

互文见义与道统有无

——《老子》中的互文修辞

张达玮

(西南大学 国家治理学院 宗教研究所, 重庆 400715)

摘要:互文是古汉语中一种常用的修辞手法,并且在《老子》中被多次使用。互文修辞对于理解《老子》的语言结构和哲学思想具有独特的意义。历代《老子》注解之中仅有两处提及互文,现当代学者由于忽视互文修辞的重要性,在对《老子》的理解上出现很多不合理的谬误。通过互文修辞,可以基于文本自身的结构与含义论证道统有无的哲学观、体用不二的体用观以及无古无今的时间观。

关键词:《老子》;互文见义;道统有无;互文修辞;汉语对举词

中图分类号:C91-0 **文献标志码:**A **文章编号:**1671-9476(2021)06-0060-07

DOI:10.13450/j.cnki.jzknu.2021.06.10

《老子》(《道德经》)作为道家经典,以其简洁明快、富有韵律的语言风格和深奥玄妙、变幻多端的哲学思想著称于世。现代人在阅读和理解《老子》时,往往忽视了古汉语的修辞,而是从字面上去翻译古文中的概念,并根据现代汉语的语法增加缺少的句子成分。现代人对《老子》的翻译和理解活动是紧密相关的,理解上的分歧说明:存在着不同的翻译。翻译上的分歧说明:至少对于《老子》的文本而言,至今还没有形成标准的翻译方法。而《老子》中的修辞手法能够为哲学思想的表达提供基本的语境,其中以互文修辞的作用最为显著。古代的注释者提到过互文修辞,但是被后人忽视了;现代学者注意到了《老子》中的几乎所有其他修辞手法,但是唯独忽视了互文修辞(见下文及参考文献[12][13])。

一、互文修辞:理解《老子》的一种新视角

互文作为古汉语中常见的修辞与20世纪60年代后期产生于西方的互文性或文本间性(intertextuality)理论有着根本的区别^[1]。目前国内学界大多认为中西方的互文修辞有共同之处,并且将古汉语中“参与成文,合而见义”的互文修辞与西方

处理文本之间呼应、引用、用典等关系的互文性理论融合在一起,要么将前者作为后者的一个分支与子类型加以理解^[2],要么将前者称为“修辞互文”,将后者称为“文本互文”^[3]。总之,学界通常将两者置于同一层次进行理解。当然,古汉语文献中也有很多符合互文性理论的地方,但是作为古汉语中独有的互文修辞,则不应该跟互文性理论相混淆。

据学者考证,最早指出互文现象的是东汉服虔,最早提出互文修辞的则疑是东汉许慎,郑玄在对古文的注释之中也多次使用“互文”一词^[2]。可见,作为修辞学术语,“互文”的出现跟西汉古文经学的发展是一致的。

唐代贾公彦最早在《仪礼疏》中对互文修辞做出了明确的界定:“凡言互文者,各举一事,一事自周,是互文”(卷十三),“凡言互文者,是二物各举一边而省文,故云互文”(卷三十九)。唐代孔颖达则在《礼记疏》中最早明确提出“互文见义”这一术语(卷五十三)。清代俞樾在《古书疑义举例》中辟有“互文见义例”条目,云:“古人之文有参互以见义者”(卷一)。今人郑远汉据此将互文修辞概括为“参互成文,合而见义”^[4]。《语言学百科词典》将“互文”界定为“两个相对独立的语言结构单位,互相呼应,彼此渗透,相互牵连而表达一个完整的内

收稿日期:2020-12-20

基金项目:2019年中央高校基本科研业务专项资金资助(SWU1909540)

作者简介:张达玮(1991—),男,山西平陆人,博士研究生,研究方向为道家、道教的哲学与伦理学。

容”^[5],这一定义强调了互文修辞所营造的整体性语境;另有学者将其定义为“在结构相同或相似的上下文中,上文里隐含着下文里出现的词语,下文里隐含着上文里出现的词语,参互成文,合而见义”^[6],这一定义强调了互文修辞中前后对举词语之间的“隐含”关系。“互文指前后两个并列的语言单位的词语在意义上各举一端,互相发明,互相补充,合在一起表达全面、完整意义的修辞方式”^[7],这一定义强调了互文修辞中对举词语之间互释、互补的关系。“在结构相同或相似的前后词组或上下句,对举的词前后各省略一个,解释时省略的词要相互补充乃为原意”^[8],这一定义强调了还原互文语境的方法。“前后语言单位彼此渗透、激发甚至省略才能表达完整语义的对举结构”^[9],这一定义强调了互文修辞对于古文表达方式的必要性。上述各种界定基本上都围绕贾公彦“二物各举一边而省文”这一经典定义而展开,又突出了互文修辞的不同特点,可以作为参考。

