

魏晋哲学对“言语”之反思

——以王弼和僧肇为例

包 蕾

摘 要：借由魏晋时期道家哲学和佛家哲学两位代表性人物王弼和僧肇，在构建自身哲学体系或进行哲学思考的过程中，基于语言使用之自觉和对语言局限性之反思，比较道、释两家在探讨此一问题时的差异。因二人所处时代背景和所要处理的议题的相似性，以及受到对方学派影响之可能性所构建出的共通平台，从三个方面来比较两人在处理此一问题时的异同。一是语言使用的起点，即基于从事注释工作和最高境界的“不可言说”所带来的语言自觉；二是名与实、名与理之间的关系；三是语词使用中信息的传递问题，即对于言、象、意以及言、名、相的讨论。

关键词：王弼；僧肇；名与实；言象意

中图分类号：B2 **文献标志码：**A **文章编号：**2095-0047(2018)05-0052-14

一、问题之引入

将两套不同的思想体系放在一起，并不是简单的罗列就可完成的。从方法上说，其可能形成的关系或者切入点，大略有三条脉络：一是做一种比较哲学，这当然需要两种思想相应的有可比照的对象或相互链接的焦点；二是做一种域外的考量，如于连(Francois Jullien)在《道德奠基：孟子与启蒙哲人的对话》一书中，强调站在他者的角度迂回地进入，即从外部来思索，以此来区分两者的不同；三是以其中之一作为参照物，来比对另外的思想体系，这样因为侧重点的不同，可能会有主次差别。

作者简介：包蕾，南京大学哲学系博士后。

本文将王弼和僧肇在语言使用过程中的一些观点和反思进行分析,就会牵涉何以有这样的选题,以及为什么可以进行如此比较的问题。最初选择这个题目,只是好奇为什么在王弼的《老子指略》和僧肇的《涅槃无名论》中会有相似的语句,而在理解上却有很大的分歧,认为此议题或许可以作为研究魏晋时期道家 and 佛家思想异同的切入点。深入研究后发现,真正比较起来,许多细节都有待重新厘清。能够将王弼和僧肇的思想进行如此的比较分析,主要基于以下三方面的考量。

一是王弼(公元226—249)、僧肇(公元384—414)二人生活时代背景相近,哲学议题的关注点有相似之处。如汤用彤先生即认为魏晋南北朝时期,学术界异说繁兴,争论颇多,在表面上看虽然很复杂,难以理清头绪,但实际上,究其根本,“实不离体用观念”^①,而其在《汉魏两晋南北朝佛教史》中介绍僧肇之学时曾说,“肇公之学说,一言以蔽之,即体即用”^②。唐君毅先生在《中国哲学原论·原道篇》之“中国固有哲学之道与佛道之交涉”^③一章中,也是重点比较了《肇论》中物不迁义与玄学义,《不真空论》中有无、真俗与王弼、郭象有无义,《般若无知论》言心知与中国固有思想中心知三个大的方面的异同,其基本的立足点不是佛学体系内部,更多地将其与当时的玄学背景作比较,认为在僧肇的思想中贯穿着传统中国哲学的内涵。

二是两人对《老》《庄》都有一定程度的了解并对此进行过研究。王弼注《老》自不必说,瓦格纳(Rudolf G. Wagner)^④、王葆玟^⑤等学者亦将《庄子》列入王弼曾明确知道且受其影响的书目。僧肇亦是少年时“志好玄微,每以庄老为心要”^⑥,还曾有学者^⑦专门分析《肇论》中引用《庄子》原文的出处及内涵,此外,亦有学者明确提出僧肇受到玄学的影响,如汤用彤先生即认为当时的佛学受玄学家的影响,并且将僧肇归入王弼派^⑧,吕澂先生亦认为《肇论》的部分内容,“不仅运用了玄学的语句,而且在思想上也与玄学划不清界限”^⑨。

第三,另外值得一提的是,王弼受到佛学影响的可能性。如吕澂先生即认为王弼可能受到佛教般若思想的影响,如其文中说:“王弼的这种思想(指得意忘象、得

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》(增订本),北京:昆仑出版社2006年版,第295页。

② 同上。

③ 唐君毅:《中国哲学原论原道篇》(三),载《唐君毅全集》(卷十六),台北:台湾学生书局1991年版,第14—34页。

④ 瓦格纳:《王弼〈老子注〉研究》,杨立华译,南京:江苏人民出版社2008年版,第723页。

⑤ 王葆玟:《正始玄学》,济南:齐鲁书社1987版。

⑥ 惠皎著:《高僧传》,汤用彤校释,北京:中华书局1992年版,第249页。

⑦ 安乐哲:《僧肇研究》,载张曼涛主编,《三论典籍研究》(现代学术丛刊48),台北:大乘文化出版社1979年版,第267—282页。

⑧ 汤用彤:《儒学、佛学、玄学》,南京:江苏文艺出版社2009年版,第215页。文中说:“当时佛学家所根据之经为《般若经》及《首楞严经》,然佛家实受过去玄学之影响。属王弼派者为道安、竺法深、僧肇、慧远、竺道生,研究《般若经》。属向秀派者有支遁、郗超,研究《首楞严经》。”

