



## “言意之辩”与境界问题

蒙培元

### 一、“言意之辩”与玄谈

魏晋时期，曾经就语言和意义的关系问题进行过一场热烈的讨论，这就是有名的“言意之辩”。这一问题和玄学所讨论的中心问题，即哲学本体论问题，特别是人性论问题有着密切的联系。讨论的中心是，世界与人生的意义能不能离开语言而存在？语言能不能表达意义？语言在认识中起什么作用？一句话，语言和意义究竟是什么关系？在这场争论中，出现了两种对立的主张，一是“言不尽意论”，一是“言尽意论”。它们虽然代表不同的哲学思想，但是从不同侧面对语言和意义的关系问题进行了探讨，对于促进人类境界的提高，起了积极的作用。

这个问题之所以引起讨论，既有理论上的原因，也有历史的根源。魏晋玄学是中国哲学史上的一个重要时期。玄学取代两汉经学，是学术史上的一次变革。它一扫两汉以来的章句、象数之学，代之以抽象本体之学，它讨论世界和人的本体是什么等问题，同时涉及到认识的方法和手段等问题。当时，社会上出现了谈玄说远、崇尚无为的风气。士大夫阶层提倡清淡，常常讲一些“弦外之音”、“言外之意”，以表示清高、风雅。此外，当时还广泛开展了评论人才的活动，名士们以臧否人物、考察得失相唱和。特别是理论上开展的关于“名教”和“自然”的争论，更加具有现实的社会意义。所有这些，都向人们提出了一个问题：在认识自然和人的关系的过程中，在对待“名教”和“自然”的问题上，语言究竟起什么作用？这样，言意关系问题就引起了广泛的讨论。

这个问题，并不是魏晋时期才开始提出来的。魏晋玄学也有它的思想来源，玄学家总要从先秦著作中吸取他们所需要的思想资源。其中，《周易》、《老子》、《庄子》当时被称为“三玄”，就是他们的主要依据。他们以解释这些著作的方式来阐明他们的思想。“言意之辩”即直接来源于《易传》。《周易·系辞传》说：“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，系辞焉以尽其言。”这些都是比较早的关于言意问题的论述，其中含有朴素的辩证法思想。可是在“言意之辩”中，这句话被用来向两个方面发展了。这场争论涉及的范围很广，它还同《论语》中的一句话有关。《论语》说：“子贡曰：‘夫子之文章可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。’”当时的学者们对这句话也发生了争论。孔子既然讨论过“性与天道”一类本体的问题，并且著成了文章，那么，从孔子的著作中能不能了解关于“性与天道”的思想呢？回答是不同的。但是，言意之辩决不限于对先秦著作的解释。这个问题的进一步发展，就变成关于本体的境界能不能用语言文字来表达的问题。

### 二、“言不尽意论”

“言不尽意论”者以嵇康为代表，同时还有荀粲、殷浩、殷融、刘慎、何襄等人。但具体观点和论述有所不同。

荀粲是玄学中较早的一位人物。据说，他独好言道，谈尚玄远，尤好言意之辩。“粲常以为子贡称夫子之言性与天道不可得而闻。”（《魏书·荀彧传》）他认为，人生的意义问题是超言绝象的，关于“性与天道”一类思想，不能从圣人的著作中得知。因此，“六籍虽存，固圣人之糠粃”（同上）。这无疑是对儒家经典的一次攻击，但它是通过讨论言意关系问题表现出来的。对《易传》中的那段话，荀粲也作了明确的解释。他说：“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。”（同上）这里所谓象，即《周易》中表现卦义的物象，如乾有刚健之义，便以龙象来表示，龙即代表刚健；坤有柔顺之义，便以马来表示，马即代表柔顺。辞是说明卦象卦义的言辞，如象辞、文辞之类。荀粲认为，言所尽的只是具体的意义，并不是“象外之意”、“系表之言”。所谓“象外之意”、“系表之言”，就是物象和语言之外的意义，也就是关于“性与天道”一类的意义。他认为在一般言、象之外，存在着“象外之意”、“系表之言”，它是“理之微者”，微妙难明，“蕴而不出”、非物象所能表示，非语言所能表达，它是超乎言、象之上的，语言对它是无能为力的。在这里，荀粲把语言同意义区别开来，看到了语言本身所表示的，还不等于意义本身，也不是它的中介。在荀粲看来，所谓“理之微者”，且不说它的来源和内容是什么，它毕竟是某种抽象玄妙的东西，绝对不能用语言来表达。语言所表达的，只是关于具体事物的思想，只能反映事物的现象，不能反映事物的本质。事实上，语言不仅表达形象思维，而且表达抽象思维。语言本身就是一种抽象的产物，具有抽象的特征。《周易》中的八卦是一种符号，它代表某种意义；为了形象地说明这种意义，又使用了不同的物象；为了说明物象所代表的意义，不得不使用语言。这本身就说明语言具有抽象的意义。因此，它才能成为进行思维、表达意义的工具。当然，抽象和普遍，也是随着认识的提高不断发展的。黑格尔说过，古代哲学家给予我们的，“是一个贫乏的规定，每个人都知普遍，但却不知道普遍者之为本质”（《哲学史讲演录》第373页，三联书店1957年版）。魏晋玄学确实接触到本质的普遍和本质的抽象问题。但他们所谓“本质”，乃是一种意义的抽象，是一种心灵境界，不是一般认识问题，也不是逻辑抽象问题。因此，根本无法用语言去表达。