如上所述,古汉语中的互文修辞有着明确的内涵,就是“二物各举一边而省文”,或“参互成文,合而见义”。相较之下,互文性或文本间性理论则绝无此内涵,二者不可被混为一谈。古汉语中所用互文修辞数目繁多,种类丰富,不胜枚举,根据互文词语之间、词语与句子之间、句子与句子之间的关系,互文修辞的类型基本上可以被区分为三种,即单句互文、复句互文与省反互文^[8]。所谓单句互文,就是单个句子内部的对举词语相互阐释、前后关联的互文修辞,在理解时需要相互补充才能还原句子的意思;复句互文指的是存在于两个或两个以上句子中的对举词语之间前后呼应、彼此阐释、相互补充的互文修辞;省反互文即省略反义互文,就是前后对举的词语意思相反,且每一边都省略了另一个反义词,解释时应补充对反词的互文修辞。

互文修辞的研究视角着重于对古文中的字、词、句和修辞进行分析,其目的是还原古文在“参互成文,合而见义”的修辞之中所表达的原意,并澄清后人的误解、辅助今人的理解。互文是古代典籍与诗词中常用的修辞方法之一,这或许跟古代最初的书简刻写与诗词韵律密切相关。互文在遣词造句、行文风格中有着简洁和委婉的特色,现代汉语仍然使用,但以前的修辞学书中很少提到^[10]。无怪乎顾炎武在《日知录》中分析杜甫《北征》诗句“不闻夏殷衰,中自诛褒妲”时说:“不言周,不言妹喜,此古人互文之妙,自八股学兴无人解此文法矣。”(卷二十七)

今人对《老子》中修辞手法的研究基本上呈现出两种思路:一种思路是从《老子》文本内部寻找有关修辞思想的片段,例如“希言自然”“大辩若讷”“不言之教”“正言若反”“言有宗”“美言可以市”等,继而试图从《老子》文本中提炼出一些汉语修辞思想^[11];另一种思路是运用古文修辞理论去研究《老子》文本中所体现出来的修辞手法,如明喻、暗喻、借代、层递、顶针(顶真)、列举、设问、反语等^[12]。也有学者结合今人对古文修辞的分类总结对《老子》中所呈现的修辞进行分类研究,共计14种修辞格^[13]。然而以上两种研究皆侧重于文学与修辞学进路,并没有由修辞而进入对《老子》哲学思想的创新性解读,且没有涉及互文修辞。此外,刘笑敢将《老子》与《诗经》《楚辞》进行韵律与修辞上的对比,虽然其问题意识指向《老子》早出与晚出的考据学之争^[14],^{[15]159-161},但是其将《老子》置于整个古文修辞与韵律的传统之中加以理解的思路则是值得借鉴的。今人对《老子》中互文的研究,虽冠以互文之名,实则遵循的是文本间性理论^[16]。我们当然可以根据文本间性理论对《老子》中的设问与对话进行研究,以理解其辩证的思想及其表达方式,但若将这种研究方法跟“互文见义”的互文修辞混淆在一起,则有失审慎。古今注疏之中,唯有董思靖在《道德真经集解》中经由互文修辞解读《老子》,其方法和结论发人深省,值得今人重视并加以借鉴。

二、《老子》中的互文修辞

为了证明互文修辞对于理解《老子》语言结构和哲学思想的必要性,我们首先需要表明《老子》文本中的确多处使用了互文修辞。判断互文修辞的标准是:(1)句子必须是对文并且包含对举词语;(2)按照语句字面意思解释不通或有损文本原意;(3)对举词语在相互补充、相互阐释之后能够表达相对于单个词语而言更加丰富的内涵。根据这样的标准,我们就能识别出《老子》中使用互文修辞的语句。然后需要说明互文修辞对于理解《老子》的重要性,其重要性体现为对以往注家的补充或纠正,甚至可以澄清一些至今没有得到解决的问题。只有证明了以上两点,基于互文修辞对《老子》哲学的解读才能是合理的。以下便是在具体的举例分析中表明互文修辞的重要性,同时也指出部分现代学者所做的代表性注解的失误之处。