⑨ 吕澂:《中国佛学思想概论》,台北:天华出版事业股份有限公司1982年版,第113页。

象忘言)与《易经》《庄子》都有所不同,他特别提出了‘忘象’来,这就是一种新的说法,很有可能是受到了般若‘无相’的启发。不过,这一点在王、何的著作中没有明文说到,因为当时一般对外来学说是抱着拒绝的态度,很注意所谓严夷夏至防,当然他们决不会说出自己是受到佛家的影响的。”^①虽然这只是个推测性的结论,并无充分的证据,但如果此一假说成立,那一个受道家影响继而从事佛教研究的人,与一个受佛学影响而注释《老子》的人,他们的思想比较起来会是十分有趣味的。本文对二人在语言使用问题上的探索和厘清,或者可以对这一推测性的结论起到某种积极的作用。

另外需要强调的是,本文进行的不是王弼和僧肇哲学思想的整体比较,那将是一个过于庞杂的议题。笔者选择的关注点,仅仅是二者在面临对于特殊对象的言说问题时,所促成的某种语言使用上的自觉,由此,甚至不能说这是一种语言哲学的比较,更确切地说,这只是二人在语言使用上的比较,因为前者还牵涉王弼与僧肇在文本中的言说,是否究竟是针对语言这一对象所做出的说明、探讨与反思,还是仅仅是某种言说上的方便等问题,而笔者所采取的切入点在于二人在语言使用上的比较,尽量避开在上一方面过分的纠结,主要考虑的是在相似的时空环境下,面对相近的议题,因所处立场不同而产生的差异,如果可能的话,亦想借此反映出二人背后的世界观的不同。

二、语言使用的起点——“注释”与“不可言说”带来的语言自觉

(一) 注释与读书笔记

在语言使用的起点上,王弼和僧肇有一个很类似的地方,那就是他们撰写文章都不是单纯地用以抒发自己的情感,而是有所依凭。本文有关王弼语言使用问题的讨论,集中参考《老子指略》与《周易略例》中的相关叙述,亦需考虑王弼在撰文时会受所注释文本的影响和制约。而《肇论》中的第一篇《般若无知论》,是僧肇在《大品般若经》译出后所写,某种程度上可看作读后感或读书笔记一类的体例,如参照慧皎《高僧传》的记载,“因出《大品》之后,肇便著《般若无知论》。凡二千余言,竟以呈什”^②。《肇论》中其余的几篇,也大量援引《大智度论》《中论》《般若经》的相关内容,并且从僧肇的生平看,亦多追随鸠摩罗什的译经活动,所以其写作的目的,应该只是把经文中的相关内涵按照自己的理解表述清楚。虽然很多学者^③将《肇论》的四篇文章作为完整的哲学体系来解读,但笔者更倾向于这些篇目仅是僧肇依经所

① 吕澂:《中国佛学思想概论》,台北:天华出版事业股份有限公司1982年版,第38—39页。

② 慧皎:《高僧传》,载《大正藏》(册50),第365页,上。

③ 如元康、德清、汤用彤、方立天(《魏晋南北朝佛教》)、许抗生(《僧肇评传》)等。

做某种诠释，并不是有意识地在进行哲学体系的建构。此外，王弼的注释，相较于郭象的注《庄》，向来为多数学者所肯定，僧肇对佛教般若学的理解，也历来为人所传颂，甚至有“秦人解空第一”的美誉。然而，注释者与文本的契合度越高，其在文字上就越会受到限制，态度亦越谨慎，如此就会带来语言使用的第一层自觉。

（二）诠释对象的不可言说性

王弼和僧肇因所面对的诠释对象的特殊性，在各自的论述中，都不得不面临语言使用的困境。如王弼在《老子指略》中即说：

故可道之盛，未足以官天地；有形之极，未足以府万物……名之不能当，称之不能既。^①

然则，老子之文，欲辨而诤者，则失其旨；欲名而责者，则违其义也。^②

而其在《老子注》中，还特意强调名、称、无称的区别：

四大，道、天、地、王也。凡物有称有名则非其极也，言道则有所由，有所由然后谓之为道，然则是道，称中之大也，不若无称之大也。无称不可得而名曰域也，道天地王皆在乎无称之内，故曰，域中有四大者也。^③（《老子注》二十五章）

相类似地，僧肇在四篇文章中，多次提及其所要阐述对象的不可言说性：

圣智幽微，深隐难测。无相无名，乃非言象之所得。^④（《般若无知论》）

覆寻圣言，微隐难测。若动而静，似去而留。可以神会，难以事求。^⑤（《物不迁论》）

真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辨哉？^⑥（《不真空论》）

涅槃之道，盖是三乘之所归，方等之渊府。渺漭希夷，绝视听之域；幽致虚玄，殆非群情之所测。^⑦（《涅槃无名论》）

不管是圣智、空，还是涅槃境界，都不能以语言文字叙说，经中所称的有余涅槃、无

① 王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，台北：华正出版社 1992 年版，第 196 页。

