

《庄子》的特殊言道策略:沉默、不可充分言说与技艺*

陈之斌

摘要:《庄子》的“道”兼具形上根据、行动准则及观看世界的方式等多重维度,决定了其言说方式的复杂性和丰富性。以往对《庄子》言道策略的思考主要集中于“三言”,即寓言、重言和卮言。事实上,《庄子》中还包括沉默、不可充分言说和技艺这三种特殊言道策略,以此来应对“道不可言”这一基本理论预设。具体而言,首先,沉默并非单纯的失语,而是一种具有深厚哲学内涵的言说例外状态。鉴于语言无法突破物与道的界限,沉默旨在通过非言语的心灵能力体证言外之妙道。其次,“不可充分言说”是“道不可言”的弱化版本,常体现为“尝试言之”及否定式表述,以此表明道不能以对象化的方式被充分界定。最后,技艺作为实践哲学的范畴,揭示了道作为行动准则的工具性特征。这类知识属于不可言传的默会知识,只能通过具体的技艺运作与身体实践来展现。这三种特殊言道策略的归纳,有助于进一步拓展和深化对《庄子》言说方式的认识。

关键词:《庄子》; 沉默; 不可充分言说; 技艺; 言道策略

DOI: 10. 11714/jssysu. sse. 202602014

谈起《庄子》^①的言道策略,人们通常会想到三言,即寓言、重言和卮言,并从具体内涵和哲学思想两个方面作整体讨论,但较少注意到庄子所使用的一些特殊言道策略。事实上,除了一般意义上的三言之外,庄子也运用了一些特殊策略,对我们深入理解三言及庄子如何言道都非常有帮助,这就是本文所指出的沉默、不可充分言说与技艺。尽管在以往有关三言或言道策略的研究中也会有所涉及,但从整体上专门就这一主题展开的研究还较少。

所谓言道策略,指谈论“道”的方式。如何论道,之所以成为一个问题,乃是由于《庄子》乃至绝大部分道家文献中都存在着一个基本的理论预设:道是不可言说的。不可否认的是,《庄子》中的确存在大量“道不可言”的相关论述。因而,首先需要解决的问题就是,如何理解《庄子》中的“道”。众所周知,从老子到庄子,道的内涵发生了显著转变。在老子思想中,道还是一个意义统一的整体,贯穿于天地万物之本根、事物之运作、君人南面之术等方方面面。而《庄子》之道则呈现出更多面向,如《齐物论》之“道之所以亏”,《知北游》之“每下愈况”之“道”,《养生主》之“道进乎技”之“道”,以及《秋水》篇之“以道观之”之“道”,其用法和内涵都不一样^②。概而言之,《庄子》之“道”可以从三个方面来理解:一是作为万事万物背后的根据,乃形而上学的研究对象,其认知方式是思辨性的,如《齐物论》《大宗师》《知北游》中关于“道”的论述均属此一层面;二是作为行动的准则,与实践相关,是技艺的内在运作与逻辑,《庄子》中众多神乎其技的例子皆属此类,如《养生主》中的庖丁解牛、《达生》篇的佝偻承蜩、丈夫游水等;三是作为一种观看

* 收稿日期:2025—06—23

基金项目:国家社会科学基金一般项目“先秦汉晋道家默会之知研究”(25BZX022)

作者简介:陈之斌,湖南大学岳麓书院哲学系(长沙410082)。

① 本文以《庄子》全文为研究对象,不做内外杂篇的区分。就言道策略而言,内外杂篇中所表现出的差异性并不像庄子思想那么大。恰恰相反,就本文所涉及的三种特殊言道策略而言,内外杂篇却表现出惊人的一致性。

② 陈少明:《梦觉之间:〈庄子〉思辨录》,北京:三联书店,2021年,第146—148页。

世界及万事万物的方式,与人的存在状态及精神境界相关,如《秋水》篇的“以道观之”^①。严格来讲,只有第一种意义上的道是不可言说的。虽然第二种意义上的道也是不可言说的,但更多属于实践哲学的范畴,主要通过技艺来展现。第三种意义上的道,则主要表现为一种理解世界的方式。本文的考察对象集中于前两个层面。

就第一个意义上的道来讲,道虽然是不可言说的,但《庄子》中还是出现了大量的相关论述,常见的表现方式又可分为两种,一种是完全不可言说,只能以沉默^②来应对,我们称之为强的意义上的道不可言;另一种是并非完全不能言说,只是不能以对象化的方式充分言说,常以“尝试言之”和否定的方式出现,我们称之为弱的意义上的道不可言。此外,在以往的研究中,只关注语言的表达方式,而较少考虑非语言的表达方式,尤其是进道之技艺,作为《庄子》非常重要的言道策略,对于理解《庄子》之道具有不可替代的重要性。接下来,我们将首先讨论沉默这一特殊的言道策略,进而探究《庄子》中不可充分言说的两种表现方式,最后再讨论《庄子》如何通过技艺来论道,以此来丰富和深化对《庄子》言道策略的理解。

