

# 语言:筌蹄与家园

——庄子言意之辨的现代观照

李 贵 周裕锴

**内容提要** 所谓言意之辨,包括对语言、思维与存在之间关系的探讨,这在先秦有广泛的理论基础。庄子对言意关系有多方面的论述,又归于“言不尽意”,其实质是“言不尽道”,根源于道家尚虚无的哲学本体现。其主要涵义是:语言不能充分表达主体的思维和体验。而面对“言不尽意”的困境,中西方文化都提出了不同的解救方法。

**关键词** 庄子 言意之辨 道家 “语言学转向”

从20世纪初起,西方哲学之旅发生了一次“语言学转向”(the linguistic turn),使得哲学研究的对象、方法、内容和风格都迥异于传统。这场哥白尼式的革命波及文学、社会学、历史学、考古学、人类学等等学科,也对当代中国文学批评产生了影响。在这样的背景下,重新审视庄子的“言意之辨”理论,也许有助于我们更深刻地认识这次“语言学转向”的价值意义以及矛盾困境,从而有可能领略到语言的真谛。这无疑是一个既有历史意义、又有现实价值的课题。

## 一 怀疑与信任:先秦言意理论的两个向度

庄子的言意之辨在先秦有广泛的理论基础,事实上,先秦许多学派或学者都探讨过这一问题。所谓言意之辨,包括对语言、思维与存在之间关系的探讨。

《尚书·尧典》揭橥出中国儒家诗论的开山纲领——“诗言志”,认为诗歌是用语言来表达人的意志的,《史记·五帝本纪》作“诗言意”,也是同样的意思。这里包含着一个重要思路,即相信语言能表达人的“志”或“意”。从某种意义上来说,“诗言志”也是后世“言尽意论”的开山纲领。

而最早怀疑语言的表达能力的是老子。《老子》开篇就说“道可道,非常道;名可名,非常名”,认为用语言可以表达的“道”,不是真正的、普遍的“道”;用概念可以指称的“名”,不是真正的、恒定的“名”。这里“道”是一种虚无的存在,而“名”是一种不依赖于能指的所指。老子实际上是在怀疑语言概念能否把握绝对的存在。因此,尽管“道”与“名”不等于“意”或“志”,但老子这几句话却是后世“言不尽意论”的滥觞。

孔子有时却表现出对“废言”与“立言”的同等赞赏。一方面,他对“言尽意”充满信心,认为“言以足志,文以足言,不言谁知其志”(《左传·襄公二十五年》),语言能表达主体的情志意愿,有文采的语言尤能充分表达这种情志意愿。另一方面,他又有“言不尽意”的认识倾向,以为语言在存在面前是苍白无力的。孔子曾经对弟子们说“予欲无言”,他解释道:“天何言哉?四时行焉,百物生焉。天何言哉?”(《论语·阳货》)由天不言而生气盎然的现象,推导出人不必言的观点,这颇接

近老子自在无为的思想。所以王弼给这段文字作注时即以道解儒：“是以修本废言，则天而行化。”（皇侃《论语义疏》引）这两种似乎针锋相对的观点其实并不矛盾，而是在不同层面上展开。语言能表达的是“志”，是主观意图，是思维的内容；语言所不能企及的是“天”，是自然的存在，是体验的对象。换言之，孔子对言意关系的认识是：语言能够充分表达主体的思维，却不能够传达主体的体验。“言以足志”显然是儒家“诗言志”论的引申，而“予欲无言”、“天何言哉”则与老子思想相通，强调主体对宇宙人生的默然体验，而怀疑语言的有效性。

墨家最感兴趣的是语言的逻辑推理功用：“夫辨者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。”（《墨子·小取》）论辩离不开语言，所以墨家主张“以名举实，以辞抒意，以说出故”（同上），即以能指列举所指，以言辞抒发意志。应当指出，墨家关心的是语言表达思维、进行论辩的功能，关心的是名与实、概念与对象的关系，并不包括主体的体验。所以，“以辞抒意”其理论实质上是孔子“言以足志”的发展，与老子、孔子的“天道无言”并不冲突。名家的“坚白异同”之辩，更是专以名实作为讨论的主题，集中在语言的概念、推理方面，无关乎情志意愿，更不必说体验感受。

