

《莊子》的夢寓書寫與身心修養： 魂交、無夢、夢中夢、蝶夢、寫夢

賴錫三^{*}

摘 要

本文以《莊子》有關「夢」寓的文獻為詮釋對象，並將其分為五個類別來討論：情識之夢、至人無夢、弔詭之夢、物化之夢、虛構之夢。一則個別分析這五類夢寓書寫的內涵，其次勾連融通這五類夢寓的層次關係，企圖由此詮釋而建構出《莊子》的夢寓書寫和養生宗主的辯證關係。本文得出的結論在於，《莊子》的多元夢寓書寫現象，既透露了失養與善養的人生哲理，同時也表現出高度創意的文學技藝。換言之，夢寓既是一種虛構形式的文學書寫遊戲，同時也在傳達存在體驗之哲學實理。

關鍵詞：莊子、夢、寓言、虛構、變化

^{*} 臺灣中正大學中國文學系教授。

一、人生競奪耗損與養生宗主關鍵：以「知」為中心

用榮格（Carl Gustav Jung）心理學術語說，「夢」大抵指睡眠狀態下，「潛意識」（unconscious）底層的心理能量波濤洶湧所變現的「象徵意象」（symbolic images）。¹然《莊子》畢竟是智哲之書，它既不同於古巫著迷於夢兆預示，興味也不在夢境的客觀實錄，其關懷毋寧是放在魂縈夢牽背後的身心照察，以及如何重返淡泊寧靜的身心安然。「饑來則食，睏來即眠」原本當下自然，曾幾何時人卻連最單純的安息與好眠都不可得。白日成心計慮、知多爭勝，以致煩惱纏身；夜中依舊魂縈夢牽，地窖裏的夢識依然熾烈，甚至變形得更加光怪陸離，難以捉摸。人為何經常在失眠、夢魘間輾轉反側？身心能量的失衡、破碎、衝突、矛盾，所造成的醒、眠都不得清安淡泊，則是《莊子》關心夢寓背後的「養生」之宗主課題。例如，「情識熾夢」與「至人無夢」之對比，正和生命的得養、失養密切相關。理想生命之養護，誠如〈養生主〉所謂：「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」²不管個人修身養性之盡年立命，還是關涉他人責任倫理的承擔無愧，要得到福德雙養雙全為最好，如成玄英根據文獻而有內外雙說，便涉及盡年立命與倫理承擔：「夫惟妙捨二偏而處於中一者，故能保守身形，全其生道。外可以孝養父母，大順人倫，內可以攝衛生靈，盡其天命。」³但大部分人的悲哀與危險在於，晝、夜、醒、眠無間的二六時中，身心能量都處在「其行如馳」的耗損流失，落入「相刃相靡」的自傷傷人之兩頭燃燒，終至精氣神耗損枯竭，導致個人安養與倫理責任兩頭落空。

因此從筆者看來，《莊子》對夢的第一個關懷層面是：為何人們無法安眠？導致無法好眠的背後是什麼身心情狀？第二個對夢的關懷層面則和第一層面相關連：即理想人生的養護狀態為何？理想的身心情狀在醒、眠狀態又是如何？上述第一層面的課題，本文將透過俗情「其寐魂交」現象來分析，第二層面則透過真人「其寢不夢」現象來說明。前者可謂「失養」之身心表徵，後者關涉「得養」之身心境界，兩者在《莊子》的哲思觀照下，其實都和精、氣、神等性命情狀、身心能量相關。簡言之，前者因精氣耗竭、精神馳亂所引發，後者和積精養神、神氣恬淡相併生。⁴

※本文為國科會計畫（NSC99-2410-H-194-114-MY3）部分研究成果，特為致謝。

¹ 榮格言：「象徵擁有更廣闊的潛意識層面，未曾被明確定義和充分解釋過，也沒有什麼人能做到這一點。一旦心靈致力於探索象徵，便會發現超過理性範圍的觀念……人類也會以潛意識、自發做夢的形式創造象徵……在夢中，它的面貌不是理性思維，而是象徵的形象。」參見（瑞士）榮格主編，龔卓軍譯：〈個體化的過程〉，《人及其象徵：榮格思想精華的總結》（臺北：立緒文化事業公司，2000），頁3-5。

² [清]郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985），頁115。

³ 《莊子集釋》，頁117。

⁴ 關於《莊子》精、氣、神的工夫修養與身心氣象，參見賴錫三：〈《莊子》精、氣、神的工夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，原載《漢學研究》第22卷第2期（2004），頁121-154；收入拙著《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008），頁117-163。

《莊子》的養生課題，理當從〈養生主〉談起。〈養生主〉開宗於對「知」的逐多競勝之質疑，以及如何逆轉「以有涯隨無涯」之死胡同（殆矣），回歸個人與倫理的保、全、養、盡之性命正中之道：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」⁵仔細推敲《莊子》養生之道，生命得養或失養關鍵，「知」扮演了極為重要角色。何以如此？這只有探入《莊子》對「知」的深度分析，才能透顯「知」是人生麻煩、身心耗損的連接器，通過「知」而一往不返，將使人生掉入外馳競逐的凌亂不歸路。由此看來，《莊子》的養生關鍵當不只身體層面的精氣積復，還有哲學工夫的智慧層面對私心偏見的觀照與省察，而身體工夫與哲學工夫這兩造，又有其微妙而可統合的關係（底下將有論及。）

對《莊子》不陌生者，必然注意到《莊子》對「知」的質疑，實和「心」、「言」的批判相連為一。《莊子》脈絡的「心」，大部分可用〈逍遙遊〉、〈齊物論〉等帶有負面意味的「有蓬之心」、「成心」來總攝。⁶而「成心」、「蓬心」所構成的偏執認識作用——即所謂「知」——由於難逃自我中心的封閉之管窺定見，因此《莊子》對「成心之知」的問難，便和意識型態（ideology）的偏執固化之刺穿有關。更重要的是，《莊子》認為成心知見所以被習得養成，和名言符號的二元結構之分類模式有關，〈齊物論〉曾對此有精采的分析。因為人的認識活動（心知）不能離開語言符號（名言），而名言結構又呈現出肯定與否定相對又相生的二元性：「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……物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，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。」⁷

順此，常人「心知」的認知模式總是透過語言的「彼是方生」結構來進行，並由於被語言結構所束縛的主體觀看位置，有它的既定性（成）與遮蔽性（蓬），因此常人幾乎註定都要陷入「一偏之見」的單行道。由於觀照語言結構的反控性與發言位置的遮蔽性，是一件相當不易的逆覺、省察之修養，而常人總是順著「心知」的「既成」、「蓬塞」習性走，其結果當然也就難逃「自是非他」的「儒墨是非」之爭訟。而原本生命淳厚淡定的在其自己狀態，也同時在你爭我奪的晃蕩中耗損失養，如〈人間世〉憂心的：「且若亦知夫德之所蕩而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二

⁵ 《莊子集釋》，頁115。

⁶ 〈逍遙遊〉中莊周批評惠施：「則夫子猶有蓬之心也夫！」〈齊物論〉嘲諷人人都是：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」《莊子集釋》，頁37、56。

⁷ 《莊子集釋》，頁63-66。

者凶器，非所以盡行也。」⁸這裏再次突顯「德蕩」、「知出」做為人生失養的關鍵，都和語言、名器帶來的競逐爭勝密切相關。

在〈齊物論〉的分析中，成心之知並非毫無所見、毫無意義（「言非吹也」、「異於穀音」），而是執於一偏之見而封閉於自我認同（「自知則知之」）；其危險在於它通常將自己的一端之見（「勞神明為一」）、意義選擇（不管選擇「朝三暮四」，還是「朝四暮三」），擴張誇大為全稱真理、絕對意義。一旦不能反省自身的知見位置（未能「照之以天」、「莫若以明」），又堅持擴張其片面位置為唯一中心時，那麼它將成為意底牢結（ideology）。而人人以己為光的話語權爭奪戰，終將導致語言暴力的彼此相向和惡性循環（「是亦一无窮，非亦一无窮也。」）⁹

幾乎難有例外，你我都各自站在「自是非他」的單語主義之偏限，¹⁰其結果便可能一起掉入「是非無窮」的危地，大家都是「成心知見」下的「是非人」，彼此都在語言刀劍下「喜怒為用」、「相刃相靡」，這種憑恃知多爭勝的驕傲人生，便是〈養生主〉諷斥的「以有涯隨无涯，殆矣」之失養警惕。如上所說，「成心知見」和〈齊物論〉所指出的名言符號：「其分也，成也；其成也，毀也」¹¹的二元分類結構，密切相關；當我們以語言名相去區分（分也）某事物時，那被命名指涉而確認出的對象內涵（成也），其本質被肯定的同時（其成也），必有對立一端被排擠而劃出中心之外而成為否定的邊緣（毀也）。這便是《莊子》所洞悉的「成心」之認知活動與語言結構的一體性。

《莊子》對「知」的名言二元性之結構分析，和《老子》一脈相承，如《老子》第二章已指出：「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，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教。」

《老子》洞察，當人們普遍認定某一標準為「美」「善」的同時，必然將不合此審美、道德觀看標準的其他樣態，劃出美善範疇以外，成為令人嫌棄的醜、惡，結果出現一系列二元對立的中心與邊緣之價值意識型態。所謂相生、相成、相形、相傾、相和、相隨之說，實和《莊子》「彼是方生」、「是非無窮」的分析相互契合。而《老子》認為解開這個「左手打右手」的惡性邏輯，最佳的養生之道便在「處無為之事，行不言之教」。可見，「知／

⁸ 《莊子集釋》，頁135。

⁹ 以上括弧內的《莊子》引文，參見〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁63-70。

¹⁰ 只站在一種觀看位置的發言主體，借（法）德希達（Jacques Derrida）的概念說，便如落入「單語主義」之險境：「讓我做一個總結，我所說的單語者說的是一個他被剝奪發言權利的語言。法文不是他的語言。因為他被剝奪了所有語言，又沒有任何可歸之處——無阿拉伯語，又不懂伯勃、希伯來文和他祖先們所說的任何一種語言——因為這個單語的人可說是患了『失語症』（aphasic）……因為它們不知自己何來，也不知從何講起和其中的『旅途意味』。一個沒有行程的語言，尤其是，沒有一個天知道訊息如何的大道。」氏著，張正平譯：《他者的單語主義——起源的異肢》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000），頁64-65。

¹¹ 《莊子集釋》，頁70。

言」的交纏便是成心、有為活動的結構所在；而欲解開二元爭辯魔咒，對老莊言，必然要涉及：虛心、去知、無言的養生工夫，而這樣的養生是不離深刻省察的哲學工夫的。

這裏，我們便可以再回頭去解釋〈養生主〉所謂「為善无近名，為惡无近刑」的謎樣話頭。¹²原來，「成心」順著「知」的競逐爭勝，通常無所逃於語言二元結構的是非命運：要不就是因為爭奪肯定的一端而贏得善名符號（近名），要不就因爭奪失利被貼上惡名而落入被責罰的一端（近刑）。然而，盲目隨波逐流在「名也者，相軋也；知也者，爭之器也」的不歸路上，終究擺蕩在「名累」／「刑傷」的翹翹板兩端，表面看似有暫時的輸贏，骨子裏兩種處境都一樣不免患得患失，結果都精氣耗損、苦勞重擔，長期看來可謂都是輸家。這種以「知盛」、「辯勝」為自我實現的人生目標，卻不知其中深藏身心的失養危機，《莊子》不僅從成心／知見／名言的三位一體性來加以分析，他更以至交好友惠施為例，真切露骨地揭露、評斥其大失養生宗主，一生猶如蚤蠹般的悲哀人生：

