

# 论先秦思想史中的语言方法

## ——义理与训诂一体性新议

郑吉雄

**摘要:**“语言”作为一种方法而不止是载体形塑了先秦思想史。传统义理、训诂之争已属不必要,因为语言既然是思想展开的方法与艺术,那么义理和训诂就是一体相融而非对立相斥。近代学科整合为“语言作为方法”塑造了成熟的环境,汉字的歧义性则表明语言的变异常常透出意义的多层次性。镶嵌了蕴含浓厚政教训诂词藻的神圣经典,为中国思想的语言方法启导了源头。孔子确立名教更奠定了语言的礼教伦理作用。战国诸子如墨、道之批判儒家,针对的正是名教、名学方法的逻辑与理论,名家更以激烈的立场解构名教。荀子遂提出新名学,全面回应各种反名教的“名”论,为这段绵延数百年的“语言陈述”论辩暂时刻上了句号。

**关键词:**语言;经典;名教;名学;义理;训诂

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.04

### 一、“语言”作为方法:方法论中被遗忘的板块

本文主旨在于强调思想史中的语言陈述(language discourse),说明“语言”作为一种方法,如何形塑先秦思想史。

自2001年起,在语言学与哲学之间建立一道桥梁,一直是笔者的兴趣所在。2003年笔者在台湾大学邀请了来自台湾大学、清华大学(新竹)、“中央研究院”中国文哲研究所的同行,一起研究“行”字和其他字,并举办了研讨会。其后笔者曾在台湾大学开过专门课程<sup>①</sup>,也曾欧美和亚洲多所大学主办或合办过相关主题的研讨会共六场<sup>②</sup>,个人出版过专著一种<sup>③</sup>,主编过论文集三种,十余年来撰写的论文,多少都在申论这个主旨。几年前台湾学界创办了《东亚观念史集刊》,最近第11期除了设立

**作者简介:**郑吉雄,香港教育大学文化史讲座教授。

※本文初稿宣读于台湾“中央研究院”文哲研究所“离词、辨言、闻道——古典研究再出发国际学术研讨会”(2016年6月11-12日)。写定后,承审查人及责任编辑曹峰教授提出多项意见,改定后复承香港中文大学哲学系荣休教授关子尹教授审阅赐教,俾进一步修订,谨此致谢。

① 指笔者在2009-2010年与杨秀芳教授在台大中文研究所合办的“语文学与经典诠释专题讨论”。

② 2006年8月23日,我们与北海道大学合办“首届东亚经典诠释中的语文分析国际学术研讨会”。2008年11月23日,与北京大学中国古文献研究中心合办“中国经典文献诠释艺术学术研讨会”。2010年6月28日与Confucius Institute at Rutgers University合办“International Symposium on Chinese Classics and Thought”。2011年6月10日在International Institute for Asian Studies (Leiden University),笔者代表IIAS主办“Reading Matters: Chinese and Western Tradition of Interpreting the Classics”国际研讨会。2014年10月17日笔者通过香港UGC GRF计划在香港教育大学举办“第二届中国经典文献的诠释艺术国际学术研讨会”。2015年10月2日我们与香港浸会大学饶宗颐国学院合办“先秦经典字义源流”国际学术研讨会。

③ 郑吉雄:《周易玄义诠解》,台北:“中央研究院”中国文哲研究所,2012年。

专题“日本学者之中国思想研究中的观念史(古代篇)”收录佐藤将之、竹田健二、青山大介、工藤卓司、桥本昭典的五篇论文,以及佐藤将之的专题引言《日本学者追求“观念史”研究的固有历史脉络与三个契机》外,又特别开辟“关键词报告”专栏,收录中村未来、菅本大二、草野友子、魏伶珈的四篇论文。其中菅本大二近十年来持续研究“天”观念<sup>①</sup>,直到为《东亚观念史集刊》撰文时仍在关注“天”的问题<sup>②</sup>。2016年6月,范丽梅教授、黄冠云教授在“中研院”文哲所举办了“离词、辨言、闻道——古典研究再出发国际学术研讨会”,专门讨论此一主题,本文就是应他们邀请在会议中宣读的论文。看来笔者十几年前的努力,在学术界也曾激起几丝涟漪,差堪告慰。学术界年轻一辈学人接续这项有意义的工作,则令笔者分外欣慰。

与其说“语言”在中国经典研究中被忽略,不如说乃是因为误解而被低估。我们阅读近一个世纪关于“中国思想史”<sup>③</sup>的论著,以及关于先秦经典文献诠释的论著,其中论及“语言”问题的非常多,但似乎很少注意到“语言”是作为一种“方法”全面地构筑起哲理的世界,叙说了思想的历史发展,而不仅仅是语义的载体而已。

按李若晖《老子集注汇考》第一卷所引当代学者对《老子》道经第一章“道可道,非常道;名可名,非常名”的研究,“名”总被宽泛地理解为一般意义上的“语言”或“为事物命名”这一现象。如王中江所说的“言说方式”<sup>④</sup>,王强所说的“器物总称”<sup>⑤</sup>,夏含夷所谓“按照时间演变的名称”,都没有什么例外,——难怪“语言”常被引导到符号学(semiotics)方向上去探求其字形(“视”的符号)、字音(“听”的符号)透显意义的作用;又或者从社会—语言学(social—linguistics)的视角出发,“语言”被视为主要是人类沟通的媒介,在社群中约定俗成,肩负着意识交流的功能,学者们由此解释先秦思想家对“名”的探讨。

不过,单循上述观点去理解“语言”在早期中国思想史中的角色,恐怕是低估了它的重要性。回到古代,语言并不只是沟通媒介,“名”的活动也并不只是为事物命名而已。严肃地说,语言是真理的示现、世界观的建构、伦理教化的动能、人间秩序的寄托,甚至是真理、世界观、伦理教化、人间秩序的根本(fundamentality)。本文篇首提出的“语言陈述”(language discourse,或译为论述、言谈)一词,也许会让读者想起福柯(Michele Foucault)侧重历史、社会的解释<sup>⑥</sup>。然而本文讨论的范围,并不止于福柯所特别感兴趣的社会层面,而是既涉及古文字源的探索,也涉及概念范畴的哲理蕴含。本文将论述范围限定为汉代以前的一段中国思想史,将会讨论古代中国的“名”及其与汉代以降的诂训、故训、训诂的关系。譬如说,殷商及西周王朝所关切的“天”和“天命”,如何反映于“天”这个术语上?

① 菅本教授曾于2004年接受笔者在台湾大学主持的“观念字”(关键词)研究计划的邀请,发表了《中国古代における“天”概念の形成と展开——金文資料を中心として》(该文收入郑吉雄主编:《观念字解读与思想史探索》,台北:台湾学生书局,2009年,第53—72页;又收入《梅花女子大学文化表现学部纪要》第2号[2005年12月],第105—116页)。

② 菅本大二《先秦时期“天”概念之形成与展开》(《东亚观念史集刊》第11期)也介绍了拙作《释“天”》一文(见第344页)。

③ 为行文方便,文中所谓“中国思想史”暂时涵括“中国哲学史”。“哲学”这个概念源自欧洲,中国之有哲学研究始于20世纪初,当时正是后工业革命时期,科学主义和达尔文进化论流行的年代,新实在论(New Realism)也在这样的氛围下从英国到迅速扩散至美国,罗素(Bertrand Russell, 1872—1970)和摩尔(George Edward Moore, 1873—1958)都是代表性人物。在中国,冯友兰亦接受新实在论,并随其《中国哲学史》上下册而影响至广。由此可见在中国学术界所谓“中国哲学”,其兴起明显是受当时时代影响的。同时期唐君毅《中国哲学原论》以诸如“天”“性”“理”“道”等概念作为各单元之称,则是走观念史研究进路。而钱穆先生著《中国思想史》则特别举《左传》叔孙豹“三不朽”之说为例,指出中国之思想与“哲学”本质上有别。

④ 王中江认为,当“名”被滥用而远离事物与人的真实存在时,它也就异化。见王中江:《道家形而上学》,转引自李若晖:《老子集注汇考》第一卷,上海:上海辞书出版社,2015年,第313页。

⑤ “《老子》一书,关心的‘道’是‘常道’;关心的‘名’是‘常名’。‘道’是宇宙的根本大法;‘名’是世界的器物总称。‘道’是‘法’,‘名’是‘器’。有‘道’则可以约‘名’,有‘名’则可以显‘道’。”见王强:《老子道德经新研》,转引自李若晖:《老子集注汇考》第一卷,第326页。

⑥ 福柯将“discourse”此一语汇,从语言学或语义学(semantics)范畴推衍到语言在现实世界中展开的社会架构,包括权力与身份的展现。参考 Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, translated by Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972)。

经典所反映出了古人怎样的语言策略？其意义又为何？孔子的“正名”思想所代表的语言策略又为何？孔子以后，“名”如何成为战国诸子驰骋于义理交锋场域的利器？总而言之，早期中国围绕着政治教化的中心展开的种种自然与人文关系的讨论，无不藉由“语言”而发挥。从此一观点考察，将中国经典的“名”理解为一般意义上的“语言”，存在着方法论上的缺失，好比拼拼图时遗忘了其中一个重要的板块。

在中国思想史研究中，从谢无量、胡适出版《中国哲学史》(1916)、《中国哲学史大纲》(1919)起，至1930年冯友兰出版《中国哲学史》，1952年钱穆先生出版《中国思想史》，乃至1998年葛兆光出版副标题为“七世纪前中国的知识、思想与信仰世界”的《中国思想史》，关于上古思想史的讨论，“语言”作为一个核心板块，基本上是被忽略的。这不能不说是思想史研究方法上的一个很大的缺陷。读者也许认为，此一领域的著作讨论到先秦“名”家学者不少，但事实上对于“名家”诸如公孙龙子、惠施，“名学”如墨辩等等讨论得并不够，因为“语言”不应只被视为众多研究课题中的一个，而应该被视为一种贯彻近一千年(约自西周初年至东汉)中国哲人呈现思想的主要方法。

自清代以来“训诂”与“义理”的断裂，是当前“语言”这个重要板块常被遗忘的主要原因。近三十年出土简帛研究，则使这个障碍稍获弥补。在出土简帛文献研究中，语言文字学专业知识是不可或缺的。仅仅受过哲学训练而不具备文字音韵专业知识的学者不容易闯过“释读”这一关，而不得不仰仗古文字学家的第一序研究。近二十年来海内外的简帛研究者中，杰出者几乎都兼具语言文字和哲理思想两方面的知识和训练，也因此而产生了不少新成果。所以简帛研究使语言在思想史研究上重新扮演了重要的角色，这理应令人振奋。不过从武汉大学简帛研究中心出版的期刊《简帛》每年对当年简帛研究的回顾与综述来看，我们又不得不承认简帛研究对“语言”的关注，目前仍停留在“识字”一项，对语言与思想之间的内在关系问题仍然讨论得很少。

中国经学，对于中国思想史的研究而言，其重要性绝不亚于简帛研究，但它的发展却远不如简帛研究。在简帛学盛行的今天，当考古文物、文献改变了我们对中国古代文明的认识后，“五经”对很多学者而言就只能算是认识早期中国文明的一部分材料而已。从方法论上讲，新出土材料的辨伪释读工作早已将“五经”研究包括在内，使之成为学术界的新焦点。笔者没有作过严谨的统计，但据陋见观察，近二十年中国全国各重点大学专门研究古文字或出土文献的机构和人员，其每年生产的研究成果数量恐怕远比专门研究经学的多得多。海峡两岸原本专研经学但后来兼及简帛文献研究而斐然有成者，远比专研简帛文献而后来活跃于经学研究的学者为多。究其原因：出土简帛研究的对象，常包括传统“五经”经传。有趣的是，简帛研究本身，常被归属于古文字研究、考古研究、古文献研究、历史研究等几个范畴，与经学研究的关系反而显得薄弱。这大概是因为经学文献汗牛充栋，厘清旧问题已极不易，经书的伦理训诲，与现代社会又存在巨大鸿沟。由于“五经”经传在千百年形成极其丰富、多样而复杂的诠释传统，既开先秦思想系统化之开端，又是语言艺术的高峰。就此而言，专门的经学研究既与中国思想史研究关系密切，又有助于我们认识中国古代运用语言表述真理的艺术，它的重要性可想而知。

近十年来中国大陆学界致力于推动“国学”研究。2013年全国国学研究者曾力争将“国学”列为一级学科，可惜功败垂成。于是又有学者倡议“古典学”。裘锡圭先生指出，中国古典学重建已进入第二个阶段。他提出的重建工作的主要项目在于古书的解读和辨伪，同时也部分地涉及诸子的年代先后研究<sup>①</sup>。中国古典学的重建，与早期中国思想史的重建不无关系。古典学无论是辨伪、年代、校勘，都与本文主旨关于“语言”作为一种方法，以及中国思想史研究密不可分。但严格而言，这些都不是思想史的研究。

<sup>①</sup> 裘锡圭：《中国古典学重建中应该注意的问题》，见《裘锡圭学术文集·简牍帛书卷》，上海：复旦大学出版社，2015年，第334-344页。

其实日本近代学术界对于“观念”的研究远较中国为多,如佐藤将之在《东亚观念史集刊》第11期《日本学者之中国思想研究中的观念史(古代篇)》之《专题引言》所提到的丸山真男的概念史研究。要知道观念或概念研究原本就不限于古代思想史,它也可以是纯哲学研究,或者也可以像诸如丸山真男对“国家”等政治概念所进行的现实批判。尽管各种研究进路都十分有价值,但毕竟与本文“重建早期中国思想史”的重心不同。除了菅本大二、佐藤将之的相关研究,令笔者特别感到振奋的是池田知久教授高足曹峰教授所著《中国古代“名”的政治思想研究》<sup>①</sup>。这部书的精警处有二:第一是作者并未像20世纪初的中国学者那样一谈到“名”学就动辄援引欧陆的逻辑学大做文章<sup>②</sup>;第二是作者扣题很紧凑,将焦点集中在政治思想上,而政治教化又正好是先秦思想史的核心课题。作者认为,“先秦秦汉时期的政治思想不能没有‘名’这根线索”<sup>③</sup>,这十分正确。除了关于《尹文子》的性质与年代一节笔者与曹峰见解不同,以及曹峰未论及儒家“声训”以外,其余部分我们大多走在相同的方向上。

在进入正文前,还要说明一点:“语言”之为思想史上重要但被遗忘的板块,只是中国思想史研究几个重要课题之一,而不是唯一。其余的重要课题尚有诸如:早期中国思想史的主要特征问题、中国思想史的分期问题、二重证据法的运用问题<sup>④</sup>等等。它们之间有着千丝万缕、环环相扣的关系。

与本文主题直接相关的先行研究,包括笔者与几位同行2009年发表的关于“行”字的共同研究成果<sup>⑤</sup>,笔者2012年关于《太一生水》的研究成果<sup>⑥</sup>,2015年关于“天”字的研究成果,2017年发表的《名、字与概念范畴》<sup>⑦</sup>,均可与本文并参。其中《释“天”》一文特别提出汉语的特殊性,以说明“语言”之所以成为一种方法的原因:

“天”的意义弄不清楚,中国思想史上众多重要的问题,都难以厘清。而愚见认为,研究的方法,首要之务是深切认知汉字形音义结合统一的本质,明了三者不可分割,然后以传统小学之法分析探求其形音及结构之义,同时以哲学思辨之法玄思冥索其抽象之义。此所谓“结构”、“抽象”二义,实统一于一字之中而相互映照。传统所谓“训诂”、“义理”两种进路,正是达致此二义的津梁。当然,研究至于义理抉尽无遗之时,则必然发现二义实同出一源,孰为结构之义?孰为抽象之义?始终无法二分。此又往往缘于汉字形音义结合统一的本质,故虽不断衍生新义成为“意义群”,亦始终有一根本理念作为其内核,统摄诸义。由此而观,传统学者无论坚持“训诂明而后义理明”抑或“义理明而后训诂明”,都不免陷入得一而遗一的危险。唯有兼顾训诂与义理,进而探明汉字“结构”与“抽象”二义,始不辜负新时代学人站立于先哲前贤巨人肩膀之上,让学术与时为新。<sup>⑧</sup>

