

诗以言志：《诗》作为公共资源传播的符号机制与影响^{*}

祝 东

摘 要：《诗》是流通于周代社会的公共符号资源，“诗以言志”是先秦贵族阶层借用流通于上层社会的公共资源《诗》来隐喻其主体意志的传播交流活动，因此赋诗言志本身就隐含立象以尽意的符号表达原理。儒道两家对设象表意的总体见解是相同的，但因为学术旨趣不同，最终分途，儒家指向伦理，而道家却转向审美。儒道两家理论的互相激荡成为推动中国古代文化前进的动力元语言，对中国古典艺术的创作与批评皆产生深远影响。

关键词：言，象，意，儒家，道家，《诗经》，符号学

The Book of Songs as a Public Resource: Its Semiotic Mechanism and Influences

Zhu Dong

Abstract: *The Book of Songs* is often regarded as a public semiotic resource that circulated widely during the Zhou Dynasty. Members of the upper class in the pre-Qin period often expressed their ambitions by borrowing or quoting from this book. Accordingly, the term “*fushi yanzhi*” (赋诗言志), meaning “expressing the will by composing poems”, implies the existence of a signifying principle, that is, the conveyance of meaning by establishing images. Confucianism and

* 本文为国家社会科学基金重大项目“视觉修辞的理论、方法与应用研究”（17ZDA290）的阶段成果。

Taoism shared a similar view of the relationship between meaning and image. However, they diverged due to different academic interests: Confucianism focuses on ethics and Taoism on aesthetics. The intellectual interaction between Confucianism and Taoism finally became the driving force of Chinese traditional culture, profoundly influencing the creation and criticism of Chinese classical literature and art.

Keywords: word, image, meaning, Confucian, Taoist, *The Book of Songs*, semiotics

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.202202009

言意关系问题其实就是符号与意义的关系问题。所有的意义都需经由符号而传递,没有不经过符号来传达的意义,这一论点赵毅衡先生在多篇论文中曾反复申述,因为符号学就是意义学,而人类生活在一个由各种符号系统建构的意义世界里面,追寻意义是人之为人的本质。在所有的表意符号系统中,语言是最大的一套符号系统,语言符号和意义的关系自然也最受关注,中国先哲很早就对这一议题进行了思辨。诗歌是一种语言的艺术,诗学的问题自然是一种语言学的问题,语言学又是符号学研究的重头戏,因此诗学问题特别是诗歌的言意问题自然是符号学关注的议题。而较早从现代符号学角度反思这一问题的是韩经太先生,其《中国诗学与传统文化精神》一著已经注意到诗学与语言学、符号学的关系,但是作者也曾直言其兴趣“并非替传统的诗歌语言研究寻找一种时髦的符号学的表述方式”,而是从语义学的角度去把握中国古典诗歌语言与文化的关系(1990, pp. 93 - 94),也即韩氏运用了语义学的理论方法,但是没有用符号学的理论术语进行文本阐释。率先采用符号学角度界定“诗言志”的是冯若春博士,他在《“他者”的眼光》一著中指出,“诗言志”可以理解为一个符号学问题,即符号(言)与意义(志)的关系问题(2008, p. 59)。随着中国符号学研究本土化进程的加速,人们已经逐渐摆脱了这种认识的局限,因为作为术语的“符号学”虽然是舶来的,但是用符号建构意义、分享意义却是无问西东的。因此,符号学为我们打开了一个重新审视传统文化的视角,我们亦可由此管窥中国先哲如何思考符号与意义之关系,从而可以探寻中国特色的表意方式与思维特征,这对理解中国特色的传统文化思想以及意义理论等都有重要意义。

一、“诗以言志”与“言不尽意”：符号表意功能的矛盾

论及言意关系，自然得从中国诗学的开山纲领“诗言志”开始，《尚书·尧典》云：

帝曰：“夔！命汝典乐，教胄子，直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。”夔曰：“於！予击石拊石，百兽率舞。”

这段文字记述了帝舜命夔以“乐”来教导子弟一事，是为乐教，更为重要的是这里明确提出“诗言志”这一中国诗学的元命题。较早对这一诗学命题进行探讨的现代学者允推朱自清，其《诗言志辨》对这一命题进行了详细的考订，但朱氏也很清醒地注意到这则材料的真实性问题，援引了顾颉刚等学者的辨伪材料，认为《尧典》最早也是战国时期的书籍，“诗言志”也许是从“诗以言志”简化而来，也许二者彼此独立（1996，pp. 1-2），并没有捋清二者的先后关系。从后来出土的文献材料来看，古史辨派确实存在疑古太过的情況，但从文字学的角度来看，诸多学者也都注意到甲骨文与金文中并无“诗”字这一事实，那么《尚书·尧典》虞舜时代提出“诗言志”的记载真实性就要大打折扣。然而，这并不是否定这一诗学命题本身的真实性，只是提出的时间还有待确定。