《老子》第七章“天长地久”是明显的单句互文,紧接着就进行了解释:“天地所以能长且久者”,意即用“长”与“久”共同描述“天”与“地”的特性。按

照上述互文修辞的三条判断标准,“天长地久”符合第一条和第三条,却不符合第二条标准,因为今人并不会误解只有“天”是“长”的,只有“地”是“久”的。但我们仍然认为此处运用了互文,因为紧接着的那句显然将“天”与“地”、“长”与“久”放在一起,似乎是对“天长地久”所使用隐含的互文修辞的进一步明确示意。

类似的单句互文还有“绝圣弃智”“绝仁弃义”“绝巧弃利”“见素抱朴,少私寡欲”(第十九章,如无注明皆为通行本,下文同),或者“绝智弃辩”“绝巧弃利”“绝伪弃虚”“视素保朴,少私寡欲”(郭店简本),“绝”与“弃”同义且对举,“仁”与“义”、“巧”与“利”、“少”与“寡”皆可并举,也表达相同的含义,“智”与“辩”、“伪”与“虚”也如此。陈鼓应指出“‘素’、‘朴’在这里是异字同义”^{[17]135},那么“见素抱朴”就是明显的单句互文,即“见素朴”并“抱素朴”。当然,我们也可以将此处理解为“变文同义”,即在句式相同的语句中使用近义词以表达相近或相同的含义,“变文同义”与“互文见义”虽有所不同,但并非不可共存,对于两者兼有的语句,在本文中侧重分析其互文见义。

如果我们认为第二十章首句“绝学无忧”与“见素抱朴,少私寡欲”句法相同、文意一贯且押韵,并将其置于第十九章末句,那么就可以认为“绝学无忧”一句也使用了互文修辞。且唐代张君相,明代归有光、姚鼐,近人蒋锡昌、马叙伦、高亨、高明皆认为此句应置于上一章末尾^{[18]315},这一观点值得认真对待。前人将“绝学无忧”置于上一章末尾的理由是句法相同、文意一贯且押韵,如果“绝学无忧”与上一章句法相同,那么“无”就必然会被理解为动词。如此一来,“无”就跟“绝”“弃”的词性和含义是相同的;如果“无”被理解为动词,则“绝学无忧”就能够体现出单句互文的修辞特征,我们便有充足的理由将其置于上一章末尾。无论此句置于何处,若以互文修辞进行分析,就会减少不必要的误读,并且能够理解前人将其置于上一章末句的理由。

“故贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下”(第十三章),宋代彭耜《道德真经集注》引宋人林东注曰:“贵与爱,寄与托,则一意,辞势互换然耳。”^[19]根据互文修辞,“贵”与“爱”对举,“寄天下”与“托天下”对举。合而见义,贵以身为天下者,可寄天下、可托天下;爱以身为天下者,可寄天下、可托天下。

“大道废,有仁义;智慧出,有大伪”(第十八章),“大道废”与“智慧出”对举,“有仁义”与“有大

伪”对举。根据互文修辞,“大道废”不仅导致“有仁义”,亦导致“有大伪”;不唯“大道废”才导致“有仁义”,“智慧出”亦导致“有仁义”,互文见义。帛书与通行本皆有“智慧出,有大伪”,郭店简本却没有,今人据此认为其为衍文,当据删^{[17]132}。“大道废”有明显的否定意味,“而‘智慧出’则没有明显的否定意义……因此‘智慧出,安有大伪’一句与上下文都不合,当是后人增改之句”^{[15]248}。然而,纵观《老子》全文,可知其对待“智慧”的态度是否定的,“智慧出”并非“没有明显的否定意义”。若认为加上这句容易“使人将‘仁义’与‘大伪’并举,从而导致对仁义行为的否定”^{[17]132},则是过于发挥今人的主观性了(况且“伪”在古文中不一定含有否定意义),这种解释(“导致对仁义行为的否定”)所体现的不是以“道”解“道”的立场。“如果老子之道与儒家仁义之道完全一致,那就没有道家思想了”^{[15]247},不同学者观点之间的分歧对话显示出今人在理解《老子》思想上的各种冲突。按照互文修辞,即使此句是后人误衍,我们也可以解释“智慧出”的否定意义及其与上下文的一致性。另外,由于郭店简本为后出,因此在漫长的老学史上,理解者通常将“仁义”“大伪”“孝慈”“忠臣”并举,今以互文解读,正合其义。

