

從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事 ——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言哲學

賴錫三*

中正大學中文系

摘 要

一般而言，道家對語言的權力宰控和意識形態具有高度的批判性，「道」本身則因為超越語言而具有不可言說性。然而道家並不走向絕對的語言否定論，在面對傳道而不得不有所說的情況下，筆者認為道家至少展現幾種態度：(一)絕對沈默、(二)詩性隱喻、(三)故事敘述、(四)概念辯證。本論的重點，一則討論《老子》為何、如何使用「詩性隱喻」來開顯「道體」；其次，要特別討論《莊子》如何以故事的策略，將《老子》對「道體」的「隱喻」轉化為「體道」的「敘事」；在筆者看來，這是《莊子》突破《老子》語言風格的一大創新，從此我們才看到一個個求道故事的上演。為說明《莊子》以「敘事見道」的用意和深義，本文將分析本雅明(Walter Benjamin)對說書人和講故事的精采洞見，以做為發明《莊子》敘事學之詮釋視域，並將兩者做一呼應對話。由此一來，莊周及其傳人便具有說書人的性格，《莊子》一書便可看成求道、體道、說道的連環故事之集成。

關鍵詞：莊子，老子，道，語言，本雅明，隱喻，寓言，敘事，說書人，故事

一、前言：道家對語言的多重互用——沉默、隱喻、敘事、詭辭

先秦道家的老莊，類似儒家的孔孟，前後都有承繼和續創的關係。《莊子》對道家哲學有紹承與光大，是《老子》詩歌哲理的十字打開。然所謂道家哲學的「哲

* 筆者非常感謝兩位匿名審查者給予的寶貴建議，讓我獲益良多，亦使本文做了更嚴密的調整。本文作者電子郵件信箱：chllhs@ccu.edu.tw。

學」意義為何？「十字打開」有何意義？表面看似是常識而不必爭論，但如果進一步追問和深思，恐怕都還有懸而未決的隱晦。

簡言之，哲學涉及語言命題式的對象化說明，而深受西方學術範疇的影響，大抵上哲學、科學與文學、藝術有其對比性：前者以概念、系統的精確性說明為目標，後者則以隱喻、敘事的存在性召喚為核心；前者說理論證性強，後者情意性味濃。依此，《莊子》對《老子》的十字打開是否也就意味著：《莊子》散文哲學是對《老子》詩性智慧，加以概念式的系統性說明和展示呢？此類觀點，大抵反映在一般對《老》、《莊》文風的籠統歸類，所謂《老子》的語言風格是詩歌，《莊子》則是散文；從詩歌到散文的語言轉進，指向於理論性話語的發展。從詩歌到散文說老、莊的語言演變，雖不是沒有意義，卻簡單而危險，且多所化約。

整體看來，《莊子》同時包含多重向度的語言運用，其中至少有四個層面：(一)超越語言的絕對沈默之強調，(二)詩性隱喻的象徵語言之妙用，(三)敘事性的情境語言之講述，(四)正言若反的詭辭語言之辯證。^(註1)所謂散文特質之哲學性，最多只觸及第三或第四層面之表層。《莊子》對語言的本質、妙用和限制，非常自覺而敏感，常在「不能說的」(只能沈默無言以證入)、「說不清楚的」(但可用詩性隱喻和敘事情境公案來啓悟)、「可以儘量說清楚的」(儘可能透過詭辭辯證來解構或釐清概念語言所產生的迷障)的多層次間穿梭無礙。如果只以散文式的語言特質概括《莊子》語言風格，並將散文風格純粹理解為概念式的語言命題之演繹，那麼這顯然錯失《莊子》對語言的洞澈、批判、治療，所進行的多重語言遊戲之自由豐富性。

《莊子》所以對語言多向度的領略活用，和《老子》有親密的承傳性，並與道家的核心主題有絕對關係。即形上存有之道做為道家思想的第一原理，必然會觸及道和語言關係，如《老子》立言便提出：「道可道，非常道；名可名，非常名」這一「道與名(言)」的難題。儘管《老子》時時強調道的不知、無言之絕對冥契離言的性格，但《老子》並未停留在絕對冥契狀態的不可說之中，它並不全然否定語言，仍然主張可以「強字曰道」、「強為之名」。此「強」非「心使氣曰強」，

