

強字曰「道」：論《老子》「道」的延異性

潘君茂

臺北市立大學中國語文學系博士班一年級

摘要

論文以《老子》「道」為核心，藉引東西思想立論，透過中西對觀，即魏王弼、法國德希達二者，探討「道」於符號學的向度如何展開論述，文章從「道」字的多重性與豐富性談起，關乎「道」的多重性內容以及在「語音」、「書寫」的面向，本文借用德希達「延異」的觀點，重思「道」的要義與旨趣。並且，將側重於「延異」與「道」之間的異同，從「延異性」的視域回探「道」之「不可道」的游移與延遲。

關鍵詞：《老子》、道、符號、王弼、德希達



一、前言

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。
吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

——《老子》第二十五章¹

本文從《老子》經文第二十五章談起，其實，大逝遠反都不足以指稱「道」，甚至「道常無名。」²一句就足以成為弔詭，既然「道」常「無名」，又何能以「道」字指稱「道」，甚至它「可名於小；可名為大。」³，這樣的游移本身意味著什麼？並且，因為這樣的游移，它能夠成就什麼？既然「道」「不可名」、「不可道」，又為何老子要提出「道」的學說供人效法？「道」字的符號性質能否與形上之道吻合符應，之間能夠無縫接軌嗎？這些問題的提出，都是筆者的運思理路。前人在道論的討論，牟宗三以主觀境界說其姿態⁴，唐君毅則以為道為客觀實有⁵，但綜觀二者論述，皆著力於「存有論」的探討，而本論文藉以符號學的分析，欲從名號的視域切入，討論道的符號及語音關係如何影響其義理詮釋。接著，就這些問題的提出，先從「道」字的內容釋義談起，接續王弼以及德希達的理論，試圖在文章脈絡中，提供一種不一樣的思「道」之旅。

二、「道」字的多重解釋

中國文字的內容或因歷史演進、風俗民情而詞意有所擴大或縮小。關乎「道」一詞的釋義，在中國文化的承衍中，更是豐碩：

道本是人走的道路。《說文解字·辵部》：「道，所行道也。」春秋時期引申為規律、原則、準則：「天道皇皇，日月以為常。」（《國語·越語》）；「天道遠，人道邇」（《左傳·昭公十八年》），天道指天體運行的常規法則，人道指人類生活所應遵循的準則。從老子開始，更把「道」上升為一個哲學範疇，認為道是先天地而生的宇宙本源：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」（第二十五章）、「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（第四十二章）、「天下萬物生於有，有生於無。」（第四十章）。⁶

¹ [魏]王弼：《老子四種》（臺北：大安出版社股份有限公司，1999年），頁21。

² 同前註，頁27。

³ 第三十四章：「大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有。衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉，而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。」同前註，頁29。

⁴ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：聯經出版股份有限公司，2003年），頁102。

⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁348-365。

⁶ 張曉芒：《先秦諸子的論辯思想與方法》（北京：人民出版社，2011年），頁49。



承上所述，「道」一內容的訊息承載是越顯複雜的，甚至，單就中國各派思想之間，如儒家言「道」與道家言「道」就截然不同，可見單一「道」字，就能發展出不同的哲學體系。首先，關乎體系的說明，當從「概念」談起，李賢中提出「第一義概念」作為體系範疇的總攝，以此，就道家思想而言，他說：

在道家：「有無」、「本末」、「始終」、「先後」這些範疇，都是以「道」為第一義概念。另一方面，第一義概念也具有範疇的性質，它是統攝各格局概念的總樞紐，各範疇以不同的結構位置、不同的方式與第一義概念相聯繫。⁷

如上所述，道家思想以「道」為統攝，構築一個較為完整的概念體系。李賢中進一步指出概念具六大性質：指涉性、約定性、界定性、互動性、增長性、含糊性，主張概念在使用過程中作用與侷限同時並存。而概念的作用在於代表事物、承載意義、傳遞意義、運作思維、溝通論辯等功能。其中，侷限則在具有：「名」的切分性，即認知主體對「名」的把握是片段而局部的；再者，形上意義難以用「名」完全表達出來；並且，概念無法同步於合理性標準的提升，亦即在詮釋文本與進行研究的過程中有認知、理解、解釋及證成四種不同的合理性標準。因此，他認為必須透過概念元素的組構，形成概念體系，才足以承載及傳遞哲學思想的內容。⁸