“天下神器,不可为也,不可执也。为者败之,执者失之。是以圣人无为,故无败;无执,故无失”(第二十九章),此句中“为”与“执”对举,“败”与“失”对举。按照互文修辞,不唯“无为”才“无败”,“无执”亦“无败”,“无为”不只会“无败”,亦会“无失”,互文见义。

“不出户,知天下;不窥牖,见天道”(第四十七章),“不出户”与“不窥牖”对举,“知天下”与“见天道”对举,前后互为整体,相互阐释。今人将“天下”理解为经验、事物,将“天道”理解为原理、法则^[20],或者将“天道”理解为天文学意义上的“天体运动规律”^{[18]51},或者将“天下”理解为“人类社会在自然界中的总体存在”,而“天道”则高于“天下”,“应该和本真之‘道’是同义的”^{[15]504}。如果“天道”是经验科学的对象,那又如何能够“不出户”“不窥牖”,不通过经验观察和研究就能知道呢?显然,仅仅就字面意思不足以理解原文的含义,刘笑敢将“天下”理解为人类社会的总体存在,突破了前者经验科学的理解。根据互文修辞,前后对举的词语和句子不应该被分离开单独解释,而应该合在一起相互阐释,才能还原文本自身丰富的含义。因此,“知天下”并不是了解天下所有的经验和事情,而是知“天下之

道”,同理,“见天道”也不是了解天文规律,而是见“天下之道”,“知天下”和“见天道”参互成文,必须合起来才能被正确理解。如果我们从政治、伦理、宗教和制度的意义上去理解“天下”和“天下之道”,就可以推论出这句话所蕴含的主体并不是一般的从事经验科学的人,而是治理天下的圣人。根据上述分析,接下来的“其出弥远,其知弥少”就应该被理解为“其出户弥远、窥牖弥多,其知天下、见天道弥少”。

“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普”(第五十四章),“身”“家”“乡”“邦”“天下”并举,“真”“余”“长”“丰”“普”对举,前后相互阐释、交互合并之后表达一个更加丰富的含义。由“家”至“天下”皆是“修”的对象,所“修”之内容皆为“德”,由“真”至“普”皆为所“修”的结果,都是针对“德”而言。虽然“修”的具体对象和具体内容有所不同,但其结果并无本质上的区别,即由“真”至“普”皆在表达“德”的积极意义。根据互文修辞,“修之于身”,其德不唯“乃真”,亦乃“余”“长”“丰”“普”,其余四者同理;不唯“修之于天下,其德乃普”,修之于身、家、乡、邦,其德亦普,其余四者同理,只有将前后对举词语合起来才能从整体上理解原文。如此一来,从“以身观身”到“以天下观天下”的排比之中也包含了“以身观天下”的含义,但又不是直接将“身”与“天下”联系起来而不经中间的扩展环节。根据互文修辞,我们必须将前后对举的词语放在一个整体的语境之中进行理解,而非就字面意义分而析之。

“故圣人云:我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无事,而民自富;我无欲,而民自朴”(第五十七章),“无为”“好静”“无事”“无欲”对举,“自化”“自正”“自富”“自朴”对举,参互成文。“我无为”的结果不仅是“民自化”,也包括“民自正、自富、自朴”;不仅只有“我无欲”,民才会“自朴”,“我无为、好静、无事”,民亦会“自朴”,余皆同理。按照互文修辞,圣人之道不仅有“无为”,亦包括其余三者,前后对举词语共同表达一个整体的意思。

“美言可以市,尊行可以加人”(第六十二章),“美言”与“尊行”对举,“市”与“加人”对举,参互成文。非唯“美言可以市”,亦“可以加人”;非唯“尊行可以加人”,亦“可以市”。前后对举词语互为一体、不可分离,“美言”与“尊行”是紧密联系、内外一致的。

“何谓贵大患若身?吾所以有大患者,为吾有

身,及吾无身,吾有何患”(第十三章,《集解》第十二章),《道德真经集解》云:“此又言身为贵患之本,无身即忘我也。前不及辱,此不及贵,乃互文以见意,亦以人莫不好贵而恶患,故独以患言。此盖由有我见存焉,苟能无我,则素富贵行乎富贵,素患难行乎患难,夷险不二,苦乐一等,则谁更受贵与患哉?”^[21]⁸²⁹⁻⁸³⁰“贵”与“患”(辱)对反,“有身”与“无身”对反,“前不及辱,此不及贵”,此处的分析明确指出原文使用了互文修辞。根据省反互文补全原文,即“吾所以有大患者,为吾有身、有我,故有所贵,有所患,且好贵而恶患,及吾无身、无我,吾无所患,亦无所贵”,因为“人莫不好贵而恶患”,所以原文仅提到了“患”而省略了对反词语“贵”。

