

# 先秦儒、道两家言意观辨析

熊芳藩, 陈良武

(闽南师范大学 文学院, 福建 漳州 363000)

**[摘要]** 先秦时期, 儒家和道家围绕言意关系进行了大量讨论。通过分析传世文献与出土文献中有关儒、道两家言意观的记载, 可知其中既有共通又有不同。一方面, 先秦儒家与道家在“言”与“意”的表达问题上持相同观点, 即“言表意但不尽意”; 在“言”“意”两者之间, 儒家与道家都表现出重“意”轻“言”的特点。另一方面, 出于对“意”的重视, 儒、道两家从不同角度对“言”如何尽“意”进行了探索, 儒家的探索主要以“建构”的方法进行, 而道家与之相反, 选择了以“解构”的方式来追求“言尽意”。

**[关键词]** 言意观; 儒家; 道家; 出土文献

**[中图分类号]** B 22 **[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1008-889X (2023) 02-0036-10

言意观是关于言意关系的观点, 是对“言”表“意”功能的看法。有关言意关系的探讨是中国古代传统文化中的经典论题, 该论题始于先秦时期, 儒家、道家、名家、墨家等学派都表达了自己的观点, 形成了各学派的独特言意观, 对中国古代哲学史、文学史和美学史的发展产生了深远影响。其中, 儒家和道家的言意观是先秦言意观的主要内容, 也是历来讨论的重点。目前对先秦儒家与道家言意观的探讨略分为两个方面: 一方面是剖析两家言意观及其形成原因, 主要以两家不同的哲学思想为源将其言意观分别概括为“言尽意”与“言不尽意”; 另一方面则主要聚焦于言意观的影响上, 这方面的探讨又多以庄子的“得意忘言”对魏晋“言意之辨”影响为主。言意关系论题深刻地影响了中国独特话语体系与思想文化的形成, 无论是“立言著书”的文化传统, 还是“韵外之致”的审美追求都与它息息相关。在此背景下, 对该问题的主要源头先秦儒家与道家的言意观进行分析具有重要的时代意义。

## 一、儒家的言意观

儒家是先秦时期的显学, 颇具影响力。儒家以“助人君顺阴阳明教化”<sup>[1]</sup>为目标, 而要在一个百家争鸣、思想空前活跃的时代背景下达到这个目标, “言”是一种十分重要的工具。从孔子到孟子再到荀子, 先秦的儒家学派对“言”“意”关系都十分关注, 并积极肯定“言”的表“意”作用。在涉及某些抽象内容的表达时, 他们也认识到了“言”的局限。

### (一) 孔子的言意观

孔子是儒家代表人物, 他经常论及言意关系问题。综合分析孔子对“言”“意”的相关论述, 可发现孔子的言意观主要可分为两个方面。

一方面, 孔子认为“言”能达“意”。孔子尝言自己“述而不作”<sup>[2]5390</sup>, “言”即为孔子传述知识的重要工具。从这一角度来看, 孔子无疑默认了“言表意”。在《论语》的记载中, 多次体现出孔子对“言”表“意”功能的肯定。《公冶长》篇和《先进》篇有记载孔子用“盍各言

**[收稿日期]** 2022-06-15

**[基金项目]** 国家社会科学基金项目 (22BZW049)

**[作者简介]** 熊芳藩 (1995—), 女, 四川达州人, 硕士生, 主要从事唐前文献与文学研究;  
陈良武 (1967—), 男, 安徽马鞍山人, 教授, 博士, 主要从事中国古代文学与文献学研究。

尔志”<sup>[2]5376</sup>与“亦各言其志也”<sup>[2]5430</sup>之语来询问弟子的志向,这里“志”即是“意”,说明孔子对“言”表“意”功能的默认。1973年湖南长沙马王堆3号汉墓出土的《周易经传》中的《二三子问》<sup>①</sup>中也有孔子肯定“言”表“意”功能的相关记载,如:

二众(三)子问曰:“独无箴(緘)于圣人【之】口乎?”孔(孔子)【曰】:“圣人之言也,德之首也。圣人之有口也,猷(猷-犹)地之有川谷(谷)也,财用所繇(繇-由)出也;猷(猷-犹)山林陵泽也,衣食庶物【所】繇(繇-由)生也。圣人一言,万世用之。唯恐汙(其)不言也,有(又)何箴<箴(緘)>焉?”<sup>[3]45</sup>

在这段话中,孔子为弟子解答了关于“圣人之言”的疑问。孔子先将圣人的言论推崇为“德之首”,肯定它的崇高地位,随后将从圣人口中发出的言论类比为取于山林陵泽的衣食庶物,认为这些都是可以让后人世代用之的东西,极力肯定圣人言论的价值。孔子对圣人言论的这些评价是建立在圣人之“言”能准确传达圣人之“意”的基础上,故这里孔子对圣人言论的推崇体现出了孔子对“言”表“意”功能的肯定。

同时,汉帛书《周易经传》中《要》篇还记载了孔子用“《尚书》多于矣,《周易》未失也,且又(有)古之遗言焉。予非安汙(其)用也,予乐【汙(其)】辩(辞)也”<sup>[3]116</sup>之语来解释自己晚年学《易》的原因。在孔子的观点中,《周易》的文本比《尚书》更为完整,里面的“古之遗言”较多,这也是自己晚年好《易》的理由。从中可见孔子对“古之遗言”的肯定,而这种肯定是在建立在“古之遗言”能准确传达圣人精妙深微的道理基础上的,这也是孔子对“言”表“意”功能的肯定。

