

中国文化史丛书

言意之间

——先秦时代的言意观

朱立元

沈阳出版社

言意之间

——论先秦时代的言意观

朱立元

沈阳出版社出版

一九九七年

中国文化史知识

编辑委员会

主 编

张岱年

执行主编

朱立元

委 员

王振复 李祥年 周振鹤 葛剑雄

朱立元 涌 豪

总策划

石铜钧

责任编辑

封兆才 祝乃杰 葛君 田雪峰

封面设计

曾一中 庆芳

目 录

引言	(1)
一、孔子的言意观	(4)
二、孟子的言意观	(9)
三、荀子的言意观	(16)
四、《周易》的言意观	(20)
五、老子的言观意	(33)
六、庄子的言意观	(40)
七、《吕氏春秋》的言意观	(60)
八、语言的两重文化功能:载体与牢房	(78)
九、以古希腊时代的言意观为参照	(86)
十、跨文化的比较	(103)
十一、中国古代言意观的文化阐释	(108)

引 言

魏晋时期的“言意之辨”是中国哲学史上一场著名的学术论争，它既为中国哲学从汉代经学和象数之学向玄学这一较高阶段的转变廓清了道路，提供了新的方法论，本身也是玄学取代经学的重要标志之一，其重要性自不待言。汤用彤先生说得好：一方面“玄学系统之建立，有赖于言意之辨”，另方面，“依言意之辨，普遍推之，而使之为一切论理之准量，则实为玄学家所发现之新眼光新方法”^①

另外，当代学界对先秦各家言意观的立论、主张的划分意见也不一致。如有人认为中国思想史上的“言意之辨”有三种意见，即“言不尽意”论、“得意忘言”论和“言尽意”论，前两种意见最早分别由《周易》和《庄子》提出，第三种意见则提出较晚；^②也有人认为战国时期言意关系理论就已有三种：“言尽

^① 见《汤用彤学术论文集·言意之辨》。

^② 见袁行霈：《魏晋玄学中的言意之辨与中国古代文艺理论》，载《古代文学理论》第1辑。

意”论以《易传》为代表(与前一种意见针锋相对)，“言不尽意”论以《庄子》为代表，言意既相适应又不相适应以孟子为代表^①；还有人认为《易传》兼“言尽意”论与“言不尽意”论于一身，体现了辩证的美学智慧，并与老庄思想在这一点上相通^②；如此等等。

笔者认为，上述各种归纳与划分都有一定的根据，因此，都有一定的合理性。首先，将魏晋玄学的“言意之辨”上溯至先秦时代的老庄、《周易》等，大抵是不错的，而且玄学研讨所据亦确以《易传》与老庄为主；其次，上述归纳都有典籍依据，并非凭空揣度。然而，何以而对基本相同的典籍，结论却如此相左呢？我认为主要是阐释的出发点、角度、思路不尽一致。就我个人而言，更倾向于第三种观点，但也不尽相同。

笔者的基本思路是：首先要确定“言意之辨”的基本范围，即应将“言意之辨”划分为两个基本层次，一是哲理本体层次，一是名理逻辑层次，向先秦时代作历史溯源亦应围绕这两个层次，否则容易混淆论题。其次，可以儒道两家为基本线索，把源头从庄子与《易传》再往前追溯一下，儒家似乎可以从孔子考察起，兼及孟、荀，因为无论《周易》还是庄子，都常假孔子之名论言意关系，魏晋玄学家亦多以老庄释孔，由此，可以清楚地看出先秦儒、道两家思想某种根蒂上的一致性，以及他们在塑造中华民族文化心理结构上的相辅相生的协同作用。

下面，我们试对先秦儒、道主要代表人物及代表著作的言

① 见王鍾陵：《关于言意之辨》和《哲学上的“言意之辨”与文学上的“隐秀”论》，分别载《古代文学理论研究》第8辑和第14辑。

② 见王振复：《周易的美学智慧》，湖南出版社1991年版第五章第二节。

意观作一初步考察，并与西方古希腊时代的言意观略加比较，以揭示中国古代思想文化史上这重要一章的基本特征，也可从一个侧面论证中国文化形成的重要根据，展示中国文化的独特风采。