以上举例与分析表明《老子》文本中的确大量使用了互文修辞,在前人注疏和观点分歧的地方,互文修辞能够发挥一种辅助和纠偏的作用。本文的重点不仅在于通过对《老子》互文修辞的举例得出一些关于修辞学的结论,而且要通过互文修辞去解读《老子》的哲学思想。

三、道统有无、体用不二、无古无今:互文修辞视角下《老子》“道论”新释

自王弼始发“贵无论”以来,历代注家在对《老子》乃至道家之“道论”的理解上多从之,认为《老子》注重清静无为,讲求崇本息末。在特定的哲学史语境中,“贵无论”对于阐释道家的形而上学而言本来无可厚非,但是如果后人将其理解为对“道论”的唯一正确阐释,则容易“一叶障目”,从而忽略了《老子》“道论”中积极的、能动的一面。如近人蔡廷幹(1862—1935)在其代表作《老解老》中所言:“或疑老学清静无为,恐不足以济变。不知其量宏,持以涵盖一切而有余;其力伟,借以解万类之纠纷而无所滞。彼无为者,浑其名而已,非无其具也;泯其迹而已,非无其功也。”^[22]在蔡廷幹看来,“无为”只是勉强称之的名而已,并非意味着不作为或行为没有具体的对象;无为只是泯灭行为的迹象,并非意味着行为没有实现其功用,即便以“无为”言“道”,如此之“道”也能够以其宏伟力量涵盖一切,并且“解万类之纠纷而无所滞”,这一点对于发挥《老子》之中能动的因素最为重要。

通行本第一章“无名天地之始,有名万物之母”历来备受注家争议,通过互文修辞去解读这句话,可知“无(名)”与“有(名)”对举,“天地之始”与“万物之母”对举。帛书甲乙本皆作“万物之始”与“万物之母”,显然二者对举,并且含义相近。朱谦之从

“始”与“母”的字典含义入手辨析二者的区别^{[18]223}，其结论基本符合王弼的“贵无论”，但是夸大了“天地”与“万物”之间的差异。实际上，“天地”与“万物”意思相同。按照互文修辞，原文就应被理解为：有（名）与无（名），天地之始；有（名）与无（名），万物之母。有（名）、无（名）二者共同构成了天地万物的初始状态。

同理，“故常无欲以观其妙；常有欲以观其徼”（第一章）也使用了互文修辞。以往注家大多强调“有（欲）”与“无（欲）”、“妙”与“徼”二者的差异，却忽视了二者的共同之处，以至于“此两者同出而异名，同谓之玄”（通行本）、“两者同出，异名同谓”（帛书甲乙本）成为不可理解的障碍^{[15]125}。“徼”通常被解释为“终归”（王弼）或“边际”（陆德明、陈景元、吴澄等），敦煌本却作“皦”，朱谦之根据敦煌本认为“皦者，光明之谓，与‘妙’为对文，意曰理显谓之皦也”^{[17]56}，可见“妙”与“徼”（皦）可以被理解为对举词语。根据互文修辞，“此两者”或“两者”并不是具体指“妙”与“徼”、“有（欲）”与“无（欲）”或其他，而是对上述所有两两相对的概念的总称。“两者”不是复数名词，作为总称的“两者”是一个单数名词。“两者”所指称的具体内容固然很重要，但此处似乎倾向于表达上述所有可以被总结为“有无相分”“两两相对”这一认知与思维的模式。

“有无相分”“两两相对”作为一种思维模式该如何理解？这里有必要通过“一阶”与“二阶”对“有”“无”和“两者”进行一个层次上的区分。对举关系中的任意一个词语，例如“有”“无”或其他，是对其所述对象的存在事实的陈述，其所关心的是某物是否存在，或者某物究竟处于“有”的状态还是“无”的状态，意即“有”和“无”所关心的是一阶问题；而统摄有无的“此两者”“两者”或“同谓之玄”的“玄”，则是对上述一阶问题进行发问或对其进行表述，即使用相互对待的“有无”去描述事物究竟意味着什么，对一阶问题的发问所形成的是一个二阶问题。在二阶问题中，“有无相待”“两两相对”就成了被思考的对象。当后者成为被思考的对象时，我们就可以从外部意识到它其实是某种一阶思维模式。如果我们认为第一章所讨论的主要对象就是“天地之始”与“万物之母”^{[15]128}，那么“两者”无疑指的就是上述所有用来描述天地万物之根基的一阶思维模式。如此一来，“两者同出，异名同谓”就应该被理解为：在二阶问题中，“有”与“无”并没有质的分别，它们共同组成或来源于一阶问题。