一、沉 默

道家自老子起,就特别重视道与言说的关系,如“道可道,非常道”(《老子》第1章)、“吾言甚易知,甚易行。天下莫能知,莫能行”(第70章)、“知者不言,言者不知”(第56章)等。庄子在此基础上,进一步提出“道不可言”的观点,并被后世的道家所继承,且被视为道家思想最具标志性的特征。《庄子》中有关道不可言的相关论述,散见于内外杂诸篇,最重要的莫过于内篇的《齐物论》和外篇的《知北游》。《齐物论》论证了道为什么不可言说的内在理路,《知北游》则以寓言故事的形式揭示了何以沉默可视之为一种恰当的言说策略。

《齐物论》从认识论的角度反思了言与道的关系,并给出了走出是非之争的解决方案:“莫若以明。”概而言之,《齐物论》中所揭示的道不可说,可以概括为不能以划分对象的方式去言说^③。需要特别指出的是,面对是非之争,圣人和众人表现出来的态度和采取的方式截然相反:“圣人怀之,众人辩之以相示也。”圣人超越了一切对立与差别,从而将万事万物以其原本的存在方式纳入怀中;而众人则从自我的立场出发并以此来显示跟他人之不同。《齐物论》以不同的方式反复强调了这一点,如“圣人不由,而照之于天”“唯达者知通为一,为是不用而寓诸庸”“是以圣人和之以是非,而休乎天钧”“是故滑稽之耀,圣人之所图也,为是不用而寓诸庸”“六合之外,圣人存而不论;六合之内,圣人论而不议”等,都意在说明圣人面对是非之争或超越是非所应该持有的态度和方法。“不由”“不用”,意味着不从是非对立的角度去看问题。正是在此意义上,《齐物论》主张“大道不称,大辩不言……道昭而不道,言辩而不及”。这也是道不可言的关键论证所在。如果从否定的角度来看,确实可以归结为道不可言,即不能以划分对象的方式来谈论。如果从肯定的角度来讲,则意味着只能以沉默的方式去回应。因为,即使用言论揭示此一道境(“一”),还是会产生“一与言为二,二与一为三。自此以往,巧历不能得”的无穷后退。

再来看《知北游》。知以“何思何虑则知道,何处何服则安道,何从何道则得道”三问,问于无为谓、狂屈和黄帝三人。得到的答案分别是“不知答”“中欲言而忘其所欲言”“无思无虑始知道,无处无服始安道,无从无道始得道”,最终的结果竟然是不知的高于忘言的,忘言的高于知知的。如果我们把《知北游》

① 陈少明:《生命的精神场景:再论〈庄子〉的言说方式》,《中山大学学报》2020年第3期。此外,庞朴曾撰文就作为行动准则或实践哲学的道进行了详细诠释。庞朴:《解牛之解》,《庞朴文集》第4卷,济南:山东大学出版社,2005年,第147—170页。

② 所谓沉默,从表面上来看,意为不说话。但是,在《庄子》中的“沉默”,不仅表现为不说话,甚至连说话的欲望也没有。后文将详细讨论。

③ 李巍对此有更详细的分析。李巍:《再读〈齐物论〉:从道不可说到经世致用》,《中州学刊》2023年第1期。

中所有与道相关的言说主体和言说内容,依其层次高低排序,就可以发现以下线索:无言者高于忘言者,忘言者高于有言者;不知者高于忘知者,忘知者高于知之者。根据以上线索,可以确定的是,在所有关于道的言说主体中,无言者是最高的;而在所有关于道的言说内容中,不知者是最高的。综合来考虑,无言者又高于不知者,因为承认其“不知”也是一种言说。这不仅适用于《知北游》,也可以看作是《庄子》乃至整个道家思想的一个通见。以往的研究,大多把这一故事看作道不可言的一种形象化表达。事实上,该故事的意义在于,揭示了沉默作为一种言道策略的合理性与正当性。换言之,沉默作为一种恰当的言道方式得到他人的肯定,由不在场转变为在场,让本来无法显现的东西通过语言文字的形式得到了解释,从而成为一种恰当的言说策略。

