

修訂本

言境釋四章

屠友祥 著

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

言境釋四章(增訂本)/屠友祥著.—上海:上海古籍出版社, 2011.10

ISBN 978-7-5325-6091-2

I. ①言… II. ①屠… III. ①先秦哲學—研究 IV. ①B220.5

中國版本圖書館CIP數據核字(2011)第198809號

言 境 釋 四 章

(增訂本)

屠友祥 著

上海世紀出版股份有限公司 出版
上海古籍出版社

(上海瑞金二路272號 郵政編碼200020)

(1)網址: www.guji.com.cn

(2)E-mail: guji1@guji.com.cn

(3)易文網網址: www.ewen.cc

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷

上海展強印刷有限公司印刷

開本850×1156 1/32 印張14.625 插頁5 字數311,000

2011年10月第1版 2011年10月第1次印刷

印數: 1-1,300

ISBN 978-7-5325-6091-2

B·749 定價: 45.00元

如有質量問題,請與承印公司聯系

引 言

一切思想和藝術的問題，最終都可以歸結爲語言問題。先秦諸子的所思所論及其對後代的影響已說明了這一點。《老子》一書開首揭櫫的命題——「道可道也，非恒道也，即爲道與語言的關係問題。對這關係的不同認識，牽涉到語言的地位和性質。王弼的註釋，謂「可道之道，可名之名，指事造形，非其常也，故不可道、不可名也」。這理解幾乎是爲大家所接受了的。然而我們從帛書《老子》上讀到這樣一段文字：「有無之相生也，難易之相成也，長短之相形也，高下之相盈也，音聲之相和也，先後之相隨，恒也。」自此可以悟及怎樣纔是恒道：「可道不可道相生相成方是恒道。光是可道，自然不是恒道，但把可道從恒道中排除出去，也不成其爲恒道。不把可道不可道加以析離，纔符合老子的樸或道的觀念。這樣一來，就可見出語言在老子的道論中佔有何等重要位置。後世藝術批評與創作中屢屢涉及的「韻味」觀念，也是如此。韻味之所以是韻味，就在它透露出來的「恒」的性狀，令人體玩不已，其中蘊蓄了種種可道不可道、已現未現的質素。

同樣，《論語》中所載孔子「辭達而已矣」的命題，這個「達」字也不能固著地理解爲表達的完成

狀態，而是已完成與未完成的融合。這可以從《論語》記載孔子的啓發式教育、日常言談及「詩可以興」之類觀念中得到印證，況且「達」本身也含有生成、生長、指向這類意義。故「辭達而已矣」意味著言辭既經達出、產生指向，即止，以維持其由此及彼的詩性轉換過程的強度。孔子與老子一樣，明曉語言運用中「知止」的功用。

《莊子》書對語言問題論述得相當透徹，且在寫作中實踐其理論觀念。《寓言》與《天下》兩篇一再明確標出「寓言」、「重言」、「卮言」三型，實則「寓言」、「重言」帶有濃烈的引譬聯類的特性。引譬聯類，自然是圓轉不定，而這恰也是「卮言」所特有的，因而三言實則可由「卮言」來涵括，這點宋人呂惠卿最早見及。而老子的可道不可道之居於道體，自也是莫可端倪，分明也是一種卮言，卮言即道言。

莊子以卮言來致道、體道。它所以圓轉無定，在於類與不類相與爲類，共居於天鈞之上。或者說，物謂之而然，則自無適有與自有適無兩者共休乎天倪，兩者分而不分。其間，莊子言及「未始有物」、「有物」之類觀念。公孫龍也持物莫非指謂而然之論，同時認為「指非指」，但他進而又說「指固自爲非指，奚待於物而乃與爲指」，也就是可祛除物，撇開物，因爲指謂無法另外用指謂來指謂（指非指）。我們說「什麼是什麼」，那麼，「是」（「指」）又是什麼呢？爲了說明「是」，還得另外用「是」，這就陷入指謂不已的困境。公孫龍則將目光投向指本身。指謂毋需另外用指謂來說明，它就存在於指謂行爲本身中，它當下呈現，這恰恰展現了指謂的存在本性。語言指謂本身因而具有自我顯示和自我消解的力量，能成爲純粹的指謂，不必在指謂物時方顯示其爲指謂。這時，「指」離而

