



刘成纪：道禅语言观及其对诗意世界的开启

来源：美学研究 日期：2006年11月1日 作者：刘成纪 阅读：3103

胡塞尔在其《现象学的观念》中讲：“哲学的思维取决于对认识可能性问题的态度……认识如何能够确信自己与自在的事物一致，如何能够‘切中’这些事物。”^[1]胡塞尔这里讲的“切中”一词十分重要，它代表着西方哲学的一种亘古不变的诉求，即认识如何通过对象的符合获得真理。但是，对于中国哲学，尤其是其中的道家而言，这种真理符合论以及由此衍生的“认识如何可能”的问题，却是引人质疑的。首先，在道家看来，人认识能力的有限与世界的无限之间，存在着难以克服的不对称。如庄子云：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已。已而为知者，殆而已矣！”^[2]由此，所谓的“认识如何可能”，其实被道家表述成了“认识如何不可能”。其次，语言作为一种传达知识的媒介，人获得真知的不可能决定了真理的不可言说。也就是说，对知识价值的否定必然导致对语言效能的否定。正是在这个意义上，老子在《道德经》开篇即讲：“道可道，非常道。名可名，非常名。”而庄子则更极端地主张“塞瞽旷之耳”，“胶离朱之目”，“钳杨墨之口”，用反知识、反认识、反语言来实现对真理的守护。

如果被人的有限之知限定的语言无法讲述真理，那么，一种明智的选择就是放弃语言，让世界自行呈现它自身。中国的道家和后来的禅宗之所以将沉默作为最高的德行，原因正在于此。但是，人作为一种语言的动物，他天生要向世界发言。即便认定真理不可言说，他也必然会以语言的方式说出真理的不可说。同时，与真理的唯一性和事物存在的确定性相比，语言的表意功能往往是多元的，它既可以说有也可以谈空，既可以讲述经验也可以揭示超验。由此看，道禅的沉默并不是彻底舍弃语言，而是要求它最大限度地超出知性和概念的边界，以实现对道境或禅境的逼近。那么，道禅“言不可言”的途径是什么，世界将在这种语言中展示出一种什么样的景观？下面尝试论之：

一. 言与不言之间

就语言与世界的关系而论，沉默之于中国哲学似乎具有本体的意义。如《庄子·在宥》云：“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。”《知北游》云：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”如果自然天道以沉默为其本相，那么，一种近道的生活必然是对这种沉默的学习和摹仿。正是在这个意义上，得道的中国哲人，给后人留下的总是一副沉默的圣像。比如，老子主张“致虚极，守静笃”，认为“夫物芸芸，各归其根。归根曰静，是谓复命。”^[3]庄子认为，“无视无听，抱神以静，形将自正”。^[4]甚至儒家的孔子也告诉弟子子贡：“予欲无言。”因为“天何言哉！四时行焉，百物生焉。”^[5]与此一致，起源于印度佛教、后中国化的禅宗，也以静默作为悟道的法门。如释尊在灵山会众时授予摩诃迦叶的“正法眼藏，涅槃妙心，微妙法门”，就是标榜“教外别传，不立文字”的。这种对语言的抵制态度，似乎和西方哲学构成了某种对立。像在《圣经·创世记》中，世界被视为上帝“说”出来的存在——“神说，要有光，就有了光”。语言，而不是沉默，在此成为世界从幽暗走向澄明的起点。

对于中国哲学来说，一方面，道的无言要求人归于沉默，另一方面，哲学作为对哲学家知性活动成果的宣示，又不得不借助语言。面对这种矛盾，人惟一的选择只能是在两者之间做出某种程度的妥协，即：以无言作为言说的指归，以言说使无言的价值得到彰显。比如，庄子说“天地有大美而不言”，这种来自自然的静默为本质意义上的言说树立了典范。但这种典范性，并不必然意味着人对语言的全面放弃，而关键在于如何使语言向更加深邃的意义空间拓展。由此看道家所提倡的无言，虽然可以称为沉默，但这种沉默却是积极的，是指向语言的。在《天运》篇中，庄子曾借子贡之口称赞老子“尸居而龙见，雷声而渊默，发动如天地”。显然，老子的“尸居”预示的是“龙见”，而不是僵死；“渊默”预示的是“雷声”，而不是死寂。也就是说，这种以拒绝语言面目出现的沉默，是聚集了所有语言和智慧潜能的“雷霆般的沉默”，是一种行将向语言过渡的前语言。

积极的沉默是不言之言，或者说是处于言与不言临界状态的语言。比较言之，绝对的胡说乱说固然会导致本体之道的遮蔽，但绝对的沉默同样会使真理向虚无的深渊坠落。正是在这个意义上，庄子认为：“道，物之极，言默不足以载。非言非默，议有所极。”^[6]同时，庄子又讲：“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也。言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗也。”^[7]也即对对象之物进行“精”和“粗”的区分本身就是谬误，由此分出用言语讲述的部分、用静默去意会的部分则是建立在谬误之上的谬误。如果作为对象存在的一体之物不能分为精和粗，那么我们就必须在言与不言之间走出一条中间道路。在《德充符》的开篇，庄子曾谈到鲁

国畸人王骀。这个人身体残疾，但“从之游者与仲尼相若”。他教授学生的方法是“立不教，坐不议”，但学生却可以“虚而往，实而归”。但这种被道家推崇的“不言之教”也不可能是绝对的沉默，而只可能是心的默会、言词的点拨和身教相结合。它虽然没有将真理的传授全面交给语言，但在根本意义上，一般性的言教却构成了使“不言之教”成为可能的背景。在此，言与不言的关系，与其说是对立的，还不如说是互补的。

