

收稿日期:2024-09-19

孔颖达语言哲学思想探析

彭传华¹, 韩超²

(1. 浙江师范大学 马克思主义学院, 浙江 金华 310012;

2. 贵州大学 哲学学院, 贵州 贵阳 550025)

摘要:孔颖达的语言观表明其对语言的本质、功用、意义以及“言意之辨”的基本态度:语言是人与世界得以联系的工具;基础功用为保证人与人之间的交流,在此基础上衍生出描述、感召与表达的功用;不同类型语言具有不同的意义,需要对语言进行具体分析。对于“言能否尽意”,孔颖达将语言区分为普遍意义上的语言与日常生活中的言说,并分别进行了详细分析,得出了前者尽象意、后者尽人意的结论。对于“语言能否把握形上之道”,孔颖达将此问题从认识论层面转化到实践哲学层面,认为人们可以透过语言来体认天道,进而把握天道。一言以蔽之,孔颖达语言哲学思想的产生离不开时代的影响,他试图通过对语言的分析来重塑儒家的经世品格,以此来适应其所处时代的思想变化。

关键词:孔颖达;语言哲学;语言本质;语言功用;意义理论

中图分类号:H0-06

文献标识码:A

文章编号:1003-6873(2025)04-0095-09

基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国语言哲学史(多卷本)”(18ZDA019)。

作者简介:彭传华(1975—),男,江西遂川人,浙江师范大学马克思主义学院教授,博士,主要从事中国语言哲学研究;韩超(1999—),男,安徽安庆人,贵州大学哲学学院博士研究生,主要从事中国语言哲学研究、阳明心学研究。

DOI:10.16401/j.cnki.ysxb.1003-6873.2025.04.050

唐代大儒孔颖达主持编撰的《五经正义》,对于推进中国经学的发展起到了不可忽视的作用。正因如此,学界对孔颖达思想的研究均聚焦于训诂学、美学等领域,至今少有学者对孔颖达语言哲学思想进行研究,实属一大遗憾。孔颖达在《周易正义序》中云:“为之《正义》,凡十有四卷。庶望上裨圣道,下益将来。”^[1]此类表述在孔颖达《五经正义》中屡见不鲜,因此《五经正义》的编撰不仅仅在文化上有着统一南北经学的追求,更为重要的一点在于孔颖达希望通过对经书的重新梳理,阐述对“圣道”的更深层次的理解,进而有益于后世。从这一点来看,孔颖达的学术思想便不止于训诂学、美学等领域,更涉及语言哲学领域,即通过对语言的研究达到对世界的认识。故而,本文通过探求孔颖达对于语言的本质、功用、意义的理解,以及对中国语言哲学的核心问题(“言意之辨”)的基本态度,试图勾勒出孔颖达语言哲学思想的全貌。

一、孔颖达对语言本质、功用与意义的探究

对语言的本质、功用、意义的探究是语言哲学研究中不可忽视的重要问题。孔颖达在《五经正义》中对以上问题均有自己的见解,他认为:语言是人与世界得以联系的工具;语言在现实中最基础的功用是交流,在此基础上衍生出描述、感召与表达的作用;语言的意义不能一概而论,需要对语言进行细致分析才能明晓。

(一)语言的本质

众所周知,索绪尔将“言”区分为语言和言语。他指出,语言和言语不能混为一谈;语言是言语活动的一个确定的部分,而且是一个主要的部分,语言既是言语机能的产物,又是社会集团为了使个人有可能行使这机能所采用的一整套必不可少的规约^[2]。孔颖达没有像索绪尔一样对“言”进行细致的划分。在《五经正义》中,“言”的含义除了直接用“言”字来表示之外,“辞”亦有“言”的含义。孔颖达并未直接将“言”进行区分,但是通过对《五经正义》的分析,我们可知晓孔颖达对“辞”在语言方面的含义是有区分的。孔颖达将“辞”划分为两个方面:一是普遍意义上的语言^①,表现为能够被后世之人所接受、所理解的语言,类似于索绪尔所提出的“语言”概念,此类语言在《周易正义》中主要以文字语言为主,即卦爻辞;二是索绪尔所提到的“言语”,在孔颖达这里表现为日常生活中的言说。在《尚书正义》中,孔颖达曰:“且言者意之声,书者言之记。是故存言以声意,立书以记言。”^[3]不难理解,在此处“言”为口头语言,“书”为文字语言,孔颖达认为,书是用来记录言的工具,言是帮助表达意的工具。此种区分并没有明确将言说与文字区分开来,而是将言说与文字分别当成记录情意与言说的工具来看待。“语言作为认识世界和存在的工具,它只依附于人这个语言主体,其存在形式只能是语言的情感化。”^[4]随着近现代语言哲学的不断发展与完善,将语言仅仅作为表达客观事物与内心情意的工具这一观点过于狭隘。正如维特根斯坦所言:“语言的界限就是我们思想的界限。”^[5]语言在人的思想活动中起着主导作用,而并非作为思想的附属品来被动反映世界。人们在现实中似乎总是认为运用语言可以思考、塑造这个世界。其实,正是因为世界早就被语言规律所设计与规定,人们才能有描述世界的契机。不可否认的是,即使语言不仅仅是工具,但是语言必然有着工具性的一面。

