

孔子哲学的语言之维

晋荣东

(华东师范大学哲学系, 上海, 200062)

提 要 语言是哲学之思的重要对象。作为中国哲学史上第一个重要的哲学家, 孔子对语言哲学的问题作了多方面的讨论, 既对语言之为文化载体及其教化功能有所意识, 又揭示了主体间对话的有效性条件; 不仅提出操作论的意义理论, 而且对名言与道的关系问题作了最初的探讨。本文在重构孔子语言哲学的同时, 也对其中所涉及的若干理论问题作了初步的引申和发挥。

关键词 孔子 语言哲学 教化 对话 意义 名言 道

语言是哲学之思的重要对象。从先秦到近代, 语言问题与哲学思维总是难分难解地联系在一起。孔子是中国哲学史上第一个重要的哲学家, 但长期以来, 孔子哲学的语言之维似乎尚未引起论者的足够重视, 正名的要求与“子之言性与天道不可得而闻”等命题的理论内涵似未得到合理的阐释。有见于此, 本文从四个方面论证在孔子哲学中存在着一个语言哲学的向度: ①通过整理古代文献并应用于教学实践, 孔子对语言之为文化载体及其教化功能有所意识, 他不仅②揭示了主体间对话的有效性条件, ③提出了操作论的意义理论即“正名”论, 而且④在中国哲学史上对名言与道的关系问题作了最初的探讨。

相对于老子对人化过程及其产物(文化)的疏远与否定, 孔子自称“述而不作, 信而好古”(《论语·述而》, 下引此书仅注篇名), 所谓古, 首先就与周礼相联系: “周监于二代, 郁郁乎文哉! 吾从周。”(《八佾》)周礼凝聚了完美的文化成果, 周代代表着理想的社会形态。在孔子缅怀旧制的保守心态背后蕴含着一种更为深层的价值取向: 周礼不仅是往古的陈迹, 同时也是广义的文明象征。于是, “从周”就意味着确认人类文化创造的历史意义。

与肯定文明的价值相应, 出于对文化成果之历

史延续的关注, 孔子对古代文献加以自觉整理和传述, 成为中国有史以来第一位伟大的古代文献整理家和传述者。从历史上看, “惟殷先人, 有典有册”(《尚书·多誓》), 在商朝时已有史官掌管典册。继殷而起的周代及各诸侯国均有史官记言记事, 积累了大量文化典籍。孔子其时, 周室衰微, 诸侯纷争, 礼崩乐坏导致“天子失官, 学在四夷”(《左传·昭公十七年》), 这种混乱局面使得流传下来的古代文献残缺不全, 散失很多。在周游列国宣传自己的政治主张而终不见用之后, 孔子晚年回到鲁国, 专力从事文化教育活动。出于教学的需要, 他着力收集散落民间的鲁、周、宋、杞等故国的文献, 或作, 或述, 或删, 或定, 整理出《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》和《春秋》等作为教材。除去后来散失的《乐》, 其余五种典籍被后世尊为“五经”。在中国文化史上, 这些典籍不同程度地保存了夏、商和周, 尤其是春秋时期社会史、思想史的原始资料, 既有氏族时代原始民主及原始思维的遗存, 又有文明时代早期的社会风俗、历史事件、典章制度和观念形态。作为儒家的经典乃至整个中华文化的元典, 此五经代代相传, 为中国文化的承传与开新作出了重大贡献, 对研究中国古代思想文化史、政治社会史起了不可估量的作用。^①

一般来说, 语言具有两种现实的存在形式: 书写下来的语言(文字)和口头讲述的语言(言语),

来稿日期: 1999年11月17日。

二者在社会生活中具有不同的功能和地位。从主体间的交往与沟通看,言语要优于文字;就文化的历史积累与延续说,文字要优于言语。这种区分也就是中国传统语言观所主张的“言为心声”(《法言·问神》)和“文以载道”(《通书·文辞》)。可以说,正是注意到文字的如上作用,伽达默尔才认为:“传统在本质上是文字的。这一事实的全部解释学内蕴在书写下来的传统中变得清晰了。语言所具有的与言说的可分离性源自这样一个事实,即前者可以被书写。在书写形式中,一切传统与任何当下都是同时的。而且,就当下意识具有自由通达于一切在书写中被传递下来的东西的能力而言,传统卷入了一个独一无二的与过去和当下的共在。”^②

