

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

六 編

林 慶 彰 主編

第 16 冊

魏晉言意思想研究

沈 維 華 著

陶淵明的生命哲學

鄭 宜 玫 著

國家圖書館出版品預行編目資料

魏晉言意思想研究 沈維華 著／陶淵明的生命哲學 鄭宜玖
著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2009〔民
98〕

目 2+132／頁 2+68 面：19×26 公分

(中國學術思想研究輯刊 六編：第 16 冊)

ISBN：978-986-254-067-1 (精裝)

1. (晉)陶潛 2. 學術思想 3. 生命哲學 4. 魏晉南北朝哲學

123

98015288

ISBN - 978-986-2540-67-1



中國學術思想研究輯刊

六 編 第十六冊

ISBN：978-986-254-067-1

魏晉言意思想研究
陶淵明的生命哲學

作 者 沈維華／鄭宜玖

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009 年 9 月

定 價 六編 30 冊 (精裝) 新台幣 50,000 元

版權所有・請勿翻印

魏晉言意思想研究

沈維華 著

作者簡介

沈維華。國立臺灣師範大學國文學系碩士。曾任國小教師，國立臺灣師範大學國文學系助教。現任臺灣師範大學國文學系講師。專長：老莊思想。授課科目：外系大一國文、散文選及習作及四書等課程。著有：《魏晉言意思想研究》、〈王弼「得意忘象」說析論〉、〈莊子、向郭、支遁之逍遙觀試析〉、〈從形影神談陶淵明的生死觀〉、〈《莊子·德充符》釋義〉及〈試論《莊子》的言意困境與審美超越〉等論文。

提 要

本文論題是「魏晉言意思想研究」。首章說明本文研究的動機、研究的方法，以及前人研究的成果。第二章介紹魏晉言意思想的學術淵源為《老子》、《莊子》、《易傳》三玄。先秦道家老子以「道可道，非常道；名可名，非常名」發其端，說明常道不可說，可說者即非常道。莊子則在繼承老子的基礎上，有言：「可以言論者，物之粗者；可以意致者，物之精也。言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。」從言到意到道，莊子層層遞進，最後臻於「超言意」境，達到先秦道家言意思想的高峰。至於儒家《周易·繫辭傳》則提及：「書不盡言，言不盡意」點出「言不盡意」語源之所出。因此歐陽建才會說：「世之論者，以為言不盡意，由來尚矣。」此為「緣起部」。第三章分別析論魏晉各家的言意觀，如荀粲的「言象不盡意論」、管輅的「微言妙象盡意論」、王弼的「忘言忘象得意論」、嵇康的「言非意」、歐陽建的「言盡意論」、郭象的「寄言出意」、張湛的「言意兼忘」、張韓的「不用舌論」與庾闡的「著龜論」等言意思想，對其殊義及勝義進行探討，構成本論文主要內容。此為「析論部」。第四章說明「言不盡意」對魏晉文學及佛學的影響。最後，對魏晉言意之辨之「言盡意」與「言不盡意」二論出發，對其語言所涉及的真理領域（外延真理與內容真理）及「不可說」的問題，加以說明，並回顧、反省本文。



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 問題的緣起	1
第二節 研究的方法	3
第三節 前人的研究成果	5
第二章 言意之辨的淵源	7
第一節 老子的言意觀	9
一、老子之道	10
二、道之不可言說性	12
三、老子言說之特色	16
(一) 道之譬喻	16
(二) 否定詞的使用	18
(三) 正言若反	19
四、小 結	21
第二節 莊子的言意觀	22
一、道可道，亦不可道	22
二、言意三部曲	25
三、詭辭爲用	29
四、小 結	35
第三節 《易傳》的言意觀	35
第三章 魏晉言意理論探討	39
第一節 荀粲的言意思想——言象不盡意論	39
第二節 管輅的言意思想——微言妙象盡意說	43
第三節 王弼的言意思想——忘言忘象得意論	45
一、「以無爲本」的本體論	46
二、王弼老學的言意觀	48
(一)《老子》中的「言」——名號和稱謂	48
(二)《老子》中的「意」——聖人之道	53
三、王弼易學的言意觀	55

