

《春秋》“微言大义” 与《庄子》“寄言出意”辨示*

刘国民

【摘要】中国古代哲学的发展与经典文本的诠释具有密切的关系。汉代思想家董仲舒通过诠释《春秋》《公羊传》而建立公羊学的思想体系，魏晋玄学家郭象通过注释《庄子》而建构一套新的道家思想体系。他们的解释皆表现出强烈的主观性，是“六经注我”的典范。董仲舒认为《春秋》有“微言大义”，郭象认为《庄子》“寄言出意”，这构成了基本的解释理论。微言大义、寄言出意是讨论言意之辨的问题；它们是经典中特殊的言意，而与常言常义相分。微言、寄言，即经典中嫌疑矛盾之言，真假、实虚、有无难辨；大义、出意，即孔子、庄子寄寓于经典中的丰富复杂的意义。微言与大义、寄言与出意存有重大的间距。在解释方法上，这有利于解释者突破经典言辞的限制而自由地发挥孔子、庄子之意；在解释效果上，这有利于解释者消解经典言辞之义与其所阐释的孔子、庄子之意的冲突和矛盾，从而确证解释的合理性和有效性。

【关键词】董仲舒 郭象 微言大义 寄言出意

【作者简介】刘国民，文学博士，中国社会科学院大学文学院教授。

【中图分类号】B223.5 **【文献标识码】**A

【文章编号】2097 - 1125 (2022) 08 - 0038 - 20

中国古代哲学的发展与经典文本的诠释具有密切的关系。汉代的公羊学建立在《春秋》之解释的基础上。《公羊传》是解释《春秋》之作，是春秋

* 本文系中国社会科学院大学阐释学高等研究院重大项目“汉代公羊学之解释学研究”的阶段性成果。

庄子曰：“圣人怀之，众人辩之，以相示也。故曰辩也者，有不见也。”见郭象注，成玄英疏，曹础基、黄兰发点校：《庄子注疏》，中华书局2011年版，第47页。以下凡引该书，只注篇名，不注页码。

公羊学的开端。它形成于战国时期，通过口耳相传而有所损益，于西汉景帝时著于竹帛而成书。《公羊传》以较为完整的经典注释形式解释《春秋》，特征有三：一是按顺序逐条解释经文；二是解释的经文约有 570 条，有经无传的有 1300 余条；三是没有无经之传。《公羊传》是“以义传经”，通过书法或笔法阐发《春秋》大义，与《左传》“以事传经”不同。董仲舒是西汉公羊学的大师。《史记·儒林列传》：“故汉兴至于五世之间，唯董仲舒名为明于《春秋》，其传公羊氏也。”^① 他的《春秋繁露》自《楚庄王》第一至《俞序》第十七，是解释《春秋》的文章，建构了他的公羊学思想体系。他采用专题的形式解释《春秋》《公羊传》，即以某主题为中心而组织相关的经传文予以阐释。因此，解释性是公羊学的重要特征。黄开国说：“春秋公羊学是一门对《春秋》及其《公羊传》不断解释而发展起来的学说。不同时代的春秋公羊学家依其解释的不同，而建立起了自己的春秋公羊学理论。”^②

公羊学家对《春秋》《公羊传》的解释表现出强烈的主观性，是“过度诠释”。陈其泰说：“公羊学方法论此一鲜明的解释性特点，既有突出的优点，又有明显的弊病。由前面的某一点为发端，解释者可以引发出去，畅意讲出自己的理解，发挥理论的创造性，借解释以立新说，这是其突出的优点。但这种大胆解释，又容易造成穿凿武断，随意比附，流于主观性，这又是其明显的弊病。”^③ 徐复观论董仲舒解释《公羊传》说：“这不仅是把《公羊传》当作构成自己哲学的一种材料，而是把《公羊传》当作是进入到自己哲学系统中的一块踏脚石。……由此以构成自己的哲学系统，此时的《公羊传》反成为刍狗了。”^④ 刘笑敢认为，“《春秋繁露》或许可以看作是‘诠释性’哲学著作，因为它借经抒意，借题发挥，建立了自己的天人感应的思想体系”。^⑤

魏晋玄学的形成也是基于经典文本的注释或诠释。王弼《老子注》，建构了老子的思想体系。郭象《庄子注》，通过注释《庄子》以创构新的道家思想体系。郭象所阐释的庄子之意，即他自己的哲学思想，与庄子的哲学思想有根本的不同，是“六经注我”“庄子注郭象”的典范。汤一介说，“郭象的注，显然是借注《庄子》来发挥他自己的思想”，“用‘寄言出意’的

① 《史记》卷 121《儒林列传》，中华书局 1959 年版，第 3128 页。

② 黄开国：《公羊学发展史》，人民出版社 2013 年版，第 63~64 页。

③ 陈其泰：《春秋公羊学说的方法论思考》，《南开学报》（哲学社会科学版）2006 年第 1 期，第 86 页。

④ 徐复观：《两汉思想史》第 2 卷，华东师范大学出版社 2001 年版，第 206 页。

⑤ 刘笑敢：《诠释与定向：中国哲学研究方法之探究》，商务印书馆 2009 年版，第 36 页。

方法撇开庄子的原意”。^①刘笑敢认为，郭象的解释不是以揭示文本本义为目的的历史的、文本的定向，而是以阐发自我思想为目的的当下的、自我表达的定向；不是顺庄文方向的“顺向的诠释”，而是与庄文方向相异的“异向的诠释”、与庄文方向相反的“逆向的诠释”；这种诠释违背了原作精神或基本否定了原作精神，而以自己的精神和理论表达为定向，也可称为自我表现式诠释。^②

要之，汉代公羊学家董仲舒解释《春秋》与魏晋玄学家郭象注释《庄子》具有共同的特征，即借经典诠释以抒发己意。他们究竟运用了何种解释理论呢？其解释理论有没有共同性呢？这是我们要思考和解决的主要问题，只可惜学人所做的研究工作甚少。

一、《春秋》“微言大义”

“微言大义”，是春秋公羊学的基本解释理论。陈其泰说：“公羊学说就专讲‘微言大义’，对《春秋》或《公羊传》中简略的文字，大胆地阐释、发挥，据此，我们若称之为中国古代的一门解释学，大概是能够名实相副的。”^③

《春秋》文本的主要特征是什么呢？《左传》成公十四年（公元前577年）：“故君子曰：‘《春秋》之称，微而显，志而晦，婉而成章，尽而不污，惩恶而劝善，非圣人，谁能修之？’”^④“微而显”，即辞微而义显。荀子说，“《春秋》之微也”，“《春秋》言是，其微也”。^⑤“微”，指言辞简约。一般而言，言辞简约，则意义单薄而隐曲。但圣人言辞简约而意义丰赡显明，因为圣人对现实人生和社会政治生活有丰富深刻的理解，故圣人颇多言简意赅而富于哲理性和启发性的语句。例如孔子曰，“吾未见好德如好色者也”，“岁寒，然后知松柏之后凋也”。^⑥

