

Doi:10.20063/j.cnki.CN37-1452/C.2024.01.003

道言“悖反”与“象”化言说

——道家语言思想中的生态观念探讨

吴承筠

(山东师范大学 文学院,济南 250014)

摘要:道家思想家希望通过回到人类前文明时代来解决当时严重的社会危机,体现在语言哲学中就是对名言思维的批判、对语言表达局限性的反思,试图通过重构语言与真实世界的关系,实现人向自我的本真复归。“道不可言”是道家语言哲学的起点,以老子、庄子为代表的道家思想家们认为,对于大道和本真世界的表达不能执着于名言的方式。真正的自然的语言应符合自然无为的大道品格,能够实现道言合一、言能及物的目的。在道家的理论中,以象达意是道说的主要方式,“象”化言说是解决形而上与形而下、可说与不可说、道与物之关系的机枢。象作为无言的存在,是物的存在的本源呈现,能够传达更为丰富的生态意义。道家语言思想中蕴含着丰富的生态资源,为当前生态话语的探索提供了理论支持。

关键词:道家思想;生态话语;言说方式

中图分类号:B223 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2024)01-0018-08

道家语言哲学是道家思想的重要组成部分,蕴含着道家的自然生态观念,反映出人与自然相和谐的价值诉求。以老子、庄子为代表的道家思想家希望以自然、诗意、本真的人生追求实现自我心灵的突围与重建,从而进入与天地同游的高度的自由境界。道家思想家试图通过回到人类前文明时代来解决当时严重的社会危机,体现在语言哲学中就是对名言思维的批判、对语言表达局限性的反思,并试图通过重构语言与真实世界的关系,实现人向自我本真的复归,唤醒人对于自己在自然中的位置和处境的自觉意识。道家对名实关系、“悖反”言说、“象”化言说等问题的思考都涉及对人类文明底层逻辑的批判,透露出其强烈的现实关怀与生态诉求。

一、“道法自然”与“道不可言”

道与言的关系是道家语言哲学的出发点与落脚点,对于言的体认源自于道家对于道的认识。在道家思想中,道的基本法则是法自然、为无为,与人为相对;在存在形态上,无名无形,又与名分相对。名言的基本功能就在于使物分明,并对人

和事物进行区隔。汉代刘熙在《释名》中解释说:“名,明也,名实使分明也。”^{[1]180} 名言通过抽象的符号将物凝滞而无法生生,通过语言的区隔使物“分”而失去了与他者的缘系。老子说:“始制有名,名亦既有名”^{[2]198}。万物兴作之时就有了各种名,但名非物与生俱有,而是人为的命制的结果。老子特别强调了“名”由“制”生,“制”原义为裁剪、裁切,当“名”被赋予混沌状态的“道”而使万物产生时,就意味着把“道”从万物中裁切出来。名言作为一种分辨和分别的力量,不仅巩固了人类社会的权力构架,而且也明确了自然世界的秩序,从人类的利益出让世界万物具有了道德的、伦理的和政治的意义。重“名”的语言观在中国传统文化中占据核心地位,这也是道家借反对名言以反思人类文化的重要原因。名即意味着分,名的作用就是明确区分的,事物因名与他物区分而“明”。道家认为人类语言言说的困境,就在于道与言之间的悖反。因此,在言(主要是名言)与道的关系上,道家主张言道分离,言不及道、道不可言,二者从根本上是对立的、背离的。从生态语言的角度来看,名言的语言观从思维深处肢解了天

收稿日期:2023-10-08

基金项目:教育部人文社会科学研究项目“生态语言学视域下的中国诗学研究”(20YJA751021)

作者简介:吴承筠(1979—),男,山东曲阜人,文学博士,山东师范大学文学院副教授、硕士研究生导师。

地自然圆融一体的和谐存在,将人与物限定于结构化的区分和抽象化的符号中,以实有取代了空无,从而限制了万物的生机与生命。凭借这种语言观念,名言必然发展为人类中心主义,造成人类对自然的宰制,进而产生一系列的生态危机。道家对名言的批判可以作为针对结构人类中心主义思想武器,其语言哲学思想对于生态语言的建构具有积极的意义。