有个叫张韩的，为了证明“言不尽意论”的正确，提出了一个有趣的例子。他说：“余以留意于言，不如留意于不言。徒知无舌之通心，未尽有舌之必通心也。”（《全晋文·不用舌论》）舌头是说话用的，人无舌当然不能说话，但是可以通心，交流思想。他进一步得出结论说，无舌不能说话，即不能用语言表达思想；有舌虽能说话，同样不能用语言表达思想。因此，只有不说话，才能“通心”。他利用生理器官的某些特殊现象，证明有离开语言的思想，这是很有意思的。现在，不是也有人用类似的例子证明没有语言的思想是存在的吗？

“言不尽意论”的代表是嵇康。他著有《言不尽意论》一文，但今已不存，无从得知其全部思想。只有从他的《声无哀乐论》一文还可以看到某些基本观点。首先，他用音乐作例子，说明心声之间，即思想感情同客观声音之间没有任何联系。他说：“声音有自然之和，而无待于人情。克谐之音，成于金石；至和之声，得于管弦也。”（《嵇康集·声无哀乐论》）就是说，音乐是由金石管弦等乐器发出来的声音，是一种客观的自然现象；哀乐之情则出于人心，是主观的东西。二者是两种不同的东西，没有任何联系。“心之与声，明为二物。二物诚然，则求情者不留观于形貌，揆心者不假听于声音也。察者欲因声

以知心，不亦外乎？”（同上）既然心声二者没有任何联系，因此，要了解人的情感不必从表情上观察，考察人的思想不必从声音上辨别。嵇康对自然声音和主观感情进行了区分，反对从声音、表情上了解人的性情，这是有一定道理的，不能完全否定。语言、诗歌都是表达内心感情的，嵇康否定了它们之间有任何联系，把音乐简单地看作自然之物，丝毫不能表达思想感情，似乎有更深的涵义，即强调心灵情感与境界的主观性，以及语言的工具性，二者并不是同一的。其次是强调境界的超越性与语言的现实性，认为后者不足以表达前者。其实，音乐也有自己的特殊语言，历史上所谓“知音”的佳话，并不是毫无根据的无稽之谈。嵇康本人就是一位高超的琴师，能听琴声。

嵇康从心声二物的观点出发，进一步作出了“言不尽意”的结论。他说：“知之之道，不可待言也。……夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事异号，举一名以为标识耳。”（同上）“知之之道”就是意，它是对意义世界的认识，虽是主观的，却有其普遍性；而语言仅仅是一种“标识”，并没有确定的含义。各地风俗语言不同，没有共同的标准。因此，“言非自然一定之物”。嵇康已经看到不同地域和民族的语言差别问题，他也并没有完全否定语言的作用。他承认，语言作为一种“标识”，可以代表事物，但仅仅起一种符号的作用而已。既然是“标识”，也就不能完全表达思想。这里他提出了一个重要问题，即语言作为社会的产物，是历史上形成的，它有一定的适用范围。这说明它和意义是有区别的。但是，不可否认，在这个范围之内，语言又是“约定而俗成”的，是大家公认，并共同使用的。异俗之言，并不影响共同语的使用；不同语言，也还可以翻译。但在嵇康看来，不同语言之间是不能“通约”的。因此，语言仅仅是“标识”，它一旦形成，虽有一定的社会涵义，和思想有一定的联系，但并不是内在的，必然的。异俗之言，不能强通，因为“言非自然一定之物”。由此，他得出“心不待言，言不证心”的结论，这就把心灵境界说成是超言绝象的了。

