

# 志：所至于心<sup>1</sup>

严和来

此情无计可消除

才下眉头

却上心头

——[宋] 李清照

## 0.

我想讲我从《孟子》一书中看到的一点东西。首先，我要引用《孟子》书中的一段话<sup>2</sup>和它的法文翻译<sup>3</sup>：

曰。敢問夫子之不動心。與告子之不動心。可得聞與。

告子曰。不得於言。勿求於心。不得於心。勿求於氣。不得於心。勿求於氣。可。不得於言。勿求於心。不可。

夫志。氣之帥也。氣。體之充也。

夫志至焉。氣次焉。

故曰。持其志。無暴其氣。

既曰志至焉。氣次焉。又曰。持其志。無暴其氣者。何也。

曰。志壹則動氣。氣壹則動志也。今夫蹶者趨者。是氣也。而反動其心<sup>4</sup>。

« Maître, dit Koung suenn Tch'euou, permettez-moi de vous demander des explications sur votre impassibilité et sur celle de Kao tzeu. »

Meng tzeu répondit : « Kao tzeu dit : Ce qui fait défaut dans vos paroles, ne le cherchez pas dans votre esprit, c.-à-d. ce qu'en parlant vous n'exprimez pas clairement, ne cherchez pas à le mieux comprendre par la réflexion, de peur que le doute et le trouble n'envahissent votre esprit ; ce que vous ne trouvez pas dans votre esprit (ce que votre intelligence ne comprend pas), ne le demandez pas à la sensibilité. Il est louable de ne pas demander à la sensibilité ce qui ne se trouve pas dans l'esprit ; mais il ne l'est pas, de ne pas chercher dans l'esprit ce qui fait défaut dans les paroles.

L'esprit doit commander à la sensibilité ; la sensibilité est répandue dans tout le corps.

L'esprit est la partie supérieure de l'âme, la sensibilité est la partie inférieure.

Aussi je dis que l'homme doit veiller avec soin sur son esprit (*sur ses facultés intellectuelles et morales*) et ne pas léser sa sensibilité.»

Koung suenn Tch'euou reprit : Après avoir dit que l'esprit est la partie supérieure de l'âme, et la sensibilité, la partie inférieure, vous avez ajouté qu'il faut veiller avec soin sur l'esprit, et ne pas léser la sensibilité. Comment cela ?

Meng tzeu répondit : Lorsque l'esprit s'applique tout entier à une chose ; il excite la sensibilité. Lorsque celle-ci est tout entière à une chose, elle trouble l'esprit. Ainsi, lorsqu'un homme trébuche ou court ; la sensibilité est excitée, et à son tour elle agite et trouble l'esprit.

<sup>1</sup> 感谢米歇尔·吉布尔先生，我们每个星期三上午都在一起工作，这篇文章是我们工作的一个结果之一。

<sup>2</sup> 十三經注□(一八一五年阮元刻本)孟子正義/第三卷上

<sup>3</sup> 《中法拉丁對照四書》(Les Quatre Livres) par S. Couvreur, 1972, Kuangchi Press, Taipei, Taiwan, p. 362-363.

<sup>4</sup> 本文会涉及到汉字字形的讨论，所以所有引文和重要的概念，都采用繁体字。

这里，我只引用Couvreur关于这段话的翻译，因为拉康当年读《孟子》时，就是参考了Couvreur的译文。傅言翁（Guy Flecher）先生创办的“拉康中国”网站，于《孟子》<sup>5</sup>一栏中，罗列了更多的关于《孟子》的翻译，以及一些关于《孟子》的讨论，拉康在他的第18个讨论班《可能不是表面的辞说（*D'un discours qui ne serait pas du semblant*）》当中，关于这段话的讨论也收在其中<sup>6</sup>。

## 1. 关于告孟之辩

### 1.1. 重读此辩

一开始，是孟子的学生（公孙丑）向孟子提问：请问您能不能解释您的“不动心”和告子的“不动心”有什么不同？这里，Couvreur用“*impassibilité*”翻译“不动心”，我们需要注意到，原文当中有一个“心”字。如果Couvreur一字一字地直接翻译“不动心”成法语，我相信他会翻译成“*ne pas troubler l'esprit*”，因为，这次讨论的最后，他用“*troubler*”翻译“动”。实际上，整个这段对话从这个问题开始都是涉及“动心”与否的讨论，一直到这段讨论结束。

于是，在回答当中，孟子首先列举了告子的两个关于“心”的观点，第一个是关于“言”与“心”的关系：“在言语中找不到，就不用心里去找（不得于言，勿求于心）”；第二个是关于“心”与“气”的关系：“在心中找不到，也不能到气里去找（不得于心，勿求于气）”。

然后，孟子说，他是同意第二个观点的，但是他不同意第一个观点。但是，接下来，孟子只解释了为什么他同意第二个观点，他说：“志是控制气，而气是遍布全身的（夫志，气之帅也。气<sup>7</sup>，体之充也），志是心灵当中的较高的部分，而气是较低的部分（夫志至焉，气次焉）。所以呢，一个人应该警惕自己的志，不要搞乱了自己的气（故曰，持其志，无暴其气）。”“故曰，持其志，无暴其气”实际上就是说，不得于心的，就不要向气里去求了，否则会弄乱气的。这里，在Couvreur的翻译当中，我们不能发现“心”与“志”的区别，他用一个词“*esprit*”翻译了两者。其实，当孟子继续讨论心与气的关系时，他用了另一个字“志”取代了“心”来讨论。对孟子来说，至少在这里，心与气的关系等同于志与气的关系，我们可以在中文文本中很清楚地看到这一点。我相信Couvreur也发现，至少在这里，两个中文字被孟子当作一个意思在用，所以他也就用一个法语词来翻译这两个中文字。

