

作为经典的老子文本与隐喻机制

何玉国

(天津财经大学人文学院,天津 300222)

[摘要] 历来研究老子文本(指《道德经》)微言大义和版本歧变者众,但研究老子文本书写机制者罕见。以通行本为例,老子既要“言道”,又坚持认为“道不可言”,如此“两难境地”,老子文本选择以隐喻为核心的话语机制,借它物与“道”之“相似”,以“言道”之“能指”,实现了“道”之“可言”“可名”;与此同时也呈现出了“非道”、“不道”的一方面“不同”,也即溢出“能指之相似”之外的内容(所指),实现了“道”之“不可言”“不可名”之端。如此而已,实乃老子文本作为经典存在的关捩点,是认识老子文本话语机制的不二法门。

[关键词] 老子; 版本; 经典; 隐喻

[中图分类号] H109.2;I206.2 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-0755(2017)04-0098-05

在先秦诸子经典中,史传为老子所著的《道德经》对后世影响深远,历来研究者众。但大多集中在其字句上的微言大义之研究,和以郭店楚竹简本(1993年出土湖北荆门,最早的老子版本)、马王堆帛书本(1973年出土湖南长沙)、傅奕本(正统道藏、唐代傅奕加工本)、河上本、王弼本等5种不同文本的版本异同研究^①[1]-40。

先秦经典大多语言精辟,言简意赅,但也不乏或失之佶屈聱牙而难以卒读,且如《尚书》,或失之只言片语情景不在,且如《论语》,故而字句上的微言大义研究,之于先秦诸子经典,历来都是“从业者滋多”,但也常有“自圆其说”中的“自言自语”之弊病。因此,随着新出史料(文字)文献(器物)的增添和现代人认识观念的更新,老子文本微言大义也必将会层出不穷;故而此类研究需要一个较长的时间段,经过学界同仁齐心协力,经过“历史时间的沉淀澄清”,才能确定其研究对于一个先秦经典著述的根本性影响。

此两类研究中,以版本异同研究尤为重要。盖因版本文献考证研究实乃一切研究之基础,版本未定,则文本无法确指;而文本无法确指,则其它研究必将成为皮毛,所谓“皮之不存,毛将焉附?”但前辈学者刘笑敢耗十年之功力写就的《老子古今》一书已有表明,虽言版本歧变,但在“语言趋同”和“思想聚焦”方面还是存在着很大程度上的“文本趋同”现

象的^{[1]-40},故而学界今后所有的“版本异同研究”似乎就只能停留在“小修小补”的概念和层级上了。因此,这一结论也是本文研究老子文本书写机制的前提和基础。没有相对可靠、相对统一的文本作基础,我们就无法研究其书写机制问题。

作为经典的老子文本,其话语机制如何?它为何会写成如此形态?老子既要“言道”,又坚持认为“道不可言”,那么,如此机制,是否实现其目标和要求?基于前辈学者老子版本学研究的成果,本文尝试对此类问题进行探讨式回答,以求移樽就教于方家。

一 “道不道”:两难问题

通行本《道德经》第1章有云:“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。常有欲以观其噉。此两者同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。”

对于此章,历来研究者集中于3个问题:(1)句读问题;(2)生殖(母性)崇拜问题;(3)本体论问题^[2]。其中以句读问题最为明显,也即“道可道非常道。名可名非常名。无名天地之始,有名万物之母”一句中标点符号如何添置停顿,历来有“道/可道/非常道。名/可名/非常名。无/名天地之始,有/名万物之母”、“道可道/非常道。名可名/非常名。无名/天地之始,有名/万物之母”等此两种,仔细推

[收稿日期] 2017-05-22

[基金项目] 天津市哲学社会科学规划项目“后现代视野下老子文本书写研究”资助(编号:TJZW16-005)

[作者简介] 何玉国(1979-),男,河南洛阳人,天津财经大学人文学院教师,文学博士。

敲,此两种表达符号添置停顿方式,对其意义理解有所不同,但不同之处也有相同之根,也即老子认识到了“言道”之困境:“道”可以“道”(言说),但“言说”之“道”确实“非”真正意义上的“道”,而实际上,老子之“道”的不可言说,才是“道”之常——此“常”并非永恒、不变之意,而是在于其“存在于流变不息的天地万物之中”^[3]。此即谓“道之两难”问题。老子文本在很多地方也呈现出这一点“两难”,正如胡适在1919年的《中国哲学史大纲》中所说:“老子既说道是‘无’,这里又说道不是‘无’,乃是‘有’与‘无’之间的一种情境,虽然看不见,听不着,摸不到,但不是完全没有形状的。不过我们不能形容它,又叫不出它的名称,只得说它是‘无物’;只好称它做‘无状之状,无物之象’;只好称它做‘恍惚’,这个‘恍惚’……”^[4]。

