅織人的愛憎貪嗔，從此人便迷茫在語言符號鏈網中；要回歸冥契大道、復歸寧一，便需棄絕對待、消泯區別，而關鍵便在破除王弼的有言六門對立，回返《老子》的無言寧一之旨。耐人思量的是，錢鍾書雖將《老子》放在冥契主義行列（與斯賓諾莎並觀尤具洞見，他也是冥契體驗者中少有的哲學家[56]），但對於《老子》是否能完全守住一元無別、不可言說立場，卻頗有懷疑：

蓋老子於昭昭察察與悶悶昏昏，固有拈有捨，未嘗漫無甄選，一視同仁。是亦分別法，揀擇見歟！曰無分別，自異於有分別耳，曰不揀擇，無取於有揀擇耳；又「有無相生」之理焉。一二章云：「聖人為腹不為目，故去彼取此」；三八章云：「大丈夫處其厚不居其薄，處其實不居其華，故去彼取此。」豈非「知美」、「知善」，去取毅然？[57]

錢氏的批判在於，既然《老子》宣稱入於體道無言冥契之境，那麼他又如何可以分辨而又說出：昭昭察察／悶悶昏昏、爲腹／爲目、去彼／取此、處厚／居薄、處實／居華等等二元區分的命題語句。換言之，錢鍾書認爲《老子》所宣稱的超越揀擇分別的無言絕待立場，和上述這些明顯具有揀擇痕跡的語言現象，呈現出矛盾的背反困境，至少是有待釐清的難題。而他自己則提出如下說明：

蓋身求存而知欲言，真情實事也；無身無言，玄理高論也。情

55 〈老子王弼註章〉，《管錐編》，頁 411、頁 412。錢鍾書認為老子這裏的洞察和聖・馬丁所謂的「神秘宗」觀點是同流同語，不過他並非完全認同冥契主義立場，反而站在文學角度批評神秘宗傾向走入完全否定語言的蔽病：「神秘宗深知"六門"之交得而不可偏舉，欲消除而融通之，乃一躍以超異同，一筆以公勾正反，如急吞囫圇之棗，爛煮糊塗之麵，所謂頓門捷徑者是。」《管錐編》，頁 415-416。

56 關於斯賓諾莎（Baruch de Spinoza）的冥契體驗及其哲學反思，參見拙文，〈斯賓諾莎泛神觀的同一與差異〉，《文明探索》17 期（1999 年），頁 90-105。

57 〈老子王弼註章〉，《管錐編》，頁 413。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 事真實，逃之不得，除之不能，而未肯拋其玄理，未屑卑其高論；無已，以高者玄者與真者實者委蛇而為緣飾焉。[58]

錢鍾書的重點在於，問題意識必須焦點化在「真情實事」和「玄理高論」到底是絕對背反？還是不得不有所統合？「玄理高論」當是就冥契無言的一元絕待境界說，而「真情實事」則是指常人有知有言的狀態；然而問題就在冥契者一方面體驗過永恆真理的絕言高致，另一方面卻又不能全然逃於真情實事的有言屑卑，因此在中介狀態的尷尬處境下，不得不產生他所謂「以高者玄者與真者實者委蛇而為緣飾焉。」然而此說有何真意？錢氏評點雖似有直觀洞見在，但不免語焉未詳。對此，筆者認爲解答就在冥契主義的另一共通特性：悖論現象。

確實，入於冥契狀態者無需言說亦無法言說，但正如詹姆斯指出「傾現性」的必然現象，冥契者終不可能久住此境，他仍要退回生活世界，面對於這種「既入又出」的中介狀態：即一方面曾體驗過絕對沉默純一之境，另一方面又現處感官意象雜多處境，此時此地、此情此景，他該如何面對「表達」困境？簡言之，除非冥契者再循技藝管道重返無言冥契之境，儘最大可能逃離人群與語言的尷尬遭遇，一旦他選擇傳播宣揚、溝通交流的立場，那麼：非語言／語言、一元／二元之間的矛盾衝突困境，便同時襲捲而來並挑戰表達溝通的可能性。結果便產生了冥契經驗核心特徵中，看似二律背反卻又同時存在的奇異現象：即冥契者雖宣稱不可言說，但同時卻一再出現充滿悖論的表達現象[59]。對於史泰司，悖論和邏輯的矛盾不是同一層次，邏輯存在的法則只適用在雜多的現象世界，因此A物具有自我同一性，便可和B物的自我同一性區分開來，因此「A是A」與「A不是B」是同時成立的，換言之，邏輯法則適用在表象思維的對象物世界。然而冥契的真理世界是非分別的一體交融之境，任何個體對象物（A、B、C、D等）的自我同一性概念，在這樣的冥契境界中已被超越，因此邏輯法則就不再適用此境，而表達冥契境界所產生的悖論現象，也就不適合用邏輯法則來評斷或否定[60]。簡言之，史泰司爲悖論和邏輯劃分不同層次的作法，既爲邏輯的適用範圍劃下了界限，同時也爲悖論現象在冥契經驗中爭取到表達空間。

對於《老子》的悖論或詭辭現象，任誰都不可能輕忽（因爲它正是閱讀的

58 〈老子王弼註章〉，《管錐編》，頁 413。

59 「悖論」簡單說就是：表面看似自相矛盾（肯定與否定共在）的詞語，或者詞語統合了看似矛盾的正面與遮面的兩方，例如「無聲的低語」、「炫麗之幽玄」等，參見《冥契主義與哲學》，頁 341-378。

60 《冥契主義與哲學》，頁 372-373。

臺灣大學學術期刊資料庫

障礙所在），卻少有學者從冥契主義的角度來觀察它。假使讀者試從上述的冥契脈絡來看，那麼《老子》一書爲何充斥悖論、妙用詭辭，便可得到親切而可理解的理路。原來，體道於一元的冥契者，要不就留住在不言守中的沉默之境，一旦進入不得不說的語言世界時，那麼鬆動邏輯語言的二元對立性，並將對立給再度統合於絕對域這一表達空間時，便自然產生了悖論詭辭的跨域現象。換言之，它是一種將語言二元區分給再度溶解，以調昇回一元互滲的世界，所進行的語言創造策略（可見詭辭的特質不在表象的矛盾，而在內裏的跨域融合）。底下，筆者列出一些《老子》的詭辭現象，以呼應冥契主義的悖論表達這一共同特徵：

（第1章，無與有）「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」（第2章，無有同出）；「為無為，則無不治」（第3章，無爲與治共成）；「道沖而用之或不盈」（第4章，虛盈並立）；「三十輻共一轂，當其無，有車之用」（第11章，無形與有相共成）；「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍」（第14章，無狀無物與有狀有象同在）；「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑，是以聖人抱一為天下式。」（第22章，曲／全、枉／直、窪／盈、敝／新等二元對立現象，之所以能交融過渡，主要是從抱一的冥契視域觀之，而不是從人間的權謀詐術視之。）；「善行無轍迹」（第27章，行動與無迹並立）；「死而不亡者壽」（第33章，死與不亡一貫）；「道常無為而無不為」（第37章，無爲與無不爲相生）；「上德不德，是以有德」（第38章，德與不德相即）；「明道若昧，進道若退，夷道若類……大白若辱……大方無隅……大音希聲，大象無形，道隱無名。」（第41章，這一系列看似矛盾卻又共融是最爲典型的悖論，而它們所以成立並如此被表達，可能也是建立在道隱無名這一冥契經驗上）。以上筆者大概隨手捻來《老子》文獻以爲例證，就有如此多的悖論現象，而它們同時是閱讀《老子》的障礙和美妙的關鍵處。而本文一方面將《老子》這些豐富的悖論現象，做爲補充冥契表達的悖論特徵之東方例證；另一方面也反過來提醒學者從冥契經驗角度來解讀，《老子》爲何充斥悖論這一看似語言亂象，便得到了庖丁解牛般的順暢。

（二）、《莊子》主要冥契核心特徵之考察詮釋

底下轉向《莊子》，看看是否和《老子》一樣，充滿抱一、得一、不言、無名，甚至悖論詭辭現象。眾所皆知，〈齊物論〉是《莊子》的理論核心，文章的義理和文字皆深奧艱難，但擇其精華說，〈齊物論〉有兩大主題：一在呈

