

從基督宗教及佛教的否定論述看莊子真知論與逍遙的關係

緒論：莊子哲學與否定論述

宗教語言(religious language)，包括上帝之名、詩歌、寓言等，無論以何等方式，甚至是否肉眼可見地存在，都是宗教表達自身信仰、終極實在、終極關懷的方式。不過，運用世俗的語言究竟能否準確地表達、反映那超越的終極實在，是一個很重要的哲學問題。若然不能，在現世要如何描述、傳達那終極實在，是各宗教要處理的問題，也是本文要討論的主題。

在道家哲學中，莊子在現實世界追求解脫的精神自由，希望能達到逍遙之境。逍遙發生在混沌之中，是人本真之大我、是「道」、是一種物我不分、萬物不形、無始無終的境界，當人道合一，生命才能處於最完美的狀態。¹換言之，莊子希望在現實世界中達至逍遙，就是希望能回歸道宇宙本源處。這種人道合一的宇宙論無疑是超越性的，也是宗教性的。儘管道家是否為宗教，學界一直存在著爭議，莊子的學說無可否認地蘊藏著一定程度的宗教性。莊子哲學中這超越性、宗教性的部分將是本文的焦點。

不過，無論莊子多希望能跟終極實在融為一體，他仍然無可避免地要在現實世界生活，如何在此世達至超越性的精神解脫，是他不得不要處理的問題。在《內篇·應帝王》中，莊子籍「齧缺問於王倪，四問而四不知」²的寓言故事開首，對於王倪「不知」的態度、「不答」的行為，學者劉笑敢認為這揭示了莊子的真知論。他提出，莊子對這個世界秉持懷疑主義，質疑人認知能力的局限性，本意是為了否認認識世界的可能性和必要性，從根本否定了客觀真理，最終會導致虛無主義。³換言之，劉笑敢認為，莊子對現實世界知識的懷疑和否認，令莊子直接取消了人認識世界的能力和需要。同時，劉笑敢也承認儘管莊子懷疑人感覺經驗範圍以內的事，他卻不懷疑「彼岸」的存在以及得道的可能性。⁴那麼，若然我們否認自己一切知識的正確性、以至否認對知識的認知能力最終會令我們陷入虛無主義，那我們要如何得道，或說，這跟得到有什麼關

¹ 李日章：《莊子逍遙境的裡與外》。高雄：麗文文化，2000年。頁100-103、113。

² 原文為：「齧缺問於王倪，四問而四不知。齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏其猶藏仁以要平聲人，亦得人矣，而未始出於非人。泰氏其臥徐徐，其覺教于于。一以己為馬，一以己為牛。其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」陳鼓應：《莊子今譯今註》。臺北：臺灣商務印書局，2011年。頁207-208。

³ 劉笑敢：《莊子哲學及其演變（修訂版）》。北京：中國人民大學出版社，2010年。頁164-167。

⁴ 同上註。頁174。

係？

莊子提出對世俗知識的懷疑，否定知識的準確性和可靠性，究竟是如同劉笑敢所言通過「懷疑」、「否定」的語言否定這個世界的實在，抑或透過這些語言作為手段認識這個世界，值得深思。在宗教哲學中，不乏宗教以懷疑、否定的語言及態度作為認識世界終極實在的手段。

本文將透過檢視基督宗教狄奧尼修斯氏神秘主義，與佛教的中論，析論不同宗教如何通過懷疑、否定的方式認識終極實在，從而反思莊子對「知」懷疑及否定的態度與逍遙的關係。當然，基督宗教的終極實在與佛教的終極實在是否一樣，或是否能溝通，是另一龐大的學術議題，並非本文所能處理。本文將聚焦在以「否定」認識終極實在的方法上，而非「終極實在」本身。本文將指出，「否定」的論述方式作為宗教語言，並不一定是否定整個世界的實在，同時也可以作為認識真實的方法。莊子的懷疑主義並非取消認識世界的可能性與必要性，反而是讓我們得以認識那個形而上的、真正的世界。

