

【哲学研究】

《老子》文本中“名”的观念

丁亮

摘要:道是《老子》一书最重要的观念,而《老子》说“道”,却是从“名”之“无名”说起。而“名”即符号(sign),在上古兼有名言与命令二义。“无名”便指无有符号下所含无有名言与无有命令二层意涵,自我因可凭以“无物”“自然”而“无欲”,欲望问题因而得以解决。

关键词:《老子》;无名;符号;欲望;自我

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)02-0098-08

“名”是中国文化中的重要观念。若从《老子》“道亘无名”及孔子正名成事、为政必正名的观点来看,“名”这一观念实为内圣外王的关键,值得深入。

近年,马王堆帛书《老子》甲乙本、郭店《老子》与北大汉简《老子》出土,相对于今本,它们显示出“名”与“命”二字通用的现象,在文献上为“名”的命名意义提供了明确而不可动摇的证据,促使笔者重新思考《老子》文本中“名”这一观念的内涵。

本文具体论述可分为下列三部分:(1)以出土文献中名命二字通用的现象为基础,从“名”的命名基本内涵出发,展延出命名语义、命名活动与符号结构三个彼此紧密相关的层面,以求更为深入而细致地掌握“名”的内涵;(2)探索“名”在《老子》论述中的理论地位,包括其与道、物、欲、两者、玄等重要观念的关系,及其在思想体系中的作用;(3)超越“名”的指涉功能,而在语用的操作层面,展现“名”在《老子》文本中具体的表现,以及此一语言形式对现代学术有关符号、认知、身体与自我等观念的启发。

一、《老子》文本中“名”的命名内涵

与今本相较,《老子》马王堆帛书乙本已然显示“名”与“命”二字可以通用,至北大汉简本出,更加明确。如今本“名可名”^①汉简本作“名可命”;今本

“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微”“绳绳不可名”^②帛书乙本作“视之而弗见,□之曰微;听之而弗闻,命之曰希;搯之而弗得,命之曰夷”“寻=呵,不可命也”,汉简本作“视而弗见,命之曰夷;听而弗闻,命之曰希;搯而弗得,命之曰微”“台=微=,不可命”;今本“可名为大”^③帛书乙本作“可命于大”;今本“不见而名”^④汉简本作“弗见而命”。特别是今本第三十四章“可名于小”“可名为大”帛乙本书作“可名于小”“可命于大”,这明确表示,无论是同一版本或不同版本,同一书者或不同书者,“名”“命”二字在《老子》中皆可通用不别。

先秦古籍“名”“命”二字亦可通用。如《左传·桓公二年》载晋穆侯之夫人姜氏以条之役生太子,“命之曰仇”,其弟以千亩之战生,“命之曰成师”,于是师服惊异而谓“异哉,君之名子也”,“名以制义”,“嘉耦曰妃,怨耦曰仇,古之命也”,而今“君命太子曰仇,弟曰成师,始兆乱矣”。^⑤此例生动表明先秦“名”“命”因皆为命名之事所生,名即命令所成,命即由名而传,故其意义涵括了个人到国家而成之人名、名称、名言、名号、命名、命令与令名。《广雅·释诂三》谓“命,名也”,王念孙疏证谓“命即名也”,“名、命古同声同义”。^⑥则从语言来看,名命同音又同义,便是同源,故知古代文献之“名”含有命令意

收稿日期:2019-07-29

作者简介:丁亮,男,台湾大学中文系副教授,中文博士(台北 106)。

义,名命二字亦可通用不别。^⑦

事实上,就出土文字来看,“名”“命”二者甚或同字。盖“命”之古文字本与“令”同,甲骨字形乃一口向下命令跪蹠之人,如,其后于金文中增口而为,成今之命字,然而金文中所增之口形亦有在跪蹠人形右方或下方者,跪蹠人形在金文中亦可简略成夕形,则字形省去上方之倒口即成今见金文之名字形。^⑧同时,简帛中命字之跪蹠人形亦可省略成夕形,只要字形省去上方之倒口即近似简帛“名”字形,则今见“名”字极有可能是“命”字省略上方倒口而成。若此,“名”“命”二者本为一语,或为一字,则古书之中二者通用,实属自然。

古文献中名命通用的现象,彰显了《老子》“名”这一观念在语义层面中的命名内涵。“名”不但具有名称、名号、名言等语义,还具有命令的语义,二者统合于命名一事。即便在文本之中“名”作为名称用时,亦隐含着强烈的命令意涵,因为名乃命之而成,名的存在,即意味着命令的存在,故在理解《老子》文本中的“名”时,除其名称、名号、名言等语义外,还当注意其命令意涵。