接下来，听了这个解释之后，公孙丑又提了一个问题：“您既然说志是心灵当中较高的部分，气是较低的部分，您又说警惕志，不要弄乱气，为什么呢？”也就是说，既然气是较低的部分，志控制着气，那气怎么可能有被弄乱的危险呢？

孟子回答：“当志致力于一个整体时，就能控制气，但当气是一个整体时也能反动于志（志壹则动气，气壹则动志<sup>8</sup>），比如说，有的人走路摔跤或者暴走不停，那就是气被激发起来，起了作用，弄乱了心（今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心。）。”也就是说孟子认为气和心或者说和志的关系是一个相辅相成的关系。我们可以在中文引文中这里看到除了最后一字用的是“心”，其他的

<sup>5</sup> [http://www.lacanchine.com/L\\_Mencius\\_04.html](http://www.lacanchine.com/L_Mencius_04.html)

<sup>6</sup> LACAN Jacques : *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971 *Le séminaire livre XVIII*), Seuil, Paris, 2006, p. 36, 37.

<sup>7</sup> 气，Couvreur翻译成“感知（*sensibilité*）”，但是，如同拉康所说，还是最好翻译直接说成是“*souffle*”，因为“气”，作为一个重要的中文概念，和“感知”还是有很大差异的。

<sup>8</sup> 关于这句的理解，存在一些争议，但是，可以肯定的是这里涉及一种互相的关系。Concernant cette explication, elle reste controversée, mais une chose est sûre, c'est qu'il s'agit ici d'une relation réciproque.

地方，在讨论与氣的关系时，都是用“志”。

## 1.2. 关于此辩的三点

关于这段讨论，有三个地方我想说一下我的思考。

### 1.2.1. 精神功能

我建议大家首先注意此段讨论的最后一个句子“今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心”。孟子在这里是举例来解释心与氣的关系。“蹶者”是一个动作过失，“趨者（确切地说，趨者在这里应该是指激烈或者仓促的跑）”表现的一个心理症状。如果氣发挥作用反动于心了，那么这就可能导致一个人有动作过失或者有一些心理症状。因此可以说，在这里，孟子是直接讨论精神功能的问题。

不仅仅是从拉康开始，我们今天尝试着把这段讨论放到精神分析的框架下，来理解精神功能的问题，对孟子来说也是如此，在他那个时代，他已经想用一些中国文化当中的概念来理解中国人（或者人类）的精神世界。比如说，言、心、氣，这些在这段辩论中都被提到，另外一些重要的概念我们也能在《孟子》一书的其他地方看到。

### 1.2.2. 莫比乌斯式的关系

在另外一些重要概念当中，我要特别说一下“義”<sup>9</sup>，因为接着这里的这段辩论，在讨论了“浩然之氣”之后，孟子谈到了氣与義的关系<sup>10</sup>：

其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也<sup>11</sup>。

拉康也注意到这段讨论。在程抱一（François Cheng）的文章《拉康与中国思想（*Lacan et la pensée Chinoise*<sup>12</sup>）》当中，作者展示了拉康手写的一纸中文，所写的正是这里的这段孟子语录。

为什么拉康会书写这段中文？

应该并非偶然。这里的这段中文是我一开始引用的那段辩论的继续，因为，在上述讨论的最后，孟子讨论到心与氣，或者说，志与氣的关系，他们是互相的关系，这里涉及的是義与氣的关系，我们可以看到孟子认为这个关系也是一个互相的关系。

实际上，这里，我们也能发现孟子关于心与義的观点：“告子未嘗知義，以其外之也”。孟子认为義是出现于外的，但同时，它又不只在心外，也就是说，有一个东西，由于氣的原因，它可能从根源上说就是氣本身，可以在内外之间变换。在这个意义上，我们可以说，心与義的关系也是一个莫比乌斯（Möbius）式

<sup>9</sup> 義，在这里我不想将它翻译成法语的“morale”或者“vertu”，因为这些翻译都远离了它的本义。“義”由两部分组成，一个是“羊”表示一种完美，理想，另一部分是“我”，所以至少在精神分析的框架下，可以将它翻译成“自我理想”或者“理想自我”，或者两者。

<sup>10</sup> 十三經注□（一八一五年阮元刻本）/孟子正義/第三卷上

<sup>11</sup> COUVREUR的翻译如下：Couvreur le traduit ainsi :

« Il faut qu'elle soit cultivée par des actes de vertu très fréquents ; ce n'est pas une aide que la vertu puisse enlacer et saisir comme une proie pour un acte isolé. Elle est sans force, lorsqu'un homme, en faisant une action, (*sent qu'il agit mal et*) n'est pas content de lui-même. Aussi, je dis que Gaozi n'a pas connu la vertu, lui qui prétend qu'elle ne réside pas dans l'âme. 《中法拉丁對照四書》*Les Quatre Livres* par S. Couvreur, 1972, Kuangchi Press, Taipei, Taiwan.