但是，「道」在概念層次嗎？更精確來說，概念層次的「道」是什麼？「道」概念化後，不就喪失「道體」的不可名性？然而，概念的「道」與存有層次的「道」的區別為何？這些問題都有必要進一步闡明。

《老子》曰：

其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。（第十四章）⁹

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。（第二十五章）¹⁰

道之為物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？以此。（第二十一章）¹¹

⁷ 李賢中：〈論「概念」載遞哲學思想的作用與限制〉，（「中國哲學的概念與方法論」學術研討會，杭州師範大學學術期刊社主辦，2017.5.5-6日），頁5-6。

⁸ 同前註，頁7-10。

⁹ [魏]王弼：《老子四種》，頁11。

¹⁰ 同前註，頁21。

¹¹ 同前註，頁18。



據經文，「道」之為「物」說明了此「道」係實存的，但卻同時又是「無物之象」的矛盾關係，這意味著此層次之「道」非是概念的「道」，而是生生大化的存有之「道」。

那麼，何謂概念化的「道」，筆者以為即道的延伸義：法則、規律、依準，而非「道體」自身，此處藉唐君毅《中國哲學原論·導論篇》¹²中的系統理解如下：

- (一) 「通貫異理之道」：今按《老子》書中所謂道之第一義，為略同於今所謂自然律則，宇宙原理，或萬物之共同之理者。
- (二) 「形上道體之道」：《老子》書所謂道之第二義，則為明顯的指一實有之存在者，或一形而上之存在的實體或實理者。此與上述之第一義之道，只為萬物之共理，或普遍之自然律者，其分別在一虛而一實。
- (三) 「道相之道」：《老子》書中第三義之道，乃以第二義之實體義之道之相為道。第二義之實體義之道，為物本始或本母之道體，此第三義之道，則可簡明之為道相。此道相初即道體之相，故此第三義之道，亦可由第二義之道引申而出。
- (四) 「同德之道」：《老子》書中所謂道之第四義，為同於德之義者。老子書中，道德二名，本有分別。依上文所述之道之第一義及第二義，道乃為萬物所循之共理，或其所自生之本始或本母；則德為人物之各得之以自生或自循者。
- (五) 「修德及生活之道」：《老子》書中之道之第五義，為人欲求具有同於道之玄德，而求有德時，其修德積德之方，及其他生活上自處處人之術，政治軍事上之治國用兵之道。此義之道，就其本身而言，乃低於上述之德之一層面之道，亦即純屬於應用上之道。如今所謂修養方法，生活方式，或處世應務之術之類，簡言之，即人之生活之道也。
- (六) 「事物及心境人格狀態之道」：《老子》書中所謂道之第六義，為指一種事物之狀態，或一種人之心境或人格狀態，而以「道」之一名，為此事物狀態或心境、人格狀態之狀詞。

以上「道」之六義，以第二義之「形上之道」通貫其他五義，形成一概念化後的思想體系，然而，「形上之道」，即「道體」係不能概念化的，否則將如李賢中所謂概念之局限，落入言詮，以名定形，如此切割後的「道」，則非老子所謂之「常道」了。但是，以法則、規律、依準之「道」的延伸義，則能有效且方便為人所效法，此效法的内容非是「道」的全貌，而是「道」之部分而已。