“微言大义”一词，首出于刘歆《移书让太常博士》：“及夫子没而微言

① 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，北京大学出版社2009年版，第257页。

② 参见刘笑敢：《诠释与定向：中国哲学研究方法之探究》，商务印书馆2009年版，第136页。

③ 陈其泰：《春秋公羊学说的方法论思考》，《南开学报》（哲学社会科学版）2006年第1期，第85页。

④ 《十三经注疏》整理委员会整理，李学勤主编：《十三经注疏·春秋左传正义》中册，北京大学出版社1999年版，第765页。

⑤ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》上册，中华书局1988年版，第12、133页。

⑥ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局2011年版，第108、110页。

绝，七十子终而大义乖。”^①班固《汉书·艺文志》曰：“昔仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖。”一般认为，微言，一指言辞简约，即《春秋》叙事、说理简约，一字褒贬；二指言辞曲折隐约地指向意义，李奇曰“隐微不显之言也”，颜师古曰“精微要妙之言耳”。^②大义，即孔子寄寓其中的礼义之大宗，即孔子之意。孟子曰：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《梲杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”^③《乘》《梲杌》《春秋》皆记载历史事实，但《春秋》寓有孔子之意，即大义。《史记·太史公自序》曰：“夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪……《春秋》文成数万，其指数千。万物之散聚皆在《春秋》……故《春秋》者，礼义之大宗也。”^④

对“微言大义”的观念，清代公羊学家有过热烈的讨论。他们认为，孔子及其身始有微言，至其没而微言绝；七十子只能传孔子大义，七十子后大义也乖离；因此，微言高于大义，微言、大义皆绝于后世。皮锡瑞说：“惟《公羊》兼传大义、微言。《穀梁》不传微言，但传大义。《左氏》并不传义，特以记事详贍，有可以证《春秋》之义者。”^⑤因此，《公羊》优于《穀梁》《左传》。这是把孔子之微言神圣化、神秘化。皮锡瑞又说：“《春秋》有大义，有微言。所谓大义者，诛讨乱贼以戒后世是也；所谓微言者，改立法制以致太平是也。……孔子惧弑君弑父而作《春秋》，‘《春秋》成而乱臣贼子惧’，是《春秋》大义。‘天子之事’，‘知我、罪我’，‘其义窃取’，是《春秋》微言。大义显而易见，微言隐而难明。”^⑥《春秋》之义分两部分，一部分是大义，一部分是微言。大义，即诛讨乱贼之义，直陈而张大其义；微言，即孔子改立法制之义，因孔子是“素王改制”而出隐约之言。皮氏一方面从内容上认为微言与大义是不同的《春秋》之义，另一方面又从表现形式上认为大义直陈彰显而微言隐约幽微。

孔广森另持一说。他认为，《春秋》之义为一，即正名分、讨乱贼，但因为时代的远近不同，而恩有隆杀，尊有远近，三世自当异辞；^⑦故《春秋》之义申于所传闻世，无所忌讳，斯为大义；而屈于所见之世，“不敢明

① 严可均辑，任雪芳审订：《全汉文》，商务印书馆1999年版，第413~414页。

② 《汉书》卷30《艺文志》，中华书局1962年版，第1701页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局2011年版，第275页。

④ 《史记》卷130《太史公自序》，中华书局1959年版，第3297~3298页。

⑤ 皮锡瑞著，吴仰湘点校：《经学通论》，中华书局2018年版，第391页。

⑥ 皮锡瑞著，吴仰湘点校：《经学通论》，中华书局2018年版，第365~366页。

⑦ 《公羊传》有三世异辞说，“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”，分别见于隐公元年（公元前722年）、桓公二年（公元前710年）、哀公十四年（公元前481年）。

其窒”“不忍斥其恶”，斯为微言，“近者微辞，远者目言，以义始之，以仁终之，别其世而不乱，斯异其辞而不糅”。^①孔氏认为，微言大义是共同的春秋之义，因表现形式的不同（显与隐）而分成大义与微言。

苏舆认为，《春秋》之微有二旨，其一为微言，如逐季氏而言又雩、纪季可贤等，及诡词移词之类，此不见于经，所谓七十子口授传指；其一为微旨，即事别美恶之细，行防纤芥之萌，寓意微渺，使人沉思返道，比类连贯，以得其意，所以治人，如劝忠则罪盾、劝孝则罪止等，即杨倞注“一字为褒贬，微其文，隐其旨”，实是大义。苏舆说，近人好侈谈微言，而不知微言随圣人而绝；若微旨即大义固可推而得之，而一以进善绝恶为主，非必张皇幽渺，索之隐怪也。^②微言，即孔子所传，及孔子没而绝。微旨，即微渺之旨，所谓大义，其义隐约幽微，学者当可推见。要之，微言与微旨（大义）皆是《春秋》之义，微言不可知，大义可推见，且大义也是微渺幽远，而非直陈彰显。

综之，清代公羊学家多认为，孔子有微言，微言即特殊的《春秋》之言之义，孔子没而微言绝；大义即直陈的《春秋》之言之义，后世自可推见。这是把微言神圣化、神秘化，且未能合理地解释微言与大义的关系。

笔者认为，微言大义实是言意之辨的关系，微言是指《春秋》之辞，其蕴含的意义即大义，即圣人之意。“昔仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖”，可以作为互文理解，即仲尼没、七十子丧而微言绝、大义乖。微言与大义是紧密联系的，不知微言，则不知大义。

言意之辨的问题是孔子先提出来的。《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？”^③孔子认为，言意有分，言不尽意。《易传》接着讨论圣人之言与圣人之意的问题，圣人之言表现圣人之意，但因言不尽意，故圣人之意难以尽明。因此，言与意有间距。孟子曰：“故说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”^④孟子重视言意之辨。说诗者不可以一字害一句之义，不可以一句害作者之志，当以己意迎取作者之志。作者之志即作者之意，说诗者要突破诗句之义而把握作者之意。要之，孔孟的言意之辨，皆指出意的重要性，且认为言与意有间距。在正常的情况下，言意的间距性在适度的范围之内；言意有分别，言不

① 孔广森撰，郭晓东、陆建松、邹辉杰点校：《春秋公羊经传通义》，上海古籍出版社2014年版，第720页。

② 参见苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，中华书局2015年版，第36页。以下凡引该书，只注篇名，不注页码。

③ 《十三经注疏》整理委员会整理，李学勤主编：《十三经注疏·周易正义》，北京大学出版社1999年版，第291页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局2011年版，第286页。

尽意；言意有联系，寻言以得意；解释者可适度地突破言的限制而把握意。但在特殊的情况下，言意的间距性加大，解释者轻言甚至废言而重意，可突破言的限制而较为自由地阐发意。

汉代公羊学家认为，孔子修《春秋》，在一般的情况下用常言常义，这是正常的言意之辨；但在特殊的情况下用微言大义，这是反常的言意之辨。因此，微言大义是相对于常言常义而言的；《春秋》之言义，由常言常义与微言大义两部分构成。常言常义易于理解，微言大义难以解释，故公羊学家重在阐发微言大义。我们不能认为《春秋》的言义皆是微言大义；《公羊传》解释的《春秋》经文约有三分之一，还有约三分之二是常言常义，没有解释。

