

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十四編

林慶彰主編

第7冊

《莊子》的神祕主義向度

汪淑麗著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

《莊子》的神祕主義向度／汪淑麗 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2012〔民101〕

目 2+158 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十四編；第 7 冊）

ISBN：978-986-322-017-6（精裝）

1. 莊子 2. 神祕主義 3. 研究考訂

030.8

101015187

ISBN-978-986-322-017-6



中國學術思想研究輯刊

十四編 第七冊

ISBN：978-986-322-017-6

《莊子》的神祕主義向度

作 者 汪淑麗

主 編 林慶彰

總編輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發行所 花木蘭文化出版社

發行人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012 年 9 月

定 價 十四編 34 冊（精裝）新台幣 56,000 元

版權所有・請勿翻印

《莊子》的神祕主義向度

汪淑麗 著

作者簡介

汪淑麗

輔仁大學宗教學碩士，

輔仁大學哲學博士生，

現為輔仁大學宗教學系兼任講師，

主要研究領域為中國哲學、神祕主義與宗教哲學。

提 要

我們從〈天下〉篇論莊子的部分透顯出莊學是一套神祕主義的理論與實踐，內含有四個探討綱領，即莊學神祕修行中之歷程、效用、語調與美的體證四者，並演繹出八個議題：一為莊學修行之終點，以冥合道體作宗旨「上與造物者遊」；二為莊學修行之起點，以能轉化之心識作根據「獨與天地精神往來」；三為莊學修行之途徑，從調整心弦到達本返始「調適而上遂」；四為莊學修行所導致的超生死、入永恆「下與外死生無終始者為友」；五為莊學修行所導致的平齊物議「不敖倪於萬物，不譴是非」；六為莊學修行所導致的人際社交「與世俗處」；七為得道者語調型態「時恣縱而不儻，不以綺見之也」；八為得道者冥合於道中所體證的美「彼其充實不可以已」等八個議題，本文就其前六個議題加以論述分析，而最後歸納出一個核心宗旨為莊子學理等於是一套「與造物者遊」的神祕主義。

在神祕主義的型態上，莊子至少可說是一個隱然的有神論者，但又與形上一元論之說相融合、而又圓融地接納了自然論和巫祝論的意境而形成一更大的整合。莊子是從「萬物與我為一」指向自然論神祕主義向度，「安排而去化，乃入於寥天一」指向一元論神祕主義向度，「偉哉！夫造物者將以予為此拘拘也」指向有神論神祕主義向度，「藐姑射之山有神人居焉」指向巫祝論的終極精神方向。

《莊子》的神祕主義不但是啟發了現代心靈，甚至超越世俗既定的框架，讓我們以新的思維方式與多維向度，重新來審視自己的生命。時至今日，當我們重新閱讀內文，也體會到他的理論與實踐都適合我們當代的人，只要我們細心聆聽，一樣可以隨莊子的修行上與造物者遊、獨與天地精神往來而得一切神祕經驗的效用，使我們的生命能在道中安適自在，和諧地與世俗相處。



目

次

導論——從《莊子·天下》論莊子說起·····	1
第一節 論文的研究計劃·····	1
第二節 〈天下〉篇對莊子神祕主義的提示·····	6
第一章 上與造物者遊——從《莊子》學理看其神祕主義及型態·····	29
第一節 神祕主義·····	29
第二節 遊·····	35
第三節 造物者·····	41
第二章 獨與天地精神往來——與莊子懇談能導致見道的心靈結構·····	47
第一節 「獨與天地精神往來」之意涵·····	47
第二節 「大知」與「真知」——導致見道的心靈結構·····	55
第三章 調適而上遂——與莊子懇談修道以達本返始的途徑·····	69
第一節 與莊子懇談「調」整心弦·····	71
第二節 與莊子懇談「適」應目標·····	77
第三節 與莊子懇談往「上」超越·····	79
第四節 與莊子懇談「遂」本返始·····	86