基督宗教：(托名) 狄奧尼修斯神秘主義否定神學

否定神學並非一套神學內容系統，而是一種觀念和方法。⁵普羅克洛（Proclus Lycius）賦予了「否定」（Apophysis）獨特的形而上學意義，並被（托名）狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius the Areopagite）帶入基督教神學；湯瑪斯·阿奎那（Saint Thomas Aquinas）將「否定」（Apophysis）詮釋為肯定之途（via negativa），作為否定之途（via positiva）的補充，最終將卓越的方式（via eminentiae）達至超越。⁶

關於否定論述，可以分為兩個不同方向。首先，否定作為肯定的補充，是有限於肯定的；或者，否定是其次於肯定及初步的否定（first-order negations about the divine）。⁷

有學者提出，否定神學建立在新柏拉圖主義（Neo-Platonism）「流溢論」的哲學基礎上。「流溢論」相信，有限之物是源於無限之物，由於無限之物不斷流溢，形成了無數的階層，有限之物也因此形成。⁸新柏拉圖主義認為，在這個有序和諧的階層世界裡，一切都源於「太一」，並都渴望回歸到「太一」。⁹「太一」

⁵ 李麗娟：〈從否定神學的理論看艾克哈特的神學〉，《輔仁宗教研究》，2008(17)。頁 143。

⁶ Williams, J. P. *Denying Divinity: Apophysis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p.3.

⁷ *Ibid.* p.4.

⁸ 袁蕙文：〈論否定神學對宗教對話的意義〉，《比較經學》，2013(2)。頁 37。

⁹ 同上註。頁 37。

作為萬物之根源、來源，讓人不禁想到了基督宗教中的「上帝」，以及道家/教中的「道」。

否定神學建基於人對於自身知識論的自知。神的本質人無法理解，在言語上自然無法正確表達。由於上帝的絕對超越性，我們只能從「象徵符號」來談論上帝，然這些符號只能含糊地表達上帝。又或說，文字或語言本身就是一種象徵符號。¹⁰一個很有趣的哲學問題是，神既然是不可言喻的，那就根本不應該講「神是不可言喻的」。因為一旦講了「神是不可言喻的」，那神就被言喻了，就產生了言詞的矛盾。同樣的，如果我們說「上帝是超越名稱的」，那「上帝是超越名稱的」的這個主題必須要透過「上帝」才能理解，我們應當已經認識了上帝「超越名稱」的特質，才能說出「上帝是超越名稱的」，這便與對象語言(object-language)產生了矛盾，同時「上帝是超越名稱的」就不成立了。¹¹

想要解決這語言上的論證問題，有神學家採取了否定之途。由於上帝的不可言說性，想要理解上帝，在形式上必須反詰自己，自我否定，再否定自己的否定。透過語言的回推/回退(regress)，不斷修正，把修正再修正，真正要論說的主體被不斷地否定與超越，透過回推/回退(regress)塑造新的語言，一次比一次接近希望要理解的真理。¹²於是，否定神學相信，人若要經驗超越於斷言和否定之上的上帝，便要藉著否定之途(via negativa)進入一份無知之中，才能與這位不可知的上帝相遇。

當然，在基督宗教裡，不同的神學家對否定神學能達至的目的、或曰對終極實在為何的看法並非一致相同。例如柏羅丁(Plotinus)否定神學的目的則是破除人們能夠獲得冥合(henosis)的誤解；迪奧尼修斯(Dionysius)的否定神學試圖獲得關於上帝的神秘知識。¹³然這並非本文關注的重點。本文希望討論的是，「否定」作為宗教語言，是能幫助我們接近、達至(不同的)終極實在的方法、手段。尼撒的貴格利(Gregory of Nyssa)、聖安博(Saint Ambrose of Milan)、奧古斯丁(Saint Augustine)、(托名)狄奧尼修斯、艾克哈(Meister Eckhart)等著名的神學家，他們都強調上帝不是客觀知識的對象，運用語言學(尤其是「否定」的方法)將上帝從觀念提升至體驗，從而由經驗感悟的終極真實。

而在(托名)狄奧尼修斯的「神秘神學」中，「神秘」指的是上帝可言說與不可言說的奧秘。神秘神學中包含肯定及否定的論證方法，然(托名)狄奧尼修斯

¹⁰ 袁蕙文：〈論否定神學對宗教對話的意義〉，《比較經學》，2013(2)。頁 41

¹¹ 陳德光：《艾克哈研究(修訂)》。新台北：輔大書坊，2013年。頁 117。

¹² 同上註。頁 117。

¹³ Pao-Shen Ho. "Plotinus' and Dionysius' Negative Theologies: Comparative Analysis and Contemporary Interpretation". Sino-Christian Studies, no. 22 (2016): 7-40.