依于常理,老子之“道”如此“两难”,老子文本原本可以停笔投箸,闭口不言,但偏偏老子文本又以作为象征的“道”、作为“道”的比喻、作为“玄妙”的道等3类方式进行了杂糅式书写(即此3类方式并行不悖交互同在),最终形成了一部“譬喻性和象征性交织杂处”的《道德经》文本^[2],以致后来者不断对此提出反驳、质疑或者异议,比如唐代的白居易曾语:“言者不知知者默,此语我闻于先君。若道老君是知者,缘何自着五千文”(白居易《读老子》)。

那么,“譬喻性和象征性交织杂处”,能否实现老子所谓“道之两难”问题?能否实现“言道”?这是一个理论问题,居于先秦上古时期的老子及其同时代前后不远的人们(考虑到《道德经》文本形成过程中的其他人编写添加行为,本文基本上认为通行版《道德经》非一人成就之功)无人提及,现代学者也罕见言说,故下文借助西方相关理论、以“隐喻”为例(关于“象征”,笔者另有撰文)作尝试性回答。

二 隐喻:“道/可道”之“能指”

“隐喻”,就词源学而言,“隐喻(metaphor)”一词源于希腊语“Metaphora”,该词由两部分构成:“Meta-”和“-Pherin”;其中“Meta-”表示“跨越、超越、从一边到另一边”,“-Pherin”有“携带、传达、运送”之意,两者结合,希腊语“Metaphora”有“带过来、拿过来”之意蕴,也即用一个事物来表示另一个事物,所以西方哲学家伽达默尔就认为,隐喻是“以某个其它的东西替代原来所意味的东西,或更确切地说,这个其它的东西使原来那个所意味的东西得到理解”^[5]。

那么,“隐喻”是如何“跨越、运送、传达”的呢?其凭借什么或者靠什么途径和方式来实现“用一事物表示另一事物”的目的或目标的呢?

有关隐喻的研究,最早源于古希腊修辞学,亚里士多德在《修辞学》和《诗学》中都首次对隐喻进行了分析说明。

在《诗学》中,亚里士多德认为,“善于使用隐喻字,唯独此中奥妙无法向别人请教;善于使用隐喻字表示有天才,因为要想出一个好的隐喻字,须能看出事物的相似之点”^[6]。

而在《修辞学》中也表达了相近观点:“隐喻应当从有关系的事物中取来,可是关系又不能太显著;正如在哲学里一样,一个人要有敏锐的眼光才能从相差很远的事物中看出它们的相似之点”^[7]¹⁹⁸。

当然,亚里士多德此类表述主要局限于修辞学,但两个相近表述中的关键词:“关系”和“相似”,却被后来即使将“隐喻”的研究扩大到整个人类文化和思维层面的学者们^②所继承了下来:

“隐喻的表达方式只提意象一个因素,但是所指的意义在用意象的那个整体关系里就已显得很清楚,仿佛不须与意象分清而直接就由意象显现出来……它们的本义是涉及感性事物的,后来引伸到精神事物上去”^[8]¹²⁷⁻¹²⁸。

“隐喻就是我们使用的时候,有两个不同的事物经过我们的想象而产生的结果,或者一个词语,或者一个句子,其意义是相互作用的必然结果”^[9]。

“在理解想象的隐喻的时候,常要求我们考虑的不是B(喻体)如何说明A(喻旨),而是当两者被放在一起并相互对照相互说明时能产生什么意义。强调之点可能在相似之处,也可能在相反之处,在于某种对比或矛盾”^[10]³⁵⁷。

“隐喻是一种复杂的表达方式,我们将对事物的综合感知统一到一个意象中,不借助于分析,不借助直接陈述,其意味着一种顿悟”^[11]。

由此可见,隐喻的本质在于,基于两种不同的事物之间的相似之处,在不同的经验世界或观念世界建立其相互对应的关系。

在中国语境,《潜夫论·释难》有云:“夫譬喻者,生于直告之不明,故假物之然否以彰之”。闻一多在1945年《说鱼》一文中也表示,“喻训晓,是借另一事物把本来说不明白的事情说的明白点;隐训藏,是借另一事物把本来可以说的明白的事物说得不明白。喻与隐是对立的,只因二者的手段都是拐着弯儿,借另一事物来说明一事物,所以常常被人混淆起来”^[12]⁹⁸。现代学者张沛则表示,在中国语境