〈齊物論〉：「昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。」¹³

〈德充符〉：「今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」¹⁴

〈天下〉：「飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪，此其抵也。然惠施之口談，自以為最賢……惠施不辭而應，不慮而對，徧為萬物說，說而不休，多而无已，猶以為寡，益之以怪。以反人為實而欲以勝人為名，是以與眾不適也。弱於德，強於物，其塗隴矣。由天地之道觀惠施之能，其猶一蚤一蠹之勞者也。其於物也何庸！夫充一尚可，曰愈貴道，幾矣！惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！」¹⁵

¹² 王叔岷亦有一說和本文養生主題相契合，可備為參考：「所謂善、惡，乃就養生言之。『為善』謂『善養生』。『為惡』謂『不善養生』。『為善无近名』謂『善養生無近於浮虛』。益生、長壽之類，所謂浮虛也。『為惡无近刑』謂『不善養生無近於傷殘』。勞形、虧精之類，所謂傷殘也。」氏著：《莊子校詮》（北京：中華書局，2007），頁100。

¹³ 《莊子集釋》，頁74-75。

¹⁴ 《莊子集釋》，頁222。

¹⁵ 《莊子集釋》，頁1111-1112。

莊子對惠施「以好惡內傷其身」的知多、情熾、爭勝的批判評點，筆者曾有專文加以處理。¹⁶這裏主要在於點出其「外神」、「勞精」，所造成的「駘蕩」、「競走」，正是典型的看似浪得「善辯為名」之虛名人生，實掉入「說而不休」「不能自寧」的疲憊虛耗，其「倚樹而吟」、「據槁梧而暝」的辯士生涯，猶如影子待形、形又有待的無力自拔的匆促人生。¹⁷生至命此，實有失養之悲哀！

〈養生主〉告訴人們，養生必需把握「緣督以為經」，亦即「緣督」才是真正衛生之經、養生之道。然何謂「緣督」？郭象、成玄英都「以莊注莊」地點出重點在於：「順中以為常也。」「緣，順也。督，中也。經，常也。夫善惡兩忘，刑名雙遣，故能順一中之道，處真常之德，虛夷任物，與世推遷。養生之妙，在乎茲矣。」¹⁸

成疏之說尤精，但它只是回到〈齊物論〉超越是非（知見）兩端的「環中」觀點而已。可見，做為養生關鍵的緣督順中，和超然「成心知見」的二元擺蕩之損耗密切相關。此即〈齊物論〉提出超然成心知見的是非傾軋之磨損，關鍵在於：「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」¹⁹換言之，「緣督」才能超越「為善无近名，為惡无近刑」之魔咒；如同「環中」才能超越「有成與虧，昭氏之鼓琴也」的好名爭勝，上達「无成與虧，故昭氏之不鼓琴也」的不知無言之境。²⁰也唯有超越「為善／為惡」、「有成／有虧」的計執爭鬥，才能體會《老子》「以其不爭，故天下莫能與之爭」的祥和柔軟的善養境地。

有趣的是，〈養生主〉透過寓言故事的巧妙，將〈齊物論〉「道樞」之中空、「環中」之圓心等「不落兩邊」的隱喻，鋪陳為：如何在錯綜複雜的牛體組織中，找到一條處處有空隙的「有間之道」、「遊刃之地」。〈養生主〉骨肉錯綜的牛體與庖丁解牛的技藝，高度隱喻了人間世的符號編碼與角色扮演極其複雜交錯的象徵情境，庖丁所面對的牛體之喻，正是成心、知見、名言三位一體、血肉交織的權力界域，而庖丁解牛則高度隱喻了如何在成心／知見／名言的血肉筋骨交錯之滯礙中，不落入相刃相靡的鬥爭邏輯、刀劍人生，以超克二元結構的碰撞血拼，免得在傷人與被傷中耗盡一生精力。正因如此，我們才理解為何文惠君在聽完或看完庖丁解牛的技藝之後，會大嘆「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

¹⁶ 參見賴錫三：〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第8卷第2期（2011），頁129-176。

¹⁷ 惠施的「形與影競走」之辯士生涯與身影，便是〈齊物論〉「罔兩問景」的寫照：「罔兩問景曰：『曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无特操與？』」景曰：『吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？……』」（《莊子集釋》，同註2，頁110-111）。

¹⁸ 《莊子集釋》，頁117。

¹⁹ 《莊子集釋》，頁66。

²⁰ 〈齊物論〉中的音樂大師之昭氏，有兩種形象，一和惠施一樣以「知盛」聞名，另一則是超越知盛爭名。前者便是計較他人評價的「成／毀」人生，後者則是超越「成／毀」二元評價，而這既涉及藝術心境，也和身心養護有關。《莊子集釋》，頁74。

因為人生的身心養護，就如庖丁手中的刀刃般，它可以在爭鬥中傷筋折骨而漸失刀芒，也可「以無厚之刃入有間之餘地」，使自己的寶刀總是「若新發於硎」般明利保新。可見，文惠君算是善解庖丁解牛之喻，他領會出善養生者要擁有「物我無礙」的遊戲技藝，而失養者總掉入「物我相刃」的對立衝突。²¹

二、失養的人生圖象：「其覺形開，其寐魂交」

誰都不能免除「關係存在」(Being-in-the-relationship)的網絡，其中有親密關係的自然血緣倫理(愛親之命)，也有各式角色扮演的職業責任倫理(適君之義)。²²人在日常生活中的際舞台，當需面臨種種錯綜複雜的倫序關係之折衝、角色扮演之拿捏；²³然而在自我實現的成就感追逐中，亦不免他人眼光的評點和集體潮流的競奪，而掉入「寵與辱」、²⁴「禍與福」、²⁵「非與譽」²⁶的二元擺蕩，造成身心處在「患得患失」、「陰陽失調」的焦慮失調狀態。對於人在關係倫理的權力折衝之危境與難度，〈人間世〉的洞察實在深微：「事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患……吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患。」²⁷不管事情順利與否、成與敗、得到肯定或否定，兩者都對身心有所折損傷害，「陰陽之患」可謂身心的焦慮症狀，而「人道之患」則屬名累刑傷之患。如此一來，得是患，失也是患，而常人卻總在患得／患失之間錯過養生主旨。

患得患失、陰陽失調的身心焦慮症狀，正是《莊子》對情識熾夢的分析之緣起。或者說，夜夢熾盛與白晝外馳，實互為表裏之結構。如何說？《莊子》對情識夜夢的「陰影」(shadow)反思，其實正透過人在白晝時的身心情狀來透露。亦即白晝因成心、知盛、爭

²¹ 「庖丁解牛」向來有多重解讀的可能，例如一種是從藝術實踐的身體經驗切入，一種是從內丹修煉的氣經驗切入，也可從人際網絡的社會政治角度來解讀，甚至可從文本空間的隱喻來解讀。這幾種詮釋角度，筆者在不同文章的論述脈絡中都曾嘗試，而本文脈絡則是從人際網絡的錯綜關係來詮解；至於對庖丁解牛涉及己、功、名的權力分析和批判解構，筆者曾以專文詳細討論，參見賴錫三：〈羅蘭巴特與莊子的旦暮相遇——語言、權力、遊戲、歡愉〉，《臺大中文學報》第37期(2012)，頁1-50。

²² 〈人間世〉：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地之間。是之謂大戒。」《莊子集釋》，頁155。

²³ 如社會學家高夫曼(Erving Goffman)在米德的理論基礎上，進一步從戲劇模型的角度來觀察，提出所謂「日常生活中的自我表演」一觀點，參見高夫曼著，徐江敏、李姚軍譯：《日常生活中的自我表演》(臺北：圖書股份有限公司，2001)。

²⁴ 《老子》第十三章：「得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。」

²⁵ 《老子》第五十八章：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正。正復為奇，善復為妖。人之迷，其日固久。」

²⁶ 〈大宗師〉：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」《莊子集釋》，頁242。可見常人經常掉入「非／譽」的魔咒，而真人則要兩忘而渾化於不可得而名之大道。

²⁷ 《莊子集釋》，頁152-153。

名的勞精外神，所造成的患得患失、陰陽失調之精氣神狀態，乃處於晃蕩搖擺、支離破碎、矛盾紛亂的多頭馬車狀態；由於身心精氣的狀態太混亂，連睡覺休憩時的潛意識能量仍然活躍，一時無法平淡靜定下來，結果便夜夢連連，原來情識依舊熾熱在夢中。對於「好惡內傷身心」太過，導致醒、夢都難平定的苦境與悲哀，〈齊物論〉透過「魂交」和「知」、「言」的糾纏交爭來分析：「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。」²⁸

理想的睡眠應該猶如落葉歸根般，靜定祥和、復返休息，如〈大宗師〉、〈刻意〉篇的真人全然休憩以復甦本根活力的「其寢不夢」狀態，如成玄英所謂：「夢者，情意妄想也。而真人無情慮，絕思想，故雖寢寐，寂泊而不夢，以至覺悟，常適而無憂也。」²⁹相反地，〈齊物論〉卻從常人連睡覺都不得安眠的痛苦說起——「寐也魂交」。而失眠的痛苦又和醒覺時的煩惱離不開，如成玄英所洞察的：「凡鄙之人，心靈馳躁，耽滯前境，無得暫停。故其夢寐也，魂神妄緣而交接；其覺悟也，則形質開朗而取染也。」³⁰「魂」者，以現代心理學說之，即睡覺時無法自主控制卻仍然活躍的潛意識能量叢結，它常以次人格的方式在夢空間中，繼續其流動不定的運動；「交」者，大概是指魂縈夢牽的意念和情識交織成的變形意象，其重重疊疊的影像拼貼成複雜難辨的碎狀。換言之，人在情識熾夢的狀態，就好像雖然擁有飽滿精氣能量卻混亂不一的多重、陰影人格狀態（可謂遊魂），如掉到鏡像扭曲般的萬花筒迷宮世界裏。也就是這種「魂交」的身心狀態，使得人們在睡覺時表面看似無甚動靜，內部的情識與精氣卻炙熱滾滾如活火底層。³¹

《莊子》對情識熾夢的分析，全不著迷在夢中變形的迷宮世界，更不將其神祕化為心靈秘窟，誇大其預占告示的神啟效能。³²對《莊子》言，理想的身心情狀，醒時需淡泊寧靜、撓而不擾，眠時則該至人無夢、返本歸根。而常人在夜寐時無法安息，仍然還在魂縈夢牽的波動交纏狀態，從《莊子》的至人觀點看，這實是人生失養的徵兆。而〈齊物論〉對「寐也魂交」的診斷，完全不走巫師那種透過夢中意象的預示之解夢進路，反倒將觀照反思的重點導回成因，亦即去省察造成無法成眠的能量亂流到底源底何處？對此，《莊子》乃將「寐也魂交」（潛意識面）和「覺也形開」（意識面）統合起來反省，並發現白晝的成

²⁸ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 51。

²⁹ 《莊子集釋》，頁 228。

³⁰ 《莊子集釋》，頁 52。

³¹ 關於陰影人格，可參見深受榮格影響的日本心理學家河合隼雄著，羅珮甄譯：《如影隨形——影子現象學》（臺北：揚智文化事業出版，2000）。

³² 這是莊子和神巫的重要差別之一。關於神巫大都將夢境視為神靈啟示之窗，可參看印第安靈視巫師黑糜鹿（Black Elk Nicholas）的口述，美國詩人約翰·內哈特（John G. Neihardt）記錄，賓靜蓀譯：《黑糜鹿如是說》（後更名為《巫士·詩人·神話》）（臺北：立緒出版社，2003）；關於原始思維都將夢視為靈魂出遊之真實活動，亦可參見（法）列維·布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）著，丁由譯，《原始思維》（北京：商務印書館，1994）。

心意識在「知」「言」的二元對立和計慮爭奪下，人的身心猶如瓶水總處在高度晃蕩的失寧衝動狀態，它幾乎恆處於漩渦交織、雜糅混濁情狀。而此種惠施式的勞精、外神之人生，其悲哀不僅使人在白天掉入「形與影競走」的紛馳，就連疲憊而「據槁梧而眠」時，竟也不得安寧，魂魄精氣仍然飄遊在如夢如幻的潛意識世界，以變形方式繼續白日與人爭辯不休、強辭奪理的鬥爭故事。