海德格尔认为,语言最古老的本质特性只能依靠诗歌来呈现,诗歌是不可言说之物在语言中的显现,通过对诗歌的理解能够帮助我们去思考世界的本质^[6]。孔颖达对于诗歌的理解与海德格尔大相径庭。在孔颖达看来,诗与歌并非一物,但是两者都是人们用来表达内心情感的工具,是形下之域。对于诗的定义,孔颖达于《毛诗正义》中云:“诗者,人志意之所之适也;虽有所适,犹未发口,蕴藏在心,谓之为志;发见于言,乃名为诗。”^[7]在此处,言为日常生活中的言说,诗为特殊的言说,具有表达内心情志之作用,为人的意志发见于言的产物,言或诗的最终目的都是表达人内心的情志。对于歌的定义,孔颖达曰:“圣王以人情之如是,故用诗于乐,使人歌咏其声,象其吟咏之辞也……注云:‘歌所以长言诗之意。’是永歌、长言为一事也。”^{[7]6-7}不难看出,在孔颖达看来,歌为诗的发声,实际上为特殊语境之下的言说,目的是为了言诗之意,诗则是为了表达人之意。《尚书正义》同样有云:“窃以古人言诰,惟在达志。”^[8]故而,无论是诗还是歌,只要是语言的一种形式,最终都是为了表达人的情志。

从上文不难得知,孔颖达通过将“辞”在语言方面的含义区分为普遍意义上的语言与日常生活中的言说,进而指出了不论是语言还是言说,其本质皆为工具,在生活中可以有多种形式来表

① 下文若无特殊表明,即普遍意义上的语言即表示文字语言。

现,例如诗、歌等。正是本着这种语言工具观,孔颖达在《五经正义》的编撰中,将语言置于使用环境之中考虑其所发挥的作用,而没有使用浓重的笔墨单独对语言本身进行细致描述。下文便分析,在孔颖达看来,语言这个工具在使用过程中发挥何种功用来帮助人与世界相联系。

(二)语言的功用

孔颖达认为语言最基础的功用为保证人与人之间的交往,例如:“言朝聘会聚之时,必有言辞以通情意。若无言辞,则不得相交接也。”^{[8]1470}若欲保证语言最基础功能的有效发挥,孔颖达认为最为核心的要求是:言合于礼。《礼记正义》曰:“行修言道,礼之质也。言道,言合于道,质犹本也。礼为之文饰耳。”^{[8]13}在儒家看来,各种现实交往,实为本乎仁、依于义、奉持礼的过程,礼为交往提供了价值、制度上的支撑。《礼记正义》曰:“向长者告语之,此是童子答长者。童子虽未能掩口而对,长者亦教其为之其礼,以为后法。掩口,恐气触人。”^{[8]84}在童子与长者交往之时,为了防止气息触碰到长者,应在言说之时掩口而对,若童子未能习之,长者则应教之。在孔颖达看来,礼是双向的,言语者对听者应合乎礼,听者亦以礼回之。再如与师长交往之时,“问时事之言则对,若问己之大事,则辞让然后对”^{[8]36}。诸如此类说法颇多,不一一列举。质言之,孔颖达认为,要使语言充分发挥交往工具这一基础作用,必须符合礼的要求,并且在与不同的人交往之时,应符合不同的礼。