“道不可言”是道家语言哲学的逻辑起点。老子在《道德经》中开宗明义:“道可道,非常道;名可名,非常名”^{[2]73},这一观点与孔子的“余欲无言”以及“天何言哉”而“四时行、百物生”的体会有互文的关系。“道法自然”“无为无不为”在老子的语言思想中表现得非常明显,认为作为人为产物的名言无法通达大道。在《老子》第五十一章老子明确表示,“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然”。对此,汤用彤认为“常”乃是“道”的别名,而“常”的含义之一即是“本然义,本来如此曰常”^{[3]126}。这里的“常”反映了“道”的本义,就是自然而然,非人为造作的。老子描述了“常道”的特征:“有物混成,先天地生,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。”^{[2]169}这里老子并不是以命名的方式言道,而是在描述的过程中强调“不知其名”和“强为之名”。老子崇尚自然的表达方式,对人为命名的方式持否定态度。因此,对道进行命名是不得已而为之的行为,可以用名言讲述的道并不是道本身,仅仅是我们对最高存在的暂时性的称呼,也是不得已、勉强的表达方式,因此对于大道和本真世界的表达不能执着于名言的方式。《老子》第十四章说:“视之不见,名曰夷;听之不闻,名曰希;博之不得,名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。……绳绳不可名,复归于无物。”^{[2]126}老子推崇大道浑然一体、未经雕琢的朴素自然状态。名言与大道不符,其原因之一就在于名言以有为的姿态和有形的方式切割了混成无形的大道。

庄子对语言的态度则表达他了对当时社会状况的不满。“百家往而不反,必不合矣!后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体。道术将为天下裂。”^{[4]984}混乱的世道必然产生混乱无效的语言,更无法传达“天地之纯”“古人之大体”。庄子相较于老子,对名言采取了更为极端的否定态度。老子认为名言会遮蔽大道、割裂自然,而庄子

则认为以名言为代表的人类文明会导致大道的丧失和自然的破坏。庄子在《应帝王》中曾以寓言的方式揭示了这种破坏力:“南海之帝为倏,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德,曰:‘人皆有七窍,以视听食息,此独无有,尝试凿之。’日凿一窍,七日而浑沌死。”^{[4]265}这里浑沌因倏与忽的开窍而亡,正是对语言割裂、区分自然的生动写照。由于人类文明对自然的文化开凿,自然丧失了其本原的生命力,随着文明程度的不断加深,自然最终陨落。名言言说的方式更易于把道凝固于某一范围内,使之成为被限定的概念,它无法把流动变化的、无限的大道彰显出来。因此,庄子反对人为的语言观,认为名言与万物没有本然的联系。《庄子·天道》中说:“昔者子呼我牛也而谓之牛,呼我马也而谓之马。苟有其实,人与之名而弗受,再受其殃。吾服也恒服,吾非以服有服。”^{[4]407}天道自然是无所不在的,而语言却是变化无常的,借语言把自然进行僵硬地分割是不合理的。人类出于自身的立场和目的给自然赋名,对于物的存在而言却没有什么依据,带有随意性和主观性的特点。这种约定俗成的文化依据漠视自然存在自身,实质上是对自然的侵犯。如在“朝三暮四”的故事中,庄子就揭示了“名实相悖”荒谬,认为语言形式变化多端,往往无法反映事物的真实面目。

在思考名言困境的方面,庄子认为道不可言说,将言说的困局概括为“以天下为沉浊,不可与庄语”^{[4]1016}。庄语即庄重而理性的语言,这种语言不仅不能反映大道,而且连思维的内容也无法完全表达。“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,不期精粗焉。”^{[4]485}庄子在《知北游》中借寓言说明了语言的困境,文中提到的无为谓、狂屈、黄帝三位,实际上代表了言说道的三种方式。无为谓以无言应对,虽不言却是言说道的最高境界,因为其洞悉了语言的局限,不知何以表述大道。狂屈则欲言而忘言,即认为言可及道、有言可对却很难找到合适的言语,面临无法表达的痛苦,处于失语的状态。黄帝对道侃侃而谈,却是离道最远的,他自己也强调但从语言的形式是无法求得圣人的精义的,“故圣人行不言之教”。语言不仅难以表达神秘玄妙的天道,而且在传达意义、言说自然事物等方面也存在诸多限制。在《齐物论》中,庄子认

为影子“无特操”(没有独立的人格),其原因就在于“无所待”。而语言的“无所待”“未始有常”也正是因为语言有所待,从而落入了对“言荃”的执念之中。“荃者所以在鱼,得鱼而忘荃;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与之言哉!”^{[4]832-833}他感慨世人“贵语贱意”,为语言所奴役,为巧言所惑。一旦执着于以词达意,就会陷于语言固有的缺陷之中,很难进入更高的层次。