中,“隐训为‘遮蔽’‘模糊’……‘喻’,则训为‘明’或‘使之明’……这样,‘隐喻’即意谓借助‘隐’(间接的、外在的方式)来‘喻’(说明)‘隐’(深层的、被遮蔽的内容)”^[13]。以上学者所言,无不指向一个共同特征,也即隐喻是用我们熟悉的对象和事物来言指、言谈、言说另一种不熟悉、“本来说不明白的事情”(闻一多)、“深层的、被遮蔽的内容”(张沛),并逐渐认识它、理解它、把握它。

而老子文本所言之“道”正有如此特征:不熟悉、“本来说不明白”(闻一多)、容易“被遮蔽”(张沛),比如老子所谓“玄之又玄,众妙之门”(《1章》)、“吾不知谁子,象帝之先”(《4章》)、“绵绵若存,用之不勤”(《6章》)、“视之不见……抟之不得……是谓无状之状,无象之象……迎不见其首,随不见其后”(《14章》)、“微妙玄通,深不可识”(《15章》)、“道之为物,唯恍唯忽”(《21章》)、“独立不改,周行不殆……吾不知其名,强字之曰道,吾强为之名曰大”(《25章》)、“道出言,淡无味,视不足见,听不足闻,用不可既”(《35章》)、“道隐无名”(《41章》)、“故不可得……不可得……不可得……亦不可得……不可得……亦不可得而贱”(《56章》),总之,“道”“在”,则“其鬼不神。非其鬼不神,其神不伤人。非其神不伤人,圣人之不伤人”(《60章》)。

如此而言,老子文本借用其它相对熟悉的对象或事物,通过“隐喻”机制来“道/可道”之“能指”,比如:“道[本体]—刍狗[喻体]”(原文“天地不仁,以万物为刍狗”《5章》,下省略原文)、“道—橐籥”(《5章》)、“道—谷神”(《6章》)、“道—水”(《8章》、《61章》、《78章》)、“道—车毂”(《11章》)、“道—埏埴”(《11章》)、“道—户牖”(《11章》)、“道—惚恍”(《14章》、《21章》)、“道—仁义”(《18章》)、“道—忠臣”(《18章》)、“道—飘风骤雨”(《23章》)、“道—婴儿/赤子”(《28章》、《55章》)、“道—朴”(《28章》、《32章》)、“道—小鲜”(《60章》)等等,将不熟悉、“本来说不明白”(闻一多)、容易“被遮蔽”(张沛)的“道”与我们熟悉的、日常所见所感的“刍狗”、“婴儿”、“水”等经验世界的事物,之间建立起相对应,或形成对比的关系,从而形成“无形的沟通桥梁,以便由已知的、熟悉的存在和境况顺利地向未知的、陌生的存在和境况过渡,籍以达到把握和理解后者的目的”^[14]。

那么,是不是以此相对熟悉的对象或事物如“刍狗”、“婴儿”、“水”来“喻”之“道”就完全等同于老子所不熟悉、“本来说不明白”(闻一多)、容易“被遮蔽”(张沛)之“道”呢?如若果真如此,那么,老子

又何言“可道/非常道”呢?由此便涉及有关“隐喻”的另一个问题。

三 隐喻:“可道/非常道”之“所指”

如前文所述,老子文本能实现用相对熟悉的对象或事物如“刍狗”、“婴儿”、“水”,通过“隐喻”机制“喻道”“言道”,其根本原因是利用了“隐喻”本身追求“两种不同的事物之间的相似之处”这一根本原理的。

比如在老子文本中,以“婴儿”“喻道”“言道”。有的学者就进一步解释说,因为“婴儿是生命的象征,它无知无识,自然天真,朴实无华,没有欲望,但它有无限发展的潜力与可能,人生的一切将从这里出发。我们可以说,只有婴儿身上,才能看到生命的源泉和力量,才能体会到生命的宝贵和完美,人类的真正美德也将从这里产生”^[15]。

再比如老子以“朴”“喻道”“言道”。“‘朴’作为一块有待雕琢的木头,也许它本身具有的‘潜在的可能性’与‘未定型性’才是和老子之道‘相通或相同之处’其它可能并没有更多的含义”^[2]。

那么,就存在一个问题:我们是如何认识老子之“道”与此类相对熟悉的对象或事物如“刍狗”、“婴儿”、“水”之间的“相似、相通或相同之处”的?