庄子在山中行走，“见大木，枝叶盛茂。伐木者止其旁而不取也”。于是感慨道：“此木以不材终其天年。”当晚住在朋友家里，其中一只鹅却因“不材”被烹制成了下酒的菜肴。语言在被人使用的过程中也有着相似的命运，即：面对本体之道，语言失去了言说的效能，它因此被沉默取代；但另一方面，如果它一无可用，那么面对需要言说的自然和人生对象，它也会因功能的丧失而成为毫无意义的东西。面对这种两难的处境，庄子做出了一个妥协，即将人的价值定位在“材与不材”之间。^[8]同样道理，上面所讲的“言与不言之间”或“不言之言”，也是在本体之道的反语言和日常现象必须诉诸语言之间做出的妥协。这种妥协也存在于禅宗中。禅宗讲不立文字，但慧能在其晚年，却从极端的否定主义向哲学的中道回归。他说：“若全著相，即长邪见；若全执空，即长无明。”^[9]这段话对应于他的语言观，即：如果让自由的思想粘滞于语言，就会失去对真理的洞见；如果从本体意义上扫荡一切语言，那么人就会陷入无边的黑暗。据此他认为，那些看到经书上讲“不用文字”就“不用文字”的人，是对经义的歪曲和毁谤。^[10]

这种妥协，使语言在面对世界时显示出了舒卷自如的特性。它既可向现象界下降，又可向本体界垂直上升。但是，正是因为语言的这种巨大弹性，道家认为，人对语言的运用应抱持相当的警惕和谨慎，因为稍有不慎就会导致歧言亡道。庄子云：“言非吹也。”^[11]“言者，风波也。”^[12]正是表达了对语言中暗藏危险的高度警惕。老子云：“信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。”^[13]庄子云：“狗不以善吠为良，人不以善言为贤。”^[14]则是讲质朴的语言是最能与道亲近的语言。但另一方面，就语言与现象世界的关系而论，现象世界的复杂性必然要求语言的复杂性。由于世间万物无一不是道的体现，对这些实存之物的语言表达也必然是对道的多元展示形态的表达。在这种背景下，“言与不言之间”这种关于语言存在方式的定位，就意味着它是约与博、一与多的统一。它的“约”对应于那最终使语言简化为沉默的道，它的“博”则意味着向无限多样的现象界下降。

二. 寓言、重言与卮言

关于语言如何实现对真理的言说，在道禅哲学中，庄子提供了最完备的话语系统。他的万物皆有道性的观点，为语言向世界的敞开提供了哲学上的正当性。在《寓言》篇中，他将可以切近真理的语言分为三类，即寓言，重言和卮言。

首先，关于寓言。庄子云：“寓言十九，藉外论之。亲父不为其子媒，亲父誉之，不若非其父者也。”^[15]其中的“寓言十九”，古今的解释多有歧异。比如有人认为，这是对寓言在多大程度上能切中事实的判断，即“十言而九见信”；^[16]有人则认为这是对寓言在《庄子》中所占比重的估计，即寓言占其中的十分之九。^[17]我们不妨将这两种解释联系在一起考虑，即：寓言一个方面能切中实在，另一个方面在《庄子》文本中又占有很高的比例。如果这种解释是成立的，就从一个侧面证明了人在现象层面并非不可能言说真理。那么，是什么保证了寓言式的言说成为真理性的言说呢？庄子在这里对寓言提出了一个本质性的规定，即“藉外论之”。在他看来，人对外部世界所下的判断往往是充满感情色彩和主观成见的，这种毫无制约的独白式话语很容易导致对对象存在性状的主观臆断，从而使言说陷入谬误。在这种背景下，要想实现客观，就必须借助言说主体的置换，即：用站在他人或他物立场上说话的方式来对语言的主观性做出修正（“亲父誉之，不若非其父也。”）。在这里，不管是他人之言，还是他物之言，都意味着要打破单一主体对语言的独占，使直陈己见的独白变成多主体的复调式语言。

寓言是语言的空间存在形态，指向他人或他物。它通过拓展话语资源的宽度来实现言说真理的可能。比较言之，庄子的“重言”则是语言的时间存在形态。它面对历史，试图通过对历史经验的复活来为当下的言说提供佐证。人们一般认为，老人的言论是值得重视的，因为长期经验的积累保证了他的言之有据；先哲的言论是值得重视的，因为他们的话能留传至今，必然经过了时间的检验和去伪存真的淘洗。庄子说：“重言十七，所以已言也。是为耆艾，年先也，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。”^[18]在这里，庄子充分肯定了先人之言判明真理的功能。它可以为当下的是非之争提供一个历时性的阐明。

在对对象世界进行言说的过程中，寓言和重言冲破了个体的限制，分别从空间和时间的维度拓宽了语言的表现区域。但是，从世界存在的本然状态而论，所谓时间与空间的划分，以及其它通过对自然的秩序定位来使语言更具针对性的做法，都缺乏事实的依据。这是因为，所谓的时间和空间格局，是人为自然建构的秩序，而自然本身并不存在这种秩序。如果语言只有在对象被固定在某个秩序之中才能发挥效能，它所讲出的就不是自然的本相，而只可能是自然“人化”后的形态。从这个角度讲，寓言和重言虽然有助于切近对象、揭示真理，但由于对象已成为人化的或被人的知性建构的对象，所以它依然不能言说对象本身。在这种背景下，一种更具超越性的语言的出现就显得必然。庄子把这种语言称为“卮言”。

庄子云：“卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。”^[19]卮言，本义为杯盏相欢之言。在酒酣耳热之