“言不尽意论”在当时，特别是在文学艺术领域，产生了很大影响，起了积极作用。文学评论家刘勰在《文心雕龙》中写道：“隐也者，文外之重旨者也。”“情在词外曰隐。”他也承认有言外之旨、词外之情。嵇康曰：“嘉彼钓叟，得鱼忘筌；郢人逝矣，谁与尽言！”陶潜有“此中有真意，欲辩已忘言”的诗句。都是这种方法的表现。“真意”就是真实的意境、境界，它既是美学的，又是哲学的，在这里，意境和境界是一致的。有些作品中的“诗情画意”确实是非常令人寻味的，又是语言难以表达的。它表现的是诗人或画家的审美境界，而不是再现某个对象，是“神韵”而不是“形象”。《世说新语·巧艺篇》说：“顾长康画人，或数年不点目睛，人问其故，顾曰：‘四体妍媸，本无关于妙处；传神写照，正在阿堵中。’”这种“传神写照”的方法已成为我国艺术史上的美谈。此外，它还影响到学习方面。陶潜说：“好读书，不求甚解，每有会意，便欣然忘食。”他所谓不求甚解，当然不是不求理解，意在领会精神，不在语言文字上费功夫。这也是大家喜欢引用的。这些例子说明，“言不尽意论”包含了深刻的意蕴，不然，它为什么会产生这样的积极作用呢？

### 三、“得意忘言论”

在言意关系问题上，玄学的代表人物王弼，提出了“得意忘言论”。它和“言不尽意论”有区别又有共同之处。

王弼的“得意忘言论”，也是以讨论《周易》中的言、象、意的关系问题的形式出现的，

但由于是“以老庄解易”（这是借用流行的说法，但并不意味着，他是完全站在老、庄的立场解释“周易”。作为“新道家”，他当然有很多发展），他的思想就更加带有玄学的特点。我们知道，老子有“知者不言，言者不知”的说法，《庄子》则明确提出“得意忘言”的思想。《外物篇》说：“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。”王弼的“得意忘言论”，即由此发展而来。

首先，王弼提出了语言如何产生的问题。他认为言是由意即意义产生的。“言生于象”，“象生于意”（《周易略例·明象》）。又说：“大易者象也，象之所生，生于义也。”（《周易·乾卦·文言》注）又说：“有斯义，然后明之以其物”。照他的说法，物象是根据意义而生出来的，语言则是根据物象产生出来的。也就是说，先有意义，后产生语言。语言只是一种间接的工具，语言和意义之间还有“象”。这显然是受到《周易》的影响，不过也说明，他认为先有抽象意义，后有形象思维，而语言是从具体的形象思维中产生的。

“意”又是什么呢？意又叫作义，它是圣人“上观天文，俯察地理”而得到的对于世界本体的认识。义是就客观意义说的，意是就主观意义说的，它并不是圣人头脑里想象出来的，而是“天人合一”的。义又叫作理，具有客观普遍性意义。在王弼看来，理有两种，一是事物之理，一是“宗极之理”。事物之理属于“有”的范畴，言、象可以把握；“宗极之理”属于“无”的范畴，则是超言绝象的。前者用一般方法即可认识，后者用一般方法则不能认识。王弼说：“举夫归致以明至理，故使触类而思者，莫不欣其思之所应，以为得其义焉。”（《老子旨略》）“夫识物之动，则其所以然之理，皆可知也。”（《周易·乾卦》注）他认为事物的变化是有“所以然”之理的，“所以然”之理是可以认识的，他并不否定“触类旁通”等逻辑推理。他在这个问题上，承认世界是可知的，并不是不可知论者。但是，王弼的认识论决不仅仅是认识事物的一般道理，他的根本目的，是要认识理之“宗极”即最高本体。他解“一以贯之”说：“贯犹统也。夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷。譬犹以君御民，执一统众之道也。”（《论语释疑》）又说：“能尽理极，则无物不统，极不可二，故谓之一也。”（同上）“理极”就是“一”，也就是本体“无”，它是万物的“宗主”。因此，如果得到它，就可以统御万物。“得物之致，故虽不行而虑可知也；识物之宗，故虽不见而是非之理可得而名也。”（《老子》四十七章注）只要得到“宗致”，即不必经过实践经验，就可以虑知万事万物，可以分别一切是非。但是怎样得到本体呢？他说要“得意忘言”！