这一观点也得到《庄子》的广泛支持。《庄子》中所推崇的那些至德之人、体道者或具有至高境界之人,恰恰是沉默无言的。如《逍遥游》中藐姑射之山的神人,《德充符》中鲁国的兀者王骀与卫国的恶人哀骀它,《大宗师》中有圣人之才的卜梁倚和善丧盖鲁国的孟孙氏,《应帝王》中的王倪、泰氏和浑沌,《田子方》中的东郭顺子和臧丈人,《知北游》中的无为谓、老龙吉和无有等^①。尽管这些人的身份不一样,如居于山间的神人、人间的王骀以及中央之帝的浑沌,出现的故事场景也不一样,但都有一个共同特点——从未以第一人称的身份进行言说,甚至除浑沌、臧丈人、无为谓和老龙吉之外的其他言说者都从未出过场。我们所有关于他们的言论和思想都是借他人之口来传达的。这意味着,他们不但是沉默无言的倡导者,更是沉默无言的践行者;他们不但拥有沉默无言的直接经验,更是把沉默无言作为道的根本展开方式。不仅如此,即使是未得道的普通人,听闻大道之后,也会使人放弃言说的欲望,如《田子方》篇中,当魏文侯听完田子方关于其老师东郭顺子的论述后发出感叹:“始吾以圣知之言、仁义之行为至矣,吾闻子方之师,吾形解而不欲动,口钳而不欲言。”该篇还描述了老子“游心于物之初”的状态,同样有使人放弃言说的欲望:“心困焉而不能知,口辟焉而不能言。”了解了这一点,《庄子》中的很多悖论似的言论都可以迎刃而解,如“道无问,问无应”。最高的知为不知,最恰当的言为不言。至知即不知,至言即无言,“至言去言,至为去为,齐知之所知,则浅矣”(《知北游》)。由此可见,沉默并不完全具有否定的意义,反而呈现出肯定的意涵;并不是一种消极的无言以对,而是一种积极的言说实践,是体道者的最佳表现方式。如《在宥》篇讲:“天降朕以德,示朕以默。躬身求之,乃今也得。”不过,从消极的沉默到积极的沉默,须经过一个中间环节,即经由他者对这一行为的接收、诠释和言说,才能揭示沉默的意义。否则,将陷入绝对的缄默状态,而失去沉默自身的价值。正是在此意义上,《则阳》篇才说:“道,物之极。言默不足以载。非言非默,议有所极。”就是担心把道引向缄默不语的绝对沉默状态,从而加以警示。

作为道的根本特征,沉默也构成了所有言说的基本背景,它既包含了有待说出的内容,又隐含了某种不说话的意愿。从表面上来看,沉默意味着不说话,但可以有说话的意愿,甚至有时借以表达某种态度,多隐含否定或消极之意。《庄子》中的“沉默”与此不同,不仅表现为不说话,甚至连说话的意愿也没有。问题在于,如果不考虑沉默的心理层面与内在意涵,仅从其外在的表现形式来看,很容易视之为对语言的否定,并被贴上反语言学的标签^②。作为一种言说方式,沉默选择了搁置表达;但作为一种意愿,其自身就构成了一种表达。换言之,沉默是一种具有内涵的不说话行为,是一种无声的言说和语言的例外状态。通常,我们只是把焦点放在其外在的表现形式——沉默,而忽视了其所想要表达的意义。后者才是沉默的真正意图所在。唐君毅指出:“其默也,非必待时而动,乃籍默以寄情于妙道之体证,而其言,乃唯所以指点其默中之所体证,及此所体证者之超于言意之外……道家以不言为教,以言教人证无言之

^① 杨立华曾仅就内篇进行统计,未涉及外杂篇。杨立华:《庄子哲学研究》,北京:北京大学出版社,2020年,第2页。

^② 邓晓芒:《论中国哲学中的反语言学倾向》,《中州学刊》1992年第2期。

境,是以言泯言也……然其期在以言与忘言之人,互通心意,以相视而笑,莫逆于心。”^①沉默的最终目的是为了体证言外之妙道,因为语言无法突破物与道之间的界限,但是心灵可以。这意味着对道的领会,是通过人类非言语式的心灵能力而获得的一种意义的领会,并以此来促成人心之间的心意交通。由此可知,当语言停止言说时,心灵开始运作。心领神会,以心契道。《庄子》中已有多次提示,如《大宗师》中的子祀、子舆、子梨、子来四人“相视而笑,莫逆于心”,《天道》篇的“只可意会,不可言传”以及《田子方》篇的“目击而道存”等,都揭示了这一特殊的表达方式。庄子通过女偶之口所揭示的求道次第,也离不开心灵的领会。“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,需役闻之於讴,於讴闻之玄冥,玄冥闻之参寥,参寥闻之疑始。”(《大宗师》)从副墨到疑始,可以说是一个由外界向内心、由有形至无形、由文字到默识的过程。后来的诠释者也多从此角度阐发,如陆西星说:“盖言道理得之言语文字间,而领之以心、会之以神,则己之朝彻而独见者也。”^②需要特别指出的是,尽管道之体证须经由心的默而识之,但并不意味着可以完全脱离语言。语言的作用恰恰在于最终将我们指向这一无言之境。