二、“反者道之动”与“悖反”的言说

为了返回自然与生命的本真状态,老庄都指向了名言的反面。在道家看来,真正的自然的语言应符合自然无为的大道品格,能够实现道言合一、言能及物的目的,这与名言的人为性是相悖的。大道道说在中国话语体系中具有元语言学的地位,道不仅是产生万物的根源,而且也以自身的方式道说和呈现万物生成的过程。天道虽不以人言,却远超人言,智者和圣人都效法天道之不言,以达到虽不争而善胜,虽不言而善应的成效。道之言说是天道的呈现,超越了人言凝固化、抽象化和结构化的局限,以不言和无为的方式传达信息,因而能够言说玄妙的天道,切近自然之本真真实,把握万物生生不已的生机。对于道说,老庄主要是通过与人言的对比进行论述的。在看到人言的局限之后,老庄直接以言的对立面“不言”对道说进行把握。“不言”非不去言说,而是不以人言言说,目的是超越人言在面对自然之本真存在时的不足。因此,要与自然无为之道相契合,就只有“不言”“无言”,而“不言”“无言”正是大道“道言”的真正表达。这里的“不言”并非不使用语言,而是在对名言悖反的基础上进行新的语言构建,以达到言说大道的目的。“不言”作为道说的表达方式,实质上是对人类文明的折返,反思人类在发展的道路上被人言所隐匿的真理,反思被文明所异化的人与自然的关系。

在洞悉语言的限制与局限之后,如何言说自然本真?如何言说形而上之道?老子并没有因名言的局限性而彻底否定语言,毕竟言说是表达与沟通的重要手段。但依靠日常语言显然是无法摆脱人为的束缚,因此老子提出了新的语言标准以对名言的法则进行纠偏。他说,“信言不美,美言不信;善者不辩,辩者不善”^{[2]349};又说,“轻诺必寡信,多易必多难”^{[2]298},对人为包装修饰的语言

提出批判,并提出“贵言”的主张,即“信不足焉,有不信焉。悠兮其贵言”^{[2]141}。这里的“贵言”,实为至朴、至简的语言,由于语言不可不用又不可多用,因此就要刻意减少名言的使用、规避名言的规则。“多言数穷,不如守中”^{[2]93},与其多言陷入困境,不如保持不言少言的状态。但是“贵言”不是简单的少言,“悠兮,其贵言。功成事遂,百姓皆谓我自然”^{[2]141}。这种语言是与功成事遂的价值观相符的,与圣人功成而弗居的处世哲学相贯通,因而是符合自然的语言。除道之可道者之外还有不可道者,不可道者在仁为仁,在义为义,在礼为礼,在智为智,是仁义礼智的前提和基础。从这一点来看,道言是一种元语言,由此生成人类语言并决定语言的发展。“希言自然。”^{[2]164}对此王弼注曰:“听之不闻名曰希。下章言道之出口,淡兮其无味也,视之不足见,听之不足闻,然则无味不足听之言乃是自然之至言也。”^{[5]8-9}能够“贵言”“希言”,也就达到了老子心目中的“善言”,其标准就是“无瑕谪”。王弼认为,做到了“贵言”,不对物进行分别和辨析,就能够“顺物之性”,达到“无瑕谪”的状态。以上可以看出,老子对于语言的“不言”之要求是以消解名言、顺物之性、自然而然为目的和依据,致力于构建符合自然、顺应天道的语言。《老子》第二章中说:“是以圣人处无为之事,行不言之教。万物作而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居。”^{[2]80}如果能够效法天地行不言之教,就达到了圣人的境界。

人言虽也有说出和道明的意思,但是显然人类名言很难支持自然作为主体切近人类主体。因此,道说着重于具体事物之间的处境和关系,具有鲜明的生态内涵。为了超越名言而言说大道,老子转向了名言的反面,提出了“无名”的主张。在第三十二章,老子说:“道常无名”^{[2]198}。在《老子》第四十一章,老子又说:“道隐无名。”^{[2]229}在《老子》第七十八章,老子则进一步提出了自己的语言策略,他提出“正言若反”的言说方式。“正言若反”以内涵悖反的语言概念去突破名言的局限,在看似违反常理的表述中进行“道言”的言说。钱钟书在《管锥编》中解释说:“夫正言若反者,乃老子立言之方,五千言中触处弥望,即修辞所谓‘翻案语’(paradox)与‘冤亲词’(oxymoron),固神秘家言之句势语式耳。”^{[6]463}“正言若反”的表述大量使用矛盾修辞法,不倾向于词义相近词汇的意义互证和内涵互补(如所谓

