

试论中国传统沉默观

沈松华

(杭州师范大学 学术期刊社, 浙江 杭州 310036)

摘要: 西方哲学有着悠久的语言传统, 强调语言对客观事物的指称关系, 认为语言逻辑能够反映客观存在。中国哲学则弱于语言的指称之用而把语言作为心灵沟通的媒介, 又认为语言表达具有种种局限而强调沉默。言与默是辩证统一的关系, 统一于沉默这一本体之下。沉默是言说的基础, 它是一种不言之言, 具有丰富的传播内容。沉默作为主体把握和实践道的方式, 对于中国传播中受众中心的特点之形成有重要影响。言默关系也是言行关系, 言语行为与沉默事态是不可分的。

关键词: 沉默; 语言; 传播; 中国哲学

中图分类号: G02

文献标志码: A

文章编号: 1674-2338(2010)06-0071-07

对于中国古代传播的研究, 这些年来取得了许多成绩, 特别是传播史领域, 既有传播通史的研究, 又有断代史的分析; 既有古代报刊史的大量文章, 也有各门类传播史的探讨。在传播思想方面, 有对整体的传播思想的研究, 也有对传统儒家、道家、法家等传播观的考察。当然, 与新闻传播学整体的研究成果相比, 实在是相对逊色的, 就已有的研究成绩来说, 长于史实而短于思想, 缺少对古代传播哲学的深入分析与学理考察; 同时, 和当代的传播学研究一样, 重大众传播、群体传播而忽视人际传播, 在相当程度上是以西方的视角来考察中国传统传播的。

对中国的人际传播特征的研究, 已经总结出一些基本特征, 如高语境、过程性、含蓄、多用非语言符号、喜欢沉默等等, 勾勒了中国人日常传播的一个基本面貌。这些结论显示出中国传播模式大异于西方传播的一面, 说明在传播学研究中, 目前主导的西方中心的传播模式并非具有普世性。研究中国的传播必须回归自身的思想文化渊源, 寻找出内在的独特脉络。比如, 西方传

统重语言, 而中国传统重沉默, 然而沉默并未受到国内学者的积极关注, 相关的少量研究也主要是以西方理论视角来观察的。本文试从语言哲学观的角度探讨中国传统沉默观, 从言与默这对中国哲学中的重要概念出发观照中国语言思想的传播学意义。

一 中国语言哲学的心灵沟通观

关于中西哲学的根本差异, 一般认为在于西方关注人与自然的主客关系; 中国关注人与人的主体关系。冯友兰认为, “中国传统哲学是以研究人为中心的‘人学’”。[1]下落到语言观上, 许多学者, 如唐君毅、唐力权等都认为, 与西方语言重视形式逻辑、重视语法不同, 中国语言是语意学的, 是以意义的传达为中心的。张再林则进一步认为中西语言观的差别在于西方语言观是语义学的, 而中国语言观是语用学的。前者强调语言是之于对象内容的指示, 其意义是确定性的, 有严格的语法规则, 以主客符合为意义实现的旨归; 而后者则强调语言是人自身工具的使用, 其

收稿日期: 2010-09-23

作者简介: 沈松华(1974-), 男, 浙江杭州人, 杭州师范大学学术期刊社副编审, 主要从事传播理论与新闻史研究。

意义是非确定性的,没有严格的语法规则,以主体间交流为意义实现的旨归。[2] (P. 35)

语义学和语用学虽然都是关于语言意义的,但它们的关注点不同:语义学研究符号与所指对象的关系;语用学关注符号与使用者的关系。换句话说,西方语言的中心问题是语言对客观世界指称关系,中国语言的中心问题是语言与使用者的关系。将语言置于人与人之间的关系中,语言的主要功能即是互相沟通心意和调节人际秩序。陈汉生(Chad Hansen)在《中国古代的语言与逻辑》一书中曾指出,中国古代哲学更强调语言的规范功能,重视语言对于人们行为态度形成的影响,而不像西方哲学那样强调语言的描述功能。[3] (PP. 74—76)这种语言思想最鲜明地体现在儒家的正名观中。而唐君毅则认为中国思想传统“视语言之用,唯在成就人与人之心意之交通”,而不重语言指物之用。[3] (P. 132)这是中西语言的巨大分野。而对语言是否能够实现沟通的认识,则导致了中国各家学说的分野:儒家言默兼顾,墨家崇言,道家崇默,这是三种基本类型。[4] (P. 146)然而以墨家为代表的崇言一派,在中国并未得到发展。后世的儒释道三家,都将默放在重要地位。