然于上述语义层面的解析外,命名的意涵还将展延出《老子》文本中的“名”在社会活动与符号结构两个层面中的内涵。因为,对“名”的理解一旦从静态的名称意涵转而拓展为动态的命名意涵,那么,动态的命名之事便分别指向人类社会外在于“名”的命名操作活动与心理认知内在于“名”的符号结构。具体表现在《老子》文本之中,如今本《老子》论及“名”者共十章,其中除了“无名天地之始,有名万物之母”“此两者同出而异名”^⑨、“道常无名”^⑩、“无名之朴”^⑪、“道隐无名”^⑫、“名与身孰亲”^⑬等八例(“无名之朴”二见)用为静态描述外,其余“名可名,非常名”^⑭、“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微”“绳绳不可名,复归于无物”^⑮、“其名不去”^⑯、“吾不知其名”“强为之名曰大”^⑰、“始制有名,名亦既有,夫亦将知止”^⑱、“功成而不名有”“可名于小”“可名为大”^⑲、“不见而名”^⑳等十六例皆用于论述命名一事不可行或有效无效,于是,很自然的,在我们的认知之中暗暗地形成命名活动与符号结构两个理解框架。

其中命名活动的理解框架乃由颁命者、名命与受命者所组成。上述诸章“可名”“不可名”“名曰”“不名”“不知其名”“强为之名”等与命名有关的讨

论除了所命之名外,其实还隐含了颁布命令的人与接受命令的人与物,唯有颁布命令的颁命者与接受命令的受命者存在,命名活动才可能在社会上进行。这样,从命名一事来看,社会上的人便可分成颁布命令的颁命者与接受命令的受命者,若再将所命之名称为名命,那么,命名活动其实是颁命者透过所颁布之名命而将其意志传递给受命者的活动,而社会则借此建立阶级与秩序。但是,颁命者透过名命传递意念给受命者一事还将涉及“名”在传递意念上的能力,于是浮现符号结构的理解问题。

符号结构的理解框架当由能指、能所关联与所指三者构成。其中能指乃表符号中之形色声味等具体有形成分,因能为人所操作,如以耳目感官辨认,故谓能指,如文字的字形或语言的语音,具有可分别、可重复、可比较、可为、可感官感知、可学、可有、可模仿、可欺骗等特性;所指则表抽象无形的意义或概念,因是能指所欲传递的讯息,故称所指,其特性则恰恰与能指相反。至于能所关联,便是能指与所指的联结,基本上,是一种任意与独断的关联。上述三者当然是现代符号学的术语,然在“可名”“不可名”的讨论之中,《老子》第十四章已谓:

视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物,是谓无状之状,无物之象。^㉑

“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微”表达了人体与视听感官不可触及之物,而此三物既然不可触及,便不可分别,不可探寻,是以必然无形而浑融为一,纯然的抽象无形,不具有任何能指的特性,亦为符号之能指所不可捕捉的,而物必有形,故归于“无物”而“不可名”。“不可名”者“不可命”,是亦不具任何能所关联。

如此,本节从《老子》文献“名”“命”通用的现象出发,掌握到“名”在命名上的基本内涵,并由此再展延出语义传递、社会活动与符号认知结构三个层面的意涵。命名的社会活动可示之如下:

颁命者
↓
命令(名命)
↓
受命者

而名命的符号认知结构则可示之如图1:

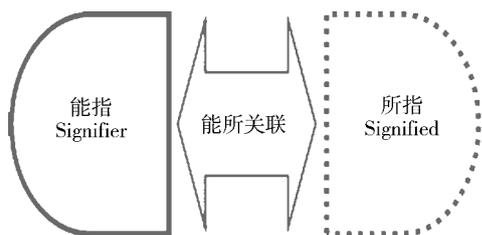


图 1 名命的符号认知结构

于是,探讨《老子》文本中的“名”,除了要在命名的语言文字层面进行阅读之外,也必然得置入命名的社会活动架构中思考,并在符号的认知结构中检视意念的传递,这便是从命名出发,掌握《老子》文本中“名”这一观念的论述基础。

二、《老子》文本中“名”在阐述中的理论作用

本节将继续观察“名”在《老子》思想中的理论作用,包括其在思想架构中的地位和其他重要概念的关系。今本《老子》第一章提供了最佳的参考:

道可道,非常道;名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。此两者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。^②