继朱自清《诗言志辨》之后，王文生的《诗言志释》是近年将这一研究推向纵深的重要著作，王氏通过对礼乐先后关系的考辨推断“诗言志”提出的时间上限不会早于西周之初，下限不会迟至春秋之后，进而结合“神人以和”与《诗经》内容断定“诗言志”这一文学纲领当产生于西周中期，即公元前9世纪中叶周厉王时期。（2012，pp. 1-42）王氏考证精审，言之有据，将朱氏时代模拟两可的观点进一步坐实。笔者认为这一论断是可取的，因为我们还可以从诗与礼的关系进行补充论证。西周礼乐制度在经过了周公、成王、康王、昭王等数代统治者的增删损益之后，到周穆王时期才逐渐完备，而周穆王在位时间大概在公元前10世纪中叶。与政治秩序的建构相伴的是辟雍礼乐的盛行，这个时期也正是诗与乐、舞的创作时期，由此而来的是西周王室政治秩序的安定，官职世袭制度的确立，西周的大一统终于完成。（白川静，1992，pp. 67-74）礼乐制度确立之时也就是西周政治文化建设完备之时，而礼乐与诗是相互统一的，即诗的发展与周礼是相伴始终的，一部分诗

应礼的需要而作，还有一部分是在礼的规范下的创作，属于礼的实践，“《诗》的形成即礼的成熟”（姚小鸥，2000，p. 5）。与此相应，《诗》的衰亡也就是礼崩乐坏，即孟子所云“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作”（《孟子·离娄章句下》）。当二世三王（共王、懿王、孝王）之时，承礼乐文化建设之制度保障，贵族社会处于兴盛，《诗》以祭祀诗、礼仪诗为主；而夷王、厉王之时，随着王朝内部矛盾的加剧和礼乐的崩坏，社会诗、政治诗流行开来（白川静，1992，p. 95）。《国语·周语》及《史记·周本纪》等史料皆记载邵公谏厉王之事，其“使公卿至于列士献诗”属于“献诗以风”（徐元诰，2002，p. 11），献诗讽谏所体现的正是王文生所言的“对天的权威由崇拜、动摇而坠落，以及人民对自己的力量由觉醒、发展而肯定”的过程（2012，p. 37），因此在“神人以和”背景下提出“诗言志”当是在公元前9世纪中叶。

相较而言，公元前6世纪中叶“诗以言志”的诗学思想则是对“诗言志”的继承和发展。二者的内涵是有所不同的。如前文所言，所谓“诗亡”即礼乐逐渐崩坏，伴随礼乐崩坏的是诸侯势力的兴起，诸侯及士大夫在外交场合的赋诗与西周前中期的赋诗用诗各有不同。《左传·襄公二十七年》记载赵孟子于宋参加弭兵之盟后返回，路过郑国，郑伯携子展、伯有等七子以迎，赵孟子曰：“七子从君，以宠武也。请皆赋，以卒君贶，武亦以观七子之志”，于是七子各赋诗，赵孟子亦进行点评，宴飨活动结束后赵文子对叔向曰：“伯有将为戮矣。诗以言志，志诬其上，而公怨之，以为宾荣，其能久乎。幸而后亡。”这不仅记述了春秋时期赋诗用诗的实况，而且明确地提出了“诗以言志”的观点。“以”者，用也。但“诗言志”与“诗以言志”之“志”各有不同。王文生研究指出，“诗言志”之“志”是以情为中心，并非以“知”或“意”为中心的精神活动（2012，p. 51），也即“诗言志”时的诗主要是以“美圣德之形容”（《毛诗序》）的颂诗为主，表达对祖先、神灵的赞美之情；“诗以言志”之“志”则更偏重于借助诗表达“知”与“意”，将诗作为一种知识系统和公共资源来使用。据学者统计，仅《左传》记载的引诗赋诗就有256条，其中引诗有180多条（陈来，2009，p. 209）。正是基于频繁的社会活动中的不断引述，《诗》的经典地位与价值权威才逐渐在这种具有社会实践性质的传播过程中得以确立。如陈来所言，经典的性质并非来自文本本身，而是取决于其在某一文化共同体中实际被使用、被对待的角色和作用（2009，p. 216），以此来看，《诗》实际上是一种具有社会实践性质的公共资源，并非文人士大夫案头阅读的篇什。

