

圣人、语言与天道之关系

——对魏晋时期“言尽意”与“言不尽意”

悖论之溯源与解析

周海天

摘要：自魏晋至今，王弼对“言意”问题“悖论式”的阐释引发众多的争议，然而，最为主流的论调“主语转换”和“对象转换”皆存在着问题。通过回溯至引发此命题的“五经”源头中，发现“圣人”、“语言”与“天道”之间复杂的纠葛，即“言尽意”、“圣人尽意”与“圣人言尽意”存在着分殊。因为“言尽意”的主语是圣人，而“圣人尽意”的前提与圣人之“明”、“通”和“神”等概念息息相关，但是，圣人与“言”的关系并不紧密，不能判定“圣人言尽意”成立。在“言不尽意”中通过考察两种中介“象”与“言”的作用，认为“象”作为“象语言”是《周易》为了传达天道结构所甄选的，“象语言”对天道秩序的传达暗示了中介内在于天道。同样，“言不尽意”是强调道是全体，而非否定语言作为中介内在于天道并传达天道的作用。

关键字：言意 “悖论” “五经” 圣人 中介 天道

一、“言尽意”与“言不尽意”悖论之展开

“得意忘言”这一命题自魏晋时期被提取和阐释以来，就广泛地被应用于经学、文学与美学等诸多领域，有不少学者都曾对“言象意”问题提出主张，然而，此命题背后所隐含的一系列重大问题和悖论却一再地被遮蔽与遗忘。如若追溯其源头，“得意忘言”来源于自上古时期以来就形成的“言意之辨”的传统，而“言意之辨”在魏晋时期

又凸显为“言尽意”与“言不尽意”之间的悖论。对于此表面上具有矛盾特质的论述之解读，后人争议纷纷。魏晋时期的学者们大多倾向于“言不尽意”说，可以说，“言不尽意”论在当时占据了绝对的主导性地位。在众多的玄学家之中，对“言象意”关系进行较为严密完整论证的当属王弼，虽然王弼也提到过“言尽意”，但大部分学者判断他主推“言不尽意”论。其根据在于，在对老子思想的诠释中，王弼就已然洞悉到有限的名称与无限的“道”之间的悖论，如其在《老子指略》中所论：

故可道之盛，未足以官天地；有形之极，未足以府万物。是故叹之者不能尽乎斯美，咏之者不能畅乎斯弘。名之不能当，称之不能既。名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则有不尽；不兼则大殊其真，不尽则不可以名，此可演而明也。^①

其中，王弼所论“有分则有不兼，有由则有不尽”就从否定性的角度描述了“道”的特点，“分”（有部分）则不“全”，“由”（有条件）则不“尽”，因此，“道”是“全体”而不是“部分”，是“无限”而非“有限”。然而，“名”（语言）的有限性和部分性与“道”的无限性与整体性恰恰构成了一组悖论，这意味着求“真”求“原”，就不能依赖于语言或名称。不难发现，王弼的这段论述已经暗含了“得意忘言”这一方法论的前提。事实上，“言意”之间的关系正是在“有限与无限”这一原始问题下的一类具体展开和表现，对有限而静止的“言”与无限而运动的“意”之间的张力的讨论贯穿了整个魏晋时期的思想界。

既然“言不尽意”的悖论显而易见，那么“言尽意”的思想前提又为何呢？如若要理解这一疑问，我们必须转向正始时期王弼在诠释

^① [魏]王弼著，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第196页。

《周易》中“言、象、意”等级序列时所作出的一段论述：

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。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。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；重书以尽情，而书可忘也。^①

如果从逻辑学角度看视，此段论述中存在着明显的矛盾，即“言尽意”（“尽意莫若象，尽象莫若言”）与“言不尽意”（“存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。”）两类方法论先后出现于同一节中。^②对于以上悖论的解读，本文在此列举两种最为典型和最为主流的诠释：其一，认为此段中“言尽意”与“言不尽意”之间的矛盾属于伪命题（pseudo-proposition），并以“主语转换”来弥合两种方法论之间的张力。^③具体而言，在前一部分，王弼肯定的是圣人能够“尽意莫若象，尽象莫若言”，后一部分则论述常人在“寻言寻象”时要“得意在忘象，得象在忘言”，不能拘泥“言”与“象”之所示。所以，前者所指称

① [魏]王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，第609页。

② 按：虽然王弼在这一段中没有直接表述“言不尽意”或“言尽意”的命题，而是表达为“象尽意”或“象不尽意”，但本文认为“象”是隐喻的语言，可被看作“象语言”，与“言”都为表意的工具，只是在表意的等级上有所差异，但在为“意”之“工具”的作用上并无差异，后文讲详细论证此问题。同时，王弼在《老子指略》中多次表达了名称或语言无法尽意的思想，所以概括为“言不尽意”是没有问题的，但唯有在这一段论述中直接展现出这一悖论。

③ 按：持此观点之学者，如王葆玟在《正始玄学》中用一章来分析并指出其中并无矛盾，因为他认为此段论所以会造成理解的混乱，是因为缺乏主语的缘故，即看似矛盾的观点其实针对的是不同的对象。（王葆玟：《正始玄学》，济南：齐鲁书社，1987年，第357—361页。）

的对象是圣人，后者的主语则为诠释者，即常人。因此，“言尽意”与“言不尽意”其实是属于两个层面上问题。那么，王弼是否有此考虑？因为假设如此分类就必然出现两个疑问，其一，把“圣人”与“常人”看作为无法沟通的两端而割裂开来是否具有合理性？其二，“常人”与“圣人”之间所分享的作为中介的“言”与“象”是具有一致的符号系统抑或是不同的？

另一种诠释则判断“言尽意”与“言不尽意”确为两种针对于不同对象的方法论，姑且称为“对象转换”论，这也自魏晋至今较为流行的判断。这一观点把“意”分为两个层次：具体的事物与抽象的本体。对于前者，如礼乐制度等具体实物，“言”可“尽意”；对于后者，“无形之物”或“形而上”之存在，则需“得意忘言”，这类解读亦存在于魏晋时期，而事实上，“尽”这个动词的模糊用法也是引发此种诠释的一个原因，“言不尽意”就存在两种解读方式：“完全不能表达意义”与“不能完全表达意义”。然而，根据上下文看视，王弼之“言不尽意”论基本可判定为后者，那么问题自然就随之而来，即语言能够表达的是哪些意义，不能完全表达又是哪些？因此，于此回答又转回到“对象不同”论中了。同时，荀粲的兄长荀侯曾引《周易·系辞上》之“圣人立象以尽意，系辞焉以尽言。”一句来问难荀粲“言不尽意”之主张，据《三国志·魏志》记载：

粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道，常以为子贡称夫子之言性与天道，不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠粃。粲兄侯难曰：“易亦云圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，则微言胡为不可得而闻见哉？”粲答曰：“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。”^①

^① [晋]陈寿撰，[宋]裴松之注：《三国志》，北京：中华书局，1959年，第319—320页。

荀粲认为“意内”则可“立象尽意”与“系辞尽言”，而“理之微者”则相反，为“非物象所举”与“言辞可达”。荀粲的回应针对的是《周易》中的“辞”、“象”与“意”而言，区分《周易》中存在“象内”与“象外”、“言内”与“言外”和“意内”与“意外”。然而，众所周知，《周易》一书本为对天道秩序结构的展示和呈现，在其“言象意”的等级秩序中，本身并不区分“意内”与“意外”，换言之，《周易》试图揭示的是作为万物整体的唯一的“意”，姑且可称为天道秩序。然而，荀粲对以上三者的划分又落入了以上“对象转换”的窠臼中，即他论证的前提基于“两个世界”——形而上与形而下之分。

晋人欧阳建为“言尽意”之代表学者，虽然其观点与大部分玄学家的“言不尽意”论相反，然而他的前提却依然与荀粲一致。在《言尽意论》一文中，欧阳建道：

夫天不言，而四时行焉；圣人不言，而鉴识存焉。形不待名，而方圆已著；色不俟称，而黑白以彰。然则名之于物无施者也；言之于理无为者也。而古今务于正名，圣贤不能去言，其故何也？诚以理得于心，非言不畅；物定于彼，非名不辩。言不畅志，则无以相接；名不辩物，则鉴识不显。鉴识显而名品殊，言称接而情志畅。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。欲辩其实，则殊其名；欲宣其志，则立其称。名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，不得相与为二矣。苟其不二，则无不尽矣。吾故以为尽矣。^①

以上论述可分为四个层次，首先，语言对事物的存在是没有影响的，即语言是语言，事物是事物，这一点是其论证的前提；其次，语言主

^① [唐]欧阳询等撰，汪绍楹校：《艺文类聚》，上海：上海古籍出版社，1985年，第348页。

要的作用是对事物的分析和认识；同时，语言对事物的认识是随着事物的变化而改变的，如影随形；在这个意义上，言可尽意。如果分析此中的逻辑我们不难发现问题所在，其一，对欧阳建而言，“言尽意”之“意”是对具体事物的认识，而非理解天道或圣人之意，因为他认为天道与圣人可以不借助语言而展示自身：“夫天不言，而四时行焉；圣人不言，而鉴识存焉”，所以，他的论证依然基于二分法的前提。其二，事物是完全客观的这一前提就存在着问题，因为语言是浸透了人的思维、经验甚至感官活动的产物，因此一旦通过语言对事物进行分析、描述和判断就已经对事物有所理解，换言之，被思维中各种范畴规定的事物从来就不是“客观”的事物。

荀粲与欧阳建的诠释属于殊途同归，此种假说设定了形而上与形而下之不可通约性。事实上，承认或认识到形而上与形而下的差异性 是必要的，然而却不能以此作为区隔两者的必然条件。同时，如若假定形而上具有不可理解性，那么形而下也不可能被彻底地认识，而只能被描述，所以，欧阳建所主张的“言尽意”中的“意”只能取其“描述”之意，而不能取其“真理”之意，康德的“物自体”学说亦可佐证此论。因此，二分法的问题在于认为“有限”与“无限”之间的不可贯通性，即在礼乐制度或有形器物的层面，“言”作为人思维和感官之产物局限于有限性中，其作用只能做出描述而无法超越其有限性而对无限进行认知。

一方面，二分法断定在的浅表层或物质层面言可尽意，如上段所论；而另一方面，当把具有静态的线性逻辑特征的语言运用于表达全体和无限时，“言”就无法“尽意”了，因此，“得意忘言”的方法论就在形而上层面浮现出来。的确，在此段论述中，王弼就化用了《庄子·外物》篇中关于“筌”与“蹄”的比喻：“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。”^①

^① [晋]郭象注，[唐]陆德明音义：《庄子》，《二十二子》，上海：上海古籍出版社，1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第74页下栏。

并把言与象的关系总结为：“言者，象之蹄也；象者，意之筌也。”由此得出“得意在忘象，得象在忘言”这一论断。然而，“得意忘言”这一命题的可疑之处在于，作为“中介”或“工具”的“言”如何能够使自己透明化？换言之，此判断暗示出，在“寻意”时“言”所起到作用及至“得意”时其影响却能被完全剔除。假设“忘言”作为一种修辞，即表示“不执着于言”，似乎更为通顺，然而，却依然无法道明“言”在传达“意”时究竟对“意”产生了何种影响。由此，以“对象转换”论解释“言意”悖论在于，其应用了两种无法调和的方法论，即认为“言尽意”为“符合论”，其前提是肯定语言的表达和模仿作用；“言不尽意”论为“得意忘言”，其基础在于否定和怀疑语言的表达和模仿作用。更为关键的是，如果承认此种二分法的正确性，那么就有割裂“体用”之嫌，而这一具有内在矛盾性的方法论将必然导致形而上与形而下的撕裂，这不但与古人视域中“整全世界”这一基本观念有悖，而且更与王弼对“道”的理解有异，因为王弼在《老子指略》中依然秉承着“道”作为整体和无限的观点。

综上，“主语转换”论与“对象转换”论共同的问题就是“分裂”，前者分裂了“圣人”与“常人”，后者分裂了“本体”与“日用”，然而，经过分析，我们已经证明后者存在的问题，而对“主语转换”论则需要更细致地辨识，即假设“言尽意”仅仅就“圣人”而言才可能，那么其前提何在？事实上，“圣人”是中国哲学史上的一个关键概念，其重要性在于它与一系列的核心概念共同构成一个关系网络，由此，在“天人之际”这一更为宏阔的背景下考察形成“圣人尽意”这一思想形态之原因，以及其中是否存在着合理性将更为准确。

