

# 跨越隱喻的鴻溝——論森舸瀾道家容器 隱喻研究的開創性與可議性

陳寅清

國立臺灣師範大學  
華語文教學系  
副教授

## 摘要

美國漢學家森舸瀾（Edward Slingerland）是以「概念隱喻理論」解析中國哲學文本的先行者，他將認知語言學的研究成果跨域應用至中國先秦子書的解讀，引起中西學界高度的關注和探討。森舸瀾之首部代表作《不費力的行動：「無為」的喻意以及早期中國的精神理想》（*Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*）係針對「無為」之概念為考察核心而展開，本文考察森舸瀾著墨最多的道家隱喻——「容器」隱喻，分四部分評述：一、以「容器」隱喻「自我」；二、「控制自我」如「控制物體」；三、以容器概念解析《莊子》的「內外之分」；四、森舸瀾對「封」、「閉」及「無卻」的強調和翻譯問題。盼藉由譯介森舸瀾對先秦道家的隱喻解析，呈現並揭示當代西方概念隱喻研究在中國哲學領域的新議題與研究動向，另一方面也期能探討異域文化進行交流研究時所引發的翻譯問題、異同問題、詮釋問題及會通問題。

關鍵詞：文化會通、自我觀、森舸瀾、道家容器隱喻、翻譯與詮釋



通訊作者：陳寅清，E-mail: ericaycchen@ntnu.edu.tw

收稿日期：2020/09/29；修正日期：2021/02/19；接受日期：2021/03/15

[https://doi.org/10.6210/JNTNU.202103\\_66\(1\).0003](https://doi.org/10.6210/JNTNU.202103_66(1).0003)

## 壹、森舸瀾隱喻研究在中西文化交流中的開創性

自十六世紀中西文化邂逅以來，西方對於中國思想的認識和研究從儒家著手，對道家思想的研究不僅起始較晚，數量亦較少。究其原因之一，乃是對道家的語言表達方式難以掌握。西方漢學家常以神祕的、模糊的、詩性的諸多詞彙來形容他們對道家文本的感受。英國漢學家Angus C. Graham曾以「奇幻」(strange)、「捉摸不定」(elusive)、「隱晦」(obscure)來形容道家思想。<sup>1</sup>Wing-Tsit Chan亦以「神祕的」(mystical)、「含意模糊的」(vague)、「隱藏深意」(cryptic)等詞來描述《老子》的文字特色，他指出這種語言風格使得翻譯和詮釋《老子》極其困難。<sup>2</sup>Hans-Georg Moeller表示，從西方讀者的眼光來看，《老子》太「隱晦」(obscure)和「模糊」(vague)了，以致不是一部很好的哲學作品。<sup>3</sup>J. J. Clarke以「神祕」(mystical)和「如詩」(poetic)來形容《老》、《莊》，但無論從西方的宗教、哲學或詩學類別來看，皆找不到可歸類的對應項。<sup>4</sup>西方讀者對於閱讀道家文本的挫折感，Guy C. Burneko說得十分具象：

它是軼聞、象徵、悖論、隱喻和敘事的「百花匯」(potpourri)，<sup>5</sup>以致無法將它的意義分析得一乾二淨。對於《莊子》，我們找不到切入點，因為在道家的象徵猶如一團語言文字的「混沌」(hun-tun)，包裹孕育著無法切割的微妙邏輯和慣例。<sup>6</sup>

當代美國漢學家森舸瀾(Edward Slingerland, 1968~)從向來困擾西方漢學界的「隱喻」切入，研析中國先秦思想。其首部代表作《不費力的行動：「無為」的喻意以及早期中國的精神理想》(*Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*，以下行文採《無為》)，於2003年由牛津大學出版，分章針對《論語》、《老子》、《孟子》、《莊子》及《荀子》中涉及「無為」的隱喻文字和概念進行解析。<sup>7</sup>此書最大的創

<sup>1</sup> 參見Angus C. Graham, *The Book of Lieh-tzū* (New York, NY: Columbia University Press, 1990), 17.

<sup>2</sup> 參見Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), 137.

<sup>3</sup> 參見Hans-Georg Moeller, *The Philosophy of the Daodejing* (New York, NY: Columbia University Press, 2006), Preface.

<sup>4</sup> 參見J. J. Clarke, *The Tao of the West* (New York, NY: Routledge, 2000), 51-52.

<sup>5</sup> 西方人常將各類乾燥的花瓣、香草、香料混合置於瓶或碗中，作薰香用。

<sup>6</sup> 參見Guy C. Burneko, "Chuang Tzu's Existential Hermeneutics," *Journal of Chinese Philosophy* 13, no.4 (1986): 393.

<sup>7</sup> 參見Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (New York, NY: Oxford University Press, 2003).

見係由當代認知語言學發展的「概念隱喻」視角，來解析中國先秦諸子文本，此創新觀點使該書榮獲2003年度全美宗教學會最佳宗教史著作獎（2003 American Academy of Religion Best First Book in the History of Religions Award）。當代美國漢學家Robert Ford Campany於書評中盛讚：「此書是近年來少見能跨領域地將認知語言學理論應用至漢學領域者，森舸瀾所開啟的系列原創性研究成果令人耳目一新」！<sup>8</sup>Erin Cline、Alan Fox、Nickolas Knightly、Joshua Mason、Rina Marie Camus、Matthew James Hamm等多數西方學者對於森舸瀾的隱喻研究新視角亦持肯定意見。<sup>9</sup>該書於2014年出版的簡易本《無為：古代中國、現代科學及自發性的力量》（*Trying Not to Try: Ancient China, Modern Science and the Power of Spontaneity*）被譯成德、荷、俄、中、韓等多國語言，書評遍見於歐美學刊及媒體，影響所及甚廣。<sup>10</sup>

《無為》一書出版迄今十多年來，持續引起國際漢學界關注探討，評述數量不減反增，對其研究方法與詮釋內容的評議長度和深度更是與時俱進。<sup>11</sup>近年來，國際漢學界探討隱喻與思想的研究著作中，《無為》一書幾乎已成必引之作，例如2017年Rina Marie Camus於

<sup>8</sup> 參見Robert Ford Campany, review of Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, *History of Religions* 45, no.2 (November 2005): 181-182.

<sup>9</sup> 參見Erin Cline, review of *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, *China Review International* 10, no.2 (Fall 2003): 452-457 ; Alan Fox, review of *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, *Journal of Asian Studies* 63, no.1 (February 2004): 172-173 ; Nickolas Knightly, "The Paradox of Wuwei? Yes (and No)," *Asian Philosophy* 23, no.2 (April 2013): 115-136 ; Joshua Mason, "Generalizations, Cultural Essentialism, and Metaphorical Gulfs," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 17 (September 2018): 479-497 ; Rina Marie Camus, "Comparison by Metaphor: Archery in Confucius and Aristotle," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 16, no.2 (March 2017): 165-185 ; Matthew James Hamm, "A Dream of the Self: Identity in the 'Inner Chapters' of the *Zhuangzi*," *Early China* 43 (March 2020): 29-60.

