

# 两种“言不尽意”论背后的思想分野

## ——《庄子》与《易传》的语言观之比较

曾 平

【摘 要】 《庄子》与《易传》在谈及言意关系时,均提出了“言不尽意”论,但看似相同的观点却有着迥乎不同的内在思想理路:作为儒家经典的《易传》之所以提出“言不尽意”论,并非是在质疑语言的达意功能,而是为了大力表彰圣人之意的广大深邃及圣人“立象以尽意,设卦以尽情伪”的伟大创造,恰恰是为了进一步强调“宗经”、“征圣”的必要性;而《庄子》的“言不尽意”论却是建立在对一切人类智慧极端怀疑的基础之上(这其中也包括对于圣贤经传之达意明道功能的强烈质疑),最终走向的是对儒家“宗经”、“征圣”思想的彻底批判。不过,虽然庄子认定,有限的人类智慧根本无法测度无限之“道”,作为人类智慧衍生物的语言文字更无法触及“道”之真谛,但《庄子》却正是于不可言说之处开始了言说,并试图通过各种方式摆脱“言不尽意”的困境与宿命。从这个意义上说,《庄子》与《易传》可谓殊途同归。

【关键词】 言不尽意;《庄子》;《易传》;殊途同归

【中图分类号】 I045 【文献标识码】 A 【文章编号】 1008-0139(2012)03-0063-6

魏晋时期的玄学家将《老子》、《庄子》与《周易》奉为玄学的三部基本经典。玄学思想本为援道入儒的产物,但玄学家们之所以单单会将《周易》这部儒家经典与《老子》、《庄子》这两部道家经典等量齐观,实在也是事出有因。王弼的《周易略例》在解释《易传》“书不尽言,言不尽意”这段话时,甚至部分照搬了《庄子》外篇中的原话,给人的印象似乎是《易传》与《庄子》的语言观完全可以互为诠释、两相阐发。的确,《易传》与《庄子》在谈及言意关系时,均提出了“言不尽意”的

观点,但若联系上下文仔细分析,我们却不难发现,看似相同的观点却有着迥乎不同的内在思想理路:《易传》之所以要说“言不尽意,书不尽言”并非真的是在质疑语言文字的达意功能,而是为了大力表彰圣人“立象以尽意,设卦以尽情伪”的伟大创造,是在进一步强调宗经征圣的必要性;而《庄子》的“言不尽意”论却是建立在对一切人类智识极端怀疑的基础之上,这其中也包括对于圣贤经传之达意明道功能的强烈质疑。所以,《庄子》的“言不尽意”论绝不可能如《周易》的“言不

〔作者简介〕 曾 平,四川省社会科学院文学研究所副研究员,四川 成都 610071。

尽意”论那样成为儒家“宗经征圣”思想的理论铺垫,恰恰相反,从《庄子》的“言不尽意”论出发,得出的必然结论是视圣贤经传为糟粕、为赘物。虽然庄子认定,人类的智慧根本无法测度“道”之玄远,作为等而下之的人类智慧之衍生物的语言文字更无法触及“道”之真谛,但《庄子》却正是于不可言说之处开始了言说,并试图通过各种方式摆脱“言不尽意”的困境与宿命。从这个意义上说,《庄子》与《易传》可谓殊途同归。

—

《庄子》中有关为混沌凿七窍的寓言故事最好地表达了庄子对人类机心与智慧可能造成的灾难性后果的深广忧惧:

南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:“人皆有七窍,以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而浑沌死。<sup>[1]</sup>

在庄子看来,恰恰是人类的聪明智慧破坏了“道”的内在要求及万物的自然状态,使人类最终走向毁灭。视听感官,聪明机巧,不仅对体认“道”毫无帮助,甚至还成为“同于大通”的最大障碍,故《庄子》反复强调在体认“道”的过程中,“无视无听,抱神以静”的重要性:

至道之精,窈窈冥冥;至道之极,昏昏默默。无视无听,抱神以静,形将自正。必静必清,无劳女形,无摇女精,乃可以长生。目无所见,耳无所闻,心无所知,女神将守形,形乃长生。慎女内,闭女外,多知为败。<sup>[2]</sup>

这里,《庄子》看似在讨论如何才能长生久视的问题,其实还是在探究如何克服人的局限性以接近玄妙之道的办法:既然耳目心智均为寻求“道”的妨碍,故惟有“目无所见,耳无所闻,心无所知”,方能形神相守,于“昏昏默默”之间,与道合一。