三、名可名，非常名：王弼之「名號」與「稱謂」如何辯「道」

中國思想史上，王弼提出了著名的「言意之辯」，並且進一步以「名號」、「稱謂」辯明「道」之定名與形上之理的區別：

¹² 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁350-361。



在哲學認識論上，王弼提出著名的言意之辨，言意之辨的論題出於《周易·繫辭上傳》：「書不盡言，言不盡意，聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭以盡其言。」從宇宙發生論的程序而言，形上之理依據形構萬物之定數而生物，人依據可見的物之象來抽象的認識其所以然之理，且以擬具的符號性之卦爻象來表徵，再以言辭來表述。換言之，人所契悟的形上意理是卦爻象和卦爻辭表述的內容。王弼依據其本末關係的架構，提出「意」乃人所理解的形上之理，為「象」、「言」所由據之「本」。同理，針對所擬表述的「意」而言，「象」與「言」是末，王弼主張「尋言以觀象」、「尋象以觀意」，這是由末返本的表述程序。他吸收《莊子·外物》的筌蹄之喻來辯解言、象與意三者間的層層關係，所謂：「故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌。」他所謂的「忘」意指藉象、言出「意」，勿執著於象、言而陷入泥象泥言的障蔽。他在《老子指略》說：「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我」，「名」是有其可指涉的感性對象，「謂」是形上之理，無形無狀，有賴人去體證默認，根據其所體證、默認的內涵來表述。他續言：「道、玄、深、大、微、遠之言，各有其義，未盡其極者也。」「道」、「玄」等六種對「至無(本體)」的稱謂各有蘊義，對「至無」各有所表詮，雖然我們可將它們所表述的涵義進行統整，且也不足以窮盡「道」所涵的一切屬性和奧妙。¹³

若如《老子》開宗即言：「名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。」¹⁴「名」以切分連續現象中的事物，作為認識的基礎與概念的掌握，故「有名」始有「物」的認識，然而「可名之名」絕非「常名」，《老子》更說：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。」(第十四章)¹⁵，無能視之、聽之、搏之的「道」，或以「夷」名之，或以「希」、「微」喚之。但是，「夷」、「希」、「微」絕非「道」的固定名稱，而是一種「不可名」的遊移。「書不盡言，言不盡意。」是人類認知極限的悲歌，王弼言「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭以盡其言。」，但仍需「得象忘言」、「得意忘象」，文字符號究竟能否達成目的對象的指涉，能指與所指之間的關係，能否符應真理的表述，或者僅是表象的詮釋，王弼進一步說：「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我。」可見「名」作為人認識的基礎，作用在「定」，定則是固定、不使遊移，因此，人才能把握，甚至宰制對象物。但是，「道」非是有限之人能認識的「對象」，甚至不應該稱作「對象」，對象是二元論的產物，而中國哲學以為人在道中，為一體關係。那麼，王弼如何「言」道，他以「名號」與「稱謂」的差異闡述「道」。名生乎彼，稱出乎我。「名」以定形，「謂」

¹³ 曾春海等合著：《中國哲學精神發展史》(新北：國立空中大學出版，2006年)，頁175。

¹⁴ [魏]王弼：《老子四種》，頁1。

¹⁵ 同前註，頁11。



則言形上之理。但是，王弼也看到了「稱謂」的極限，「未盡其極者也」，任何以一般語言說出或書寫的「符號」仍舊是無法描述「眾妙之門」的玄妙奧藏。

如此，我們便要放棄不可言說的「道」嗎？體道者又要如何將體道經驗帶到世間呢？楊儒賓說：

所謂「在道本身之經驗」，即人與道合的經驗，此種體驗只是一重的境界，在這種境界中，世界完全被吞沒進去，無法對外展現其涵蘊的意義。因此，唯是一真，不容言說。但離開了這經驗，再對這種經驗作一描述，這描述一定須要一個觀點。說「道是太一」，即以世界的雜多作背景；說「道不可言說」，即從語言、思維的觀點立論；說「道生萬物」只有以道與世界的關係為依據才有意義。如果道不能純然在其自己，如果體驗之士也不能永遠孤離的守著與道冥合經驗，則道與世界必然要有某種關係。¹⁶

誠如楊儒賓所言，言「道」之基準，就具備了「道是太一」的統攝性；「不可言說」的超語言性；「道生萬物」的能生性；以及體道者如何將體道經驗傳遞給世人的神秘性。其間，以上幾種範疇的基礎，都必然牽涉到一種「關係」，即「道」與「世界」的關係。那麼，這種「關係」，又要如何透過語言符號闡述，真要如王弼所謂「立象盡意」，但終要「得意忘象」，將符號視作一中介體，還是文字符號本身就可以符應真理而顯透其中的真理性，那麼，作為傳遞承載真理的符號，又要如何不落入「名」的切割中言「道」？接下來的章節中，將試圖藉由德希達的「延異」觀點為啟示來闡發箇中旨趣。