原本人在白天身處大知／小知、大言／小言的爭奪紛擾後，雖不免在過與不及中有所皺摺，造成身心能量的外馳傷損；然而回到夜寐休眠狀態，本該從前臺絢爛奪目的有待扮演，歸息於後臺的平淡簡靜，以還原身心淡泊的精復、氣足、神定。可見睡眠本來多少扮演修補調整的功能，如《孟子》所曾言，人本有良知良能之本心，雖因白晝「放失良心」而「猶斧之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？」但經過安眠休息的「夜氣」、「平旦之氣」的修補調復，多少總可以復歸良善而體氣充沛的初心。³³《孟子》的心、氣合說，雖重在心性修養，但多少仍有心、氣一如的身心交養之底子在。³⁴好眠可以修補身心精氣甚至復醒善端，這是一般人多少都可反觀自身而體察到的身心經驗。而《莊子》的擔憂與關心則是，一旦人的睡眠被情識之夢過度佔據時，那麼至人無夢（安眠之至）的善補精復之生機恐將失落，而人生只怕掉入有損而無補，甚至「其覺形開、其寐魂交」的日夜循環皆損、兩頭交相虛耗之惡境。

如上所言，「其寐魂交」的成因在於「其覺形開」；或者說，「寐也魂交」和「覺也形開」實為類似的身心混亂情狀，都是一樣是：精耗、氣損、神不定，只是各在潛意識與意識兩種不同空間中的晃盪表現。也可說，「寐也魂交」不過是「覺也形開」的欲望交纏之持續變形或倒影，如所謂「夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。」³⁵只是更加詭譎難測、渾沌不明而已。〈齊物論〉很可能已覺察到，人在白日意識折衝下的重重壓抑、矛盾、皺褶的欲望，會以偽裝的方式繼續它夢世界的精魂故事，而這些使人難眠的冰山海底洞穴之秘窟活動，正源自白日成心意識的競逐爭奪，所造成的支離破碎與層層壓抑。³⁶因為白天的成心知見、官能欲望處於「物交物」的「與接為構」，即欲望貪伺與物誘交纏的相乘狀態，結果便不免引發「日以心鬪」的奔馳狂迷。對於成心／知見／名言三者，所呈現的千迴百轉糾纏，以及由此引發身心失養的情識生滅、身心枯竭，〈齊物論〉的描述實

³³ [南宋]朱熹：《孟子集注·告子上》，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999），頁463。

³⁴ 關於《孟子》身心交養與氣的關係，參見楊儒賓：〈論孟子的踐形觀〉，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁129-172；另可參見賴錫三：〈孟子與莊子兩種氣論類型的知識分子與權力批判——「浩然之氣」與「平淡之氣」的存有、倫理、政治性格〉，「兩岸氣論與中國哲學研討會」會議論文（北京：清華大學，2012），即將正式刊於《清華學報》。

³⁵ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁104。

³⁶ 弗洛伊德（Sigmund Freud）稱此內抑的心理能量為「潛意識」，而榮格則發現它們在神話的隱喻中，經常以洞穴、海底、地窖、森林等等原型意象來顯現，參見（瑞士）榮格主編，龔卓軍譯：〈潛意識探微〉，《人及其象徵：榮格思想精華的總結》（臺北：立緒文化事業公司，2000），頁2-112。

在令人驚心動魄：

縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！³⁷

「縵者，窖者，密者」的來源和情狀，正如成玄英所言：「交接世事，構合根塵，妄心既重，渴日不足，故惜彼寸陰，日與心鬪也。其運心逐境，情性萬殊，略而言之，有此三別也。」³⁸它們是指成心逐境、境識交纏、名爭心鬥的情識產物；「縵者」約指心識有時遲遲難決徘徊猶疑，「窖者」指心識時如地窖暗牢般陰蟄伏底，「密者」又指心識小心精算控制綿密。而成心知見所挾生的情執現象，不是落入「小恐惴惴」的憂虞悔吝之擺蕩，就是墮入「大恐縵縵」的失魂落魄之大驚慌。而當它示現為逞強鬥勝的強權意志時，則又表現出「其發若機括，其司是非之謂也」的攻擊或奪取之發動姿態，猶如飛箭急射靶心而去，全心全力搶佔是非利害之先機；而當欲望目標暫時未顯時，情識也不曾休息，它只是以「其留如詛盟，守勝之謂也」的延遲姿態，如誓盟般憂患嚴守以待勝機出現。

也因為心識、情執、爭名意志的交纏外馳，導致身心精竭氣虛、心神不定，長久以往，生命失養就猶如植物提早掉入秋冬肅殺般險境，日耗一日而喪失氣息（其殺若秋冬，以言其日消也）；當耗損模式重複循環而成為甚深業習時，人便墮入更難以自拔的沉溺難救之境（其溺之所為之，不可使復之也）；疲憊不堪的身心到了近乎精盡神離的狀態，便好像陳年閉塞的枯槁老櫃，陰腐無光而死氣沉沉，盡是油盡燈枯的老朽徵兆（其厭也如緘，以言其老洩也）；而這種精氣神流離失所的散亂死寂，幾乎全無復陽回春之機了（近死之心，莫使復陽也）。

這種完全失養的零落人生，〈齊物論〉不禁感嘆，你我人生可能都是在一連串無法控制、無力自拔，而又找不到任何真君、真宰的浮動中，³⁹被推著來、被推著走，唯留飄浮無根的情緒浪花——「喜、怒、哀、樂、慮、歎、變、熱、姚、佚、啟、態」——剎那生、剎那滅，來去無影無蹤。對此，成玄英疏解的極為透徹：「喜則心生懽悅，樂則形於舞忭。

³⁷ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 51。

³⁸ 《莊子集釋》，頁 52。

³⁹ 《莊子》否定具有一成不變的絕對實體、同一主體般之真君、真宰，可參見賴錫三：〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言文化之體的解構閱讀〉，2012 年 6 月，國科會人文處與臺南藝術大學合辦，「文與體：跨領域對談學術研習營」。

怒則當時嗔恨，哀則舉體悲號，慮則抑度未來，嘆則咨嗟已往，變則改易舊事，熱則屈服不伸，姚則輕浮躁動，佚則奢華縱放，啟則開張情慾，態則矯淫妖冶。眾生心識，變轉無窮。」⁴⁰生命到此成了行屍走肉，任憑情緒之流外馳迭蕩，恍若失魂，遊鬼也似。對這種失根失養的身心飄零狀態，〈齊物論〉說它就像莫名所以的樂音般，突然從空虛的洞竅中浮出，隨即又如朝菌在初陽中蒸化為一縷輕煙而如往事。日夜又日夜地重複這精氣神耗損的皮影人生，時時刻刻都在演示勞精外神、好惡內傷的劇碼，這樣失養的人生究竟所為何來？有何意義？最後，《莊子》不禁大嘆：算了吧！這種短暫如一旦一暮、一朝一夕的流離人生，終是無法找到根源和目的，人又將如何自處？如何安身？

一受其成形，不忘以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？⁴¹

人一生下來便要在形體肉身中來呈現生命欲力之活動，但也因此不免勞苦重擔，如〈大宗師〉言：「大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」⁴²肉身可是勞苦重荷、精氣外馳的通道，如《老子》所謂「吾有大患，為吾有身」；但也是修養調節的保護管道。常人不能得其天年，總是提早中道夭折，一再掉入耗損失養的勞佚人生。其中關鍵之一，便是人總和其他人事物共在於倫理關係中，以成心為師的情識之人，又總在知盛好名的爭奪戰中，掉入傷害與被傷的暴力循環而體無完膚；這種失養人生的韻律並非自己所能掌握的，而是在別人眼光下苦苦追趕集體步伐，就像牛馬被烙牽鼻環而不得不走，甚至被鞭影驅趕著走。這種勞佚而驅馳的人生，豈不悲哀！而大家都是參與集體壓迫的共犯者，有誰不是過著忙與盲的日子呢？這一切都因為成心知見加上好名爭勝，所造就的普遍景觀！

總之，《莊子》對第一種情識熾夢的來源分析，實和人生失養這一主旨密切相關。亦即人被成心／知見／名言的交纏所湮沒，因此白天意識呈現紛亂、破碎、矛盾衝突的能量亂流，因此就算夜寐也無法安眠，無法藉夜眠的精氣調補而回春，反而一再持續其破碎而變形的潛意識之夢遊。總之，人總活在各種關係之間，而關係並非抽象的空間並置，而是力量的相互過渡、交換與撞擊（所以空間便呈現為力量網的牽引），一旦與力量交鋒（不管是人與人、人與物、甚至人與看似無人無物的某種力量空間之交涉），必會在主體的身心中激起力量的漣漪皺折；若未能經過哲思觀照（智慧之光）的理解、消化而平淡化，那

⁴⁰ 《莊子集釋》，頁 54。

⁴¹ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 56。

⁴² 《莊子集釋》，頁 262。

麼力量便會以變形的視覺化方式，在夜間夢中浮遊活動，繼續其力量蕩漾的糾纏邏輯，持續使人的魂魄在潛意識迷宮中狂肆而熾。換言之，情識熾盛導致不得安眠的身心狀態，其結構在於「形開——魂交」之交纏，而背景便是成心／知見／名言三位一體，渾融為一的爭逐欲力。

三、善養的人生圖象：「其寢不夢，其覺無憂」

精魂神識在夢空間中，不管是持續白日未央的欲望變形故事，還是補償日間受抑的顛倒故事，基本上《莊子》認為它們都屬身心失養症狀，也是精氣損耗的跡兆，心神馳亂的象徵。而人生得養的人格典範，其身心另有一番氣象，尤其對比俗人寢、晝皆耗的兩頭燃燒，真人則處於「其寢不夢，其覺無憂」的境界。

俗人的「其寐魂交，其覺形開」，對比於真人的「其寢不夢，其覺無憂」。如上分析所示，俗人不管是醒覺的意識或睡夢的潛意識，都處在成心／知見／爭名的交纏與變形中，其身心的精氣、神識，沒有一樣沒有平靜清安，也一再錯失安眠對人的善補調適。對比於凡人失落養生宗主的悲哀，《莊子》歌頌真人善養吾生之可貴，而得養關鍵則需對人的主體（我）處境做一番覺察修為：如對成心則有「虛心」、「解心」、「剖心」的工夫，對「知盛」則有「無知」、「去知」、「不知」等工夫，對「多言」、「爭名」則有「無言」、「不言」、「不爭」、「無名」等工夫。總體來說，對比常人「形勞而不休則弊，精用而不已則勞，勞則竭」⁴³的身心耗馳枯竭，真人則處於「必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生」、「夫形全精復，與天為一」⁴⁴的身心飽滿純粹。而「長生」與「竭弊」的身心得、失狀態，亦可從寢眠現象的「其寢不夢」／「其寐魂交」的對比來觀察。

「其寢不夢」未必要完全理解為真人從不做夢或不再做夢，較平實的說法應是：至人較少做夢，尤其少有混亂重重、矛盾紛紛的情識夢魘。如果說，魂交熾夢的源頭正是白日妄心情識的「好惡內傷其身」之欲望皺褶；那麼至人無夢則因日間妄識情執的傷痕、折損大量減少，如所謂「虛室生白，吉祥止止」；以至於潛意識空間近乎萬里無雲之虛空，所謂「其神純粹，其魂不罷」，⁴⁵神魂不再有那麼多白晝留下的欲望燃料，相對處在平淡、靜定狀態。這種清明淡定的潛意識空間，由於沒有那麼多不安定的精氣變形、遊魂作祟，自然也就較少有魂縈夢牽的干擾與疲累。可見要深刻理解「其寢不夢」這種現象或境界，