现在所见的《诗》传本，多无特定的署名作者，而“赋诗言志”则是取《诗》中之句，特别是《雅》部分的诗（毛振华，2005，p.1），通过“断章取义”来传达赋诗者的情志，如卢蒲癸言：“赋《诗》断章，余取所求焉”（《左传·襄公二十八年》），赋诗者断章取义，为己所用。就像上文所论的郑国七子各赋诗以言其志，通过赋诗来表达自己的“意”。《诗》的时代有诗而无诗人，没有“作者”这一意义权威的限制，所以赋诗者可以广采其中诗句。孔子教育儿子时说“不学《诗》，无以言”（《论语·季氏》），正说明赋诗言志是当时贵族阶层重要的交流形式，这种形式使得《诗》的属性从西周前期的群体之“情”逐渐变为赋诗者的个体之“意”——赋诗者“根据情境而自选诗经的诗句来表达意愿”（陈来，2002）。如《左传·襄公二十七年》还记载：“叔孙与庆封食，不敬。为赋《相鼠》，亦不知也。”叔孙氏赋《相鼠》诗，其实是在指责庆封“无仪”“无礼”，其表意形式并非直接责骂，而是选用《诗经》中既定的诗句来传递自己的情志，可惜的是庆封不懂，意义传递没有实现。又如《左传·僖公二十三年》记载重耳流亡到秦国，渴望得到秦穆公的政治援助：

公子赋《河水》，公赋《六月》。赵衰曰：“重耳拜赐。”公子降，拜，稽首，公降一级而辞焉。衰曰：“君称所以佐天子者命重耳，重耳敢不拜！”

重耳所赋《河水》为《诗·小雅》中的《沔水》，篇首即云“沔彼流水，朝宗于海”，重耳取河水朝宗向海来表达对秦国的敬意；秦穆公赋《六月》为《诗·小雅》之篇名，是歌颂尹吉甫辅佐周宣王北伐获胜之诗，秦穆公取此诗乃是为了勉励重耳辅佐周天子建立功业，言外之意是愿意伸出援手，所以赵衰让重耳拜谢。这是一个典型的赋诗言志的外交活动，其过程如图1所示：

赋《诗》者→《诗》句→解《诗》者
取用公共资源【诗】 发送【符号】 接收【断章所取之意】

图1 秦穆公与重耳的“赋诗言志”示意图

具体到“诗以言志”语境之中，“志”当是指某种隐在的思想和意义，这种思想、意义并非直接表达，而是委托他言（《诗》）间接表达。作为公共资源的《诗》是语辞符号，在特定的语境中被赋予特殊的意义，解《诗》者则根据语境来揣测赋诗者所要表达的意义。如李青春所言：“所有‘诗三百’作品，无论其创作本意如何，一旦被纳入礼乐文化系统就承担起特殊的官方

意识形态功能，而不再是具有个性和情感的言说。”(2014, p. 133)《诗》是流通于社会的公共符号资源，而蕴藏在赋诗主体心中的主体情意即“志”，依托公共话语资源《诗》中的句子表达出来，这便是“诗以言志”。因此“志”是一种心灵符号，“诗”是这种心灵符号的物质载体；而“以言”就是符号使用过程，甲骨文中“言”“告”“舌”三字同出一源，象仰置之铃，下象铃身，上象铃舌（徐中舒，2014, pp. 85 - 86, pp. 221 - 222），模拟铎舌震动发音的形象，正是这一意义的形象化诠释。赋诗主体的意愿通过借用《诗》的符号形式传达出来，属于“志以发言”（《左传·襄公二十七年》）。而春秋时代，赋诗言志、听诗观志，业已成为当时上层社会的普遍观念和文化习俗（张茁，2010, p. 62），如前文所引孔子教导儿子时就曾明确提出“不学《诗》，无以言”的观点，《汉书·艺文志》亦认为“古者诸侯卿大夫交接邻国，以微言相感，当揖让之时，必称《诗》以谕其志，盖以别贤不肖而观盛衰焉”（陈国庆，1983, p. 183）。诗与礼是相须为用的，礼崩乐坏其实就是诗的陨落，“王者之迹熄而《诗》亡”（《孟子·离娄下》），就是这个意思。美国符号学家莫里斯曾指出，符号学研究兴趣高涨的时期一般是在普遍的社会变革期，因为新旧意义之间出现断裂，符号开始丧失其明晰性与说服力，东方的孔子时期和西方的古希腊衰落时期皆是如此，也就是说，当符号不能好好为人服务的时候，人们就开始思考符号与意义的关系问题了（2010, p. 41）。儒道两家正是在这一背景下对言意关系展开思辨的。

道家对这一问题的思索更为宏阔，在言意关系问题上提出“言不尽意”。《老子》第一章谓“道，可道，非常道；名，可名，非常名”，第五十六章谓“知者不言，言者不知”，皆着眼于道与言之关系。普遍永恒的道自然不能为名与言所区隔，因为言是有“畛”有“封”的（《庄子·齐物论》），而道是超越了殊相的总体规律，因此具体的名与言无法把握形上的道。庄子在道与言的关系上受到了老子的影响，《庄子·秋水》云：“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也。言之所不能论，意之所不能致者，不期精粗焉。”认为言是不能达道的。又如《庄子·知北游》所云：“彼至则不论，论则不至。明见无值，辩不若默。道不可闻，闻不若塞。此之谓大得。”言论并不能达到道之境界，反之，真正达到道的境界者是不言论的，因此庄子选择沉默，也即不言。那么庄子是否就因此否定了言呢？其实不然。