此外,孔子提出的“辞达说”也肯定了“言”的表“意”功能。“辞达”之说来源于《卫灵公》篇,篇中记载:“子曰:‘辞达而已

矣。’”<sup>[2]5471</sup>孔子的“辞达说”在后世发展成为中国古代文学史上重要的文学理论,也引起后人的多种解读。在这些不同观点中,主要形成了两种不同倾向,这两种不同倾向又分别可由孔安国提出的“凡事莫过于实,辞达则足矣,不烦文艳之辞”<sup>[2]5471</sup>和苏轼的“辞至于能达,则文不可胜用矣”<sup>[4]</sup>来代表。但实际上,无论是孔安国观点中主张的重“实”轻“文”,还是苏轼论述中表现出的对“文”的重视,他们的分歧点只是在于“言”之“文采”的运用,在于“言”怎样更好地表“意”,实质上都默认了“言”的表“意”功能,这也正是孔子“辞达说”对“言”表“意”肯定的体现。

另一方面,孔子也认识到“言”表“意”功能的局限性。《子罕》篇记载:“子罕言利与命与仁。”<sup>[2]5407</sup>作为一位教育家与思想家,孔子却对“利”“命”“仁”等重要概念选择了回避,孔子此举体现出他已经意识到“言”在表达抽象概念时的局限性。《公冶长》篇记载子贡有“夫子之文章,可得而闻也。夫子之言性与天道,不可得而闻也”<sup>[2]5373</sup>的感叹,“文章”是一种“言”,后面的“夫子之言”也是一种“言”。同为“言”,但在子贡的论述中,却出现了“可得”与“不可得”两种情况,其原因在于前一种“言”所要表达的“意”还属于名理范围内,而后面的“性”与“天道”则是超出名理之外,涉及形而上领域的抽象之“意”了。面对这种抽象又精微之“意”,“言”已经不能完全将它传达,这也是孔子选择对“利”“命”“仁”等概念进行“回避”的原因。可见,孔子已经清楚地认识了“言”在表达抽象之“意”的局限性。

## (二) 孟子、荀子的言意观

孟子、荀子是继孔子之后的儒家代表人物。孟子处于“圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下”<sup>[2]5903</sup>的思想背景下,荀子所处的时代也是“假今之世,饰邪说,交奸

① 马王堆出土的汉帛书《周易经传》中的《易传》诸篇的学派性质、成书年代、作者等存在一些争议,但根据其中内容、文本用字及历史背景分析,可知《易传》诸篇应为儒家学派的文献,写成时间也不晚于战国之后,且其有可能是孔子晚年传《易》弟子在楚地的学生所作。参见:廖名春.《周易》经传与易学史新论[M].北京:中国人民大学出版社,2013:146-148.

言,以梟乱天下,裔宇崑琐,使天下浑然不知是非治乱之所存者有人矣”<sup>[5]105-107</sup>。为了发扬儒家学说,捍卫儒家地位,身处不同时代的孟子和荀子继承了孔子的言意观,体现出对“言”表“意”功能的肯定。与孔子一样,在涉及抽象概念的表达时,他们也发现了“言”表“意”的局限性。

孟子的言意观集中体现在“知言养气说”上,《孟子·公孙丑上》记载:

“敢问夫子恶乎长?”曰:“我知言,我善养吾浩然之气。”“敢问何谓浩然之气?”曰:“难言也。其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。”<sup>[2]5840</sup>

一方面,“知言”即是“闻人言能知其情所趋”<sup>[2]5840</sup>,孟子这里是以“知言”来对自己进行的一个正面评价。朱熹也对此论述道:“知言者,尽心知性,于凡天下之言,无不有以究极其理,而识其是非得失之所以然也。”<sup>[6]</sup>可见,“言”是可以“究极其理”与“识其是非得失”的,孟子提出的“知言”之说的确包含着他对“言”表“意”功能的肯定。另一方面,孟子也认识到了“言”表达“浩然之气”这种抽象概念的困难。在对“浩然之气”进行解释时,孟子首先发出了“难言也”的感慨,随后用“至大至刚”来形容它的特质,用“直养无害”来介绍它的培养方式,以“塞于天地之间”来表达它的无处不在。事实上,这是一种退而求其次的表达方法,孟子始终没能用“言”来准确定义“浩然之气”这个概念。在孟子的这些“退而求其次”论述中,“言”表“意”的局限性也得到了充分体现。

到了荀子时代,在当时复杂的社会背景下,他需要找到一种适合于社会统治的思想法则,首先想到的是向圣人学习,但因当时离圣人时期久远,所以荀子主张通过先圣典籍即书面形式的“言”来向圣人学习。出于这个目的,荀子积极肯定“言”的表“意”作用。如《劝学》篇中有:

故《书》者,政事之纪也;《诗》者,中声之所止也;……《礼》之敬文也,《乐》之中和也,《诗》《书》之博也,《春秋》之微也,在天地之间者毕矣<sup>[5]13-14</sup>。

