

未始出吾宗：論莊子之冥契主義的類型問題

謝君讚^{*}

摘要

在莊子與冥契主義的比較研究中，學者分別提出「四大類型綜合」以及「統合內外的圓教型自然主義冥契類型」這兩種說法。本論認為「四大類型」中的自然論與一元論，大體可與外向型、內向型相溝通，而有神論則可說是滲入較多教義成份於其中的外向型，至於巫祝論是否適合歸入冥契主義則似有商榷空間。在承繼學者的研究成果以及《莊子》文獻的引導下，本論認為莊子之冥契經驗應為：「具工夫向度且兼融內、外向型的冥契主義類型」。莊子的內、外向型關係，從精神意識的純粹程度來看，「內」高於「外」，從工夫再現的角度說，則「內」「外」皆為悠遊之樂地，從精神意識發展辯證的角度說，不論「內」「外」都不應耽溺於冥契悅境，而應開展於人間世。

關鍵詞：莊子、冥契主義、關永中、賴錫三

^{*} 臺灣中央大學中國文學研究所博士候選人。

一、前言：冥契主義與中國哲學的對話

在不同時空與文化環境中，反覆出現的冥契經驗，其最核心的定義，乃是：一體無別的超主客之經驗。在此日常意識轉變為冥契一體意識的當下，體驗者往往能有悅樂、崇高、神聖、真實等感受，而當此短暫的冥契經驗消退後，冥契者往往有種煥然一新的價值貞定感，並且當其欲說明冥契經驗時，往往充斥著悖論，或者宣稱不可言說。

然而，超主客的冥契經驗，畢竟是表現在身處某一文化與時空中的現實之人，因此，「經驗」不太可能不帶著「詮釋」，¹譬如在冷靜且深具反思的冥契者處，冥契經驗就往往以如「統體」、「安寧」一類具理性、抽象色彩的語言描述之，而不容易出現如「愛火」一類激切情感的語言，而具有耶教背景的冥契者，也偏向於將此絕對一體無別之經驗，轉譯為與上帝結合之意象來表達。

研究冥契主義的學者，從眾多的冥契經驗的報導中，既抽譯出上述冥契經驗的諸多特性，同時，也從不同的角度或說標準，將冥契經驗歸整出幾種不同的類型，如齊納（R.C.Zaehner）就將冥契主義區分出三大類型：自然論、一元論與有神論，而關永中先生在齊納的基礎上，又增加了「巫祝論」一類型，²又如史泰司（W.T.Stace）除區分為「外向型」與「內向型」兩種，³又從「起因」考量，區分出「自發的」（偶然）與「探得的」（立意）兩種冥契經驗，⁴而關注於描述冥契經驗偏於冷然或熱切，以及與現世之關聯程度的學者，如夏夫斯坦（Scharfstein）就將冥契主義區分出：「熱情型」（涉入型）、「冷靜型」（超然型）與「熱情型兼冷靜型」（涉入型與超然型的合一型）三種型態。⁵

對於上述冥契主義之基本觀念不太陌生的讀者，帶著此一視角，走向傳統義理的典籍中，很難不被勾動出比較研究的興趣，譬如孔子說：「下學而上達，知我者其天乎」、⁶孟子說：「上下與天地同流」、⁷王陽明說：「大人者，以天地萬物為一體者也」；⁸老子說：「道

¹ 關於冥契主義研究中的「經驗」與「詮釋」之分，請參考史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），頁 26-33。

² 關永中：〈神秘主義及其四大型態〉，《當代》第 36 期（1989），頁 39-48、關永中：〈神秘主義：神聖與世俗〉，《哲學雜誌》第 3 期（1993），頁 236-240。

³ 史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》。

⁴ 同前註，頁 65-67。

⁵ 夏夫斯坦著，徐進夫譯：《神秘經驗》（臺北：華南出版事業股份有限公司，1982）。

⁶ 王欽賢：〈從密契主義觀點來看孔子之天道與仁道觀〉，《鵝湖月刊》第 31 卷第 11 期（2006），頁 23-33。

⁷ 楊儒賓：〈孟子與冥契主義〉，《儒學與二十一世紀——紀念孔子誕辰 2545 周年暨國際儒學討論會會議論文集》（北京：國際儒聯會，1994），頁 1199-1221。

⁸ 楊儒賓：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，《「中國思潮與外來文化」第三屆國際漢學會會議論文集，思想組》（臺北：中央研究院中國文哲所，2002），頁 167-222。

可道，非常道」、「混而為一」、莊子說：「萬物與我為一」、「未始有物」；⁹禪家說：「若識自性，一悟及至佛地」，¹⁰由於這些文獻或多或少表露出：「一體」、「悖論」與「不可言說」等等，與冥契經驗極為相近的特徵，因此，冥契主義與中國哲學的對話，一直有學者抱持著相當的探索興味，使該論題逐步的加深、加廣。

若專就冥契主義與道家莊子之間的比較研究來看，目前的研究已不只是粗略地判斷莊子思想具有冥契主義的因素，學者已進一步地探討莊子之冥契主義，若放在世界性的冥契主義來看，究竟可歸屬於何種類型，這一議題的討論。舉其中較具代表性的研究，可以關永中以及賴錫三兩先生的研究為例。關氏在齊那所分自然論、一元論與有神論三種類型的基礎上，又增加了「巫祝論」，並以此四大型態為參照，與莊子對談冥契主義，認為莊子之冥契主義類型，應是「四大類型的綜合」；¹¹至於賴氏則是以史泰司所分「內向型」與「外向型」為主，並略輔以詹姆斯對於冥契主義的相關研究，解析老、莊的體道經驗與道體論述，指出莊子之冥契主義乃是：「統合內外的圓教型自然主義冥契類型」。¹²

本文在以上學者的研究基礎上，想進一步澄清與探討的是：所謂「四大型態」與史泰司的「內、外向型」的劃分，之間的同異關係為何？而這樣的分類是否合理？說莊子之冥契主義為「四大類型的綜合」或「統合內外的圓教型自然主義冥契類型」的理由何在？理由是否充份？學者所定位之表面看似不同的莊子之冥契主義的類型判斷，是否於實質內容有所有交集？差異又為何？而莊子思想中不同類型的冥契經驗之間的關係又應如何理解？等問題。

二、「四大型態」說與「內、外向型」的異同關係

關永中先生在其〈神秘主義及其四大型態〉中，首先澄清冥契主義與「奇異」（如：預知、神通、神魂超拔等）、「魔術」（能操控役使外界，使外界為一己之欲求服務的神秘技術）之間的差別，由於「奇異」現象的出現，只是一種可能出現，且不太為冥契者所強調或認可的附屬現象，而「魔術」又明顯具有「唯我」、「功利」的氣習，而這種氣質正與冥契主義之「去我」（消去自我）、「博愛」（泛愛萬物）的調性不相符，因此「奇異」與「魔

⁹ 關永中：〈上與造物者遊——與莊子對談神秘主義〉，《臺大哲學論評》第22期（1999），頁137-172、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、賴錫三：〈神話·變形·冥契·隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，《臺大中文學報》第33期（2010），頁1-44。

¹⁰ 王欽賢：〈禪境之觀照——冥契主義的觀點〉，《鵝湖學誌》，第26期（2001），頁107-126。

¹¹ 同註9，頁171。

¹² 同註9，頁40。

術」都不可與冥契主義相混淆。¹³而在消極地澄清後，關氏認為冥契主義的核心特性在於：與絕對冥合一體之經驗，並且，此一「經驗」，由於冥契者之個人氣質與所處社會文化的影響，又有多元的面貌。

關氏在齊那的基礎上，將此千姿百態的冥契報導，區分成「四大型態」：「自然論神秘主義」、「一元論神秘主義」、「有神論神秘主義」與「巫祝論神秘主義」。先就「自然論神秘主義」來看，該類型的冥契者有與天地萬物、自然山川有種冥合一體的經驗，同時在此一體經驗中，又有日常自我的消退、絕對純真、不朽永恆等感受，而需特別注意的是，「自然論神秘主義」還有一個重要的特性，此即：該經驗的發生，似乎不必透過刻意的修行，或高尚品德之特出，某次偶然的觸動或藥物之誘發，就能獲得此一與自然冥合一體之經驗，也就是說，「自然論神秘主義」具有兩個特性：一是與雜多萬物一體冥合；二是具有濃厚的偶發性質。¹⁴

再就「一元論神秘主義」來看，該類型的冥契者有一種與無雜多萬物、無時無空的絕對本體同一、且充盈著返樸歸真之價值感的經驗，而由於此類型之冥契者，嚮往於超越雜多萬物之絕對本體，為求不被「現實世界之事理所迷惑而忘記與道合一的使命」，因此在實踐追求的過程中，偏向「否定現實世界的真實性」，¹⁵此外，該類型的冥契經驗，特別強調需透過工夫實踐以證得本體，故又具有明顯的探求性質。簡言之，「一元論神秘主義」具有兩個特性：一是與無時無空無雜多之絕對本體同一；二是強調工夫探求。¹⁶

