

老子反名言論

伍至學 著



唐山出版社

唐山論叢 45

老子反名言論

伍至學著

老子反名言論/伍至學著——出版——

臺北市：唐山，2002（民91）

面：公分

參考書目：面

ISBN 957-8221-77-0（平裝）

1. 老子—研究與考訂

121.317

91001582

唐山論叢 45

老子反名言論

著作：伍至學

出版發行：唐山出版社

臺北市大安區羅斯福路3段333巷9號地下樓

電話：(02)2363 3072 傳真：(02)2363 9735

郵政劃撥：0587838-5 唐山出版社

電子信箱：editor.tonsan@msa.hinet.net

網址：<http://www.tsbooks.com.tw>

出版日期：民國91年1月出版

定價：200元

老子反名言論

目 錄

第一章 反者道之動：「反」的哲學思維	1
(一) 基本旨趣之闡釋	1
(二) 研究方法之反思	5
(三) 老子語言哲學之思路的展開	7
第二章 始制有名：人爲妄作之僞與名言之構成	11
(一) 引論：命名之僞	11
(二) 自私與爭鬥之心：人之悖離其存在分位之僞	18
(三) 前識之智：人之虛構造作之僞	23
(四) 人欲之不知足與不知止：人之宰制占有之僞	29
(五) 結語	37
第三章 道與名言：道之二重性與名言之本質	41
(一) 引論：名言之區分	41
(二) 道之二重性：有無之辯證與玄同為一	47
(三) 道之隱喻：詩化哲學之表達	56
(四) 結語	68
第四章 言說之失道：異化之言說方式之批判	71
(一) 引論：用言之僞	71
(二) 美言不信：言說之虛偽不實	77
(三) 辯者不善：言說之爭鬥	84

(四) 多言數窮：言說之不知儉嗇	95
(五) 結語	101
第五章 靜默與無名：非名言之域的復歸	103
(一) 引論：復歸於樸	103
(二) 知者不言：我獨之主體人格	106
(三) 復結繩而用之：文字書寫之消解	113
(四) 結語	125
參考文獻	133

第一章 反者道之動： 「反」的哲學思維

（一）基本旨趣之闡釋

（1）語言對人類存在的根本意義，正如卡西爾(E.Cassirer)所言「自我們生命誕生之日，自我們意識之光乍一閃亮時，語言就與我們形影不離。它陪伴著我們智慧前行的每一步履。人不可能離卻這一媒介而生存，因為，語言宛如一種精神的氣氛，瀰漫於人的思維與情感、知覺與概念之中。」¹因此，伽達默爾(H.G.Gadamer)亦根據亞里士多德之「人是具有理性的動物」的命題加以申論，從語言哲學的進路表示「語言在本質上就是人類的，而人類在本質上就是語言的生物」。²「我們只能在語言中進行思維，我們的思維只能寓於語言之中，這正是語言給思想提出的深奧的謎。」³「思維形式首先表現和記載在人的語言裡。人獸之別就由於思想。……

1. 卡西爾(E.Cassirer)，李小兵譯，《符號·神話·文化》(北京：東方出版社，1988年)，頁89。此外，洪保特(W.von Humboldt)也談到：「語言與第一個反思行為直接相關，並與之一同發生。在含混無序的態念狀態中，客體為主體所吞噬，而在人從這一狀態中覺醒並獲得自我意識之時，詞也就出現了：詞彷彿是人給予自身的第一個推動，使他突然靜下心來，環顧四周，自我定向。」洪保特、姚小平譯，《洪保特語言哲學文集》(長沙：湖南教育出版社，2001年)，頁2。

2. 伽達默爾(H.G.Gadamer)，夏鎮平等譯，《哲學解釋學》(上海：上海譯文出版社，1994年)，頁60。

3. 伽達默爾，《哲學解釋學》，頁62。

語言滲透了成為人的內在的東西，滲透了成為一般觀念的東西，即滲透了人使其成為自己的東西的一切。」⁴換言之，人是語言的存在。人的意義世界是一個語言的世界，人唯有經由語言的創造與表達才能徹底超越動物的狀態，確立人禽之別의 清楚界限，開展人類的文明世界。人類文明巨大瑰麗的體系是無法脫離語言的基石的。

