

# Reviewing the Research Methods Applied upon *Zhuangzi's* Gongfu via the Conception of Language Derived from the Three Manifestations of Being

Hsiu-Te Lin

General Education Center, Taitung University, Taitung Taiwan  
Email: reddream721021@msn.com

Received: Aug. 31<sup>st</sup>, 2017; accepted: Sep. 14<sup>th</sup>, 2017; published: Sep. 22<sup>nd</sup>, 2017

---

## Abstract

The conception of language in *Zhuangzi* derived from the three manifestations of being contains three different levels, “Chang Ming” is to maintain absolute silence without self-awareness, “Ke Ming” is to speak naturally with awareness but without purposes, and “Ding Ming” is to speak with both awareness and purposes. The contemporary research on *Zhuangzi's* Gongfu is mainly conducted through “Ding Ming”, i.e. dichotomy of subject-object, in order to secure the objectivity and validity of the research outcome. However, since probing into *Zhuangzi's* embodied Dao is mainly to assist Dao seekers in reaching the ideal destination of subject-object combination, adopting “Ding Ming” solely is without doubt insufficient. In light of that, the Researcher incorporated the subject-object combined “Ke Ming” to introduce into the existing research framework, i.e. “Ding Ming”, a new direction.

## Keywords

*Zhuangzi*, Conception of Language, The Three Manifestations of Being, Gongfu, Research Methods

---

# 试从存有三态语言观反省《庄子》工夫的研究方法

林修德

台湾台东大学通识教育中心, 台湾 台东  
Email: reddream721021@msn.com

收稿日期：2017年8月31日；录用日期：2017年9月14日；发布日期：2017年9月22日

## 摘要

《庄子》存有三态语言观的语言层次如下，“常名”是无意识之绝对静默，而“可名”则是有言说意识而无言说目的之自然言说，至于“定名”则是有言说意识亦有言说目的之语言论述。当代《庄子》工夫研究大多是以“主客二分式”的“定名”进路来进行，以确保其研究成果的客观有效性，然而《庄子》“体道”工夫研究的主要目的则在于引领求道者实践“体道”工夫以达至“道”之“主客合一性”的理想境界，那么若仅使用“定名”的研究进路将是有所不足的。因此为了更符合于《庄子》工夫研究的主要目的，研究者必须在使用“定名”的研究进路之外，同时结合“主客合一式”的“可名”之研究进路，如此也就开启了一种《庄子》“体道”工夫研究的新向度。

## 关键词

庄子，语言观，存有三态，工夫，研究方法

Copyright © 2017 by author and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 前言

在西方哲学重视方法反省与理论建构的影响之下，当代中国哲学研究往往也被要求以有效的研究方法来建构出研究对象的理论体系，而这样的研究进路的优点在于可以保证研究成果的客观有效性与系统性。因此在当代的《庄子》工夫研究中，研究者们大多也试图以“主客二分式”的“理论重构”进路来进行《庄子》工夫研究，也就是说唯有将《庄子》工夫思想全然客体化、对象化，研究者才能够有效而完整地重构出《庄子》工夫思想的理论体系。然而《庄子》工夫思想旨在要人“体道”，而《庄子》的“道”却是一种“主客合一性”的思想与境界，《庄子》有鉴于此，也尽可能试图以一种“主客合一式”的表达方式来言说“道”，所以我们可以进一步这么说，“道”不只是在我们之外，而且同时内在于我们之中，因此我们就不能得以全然跳脱于“道”之外来对它进行某种“主客二分式”的“理论性重构”。抑或是说，《庄子》的“体道”工夫本身即是关乎“主客合一性”的思想与实践历程，那么若单单仅使用某种“主客二分式”的研究进路似乎将不足以有效地呈现出《庄子》“主客合一性”的“体道”精神。因此某种能够适用于《庄子》“体道”工夫的“主客合一性”研究方法，在当代《庄子》工夫思想研究中，便具有提出的必要性。