第三，就「有神論神秘主義」來說，該類型冥契者的一體經驗，乃是與一既超越萬物又內在於萬物的至上之神「結合」為一，而所謂的「結合」主要是表示冥契者雖「死於自己，活於上主」，但由於人神之間差距懸殊，神人之間並不能真正的融通合一，兩者之間猶有一層不能被取消的界限，而更為特別的是，該類型雖亦重視工夫實踐，但是更強調至上神的恩賜與召喚，神的助力於靈修實踐中，具有不可或缺的地位。¹⁷

最後，就「巫祝論神秘主義」來看，該類型冥契者乃是透過「神魂超拔」（降、陟神靈）的方式，與神明交通結合，而需特別注意的還有：第一，該類型的冥契者除了須要通過一定的入門禮儀（如攀天梯、過火堆等）、學習法術儀式之外，肉體、心靈有其異常特徵（如六根手指、透視等），以及被某些神明半邀請、半強迫地揀選，更是不可或缺的條件，也就是說，該類型的冥契者，除了如同「有神論」的上得神助，以及「一元論」的自力實踐之外，其身、心是否具有特殊天賦亦是成為冥契者的重要條件；第二，「巫祝論」

¹³ 同註 2，頁 40。

¹⁴ 同前註，頁 41-43。

¹⁵ 同前註，頁 43。

¹⁶ 同前註，頁 43、44。

¹⁷ 同前註，頁 44-46。

滲透了更多的「魔術」成份，巫祝與神明結合，重點乃在於：「藉著神明而發顯奇能異事，用以濟世治病，協助常人抵抗邪靈的侵擾」¹⁸帶有顯明的現實效益之目的，是一種「神秘主義與魔術的混合」。¹⁹

經過以上的說明後，我們可以發現「四大型態」說的分類標準，最主要在：一體無別中所謂的「一」的細部差別，以及引發冥契經驗的「起因」這兩點上。「自然論」是與萬物合一，並且往往可以不假工夫，在偶然中獲得此一經驗；「一元論」則是與純粹絕對之本體同一，並且往往強調工夫實踐在獲致此一經驗的重要性；「有神論」則是與至上神結合成一，而此類意義下的「一」仍保留細微的斷裂處，並且除靈修工夫外，至上神的恩賜、召喚等助力特別被重視；「巫祝論」則亦是與神明結合成一，但此一神明，並不限於至上神，此外也特別重視：天賦才能、神明選擇以及通過訓練這三項條件。

在明白「四大型態」說的基本內容後，接著討論史泰司所謂的「內向型」與「外向型」的概念內容。據筆者的理解，在史氏語脈中的「內、外向型」可區分成兩種：一是與「起因無關」的「內、外向型」；二是與「起因有關」的「內、外向型」，前者是史氏於《冥契主義與哲學》中對於冥契經驗最主要的分類，後者則是史氏約略觸及的分類。先就前者來說，所謂的「起因無關」是說，若冥契經驗之報導，其主要特徵難分彼我，那麼，就可將之歸屬於同一類型的冥契經驗，而不必追究此一經驗是由於何種原因所引發的，如藥物、凝視自然或工夫修練等等，²⁰而在此種意義下的「外向型」有以下特徵：與萬物一體、萬物有其內在之主體性、客觀真實、安寧法樂、神聖尊崇、悖論性、不可言說，至於「內向型」相較於「外向型」，除了前兩項改易為：無雜多的純粹一體與無時無空之外，其餘特徵皆與「外向型」相同。²¹不過，還需注意的是：第一，在起因無關原則下的內、外向型的差異，除了在一體經驗中雜多、時空是否徹底泯除這一點之外，史氏還指出：內向型才是冥契經驗的徹底型態，外向型只是不完全的內向型，或說次一級的冥契經驗；²²第二，不論是內或外向型，原則上冥契經驗能夠帶來道德、社會、利他的良好生活態度，「冥契主義的基本傾向是向著道德的生活，社會的生活，利人行動的生活，而不是高飄遠舉，脫離這些生活的」、²³「冥契者的天生誘惑無疑的在於他很可能耽於出神經驗，不能自拔」。

²⁴

再就與「起因有關」的「內、外向型」來說，在此意義下的內、外向型，除了包含上

¹⁸ 同前註，頁 46。

¹⁹ 同前註，頁 47。

²⁰ 史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），頁 23-25。

²¹ 同前註，頁 160-161。

²² 同前註，頁 161-162。

²³ 同前註，頁 465。

²⁴ 同前註，頁 465。

述的差異之外，還牽涉到「起因」。所謂的「起因」史氏區分成：「突如其來、不假人力」之「自發的」與「強探力索、下盡工夫」之「探得的」這兩種型態，²⁵若從「起因」來衡量內、外向型，史氏指出：

自發的經驗一般是外向型的，雖然也不能一概而論；探得的經驗通常是內向型的，因為它往往藉著特殊的內省工夫而得。各地的文化不同，但各地的內省工夫的差別卻只是表面薄薄的一層，可以說是微不足道的。相反的，據我所知，相似的外向型工夫卻很難找得到。有些人曾有短暫的自發性外向型體驗，但其事永不再來。即使他曾體驗過一連串的事情，但這卻不是他能引導出來，加以控制的。然而這種絕無僅有的經驗雖然極為短暫，他的生命卻整個兒改變了。……他的生活態度甚至會急遽轉變，而且歷久不衰。探得的內向型體驗一旦獲得了，在相當長的一段時間內，通常即可隨意引發而得。²⁶

這裡有兩個的重點：第一，就比例來說，「外向型」多數是可以由「自發」而證成，不必透過工夫修練就能「探得」，「內向型」則較多是「探得的」，非是「自發」而證成的，但是，史氏也強調：「不能一概而論」，這僅是就比例來說，譬如但尼生與柯勒士特皆是由「自發」而有內向型體驗，²⁷換句話說，筆者認為依史氏之意，雖然說外向型多是自發的，而內向型多是探得的，但是，外向型亦有探得之例，內向型亦有自發而成之例，因此，嚴格的說，將「起因」納入內、外向型的討論中，又可細分出：「自發的」或「探得的」的內向型，以及「自發的」或「探得的」的外向型，「自發的」不必非強加在「外向型」之上，「探得的」也不是「內向型」的專利。

第二，史氏指出：「自發性外向型體驗」雖然帶給冥契者歷久不衰且充滿意義感的生活態度，但是冥契體驗只是偶發且僅具一次性，不能再次證會，而「探得的內向型體驗」就能夠「隨意引發而得」，具有再現性。筆者認為此處史氏雖以自發的外向型與探得的內向型來說明，但我們知道「自發的」亦可能發生於內向型，「探得的」也可能是屬外向型，因此，按思路來推，史氏此處的重點當擺在「起因」上，而不是內、外向型上，也就是說，透過「自發」的冥契經驗，不同於「探得」式的冥契經驗能夠隨意引發、再次體得，「自發」的冥契經驗只能偶現一次，不能隨意引發。「自發的」僅具一次性，「探得的」則可具再現性。

也就是說，與「起因有關」的「內向型」，較多是由「探得」，而不由「自發」所致，

²⁵ 同前註，頁 65、66。

²⁶ 同前註，頁 66。

²⁷ 同前註，頁 143-147。

而「探得」的冥契者，往往能控制冥契意識的發生，能隨意地重返一體無別之聖域，至於「外向型」，在史泰司的理解中，它與「內向型」除了雜多見一與徹底同一，以及以外向型為內向型的未完成型態的差別之外，若再考量「起因」這一要素的話，外向型往往多是可以透過「自發」而證會，而「自發」下的冥契經驗，僅具偶然性、一次性，不能隨工夫操作下再此證得。

經過以上的說明，我們應當可以發現：四大類型說中的一元論、自然論與史泰司所分之內、外向型確實有可以相互溝通之處。因為，「一元論」特別強調工夫修練與絕對一元之本體融通同一的關係，其一體經驗正與「內向型」之徹底同一相同，並且也與關涉到「起因」之「內向型」，往往需經工夫修練始能證得的性質相契，而「自然論」之與天地萬物合一之經驗，及其所具偶發、突現之特性，亦與「外向型」之於雜多時空中見一，以及考量到「起因」時，外向型大多屬自發而起之性質相通，換言之，專就一體經驗以及「起因」的基本傾向來說，內、外向型與一元論、自然論之間，大體可說是內容相當，可相互翻譯的概念，一元論與內向型之「一」是徹底無雜多之同一，自然論與外向型之「一」是與天地萬物合一。