此外,在《庄子》中,沉默还有另一种表现形式——忘言,最典型的如《知北游》篇狂屈的“中欲言而忘其所欲言”。“中欲言”意味着有较强的言说意图,但“忘其所欲言”又指出此种言说意图并不具有现实性,只是一种潜在的可能性。从表面上来看,狂屈的“中欲言而忘其所欲言”也可以视之为沉默,但实质上两者又有显著的不同。已有论者指出,忘言不是不出声,而是一种含义极深的沉默。在忘言的境界中,言说与沉默被先验地统合了^③。此外,《庄子》中还有另外一种形式的忘言。与沉默无言最大的不同在于,忘言虽有所言说,但不执着于所言之意,而是以言遣言,随说随扫。《庄子》有著名的“得意忘言”之说,并引发了魏晋时期的言意之辨:“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!”(《外物》)郭象指出:“夫得鱼兔本因筌蹄,而筌蹄实异鱼兔,亦由玄理假于言说,言说实非玄理。鱼兔得而筌蹄忘,玄理明而名言绝。至于两圣无意,乃都无所言也。”^④名言的目的在于得意,正如筌蹄的目的在于鱼兔。把言类比为筌蹄,意味着语言仅仅是达意之工具。得意之后,语言的使命就完成了。忘言与沉默,虽然形式不同,一个有言,一个无言,但其最终目的都是为了以心契道。通过“忘”这个过程,庄子巧妙地把言与无言统合在一起。

二、不可充分言说

尽管沉默可以视之作为一种正当的言道策略。但不可否认的是,就一般意义而言,道仍然是不可言传的。《庄子》中的相关论述也随处可见。由《齐物论》可知,道之所以不可以言,一方面是因为道不能被当作一个知识性的认识对象加以诉说,另一方面则是因为一般性的言论总是隐含着是非对错等价值偏好,而道是无是无非、超越一切价值对立的“一”。这是否意味着道是完全不能言说的呢?当然不是。一个完全不能言说,或者一个保持绝对沉默的大道对我们是毫无意义的。如同沉默必须经由他者的肯定才能揭示其积极的意涵一样,道也必须通过语言来揭示其内涵。换言之,道一定存在一个可以被言说的维度。事实上,《庄子》全文中有大量“道可以言”的相关论述,而且在内外篇中表现出一贯的连续性,比杂篇的三言论述更具有说服力。归纳而言,《庄子》中与“道”相关的言说有两个显著的特征,一是以“尝试

① 唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第136页。

② 陆西星:《南华真经副墨》,北京:中华书局,2010年,第100页。

③ 唐力权著,赖显邦译:《哲学沉默的意义:有关中国思想中语言使用的一些看法》,《哲学与文化》1987年第14卷第7期。

④ 郭象注,成玄英疏:《庄子注疏》,北京:中华书局,2011年,第493页。

言之”的态度展开^①,二是以否定的方式谈论。与对某物是什么进行直接而又充分的言说相比较,我们把这两个特征概括为不可充分言说,即不能以精确性的描述告诉我们道是什么,而只能以一种不确定的、模糊的方式去探讨道的一些外在特征,或道不是什么。

就言说态度而言,“尝试言之”在《庄子》内外杂篇中频繁出现,类似的表述还有“妄言之”“言其大略”“议乎其将”“言其崖略”等,相关文献如下:

今且有言于此,不知其与是类乎?其与是不类乎?类与不类,相与为类,则与彼无以异矣。虽然,请尝言之。(《齐物论》)

啮缺问乎王倪曰:“子知物之所同是乎?”曰:“吾恶乎知之!”“子知子之所不知邪?”曰:“吾恶乎知之!”“然则物无知邪?”曰:“吾恶乎知之!虽然,尝试言之。”(《齐物论》)

长梧子曰:“是黄帝之所听荧也,而丘也何足以知之……予尝为女妄言之,女亦妄听之。”(《齐物论》)

意而子曰:“……庸詎知夫造物者之不息我黥而补我劓,使我乘成以随先生邪?”许由曰:“噫!未可知也。我为汝言其大略。”(《大宗师》)

老聃曰:“心困焉而不能知,口辟焉而不能言,尝为汝议乎其将。”(《田子方》),

孔子问于老聃曰:“今日晏闲,敢问至道。”老聃曰:“……夫道,窅然难言哉!将为汝言其崖略。”(《知北游》)

从上述文献可知,“尝试言之”所针对的是可与不可、然与不然等吊诡式的问题,或是关于物之所同是、圣人、造物者、道等根本性的问题。对这些问题的回答,首先是不知,其次才是尝试性的解答。可以确定的是,其不知是肯定的,而且是自知其不知,就是我们通常意义上说的不知道。“尝试言之”“妄言之”意味着以一种非肯定的方式给出尝试性回答,其内容可能是对的,也有可能是错的,从而避免了独断论。“大略”“其将”“崖略”则揭示了其解答只是从外在的角度描述其轮廓,并不涉及问题的本质。众所周知,道在根本上是不能言说的。但是我们又不能保持绝对沉默,否则道的内涵将无从展现。那如何走出对道的沉默,同时又可以避免言说的独断呢?“尝试言之”就是解决这一困境的最佳策略。“尝试言之”通过以言遣言的方式,不仅打破了沉默,还规避了言说的自负与语言的固着性,在沉默与有言之间开辟了一个居间状态,为道的“言说”留下足够的空间。此一居间状态把言与默、可说与不可说两个相互冲突的领域连接在一起,缓解了道与言以及言与默之间的紧张。难怪《庄子》之文呈现出谬悠、荒唐、无端崖的吊诡之风,因为庄子只能游走在言与默的居间状态,而不能超越任何一边,如此才能够“言而足,则终日言而尽道”,否则便是“言而不足,则终日言而尽物”(《寓言》)。