由此可知,面对数量庞大、以汉字书写的中国古代经典,研究者在解释汉字时,不能只将字形视为视觉形象,单纯研究其形构来探索意义,而忘记了大多汉字在形构之上尚有丰富的抽象意义。反过来说,研究者也不能望文生义,见一字未深探其字源之义就玄思冥索,畅论其哲理的意义,而对于

① 曹峰:《中国古代“名”的政治思想研究》,上海:上海古籍出版社,2017年。

② 池田知久在《序言》中也指出,作者摆脱了长久以来中国学者过度采用西方学术框架的约束。见[日]池田知久:《序言》,曹峰:《中国古代“名”的政治思想研究》,第2页。

③ 曹峰:《中国古代“名”的政治思想研究》,第20页。

④ 近年来,在出土文献研究热潮中,不断涌现出如何将出土文献与传世文献互相释证,也即如何恰当地运用所谓的“二重证据法”的问题。

⑤ 郑吉雄、杨秀芳、朱歧祥、刘承慧:《先秦经典“行”字字义的原始与变迁——兼论“五行”》,《中国文哲研究集刊》第35期(2009年9月)。

⑥ 郑吉雄:《太一生水释读研究》,全国高等院校古籍整理研究工作委员会、《中国典籍与文化》编辑部编:《中国典籍与文化论丛》第14辑,南京:江苏古籍出版社,2012年,第145—166页。

⑦ 郑吉雄:《名、字与概念范畴》,《杭州师范大学学报(社会科学版)》2017年第5期。

⑧ 郑吉雄:《释“天”》,《中国文哲研究集刊》第46期(2015年3月)。这段文字是文稿通过审查后,主编特别邀请笔者加写的一段说明方法论立场的文字。

形构的特殊性视而不见。

## 二、从汉字的歧义性、异文，到义理训诂之争

汉字有形有音，属于“具象”，在表述语义的同时，也传达“抽象”的玄义。先秦时期思想家无不视语言文字为思想义理的寄托，也是真理论辩的武器。上文提及“语言陈述”四字，意在强调语言无不与政治教化发生关系。而若再严格区分，“语言”与“文字”又有不同。语言可独立于文字而藉由“形”和“音”引起意义的千变万化，文字也能脱离读音的个别性而在意义之海上生起万丈波涛。由语言而文字而语词而概念，再加上经书的歧义性(multiplicity of meaning/polysemy)，一个幻影般的思想世界便呈现出来。

对于《周易》卦爻辞，20世纪初的学者多视之为“故事”，以影射“古史”，呼应“古史层累说”<sup>①</sup>。学者们则每考订其“本义”，如于省吾《双剑谿易经新证》即为一例。但研究者似乎忽略了这样一个现象：卦爻辞中惯常虚构事例，用以说明卦爻之义，后世则将虚构事例实体化为真实故事，像《比》卦“九五”爻辞“显比”<sup>②</sup>，《泰》卦“九二”爻辞“包荒”<sup>③</sup>都是例子。将卦爻辞虚构解说“弄假成真”乃至进一步“认假作真”，这真是《周易》作者所始料不及的。

又卦爻辞辞例，用本义少，用引申义多，常借用字义引申，扩大辞义喻指的范围。拙著《从卦爻辞字义的演绎论〈易传〉对〈易经〉的诠释》<sup>④</sup>列举二十二卦，说明卦辞与爻辞都是从“卦”之“名”引申出一个或多个新意义而成。此足以证明《易传》紧扣经文字义演绎经文字义的方法，根本上就是在承袭经文作者的字义演绎方法。举《大壮》卦为例：卦名“壮”前缀见于战国，字形从“士”，本义为大，义指男性<sup>⑤</sup>，在本卦则为四阳在下，二阴在上，为阳息卦，故专指抽象“阳”义的壮盛。然而据《周易集解》，“壮”又有“伤”之义。故《易》家或释“初九”之“壮于趾”为“伤于趾”<sup>⑥</sup>。据王引之《经义述闻》，“壮”又有“止”之义<sup>⑦</sup>。无论“伤”或“止”，都与壮盛义不同。如据高亨之说，则“壮”借为“戕”<sup>⑧</sup>。可见《周易》作者在撰著经文时，特意藉由“字”的歧义性来演绎出一个以上的意义，推广一卦之“名”成为一个意

① 1926年12月顾颉刚开始撰写《周易卦爻辞中的故事》(原刊1929年12月《燕京学报》第6期，翌年11月修改，收入《古史辨》第3册)，要将过去如“筑室沙上”、以“战国秦汉间材料造起”的“三皇直到孔子的《易》学系统”推倒，更藉由考辨卦爻辞中的故事、《易经》的年代定位，还原《周易》作为筮书的本来面貌。自此以后，《周易》卦爻辞皆为故事成为主流意见，而汇集于胡朴安于1942年出版的《周易古史观》一书。

② 如《比》卦“九五”爻“显比”二字以下“王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉”，实际上并非故事，而是用来说明“显比”之意义的虚构。按《史记·股本纪》，“汤出，见野张网四面，祝曰：‘自天下四方皆入吾网。’汤曰：‘嘻，尽之矣！’乃去其三面。祝曰：‘欲左，左。欲右，右。不用命，乃入吾网。’诸侯闻之，曰：‘汤德至矣，及禽兽。’”(司马迁：《史记》卷三《股本纪》，北京：中华书局，1959年，第95页)此一古史传说，即“王用三驱，失前禽”所本。

③ “包荒”《帛易》作“苞妄”。《经典释文》云：“‘苞’。本又作‘包’，必交反。下卦同，音薄交反。……‘荒’……郑读为康，云虚也。”(陆德明：《经典释文》上册，上海：上海古籍出版社，1984年，第83页)郑玄读“荒”为“康”训“虚”，即将“包”字读为“匏”，“包荒”就是“匏虚”。“匏虚，用冯河”，是将匏瓜掏空，用以渡河，即《庄子·逍遥游》所谓“今子有五石之瓠，何不摅以为大樽而浮乎江湖，而忧其瓠落无所容？”庄子所谓“摅以为大樽而浮乎江湖”虽然不是史实，却是将“包荒”一词化为了具体的生活便利。

④ 参见《汉学研究》第24卷第1期(台北：汉学研究中心，2006年6月)。

⑤ 季旭升指出，“壮”本义为“大”，取义于雄性的强壮：“‘壮’前缀见战国，从士，丩声。这时‘士’字的意义已指男性。……或以‘壮’字从‘士’(原注：或作立形。《战国古文字典》701页说)。案：‘壮’字或从‘立’形，见楚系文字，其实楚系文字并没有其它从‘士’的偏旁可以和‘立’相通的例子。”(季旭升：《说文新证》上册，台北：艺文印书馆，2002年，第51页)故朱熹《周易本义》曰：“大，谓阳也。四阳盛长，故为‘大壮’。”(朱熹：《周易本义》，台北：大安出版社，1999年，第140页)

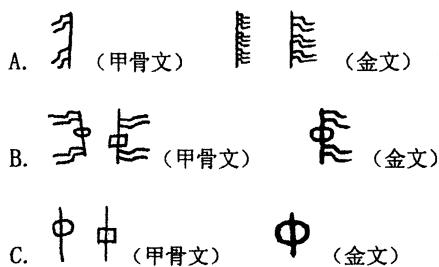
⑥ 《经典释文》：“壮，马云：伤也。”(陆德明：《经典释文》上册，上海：上海古籍出版社，1999年影印北京图书馆藏宋刊本，第99页)《周易集解》引虞翻：“壮，伤也。”(李鼎祚：《周易集解》，台北：台湾商务印书馆，1968年，第170页)

⑦ 《经义述闻》卷二“故受之以大壮”条：“今案：壮者，止也。《传》曰：‘遯者，退也。’物不可以终遯，故受之以大壮’者，物无终退之理，故止之使不退也。”(王引之：《经义述闻》，南京：江苏古籍出版社，2000年，第63页)

⑧ 高亨《周易古今注》：“壮训为伤，实借为戕。《说文》：‘戕，枪也。他国臣来弑君曰戕。’”(高亨：《周易古今注[重订本]》，北京：中华书局，1984年，第256页)

义群。由字的多义性可推扩至“异文”，这方面详见拙著《〈易〉学与校勘学》<sup>①</sup>。《周易》经文的年代，笔者采屈万里先生之说，认为撰著于西周初年。或有研究者认为晚出，但最迟亦不晚于西周末叶<sup>②</sup>。笔者举此一例，是要说明在“五经”之中，利用汉语汉字的特性，进行抽象意义的推衍，这种做法出现的年代甚早。这也是笔者一直深信中国思想史的起源，应该始于西周初年的原因。

出土文献提示的“异文”能够反映语言意义的拓展变异现象，以及这种现象与思想史的关系，有一个很好的例子，那就是“中”字。“中”字之所以让古典文史学者凝聚目光，乃是因为它原本与《周易》的尚中哲学、孔子的“中庸”思想（后由子思撰为《礼记·中庸》），以及上古“中国”一词都有关系。几年前因为清华简《保训》篇，“中”字又引起学界热议。2013年笔者发表了《先秦经典“中”字字义分析——兼论〈保训〉“中”字》，综合分析吴大澄、段玉裁、王国维关于“史”字持“中”之说，并涉及甲骨、金、石碑文中的“中”字字形，总结了先秦“中”字字义的演变<sup>③</sup>。2017年10月，裘锡圭先生在上海复旦大学出土文献与古文字研究中心主办的“出土文献与传世典籍诠释研讨会”上发表了《说〈盘庚〉篇的“设中”——兼论甲骨、金文“中”的字形》，并归纳出“中”字三种最初的写法：



裘先生认为，A和B是一字的异体，是立于标示四方土地中央测风向的旗帜一类物品；C则是另一个较A和B出现更早的指事字。他的后一个观点很有价值，那就是深信C出现较早，理据是：

“左中右”、“上中下”、“前中后”、“大中小”等观念，都应该是在文字出现之前就存在于人们头脑之中的。在古汉语里，含有中间一类意义的“中”这个词，应该早已存在。决不可能先出现作为徽帜、旌旗名称的“中”，然后引申出“中”的各种一般意义。<sup>④</sup>

这个判断至为重要。关于清华简《保训》中的“中”字，学界存在着“旗帜”和“中道”两派解释。照裘先生上述讲法，“中”字构形原本作C，表达的正是抽象之义，其年代较表实物义的A与B更早。但笔者要补充一点，“中”字的语源只说明了其义理的起源部分，C型的“中”字所含有的抽象意涵，决不能与春秋以后包括“中庸”一词在内“中”字的“各种一般意义”等量齐观。当然，我们也不能低估语源学的意义——正因为“中”字有抽象义在前，而实物义又透过测风向的旗帜表述自然界之“中”，所以“中”字很早就同时包含“中道”和“准则”两个意义，于是就有了《尚书·盘庚》的“设中”，《召诰》的“自服于土中”，《周易》的“中行”等词出现，这也为后来的“中庸”思想设立了场景。

“中”字抽象义早于实物义之论，和笔者当年与几位同行一起研究“行”字的结论可谓异曲而同工。我们当时发现，“行”字作为“五行”有抽象的意思，而《说文·行部》曰：“行，人之步趋也，从彳

① 郑吉雄：《〈易〉学与校勘学》，刘玉才、[日]水上雅晴编：《经典与校勘论丛》，北京：北京大学出版社，2015年，第9—37页。

② 如周锡鞞认为成书于西周初年的古本《周易》原为图像，即《左传》韩宣子聘鲁，观书于太史氏时所见的《易象》。今本《周易》则为共和时期召穆公虎所著。详见其《〈易经〉的语言形式与著作年代——兼论西周礼乐文化对中国韵文艺术发展的影响》《再论〈周易〉的作者与成书年代》，氏著《易经新论》，香港：中华书局，2013年，第23—48、71—105页。

③ 收入陈致主编：《简帛·经典·古史》，上海：上海古籍出版社，2013年，第181—208页。

④ 裘锡圭：《说〈盘庚〉篇的“设中”——兼论甲骨、金文“中”的字形》，《“出土文献与传世典籍诠释研讨会”论文集》，上海：复旦大学出土文献与古文字研究中心主办，2017年10月。

于。”<sup>①</sup>但甲骨文和金文“行”字则是四达之衢的形象。杨秀芳就说：

道路在今天来说，可能是先开发而后提供人行走，但在古代来说，恐怕是人行走后才形成道路。《庄子·齐物论》说“道行之而成，物谓之而然”，行走于人来说是生理活动的一部分，而行走之迹自然形成为道路。换言之，可能是行走义在先，道路义在后。一般来说，语言总是先于文字。从语言的发生来看，虽然行走义在先，但是在写定为文字的时候，与行走义具兼类关系的名词道路义却因具象而比较容易表现。甲骨文宁取道路之形，动词行走义便只好藉道路之形来表现；这种一形而兼有动词名词两义的现象，从兼类的“记”“书”等词来看，其实是顺理成章的。<sup>②</sup>

由此可知，要了解哲学概念范畴，语源、字形、词义演变的研究至关重要，从事哲学的学者不应该低估之。但进而言之，文字研究也不该囿限于探讨本义，再说字形表达的也未必是本义。从多角度、多层次，兼采各种进路研究古代经典文献，从而探索其思想，才是一条康庄大道。

我们重新回到“中”字，它在思想史上实在太重要了。《中庸》思想的源流影响固无论矣！东汉末年徐幹以《中论》探讨“中”，提出“上求圣人之中，下救流俗之昏”，认为其重要性不言而喻。魏晋以降，龙树《中论》传入中国，以“中道”表达空义，又与儒家、道家的“中”大不相同。唐代道教徒汲取般若“空”义而发展出“重玄”的思想，儒家学者李翱则再度从儒典《中庸》里拈出“中”字回应释老。至北宋，周敦颐在《通书》中将“中”字与“诚”“通”等观念加以结合，阐释道学核心概念；理学家则发明“致中和”的思想，为《中庸》全篇作出新诠。“中”字在战国常指涉“心”<sup>③</sup>，至明代“中”的观念与心学合流，“中”又与“心”相结合，成为理学核心概念，伪《古文尚书·大禹谟》所谓“十六字心传”——“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中”——扮演了关键的角色。先秦经典中的“中”观念，在后来成为儒家道统思想、佛教空性义理、道教内丹的核心观念。至清代，学者舍虚就实，江永释“中”字为“官府簿书”，吴大澄、王国维踵事增华，标示了清代以降儒者不满于前贤将“中”字的哲理意义过度膨胀，转为以实证的态度考核“中”字在古史中的实义。今天我们将甲骨文以降的“中”作为一个汉字，推及其背后的语源，再推及其成为一个概念范畴之后的全部演变，实有助于我们确立“语言”作为先秦思想之重要建构方法的正确认知。

探讨“天”“行”“中”等字，我们还会接触到训诂与义理的关系问题。这个问题之被讨论乃是北宋新儒学兴起以后的事，而清代经学家对于宋儒治学方法的批判则是尤其重要的一环。自周敦颐、张载，下迄南宋朱熹等大师巨子，无不抽绎出经典中关乎核心义理的字词深加阐发。陈淳《北溪字义》的出现虽然谈不上总结了二百余年理学对关键词的内涵、外延与相关义理，但却开宗明义地标榜了“字义”这个概念，而与刘熙《释名》一书相映成趣——一个凸显“名”，一个凸显“字”，让研究中国经典传统和中国思想的学者，对于“名”“字”与真理的密切关系可思过半。中国经典诠释传统，一向不喜欢将方法论抽离于实证。读者只看到某个字被学者释为某某、或“读为某”、或“读若某”，常常摸不着头脑。对于不甚熟悉古汉语的读者而言，《释名》《字义》一类书名，以及经典传注所运用的术语和方法，往往让人一头雾水。

宋学和清学各有所长。在字词训诂之学方面，宋明儒的确难望清儒的项背。一直喜欢谈“字义”的戴震在《与是仲明论学书》中说：

经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。求所谓字，考诸篆书，得许氏《说文解字》，三年知其节目，渐睹古圣人制作本始。又疑许氏

① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》卷二，北京：中华书局，2013年，第78页。

② 郑吉雄、杨秀芳、朱歧祥、刘承慧：《先秦经典“行”字字义的原始与变迁——兼论“五行”》，《中国文哲研究集刊》第35期。

③ 如《诗大序》所谓“情动于中而形于言”，《庄子·天运》所谓“中无主而不止”，《周易·坤·文言》谓“君子黄中通理，正位居体”，《礼记·仲尼燕居》“子曰：‘夫礼，所以制中也。’”又如《郭店楚简·语丛一》所谓“人之道也，或由中出，或由外入。由中出者，仁、忠、信”。这些“中”字皆指“心”而言。说详拙作《先秦经典“中”字字义分析——兼论〈保训〉“中”字》，陈致主编：《简帛·经典·古史》，第181—208页。

