臺大文史哲學報　第六十一期
2004 年 11 月　　頁 139 ~ 178
臺　灣　大　學　文　學　院

# 神話、《老子》、《莊子》之「同」「異」研究—朝向「當代新道家」的可能性

賴 錫 三 *

## 摘　要

神話、《老子》、《莊子》三者的同異之比較，一方面可找到道家的神話思想源頭，一方面也可看到道家對神話的批判性繼承，甚至可以開發道家的圓融模式。我以為這個以《莊子》為圓教格局的模式，將澈底超克神話和《老子》的純回歸之徼向，而具有既還原、又開放的可能，對此，可名之為「當代新道家」的哲學模式。本文之提出，就是要為這樣的企圖，做出巨型結構的描繪。

關鍵詞：神話、道家、渾沌、創世神話、永恆回歸、當代新道家

---

本文 93.6.21 收稿；93.10.20 通過刊登。

*國立中正大學中文系助理教授。

# The Identity and Difference from the Comparison of Myth, Lao Tze and Chuang Tze—Toward To Modern New Taoism

Lai, His-san *

## Abstract

A comparison between myth, Lao Tze and Chuang Tze will achieve the following: first, to find the mythical origin for Taoism; second, to identify Taoism's critic inheritance of myth; and finally to develop a perfect paradigm of synthes for Taoism. This article argues that Chuang Tze's "round teaching" style will overcome the chaos-returning model of myth and Lao Tze. And by containing the dual possibilities of returning and opening, the round teaching can provide a philosophical model for what I call the "Modern New Taoism".

**Keywords: Myth、Taoism、Chaos、Creative myth、Eternal return、Modern New Taoism**

* Assistant professor, Department of Chinese & Literature, National Chung Cheng University.

# 神話、《老子》、《莊子》之「同」「異」研究—朝向「當代新道家」的可能性 *

賴 錫 三

## 一、引論：本文的方法與企圖

近年來，台灣與大陸的兩岸學者，對於《老子》、《莊子》的研究，已漸漸從純哲學性和寓言式的解讀方式，擴展到神話意象與哲理概念之間的互詮關係；並由此發現到，老、莊的哲學概念和命題，大都源自神話的原始思維和母題。這個關於道家的神話研究之新路徑，可說是近來道家研究，很具突破性和開創性的課題[1]。而且，老、莊學脈絡下的神話研究，可以給一般著重在神話故事的文獻式搜集，情節演變的歷史層累之版本比較研究，提供一個深度性和整體性的反思。因爲《老子》、《莊子》中的每一個神話意象和主題，幾乎都可轉譯成工夫論、形上學等哲學概念和命題，而這些哲學概念，也可以還原成心性論意義下的心靈經驗。換言之，這些神話意象都不只是鋪陳故事和情節的文學技巧而已，對於道家，它們都是心靈意識的象徵和隱喻。更重要的是，這些神話意象群之間的層次份際和關係，在《老子》、《莊子》哲學的系統中，都可以得到整體連續性的安排。

筆者認爲神話的首要深度，就在於伊利亞德（Mircea Eliade）所謂的「上古存有論」（archaic ontology），它是以一套儀式和象徵的方式，隱喻地傳達原

* 本文為國科會研究計劃〔NSC-91-2411-H-260-007〕之部份研究成果，特為致謝。

1 對此，可參考葉舒憲：＜莊子與神話：20 世紀莊學研究新視點＞，《莊子的文化解析》（湖北：人民出版社，1997 年），頁 1-34。

始宗教在形上面的終極關懷。用坎伯（Joseph Campbell）的話說，神話中最最重要的主題，其實是人和自然的關係；只是當時的人是充滿感應、不斷和世界萬物互滲的原始人，而自然則全是神靈之光的召喚和開顯。所以，神話其實是反映著原始人和自然泛靈間的存有論關係；這種上古存有論，在原始人的文化生活中是無所不在的，甚至它具有馬林諾斯基（Bronislaw Malinowski）所謂「法典」性的最高價值規範效果；而它的廣度則是，神話的法典性必滲透到文化和生活的各個面向去。所以後來的民俗生活和文學中的神話遺留，其實背後都可溯源其神話意象的存有論基礎；用榮格（Carl Jung）的術語來說，它們都是神話「原型」（Archetypes）所化身的「原型意象」（images of archetype）。更重要的是，這些原型，又反映了人類普遍性的集體無意識（collective unconciousness）之心靈結構。

也就是說，筆者對老、莊的系統性之神話研究，其實是想將以下各種重要的神話學理論做一些程度的「視域融合」；這些視域包括，諸如布留爾（Levy Bruhl）的原始互滲律思維，卡西勒（Ernst Cassirer）的神話思維之情感研究，榮格（C.G. Jung）、紐曼（Erich Neumann）的分析心理學對原始神話的心理學式之還原研究，伊利亞德的比較宗教史學對初民神話、聖顯(hierophany)的所謂上古存有論之分析，詮釋學家里克爾（Paul Ricoeur）的神話本體論、罪的沈淪與救贖之象徵詮釋，還有坎伯將心理學、形上學和文學、宗教結合的神話整合之詮釋，還有人類學田野研究對原始思維的爭論等等研究之啓發。換言之，其中涉及了一些人類學、哲學、心理學、神話學、比較宗教學等學科派別的對話嘗試。由此，希望看看道家的神話研究，能否帶領我們進入一種不同學科領域的對話新視野中，而它對古典的文獻訓詁式之研究，或許也可以是一種方法上的輔助和突破；它可能朝向科學史家孔恩（Thomas Khun）所謂新「典範」（paradigm）將帶領知覺的轉換，以導致新問題視域的發現，從而建立出一個具有新意的學術圖像[2]。除此之外，它可以造成《老子》、《莊子》的哲學與神話、宗教之融合，並與當代的心理學、人類學、比較宗教學產生一些相互對話的空間。另外，放在中國學術思想的脈絡看，它也具有一種縱深在，即，向後從歷史溯源的角度看，可以讓道家找到思想史的源頭；向前從時代性的挑戰與回應看，則可以開闢所謂「當代新道家」一課題（筆者將在結論處，對「當代

2 孔恩著，程樹德、傅大為、王道還、錢永祥譯：《科學革命的結構》（臺北：遠流出版社，1991 年），頁 165-190。

新道家」，提出較基本的界義）。即筆者認爲神話、《老子》、《莊子》三者的同異之比較，一方面可使我們找到道家的神話思想源頭[3]，一方面也可使我們看到道家對神話的批判性繼承，甚至可以開發道家的圓融模式。我以爲這個以《莊子》爲圓教格局的模式，將澈底超克神話和《老子》的純回歸之徼向，而具有既還原、又開放的可能，對此，可名之爲「當代新道家」的哲學模式。本文之提出，就是要爲以上這樣的企圖做出巨型結構的描繪；換言之，本文主要在分析道家的基本神話主題，並由此建構出這些神話主題的系統性意義；至於老、莊文獻中一些個別的神話意象，在此就未必能一一照顧到了。（筆者已在另一篇姊妹作＜道家的神話哲學之系統性詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」＞[4]，對核心的神話意象群，一一加以整合性的分析和討論，此處，限於篇幅，筆者也就不能在此細論了。）

## 二、「渾沌創世」與「鯤鵬變形」神話類型的爭議和整合

現在，就從以下這個爭論，做爲討論的緣起。近年來，國外出版了幾本研究道家神話的佳作，其中之一是吉拉道特（N.J.Girardot）的《早期道家的神話與意義》一書。此書認爲道家的神話是以渾沌主題爲中心，主張從渾沌到創世，乃是從原始樂園到文明之墮落。吉拉道特強調，從道家的歷史觀來看，創世是否定性的創生，而不是積極性的創生；渾沌才是終極性的價值所在，離開渾沌便是墮落和苦難的起源，所以主張再度回歸渾沌樂園以重生[5]。基本上，吉拉道特繼承其師伊利亞德的神話論述典範和巨型模式，亦即創世之後乃是朝向退化、老化、不幸、恐怖的歷史時間，而神話的救贖，就在於不斷地重返創世之初。一言蔽之，也就是創世神話與永恆回歸的統合論述[6]。另外，艾利森

3 張亨：＜莊子哲學與神話思想—道家思想溯源＞，《思文之際論集》（臺北：允晨出版社，1997 年），頁 101-149。楊儒賓：＜昇天、變形與不懼水火－－論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題＞，《漢學研究》第 7 卷第 1 期，頁 223-251。

4 賴錫三著，刊於《清華學報》第 34 卷第 2 期，2004 年 12 月。

5 N.J.Girardot，Myth and Meaning in Early Taism：the theme of chaos(Hun-tun)（University of California Press，1983），pp.88-90.

6 伊利亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版社，2000 年），頁 87-145。

（R.E.Allison）的《精神超越的莊子》是另一佳作，他不滿意伊利亞德和吉拉道特對於《莊子》的解釋架構，認爲他們過於強調創世之初與回歸的主題，并過分偏重《莊子》中的渾沌故事，反倒忽略了更具有神話學意義的魚—鳥變形主題，因而未能準確地保握莊書內篇的主旨——即，精神超越之主題。換言之，艾利森站在文獻的基礎上，主張變形神話所表達的自我轉化與超越，才是《莊子》神話的中心主題，而不是創造世界之類的其它主題[7]。

如果將吉拉道特和艾利森的神話類型爭論焦點，換成另一種表達，前者強調形上根源的首出性和回歸的必要性；後者則主張莊學之核心，在於人生哲學之精神超越。就此爭論而言，一般治老研莊的學者們，也就不陌生了，因爲到底是形上學，還是人生哲學較優位的問題，本來就是學界的老問題了。而一般學界的基調是，在《老子》的文獻中，形上論述佔了大宗之優位；反過來，在《莊子》的文獻中，人生哲學之論述又佔了上風[8]。然而問題的徵結是，這兩個向度是背反的關係嗎？它們呈現在神話的象徵隱喻中，是各自不相干的兩造嗎？基本上，我認爲兩造的爭論不但不必矛盾，反而可以、也應該加以統合。所以本文的出發點，首先將統合以上兩大爭論。

《莊子》內七篇中，甚至包括內、外、雜的三十三篇中，兩個最著名且最重要的顯題神話，確實是第一篇＜逍遙遊＞開宗的「鯤化鵬徙」，和第七篇＜應帝王＞歸宗的「渾沌鑿竅」。在神話的類型歸屬上，前者當然是屬於「魚－化－鳥」的「變形神話」範疇[9]，後者明顯與「渾沌開闢」的「創世神話」有關。而艾利森顯然是從文獻的首出性上，側重＜逍遙遊＞變形神話的精神轉化面；而吉拉道特則較從理論上的合理性，強調＜應帝王＞渾沌神話所象徵的宇宙起源論爲第一序優位。然而這兩種類型的神話，有何哲學意義？該如何還原

7 R.E.Allison，Chuang-Tzu For Spiritual Transformation（University of New York Press，1989），pp.180。另外，關於吉拉道特和艾利森之間的神話論爭，可參看葉舒憲：《莊子的文化解析》，頁 26-30。

8 典型採取這種看法的是徐復觀：《中國人性論史（先秦編）》（臺北：商務出版社，1999 年），頁 363。《中國藝術精神》(臺北：學生出版社，1988 年)，頁 48。

9 關於變形神話在神話裏的重要性，及它所隱含的萬物有靈論、否定死亡的一體循環觀，它和瑪納一類超個體的靈力觀念等關係，可參見卡西勒著，甘陽譯：《人論》（臺北：桂冠出版社，1994 年），頁 107-159。另外，將卡西勒的洞見運用到中國有關「化」的神話文獻之詮釋，與及將之運用到老莊有關「氣化」論之詮釋，可參看樂蘅軍：＜中國原始變形神話試探＞，收入古添洪、陳慧樺編：《從比較神話到文學》（臺北：東大圖書公司，1993 年），頁 150-185。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》，頁 101-149。

詮釋？兩者關係爲何？熟輕熟重？其中的連續性統合關係又該如何建立？

另外，若將其中所涉及到的《莊子》神話意象群，給十字打開的話，那麼它們至少包含諸如：渾沌、中央帝、壺蘆、水、儵忽、黃帝、魚、樹、崑崙、鳥・・等等的神話象徵之內容和關係有待還原詮釋。換言之，這些神話象徵既可從《莊子》哲學的相映性概念，如：道、環中、一、氣、陰陽、中、逍遙、無待・・來轉譯詮釋；也可以從心靈經驗的辯証發展歷程，來破譯還原這些神話意象的象徵意義，並整合彼此的整體連續性關係。亦即，我們可從以下兩個大方向來進行：一是基本面的澄清，即以《老子》和《莊子》的哲學概念來對應這些神話意象，使那些充滿啓發性的象徵隱喻，能夠呼應於較精確的哲學語言而被理解。二是縱貫面的整合，即從「心靈意識的起源、發展和回歸、圓融」這個巨型敍述，來給予這些神話意象群和哲學概念群們，一種辯證發展關係的整合建構。基本上，本文會完成第一個部份，並由此整合道家的神話主題和類型，至於第二部份，會略有觸及，但充分的分析討論，已由拙文＜道家的神話哲學之系統詮釋＞完成之。