<sup>10</sup> 參見Edward Slingerland, *Trying Not to Try: Ancient China, Modern Science and the Power of Spontaneity* (New York, NY: Broadway Books, 2014). 中譯本參見森舸瀾，《為與無為：當現代科學遇上中國智慧》，史國強譯（北京市：現代出版社，2018）。

<sup>11</sup> 西方漢學界對《無為》書評與時俱增，茲擇要列舉如下。短篇書評如：*Journal of Chinese Religions* 31 (2003): 294-295, review article by Jane Geaney ; *China Review International* 10, no.2 (Fall 2003): 452-457, review article by Erin Cline ; *Journal of Asian Studies* 63, no.1 (February 2004): 172-173, review article by Alan Fox ; *Harvard Journal of Asiatic Studies* 64, no.2 (December 2004): 511-516, review article by Kwong-Loi Shun ; *History of Religions* 45, no.2 (November 2005): 181-182, review article by Robert Ford Campany. 長篇評論如：Chris Fraser, "On Wu-wei as a Unifying Metaphor," *Philosophy East & West* 57, no.1 (January 2007): 97-106 ; 陸基洋，〈評斯林格蘭對《老子》無為之詮釋〉，載於《中國哲學與文化》，劉笑敢（主編）（桂林市：廣西師範大學出版社，2007），輯1，頁305-320 ; Philip J. Ivanhoe, "The Paradox of Wuwei?" *Journal of Chinese Philosophy* 34, no.2 (June 2007): 277-287 ; J. W. Schofer, "Embodiment and Virtue in a Comparative Perspective," *Journal of Religious Ethics* 35, no.4 (December 2007): 715-728 ; Nickolas Knightly, "The Paradox of Wuwei? Yes (and No)," *Asian Philosophy* 23, no.2 (April 2013): 115-136 ; Rina Marie Camus, "Comparison by Metaphor: Archery in Confucius and Aristotle," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 16, no.2 (March 2017): 165-185 ; Joshua Mason, "Generalizations, Cultural Essentialism, and Metaphorical Gulfs," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 17 (September 2018): 479-497 ; Matthew James Hamm, "A Dream of the Self: Identity in the 'Inner Chapters' of the *Zhuangzi*," *Early China* 43 (March 2020): 29-60.

指標性比較哲學期刊《道》（*Dao: A Journal of Comparative Philosophy*）所發表的論文〈以隱喻作比較：孔子與亞里斯多德的射喻〉（*Comparison by Metaphor: Archery in Confucius and Aristotle*），<sup>12</sup>以及2018年Joshua Mason於《道》發表的〈同化、文化差異與隱喻鴻溝〉（*Generalizations, Cultural Essentialism, and Metaphorical Gulfs*）一文，<sup>13</sup>皆著眼於文化差異性，對森舸瀾使用的「概念隱喻」視角提出深刻的檢視與探討。2020年Matthew James Hamm於英國漢學期刊*Early China*出版的論文〈自我之夢：《莊子·內篇》中的「身分」問題〉（*A Dream of the Self: Identity in the “Inner Chapters” of the Zhuangzi*），則詳細引述森舸瀾的莊學研究，作為探討莊子「自我觀」的主要文獻。<sup>14</sup>近年Rina Marie Camus、Joshua Mason、Matthew James Hamm等人所發表的研究論文，與10年前的書評相比，不僅篇幅增長，內容亦臻精細，可見森舸瀾所帶動的隱喻研究已蔚然成為西方漢學思想研究的熱門領域之一。在東方學界，森舸瀾的著作雖也受到若干國內學者關注，但較深入的評介和探討仍不多見。本文盼能填補此一空缺，藉由譯介及考察森舸瀾的隱喻研究成果，一方面呈現當代西方隱喻研究在中國哲學領域的重要議題與研究動向，另一方面亦探討中西思想交流時所引發的翻譯問題、異同問題、詮釋問題及會通問題。

## 貳、森舸瀾道家容器隱喻研究評介

綜觀森舸瀾對中國先秦思想文獻之隱喻研究，其中著墨最多、分析最精細者莫若道家「容器」隱喻。他以「容器概念隱喻」詮釋老莊的「自然」和「自我」概念，雖具有令人耳目一新的創發性，卻也引起不少爭議。本文以森舸瀾對先秦道家的容器隱喻解析為考察對象，分從以下四部分譯介並探討森舸瀾的隱喻研究：一、以「容器」隱喻「自我」；二、「控制自我」如「控制物體」；三、以「容器」概念解析《莊子》的「內外之分」；四、森舸瀾對「封」、「閉」及「無卻」的強調和翻譯問題。

<sup>12</sup> 參見Camus, “Comparison by Metaphor: Archery in Confucius and Aristotle,” 165-185. Camus質疑森舸瀾以「概念隱喻理論」作為跨文化研究的基礎，是否過於傾向「普世主義」而忽略了「文化差異」對概念形成的影響力。她以孔子與亞里斯多德的射喻為例，強調文化差異對隱喻詮釋的重要性。對於Camus的批評，Slingerland於同期刊*Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 16, no.3 (2017)予以回應，Slingerland表示自2004年之後他的研究已擴增對文化特殊性的注意，並非僅以身體的共通性作為隱喻思維的理論基礎。參見Edward Slingerland, “Metaphor, Blending, and Cultural Variation: A Reply to Camus,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 16, no.3 (2017): 431-435.

<sup>13</sup> 參見Mason, “Generalizations, Cultural Essentialism, and Metaphorical Gulfs,” 479-497. 此文彙整近年來吳光明（Wu Kuan-Ming）、安樂哲（Roger T. Ames）、Vincent Shen、Hans-Georg Moeller以至於森舸瀾等西方漢學家對中國哲學文本中的隱喻研究進程，Mason雖肯定森舸瀾隱喻研究的開創性，但認為文化差異對隱喻解析之重要性亦不可忽視。

<sup>14</sup> 參見Hamm, “A Dream of the Self: Identity in the ‘Inner Chapters’ of the *Zhuangzi*,” 29-60.

## 一、以「容器」隱喻「自我」

森舸瀾在《無為》一書中的《老子》專章以「自然」(So-of-Itself: Wu-wei in the *Laozi*) 為題，該章的最大特色是以「容器隱喻」解析《老子》的「自然」和「自我」概念。對於「自然」概念之探討，森舸瀾引述香港學者劉笑敢的歸納和解釋，將「自然」解為「自己如此」、「本來如此」及「勢當如此」三義。<sup>15</sup>森舸瀾對第三義「勢當如此」的探討尤具創見，他將「勢當如此」的意義譯作：“internal” and “enduring” in the sense of a state of affairs that has come about through development tendencies internal to the thing itself，中文的意思是事物內在的發展趨勢所呈現的內在和恆常狀態。<sup>16</sup>森舸瀾特別強調「內在」(internal) 和「恆常」(enduring) 二字，並用「事物自然從容器內冒出來」的意象來詮釋自然趨勢，例如植物的種子萌芽、泉水從地縫中湧出、嬰兒自母體出生的狀態。森舸瀾指出，這些「由容器內部向外冒出」(the natural causation is motion out schema) 的意象皆是《老子》「無為而無不為」的概念隱喻。<sup>17</sup>

對於《老子》的修養工夫論，森舸瀾亦以「容器概念隱喻」加以解析，將「自我」(the Self) 比喻為一個「容器」(a container)：自我是一個容器，唯有將「自我」這個「容器」內的「外物」清空，才能達到完美的精神境界。<sup>18</sup>森舸瀾引用《老子》第七章「外其身而身存」，說明所謂的「外物」(extraneous things) 包括：心／意志 (heart/mind)、欲望 (desires)、行動 (actions)、己／身 (self/body)、為 (doing)、以為 (regarding) 等。<sup>19</sup>《老子》的修練之道便是將自我這個容器清空，例如《老子》第48章云：「為道日損，損之又損，以至於無為」，對於「無」的意義，森舸瀾從「自我即容器」的隱喻觀點加以詮釋：「空」(emptiness) 或「無有」(not-having) 是《老子》理想心性境界的隱喻，因為當「自我」這「容器」清空時，一種先前被壓抑的內在動力才會自然湧出。<sup>20</sup>除強調清空自我容器內部外，森舸瀾亦強調要關閉自我之「門」。他引《老子》第52章：「塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救」為例，主張當自我這個容器內部的嗜欲清空後，便應

<sup>15</sup> 參見劉笑敢，〈試論老子哲學的中心價值〉，《中州學刊》，2期（1995），頁67-73。Slingerland英譯該文，收錄於*Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*一書。參見Xiao-Gan Liu, “An Inquiry into the Central Value in Laozi’s Philosophy,” trans. Edward Slingerland, *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, eds. Mark Csikszentmihalyi and Philip J. Ivanhoe (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), 211-238.

<sup>16</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 97.

<sup>17</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 97-98.