② 同上。

③ 王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局 1980 年版，第 63 页。

④ 僧肇：《肇论》，载《大正藏》（册 45），台北：新文丰 1983 年版，第 153 页，上。

⑤ 同上书，第 151 页，中。

⑥ 同上书，第 152 页，上。

⑦ 同上书，第 157 页，上。

余涅槃,也只是为教化众生所做的假名施設,“有余、无余者,盖是涅槃之外称,应物之假名耳”^①。如此众多的说法,无非是要将佛教所讲之真谛、般若、涅槃排除在语词之外,离相、离名、离事,离感官所限,非言象所得,非文言能辩,非群情所测的程度。如梶山一雄在对龙树中观学派做界定时,即认为其哲学目的,“是要暴露名词与现实存在的不一致”^②,并将空性理解为“离语言的直观世界的本质”^③。由此看出,这种所诠释对象的不可言说性,亦足以促成二人在语言使用上的第二层自觉。

(三) 圣人教化宣说的必要性

但应当注意的是,他们所依托的文本都包含了圣人的形象(孔、老、释迦)与圣人的教化(道、空),而这种次一级的信息的传递,即王弼的注释与僧肇的读书笔记,也包含了如何去理解和宣说这种教化。依照王弼的时代背景,正是荀爽将圣人之意不可言说推向极端化之后20年左右,荀爽所主张的“然则六籍虽存,固圣人之糟粕”,虽然某种程度上是针对《系辞传》里“象”的使用不能达到圣人所要表达的超越界的领域来说的,但其极端化的程度亦否定了经典所能传达圣人之意的能力。王弼在面对此一挑战时亟需回答的就是,经典通过何种方式得以传达超出语言使用范围的内涵,如圣人之意、老子之道等。正如瓦格纳所说的,王弼的分析“不是无意义的练习,而是将这些文本从仅仅被当作‘圣人之糟粕’的处境中挽救出来、使之成为可以理解的哲学文本的尝试”^④。因此王弼虽认为对《老子》全文不能究其细节,却仍有可把握的主旨大义:“老子之书,其几乎可一言而蔽之。噫!崇本息末而已。”^⑤相类似地,僧肇所处的环境同样面对需对经典做出重新解读的问题,其著述的一项基本任务,就是扫清格义佛教与六家七宗对“空”所做界定的错误之处,其虽屡屡强调语言使用的限制,并说了如此多不能不能之后,仍未能免俗地撰写了《肇论》的诸多篇目,表达出自己不能杜默的心情,因此有了“然不能自己,聊复寄心于动静之际,岂曰必然”^⑥、“然不能杜默,聊复厝言以拟之”^⑦等文字。

三、名实、名理间的关系——“名号不虚生,称谓不虚起”的肯定与否定

(一) 王弼:名号不虚生,称谓不虚起

王弼在探讨名实关系时,有三个主要的方向,一是校实定名、辨名析理,二是

① 僧肇:《肇论》,载《大正藏》(册45),台北:新文丰1983年版,第158页,中。

② 梶山雄一:《龙树与中后期中观学》,吴汝钧译,台北:文津出版社2000年版,第105页。

③ 同上书,第49页。

④ 瓦格纳:《王弼〈老子注〉研究》,杨立华译,南京:江苏人民出版社2008年版,第770页。

⑤ 王弼:《王弼集校释》,楼宇烈校释,北京:中华书局1980年版,第195页。

⑥ 僧肇:《肇论》,载《大正藏》(册45),第151页,上。

⑦ 同上书,第152页,上。

名与称的区分，三是对名、称在使用限制上的界定。前两点可以被视为对名实关系的肯定层面，第三点则是从否定的意涵上来谈。

从与名相关的概念来看，包括理、实、形、分：

夫不能辨名，则不可与言理；不能定名，则不可与论实也。凡名生于形，未有形生于名者也。故有此名必有此形，有此形必有其分。^①（《老子指略》）

参考相关学者^②对汉魏名理之学的论述，一般是认为其渊源可追溯至先秦名辨、墨家、法家以至荀子，并与汉末品评人物之风、汉魏政治思想重刑名之论相关，一直影响到后来的魏晋玄学。从引文中不难发现，王弼继承了传统上的强调辨名、定名、名分的说法，但此时王弼所论说之“理”，已经有非常丰富的内涵，如所以然之理、本然之理、必然之理、是非之理。^③而此处的名理又关联于后文谈到的言意之辨，如唐君毅先生即认为，“其特重此属于名言于所指之实物间之‘意’，亦同时特重此‘不属于特定值物之意中之理’……今重此意，则乾坤之名与实物之关系松开，而只与意中之理相连接……王弼之易学之进于汉儒之易学者，正在其能不重名象名实之直接关系，进而重言意名理之关系也”^④。不过从上文亦可看出，言理的基础仍在辨名，因此名的重要性始终不能被忽视。