首先，就用「以老解莊」的方式，簡單來界定上述兩個被寓言化的神話之哲學向度[10]。「渾沌鑿竅」的創世神話之象徵，若用《老子》哲學語句來表達並展開，也就成了「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰抱陽，沖氣以爲和。」[11]換言之，此神話象徵涉及本體之道到現象宇宙的創化歷程。至於「鯤化鵬徙」的變形神話之象徵，則呼應《老子》「爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」[12]、「致虛極、守靜篤，萬物並作、吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根。」[13]可見，此神話象徵涉及到工夫修煉和境界轉化[14]。用伊利亞德的觀點來說，前者的順生徵向與「創世神話」有關，後者的逆反徵向則可和「永恆回歸」相比較。

---

10 在道家的神話學研究未顯題時，那將神話當成是純粹迷思的時代裏，這些充滿神話意味的道家文獻，一向被當成只是寓言，如此一來，道家與神話的淵源和思維方式的關係之探討，反而被合理化的解釋給取消了。神話的寓言化之解釋困境，一開始就是卡西勒《人論》在討論神話時，所要批判的，頁 109-110。

11 王弼等著：《老子四種》(42 章)（臺北：大安出版社，1999 年），頁 37。

12 《老子四種》（48 章），頁 41。

13 《老子四種》（16 章），頁 13。

14 筆者不贊成郭象對鯤化鵬徒所隱含的小大之辯，跳過工夫實踐之轉化歷程，直接以齊物境界來泯除小大之辯，他這樣的詮釋策略，雖直接合於齊物之旨，卻不合由喪我再齊物之旨，而且也不合於＜逍遙遊＞本身的文獻脈絡。

宇宙生成論的表達方式，是一種由上往下說的「順生」分化，是由本體渾沌到現象宇宙的分殊過程，也就是莊周所批判的「道術將爲天下裂」的「差異」「物化」歷程；至於工夫境界論的表達方式，則是由下往上說的「逆成」回歸，亦即「復歸其根」、「道通爲一」的「同一」「道通」境界。對此，《莊子》＜天地＞篇正好有一段和合上（順生）下（逆成）歷程的統合式表達：「泰初有無無，有無名。一之所起，有一而未形。未形者有分，且然無間，謂之命。留動而生物，物成生理，謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴，喙鳴合，與天地合。其合緡緡，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」[15]

換成《莊子》的話說，「創世神話」就是從無有形、無有名的「泰初之道」，到有形有體的物之雜多；而「永恆回歸」則是要從物之形體逆反回去，在性脩、保神、反德的回歸歷程中，一步步重返那個同初、大順的初始樂園。而根據一般神話的敍述方式和順序來看，創世神話通常都是第一序的，因爲有待渾沌死亡、宇宙開闢，爾後才有所謂的天地與日月、萬物與人類、文化英雄等子題神話的出現[16]；至於「永恆回歸」的復道旅程，定也是人類在文化的「始制有名」、意識在陷於「一察焉以自好」的滯礙後，才會再度興起重返「原始樂園」的渴望。可見，照神話思維和神話母題的結構看來，順生的徼向具有形上學、存有論的第一序位階，逆成徼向則是循著順生的來時路再逆反回去。很明顯，是先有創世神話，再有永恆回歸。

而道家在繼承神話思維和神話意象的同時，是否也承繼了這樣的表達結構呢？這個問題，對於《老子》來說，答案比較傾向於肯定，這可以從《老子》第一章的形上論述之優位性，約略看出來。至於以＜逍遙遊＞的回歸式工夫境界做開宗的《莊子》，問題和答案想必都會更加複雜而豐富。但不管如何，這個基本架構，還是老、莊的共法，即，工夫論還原的階梯，正是顛倒相映於順生坎陷的次第，而境界復歸的道，也正是順生開闢前的渾沌。

其實，艾利森所強調的魚鳥變形神話所涉及到的精神超越，其基礎仍然是離不開形上學這一大背景，因爲，從物回歸道的逆成，其前題仍然是以道分化爲物的順生做爲存有論基礎。而本體宇宙論的表達方式，是一種由上往下說的

15 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985 年），頁 424。

16 一般的神話描述系譜，首先都是從宇宙起源神話開始，然後才漸次出現諸如：日月星辰等天象起源神話、人類起源神話、氏族與民族起源神話和文化起源神話等。可參見陶陽、牟鐘秀：《中國創世神話》(臺北：東華書局，1990 年)，頁 11-15。

「順生」「分化」秩序，至於工夫境界論的表達方式，則是由下往上說的「逆成」「冥契」（mysticism）境界[17]。可見，伊利亞德和吉拉道特的論述架構，應該是可以包含艾利森所強調的面向。不過，由於伊利亞德所說的永恆回歸，主要是指初民（primitive）藉由儀式反覆（ritual repetition），來不斷地回歸創世之「初」。老、莊雖然從神話情感和儀式中，繼承了回歸的精神母題，但老、莊的工夫論和形上境界，也不可完全與初民的巫術儀式和心靈投射同日而語；換言之，道家和神話的連續性與斷裂性，是應該同時被照顧到的（底下將有所討論）。如此看來，艾利森所強調的精神超越，可以突顯出老、莊的工夫境界，和巫術神話的儀式心靈之斷裂性來，可算是一種對過份偏向形上論述的一種心性論式之扭轉。所以，本文底下的論述，除了將神話學和形上學融爲一爐之外，將會採用分析心理學（Analytcal Psychology）的還原方法；因爲，神話原本就是心靈活動的圖形象徵性之情節語言，而形上學則是心性論的抽象概念性表達。所以，站在心靈經驗的存在性立場來看，最好能還原神話和形上學的心靈意識之經驗內含。換言之，它隱含著一套：「意識的起源、發展與回歸、圓融」的心靈發展之辯証架構[18]。總言之，誠如法國詮釋學大家里克爾所點出的：神話之所以要採取具體的儀式、象徵、戲劇方式，其中所要反映的是人的終極實在之本體論，及異化的沈淪與拯救等嚴肅課題，更重要的是，它還涉及到的意識之分裂和復歸[19]。而老、莊只是將這個神話語言和主題加以轉譯調適，令這個神話境界加深擴大而已。

雖然在論述結構上，我比較傾向伊利亞德和吉拉道特的巨型模式，但卻打算採取了一個比他們更大的巨型循環，如何說呢？因爲我認爲他們的「混沌創世＝永恆回歸」之循環，最多只能解釋創世之「初」的神話時空之回歸，而無法澈底地達到創世之「前」的混沌超時空之回歸[20]。換言之，神話式的回歸還

17 關於道家那種體道的惚恍狀態，與天地萬物並生的一體狀態，超越死生、時空的逍遙之遊戲、幸福、感通等真人狀態，除了可以採取形上美學式的詮釋外，我認為也可以將之放在全世界普遍出現的「冥契主義」之宗教現象來並觀。關於冥契主義的內含、類型、深度之哲學性的探討，請參見史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（臺北：中正出版社，1998 年）。

18 這裏的意識，並不是指主體主義那種主客二元意義下的意識，而是採廣義的用法，即它可以同時包含冥契狀態的心靈，也可以指非分別智，還有分別識等。

19 保羅．里克爾著，翁紹軍譯：《惡的象徵》（臺北：桂冠出版社，1992 年），頁 167-175。

20 就這一點而言，道家的體道回歸，其實質內容上，是更相契於冥契主義，而比神話的永恆回歸更精粹而澈底；不過，就回歸的氣質和主題，道家顯然深受原始神話之

不能完全等同於《老子》那種「主之於太一」的守宗格局，雖然它們在回歸的氣質上已經相當接近了（回歸的徵向一樣，並不代表回歸的內容完全一致）；當然也就更無法含蓋《莊子》那種回歸渾沌、太一，卻又「不住太一」的逍遙格局。即，《莊子》這種回歸渾沌又將渾沌之水引渡到人間世來，是一種自覺地統合了「分別」與「非分別」的圓教巨型論述，它在精神內含上要比原始巫術神話心靈自覺清明的多了，而在結構格局上也圓通廣大的多。換言之，本文的另一個討論主題，將會是神話、《老子》與《莊子》的差異性。然後以《莊子》做爲道家的圓教式論述之基本巨型，試圖說明當代新道家的理論基礎和可能性。這些企圖，本文會有專節一一論証。

## 三、道家神話哲學的巨型模式之提出

一個耐人尋味的問題是，假使將《莊子》內七篇，視爲一個有機的表達整體來看，可發現到一個似乎是次序倒置的神話敍述。做爲意識回返的「永恆回歸」之「鯤化鵬徙」神話象徵，居然被提到第一序做爲開宗明義；至於意識分化的「創世神話」之「渾沌鑿竅」，竟然被擱置在末端以做驥尾。此事頗有蹊蹺，除非接受「鯤化鵬徙」放置在第一篇的首端只是偶然，也接受「混沌鑿竅」放在第七篇的末端還是意外，然後又以內七篇的敍述發展純是隨機；否則，站在後設的「創造性詮釋」之立場上[21]，試圖去爲它找出一個有機的脈絡來，仍然是值得嘗試看看的。

其實，《莊子》以上對神話敍述的倒置，很可能是有其義蘊的，我認爲這裏隱含《莊子》對神話的繼承與超越。繼承是指，《莊子》襲用了古神話的宗

影響。據史泰司的歸納分析，內向型心靈冥契狀態之共同特色是：「底下所說是其共同的特徵：一、一體之感：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。這是最基本、扼要、核心的一個特色，其餘所述，大多可由此導出。二、無時間性，也無空間性：此點自然可由上述之核心特色推衍而得。三、客觀性或實在之感。四、覺得法樂、愉悅、寧謐、幸福等。五、覺得當時所見境界，極為神聖莊嚴。……也許我們在此應當指出：佛教的冥契者比起他人來，此種感覺似乎不太濃烈……六、悖論性（矛盾性）。七、冥契者宣稱不可言說。」參見《冥契主義與哲學》，頁 131-132。

21 關於創造性的詮釋學(即實謂、意謂、蘊謂、當謂、創謂)，是由已故的傅偉勳先生所提出的，其中一個頗有膽識的創見是，我們可以為作者（或編者）揭露出，作者所隱含卻未能明說的內含。站在這個原則上，我認為內七篇這個倒置的神話次序，藏含著作者未明說的隱喻，值得將之創造性地詮釋出來。《佛教思想的現代探索》（臺北：東大圖書公司，1995 年），頁 39-40。

教主題與象徵形式[22]；超越則又是指，《莊子》對原始宗教神話的實踐修正和轉化。《莊子》所處的時代，已離開原始宗教的巫術、神話心靈之情感氛圍，所以重覆性地敍述宇宙起源的開闢神話，早已不能激起如原始神話心靈那種情感性召喚和再生性的治療[23]，而只是一種失去魔力後的神話故事之糟粕而已。因爲正如馬凌諾斯基所強調的，時代的轉移將使活的儀式性之情境神話，只成了文本的神話乾屍[24]。同理，當哲學從神話那裏，繼承神話的形上隱喻象徵，轉爲哲學的形上抽象理論時，此時，從創世神話轉譯而成的本體論、宇宙論之形上學論述，也可能只成了一種客觀外在的命題和概念，並不真能引起或等於形上體驗和情感召喚，因爲它已抽離了原來神話那份強烈的存在性情感之灌頂。如此一來，《莊子》若要使原始神話的動能重新復活，使形上學成爲心靈經驗，那麼必然要以另一種方式重新復甦神話中儀式的召喚功能；其實，道家工夫與境界的體驗之路，正是原始儀式實踐的另一種創造性的轉化。最明顯的例証之一就是，代表《莊子》工夫論核心的「心齋」，其中的「齋」，正是從神話儀式過程中的「入會儀式」（initiation）、成年禮一類的身心齋禁、考驗，所轉化調適而來的。人類學家布留爾強調，入會式和成年禮除了有其社會化的功能層面之外，更重要的是，要使參與者進入和神祕的實在相互滲透的境地，而在這個過程中，一種類似人格和意識喪失的所謂死亡，然後再通過以獲重生的過程，正是齋戒儀式所要達至的[25]。換言之，神話儀式中的齋，正是原始人轉凡爲聖的過渡儀式（rites of passage）[26]。過渡儀式已成了人類學中普遍基本的共識現象，它能夠說明原始人爲何如此依賴儀式的理由；然而從神話的角度

22 楊儒賓先生曾很說服力地論証出莊子和原始巫教的相關性，參見＜昇天、變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題＞。

23 關於儀式性地重複創世神話，可以具有心靈治療和重生的神話力量轉化功能，在田野上的實況，最好的參看書之一是，由印第安靈視巫師黑麋鹿的口述，美國詩人哈內特記錄的《黑麋鹿如是說》（臺北：立緒出版社，2003 年）。至於理論性的說明，可以參看伊利亞德：《永恆回歸的神話》第一章＜原型與反覆＞，頁 1-39。

24 這就是馬凌諾斯基強調人類學家對儀式的田園調查，在方法論上的殊勝處，因為它讓我們得以一窺活著的神話，《巫術、科學與宗教》（臺北：協志工業出版，1996 年），頁 79-90。

25 列維・布留爾著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，1994 年），頁 339-349。

26 關於過渡儀式，請參見維多・透納：＜過渡儀式與社群＞，《文化與社會》（臺北：立緒出版社，2002 年），頁 176-185。不過，透納此處主要是在強調過渡儀式和進入社會體制功能的關係，和上述布留爾所強調的面向，各有側重。另參見＜朝聖：一個「類中介性」的儀式現象＞，《大陸雜誌》第 66 卷第 2 期，1983 年，頁 51-68。