王弼是不是完全否定语言的作用呢？并不是。他明确承认，语言是表达意义的工具。就是说，他肯定了语言的作用。他说：“夫象者出意者也，言者明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。”（《周易略例·明象》）因为象是由意产生出来表现意的，言是由象产生出来表达象的，言的作用也就是表达意。因此，要尽意必须通过言，离开语言就无法尽意。从这一点看，他承认语言是表达意义的工具，同“言不尽意论”特别是荀粲等人的观点是有区别的。

他接着说：“言者所以明象，得象而忘言；象者所在存意，得意而忘象。”（同上）他虽然承认语言可以尽意，但又认为，语言仅仅是一种间接的工具和手段，和本体意义并没有直接的必然联系。如果执著于言和象，反而会妨碍意义的获得。“存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。”（同上）王弼的思想，“贵在得意”。“义苟在健，何必马乎（在《周

易》中马有时又代表刚健)?类苟在顺,何必牛乎?义苟合顺,何必坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马?”(同上)言、象和意有区别,这种区别主要是本体和现象、无限与有限、绝对与相对的区别。语言、物象既然是有限的,故不能执守言、象而不放。这对于反对汉以来寻章摘句,解释名物的章句、象数之学,是有积极作用的。

但是他又认为,言、象既是达意的工具,目的在于得意,所以得到了意,就可以把象忘掉,得到了象,就可以把言忘掉。这种“过河拆桥”的方法,是王弼思想的一个特点。在王弼看来,语言和意义的联系是间接的,也是暂时的;语言的作用也是有限的。意义一经得到,语言也就完成了它的任务,成为多余的东西,可以扔掉。这时,所谓“意”也就真正得到了,但同时也就真正变成了没有语言的意义世界,即境界。这样的境界是否存在,确实是一个严重的问题。但在王弼看来,它确然是存在的。

从这里,他又进一步得出结论说:“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。”(同上)固执言、象既不能得意,要得意,就必须忘言忘象。只有忘言才能得象,只有忘象才能得意。这就是说,没有语言的意义不仅是可能的,而且是必须的。这样,他就把语言和意义对立起来,终于又否定了语言的作用,这就和“言不尽意论”没有什么区别了。这和他的本体论有直接联系。在王弼哲学中,本体是一个超言绝象的存在,它不仅不可作感性认识的对象,而且不可作理性认识的对象。“道者,无之称也,无不通也,无不由也,况之曰道,寂然无体,不可为象。是道不可体,故但志慕而已。”(《论语释疑》)(“寂然无体”之体,是形体之义,王弼经常在这个意义上使用“体”字;“是道不可体”之体,是感触之义,不是体悟之义。王弼的本体论,主要是指“无体之体”。)本体道无所不通,但又不可用名称去形容;无所不由,但不可用语言去说明。既然不用语言,也就不是一般方法所能认识。王弼认为,有言则有分,“有分则失真极矣”;有言则“居成”,居成则“失其母”(《老子》三十九章注)。因为语言既有肯定,同时又有否定;既有所指,同时又有非所指。而本体是无所不通、无所不由的,对于这样的本体,只有无言。这和庄子哲学确有相通之处。这实际是指提倡一种直觉主义。他所谓圣人“从事于道”,“与道同体”“行不言之教”等等说法,也就是提倡这种无言的哲学。这当然是境界论的,所谓“与道同体”,就是实现“道”即“无”的境界。