更清楚的說，人類語言就是一種能夠表達意義的符號系統，語言世界也就是符號的世界。「人尋求語言，也即尋求符號。在符號中，他依靠從思維中區分出的片段，得以把一些單位構造為整體。這樣的符號，更適合於表達屬與時間範圍而非空間範圍的現象。」⁵所以卡西爾也更進一步的說明，人乃是符號的動物，「人之符號化活動所體現的自發性和創造性就是一切人類活動的核心所在。它是人的最高力量，同時也標示了我們人類世界與自然界的天然分界線。在語言、宗教、藝術、科學等符號王國之建構中，人所努力從事的不過是建造他自己的宇宙——一個使人類經驗能夠被他所理解 and 解釋、聯結和組織、綜合化和普遍化的符號的宇宙。」⁶語言符號建構的是一個具有邏輯與秩序的人文意義世界。

回到古代中國的歷史脈絡，語言問題也就是「名言」的問題。⁷而我們的困惑與問題意識就是：老子對於語言問題是如何展開思索的，我們之所以將其定位為「反」名言，究竟此一

4. 黑格爾(G.F.Hegel)，楊一之譯，《邏輯學》上卷（北京：商務印書館，1982年），頁7—8。

5. 洪保特，《洪保特語言哲學文集》，頁2。

6. 卡西爾，甘陽譯，《人論》（上海：上海譯文出版社，1985年），頁279—280。

7. 韓東暉，〈先秦時期的語言哲學問題〉，《中國社會科學》2001年第5期，頁59—68。

「反」的涵義為何，反名言所顯示的又是何種型態的語言哲學思路，此一語言觀又能觸動我們那些關於中國哲學的探問與反省。我們的探討就由此展開。

（2）關於老子哲學之「反」的哲學意義，我們可從「反者道之動，弱者道之用。」（四十章）的基本陳述加以分析。「在這裡『反』字是歧義的（ambiguous）：它可以作相反講，又可以作返回講（「反」與「返」通）。但在老子哲學中，這兩種意義都被蘊涵了，它蘊涵了兩個觀念：相反對立與返本復初。…… 1.老子認為任何事物都在相反對立的狀態下形成的：任何事物都有它的對立面，也因它的對立面而顯現。他還認為『相反相成』的作用是推動事物變化發展的力量。2.老子重視事物相反對立的關係和事物向對立面轉化的作用。但老子哲學的歸結點卻是返本復初的思想。事物的本根是虛靜的狀態。老子認為紛紜的萬物，只有返回到本根，持守虛靜，才不起煩擾紛爭。」⁸

由此可知，「反」的哲學思維是對反於日常經驗思維的，⁹既是作為一種批判性的辯證思維活動，也是一種返回事物自身的現象學還原，反名言之思路，使我們否定世俗世界之語言的異化，揭露大道呈顯之本然真實的世界。這是一種對名言符號之文化霸權秩序的顛覆，反轉語言對存有的宰制，消解人類

8. 陳鼓應，《老子註譯及評介》（北京：中華書局，1984年），頁225－226。

9. 「《老子》一書中的『反』，說到底，就是從現成反到構成，從焦點反到邊緣域。只說由『末』返回到『本』還嫌籠統，因為這『本』還有被獨立化、實體化的可能。所以，此書中的所有反語，比如與『大』、『強』、『實』相反對的『小』、『弱』、『虛』，都不是概念上的相對語，而意味著一個全新的思想維度，也就是與通常的平板思維不同的那樣一個構成的、邊緣域的領會境界和生存境界。」參見張祥龍，《海德格爾思想與中國天道》（北京：三聯書店，1996年），頁290。