四、道可道，非常道：從德希達的「延異」看《老子》的「道」

「道可道，非常道」，道尚有言說之意，此章以德希達論「延異」的觀點涉入《老子》的「道」，為得是闡述「語音」、「書寫」於「道」的討論。首先，延異一詞的旨趣在：

延異(Différance)，是德希達所創造出來的詞，並不存在法文之中。從更動法文「差異」(Différence)的一個字母，從 e 改為 a，變成了 Différance，這種兩個字的差別(Différence/Différance)只能從書寫中發現到，但是無法從聲音上辨識出，德希達的用意，是讓差異顯示在書寫中、「沉默」中，試圖逃脫「話語優於書寫」的語音中心主義。另外，由於原本法文名詞「差異」(Différence)並無法說明其動詞「Différer」的豐富性，因此「延異 Différance」是根據法文動詞 Différer(差異、延遲，或是等待時機)，補充了「差異 Différence」這個詞所無法突顯「延遲、等待時機」與「紛爭」的意義，並再次強調了「他者」(Différent)的含意。「延異」一詞當然保留

¹⁶ 楊儒賓：《先秦道家「道」的觀念的發展》(臺北：國立臺灣大學出版委員會，1987年)，頁 12-13。



了「差異」所必要的區分，不論是時間(過去—現在—未來)中的間隙，還是空間位置不同的「間隔」，「延異」企圖經由語義上的創造，同時說明時間化的空間或空間化的時間。所以，經過對 Différer 這個動詞語義反省，它的名詞化 Différance 「延異」就具有了原本 Différence 「差異」不具有的時間意義。「延異」藉由僭越「正確拼寫」的禁忌，試圖逃脫「話語優於書寫」的語音中心主義。¹⁷

德希達的「延異」，在法文中並不存在，因此，翻譯成中文後，亦不能完全符應其原意，甚至只能表現其一二，而不能整全，因為這個「詞」的內涵太過龐雜豐富，怎可能濃縮成二個漢字而想詳盡其要義。只是，德希達的「延異」提供了我們一個重新省視「道」的視域。如文中所述：「德希達的用意，是讓差異顯示在書寫中、『沉默』中，試圖逃脫『話語優於書寫』的語音中心主義。」他啟發了我們一種想像，在漢字書寫中，甚至，以漢字為文化基底的世界觀中，如何提供「道可道，非常道」一種非二元、不落入固定的語言模式，並且跳脫固定思維脈絡的一種可能，以下，先就符號與結構、符號與存在之間的關係論述，最後再回到「延異」與「道」互涉的反省中，重新檢討二者之間的差異與融通的可能。

(一) 符號與結構

結構主義主張一切因素皆受結構影響，結構語言學亦是將語言與結構緊密扣合，認為語言在一大結構中成形，並受制於結構。但是，德希達顯然不同意這樣的說法：

德希達理論的發點，乃是索緒爾對語言的結構主義觀點，認為符號的意義係由其本身與概念架構中其他符號的關係及差異所構成。不過，德希達與索緒爾不同之處，則是他認為意符與意指不可能互相區別。在他眼中，表達的手段與表達的內容是不可分割的。要決定一個字眼與哪些觀念有關，又與哪些觀念不同，除了必須視其約定俗成的「意義」而定之外，也與其表達方式密切相關。這點從詩句、修辭以及反諷等語言使用方式當中即可看得出來。因此，德希達便聲稱意等之間沒有固定的概念秩序。¹⁸