但是，一元論、自然論與內、外向型仍有差異處：第一，一元論與自然論之間，沒有史泰司所評判的發展高低之差別關係，自然論不必是一元論未發展完成的型態；第二，內、外向型若是透過「探得」而成，那麼，又具有能夠隨意再次引發的再現性，而此卻是一元論與自然論所未涉及之處。

再就四大類型說中的有神論與巫祝論，與史泰司內、外向型的關係來說，一言以蔽之，筆者認為「巫祝論」似應排除於冥契主義的陣營之中，而「有神論」則可說是一種滲入較多冥契者之「解釋」的「外向型」。這怎麼說呢？

筆者認為「巫祝論」或許不必歸入冥契主義之中的理由有二：第一，那些被神明挑選，具有特殊身、心性，且通過修練之巫者，最主要是做為神靈的代言人（傳達神喻），又或治病、驅魔之工作，與冥契者著重於冥合一體之經驗本身不同，也就是說，巫祝與神靈溝通似只是做為溝通神喻、消災除禍一類現實目的手段、工具，其目標重點是擺在傳達神旨、治病或驅魔，至於，冥契者於冥合一體中所體會的神聖法悅、價值充盈，似乎不是巫祝所關懷的重點；第二，其他類型的冥契主義的冥合一體，皆有一「自我」消退，迎向一個超越於「我」之「絕對」的冥合經驗，但是，巫者之陟神，一般來說是以具有自我同一性的靈魂主體，離體遠遊、上登神域，「自我」在與神靈的溝通中並沒有消退，而巫者之降神，雖有「自我」之解離，讓外在神靈暫時地佔據結合之經驗，但是此時自身卻只是神靈降旨之工具，當神靈離體，自我復歸後，只有茫然或「自我」曾被外力驅迫之感，而沒

有其他類型之神秘經驗中之「不朽」、「歸真」與充滿神恩等價值充盈之感，²⁸換言之，「巫祝論」於神魂超拔意義下的「自我」，與冥契經驗發生下的「自我」其內容並不相同，陟神下的自我，未喪失其人格同一性，降神下的自我，只是暫時的潛抑，不由自主的受外界力量所擺佈，而這些都與冥契經驗發生下的超越主客一體通透下的絕對自我層次有別、內容不同。²⁹

至於，筆者之所以判斷「有神論」應為於「經驗」之外又夾帶較多「詮釋」之外向型的理由如下：冥契經驗的定義與分類，是依據大量且不同時空的諸多冥契經驗的報導，冥契經驗的研究者一方面，需依賴冥契經驗之報導，以歸納抽象冥契經驗之特性與類型；另一方面，又需冷靜地判斷受到冥契者個人性情與文化氣氛所滲透的因素，以提煉出屬於冥契經驗自身的性質。而對於研究者來說，從較具反思性的冥契者之報導，或較為通暢易解的當代冥契者之報導，來展開對於冥契經驗的研究，就較能照見或說穿透古奧簡略，或被教義所纏縛之冥契報導，使冥契經驗的性質得到更精確的掌握。³⁰

而「外向型」的核心要素：與萬物為一，即是依上述原則所歸整而來，若具體的來看，對於萬物為一之「一」，不同的冥契者有不同的稱呼，印度冥契者稱通貫於萬物的「一」為「梵天」、「梵我」或「女神卡力」，情念型的耶教冥契者則逕以「上帝」稱之，認為萬物為一之經驗，乃是萬物皆為上帝所現，而某些較具反思能力、較能擺脫教義束縛的冥契者，則以抽象的「統體」或意象的語言：「光明」、「生機活潑」來描述萬物為一之經驗。「有神論」既然認為「神」乃是：「一方面超越萬物，另一方面又內在於一切受造物之中」，³¹為即超越即內在的至上神，萬物雜多雖各自不同，但卻又都呈現出一致的上帝身影，正與「外向型」萬物雖雜多殊異，但卻一體通貫的性質相通，因此，在此意義下，似乎不必另立有神論為一獨立的型態，直接納入「外向型」即可，有神論應當只是帶有神學教義之「詮釋」的外向型冥契經驗而已。

至於，有神論所特別強調的：與上帝之「一」，不是同一，而是結合之一，不論結合的多麼深刻、緊密，在絕對神聖與個體自我之間，仍有一條不能跨越的界限。對此，筆者認為這亦可能是將過多的教義帶入了冥契經驗的描述之中。因為，冥契經驗本身是一超主客之經驗，主、客之界限在此冥會中全然消退，於「內向型」是徹底的同一，物我俱泯，於「外向型」則是物我雖各自有別，但於差異中見一，物我的差別無法阻擋本質的同體共運，也就是說，除非我們排除有神論於冥契主義之外，否則按照外向型「差異中的同一」，

²⁸ 關於巫者的降、陟神靈的解說，可參考楊儒賓：《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》（臺北：臺灣大學中文研究所博士論文，1987），頁 80-85。

²⁹ 關於冥契經驗下的特殊「自我」，請參考史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，頁 188-195。

³⁰ 同前註，頁 60。

³¹ 同註 2，頁 44。

這一特性來推論，做為冥契主義範圍中的「有神論」，主、客之細微界線是應當可以突破的，不必保留此一分限，人神之間當可融通無別，而不必是仍保留著彼疆我界的結合之一。至於某些冥契者之所以特別強調人、神之界限，「一」只是結合為一，而非渾融一體，很可能是出於神學中，無限造物者（上帝）與有限被造物之間存在著不可跨越之鴻溝的教義所致，冥契者將教義帶入了冥契經驗的詮釋中，³²遂使其冥契經驗看似別成一類型，然若究其實，有神論之冥契者與既超越又內在的上帝之結合為一，應仍是與萬物為一之外向型冥契經驗，只是於此經驗之描述中，又增添了更多教義色彩於其中，遂使「絕對本體」轉以「上帝」表現，「融通合一」又轉為「結合為一」。

總上所述，筆者認為：冥契經驗的「四大類型」說，除「巫祝論」之外，基本上可以收攝入史泰司所謂內、外型之中，也就是說，撇開史氏所判斷的內、外向型的高低之分，專就冥契經驗之「一」的細部分別以及「起因」的基本傾向來看，內、外向型與一元論、自然論的內容相當，是可互譯對等的概念，因為，內向型與一元論之「一」皆是無雜多的徹底同一，且往往需工夫修練始能證成，外向型與自然論之「一」皆是於雜多中無別合一，且較不需透過工夫，至於，「有神論」於雜多中與上帝結合為一，應當可與起因無關原則意義下之「外向型」相互溝通，可說是滲入更多教義成份於其中的「外向型」，而不必另立為一獨特的型態。

三、當代學者對莊子之冥契主義的類型判斷與反思

當代以專文展開莊子思想與冥契主義之比較研究的學者，應可以關永中與賴錫三兩位教授為代表。底下，筆者將從這兩位學者的研究成果出發，以《莊子》文獻為根據，更細部的探討莊子之冥契主義的若干問題。

兩位學者從不同的論證方式展開討論，都發現莊子思想確實具有冥契主義的成份。關永中先生是以一般公認為能準確掌握莊子思想大旨的〈天下篇〉所言：「上與造物者遊」為主要線索，配合《莊子》若干文獻與當代學者的相關詮釋，來確認莊子思想具有冥契主義之內容。³³賴錫三先生則是將史泰司所列內、外向型的諸項性質，如冥契一體、客觀真實、神聖莊嚴、安寧法悅、悖論與不可言說，一一與《莊子》文獻相互對比，更細膩地證明道家莊子中確實具有冥契主義的思想。³⁴

但是，當兩位學者確認莊子思想確實有冥契主義的成份之後，進一步地討論莊子之冥

³² 對此，還可參考史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），頁 310-318。

³³ 同註 2，頁 137-172

³⁴ 同註 9，頁 1-49。

契主義的類型歸屬時，學者們的看法也就稍有出入。關永中先生認為莊子之冥契主義難以歸屬於單一類型之中，應是「四大類型」的綜合，兼具有：「一元論」、「自然論」、「有神論」與「巫祝論」的冥契經驗之特質，至於，賴錫三先生則認為莊子之冥契主義應是：「統合內外的圓教型自然主義冥契類型」。