在王弼看来,语言是纯粹主观的东西,“意”才是具有客观普遍意义;语言只能表达物象的性质,不能表达本体的意义。他虽然肯定了逻辑思维的作用(所谓“辨名析理”),却对它作了严重的限制。一般说来,人的思维,包括逻辑思维,都是离不开语言的,对《周易》的认识也应如此。人们认识世界,一般地都要使用语言作为工具,逻辑思维更是如此。词、以及由词组成的句子,是概念、判断和推理等逻辑思维的直接表现。这样的逻辑思维,当然是离不开语言的。王弼确实看到了这一点,所以提出“尽意莫若象,尽象莫若言”的观点,但他没有停留在这一点上,而是追求无限的意义世界或本体世界,认为这样的世界是语言无能为力的,因而强调二者的区别。由于他把“意”看作是一种超言绝象的精神境界,是心灵所达到的最高境界,这样的境界超出了语言的范围,因而得出了得意必须忘言的结论。

#### 四、“言尽意论”

和“言不尽意论”相对立的是“言尽意论”。它从另一个方面说明了语言和意义的关系,其代表人物是欧阳建。

其实，在“言不尽意论”提出的同时，就有言尽意思的产生。荀粲兄荀侯云：“立象以尽意，系辞焉以尽言。则微言胡为不可得而闻见哉？”（《魏志·荀彧传》）他不同意荀粲的观点。他认为圣人之所以“立象”、“系辞”，就是为了“尽意”，其微妙之旨就在言、象之中，通过言、象表现出来。因此，它是可以了解的，就是说，言是能够尽意的。

但系统地阐述这个观点的是欧阳建。他在当时可谓异军突起，旗帜鲜明地和“言不尽意论”展开了辩论。他的“言尽意论”，充分肯定了语言的作用，并且摆脱了解释《周易》的形式，它是建立在认识论的基础之上的。

他首先肯定，客观事物及其规律(理)是不以人们对它们的名称和语言为转移的。“形不待名而方圆已著，色不俟称而白黑已彰。然则名之于物，无施者也；言之于理，无为者也。”（《全晋文·言尽意论》）但这只是谈语言和客观对象的关系问题，还没有直接谈到言意关系。他接着说：“诚以理得于心，非言不畅；物定于彼，非名不辨。”（同上）这才谈到言意关系问题。按欧阳建的说法，意就是对客观事物及其理的认识，它是一种理性认识。有了这种认识，必须靠语言才能表达。“言不畅志，则无以相接；名不辨物，则鉴识不足。鉴识至而名品殊，言称接而情志畅。”（同上）这就是说，语言是交流思想情感的，名词(概念)是认识事物的。没有语言就无法交流思想情感，没有名词就无法认识和分辨事物。但仅就这一点来看，它和王弼的说法并没有多大区别，因为这一点王弼也是承认的。他又说：“原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。欲辨其实，则殊其名；欲宣其志，则立其称。名随物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，不得相与为二。苟其不二，则言无不尽矣。”（同上）这一段话，就把欧阳建和王弼区别开来了。这里有几层意思。（一）客观事物及其规律本身并没有什么必然的名称和语言，但是要认识事物，就必须使用名称；要表达思想，就必须使用语言。因此，名称、语言对于认识事物、交流思想来说，是必不可少的，它既是“自然”的，也是“必然”的。（二）他用形影关系比喻言意关系，这个比喻说明，语言和思维之间具有必然联系，二者不可分离。（三）他还认识到，语言是随着思想的发展而发展的。人类的思想 and 认识不是停止不前的，人类的语言也不是僵死不变的。认识不断前进，语言也在不断丰富；新的认识领域被打开了，新的词汇也就随之产生了，语言的含义也就相应地扩大了。这个“言因理而变”的思想，已经被人类认识史和语言发展史所证实。正因为言意如“形存影附”，不可分离，欧阳建的结论是，“言能尽意”。他是完全肯定了语言的作用。

欧阳建的“言尽意论”，具有认识论意义。他认为，意义是客观的，语言作为认识的中介，也是客观的。大要认识世界的意义，必须通过语言，语言的意义就是世界的意义。从语言学讲，这是一种指称理论，语言所指称的对象，就是客观事物及其意义(理)，二者是同一的。但他取消了玄学家们所关心的形上问题，境界问题，只是从一般认识论与语言学的角度讨论言意关系，并没有对人学本体论的问题作出回应。从一定意义上说，他同玄学家们所讨论的不是一个问题。他们所说的“意”，涵义并不相同。欧阳建所说的“意”，是形而下的事物之理；王弼、嵇康等人所说，则是形而上的本体意义。前者所说，是主客体的认识问题；后者所说，则是人的存在问题，境界问题。

