

《吕氏春秋》言“辩”的语言哲学审视

晋荣东

(华东师范大学 哲学系, 上海 200062)

摘要:通过对“辩”(辩说)的多方面分析,《吕氏春秋》不仅初步论及了主体间交际的必要性与可能性,阐明了成功交际的若干规范性要求,而且对普通名言在表达普遍之道方面的限度也有所涉及。这些论述吸取了先秦诸子在语言之思方面的诸多积极成果,并有所创新,构成了中国古代语言哲学历史演进中不可缺少的一环。

关键词:《吕氏春秋》; 辩说; 语言哲学

中图分类号: B22 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5579(2003)02-0017-08

《吕氏春秋》一书,兼儒、墨,合名、法,历代均以“杂家”名之。近世更不乏论者斥其为“折衷主义”,认定该书不仅丧失了先秦哲学的独创精神,而且内容重复,往往互相抵牾。^{[1](pp.2-4)}考虑到这种负面评价使得《吕氏春秋》对“辩”(辩说)所作的多方面有价值的探索长期被遮蔽,本文试图从语言哲学这一侧面对该书的理论成就进行重新评价,以就教于前辈和时贤。

一、主体间语言交际的必要性与可能性

春秋战国时期,诸子蜂起,百家并作,各为殊途百虑之学,好辩之风盛行,彼此之间常常通过辩说来为自己言论的正确性与合理性辩护,并对自己所不赞成的主张加以批评和驳斥。作为主体间一种独特的交际方式,辩说不仅在实践操作层面上受到重视,而且开始进入理论反思的领域。^①作为当时哲学话语的一个共同主题,辩说及相关问题同样没有逸出《吕氏春秋》的关注范围,而这种关注首先就表现为对辩说之必要性的考察:

物固莫不有长,莫不有短。人亦然。故善学者,假人之长以补其短。……故学士曰:辩议不可为。^②辩议而苟可为,是教也。教,大议也,辩议而不可为,是被祸而出,衣锦而入。^{[2](《用众》)}自然界的一切事物都各有其长,各有其短。人亦如此。善于学习的人能够吸取他人之长以补己之短。在如何学习的问题上,求学者(学士)不得对师有所辩争,不得立己之议(意见、言论)而与师之议对立,应当心无成见,虚心受教。如是,则可学业日进,由愚昧而通达,就像披破衣出门,着华服归来一样。但是,辩争对于施教者则是必须的,此之谓“辩议而苟可为,是教也”。相异于求学者,施教者不仅应立议立道,为了行其议与道,还应在不同的意见与观点之间展开辩争,“师之教也,不争轻重尊卑富贵,而争于道。”^{[2](《劝学》)}

虽然《吕氏春秋》区分了辩说对于求学者和施教者的不同意义,但从文意上看,上段引

收稿日期: 2002-09-26

作者简介: 晋荣东(1971—),男,四川成都人,华东师范大学哲学系副教授,哲学博士。

文似乎更多地在论证求学者应取他人之长以补己之短，而非辩说的必要性。见于此，辩说的必要性又该如何理解呢？或者说，以人“莫不有长，莫不有短”为前提能否为辩说的必要性提供理论的论证呢？就人的认识而言，一方面，“目固有不见也，智固有不知也，数固有不及也”^[2](《别类》)，人的感觉、智慧和道术不可能绝对完善，总是各有所长，各有所短；另一方面，“事多似倒而顺，多似顺而倒”^[2](《似顺》)，事物的真实存在与现象呈现之间往往并不一致。正是由于种种来自主客观方面的条件限制，使得人难以客观全面地看问题，因而总是无法摆脱一曲之蔽，“以全取人固难，物之情也。”^[2](《举难》)认识的相对性常常造成在主体间形成不同的意见分歧或观点对立。为了正确分辨认识的是非对错，就有必要把彼此的意见与观点作比较、分析，揭露出各人认识中存在着的矛盾和相互之间的矛盾，分辨出其中正确或错误的成分，分析出究竟是原则分歧还是偶然差异，是主要的还是次要的，等等。这样，通过在不同的意见与观点之间展开辩争，就有可能克服各自的片面性、抽象性，获得对问题比较全面的认识，从而在主体间达成共识，获得真理，并借此协调彼此之间的行动。