就此而言,我们有理由认为对六经的自觉整理和传述,表明孔子已经对语言(文字)之为文化的载体有了初步的意识。《论语》中记载:“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?’”(《子罕》)此所谓“文”,朱熹释作“道之显者”,即“礼乐制度之谓”(《四书章句集注》)。程树德《论语集释》引金履祥《论语集注考证》云:“所谓文者,正指典章文物之显然可见者。盖当周之末,文王、周公之礼乐悉已崩坏,纪纲文章亦皆荡然无有,夫子收入散亡,序《诗》、《序》,正礼乐,集群圣之大成,以昭来世,又作《春秋》,立一王之法,是所谓得与斯文者也。”无论是道之显者,还是典章文物之显然可见者,都说明孔子所言之“文”更多地是指记载着文王、周公所创制的礼乐典章制度的文献。这就是说,文化传统必须形诸文字,借助典籍文献的形式才能得以保存和流传。

作为文化的载体,语言(文字)凝结着一个民族的族类记忆和集体经验,积淀着人们在历史实践中逐渐形成的知识结构、道德观念、思维方式和价值取向等,以至于洪堡认为“每一语言里都包含一种独特的世界观”。^③反过来看,掌握一种语言,也就相应地意味着接受一种独特的世界观和文化传统。因此,作为文化的载体,语言具有教化(Bildung)的功能:“唯有语言才使人成为人性的”。^④语言的教化不仅是主体学习和运用语言的过程,同时展开为文化传统通过语言来塑造和教化主体的过程。孔子十分注重教化,教化的主要手段是学习,而学习的内容首先就指向古代的典籍。无论是“行有余力,则以学文”(《学而》),还是“子以四教:文、行、忠、信”(《述而》),这里的“文”均是指作为“六艺”教材的《诗》、《书》等文本(texts),

其中蕴含着由书写固定和传递下来的文化创造的历史成果。那么,孔子为何要选用六经作为学习的教材呢?《礼记·经解》引孔子之言作了很好的解释:“其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通致远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁净精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。”六经之教有益于为人,质言之,对于六经文本的学习,有助于培养德性、完善品格和教化人性。

在六经当中,孔子非常重视《诗》。春秋时期,人们在交往辞令中往往好借赋诗以言志,仅《左传》上记载的各国君臣赋诗引诗就达251次之多。^⑤当孔子认为“不学《诗》,无以言”(《季氏》)时,似已有见于学《诗》可以锻炼人的语言表达能力,从而有助于从政、出使等交往性活动。又如“《诗》,可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君;多识于鸟兽草木之名。”(《阳货》)作为凝结着先民所创造的文化成果的文本,《诗》所具有的教化功能不仅表现为对语言表达能力的锻炼,更重要的在于能给人以知识,陶冶人的性情,提升人格境界,使其自觉地承担好某种社会角色。在论及理想人格的培养时,孔子曾把学《诗》作为成人之道的一个重要环节,主张“兴于《诗》,立于礼,成于乐”(《泰伯》),这实际上又从另一侧面突出了他对于《诗》之教化作用的自觉。

要言之,从语言哲学的角度看,如果说对古代文献的整理折射出孔子对于语言之为文化载体的初步意识,那么,把六经应用于教学实践,则说明他对语言的教化功能已有了相当的自觉。

二

语言是文化的载体,主体在学习和运用语言的同时,语言也在塑造和教化着主体,就此而言,语言可以被视为存在的社会本体。语言的这种社会性决定了它在本质上是公共的,与之相应,以语言为社会本体的主体,其在世的过程本质上不仅是独白(monologue),而且是与其他主体的不断对话(dialogue)。

孔子在教授弟子、门人时,设有德行、言语、政事和文学“四科”,其中“言语”序其二(《先进》)。语言不仅是文化的载体,作为工具,它也是主体间交往得以实现的中介:“不知言,无以知人”(《尧曰》)。那么,如何确保主体间对话的有效性呢?或者说,主体间对话有效性之所以可能的条件是什么?相异于庄子因语言的遮蔽性而否认主体间对话的有效性,^⑥孔子在此问题上展示了一种完全不