⁴³ 《莊子集釋》，〈刻意〉，頁 542。

⁴⁴ 《莊子集釋》，〈在宥〉，頁 381；〈達生〉，頁 632。

⁴⁵ 《莊子集釋》，〈刻意〉，頁 539。「罷」者，郭注：「有欲乃疲。」《莊子集釋》，頁 542。

還是得回溯真人「其覺無憂」的日間意識來分析。⁴⁶這分析，大抵可從兩面說：一是從工夫來說明真人如何轉化（主體我）失養之病，這便涉及「解心／去知／無言」的工夫；二是從境界面來分析真人身心氣象的得養風光。

道家的工夫，從《老子》到《莊子》一脈相承，皆從身心兩面講。首先著重：虛、損、解、釋等卸除「有為」的外馳造作，然後復原：靜、定、清、柔、祥、寧、純粹、淡泊等「無為」的自然天真。若說常人意識的「成心知見」配合「其覺形開」的「與接為構」狀態，導致《老子》十二章的身心處境：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」那麼為了恢復身心的清淨無為，便得將外馳方向（為目）收視返聽為內向之道（為腹）。也就是這種「由外而內」的身心復歸，使得道家的工夫論具有讓身心沉澱、洗滌、平靜等休歇、放下、鬆開等柔軟特性。此如〈在宥〉篇強調「閉外」「慎內」：「無視無聽，抱神以靜，形將自正……目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知為敗。」⁴⁷

《老子》第十六章和第四十八章，可做為道家工夫論的總則：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜。」、「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。」致虛守靜、為道日損都是為了對治成心知見（為學）的積累、擴張、爭奪所帶來的芸芸紛亂，使身心能夠再度歸根、復靜，找回外馳之前的無為清靜。虛、損工夫的對象，總的說是針對「主體自我」的中心主義，分殊講則和成心、知見、名言的解構相關。前者表現在《老子》對俗人「以自（我）為是」的再三批判，如二十四章強調：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。」而當人能去除「以自為是」的一偏之見、自知之狹，才翻轉為《老子》第十章「明白四達，能無知乎」的敞開之道，由此《老子》第二十二章反過來歌頌：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」《老子》這種從「自」到「不自」的「去自」工夫，就好像〈齊物論〉南郭子綦從「我」到「喪我」的主體轉化；而「不自」的心境則和〈逍遙遊〉「至人无己，神人无功，聖人无名」⁴⁸相契合。

然而主體自我的身心構成，不離成心／偏見／好名的交纏推動，因此喪我、去自的工夫，便可落實為這三個相關層面的致虛、日損。如《老子》第三章：「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。使民無知無欲。」第十章：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰

⁴⁶ 理想的狀態應是覺時彷徨無為，眠時逍遙寢臥：「今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，頁40。

⁴⁷ 《莊子集釋》，〈在宥〉，頁381。

⁴⁸ 《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，頁17。

兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？……明白四達，能無知乎？」第五章：「多言數窮，不如守中。」第二章：「聖人處無為之事，行不言之教。」第四十三章：「不言之教，無為之益，天下希及之。」第八章：「夫唯不爭，故無尤。」第三十二章：「名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。」等等。

虛心弱志、滌除玄覽等工夫，主要針對「成心為師」之洗滌。無知無欲、明白四達、能無知乎，大約針對「知盛多固」之虛損。守中不言、不言之教、名之知止、不爭無尤，則是針對「好名爭勝」之放下。其他有關：實腹強骨、營魄抱一、專氣致柔等等，則是針對身心外馳分離、精氣耗損折傷，所給予的修補與養復。總之，上述文獻構成一幅身心交互修養的工夫圖譜。

身心修補復全的雙向工夫，一樣被《莊子》承繼下來。如〈齊物論〉的「喪我」也透過身心兩修來描述：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？……今者吾喪我」⁴⁹南郭子綦的「形若槁木」，不是要讓身體僵化死寂而無生機，而應以《老子》第十二章為理解依據，即將五色目盲、五音耳聾、五味口爽等「其覺形開」的欲望外馳給收視返聽，以回歸身體官能的素樸恬淡。此即身體層面的素樸寡欲、淡乎無味狀態，如《老子》第十九章：「見素抱樸，少私寡欲。」、第三十五章：「道之出口，淡乎其無味。」大約都是指類似的官能樸素恬淡狀態。順此也可以理解〈大宗師〉：「古之真人……其食不甘，……其耆欲深者，其天機淺。」⁵⁰一類的說法。綜合上述，「形如槁木」的工夫，一則要讓過分「與接為構」的外馳嗜欲得以收斂，在「去甚，去奢，去泰」（《老子》二十九章）的官能淡泊淨化下，由外返內以修補身體精氣、恢復天性生機。

而南郭子綦的「心死灰」，則針對「成心」、「有蓬之心」的清除活動。如同《老子》「虛其心」、「滌除玄覽」，都為了促使被雍塞的成心，回復虛室般敞開明亮。由於成心、知見、名言交纏為一，所以虛心和去知、無名的工夫乃同時互攝。如〈人間世〉為對治「師心」而來的「名也者，相軋也；知也者，爭之器」的麻煩，其所提出的「心齋」工夫（為清空成心為師的偏見），便也同時為了達致：無聽之以心／無知之以知／無感其名的三合一效果：

仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也，可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣。吾語若！若能入遊其樊而無感其名……聞以有知知者矣，未聞以無知

⁴⁹ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 43-45。

⁵⁰ 《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 228。

知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知。」⁵¹

〈人間世〉「无聽之以耳」與「无聽之以心」，便和〈齊物論〉「形若槁木，心若死灰」扣合，也和〈大宗師〉「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」⁵²相契。都涉及身心雙修的回返工夫，總原則便在於虛損、墮黜、離去、忘懷身心的馳亂和成見。而經由身心一體的素朴與清洗，才能使主體從「實自回也」（我）通向「未始有回」（喪我），以融入「乘天地之正，御六氣之辯」、「遊乎天地之一氣」、「同於大通」等等物我無礙、天人合一的冥契境界。⁵³這也是真人與世界交感無礙的身心氣象：「喜怒通四時，與物有宜而莫知其極」、「精神四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物。」⁵⁴

若合符節的是，聽之以氣、虛而待物的身心雙修，更和「無感其名」、「以無知知」同步發生，亦即虛心和無名、無知是一體呈現的。對「聽之以氣」、「唯道集虛」的狀態，〈人間世〉又使用了「虛室生白」的純淨空間隱喻：當堵塞身心的成心、知見和名言符號被虛位化之後，身心猶如空曠敞開的淨室一般，⁵⁵既可讓氣息自由暢通、流行無礙，也充滿安寧祥和的光明生機。《莊子》「虛室生白」的隱喻，可和「解心釋神」、「神將來舍」合觀，亦即「成心」被虛位化後的敞開無蔽狀態，《莊子》多用「神」一概念說之，因此「神」通常又和「光」、「明」等意象連結在一起，亦即和「生白」相契。此如〈天地〉篇強調：「機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。」⁵⁶只有機心從胸中清空，才能騰出純白空間，讓神安住其間，成為道的光明體現。

這都是將身心外馳不止，給逆轉淨化的安息結果，亦即「耳目內通」與「外於心知」的效果。「止」者，便是對治身心晃盪、精氣流失、勞精外神的休歇寧定工夫，如〈德充

⁵¹ 《莊子集釋》，〈人間世〉，頁 147-150。

⁵² 《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 284。

⁵³ 關於道家的「天地並生，萬物為一」的冥契文獻和詮釋，參見賴錫三：〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘、悖論·自然·倫理〉，《臺大文史哲學報》第 74 期（2011），頁 1-49；收入賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），頁 225-288。

⁵⁴ 《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 230-231；〈刻意〉，頁 544。

⁵⁵ 〈在宥〉：「墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟，解心釋神。」〈知北遊〉：「若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。」《莊子集釋》，頁 390、737。另外，《莊子》的神舍、虛室等身心體驗，影響後來內丹學的澄神、養神、凝神、藏神甚深，如陸西星，《玄膚論·養神論》〈養神論〉也提及「神」和「光」的工夫和境界：「神既澄矣，又何以加焉？曰：養之。養之者，所以韜神之光，使勿露也。神之為物，愈澄則愈清，愈清則愈明，蓋定能生慧，故靈光煥發，旁燭洞達，莫可蓋藏。莊子云：宇泰定者，發乎天光。」載於《方壺外史》（揚州：廣陵古籍刻印社，1994），頁 530；另參見賴錫三：〈陸西星的男女雙修觀與身體心性論——內丹男女雙修的批判性反思〉，《中正大學中文學術年刊》第 11 期（2008），頁 307-350。「淨室」本為身心內養的精神狀態，後來被道教修煉轉化為淨化儀式的具體空間。

⁵⁶ 《莊子集釋》，〈天地〉，頁 433-434。

符〉所謂「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止。」⁵⁷如先前曾做過的水流隱喻，人的身心外馳猶如波動不息、晃蕩不已的水面，而「止」之工夫便是讓心室恢復平靜、清明；在此之際，身體精氣則自然處在：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也」⁵⁸的安定飽滿狀態。可見，《莊子》的「止」工和《老子》的「靜」工，如出一轍。如《老子》第二十六章：「重為輕根，靜為躁君。是以聖人終日不離輜重，雖有榮觀，燕處超然。……輕則失根，躁則失君。」第四十五章：「清靜為天下正。」第六十一章：「牝常以靜勝牡。」而心室之靜的「燕然超處」，也同時和身體安定的「專氣致柔」互為滋養。

再回到與夢相關的問題來。混亂而雜糅浮遊不定的精氣、心神狀態，不但讓意識如心猿意馬般「坐馳」不定，也讓潛意識處在「魂交」離亂，它們都是因為精、氣、神「外蕩」「不止」所造成的耗損失養。而真人得到善養的身心氣象，由於形體精氣和諧飽滿、心魂神識統一靜定，所以身心不管在意識或潛意識兩層面，都不再芸芸紛亂、外馳損耗。可見，「其寢不夢」之說只是至人善養身心的效應之一。而有關真人身心氣象的全幅境界，〈刻意〉篇底下的描述頗為精闢：

夫恬惔寂寞虛無為，此天地之平而道德之質也。故曰，聖人休休焉則平易矣，平易則恬惔矣。平易恬惔，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。……去知與故，循天之理。故无天災，无物累，无人非，无鬼責。其生若浮，其死若休。不思慮，不豫謀。……其寢不夢，其覺无憂。其神純粹，其魂不罷。虛无恬惔，乃合天德。故曰，悲樂者，德之邪；喜怒者，道之過；好惡者，德之失。故心不憂樂，德之至也；一而不變，靜之至也；无所於忤，虛之至也；不與物交，惔之至也；无所於逆，粹之至也。故曰，形勞而不休則弊，精用而不已則勞，勞則竭。水之性，不雜則清，莫動則平；鬱閉而不流，亦不能清；天德之象也。故曰，純粹而不雜，靜一而不變，惔而無為，動以天行，此養神之道也。⁵⁹

上述文獻為先秦有關身心修養體驗的可貴描述，幾乎可以完全解答本文所欲探討的——「其寐魂交」與「其寢不夢」兩種相對的夢現象主體之身心背景。文獻同時觸及得養／失養，這兩種身心面向的精氣神狀態，且以相互穿插來呈現。身心失養者，因落入悲樂、喜怒、好惡等二元情執的擺蕩，結果傷害、染污了道德原本的質樸與純粹；這種成心情識的好惡內傷德性，必然和身體精氣的過度外馳損耗相關，亦即過度勞形、用精卻不知止息休

⁵⁷ 《莊子集釋》，〈德充符〉，頁193。

⁵⁸ 《莊子集釋》，〈德充符〉，頁214。

⁵⁹ 《莊子集釋》，〈刻意〉，頁538-544。

歇的結果，生命精力將枯竭殆弊，結果便如〈齊物論〉「其行盡如馳」、「不可使復陽」的失養人生之悲涼寫照。而這種意識碎裂紛亂的精氣神狀態，一旦未能在睡眠時得到該有的調整修補，反以潛意識的倒影變形繼續心神不定的魂交遊離，那麼人的身心必將因兩頭煎熬而提早中道夭折。