<sup>12</sup> Ecole de la Cause Freudienne : *Lacan, l'écrit, l'image*, Flammarion, 2000, p. 145.

关系。是否正是这个关系，拉康在2000多年之后也感兴趣？

### 1.2.3. 志的重要性

在这段辩论当中，孟子没有解释为什么他不同意告子的第一个观点？当他在讨论告子的第二个观点时，为什么可以用志来代替心？当我们尝试着理解孟子对告子的第一个观点的批评时，我们也可以，像孟子一样，用志代替心来进行讨论。

所有这些问题，都凸现出“志”的重要性。我们要搞清楚什么是志，所有下面的讨论都围绕这一点。

## 2. 志

### 2.1 志的字形

“志”由两部分组成，上面是“士”，下面是“心”。一般情况下，如果说寻找某一个字的本义时，往往是从公元2世纪前期

志 (zhi)	上半部	士
	下半部	心

成书的《说文解字》开始，此书被认为是中国第一部字源学字典。在此书当中，我们能发现：

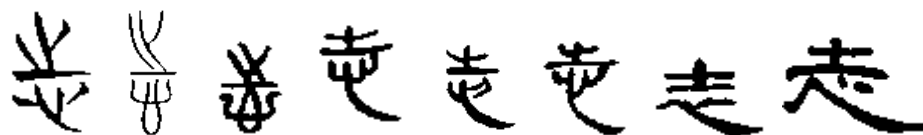
志：意也，从心之声。<sup>13</sup>

志 (志, zhi)	上半部	之
	下半部	心

它解释志的意义是“意”，认为志是由“心”与“之”组成，而不是“心”与“士”。我们稍后讨论志的意义，首先，我想讨论它关于这个字的字形解释是否有道理。

不过，不巧的是，在《说文解字》的原始版本当中，并没有“志”这个字条，这个字是在公元10世纪末重新编订这个字典时加进去的，重编者的后记对这个情况作了说明<sup>14</sup>。那么，我们首先需要知道重编者关于这个字形解释是否正确。

在汉字的古字形当中，我们可以找这个字自公元前5世纪之后的字形<sup>15</sup>：



我们也能找到“心”的古字形<sup>16</sup>：



“士”的古字形<sup>17</sup>：



<sup>13</sup> [汉]许慎：《说文解字》，中华书局影印，北京，1963年，217页。

<sup>14</sup> 同上，321页。

<sup>15</sup> 徐无闻主编：《甲金篆隶大字典》，四川辞书出版社，成都，1991年，727-728页。

<sup>16</sup> 同上，726页。

<sup>17</sup> 同上，23页。

这样，我们比较组成“志”的两部分的演化。有一点变得非常清楚的：下半部，“心”字一直在那里，对应着它的字形演化。但是，志的上半部，“士”并不对应着“士”的字形演化。

于是我们需要看看“之”的古字形，它自甲骨文时代就出现，甲骨文至少使用于商朝后期，即公元前13-11世纪<sup>18</sup>：



“之”的字形演化对应着它在“志”的上半部的字形演化。《说文解字》的重编者徐铉是有道理的。在传写“志”的历史当中，有一个讹误，“士”原本应该是“之”。

## 2.2. “志”的义与声

为了讨论“志”的义与声，我向大家展示战国时期的四个汉字，即孟子生活时期的汉字<sup>19</sup>：



在现代字形当中，A字写作“寺”，“持”字的初字；B字写作“𡵓”，“時”的初字；C是“𡵓”，“詩”的初字；D字形我已经在上面展示过，是“志”。所有这四个汉字都由两部分组成：

	A	B	C	D
古字形				
上半部	(之)	(之)	(之)	(之)
下半部	(手) [shou]	(日) [ri]	(言) [yan]	(心) [xin]
现代字形	寺 (持)	𡵓 (時)	𡵓 (詩)	志

和我刚才展示的“之”的古字形比较，我们发现所有这四个字的上半部都是“之”

<sup>18</sup> 同上，396页

<sup>19</sup> 字A、B、D来自《甲金篆隶大字典》200、436、727页(徐无闻主编：《甲金篆隶大字典》，四川辞书出版社，成都，1991年)；字C来自《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，13页(马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，上海古籍出版社，上海，2001年)。

字。并且，所有这四个字还有另外一个共同点，在那个时期，他们的发音也都和“之”相同<sup>20</sup>。也就是说，“之”是它们的声符。

一般地说，如果一个汉字是由两部分组成，一部分指示它的字义，另一部分指示它的字音，我们称之为“形声字”。这里，这四个汉字都是形声字，它们的声符都是“之”，他们的义符各有不同：A字，他的本义是“持在手中”，义符是“手”<sup>21</sup>；B字指的是“时间”，义符是“日”<sup>22</sup>；C字的意思是“诗”，义符是“言”<sup>23</sup>；D字，按《说文解字》解释，他的义符是“心”。