通过互文修辞，我们对《老子》第一章的理解就

能超越传统的“贵无论”或“崇有论”，从滞“有”滞“无”转向双遣“有”“无”。如前文所述，第一章诸多词语前后对举、参互成文，其主旨不在于区分对举词语各自的含义并有所偏滞，即为对举词语中的某一个赋予本体论或存在论上的优先地位，而在于以“两者”统摄所有相互对待的对举词语，继而在整体上亦即“二阶”问题的层次上对“两者”做出反思。如原文所言：“此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”（第一章）如此一来，第一章作为《老子》的“总结指归”（成玄英语）就不应被理解为偏滞于“无”的“贵无论”或偏滞于“有”的“崇有论”，而应被理解为超越“贵无论”与“崇有论”的“重玄学”。当然，此处仅借“重玄学”这一名称，同样的意思被当今学者表述为“道统有无”。

从形式上看，虽然冯友兰、张岱年、陈鼓应、詹剑锋等学者都指出了“有”与“无”共同属于“道”，但在思想的内容上而言，上述诸家并没有彻底摆脱那种长久以来认为“无”具有本体论或存在论上的优势地位的观点^[23]。学界关于“有生于无”与“有无相生”所显示的两种不同哲学观的讨论来源于《老子》郭店简本中的发现，与通行本不同的地方在于，简本并没有明确地表达“有生于无”的意思，而是说“天下之勿（物）生于又（有），生于亡（无）”，即“天下之物既生于‘有’，同时也生于‘无’，‘有’与‘无’之间没有先后关系”^[23]。陈鼓应也认为，郭店简本中的“有、无乃共同指称道体，可能较接近祖本，且和第一章的有、无义涵相通。至于通行本‘天下万物生于有，有生于无’之说，多一‘有’字可能为后人添益”^[24]。

“有生于无”可以说是一种垂直的解释，其结论便是偏滞于“无”的“贵无论”，这种解释在漫长的老学史和道家哲学史上一直占据主导地位，而郭店简本则在水平解释的视角下将“有”与“无”变成了对等的关系。张祥龙的研究表明，对《老子》“有”与“无”的垂直解释及对“道”的“贵无论”解释最初来自战国时期黄老学和法家（如韩非子）的政治目的，王弼继承并发挥了这种“贵无论”的“政治哲学”，自此，后世离《老子》原意愈来愈远^[25]。如果我们遵循古汉语的行文风格与互文修辞对《老子》第一章中的对仗句子与对举词语进行分析，那么就能够直接从文本出发，并按照文本自身的形式将“有”与“无”置于对等的、同质的地位。这种从修辞到达理解的思路，跟学界通过哲学本体论或存在论反思而得出“道统有无”“有无并称”“有无对举”等结论的思路形成了一种紧密的呼应。

对于《老子》哲学观(道论)的理解转向并非只是现代学术界的事情,早在隋唐重玄学之中,这种转向已经初步发生。成玄英在《老子道德经义疏》中以重玄学的方法疏解《老子》第一章时说:“既不滞有,亦不滞无。二俱不滞,故谓之玄……既而非但不滞于滞,亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣,故曰玄之又玄。”^[26]这是自魏晋玄学以来又一次对《老子》的创新性解读,重玄学虽然是魏晋隋唐时期佛、道论衡的产物,但其主旨仍具有相对的独立性而不是趋“中观学”之后尘^[27]。重玄学所使用的“有无双遣,遣之又遣”的方法能够在一定程度上克服滞有滞无的“贵无论”或“崇有论”。相对于滞有滞无的传统视角,重玄学的反思与批判呈现出整体性的特征,而这种整体性反思批判则契合了互文修辞所形成的整体性语境,或者说这种整体性反思批判以确认第一章的互文修辞为基本的语境和前提。

根据互文修辞,我们还可以发现《老子》中体用不二的思想,这一点集中体现在“反者道之动,弱者道之用”(第四十章)一句的三组互文对举词语之中。一般认为《老子》整体上强调致虚守静、柔弱不争等观点,《老子》中的确多次提到这样的观点,这一观点就其自身而言并没有太大的问题,但是第四十章这句话却强调“动”和“用”,这就导致我们按照传统的观点无法对《老子》做出前后一致的理解。