需要指出的是，尽管《吕氏春秋》对辩说的必要性尚未形成明确的理论自觉，但这并不意味着它就否定了辩说的意义。“不学而能听说者，古今无有也。解在乎白圭之非惠子也，公孙龙之说燕昭王以偃兵及应空洛之遇也，孔穿之议公孙龙，翟剪之难惠子之法。此四士者之议，皆多故矣，不可不独论。”^[2](《听言》)白圭之非惠子等均是著名的辩说实例，其中涉及到多方面的智慧与技巧(多故)。为了培养思维与语言表达的能力，训练在主体间进行批判的技巧，就应该不仅熟悉这些辩说实例，更要对其中所包含的经验教训给予仔细的分析辨别。要言之，不经过学习便不能进行有效的表达和理解，而学习的一项重要内容又是对著名的辩说实例加以分析，这一看法正从一个侧面折射了《吕氏春秋》对辩说之必要性的认识。

与辩说的必要性相关的还有辩说的可能性问题。有见于辩说是一种展开于主体间的独特的交际形式，后期墨家曾根据语言的交际性对辩说的可能性进行了论证。^[3](第五章第七节)《吕氏春秋》沿袭后期墨家的论证思路，指出：

非辞无以相期，从辞则乱。乱辞之中又有辞焉，^①心之谓也。言不欺心，则近之矣。凡言者，以谕心也。言心相离，而上无以参之，则下多所言非所行也，所行非所言也。言行相诡，不祥莫大焉。^[2](《淫辞》)

《说文解字》：“期，会也”，有交往，交流之意；“谕，告也”，指告诉，引申为表达。言辞是用来表达思想的。没有言辞，人们就不能表达思想，相互交流，但仅仅听信言辞也会发生混乱。就言辞与思想的关系看，言辞不违背思想，就差不多了；言辞若与思想相背离，而在上者又无法辨识，那么在下者就多言语与行为不相符合的情况。这里，《吕氏春秋》实际上已经触及到语言具有的表谓功能和交际功能，而且正确地指出了主体间交际之所以可能就在于交际双方能够通过语言来表达和交流思想，以协调彼此的行为。至于言辞与思想的关系对言语和行为是否相符的影响，则涉及到交际过程中如何通过有效的表达与理解来实现成功的交际，这正是下文所要论述的重点。

二、听说之术：成功交际的规范性要求(上)

无论是具体的辩说，还是一般意义上的言语交际，总是涉及表达与理解两个相互联系的基本环节，并受到逻辑论证、语言表达、认知方式、道德修养、交际环境等诸多主客观因素的制约。因此，言语交际能否取得成功，就取决于交际双方在表达和理解时是否遵守了相应的规范。对交际原则的讨论是当代语言哲学的焦点之一，同时也构成了《吕氏春秋》所谓

“听说之术”的主要内容。

在《顺说》、《应言》、《淫辞》等篇中,《吕氏春秋》对“说术”多有论及。说,即表达;说术,即表达之术。纵观全书,有关成功交际在表达环节上应遵守的基本规范主要涉及交际主体的真诚、言说内容的真实、言说方式的可理解与恰当等论题。现分述如下:

(一) 交际主体的真诚

《吕氏春秋》认为:“凡君子之说也,非苟辨也;士之议也,非苟语也。必中理然后说,必当义然后议。”^[2](《怀老》)辨,通“辩”,指辩说;所谓“义”,当指“万事之纲纪也,君臣上下亲疏之所由起也,治乱安危过胜之所在也”^[2](《论威》),泛指调节社会生活的规范。君子出言,不苟且辩说,士人议论,不苟且言谈。君子出言必合乎道理,士人议论必合乎规范。于是对问题进一步的追问便涉及到主体在交际中应当遵守什么样的规范。《具备》篇指出:“凡说与治之务莫若诚”,辩说与治理政事的要务均在于真诚,说自己相信为真的话,做自己相信为正确的事。不难发现,《吕氏春秋》在此已经触及到了辩说者在言语交际过程中的真诚,即说话者说出的话语所表达的内容,应该是自己相信为真的。从其实际效果看,真诚原则不仅能够确保交际双方的相互信赖,还有助于加深对彼此主张及其理由的了解,从而借助言语交际的展开来很好地消除争议,达成共识。