于故训未能尽,从友人假《十三经注疏》读之,则知一字之义,当贯群经,本六书,然后为定。<sup>①</sup>

戴震这段很精警的文字,能真正欣赏的实在不多。他区分“字的本义”和“故训之义”两途,指出了只执著字典辞书讲字的本义是不够的,还要广泛地归纳字在经典中的运用实况,察其变迁,交叉比对,才能窥见全豹。熟悉《说文解字》的人应该都知道,其中部首和各字的排列顺序都在显示文字意义之系统,许慎并不是单讲“字”的本义而已,更重要是能联系上经书中的训解。所以,戴震所说的“一字之义,当贯群经,本六书,然后为定”,许慎不见得没有注意到。戴震显然在这一点上对许不甚满意,所以特别强调要关切“字”在经典全体中的意义。这段讲方法论的话深具价值。直至今日,只注重从形和音去讲某一字之“本义”,忽略了考察文字在经典实际运用中的意义变化者,仍大有人在。

其后戴震在《题惠定宇先生授经图》中又说:

训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明,而我心之所同然者,乃因之而明。贤人圣人之理义非它,存乎典章制度者是也。<sup>②</sup>

这段文字将焦点转到循“故训”而获得的“理义”的“内”与“外”的双向性上去,既内向地存乎“我心之所同然”,也向外地“存乎典章制度”。换言之,理义既非孤立,亦无绝对客观可言,因为它处处都与人心“所同然”互格;理义亦非纯粹抽象,因为它无法被抽离于语境也就是历史上的典章制度,因此必须回到文献所记载的典章制度上,去理解其语境的形成(contextualization),才能把握“理义”的全部。过去研究者常常将戴震这段话的意思,局限在义理的衡量要先取决于训诂抑或先取决于义理,把一个复杂的问题简单化为义理、训诂先后之争,着实令人遗憾。

世有“戴段二王”之名。戴震的治学方法为他的弟子段玉裁及王念孙、王引之父子所继承并发扬光大。但在义理发明方面,戴震并没有任何一位弟子承传,只有他的晚辈论敌章学诚将他求“理”于典章制度的想法一变而为求“道”于典章制度<sup>③</sup>。其后企图发扬戴震“训故明……理义明”以及“当贯群经”两大心愿的,可能就是主编《经籍纂诂》又著《性命古训》的阮元了。傅斯年为阮元后一部著作作了《辨证》,将阮元大大推崇一番,却反过来批评戴震“犹未脱乎一家之言,虽曰《疏证》,固仅发挥自己之哲学耳”。拙见认为,阮元和前一派的许多经学家一样,对戴震并不了解。傅斯年的说法,更嫌浅薄。首先,傅氏《性命古训辨证·引语》称许《性命古训》:

实为戴震《原善》、《孟子字义疏证》两书之后劲,足以表显清代所谓汉学家反宋明理学之立场者也。<sup>④</sup>

持论焦点完全错置。戴震的新方法,在于解构复杂的语义,包括人心、礼俗、典章、制度等,目的是要了解语境的全体,而不是胶柱鼓瑟于圣贤训诲。“反理学”三字,岂足以说明之呢?戴震认为“理义”不能凿空的主要原因,在于经典“语义”时常埋藏在典章制度的脉络(context)中。换言之,戴震的“理义”,并不单指圣贤所讲的语言训诲而已。伦理道德是人类群体共同心理(“心之所同然”)、共同行为所形塑出来,最后反映于典章制度者。研究者只循传统义理之途,幽思冥索,默契本体,而不循典章制度去印证,岂能明白<sup>⑤</sup>?因此,“明训诂”以“明理义”根本上不是争义理和训诂在方法论上的先后,而是提倡“理”的研究应该由文献推扩到文化、历史、伦理等。傅斯年又认为戴震书“犹未脱乎一家之

① 戴震:《东原文集》卷九,戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,合肥:黄山书社,第370页。《戴震全书》所收《文集》整理者余国庆、杨蔚蔚据钱穆《中国近三百年学术史》年代考据,校注称:“题下‘癸酉’二字为微波榭本所无,当系经韵楼编时误加。”(《戴震全书》第6册,第376页)

② 戴震撰,张岱年主编:《戴震全书》第6册,第505页。

③ 此说详见拙作《论戴震与章学诚的学术因缘——“理”与“道”的新论》,《文史哲》2011年第3期。

④ 傅斯年:《性命古训辨证》,台北:新文丰出版公司,1985年,第11页。

⑤ 戴震的方法,可以借用艾尔曼(Benjamin Elman)“语境化”一词予以说明。2015年11月26日《明清史研究资料》刊登了《谁的思想史?——汪晖、艾尔曼的学术对话》,艾尔曼在对话中表示他“研究中国思想史主张‘语境化’(contextualization),也就是把思想同经济、政治、社会的背景相关联”。这里二人的差别在于,戴震的焦点在于上古而着重于跨越时代的“礼”,包括制度、风俗、伦理、仪轨等,而艾尔曼的取向则偏重于社会史和文化史。



言,虽曰《疏证》,固仅发挥自己之哲学耳”,此一批评更是失之空泛。举凡有哲学理趣的学者,无不以发挥自己的哲学为务,这有什么问题呢?傅斯年又说阮元较戴震“方法丕变”:

阮氏聚积《诗》、《书》、《论语》、《孟子》中之论性、命字,以训诂学的方法定其字义,而后就其字义疏为理论,以张汉学家哲学之立场,以摇程朱之权威。夫阮氏之结论固多不能成立,然其方法则足为后人治思想史者所仪型。其方法惟何?即以语言学的观点解决思想史中之问题是也。<sup>①</sup>

其实,阮元在方法上毫无丕变可言,因为阮氏并不了解戴震的义理世界,只好谨愿退守语义学的路子。而傅斯年先生所讲的“语言学”,依照他一贯的理念,应该是集中在以语料学(corpus linguistic)为主的语文学、词义学、句法学等上面,而根本没有碰触哲学层面或诠释学层面的语言学。要知道哲学和诠释学的核心关怀,主要以“认知”作为一种广义的德性实践及其相关的精神活动,涉及诸如情感(emotion/sentiment)、共感(empathy)、意识(consciousness)等等元素<sup>②</sup>,这些都是寄寓于文献之中却又超然于文献之外的经验。它不是经典文献本身的问题,更不是注释或字词训释所能解决的问题。傅先生显然没有考虑这些,因此他所讲的“汉学家的哲学”,其实与真正的“哲学”并无丝毫交集。

傅先生的反理学立场是人所共知的,其与丁文江在1923年表达的反玄学立场基本上一致。同属反理学,傅先生的情况与戴震截然不同。戴震直接从方法论上否定理学。这个“否定”本身是建基于一个哲学命题:戴震根本否认先验的共相(universality),认为共相仅能从殊相(particularity)归纳而来。所以,近代新儒家学者强调的“内在超越”根本上与戴震的信念南辕北辙——这也是新儒家学者讨厌戴震的主因。戴震讲“气化”,只从“阴阳五行”的分化讲起,由此而确定“理”的字义是“分理、条理、肌理”,再据此论证必须透过了解人类社群礼俗、礼制、礼仪的历史演进,来考察抽象的理义。因此戴震正是以语境化、脉络化的取径,循典章制度的进路发明“理义”,以否定宋儒先验的“天理”。这确实捕捉到了宋儒长于概念分析而短于历史分析的弱点<sup>③</sup>。傅先生似乎并不了解戴震的方法论立场,以至于他“以语言学的观点解决思想史中之问题”的讲法似是而非。

笔者主张在语言学和哲学之间搭建桥梁,却无意沿袭戴震的旧路。笔者所提倡的“将语言视为方法,解决思想史之问题”,严格来说无论是阮元《性命古训》,还是陈淳《字义》、戴震《孟子字义疏证》,抑或傅斯年的《辨证》,都无法达致。陈淳、戴震方法虽不同,但在以追求义理为目标上却是一致的,而非旨在探索思想的历史发展与变迁。在他们的观念中,可能压根儿没有所谓“思想史”这一回事。“思想史”的进路,并不同于传统的“在经中求道”的学者所遵循的某种用以解决特定义理问题的进路,而是旨在描绘一幅错综复杂地包含着各种思想流派之观念的综合性图像,其中既包含具象的文字与文献、作为背景的历史条件、思想家阐述的抽象的概念,以至于众多思想家共构的对话及其呈现的共同关怀,而又从历史角度包含着对各个不同阶段的考察与呈现。例如,“中”字最初表达“前中后”“左中右”“上中下”的“中”义,后有测风向旗帜之“中”,而有标准、准则之义,后来再产生“盛筭之器”的“中”,并且演化出时间、空间的“中”观念而被运用到《尚书》《周易》等西周早期经典,进而产生“极”“高”等义<sup>④</sup>。我们依循这几条线索去理解《礼记·中庸》的“中”观念,就会对整个观念的树状历

① 傅斯年:《性命古训辨证》,第11—12页。

② 这一进路或认为,语言(language)、书写之文献(written texts)、语言传统(linguistic tradition)均对“意义”有着无法避免的约束和改变,从而影响诠释与理解。可参考[德]伽达默尔:《诠释学I:真理与方法(修订译本)》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2013年,第三章。

③ 此说详见拙著《戴东原经典诠释的思想史探索》,台北:台大出版中心,2008年。

④ 《尚书·洪范》“皇极”,《伪孔传》云“中也”。上博简《巨先》之“巨”,裘锡圭、周凤五读为“亟”。又《广雅·释诂》云:“极,高也。”《说文解字》“极”字,段玉裁《注》曰:“凡至高至远皆为之极。”更多讨论请参考郑吉雄:《先秦经典“中”字字义分析——兼论〈保训〉“中”字》,陈致主编:《简帛·经典·古史》,第181—208页。

史发展,有不同的体会和发现。再如“天”字,本为人首之象,早已寄寓天人合一的思想。“天命”在《诗经》之《大雅》《周颂》,以及《尚书·周书》诸篇中,都是涉及周革殷命中周天子的专用名词<sup>①</sup>,至《礼记·中庸》始为子思赋予新义,扩及人类普遍之善性。这是同一个词汇在不同的历史背景下发生意义大转变的例子。

### 三、经典奠立时代的语言镶嵌

古典儒学中的知识论,原本就离不开语言文字。甲骨文的“知”字左边偏旁就是“矢”字,象“箭”之形;《说文解字》释“知”曰“识晷也”。“晷”就是“辞”,就是语言文字。所以《说文解字》解“晷”字曰:“意内而言外也。”段玉裁《说文解字注》:

有是意于内,因有是言于外,谓之晷。……意即意内,晷即言外。言意而晷见,言晷而意见。意者,文字之义也;言者,文字之声也;晷者,文字形声之合也。凡许(慎)之说字义,皆意内也。凡许(慎)之说形说声,皆言外也。有义而后有声,有声而后有形。造字之本也。<sup>②</sup>

“形”看得见,“声”听得到,合而为“言”,“意”则是“言”的内核。我们常说“语言”是表情达意的工具,但在中国古典哲学中,“语言”就是思想的寄托。语言文字的“形”与“声”是“言”发诸外的部分;说到底,“意”或“义”是“形”与“声”的主宰。在心性之学的传统中,大家注意的是“意内”,是内在的意义,关于语言文字形声结构的“言外”的部分,却常被忽略、轻视。

一旦我们意识到“言”与“意”的关系,认清“语言”作为抽象玄理之载体的事实,再近距离考察《诗经》《尚书》《周易》中语言的各种运用,就能立即理解《易》《诗》《书》就是中国思想史的起点。

董仲舒《春秋繁露·精华》说“《诗》无达诂”。《诗》的核心元素就是语言,所谓“无达诂”则意味着语言的流动性(fluidity),这种流动性决定了诠释的开放性。《尚书》主要为典谟训诂,多属记言体裁,与语言的关系不言而喻。故《汉书·艺文志·六艺略》所记战国以降经师治经著述,往往称“章句”“传”“说”等等名称,唯《诗经》《尚书》二经有“故”或“解故”:《尚书》有《大小夏侯解故》二十九篇,《诗经》有《鲁故》二十五卷、《齐后氏故》二十卷、《齐孙氏故》二十七卷、《韩故》三十六卷,又有《毛诗故训传》三十卷。此外“小学”十家四十五篇中,有《杜林苍颉故》一篇。这个“故”字并不寻常,它与“诂”字有关系。《汉书》颜师古《注》谓:

“故”者,通其指义也。它皆类此。今流俗毛诗改“故训传”为“诂”字,失真耳。<sup>③</sup>

颜师古认为“故”字比较准确,是“通其指义”的意思,写成“诂”就无法表达真义。这恐怕不是事实。首先,《汉志》说“汉兴,鲁申公为诗训故,而齐辕固、燕韩生皆为之传”,并无证据显示此所谓“训故”与《毛诗故训传》的“故训”有本质上的不同。而且汉人“训诂”“训故”“诂训”“故训”等名,其共同的语源可能就是《诗经·大雅·烝民》:

小心翼翼,古训是式。<sup>④</sup>

“训”从“言”,“古训”重心仍在于语言。《说文》释“故”为“使为之也”,解释的是作为语辞用的“故”。而关于“诂”字,《说文》云:

诂,故言也。从言古声。《诗》曰“诂训”。<sup>⑤</sup>

这里明显有“故旧”之意。就此而言,“故”字语源仍为“古”。而为了强调语言,加上“言”旁就成为“诂”。“古训是式”,毛《传》解释曰:

① 此说详拙作《从遗民到隐逸:先秦道家思想溯源——兼论孔子的身份认同》,《东海中文学报》第22期(2010年7月);《试论子思遗说》,《文史哲》2013年第2期。

② 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第434页。

③ 班固:《汉书》卷三十《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1707页。

④ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,北京:北京大学出版社,2000年,第1434页。

⑤ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第93页。

古,故也;训,道也。<sup>①</sup>

段玉裁《说文解字注》说:

故言者,旧言也,十口所识前言也。训者,说教也。训故言者,说释故言以教人,是之谓诂。<sup>②</sup>

又说:

此句或谓即《大雅》“古训是式”,或谓即毛公“诂训传”,皆非是。按:《释文》于《抑》“告之诂言”,下云:“户快反……《说文》作诂”<sup>③</sup>,则此四字当为“《诗》曰告之诂言”六字无疑。《毛传》曰:

“诂言,古之善言也。”以“古”释“诂”,正同许以“故”释“诂”。陆氏所见《说文》未误也。<sup>④</sup>

“诂言”义为“古之善言”,就是笔者所说的“古”加言旁强调语言。“诂言”义同于“古训”,就是“训故言”,亦即依循美善之言语。(依《毛传》:“训”为“道”。)这是因为《诗》的功能,就是笔者一直强调的“语言”是一种方法,而不是载体。范宁《春秋穀梁传序》中说:

故父子之恩缺,则《小弁》之刺作;君臣之礼废,则《桑扈》之讽兴;夫妇之道绝,则《谷风》之篇奏;骨肉之亲离,则《角弓》之怨彰;君子之路塞,则《白驹》之诗赋。<sup>⑤</sup>

这真是对“语言”是一种方法的最佳说明。礼俗乖悖,藉由诗赋讽喻,以申不平。过去学界论《诗序》的美刺之说,多认为作者强调了《诗》的教化作用,却忽视了真情实感的表达。其实这两者并不冲突。美刺之说,反映的是语言语义的灵活运用,提醒读者不囿限于文字语言的表层,而能注意语言的流动性和诠释的开放性,认识诗人如何将文辞的意义引导到另一个层面,正如《蓼莪》表达了孝子怀亲的哀思,《诗序》则认为它“刺幽王,民人劳苦,孝子不得终养”。《礼记·曲礼》所谓“教训正俗”<sup>⑥</sup>,正说明了教化和语言是一体之两面。由此可见,若将“训诂”狭窄化为一种探讨语义的学问,实是买椟还珠,忽略了它含有“以美善之语言为德行范式”的本义。然则毛亨为《诗经》作“传”而称为“故训”,并不单单刺取字词表面的语义,其中也包括德性训海的深层语义,更反映了在西周神圣经典奠立的年代,音乐、语言、德性、训海等诸义恒相融合,亦即《尚书·尧典》所谓:

诗言志,歌永言,律依永,律和声。八音克谐,无相夺伦,神人以和。<sup>⑦</sup>

《诗序》亦谓“诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗”,“志”是未成言的“诗”,“诗”是已成言的“志”,诗与志都统合于“言”<sup>⑧</sup>,其义正相类同。

《尚书》与《诗经》性质不同,但以“语言”为核心元素的情况却如出一辙。《礼记·玉藻》有谓“动则左史书之,言则右史书之”<sup>⑨</sup>,学者将《尚书》归为右史之职掌,大致无异辞。篇章则不外“典、谟、训、诰、誓、命之文”<sup>⑩</sup>,孔颖达《正义》申论“名”为《尚书》记言的核心精神之所依托,颇有眼光:

道本冲寂,非有名言。既形以道生,物由名举,则凡诸经史,因物立名。……圣贤阐教,事显于言,言愜群心,书而示法,既书有法,毋号曰“书”。……且“言”者“意”之声,“书”者“言”之记。

① 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第1434页。

② 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第93页。

③ 按,《经典释文·毛诗音义下》原文为“户快反。诂言,古之善言。《说文》作诂,云:‘诂,故言也。’”(陆德明:《经典释文》上册,第376页)

④ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第93页。

⑤ 范宁集解,杨士勋疏:《春秋穀梁传注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第5页。

⑥ 孔颖达《疏》引熊氏云:“训,谓训说义理。”(郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第18页)

⑦ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第95页。

⑧ 《汉书·艺文志》谓:“故哀乐之心感,而歌咏之声发。诵其言谓之诗,咏其声谓之歌。”(班固:《汉书》卷三十《艺文志》,第1708页)这意味着《诗》与《乐》为“六经”之二,彼此相合。

⑨ 郑玄《注》曰:“其书《春秋》、《尚书》其存者。”孔颖达《正义》谓:“《经》云‘动则左史书之’,《春秋》是动作之事,故以《春秋》当左史,所书左阳,阳主动,故记动。《经》云‘言则右史书之’,《尚书》记言语之事,故以《尚书》当右史,所书右是阴,阴主静故也。”(郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第1022-1023页)

⑩ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》卷一《尚书》序,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第11页。

是故存“言”以声“意”，立“书”以记“言”。<sup>①</sup>

首两句颇有《老子》“道恒无名”之意味，但“形以道生，物由名举”以下，则一变“无”的宗旨而转为“有”，意谓无形之“道”与万化之“形”的统一，正如无形之“名”与有形之“物”的统一。落实于经史，凡“名”皆有指涉之“物”。于是孔颖达又引《周易·系辞传》“书不尽言，言不尽意”，以申论《尚书》“存言以声意，立书以记言”的用心。

《尚书》体裁，孔颖达区分为十体，“典、谟、贡、歌、誓、诰、训、命、征、范”，加以说明，其中“典、谟、训、诰”固然是言语训诲，而其他绝大多数亦是。孔氏察觉到了这一点：

《益稷》亦谟也，因其人称言以别之。其《太甲》、《咸有一德》，伊尹训道王，亦训之类。《盘庚》亦诰也。……《高宗彤日》与训序连文，亦训辞可知也。《西伯戡黎》云：“祖伊恐，奔告于受”，亦诰也。《武成》云：“识其政事。”亦诰也。《旅獒》戒王，亦训也。《金縢》自为一体，祝亦诰辞也。《梓材》、《酒诰》分出，亦诰也。《多士》以王命语，自然诰也。《无逸》戒王，亦训也。《君奭》周公诰召公，诰也。《多方》、《周官》上诰于下，亦诰也。《君陈》、《君牙》与《毕命》之类，亦命也。《吕刑》陈刑告王，亦诰也。<sup>②</sup>

由此可见，《尚书》几乎全属古代圣人训诲之言，故《汉书·艺文志》说：

古之王者世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》。<sup>③</sup>

“左史记言，右史记事；事为《春秋》，言为《尚书》”的讲法，为后世学者如刘知幾《史通》所承袭。此说虽然被章学诚在《文史通义》中大加批评，但章的批评在于强调《尚书》之“言”与“事”虽两面而实一体，故反对读《尚书》者只注意“言”而忽略背后的“事”<sup>④</sup>，可见他并没有否定《尚书》以记言为主的事实。总之，因为西周初年周公制礼作乐，六经皆史，亦皆先王之政典，故《诗》《书》对语言的重视，恰好反映了在经典形塑的神圣时代，“语言”已镶嵌于政治，而形成现代所谓“政治论述”，成为周人政治原理的展现。就“记言”“记事”之别而言，对语言的重视，又何止于“记言”的《尚书》？记事的《春秋》，“别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖”，所凭借的正是范宁在《春秋穀梁传序》中所谓的：

一字之褒，宠踰华衮之赠；片言之贬，辱过市朝之挞……《春秋》之传有三，而为经之旨一，臧否不同，褒贬殊致。<sup>⑤</sup>

“字”关乎拨乱反正，这不正好说明语言文字的伟大？！

“五经”之中，《周易》最具抽象哲理，而哲理与语言的关系特别密切。试看《观》卦，王家台秦简《归藏》作“灌”。作“灌”，实即《论语·八佾》“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣”的“灌”。《观》卦卦辞：

盥而不荐，有孚颙若。<sup>⑥</sup>

《周易集解》引马融解释如下：

盥者，进爵灌地以降神也，此是祭祀盛时。及神降荐牲，其礼简略，不足观也。<sup>⑦</sup>

“观”之为义，与“盥”有关。“盥”，《说文解字》释为“澡手也”，为“进爵灌地以降神”的准备，是“灌”祭

① 孔安国传，孔颖达疏：《尚书注疏》卷一《〈尚书〉序》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第1页。

② 孔安国传，孔颖达疏：《尚书注疏》卷一《〈尧典〉》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第22页。按：“命”亦关乎语言。按《说文解字》，“命”“令”互训，甲骨文字形上为口字倒形，下为人跪坐之姿。故有上向下命令之义，如《说命》所述殷高宗命傅说为相，《微子之命》为“命微子启代殷后”之类。

③ 班固：《汉书》卷三十《艺文志》，第1715页。

④ 《文史通义·书教中》云：“《书》无定体，故附之者杂。后人妄拟《书》以定体，故守之也拘。古人无空言，安有记言之专书哉？汉儒误信《玉藻》记文，而以《尚书》为记言之专书焉。于是后人削趾以适履，转取事文之合者，削其事而辑录其文，以为《尚书》之续焉。”章学诚著，仓修良编注：《文史通义新编新注》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第27页。

⑤ 范宁集解，杨士勋疏：《春秋穀梁传注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第8页。

⑥ 王弼注，孔颖达疏：《周易注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第114页。

⑦ 李鼎祚：《周易集解》卷五，第112页。

的一部分。王家台秦简《归藏》作“灌”反映的正是此义。王弼《周易注》云：

王道之可观者，莫盛乎宗庙。宗庙之可观者，莫盛于盥也。至荐，简略不足复观，故观盥而不观荐也。孔子曰：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”尽夫观盛，则下观而化矣。故观至盥则“有孚颙若”也。<sup>①</sup>

《说文解字》这样解释“观”字：

禘视也。从见，萑声。<sup>②</sup>

“观”“灌”皆从“萑”，辑本《归藏》此卦作“瞿”，以王家台秦简《归藏》作“灌”考之，显然为“萑”形近之误<sup>③</sup>。“观”“盥”“灌”又与“裸”有关。《说文解字》释“裸”字曰：

灌祭也。从示，果声。<sup>④</sup>

由此可见，王家台秦简《归藏》之作“灌”，绝非只取其声音相同以为“观”之假借，而是关乎祭祀的内容与精神。《左传·襄公九年》“君冠，必以裸享之礼行之”，杜预《注》云：

裸，谓灌鬯酒也。<sup>⑤</sup>

孔颖达《疏》曰：

《周礼·大宗伯》：“以肆献裸享先王。”《郁人》：“凡祭祀之裸事，和郁鬯以实彝而陈之。”郑玄云：“郁，郁金，香草也。鬯酿秬为酒，芬香条畅于上下也。筑郁金煮之，以和鬯酒。”《郊特牲》云：“灌用鬯臭。”郑玄云：“灌谓以圭瓚酌鬯，始献神也。”然则“裸”，即灌也，故云“裸谓灌鬯酒也”。裸是祭初之礼，故举之以表祭也。<sup>⑥</sup>

《周礼·春官·大宗伯》“以肆献裸享先王”郑玄《注》曰：

裸之言灌，灌以郁鬯，谓始献尸求神时也。《郊特牲》曰：“魂气归于天，形魄归于地，故祭所以求诸阴阳之义也。殷人先求诸阳，周人先求诸阴。”灌是也。<sup>⑦</sup>

扼言之，“裸”为祭礼之专名，“灌”则专指礼中“灌以郁鬯”之仪式。《礼记·郊特牲》云：

周人尚臭，灌用鬯臭，郁合鬯，臭阴达于渊泉。灌以圭璋，用玉器也。既灌，然后迎牲，致阴气也。萧合黍，稷，臭阳达于墙屋，故既奠，然后炳萧合膋芴。

“膋芴”即“馨香”。郑玄《注》曰：

膋当为“馨”，声之误也。奠或为“荐”。<sup>⑧</sup>

这部分的祭礼，先使气味(臭)达于渊泉，再使气味达于墙屋。前者为“灌”礼，属阴；后者为“荐”(奠)礼，属阳。先阴而后阳，秩序井然。黄庆萱说：

“盥”、“荐”都是宗庙祭祀的仪式。盥，通灌，于宗庙神龛前东向东白茅为神像置地上，而持鬯酒灌白茅束成的神像上，使酒味渗入渊泉以求神。荐，是将牺牲陈列在供桌上。<sup>⑨</sup>

黄先生似乎没有注意到祭祀仪式中也有阴阳之喻。朱熹在《周易本义》中云：

观者，有以示人，而为人所仰也。九五居上，四阴仰之，又内顺外巽，而九五以中正示天下，所以为观。……颙然，尊敬之貌。<sup>⑩</sup>

① 王弼注，孔颖达疏：《周易注疏》，李学勤主编：《十三经注疏(标点本)》，第114页。

② 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第412页。

③ 灌、观皆从“萑”声，“萑”“裸”古音均见母元部，白一平(William H. Baxter)的 Baxter-Sagart system 为 \*C. q<sup>w</sup>ar-s。

④ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第6页。

⑤ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左传注疏》，李学勤主编：《十三经注疏(标点本)》，第1004页。

⑥ 左丘明传，杜预注，孔颖达疏：《春秋左传注疏》，李学勤主编：《十三经注疏(标点本)》，第1004-1005页。

⑦ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，李学勤主编：《十三经注疏(标点本)》，第541页。

⑧ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，李学勤主编：《十三经注疏(标点本)》，第952-953页。又，“芴，音香”，见陆德明：《经典释文》中册，第728页。

⑨ 黄庆萱：《周易读本》，台北：三民书局，1980年，第250页。

⑩ 朱熹：《周易本义》，第68页。

按,“观”“灌”从“藿”声,“灌”“裸”“盥”音义相近。可见,《观》卦本义原关乎神圣的祭礼,但又绝非如“古史”一派的解释,指该卦为记述某一古代故事,因为《观》卦诸爻都引申“观临”“目视”之义,并非史书记实。以“盥”字之会意而分析,有盥手洗涤之义。

倘若再以《临》卦与《观》卦互证,《观》《临》互为覆卦,《临》亦有观临目视之义。在《说文解字》中,“临”字紧接“监”字之后,释“监”字为“临下也”,释“临”字为“监也”<sup>①</sup>,二字互训。“监”字甲骨文字形像人俯身自器皿所盛之水为镜自照<sup>②</sup>,故称“监”,或加偏旁为“鉴”,与“临”字像人巨目注视。《观》卦“观我生”“观其生”“观国”等义亦与之相近(按,凡《周易》六十四卦,每两卦为一组,每组意义或相反,或相近)。《观》卦卦辞用“裸”“灌”祭祀之义,以譬喻观民、自观的神圣性。祭礼先“裸”而后“荐”,“盥而不荐”,意即向先祖神灵敬酒,而不以宗庙祭祀的惯例献祭,“有孚颙若”,主要依靠的是个人的孚信。前一卦《临》有“君临”之意,指君主临民教民,故爻辞有“咸临”“甘临”之名;《观》则不限于君主,而及于士大夫对人民生活的各种观察,故爻辞有“观我生”(治国者自观)、“观其生”(观民)之别——后者以人民为观察对象,前者则以自己为观察对象。总结上文分析,“观”“灌”“裸”“盥”与“临”“监”等都彼此相关,共同呈现相关的意义系统:观民、临民有似祭礼,必须神圣虔敬,关键则在于自监自省。由此我们也了解到,对待《周易》的异文,未必要执著于对错是非,重点在于恰当地运用相互关联的语言观。

语言作为一种方法在《春秋》中的体现,则主要在于通过褒贬,发挥语言文字在德性伦理上施展力量的神圣功能。三《礼》则涵括面较广,并不限于语言。限于篇幅,本文暂不讨论。

在过去的一个世纪中,汉语古典学界常忽视“语言”这一思想的核心元素。“语言”的这种核心性,从西周初年神圣性语言镶嵌于最早期的文献《易》《诗》《书》中已见其端倪。可惜思想史学者鲜少从传统经学训诂的角度考虑问题,而研究经学训诂的学者则不太关注语言的哲理影响。

#### 四、从语言、观念到思想:语言作为一种方法

语言学原本就是古典哲学的一个重要的部分,在欧洲、中国、印度等古文明传统中均如此。《圣经》是基督教的圣典,教义以救赎为目标。信仰实有赖于对《圣经》的诠释,以求正确地理解《旧约》和《新约》的教诲。希腊哲学则是理性主义的高扬,从柏拉图《对话录》以来,经由狄尔泰(Wilhelm Dilthey)和海德格尔(Martin Heidegger)的努力,诠释学焦点由经典扩大到社群各个方面,并转至个人存在的种种问题,在其中“语言”总是一个核心元素。

让我们回来观察古代中国文明中的语言世界。中国古代文明和古希腊、古印度文明固然有共同的部分,但相异的部分可能更多。譬如“隐逸”,在欧洲隐逸多出于宗教动机,在中国则多由于政治缘故。因此欧洲意义上的“隐逸”多用“hermit”或“eremites”(此二字在拉丁文中同源)指称,中国意义上的“隐逸”则通译为“recluse”,在朝代改易的时候,“隐逸”甚至被译为“政治难民”也即“political refugees”。语言陈述在早期中国的表现,也同样与在欧陆或印度大不相同。这不但是因为中国经典由汉字汉语构成,受到语言文字的制约,更因为上古中国语言与哲学二者均紧密依附于政治体系,因此处处带有政治意涵。在殷周时代知识为统治阶层所专有,哲学则更多出于政治教化的动机与目的。于是“语言”在经典中的镶嵌与铺陈总含有浓厚的政治教化意味,而经学的“训诂”方法实即衍出自礼乐刑政的“正名”思想。自此以后,“礼教”和“名教”成为同义词,规范着上自帝王下迄士阶层的生活。

在勾稽经典文献的意义时,“识字”是第一步,“小学”因而成为经学的基础训练。细察字形、聆听读音,成为治学的基本工夫。儒家之学在于训练政教人才,而儒家学者理想的治学途程,就是透过文

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第392页。

② 何琳仪:《会人以皿中盛水照影之意》,氏著《战国古文字典》下册,北京:中华书局,1998年,第1451页。

字的察识和读音的聆听,让经典寓意藉由耳目感官,产生知性理解而内化于内心,让德性滋润身体,用行为来开展政治。荀子《劝学》所谓“君子学也,入乎耳,箸乎心,布乎四体,形乎动静。端而言,蠕而动,一可以为法则”,其意义正在于此。

正因为如此,“古训”自然而然寄寓于语言文字,“故训”则将古老经典确立为政治教化之无形圣殿,而“诂训”之学则是登入堂奥前所必经的洗礼仪式。一旦“语言”成为一种方法,它就不再是单纯的表情达意的工具,而成为“礼”的基础。此可见文明发展背景的不同,造就了古代中国与欧洲、印度在语言观上的大异其趣。