而人生修養之宗主，則在身心雙調。尤其透過一連串：恬淡、寂漠、虛无、无為的休歇工夫，將身心過度：勞形、用精、耗氣、⁶⁰外神等外馳有為，給予平易恬淡下來。而身心的精氣神狀態，也因為「止止」「休休」的復歸，既止息了成心知見的「思慮」「豫謀」之耗馳（去知與故），也修補了形勞精用的掏空。而終於能再度回到清澈不雜、均平無波的：「內保之而外不蕩」之「德全」與「神不虧」。所謂德全乃是素樸渾沌的本真質性（能體純素），而神不虧則是沒有矛盾、破碎的虛靈、靜定的純粹神明，它就好像緩緩流動（動以天行）、清澈無波的均平活力之水（平者，水停之盛也），既能與物無逆地感合萬有，又能在其自己地保有恬淡靜定。也就是當身心處在這樣安祥的整全無虧、純粹不雜、精氣飽滿境界，讓《莊子》讚嘆這種至聖真人人格，醒時乃能「其覺無憂」、「其神純粹」，而眠時又能「其寢不夢」、「其魂不罷」。可見，至人不夢是因為高度的平淡修養所致，所謂「化氣以淡」而解化了潛意識的力量皺折（由悲樂、喜怒、好惡這些二元對立的擺盪和傾軋所造成的分裂與搏結），⁶¹使其純粹化、恬淡化、虛靜化、均平化、無為化，如此：「純素之道，唯神是守，守而勿失，與神為一；一之精通，合於天倫……故素也者，謂其无所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。」⁶²至此才有所謂「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」的命題成立。

四、主體淡化與氣化交換的兩個夢寓：弔詭之夢與物化之夢

《莊子》除了至人「其寢不夢」這類養生命題外，〈齊物論〉還有兩則與夢相關的文獻，相當耐人玩味，甚至更難索解。本文嘗試在上一節的基礎上，尋思一以貫之的解讀可能。兩則頗有公案意味的夢寓，先引述如下：

⁶⁰ 「耗氣」之說，雖未見於〈刻意〉篇，但《莊子》一書，仍有許多地方提及養神、靜心、養氣的關係，如〈達生〉篇提及：「是純氣之守也……壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，物奚自入焉！」「臣將為鑄，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心……則以天合天，器之所以凝神者。」《莊子集釋》，頁 634、658-659。

⁶¹ 何乏筆近年來提倡東方「平淡美學」深具現代養生意義的批判與拯救動能，而「化氣以淡」便是其關懷的核心觀念。筆者認為平淡的身心工夫與氣象，可在〈刻意〉篇找到頗豐富的資源。參見氏著：〈越界與平淡〉，《中國文哲研究通訊》第 20 卷第 4 期（2010），頁 144-158。

⁶² 《莊子集釋》，〈刻意〉，頁 546。

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。⁶³

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。⁶⁴

兩則富有盛名的夢之文獻，前者猶如禪宗公案般晦澀難解，而歷來對後者的詮解也幾乎呈現各言爾志現象。本文姑且稱前者為「弔詭之夢」（涉及夢中夢），後者暫且名為「物化之夢」（亦即周夢蝶）。將二者合併而論，是因為本文認為兩者都透過「夢」的體驗和反思，傳達高度的哲理洞悟，尤其都和洞悉「主體（我）」的本質密切相關。

上一節曾分析，人生從「其寐魂交」的失養，到「其寢不夢」的善養，涉及主體轉化的身心修養，而虛損工夫的總原則在於「無己、無功、無名」，也就是「自」「我」的虛位化、淡泊化。去主體化的致虛守靜、離形去知的典例，如南郭子綦從「我」到「喪我」（方能「聞得天籟」），顏回從「實自回也」到「未始有回」（方能「聽之以氣」「虛室生白」）。也因為能將「功／名」捆束而成的自我之成就感（功）、重要感（名），給予虛位、滌除、清空，重新使生命如滴水般融入氣化流行的道海存有，如此才有一連串物我無礙、天人合一的冥契描述：「乘天地之正，御六氣之辯」、「遊乎天地之一氣」、「喜怒通四時，與物有宜而莫知其極」、「精神四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物。」換言之，「其寢不夢」只是真人養生境界的其中一景，而全幅氣象則朗現在「同於大通」之一體境界。本文也正是從主體轉化到遊乎一氣，其中所涵攝的世界觀與主體觀之新意蘊，來詮解本節兩段晦澀的夢寓文獻。

就「弔詭之夢」，《莊子》先從一般人都會有的夢經驗出發，尤其從夢的顛倒或補償現象開始，然後由此層層觀照反思，提煉它靜觀主體本質的慧解。如《莊子》省察到夢和現實世界，時常出現顛倒邏輯：「夢飲酒／旦哭泣，旦田獵／夢哭泣」，即夜夢世界和旦晝世界，呈現顛倒錯亂的補償現象。《莊子》所洞察的這種「旦／夢」相對又相成的補償現象，不禁讓人想到〈齊物論〉對語言二元結構的洞悉：「彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，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。」

⁶³ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁104。

⁶⁴ 《莊子集釋》，頁112。

⁶⁵可以這樣理解，即白日意識的欲望主體（不管是哭泣傷感或田獵作樂之主體），其欲望實被成心／知見／名言所形塑，它不離語言符號的二元結構之編碼作用（不管抽象價值或具體情感，皆已被符碼化），因此人一旦在白晝意識層面過度競逐單一認同，通常顯性的欲望之流在擠向符號認同的一方時，同時也會排擠符碼認同圈外的邊緣力量，而這些受排擠的隱性欲望之流，會因受阻而皺褶轉向並沉入心理的地窖底層，成為夢中潛意識的陰性卑賤（abjection）動能。⁶⁶由於被語言符碼的二元結構所切分，因此造成了以一端欲望之流打擊另一端欲望之流，結果在「以是其所非而非其所是」的片面立場下，造成了兩個欲望主體的極端對立化，如意識現象與潛意識現象的顛倒邏輯，而這種兩重欲望主體的心理結構，便導致「此亦一是非，彼亦一是非」的自我譴責與人格破裂。⁶⁷然而這雖造成兩重欲望分流，但兩股力量本來源自同一欲望之流，只因被二元對立的符碼標籤化，才造成矛盾衝突的兩重欲望主體之分化與各自搏聚。總之，不管是「夢飲酒／旦哭泣」，還是「夢哭泣／旦田獵」，《莊子》這個觀察可能隱含著它對主體（我）的首度懸疑。首先，作夢主體（不管「夢飲酒者」或「夢哭泣者」）通常和醒覺主體處在矛盾不一的錯亂顛倒狀態；其次，作夢主體的內容常是醒覺主體的符碼化認同之反彈，兩者表面看似水火不相容、悲樂不相及，但兩者實為相反相生。若從相生面向看，兩種欲望主體實非此疆彼界，甚至彼此間有其深層隱晦難明的通道連結，其中有待挖掘的正屬於欲望力量變形的怪異邏輯。⁶⁸

順著夢的顛倒補償體驗，《莊子》更進一步反思作夢主體的虛／實感受。所謂「方其夢也，不知其夢也」，它點出夢與現實經常難以清晰劃分；人們在夢空間中的逼真感並不低於現實生活世界，所以正當處在作夢時空時，通常不會覺知到自己是在夢中。這是因為作夢主體欲望能量強度未必亞於白晝狀態，因此當夢主體在遭遇夢空間的各式變形意象時，所感受到的力量衝擊和存在境遇幾乎可謂真實。夢中經驗有時甚至可能比日常意識的一般事件，有著更強烈的臨場感，這主要是因為作夢主體幾乎都由欲望內褶事件所拼貼而

⁶⁵ 《莊子集釋》，頁 66。

⁶⁶ 「卑賤體既然作為一個已遭徹底逐出的墮落物，卻把我引導向一個意義崩解的所在。於是，某個與超我這位主人混融的『自我』，便硬是把這個部分趕出去。它在外，外於這個它似乎認不出遊戲規則的我的世界。然而，在這流亡生涯中，卑賤體從未停止它對主人的挑戰。總是在未曾預警之下，它促使主體進行一種釋放、教他驚厥，逼迫他發出吶喊。每個自我都有其對應的客體，而每個超我都有它的卑賤體。」（法）克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）著，彭仁郁譯：《恐怖的力量》（臺北：桂冠出版公司，2003），頁 4。

⁶⁷ 此如德國分析心理學家紐曼（Erich Neumann）所謂的舊道德之心理結構：一方面將自己的某部分欲望給予罪惡化，另一方面又將此內化暗潛的惡欲望，給予他者化以投射到外部的異人異物身上：「邪惡根本不能被認為是『他自己的邪惡』，因為意識依然發展得太弱，以致不能處理所產生的衝突。正是由於這個原因，邪惡總是被大部分人體驗為某種異己的東西，所以，無論如何，陰影的投射的犧牲品總是異己。」高憲田、黃水乞譯：《深度心理學與新道德》（北京：東方出版社，1998），頁 29-30。

⁶⁸ 這種夢空間的流動邏輯，或許可以超現實主義畫家達利（Salvador Dali）的畫面為例，參見曾長生著：《超現實主義藝術》（臺北：藝術家出版社，2000）。

成（如一再被壓抑所造成的力量漩渦之情結，帶有強烈反叛的陰影力量，將使夢主體一再重複很有實感的夢境）。由此可見，虛／實之間的分際，若從心理感受的能量強度說，便難以絕對切割；一般被常識視為完全虛幻的作夢主體，其實蘊藏著一定強度的心理實感，只是它的境遇感是以潛意識的視覺意象來表現，而非以物質實體來具現。

更耐人尋味的是，《莊子》還提及「夢中夢」現象，這顯示潛意識底層的幽微奧藏：「夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也」。如果說作夢主體是醒覺主體的變形狀態，那麼夢中夢的主體又是什麼？以人格概念來描述，作夢主體可謂是白晝社會人格的次人格（或陰影人格），而夢中夢的主體則或可謂是次次人格，它反應出心理底層的幽微、躲藏之甚深習力。即欲望暗流一再變形分流，造成夢中夢的欲望主體再度碎裂化，並且將更難以被理性意識給撈捕上岸。然而《莊子》並未掉入潛意識、夢世界的秘窟而將其神秘化，《莊子》並不特別著迷於夢世界的幽微魔力，它反而由此上昇到靜觀層面來進行反思。對《莊子》，不管是作夢還是夢中夢，人們總有醒來的時候，而「醒（覺）」帶出了不同空間的異質轉換，不管是從夢空間跳到現實空間，還是從夢中夢空間跳到現實空間，其中必經歷異質空間的穿梭跳躍。而《莊子》的真正興趣在於：這些看似處在異質空間中的「我」為何物？其本質有何不同？用虛／實的價值判斷語彙來說，現實空間絕對真實可靠嗎？作夢空間（甚至夢中夢空間）絕對虛幻不實嗎？這些看似異質空間內的不同欲望主體和事件狀態，如何辨別彼此的虛／實？

本文認為一般人未及深思，卻早有定見的「主體性」課題，才是《莊子》上述夢寓言獻所要探究並看清的雲霧。從「覺而後知其夢／有大覺而後知此其大夢」看來，醒來（「覺而後知其夢」的「覺」）是第一個契機，也只有當人們從夢中醒來時，才有辦法開始意識到空間異質的虛／實怪異感；而一般人醒來後的第一反應，總會認定眼前的現實才是唯一真實，剛剛只是作了一場虛幻不實的夢而已。這是一般人醒來時的直覺反應，而常識認定的白日意識與作夢潛意識的關係，其實反應了「真實／虛幻」這組語言結構的二元對比模型。