<sup>18</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 104. 原文為：The Self is a container, and it is only when it is emptied of everything extraneous that spiritual perfection is attained.

<sup>19</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 104.

<sup>20</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 105.

塞閉連通容器內外之門，才能杜絕有害的影響進入己內。<sup>21</sup>

森舸瀾以「容器」隱喻「自身」的概念與靈感係取自於當代認知語言學家萊可夫（George Lakoff）和哲學家詹森（Mark Johnson）合著之代表作《我們賴以生存的譬喻》（*Metaphors We Live by*）一書中「實體隱喻暨容器隱喻」專章。萊可夫和詹森提出：「我們以肉身存於世，通過皮膚表面與外界區隔，並由此出發體驗世界的其餘部分如身外世界。每個人都是容器，具備有界的體表與『進出』方位」。<sup>22</sup>萊可夫和詹森於《我們賴以生存的譬喻》書中所提出「概念隱喻理論」（Conceptual Metaphor Theory），係從人類的「身體經驗」為出發點，來解析語言中的隱喻思維。

事實上，以「容器」比喻「身體」，在西方的語言和思維傳統中其來有自。從英文的「身體」“body”的字源來說，body源自德文**botahha**，原意為「洗浴盆」（tub）、「大缸」（vat）、「木桶」（cask）等類的大型容器，所以英文有tubby person的說法，用來形容身材矮胖結實的人。<sup>23</sup>從西方的哲學和宗教傳統來看，最常見的「身體」隱喻亦為容器意象。Eliot Deutsch於〈身體的概念〉（The Concept of the Body）一文中列舉出西方傳統中四個主要的身體隱喻，依序為柏拉圖的「囚室」（prison house）隱喻、基督教的「聖殿」（temple）隱喻，以及近代的「機器」（machine）和「工具」（instrument）隱喻。<sup>24</sup>柏拉圖的「囚室」隱喻視身體為理性意識（rational consciousness）的牢房，囚禁著想漫遊各地的意識，因此，身體成為知性發展的阻礙，甚至是貪欲、疾病及腐朽的根源。基督教則以身體為靈魂的居所，所以，教徒應當將身體潔淨如同一個聖殿，好讓聖靈住在裡面。<sup>25</sup>而近代的「機器」隱喻以十七世紀後的科學大發現和工業革命為背景，人體也被視為自然界的物質之一。與「機器」隱喻密切相關的是「工具」的身體觀：人類可以控制並使用其身體如機械一般。此一身體觀預設人類具有獨立意志，身體只不過是工具，意志則是操縱工具的使用者。在西方身體觀的脈絡下，我們不難理解何以森舸瀾在詮釋道家的容器隱喻時，將「自身」視為一個「容器」、一個「物體」，並且這個物體可由個體的意識來控制。

森舸瀾以「容器」比喻「自我」的詮釋方式，與東方學界對道家「容器」意象隱喻的詮釋顯然有別。蓋《老子》書中的「容器」意象和隱喻甚多，東方學界並不乏論述，但多從

<sup>21</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 106.

<sup>22</sup> 參見George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live by* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1980), 29. 中文譯本參見周世箴譯，《我們賴以生存的譬喻》（臺北市：聯經出版公司，2006），頁53-54。

<sup>23</sup> 參見Eric Partridge, *Origins: An Etymological Dictionary of Modern English* (New York, NY: Routledge, 2009), 52.

<sup>24</sup> 參見Eliot Deutsch, “The Concept of the Body,” in *Phenomenology East and West*, eds. Frank M. Kirkland and D. P. Chattopadhyaya (Dordrecht, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1993), 93-109.

<sup>25</sup> 《聖經》哥林多前書6章19節：「豈不知你們的身體就是聖靈的殿嗎？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的。」參見《聖經》，和合本（香港：香港聖經公會，1995），頁234。

道的「創生義」來解讀。<sup>26</sup>東方學者普遍認為，道家的容器意象並非密閉、沉空的容器，而是有水、風、氣流通的一種空間——有水流動者，例如谿谷、玄牝、陶壺、卮器；有氣流通者，例如橐籥、三籟；而瓠、瓢等葫蘆形的容器，亦有種子孕生其中，用以象徵道的創生性。楊儒賓數篇論著匯集探討道家的「深圓、中空之物」的隱喻，指出這些意象呈現的是一種「湧現不已的渾圓隱喻，也就是其圓更像是種渦漩」。<sup>27</sup>這湧現不息的水流或氣流意象所喻示的乃為萬物生化的過程。美國漢學家安樂哲（Roger T. Ames）比較中、西「容器」意象亦指出：

在西方傳統中，最熟悉的身體隱喻是「容器」意象。相對地，在早期中國傳統中，身體隱喻則是以「生機的意象」（organic imagery）來呈現。……身體是一個「過程」（process）而非「物體」（thing）。<sup>28</sup>

質言之，道家的容器意象並非全然空無一物，而是「有物混成」、「物中有物」之物。例如《老子》第21章曰：「道之為物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。」《老子》第25章又云：「有物混成，先天地生……可以為天下母。」其中，「母體子宮」所隱喻的是「生生之道」，與其把「容器」的形狀當作意象隱喻，倒不如說「生生之母」的喻意才是以母體喻「道」的關鍵。

## 二、「控制自我」如「控制物體」

森舸瀾在期刊論文〈《莊子》的自我觀：概念隱喻分析與比較思想〉（Conceptions of the Self in the *Zhuangzi*: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought）一文中，以「自我控制如占有物體」（Self-control Is Object Possession）為子標題，列出隱喻的對應關係如表一。<sup>29</sup>

表一是森舸瀾依據概念隱喻學家所提出的「映射」（mapping）理論所做的解析。表一

<sup>26</sup> 道家傳統經常以「中空容器」作為「道」的隱喻：《老子》以埏埴、橐籥、谷神、玄牝為喻；《莊子》以瓠、瓢、卮為喻。對於《老子》容器意象的探討，參見楊儒賓，〈道與玄牝〉，《台灣哲學研究》，2期（1999），頁163-195；蕭兵、葉舒憲，〈老子的文化解讀——性與神話學之研究〉（武漢市：湖北人民出版社，1993），頁358-380。關於《莊子》中空之物的象徵意義，參見楊儒賓，〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，載於《中國哲學與文化》，劉笑敢（主編）（桂林市：廣西師範大學出版社，2007），輯2，頁12-40；劉冠伶，〈論《莊子》思想的「矛盾性」——「渾圓」原型提供的線索〉，《漢學研究》，32卷4期（2014），頁33-62。

<sup>27</sup> 參見楊儒賓，〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，頁25。

<sup>28</sup> 參見Roger T. Ames, "The Meaning of Body in Classical Chinese Thought," *International Philosophical Quarterly* 24, no.1 (March 1984): 47-48.

<sup>29</sup> 參見Edward Slingerland, "Conceptions of the Self in the *Zhuangzi*: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought," *Philosophy East & West* 54, no.3 (July 2004): 334.