际，人的语言往往会冲破规则和秩序的限制，达到自由境界，从而实现语言的狂欢。这种狂欢化语言很容易让人想到尼采的酒神和巴赫金的狂欢叙事，但三者在学习的价值取向和适用范围的界定上却有很大不同。比如，尼采建立在酒神精神基础上的狂欢性语言，是个体生命在沉醉状态中向世界发出的声音，是以主体的独白作为世界的真理。与此相比，庄子卮言的指向却不在人而在自然，酒的作用是让人自我取消，而不是自我张扬和肯定。在他看来，人作为自然的组成部分，他只有自我取消（而不是自我张扬）才能摆脱人之为人的诸多限制，才能以自由之身跃入自然的合唱。同样道理，巴赫金的狂欢叙事所强调的，是人的群体自由在语言层面的实现问题，它要求的是人在自我取消中为“他人”的言说留下空间，而庄子的卮言则是在自我取消中为“他物”留下言说空间的问题。从这种分析可以看出，尼采和巴赫金的语言狂欢是以人本主义为背景的，分别涉及到个体和群体言说的自由问题，而庄子的卮言则是自然主义的，是要在人与物、物与物之间建立一种最佳的语言关系。

由此理解“卮言日出”，就是指横空出世的自由言说冲破了关于语言的时空限定；“和以天倪”，是指语言的触须随对象世界的无限延展而延展，直到天的尽头——世界所在，必是语言所在。“因以曼衍，所以穷年”，指自我取消的主体以世界的存在为存在，以万物的语言为语言，因循万有，以至无穷。庄子云：“乘物以游心，托不得已以养中，至矣。”^[20]这是在讲精神的逍遥之游。从语言的角度看，这种与物偕游的精神的逍遥，也是语言的逍遥。

那么，这种达到自由极致的卮言是一种什么形态的语言？庄子说：“不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰无言。言无言：终身言，未尝不言；终身不言，未尝不言。”^[21]在他看来，在语言的有限性与其指称对象的无限性之间，语言总会表现出局限，所以人一张口就必然意味着要削对象之足来适语言之履。所以使对象成为它自身的“无言”是至言。进而言之，当“无言”成为描述对象的话语时，我们说着“无言”的过程其实也是语言显示它的存在的过程。所以，虽然人为了葆有对象的完整性可以发誓终生不言，但“不言”在这里又成为了一种新的语言。由此可以认为，卮言这一语言形态其实又回到了我们曾经对“人语”的一个矛盾定位，即它处于言与不言之间。但反而言之，也正是这种矛盾赋予了语言一种弹性和张力，使语言的狂欢成为可能。

三. 人语与物语

一日，庄子与惠施会于濠梁之上。看到鱼儿在水中畅游，于是有了下面的对话：

庄子曰：“儵鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐全矣。”庄子曰：“请循其本。子曰：‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”^[22]

这段对话，除了打趣的诡辩外，涉及两个哲学问题：一是自然生命能否像人一样有快乐，二是人能否对自然生命的快乐形成有效的感知。在惠施看来，人与自然各自受其物种的限定，缺乏相互沟通的可能，说它快乐还是不快乐都无法得到确证。相反，庄子则认为，人与鱼的差异，只是形体的差异。从本质上讲，他们都是道的生成物，在禀承道性上是一致的。道不会偏私人类，让快乐为人独享而遗忘其它生命形态，所以人有快乐鱼必然也有快乐。同时，道对天人的贯通，使人与自然具有了共性，从而使双方对于快乐的共感和传达成为可能。

在人与自然之间，如果双方可以分享情感，那么也必然可以分享语言。在《庄子》中，自然生命不仅仅是被人言说的对象，而且在很大程度上，它们自己也构成了语言的主体。像《逍遥游》中的蜩与学鸠，《外物》篇中的白龟，甚至《齐物论》中异声同啸的山林，都是以主动言说者的姿态来彰显自己的存在。当然，人们会说，这些动植物的语言是虚拟的，庄子只不过是借物象之语自我表达。这种说法有其科学依据，但却忽视了“物语”有其更深远的存在背景，即在远古物活论或泛灵论时期，人们真诚地相信自然物具有生命和灵性，并像人一样具有语言能力。直到今天，我们依然可以在民间戏曲，如《天仙配》中，看到老槐树说话的情景。这足以反证物活论在庄子时代的影响。

物语与人语相对待而存在，所以它的特性也必然要在人与自然的差异中才能得到凸显。从这点看，庄子仅用万物皆有道性为物语提供哲学支撑是不够的，因为这只能阐明人语与物语的趋同而非差异。关于人与自然的差异问题，庄子的如下看法值得注意：首先，他认为，自然是一个比人更具包容性的范畴。人不是自然的主宰，而是其中万千生命的一种。这种被自然规定的人，不但不应对自己成为人而骄傲自负，反而应为自己作为“万形之一”的渺小满怀谦卑。正如庄子所讲：“特犯人形而犹喜之。若人之形者，万化而未始有极也，其为乐可胜计邪？”^[23]其次，在人与自然界各种生命之间，每一种自然物都有其独特的种属规定和价值取向，人不能将自己的尺度强加于自然。在《齐物论》中，庄子列举了大量现象来谈这个道理，如：“民湿寝则腰疾偏死，皯然乎哉？木处则惴栗恟惧，猿猴然乎哉？……毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色也。”据此，他对人站在个体的立场代万物下判断提出了强烈质疑：“自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾何能知其辩！”第三，在庄子看来，自然即自然而然，代表着最高的自由，与人被形体所拘的“遽遽然”形成了鲜明对比。据此，人实现自由的途径不是自然人化，而是人的“物化”或自然化。^[24]