“大音希声”中的“音”与“声”以及“明道若昧”中的“明”与“昧”),而是借助于词义相反的词汇的刻意连通与相互对照(如“大成若缺”中的“成”与“缺”)。这种语言的使用策略更多体现出反抗的意识,即在名言概念的夹缝中和反面探索本真的意义。名言有分割、束缚天道自然的弊端,要言说自然就要慎用名言,但如果不得不言说,就要逆名言对自然的破坏之势,对其进行语言功能的修补或背离。其语言观念以万物自化为目的,通过突出“反”,强调道的动态演化和事物在名言区格之外的统一,可以说是对“无名之朴”的补充。通过“正言若反”的语言表达,人为的语言或可传达天地之大美。

庄子在生态语言上的贡献不仅在于对名言语言观的批判,而且在构建生态友好型语言方面提出了积极的观点。他没有抛弃语言,即使为了纠正名言带来的缺陷而倡导无言,也依然在探索更为有效的传达意义和讲述自然的语言。在庄子眼中,并非所有的语言都像名言一般,语言也有高低贵贱之分,有“俗语”“至言”之别。因此庄子在《庄子·天地》中说:“是故高言不止于众人之心,至言不出,俗言胜也。”^{[4]383} 正是因为俗言掩盖了至言,才造成世间浮言纷纷、华言蔽世。庄子提出了心中善言、至言的标准,他认为语言的意义不是出于词语的声音和形式,而是要依据对事物的感觉和体验。语言的“形”“色”“名”“声”都不足以传达完整、真实的意义,语言需要依仗更高层次的感受和体悟。在“轮扁斫轮”的寓言中,庄子提出轮扁制作车轮技艺精湛、得心应手,但这种恰到好处的经验和感觉是无法用语言传达的,只能得之于心而用之于手。在具体的场域中通过实践而获得的“心得”,往往超出了语言表达的范畴,需要在具体的行为中体验和感悟。因此,轮扁对古书中的所谓“圣人之言”非常不屑,他向桓公说:“圣人在乎?”公曰:“已死矣。”曰:“然则君之所读者,古人之糟粕已夫!”^{[4]415} 真正高妙的思想是无法言传的,只有进入忘言的境界,达到庖丁解牛游刃有余的状态,才能真正超越语言使用的界限,通达真实、体悟大道。

由于天下浑浊、民心畸变,与当时社会环境相匹配的名言和俗言都无法实现大道道说,因此庄子提出了著名的“三言说”以克服人为的局限,为自然的无心之言。《庄子·天下》中有云:“以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不傥,不

以觭见之也。以天下为沉浊,不可与庄语,以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广。”^{[4]1016} “卮言”“重言”“寓言”即为“三言”,这是对老子“正言若反”思想的拓展,进一步对实现至言、道言提出建设性观点。庄子多次论述过“三言”的思想,在“寓言篇”“天下篇”都有过相关表述。如《寓言》云:“寓言十九,重言十七,卮言日出,以和天倪。”又解释说:“寓言者,籍外论之。”^{[4]836} 这种独特的言说方式和语言观念,凸显出对日常语言的悖反,是以“非常”之道对抗现实的不得已而为之的策略。这种迂回曲折、不得已而言说的语言观念却蕴含丰富的生态思想,这种言说方式从根本上回应着“与化为体”的本真世界,“卮言之为物,简言之,即是‘体道之士精神展现的境界语言’……假如《庄子》不使用毫无定向、连绵不绝的卮言表达之,他怎能赶得上刹那万变的大化之流”^{[7]179-184}。

寓言、重言、卮言的言说方式是与《庄子》通达本真且道法自然的整体诉求相呼应的,也体现出其丰富的生态诉求。寓言是《庄子》的主体言说模式,寓言具有寄寓的特点,即把意义寄托到其他的事物上,“意在此而言寄于彼”^{[8]245}。这种言说方式具有隐喻的功能,能够把词语向相关词语拓展,在词与意的张力结构中打破名言方式的单一性和独断性。非生态的思想在经验主义者那里成为固定的思维模式,他们拒绝对语言的多元化理解和创造性的解释,而以固定对应的词语限定自然的生成。“但是没有任何人类事件能靠单一字面记述来书写,这既因为任何记述因其话语性而都是彻头彻尾的比喻或转义,又因为人类行为或事件究其本质而言是多义的,由此不可被单一性字面解释所化约或驯化。”^[9] 而且,人与自然都是在历史中存在的、非抽象的,要表达事物存在的历史性就必须突破语言字面意思的限制。从这个角度来看,寓言意味着言说者从意义的载体中返身抽离,通过不断转换指向意义的字面形式,引导读者进行敞开式理解。这样就拓展了本真意义的存在空间,让语言在相互寄托中形成意义生成的场域。“夫言非吹也,言者有言,其所言者特未定也。果有言邪? 其未尝有言邪? 其以为异于鷇音,亦有辩乎? 其无辩乎?”^{[4]62}