提出，人類的語言、甚至感官、認知能力等，都是不足以感知及反映那至高的實在。換言之，語言本身，無論是肯定還是否定，都不足以描繪和反映上帝的：

「他超出肯定與否定。我們只能對次於他的事物作肯定與否定，但不可對他這麼做，因為他作為萬物完全的和獨特的原因，超出所有的肯定；同時由於他高超地單純和絕對的本性，他不受任何限制並且超出所有侷限；他也超出一切否定之上。」¹⁴

「我們不要認為否定只是肯定的相反，而應認為萬物之因遠遠優先於此，他超出缺乏，超出所有的否定，超出所有的斷定。」¹⁵

也就是說，（托名）狄奧尼修斯認為，我們生活中的一切知識，都是有局限的，因此我們的理解能力、感知能力對於理解終極實在是無能為力的。若然我們仍然執著於以世俗的知識理解上帝，我們將永遠不能接近這終極的實在。因此，（托名）狄奧尼修斯提出我們要否定、拋棄一切的感官經驗、理解能力，變得「無」知：

「丟掉一切感知到的和理解到的東西，丟掉一切可以知覺的和可以理解的事物及一切存在物與非存在物；把你的理解力也放在一邊；然後，盡你的一切努力，爭取與那超出一切存在和知識者合一。」¹⁶

儘管感官知識的不完善、不可信、不能反映終極實在，但我們要通過這些感官知識（準確而言，通過懷疑、否定、捨棄這些感官知識）才能與那「超出一切存在和知識者」合一。與上帝結合，是一種經驗、體驗，這種神秘、超越的體驗和認知，必須透過通過「什麼也不知」才能獲得：

「這時，他放棄了一切心智可理解者，完全包容在不可觸及不可見者之中，他完全隸屬於那超出萬物者。在此，人不再是自己，也不

¹⁴ 同上註。頁 104。

¹⁵ 同上註。頁 99。

¹⁶ 同上註。頁 98-99。

再是任何別的東西，被一個全然不知（無知）的所有知識的終止而最高地統一起來，通過什麼也不知而超出心智地認知。」¹⁷

由此可見，托名狄奧尼修斯否認的只是我們心智的理解能力，從未有否定終極的實在。反而，否定感官知識是認知終極實在的必要手段，透過脫離理性和語言系統，藉著神秘體驗，體認上帝，與上帝相連。

托名狄奧尼修斯的否定論證，是從下而上的。首先否定那些與我們期望達到目標最不相像的事物，例如否認上帝會吸菸、喝酒、嫖妓等，這會比否定上帝有語言、思想更加正確。如此，由下向上不斷否定，當所否定的事物越向超越者靠近，語言就會越力不從心，直到語言到達最高處，否定便已力所不能及了，於是就把否定也捨棄，才能與那不可描述者合為一體。換言之，托名狄奧尼修斯的神秘神學，採取了肯定之途(via causalitatis)、否定之途(via negationis)、超越之途(via eminentiae)的進路。先從萬物的存在中肯定上帝作為萬物之源的存在，從起源、語意、內涵等對神的名、屬性對上帝作出肯定的描述；再反思發現通過肯定的描述無法獲得真正關於神的真知，因而必須予以否定；最後深知連否定方式所得的知識然而也不是真知，因此對否定再予以否定，超越否定，最終才能到達終極實在。

艾克哈是繼承（托名）狄奧尼修斯式神秘主義的代表人物。艾克哈在《智慧書釋義》中提出：

「受造物自身言都是虛無。」¹⁸

艾克哈似乎比（托名）狄奧尼修斯更進一步，連受造物自身也否定了。

然而，此否定是為了突顯受造物與造物者有依存的關係，顯示若受造物離開神的存有，受造物將會是虛無一場。艾克哈所言之虛無只是針對受造者的存有層面，是為了強調受造物是依實體（受造者自身）存在，造物者的存在因此得到了肯定，從而呈現了「神在萬有外」的神學觀點，並且教人離開受造物。達至捨空、無求、超脫。¹⁹因此，否定之路是治療之路。