《春秋》的微言大义有相对性。学人多认为，《春秋》有笔法或书法。所谓书法，即记事的一般规则，或称为“例”，书法或例所隐含的意义即义法、义例。何休《春秋公羊解诂》特别重视归纳和总结《春秋》义例，例如“二类”“五始”“六辅”“七等”“七缺”“三科九旨”等。黄开国说：“在春秋公羊学中，何休是第一位以例解经著称的经学大师。以例说经是何休解诂《春秋公羊传》的最大特色。”^①《春秋》记事，有的有书法，有的没有书法即通常的记事，通常的记事是常言常义，书法则是微言大义。在《春秋》有书法的记事中，有的根据正常的书法，即常例，其义法是确定的，有的违背书法即变例，其义法是灵活的。常例是常言常义；变例是微言大义。例如《春秋》隐公元年云“春，王正月”，这不合“春，王正月，公即位”的常例。《公羊传》“公何以不言即位，成公意也”，即对违背常例的问难，进而解释变例的意义，即成隐公暂时即位而等桓公长大后再让国于桓公之意。皮锡瑞说：“夫子以《春秋》口授弟子，必有比例之说，故自言‘属辞比事’为《春秋》教。《春秋》文简义繁，若无比例以通贯之，必至人各异说而大乱不能理，故曰‘《春秋》之失乱’。乱，由于无比例。是后世说经之弊，夫子已豫防之矣。”^②皮氏认为，《春秋》义例是夫子口授给弟子的，而经文没有明确的阐述，故解释者要从经文中归纳、概括义例，这也是微言大义。要之，相对于通常的记事而言，《春秋》义例有特定的规则，不易为人知，是微言大义；在义例中，常例是确定的，而变例违背常例，难以理解，是微言大义。

我们如何能真正理解微言大义的涵义呢？

微言，是指《春秋》之言除了言辞简约之外，还有一个重要的特征，即嫌疑矛盾：微言相对于常言而言，常言合于常情常理，是真是信；而微言

① 黄开国：《公羊学发展史》，人民出版社2013年版，第348页。

② 皮锡瑞著，吴仰湘点校：《经学通论》，中华书局2018年版，第437页。

是嫌疑矛盾之言，亦真亦假，实虚、有无难分。大义，是孔子寄寓其中的意义，是礼义之大宗，还有一个重要的特征，即义理思想复杂矛盾，在内容上是是非、善恶、美丑的混合，在价值评价上是褒贬、美刺、讳损的混合。《史记·十二诸侯年表序》：“七十子之徒口受其传指，为有所刺讥褒讳挹损之文辞不可以书见也。”^①《汉书·艺文志》：“有所褒讳贬损，不可书见，口授弟子，弟子退而异言。”^②徐复观说，《春秋》之微言、讳中有“为亲者讳”“为贤者讳”，这一方面是不愿以一事一行之过失而抹杀贤者、损害亲者，但也不肯因其为贤者、亲者而轻轻放过其过失。^③微言与大义，超出了正常的言意之分，即言与意之间存有重大的间距，故微言曲折婉转地指向大义，而大义幽隐深微。

那么，孔子修《春秋》为何要用微言大义呢？

《公羊传》定公元年（公元前509年）：“定、哀多微辞。主人习其读而问其传，则未知己之有罪焉尔。”^④《公羊传》认为，孔子修《春秋》，在叙述所见世定公、哀公两朝的事情时多用微辞，故主人（定公、哀公）读《春秋》及其相关的解诂时，因不知微言，故不能明白孔子之贬损自己的意义。微辞即微言。

《春秋繁露·楚庄王》：

义不讪上，智不危身。故远者以义讳，近者以智畏。畏与义兼，则世逾近而言逾谨矣。此定哀之所以微其辞。以故用则天下平，不用则安其身，《春秋》之道也。

董仲舒认为，《春秋》在定、哀之际多“微其辞”，其原因有二：一是表现敬重君亲之意，所谓“讳尊隆恩”“义不讪上”；二是免遭现实政治权势的压制和打击，所谓“避害容身”“智不危身”。何休说：“此孔子畏时君，上以讳尊隆恩，下以避害容身，慎之至也。”（《公羊传》定公卷注）孔子不愿彰显君亲之过，但掩盖之，又违“《春秋》之信史也”的实录原则，故出微言。因此，孔子之用微言，是不得已，而非故意隐之。孔子曰：“二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者，是丘也。”（《论语·述而》）孔子曰：“素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。”（《中庸》）朱熹注曰：“素隐行怪，言深求隐僻之理，而过为诡异之行也。”^⑤

① 《史记》卷14《十二诸侯年表·序》，中华书局1959年版，第509页。

② 《汉书》卷30《艺文志》，中华书局1962年版，第1715页。

③ 徐复观：《两汉思想史》第3卷，华东师范大学出版社2001年版，第183页。

④ 《十三经注疏》整理委员会整理，李学勤主编：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，北京大学出版社1999年版，第545~546页。以下凡引该书，只注篇名，不注页码。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局2011年版，第23页。

司马迁对董仲舒有所继承。《史记·匈奴列传》：“太史公曰：孔氏著《春秋》，隐桓之间则章，至定哀之际则微，为其切当世之文而罔褒，忌讳之辞也。”^①《史记索隐》曰：“讳国恶，礼也。仲尼仕于定、哀，故其著《春秋》，不切论当世而微其词也。”隐公、桓公两朝是所传闻世，恩义衰微且远于威权，故言义显明；而定公、哀公两朝是所见世，恩义深厚且近于威权，故多用微言大义。

《汉书·艺文志》：“《春秋》所贬损大人当世君臣，有威权势力，其事实皆形于传，是以隐其书而不宣，所以免时难也。”^②

要之，汉代公羊学家认为，孔子之用微言的主要原因是“义不讪上，智不危身”，于所见世，直陈君亲的罪恶，会遭到政治权势的打击；于所闻世、所传闻世，直接贬斥君亲，虽可免于政治权势的打击，但不合亲亲、尊尊之义；因此，三世皆有微言大义。笔者认为，孔子之用微言还有一个重要原因，即复杂矛盾的大义难以用简约的常言表达，故出嫌疑矛盾的微言；微言亦真亦假、亦实亦虚、亦有亦无，有较强的意义张力，能涵容丰富复杂的意义，引发复杂矛盾的价值评价。

二、“微言大义”的解释方法

《春秋》由孔子整理，而寓有微言大义，是可以肯定的，但是公羊学家往往将其夸大，故有不少微言大义乃是出于他们的揣测和臆造，从而把《春秋》予以神圣化、神秘化。《公羊传》重在阐发《春秋》的微言大义。《公羊传》哀公十四年：

君子曷为为《春秋》？拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》。则未知其为是与？其诸君子乐道尧、舜之道与？末不亦乐乎尧、舜之知君子也？制《春秋》之义以俟后圣，以君子之为，亦有乐乎此也。