有中国学者认为,“喻有所谓‘隐喻’……。作为隐藏工具的和被隐藏的,常常是两个不同量的质”^{[12]98}。

“隐喻身具‘障’与‘彰’二维,是一种既‘彰(highlight)’且‘障(hide)’、以‘障(隐)’彰‘彰(秀)’并以‘彰’障‘障’的言说—思维方式”^[13]。

西方也有学者认为,“隐喻虽然让我们注意到一方面(相似),但其实注意的同时也意味着对另一方面的忽略(不同)”^[16]。

由此可见,所有的“隐喻”在运作机制上,是基于两者(本体/喻体)之间存在的“相似、相通”之处的,我们选择此两者作为相互的本体和喻体是从两者的“相似点、相通之处”入手的,但是,我们不应该忽视两者作为“不同量的质”的“异”:

“譬喻和被譬喻的两个事物必须有一点极其相类似,……又必须在整体上极其不相同”^[17]。

“隐喻词的意义和目的一般在于适应思想和情感的强烈力量和要求……要跳越到别样事物,玩索差异,异中求同,化二为一”^{[8]130}。

“隐喻既不象任何其它东西,也不是不象任何其他东西”^[18]。

这就是说,虽然隐喻的运作机制是基于两个事

物之间的相似性,比如“道—水”,但两者的“异”,是赫然存在的,有学者曾如此分析人类对其认识过程:

“在特定语境中使用一个常表示物体或概念 A 的词 X,使它实际所指的是一个在特征上与 A 十分相异的另一物体或概念 B,以保证在 A 和 B 两个概念综合形成,而且为词 X 所象征的复合意义中,A 和 B 二因素虽然在 X 所象征的整体中联合了起来,却仍保持着它们各自的概念的独立性”^{[10]358}。

这就意味着即使老子文本以“水”“喻道”“言道”,但“水”之于“道”还是有很多不同之处的,而老子文本只是选择了“其中一方面”的相似,或者相似的“一方面”。所以,林语堂在《老子的智慧》中就说老子“以水喻道”,是因为“道”“不争、谦恭、涵养及就低位如水”,但是到了庄子那里,“水”则成了“天德之象”,看到的是“水”“安静至纯”的一面^[19]。这就是老子论“道”言“若水”的“水”的一方面相似,和庄子论“道”之同样“若水”之不同方面;这就是老子之“道”在“道/可道”之“能指”基础上的“可道/非常道”之“所指”,也就是说老子之“道”在体现其“可道”(能指之相似)的同时,也呈现出了“非道”/“不道”的一方面(不同),也即溢出“能指之相似”之外的内容(所指)。

同样,王蒙也说老子文本言“上善若水”,“上善为什么若水?若水的什么?怎么个若水法?怎么样学习它的那个若水法?”,这恐怕就仁者见仁智者见智了,老子只是“给了你想象与解读的空间”^[20]。因此,正如钱钟书所言,凡是比喻,“一方面‘凡喻必以非类’,另一方面‘凡比必于其伦’……。似是而非,似非而是”^[21],而这种“似是而非,似非而是”的特征也正是隐喻之本质所在,使得后来读者在面对老子文本时一次又一次地陷入“似是而非,似非而是”的深味,把玩之中,再加上其文本本身措辞言简意赅、思想深邃奥妙,就完全成就了老子不朽之经典的地位。

综上所述,老子之“道”,存在着“道不道”之“两难问题”,同时老子文本整体体现出了“隐喻”作为其书写机制的根本特点,那么,作为隐喻的“似是而非,似非而是”恰好对应了老子之“道”的“两难问题”:可道/非常道、可名/非常名,这一巧妙的对应和衔接,成就了老子之“道”之“两难问题”的“表达/认识”困境的“完美呈现”,也为老子文本奠定了其经典文本的不朽地位。

或可以说,后世学人对于《道德经》的各种注解、阐释和品读,除了其文本本身的思想意蕴之外,

与其对人类“表达/认识”困境的“完美呈现”也有莫大的关系。就某种意义而言,世人“品”“老子”、读《道德经》其实就是在“玩味”、“深味”其中的“似是而非,似非而是”的“道”之“恍”与“惚”^③,而关键之处在于老子还尽可能“完美呈现”了“恍”与“惚”。

注释:

①当然,随着“北大汉简”(2009)的发现,其重要性和价值也会逐渐成为学界研究的重点。参见徐莹:《从楚简本、帛书本、北大汉简本及今本看〈老子〉的编纂》,《文史哲》2016年2期,第67-75页;曹峰:《“玄之又玄之”和“损之又损之”——北大汉简〈老子〉研究的一个问题》,《中国哲学史》2013年3期,第13-19页。

②现代学者基本上认同:“隐喻不仅仅是一个语言的问题,而且是一切知识和现实的活生生的灵魂”。参看威廉·K·维姆萨特:《象征与隐喻》(1954年),杨德友译,赵毅衡选编,《新批评文集》,北京:中国社会科学出版社1988年版,第352页。

③“恍惚”在老子文本中确实很有意味。分而言之,老子说“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物”(21章)。似乎一个有“象”,一个有“物”,但合而论之,则成了“无物之象”(《老子》第14章云:“无物之象,是谓惚恍”)。实在值得人们反复把玩品味。

[参考文献]

- [1] 刘笑敢.老子古今:上册[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [2] 何玉国.老子文本书写与解构论[J].山西师大学报:社会科学版,2016(3):48-53.
- [3] 刘静.道之思:《老子》第一章疏解——一个比较哲学的角度[J].杭州师范大学学报:社会科学版,2016(2):15-23.
- [4] 胡适.中国哲学史大纲[M]//中国现代学术经典·胡适卷.石家庄:河北教育出版社,1996:43.
- [5] [德]伽达默尔.真理与方法(上)[M].洪汉鼎,译.上海:上海译文出版社,2004:93.
- [6] [古希腊]亚里士多德.诗学[M].罗念生,译.上海:上海人民出版社,2006:80.
- [7] [古希腊]亚里士多德.修辞学[M].罗念生,译.上海:上海人民出版社,2006:198.
- [8] [德]黑格尔.美学:第2卷[M].朱光潜,译.北京:商务印书馆,1979.
- [9] Richards I A. The philosophy of rhetoric[M]. New York and London: Oxford University press, 1936:62.
- [10] [美]威廉·K·维姆萨特.象征与隐喻[M]//赵毅衡选编.新批评文集.杨德友,译.北京:中国社会科学出版社,1988.
- [11] William Empson. Seven types of ambiguity[M]. New York: New Directions Publishing Corporation, 1966:2.

- [12] 闻一多.说鱼[M]//神话与诗.上海:上海人民出版社,2005.
- [13] 张沛.转换生成:隐喻的辩证生命形态[J].国外文学,2003(2):3-11.
- [14] 李醒民.隐喻:科学概念变革的助产士[J].自然辩证法通讯,2004(1):22-28.
- [15] 蒙培元.“道”的境界——老子哲学的深层意蕴[J].中国社会科学,1996(1):115-124.
- [16] George Lakoff, Mark Johnson. *Metaphors We live by* [M]. Chicago: the University of Chicago Press, 1990:12.
- [17] 陈望道.修辞学发凡[M].上海:上海教育出版社,1932:72-73.
- [18] 布雷顿·波尔卡.真理和隐喻:作为哲学和文学实践的解释[J].冯韵文,译.第欧尼根,1990(1):62-75.
- [19] 林语堂.老子的智慧[M].黄嘉德,译.北京:北京联合出版公司,2013:33-34.
- [20] 王蒙.老子的帮助[M].北京:华夏出版社,2009:35.
- [21] 钱钟书.读《拉奥孔》[M]//七缀集.北京:生活·读书·新知三联书店,2002:44.

As a Classic of Lao-Tze Texture and the Mechanism of Metaphor

HE Yu-guo

(*Tianjin University of Finance and Economics, Tianjin 300222, China*)

Abstract: Many researchers always study the Ideological content and version disambiguation of Lao-Tsu(老子) texture, but Lao-Tsu's text-writing mechanism is rare. In the current version, for example, Lao-Tsu not only thought that "Tao(道) is to be said", but also insisted that "Tao is not to be spoken", so it is a "dilemma", Lao-Tsu chose metaphor as the core mechanism of words, and borrowed something as similar of Tao, to "signifier" of Tao, implement the Tao to be named and to be spoken. At the same time the "something" presented the Tao to "NO Tao"(非道). The different version of something, namely referred to the Tao of "not to be spoken" and "not to be named". Lao-Tsu's text as a classic, is the key to gain understanding discourse of Lao-Tsu mechanism.

Key words: Lao-Tsu; version; classic; metaphor