(一)「得意忘象」說之學術淵源	55
(二)忘言忘象得意說	57
第四節 嵇康的言意思想——偶然的言意關係	62
一、聲無哀樂論	63
二、「言非意」的言意觀	69
第五節 歐陽建的言意思想——言盡意論	72
第六節 郭象玄學的方法論	76
一、寄言出意	76
二、跡冥論	77
三、詭辭爲用	81
第七節 張湛的言意觀——言意兼忘	83
一、玄學貴無說	84
二、去知忘言	88
第八節 「不用舌論」與「著龜論」	91
一、張韓的「不用舌論」	91
二、庾闡的「著龜論」	93
第四章 魏晉言意之辨的影響	95
第一節 文學言意觀	96
一、陸機——文不逮意	96
二、劉勰——情在詞外	97
三、鍾嶸——文盡意餘	100
四、陶淵明——欲辨已忘言	101
第二節 佛學言意觀	104
一、支道林的言意觀	104
二、僧肇的言意觀	107
三、禪宗的言意觀	110
第五章 結 論	113
第一節 魏晉玄學的方法論	113
第二節 關於「不可說」	118
第三節 本文之回顧與反省	119
參考書目	123

第一章 緒 論

第一節 問題的緣起

「語言是有聲的思想，思想是無聲的語言。」當人們在思想時，腦子常藉語言進行活動。也就是說，思想通過語言而實現，語言是思想的工具，思想不離語言。兩者相互依賴，各以對方的存在為自己存在的條件。〔註1〕但是從另一方面來看，人們也常會面臨「辭不達意」的困境，有時甚至「只可意會，不可言傳。」《先知》一書有言：「當你無法和你的思想自在相處時，你就會說話；當你無法再居處於心靈的孤境時，你就會靠你的口舌維生，聲音成為一種娛樂和消遣。就在你大部份的言談中，思想已被扼殺近半。」〔註2〕換言之，當人們可以和自我的思想自在相處時，即選擇以沉默不語自處。凡事一入言詮，則有主客對立，它即非絕對，唯有選擇沉默不語，思想才得以完整被保存。由此不難發現，語言與思想的關係，至為密切。

二十世紀，「語言」、「文字」、「符號」等等這些西哲最核心的問題，已在兩種完全不同的研究方向中，被探討得淋漓盡致。其中一個研究方向是以羅素等人為代表的英美分析學派，他們對語言的看法是，要加強、擴大語言的邏輯功能，因而竭力要求概念的確定性、表達的明晰性及意義的可證實性；另一方向則是指當代歐陸哲學，他們對語言的看法是，要全力弱化、淡化、以至拆解消除語言的邏輯功能，因此他們強調的是語詞的多義性、表達的隱

〔註1〕 竺家寧《中國的語言和文字》（臺北：臺灣書店，1998年），頁19。

〔註2〕 吉布蘭《先知》（臺南：大眾書局，1979年），頁121。

喻性及意義的可增生性。^{〔註3〕}儘管當代歐陸哲學家要打破語言文字所遵守的邏輯法則，但並非是要取消、否定語言的功能。現代傑出的語言學家索緒爾在《普通語言學教程》一書中說：「離開了語言，我們的思想只是渾沌一片。……思想本身恰似一團迷霧。語言出現之前絕無預先確定的思想可言，一切都模糊不清。」^{〔註4〕}由此看來，西方語言，最終仍是要經由語言本身來尋求突破的。他們這項主張，恰好與中國老莊玄禪的「語言觀」有本質的區別。《道德經》首篇即言：「道可道，非常道；名可名，非常名。」《莊子·知北遊》亦云：「道不可言，言而非也。」魏晉玄學家王弼首倡「忘言忘象得意」說，張韓有「不用舌論」，禪宗則有「不立文字」之說。這些學說，都反覆說明語言文字之局限性，以及「語言背後的东西」——即「道」之不可言說性，且主張破除對文字之執著，並轉向內心的體驗與修養。