庄子关于人与自然关系的理解，使我们可以对物语做出如下的判断：首先，“人乃万形之一”，这种定位意

味着自然之语比人语更丰富、更多元。其次，人和自然生命“物各有主”，这决定了人代自然立言的非合理性。第三，由于自然代表着最高的自由，它们的语言也必然比人语更高明。在《齐物论》中，庄子曾列举了包括人在内的各种生命之物向世界发言的方式，即人籁、地籁和天籁。其中，人籁即人向世界发言的方式，它像竹管发出的声音一样单调乏味；地籁即大地向世界发言的方式，它像风中的山林，“是唯无作，作则万窍怒号，……前者唱吁而后者唱喁。”[\[25\]](#)体现出异声同啸、众声喧哗的洋洋大观。天籁是使这大地之音成为声音的使动者，它和地籁一起形成了伟大的自然之音。

面对物语的无限丰富性，不管人怎样摆出谦卑的姿态，一个终极的目的依然是存在的，即通过话语空间的拓展使人对自然的奥秘得到充分领悟。上面，我们分析了庄子哲学中物语形成的哲学基础、特点以及它与人语相比所体现的优越性。但是，这种来自自然的独特话语怎样为人理解仍是一个问题。关于这一点，庄子在《齐物论》的开篇谈到了“吾丧我”，认为人对自我主体性的取消是聆听天籁之音的前提。确实，人的日常状态，大多处于被欲望挟裹的人语的丛林，“与接为搆，日以心斗”，“道隐于小成，言隐于荣华”，[\[26\]](#)根本没有心思对自然隐秘的私语进行倾心聆听。在这种背景下，“吾丧我”就成了让喧嚣的人语沉寂，让天籁之音重新在耳畔响起的重要保证。

自然是活跃的，是有其独特语言的。这种定位，意味着单从人的立场去认识、言说自然，只能导致对其存在真相的遮蔽和歪曲。对于人如何才能真正实现对自然本相的理解和言说，庄子并没有明讲。但是，从他对“自我观之”所导致的“是非之涂，樊然淆乱”状况的批判看，他明显是主张“自物观之”的。这种肯定自然物主体价值的“自物观之”，成为后世中国哲学和美学的重要命题。如邵雍云：“以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏而暗。……人智强则物智弱。”[\[27\]](#)在邵雍看来，只有以物观物，将人对物的判断从自我的立场位移到对象的立场，才能对物性有正确的理解。同时，也只有这种主体的位移，才能在人与对象之间实现真正的沟通。

在中国哲学和美学史中，王国维对“自物观之”这一命题有新的发展，即：将人如何观照自然进一步引伸为如何言说自然。他在对清代诗人纳兰性德评价时曾说：“纳兰容若以自然之眼观物，以自然之舌言情。此由初入中原，未染汉人风气，故能真切如此。北宋以来，一人而已。”[\[28\]](#)根据王国维的看法，纳兰性德之所以能在诗歌艺术中取得旷世绝代的成就，就是因为他自我取消的极限处舍身投入自然，以物语言说者的姿态传达出了只有自然才能发出的天籁之音。或者更确切地说，纳兰性德本身就是自然人，他的眼睛本身就是自然之眼，他的舌本身就是自然之舌。由于他还没有像受文明长期熏染的汉人那样与自然隔离，所以不需要烦琐的“丧我”、“心斋”和“坐忘”，就可以脱口而出，句句皆为自然之语。

通过以上分析，我们大致可以得出如下结论：首先，万物因共同禀承道性而平等，因相互平等而各有其主体性。这种主体性则进一步使自然物作为独立的语言主体成为可能。其次，在人与自然之间，双方对道的分享意味着自然是可知的，物语是可以解读的。第三，由于人类文明的历史就是对象世界人语化的历史，这意味着人对物语的理解必须以人对自己主体地位的放弃为前提。但必须看到，对人而言，这种在自我取消中沉入世界的选择并不是彻底放弃人言而选择物语，而是要在认识到自身局限性的同时，为语言的存在找到更具普适性的基础，并使世界在语言中呈现它自身。黑格尔曾经讲过，人类教化的本质就是使自身成为一个普遍的精神存在，而要实现这一目标，他首先必须出离自身，沉浸于异己的他物之中，并最终在他物中以更高、更充分、更丰富、更普遍的形态返回自身。可以认为，由中国道家哲学演绎出的“以物观物”、“以自然之舌言情”等命题，就是试图通过自我的置换获得一种语言的普遍性，然后使人对世界的言说具有更接近真理的属性。

四. 言与意

当庄子将人由世界的立法者还原为世界的有机构成，将人语的普遍合理性让位于人语与物语的并置和共生，这决定着人在世界中位置的一个根本转型，即由人站在世界外认识世界，转换为人在世界之内体验世界。这种转换意味着人对世界的观照只能是“以小观大”、以有限观无限，意味着人语只能是对世界局部存在的言说和命名。同时，人在世界之中，既是认识主体，也是认识对象。就其作为认识对象而言，他又具有内在的无限性。老子云：“道大，天大，地大，人亦大。域中有大，而人居其一焉。”[\[29\]](#)这种人的“大”，意味着对其内在性的体认和言说，必然像对外部世界一样面临困境。

外部世界和人自身的双重无限，使语言面临着更加沉重的解释负担，也使自然造化潜藏了更多需要人去破解的秘密。这种秘密意味着，语言的任务不仅在于对其言说空间的外部拓展，而且在于对其内在本质的深度追问和揭示。在中国古典哲学中，这种包括人在内的世界的存在性状被称为“意”，它可以指物意，也可以指心意，甚至可以指道意。于此，人与世界的关系就可以进一步被表述为有限的言与无限的意的关系。