關氏之所以判斷莊子之冥契主義為四大類型的綜合，其論證並不是嚴格的將四大類型的各自特性（如「一元論」強調工夫修練與純粹無物之同一，「有神論」重至上神之恩賜、靈修以及與上帝之結合等），與《莊子》文獻一一比對所得出的，關氏在討論時，一方面排除「起因」，使四大類型的特性，皆縮減為一體冥合中的細部差異，「一元論」僅是無世界的徹底同一，「自然論」為與萬物合一，「有神論」是與至上神結合，「巫祝論」則是與超自然界的某一神明結合；³⁵另一方面，又以〈天下〉篇：「上與造物者遊」中的「造物者」一詞，以及學者們對「造物者」的詮釋為主要線索，再配合《莊子》若干文獻，認為「上」與「遊」正表現向上昇進、自由悅樂與一體共遊之意，³⁶而「造物者」本質上即是「道」，但是「造物者」一詞，使具超越性、內在性與造物性的本體之道，又隱約帶有「靈性面」、「位格面」之意義，而在此理解的基礎上，關氏遂認為：從「道」之造物性與內在性來看，可見「上與造物者遊」，正具有與萬物合一之意，是以可歸屬為「自然論」，又從「道」之超越性而言，可見「上與造物者遊」，正表現出與超越本體同一之意，是以又可與「一元論」相通，而從「道」又以「造物者」稱之，隱約透露出「道」應具位格性，可見「上與造物者遊」，正表現出與上帝結合共遊之意，是以又可與「有神論」相契，又由於「道」或說「造物者」之概念，可能是從薩滿楚巫之「東皇太一」引伸而來，亦即，莊子所謂與「道」冥合，其前身正可能是與「東皇太一」冥合，因此，「上與造物者遊」所透露的冥契經驗類型，又可包容「巫祝論」。³⁷總而言之，關氏認為透過代表莊子思想大旨的「上與造物者遊」一句的深入詮釋，可以發現此句已明白透露莊子之冥契主義，正可說是四大類型的綜合。

至於，賴錫三先生之所以判斷莊子之冥契主義為：「統合內外的圓教型自然主義冥契類型」，其論證筆者將之歸整如下：首先，賴氏確認《莊子》中確實存在著與史泰司在起因無關原則下的內、外向型可互應的文獻，如〈大宗師〉外物的「朝徹見獨」之境與〈齊物論〉：「天地與我並生，萬物與我為一」等，前者正可與「內向型」那種無雜多之純粹同一的核心性質相對應，後者則可與「外向型」的與雜多萬物合一的核心性質互應。³⁸

再來，賴氏又指出：在《莊子》中的內、外向型又都與工夫實踐有所關聯，譬如〈齊

³⁵ 關永中：〈上與造物者遊——與莊子對談神秘主義〉，頁 142、143。

³⁶ 同前註，頁 143-153。

³⁷ 同前註，頁 171。

³⁸ 同註 9，頁 19-32。

物論》「天籟」正對應於「喪我」之工夫，〈大宗師〉「朝徹見獨」則對應於「守」之工夫等，可見，莊子之內、外向型，難以與史泰司將「自發的」偏屬「外向型」，「探得的」偏屬「內向型」的說法等同，因為在莊子，內、外向型皆奠基於工夫實踐，皆是屬「探得的」。

39

接著，在肯定莊子之冥契經驗兼具內、外向型，並且皆奠基於工夫技藝的基礎之後，賴氏又進一步指出：就「意識狀態」和「生活態度」（或說實踐抉擇）而言，「內向型」：「傾向意識空無的超拔，故渴望出離世間而住於純一之境」、「傾向於宗教類型的超離境界之攀升」、⁴⁰「傾向隔離的生活方式，且永住於超絕境界」，⁴¹而「外向型」則：「傾向在眼前時空萬象中活出意義，故融入世間而安於萬物紛然之境」、「近於美學類型的物物相即之當下即是」、⁴²「傾向於對眼前生活世界敞開，認為當下的具體分殊世界便是樂地」，⁴³而由於莊子不以長住冥契經驗（不論內、外向型）中為最高旨趣，重視現實的天地宇宙，強調走向人間世「與世俗處」，而這樣的思想旨趣，正與賴氏所謂「內向型」往往偏於超離出世的態度不同，此外，由於莊子兼具內、外向型之經驗，又與未經過內向型洗禮之單純「外向型」有所差別，因此，考量莊子一方面既有內向型之體驗深度；另一方面又與賴氏所謂「外向型」傾向於圓處人間之態度相近，賴氏遂認為，道家之內、外向型關係是：「體驗過內在型的狀態後，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」、⁴⁴「統合內向與外向——既從外向昇華為內向、又從內向再度融貫回外向」、⁴⁵「由內向純一之超越，再度返回擁抱自然萬物的圓教模式」、⁴⁶「『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為外向型或內向型，而是近於內外的融合圓境」，⁴⁷換言之，筆者認為賴氏所判斷的：莊子之冥契主義類型為：「統合內外的圓教型自然主義冥契類型」，其「統合內外」有兩義：一是言莊子之冥契經驗兼具有內、外向型的核心特徵：純粹同一與雜多合一；二是言莊子對於人間世之態度，雖與傾向於圓處人間的外向型相同，但是，又具有前者所未必經歷之內向型的深度，因此，不能簡單地歸屬於「內向型」或「外向型」，而是統合兩者部份屬性的「內、外交融一貫型」，至於「圓教」與「自然主義」則是更加凸顯出莊子之冥契主義，並不會聖俗斷裂地，耽溺於冥契經驗的神聖法悅之中，而是傾向於聖俗相即的圓滿理境與擁抱自然天地的型態。

³⁹ 同前註，頁 32-36。

⁴⁰ 賴錫三：〈神話·變形·冥契·隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，頁 9。

⁴¹ 賴錫三：〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉，頁 16。

⁴² 賴錫三：〈神話·變形·冥契·隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，頁 9。

⁴³ 賴錫三：〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉，頁 16。

⁴⁴ 同前註，頁 17。

⁴⁵ 同前註，頁 17。

⁴⁶ 同前註，頁 37。

⁴⁷ 同前註，頁 39。

筆者認為依據《莊子》文獻，來省察當代學者們的研究成果，可發現學者研究成果值得承繼之處，也可以察覺到某些需要再澄清與深入討論的議題。我們首先可以肯定與承繼的是：第一，《莊子》確實有著「內向型」（一元論）純粹無雜多之同一，以及「外向型」（自然論）之與雜多萬物合一的冥契經驗的描述；第二，莊子之體道經驗不論是與純粹同一或與雜多合一，都與工夫實踐有密切的關聯，並可透過工夫技術隨意引發、再次證會；第三，莊子並不以長住於冥契經驗，為最終之依歸，而是以冥契經驗所顯發之價值，圓融地與世俗處，為其最完滿之境界，而特別是後面兩點，正與史泰司所謂的「探得的」冥契經驗具再現性，以及原則上冥契主義傾向於利人、道德、社會之生活的觀念互應。

對此，筆者認為除了學者已於論著中列舉的《莊子》文獻可以為證之外，〈應帝王〉中的「壺子四相」或許更能證成此義。⁴⁸壺子所示四相分別是：「地文」、「天壤」、「太沖莫勝」與「未始出吾宗」。「地文」所示之相，神巫季咸，盡見「弗活」、「濕灰」等死寂之兆，以為壺子將不久於世，但壺子對列子解釋道：「萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也」，「萌乎不震不正」即「生於不動不止」之意，「杜德機」為「杜塞其自得之機兆」之意，⁴⁹換言之，壺子此處刻意隱藏了其真正自得的身心氣象（「不震」、「杜德機」），使萌發之生命外相，盡以「不止」展現，而這所謂的「不止」，若配合《老子》67章：「今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！」⁵⁰以及〈逍遙遊〉中頗具諷刺爭名逐利而至死地之寓意的：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於網罟。」⁵¹來看，「不止」或可解釋為：任憑欲念無盡地競逐發散而無止，也就是說，壺子於「地文」所示之生命樣態，乃是隱閉真機，使自己之生命陷於盲爽發狂，而全然不知死地將近的生機枯竭的樣態，神巫觀壺子所示「地文」之杜塞相，遂測知壺子將不久於人世。⁵²

⁴⁸ 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：頂淵文化事業有限公司，2001），頁297-309。「壺子四相」意蘊豐富，傳統注家如成玄英更從本迹之示現、相即與遺忘來闡發其中深義。本文在此不能全盤討論傳統注家對於「壺子四相」的種種說法，因為解莊者在注解中，往往亦增添了自家的哲學觀點於其中，也就是說，欲真確地理解傳統注家的「壺子四相」之詮釋，必須關連配合該注家的整體哲學觀點，才能獲得較為可靠的理解，然而，這樣的討論恐怕不是本文篇幅所能負擔，只能另以專文處理。又，本文此處對於「壺子四相」的解釋，在文字訓詁層面上多參考王叔岷先生的說法，而於義理詮釋上，除了透過冥契主義的視野來解讀文獻外，還透過「以莊解莊」的方式，讓「壺子四相」的義理，在《莊子》自身文獻的互證中，能得到更為清楚地呈現，而不是單單僅憑〈應帝王〉「壺子四相」的文字展開詮釋。