看，正因爲過渡儀式的核心功能之一，乃在於永恆回歸之實現。

如里克爾所強調的：「神話的終極意義其實又是什麼呢？我們得知，它表示儀式上和神話中的人和事物總體本質上是一致的；它表示一種渾然一體，由此，超自然、自然和心理都尚未分裂。但神話何以表示這渾然一體呢？實際上，對人類不可與此分離的宇宙總體和這先於超自然、自然和人類畫分的渾然一體的這一直覺，並不是被引起的，而僅僅是被指向的。神話只是在意向中才恢復某種完整；由於人本身已喪失那種完整，他才在神話和儀式中重新規定和模仿它。原始初民已有分工，因此，神話只能是一種意向的恢復或復原，在這意義上，它已經是象徵性的。」[27]

但問題是，原始人卻也因此過度將儀式給實體化、透過外向的投射來召喚內在的心靈動能，用榮格的分析心理學角度來反省，就種「能動性的想像」（active imagination）[28]缺乏心理還原的自覺。因此，榮格及其弟子們，嘗試將人類學和神話中的通過儀式和象徵，給與分析心理學式的反省和詮釋，實在具有一種既詮釋又批判的效果[29]。某個意義上說，從神話儀式的齋禁，到道家的心齋，其實也可以看成從心理學式的投射到還原，或者說是從形上學到心性經驗的自覺和落實。可以合理推測，這也許就是《莊子》一書中，會何少直接客觀討論形上學、存有論，而大都是在工夫論的體驗下，才進而描述那種心靈體道的實踐形上學之內容。《莊子》這種先工夫、後論道的表達方式，並不少見，略舉一例以証之，如＜齊物論＞在談論「天籟」這個具有體驗存有論意含的境界現象時，它是先說明南郭子綦「槁木死灰」的「喪我」工夫，才進而談到「咸其自取」、「使其自己」的「自然」境界[30]。總之，表現在內七篇的敍述

27 里克爾著：《惡的象徵》，頁 172。審查意見認為：「理克爾此說法頗有深意，但這個論斷可能只有放在猶太－耶教系統下才比較容易說的通。」筆者對此暫時保留，因為里克爾雖然是以猶太－基督教為主題來討論惡的象徵，但當他論及創世神話的儀式象徵和其存有論的深意時，似乎又不只限於耶教的教義系統，換言之，他亦可能是就一個更普遍性的心靈活動結構來說的。但這仍有待進一步研究才能判定。

28 榮格：《心理類型》（臺北：桂冠出版，1999 年），頁 495-502。

29 關於成年禮一類的心理學象徵意義，可參見榮格弟子韓得生：＜古代神話與現代人＞，收入榮格主編，龔卓軍譯：《人及其象徵》（臺北：立緒出版社，2000 年），頁 140-146。

30 《莊子集釋》，頁 43-50。《莊子》這裏的天籟，顯然和《老子》的自然，有種異名同實之妙，都具有一種道家式的存有論之深義。對於這一點，筆者認為可用海德格的存有論（尤其是後期）來詮釋道家的存有論，以反省牟先生判定道家為境界形上學之不足。對此，筆者有專文討論〈從牟宗三的「境界形上學」到海德格式的「道家存有論」之重建〉，即將出版。

結構上，它將工夫境界論的「鯤化鵬徙」置於首端，反將「渾沌鑿竅」的本體宇宙論置於末尾，這種似乎是任意的倒置，反而可以看成是作者或編者想復活神話、還原形上學的一番用心[31]，雖然它也可能是一種不自覺的暗合。

將工夫境界論放置在本體宇宙論之前，可以彰顯出「實踐形上學」對「客觀形上學」的優位[32]；除此，還可以更進一步，從內容的細節上，來討論內七篇這樣的安排，是否還具有什麼可能的意義？我以爲，第七篇結尾的渾沌鑿竅，和第一篇開首的鯤化鵬徙，表面上兩者遙遙相隔七篇之文，但從《莊子》那種首尾相啣、循環無端、回環往復的「卮言」境界性表達看來，這兩者又可以看成是連續性、回旋式的發展開係。喜歡從文化人類學來考察神話的大陸學者葉舒憲，曾從卮言的分析上中，提出一個非常有趣的看法：「從文體特徵上考察莊書，不難看出類似天鈞的回旋運動和類似卮器的注滿與酌空式往返運動，構成最根本的表達模式，不僅直接體現于內外篇之整體結構，而且也體現在每一篇的內部結構・・・整部《莊子》即可視爲一個大回環或一種渾然一體，莫得其倫的大卮言；其內七篇自身又構成一個中回環，七篇中的每一篇又分別構成一個小回環・・・莊書正是憑藉這一系列的循環往復、圓圈套圓圈式的螺旋運動，獲得了體用不二、道言合一的有機整體構造，實現其『因以曼衍，所以窮年』的永恆回歸之旨。」[33]

尤其當我們把《莊子》全書的最後一章，第三十三章的＜天下＞篇，做爲第七篇「渾沌鑿竅」後的具體分化內容之描述，再由＜天下＞篇，續接回第一篇的「鯤化鵬徙」，如此一來，一個連續性的圓型發展光譜便會突顯出來。如何說呢？因爲＜天下＞篇的整體結構，就是從仰懷渾沌純一之道說起，以「道術將爲天下裂」的悲情爲序幕，然後經由「天下多得一察焉以自好」的分化發展，一方面造成百家眾技的文化興盛，和一曲之士的意識機巧，另一方面卻也遺忘了整全之道。而就在百家各限於一偏的「自是非他」困境中，關尹、老聃

31 一個有趣的相映例子是，美國神話學大家坎伯所著，朱侃如譯：《千面英雄》（臺北：立緒出版社，，1997 年）。其神話敘述策略上，也是故意倒置順序，他也是以英雄的回歸旅程為先，反而以宇宙流出為次；坎伯這種自覺的策略，應該與他深受榮格心理學式之還原進路的啟發有關。

32 這兩個概念是由牟宗三所提出，以對比於東方形上學和西方形上學的特色，筆者基本上贊同以實踐形上學來概括儒、道之實踐趣向的形上學進路，《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1986 年），頁 87-154。但對牟先生以境界形上學和實有形上學來分判道、儒，我認為還有斟酌的空間。

33 葉舒憲：《莊子的文化解析》，頁 79。

乃主張走一條回歸的逆反之路，也就是重新「主之以太一」，再度復歸於泰初之渾沌。而接下來的莊周雖亦承繼了老聃的反本之路，卻認爲不必只停留在「獨於天地精神往來」的「本」中，而是可以「既反本又開新」地承體起用，形成一種「上與造物者遊、下與世俗處」的「調適而上遂」之圓教格局[34]。

即我打算採取一種創造性詮釋的嘗試，將＜天下＞篇的博大真人老聃，連接到＜逍遙遊＞的「鯤之大」，而＜天下＞篇中從老聃轉出的莊周，則連接到「鵬之化」的「逍遙境界」。這樣的用意，並非割裂文獻，也非憑空想像，它其實是想展示出一個巨型論述的企圖（本論將在第六節完整地詮釋此神話）。因爲，＜應帝王＞的「渾沌鑿竅」造成了意識的起源和文化的興起，而＜天下＞篇的百家爭鋒則是意識分化發展的必然命運，然而「那裏有危險，那裏就有拯救」，拯救之路正是復全之道，就在工夫的回歸逆反之下，要從意識的分別再度回返於渾沌的整全；然而，道家的基本立場或可如老聃一般選擇守住這個好不容易才逆反的渾沌樂園，但也可以像莊周那樣「不住混沌」，或重新將混沌之水灌溉於人間世之中。一言以蔽之，從「渾沌鑿竅」到「鯤化鵬徙」之間，若用「渾沌」這個水的神話意象來展開說明的話，我嘗試將之詮釋成這樣的一個循環旅程：

（一）「一切從此渾沌流：大洪水」，遊乎一氣的太一樂園，其中涉及的神話意象約有渾沌、玄水、中央帝、葫蘆、鯤魚等。（二）「渾沌的破裂與堵塞：世界的創造與萬物的起源」，造成意識的起源發展，但同時也是道的遮蔽和遺忘，其中涉及到的神話意象約有渾沌之死、儵忽、知等。（三）「一切還歸此渾沌：文化英雄的求道歷程」，這裏含有意識還原的工夫和境界，其中涉及到的神話意象有黃帝、崑崙、扶搖、樹、鵬鳥等。（四）「不住渾沌：英雄的救苦救難」，引渾沌之水流入人間，以英雄姿態重返人間世，統一了分別與非分別的圓教式格局；就是從這裏，我看到了老、莊的精微差異，和當代新道家的可能性。

換言之，我認爲可以從意識的起源、發展與回歸、圓融這個角度，展開爲：「從無分別——到分別——再度回歸無分別——統合無分別與分別」這個巨型敍述，來重新連結以上的諸多神話意象群的內含與關係。因爲，它一方面能統合吉拉道特和艾利森的紛爭，另一方面也能包納並超越伊利亞德的「創世神話＝永恆回歸」的詮釋循環格局。更重要的是，它可以成爲老與莊的判教之

34 《莊子集釋》，頁 1065-1099。

據，並由此思考新道家在面臨時代挑戰的開放可能性。當然，以上只是先掀開底牌而已，還未達到基本的論証效果，所以以下將繼續我的論証。

## 四、一切從此渾沌流：渾沌的兩種面貌與評價

既然一切從此渾沌流，那麼這一切還得回到渾沌來談起。＜應帝王＞這則神話故事是這樣說的：「南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。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，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」[35]

《莊子》這裏的渾沌無面目之說法，顯然保留了原始神話的軌跡，不過，我暫且先以莊解莊一番，然後再回到渾沌的原始神話之意象來。首先，「中央帝」、「混沌」，只是「道通爲一」的另一種神話象徵表達，而這個「一」，就是分別之前的存有論根據，即非分別的整體交融狀態。順此脈絡，神話中的渾沌人物中央帝，是可以在《莊子》中找到很多對應的體驗性哲學概念。例如＜大宗師＞中「先天地生」的「無爲無形」、「自本自根」之「道」[36]，＜齊物論＞「天地與我並生，而萬物與我爲一」的「無言之一」[37]，＜天地＞篇「有一而未形」的「未形」、「同」、「初」、「虛」、「愚昏」、「玄德」、「大順」[38]，＜知北遊＞「夫昭昭生于冥冥，有倫生于無形」的「無形冥冥」[39]，＜在宥＞篇「大同乎涬溟・・各復其根而不知，渾渾沌沌」的「涬溟大同」和「渾沌不知」[40]，和＜知北遊＞所謂的「通天下一氣耳」[41]。換言之，神話中的渾沌，也就是道、一、通、中、同、順、冥・・等等哲學概念的前身。而它們所要象徵或指涉的，無非就是指天地仍未開闢前，那個道術還未被下裂之前的渾樸一氣之流通狀態，即天地並生、萬物爲一的「通天下一氣耳」。

35 《莊子集釋》，＜應帝王＞，頁 309。
36 《莊子集釋》＜大宗師＞，頁 246-247。
37 《莊子集釋》＜齊物論＞，頁 79。
38 《莊子集釋》＜天地＞，頁 424。
39 《莊子集釋》＜知北遊＞，頁 741。
40 《莊子集釋》＜在宥＞，頁 390。
41 《莊子集釋》＜知北遊＞，頁 733。

這裏，有兩點要先提出：第一是渾沌與創世之間的關係，用道家的概念說，也就是道和天地的關係。渾沌就是創世之「前」的本體存有狀態，是非分別的一體存在，也就是老、莊心目中的樂園境地之「道」；而天地則是渾沌開闢而成的宇宙場域，從此，分別性的森然萬物，才一一崢嶸顯現。可見，天地就是天地萬物的場域總稱。老、莊都曾經明白指出：「道」是「先天地生」，其實，這種命題和表述方式，就是神話表述的遺緒之跡，即從創世神話之前的渾沌，與創世之後的宇宙天地的象徵表達中，脫胎出來的。所以，首先可以確認的對應關係是：「渾沌與創世＝道與天地＝道與萬物」的層次關係。

第二點要注意的是，《莊子》出現過三次渾沌的複合辭。一是＜應帝王＞的「渾沌鑿竅」，二是＜在宥＞篇「復其根」之後的「不知渾沌」，三是＜天地＞篇「識其一，不知其二」的「渾沌術」。將其分析，可以發現這三條渾沌文獻，其實是兩種類型的用法：即＜應帝王＞是從本體到宇宙生成論的創世過程（由上往下說），而＜在宥＞篇則是透過工夫而重返的樂園本體（由下往上說），至於＜天地＞篇也是歸屬於「體性抱神」工夫下的「住守渾沌」之境地。總之，道家會認爲，現象宇宙的一切皆是從渾沌流出，而生命的永恆回歸就在於渾沌的回返。這個上、下之間是一種流出與回返的循環關係，也是「道」、「物」兩層存有論的區分之所在(當然，這種區分最後會被道家給統合)。換言之，後來道教那種「創世之前是先天，創世之後已屬後天」的說法，正是從神話和老、莊這邊承續而來的。只是道家的圓教終將要統合它們，而道教總是截然地區分這兩層；可見，道教在存有論的格局區分上，和將神聖給對象格位化上，都明顯地具有原始神話的特性，難怪，聞一多會認爲原始巫教其實並未消失，而道教也可以看成是原始巫教的地下復活，他甚至將原始的神話巫術心靈，稱之爲古道教[42]。

