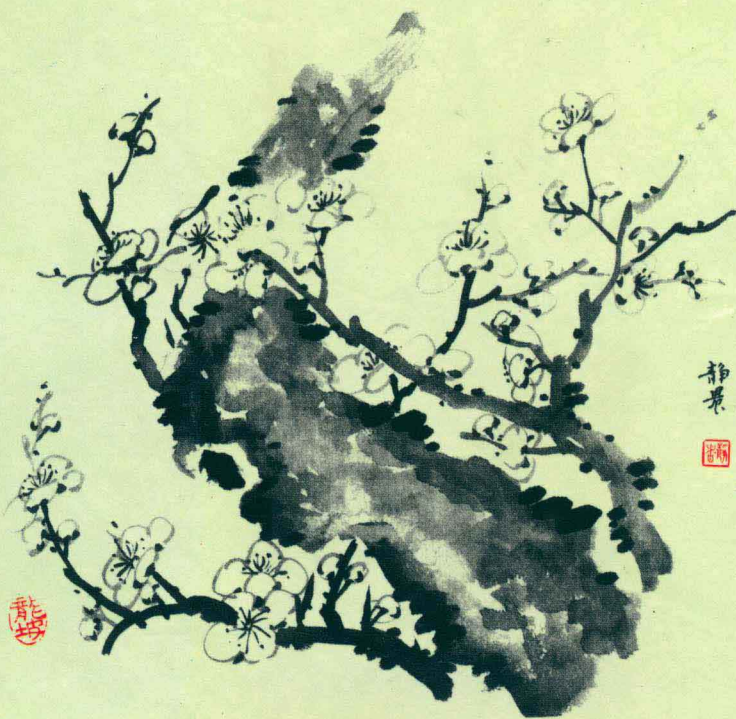


思文之際論集

儒道思想的現代詮釋



東鄰滿坐管弦開
西舍終朝車馬喧
只有老夫貪午睡
梅花開候不關門
松窗品民寫松並錄其詩

靜菴



張亨 著

允晨叢刊 70

思文之際論集

儒道思想的現代詮釋

國家圖書館出版品預行編目資料

思文之際論集：儒道思想的現代詮釋 / 張亨
著. --初版. --臺北市：允晨文化，民86
面； 公分. --(允晨叢刊；70)

ISBN 957-9449-66-X(平裝)

1. 哲學-中國-論文, 講詞等

120.7

86013465

允晨叢刊 70

思文之際論集

——儒道思想的現代詮釋

作者：張亨

發行人：廖志峯

主編：李怡慧

執行編輯：楊家興

出版：允晨文化實業股份有限公司

服務電話：(02)507-2606(代表號)

地址：台北市南京東路三段21號6樓

傳真電話：(02)507-4260

劃撥帳號：0554566-1

初版日期：中華民國八十六年十一月

法律顧問：蔡欽源、邱賢德律師

登記證：行政院新聞局局版臺字第2523號

電腦排版：友坤電腦排版有限公司

製版：欣佑彩色製版股份有限公司

印刷：欣佑彩色製版股份有限公司

裝訂：協成裝訂行

本書如有缺頁、破損、倒裝，請寄回更換

版權所有，翻印必究

定價：新台幣360元

ISBN 957-9449-54-6

序

這裏輯錄的幾篇論文可謂是個人學思過程中的雪泥鴻爪，故僅以年相次，不復類別。其中大部份為研讀中國思想問題偶得之一察，有的則涉及到文學問題，或同合而論之，因籠統稱為《思文之際論集》。「之際」云者，是借用《莊子》「不際之際，際之不際者也」語，斷章取義，聊作內容不純的飾辭。

這些論文探討的問題雖然分散，但有三個基調可說：(一)大多試從具體的、個別的問題出發，思考其蘊涵的根源性的或思想史的意義。(二)儘可能依據原典或文本作直接地詮釋。(三)這些詮釋是在一個現代人的存在情境之下，無可解免的前理解中進行的。這必然會有個人理解上的限制，卻也寓寄自我傾注的關懷。