獨了。這與莊子的「物固有所然，物固有所可。然於然，不然於不然；可於可，不可於不可」之說大相徑庭。原因主要在於兩人取徑不同，一爲類與不類相與爲類的混同（所謂藏天下於天下），一爲離而獨，各各分離，物自然被祛除了。

這點，牽涉到語言指謂的性質。指意指物，物經由指，方顯示物之爲物，也就是其固有特性被揭發了出來，但指也有其自身獨立的存在本質，與其要表現的物一樣，也是一種物，一種經由思惟的抽象的物，因而指具有充實性。這種充實性與指要意指的物共生，且正由於其充實性，反而遮蔽了要經由它而意指的物。因此，指需要空洞化。空洞化的途徑是揚棄或隱退指自身的存在，經歷「指非指」的轉換，或者說將「指」本身含具的「非指」特性抉發出來，這時意指功能得以充分展現，充實性從「指」向進行指的行爲本身轉移。而這種「指」却「非指」，它祇能當下呈現，但這恰恰展顯了指的存在本性，展顯了指的充實性。充實性又回返到了空洞化後的指，因而指的自性或充實性的實現首先在於「非指」，在於將其自性揚棄或者說空洞化。而「指」和指的行爲之間的移動，實際上非常奇妙地蘊含在「指」這個漢字之中了。「指」作名詞用，表示意指結果，便是意義（旨），便是所指；作動詞用，則表示意指過程，是賦予意義的行爲，這是指。漢語語辭渾淪一體，包納一切，自有它的妙處。魏晉間佛經翻譯進來，印度的精密的析分的思想傳入，方有能詮和所詮、能指和所指的區分。

我們來看公孫龍觀念的展開。其《指物論》道：「指也者，天下之所無也。」以天下所無的指替

代、再現天下所有的物（但指不是物，「以天下之所有，爲天下之所無，未可。」），或者說，天下所有者轉變爲天下所無者，讓這無來凸顯有。倘若以有顯有，則此有在某種程度上必定遮蔽彼有，因而「指」必須空洞化。公孫龍一再論證「物莫非指，而指非指」。倘若指可指，則指就充實化了，成爲實體，成爲「莫非指謂而然」的物。指與物相待，方呈現出指的「無」。然而公孫龍的明見則在於點出「指」本身就具有「非指」的本性和力量，並不一定要和物相與相待，也就是說，指本身具有「無化」的力量，不是非要與物之「有」相待方顯出其「無」，而且祇有與物相離，纔呈現出純粹的無來，徹底顯明指的本質——「指非指」，指謂無法以指謂來顯明。指與物分離，則可完美地指謂物，真正起到指的作用。指與物一旦相合，成爲物指，就不是真正的指（「指與物，非指也」）。徹底空洞之指，方成爲真正充實之指，具指之爲指的自性。指非指，指謂行爲無法用指謂來指明，卻正展顯了指謂行爲本身，也正當下顯現了指謂，達到了實際上指可指的完美境地。

然而憑藉指窮盡萬物，指向萬物，如何實現？《墨子·經上》：「舉，擬實也。」《經說上》：「告以之（此）名，舉彼實也。」《經說下》：「所以謂，名也；」所謂，實也。「擬」意謂指向。名指向實，這是謂的過程。公孫龍也說：「夫名實，謂也。」名、實是謂的結果。而墨家辯者則取先有實而後有名謂之的途徑。《經說上》：「有之（此）實也，而後謂之，無之實也，則無謂也。」實的獲取是最重要的。《墨子·貴義篇》道：「今瞽曰：『皚者白也，黔者黑也。』雖明目者無以易之。兼白黑使瞽取焉，不能知也。故我曰：瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁

也，雖禹、湯無以易之。兼仁與不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰：天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。」《經下》也道：「知其所不知，說在以名取。」在墨家看來，實（真理，事物之是）的獲取祇有通過心的有意識的實踐、有意識的用。《經說下》：「循所聞而得其意，心之察也。」「執所言而意得見，心之辯也。」謂（意指行爲）和名（意指結果）祇有在實際運用中纔能實現自身的意指功能。