⁴⁹ 王叔岷：《莊子校詮》（北京：中華書局，2007），頁290、291。

⁵⁰ 〔魏〕王弼等著，大安出版社編輯部編：《老子四種》（臺北：大安，1999），頁58。

⁵¹ 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁40。

⁵² 「地文」一相神巫之所以斷為「弗活」、「濕灰」，傳統注家如郭象言：「今季咸見其尸居而坐忘，即謂之將死」，成玄英言：「地以無心而寧靜，故以不動為地文也。……此是大聖無感之時，小巫謂之弗活也」等，（詳參〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁299、300。）似皆以壺子此時所示乃如〈齊物論〉中南郭子綦「荅焉似喪其耦」的槁木死灰之相，遂有此斷語。然而，筆者認為神巫季咸自身所傳承的巫教傳統，亦有外貌看似死寂不動，但靈魂正離體遠遊一類的出神之技，因此，神巫應當不至於僅憑形體外貌之寂然不動，就斷言壺子離死期不遠。而本文此處之所以對「地文」一相

再就第二次所現「天壤」之相來說，壺子解釋道：「名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也」，「天壤」為天地相通之狀，⁵³若以莊解莊的話，這裡的天地相通，應可配合〈田子方〉中老子「形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨」、「吾遊心於物之初」後所說的：「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉」⁵⁴來看。在此，我們首先應注意的是，在〈田子方〉中莊子借老子之口所言的「物之初」這一境界的證成，需有某種工夫實踐的基礎，故老子呈現出「形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨」的身心氣象，再來，老子在此境界中所洞見的天地樣貌是：天地中有「至陰肅肅」、「至陽赫赫」而「兩者交通成和而物生焉」，從冥契主義的角度來看，所謂的「至陰」與「至陽」，有可能即是冥契報導中常見的，如「炫麗之隱晦」一類的悖論語言，⁵⁵出於天的「至陰」（絕對黑暗），發乎地的「至陽」（絕對光明），看似為「二」其實只是以正極與負極之悖論語，來形容通貫於天地萬物之中的絕對之「一」，只是老子不直言「一」，而又以「兩者交通成和」來隱喻「一」，而接著老子又說「物生焉」，可見此時雖有一體之感，但天地萬物仍存，因此，又可與「於雜多中見一」之外向型或自然論之冥契經驗相比觀，也就是說，筆者認為，若以莊解莊的話，壺子所示天地相通的「天壤」之相，應可與〈田子方〉中老子「立於獨」、「遊心於物之初」一段所述之外向型冥契經驗相互詮釋，「天壤」的天地相通之相，很可能正是與物同遊、一體冥合的外向型冥契經驗的示現。

至於「名實不入」對應於上文「地文」之相的「不止」，亦即從競逐於名利，轉為超越名利、名利不入於心之境，而「機發於踵」配合〈大宗師〉所述：「真人之息以踵，眾人之息以喉」，⁵⁶可知此真機顯發下的生命氣象，明顯不同於「地文」之相所呈現的「不震」（真機不動）的生機枯竭之貌，而有一種特殊的身體氣脈之運行徵象，⁵⁷而「善者機」又即「善之機」表示生機、好機之意，亦即工夫修練後所開顯的活潑躍動之身心氣象，壺子現此天壤、善者機之相，既與天地相通，又身心和暢，故使神巫季咸測斷壺子「全然而生矣」。

至於，壺子所示第三相：「太沖莫勝」，季咸言：「子之先生不齊，吾無得而相焉」，壺子則解釋言：「是殆見吾衡氣機也」，「太沖莫勝」，「沖」為「虛」、「莫」指「無」，「勝」為「朕」之意，⁵⁸言至虛全無朕兆，全然靜斂歸藏之意，而此處所顯之相，由於是全然的

中的「萌乎不震不正」解釋為：將真機隱蔽而盡現欲念無止之發散，一方面是扣緊道家對於爭逐名利之批判而來；另一方面也從下文「天壤」中所言的「名實不入」來找尋理解的線索。

⁵³ 王叔岷：《莊子校證》，頁 291。

⁵⁴ 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 711、712。

⁵⁵ 史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，頁 210。

⁵⁶ 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 228。

⁵⁷ 關於「真人之息以踵」的身體氣脈之運行，請參考杜正勝：〈養生篇——長生的追求與技藝〉，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民，2005），頁 272-276。

⁵⁸ 「太沖莫勝」的「勝」之所以應解為「朕」，相關討論請參考王叔岷：《莊子校證》，頁 293。此外，若

至虛斂藏，無雜多繁華，因此，又應可與〈大宗師〉女偶所示在「守」之工夫的修練下，所證會的外天下、外物、無古今、無生死的「朝徹見獨」之境合觀並參，⁵⁹也就是說，此處壺子所示：「太沖莫勝」之相，乃是純粹無雜多（「外物」），無時空（「外天下」、「無古今」），而歸於空虛無朕兆的絕對同一（「見獨」）的「內向型」冥契經驗，由於內向型之經驗，正抖落一切時空雜多，又可說是使原本在氣運鼓動下，各有其波瀾姿態的萬殊形氣之物，同歸於無波之純粹一體，是以壺子又以「衡氣機」（氣運生機平衡靜斂無波動）一語來形容之，而善於觀測形相物勢之神巫季咸，當然於此境只能覺得壺子「不齊」（即「無定迹可相」）、⁶⁰「無得而相焉」，完全不能窺探半點虛實。

最後，壺子又示第四相：「未始出吾宗」，此相壺子解釋云：「吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流。」筆者認為此句之境界，應可與下列《莊子》文獻參看：

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。（〈齊物論〉）

且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。（〈人間世〉）

古之人，外化而內不化，……與物化者，一不化者也。安化安不化，安與之相靡，必與之莫多。（〈知北遊〉）

冉相氏得其環中以隨成，與物无終无始，无幾无時。日與物化者，一不化者也，闔嘗舍之！（〈則陽〉）⁶¹

「未始出吾宗」之「宗」為宗本、本根之意，其內容應與上引文獻之「道樞」、「環中」、「中」與「內不化」可相互詮釋。「道樞」是指以「道」為樞要，或是將「道」隱喻為能帶動門扉之開闔變化的中心門軸之意，「環中」則是以圓形、中虛之意象，來隱喻「道」的完滿無缺與超越涵容之意，而「中」則是以隱喻超越兩端、絕對無偏的「道」，「內不化」則是言「道」之永恆不變、貞定常固之意，換言之，「未始出吾宗」之「宗」，用哲學的語言來說，即是心性一形上之「道」，用冥契主義的話來說，則是指冥契意識中所證會的絕對本體，然而，需特別注意的是，「未始出吾宗」的「未始出」不是指壺子能長住冥契經驗之意，而是說：能「即」於人間世之中而不離超越之本根之意。

對此，筆者的理由是這樣的：帶著超越之心境與凡常塵世共處同在，本是莊子思想所

將此處「太沖莫勝」之「勝」解為勝負、勝敗之勝，義理雖可通，但似又與天壤之「名實不入」的境界層次有些重疊。

⁵⁹ 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁251-253。

⁶⁰ 王叔岷：《莊子校證》，頁293。

⁶¹ 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁66、160、765、885。

含具之理，在上引《莊子》文獻中，如：「得其環中，以應无窮」、「託不得已以養中」、「安化安不化」與「得其環中以隨成」都透露相同的意思，皆欲以一超越絕對、永恆不變之價值中心，來順隨世變、安於遷化、包容凡俗，而「未始出吾宗」意義下的「因以為弟靡，因以為波流」，亦正表現出以「宗」來「因」順變化之意。而這樣一個既立基於宗本，又因順變化之相，由於變化無窮，不執不住，當然會使神巫季咸捉摸不定，驚怪莫名，自逸而走，而列子見壺子道高一籌，從而啟悟「巫」與「道」之高下，遂自始發憤習道，雕琢復朴，既證會至高之冥契境界：「塊然獨以其形立」，⁶²又能以此為宗為本，於紛然擾動的塵世中，「紛而封哉，一以是終」⁶³皆不離於「道」地隨應隨化，追契壺子「未始出吾宗」意義下的波流因順之至境。

若以上詮釋不誤的話，那麼，我們應當可說「壺子四相」確實能證明學者所洞見之莊子冥契主義的幾個要點：第一，莊子之冥契主義乃內、外向型（或說一元論與自然論）兼具，此可從「天壤」與「太沖莫勝」處看到；第二，莊子之冥契主義具有工夫的向度，並且可隨意引得，此可從列子之得道需經工夫修練，以及壺子能隨意示相處見；第三，莊子之冥契主義不以證得冥契經驗為完滿，而更以能圓融辯證於人間世為尚，而此可於壺子「未始出吾宗」，以及列子之「紛而封哉，一以是終」之境界見得。

不過，除了以上值得承繼之處外，筆者認為尚有若干問題，值得再加以澄清與深化，特別是：莊子之冥契經驗是否具有「有神論」與「巫祝論」之內容？以及莊子冥契經驗之內、外向型的關係應如何理解？這兩個問題。