在中国古典哲学中，最早对言、意关系的探讨见于《易传·系辞上》，其中有“书不尽言，言不尽意”之论。语言在这里被分为两类，一类是被称为“书”的书面语言，一类是口头表达的语言。先秦时代，由于文字尚没有成为对语言进行完备记录的手段，它在尽言方面已存在问题，在尽意方面更体现出无法克服的局限性。关于这种书、言、意之间的关系，庄子曾经借孔子与老聃的对话进行过如下辨析：

孔子谓老聃曰：“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣，孰者其故矣；以奸者七十二君，论先王之道而明周、召之迹，一君无所钩用。甚矣夫！人之难说也，道之难明邪？”老子曰：“幸矣，子之不遇治世之君也！夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！今子之所言，犹迹也。夫迹，履之心出，而迹岂履哉！”[\[30\]](#)

在这段对话中，孔子对自己编订的“六经”不为国君所用深感苦恼。在他看来，这些经典是对世界本相的伟大言说，是可以照彻黑暗的精神之光。老子并没有否定这一点，但他接着指出，这些以文字形式存在的经典已经不再是先代圣王之言，语言被文字记录的过程就是其意义减损的过程。不仅如此，先代圣王将自己对世界的领悟诉诸语言也必然造成意义的减损，因为语言自身的局限性，决定了它无法完成对圣人之意的充分传达。在这个“损之又损”的过程中，庄子用“迹”和“履”的关系来比喻先哲之意与后人语言传达、文字记载之间的关系，认为先哲“心出”的东西才是真理本身，其他都是真理在大地上留下的迹印。

有先哲之意，有天地之意，由于人们一般相信先哲可以实现对真理的洞见，所以两者似乎是可以等量齐观的。但是，只要承认圣人也是人，那么他领悟的天地之意与天地的本意之间就仍然会存在距离。在此，庄子之所以没有明辨两者的差别，应和他在儒家“崇古非今”的语境中讲述这一问题有关。在下引《天道》篇中，他对言、意关系的认识开始摆脱历史的限定，成为一种真正哲学式的理解——

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。夫形色名声不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰：“敢问公之所读者何言邪？”公曰：“圣人之言也。”曰：“圣人在乎？”公曰：“已死矣。”曰：“然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎！有说则可，无说则死！”轮扁曰：“臣也以臣之事观之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入，不疾不徐，得之于手而应之于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄也夫。”[\[31\]](#)

这段话的前半段，是庄子关于书、言、意关系的直接表述。在他看来，世人因贵言而传书，这只不过是执着于表象性的形色名声。这种因可见可闻而被诉诸语言传达和文字记载的东西，都不可能使天地之意从存在的深渊绽出，所以真正的“知者”是不言的，而所谓的“言者”是不知的。在这段话的下半段，庄子以轮扁斫轮的故事论证他对书、言、意关系的判断：齐桓公在堂上读书，这是借圣人之言悟圣人之意。庄子认为以文字形式存在的“书”是古人的糟粕，因为先哲已将他不能付诸语言文字的本意带入了棺材。这明显还是在历史区间之内对言、意关系做出的论断。但是，就轮扁对其斫轮工作的体验而言，却是一体之心与世界的直接对话，超出了关于言、意关系的历史限定，将古人与今人之间的问题转换为人与世界的关系问题。这种转换使关于言、意关系的哲学探讨成为可能。

在《天运》中，庄子是将言、意关系放在历史格局中来谈；在《天道》篇中，是历时与共时、时间与空间的混杂状态。到了《外物》篇，他则彻底摆脱了历史的纠缠，使言意关系成为一个纯粹的哲学问题。他说：“荃者在鱼，得鱼而忘荃；蹄者在兔，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与之言哉！”[\[32\]](#)这里的言不是先哲之言，不是今人之言，甚至不是被人限定的言，而是言本身；这里的意不是圣人之意，甚至也不是天地之意，而是意之为意的自身规定。就两者的关系而论，如果得意必须以忘言为前提，就意味着言的有限与意的无限之间存在着难以克服的不对称。也即有限的言无法达到对事物隐秘意义的充分揭示和追逼。

如果言不尽意，如果语言只对形色名声这些表象性的东西有效，那么语言存在的价值基础就发生了动摇。道家和后起的禅宗正是在这个意义上才要求用默会、默照和默观来代替语言，以实现对意的体悟或洞见。但如前所言，语言在面对世界本相或本意时所表现出的无能为力，并不足以构成对语言价值进行否定的根据，因为中国后来的哲学、美学、诗学史，不但依然在靠语言揭示“言外之意”，而且连“言不尽意”这一事实也必然被用语言的方式进行传达。正是基于这种原因，中国历史上的“言尽意”论也并非没有市场。如魏晋名士欧阳建曾在其《言尽意论》中指出：“理得于心，非言不畅；物定于彼，非言不辩。言不畅志，则无以相接；名不辨物，则鉴识不显。”[\[33\]](#)在他看来，言与意的关系，如同声与响、形与影的关系一样亲密。双方是一体，不可二分，“苟其不二，则无不尽。吾故以为尽矣。”[\[34\]](#)后来的欧阳修关于此一问题的论断则更有力。他在对《易·系辞》的解说中指出：“‘书不尽言，言不尽意’，然自古圣贤之意万古得以推而求之者，岂非言之传欤！圣人之意所以存者，得非书乎！然则书不尽言之烦而尽其要，言不尽意之委曲而尽其理。谓‘书不尽言，言不尽意’者，非深明之论也。”[\[35\]](#)