可見，渾沌的用法是有兩個不同脈絡的，一是創世之前的渾沌，二是回歸之後的渾沌。這兩個渾沌的內容，雖同是指非分別的同體交融之狀態，所以可以是指同一內容；但一者是未進入分化歷程之前的渾沌狀態，一是經歷分化歷程然後再回歸的渾沌狀態。所以，如從意識的起源、發展和回歸、圓融的巨型論述架構來看，源頭的渾沌和回歸後的渾沌，也有不可同日而語的差別在。對於這一點，下文在論証到「回歸」一課題時，還會進一步討論，在此，我們不妨暫且渾沌一下，先滿足於渾沌質地的說明就好。所以不妨仍然引用一些回歸

42 《聞一多全集（一）：詩與神話》（臺北：里仁書局，1993 年），頁 143-152。

後、通於渾沌的體道用語，來加以印証。

例如，《莊子》這個渾沌的神話意象，也同樣多處出現在《老子》一書中。如：「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。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、無象之象，是爲忽恍」[43]、「道之爲物、唯恍唯忽，忽兮恍兮、其中有象。恍兮忽兮、其中有物。窈兮冥兮、其中有精」[44]、「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道」[45]．．．．等等的「混一」、「忽恍」、「恍忽」、「窈冥」、「混成之道」。而這個視之不見、聽之不聞、摶之不得的「夷、希、微」，不正好就是孔竅未鑿之前的渾沌氏嗎？也正因爲如此，這個無物之物、無狀之狀、無象之象的渾沌，才能超越了任何語言的指涉（不可名）和時空的分化（無上下）。

神話的渾沌之水、存有論的窈冥之道、氣化論的先天一氣，換成心理學式的心靈意識語言來說，是指那「整全無分的心靈狀態」，也就是六根七竅還未開啓對象化、能所主客表象活動之前的「無面目」象徵。用《老子》的話說，就是「塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同」[46]、「古之善爲道者，微玄妙通，深不可識．．曠兮其若谷，渾兮其若濁．．」[47]、「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩．．我愚人之心也哉，沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏，俗人察察，我獨悶悶．．我獨異於人，而貴食母」[48]，等等「玄同」、「渾濁」、「沌沌」、「昏悶」、「食母」狀態。那種要將昭昭察察給塞、閉、挫、解的描述，不就正好是要將鑿了孔竅之後的破碎面目給重新縫合，以回到本無破相的渾沌無面目嗎？而和、同、玄、通、深、谷、渾、愚、沌、昏、悶等概念群，其實，也就是在描述渾沌「在其自己」(in itself)的冥契狀態。

《老子》將這種冥契狀態，稱之爲「食母」。其中的「母」除了具有包容合一的哲學意境外，也是從神話中那種渾沌大母神（The Great Mother）的意象中承續過來的。正如埃利希．諾伊曼（Erich Neumann）的經典之著《大母神》所指出的：圓型、容器、蛋卵、陶甕、母腹、海怪、子宮、洞穴、峽谷、

43 《老子四種》(14 章)，頁 11。
44 《老子四種》(21 章)，頁 18。
45 《老子四種》(25 章)，頁 21。
46 《老子四種》(56 章)，頁 48。
47 《老子四種》(15 章)，頁 12。
48 《老子四種》(20 章)，頁 16。

海洋、深水・・・・等等，都是烏羅伯洛斯（首尾相銜的環蛇）（the uroboros）那種無所不包的渾沌象徵意象群。它們通常都和母腹的身體意象有著「家族的類似性」，故可統攝在大母神的神話範疇中。尤其重要的是，諾伊曼承繼榮格分析心理學的進路，同時強調烏羅伯洛斯也正是混沌、集體無意識和心理整體未分化狀況的象徵[49]。無獨有偶地，《老子》在對渾沌之道的隱喻中，除了使用和母性有關的「玄牝」生殖意象外，其它諸如「谷」、「水」、「江海」、「陶器」、「車轂」、「戶牖」、「橐籥」等象徵，也都直接或間接地和渾沌大母神之中空、容器、圓腹的意象有關[50]。所以當《老子》將體道者，描述成「復歸爲嬰兒」時，我們聯想到的一幅樂園圖像，正是孩子回到母親的圓型懷抱中，甚至是胎兒安眠在母腹的胞水中，如此，母子無分、無別地一體交融著（這也讓我們想起那個未開天闢地之前的盤古，其實正像是孩子安眠在母腹之渾沌中，只是它是以蛋做象徵而已）。對於上述一類洞穴和水的神話象徵，蕭兵曾提出這樣的觀察：「『宇宙水』，神話學謂之『水體渾沌』，或液態渾沌。它被封閉在『母腹：洞穴』裏，奔湧而出爲豪雨，爲大水，是印度『洪水神話』的一支。中國的洪水也曾被封閉在『葫蘆：崑崙（山）』即『葫蘆』裏，渾沌解破，大水橫流——就好象『羊水』從子宮裏湧出，人祖伏羲女媧由是誕生。・・幽閉著『母牛：雲雨』的渾沌『洞穴』，相當于《老子》書裏的『玄牝：谷神』，都表示『原母體』即女性生殖器皿，它也蘊藏著水：『谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不絕』」[51]

顯然地，《老子》和《莊子》都承受了古神話的「渾沌」主題，也多少保留了這個古神話的象徵意象。話到這裏，已到了將古神話中的渾沌人物給請出來的時候了；原來《莊子》這個中央氏無面目，不純只是哲學上「無非別」的哲學寓言而已，它本來就是古神話象徵中的老面孔了：

《山海經》就提到：

> 天山・・有神焉，其狀如黃囊，赤如丹火，六足四翼，渾敦無面目，是識歌舞，實為帝江也。[52]

---

49 諾伊曼著，李以洪譯：《大母神》（北京：東方出版社，1998 年），頁 3-62。

50 關於《老子》所保留的大母神意象群和渾沌的關係，可參見楊儒賓：＜道與玄牝＞，《台灣哲學研究》，第 2 期，1998 年，頁 170-185。

51 蕭兵：〈語言創造世界——比較文化視角下的神話語言〉，收入何寅主編，《中國文化與世界》第 6 輯（香港：上海外語教育出版社），頁 248-249。

52 袁珂注：《山海經校注》＜西山經＞（臺北：里仁書局，1982 年），頁 55。

《左傳》也提到：

> 昔帝鴻氏有不才子，掩義隱賊，好行凶德；丑類惡物，頑嚚不友，是與比周，天下之民謂之渾敦。[53]

《神異經》：

> 昆崙西有獸焉，其狀如犬，長毛四足，似罷而無爪，有目而不見，行不開，有兩耳而不聞，有人知往，有腹無五臟，有腸直而不旋，食物徑過。人有德行而往牴觸之，有凶德則往依憑之，天使其然，名為渾沌。《春秋》云：『渾沌，帝鴻氏不才子也，空居無為，常咋其尾，回轉仰天而笑』。[54]

《山海經》所記錄的渾沌意象，應該是較爲原始的象徵表達。此神話中的渾沌形象，不管是從祂的「狀如黃囊」、「赤如丹火」，或「渾敦無面目」等意象來看；或根據「黃」有「中」之象徵，「囊」有「空」之隱意，「丹」有「圓」之意象，「火」有「明」之意指看來；這個渾沌應該就是指意識分別仍未昇起，那個全然流動、毫無阻隔、光明互滲的原始心靈狀態。可以想像，對離開這個渾沌不遠的原始巫教部落來說，或者對仍然活在這種近渾沌狀態的原始神話心靈而言，由於他們常喜歡將此種狀態投射到動物圖騰的象徵上去，所以上述「六足四翼」的動物形態的痕跡，也就不那麼難以理解了。事實上，《山海經》裏的神話人物那個不是動物頭、安上個人身、再配上個蛇尾之類的綜合圖像。而根據樂蘅軍的看法，這種異類合體的「神、人、獸」三位一體圖像，其實是變形神話的靜態形式，它與剎那間「魚化爲鳥」那種動態變形神話，一樣預設了泛靈、圖騰信仰的世界觀[55]。另外，根據朱任飛的考証，所謂的「識歌舞」，是理解渾沌核心屬性的關鍵，因爲，歌舞在《山海經》中大都

---

53 《左傳》，《十三經注疏》（臺北：藝文出版社，1982 年），頁，354。另外，袁珂根據畢沅的說法，強調《山海經》的帝江，即是《左傳》的帝鴻，因為江讀如鴻。至於說帝鴻即黃帝的說法，主要是根據渾沌是中央帝，而中又與黃帝有著密切關係，如此而有的推論，此可備為一說，但涉及的問題較為複雜，我認為從道家的角度來看，黃帝和渾沌之間有著微妙的辯証關係，未必能簡單的同等化。換言之，這個問題不是字面上的推測就可以解決的，筆者在＜道家的神話哲學之系統性研究＞一文，曾對黃帝一形像在《莊子》神話中的多重性格，做出完整的分析討論。

54 東方朔撰：《神異經》＜西荒經＞，收入（百部叢書集成第 19 輯，《漢魏叢書》第 5 函）（臺北：藝文印書館），頁 8。

55 樂蘅軍：＜中國原始變形神話試探＞，《從比較神話到文學》，頁 153-158。

與鳳鳥、鸞鳥相關，通常都是與和諧、樂園連繫在一起，而且《山海經》中也只有鳳鸞之鳥和渾沌具有能識歌舞的特徵，因此主張渾沌其實是原民的樂園嚮往[56]。對此，筆者深表贊同，因爲從渾沌「無面目」的一體無分狀態，「是識歌舞」的和諧狀態，和「赤如丹火」的光明狀態來看，都傾向將渾沌當成是「原始樂園」的正面象徵。在《山海經》這條文獻裏，既看到老、莊渾沌形象的源頭，也看到了傾向正面的渾沌樂園意象之素樸原型。

有趣的是，上述《左傳》和《神異經》之中，雖可看到與《山海經》差不多的渾沌形像之描述，但這兩者對渾沌之「德性」的評價，卻大異其趣於《山海經》。渾沌雖然從《山海經》的全無面目，稍爲變形成了《神異經》中的有目、有耳、有腹，但基本上，《神異經》中的渾沌仍是不見、不聞的。換言之，祂仍維持了《山海經》那種無面目的實質精神，而且，依舊以奇異的動物姿態出現。說祂是以奇異的動物姿態出現，其實並沒有掌握到《左傳》和《神異經》中的渾沌性格；因爲此時的渾沌，實際上幾乎已經成了不斷將東西往內吞噬，連骨頭也不吐的怪獸了，所謂「有腸直而不旋、食物徑過」。而且，此怪物的心性大壞，專門與有德之人做對，與凶德之人爲伍，硬是要當惡人的靠山。在這裏，不但完全看不到《山海經》那種能識歌舞的和諧場面，更無法和《莊子》那個「待人甚善」的中央帝、原始樂園產生任何的聯想。茲事頗怪，一樣渾沌兩樣性情，渾沌似乎變了臉、有多重人格似的。然而這兩類文獻的背反現象，難道又只是神話版本一向光怪陸離、面貌多變的又一例証罷了？或是泛泛說，這只是歷史層累而自然產生的變奏，並無深意，不必推敲？這樣一來，會不會又化約，或錯過了某些重要的訊息呢？

其實，此事說怪也不怪。因爲，如果能把握神話演繹的系譜歷程，與及此歷程背後的心靈發展結構的話，便可以了解這兩種對渾沌的評價，很可能涉及到自然與人文，宇宙性與社會性的觀點差異所造成的。如何說呢？簡單地說，從回歸自然、回歸無分別的原始樂園立場來看，渾沌無面目不但不是怪物，反而是整體和諧無分的象徵，就好像《莊子》那個中央帝渾沌，是會「待人甚善」的，而且其「善」並非「善惡相生」的善，而是「善惡莫得其偶」的「環中」之超越，也是「善者吾善之，不善者吾亦善之」的包容。套用西方宗教的術語說，它是無善無惡的伊甸園之美好，是那個意識分別之原罪還未昇起前的

56 朱任飛：《《莊子》神話的破譯與解析》（吉林：東北師範大學出版社，1999 年），頁 45-47。另外關於道家的原始樂園，可參見楊儒賓：＜論道家的原始樂園思想＞，《中國神話與傳說學術研討會論文集》（臺北：漢學中心，1996 年）。

「原善」[57]。其實，《莊子》的「中」，與「道」、「一」、「通」、「渾沌」有密切的關係，已屬常識之見。然而，做爲道家中心觀念之一的「中」，看似純哲學概念的背後，只怕也是有其淵源流長的神話象徵背景在的，如根據伊利亞德的比較宗教、神話之歸納和詮釋，「中」做爲渾沌流注的出口，不管其做爲凹型的宇宙谷、宇宙穴，還是做爲凸型的宇宙山、宇宙樹，皆與永恆回歸的樂園世界有著最密切關係，是極爲普遍化的神話原型主題[58]。

然而，若另從意識自我的成長、主體獨立性的強調、文明秩序的建立而言，那個將一切都融入無分別之流的「無面目渾沌」之漩渦，也就成了一張吞噬的嘴臉，是阻礙意識突破的凶德怪物。換言之，那個做爲萬物之母的道之神話形象——渾沌之母，那個充滿包容性、合一性的慈母意象，隨著意識之子的自覺成長，反而成了保守的象徵。甚至當意識要完全挺立而以文化英雄的姿態出現時，這個慈母的渾吞力量，反而會成了創世諸神、文化英雄最大的挑戰。換言之，此時的英雄必要戰勝渾沌之母的吞噬力量，甚至支解渾沌，以重新建立意識的國度。所以對於渾沌以憤怒母、怪獸、巨龍形象出現的神話意象，和支解渾沌、屠龍斬怪的戲劇情節，我們在普世性的創世神話和英雄神話之間，幾乎都是普遍存在於各部落的原型神話中（下一節還有論述）。