表一 自我控制與占有物體的隱喻對應

來源域 (source domain)	目標域 (target domain)
一個人 (A Person)	→ 主體 (The Subject)
一個物體 (A Physical Object)	→ 自我 (The Self)
占有 (Possession)	→ 自我控制 (Control of the Self)
失去占有 (Loss of Possession)	→ 失去對自我的控制 (Loss of Control of the Self)

左方為「來源域」，即具象的喻體；右方為「目標域」，即抽象的喻旨。「映射」指的是此二概念領域之間具有的系統性關聯。<sup>30</sup>森舸瀾將隱喻映射的解析法，運用至《莊子》自我觀的解析，將「主體對自我的控制」比喻為「個人對物體的占有」。在此映射關係中，「精神主體」被比喻為「一個人」，「自我」則被比喻為「一個物體」。主體對自我的控制被比喻為人對物的占有；而主體若失去對自我的控制，就像人失去占有物一般。

森舸瀾主張《莊子》中「自失」（《莊子·應帝王》）、「失己」（《莊子·大宗師》）、「亡身」（《莊子·大宗師》）、「吾喪我」（《莊子·齊物論》）等用語與英文“I lost my self”的表達模式相仿，認為古代中文和現代英文皆有「把自我比喻為物體」的概念隱喻。惟《莊子》的修為工夫乃在於「主體」鬆開對「自我」的控制，亦即放棄對身體欲望、世俗名利等外界事物的占有，如此方能達到道家理想的精神境界。<sup>31</sup>

森舸瀾於解析《莊子》之「自我」概念時，所使用的「主體」、「自我」等用詞與概念，皆源自西方心理學，也出現在萊可夫和詹森對身體與心理的探討論著中。據萊可夫和詹森的定義：「主體」是意識的核心、是人的主觀經驗、理性及意志，也就是我們的「本質」（essence），使我們成為獨特的個體。<sup>32</sup>但除了精神主體，一個人還可能有多個「自我」（the selves），包括人的身體（our bodies）、社會地位（social roles）、經歷（our histories）等。<sup>33</sup>

森舸瀾承襲西方心理學的觀點，認為《莊子》也有「多個自我」（the selves）的概念。他引《莊子·人間世》中顏回云：「我內直而外曲，成而上比；內直者，與天為徒……外曲者，與人為徒」為例，指顏回有兩個「我」——「內在的我」是誠正的、與天道合一的我；

<sup>30</sup> 關於隱喻映射理論的介紹，參見蘇以文、畢永峨（主編），《語言與認知》（臺北市：臺灣大學出版中心，2009），頁62-75；萊可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson），《我們賴以生存的譬喻》，周世箴譯，頁75-77。

<sup>31</sup> 參見Slingerland, “Conceptions of the Self in the *Zhuangzi*: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought,” 335.

<sup>32</sup> 筆者譯自原文：The Subject is the locus of consciousness, subjective experience, reason, will, and our “essence,” everything that makes us who we uniquely are. 參見George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought* (New York, NY: Basic Books, 1999), 268.

<sup>33</sup> 參見Lakoff and Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*, 268.



而「外在的我」是曲從人間禮俗、與別人一樣執笏跪拜的我。「外在的我」可說是「假我」（the false self），指的是人的思慮、名聲、是非、知識等；而「內在的我」是「真我」（the true self）。森舸瀾以此解《莊》，以「真我」詮釋「與天為徒」，「假我」則是「與人為徒」。<sup>34</sup>森舸瀾於《無為》中書論《莊子》之專章云：

「真我」與「天」（the Heavenly）相關，而「假我」與「人」（the human）和人的本質（the human “essence”）相關——包括心、是非、名、禮教、知識等。<sup>35</sup>

森舸瀾書中所云「真我」、「假我」及「自我」等詞，未見於先秦本文，而係近代西方心理學從弗洛伊德（Sigmund Freud）之後對「我」的解析。<sup>36</sup>近代中西文化交流之後，詞彙的翻譯和使用甚為紊雜，致使概念不易釐清。方東美、陳鼓應、湯一介等於解《莊》時皆曾用「真我」、「自我」等詞。<sup>37</sup>但有待商榷的問題是：《莊子》的自我真能對應至西方心理學的概念嗎？森舸瀾承襲西方心理學的觀點，認為《莊子》有多個自我。若真是如此的話，在莊子的理解中，人有幾個「我」？

方東美於《中國哲學之精神及其發展》中提出《莊子》有五個「自我」：一為「軀殼之我」；二為「心理之我」；三為「心機之我」；四為「自我」；五為「常心」。方東美稱前三者為「妄我」，第四者為「真己」，第五為「常心」，即永恆的精神本體，同於「清淨無染之佛性」，有如《莊子》所謂的「真宰」或「真君」。按方東美的解讀，前三義下的「妄我」應當捨盡，方能實現「大我真己」。<sup>38</sup>沈清松不贊成將前三者歸類為「妄我」的詮釋法，而從西方現象學的觀點再提出「經驗我」和「先驗我」的分類概念來解《莊》。<sup>39</sup>然而，無論使用「真我」、「妄我」，抑或「經驗我」、「先驗我」等譯自西方的語詞，皆須

<sup>34</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 187-188.

<sup>35</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 188. 原文為：The true self is usually associated with the Heavenly, while the false self is associated with the human and everything related to the human “essence”—the heart/mind, right and wrong, fame, cultural standards and knowledge, and so on.

<sup>36</sup> 人有多個「自我」的說法是奧地利精神分析學家弗洛伊德（Sigmund Freud）的創見，他分析「我」有「本我」（id）、「自我」（ego）和「超我」（super-ego）三個層次。而英文“True self”（譯作「真我」）和“False self”（假我）二詞則係英國心理學家Donald W. Winnicott於1960年所提出，用於治療情緒障礙。參見Donald W. Winnicott, “Ego Distortion in Terms of True and False Self,” in *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development* (New York, NY: International Universities Press, 1960), 140-157.

<sup>37</sup> 參見方東美，《中國哲學之精神及其發展》，卷上，孫智榮譯（臺北市：成均出版社，1984），頁195-196；陳鼓應，《老莊新論》（臺北市：五南圖書公司，1993），頁151-162；湯一介，〈自我和無我〉，載於《道家文化研究》，陳鼓應（主編）（上海市：上海古籍出版社，1996），輯10，頁170-175。

<sup>38</sup> 參見方東美，《中國哲學之精神及其發展》，卷上，頁195-196。

<sup>39</sup> 參見沈清松，〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》，14卷6期（1987），頁13-23。

先費一番格義的工夫，比較字源和概念的異同，以克服脫離文本和原本語境的問題。

或許最能避免誤解的詮釋方式，是回歸文本脈絡。曾春海則不用西方翻譯語，以「精神吾」和「形體我」來詮釋《莊子》的「吾喪我」命題。依曾春海的解析，《莊子》確實有兩個我——「精神吾」和「形體我」，而《莊子》的修為工夫在於「以神釋形」，亦即以「精神吾」超越「形體我」的蔽障，達到與道冥合的境界。<sup>40</sup>曾春海以「精神吾」超越「形體我」的詮釋，與方東美「捨妄我，復真己」的看法類似，似乎都在莊子思想中假設了某種二元論：「精神吾」是順大化而能體證大道的我，「形體我」則是囿於感官欲望和經驗界知識的我，對身體、形軀多帶負面評價。

近年「身體」在道家的「主體」概念討論中獲得正視和提升，因而有「形氣主體」、「身氣主體」等新詞之創發。<sup>41</sup>例如劉滄龍論《莊子》的「主體」概念時指出：「氣的工夫出自於身體。身體雖然是欲望爭奪之場，卻也是氣化流行之所，如何使此身依乎天理、順乎自然，便是所謂心齋或氣的工夫」。<sup>42</sup>此說即以氣論作為消解身心二元思維的關鍵。

相較之下，森舸瀾「自我控制如占有物體」的論述，顯然仍在西方心物二元的思維框架下進行。此隱喻中，自我被比喻為「物體」（object），是被「主體」所占有和控制的客體。而「主體」究竟為何？據概念隱喻理論提出者萊可夫和詹森的定義：「主體」（the Subject）指的是個人的核心意識，包括個人的主觀經驗、理性及意志，也就是「個體的獨特本質」（Essence）。<sup>43</sup>這樣的「主體」概念是帶有強烈個人主義色彩的。至於「占有」和「控制」二詞，森舸瀾則用其相反詞「鬆開」（release）來詮釋《莊子》的「失己」、「亡身」及「吾喪我」命題，認為《莊子》工夫論的關鍵在於主體「鬆開」對客體的控制，然而，是否能鬆開控制，仍取決於「個體意識」的主宰。吾人若從「心齋」歷程來看，《莊子》的工夫論包含三個歷程：「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」（《莊子·人間世》），此三歷程係由「生理感官」的耳，提升至「意識」層次的心，最後再由心的感應冥合於「氣」之大化流行。而森舸瀾「控制自我即控制物體」的隱喻解讀，似乎僅停留在「個體意識」的層次，尚未論及「氣化」的終極工夫境界。

森舸瀾的「控制自我即控制物體」隱喻，主要是根據《莊子·齊物論》的「吾喪我」命題所作的解讀；至於上引《莊子·人間世》的「心齋」工夫文本，森舸瀾則以「容器」概念隱喻對「內外之分」再做解析。

<sup>40</sup> 參見曾春海，〈莊子的形神觀及其依道製器之藝術實踐觀〉，《哲學與文化》，34卷8期（2007），頁3-19。

<sup>41</sup> 參見楊儒賓，〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》，45期（2014），頁1-39；劉滄龍，〈自然與自由—莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》，35期（2016），頁1-36。

<sup>42</sup> 參見劉滄龍，〈自然與自由—莊子的主體與氣〉，頁29。

<sup>43</sup> 參見Lakoff and Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*, 268.