因此否定的方式，是建基於對上帝存在的肯定，是一種能讓我們更加接近（甚

¹⁷ 同上註。頁 100。

¹⁸ 轉引自：陳德光：《艾克哈研究（修訂）》。新台北：輔大書坊，2013 年。頁 182。

¹⁹ 陳德光：《艾克哈研究（修訂）》。新台北：輔大書坊，2013 年。頁 182-184。

至達到)終極實在的方式。對於每一個肯定,都要作出否定,當中也需要有「肯定」的存在,才能作出否定。因此,否定神學最終不是落在虛無主義的思想,乃是運用否定的言詞來表達「肯定」而已。因此,肯定法與否定法於(托名)狄奧尼修斯神秘主義否定神學而言,否定法並不僅僅是肯定法的工具而已,肯定法與否定法作為不同的進路,兩者相互補充。否定神學不是否定上帝或世界的實在,相反,乃是對一位不能言說的「上帝」之肯定,肯定上帝的存在且不可言說,於是採取否定的態度,對自己所謂的「知」保持沉默,對上帝的肯定落在無言之中。

佛教：中觀

在原始佛教中,釋迦牟尼對於「世間常、世間無常、世間亦常亦無常、世間非常非無常、世間有邊、世間無邊、世間亦有邊亦無邊、世間非有邊非無邊、如來死後有、如來死後無、如來死後亦有亦非有、如來死後非有非非有、命身一、命身異」²⁰這十四個關於世界或人生現象的問題採取「無記」的態度,是為「十四無記」。這十四個問題,前十二句是針對「有、無」,後二句則針對「一、異」,對於此類問題,佛陀一概置而不答。不答,何嘗不是一種「否定」的態度和思維,正因為物的本質是不能簡單用正面描述或肯定的手法表現出來,所以才會拒絕回答。在莊子內篇的寓言故事中,「不答」的行為並不罕見。

有學者認為,十四難指向「有自性的存有」的命題。就是就算佛陀採取「避而不答」的的態度,也就是「如來藏真實存在」的命題並非是存而不論的,反而「如來藏真實存在」的命題,函蓋十四難的命題。這正是整個《阿含經》最為重要的核心議題,是佛弟子們實證解脫與法界實相的必經之路。²¹

中觀學派繼承早期佛教之傳統,採取一種接近唯名論多過是實在論的立場,以否定法(via negativa)作為哲學工具來表示一種對終極實在的觀點,是一種介於寂滅主義(annihilationism)與永恆主義(eternalism)這兩端之間的思想,既否定萬物存在,又肯定在流變過程中有某種永恆的實體;換言之,是對二元論的否定。²²《中論》五百偈二十七品的內容,全以否定的方法而表述其「無自性」及「緣起」的哲理。所否定的,是「自性」;準確而言,是透過對「自性」的否定看到世界的實相。也就是說,中道承認絕對(Absolute)的存在,在知識論上,人類的話語(human discourse)是確實(true)的,但是如果憑藉這話

²⁰ 慈怡法師主編：佛光大辭典。2021年5月1日取自網頁：<https://bit.ly/33dAG00>。

²¹ 林偉仁：《〈阿含經〉十四難有記無記之再議-兼論文獻證據等效原則》。正覺學報(繁體版), 2007(1)。頁95-98。

²² 賴品超《〈從佛教反思基督宗教上帝觀:取道保羅·蒂利希的「終極關切」〉,《輔仁宗教研究》2013(26)。頁100。

語，並不能抓到終極的實相。中觀是根本（radical）否定之上的必然結果，希望能達到無見解（no-view）、無立足（no-stand point）的理想實在。²³

中論始於對於「緣起」的考察，龍樹《中論》中開宗明義地提出「緣起」是佛教的真理，緣起是超越生滅、去來、一異、斷常的，因此世人需要放下、放棄執取固定的見解。龍樹菩薩在《中論》明示想要看到「諸法實相」，就要明白諸法無自性，而「緣起」即為「空」，即為「無自性」，可見這個「實相」是超出語言的表現領域的。²⁴因此，中觀學派認為終極真理不能為世諦的語言和名相所完全把握，無論如何運用語言，語言都不足以對終極實在作出具體的描述。