一般地说，如果一个汉字也是由两部分组成，但是，这两部分都指示着这个字的意义，也就是说，这个字的意义是来自于对组成此字的两部分字义的综合理解，那么，我们称这个字为“会意字”。自公元3世纪开始，许多中国的语言学家认为形声字的声符不仅仅指示着这个字的发音，它也常常指示着这个字的意义，也就是说，形声字常常也是会意字。如果一些形声字的声符是同一个汉字，那么作为声符的这个汉字的字义往往可以综合到这些汉字的整体字义当中<sup>24</sup>，换句话说，因声符相同而发音相同的一些形声字常常有一个共同的意义。中国语言学家称这个理论为“形声多兼会意”。清代语言文字学家段玉裁[1735 - 1815]坚持这个理论，他认为要理解“志”的意思，必须“综合理解‘心’与‘之’，当然‘之’还指示这个发音(从心之，之亦声<sup>25</sup>)。”

实际上，这个理论适用于这里的四个汉字，他们都是形声字，并且有着相同的声符“之”。

但是，“之”是什么意思呢？

参考“之”在甲骨文中的字形，一些汉字学者已经发现《说文解字》当中关于“之”的解释是完全是错误的。“之”的原始字形我已经展示在上面，是一个象形文字，它“象人足於地上有所往也……<sup>26</sup>”，指示着“足趾所至<sup>27</sup>”，所以，“之”的意思应该是“所至，所达”。

现在，我们再回到这四个汉字上来，我们可以这样理解：字A，“持着”，也就是说，“有东西到手上”；字B，“时间”，人们在白天根据太阳的运行来确定时间；字C，“诗”是“所至于言”；那么，字D，志的意义应该是“所至于心”。

“心”的意思是有些模糊的，既能表示具体的一个身体器官，又指示着所有的精神形式和所有的精神内容。“志”所指示的是“所至于心”，它比“心”的意思要具体得多。可能这就是孟子用“志”代替“心”的原因，当他需要进一步评论告子的观点时。

### 3. 志与诗

在《说文解字》中，作者许慎解释“诗”为“志”<sup>28</sup>。“诗”，



<sup>20</sup> 何琳仪著：《战国古文字典——战国文字声系》，中华书局，北京，2004年，42-47页。

<sup>21</sup> 同上，44页。

<sup>22</sup> 同上，P 47页。

<sup>23</sup> 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，上海古籍出版社，上海，2001年，125页。

<sup>24</sup> 关于此理论，参阅黄永武的著作：《形声多兼会意考》，文史哲出版社，民国54年初版（1965年），台北。

<sup>25</sup> [清]段玉裁：《说文解字注》，浙江古籍出版社，杭州，1998年，502页。

<sup>26</sup> 徐中舒主编：《甲骨文大字典》，四川辞书出版社，成都，1989年，678页。

<sup>27</sup> 何琳仪：《战国古文字典》，中华书局，北京，1998年，43页。关于“之”的具体考证，还可以参看，于省吾主编：《甲骨文字诂林》，中华书局，1996年，764-766页。

<sup>28</sup> [汉]许慎：《说文解字》，中华书局影印，北京，1963年，51页。

我们前面也谈到过，它的原始字形是由“止（之）”与“言”组成。分析它的字形，我们已经知道詩的意思是“所至于言”。但是为什么許慎用“志”来解释“詩”呢？这两个字，在古代，有着相同的发音，共同具有一个“所至于某”的意思。但是这些不足以回答这个问题。

实际上，在汉代或者汉代以前（即公元3世纪初之前）的古代文献当中，能够发现很多讨论志与詩关系的材料。其中，有一些材料，从本质上说，涉及到詩的功能。我在这里将谈到三条材料。

1) 关于志与詩关系的讨论，首次出现在儒家领头人孔子删编过的《尚書》当中<sup>29</sup>：

詩言志……

2) 近年来，有许多简竹文献被发现，其中大部分文献的时代都在战国时期，在其中一篇谈论詩学的文献当中，我们能发现孔子谈论“志”与“詩”关系的句子<sup>30</sup>：

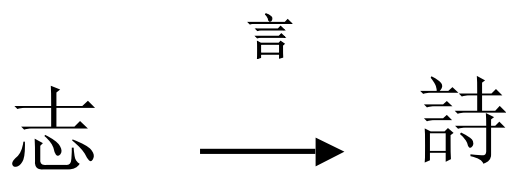
孔子曰：訾（詩）亡（无）隱志<sup>31</sup>

“詩”不掩藏“志”，也就是说，“詩”表现“志”。我们已经知道，詩是“所至于言”，志是“所至于心”，所以，（詩的）言表达（言说）着“所至于心”的东西。这条出土的文献的材料所说的和上一条传世文献的材料所说的相同。

3) 2世纪初，当孔子詩学的继承人毛亨再编儒家经典之一的《詩經》时，他在《詩經》注疏当中加入了重要的一句话，这句话被认为是对“诗言志”的经典性解释<sup>32</sup>：

詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩

于是，这就变得清楚了，“言”在“志”与“诗”之间起着重要作用：



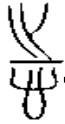

实际上，如我们讨论过的那样，诗就是所至于“言”，诗本身也表现为“言”。那么，我们可以简化上图。为了看到更清楚，我们使用他们在战国时期的字形：

<sup>29</sup> 十三經注□(一八一五年阮元刻本)/尚書/虞書/卷三/舜典。

<sup>30</sup> 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，上海古籍出版社，上海，2001年，13页。