重言在形式上表现为反复言说、重复言说,而实质上是对所推重内容的反复强调。重言也包含着寄寓的意思,即借助于他者的语言表达难以言说的观点。重要的思想总是被反复言说,世人所

推重的往往由为世人所推重之人所言说，“重言者，借古人之名以自重，如黄帝、神农、孔子是也”^{[10]431}。“所谓‘重言十七’者，托于人所尊重之人以言之，所以止人之争辨也。如书中所称引古昔，皆人所素重之前辈，以有经纬本末，在人心目是以推为耆艾者也。”^{[11]33}重言的方式在反复言说和重复言说之间形成的言说效果，不仅提醒接受者对于言说内容的关注，而且引起对语言自身存在的反思，围绕意义的生成颠覆了语言的单一性标准，客观上支持多元言说或多视角言说的模式。如《庄子·逍遙游》中蜩鳩与斥鶉在旁观者角度上的言说，《庄子·秋水》中河伯与海神若的对话，都表达出对于不同言说模式共存的推崇。

卮言则为因物赋形、随人从变的言说方式，因而更具生态言说的特点。卮是盛酒的酒器，日出谓日新，天倪则为自然之音。成玄英将至言卮言视为无心之言，这种语言没有言说者的观念限制，“言而无系倾仰”，因而能够符合自然规律，进行无我的、圆融的言说^{[8]831}。郭庆藩在《庄子集释》中更加突出了卮言的“无执”的属性，“夫卮器，满即倾，空则仰，随物而变，非执一守故者也；施之于言，而随人从变，已无常主者也。”^{[12]83}郭庆藩从物我关系的角度，将卮言注解为“随人从变，已无常主”，认为卮言因不同的事物和场域发生变化，强调其言随物变，不拘泥于任何固有形式的特点。可见在卮言的言说中，语言随着事物与场景的变化而变化，人不再以语言为主宰万物的工具，反而将其视为跟随、探求自然发展之奥妙的途径。这与《庄子·齐物论》所倡导的“无谓有谓，有谓无谓”“不言之辩，不道之道”的语言观念是相互呼应的。这种言说方式通过“无执”的诉求，从根本上打破了人类中心主义固守人类本位、垄断意义和价值的执念，在言与听的自由形式中实现了本真意义的交流，真正体现了“与物为春”的逍遙游的理想。庄子作为“卮言”的倡导者，通过“荃蹄之辩”的言意分析，向我们展示出一个圆融的、灵动的，充盈着变化而无所壅塞的生态言说方式。

三、“象”化言说与天地之大美

言、象、意的关系问题是中国传统哲学的支柱性问题，也是文论研究的拱心石。在中国语言文化中，象不仅能发挥图像的作用，直接感受万物存在的直观表象，又能以象化语言指向概念世界，传达抽象的思想观念。天地以象示人，万物以自身

情态显示生命规律，圣人立象以尽意，以对物象的生命体验获得天地之理，“天人合一”是象化语言追求的最终目标。在道家的理论中，道不可“名”，但可“象”，“象”化言说是解决形而上与形而下、可说与不可说、道与物的关系的机枢。“象”化处理过的语言能够从某种程度上破解道言悖反的困局，以“象”的空间性为物的本真存在提供存在的场域，涵养大道的生生与生命的创新，并且通过“意象”“意境”等概念的拓展在培育君子人格方面发挥积极作用。道说通过一系列具体物象来表述，以象达意是道说的主要方式。这里的象并非物之表象，而是物的存在的本源呈现。象作为无言的存在，能够传达更为丰富的关于存在的意义。

