

思文之际论集

儒道思想的现代诠释

张亨 / 著



新星出版社
NEW STAR PRESS

思文之际论集

儒道思想的现代诠释

张 亨 / 著

新星出版社 NEW STAR PRESS

图书在版编目(CIP)数据

思文之际论集:儒道思想的现代诠释 / 张亨著. —北京:新星出版社,2006.11

ISBN 7-80148-999-3

I. 思... II. 张... III. 儒家—研究—文集 IV. B222.05—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 076925 号

思文之际论集:儒道思想的现代诠释

张 亨 / 著

责任编辑:刘 刚

装帧设计:林 涛 秦 巍

出版发行: 新星出版社

出版人: 谢 刚

社 址: 北京市东城区金宝街 67 号隆基大厦 100005

网 址: www.newstarpress.com

电 话: 010-65270477

传 真: 010-65270449

法律顾问: 北京建元律师事务所

经销电话: 010-65512133

邮购电话: 010-65276452

邮购地址: 北京市东四邮局 7 号信箱 100010

印 刷: 山东新华印刷厂临沂厂

开 本: 960 × 1 130 1/32

印 张: 13.875 字 数: 357 千

版 次: 2006 年 11 月第一版 2006 年 11 月第一次印刷

印 数: 0 001~5 000

定 价: 32.00 元

版权专有 侵权必究·如有质量问题,请与印刷厂联系调换 电话:0539-2925659

· 作者简介 ·

张亨 1931 年生于山东泰安。台湾师范大学国文系及台湾大学中文研究所毕业。曾任台湾大学中文系教授、哈佛燕京学社访问学人。

· 内容简介 ·

本书收集的论文，除几篇涉及文学理论外，讨论的多是儒道思想的问题。张亨先生以现代观点来诠释古典文献，探索其中蕴涵的意义；或取不同文化中相关问题互相参照比较，以设身处地与开放的态度理解传统思想。

林毓生先生认为：张亨先生的文章——尤其是那篇“《论语》论诗”——已达到世界一流的水平，是目前中国古典文献研究中的难得的、最好的作品。

序

这里辑录的几篇论文可谓是个人的学思过程中的雪泥鸿爪，故仅以年相次，不复类别。其中大部分为研读中国思想问题偶得之一察，有的则涉及到文学问题，或同合而论之，因笼统称为《思文之际论集》。“之际”云者，是借用《庄子》“不际之际，际之不际者也”语，断章取义，聊作内容不纯的饰辞。

这些论文探讨的问题虽然分散，但有三个基调可说：一、大多试从具体的、个别的问题出发，思考其蕴涵的根源性的或思想史的意义。二、尽可能依据原典或文本作直接地诠释。三、这些诠释是在一个现代人的存在情境之下、无可解免的前理解中进行的。这必然会有个人理解上的限制，却也寓寄自我倾注的关怀。

这些论述多受到师友和前贤的启发，他们令我衷心感佩！

本书原由台北允晨文化公司出版。由于林毓生先生的好意，承蒙严搏非先生惠为安排重新排版印行大陆简体字本，并订正讹误，增加篇幅。十分感激！

张亨

2006年9月28日

目 次

序	1
先秦思想中两种对语言的省察	1
陆机论文学的创作过程	22
《论语》论诗	47
庄子哲学与神话思想——道家思想溯源	74
荀子的礼法思想试论	113
张载“太虚即气”疏释	147
“天人合一”的原始及其转化	190
朱子的志业——建立道统意义之探讨	218
试从黄宗羲的思想诠释其文学视界	268

《定性书》在中国思想史上的意义	312
《论语》中的一首诗	360
从“知之濠上”到“无心外之物” ——戴静山先生《鱼乐解》述义	381
《庄子》中“化”的几重涵义	401
《桃花源记》甚解	419