第四章	下與外死生無終始者為友——莊子對神 祕修行所提示的入於永恆之效用	93
第一節	無終始	95
第二節	莊子生死觀之辯証	100
第三節	死生為一	106
第四節	關於「精神不朽」問題	110
第五章	不敖倪於萬物不譴是非以與世俗處—— 神祕修行所導致平齊物論與人際關係上 的效用	115
第一節	從「獨與天地精神往來」到「與世俗處」 ——「神祕見道」和「應世之道」之間的 轉折與連貫	118
第二節	神祕家的應世之道	123
第三節	神祕家應世之道落實於主體際面—— 以莊子與惠施的交往為例	130
第四節	神祕家應世之道落實於社會團體面—— 以外交內政事項為例	134
結論——	回顧、展望、與啟發	141
參考書目		153
圖		
圖 1：	《莊子·天下》篇論莊子部分的交錯配列結 構圖	14
圖 2：	大知之認識方法圖解	63
圖 3：	神祕經驗之知圖解	66
圖 4：	莊學神祕體系全貌圖	148

導 論

——從《莊子·天下》論莊子說起

第一節 論文的研究計劃

凡浸潤在中國文史哲文化裡的人，無人會忽略《莊子》這部著作，像司馬遷就說莊子是：「其學無所不窺」〔註 1〕。歷代文學家，受莊子思想影響顯著的，如陶淵明、李太白、蘇東坡等，在他們的作品中有著自適自逸、逍遙曠達的美感境界。除古人外，當代也有很多極有才氣的文學家、哲學家、藝術家都從他們各自的視野去研究《莊子》，可見《莊子》在不同領域的人心中有很多研究的角度，所以一部成功的著作，經常「其學無所不窺」，即是有豐富的知識和藝術存乎其中，供後人不斷地研究。可是在中國文化裡，《莊子》的研究唯獨少了神祕主義的角度，雖然神祕主義是西方的名詞，但並非中國文化裡沒有，只要是有人地方，自然就有對宗教的嚮往，也就會有對神祕主義的喜愛。站在神祕主義的角度，筆者一方面喜愛神祕主義，另一方面也喜歡《莊子》，因此把二者結合，嘗試來探討《莊子》的神祕主義向度。

一、研究目的

研究此主題的目的，是希望藉由《莊子》對神祕知識的認知，尋找出方法與途徑，而使自身生命在消極面上學習到無執，積極面上能體會出莊子「見道」後那份超越與自在的逍遙境界。

〔註 1〕 司馬遷，《史記》，卷六十三列傳第三，（台北：新陸，1964），頁 720。

二、研究方法

本文主要採用的方法是「基源問題研究法」與「創造的詮釋學」。首先是原典的字句疏通、版本考證、語義分析等；其次再從原典蘊含的意義，透視作者思想脈絡和邏輯；最後是在闡釋者當代視域觀照下，依據作者思想推演出該為作者創造性地表達些什麼。〔註2〕

勞思光在《新編中國哲學史》談到「基源問題研究法」時的第一步就是先找出「基源問題」，亦即研究者著手整理哲學理論的時候，首先有一個基本了解，就是一切個人的思想理論，根本上是對某一問題的答覆。我們如果確定了這個問題，即可以掌握這一部分理論的總脈絡。反過來說，這理論的一切內容都以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對問題提供解答的過程。第二步是掌握了基源問題，就可以將相關的理論重新作一個展示，在展示的過程中，步步都是由基源問題的要求而引出次要的問題。〔註3〕本文應用此研究法時，先是確立了問題，再釐清莊子當初回應此問題所建構的理論脈絡，但由於古籍文獻的有限性，恐怕難以窮究真象，所以本文能做的，是把文本的意義置於所屬的脈絡中去理解，而求其融會貫通，使文本自身的對話能顯現其豐富的意涵。