(二) 言说内容的真实

需要指出的是,真诚性这一要求涉及的仅仅是说话者自己认为真实和有根据,并不涉及说话者认为真实而实际上并不真实的情况。为了确保言语交际的成功,就不仅需要真诚原则,还要求言说内容具有真实性。即名实相符,主客一致。对此,《吕氏春秋》亦有所见:

取其实以责其名,则说者不敢妄言。^[2](《审应》)

按其实以责其名,以求其情;听其言而察其类,无使放悖。^[2](《审分》)

根据事物的实际情况和所属类别来辨别言论,求得真实的情况,不仅可以制止胡言乱语,还能防止悖乱的产生。违背真实原则的言辞,就是“空言虚辞”、“淫学流说”^[2](《知度》)或者“淫说”:“说淫则不可而然不然,是不是而非不非。”^[2](《正名》)浮夸失实的言辞会使人们丧失判断事物的能力,导致黑白颠倒,是非混淆,真假莫辨的后果。

从言说内容的真实性出发,《吕氏春秋》进而批判了在当时普遍存在着的割裂名实,颠倒是非的现象。“天下之学者多辩,言利辞倒,不求其实,务以相毁,以胜为故。”^[2](《察今》)天下有学识之人大都善辩,言谈锋利,是非颠倒,不求合乎实际,致力于互相诋毁,以争胜为能事。这其实就是《庄子·天下》篇所说的“辩者之徒,饰人之心,易人之意,能胜人之口,不能服人之心”。如果辩说不能保证言说内容的真实性,那辩说双方所关注的就不再是非对错,而仅仅是如何用巧妙的言辞胜人。这样,辩说作为主体间关于不同意见的争论和观点的批判,就很难实现达成共识,获得真理,协调行动的目的。

(三) 言说方式的可理解

成功的言语交际,不但要求交际主体的真诚和言说内容的真实,还要求交际双方使用的语言表达必须是可理解的,即不能自相矛盾,不能含混而有歧义。《吕氏春秋》对言语交际中存在的种种“悖”(自相矛盾)的揭示,就从一个侧面涉及到了言说方式的可理解性问题。首先,言与言之悖将导致辩说不可理解。《离谓》篇记载有这样一例:

齐人有淳于髡者,以从说魏王。魏王辩之,约车十乘,将使之荆。辞而行,有以横说魏王,魏王乃止其行。失从之意,又失横之事。夫其多能不若寡能,其有辩不若无辩。

从,通“纵”,指合纵,六国联合拒秦。淳于髡系战国时齐国人,以博学善辩著称。在上述

例子中，因其“以纵说”之言与“以横说”之言矛盾，魏王只好“止其行”。正是有见于自相矛盾的言论往往难以理解，使人不知所措，《吕氏春秋》认为，与其推崇这种前后矛盾，出尔反尔的“多能”、“有辩”，还不如追求前后一致，易于理解的“寡能”、“无辩”。

其次，言与行之悖同样违反了言语交际的可理解原则。《吕氏春秋》指出：“今世之以偃兵疾说者，终身用兵而不自知悖，故说虽强，谈虽辩，文学虽博，犹不见听。”^[2]（《荡兵》）辩，通“辩”，指雄辩。此例是说，当时极力鼓吹废止战争的人，终身用兵，却不知道自己言行不一致。因此，虽然游说有力，言谈雄辩，引用文献典籍广博，但其主张仍然不为人们听取采纳。究其原因，言行不一致造成了自己的主张不为人理解，而违反可理解原则的言语交际，由于无法解决彼此之间存在的分歧，就很难在主体间达成共识，协调行动。

如果说言辞之间、言行之间不能自相矛盾强调的是思维及其语言表达的一致性，那么言辞不能含混而有歧义作为可理解原则的另一层含义，则是强调思维及其语言表达有其确定性。《察传》篇有如下一则故事：

鲁哀公问于孔子曰：“乐正夔一足，信乎？”孔子曰：“……舜曰：‘夫乐，天地之精也，得失之节也，故唯圣人为能和。和^①，乐之本也。夔能和之，以平天下。若夔者一而足矣。’故曰‘夔一足’，非‘一足’也。”

