

“言意之辨”与古典阐释学的意义生成

郑伟 杨彩丹

摘要:“言意之辨”几乎囊括了中国古代关于语言符号认知的全部观念,也几乎包含了古人如何认识、体验和言说世界的全部经验,因而也就奠定了中国古典阐释学的思想基础。在古代学术思想史上,“言意之辨”的核心是意义的存在方式问题,并由此形成了古典阐释学的方法论特征。它不仅为人们提供了处理文本问题的基本经验,而且将阐释行为本身从一种还原性的“解经”活动转变为向着经典去建构和开辟意义世界的“读书”的过程,进而生发出一种此在的形而上的阐释学意味。

关键词:言意之辨;名实之辨;阐释学;解经;读书

中图分类号: I206.09 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2023)09-0140-08

中国古代阐释思想的发生,与一种言说的困境密切相关。从社会接受的角度看,古代思想家们常常感慨推行教化的困难,为此他们不断地调整自己的话语策略,并生发出一种关于人际沟通的阐释意识。从对经典的理解需求看,古人很早就意识到语言文字的局限性,他们通过“言意之辨”逐渐发展出一种“以意逆志”“得意忘言”的读书之法,对于经典的使用也在不断地强化着这种超越性的理解方法论。在古代通过经典来理解世界的观念框架下,“言意之辨”成为我们了解古典阐释学意蕴的一把钥匙。它不仅奠定了古人处理文本问题的基本经验,而且把阐释本身从一种再现性的客观认知活动转换为向着经典去开辟意义世界的“读书”的过程。在努力建构中国批评话语体系的今天,当代中国阐释学的话语之路需要寻求古典学资源的支撑。在此背景下,重新审视“言意之辨”这个基本的思想史话题,深入思考它对推动古代阐释学的发展起到了什么样的作用,又如何凸显阐释者主体的存在,其参与中西对话的潜力如何等问题,具有十分重要的现实

意义。

一、“言意之辨”的理论内涵

“言意之辨”几乎囊括了古代关于语言符号认知的全部观念,也几乎包含了古人如何认识、体验和言说世界的全部经验,因而也就奠定了中国古典阐释学的思想基础。早在先秦时期,儒家把“正名”当作恢复周礼的关键,一种“循名责实”的秩序观念牢牢地占据了语言观的中心,要求语言与意义之间的明晰和确定。在儒家看来,周礼是通过“名”的符号系统运作的,而“正名”意味着重建事物的秩序。正如《荀子·正名》所说的,古代圣王通过“制名”达成了“名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉”的社会秩序,而圣王既没之后出现了“奇辞起,名实乱,是非之形不明”^{[1]414}的严重后果。在“正名”的统摄之下,荀子通过攘除奸言,强调了“名足以指实,辞足以见极”^{[1]426}的言辞主张,同时也表达了对经典之文的信仰。所谓“圣人也者,道之管也;天

收稿日期:2023-02-17

基金项目:国家社会科学基金一般项目“《毛诗正义》经学文艺思想研究”(17BZW001)。

作者简介:郑伟,男,山西大学文学院教授、博士生导师(山西太原 030006)。杨彩丹,女,山西大学历史文化学院副教授(山西太原 030006)。

下之道管是矣,百王之道一是矣,故诗书礼乐之道归是矣。《诗》言是其志也,《书》言是其事也,《礼》言是其行也,《乐》言是其和也,《春秋》言是其微也”^{[1]133},即是在“名实之辨”的视野下把经典树立为文以载道的最高典范。

实际上,儒家常常陷于“言不尽意”的困境。孔子感慨“四时行焉,百物生焉,天何言哉”^{[2]241};司马迁认为“孔子罕称命,盖难言之也”^[3];孟子自称“难言浩然之气”^[4]。这些“难言之隐”通过道家来解释,大概就是庄子所说的“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”^{[5]141}。在庄子看来,物之粗精也即事物的表象、实理都是可以认识 and 言说的,但还存在着一种“不期于精粗者,在意言之表,即道妙也”^{[5]141},这超出了名言析解的范围。这种大道无言的观念脱胎于老子,魏源解释说:“道固未可以言语显而名迹求者也。……使可拟议而指名,则有一定之义,而非无往不在之真常矣。”^[6]这就是说,道是普遍性和无限性的统一,而语言文字总是着迹之物,必然有所分限,所以任何言说道的行为压根儿就不符合逻辑。正所谓“道不可言,言而非也”^{[5]192},道只能在无言之处才能保全它的真常,一切“拟议而指名”的言说都是对道之全体的损害。

《庄子·天道》说:“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。……知者不言,言者不知,而世岂识之哉!”^{[5]120}这段话是针对儒家的经典信仰而发的,庄子认为儒家泥于经书的文字名理,未能触及那个超乎言意之表的道的世界。一方面,庄子接着老子说“知者不言,言者不知”,从道之全体出发来谈论语言的局限性,认为“言”是对道的拆分和遮蔽,从而排除了文以载道的可能;另一方面,庄子又发挥老子的道论,从道之普遍性和无限性出发,通向一种体验的真理观。正所谓“可以意会而不可言传”,就连轮扁也不能把他的经验传授给儿子。这些都说明,道只能默会于人的心体之上,而不能作为知识客体被传达出来。在老庄看来,语言只是示道的工具或线索,而不是道本身,这就意味着人们对道的领悟恰恰是一个超越语言文字的过程。