菲力普·史托克(Philip Stokes)進一步指出：

德希達如果說得沒錯，那麼意義顯然就原從特定情境中錄取或詮釋而來：因此結構主義者所假設的客觀「結構」也就不存在。德希達卻又較此更進

¹⁷ 沈清楷：〈從 Aufhebung (棄存揚升) 到 Différance (延異)〉，《哲學與文化》第三十三卷第五期(2006年5月)，頁83-84。

¹⁸ 菲力普·史托克(Philip Stokes)著，陳信宏譯：《不可不知的100位思想家》(臺北：究竟，2005年)，頁302-305。



一步，認為符號指涉的對象永遠與作者心中所想的不同。符號一旦「流通」，便會形成無止境的聯想網路，跨越時間與符號的每次使用。一個符號在某個時刻對某個人而言代表什麼意義，只能由當下的那個人自行詮釋，但他卻絕對不能聲稱自己的詮釋有任何權威或客觀性可言。

這種消除客觀意義的說法，影響及於所有概念，我們對世界以及自身的概念也深受衝擊。若是將這種說法後在傳統的形上學概念，諸如「自我」、「實體」以及「觀念」，造成的衝擊便更是深遠。德希達指出，由於這些概念都使用在哲學家的形上學理論當中，因此其中都包含了反面概念的定義，而無法獨立表達。舉例而言，「主體」隱含了「客體」的概念，「自我」隱含了「他者」的概念而存在，我們就不能假設「自我」在形上學當中有任何優先於「他者」的概念之處。¹⁹

誠如菲力普所言，德希達痛擊了傳統形上學的根底，試圖打破形上學的框架，意圖使形上學鬆動，再進一步從中反思整個邏各斯主義所帶來的權威性影響。在結構主義看來「符號」的設置，是受制於整個文化結構，以「約定俗成」來固定符號的傳遞與溝通性質，但是，若如德希達般解構了整個結構，「符號」成了「流動」的非固定性質，於此，「形成無止境的聯想網路，跨越時間與符號的每次使用。一個符號在某個時刻對某個人而言代表什麼意義，只能由當下的那個人自行詮釋。」，這會導致什麼危險，當然可想而知，但是，流動的符號，是否能夠成就不同的詮釋內容，甚至企及更高層次的存有，也是這種「鬆動」所提供的一種新向度。

再者，德希達在《聲音與現象》中說：

正是胡賽爾本人向我們提供了反其道而行的手段。實際上，當我如人所說真正地使用詞(我們現在在此先於這種區別而處於一般符號的要求之中)，我應在遊戲開始時(在)重複的結構中進行使用，而這種重複的因素只能是再現的。如果一個事件就是指不可替代和不可逆轉的經驗統一性的話，那一個符號就永遠不是一個事件。一個「只此一次」發生的符號不是一種符號。²⁰

接著又說：

一個能指(一般的)通過能夠改變它的經驗特徵的多樣性在其形式中應該是可認識的，儘管經驗特徵的多樣性能夠改變能指。它應該始終是同一個而且能夠如此這般地被重複，儘管有並且通過人們稱作經驗事件的東西必

¹⁹ 菲力普·史托克(Philip Stokes)著，陳信宏譯：《不可不知的 100 位思想家》，頁 302-305。

²⁰ [法] 雅克·德希達著：《聲音與現象》(北京：商務印書館，2010 年)，頁 62。



然要它承受各種改變。每當一個音素或一個字母在一個公式或一種感知中出現時，這音素或字母必然在某種程度上總是另一個，但是，它只有當一種形式的同一性得以重印出來並且承認它時才能夠作為符號和一般語言進行活動。這種同一性必然是理想的。它必然引出一種再現：就像想像，一般理想性的領地，就像一般創造性的重複的可能性，就像再現，因為每個能指的事件都是替代者(所指的，也是能指的理想形式的替代者)。這種再現結構就是意義本身，若不從一開始就涉入一個不定的再現性中去，我就不能開始一個「真正的」話語。²¹

一個「只此一次」發生的符號不是一種符號，更甚者，「一個能指通過能夠改變它的經驗特徵的多樣性在其形式中應該是可認識的，儘管經驗特徵的多樣性能夠改變能指。它應該始終是同一個而且能夠如此這般地被重複。」，誠如「道」一字而言，它必然含涉了某種特定的「概念」，並且，以「道」這樣一種文字形式為人所認識與接受，甚至溝通，這是因為我們共在於同一時空，談論著同一範疇的概念，而「道」一字才能在此時此地能夠被「重複」地傳遞其訊息內容。但是，在這層結構的意義中，它雖然能夠有效的溝通，但卻限制了「道」形上內容的開展。接下來，我們從「存在」的觀點來談。