高達美的詮釋學說，詮釋學的重點在於自我的領悟，自我向世界開放形成了自我的境界、視域。而在時間的變化中，自我的領悟不但隨之變遷且也是最真實的，所以我們對世界開放而有所領悟，自然也會伴隨著自我的成見、偏見，但成見、偏見並非是消極負面的觀念，相反地，因每個人的知識背景、文化觀念、生活經驗所形成的成見不同，對世界就會有不同的看法，因此在詮釋文本的過程中，詮釋者會受自身的成見所影響。〔註4〕不過，高達美的詮釋學雖如是說會受自身的成見所影響，但不代表我們就可以隨心所欲不按原典的脈絡去詮釋，相反地本文是依「古籍的創造的詮釋學」，考察《莊子》

〔註2〕 依傅偉勳的「創造的詮釋學」共分五個步驟：一是「實謂」、二是「意謂」、三是「蘊謂」、四是「當謂」、五是「創謂」。「實謂」和「意謂」在於考察原典的字句疏通、版本考證、語義分析等；「蘊謂」在於考察原典蘊含的意義，透視作者思想脈絡和邏輯，「當謂」和「創謂」是在闡釋者當代視域觀照下，依據作者思想推演出該為作者創造性地表達些什麼。見傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，（台北：東大，1990），頁9～46。

〔註3〕 勞思光，《中國哲學史》卷一，3版（台北：三民，2004），頁14～17。

〔註4〕 高達美（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯，《真理與方法》，第一卷，（台北：時報，1996），頁352～489。

可能蘊含的意義去透視莊子的思想脈絡和邏輯，在詮釋者當代現域的觀照下，依據莊子的思想理路推演出詮釋者該為莊子創造性地表達什麼，而這也是本文所應用的研究方法。

三、文獻回顧

本文所依據的重要典籍及註疏是以郭慶藩的《莊子集釋》版本作為依據，此版本收錄了郭象《莊子注》、成玄英《莊子疏》和陸德明《莊子音義》三書全文。並參酌林希逸《南華真經口義》、憨山大師《莊子內篇憨山註》、陸西星《莊子南華真經副》、陳壽昌輯《南華真經正義》、王先謙《莊子集解》在訓詁考證方面的解釋，另外也引註近人王叔岷《莊子校詮》、錢穆《莊子纂箋》、黃錦鉉《新譯莊子讀本》、關峰《莊子內篇譯解和批判》、吳怡《莊子內篇解義》、陳鼓應《莊子今注今釋》、傅佩榮《解讀莊子》等學者的註釋。歷代注解《莊子》的書非常多，但從神祕主義向度談莊子思想者卻不多見，據我們所較熟識的有以下作品。

王昌祉著《諸子的我見》中有一章談及「莊子的神祕主義」〔註5〕，內容側重在〈天下〉篇評論莊子的部分有莊子的神祕語調與神祕生活這兩方面，雖只是很簡單的描述，卻可作為莊子的神祕主義後續發展的引導。

杜善牧所著《老莊思想分析》與《老莊思想與西方哲學》二書中，均有一章節在談論道家的神祕主義，他認為莊子默觀的修為即是「遊」，這與天主教神祕家所說的煉、明、合三路是相同的，一開始都是棄絕誘惑人性的官能；其次要棄絕智慧和感覺性的一切，以形成無情的虛空；最後與道結合為一。只是天主教和有位格性的天主接觸之神祕感覺，而莊子是由物的生死、變化而意識到貫通為一的道而與道結合的神祕主義。〔註6〕

張亨的〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉裡，談及莊子的道是由早期的神話意識轉變發展成的，而透顯出造物者是由楚巫所指的東皇太一轉化而來，所以莊子的思想是根植在當時楚地豐富的宗教和神話上。〔註7〕張亨藉此間接地提示莊子學說有與造物者——東皇太一——冥合這一向度。

〔註5〕王昌祉，《諸子的我見》，（台中：光啓，1961），頁29～38。

〔註6〕杜善牧著，宋稚青譯，《老莊思想分析》，4版（台北：光啓，1988），頁46～81。又見《老莊思想與西方哲學》，（台北：三民，1968），頁134～140。