《庄子·外物》说:“筌者所以在鱼,得鱼而忘筌;蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;言者所以在意,得意而忘言。吾安得忘言之人而与之言哉?”^{[5]244}庄子反对的并不是语言文字本身,而是儒家泥于经书文字的名言析解,这样就在“得意忘言”之途上打开了

道的世界。道家言意论对儒家产生了重大影响,促使儒家去认真思考“言不尽意”的出路问题。《周易·系辞》说:“子曰:‘书不尽言,言不尽意。’然则圣人之意,其不可见乎?子曰:‘圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。’”^{[7]291}这里讲的是圣人立象设卦的道理,借孔子之口把“言不尽意”的道家命题作为儒家“立象尽意”的依据,同时也表明儒、道两家看待言、意关系时具有某种一致性。

“言意之辨”在魏晋时期最为兴盛,欧阳建《言尽意论》是这一时期探讨言意之辨的经典之作。其中指出:“理得于心,非言不畅;物定于彼,非言不辩。言不畅志,则无以相接;名不辩物,则鉴识不显……吾故以为尽矣。”^[8]他认为人类社会是在语言符号之指称功能的基础上运作的,并按照儒家的名实逻辑,提出了“言畅志”“名辩物”“言尽意”的主张。欧阳建自称“违众先生”,而把一批“言不尽意”的论者称为“雷同君子”,可见“言不尽意”才是魏晋玄学思潮的主流。比如荀粲就说:“盖理之微者,非物象之所举也。今称‘立象以尽意’,此非通于意外者也;‘系辞焉以尽言’,此非言乎系表者也。斯则象外之意,系表之言,固蕴而不出矣。”^{[9]319-320}这里指出“言”和“象”都不能尽意,“言”和“象”只能提示道的存在之迹,而非道本身,因为真正的道是超越“系表”“象外”的,难以言说。荀粲针对汉儒象数易和章句训诂之学的弊端,提出“言不尽意”和“象不尽意”的观点,他说得很玄妙,但道理都是从老庄那里继承过来的。

王弼也是一个“言不尽意”者,他一方面继承了《周易·系辞》的“立象以尽意”之说,另一方面又根据庄子发挥出一段“得象忘言,得意忘象”的观点来。王弼《周易略例》说:“夫象者,出意者也。言者,明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言。言生于象,故可寻言以观象;象生于意,故可寻象以观意。意以象尽,象以言著。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;筌者所以在鱼,得鱼而忘筌也。”^{[10]609}这段话前面讲言、象、意的派生关系,后面讲言、象、意的阐释关系。王弼承续了“立象尽意”“系辞尽言”的《易传》旧说,认为圣人通过易象(卦爻象)来显示天理或天意,同时又借助言辞(卦爻辞)来更清晰地表达易象所蕴之理。观天设象,故“象生于意”;以象示理,故“象者,出意者也”,都是把易象当作指示天理的手段来看待的。正是在这里,王弼发展出了“得意忘象”“忘象求义”的观点。他力主一

种直探义理本体的阐释原则,反对拘泥于言象,尤其是深恶痛绝于汉儒的变卦、互体、五行等象数体例。

在很大程度上,“言意之辨”乃是由先秦道家所激荡出的一个思想命题,后来经过魏晋玄学的发挥,一种“言不尽意”的思潮蔚为大观,“言尽意”之论则长期处于被动的地位。出现这种情况多半是因为道、玄言意论在形而上的层次上遮蔽了儒家的言说域,另外的原因则在于儒家虽也感觉到言说的困难,但对纯哲学的探讨缺乏热情。这种情况直到宋学的出现,才有所改观。当宋人集中精力去探讨“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也”^[2]⁶¹的问题时,“言尽意”的思想才逐渐恢复了活力。