由于将人类的智识聪明视作通向“道”、体认“道”的最大障碍,故《庄子》无法相信作为人类

智识衍生物的语言文字可以担当明道的重任。触处皆道,本不须言,亦不须辩。越是华辞丽藻,越是让人滞留于言辞本身,越是遮蔽了道的真谛:

道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往而不存?言恶乎存而不可?道隐于小成,言隐于荣华。<sup>[3]</sup>

《庄子》以圣人说法,认为妙理希夷,超六合之外,根本无法言说,故存而不论;六合之内,苍生万物所禀之性虽然可以言说,但仍无法穷尽其幽微之处,故论而不议;而时代更迭,政治变迁,虽然有具体的文字记录,却无法分辨其中的是非曲直,故圣人议而不辩。<sup>[4]</sup>由于世人不见“道”之广大无际,才导致了后世议论辩说的蜂起。其实,真正的“大道”是任何言说文辞无法把握、无法企及的,故“大道不称,大辩不言”。

通过言论辩说,人们真的能够判断出争论双方的是非曲直吗?《庄子》通过细致深入的分析,断然否定了这一幻想:

既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也?我果非也邪?我胜若,若不吾胜,我果是也?而果非也邪?……使同乎若者正之,既与若同矣,恶能正之!使同乎我者正之,既同乎我矣,恶能正之!使异乎我与若者正之,既异乎我与若矣,恶能正之!使同乎我与若者正之,既同乎我与若矣,恶能正之!<sup>[5]</sup>

在《庄子》看来,人们各是其所是,各非其所非,每个人都怀着执于一隅的偏见,因此,一切争辩只好归于无效。这一见解,与儒家的观点大相径庭。儒家一直认为,虽然邪说淫辞充斥世间,但人们完全可以凭借圣贤经典所昭示的儒家之道,来准确裁定一切言说的高下曲直。

既然道家认定语言文字根本不足以分辨是非,那么,体认“道”最好的方式便是不言不辩,忘怀是非。在摆脱了与“大道”了不相涉的言说辩论的纠缠之后,反倒可能于一片浑然昏默之间“同于大通”。米兰·昆德拉曾经引用一句犹太格言说:“人类一思考,上帝就发笑。”以此表达他对人类智慧无可避免的局限性的思考。这与《庄子》

的观点颇为类似。《庄子》一书处处在强调人类智慧的局限性、狭隘性,而一切凭借人类智慧所创造的事物同样摆脱不了局限与虚幻。虽然“道”为何物无法言说,但有一点是可以肯定的,即:言说可以彰显的,智慧足以把握的,绝不可能是真正的“道”。道,不可闻,不可见,不可言,不当名。人类的智识、感官、语言均没有能力去把握“道”的存在。面对无名无形、无穷无尽、无始无终之“道”,人类能够做出的选择惟有“绝圣弃智”、和光同尘,方有可能与天地精神相往来。

《庄子》一书在否定了语言的明道功能后,又将质疑的目光扩展到“言”、“意”关系上:

桓公读书于堂上,轮扁斲轮于堂下,释椎凿而上,问桓公曰:“敢问公之所读者何言邪?”公曰:“圣人之言也。”曰:“圣人在乎?”公曰:“已死矣。”曰:“然则君之所读者,古人之糟粕已夫!”桓公曰:“寡人读书,轮人安得议乎!有说则可,无说则死。”轮扁曰:“臣也,以臣之事观之。斲轮,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,是以行年七十而老斲轮。古之人与其不可传也死矣,然则君之所读者,古人之糟粕已夫!”<sup>[6]</sup>

轮扁以自己一生的斲轮经验说明,最精微之意根本无法用语言去捕捉、去传达,它超越于语言之外,自由飞翔于语言文字无法企及的领地,拒绝成为语言的笼中之鸟。言说文辞尽管费尽心力,却总是在追逐“意”的过程中无功而返,即使有所猎获,也不过是捕捉到了“意”之粗迹。而记载圣人言说的经典,更是影子的影子,粗迹的粗迹,故《庄子》借轮扁之口,不客气地将其称为“古人之糟粕”。从“言不尽意”论出发,《庄子》最终否定了“宗经”的必要性。

“意”之触角可以自由企及的幽微之处,言说文辞却没有能力触及。言说可以表现的,不过是事物外在的粗迹。而“道”不仅在语言之外,也在意识之外,“言”与“意”均无法对“道”加以把

握。故《庄子》又说:

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>[7]</sup>

离开了语言文字,人能否体悟“道”呢?《庄子》借温伯雪子与孔子之间的故事,对此做了肯定回答:

……仲尼见之而不言。子路曰:“吾子欲见温伯雪子久矣,见之而不言,何邪?”仲尼曰:“若夫人者,目击而道存矣,亦不可以容声矣。”<sup>[8]</sup>

孔子之所以见温伯雪子而不言,是因为一见此人,便明白道在其身,根本不容言说,不需言说了。

“目击道存”正是《庄子》渴望达到的境界:即超越于语言、智慧、意识等一切人为的障碍与局限之后,在一片澄明寂漠中,直接完成对“天道”的体认。

关键是,如何超越语言呢?虽然《庄子》一再强调“不言之教”,强调“大道不称,大辩不言”,并声称“道不可闻,闻不若塞”,但《庄子》一书的汪洋恣肆恰恰与其“道不可言”、“至言去言”、“辩不若默”的观点形成强烈反差。正如刘勰在《文心雕龙·情采》中所说:“老子疾伪,故称美言不信;而五千精妙,则非弃美矣。庄周云辩雕万物,谓藻饰也。”<sup>[9]</sup>蔑视言说文辞的老庄,却仍然只有借助文字来表达他们对于语言局限性、狭隘性、无效性的思考,这的确令人尴尬。《庄子》最终还是承认,言说文辞是“得意”之工具,不过,若真想“得意”却必须“忘言”,绝不能滞留于言说而止步不前,误将工具视作目的:

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。吾安得忘言之人而与之言哉!<sup>[10]</sup>

超越语言的另一种方式是努力摆脱语言与意义之间逐一对应的僵死关系,冲破语言对思维的束缚,将“道”之真谛从语言的囚笼中解放出来。故《庄子》一书设计了如下一段饶有意味的对话:

东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”东郭子曰:“期而后可。”

庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甓。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”<sup>[11]</sup>

言说本不足以尽意尽道，但如果一定要言说“道”，则必须首先破除对言说的迷信，故庄子在回答东郭子的提问时，总是有意给出匪夷所思的答案，以彻底打破东郭子对以“言”明“道”的幻想，让人们从语言的枷锁之中解放出来，获得更加广阔的思想空间。这种答非所问、机锋侧出、旨在摆脱世俗语言之僵化陈规的言说方式，被后来的禅宗大师们广为接受并发扬光大。当有人试图叩问佛法时，禅宗高僧们常常给出看似毫不相干的答案，以打破人们对语言文字的执迷与拘泥，帮助人们顺利穿越语言文字的重重迷雾直接体认佛法。这种言说方式不能不说是受到了《庄子》的影响。

《庄子》一书再三强调，“言”无法穷尽“道”的玄机，甚至也无法抵达“意”之幽微深广处。但《庄子》自身却试图打破“言”的这一困境与宿命，借助“和以天倪”的“寓言”、“重言”、“卮言”，尽力拓展语言的表现力，使有限的言说文辞得以成为通向无限之“道”的桥梁舟车。当庄子以谬悠之说、荒唐之言、无端崖之辞来言说“道”时，他终于化解了“言不尽意”的巨大困境，使有限的“言”得以“上与造物者游，而下与外死生、无终始为友”，并能“应于化而解于物”，如同天地之道一般“其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者”<sup>[12]</sup>。

## 二

据司马迁《史记》一书记载，伏羲制八卦，文王重卦，孔子作《易传》。但今天的学者一般认为《易传》的产生应在战国时期。《周易》（由《易经》与《易传》两部分组成）虽然是一部以八卦推演预测人事吉凶、天地变化的占卜奇书，却系统反映了上古以来华夏民族认识宇宙自然、社会政治的独特方式。在清代学者阮元主持校刻的《十三经注疏》中，《周易》被放在了十三部儒家经典的首

位。值得注意的是，《周易》一书到魏晋时期，又被崇尚老庄之学的玄学家推尊为与《老子》、《庄子》并列的“三玄”之一，而作为玄学家的王弼更是以老庄思想对《周易》进行了再度诠释。

南朝刘勰的《文心雕龙》将伏羲推演八卦视为人类文明的伟大开端，这固然有些夸大其辞，但如果我们将八卦视为中国文字发展的一个特定阶段，恐怕不能算是无稽之谈。中国文字属于象形文字，它的产生主要建立在对天地万物的摹拟而不是对语音的摹仿基础上。在《易传》的作者看来，八卦的产生，同样是基于对于天地万物的摹拟与表现，是要通过八卦这种特殊的“语言”符号，来洞察天地万物内在的玄机。东汉学者许慎在《说文解字·叙》中说：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作易八卦，以垂宪象。”<sup>[13]</sup>《易传》在谈及伏羲创制八卦的缘起时，也持类似观点：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。<sup>[14]</sup>