从对“道”的言说内容来看,皆以否定的表达方式展开,又可分为两种情况。一种是关于“道”的言说,《庄子》中随处可见:

夫道有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见。(《大宗师》)

夫道,于大不终,于小不遗,故万物备。广乎其无不容也,渊乎其不可测也。(《天道》)

老聃曰:“……或为之纪而莫见其形……日有所为而莫见其功……始终相反乎无端,而莫知其所穷。”(《田子方》)

无思无虑始知道,无处无服始安道,无从无道始得道。(《知北游》)

一种是关于体道者的描述,涉及其内在的心理状态和外在的行为举止两个方面:

“王骀,兀者也……立不教,坐不议,虚而往,实而归。固有不言之教,无形而心成者邪?”“其用

^① 蔡岳璋曾就此进行专文研究,但他是从文学的角度切入,与本文的思路不同。蔡岳璋:《试论庄子文学空间:来自“尝试言之”的考虑》,《清华学报》2013年第3期。也有学者认为“尝试言之”乃危言的典型特征,并视之为庄子针对“万物之化”的一种观照方式。王玉彬:《论庄子“危言”的齐物旨归——以〈齐物论〉为中心的考察》,《山西大学学报》2023年第1期。

心也独若之何？”“死生亦大矣，而**不得与之变**；虽天地覆坠，亦将**不与之遗**。审乎无假而**不与物迁**，命物之化而守其宗也。”（《德充符》）

卫有恶人焉，曰哀骀它……未尝有闻其唱者也，常和人而已矣。**无君人之位**以济乎人之死，**无聚禄**以望人之腹……和而**不唱**，**知不出乎四域**。（《德充符》）

孟孙氏**不知**所以生，**不知**所以死。**不知**就先，**不知**就后……且彼有骇形而**无损心**，有旦宅而**无情死**。（《大宗师》）

遂迎臧丈人而授之政。典法**无更**，偏令**无出**。三年，文王观于国，则列士坏植散群，长官者**不成德**，黜斛**不敢**入于四竟。（《田子方》）

此外，《庄子》中关于圣人、神人、至人、真人等的论述，皆以否定的方式展开。相关文献众多，暂不赘述。以否定的方式来谈论道及体道者，实承继老子而来，随即成为道家思想的一大特征。庄子在此基础上进行了创造性发展，除了理论性的表述之外，还塑造了一系列特征鲜明的寓言故事予以形象化地表达。冯友兰曾把这种否定的表达方式称之为负的方法^①。不过，关于道和体道者的否定式表述，所用否定词不同。在有关“道”的论述中，“无”出现的频率较高；而在有关体道者的论述中，“不”出现的频率明显高于“无”。换言之，“无”是用来描述道的，“不”是用来描述体道者（人）的。就道而言，“无”可以说是道最典型的特征：无形、无名，因而没有任何经验特征，王弼以“无”释道，确实抓住了道最根本的特点。就体道者而言，跟常人最大不同之处就在于，他们不从人的视角来观照万物，而是从“天”的角度来出发，以此来凸显并强调万物的自发性。这也是《庄子》特别强调天人之分，即“知天之所为，知人之所为者，至矣”（《大宗师》）的理由所在。职是之故，老子主张“道法自然”，庄子强调“天放”（《马蹄》）；《老子》中多“自X”的表达，如“自然”“自正”“自富”“自朴”等；而《庄子》则多“天X”的表达，如“天机”“天行”“天倪”“天钧”等。由此来看，否定式的表述，恰恰是最适合道及体道者的表述。尤其是针对体道者来讲，只有通过“不”的方式，才能从人的视角转到天的视角，实现从物的领域到道的领域的飞跃。已有学者曾指出这一点：“否定叙述是与肯定叙述相对而言，就字面说，乃是意味着对事物的展开的断绝、或者否认……否定词一面排除当前的事态，一面还带有扩张到与其相矛盾的他种领域之意。”“否定陈述，未必是将某事态予以否认、拒绝、废止即了，而乃企求超越当前的事态，进而达到飞跃的事实，又反而使人对当前事态的注意力更集中的叙述法。”^②可见，所谓的否定并非真的否定，而是通过视角转换对当前事态进行更为深入的思考。