庄子由道与言的关系看到的是言的局限性。《庄子·天道》中有个轮扁斫轮的寓言，木工轮扁认为斫轮“有数存焉其间”，但是“口不能言”，故而不能通过语言晓谕其子。这个寓言是为了解说这一段文字：“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，而世因贵言而传书。”无论是作为文字记录符号的“书”还是作为语言符号的“语”，其实都是传递意义的符号形式，“语之所贵”正在于“意之所随”，意义寄寓在语言之中，符号所负载的意义才是“所贵者”，意在言外，需要接收者领会，但是世俗之人往往注目于语言本身以及记录语言的典籍文献，在庄子看来，这是“为其贵非其贵也”，这是接收者之弊。语言是人与外部世界沟通的桥梁，但语言符号同时也存在着某种遮蔽作用，这是语言自身之弊。譬如人用语言来认识世界，但人的嗅觉没有狗灵敏，因此并不能说语言使人类眼中的世界变得更清晰。学者曹慕樊举了如下例子：乌龟本是感觉十分迟钝的生物，但在江边居住的龟能准确地把卵产在来年江水最高水位以上，人类的水文学家未必能这样准确地预测来年的水位；老鼠和蛇能够在人类完全不知道地震的情况下预先逃避地震，人类却几乎察觉不到三级以下的地震。人是有限之物，凭感官只能相对地认识世界。（2005，p. 7）人类感觉器官因语言的遮蔽而退化，而语言对感觉的描摹往往又不能完全到位，存在诸多缺憾，轮扁之子不能“受之于臣”的原因也在此。语言并不能完全传达人类经验世界的东西，更何况人类经验世界与外界还有隔膜。由此层层相隔，以语言为鹄的追求真理则是缘木求鱼。这也是道家“言不尽意”的深层意义，而如何应对这一问题，先哲依然在思考。

二、“拟物取象”与“立象尽意”：意义表达的象征隐喻

人是追求意义的动物，意义经由符号而传递，语言又是最大的符号系统，但是如上文所言，儒道两家都不同程度体认到言、意之间的矛盾，而解决这种矛盾的方法，则源于对“大道之源”《易经》的阐释。《易经》可以说是中华文化的源头活水，后世学者在进行理论思考时不断回望这部经典，以期从中找到理论依归。“拟物取象”与“立象尽意”就是先哲从《易经》中阐发出来的理论资源，在言与意之间加入了象，使之圆转自如。而在此之前，老子已经注意到象与意之关系，“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象”（《老子》第二十一章），“执大象，天下往”（《老子》第三十五章）。尽管道不可言，但是道中有象，可以通过象间接去把握具有终极意义的道，这就开了以象达意的先河。

《周易·系辞上》借孔子之言道出了言、意之间的矛盾及解决办法，也即“立象以尽意”：

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。”

这里所言的“书”即文字，而“言”则是语言，“意”指思想。文字不能完全记录语言，语言又不能完全发露意义，如《正义》所言：“书所以记言，言有繁碎，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。”（李学勤，1999，p. 291）也正因为如此，才有圣人“立象以尽意”之举，在言与意之间加了一个象，于是“言之不能尽者，象能显之”（尚秉和，1980，p. 304）。那么，何谓象？庞朴研究指出，象介于形而下的有形之物与形而上的道之间，可以通过想象得到，如哪吒“三头六臂”；象的具体表现形式主要有两种，即寓言和图形，“立象以尽意”主要就是通过寓言和图形来“尽意”的（2008，pp. 73-74）。

于《周易》而言，就是通过卦爻之辞与卦爻之象来进行立象之意的。卦爻之辞相当于寓言，如《周易·大壮》上六爻辞“羝羊触藩，不能退，不能遂”，羝羊之角挂在藩篱之上，前进不得，后退不能，比喻进退维谷的处境。而卦爻之象则是通过仰观俯察的取象过程而逐渐生成的。《周易·系辞下》有云：“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。”这就是“圣人设卦观象”的过程，通过观察物象以创制卦形，卦形创设又是一个远观近取的复杂过程，如“近取诸身”，孔疏谓“若耳目鼻口之属是也”（李学勤，1999，p. 298）。如“噬嗑”卦，《周易·彖辞》谓“颐中有物，曰‘噬嗑’”，其卦形如下：

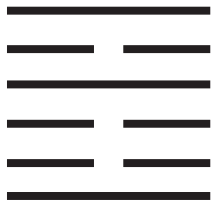


图2 “噬嗑”卦卦形

整个卦的外形取象于人的口腔，初九、上九两个阳爻象下唇、上唇，六二、六三象下齿，六五象上齿，九四阳爻象口中待咬断之物，只有用力咬断口中之物，上下始能合并，所以余敦康认为这是一个“象征性的比喻”