《周易》是上古王朝圣典之一,其中诸如《乾》《坤》《观》《临》《鼎》《革》等都是核心的政治论述。其中,《兑》卦可能是最直接地申论语言艺术的卦,对语言的重要性进行了充分说明。《说文解字》释“兑”：“说也。从儿,台声。”这显然是据《周易》以为说,因《彖传》《说卦传》《序卦传》均称“兑者,说也”。朱骏声《说文通训定声》“兑”字条继续沿袭此说,高亨参考了朱骏声的论点而进一步发挥道:

兑即说之古文,从八从口,“儿”像气之分散,许云“台声”,非也。《彖传》等训兑为说,当取谈说之义,非喜悦之悦也。本卦兑字皆谓谈说。……“九二,孚兑吉,悔亡”,孚兑者,以诚信之度向人谈说也。……“六三,来兑,凶。”来兑者,言未及我,而我自来说也。《论语·季氏》篇:“言未及之而言谓之躁。”《荀子·劝学》篇:“不问而告谓之傲。”又曰:“未可与言而言谓之傲。”《易》之“来兑”,即《论语》所谓躁,《荀子》所谓傲也。古人取多言,故《系辞传下》曰:“吉人之辞寡,躁人之辞多。”来兑者必多言,多言者必多败,故曰来兑凶。其戒人者深矣。“九四,商兑未宁,介疾有喜”。……商者,计议也。商兑,犹今言商谈,即相与计议之谈说也。《尔雅·释诂》:“宁,安也。安,定也。”商谈者其事未定,故曰商兑未宁。……“上六,引兑。”“引兑”者,言及于我而我乃兑也。即有人牵引我言,而我乃言也。《论语·季氏》篇:“言及之而不言谓之隐。”《荀子·劝学》篇:“可与言而不言谓之隐。”《易》之引兑,即不隐之意。……则当言即言,而不可隐矣。其辞虽简,而于谈说之道,可云周备。<sup>①</sup>

以上高亨释《兑》卦卦义,与历代《易》家之说十分一致。《象传》所谓“丽泽,兑,君子以朋友讲习”,王弼释九二“孚兑”为“失位而说”,六三“来兑”为“求说”“佞说”<sup>②</sup>,朱熹谓“说有亨道,而其妄说不可以不戒”<sup>③</sup>。故高亨指出“释谈说之道,可云周备”,可谓画龙点睛。《周易》卦爻辞阐释,深微周遍,高《注》引孔子、荀子所强调的不躁不隐、君子如响等等语言艺术,不仅属辞令技巧,更涉及待人处事艺术及德性持守原则等问题,正是引申自《易》《兑》卦的义理。

章太炎《国故论衡》有《原名》一文,征引大乘佛典关于情感思维的描述,论析人类认知事物后的意识活动如何决定了事物的命名,以及命者与受者在理解上的歧异,可谓别开生面,为中国概念范畴的研究揭开了新页。拙作《名、字与概念范畴》<sup>④</sup>对此已有所阐释。在此,笔者仅依使用上的不同,将语言略分为四个层面:

- (一)日常生活的功能性语言,达到一般沟通功用即可。
- (二)日常生活的功能性语言,同时包括高层次综合性的意义引申。
- (三)抽象观念的运用,由此达彼,由甲而乙,衍生出政治、社会、伦理、教化等各种用途。
- (四)抽象观念的运用,推衍为各种语言型态,发展为艺术表现,主宰着思想哲理的演变。

从《易》《诗》《书》的内容看,古经典语言的运用早已超出第(一)(二)层次,而大量展现于第(三)(四)层次,“一字多义”(polysemy/multiplicity of meaning)现象<sup>⑤</sup>对此提供了有力的证据。“一字多

① 高亨:《周易古经今注(重订本)》,第332—333页。又,《说卦传》曰:“兑为口舌。”

② 王弼注,孔颖达疏:《周易注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第276页。

③ 朱熹:《周易本义》,第212页。

④ 郑吉雄:《名、字与概念范畴》,《杭州师范大学学报(社会科学版)》2017年第5期。

⑤ 参见郑吉雄:《〈易〉学与校勘学》,刘玉才、[日]水上雅晴编:《经典与校勘论丛》,第9—37页。

义”是指一个字在表述一个意义时,亦不妨碍其同时表述另一个(或两个、三个)意义,由此而构成了《诗经》的讽喻技巧。白居易所谓“兴发于此,而义归于彼”(《与元九书》),意义随着语言的流动而流动、而拓展、而变幻。多义性展现于《周易》,则是“卦爻辞语义的二重性”——表层语义之上,还有另一层抽象义理,语言作为媒介,跳跃地联系着不同类别的事物。这种跳跃,加上《易》卦取象,开启了通往无限可能性的义理世界之门,《系辞传》“观象系辞”即其表现之一<sup>①</sup>。举例来说,“井”卦之读为“阱”又书为“棗”,是因为该卦论说水井干涸了、又被利用为捕兽之陷阱。这固然有理可说、有迹可寻,但“豫”为“豫乐”,再引申为“舍止”“休息”等诸义,再引申则为“由豫”(即犹豫)之义。“蛊”为“腹中虫”或“皿中虫”,再藉由读音相同引申为“故”,而比附“故事”,以衍释“干父之蛊,干母之蛊”“高尚其事”的训诲意义,其中的跳跃,就不能不视为哲理意义的拓展了。“五经”将语言视为理民治世的工具,这说明周民族早就知道语言并非单纯表情达意的工具,而是实质上主宰世界的利器。

## 五、从正名、声训到伦理教化:孔门的语言方法

虽然近一个世纪以来学者每不相信孔子读《易》之事<sup>②</sup>,但读者只参看《易传》大量的“子曰”,便知战国研《易》学者的思想多渊源自孔子。按《论语》所记,孔子述及《周易》卦爻辞的例子不止一处,如论“听讼”出于《讼》卦,论“不恒其德,或承之羞”则出于《恒》卦。而且,孔子常化用《易》之语义,如《论语·学而》中“节用而爱民”一语为槩括《节》卦卦义。当然,也许有人认为“节”本兼有节约、节操二义,孔子不过是在用“节”的一般语义。但试看《论语·季氏》:

益者三友,损者三友……益者三友,损者三友。<sup>③</sup>

又《论语·为政》:

子张问十世可知也。子曰:“殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也。”<sup>④</sup>

孔子将“损”“益”两个观念用得那样纯熟,恐怕和《周易》《损》卦与《益》卦的义理有关,尤其《损》卦《六三》“三人行则损一人,一人行则得其友”,正是因益反损之意,与《季氏》所论“三友”之义明显有关。而《论语·子路》则记载:

子曰:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医。’善夫!‘不恒其德,或承之羞’”。子曰:“不占而已矣。”

邢昺《疏》:

“不恒其德,或承之羞”者,此《易》恒卦之辞,孔子引之,言德无恒,则羞辱承之也。子曰:“不占而已”者,孔子既言《易》文,又言夫《易》所以占吉凶,无恒之人,《易》所不占也。<sup>⑤</sup>

邢昺认为,孔子是直接引《易》而论德。这是很值得注意的。《论语》中也有间接引《易》的例子,如《颜渊》:

子曰:“听讼,吾犹人也,必也使无讼乎!”<sup>⑥</sup>

《讼》卦义为争讼,卦辞所谓“中吉,终凶”,初六爻辞“小有言,终吉”。言语的争讼固无伤大雅,但发展至终极,则“上九,或锡鞶带,终朝三褫之”,“鞶带”为命服之饰,非卿士或大夫不能穿着,结果或至于“终朝三褫”,那就是“终凶”之象。孔子所谓“必也使无讼”,其实和《讼》卦卦义是一致的。然

① 其说大意谓包牺氏观象于天观法于地,近取诸物,作八卦,于是各种器物制度的制作,均与某一“卦”有关。顾颉刚等古史辨学者,对此则大加抨击,以为是牵强附会。

② 详参郑吉雄、傅凯璋:《〈易传〉作者问题检讨》(上、下),《船山学刊》2015年第3、5期。

③ 何晏等注,邢昺疏:《论语注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第257页。

④ 何晏等注,邢昺疏:《论语注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第25-26页。

⑤ 何晏等注,邢昺疏:《论语注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第203页。

⑥ 何晏等注,邢昺疏:《论语注疏》,李学勤主编:《十三经注疏(标点本)》,第186页。



而最有趣的还是《论语·述而》：

子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”<sup>①</sup>

近世学者每据《鲁论》“易”作“亦”的孤证，而谓孔子未有学《易》之举<sup>②</sup>，完全不理睬《周易》卦义，以及陆德明“今从古”的判读<sup>③</sup>，可算是充分迎合古史辨运动的疑古思潮。在笔者看来，《论语》此章恰好反映了孔子的语言旨趣。《大过》是《周易》第二十八卦，原以二、五爻皆为阳爻，刚而不应；所谓“大者过”即卦辞“栋挠”，谓巨大的差别，正如“九二”爻辞“老夫得其女妻”及“九五”爻辞“老妇得其士夫”。幸而卦辞“利有攸往，亨”。读者细察该卦不难发现，“过”字并无孔子所谓“可以无大过”的“过失”之义。换言之“五十而知天命”的孔子其实是将“大过”一语，故意转化为“巨大的过失”之意，宣之于口，以申明学《易》要无差失，这必须有相当的人生阅历，达到知命之年，庶几免于迷信。这种做法，其实恰好发挥了《周易》“一字多义”的本色，通过引申、比附将语义转到另一个方向上去。可惜前人读《论语》而能领略《易》理的似不多。

《兑》卦“来兑”“引兑”所提示的对待语言的严肃态度，恰好说明孔子“仁”说之教的其中一项原则——慎言。且看孔子的教言：“刚毅木讷近仁”（《论语·子路》）、“仁者，其言也讷”（《论语·颜渊》）、“巧言令色鲜矣仁”（《论语·学而》）等，都指向这项原则。“仁者”有如是的慎言准则，君子当然也有相同的“慎言”的要求，如《论语·宪问》：

君子耻其言而过其行。<sup>④</sup>

又如《论语·为政》：

子贡问君子。子曰：“先行其言而后从之。”<sup>⑤</sup>

“言从其行”既是君子的准则，“言过其行”必然是可耻的。“慎言”并不止于个人言行，更要实施于政治教化，这正是《论语·子路》记孔子对子路所说的“正名”理论：

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。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。”<sup>⑥</sup>

“正名”的关键在于“名”“实”一致。这具有多个层次：“为之难，言之得无切乎”是一层，重视实践，提示“行”先于“言”的原则，是及身的德性要求。由自我推而及于社群，施用于政治，“名”又有了另一层意义：“名”的端正，关乎礼乐的兴废、刑罚的中否，也是“名之必可言，言之必可行”的进一步拓展。这里就涉及“语言”的方法——声训，正如先师张以仁教授在一篇极具启发性的论文《声训的发展与儒家的关系》中所说的，孔子视“名”与其所表述之“实”有一种绝对的不可移易的关系<sup>⑦</sup>。正如《论语·颜渊》所载：

季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”

“政”在语源上源出于“正”，由端正之“正”衍生出政治之“政”。孔子藉由同源的字义、相同的语音，建

① 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第101页。

② 此说由钱穆先生启其端，一个世纪以来学者多相信之。何泽恒《孔子与〈易传〉相关问题复议》（《台大中文学报》2000年第12期）曾征引众说一一厘析，意亦赞成钱先生的论点。《经典释文·论语音义·述而第七》：“易，如字。《鲁》读‘易’为‘亦’，今从古。”（陆德明：《经典释文》下册，第1363页）

③ 又，何晏《论语集解》（《十三经注疏[标点本]》版）正是作“易”而不是“亦”。敦煌文献唐代抄本“伯希和2510”号所记郑玄注解的《论语》本子，也保存了这一章，内容是：“子曰加我数年五十以学易可无大过矣。”只有末句少了一个“以”字。由此可见，“易”字不应被妄改为“亦”。

④ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第223页。

⑤ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第21页。

⑥ 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第193页。

⑦ 张以仁：《声训的发展与儒家的关系》，氏著《中国语文学论集》，台北：东升出版事业公司，1981年，第53—84页。

立了“政”与“正”之间的一个绝对关系，由是而推论出“子帅以正，孰敢不正”的训诲。孔子这样一讲，便等于认真地将“声训”手段，变成了儒家治术的原理，“君子于其言”“无所苟而已矣”就不再及身而止，而必须推及于政治教化了！难怪《论语·八佾》记宰予答鲁哀公论社树，差点儿让孔子接不上来也说不下去：

哀公问社于宰我。宰我对曰：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。曰：使民战栗。”子闻之曰：“成事不说，遂事不谏，既往不咎。”<sup>①</sup>

“栗”是周人社树，原与“战栗”无关<sup>②</sup>。“战栗”之“栗”，应该是用《诗经·豳风·七月》“栗烈”的语义，也就是后来出现的“慄”字（“慄”采用了“栗烈”字的音与义，而加“心”旁强调内心恐惧）。宰我将社树的“栗”引申为“战栗”原本并没有什么道理，但将字义作跳跃式的引申，如“政者，正也”的例子，本来就是孔子的教诲，如今宰我引申到凸显人民对政权的恐惧上，尽管孔子不赞成，竟也不好说宰我错。难怪孔子只能无可奈何地说“成事不说，遂事不谏，既往不咎”了。由此而论，“君君臣臣父父子子”并不是单纯地“君主要像个君主的样子……”那样浅显的意义<sup>③</sup>，而是说，君之所以为君、臣之所以为臣，都必须回归语源的意义去确认(reinstat)政治教化的内涵。声训的办法，子思可能已有所继承。徐幹《中论·贵验》引子思曰：

事自名也，声自呼也。<sup>④</sup>

这两句话近于马王堆帛书《经法·称》“物自正也，名自命也，事自定也”的意思。事实上《说文解字》正是释“名”为“自命也”：事物的规则与定义不是外铄的，而是内存的；它的“内存”显现于外，就成为它的“名”。“名自命也”实即子思所说的“事自名也，声自呼也”，说明了声训之法以解释“名”的原理，和孔子“政者，正也”如出一辙。孟子说：

庠者，养也；校者，教也；序者，射也。<sup>⑤</sup>

这里的做法同样是藉由声音来确定某一字在政治伦理上具有某种绝对性的涵义。思、孟以后，荀子继续推崇儒家学说，说“君者，善群也”（《王制》）<sup>⑥</sup>，“君者，民之原也”（《君道》）<sup>⑦</sup>，并进而说：

君者何也？曰：能群也。能群也者何也？曰：善生养人者也，善班治人者也，善显设人者也，善藩饰人者也。<sup>⑧</sup>

显然，这里用的也是同一手段。

要知道孔子“正名”思想的方法论预设是：汉字的读音与意义具有绝对的关系。每个字的读音，都不是随意赋予的。学者必须准确地掌握读音，沿着读音去追寻，才能准确地演绎哲理的、伦理的意涵。这是儒家名学方法颠扑不破的至理，这说明广义的训诂学（包含声韵学在内）并不单单是经学的一个部门，而是中国思想方法的支柱。明了这种“声”→“义”的绝对关系，才能明白儒家复兴礼乐的理论基础。

① 何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第223页。

② 何晏《注》：“孔子曰：‘凡建邦立社，各以其土所宜之木。宰我不本其意，妄为之说，因周用栗，便云使民战栗。’”邢昺《疏》：“孔子闻宰我对哀公使民战栗，知其虚妄，无如之何，故曰：‘事已成，不可复解说也；事已遂，不可复谏止也；事已往，不可复追咎也。’厉言此三者以非之，欲使慎其后也。”又：“以社者，五土之摠神，故凡建邦立国，必立社也。夏都安邑，宜松；殷都亳，宜柏；周都丰镐，宜栗。是各以其土所宜木也。”（何晏等注，邢昺疏：《论语注疏》，李学勤等整理：《十三经注疏（标点本）》，第45—46页）

③ 杨伯峻：《齐景公向孔子问政治。孔子答道：‘君要像个君，臣要像个臣，父亲要像个父亲，儿子要像儿子。’”（氏著：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第135页）

④ 徐幹撰，孙启治解诂：《中论解诂》，北京：中华书局，2014年，第80页。

⑤ 赵岐等注，孙奭等疏：《孟子注疏》，李学勤主编：《十三经注疏（标点本）》，第162页。

⑥ 《说文解字》：“‘群’：从羊‘君’声。”