這些論述多受到師友和前賢的啓發，他們令我衷心感佩！

本書得以出版，實承錢永祥、黃進興、楊儒賓幾位先生的熱心和盛情。更蒙允晨文化公司惠為印行，非常感激。

書端題署是集臺靜農先生字，並以所繪梅花為封面，用誌追慕懷思之意。

張亨

一九九七年(丁丑)九月廿八日

本書部份論文曾獲國科會獎助，謹此致謝！



目錄

序 3

一、先秦思想中兩種對語言的省察 7

二、陸機論文學的創作過程 35

三、《論語》論詩 66

四、莊子哲學與神話思想——道家思想溯源 101

五、荀子的禮法思想試論 150

六、張載「太虛即氣」疏釋 192

七、「天人合一」的原始及其轉化 249

八、朱子的志業——建立道統意義之探討 285

九、試從黃宗羲的思想詮釋其文學視界 350

十、《定性書》在中國思想史上的意義 407

十一、《論語》中的一首詩 469

允晨叢刊 70

思文之際論集

儒道思想的現代詮釋

序

序

這裏輯錄的幾篇論文可謂是個人學思過程中的雪泥鴻爪，故僅以年相次，不復類別。其中大部份為研讀中國思想問題偶得之一察，有的則涉及到文學問題，或同合而論之，因籠統稱為《思文之際論集》。「之際」云者，是借用《莊子》「不際之際，際之不際者也」語，斷章取義，聊作內容不純的飾辭。

這些論文探討的問題雖然分散，但有三個基調可說：(一)大多試從具體的、個別的問題出發，思考其蘊涵的根源性的或思想史的意義。(二)儘可能依據原典或文本作直接地詮釋。(三)這些詮釋是在一個現代人的存在情境之下，無可解免的前理解中進行的。這必然會有個人理解上的限制，卻也寓寄自我傾注的關懷。

這些論述多受到師友和前賢的啓發，他們令我衷心感佩！

本書得以出版，實承錢永祥、黃進興、楊儒賓幾位先生的熱心和盛情。更蒙允晨文化公司惠為印行，非常感激。

書端題署是集臺靜農先生字，並以所繪梅花為封面，用誌追慕懷思之意。

張亨

一九九七年(丁丑)九月廿八日

本書部份論文曾獲國科會獎助，謹此致謝！



目錄

序 3

一、先秦思想中兩種對語言的省察 7

二、陸機論文學的創作過程 35

三、《論語》論詩 66

四、莊子哲學與神話思想——道家思想溯源 101

五、荀子的禮法思想試論 150

六、張載「太虛即氣」疏釋 192

七、「天人合一」的原始及其轉化 249

八、朱子的志業——建立道統意義之探討 285

九、試從黃宗羲的思想詮釋其文學視界 350

十、《定性書》在中國思想史上的意義 407

十一、《論語》中的一首詩 469

先秦思想中兩種對語言的省察

一

維根斯坦（Ludwig Wittgenstien）曾經說過：「所有的哲學是一種『語言的批評』」⁽¹⁾。卡西勒（Ernst Cassirer）也說：「每一哲學的改革，必須使其初基於語言的批評之上」⁽²⁾。前者所指的「哲學」較狹，後者的意見則可以適用於較廣的範圍；雖然所指的仍然是西方哲學，在中國哲學裡我們同樣可以發現許多思想家爲了闡明自己的主張對「語言」提出的批評——這些「批評」可能並不成系統，也不必隸屬於「語言」一詞明顯的標幟下，却無害於他們對「語言」問題的重視。

在先秦諸子中如墨子、孟子、老子、莊子、公孫龍子、荀子等，都曾經對語言作過不同程度，不同方向的省察，並且從而採取使用語言的態度。由他們觸及的問題而言，大致可歸之於「語言的哲學」的範圍，或者說跟語意學（semantics）有某些關聯，而對於語言形式本身的語音、語法、語構（syntax）等問題則未嘗措意。這裡要討論的並非企圖區分諸子思想中的語言問題爲兩種類型，而是擇取其中莊子和荀子兩家，嘗試詮釋他們對語言問題的意見。自然有時

也會涉及其他諸家的論點，那不過是為了討論上的方便。以下將先說莊子。

二

莊子對於語言基本上是抱持不信任的態度，他懷疑語言具有表現絕對真理（道）的功能，也從未客觀地考慮過語言的價值。因此我們發現在《莊子》書中凡是涉及語言（包括文字）的地方，多數是給以不滿的批評；從語言的本身到使用語言來辯論是非的儒墨名家之徒，都不免於他的攻擊。由於莊子主觀的態度非常強烈，有時令人難以分開他批評的是語言本身還是語言所負載的思想。爲了剝落無關的材料，以抽繹出莊子有關語言的意見，下面的討論中可能有若干對《莊子》原文「斷章取義」之處，這是無可奈何的。