在荀子的论述中,《书》用来记录政事,《诗》用来记录中和之声,《礼》的恭敬、《乐》的中正、《诗》《书》的广博和《春秋》的微言大义,天地间的一切都包括在这些典籍之中了。荀子的这些论述充分说明了他对这些典籍以“言”表“意”功能的认可。

与孔子、孟子一样,荀子在肯定“言”能表“意”的同时,也认识到了“言”表抽象之“意”的困难。荀子的《解蔽》篇主要是介绍认识论、推广圣王之道的篇章。在篇中,为了全面地认识事物,荀子提出了以“道”为标准来衡量万物,但涉及对“道”的介绍时,荀子提出:“夫道者,体常而尽变,一隅不足以举之。”<sup>[5]464</sup>他认为“道”是千变万化的,具有多面性,不能单从某个方面来概括,“由辞谓之道,尽论矣”<sup>[5]464</sup>,如果单从言辞方面来讲“道”,那么“道”就会变成空洞的论说之辞了。可见,荀子并不信任“言”对形而上的“道”的表达效果,这体现出荀子对“言”表“意”的局限性有一定的认识。

## 二、道家的言意观

先秦时期,除儒家以外,以老庄为代表的道家也对言意关系进行了探讨。“道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知。其术以虚无为本,以因循为用。无成势,无常形,故能究万物之情”<sup>[7]3292</sup>。道家的学说以虚无为本,其言辞难以让人通晓其中含义,这主要是因为道家思想中的“意”多指抽象概念的“道”,探讨道家的言意观很大程度上即是探讨他们的言道观。在言意关系论题的具体探讨中,道家主要表现出对“言”表“意”功能的怀疑,但在另一方面,道家也不得不依赖“言”来传达“意”,故也在某种程度上体现出对“言”表“意”功能的肯定。

### (一) 老子的言意观

老子是先秦道家学派的先驱,其思想中的“道”具有多重意蕴,大多数是一种抽象概念,用“言”来表达“道”的这些抽象意蕴十分困难,故老子的言意观主要体现出对“言”表“意”功能的怀疑。《老子》开篇就说:“道可道,非常道;名可名,非常名。”<sup>[8]1</sup>此句话中的

第一个“道”是言意关系中的某种“意”，第二个“道”即是指言意关系中的“言”，第三个“道”是指老子哲学思想中具有多重意蕴的“道”，也是一种“意”。在这句话中，老子认为能够用“言”表达出的“道”，不是真正的“道”，从正面提出对“言”表“意”功能的不信任。此外，老子还有“知者不言，言者不知”<sup>[8]147</sup>之语，也体现出对“言”表“意”功能的否定。

但是，老子的某些论述也体现对“言”在某些层面表“意”功能的肯定。如“美言可以市，尊行可以加人”<sup>[8]161</sup>，在这句话中，老子充分认可“美言”的价值，这是老子对“言”表“意”功能的一种肯定。此外，老子还有“吾言甚易知，甚易行”<sup>[8]175</sup>的论述，也从侧面体现出老子对“言”表“意”功能的一些肯定。

## （二）庄子的言意见

庄子是继老子之后先秦道家的主要代表人物，其言意见也是先秦道家言意见的主要内容。

一方面，与老子一样，庄子正面否定了“言”的表“意”功能，《天道》篇有：

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，而世因贵言传书。……则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！<sup>[9]495</sup>

庄子认为，世人眼中书可贵的原因在于书中所载的“言”，而“言”的可贵在于它表达出来的“意”，出于对“意”的推崇，所以书的价值变得珍贵。但事实不然，“意”是不可以用“言”来传达的，书也没有流传的必要，所以“知者”都是“不言”的，而“言者”都是“不知”的。庄子的论述从正面表现出对“言”表“意”功能的否定。此外，庄子还在篇中用“轮扁斫轮”的故事来形象说明“圣人之言”的不可信，也进一步表明了他对“言”表“意”功能的不信任。

另一方面，庄子也肯定了“言”表达某些“意”的功能。“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉”<sup>[9]574-575</sup>，其中，“粗”是指事物非本质特征，“精”是物质的内在特点，“粗”“精”“不期精粗”可以理解为“意”的3

个不同层次，其中“不期精粗”为最高层次，也是最抽象的“意”。庄子认为“言”可以表达事物的非本质特征，物质的内部特征也还是可以“意致”的，但是那些最高层次、最抽象的“意”则是完全不能被传达了。正如成玄英所疏：“夫可以言辩论说者，有物之粗法也；可以心意致得者，有物之精细也；而神口所不能言，圣心〔所〕不能察者，妙理也。”<sup>[9]576</sup>庄子这里的论述虽然主要是想要表达最高层次“意”的不可传达性，但其中也蕴含对“言”表达非本质特征的“意”功能的默认。可见，庄子还是在一定程度上肯定了“言”对非抽象概念之“意”的表达功能。

## （三）出土文献中的道家言意见

近年来，与道家相关的出土文献陆续面世，为探讨先秦道家言意见提供了新材料。其中，1993年湖北省荆门市郭店一号楚墓出土的《太一生水》篇与先秦道家言意见关系尤为密切。分析该篇文献材料内容，可发现它呈现出的言意见与老子、庄子类似，既有对“言”表“意”的不信任，也有对“言”表某些“意”的默认。如：