一、孔子的言意观

孔子的一部《论语》，涉及“言”者甚多，但专论言意关系者甚少，不过，其基本观点与倾向还是透露出来了：一方面，孔子的基本倾向是相信和肯定语言能充分表达人的思想、意见，肯定言意之间的一致性，表现出一种“言尽意”的意向；但另一方面，在某些场合，特别是涉及一些形而上问题时，孔子似乎又感到了语言的局限性，而表现出某些“言不尽意”的困惑。

孔子说：“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也”^①，将“命”、“礼”、“言”三者并立，置于人生至高地位上，可见对语言的重视；同时，以否定句式肯定了“知言”的可能性与现实性，也即肯定了通过言能知意进而知人，这是一种充分信赖语言的表意功能与交流功能，肯定言意一致性的态度。这种态度在“辞，达而已矣！”^②一句中，体现得更为直截了当。这既是孔子对学生的要求，也是他自己身体力行

① 《论语·尧曰》。

② 《论语·卫灵公》。

的目标。他在绝大多数场合下都以毫不犹豫的态度和鲜明确定的语言很恰如其分地准确表达了自己的思想与主张：辞达意，言尽意，使听者明明白白，了然于胸。如孔子说，“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”^①，把“君子之道”之意表达得明白无疑；又如孔子回答子张问“仁”曰：“能行五者于天下，为仁矣。……曰：恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人”^②，把“仁”所包涵的五个方面的意义阐释得一清二楚。而且他自信能做到辞达意，言尽意，如他说“夏礼”、“殷礼”“吾能言之”，唯“文献不足”，否则，不但能言之，且“吾能征之矣”^③；又说，“夫人不言，言必有中”^④，强调说话要么不说，要说就必定切中要害，即抓准要表达之意。再有，他肯定“一言可以兴邦”，“一言可以丧邦”^⑤，承认“君子一言以为知，一言以不知”^⑥，这亦可从一个侧面证明孔子看到并相信语言的达意和交流功能，如果言意对立、言不能达意，更不能为他人领会，何以能使人了解，更何以能兴邦或丧邦？！

另有一旁证，《左传》中引孔子语曰：“志有之：‘言以足志，文以足言’。不言，谁知其志？言之无文，行而不远。”^⑦

因《左传》成书时间学界有争议，其引孔子之话亦不一定可靠。但是，第一，“言以足志”的观点这儿非孔子原话，而是孔

① 《论语·公治长》。

② 《论语·阳货》。

③ 《论语·八佾》。

④ 《论语·先进》。

⑤ 《论语·子路》。

⑥ 《论语·子张》。

⑦ 《左传·襄公二十五年》。

子引古人逸书中话，更早于孔子，孔子则表示赞同；第二，此书毕竟与孔子时代不远，“言以足志”的思想又与《论语》辞达意的思想完全吻合；因此，可作为孔子有“言尽意”观点的参证。总之，孔子肯定言与意、语言与思维的一致性和语言的达意功能，亦即孔子思想中确有“言尽意”论这一基本方面。

然而，也应看到，孔子思想中也有言意不一，辞不达意这一面。首先，如果排除其伦理、政治内涵，仅从名学逻辑或语言学角度看，孔子的“正名”说无疑表明，他看到了一定条件下名实、言意之间的不符乃至背离，所以他力图克服与消除这种不符和背离，恢复名实、言意的一致性。他说：“名不正则言不顺，言不顺则事不成”，“故君子名之必可言也，言之必可行也”，达于名、言、行（实、意）之一致，换言之，“必也正名乎”。^①