考察帛书甲乙本及汉简本,今本“天地之始”一句中“天地”乃为“万物”,而此句王弼注解亦谓“凡有皆始于无,故未形无名之时,则为万物之始”,“言道以无形无名始成万物”^③,故知“天地”一语王弼原本亦作“万物”,则“有名万物之母”本应与“无名万物之始”整齐相对,于是我们极为清楚地看到此章的论述脉络,是由“道”而“名”而“物”而“欲”而“玄”所形成的主轴,论述焦点顺此系列观念依序转移。若将其中观念抽出,并且考虑“有”与“无”在其中的序列作用而予以排列,则可表之如下:

道→无名→无物→无欲
 —————→两者→玄
 名→有名→有物→有欲

若将“有”与“无”的区别撤去,而将各个观念视为由其构成的范畴,并将“玄之又玄,众妙之门”的“众妙之门”视为回归于道的途径,再单纯关注论述焦点转移于其间的范畴关联,则可简单表之如下:

道→名→物→欲→两者→玄
 ↑ ← ← ← ← ← ← ← ↓

于是透过这两个富含结构性的简表,便可以开始观察“名”在《老子》思想架构中的作用及其与其

他重要观念的关系。

首先要观察的是“名”与“道”的关系。通常学者均以“道可道,非常道;名可名,非常名”句说道不可言说或称名,而将此理解置入前述“名”在命名语义、命名活动与符号结构所开展的三个层面,则知道不但不可言说与称名,道还不可命令,因为道若为万物之根源,是最高价值,则从其性质与命名活动来看,道必然不可命令,不是受命者,而在道之外也不存在任何命令者,“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然”^④;而从符号结构来看,道也无法成为一个可以分别的命名对象,因其作为所指无限与无形的特性使其无法限制、割裂与比较,任何具有分别与重复作用的能指均不适用,因不可名而无名,“不可名”与“无名”成了道最重要的纪律与特性。

其次要观察的是“名”与“物”的关系。《老子》谓“无名天地之始,有名万物之母”,其中“天地”亦可作“万物”,则知有名则有物,无名则无物。盖此处之“物”当指对象客体,有形、可分别、可重复,感官可感知,此由“绳绳不可名,复归于无物”一语反推即可知,不可名而无物者乃因“视之不见”“听之不闻”“搏之不得”“不可致诘”^⑤,故知可名之物乃感官可见可听可搏且可重复分别致诘的有形者,是故《老子》又有“天下万物生于有”^⑥与“物形之”^⑦二语。故对应于“名”在命名中语义、社会活动与符号结构三层面,“物”即由命名之而成的对象,是受命者,而可以特定能指名之,受命之物应当复命,故又谓“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命”^⑧,此乃“名”与“物”的关系。

经上述厘清之后,《老子》之“名”作为联结道物思想主轴的关键地位,也可突显。道与物是中国思想中两个最重要的范畴,扩大一点,也可谓为道德与事物两个范畴,前者属形而上,后者属形而下,二者联结,则成道物主轴,各种观点与思想在这条主轴上完成论述。《老子》论述亦往往由道而物,道生成并衣养万物,其中“名”是建立与解释二者联系的关键,因为道属无名的范畴,物属有名的范畴,则《老子》论述由道的范畴转入物的范畴,正是名范畴中,“无名”转为“有名”的过程。

从道物主轴延伸而出的,是“名”与“欲”的关系。故在“有名,万物之母”后提出“常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼”的论述。而有物才有欲,无物则无欲,这是十分清楚的,因为欲望即由所欲对象

产生,而《老子》讨论欲望问题应为欲望乃是现实之中最严重的问题。第四十六章谓:

天下有道,却走马以粪;天下无道,戎马生于郊。祸莫大于不知足,咎莫大于欲得,故知足之足,常足矣。^{②9}

《老子》以为现实之中人类最大的危机不是外在的灾难,而是自己内心的不知足、内心的欲望,而此当是天下有道无道的关键,是以在先秦诸子之中提出极端的“无欲”主张,屡谓寡欲、不欲与无欲,如“不见可欲”“常使民无知无欲”^{③0}、“少私寡欲”^{③1}、“我无欲而民自朴”^{③2}等,并在“道经”终结章第三十七章谓:

道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴。无名之朴,夫亦将无欲。不欲以静,天下将自定。^{③3}

“无名之朴”,足以“无欲”,结合首章论述无名、无物、无欲与有名、有物、有欲的脉络来看,“无名”方为致生“无欲”的决定性关键,并由此达道,因无名则无物,即无有欲望之对象,而只存“惟恍惟惚”^{③4}的细微“混成”^{③5},故谓“常无欲,以观其妙”;若是名物已生,欲望已成,则当由“有欲”回归“无欲”,故谓“常有欲,以观其徼”。总之,当欲望的对象物是因“有名”而生时,则“无名”是彻底消解欲望的法门。同时,欲望的生成与回归,也显示“欲”是由道而物主轴的终点,也是由物而道主轴的始点。