同一部哲学史，有人讲言不尽意，有人讲言尽意，这看似形成了尖锐的矛盾，但仔细分析却可以发现，他们分别涉及了同一问题的不同层面。言尽意论是在经验范围之内讲述一个认知的事实，而言不尽意则是面对无限敞开的世界谈人的知性和语言必然面临的命运。这种区别，在经验和超验世界之间划出了一条清晰的界限。

在《外物》篇的末段，庄子讲完他的“得意忘言”之论，发出了一个令后世述庄者为之窒息的疑问：“吾安得夫忘言之人而与之言哉？”对于这一问题，道家哲学提供了两种解决途径：一是放弃语言，二是超越语言。就后者而言，道家采取的一种重要方法就是将象嵌入言、意之间，作为过渡的中介。其中，语言可以描绘形象，象则可以使抽象的意义诉诸感性直观。这样，语言就可以通过明象，变相达成对意的言说。

关于如何尽意，孔子曾在《易·系辞》中说：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪。”^[36]但他对什么是象及其与言、意的关系，却没有明讲。对这些问题，深度的哲学阐释还是来自道家。如老子云：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。”这中间的象，是道的直接生成品，是道在可感世界中的显形。这意味着，如果道不可道，那么我们就可以借助象去显现道。关于象对道的切近或以象尽道（意）的可能性，庄子讲了如下一则寓言：

黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望。还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离知索之而不得，使喫诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：“异哉！象罔乃可以得之乎？”^[37]

按照叶朗先生的解释，“这个寓言中的‘玄珠’象征‘道’、‘真’，‘知’象征‘思想’、‘理智’。‘离朱’，传说黄帝时视力最好的人，象征‘视觉’。‘喫诟’象征‘言辩’。寓言的意思是说，用‘理智’、‘思虑’是得不到‘道’的，用‘视觉’是得不到‘道’的，用‘言辩’是得不到‘道’的，而用‘象罔’则可以得到”。^[38]从这种解释可以看出，对于被黄帝遗忘在昆仑之丘的世界秘密（“玄珠”），人的理性认知、感性观照、语言辨析都不可能使之失而复得；对其进行有效把握的东西不是别的，只可能是与道最接近的“象罔”。

象罔是什么，它为什么可以将世界背后隐匿的东西找到？关于这个问题，宋人吕惠卿云：“象则非无，罔则非有，不敷不昧，玄珠之所以得也。”^[39]清人郭嵩焘云：“象罔者，若有形，若无形，故眸而得之。即形求之不得，去形求之也不得也。”^[40]也就是说，如果用有和无来界定象罔，那么，它对无表现为象，对有表现为罔，它似象非象、似罔非罔，徘徊在有无之间。这种象罔既通向有形世界，又表现为虚无。从通向有形世界的侧面讲，它是最高象；从通向虚无的侧面讲，它又具有与道混同的特征。这样，如果语言只能描述有形的对象，那么象罔就具有向有和无双重敞开的特征，它使有形之象具有了通向无形之道的可能。

语言不可以直接言意，但语言可以通过象来表现意。这是先秦语言哲学的重要发现，它使不可说的东西成为可说的，它通过对理性语言的超越实现了言意功能的大幅度提升。像《诗经》中托物言志的比兴、孔子立于隐喻的微言、庄子“藉外论之”的寓言，都是这方面的成功实践。关于言、象、意的关系以及象对言的超越性，魏晋时期的王弼有最明晰、最系统的辨析。他指出：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言出于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存在意，得意而忘象。^[41]

从王弼对于言、象、意的定位可以看出，语言的功能在于对事物形象的再现，象的功能则在于对事物内部意蕴的暗示。这中间，如果语言没有能力深入到事物内部意蕴的纵深，那么，通过象使意蕴实现感性直观就成了一种必要的替代方式。或者说，在人动用各种手段逼近世界隐秘之意的过程中，言必因其局限性被象超越，而象在语言的尽头，承担了继续向世界隐密处挺进的任务。

在由言、象、意所规定的认知格局中，对意的把握是中国哲学所要达到的最终目标。王弼说“尽意莫若象”，似乎意味着到了观象，中国哲学的超越之路已走到了尽头。但事实并非如此。很显然的一个问题是，道家以无为为本，禅宗以空为宗，与这无形无象的空无相比，象作为一种有，它毕竟与本体之空无还隔着一层，与那不可捉摸的真意还有距离。对于这种距离，道家和禅宗应该说是明确认识的，比如庄子在“象”后加了一个“罔”，就是认识到了象的局限性；禅宗讲“以喻为筏”，^[42]“于相离相”^[43]，就是将相看作“用”而不是看作“体”。另外，从象所能发挥的作用看，不论是道家还是禅宗，他们都爱用形象化的语言来暗示意义，但是，形象的暗示性也铸成了它表意的不确定性。这种不确定性使人无法借此实现对真理的明晰认识，更无法体味单刀直入、一针见血的快感。从这种分析看，对于世界的终极之意，象的暗示既有超越概念性语言的优点，也因表意的非确定性为理解制造了困难。在这种背景下，对“象”的局限进行新一轮超越，也就成了真正的思想者不得不做的工作。

在中国古典哲学和美学中，这种“超以象外”的工作主要是由禅宗来完成的。其中最重要的方式是，将对意的形象暗示，进一步提升为身体表演。禅宗留下的大量公案涉及思想的身体表演问题。比如南朝时，梁武帝请善慧大士傅翕讲《金刚经》，大士到经座上挥了一下经尺就走了下来。梁武帝非常吃惊，他旁边的宝志禅师问：“陛下听懂了吗？”武帝说：“没有。”宝志禅师说：“大士已经讲完了。”^[44]后来，这种以行为演示“密密意”的方法更得到了普遍的运用。如《五家正宗传》载，尼姑无着到径山参访宗杲禅师，宗杲派手下人到她的卧室探望，却见无着尼姑“寸丝不挂，仰卧于床”，以示其无束无缚。^[45]与此相类的一个公案是，有一位尼姑问赵州禅师：“什么是密密意？”赵州伸手在尼姑的身上拧了一把。尼姑说：“想不到和尚还有这种想法！”赵州禅师说：“是你自己有这种想法。”^[46]