同的致思路向。

按孔子之见,主体间的对话首先要求参与对话的双方应诚实笃信:“人而无信,不知其可也。大车无輹,小车无輹,其何以行之哉?”(《为政》)以车之輹輹喻言之有信,言语的诚信要求似乎被提到了主体间对话应当遵守的首要准则的高度。进一步看,言语的诚信准则大致包含两方面的意思:其一是言而有征:“夏礼,吾能言之,杞不足征也;殷礼,吾能言之,宋不足征也。文献不足故也。足,则吾能征之也。”(《八佾》)所谓文献足,则能征之言之,强调的正是言语必须有证据,不可凭空捏造。其二是言必可行:“言必信,行必果”(《子路》),说到做到是诚实可信的表现;如果言过其实,说而不做,那就违背了言语的诚信准则,故君子当“先行其言而后从之”(《为政》)。

在社会生活中,主体间的彼此理解、沟通以及行动的协调必须借助一定的规范、制度等形式化的程序才能实现,因此,与言语的诚信相联系,对话双方的言语还应合乎社会规范。如果说“言思忠”(《季氏》)是从正面强调言语应该合乎礼,那么,“非礼勿听,非礼勿言”(《颜渊》)则是从反面重申了这一要求。这里,作为仁道的外化,礼所代表的正是一种广义的交往形式和规范。从言语的合规范性出发,孔子对违仁背礼的言语提出了严厉的批评:“巧言令色,鲜矣仁”(《学而》),花言巧语,虚颜假色,那是很少有仁德的。“御人以口给,屡憎于人”(《公冶长》),若一个人强嘴利舌而不顾情实地去辩驳他人,就会因违仁背礼而常常被人讨厌。由此,孔子强调言语应以达意为目标,反对过分的文饰和修辞对达意的遮蔽与扭曲:“辞达而已矣。”(《季氏》)

以言语的合规范性为前提,孔子进而主张在对话过程中言语应该恰当,应该重视言语的内容与方式同语境(context)的协调性。所谓言语同语境的协调,似可包含以下三方面的内容:其一是在对话中应因人而异,采取不同的言说方式:“可与言而不与之言,失人;不可与言而与之言,失言。知者不失人,亦不失言。”(《卫灵公》)只有注意到言说对象的不同,才可能既不失言又不失人。就传道授业而言,教师应根据对象接受能力的不同,采取循序渐进,因材施教的言说方式,“中人以上,可以语上也;中人以下,不可以语上也。”(《雍也》)

其二,在主体间的交往与对话中,应注意言语的时机,适时而言,见机而语。《论语》中记载有这样一则故事:时人流传公叔文子“不言,不笑,不取”,孔子对此不大相信,就向公明贾询问,后

者回答说:“以告者过也。夫子时然后言,人不厌其言;乐然后笑,人不厌其笑;义然后取,人不厌其取。”(《宪问》)公叔文子并非不言,不笑,不取,而是言、笑、取均能审时度势,故为人所不厌。对于“时然后言”的言语原则,孔子作了进一步的阐释:“侍于君子有三愆:言未及之而言谓之躁,言及之而不言谓之隐,未见颜色而言谓之瞽。”(《季氏》)既然与君子对话容易犯急躁、隐瞒、瞎说三种过失,那么,为了保证与君子对话的有效进行,就应注意言语的时机。可以说,言之不躁、不隐、不瞽,正是对“时然后言”这一准则的最好注释。

其三,言语与语境的协调还表现在言语应区分不同的场合。一个有效的主体间对话,总是要求根据不同的场合,使言语符合身份,适合对象,切合当时的言谈背景和环境气氛。在这方面,孔子可算得上是一个行家里手。据载,孔子在教学、仪礼等庄重场合均使用“雅言”:“《诗》、《书》,执礼,皆雅言也。”(《述而》)又如,“孔子于乡党,恂恂如也,似不能言者。其在宗庙朝廷,徧徧言,唯谨尔。”(《乡党》)处父兄宗族之所在,不可浮夸虚诞,故言语应恭信肃穆,有所收敛,尽量做到“似不能言”;而在礼法政事之处,由于场景威严庄重,既需严肃认真地明辨问题,又应小心谨慎地言谈处事。