下，土也，而胃（谓）之陔（地）。上，熒（气）也，而胃（谓）之天。道亦其忒（字）也。青（请）昏（问）其名。以道从事者必悞（托）其名，古（故）事成而身长。圣人之从事也，亦悞（托）其名，古（故）衿（功）成而身不刳（伤）<sup>[10]</sup>。

这段话的前半部分主要探讨的是“名”与“字”关系问题，背后蕴含着对“言”表抽象之“意”的否定。“土”是“地”的“名”，“气”是“天”的“名”，而“地”和“天”都是“字”，“名”和“字”分别属于两个不同层次上的概念。其中，“名”是“指能直接反映事物的本名”<sup>[11]248</sup>，“字”则是“不能直接反映实质的一种惯用名”<sup>[11]248</sup>。这里所说的“名”与“字”实际上都是言意关系里面中的“言”，但需要注意的是，“名”与“字”所指的“言”是两个不同层次上的“言”，“名”是指能够完全表达“意”的“言”，而“字”则是指一种不能尽“意”的“言”。所以，这里对“名”“字”关系的探讨，即是对“言”的探讨，也是



对“言”表“意”功能的探讨。“道亦其字也，请问其名”<sup>①</sup>说的是同“天”“地”一样，“道”也是一种“字”，“真正的道是不能‘名’的，只能勉强以‘道’为其字”<sup>[12]46</sup>。正如上文所论述的，“字”只是一种不能尽“意”的“言”，而真正的“道”只能以这种不能尽“意”的“言”勉强表现，可见，这其中体现出对“言”表“意”功能的一种不信任，是“言不尽意”的言意观的体现。

这段话的后半部分探讨的则是对“名”的运用问题。因为真正的“道”无法用“名”来表示，所以想要借用“道”来做事的人只能“托其名”，即是“假托之名”<sup>[12]47</sup>，用这种假托之名来做事不仅可以使事情成功，还能功成身退而不受损伤。从实践层面上来说，这里实际上蕴含着对这种“假名”的一种认可，而借助于“假名”能获得成功也是对“言”表某些“意”的一种肯定。

综上，郭店楚简《太一生水》篇体现出的言意观与道家传世文献传达出的言意观一致，一方面认为“言”无法完全表达出抽象概念“道”的“意”，认为“言不尽意”；另一方面也看到了“言”具有一定的表“意”功能，并在实践层面借助这种功能进行相关活动。

### 三、儒、道两家言意观的共通之处

先秦时期儒家和道家对言意关系的探讨是中国古代哲学史、文学史、美学史研究的重要内容。历来分析他们的言意观时，一般将儒家、道家的言意观分别归纳为“言尽意”与“言不尽意”，从而将两家的言意观简单对立起来，称之为先秦言意观的两种不同倾向。但如上文所述，先秦儒、道两家的言意观存在一定程度上的共通之处。

一方面，先秦儒、道两家在“言”能否表

“意”这个问题上持相同的观点，那就是“言表意但不尽意”。该观点共包括两层含义：第一层含义是“言表意”。正如上文所举例论述的，孔子认为可以通过“言”来传述知识，也可以通过“言”来表达志向，提出“辞达说”；孟子对“知言”的肯定；荀子对各种典籍的推崇；老子对“美言”的肯定；庄子默认“言”对“物之粗”的表达；《太一生水》篇中的“托名”等等，都是儒、道两家“言表意”观点的体现。第二层含义是“言不尽意”。先秦儒家与道家在涉及抽象概念的表达时，都认识到了“言”表“意”的局限性。如孔子对“天道”很少论及，孟子对“浩然之气”的难“言”，荀子认为“道”不能单从言辞来阐释，老子认为可“道”的“道”非“常道”，庄子提出的“知者不言”与“轮扁斫轮”，《太一生水》中的“道”不可“名”等，这些都体现出了儒、道两家在抽象领域中对“言”表“意”的局限性的认识。

另一方面，先秦儒家与道家对言意关系的探讨主要是围绕“言”的表“意”功能而进行，“言”是表“意”的手段，“言”是一个工具角色，而“意”才是最终目的，是言意关系中的重点。和西方文化中对“言”的崇拜相反，在“言”“意”之间，儒、道两家都不约而同地表现出重“意”轻“言”的倾向。就儒家来说，《论语·子路》篇有：“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑法不中，刑法不中则民无所措手足，故君子名之必可言也，言之必可行也”<sup>[2]5445</sup>。可见，孔子的言意观以正名思想为基础，在礼坏乐崩的社会背景下，孔子的正名思想来源于对社会秩序的规范与维护，其目标是“‘兴礼乐’的人伦价值系统重建”<sup>[13]</sup>，带有浓厚的政治与道德伦理意味。荀子发展了孔子的正名思想，由“故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉”<sup>[5]489</sup>提出借助政治权利来进行“正名”，强化了儒家言意观中的政治意味，以更加功利化的

<sup>①</sup> 这段话的后半段的“道亦其字也，青（请）昏（问）其名”的解读有一些争论。一种解读是将这句话中的“其”理解为“天”“地”，“道”理解为“天”“地”的另一种“字”，“青昏”理解为“天”“地”的另一种“名”。但是，正如裘锡圭所论，“青昏”为“天”“地”的本名的说法没有依据，“青”应该释为“请”，“昏”应该释为“问”，这里应该是“请问其名”。参见：裘锡圭，中国出土古文献十讲[M]。上海：复旦大学出版社，2004：248-249。