先秦思想中两种对语言的省察

—

维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)曾经说过:“所有的哲学是一种‘语言的批评’。”〔1〕卡西勒(Ernst Cassirer)也说:“每一哲学的改革,必须使其初基于语言的批评之上。”〔2〕前者所指的“哲学”较狭,后者的意见则可以适用于较广的范围;虽然所指的仍然是西方哲学,在中国哲学里我们同样可以发现许多思想家为了阐明自己的主张对“语言”提出的批评——这些“批评”可能并不成系统,也不必隶属于“语言”一词明显的标帜下,却无害于他们对“语言”问题的重视。

在先秦诸子中如墨子、孟子、老子、庄子、公孙龙子、荀子等,都曾经对语言作过不同程度,不同方向的省察,并且从而采取使用语言的态度。由他们触及的问题而言,大致可归之于“语言的哲学”的范围,或者说跟语意学(semantics)有某些关联,而对于语言形式本身的语音、语法、语构(syntax)等问题则未尝措意。这里要讨论的

〔1〕 见 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4. 0031, p. 37. (New York, The Humanities Press, 1963)

〔2〕 见 Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1 (Ralph Manheim 英译本 Yale Univ. Press 1968), p. 136.

并非企图区分诸子思想中的语言问题为两种类型，而是择取其中庄子和荀子两家，尝试诠释他们对语言问题的意见。自然有时也会涉及其他诸家的论点，那不过是为了讨论上的方便。以下将先说庄子。

二

庄子对于语言基本上是抱持不信任的态度，他怀疑语言具有表现绝对真理(道)的功能，也从未客观地考虑过语言的价值。因此我们发现在《庄子》书中凡是涉及语言(包括文字)的地方，多数是给以不满的批评；从语言的本身到使用语言来辩论是非的儒墨名家之徒，都不免于他的攻击。由于庄子主观的态度非常强烈，有时令人难以分开他批评的是语言本身还是语言所负载的思想。为了剥落无关的材料，以抽绎出庄子有关语言的意见，下面的讨论中可能会有若干对《庄子》原文“断章取义”之处，这是无可奈何的。

如欲从《庄子》书中发现语言的一般性质，无异于缘木求鱼；不过他至少曾暗示过语言是一种具有意义的声音——纵使他常非难那些“声音”所代表的“意义”。《齐物论篇》有“化声”一词，郭嵩焘解释说：“言随物而变，谓之化声。”则化声即谓语言。该篇又云：

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于𦣻音，亦有辩乎？其无辩乎？

这个“吹”字是承接《齐物论篇》上文“吹万不同”的风声而来。所以成玄英疏云：“夫名言之与风吹，皆是声法，而言者必有诠辩，故曰有言”。这两句简单地说即语言不仅是声音而已，被使用的语言中一定具有意义。三个“有言”之“言”都可以指“意义”而言。只是庄子不相信“这种”语言中会有什么“意义”，所以斥之与“𦣻音”无别。然而语言究竟不是“𦣻音”则是庄子所不能否认的。

语言虽是一种具有意义的声音，庄子并不认为这种“声音”跟

“意义”之间有紧密而不可分的联系,“声音”(或者“文字”)是被人任意和它所代表的事物(意义)连结在一起的。《天道篇》一段对话可以看出这个意思来。

昔者子呼我牛也而谓之牛,呼我马也而谓之马,苟有其实,人与之名而弗受,再受其殃。

事物的本身并没有固定的名称,可以称之为“人”的,本来也可以称之为“牛”或“马”;“人”或“牛”或“马”都不过是人制作出来的“符号”(symbol)。把这些“符号”指称一定的事物同样出诸人为并非自然的关系^[1]。这跟荀子“名无固宜”的说法非常近似,不过荀子是出自对语言客观的考察(见后文)。庄子这里只是陈述其自己的思想^[2],在不顾其思想实质上的意义之下,这几句话未尝不可以作如上的解释。

跟前述的观念极为接近的是《庄子·外物篇》中的意见:

荃者所以在鱼,得鱼而忘荃;蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;言者所以在意,得意而忘言。