先就「巫祝論」來說，筆者認為透過靈魂離體遠遊與超自然神靈之結合，或透過日常意識暫時潛抑，任憑神靈操控的「巫祝論」式人神結合為一，除了其本身是否可歸屬於冥契主義的陣營值得懷疑之外（詳本文第二節的討論），還需注意的是，在《莊子》中，雖然有許多與薩滿文化具有相當親緣性的表述，此如：〈逍遙遊〉：「北冥有魚，其名為鯢。……化而為鳥，其名為鵬」、「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」；〈大宗師〉：「古之真人，……登高不慄，入水不濡，入火不熱」、「浸假而化予之左臂以為雞」等，⁶⁴這些文獻確實表現出薩滿文化中常見的「昇天」、「變形」與「不懼水火」等特性，不過，這不必表示莊子的思想層次，至多僅是薩滿巫教的哲學性、抽象性的直接轉譯，或著說莊子思想中存留著一異質的薩滿巫教的負累尚未拋開，就目前學者的研究來看，莊子與薩滿巫教的關係，應說是一種既連續承繼但又超越轉化之關係。⁶⁵

⁶² 同前註，頁 306。

⁶³ 同前註，頁 306。

⁶⁴ 上引文獻分別見於〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 2、28、226、260。

⁶⁵ 詳參張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化，1997），頁 101-149，以及楊儒賓所撰三篇論文：〈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（1989），頁 223-251、〈莊子與東方海濱的巫

因為薩滿之「昇天」、「變形」與「不懼水火」主題，在《莊子》已與心性論、工夫論及形上學相互滲透，表面的主題雖相同，但實質的內容已有所轉化。「昇天」之「主體」，已不再是靈魂主體的遠遊飛昇，而是在實踐工夫下，所達至的超主客之冥契意識之「主體」所取代，而「變形」的世界也不再是在強烈情感的投射下的集體認同，而是自覺地透過工夫修練後，在無分別之冥契意識下的「氣化」一體共運的世界，「不懼水火」也不再是薩滿透過服食辛辣飲料，或特殊的香料植物來增加「內部的燃燒之力」，以成為具有吞食炭火、手觸熱鐵、行走燄中等能力的「火的支配者」，又或是透過靈魂離體飛昇經驗中的水、火不傷，而是從服食法術轉成工夫修練，從身體外部之不懼烈焰，轉而成精微的內部身體運行之熱能，與超主客的光明、至陽之冥契一體的光熱象徵，⁶⁶也就是說，筆者認為雖然《莊子》承繼了薩滿巫祝的若干成份，但恐怕不能直接說莊子為「巫祝論」，因為「巫祝論」的核心定義在：在神魂超拔中與神明結合為一，然而，莊子僅是借用薩滿文化的意象，來描述其具有冥契主義向度的哲學思想，道家的理想人格：「真人」所呈現的種種身、心現象，如超越自在、光熱與氣化一體等，其與氣化同遊時的「主體」並不同於巫祝論式的靈魂，而是超主客之冥契意識，換言之，說莊子哲學思想的描述，有薩滿巫祝色彩是可以的，但若說莊子之冥契經驗是「巫祝論」式的冥契類型，恐怕就稍有討論的餘地。

再就莊子之冥契主義是否可歸屬為「有神論」來說，筆者認為就算同意「有神論」為一獨立型態，莊子之冥契經驗恐怕仍難以歸屬於「有神論」。因為「有神論」最嚴格的定義是：與至上神結合為仍有不可跨越之界限之「一」，並且除自力靈修之外，更強調至上神的恩寵與召喚之「祂力」的關鍵地位，然而，在《莊子》所示之工夫論，如〈大宗師〉：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」、⁶⁷〈知北遊〉：「汝齊戒，疏淪而心，澡雪而精神，掊擊而知」⁶⁸等，似乎難以找到「神的助力」在工夫修練中的地位，此外，莊子所言之「造物者」雖然可說是具有外在人格神的意味於其中，譬如〈大宗師〉：「庸詎知夫造物者之不息我黥而補我劓，使我乘成以隨先生邪？」⁶⁹就具有此意，但仍需注意的是，配合〈大宗師〉：「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣」、⁷⁰「吾師乎！吾師乎！蘊萬物而不為義，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」⁷¹來看，我們應當可發現「造物者」實質上乃是天地一氣的擬人化表現，與造物者共

文化》，《中國文化》第24期（2007），頁43-70、〈莊子「由巫入道」的開展〉，《中正大學中文學術年刊》總第11期（2008），頁79-110。

⁶⁶ 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》，頁223-251。

⁶⁷ 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁284。

⁶⁸ 同前註，頁741。

⁶⁹ 同前註，頁280。

⁷⁰ 同前註，頁268。

⁷¹ 同前註，頁281。

遊，其實質當與「氣」同遊之意相通，此外，莊子雖以具人格性質的「吾師」、「造物者」來加以描述本體氣化之道，但從其「不為義」、「不為仁」、「不為巧」來看，恐怕與「有神論」中那主動有意示人恩德、慈愛，使人「覺醒」，使人得以「合道」的上帝仍有差距，而更為重要的是，我們從莊子對於冥契一體的經驗描述中，此如〈大宗師〉：「安排而去化，乃入於寥天一」、⁷²〈刻意〉：「純素之道，唯神是守；守而勿失，與神為一；一之精通，合於天倫。……能體純素，謂之真人」，⁷³恐難以發現莊子有特別強調天人之間有一段不可逾越的斷層，天人為「一」是「有神論」意義下的界限式的結合為一，因此，基於以上的理由，筆者認為莊子之冥契主義似難歸屬於「有神論」型態。

最後，就莊子之冥契主義中的內、外向型關係這一問題來說，學者判定莊子之冥契主義為「統合內外的圓教型自然主義冥契類型」，最主要是考量：一般內向型往往偏住於隔離凡塵的絕對空靈，而外向型則雖傾向圓處人間，但卻大多是不經工夫實踐下的偶發、一次性的冥契經驗，同時也未經內向型的洗禮，但是，在莊子卻著重工夫技藝，既有外向型體驗亦有內向型體驗，但卻又不同於一般內向型的偏滯聖境，自隔於凡俗，而有一般外向型所傾向的走入人間，與世俗處的性質，故判斷莊子是結合了內、外向型部份性質的「統合內外」的特殊型態，並加上「圓教」、「自然主義」等概念，用以明確標示道家莊子圓處人間天地之性格。

對此，筆者認為說莊子之冥契主義，具有史泰司所歸納出的，以純粹同一為核心性質的內向型，以及以與雜多合一為核心性質的外向型是可以承認的，說莊子之冥契經驗從「起因」考量，具有史泰司所說的「探得的」而非「自發的」性質也是可以同意的，但是，若說「內向型」偏於常駐冥契聖域，「外向型」則偏於圓處人間，這恐怕未必是史泰司所謂「內向型」與「外向型」這兩個概念中所能含具的內容，因為史泰司明白指出：冥契主義（不論內、外向型）原則上皆是傾向於社會、道德、利人之生活，偏滯聖境、不可自拔於冥契悅樂，是冥契者個人之陷溺，是冥契主義的誤用，⁷⁴也就是說，學者判定莊子具「統合內外」之性質，應當僅能在莊子兼具有內、外向型的核心性質上說，而未必能從莊子既有內向型之深度，且又有外向型之圓處人間這一意義上說，因此，雖然學者已有力地證明莊子之冥契主義兼有內、外向型之內容，但是，關於莊子內、外向型之間的關係，應仍有可再探討之處。對此，筆者認為可以先從〈齊物論〉這段文獻展開討論：

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

⁷² 同前註，頁 275。

⁷³ 同前註，頁 546。

⁷⁴ 史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，頁 465。

非之彰也，道之所以虧也。⁷⁵

引文所說「古之人」，是道家理想人格的別稱，是不以成心割裂渾樸，而知通為一的達者，「古之人」於「知」（意識狀態）上，有其精妙究極之處，莊子在此區分成三種層次：首先是「未始有物」，接著是「以為有物矣，而未始有封」，再來是「以為有封焉，而未始有是非也」，至於最後的有封、有物、又有「是非之彰」的層次，已全然是渾樸之道的虧缺殘破，是凡俗「與物相刃相靡」而擾攘無所歸的層次，可排除於「古之人」心性境界的層次之外。