态度加深了对“言”的工具性质的利用。正如叶舒宪所说, 虽然儒家的正名思想“表面上是对语言的重视”, 但是“言”这种符号“完全被功利目的所扭曲了”<sup>[14]</sup>。“言”的存在意义在于表“意”, 除了工具性质, 它的其他属性不再被关注, 对“意”的片面强调背后, 蕴含着对“言”这种文化符号自身逻辑规律的轻视。

如果说先秦儒家对“言”的轻视还显得比较婉转的话, 那么道家则是直接从正面表达出对“言”的轻视。这种轻视主要体现在老子的“不言之教”<sup>[8]6</sup>与庄子的“得意忘言说”上, 特别是庄子的“得意忘言说”。庄子在《外物》篇提出“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”<sup>[9]944</sup>, 以“得鱼忘荃”“得兔忘蹄”来类比“得意忘言”, 不仅更加突出了“言”如“荃”“蹄”一样的工具性质, 更是直接以“得”与“忘”二字的对比显示出对“意”的重视与对“言”的轻视。此后, 魏晋玄学家王弼以此解《易》, 提出“故言者所以明象, 得象而忘言; 象者, 所以存意, 得意而忘象。犹蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄; 荃者所以在鱼, 得鱼而忘荃也”<sup>[15]</sup>, 是对庄子这种对“言”的轻视和对“意”的重视的言意见的继承与发展。

综上, 先秦道家与儒家一样, 在“言”“意”关系中, 主要是借助“言”的工具性质来进行“意”的传达, 不曾对“言”这种文化符号本身所蕴含的逻辑规律进行发掘, 体现出重“意”轻“言”的特点。先秦儒、道两家这种重“意”轻“言”的言意见的形成, 根源在于两家的哲学思维与实践。一方面, 由前文论述可知, 儒家的“意”最终指向社会, 可以说是一种“伦理之意”; 道家的“意”多指主宰天地万物的“自然之意”。但无论是“伦理之意”还是“自然之意”, 这些“意”在先秦儒家、道家的思维中, 都是先于“言”存在的。从先后次序上来看, “言”似乎就是为表达“意”而生, 这样一来, “言”最初的属性就是工具性质。另一方面, 中国的传统哲学的特点是“于实践中体现真理”<sup>[16]</sup>, 儒家与道家虽然在思想主张上有差

别, 但都致力用自家学说去探索、改造世界, “务为治”<sup>[7]3288-3289</sup>是他们的共同追求。先秦是一个思想交锋格外激烈的百家争鸣时期, “言”作为传播学说最重要的手段, 在哲学实践过程中它的工具属性必然会加重, 工具性从最初属性慢慢演变为最重要的属性, 先秦儒家与道家重“意”轻“言”的独特言意见也由此形成。

此外, 先秦儒家与道家这种重“意”轻“言”的语言观也是中国语言观的独特之处, 它有别于西方将“语言本身及其逻辑当作本体和客观规律”<sup>[17]</sup>, 在“言”“意”两者之间更倾向于“意”, 对“言”进行有意“忽视”, 而这种独特的言意见也在后世发展中形成了中国传统文化中追求“韵外之致”的独特审美方式。

#### 四、儒、道两家言意见的不同之处

先秦儒家与道家在“言表意但不尽意”的基础上对“意”的重视引发了两家对“言尽意”的追求与探索。需要注意的是, 先秦儒、道两家对“言尽意”的追求与他们的“言表意但不尽意”的言意见是不矛盾的, 因为“言尽意”中的“尽”是“一种动态的趋向, 实为未然性的”<sup>[18]</sup>, 它与“言表意但不尽意”的表“完全”之意的“尽”含义不同。先秦的儒家与道家为“言尽意”所做的探索也是两家言意见的最大不同之处, 这种不同主要表现为先秦儒家主要以“建构”的方法来进行“言尽意”的探索, 而先秦道家完全相反, 采取“解构”策略来探求“言”对“意”的表达。

##### (一) 儒家的建构法

如前文所述, “言”与“意”之间存在一定的表达关系, 儒家的建构法主要就是从这种表达关系入手, 寻求各种方法来加强这层关系, 以此建构一个更为稳定的“言”“意”表达结构。儒家的建构方法主要体现在两个方面: 一方面在于对“文采”的运用, 另一方面则是“立象尽意说”的提出。

1. “文采”的运用。一方面, 先秦儒家对

“言”的文采十分强调<sup>①</sup>。前文曾提及孔子的“辞达说”及此种说法在后世的两种阐释倾向,其中一种是以汉代经学家为代表,将孔子之意理解为“言”只需明白晓畅即可,将“辞达说”解读为对文采的轻视。这种阐释倾向由汉代经学家提出并发扬,在很长一段时间里造成了后世对先秦儒家言意观中“文采”的忽略。这种解读产生的原因在于汉代的经学家们只看到了孔子对“言”表“意”功能的肯定,而将孔子的“言表意但不尽意”简单、粗略地理解为“言尽意”。这也是汉代经学中注经繁琐之风兴起的的重要原因。事实上,明人方孝孺说:“文者,辞达而已矣。然辞岂易达哉!”<sup>[19]</sup>“言”有一定的表“意”功能,却同时存在很大局限,“辞达”并不容易。“言表意但不尽意”是孔子言意观的核心观点,也是孔子提出“辞达说”的重要前提。实际上,孔子的“辞达”与上文所提及的“言尽意”性质相同,是一种未然性质的动态趋向。从这个角度来看,也可以看作是孔子在言意表达关系问题上的建构目标,故“辞达”的提出并不代表孔子对“文采”的反对。事实上,虽然孔子提出“辞达”后并没有对它进行具体解释,但结合孔子的其他相关论述,不难发现“文采”是对“言”表“意”关系建构的重要手段。如《孔子诗论》有如下论述:

邦风示(其)内(纳)勿(物)也,專(溥)舊(观)人谷(俗)安(焉),大魯(斂)材安(焉)。示(其)言旻(文),示(其)圣(声)善<sup>[20]129</sup>。

在这段话中,孔子分别从内容、作用、性质、文采和乐调等方面表达了对《国风》诗歌的正面肯定。其中,“旻”字释为“文”,“指《邦风》诸诗的辞言有文采”<sup>[20]130</sup>,这句评价体现了孔子对文采的重视。孔子对文采的关注还直接见于传世文献,《左传·襄公二十五年》记载:“仲尼曰:‘《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。’”<sup>[2]4311</sup>《左传》这段话是孔子对子产富有文采的外交辞令的肯定。因为子产有文采的辞令,

霸主晋国接受了子产奉献的战胜陈国得来的战利品,认可了郑国的行为,摆在郑国面前的政治困境迎刃而解。孔子在这里不仅表现出对文采的关注,还将“文言”与国家的前途联系在一起,可见他对文采的强调,也说明了仅是明白晓畅的“言”,远远达不到孔子所追求的“言尽意”要求的表达效果。明末清初的散文家魏禧说:“孔子曰:‘辞达而已矣。’辞之不文,则不足以达意也。而或者以为不然,则请观于《六经》、孔子、孟子之文,其文不文,盖可睹矣。”<sup>[21]</sup>综上所述可知,“文采”是孔子对“言”“意”表达关系建构的重要手段。

另一方面,先秦儒家也提出文采的应用需要把握一定的度。比如,孔子提出:“巧言令色,鲜矣仁。”<sup>[2]5336</sup>“言”需要有一定的表达技巧,但是不需要过于“巧”,否则就会削减“言”表“意”的效果,“文采”的过度使用,不仅不能建构起一个更为稳定的“言”“意”表达结构,反而会对原有的结构造成破坏。此外,孟子在“以意逆志说”中也提出对“言”之文采的节制。《孟子·万章上》:“故说诗者不以文害辞,不以辞害志。以意逆志,是为得之。”<sup>[2]5950</sup>历来对孟子这句论述的关注点主要在后半句“以意逆志”上,而忽略了前半句“不以文害辞,不以辞害志”,而这被忽略的前半句正是孟子对“言”“意”表达关系建构法的讨论。孟子此句论述是解答戚丘蒙读《北山》中的“普天之下,莫非王土。率土之滨,莫非王臣”而产生的疑问,随后还以《云汉》中的“周余黎民,靡有孑遗”来再次论说。综合孟子与戚丘蒙对话的内容和语境可知,孟子这句论述中的“文”是针对《北山》与《云汉》这两首诗歌中夸张的修辞手法,故孟子的“以意逆志说”中提到的“文”为“文采”之意,“辞”是“诗人所歌咏之辞”<sup>[2]5950</sup>,也就是“言意关系”论题中的“言”。这样一来,孟子此句的意思就比较明确了,意为不能让“言”的“文饰”来影响所要表达的“意”,即不能让“言”的文采太过,从而影响到“言”“意”之间

① 先秦儒家这里对“言”的文采的重视与强调是出于对“意”的追求,故先秦儒家从“文采”入手来进行“言”“意”表达关系的建构与前文所论述的“重意轻言”并不矛盾,反而说明了先秦儒家对“言”工具属性的利用。



的表达结构。这也是孟子对孔子的“言”“意”关系建构的继承与发展。

2. “立象尽意说”的提出。“立象尽意说”见于《周易》<sup>①</sup>, “圣人立象以尽意, 设卦以尽情伪, 系辞焉以尽其言, 变而通之以尽利”<sup>[2]171</sup>。其中, “言”主要指卦辞、爻辞, “象”指“卦象”, “意”则是指卦象背后的含义。“立象尽意”虽然是针对《周易》中的“卦”而来, 但其实质也是对“言”“意”关系的探讨, 是先秦儒家对“言”“意”表达关系的一种建构。

如前文所述, 先秦儒家对“言”表“意”功能的认可主要限于形而下领域, 而涉及形而上的抽象概念的表达时则清醒地认识到了“言”的局限, 故对于儒家来说, 在抽象领域对“言”与“意”之间表达关系的建构十分重要, “立象尽意说”的提出就是针对此而来。先秦儒家提出“立象尽意说”, 将“象”引进“言”“意”的表达关系之中, 从而将原来只有“言”与“意”的结构建构成了一个由“言”“象”“意”3种元素组成并且层层递进的新结构。“言意关系”问题就是语言与思维之间关系的问题, “象”属于一种形象思维, 在新构建的这个表达结构中, “象”起到了一个转化作用, 将“抽象”转化为“形象”。对于“言”来说, 相比表达抽象概念, 对“象”的形象刻画更为容易; 对于“意”来说, “形象”也不会对其中含义有所损坏。“立象尽意说”的提出对建构“言”与抽象之“意”间的表达关系产生了积极影响。虽然这种新的序列结构看似“造成了‘言’与‘意’的疏离”<sup>[22]</sup>, 但在该结构中, 能够传达“意”的“象”必须依赖于“言”, “言”“象”“意”三者实质不可分割, “言”“意”间的表达关系在“象”的作用下变得更加紧密。