而《周易》这部占卜之书在《易传》的作者看来，已经洞察并昭示了天地之间所有的道理，足以“周乎万物”、“道济天下”：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。<sup>[15]</sup>

夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：“《易》有圣入之道四焉”者，此之谓也。子曰：“夫《易》何为者也？夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。<sup>[16]</sup>

《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有



人道焉,有地道焉。兼三材而两之,故六。六者非它,三材之道也。<sup>[17]</sup>

《易传》的作者甚至将《周易》这部著作视为圣人创制器物、开启文明、治理天下的依据,似乎中华文明的草创均源自于《周易》六十四卦的伟大启示:

黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤。剡木为舟,剡木为楫,舟楫之利,以济不通,至远以利天下,盖取诸涣。服牛乘马,引重致远,以利天下,盖取诸随。重门击柝,以待暴客,盖取诸豫。断木为杵,掘地为臼,杵臼之利,万民以济,盖取诸小过。弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利,以威天下,盖取诸睽。上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇,以待风雨,盖取诸大壮。<sup>[18]</sup>

将《周易》视作文明的源头当然不值一驳,但我们却由此可以窥见《易传》的作者对于参破天地玄机的八卦卦象及语言文字所拥有的神秘力量怀有多么深刻的敬畏。

正因为对语言文字的力量充满敬畏,故《易传》的作者将言辞视为君子借以化万民、动天地的枢机所在。言辞的恰当与否,既决定了君子个人的荣辱穷通、生死祸福,又决定了君子是否可以成就“化成天下”的伟业,故言语修辞均不可不慎之又慎:

子曰:“君子居其室,出其言善,则千里之外应之,况其迩者乎?出其言不善,则千里之外违之,况其迩者乎?言出乎身,加乎民,行发乎迩,见乎远。言行,君子之枢机,枢机之发,荣辱之主也。言行,君子之所以动天地也,可不慎乎?”<sup>[19]</sup>

虽然对语言文辞所拥有的神秘力量给予了如此崇高的评价,但《易传》的作者却又提出了“书不尽言,言不尽意”的问题:

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,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。乾坤,其易之缊邪?”<sup>[20]</sup>

《易传》的作者极力称道《周易》这部儒家经典穷尽了天地之间的所有玄机,但为什么又要指出“书不尽言,言不尽意”呢?唐代经学大师孔颖达对这段话做了如下一番疏注:

此一节夫子自发其问,谓圣人之意难见也。

所以难见者:书所以记言,言有烦碎,或楚夏不同,有言无字,虽欲书录,不可尽竭于其言。故云:书不尽言也。言不尽意者:意有深邃委曲,非言可写,是言不尽意也。圣人之意,意又深远,若言之不能尽圣人之意,书之又不能尽圣人之言,是圣人之意其不可见也。故云。<sup>[21]</sup>

孔颖达认为,由于口头语言的烦碎及方言的复杂多变,“书”无法“尽言”,也没有必要“尽言”,强求言文一致反而会造成沟通的困难。所以,“书不尽言”的提法很好理解,它不过陈述了一个普遍存在的客观事实。关键在于如何理解“言不尽意”的问题。从表面上看,《易传》作者得出的结论与《庄子》一书完全相同:均认为“言”无法尽“意”。可是,当仔细分析《易传》与《庄子》这两种“言不尽意”论产生的不同背景与语境,我们发现:原来,《易传》所说的“言不尽意”与《庄子》所说的“言不尽意”竟是如此貌合神离、大相径庭!由前者出发必然走向征圣宗经,而由后者出发却最终走向“绝圣弃智”。

在《易传》作者看来,言能否尽意,言能否明道,关键不取决于言,而是取决于“意”的性质。平常、平凡、浅显之“意”,“言”完全有能力将其和盘托出;但圣人之“意”却是“言”无法穷尽的,因为它是“道”的体现,如宇宙天地一般深邃委曲、广大无穷,故有限的语言丧失了表达它的能力。《易传》的“言不尽意”论看上去是对语言的达意功能提出质疑,其实却是在赞美圣人所要传达的“意”如天地一般广大宏深,无法用语言文字去测量它的浩瀚无垠。那么,“言不尽意”的问题得到解决了吗?《易传》的回答是肯定的,而解决这一千古难题仍然倚靠于圣人的智慧与创造:故“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪”,通过变动无穷之卦象,圣人顺利地架起了有限的言与无穷