其次，名实、言意既有可能不尽一致，那么，名就有可能于实不符，言就有可能不达于意或不能尽意，这种不一致，实则是一定条件下语言与思维的不一致，或者更确切地说，是名理知性范围内语言在表达、传达形而上思想时的局限性。孔子虽然不可能明确理解这一点，却也有所感觉，表现出某种困惑。譬如，司马牛问“仁”，孔子答道：“仁者，其言也讱。……为之难，言之得无讱乎？”^②在此，孔子与前引论“仁”的态度迥异，表现出对“仁”的复杂、丰富、深刻意义难以言说和表达的窘迫。又如《论语·阳货》载：子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”天不言而自然宇宙照样运行，天之意即体现于不言

① 《论语·子路》。

② 《论语·颜渊》。

之中,同样,人生之意更为复杂细微,难以尽言,所以孔子“欲无言”,以在无言之中体现不尽的人生之意。可见,对于形而上的问题,孔子宁取“无言”态度,因为此时无言胜有言。此中已包含着知性语言难尽形上之意和“至言不言”的若干意蕴。这就不难理解孔子何以虽然诲人不倦,却一再提醒人们要“慎言”^①,甚至“辟言”^②。同样,这也就不难解释何以“子罕言利,与命,与仁”^③。其实,《论语》中孔子讲天命多次,论“仁”更多,之所以说“罕言”,乃是指其对“命”与“仁”等作形而上的玄思基础上的言说极少,至于在一般的伦理、政治实践范围内,孔子并不“罕言”。原因在于前者言难尽意,后者言可尽意。

再如;或问 禘之说。子曰:“不知也。知其说者之于天下也,其如示诸斯乎?指其掌”。这里,孔子关于“禘”,先说“不知”,实非不知,而是知而难言也,言难尽意也,所以他旁敲侧出,用手掌来指示其隐含之意。最有说服力的例证是子贡对孔子教诲的体悟:子贡曰:“夫子之文章,可得而闻也。夫子之言性与天道,不可得而闻也。”^④ 夫子“文章”是一种“言”,夫子言“性与天道”也是一种言,前者“可得而闻”,后者却“不可得而闻”,是何原因?在我看来,前者属日常生活实践、政治伦理方面的言论,属知性名理范围,其思维内容可以通过逻辑语言而得到充分的表达与传达,即辞可达意,言能尽意,从听者方面而言,就能较充分地接受,故“可得而闻也”;相反,“性与天道”属形而上哲理范围,其思维内涵玄奥精深,日常逻辑语言难以

①: 《论语·为政》、《论语·子张》。

② 《论语·宪问》。

③ 《论语·子罕》。

④ 《论语·公冶长》。

表意传达，即或勉强“言”之，亦必然言不及义或言不尽意，但孔子又不可能舍弃日常语言而另造一种形上语言，故听者虽能闻其言却难以得其意，所谓“不可得而闻也”，其缘由盖出于此。

以上这些例证，都表明孔子已在一定程度上意识到语言的局限性，体验到言不尽意的某种困惑与苦恼，尤为重要的是，他实际上已对“言尽意”划了一个范围，即肯定在日常知性思维范围内，名实言意之间有较大一致性，言能尽意，辞可达意；而超出这一范围，进入形上超验思维领域，则日常名理逻辑语言就难尽其职了，语言与意旨之间就呈背离态，辞不能达意，言难以尽意，故聪明的孔子就干脆“不言”或“罕言”。据此，我们能否说，“言尽意”论和“言不尽意”论的始祖都是孔夫子呢？答案应当是肯定的。

二、孟子的言意观

儒家的亚圣孟子基本上继承了先师的这一思路。

首先,孟子也肯定了思维与表达(语言)、意与言之间的基本一致性。他说:“徵于色,发于声,而后喻”。^①就是说人的内在意愿总要通过色、声等外在形态表达出来,然后使人能明白,可见,言者藉言以达意,听者循言(外在形态)能知意,言意之间体现出一致性。孟子还非常自信能“知言”。公孙丑问他有何长处,他头一句回答就是“我知言”^②,赵岐在此注曰:“孟子云,我闻人言,能知其情所趋”^③,换言之,他听人言能知其意,显然相信言意一致;当公孙丑进一步问“何谓知言”时,孟子说得更具体:“诐辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷”^④,什么样的话,就有什么样的意,透过其话语,便知其情意。