语言和意义的关系既如同“荃”之于捕鱼,“蹄”之于捉兔,则语言这种形式和它的内容(思想)之间便被清楚地分离开,成为各不相涉的独立存在。这一方面表示语言只是意义的符号,一方面说明语言不过是传达意念的工具(vehicle)。从单纯的工具性来看语言,即使在近代语言学的研究中,也不失为一种重要的观点。(虽然这种观点不一定正确。)但庄子此说的本意,却在于对“语言”的价值的贬抑。庄子认为“得意”才是使用语言的目的,如能达到目的,则工具

[1] 在这里我们必须把“人”、“牛”、“马”视同“语言”(声音)的代表,而不被限于象形文字图象与事物间相类的关系。因为即使是象形文字也不过是记录语言的方式之一,并非“语言”本身。

[2] 一般认为《庄子》书中内篇多系庄子自著,外杂篇则多数非庄子所作。本文不是作思想史的研究,故于此不作严格的区分。笼统称为庄子,可指谓整个“庄子学派”。又本文所引庄书均见郭庆藩的《庄子集释》(台北:河洛,1974)

(语言)可废可忘,语言本身便成为无足轻重的了。

庄子贬抑语言的一个理由是他看出这种工具只能应用在一个有限度的范围之内,并不能绝对有效的传达人所有的思想。语言所能表现的不过是事物之粗迹。所以说“可以言论者,物之粗也”(《秋水篇》)。《则阳篇》云:

阴阳相照相盖相治,四时相代相生相杀,欲恶去就于是桥起,雌雄片合于是庸有。安危相易,祸福相生,缓急相摩,聚散以成。此名实之可纪,精微之可志也。随序之相理,桥运之相使,穷则反,终相始。此物之所有,言之所尽,知之所至,极物而已。

语言的符号当然不止于指谓具体的个别事物,它可以构成概念以表达人抽象的思维,诸如“欲恶”“安危”“祸福”“缓急”“聚散”“终始”等相对的概念,都在语言能够表现的限度之内,可以用“言”来“尽”的。但是扩充语言的极致不过是表现此种概念世界,超乎此一概念世界之外的,则非语言所能论表。《天道篇》云:

世之所贵道者书也,书不过语,语有贵也。语之所贵者意也,意有所随。意之所随者,不可以言传也,而世因贵言传书。世虽贵之,我犹不足贵也,为其贵非其贵也。故视而可见者,形与色也;听而可闻者,名与声也。悲夫,世人以形色名声为足以得彼之情!夫形色名声果不足以得彼之情,则知者不言,言者不知,而世岂识之哉!

庄子在这里清楚地否认语言文字有传达绝对真理的能力,所以并不可贵。常人执著于知觉(视听)所对的表象世界,以为凭借可见的形色(文字),可闻的名声(语言)足以得知“道”的实情,而不知语言文字与“道”之间尚有一段遥远的距离。“道”尚且是“意所不能察致”(《秋水篇》),自然非语言所能传达,及递降为文字,“道”之“情”(实)便丧失愈多了。因此庄子假设轮扁与齐桓公问答的寓言,以为文字记录的只是“古人之糟魄”,“六经”亦“先王之陈迹”而已。

在上引《天道篇》这段话里,除去庄子指明语言的不足以外,还

有一点极可注意的,即庄子不仅把语言区分为“语”及“意”二者,同时提出“意有所随”一项来。这三个部分可以换称为:“语言”(字音),“意义”及“意义之所指”。庄子并没有进一步详细说明三者之间的关系。如果我们参照 Ogden 和 Richards 在《意义的意义》(*The Meaning of Meaning*)一书中所归纳的胡塞尔(Edmund Husserl)对语言的意见^[1],也许可以比较清楚些。胡塞尔同样把语言区分为 word, meaning 和 object 三者。他认为语言表式(expression)是字音(word-sound)和意义(meaning)结合起来以表现某事物。在“意义”和“意义之所指”(what is meant)之间存在着一种本质的关系(essential relation)。因为“意义”是通过“意义之所指”自己的内容的表现。而“意义之所指”即内在于思想或语言(speech)的对象(object)之中。所谓“对象”是语言表式对它说些什么,“意义”则是对它所说的(内容)。因此一种语言的陈述是借着“对象”的“意义”和“对象”连接起来的。于此胡塞尔有一个与庄子相同的意见;即他也认为:“意义”永远不会与“对象”相符合。胡塞尔这一主张自有其经验的基础,同时他所谓的“对象”是泛指一切“意义之所指”,跟庄子此处以“意之所随”指“道”者不同。不过,他们对于语言表式所作的一些观察,实在有某种程度上的近似。