莊子持「物謂之而然」（《齊物論》）的觀點，這與公孫龍的「物莫非指」相同，但莊子並不強求「指非指」，並不尋求如何謂之而然，而是付諸天然，「無謂有謂，有謂無謂」，隨順萬物，自然而然地指謂或不指謂，「可乎可，不可乎不可」；然於然，不然於不然」（《齊物論》），有謂而不知爲什麼會有謂，無謂也不知爲什麼會無謂，在莊子看來，這是自然的狀態，是道的境地（《齊物論》：「已而不知其然，謂之道。」）指既非指，則不指、非指，連「指非指」這點也不指、非指，「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指。」一切都「爲是不用而寓諸庸」（《齊物論》），不指而實現指的功用，不有意識地用，卻達到無意識之用（「庸」）。以指顯明指，以非指顯明非指，不人爲地把指的徹底空洞化作爲唯一的目標，不專注於指謂，正是「忘言」的境狀。

荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！（《莊子·外物》）

得意而忘言，這是純粹處於天然的狀態。「忘」就是「不用而寓諸庸」，處於言中，有言之用，而

沒有意識到言。「泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。」（《莊子·大宗師篇》）魚相忘於江湖，這時處於自然境地。祇有處於陸地，魚纔會有意識地關注水，也纔需要相濡以沫。「善遊者數能，忘水也。」（《莊子·達生篇》）善遊者完全與水融為一體。「忘足，履之適也；忘要（腰），帶之適也。」（《莊子·達生篇》）「忘言」亦為完美而恰切地展現了意並獲取了意的境狀。日常而無心地運用語言，毋需刻意關注語言，祇要無意識地運用就可以了，這與墨家的有意取用、細心辯察不同，也與《呂氏春秋·審應》所謂「得其意則舍其言」異趣，無意識的「忘」不是有意識的「舍」。這時，對語言指謂的空洞性與充實性完全無所措意，可以說是言意一體的完滿實現。言和意不相對待，處於「獨」的一體的境地，則是復歸於天然的表徵。

註：

〔一〕「庸」通「用」，亦含「平常」、「日常」之意。《莊子·應帝王篇》道：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏。」這不將不迎、應而不藏正可移以說明不用之用、日常之用的無意識性。《莊子·外物篇》道：「惠子謂莊子曰：『子言無用。』莊子曰：『知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用，容足耳。然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？』惠子曰：『無用。』莊子曰：『然則無用之爲用也亦明矣。』」大地廣闊，人則祇用立足之地，倘若側足之外，掘至黃泉，僅餘立足之地，則此立足之地不復有用。從這可知不用之用、不用而寓諸庸的道理。

〔二〕《莊子·則陽篇》：「道不可有，有（又）不可無。」道是獨體，越出有無對待之外。言意一體，不相對待，則也是獨，這是天然的狀態、道的狀態。《莊子·天地篇》：「有治在人，忘乎物，忘乎天，其名爲忘己。忘己之人，是之謂入於天。」忘己，則他者和自身、物和我的對待消失了，進入天然的獨的境地。

目 錄

引言	一
一、老子道可道也非恒道也釋	一
附老子道可道也非恒道也補釋	一六
附老子道可道非常道集釋	二一
二、論語辭達而已矣釋	一二九
附論語辭達而已矣集釋	一四三
三、莊子類與不類相與爲類釋	一五二
附莊子齊物論集釋	一九六
四、公孫龍子物莫非指而指非指釋	三三七
附公孫龍子物莫非指而指非指集釋	三四九