儒家核心概念“仁”,即是“从二人”、“通彼我”,它确立了人际对于人的发展的根本性地位,也树立了人际关系的准则。仁者爱人,人际关系是基于情感的互爱基础上的。孔子极其强调同心,认为“二人同心,其利断金。同心之言,其臭如兰”(《周易·系辞上》)。中国有句老话,“言为心声”,言说是心灵的声音。唐力权认为:“对中国思想中所有主要学派而言,言说与论述的根本性质不见于语言之性质,而见于心灵与语言的关系之性质之中。所谓言说行动,本质上是一种以语言为媒介且表现于语言之中的行动。言说是心灵的一种表现,藉此,此人所陈述的讯息乃能抵达他人的心灵之中。”[5] (PP. 48—49)笔者以为,“言为心声”包含了两层意思:一是语言是心灵交流的媒介;二是语言应该是对心灵体验的真实表达。从实际生活来说,心灵的交流、情感的契通,在人际传播过程中经常会遇到语言难以传达的困境,即“言之穷”。“执手相看泪眼,竟无语凝噎”、“此时无声胜有声”、“相顾无言,惟有泪千行”等等无数经验,都证明语言对于心灵交流的无力,在许多情境下沉默才是最好的交流方式。

国外的相关研究也证明,人对沉默、非词语、身体动作、视觉及其他信号运用得比言语更多。[6] (P. 107)彼得斯以一本书的篇幅抒写了“交流的无奈”,认为心与心的完全沟通只是一个乌托邦;相对来说最好的交流方式,依然是最多非语言信息的共同在场的面对面的传播。[7]

二 重言与重默:中西方语言传统的差异

(一)西方的语言传统

语言是西方哲学的一个中心。黄玉顺认为,西方哲学历经诸多变迁,却有一个“吾道一以贯之”的根本传统存在着。西方哲学从古至今的这个根本传统,可以用海德格尔的一句名言来概括:“语言是存在之家。”这句话蕴涵着这样一个推论:因为思维是存在之家,语言又是思维之家,所以语言便是存在之家。这个逻辑推论的过程,正好反映出了西方哲学全部历史的过程。如果说古代存在论哲学意在说明“存在如何”,近代认识论哲学意在说明“思维如何”,那么现代语言哲学就意在说明“语言如何”。[8] (P. 57)

这个传统是西方宗教和古希腊哲学共同开辟的。《圣经》中说:“太初有言,语言与上帝同在,语言就是上帝。万物都是藉着语言被创造的。生命在语言之中。这生命就是人的光。”(《约翰福音》1:1)“耶和華神用土造就了地上各种走兽,天上各种飞禽,然后将它们带到亚当前面,看他如何称呼它们。亚当对每只活物怎样称呼,那就是它们以后的名字。于是亚当给所有的牲畜,空中的飞禽,以及地上走兽都起了名字。”(《创世记》2:19—20)语言先于一切,语言创造一切。人用语言对事物命名,使万物有了自身的本质和秩序。从哲学来看,贯穿希腊哲学的中心概念是逻各斯,它是思想与言说的统一。海德格尔指出:“Logos的基本含义是话语……这个词的含义的历史,特别是后世哲学的形形色色随心所欲的阐释,不断掩蔽着话语的本真含义。这含义其实是够显而易见的。被‘翻译’为,也就是说,一向被解释为:理性、判断、概念、定义、根据、关系。”[9] (PP. 37—38)言说是逻各斯的承载和体现者,是理性思维的外衣。在西方古代哲学那里,存在即是被思维,“能被思维者与能存在者是同一的”(巴门尼德语)“于是,用思维、理性、语言、表述来代替客观存在本身,就成为古希腊哲学的一个根本特征”。[8] (P. 57)语言的指称作用被突

出强调了,甚至认为语言是事物的本质所规定的,语言与其指称物具有同一性。寻求客观的真理不是通过实际的考察,而是通过理性思维的逻辑推论、语言的论辩。人们相信语言能让人们互相认识,辩论能让人们掌握真理。希腊人喜欢论辩演讲,特别重视用语言来说服他人。亚里士多德认为修辞学是一门人人都应该掌握的学问。

(二) 中国的沉默传统

唐君毅认为,“中国人对语言自身之崇拜之心习,远较西方印度为薄”^[4](P 133),所以中国哲学并未发展出类似西方的逻辑学和印度的因明学的学问。在中国传统思想中,并非语言,而是沉默,占据了中心地位。唐力权指出:“沉默——积极的沉默——一直是东方哲学的根本关怀;我们甚至可以说,这是东方各种哲学所环绕的主题。”^[5](P 46)在中国各家经典中,言默经常对举出现,如孔子的“或默或语”,庄子的“非言非默”,禅宗的“语即默,默即语,语默不二”;等等。