在语言观方面，《庄子》主张“道不可言”的“道”，其实是指“道体”，而《庄子》文本中所大量遗留下来的话语，其实绝大部分是在试图呈现“体道”的历程状态，换言之，虽然“道体”不可言，但是“体道”本身却似乎具有言说的可能性。关于此方面，赖锡三在其《庄子灵光的当代诠释》中的第三章《〈庄子〉的冥契真理观与语言观》指出《庄子》具有其“存有三态语言观”<sup>1</sup> [1]，进而认为“体道”具有“存有的呈现”的言说可能性。因此厘清《庄子》对于“体道”的言说方式，将有助于对《庄

<sup>1</sup>请参考赖锡三：《庄子灵光的当代诠释》（新竹市：清华大学出版社，2008年12月初版），页49-83。另外，在此必须补充说明，关于“存有三态语言观”一词，并非是赖锡三本人在其文中所使用的名称，而是笔者为了论述的方便，因此对于其文中所提出关于《庄子》三层式的语言观，订定此名称。

子》工夫研究方法进行省思，更具体来说，“体道”若具有“存有呈现”的言说可能性，则在研究与表达《庄子》“体道”工夫思想时，则未必要采取“理论性重构”的“定名”进路，如此一来，反省与确立哪一种语言向度是属于“存有呈现”的语言则成为一个重要的核心问题。

本论文试图从存有三态语言观中重新检视《庄子》对于“体道”工夫的言说方式，进而透过此存有三态语言观来反省当代《庄子》工夫思想的研究方法，以试图提出某种更适于当代《庄子》工夫思想研究的新可能。以下几个关键的问题将是本论文依序所要处理的主要对象，首先是“重新厘清《庄子》‘存有三态语言观’的理论内涵为何？”以试图探讨语言与“道”之间所具有的三种关系，其二是“确认哪一种语言是属于‘存有的呈现’？”以确定“存有呈现”之语言向度的明确内涵，其三是“探讨如何对于此种‘存有呈现’的语言层次进行研究？”以开启对于《庄子》“体道”工夫研究的新向度。

## 2. 重新厘清《庄子》“存有三态语言观”的理论内涵

“存有三态论”由林安梧先生所提出，赖锡三曾师从林安梧先生，其在《〈庄子〉的冥契真理观与语言观》一文中提到“林安梧从《老子》对语言的反省所做出的考察结论，与我们在此的分析颇有契近。”([1], p. 67)林安梧先生认为《老子》的“道”有其“平铺的开显”、“纵向的开展”、“横向的执取”的三种向度，而其中“道”之“平铺的开显”即可对应于这里所谓的“存有的根源”，至于“道”之“纵向的开展”即可对应于这里所谓的“存有的呈现”，最后“道”之“横向的执取”即可对应于这里所谓的“存有的执定”。此外，林安梧先生亦指出《老子》的“名”对应于上述“道”的三种向度，亦有其“常名”、“可名”、“定名”的三种语言层次，因此这里所谓“存有根源”的语言向度即为“常名”，而“存有呈现”的语言向度即为“可名”，最后“存有执定”的语言向度即为“定名”[2]。<sup>2</sup>

进一步来说，“存有根源”即是“道体”本身，而在此境识俱泯的意识状态之下，所以此语言向度即是“无名”之“常名”，因为唯有意识的发动才有言说的可能，因此在此意识止息而未分主客的状态当中，自然没有任何言说的可能性。至于“存有呈现”之“可名”则是体道者在“体道”状态中的言说，这样的言说则是处在境识俱起而无分别的意识状态之下，而此时体道者虽已升起使用语言的意识，但因其意识仍然冥合于“道”而处于主客一体之状态，所以体道者在言说的当下并不会带有某种个人的言说目的性存在，简而言之，“可名”即是体道者在“体道”状态中的无目的之自然言说。最后“存有执定”之“定名”则是言说者对于“道体”与“体道”状态本身的语言论述，而这样的论述活动则是处在境识俱起而有分别的意识状态之下，所以此时的“道体”与“体道”状态本身，则已成为言说者意识之外的论述对象，换言之，“定名”即是指言说者带有目的性地将“道体”与“体道”视为客体对象而进行的主客对立式的语言论述。