### 三、以「容器」概念解析《莊子》的「內外之分」

森舸瀾於《無為》一書中的《莊子》專章，題為「虛己：《莊子》的無為」（The Tenuous Self: Wu-wei in the *Zhuangzi*）。該章從「虛」的「空間」概念隱喻切入，將《莊子》文本中「虛室」、「心齋」、「靈府」、「宅」、「寓」等意象歸類為「容器」隱喻群加以解析。「容器」的意象既有實體的外廓，實體內又有空間，可謂「實體隱喻」和「空間隱喻」的合體。森舸瀾解析《莊子》的「容器」隱喻時，特別著重容器的「內外之別」，他據此將相關文本分為六類，筆者彙整如表二。<sup>44</sup>

表二 森舸瀾論《莊子》容器內外之別的隱喻

1. 外物在容器內 (External things inside container)	→ 不好的狀態 (Bad state)	例 1：謀府（《莊子·應帝王》） 例 2：死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑……入於靈府（《莊子·德充符》）
2. 應該在內的東西卻在容器外 (Internal things outside container)	→ 不好的狀態	例 1：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（《莊子·人間世》） 例 2：今子外乎子之神，勞乎子之精（《莊子·德充符》）
3. 外物在容器外 (External things outside container)	→ 好的狀態 (Good state)	外天下……入於不死不生（《莊子·大宗師》）
4. 應該在內的東西在容器內 (Internal things inside container)	→ 好的狀態	例 1：平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也（《莊子·德充符》） 例 2：杜德機（《莊子·應帝王》）
5. 容器內外相通 (Pervious barrier between inner and outer)	→ 不希望發生的狀態 (Undesirable state)	其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪（《莊子·齊物論》）
6. 容器內外不相通 (Impervious barrier between inner and outer)	→ 希望達到的狀態 (Desirable state)	例 1：宋榮子定乎內外之分，辯乎榮辱之境（《莊子·逍遙遊》） 例 2：列子歸，三年不出、復樸，紛而封哉（《莊子·應帝王》） 例 3：連乎其似好閉（《莊子·大宗師》） 例 4：使日夜無卻，而與物為春（《莊子·德充符》）

森舸瀾於前四項目以容器內外的事物為分類依據，第一類文本為「外物在容器內」的

<sup>44</sup> 參見 Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 189-190. 表中粗體標示者為森舸瀾詮釋《莊子》文本的關鍵詞。

隱喻。例如《莊子·應帝王》說的「勿為謀府」，森舸瀾認為「府」為容器隱喻，用以隱喻「自我」；此自我之府中，不應存有「計謀」。蓋計謀、思慮、毀譽、是非、知識等事物，按森舸瀾的詮釋，皆為「不適合主體精神的事物」，應排除於「自我」的容器之外。<sup>45</sup>又如《莊子·德充符》所言：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑……不可入於靈府」。此「靈府」亦為容器隱喻，喻示「自我」應為「靈」的居所。森舸瀾於詮釋《莊子》的容器隱喻時，將「容器」概念隱喻與前述西方「自我」觀做結合，提出：「應該在『容器內』的事物與『根本的自我』相關，而應該在『容器外』的事物則與『假我』相關」。<sup>46</sup>所謂「根本的自我」(essential self)，亦做「真我」(real self)。按森舸瀾的解釋，「真我」與「天道」相關，「假我」則與「人」的欲望和價值觀相關。在「自我」這個容器內，應該存在的是適合主體的「真我」，不適合主體的「假我」則應排除在容器以外。<sup>47</sup>

從六項分類標題可見，森舸瀾試圖以十分直白的方式來說明《莊子》的自我觀和工夫論。前四類的總義便是：外物就應該置於容器外，而應該在內的事物(internal things)就須在容器內，如此個體自我就會處於好的狀態；相反地，若應該在內的事物卻在容器外，或應該在外的事物卻在容器內，那麼自我則會狀況不佳(bad state)。

所謂「在內的事物」何指？森舸瀾所引文本包括「神」、「精」、「靈」、「德」等字眼。森舸瀾將「靈」、「神」皆譯為spirit，並將「神」詮釋為「天機於自我的正面體現」。<sup>48</sup>「精」譯作quintessential(究極的本質)，是「氣」的最精純形式，是「天」賦予萬物的「靈性」(the “spiritual”)。<sup>49</sup>

至於「德」字，一般道家學者釋之為「道分化的太一」，道分化於萬物即為「德」。如《老子》第51章言：「道生之，德畜之」，萬物化生的過程為：道生萬物之後，又內在於萬物，成為萬物各自的本性。<sup>50</sup>「德」的英譯方式主要有二：一為power，指「道蘊含於萬物之內的動力」；二為virtue，意為「善良的品行」，涉及事物對錯好壞的價值判斷。<sup>51</sup>森舸瀾選擇將「德」譯作virtue，並特引《莊子·人間世》之「德蕩乎名」來詮釋之。他特別強調

<sup>45</sup> 筆者譯自Slingerland, “Conceptions of the Self in the *Zhuangzi*: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought,” 330. 原文為：In the *Zhuangzi*, things that are properly “inside” are seen as related to the “Essential Self,” whereas things are properly “outside” are related to the false self.

<sup>46</sup> 參見Slingerland, “Conceptions of the Self in the *Zhuangzi*: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought,” 330.

<sup>47</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 187-188.

<sup>48</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 199.

<sup>49</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 200.

<sup>50</sup> 參見陳鼓應，《老子今註今譯》（臺北市：臺灣商務印書館，1988），頁175-177。

<sup>51</sup> 參見Zhang, Dai-Nian (張岱年), *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trans. Edmund Ryden (London, UK: Yale University Press, 2002), 337-344.

「蕩」的外溢意象，將「德蕩乎名」譯為Virtue to be agitated-spilled out [蕩] by fame（德被名所擾動而外溢出來）。德的外溢被歸類為不好的狀態，因為應該在自我容器內的「德」被擾動濺出容器外了。好的狀態應是《莊子·德充符》所說的「內保之而外不蕩」，將天賦之德持守於內，並要「杜德機」——森舸瀾譯「杜」字作plug up（塞住孔洞之意）。<sup>52</sup>Plug作名詞時，指的是水槽或浴缸盛水時所使用的栓塞。森舸瀾此譯，正呼應前述西方語言與思維傳統中「自身如容器」的觀點。他將〈應帝王〉篇中的「壺子」比作如浴缸或水槽等類「有孔洞的容器」，為使「德」不外露，應將其自我的孔道「塞起來」（plug up）。

值得注意的是，森舸瀾的《莊子》容器隱喻詮釋，尤其關注「容器孔道」的意象及寓意。其《莊子》容器隱喻解析之第五和第六項目，分別為「容器內外相通」與「容器內外不相通」。在「容器內外相通」的部分，森舸瀾引〈齊物論〉「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪」為例，說明意識和身體對外開放，接收外界刺激，心神不寧，乃屬於「不希望發生的狀態」。而「希望達到的狀態」乃如宋榮子「定乎內外之分」，<sup>53</sup>列子「三年不出、紛而封哉」，<sup>54</sup>古之真人「連乎其似好閉」、<sup>55</sup>「日夜無郤，而與物為春」<sup>56</sup>此等心神與外界隔絕的狀態。