結論	四〇四
----	-----

〔附錄〕	四〇六
------	-----

莊子「爲善無近名，爲惡無近刑，緣督以爲經」辨正	四〇六
-------------------------	-----

採摭書目	四三二
------	-----

索引	四四四
----	-----

一、老子道可道也非恒道也釋

「行於所當行，止於不可不止」，這是蘇子瞻爲文的自覺之談。所以提及蘇子瞻，無非因爲他是促發玄學（廣義）向詩學轉化的一個關鍵人物，其將先哲的思想運融於藝術創作、日常言談，會之以心，應之於手，圓通活潑。這般天趣暢然，實得自於行與止。行，雖說隨物賦形，因乎天然，卻總不免與物相刃相靡，況且萬物萬化，與之萬化，總是落後一着。能夠覆蓋含攝萬物的，反而是止^{〔一〕}。這點老子論及道物時講得明白，他說：「有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（章二十五）老子此處首先將道確定爲物，可以爲天下之母的物。此物自然是大。正以其爲大，欲要窮究，便得上下求逐，於是馳逝，於是邈遠。道如此，道說亦如此。《莊子·天下篇》述黃綵問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故，這當然亦爲道物題中應有之義，對此，惠施不辭而應，不慮而對，徧爲萬物說，說而不休，多而無已，猶以爲寡，益之以怪。惠施體道之思，洵湧澎湃，實因道物自身洶湧澎湃、馳逝邈遠而致，其殆蕩之才確實因順了萬物之然，但卻是萬物之然的一面。莊子惜之悲之，說他逐萬物而不反，這是窮響以聲、形與影競走。一味暢行，無意自

止，純乎爲惠施這自然科學家的特徵，他沒有體察到道物自身之逝之遠無時不與反相並相存。恰以其逝其遠，方有反；亦唯有反，纔見其逝其遠。這裡，反也就是止。（《禮記·樂記》：「樂盈而反。」鄭玄註：「謂自抑止也。」）反之爲義，與《離騷》的「亂曰」之「亂」相近，也是約略地反復述說（荀子賦結未有反辭。《廣雅·釋詁三》：「反，治也。」），對道物的大逝遠歸（反）結一下，予以反約。反約的結果便是根柢，便是止。（《說文》：「止，下基也，象草木出有趾。」）如此，止並不是寂止，或者說，這寂止充滿着最爲強勁的運作。行與止不是判然兩途。這一點，我在《論語辭達而已矣釋》一文內有所道及，此處不贅。行止便也都可視爲因的方式。

老子「道，可道也，非恒道也」這一命題義兼兩面：雖然聲稱道可予以言說，倘僅是定於此，則非爲恒常之道。然如何方是恒常之道？這點似已在弦上，就着其箭頭所指，實不難洞達其意。老子爲文，論與所論，相隨一若形影，所論不定，論也出之以不定。所以如此，老子自揭說：「名，可名也，非恒名也。」（章）名與道處於同一境地，蓋名和道兩者之間爲名實的關係，故境況對應。道說，即命名道，其結果則爲名，道非爲恒常，則名亦非爲恒常。老子對恒常之道的道說，出以遊移不定，方脫然爲定之際，遂又散逸開去。故《老子》一書，論與所論，皆爲素樸。素，恬彌無形，可以爲天下正，於此顯發萬物；樸，未散，不器，無定。唯其如是，應物不傷，處境久長。亦唯其如是，時或有確然可定之處。依此看去，道，可道也，非恒道也，可另行表述爲：道，可道、不可道也，非可道、非不可道也，恒道也。此處的關鍵是對「恒」的理解。

恒或作互，爲恒之古文，又作絙。殷墟文字恒字像張弓而繃之弦（正）。《詩·小雅·天保》：「如月之恒，如日之升。」毛傳：「恒，弦。升，出也。言俱進也。」鄭箋：「月上弦而就盈，日始出而就明。」《說文·二部》：「恒，常也。从心，从舟，在二之間。上下一心，以舟施，恒也。」《說文·木部》：「恒，竟也。从木，恒聲。互，古文恒。」《九歌·東君》：「絙瑟兮交鼓。」王逸註：「絙，急張弦也。」揚雄《方言》：「絙，竟也。」《詩·大雅·生民》：「恒之秬秠。」毛傳：「恒，偏也。則恒具有自「進」而至「竟」（「盈」，「彼岸」：二表此岸與彼岸）以成周「徧」的蓄滿強勁之力的涵義。

我們回首再去看「止」的一種意義，止字畫○，則爲足，乃止之本字，表體盡（竟）於此之義。又，猶謂塞者導之通，已者引之行，止者亦就之達，意義互有移易。自「恒」的意義看去，主要還是表出其達臻周徧（普遍）的過程，其生成運作之力，而非其結果。因爲那種結果在其運行過程中、在其指向上是完全可以預期到的，一如月上弦而就盈，舟橫施而向岸，盈滿與抵岸已在堅滿俱進之力內含蘊着了。就體道之言來說，此一生成最具力量之際，予以完密地表述，便具備恒常的意義。江藩的《釋止》^{〔1〕}謂「止」、「此」義同，以其會義且音近。也就可以說，即在「此」而「止」，此「止」便是「恒」之「止」。就在「可道」「不可道」之緊鄰未析處，忽將語言中「止」，此際之空白、之斷裂、之凝固、之驀然，寓於語言之中，而又超越了語言，非言非默，全由恒道之光照耀着了。