<sup>31</sup> 我接受李零的研究，认为这句里的“隱”是“掩藏”之义，参见《上博楚简三篇校读记》，人民大学出版社，北京，2007年，11-12页。

<sup>32</sup> 十三經注□(一八一五年阮元刻本)/毛詩正義/國風/周南/卷第一

(志)  →  (意)

那么，在这个意义上，不得于言的，没有必要往心里去找，因为言语就是表达内心的，告子是有道理的。

但是，我们还要继续寻找……

## 4. 志与意

### 4.1. 意与音

《说文解字》的再编者徐铉认为，志的意思是“意”。那么，在“所至于心”和“意”之间，或者说在“志”与“意”之间有什么关系呢？

有必要看看“意”在《说文解字》的意思，作者许慎解释：

意：志也。从心察言而知意也。从心，从音<sup>33</sup>。



关于这个解释有两点补充：1) 按照段玉裁的研究，正是因为许慎用“志”解释“意”，所以徐铉才在10世纪末用“意”解释“志”，它们是相互解释，是互训<sup>34</sup>。但是，我们还是不知道为什么这两个字可以互相解释。

2) 按照另一个清代的语言文字学家方成珪[1785 -1850]的研究，在《说文解字》的传写当中，关于这个词条出现了一个讹误：按照《说文解字》和《类篇》的宋代[960-1276]刻本，在这句解释当中，没有“言”出现，而是“音”<sup>35</sup>。也就是说，这个解释的正确句子是：

意：志也。从心察音而知意也。从心，从音。

集韻考正  
意 注說文从心察言而知意也 宋言譌者據說文及  
類篇正宋本言作音 (七志 卷七 164)

### 4.2.1. 音与言

言	音
	

“言”与“音”的关系非常近。他们于形于音上都有着共同的起源<sup>36</sup>。一开始，这两个字都写着“言”的字形，指示着“言语”、“语言”、“声音”的意思，实际上，参考字形，我们知道它指示的是“发自口舌的声音”。在战国时期，尽管有时候这两个字还是会弄混，但是它们已经从

<sup>33</sup> [汉]许慎：《说文解字》，中华书局影印，北京，1963年，217页。

<sup>34</sup> [清]段玉裁：《说文解字注》，浙江古籍出版社，杭州，1998年，502页。

<sup>35</sup> [清]方成珪：《集韵考正》卷七，孙氏诒善祠塾刻本，光绪五年（1879）年。

<sup>36</sup> 于省吾主编：《甲骨文字诂林》，中华书局，1996年，696页。

字形上区分开来，我们可以找到这两个字在当时的字形<sup>37</sup>，两者之间的区别在于“音”的口中有一个短横。

从战国时代开始，它们的意义也区别开来，“言”指示“言语、语言”；“音”表示“声音”。我们说“音”表示“声音”，是因为它不再只表示“发自口舌的声音”，它也指发自其他地方的声音，比如“音乐”，来自乐器的声音。

#### 4.2.2. 音与節

《說文解字》中，許慎对于“音”的解释是来自于当时的音乐理论，并不是词源学意义上的解释。讨论音乐与声或音的关系应该是非常有意义的<sup>38</sup>，但是，这不是这篇文章的目的，尽管如此，我们还是可以在许慎的解释中，发现有意义的句子<sup>39</sup>：

音：聲也，生於心有節於外謂之音……

很难理解这里的“節”。中文用这个“節”表示關節、音節、節奏、節制，等等。儒家经典《中庸》中有一句话“發而中節”，里面也有一个“節”，意思应该和这里的一样，COUVREUR用“合适的程度<sup>40</sup>”来翻译理解它。不过，在这里为了理解许慎的这句话，我愿意将“節”理解成“变换，变節”：聲是生于心的，如果这种聲能在外找到一种变换的形式，那么这种“聲”就可以称作“音”。换句话说，“音”就是这个变换，“聲”的变换。尽管，“音”是来自外部的，比如说音乐，但是，它之所以称作为“音”的理由并不是真的在于它来自外部，而在于它是内部的“聲”的变换与表现。

这种变换并不是任意的，它应该要遵循一些规则，达到合适的程度，致力于在内外之间保持平衡，所以它也就是中文的“節”一些意思了。

#### 4.2.3. 音与文

我继续讨论另一个谈到“音”的古文献材料<sup>41</sup>：

凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲，聲成文，謂之音

这句话来自《樂記》，它是成书于汉初的《禮記》中的一章。《樂記》涉及的是汉代以前的音乐理论。一些战国时期的出土文献显示，非常有可能《樂記》的主要思想在孔子的时代就存在。我们刚才讨论的《說文解字》中关于“音”的解释也是参考这句话的，我们可以找到两句话之中一些共同点：“音”是生于（人）心的，“声”也是“音”。但是，在这里还能看到另两个重要的概念：“情”和“文”，首先我们讨论后者，我将在文章的最后讨论“情”。

“文”是“声”与“音”的不同之处。是的，“声”也是“音”，但是并不是说所有的“声”都是“音”，仅仅是，可以成“文”的“声”才是“音”。什么是“文”。一般情况下，《樂記》的注疏都将“文”理解成“文章”：一曲

<sup>37</sup> 徐无闻主编：《甲金篆隶大字典》，四川辞书出版社，成都，1991年，144页、166页。

<sup>38</sup> 我们已经知道，“诗言志”第一次出现是在《尚書》里，实际上，这第一次出现也是在音乐的背景下。

<sup>39</sup> [汉]许慎：《說文解字》，中华书局影印，北京，1963年，58页。

<sup>40</sup> Séraphin COUVREUR (trd.) : *Le 1<sup>e</sup> chapitre / L'invariable milieu / Les quatre livres*, Édition complétée le 30 novembre 2004 à Chicoutimi, Québec.