与基督教的语言创造万物观相映成趣的,是中国的万物默成观。孔子说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)世界万物是自然化生的,在静默中生成的。因此孔子有“默而识之”,有“予欲无言”,有君子之道或语或默。他要求君子应慎言、寡言、戒言,应“讷于言而敏于行”。而道家的“道常无名”亦与基督教的“语言就是上帝”相对立:“道可道,非常道;名可名,非常名。”(《老子·第一章》)。道是不可言说的,“大音希声,大象无形”,言说只是一种不得已的行为,它甚至会阻碍人们去体会道、把握道。因此道家讲究静默,强调“处无为之事,行不言之教”。

儒家在日常生活层面上承认语言的重要性而对语言采取较为积极的态度。孔子说:“《志》有之:‘言以足志,文以足言’。不言,谁知其志?言之无文,行之不远。”(《左传·襄公二十五年》)认为语言能传达心志,只有通过语言,才能互相交流、互相了解。而从这里我们也可以看到,语言意义的实现的宗旨不是指称客观世界,而是心志的传达。但儒家也认为有语言所不能及者。《周易·系辞上》:“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’。”指出了语言无法完整而贴切地传达人类深微奥妙的思想情感,需要

通过其他方式,如象,去弥补。

道家思想更鲜明地传达了对语言的局限的认知及超越。关于言能否把握道,庄子提出了一系列观点,冯契先生概括为三点:(1)“抽象的名言不能把握具体事物”,即认为“道”未始有封,不能分割,而人的概念、语言总是将事物分割开来把握,“道”一经分割就有了分界,就不是整全的大道了;(2)“概念是静止的,无法表达变化”;(3)“有限的概念不能表达无限”。^[10]庄子说:“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,不可言传也,而世因贵言传书。世虽贵之,我犹不足贵也,为其贵非其贵也。故视而可见者,形与色也;听而可闻者,名与声也。悲夫,世人以形色名声为足以得彼之情!夫形色名声不足以得彼之情,则知者不言,言者不知,而世岂识之哉?”(《庄子·知北游》)“可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也;言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉。”(《庄子·秋水》)也就是说,语言所能讨论者,只是现象世界粗疏表面的东西;思想所能企及者,则是现象世界精微深层的东西。然而,既然有“精粗”之分,就说明仍局限于形名之域。因此,面对“不期精粗”的混沌之“道”,语言与思维都无从措手。这就意味着,人类只有用同样一种“不期精粗”的认识方式,即“无言”、“无意”的直觉,在沉默的世界中,才可能楔入此“道”。

中国思想中对语言局限的强调和对沉默的认知,占有重要地位。然而沉默却很少出现在西方哲学的视野之中。西方从来没有体验沉默的传统,也就不知道它的价值所在,梭罗等极少数人只是西方的另类。在西方人的认识中,言谈是积极的,沉默则是消极的。“今天许多传播学学者,深受西方的影响,他们一直毫无批判地看待西方的雄辩传统,也就一直把注意力放在言语表达或所说出的东西上。西方传统对于沉默和模糊(尤其是在社会 and 公共关系中)持相对否定的态度。”^[11](P 218)英国语言学家沃德霍则指出:“在许多社会中,除非有重要的事情,人们是不交谈的。”^[12](P 240)然而尽管帕罗阿尔托小组早就提出了“你不可能不传播”的主张,但传播的意向性、符号性等关于传播领域范围的争论实际上使许多传播概念将沉默排除在外。唐力权认为,“西方哲学家之所以未能领悟沉默的积极涵义,

与他们未能掌握无或空无的真实涵义有密切的关联。对他们来说,沉默只是言说之阙如而已,正如空无只是存有物的否定一般。直到最近,西方哲学家才逐渐对沉默与空无的真正意义有些微的认识。这种新趋势的产生,应分别归功于维根斯坦和海德格尔的著作”。[5](P.46)总之,一重言,一重默,言默在中西文化中的位置和作用是大不相同的。