阐发“名”与“欲”的关系后,便可接续论述欲望回归的起点:“两者”。《老子》谓“此两者同出而异名”,就首章论述言,“此两者”可指有欲无欲,或有名无名,甚或有无,但回归“两者”名词本身则可指所有两两相对者,且此两两相对者乃由“异名”所生。故若以语言为譬,“两者”即来自现代语言学中语言的二元对立结构,其根源则在符号能指的分别性。而“两者”所成之“异名”内容,即由欲望好恶之对象所定,是以“常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼”的第一步便是定出“两者”。

厘定“两者”后便要进一步讨论“玄”。“同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”,盖“两者同出”之“同”便是“玄”,这点非常清楚。《老子》第五十六章谓:

知者不言,言者不知。塞其兑,闭其门,挫其锐,解其分,和其光,同其尘,是谓玄同。故不可得而亲,不可得而疏;不可得而利,不可得而害,不可得而贵,不可得而贱,故为天下贵。^{③6}

在此文中,“玄”“同”二语直接合为“玄同”,而“玄同”者超越与消弭了“亲/疏”“利/害”“贵/贱”等二元对立的“异名”,可想而知,因“异名”所生之欲望对象也跟着在超越中消弭了。如果不断“玄同”,不断超越,以玄同为楷式而“玄之又玄”,则将由“有欲”返还回归于道,所谓“知此两者,亦稽式。常知稽式,是谓玄德。玄德深矣,远矣,与物反矣,然后乃至大顺”^{③7}。“玄”,因此即是“名”由“异”而“同”的转化,亦是物回归于道的法门。

综合以上“名”与各个重要观念的论述,便可见《老子》首章所展现的一个回环的天人思想架构。这个架构由“道”出发,在“无名”到“有名”的转换下,进入“物”的范畴,而在人世间延展出“欲”的问题,并以此为由道而物进展轴向的终点。然后以此终点为始点,透过“异名”之“两者”的“玄同”,“玄之又玄”,复返于道。于是我们看到《老子》玄之又玄的道德论述在人间的锚定点:“欲”,以及欲望形成的原因:“有名”,欲望解决的方法:“无名”。^{③8}

若将“名”在命名语义、命名活动与认知结构中的内涵代入理解,则可较为深入而完整地掌握“名”在《老子》论述中的理论作用。若以名的基本内涵意“命名”分析,欲望便由命名而成,当受命者透过名命符号接受颁命者的命令时,颁命者就成了决定受命者的权威,而把名命中之能指与所指在独断任意的状况下联结起来,受命者于是成为主体缺失之物,期望在其所受之名中寻回主体,从而形成欲望,无法知足。然而,一旦受命者真正了解了名命中能指与所指的关联,而能自行完成命令时,能指与所指的关联就不再是由权威建立的独断任意的关系,而是自然合理的关系,因为受命者自己成为颁命者,命令也不再是命令,而转化为自己的意愿。一旦意愿达成,欲望便可自然消失,主体自在,是为“复命”。

然而,理论的建立如果是为具体操作解决问题,那么,想要了解《老子》文本中“名”一观念的内涵,就必得继续探入实际操作中观察。因此,本文尚须观察“名”在《老子》文本中操作的情形与其在认知、身体、自我与社会等方面的影响,以印证并阐扬其在解决欲望问题上实际修炼的效能。

三、《老子》文本中“名”在操作上的实修途径

以“道”为主建立的理论架构中关乎实修的主要观念即是“玄”。若“玄”之“异名”而“同”的过程

就是由“有名”转“无名”的过程,也即为由物复道的过程,那么,“玄”的能力也即是一种价值,即“玄德”。甚至,在《老子》之中真正的德即是“玄德”,从“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”^③的描述来看,“玄德”根本就是《老子》理想中的德。又从“知此两者”而“常知稽式”的“玄德”来看,“玄德深矣,远矣,与物反矣”^④,不断地由物而道,消解对象化的客体,使之不断融入自身之主体。而在这点上,《老子》特别使用了“彼”与“此”这两词汇进行论述,而“去彼取此”与“以此”也就成为“玄”在实修中的操作要领。

“去彼取此”与“以此”在《老子》中各出现三次,分别对应认知、身体与自我三个范畴,而自我又牵涉到权威与社会等问题。此下从“德经”首章开始讨论,因其相关于认知的叙述最为重要,也最为基础。第三十八章谓:

上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。上德无为而无以为,下德为之而有以为。上仁为之而无以为,上义为之而有以为,上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首。前识者,道之华也而愚之始。是以大丈夫处其厚,不居其薄;处其实,不居其华。故去彼取此。^⑤

所谓“上德”是“无为而无以为”,“下德”是“为之而有以为”,且下德之下乃是极端客观形式化的礼,故知德愈下者,愈依赖外在具体之事物与形式,而此依赖,则早在事实发生之前即存在,从过去的经验产生,故谓“前识”。“前识”或许是道在过去所展现的善好,特别此一善好以名命的方式存留在文化之中,但是此一名命乃是往日之颁命者命名而成,且其所存实乃过去所写或所言具体有形之能指,不同于当下,而不顺适于真实,故章末以“去彼取此”总结人由“下德”而“上德”的修炼要领,只有不断地在“识”的认知中去除对外在对象“彼”的依赖,并且转向内在主体“此”,而活在道的当下,人的德才能由下向上超越至“上德”。

据此,《老子》展开其“以此”之知的论述。第二十一章谓:

孔德之容,惟道是从。道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。自

古及今,其名不去,以阅众甫。吾何以知众甫之状哉!以此。^⑥

道生万物,道虽无形无名,但万物有形有名,故可前识,然“众甫,物之始也”^⑦,万物始生之时,是从“惚兮恍兮”“恍兮惚兮”的无名之道中来,则前无可识,若以前此之经验例之,则因彼失此。那应如何真实认知?《老子》以为只要维持道之无名,不将道德下落为具体有形之事物,便可当下“以此”知之,亦即我们是从自己主体参悟之所指进行理解,而非执着于他人所成之能指,否则,即使美善亦将转恶,所谓“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已”^⑧。唯此之知,可知不知,因其为知之所以知,若坚持过去所知,则受困于权威所立之知,而不知“知”之一物的性质。第七十一章又谓:

知不知,上;不知知,病;夫唯病病,是以不病。圣人不病,以其病病,是以不病。^⑨

能指与所指的联结没有必然的准则,唯有当下存在之主体,可以识知。

而与上述认知状况相合的身体,便是《老子》独特的“无身”之身。第十二章谓:

五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目,故去彼取此。^⑩

当认知执着于外在之物的“五色”“五音”“五味”“驰骋畋猎”“难得”时,欲望便滋生,身体的正常功能亦逐渐丧失,因此要“去彼取此”,其在身体感官上的表现则是“为腹不为目”的身体,感官的注意力不向外而向内。一转向内,对外物的执着就没了,于是接续的第十三章提出了“无身”之身:

宠辱若惊,贵大患若身。何谓宠辱若惊?宠,为下得之若惊,失之若惊,是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身?吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患?故贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下。^⑪

“宠辱”自是由外决定,不能自主,无论是惊吓或惊喜,均成忧患,或患得,或患失。而在此一由“目”向外观望所成之宠辱得失过程中起作用的其实是我们对自身身体的执着,因为身体有一具实可别的形体。但是,当我们的觉知转向“腹”之内时,外在的形体就消失了,“有身”开始转向“无身”。然而身体的存在,是否只有具实的形体?“无身”是否只是没有形躯?仔细检视“此”之内涵,可知“此”非

一般的代词此,乃相对于“彼”特指人当下存在之内在主体。这不单单是《老子》文本“去彼取此”与“以此”之知整齐而独特的形式,更可由先秦诸子见之。先秦诸子对《老子》第十二章“去彼取此”中的“此”便皆视为无形无色之内在主体,如《庄子·天地》谓“且夫失性有五:一曰五色乱目,使目不明;二曰五声乱耳,使耳不聪;三曰五臭熏鼻,困憊中颡;四曰五味浊口,使口厉爽;五曰趣舍滑心,使性飞扬。此五者,皆生之害也”,所谓“趣舍声色以柴其内”^{④⑧}，“皆生之害也”的“生”乃指“性”，此处明显是以人抽象内在之“性”释“去彼取此”之“此”，而以致生欲望之外在声色为“彼”。可知，“此”已特化为思想中专指当下临在或当下言说的“此在”，相对的，“彼”则具有指称足以勾引欲望之外在形状声色的功能。

了解之后再回观,便知“以此”所成之“无身”不是没有形躯,而是在意象(image)中所存在的特殊身体样态。^{④⑨}此一样态的特性就是“微妙玄通”,玄同彼我,因为身体的形躯消失了。第十五章谓:

古之善为士者,微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强为之容。豫焉若冬涉川,犹兮若畏四邻,俨兮其若客,涣兮若冰之将释,敦兮其若朴,旷兮其若谷,混兮其若浊。^{⑤⑩}