杂家的言意理论正好杂糅着先秦各家理论的两个向度，这在《吕氏春秋》里体现得很充分。一方面，他们认为“言者以谕意也”，“辞者意之表也”，语言与思维有同一性，语言是物质外壳，思维是精神内核，所以听言者可以“以言观意”（《吕氏春秋·离谓》），由“表”及里。这显然属于“言尽意论”一派，与孔子“言以足志”说如出一辙。另一方面，他们又深知语言的局限性，借厨师出身的伊尹之口论及这一点：“鼎中之变，精妙微纤，口弗能言，志弗能喻，若射御之微，阴阳之化，四时之数。”（《吕氏春秋·本味》）鼎中精妙微纤之味，不仅语言无法表达，思维（志）也难以企及，它如同阴阳四时的变化，是可以体察而无法思辨更无法言喻的存在。以味喻难言之道，这显然与老、孔“无言”的思想相通，属于“言不尽意”派。

对语言表意功能的怀疑与信任，构成先秦言意理论的两大走向。相对而言，富有实践理性精神的儒、墨、名、法诸家均相信语言可以表达思想，而有虚无主义色彩的道家则怀疑语言能把握存在，并由此而进一步怀疑语言表达思维的能力。

## 二 贵意与忘言：庄子语言工具论的思路分析

鉴于《庄子·天下》篇对先秦各派思想的评述，我们有理由相信庄子的言意之辨是在吸收或扬弃诸子观点的基础上展开的。也正因为如此，庄子对言意关系的辨析，远较诸子深入透彻，达到了相当的思辨高度。

考《庄子》全书，关于言意关系的论述，约分以下四层展开。

其一，庄子认为语言、言语是人为的产物，非自然形成，“言非吹也”（《齐物论》），风吹发于自然，语言却出于“成心”。而在庄子的思想体系中，人为是远较自然低级的概念。并且，这低级的东西又被其使用者所误导，于是“言隐于荣华”（同上），语言所运载的真义被浮华之词所遮蔽。因此，语言作为异于自然、遮蔽意义的东西就不可相信，不值得重视。

其二，庄子在认识论层面讨论了文字（书）、语言（语）、思维（意）、本体（道）之间的关系，否定了世人“因贵言而传书”的行为：

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。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫，世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不

足以得彼之情,则知者不言,言者不知,而世岂识之哉!《《天道》》  
所谓“意之所随者”,是指人类主观意识所指向、所追求的“道”。“道”是超越于“形色名声”之上的,非视听感官所能“得彼之情”,其本质“渊乎不可测”(同上)。换言之,人类对“道”的默然体验,是无法转换为“形色”(文字)和“名声”(语言)的。因此,“意之所随者”,不可以言传。同时,语言是人为的,文字更是人为的,相对于“意”而言,“书”是模仿的模仿,影子的影子,和真理隔着三层,永远无法接近天道自然。

其三,庄子分析了人类认识世界的三个层次。他指出:

可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也;言之所不能论,意之所能察致者,不期精粗焉。《《秋水》》

语言所可讨论者,只是对象世界粗疏表面的东西;思维所可企及者,则是对象世界精微深层的东西。然而,既然有“精粗”,就说明仍局限于形名之域。因此,面对“不期精粗”的浑沌之“道”,语言与思维都无从措手,这就意味着,人类只有用同样一种“不期精粗”的认识方式,即“无言无意”的直觉,才可能楔入此“道”。这样,人类的认识随着对象的深浅不同而可分“言”、“意”和“无言无意”三个层次。换言之,在人类认识世界的活动中,语言始终是最浅层次、最低级的方式,它无法传达思维的精妙之处,更无法传达浑沌的直觉体验。

其四,庄子在上述对言意认识的基础上,顺理成章地论证了“言不尽意”的观点。这个观点蕴舍于轮扁斫轮的寓言中:

轮扁曰:“臣也以臣之事观之。斫轮,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,是以行年七十而老斫轮。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!”《《天道》》  
轮扁斫轮的经验,是一种个人内心的体悟,属直觉范畴,甚至不是一种清晰的思维或所谓“深层语言”,因此根本无法转换为外在的“表层语言”。所以有时虽然“得之于手而应于心”,却“口不能言”。口不能言而强言,那么读者或听众所接收到的信息只能是言说者的糟粕而已。事实上,轮扁即使能告诉他人的,也只是斫轮之“技术”,而真正的斫轮之“道”,他是想道而“不可道”的。无论是杂家“伊挚不能言鼎”的比喻,还是庄子“轮扁不能语斤”的寓言,描述的都是心里有“数”而口不能言的现象,旨在论证“言不尽意”的道理,从而提倡一种“无言无意”的证道方式。