以語言裁定萬有的偏執（「為道日損」之消解的活動）。故反名言不僅只是語言之批判，更是人類符號文明之逆轉，一種回歸自然的存在方式的重新抉擇，亦即復歸於無名靜默之道的根源。換言之，老子之反名言，並非純然消極負面之排除語言，而是在語言之界域中解構語言的正面思路，掙離語言的牢籠，使我們有可能自由的游移在語言的疆域之外，體驗天地有大美而不言之生命境界。

總而言之，老子語言哲學之理論要旨，在於對語言之否定消解、批判與超越，故可稱之為「反名言論」。¹⁰ 這既不是單純的對語言的肯定（語言工具論），也不是片面的對語言的否定（極端的語言懷疑論），而是在肯定中有否定，在否定中有肯定，「既不說是，也不說不，而是從一個我無法決定的地方開始著手。……因此，這是一種妥協、一種互讓和解（transaction），是在兩種必要性、兩種最終矛盾的律法中尋求最佳可能性的和解。」¹¹ 反名言，亦言無言，在言與無言之間。反名言之思路，不是「非此即彼」之二元對立的知性思維，而是在「兩者皆是」與「既非……亦非」之間的自由移位，一種蘊蓄無限想像與創造之可能性的不確定性的流動。反名言，充滿著道之悖論（paradox）的奇詭精微，是一種人類在語言迷宮之中不斷尋索與逃離的遊戲。

10. 「若是非名，則可以肯定名之一定作用，如『可名』之名，再由此指示一種『常名』之名境界，亦即道之在其自身的『常道』。以『非名』來說，配合上述的『反』的歷程，立即使人發現老子邏輯的辯證性格，就是對於任何一個名稱，都是先肯定再否定，先接受再超越，然後融入一個超言說的整體之中。」參見傅佩榮，〈道家的邏輯與認識方法〉，《哲學論評》十四期，1991年1月，頁101。

11. 張寧，〈德里達與漢譯《書寫與差異》〉，《視界》第三輯，2001年5月，頁184—185。

(二) 研究方法之反思

(1) 在研究方法上，老子關於語言問題之思索，從哲學史之背景而言，歸屬於古代中國哲學之思想脈絡。而以古代中國哲學作為研究對象，其研究進程所實際遭遇之難題在於：依現代學術研究之觀點，古代思想家之表達方式，往往所言太過簡略，¹² 其說理似難構成嚴密之論證形式。尤其中國古代之思想家之行諸文字，常偏重格言式之陳述，較缺乏概念之推演過程的展示，典型的代表，莫過於《老子》五千言之表達。¹³ 此外，以西方語言之語法為準，古代漢語之斷句亦不夠明確，故常造成詮解紛紜，注家各持一說之現象。¹⁴ 尤有甚者，從哲學理論之建構而言，古人之思想的邏輯性與系統性在形式上亦不甚顯明清晰，¹⁵ 因此其思想是否可構成一完整而言之成理的哲學理論亦頗受質疑。

12. 如論者謂《老子》：「雖祇五千言，但辭要而趣遠，語精而義深；運思浹於無名，立說超乎有相，凡宇宙之奧理，史乘之軌蹟，物類之象徵，人事之法儀，率以片言，攝其妙諦。」參見高亨，《老子正詁》（台北：台灣開明書店，1968年），頁3。方東美先生亦云：「老子用語素指謂多重、詞意靈變莫定。」參見方東美，孫智燊譯，《中國哲學之精神及其發展》上冊（台北：成均出版社，1984年），頁173。

13. 甚至有論者以為老子思想有多處矛盾，「例如晉朝人孫盛在《老子疑問反訊》一文中就曾指出老子思想的矛盾，說：『三者（指夷、希、微）不可致詰，混然為一，純純兮不可名，復歸於無物，無物之象之謂恍惚。下章云，道之為物惟恍與惚，惚兮恍兮其中有象，恍兮惚兮其中有物。此二章或言無物，或言有物，先有所不宜者也。』一會說無物，一會說有物，這不是自相矛盾了嗎？北宋的理學家程頤也曾指出：『老子書，其言自不相入處，如冰炭』（《河南程氏遺書》卷十八）。」參見許抗生，《老子與道家》（北京：新華出版社，1991年），頁21。