## 五、意义及影响

从这场辩论中，我们可以得到两点初步认识。

第一，这场辩论和哲学认识论问题有密切联系，但又不等同于认识论问题，它还涉及到心理学、语言学的问题，特别是境界论的问题。因此，要作具体分析。

欧阳建的“言尽意论”，始终坚持认识论的基本前提，从思维和语言之间的不可分割的联系说明了二者的关系，充分肯定了语言的作用，这是他的贡献。但是他又说，言意“不得为二”，这就忽视了二者之间的差别，忽视了语言在表达意义方面并不是没有局限性这个事实。言意是不是像形影关系一样不可分离，这是可以研究的。据现代心理学实验证明，大脑皮层是思维的物质基础，在大脑中还有语言中枢。语言中枢中的某些部分被破坏后，语言将受到严重影响，但思维并不受影响。这个事实说明，思维和语言从生理机能来说，还是有区别的。在这一方面，“言不尽意论”所提出的问题，是值得重视的。既然语言和思维之间存在着差别，语言并不等于思维。那么，差别究竟何在？事实上，因某些特殊原因而不能说话的人（包括儿童）确实是有思维的。人们在运用语言时，常常感到词不达意，或有未尽之意，这种现象也是存在的。嵇康等人否定语言的作用，但他们确实看到某些现象和问题。他虽然没有，也不可能提出科学的论证，但他提出的这个问题，对于解决人类思维之谜，至今还是有意义的。因为这个问题同哲学认识论问题虽有联系，但毕竟是不同性质的另一个问题，不能混为一谈。事实上，嵇康也承认，客观世界是存在的，人是可以认识的。他的真正用意，是要实现超越不群的心灵境界，这不是语言或认识论问题所能解决的。王弼的“体无”之学，也是以实现本体境界为宗旨，不是一般的语言所能解决的。

第二，这场辩论涉及到各个方面，产生了重要影响。它不仅影响到当时，而且影响到以后。对宋明理学也有影响。二程据所谓“玩其辞，得其意”，“下学上达，意在言表”就是讲言意关系的，但其目的则是实现人生的意义，也就是实现形而上的精神境界。宋朝的鲁饶说：“若读书而能求其意，则由辞以通理而可上达。若但溺心于章句训诂之间，不能玩其辞之所以然，则是徒事于语言文辞而已，决不能通其理也。”（《宋元学案》卷八十三）鲁饶是一个理学家，他认为言是下学，是“下面一层事”；意是上达，是“上面一层事”，二者明有区别，但可寻言以观意，下学而上达。这和理学家所讨论的“形而上”与“形而下”的本体论问题有直接联系。所谓“通其理”就是通向“心理合一”的境界，也就是“一心之中，天理流行”的境界。明朝的薛瑄说：“凡圣贤之书所载者皆道理之名也，至于天地万物所具者皆道理之实也。”故“学者当会于言意之表。”（《明儒学案》卷七）“会于言意之表”就是他所说的“性通天”，实现“天人合一”境界。但他认为言意虽非一事，但言可尽意。罗洪元则认为，“言固不尽意也。”他说：“可闻者言也，所以出此言者，人不得而闻也。岂惟人不得闻，己亦不得而闻之，非至静为之主乎？……惟所从出者存于其中，受命如响，如是而言，如是而默，言默殊而吾未尝有二主也。”（同上，卷十八）罗洪先是王学派的重要人物，他宣扬一种“主静”说，认为本体就在心里，无论言与不言，都有一个主使者即心之体在起支配作用，他把语言看作是本体的一种外部表现，“不言”也是本体的表现。他所关心的也是心灵境界问题，不是语言问题或认识问题。按照他的观点，“不言”也是一种存在方式。

魏晋玄学和宋明理学，是我国古代哲学史上的两个重要时期。玄学家和理学家们都以谈玄说理，即讨论道体等问题而著称。他们涉及到对自然及人的意义的认识，即所谓“天道性命”一类问题，也就是涉及到人的存在及其价值的问题。因此，言意问题引起他们的重视就不是偶然的了。通过言意之辩而确立意义世界，这是他们的共同目的，但这所谓“意义

世界”，不是对象化的客观认识，也不是纯粹的语言分析，而是“天人合一”的心灵境界。

2001年9月17日

[关闭窗口](#)