君子即孔子，作《春秋》，以尧、舜之道为依据，而制《春秋》之义。《春秋》之义是孔子关于王道政治的思想，将为后圣所取法。

《公羊传》昭公十二年（公元前530年）：

伯于阳者何？公子阳生也。子曰：“我乃知之矣。”在侧者曰：“子苟知之，何以不革？”曰：“如尔所不知何？《春秋》之信史也。其序，则齐桓、晋文，其会，则主会者为之也，其词，则丘有罪焉耳。”

“《春秋》之信史也”，即表明孔子尊重历史的事实。“其词”，即微言，孔子畏惧后人不知而妄加解释，其所失者，乃是自己的罪过。《史记·孔子世

① 《史记》卷110《匈奴列传》，中华书局1959年版，第2919页。

② 《汉书》卷30《艺文志》，中华书局1962年版，第1715页。

家》：“孔子在位听讼，文辞有可与人共者，弗独有也。至于为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞。弟子受《春秋》，孔子曰：‘后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。’”^① 后世罪丘者，是因为不知微言大义而误解或妄解。孔子及七十子去世后，“弟子人人异端，各安其意，失其真”。^② 因此，不知微言，如何能阐明大义呢？

相对于常言常义之正常的言意之辨，微言大义乃是反常的言意之辨，这构成了解释的障碍。哪里有误解，哪里就有诠释学。公羊学家志在解释《春秋》的微言大义。首先，解释者要在《春秋》的言辞中辨明微言，因为微言与常言混在一起，把微言当作常言或把常言当作微言来理解，皆是错误的。其次，解释者要从嫌疑矛盾的微言中揭示事实的真相，因为事实的真相与表面上所述之事不同。再次，解释者要曲折婉转地推见复杂矛盾的大义。在解释方法上，这利于解释者“推见至隐”^③“精心达思”（《春秋繁露·竹林》），发挥自己的主观思想。在解释效果上，这利于解释者消解《春秋》言辞之义与其所阐释孔子之意之间的矛盾，确证解释的合理性和有效性。周桂钿说：“董仲舒利用‘讳’来帮助作‘六经注我’的工作，同时还利用‘讳’来弥缝圣人经典中的裂痕。”^④

《春秋》桓公元年（公元前711年）“郑伯以璧假许田”。经文的表层义是郑伯以璧借许田。《公羊传》解释说：

其言以璧假之何？易之也。易之则其言假之何？为恭也。何为为恭？有天子存，则诸侯不得专地也。许田者何？鲁朝宿之邑也。诸侯时朝乎天子，天子之郊，诸侯皆有朝宿之邑焉。此鲁朝宿之邑也，则何为谓之许田？讳取周田也。讳取周田，则何为谓之许田？系之许也。何为系之许？近许也。

经文简约，传文在层层问难中深入阐发微言大义。《公羊传》认为此经文是嫌疑矛盾之言，即微言：既然是借，则不必用璧；天下之田为周天子所有，则不得谓之“许田”。微言亦真亦假，实虚、有无难分，启发解释者思考其事实真相：郑伯用璧与鲁桓公交易鲁国的朝宿之邑；许田是鲁国的朝宿之邑，因近许而系于许。据微言，公羊家阐发其丰富复杂的大义：一是尊周天子；二是不许郑伯买地，以彰显诸侯不得专地的大义；三是隐讳桓公卖朝宿之地的大恶；四是讳桓公之恶，也是贬，即桓公有见不得人的丑事。“讳”

① 《史记》卷47《孔子世家》，中华书局1959年版，第1944页。

② 《史记》卷14《十二诸侯年表·序》，中华书局1959年版，第509~510页。

③ “太史公曰：《春秋》推见至隐”。见《史记》卷117《司马相如传》，中华书局1959年版，第3073页。

④ 周桂钿：《董学探微》，北京师范大学出版社1989年版，第242页。

即隐而不显。从《公羊传》的解释来看，微言是嫌疑矛盾之言，不易确定；从微言把握事实的真相，较困难；大义是复杂矛盾之义，不仅有多层次的丰富意义，且意义之间相互冲突，在内容上是善恶、美丑的混合，在评价上是褒贬、诋损的混合；从微言到大义辗转曲折，故大义幽深。

《春秋》昭公二十五年（公元前517年）：“秋，七月，上辛，大雩。季辛，又雩。”《公羊传》：“又雩者何？又雩者，非雩也，聚众以逐季氏也。”《春秋繁露·楚庄王》：“是故逐季氏而言又雩，微其辞也。”经文“又雩”，不是通常的言辞。《公羊传》在问难中指出“又雩者，非雩也”。何休注曰：“一月不当再举雩。言又雩者，起非雩也。”（《公羊传》昭公卷注）因此，“又雩”是嫌疑矛盾之言，即微言，董仲舒所谓之“微其辞也”。既然是微言，则其表面上所述之事非真非信，暗指的事实真相是什么呢？《公羊传》依据下面的经文“九月，己亥，公孙于齐，次于杨州。齐侯唁公于野井”而认为，这是指昭公聚集众人而驱逐季氏，结果反被季氏赶走，而逃往齐国。因此，微言暗指之事，与微言表面上所述之事不同。微言未叙述历史的真实，即讳，但讳而不隐，即用嫌疑矛盾之言暗示、启发读者追寻事情的真相。微言所隐含的大义是复杂矛盾的，一是讳尊隆恩而为昭公隐讳出奔的丑事，二是刺讥昭公行事之不智，三是不赞同季氏驱逐昭公之事。从整条经文看，除“又雩”是微言外，其他言辞皆是常言，其意义清楚明白而无须解释。如果判断为微言，则不能从表层义理解，而要推见至隐，以把握其深层的大义。

《春秋》僖公二十八年（公元前632年）“天王狩于河阳”。《公羊传》：“狩不书，此何以书？不与再致天子也。”董仲舒解释说：

故诡晋文得志之实，以代讳避致王也。（《春秋繁露·玉英》）

晋文再致天子，讳致言狩。（《春秋繁露·王道》）

公羊学家认为，这条经文不是常言，因为根据一般的笔法或常例，周天子出外打猎，史书并不记录，故这是变例，即微言，董仲舒谓之“讳”。因此，经文表面上的叙事非真非信，讳即隐藏了事实的真相。微言暗指的事实真相是，晋文公二次召周天子至河阳，然后率诸侯朝见。这是根据上下两条经文“冬，公会晋侯、齐侯、宋公、蔡侯、郑伯、陈子、莒子、邾娄子、秦人于温”“壬申，公朝于王所”而推出来的。微言所隐含的大义是：一方面不赞同晋文公召周天子，即退诸侯而尊周天子以表现尊王之义；另一方面出于为尊者讳而隐藏周天子的丑事，也隐藏晋文公的失礼之事；再一方面也有贬斥周天子之义。徐复观说：“按讳即是认为‘这是见不得人的事’，所以也是贬的一种方式。”^①因此，大义的内容与褒贬的价值评价是复杂矛盾的。