三 沉默的本体意义

沉默是天地运行的自身特性,是道的本质属性,因此沉默在中国哲学中具有本体意义。《复·彖传》:“复,其见天地之心乎。”王弼注:“复者,反本之谓也,天地以本为心者也。凡动息则静,静非对动者也。语息则默,默非对语者也。然则天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无,是其本矣。故动息地中,乃天地之心见也。若其以有为心,则异类未获具存矣。”唐孔颖达疏:“语则声之动,默则口之静,是不语之时,恒常默也。”[13]在王弼看来,天地以无为本体。动静、语默这两组范畴正反映了体与用的关系。他强调,默并非相对于语的默,而是统摄语默,在更高层次上具有本体的内涵的“默”,即所谓“语息则默,默非对语者也”。[14]因此孔疏中可以分出两种默:作为本体的“恒常默”和与“语则声之动”相对应的“默则口之静”。在老庄哲学中,静是道的本体存在形态,也是万物存在的根源。所谓“夫物芸芸,各归其根,归根曰静”(《老子》16章)“夫虚静恬淡,寂寞无为者,万物之本也……静而圣,动而王,无为也而尊,朴素而天下莫能与之争美”(《庄子·天道》)。因此,沉默无言是自然的一种绝对本态,它显现为“语”和“默”两种状态。语言传播是一种相对的现象,它要复归于沉默。禅宗也认为:“语即默,默即语,语默不二,故云声之实性亦无断灭,文殊本闻亦不断灭。……所以语亦说,默亦说,终日说而未尝说。既若如是,但以默为本。”(《黄檗断际禅师宛陵录》卷下)在西方,海德格尔对沉默的理解已经很接近了:“寂静决非只是无声。在无声中保持的不过是声响的不动……不动本身也并不就是真正的宁静。不动始终仿佛只是宁静的反面。不动本身还以宁静为基础。但宁静之本质乃在于它静默。严格地看来,作为寂静的静默,宁静总是比一切运动更动荡,比任何活动更活跃。……语言作为寂

静之音而说。寂静静默,因为寂静实现世界和物入于其本质。”[15](PP.1000-1001)

“恒常默”与“默则口之静”这两种沉默与石井哲、汤姆·布鲁诺提出的“沉默”和“默不作声”这对概念似乎有相近之处。他们认为:沉默(silence)是属于存在的世界(world of being)——不属于发展变化的世界(world of becoming)的一种持续的精神现象,而“默不作声”(silences)是深层次的沉默的表层,却属于发展变化的世界,或线型行为进程中有意识或半有意识的思考、表达和行事。静止和“存在性”沉默(silence of being)与右脑皮层的活动有关;沉默在社交或独处时的表现是静坐、与世隔绝和静止不动。“发展性”沉默(silence of becoming)却与左脑皮层活动有关。[10](P.216)当然这种认识具有心理学意味,也是西方化的,与中国哲学的认识并不在同一层面上。“恒常默”作为本体的沉默,属于存在的世界,即它是一种实存的事态。但它并非是静止不动的静态的概念。中国哲学从来都是强调 becoming 而不太讲 being, 作为本体的“默”不是绝对的无变化的沉默,而是对语言的跨越。正如“无”并不是空无,默也不是死寂,静默中有自然运行,有人生无常,有无限信息发散。“道家所提倡的无言,虽然可以称为沉默,但这种沉默却是积极的,是指向语言的。”在《庄子·天运》篇中,庄子曾借子贡之口称赞老子“尸居而龙见,雷声而渊默,发动如天地”。《庄子·在宥》又云:“故君子苟能无解其五藏,无擢其聪明,尸居而龙见,渊默而雷声。”显然,“尸居”预示的是“龙见”,而不是僵死;“渊默”预示的是“雷声”,而不是死寂。也就是说,这种以拒绝语言面目出现的沉默,是聚集了所有语言和智慧潜能的“雷霆般的沉默”,是为而无不为。

本体的沉默(恒常默)是言说的前提。实践先于意识,行为先于思想,感受先于表达。有事物的变化过程才有信息出现,才有传播。而这一沉默的过程,作为人类群体行为过程,在人际互动中已经伴随着无限信息和意义的传播,即所谓

②张东荪指出:“《周易》也罢,《老子》也罢,都是注重讲 becoming 而不注重于 being。这固然是中国哲学的特性,却亦是中国言语构造上不注重‘主体’使然。亦可以说中国言语上不注重主体和中国哲学不注重本体都是同表现中国人的思想上一种特性。”见《张东荪文选》,张汝伦编选,上海远东出版社,1995年,第340页。

“不言之教”，言说只能被包含于其中，言说的意义从沉默中获得。“可以肯定，没有沉默，语言如同贫瘠的土地，即使播种，也不会开花结果。在沉默出现的地方，语言才知道自己所能达到的深度和广度。”^{[6] (P. 103)}“默则口之静”则是在有意识的言语传播过程中的沉默，是言语的间歇，或者说言语与沉默互为间歇，沉默也不代表不传播，它只是“口之静”，实际上有丰富的信息通过其他非语言行为或沉默本身来传递。“沉默也是谈话内容的表达，是一种可以被观察的传播现象。有时，沉默更是人的整个身体在诉说。”^{[6] (P. 106)}