然而，為了修行者的實踐，無可避免「施設」(prajñapti)。用語言傳道。也就是說，用語言表達諸法，似乎是視諸法為「有」的表現和看法，只是權宜之計。是最終應該排除的戲論。不過，語言的這種局限性，可借由對立概念之間的辯證或互補來超越與克服。²⁵如此，語言仍然可以作為工具消除那種對終極實在的錯誤認識，幫助眾生了悟終極真理。超越言語的表現稱為「第一義諦」（或稱真諦、勝義諦），方便的立場稱為「世俗諦」。龍樹菩薩以「第一義諦」為立足點，否定去來、染淨、作者等相對的觀念：

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」²⁶

否定「生」、「滅」，「常」、「斷」，「一」、「異」，「來」、「出」，就是否定了「是」與「非」，否定了「肯定」與「否定」。

龍樹菩薩透過對「有」、「無」的否定，以及「自性」本質的闡明，以論證其「無自性」的實相。眾生所認知的知識世界，都加上了一種主觀成見，因此產生了「實體」的根本執。在「有」方面，我們看到花、草、樹、木之「有」，便會認為他們是實體的東西，因此以知識描繪、形容、認知它，這叫做「自性執」，形成了「有」的世界。在「無」方面，當我們對「有」作出否定，說「無」彷彿「無」存在，說「空」彷彿「空」存在時，便執著於「無」、「空」，「無」、「空」也變成了實體，這也是「自性執」。無論「有」、「無」，都是我們的成見，這些成見都需要被否定。要注意的是，此處言「否定」應當為動詞，

²³ Williams, J. P. *Denying Divinity: Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p.48.

²⁴ 佐佐木教悟、高崎直道、井ノ口泰淳、塚本啓祥著，釋達和譯：《印度佛教史概說》。高雄市：佛光出版社，1977年。頁81-82

²⁵ 賴品超《〈從佛教反思基督宗教上帝觀：取道保羅·蒂利希的「終極關切」〉》，《輔仁宗教研究》2013(26)。頁101。

²⁶ 慈怡法師主編：佛光大辭典。2021年5月1日取自網頁：<https://bit.ly/3vDfL7>。

換言之是要放棄、放下「有」、「無」，而不是把「否定」當作一個實體。同理，「空」的自身也只是一種「假名」或說「施設」。也就是說，「空」自身並非一個具有自性的形上實體。「空」作為一個概念，只不過是作為工具，用以破斥那種錯誤的見解，並不是一個實在，也不是對具有自性的實體作出的指涉。

對「無」、「空」的否定，即為中道。「無」即為「空」，即為依眾多因緣和合而有的一切存在，不論是有形的或無形的，都只是約定成俗地給一個名字來稱呼，而在名字裏，並沒有一個不變的實體存在。因此，「中道」，無論是肯定還是否定的觀點，都是需要被超越的。眾生要棄掉追個「有」「無」之「見」，才能夠契合於萬物之實相，這個境界，叫做「物我一如」，而物我一如是離開了一切戲論，這個超越言論思慮的境界即為「空」或「中」。²⁷可見，「空」的意義，只是否定「自性」(self-nature)，而不是否定「存在」(existence)。「空」不是終極實在，而是作為一個既可否定，也可肯定的方便法門，無論是肯定萬物空、或否定萬物空，都只是施設、「假名」而已，最終兩者都需要同時被肯定，又同時被否定。

「否定」作為宗教語言，在佛陀的時代並沒有被成熟地、有系統地建立，這種思維方式在龍樹的時期被成熟地建立起來，並且深遠地影響了大乘佛教。在不少大乘佛教經典中，都可以看到否定的用語。

《般若波羅蜜多心經》：

「是諸法空相，不生，不滅，不垢，不淨，不增，不減。」²⁸

這段經文是顯示諸法的真空實相，實相般若是對生滅、垢淨、增減的否定。

《維摩詰所說經》：

「爾時世尊問維摩詰。汝欲見如來。為以何等觀如來乎。維摩詰言。如自觀身實相。觀佛亦然。我觀如來。前際不來後際不去今則不住。不觀色不觀色如。不觀色性。不觀受想行識。不觀識如。不觀識性。非四大起。同於虛空。六入無積。眼耳鼻