“深不可识”乃就“微妙玄通”言,当身体不以外在耳目感官区别外物时,两者不再,故没有形体可以搏得,没有欲望可以观知,没有分别可予异同,所以勉强形容其意态若“冬涉川”“畏四邻”之犹豫不定;若“客”不为主之态度严谨;若“冰之将释”的涣散不明;若“谷”之空旷虚无;若“浊”之泥水混同。王弼注谓“凡此诸若,皆言其容象不可得而形名也”^{⑤⑪}。身体的限制既消失,也就可以不断地向外推扩了。第五十四章谓:

修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于国,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下。吾何以知天下然哉?以此。^{⑤⑫}

“修之于身”的“身”指的是身体在撤去形躯后之道德主体,修身方能有德。而此道德主体在“以此”之知的作用下没有界限,可以由身而家而乡而国层层推扩直至天下,“无身”当下存在的主体内涵因而可明。^{⑤⑬}

继认知与身体之后,《老子》“去彼取此”与“以

此”之知的论述便可延伸到自我的领域,间及权威与社会等问题。第七十二章谓:

民不畏威,则大威至。无狎其所居,无厌其所生。夫唯不厌,是以不厌。是以圣人自知,不自见;自爱,不自贵。故去彼取此。^{⑤⑭}

“自见”“自贵”即“耀光行威”“狎居厌生”^{⑤⑮},压人以威,此均为以人我立场差别为基础的行为,是“有身”所成的统治术。然而自见自贵者多为在入上之权威,“自见”“自贵”其实是从他者的眼光来看自己,以他人的敬畏来决定自己的价值,此一权威压迫且取代了自己的道德主体,自我因而异化为权威展现意志的工具,于是无法“自知”“自爱”,是以要“去彼取此”,重新找回自己的内在主体。

而第五十七章又在“吾何以知其然哉”的问句引导下,描述了当下主体所成之理想自我与社会:

以正治国,以奇用兵,以无事取天下。吾何以知其然哉?以此。天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,国家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法令滋彰,盗贼多有。故圣人云,我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。^{⑤⑯}

若是不当之权威领导天下,必将有事,于是诸多不可以的命令以“忌讳”或“法令”呈现,人民因而多生“利器”与“伎巧”,以成其事,于是社会在此权威统治下,必将多分别、重比较、讲竞争、好抢夺。但若圣人之自我是当下存在之“此”所成,则必不自贵、不自矜、不自贱、不自见,社会因而一片祥和,人人行事之然与所以然皆自己出,是谓“自然”。

经由上述解析,《老子》“去彼取此”与“以此”之知从认知到身体到自我,甚至及于权威与社会的基本内涵,也就澄清了。最后,只要再说明“去彼取此”与“以此”之知在符号操作上的表现,便可完成“名”这一观念内涵的说明。王弼谓:

名之不能当,称之不能既。名必有所分,称必有所由。有分则有不兼,有由则有不尽;不兼则大殊其真,不尽则不可以名,此可演而明也。^{⑤⑰}

“无形无名”之道不可言说,是以“名之不能当,称之不能既”。然而值得注意的是王弼在此不但指出语言的运用有其极限,还将其运用分别为“名”与“称”两种。同时,从其整个文脉与语词的使用来看,王弼显然认定《老子》是以“称”的方式完成其

“道”的论述。

进一步看,“名”与“称”的语言操作方式正和“彼”与“此”对应。王弼谓:

名也者,定彼者也;称也者,从谓者也。名生乎彼,称出乎我。故涉之乎无物而不由,则称之曰道;求之乎无妙而不出,则谓之曰玄。妙出乎玄,众由乎道。故“生之畜之”,不壅不塞,通物之性,道之谓也。“生而不有,为而不恃,长而不宰”,有德而无主,玄之德也。“玄”,谓之深也;“道”,称之大者也。名号生乎形状,称谓出乎涉求。^⑤

简单说,从物对象客体着眼的言语是“名”,故谓“名生乎彼”;从言说主体着眼的言语是“称”,故谓“称出乎我”,相对于“彼”便知王弼所说的言说主体“我”实即《老子》“吾何以知其然哉?以此”中的当下主体“此”,而在语言的操作上,可以当下从谓者的角度随境取义,而将自己的体会代入,这其实即是现代语法领域中的“称代”表现。