(2016, p. 116), 并非实象。

至于“远取诸物”，如“鼎”卦，其卦形如图3所示，其取象则如其卦名，乃为大鼎，“初六阴爻象鼎足，九二、九三、九四中间三根阳爻象鼎腹，六五阴爻象鼎耳，上九阳爻象横贯鼎耳的铉。”（余敦康，2016, p. 249）远观近取大抵如此，此笔者曾于《先秦符号思想研究》中多有阐发（祝东，2014, pp. 20-34），兹不赘言。

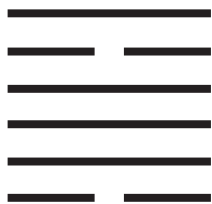


图3 “鼎”卦卦形

以上是就拟物取象的分析。为什么拟物取象之后，意义就扩充而丰富了呢？或者说立象为何能尽意呢？对这个问题还得申述几句。依旧以上文“鼎”卦为例。“鼎”卦下巽（☴）上离（☲），巽为木，离为火，木下而生火，火处上，象征以鼎烹饪，这就是第二层象征；鼎为煮食之礼器，“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤”（《周易·鼎·彖辞》），则是第三层象征。这样逐层象征，意义不断扩充丰富，如图4所示：

以鼎烹饪（礼器）		享上帝，养圣贤
卦形	烹饪	
爻符	鼎形	

图4 “鼎”卦拟物取象与意义增殖

传说中的包牺氏即伏羲，他创制八卦图像，这种富有创造性的发明则是通过仰观俯察的形式逐步完成的：

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。
（《周易·系辞上》）

见乃谓之象，形乃谓之器。（《周易·系辞上》）

如伏羲这样的“圣人”，通过观天下之“赜”，进而“诸其形容，象其物

宜”。“𦉳”，《正义》认为是“幽深难见”之意（李学勤，1999，p. 274），朱熹认为是“杂乱”之意（1987，p. 59）。《说文》未收“𦉳”字，《广雅·释言》《集韵·麦韵》皆认为“𦉳”通“𦉳”。《左传·定公四年》卫大夫子行敬子有云“会同难，𦉳有烦言，莫之治也”，意谓诸侯会盟难得其宜，争论不休，无人能治。论者多依《说文》训“𦉳”为大声，马叙伦认为𦉳𦉳之声细微，疑“𦉳”当训为众声，并援引他典，证明“𦉳”非微至义，而当为众多之义（李玲璞，2000，p. 123）。由此，“𦉳有烦言”则是众声杂乱、争论不休之意。又《荀子·正名》谓“故愚者之言，苟然而粗，𦉳然而不类”，论者多注意到此句与“君子之言，涉然而精，俛然而类”相对，“类”是有区别、有条理之意，“𦉳”则当是杂乱、没有条理之意。由此可见“𦉳”通“𦉳”，皆众貌纷纭、杂乱不堪之意。本乎此，就可以理解“圣人有以见天下之𦉳”之意：圣人见天下万物杂乱纷繁，所以才观象设卦，找出杂乱物象背后共同的本质特征，使之由繁转简。如龚鹏程言，观象并不是原物复现，而是自觉地运用抽象能力寻找、提取物象的特点或性质，让物象对人形成意义，这才是“取象”，这是一种创造性活动（2005，p. 27），因此卦象是一种本质直观，而非抽象概念，所以，有论者指出：“易学的符号体系作为一种认识的工具，既能把握现象中的本质，又能把握本质中的现象，表现了一种认识的深化。”（余敦康，2016，pp. 328 - 329）其观象设卦本身就已经加入了主体的创造，同时又不拘泥于象，而是成为一种具有普遍性的隐喻或象征，其解释的容量就大为增强。

《周易》的《经》部分，学界基本证实为周初的作品，而《传》部分非一时一人之作，但其主要成书时间一般认为是春秋、战国时期，它是诸子（特别是儒道两家）对《易经》的哲学发挥，也充分关注了言意关系问题。今人陈鼓应注意到道家与《易传》的思想渊源，研究指出《易传》的主要篇章属于道家学派（2007，p. 1）。无论是儒家的“诗以言志”还是道家的“言不尽意”，都不同程度地在实践与理论上注意到言意矛盾，又在解释《易经》的过程中充分注意到易象的作用，“是故《易》者，象也；象也者，像也”（《周易·系辞下》），《周易》由卦象组成，而卦象又是对天地万物的模拟取象，以形象来表征事物的本质特征，同时卦辞、爻辞等又是对卦象符号的补充解释，既有像似符，又有规约符，二者相须为用。钱锺书谓“故《易》之拟象不即，指示意义之符（sign）也”（2008，p. 20），可谓充分注意到《周易》立象尽意的表意功能。