⑦ “君”见母文部，“原”疑母元部，声韵皆相近。

⑧ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》上册，北京：中华书局，1997年，第237页。张以仁师《声训的发展与儒家的关系》说：“班治，王先谦《集解》读班为辨，辨、治同义。班、辨唇音且同在元部；设，王先谦训为用；藩，屏藩，保护也；饰，文饰。有政治则有阶级，有阶级则有礼制，服物采章因是而生。”（氏著《中国语文学论集》，第53—84页）

## 六、名学论战的肇兴：老子的“名”论的批判

名学的兴起，始于对“名”的哲学性理解，亦即上文所述“语言”发展四阶段中的第三阶段，入于“观念”的层次。也就是说：语言已不限于日常交流功能，而成为探索哲理的方法。正如伽达默尔所谓“诠释学的本体论转移”<sup>①</sup>，“语言”是主导。主客的“对话”也不是一种“行为”(conduct)，而是语言内涵与精神双向的互涉，是语言自身传达的真实(truth)在作用。先秦思想家的哲学对话，自始也是受语言主导。他们对话的源头是神圣王朝所撰著的经典，凭借的是经典以文字记录的圣王语言，而语言并不如伽达默尔所说的是诠释经验(hermeneutical experience)的媒介(medium)，而是一种方法、手段，用以兼顾经典形成过程中的原意(original meaning)、喻意(metaphors)和后起新意(creative meanings)的融合与纠缠。这是由《易》《诗》《书》发展至于孔子的一个悠远的传统。严格来说，思想史上名学，不能说始于惠施、公孙龙。儒家从孔子、子思以降即有一套承继自西周初年的独特的名学<sup>②</sup>，其中，字的读音与意义的绝对关联(如“政者，正也”)是其必要条件，其目的则是贯彻礼乐、伦理所设定的道德意涵，而以孔子“正名”思想敲了第一响钟声。自此以后，儒家以外的其他诸子百家，其思想亦无不依托其自身独特的名学而开展。《老子》道经开首即说：

道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。

这一章吸引了古今中外学者纷纷讨论，却言人人殊<sup>③</sup>。夏含夷《“非常道”考》<sup>④</sup>臚列了十几种较具权威性的西方汉学家对《老子》第一章的翻译，然依笔者陋见，皆因未能上溯到孔子名学以为根源<sup>⑤</sup>，以至于对老子的言论有未达之一问。我们首先必须先厘清《老子》这一段话的言说对象为何。他所针对的正是礼教的内核——“名”的理论，也就是孔子的名学。要知道孔子名学包含两个层面：其一，礼乐制度中纲纪伦常秩序的确立；其二，语言文字(名)与指涉事物(实)的绝对关系。前者是治道的实施，后者则是理论的自然基础，二者相合，共同构筑了一个森严的“名”的世界。孔子以“正名”思想而立名教，还进一步说“君子疾没世而名不称”(《论语·卫灵公》)。君子之“名”是什么呢？《礼记·檀弓上》说：

幼名，冠字，五十以伯仲，死谥，周道也。<sup>⑥</sup>

“名”属于个人隐私，具有神秘性。男性及冠即代表进入公领域活动，就要立一个在意义上能影射“名”的假名——“字”<sup>⑦</sup>，以作公领域活动之用。自此以后，中国男性无不兼有“名”与“字”。君子没世，有没有可称之“名”，这是孔子所重视的。这可能源自周民族谥法的古老传统<sup>⑧</sup>——逝世者的德行应透过活着的人为他另立一个“名”，来获得总评。从方法上看，这也是“正名”思想的一部分，是“名，

① 参考伽达默尔《诠释学 I：真理与方法(修订译本)》第三章。

② 胡适《诸子不出于王官论》已指出诸子各有其名学，见胡适著，欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京：北京大学出版社，1998年，第182页。

③ 此一课题参考资料甚多，读者可参许抗生：《再解〈老子〉第一章》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第15辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年；李若晖：《道之显隐》上下篇，王博主编：《哲学门》总第20、21辑，北京：北京大学出版社，2010年2月、2010年7月，第235-270、179-192页；韩国良：《三十年来老学研究存在的问题及反思》，《孔子研究》2010年第4期；萧无波：《近三十年来〈老子〉文本考证与研究方法述评——兼与韩国良先生商榷》，《孔子研究》2012年第3期。

④ [美]夏含夷：《“非常道”考》，《国学学刊》2011年第4期。

⑤ 此关乎老子年代问题。笔者认为老子其人年代不可考，《史记·老子韩非列传》所记孔子问礼于老子，亦可能是传说中众多“老子”之一。笔者倾向于认为《老子》成书时间肯定较《论语》为晚，因为该书中的“有”“无”等抽象概括与概念思维显得极为成熟。

⑥ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，李学勤主编：《十三经注疏(标点本)》，第220页。

⑦ 中国人的“字”，英语世界或译为“style name”，其实未能捕捉到它的意思。

⑧ 谥法之兴，按学界共识，应始于西周中叶。《逸周书》有《谥法解》，学者认为当为周人所作，而非周公所作。黄怀信、张懋镛、田旭东：《逸周书汇校集注》(上海：上海古籍出版社，2006年，下册，第618页)称：“此篇实周人为周公、太公制谥而作。”“谥”的意思，就是在帝王公侯等逝世后，用一个字来总结其生平事迹功过。《逸周书·谥法解》：“谥者，行之迹也。号者，功之表也。车服，位之章也。是以大行受大名，细行受小名；行出于己，名生于人。”陈逢衡引《礼·外传》：“谥者，行之迹也，累积平生所行事善恶而定其名也。”《礼记·表记》：“谥以尊名”，郑《注》：“谥者，行之迹也。”读者可参考《逸周书·谥法解》汇校集注中的意见。

自命”的方法<sup>①</sup>。由此，礼制中的语言文字之道，被推到一个涵括生前死后、包罗德性治道的抽象理论层次，为纲常伦理的种种名称，设立了具有绝对性意义的康庄大道。而老子“道可道”一节，正是针对此一命题提出了根本上的反驳。

《老子》将“名”置于哲理论辩之第一课题，这在思想史上意义甚大<sup>②</sup>。《老子·第一章》进而曰：

无名天地之始，有名万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

《第二章》曰：

天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。

我们要注意老子相信“道常无名”。依庄子名实论：“名者，实之宾也”，“名”与“实”是并生的，也是并存的，所以有名则有实，无实则无名。故“无名天地之始”，是说万物未生之时处于“道”（天地源始）的状态，是既无名亦无实；及至万物始生，有一物之实，则有一物之名。故有天之实，就有天之名；有地之实，就有地之名。这是“有名万物之母”的意思，也是《老子·第四十章》“天下万物生于有，有生于无”的意思。“有”与“无”既是相对之名，也是相对之实，彼此是相生、并存的关系。从“无名”变而为“有名”，“无实”变而为“有实”，名与实虽属异类，却同出一源，而“玄”就是它们同源的共因（common factor）。共因是“玄”，同源则是“道”。认知的方法，一者要“无欲”，无欲才能观“无名无实”的道；另一要“有欲”，有欲才能观“有名有实”的天地万物。方法虽然不同，共因（玄）、同源（道）却是一致的。笔者之所以说“道”是“无名无实”，是因为老子的“道”只是假名，不是与任何“实”物相副的真名，甚至与“有”相对的概念“无”亦不足以说明“道”，因为“道”是与物无对的。《老子·第二十五章》云：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。……人法地，地法天，天法道，道法自然。

正如礼教社会男性以“名”为讳，以“字”代行，“字”就是一个影射真名却又不“真”的“假名”。“道”也只是这个“混成”之“物”的“字”，正因为“道”没有“实”体，也就没有“名”。这就是“道常无名”。《老子·第三十二章》云：

道常无名。……始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。<sup>③</sup>

如上所论，名、实是相依存的。一旦有“实”体存在，即有随之而生的“名”。概念上的“有”，是集体存有的抽象之“名”，其中每一个存有的实体——譬如天、地、人、禽——也有各自的名，亦各止于其“名”所指涉的范畴。“知止”，可以不殆。但谈到“道”，因为它不是“名”，没有“实”存，自然就没有“止”可言。所以就概念上推论，“道”就是超越于万物的抽象存在，故能成为一切事物的根源，也就不能为经验法则所知。至于“道”所生的经验界的万物，皆有“实”，亦皆有“名”，也因为“共因”（玄）的存在，而依循了“同出”（同出于“道”）而“异名”的自然法则，成为两两相对——善与不善、有与无、难与易、长与短、高与下——的存在形式。而这种两两相对的形式，必将时时呈现相反之结果。世间万物皆循此法则，不过，治世的圣人却不能陷入相对相反的循环，而要仿效“无名”之“道”，由是而推至于“无为”：

① 按：“名”实即“字”，《论语·子路》孔子“必也正名乎”，郑玄《注》：“正名，正书字也。”但这个“字”也不是现今人所讲的表情达意的文字，因为“名”实际上与“铭”字有关。《说文解字》释“名”为“自命也”，段玉裁《注》引《祭统》《周礼·小祝》，谓“铭者自名”，并引《士丧礼》称为死者“作器刻铭，亦谓称扬其先祖之德著己名于下”，说明许慎认为“名”可取代“铭”字，而其意源出于举办丧礼的人称扬死者生前的德行以自名。

② 马王堆帛书作“无名万物之始也，有名万物之母也”。关于《老子》道经首章的解释，读者可参李若晖《老子集注汇考》第一卷，其中庐列内容极为详尽。

③ 马王堆帛书《老子》、郭店楚简《老子》甲组均作“道恒无名”。

是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作焉而不辞，生而不有。为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（《老子·第二章》）

有与无为相生，难与易为相成。“美”“恶”亦然，有“美”之标榜，则必有“恶”随之而生；有“善”之传颂，则必有“不善”随之而来。圣人则“不由而照之于天”（《庄子·齐物论》），因圣人托名于“道”而治世，故必须仿效“道”无名无为的模式致治。这是老子的根本信念。

“道可道”的“道”在上古汉语中既是动词也是名词，前一“道”字是道路，后者是依循此“道”之意；至“非常道”之“道”又是名词。照《老子》的讲法，“名可名，非常名”，正是因为“道可道，非常道”之故。因为“道”恒常变动，既然“常道”并不恒“常”，则“名”也必然没有“常”可言。“无名天地之始”，天地万物有名之“实”生于无名之“道”，亦恒常变易。“实”恒变，则依附“实”的“名”也必随之而变。“道”既不恒“常”，“实”自然也不恒“常”，“名”也更理所当然不恒“常”了。此不啻彻底推翻了儒家将“名”视为纲纪伦常的理论依据。

既说“名者，实之宾也”，名、实就是宾主的关系。有“宾”的存在，才有所谓“主”，正如有“你”才有“我”，反之亦然——假设世界上只有一个人，就不会有“我”这个“名”，因为没有“你”的存在与称谓。这正是“名者，实之宾也”的意思，也是名实关系的通义——名和实，是同时并起、互相依存的。我称之为“通义”，是因为它既适用于儒家，也适用于道家及任何诸子。在于儒家，名、实关系是绝对的，“君”“臣”“父”“子”之“名”各有其“实”，是伦理教化上自然规定的内涵。这些“名”一旦存在，活在其中、承担着它们的人类就有责任去充实、实现其内涵。从伦理学的角度看，孔子及其后学所专注的，是名实关系具有稳定性、不变的一面，后世儒者将名教视为纲常、常道正缘于此。

我们必须了解儒家这种名实观，才能明了老子“道可道，非常道；名可名，非常名”想要阐述什么。“语言”作为一种“方法”，在先秦思想史上的重要性，由此可见一斑！在老子看来，儒者将名与实视为永恒不变的理念，其实不堪一击，这关键不在于“名”不可靠，而在于“实”随时而变——推至根本，就是“道”周行不殆的无常。我们借用《易纬》所说“易”有“简易”“变易”“不易”三义来说，儒家的名实观可谓着眼于“不易”，老子的名实观则可谓着眼于“变易”。

## 七、名学论战的肇兴：庄子的重言寓言

庄子与老子取径不同，在分析手段上更喜欢运用寓言。“寓言”一词，俗见皆视之为虚构的故事，英文通译为 fable 或 parable。但《经典释文》则说：

寓，寄也。以人不信己，故托之他人，十言而九见信也。<sup>①</sup>

意思是说，将自己想讲的话假托他人之口说出，化主观为客观，以取信于人。这就与“故事”没有什么关系。“寓言”以外，还有“重言”，“重”读为“尊重”字，意思是“为人所重者之言”（亦据《经典释文》）。又有“卮言”，《经典释文》说：

卮，字又作卮，音支。《字略》云：“卮，圆酒器也。”李起宜反。王云：“夫卮器满即倾，空则仰，随物而变，非执一守故者也。施之于言，而随人从变，己无常主者也。”司马云：“谓支离无首尾言也。”<sup>②</sup>

“寓言”是假托他人的语言，“重言”是为人所看重的语言，“卮言”则是随物而变、非执一守故的语言。庄子真是将语言的艺术发挥到淋漓尽致！《齐物论》首论述南郭子綦与颜成子游的问答，是一段深有启发性的对话。子綦直指子游“女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁”，子游问“敢问其方”，子綦即答：

<sup>①</sup> 陆德明：《经典释文》下册，第1558页。郭象《注》亦作“寄之他人，则十言而九见信”，见郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第4册，北京：中华书局，1961年，第947页。

<sup>②</sup> 陆德明：《经典释文》下册，第1558页。

夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒号。而独不闻之簌簌乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譁者，突者，咬者，前者唱于而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调，之刁刁乎？<sup>①</sup>

“风”吹过不同形状的众窍，而有不同的声音；同样，“道”透过不同的“心知”形塑，于是有不同的意见，从而有不同的言论。有趣的是，这一段申论“天籁”的话，子游并没有听懂，所以他继续问：

地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。<sup>②</sup>

他没有注意到子綦“大块噫气”一段话讲的就是“天籁”。最后子綦画龙点睛说：

夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪！<sup>③</sup>

就自然界而言，“怒者”是风，众窍吹万不同，是因为它们各具形体，“似鼻，似口，似耳，似枅”，而有不同声音；就人生界而言，“怒者”是道，众人言论不同，亦因为各持己见，各师成心，是非遂大异其趣。“儒墨之是非”，由此而生。此种人间之是非，不啻是“道”透过儒者、墨者（其他诸子亦然）的心知，发而为不同的言论：

道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。<sup>④</sup>

儒家言何以为儒家言？墨家言何以为墨家言？这与同一“大块噫气”吹过不同的“窍”，或调调、或刁刁，情况如出一辙。儒墨之言，亦属另类“吹万不同”。故庄子以天籁之喻为始，而全文归结于“言”与“道”的关系。借用佛教“物无自性”或“诸法无自性”的理念，他强调的正是“言无自性”——语言并没有自身的真实意义，因为它完全随人类“心知（智）”的摇曳而变幻。而不幸的是，心智天生是脆弱的、变态的、摇荡的：

与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐纍纍。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀若秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如缊，以言其老溷也；近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变慙，姚佚启态；乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！<sup>⑤</sup>

而人人随其心的脆弱、变态、摇荡而有“言”之相辩，正如有风作众窍而有“吹”万不同。但人类之无知可悲，更有甚于众窍，因众窍有定向而有调调、刁刁之异，人类则“未成乎心而有是非”：

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹，且不能知，吾独且奈何哉！

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？其以为异于鼂音，亦有辩乎，其无辩乎？<sup>⑥</sup>

其极致者，则产生了公孙龙子、惠施一类的名辩之家：

昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知几乎，皆其盛者也，故载之末年。唯其好之也，以异于彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以坚白之昧终。<sup>⑦</sup>