在与道相关的论述中，有两个人物形象反复出现：黄帝和老子。在《庄子》中，老子是一个得道者的形象，在大多数场合下，所论皆与道相关，如《天道》《天运》《田子方》《知北游》《庚桑楚》等篇章。而黄帝的形象则比较特别，介于问道者和闻道者之间，如《在宥》篇的“黄帝问道于广成子”，《大宗师》中的“黄帝之忘其知”，《天地》篇中的黄帝“遗其玄珠”，以及《知北游》中黄帝对知问道的回答等。尤其是《知北游》中的黄帝形象值得重视。如果只看黄帝给知的答案，“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道”，跟其他篇章的相关回答并没有任何差别，都是否定式的论述，那为什么他认为自己是“终不近也”？原因就在于黄帝自以为是的自知态度：“予与若终不近也，以其知之也。”（《知北游》）这也是为什么《庄子》运用“尝试言之”和否定式表达的原因所在，其实质是为了消除语言表述中通常会有确定与自负的态度^③。肯定的不知与否定式的表达，构成鲜明的对比。庄子不仅要消解语言的自负，把言说从种种价值偏好中解放出来，他更要消解的是人类的自负，把天地万物从人类的束缚中挣脱出来，让自然（天）成

① 冯友兰：《新知言》，《贞元六书》下，上海：华东师范大学出版社，1996年，第869页。

② [日]赤塚忠：《道家思想之本质》，[日]宇野精一主编，邱荣鏞译：《中国思想（二）：道家与道教》，台北：幼狮文化，1977年，第3—4、9页。

③ 颜世安：《游世与自然生活：庄子评传》，长沙：湖南文艺出版社，2022年，第294页。

为万物的尺度^①。这也是庄子采取不可充分言说的意义所在。

三、技 艺

沉默和不可充分言说,乃就道作为万事万物的本根而言。除此之外,通过技艺来论道也是《庄子》的一大显著特点,在先秦诸子乃至整个中国哲学中都非常独特。《庄子》中涌现出大量与技艺相关的章节,如《养生主》篇的庖丁解牛,《天道》篇的轮扁斫轮,《达生》篇中的佝偻承蜩、津人操舟、驯养斗鸡、丈夫游水、梓庆削锯、东野御车、工倕旋矩,《田子方》篇的丈夫钓鱼、伯昏无人之射,《知北游》篇的大马捶钩,《外物》篇的任公子大钩钓鱼等。技艺内容则涉及宰牛、斫轮、驾船、驾车、粘蝉、游泳、斗鸡、钓鱼、射箭等最一般的日常生活经验。但是,与日常生活经验不同的是,这些技艺都达到了惊人的出神入化的高度,其论述旨趣已经超出技艺本身而达至主体、工具、对象三者合一的精神境界与审美享受^②。《庄子》在谈论这些技艺时,都涉及“道”这个关键概念,如《养生主》中庖丁解牛的“臣之所好者,道也,进乎技矣”,《达生》篇中佝偻承蜩的“我有道也”。尽管在其他技艺的描述中没有出现“道”,但都有类似的说明,如轮扁斫轮“口不能言,有数存焉于其间”(《天道》);津人操舟“凡外重者内拙”,丈夫游水之“始乎故,长乎性,成乎命”,梓庆削锯之“以天合天,器之所以凝神者”,工倕旋矩之“不内变,不外从”(《达生》);伯昏无人之“不射之射”(《田子方》);大马捶钩之“臣有守也……是用之者假不用者也”(《知北游》),均可视之为对“道进乎技”的不同维度的刻画。显然,这些技艺章节中所提及的“道”,不能从本体或天地万物之本根的角度加以考察,更多接近于“行动的准则,属于实践一类”^③。或者说,可理解为一种经验的工具性知识。正是在这个意义上,毕来德把庄子的“道”解释为事物的运作,即技艺的内在运作与逻辑^④。

在以往有关《庄子》言道策略的研究中,这一方面较少被关注到,可能是因为技艺超出了语言表达的范围而被排除在外。究其故,我们关于表达的理解过于狭隘,仅限定在语言表达之内,而忽略了非语言的表达方式。已有研究指出:“表达(articulation)这个概念的外延大于语言的概念,我们除了拥有语言的表达方式之外,还有其他的表达方式,比如行动……就知识的表达而言,行动是和语言同样根本的表达方式。”^⑤这意味着我们需要一个广义的表达概念。《庄子》中存在大量的此种非语言的表达方式,比如有关技进于道的故事就是最佳的证明。有鉴于此,我们把专注于语言的表达方式及如何言说的传统言道策略刻画为一种单薄的言道策略,而把包含技艺的非语言表达方式的论道策略刻画为一种厚实的言道策略。事实上,前面所讲的沉默,亦可以视之为一种非语言的表达方式。