從冥契主義的角度來看，我們應當可說，居於「古之人」心性境界「至矣，盡矣，不可以加矣」的「未始有物」，可能正是表示抖落一切雜多萬物，而徹底純一的內向型冥契經驗，其意正可與〈大宗師〉外天下、外物之「朝徹見獨」、⁷⁶〈秋水〉：「无南无北，夷然四解，淪於不測；无東无西，始於玄冥，反於大通」⁷⁷之境可相互詮釋，而這樣的「未始有物」之內向型的心性層次，正居於意識狀態最為究極根本的地位，「其次」才有「以為有物矣，而未始有封」的心性層次，從「有物」但卻「未始有封」來看，很可能此一意識狀態，正與雖有雜多萬物，但彼此之間卻是無有封限、通透一體的外向型冥契經驗相應，並且也可與〈齊物論〉：「天地與我並生，萬物與我為一」⁷⁸之境等量齊觀，換言之，「古之人」之「知」，從究極根源的徹底同一的「未始有物」，再到雖有雜多，但卻無界限地通透無別的「未始有封」，前者相應於「內向型」之冥契經驗，後者則相應於「外向型」之冥契經驗，至於脫離了前面兩種層次之意識狀態的第三種「知」，莊子解釋為：「以為有封焉，而未始有是非也」，筆者認為此處所言，是指經歷過無分別之冥契經驗後，回歸有分有別的意識狀態時，由於曾經體證自我與世界的究竟真實與豐厚義蘊，生命的根源已有了絕對價值為中心主軸，於是雖然回歸於分別意識的存在狀態，知曉雜多萬物有分有別，有其各自的界限「以為有封焉」，但此時卻已不同於未證會絕對一體之冥契經驗前的分別意識，故能「未始有是非」地包容一切，不困限於是非無窮的爭辯之中，而此一融合分別與無分別之意識層次，正如史泰司所指出的：

冥契者會形成一種觀點，他一方面接受惡，一方面又拒絕它，抗拒它。……一種新的態度確實進入了他的生命，一種完全而愉悅的接受當下發生的態度，包含接受惡與苦，但同時不否認惡仍是惡，苦仍是苦。……對擁有冥契意識的人

⁷⁵ 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁74。

⁷⁶ 同前註，頁252。

⁷⁷ 同前註，頁601。

⁷⁸ 同前註，頁79。

而言，冥契意識具備了十足的動力，它強力地推動了倫理及社會的行動。……冥契主義包含愛，它是一切善行的終極泉源。⁷⁹

換言之，「古之人」在「以為有封焉，而未始有是非也」層次意義下的「知」，用冥契主義的觀點來說，應是一種從冥契狀態抽離後，折返於日常分別意識，而有「完全而愉悅的接受當下」、「具備了十足的動力」等性質之統合「無分別」（冥契意識）與「分別」（日常意識）的「無分別的分別」意義下的意識狀態，此如借用〈大宗師〉的話來說，又即是：「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一」，既能證會絕對之一，又能一體包容「不一」的「好」與「弗好」之是非分別意義下的意識狀態。

經過以上的討論，我們應當可以發現，莊子對於內、外向型的冥契意識能夠自覺地分別其層次，不同於史泰司所認為的：「冥契者自己是不會分別內向型之『一』或外向型之『一』」⁸⁰這樣的看法，不過，卻有相似於史泰司的從冥契意識的純粹與否，來判別內、外向型高低的觀點，因為，莊子既以內向型之「未始有物」，居於「知」的根本究竟之處，並且又以「有物」與否來安置內、外向型的上下關係。⁸¹

不過，雖說莊子之內、外向型，以內向型最為究極（「至矣盡矣，不可以加矣」），但是這僅是從一體經驗中是否純粹無雜以為標準的上下之別，若從工夫再現的角度來說，不論內、外向型都是體道者可隨意再現，並悠遊其間的冥契樂土：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭无名人而問焉，曰：「請問為天下。」无名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊无何有之鄉，以處壘垺之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」（〈應帝王〉）⁸²

配合〈逍遙遊〉：「至人无己，神人无功，聖人无名」，可知「无名人」正是道家的聖人，是莊子理想人格的化身，至於「與造物者為人」之意，參照〈大宗師〉：「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣」，⁸³可知无名人與造物者為偶，又即是與天地萬物同遊共運於一體無別之意，由於有雜多萬物，但又一體無別，可見其層次境界正同於外向型之冥

⁷⁹ 史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，頁 335、336、456、466。

⁸⁰ 同前註，頁 74。

⁸¹ 史泰司認為外向型是「不完整的」、「是內向型的一種未完成類型。」詳參史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，頁 162。

⁸² 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 292、293。

⁸³ 同前註，頁 268。

契經驗，當无名人「厭」（足、飽之意）⁸⁴飽嘗此境的悅樂豐厚後，又「出六極之外，而遊无何有之鄉，以處墳垠之野」，「六極」指天地四方，「无何有」指無有之意，「墳垠」言廣大空闊，亦即，无名人又更「乘夫莽眇之鳥」（借用薩滿文化的「昇天」意象，表現冥契意識層次的轉換），飛往超越於空間（「出六極」）與形物之有（「無何有」），而遊處內向型之純粹同一的開闊無盡之中，而我們從无名人能自由變換其一體經驗之層次，並且不論居於與雜多合一，又或與純粹同一之境，都能悅然自得，而不見其輕賤低看與雜多合一的「與造物者為人」之層次，可見，對莊子而言，不論是內向型或外向型之冥契經驗，都是道家冥契者可自由進出、悠遊安適的冥契樂土，在此意義下，又可說莊子之內、外向型乃是一種「分而無別」的關係，亦即，雖有上下之分，但是不論是居上之內向型或處下之外向型，又都可無別地為冥契者安閒遊賞的樂土。

此外，僅管無分別意識（不論內、外向型），從冥契意識的純粹與否，這一角度來說，皆高於「無分別的分別」之意識，並且也是體道真人可藉由工夫而隨意遨遊觀覽之境，但是，若從冥契意識的辯證發展來說，「古之人」在「以為有封焉，而未始有是非也」層次意義下的融合冥契意識於分別之中的意識狀態，反而又可說高於「未始有物」與「未始有封」的冥契意識，對此，可舉〈天地〉篇中莊子假托孔子評論漢陰丈人的一段寓言為證：

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」……為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。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。吾非不知，羞而不為也。」……孔子曰：「彼假脩渾沌氏之術者也，識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，无為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？」⁸⁵

漢陰丈人所修持的「渾沌氏之術」，將「純白」、「神定」與「機心」、「機事」相對立，「機心」指一種知性分析巧算之心，是主、客對立下，從實用與分解的角度，來利用、肢解外物的意識狀態，使外物一一都被框限控攝於主觀自我中心的欲求與分解，而有此「機心」，也就連帶有諸多機巧功利之機事、機械的產生，對此「機心」，漢陰丈人認為：「機心存於胸中，則純白不備」，這裡的「純白」，可參照〈人間世〉：「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止」⁸⁶以及〈天地〉：「上神乘光，與形滅亡，此謂照曠」⁸⁷來看，「虛室生白」以「室」

⁸⁴ 〔宋〕林希逸著，周啟成校注：《莊子肅齋口義》（北京：中華書局，1997），頁127。

⁸⁵ 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁433-438。

⁸⁶ 同前註，頁150。

喻「心」，「心」能虛靜，能止息分別意識的擾動騷亂，則能體證以「白」所象徵的通透一切，使全體盡歸一色的一體境界，以及在此一體冥契中的價值之感（「吉祥止止」），而「上神乘光，與形滅亡，此謂照曠」，則是言上品神人在以「光」、「照曠」為象徵的全體一色無別的冥契狀態中，忘卻了形物之間的隔絕對立，而參入一體冥契之中，換言之，「純白」與「虛室生白」之「白」、「上神乘光」之「光」以及「照曠」，應是同層次的概念，皆是以光明意象來表現的冥契意識之狀態。⁸⁷

可見，「機心存於胸中，則純白不備」正顯示漢陰丈人將屬分別意識的「機心」與屬無分別冥契意識的「純白」之心，視做對立的兩端，漢陰丈人傾向於不涉分別，不入塵俗的以證會冥契經驗為價值歸往，不願「機心存於胸中」，然而，對於漢陰丈人那種聖俗二元對立的態度，孔子一方面批評：「識其一，不知其二；治其內，而不治其外」，肯定漢陰丈人雖能「識其一」，能夠體證一體冥合的形上真實，能夠「治其內」，能使內在世界有一高妙的價值貞定於其中，但也指出其「不知其二」不能包容分別，「不治其外」不能與世共處而偏處於一端的隔離斷裂之病；另方面，也指出真正圓滿的冥契意識應當是：「明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間」，亦即，既以工夫證會形上一體無別之真實，同時，又不耽溺於冥契悅樂中，而能汲取由冥契意識所引動的包容、慈愛之力量，統合冥契意識與分別意識，悠遊於人間世，才是最為理想的冥契意識的辯證發展樣貌。