正如上述對「方其夢也，不知其夢也」的欲望分析所示，其實作夢主體在夢空間中的欲望能量，未必亞於現實空間中的欲望主體。就此而言，覺與夢這兩重欲望主體的分際並不清晰，若從心理的存在感受說，它們都有實感，時常難分軒輊。因此《莊子》批評一般人醒來後（所謂「覺」）的直覺感受、常識判斷——以夢為絕對虛幻，以醒為絕對真實——並不真正具有「覺悟」的智慧性格；因為常識仍然是在語言二元結構的成見下進行標籤化活動，它並未真能觀照反思「虛／實」名相下的欲望主體之存在意義。因此，對比於常識層次的醒覺狀態、白日意識之成見判定，《莊子》特別提出「大覺」概念：「且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。」亦即唯有「大覺」方能堪破「大夢」。

迷思。

從「照之以天」、「以道觀之」的「大覺」視角來反思，一般人「自以為覺」、「以我觀之」而有的虛實二元判斷，其實都不免落入以成心為師的蒙蔽之愚。若能真從「大覺」廣角來重新觀照虛／實分界，那麼不管是眼前現實的一切，還是夢世界的一切，二者間的虛實界線都將模糊化，進入「弔詭」的渾沌狀態。如何說？《莊子》首先從「大覺」者的眼光出發，質疑或顛覆了常識以眼前現實事件事物為實體的預設，即所謂：「君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也。」一般人（以「丘」和「女」兩人為例）以為現實生活中帶有實務性的事件（以「君乎」、「牧乎」兩事為例），構成了唯一真實可靠的世界（「固哉」）；但從「大覺」的眼光看去，它們實和夢空間中的夢事件一樣，都帶有夢（幻化）的特質（「皆夢也」）。換言之，常識成見所以為的作夢與現實的「虛／實」二元斷裂與對立，從「大覺」的觀照角度看，它們其實具有相似性質，同具「夢感」而非「實感」特質。⁶⁹

這裏所謂的「夢感」，並非指涉現實世界和作夢世界一樣空洞虛無，而是強調兩者都必然隨著力量流變而遷流不息地再變化下去，就如同夢世界的水流般。因此《莊子》的「皆夢也」、「亦夢也」，並非帶來虛無感，而是帶來「變化常新」的遊戲感。⁷⁰一般人或許會以為，《莊子》唯一肯定的「實感」、「實體」只有「大覺」這一主體，而白日的意識主體和潛意識的欲望主體雖然皆是虛妄如夢，但大覺者的清明主體總可以上達不變不壞而可依靠的絕對實體吧！然而令人驚異的是，《莊子》在弔詭之夢的寓言中，顯示出它並未肯定一「大覺」主體來做為實體實感的超越依據，否則它不會強調「予謂女夢，亦夢也。」換言之，所謂的大覺主體（「予」所象徵的覺悟主體之發言位置）仍然不能脫卻上述所謂的「夢感」。或者說，真人仍然處在「夢感」的處境或領受之中。這要如何理解？上一節不是論證過「其寢不夢」的真人身心修養境界嗎？為何這裏又再度強調真人「亦夢」呢？可見，覺悟者「亦夢」之夢，和真人「其寢不夢」之夢，是兩個不一樣的語意。揀別之，前者之夢感是在打破主體我之後面對遷流不住、變化常新而有的觀照感，而後者則是被潛意識的欲望主體所拖曳的情熾感；所以前者的夢感是肯定的境界說，而後者則是被否定的業識說，故看似矛盾，實乃理通。

不僅夢是夢，醒來也不離夢，甚至覺悟後也仍然在夢中。而《莊子》居然禮讚這種「一切如夢」的領受，並命其名為「弔詭」，它期待後世能有真正的智者知音出現：「是其言，其名為弔詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。」《莊子》顯然要人們認

⁶⁹ 這裏的分析，也可解釋〈大宗師〉底下文獻：「吾特與汝，其夢未始覺者邪！……且也相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？且汝夢為鳥而屬乎天，夢為魚而沒於淵。不識今之言者，其覺者乎，夢者乎？」《莊子集釋》，頁 275。特別值得注意的是，這段文獻的前後文脈絡都觸及了「化」，可見「化」是解開問題的關鍵。

⁷⁰ 這裏或可顯出《莊子》和大乘佛教的可比較性。另參見賴錫三對《莊子》的「化」之詮釋，〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第 16 期（2010），頁 1-44。

真去思考：眼前這個經常做夢的「（現實）我」，和夢中夢見自己在做夢的那個「（作夢）我」，以及領悟到現實我與作夢我都一樣帶有「如夢」特性的「（覺悟）我」，這三種主體（我）雖然有層次之分，但不也都是如夢如幻嗎？不也都不離「變化」所帶來的遷流不住之幻化感嗎？《莊子》期盼能遇上大聖知音來解開這個「弔詭」，如果有人能解開「人生如夢如幻」的困惑，也就能超越旦／暮、古／今的時空隔限，能和莊周心心相印、共享大化流行的奧秘了。換言之，「一切如夢」所逼顯的弔詭，若要得其深解，筆者認為必須扣緊《莊子》「一切皆流」的氣化流行之變化世界觀，以及由此而來的「去主體化思維」（非主體同一性，虛構的主體性），如此或能得出一把解開弔詭難明的庖丁之刀。

常識總預設現實界的存在事物是可靠的，至少比夢世界的欲望能量更具真實性；若以現實主體與作夢主體的對比來說，常人也因著現實主體具有似乎較可靠的肉身物質載體，因此預設它比作夢主體的純粹能量流更為真實。問題是，物質實體果真那麼實在可靠？從《莊子》氣化流行的角度看，任何看似暫時穩定的物質現象、肉身形體，其實只是流動變化的另一面向而已。事實上，不管從微觀或宏觀的角度看，它仍然一直在變化中，終究要解離而回歸永續變形的氣化交換中。正如〈大宗師〉的大力士寓言所揭露：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也。」⁷¹一切看似穩定的固著之物實為表相，真正的實情是萬事萬物皆要被大力士帶走，這個大力士便是「化」之隱喻。人們真正該認同的唯有放開主體而「任隨變化」，而不是以主體之固執想躲藏於變化之外。然不管常識以物質為實有不變，或以為覺悟可得精神長存不變，對《莊子》言，這都是不能面對「變化」所必然帶來的「夢感」實相。

換言之，一切皆流、萬物變化的主體「如夢」感受，便建立在「氣」的存有世界觀之上。如〈知北遊〉言：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇可復化為臭腐。故曰『通天下一氣耳。』聖人故貴一。」⁷²

「通天下一氣」正是《莊子》的終極真理，由此也才有「遊乎天地之一氣」、「精神四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物」的「大通」冥契境界。「氣」之流動性衝破了主體（我）之封閉性、固著性，也打通了物質、肉體的僵固性、界域性，而它的永恆運動將促使萬有持續進行交換的變形遊戲（故謂之「萬化」），這便成就了所謂「氣化流行」之「大通」。氣之動能所帶來的永續變動歷程，《莊子》便經常透過與「化」相關的關鍵詞來彰顯，如氣化、大化、造化、變化、萬化、物化等等。⁷³而一切如夢的「去主

⁷¹ 《莊子集釋》〈大宗師〉，頁243。

⁷² 《莊子集釋》〈知北遊〉，頁733。

⁷³ 《莊子》的「化」、「通」、「達」、「一」這些關鍵字，都必須透過「氣」來詮釋，才能獲得完整而互滲

體化」（或主體敞開於變化）感受，正是建立在一切皆流的變化世界觀之上。所以不管是作夢空間、現實空間還是覺悟空間，它們都有共通的本質：流變。雖然流變的內容和形式或許有別（夢空間是欲望變形的混亂流變，現實空間是相對穩定的流變，而大覺的真人空間則是參贊「氣化流行」的遊戲流變），但一樣都要被一切皆流的力量變化所推動，這種萬物皆處在「恆物之大情」的「萬化」狀態，就是「一切如夢」的「去主體化」感受之來源。⁷⁴

所以解開「一切皆夢」的弔詭，便在透入氣化流行的交換世界，並由此打破任何實體性的錯覺，接納「一切皆化」的必然，並由此鬆開主體我的封閉性，以融入物我合一的「遊乎一氣」之冥契感受中，此即〈齊物論〉所謂：「天地與我並生，而萬物與我為一」。⁷⁵由此看來，解開弔詭之夢的主體迷思，竟然也就同時將大覺者帶入宇宙一體的冥契感受中。而這種物我合一的一體通感，又被《莊子》表述為「物化之夢」，也就是最富盛名的莊周夢蝶這一夢寓。

「莊周夢為胡蝶」之「夢」，是物化寓言的關鍵，它就像一條秘密通道，使得莊周主體和胡蝶客體之間，居然「分而無分」地遇合了。⁷⁶「夢化」的效應促使形體雖有周、蝶之分的界面被踰越了，而共同融入流動變化所帶來的如夢特性，使得莊周產生一種「不知周也」的去主體感；並且由此而融入「遊乎一氣」所帶來的交換與通感，使得莊周（人）與胡蝶（物）之間可以「通」「達」，不再停留在主／客對立的畛域隔限，而是共同融入「一切皆流」的宇宙大夢中。此種萬物交感互滲的宇宙大化之大夢，《莊子》便稱之為「物化」之夢。它顯然是「弔詭之夢」的主體被解開後，莊周這一主體被虛位化而融入「萬化」的自然美學式冥契心境。處在這種物化之夢狀態，不會是實用功利心態的技術主體（如惠施之認知、好名主體），他轉化語言二分的命名活動，升入恍然如夢的無言不知狀態，所以物化之「夢」便可說是：忘言、忘我、忘知的「去主體化」之隱喻。也就是這個「忘」，使得《莊子》能夠超然已、功、名的羈絆而升入逍遙之境。這裏的「夢」與「忘」，也就是導向逍遙美學的冥合道路。⁷⁷

的整體理解，尤其提昇到存有論的世界觀層次而得解。參見賴錫三：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，頁 1-44。

⁷⁴ 《莊子》這種否定同一性主體的去主體化思維，從另一角度說，也可謂是肯定流變而不斷生成的多元主體性，對此參見賴錫三：〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言文化之體的解構閱讀〉。

⁷⁵ 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 79。

⁷⁶ 「分」是就各有形體之不同姿態風格而言，「無分」是就共同融入「氣化流行」這一存有連續之大化偉力而言，關於這則寓言所涉及的「分別」與「無分別」之統合，參見賴錫三：〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉。

⁷⁷ 關於《莊子》的逍遙美學，請參見賴錫三：〈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》，第 69 期（2008），頁 1-37。

可見，莊周「夢」蝶、物化之「夢」，不是一般心理學意義下的潛意識之夢，而是契近巴舍拉（Gaston Bachelard）所謂詩意夢想、宇宙夢想、浩瀚日夢一類。巴舍拉所謂白日夢的狀態乃是指：非對象性、非表象性、去焦點化、恍惚悠然、時空模糊而綿延的無限感：「當這般的白日夢攫住了冥想的人，細節變得模糊，所有的畫面消逝，光陰不覺流走，空間漫無止境地延伸。這種白日夢也許可以稱為『無窮的日夢』。」⁷⁸巴舍拉所謂的無窮性日夢，非但不是無聊的失神幻想，反而揭露了存有的奧秘。而莊周的物化夢感，巴舍拉的詩意夢想，其所描述的物我交融之無主體感、共通感，其身心悅然逍遙的充盈、放空、擴大狀態，可用《老子》所描述的「惚恍」之存有美學來理解，如《老子》第十四章：「其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」、第二十一章：「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。」一切萬有皆在「上善若水」的道之流行充潤下，彼此間沒有明確的轄域化界限，彼此間都在進行交換的融合作用，如是你中有我、我中有你的一體交感狀態，《老子》便使用了「惚恍」「恍惚」這等模糊無界的狀辭來隱喻。而《莊子》則採取莊周夢蝶的「物化之夢」，來隱喻這種物我交換、共感、冥契的「惚恍」「恍惚」。⁷⁹然而兩者都是實在描述：流動的存有世界、喪我的敞開主體、物我感通的冥契。