对于“反者道之动,弱者道之用”,宋代董思靖《道德真经集解》曰:“反静者道之所以动,体弱而用实强也。言动不言静,言弱不言强,乃互文以见意,而体用之义亦明矣。谓复乎静有以立其体,然后动之用所以行,语其体之寂然无朕则弱矣,而其用之远而不御亦强矣。”^{[21]843}这里明确指出这句话使用了“互文”修辞,根据互文修辞的分类可知是省反互文。“静”与“动”对举反义,“弱”与“强”对举反义,“体”与“用”对举反义,第一句话省略了“静”,第二句省略了“体”和“强”。“反静者道之所以动”,“静”为体,“动”为用;“体弱而用实强也”,体是“弱”,用是“强”,不仅“言弱不言强”,而且“言用不言体”。此处省反互文包含了三组对反词语,按照互文修辞还原之后则原文可解。通过互文修辞,我们就可以理解“道之动”与“道之强”就是“道之用”,“反静者”与“守弱者”就是“道之体”,体用不二,即体即用。相比之下,在对“道”的理解上偏向“体”或倾向“用”都是有失偏颇的。

根据互文修辞,我们也可以阐释《老子》无古无今的时间观,而这一时间观与道统有无之“道论”密切相关。“执古之道,以御今之有。能知古始,是谓

道纪”(第十四章),帛书甲乙本均作“执今之道,以御今之有”,仅一字之差,然而含义却泾渭分明。高明认为经文应从帛书甲乙本为是^{[18]289},但是如此一来,“下文‘能知古始,是谓道纪’就唐突而不可解”^{[15]215}。历代通行本皆作“执古之道,以御今之有”,结合上下文,可知此处必定言及“古”与“今”之间的关系。《道德真经集解》云:“时有古今,道无终始”^{[21]830},按照互文对其进行理解,可知时有古今、有终始,道无终始、无古今。“道”本来不可冠以“时”这一状语,若勉强依古今之“时”以言“道”,则有古道与今道之分,然而“道无终始”,则今道亦古道。“道”并不随“时”而有所变易,这一点符合原文含义及历代注家的解释。根据省反互文,可知通行本原文前不言“古之有”,后不言“今之道”,互文以见义。补全原文,应为“执古之道,以御古之有;执今之道,以御今之有”,又因“时有古今,道无终始”,所以“能知有古今之时、无终始之道,是谓道纪”。

根据互文修辞进行理解,我们能够区分出“时有古今”与“道无终始”这两个相对独立的命题,继而明确“古今”与“道”之间的偏正关系。通过互文修辞来看,第十四章所表达的言外之意是:人们对“道”进行理解的主要障碍在于其修饰词“古”与“今”,古今本来是时间上的区分,但在此处却成了“道”的限定词,如果我们不加以区分,则容易误认为“道”有古今两种;即使我们认为古道即今道,却无论如何已经默认了二者之异的前提,使得前提与结论之间存在着无法化解的冲突。“道与古今”的关系问题并非能够一步解决,但是通过互文修辞进行解读,我们看到了进一步理解并解决问题的可能性,这是互文修辞对于理解《老子》所做出的不可忽略的贡献。

互文作为自《诗经》以来古文中所常见和常用的一种修辞手法,在遣词造句和行文表达方面能够起到化繁为简、以简驭繁、对文工整、富有节奏等作用,《老子》中互文修辞在行文表达方面所发挥的作用亦是如此。我们的研究目的在于根据互文修辞还原《老子》文本的隐含意思,以弥补或校正历代注家由于忽视这一修辞而导致的漏读与误读,并在此基础上对《老子》哲学思想进行创新性的理解。互文除了具有修辞意义上的作用之外,就其一般的作为思想表达的一种特殊方式而言,其通过对举词语之间的各种关系,反映了思想的交互性、开放性和整体性等特点。今人在解读《老子》章句中的互文语句时,应该自觉地意识到古汉语表达方式的独特性及其修辞手法的丰富性,并联系上下文对举词语

之间的互涉关系,将对举词语置于一个共同的语境之中进行理解。作为修辞的互文是作为思想的互文的文本表达形式。互文修辞作为《老子》文本表达其思想的一种方式,直接来源是古汉语自身的互文性质,即语言中随处可见的近义词、同义词与反义词之间互文对举的关系;其根本来源则在于思想本身的相互关联,互文语句中所出现的一连串近义词或同义词,意在告诉读者不要深究单个词语的一般含义(即脱离语境的字典式含义),而是要将前后对举的近义词置于此处特殊的语境之中进行理解,不能用单个字词的字典含义代替其语境文本含义。