<sup>41</sup> 十三經注□(一八一五年阮元刻本)/禮記注疏/樂記/卷三十七。

音乐，如同一篇文章（由字组成），它是由声，一系列声组成；并且这些声音应该能够按照某个旋律，或者某种“语法”互相之间进行区分，象这样组成起来的“声”就被称作“音”。

但是，我们还是最好直接将“文”理解成“文字”，因为，“文”的本义就是“文字”。按照中国文字起源的神话，仓颉是在知道鸟兽的足迹能够互相区分之后，才发明了文字<sup>42</sup>。所以，文字本身就暗示着区分的意思。声成文，也就是说，“声”能够在它们之间进行区分。如果一个声音不能够和另一个声音进行区分，就不能称这样的“声”为“音”。并且非常有可能“文”的最初发音和“名”的最初发音相同。这暗示着“文”从发明开始就是记录“名”的。名之所以为名也是在于它可以和别的名之间互相区分。所以这里我们可以直接将“文”理解成“文字”。“声成文，谓之音”，在于强调“音”与“文”一样具有区分性。

#### 4.2.4. 音：掩藏

我又要给大家展示一些别的汉字：暗、揜、闇、諳、黯、寤、暗、培、瘖，所有这些字都是形声字，它们的声符都是“音”，也就是说，最开始的发音都是一样的。它们的意义各有不同，但是，还是能够发现，它们每一个都有“掩藏”或“昏暗”<sup>43</sup>的意思，这也是因为“音”。“音”指示这些汉字的读音，也指示着他们有一个共同的字义“掩藏”。这表示“音”具有这个字义“掩藏”<sup>44</sup>。我们知道“音”是一种“声”变换，是“声”的外在表现，如果它掩藏，那么从根本上，可以说有一些声能藏匿在心上。我们也知道，“言”与“音”的古字形之不同在于一短横，也许这个短横指示的就是某些掩藏于内的东西。

#### 4.3. 志与意

“意”的意思“从心察音”，现在我们可以这样理解了：有一些“声”，这些“声”可以互相之间自我区分，是蕴藏于心的。这些声有它们外在的表现形式，确切地说是“音”，这些“音”并不能完全表现内在的“声”，有些“声”是藏于心头的。应该观察这些“音”从而得到它们的意思。并且，“音”并不一定是言语，可以是别的东西，比如音乐。

现在我们讨论“志”与“意”的关系上。“志”表示“所至于心”，我们可以说，留在心上的“声”就是这个“所至于心”。这是《说文解字》的作者说“意”是“志”的原因。但是，按照我们刚才的分析，这些“声”并不一定要成为言语，他们也可以成为音乐，或者可能别的，或者一直留在心上。

我们进一步回到孟子的观点上：不得于言的，可求于心。如果我们用“志”代替这里的“心”，如同孟子在评论告子的第二个观点时做的那样，也许我们可以替孟子回答，为什么这是可能的。因为，这些留在心上的声音不一定必须成为“言”，也可能变换成别的外在的形式。

汉语当中，“音”指示言语（来自口舌之声），同时也指示音乐，这暗示着，言语与音乐之间着一个共同点，这个共同点是两者本质所在。

<sup>42</sup> [汉]许慎：《说文解字》，中华书局影印，北京，1963年，314页。

<sup>43</sup> 黄永武：《形声多兼会意考》，文史哲出版社，民国54年初版（即1965年），台北，61页。

<sup>44</sup> 这不是凑巧，“文”也有掩藏，掩盖的意思。

## 5. 志：心中之符号

### 5.1. 志与戠

继续讨论“志”的意思。

首先，我再给大家展示另一个汉字：戠，《说文解字》的作者许慎并不知道这个字的意思和读音，他只是说，这个汉字是一个会意字，它的意思需要联系“音”与“戈”的来理解<sup>45</sup>，但是没有说怎么联系。

这个字在甲骨文和金文中也有发现，渐渐地，一些中国语言文字学家，比如吴大澂[1835-1902]，他们就发现“戠”是“識”的本字，它的本义是“标记”。然后，加上“言”，“戠”变成了“識”，表示语言的符号；加入“糸”变成“織”，表示织物上的符号；加入“巾”表示“幟”表示旗帜上的标记<sup>46</sup>。

中国语言文字学家还发现，一开始“志”和“戠”是一样的意思和一样的发音。比如，公元3世纪的杜预有时就把儒学经典《左氏春秋傳》中的“志”解释成“識”<sup>47</sup>。“志”和“戠”常常互相替换，比如，刚才我们讨论的三个汉字，“識”也可以写作“誌”，“織”也可写作“誌”，“幟”也可写作“誌”<sup>48</sup>。“志”和“戠”是这些形声字的声符，也指示它们的意思。