总起来看,要确保主体间对话的有效性就要求言语必须诚信,合礼,恰当。孔子的这一思想无疑有其值得注意之点。哈贝马斯曾对主体间交往的有效性做过相当细致、深入的考察。所谓言语行为的普遍的有效性要求,包括表达的可领会性、陈述内容的真实性、言说主体的真诚性以及行为成分的正确性(或合规范性)。依哈贝马斯之见,只有对话双方满足了这四条有效性要求,主体之间以语言为媒介、以理解为目标并通过理解而协调彼此行动的交往行动才可能顺利地进行。因此,“一个交往性的、成功的言语行为除了语言学表达的可领会性以外,还要求交往过程的参与者准备达到理解,要求它们高扬真实性、真诚性和正确性等有效性要求,并且相互地予以满足。”^①

孔子所揭示的对话的有效性条件与哈贝马斯所说的言语的有效性基础在内涵上当然并不重合,不过,他主张一个有效的言语交往应该满足诚信、合礼和恰当的要求,无疑又表现了与后者相近的思维趋向,即对主体间对话的普遍的有效性基础作规范性的分析。需要指出的是,与哈贝马斯普遍的语用学立场不同,孔子的分析更多地带有某种实质性的色彩:主体间的交往固然离不开语言层面的对话,

但同时又表现为个体存在价值的相互确认。单纯的言语交流往往只能使人明其意义 (meaning) 并彼此理解, 而一个完整的主体间交往还要求借助其意味 (significance) 的相互沟通, 建立主体间相互尊重、相互信任的关系。无论是以“爱人”规定“仁”(《颜渊》), 还是要求君子“矜而不争, 群而不党”(《卫灵公》), “周而不比”(《为政》), “尊贤而容众”(《子张》), 均表明了这一点。从一般理论层面看, 尊重和确认每一主体的内在价值, 既肯定主体自我实现的意愿, 又要求主体间真诚地承认彼此的存在意义, 正是仁道原则的基本精神。因此, 主体间的有效交往与对话, 就不再仅仅表现为言语的诚信、合礼和恰当, 它同时要求把仁道原则作为交往的基本原则。

三

言语的诚信、合礼和恰当, 都是为了保证语言表达的意义明确, 从而有助于对话双方的相互理解和彼此沟通。因此, 与对话之有效性条件的分析相联系, 意义理论同样构成了孔子语言哲学的一项重要内容。

在肯定言语的交际功能的同时, 孔子非常注重言语的成事功能。《论语·子路》中记载鲁定公问孔子: 一句话便可以振兴或丧失国家的情况是否存在? 孔子认为尽管不可以这样简单地断言, 但是, 在一定意义上的确存在“一言而可以兴邦”、“一言而可以丧邦”的情况。正是注意到人们借助言语表达能够完成某种行为, 造成某种社会后果, 他认为“君子欲讷于言而敏于行”(《里仁》)、“耻其言而过其行”(《宪问》)。孔子对言语之成事功能的肯定, 很自然地让人联想到现代哲学家的某些思考。奥斯汀曾把语言的使用分为完成行为式话语 (performative utterance) 和记述式话语 (constative utterance), 并认为与后者被用来描述事态、报告情况不同, 完成行为式话语是用来做某件事情, 实现某种意图。^③孔子所说的言语的成事功能与奥斯汀的言语行为理论当然具有不同的内涵: 前者是在事实层面上对人们可以借助言语来完成某种行为的认知, 而后者则是在理论层面上对语言的用法进行归类整理, 并由此构成探讨语言意义的一个重要方面。不过, 孔子从言语之成事功能出发, 进而突出言语的语用学向度, 提出了“正名”论的意义理论, 就此而言, 与奥斯汀通过研究言语行为去研究语言的意义问题, 似乎确有某些相近之处。