〔註7〕張亨，〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《思文之際論文集——儒道思想的現代詮釋》，（台北：允晨，1997），頁101～149。

楊儒賓《先秦道家「道」的觀念的發展》一書中論述莊子境界型態的道之理論結構，將莊子與道冥合的狀態分為三種型態：第一種型態的冥合是人去掉感官的束縛、理智的攀緣，由個體性的喪失，而使心靈往內迴向了道，此時稱為「常心」或「體獨」。第二種型態的冥合是除了泯除經驗內容外，更泯除形成經驗來源的感性與理智，並從與外物對列的關係中，返身向內，自證自化，而產生一種意識上的轉變，經由意識的轉變，心靈回到自體，感性與理智也失掉原有功能，甚至時、空間都會消失，個體意識融進了終極的深淵，此時稱為「無知之知」。第三種型態是一般所說的「主體意義的物我合一」，是說不必經由體獨的階段，也不必經由心靈的轉化，人只要清明在躬，隨時即可物我合一。這種型態只是心靈不受經驗內容的干擾，因而導致經驗心靈無限的平面式擴大，心靈雖不受經驗內容束縛，但依然帶有時空的形式，將具有個體性、差異性的物我合為一體，這並非是莊子「見獨」後的冥合型態，例如「至人用心若鏡」即是「主體意義的物我合一」。^{〔註8〕}楊儒賓將莊子與道冥合的狀態區分開來兩種，的確是為後學者研究莊子的神秘主義立下了里程碑，但若依莊子「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭……以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣」這些象徵語要釐清這三種型態，有時較難有清楚的判準。

包兆會撰《莊子生存論美學研究》一書中有篇附錄〈莊子中的神秘主義〉，其中將神秘主義劃分為審美的、哲學的、宗教的三種。哲學的神秘主義側重的是對純粹自我的本質直觀，它在反思過程中朝向內，指向自身和先驗自我，這點包兆會認為《莊子》中是幾乎沒有，不存在哲學的神秘主義。其次，審美的神秘主義強調的是人與自然宇宙的合一，它在反思過程中朝向外，指向自然宇宙，體驗的是物我不分的神秘境界，《莊子》中單獨描述審美神秘主義的也很少，如果有也和道與聖人聯繫一起。至於宗教的神秘主義強調在神秘體驗過程中人格神的參與和啓示，它還包括了對人格神、溝通人神橋樑超常能力的信仰，如上帝、巫術、宇宙原始的創生能力等等。作者認為若是把目光朝向道原並加以神話化、仙話化時宗教的神秘主義才會產生。^{〔註9〕}所以這篇文章主要在論證《莊子》的神秘主義是在將道原加以神仙化後才會產生宗

〔註8〕 楊儒賓，《先秦道家「道」的觀念的發展》，（台北：台大，1987），頁55～66。

〔註9〕 包兆會，〈莊子中的神秘主義〉收入於《莊子生存論美學研究》，（南京：南京大學，2004），頁282～297。文中作者以「人格神」稱呼「位格神」。

教的神祕主義，筆者認為這樣的看法不但將神祕主義過於窄化，也未對《莊子》的神祕主義內涵加以陳述清楚。

最後是關永中的單篇論文〈上與造物者遊——與莊子對談神祕主義〉〔註10〕、〈「獨與天地精神往來」——與莊子對談神祕經驗知識論〉〔註11〕和〈不敖倪於萬物不譴是非——與莊子懇談見道及其所引致的平齊物議〉〔註12〕，由於三篇是單篇的論文，所論述的篇幅有限，無法從神祕主義的角度闡述完整。因此，本論文關注《莊子》的神祕主義向度，期望透過神祕主義的專門研究來詮釋《莊子》，藉以了解莊學神祕修行之歷程、效用，從而形成一完整體系的探究，使《莊子》的神祕主義向度有更豐富詳盡的面貌呈現。