在《老子指略》中，有关“名号不虚生，称谓不虚起”的论述有三个主要命题：

（1）名必有所分，称必有所由。

（2）名也者，定彼者也；称也者，从谓者也。名出乎彼，称出乎我。

（3）名号出乎形状，称谓出乎涉求。

从上述的命题，亦可看出王弼在语词使用上的谨慎性，其严格区分了名与称的不同^⑤，名——所分、定彼者、出乎彼、出乎形状，称——所由、从谓者、出乎我、出乎涉求。名的确立，与客观上存在的事物相关联，而称则更多地来源于主体。牟宗三

① 王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，台北：华正出版社1992年版，第199页。

② 如王葆玟认为王弼此处的观点来自名家，参见王葆玟：《正始玄学》，第161页：“似是由形名的研究走向形名的否定，以形名学为出发点而以无形无名的形上学为归宿。”

③ 钱穆先生认为，王弼理的用法是有多个含义的，“然则弼之用理，有所以然之理，有必然之理，有是非之理，此皆越出《老子》本书以为说也”，并认为其对宋明理学、竺道生的顿悟思想以及华严宗的理事说法都有影响。（钱穆：《庄老通辩》，北京：生活·读书·新知三联书店2005年版，第327—355页）

④ 唐君毅：《中国哲学原论——导论篇》，载《唐君毅全集》（卷十二），台北：台湾学生书局1991年版，第51—52页。

⑤ 依唐君毅先生的说法，名与称的差别始于尹文子：“此名与称谓之分，非始自王弼。吾人前论周秦诸子对名之道尝引及尹文子：贤不肖善恶之‘名’，宜在‘彼’，亲疏赏罚之‘称’，宜属‘我’。称谓乃顺此我之主观之涉求或肯可之活动，而为言。凡依主观涉求或肯可之活动，而有之言，亦皆不可说是一客观之名。”[唐君毅：《中国哲学原论原道篇》（二），载《唐君毅全集》（卷十五），台北：台湾学生书局1991年版，第366页]

先生^①认为,名是可名之名,“定名”;称是不可名之名,非定名(虚意)。瓦格纳^②认为,王弼是将传统的定义称为“名”,探索性的字号称为“称”“谓”。这种区分作为指导性的原则屡屡见于《老子注》中,如二十五章注中“名以定形,混成无形,不可得而定,故曰,不知其名也。夫名以定形,字以称可,言道取于无物而不由也。是混成之中,可言之称最大也”^③。名和称之外,王弼还有更高一层的用于描述本体的方式,那就是无称之域,“无称不可得而名曰域也”。

王弼虽然肯定名、称都有指涉的意义,但是笔锋一转,却连带出二者的局限性来,“故名号则大失其旨,称谓则未尽其极”^④。究其原因上来看,名必有所分→有分则有不兼→不兼则大殊其真,名被限定在相应的形及位分之中,因其确定性的框架而难以表示“全”的意涵,这就好比个别和一般的差别;称必有所由→有由则有不尽→不尽则不可以名,称由于包含了主体的理解和建构,其只能涉及主体所关照到的面相,如瞎子摸象,只见部分,不见整体。不过瓦格纳偏向于认为此种限制性的否定是基于“名”而非“称”,“名必然会‘大殊其真’,而称只是无法穷尽‘所以’的特征。……这些称谓的优点是它们允许关于‘所以’的相互排斥的论述并立,这一做法可能受到有逻辑必然性的规则的驳难。哲学主体不会在某个人的论点的逻辑客观性中消失,而是通过其推测的特殊性显现在论点中”^⑤。这就呈现出王弼认可语言在探究圣人之意时的积极作用,而牟宗三先生^⑥亦强调在称谓未尽其极后不断向新面相转换与解说的补救性的意义,这就好比虽无法达到,但通过尽可能多的面相的呈现而最终不断趋近的可能性。

(二) 僧肇:名号不虚生,称谓不自起

僧肇的论述中,亦出现了“名号不虚生,称谓不自起”这种相近的说法,见于《涅槃无名论》中“有名”对“无名”进行的第一个非难:

夫名号不虚生,称谓不自起。经称有余涅槃、无余涅槃者,盖是返本之真名,神道之妙称者也。^⑦(《涅槃无名论》)

① 牟宗三:《才性与玄理》,载《牟宗三先生全集》(卷二),台北:联合报系文化基金会2003年版,第151页:“凡可名之名皆‘定名’。不可名指名,则非定名。王弼下文分辨‘名号’与‘称谓’之不同。于定名,曰名号。于非定名,则曰‘称谓’。”

② 瓦格纳:《王弼〈老子注〉研究》,杨立华译,南京:江苏人民出版社2008年版,第784页。

③ 王弼:《王弼集校释》,楼宇烈校释,北京:中华书局1980年版,第63页。

④ 王弼:《王弼集校释》,楼宇烈校释,台北:华正出版社1992年版,第198页。

⑤ 瓦格纳:《王弼〈老子注〉研究》,杨立华译,南京:江苏人民出版社2008年版,第785—789页。

⑥ 牟宗三:《才性与玄理》,载《牟宗三先生全集》(卷二),台北:联合报系文化基金会2003年版,第176页。文中说:“即称谓亦未能尽其极,故必递相救递相遮,经由辩证之诡词以求尽其极。”