五、從夢的變形到文學的虛構：跨域與顛覆的齊物空間與夢敘事

上述真人「其寢不夢」與常人「其寐魂交」的對比脈絡中，夢主要被視為成心／知見／爭名的情執產物，是潛意識底層持續躁動的欲力變現。一旦人生從失養到善養，身心便從「其覺形開，其寐魂交」，轉為「其寢不夢，其覺無憂」，此時不管白晝或寢眠，真人身心都得到精復神全、氣定神明的恬淡安祥，同時表現出少夢或近乎無夢魘的理想睡眠狀態。這主要是因為真人的潛意識空間近乎萬里無波的寧靜大海，而當顛倒與補償的欲望皺褶之波瀾被恬淡化了，情識熾夢的旺盛現象便會大量減少。雖然如此，至人「其寢不夢」的「夢」，仍是就潛意識的破碎欲望而言，它是有待被淨化的業識欲力。

到了「弔詭之夢」和「物化之夢」這兩重夢寓脈絡，由於白晝和夜寐的「主體」（我）「同一性」（固）之成見預設，已被洞悉其虛幻，導致主體被重新打開而融入氣化流行運

⁷⁸（法）加斯東·巴舍拉（Gaston Bachelard）著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，2003），頁284。另參見巴舍拉：〈夢想者的「可伊托」〉，收於氏著，劉自強譯：《夢想的詩學》（北京：北京三聯書店，1997）。

⁷⁹林順夫亦注意到莊周夢蝶其實和泯絕物我、夢覺、生死有關係，並涉及夢中主體／客體、虛幻／真實之間的可轉換性。參見林順夫：〈我思故我夢：試論晏幾道、蘇軾及吳文英詞裏的夢〉，收於氏著：《透過夢之窗口》（新竹：清華大學出版社，2009），頁277。

動中，在一切皆流的萬化之行中，不管做夢主體、日常主體、甚至覺悟主體，皆難逃一切皆流的存有變動（Being is becoming）所帶來的普遍夢（化）感。這種存有層次的夢感，已不再是炙熱的欲望主體所變形的情識熾夢，而是進入主客交融的遼闊、浩瀚之夢，⁸⁰靈光、光韻之夢。⁸¹由於這種弔詭、物化的恍兮惚兮、惚兮恍兮之夢，實乃主體敞開而融入「天地並生，萬物為一」的宇宙氣化流行之隱喻，此種夢寓指向主客交融、物我合一的境界之夢，它是統合了分別（形貌有別）與無分別（氣氛周洽）的自然美學之冥契境界。由弔詭之夢（主體消融）所通向的物化之夢（存有交換），其實可視為遊乎一氣的體驗，它實相契於真人「其寢不夢」之身心氣象；只是真人無「夢」是就情識之夢魘的淨化來講，而莊周「夢」蝶的物化之「夢」，則是就流動性和恍惚感的冥合來說。若就情識夢魘角度看，物化之夢反而可視為一種大覺，即化解二元對立背後的主體我之成心知見與名言造作，以融入一切皆流的物化交融、不知無言的境界。故物化恍然、主客交融脈絡下的夢寓，從另一角度來描述，便具有一種「神明」的朗然明照感，此種意識與潛意識皆朗現為「虛室生白」之狀，也可再度呼應「其寢不夢，其覺無憂」之說。⁸²故莊周夢蝶和真人無夢又可視為不同脈絡下的類似經驗之描述。

《莊子》的夢寓文獻，除了上述四種現象外（即魂寐之夢、其寢不夢、弔詭之夢、物

⁸⁰ 巴舍拉《空間詩學》：「在『感通』展現為各個不同感官的強化狀態時，一個意象的每一次擴張加強了另一個意象的龐然巨大感。浩瀚感自此擴大發展。波特萊爾在此深深浸淫於音樂的夢境裡，就如同他所說的，他見識了『一種所有具想像力的人類曾在眠夢中體驗過的幸福感。我感受到脫離地下引力，透過回憶，成功地捕捉了迴旋於高處的那份令人感到異樣的肉身快感。在絕對純粹的孤寂裡，在這個帶有一種浩瀚視野與四面輝散之光的孤寂裡，我情不自禁，對著自己描繪出一個人在巨大的日夢籠罩中所感到的微妙敏銳狀態；浩瀚感除自身外，沒有其他背景。』在波特萊爾接下來的文本中，我們發現了延展、擴張與狂喜的現象學的諸多要素，對於一種關於前綴詞『超』的現象學這些要素可稱簡潔有力。」頁291。

⁸¹ 〈攝影小史〉：「什麼是『靈光』？時空的奇異糾纏：遙遠之物的獨一顯現，雖遠，猶如近在眼前。靜歇在夏日正午，延著地平線那方山的弧線，或順著投影在觀者身上的一節樹枝，直到『此時此刻』成為顯象的一部份——這就是在呼吸那遠山、那樹枝的靈光。」（德）班雅明（Walter Benjamin）著，許綺玲譯：《迎向靈光消逝的年代》（臺北：臺灣攝影工作室，1998），頁34。又如伯梅（Gernot Bohme）指出的：「更值得注意的是引發光韻概念背後的經驗。這幾個例子表明，班雅明在闡述光韻經驗時，應用特定的自然情調以及以觀賞者的特定的心情作為背景。在休閒的情境之下，在免除一切工作壓力、而且身體全然放鬆的觀賞中，光韻才能顯現出來。用海爾曼·施密茨（Hermann Schmitz）的術語來說，『夏日午後』與『靜伏』則蘊含著傾向於『隔絕的擴散』（privative weitung）的身體狀態。在此狀態之下，光韻能在遠山、地平線或樹枝上出現，或者說光韻在自然物上顯現出來。」（德）伯梅著，谷心鵬、瞿江月、何乏筆譯：〈氣氛作為新美學的基本概念〉，《當代》第188期（2003），頁16。

⁸² 參見詹姆斯對冥契四特性的描述之一便是 Noetic quality，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。參見（美）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），頁458。冥契主義也常常強調物我一如的冥契意識，有著最清晰的智悟感，可見恍惚感和智悟感或著清晰感，應該只是語言描述或詮釋所造成的差異，似非經驗本身的差異。總之「莊周夢蝶」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）。

化之夢：前兩者是有待淨化的情識熾夢，後兩者則為主客消融的境界夢喻），還有另一種夢現象值得注意，本文將其稱為「虛構之夢」的夢書寫（亦或可稱為「文學的夢」）。⁸³這裏的「虛構」是指：這一類文獻明顯不是夢經驗的實錄，而是藉常人皆有的夢經驗來做為書寫素材，透過重新編織、自由調動的創造形式，形構出跨域書寫的夢寓敘事。在本文看來，《莊子》利用對夢經驗的觀察，發現夢形式的超現實性格，並從中自覺地提煉出虛構形式，來超越寫實模式難以跨越的時空限制，既展現出高度的自由想像活力，也傳達出另番顛覆意味十足的新義理。尤其是物類在虛構之夢空間中的跨域對話，演示超越人類主體中心主義的視角和話語霸權，讓萬物的自身立場和天籟話語得以被聆聽。虛構之夢寓在在突顯出《莊子》的文字技藝、文學書寫的創意，底下舉兩則虛構之夢為例：

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液槁，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，**櫟社見夢**曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」**匠石覺而診其夢**。弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」曰：「密！若無言！彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也彼其所保與眾異，以義譽之，不亦遠乎！」⁸⁴

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形，擻以馬捶，因而問之，曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？」於是語卒，援髑髏，枕而卧。**夜半，髑髏見夢**曰：「子之談者似辯士。視子所

⁸³ 所謂文學的夢，據美國學者康那爾（Tom Conner）的簡要定義為：「文學的夢是文學作品裏對於夢或佛洛伊德所稱的類似之各種狀況——如白日夢、幻想、幻覺、想像和狂想等——的模擬描述。」轉引自林順夫：《透過夢之窗口》，頁274。根據這個界義，本文上述莊周夢蝶的「物化之夢」，和這裏的「虛構之夢」，都可歸入文學的夢。

⁸⁴ 《莊子集釋》，〈人間世〉，頁170-174。

言，皆生人之累也，死則无此矣。子欲聞死之說乎？」莊子曰：「然。」髑髏曰：「死，无君於上，无臣於下；亦无四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子閭里知識，子欲之乎？」髑髏深瞑蹙頰曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！」⁸⁵

上述兩則夢文獻，顯然是《莊子》虛構的寓言，之所以能如此虛構，當然因為它來自人人皆有的夢經驗素材。理趣所在是，《莊子》和原始神巫的夢占立場極為不同，它不再將夢視為神示預卜的神秘作用，⁸⁶而是利用夢意象能穿時空、踰物類的流通、變形特性，來促成原本在現實界不可能發生的遭遇與對話，重新在夢空間和異類相遇對話。這可以說是利用人在夢經驗的「越界」形式，將它重新使用到文字書寫的想像空間中，以達成文學虛構的遊戲力量。換言之，《莊子》將夢空間的變形、跨域、融合等作用，移位換置到文學空間來。例如在現實的時空中，匠石（人）與社樹（植物）絕不會發生任何哲理論辯，而髑髏（死亡）與莊子（存活）也絕不可能互相遭遇而來一場死生對決。在物理界的個體化時空限定原則與生物學的物類分殊原理下，人和樹既分屬不同物種類別，又沒有任何共同符號界面的話語媒介，如何可能在現實世界生產一場真正的對話？（就如惠施曾質疑莊子的知識論命題：「子非魚，安知魚之樂？」人這種使用符號的語言主體如何可能跨界去理解另類不使用語言的魚類情感狀態？人想要跨界去理解其他物類，在主客對立的知識論模式下顯得困難重重。）同樣地，現實經驗裏的生死兩界近乎幽冥絕對相隔，而莊周與髑髏焉有可能面對面進行一場哲理之辯？

然而《莊子》正是透過夢的超現實形式，在文學空間中讓現實不可能之事，奇蹟似地發生了。在《莊子》虛構之夢的書寫空間中，我們看到時空可以扭曲而疊合，物類可以跨界而交通，在這變形遊戲的夢寓敘事場所中，萬物似乎找到共通語言而重啟對話契機。可以說，《莊子》透過虛構之夢，重新賦予或找回萬物本有的語言魔力；因此本文認為《莊子》虛構之夢所創造出的跨界舞台，可視為「齊物」的原初世界之復原。萬物重新站上舞台，重啟一場打破人類中心主義的啟蒙辯證，並映射出現實世界已然缺乏的新意義。由此我們看到在《莊子》虛構之夢的書寫中，真正扮演智慧與啟蒙角色都不是人類，反而是人

⁸⁵ 《莊子集釋》，〈至樂〉，頁 617-619。

⁸⁶ 從以下這兩則夢文獻看來，《莊子》不但未將夢視為任何神秘力量的真實神顯，反而已能將夢占現象視為神道設教（以安人心）的方便法門。此如〈外物〉對神龜夢示的諷刺：「神龜能見夢於元君，而不能避余且之網；知能七十二鑽而无遺策，不能避剗腸之患。如是，則知有所困，神有所不及也。」，頁 934；而〈田子方〉又有一夢寓文獻，其中《莊子》重新詮釋文王乃自覺假借夢之神啟來神道設教，以便在政治上開設方便權教，《莊子集釋》，頁 720-722。《莊子》利用文王這一傳說（為《周易》筮占演繹卦爻辭的關鍵人物），可謂別有用心。