“一足”有“一而足矣”与“独脚”两种含义。这个故事说明，由于名、辞多有同音、同形而异义，象形而辞不同等现象，一旦把多义词的不同意义混淆、错用，或者把具有歧义结构的言辞交付交际实践，或者把笔形相近的字词张冠李戴，就容易导致表达丧失确定性，从而造成彼此的误解，以至言语交际无法正常进行。鉴于此，《吕氏春秋》强调，“辞多类非而是，多类是而非。是非之经，不可不分。”^[2]（《察传》）

（四）言说方式的恰当

在分析言语交际中的表达这个环节时，《吕氏春秋》十分“善说”。从成功交际应该遵守的基本规范看，善说涉及的正是言说方式的恰当。就其内涵而言，恰当主要是指言说方式同语境之间的协调性，即表达必须根据于语境，才能有效地实现交际意图。依《吕氏春秋》之见，善说似又可分为顺说与曲说两种形式。就前者而言，书中指出：

善说者若巧士，因人之力以自为力；因其来而与来，因其往而与往；不设形象，与生与长；而言之与响；与盛与衰，以之所归。”^[2]（《顺说》）

与来，与之来；而言之与响，如同言语与回声一样相随。善于游说的人，陈述形势，讲述主张，都能根据听话人的心理，顺其思路，投其所好，然后因势利导，达到自己说服对方的目的。如不注意语境对言说方式的要求，使用不恰当的言说方式，那么游说不能成功，就不仅是被劝说者的责任，游说者自身也有责任，这就是“说之不听也，任不独在所说，亦在说者”^[2]（《报更》）所传达的意思。

不同的言语交际总是展开在不同的语境中，一旦语境发生改变，相应地就要求交际主体采用不同的言说方式。如果说顺说主要强调的是在言语交际中应因势利导，那么曲说要求的则是迂回地达到交际的目的。《开春》篇有这样一例：韩国修建新的城墙，司空段乔主持此事。因一县拖延了工期，段乔就将县吏囚禁起来。县吏之子请求封人子高把他的父亲从死罪中拯救出来。子高拜见段乔，登上城头，向左右张望说：“美哉城乎！一大功矣。子必有厚赏矣。自古及今，功若此其大也，而能无有罪戮者，未尝有也。”听了子高这番话，段乔当夜就派人解开县吏身上的绳索，让其离去。正是有见于子高以曲说的方式达到了说服段乔放人的目的，《吕氏春秋》指出：“封人子高为之而言也，匿己之言而言也；段乔听而行之也，

匿己之行而行也。说之行若此其精也。封人子高可谓善说矣。”^⑤

三、听说之术：成功交际的规范性要求（下）

前文业已指出，表达与理解是言语交际两个相互联系的基本环节。没有表达，理解就无所依傍；没有理解，表达也就是失去其意义。一个成功的言语交际，总是表现为说话者向听话者表达的思想感情为后者准确地理解，从而产生说话者所希望的后果。为了确保理解的准确性，《吕氏春秋》又对“听术”即理解的方法和技巧进行了比较深入的讨论，其中不乏在中国古代语言哲学历史演进中富于原创性的见解。

（一）去尤——破除主观片面性

先秦哲学已从不同的角度认识到：成功交际的前提之一就是准确地理解彼此的交际意图，为此就必须破除主观成见，“解蔽”，“别宥”。这一认识同样构成了《吕氏春秋》有关理解的方法和技巧的一项基本内容。一般地看，人的认识总是有其片面性，只有解除蒙蔽，克服局限，才能把握事物的全貌。另一方面，就具体的言语交际而言：

世之听者，多有所尤。有所尤^⑥，则听必悖矣。所以尤者多故，其要必因人所善，与因人所恶。

东南望者不见西墙，南乡视者不睹北方，意有所在也。[2]（《去尤》）

尤，依许维遹《吕氏春秋集释》，借作“囿”，谓有所拘蔽；乡，通“向”。在言语交际中，听者往往有所局限。有所局限，则理解的结果必定谬误。导致理解不能准确进行的原因很多，主要就在于人总是有所喜好，有所憎恶。这就好比向东望的人看不见西墙，朝南看的人望不见北方，究其原因则是因为心意有所专，有所偏。这里，《吕氏春秋》实际上已经意识到个体的情感、欲望、意向等主观因素对于准确理解言说者的交际意图的负面影响。