四、結論：莊子應屬具工夫向度且兼融內、外向型的冥契主義類型

經過以上的討論，筆者認為：學者所提出之「四大型態」與史泰司的「內、外向型」之間確實有同有異，「四大型態」中的「一元論」與「自然論」，與史泰司所分「內向型」與「外向型」的觀念基本相同，「一元論」與「內向型」皆是物我俱泯，徹底同一，且多數需透過工夫修練始能證成，而「自然論」與「外向型」皆是在時空中與自然萬物融合為一，且往往可不經工夫修練就能偶然證會，但是，「一元論」與「自然論」之中，卻沒有史泰司所判斷的高低之分，「探得的」冥契經驗往往能隨意引發，以及不論內、外向型原則上皆傾向於「良好生活之實踐」等內容，再就「四大型態」中的「有神論」來說，由於「有神論」若拋開特殊宗教教義的成份，如以「上帝」表示「絕對真實」，以「結合之一」表現「差異中的同一」，以及強調上帝之恩寵於冥契經驗中的地位等，那麼，「有神論」之冥契者，既以與超越於萬物，但又內具於萬物的上帝結合為一，那麼，就其一體經驗來說，

⁸⁷ 同前註，頁 443。

⁸⁸ 運用「光明」意象以傳達冥契經驗，是冥契報導中常見的手法，在《冥契主義與哲學》所徵引的例證中時而可見。

事實上正應與「外向型」之與雜多萬物共會於超主客之一體無別的經驗相同，又可說是夾帶較多宗教教義之「詮釋」的外向型冥契經驗，至於「四大型態」中的「巫祝論」，由於其與超自然神靈結合為一之主體，其內容與層次皆不同於冥契意識下的超主客之「主體」，同時，其與神靈結合之目的乃在求神諭、治病、鬥法等充滿功利色彩之效用，又與一般冥契者所證會之絕對價值有層次的差別，換言之，「巫祝論」表面上雖有與神合一之「一」的現象，但是其「一」與真正的冥契主義之「一」仍有層次的差別，因此，「巫祝論」是否可歸入冥契主義的範圍之中，應是可以商榷的。

至於，學者對於莊子冥契主義的類型，所提出的：「四大類型綜合」以及「統合內外的圓教型自然主義冥契類型」這兩種說法，有其值得承繼之處，但是也有需再省思之處。學者立基於《莊子》文獻，有力的證明：莊子之冥契主義兼具有內向型（一元論）與外向型（自然論）兩種成份，並且，其冥契經驗不是「自發的」，而是配合工夫實踐之「探得的」型態，能夠在工夫技藝下再次引發，而不是偶發、自發式的僅具一次性，此外，莊子之冥契主義並不是耽溺於冥契聖境，不食人間煙火的偏至型態，而是辯證地走出冥契聖境，其不一也一、與世俗處的圓教型態。

不過，除了以上值得承繼之處外，學者所認為的：莊子之冥契主義尚有「有神論」、「巫祝論」成份，以及認為：「內向型」多偏執冥契聖境，而「外向型」則多傾向於擁抱人間，莊子正是統合了「內」（有內向型之深度，但無其偏至之弊）「外」（有外向型的走向人間之態度，但又已深入至內向型）之冥契型態等看法，則可能稍有需要澄清之處，因為「造物者」一詞，雖有外在人格神的意味存在，但是，在《莊子》文獻中，卻難以找到莊子於工夫歷程中，有強調人格神的恩寵召喚，於體道證道上的地位，並且也難以發現莊子強調與造物者合「一」，僅能是仍有界限之「一」等說法，而《莊子》中雖有薩滿巫祝的成份，但這似未必能直接將莊子之冥契經驗與「巫祝論」混同，因為，莊子對於薩滿文化乃是一種辯證轉化下的承繼關係，其冥契一體，表面上雖用登天、乘雲氣一類具薩滿色彩的語言，但是，實質上此時之「主體」已不再是「巫祝論」下的靈魂主體，而是超主客之冥契意識下的「主體」，換言之，有「巫祝」色彩，不必代表就有「巫祝論」式的與超自然神靈的一體經驗，至於，說「內向型」偏於超離世間，「外向型」則走向人間這一說法，由於與史泰司所明白表示的：冥契主義（不論內、外向型）皆原則上傾向於「良好生活之實踐」的觀念有所差距，因此，雖然學者已為我們證明了莊子思想中確實存在著內、外向型的內容，但是，對於莊子之冥契主義中的內、外向型之間的關係這一問題，似乎還存在著尚待探索的空間。

對此，筆者認為從文獻出發，應當可以看到莊子已自覺到內、外向型之間有層次上的差別，內向型正居於至深究極之地位，但是，這只是從精神意識的純粹與否所產生的高下

區分，若從工夫再現的角度說，不論是內向型又或外向型體驗，都是道家冥契者所悠遊的冥契淨土，甚至從精神意識發展辯證的角度說，屬無分別意識的內、外向型之冥契意識，都將次於能圓處人間之統合「分別意識」與「無分別冥契意識」於一爐的無分別的分別意識。

總而言之，在承繼學者的研究成果以及《莊子》文獻的導引下，筆者認為莊子之冥契主義的類型歸屬，或可名之為：「具工夫向度且兼融內、外向型的冥契主義類型」，「具工夫向度」是指莊子之冥契經驗與工夫實踐之間有緊密的關聯，其冥契經驗具有隨意再現性，用史泰司的話來說，是屬「探得的」冥契經驗，而「兼融內、外向型」則是說莊子兼具有內、外向型，而兩者之間雖有上下的層位關係，但是透過工夫所引發再現的冥契經驗，不論是內向型或外向型，又皆可融通無別地為莊子的冥契樂土，而更重要的是，在莊子，其於內、外向型中所證會的絕對價值，其理想而完整的發展，都將辯證實現於日常生活之中，從「與天為徒」式的靜觀神聖，轉為「與人為徒」式的動態活力。⁸⁹

⁸⁹ 至於從「與天為徒」到「與人為徒」的精神辯證開顯，其間還有許多複雜的問題，值得關注與討論，對此可參考楊儒賓：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》新 41 卷第 4 期（2011），頁 587-620。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：頂淵文化事業有限公司，2001年。
- 〔魏〕王弼等著，大安出版社編輯部編：《老子四種》，臺北：大安，1999年。
- 〔宋〕林希逸著，周啟成校注：《莊子膚齋口義》，北京：中華書局，1997年。

二、近人論著

- 王叔岷：《莊子校詮》，北京：中華書局，2007年。
- 王欽賢：〈禪境之觀照——冥契主義的觀點〉，《鵝湖學誌》，2001年第26期，頁107-126。
- ：〈從密契主義觀點來看孔子之天道與仁道觀〉，《鵝湖月刊》，2006年第31卷第11期，頁23-33。
- （美）史泰司（W. T. Stace）著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，臺北市：正中書局，1998年。
- 杜正勝：〈養生篇——長生的追求與技藝〉，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民，2005年。
- （美）夏夫斯坦（Ben-Ami Scharfstein）著，徐進夫譯：《神秘經驗》，臺北：天華出版，1982年。
- 張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化，1997年，頁101-149。
- 楊儒賓：《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》，臺北：臺灣大學中文研究所博士論文，1987年。
- ：〈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》，1989年第7卷第1期，頁223-251。
- ：〈孟子與冥契主義〉，《儒學與二十一世紀》，北京：國際儒聯會，1994年，頁1199-1221。
- ：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，《中國思潮與外來文化》第三屆國際漢學會議論文集思想組，臺北：中央研究院中國文哲所，2002年，頁167-222。
- ：〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《中國文化》，2007年第24期，頁43-70。

- ：〈莊子「由巫入道」的開展〉，《中正大學中文學術年刊》，2008 年總第 11 期，頁 79-110。
- ：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》2011 年新 41 卷第 4 期，頁 587-620。
- 關永中：〈神秘主義及其四大型態〉，《當代》，1989 年第 36 期，頁 39-48。
- ：〈神秘主義：神聖與世俗〉，《哲學雜誌》，1993 年第 3 期，頁 236-240。
- ：〈上與造物者遊——與莊子對談神秘主義〉，《臺大哲學論評》，1999 年第 22 期，頁 137-172。
- 賴錫三：〈神話·變形·冥契·隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，《臺大中文學報》2010 年第 33 期，頁 1-44。
- ：〈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》，2011 年第 74 期，頁 1-49。

Wei shi chu wu zong (未始出吾宗): Discussion on the Type of Zhuangzi's Mysticism

Hsien Chun-chan*

Abstract

In accordance with the comparative research in Zhuangzi's philosophy and mysticism, scholars propose two points of view: "integration of four major types" and "a naturalist type of mysticism that integrates the internal and external". This essay holds that among these four types, "nature mysticism" and "monistic mysticism" can communicate with the "external type" and "internal type", while "theistic mysticism" can be considered an external that embraces more doctrines in comparison with other types of mysticism while "shamanic mysticism" seems to need more discussion to determine whether it can be categorized in mysticism. On the basis of scholar research and the literature regarding the *Zhuangzi*, the essay believes that Zhuangzi's mystical experiences ought to be acquired and categorized in a type that unites both the internal and external type and in the meantime, surpasses them.

* Doctoral student, Department of Chinese Literature, National Central University, Taiwan.

Keywords: Zhuangzi, mysticism, Kwan Wing Chung, Lai Hsi San