儒家承继西周经典传统，依据字源之关联确立“名”与“实”、“喻”与“指”之间的绝对性。及战国，

① 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第45—46页。

② 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第49页。

③ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第50页。

④ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第63页。

⑤ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第51页。

⑥ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第56、63页。

⑦ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第74—75页。

诸子学说蜂起,礼崩乐坏之余,时代新风气促使诸子多以儒家学说为批判对象。名家学者一意提出诸如“白马非马”“今日适越而昔至”之类的命题,切割“名”与“实”、“喻”与“指”的关系,进而颠覆人类经验的逻辑。其意原本在于破除儒家视为天地间不可移易的纲常伦理,然而“舍本”势必“逐末”,聆听此种论辩的人别有“成心”,辩论者本人也忘记了破除名教的终极目标,而以混淆是非为能事,甚且或用以弋取富贵。《史记》谓“各著书言治乱之事,以干世主,岂可胜道哉”(《史记·孟子荀卿列传》),结果是“非所明而明之”,而进入“彼亦一是非,此亦一是非”之局面。这可能是最令庄子感到无奈的所在。在他的观察中,“喻指”活动说明喻与所喻、指与所指并不必然相称,因之名实亦无定。在“实”体恒常变动的世界中,世界的真相,亦非固定、有限之语言(名)所能穷尽。因此,“以指喻指之非指”,其实仍在牢笼之中;必须以“非指”(不属世俗名实范畴之“名”)才能“喻指之非指”。天地、万物,亦不外如是也!这是《庄子》书中常出现诸如瞿鹊子、长梧子、啮缺等奇特而不见于他书的人物之名的原因。此一观念,实即老子“道可道,非常道;名可名,非常名”意思的延伸。故“道未始有封,言未始有常”,“分也者,有不分也;辩也者,有不辩也”(《庄子·齐物论》)。故庄子有见于名教的不可恃,语言的不可靠,不得已而“以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不倦,不以觐见之也。以天下为沈浊,不可与庄语;以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广”(《庄子·天下》)。

自孔子确立“名”的理论框架以后,老子、庄子对于“名”进行了体系宏大的阐述,理论上着眼于变动,范畴上归本于自然。《老子》言简意赅,《庄子》则以创造性的文笔,充分将语言技巧运用于博大阔肆的论辩文章中,将道家反儒、反礼乐的思想的理论部分提升至前所未有的高度。战国诸子思想,以儒、道二家最具代表性。这也正是以上选取二家为例,说明语言陈述在中国思想史上作用的主因。至于战国思想中各派对于概念范畴的激烈讨论及相互影响,拙作《名、字与概念范畴》<sup>①</sup>别有讨论,读者可参之。

## 八、名家“名”论的激扬

孔门大量使用正名、声训的方法表明,中国古代经典对语言文字的运用,从一开始就与伦理教化相结合,而非局限于语言学的范畴。透过老子、庄子对“名”的种种论述,我们发现在道家对礼乐世界的批判中,“名”是首当其冲被检讨的对象。过去,章太炎曾承章学诚“六经皆史”之说,接受《七略》《汉志》诸子之流皆出于王官之说,胡适则针锋相对地作《诸子不出于王官论》。尽管笔者并不十分欣赏胡适的这一观点,但其论证诸子皆有其名学,并以此质疑“名家”一说则颇合吾意。《汉书·艺文志》即曾指出“名”与“礼”的源流关系:

名家者流,盖出于礼官。古者名位不同,礼亦异数。孔子曰:“必也正名乎!名不正则言不顺,言不顺则事不成。”此其所长也。及警者为之,则苟钩(鉤)析乱而已。<sup>②</sup>

班固所说,就儒家而言固然合理。儒家学说旨在维护西周以降的礼乐教化体系,儒家名学因而与《易》《诗》《书》取向最为相合。但儒家以外的诸子则不然,如道家、墨家、名家、法家等,无不以儒家为批判对象。

墨家名学,在20世纪初多被学者视为中国古代之逻辑学。但视之为纯逻辑学,殊不合历史事实。循名责实,墨家名学实际上仍是对儒家名教的重新检讨,而其重新检讨的动机,不外两端:一者在于“非儒”“非乐”等反儒学理念;二者在于深知“名”的重要性,而欲重新为各种“名”下定义。前者可以视为诸子政治立场的延伸,后者则涉及认识论(epistemology)的问题,在先秦诸子学说中有着特别的价值。如《经上》云:

故,所得而后成也。……体,分于兼也。……知,材也。……虑,求也。……知,接也。……

① 郑吉雄:《名、字与概念范畴》,《杭州师范大学学报(社会科学版)》2017年第5期。

② 班固:《汉书》卷三十《艺文志》,第1737页。

恕，明也。……仁，体爱也。……义，利也。……礼，敬也。……行，为也。……实，荣也。……忠，以为利而强低也。……孝，利亲也。……信，言合于意也。……佞，自作也。……谀，作谗也。……廉，作非也。……令，不为所作也。……任，士损己而益所为也。……勇，志之所以敢也。……力，刑之所以奋也。……生，刑与知处也。……卧，知无知也。……梦，卧而以为然也。……平，知无欲恶也。……利，所得而喜也。……害，所得而恶也。……治，求得也。……誉，明美也。……诽，明恶也。<sup>①</sup>

以上所讨论的名——故、体、知、虑、仁、义、礼、行之类，不但关乎伦理纲常，而且涉及人类认知活动的动机与性质。例如，“故”的概念，除了“所得而后成”外，尚可进一步区分为后文申论的“小故”与“大故”，前者“有之不必然，无之必不然”，后者“有之必然，无之必不然”。“故”就是现代汉语所谓“条件”，此节实际上是在界定“必要条件”与“充分条件”。又如“仁”先是被界定为“体爱”，后文则进一步阐述，谓“仁，爱己者，非为用己也，不若爱马”，至于《经说下》则进一步说：

仁，爱也。义，利也。爱利，此也。所爱所利，彼也。爱利不相为内外，所爱所利亦不相为内外。其为仁内也，义，外也，举爱与所利也，是狂举也。<sup>②</sup>

这段话的要旨在于反驳孟子告子“仁义”“内外”之说，意思是“爱”“利”在于此（例如“我”），“所爱”“所利”在于彼（我所爱、我所利的对象），这两者并不相为内外。譬如我爱某人，某人被我所爱；我利某人，某人为我所利。说“我爱某人”属“仁”属“内”，“某人为我所利”属“义”属“外”，在逻辑上并不成立，因为二者并没有关系。我们要注意《墨经》不但反驳了告子的“仁内义外”，“举爱与所利也，是狂举也”表示其认为孟子“仁义”皆源出于内的观念也不能成立。由此一例可见，《墨经》所论述的概念范畴，部分与儒家相同，立场则迥异。这说明其论辩的对象为儒家的名学，旨在针对儒家提出的伦理学与认识论的概念范畴提出异议。由是而让我们重新检视墨辩的名实观，《经上》论“名”有“达名”“类名”“私名”三者之分，而不变的的原则却在于“是名也，止于是实也”。正因此，其后有所谓“二名一实，重同也”之说。《小取》说：

夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。焉摹略万物之然。论求群言之比，以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取，以类予。有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。<sup>③</sup>

“辩”的功能是多样的！是与非需要阐明，治与乱需要审断，同与异需要明辨，名与实需要细察，更重要的是要由摹略万物的实然，进而论求群言之比——亦即阐明事物的实存状态，再归结于“名”也就是语言的问题，用“名”来呈现“实”，用文辞抒发意旨，用言说阐明事理。语言之道，推而广之，可厘清自然界及人文界一切事理，是条理、纲纪的关键。“君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人”（《礼记·大学》），可谓深得“为己之学”的精髓。在这一点上，儒、墨在原则上并无不同，而只是有崇礼乐与非礼乐之异而已。

接下来，我们来看传统所谓“名学”的两位代表性人物——惠施与公孙龙子。

惠施（约前 370—前 310），宋（今河南省商丘县）人，活跃于魏、楚之间，于国际间推动合纵以抗秦。魏惠王时，因与张仪不合，惠施被逐出魏国，转赴楚，后返宋。魏惠王薨，惠施始返魏。《庄子》书所记惠施与庄子辩论甚多。如《庄子·逍遥游》中即有二条，其一论大瓠，其二论大树，均“大而无用”：

惠子谓庄子曰：“魏王贻我大瓠之种，我树之成而实五石，以盛水浆，其坚不能自举也。剖之以为瓢，则瓠落无所容。非不喁然大也，吾为其无用而掊之。”

惠子谓庄子曰：“吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立

① 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第309—315页。

② 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，第391页。

③ 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，第415页。



之涂,匠者不顾。今子之言,大而无用,众所同去也。”<sup>①</sup>

周人尚德,以“德”论人,以“德”之大小衡定人的职分名位。由此推理,大有大用,小有小用,故政治制度有圣人、后牧、卿士、大夫、士的等第之分。惠施则宣称“大而无用”,目的显然在于破除儒家大小名分体系。又《庄子·德充符》云:

惠子谓庄子曰:“人故无情乎?”庄子曰:“然。”惠子曰:“人而无情,何以谓之人?”庄子曰:“道与之貌,天与之形,恶得不谓之人?”惠子曰:“既谓之人,恶得无情?”庄子曰:“是非吾所谓情也。吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也。”惠子曰:“不益生,何以有其身?”庄子曰:“道与之貌,天与之形,无以好恶内伤其身。今子外乎子之神,劳乎子之精,倚树而吟,据槁梧而瞑。天选子之形,子以坚白鸣!”<sup>②</sup>

惠施提出的辩题是“人故无情”,认为“情”是“人”的必要条件,也即《墨经》的“无之必不然”。“人故无情”则失去了必要条件,这样,“人”之名还能成立吗?这隐然是站在了重视情感的儒家的对立面<sup>③</sup>。惠施坚持人类有“身”,自然不得不做“益生”之事;但为了益生而“无情”,又悖悖了人类应该“有情”的本质。他试图以此揭示世俗礼教的矛盾之处。庄子赞成惠施“人故无情”,但将“无情”诠释为“人不以好恶内伤其身,常因自然而不益生”,认为“身”是自然所赋予,当顺应自然而不以好恶伤之,而且指责惠施为了辩论,而悖悖了大自然赐予可贵的自由生命。由此二例可见,庄子常坚持自然无为的原则,惠施则常针对世俗之说或儒家学说,以提出悖论。《庄子·天下》篇记惠施之学最详,所谓“历物十事”:

惠施多方,其书五车,其道舛驳,其言也不中。历物之意,曰:“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一。无厚,不可积也,其大千里。天与地卑,山与泽平。日方中方睨,物方生方死。大同而与小同异,此之谓小同异;万物毕同毕异,此之谓大同异。南方无穷而有穷,今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央,燕之北越之南是也。泛爱万物,天地一体也。”

惠施以此为大,观于天下而晓辩者,天下之辩者相与乐之。卵有毛,鸡三足,郢有天下,犬可以为羊,马有卵,丁子有尾,火不热,山出口,轮不跟地,目不见,指不至,至不绝,龟长于蛇,矩不方,规不可以为圆,凿不围枘,飞鸟之景未尝动也,镞矢之疾而有不行不止之时,狗非犬,黄马骊牛三,白狗黑,孤驹未尝有母,一尺之捶,日取其半,万世不竭。辩者以此与惠施相应,终身无穷。<sup>④</sup>

惠施“历物之意”有运算的意思,但“意”字意味着他并不讲算术细节<sup>⑤</sup>,亦不侧重逻辑问题,而是旨在提出深具认识论意味的认知方法问题,挑战当时思想家们所习用的概念。“大一”之名甚为古老,至战国则更为广泛。惠施特别立意于诸说之外,用“至大无外”“至小无内”说明之。“大”“小”与“内”“外”均属相对观念,也是人类经验知识中的普通概念。正因为“内”“外”为相对,“无外”既无法理解,“无内”自亦难以想象。用“无外”来定义“至大”的“大一”,“大一”必超出人类经验想象;用“无内”来定义“至小”的“小一”,“小一”同样必不可究诘。既如此,则无论是“大一”还是“小一”,此类概念均属《墨经》所谓“狂举”,而不能成立。“日方中方睨,物方生方死”二语,与《庄子·齐物论》相同。

① 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第1册,第36、39页。

② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第1册,第220—222页。

③ 儒家重视情感,不但见于《尚书·洪范》《礼记·乐记》《礼记·中庸》诸篇,出土文献如郭店楚简《性自命出》谓“道始于情”。郭店楚简《五行》篇则谓“不变不悦,不悦不戚,不戚不亲,不亲不爱,不爱不仁”,强调人类各种情感彼此间同中有异,异中有同,彼此依存、互相影响,失去了其中一种能力,也会影响到其他的能力。故此,君子最好能在各种情感之间取得平衡,以便展现“仁”的境界。《礼记·檀弓下》记子游论“礼”与“情”的关系非常生动:“礼有微情者,有以故兴物者;有直情而径行者,戎狄之道也。礼道则不然,人喜则斯陶,陶斯咏,咏斯犹,犹斯舞,舞斯愠,愠斯戚,戚斯叹,叹斯辟,辟斯踊矣。品节斯,斯之谓礼。”

④ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》第4册,第1102、1105—1106页。

⑤ 章太炎言:“仅言其意,则与几何仅言其理者同,其致用者尚少也。”(章太炎:《历物疏证》,上海人民出版社编,沈延国校点:《章太炎全集·膏兰室札记》,上海:上海人民出版社,2014年,第210页)

“大同而与小同异，此之谓小同异。万物毕同毕异，此之谓大同异”，或可借用《荀子·正名》所谓“共名”“别名”理解之：就“存有”而言，万物无不相同，举“有”字以概括，一切万物皆“有”；就差异而言，则万物莫不相异，举同一棵大树之叶为例，虽千万片而片片不同<sup>①</sup>。

从“泛爱万物，天地一体也”可知，惠施的心志在于反名教。要知道儒家即使有“天地一体”的理想，亦终将因名教、礼教的推行而南辕北辙，与目标背道而驰。这是因为“名者，实之宾也”，“实”的复杂性无穷，而“名”的功能性有限，儒者立名教以区别尊卑亲疏，此与天地一体的理想必然背道而驰。因此就现实世界而言，“名者，实之宾也”恰好提醒了人们注意“名”随时变异的本质。老子、庄子都注意到儒家名教在理论上此一严重弱点，惠施亦不例外。惠施反名教，最终是要劝人明白语言文字不可依恃，应该直接超越语言文字，体会万物混而为一的本质。他并不以扰乱时人对天地万物的认知为目的<sup>②</sup>。

我们接下来讨论公孙龙子的名学，其终极关怀与惠施截然不同。公孙龙（前320—前250）是战国中晚期赵国人，曾为平原君门客，据诸家考据，年世较庄子略晚。《公孙龙子·迹府》<sup>③</sup>记其为“六国时辩士也。疾名实之散乱，因资材之所长，为‘守白’之论”<sup>④</sup>。《战国策·赵策二》载苏秦对秦王说：

夫刑名之家皆曰“白马非马”也。<sup>⑤</sup>

公孙龙子著名的名学论题有“指物”“白马”“坚白”，皆已见于《庄子》内篇。《齐物论》除前引“昭文之鼓琴也……非所明而明之，故以坚白之味终”外，又云：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。

天地一指也，万物一马也。<sup>⑥</sup>

《公孙龙子·指物》所谓“物莫非指，而指非指”，《坚白》的“离坚白”，庄子早已论及。但这未必影响公孙龙子诸论的原创性，因为名家原本擅于借用名人隽语，用悖论的方式，否定其原意。这正如《迹府》假托回应孔穿质疑白马论，而引孔子评楚王“楚人遗弓，楚人得之”，认为“人亡弓，人得之而已，何必楚”更为合宜<sup>⑦</sup>，以支持自身白马之论<sup>⑧</sup>。

庄子所说“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指”，首先，我们要弄清楚“名”“字”“指”三者在先秦时期的区别：

（一）“名”：依循事物之“实”而有。有是“物”，则有是“名”。儒家“正名”“声训”的方法皆依据此一理念而产生。

（二）“字”：假托之“名”。它与“名”有某种从属的关系却并不是“名”本身，如《老子》谓“吾不知其名，字之曰道”，则“道”是“字”，可以影射“有物混成”之“物”但终究并非“物”之“名”。

（三）“指”：“物”的约定俗成的称谓，既不是“名”，亦不是“字”，而是世人依功能、需要而给予“物”

① “历物十事”中，部分已不可究诘，后人费心猜度，实亦无根据之推测。“天与地卑，山与泽平”，“卵有毛，鸡三足，郢有天下，犬可以为羊，马有卵”均属其例。

② 惠施虽为庄子知音，因二人皆主张天地一体，但在方法上庄子并不欣赏惠施，认为彼操持的亦属名教语言，自亦难免困于名教樊笼之中，所谓“以指喻指之非指”即指此，亦即“非所明而明之，故以坚白之味终”。而庄子之方法，则以谬悠无稽的寓言、重言，超脱儒家名教的语言系统，所谓“以非指喻指之非指”即指此。