臺灣大學學術期刊資料庫

現萬物的一體性（平齊萬物），二在對二元語言結構的超越（平齊物論），而這兩項主題正好就符應冥契哲學最重要的共同核心特徵。冥契哲學精神在於（形上）一元論的洞見與（語言）二元性的超越，所以從冥契主義看〈齊物論〉，正好也可將其視爲冥契經驗的記錄和冥契哲學的反思。〈齊物論〉起手於公案故事，透過一場大師與門徒的對話，既點出身心技藝的隱几工夫，更揭露天籟的體道境界。南郭子綦的形槁木、心死灰的隱几，透露出道家的身心技藝之鍛鍊，而超凡入聖的關鍵就在「喪我」，由「喪」對「我」的虛損致極，方能聆聞「天籟」。槁木死灰正呼應於詹姆斯的知覺否定，喪我則對應他所謂主體意志的中止，這兩者的否定或懸擱，都爲了導向一條絕對道路的開啓——對此，《莊子》以天籟隱喻將其展開，再次印證了詹姆斯的發現：冥契表達與音樂隱喻的共生關係。

不管《老子》或《莊子》，體道經驗都建立在自覺的工夫實踐上，體道經驗並非偶然臨現，而是身心技藝的開花結果。何謂天籟境界？《莊子》透過「吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」[61]這一音樂譬喻來宣示。當千差萬別的萬物能無待（沒有怒者）地活出自己時，這就像各自從內在深處吹奏出生命樂章，而各色音符彼此間又混融共振爲一交響曲，便是天籟。由喪我以通天籟的這一音樂交響境界，要完整把握它的豐富義蘊，最好再深入〈齊物論〉文旨。

天籟之後，《莊子》轉向深描人心成見的蟄伏牢固，但終究無靠、悲哀；它既具理論深度又具存在感受地讓我們看到：就是因爲成心成見和語言二元結構的共謀關係，人才落入「朝三暮四」猴戲般的計較白忙，不但不得平靜，更在人事物的相刃相靡、得失輪迴中，駛入「近死之心，莫使復陽」的悲哀茫昧、油盡燈枯的大虛無之境[62]！

幾乎無人可跳出輪迴魔咒，因爲沒有人不以成心爲師（「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」），而指導成見的成心內核，又建立在這樣的語言結構上：「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……是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。」[63]這個說法和《老子》第二章如出一轍，只是更具哲學分析性罷了。《莊子》和《老子》一樣，清楚看到語言二元符號的意義世界之構成，其實犧牲了一個原始的真理

61 關於隱几、喪我、天籟等對話情境和文脈，參見郭慶藩，《莊子集釋》，頁 43-50。

62 〈齊物論〉這段充滿存在主義情調，可謂將人的荒謬、虛無深描的驚心動魄、蝕人肺腑（而成玄英的佛教式注解，亦有可觀），《莊子集釋》，頁 51-56。

63 《莊子集釋》，頁 66。

臺灣大學學術期刊資料庫

世界（渾沌隱喻），而這一原始真理本是以「大音希聲」的音樂天籟唱出自身。莊周於是喟嘆：

> 道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。[64]

原本是絕對肯定的真理世界，無處不聞天籟的吟唱交響，但爲何真理隱沒、天籟消逝？支離渾沌的劊手便是分辨「成／毀」、「是／非」的語言結構，順此對立結構演繹下去，一個看似榮華熱鬧實爲支離破碎的成見世界，便展開它桎梏人心的天羅地網。《莊子》看出這樣的交換危機，所以要再度疏通一元大道：「凡物无成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也。」[65]

「復通爲一」便是疏通無言的一元冥契境界，「達者」便是冥契體驗者，而冥契者所以能通達交融互滲的一元境界，關鍵便在破除「成／毀」背後的成心成見和語言結構。如此一來，原本被語言符號命名所強分的「中心／邊緣」對立，才又回到了一元論的洞悟與齊平：「故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通為一。」[66]可見，道家的「道」將使二元對立所演繹出來的奇形異狀、千差萬別之符號物，再度在真實界的流動中交融會聚爲一。

〈齊物論〉一直在進行「超二」「返一」這兩軌並行的論述策略[67]。一切所謂「莫若以明」、「照之於天」、「得其環中」、「休乎天鈞」等等觀照、超然態度，都是爲破除成心透過成見所帶來的無窮是非之競逐與耗弱，而超越語言成見所導致的以「朝三暮四」鬥爭「朝四暮三」之分裂景觀，當然是爲了

64 《莊子集釋》，頁 63。

65 《莊子集釋》，頁 70。

66 《莊子集釋》，頁 69-70。

67 所謂「超二」 是對語言二元結構「此亦一是非，彼亦一是非」的超越，「返一」則是「得其環中以應無窮」的「中心」觀照，而這種「莫若以明」「照之以天」的觀照，產生了包容「兩行」是非物論的尊重多元差異的能力；在筆者看來，《莊子》對物論多元的包容並不能只以一般尊重多元言論的立場看待而已，其背後有其形上體驗、冥契體驗做為超越根據，即體驗到「厲與西施，恢恑憰怪，道通為一」、「天地與我並生，而萬物與我為一」，才由此對彼是兩行的二元分別有了批判性包容。若不如此理解，我們將很難解釋為什麼〈齊物論〉會統合「道通為一」與「物論兩行」而一併說之。對此亦請參見拙文〈《莊子》工夫實踐的歷程與存有論的證悟——以〈齊物論〉為核心而展開〉，《莊子靈光的當代詮釋》，頁 23-48。

臺灣大學學術期刊資料庫

上達「天地一指也，萬物一馬也」的美麗境界（將這美麗的詩性隱喻轉成莊嚴的哲學命題，便成爲「整體（一）不離於部分（多），部分（多）不離於整體（一）。」）[68]而能夠重返這美麗的一元冥契世界，正也因爲超越了語言二元的分裂。擁有哲思性格的莊周，也由此強調並反思了冥契境界的不可言說性：

> 天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣？且得无言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！[69]

不只單純強調了冥契境界的不可言說性，他更複雜地反思了冥契經驗、冥契命題和語言的關係。就真正入於天地萬物合而爲一的冥契境界時，首先是完全超越言語活動的絕對沉默之狀，換言之，真正在冥合爲一的狀態時，是不會有任何語言能所的活動；其次，當真人體驗過冥合爲一，並在回憶狀態進一步表達出：曾有一「天地與我並生，而萬物與我為一」的美麗境界存在時，此時被表達出來的「天地並生，萬物爲一」之說法，其實已不是冥契經驗本身，而是有關冥契經驗的命題表達，此時此刻，必然已進入語言狀態，所以莊周以其後設反省而提醒我們：「既已謂之一矣？且得无言乎？」換言之，「無言爲一」和「有言謂一」的差異，要被覺察和正視。

〈齊物論〉自覺並清楚區分了冥契經驗（合一）和冥契表達（說一）的差異，所以強調了「一（冥契無言合一的體驗）與言（對冥契合一的語言表達）爲二（以上兩個意識狀態和境地，有基本差異。）」[70]一旦無法洞識上述的差異，那麼人們便可能落入以「說一」取代「合一」的危險，亦即將語言的唯名方便視爲語言的唯實論，並且將冥契表達的隱喻性給實體化的執定過程中，掉入由語言命題延伸語言命題的是非循環中[71]。這種困窘正是上述所謂「二與一

68 《莊子集釋》，頁 66。這裏所謂的美麗境界，乃是就〈齊物論〉的「物化」之美而說，因為天地萬物中任何渺小的部分存在，從「氣化」角度說，都必然融入共同的存有大流之中而交響成天籟，這種部分（一指一馬）與整體（天地萬物）的相即，便是物化美學，也是本文所謂即差異即同一的自然冥契美學。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〉。

69 《莊子集釋》，頁 79。

70 《莊子》「合一」與「說一」的區分，可以和史泰司所謂（冥契）「經驗」與（冥契表達）「詮釋」的區分相發明，其中突顯出反思性格、哲思態度，參見《冥契主義與哲學》，頁 26-33。

71 最有名的公案，便是〈知北遊〉中「知」這一人物所代表的層次，從「知」和「无為謂」、「狂屈」、「黃帝」的對話層次看，「无為謂」正是處於「無言體一」之狀，而「狂屈」則處於「無言體一」和「有言謂一」之間，至於「黃帝」則是處於

臺灣大學學術期刊資料庫

為三，自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！」至於〈齊物論〉所謂的「三」以及「三」以後的境地，大抵就是語言成見所導致「朝三暮四」與「朝四暮三」互爲心鬥的支離破碎！

再試看以下同樣結構的〈齊物論〉文獻：「古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。」[72]