(二)「符號—存在」的關係

德希達在《聲音與現象》中闡述：

在提出「什麼是一般符號」這個問題時，人們就把符號的問題強加在本體的意向上面，人們宣稱：要在一種本體論中給意義(signification)以地位，基本或局部的地位。這正是傳統步驟所在。人們要把符號強加給真理，把語言強加給存在，把言語(parole)強加給思維，把書寫強加給言語。說可能有一般符號的真理，難道不是在假設符號不是真理的可能性，符號並不構成真理，而只是賦予真理以意義，只是重新製造真理，使之肉身化。

²²

沈清楷指出：

德希達關注於黑格爾的符號學中「時間、聲音、語音系統」優越性的形成，進而在等級制度中完成辯證的解釋。當形上學把存有視為外在事物的「顯現」或意識的對象「顯現」時，這個「顯現」成為一種意義的來源。我們知道，黑格爾是經由概念的辯證去掌握存有的顯現，辯證過程指向概念的真理，這個存有顯現到概念的過程，歷經了符號的轉折，一方面，符號再

²¹ [法] 雅克·德希達著：《聲音與現象》，頁 62-63。

²² 同前註，頁 30。



現了存有的顯現，符號代表了存有在時間中持留，是存有持留在當下的例證，換言之，存有的顯現是符號的起源；另一方面，符號在認識中，作為一個從感性事物的印象(image)到概念(concept)的過渡、由內到外的中介、主觀性到普遍性的轉折，但是，符號的價值不在於自身，而是概念，也因此，概念成為符號的目的。儘管，符號是中心，但是符號也作為橋樑，是可以「被移除與取代」。所以，存有的顯現不僅作為符號的起源，同時也將符號指向概念，並把概念的意義作為存有本身徹底的展現、完成以及目的。²³

「概念成為符號的目的」，甚至符號能「被移除與取代」，這是德希達對黑格爾「語音中心主義」符號學的批判，「符號的價值不在於自身，而是概念。」於此，透過辯證概念去掌握存有的顯現，並指向概念的真理。當黑格爾以符號再現存在，使符號成為過度存有與持留存有於時間中的轉折。但是，若依此理論言形上之「道」，當我們說「道」是什麼的時候，它就已經不是「道」自身了，因為落入言詮，即進入理性思維。「道」既然不是概念，即不可以思維掌握。於此，老子以「正言若反」的語言模式，在思維的向度中游移、滑動而不固定，固定則有「名」，有「名」則分，分則非渾沌之道、不割之體。於此看來，「道可道，非常道」的思維方式，其實與反「語音中心主義」的德希達是有著親緣性的關係的。

(三)「延異」於「道」的啟發以及兩者理論內涵的根本差異

德希達在一次訪談錄中提到：

非歐洲文化中也完全有可能存在給聲音以特權的情況，我猜想在中國文化中也完全有可能存在這種語音特權的因素或方面。但中國文字在我眼中更有趣的常常是它那種非語音的東西。只是，在中國文化或其他文化中，賦予並非就是邏各斯中心主義的聲音某種特殊地位也是完全可能的。²⁴

與拼音文字明顯不同的是，漢字是一種意音文字，表意亦同時具一定的表音功能。甚至，一個「字」往往能成「詞」，並且含括多種釋義。德希達提出的「賦予並非就是邏各斯中心主義的聲音某種特殊地位也是完全可能的」，誠如「道」一字的說出，它呼喚了某種形上意義的到來，甚至與神祕主義能說上一說，只是，如此將「能指」完全等同於「所指」的險危，必然導致「道」一字成為「可道」、「可名」的固定思維的產生，那是違背老子本意的。再者，關於「延異」，沈清楷更指出：