有關渾沌的雙重性格，或兩種評價，其實也典型地反映在渾沌與「水」有關的意象上。最典範的例子，莫如普世存在的洪水問題。前面曾提及，老、莊的道，常和「水」有關的意象群一起出現。例如：上善若水、江海能爲百谷王、浮遊於海、乘道德而浮遊、瓠浮乎江湖、大同乎涬溟、雲將問鴻蒙・・・等等。用《莊子》的話來說，那就是與「氣」這個流動性、感通性、交融性有關，故曰「遊乎天地之一氣」，這裏的遊乎一氣，其實就是遊乎渾沌大海中。所以當《莊子》解構了對葫蘆的社會化之定用成見，和分別識的有蓬之心後，回到無用之大用的逍遙境地時，他所用的神話意象，正是葫蘆和江海，而這兩者在神話的普世象徵之原型意義上，一樣顯題化[59]，也都是陰陽未分之前的渾

57 關於伊甸園神話的意識發展意義之創造性哲學詮釋，請參見西田幾多郎著，何倩譯：《善的研究》（北京：商務印書館，1997 年），頁 127-150。

58 其實這個「中」的論題，幾乎已成為伊利亞德的招牌了，其著作到處可見「世界中心」觀念的發揮，不勝枚舉，例如《聖與俗》，頁 87-97。另外，運用伊利亞德之「中」，來廣泛解釋中國思想和文化的「中」之內容者，可參見蕭兵：《中庸的文化省察：一個字的思想史》（湖北：人民出版社，1997 年）。

59 關於洪水神話之類型、雷公、葫蘆與伏羲、女媧與人類再生的關係之討論，可參見袁珂：《中國神話傳說》，頁 109-122。另參見聞一多：＜伏羲考＞，《聞一多全集

沌象徵。另根據學者研究，象徵道家之道、那個「一生二」之前的「一」，除了可以江海無分之交融來象徵外[60]，「壹」字這個寫法，也是和「壺」相通的，換言之，「壹」、「壺」和「葫」是一脈相通的[61]。所以，《莊子》的意思很明白，把葫蘆綁在腰上，漂浮在江海之上，乃是逍遙的第一個基本意。而這可能是從大洪水（江海）、宇宙蛋（葫蘆）等古神話意象中轉譯出來的。

然而，這個似乎屬於形上意境的水之意象，和那個待人甚善的中央帝一樣，也有著另一面波濤洶險的嘴臉，也就是毀滅一切、吞刷一切的大洪水形象。例如，前面所提到過的渾沌氏之名，不管祂叫帝「江」或帝「鴻」，從其「水」字旁看來，就知道渾沌本身和水的密切關係，而且「鴻」本身就通「洪」。甚至從「渾沌」二字的命名形構看來，本身就是一淌渾水了。由此可見，帝鴻氏的惡名昭彰，顯然和洪水神話是離不開干係的。而這裏的洪水，除了與人類早期洪水氾濫一類的實際苦難有關外，它應該還有歷史合理性解釋之外的神話學意義。正如里克爾從神話和宗教詮釋學角度所說的：「洪水的情節仍要在神性的渾沌中去把握。」[62]，此話的詮釋意向在於，當帝江以洪水暴力襲擊一切時，從人類和萬物的分殊性存在而言，似乎是無以復加的凶險罪惡，即站在這個立場上看，渾沌帝江是該被貼上凶德惡名的，因爲它毀壞並帶走人間世的價值階序。但如果換個角度看，當我們聆聽到了帝江以正義的語氣說：「我要清除大地上所有的罪惡」時，那麼，這個大洪水顯然也可看成是重生之前的洗滌。這就好像基督教徒要重生以接上聖靈之前，都必先要有洗禮的儀式一般，而洗禮這個儀式，也正是重複洪水的原始神話意義，因爲渾沌之水既是生命的起源，也有再度淨化的功效，所以當基督徒入水洗禮時，它其實正象徵著重返渾沌之流。同樣地，印度人也認爲生命來自恆河之流，死後也將還歸恆河，所以一切重要儀式莫不與恆河有關。另外，喪禮中的奠酒，宗教中的水泉儀式性沐浴、淨灑除祓，也都和淨化或重新的功能有關，而這一切莫不隱含著渾沌的百千功德在[63]。

---

（一）：神話與詩》（臺北：里仁出版社，2000 年），頁 3-68。

60 事實上，不只道家用江海這個意象來象徵終極無分的境界，佛教也常用此意象來象徵解脫者融入法界海的一即一切之境界，例如《華嚴經》就以華嚴海印三昧稱之。後來民國新儒家熊十力也援用大海水與眾漚的意象，來談論體用不二的本體論結構。參見《新唯識論》（臺北：文津出版，1986 年），頁 247。

61 葉舒憲：＜壺與葫蘆＞，《莊子的文化解析》，頁 175-237。

62 里克爾：《惡的象徵》，頁 192。

63 關於水的多重象徵功能，請參見伊利亞德精彩的解析，《聖與俗》，頁 172-180。

所以歷來的洪水神話，通常也和人類的再造神話有關，在中國典型的例子就是：洪水湮滅一切，唯剩葫蘆漂流，剖開葫蘆，才出現一對兄妹（或夫妻）伏羲、女媧，然後再造人類的綿延。可見，洪水既是死亡也是再生，既是惡名昭彰，卻也如觀音的甘露水一般，千處祈求千處解救。渾沌同時扮演黑臉與白臉，有時被當成「赤如丹火」般的絕對光明，有時又被當成「玄冥之水」般的絕對幽暗。對於這一點，精通神話原型研究的諾伊諾知之甚深，分析甚詳，他曾極具說服力地指出，大母神一方面既是生命的來源和包容、守護、庇佑的「慈愛母神」之象徵，也同時是生命的死亡和吞噬、殺戮、毀滅的「恐怖母神」之象徵[64]。

總之，對走向宇宙的起源和創世，以意識的分別爲光明，和秩序建立爲確定的立場而言，渾沌的無分別，也就成了深不見底的黑暗，是個阻礙而不得不與之奮鬥的吞噬力量，而不是和諧與光明；相反地，以意識的分別爲苦難和不幸，強調二元世界是個光明與黑暗爭鬥不休的糾結，只有再度回歸渾沌的一元無分之同體，才是澈底地再度回返光明的角度看，渾沌才是樂園原鄉。所以，渾沌到底是屬於光明？還是黑暗？總是見人見智，各有立場。

## 五、一切還歸此渾沌：道家式回歸與神話式回歸的差異

以上，從「一切從此渾沌流」，談到「一切還歸此渾沌」，故事好像已經說完似的。但是，不可迴避的另一個問題是：道家的回歸雖然在徵向上，和神話的回歸是同方向的，但回歸的內含是完全相同的嗎？即神話雖然和道家在血源上、性質性上有其契近處，但也有重大差異性有待澄清。底下，就略爲討論道家和神話的差別。對於道家式的回歸，我在上文已討論過了，雖然前文曾將道家的回歸放在神話式回歸這個大範疇中，但仍有一些重要差別，是不可渾沌帶過的。道家不是直接退回渾沌，而是再度復歸渾沌。道家所處的時代，已是離開舊石器、新石器的原始神話時代，甚至也已退離了商代巫風較盛的時代，而進到了周代禮樂文化發展到相當程度的人文世界中了。換言之，道家是在意識的分化和文化的建制，都發展到相當程度後，才提出對文明的批判和治療，以

64 諾伊曼：《大母神》，頁 24-37。

便重返渾沌、再歸自然。它走的是一個有起源、有發展，然後再回歸的圓型循環，不是簡單的退化論。

在說明彼此間的差別前，有必要對神話式的回歸，做出更清楚的界定和解釋。對此，伊利亞德對神話的上古存有論說明，是最爲權威了，我就先引用其觀點，以做爲分析和討論的對象：

> 一言以蔽之，古代世界裡沒有『世俗』的活動：任何意義明確的行為——狩獵、漁獲、農耕或競技、鬥爭、性行為——都是在參贊神聖。・・・純屬世俗的活動是指沒有任何神話意義的活動，亦即缺乏範例可循的活動。因此，我們可以說：任何具有明確目的活動，在古代世界都是儀式。」、「宇宙神話作為範例，此事不僅見之於婚禮，任何以恢復圓滿完整為目的的儀式莫不如此。治療、受胎、誕生、農耕活動等場合，參與者都會吟詠世界創生的神話，原因在此。宇宙生成論最為重要的就是指涉宇宙的創造。」、「初民的存有論概念是遍地而皆然，他們認為一件事物或行為若要變為真實，只有模仿或重複某一原型之後，才可以達成。是故，事物只有經由重複或參與之後，才能真實無妄。凡缺乏範例的事物，都無意義，換言之，即虛妄不實。因此人類的傾向總趨於原型化與典範化・・・我們可以說這種初民存有論具有柏拉圖式的結構。就此點而論，柏拉圖確實可以視為初民心態的傑出哲學家。[65]
>
> 學者模仿原型，重視典範行徑，他可將時間泯除。比如說牲禮吧，我們發現它不僅重現神祇在太初時刻啟示的首次犧牲禮，尤有甚者，它事實上就是發生在最初那個神話時刻裡。換言之，所有犧牲禮都是重行原初的犧牲禮，而且與之合一，因此所有的犧牲儀式都是在神話的太初時刻舉行；透過儀式的神祕弔詭，世俗時間及其延續性被擱置了下來。所有的儀式之反覆實行，亦即所有的原型模仿，莫不如此；藉著如此的模仿，人被投射進入原型初現的神話時刻。由此，我們可以理解初民存有論的第二個面相：只要一項行為（或事物）重行某種典範事蹟而獲得實在性，而且也只能藉著它而獲得實在性，那麼它便暗中泯除世俗時間，泯除了綿延，泯除了『歷史』・・・泯除世俗時間與個人投射進入神話時間・・・在世俗時間中度過，了無意義，因為

65 伊利亞德：《宇宙與歷史—永恆回歸的神話》，頁 22、頁 20、頁 27-28。

> 它處在『變化』的狀態・・・古文化中，人難以容忍『歷史』，他總要嘗試周期性地去消除它。[66]
>
> 宇宙的創生也構成了最突出的神聖時間和祕思時間了。宇宙的創生是最大的聖顯，新年又再實現了宇宙的創生，因而每逢新年，宗教人需要齋戒、淨化、驅逐罪惡、魔鬼、或驅逐羔羊，這隻羔羊的意義不只是作為一年之末或之初的事實，而更是結束過去這一年甚至是以往的時間。禮儀的意義也不再只是淨化而已，所有個人的或團體的罪惡、挫敗，完全一筆勾消，如同被火燒毀了一樣。一切皆是新的開始，人在其間重生，世界也重新開始了。從每年一次的循環，時間得以更新；同樣地，人透過禮儀，也再次實現了『重生』。・・・因此每當我們回到這個最初的創造、最初的時間，便是再度重生。在禮儀中，又以誦讀（尤其宇宙的創生神話）最為重要，它不僅更新了人的存在，還具有醫治的功能。因為禮儀使遙遠的過去（原初時間）成為現在，故藉由禮儀性的宣告，不只回歸到了起源的神話時間，也是回到了病痛與醫治的起源，從而治癒了疾病。[67]

由上可見，神話式的回歸，一言以蔽之，就是伊利亞德所謂的「永恆回歸」；而神話的時間觀之所以是圓型的，主要也在於它是一種循環的模式。如何說呢？其實，做爲永恆回歸的神話，它的精確含義是需要進一步確定的：嚴格講，它不能真正回歸超時空的永恆，而只是持續不斷地回歸之意，換言之，其永恆乃在於不間斷地回歸之義。而更核心的問題徵結在於，它要回歸於何處？它回歸的循環圈有多大？在什麼範圍呢？簡單說，神話的回歸，在於回歸創世之「初」，也就是渾沌被支解後，現象宇宙創造之後，那個宇宙起源的初始狀態。然而爲什麼要回到這個生命起源的初始狀態呢？顯然地，這裏可以透過意識心靈的分析來說明。原來，開天闢地的創世是現象物質生命的起源，同時也就是意識自我的啓蒙，然而這個原初意識之童年階段，由於和自然未有明確的主客分離，仍在情景情融的前主客之感通互滲狀態，所以原始心靈會感受到和宇宙間的一體親密感，似乎仍在自然母懷的搖籃裏，感到情感的存有連續性之安定感。然而，隨著意識起源之後的發展，意識自我的不斷滋長，隨之而來的將是主體的愈加確立，同時客體也就愈加的確定化和對象化，從此，人會

66 伊利亞德：《宇宙與歷史—永恆回歸的神話》，頁 28-30。

67 伊利亞德：《聖與俗》，頁 38-39。

失去原來那種與宇宙一體之情的感通狀態，並且在自我意識的自我感中，同時產生疏離和異化感。用《國語・楚語》的絕天地之通的神話說，就是人漸漸被剝奪通天地的能力了[68]。