语言在最基本的交往功能上衍生出描述、感召、表达等作用,这与卡尔·比勒的语言功能三维论^[9]有相似之处。

第一,语言的描述作用。由于形上之道不可言说,语言只能传达形下之道,在孔颖达看来,最为重要的描述就是通过文字语言来向世人描述人道。作为圣人意志的载体,文字语言中包含着圣人的道理,值得对文字语言的具体内涵细细推敲,从而知晓圣人的真实含义。《尚书正义》有云:“为之《正义》,凡二十卷,庶对扬于圣范,冀有益于童稚。”^{[3]2}与之相类似的表述在另几本正义之序均有记载,在此处,“圣范”与“大道”“圣道”同义。可见孔颖达认为撰写《五经正义》最为重要的目的,便是通过文字语言描述的圣人之言使人们去了解“道”,进而实现经世致用的目的。语言除了描述“道”之外,另一个重要的方面就是准确地传达事物的信息。若“言伪而辨”,即“言谈伪事,辞理明辨,不可屈止”^{[8]417}。孔颖达认为语言所描述的信息要与客观事物所对应,不可有半点虚假,更不可为自己不符合客观的语言巧言善辨。

第二,语言的感召功能。《周易正义》曰:“出其言善远尚应之,则近应可知……此证明拟议而动之事。言身有善恶,无问远近,皆应之也……犹言行之动,从身而发,以及于物,或是或非也……言行虽初在于身,其善恶积而不已,所感动天地,岂可不慎乎?”^{[1]276-277}孔颖达认为语言虽然初时仅对自身产生影响,但是君子的言行可对其他事物产生感召力,故而在行动之前,必须谨慎对待自身的语言。正是因为语言具有感召功能,君子便可通过语言将自身的言行举止教化世人。《礼记正义》曰:“以君为民表,下之所从。假令过误出言,民犹法之,称作其辞……所以君子出言不得过误其辞,举动不得过误法则。”^{[8]379}君子所言对世人感召力不言而喻,故而语言和行动必须谨慎,须做到“言不过辞,动不过则”,这样百姓才可以“不命而敬恭”。

第三,语言具有表达功能,可以表达言说者内心的情感。孔颖达于《毛诗正义》中将诗作为记录人的内心情感的文字语言,上文已论述,不再赘叙。

综上所述,对于语言的功用,孔颖达认为语言最为基础同时也是最重要的一个功用就是用于人与人之间的交往,在此之后方可有其他的衍生功用。孔颖达对语言功用的思考实际上是建立在“语言是工具”这一理论之下,站在形而下的角度,将语言作为“器”来进行思考,从而指出语言在连接人与世界中的实际功用。

(三)语言的意义

学界主流的意义理论有指称论、观念论、使用论(功用论)、途径论等。孔颖达对语言意义的论述并不能归于以上某一种当代意义理论,他对语言进行了分类,针对不同类型的语言进行不同的分析^①。《周易正义》提出:

先儒所云此等象辞,或有实象,或有假象。实象者,若“地上有水,比”也;“地中生木,升”也;皆非虚,故言实也;假象者,若“天在山中”,“风自火出”,如此之类,实无此象,假而为义,故谓之假也。虽有实象、假象,皆以义示人,总谓之“象”也。^{[1]11}

《周易》云:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。”^{[10]623}此言表明,在观物取象之时,不仅仅要求外在的“拟诸其形容”,更要求在内在义理上的“象其物宜”。此时似乎出现了一个问题,对于类似于比卦、升卦等象辞,在现实中可以找到现实的存在与之相对;然而类似于大畜卦与家人卦等卦象,只是隐喻某种趋势,所代表的物象在现实中并无实在与之对应,此类象辞的意义何在呢?于是,孔颖达提出了实象与假象理论,实象所临摹的物象乃为现实中存在的事物;假象所临摹的物象是现实中不存在的事物,乃是想象出来的无形之象。但无论是实象还是假象,皆是用来表达隐喻的义理的。孔颖达又云:“卦象爻象,有吉有凶。若不系辞,其理未显。”^{[1]261}由此可见,无论是实象或是假象,都是一种符号,必须撰系文辞,方可显示其理。若站在易学角度,对孔颖达来说,符号或者说语言的意义并不在于指示现实中存在的事物,而在于指示事物所蕴含之义理,是事物所代表的观念或者意象。即使语言或者符号所描述的内容现实中不存在与之对应的事物,此类语言或者符号仍然是有意义的,意义便在于其所蕴含的义理。例如,“潜龙”在现实中并无实物,但是“潜龙”这一语词仍然是有意义的,代表着事物发展的初始阶段,即虽然势头较好,但是时机不成熟,不可轻举妄动。按照此种说法,我们可将孔颖达的意义理论归结为意义的观念论。