²⁷ 莊春江：《印度佛教思想史概說》。臺北：圓明出版社，1993年。頁103-104。

²⁸ 《般若波羅蜜多心經》(CBETA 2021.Q1, T08, no. 251, p. 848c9-10)

舌身心已過不在三界。三垢已離順三脫門。具足三明與無明等。不一相不異相。不自相不他相。非無相非取相。不此岸不彼岸不中流。而化眾生。觀於寂滅亦不永滅。不此不彼。不以此不以彼。不可以智知。不可以識識。無晦無明無名無相。無強無弱非淨非穢。不在方不離方。非有為非無為。無示無說。不施不慳。不戒不犯。不忍不恚。不進不怠。不定不亂。不智不愚。不誠不欺。不來不去。不出不入。一切言語道斷。非福田非不福田。非應供養非不應供養。非取非捨。非有相非無相。同真際等法性。不可稱不可量。過諸稱量。非大非小。非見非聞非覺非知。離眾結縛。等諸智同眾生。於諸法無分別。一切無失。無濁無惱。無作無起無生無滅。無畏無憂無喜無厭無著。無已有無當有無今有。不可以一切言說分別顯示。世尊。如來身為若此。作如是觀。以斯觀者名為正觀。若他觀者名為邪觀。」²⁹

在此段經文中，「不」出現了 49 次、「非」出現了 22 次、「無」出現了 32 次，也就是說，否定詞合共出現了超過 100 次。所否定的都是世間所謂二元對立的特質，例如智愚、誠欺、來去、出入等。

《金剛經》：

「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜」³⁰

「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」³¹

「若見諸相非相，則見如來」³²

大乘佛教的否定也並不是要否定一切，它否定的僅是事物的「相」的實在性，但並未否定事物的本相，實際是認為事物的真實本質要通過對其表露的「相」的否定來把握。因而否定中就包含著對實相的肯定，否定是為了達至肯定的實相。可見，如同基督宗教，「否定」於佛教而言也是手段，是為了把握事物本相才使用的論證方法。³³

²⁹ 《維摩詰所說經》卷 3 (CBETA 2021.Q1, T14, no. 475, pp. 554c29-555a24)

³⁰ 《金剛經解義》卷 2 (CBETA 2021.Q1, X24, no. 459, p. 524a20-21 // R38, p. 674a7-8 // Z 1:38, p. 337c7-8)

³¹ 《金剛經解義》卷 2 (CBETA 2021.Q1, X24, no. 459, p. 528b6-7 // R38, p. 682a17-18 // Z 1:38, p. 341c17-18)

³² 《金剛經解義》卷 2 (CBETA 2021.Q1, X24, no. 459, p. 533b2-3 // R38, p. 692a7-8 // Z 1:38, p. 346c7-8)

³³ 姚衛群：〈佛教與婆羅門教中的否定形態的思維方式〉，《北京大學學報（哲學社會科學）

莊子：「無」知至真知

現在，讓我們重新檢視莊子的懷疑主義與終極實在的關係，莊子的懷疑主義究竟是否如劉笑敢所言，取消了認知世界的可能性和必要性，最終導致虛無主義；還是反而作為讓我們得以認識真知世界的手段。

正如前文所言，「逍遙」建立在莊子的宇宙論上，這並不是另一個世界，而是人本真之大我，與其說我們到達、達至逍遙之境，倒不如說我們是回復逍遙的狀態，重新與「道」合一。可見，莊子的「逍遙」，或說他所追求的終極精神自由，具有形而上的色彩。甚至，「逍遙」不僅是莊子主觀上在現世首要追求的，而且「逍遙」在客觀上也蘊藏著對人生意義的終極答案，可以說是莊子的終極關懷。³⁴要在世間回復逍遙的狀態，我們首先要對這個世界有正確的認識。篇幅有限，本文無意詳細分析莊子哲學，而是將聚焦在莊子對此世知識的態度，以及此態度與「逍遙」的關係。