在中国思想史上,面对佛老之学的挑战,宋学的一个最大贡献就是重新发掘先秦儒学的心性资源,通过建立一个完满自足的内圣境界,挽救了曾经命悬一线的儒学信仰。宋明理学就是从谈论“性与天道”问题开始的,一般都相信孔子谈过这个问题,只是“圣人语动皆示人以道,但人不求耳”^[11],或者“学者自不能以心契,则或疑其未尝言耳”^[12]。这样一来,宋儒就将对“性与天道”的追寻重新拉回到对“夫子之文章”的体验上来。推而广之,也就是将宋学的义理落实在对经典之文的阐发上,并由此确立了据文求义、涵泳讽诵、咀嚼滋味等读书之法。正如程颐所说“未有不得于辞而能通其意者”^[13],朱熹也认为“故学者必因先达之言以求圣人之意,因圣人之意以达天地之理”^[14]¹⁹²⁰,这种“达辞通意”“因言求意”的读书之法的理论依据就是“言尽意”。欧阳修《系辞说》云:“‘书不尽言,言不尽意’,然自古圣贤之意,万古得以推而求之者,岂非言之传欤?圣人之意所以存者,得非书乎?然则书不尽言之烦,而尽其要;言不尽意之委屈,而尽其理。谓‘书不尽言,言不尽意’者,非深明之论也。”^[15]欧阳修认为,书、言固然有其疏漏之处,但圣人的精言要道却通过它们得以保存下来,所以仍然可以借助文辞来窥看圣人之意。理学兴起之后,学者们通过体用思维来思考言意问题,认为经典之文“皆是从道中流出”^[16]³³⁰⁵,乃是“有德者必有言”^[2]¹⁸³的自然流露,这样就将言和意组织成一种体用不二、相互依存的关系。但必须指出,宋学作为新儒学,其所敞开的意义世界绝非先秦儒家可以比拟。实际上,宋儒回到经书文本来去还原圣人之意的做法,就是面向经典去开辟意义的同一过程。他们主张以意逆志、玩味义理,在“据文求义”的背后恰恰潜藏着一条“得

意忘言”的理解线索,并通过对文本的重新理解维护了“言尽意”的经典信仰。

二、“言意之辨”的阐释学功能

“言意之辨”的内涵既复杂又简单。说它复杂,是因为在通过经典解释所展开的思想史上,学者们不可避免地面对经典本意和自家之意之间的紧张关系,哪怕是最具创新自得的学者也都隐然以夫子自道,最“实事求是”的学问也必然“得意忘言”地注入了自己的新理解,所以我们很难条分缕析地去指实它。说它简单,是因为在古人通过一个解释学的模式来认识和表达世界的过程中,“言意之辨”发挥了重要功能,学者们可以据此转换阐释模式,进而推动学术思想史的变迁。

儒家根据“名实之辨”来处理言意关系,确立了文以载道的经典信仰,将古典阐释学从道家的“得意忘言”拉回到对经典之文的关注上来。汉代经学就是循着这样的阐释路线发生的,加之汉儒经历了古今文化断层的现实,所以经学家都尽量地贴近经书文辞来还原经典的本意。所谓“文字者,经艺之本,王政之始”^[17]⁷⁶³,经学家最擅长的就是小学。他们把名物训释、历史考据和经义阐发都建立在语言文字训诂的基础之上,从而形成了训诂传的解释体式。孔颖达《毛诗正义》说:“诂训传者,注解之别名。……传者,传通其义也。……诂者,古也,古今异言,通之使人知也;训者,道也,道物之貌,以告人也。……然则诂训者,通古今之异辞,辨物之形貌,则解释之义尽归于此。”^[18]¹⁻²诂、训、传就是通过语言解释来识别经典所蕴含的历史文化讯息。对于汉儒来说,秦火中断了经典的传承谱系,而古文的失传更是隐匿了经典的意义。因此,汉儒注经都是从最基础的知识层面做起的:由小学训诂展开名物、象数、典章、历史、地理、风俗解释,最后通达经典的政治教化意义,目的就是透过“古今异辞”的迷雾破解经典之文的确切所指,从而将经典之意带到当下。

在很大程度上,经学阐释是一种还原性的认知行为,“述而不作”的解经者充当了经典之文的翻译者角色。比如同一个“筌蹄之喻”,道、玄之学发挥出“得意忘言”“得意忘象”的阐释观点;经学家则认为“夫筌蹄所寄,唯在文言,差若毫厘,谬便千里”^[19],表现出一种根深蒂固的对于经典之文的信仰。但这种信仰并不必然导致对经典的正确理解,汉儒解经时常常因其“破碎章句”而遗落了经典的

大义。汉代诗经学采取“言解”的办法,通过标兴而折入譬喻政教的物象之意;春秋学主张“深察名号”,把经典的语辞当作微言大义的提示;周易学泥于象数,往往“定马于乾,案文责卦”^{[10]609}地解说经文,乃至敷演出一个无限延伸的图像世界。在汉代,由儒家“名实之辨”所衍生的“名—圣人之言—经典之文”的符号系列,更进一步地落实在经典的文字、名物和形象的层面上。这样,当经典崇拜转换为符号崇拜之后,汉儒解经在很大程度上成为一个面向语言符号定向求解的过程,而这恰恰忽略了经典之文的整体意义。

“言意之辨”是魏晋玄学的一个思想主题,也是玄学系统得以成立的阐释依据。玄学家根据经典来建立新的世界观念和人格理想,需要将经典的大义从章句训诂之学中解放出来,首先要拆解汉儒所建立的那个固化的符号指意链。王弼以易象为例指出:“是故触类可为其象,合义可为其征。义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何必坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马?而或者定马于乾,案文责卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。互体不足,遂及卦变,变又不足,推致五行。一失其原,巧愈弥甚。纵复或值,而义无所取,盖存象忘意之由也。”^{[10]609}这里指出汉儒大讲“互体”“变卦”“五行”的象数世界,皆由“定马于乾,案文责卦”之类固化的符号思维滋蔓而来,真可谓抓住了问题的关键。在王弼看来,“触类可为其象,合义可为其征”,圣人是根据义理的需要来选择物象的,而不是固定某个物象来作为义理的代指。正如“义苟应健,何必乾乃为马”,同一个易象可以表征不同的象德,而同一个象德也可以用不同的易象来表示,它们之间乃是灵活取义的关系,可以随时触类相通。嵇康也以音乐为例指出儒家“滥于名实”的误谬:“夫言,非自然一定之物,五方殊俗,同事异号,举一名以为标识耳。”^[20]他认为名号和事物之间乃是约定俗成的,音乐与哀乐之情、礼仪与礼法之间乃至语言符号与意义之间并没有必然的联系。这样通过解除“循名责实”的意义线索,为玄学思想的产生创造了条件。