在如何破除主观片面性的问题上，《吕氏春秋》十分重视倾听的意义。《谨听》篇记载有这样一个故事：从前禹洗一次头要多次停下来，吃一顿饭要多次站起来，就是为了倾听贤士们的意见，弄懂自己所不懂的东西。与此相反，亡国之主却自以为聪明而目中无人，不愿倾听，于是说者不肯尽抒己见，听者自然也就把握不到正确的意见。从理解的技巧与方法角度看，对倾听的强调旨在捍卫言语交际的平等性，即交际双方应该借助礼貌的行为和言辞来保证对方平等参与交际的机会，应当允许对方自由表达其态度、主张和要求，反对用不礼貌的言辞对对方加以嘲讽、贬低，不能以任何的强制来阻碍对方对自己的主张进行质疑等。

（二）辩察——对言辞进行分析

事实上，准确地理解和把握对方的交际意图，不仅需要倾听的基础上破除自身的主观成见，还应该对对方的言辞进行仔细地分析，“听言不可不察。不察则善不善不分。善不善不分，乱莫大焉。”[2]（《听言》）但是，问题在于如何分析——根据什么进行分析，又从哪些方面着手分析。以主体间的辩说为例，《吕氏春秋》指出：

辨而不当论，信而不当理，勇而不当义，法而不当务，惑而乘骥也，狂而操“吴干将”也，大乱天下者，必此四者也。所贵辨者，为其由所论也；所贵信者，为其遵所理也；所贵勇者，为其行义也；所贵法者，为其当务也。[2]（《当务》）

善说者亦然，言尽理而得失利害定矣，岂为一言言哉？[2]（《开春》）

辨而不当理则伪。……理也者，是非之宗也。[2]（《离谓》）

辨，通“辩”，指辩说；论，通“伦”，理也。简单地说，如果辩说不合乎理，就如同精神迷乱之人乘着快马飞奔，神志癫狂之人握着利剑乱舞，必将大乱天下；相反，如果辩说合乎理，则可以判定事物的是非对错，明辨其得失利害。因此，辩说的要务就在于合乎理。

以此为前提,理反过来也就充当着对辩说以及一般言语交际展开分析的根据。“凡闻言必熟论,其于人必验之以理。……缘物之情及人之情以为所闻则得之矣。”^[2](《察传》)纵观全书,“理”具有两方面的内涵。其一,指事物所以然之故。“凡物之然也,必有故。而不知其故,虽当,与不知同,其卒必困。”^[2](《审己》)大凡事物之所以如此,必有其原因。如果不知道原因,即便言语和行为合乎外物的变化,也与不知相同,最终必为外物所困。其二,指言语交际应遵守的基本原则。《有度》篇指出:“贤主有度而听,故不过。有度而以听^⑦,则不可欺矣,不可惶矣,不可恐矣,不可喜矣。”度,法也。在交际过程中,只有根据一定的法度、原则来分析和辨别所听之言,才能不犯错误,不被蒙蔽。

值得注意的是,《吕氏春秋》一方面要求根据理对言辞加以分析、辨别,另一方面又再三强调要防止把辩察言辞片面发展成为以辞胜人的概念游戏。“察士以为得道则未也。虽然,其应物也,辞难穷矣。辞虽穷,其为祸福犹未可知。察而以达理明义,则察为福矣;察而以饰非惑愚,则察为祸矣。”^[2](《不屈》)如果对言辞的辩察以通晓事理弄清道义为目的,那么辩察就是福;反之,如果辩察旨在掩饰错误愚弄蠢人,则辩察就是祸。所谓祸,主要是指饰非惑愚的辩察因其玩弄词句,强词夺理,容易遮蔽对真理的追求和共识的获得,“好小察,而不通乎大理也。”^[2](《别类》)于是通过批判以辞胜人的概念游戏,《吕氏春秋》进一步强调了这样一个观点:理既是对言辞展开分析辨别的根据,也是辩察言辞所要达到的目标。

(三) 言意结合——根据交际意图把握言辞的意义

从言语交际的实践看,为了确保理解的准确性,不仅需要以理(必然之理与交际准则)为根据对言辞展开辩察,还必须结合交际主体的意图、意向来准确理解所听之言辞的意义。对此,《吕氏春秋》也有相当精辟的论述:

言者,谓之属也。……故言不足以断事^⑧,唯知言之谓者为可。^[2](《精谕》)

言者,以喻意也。言意相离,凶也。……夫辞者,意之表也。鉴其表而弃其意,悖。故古之人,得其意则舍其言矣。听言者以言观意也。听言而意不可知,其与桥言无择。^[2](《离谓》)

谓,犹意也。《列子·说符》引《吕氏春秋》,张湛解“谓”作“所以发言之旨趣”;《广雅·释言》云:“谓,指也”,指与指同,《说文》:“指,意也”。此即是说,上述引文中的“谓”、“意”诸字,均指主体的交际意图、意向。依《吕氏春秋》之见,言辞是用来表达言说者的意图的,而理解就是通过言辞去把握言说者的意图。单凭言辞还不足以决断事情,惟有把握了蕴含于言辞之中的意图,才可以做出决断,采取有效的行动。如果执著于言辞的字面意义,而忽视对言说者交际意图的把握,就会造成混乱,言语交际也就很难取得成功。

《淫辞》篇记载有楚国的柱国庄伯和他的父亲、谒者、涓人与圉人之间的一次对话,具体而形象地说明了因不能准确把握言说者的交际意图而造成的交际困难。庄伯的前三问,其意均在问时辰的早晚,而其父却以“在天”、“正圆”、“当今”作答。令谒者(掌通报之官)驾,是令其通知车夫准备马匹,而谒者误以为令己备马,故答之以“无马”。令涓人(掌洁除之官)取冠,欲其从内取冠,而答以“进上”,言己进冠于君上。问马齿者,是问马之长幼,圉人(掌养马刍牧之事)不明庄伯问马齿之意,故以“齿十二与牙三十”对。上述言语交际之所以未能取得成功,孙诒让在《吕氏春秋札迻》中有很好的分析:“此皆与所使之意不相当也”,即听话者未能准确把握言说者的交际意图。

从理论上讲,《吕氏春秋》辨析言意关系所涉及的正是语言的意义问题。一般地,语句具有不以语境为转移的字面意义,即懂得这种语言的人在看到或听到这个语句时通常所理解的意义,它往往由组成这个语句的词或词组本身的意义以及把它们组合在一起的句法规则所

决定。不过，这只是语句意义的一个方面。从语用学的角度看，人们总是在不同的场合下使用语句来表达不同的意图，因而在确定一个语句的意义时，就不能不考虑意向性的因素，即说话者意图在听话者心中产生某种效果的意愿。基于对意义的如上理解，说话者所说的某个语句的意义，或者说，说话者利用这个语句所要表达的意义，就不能简单地归结为语句本身的特性或语句的字面意义。如果执著于语句的字面意义（鉴其表）而无视说话者当时的语境、意图等因素（弃其意），就容易使言语交际陷入困境。以此为前提，《吕氏春秋》对言意关系所作的精辟分析——对“听言者以言观意”的强调和对“鉴其表而弃其意”的批判——其实已经触及到了当代语言哲学给予极大关注的意向性与意义的关系问题^①，这不能不说是中国古代语言哲学历史演进中具有原创意义的理论成果。

三、至言去言：言语交际的限度

历史地看，辨析语句的字面意义与说话者的交际意图的相互关系并未成为先秦哲学言意之辩的重点。在言意之辩的多重内涵中，哲学家们给予更多关注的是名言与道的关系问题，即普通名言能否把握统一性原理和发展原理？

在《吕氏春秋》之前，不少哲学家已经对名言能否把握道作了多方面的探索。以《老子》为代表的道家哲学对于形上之道的把握给予了更多的关注。作为存在的终极根据，道并不构成言说的对象，故《老子》主张“为道日损”^[4]（《四十八章》），要求悬置和解构已有的经验领域的知识体系、名言系统，并以此作为把握道的前提。或许是受了道家哲学的影响，《吕氏春秋》同样认为：

道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。有知不见之见、不闻之闻，无状之状者，则几乎知之矣。道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，^①谓之大一。^[2]（《大乐》）