²³ 沈清楷：〈從 Aufhebung（棄存揚升）到 Différance（延異）〉，頁 72-73。

²⁴ [法] 雅克·德希達著，張寧譯：《書寫與差異》（臺北：麥田出版社，1990年），頁 17-18。



Différance 的延遲，並無法「再現」另一個存在事物。因而「延異」並非是傳統意義下的符號或是概念，不能指涉某個顯現的存在，它也無法回到存有的起源。「延異」只能在詞語的多義性交衝下進行創造性的差異，同時抵抵擋任何起源與存在的規定。²⁵

回到「道」字本身，它無能像「Différance」一般游移，Différance 不是一種傳統定義下的符號，甚至無法指涉任何一種固定的本質概念，但「道」字卻是符合中國造字規則的符號，它因循著傳統法則，承載並且能傳遞訊息，並形成概念，甚至體系，只是，這也是「道」一字落入有限思維的瀕危始端，「道」一字的固定，使得形上之理的豐富意涵限縮，雖然它能夠代表著某些概念，但絕非形上道體的再現。

更甚者，沈清楷指出：

Différance 並不存在、沒有本質、不是概念、沒有歷史，無法顯示其具體的存在，更無法根據某個起源、原則、公理、定義被放置在理性中。²⁶

若依牟宗三「姿態說」：

《道德經》說：「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」這是從主觀方面講。道家就是拿這個「無」作「本」、作「本體」。這個「無」從主觀方面講是一個境界形態的「無」，那就是說，它是一個作用層上的字眼，是主觀心境上的一個作用。把這主觀心境上的作用視作本，進一步視作本體，這便好像它是一個客觀的實有，它好像有「實有」的意義，要成為實有層上的一個本，成為有實有層意義的本體。其實這只是一個姿態。²⁷

牟宗三取消了「道」的實有性質，將其視作一種姿態的展現。這與 Différance 在某些層面或許可以重疊，但是，誠如袁保新所言：

牟先生撤銷了道的實體性與客觀性，使得老子一些強烈暗示宇宙論的陳述，均需扭轉在主觀心境沖虛玄德之下，理解為不生之生。……可是，如果因為強調老子的實踐性格，將老子形上概念完全限定在觀念發生過程中來了解，收在主觀親證之下，以主觀心境觀道，而不能以道觀道，則未必是老子的本義。²⁸

²⁵ 沈清楷：〈從 Aufhebung（棄存揚升）到 Différance（延異）〉，頁 84。

²⁶ 沈清楷：〈從 Aufhebung（棄存揚升）到 Différance（延異）〉，頁 84。

²⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：聯經出版股份有限公司，2003 年），頁 125。

²⁸ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版股份有限公司，1991 年），頁 74。



「道」與 Différance 根本的差異在「道」與存有論、宇宙論係緊密相關的，然而 Différance 卻是德希達試圖在解構形上學中所提出的論點，它無法回到存有的根源，而「道」卻是形上存有的稱謂。那麼，將「道」與 Différance 合論根柢上不就相互牴觸了嗎？其實不然。誠如前述，筆者將「道」與 Différance 同論，為得是「符號學」意義上的研究，雖然它牽涉於「存有學」、「現象學」的討論，但是，文章係立論於「語音」、「書寫」的符號學上論「道」，因此，就此一層面來說，筆者認為是可行的，甚至，就其思想上的親緣性來說，其中有些觀點是不謀而合的。

關於延異 Différance 的書寫形式，它本身就避免掉了傳統文字結構，並且跳脫了語音中心主義的框架，德希達稱為書寫的「沉默」：

如果沉默這個詞，「在所有的詞之間」是「最反常的或最具詩性的」的話，那是因為它在佯裝使意義緘默的同時說出那種無意義，它滑動並抹去自身，它不保持自己，它使自己作為言語而非作為沉默保持緘默。這種滑動背叛的既是話語又是非話語。²⁹

當然，這種「沉默」在「道」的形上之理來說是符應的，「道可道，非常道」，換言之，它允許一種「沉默」的發生，但並非拒絕語言，而是跳出思維框限，在「名可名，非常名」的游移詞彙中言「道」看似困難而無法掌握，但正因為這種非固定性質的言說方式，才能顯出「道體」無論是以語音說出的「道」，或是以文字書寫出的「道」都不會是「道」自身。所以老子才會「字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」，道、大、逝、遠、反的說出，不過都是勉強為之，但我們又不可能在溝通上以一種「X」或是不固定的形式進行對話，畢竟人是有限的，終不能言及無窮，但德希達卻提供了一種特殊的思維，或許在漢字文化與法文文化的差異中，無法吻合彼此的思想旨趣，但他所提供的啟示，卻是彌足珍貴。