但是，中國哲學之「不可說」並未導致哲學言說的沉默，因為儘管哲學問題大到不可言說，但並非不能言說，反而是要藉著言說去處理哲學的問題。我們面對的是一個活潑多樣的世界，它對於人類既有顯揚的一面，也有隱抑的一面。表現在語言上，就體現為未說和已說兩個方面。對於未經說出的部分，是有待於我們去掘發和創造的。至於對已說的部份，世人採兩種態度。一是採取消極重覆地說，二是提倡積極創造性地說。一件事情往往經由人們不斷重覆地言說，反倒使原本顯明的內容重新又進入模糊混沌的狀態。為此，創造性的言說就顯得極為重要。當然，已說的創造是不同於未說部份內容的創造，為了維護已說的內容，避免引起重覆言說時所造成的遮蔽現象，人們必須執行形式上的創造，因為同樣的言說內容是可以接受無限的言說形式。^{〔註5〕}正是在這種意義上，魏晉王弼注《易》及注《老》，郭象注《莊》，《易》、《老》、《莊》對他們而言，係提供可理解的思想材料，亦即文本。王弼、郭象是以讀者的身份，面對《易》、《老》、《莊》的原始義理結構，透過自身存在的時代體驗，進行動態的詮釋活動與理解。王弼的「得意忘言」，郭象的「寄言出意」均屬一方法上的姿態，他們擬藉對《易》、《老》、

〔註3〕 參見恩思特·卡西勒著，于曉譯，《語言與神話》一書之代序——〈從「理性的批判」到「文化的批判」〉（臺北：久大文化、桂冠圖書公司，1990年），頁134。

〔註4〕 同前註，頁134。

〔註5〕 參見張天昱〈說「不可說」——試析哲學言說形式與內容關係〉（北京：《北京大學學報》第一期，1991年），頁92。

《莊》的啟發來理解自我及時代的處境，進而安頓自己的生命。〔註6〕而理解有其語言性，但語言又無可避免有其局限性。如何超越此種「不可言傳」的局限性，而以「心領神會」的方式直探尋繹經典之內涵深蘊，這不僅僅是理解上的問題，也是方法上的問題，魏晉「言意之辨」，即是對此一問題的探討。

第二節 研究的方法

勞思光先生在論中國哲學史的方法時，提出四種研究法，其實也是一般哲學的研究方法。這四種方法為：一為系統研究法、二為發生研究法、三為解析研究法、四為基源問題研究法。所謂「發生研究法」著眼於一個哲學家的思想如何一點一點的發展變化，而依觀念的發生程序作一種敘述。〔註7〕此法的優點，是能根據哲學家的資料理解，較為客觀；缺點則是，只見零碎片段的事實資料，較不注意思想的完整系統。所謂「系統研究法」，就是將哲學作系統的陳述，發現或建立哲學的完整架構。〔註8〕這是一種宏觀的方法。此法優點是能完整呈現思想全體，有助於理解，且彌補發生研究法的不足。至於缺點，有兩種情形。一為哲學家的理論，有時無法避免會有些歧出其系統的觀念。單用此法的研究者，如果只注意與系統相容的觀念，這些歧出的觀念有可能就被遺漏。二為用系統研究法的學者，有時為求思想的系統化，不自覺地自行增補了原來哲學家所沒有的說法，因此造成研究的「失實」。〔註9〕上述兩種說法，仔細說來都不能視為是「系統研究法」本身的缺點，而是研究者之態度失於主觀所致。所謂「解析研究法」，是解析哲學家所用的詞語及論證的確切意義，所根據的是客觀的分析，而非主觀意見。〔註10〕這是一種微觀的方法。有關此法，勞先生說得較為簡單，約略提到「哲學解析」、「語法解析」等詞，大體上是指當代的「分析哲學」的方法。馮耀明先生則非常重視這種方法。他認為中國哲學雖「超」乎語言、理論、分析及邏輯等等，