从上文的引述中,我们大致已经看出来庄子主要注意到的语言的问题是在“语言”和“实在”(reality)之间的关系,而认为二者之间存有不能逾越的鸿沟,其大部分意见均环绕此为说,以下将试作进一步的讨论。

庄子主要的兴趣并不是想处理“语言”和它所陈述的“对象”(object)之间的关系;而只是说明“语言”和在他的思想中的“实在”的关系。于此“实在”乃有“本体的”(ontological)的意义,不仅非客观存在的具体事物,亦非抽象的观念。故而或可称之为绝对的或终

[1] 见 C. K. Ogden & I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* New York, 1953, Appendix D, (PP. = pages) 270—271.

极的实在(ultimate reality)。庄子固然也涉及到“语言”与“事物”间的关系,但也是从他这“绝对的实在”一思想推论出来的。

因为庄子始终不曾从正面说明过这一“绝对的实在”,而且又喜言“无”,甚至“遣无”“遣无无”,因此或认为庄子否定任何“实在”。这在中国哲学史上一直是被争论的问题。为避免牵涉过远,这里只想指出来庄子对现象界的“实在”虽然采取否定的态度,但是对于“绝对的实在”却是肯定的。问题在于庄子感到一个绝大的困难,即无法凭借任何的“工具”来表现此一“实在”。人正常使用的表现工具——语言文字都于此失去效用。然而欲表现此一“实在”除语言文字外又别无他途,因此庄子不得已乃从相反的方向,由否定语言文字的价值以及随伴语言文字而有的概念知识以显现此“绝对的实在”。所以在《庄子》书中有些地方似乎在否定此一“实在”,而实际上不过是否定表现此一“实在”的“语言”〔1〕。

《庄子》书中所称的“真宰”,“独”或“道”,都指这一“绝对的实在”而言,所谓“可行已信,而不见其形,有情无形”(《齐物论篇》)。“夫道,有情有信,无为无形”(《大宗师篇》)。及“视乎冥冥,听乎无声;冥冥之中,独见晓焉。无声之中,独闻和焉”(《天地篇》)。都足以说明这一“实在”之存有;然而语言却无能说明这一“实在”是什么,甚且无论用“道”或任何一个语言符号去指称它都是有问题的。《则阳篇》云:

少知曰:“然则谓之道,足乎?”大公调曰:“不然。今计物之数,不止于万,而期曰万物者,以数之多者号而读之也。是故天地者,形之大者也;……道者为之公,因其大以号而读之则可也,已有之矣,乃将得比哉!则若以斯辩,譬犹狗马,其不及远矣。”

这段话显示有两个问题:一是符号本身不足以代表其所指谓的全部

〔1〕 如《齐物论篇》:“有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣,而未知有无之果孰有孰无也。”既谓“俄而有无”,则此“无”可当下直觉把握,其他所遣皆恐人执于语言而已。

的意义,如“万物”的数目并不止于“万”。一是纵然尽符号之能亦仍非符号所指之实。“已有之矣,乃将得比哉!”道是无形的,符号则“有”形,二者原无从比拟^{〔1〕}。如果执定符号即道,犹如以“狗”“马”之符号即谓“狗”“马”;则去“道”之实愈远了^{〔2〕}。所以“道”是不可“道”(言)的,“大道不称”(《齐物论》)“道之为名”仅仅是“假之而行”(《则阳篇》),一个勉强借用的“符号”而已,“道”根本不存在于语言世界之中。