玄学家解经是不拘泥于言象的,往往随其事义而灵活作解,有时还略过言象直接会意。比如郭象注《庄子·逍遥游》就说:“鹏鲲之实,吾所未详也。夫庄子之大意,在乎逍遥游放,无为而自得。故极小大之致,以明性分之适。达观之士,宜要其会归,而遗其所寄,不足事事曲与生说。自不害其弘旨,皆可

略之耳。”^[21]在他看来,对“鲲鹏”之类无关宏旨的名物训诂是可以省略的,那种“事事曲与生说”的批注淹没了经典的大义。这里的“宜要其会归,而遗其所寄”,与陶潜所谓的“好读书,不求甚解。每有会意,便欣然忘食”^{[22]175}大致是相同的意思,都反对过分地深究字词,提倡一种以大观小、达观会意的理解方法论。汤用彤指出,王弼“以假言之说释《论语》中之滞义,其后晋人注疏多用此法”^[23]。比如王弼注《论语》“子贡曰:‘回也闻一以知十,赐也闻一以知二’”云:“假数以明优劣之分,言已与颜渊十裁及二,明相去悬远也。”^{[24]623}又注“子曰:‘君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也’”云:“假君子以甚小人之辞,君子无不仁也。”^{[24]630}王弼之“假言”示意、郭象之“寄言出意”都是把语言文字当作示意的线索,而不是当作意义本身,正如名与实之间是可以分离的一样,不能过分地执着于言象去认知经典的大义。

玄学家虽然也承认语言文字的工具作用,但在解释学的问题上却坚持“得意在忘象,得象在忘言”。王弼说:“象生于意而存象焉,则所存者乃非其象也。言生于象而存言焉,则所存者乃非其言也。然则,忘象者,乃得意者也;忘言者,乃得象者也。得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意,而象可忘也。”^{[10]609}这里不是简单地重复庄子的“筌蹄”之喻,认为只要达到了目的就可以扔掉工具。而是说,言和象都是根据传情达意的需要所假定的指意符号,圣人“随其事义而取象焉”^{[7]19}。所以,读者就应当顺着言象的提示去领悟圣人之意,而不是固化某个语言符号作为意义的代指。与玄学家的语言观念不同,儒家从“正名”角度强调语言所具有的调节社会秩序的功能,认为圣人“慎辞”的背后都有一个必然的辞指,所以他们更倾向于“循名责实”地考证经典之文本所确指的意思。但玄学家认为,语言符号都是“生于意”的,只是圣人不得已的假借,它压根就不能代表意义本身,所以读者也不应拘泥于言象作文字解。玄学家主张超越言象去领悟经典之意,反过来说,就是根据经典之意来通脱地看待言象,这样就通过反对汉儒的“以文害意”确立了“以意观文”的阐释思路。“得意忘象”“得象忘言”之论的根据就在此。

宋明理学兴起后,文道关系覆盖了言意关系,体用论成为人们组织世界秩序的基本思维模式。程颐在理学兴起之初率先提出“体用一源,显微无间”之论,奠定了宋儒论学的基调。在宋儒看来,“‘体用

一源’,体虽无迹,中已有用。‘显微无间’者,显中便具微”^{[16]1654},“‘体’与‘用’虽是二字,本未尝相离,用即体之所以流行”^{[16]1095}。这就是说,体是事物的原理依据,用是体的“发用流行”即现象,二者之间孤不自身、互相存在。宋明理学一系列相互对待的范畴,比如理与气、性与情、动与静、知与行、天理与人欲、已发与未发等,都是根据体用逻辑组织起来的,由此通向一种表里一贯、内外无间的新型世界观。理学家据此思考人生问题,他们针对佛家的“肆恣”与“枯槁”,特别强调将道寓于物之流行处见出来,提倡于日用伦常之际体会天理的自在流行,即所谓“从事上磨炼作工夫”^[25],或曰“道之外无物,物之外无道……以至为夫妇、为长幼、为朋友,无所为而非道,此道所以不可须臾离也”^[26]。照此逻辑来看待文道关系,便不是“俱道”“载道”“贯道”之类的观念,而是“此文皆是从道中流出”^{[16]3305}“自理趣中流出”^[27]“从胸襟流出之辞”^{[28]166}等典型的提法。这些共同组成了“艺即是道,道即是艺,岂惟二物”^{[28]473}的文学理念。