语言既然在老、庄眼中是一个多余的尴尬角色,也就失去存在和使用的必要了。所以《老子》第五十六章有“知者不言,言者不知”之说,而《庄子》一书更反复强调“天地有大美而不言”,“至言去言,至为去为”(《《知北游》》),认为圣人之言是“不言之言”(《《徐无鬼》》),并一再抨击杨朱、墨翟“游心于坚白异同之间,而敝跲誉无用之言”(《《骈拇》》)、玩语言游戏的荒谬行为。

然而,如果真是“臣不能以喻臣之子,臣之子亦不能受之于臣”,知识的横向传播岂非成为一场闹剧?倘若“古之人与其不可传也死矣”情况属实,知识的纵向积累岂非只是一片废墟?如此一来,人类的认知能力、实践能力岂非一代不如一代?倘若真是“知者不言,言者不知”,或真如后来庞蕴居士所谓“眼见如盲,口说如哑”(《《五灯会元》卷三》),岂非盲哑人便成了证道之典范?既然如此,庄子又为何要著书立说,宣扬自己的思维和体验呢?

作为有生命智慧的哲人,庄人似乎早已料到后世的诘难,故而事先为“言不尽意论”留下回旋的余地,设置了应对诘难的三道屏障。首先,庄子认为道不可言或言不尽意,有时含有道不待言或意不待言之意,如所谓圣人“故或不言而饮人以和”(《《则阳》》),“天地有大美而不言,四时有明法而

不议,万物有成理而不说”(《知北游》),都是这个意思。天地、四时、万物按其本然的规律运行,按其素朴的面貌呈现,天然和谐,何须人为的语言去分析、说明或描述。人之体验亦如此,既已得道于心,又何须向人表白陈述,用人为的语言去拆解那份真切而浑然的感受呢?所以“知者不言”。其次,庄子提出了“得意忘言”的接受方法:“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。”(《外物》)正如筌是捕鱼的工具、蹄是捉兔的工具一样,语言也只是获取意识的工具和手段。交流的根本目的不在于语言的碰撞,而在于思想信息的沟通。庄子的语言本体观可概括为“工具说”,这与现代语言学的观念非常接近。如美国语言学家萨丕尔就指出:“语言是纯粹人为的,非本能的,凭借自觉地创造出来的符号系统来传达观念、情绪和欲望的方法。”<sup>[1]</sup>在传播——理解——接收的信息交互网上,“得意忘言”的原则和方法无疑是正确的,具有可操作性。庄子曾感叹:“吾安得夫忘言之人而与之言哉!”(《外物》)正是希望观其言论者遵循这一方法,不胶著于“言”本身,而体悟言外之“意”。最后,庄子试图使用一种独特的言说方式来摆脱人类社会“言不尽意”的尴尬处境。《庄子》一书,所谓“寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪”(《寓言》),“以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广”(《天下》),或以寄托之言(寓言)表明语言的工具性质,或以重累之言(重言)突出语言的荒谬特点<sup>[2]</sup>,或以无心之言(卮言)暗示语言的随意自由,故意通过“谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞”(《天下》),把读者对语言本身的注意和信任转移到对所寓之意的领悟上来。庄子消解“庄语”的言说方式,显然为“得意忘言”的阅读方法提供了一种可能。德国哲学家雅斯贝尔斯称其为“伟大的间接言传”<sup>[3]</sup>,这是颇有见地的。

### 三 虚无与浑沌:庄子言意理论的哲学本体观

庄子“言不尽意”的实质是“言不尽道”,因此,他的言意理论可视为道家哲学体系的一个子系统,根源于道家尚虚无的哲学本体观。

《史记·太史公自序》载司马谈论六家要旨,认为“道家以虚无为本”,这个结论揭橥了道家的本质。老庄贵重宇宙的本然状态,不赞成万物独立分离,呼唤它们归守虚无。他们认为道的最高境界是无、无极、浑沌,或未分化者。老子指出:“天下万物生于有,有生于无”(《老子》四十章),万事万物正“当其无”才能发生作用(同上十一章),“无”是根本。庄子描述“无有”的状态是:“窅然空然,终日视之而不见,听之而不闻,搏之而不得也。”(《庄子·知北游》)这段话语出《老子》十四章对道的体验:“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。”可见,在老庄的体系中,“无”不过是“道”的异名而已,它是宇宙的本体,也是人类认识所追求的境界。所以庄子在描述“无有”的状态后,借光曜之口对其大加赞叹:“至矣!其孰能至此乎?”(《知北游》)