我们已经讨论了“志”的意思是“所至于心”。而现在我们又发现“志”是“符号”。所以，是否我们可以说，所至于心的是一些“符号”呢？是否我们可以进一步说这些符号是以“音”的形式登录的呢？不能忘了，“音”也在“戠”中。也许，我们可以解释“戠”为“被刻划的音”，“刻划音”于是成了一个符号，“戈”也是一种可以刻划的刀。

### 5.2. 志与誌、覘、痣、誌

我也在中国的古字典发现了以下一些汉字：

1) 誌：记誌也，从言志，志声。<sup>49</sup>来自《說文解字》，但是这个字是在10世纪末，字典重编的时候加进去的；

2) 覘：審視也<sup>50</sup>，来自公元11世纪初的《集韻》，这个字典是按“韵”来编辑的，这就是说，位于同一栏下的汉字，发音都相同。覘、誌、誌、痣，所有这些字都在“志”这一栏下，所以他们的发音一样；

3) 痣：音志黑子也<sup>51</sup>，来自10世纪末的《龍龕手鏡》；这个汉字在《集韻》也写作“誌”，义符是“肉[月]”<sup>52</sup>；

4) 誌：銘也<sup>53</sup>，来自《集韻》。

这些形声字的声符是“志”，声符也指义。这些汉字都有“外在的表现物”的意思，或者说都涉及到视觉。我就“痣”和“誌”两字多说一点，实际上，“痣”表示皮肤上的斑点，按照中国的传统，“痣”被认为是天生的自然标志，根据“痣”

<sup>45</sup> [汉]许慎：《说文解字》，中华书局影印，北京，1963年，266页。

<sup>46</sup> [清]吴大澂：《說文古籀補》/第十二卷，1881年刻本。

<sup>47</sup> 十三經注□(一八一五年阮元刻本)/春秋左傳正義/昭公/卷四十六。

<sup>48</sup> 《集韻》112页，见小学名著六种，中华书局，北京，1998。

<sup>49</sup> [汉]许慎：《说文解字》，中华书局影印，北京，1963年，58页。

<sup>50</sup> 《集韻》112页，见小学名著六种，中华书局，北京，1998。

<sup>51</sup> 《龍龕手鏡》入声，病部。

<sup>52</sup> 《集韻》112页，见小学名著六种，中华书局，北京，1998。

<sup>53</sup> 同上。

的形状、颜色和在身体上的位置等等，它总是可以被解读出拥有此“痣”之人的一些命运的信息。“誌”表示的是刻铸在铜器上的铭文，就是文字。实际上，“志”的引申义也表示“记录”或“文集”，比如，公元3世纪有本历史书叫《三国志》，这里，“志”的字义应该是“记”或“书”的意思，直接翻译成法语就是“récit”或“écrits”。那么，我们能看到“誌”、“誌”、“誌”、“規”、“痣（誌）”、“誌”，这些字都因“志”而得音得义，都有“符号”的意思，在这种情况下，我们可以说“志”也表示“符号”，也许确切地说是“心中的符号”。

“志”，“所至于心”是被“音”刻于心上的符号。“音”，我们讨论过，本质上是“声”。这个心中的符号可以变成言语，可以变成音乐，也可以变成外在的视觉符号，文字……

### 5.3. 意与音

关于“意”与“音”的关系也被发现。

1) 按照甲骨文和金文的字形，“音”中的“音”，一开始也是写作“言”的，在战国时期，才开始变成“音”。

2) 段玉裁发现，就象“意”一样，“音”是一个會意字，但是，它也有可能是一个形声字，“音”一开始是它的声符<sup>54</sup>。也就是说，一开始“意”和“音”的发音是一样的，之后才分散开的。如果真是这样，那么这表示：言、音、志、音，一开始发音都一样，在声音的平面上有着共同的起源。

## 6. 志与性、物、聲、情

### 6.1. 志与性、物

在竹简文献上，有这样的句子<sup>55</sup>：

凡人唯（雖）又（有）生（性），心亡正志，寺（待）勿（物）而句（後）乍（作）

按照这个句子，所谓的“性”就是每个人的心上都有“志”，但是每个人心上的“志”都不一样。因为每个人所遇到的外在的“物”不一样。“志”，“心中的符号”对应着外在的“物”，外在的所遇所感。

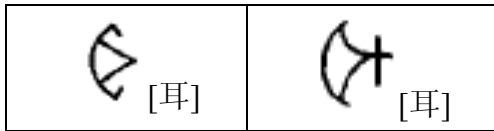
### 6.2. 志与聲

这里，我要引用《樂記》上另一句谈论“音”的话，它涉及到“物”与“聲”的关系<sup>56</sup>：

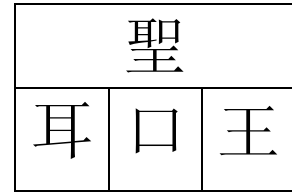
凡音之起，由人心生也。人心之動物使之然也。感於物而動。故形於聲。聲相應。故生變。變成方謂之音。<sup>57</sup>