总结来说，“常名”即是“道体”本身之无意识状态的绝对静默，而“可名”则是有言说意识而无言说目的之自然言说，亦即是指体道者处于“体道”状态中的自然言说，至于“定名”则是有言说意识亦有言说目的之语言论述，亦即是指言说者将“道体”或者“体道”视为客体对象的语言论述。

## 3. 确认哪一种语言是属于“存有的呈现”之“可名”

关于这个问题，笔者认为可以从《齐物论》的“地籁”与《大宗师》的“于讴”中，找到线索。

首先在关于“三籁”文献，从其后所开展出的“大知”、“小知”、“大言”、“小言”的种种讨论来看，此“三籁”应该是对于语言问题的隐喻性说明。而其中的“人籁”既然是指人有目的地使比竹乐器发出声音，那么就如同所谓有言说目的之“定名”。至于“地籁”则是指“道”吹入众窍所发出的自然声音，而在此发声的运作中，风与众窍正是处在主客一体的和谐状态之中，其中不含有任何人为的

<sup>2</sup>关于此部分的详细说明，请参考林安梧：《中国宗教与意义治疗》(台北：文海学术思想研究发展文教基金会出版，2001年7月再版)，页139-175。此部分为其书之第六章《语言的异化与存有的治疗——以老子〈道德经〉为核心的理解与诠释》。

目的性存在，因此“地籁”也就正如同“可名”这种无言说目的之自然言说。最后的“天籁”即是指使“地籁”与“人籁”得以发动的内在根源，就如同刘昌佳所理解的“天籁是地籁、人籁的内在依据，而且是普遍地存在于天地万物之间，而又不黏滞于事事物物之上，并且超越在这些事物之上，所以又具有超越性”[3]。因此可以合理推断，“天籁”似乎暗指得以推动万物运行而使万物得以各自自然发声的“道”，那么此“天籁”也大致可以与“存有根源”之“常名”相对应。所以在此段文献中，已隐含“存有三态语言观”所以得以引领出的一种工夫内涵，亦即是说当言说者的“人籁”得以言说地如同“地籁”一般而超越其个人的言说目的性时，那么这样的“人籁”之言说也就能够自然展现出“天籁”的真正精神，亦即是达致“体道”的自然展现状态。

再者从关于“于讴”的文献<sup>3</sup>当中，则更能够直接看出“可名”这种无言说目的之自然言说的具体内涵。在女偶的回答中，透露了其“闻道”的阶段性的。虽然此段文献在历来的解读上，未必能明确地辨别各个阶段的具体内涵，但大致而言，一开始的“副墨之子”即是指文字本身。“洛诵之孙”则是指对于文字的诵读，亦即是指向语言的言说活动。至于“瞻明”与“聂许”则是指对于语言文字的理解与体会。而后的“需役”则是在于强调具体实践的必要性。而接下来的“于讴”则是指自然的咏叹歌吟，也就是指无目的之自然发声，若以庄万寿的理解，则是指未成为语言符号系统的本能语音或自然语音[4]。而最后的“玄冥”、“参寥”与“疑始”则是指向“道”之冥契静默的根源境界。那么女偶这里的“闻道”阶段也印证了“存有三态的语言观”，首先“副墨之子”、“洛诵之孙”、“瞻明”、“聂许”皆是属于“存有执定”之“定名”层次的语言活动，因而旨在强调对于语言文字化的“道”进行理解与体会，而后的“需役”与“于讴”则是“存有的呈现”，其中的“于讴”即是指向“可名”层次的自然言说，而“需役”则是指向“存有呈现”的自然行为展现，至于最后的“玄冥”、“参寥”、“疑始”则是指向“存有根源”，亦即为绝对静默的“无名”之“常名”。