四、研究範圍

本文將展開與莊子對談神祕主義的向度，含括神祕修行的起點，即主體結構；歷程，即實踐的途徑、步驟、過程；終點，即目標，與神祕修行的效用，平齊物議、外死生無終始、與世俗處等面向。本文只處理我們在下節會詳述的「內容深究」裡所提到八個反思議題中的前六個議題，最主要原因是因為本論文在篇幅上的要求，再加上個人學識能力還有時間的限制，所以只針對前六個議題來談《莊子》的神祕主義向度。

本文內容分為五個部分陳述，從1)「上與造物者遊」，《莊子》學理看其神祕主義及型態；2)「獨與天地精神往來」，與莊子懇談能導致見道的心靈結構；3)「調適而上遂」，與莊子懇談修道以達本返始的途徑；4)「下與外死生無終始者為友」，神祕修行所導致入於永恆的效用；到5)「不敖倪於萬物不譴是非與世俗處」，神祕修行所導致平齊物論與在人際關係上的效用共五個部分探討。希望在新的視野重新審視下，本文能使《莊子》的神祕主義向度開顯其全面性意涵。

〔註10〕 關永中，〈上與造物者遊——與莊子對談神祕主義〉《哲學評論》，第22期（1999年1月），頁137～172。

〔註11〕 關永中，〈「獨與天地精神往來」——與莊子對談神祕經驗知識論〉《第三個千禧年哲學的展望——基督教與中華文化交談——會議論文集》，（台北：輔大出版社，2002），頁107～156。

〔註12〕 關永中，〈不敖倪於萬物不譴是非——與莊子懇談見道及其所引致的平齊物議〉，《台灣大學哲學論評》，第32期（台北：台灣大學，2006年10月），頁45～74。

第二節 〈天下〉篇對莊子神秘主義的提示

在研究《莊子》的神秘主義向度以前，首先要回應的問題是《莊子》內是否含有神秘主義的向度？如果有，我們是從文本的何處得知？在回答此問題之前，有必要先探討〈天下〉篇論莊子的部分。

〈天下〉篇論莊子的部分看來是如此地引導人，從這些漫無邊際的文辭裡去看出深層蘊含的完整結構。我們將在此節中，先展示原文的意涵，再就形式與內容的部分作深究探討，最後再釐清對〈天下〉篇的諸多質疑。

一、原典初釋

作為我們反思的出發點，茲讓我們首先聆聽〈天下〉篇對莊子書的論述：

芴漠無形，變化無常。死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者。莊周聞其風而說之，以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌瑋，而連犴無傷也。其辭雖參差，而詼詭可觀。彼其充實，不可以已，上與造物者遊，而下與外死生、無終始者為友。其於本也，弘大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不脫，芒乎昧乎，未之盡者。

我們對原文句子有以下的初步體認：

「芴漠無形，變化無常」，「芴漠無形」成玄英《疏》云：「妙本無形，故寂漠也」〔註13〕，陸明德《釋文》注：「元嘉本作『寂』」〔註14〕，「寂」是同「靜」、「寂寞」，因為是沒有任何事物可與道體抗衡，所以指「道體」、「最高本體」之「寂然不動」，亦即存有（Being）之「常」與「不變」。「變化無常」，成玄英《疏》云：「跡隨物化，故無常也。」〔註15〕此語的重點在萬物的變動（Becoming），也提及「道」內在於萬物之變動。因此「芴漠無形，變化無常」，突顯出「道」對比「萬物」、「常」對比「變」。

〔註13〕 郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋（下）》，（台北：華正，2004），頁1099。