积极的沉默是不言之言，或者说是处于言与不言临界状态的语言。《易传·系辞上》说：“默而成之，不言而信，存乎德行。”《九家易》注说：“默而成，谓阴阳相处也。不言而信，谓阴阳相应也。”^{[16] (P. 614)}意思是，默然成就事物，不说话就能取得信任，是因为具有阴阳和谐相处相应的状态。此处的阴阳，即指“语”“默”两种状态。语言传播是对“默”的显现，没有言语，也就没有沉默，反之亦同；两者是相辅相成的辩证关系。沉默者以其德性的力量和沉潜的行动发出信息，不言而言，同样能达到、甚至能更好地达到交流传播的目标。“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从”（《论语·子路》），这句话是对“默而成之，不言而信，存乎德行”的一个例证。孔子说：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”（《史记·太史公自序》）“深切著明”四个字，鲜明地指出了行事所具有的突出的传播功效。这种功效不是基于西方式的论理说服，而是基于人类心性情感的共通，潜移默化，润物无声。是以中国人向来注重身教重于言传。对日美的研究也发现，在抚慰孩子的时候，日本母亲更多地采用身体接触，而美国母亲更多地采用言语。沉默也昭示着语言的界限，不能通过语言来表达的只能用沉默来领会，其中包含着直观的智慧、心灵的契通，佛教中迦叶拈花微笑，维摩诘一默如雷，都是沉默的言说。余志鸿指出：“人类所要表达的意义的广袤性与语言表达的有限性，存在着难以克服的矛盾，因此需要人们在言语交际之外，还必须充分调动自己的感性认识和理性认识，视形见色，听名闻声，从而得之其情，知之其理。对事物真正的理解不是靠言语，用言语说出来的不一定表示真正理解，所以最有效的传播应该不是语言，而是行动。这就是古代大学问家倡导‘行不言之

教’的原因。”^{[17] (P. 214)}这段话同样也解释了沉默的重要性。

四 沉默对于主体的意义

沉默既是道的本体，同时也是主体对于道之本体的把握途径和实践形式。“由于在东方思想中，真理之所在，并非哲学家的言说或表达，而主要却是他实践沉默的方式；因此所谓真理——不论是儒家圣人的至诚、道家真人的纯任自然、或禅师的顿悟——并不是称述或命题的性质，而是统合于沉默中的实存事态之实在性。当然，这并非表示言说没有它的功用，只是其功用是次要的，甚至是消极的。在东方哲学中一个哲学家所不得不说出以及已说出的话，其重要性与意义，必须根据他的沉默（他的言说之超越）来判定。”^{[5] (PP. 46-47)}无论是天道、人道还是佛法，都强调个体内心的体认和亲身的实践。沉默是把握道、达到道的方式。道既不能通过语言来把握，则只能在沉默中体察。这种沉默既是实践的事态，同时也是心理状态，它要求主体心境必须保持虚静空灵，排除各种成见、杂念，超拔尘俗，以敏锐地把握现象世界，与万物交流融合，达到得道的最高精神境界。庄子讲坐忘、心斋，禅宗讲面壁、默照禅，都是如此。在此虚空的心境下，静观世间万物，以物观物，而得融入万物，把握道的整体。儒家哲学首先也是一种修身的道德实践，君子要“讷于言而敏于行”，一方面要正心诚意，毋意、毋必、毋固、毋我，行慎独之功夫，反身而诚；另一方面要格物致知，仰观俯察，默会于心，以把握和实践仁道。荀子认为：“夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之”（《荀子·解蔽》），只有虚一而静，保持大清明，才能全面而无遮蔽地认识道、理解道。

作为主体的心理状态，沉默是一个信息接受者的姿态，主体保持心灵虚静、排除成见、心境空明，以接受外来信息，进行选择、理解、消化的状态。作为主体的实践方式，沉默是主体进行人内传播而实现自身境界提升，并在日常行止中反复体验和升华的过程。这两者是互相联系、循环往复的。对主体在沉默状态中把握道、实践道的强调，也形成了中国人际传播的一个重要特征：以受者为中心，意义在于读解中，强调听、感悟以及排除成见。而这一特征最终落脚于主体的自我发展与提升。也就是说，以受者为中心的传播特征反映的是中国传统中重视人作为主体的自身

超越,重视主体通过主动的观察、信息的吸收、思考与涵养而实现人性发展和境界升华的思想。荀子指出:“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之。学至于行而止矣。行之,明也;明之为圣人。”(《荀子·儒效》)在众声喧哗、言论极化的当代,这种接受观更显珍贵,它启示人们在信息泛滥的时代里要保持心灵的空明,把握信息接收的真正目的所在。