站在语言学角度,孔颖达可以说是中国历史上最早将实词与虚词区分开来的学者。《毛诗正义》云:

然字之所用,或全制以取义,“关关雎鸠”之类也。或假辞以为助,者、乎、而、只、且之类也。句者联字以为言,则一字不制也……诗之大体,必须依韵,其有乖者,古人之韵不协耳。之、兮、矣、也之类,本取以为辞,虽在句中,不以为义,故处末者,皆字上为韵。^{[7]28}

孔颖达在此处将语词区分为实词与虚词,并且对两种词的意义提出了不同见解。对于实词的意义,孔颖达在一定程度上秉持意义的指称论:名词便代表某种现实中所存在的事物,例如此处所提到的“关关雎鸠”,便是准确描述了水鸟的叫声。又如《礼记正义》曰:“童子不衣裘、裳。童子,未成人之名也。”^{[8]33}此处“童子”的意义便在于指代未成年人。动词代表着现实中存在的某种动作,如《礼记正义》曰:“书方、衰、凶器,不以告,不入公门……方,板也。百字以上用方板书之,故云‘书方’也。”^{[8]113}“书方”在此处的意义便在于指明现实中在方板书写的动作。对于虚词的意义,孔颖达认为此类词在现实中没有指代,此类词的意义在于使语句结构更加完整,使得语言的隐喻之理能够更好地表达出来,如“者、乎、而、只、且”之类,又如“之、兮、矣、也”之类,等。《礼记正义》曰:“仲尼之叹,盖叹鲁也。言‘盖’者,谦为疑辞,不即指正也。”^{[8]658}孔颖达认为“盖”表示疑惑的语气,类似的词还有“或”。又如“故,因上起下之辞”^{[8]683}，“故”的意义在于连接上下文,使得

① 对语言意义的研究,与中国传统的“言意之辨”之间是有区别的。对语言意义的研究聚焦在“语言如何确定意义”的问题上,而对“言意之辨”的研究则聚焦在“语言能否承载意义”的问题上。

文章更加顺畅。从上述举例来看,孔颖达认为虚词的意义在于使用,不在于指称外部的对象与事实。因此,对于虚词,孔颖达秉持着意义的使用论。

对语言意义的探讨之所以如此重要,根本在于语言的多样性使人们对语言意义的认识具有不确定性。对于语言的意义,孔颖达的认识具有灵活性,他分析了不同语词在不同情况下的意义,避免了语言意义出现单一论调,这无疑是合理且谨慎的。

二、孔颖达的言意观

在中国传统哲学中,“言意之辨”是绕不开的话题,因为它关系着语言能否表达主体内心的情感以及形上之道。因此,“言意之辨”主要回答两个层次的问题:一是言能否尽意?二是语言能否把握形上之道?

言由口出,意由心生,言与意本就是一外在一内里,不属于同一层次,因此“言能否尽意”这一问题可以说是中国传统哲学最难解的问题之一。目前学界普遍认为,以老子、庄子为代表的先秦道家学派主张“言不尽意”的观点,而以孔子、孟子为主的儒家学者则认为通过特定的方式去理解语言,便可使得“言尽意”。孔颖达作为唐代儒者的代表,其在《周易正义》中对“圣人立象以尽意”一节解释道:

“圣人立象以尽意”者,虽言不尽意,立象可以尽之也。“设卦以尽情伪”者,非唯立象以尽圣人之意,又设卦以尽百姓之情伪也。“系辞焉以尽其言”者,虽书不尽言,系辞可以尽其言也……圣人立象以尽其意,系辞则尽其言,可以说化百姓之心,百姓之心自然乐顺,若鼓舞然,而天下从之,非尽神,其孰能与于此?^{[1]291}

此话并不难理解,意为只有通过“辞”才可以完全地将言语表达而出,进而通过“象”为媒介,揭示出语言所蕴含的内在意义。但是结合孔颖达的思想体系论之,辞不仅仅是表达言语的重要桥梁,同样也是“言-象-意”这一体系中的关键枢纽。因此,笔者认为,可以从孔颖达对“辞”的理解窥探其本身的语言哲学观点,包括言意观。