〔註14〕 同上。

〔註15〕 同上。

「死與生與，天地並與，神明往與！」成玄英《疏》云：「以死生爲晝夜，故將二儀並也。隨造化而轉變，故共神明往矣。」〔註 16〕而生死、晝夜、天地等語皆展示概念間之對立而「不齊」，寓意著世俗人執著於物論的對立；「天地並與」隱括「天地與我並生，萬物與我爲一」（〈齊物論〉）所顯示的平齊物議，所以「死與生與」亦對比著「天地並與」。換言之，此句凸顯著「割裂」對比「平齊」（即「分」對比「合」）、「不齊」對比「齊」，以比較世俗中人執迷於「不齊」對比著得道者體證道之整體的「齊」。「神明往與」的「神明」雖並未明言是造物者或人精神主體，但可解作「與神明交往」，其中至少含三重義：一是神創造（流出 Exitus）萬物；二是人精神嚮往（回歸 Reditus）神；三是人神交往達致冥合。所以此句也隱晦著「上與造物者遊」、「獨與天地精神往來」二語，不但是給此二語埋下伏筆，也給下句「芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸」埋下伏線。

「芒乎何之，忽乎何適」，依字面地解釋：「芒乎」、「忽乎」是形容恍惚茫昧的狀貌，「何之」、「何適」即何去何處。〔註 17〕成玄英《疏》則注：「委自然而變化，隨芒忽而遨遊，既無情於去取，亦任命而之適。」〔註 18〕成玄英因本身是道士〔註 19〕，所以較站在得道者的立場去詮釋。他認為得道者即使形軀委身於大自然而與之一起變化，到底隨著恍惚茫昧的世情變幻之中而能逍遙無待地與造物者遨遊，不被對世物之取捨而牽動內心之情緒不安，以致能樂天安命、安時處順、悠然自適。「芒」、「忽」既是恍惚茫昧，似有暗示著普通經驗運作之吊銷，而出神狀態的湧現，即暗示神祕經驗中之神魂超拔，顯示著「普通經驗」對比「神祕經驗」。「何之」是在問有何去向？嚮往何目標？「何適」是在問適應何目標？又何處才是安適棲身的歸宿？亦即茫然不知何去，飄然不知何適？「恍恍惚惚，不知道到什麼地方去？也不知道何處安適？萬物都包羅在內，沒有什麼可歸宿的地方。」〔註 20〕於此顯示出「流離失所」對比「最後歸宿」、「暫居之地」對比著「最後歸宿」。

〔註 16〕 同上。

〔註 17〕 陳鼓應，《莊子今注今釋（下）》，（台北：商務，1994），頁 965。

〔註 18〕 郭慶藩輯，《莊子集釋（下）》，頁 1099。

〔註 19〕 陳振孫，《直齋書錄解題》卷九：「唐道士西華法師，陝郡成玄英子實撰」，（台北：廣文，1968），頁 632。馬端臨《文獻通考·經籍》卷 211：「貞觀五年，召至京師，加號西華法師」，（台北：商務，1987），頁 1733。參閱周雅清，《成玄英思想研究》，（台北：新文豐，2003），頁 85。

〔註 20〕 黃錦銘註譯，《新譯莊子讀本》，2 版（台北：三民，2007），頁 475。

「萬物畢羅，莫足以歸」成玄英《疏》云：「包羅庶物，囊括宇內，未嘗離道，何處歸根。」〔註21〕道體包羅宇宙萬物，萬物未嘗須與離開道體，若問及宇宙萬物之最後根基，也唯有道體本身是一切事物的歸宿，除了最終極之道體外，沒有任何事物足以作為萬有的最後基礎。於此，我們又看了「萬物本身不以自己作宗向」對比「萬物以最後道體作宗向」，換言之，「道體作宗向」對比「萬物本身非自己作宗向」，配合前語「神明往與」，更凸顯眾生以「造物者」、「天地精神」作為嚮往之最終目標。