三、“辞达而已”与“得意忘言”：儒道分野及深层原因

先秦诸子百家的论说皆有其现实针对性，司马谈《论六家要旨》云：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳”（司马迁，1982，p. 3289）。所谓“务为治者”即面对礼崩乐坏的社会现实，提出解决“周文疲弊”的社会问题。具体而言，儒家面对当时的社会问题提出一种建设性的理念，希望通过正名复礼重建秩序（祝东，2018）；而道家看到的则是自周公制礼作乐以降礼乐名分的等级区分以及由此而来的僭礼求名的乱象，因此以“无名之朴”作为应对，是一种解构的立场（祝东，2016）。面对言意关系问题，儒道两家尽管皆认可“立象尽意”的易学表意传统，但是因为持论立场不同，在“尽意”中又走向了不同的分野。

在儒家看来，文辞目的在达意。《论语·卫灵公》中子曰“辞达而已矣”，就是倡导文辞以达意为要。如前文所云，赋诗言志是外交活动，通过援引《诗》，以一种寓言的方式间接表达赋诗主体的情志。孔子所说的“辞”亦是指这种外交言辞，清人钱大昕对此已有辨析：

问：“辞达而已矣”，此“辞”何所指？

曰：三代之世，诸侯以邦交为重，《论语》“使于四方，不辱君令”，则称之；“使于四方，不能专对”，则讥之。此辞即专对之辞也。（2009，p. 126）

儒家倡导质实，反对虚华，如孔子认为“文胜质则史”（《论语·雍也》），史官讳饰君王的不当言行，可能会言过其实，此即孔子所言之“史”，《仪礼·聘礼》云“辞多则史，少则不达”亦为证。因此“辞达”是儒家对言意关系的根本要求，在这一前提下，儒家是反对花言巧语的，因为“巧言乱德”（《论语·卫灵公》），“巧言”在孔子看来是不仁的表现，对此《论语》多有论及：

子曰：“巧言令色，鲜矣仁。”（《论语·学而》《论语·阳货》）

子曰：“巧言令色，足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。”（《论语·公冶长》）

孔子反对巧言令色的虚伪，因为仁者是表里如一的。这里同时涉及另外一个问题，即儒家的修辞态度。《左传·襄公二十五年》引孔子之言云：“《志》有之：‘言以足志，文以足言。’不言，谁知其志？言之无文，行而不

远。晋为伯，郑入陈，非文辞不为功。慎辞也。”这段文字常被研究儒家修辞观的学者援引。所谓“志”，即主体内心的情意，即“在心为志，发言为诗。情动于中而形于言”（《毛诗序》）之“志”，它通过诗句符号得到表达。而“足”，杜注“犹成也”（李学勤，1999，p. 1024），也即语言是能达成情意的，而修辞则会使表达充实。包蕴于内心的情志需要经由语言符号外化，这是第一步，语言符号的即时性特征决定了其在当时不能跨越时空而传播，因此需要有文字记录，有“文”的修饰，才可能传之久远。孔子这话也有其历史语境，即郑国攻打陈国而获成功，后又遭到晋国质问，郑国子产逐条应对，赵文子亦认为“其辞顺”，于是接受了郑国奉献的战利品。郑国因为“辞顺”而赢得了外交的主动权，但从孔子“慎辞”的总结来看，他对此还是有所保留的，毕竟郑国偷袭陈国，恃强凌弱，所以受到晋国的质问。此外在《孔子家语·屈节解》中对子贡游说诸侯、强晋弊吴，使得吴亡越霸，孔子认为其属于“美言伤信”之举（这一点颇同于道家《老子》第八十一章“信言不美，美言不信”），因而提倡“慎言”。孔子提倡“辞欲巧”的前提是“情欲信”（《礼记·表记》），反对“情疏而貌亲”的虚情假意，《逸周书·官人解》（此篇亦见于儒家典籍《大戴礼记》，名为《文王官人》）引儒家推崇的先圣文王之言曰“华废而诬，巧言令色，皆以无为有者也”，盖巧言令色者以无为有，虚而不实，这是儒家所反对的。《逸周书汇校集注》引丁宗洛之言曰：“此篇在本书则为传习，在《大戴礼》则为抄撮。”（黄怀信等，2007，p. 757）不论其先后如何，我们至少可以窥见儒家学者对虚辞巧言的一贯反对态度，他们注重表达的形式“辞巧”与表达的内容“情性”的和谐统一，这就回到“辞达”的根本要求上来。

道家学者则提倡“得意忘言”。如前文所言，道家在道与言的关系论辩中体察到言意矛盾，认识到言不尽意的缺憾，并在意与象的关系中找到了弥补的方法，即立象尽意。而立象尽意又源于对语言符号系统的反思，在道家学者看来，“道法自然”，而语言符号却是一种人为的对世界的割裂，用语言符号系统表征的世界不是浑然天成的世界；自然而然的世界如同“浑沌”，但人造符号却将之割裂得七零八落，世界不再是自然的：