二、“言尽意”、“圣人尽意”与“圣人言尽意” 之分殊的“五经”背景

从上文的论述中可知，无论是在“言尽意”或“言不尽意”的表

达背后，都或显或隐地存在着“圣人”这一维度。荀俟把圣人之言称为“微言”，而荀粲认为“系辞焉以尽言，此非言乎系表者”，其实两者都暗示圣人与常人在表意方面存在着差异，即“尽意”或是凭借着圣人的“微言”，或“得意”之手段非“系表之言”才可行；同样，欧阳建在开始论证“言尽意”时却宣称“圣人不言，而鉴识存焉”，说明他认为圣人可以不依托于“言”而“直观”天道，但此“直观”亦需要工具，所谓“鉴识”。

然而问题在于，“圣人尽意”与“圣人言尽意”这只有一字之差的两种命题却包含着迥然不同的前提。其实，“圣人尽意”这一传统自上古到魏晋时期可谓一脉相承，对“圣人”内涵的解读亦贯穿于整个经学诠释中，如果追溯“圣”字的原初含义，就会发现，其字义与“诠释”息息相关，而“圣人”所理解与解释^①的正是天道之意。所以，我们要考察的是“圣人”如何能够“尽意”，而在“尽意”的过程中是否需要某种中介或工具，譬如“言”或“象”，若是，则中介之作用为何，由此希望指出“尽意”与“言尽意”之间的差异。

众所周知，“圣”的繁体写作“聖”，据许慎《说文解字注》释为：“圣，通也。从耳，呈声。”^②段注曰：“凡一事精通，亦得谓之圣。”^③那么“圣人”所闻与所通之对象为何？对此，根据原始字形来看，有些学者判定“圣人”的最初含义为“聪明睿智”之人，于是，与之相对的自然是“愚人”或“常人”，因此，这一观点倾向判断圣人所闻与所通之对象是“一事”或“几事”；而有些学者则宣称“圣”起源于“巫”，为通神之人，所以，此种聪慧就并非日常意义上的敏锐，而是具有贯通天地之智识；最后，“圣人”有时亦被理解为政治意义上的模范或道德高尚之人，即“圣王”，当然，这是在“聪明”说与“巫

① 按：此处“理解与解释”并非局限于文本诠释，而是为海德格尔“存在论”上的诠释学。

② [汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年影印经韵楼藏版，第592页上栏。

③ 同上。

筮”说之后的引申含义。综上，无论是“聪明之人”，还是“通神之人”抑或“圣王”，其共同的前提在于他们都有通过“闻”或“见”进而“知”的能力，因此，王文亮在《中国圣人论》中概括“圣人”形象的发展分期为：“智慧化”、“神秘化”与“政治化”，^①这一判断以圣人内涵的发展逻辑为根据，同时亦刚好囊括了当下学界对“圣人”特质的各种定义，然而，就其定义而言，依然存在着一些需要澄清之处。

事实上，“圣人”的内涵在“五经”中的表述却要广阔得多，换言之，从起源上看视，圣人既不仅为精通一事的专业人才，亦非只是通达天地的巫师。以“通”释“圣”在“五经”中寻常可见，譬如，《周礼·大司徒》郑注谓：“圣，通而先识。”^②《诗·小雅·小旻》：“或圣或否。”^③毛传曰：“人有通圣者，有不能者。”^④由此我们不难发现，“五经”中的“圣”一般意味着“通”，而“通”却并非如清人段玉裁所判断为的“一事精通”，如果仔细研读以上语条则不难发现，“通”的外延已然超越“一事”，而是对“全体”之通，即“无所不通”。正如《荀子·哀公》篇借孔子与哀公之言总结道：“哀公曰：‘善！敢问何如斯可谓大圣矣？’孔子对曰：‘所谓大圣者，知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也。大道者，所以变化遂成万物也；情性者，所以理然不取舍也。是故其事大辨乎天地，明察乎日月，总要万物于风雨，缪缪肫肫，其事不可循，若天之嗣，其事不可识，百姓浅然不识其邻，若此则可谓大圣矣。’”^⑤就此而言，“圣人”不只是通晓一事一物的专业人才，其智慧亦非知性意义上的聪明，而是可以通达无限与全体

① 王文亮：《中国圣人论》，北京：中国社会科学出版社，1993年。

② [汉]郑玄注，[唐]贾公彦疏：《周礼注疏》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年影印世界书局阮元校刻本，第707中栏。

③ [汉]毛亨传，[汉]郑玄笺，[唐]孔颖达疏：《毛诗正义》，《十三经注疏》，第449页中栏。

④ 同上。

⑤ [唐]杨倞注：《荀子》，《二十二子》，第360页下栏。

之明智。

那么是否可以判断圣人的作用相当于“巫”呢？持此观点的学者一般引《国语·楚语下》中“昭王问于观射父”一节为证，以“其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”^①为据来判断“圣”与“巫”联系似乎是无可辩驳的。的确，我们不能否认两者之间的联系，同时，也认同“圣”是“巫”所具有的一种能力，包含着“智”、“聪”与“明”。然而，如若深究，问题就在于“巫”与“神”的关系，即“明神降之”该如何理解。在上古语境中，“神”却更多地指称一种具有“变化”特质的天道，在此情况下，“神明”或“明神”更倾向于其形容词的用法。譬如，《尚书·大禹谟》曰：“帝德广运，乃圣乃神，乃文乃武。”^②孔安国传曰：“圣无所不通，神妙无方，文经天地，武定祸乱。”^③孔颖达疏曰：“《易》曰：‘神者，妙万物而为言也’，又曰‘神妙无方’，此言神道微妙，无可比方，不知其所以然。《易》又云：‘阴阳不测之谓神’”^④在诠释《周易》：“阴阳不测之谓神”一句时候，王弼也论道：“神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诂者也。故曰：阴阳不测。”^⑤韩康伯继续诠释道：

原夫两仪之运，万物之动，岂有使之然哉？莫不独化于太虚。歟尔而自造矣。造之非我，理自玄应；化之无主，数自冥运，故不知所以然而况之神。是以明两仪以太极为始，言变化而称极乎神也。夫唯知天之所为者，穷理体化，坐忘遗照。至虚而善应，则以道为称；不思而玄览，则以神为名。盖资道而同乎道，由神