既然宇宙的本体是“无有”,那么,人类的认识就应是对“无有”的体悟。而思辨活动则是一种对对象世界的分离,它试图剖析“无”的整体状态,从而给世界带来了死亡。在道家的哲学中,“无”并非绝对的虚无,老子称其状态为“恍惚”,庄子称其状态为“浑沌”。在庄子眼里,人类的所有智力活动和思辨行为都是对“浑沌”、亦即对“无”、对“道”的戕害,正如寓言所昭示的那样,“中央之帝为浑沌”,却被人“日凿一窍,七日而浑沌死”(《应帝王》)。按庄子的逻辑,道既是虚无、浑沌的状态,那么与之对应的认识方式就应是“无为”,因此任何试图通过“有为”的语言或思辨来体“道”的方式,都将是南辕北辙。由于庄子坚信“虚静恬淡,寂寞无为者,万物之本也”(《天道》),所以人类的认识方式也当与之对应,所谓“唯道集虚,虚者心斋也”(《人间世》)。心斋就是排除一切感官受到的外物干扰从而处于一种绝对虚静的精神状态,它可以通过无思维的直觉体认世界的本真。

事实上,在庄子的哲学思想中,思维和语言是没有认识功能的,思维因破坏心斋而与道背离,

至于语言,则因对思维规范抽象而离道愈远。正因为如此,庄子才一再声称“道不可言,言而非也”(《知北游》)。退一步说,思维犹可把握“物之精”,而语言却只能把握“物之粗”,言不尽意,遑论传道!所以,言不足贵,“语之所贵者意也”。当然,本来“意”也不足贵,但庄子有时把直觉体验也权且划归“意”的范畴。换言之,“意”有思辨与直觉体验两个层次,前一个层次可以以语言为载体表达出来,而后一个层次则所谓“此中有真意,欲辨已忘言”,具有体“道”的功能。这样,面对人类语言交流无可奈何的事实,庄子不得已提出“得意忘言”的方法,“语之所贵者意也”,同样,“意之所贵者道也”,通过语言对思维的表达,领略其背后隐藏着的“真意”。显然,“得意忘言”不是忘恩负义,而是基于语言功能局限性的明智选择。

在某种程度上,庄子和古希腊哲学家高尔吉亚可以对话。高尔吉亚曾提出关于本体论和认识论的三原则:无物存在,即使存在也无法认识它,即使可以认识它也无法把它告诉别人<sup>[4]</sup>。如前所述,庄子认为“无”乃最天然的状态,“道”不可知,也无法传诸他人。可见二人对“道”、“意”之不可传的认识有着深刻的一致性。此外,如同庄子一样,高尔吉亚也认识到语言的工具性:

我们告诉别人时用的信号是语言,而语言并不是给予的东西和存在的东西,而是语言,语言是异于给予的东西的。<sup>[5]</sup>

语言是信号,即运载信息意义的工具,语言所值得重视的是它所传达的意义。但高尔吉亚并没有深究下去,而庄子则提出了“得意忘言”的对待语言的方法。这种变通体现了道家在对立中求统一、在不变的准则中有变化的思想,也表明庄子比高尔吉亚思考得更全面、更缜密。

庄子在中国有很多同志,高尔吉亚在古代西方却找不到知音。在西方,逻各斯中心主义长期居于主导地位。逻各斯(logos)一词兼有理性、言论之义。赫拉克利特认为逻各斯是宇宙的原则,语言在他眼里是解释宇宙秩序的关键和根本原则。这种语言至上观植根于古希腊的理性思维传统。尽管早期希腊哲学的最高原理也是浑沌,但并不不同于老庄所说的整一、静守的浑沌,而是动的旋涡、旋流的别名。亚里士多德就认为最高原理是“能分立的”。自古希腊以降,几乎整个西方形而上学皆以思维(尤其是逻辑思维)为最高原则,显示出人类对浑沌、对虚无的反抗和征服<sup>[6]</sup>。道家则不然,在老庄看来,思维使认识对象从整体浑沌的状态中独立出来,无异于宰杀戕害了它,从而带来了“道”的死亡。古希腊有发达的抽象理性思维,这种思维与语言之间有深刻的同一性;而老庄提倡的则是一种整体思维和直觉体验,与语言之间有深刻的矛盾性。换言之,“意”在西方主要指一种清晰的抽象思辨,在中国尤其在道家那里却倾向于指一种真切然而朦胧的体验感觉。正是这种思维方式的差异构成了古代中国和西方言意理论的区别,也决定了庄子和高尔吉亚的不同命运。在西方,高尔吉亚直到怀疑主义盛行时才被人想起;在中国,庄子言意之辨的影响却几乎贯穿哲学、文学和文学理论发展的全部历史。