〔註6〕參見曾春海〈魏晉玄學及臺灣近五十年來研究之回顧與展望〉（臺北：《哲學雜誌》第二十五期，1998年8月），頁46～47。

〔註7〕見勞思光《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1993年），頁8。

〔註8〕同前註，參頁6。

〔註9〕同前註。

〔註10〕同前註，見頁10。

但要說明及證成此一觀點，卻不得不借助西方哲學，尤其是分析哲學的方法來探討。他說：「要使中國哲學現代化、世界化，發展出一種包含著概念分析、語言分析及邏輯分析的正常話語來表述化，乃當務之急。」〔註 11〕此法優點，是對思想可以進行精確而客觀的理解，避免主觀的臆測甚至誤解。至於缺點是此方法無法提供連貫性的觀點或全面的圖象，有見樹不見林之病。〔註 12〕此法和系統研究法，在方法上是相反而相成，相得而益彰。解析研究法做得愈精確，則由此建立的系統愈周延而穩固；反之，系統的研究做得愈嚴謹，在系統中的各部分意義的解析也愈準確而清晰。〔註 13〕所謂「基源問題研究法」，主要是以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為輔佐，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。〔註 14〕上述四種方法是目前學術界在從事哲學史研究時最常使用的研究方法。

對於研究魏晉言意思想，筆者是依實際需要兼採各種方法。也就是說，研究者隨著探討子題對象的不同，擇取較恰當的方法作研究。如探究言意之辨的發生及發展的歷程，採用發生研究法；對於探討魏晉各家言意思想時，便轉換選用「系統研究法」或「解析研究法」。本文除兼採上述三種方法外，也使用了「比較法」，如老莊之「詭辭為用」、惠莊之「詭辭」、中西哲學之「不可說」、道玄佛禪之言意觀、言盡意與言不盡意等等之比較說明。筆者以「原始資料」為基礎，經由閱讀文獻，將內容及基本問題予以定位，再參酌前人研究成果，選用較合適的研究方法，並加以歸納、分析、比較，而後再加以完整地詮釋。

筆者期待本文能融入「實踐研究法」，因為系統、發生、解析、比較四種研究法均屬學問思辨的方法，但中國哲學是以「實踐」為進路的。而實踐的進路，正是要經由實踐的功夫來獲致真理，〔註 15〕也才能對其研究的思想有深入、真切的體悟，這就是實踐的研究法。

〔註 11〕 見馮耀明《中國哲學的方法論問題》中〈哲學的現代性與中國哲學的未來——代序〉（臺北：允晨，1989年），頁 23。

〔註 12〕 參見《新編中國哲學史》（一），頁 11～12。

〔註 13〕 見王開府先生〈思想研究法綜論——以中國哲學為例〉（臺北：《師大國文學報》第二十七期），頁 157。

〔註 14〕 參見《新編中國哲學史》（一），頁 15。

〔註 15〕 參見〈思想研究法綜論——以中國哲學為例〉，頁 181。

第三節 前人的研究成果

魏晉言意之辨是「中國文化發展中義理開創的十大爭辯」〔註16〕之一大問題。此種爭辯雖發生在魏晉時代，但溯其根源，其實可前推至先秦道家之老子，而且即使在當今，言意問題仍是新而又新的問題。

近二十年來，有關魏晉言意思研究的論著，接連不斷，大部分是學位論文或單篇論文，至於專著成書者，則因學者多以魏晉特定的玄學家做全面的研究，〔註17〕所以至今似尚無以「言意」為主題式研究的重要專書。

碩博士論文，以魏晉言意之辨為專題研究的有：孫大川先生《言意之辨—魏晉玄學對語言的反應及其影響》，本論文是以魏晉玄學對語言的反省為線索，嘗試重估魏晉玄學在哲學史上的地位。劉繩向《魏晉言意之辨與魏晉美學》，本文是從言意之辨對魏晉美學各領域的影響逐一做討論。施忠賢《魏晉言意之辨研究》，是以思想理論為研究方式，提舉說明荀粲、孫盛、韓康伯、王弼、嵇康、歐陽建等人的言意思論，並簡單介紹佛教的言意思。賴卓彬《言盡意論與言不盡意論》則是從立論背景及本質內容對「言盡意」與「言不盡意」進行討論。