於是，人類可能有兩種重大分歧的抉擇徵向：一是試圖保持住這種童年的樂園時光，拒絕進入意識演進所帶來的疏離和分化，拒絕即將來臨的歷史苦難；另一則是勇往直前，由心靈童年而青少年而中壯年，此即順入文化英雄之路，從此離開神話而躍入歷史。顯然地，神話式回歸，走的就是前一條路。即透過儀式所帶來的心靈轉化方式，不斷地將剛開始分化的意識，再度帶回到伊甸童年之美好。爲何如此固執地要不斷重返這創世之初呢？因爲，神話式心靈認爲，創世紀之後的生命，其實走的是一條從出生到死亡的軌跡，它必然無所逃於「成、住、壞、空」之「生－死」循環，就像自然界必然逃不出「春、夏、秋、冬」的輪轉一樣；因此，能做的就只是儘其可能地保持在生命的童稚階段，那個綠芽新生、春意盎然的長春狀態。比喻來說，神話式的心靈是在生命階段，才剛進到夏季時，就戒慎恐懼地又回歸於春季；因爲，一旦生命經過文化英雄階段的意識確立和穩定後，那麼生命就要落入秋、冬的壞、空階段了。因此，神話心靈非常頑固地要重返創世之初，因爲在那裏，生命全是新的，還沒有疾病、老化、和疏離，人與他人、人與萬物、人與諸神，在在都維持相親的感通互滲狀態，這就是神話式的樂園。

這也就是爲什麼那麼多的巫術儀式，總是在春天舉行的原故，原來它背後隱含著一種回歸創世之初的神話觀，而這個神話式回歸，總具有復活和再生的治療意義和效果。而神話也總是透過儀式，不斷地在死亡之威脅下，再回歸創世之初、生命的春天，以超越死亡的陰影。所以說，神話的時間是圓的，其實也是在說，神話是在「生－死－生－死－生・・・」之圓環中，不斷地輪迴。雖然，神話中沒有澈底死亡斷滅這件事，但神話也從來沒有澈底超越「生－死」之鎖鍊。它總是一直在逃避死亡，但死亡卻也一直追在它的後頭；因此，它只好不斷地依賴重覆性的回歸儀式，永遠不斷地否定死亡。此如卡西勒所指出的，神話中一個最顯著的特性就是，頑固地否定有死亡這回事[69]。然套句道家的話說，此仍是「有待」也，仍然「未免乎累」。

---

68 關於《國語・楚語》裏面記載的「絕地天通」之神話，與及其所代表的神話巫術之階段意義，可參見張光直：《中國青銅器時代・第二集》（臺北：稻香出版社，1994年），頁 41-65。

69 卡西勒：《人論》，頁 124-128。

而道家式的回歸，其實比神話式的回歸要更澈底而究竟，它所要返回的不只是創世之初而已，而是創世紀之前。也就是回到開天闢地之前的渾沌本體狀態，用道家的話說，即是回到「先天地生」的「道」。而這個渾沌之道，並不落在陰陽二氣的辯証之中，所以不會落入「方生方死」的循環變化中，而是處在那超越輪轉變化的「環中」。這個「環中」其實就是再度回歸渾沌的中央帝，也就是＜大宗師＞提到的真人體道的朝徹、見獨之境界：「九日而後能外生，已外生矣，而後能朝徹；朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。」[70]換言之，道家所回歸的渾沌是超越時間（無古今）、超越物形變化之死生循環的(不死不生)。而神話式的回歸則是回到神話時間而已，亦即創生之初的黃金時間，並不能完全超越時間，雖然這種神話時間相對於歷史時間，已經具有了一種準永恆性、非時間性的特性[71]。所以我強調，道家回歸的境界，並不能直接以神話境界來等同，如果要就經驗的純粹性來比較的話，道家所回歸的境界，其實還是遠離神話的情感想像之投射，契近於冥契主義的純粹心靈之還原。除此之外，我認爲道家和神話的差異，至少還有以下幾點值得注意：

(1)神話式回歸沒有經過歷史的洗禮，所以不是個大圓的回歸，而是停住在前歷史的狀態。道家歷經意識的分化發展和歷史的建制等洗禮，所以它可以了解意識和歷史起源、發展的必要性和軌跡，並可進而批判它、治療它，然後才再度走上疏通活水源頭之路。換言之，道家是可以和意識之知、歷史文化來對話的，而神話式的回歸則是無能爲力的。可以說，一個是未成年化之前的童稚，另一則是歷經成年之發展與危機後，再度反老返童。前者是退化式的小圓循環，後者是開放式的大圓大循環。

(2)神話回歸的是創世之初的宇宙起始，而不是創世之前的渾沌本體。所以仍在生死循環、成住壞空的輪迴變化中，所以是在變形神話的流轉中，物化不已；後者則超越死生循環，進到不死不生的本體存有狀態，所以是變而不變，在物化中有其不化者。這一點，可以從莊子對神巫季咸的諷刺，與及對變形神話的超越，也就可想而知了。

(3)神話離不開情感和想像的投射，需憑藉儀式、依賴儀式。又因爲儀式是

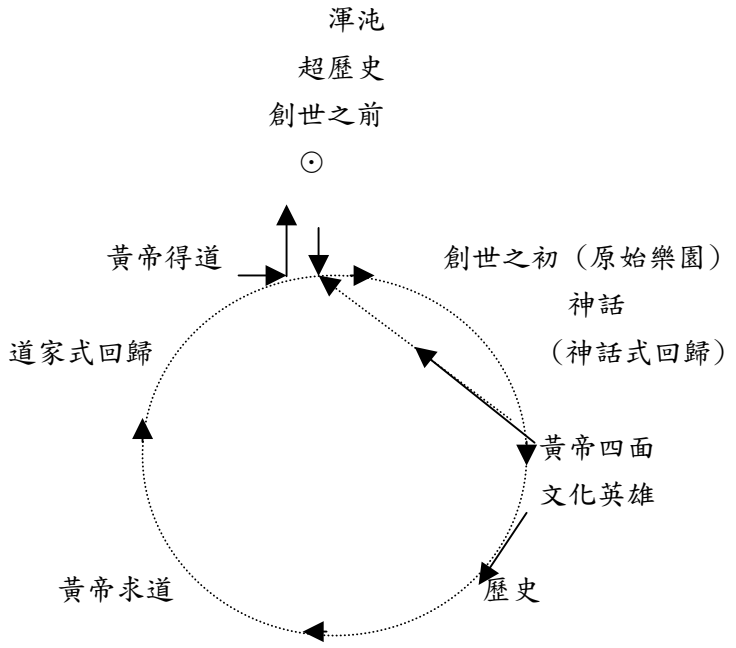
70 《莊子集釋》，頁 252。

71 關於神話時間的哲學性詮釋，請參看卡西爾著，黃龍保、周振選譯:《神話思維》（北京：中國社會科學出版社，1991 年），頁 118-158。另參見伊利亞德：《聖與俗》，頁 115-158。

典範性神聖行爲的重複，具有法典效果的不可變更性，如此一來，有將儀式實體化之嫌。然而道家深深了解到儀式只是要造成心靈的還原和轉化，實不必將象徵給實體化，否則停留在這些「貌相聲色」的巫術儀式層次，是有待的，會使自由逍遙的心再度受到桎梏。道家顯然超越了這些不自覺的投射和依待。而原始神話則只能不自覺地以本能衝動來投射，久而久之，就將這種典範行爲實體化爲絕對性的規範，如此爲了維護神聖性的作爲，乃有種種相對性的禁忌產生，結果也就被儀式所反控了。

(4)神話思維隱含細微的二元論傾向。如地上人間的世界只有在對應模仿天上諸神世界的原型時，才具有分享理型的價值，換言之，天上的典範性之時空存在，乃是先於人間物的時空存在，如人間的宮殿城市等，都只是對先天存在的聖殿之模效。然而，道家的道物之間、形上和形下之間，並不是這種二元論的結構。所以它不必隔開於凡俗的時空之外，才能畫出另一個聖顯的時空；道家的道是「無逃乎物」、「道在屎尿」的，所以能「即俗而真」。換言之，神話只能觸及存有論的差異（聖俗之差異），沒有能力談到存有論的隸屬（聖俗之同一）。如此一來，神話只能永遠與歷史產生一種背反的緊張關係，沒有辦法建立起一種統合性的自由關係，而這在道家是可能的。

最後，茲以圖像來表示道家式回歸和神話式回歸的差別：



# 六、住渾沌與不住渾沌：道家的基本教義和道家式的圓教

故事似乎真要接近尾聲的圓滿大結局了嗎？其實未必，因爲圓滿不必是靜態的，也可以是動態的。筆者之意是，不僅回歸的模式，可區分爲神話式回歸和道家式回歸的差別。就連道家式的回歸模式，我認爲也可以再細分成兩種：即，可將道家的回歸，再細分成兩種類型，一是回歸渾沌而住渾沌，二是回歸渾沌後不住渾沌。前者可稱做道家的基本教義派，後者則可稱爲道家的圓教型態[72]。前者以老聃爲代表，後者可以莊周爲代表。如此而有道家式的判教，並由道家式的圓教模式進而思考當代新道家的可能和內含。對於「道家式的判教」和「當代新道家」這兩大課題，筆者已提出另一國科會寫作計畫在執行中，這裏，僅能就與道家神話有關的討論脈絡，來談談這兩種類型的基本內含。

順著前文的詮釋策略和脈絡，我嘗試將那個由黃帝四面（代表意識的分化），再度回歸渾沌無面目的中央帝，給通向＜天下＞篇那個博大真人的老聃。換言之，這已然經歷過了一個意識起源、發展，和再度回歸的大圓環。用黃帝這個人物來表示，當然就是從知的起源，到黃帝四面的知之十字打開，到黃帝之知的過渡膨脹和危機，然後走上黃帝去知的回歸之路，最後再度回到中央帝渾沌之境。而這個再度體道的黃帝[73]，其實就是那個昏昏悶悶的老子境

72 圓教一概念，原本是屬於中國大乘佛教判教系統之概念，它企圖為佛陀一生不同階段面對不同對象的多元教說，與及佛教在歷史發展中所形成的諸多言教模式和修証宗教，提出一種令之各安其位的判釋，當然這其中涉及圓偏大小顯密漸頓等評判。而其中最重要的，莫過於圓教一觀念，簡言之，這觀念的出現是要為「什麼是佛教圓滿示現的究意型態」一課題提出解答。而筆者認為這個圓教的判釋標準之主要核心之一便是：佛心與世界和眾生的「即」與「離」之關係。而就筆者的看法，其實佛教這個圓教概念，可以是一個普遍而基本的哲學問題，即它可以是儒釋道三家都必需面對的問題，除非它們走向超絕的聖俗二分系統。總之，筆者認為儒釋道三家都可以就其系統內部的諸多表達，作出比較判釋而得出其系統內部的圓教模式，然後再做系統外的三教圓教比較。對此，筆者將以專文討論道教式的圓教。

73 黃帝在《莊子》文獻中，曾以許多不同的人格面貌出現，筆者認為這不只是寓言文獻的多元現象而已，它其實是可以整合在我所謂：意識的起源發展與回歸圓融的脈絡中來談。換言之，道家要將後來所崇敬的文化英雄之始祖——黃帝，拿來戲謔改造一番，以便替道家宣傳福音。這可以看成是莊子解構文化的一種語言策略。另外，有份審查意見提出一值得參考的意見，筆者將之附錄於此，以為誌謝：「黃帝

界。然不管是再度得道的黃帝、或老聃，基本上，他們都是指「遊於方外」、「主之以太一」、「淡然獨與神明居」的那個「只知其一，不知其二」、「治其內，不治其外」的混沌氏心境[74]。所以《老子》喜歡將這種重返渾沌母腹的「食母」狀態，描述成恍兮忽兮，窈兮冥兮，也喜歡用谷、水、玄牝等大母神象徵來形容體道之冥契狀態。

而這種住守渾沌之流的無分別境界，雖是道家的基本共法，卻不必是《莊子》所要強調的圓教模式。因爲就《莊子》而言，住守渾沌的原始樂園，雖然是存有的根源，但卻可以由此根源本體，開顯出一種「無分別的分別」、「分別的無分別」之圓境。換言之，《莊子》更強調「一與二」的「不即不離」，所以可以「不住渾沌」，或說他的渾沌境界是動感的。此動感就表現出渾沌之水的無處不在，它不必只守藏在環中，也可流向四面。我認爲這樣的精神，不只是符合＜天下＞篇中那個不但「獨與天地精神往來」、又能「不譴是非以與世俗處」，既能「本於宗」、又能「調適上遂」，結果達到一種「理不竭不蛻」又「應化解物」的「理事無礙」之活潑境界[75]；而且，也可以相映於「鯤化鵬徙」的創造性詮釋。底下，我試圖重新創造性詮釋此神話象徵，以開發或印証莊子式的不住渾沌之圓教意含。先完整錄出這段重要的神話文獻：

> 北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。・・・窮髮之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其脩者，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，摶扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。・・・若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。[76]

---

的學派屬性較複雜，先秦孔、孟、子思皆喜道『堯舜』，鮮少觸及黃帝。『黃帝』大興，見於《莊子》《管子》以及晚近出土的黃老帛書，還有《漢書・藝文志》一堆寄放在道家、陰陽家、天文家等等名目下的著作。綜合看來，『黃帝』熱之形成，或許與廣義的黃老學派關係更深，儒家的關係不是那麼大。」

74 《莊子集釋》，頁 438。這裏的「識其一」、「治其內」是指體悟天地並生、萬物為一的「形上同一性」之冥契狀態，亦即渾沌之道。而「不識其二」、「不治其外」，則是指不進入天地陰陽、意識分別的住守渾沌狀態。