#### 四 困境与超越:言不尽意论的现代审视

庄子“言不尽意论”的主要涵义是:语言不能充分表达主体的思维和体验。这种语言表达的困境存在于人类认识的整个过程之中,它并非只是东方神秘主义的思维传统的产物,也并不因现代科学理性的高度发展而消声匿迹。不仅在古代中国,人们常常为审美体验的不可言传感到困惑,如欧阳修所说:“余尝问诗于圣俞,其声律之高下,文语之疵病,可以指而告余也;至其心之得者,不可以言而告也。余亦将以心得意会而未能至之者也。”(《欧阳文忠公文集》外集卷二十三《书梅圣俞稿后》)而且在现代西方的科学领域内,特别是在关于微观客体的理论领域内,语言表达的困境也同样突出。人们在对微观客体的描述过程中往往需要使用经典语言,而当适合于描述宏观低

速领域的经典语言被用于描述微观客体时,就会出现捉襟见肘的窘况。于是科学家们也会遇到言不尽意的问题。譬如,人们能否用普通概念描述原子现象?这种描述能达到何种水平?倘若不能,又该用什么语言描述?人们能否谈论原子本身?正如物理学家海森伯所说:“这是一个物理学问题,同时也是一个语言学问题,因此,关于一般语言,特别是科学语言,作若干评论是必要的。”<sup>[7]</sup>

那么,言为什么不能尽意呢?这可以从“意”的两个层次来讨论。

当“意”表示体验这一层次时,语言常常是无能为力的。这不仅因为体验是非思维的精神活动,无逻辑可言,而且因为体验是纯粹个人化的行为和成果,“如人饮水,冷暖自知”(《坛经·行由品》)。语言是思维的产物,是规范化、形式化的东西,而人的体验却是无限定、非规范化的形态,方枘圆凿,自然无能为力,所以语言只能传达主体体验中抽象化、非个人化的“糟粕”。庄子所说的“意”,偏重于主体的体验,因此“言不尽意论”对中国的审美体验理论有极深远的影响。

当“意”表示思维这一层次时,语言仍然有难以措手之处。语言是主体和客体、思维和存在发生关系的普遍中介,它影响着人们的认识和实践活动。在认识和实践活动中,三者之间的相互联系和相互作用构成了语言、存在和思维的三维连续区<sup>[8]</sup>。正是这个三维连续区成为语言不能详尽地表达思维的根本原因。

首先,思维是复杂多样的、一体化的,语言却是有序的、规则的。脑荧屏上显现的是共时的、并行的景观,语言却是历时的、线性的词汇序列。语言能使思维清晰化、条理化和逻辑化,但却以牺牲思维内容的连续性和丰富性为代价。

其次,根据普通语言学原理,语言符号的能指和所指的联系是任意的,语言如同社会所接受的任何表达手段一样是建立在约定俗成的基础上的,在语言符号与对象、能指与所指之间并不存在本质的必然联系。“意翻空而易奇,言征实而难巧”(《文心雕龙·神思》),当思维飘忽不定时,语言固然难以与之对应;当思维清晰固定时,语言也不能准确详尽地表达。因为用任意的能指来表达固定的所指,一开始就缺乏牢固的基石,其信息负载量、可信程度和可接收性都非常有限。换言之,任何符号都不能真实完整地再现思维的内容,语言也不例外。

最后,外部世界的共时性、平行性、多样性和发展的多种可能性,也使语言难于准确详尽地表达思维。外部世界丰富多彩,变化万千,大到宇宙天体,小到微观粒子,其运动、发展都是复杂多样的。语言作为约定俗成的符号系统,其使用深受规则的限制;同时,语言作为一种文明积淀的产物,具有很强的传统性和稳固性,其发展永远不能与外部世界同步。相对而言,主体的思维可以不受或少受规则和传统的限制,并且同时具有处理视、听、嗅、味、触诸多感觉的能力,因而可以敏锐地捕捉到外部世界的诸种特征。而语言却无论如何也不能对复杂的世界一一进行精确的描述,越是准确精密、语法严整的语言越使世界的本相(true features)变形,亦即使敏感的思维变形。