所謂古之人，實爲對生命境界典範的嚮往美稱，其生命理境之究極歸依處便在於：「未始有物」；這是活在純道的一體之境，其中超越了語言命名的「成／虧」、「是／非」之對立、符號物，徹底於無言的冥契境界。其次，當冥契者離開「道通爲一」的「無言」之境，回到眼前千差萬別的生活世界時，他雖見山又是山、見水又是水（「以為有物矣」），但由於有過冥契合一的經驗，因此使他深知深信眼前山水意象絕非分別封限的客體物（「未始有封」）。然而假使常人沒有這樣的冥契體驗，又無法對原本無物、無封的世界敞開，那麼他便只能執守在名以定形的符號層次，這時從對物的命名分別（一開始雖「未始有是非」），再到對物的是非美醜判斷（隨即進入「是非之彰」），其間的骨牌效應恐怕難逃。換言之，「物有封」到「是非彰」，便是所謂「三」以後的語言權力邏輯[73]。

《莊子》有關「天地一指，萬物一馬」的美麗冥契境界之描述，絕不止於〈齊物論〉，實乃處處可見。只要查索「一」這個關鍵字，便可搜羅爲數可觀的「得一」境界，如〈德充符〉：「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」、「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏」[74]；〈大宗師〉：

「有言謂一」（但還能了解「無言體一」和「有言謂一」的差別），至於「知」則掉入將「說道」直接等同「體道」的語言唯實論危險中。《莊子集釋》，頁 729-731；另參見拙文〈《莊子》的冥契真理觀與語言觀〉對此一冥契公案的分析，《莊子靈光的當代詮釋》，頁 49-84。

72 《莊子集釋》，頁 74。

73 「三」一般是「多」的象徵，但放在道家文脈看，大概不離支離破碎的窘境，例如《老子》42 章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」在價值的光譜上，「三」乃是每況愈下的處境並與對象物連結一起，若以冥契意識看，它應該不離語言與對象物的交纏處境。

74 〈德充符〉《莊子集釋》，頁 190-191、頁 205。

臺灣大學學術期刊資料庫

「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。」「彼方且與造物者為人，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。」[75]；〈知北遊〉：「故萬物為一也……臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰『通天下一氣耳。』，聖人故貴一。」[76]（其它相應於「一」之境界者，如「通」、「同」、「達」等關鍵字，亦有助於理解《莊子》的體一冥契內涵[77]）。更重要的是，如同《老子》第39章所指出，萬物在「得一」的融合互滲的冥契狀態下，生命才得到意義的源頭和豐盈，否則將乾竭困乏；秉持一樣主張，《莊子》亦強調「得道」（亦即「得一」）將帶給生命以活力生機與安寧貞定。[78]

最後，爲再度呼應《老子》冥契境界的「恍惚」特徵，可以回到《莊子》的渾沌寓言來。渾沌心地便是非分別的冥契意識，〈應帝王〉訴說了有關它失落的故事：「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善，儵與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨无有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」[79]

故事結構在於「渾沌未鑿」與「渾沌鑿破」的戲劇化對比。從前者到後者，充斥著死亡況味的「失去」之寓。得、失之間如何估量？首先，要注意「儵／忽」兩者的眼光和莊周眼光的差異：從「儵／忽」的角度看，他們出發點未必不善，而其有機之心的謀報之善在於分別之善，在於透過視聽食息的七竅活動

75 〈大宗師〉《莊子集釋》，頁 234、頁 268、頁 275。

76 〈知北遊〉《莊子集釋》，頁 733。

77 如〈齊物論〉：「道通為一……凡物无成與毀，復通為一。唯達者知通為一……」《莊子集釋》，頁 70；如〈人間世〉：「夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！」《莊子集釋》，頁 150；〈大宗師〉：「喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」「假於異物，託於同體」、「同則无好，化則无常。」頁 230-231、頁 268、頁 285。

78 〈大宗師〉底下這段話可視為《老子》「得一」的神話式、人格化表達。總之，它們都強調冥契合一之境，對生命的滋潤和貞定感：「夫道，有情有信，无為无形；可傳而不可受，可得而不可見……狶韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禺強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。」《莊子集釋》，頁 246-247。

79 《莊子集釋》，頁 309。

臺灣大學學術期刊資料庫

而來的感官意象之展開。可見，儵忽之善實不離名言二分下的一偏之善（即善惡對立下的善端），就他們看來，渾沌雖待其「甚善」，但他們實不能了解「渾沌之善」單純在於素樸未分的包容，就像〈大宗師〉所謂：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」[80]或如《老子》第49章：「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歙歙為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」

渾沌之善在於不以定名去強分善／惡來給人強加標籤，它讓人心從肯定（譽堯）與否定（非桀）的競逐中超然兩忘，返回單純的道心；單純的道心便展開了一種渾沌之德、兩忘之善，用《老子》話說便是德善、德信的玄德包容，就在這無名而兩忘的包容下，儵／忽原本的成心計慮、耳聰目明的競逐，便得到歙然凝斂、收視返聽，終至渾然無機。可見，儵／忽在「中央之地」得到的快樂，是因爲近乎「童真」（「孩之」）的返樸歸真，只因心地回歸渾沌恍惚之境，而中央正是超越二元的「冥契在其自己」之隱喻。

然而儵／忽在待過一段恍惚如夢的美好時光後，終究還要回到日常意識的六根七竅思維，而他們回報渾沌的方式，正好謀殺了渾沌樂園。這裏可見到儵／忽與渾沌的對比：前者象徵語言的二元分別（成心成見之知），後者象徵超越對立的一元無分（真人真知或無知之知）；這裏同樣再度看到二元支解一元的戲碼，故〈天下〉篇感嘆從此「道術將為天下裂」，爾後便是語言權力競逐的戰國風雲來臨。從冥契經驗角度看，這便是冥契意識的無言之境代換爲一般意識的名言之境；而關鍵情節便在於：儵／忽的七竅思維上演了一齣殘酷劇場，他們既謀殺了童真也遺失了喜樂。

《莊子》七竅未鑿前的渾沌和《老子》體道者的「孔德之容」，其實同一面目，也就是「無面目的面目」這一隱喻，它因無器官分殊化的限定作用，而成爲一「純粹的意識」（同時也是「純粹的身體」，故能有「直接知覺」）。未鑿七竅的渾沌之喻，既是未被語言轄域化的冥契意識，也是一種知覺擴大的身體感；這一沒有七竅的渾沌容貌，讓人聯想起法哲德勒茲（Gilles Deleuze）所謂的「無器官身體」，而他所謂的「感覺的邏輯」也具有「知覺擴大」的力動感：「這一大背景，這一感覺的節奏統一，只有在超越了有機組織之後才能發現。現象學的假設可能是不夠的，因為它只涉及有體驗的身體，而有體驗的身體相對於一個更為深層的、幾乎不可體驗的力量而言，是遠遠不

80 《莊子集釋》，頁 242。

臺灣大學學術期刊資料庫

夠的。事實上，節奏的統一體，我們只有到節奏本身投入混沌、投入黑夜之處去尋找，在那裏，各個不同的層次被永恆地、帶著狂野的力量席捲在一起。在有機組織之外，但同時也作為體驗的身體的界限，有著被阿爾托發現並命名的東西：沒有器官的身體。『身體是身體／它是獨一的／而且不需要器官／身體永遠也不是一個有機組織／有機組織是身體的敵人。』……感覺是一種震顫。我們知道，蛋卵最能夠代表身體在有機再現『之前』的狀態……『沒有嘴巴，沒有舌頭，沒有牙齒，沒有喉，沒有食道，沒有胃，沒有肚子，沒有肛門。』」[81]

渾沌（此隱喻本源自宇宙蛋神話）沒有視聽食息等七竅有爲，其實可以看成是《老子》「恍惚」（21章）、「混一」（14章）的形象化之故事新編而已。總之，《莊子》渾沌寓言不折不扣地訴說著「失樂」故事：一個冥契意識的消退過程，一個渾圓世界的裂解過程，一個語言暴力的謀殺故事，一個全身性直接知覺被分殊化器官編組的過程，一個來自力量深淵的震顫感覺被捕捉擱淺的乾涸故事。