《內篇·應帝王》中「壺子四問」的寓言故事向我們揭露了莊子的真知論及其與超越世界的關係。在「壺子四問」的故事中，神巫季咸知道「生死存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日」³⁵，這在世俗眼光看來，這等知識已非常人可以做到。因此，這看似已經超人的知識要麼讓人懼怕，要麼讓人嚮往，渴慕這高超知識的列子迫不及待地跟老師壺子宣稱「吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣」³⁶，感嘆季咸所掌握的「道」比老師所傳授的道還要高深。這時壺子的回答十分有意思：「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？」³⁷我教你的只是名相，真實的道理並沒有傳授給你，你就以為得道了嗎？暗示了壺子所傳授的知識只是名相而已，名相並不是真實的道理，並不能讓人得道。但為什麼作為老師的壺子，明明具有高超的實力，要刻意傳授不能得道的知識給學生？還是說，這反而才是真知？

季咸看似高超的知識，在莊子看來，遠遠不是真知。當季咸看到「溼灰」，以為壺子大限將至時，實則這是「地文」；當季咸看到生機，意味壺子已經痊癒時，實則這是「天壤」；當季咸認為壺子精神恍惚，連看相都無從下手時，這實際上

版)》，2009（1）。頁40。

³⁴ “Religion is the state of being grasped by an ultimate concern, a concern which qualifies all other concerns as preliminary and which itself contains the answer to the question of the meaning of our life.” See: Paul Tillich. “Christianity and the Encounter of the World Religions” Columbia University Press, 1963.

³⁵ 陳鼓應：《莊子今譯今註》。臺北：臺灣商務印書局，2011年。頁220。

³⁶ 同上註。頁220。

³⁷ 同上註。頁220。

是壺子展示的「太沖莫勝」；最後，壺子向季咸展示萬象俱空的境界時，季咸嚇得逃跑了，然而這還不是根本大道。³⁸也就是說，就算是在世俗層面上所謂高超的知識，在宇宙真知面前，不僅完全不能理解宇宙的真貌，甚至還會對真知產生誤解。列子的「知」正正向我們展示了「知」的局限性和破壞性。我們往往自以為已經知道了什麼，或者知道的已經比別人多，甚或以為自己已經知道一切、知道未來，但這些不同程度的「知」都並非真知。更糟糕的是，當我們開始以自以為的「知」審視這個世界時，就會開始用主觀判斷理解事物。例如列子相信了季咸「高超」的知識後，便產生了各種各樣的情緒，因老師壺子命不久矣而驚慌、難過；因老師的病情有「起色」而雀躍等，他因「知」已經成為了物象的奴隸，失去了精神自由。

事物的真知只有在本源處、或曰「道」處才能獲得理解。³⁹正如上文所論，道我本為一體，當我們「無」了知識，才能回到宇宙的本源處，獲得真知，並且與道重為一體。然而，在世間生活難免要應付大大小小的事物，客觀意義上而言我們不可能對他們一竅不通，不然實在難以生活。無知並不等於一無所知，是對物象「無知」的態度，這種無知，卻是源自於我們對「知」的了解。⁴⁰當我們採取無知的態度審視世間的一切時，便能回到物的本源處，擺脫與物的糾纏，獲得真知，不被物象所役。這個態度，具體呈現在在最後列子「於事無與親，彫琢復朴，塊然獨以其形立」⁴¹的狀態裡。對於事物無所偏私，棄浮華而返璞歸真，故能在紛亂的世界持守真璞。經過知識「彫琢」的列子忘卻了知識，道我合一，於是便無了我，回復未琢之璞玉的狀態。

可見，莊子否認人的認知能力是出於我們的感官認知的局限性，「道」並不能透過感官認知被理解，一旦我們開始用感官認知所得的知識開始認知世界，就是物化的開始。透過對感官認知、世俗知識的懷疑、否認，最終連這「懷疑」、「否認」也去除，讓心徹底「虛」，我們才能回歸萬物本源處，獲得真知，進入人道合一的逍遙之境。因此，對世間一切知識懷疑的態度讓我們對知識作出否定，透過對知識、甚至「知」的否定，我們才能「無」知，才能獲得真知，與道重為一體。