五 言默关系与言行关系

沉默与言说是辩证统一的,就禅宗而言,即“语默不二”、“不即不离”。唐君毅指出,“中国思想之重言与默之关系,乃初由重言之关系而来。”[4](P.134)所以在一定程度上,“言默一致”可以理解为“言行一致”。中国各家思想都强调行动对于语言的优先性和两者的符合。孔子认为对人要“听其言而观其行”(《论语·公冶长》),墨子强调要“口言之,身必行之”(《墨子·公孟》)。言行一致强调的是个人内在与外在、言说与实践的统一性。“道不远人”。君子的行为是体验道、实践道的过程。孔子说:“君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”(《论语·里仁》)。一言一行,都是道的体现,言行乖舛,就是对仁道的违背;言行正确一致,就是对仁道的发扬。这就要求言论必须谨慎,该言则言,该默则默。语言与行为之间的关系还有另外一个层次,即成事关系。“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。故君子名之必可言也,言之必可行也。君子于其言,无所苟而已矣。”(《论语·子路》)孔子认识到语言具有成事的功能,语言对行为有直接的影响,甚至关系到国家兴亡,它并不能独立于行为而存在,因此要求慎言、戒言。

“言行一致”既指言说应该是真实至诚的,是与行为相一致的;同时也可理解为言说和行动是一回事,言说就是行动,行动也是言说;从本质上说,统一于行动之中。“言说行动本身即是一种存有物——是宇宙中的发生态或事件。它本身即预设了一种为其发生之基础的世界事态。这个作为前提的事态是一种沉默的事态,亦即,言说行动是从它而生。那么,这个作为前提的沉默事态又是由什么所构成的呢?一方面,它是一种语言事态,本质上是一种意义领域;另一方面,它

是一种实在界的事态,本质上是一种重要性的领域。每一个言说(写作也可以视为一种纸上的言说或空间化的言说)都是实在界和语言的一种功用。实际上,言说行动是对道的一种运作,亦即,道是意义与重要性之综合领域的存有。”[5](P.48)沉默与言说都是涉及了意义领域和重要性领域,两者既是意义的传达,同时也是实在的存在事态,是必须统一在一起的。言语行为理论也提出,我们说话之时,即是在做出某种行为,强调语言研究应该重视句子表达的意义、意图和社会功能。奥斯汀认为所有的语言现象都可以归入到“以言行事”中去。这一理论本身也是把语言放到日常生活世界中去把握和理解。而日常生活并非是可以以规则来分隔、以概念来把握、以抽象来理解的,它是混沌的整体。传播必须放在整个日常生活世界中才能得到真正理解,信息必须与实在物、言论必须与行为结合起来得到考量,他们并非是可以分开的。中国哲学都强调主体通过实践的过程来体悟道之奥妙,在实践中达到理想境界。“在真实的体验中领悟与传达道心,可说是中国思想哲学言说与沉默之旨意所在。”[5](P.56)因此,表达与传达的意义必须被贴切地理解,亦即必须由统合思想、论述实存与实践性观点来理解。语言的意义并非是由语言自身的逻辑决定的,而是必须放在它存在的世界中,即沉默的世界中去。言说如果不与行为相联系,不与言说主体相联系,就失去了它的价值,言说主要地并不是权利或特权,而是责任与义务。这是“信”建立的根源。而西方的传统语言观认为语言可以再现客观世界,语言的逻辑反映了客观存在的逻辑,其结果是以语言代替客观存在,语言的符号虚拟世界代替了客观的实在世界,而这也是新闻客观主义观念的源头。现代社会的传播体系依托于象征符号和专家技术系统而运行于日常生活之上,语言与言说主体、语言与行为严重分离,这是现代社会信任危机产生的根源所在。而这种分离也造成了言说的权利与责任相分离,垃圾信息泛滥,反而成为有效传播的严重障碍。

六 言默转换中的“时”

如何把握言与默的辩证转换呢?儒家认为其中的契机在于“时”。“时”即时机,包括对象、时间地点、环境等各种因素。把握好“时”,传播

才会有效。比如语言交流必须选择对象,孔子说:“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。”(《论语·卫灵公》)俗语又有“对牛弹琴”、“酒逢知己千杯少,话不投机半句多”等等精妙概括。孔子又云:“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。”(《论语·季氏》)从语用的观点说,语言的问题就是适当性的问题。孔子强调的或言或默,也是从适当性的角度出发的。