雖然冥契之境、渾沌樂地超越言說，但人終不能永住冥契體驗，爲了宣講溝通的需要，乃有冥契表達的課題，如此又回到悖論的詭辭課題。《老子》如此，《莊子》亦然。例如〈齊物論〉：「大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮……故知止其所不知，至矣。熟知不言之辯，不道之道」、「无謂有謂，有謂无謂。」〈人間世〉：「以无翼飛者也……以无知知者也」、「所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也」、「人皆知有用之用，而莫知无用之用也。」〈德充符〉：「立不教，坐不議……固有不言之教」、「以死生為一條，以可不可為一貫者……」〈大宗師〉：「善妖善老，善始善終」、「殺生者不死，生生者不生……攖寧也者，攖而後成者也」、「澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地刻彫眾形而不為巧。」[82]以上略就內七篇文獻信手捻來，便有諸多詭辭現象，將這些悖論放入冥契的經驗與表達之辯證角度看，應有助澄清表面的邏輯亂象。

（三）、《老子》、《莊子》其它冥契特徵與修練技藝

81 德勒茲著，董強譯，《感覺的邏輯》（桂林：廣西師範大學出版社，2007 年），頁 54-55。關於德勒茲諸觀念（如：差異與重複、域外、遊牧、解轄域化、無器官身體、感覺邏輯等等），可和《莊子》做深層對話者應該不少。

82 以上文獻參見《莊子集釋》，〈齊物論〉頁 83、頁 97；〈人間世〉，頁 150、頁 177、頁 186；〈德充符〉，頁 187、頁 205；〈大宗師〉，頁 244、頁 252-253、頁 281。

臺灣大學學術期刊資料庫

上述依老、莊文獻，從冥契主義的核心特徵詮釋之，大抵應可證成道家體道經驗是一種冥契意識。至於史泰司和詹姆斯所舉出的其它共同特徵：客觀真實感、安寧法樂感、神聖尊崇感、權威感等，筆者認爲這些可視爲較次要的共同特色，也依然可在道家文獻找到呼應。

如《老子》強調體道者的心靈意識乃如：玄覽明鏡般「無疵」、「明白四達」（第10章），「靜之徐清」（第15章），「歸根曰靜」、「知常曰明」（第16章），「見素抱樸」（19章），「泊兮其未兆」、「澹兮其若海」（第20章），「夫唯不爭，故天下莫能與之爭」（第22章），「雖有榮觀，燕然超處」（26章），「含德之厚，比於赤子」（第55章），「知和曰常，知常曰明，益生曰祥。」（第55章），「聖人不積，既以為人己愈有，既以與人己愈多。」（第81章）從這些描述中，可以大略讀出《老子》的體道者心境，確實處於清明、寧靜、朗照、簡靜、單純、浩瀚、包容、安祥、無我等感受中；這些感受更包括了對死亡超越而來的永恆（常）感，例如強調：「沒身不殆」（第16章）、「死而不亡者壽」（第33章）、「以其無死地」（第50章）等等。且因爲洞悟真理之道而來的客觀實在感，及由之而興發一連串安寧法樂、神聖尊崇等感受，《老子》才將這樣的體道者（人中之王）視爲宇宙中高貴的權威存在，而贊曰：「道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。」（第25章）當然這樣的神聖權威感並非源於主體的膨脹獨大，正好相反，反而因爲能「致虛守靜」、「無我無為」地以道爲依，才能在法地、法天、法道、法自然的託付下，成爲了道的守護者而得以尊貴。人因道而王，在此神聖狀態下並非主宰者，而是無爲（被動）地敞開讓出者。

至於《莊子》的描述一樣豐富。例如〈逍遙遊〉開頭的鵬飛氣象便是浩瀚崇高（九萬里）的精神大美[83]，他活入無限視野的光明境界（南方天池），自由自在地盤旋任遊（摶扶搖而上者），這樣無待的自由感，同時參贊著天地變化的無窮莊嚴：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」；而所以能證入莊嚴天地、活潑生機的無窮變化之境，則因爲冥契者進入了「至人无己，神人无功，聖人无名。」[84]的超越性。自我中心、功利競逐、名言是非，三者正是妨礙真人證入神聖界的罣礙物。

83 「鵬飛天池」正是隱喻真人神遊無待的精神自由，這種逍遙必建立在層層超越的工夫修養之上，而非郭象適性之逍遙；關於《莊子》善用魚鳥變形的神話意象，以及鳥之原型意象所帶出的心靈超越之象徵，參見拙文〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的起源、發展與回歸、圓融〉，《莊子靈光的當代詮釋》，頁 167-228。

84 《莊子集釋》，頁 17。

臺灣大學學術期刊資料庫

《莊子》也確實賦予逍遙真人神聖權威感。例如，透過藐姑射神人的寓言，強調此人此境如何冰清玉潔、不染纖塵，而如此冥契神境當然只爲神人敞開，且因超乎常人凡識，更顯智慧真理的權威性：「瞽者无以與乎文章之觀，聾者无以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。」[85]原來不只感官有其殘缺界線在，智慧與境界更是如此。換言之，體道者和體道之境，確實有其超然的權威性在[86]。有時這種超然神聖的權威境界，還不好以經驗世界的物理法則來衡量（如「物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱」一類描述[87]）；當然這種超物理的神聖境地，終可落實爲心境的安祥寧靜幸福感，所以〈逍遙遊〉最終將我們帶向無何有之鄉、廣莫之野，在那裏，冥契者只是淡泊寧靜地「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。」[88]神聖權威之境，終又落實在當下的安寧法樂之福中。

〈逍遙遊〉開場，〈齊物論〉接續，好故事綿延不盡中，我們看到《莊子》對「遊乎塵垢之外」的一元聖境，給予諸多美好的描述，如：「旁日月，挾宇宙……聖人愚芚，參萬歲而一成純」、「大覺而後知此其大夢」、「忘年忘義，振於无竟」；〈養生主〉所謂「安時而處順，哀樂不能入」；〈人間世〉所謂「瞻彼闋者，虛室生白，吉祥止止」；〈德充符〉所謂「雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎无假，而不與物遷，命物之化而守其宗也。」「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止。」「官天地，府萬物」；還有〈大宗師〉所謂「登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，无所終窮」、「彷徨乎塵垢之外，逍遙乎无為之業」（至於〈大宗師〉一開始對真人的長幅描述，亦充滿了極可貴而豐富的身心氣象之擬狀，亦可提供所謂冥契意識的身心考察以參酌）；〈應帝王〉所謂「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」、「體盡无窮，而遊无朕……至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏……」等[89]。以

85 《莊子集釋》，頁 30。

86 另一種弔詭是，這種超越性權威也可能因不理解而被視為荒謬或虛無，此如〈逍遙遊〉肩吾之疑：「吾聞言於接輿，大而无當，往而不返。吾驚怖其言，猶河漢而无極也；大有逕庭，不近人情焉。」《莊子集釋》，頁 26-27。這個例子頗像《金剛經》所強調的：「若復有人得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人甚為希有。」

87 這一類超乎物理法則的描述，《莊子》時有提及（如〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈達生〉），《老子》亦不缺乏（如 50 章、55 章）。至於這類文獻到底要視為經驗實寫，或只是超然無礙之修辭譬喻，仍是有待開放的爭議課題。

88 《莊子集釋》，頁 40。

89 以上文獻參見《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 100、頁 104、頁 108；〈養生主〉，

臺灣大學學術期刊資料庫

上筆者約略從內七篇所羅列的文獻，應該可以滿足史泰司和詹姆斯所提到：安寧法樂、神聖尊崇等冥契感受，甚至還可深化之。至於永恆感受這一特點，最明顯的莫過於對死生超然的大量記載，《莊子》對於「不死不生」的永恆感這一主題，有太多資料可以佐證，在此不必贅言。

最後筆者再透過《莊子》底下文獻，一方面爲呈現道家的冥契境界和特殊的身心技藝有關，而非驚鴻一瞥的天啓偶遇；另一方面在這些工夫文獻中所呈現的體道境界，其描述也再度印證了冥契經驗的共同特色：

〈大宗師〉有一段文獻，它描述了聖者女偊傳授南伯子葵的修道次第與境界：「以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。」[90]

要了解這一段修練門道，最好將它和〈人間世〉「心齋」，〈大宗師〉「坐忘」，合併觀之。基本上，它們都在描述：透過特殊的身心技藝，求道者身心狀態一步步證入體道冥契境界的過程。「心齋」的工夫在破除「聽之以耳」和「聽之以心」這兩關，才有辦法進入「聽之以氣」這一冥契（天籟）境界；若用「坐忘」的脈絡說，「無聽之以耳」是爲了「墮肢體」，「無聽之以心」則是「黜聰明」。據〈大宗師〉描述，當求道者通過這兩層關卡時，那些仁義禮樂的外在符號執著（成見成心），以及這些外在價值內化而成的主體自我（原本自師其心的顏回），乃漸漸淡然解離，一路從「回忘仁義」、「回忘禮樂」到達「回坐忘」，終於連自我主體的同一性都釋然而「忘」；〈大宗師〉的「忘」境，實就是〈人間世〉所達到「未始有回」的「虛」[91]，也就是〈齊物論〉槁木死灰後的「喪我」之境。