“语言”与“实在”的隔离,言之最详的是在《齐物论》中。《齐物论》这一篇是通过辩证的历程以混绝相对而显现绝对,其主旨虽然不是讨论语言的问题,而因为相对世界中乃以“语言”为表现形式,破除语言正所以破除相对,所以《庄子》此篇涉及语言之处特多。原文的论理层次非常谨严,这里为说明“语言”与“实在”的关系,仅择取其一部分有关的意见来讨论。

今且有言于此,不知其与是类乎?其与是不类乎?类与不类,相与为类,则与彼无以异矣。……今我则已有谓矣,而未知吾所谓之其果有谓乎,其果无谓乎?天下莫大于秋豪之末,而大山为小;莫寿于殤子,而彭祖为天。天地与我并生,而万物与我为一。既已为一矣,且得有言乎?既已谓之一矣,且得无言乎?一与言为二,二与一为三。自此以往,巧历不能得,而况其凡乎!故自无适有,以至于三,而况自有适有乎!无适焉,因是已。

这里所谓“是”,王夫之以为指“道”而言。并云:“不言道而言是者,标道之名为己所见之道,则有我矣。立道之实以异于儒墨之道,则有耦矣。……既有言矣,则虽恰与是合,而亦儒墨之类矣。故唯无言则绝类,而与道类;有言则固不能”^{〔3〕}。庄子因为避免与儒墨同

〔1〕 吕惠卿曰:“道本无名,而以名称之,则已有矣。乃将得与无名者比哉。”(见焦竑:《庄子翼》,台北:广文书局,1963)

〔2〕 宣颖曰:“如子云谓之道,则是道犹狗之名狗,马之名马,同于一物,不及道远矣。”(《南华经解》,台北:宏业,1969,页195)

〔3〕 见《庄子解》卷二(广文书局影印本,1964)。

用“道”字会引起混淆，所以在这一段里特别是“是”字，以指谓“绝对的实在”，与下文“夫道未始有封”的“道”是同一意义的符号。庄子故意不用肯定的语气，以免于偏执，而他认为“语言”与“绝对的实在”不类，这一否定的意见却是肯定的。王说不误。

下文“小大”“夭寿”是代表相对世界中的差别相，超越此差别以入于“万物与我为一”的绝对之境。正是庄子所祈响的“自我”与“绝对实在”之体证。这不是抽象之思维。所以在此境中“语言”没有意义。然而既云“万物与我为一”，则已有“一”之概念而有“一”——“语言”。此“语言”与表绝对境界之“一”遂疏离而为“二”。此“二”之“语言”与原“一”之“语言”及“一”所指之“绝对的实在”又成为“三”。因此言愈多距离“绝对的实在”愈远。故《则阳篇》云：“可言可意，言而愈疏。”《寓言篇》所称：“不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐。”也是同一意义。这是庄子的基本的观点，许多有关的思想皆由此引申而生。

“语言”的终极的性质是求向外表现，而“绝对的实在”则为“葆光”^{〔1〕}，二者这种本质的差异是庄子深切省察到的一个问题。所以庄书中到处充满了“至言去言”（《知北游篇》），“言无言”（《寓言篇》），“道昭而不道，言辩而不及”（《齐物论篇》）一类的话。其究极之境乃是“不言”之“默”。《知北游篇》云：

彼至则不论，论则不至；明见无值，辩不若默；道不可闻，闻不若塞；此之谓大得。

所以此“绝对的实在”是“不言之教”，“可受而不可传”（《大宗师篇》）。因其超乎语言，故无从由“语言”中获得之。然而从深微处说“道”固不能言，为表现此“道”，庄子却不能不言。所以他只好用“辩证”的方式说：“言无言，终身言，未尝言；终身不言，未尝不言”（《寓言篇》）。“未尝言”是因为言与“道”离，“未尝不言”则正是“默”与