言与默的辩证也是人的处世之道。《周易·系辞上》中说:“子曰:君子之道,或出或处,或默或语。”出处语默相互对立、相互补充。孔子又说:“邦有道,危言,危行;邦无道,危行,言孙。”(《论语·宪问》)《中庸》说:“国有道,其言足以兴;国无道,其默足以容。”(第27章)这或可理解为上述《系辞传》中的话在具体的现实语境中的一种解释,它指的正是那种审时度势的妥协和进退。言行是受社会条件所制约的,对后世的中国人来说,“语”和“默”意味着掌握处世的平衡。日本的兴膳宏认为儒家的默和语的关系即是“穷则独善其身,达则兼济天下”的关系。[18](P.355)语默出处的关系实际上也说明了,言说方式不止是意义表达方式,同时也是人的行事方式。

“独善其身”的“默”是向内的收敛,即强调自我的反省,注重自身人格的完善;代表的是离世隐居,保全自我,保持自我的人格独立。“兼济天下”的“语”是向外的传播,即向他人宣传自己的主张,实现社会理想;代表的是知识分子参与政治,治国平天下。这一关系在当代仍然具有积极的意义,即以“默”来充实自我,陶铸人格;以“语”来向社会发言,参与到公共领域的建构中去。

总而言之,言即默,默即言,言默在中国传统思想中是辩证统一的关系,统一于沉默这一本体之下。石井哲、汤姆·布鲁诺也得出了一种辩证的观点:“沉默并非空无一物的寡言少语,沉默在创造着言谈,而言谈也创造着沉默。阴和阳既对立又互相转化。从格式塔的意义而言,两种分别起到基座和塑像的作用,没有一者的存在,另一者便不可能存在,只不过沉默和言谈的关系是动态的。总的来说,沉默可看做是言谈这座塑像的基座,有了沉默,言谈才显得突出,受到评价。有时,也应该从相反的角度来看待沉默与言谈:沉默应该看成是耸立在言谈这个基座上的塑像。”

[11](P.218)北宋邵雍写有《言默吟》:“当默用言言是垢,当言任默默为尘。当言当默都无任,尘垢何由得到身。”这首诗最妥帖地传达了古人对于言默运用的智慧。我们的传播学,也必须在重视语言符号的同时保持对语言的怀疑,重视沉默的价值。

参考文献:

- [1] 冯友兰. 中国哲学的精神[M] / 冯友兰文选. 北京: 国际文化出版公司, 1998
- [2] 张再林. 西方传统的语义学与中国传统的语用学——中西语言哲学的歧异与会通[J]. 江苏社会科学, 2004(5).
- [3] 陈汉生. 中国古代的语言与逻辑[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1998
- [4] 唐君毅. 中国哲学原论·导论篇[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005
- [5] 唐力权. 哲学沉默的意义: 对中国思想中哲学沉默的某些反思[M] / 蕴微论: 场有经验的本质. 北京: 中国社会科学出版社, 2001
- [6] 王怡红. 人与人的相遇——人际传播论[M]. 北京: 人民出版社, 2003
- [7] J.D.彼得斯. 交流的无奈——传播思想史[M]. 北京: 华夏出版社, 2004
- [8] 黄玉顺. 语言的牢笼: 西方哲学根本传统的一种阐明[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版), 2002(1).
- [9] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节译. 北京: 三联书店, 1999
- [10] 冯契. 中国古代哲学的逻辑发展[M]. 上海: 上海人民出版社, 1983
- [11] 石井哲, 汤姆·布吕诺. “沉默”的跨文化研究: 美日文化比较[M] / 史蒂夫·莫滕森. 跨文化传播学: 东方的视角. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [12] WARDHAUGH R. An Introduction to Sociolinguistics[M]. Beijing: Foreign Language Teaching & Research Press, 2000.
- [13] 孔颖达. 周易正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999
- [14] 黎馨平. 试论《周易》与《论语》中的语、默观[J]. 周易研究, 2004(2).
- [15] 海德格尔. 语言[M] / 孙周兴. 海德格尔选集. 上海: 上海三联书店, 1996
- [16] 李道平. 周易集解纂疏[M]. 北京: 中华书局, 1994
- [17] 余志鸿. 中国传播思想史·古代卷(上)[M]. 上海: 上海交通大学出版社, 2005.
- [18] 兴膳宏. 言与默[M] / 异域之眼——兴膳宏中国古典论集. 上海: 复旦大学出版社, 2006.