^① 徐复观：《两汉思想史》第2卷，华东师范大学出版社2001年版，第267页。

《春秋》庄公三年（公元前691年）“秋，纪季以鄫入于齐”。《公羊传》：“纪季者何？纪侯之弟也。何以不名？贤也。何贤乎纪季？服罪也。其服罪奈何？鲁子曰：‘请后五庙以存姑姊妹。’”《公羊传》认为，这条经文有微言，因为一方面说纪季以鄫投降齐，另一方面又称“纪季”的字而不称名以褒之。《公羊传》揭示其事实真相及其意义：纪季以鄫入于齐而为附庸，向齐国服罪，且请为五庙而存姑姊妹，以保存先祖之祭。这是善恶与褒贬的混合。董仲舒更进一步认为，这条经文有嫌疑矛盾，是微言，一方面称“纪季”而贤之，另一方面又述纪季以鄫入于齐而犯下三大罪：大夫专地、公子去国、君子避外难。他不同意《公羊传》的说法，而“推见至隐”以得到事实真相，即纪侯使纪季以鄫入于齐。《春秋繁露·玉英》：

贤者不为是。是故托贤于纪季，以见季之弗为也。纪季弗为而纪侯使之可知矣。……齐将复仇，纪侯自知力不加而志拒之，故谓其弟曰：“我宗庙之主，不可以不死也。汝以鄫往，服罪于齐，请以立五庙，使我先君岁时有所依归。”率一国之众，以卫九世之主。襄公逐之不去，求之弗予，上下同心而俱死之。故谓之去。《春秋》贤死义，且得众心也，故为讳灭。以为之讳，见其贤之也。以其贤之也，见其中仁义也。

董仲舒认为，微言的大义是为纪侯讳灭，因为纪侯贤：一是齐复九世之仇，而纪侯上下同心而俱死之；二是纪侯能得众人之心；三是纪侯有存宗庙而死国的仁义之心。因此，董仲舒所推见的大义，比《公羊传》更为丰富深微。《春秋》庄公四年（公元前690年）“纪侯大去其国”。《公羊传》：“大去者何？灭也。孰灭之？齐灭之。曷为不言齐灭之？为襄公讳也。《春秋》为贤者讳，何贤乎襄公？复仇也。何仇尔，远祖也。……远祖者几世乎？九世矣。九世犹可以复仇乎？虽百世可也。”《公羊传》认为“大去”是为襄公讳，一方面隐其灭纪国的罪恶，另一方面许其复九世仇之义。但董仲舒认为，“大去”是为纪侯讳，一方面隐纪侯亡国之事，另一方面又褒纪侯之贤，“以其贤之也，见其中仁义也”。由此可知，董仲舒与《公羊传》对《春秋》微言大义的解释多有不同。

董仲舒总结道：

《春秋》之书事时，诡其实以有避也。其书人时，易其名以有讳也。故诡晋文得志之实，以代讳避致王也。诡莒子号谓之人，避隐公也。易庆父之名谓之仲孙，变盛谓之成，讳大恶也。然则说《春秋》者，入则诡辞，随其委曲而后得之。（《春秋繁露·玉英》）

微言，即书事诡其实，书人易其名，即讳，但讳而不隐，故以嫌疑矛盾之言暗示。说《春秋》者要明其诡词而委曲地推见大义。董仲舒说：“辞不能及，皆在于指，非精心达思者，其孰能知之……由是观之，见其指者，不任

其辞。不任其辞，然后可与适道矣。”（《春秋繁露·竹林》）所谓“辞”，即《春秋》言辞的表面义；“指”，即《春秋》大义。言辞的表面义与《春秋》大义有很大的间距，这就不能直接从言辞的表面义把握《春秋》之义，即“辞不能及，皆在于指”。解释者要突破言辞的表面义，“见其指者，不任其辞”，以把握《春秋》大义。

综之，公羊学家运用微言大意的解释理论，创造性地阐发《春秋》大义：一是微言与常言的分别不易确定，有待于他们的主观判断；二是微言暗指的事实真相，有待于他们的主观认定；三是微言与大义存有重大的间距，这不仅有消极的影响，也有积极的建设性的影响，有待于他们“推见至隐”“精心达思”而发挥其主观思想，以填补意义间距。因此，公羊学家的解释多牵强附会，这是借解释《春秋》以建构其公羊学的思想体系。

三、《庄子》“得意忘言”

微言大义，实属于“言意之辨”的问题。“言意之辨”，起于孔子、孟子、庄子，盛于魏晋玄学家，是魏晋玄学的基本命题。“言意之辨”，是讨论言（文本之义）与意（文本之意、作者之意）之间的分别和联系。庄子云“得意而忘言”，王弼云“得意在忘象，得象在忘言”，郭象云“寄言以出意”。

汤用彤在《言意之辨》一文中说：

新学术之兴起，虽因于时风环境，然无新眼光新方法，则亦只有支离片断之言论，而不能有组织完备之新学。……依言意之辨，普遍推之，而使之为一切论理之准量，则实为玄学家所发现之新眼光新方法。王弼首唱得意忘言，虽以解《易》，然实则无论天道人事之任何方面，悉以之为权衡，故能建树有系统之玄学。……由此言之，则玄学统系之建立，有赖于言意之辨。^①

汤先生认为，魏晋玄学家运用言意之辨的新眼光新方法而创立了玄学，言意之辨有四个方面的作用：一是用于经籍的解释；二是忘言忘象契合玄学的宗旨；三是忘言得意以会通儒道之学；四是用于名士的立身行事。因此，言意之辨具有方法论层面的重大意义。

庄子首先提出“得意而忘言”的思想，《庄子·外物》：

筮者所以在鱼，得鱼而忘筮；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所

^① 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海人民出版社2015年版，第21~22页。

以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉！

庄子轻言重意，夸大言与意的间距性、对立性，主张忘言而得意，且推重忘言之人。

结合《庄子》一书来看，庄子之轻言重意的思想明显，与众人之重言轻意相反。《庄子·天下》云“以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不悦，不以觭见之也。以天下为沉浊，不可与庄语。以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广”。庄子虽有言，但从不自以为是。《庄子·寓言》云：“言无言，终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。”终身言说，若不能得意，则等于无言；终身不言，若能得意，则等于言。《庄子·齐物论》云：“夫言非吹也，言者有言。其所言者，特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？”言是相对不定的，不可执。《庄子·齐物论》云：“今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。虽然，请尝言之。”不言不足以明道显意，而言则离道背意，故庄子用犹疑之辞，而尝试言之。

庄子标举“忘言”“不言”。《庄子·齐物论》“大道不称”“大辩不言”“圣人怀之，众人辩之，以相示也”。《齐物论》有一问三不知的故事，“吾恶乎知之”。庄子又不断地尝试言之，以传达其大意。因此，言说者实有两难：不言不足以显意，言则蔽意。解释者也有两难：不由言无法得意，拘于言也不能得意。要之，庄子之得意忘言的思想复杂矛盾，其名为“吊诡”（《庄子·齐物论》）。