⑦ 僧肇:《肇论》,载《大正藏》(册45),台北:新文丰1983年版,第158页,上。

这里主要涉及名号、称呼与其所指代对象的关系，只不过，此种观点借由“有名”之口说出，即是被认作常情或世俗的观点在态度上应予以否定的。但应当注意的是，一种论述说了什么和对这种论述采取怎样的态度，是两个层次的问题，即便僧肇对此持批评的态度，亦不能否认这里实际蕴含着僧肇对世俗之人此种看法的理解，既然包括了僧肇的理解，就自然有与王弼的诠释进行比较的意义。相类似的非难亦见于《般若无知论》，难者（亦可做一般常人的态度）对物、名的对应关系之间有一个预设，这就牵扯到名与实的问题：

夫物无以自通，故立名以通物。物虽非名，果有可名之物当于此名矣。是以即名求物，物不能隐。^①（《般若无知论》）

此上两种可以作为僧肇所认为的一般常人对名、实的见解。其一是认为有名即应有物与之相对应，重点在物；其二是认为，名的建立是因物而来，所以名可以反映物的实际情况，重点在名；虽然二者有所差别，但是关于名实关系的一一对应则是确然的。

在《涅槃无名论》中，僧肇首先是在名、形的有限性上来反驳上文中“有名”对名号、称呼的执著：

而存称谓者封名，志器象者耽形。名也极于题目，形也尽于方圆；方圆有所不写，题目有所不传。焉可以名于无名，而形于无形者哉。^②（《涅槃无名论》）

在《物不迁论》中，亦有相类似的说法：

是以言去不必去，闲人之常想；称住不必住，释人之所谓往耳。^③（《物不迁论》）

德清在《肇论略注》^④中将去住与生死涅槃相勾连，或有过度解说之嫌，但其说此处

① 僧肇：《肇论》，载《大正藏》（册45），第153页，下。

② 同上书，第158页，中。

③ 同上书，第151页，中。

④ 释德清在《肇论略注》对其的解说是：“此释圣言难测，教人离言体妙也。言去言往，乃生死法也。住，乃涅槃常住之果也。凡圣人言生死迁流，不是实有可去之相，但防闲凡夫执常之想耳。所称涅槃常住，非是实有可住之相，但破二乘厌患生死之情耳。其实生死与涅槃，二俱不可得，岂曰定有生死可遣，实有涅槃可留也。”（德清：《肇论略注》，载《卮续藏经》（册46），台北：中国佛教会影印卮续藏经委员会1968年版，第334页，中）

僧肇谈流逝、谈停止，都是针对某一方面的执著，方便言教，而不能固守语词所表达的含义，这一点却是十分明确的。而在《不真空论》中，僧肇对名、实关系的问题有两段更为清楚的论述：

夫以物物于物，则所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。是以物不即名而就实，名不即物而履真。然则真谛独拔于言教之外，岂曰文言之能辨哉？^①（《不真空论》）

夫以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。是以名不当实，实不当名。名实不当，万物安在？^②（《不真空论》）

在第一段中，不同的“物”字在使用上，具有不同的词性和含义，整段的意思翻译过来就是，以“物的名称”命名某种“物”，那么这种“物”就可以以相应的“物的名称”来命名，像山河大地；以“物的名称”命名不具有“物”的性质的存在（非物），虽然有“物的名称”，但是并不因此就具有了物的性质，仍然是“非物”，像龟毛兔角，所以“物”不会因为拥有了名称而成为真实，“名”也不因为与“物”有了相应的关系就具有物之实，而仍然只是“名”而已。“名”可以同样地应用于“物”与“非物”之上，“名”和“物”不会因为彼此的链接而增强相互的效应，这样，就相当于分解了“名”与“实”间对应的关系。而真谛也不能用名言来表达。

在第二段中，僧肇又进一步地强调，从“名”或“物”的一方去对应另一方的困难性，从名称不可能去寻求到与此名称完全对应的物，比如从杯子这样一个概念出发，寻找到的只能是各种形态的杯子，而不能找到一个完全对应于这一概念的杯子的实物。同样地，从物来求名，即想要找到能够完全表达这个物的名称，也是不可能的，因为它们没有任何名称具备得物的功用。这样的论证逻辑与思路，与上文是对应的，但是接下来，僧肇所说“物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。名实不当，万物安在？”则是另一个层次的问题，如何以一种对应关系的不成立，进而推导到物本身不存在的问题呢？元康在《肇论疏》中说：“名不当实，则名非名矣；实不当名，则实非实矣。名实不当，万物皆空，故云安在。”^③这个还是回到了《不真空论》本身的内涵来说这样的名实关系，因为《不真空论》本来就是在论证不真即空、不真故空的道理，一般世人所说的真实，即是认为事物是一是常，但在经过实际观察后发现，万物皆在缘起法的流转之中不断变化，无所谓常恒不变的存