1. 《莊子》的多重語言觀之討論，參見賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》(新竹：國立清華大學出版社，2008)，頁49-84。

《老子》深知名言的本質和限制，不可能將語言唯實化而擴張其宰控性；這裏的「強」，帶有重新與語言建立自由關係的奮鬥，如使用各種「活的語言」來「隱喻」道之創造。換言之，《老子》的「道（體）」之一字，與其說是定於一義、有精確指涉意義的「概念」，不如強調它的多義豐盈之「隱喻」性；也就是說，當《老子》將不可言說者勉強「字之曰道」後，它更需要一番「強為之容」，而「容」的語言工夫，便富含多義性的隱喻妙用在其中。

《老子》對道和語言的關係除了表現在：逼顯語言的窮盡限制處彰顯道的不可言說性，以及盡力運用活的詩性隱喻來彰顯道的豐富存在性，其實它亦深明語言的二元結構本質，並嘗試運用辯證性的詭辭展開對概念的辯證與顛覆，並由此轉入屬於價值層面的探討（用「正言若反」顛覆語言所建立的價值意識型態）。然《莊子》對道與言的討論，除了承續《老子》三種語言向度的運用外，還進一步表現出「從詩歌隱喻到散文敘事」的「講說故事」之創新發明（當然，還有從隱喻的豐盈到詭辭的辯證之「哲學論證」的發揚光大，此以〈齊物論〉為最）。除了不可說的終極之「道」的冥契沉默外，《莊子》對道的語言表述是豐富而精彩的，其中包含有詩歌隱喻、故事敘述、還有詭辭辯證。換言之，《莊子》大部份繼承並光大了《老子》的語言風格，唯一可以說《莊子》獨創於《老子》之外的語言形式，便在於「敘事」這一維新。

本文並非要全體討論老、莊的語言風格之同異，而是聚焦在「道（體）」與「（體）道」這核心課題上，兩者的表述策略之比較，尤其鎖定莊對老的再創造，據此，筆者乃突出「詩性隱喻」為《老子》對「道體」的主要語言風格，而《莊子》最為重要而另創表道之語言風格者在「故事敘述」。雖然《老子》「正言若反」的詭辭極為突出，而《莊子》則「三言（寓言、重言、卮言）」並列，但《老子》「正言若反」的語風，主要不在表述「道體」，而是就道體運用於人世的智慧而為言，它主要為瓦解二元價值的僵化與對立；至於《老子》四十一章「建言有之」一語，或可廣義地視為近似莊周「重言」，但其文脈主要講體道者的人格狀態，非純就「道體」為言；另外，《莊子》的三言並重，甚至是以卮言的圓化流變為主導原則，^(註2)

2. 卮言內涵，楊儒賓先生此文幾已窮究之。楊儒賓，〈有沒有「道的語言」——莊子論「卮言」〉，收入林明德策畫，《中國文學新境界：反思與觀照》（臺北：立緒文化事業，2005），頁299-340。

但總體來講，三言同樣都可視為表道之道，其精神實都具有隱喻的特質；^(註3)然本文要強調突顯的是，《莊子》除了承繼沉默、隱喻、詭辭外，仍然在道言的表達「形式」上另有創發，關鍵便在寓言，至於重言由於常含攝於寓言中，暫可以寓言統括之；而寓言的大量併貼之流行不已，又可看成是「卮言日出」的具體示現。

二、《老子》對道體的多重隱喻

道的第一義實不可言說，所謂「道隱無名」（《老子》第四十一章），故《老子》首章言：「道可道，非常道；名可名，非常名。」即「常道」自身是不可道說的，而「常名」自身則只能是「大音希聲」的沈默之當體。因此《老子》總強調真正體道的聖人必「處無為之事，行不言之教」（第二章）、「多言數窮，不如守中」（第五章）、「希言自然」（第二十三章）、「知者不言，言者不知」（第五十六章）。

常道不可以名言道說，主要因人類的名言特性在於二元符號的切割，切割必使前語言的渾朴之道，被定名為形下器物的符號指涉，所謂「朴散而為器」、「始制有名」。而人類的文化建制便建立在「道術將為天下裂」的「朴散」上，進行一連串極複雜的符碼象徵運動。語言的分割特質建立在符號「差異」的區分上，而差異的基礎單位便來自語言的二元對比結構，即《老子》所洞悉的相生相成、相形相傾、相和相隨：「天下皆知美之為美，斯惡矣。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」（第二章）