孔子“正名”论的系统表述见于《论语·子路》: “子路曰: ‘卫君待子而为政, 子将奚先?’ 子

曰: ‘必也正名乎……名不正, 则言不顺; 言不顺, 则事不成; 事不成, 则礼乐不兴; 礼乐不兴, 则刑罚不中; 刑罚不中, 则民无所措手足。’”根据历代的解释, 此所谓“名”具有两重含义: 一曰名位, 二曰字词。与此相应, “正名”就包含两方面的意思: 其一是正名分, 即纠正当时社会政治伦理生活中名分等级混乱的现象, 明贵贱, 别善恶, 治纲纪。例如, 鲁国大夫孟孙、季孙和叔孙三家在祭祀时使用《雍》就反映了名分等级的混乱。《雍》本是天子祭祀祖完毕后撤席时所唱的诗篇, 但三家身为大夫竟尊卑不分, 违背周礼的规定, 故孔子质问: 这如何能用在三家的庙堂之上呢? (《八佾》) 其二指正名实, 即针对具体器物在名实关系上的混乱, 要求别同异, 辨真伪, 明是非。如觚本是古时盛酒的礼器, 上圆下方, 腹部与足部亦作四条棱角。孔子其时, 这种酒器的名虽未变, 但其形已变。有见于名实不相符合, “觚”之名无法把不具备上述特征的酒器排除在其外廷之外, 他感叹道: “觚不觚, 觚哉! 觚哉!” (《雍也》) 按孔子之见, 无论是正名分还是正名实, 正名的一个基本要求就是“君子于其言, 无所苟”(《子路》), 措辞说话要意义明确, 不可随便马虎。

正名既以意义的明确为其基本要求, 那么, “正名”论与意义理论之间的联系也就显而易见了。在“名实”之辩方面, 公孙龙认为“夫名, 实谓也”(《公孙龙子·名实论》), 名是对实的称谓。后期墨家亦主张“以名举实”(《墨辩·小取》), “举, 拟实也”(《经上》), 名是用来指称、摹拟实的。从意义理论的角度看, 公孙龙和后期墨家的上述言论实质上都把一个语词的意义理解为它所指称的外部对象, 因而是一种指示论的意义理论 (denotative theory of meaning)。孔子的“正名”论在内涵上与它们不尽相同。借助对关乎名分等级与具体器物的名称言语之意义的澄清, 孔子一方面希望能够纠正礼崩乐坏的社会生活和政治秩序, 作到名正、言顺、礼乐兴、刑罚中、手足措; 另一方面则希望纠正器物在名实关系上的混乱, 通过明确名称所代表的等级名分来实现名实相符。

显然, 无论是正名分还是正名实, 孔子强调的都是言语的成事功能, 突出的是语言的语用向度, 由此, “正名”论主要就不是一种指示论的意义理论, 而是一种操作论的意义理论 (performative theory of meaning): 一个语词的意义并不能简单地归结为它所指称的外部对象, 更重要的还在于能够有效地指导人的行动; 理解一个语词的意义, 也就是掌握某种规整正当行为的原则, 并根据这种原则来范导

人的行动。于是，相异于公孙龙、后期墨家等对名称与对象之关系的讨论，孔子更多地把名称与行为、言语与行为方式的关系纳入了自己的关注范围：“故君子名之必可言也，言之必可行也。”（《子路》）只要语词意义明确，言语就一定顺畅通达，而顺畅通达的言语必定能行得通。就此而言，下面这段文字似已注意到孔子“正名”论在讨论意义问题时的如上特点：“在古代中国的文献中，占主导地位的关注点不是名称与对象之间的关系，而是名称与行为，一个人的所言与其如何为之间的关系。”^⑩