这是以片断性的行动来演示意义。除此之外，禅师们甚至将一系列行动联缀起来，使意的传达成为具有情节的戏剧。比如，有一次南泉禅师说：“现在的人，只有让自己变成异类才能得道。”赵州禅师问：“我不问什么是异，只问什么是类。”南泉于是两手着地，做出一头水牯牛趴在地上的样子。赵州顺势上前踏上一脚，将南泉踏倒在地，却又向禅堂里大声叫道：“后悔啊！后悔啊！”南泉让侍者问他后悔什么，赵州说：“我后悔没有再踏上一只脚。”[\[47\]](#)

这里，暂切不论这些关于禅意的行为表演在说明什么，但有一点是肯定的，即身体对思想的介入，为禅意的表达开辟了新境。比较言之，语言是抽象的，形象是静态的，身体对思想的表演则动态而直观。同时，当身体表演成为禅宗接近真理的方式，思想过程将不再是念经、打坐、冥想等纯粹的精神活动，而是走向了现实实践。这正是禅宗后来将“挑水砍柴”、“穿衣吃饭”等日常活动作为禅意寄寓的原因。另外，当思想成为戏剧，它也就剥去了一切伪装，成为思想者的自由表演。它使原本让人灰智灭度的禅定变得活色生香，甚至在对道德的超越中具有了生命狂欢的味道。在这种狂欢中，思想者冲破了一切外在限定，最大限度地彰显了语言、形象所无法达到的自由。而这种自由，正是道家 and 禅宗所要寻找的那被存在遮蔽的东西，即言和象均无法充分切中的“意”。

六. 世间一切皆诗

世间的一切果真是不可说的吗？即便一切不可说，我们不也是以说的方式在说着世界的不可说？世界上果真有物语存在吗？即便自然界的一切生命都有自己独立的话语系统，这种物语的存在不依然是依托于人的认识和发现？我们的言果真不能尽意吗？即便言不尽意，这个意到底是人的逻辑假定还是一种真实的存在？上面，我们探讨了道家 and 禅宗的语言观，但这丝毫不足以减少关于如上问题的疑虑。在此，如果意不是实存，而是对人与世界存在深度的设定，那么言与意的矛盾就是人自置的语言困境：站在反人类中心的立场，我们认为一切存在都是语言的存在，但直到今天，我们依然无法了解一只动物或一株植物如何建构它们的话语体系。同时，如果我们认定世界的一切不可能在语言中获得确证，但为了使对象成为可以理解的存在又不得不使用语言，那么，“一说就错，又不得不说”就成了人不得不面对的语言宿命。

在中国哲学关于语言的探险中，没有谁比道家 and 禅宗走的更远，但就其绩效而论，它留给后人的依然是一个思想的残局。在此，知识与真理、语言与对象之间的关系与其说被充分拉近，还不如说两者的距离在这种辨析中变得更加明显。按照现代语言论哲学的观点，世界如果不能被概念性的语言掌握，它对人而言就依然是一个待解的秘密，依然是一个无法被理性规约的诗性畅想或沉潜的对象。人从这种畅想和沉潜中获得的，也不可能是确定性的知识和对自我认识能力的肯定，而只可能是一种“念天地之悠悠，独怆然而泣下”式的无奈和苍凉。从这种情况看，道禅的语言之思，给人开启的就不是科学意义上的真理之门，而只可能是一种“一言难尽”的诗意图景。

当道家与禅宗发现了形而上的哲思不可能切近真理，向生活世界的下降也就成为必然。关于这种哲学的转向，老子曾在其道论中讲：“大曰逝，逝曰远，远曰反。”[\[48\]](#)“反者道之动。”[\[49\]](#)这是从辩证逻辑角度，对哲学必然在其上升的极限处发生转向的阐明。庄子在回答东郭子“道恶乎在”的提问时指出，道无所不在。存在于蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎溺等一切有形之物中。[\[50\]](#)这是从物性论角度对生活世界哲学意义的肯定（禅宗也讲“狗子亦有佛性。”）慧能则对佛教设定的彼岸世界提出了强烈质疑。如其所言：“东方人造罪，念佛求生西方。西方人造罪，念佛求生何国？”[\[51\]](#)在此，如果说“西方”只是一个虚置的概念，那么佛国则只可能在当下的生活中。

道禅向生活世界的下降，使语言与言说对象的紧张关系得到了有效缓解，也使道禅这两种深具形而上热情的哲学，对人的当下幸福持肯定态度。但必须注意的是，这种下降不是让人向其动物性生存回归，而是要在生活世界发现那难以言喻的道性或佛性。从这种特点看，道禅的下降一方面是与现实生活的和解，另一方面则是其言说策略的改变。它既融入又超越，既立于此岸又眺望彼岸。这种生活被禅宗称为心无常住，被庄子称为逍遥游。与此相关的语言则在道与器、虚幻与实存之间往复穿行，成为对世界的诗意表达。