〔1〕《齐物论》“此之谓葆光”成玄英疏云：“葆，蔽也。至忘而照，即照而忘，故能韬蔽其光，其光弥朗”（《庄子集释》，页89）。

“道”合。所以“其口虽言，其心未尝言”（《则阳篇》）。这种“吊诡”都是出于使用语言乃不得已，而希望人不致执著“语言”而忽略“道”之本身的缘故。“知其解者，是旦暮遇之也”（《齐物论篇》）的感慨也是为此而发。同时基于这种对语言的态度，庄子只企图能指证“本体”为已足，当无意于建构一套形上学。因为从庄子的观点看，形上学也不过是“语言”砌成的戏论，去“本体”愈远而已。

庄子之贬抑语言，同时亦为其贬抑“知识”之故。庄子殆认一般所谓“知识”并无助于知“道”，不过是人心的桎梏，与“道”相沟通的障碍。因为凡“知”必有认知之对象，所谓“知者，接也”（《庚桑楚篇》）。如此则“知有所待而后当”（《大宗师篇》）。故“知”都是相对的，由人心向外追逐而生。所以知识愈多亦离“道”愈远，“若彼知之，乃是离之”（《在宥篇》）。知“道”之知与一般之知正相反，“为道日损”即由损减所知以见道。“知止其所不知”（《齐物论篇》）“以无知知”（《人间世篇》）的“知”才是“真知”，否则即是“知为孽”（《德充符篇》）之“知”了。因此，“知识”的性质与“语言”相近。“知识”亦凭借“语言”而构成。庄子常将二者认同为一，庄书中虽然也提到“两喜必多溢美之言，两怒必多溢恶之言”（《人间世篇》）一类情感的语言，而大部分其所拮据的则为表现知识的理智的语言。“自彼则不见，自知则知之”（《齐物论篇》）的是非言辩都属于此类。

庄子既以“语言”与“绝对的实在”有基本上的疏离。而“语言”与有对象可指谓之“实在”间也是隔离的，《齐物论篇》云：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。

此段指马二句自来说者纷如，亦不知所指是否为公孙龙之说^{〔1〕}。今姑依公孙龙子《指物篇》为言。《指物篇》云：“物莫非指，而指非指”。这“非指”之“指”可谓为代表物的“概念”^{〔2〕}。此言凡物都是一“概念”，而“所指之物”则不等于“概念”。庄子并非反对此说，而是认为“指非指”之言貌似矛盾命题，启人疑窦，不若直接以“非指”说明“指之非指”。其意殆谓“指”乃一语言“符号”，此一语言符号固非“指”之当身，所以谓之“非指”；由此“非指”一观念以喻解“指”这一符号并不是（等于）“指”这一事物，岂不昭然明白？“非马”句亦然。如此浅解可通，则这仍然是说“语言”与“实在”间的关系。因语言符号与所指事物间并无必然的关系，推而至极，则天地可以一指表之，万物也可以用一马表之。物并没有一定的名称，也只是任意称之如此。“恶乎然”以下数句殆谓事物之符号不过有使用时的意义，随人之意而然可。而物固有其本然之“实在”，与符号无关。因此大小美丑等相对名言亦可使与其所指谓分离而通之为一。如执著于“语言”以为即是“实在”，亦犹之众狙惑于狙公之言而已。

庄子以“语言”与“实在”分离也由于他认为现象世界是变动不居的，万物为变化无常中偶然的的存在，《大宗师篇》所谓造化以为虫臂、鼠肝及“若化为物”之言，《至乐篇》以“种有几”至“程生马，马生人，万物皆出于机，皆入于机”之说，都表示现象界乃一变化之流^{〔3〕}。又《秋水篇》云：

物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移，何为乎？

何不为乎？夫固将自化。

因此具有固定性质的语言符号自然不能与变化中的“实在”相应。《则阳篇》云：

〔1〕 因公孙龙（约前320—前250）（？）在庄子（约前369—前286）（？）之后（见钱穆：《先秦诸子系年》）。

〔2〕 “指”的解释很多。陈癸森：《公孙龙子疏释》（台北：兰台书局）辑有七种不同的解释。陈说释为“概念”，今姑从之。

〔3〕 参看熊十力：《读经要要》卷二，78、79两页（台北：广文书局，1960）。