75 《莊子集釋》，頁 1098-1099。

76 《莊子集釋》，頁 2-17。

我曾經在上文第二節時提到：＜逍遙遊＞一開首的「鯤化鵬徙」，也可創造性詮釋成是對＜天下＞篇中，莊周那種從老聃渾沌之道，進一步流出的圓融化境，所給予的神話式之象徵表達。因爲從神話象徵的隱喻元素來看，是可以扣合起來的。例如，＜逍遙遊＞的「鯤之大」，可以暗合於＜天下＞篇老聃真人的博大，而＜逍遙遊＞的「鵬之化」，可以暗合於＜天下＞篇中莊周神人的應化。爲什麼呢？因爲「鯤」本身就具有渾沌的象徵，也就是那個無識無知、住守於一、無分別的老聃心境。而「鵬」所象徵的自由無礙，可以看成是不住創世前的渾沌，且將無分別的渾沌之水引進分別的殊相中；即，渾沌之水也可引進到「天地」、甚至「人間世」中來，這也就是大鵬的逍遙能夠流向「天地」與「人間世」，且照樣無待無礙，故曰「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者」；這種逍遙顯然不限於道通爲一和遊乎一氣而已，而是能入天地之中、能御六氣之變。從此，「渾沌」的「同體之一」（一氣），與「天地」的「分殊之二」（六氣），就被統合起來而成爲一種「無分別的分別」之圓教模式。總之，由此可以不離世間人文而呈現逍遙，從此而開創出能夠不斷面臨新時代課題的「當代新道家」。

「北溟有魚，其名爲鯤，鯤之大，不知其千里也」，這一句，可以創造性地詮釋成：生命從分別（黃帝四面之知）再度回歸非分別（中央帝的無面目）的渾沌境界。何以見得呢？可以從以下幾個暗示，找到詮釋的根據。首先，北溟之大海可以象徵著渾沌之水，它就像是創世前的汪洋洪水一般溟漠無涯。水和海，本來就是神話象徵中極常見的原型主題，而它們一則象徵創世前的汪洋、生命新生前的洪水[77]，用榮格的分析心理學術語說，它乃象徵著集體潛意識的深層狀態，其中隱含著昇華之珠：「水是對無意識的最普通的象徵。山谷中的湖就是無意識，它潛伏在意識之下，因而常常被稱作「下意識」・・・水是谷之精靈，水是「道」的飛龍，它的本性像水一樣・・・因此，從心理學的角度來說，水是變成了無意識的精神。所以・・・下到水邊他就能體驗到那活的精神的運行・・・向上的飛昇似乎總是以向深淵的沉降爲先導的。」[78]

至於海中幾千里之大的魚，也容易讓我們連想到神話學中那個不斷吞噬的渾沌之母，事實上，從這魚取名爲鯤，而鯤這個字的三種可能解釋，都和渾沌有著密不可分的關係。首先鯤做鯨魚解，從神話之普通性象徵來看，它們本來

77 伊利亞德：《聖與俗》，頁 172-179。

78 榮格著，鴻鈞譯：《榮格分析心理學——集體無意識》（臺北：結構群出版社，1990年），頁 46。

就是渾沌水怪的象徵，而神話學、心理學也普遍將鯨魚的吞噬，當成是混沌之流消融一切分別的意象。而《莊子》這裏顯然強調的是鯤在溟海中的悠遊自在，而不是渾沌海怪的恐怖吞噬。別忘了《莊子》還不只一次用魚來象徵體道者的自在，如＜大宗師＞中的「魚相造乎水，人相造乎道．．．魚相忘乎江湖、人相忘乎道術」[79]，當然最有名還是那個＜秋水＞篇的濠梁之辯：「鯈魚出遊從容，是魚之樂也」[80]。另外，還可以從鯤的其它兩個解釋中，找出和渾沌相關的線索來。如鯤還有魚卵之意，而這個圓型的魚卵也可以令我們連想到以宇宙蛋類型出現的渾沌意象，所以海水中的魚卵，也就成了在洪水中唯一漂游的宇宙蛋，這樣的鯤卵也還是渾沌的暗示。第三個解釋是將鯤當成小魚，如果採取此意的話，那麼，說這一在海水中的小魚竟然又是其大不知幾千里也，似乎是一種語意的矛盾，其實不然，因爲它正好顯示了一種泯齊小大的語言效果，換言之，這是一種齊物的暗示，而齊物正也是渾沌境界的同一性之特色。

綜合以上，將鯤魚悠遊於北溟、與北溟的相忘，當成是渾沌的主之於太一之境，應該是可以備爲一說的。而且，我還嘗試將「鯤之大」理解成＜天下＞篇老聃真人的博大，換言之，也就是渾沌被鑿竅分裂之後，再度回歸而住守在渾沌中——即意識歷經起源、發展，而後回歸的「大合」；相對地，我將「鯤化鵬徙」，理解成「不住渾沌」——即意識歷經起源、發展與回歸後，由渾沌再度流向四方的「大開」。而這裏的「大開」，就是再度將渾沌之水流注到天地這個分別性的場域中來，而造成一種人間世的逍遙化境。顯然地，這也可以從魚－鳥相對這個神話意象，得到相印的詮釋。因爲，鵬鳥在神話學的象徵類型上，都是和心靈的自由無礙有關：

> 完滿自足的狀態要經由心靈的意識與潛意識的融合才能達成，榮格所說的『心靈超越功能』才會出現，透過這種超越功能，人才可能達成他的最高目標：讓他個體本我的潛力完全實現。所以，我們所謂的『超越的象徵』，即是呈現人類努力達成上述目標的象徵．．．在這種情況下，鳥是最上選的超越象徵。[81]

可想而知，鳥在自由度上是比水中之魚來得更無礙，而且，＜逍遙遊＞的這隻鵬鳥並未離開渾沌之水（從它與南溟、天池的親密關係可見出），只是，

79 《莊子集釋》，頁 272。

80 《莊子集釋》，頁 606。

81 《人及其象徵》，頁 172。

祂不只住守中渾沌之水中，而是騰空飛翔，且由此飛入一切之境，在一切可能之境中無礙逍遙，否則祂就不能真是化境，而這個一切可能的境界，當然也要包括陰陽天地的分別之境，和人間世的歷史文化之境。換言之，道家式的圓教，將會再度面臨統合歷史的問題，亦即無限和有限的統合問題。

不過，要特別注意的是，這個化境之所以能入分別卻又不礙同一，其基礎必要在於渾沌之體的承體啓用上；換言之，渾沌之水從來沒有枯竭過，而是源源不絕地流注在一切中。對於這一點，可以從鯤化而爲鵬之後，「摶扶搖而上者」這一暗語中得到啓發，何以見得呢？這裏，首先需對「摶扶搖而上者」這一隱含神話元素的話加以說明。據朱任飛的考証，他有一種頗富新意的解釋，即＜逍遙遊＞的「摶扶搖而上者」的「扶搖」，其實正是＜在宥＞篇的：「雲將東游，過扶搖之枝而遭鴻蒙」的「扶搖」。而且據李頤注：「扶搖，神木也，生東海」，遂判定扶搖即是相通於《山海經》、《楚辭》中，中國古代所提到的東海神木——扶桑和若木[82]。以扶搖爲神木，除了在考據上有所根據之外，它最大的好處，恐怕是在於它可通向神話學的解釋，所能產生的問題意識之新擴張，和可能帶來的整合性詮釋之效果。

因爲，如果將扶搖理解爲神話學中的宇宙樹，那麼＜逍遙遊＞這段鯤化鵬徙的神話，也就顯得更爲完整而深刻，何以見得呢？毫無疑問地，「鯤化鵬徙」涉及到工夫論的精神轉化和超越，一般而言已是共識，雖然它所運用的是變形神話的表達方式。但所謂精神轉化與超越的具體內容該如何界定呢？也就涉及到意識的起源、發展、回歸、圓融等等更細緻的層次問題了。而根據我的詮釋，鯤是非分別的集體無意識之象徵，而深海中的深藏厚積顯然則是象徵安守渾沌之境，至於化而爲鳥的化，則是另一種更圓融的轉化之機，至於鳥則是象徵逍遙無待的自由境界。換言之，由鯤而鵬，其實可以是象徵著從「住渾沌」到「不住渾沌」的心路歷程；若從意識的發展和還原的角度說，它正是一個由「無分別」再度「承體啓用」，而化爲「無分別的分別」之歷程。而保証鵬鳥不致遠離渾沌之體的關鍵，顯然就在於扶搖這棵宇宙樹上。其實，從哲學的還原角度來看，所謂的宇宙樹不過就是「中」的神話意象之表達，所以立在宇宙樹之上的鵬鳥象徵（這種景像常出現在神話傳說的圖示中，例如漢磚和三星堆[83]），也就是暗示了這隻鵬鳥從來不離渾沌中體（因爲宇宙樹、崑崙山其實

82 朱任飛：《莊子神話的破譯與解析》，頁 17-20。

83 小南一郎著，孫昌武譯：《中國的神話傳說與古小說》，頁 69-71。

也是渾沌之中的另一種象徵表達）；也可以這麼說，這隻逍遙之鳥其實正在不斷地透過扶搖宇宙樹的通道，不斷地將渾沌之水灌溉到一切的可能之境來。

正如坎伯所說的，一開始或許英雄會拒絕離開渾沌，但某些英雄總在最後關頭，會選擇不住渾沌而將渾沌之寶給帶回人間世來：「他回歸人群實現成人事蹟前所流放的偏遠之地，乃是世界的中點或軸心。正如漣漪從水底噴泉而來，宇宙的種種形物也同樣是從這個源頭，以同心圓向外擴展開來。」[84]事實上，我們常可看到神話學中，那種不住渾沌而再度走向苦難救贖之路的英雄，通常都是坐在宇宙樹之下、或混沌中點之上[85]。而＜逍遙遊＞這種以「中」爲基礎，而不斷地施化人間世的「扶桑鳥」之神話意象，正可以在＜齊物論＞的「樞始得環中，以應無窮」中，看到哲學化的表達。而這種圓教境界，其實是四處散播在莊書中，例如表現在＜齊物論＞中，「不知周夢蝶還是蝶夢周」的同一性，與「周之與蝶必有分」的差異性之統合；如＜養生主＞面對人世之牛還能遊刃有餘的精神；如＜人間世＞那種「能入遊其樊而無感其名」的大隱精神；如＜德充符＞那種「命物之化而守其宗」的精神；如＜天地＞篇：對「識其一、不知其二，治其內、而不治其外」批判；如＜應帝王＞壺子那種能入能出的自由無礙精神；如＜刻意＞篇那種「不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不道引而壽，無不忘也，無不有也，澹然無極而眾美從之」的精神・・・等等。

最後，榮格學生在論述到榮格分析心理學中，最具架構發展性的一個總觀念「個體化過程」時，曾很偶然又帶有必然性地引用了《莊子》＜人間世＞中櫟社樹故事，他很有洞見地指出：「如果我們用心理學的語言來詮釋這個隱喻，那麼，這棵樹就象徵了個體化過程・・・像這顆樹一樣，我們應該讓步給這個幾乎無法感知的、卻威力強大的支配衝動——這衝動來自於對獨一無二、創造性的本我實現的鼓舞。在這個過程中，人們必須反覆地尋找出某種別人聞所未聞的東西，那些主導的暗示或衝動並非來自於自我，而是來自於心靈的整體——本我。」[86]榮格的「個體化過程」（Individuation）這觀念，是他對個人與及整個人類心靈發展的總架構之說明，它其實是心靈意識發展和統合後的巨型論述觀念，因爲他將人的一生視爲心理不斷發展開發和統合的通過完成，就如同坎伯將神話儀式和人生的每一階段相對應一般，而個體化的完成，意味著

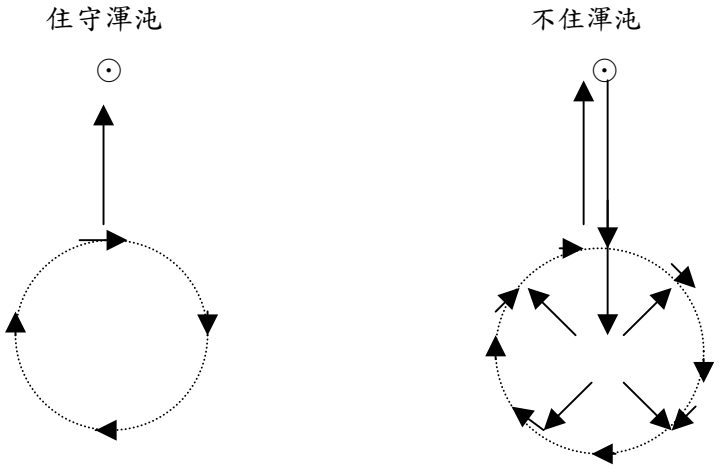
84 《莊子神話的破譯與解析》，頁 365。

85 C. G. Jung，Psychology and Alchemy，收入 The Collected Works of C. G. Jung，Vol.12（Princeton，1983），p256、p349、p419、p459、470

86 《人及其象徵》，頁 193。

本我在心靈結構與意識的浮現，而這個本我的完成則包含著集體無意識和個體意識之間的統合；換言之，榮格既不贊成人只自限在個體表層意識分化的框限，但也不同意生命要停留在完全非分化的原始狀態，而是要讓深層無意識浮上意識層，要讓表層意識層通向集體無意識深層，如此而形成榮格所謂「統合而獨特的個人」[87]。