至此我们就更能确定“可名”这种无言说目的之自然言说即是《庄子》所谓的“于讴”，甚至还包含了“需役”。关于此点，那薇也认为《庄子》所谓的歌唱“如海德格尔所说，是像风那样去道说着此在在美妙整体中的生存，是让人的无知无欲的心灵在万物中为自己开辟空间，是不追求这样那样的对象性事物的诗意的栖居”[5]。换言之，所谓的“于讴”就如同风吹万物所引发出的自然声响，而这种由“道”所推动的自然声响就如同上述所言的“地籁”一般，所以庄万寿更直接认为“庄子的‘于讴’还包括自然的音响，包括风吹万物的‘吹万’，即《齐物论》的地籁”([4], p. 163)。

那么总结来说，当言说者处在“体道”状态中，其所进行隐喻或象征的表达方式是确实有可能属于“可名”的语言层次，而“可名”的具体内涵即是《庄子》所言的“地籁”与“于讴”，更明确的说，“可名”就是言说者在“体道”状态中的自然言说，而这种自然言说是言说者个人的主宰意识在冥合于“道”的状态之下，由“道”透过言说者的形体所发出的自然语音，故此时的言说者虽然已自然涌现言说意识，却并不拥有任何个人的言说目的性，更仔细的说，这个涌现言说的“意识”并不是言说者个人的主宰意识，而是言说者个人之心灵与“道”合为一体的宇宙心灵意识。

#### 4. 如何对于此种“存有呈现”之“可名”的语言层次进行研究？

在研究这个问题之前，首先必须澄清研究“可名”的必要性？也就是我们要问“为什么我们必须对于‘可名’进行研究？”而其理由有二，其一在于“可名”既然是言说者在“体道”状态当中，而由“道”所推动的自然言说，因此透过对于“可名”的研究，我们得以直接触及“道”本身；其二在于“可名”既然是由体道者个人之心灵与“道”合为一体的宇宙心灵所推动，则这个普遍的心灵意识事实上是每个

<sup>3</sup>南伯子葵问乎女偶曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”曰：“吾闻道矣。”……南伯子葵曰：“子独恶乎闻之？”曰：“闻诸副墨之子，副墨之子闻诸洛诵之孙，洛诵之孙闻之瞻明，瞻明闻之聂许，聂许闻之需役，需役闻之于讴，于讴闻之玄冥，玄冥闻之参寥，参寥闻之疑始。”以上文献引自《庄子·大宗师》。

人皆可以共享而领受的，那么“可名”也就极度容易自然引导他人愿意投入“体道”实践，因此透过“可名”研究，我们便得以更有效地进入“体道”的工夫历程中。

聚焦回原问题，“可名”研究的根本目标应在于试图从“可名”言说的理解中，探讨这些体道者在言说“可名”当下的心灵状态及其心灵的转化历程，而这样的研究进路便必须涉及“可名”言说者在其“体道”历程当下与外境的互动关系，也就是说研究者必须尽可能地回溯体道者言说“可名”当下的具体情境，如此方能充分显示“存有呈现”当下的具体样貌。

然而这样的研究进路必将遭遇许多困难，关键在于“我们要如何判断《庄子》文本中哪些话语真的属于‘可名’？”事实上，我们似乎难以得知《庄子》文中的言说者在其言说当下是否真的“体道”？其是否真的处在有言说意识而无个人言说目的的状态之下？而这样的研究困难又可细分成两个层次，举《知北游》“啮缺问道乎被衣”的体道故事<sup>4</sup>来说明，其中“啮缺睡寐”以及“被衣大说，行歌而去”的那些言说与展现，似乎都是处在“体道”状态中的自然行为与言说，若正确无误，此即所谓“存有呈现”的“可名”，毫无争议！但第一层困难在于这一整段关于“体道”工夫的文献本身，有可能只是《庄子》作者带有言说目的性的文学想象，而并非真正关于“体道”事件的如实记录。甚至即使啮缺与被衣在当时真的处在“体道”的状态中，且这整段关于“体道”的事件也真实存在，但当《庄子》作者将它们书写成具体文字时，此人亦极可能已带有其书写的目的性存在，那么便背离了“可名”所谓的无目的性特质！而此又是我们对于“可名”判断的第二层困境。