四、结语

语言是表达思想的重要方式,却也是妨碍人们理解思想的主要障碍,很大一部分原因在于理解者自身的差异化语境以及对语言的差异性理解。互文作为古汉语中常用的一种重要修辞手法,却被历代大多数《老子》注家不恰当地忽略了,这一点对于理解《老子》的哲学思想不能不说是一个很大的遗憾。或许古人深谙互文修辞之妙,以至于在没有明确指出互文修辞的情况下也能经由排比、对仗或其他修辞手法获得对《老子》部分语句的创新性理解,例如第二十章“绝学无忧”的位置之争,就体现出前人在句子结构和词语性质方面的理解差异,通过还原其中的互文语境,前人的差异性理解也是可以理解的。我们承认并赞同人们对《老子》语言和思想的多样性和差异性理解,并且一部漫长的“老学史”已经证实了这一点。那么,互文修辞作为理解《老子》的一种新视角为什么不能具有合理性和正当性呢?

参考文献:

- [1]周流溪.互文与“互文性”[J].北京师范大学学报(社会科学版),2013(03):137-141.
- [2]刘斐,朱可.互文考论[J].当代修辞学,2011(03):19-29.
- [3]祝克懿.互文:语篇研究的新论域[J].当代修辞学,2010(05):1-12.
- [4]郑远汉.辞格辨异[M].武汉:湖北人民出版社,1982:135.
- [5]戚雨村,董达武,许以理,等.语言学百科辞典[Z].上海:上海辞书出版社,1993:35.
- [6]倪宝元.大学修辞[M].上海:上海教育出版社,1994:380.
- [7]李索.古代汉语修辞学[M].天津:天津人民出版社,2000:243.
- [8]李显根.试论中国古典诗文中的“互文”手法[J].浙江学刊,2001(05):184-188.
- [9]甘莅豪.汉语中的互文类型[J].浙江大学学报(人文社会科学版),2013,43(06):109-120.
- [10]石云孙.修辞纵横[M].合肥:安徽大学出版社,2005:315.
- [11]陈光磊,王俊衡.中国修辞学通史(先秦两汉魏晋南北朝卷)[M].长春:吉林教育出版社,1998:89-97.
- [12]安性裁.《道经》的修辞特征[C]//刘东虹,廖美珍.修辞学与写作研究:第三届国际修辞传播学研讨会论文集.武汉:华中师范大学出版社,2016:95-104.
- [13]朱荣智.老子探微[M].台北:师大书苑有限公司,1989:133-200.
- [14]刘笑敢.出土简帛对文献考据方法的启示(之二):文献析读、证据比较及文本演变[J].中国哲学史,2010(02):38-50.
- [15]刘笑敢.老子古今:五种对勘与析评引论[M].北京:中国社会科学出版社,2016.
- [16]张春泉.《老子》中组合同及其互文辩证性[J].北方论丛,2012(02):63-65.
- [17]陈鼓应.老子注译及评价[M].北京:中华书局,2015.
- [18]高明.帛书老子校注[M].北京:中华书局,1996.
- [19]彭耜.道德真经集注[M]//道藏:第十三册.北京:文物出版社,1988:135.
- [20]王淮.老子探义[M].台北:台湾商务印书馆,2017:306.
- [21]董思靖.道德真经集解[M]//道藏:第十二册.北京:文物出版社,1988.
- [22]蔡廷幹.老解老[M]//熊铁基,陈红星.老子集成:第十二卷.北京:宗教文化出版社,2011:458.
- [23]唐凯麟,陈仁仁.《老子》“道统有无”辨:《老子》“道论”的存在论分析[J].河北学刊,2010(05):20-25.
- [24]陈鼓应.老子的有无、动静及体用观[J].华中师范大学学报(人文社会科学版),2005(06):152-153.
- [25]张祥龙.有无之辨和对老子道的偏斜:从郭店楚简《老子》甲本“天下之物生于有无”章谈起[J].中国哲学史,2010(03):63-70.
- [26]成玄英.老子道德经义疏[M]//熊铁基,陈红星.老子集成:第一卷.北京:宗教文化出版社,2011:288.
- [27]董恩林.试论重玄学的内涵与源流[J].华中师范大学学报(人文社会科学版),2002(03):69-73.

【责任编辑:贾 滕】