① [春秋]左丘明：《国语》，上海：上海古籍出版社，1978年，第559页。

② [魏]孔安国传，[唐]孔颖达等正义：《尚书正义》，《十三经注疏》，第134页下栏。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ [魏]王弼注，[唐]孔颖达疏：《周易正义》，《十三经注疏》，第78页下栏。

而冥于神者也。^①

此段道出了“神”的内涵，虽然“太虚”或者“独化”这两个概念常常被作为关注的重点，然而，“独化”在此段中却主要是解释万物之生成演化之最初的动力的来源问题，其特征就在于内在的“独化”，但是“独化”并非事物本身的物理之动，而来源于“太虚之动”，即“莫不独化于太虚”，换言之，太虚是动力是内在于事物之中的动力，而事实上，此段暗示太虚本身就是抽象的“动”，正为如此，才有“盖资道而同乎道，由神而冥于神者也”。其间所谓“变化之极”，就是变化之根本，而此“动”又引出“变化”，由其变化无穷，而被称作“神”。“神”之变化的特点就是“妙”，所谓“妙”意味着其变化规律就是无规律，而“无规律”则表明其变化和运动非为可操控和可预测的机械运动。不难发现，“神”在此段中多次出现，而“不知所以然而况之神”并非神秘主义，而是对于人来说，天道因为变动难测，而被称为“神”，然而圣人却可以“明”此“神妙”之变化，这就是圣人之异于常人之智慧，而圣人把领会“神”的能力运用于实践，则可被称之为“圣王”。

因此，“智慧化”、“神秘化”与“政治化”就不再是“圣人”形象递进性的发展阶段，因为，以上我们通过对“圣”、“通”与“神”的内涵追溯表明，“智慧化”、“神秘化”与“政治化”不是三种具有平等性地位的概念，即“圣人”之所以为“圣”的核心在于能明“神妙”之天道。虽然历朝历代的解经者在其视域中对“圣人”的内涵每每有所更新与丰富，譬如汉代诠释语境中“政治化”的圣人，或魏晋时期具有“无为”特质的圣人，但对“圣人”概念的定义总是指向其对天道的通明。

“圣人”能够“尽意”是在以上这样一种背景下产生的，即圣人之“明”或“通”与天道“神”之变化是一致的，然而，其中却没有

^① [魏]王弼注，[唐]孔颖达疏：《周易正义》，《十三经注疏》，第78页下栏。

提到任何关于“言”的问题，换言之，“圣人尽意”、“圣人言尽意”或“言尽意”三个命题是完全不同的，并没有直接的证据清晰地表明王弼论证中的“言尽意”之主语为“圣人”，甚至，圣人“尽意”的中介是否是“言”依然存疑。在魏晋时期对“圣人”的理解基本延续了“五经”中的传统，刘劭在《人物志》中就如此描述圣人：“凡人之质量，中和最贵矣。中和之质，必平淡无味，故能调成五材，变化应节。是故观人察质，必先察其平淡，而后求其聪明。聪明者阴阳之精，阴阳清和则中睿外明，圣人淳耀，能兼二美，知微知章，自非圣人莫能两遂。”^①刘劭的《人物志》被汤用彤用以作为“言意之辨”起源于“人物品评”的证据，然而，这一节所论述圣人能兼美“中和”与“聪明”之质实则根植于“五经”思想背景下，正如其中论道“中和”能“应节变化”，而“聪明”为“阴阳之精”，而“阴阳”实取之“变化”之义，所以，圣人依然具有通晓变化的能力。虽然相较于“五经”文本，刘劭所使用的术语发生了位移，但是依然可见以“圣人”、“变通”与“明智”为核心的关系网络的存在。魏晋时期争议的焦点在于圣人“有情”抑或“无情”，然而，对“情”的争论实际上是落在“圣人”是否为完全脱离现实人性的情况下而产生的，而对“圣”、“神”与“明”的关系之理解与解释仍然逗留于“五经”的思想框架之中。王弼所著《老子指略》中亦存在以下论述为证，说明王弼并不把“言尽意”的主语看作为“圣人”：

然则，言之者失其常，名之者离其真，为之者则败其性，执之者则失其原矣。是以圣人以言为主，则不违其常；不以名为常，则不离其真；不以为为事，则不败其性；不以执为制，则不失其原矣。^②

① [三国]刘劭著，梁满仓译注：《人物志》，北京：中华书局，2009年，第11页。

② [魏]王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，第196页。

在这一段论断中，王弼认为“圣人以言为主，则不违其常”，换言之，“言”的局限性对圣人并不造成影响，而事实上，这与“五经”中对“圣人尽意”的表述实则具有一致性，但与“主语转换”论依然有差异，因为“主语转换”论强调的是“圣人”可以通过“言”与“象”而“尽意”，而王弼则认为圣人可以不依靠语言而尽意，但是亦需要某种中介，而只是“不以言为主”，至于是何种中介，则不得而知。

由此，王弼是否仅把“言尽意”与“言不尽意”仅仅作作为装饰性的对比修辞，抑或只是机械调和当时两种针锋相对的观点皆不得而知。然而，王弼对“言意”关系的论证从篇幅上来看，其对于延续“五经”传统中的“圣人尽意”论所言甚少，而“言不尽意”才是王弼所关注的焦点。然而，就目的而言，“五经”传统中的“圣人尽意”与魏晋时期的“言不尽意”论其实为一，即二者都对“言”在“尽意”过程中的作用持有否定和怀疑的态度。“圣人”在“五经”语境中与其说是真实存在的，不如被视为一种隐喻，即天道的展开需要被人所理解与解释，但常人之思维和对世界之理解与解释是天道展开的一部分，而作为有局限性的部分，个体绝无可能认清全体，所以要通过“圣人”这一隐喻，我们认为，“圣人”并非是完全抽象的存在，而是兼具抽象与具体，有限与无限的隐喻，其设定缘起于天道必须澄明，而真理必然要通过人来被理解。

三、“言”与“象”的等级秩序和结构性功能

既然“言不尽意”这一命题的主语是圣人和常人，那么“言”的作用何在呢？为了理解这一问题，就必须首先对“言”和“象”的性质进行考察。从先秦至魏晋南北朝时期对言意关系的论述中，天道的传达基于两个维度：言与象。在许慎的《说文解字注》中，“言”是