#### 四、森舸瀾對「封」、「閉」及「無郤」的強調和翻譯問題

在《莊子》容器隱喻之第六類「容器內外不相通」引文中，森舸瀾特別強調「封」、「閉」、「無郤」等字眼，其英譯與中文今譯本和其他英譯本時有不同。先論古之真人「連乎其似好閉」的「閉」字，中文注釋甚少，但森舸瀾為強調門的封閉意象，特譯為close himself off（將自己封閉起來），與Watson的譯法cut himself off亦有不同。<sup>57</sup>Watson的譯法有「切斷通路，使與外界隔絕」之意，但森舸瀾“close off”的用詞更著重「將一棟建築物、或一特定區域範圍封閉起來」的意涵，而「建築物」或「一個區域範圍」皆是「自我」的容器意象隱喻。

關於「建築物」或「一個區域範圍」如何歸類為「容器」概念隱喻，萊可夫和詹森於《我們賴以生存的譬喻》書中「容器譬喻」一節寫道：「房間與房子是明顯的容器」，而「林中空地亦被視為有界」，故亦可歸類為容器概念。根據萊可夫和詹森的說法：

我們把自己看作是在這塊空地「內」或「外」，在林「內」或林「外」。……甚至原

<sup>52</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 189.

<sup>53</sup> 參見王叔岷，《莊子校註》，上冊（臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1988），頁17。

<sup>54</sup> 參見王叔岷，《莊子校註》，上冊，頁300。

<sup>55</sup> 參見王叔岷，《莊子校註》，上冊，頁215。

<sup>56</sup> 參見王叔岷，《莊子校註》，上冊，頁190。

<sup>57</sup> 參見Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York, NY: Columbia University Press, 1968), 79.

本無實存邊界之處也可被視為在界定一個容器，我們強加邊界——劃出活動範圍，使其具有內部與一個有邊界的表層——無論是牆、籬笆或抽象的線與平面。沒有什麼人類的本能比劃分活動範圍更基本。<sup>58</sup>

概念隱喻理論的特徵乃從人的身體感官經驗為出發點，來解釋人類的思維模式。森舸瀾承襲概念隱喻理論的觀點，特別強調容器內外的區隔與邊界的劃分。在詮釋《莊子·德充符》「使日夜無郤，而與物為春」之句時，他特將「無郤」譯為without cracks（無縫隙），這樣的譯法與所有的中文譯注和其他英譯本皆不同。成玄英《莊子疏》云：「郤，閒也」。<sup>59</sup>王叔岷《莊子校註》：「言日夜相代無閒隙也」。<sup>60</sup>陳鼓應《莊子今註今譯》亦注：「日夜沒有間斷」。<sup>61</sup>Watson英譯該句為：day and night without break，皆以「無郤」為「時間無間斷」之意。相較之下，森舸瀾without cracks（無縫隙）的譯法保留「郤」的空間意象，並結合自我如容器的隱喻概念，來詮釋道家真人不使外物入於靈府的心靈樣態。

關於「封」字的翻譯和詮釋，森舸瀾特別重視〈應帝王〉篇中「紛而封哉」的「封」字，此字在東方學界甚少探討。《莊子》中「封」字大多意指「疆域」或「界限」，至於「紛而封哉」的「封」字意義為何？成玄英《莊子疏》云：「封，守也。雖復涉世紛擾，和光接物，而守於真本，確爾不移」，<sup>62</sup>指列子雖涉世紛擾，仍持守真樸之道。西方譯者Burton Watson則將「封」譯為動詞seal——「密封」之意。<sup>63</sup>森舸瀾採Watson譯本，譯「紛而封哉」為In the face of entanglements he remained sealed（面對紛擾，他仍如密封著的）。<sup>64</sup>森舸瀾甚至以air-tight（密不透風）來強調「封」意象之內外完全隔絕。<sup>65</sup>

筆者考察《莊子》中「封」字的使用，大多指物質界的「疆域」和「邊界」，<sup>66</sup>其中與道家工夫論最相關者有三處：除〈應帝王〉言列子「紛而封哉，一以是終」之句外，其餘二處皆出於〈齊物論〉。〈齊物論〉云：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也」。<sup>67</sup>

<sup>58</sup> 參見周世箴中譯，《我們賴以生存的譬喻》，頁54。

<sup>59</sup> 參見王叔岷，《莊子校註》，上冊，頁195。

<sup>60</sup> 參見王叔岷，《莊子校註》，上冊，頁195。

<sup>61</sup> 參見陳鼓應，《莊子今註今譯》（臺北市：臺灣商務印書館，1992），頁176。

<sup>62</sup> 參見晉·郭象注，唐·成玄英疏，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》（臺北市：廣文書局，1971），頁82。

<sup>63</sup> 《莊子》英譯本中最完整且流通最廣的，為Burton Watson所譯之*The Complete Works of Chuang Tzu*。

<sup>64</sup> 參見Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, 97; Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 190.

<sup>65</sup> 參見Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, 190.

<sup>66</sup> 「封」字在《莊子》中共出現17次。其中，「封人」（固守邊疆之人）出現八次，做動詞「封賞」用者四次，做名詞「四封」（四境）用者一次。本文探討與道家心性論和工夫論相關的「封」字有三處，包括〈齊物論〉之「道未始有封」、〈齊物論〉之人「以為有封」，以及〈應帝王〉言列子「紛而封哉，一以是終」。

<sup>67</sup> 參見王叔岷，《莊子校註》，上冊，頁72。

此句中，「封」和「畛」同義，皆指「界域」。「道」原是沒有分界限制的，因道無所不在，不受任何界域限制，然而，人卻為爭一是而劃分出許多界線。相對於「未始有封」之道，人的認知境界卻有三個等級。〈齊物論〉云：

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。<sup>68</sup>

第一等人「以為未始有物」，始於玄冥，返於大通，故《莊子》稱許之「至矣盡矣」；第二等人「以為有物矣，而未始有封」的境界，即認知世界萬物雖然繁多，但彼此之間卻能互滲轉化，而無封界限制；第三等人則「以為有封焉，而未始有是非」，他們以為事物有分界，只是不計較是非。第三等人雖不計較是非，但其對事物的認知乃「以為有封」，已背離了起初的渾樸之道。若有再次等「以為有封焉，又有是非」者，則不包括在古之人的心性等級之內了。

綜觀「封」字在《莊子》中的意涵，道既「未始有封」，人則不應以事物為有封，而應回歸至「未始有物」、「未始有封」的心靈狀態，方合乎至道。《莊子·應帝王》篇言列子的「復樸」過程中，「紛而封哉」是其修練心性的步驟之一。正如列子之師壺子示相的四個進程中，「杜德機」只是真人所示之第一相，指的是寂靜不動的地文；其後尚有「善者機」——動而不寂的天壤、「衡氣機」——非靜非動的深淵，以及「未始出吾宗」——動寂俱泯之天人渾化境界。森舸瀾只著重四相中的第一相「杜德機」，或僅強調「杜」和「封」的封閉意，而比較忽略存守意，這是否難以完整呈現道家工夫論的奧妙體證、修為進階及終極境界？

美國漢學家Jane Geaney即批評森舸瀾「自我如容器」的詮釋太過強調容器的界域和封閉性，以致排除與「他者」交流融合的潛能。<sup>69</sup>Jane Geaney在對森舸瀾《無為》一書的書評中提出，森舸瀾以容器隱喻解莊，過度強調容器的封閉性，導致一些自相矛盾的詮釋，例如：若以容器比喻自我，且修行須使自我之容器完全緊閉，那麼精和靈（spirits）如何進入自我之中？<sup>70</sup>

森舸瀾的容器隱喻詮釋之所以有此矛盾，筆者認為他可能忽視了「氣論」在《莊子》工夫論中的關鍵性。在「通天下一氣」的概念下，萬物既同屬一氣，我與物、內與外，原無

<sup>68</sup> 參見王叔岷，《莊子校註》，上冊，頁66。

<sup>69</sup> 參見Jane Geaney, "Self as Container? Metaphors We Lose by in Understanding Early Chinese Texts," *Antiquorum Philosophia: An International Journal* 5 (2012): 11-30. 標題中「我們所遺失的隱喻」旨在嘲諷森舸瀾過度使用萊可夫和詹森的概念隱喻理論名著《我們賴以生存的譬喻》（*Metaphors We Live by*）。

<sup>70</sup> 參見Jane Geaney, review of *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, *Journal of Chinese Religions* 31 (2003): 294-295.