對比於〈齊物論〉「喪我」後的天籟境界之音樂隱喻，〈大宗師〉對「忘」境的描述，進一步強調了一體融通性，所謂「離形去知，同於大通，此謂坐忘……同則无好，化則无常。」[92]換言之，自我主體性消逝後，由於沒有個我主宰欲的偏私好惡與固常偏執，因此能全身心地融入一體大通的冥合之境。再

頁 128；〈人間世〉，頁 150；〈德充符〉，頁 189、頁 193、頁 193；〈大宗師〉，頁 264、頁 268；〈應帝王〉，頁 294、頁 307。

90 《莊子集釋》，頁 252-253。

91 〈人間世〉的心齋和〈大宗師〉的坐忘，參見《莊子集釋》，頁 147、頁 283-284。

92 《莊子集釋》，頁 284-285。

臺灣大學學術期刊資料庫

看〈人間世〉對「虛」的境界描述，則又更具體：「氣也者，虛而待物者也……以无翼飛者也……以无知知者也。瞻彼闋者，虛室生白，吉祥止止……夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎」[93]除了同樣涉及遊乎一氣這一冥合大通的世界外，也提到心靈意識的純粹無染，因此可以靜觀，有其安祥，甚至和整個不可思議的存在界（鬼神）感通互滲。而這樣的冥契境界在使用語言表達時，一樣出現了「以無翼飛」、「以無知知」的悖論現象。總之，冥契境界的自由是一種無需羽翼的精神翱翔，是一種非語言認知的洞悟直覺之知。

配合「心齋」「坐忘」的工夫與妙境來看，終於理解了女偶帶領我們層層深入技藝次第與冥契妙境：從外天下→外物→外生，一層層剝除了語言表象所構築的外累世界（包括仁義、禮樂、主體等），漸漸地進入到一個明達洞然的境界（朝徹），這個境界乃是「天地並生，萬物為一」的一元聖界（獨），在這冥合爲一的獨境中，超越了時間的限制（無古今），更進入永恆境地（不死不生）。

四、道家屬於統合內外的圓教型自然主義冥契類型

另一個重要課題有待討論，即以史泰司內、外向型的判教看，老、莊到底要歸爲何種類型？問題的解答就在道家的形上學洞見中的所謂「一元」，到底是完全取消萬物分殊、否定時空意象而走入絕對純粹之意識；還是並未否定萬有殊相，只是在殊相雜多中見證一體連續。前者可謂將雜多完全消融爲純粹之一，唯剩純粹意識之無限心；後者則在無窮差異中體證萬物合一，不離時空意象而證悟一體永恆。

史泰司認爲大部分經特殊身心技藝的宗教冥契者會屬於內向型，偶發的冥契意識之臨現則多屬外向型；外向型是低一級或不成熟的類型，內向冥契才是終極境界。假使從具有技藝鍛鍊角度看，不管是《老子》或《莊子》的冥契經驗，都是工夫實踐所自覺達致的，它們都不是一般偶發型、一次型的純外向冥契經驗，這一點是可以肯定的；但這是否等於說，老、莊是史泰司所謂純內向型的冥契經驗？

首先，老、莊在某些冥契體驗的描述上，多少具有超越時空、超越物象的特徵，例如《老子》第14章就是典型案例，它描述這種狀態：完全沒有視／聽／搏等感官知覺，也超越上／下、先／後的時空限定，完全達到一種絕對不可

93 《莊子集釋》，頁 147-150。

臺灣大學學術期刊資料庫

言說的純粹意識之境，所謂「繩繩不可名，復歸於無物」。此時的物象幾乎完全被擱置，唯剩沒有雜多之純一，正所謂：「（夷、希、微）此三者，不可致詰，故混而為一」；《莊子》也曾提及：「古之人，其知所有至矣，惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣」、「六合之外，聖人存而不論……」〈齊物論〉；「唯道集虛……瞻彼闋者，虛室生白，吉祥止止。」〈人間世〉；「自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老」、「外天下／外物／外生／朝徹／見獨／无古今／不死不生。」〈大宗師〉；「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。」〈知北遊〉等等[94]。上述文獻，多少也暗示著心靈處於超越時間、空間、物象的純粹永恆、超然之境，那兒似乎唯剩虛靈安祥之神識，任何雜多物象、語言名分幾乎都被脫落擺落了。用老、莊的話說，這裡幾乎入於「復歸無物」、「未始有物」的純一之境。

從這一類的描述看來，大概可以說老、莊都曾體驗過內向型的純一、空靈之冥契境界。問題在於，是否因此便可將老、莊歸爲純粹內向型的冥契者？或者他們是以內向型爲最高最究極的生命歸依？筆者認爲答案不是這麼簡單。一則我們看到道家（尤其《莊子》）除了純一「無物」的體驗描述外，仍然保留爲數可觀的「一多相即」之冥契描述；其次，道家（尤其《莊子》的圓教模式）並未因爲體驗過深度的純粹意識之冥契境界，從此便走向出世態度而過著抽離的生活。在筆者看來，《老子》復歸渾沌無物的味道雖重於《莊子》，但就《老子》「道法自然」的終極立場說，它依然要回歸「萬物並作」、「夫物芸芸」、「萬物自賓自化」的「觀復」美學境地，換言之，「由道返物」才促使《老子》將冥契境界落實爲「小國寡民」的自然田園生活；而道家「由道返物」的圓融徹向，在《莊子》身上體現的尤爲透徹，這種由內向純一之超越，再度返回擁抱自然萬物的圓教模式，正是〈天下〉篇的莊周風範：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」[95]亦即，眼前這一花紅柳綠的自然萬象，甚至君臣父子的人間世，最後都沒有被拋棄消除，反而成爲了道的實現場所。對於這樣一種冥契圓教，到底要如何歸類？

94 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 74、頁 83；〈人間世〉，頁 147-150；〈大宗師〉，頁 246-247、頁 252-253；〈知北遊〉，頁 757。

95 《莊子集釋》，頁 1098-1099。關於《老子》和《莊子》「由道返物」的自然美學內涵，以及《老子》觀復美學的文獻之細部詮釋，參見拙文，〈論先秦道家的自然觀：重建老莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

根據詹姆斯的頃現性現象，應該沒有任何冥契者可以長保永住冥契狀態（不但外向型不可能，內向型也不可能，況且任何可久住的事物，都將違反道家變化觀的真理原則），就算是內向型冥契者也終要回歸眼前變化世界來，用〈齊物論〉的話講，曾經身處「六合之外，存而不論」的冥契者，終要再度回到「六合之內」的時空世界來，而這便是眼前物象繽紛的變化差異世界。同理同構，體驗過九萬里高空的天池境界，終究要將逍遙帶回人間世來。當然，也由於冥契者體驗過絕對一元的冥契境界，一旦回歸物象世界時，他和一般僅擱淺在現象時空世界的常人意識相當不同，常人見山是山、水是水，山與水俱不離語言符號的命名限隔，而莊周雖然也是來到眼前山水世界，但經歷一番見山非山水非水的「無物」冥契體驗後，此時再見山水的差異意象，已呈現「一多相即」的景觀，此正如〈齊物論〉所言：「以為有物矣，而未始有封也」。「有物」（多）卻「未封」（一）便是「天地一指也，萬物一馬也」美麗境界——即部分即全體之風光。這可被想像成道之光輝芬芳，點點閃耀溢化爲自然萬象的顏色：

> 東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「无所不在。」
>
> 東郭子曰：「期而後可。」　　莊子曰：「在螻蟻。」
>
> 曰：「何其下邪？」　　曰：「在稊稗。」
>
> 曰：「何其愈下邪？」　　曰：「在瓦甓。」
>
> 曰：「何其愈甚邪？」　　曰：「在屎溺。」
>
> 東郭子不應。莊子曰：「……无乎逃物。至道若是，大言亦然。周徧咸三者，異名同實，其指一也。」[96]

換言之，當內向冥契者返回生活世界時，假使他並未立即再次前往絕對一元之境，假使他選擇安立在眼前這一時空物象的自然世界時，他將統合「非分別」與「分別」於一身，他將在差異的雜多中實現「具體一元論」。這樣的具體一元論乃是在：即時空、即萬物、即差異的多元狀態下體現多元之一。此種境界非但沒有取消萬物之多，反而認爲一元之道就具現在萬物雜多中。用〈知北遊〉的話說便是「道」「无乎逃物」，眼見所及的螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺，無一不是至道綿延，因爲「周悉普遍，咸皆有道。」[97]如此看來，所謂「天地與我並生，而萬物與我為一」，並不是指將天地萬物消除爲抽象的純一，反