① 僧肇：《肇论》，载《大正藏》（册45），第151页，中。

② 同上书，第152页，下。

③ 同上书，第174页，上。

在，因缘起而无自性，因而是空的，其被世俗人所认为的独立自足恒常的自性，无非是语词概念带来的假象而已，以缘起性空来看待事物的实相，就可以超脱语言思维的束缚。或者从相反的方面来看，只有去除掉虚假的语言思维所带来的执著和分别，才能够直面事物的本来真实的情状，也就是“空性”，因此，僧肇才说“万物非真，假号久矣”^①。

四、语词使用中信息的传递——言、象、意与相、名、言

（一）王弼：言、象、意

首先，如不考虑《系辞传》的主要内涵是解说圣人之意，仅就文本内部结构逻辑关系予以考察的话，笔者倾向于将《周易略例》^② 中有关言、象、意的推论分成四个层次：

第一层：

1. 夫象者，出意者也。言者，明象者也。	2. 尽意莫若象，尽象莫若言。
3. 言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。	4. 意以象尽，象以言著。

在这一层次中，言、象、意间的关系，相对地呈现出比较积极的因素，其关系的表达词用“出”（“明”）“尽”“生”“观”这样的词语带出来。而从言、象、意的推论关系来看，会有两个顺序的差别，首先从发生学的角度（即作者写作的角度），应该是先有意，之后为表达意而做象，为表达象而做言，这姑且可以称作正序的排列（意—象—言）；而从解释者的角度（或者称阅读者、诠释者的角度），其直接所面对的已经是高度抽象化的语言文字，进而反推至其所依托的象，再由象推测作者所真正要表达的意，依这个顺序可以叫做逆序的排列（言—象—意）。这样，在第一层中，王弼所论述的内容，明显是按照两个不同的次序的，句1强调的是“象”和“言”的作用，可以将其看作正序的排列，句2强调的是观象和观意，应可被看作逆序的排列。然其各自的结论（句2与句4）却表示出相近的内涵，那就是言可以尽意的积极作用。

第二层：

5. 故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。	所得推论
6. 犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。	所用譬喻

① 僧肇：《肇论》，载《大正藏》（册45），第153页，上。
② 以下所引《周易略例》的文本，出自王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局1980年版，第591—620页。

在这一层次中，采取了推类论证的方式，交代了上文中的积极因素是在什么情况下被肯定的，那就是在被用作一种工具的时候，筌、蹄，都是用于捕获物的工具，进而带出“忘言”“忘象”的说法。此处可参考《庄子·外物篇》的相关内容：

筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。（《庄子·外物篇》）

不过在《庄子》文本中，蹄、筌之喻所表述的同一个内涵，强调的都只是“言”和“意”间的关系而已，而王弼则将其同时用在了言与象、象与意这两层关系上，并且否定了《系辞传》中象可尽意的说法，这就包含了其自身理论的建构问题。

第三层：

7. 然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。	援用上层结论
8. 是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。	区分相对集合
9. 象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。	对结论 8 的解说

此一层中，因上一层带出言、象的积极因素在作用层面，作为工具性使用的，强调其与背后所指向的有本质上的差别。由此，王弼划分出相对概念的集合，如“存言者”与“得象者”“存象者”与“得意者”间的不一致，之所以有如此的不一致，从发生的脉络上来谈，象生于意，此一生的过程一旦完成，就介入主观的因素，因为从指涉作用涉及的三个方面，能指、所指、指涉行为来看，是难以脱离主体的再创造过程的，所以如果在行为结束后仍系于作为工具存在的中介，其所把握到的也仅仅只能是工具自身而已，其存 X 者非得 X 者。

第四层：

10. 然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。	集合的排斥作用
11. 得意在忘象，得象在忘言。	个别到一般
12. 故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。	对象数派的否定

此一层依据上文中“存 X 者”与“得 X 者”的不一致，进而推导出，作为“存 X 者”集合的相反一面，由存言者、存象者推至忘言者与忘象者，“忘 X 者”是真能“得 X 者”，但王弼在此处有进一步的延伸，就是从单纯的作为者上升到一般的陈述的状态，即由忘言者到忘言、忘象者到忘象，由个别的情形推至普遍一般的情形。虽然结合《系辞传》的具体内容，王弼在这里主要要否定的是针对象数派执著于象的内涵而采取的种种做法，“爻苟合顺，何必坤乃为牛？意苟应健，何必干乃为马？”