视、听均以可感知的领域为对象，所视、所听者皆是感性的现象。道因其不具有呈现于外的感性规定（不可见、不可闻、不可为状），难以归结为某种具体的对象，所以超越了现象之域，无法用名言来指称（不可为名）。

另一方面，《精谕》篇记载有这样一则故事：孔子非常希望见到温伯雪子，但在见到此人后却不说话便出来了。子贡不解。孔子的回答是：“若夫人者，目击而道存矣，不可以容声矣。”此故事亦见于《庄子·田子方》。据成玄英《庄子疏》，温伯雪子乃楚国得道之人。这里，子贡之所以对孔子不言而出感到不可理解，在很大程度上可能是因为他认为借助普通名言可以把握和传达得道之人的存在境界。至于孔子的回答，王先谦《庄子集解》在解此句时引宣颖《南华经解》云：“目触之而知道在其身，复何所容其言说耶？”这就是说，得道之人（如孔子与温伯雪子）之间的相互理解与交流不必借助普通名言来实现。“至言去言，至为无为”^[2]（《精谕》），得道之人的存在境界确有其超越普通名言的一面。

就名言与道的关系看，普通语言是名言的本然形式和原始形态。一般地说，知识经验所指向的是存在于特定时空中的对象，它总是分析地把握具体事物或事物的某一方面，并以确定的名言概括认识的内容。就此而言，普通名言与知识经验之间确有其一致之处。但是，在把握普遍之道方面，普通名言则有其自身的限度：与知识经验不同，道的智慧所指向的是世界的统一性原理和发展原理，它所要把握的宇宙万物的第一因和人生的最高境界。换言之，道的智慧所涉及的是无条件的、绝对的、无限的东西，而以特定时空中的具体存在为对象的普通名言，往往难以完全把握道的这种无条件性、绝对性和无限性。显然，无论是《老子》还是《吕氏春秋》，它们强调普遍之道的超越性，强调普通名言在理解和表达普遍之道方面

的限度，无疑是有见地的。

从强调道与普通名言的距离出发，《老子》对名言如何表达形上之道作了进一步的探讨，提出“正言若反”的言说方式，主张通过以否定形式表现出来的名言来概述有关道的智慧。而《吕氏春秋》似乎更多地对主体间超名言的理解与交流之所以可能的存在论前提有所涉及。“圣人相谕不待言，有先言言者也”^②（《精谕》），问题的进一步追问便涉及到先其言而谕其意之所以可能的前提。“夫骥骜之气，鸿鹄之志，有谕乎人心者诚也。人亦然。诚有之则神应乎人矣，言岂足以谕之哉？”^②（《士容》）从存在论上看，“诚”的基本含义是真实不妄即实然。骥骜、鸿鹄并不能使用人的语言，但其气质、心志却能为人所知晓，是因为它们确实具有这种气质与心志。人也是如此，确实具备了，就能够神奇般地为人所感知，这岂是普通名言所能够完全传达的。《精谕》篇指出：“未见其人而知其志，见其人而心与志皆见，天符同也。圣人之相知，岂待言哉？”^②（《精谕》）天符，指天道流行之表现。天符同，则有对天道之体认彼此相同之意。从内涵上看，无论是“诚有之”还是“天符同”，都是强调普遍之道的实有诸己，即道与个体相融合成为主体真实的存在境界。质言之，主体间之所以能够围绕存在境界而展开超名言的相互理解与交流，是因为彼此自身都能与天道相合，实现了普遍之道与个体存在的融合。以此为前提，对《吕氏春秋》来说，重要的已经不再是能否借助普通名言或者借助什么类型的名言来实现主体间对于存在境界的理解与交流。而是通过主体自身的存在过程，通过主体自身的行动和实践，使这种境界在主体间得到确证和表达。