《庄子》“寓言十九”（《庄子·寓言》），即以寓言为文章的主干：首先，用一连串的寓言叙事说理，寓言之中套寓言，多重比喻；其次，寓言的想象迷离荒诞，有诡奇多变的神话色彩。学人或认为，《庄子》谬悠荒唐之叙事的目的是阐明其哲学思想，其寓言不过是托意的工具而已。或认为，庄子既是文学家，又是哲学家，其叙事主要是暗示、烘托、渲染人物的精神境界。牟宗三认为，《老子》与《庄子》的表达方法有差异，“《老子》采取分解的讲法，《庄子》采取描述的讲法”，“全部《庄子》是一大混沌，亦是一大玄智，亦整个是一大诡辞”；《老子》与《庄子》的义理形态有差异，“《老子》之道有客观性、实体性、及现实性，至少亦有此姿态。而《庄子》则对此三性一起消化而泯之，纯成为主观之境界”。^① 主观之境界，即境界形态，是主客融合的精神境界。老子之道重于形而上学的意义，而庄子之道重于主客融合的境界义。徐复观说：“当庄子从观念上去描述他之所谓道，而我们也只从观念上去加以把握时，这道便是思辨的形而上学的性格。但当庄

① 参见牟宗三：《才性与玄理》，《牟宗三先生全集》第2卷，台湾联经出版事业公司2003年版，第203、205页。

子把它当作人生的体验而加以陈述，我们应对于这种人生体验而得到了悟时，这便是彻头彻尾的艺术精神。”^① 庄子之道有形而上的意义，这是哲学的性格；又有体道的境界义，这是主客融合之意，表现出最高的艺术精神。宋人张端义《贵耳集》记载了一件轶事，（宋真宗）“宴近臣，语及《庄子》，忽命秋水，至则翠鬟绿衣，一小女童，诵《秋水》一篇”。宋真宗善解《庄子》。清人程庭鹭认为“向秀郭象应逊此女童全具南华神理”。^② 因为读《庄子》是为证悟庄子的精神境界，即“神理”，这是不可言传的；但向秀、郭象之注《庄子》，主要阐述其义理思想，而失其韵味。笔者认为，庄子是哲学家，也是文学家，其言意之辨是从哲学与文学上讨论的，且偏重于主客融合之意；主客融合之意，不可言传和授受，即陶渊明《饮酒》所谓“此中有真意，欲辨已忘言”；而郭象的言意之辨是从哲学上讨论的，意可言传和授受。

魏晋玄学家向秀、郭象对《庄子》的注释发生了一个根本的转向，即把《庄子》当作纯粹的哲学文本，把庄子当作一个哲学家，主要阐发庄子的哲学思想，故把庄文之寓言看成是暂时寄托之言，其目的是托意而已。魏晋士人对庄子的接受分为两类：一类是阮籍、嵇康等，主要会意庄子浪漫自由的精神境界；一类是向秀、郭象，主要阐发庄子的哲学思想。

王弼注《周易》《老子》，倡导“得意忘言”的解经方法。《周易略例·明象》：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，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。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。^③

这段文字的要义有三：第一，言与意是工具与目的之关系，也是本末之关系；第二，言是通向意的桥梁，“寻言以观象”“寻象以观意”，虽言象轻于意，但重意而不废言象；第三，“忘言”“忘象”，即不滞于言象，突破具体言象的限制以把握抽象的自体。

① 徐复观：《中国艺术精神》，华东师范大学出版社2001年版，第30页。

② 参见闻一多：《闻一多全集（二）》，三联书店1982年版，第287页。

③ 王弼撰，楼宇烈校释：《周易注：附周易略例》，中华书局2011年版，第414~415页。

王弼主要从哲学上会通圣人之意，这对于向秀、郭象注《庄子》有重要影响。从《周易注》《老子道德经注》来看，王弼是一位玄学家，颇为自信，要突破圣人之言，以把握圣人之意。《老子》第一章：“道可道，非常道；名可名，非常名。”王弼注：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。”^①可以言说的，是有形有象的具体事物。常道以无形无名始成万物，无形无名即无，故不可言说。因此，常道是玄之又玄的抽象本体，是终极的玄理，而非体道的人生境界。汤用彤说：“夫具体之迹象，可道者也，有言有名者也。抽象之本体，无名绝言而以意会者也。迹象本体之分，由于言意之辨。”^②

综之，庄子“得意忘言”之说实是言意之辨的问题；庄子重意轻言，推崇忘言，突出了言与意之间的间距性；《庄子》文本“寓言十九”的特征践行了“得意忘言”的理论。魏晋玄学家王弼以得意忘言的方法注释经典，从哲学上会通《老子》《易》的形上之意。这皆为郭象标举“寄言出意”的解释理论提供了依据。

四、“寄言出意”的解释方法

郭象是魏晋玄学的集大成者。他的《庄子注》通过对《庄子》的注释建构了一套新的道家思想体系，对后世产生了深远的影响，是“六经注我”的典范作品。郭象标举“寄言出意”的解释理论，这与公羊学家的“微言大义”有何区别和联系呢？

郭象认为《庄子》一书的主要特征是“寄言出意”。《庄子注》指出《庄子》“寄言”的地方有二十多处，还有许多地方虽未指出寄言而实当以寄言视之。寄言出意与常言常义相对，《庄子》文本由寄言出意与常言常义两部分构成。常言常义清楚明白，寄言出意隐晦难知。

《庄子·逍遥游》注开宗明义地说：

鹏鯢之实，吾所未详也。夫庄子之大意，在乎逍遥游放，无为而自得。故极小大之致，以明性分之适。达观之士，宜要其会归，而遗其所寄，不足事事曲与生说。自不害其弘旨，皆可略之耳。

庄文叙述的鹏鯢之事，即寄，即寄言，即寓言，想象诡奇，真假难辨。“遗其所寄”，一是略而不考鹏鯢之事的真伪，二是不必注释鹏鯢之事，三是忘寄言而会通庄子之大意。这是轻寄言而重出意。从寄言叙述的鹏鯢和学鸠之事看，庄文之义是，小不知大而崇大抑小；而郭象所阐释的庄子之意是，小

① 王弼撰，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，中华书局2008年版，第1页。

② 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海人民出版社2015年版，第21页。

大有分而皆能任性逍遥，故小大价值齐一。因此，庄文之义与郭象解释之意存有严重的矛盾和对立，即寄言与出意存有重大的间距，出意突破了寄言的限制而较为自由地驰骋。

寄言，突出了言的寄托性，一是表层性、外在性，二是暂时性。寄言之目的是出意，寄言的工具性由此显明。寄言，非真非信，真假、实虚、有无难分。寄言与出意有重大间距。

《庄子·逍遥游》有一则寓言，尧自以为智慧不及许由，“夫子立而天下治，而我犹尸之，吾自视缺然。请致天下”，许由不受，曰“子治天下，天下既已治也”。庄文之义是贬尧之有为而治，崇许由游于山林之无为而治。郭象以之为寄言，非真非信，虚实难分，“夫能令天下治，不治天下者也。故尧以不治治之，非治之而治者也。今许由方明既治，则无所代之。而治实由尧，故有子治之言”（《庄子·逍遥游》注），这是委曲阐明寄言的出意。“宜忘言以寻其所况”（《庄子·逍遥游》注），忘言，即摆脱寄言的束缚而寻求庄子之意：尧无为而治天下，尧是既游于山林又能游于人间世的无待者；许由只是游于山林的有待者，不过是尧的外臣，“若独亢然立乎高山之顶……而为尧之外臣耳”（《庄子·逍遥游》注）。显然，郭象崇尧而贬许由，与庄文之义相对立。一般而言，疏不破注。成玄英疏曰：“然睹庄文，则贬尧而推许，寻郭注乃劣许而优尧者，何耶？”（《庄子·逍遥游》疏）寄言与出意发生了严重的冲突：庄文中尧是有为而治，只游于人间世；郭象注文中尧是无为而治，游于无穷。