14. 參見陳鼓應，《老子註譯及評介》，頁56－61。

因此之故，古代中國哲學之「研究」，首先必須將古代思想家之精簡的表達方式，重新轉化為論證形式之分析，如此才能彰顯古代思想家著作所蘊涵之「論題」(thesis)與「觀點」(point of view)，並使其哲學具有「可討論性」，導入學術探討之知識範域。¹⁶其次，中國哲學古典傳統之衍展，基本上以古代經典之注疏為重心，因此，對經典之理解與詮釋，亦必須參酌既有之注解，並對諸種注解的詮釋衝突審慎地加以解析及定位，如此，關於古代中國哲學之「文本」(text)之詮解，才能建立一種詮釋者之互為主體性的「客觀性」。¹⁷最後，古代思想之隱態的系統亦須加以哲學的重構，將其隱含之理論結構予以顯態之系統化，¹⁸如此，其思想是否完備充

15. 然此邏輯性與系統性乃就形式面而言，「但是形式上的系統不等於實質上的系統。」因此中國哲學研究者之任務，即在表面看似無系統的文字資料中，「找出其實質的系統」。參見馮友蘭，《中國哲學史新編》第一冊（北京：人民出版社，1980年），頁37－38。

16. 「哲學命題大都是普遍命題，具有兩重意義。一方面，它反應了某一客觀的普遍規律，這是它的普遍意義。另一方面，當一個思想家提出一個命題的時候，他是根據某些特殊事例而提出的，這個命題是某些特殊事例的總結，是這些特殊事例的概括。這就是它的特殊意義。事實上，當古人提出這類命題的時候，把所根據的特殊事例看成普遍性的；經過歷史的演變，後人才發現古人所觀察的情況其實是特殊性的。但是這些由一定的特殊事例總結出來的規律仍然有一定的普遍意義。」參見張岱年，《中國哲學史方法論發凡》（北京：中華書局，1983年），頁56。

17. 「『相互主體性』也者，一方面涉及歷史傳統的廣續與傳承（continuity and inheritance），另一方面又關涉到此一歷史傳統的批判超克以及轉化重生（transformative rebirth）。正因如此，真實的詮釋學探討（必須）永遠帶有辯證開放（dialectical open-endedness）的學術性格，也（必須）不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。」參見傅偉動，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1990年），頁3。有關詮釋方法與原則的討論，另可參見袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津出版社，1991年），頁76－

實，才能從理論系統之內涵與效力加以檢證。

是以古代中國哲學之「研究」，必須從論證解析，原典詮釋與理論重構等三項研究步驟循序而進，才能在保存古代哲學之原義之精神風貌的前提下，依學術討論的原則，鋪陳出一完整的哲學論理。如是才能真正抉發古人智慧之奧蘊，將古代哲學重現於現代世界之意義脈絡，並成為指引未來中國哲學之發展路向的重要線索。總而言之，研究方法必須依研究對象之性質而定，兼採理論性與歷史性，才符合方法之完備性與精確性的要求。

最後很明顯的，當前漢語世界的中國哲學研究的歷史處境，所面臨是一中西哲學相互融合磨盪的對比情境，我們唯有更自覺地理解的西方哲學作為「他者」的呈現，才有可能在思想形態的差異中體認中國哲學的普遍性與特殊性，開啟一個東西哲學交談的契機。因此，本文的討論也將適度徵引闡釋相關之西方思想的論述，實非刻意格義比附，旨在擴展理解與詮釋之視域也。

（三）老子語言哲學思路之展開

（1）在論述架構方面，本文具體內容之陳述分為五章，

-
18. 「中國哲學中的道論至多只能說是一個隱態的形上學，並未有系統地予以發揚。這項缺陷亦造成中國學術史上的某些困境。例如前述數學邏輯等理想的、形式的存有者之自律性不受尊重，道的語言亦不受重視，便使中國科學缺乏西方近代科學興趣，無法產生類似的科學型態。我們今天的責任就在於化隱為顯，使中國哲學中的道論能以顯態的、系統的、自覺的方式，言說形器世界與人文世界所遵行之道路，運動變化之規律，以及所依據的活動力之根源。」參見沈清松，《物理之後／形上學的發展》（台北：牛頓出版社，1987年），頁20。