③ 《公孙龙子》在西汉时共存十四篇，至北宋仅存六篇：《迹府》《白马》《指物》《通变》《坚白》《名实》。学界多认为《迹府》乃公孙龙子后学所作，记公孙龙的行迹。

④ 屈志清：《公孙龙子新注》，武汉：湖北人民出版社，1981年，第1页。

⑤ 刘向集录：《战国策》，上海：上海古籍出版社，1985年，第645—646页。

⑥ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第1册，第66页。

⑦ 屈志清：《公孙龙子新注》，第6页。

⑧ 按，楚王所谓“繁弱之弓”“忘归之矢”亦皆寓言而命的“假名”。“楚人遗弓，楚人得之，又何求乎”当表达一种仁人爱物之心，楚王自不介意其他楚人得此弓。孔子贯彻仁义，遍诸四海，故引申其说，至全人类皆可，故谓“何必楚”。此亦符合孔子思想。而公孙龙子则穿凿其说，谓“楚人”异于“人”，用以引证其“白马”异于“马”之论，甚且用此说，攀引已说为符合孔子儒术之说。由此可见，公孙龙子名辩之方术，足以炫人耳目，攫取政治利益，而不在于泛爱万物，天地一体。

的称呼。

关于名家之“名”的讨论,还需注意四点:

其一,名家源出于“礼官”的可能性很小,产生自儒家“正名”思想则大致无问题。名学辩论的内容常常将孔子及其弟子纳入,名家学者有时也被视为广义的儒家同道,如《庄子·秋水》说公孙龙“少学先王之道,而明仁义之行,合同异,离坚白,然不然,不可不”。

其二,这些常被视为“名学”的论题可能延续了十年以上至数十年,很难说哪个论题属于哪一位思想家。例如庄子讥惠施“以坚白鸣”,但坚白论并非惠施的主要论辩。此外,没有被归属于名家的思想家也有参与论辩者,包括庄子与荀子。

其三,公孙龙子的名辩,根据各种文献的记载,很可能有政治上的实际作用,让他得以达成某些目的。例如罗振玉刻《鸣沙石室古书丛残》唐写本古类书第一种“白马”注:“公孙龙度关。关司禁曰:‘马不得过。’公孙龙曰:‘我马白,非马。’遂过。”<sup>①</sup>此轶事虽未必真实,但恰可反映出公孙龙子白马之论可能属于某种政治伎俩。

其四,惠施与公孙龙子是战国最著名的名家,本身也招致其他思想家(如庄子)的批评。《史记·平原君虞卿列传》:“平原君厚待公孙龙。公孙龙善为坚白之辩,及邹衍过赵言至道,乃绌公孙龙。”<sup>②</sup>《史记集解》引刘向《别录》同样记载邹衍反对公孙龙子之说:“齐使邹衍过赵,平原君见公孙龙及其徒綦毋子之属,论‘白马非马’之辩,以问邹子。邹子曰:‘不可。彼天下之辩有五胜三至,而辞正为下。辩者,别殊类使不相害,序异端使不相乱,杼意通指,明其所谓,使人与知焉,不务相迷也。故胜者不失其所守,不胜者得其所求。若是,故辩可为也。及至烦文以相假,饰辞以相悖,巧譬以相移,引人声使不得及其意。如此,害大道。夫缴纷争言而竞后息,不能无害君子。’坐皆称善。”<sup>③</sup>由《别录》所言,倘若公孙龙子之辩在于务使人“相迷”,仅止于“引人声使不得及其意”,则其名学显然与惠施“泛爱万物,天地一体”有着不同的目标。

公孙龙子的“名”学目前尚存数篇相关著作。除了历来被名学研究奉为焦点的《白马》篇外,专论名实关系的《名实》篇与论物与指关系的《指物》篇可能更为关键。其中,《名实》篇云:

天地与其所产焉,物也。物以物其所物而不过焉,实也。实以实其所实而不旷焉,位也。出其所位,非位。位其所位焉正也。以其所正,正其所不正;不以其所不正,疑其所正。其正者,正其所实也。正其所实者,正其名也。其名正,则唯乎其彼此焉。<sup>④</sup>

这段文字对“名”“实”的阐释实属先秦思想的通谊,符合“名者,实之宾也”的意旨。天地以及生于其中的事物都是“物”,这是无可争议的。“名”所指涉的正是事“物”的实然。实事求是、恰到好处的“实”可称为“位”。实物处于合宜的位置就是“正”。“正名”,就是要“正其所实”,从“实”上求“名”的端正。“位其所位”则“正”。与此相关,有两项工作:

其一,“以其所正,正其所不正”,就是以端正之事物作为准绳(如谓“君者,群也”)加以推扩,去端正“不正之事物”。

其二,“不以其所不正,疑其所正”,即厘清正不正的界线,避免误用不正之事物作为准则,反过来怀疑已端正的准则。(例如不可用“不能群”的例子,来怀疑“君”的“能群”。)公孙龙子又说:

夫名实,谓也。知此之非此也,知此之不在此也,则不谓也。知彼之非彼也,知彼之不在彼也,则不谓也。<sup>⑤</sup>

在这段文字中“彼”“此”二概念用法相同,扼而言之就是界定彼此。无论是知“此”之非“此”或不在

① 罗振玉:《鸣沙石室古书丛残》,《中国西北文献丛书》第八辑《敦煌学文献》第11卷,兰州:兰州古籍书店,1990年,第499页。

② 司马迁:《史记》卷七十六《平原君虞卿列传》,第2370页。

③ 司马迁:《史记》卷七十六《平原君虞卿列传》,第2370页。

④ 屈志清:《公孙龙子新注》,第66—68页。

⑤ 屈志清:《公孙龙子新注》,第71页。

“此”，抑或“彼”之非“彼”或不在“彼”，都不要妄求称谓。因为严格而言，“谓”须名实相副。

以上的文字内涵，其理甚明，甚至用来描述儒家正名思想，亦不为过。《指物》之论亦复如此：

物莫非指，而指非指。……天下无指者，生于物之各有名，不为指也。<sup>①</sup>

公孙龙子所谓“指”，即庄子“以指喻指之非指”之“指”。如前所述，“指”与“名”近似而不同。“物莫非指”与“物各有名”完全是两回事。“名”依“实”而产生，例如我们本于月亮圆缺的周期，而将一“月”(month)的名称定为“月”，“月”(month)之名与实正是这样相互结合的。此即“物各有名”。“指”则是任意设定的。因此“名”与“指”是不一样的。“不为指”，意思是事物约定俗成的称谓并不是“名”，因而没有绝对性。

就上述文字考察，公孙龙子在“名”“实”问题上并没有诡辩的嫌疑。站在上述制高点上，他再展开关于“白马非马”“离坚白”等论题的辨析，足以让听者无法质疑他的理论基础。这是他的高明处。要知道，如果依照他的定义将“谓”的活动定义为“名实”相副，接下来的一连串名辩，都可以吹毛求疵至于极致，人亦不能指斥其非，情况可能变得非常严重。例如，知“彼”(白马)之非“彼”(马)，知“彼”(白马)之不在“彼”(马之属)，亦“不谓也”，就可以轻易让“白马非马”这个课题毫无瑕疵地成立。若再加上与孔穿答问时所举孔子言“楚人”与“人”的轶事相支持，又再加上《通变》里面的诡辩方法<sup>②</sup>，自此以往，一切语言与事物天经地义的名实关系，都可以轻易加以质疑。最后“不以其所不正，疑其所正”将根本无法做到，名教的秩序遂可能因诡辩而陷于危机。

《荀子·非十二子》批评名家“辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪”，是站在政治教化之功能的角度批评名家为无用。《庄子·天下》这样总评名家之学：

桓团公孙龙辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也。惠施日以其知与人之辩，特与天下之辩者为怪，此其柢也。

然惠施之口谈，自以为最贤，曰天地其壮乎！施存雄而无术。南方有倚人焉曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说，说而不休，多而无已，犹以为寡，益之以怪。以反人为实而欲以胜人为名，是以与众不适也。弱于德，强于物，其涂隩矣。由天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸！夫充一尚可，曰愈贵道，几矣！惠施不能以此自宁，散于万物而不厌，卒以善辩为名。惜乎！惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不反，是穷响以声，形与影竞走也。悲夫！<sup>③</sup>

上述庄子批评极精到。“实”为“形”，“名”为“影”，“形”(实)随时变化，“影”(名)则流为诡辩，想归返事物之“实”，并无丝毫成功之可能，真可谓“形与影竞走”。天地之道极大，语言则不过是人类各自师其成心而发出之轶音而已。纠结于语言樊笼之中，而自以为能破此樊笼，固然不可能，而亦可谓“一蚊一虻之劳”。有见于此，庄子则另辟蹊径，以谬悠之语言，演说谬悠之宇宙，绕过语言的干扰，以摧破儒家名教的牢笼。

## 九、荀子对名家诡辩的反击

荀子是先秦儒家最后一位大师，不但儒学理论精到，单就今本《荀子》与二戴《记》的关系而言，其传经之功亦不可没。荀子怨于战国时期群雄并立、游士横议导致价值观念紊乱之弊，从治道强调儒家价值，因此对名家诡辩亦有独到的响应。今《荀子》书中《解蔽》《正名》两篇，即属于此一论述的专章。《解蔽》所论，主要是以政治伦理为核心，讨论人类认知差误的原因：

① 屈志清：《公孙龙子新注》，第29页。

② 《公孙龙子·通变》：“谓鸡足，一。数足，二。二而一，故三。谓牛羊足，一。数足，四。四而一，故五。牛、羊足五，鸡足三。”按：“鸡足”是共名，只有一个“足”字，而计算“数”(动词)足则有二，故共为“三”(屈志清：《公孙龙子新注》，第39页)。牛羊足之例亦同。依逻辑学而论，共名之“足”与可计算之“足”根本无法相加，但此种支离名实的方法，正是公孙龙子所以自豪者。

③ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》第4册，第1111—1112页。

欲为蔽,恶为蔽,始为蔽,终为蔽,远为蔽,近为蔽,博为蔽,浅为蔽,古为蔽,今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽,此心术之公患也。<sup>①</sup>

而防杜方法即所谓“解蔽”,解蔽的关键在于“心”。这是《解蔽》下文畅论“心”“虚壹而静”的背景。而《正名》则绕过名家诡辩,先揭示“名”由刑名、爵名、文名<sup>②</sup>、散名<sup>③</sup>的历史发展,说:

“见侮不辱”,“圣人不爱己”,“杀盗非杀人也”,此惑于用名以乱名者也。验之所以为有名而观其孰行,则能禁之矣。“山渊平”,“情欲寡”,“刍豢不加甘,大钟不加乐”,此惑于用实以乱名者也。验之所缘无以同异而观其孰调,则能禁之矣。“非而谒楹有牛,马非马也”,此惑于用名以乱实者也。<sup>④</sup>

“惑于用名以乱名”“惑于用实以乱名”“惑于用名以乱实”皆有损于治道。我们要注意到,正名思想从孔子宣示以来,名实相副,一直是不变的准则,即使公孙龙子也要强调“正其所实者,正其名也”。然而,荀子显然吸收了老子“道可道,非常道;名可名,非常名”之教,而着眼于“变通”,认为有一部分“名”是随时而变的:

名无固宜,约之以命。约定俗成谓之宜,异于约则谓之不宜。名无固实,约之以命实,约定俗成谓之实名。名有固善,径易而不拂,谓之善名。<sup>⑤</sup>

荀子强调“约定俗成”,等于从理论层面不再坚持“名”“实”的绝对性,这在先秦儒家名教学说中,可谓石破天惊之论!不过他也强调“径易而不拂”的善名不妨执著,又务实地守住了儒家核心价值。这一套学说,实可称为儒家新名学。基于此一新名学,他强调王者要“循于旧名,作于新名”:

今圣王没,名守慢,奇辞起,名实乱,是非之形不明,则虽守法之吏,诵数之儒,亦皆乱也。若有王者起,必将有循于旧名,有作于新名。然则所为有名,与所缘以同异,与制名之枢要,不可不察也。<sup>⑥</sup>

承认“名”会因“实”随时而变而改变,是荀子名学的一大突破,也適切地响应了老子“名可名,非常名”的理论挑战:

故王者之制名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉。故析辞擅作名以乱正名,使民疑惑,人多辨讼,则谓之大奸,其罪犹为符节、度量之罪也。<sup>⑦</sup>

荀子指斥乱名者致人民疑惑辨讼等奸恶之事兴,提醒王者要随时制名,以谨慎率民。我们在赏叹荀子的过人的智慧之余,也必须注意这段文字潜藏了让人不安的信息。要知道孔子“正名”思想的关键,在于“名”与“实”的绝对性。而在方法上,“名”的诠释有赖于形音义的分析,其中声音尤其关键,声训之成为汉代以前儒家名学的主要方法,恰可证明这一点。正因为有了形音义分析的条件,名教体系,必有赖于学问德业兼具的君子的解释,而非由掌握政治权力的王侯任意规定,由此才能保证德性的优先及知识的尊严。如今“制名”之权柄授于“王者”,哪些“新名”王者应予制作,哪些“乱名”应予去除,解释权和决定权全在掌握政权者之手。“名”的固宜抑或不宜,界线亦由掌权者判定。在荀子看来,“王者”固然是圣主而非独夫,但从历史长河观察,从中国历代帝王专制的史实考虑,荀子的办法却委实值得商榷。

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第388页。

② 杨倞《注》:“《康诰》曰‘股罚有伦’,是亦言股刑之允当也。‘爵名从周’,谓五等诸侯及三百六十官也。文名,谓节文、威仪。《礼》,即周之《仪礼》也。”王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第411页。

③ “散名之加于万物者,则从诸夏之成俗曲期。”杨倞释“成俗”为“旧俗方言”,见王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第411页。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第420—421页。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第420页。

⑥ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第414—415页。

⑦ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》下册,第414页。

## 十、结 论

本文尝试从方法论的角度,说明“语言”在经典建构、传述乃至形成诠释传统过程中的关键地位,进而指出传统学者对“语言”的重视,无法满足学界对早期中国思想史研究的需要,是为方法论上遗失或被遗忘的一个板块。文章继而勾稽《易》《诗》《书》中的语言镶嵌,说明西周初年“语言”作为一种表述政治理念(或意识型态)的方法,已标志了中国思想史的起源。中国经典由汉字汉语构成,受到语言文字的制约,而古代中国语言与哲学二者均紧密依附于政治体系,因此处处带有政治意涵。由此可知,汉字形、音、义统一的特性,让士人在勾稽经典文献的意义时,不得不逐字细察字形、聆听读音,在察识聆听的过程中,寓意得以进入而植根于身体,身体成为修德以治世的道场。“古训”寄寓于语言文字,“故训”确定了古老经典成为政治教化的神圣场所,“诂训”之学则是登入堂奥前必经的洗礼仪式。

孔子整齐《六经》,承接西周圣典的传统而宣示了“正名”的方法与理念。孔子处于乱世,认为政治失序起于名实混乱,以语言确立纲常伦理秩序,即以声训的办法提倡“正名”。孔子修《春秋》,重视一字之褒贬,“贬天子,退诸侯,讨大夫”,认为重新将“名”“实”关系的一致性摆正了,即可以收到重要的政治效力。

儒者将操作汉字声音与义训的方法,延伸于治术。名实相符,正是礼制的必要基础。于是,利用“名”联系人伦事物、礼制伦常乃至自然事物的大门打开了,这进而引发对儒家礼乐深致不满的先秦诸子纷纷建构其新名学。老子、庄子、墨辩、名家如惠施及公孙龙子等都穷尽方法,就“名”“实”问题提出新见,破除儒家礼乐旧矩矱。此中名家鞭辟透里,理论方法的挑战不可谓不高明,也引出了庄子、荀子、邹衍等思想家提出响应与批判。整个先秦思想上的“名”的论述,因而被提升到逻辑学、哲学的高度,也因为与政治教化关系紧密而拓展到了政治学、伦理学的范畴。盱衡周初至战国八百余年,“语言”一直是思想发展史上关键性的元素,是引导、决定思想史走向的一种重要的方法。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]