的意之间的桥梁,最大限度地克服了语言的局限性,成功实现了对无穷之意的完美表达。所以,《易传》的“言不尽意”论与庄子的“言不尽意”论有着实质区别:从庄子的“言不尽意”论出发,得出的结论是古代圣贤留下的经典不过是糟粕而已;而《易传》的“言不尽意”论恰恰是为了进一步说明儒家经典是多么难能可贵地完成了对天地之道的忠实表达,以印证“宗经”对于“明道”是多么至关重要的一环。

《易传》的“言不尽意”论隐含着以下两层意思:其一,由于圣人能够体认“道”之无穷,而圣人之意是“道”的体现,故普通的“言”无法穷尽“圣人之意”,所以,《易传》的“言不尽意”论首先旨在表彰圣人能够以意明道,说明“征圣”之必要性;其二,虽然普通的言无法穷尽圣人的明道之意,但圣人创造的伟大经典却解决了这一难题,具体到《周易》,圣人通过设立八卦沟通了天地鬼神,参透了天地玄机,穷尽了天地之道昭示给圣人的天意,故《易传》“言不尽意”论又旨在表彰圣人的经典,说明“宗经”的必要性。概言之,从《易传》的“言不尽意”论必然走向对圣人及圣人经典的崇拜,走向“征圣”、“宗经”。而《庄子》一书

提出的“言不尽意”论恰恰基于对人类局限性的深刻认识(这其中也包括对圣人及圣贤经传之局限性的充分认识),基于对一切人类智识的深刻怀疑,故最终走向对儒家“征圣”、“宗经”思想的根本否定。

《易传》的作者真的认为“言不尽意”吗?细读《易传》,恐怕会得出相反的结论:

爻象动乎内,吉凶见乎外。功业见乎变,圣人之情见乎辞。<sup>[22]</sup>

将叛者其辞惭,中心疑者其辞枝,吉人之辞寡,躁人之辞多,诬善之人其辞游,失其守者其辞屈。<sup>[23]</sup>

在《易传》作者看来,言为心声,辞为情表,外在的言辞仿佛是内在心意的倒影一般逐一对应、互相依托。以言说文辞为向导,既可以顺利地走进圣人的心灵世界,又可以借此准确把握普通人的个性与情感。言说文辞岂止是“君子之枢机”?它已成为判断所有人的关键与根据。事实上,作为儒学经典的《易传》不仅充分信任语言文字的表情达意功能,而且字里行间充满了对圣贤经传的崇拜敬畏之心,这使它与代表道家思想的《庄子》所传达的语言观最终还是貌合神离、分道扬镳了。

#### 【参考文献】

- [1] 庄子·应帝王[A].王先谦撰.庄子集解(卷二)[M].中华书局,1987.75.
- [2] 庄子·在宥[A].王先谦撰.庄子集解(卷三)[M].中华书局,1987.94.
- [3] [4] [5] 庄子·齐物论[A].王先谦撰.庄子集解(卷一)[M].中华书局,1987.13,20-21,25.
- [6] 庄子·天道[A].王先谦撰.庄子集解(卷四)[M].中华书局,1987.120-121.
- [7] 庄子·秋水[A].王先谦撰.庄子集解(卷四)[M].中华书局,1987.141.
- [8] 庄子·田子方[A].王先谦撰.庄子集解(卷五)[M].中华书局,1987.177.
- [9] 范文澜.文心雕龙注[M].人民文学出版社,1958.537.
- [10] 庄子·外物[A].王先谦撰.庄子集解(卷七)[M].中华书局,1987.244.
- [11] 庄子·知北游[A].王先谦撰.庄子集解(卷六)[M].中华书局,1987.190.
- [12] 庄子·天下[A].王先谦撰.庄子集解(卷八)[M].中华书局,1987.295-296.
- [13] 汉代许慎撰,宋代徐铉校定.说文解字[M].中华书局,1963.314.
- [14] [17] [18] [22] [23] 周易·系辞下[A].阮元校刻.十三经注疏(周易正义卷八)[M].中华书局,1979.86,90,87,86,91.
- [15] [16] [19] [20] [21] 周易·系辞上[A].阮元校刻.十三经注疏(周易正义卷七)[M].中华书局,1979.77,81,79,82,82.

(责任编辑 苏 宁)