96 《莊子集釋》，〈知北遊〉，頁 749-750。

97 成玄英此疏解清晰明白：「此重明至道不逃於物」，《莊子集釋》，頁 751。

臺灣大學學術期刊資料庫

而是指天地萬物共融共榮爲差異豐盈的具體之一；若運用《老子》第一章的話說，「妙無」要落實在「徼有」之中，成爲有無相即、道物不二：「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼，此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」

如此一來，才比較好理解《莊子》的「物化」境界。因爲〈齊物論〉雖強調萬物可融合爲齊一平等境界，但「齊物」終究落實爲「天籟」，而天籟之境則呈現爲：「吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」[98]可見吹萬的雜多並沒有被消融拋棄，反而道具體化在吹萬之中。而對於「一多相即」的冥契境界，〈齊物論〉正是以音樂來隱喻，隨後又稱其爲「物化」之境。何謂「物化」？透過莊周夢蝶的「合一無別」（不知周也，不知蝶也）與「差異有別」（周與蝶，必有分矣）的統合，「物化」呈現出「一」與「多」的共融與共榮[99]。這也便是「遊乎一氣」、「通天下一氣」的「氣化」境界，只是這裏的「一氣」具體化爲「吹萬」「自化」、「互化」的一體交融遊戲，因此「一氣」實又彰顯爲「夫物芸芸」的「大、逝、遠、反」之「觀復」運動。筆者認爲「夫物芸芸」的「物化」境界才是老、莊最後選擇歸依的冥契立場，而它並不能簡單地歸爲外向型或內向型，而是近於內外的融合圓境。這種一多相即、分別與無分別統合的冥契狀態，筆者認爲就是道家將美學經驗和冥契體驗統合融貫的特殊性。它不但沒有取消自然萬物，反而是在自然萬有的豐盈中見出一體莊嚴之美。總之，老、莊的冥契境界終是要從道回歸物[100]、從無回歸有，也就是「回歸自然」[101]。如此一來，或可暫時將道家的冥契類型劃分爲自然美學的冥契主義類型：

> 自然密契主義的描述……其特色在於：心靈有能力突破它的常態限制，變成一個更大的整體的部分。自我溶入環境中，與周遭事物溝

98 《莊子集釋》，頁 50。

99 「莊周夢蝶」的周蝶一體性描繪，其中的「夢」近於老子的「恍惚」；而這一冥契之美，讓人連想到詹姆斯所提到的「如夢狀態」（主客模糊）和「知覺擴張」（邊界消融）。《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 112。

100 《莊子》有「道無逃乎物」、「道在屎溺」說，《老子》則有「（道）衣養萬物而不為主」、「萬物將自賓」、「萬物將自化」等說。

101 筆者所謂道家的自然主義，和 Stace 第一章「自然主義原則」是不同的，本文在論述道家的自然體驗之冥契的自然義，當然不同於西方科學以因果律來解釋一切時空界事物和經驗的自然主義。關於老莊的「道法自然」所蘊含的深刻的、肯定差異的物化美學，以及它和西方科學意義的自然之重要差別，請參見拙文〈論先秦道家的自然觀：一門具體、差異、活力的物化美學之重建〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 通，或者更正確地說，它參與了一個新的、共通的自我性。萬物活躍如有生命、前所未見的統合化除了一切對立，大概是這種經驗最顯著的特色。這些特色使自然密契主義與審美經驗密切相關。在審美態度中，自我與它所冥想的對象達到一種類似的、但強度稍弱的合一。心靈抵達一種與世界和諧的狀態，在這種狀態中它能夠在充滿主體性的對象中辨認自身。[102]

要注意的是，筆者雖將道家歸爲自然冥契主義（將美學藝術與宗教冥契溝通起來），但也強調它和一般詩人所偶遇臨現、一次型的自然美學冥契經驗，有著重要的本質差別；不可否認自然萬象的浩瀚之美可能將人帶入外向型的冥契體驗[103]，但這種純外向的自然美感之冥契，一則缺乏內向體驗的洗禮，再則不具可重複性的工夫規模，而這兩者都是道家所具備和強調的，總之道家是統合內外的圓教型自然冥契主義，而不是純外向型的自然冥契。

也就是在物化境界的回歸中，一切差異多元的吹萬意象被重新肯定了，它們雖然歷歷在目而各各有別，但彼此間卻又共同穿上了一件朦朧美麗的薄紗，使得萬物又共融在大美的榮光中，合奏著「天地一指，萬物一馬」的天籟交響。也就在重新肯定自然萬物的氣化流行中，我們看到老、莊重新積極肯定隱喻的語言，因爲語言的隱喻力量打破了主／客、心／物二元的藩籬，它不斷在眼前這一「目擊道存」、「道在屎溺」的物象世界中，跨界地融攝並映射出道的豐盈意義。原本大音希聲、沉默無言的大道，此時此刻，具體化爲吹萬不同的氣化流行的力量遊戲、音樂隱喻。就在這裏，我們既看到流變之道的運動活力，也看到了莊周繽紛歡怡的語言活力，原本「知者不言，言者不知」的沉默冥契，圓融地轉化爲「言無言，終日言而盡道」的卮言遊戲，這一「不盡之盡」的「言無言」之新境界，便可以呈現出老、莊「活的隱喻」之「語言豐年祭」[104]。對此，錢鍾書的高弟張隆溪說的傳神善巧：

> 顯然，對沉默的渴望會從一種反諷模式中得到宣泄，因為一個人越是渴望沉默，就越是不得不拼命地去說去寫。理查德．羅蒂認為，在一定程度上，正是對這種反諷式的體認，才把解構主義從傳統哲學中分化出來。他這樣總結說：「對於海德格爾，也如對於康德主義者一樣，哲學寫作的目的確實是為了結束寫作。而對於德里達，

102 杜普瑞著，《人的宗教向度》，頁 476。

103 關於這種大自然光景所帶來的冥契經驗，參見《宗教經驗之種種》，頁 468-475；

104 里克爾（Paul Ricoeur）著，林宏濤譯，《詮釋的衝突》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1998 年），頁 103。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 寫作卻總是引向更多更多、越來越多的寫作。」也許我們可以說：通過把語言用做「無言」或「非言」，莊子也體認到這一反諷模式，並為哲學家提供了一個恢復寫作的藉口，一個更多地——一直至永無止境地寫作的執照，因為莊子對「無言」的使用可以理解成基本上是一種挽救語言、承認所有哲學話語都具有不可避免的隱喻性的步驟。
>
> 由此看來，神秘主義的沉默——無論是宗教上的還是語言學的——確實引發了強烈的、被壓抑的言說欲望，而這一欲望的實現則必須遵循我們描述過的反諷模式，因為神秘主義者總是既需要沉默的富足，又需要人類的交流。正像馬丁・布伯評論的那樣，「甚至最為內在的體驗也不能安全地避開表達的衝動」。神秘的狂喜者「必須去『說』，因為他心中燃燒著『道』」，因為「他要為那去不留痕的欣悅造一座紀念碑，把那永恆的感覺拖入時間的港灣；他要使那沒有『多』的『一』成為『一』與『多』的統一。」[105]

由此看到了老莊由於不住「內向冥契」絕對同一之純粹，走向了統合內、外冥契而歸於「一多相即」的絕對豐盈差異，自然也從絕對沉默的偏執走向了卮言漫衍的遊戲。若不如此觀看，如何解釋《老子》五千言和《莊子》十萬語，自我違背「絕對不可言說」這一至高無上的律令，也唯有透過這個解釋，這一看似冥契主義的禁咒被創造性地轉爲隱喻大開的福音。而自然意象的豐饒，語言意象的繽紛，都重新在這一圓教式的自然冥契境界中得到挽救與宣泄。

五、結論：道家的冥契體驗可開出倫理關懷

從冥契主義考察詮釋道家的體道經驗，還有一項極具價值的效果：它可以幫助我們重新思考道家的倫理關懷與拯救。一般言，學者多注意儒家的倫理學，少注意甚至不認爲道家具有倫理學的積極思維。如以牟宗三的說法爲據，道家概念幾乎都是透過批評儒家而建立的，儒家有仁、義、聖、智等道德倫理的積極建立，隨後才有道家絕聖去智、絕仁去義一類的晚出批評；雖然牟宗三不認爲道家是道德的徹底否定論，而是以所謂「作用的保存」曲折地肯定了仁義禮