我们究竟要如何面对此两层研究困境呢？问题的症结应在于《庄子》作者对于“可名”的表达方式上。在上述关于“淤讴”与“啮缺问道乎被衣”的文献中，其实已然指出在“存有呈现”的当下，不仅有“可名”的自然言说，亦有其由“道”所推动的自然行为，换言之，整个“存有呈现”当下确实有其具体而丰富的“体道”情境，而《庄子》作者却只能透过文字书写的方式来传承这些极其丰富的“体道”内涵，但无论如何，后制的文字描述与当下的“体道”情境之间，毕竟还是充满落差！甚至，当其无法如实记录时，文学想象性的创作亦成为其还原当下“体道”情境的一种写作策略！因此我们必须承认即使文学想象或者书写记录是带有目的性的“定名”，然其文字背后却真实蕴含着关于“可名”的思想内涵，也就是说那些“体道”之“可名”，其实不得不被包装在“定名”之中！更详细地说，那些“定名”陈述中的体道者，有可能是“体道”故事描述中的具体人物，也可能是文学想象所隐喻的某位现实体道者，当然也可能就是《庄子》的作者本身，而若其中的体道者真的是故事描述中的具体人物，则此“体道”之“可名”是被包含在一个如实描述的“定名”之中，而若其中的体道者是文学想象所隐喻的某位现实体道者，或者即是《庄子》的作者本身，那么此“体道”之“可名”则是被包含在一个隐喻或象征性的“定名”之中。

总而言之，《庄子》文本之“可名”之所以被包含在“定名”中的关键在于：当一个具体的“体道”事件发生时，将此“体道”历程言说出来或是书写下来的表达者，可能与其中的体道者并非是一人，或者就算是同一人，此人也可能已是离开当下的“体道”状态后，才对于自己先前的“体道”状态进行有目的性的如实记录或文学再现，因此“可名”的精神内涵才能被包含在“定名”的表达当中。

换言之，除非我们得以直接面对与经验“体道者”在其“体道”展现的当下，如此一来，我们便不须透过“定名”的包装而可以直接接触“可名”本身，否则当我们必须借由《庄子》文本的语言文字来接触“体道”之“可名”时，则不得不正视与接受其“可名”是被包装在“定名”中的独特表达方式，我们也可以说《庄子》是试图透过“定名”的表达方式来承载“可名”。因此对于“可名”来说，“定

<sup>4</sup>啮缺问道乎被衣，被衣曰：“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居，汝瞳焉如新生之犊，而无求其故！”言未卒，啮缺睡寐。被衣大说，行歌而去之，曰：“形若槁骸，心若死灰，真其实知，不以故自持。媒媒晦晦，无心而不可与谋。彼何人哉！”

名”是其表达方式；而对于“定名”来说，“可名”是其实质内涵。

那么透过上述《庄子》文本对于“可名”表达方式的说明后，我们也就得以找到一种面对“可名”的研究策略，因为我们已无须面对“如何判断《庄子》文本中哪些话语真的属于‘可名’？”的研究困难，也就是说即使那些关于“体道”的文献只是包含着“可名”思想的“定名”，我们都还是得以透过对于“定名”的研究而深入其中的“可名”内涵，更具体的说，在研究那些关于“体道”的文献时，我们必须事先了解到其中蕴含有其“可名”的思想内涵以及其“存有呈现”当下的具体情境，因此我们必须主动地从那些表面的“定名”文字当中，探讨其体道者在言说“可名”当下的心灵状态及其心灵的转化历程，以试图体悟与呈显其“存有呈现”当下的实质内涵。