商務印書館
The Commercial Press

被如此诠释的：“直言曰言，论难曰语。从口辛声，凡言之属皆从言。”^①由此可见，“言”的本义是指发出声音的口头言语，属于直陈和判断；“象”则主要在《周易》的论述中作为一种中介，“象”的本义如《说文解字注》中所载：“南岳大兽，长鼻牙，三年一乳，象耳牙四足尾之形。凡象之属皆从象。”^②段玉裁释曰：

古书多假象为像。人部曰：像者，似也。似者，像也。像从人象声。许书一曰指事，二曰象形。当作像形。全书凡言象某形者，其字皆当作像。而今本皆从省作象，则学者不能通矣。《周易·系辞》曰：“象也者，像也。”此谓古周易象字即像字之假借。韩非曰：“人希见生象，而案其图以想其生，故诸人之所以意想者皆谓之象。”似古有象无像，然像字未制以前，想象之义已起。故《周易》用象为想象之义。如用易为简易变易之义。皆于声得义，非于字形得义也。^③

从段玉裁对“象”的溯源与解读中，我们可以总结出几个关键要素：（1）象为兽中最大者。在此段注疏中澄清了“象”与“像”之间的关系，同时指出“象”本身就是借助“六书”中的“象形”方式构成其意的，即“象”一词以在甲骨文中突出其长鼻为形象而得。（2）象常作“像”，有相似之意。（3）“人希见生象。而案其图以想其生。”有以部分代指全体之意，段注认为《周易》中的“象”为“想象”之义，而“想象”之义是“于声得义”而非“于字形得义”。段玉裁在此段解释中已经把“相似”之义与“想象”之义融合为有联系的整体，即无论是他以“似”解释“象”还是引用韩非在《解老篇》中的论断都是为了说明“想象”依托于相似性而产生。经过意义的引申和叠加后，“象”被用于指称《周

① [汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，第89页下栏。

② 同上书，第459页下栏。

③ 同上书，第459页下栏。

易》中的卦爻象。同时，“象”这一概念在《周易》中出现最多，因此，段玉裁特别指明了这一点。虽然“象”具有相似性这一意涵，但是，段玉裁关注的重点主要还是“想象”之意。对此，从段玉裁的对“象”一词的训诂中，我们可以察见，“象”可以通过想象超出本身的有限形象而达致无限，有学者认为此为《周易》中“象”作为中介的原因，然而，“言”亦存在此特征，那么两者等级关系的合理性何在？

“象”在《周易》中一般被后人解释为“表征”，事实上，的确存在这样的含义，如《周易·系辞上》称：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜，而不可恶也；言天下之至动，而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”^①这里的“象”为似有若无的迹象，通过迹象显出事物的道理，此道理告诉读者应该如何应对相应的情况，在这个意义上，“象”可以说是一种形式指引。《周易·系辞下》进一步解释道：“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。”^②也表达了相似的意义。王弼在《周易·乾·文言》中对“象”如此诠释：“夫易者，象也。象之所生，生于义也。有斯义然后明之以其物，故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。”^③说明“象”作为“表征”具有流动性。由此，我们可以认为，“言”是对“象”理解与解释，而“象”是对“意”的表征和揭示。

“言”在《周易》中被看作是对“象”的诠释。然而，以“象”作为意义传递的第一等级，此种特殊的考虑是基于何种原因？如果以“象”释“言”是否也具有可行性？因此问题在于，“言”与“象”

① [汉]王弼注，[晋]韩康伯注、[唐]孔颖达等正义：《周易正义》，《十三经注疏》，上册，第79页上栏。

② 同上书，上册，第86页中栏。

③ [魏]王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，第215页。

作为两种截然不同的符号系统，语言系统与象征系统，它们具有不流动与不对等的性质，二者之间的诠释关系是否能够成立呢？即在“言象意”的等级秩序中，作为“言”的符号系统如何表征作为“象”的符号系统？

法国语言学家埃米尔·本维尼斯特（Emile Benveniste）在《语言符号学》（“The Semiology of Language”）一文中就试图解决这一关键性的问题，即语言作为众多符号系统中的其中之一，有何权利与合法性去破解和诠释其他符号系统，而此必然涉及语言在各种符号系统中的地位。首先，本维尼斯特承认不同符号系统之间的第一要义为“不重叠”（nonredundancy），对此，他进一步解释道：“两种不同的符号系统不能相互转化（interchangeable）。 ”^① 不重叠原则是由于不同的符号系统内部具有一套独有的表意话语，如处于交通符号系统中的红灯与作为旗帜系统的红色国旗中的红色虽然从颜色上分析并无差异，然而，由于相异的符号系统赋予其意义的差异性，两种红色仍然是缺乏同义性（synonymous）的，因此无法跨系统进行类比，本维尼斯特认为音乐与语言也具有这一特性。^② 因此，在第一原则的基础上，本维尼斯特判定相异符号系统之间关系的第二要义为：“某一符号的价值只有在其内部系统中有效。没有一种符号能跨越几种系统，即‘跨系统’（transsystemic）的存在。”^③

如果表意系统之间既“不重叠”又缺乏“同义性”，那么系统之间如何进行沟通？为了解决以上难题，本维尼斯特提出了一组概念：“被诠释系统”（interpreting system）与“诠释系统”（interpreted system）。按照其观点，语言符号系统与其他符号系统的关系属于“诠

① Emile Benveniste, *Semiotics: An Introduction Anthology*, eds. Robert E. Innis (Bloomington: Indiana University Press, 1985), p. 235.

② 按：当然，本维尼斯特认为唯一一种可以互相转换的情况是同一种事物的不同呈现，如书写的字母表与用盲字印刷的字母表，其依据的原则是“一个字母，一种声音”的一一对应关系。

③ Emile Benveniste, *Semiotics: An Introduction Anthology*, eds. Robert E. Innis (Bloomington: Indiana University Press, 1985), p. 235.

