

道家和名家之間

[日] 森秀樹

一、什麼是“道家思想”

什麼是“道家思想”，要回答這一問題並不簡單。探討作為諸子百家之一的道家的起源，即便查找像《史記·太史公自序》、《漢書·藝文志》裏的記述，恐怕從中也很難找出道家的本質。《史記》裏說“道家無為。又曰，無不為，……其術以虛無為本，以因循為用”，《漢書》中說“清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也”，這也很難認為準確地概述了可見於現存道家文獻的思想本質。此外，近來所提出的學說即以為其根源是“春秋戰國時代被遊離出來的‘隱者（逸民、知識分子）’們對孤獨的‘生’的關心而產出了道家思想”，這一見解也祇是揭示了道家思想的起源的一個側面。

對此，日本學者赤塚忠卻試圖從中國古代祭祀祖先時的“交神明（和先靈進行神祕的交感）”等“信仰體驗（和神聖的東西一體化）”中，去尋求道家思想的來源，認為通過一體化的體驗，去除心身的污濁，與神祕的“道”進行交感，是形成這一道家思想根幹的淵源。赤塚從《管子》心術上篇極短的文獻（“虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處”，“潔其宮，開其門，去私勿言，神明若存”等）中，找到了這樣的原始道家思想的典型，並試圖驗證它們是如何為《老子》、《莊子》承繼下來的（參照《古代的信仰體驗和道家思辯法》等，赤塚忠著作

集》四，研文社）。這確是大膽的假說，但是在我們思考作為《老子》、《莊子》思想核心的“道家思想(Taoism)”時，赤塚的見解是不可忽視的。

管見以為，《老子》第一章“道可道，非常道。名可名，非常名。無名，天地之始，有名，萬物之母”這句話可以視為是對道家思想的本質的表述。“能用語言表達的道(對我們來說)就不是(有真實感的)永恒的道。因為，(用語言、概念)來進行命名(分切)的名，就不可能說是永恒的名。不可命名(不可分切)的東西纔是這個世界的始源。被命名(分切)的東西是生出這個世界個別事物(差異系統中所組成的‘世界’的表層秩序的母體)”“命名、指稱(概念化)”即是憑藉某種任意的看法，來分切對於世界的認識。要否定“被命名、指稱(概念化)的道”祇有將憑藉理性、常識(社會所要求的差異系統)不能把握的“原初的世界認識”纔是“道”這種體驗的、神祕的知(倚靠信仰、交感獲得的知)作為前提，纔有意義。正是這種“前語言(語言以前)的道”纔是“道家思想”的本質。道家的基本主張(無為自然、柔弱謙下，萬物齊同、因循、養生等等)可以說都是據此而提出的。

不論《老子》還是《莊子》，對於前語言世界的神祕真相，以及為把握這一真實的具體實踐方法，很少敘述，也許對於他們來說這是自明的前提。他們的主要課題倒不如說是在於本來不可概念化的道如何去用語言表達。有興趣的是，道家所煞費苦心的問題結果卻是“表達”的問題，即在於將自己特殊的世界經驗向他人傳達的語言方法上。譬如，《老子》多用逆說(反話)、隱喻或者對比、序列表達等等的修辭學的手段，即詩的語言，嘗試“新表達”。《莊子》也用“寓言”的手法，暗示所傳承下來的神祕世界，同時，使用了當時流行的各種理論命題，試圖證明自己所信奉的世界。“道家”用哲學方法表明自己立場的作法，體現譬如在《莊子》使用這些理論的

各篇文章之中。明顯的例子是《齊物論》篇的天籟寓言。含攝了各種紛雜的思想的《莊子》，其核心內容可以說是“齊物思想”，在該篇中可以看到其自由運用惠施、公孫龍等“名家”論說，憑藉其所傳承的神祕的世界經驗，充滿着要超越他們的氣魄和思辯精神。

《莊子》是如何吸收了“名家”思想？又是如何進行超越的？讓我們依據齊物論篇來討論這一問題，在那裏，“道家”和“名家”的思想關係（異同）可以說得到了集中體現。

二、《齊物論》篇——天籟寓言

《齊物論》篇的出發點，是對於囚宥於不可依靠的知識和自我而活着，然後朝向滅亡這種不確定的人的存在懷疑和絕望。儘管人的肉體也好，心靈也好，本來裏面是不該有什麼中心、主體，由於對此不加覺察，以為自己的立場、價值是絕對的，這種看法不過是“方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可（有死故有生，有生方有死。有可故有不可，有不可方有可）”的相對論和循環論，為了擺脫這種循環，必須要得到“道樞（‘道’這個能對應無窮的中心）”，齊是非為一。這樣看世界的看法就是“以明（使用‘明’）”的方法。這個“明”不是能夠明晰地區分萬物的理性認識，毋寧說是意味着模糊地看待事物，不是從自己出發去看事物，而是直觀事物自身原樣的認識。其不是世間所約定俗成知識，而是在自己的意識和身體的深處親自感觸到的世界體驗。這可以說是和“滑疑之耀（集中一點，不發散的知的光）”、“葆光（潛藏起來的知的光）”一樣，是多帶有神祕性的認識。

《齊物論》篇進而用以下名家式命題，進一步展開論述。“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也。萬物一馬也”是難解的命題，筆