物是外在的，“音”是人心生出的结果，但是，这个结果首先是变成“聲”的形式，因为“物”。我要就“聲”多讨论一点。可以在甲骨文上找到这个汉字<sup>58</sup>。

54	清	《说文解字注	籒出版社，杭州，1998年，623页。
55	马	《上海博物馆	方书（一）》，上海古籍出版社，上海，2001年，220页。
56	十	八一五年阮	記注疏/樂記/卷三十七。
57	如	样，一般情	记》的主疏都是将“方”理解成“文章”。
58	手	言言主編：《甲骨文字詁林》，	中华书局，1996年，2216页。



从那时开始，就有一个“耳”在这个汉字当中。在战国时期，常用另一个汉字“聖”



指示“聲”<sup>59</sup>，但是，我们还是可以在“聖”中发现这个“耳”。耳是听觉通道，于是这暗示着“聲”也是来自外部的，通过“耳”。

我们讨论的，所以为“聲”的着重点都在内部，是“生于心”的，而这里，“耳”暗示“所生于心”也对应着外部的声音<sup>60</sup>，换句话说，生于心的“聲”可以存在于内部也可以存在于外部。“聲”是内部的主体，但同时，他也是外部的客体。

我可以进一步细致地说，正是通过这个既主体又客体，既内又外的“聲”，心中的符号被刻划，被登录……

### 6.3. 志与情

按照简竹文献上的句子，喜怒哀悲之氣<sup>61</sup>，也是性。这不是说人性是人的情感。情感之氣并不是情感本身，氣只是成为情感之前的形式或东西，这是一种潜在可能性。“情”<sup>62</sup>是性的结果，也就是说，“情”也是在“志”之中的。《左氏春秋傳》中的“六志”指的就是六种情感（善恶喜怒哀悲）<sup>63</sup>。在上面引用的关于“音”的两个句子当中，我们也能看到“情”在“心”中的作用。人性是被物所动，情生在心中，变换成“聲”。也就是说，“情”总是依赖于“聲”的。

综上所述，“志”是“聲”刻于“心”的交织着“情”的符号。

## 7. 总结

### 7.1. 两种可能

当孟子坚持“不得于言，可求于心”时，关于“言”，有两种理解的可能：一种是将“言”理解成一种社会的话语，也就是说，在人们之间交流的言语，比如说法国话，中国话，等等……

在心这一边，有一些符号在心中。因为它们是生在心中的，所以是主体自己的符号。这些符号可以变成社会的言语，通过解码的通道，通过莫比乌斯式的通道。但是，也有可能，这些符号不可以变成社会的言语；但是，他们也要从心中出来，因为有一些情感交织其中。于是，他们就寻找别的外在变换和表现形式，音乐，书写，甚至症状……也是通过解码的莫比乌斯式的通道。也许，我们可以说，音乐，书写，症状或者还有别的，它们每一种都不是一种社会的言语，不过，是一种语言，可以和某些彼者，甚至大彼者交流的语言，它们每一种都是以“声”登录的内在符号的表现。

那么，所谓的“可求于心”，实际上是通过社会的“言”可以求之，通过其

<sup>59</sup> “聖”，它的字义是“聖人”，它和“聲”在那时是相同的发音。但是，发音并不是他们唯一的相同点。可能，所以为“聖”是因为他知道如何懂得“聲”。

<sup>60</sup> 正是因为“氣”，“聲”才具有了这个性质。

<sup>61</sup> 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，上海古籍出版社，上海，2001年，220页。

<sup>62</sup> 参照法语，中文的“情”是值得被仔细讨论的，法语的“émotion”，“affection”，“amour”，“sentiment”都可以翻译成传统汉语的“情”。

<sup>63</sup> 十三經注□(一八一五年阮元刻本)/春秋左傳正義/昭公/卷五十一

他的语言也可以求之。

而第二种，我们将言语，音乐，书写，症状等等都理解成孟子所说的“言”，即这些都是内在的符号的外在表现。或者说与内在符号的接触，只能通过他们外在的表现和变换形式。

如果这样的话，尽管孟子认为内外之间是莫比乌斯式的关系，他关于言与心的关系，他还是自相矛盾了。心是不可求，除非通过外在的“言”。在内外之间，有一个脐点，或者说有一个奇点，或者说有一个几点，这个点不能穿越，但是内在的所至于心之物会通过一些变换形式（从根本上就是凝缩与移置，或者隐喻与换喻），通过这一点。那么，就此来说，告子是对的。

## 7.2. 言在

不管怎么说，这些符号既是主体的，同时也是来自于彼者的，通过耳朵这个通道，可能还有别的通道。

是否，这些符号对应着“呀呀言语(lalangue)”？拉康从1971年11月14日<sup>64</sup>开始使用的这个新词，在第18个讨论班结束后5个月。

也许最后我可以这样说，交织着情感的声音刻划的符号于心中就是“志”。人性就是人心能够产生这种符号，并让这种符号出于心。人是“言在”，也许从本质上就是说，每个主体都是不停地言说着这个自身的符号（呀呀言语？），通过某种具体的语言，比如，言语，音乐，书写，症状……

2010-02-28 初稿

2010-03-25 定稿

---

<sup>64</sup> J. Lacan : *Le Savoir du Psychanalyste*, version polycopiée, identique à la version AFI.