释关系”，即语言在非语言的种种符号系统（譬如音乐，绘画，戏剧）中处于绝对的主导地位：

因此我们引入并确证了这一原则，即语言是诠释系统。没有其他系统能够通过以分类和根据符号间的差异进行自我诠释的方式处理一种“语言（符号）”，然而从原则上说，语言可以诠释和划分任何事物，包括它自己。^①

然而，我们要提出的问题是本维尼斯特是基于怎样的前提而设想出“诠释系统”与“被诠释系统”这一组概念的，同时，此种假设的前提是否能够有效地诠释所有符号系统，譬如“言象意”之等级问题。本维尼斯特认为语言是意义的开始，而这一判断中一定存在一个主体为先的维度。事实上，本维尼斯特并未清晰地主张“语言先于意义”，然而，在《普通语言学的问题》（*Problems in General Linguistics*）一书中，他提出了“语言的主体性”（*Subjectivity in Language*）这样一个判断：“‘自我’是通过言说而存在的。（‘Ego’ is he who says ‘Ego’ .）”^② 本维尼斯特解释道：“正是在语言中，并通过语言，人建立了自己的主体，因为语言本身在现实中建立了‘自我’（ego）的概念，它的存在就是它的现实。”^③ 因此，不难发现，本维尼斯特对语言与意义的关系是一以贯之的，即语言为意义的主导，因为作为“整体精神”的意义是仅仅通过语言才能够传达的，因此，意义是语言中的一个特征（property）。其实，这种语言的“主体性”就是语言的“本体性”。

事实上，本维尼斯特认为语言是一种具有本体性和建构性的“诠

① Emile Benveniste, *Semiotics: An Introduction Anthology*, eds. Robert E. Innis (Bloomington: Indiana University Press, 1985), p. 240.

② Émile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, (The original French version, under the title *Problèmes de linguistique générale*, was published in Paris, 1966.) (Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1971), p. 224.

③ Ibid, p. 224.

释系统”，而非语言系统如音乐、绘画等是低一级“被诠释系统”。这一判定的内在理路是通过否定语言的工具性地位，认为语言就是意义而形成的。所以，如果把本维尼斯特的观点简单地类比到“言象意”的等级序列中，那么，“象”——作为一种被“言”所诠释和构建的非语言系统竟然成为了低一级的“被诠释系统”。甚至，如果沿用本维尼斯特的“诠释系统”分类法，“意”反而完全是受到语言所主导和统治的。然而，自先秦至魏晋时期，特别是在《周易》中，“意－象－言”这一等级秩序却与本维尼斯特所建构的“被诠释系统”与“诠释系统”背道而驰。事实上，如果把本维尼斯特的理论放置于西方传统中，也会发现其解释效力的有限性。柏拉图（Plato）在《伊安篇》（*Ion*）中讨论技艺与灵感问题时就曾提出一个等级秩序：“神（意）－诗人－诵诗人（言）－公民”，他以这一秩序来说明技艺与灵感的来源。同样，《圣经》文本意义传递的模式也与之有相似之处：“上帝－圣灵－经典”。通过“上帝－圣灵－经典”这一传递模式，人才能够理解上帝之意，而这一过程无论是对于作者还是读者而言都是现实的。

在中国哲学、古希腊哲学与基督教神学中，都认为意义的启动者不是语言，而是天道、真理或上帝，所以，在这一问题上，与本维尼斯特提出的“诠释系统”与“被诠释系统”之间构成了张力。那么如何解释以上两类截然相反的言意关系？我们认为，本维尼斯特把语言作为建构的意义之本体与把上帝或神或天道作为本体有着天壤之别。本维尼斯特《普通语言学的问题》（*Problems in General Linguistics*）中拒绝把语言比作“工具”，因为“工具论”必然引发以下问题：“事实上，把语言比作工具——应该是一种物质性和可理解的工具一定会招致我们的怀疑。”^①的确，如果把“意”作为意义的发出者，那么“言”与“象”必然会“沦落到”工具的地位。然而，我们要提出的是，“工具”一定是外在于“意义”的吗？为了解决这一问题，我们首先要考察“象”

^① Émile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, p. 223.

与“言”在意义传达中的作用。

我们认为“象”不能被简单地判断为任何象征或符号系统，而应被视为与语言的作用一样，即“象”承担作为世界的可理解性结构而存在，于此，在《周易》中表现为六十四卦通过“象”与“象”之间的变换组成复杂多样的万事万物，正如语言中符号之间互为支撑或否定关系构成的一个整体，而这一整体与世界具有一致性，换言之，“象”是构筑《周易》的语言，同时，《周易》作为一个解释世界生成演化结构的哲学著作，只有通过“象”与“象”之间的变化而表现出来。当然，我们认为“言”也可以承担起作为解释世界结构的功能，费尔迪南·德·索绪尔(Ferdinand de Saussure)在《普通语言学教程》(*Course in General Linguistics*)中提出：“在语言状态中，一切都是以关系为基础的。”^①其中“句段关系”和“联想关系”则是语言在网络中实现意义生成的两种方式：

句段关系是在现场的(in praesentia)：它以两个或几个在现实中的系列中出现的要素为基础。相反，联想关系却把不在现场的(in absentia)要素联合成潜在的记忆系列。

对此，索绪尔以建筑物的某一部分——“柱子”来解释两者的关系：“柱子一方面跟它所支撑的轩椽有某种关系，这两个同样在空间出现的单位的排列会使人想起句段关系。另一方面，如果这柱子是多里亚式的，它就会引起人们在心中把它跟其他式的(如伊奥尼亚式、科林斯式等等)相比，这些都不是在空间出现的要素：它们的关系就是限量关系。”^②在索绪尔看来，言语是由词汇以线性序列组合的链条，对于“句段关系”而言，词汇与词汇之间的关系是建立在线性特征基础之上的，同时，

① [瑞士]费尔迪南·德·索绪尔：《普通语言学教程》，高明凯译，北京：商务印书馆，1999年，第171页。

② 同上。

也存在一纵向关系——“联想关系”，两者共同构成了一个立体的网络。

《周易·系辞下》则更清晰地指出了这一点：“是故易者，象也。象也者，像也。”^①所谓以“易”来定义“象”，说明“象”所呈现的秩序并非固定的原理，而恰恰是“变”，而“象”的目的则是见“变化”。换言之，“象”本身作为一个符号的重要性远不如其在系统中承载的意义重要，而“象”所承载的意义也不是其本身之意义或象征之意，而是在“此象”与“彼象”的交互中所产生的“变化”，因为“变化”恰恰是“天”作为动态性存在的表现，正如前文已论，“天”本“无体”，而“无体”就是天之“体”。