作为一种言道策略,尽管技艺所展现的是事物内在运作的逻辑,但也与不可言说紧密相连。其中最广为人知的例子就是《天道》篇“轮扁斫轮”的故事。轮扁认为桓公所读之书为“古之糟粕”,因为“世之所贵道者,书也。书不过语,语有贵也。语之所贵者,意也,意有所随。意之所随者,不可以言传也”。并且用自己斫轮的故事来诠释:“臣也以臣之事观之。斫轮,徐则甘而不固,疾则苦而不入。不徐不疾,得之于手而应于心,口不能言,有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子,臣之子亦不能受之于臣,是以行年七十

① 笔者曾撰文指出,道言关系的实质是人与天的关系。庄子对语言的质疑,出于文明异化的考虑。《庄子》中所反映的强烈的批判精神,主要是为了促成人向天的回归。陈之斌:《道中之言与言中之道:庄子道言关系新探》,《哲学动态》2016年第2期。

② 参见强昱:《道进乎技》,《知止与照旷:庄学通幽》,北京:宗教文化出版社,2004年,第291—342页;邓联合:《技术活动中的超越向度:庄子技术寓言解读》,《江海学刊》2008年第1期;陈少明:《“庖丁解牛”申论》,《哲学研究》2016年第11期。

③ 庞朴:《解牛之解》,《庞朴文集》第4卷,第148页。

④ [瑞士]毕来德著,宋刚译:《庄子四讲》,北京:中华书局,2009年,第27—30页。

⑤ 原文出自哈罗德·格里门,转引自郁振华:《人类知识的默会维度》,北京:北京大学出版社,2022年,第26页。

而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫。”成玄英认为“意之所随者”即为“道”，“意之所出，从道而来，道既非色非声，故不可以言传说”^①。事实上，“意之所随者”属抽象的“道”的知识，而斫轮乃是工具性的经验技术知识，两者显然属于不同的知识类型。轮扁把两者做对比，实际上是通过此具体事例来进一步诠释“意之所随者”的不可言传性。换言之，道的知识与工具性知识的共同之处，都在于其不可言传性。

工具性知识之所以不可言传，是因为触碰到了语言的界限。尽管技艺高超的手艺人在传授技能的过程中，也会使用语言去提示某些关键性的步骤，或者告知一些一般性的规则，或某些经验性的技巧，但还是不能完全通过语言的方式来传达他所拥有的全部职业知识，还必须通过躬行实践，去传递技能中所包含的细节性知识。同样，学徒也不可能完全依据任何文字说明就可以学会某项技能，也必须通过师傅的亲身示范和长期的反复练习，才能领会那些无法言传的知识。英国学者迈克尔·波兰尼通过大量的科学研究指出，这类工具性知识是不可言说的。“他们只在实践中知道那些知识，把它们作为工具性的细节，而不是像知道物体那样明确地知道它们。因此，这些细节的知识是不可言说的，而根据这些细节来琢磨和评判就是一个不可言说的思维过程。这同样适用于作为认知技艺的鉴别力以及作为行为技艺的技能。因此，它们只能通过实践上的示范而绝不能只通过规则来传授。”^②可见，这类知识是无法用语言去穷尽的，正如无法用语言来诉说“意之所随者”一样，语言在此学习过程中只是起指示性或引导性的作用。技能中所包含的工具性知识，其主要的表达形式不是命题，而是行动。这也是为什么学界从“行动的准则”或“事物的运作”等角度来诠释的原因所在。

这样的例子在《庄子》中还有很多。不过，其他技艺跟轮扁斫轮的不同在于，并没有强调技艺的不可言说性，而是主要刻画了拥有高超技术所具有的内在心性状态，偏重事物运作的内在逻辑，属于“道进乎技”（《养生主》）的一种表现。需要注意的是，这些故事中也都有一个共同的关键词——“神”。如庖丁“以神遇，而不以目视，官知止而神欲行”，佝偻丈人“用志不分，乃凝于神”，津人操舟若“神”，丈夫游水之“神”，梓庆削木锯，见者“惊犹鬼神”等。前两个故事侧重于从内在的角度谈“神”，强调其用志专一，“纯气之守，非知巧果敢之列”（《达生》），才能自然生出“神明”。无独有偶，《庄子》讲的“心斋”，最关键的步骤也是“听之以气”，因为“气也者，虚而待物者也。唯道集虚”（《人间世》）。后三个故事则从外在的角度，强调其效用之神妙，非人力所为。可以说，这些例子从内外两个方面共同体现了“道之用”，属“妙道之行”（《齐物论》）的一种体现。这里的“神”，如同轮扁斫轮中的“口不能言”一样，也是不可言传的，必须通过反复的实践才能掌握。已有论者指出：“承蜩技之至微者，乃佝偻丈人，不矜其巧，而以为有道，亦犹庖丁之游刃于虚，道也而进乎技矣。累丸愈多，则承蜩愈见神妙。事有两不相侔，而彼此相通，忽焉相悦以解者……可意会，不可言传也。不可言传之谓神。志向精专，承蜩且然，况于养生之道乎？”^③此外，《达生》的若干故事中还有一个关键词也值得重视，即“忘”，如佝偻承蜩之“吾执臂也，若槁木之枝”（虽未出现“忘”字，但可视之为“忘形”），津人操舟之“忘水也”，梓庆削木之“忘吾有四肢形体也”等，跟“坐忘”所讲的“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”有异曲同工之妙。总之，这些故事都可以看作是“心斋”“坐忘”等工夫论的具体展现，重在展现道之妙用。事实上，早在《齐物论》中，庄子就反复谈到“用”的问题，并揭示了从道不可言到经世致用的这一内在维度，完成了从“孟浪之言”到“妙道之行”的转变。这也意味着，庄子之道本身就隐含着—个实践的维度。