間隔。精、靈、神亦為精微之氣，與其以容器內外比喻心與物的界限，不如將物我皆比喻作氣體或水體，本質相同，方能相合相通。在《莊子·人間世》中，莊子藉仲尼之口批評顏回「內直而外曲」的想法，而提出「虛而待物」的連通內外之道，而「氣」即是心之所以能「虛而待物」的關鍵。所謂「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也」。反觀森舸瀾對「心齋」的詮釋，只著重「心如密閉空室」的容器意象，卻忽略了「氣」的概念，以致在至人如何通內外、通天人的問題上，產生無法融通說明的僵滯與矛盾。

其實，莊子「心齋」、「坐忘」的工夫在修練過程中雖須「慎女內，閉女外」，<sup>71</sup>但修練的終極目標乃是「通」而非「閉」。例如《莊子·大宗師》言：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」。又如《莊子·達生》曰：「遊乎萬物之所終始，壹其性，養其氣，合其德，以通物之所造」。對於「心齋」作為容器隱喻，楊儒賓指出：「以容器喻主體，此一比喻其實帶有相當大的誤導作用，因為莊子也說：『虛室生白』，我們必須將『活動』義帶進來」。<sup>72</sup>質言之，「心齋」不只是「虛」，而是「虛而待物」，亦即因應氣的變化流行，以感通萬物。<sup>73</sup>莊子的工夫不只是消極的閉絕外知，更是積極的「同於大通」。<sup>74</sup>相較於「封」和「閉」，「遊」與「通」更近於道家追求的自由與本真狀態。

## 參、結論

森舸瀾的中國思想研究之所以在當代西方漢學界引領風潮近20年，在於他從向來令西人困惑的「隱喻」語言著手，嘗試由具體的隱喻意象來解析中國哲學的抽象思維。森舸瀾認為立基於人體感官經驗的「概念隱喻理論」具有相當的普世性，可作為跨文化研究的新視角。在此視角下，他對道家「容器」隱喻的詮釋著重「身體」的隱喻、聚焦「自我」的探討，並強調「界域」的區隔。這些特點似乎明顯帶有個人主義與身心二元的思維色彩。其實，道家喜好的容器意象並非封閉、沉空的硬體，而是有「氣」流通其間的簫籟、橐籥，或有「水」流動的谿谷、玄牝、陶壺、卮與瓢。比起房室、寓宅等硬體、具象的容器譬喻而言，流動的「水」和無形的「氣」更足以作為道家的「根隱喻」（root metaphor），因其能呈現道家生化與氣化思想的精意。作為消解物我界域的「氣論」，在森舸瀾的隱喻研究中似乎被忽略了，這或許是因為「氣」看不見、摸不著，過於抽象和神祕的緣故吧！然而，透過異域文化背景下的觀照之眼、分析之眼，許多道家哲學中隱而未顯的議題，例如「人與主體」、「物

<sup>71</sup> 《莊子·在宥》：「慎女內，閉女外，多知為敗。」參見王叔岷，《莊子校註》，上冊，頁390。

<sup>72</sup> 參見楊儒賓，〈遊之主體〉，頁14。

<sup>73</sup> 參見劉冠伶，〈論《莊子》思想的「矛盾性」—「渾圓」原型提供的線索〉，頁33-62。

<sup>74</sup> 論《莊子》工夫論的消極面與積極面，參見賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹市：國立清華大學出版社，2008），頁148。



與自我」、「占有」與「自我控制」、「失去占有」與「失去自我控制」，以及容器的「內外」、「範圍」、「通道」等意象的隱喻意涵與問題討論，均一一被揭發出來。森舸瀾隱喻研究關於「自我」、「身體」、「精神」等概念之間的界定與交涉，皆是中西思想交流過程中的焦點議題。中國自我觀的研究必然涉及傳統的「心性論」和「理氣論」，而中文學界近年新興的「身體觀」及「身體感」研究，匯集哲學、宗教、語言學、人類學，以至於醫學、政治學的跨域研究視角和方法，不僅為自我觀的探索開創新局，亦符合國際漢學的跨域多元的研究動向。<sup>75</sup>當不同的詮釋面向與內容進行交會、比照及融通之際，其所碰觸、激盪出來的思辨層次和智慧火花，對中西思想的交流與文化境界的拓展，將是精彩可期且饒富意義的。

## 誌謝

本文為科技部專題研究計畫「概念隱喻視角下的中國哲學研究——以森舸瀾的研究為考察中心」(MOST 107-2410-H-003-084-MY2) 部分研究成果。初稿發表於臺灣中文學會、中央研究院中國文哲所、東華大學中文系主辦之「文的脈動：傳衍·越界·轉譯」國際學術研討會（東華大學：2019年10月19～20日）。本文汲取與會專家的寶貴意見後，在原有基礎上進行全面的充實和發展。在出版過程中，三位匿名審查人提出深刻而詳細的修改意見，特此深致謝忱。

---

<sup>75</sup> 「身體觀」一詞最早由中國哲學教授楊儒賓提出，探討關於身體的抽象概念；「身體感」一詞則由人類學者余舜德所提出，以身體直接的感官經驗為研究對象。1993年楊儒賓主編的《中國古代思想中的氣論及身體觀》是中文學界首部「身體觀」論文集。自2012年起，國立臺灣大學人文社會高等研究院出版的「身體與自然」系列叢書迄今已出版14本專書，身體與思維的研究儼然形成一股研究熱潮。2015年，「身體與自然」系列叢書之第九部，由余舜德主編之《身體感的轉向》問世，首度提出有別於「身體觀」的「身體感」研究課題，該書收錄了人類學、宗教學、醫學、文字學共八位學者的研究論文，標誌著臺灣的身體研究邁向跨領域發展的新階段。

## 參考文獻

- 晉·郭象注，唐·成玄英疏，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北市：廣文書局，1971。  
《聖經》，和合本，香港：香港聖經公會，1995。
- 方東美，《中國哲學之精神及其發展》，卷上，孫智燊譯，臺北市：成均出版社，1984。
- 王叔岷，《莊子校詮》，上冊，臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1988。
- 余舜德（主編），《身體感的轉向》，臺北市：臺灣大學出版中心，2015。
- 沈清松，〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》，14卷6期（1987），頁13-23。<https://doi.org/10.7065/MRPC.198706.0013>。
- 陳鼓應，《老子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1988。
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1992。
- 陳鼓應，《老莊新論》，臺北市：五南圖書公司，1993。
- 陸基洋，〈評斯林格蘭對《老子》無為之詮釋〉，載於《中國哲學與文化》，輯1，劉笑敢（主編），頁305-320，桂林市：廣西師範大學出版社，2007。
- 曾春海，〈莊子的形神觀及其依道製器之藝術實踐觀〉，《哲學與文化》，34卷8期（2007），頁3-19。<https://doi.org/10.7065/MRPC.200708.0003>。
- 森舸瀾（Edward Slingerland），《為與無為：當現代科學遇上中國智慧》，史國強譯，北京市：現代出版社，2018。
- 湯一介，〈自我和無我〉，載於《道家文化研究》，輯10，陳鼓應（主編），頁170-175，上海市：上海古籍出版社，1996。
- 萊可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson），《我們賴以生存的譬喻》，周世箴譯，臺北市：聯經出版公司，2006。
- 楊儒賓，〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，載於《中國哲學與文化》，輯2，劉笑敢（主編），頁12-40，桂林市：廣西師範大學出版社，2007。
- 楊儒賓，〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》，45期（2014），頁1-39。
- 楊儒賓，〈道與玄牝〉，《台灣哲學研究》，2期（1999），頁163-195。
- 楊儒賓（主編），《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北市：巨流圖書公司，1993。
- 劉冠伶，〈論《莊子》思想的「矛盾性」——「渾圓」原型提供的線索〉，《漢學研究》，32卷4期（2014），頁33-62。
- 劉笑敢，〈試論老子哲學的中心價值〉，《中州學刊》，2期（1995），頁67-73。
- 劉滄龍，〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》，35期（2016），頁1-36。[https://doi.org/10.30393/TNCUP.201601\\_\(35\).0001](https://doi.org/10.30393/TNCUP.201601_(35).0001)。