「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。」成玄英《疏》云：「謬，虛也；悠，遠也；荒唐，廣大也；恣縱，猶放任也；觭，不偶也。而莊子應世挺生，冥契元道，故能致虛遠深宏之說、無涯無緒之談，隨時放任而不偏黨，和氣混俗未嘗觭介也。」〔註22〕陸明德《釋文》云：「『謬悠』，謂若忘於情實者也；『荒唐』，謂廣大無域畔者也。」〔註23〕綜合言之，以迂遠之說、廣大之言、不著邊際之辭，放任而不黨同伐異，不以偏（片）面之見而排斥異議。因此字面上晦顯出「觭」乃「偶」之對比，即「整全語」對比「偏面語」。因莊子乃是位冥契天道的得道者，以致於用語虛遠深宏，廣大無邊，蓋因其發覺一般日常用語已不能充份表達見道情狀之究竟，他因時際宜而放任其辭，不黨同伐異，不以偏面之見來掩蔽整全之道體道術。所以此句亦透顯出「神秘語調」對比著「日常用語」。

「以天下為沈濁，不可與莊語」，郭象《注》曰：「累於形名，以莊語為狂而不信，故不與也。」〔註24〕郭象指「莊語」為莊周之語。成玄英《疏》云：「莊語猶大言也。宇內黔黎沈滯闇濁，咸溺於小辯，未可與說大言也。」〔註25〕成玄英是指一般黎民沈溺於小辯，莊子未能以大言勸化。陸明德《釋文》云：「莊語，……一云莊正也。一本作壯，……端大也。」〔註26〕郭慶藩案：「莊，壯，古音義通。」〔註27〕王先謙《莊子集解》云：「莊語，猶正論」〔註28〕陳鼓應則主張「莊」為嚴正之意〔註29〕，黃錦鉉譯：「他以為天下沈迷

〔註21〕郭慶藩輯，《莊子集釋（下）》，頁1099。

〔註22〕同上著作，頁1099～1100。

〔註23〕同上著作，頁1100。

〔註24〕郭慶藩輯，《莊子集釋（下）》，頁1100。

〔註25〕同上。

〔註26〕同上。

〔註27〕同上。

〔註28〕王先謙，《莊子集解》，5版（台北：東大，2006），頁310。

混濁，不能講述莊正的言論。」〔註30〕於此，我們也瞥見了「因得道而引申之莊語」對比「天下沈濁之語」，亦即「清」對比「濁」，也就是「聖」對比「俗」。

「以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。」成玄英《疏》云：「卮言，不定也；曼衍，無心也。重，尊者也。寓，寄也。夫卮滿則傾，卮空則仰，故以卮器〔註31〕以況至言。而耆艾之談，體多真實。寄之他人，其理深廣。」〔註32〕《莊子·寓言》云：「寓言十九〔註33〕，重言十七，卮言日出，和以天倪。」陳鼓應解：「卮言，喻無心之言。重言，爲人所重之言。寓言，寄寓他人他物的言論。」〔註34〕黃錦鉉則譯爲「用變化不定言辭而推衍到無窮，以引重的話今人覺得是真實的，以寄託虛構的寓言來闡明他的學說。」〔註35〕於此，我們所獲得的對比是：「莊正、壯大之用語」對「卮言、重言、寓言」，亦即「莊語」對比「象徵語」。

「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」「天地精神」按唐君毅所言是「天地之『造物生物而有物之精神』」〔註36〕換言之，「是爲一有靈智之『絕對心靈』……實爲『造物者』、『造化者』、『真宰』之同義辭，共同表達出道心之爲『有情有信』、有心靈情意之精神體。」〔註37〕又「獨與天地精神往來」一語，「獨」字之核心義在於「見獨」，即「見道」，〈大宗師〉語：「朝徹而後能見獨」，爲此「獨與天地精神往來」一語也「展現神祕家與道在精神上的契合，以至化除彼此間隔閡的封界。在這前提下，『獨』字誠然投射了一份小我融入大我，人與道同體的意含。」〔註38〕再者「精神」一辭，「同時凸顯人與道的靈智面，也寓意著人與道間之精神契合。」〔註39〕人在「見道」中與「天地精神」作「精神往來」，此語已暗示，人有其「精神」心智的結構，可與「絕對精神」、「造物者」相通。「獨」、「天地精神」、