《庄子·逍遥游》叙述藐姑射山的神人，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游于四海之外。这是庄子所推崇的神人，与人间世的圣人及众人相隔绝而获得绝对的自由。郭象注曰：“此皆寄言耳。夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉！”（《庄子·逍遥游》注）郭象以庄文之叙事为寄言，亦真亦假、虚实难分，故要突破寄言的限制而把握出意即庄子之意：神人即圣人，居于朝廷之上，以山林之心实行人间之事，而把方内之道与方外之道相融通。因此，寄言与出意有重大的间距；且出意的圣人有丰富复杂的内容，不同于儒家之圣人，也不同于庄子之神人，而是儒道两家的结合。

要之，寄言出意是言意之辨的关系的一种，是反常的言意之辨。第一，寄言混在庄文中，难以辨识，故要特别点醒出来，以引起足够的重视。第二，寄言是暂时所寄所托，是嫌疑矛盾之言，亦真亦假、虚实难分，故轻言甚至废言。第三，出意即庄子之意，有丰富复杂的意义，是解释之目的。第四，寄言与出意存有重大的间距，故寄言之出意隐约深微，往往为世人所难知或误解，郭象谓“而惑者遂云……斯失之远矣”“世徒见尧之为尧，岂识

其冥哉”（《庄子·逍遥游》注），解释者要推见至隐。

王弼的言意之辨是，言为末，意为本，举本统末而未尝无末，重意轻言而不废言，忘言是不拘泥于言，部分地突破言的限制而把握意，故言与意的间距性在可控的范围之内，其所阐发之意虽有所发挥，但相去不远。郭象的寄言以出意是重意轻言甚至废言，夸大言与意的对立性，庄子之意与庄文之义有重大的间距；这利于郭象较为自由地发挥主观思想，以填补重大意义间距的空间。

《庄子·山木》有一则寓言。庄子游于栗园，看见一个异鹊，执弹弓欲击之；又见一蝉，正在树荫下休息，一螳螂在后面欲搏之；又见一异鹊在后，欲袭击螳螂。这时，虞人怀疑庄子欲偷盗其栗，逐而斥责之。庄子不禁感慨，事物之间相互逐利忘身，皆成为牺牲品。因此，庄子弃弹弓而归家，三月不出门庭，自反自省，修行入道。

郭象注曰：“夫庄子推平于天下，故每寄言以出意，乃毁仲尼，贱老聃，上掎击乎三皇，下痛病其一身也。”（《庄子·山木》注）郭象认为庄子常常“寄言以出意”，庄文叙述的庄子之事是“寄言”，为什么呢？因为这是嫌疑矛盾之言，不符合庄子的品格和行为，庄子不可能像世人一样守形而忘身，留意于利害。成玄英疏曰：“夫庄子大人，隐身卑位，遨游末国，养性漆园，岂迷目于清渊，留意于利害者邪！盖欲评品群性，毁残其身耳。”（《庄子·山木》疏）既然是寄言，则庄子所谓“吾守形而忘身”，即“下痛病其一身也”，未必真实可信，不过是借之托意而已。推而广之，庄文毁仲尼、贱老聃、掎击三皇，也是寄言，非真非信，不是诋毁圣人，而是借之托意。

此寄言即庄文之义是什么呢？如果从庄文直接推论，则意义是忘利而存身，这是从蝉、螳螂、异鹊与庄子之相为逐利而忘身的经验教训中得出的道理。郭象所阐释的出意是，庄子、孔子等冥世而游于无穷，“夫身在人间，世有夷险，若推夷易之形于此世而不度此世之所宜，斯守形而忘身者也”（《庄子·山木》注）。人世有夷险，若不能考虑夷险之形而冥合之则遭害。因此，寄言与出意有重大的间距；出意不是从寄言中直接贯通地推出，而是从寄言中辗转曲折地推见至隐。郭象不能接受庄文之义，因为他认为，众人相为逐利而牵累以忘身，是出自本性的要求，是任性逍遥，圣人要顺之，而不能要求众人忘利。郭象之出意也代表其圣人观，即庄子、孔子等圣人能冥合时世而游于任何境遇中。

《庄子注》中至少有五次出现“寄明”观念（《齐物论》注、《大宗师》注、《天地》注、《知北游》注、《渔父》注等），即寄言以明意，与寄言以出意相同。

《庄子·齐物论》有一则寓言。昔者，尧问于舜曰：“我欲伐宗脍胥敖，

南面而不释然。其故何也？”舜曰：“夫三子者，犹存乎蓬艾之间。若不释然，何哉！昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎！”庄文之义是批评尧、舜之有为。

郭象注曰：“于安任之道未弘，故听朝而不怡也。将寄明齐一之理于大圣，故发自怪之问，以起对也。……夫物之所安无陋也，则蓬艾乃三子之妙处也。”（《庄子·齐物论》注）郭象认为庄文所述的尧、舜之事是“寄言”，为什么呢？这是嫌疑矛盾之言，因为尧、舜若讨伐三子则违背其大圣的品格，即“于安任之道未弘”。既是寄言，则非真非信，而有隐曲深微的意义。这一方面表明，尧、舜没有讨伐三子之心，也没有听朝不怡之情，庄文也非批评尧、舜之有为；另一方面从寄言中推见至隐，以彰明出意，即尧、舜大圣执守齐一之理，万物的性分不同，自得之场不同，但万物在自得之场中任性逍遥是齐一的，蓬艾之地即三子的自得之场，即妙处，故圣人无为而顺之。因此，出意的内容丰富复杂，且寄言与出意存有严重的对立。庄子寄言之义是批评尧、舜之有为（忧患天下而讨伐三子，救民于水火之中），标举无所作为而任之。郭象阐释的庄子之意是，颂赞尧、舜大圣深明齐一之理，无为而冥物，即顺三子的本性而为，以助成三子之任性逍遥。