者對其中的意思，作如下解釋。“在論證人的認識不是絕對的時候，與其用認識自身來證明，不如憑藉與認識不一樣的什麼去證明更有效（譬如，像《公孫龍子》指物篇）。在論證馬（對於馬的一個認識）不是絕對的時候，與其用和對於馬的相同的視點（譬如，着眼馬的形狀）來證明，不如用和對於馬的不同的視點（譬如，着眼馬的毛色）去證明更有效（譬如，像《公孫龍子》白馬論篇）。（對於‘天地萬物 = 世界’的理解也是如此。就是說，與用套入其自身的一個差異體系中的某種常識，來論破對方的常識，不如憑藉湮滅了世界的差異，把世界萬物視為‘整體的一’的看法去論破對方的常識更有效。）因此，‘天地萬物’並成為依據‘整體的一’，來貫通的認識對象，馬也就成了超越了通常理解的馬。”

如果將上述的內容與繼此之後“天地與我並生，萬物與我為一”的說法一起考慮的話，我們可以瞭解到，《齊物論》篇的作者把世界和自己看作是“一”，並用名家的理論作為跳臺，來對這一神祕的世界體驗作哲學的證明。

那麼，為《莊子》所“超越”的名家命題，到底又有什麼樣的意義呢？

三、“名家”和《莊子》

前節中《莊子·齊物論》篇所引用的名家式命題，眾所周知是惠施、公孫龍提倡的學說。首先來看“方生方死，方死方生”這個命題。這是根據見於《莊子》天下篇中惠施的“歷物之意（列舉事物的含意）”十條裏的“日方中方睨，物方生方死”一條。對於這個命題可以有多種解釋。但是，筆者以為，原文“方……，方……”這種表述是表達相對性的表達方式，全文的意思是“太陽昇至中天，祇是相對於西沉而言的，萬物生成也祇是相對於趨向死亡而言”。就是說，對立的二項像上昇和下降、生和死，總是處在互補關係中，不可能把它

看作獨立的絕對事態。我們往往會以為太陽總是昇向中天，放射光輝，萬物將永遠生續下去（這絕對的價值），然而，這些畢竟祇是在一定的時間軸內相對的事情。這樣，依據“改變視角去看”，必須超越日常系統化的表層認識，這是惠施命題所要表達的意圖。

視角改變了，對事物的認識纔有新意。為表示這層意思，用謎語一般的詞句來表述，這就是惠施的方法。“歷物之意”十條將時間和空間、事物的尺度和價值觀徹底相對化，這種異樣的言論充滿了十條。惠施最後竟然討論了“無限大”、“無限小”、“天地一體性”這樣的觀念。不過，惠施的目標卻不是走向這種觀念上終極者，他所擔負的工作是通過自由變換視角，讓常識性的世界解釋產生龜裂，使認識相對化。惠施曾是魏國宰相，對於像他這樣從事現實的政治、外交活動的思想家而言，祇靠硬化的常識是不可能應付戰國時代變易流動的局面的。對惠施來說，世界必須總是要朝向開創新的解釋。（《莊子》批判惠施的這種相對論還不够完全徹底，內容見前節。）

其次，關於公孫龍的“白馬非馬論”、“指物論”。現存的公孫龍的白馬非馬論、指物論，對其解釋甚難定一，不過，在這裏由於篇幅限制，祇陳述我自己的看法。白馬非馬論既不是以往所說的將白馬和馬的個別事物進行分離的詭辯，也不是論述作為‘種’的白馬和作為‘類’的馬的概念包含關係。而且，也很難斷定祇是為了區別出從白馬到白的普遍概念。其要點可以用開頭一句來概括，即“馬者所以命形也，白者所以命色也。命色者，非命形也。故白馬非馬”。就是說，我們的認識能力可以把對象分成形狀、顏色等個別事物進行認識。將之貫徹到底，“馬非馬（人們所說的馬對我來說，並不是活生生現實存在的馬）”這一表達，在形式邏輯上或許有錯，但是，作為自我主張卻是可能的。因為，就自己而言，當我們對真實的現實的某種認識、言語被社會所規定的意義系統所回收統

攝時，我們擁有拒絕接受的自由。齊物論所說的内容正是關於這種證明方法的論述。

指物論的要旨，和白馬論相似，可以用其開頭的一句話來概括，即“物莫非指，而指非指(世界上沒有什麼事物不可以由認識作用來把握的，但是，認識自身也不是絕對不變、固定的東西)”。即我們認識事物的能力包藏着所有的可能性，同時，不論是什麼認識都充滿了任意的解釋。對於作為固定存在的“物”的不動性，認識世界的能力的柔軟性、堅韌性，是其着眼所在。這纔是公孫龍這位辯士(據說曾侍奉趙國平原君)所做的思想上的嘗試。

《史記·太史公自序》中說，“名家，過察微繞，使人不反其意，專決於名，失人情”，頗見微詞，但是，改變視角看世界，執著地追求認識能力彈性的名家，其主張首先給日常語言邏輯不知不覺地行使的暴力性思維以嚴厲的邏輯批判，訴說要用與平常不同的眼光去看世界的必要性。《齊物論》篇則對名家的這種生氣盎然的思想跳動，情有獨鍾，接受了它的啓示，並將之吸收到自己體驗世界，構築了道家的理論。

對於認識和語言的自由嘗試是名家的貢獻。他們的確產生了新的論述，但是其認識終究祇不過是觀念世界的變異。《莊子》所表述思想是依據這些畢竟沒有變化的“前語言概念(無法用語言概念說明)的世界神祕”。

作者簡介： 森秀樹，日本立教大學教授兼圖書館館長。