玄学家采取本末论的思维方式,认为言、意之间是一种可以分离的“母子”关系,于是“崇本息末”的观念导向了一种“得意忘言”或“以意观文”的阐释理念。理学家说不出“言不尽意”“忘言得意”的玄学话语,因为他们事实上重构了事物的本与末,认为二者之间是一并敞开或湮灭的关系,“体用不二”的理学观念联系着一种根深蒂固的经典文本信仰。理学家主张“故学者必因先达之言以求圣人之意,因圣人之意以达天地之理”^{[14]1920},这里的“先达之言”乃是区别于汉儒以文字作解的经书本意,“圣人之意”也超越了汉儒的经术与治道,指向那个由圣人开辟的可以栖身其中的、内在完足的生命境界。

理学家好论读书之法,一方面主张“据文求义”“涵泳讽诵”“观其文势”,一种文本阅读的观念大大超越了汉儒的破碎章句,极大地拓展了经典的语文学内涵;另一方面,则强调“以意逆志”,从欧阳修的“揆以人情”之说,到苏辙提倡“意推”的方法,再到理学家的“体认”“涵泳”“玩味义理”“咀嚼滋味”“切己而思”“心内自得”等,一种体验的、对话交流的阐释态度摆脱了汉儒解经的还原主义倾向,超越了魏晋玄学那种援玄说儒、凭己意解经的阐释特征。正如朱熹指出的,“汉儒解经,依经演绎。晋人则不然,舍经而自作文”^{[16]1675},理学家们普遍认为汉、晋两种各执一端的解经行为都不可取,他们反对汉学训诂和玄学义理对经典文本的割裂,希望通过

“体验”在经典文本与阐释者自我之间建立一种相互印证的关系,从而“以心会心”地居于圣人开辟的精神世界。理学家以“理一分殊”的眼光看待古今、凡圣之间相通相怨的关系,理学阐释的对话精神就建立在普遍人性的基础之上,从而把“以意逆志”表征为通过体验古人来重新理解自我的同一个过程。

三、“解经”与“读书”

毫无疑问,人们对世界的认识必然是通过阐释的方式实现的,言、意关系本质上也就是人与世界之间的阐释学联系。事实上,“言尽意”和“言不尽意”论者都认为世界的意义不是表现为一种直接的经验现实,而是隐匿起来有待人的发现。“据文求意”和“得意忘言”之论都强调“言”对“意”的阐释指引,背后对“意”的领悟也常常影响到人们对待经典之“言”的态度。总的说来,经典之意随着人们的世界体验而不断深化,人们看待经典之言的方式也逐渐从文字走向文意,从言内走向言外。说到底,“言意之辨”的核心不在“言”,而在意义的存在方式问题。在古代学术思想史上,“言意之辨”集中表达了古典阐释学的深度模式,不仅为人们提供了一种处理文本问题的基本经验,而且将阐释行为本身从一种还原性的“解经”活动转变为向着经典去建构和开辟意义世界的“读书”的过程。

“读书”不同于“解经”,后者是以再现经书本意为旨归的一种认识活动,无论是汉学的训诂考据,还是宋学的义理阐发,都更倾向于“述而不作”地还原古圣贤立言的本意。对解经者来说,“述而不作”是一种严格意义上的文化继承行为,“述”就是“遵循”的意思,诂训、传笺、注疏、集解等都是“述经”的基本方式。孔颖达《毛诗正义》云:“诂训者,通古今之异辞,辨物之形貌。”^{[18]2}“传者,传通其意也。”^{[18]2}“笺,表也,识也。”^{[18]4}《说文解字》段注曰:“释经以明其义曰注。”^{[17]555}长孙无忌《唐律疏议》称:“兼经注而明之则谓之为义疏。”^[29]《礼记·经解》郑注云:“解者,分析之名。”^[30]这就是说,经典之意是客观自具的,只是后来由于各种原因被遮蔽或被曲解了,所以需要解经者训诂文字、考证名物、批注经义、疏通旧注等,总之要把经典的本义讲明白。

在解经者那里,“本义”是一个很重要的概念,它既是解经行为得以发生的前提,也是衡量一切经说合理性与否的依据。欧阳修《诗本义》指出:“作

此诗,述此事,善则美,恶则刺,所谓诗人之意者,本也。正其名,别其类,或系于此,或系于彼,所谓太师之职者,末也。察其美刺,知其善恶,以为劝戒,所谓圣人之志者,本也。求诗人之意,达圣人之志者,经师之本也。讲太师之职,因其失传而妄自为之说者,经师之末也。”^[31]在欧阳修的“本义”范围之内,“圣人之志”本自“诗人之意”而来,这样就把经本义建立在作者原意的基础之上,由此开辟出一条“据文求义”的解经之路,所以他才指出那些围绕太师编诗而来的“妄自为之说者”皆为末事。清人沈淑所撰《周官翼疏》把历代经解之作分为五部,其中《正义》之部辑录历代“疏解经义者”;《通论》之部辑录“于本义引申旁通者”;《辨正》和《余论》两部“考订注疏之失”或“综列后世事迹,援史证经”,属于对经本义的补充论证;《存异》之部则辑录“别著新义,以备参考者”^[32]。推而广之,对于解经者来说,经本义具有两种属性:一是作为经典自具的、但被遮蔽的某种精神价值,这构成历代经学阐释的主要内容;二是作为解经者所设定的某种标准见解,这在事实上充当了阐释学的功能,即解经者以此整理经学史,厘定诸种经说之间的等级秩序。总之,可以通过经本义来理解解经者的心态,他们大抵是把经典当作客观认知的对象,而以经典的翻译者或转述者的身份出现的,理论上只是再现经义,并不发明经义。在认识论的范畴内,解经即还原、证实、解密,它意味着经学的知识大部分是继承而来的,同时也指示了一条据文求义、由训诂通义理的阐释道路。