至於單篇論文討論魏晉言意之辨的有：湯用彤〈言意之辨〉一文，收錄於《魏晉思想乙編三種》之《魏晉玄學論稿》。袁行霈〈魏晉玄學中的言意之辨與中國古代文藝理論〉，收錄於《魏晉思想甲編三種》。李煥明〈易學與言意之辨〉、蒙培元〈「言意之辨」及其意義〉、孫尚揚〈「言意之辨」在魏晉玄學中的方法論意義〉、王葆玟〈魏晉言意之辨的發展與意象思維方式的形成〉、王曉毅〈魏晉言意之辨的形成及其意義〉、劉宇〈魏晉玄學與言意之辨〉、余衛國〈一場虛假的論辨—魏晉之際言意之辨剖析〉、劉琦與徐潛〈言意之辨與魏晉南北朝文學思維理論的發展〉、宋協立〈言意之辨：語言的局限性與文學的重要性〉、岑溢成〈魏晉「言意之辨」的兩個層面〉等數十篇。上述諸文皆

〔註16〕牟宗三先生主講、邱才貴整理〈中國文化發展中義理開創的十大爭辯〉（臺北：《鵝湖月刊》一四三期，1987年5月），頁1。

〔註17〕對魏晉玄學家的專家研究，有林麗真《王弼》、莊萬壽先生《嵇康研究及其年譜》、謝大寧《歷史的嵇康與玄學的嵇康》、曾春海《竹林玄學的典範——嵇康》、莊耀郎先生《郭象玄學》（以上五書為專書）。莊耀郎先生《王弼玄學》、劉貴傑《竺道生思想研究》、涂豔秋《僧肇思想探究》（上述三書為博士論文）。林麗真《王弼及其易學》、劉貴傑《支道林思想研究》、周美吟《張湛「列子注研究」》（以上為碩士論文）。

從湯用彤肯定「言意之辨」後，逆溯此問題的淵源、發展，得到許多成果。除了湯氏的研究成果，對大陸的玄學研究產生深遠的影響外，臺灣的學者中，能深辨明析的先驅者、佼佼者，當推牟宗三先生，牟先生所著《才性與玄理》在第七章〈魏晉名理正名〉對魏晉言意之辨有詳細的論說，對於本文的撰寫，有相當大的啟發和幫助。

前面所提的論文，確為研究魏晉言意思想的重要成果，雖有這些重要的成果，然而就言意之辨的淵源、影響，或是張湛、張韓等人的言意思想以觀，都有可以再努力的空間。是以，本文在前人研究成果的基礎上，加詳轉密，希望能對魏晉言意思想有全幅的觀照。

第二章 言意之辨的淵源

先秦思想是中國文化的總源頭，所以對亟欲創新的魏晉學者而言，他們最終仍要回歸至先秦典籍中吸取資料，藉由對先秦著作的詮釋來闡明他們的思想。「言意之辨」此一課題，早在《老子》、《莊子》、《易傳》等典籍中出現，但直到魏晉學者選擇此三書作為他們思想的主要依據時，才使典籍中有關言意關係的看法受到重視，進而成為一個論題，引發人們對言意問題的關注，繼而引起廣泛的討論。在討論言意之辨的學術根源——《易》、《老》、《莊》三玄之前，筆者想先對言意之辨興起之本質根源——「品鑒才性」，〔註1〕做簡單的說明。

品評人物之所以與玄學有關聯，乃是由於人之才性抽象，不易掌握。葛洪《抱朴子·清鑒篇》曰：「區別臧否，瞻形得神，存乎其人，不可力為。自非明並日月，聽聞無音者，願加澄清，以漸進用，不可頓任。」〔註2〕湯用彤先生據此推論：「蓋人物偽似者多，辨別極難。而質美者未必優於事功，志大者而又常識不足。前者乃才性之名理，後者為志識之名理，凡此俱甚玄微，難於辨析。而況形貌取人必失於皮相。聖人識鑒要在瞻外形而得其神理，視之而會於無形，聽之而聞於無音，然後評量人物，百無一失。此自『存乎其人，不可力為』；可以意會，不能言宣（此謂言不盡意）。故言意之辨蓋起於

〔註1〕 牟宗三先生說：「由品鑒才性，必然有『言不盡意』之觀念之出現。此為「言意之辨」興起之直接的理由。此理由不是歷史的，而是本質的或問題的」。見牟宗三先生《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993年8月），頁243～244。