在《老子》一书中，“象”是一个重要的概念，共出现过五次，但它又不是独立论述的概念，而是作为描述本体的道出现的。在《老子》一书中，围绕着道形成了一个由物象所形成的隐喻体系，我们通过这些象感知大道，而大道也通过这些象进行言说。《老子》第十四章对于道有如下描述：“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。是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”^{[2]126}老子明确了道不可见、不可听，但又实际存在，创生万物、蓄养万物，名言是无法触及道的存在的，道总是在逃避名言的限定与区隔，总是以生生的姿态拓展万物的生存空间。老子不得已通过象对道进行把握，在《老子》第四章中说：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存，吾不知谁之子，象帝之先。”^{[2]90}这里的“象”为动词，可被理解为“似”。所谓“象帝之先”，是指道好似在天帝产生之前，是先天地而生的。老子认为，“象”之“似”是把握超越具体感官和名言概念之道的有效方式，但这里的“象”非普通的物象，而是能够反映道“无状之状”“恍兮惚兮”的“无物之象”，是为“大象”。在老子看来，这种“大象”是“大道”最贴切的显现。根据王弼的注释：“大象，天象之母也。不炎不寒，不温不凉，故能包统万物，无所犯伤。主若执之，则天下往也。”^{[5]3}“大象”处于无和有之间，是对道的真实写照，虽是“无物之象”，却能不物于物、与物无伤，因而支持自然万物的丰富性、生成性和可能性。

“大象”反映了道生成万物的“恍惚”的状态，超越了名言对自然万物的生成限制。“天下万物生于有，有生于无”，从无形的象到有形的象，正是对“生”的不同阶段的显现。“无物之象”重在说明其“无”的特点，而“其中有象”则是对其“有”的把握。道之为物不同于一般的物，而是未经人为命名裁制的混沌。“象”是有物之前的存在方式，是道作为存在的显现。“恍兮惚兮”是道的进一步发展，亦是“道生一、一生二、二生三、三生万物”之创生万物的直观表述。道生成万物后依然为不确定、非具体的“恍惚”之态，虽为物，却中空容纳，具有创新生成的潜能，充满勃勃生机。因此，在老子这里，“大象”作为对大道的本真言说，是贯通形而上与形而下的，承载着沟通人、地、天、道、自然的责任。人在从无到有的“道之动”中，因对生生不息的本源性期待而产生出创生的动力。“反者，道之动”“复归于无极”“复归于朴”，道通过“反”“归”等活动，超越了“五音”“五色”“五味”等有形的象，超越了人类文明的束缚，凭借“大象”向整一、无分的“天人合一”的境界回归与升华。

“大象”又代表了万物生成的空间和存在的场域。由道生成的“自然”“朴”“江海”等众多的“大象”的组合，构成了言说大道的意象系统，是对作为世界之本源的形象描述。“大象”之“大”，并非大小之大，而是对道这一形而上本体的勉强指称。在中国古代哲学中，道之为大在于其具有广袤的空间性，天地生成万物，更加包容万物，为万物的生生不息提供了至广至大的空间。“天地之所以为‘大’的一个共同的原因则在于，天地既具有视觉上的无限的空间广延性，又具有性质上的兼容并包、覆载万物、化育万物的浩瀚博大的无限包容性。这是一种无形的‘广大’。”^{[13]465} 作为象化语言的大象，确为道言的一种，以象外之象的命意指向宇宙本体和生命意义，在有形与无形之间讲述着“天地与我并生、万物与我为一”的同一整体性。因此，“大象”作为超越名言的道言，彰显了大道兼容并包、涵化万物的生态内涵。

庄子的象论是对老子思想的拓展，采用象的言说方式是为了更好地传达天道，表现天生万物的精神。在《庄子》一书中，以象喻传达意义的例子俯拾皆是，自然界和人类社会中的人、神、动植物、空气、灰尘等皆可寄托寓意。相比于老子，庄子的象论更加重视无的方面：以有窥无，从有形的