而提出“立象以尽意，而象可忘也”的说法，不过，根据第四层次的推论，已经带出王弼这里有将此一论断去情境化，以达成其绝对化的倾向。

（二）僧肇：言象意的使用以及言、名、相

1. 言象

在王弼那里，或可说对言、象、意的使用还脱离不了《易传》的具体环境，但当这种思维方式被固化下来并传承下去，至僧肇那个时代，在使用时又具有什么样的意涵呢？瓦格纳即认为，王弼的这种思想，不仅影响到了僧肇等佛学家对佛教语言本质的看法，并且是以一种方法论的姿态传递下去的，如其在文中说：“在王弼死后的数个世纪里，竺道生和僧肇等佛学思想家广泛第运用玄学概念，王弼对《庄子》这则故事的解读成为关于佛学语言本质的基本参考，并且自此，所有涉及鱼筌 / 兔蹄的哲学语言最终被化简为‘蹄筌’，用以指圣人关于道的语言的工具性和必然的标志性格。王弼已将这一比喻转变为处理圣人遗产的明确的、一般解释学策略。”^①在僧肇的论述中，曾有七次提到“言象”这种说法，如“独拔于言象之表，妙契于希夷之境”^②“无相无名，乃非言象之所得”^③“果出有无之域，绝言象之径”^④等等。值得关注的是，言象这种表述方式，仅见于《般若无知论》以及与其相关的《答刘遗民书》与《涅槃无名论》中，另两篇并无这样的语词，而只提到如“象”“文言”此类说法。而般若是阐明佛的智慧，涅槃是论述佛的境界，可以说都是与佛的存在状态（圣人之意）相关联，这不能不说是在一定程度上受了王弼的影响，不过在此种表象之下，亦应看到其与佛教义理的关联之处，如僧肇谈言象是借由有、无问题来介入的，其言：

夫有也、无也，心之影响也。言也、象也，影响之所攀缘也。有无既废，则心无影响。影响既沦，则言象莫测。言象莫测，则道绝群方。道绝群方，故能穷灵极数。穷灵极数，乃曰妙尽。妙尽之道，本乎无寄。^⑤（《答刘遗民书》）

然则有无虽殊，俱未免于有也。此乃言象之所以形，是非之所以生……庶悖道之流，髣髴幽途，托情绝域，得意忘言，体其非有非无。岂曰有无之外，别有一有而可称哉？^⑥（《涅槃无名论》）

这种从有、无、亦有亦无（此亦是“有”的层面，如称“有无虽殊，俱未免于有”，就是从此处来谈）、非有非无（超于有无）的四个不同层面来看待事物的做法，就明显

① 瓦格纳：《王弼〈老子注〉研究》，第793页。

② 僧肇：《肇论》，载《大正藏》（册45），第153页，上。

③ 同上。

④ 同上书，第158页，下。

⑤ 同上书，第156页，上。

⑥ 同上书，第159页，中。

是《中论》阐明的“不二中道”的理论。此处需要说明的是,“不二中道”相较于“缘起法”,是在不同层次上来谈。佛教就现象层面的色、声、香、味、触、法,予以现前的观察和检验,并由此作为基础确立什么是正确的知识,而在观察的过程中,发现世间万物,皆在变化流转之中,如观察色无常,受、想、行、识无常,由此得出事物是缘起的,一切法是空的,此种道理正是缘起法所处理的问题。而《中论》“八不”所带出的概念,生、灭、常、断等,并不是像色、声、香、味、触、法这样对现象层面的指称词,是对现象之物作出判断的判断词,而不二中道所要处理的正是对这些判断词作出判定,所对治的是世俗中人们往往执取相对概念一边的做法,而强调应不落于两边,取于中道。因此僧肇所谈的有无,与玄学存有论上的有无是有很大区别的,应将其看作判断词的有无,是在一种语词概念做界定的层面,这也是为何会有“心之影响”以及“影响之所攀缘”一类的说法了。

2. 言、名、相

此外,僧肇除了言象之外,还从言、名、相三者的关系阐述了语言的传递问题:

夫言由名起,名以相生,相因可相,无相无名,无名无说,无说无闻。^①
(《涅槃无名论》)

这里的名、相连用,类似于唯识学派五法中的分别、相、名等内容,分别涉及主观认知的方面,“相”就涉及自相,而“名”则牵扯共相的层面,如吕澂先生认为:“讲空性,不能仅从‘名’上讲,而且也要从‘相’上讲。假名(名)是空,缘起(相)也是空,所以在《中论》里空与假名是合起来讲的。”^②这里的“可相”者,是指心于“相”上印可分别,因此言“可相”实则在谈“相”由心现的问题。这就与言、象、意的结构不大一样,强调的是人于心上的妄想分别,也就是人的认知作用对于真实的干扰,前半句认为言说是因为名、相而起,名、相从妄想而生,后半句则依次排遣前文,若名、相两忘,则随后的言说、听闻亦不可得。^③

五、结论

本文选取了魏晋时期道、释两家的两个代表人物——王弼和僧肇,基于他们所

① 僧肇:《肇论》,载《大正藏》(册45),第159页,中。

② 吕澂:《中国佛学思想概论》,台北:天华出版事业股份有限公司1982年版,第59页。

③ 参见德清:《肇论略注》,载《卮续藏经》(册46),台北:中国佛教会影印卮续藏经委员会1968年版,第361页,上:“此意责名家执名相以求无言之妙道。故就有无以求之,非得无言之旨也。谓凡言说从名相而起,名相从妄想而生,故曰相因可相。若名相两忘,则言说俱无,言说既无,则从何所闻。”