(下转第83页)

内, [14] (P. 267) 标题作《题□园》, 又次于光绪十二年 (1886) “丙戌” 作品之后、十四年 (1888) “戊子六月” 所作《题吴县韩烈妇费氏绝命词卷》之前, 编排显然也不准确, 今则可据《嘉兴历代碑刻集》特别是原碑予以校改补正。惟正文第七句“莹”字作“营”, 则想来近是。

参考文献:

- [1] 杨钟羲. 雪桥诗话 (初集) [M]. 北京: 北京古籍出版社, 1989.
 [2] 王昶. 春融堂集 [M] // 续修四库全书编纂委员会. 续修四库全书: 第 1437-1438 册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
 [3] 王昶. 湖海诗传: 第 4 册 [Z]. 上海: 商务印书馆, 1936.
 [4] 杨钟羲. 雪桥诗话余集 [M]. 北京: 北京古籍出版社, 1992.
 [5] 丁丙. 武林坊巷志 [Z]. 杭州: 浙江人民出版社, 1990.
 [6] 阮元, 杨秉初, 等. 两浙輶轩录补遗 [Z] // 续修四库全书编纂委员会. 续修四库全书: 第 1684 册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
 [7] 朱彭. 抱山堂集 [M]. 清刻本.
 [8] 邓长风. 明清戏曲家考略三编 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999.
 [9] 李灵年, 杨忠. 清人别集总目: 第 2 册 [Z]. 合肥: 安徽教育出版社, 2000.

- [10] 柯愈春. 清人诗文集总目提要 [M]. 北京: 北京古籍出版社, 2002.
 [11] 胡敬. 崇雅堂诗钞 [M] // 续修四库全书编纂委员会. 续修四库全书: 第 1494 册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
 [12] 沈兆然. 五砚斋文钞 [M] // 续修四库全书编纂委员会. 续修四库全书: 第 1465 册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
 [13] 汪超宏. 明清浙籍曲家考 [M]. 杭州: 浙江大学出版社, 2009.
 [14] 翁同龢. 翁同龢诗词集 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
 [15] 翁同龢. 翁同龢日记: 第 5 册 [M]. 北京: 中华书局, 1997.
 [16] 周延弼. 吴兴周梦坡 (庆云) 先生年谱 [M] // 沈云龙. 近代中国史料丛刊: 第 816 册 [Z]. 台北: 文海出版社, 1972.
 [17] 黄迂. 慎江草堂诗 [M]. 民国铅印本.
 [18] 周庆云. 梦坡画史 [Z] // 沈云龙. 近代中国史料丛刊: 第 816 册 [Z]. 台北: 文海出版社, 1972.
 [19] 袁行云. 清人诗集叙录: 第 3 册 [M]. 北京: 文化艺术出版社, 1994.
 [20] 杨廷福, 杨同甫. 清人室名别称字号索引 [Z]. 上海: 上海古籍出版社, 1988.
 [21] 施奠东. 西湖志 [Z]. 上海: 上海古籍出版社, 1995.
 [22] 蔡见吾. 西湖楹联集 [M]. 杭州: 西泠印社, 2000.
 [23] 江庆柏. 清代人物生卒年表 [Z]. 北京: 人民文学出版社, 2005.
 [24] 周庆云. 灵峰志 [Z] // 徐逢吉, 等. 清波小志 (外八种) [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999.
 [25] 尤裕森, 朱家祚. 嘉兴历代碑刻集 [Z]. 北京: 群言出版社, 2007.

Textual Research on Hangzhou Poets' Poems and Poetics in Qing Dynasty

ZHU Ze-jie, WU Lin

- (1. Department of International Culture Studies, Zhejiang University, Hangzhou 310028, China
 2. Department of Chinese Language and Literature, Zhejiang University, Hangzhou 310028, China)

Abstract As to Hangzhou poets' poems and poetics in Qing Dynasty, there are many things worth studying. This paper is to do some investigation of the specific object and related issues, which can help explore the local cultural heritage of Hangzhou and provide reference for the experts and scholars in the academics circle.

Key words Hangzhou poet, poem, poetics, research

(责任编辑: 山宁)

(上接第 77 页)

On The Value of Chinese Traditional Silence

SHEN Songhua

(Department of Journal, Hangzhou Normal University, Hangzhou 310036, China)

Abstract Western Philosophy has a long linguistic history and emphasizes the reference of the objects which shows that language logic can reflect the objective existence. While this is somewhat neglected in Chinese Philosophy which treats language as a medium of metaphor communication and convinces that language may be wordless owing to a certain limitation. The relationship between language and silence is dialectically integrated with the phenomena of silence. Silence is the base of words which is not a kind of verbal language with rich propagandistic content. As a method for subject to hold and practice the Tao, silence has important effects on Chinese outlook of communication value under which the focus consists of the receiver. The relationship between language and silence reflects the operational relationship between language and behavior.

Key words silence, language, propagation, Chinese Philosophy

(责任编辑: 山宁)