〔註2〕 見葛洪《抱朴子》四部備要本，外篇卷之二十一（臺北：臺灣中華書局，1965年），頁169。

識鑒。」〔註3〕此即牟先生所言「識人之難」。(註4)因爲人之秉賦差異性大，品行良善者未必才能佳，才能佳者又未必品行良善，而才、行兼優者又未必志識俱足。因此，當吾人在品評人物時，對於其細微玄妙處，必當細心體會，因爲單憑外形是無法得其神理的。此時人物品鑒帶有些許玄意，這是只可意會，而無法言傳的。由此可見，人物品鑒，莫不是以「言不盡意」來推求名理應有之結論。從歐陽建〈言盡意論〉可讀到這樣的訊息：

世之論者，以爲言不盡意，由來尚矣。至乎通才達識，咸以爲然。

若夫蔣公（濟）之論眸子，鍾（會）、傅（嘏）之言才性，莫不引此爲談證。（註5）

當時魏晉人士莫不引「言不盡意」爲談證，可見「言不盡意」論之風行。如蔣濟著文論說「觀其眸子，足以知人」，〔註6〕可惜其理論已佚。《世說新語·文學》提到：「鍾會撰四本論」注曰：「魏志曰：會論才性同異，傳於世。四本者，言才性同，才性異，才性合，才性離也。尚書傅嘏論同，中書令李豐論異，侍郎鍾會論合，屯騎校尉王廣論離。」〔註7〕可惜四本論亦已失傳。《三國志·傅嘏傳》亦曰：「嘏常論才性同異，鍾會集而論之。」〔註8〕此外，劉邵在《人物志·九徵》中亦指出：「夫色見於貌，所謂徵神。徵神見貌，則情發於目。」「物生有形，形有神情；能知精神，則窮理盡性。性之所盡，九質之徵也。」〔註9〕對魏晉人士而言，人物品評所面對的是一整全的具體的生命，他們講求透過神色顯出人物的精神生命，然而，吾人對神色的掌握，必須是建立在經驗的直觀上，〔註10〕此「象徵的直感」是難以用語言文字精準地表

〔註3〕見湯用彤〈言意之辨〉，收於《魏晉思想乙編三種》（臺北：里仁書局，1995年8月），頁24。

〔註4〕見《才性與玄理》，頁244。

〔註5〕見唐·歐陽詢等撰著《藝文類聚》，卷十九（文光出版社，1974年），頁348。

〔註6〕見晉·陳壽撰，宋·裴松之注《三國志》（臺北：鼎文書局，1975年），頁784。《三國志·魏書卷二十八，鍾會傳》：「中護軍蔣濟著論，謂『觀其眸子，足以知人』。」

〔註7〕見南朝宋·劉義慶撰、梁·劉孝標注《世說新語，文學第四》卷上之下（臺北：中華書局，1992年），頁8。

〔註8〕見《三國志》，頁627。

〔註9〕見陳喬楚註譯《人物志今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1996年2月），頁29、32。

〔註10〕參劉繩向《魏晉言意之辨與魏晉美學》（臺北：輔大哲學研究所碩士論文，1992年7月），頁5。

達出來，所以主張「言不盡意」是很自然的事情。由此推知，「品鑒才性」乃是言意之辨之本質根源。總之，言意之辨乃是興起於魏初人物鑒識之活動，並首先以「言不盡意」的形式出現。

歐陽建雖主張「言盡意」，然亦知「言不盡意」自古而然。《周易·繫辭傳上》言：「書不盡言，言不盡意。」〔註11〕此是「言不盡意」語源之所出。《老子》曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。」〔註12〕是說明常道不可言說，可言說者即非常道。《莊子·秋水》曰：「可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也。言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。」〔註13〕莊子之言意境，從言（物之粗者）到意（物之精者）到道（言之所不能論，意之所不能察致者），層層遞進，最後臻於「超言意」的層次，比「言不盡意」更進一層。牟先生言：「此是述古。」〔註14〕由此推知，《易》、《老》、《莊》三玄應是言意之辨的學術淵源。以下試著分別說明之。