上文已指出,孔颖达将“辞”区分为普遍意义上的语言,以及日常生活中的言说。对于两个方面的“辞”,孔颖达有着不同的理解。其一,《周易》中,在例如“系辞焉而明吉凶”“是故卦有小大,辞有险易”“圣人之情见乎辞”“其实卦之与爻,皆有其辞”等话语中,辞皆为卦爻辞,为普遍意义上的语言,即文字语言。其二,《礼记正义》中明确将“辞”定义为言语,孔颖达曰:“辞,言语也。”^{[8]7}在此处,辞为人们在日常生活中的言说。故而,孔颖达的言意观便从这两方面展开。

一方面,对于具有普遍意义上的语言,下文举三例以明之。其一,《周易正义》云:“系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化……卦象爻象,有吉有凶。若不系辞,其理未显。故系属吉凶之文辞于卦爻之下,而显明此卦爻吉凶也。”^{[1]261}孔颖达认为卦爻象本身是表明吉凶的,但是若不对此加以解释,那么所隐喻的吉凶之意便无法被理解。故而必须要在卦爻象之下加上文辞,表现吉凶之意。其二,《周易正义》又云:“是故吉凶者,失得之象也……此下四句《经》,总明诸象不同之事,辞之吉者是得之象;辞之凶者是失之象。”^{[1]261}孔颖达对此句理解为“得失之象”通过“辞之吉凶”表现出来,得与失可以通过分析辞而得出。其三,在《周易·系辞》中,描述了六种具有不同目的的人有着不同的言语,例如吉善的人辞寡,烦躁的人辞多等等。孔颖达对此总结道:“凡此辞者,皆论《易经》之中有此六种之辞,谓作《易》之人,述此六人之意,各准望其意而制其辞也。”^{[1]322}孔颖达认为作《易》之人,根据六种人言语的不同,从而制作了不同的卦爻辞,用来表述这六人的意思。从上述三例便可看出孔颖达的主要观点:第一,辞不仅仅可以尽言,在“立象以尽意”的体系中依旧不可忽视辞的重要性。第二,单单依靠卦爻象是无法尽意的,必须融合辞的释义,通过辞对象

的解释,方可真正得象意。第三,卦爻辞并不能直接表达人之意,而是象所欲表达之意。

维特根斯坦在“意义即用法”命题中,指出了“语境因素”的作用,即同样的语言在不同的语境之下传递给读者的意义是不一样的^[11]。孔颖达认为普遍意义上的语言是对象的解释,若语言脱离了对具体的象进行解释的语境,那么语言的隐喻之意便无法被接受。于是便可说,孔颖达所理解的普遍意义上的语言是在与象结合之时所产生的特殊语境之下的特殊语言。孔颖达对于此类语言的态度是积极的,他认为“辞能达意”,但值得注意的是,此处所达之意为象之意,而非人之意。

另一方面,孔颖达也并没有忽视言说在日常生活中的重要性。上文提到,孔颖达认为“诗”为人的内心情意的言语表达,歌为诗的进一步延伸,为诗的发声。不论是诗还是歌,皆可表达人内心之意。虽然孔颖达认为言说是能够尽人之意的,但是他仍然指出了“言能尽意”能够发挥效用的条件。第一,言行一致。《礼记正义》曰:“言口施恩惠于人,而实行不至,人则怨之……引者,证许而不与,被人所怨也。”^{[8][1495]}孔颖达认为言语所表达的必须与实际行动一致,否则便没有办法表达自己真实的情感。正如欲施恩惠于人,在言语上表达了自身的恩惠之情,但若仅停留在言语层面而不行动,不仅不会受到人们的尊敬,甚至还会招来人们的怨恨。第二,三思而言。孔颖达于《礼记正义》曰:“人君出言,必当虑之于心,然后宣之于口,是详审于言语也。”^{[8]7}《周易正义》曰:“圣人欲言之时,必拟度之而后言也。”^{[1]275}正因日常生活中的言说能够表达人内心的情感,故而孔颖达认为君子在出言之前,要于心中思考之后方可从口中说出,以防传达出不正确的意义。第三,言心一致。孔颖达于《周易正义》曰:

言同类相应,本在于心,不必共同一事。或此物而出,或彼物而处;或此物而默,或彼物而语,出处默语,其时虽异,其感应之事,其意则同,或处应于出,或默应于语。^{[1]277}
言二人同齐其心,吐发言语,氤氲臭气,香馥如兰也。此谓二人言同也。^{[1]277}