基本上，我認爲榮格這種統合集體無意識與個人意識的生命理境之完成，可以看成是「無分別」和「分別」的統合，是中央渾沌和黃帝四面的圓融無礙，所以可以用來和《莊子》那種道家式的圓教模式相對應。甚至可以說，這是一個心靈發展完成的一種圓教共法之原型結構。有趣的是，榮格學派認爲樹這個意象是這種個體化過程的最好象徵，這顯然也呼應了《莊子》那種以樹來隱喻道的做法，當然這本是採擷自神話中的宇宙樹。我想樹之所以成爲宇宙樹，成爲本我發展的最佳象徵，或許這和樹一方面深深紮根於深層幽深之大地（可象徵渾沌、或集體無意識之幽玄），另一方面又迎向廣大之天空（可象徵意識之光明），而且表層枝葉和深層樹根互通爲一，成爲相互循環的統一體，然後提供給他人庇蔭作用。也難怪＜逍遙遊＞要歸結在大樗樹下，＜人間世＞的圓融也要啓靈自櫟社樹的無用之大用了。在此，當代新道家的可能性，便隱含在這種圓教的格局之中，而有待開發了。最後，再嘗試以圖來區分道家的基本教義派和道家式圓教：




回歸渾沌的道家基本教義派（老子）　不住渾沌的道家式圓教（莊子）

87 Murray Stein 著，朱侃如譯：《榮格心靈地圖》（臺北：立緒出版社，1999 年），頁 223-254。《人及其象徵》，頁 186-277。

## 七、結論

在此，總結地提出我的論証過程和觀點如下，以做爲對本文的結論：

(1)任何古典的「舊瓶裝新酒」之研究，還是得要先站在文獻的踏實基礎上，才不致於落空，因此我首先將對《老》《莊》書中，所出現過的與神話意象有關之基本元素，加以分類查索，其中包括：渾沌、水（玄水）、海、滓溟、鴻濛、泰初、本根、宗、鯤、魚、瓠（壺蘆）、中央帝、儵忽、黃帝、伏羲、女媧、堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔、顏回、崑崙、山、扶搖、樹、木、桑、巫、鳥、鵬、龍．．．．等等。這部份我亦參考了台灣、大陸兩岸學者，在不同文本中對這類神話意象的搜集和比較，例如袁珂的著作等等。

(2)將所查索的神話意象和人物，加以歸類在某類神話主題之中，例如：渾沌神話意象群（創世之前的原始樂園）、創世神話意象群（創世的歷程、萬物和意識的起源）、文化英雄神話意象群（意識的確立與發展）、文化英雄的求道意象群（意識的還原旅程）、回歸渾沌的成道意象（守藏於非分別的冥契狀態中）、不住渾沌的逍遙意象（統合非分別識與分別識）。對於這部份，我運用西方神話學的類型劃分，例如在坎伯所謂「宇宙的流出」與「英雄的歷險」、伊利亞德所謂「創世神話」與「永恆回歸」的上下光譜中，再細分其歷程中之子題神話類型。最後，試圖統合出一個更大的巨型圓型模式。

(3)將這些神話意象和主題，與道家的重要哲學概念和命題對應起來。諸如：「渾沌意象群」對應道、一氣、通、一、中．．等等，「創世意象群」對應陰陽、天地、知、成心．．等等，「文化英雄意象群」對應黃帝、伏羲、堯、舜、孔、顏．．等等，「文化英雄的求道意象」對應黃帝求道於崑崙、孔子問道於老聃．．等等，「回歸渾沌的成道意象」對應於「主之於太一」的老聃，「不住渾沌的逍遙意象」對應於「與世俗處」的莊周。這部份我運用了坎伯那種將形上學與神話統合轉譯的方法、伊利亞德那種將神話儀式轉譯成存有論的方法。

(4)將這些神話意象和哲學主題的層次關係，加以統合，以形成一種意識的起源、發展與回歸、圓融的巨型論述結構。例如：「渾沌＝道＝一＝中」（本體論、非分別識的神明）、「儵忽＝陰陽＝天地」（宇宙生成論、從神明到心知）、「黃帝＝知＝成心」（分別意識的十字打開）、「黃帝求道＝追尋環中」（從心知返神明）、「主之太一的老聃＝守藏渾沌」（完全在非分別的冥契狀態中）、「與

世俗處的莊周＝」（統合非分別與分別的道家式圓教）。這部份我運用了榮格和紐曼一類的分析心理學方法，對神話和形上學給予心靈意識發展的還原分析，然後將之放在世界性的冥契主義潮流中，來判定道家式的冥契主義之類型。以做爲我將來進一步研究道家和冥契主義比較的基礎。

(5)比較神話、老聃和莊周的連續性和差異處。先澄清神話和老莊的連續性和斷裂性，再進一步比較老聃和莊周的同一與差異，最後再以莊周的格局來撐開以下這個意識發展的光譜：「（1）『非分別』——（2）『非分別』到『分別』——（3）『分別』——（4）『分別』到『非分別』——（5）『非分別』——（6）『非分別的分別』」。這部份我約略對巫術神話心靈給予存有論的省察和界定，亦即巫術神話心靈基本上是處在順生徼向中之第（2）階段，並未嚴格地進入到意識分化的文明階段，所以它仍舊是偏於非分別性的神話情感和互滲思維；至於老聃和莊周則是處於逆成的徼向中之第（5）非分別、和第（6）非分別的分別之階段，其中已澈底地歷經意識分化的文明歷程，然後再試圖回歸，所以，儘管在「非分別」的思維特性上，和巫術神話有其相似性，但骨子裏還是有很大的距離。

(6)建立「當代新道家」的圓教格局。我認爲莊周這種統合非分別與分別的「非分別的分別」之格局，可以成爲一種與儒家、佛家對話的橋樑，甚至面對當代性思潮和問題。而這個所謂「當代新道家」的理論基礎和可能開發的新時代課題，一直是筆者多年來思考的主題之一。

如何讓道家的哲學洞見和關懷具有當代性的作用，這除了透過時代性的關懷脈絡，和利用當代的哲學語言，來加以詮釋開發之外，筆者認爲，最好能建構出一個屬於道家式的「開放性哲學架構」。這個具有開放可能性的圓教系統，因爲能夠在當代升起新生命的可能性，所以又可名之爲「當代新道家」。換言之，我的重點並不是將一些可以和道家相容的現代學術現象，歸納統包爲所謂當代新道家現象[88]，而是要開發出統合「非分別」與「分別」於一身的哲

88 例如大陸學者董光璧：《當代新道家》，華夏出版社，1999 年。他將李約瑟、湯川秀樹、卡普拉等人，視為「發現了道家思想的現代性和世界意義，並發展出它的現代形式」，所以可稱之為「當代新道家」。基本上，我認為這種多方結交以壯道家聲勢的作法，對真正開發道家的現代妙用，轉化道家哲學體質這一較基礎性工作，恐怕其作用相當是有限的。陳鼓應＜道家傳統在當代的復興＞，《哲學雜誌》第 37 期，頁 136-143。還有陳鼓應主編的《道家文化研究》—『道家思想在當代』專號，北京三聯書店，2003 年 9 月。筆者認為陳先生的關懷，主要是在揭露道家思想對當代學者的思想之啟發，與及對當代學者著作中所出現的道家觀點作多元的搜集和考察，換言之，那是就道家對當代學者思想的介入之廣度介紹，和筆者企圖為道家建

學架構，由此而談「當代新道家」的哲學系統之基礎可能性。因爲在這種「既開放又還原」的系統下，道家一方面能對當代文明進行它的批判性和治療功用，另一方面能與當代人文建立起自由的關係，甚至是某個意義下的建構性關係。如此一來，道家將超越那種一味的「超人文」或「文化否定論」。換言之，「分別」與「無分別」圓融無間的「開放還原系統」，一方面在其開放性方面，能夠面對任何具體性的時代挑戰，而與之保持自由的關係；另外在其還原性方面，它也具有對異化產生批判和治療效果。如此，重新思考道家對自然與人文關係的新可能性，不必然要掉入自然與人文的二律背反。亦即將道家的「道在物中」、「逍遙人間世」，進一步調適到「道在人文裏」的開放可能性。這裏所謂的當代新道家，在哲學基礎上，就是以「道物相即」的精神出發，進一步讓自然世界（天地）和人文世界（人間世）重新建立起更積極的自由關係。

換言之，我認爲莊子的圓教系統，比較可以契接海德格所謂重新和人文、科學建立起自由關係這一任務。如海德格的做法，批判西方形上學和科學，是要鬆鬆它們的根，使其活水源頭能再度甦活出來，而不是一定要回歸到原始的自然生活方式去。換言之，當代新道家不必一定要退隱山居或田園，它一樣可以在高度發展的人文世界中，一方面自我逍遙，一方面批判治療之，甚至積極參贊之。當然，這個所謂道家對人文的參贊，是什麼樣意味的參贊？和儒家的人文關懷又有何異同？這顯然還是未竟的學術志業，並有待儒、道之間的生命學問之對話。

## 引用書目

小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》（北京中華書局，1993 年）。

王弼等著，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999 年）。

孔恩著，程樹德、傅大為、王道還、錢永祥譯：《科學革命的結構》（臺北：遠流出版社，1991 年）。

立一個面對時代挑戰所必需具備的基礎模式有所不同，兩者雖不必衝突，但基礎性的建構也需要更多的研究。

卡西爾著，黃龍保、周振選譯，《神話思維》（北京：中國社會科學出版社，1991 年）。
卡西勒著，甘陽譯，《人論》（臺北：桂冠出版社，1994 年）。
史泰司著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（臺北：中正出版社，1998 年）。
牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1986 年）。
朱任飛，《《莊子》神話的破譯與解析》（吉林：東北師範大學出版社，1999 年）。
西田幾多郎著，何倩譯，《善的研究》（北京：商務印書館，1997 年）。
伊利亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版社，2000 年）。
列維．布留爾著，丁由譯，《原始思維》（北京：商務印書館，1994 年）。
坎伯著，朱侃如譯，《千面英雄》（臺北：立緒出版社，1997 年）。
東方朔撰，《神異經》，收入（百部叢書集成第 19 輯，《漢魏叢書》第 5 函）（臺北：藝文印書館）。
徐復觀，《中國藝術精神》(臺北：學生出版社，1988 年)。
徐復觀，《中國人性論史（先秦編）》（臺北：商務出版社，1999 年）。
哈內特，《黑麋鹿如是說》（臺北：立緒出版社，2003 年）。
保羅．里克爾著，翁紹軍譯，《惡的象徵》（臺北：桂冠出版社，1992 年）。
袁珂注，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982 年）。
郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985 年）。
馬凌諾斯基，《巫術、科學與宗教》（臺北：協志工業出版，1996 年）。
陳鼓應＜道家傳統在當代的復興＞，《哲學雜誌》第 37 期。
陳鼓應主編的《道家文化研究》—『道家思想在當代』專號，北京三聯書店，2003 年 9 月。
陶陽、牟鐘秀，《中國創世神話》(臺北：東華書局，1990 年)。
張亨，《思文之際論集—儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨出版社，1997 年）。
張光直，《中國青銅器時代．第二集》（臺北：稻香出版社，1994 年）。
傅偉勳，《佛教思想的現代探索》（臺北：東大圖書公司，1995 年）。
楊儒賓，＜昇天、變形與不懼水火－－論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題＞，《漢學研究》第 7 卷第 1 期。
楊儒賓，＜論道家的原始樂園思想＞，《中國神話與傳說學術研討會論文

集》（臺北：漢學中心，1996 年）。
楊儒賓，＜道與玄牝＞，《台灣哲學研究》，第 2 期，1998 年。
葉舒憲，《莊子的文化解析》（湖北：人民出版社，1997 年）。
董光璧，《當代新道家》，華夏出版社，1999 年。
聞一多，《聞一多全集（一）：詩與神話》（臺北：里仁書局，1993 年）。
熊十力，《新唯識論》（臺北：文津出版，1986 年）。
維多・透納，＜過渡儀式與社群＞，《文化與社會》（臺北：立緒出版社，2002 年）。
維多・透納，＜朝聖：一個「類中介性」的儀式現象＞，《大陸雜誌》第 66 卷第 2 期，1983 年。
榮格著，鴻鈞譯，《榮格分析心理學——集體無意識》（臺北：結構群出版社，1990 年）。
榮格，《心理類型》（臺北：桂冠出版，1999 年）。
榮格主編，龔卓軍譯，《人及其象徵》（臺北：立緒出版社，2000 年）。
樂蘅軍，＜中國原始變形神話試探＞，收入古添洪、陳慧樺編：《從比較神話到文學》（臺北：東大圖書公司，1993 年）。
賴錫三，＜道家的神話哲學之系統詮釋—意識的起源、發展與回歸、圓融＞，《清華學報》，第 34 卷第 2 期（2004 年 12 月）。
諾伊曼著，李以洪譯，《大母神》（北京：東方出版社，1998 年）。
穆瑞・史坦著，朱侃如譯，《榮格心靈地圖》（臺北：立緒出版社，1999 年）
蕭兵，〈語言創造世界—比較文化視角下的神話語言〉，收入何寅主編，《中國文化與世界》第 6 輯（香港：上海外語教育出版社）。
蕭兵，《中庸的文化省察：一個字的思想史》（湖北：人民出版社，1997 年）。
C. G. Jung，Psychology and Alchemy，收入 T*he Collected Works of C. G. Jung*，Vol.12（Princeton，1983）
N. J. Girardot，*Myth and Meaning in Early Taism：the theme of chaos(Hun-tun)*（University of California Press，1983）.
R. E. Allison，*Chuang-Tzu For Spiritual Transformation*（University of New York Press，1989）。