观察《老子》中“道”“德”“有”“无”“物”“我”“自然”“一”“两”“彼”“此”等的运用,均带有由“此”而“称”的痕迹。“称”主动邀请读者参与对话,由于代词的可替代性,读者得以将其自身的经历与存在情境灌入其中,好似梅洛-庞蒂在《符号》“论语言现象学”一节中将言语提至行为层次观察,以为“所有的符号都如同一个还没有填写的空白表格”,言者只是将其生命之体验填入其中,完成“我的语言”。^⑥虽然《老子》言说时之“一”“两”“彼”“此”与读者所处时空之“一”“两”“彼”“此”的具体内容不一样,但读者仍可以其自身具体之生存经验去体解“抱一”“此两者同出而异名”与“去彼取此”等话语,再由此向外在世界展延,从而将《老子》之道实践于读者所处之历史时空。作者与读者处身的时空背景虽异,“道”则可一。语言,是由言说者在特定时空中所言,是以言有所宗,其理解有赖其所产生的言者与语境。也因如此,《老子》才会特别重视称代的运用,因为称代的作用已然进入言者言说活动中的操作层面,而非仅存在于语言指涉的内容层面。

而一旦当下主体“此”解放了语言的操作,相对于一般“名生乎彼”的语言,《老子》就成了通篇“正言若反”的著作。文本中的操作模式直接指向操作主体,而非语言指称的内容。大量排比的精凝短语,

如“明道若昧,进道若退,夷道若颡,上德若谷,大白若辱,广德若不足,建德若偷,质真若渝。大方无隅,大器晚成,大音希声,大象无形。道隐无名”^⑦,在最短的阅读时间内闪现明昧、进退、夷颡、上谷、白辱、广不足、建偷、真渝等相反的语义,集中冲击读者常态的认知。于是,在对“正言若反”的文本一句又一句、一遍又一遍的阅读、感受、理解、诠释、应用后,读者原本视为一种客观对象存在的“名”也就瓦解了,代之而起的,是自己主体真实生存体会所得的意义,成为所指。并且此一所指在自己的主体作用下,而非外在权威独断的命令下,与能指联结,能指的分别作用因而不再是语言操作中的决定性因素,二元对立的“两者”可以在“玄”的作用下“同”,而“玄之又玄”时,“有名”之物便得以在“去彼取此”下返回“无名”之道,此即“反者,道之动”“玄德深矣,远矣,与物反矣”,于是生命实际的修炼,在语言的操作中得到实践。^⑧

四、结论

本文旨在厘清《老子》文本中“名”这一观念的内涵。“名”的基本内涵乃是命名,由此展延出命名语义、命名活动与符号结构三个层面。这三个层面展现出“名”这一观念乃以语言文字所成之名命为核心,而从国家社会广泛进行的命名活动直贯穿到人心幽微的认知层面。其中语言文字的名命层面自然涉及意义的传递;命名活动自然涉及社会阶层与权力的运作,活动包含了颁命者、命令与受命者,颁命者是命令主体,受命者则为接受命令的客体;认知结构则涉及符号能指、所指以及能所关联组成的结构,能指有形,所指无形,能所关联则基本上是独断任意的,可由权威断定,亦可由自我决定。

由此将“名”回置于《老子》思想架构下,可进一步掌握其理论内涵。“名”是连接“道”与“物”以形成思想中道物主轴的关键,而“道”与“物”的转换是在名之有无中完成,因为“名”的命名本在活动上有主客体的关系,在认知上本具有形能指与无形所指的关系。有“物”方有“欲”,如是,“名”作为由“道”而“物”或由“物”而“道”的转换关键,其实是解释了“欲”的形成。而“欲”是现实中真正要解决的问题,故而《老子》又由“欲”而“两者”而“玄”而“道”,成就了一个解决欲望的修炼过程,过程中的关键即“玄”,其实质便是“名”之由“异”而“同”。“名”的

理论内涵得以澄清。

而“名”在实际修炼中的内涵,则可透过“去彼取此”与“以此”之知得到讨论。“彼”是外在的客体对象,“此”是内在的当下主体,因此“去彼取此”就形成了《老子》文本在“称代”上的特殊表现。当其以语法中的称代运用语词时,便主动邀请读者将其主体当下之体会灌入其中,从而形成“道可道,非常道”或“上德不德”等“正言若反”的句子,贯穿全书,瓦解读者所执着客观对象存在的“名”,兴起自己主体真实生存体会所得,突破言之正反,而由二元对立的“两者”在“玄”的作用下“去彼取此”,返回“无名”之道。