分別探討語言之構成，語言之本質，語言之異化以及語言之超越，綜攝而成一完整的語言哲學理論。第一章「反者道之動：『反』的哲學思維」，綜論老子之反名言的哲學思維方式。第二章「始制有名：人為妄作之偽與名言之構成」，主旨在於說明語言之始源，即人為之制名。從人之命名活動來反省人類語言世界形成之偽。而命名之偽則可從自私爭鬥之心，前識之巧智與宰制占有之欲來分析，這是人之主體的三個層面，一切有為造作皆由此而起。第三章「道與名言：道之二重性與名言之本質」，則是要指出，名言之本質乃是「區分」，亦即相互對立之二元性之執定。名言是現象界與世俗價值之二元性結構的基礎。在名言秩序中，對立元（如有／無，善／惡，高／下，長／短等一系列範疇）是靜態而固著的，服從形式邏輯之規律的。相反於此，常道之二重性，卻是有／無之辯證，其二元對立之兩端乃是互相轉化，彼此過渡，且又矛盾統一的；故為動態之開顯過程。在常道的無名境域中，是無分別的，混然一體的。道之二重性乃是兼具有／無兩面向之「常有」或「常無」。有無玄同，亦道通為一也。第四章「言說之失道：異化之言說方式之批判」，即是從世俗之言說場域的角度，來反省俗眾所好之言說方式的錯誤，對言說之不合於常道自然的現象進行批判。依老子，言說之失道基本上有三種類型：即美言，爭辯與多言，而與此相對之言說之正道，則是信言，建言與希言。第五章「靜默與無名：非名言之域的復歸」，主旨在於解釋老子對名言世界之超越如何可能。非名言之域的復歸，亦復歸於靜默不言與非文字書寫也。故分別從知者不言之主體的層次和結繩而用之社會層次加以申述。

（2）從體系構造而言，「語言」問題在老子之思想體系中實具有理論之優先性（priority）。因為從老子思想體系之建構程序來看，對形而上之道的認識論考察，是整個老子思想體

系之構成起點。「道家哲學最使人不易瞭解的地方，也就在於原為知識論中知識極限的認同，像『不可名』『不可道』的否定說法，竟然用到本體的『道』身上，用『道即無』的形上體系，來建立本體論中的最終本體。」¹⁹換言之，老子是以知識論之進路來建構其形而上學的，即以知識之極限來逼顯形而上之常道，知識之否定形式，成為對絕對之道的消極描述。「老子哲學深奧處，在於說明宇宙以及人生原理原則的『道』；從道的運作窺探出道的本體；然後在道本體處，肯定人類知識極限，認為知識無法把握『道』的積極本體；知識能把握的，也只有消極的、否定式的語句，像『道可道，非常道』的知識批判。也就因此，『常道』的非知識性逐步走向本體運用的『無』，作為唯一能涵攝道本體的概念；由這形上的『無』概念，順理成章地導引出：道的正常運作原是『無為』。」²⁰由此可知，在老子思想體系中的知識論、形而上學與實踐哲學三部份之架構，是從知識論之反省開始，然後進入形而上學，最後落實在實踐哲學。從理論建構程序來看，知識論是具有優先性的。故老子在論及常道時，首先便一直強調常道並非經驗知識之對象，憑藉人的感官能力是無法掌握常道的。例如：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。……是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」（十四）「寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆。」（二十五章）對大道之理解與契會，是要透過直觀與體驗掌握的。而語言與認識相比較，人類一切知識之形成又須預設語言，語言比知識更為根本，知