“读书者”的心态有所不同。古代史传中记载有不少家贫读书者,他们的志趣异于流俗,往往把读书当作个体生命的安顿。早在先秦时期,读书和阐释之间所发生的联系,就已经被当作一种神交古人的方式了。王应麟《困学纪闻》云:“《尸子》引孔子曰‘诵诗读书与古人居’,《金楼子》曰‘曾生谓诵诗读书与古人居,读书诵诗与古人期’,孟子‘诵其诗,读其书,不知其人,可乎?’斯言亦有所本。”^[33]由此可见,读书就是与古人打交道,达到“与古人居”“与古人期”,或孟子所谓“尚友”的目的。一种对话的、体验的阐释精神,经过孟子“知人论世”和“以意逆志”之说的承接,在宋明理学那里积淀为中国古代最为可贵的阐释学思想。如果说解经是以符合经本义为止端的认识活动,那么,读书则是面向经典去开辟意义世界的过程。《说文解字》段注曰:“读,抽也。……抽绎其义蕴至于无穷,是之谓读。……讽诵亦可云读,而读之义不止于讽诵。讽诵止得其文

辞,读乃得其义蕴。”^{[17]90-91}读书的形式是“讽诵”,而旨趣在于“抽绎其义蕴至于无穷”,所以经典的意义具有开放性和生成性。总之,读书者把读书当作生命修养事,所以更倾向于对经典的心领神会而远胜于对知识的求解,更关心“为己之学”的意义,而不是为别人讲明白道理。

魏晋以来,“言不尽意”的思潮解除了人们对经典的文字信仰,开启了“忘言得意”的阐释之路。正是在这样的背景之下,读书者开始自觉地与解经者保持距离。比如董遇教人“读书百遍而义自见”^{[9]420},陶潜“好读书,不求甚解。每有会意,便欣然忘食”^{[22]175},刘曜“读书志于广览,不精思章句”^{[34]2683},阮瞻“性清虚寡欲,自得于怀,读书不甚研求,而默识其要”^{[34]1363}等,都表明了读书所具有的心理体验的性质,也意味着经典的意义有待于读者虚心静虑、自然而然的领悟,而不是像汉儒那样从经书文字中勉强得来。

后来,宋明理学家以“四书”读六经,实则就是以读书者的心态来从事解经的活动。理学家读书主张“涵泳讽诵”“熟读精思”,这和魏晋人的“不求甚解”是同样的道理。他们都反对汉儒字斟句酌、以辞害意的解经态度,提倡一种虚心达观、理会文意的读书法。不同之处在于,理学家是相信“言尽意”的,也很少承认自己是“得意忘言”的读书者,他们更多谈论的是“言外之意”。比如李杞《周易详解》云:“善言易者,必得乎言外之意,而后可以尽变通之说,苟拘于象辞之间,是徒知其然而未知其所以然者也。”^[35]朱熹说:“看文字要得言外之意。”^{[16]2137}“《春秋》之书……盖有言外之意,若必于一字一辞之间求褒贬所在,窃恐不然。”^{[16]2149}李樗、黄榦所撰《毛诗李黄集解》也云:“此诗之意但言其国之侵削耳,非谓其果止十亩,不然则‘周余黎民,靡有孑遗’是果无遗民矣。学者当于言外之意求之。”^[36]袁甫《蒙斋中庸讲义》亦云:“学者不善读书,但见‘齐庄中正’有一‘中’字,不知读圣经者当领会言外之意。”^[37]胡居仁《居业录》也称:“朱子注四书诗传,先训释文义,然后发明其正意,又旁引议论,以足言内之意,或发明言外之意,此深得释经之法。”^[38]“言外之意”这个耳熟能详的概念,其实就是从宋代流行开来的。学者们普遍反对把经典的意义停留在字面上作解,而从“言内”走向“言外”必然是一个“得意忘言”的超越性过程。相比较而言,道家认为意有“精”“粗”,于是从“言不尽意”走向“得意忘言”的阐释道路。但对理学家来说,言分