五、結語

這些判斷應得導向沉默，而我寫。

這一點兒也不弔詭。

——德希達《書寫與差異》³⁰

誠如楊儒賓所謂「道與世界必然要有某種關係」。形上之「道」要如何道說，王弼的「名號」、「稱謂」僅論及了「一般名言」與「形上之理」的區分，但其後

²⁹ [法] 雅克·德希達著，張寧譯：《書寫與差異》，頁 516。

³⁰ 同前註，頁 515。



如何進一步闡述「形上之理」，卻擱淺在王弼的理論當中了。德希達「延異」的提出，給予了漢字文化一種新的想像空間：

「任何語言的那種不洽當……至少，應當被說出來」。必須找到一種能保存沉默的言語。這種不可能的必要性：即以(依賴性)語言去說那非依賴性的東西。「那非依賴性的東西是不可明言的……沉默的觀念(即那種不可理解者)是令人無能為力的！我不能談意義的闕如，否則的話就給了它一種它所沒有的意義。因為我一說，沉默就被中斷了。」³¹

沉默在言說中或許是一種無能為力，但是，在書寫的領域，或許提供了另一種向度，如同 *Différance* 的出現，打破了傳統的框架，更在語音中心主義的網綁中脫身，形成一種無法被完整定義的 *Différance*，是的，它不是一個單純的字，更不意味著任何固定的存在體，它只能是 *Différance*，就像「道」的勉強說出，它可能具有無限多的名稱：名曰夷、名曰希、名曰微；名曰大、名曰逝、名曰遠、名曰反、名曰大、名曰小；名曰有、名曰無，任何稱呼都無法指稱它的形上之理，或許在漢字中我們無法如拼音文字一般形構一個「*Différance*」，這是文化基底的截然迥異，但是「*Différance*」提供的是一種想法，一種突破二元思維，打破人類有限之知的契機，縱然老子以「道」稱「道」，然而連「道」一字，也只是方便說，它不是「什麼」，更不能「是」「什麼」，因為「道可道，非常道」，語言、符號的極限在哪？然而有極限就意味著一種界限，它是有範圍性的，至於超乎存有之外的存有，大抵就只能在莊子所謂的「六合之外，聖人存而不論」的認知外天馬行空，畢竟人生而有限，而知也無涯。

³¹ [法] 雅克·德希達著，張寧譯：《書寫與差異》，頁 515。



徵引文獻

古籍

〔魏〕王弼：《老子四種》(臺北：大安出版社股份有限公司，1999年)。

近人論著

專書

〔澳〕菲力普·史托克(Philip Stokes)著，陳信宏譯：《不可不知的 100 位思想家》(臺北：究竟，2005年)。

〔法〕雅克·德希達著：《聲音與現象》(北京：商務印書館，2010年)。

〔法〕雅克·德希達著，張寧譯：《書寫與差異》(臺北：麥田出版社，1990年)。

牟宗三：《中國哲學十九講》(臺北：聯經出版股份有限公司，2003年)

唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》(臺北：臺灣學生書局，1979年)。

袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》(臺北：文津出版股份有限公司，1991年)。

曾春海等合著：《中國哲學精神發展史》(新北：國立空中大學出版，2006年)。

張曉芒：《先秦諸子的論辯思想與方法》(北京：人民出版社，2011年)。

楊儒賓：《先秦道家「道」的觀念的發展》(臺北：國立臺灣大學出版委員會，1987年)。

期刊論文

沈清楷：〈從 Aufhebung (棄存揚升) 到 Différance (延異)〉，《哲學與文化》第三十三卷第五期(2006年5月)。

會議論文

李賢中：〈論「概念」載遞哲學思想的作用與限制〉，(「中國哲學的概念與方法論」學術研討會，杭州師範大學學術期刊社主辦，2017.5.5-6日)。