由此可見，莊子從來沒有否認過認識世界的必要性，又或者說，莊子提倡的、追求的就是認識真正的世界，那個逍遙的、超越的、道我合一的真正的世界。而他對此世物象的懷疑態度，賦予了人們認識真正世界、真知的方法和可能性。懷疑與否認，於莊子而言，是認識真知的手段，而非否定世界實相的虛無

³⁸ 同上註。頁 222。

³⁹ 王博：《莊子哲學》。北京：北京大學出版社，2004 年。頁 135-136。

⁴⁰ 同上註。頁 138。

⁴¹ 陳鼓應：《莊子今譯今註》。臺北：臺灣商務印書局，2011 年。頁 220。

主義。

結論

正如休謨（David Hume）所言，懷疑主義的辯論特性之一是「不做回答，不持信」。⁴²懷疑主義在哲學中是那些只持有一種立場的武斷哲學家的「東家」，懷疑主義的學說寄生在武斷主義的前提、其繼起的問題、推論的標準上，將「信」與「信的理由」分為不同類型，但這並不代表他們覺得一切都是可疑的。⁴³

本文的原意並不是要對基督宗教的否定神學（特別是狄奧尼修斯氏神秘主義）、佛教中道、及莊子哲學（準確而言是莊子的終極關懷）作出比較，只是希望借基督宗教否定神學、中觀的否定論述，探討莊子知識論及得道的關係，並嘗試回應、補充劉笑敢教授關於莊子真知論導致虛無主義的觀點，從中反思宗教語言的運用。實際上，在莊學的研究上，「虛無主義」並非劉笑敢教授獨提的觀點，有不少學者都秉持這個意見。

在論述過程中，不難發現基督宗教的否定神學、佛教中道、莊子哲學否定論述具有相似之處。三者的「否定」都是建基於終極實在的不可言說、不可認知、不可理解上，是對我們自身認知能力不足的自知；在否定之途中，當我們越捨棄那些我們所以為的「知」，就越接近終極實在；最終，「否定」自身也是要捨棄的，才能與真正的知識、萬物的根源、終極的實相融為一體。當然，不可否認的，三者必然存在著一些差別，最起碼基督宗教、佛教、莊子哲學中的「終極實在」各不相同，這是我們不能忽視的。儘管如此，「否定」作為一種接近終極實在的論證方法，三者就此「非語言學」（non-linguistic）的哲學方法上，相信是有很大的對話空間的。

⁴² 楊茂秀：〈懷疑論〉，《哲學論集》，1975(5)。頁 194。

⁴³ 同上註。頁 195。

參考書目

- 李日章：《莊子逍遙境的裡與外》。高雄：麗文文化，2000年。
- 陳鼓應：《莊子今譯今註》。臺北：臺灣商務印書局，2011年。
- 劉笑敢：《莊子哲學及其演變（修訂版）》。北京：中國人民大學出版社，2010年。
- 李麗娟：〈從否定神學的理論看艾克哈特的神學〉，《輔仁宗教研究》，2008(17)。
- 袁蕙文：〈論否定神學對宗教對話的意義〉，《比較經學》，2013(2)。
- 陳德光：《艾克哈研究（修訂）》。新台北：輔大書坊，2013年。
- （托名）狄奧尼修斯著，包利民譯：《神秘神學》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年。
- 林偉仁：《〈阿含經〉十四難有記無記之再議-兼論文獻證據等效原則》。正覺學報（繁體版），2007(1)。
- 賴品超《〈從佛教反思基督宗教上帝觀:取道保羅·蒂利希的「終極關切」〉，《輔仁宗教研究》2013(26)。
- 佐佐木教悟、高崎直道、井ノ口泰淳、塚本啓祥著，釋達和譯：《印度佛教史概說》。高雄市：佛光出版社，1977年。
- 莊春江：《印度佛教思想史概說》。臺北：圓明出版社，1993年。
- 姚衛群：〈佛教與婆羅門教中的否定形態的思維方式〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，2009（1）。
- Paul Tillich. "Christianity and the Encounter of the World Religions". Columbia University Press, 1963.
- Pao-Shen Ho. "Plotinus' and Dionysius' Negative Theologies: Comparative Analysis

and Contemporary Interpretation”. *Sino-Christian Studies*, no. 22 (2016): 7-40.

Williams, J. P. *Denying Divinity: Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2000.