与此一致，庄子的万物皆有道性，禅宗的狗子也有佛性，这种物性观念不仅促成了形而上的哲思与生活世界的和解，而且也使现实之物不再是它本身，而成为禀承道性或佛性的有意味的形式。这中间，物对道的承载使其具有了内在的超越性，这种超越品质就是其诗的本质；道对物的寄寓则使其获得了感性形式，从而成为诗与美的表达对象。同时，万物皆有道性，也意味着万物在道面前获得了无差别的平等。这种平等使诗的表达不仅指向奇幻俊丽的自然和生活现象，而且向一切存在敞开。如宋人张戒云：

“世间一切皆诗……在山林则山林，在廊庙则廊庙，遇巧则巧，遇拙则拙，遇奇则奇，遇俗则俗，或收或放，或新或旧，一切物，一切事，一切意，无非诗者。故曰‘吟多兴有余’，又曰‘诗尽人间兴’。诚哉斯言！”[\[52\]](#)

于此，物之所在，既是道之所在，又是诗之所在。道性与诗性，或者说道禅的道论与诗论，具有了内在统一的意义。（作者单位：北京大学哲学系，郑州大学文学院）

[1] 胡塞尔：《现象学的观念》，上海译文出版社，1988年版，第7页。

[2] 《庄子·养生主》。

[3] 《道德经》第16章。

[4] 《庄子·在宥》。

[5] 《论语·阳货》。

[6] 《庄子·则阳》。

[7] 《庄子·秋水》。

[8] 《庄子·山木》。

[9] 《六祖坛经·付嘱品》。

[10] 慧能云：“执空之人，有谤经直言不用文字，即云不用文字，人亦不合语言，只此语言，便是文字之相。又云直道不立文字，即此不立二字，亦是文字，见人所谈，便即谤他言著文字。汝等须知，自迷犹可，又谤佛经，不要谤经，罪障无数。”（《六祖坛经·付嘱品》）。

[11] 《庄子·齐物论》。

[12] 《庄子·人间世》。

[13] 《道德经》第81章。

[14] 《庄子·徐无鬼》。

[15] 《庄子·寓言》。

[16] 陆德明：《经典释文》，又见郭庆藩：《庄子集释》卷九，中华书局1961年版。

[17] 林希逸：《南华真经口义》，又见崔大华：《庄子歧解》，中州古籍出版社1988年版，第746页。

[18] 《庄子·寓言》。

[19] 《庄子·寓言》。

[20] 《庄子·人间世》。

[21] 《庄子·寓言》。

[22] 《庄子·秋水》。

[23] 《庄子·大宗师》。

[24] 关于“物化”，参见《庄子·齐物论》末段“梦蝶”一节。

[25] 《庄子·齐物论》。

[26] 《庄子·齐物论》。

[27] 《皇极经世全书解·观物外篇》。

[28] 《人间词话》五十二。

[29] 《道德经》第25章。

[30] 《庄子·天运》。

[31] 《庄子·天道》。

[32] 《庄子·外物》。

[33] 《艺文类聚》卷十九《人部三·言语》。

[34] 《艺文类聚》卷十九《人部三·言语》。

[35] 《欧阳文忠公文集》卷一百三十《系辞说》。

[36] 《易传·系辞上》。

[37] 《庄子·天地》。

[38] 叶朗：《中国美学史大纲》，上海人民出版社，2002年版，第130页。

[39] 吕惠卿：《庄子义》。又见崔大华：《庄子歧解》，中州古籍出版社1988年版，第372页。

[40] 见郭庆藩：《庄子集释》，中华书局1961年版，第415页。

[41] 《周易略例·明象》。

[42] 《金刚经·正信希有分》云：“如来常说汝等比丘，知我说法如筏喻者。法尚应舍，何况非法。”

[43] 《六祖坛经·机缘品》。

[44] 《碧岩录》卷七。这种禅法，最早可追溯到释迦牟尼，如《五灯会元》卷一载：“世尊一日升座，大众集定。迦叶白椎曰：‘世尊说法竟。’世尊便下座。”

[45] 《五家正宗传》卷三。

[46] 《五灯会元》卷第四。

[47] 《五灯会元》卷第四。

[48] 《道德经》第25章。

[49] 《道德经》第40章。

[50] 《庄子·知北游》。

[51] 《六祖坛经·疑问品》。

[52] 张戒：《岁寒堂诗话》。见《中国美学史资料简编》（下），中华书局1985年版，第56页，第57页。

>> 相关评论

网友 袁一棚 于2007-3-22 14:12:02说：我十分喜欢您的论述。

网友 袁一棚 于2007-3-22 14:10:47说：我十分喜欢您的论述/

版权声明：任何网站，媒体如欲转载本站文章，必须得到原作者及美学研究网的的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。

【 评论 】 【 推荐 】 【 打印 】 【 字体：大 中 小 】

上一篇：刘成纪：从实践、生命走向生态 ——当代中国美学本体论的嬗变

下一篇：《美学》复刊

>> 相关新闻 全部新闻

>> 相关评论 全部评论

·王鲁湘：中国画的发展与革新——谈李可染先... (3月18日)

·寇鹏程：中国悲剧精神论 (3月11日)

·Curtis L. Carter: Hegel and Danto on the... (3月11日)

·学术会议通知 (3月11日)

·黄笃：艺术·问题·策划人——四... (3月11日)

·尧小锋：中国比美国的舞台更大！——访中央... (3月11日)

·刘承华：中国艺术的“月神”精神 (3月11日)

·刘承华：走向主体间性的音乐美学——兼及音... (3月11日)

发表评论

点评：

字数0

验证码：

姓名：

提交

管理入口 - 搜索本站 - 分类浏览 - 标题新闻 - 图片新闻 - 推荐链接 - 站点地图 - 联系方式

地址：中国·北京·海淀区中关村大街59号 Email:Aesthetics.com.cn@gmail.com

制作维护：美学研究 京ICP备05072038号