四、中介内在性：“圣人之意”中的 特殊性与普遍性

在对“言”与“象”这两类中介进行考察后，我们必须对“意”的含义做出解释，因为作为中介的“言”与“象”其最终的指向就是“意”在《论语》与《大学》中，“意”与“心”有关，为主观之意。譬如《礼记·礼运》云：“故圣人耐以天下为一家，以中国为一身者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之。”^②注曰：“意，心所无虑也。”^③疏曰：“‘非意之也’者，释其能致之理，所以能致者，非是以意测度谋虑而已，须知其诸事，谓以下之事。”^④此句中的“意”则是“私心之所之”。换言之，“意”无可避免地具有一定的“个人性”，特别是，在汉代与清代的撰注者看来，“意”更倾向人之意，与“心”之“识”息息相关。但是，虽然“圣人之意”并不完全等于“圣人之道”，

① [魏]王弼注，[唐]孔颖达疏：《周易正义》，《十三经注疏》，第87页中栏。

② [汉]郑玄注，[唐]孔颖达等正义：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1422页中栏。

③ 同上。

④ 同上。

即“意”与“道”不能被简单地等同，但二者之间无可否认地存在着联系，《大戴礼记》武王问师尚父道：“黄帝，颛顼之道存乎意，亦忽不可得见与？”^①后引《学记》疏云：“武王言黄帝、颛顼之道，恒在于意，言意恒念之，但其道超忽已远，亦恍惚不可得见与。”^②皇帝与颛顼为圣王，可以说此“意”之用法同“圣人之意”一致，其中，“道”与“意”虽然有分殊，但可以看出二者的联系，即道存乎意，但道又超越意。

与“道”不同的是，“心”和“意”包含着“主观”的含义，因为“道”更具有普遍性的意味。然而，在“五经”中，一些文献也显示“心”和“意”具有普遍性，即并非完全为主观之心和主观之意。譬如《礼记·大学》曰：“欲正其心者，先诚其意。”^③疏曰：“摠包万虑谓之心，情所意念谓之意。若欲正其心使无倾斜，必须先至诚，在于忆念也。若能诚实其意，则心不倾邪也。”^④“心”在此被描述为具有“总包万虑”的特质，“意”为“情所意念”，同时，在“若能诚实其意，则心不倾邪也”的论述中也可见“心”与“意”之互动性。换言之，此“心”绝非个体之心，而是全体之心，同时，此“意”也非个体之意。这与上节所论圣人可以通过动态的“明”来通达具有“神”之特质的天道，而这种通达是“无所不通”是具有一致性的，所以，“心”或“意”因其普遍性才能够被称作“总包万虑”。《周易·系辞上》亦道：“圣人以此洗心。”^⑤注曰：“洗濯万物之心。”^⑥圣人洗濯的非个体之心，而是万物之心，而万物则喻指普遍性与一般性。《周易·系辞上》道：“‘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。

① [清]王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983年，第103页。

② 同上。

③ [汉]郑玄注，[唐]孔颖达等正义：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1673页上栏。

④ 同上。

⑤ [魏]王弼注，[晋]韩康伯注，[唐]孔颖达等正义：《周易正义》，《十三经注疏》，上册，第81页下栏。

⑥ 同上。

变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”^①此段论述暗示出圣人之意等于天道之意，因为，在此对话中，孔子机巧地转化了问题，把如何知晓圣人之意等于圣人如何理解天道之意，而这一转换我们认为并非是逻辑错误，因为在这一段看似答非所问的对话中，孔子更关注的是圣人如何尽意。前文已经论证，在“五经”的传统下，只有“圣人”才能“尽意”，那么，通过这一次的主语转换，此段论述则暗示圣人之意等于天道之意，因为只有这一方式才能解释为何“圣人立象以尽意”可以回答“圣人之意可尽”的问题。王弼在注《易·复卦》：“复其见天地之心乎。”^②一句时曰：“天地以本为心者也。”^③以“心”为喻，把“天地”拟人化，在这里“心”又表示“普遍之心”。以上证据表明，圣人之心就是宋代张载所谓之“大心”：

大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。^④

张载所谓的“见闻之心”为日常经验的知性思维，而“体天下物”的“大心”则是超越知性思维而进入对整体的理解。宋儒讨论的“圣人心”其实是先秦时期的“圣人之意”的一种延续和发展。

那么，“圣人之意”究竟是主观的还是客观的，事实上，支持这两种论点的证据在典籍中都能被充分地找到。如果反思这一问题的前提就会发现，此种提问的方式恰恰是奠基于知性立场上的，即“圣人之意”如果被视为主观的就不是普遍的，如果被解读为普遍的，就无

① [魏]王弼注，[晋]韩康伯注，[唐]孔颖达等正义：《周易正义》，《十三经注疏》，上册，第82页下栏。

② 同上书，上册，第39页上栏。

③ 同上书，上册，第39页上栏。

④ [宋]张载撰，章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1985年，第24页。

法是特殊的。但是，我们认为“圣人”不是某个人抑或某类人的代称，而喻指一种人类所具有的能力，事实上，与魏晋时期的圣人“有情论”论相通的是，“圣人之意”实则作为一种隐喻，暗示着圣人兼具主观和客观之意。换言之，“圣人之意”的设定在于，以圣人的视域或思维看视，“明”或“通”的过程并不区分主观与客观，当然这是综合来说；如果就各个元素分析而言，主观中已经蕴含了客观的前提，换言之，圣人在思维或运用感官能力时，其能力中已经包含了普遍性的因素，因此，主观的亦为客观的，当然，这不是贝克莱式的否定外物存在，而把主观看作是唯一的真理，因为，主观也同时展开为实在（客体）存在。之所以主观之意能够等同于客观存在，是因为主观之意能够认识到客观的秩序，其本身就是处于客观秩序中的，即天道秩序已经预存和潜在于圣人之主观性中了，当然，这一过程不是单独的个体能够完成的，而必须是“圣人”这一隐喻能够达到的，因为个体无法认识（“通”或“明”）客观意义上的天道。

在“言意”关系的讨论中，从诸子到魏晋的“玄学”都在回应着同一个问题，即天道之意或圣人之意无法用日常知性逻辑所认识，而语言在经验层面被使用时，恰恰呈现出一种非此即彼的事实，换言之，日常逻辑含有的前提和规定性是无法经由语言表达的，即语言在使用时完全剥离其偏见和局限，而完美地呈现出天道的整全性。既然“神妙”之道是一种整全、无规定和无限的维度，而无限不可能通过语言这一知性的方式被认识，这也“言不尽意”所面对的问题。那么“言不尽意”论意味着“言”与“意”是先天隔绝的吗？的确，在这个意义上，日常之“言”作为一种有局限的存在是无法穷尽“圣人之意”或“天道之意”的，语言被视作在天道传递过程中的“工具”和“中介”。在前文，当主语是圣人时，以“象”甚至“耳目”等作为中介是可以“尽意”的，那么对于常人而言，中介又充当什么作用呢？毕竟，“圣人”仅仅是一种人类能力隐喻意义上的设定。如果去除圣人这一维度，“语言”作为“工具”或“中介”一定就是外在于“意”的吗？在王