但此研究进路却必须面临“我们对于体道者言说当下的心灵状态难以客观掌握”的研究困难，而此研究困难的解决方式则不得不依赖于研究者对于“可名”内涵的主观领受。然而在此诉诸于研究者的主观性却有其学术的合理性，因为“存有呈现”之“可名”是由每个人皆能共享的普遍心灵意识所推动，因此其“体道”言说者的心灵意识其实也将可能成为我们研究者的心灵，更进一步来说，当研究者的存有状态处于被遮蔽的情况下，则其心灵当然也就无法领受那些“可名”言说，但是当研究者已然感受“可名”的言说者之心灵其实也正是自己的心灵时，则便能自然引导研究者进入“存有呈现”的“体道”历程。总而言之，当我们要对于“可名”进行研究时，必然要主观地去感受“可名”言说者当下的心灵状态，进而在主观的领受中，才有可能获得“可名”的实质内涵，也才可能真正地被引入到“存有呈现”的“体道”历程之中，而这样的转化历程亦即是一种松懈“存有执定”，而重回“存有根源”的“体道呈现”。

笔者认为：对于“可名”的研究虽然必须诉诸于研究者的“主观领受”，但从“可名”是由主客一体的普遍心灵意识所推动的前提来说，此“领受”却也同时具有其客观性，或者说此“领受”的终极体现已具备超越主客的普遍圆融性。总之，对于“可名”研究的主观性是必须被接受的，其理由有二：一方面是因为唯有透过此“主观领受”的过程，研究者才能够真正契入“体道”的内涵；另一方面则是此主观性仍有其普遍心灵意识的普遍圆融性做为基础与引导，因而已能够涵融学术研究本身所应具备的客观性要求。

## 5. 结论：由“可名”串起研究者与阅读者的体道心灵

针对此新研究方法，我们可以发现“研究者”事实上也同时是“求道者”与“体道者”，甚至“研究者”与“阅读者”的心灵也都将基于“体道”状态的普遍心灵意识而得以相互感通，因此更进一步来说，在呈现此研究成果的表达方法上，似乎也应该容许“研究者”尝试在“体道”状态中继续言说“可名”。笔者认为：《庄子》“体道”工夫研究的表达方式，除了依循过去学术论文所要求的“定名”式论述外，似乎也应该接受“研究者”在学术论文的表达形式中，尝试融入“可名”的自然言说，进而在“定名”论述与“可名”言说的相互结合之下，真正呈现《庄子》“体道”工夫的核心内涵，同时也得以自然引导“阅读者”投入“体道”工夫的具体实践。

## 参考文献 (References)

- [1] 赖锡三. 庄子灵光的当代诠释[M]. 新竹: 国立清华大学出版社, 2008.
- [2] 林安梧. 中国宗教与意义治疗[M]. 再版. 台北: 文海学术思想研究发展文教基金会, 2001.
- [3] 刘昌佳. 《庄子》的语言层次论与道[J]. 兴大人文学报, 2005(35): 275-296.
- [4] 庄万寿. 庄子史论[M]. 台北: 万卷楼图书有限公司, 2000.
- [5] 那薇. 天籁之音 源自何方——庄子的无心之言与海德格尔的不可说之说[M]. 北京: 商务印书馆, 2009.

**知网检索的两种方式：**

1. 打开知网页面 <http://kns.cnki.net/kns/brief/result.aspx?dbPrefix=WWJD>  
下拉列表框选择：[ISSN]，输入期刊 ISSN：2332-6794，即可查询
2. 打开知网首页 <http://cnki.net/>  
左侧“国际文献总库”进入，输入文章标题，即可查询

投稿请点击：<http://www.hanspub.org/Submission.aspx>

期刊邮箱：[cnc@hanspub.org](mailto:cnc@hanspub.org)