天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教。（《老子》第二章）

浑沌的世界本无善恶美丑，当这些符号出现的时候，世界已经被割裂，

如“五色令人目盲。五音令人耳聋。五味令人口爽”（《老子》第十二章），自然的世界被人为地割裂，道不复存，“故大制不割”，割即人类通过符号系统对自然浑朴之境的破坏。所以道家提出“处无为之事，行不言之教”的主张，“有言”与“有为”都是对浑美之道的破坏，道是“忽恍”的，是“无状之状，无物之象”（《老子》第十四章），因为有形之物乃是形而下的器，并非形而上的道，道是超越有形之物的。尽管如此，道还是存在的：“孔得之容，唯道是从。道之为物，唯恍唯忽。忽恍中有象，恍忽中有物。”（《老子》第二十一章）只是不能凭感官来觉察道，人能感觉到的只是道的表征：象。故《老子》第三十五章有“执大象”之说，奚侗有云：“大象，道也。道本无‘象’，强云‘大象’。四十一章所谓‘大象无形’也。”（2014，p. 103）因此道家在言与道之间插入了象，言不能明道，但是通过象可以体道，象成为沟通言与道的中介，道可通过明象来间接获取。庞朴先生曾经指出，象其实有两种主要的表现形式，即寓言和图形，以此来立象尽意（2008，p. 74）。如八卦符号就是一种用图像建立的象，卦爻辞中则多是通过寓言设象，因为寓言不仅是言，“更主要地在于它是象”（庞朴，2005，p. 226），接受者则是观象查意，因此钱锺书云：“是故《易》之象，义理寄宿之蘧庐也。”（2008，p. 23）蘧庐，典出《庄子·天运》：“仁义，先王之蘧庐也，止可以一宿而不可久处。”郭象注“犹传舍也”（郭庆藩，2004，p. 519），指古代驿传中供人休息的房子，犹今言旅馆，不是最终归宿。但是欲得道之精义，又必须借助于象，因为意义必须经过符号才能传达。

通过象可以获取道的真义，如果体验到道的精义，那么言也好，象也罢，皆可抛弃。晋人王弼《周易略例·明象》云：“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。”（1980，p. 609）言语符号建构了象，象又是用来表征道的精义的，这就是得意忘言、得意忘象的理论根源。道家的庄子一脉深谙此理，《庄子·外物》：“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。”所以《庄子》文本不断运用“寓言”“重言”和“卮言”来建构自己的象喻系统，庖丁解牛、涸辙之鲋、佝偻承蜩、井底之蛙、浑沌开窍、鲁侯养鸟、邯郸学步、东施效颦、触蛮之战，等等，不胜枚举。有人统计《庄子》中的寓言，达192则之多（叶程义，2004，p. 4），“寓言十九”（《庄子·寓言》）亦非虚语。《庄子》之所以倚重诸多寓言，正是因为道家学者体验到了“言不尽意”的弊病，故而通过寓言设象来点拨、启发读者，使读者去领悟言外之意。

当然，读者不能拘泥于《庄子》寓言的文字本身，而应该穿透寓言去寻

找其所欲表达的深层意思，就像前文所举轮扁斫轮的寓言，庄子借桓公与轮扁的对话，意欲表达的乃是道的不可言传这一特征。抽象无形的道一旦被符号化就意味着被片面化，“符号载体只是与接收相关的可感品质之片面化集合”（赵毅衡，2016，p. 37），片面化即失去了道的普遍抽象的特征，这或许就是庄子想通过此寓言表达的深层意思，而这个意思又是通过设象立意传递出来的，读者不能拘泥于其文字符号本身，而要“得意忘言”。究其根源，则是道家认为言会破坏道的完整性，甚至会因辞采而遮蔽了人们求道的视野，所以庄子会有“吾安得忘言之人而与之言哉”（《庄子·外物》）的慨叹。道家在“尽意”之后立刻“忘言”，这也是道家与儒家害怕巧言害仁的深层差别。