19. 鄭昆如，〈否定詞在《道德經》中所扮演的角色〉，《文化哲學講錄（六）》（台北：東大圖書公司，1995年），頁3。

20. 鄭昆如，〈道家在魏晉時代的反省〉，《文化哲學講錄（六）》（台北：東大圖書公司，1995年），頁25－26。

識論與語言哲學具有密切之關係。²¹ 老子語言哲學在其整體之思想架構中，實具有理論之優先性，故本文嘗試從語言哲學之進路來詮解老子，希望彰顯老子哲學之語言向度。

21. Hansen, Chad, "Linguistic Skepticism in the Lao Tzu", *Philosophy East & West* 31, No.3(July, 1981), pp.321 - 337。作者之所以稱老子為語言懷疑論，其含義即是從知識論之進路來界定的。

第二章 始制有名： 人爲妄作之僞與名言之構成

（一）引論：命名之僞

「始制有名」（三十二章）在老子語言思路中揭露的是對語言之起源的原初洞見，使吾人返歸至一切存在的源始奧秘深藏處來觀照「有名」之發生。此一對「名」之根源的反思，是從人的活動中反省「有名」如何產生的。簡言之，「始制有名」是追問「有名」的發生學基礎，但卻不是經驗的分析，而是先驗的還原。因此，「始制有名」之「始」並非就歷史時間的發生點而言，而是就「命名」作為人爲之語言世界的起點而言。亦即根據老子之觀點，語言世界的發生其首出之問題即在「命名」。

老子指出，人類語言世界之營造，根本地說，是從人的命名（naming）活動開始的。由命名之設立，方有萬物之「名」，唯有在由「名」所構成的世界中，我們才能區分並辨識各種事物，並由此展開文明的體系（如知識、技藝、器物等內容）。故命名是人文與文明之基礎，如果沒有一種根源性的「命名」活動，人類文明之創造亦不可能。

人事實上是存在於一個「名」的世界之中，所以任何新生的事物，最重要的首先便是要給它取一個「名字」，如此它的存在才獲得了具體的指涉，正式走進我們已有的生活世界的名稱網絡中。就如初生之嬰兒，其父母一定要為這個孩子「命名」，如此他才具有社會性之存在一樣。同樣的，在種族之繁

衍，知識之建構，規範之制定等種種人類文明的創建與發展中，我們一再看到的，便是許多新的「名字」的產生。人類文明愈擴展，名稱系統便愈繁複。因此，如何正確地瞭解並進行人的命名活動，便成為理解文明之導向的關鍵了。

（1）首先，從字源學之角度來考察「名」這一概念之構成，發現其最早見於甲骨文。在甲骨文中，「名」字寫作「𠂔」或「𠂕」。在金文中，「名」字寫作「𠂔」。無論其字形之演進，「名」皆為會意字，都是由「夕」和「口」兩部份所構成。『夕』字本義是借用月牙的形狀，表示黑暗。『口』是摹寫人的口部形狀。『夕』和『口』合而成『名』字，表示在黑夜，因眼睛看不清東西，需要用口說出名稱，以區別事物。東漢許慎在《說文解字》中指出：名，自命也，從口夕。夕者冥也。冥不相見，故以口自命。」¹從夕從口，意約「夕暮時分的發音」，就是指當我們在夜晚的黑暗中看不見事物時，以聲音作為一種指證，亦即是一種語言的符號作用。人為了克服混沌（冥）的不明以及難以掌握，使以命名為起點的語言作用，辨識混沌之自然。²實即「名非自然，而人為者也。」³

而命名之「命」字亦與「名」同源。「《左傳》……云：『命，冥也。』此實古義之僅存者。蓋『名』『命』二事，出現於冥夜而得名。」⁴語言的開端就在昏暗不明，混沌模糊中萌

1. 葛榮晉，《中國哲學範疇導論》（台北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁335。

2. 「在人類文明裡所呈現的自然已經不是無名之樸，而是一個有名——有意義或意義化了——的宇宙。混沌的自然或無名之樸是怎樣變為有名或意義化了的呢？很明顯的，那是通過語言的辨識作用。」參見唐力權，《周易與懷德海之間》（台北：黎明文化事業公司，1989年），頁128。

3. 王力，《老子研究》（天津：天津古籍書店，1989年），頁11。

4. 湯炳正，《語言之起源》（台北：貫雅文化事業公司，1990年），頁73。