“内”“外”,这样既维护了儒家的“言尽意”之论,又为自己所标榜的读书自得之学留下了足够的发挥空间。

宋代理学家通过批判汉儒的“为人之学”确立了“为己之学”“自得之学”的真谛,又通过引入荀子的“气质之性”将孟子的“尽心”之路落实在“气上磨炼作工夫”,从而意味着理学的教化是一个相当艰难的自我问询、自我实现的过程。理学家依托经典来展开复性之教,把经典之言当作反躬自省的人性读本,把读书纳入“工夫”的范畴来看待。这样不但超越了汉儒解经的知识论倾向,而且超越了魏晋人那种以“得意”为中心的读书目的论。在理学家那里,读书乃是一种直指本心的此在生命的渐次展开形式。一般来说,理学家读书可以分为四个逻辑层次:一是强调“吟哦上下”“涵泳讽诵”“虚心熟读”“看它文章”,偏重于“虚心主敬”的功夫,反对“先立己意”“心粗性急”“强探力取”的读书心态。二是强调“体验”“体认”“理会文字”“玩味义理”“咀嚼滋味”“反复思量”等,偏重于“思”的功夫,指向了“思者,研穷其理之所以然”^[39],也即对经典之理的把握。三是把“思”的对象由外而内地指向自我,即所谓“读书,不可只专就纸上求理义,须反过来就自家身上推究”^{[16]181}。理学家强调“切己用思”“以身试经”,务必要从自己心体上逼问出那个古今一贯、凡圣皆同的天理来——理学读书法的精髓就在这里。四是将切己而思的领悟植根于心灵深处涵养一颗道心,于洒扫应对之间莫非天理之流行,于日用伦常之际尽显“率性之谓道”的洒脱风范。此即自得之乐,这样读书才算落到了安稳处,这也是理学家针对佛学的泛滥而为天下读书人所争得的一片自由自适、内在完足的生命境界。

宋明理学就是这样一种以体验为中心,具有强烈自省精神和此在性生命诉求的人生学问。所谓“体验”,杨时认为,“以身体之,以心验之”^[40];朱熹认为,“体,谓设以身处其地而察其心也”^[41]，“体验是自心里暗自讲量一次”^{[16]2879},它既是一种通达经典之意的解释方法论,又是读书者通过经典开辟此在生命的存在方式。对理学家来说,领会圣人之心或者理解经典的言内、言外意还不是读书的最终目的,读书的最终目的是通过体验经典之理从而证得一颗粹然至善的本心,并居于由圣人所开辟的意义世界之中。总之,读书即阐释,即本体,当理学家把读书纳入“工夫”范畴之后,一种直指存在的本体论阐释学就包蕴在宋明理学之中而呼之欲出了。

结 语

以上我们分析了“言意之辨”与古典阐释学的多重面向,指出它的核心在于意义的存在方式问题,并由此奠定了中国古典阐释学的方法论特征,推动了古典阐释学从“解经”到“读书”的转变,启发了一种“此在的形而上学”阐释学意味。在方法论上看,解经者和读书者都把经典文本作为基本的解释依据,但是处理文本问题的方法有所不同。清代唐鉴指出:“读书贵有心得,不必轻易著述。注经者依经求义,不敢支蔓;说经者置身经外,与经相附丽,不背可也,不必说此句,即解此句也。”^[42]解经者“依经求义”的还原性认知自不必说,便是读书说经者带有自家之意的窜入,也务求在经文与经义之间、本义与己意之间建立一种不即不离的张力关系。推广开来说,历代学者一次次地从文本出发来获取经典的意义,或对经典做文字名言解,或者“忘言得意”“超言会意”的领悟经典的言外之意,或者以自家之心“推究”“体验”经典所可能具有的人生价值等,都显示出一种根深蒂固的文本信仰。这种文本信仰并不必然导致对经典的正确理解,因为古人强制文本的现象也非常严重,但这与西方现代阐释学把文本当作思想的试验场、放弃对意义确定性的追求有着根本的不同。

此外,古代学术中也蕴含有足以对视西方哲学阐释学的思想资源。尤其是对理学家而言,他们从体用论角度来思考世界秩序,把“道”从认识论的对象改而追问它的显现问题,并由此达成了古与今、人与己、凡与圣之间相通相怨的关系,也规定了理学家的读书在本质上是一个内向求验的自明本心、自我实现的过程。而这不仅在接受学的意义上表明了理学阐释所具有的意义建构功能,更是在存在论的角度上表明理学家读书的每一步都是向着存在的逼近,直至天理流行于自家心体之上,便是“莫此亲切”的生命完满,也便实现了阐释者的此在性生存。对于今天中国阐释学的建构而言,当西方人把阐释和理解上升为人的自我理解、表征为人的存在方式之后,几乎一网打尽了古今中外的一切阐释学问题,导致的结果就是我们关于中国古典阐释思想的言说总是自觉不自觉地落实西方的话语域,因而很难剥离出一个属于我们自己的传统来。正是在这样的背景下,深刻挖掘中国古典阐释哲学内涵,并将当代一种趋于方法论阐释学的理论建构建立在中西哲学对