结 语

从“诗言志”到“诗以言志”，先民对作为公共符号资源的《诗》由重情转向达意，作为贵族阶层话语资源的《诗》逐渐转化成言志传意的重要符号载体。通过梳理考察可知，“诗以言志”就是先秦礼仪、外交等场合通过赋诗来间接表达主体情志的活动，并非作者自己作诗直陈己意，而是依托既有《诗》句，断章取义，在交流双方已有共享意义经验背景（理想情形如此，赋诗言志皆是肯定对方拥有此种经验意义背景）基础上，通过剥离创作本事及语境的诗句来隐喻某种主体情意。如李壮鹰所言：“春秋时人们对于《诗》的文本，只是‘赋诗言志’，亦即‘悬置’它的原意，只把它作为一种隐喻自己思想的语言载体来使用。”（2005，p. 59）如果把这里的诗句看作某种符号隐喻，那么赋诗言志其实就某种程度上来说已经包含着立象尽意的意蕴。儒道两家深谙传统礼学，也各自体察出“诗以言志”与“言不尽意”的矛盾，故而有依托易学“立象尽意”的理论阐发，在言与意之间插入了象，象与言结合，对“尽意”起到了很大的推动作用。然而，儒道两家价值取向不同，儒家在“尽意”之时转向“辞达而已”，尽力规避因为辞巧而产生的“美言伤信”之举，归根结底是一种伦理本位；道家则倡导“得意忘言”，希望人们破除对语言文字本身的执念，转而关注言外之意，其逻辑指向审美。此二者对中国传统文化精神产生了深远影响，互为补充，成为推动中国传统社会发展的动力元语言。

引用文献:

- 白川静 (1992). 西周史略 (袁林, 徐喜辰, 译). 西安: 三秦出版社.
- 陈国庆 (1983). 汉书艺文志注释汇编. 北京: 中华书局.
- 曹慕樊 (2005). 庄子新义. 重庆: 重庆出版社.
- 陈鼓应 (2007). 易传与道家思想. 北京: 商务印书馆.
- 陈来 (2002). 春秋礼乐文化的解体和转型. 中国文化研究, 3, 15 - 37.
- 陈来 (2009). 古代思想文化的世界. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 冯若春 (2008). “他者”的眼光. 成都: 巴蜀书社.
- 郭庆藩 (2004). 庄子集释. 北京: 中华书局.
- 龚鹏程 (2005). 文化符号学导论. 北京: 北京大学出版社.
- 韩经太 (1990). 中国诗学与传统文化精神. 成都: 四川人民出版社.
- 黄怀信, 等 (2007). 逸周书汇校集注. 上海: 上海古籍出版社.
- 李学勤 (编) (1999). 十三经注疏·周易正义. 北京: 北京大学出版社.
- 李学勤 (编) (1999). 十三经注疏·春秋左传正义. 北京: 北京大学出版社.
- 李玲璞 (编) (2000). 古文字诂林 (册二). 上海: 上海教育出版社.
- 李壮鹰 (2005). 逸园丛录. 济南: 齐鲁书社.
- 李春青 (2014). 趣味的历史. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 毛振华 (2005). 左传赋诗研究. 硕士学位论文. 郑州: 郑州大学.
- 莫里斯 (2010). 开放的自我 (定扬, 译; 徐怀启, 校). 上海: 上海人民出版社.
- 庞朴 (2005). 原象. 载于庞朴文集 (卷四). 济南: 山东大学出版社.
- 庞朴 (2008). 中国文化十一讲. 北京: 中华书局.
- 钱锺书 (2008). 管锥编. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 钱大昕 (2009). 潜研堂集 (卷九). 上海: 上海古籍出版社.
- 司马迁 (1982). 史记. 北京: 中华书局.
- 尚秉和 (1980). 周易尚氏学. 北京: 中华书局.
- 王弼 (1980). 周易略例 (楼宇烈, 校释). 北京: 中华书局.
- 王文生 (2012). 诗言志释. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 徐元诰 (2002). 国语集解. 北京: 中华书局.
- 徐中舒 (编) (2014). 甲骨文字典. 成都: 四川辞书出版社.
- 奚侗 (2014). 老子集解. 合肥: 黄山书社.
- 姚小鸥 (2000). 诗经三颂与先秦礼乐文化. 北京: 北京广播学院出版社.
- 叶程义 (2004). 庄子寓言研究. 台北: 文史哲出版社.
- 余敦康 (2016). 周易现代解读. 北京: 中华书局.
- 朱熹 (1987). 周易本义. 上海: 上海古籍出版社.
- 朱自清 (1996). 诗言志辨. 上海: 华东师范大学出版社.
- 张茁 (2010). 语言的困境与突围——文学的言意关系研究. 北京: 中国社会科学出版社.

□ 符号与传媒 (25)

赵毅衡 (2016). 符号学: 原理与推演. 南京: 南京大学出版社.

祝东 (2014). 先秦符号思想研究. 成都: 四川大学出版社.

祝东 (2016). 去符号化: 老子的伦理符号思想初探. 社会科学战线, 8, 155 - 161.

祝东 (2018). 复礼与正名: 孔子思想的一个符号学视角. 孔子研究, 6, 55 - 62.

作者简介:

祝东, 暨南大学新闻与传播学院教授, 主要从事传播符号学研究。

Author:

Zhu Dong, Ph. D., professor of School of Journalism and Communication at Jinan University.

His research fields mainly cover Chinese traditional semiotic thought and communication theories.