① 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第265页。

② [英]迈克尔·波兰尼著，徐陶、许泽民译：《个人知识：朝向后批判哲学》，上海：上海人民出版社，2021年，第104页。波兰尼曾提出一个新的概念“隐默知识”，其最显著的特征就是不可言说性，并从科学的角度给出了详细的说明。隐默知识广泛存在于人类知识的各个领域，并构成人类知识的底色。技能就属于隐默知识的一种。详见该书第二编“隐默的成分”。

③ 刘凤苞：《南华雪心编》，北京：中华书局，2015年，第426页。

通过以上不同方面的考察,我们可以看出,沉默、不可充分言说和技艺,在《庄子》中均有非常丰富的表现和深刻的内涵,可以视之为《庄子》的言道策略。之所以说是特殊的,主要基于两个方面的考虑:一方面,前述所引有关沉默、不可充分言说和技艺的文献材料,绝大部分属于寓言和重言的范畴,在已有的研究中也都有所涉及,但较少专门从哲学的角度揭示其思想内涵;另一方面,传统言道策略研究侧重于语言的层面,认为庄子对语言持一种怀疑的态度,甚至在根本上是不信任的,因为“语言按照其本质只能言说有形有象有声的事项,或者说世界之内的事项,而道或体道的境界恰恰无形无象无声,是世界整体,所以它们不可言说”^①。本文并不否认这一点。但是,除此之外,我们还需要一种更加厚实的言道策略,它不仅包括一般的语言表达方式,如寓言、重言和卮言,还包括各种非语言的特殊表达方式,尤其是《庄子》所反复强调的沉默和技艺。这也是庄子相比于老子,所做的进一步发展和深化。此外,我们在文章开始曾区分了三个层面的“道”,并指出前两个层面的道具不可言说之意。不难看出,本文所探讨的三种特殊言道策略,也都与道不可言说这一论题密切相关,甚至可以看作庄子为解决“道不可言”所提供的三种方法,从而为深入思考道言关系提供一个新的视角。

Special Speech Strategy in *Zhuangzi*: Silence, Insufficiently Spoken and Skill

Chen Zhibin

Abstract: In *Zhuangzi* 庄子, the concept of “Dao” encompasses multiple dimensions—acting as a metaphysical foundation, a principle of action and a way of viewing the world, which determines the complexity and richness of its modes of speaking. Previous reflections on the strategies of articulating the Dao in *Zhuangzi* have primarily focused on “Three Modes of Speech”: *yuyan* 寓言, *zhongyan* 重言 and *zhiyan* 卮言. In fact, *Zhuangzi* also employs three special strategies—silence, insufficient speakability, and skill (technique)—to navigate the fundamental aporia that “the Dao cannot be spoken”. Specifically, silence is not merely aphasia, but an exceptional state of speech with profound philosophical connotations. Given that language cannot break through the boundary between concrete things and the Dao, silence aims to verify and embody the ineffable wondrous Dao through non-verbal mental capacities. Secondly, “insufficient speakability” serves as a weakened version of the “ineffability of the Dao”, often manifesting as “attempting to speak of it” and through apophatic (negative) expressions, thereby indicating that the Dao defies objectified definition. Finally, skill, as a category of practical philosophy, reveals the instrumental characteristic of the Dao as a principle of action. This represents a form of ineffable tacit knowledge, which can only be exhibited through specific technical operations and embodied practices. An examination of these three special strategies deepens our understanding of the discursive modes of *Zhuangzi*.

Keywords: *Zhuangzi*, silence, insufficiently spoken, skill, speech strategy

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】

^① 韩林合:《虚己以游世:〈庄子〉哲学研究》,北京:北京大学出版社,2006年,第254页。韩林合的观点相当有代表性,目前学界的相关研究大都持此论,如杨国荣也认为,名言的作用首先是“分”和“别”,道作为存在的普遍原理以“齐”和“通”为内在品格。道超乎名言,难以成为论辩的对象,只能以心斋、坐忘和“以神遇”等直觉方式把握。杨国荣:《庄子的思想世界》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第149—158页。