人類利用語言符號區分、指義世界萬物，語言的使用讓人活在一個符號化的意義世界中，但意義符碼卻隱含著文化相對性、權力性、宰控性等特質。即由於文化的建構必透過語言，而不同的語言系統有其不同的地方性，因此分類世界的方式必然不會是唯一、先天、本質的，而具時空相對性。從這個角度看道家對文化的觀點，不管是道德、藝術、常識等各種文化現象，皆不離地方色彩的文化體系，非來自先天而具有普遍的本質。^(註4)而人的語言是一種分類的欲望，在符號

3. 刁生虎強調三言俱有隱喻精神，刁生虎，〈莊子的語言哲學及表意方式〉，《東吳哲學學報》，12（臺北：2005），頁1-62；林順夫則強調莊周寓言的隱喻特質，林順夫，《理想國的追尋》（臺中：東海大學通識中心，2003），〈解構生死——試論《莊子·內篇》對於主題之變奏的表達方式〉。

4. 道家對文化的觀點可和當代詮釋文化人類學家紀爾茲的主張相呼應。克利弗德·紀爾茲（Clifford Geertz）著，楊德睿譯，《地方知識：詮釋人類學論文集》（臺北：麥田出版，2002）。

化的秩序建構過程中，人展現對萬物命名指義的權力。(註5)然對道家言，世界萬物並不為人類而存在，人只有解放人類主體中心主義，才有可能讓前語言的道之自身朗現；而解放人類中心主義的關鍵便在解構人類的語言宰控慾。由此可知《老子》為何不斷強調：無為、不言、守中。因為只有做到無為、不言、守中才可能聞道體道，或說體道者必然處於無為、不言、守中的冥契 (mystical) 之境。(註6)換言之，道的不可言說性，主要是因為道是前語言、超語言的「物化」之自身，而人若能與道冥合、遊於物初，(註7)必然要將人類語言的權力欲望之有為給超克，故道家的有為必與名言糾纏，無為則和不言共在。

其次，常道之絕對自身雖不可說，但真人不可能永處絕對的冥契之境，他仍然要回歸生活世界，面對如何與人溝通之課題，對此便不得不勉強有所說。道家並不走入極端冥契主義的語言絕對否定論，它仍然對人要有所說；只是關於「道體」較好的訴說方式，不以「能指—所指」符應的知識論命題來呈現，而是採用詩性的隱喻給出啟發（即「體道」之後要如何「說道」），故有「強為之容」一類的隱喻妙用。換言之，《老子》在「道體」既不可說、又要勉強有所說的兩難情境下，採取了「活的隱喻」之詩性語言。(註8)活的隱喻對比於抽象的概念。然而為何《老子》對道體的描繪，常常採取模糊、多義的意象隱喻，而不是精確單義的概念指涉？這便有啓人疑竇之處！既然要對人有所說，又為何不精確指點迷津，反而採取模糊游移的隱喻風格？隱喻的模糊多義性對比概念的精確本質性，豈不是缺陷？若以西方哲學的精確性要求來衡量，對道體的隱喻是否流於詩性嚙語、缺少嚴格的知識意義？活的隱喻之「活」路究竟何在？

《老子》不是沒有抽象概念層次的語言命題，本文只是強調對道體這一主題的描繪，它大多採詩性隱喻的方式。事實上《老子》對周文和儒家的相對性道德

5. 道家對語言的指義性、權力性、宰控性之批判，參見葉維廉，《比較詩學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1988），〈語言與真實的世界〉，頁 28-134。
6. 冥契者都強調冥契之境的「不可言說性」。參見史泰司 (W.T. Stace) 著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），頁 160；威廉·詹姆士 (William James) 著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》（臺北：立緒文化事業，2001），頁 458。
7. 關於道即物化，與道冥合即遊於物初的詮釋，涉及對道與物的「同一與差異」之討論，參見賴錫三，〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——通向「存有論與『美學』的整合道路」〉，《臺大中文學報》，25（臺北：2006），頁 283-332。
8. 活的隱喻、隱喻與意義變化、隱喻與形上學的關係之討論，參見保羅·利科 (Paul Ricoeur) 著，汪堂家譯，《活的隱喻》（上海：上海譯文出版社，2004）。