语词与概念总是彼此联系，难以割裂。如果从操作论的角度去理解语词的意义，那么往往就会对概念规范现实的作用给予更多的关注。孔子十分强调概念规范现实的作用，不过，他所提及的概念主要是有关伦理道德的范畴。由于这些范畴具有调节人际关系、范导主体行为的重要功能，因此，他多次批评了与这些范畴相关的名实不符的现象以及由此而来的行为失范。例如，八佾本是天子才能享用的一种礼乐，大夫只能用四佾，而季氏身为大夫竟越君僭礼，“八佾舞于庭”，所以，针对“八佾”之名不能有效地规范现实及其所导致的贵贱不分、等级混乱，孔子指出，“是可忍也，孰不可忍也？”（《八佾》）作为有关伦理道德的范畴，“八佾”反映着特定的礼制规范与等级名分，而孔子对名实不符的抱怨以及概念不能有效规范现实的批评，正说明“当名称因其有助于表现和区分社会—政治差别而被孔子视作非常重要时，它们真正的价值就在于此：它们能够被用来规范（prescribe）而不仅仅是描述（describe）那些差别。名能够而且应该被用来规范实——这一观念构成了孔子正名计划的核心。”^⑪

在概念的双重作用中，以指示论的意义理论为前提，公孙龙更多地强调了概念对现实的摹写作用：“知此之非此也，知此之不在此也，则不谓也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也。”（《公孙龙子·名实论》）概念必须与对象相符合，并随对象而改变。对于名实不符的纠正，孔子的做法并不是象公孙龙那样以实正名，把概念规范现实的作用建立在正确摹写现实的基础上，而是以名正实，把周礼作为正名的基本标准。“齐景公问政于孔子。孔子对曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’”（《颜渊》）依孔子之见，“政”的意义就在于周礼所规定的为政之道：君按为君之道行事，臣按为臣之道行事，父按为父之道行事，子按为子之道行事。否则，君不能称为“君”，臣不能称为“臣”，父不

能称为“父”，子不能称为“子”。用体现旧制的周礼去衡量业已发展变化了的现实，并要求后者符合“名”的旧有规定，否则就不承认其实或者称为实之不正，这种把概念规范现实的作用绝对化、凝固化的做法，表明概念对现实的摹写及其与规范现实之间的辩证关系基本上还处于孔子的视野之外，如何把意义的指示论与操作论统一起来，仍然是一个有待解决的问题。这或许就是孔子对正名的强调被子路视作“子之迂也”（《子路》）的原因所在。

四

无论是作为主体间对话与沟通的中介，还是要求意义明确从而能以言行事，此层意义上的言语更多地与日常世界和知识经验领域相联系，而与此相对的则是名言与道的关系问题，后者作为中国传统语言哲学的基本问题之一并没有越出孔子的哲思视野。

先秦时期，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。按老子所见，作为存在的终极根据，道并不构成言说的对象，无论是“道可道，非常道”（《老子·一章》），还是“道常无名”（《三十二章》）都表明了这一点。老子进而主张“为道日损”（《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。事实上，在孔子哲学体系中同样蕴含着—一个形上关怀的维度：“子不语怪、力、乱、神。”（《论语·述而》）“子罕言利与命与仁。”（《子罕》）“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》）尽管“不语”、“罕言”以至“不可得而闻”，但是孔门弟子仍然特别强调这一事实，这就说明在当时人们对于“性”、“天道”、“天命”等超越日常经验之域的终极性问题有着普遍的关心与议论。而孔子之罕言天道，当然不是指缺乏形而上的关怀，它所表明的是：天道首先不是一种可以用名言来言说和思辩的对象。

就名言与道的关系看，日常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，它总是分别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，日常名言与知识经验之间无疑有着—致之处。但是，在把握普遍之道方面，日常名言却有其自身的限度：与知识经验不同，道的智慧所指向的是世界的统一原理和发展原理。它的目标是求穷通，也就是把握宇宙万物的第一因和人生的最高境界，揭示贯通于宇宙人生中无不通、无不由的统一原理，并进而会通天人，达到与天地合其

德的自由境界。由此，道的智慧所涉及的是无条件的、绝对的、无限的东西。显然，以特定时空中的具体存在为对象的日常名言，往往难以完全把握道的这种无条件性、绝对性和无限性。无论是老子还是孔子，他们强调普遍之道对于日常名言的超越性，无疑是有所见的。