生命的认知、身体、自我层面于是在“名”的操作中得到实际修炼。在认知上,当“名”能指与所指的联结不再固着,外在客观的知识便可转换成以当下存在主体为主的“以此”之知,感官所识之形色与其意义没有固定的关系,知识不再是由权威先定的“前识”,而是充满无限可能的“不知”;在身体上,当“名”的命令不再执着于形式,客观有限的形躯就可转换成以道德主体为主而有无限边界的“无身”之身,身体不再是被人命令的工具,身体也不再是感官享乐的附属品;在自我上,当“名”的能所关联不再由外在权威命定,而可自由恰当地随境变化,则公众固结的权威自可转换成自然无心的“不自”之自,自我不再为权威命令异化,不再因他人眼光而“自见”“自贵”,而可真真正正的“自明”“自爱”。于是人世强烈的欲望问题,在“名”一观念的阐发下,以道的“自然”彻底解决。

注释

- ①⑨⑭《老子》第一章,王弼著、楼宇烈校释:《王弼集校释》,台北华正书局,1992年。以下凡引《老子》皆出自此书,仅注章次或页码。
②⑮⑳《老子》第十四章。③⑱《老子》第三十四章。④⑳《老子》第

四十七章。⑤左丘明著、杨伯峻编:《春秋左传注》“桓公二年”,中华书局,1990年,第91—92页。⑥张揖著、王念孙疏证:《广雅疏证》,《尔雅、广雅、方言、释名清疏四种合刊》,上海古籍出版社,1989年,第441页。⑦详细的举例、征引与说明,请参丁亮:《“名”在中国上古之变迁》,《中国文学历史与思想中的观念变迁国际学术研讨会论文集》,台北大安出版社,2005年,第104—116页。⑧可参张桂光主编:《商周金文辞类纂》第一册命字部分,中华书局,2014年,第216—222页。⑩⑬《老子》第三十二章。⑪《老子》第三十七章。⑫《老子》第四十一章。⑬《老子》第四十四章。⑭⑮《老子》第二十一章。⑯⑰《老子》第二十五章。⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿王弼著、楼宇烈校释:《王弼集校释》,台北华正书局,1992年,第31—32、1—2、1、124、91—92、147—148、93、52—53、53、179、28、28、34、143—144、179—180、180、195—196、197—198页。⑳㉑《老子》第五十一章。㉒《老子》第四十章。㉓《老子》第十六章。㉔《老子》第三章。㉕《老子》第十九章。㉖《老子》第五十七章。㉗⑳《老子》第十七章。㉘相关说解,亦可参丁亮:《〈老子〉文本中的修身与无名》,“中研院民族学研究所”主编:《台湾人类学刊》第七卷第二,2009年,第107—146页。㉙《老子》第十章、第五十一章。㉚《老子》第二章。㉛《庄子·天地》,庄周著、郭庆藩编:《庄子集释》,台北群玉堂,1991年,第453页。㉜详参[法]莫里斯·梅洛-庞蒂:《知觉现象学》第一部分第一章,姜志辉译,商务印书馆,2001年,第87—125页。㉝王弼著、楼宇烈校释:《王弼集校释》,第33—34页。其中“俨兮其若客”的客字依帛书本改,今本原作容。㉞相关说解,亦可参丁亮:《〈老子〉文本中的身体观》,《思与言》2006年第1期,总第44卷。㉟《王弼集校释》,第149—150页。笔者按:本章“以此”一语不见于出土各本以及严遵本,故有学者怀疑此为后人所增,如高明即谓“‘以此’二字非《老子》原本所有,乃由浅人妄增,当据帛书甲、乙本删去”。参见老子著、高明撰:《帛书老子校注》,中华书局,1996年,第103页。但若真为后增,反而更加说明了“此”在认知上的规律性,才会于无有处增之,且本文乃从文本的观点切入,河上公本、王弼本与傅奕本皆有此语,而真实流传于中国历史中,故不以习见之校勘观点处理,而仍取于此。㊱[法]莫里斯·梅洛-庞蒂:《符号》,商务印书馆,2005年,第108、105页。㊲有关《老子》第四十一章的押韵状况可参:朱谦之:《老子校释》,中华书局,1984年,第173页。其中收集了江有诰、顾炎武与邓廷桢等学者的说法。㊳相关说解,亦可参丁亮:《〈老子〉文本中的“称代”表现》,《东海中文学报》第28期周法高先生纪念专刊(一),2014年。

责任编辑:涵 含

On the Concept of Ming in Lao-Tzu

Ding Liang

Abstract: Tao is the most important concept in the book *Lao-Tzu*, in which Tao begins with Wu Ming of Ming. Ming meant sign and implied the two meanings of proverb and order in ancient times, so Wu Ming implied no proverb and no order in the case of no sign. Self can achieve desirelessness by means of no objects and nature, therefore the issue of desire can be resolved.

Key words: Lao-Tzu; Wu Ming; Sign; desire; self