（责任编辑 刘晓虹）

注 释：

①参见晋荣东：《庄子论‘辩’中的主体间性问题》，《文史哲》1997年第2期；《孔子哲学的语言之维》，《华东师范大学学报》（哲社版）2000年第2期。

②众本“为”上有“不”字，据高诱注（“不可为者，不可施也”）及前后文义当删。今从陈昌齐《吕氏春秋正误》、陈奇猷《吕氏春秋校释》诸说删。

③依陈昌齐、陈奇猷诸说，“乱”字因上句而衍，当删。

④众本皆无“和”字，今据许维遹《吕氏春秋集释》补。

⑤此段文字颇多舛误，今据陈奇猷《吕氏春秋校译》改定。

⑥“有所尤”前原有一“多”字，疑衍。今据范耕研《吕氏春秋补注》、陈奇猷《吕氏春秋校译》删。

⑦“以”字当衍。上文“有度而听”，无“以”字可证。今据陈奇猷《吕氏春秋校释》删。

⑧原文“事”上有一“小”字，当衍。《离谓》篇云“辞之不足以断事也明矣”，是其证。今依陶鸿庆《读吕氏春秋札记》删。

⑨意向性与意义的关系问题是当代语言哲学关注的核心问题之一，相关的讨论可参见涂纪亮：《英美语言哲学概论》，人民出版社，1988年，第393-407页。

⑩原文此句无“名”字，今据毕沅《吕氏春秋校正》补。

⑪据谭戒甫《校吕遗谊》，“有先言言者也”，与上句不相承，亦与下句不合，当作“有先言谕者也”。

参考文献：

- [1] 温公颐. 中国中古逻辑史 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1989.
- [2] (先秦) 吕不韦. 吕氏春秋 [M]. 上海: 上海书店影印世界书局诸子集成本.
- [3] 崔清田. 名学与辩学 [M]. 太原: 山西教育出版社, 1997.
- [4] 老子 [M]. 上海: 上海书店影印世界书局诸子集成本.

pressed his claims to uphold reform and self-strengthening. He put forward his conception of history and conception of current situation concerning change, based on which he insisted that reform should be carried out immediately. He constantly suggested that the first of all be to reform the conventional national examination system, set up schools, and bring up qualified talents. In the meanwhile he advocated training troops and manufacturing military weapons. Also, he emphasized that the triumph of commercial trade depended on market competition. Another special feature of his thought was that he regarded the improvement of bureaucracy as the core of political reforms. With his poems he attacked autocracy and longed for civil rights. And in his poems he claimed that China might be cooperative with Russia and Japan in reforms. Zheng's tone was quite similar to those reformists', but he was only a thinker of reform other than a reformist, for he wanted a devoted spirit and subjective consciousness in practicing reform.

Keywords: *Luofu Daiheshanren Shicao*, reformative and self-strengthening thought

Yang Tingyun and the Orthodox Confucian Tradition (by ZHANG Xiao-lin)

Abstract: Yang Tingyun, a Chinese convert of the Catholic Church, expressed his system of theological philosophy which was called Confucian monotheism in his writings, in accordance with the way of synthesis between Christianity and Confucianism advocated by his Jesuitical teacher. The Confucian monotheism, deviating from the Neo-Confucian tradition on some fundamental points of cosmology and values, constituted a new trend of thought together with the Western theological philosophy introduced by missionaries. This new trend of thought, however, does not have a proper orientation in the history of Chinese philosophy up to now. For one thing, people tend to evaluate its significance in the vision of the Confucian tradition.

Keywords: Yang Tingyun, Confucian monotheism, Confucian tradition

An Examination of the Discourse on Debate in the *Lu Shi Chun Qiu* in the Perspective of Philosophy of Language (by JIN Rong-dong)

Abstract: On the basis of a many-sided analysis of debate the *Lu Shi Chun Qiu* (*Lu's Almanac*) expounded the necessity and possibility of intersubjective communication, discussed some normative rules for successful communication, and outlined the limit of ordinary language in expressing the universal Dao (Way). The *Lu Shi Chun Qiu* not only inherited many achievements in the field of philosophy of language in the pre-Qin period, but also carried those relative discussions a step forward, thus becoming an important phase of historical development in ancient Chinese philosophy of language.

Keywords: *Lu Shi Chun Qiu*, debate, philosophy of language

The Three Moral Mandates in the *Laozi* (by MA De-lin)

Abstract: The dao-de metaphysics in the *Laozi* begins from human "virtue", and seeks the highest practical ethic taking "nothingness" as its core through the critique of experience and establishment of the principle of life. So, it has a pure nature. A person who wants to obtain "Dao" must transcend his intrinsic nature of body life, that is, the integrity including virtues of the baby state, and go back to the "eternity" and "independency" of the life-self. The *Laozi* shows its orientation of moral values from