从强调道与日常名言的距离出发，老子对名言如何表达形上之道作了进一步的探讨。他提出“正言若反”（《老子·七十八章》）的表达方式，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。同样是有见于道对日常名言的超越，孔子哲思的重点似乎不在于提出一种表达道的智慧的独特的言说方式，而是强调对道的把握并不是一个离开人的自身存在的玄思过程。孔子曾把“好学”解释为“敏于事而慎于言”（《论语·学而》），此所谓事，也就是人的日用常行，而学则包括对于性与天道的把握。于是，为学主要就不是表现为言语的辨析，而是在日用常行中体认形上之道。又如，“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”（《阳货》）程树德《论语集释》引李中孚《四书反身录》云：“夫子惧学耆徒以言语文字求道，故欲无言，使人知真正学道，以心而不以辩，以行而不以言。”言语文字的辨析首先指向言语所说的对象及概念之间的逻辑联系，它往往以成就知识为特点。就其与道的智慧之关系而言，言语文字的辨析将后者视作理解的对象，从而使二者的关系呈现为能知与所知二元对峙的格局。如果执着于知识层面的理解，那么，以言语文字求道势必流于炫人以文辞，道的智慧也就将始终处于言说者之外，无法成为实有诸己的真实存在。因此，只有实现从言语文字求道向身体力行、心上自悟的转化，才可

能真正把握道。由是，孔子所谓的“予欲无言”，就既不同于消极意义上的沉默，也不同于外在的语义辨析，它实质上要求从对象性的认识转向内在的自悟，并由此而将对形上之道的体认，融入主体的意识结构之中，使之与人自身的存在合一。

一般地说，道作为统一原理或最一般的存在（being），总是具有超越于人的一面，但是，对于道的追问与把握，并不仅仅表现为一种辨析言说的抽象玄思，它总是与人自身的“在”（existence）联系在一起，并通过人自身的“在”来获得确证。^⑥从内容上看，道的智慧不仅是对本体世界的知，同时也是主体自身精神的提升；世界的存在与人的存在，对第一因的追问与人自身境界的转换，本质上是相互联系的。得道的智慧之境虽可用名言来描述，使他人于抽象义理的层面上知其境界，但这种境界对于主体所具有的内在意义确实又有不可言说的一面：它已凝化为主体的一种内在的精神结构，渗入人的整个存在之中。

就名言与道、言说与体认的关系说，无论是“敏于事而慎于言”的要求，还是“予欲无言”的警示，都表明孔子在认同道对于日常名言之超越性的同时，又把道的这种超名言维度具体理解为普遍之道与个体存在的统一。正是以上述认识为前提，当二三弟子以为孔子在传道授业方面有所保留时，他才说：“吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者，是丘也。”（《述而》）所谓“无隐”，《四书反身录》角作：“夫子以行示范，而门人惟言是求，故自明其无隐之实以警之，与‘天何言哉’之意同。”质言之，性与天道之学是以主体的存在而不仅仅是名言知识来彰现的。

（责任编辑 刘 群）

①冯天瑜：《中华元典精神》，上海人民出版社1994年。

②Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, translated by Joel Weinsheimer and Donald. G. Marshall, Sheed & Ward, London, 1996, p. 390.

③转引自戴昭铭：《文化语言学导论》，第88页，语文出版社1996年。

④赫尔德：《关于人类历史哲学的观念》，上册，第346页，柏林与魏玛出版社1965年，转引自李秋零：《德国哲人视野中的历史》，第160页，中国人民大学出版社1994年。

⑤匡亚明：《孔子评传》，第291页，齐鲁书社1984年。

⑥参见晋荣东：《庄子论“辩”中的主体间性问题》，《文史哲》1997年第2期。

⑦哈贝马斯：《什么是普遍语用学》，载《交往与社会进化》，第32页，张博树译，重庆出版社1993年。

⑧约翰·奥斯汀：《记述式与完成式行为》，载涂纪亮主编：《语言哲学名著选辑》，第202页至214页，三联书店1992年。

⑨Chritoph Harbsmeier: *Language and Logic*, Cambridge University Press, 1998, p. 53.

⑩John Makeham: *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, State University of New York Press, 1994, p. 47.

⑪参见杨国荣：《存在的澄明——历史中的哲学沉思》，“导言”，辽宁教育出版社1998年。