如欲從《莊子》書中發現語言的一般性質，無異於緣木求魚；不過他至少曾暗示過語言是一種具有意義的聲音——縱使他常非難那些「聲音」所代表的「意義」。〈齊物論篇〉有「化聲」一詞，郭嵩燾解釋說：「言隨物而變，謂之化聲。」則化聲即謂語言。該篇又云：

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於敷音，亦有辯乎？其無辯乎？

這個「吹」字是承接〈齊物論篇〉上文「吹萬不同」的風聲而來。所以成玄英疏云：「夫名言之與風吹，皆是聲法，而言者必有詮辯，

故曰有言」。這兩句簡單地說即語言不僅是聲音而已，被使用的語言中一定具有意義。三個「有言」之「言」都可以指「意義」而言。只是莊子不相信「這種」語言中會有什麼「意義」，所以斥之與「鑿音」無別。然而語言究竟不是「鑿音」則是莊子所不能否認的。

語言雖是一種具有意義的聲音，莊子並不認為這種「聲音」跟「意義」之間有緊密而不可分的聯繫，「聲音」（或者「文字」）是被人任意和它所代表的事物（意義）連結在一起的。〈天道篇〉一段對話可以看出這個意思來。

昔者子呼我牛也而謂之牛，呼我馬也而謂之馬，苟有其實，
人與之名而弗受，再受其殃。

事物的本身並沒有固定的名稱，可以稱之為「人」的，本來也可以稱之為「牛」或「馬」；「人」或「牛」或「馬」都不過是人製作出來的「符號」（symbol）。把這些「符號」指稱一定的事物同樣出諸人為並非自然的關係⁽³⁾。這跟荀子「名無固宜」的說法非常近似，不過荀子是出自對語言客觀的考察（見後文）。莊子這裡只是陳述其自己的思想⁽⁴⁾，在不顧其思想實質上的意義之下，這幾句話未嘗不可以作如上的解釋。

跟前述的觀念極為接近的是《莊子》〈外物篇〉中的意見：

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。

語言和意義的關係既如同「荃」之於捕魚，「蹄」之於捉兔，則語言這種形式和它的內容（思想）之間便被清楚地分離開，成為各不相涉的獨立存在。這一方面表示語言只是意義的符號，一方面說明語言不過是傳達意念的工具（vehicle）。從單純的工具性來看語言，即使在近代語言學的研究中，也不失為一種重要的觀點。但莊子此說的本意，却在於對「語言」的價值的貶抑。莊子認為「得意」才是使用語言的目的，如能達到目的，則工具（語言）可廢可忘，語言本身便成為無足輕重的了。

莊子貶抑語言的一個理由是他看出這種工具只能應用在一個有限度的範圍之內，並不能絕對有效的傳達人所有的思想。語言所能表現的不過是事物之粗迹。所以說「可以言論者，物之粗也」（〈秋水篇〉）。〈則陽篇〉云：

陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺，欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精微之可志也。隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終相始。此物之所有，言之所盡，知之所至，極物而已。

語言的符號當然不止於指謂具體的個別事物，它可以構成概念以表達人抽象的思維，諸如「欲惡」「安危」「禍福」「緩急」「聚散」「終始」等相對的概念，都在語言能夠表現的限度之內，可以用「言」來「盡」的。

但是擴充語言的極致不過是表現此種概念世界，超乎此一概念世界之外的，則非語言所能詮表。〈天道篇〉云：

世之所貴道者書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，爲其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫，世人以形色名聲爲足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！

莊子在這裡清楚地否認語言文字有傳達絕對真理的能力，所以並不可貴。常人執著於知覺（視聽）所對的表象世界，以爲憑藉可見的形色（文字），可聞的名聲（語言）足以得知「道」的實情，而不知語言文字與「道」之間尚有一段遙遠的距離。「道」尚且是「意所不能察致」（〈秋水篇〉），自然非語言所能傳達，及遞降爲文字，「道」之「情」（實）便喪失愈多了。因此莊子假設輪扁與齊桓公問答的寓言，以爲文字記錄的只是「古人之糟魄」，「六經」亦「先王之陳迹」而已。

在上引〈天道篇〉這段話裡，除去莊子指明語言的不足以外，還有一點極可注意的，即莊子不僅把語言區分爲「語」及「意」二者，同時提出「意有所隨」一項來。這三個部份可以換稱爲：「語言」（字音），「意義」及「意義之所指」。莊子並沒有進一步詳細說明三者之間的關係。如果我們參照Ogden和Richards在《意義的意義》（*The Meaning of Meaning*）一書中所歸納的胡塞爾（Edmund Husserl）