物之象去探索无形的道；以无生有，通过象的言说，把无形的和不在场的东西彰显出来，把有限和无限结合起来，由此言说超出名言之外的存在之道。在庄子那里，物之呈现有“形”与“象”之分。“形”类似于西方哲学中的表象，是事物存在的具体外观和情状，此“形”虽能呈现事物一瞬之样貌，但却是静止的，无法体现事物的生成与变化。庄子称为“物之粗者”。而“象”则超越了形的表达，是指向未来和本质的想象性存在，包含了意念和想象的图景。“象”为事物的生成发展留下了虚空的空间，既有在现实空间中可视的有形存在，又有在精神世界中不可见的无形存在，是有与无相结合、虚与实相共存的存在状态。庄子所谓的象罔正是这种象的典型。正是象兼有有与无、虚与实的特点，因此可以实现沟通“言”与“意”的桥梁，一方面它从整体上隐喻着无形、无名之道，另一方面则可以以对反等方式，以具体的言语表达和呈现。《庄子·至乐》中说：“天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化。茫乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！”^{[4]522} 道处于从无到有的过程，产生万物而又不拘泥于万物，始终以无为的状态生成万物。据吕惠卿注：“茫之言亡，物之既亡则非有也；芴之言勿，勿之使不得为而已，非无也；则茫芴者，疑于有无之辞也，故曰杂乎茫芴之间而有气是也。”^{[14]339} 在庄子看来，象具有比拟、象征的功能以及隐喻的能力，能够超越名言的限制，以间接而非直接、暗示性而非明确性的陈述传达抽象的意义。《庄子·刻意》云：“水之性，不杂则清，莫动则平；郁闭而不流，亦不能清；天德之象也。”^{[4]462-463} 天地自然之象可以见出人伦秩序，人之德行与水之流动相对应，借着象的实有呈现带出无形的、不在场的道（意义）。因此，象化语言不仅在于传达不可传达的意义，而且还可让读者复归事物之生成和变化，从而从凝固的意义中解脱出来，产生新的理解和领悟。

在庄子看来，并非所有的物象都能够体道，因为天生万物恍恍惚惚，并没有留下什么迹象。能够反映道的存在方式的理想象化语言是象罔，这是庄子独创的言说方式。《庄子·天地》具体描绘了这类象：“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，使离朱索之而不得，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?”^{[4]354-355}这里的“玄珠”喻指为玄妙之道、自然之道,感官(离朱)、理智(知)和言辩(喫诟)均不能获得它,而只有象罔(虚实结合的象)能够把握。宗白华认为:“非无非有,不皦不昧,这正是艺术形象的象征作用。‘象’是境相,‘罔’是虚幻,艺术家创造虚幻的境相以象征人生的真际。真理闪耀于艺术形象里,玄珠的礽于象罔里”。^{[15]159}象罔的呈现状态与道的存在是相符的,处于有形与无形、已成与未成之间,不凝固于具体的象而揭示象之生成的趋势和过程,因此是无物之象。同时,象罔又是无心之象,不反映成心和成见,不指涉具体的内容,又呼应了道“离形去知”的特点。对于此,成玄英解读说:“罔象,无心之谓。离声色,绝思虑,故知与离朱自涯而反,喫诟言辩,用力失真,唯罔象无心,独得玄珠也。”^{[8]420}象罔反映了道生万物与万物生生不息的生动景观,为生态世界之真实写照,同时又明确了无成心、不固执的体道境界,带有鲜明的反人类中心主义倾向。

庄子还就何以把握象言,何以感知天地之大美进行了论述。庄子说:“视乎冥冥,听乎无声。冥冥之中,独见晓焉;无声之中,独闻和焉。故深之又深而能物焉;神之又神而能精焉。故其与万物接也,至无而供其求,时骋而要其宿,大小、长短、修远。”^{[4]352}又说:“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理。是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。”^{[4]650}象以特殊的存在方式诉说着道的存在,言象就是言道。庄子主张以言绘的方式描述象、描述场景,而不是让抽象的名言架空物象。以言绘象更侧重于对具体场景中人的活动和万物运作的生动呈现,强调言绘的主体以具身的方式沉浸和参与到万物共在的宇宙生生之过程中,观看和感悟自然鲜活的生命,倾听自然以“不言”的方式述说大道的存在。这一观点与西方生态哲学和生态美学的看法高度吻合,柏林特在谈到审美参与的时候就提出,“人具有意识的身体参与到一种动态整体中去,这种整体被所有感官感知。”^{[16]156}庄子认为,道就在生成万物的过程中,人也在此过程中生存,揭示道的意义和内涵只能以参与的方式体道。《庖丁解牛》篇中的庖丁解牛“合于《桑林》之舞,乃中《经首》之会”,还是《达生》篇中的痁偻者承蜩、吕梁丈夫蹈水、梓庆削木为鐸等故事,都以形象的故事反映出人

在与世界过程的深度契合中体悟天道。在这里,语言依然发挥着重要作用,但不是揭示意义或传播价值,而是描绘事件的过程和事物的形象,引导人去体道、悟道。因此,庄子对待象的态度决定了他的言说的方式具有鲜明的图像性和可视性,“就此而论,文学由‘言说’转译为‘图说’就是一种现象学还原,不可见的言说对象还原成了可见的语象肉身,从而使意义真切在场而与它的受众‘不隔’”^[17]。将名言言说转化为象化的象言,庄子的言说具有体悟大道生成和切近事物本身的魅力,因而蕴含着丰富的生态资源。