话的基础之上,是非常有必要的。

参考文献

- [1] 王先谦. 荀子集解[M]. 沈啸寰, 王星贤, 点校. 北京: 中华书局, 1988.
- [2] 李学勤. 论语注疏[M]. 十三经注疏标点本. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [3] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959; 1967.
- [4] 李学勤. 孟子注疏[M]. 十三经注疏标点本. 北京: 北京大学出版社, 1999; 75.
- [5] 王先谦. 庄子集解[M]. 沈啸寰, 点校. 北京: 中华书局, 1987.
- [6] 魏源. 老子本义[M]//诸子集成; 第3册. 上海: 世界书局, 1935; 1.
- [7] 李学勤. 周易正义[M]. 十三经注疏标点本. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [8] 欧阳询. 艺文类聚[M]. 汪绍楹, 校. 上海: 上海古籍出版社, 1985; 348.
- [9] 陈寿. 三国志[M]. 裴松之, 注. 北京: 中华书局, 1964.
- [10] 王弼. 周易略例[M]//王弼集校释; 下册. 北京: 中华书局, 1980.
- [11] 张载. 张子语录[M]//张载集. 章锡琛, 点校. 北京: 中华书局, 1985; 307.
- [12] 朱熹. 论语精义[M]//朱子全书; 第7册. 上海: 上海古籍出版社, 2002; 270.
- [13] 程颢, 程颐. 河南程氏文集[M]//二程集. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 1981; 582.
- [14] 朱熹. 晦庵先生朱文公文集[M]//朱子全书; 第22册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [15] 欧阳修. 欧阳修全集[M]. 李逸安, 点校. 北京: 中华书局, 2001; 1985.
- [16] 朱熹. 朱子语类[M]. 黎靖德, 编. 王星贤, 点校. 北京: 中华书局, 1986.
- [17] 段玉裁. 说文解字注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [18] 李学勤. 毛诗正义[M]. 十三经注疏标点本. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [19] 陆德明. 经典释文[M]. 北京: 中华书局, 1983; 1.
- [20] 戴明扬. 嵇康集校注[M]. 北京: 中华书局, 1962; 212.
- [21] 郭象. 庄子注[M]//庄子集释. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 1961; 3.
- [22] 陶渊明. 陶渊明集[M]. 逯钦立, 校注. 北京: 中华书局, 1979.
- [23] 汤用彤. 魏晋玄学论稿[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2001; 26-27.
- [24] 楼宇烈. 王弼集校释; 下册[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [25] 王阳明. 传习录注疏[M]. 邓艾民, 注. 上海: 上海古籍出版社, 2002; 185.
- [26] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 1981; 73-74.
- [27] 李涂. 文章精义[M]. 刘明晖, 校点. 北京: 人民文学出版社, 1960; 79.
- [28] 陆九渊. 陆九渊集[M]. 钟哲, 点校. 北京: 中华书局, 1980.
- [29] 长孙无忌, 等. 唐律疏议[M]. 刘俊文, 点校. 北京: 中华书局, 1983; 2.
- [30] 李学勤. 礼记正义[M]. 十三经注疏标点本. 北京: 北京大学出版社, 1999; 1368.
- [31] 欧阳修. 诗本义[M]//景印文渊阁四库全书; 第70册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986; 291.
- [32] 纪昀. 四库全书总目提要[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 2000; 611-622.
- [33] 王应麟. 困学纪闻[M]//景印文渊阁四库全书; 第854册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986; 306.
- [34] 房玄龄, 等. 晋书[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [35] 李杞. 周易详解[M]//景印文渊阁四库全书; 第19册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986; 545.
- [36] 李樗, 黄樾. 毛诗李黄集解[M]//景印文渊阁四库全书; 第71册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986; 248.
- [37] 袁甫. 蒙斋中庸讲义[M]//景印文渊阁四库全书; 第199册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986; 620.
- [38] 胡居仁. 居业录[M]//景印文渊阁四库全书; 第714册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986; 31.
- [39] 丘浚. 大学衍义补[M]//景印文渊阁四库全书; 第712册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986; 808.
- [40] 杨时. 杨龟山集[M]//丛书集成新编; 第74册. 台北: 台湾新丰出版公司, 1986; 54.
- [41] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983; 29.
- [42] 曾国藩. 曾国藩全集[M]. 长沙: 岳麓书社, 1987; 162.

“The Differentiation of Words and Meaning” and the Generation of Meaning in Classical Hermeneutics

Zheng Wei Yang Caidan

Abstract: “The differentiation of language and meaning” almost encompasses all the concepts of ancient language symbol cognition, as well as almost all the experiences of ancient people on how to understand, experience, and speak the world, thus laying the ideological foundation of Chinese classical hermeneutics. In the history of ancient academic thought, the core of the “distinction between language and meaning” was the issue of the existence mode of meaning, which established the methodological characteristics of classical hermeneutics. It not only provided people with basic experience in dealing with textual issues, but also transformed the interpretive behavior itself from a reductive “hermeneutic” activity to a process of “reading” towards the construction and opening up of the world of meaning through the classics, thus inspiring a metaphysical hermeneutic meaning of being.

Key words: differentiation of language and meaning; distinguish between name and reality; hermeneutics; Jiejing; reading

责任编辑: 采薇