先秦儒家创造性地引进“象”来进行“言”“意”表达关系的建构, 借助于“象”的转换功能增强了“言”“意”之间的表达关系, 这也是先秦儒家在“言意关系”论题上做出的重大贡献。这种表达结构在后世随着哲学、文学、美学

的发展, 成为中华优秀传统文化中的独特表达方式。虽然先秦儒家只是通过“立象尽意说”对“言”“象”“意”三者之间的表达关系进行了初步的建构, 但这种建构已经预示了后世“言意关系”论题发展的新方向。

## (二) 道家的解构法

与儒家致力于加强“言”与“意”的表达结构不同, 先秦道家主要采取“解构”的方法来探求“言尽意”。道家以“道”为本, “夫道, 覆载万物者也, 洋洋乎大哉”<sup>[9]416</sup>, 道家的“道”囊括宇宙万物, 是无限的, 而用来表述“道”的“言”却是有限的。在这种情况下, 以老子、庄子为代表的先秦道家试图以“解构”方式来打破有限的“言”对无限的“道”的束缚。综合分析老子、庄子对“言”“意”表达关系的解构, 主要可分为以下两个方面:

1. 老子与庄子有意凸显“言”与“意”之间的对立关系, 以此来对“言”“意”之间有限的表达关系进行解构。“意”不得不依赖于“言”的表达, “意”的无限与“言”的有限之间存在着天然的对立关系, 但因为日常实践层面上对“言”的大量运用, 所以这种对立关系更多时候被忽略了。老子与庄子注意到了这种“忽略”, 并由此入手, 有意地凸显这种对立关系。在《老子》一书中, “言”出现的次数约为18次, 多与表示否定的词连用, 形成“不言”“希言”之类的表述方式; 同时, 提及“名”的次数约为21次, 也多与否定词连用, 形成“无名”“不知其名”“强为之名”之类的表述形式。结合前文对老子的“言表意但不尽意”的言意观的论述, 可知这里不能简单地将“不言”“无名”“强为之名”等理解为对“言表意”的消极否定。究其原因, 老子此举是意在通过对“言”的否定来有意地将“言”与“意”对立起来, 以此打破“言”“意”之间有限的表达结构。“言”与“意”之间有限的对应关系被解除后, “言”的表达空间得到扩大。同时, “意”的接

① 孔子为《易》作传的说法来源于《史记》, 从宋代开始, 陆续有人怀疑司马迁记载的真实性。但近年来在“走出疑古思潮”思想的影响下以及大量出土文献的面世, 该问题得到了进一步研究, 孔子为《易》作传应该为事实, 《周易》确为先秦儒家文献。参见: 康学伟. 论《周易》在中国儒家经典中的本体地位 [J]. 吉林师范大学学报(人文社会科学版), 2021 (3): 57-65.



受方的主观能动性也得到解放,获得了一定想象空间,在这个空间里,“言”的表达无限接近于“意”。老子之后,庄子继承和发展了此种解构策略,提出了“得意忘言说”,以“得”“忘”二字更加突出了“言”与“意”的对立,也将“言”“意”之间的原来有限的表达解构得更为彻底,“言”与“意”之间也就获得了更大的表达空间。

2. 庄子还通过碎片化、模糊化“言”与“意”之间的对应关系来对“言”“意”表达关系进行解构,他提出的“卮言说”就是此种解构法的代表。关于“卮言”的论述,《寓言》篇中有“卮言日出,和以天倪”<sup>[9]947</sup>,其中“卮”可解为“支也”<sup>[9]947</sup>,意为“支离其言,言无的当”<sup>[9]947-948</sup>。《天下》篇中还有“以卮言为曼衍”<sup>[9]1100</sup>的论述,其中“卮言”意为“不定”<sup>[9]1102</sup>,“曼衍”意为“无心”<sup>[9]1102</sup>。综合可见,庄子提出的“卮言”是一种不定、无心之言,它以“自由曼衍,随物宛转,不遵循常规理性逻辑”<sup>[23]</sup>为特点。“卮言”的使用让“言”“意”间的逻辑关系变得模糊、支离破碎,原定有限的表达关系得到解除,从而给“言”“意”的表达带来更大空间。在《逍遥游》中,先是写鲲鹏化鹏向南迁徙及它与学鸠之间的故事,之后笔锋一转写到宋荣子与列子、许由与尧,随后又写到姑射神人,后再又笔锋一转描写大瓠与大樗。如果按照常规逻辑看庄子的《逍遥游》,会发现其中的逻辑是支离破碎而又模糊的,可也正是这种非常规的表达方式让庄子逍遥精神的幽微与精深得到完美体现。