然而,面对“言不尽意”的困境,中西方文化却提出了不同的解救方法。

中国古代言意理论始终怀疑语言本身的价值,无论是庄子“得鱼忘筌”的寓言,还是禅宗“舍筏登岸”的比喻,都仅仅把语言视为运载思维、体验信息的工具。既然“言不尽意”,不妨“得意忘言”,把接受的重心放到领悟思想、体验情感上来。正如王士慎所说:“舍筏登岸,禅家以为悟境,诗家以为化境,诗禅一致,等无差别。”(《带经堂诗话》)哲学家和诗人都主张从语言的枷锁中解脱出来,不执著于语言文字本身,而体验语言文字外的神秘本体或审美意识。

西方思想家却多半是语言的崇拜者,本世纪的“语言学转向”正是西方文化的必然归宿。在他们的话语里,语言研究和哲学研究几乎是一回事。英美分析哲学相信“全部哲学就是语言批判”;

德国诗化哲学将语言、存在和人联系起来,认为人与存在在语言中遭遇;法国解构主义哲学干脆宣称作者已经死亡,而以读者主演的语言游戏颠覆作者的权威。无论西方这三个重要的哲学流派在哲学观念上有多大分歧,但在把研究语言当作研究哲学的目的方面却是一致的。海德格尔对语言本质的概括最具代表性:

语言是存在的家。人就栖居在语言的家中。凡是用词语来思考与创作的人都是这个家的看护人。他们的看护完成着对存在的敞现,其条件是:他们能通过其言说将此敞现带给语言并保持在语言中。<sup>[9]</sup>

语言是存在的家,存在的澄明只有在语言中才能得以保存。真理就在语言之中,倾听者不但不能忘言,还要研究语言本身,因为语言的本质是对人归家的召唤,是存在自身的言说。海德格尔的语言观在西方现代文学批评中得到呼应。与中国“得意忘言”的接受方式相反,西方批评家普遍认为,文学作为一门语言艺术,其审美价值更多体现在语言而非主题内容当中,正如韦勒克、沃伦《文学理论》所说的那样,“多数诗歌的理性内容往往被夸大了,如果我们对许多以哲理著称的诗歌作点分析,就常常会发现,其内容不外是讲人的道德或者是命运无常之类的老生常谈”<sup>[10]</sup>。在他们看来,文学的魅力在于语言,“得意忘言”并不适用于阅读、欣赏文学作品。言是否能尽意根本不成其为问题,重要的是如何去操作语言,在语言和语言操作中感受存在的诗意和快感。但是,不管他们怎样细致地辨别“可说的”和“不可说的”,或是如何去鉴定日常语言和诗性语言,还是沉溺于享受“语言狂欢”的乐趣,其实质都在于如何最大限度地发挥和利用语言的有效性,这里面仍然隐含着“言不尽意”的表达恐惧。

总之,庄子的“言不尽意论”是对语言表达困境的深刻概括,中国传统的“得意忘言”和西方现代的“语言学转向”无非都是企图超越这一困境。然而,从根本上说,任何超越都仅仅是克服在一定认识阶段所出现的思维和体验、客体信息、语言表达形式之间的矛盾,而非彻底的自由超越。在这个意义上看,庄子的言意之辨,有助于我们对西方现代的“语言学转向”保持清醒的认识。

## 注释

[1]爱德华·萨丕尔著、陆卓元译《语言论》,商务印书馆1985年版,第7页。

[2]重言,郭象注、成玄英疏、陆德明《释文》皆以世人所重之言释之,是读为“重(zhòng)言”。而郭庆藩《庄子集释》引家世父曰:“重,当为直容切。《广韵》:‘重,复也。’庄生之文,注焉而不穷,引焉而不竭者是也。郭云世之所重,作柱用切者,误。”根据庄子对语言的态度,“重言”当读作“重(chóng)言”。

[3]参见《德国思想家论中国》,江苏人民出版社1989年版,第201页。

[4][5]《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第56页、57页。

[6]参见陈张婉莘《追求道家形而上学的中心思想》,《道家文化研究》第四辑,上海古籍出版社1994年版。

[7]海森伯著、范岱年译《物理学和哲学》,商务印书馆1981年版,第110页。

[8]参见王宏维《论语言与语言困境》,《哲学研究》1989年第9期;王晓升《语言与认识》第四章,中国人民大学出版社1994年版。

[9]《论人类中心论(Humanismus)的信》(旧译《论人道主义的信》),Frankfurta. M. 1978年版,Wegmarken P. 324。

[10]韦勒克、沃伦著,刘象愚等译《文学理论》,三联书店1984年版,第113页。