類世界中被剝奪話語權的沉默他者（例如被視為無用的社樹和被歸為可怕的觸體）。這顯然帶有強烈顛覆意味和批判力道，亦即在虛構的夢世界中，不但不可能發生的事發生了，而平常被邊緣化、他者化的沉默者，竟然被《莊子》重新加冕為對話的主人公、智慧的啟蒙師。《莊子》創造這種虛構與顛覆並陳的夢寓形式，造成了人類中心的單語主義之刺穿，敞開出口讓萬物吟唱自身多音複調之天籟美聲。例如千年老樹可以在其自己地說出自己存活的自在與莊嚴（同時反諷人類為求人用，卻不知善養自身，而終至中道夭折的倒置）；而觸體也可以成為死亡猶如休歇安息、歸根復靜的真正代言者（以對比人生常常落入勞苦重擔、其行如馳的白忙與悲哀）。這些虛構之夢的寓言，反應出「以物觀物」的齊物論立場（如物我合一，死生一條的非人類中心立場），它打破人類「以我觀物」的獨斷和暴力（以二元結構的一端為中心，賤斥另一端為邊緣）；只不過這些夢寓言不採取分析論理的方式，而是極富創意地轉用了夢形式與夢境遇，以超現實的故事情境和跨類想像，來逗引人們奇異感受和新鮮興味。

《莊子》可謂善用夢的變形形式，主動而積極地創造出跨域對話的巧妙安排。它所以能如此藉用夢之變形跨域的隱喻特質、融合空間，以拼貼出新意象與映射出新意義，⁸⁷促成高度創意的文學效果，自然是對常人皆有的夢體驗加以一番清明觀照的省察和反思。潛意識的夢流動雖是欲望糾結的變形象徵，但由於這種欲力表現的邏輯在於非理性的跨域融合，所以夢意象總是一再疊合增生出多元意味的可能，而有待創造性的詮釋。從《莊子》虛構之夢對夢邏輯的再生產看來，《莊子》顯然洞悉夢敘事，可以成為打破成心知見的慣性邏輯之限制，並且將這樣的哲學洞見和文學虛構統合起來，以便成為突破人類認知模型的意識型態之利器，成為再生產新意義的極佳媒介。這便是《莊子》在常人的夢體驗基礎上，不被夢境困惑、不將夢境實化，反而將其轉換成虛構書寫的遊戲素材，從中打開日常成心知見、話語霸權的封閉性，以重新釋放萬物「咸其自取，使其自己」的天籟之語。

總之，虛構之夢乃藉由夢的流變融合特性，將看似消極而不真實的夢幻現象，轉為積極的超現實之藝術手法，疏通了想像力的源泉，使不可能化為可能，讓時空得以彎曲而疊合互滲，而重新融攝新事物、新語境，此即《莊子》從虛構之夢中開出文學空間的「隱喻」動能。換言之，《莊子》透過虛構的「夢之空間」，產生了跨域效果，讓異類、異界、異時，都能在虛構的夢空間中「同時性」地相遇，而傳達原本單向、單語的中心主義所無法看見、聽到的話語訊息。正如莊周與胡蝶的遇合（人與昆蟲的跨類）、匠石與社樹的對話（人與植物的跨類）、莊周古哲與現代讀者的旦暮遇之（時空的跨類）、如觸體與莊子、列子的對

⁸⁷ 夢的流動性、融合性，使得它經常成為文學家和藝術家的創作靈感來源，而《莊子》很早便開始運用夢的隱喻功能了。另外，或許也可以進一步將夢空間和 Fauconnier 當代心理空間理論的「融合理論」做對話。參見張榮興：〈心理空間理論與《莊子》「用」的隱喻〉，《語言暨語言學》，第 13 卷第 3 期（2012）。

話（生人與死人的幽明跨類）等等，可謂演示出「天地並生，萬物為一」的齊物世界。如此一來，我們又可將《莊子》虛構之夢所呈現的文學空間，視為弔詭之夢和物化之夢的另一種既重複又差異的延伸表現。

六、結論：道通為一的五重夢寓

由上看來，《莊子》的五重夢寓書寫，雖然橫看成嶺側成峯，呈現出不同層面的立言分際，但深入內核又可找到相互串連溝通的理路。《莊子》這五重分殊之夢寓現象，其實亦可視為「道通為一」的融會隱喻。《莊子》一書出現的夢描述，不只是一般睡眠的潛意識做夢現象，尤其當它和變化世界觀合併起來時，它便有其「如夢如化」的哲學隱喻。它們至少有幾個意義：一是被潛意識底層的莫名欲望主體力量所推動的夢囈世界，所謂「其寐也魂交」的精氣亂流，而《莊子》觀照這些魂縈夢牽的根源，正來自白日意識的成心／知見／好名之交纏，即所謂「其覺也形開」的身心結構之省察。換言之，情識熾夢乃人生失養的精氣皺褶、神識散亂的象徵。而從散亂破碎之魂交多夢，到寧靜恬淡之神明少夢，乃開啟了《莊子》對夢的解構命題，如所謂至人「其寢不夢，其覺無憂」；顯然這一特殊對夢之否定書寫，透顯出另類的身心氣象，此便涉及真人善養身心的精氣神工夫與境界。而真人善養吾生的精氣神工夫與身心氣象，實不只限於「其寢不夢」這一課題，它更涉及主體的淡化（未始有回、喪我）與存有的開顯（聽之以氣、聞天籟），而這種「天地與我並生，萬物與我為一」的身心冥契，代表了真人能打開主體的封閉以融入氣化流行的存有開顯。經由本文的發現與詮釋，《莊子》另外兩個夢現象——弔詭之夢和物化之夢——便可視為主體消融與氣化交換的夢寓書寫。本文認為弔詭之夢的解答之鑰，在於看清主體同一性的虛妄，若真知主體裂變之實相，才是真知大覺，那麼不管日常還是作夢的主體，皆同為名言妄執之產物，本相都是如夢如幻。唯有觀照主體自我的變化流行之實然，方能參與弔詭而不迷，甚至遊戲其間而歡怡。這種對變化不已的氣化認同而產生主體消融後的一體如夢感，此種恍惚境界意味的夢感，也可以說是最真實的冥契一如感受。莊周夢蝶應該屬於這種宇宙一如的融合夢感，在這自然美學的冥契體驗中，莊周的自我主體性漸趨消融，以至和周圍世界的邊界逐漸模糊，終至與萬物通達為一，因此才会有「不知周也」，甚至「栩栩然胡蝶也」的日夢玄冥的感受，法國想像現象學家巴舍拉將這種物我交融的詩性感受，及其中所呼應的萬物存有之開顯性，稱之為日夢玄想，並可由之建立「夢想詩學」，筆者認為他的觀點和莊周夢蝶頗為相契。最後，《莊子》亦透析夢囈世界的變形特質，並將其移位到文學空間的虛構世界來，使夢空間的變形融會現象，在文字技藝的書寫遊戲

中，產生物類的跨界與顛覆效果，結果創造出萬物平等的齊物對話舞台，並解構人類中心主義的話語暴力和貧乏，在此虛構之夢的文學空間中，《莊子》自覺地批判了人類長期的意識型態，並重新映射出新語境與新意義。可見《莊子》在虛構之夢寓中，透過夢敘事的想像力與創意，一再刺穿人類已然僵化的成心知見，並開啟了文學與藝術的靈感之泉。

（※本文初稿曾發表於2011年11月，成功大學中文系和山東大學文史哲研究室合辦：第八屆詮釋學與中國經典詮釋國際學術研討會；經增刪補注、重新修改後重新定名為〈《莊子》的夢寓書寫與身心修養：魂交、無夢、夢中夢、蝶夢、寫夢〉，並將完整定稿正式發表於2012年6月，《中正漢學研究》第十九期。初稿簡體字版，隨後被收錄於山東人民出版社，《中國詮釋學第九輯》。）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔南宋〕朱熹：《孟子集注·告子上》，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1999年。
- 〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985年。

二、近人論著

- 王叔岷著：《莊子校詮》，北京：中華書局，2007年。
- 何乏筆著：〈越界與平淡〉，《中國文哲研究通訊》第20卷第4期，2010年。
- 林順夫：《透過夢之窗口》，新竹：清華大學出版社，2009年。
- 陸西星：《玄膚論·養神論》，載於《方壺外史》，揚州：廣陵古籍刻印社，1994年。
- 曾長生：《超現實主義藝術》，臺北：藝術家出版社，2000年。
- 張榮興：〈心理空間理論與《莊子》「用」的隱喻〉，《語言暨語言學》第13卷第3期，2012年。
- 楊儒賓：〈論孟子的踐形觀〉，收於《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
- 賴錫三：〈《莊子》精、氣、神的工夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，《漢學研究》第22卷第2期，2004年。
- ：〈陸西星的男女雙修觀與身體心性論——內丹男女雙修的批判性反思〉，《中正大學中文學術年刊》第11期，2008年。
- ：〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第8卷第2期，年2011。
- ：〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉，《臺大文史哲學報》第74期，2011年。
- ：〈論先秦道家的自然觀：重建一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第16期，2010年。
- ：〈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》，第69期，2008年。
- ：〈羅蘭巴特與莊子的旦暮相遇——語言、權力、遊戲、歡愉〉，《臺大中文學報》第37期，2012年。
- ：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清華大學出版社，2008年。
- ：《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011

年。

(法) 列維·布留爾 (Lucien Lévy-Bruhl) 著, 丁由譯:《原始思維》, 北京: 商務印書館, 1994 年。

(法) 加斯東·巴舍拉 (Gaston Bachelard):〈夢想者的「可伊托」〉, 巴舍拉著, 劉自強譯:《夢想的詩學》, 北京: 北京三聯書店, 1997 年。

——, 龔卓軍、王靜慧譯:《空間詩學》, 臺北: 張老師文化事業股份有限公司, 2003), 頁 284。

(法) 克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva) 著, 彭仁郁譯:《恐怖的力量》, 臺北: 桂冠出版, 2003 年。

(日) 河合隼雄著, 羅珮甄譯:《如影隨形——影子現象學》, 臺北: 揚智文化事業出版, 2000 年。

(法) 德希達 (Jacques Derrida) 著, 張正平譯:《他者的單語主義——起源的異肢》, 臺北: 桂冠圖書股份有限公司, 2000 年。

(美) 約翰·內哈特 (John G. Neihardt) 記錄, 賓靜蓀譯:《黑麋鹿如是說》(後更名為《巫士·詩人·神話》), 臺北: 立緒出版社, 2003 年。

(美) 高夫曼 (Erving Goffman) 著, 徐江敏、李姚軍譯:《日常生活中的自我表演》, 臺北: 圖書股份有限公司, 2001 年。

(美) 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。

(瑞士) 榮格 (Carl Gustav Jung) 主編, 龔卓軍譯:〈個體化的過程〉,《人及其象徵: 榮格思想精華的總結》, 臺北: 立緒文化事業公司, 2000 年。

(瑞士) 榮格主編, 龔卓軍譯:〈潛意識探微〉,《人及其象徵: 榮格思想精華的總結》, 臺北: 立緒文化事業公司, 2000 年。

(德) 伯梅著 (Gernot Bohme), 谷心鵬、翟江月、何乏筆譯:〈氣氛作為新美學的基本概念〉,《當代》第 188 期, 2003 年。

(德) 班雅明 (Walter Benjamin) 著, 許綺玲譯:《迎向靈光消逝的年代》, 臺北: 臺灣攝影工作室, 1998 年。

(德) 紐曼 (Erich Neumann) 著, 高憲田、黃水乞譯:《深度心理學與新道德》, 北京: 東方出版社, 1998 年。

Interpretation of Five “Dream” Fables in *Zhuang Zi*

Lai Hsi-san*

Abstract

This paper treats “dream” fables in *Zhuang Zi* as subjects and the author divides them into affective dream, no dream of real human, fabricated dream, strange dream and transformed dream. The writing of these five dream fables is analyzed individually. Secondly, the author connects the relationships among them to interpret and construct literary techniques and philosophy of dream fables in *Zhuang Zi*. In other words, dream fable is the technique of writing and it conveys the philosophy of experience.

Keywords: *Zhuang Zi*, dream, fable, fabrication, transformation

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