〔註29〕陳鼓應，《莊子今注今釋（下）》，頁966。

〔註30〕黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》，頁475。

〔註31〕卮器爲酒器、漏斗。見陳鼓應，《莊子今注今釋（下）》，頁793。

〔註32〕郭慶藩輯，《莊子集釋（下）》，頁1100。

〔註33〕十九即十分之九。見陳鼓應，《莊子今注今釋（下）》，頁792。

〔註34〕同上著作，頁966。

〔註35〕黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》，頁475。

〔註36〕唐君毅《中國哲學原論：原道篇一》，（香港：新亞，1973），頁345。

〔註37〕關永中，〈「獨與天地精神往來」〉，頁119。

〔註38〕同上著作，頁110。

〔註39〕同上著作，頁117。

「精神往來」等辭，給我們凸顯了莊子神祕經驗知識論的面向。〔註40〕於此，我們瞥見以下的對比：「絕對精神」對比「人之精神」、「見獨／精神往來」對比「未見獨／天人隔閡」。站在知識論的立場看，「精神往來」有「轉識成智」之暗示，其中蘊含「未見道之『識』」對比「見道之『智』」。「而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」成玄英《疏》云：「敖倪，猶驕矜也。抱真精之智，運不測之神，寄跡域中，生來死往，謙和順物，因不驕矜。」又云：「譴，責也。是非無主，不可窮責，故能混世揚波，處於塵俗也。」〔註41〕其中意含，可意譯為不鄙視萬物，不譴責是非，藉此而與世俗共處。「不敖倪於萬物，不譴是非」相應〈齊物論〉所談之「齊物」與「物論」，即是「平齊物議」〔註42〕。於此，配合「獨與天地精神往來」一語，我們再可獲得的對比是：「精神」對比「自然」、「不齊」對比「齊物與論」、「得道者」對比「世俗人」。

「其書雖瓌瑋，而連犴無傷也。其辭雖參差，而諛詭可觀。彼其充實，不可以已。」「其書雖瓌瑋，而連犴無傷也」，成玄英《疏》云：「瓌瑋，宏壯也。連犴，和混也。莊子之書其旨高遠，言猶涉俗，故合物而無傷。」〔註43〕，陸明德《釋文》注：「瓌瑋，奇特也。連犴……宛轉貌，一云相從之貌；謂與物相從不違，故無傷也。」〔註44〕表示其書雖然宏壯奇特，但宛轉敘說；其旨高遠而言猶涉俗，與世物和同混融而不妨害大道。「瓌瑋」意指「豪放之美」，即「壯美」；「連犴」意指「婉約之美」，即「優美」。「其辭雖參差，而諛詭可觀」，郭象《注》曰：「不唯應當時之務故參差。」〔註45〕亦即不適時務，與順境逆，可引致悲劇的誕生。成玄英《疏》云：「參差者，或虛或實，不一其言也。諛詭，猶滑稽也。雖寓言託事，時代參差，而諛詭滑稽，甚可觀閱也。」〔註46〕陳鼓應註釋：「諛詭，奇異也（李頤說）……參差：或虛或實（成疏）；或彼或此；或抑或揚，不可定（林希逸說）。」〔註47〕林希逸解為：「其言雖怪誕而自可玩」〔註48〕，於此，歸結為：他的言辭雖然變化多端，但卻是滑

〔註40〕同上著作，頁120。

〔註41〕郭慶藩輯，《莊子集釋（下）》，頁1100。

〔註42〕關永中，〈不敖倪於萬物，不譴是非〉，頁45～74。

〔註43〕郭慶藩輯，《莊子集釋（下）》，頁1101。

〔註44〕郭慶藩輯，《莊子集釋（下）》，頁1101。

〔註45〕同上。

〔註46〕同上。

〔註47〕陳鼓應，《莊子今注今釋（下）》，頁966。

〔註48〕林希逸，《南華真經口義》，（雲南：人民，2002），頁476。