孔颖达在此处认为,若人与人之间心意相通,则无须言语一致。在他看来,在现实中,人与人之间的语言或许有所不同,但是只要言说者双方的本心相通,即使言说有所不同,但是言说所表达之意仍相同。从此处可看出,在孔颖达的观点里,言说不能脱离主体而单独存在,言说所表达之意依赖于主体的内心情感,只要言说与自身的内心情感一致,便可“言尽意”。

总之,分析孔颖达“言意之辨”的基本态度应从两方面考虑。一方面,对于具有普遍意义上的语言,孔颖达认为是可以尽意的,但须注意的是,所尽之意为象之意,并非人之意。另一方面,对于日常生活中的言说,孔颖达则认为言说作为人与世界得以联系的工具,具有表达人内心情感的重要作用,在满足“言尽意”的三大条件之后,是能够尽人之意的。

三、孔颖达语言哲学的形上追求

在中国传统哲学史上,对于“言”与“道”的问题有许多讨论,如《论语·阳货篇》中记录的孔子与子贡的对话,又如老子的“知者不言,言者不知”等论段,庄子《知北游》《秋水》等篇,再如禅宗“言语断道,心行处灭”,等等。如果通过语言不能把握形上之道,那么语言在人们体认道之时岂非百无一用?孔颖达便于此提出了自己的观点:仅依靠语言不能把握形上之道,但若欲求道,则不可抛弃语言。

若欲厘清孔颖达的观点,须从两方面分析之:第一,要清楚孔颖达认为何谓“道”;第二,要明白孔颖达是如何将形上之道与语言相连接的。

何谓“道”?孔颖达于《礼记正义》中对“道”解释有云:

《老子》云“道生一”,道与大易,自然虚无之气,无象,不可以形求,不可以类取,强名曰

道,强谓之大易也。“道生一”者,一则混元之气,与大初大始大素同,又与《易》之太极,《礼》之大一,其义不殊,皆为气形之始也。“一生二”者,谓混元之气分为二,二则天地也。与《易》之两仪,又与《礼》之大一分而为天地同也。“二生三”者,谓参之以人为三才也。三生万物者,谓天地人既定,万物备生其间。^{[8]439}

孔颖达在此处的基本观点为:道乃虚无,无形之质,不可以通过形与类对其进行了解,道先天地而生,是天地人的本源。孔颖达关于道的本质其实继承了老庄的本体论思想,认为道是世界的本原,是一切事物的本根。孔颖达于《尚书正义》中指出“天之命人,非有言辞文诰”^{[8]216}的语句,它同样认为“天道”本身不会产生语言,于是便更难以用有形的语言来进行直接描述。既如此,天道应如何认识呢?孔颖达认为,天道为虚无,但是虚无必须以实在作为基础才可得以展现,实在又必须以虚无为本原才得以存在。故而《周易正义》曰:

若欲明虚无之理,必因于有物之境……犹若春生秋杀之事,于虚无之时,不见生杀之象,是不可以无明也。就有境之中,见其生杀,却推于无,始知无中有生杀之理,是明无必因于有也。……言欲明于无,常须因有物至极之处,而明其所由宗。若易由太一,有由于无,变化由于神,皆是所由之宗也。言有且何因如此,皆由于虚无自然而来也。^{[1]280}

孔颖达指出,若想要探明虚无之理,则必将其置于实有之中。虚无与实有本就是相互依存,“本是一体两面的存在,虚无中蕴实有之理,实有中含虚无之原,两者须臾不可分离。相比之下,实有之于虚无,更易把握,也更切近于现实和人事”^[12]。孔颖达又言,“道虽无于阴阳,然亦离不开阴阳。阴阳虽由道生,即阴阳亦非道”^{[1]269}。道虽本身高于一阴一阳,但却又不可离于阴阳,正是在阴阳的流转之下,道才衍生出天地万物,确立了人类社会的发展规律。正是在此种思想的引导之下,孔颖达将道家的虚无之道与儒家的伦理之道结合起来,形成了其自身对“道”的独特见解。《周易正义》“系辞”篇道:

凡系辞之说,皆说易道,以为圣人德化,欲使圣人法易道以化成天下,是故易与圣人,恒相将也。以作易者,本为立教故也,非是空说易道,不说人事也。^{[1]292}

《系辞》所表达的,都是易道,此易道本为阴阳五行变化之道,为形上之道,却因儒家圣人效法此道来教化天下万民,故而在论道之时不可以停留在虚无的境界而不言人道。《礼记正义》云:“道是通物,德是理物,理物由于开通,是德从道生,故道在德上。”^{[8]15}由此可见,对于上述的第二个方面,孔颖达的理解为“引道入儒”,将天道与人道结合起来,虽天道无言,然人道却可言。人们在现实中使用语言之时需要符合人之道,便可最终把握天之道。

“所谓人道,也就是人之道,是人所当行之道,是人的一切行为规范总和,因而包括三纲五常、忠孝节义、仁礼智信等一切道德和法律规范。”^[13]人们在现实生活中应当如何正确使用语言来认识人道呢?孔颖达于《礼记正义》云:“凡为人之道,当言行相副,今直有言而无行,为辞费。”^{[8]14}孔颖达在此处认为语言与行动须保持一致,若仅仅有言而无行,那么语言便无任何存在的意义。由此可见孔颖达语言观的实用主义倾向,在语言与行动的关系中,行动是第一性的。《礼记正义》亦云:“不以其道说之,是妄说,故君子不说也……‘言道’者,言合于仁义之道。”^{[8]14}此语意为人们在使用语言之时要符合仁义之道,否则语言便为妄说,然仁义之道实则有着两个方面的要求。仁与义作为儒家思想的核心,仁为“视人如己,净除私累之境界”^[14]。义作为仁的自觉发用,在现实中是仁的具体体现。仁义之道的核心要求之一便是“立诚”。孟子曰:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”^[15]诚本身为天道,人们作为主体主动追求诚,这便为人之道,由此可见立诚在儒家思想中的重要性。孔颖达在对“修辞立其诚”进行疏证之时,曰:“辞谓文教,诚谓诚实也。外则修理

文教,内则立其诚实,内外相成,则有功业可居,故云‘居业’也。”^{[1]16}孔颖达并没有像很多学者那样将“辞”理解为语言,而是吸收了郑玄的观点,释为“文教”,文教实为语言的引申之义。按照陈望道对“修辞”广义与狭义的划分,孔颖达对“修辞”的理解应归为广义一类,并且可以说是广义概念的具象化,即将语言的整体适用置于文教的具体环境之中来表达,就本质来说,仍然为对语言的考量。孔颖达对“修辞立其诚”的理解正是仁义之道的最好体现。就内心来说,孔颖达认为需“立诚”;就外在行为来说,他认为需要修理文教,亦即对语言的适用需要谨慎对待。两者结合起来看,孔颖达认为主体保证内心的诚实,在现实中正确运用语言进行文教,才能做到功业可居。综上所述,人们需要在现实中保持言行一致,言心一致,这不仅仅是“言能尽意”的重要条件,更是仁义之道在现实中能够充分体现的核心要求。

质言之,孔颖达对于“言能否把握形上之道”这一问题的回答是具有层次性、间接性的,同时也体现出了孔颖达将语言作为连接人与社会的工具。天道无形无象,人道源自天道,虽说孔颖达认为不能直接透过语言来把握形上之道,但却可以通过语言体会人道来间接体认天道。

四、结语

孔颖达作为唐代儒家的代表性人物,在其著作《五经正义》中,对语言的本质、功用、意义以及中国语言哲学“言意之辨”这一核心问题都提出了自身的理解。然而,无论是对于语言的本质、功用与意义的思考,还是对“言意之辨”两个层次的问题的回答,都不难发现,孔颖达有意将认识论层面的问题下达至实践层面来进行阐释。事实上,这与孔颖达所处时代密切相关。在孔颖达所处时代,三教并行,从侧面反映儒学的正统地位受到了严重挑战。在孔颖达看来,前代之经学踵事增华、以文饰用,儒家思想经世致用的特质不复存在。孔颖达编撰《五经正义》便是要解决“儒学多门,章句繁杂”的问题,以期能够真实表达圣人立言的初衷所在,澄清儒学的经世精神,倡导文人的积极入世。正如郑伟所说:“通经致用的旨趣决定了一切纯理论和纯知识的兴趣并不具备独立的价值,而新的时代问题也总是再度激起知识分子务为世用的现实诉求。”^[16]在孔颖达看来,《周易》的核心在于“有”,圣人以《易》中的辞来教化世人,于是,孔颖达易学从“贵无”向着人事践履方向转变的趋势。在孔颖达看来,人是主体,语言是人得以与社会联系的工具,社会是客体,儒者的任务便是积极发挥语言的功用来改良社会、教化世人。故而可说,孔颖达的语言哲学研究带着强烈的目的性:通过强调语言存在于社会之中,语言作用的发挥离不开人的主体意识,经由经典的梳理、诠释来重振儒家经世致用的精神。因此,对孔颖达语言哲学进行研究不仅仅可以窥探唐代儒家对语言的基本态度,更能从中看出儒家学者在面对其他学术思潮冲击之时,为维护儒学正统地位所作出的不懈努力。