- 蕭兵、葉舒憲，《老子的文化解讀——性與神話學之研究》，武漢市：湖北人民出版社，1993。
- 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》，新竹市：國立清華大學出版社，2008。
- 蘇以文、畢永峨（主編），《語言與認知》，臺北市：臺灣大學出版中心，2009。
- Ames, Roger T. “The Meaning of Body in Classical Chinese Thought.” *International Philosophical Quarterly* 24, no.1 (March 1984): 39-54. <https://doi.org/10.5840/ipq19842413>.
- Burneko, Guy C. “Chuang Tzu’s Existential Hermeneutics.” *Journal of Chinese Philosophy* 13, no.4 (1986): 393-409. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1986.tb00021.x>.
- Campany, Robert Ford. Review of Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. *History of Religions* 45, no.2 (November 2005): 181-182. <https://doi.org/10.1086/502699>.
- Camus, Rina Marie. “Comparison by Metaphor: Archery in Confucius and Aristotle.” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 16, no.2 (March 2017): 165-185. <https://doi.org/10.1007/s11712-017-9545-y>.
- Chan, Wing-Tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. <https://doi.org/10.1515/9781400820030>.
- Clarke, J. J. *The Tao of the West*. New York, NY: Routledge, 2000.
- Cline, Erin. Review of *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. *China Review International* 10, no.2 (Fall 2003): 452-457. <https://doi.org/10.1353/cri.2004.0069>.
- Deutsch, Eliot. “The Concept of the Body.” In *Phenomenology East and West*, edited by Frank M. Kirkland and D. P. Chattopadhyaya, 93-109. Dordrecht, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1993. [https://doi.org/10.1007/978-94-011-1612-1\\_7](https://doi.org/10.1007/978-94-011-1612-1_7).
- Fox, Alan. Review of *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. *Journal of Asian Studies* 63, no.1 (February 2004): 172-173.
- Fraser, Chris. “On Wu-wei as a Unifying Metaphor.” *Philosophy East & West* 57, no.1 (January 2007): 97-106. <https://doi.org/10.1353/pew.2007.0003>.
- Geaney, Jane. Review of *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. *Journal of Chinese Religions* 31 (2003): 294-295. <https://doi.org/10.1179/073776903804760111>.
- Geaney, Jane. “Self as Container? Metaphors We Lose by in Understanding Early Chinese Texts.” *Antiquorum Philosophia: An International Journal* 5 (2012): 11-30.
- Graham, Angus C. *The Book of Lieh-tzū*. New York, NY: Columbia University Press, 1990. <https://doi.org/10.1086/381111>.

doi.org/10.7312/grah93146.

- Hamm, Matthew James. "A Dream of the Self: Identity in the 'Inner Chapters' of the *Zhuangzi*." *Early China* 43 (March 2020): 29-60. <https://doi.org/10.1017/eac.2020.1>.
- Ivanhoe, Philip. J. "The Paradox of *Wuwei*?" *Journal of Chinese Philosophy* 34, no.2 (June 2007): 277-287. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2007.00413.x>.
- Knightly, Nickolas. "The Paradox of *Wuwei*? Yes (and No)." *Asian Philosophy* 23, no.2 (April 2013): 115-136. <https://doi.org/10.1080/09552367.2013.776235>.
- Lakoff, George and Mark Johnson. *Metaphors We Live by*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1980.
- Lakoff, George and Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*. New York, NY: Basic Books, 1999.
- Liu, Xiao-Gan. "An Inquiry into the Central Value in Laozi's Philosophy." Translated by Edward Slingerland, in *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, edited by Mark Csikszentmihalyi and Philip J. Ivanhoe, 211-238. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.
- Mason, Joshua. "Generalizations, Cultural Essentialism, and Metaphorical Gulfs." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 17 (September 2018): 479-497. <https://doi.org/10.1007/s11712-018-9625-7>.
- Moeller, Hans-Georg. *The Philosophy of the Daodejing*. New York, NY: Columbia University Press, 2006.
- Partridge, Eric. *Origins: An Etymological Dictionary of Modern English*. New York, NY: Routledge, 2009.
- Schofer, J. W. "Embodiment and Virtue in a Comparative Perspective." *Journal of Religious Ethics* 35, no.4 (December 2007): 715-728. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9795.2007.00329.x>.
- Shun, Kwong-Loi. Review of *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* by Edward Slingerland. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 64, no.2 (December 2004): 511-516. <https://doi.org/10.2307/25066756>.
- Slingerland, Edward. "Conceptions of the Self in the *Zhuangzi*: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought." *Philosophy East & West* 54, no.3 (July 2004): 322-342. <https://doi.org/10.1353/pew.2004.0023>.
- Slingerland, Edward. *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. New York, NY: Oxford University Press, 2003.
- Slingerland, Edward. "Metaphor, Blending, and Cultural Variation: A Reply to Camus." *Dao: A*

*Journal of Comparative Philosophy* 16, no.3 (2017): 431-435.

Slingerland, Edward. *Trying Not to Try: Ancient China, Modern Science and the Power of Spontaneity*. New York, NY: Broadway Books, 2014.

Watson, Burton. *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York, NY: Columbia University Press, 1968.

Winnicott, Donald W. "Ego Distortion in Terms of True and False Self." In *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, 140-157. New York, NY: International Universities Press, 1960.

Zhang, Dai-Nian. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Translated by Edmund Ryden. London, UK: Yale University Press, 2002.

# Crossing the Chasm of Metaphors: Innovations and Controversies in Slingerland's Analysis of Daoist Container Metaphors

Yin-Ching Chen

Department of Chinese as a Second Language  
National Taiwan Normal University  
Associate Professor

## Abstract

The American sinologist Edward Slingerland is a pioneer who introduced conceptual metaphor theory into the discipline of Chinese philosophy. His book *Effortless Action* centers on the idea of *wu-wei*, a term first seen in the Daoist text the *Laozi*, and has generated extensive attention and debate among Western sinologists over the past two decades. This article reviews and examines Slingerland's analysis of Daoist metaphors in the *Laozi* and the *Zhuangzi*, among which the "container metaphor" is given the most comprehensive discussion. Slingerland's analysis of the Daoist container metaphor is explored in four sections: (1) the "Self as Container" metaphor, (2) self-control as object possession, (3) "Division between Inner and Outer," as seen from the container image schema, and (4) difficulties in translating and interpreting the metaphors of being "sealed," "closed off," and "without cracks." Through a close examination and comparison of Western and Eastern scholars' studies of Daoist metaphors, this article considers salient topics in the contemporary study of Chinese philosophy and explores the challenges of translation and interpretation in cross-cultural comparative research.

**Keywords:** cross-cultural studies, Self, Edward Slingerland, Daoist container metaphors, translation and interpretation

---

Corresponding Author: Yin-Ching Chen, E-mail: [ericaycchen@ntnu.edu.tw](mailto:ericaycchen@ntnu.edu.tw)

Manuscript received: Sep. 29, 2020; Revised: Feb. 19, 2021; Accepted: Mar. 15, 2021

[https://doi.org/10.6210/JNTNU.202103\\_66\(1\).0003](https://doi.org/10.6210/JNTNU.202103_66(1).0003)