105 張隆溪著，《道與邏各斯》，頁 56-57、頁 66。

臺灣大學學術期刊資料庫

智一類的倫理價值[106]。問題是，這樣看待道家的倫理學內涵還是不離儒家視域，未必貼切地回歸道家自身的倫理關懷；筆者認爲道家有自身的倫理關懷，而透過冥契主義來考察可發現其中的深刻堂奧。

對於這一問題，史泰司有一非常重要的觀察，他指出：冥契者認爲倫理價值的終極根源只能來自冥契主義本身，因爲真正的道德情感是從冥契經驗中流出的。相對而言，其它的倫理學派立場（如功利主義、快樂主義、義務論、直覺主義等），都只擁有相對或部分真理；而冥契者所引發的道德情感是經驗性的，因此冥契倫理學不是預設也非關邏輯，而是屬於情意經驗之召喚，這樣的情意經驗可以來自自覺或不自覺的冥契者身上，或強或弱的冥契感之上[107]。他反對康德的道德行動來自義務原則的理性說，主張道德行動只能根基於道德情感，而能興發諸如慈愛、感應、同情之感受，唯一的源泉只能是冥契意識。所以史泰司堅決主張：「倫理價值源自冥契經驗，這種經驗的根源位於宇宙根本的一」[108]。

可見，問題的核心還是有關「一元論」的精神。而這裏的「一」落實在冥契者的意識狀態便是：主體的消融、主客界限的模糊、知覺的擴大、一體融合的互滲；也因爲這些體驗和感受，進一步帶給冥契者超主客的真實感、安寧法樂感、神聖尊崇感。史泰司從冥契者的記錄中，進一步看出其中實興發了愛、感應、同情等道德情感，而這種感同身受、一體如親的包納情感，一方面正源自一元論的形上學洞見，另一方面也成就了真正倫理關係的價值基礎。簡單地說，真實的「愛」源自於分而無分的「一體感」。

從這樣的角度來看老、莊的道德論，便會有一種新的倫理學視域，對此史泰司將它名爲「冥契倫理學」[109]。如上所述，筆者大抵證成了老莊屬於圓教式

106 牟先生這種作法實不離王弼式的儒道調和模式，參見《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2002），頁 127-155。

107 《冥契主義與哲學》，頁 444-445。換言之，史泰司認為冥契經驗並非少數人專利，它既可能發生在每個人身上，甚至一般人就算沒有明顯的冥契體驗，但弱意的冥契感或潛伏的冥契感，還是會影響人的道德情感，不管它是較深的「慈愛」或較淺的「親密」。

108 《冥契主義與哲學》，頁 447。

109 Stace 在第八章第二節「冥契主義與良好生活的實踐」反對將冥契者視為自了漢，他強調冥契者大都以充滿利他精神的倫理關懷而生活。就此而言，是否與本文批評內向型冥契者容易走向超世間傾向這一點相矛盾，我的解釋如下：本文對 Stace 的批評是站在一個基點上說，亦即如果我們同意 Stace 以內向型為最高級而成熟的終極冥契經驗之完成，那麼它便有可能走向一種境地，亦即以完全否定時空、完全否

臺灣大學學術期刊資料庫

的自然主義類型的冥契經驗，如果筆者的考察大抵可備爲一說，那麼由此來重看道家的道德、倫理主張，景觀會是如何？

《老子》批評儒家的仁義禮智，把它們視爲「下德」的範疇，是因爲真正的「上德」倫理學只能建基在體道冥契者的「玄德」之上。離開了冥契者的一元之道、一體玄德，便落入二元性的相對價值之裁判與傾軋。暫且不管道家所批評的儒家道德倫理觀恰不恰當，但可以確信的是，「下德」的否定是爲了建立一個絕對肯定（上德）的道德基礎、倫理價值。這樣的道家式倫理學，從消極面看來呈現出：無爲、不爭、處下、處卑、功成身退；它的積極面則是：慈、柔、容等絕對尊重與包納的愛。這種來自於「得一」的體道冥契經驗，如照史泰司的觀點說，必能產生甚深的同情感通之愛；這樣的愛超越了語言二元區分的「偏愛」（偏愛常挾帶暴力），也就是說冥契之情而來的愛不會挾帶愛的暴力，不會有分別計慮的對象取捨，對於這種全體包容、體諒接納的慈柔之愛，《老子》稱之爲「無棄」的倫理學立場：

> 聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善矣。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信矣。（49 章）
>
> 是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。（27 章）

由於體道冥契者淡泊了個人主體的偏愛和成見，油然興發出一體之情、感通之心，因此能「無常心，以百姓心為心」。如此，所有生命都將以自身的本來面目被接納包容，這種沒有任何偏私裁剪的道德，才是所謂玄德之善、上德之信，而原本被名言歸類爲善／不善的兩造，回到中央之地、得到渾沌大海的滋潤而相忘，故《莊子》言：「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道」（學者一般只注意其中的逍遙，卻遺忘了逍遙美學同時是一種冥契體驗並隱含倫理關懷）。如此才能真正建立一個根源的倫理學，因爲其中沒有任何一人一物遭

定意象的純粹空靈意識為究竟樂地，如此一來，純粹的內向型便有可能走入去歷史、捨人間的傾向，而這種對時空萬法的差異相之全然否定，又如何可能從中生起慈悲和愛等倫理實踐呢？筆者雖同意不應忽略 Stace 也強調冥契者通常出現積極、充滿愛心的生活；但本文正也因為注意到 Stace 既然發現到大部份冥契者終將強調愛人利他的行動實踐，那麼如此強調並實踐愛之倫理的冥契者就不太只可能停留在純粹的內向冥契中，而必須回到充滿差異的生活世界來，而這種從內向再回歸生活世界的內、外統合狀態，才能在歷史時空的人間界進行倫理關懷。換言之，史泰司既然強調冥契者基本傾向是向著道德、社會而進行利人的生活行動，那麼他似乎也就不必以內向型為究竟類型，而應該慎重考慮以內、外向的統合為更圓滿的類型，而這也是本文將道家視為統合內、外之圓教型，並由此思考道家型的倫理關懷之企圖。

臺灣大學學術期刊資料庫

受遺棄，全部都能以本來身相得見真人而蒙受滋潤納容。這種「無棄人」、「無棄物」如大海般的胸懷容納，便是道家所渴望的冥契倫理學、原始倫理學[110]。

用意象來說，便是「水」與「海」的隱喻：「上善若水，水善利萬物而不爭」（8章）。道家這一套倫理學超越了善／惡對立的二元倫理觀，純淨的原水洗滌了名言強分的裁判，沖刷了二元僵化的邊牆，它柔軟、謙下、不爭、容納、遍潤，並在這樣的上德之愛、玄德之情中，讓一切生命在共同體的柔懷中有了親密的連結（「通天下一氣耳」），換言之，它將帶給人間「一體」「無分」的高峰經驗，創造出親密的氣氛。看來，這種道家式的冥契倫理學，一種無爲式的包容倫理學（少了激情，多了恬淡），生命在被接納的普遍潤澤之氣氛中回歸了自身：「大道氾兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有。衣養萬物而不為主。」（34章）。這種大海倫理學，最後也體現在河伯見到北海若時的震撼和驚嘆，〈秋水〉篇以大海來隱喻這樣的浩瀚倫理學，它超越了「以物觀之」、「以俗觀之」、「以差觀之」、「以功觀之」、「以趣觀之」的任何自我中心、名利中心的偏愛，回到了道的眼光和胸懷，本文便結束在《莊子》這一大海倫理學——「其无私德」、「其无私福」、「其无畛域」、「兼懷萬物」——的景觀上[111]。而這一海納萬有、江河滙歸的倫理學向度之開啓，同樣再度呼應了筆者上述的主張：道家式的冥契不會停留在純粹內向型的超絕冥契，它必然要走向對雜多差異的欣納和愛懷。對於道家的上德、玄德一類的大海倫理學（它一方面可對二元道德教條進行批判治療，一方面具有宇宙性的倫理關懷），目前還少人問津，有待關懷當代新道家的詮釋者，再三深思其義蘊、發微其珠光，如此一來，道家對公共領域的世間關懷才得以不落虛空[112]。

110 道家這一倫理學立場可能帶來的拯救治療意義，參見拙文，〈以自然淨化罪惡：沒有他者的無名世界——論道家的原始倫理學如何治療罪惡與卑污〉，「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫研討會」，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年12月。