① 《孟子·告子下》。

② 《孟子·公孙丑章句上》。

③ 见焦循:《孟子正义》(上)所引赵注,中华书局,1987年版第199、200页。

④ 《孟子·公孙丑章句上》

孟子还有一名言：“博学而详说之，将以反说约也。”^①此句赵岐注曰：“广学悉其微言而说之者，将以约说其要。意不尽知，则不能要言之也”；焦循进一步诠释道，赵氏“以微言即详说。微有二义：一幽隐，一纤细。言幽隐则轻浅者不易解，言纤细则高简者不屑解。悉其微言而说之，则尽其幽隐纤细之言，而解释之要，即根源也。……故必无所不解，而后能知其要。博、详与约相反，惟博且详，反能解得其约。”^②此释甚是。此处我们一方面可以看到孟子对言意一致性的充分肯定，及对以“约言”而说幽隐纤细之“详”意的自信和胸有成竹；另一方面，亦见出孟子思想的辩证处，隐约透露出其已发现言意一定条件下不相一致的可能性；即若不能“博学而详说”，则有可能言繁而不得意，或者虽说出“简”言而不能获其要，或过之，或不及。戴震注“约”云：“约谓得其至当”^③，是谓得之。可见，在孟子看来，除了博学之人能以约言达深意之外，大量才疏学浅之人或言繁或言简，都不能传达幽隐细微之旨，这固然决定于人的学识素质，但亦可见出语言的某种局限性，言意在一定条件下的偏离与错位。孟子的“声闻过情，君子耻之”^④之说在伦理意义之外，亦包含言过其实、言大于意的涵义。可见，孟子承认现实中有这类不一致。

孟子关于“以意逆志”之说，也是兼顾了言意之间的一致与不一致两个方面，因而相当辩证。孟子说：“故说诗者，不以

① 《孟子·离娄下》。

② 焦循：《孟子正义》（下），第560—561、638、819页。

③ 戴震：《孟子字义疏证》。

④ 《孟子·离娄下》。

文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之”^① 这儿，虽主要是从“说诗者”即评论、接受者角度谈论文辞、辞志的关系，但仍然触及了言意这一根本问题。一方面，“以意逆志”，是要求读者“以己之意，逆诗人之志”^②，然而此处孟子显然省去了“逆”推的中介——文辞即语言，不透过诗之言，如何推测诗人所言之志？这里暗设了一个前提，即言能尽诗人之志，达诗人之意。有人正是据此断言孟子主言尽意、言意一致说的。但另一方面，孟子告诫人们“不以文害辞，不以辞害志”，则显见得以文害辞，以辞害志者亦为客观现实存在，文与辞，辞与志的不一致的情况不容否认，问题是要克服纠正这种不一致。此外，“文”据焦循考证，“即字也”^③；“辞”，据段玉裁《说文解字注》云，“辞者，说也。”故文、辞、志三者的关系似乎可解为文字——言说——意思，简而言之仍是言意关系。孟子曾批评高子论诗，高子因《小雅·小弁》一诗之“怨”而评为“小人之诗”，孟子反驳道：“《小弁》之怨，亲亲也，亲亲，仁也。固矣夫，高叟之为诗也！”^④ 批评高子孤陋寡闻，“不达诗人之意甚也”。^⑤ 此即以辞害志的典型例子。其实何止说诗者有以言害意的现象，任何言说，都有可能与意不一，或过之，或不及，或歪曲，或背离，均为“害”志（意）。