第一節 老子的言意觀

老子哲學之核心是「道」，研究老子的言意思想，首要之務即是要對《道德經》中「道」之義涵的把握。老子《道德經》，開宗明義即點出：「道可道，非常道；名可名，非常名。」〔註15〕道既然不可言說，老子何以又說了五千言呢？這其間便涉及到名言與道的微妙關係。因為若能言說「道」，則「道」乃是一不可言說者的命題便被推翻；然若承認此一命題，則「道」之義涵為何之此一問題，將永遠無法獲得解答。面對如此的兩難局面，筆者試著從兩方面做說明。一方面，名言有其局限性。名言無法窮盡道的真實完整性，因此以名言來指稱大道，其實就是對大道本身的限制。但是從另一個方面來看，名言是有其工具價值意義的。名言對道家老莊而言，只是彰顯至道的權宜設施而已，因此對於至道的說解，是在不可言說中假名言為說的。因為若不假名言為說，是無法說明至道的。老子深知執定語言概念，均會使道之內涵失於一偏，而無法朗現道之全體，故他不時以「正言若反」、「以遮為詮」之詭

〔註11〕見《周易》十三經注疏本（臺北縣：藝文印書館，1993年），頁157～158。

〔註12〕見樓宇烈校釋《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年12月），頁1。

〔註13〕見郭慶藩輯《莊子集釋》（臺北：華正書局，1989年），頁757。

〔註14〕見《才性與玄理》，頁245。

〔註15〕見《王弼集校釋》，頁1。

辭的表達方式來反省語言文字的局限性。要言之，老子是由對語言的否定與超越，以彰顯常道之性格。

一、老子之道

「道」是老子哲學思想中最高的原理原則。老子之「道」，究竟何意？《道德經》中出現了七十四次的「道」字，以詞性分析來看，除了首章「道可道」之第二個「道」字，具有動詞的意義，作「言說」解外，其餘均作名詞。但是，這七十三個作為名詞使用的「道」，其意涵並不相同，甚至極為複雜，唯有通過章句脈絡的解讀與意義的釐析，才能確定其涵義。老子表述之「道」，依據《道德經》的章句，並參照前賢研究的成果，大體上可分為「形上之道」與「實踐哲學意義之道」兩大類。〔註 16〕「形上之道」，是指一、「萬物生化之根源之『道』」，如：「道生一、一生二、二生三、三生萬物。」〔註 17〕（四十二章，頁 117）「天地萬物生於有，有生於無。」（四十章，頁 110）二、「生化作用沖虛無窮，以自然為法，以反為動，以弱為用之『道』」，如：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。」（四章，頁 10）「反者，道之動；弱者，道之用。」（四十章，頁 109）三、「一切事物活動規律之『道』」，如：「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來。」（七十三章，頁 182）「天之道，利而不害。」（八十一章，頁 192）至於「實踐哲學意義之道」，是為一、「人間最高價值歸趣之『道』」，如：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」（三十八章，頁 93）「大道廢，有仁義；慧智出，有大偽。」（十八章，頁 43）二、「人格修養的法則之『道』」，如：「為學日益，為道日損。」

〔註 16〕 林秀茂析道為二義，及其細目，均詳見《老子哲學之方法論》（臺灣，臺大哲學研究所博士論文，1994 年），頁 5～7。當代學者陳鼓應先生析道為三義（見《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，1997 年 1 月）。袁保新先生析道為三義（見《老子形上思想之詮釋與重建》，臺北：文化大學哲學研究所博士論文，1983 年 12 月）。嚴靈峰先生析道為四義（見《老莊研究》，臺北：中華書局，1966 年）。唐君毅先生析道為六義（見《唐君毅全集·中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1993 年 2 月）。林義正先生析道六義（見〈論先秦儒道兩家的哲學方法〉，《臺大哲學論評》第十四期，1991 年 1 月）。以上各家學者說法並無衝突，因為「道」字之含義會隨文生義，所以不論二分、三分、四分或六分，這些分類絕非一成不變，分類僅供理解之便，實無拘泥之必要。

〔註 17〕 見《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992 年），頁 117。以下老子原文均從此出，不再一一標註。