弼所表达的“得意忘言”命题中至少是如此认为的，因为在王弼看来，语言不是可以在意义中自由穿梭却不留痕迹的工具，当其一旦进入对意义的表达中，它所有的前提和范畴都会滞留于意义中，这一点已经被现代语言学所认同。然而，即使语言存在着这样的局限性，但是依然不妨碍其对意义的表达。

事实上，黑格尔（Hegel）曾在《精神现象学》（*Phänomenologie des Geistes*）的序言中对“中介”问题作出过一个极其深刻的论断：

但事实上人们所以嫌恶中介，纯然是由于不了解中介和绝对知识本身的性质。因为中介不是别的，只是运动着的自身同一，换句话说，它是自身反映，自为存在着的自我的环节，纯粹的否定性，或就其纯粹的抽象而言，它是单纯的形成过程。^①

黑格尔在这一段论述中，实为反驳康德对“理性”这一认知“中介”进行先期考察，黑格尔认为先考察中介的可靠性是不可能的，因为在认知过程中根本无法把思维这一中介与认知对象分裂开来，在经验对象的过程中概念已经在发挥它的作用，换言之，没有纯粹而原始的经验，因此也无法用思维批判和反思思维，事实上，黑格尔认为中介与对象都是绝对精神（真理）展开的部分，也就是说，知识的产生并非一个真理与谬误的问题，而是一个“存在论”的问题——当然黑格尔没有使用这一术语。黑格尔认为任何有限的认知都是由无限所展开的一个部分，并通过有限性的中介——内在具有否定力量，不断地认识和修正其有限性，达致一个较为完美的精神形态。总之，黑格尔认为有限性中亦包含真理，因为有限就是无限的一个部分，通过有限的内在否定中介而最终到达绝对精神的自我认识。

虽然对于被语言所卷入的事物，都是有限性的，然而这种有限性

① [德]黑格尔：《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，2013年，第14页。

虽然在无限性下的有限性，但本身并不等于无限，这就是语言不能直接认识无限的原因。人对绝对的思维和表达只能凭借的是一些有限的关系，然而只有通过这些有限的关系，才能够认识和表现出无限者的本性和关系。我们认为作为以语言为中介形成的经书作为一个动态整体是真实的，但单独的话语则只具有象征意义，换言之，单独的意义群仅仅是象征的真实。事实上，在古希腊时期，语言（λόγος）也并非被看作真理的直接体现者，换言之，非真理的原始所在，而只是一种指示性的和通过共处揭示处境的存在，马丁·海德格尔（Martin Heidegger）通过《存在与时间》（*Being and Time*）中厘清柏拉图与亚里士多德意义上对逻各斯与真理的关系时表明了以上观点：“λόγος之为 ἀπόφανσις，其功能在于把某种东西展示出来让人看；只因为如此，λόγος才具有 συνυψεις（综合）的结构形式。综合在这里不是说表象的联结或纽结，不是说对某种心理上发生的事情进行操作——从诸如此类的联系方面会产生出这样的‘问题’来：这些（心理上的）内在的东西是如何同外部物理的东西相符合的？συν在这里具有纯粹构词法上的含义，它等于说：就某种东西同某种东西共处的^①情形来让人看，把某种东西作为某种东西来让人看。”^①在海德格尔看来，从一个事物中看出另一个事物就是所谓的“共处”，而这也才是逻各斯的真正含义，换言之，逻各斯不是语言，而是语言的存在方式，即以“共处”的方式被看见。由此，海德格尔认为古希腊意义上的真理非中世纪“符合论”意义上的——正如后人所误解的那样，为心理与表象的符合，因为根据海德格尔的解读，他认为在亚里士多德的观点是，由 λόγος 指示的存在是一种现象学中指示，使得存在被看见——这就是阐释的意思（当然，“阐释”非文本分析，而是涉及存在结构和意义的复杂分析），其存在着或真或假的可能性。同时，海德格尔说明还有一种叫作“知觉”的存在比指示性话语更为源始，因为它总是指向自己。

① [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，北京：三联书店，1987年，第41页。



五、结语

综上所述,在魏晋玄学的核心——“言意之辨”背后,存在着“圣人”、“言”、“象”、“意”与“天道”与之间相互缠绕交织而形成的复杂网络。首先,“意”不能被割裂为形而上与形而下两个分裂的层面,因此“对象转换”论就无法完美地诠释“尽意”与“不尽意”之间的悖论。同时,通过追溯“言尽意”、“圣人尽意”与“圣人言尽意”发现,“尽意”的主语是“圣人”,而且只能是“圣人”,但是即使如此,“主语转换”论在此情况下也无法成立,其原因在于,“圣人尽意”在“五经”传统中是通过“明”和“通”而完成的,其不完全依靠“言”,因此“圣人言尽意”是不成立的,甚至,在圣人“尽意”过程中是否存在中介亦模糊不清——尽管其中暗示出具有某种中介。在共同的对中介的怀疑前提下,“圣人尽意”与“言不尽意”实则为这同一前提下的两种命题之不同表述,之所以对“中介”产生种种不信任,是因为对“天道”之“无所不通”与“无所不明”整全性与动态性之理解与解释代表着对无限的理解,而有限性的中介是无法承担此角色的。但是,由于“圣人之意”兼具主观与客观之意,与“天道之意”是具有一致性的,即二者都不是一个固定的结果,而是一种过程,所谓“明”、“神”都有变化之义,以上事实都使得我们对语言与天道的关系产生了新的解释,因为这其中暗含着中介——圣人(更多是一种隐喻意义)以及圣人之中介不是直接性的对天道进行阐述,而是在“共处”中显示天道。最后,当把“圣人”这一隐喻去掉,而谈论最普遍意义上的语言与天道关系时,发现语言即使作为有限性的“工具”与“中介”,依然可以在一个作为动态过程中“尽意”。