综上,先秦道家或有意凸显“言”“意”的对立,或模糊“言”与“意”之间的对应关系,其目的都是为了将“言”“意”之间默认的、有限的表达结构进行解构。“解构”不等于“破坏”,“解构”由“解”与“构”两层意义组成,先“解”再“构”,先“解”开“言”与“意”之间有限的表达形式,再是“言”“意”表达关系的再构成,意在通过对原定有限形式的打破来获得无限的内容。道家此种解构思想与西方德里达的解构主义有共通之处,德里达的解构法主要是“从已有的事物、概念或系统出发,一方面保留它的原结构,另一方面揭露它内在的

矛盾性,打开它被压抑的方面,借之拓展原结构,使之发生变异,以达到重构的目的”<sup>[24]</sup>。老子、庄子的解构法与之类似,在默认“言表意但不尽意”的这个表达系统下,将“言”的有限表达与“意”的无限之间的对立揭露出来,以此打破原定有限表达结构,获得“言”表“意”功能的拓展,让语言的表意功能由此得到无限扩大。

## 五、结 语

司马迁在《史记》中说:“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳。”<sup>[7]3288-3289</sup>先秦儒家与道家虽然为不同学派,但都旨在通过自家学说来开太平之世,殊途而同归,无论是讲学还是著书,“言”都是传达“意”的最主要手段。当他们认识到“言”与“意”之间的表达关系的局限时,他们努力寻找解决之法,无论是儒家的建构法,还是道家的解构法,都是对“言尽意”进行的重要探索。同时,先秦儒、道两家在言意关系上的探讨也是魏晋“言意之辨”的先响,为言意关系论题的进一步探讨提供了深厚的思想基础,特别是《周易》中的“立象尽意说”与庄子所提出的“得意忘言说”,都对中国传统思想文化的发展产生了深远的影响。

### [参考文献]

- [1] 班固. 汉书 [M]. 颜师古, 注. 北京: 中华书局, 1962: 1728.
- [2] 阮元, 校刻. 十三经注疏 [M]. 清嘉庆刊本. 北京: 中华书局, 2009.
- [3] 裘锡圭. 长沙马王堆汉墓简帛集成: 第3册 [M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [4] 苏轼. 苏轼文集: 第4册 [M]. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1986: 1418.
- [5] 王先谦, 撰. 荀子集解 [M]. 沈啸寰, 王星贤, 整理. 北京: 中华书局, 2016.
- [6] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 1983: 231.
- [7] 司马迁. 史记 [M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [8] 王弼, 注, 楼宇烈, 校释. 老子道德经注校释

- [M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [9] 郭庆藩. 庄子集释 [M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2016.
- [10] 荆门市博物馆, 编. 郭店楚墓竹简 [M]. 北京: 文物出版社, 1998: 125.
- [11] 裘锡圭. 中国出土古文献十讲 [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2004.
- [12] 刘钊. 郭店楚简校释 [M]. 福州: 福建人民出版社, 2003.
- [13] 李景林. 正德性与兴礼乐: 孔子正名思想的理论内涵及其方法学意义 [J]. 北京师范大学学报 (社会科学版), 2011 (3): 65-71.
- [14] 叶舒宪. 言意之间: 从语言观看中西文化 [J]. 陕西师大学报 (哲学社会科学版), 1992 (3): 33-40.
- [15] 王弼. 周易注 [M]. 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 2011: 414.
- [16] 熊十力. 读经示要 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006: 172.
- [17] 邓晓芒. 论中国哲学中的反语言学倾向 [J]. 中州学刊, 1992 (2): 42-47.
- [18] 陈引驰. “言意之辨” 导向文学的逻辑线索 [J]. 文艺理论研究, 1994 (2): 33-39.
- [19] 方孝孺. 方孝孺集 [M]. 徐大光, 点校. 杭州: 浙江古籍出版社, 2013: 435.
- [20] 马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书: 第1册 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2001.
- [21] 周书文, 伍中, 万陆. 魏禧文论选注 [M]. 南昌: 江西人民出版社, 1984: 42.
- [22] 杨铸. 超越语言的局限: 从哲学上的“言意之辨”到诗论中的“隐秀”说 [J]. 北京师范学院学报 (社会科学版), 1991 (6): 20-27.
- [23] 彭沈莉. 解构主义与《庄子》“言意之辨” [J]. 四川师范大学学报 (社会科学版), 2014 (2): 87-92.
- [24] 肖锦龙. 德里达的解构理论思想性质论: 文化的视角 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004: 82.

## Discriminating the View on Language and Meaning between Confucianism and Taoism in the Pre-Qin Period

XIONG Fangfan, CHEN Liangwu

(School of Chinese Language and Literature, Minnan Normal University, Zhangzhou 363000, China)

**Abstract:** In the pre-Qin period, had lots of discussions about the relationship between language and meaning. An analysis of the related records in the handed-down and unearthed literature reveals that Confucianism and Taoism have lots of similarities and differences in their view. On the one hand, they held the same view on the expression of meaning, that is, the language could express but could not fully express the meaning. At the same time, both attached importance to meaning but despised language. On the other hand, because of their emphasis on meaning, they probed in different ways into the issue about how language could fully express meaning, with Confucianism by way of construction and Taoism through deconstruction.

**Key words:** the view on language and meaning; Confucianism; Taoism; unearthed literature

(责任编辑 冯庆福)