处的相近的时代背景和所面对的相似的哲学议题，并且又同时具有受到对方学派思想影响的可能性所构建出的共通平台，以对语言使用的自觉和反思作为切入点，比照二人思想上的异同。首先，区别于以往学者将僧肇的思想作为一个完整的哲学体系的建构去考量，本文从二人对经典的注释或解读这样具有限制性的写作情境入手，基于这样的立场，重新去思考此种诠释者的身份在对二人思考语言问题时起到的作用，即如何使用语言、语言在表达最高境界或真实时的限制，以及圣人教化言说的作用。其次，讨论名、实、理之间的关系时，虽然二人都谈及“名号不虚生，称谓不虚起”这样的语句，但在使用上却有所不同；王弼倾向于将“名”与“称”作出区分，既肯定“名”“称”的积极意义，也意识到二者的局限性，而提出无称不可得之“域”，并更注重“名”与“理”之间关系的探讨；僧肇则是基于佛法的教说无外假名，认识到缘起性空，诸法无自性非真实，破除掉凡夫对于语词概念的执著来谈名、实间的关系。最后，在面对语言信息从文字、图像、名称等的传播上来看，如何保证其真实内涵的传递，就涉及言象意的讨论；王弼在《周易略例》中，将原本附属于《周易系辞传》的说明上升到一种学理思辨的层次，并以一种方法论的姿态被保留下来，影响到后世；僧肇虽然也继承并使用了“言象”这样的说法，但在使用上则是以佛教惯常所探讨的有、无问题作为介入点，且此是一种基于判断词使用方式的有、无，而非魏晋玄学所讨论的存有论意义上的有、无，此外，又约略带出与此相近的言、名、相的问题的讨论作为比照，说明佛教所认可的真实不仅离于语言，也离于分别认知。从上述三个方面不难发现，在起点相近的情况下，因为二人所选哲学理路的不同，虽在某些方面有相互交合的部分，仍存在较大差异。此外，值得一提的是，据《高僧传》所载，僧肇是因读《维摩经》而由老庄转向佛学，此经一直被后世所称道的，除其本身宣扬的世间、出世间不二，不离世间的菩萨行外，就是维摩杜口这种对世间实相的默言态度，这或许可以解释僧肇在某些方面虽然受王弼言意思想的影响，但在最终态度上仍否决掉一切语词名相的积极意义的做法了。

（责任编辑：肖志珂）

have essential embodied knowledge and skills in clinical practice.

Key words: complex systems; artificial intelligence in medicine; biomedicine; big data; machine learning

- From the Subject's Gongfu to the Sate of "As if Being there": The Path of Interpretations Concerning Chinese Philosophy of Ni Peimin

DING Weixiang

Abstract: Ni Peimin started his academic research with Western philosophy. However, after studying abroad and teaching in the United States (Grand Valley State University), he has walked out a way toward the Chinese tradition. According to Ni's exploration experience, since the 1990's, Ni has turned to Eastern and Western comparative philosophies, and opened up the "Kung Fu Theory" field outside the traditional Western philosophical framework, that is, from the traditional so-called "Kung Fu Theory". Since the beginning of the new century, Ni has also initiated an article "Introducing Kung Fu into Philosophy" and actively participated in and commented on the "legitimacy" of Chinese academics on Chinese philosophy. He believed that Chinese philosophy should not only affirm its "legitimateness" but also should start from "legitimate" discussions to self-consciousness in the meaning of "legislators"; and his book in English *Confucius: Human Into the Tao* (2010). It can naturally be regarded as Ni's speech and interpretation of Confucius' thoughts in both Chinese and Western languages. As for his most recent issue of "The Pattern of Confucian Spiritual Humanism: Ruismism" (2016) and "Yang Ming's Gongfu Ethics of Xin Study and the Reconstructon of Values" published in Kong Xuetang. The two articles in *Rebuilding* (No.1, 2017) undoubtedly represent Ni's new interpretation of the Confucian humanistic spirit under the new historical conditions. This direction of Mr. Ni Peimin not only has a certain reference value for the "Liuyang" people, but also worthy of being studied by local scholars.

Key words: subject's gongfu; as if beging there; subject; state; path of interpretations

- Reflection upon Words in the Philosophy of the Wei-Jin Period: Taking Wang Bi and Seng-Chao as Examples

BAO Lei

Abstract: The passage is about the difference between Taoist philosophy and Buddhist philosophy in the Wei-Jin Period through Wang Bi and Seng-Chao, both of them recognize the limitations of the language, and use the language consciously. Due to the fact that Wang Bi and Seng-Chao are in the same period, they need to solve similar problems, there are three aspects of similarities and differences about this topic. First of all, they use the language consciously based on the commentary and ineffability. Secondly, there are similarities and differences between "name and actual" and "name and reason". Lastly, there is a discussion about how truth passes through language, image, and meaning, or how truth passes through language, name, and sign.

Key words: Wang Bi; Seng-Chao; ming (name) and shi (reality); yan (Language); xiang (image) and yi (meaning)

- Freedom and Finitude: An Interpretation of Heidegger's The Essence of Human Freedom

CAI Wenjing

Abstract: By "destructing" the Kantian doctrine of freedom, Heidegger brings forth the concept of original freedom as human essence in his lecture course *The Essence of Human Freedom* from 1930. He generalizes and sharpens the Kantian notion of practical freedom and characterizes human freedom as self-binding, i.e. entering the space of norms and letting things be in their various modes. Heidegger thereby formulates the "great" finite