111 〈秋水〉篇北海若曰：「以道觀之，何貴何賤，是謂反衍；无拘而志，與道大蹇。何少何多，是謂謝施；无一而行，與道參差。嚴乎若國之有君，其无私德；繇繇乎若祭之有社，其无私福；泛泛乎其若四方之无窮，其无所畛域。兼懷萬物，其孰承翼？是謂无方。」《莊子集釋》，頁584。

112 《莊子》文獻確實同時存在內、外兩型的文獻，而如何看待這個現象，深具哲學意味和價值，本文不同意只將其視為一般冥契者那種無能分辨內、外的雜錯重合現象，因為筆者認為《莊子》對冥契體驗和語言表達之間的關係非常自覺，換言之，它們既是冥契記錄也同時是對冥契經驗的反省和哲學立場的表達。本文認為將《莊子》的冥契文獻詮釋為內外統合的圓教型，將可以說明它為何積極強調物化差異、回歸

臺灣大學學術期刊資料庫

人間世等重要哲學立場，如〈天下〉篇所說：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」便是統合「獨與天地精神往來」與「不敖倪於萬物」這兩面，或者說「獨與天地精神往來」終究要回歸「與世俗處」的生活世界中來，就樣的場所才可能實踐道家的倫理關懷和文化批判，否則當代新道家的公共關懷便要失根。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

（一）古籍

清・郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985年。

（二）近人研究

王欽賢，〈禪境之觀照——冥契主義的觀點〉，《鵝湖學誌》26 期，2001 年 6 月，頁 107-125。

本杰明・史華茲（Benjamin Schwartz）著，程鋼譯，《古代中國的思想世界》The World of Thought in Ancient China，南京：江蘇人民出版社，2004 年。

史泰司（Walter Terence Stace）著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》Mysticism and Philosophy，臺北：正中書局，1998 年。

西田幾多郎著，何倩譯，《善的研究》，北京：商務印書館，1981 年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。

牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985 年。

何乏筆（Fabian Heubel），〈（不）可能的平淡：試論徐復觀《中國藝術精神》的當代性〉，「徐復觀學術思想中的傳統與當代」國際學術研討會。臺北市：國立臺灣大學人文社會高等研究院，2009 年 12 月 5-6 日。

里克爾（Paul Ricoeur）著，林宏濤譯，《詮釋的衝突》The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1998 年。

杜普瑞（Louis K. Dupré）著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes，臺北：幼獅文化事業公司，1986 年。

杰弗里・帕林德爾（Geoffrey Parrinder）著，舒曉煒、徐鈞堯譯，《世界宗教中的神秘主義》Mysticism in the World's Religions，北京：今日中國出版社，1992 年。

徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1988 年。

陳來，《有無之境》，北京：人民出版社，1991 年。

陳榮灼，Heidegger And Chinese Philosophy，臺北：雙葉出版，1986 年。

陳榮捷著，楊儒賓、吳有能、朱榮貴、萬先法譯，《中國哲學文獻選編》，臺北：巨流圖書股份有限公司，1995 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

馬斯洛（Abraham Maslow）等著，林方主編，《人的潛能和價值：人本主義心理學譯文集》，北京：華夏出版社，1987 年。

張隆溪著，馮川譯，〈哲學家・神秘主義者・詩人〉，收在《道與邏各斯》，南京：江蘇教育出版社，2006 年，頁 49-99。

張榮明，《從老莊哲學至晚清方術——中國神秘主義研究》，上海：華東師範大學出版社，2006 年。

馮友蘭，《中國哲學史》，香港：開明書店，1963 年。

黑格爾（Hegel, Georg Wilhelm Friedrich）著，賀麟、王太慶譯，《哲學史講演錄》Lectures on the History of Philosophy，北京：商務印書館，1995 年。

葉維廉，〈語言與真實世界〉，收在《比較詩學》，臺北：東大圖書股份有限公司，1988 年，頁 87-133。

葉維廉，〈言無言：道家知識論〉，收在《歷史、傳釋與美學》，臺北：東大圖書股份有限公司，2002 年，頁 115-154。

葉維廉，《道家美學與西方文化》，北京：北京大學出版社，2002 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：東大圖書股份有限公司，2004 年，頁 145-156。

鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神秘教》，臺北：志文出版社，1989 年。

詹姆斯（James William）著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》The Varieties of Religious Experience，臺北：立緒文化事業有限公司，2001 年。

楊儒賓，〈新儒家與冥契主義〉，收入陳德和編，《當代新儒學的關懷與超越》，臺北：文津出版社，1997 年，頁 317-363。

楊儒賓，〈有沒有「道的語言」——莊子論「卮言」〉，載於林明德編，《中國文學新境界——反思與觀照》，臺北：立緒文化事業有限公司，2005 年，頁 301-340。

德勒茲（Gilles Deleuze）著，董強譯，《弗蘭西斯・培根：感覺的邏輯》Francis Bacon: The Logic of Sensation，桂林：廣西師範大學出版社，2007 年。

賴錫三，〈斯賓諾莎泛神觀的同一與差異〉，《文明探索》17 期，1999 年，頁 90-105。

賴錫三，〈西田幾多郎《善的研究》之存有論詮釋——認識之真、倫理之善、藝術之美、宗教之神的一體觀〉，《中正大學中文學術年刊》新 1 期，2006 年 12 月，頁 183-222。

臺灣大學學術期刊資料庫

賴錫三，〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——通向「存有論」與「美學」的整合道路〉，《臺大中文學報》25 期，2006 年 12 月，頁 283-332。

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 1 期，2008 年 3 月，頁 35-84。

賴錫三，〈論道家的逍遙美學——與羅蘭・巴特的「懶惰哲學」之對話〉，《臺大文史哲學報》69 期，2008 年 11 月，頁 1-37。

賴錫三，〈以自然淨化罪惡：沒有他者的無名世界——論道家的原始倫理學如何治療罪惡與卑污〉，「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫研討會」，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008 年 12 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，〈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 期 1 卷，2010 年 3 月，頁 67-111。

賴錫三，〈論先秦道家的自然觀：重建老莊爲一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》16 期，2010 年 6 月，頁 1-44。

錢鍾書，〈老子王弼註章〉，收在《管錐編（第二冊）》，臺北：書林出版，1980 年。

關永中，〈上與造物者遊——與莊子對談神秘主義〉，《臺大哲學評論》22 期，1999 年 3 月，頁 137-171。

顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，臺北：華正書局，2005 年。

龔卓軍，〈庖丁手藝與生命政治：評介葛浩南《莊子的哲學虛構》〉，《中國文哲研究通訊》18 卷 4 期，2008 年 12 月，頁 79-99。

Harold D. Roth. Original Tao: Inward Training. New York: Columbia University Press, 1999.

Livia Kohn. Taoist Mystical philosophy. Albany: State of University of New York Press, 1991.

Livia Kohn. Early Chinese Mysticism: Philosophy And Soteriology In The Taoist Tradition. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

臺灣大學學術期刊資料庫

Natural Experiences and Mysticism of Daoism:

Mystery, Paradox, Nature, Ethics

Lai, His-san*

Abstract

This paper evaluates the experiences of the Dao from a popular mystical trend, and suggests that from the descriptions of Dao experiences in Laozi and Zhuangzi, it is possible to find powerful literature that corresponded to the core features of mysticism. At the same time, the experiences of the Dao have the ultimate meaning of art as a religion. Thus, this paper attempts to explore the metaphysical experiences in Daoism into the ancient and prevalent mystical consciousness. On one hand, Daoism can be classified as an Eastern case of mystical experiences while on the other hand, it communicates the Daoist aesthetic and artistic experiences and the mystical religious experiences, combining the two into one. Finally, the author engaged in a dialog with two types of mystic, the internal and external, by W. T. Stace, to define Daoism as a naturalist type of mysticism that integrates the internal and external, which integrates oneness and natural phenomena, and proceeds from silence toward poetic metaphors that are full of paradoxes. This kind of objectified aesthetic covering one and all also extends to various mystical experiences that are solemn and sacred. From a sense of oneness from all things, it can elicit a kind of mystical virtue that transcends good and evil, and accommodates all things. In other words, an interpretation of Daoism from mystical consciousness may also open a mystical ethics for Daoism.

Keywords: Daoism, Laozi, Zhuangzi, mysticism, nature, paradox, aesthetics, ethics

* Professor, Department of Chinese & literature, National Chung Cheng University

臺灣大學學術期刊資料庫