語言總有衍化性，藉着「什麼是什麼」之類的替代作用，無限地衍化下去。而中止則將這衍化鏈鑿斷了，實際是從語言特有的束縛中解放了出來。蘇軾《跋赤溪山主頌》道：「達者與不達者

語，譬如與無舌人說味。問蜜何如，可云蜜甜；問甜何如，甜不可說。」既不可說，即止而不說，所指之對象隱沒於無名之中，反在靜默之間凸顯是者是其所是的鮮明面目。

老子就此作出了完美的表述，雖則語及「侯王」之類，為應事之言（德論），然與體道之言（道論）原無分合之別。他說：

道恒，無名，樸。雖小，而天下弗敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以俞（雨）甘露，民莫之令而自均焉。始制有名。名亦既有，夫亦將知止。知止所以不殆。譬道之在天下也，猶川谷之與江海也。（章三十二）

道之恒、之無名，不經固定，不加析離，尚為樸的狀態。這裡老子不是說道永遠是無名的，永遠是樸的。他的意思是經有名、歷樸散之後，依舊葆着道之幽暗（玄）渾全（樸）的性貌，在可道、不可道之有間然未析處，覓及一恰好的「止」點，覓及可鎮之以無名之樸的地方。

樸（道）之小，依老子之言，為視之而弗見，名之曰微（章十四）。至大，至小，均為樸（道）之所有（章三十四）「恒無欲也，可名於小。萬物歸焉而弗為主，可名於大。」，故天下弗敢臣。小，微幽幽妙，老子開首言「恒無欲也，以觀其眇（妙）」，眇，未形，則無以名之。反過來說也一樣，不予命名，則無形，為萬物之始的狀態。「侯王」若能守住這眇，則萬物歸焉，將自賓服。譬猶天地陰陽兩氣相合（眇），降下甘露來，各處自然均勻，遂成其「大」。成其「大」的前提是「弗為主」、「莫之令」（也無以主、無以令），僅祇可「守」。老子數數致意於「功遂身退」（章九）、「成功遂事而弗名有」（章三十四），在

有名、予以道說之後，也就是說，在有欲之後，覓及、觸及名言的極限、邊際（「微」，章一：「恒有欲也，以觀其微。」），此時應不進，「退」，「止」，不執著，不「主」，不居於「名有」處（章二：「萬物作而弗始（治）也，爲而弗恃也，成功而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。」）。

此處，老子寫道：「始制有名。名亦既有，夫亦將知止。知止所以不殆。」種種消息，似均能於此中探窺而得，「道，可道也，非恒道也」的精義，自亦不會例外。始制有名之始，即「無名，萬物之始也」之始，謂先天地生之本始。制，《說文》云：「裁也。」古「制」、「折」通用，《論語》之片言可以折獄，一作制獄。析，斷，判，爲此處之「制」的涵義。故始制有名猶樸散爲器。本始裁析離判了，老子的話是：道生一，一生二，二生三，三生萬物（章四十）。這「生」的過程即「有名」的過程，所以「有名，萬物之母也」（章二）。本始是道物，所以成物，在於命名，有名纔有物。公孫龍《指物論》：「物莫非指。」莊子《齊物論》：「物謂之而然。」皆清楚地論及這層意思，所謂「萬物之母」，也是如此。一旦納入語言之命名過程，則無窮無盡，極催化衍生之致。莊子對老子所稱的本始之析離過程作有詮釋，筆者多年前寫《語言的碎片》^{（三）}一文，以爲莊子有超越老子之處，也曾述及這一過程。超越處確是有的，然而就這一過程的洞察，兩者其實吻合一致，往昔所見，偏了些。莊子《齊物論》說道：「天地與我並生（均爲本始者、無名者），而萬物與我爲一（莊生夢蝶式的物化）。既已爲一矣，且得有言乎？（無名，萬物之始也）既已謂之一矣，且得無言乎？（始制，有名。有名，萬物之母也）一與言爲二，二與一爲三。自此以往，巧歷而不能得，而況其凡乎。故自無適有以至於三，而況