与孔子相似，孟子在承认言意之间在一定条件下可能有矛盾、背离之处的前提下，也深切感到了时有言难尽意、达意

① 《孟子·万章上》。

② 《孟子·万章上》。

③ 焦循：《孟子正义》（下），第560—561、638、819页。

④ 《孟子·告子下》。

⑤ 焦循：《孟子正义》（下），第560—561、638、819页。

的困惑。特别是面对一些形上哲理问题时更是如此。在回答公孙丑所问“何谓浩然之气”时，孟子说：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”^①其“难言”而又不得不言，不得不言而言不尽意的窘迫溢于言表，与老子明知“道”不可名而“强名之”颇有异曲同工之趣。赵歧注曰：“贯洞纤维，治于神明，故言之难也”；焦循疏云：“谓其微而未著，虚而未彰，故难于言也”^②，均肯定像“浩然之气”一类隐深幽微的形上玄秘问题是“难于言”的，更不必说“言尽意”了。又如关子“命”的问题，也许也是高深莫测而难于言说，所以聪明的孟子便绕道而行，只说要知命、顺命、“正命”：“莫非命也，顺受其正。是故知命者不立乎巖牆之下。尽其道而死者，正命也”^③这就把形上问题转变为形下问题，把“命”的哲理探讨变为道德实践问题，于是知性名理就可以发挥作用，在此范围内，言略可达意或尽意。

在“天”的问题上，孟子也追随孔子“天不言”的观点，不过有所引申，“天不言，以行与事示之而已矣”^④。孔子认为天不言但天意尽在自然万物运行的不言之中；孟子则推广到人世，认为天不言，但天意体现在人间的“行与事”的变迁之中，此处，意非透过言，而是透过“行与事”而显示出来，示人以知的。这无疑在暗示：天之意或其他玄奥幽秘之意，非知性名理之言可道、可说、可尽的。孟子主言不尽意论的最有力的一个证据，在我看来，便是他说：“梓匠轮輿，能与人规矩，不能使之

① 《孟子·公孙丑上》

② 焦循：《孟子正义》（上）所引赵注，中华书局，1987年版第199、200页

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《孟子·万章上》

巧”^①。这显然与在庄子《天道》轮扁斲轮寓言如出一辙，其观点也完全一致。轮扁斲轮已达出神入化之“巧”境，能“得之于心而应于手”，“有数存焉于其间”，但却“口不能言”，“意之所随者，不可以言传也”，所以他对桓公说：“臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣”。孟子说的梓匠轮舆能告诉别人规矩尺寸，却不能使人“巧”，原因亦在于言不能传其心中所存之“数”，所随之“意”，别人亦无法透过其“规矩”之言而获其三昧，得其“巧”意。在此，孟子的言意观完全与庄子不谋而合，且孟子还早于庄子。孟子还说：“尽信书则不如无书”^②，似亦与庄子不谋而合。庄子说：“世之所贵者书也，……而世固贵言传书，世虽贵之，我犹不足贵也”^③。孟子对“书”^④不“尽信”，不仅对《尚书》有言过其实处不尽信，亦含对书写文字难尽所传之意的不信任；庄子则认为语言文字所传者已远非言者“所随之意”，意之精华是言无法表达、传递，所以“书”中留下的只是“古人之糟粕也夫”。孟子虽未点得如此明白，却也隐约表示了类似的意思。

孟子还明确提出：“言近而指远者，善言也”^⑤。赵岐注曰：“言近指远，近言正心，远可以事天也”，是从修身养性的伦理意义上泛释的，可成一说；但完全无视此言的语言学意义，则不可取。另，古“指”通“指”或“旨”，亦含言者（主体）之意指、目的等含义。所以，此处语义甚明，是讲“言”（能指）与“指”（所指

① 《孟子·尽心下》。

② 《孟子·尽心下》。

③ 《庄子·天道》。

④ 前人注“书”为“尚书”，我意可兼泛指文字，同庄子《天道》中之“书”意。

⑤ 《孟子·尽心下》。