当前生态文明建设需要新的生态世界观的支持,而生态语言理论的探讨,有助于“重塑一种生态世界观,重塑一种生态意识,以改变人们对待世界、对待环境、对待自然的非生态的态度,最终达到拯救自然,改善自然、社会和精神生态环境的目的。”^{[18]99}道家语言思想针对具有人类中心主义特征的名言思维进行了深刻地批判,为打破人与自然的区隔与对立提供了消解的武器;同时,探索了因物赋形、涵化万物、切近自然的语言观念,从文明的源头处为生态文明提供了建构的力量。同时,作为典型的中国理论话语,道家语言思想对于破解西方二元思维的痼疾具有借鉴意义。德国哲学家海德格尔就从老子的道说理论中获得了启示,他认为道说之所以具有彰显大道的本源意义,在于道说对于世界不是界定,而是自行展示,大道道说是“作为世界四重整体之道说”。这种源初的语言涵养了万物的生成,让万物作为自然生命之整体聚集在此在当下存在的世界中,并在“天地人神”四方域的镜像圆舞中栖居。可见,对于道家语言思想中的生态观念的分析挖掘是生态理论建设的重要维度,为当前生态话语的探索提供了理论资源。

参考文献:

- [1]任继昉.释名汇校[M].济南:齐鲁书社,2006.
- [2]陈鼓应.老子今注今译[M].北京:商务印书馆,2006.
- [3]汤用彤.魏晋玄学论稿[M].上海:上海古籍出版社,2005.
- [4]陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:商务印书馆,2007.
- [5]王弼.老子注[M].上海:上海古籍出版社,1989.
- [6]钱钟书.管锥编[M].北京:中华书局,1986.

- [7] 杨儒宾. 庄周风貌 [M]. 台北: 黎明文化事业有限公司, 1991.
- [8] 王先谦. 庄子集解 [M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [9] 陈贊. 言说的困境及其回应方式——从孔子到庄子 [J]. 安徽师范大学学报(人文社会科学版), 2019(4).
- [10] 林希逸. 庄子·膚齋口義校注 [M]. 周启成, 校注. 北京: 中华书局, 1997.
- [11] 陆树芝. 庄子雪 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2011.
- [12] 郭庆藩. 庄子集释 [M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2012.
- [13] 赵奎英. 中西语言诗学基本问题比较研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2009.
- [14] 吕惠卿. 庄子义集校 [M]. 汤君, 集校. 北京: 中华书局, 2009.
- [15] 宗白华. 艺境 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1987.
- [16] 阿诺德·柏林特. 环境美学 [M]. 张敏, 周雨, 译. 长沙: 湖南科学技术出版社, 2006.
- [17] 赵宪章. 文学成像及其可能 [J]. 文艺研究, 2014(9).
- [18] 赵奎英. 生态语言学与生态文学、生态文化理论研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2022.

“Contradiction” Between Tao and Name, and “Image” Speech: Discussion on the Ecological Concept in the Daoist Language Thought

WU Chengdu

(School of Literature, Shandong Normal University, Jinan 250014, China)

Abstract: Taoist thinkers hope to solve the serious social crisis at that time by returning to the pre-civilization era of mankind, which shows the criticism of name thinking and the reflection on the limitations of language expression in the philosophy of language, attempting to realize the true return of human beings to themselves by reconstructing the relationship between language and the real world. “Tao cannot be expressed in words” is the starting point of Taoist language philosophy, and the Taoist thinkers represented by Lao Zi and Zhuang Zi believe that the expression of Tao and the true world cannot persist in the way of name. The real natural language should conform to the Tao character of natural inaction, and can achieve the purpose of the unity of Tao and speech, and the speech being able to reach things. In the Taoist theory, the main way of Taoism is to convey meanings with images, and “image” speech is the pivot that can solve the relationship between metaphysics and physics, between what can be said and what cannot be said, between Tao and things. As wordless existence, the image is the original presentation of the existence of things, and can convey a richer ecological meaning. The Daoist language thought contains rich ecological resources, which provide a theoretical support for the exploration of current ecological discourse.

Key words: Taoist thought; ecological utterance; way of expression

(责任编辑 雪 篓)