《庄子·大宗师》有一则寓言。道家人物子桑户、孟子反、子琴张，“三人相视而笑，莫逆于心。遂相与为友”。道家所谓之朋友是彼此相忘，不相互关心和帮助，所谓“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”，这有异于世俗之朋友。郭象注曰：“若然者，岂友哉？盖寄明至亲而无爱念之近情也。”（《庄子·大宗师》注）“若然者，岂友哉？”这是质疑庄文有不合常情常理的嫌疑和矛盾。郭象以之为寄言，其彰明之意是，至亲之心无偏爱，从而一视同仁地包容众生。“无爱”看似与寄言之义同，但两者有实质上的分别。庄文所谓之朋友彼此相忘而无爱，木然而无动于衷，即彼此无责任感与相互救助的作为。郭象一方面把朋友之间的关系转换为至亲（圣人）与众人之间的关系，另一方面赋予至亲无爱之特定的意义，即至亲之心涵融万情以为一而虚灵不昧，未感应时呈现出虚静之无情，感而后应则与任何事物之情相融合，冥之顺之，助成任何事物之情的实现。因此，寄言与出意有重大的间距，出意脱离寄言的制约而隐曲深微。

《庄子·盗跖》叙述孔子拜访盗跖之事。盗跖有大段的言说，排斥圣知而斥责尧、舜，鄙视名利而轻视夷、齐。孔子听了之后，目瞪口呆，“目茫然无见，色若死灰，据轼低头，不能出气”（《庄子·盗跖》）。孔子归来，仍心有余悸，对盗跖之兄柳下季说：“然。丘所谓无病而自灸也。疾走料虎头，编虎须，几不免虎口哉！”（《庄子·盗跖》）庄文显然是借盗跖之口嘲讽和批评孔子。郭象注曰：“此篇寄明因众之所欲亡而亡之，虽王纣可去也；

不因众而独用己，虽盗跖不可御也。”（《庄子·盗跖》注）郭象以孔子拜访盗跖之事为寓言，非真非信，从而回护庄文对圣人尧、舜、孔子的嘲讽和批评，维护其理想人格的形象。寓言以明意，即圣人因众、顺众而不用独知独见，从而无心而冥物，这建构了理想人格的基本品质。寓言与出意有严重的对立。成玄英疏多不破注，但此处破例说：“而言此章大意排摈圣迹，嗤鄙名利，是以排圣迹则诃责尧、舜，鄙名利则轻忽夷、齐，故寄孔、跖以见意也。若郭注意，失之远矣。”（《庄子·盗跖》疏）

《庄子注》有不少注文，虽未标示寓言，但仍是忘言之辩，这是暗用寓言出意的理论以注释《庄子》。《庄子·渔父》有一则寓言。孔子见到渔父，而聆听其教诲，受其感发，欲弃方内之道，而追方外之道。孔子云“故道之所在，圣人尊之。今渔父之于道，可谓有矣，吾敢不敬乎”（《庄子·渔父》），即江海之士能下儒家之君子。郭象只在文末有一注：

此篇言无江海而间者，能下江海之士也。夫孔子之所放任，岂直渔父而已哉？将周流六虚，旁通无外，蠕动之类，咸得尽其所怀，而穷理致命，固所以为至人之道也。（《庄子·渔父》注）

郭象以此为寓言，非真非信，即嫌疑矛盾之言。因为孔子是大圣，不可能尊崇和信奉渔父的方外之道。郭象所阐释的庄子之意是，孔子是无待者，既能游于江海，又能游于人间世；而渔父是有待者，只能游于江海。孔子“无江海而间者”，即与江海不相隔，能游于江海中，这不是渔父所能理解的，所谓小不知大，故孔子能下江海之士。显然，郭象所阐释的庄子之意即出意与庄文本义即寓言相冲突。这段文字虽未出现寓言和忘言之说，但实质上是忘言之辩、寓言出意。

要之，“寓言出意”是庄文中特殊的、反常的言意，区别于庄文中一般的、正常的言意（常言常义）。寓言与常言混合在一起，难以辨识。寓言，即嫌疑矛盾之言，真假虚实难分。出意，即庄子之大意，有丰富复杂的内容。寓言与出意有重大的间距，寓言是末，出意是本，崇本息末，忘言得意。因此，《庄子注》重在阐发《庄子》的“寓言出意”，换言之，郭象用“寓言出意”理论解释《庄子》。汤一介以之为郭象注《庄子》的主要方法，即突破庄文之义的限制而发挥郭象的思想。^①韩林合说，这只是郭象注《庄子》的一种方法，当郭象的解释与庄文发生明显矛盾时，“为了消解这种严重的矛盾，郭象求助于其寄言论，认为庄子相关的文本实际上是寓言，其真正的意义与他的相关诠释并不矛盾。既然庄子的相关言论是寓言，那么读者也应当充分注意这一点，不要执着于这些言论，而是要深挖它们的真正意

^① 参见汤一介：《郭象与魏晋玄学》，北京大学出版社2009年版，第257页。

义。此即郭象赋予庄子‘得意而忘言’一语的独特意义”。^①刘笑敢说：“与其说‘寄言出意’是郭象的方法，不如说是郭象自觉本人思想与庄子原文不一致时的托词或辩解之方。”^②笔者认为，寄言出意，是郭象注释《庄子》的基本理论，具有方法论与本体论的意义；在解释的方法上，这有利于郭象摆脱庄文的束缚，而较为自由地发挥庄子之意；在解释的效果上，这有利于郭象消解庄文之义与他所阐释的庄子之意（即郭象之意）的冲突，从而确证其解释的合理性、有效性。

五、结语

汉代公羊学家认为《春秋》有微言大义，魏晋玄学家认为《庄子》寄言出意，二者皆存在言意之辨的问题。正常的言意之辨是言表现意，言不尽意，言与意有一定的间距。解释者不能拘泥于言，而要突破言的一定限制以把握意。微言大义、寄言出意，是经典中反常的言意之辨；言是工具，真假、虚实、有无难分；意是目的，有丰富深刻、复杂矛盾的意义；言与意有重大的间距。这造成了理解的障碍，也有利于解释者摆脱言的束缚而较为自由地阐发其意，即忘言得意。因此，公羊学家之解释《春秋》、玄学家之解释《庄子》，皆是借经典以发挥己意，有过度诠释的基本特征。公羊学家之标举微言大义，有其文本性的基础，即《春秋》本身含有微言大义，公羊学家加以增饰，不仅把《春秋》神圣化、神秘化，且借之建构了公羊学的思想体系，而为大一统的专制政治服务。郭象倡导寄言出意，也有文本性的基础，即《庄子》主要以寓言叙事说理，其言辞谬悠、荒唐。郭象进一步将其夸大，以重新建构玄学的思想体系，来解决庄子思想在魏晋时期所面临的课题，例如任性逍遥、自然与名教之辨、圣人人格等。微言大义、寄言出意皆具有方法论与本体论的意义。在解释方法上，这有利于解释者突破经典言辞的限制而自由地发挥孔子、庄子之意；在解释效果上，这有利于解释者消解经典言辞之义与其所阐释的孔子、庄子之意的冲突，从而确证其解释的合理性和有效性。

（责任编辑：周勤勤 李 涛）

① 韩林合：《游外以冥内：郭象哲学研究》，商务印书馆2016年版，第279页。

② 刘笑敢：《诠释与定向：中国哲学研究方法之探究》，商务印书馆2009年版，第199页。