参考文献

- [1] 周易正义[M]. 郑玄,注. 孔颖达,疏. 李申,卢光明,整理. 吕绍纲,审定//《十三经注疏》整理委员会. 十三经注疏. 北京:北京大学出版社,1999.
- [2] 索绪尔. 普通语言学教程[M]. 高名凯,译. 岑麒祥,叶蜚声,校注. 北京:商务印书馆,2017:16.
- [3] 尚书正义[M]. 孔安国,传. 孔颖达,疏. 廖名春,陈明,整理. 吕绍纲,审定//《十三经注疏》整理委员会. 十三经注疏. 北京:北京大学出版社,1999.
- [4] 岳国法. 保罗·德·曼语言论的认识论研究[M]. 北京:中国社会科学出版社,2021:178.
- [5] 陈嘉映. 维特根斯坦读本[M]. 上海:上海人民出版社,2020:390.
- [6] 海德格尔. 在通向语言的途中[M]. 北京:商务印书馆,2015:7.
- [7] 毛诗正义[M]. 毛亨,传. 郑玄,笺. 孔颖达,疏. 龚抗云,李传书,胡渐逵,整理. 肖永明,夏先培,刘嘉和,审定//《十

- 三经注疏》整理委员会. 十三经注疏. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [8] 礼记正义[M]. 郑玄, 注. 孔颖达, 疏. 龚抗云, 整理. 王文锦, 审定//《十三经注疏》整理委员会. 十三经注疏. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [9] 比勒. 卡尔·比勒语言哲学文集[M]. 北京: 商务印书馆, 2017: 18.
- [10] 黄寿祺, 张善文. 周易译注: 下[M]. 北京: 中华书局, 2016: 623.
- [11] 沈梅英. 维特根斯坦哲学观视角下的语言研究[M]. 杭州: 浙江大学出版社, 2012: 79.
- [12] 乔东义. 论唐儒孔颖达的体用论与体用观[J]. 复旦学报(社会科学版), 2017, 59(4): 13-23.
- [13] 王海明. 伦理学原理[M]. 北京: 北京大学出版社, 2001: 179.
- [14] 劳思光. 新编中国哲学史[M]. 北京: 生活·读者·新知三联书店, 2019: 117.
- [15] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 2017: 188.
- [16] 郑伟. 《五经正义》的问题意识与思想宗旨: 再论孔颖达统一经学的思想史意义[J]. 天府新论, 2022, (5): 49-58.

Analysis on Kong Yingda's Linguistic Philosophy

PENG Chuanhua¹, HAN Chao²

(1. School of Marxism, Zhejiang Normal University, Jinhua, Zhejiang, 315211, China;

2. School of Philosophy, Guizhou University, Guiyang, Guizhou, 550025, China)

Abstract: By analyzing Kong Yingda's view on language, we can see that he has a basic attitude towards the essence, function, meaning of language, and the distinction between language and its meaning. Firstly, Kong believed that the essence of language is a tool for humans to connect with the world; The basic function of language is communication between people, which extends to the descriptive, vocative, and expressive functions. He asserted that different types of languages have different meanings which require specific analysis. Secondly, on language's capability of fully conveying the intended meaning, Kong distinguished universal language from daily speech, suggesting that the former conveys the grammatical meaning while the latter conveys the pragmatic meaning. On language's capability of grasping the Tao, Kong shifted his perspective from the epistemological level to the practical philosophical level, believing that people can use language to understand themselves and thus grasp the Tao. In short, Kong's linguistic philosophy is the production of history, in his attempt to reshape the practical character of Confucianism through his analysis of language, in order to adapt to the new ideological changes of his era.

Key words: Kong Yingda; linguistic philosophy; the essence of language; the function of language; the theory about the meaning of language

〔责任编辑:何敏敏〕