

杭	州	大
師	範	學

全国中文核心期刊
 中国人文社会科学综合评价AMI核心期刊
 RCCSE中国核心学术期刊
 中国社会科学引文索引(CSSCI)扩展版来源期刊
 华东地区优秀期刊
 全国高校精品社科期刊
 浙江省一级期刊
 美国《剑桥科学文摘》收录期刊
 美国《乌利希期刊指南》(JBI)收录期刊
 首届浙江期刊方阵工程入选期刊

社会科学版
 学
 报



JOURNAL OF HANGZHOU NORMAL UNIVERSITY
 HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
 HANGZHOU SHIFAN DAXUE XUEBAO
 SHEHUI KEXUE BAN
 VOL.39 NO.4 JUL.2017

2017 | 第39卷 第4期 总第229期

ISSN 1674-2338
 CN 33-1347/C

杭州师范大学学报

社会科学版

2017年第39卷第4期

[双月刊, 1979年创刊]

主 编 何 俊

副 主 编 朱晓江(执行主编)

目录

2017 年第 39 卷第 4 期(总第 229 期)

21 世纪儒学研究

- “好德如好色”:孔子对当代美德伦理学的贡献——黄勇著,陈乔见译 1
- 名、字与概念范畴——郑吉雄 13

主题研讨一 清末民初中国的学术与思想之九

- 儒侠与都市:现代中国知识分子的精神源流——朱 军 29
- “文明论”的身体——论福泽渝吉《文明论概略》——王 钦 35

哲学研究

- 先验直观何以可能?——康德与德勒兹的“先验”概念辨析——姜宇辉 43
- 对话还是规训——弗洛伊德思想的现代性解读——汤剑波 56

Contents

NO.4.2017 (General No.229) Vol.39

“Loving Virtue as One Loves Sex”: Multiple Contributions Made by Confucius to Contemporary Virtue Ethics	HUANG Yong, tr. CHEN Qiao-jian	1
Names, Words and Conceptual Framework	CHENG Kat-hung, Dennis	13
Confucian Chivalry Culture: The Inherent Spirit of Modern Chinese Urban Intellectuals	ZHU Jun	29
The “Body” of the Theory of Civilization: On Fukuzawa Yukichi’s <i>An Outline of the Theory of Civilization</i>	WANG Qin	35
How Is Transcendental Intuition Possible? —A Critical Analysis on the Conception of “Transcendental” of Kant and Deleuze	JIANG Yu-hui	43
Dialogue or Discipline —Modernity Interpretation of Freud’s Thought	TANG Jian-bo	56
The Theoretical Consciousness of the Motive of Literary and Artistic Creation in Ganwu Aesthetics	LI Jian	62
Theatre and Resurrection of Truth: On Badiou’s Theatre Theory	LAN Jiang	70
On the Origin of Hauser’s Thought of Social History of Art	TAO Guo-shan, SHI Jia-heng	79
On the Nature of Resistance against Japanese Pirates during the Jiajing Period of the Ming Dynasty —A Case Study on Xu Wei’s Poems about Resistance against Japanese Pirates	YANG Yan-xiang	86
Lu Xun’s Interest in Natural History and the Care for Pure Heart	TU Xin	92
An Interpretation of the Final Scene in Goethe’s <i>Faust</i> : A Concurrent Discussion on Literary Form, Tradition and Political Conservatism	GU Yu	98
Action and Idea—abandoning of Goethe’s Novel <i>Wilhelm Meisters Wanderjahre</i>	FENG Ya-lin	107
On Dualism of Good and Evil in <i>Faust</i>	TAN Yuan	113
The Textualization and Procedure Regulations of Judicial Restraint —From the Perspective of the Parties’ Utterance Output	LI An, FENG Yi-han	120
On the Improvement of the System of Leniency Based on Peccavi	SHAO Shao	129

名、字与概念范畴

郑吉雄

(香港教育大学文学与文化学系)

摘要:这里作者想要申论五个重点:一则说明义理有时可以先于训诂,有时则训诂宜先于义理,并无确定的途径。二则借章太炎《原名》一文的论述说明“名”的建立与系统化,和人类对天地万物的认知活动密切相关,研究“名”应该从认知的过程与限制思考先秦诸子开展其“名”学的途径。三则借《郭店楚简·太一生水》“名字章”之说,析论“名”与“字”的范畴。四则引张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》,评述“名”、“字”、“概念”、“范畴”的纠葛,认为四者难以区分,亦不宜勉强区分,因为汉字具形音义统一的特性,“义”常与形音相纠缠。当前要务是建立一个简便精准的名称,以统摄诸名。五则举“中庸”、“独”、“集义、集虚”、“性善”等四个例子,说明研究范畴,不可囿于学派派别,而忽视了不同学派对于同一范畴或故意展现不同诠释的可能。

关键词:名;字;概念;范畴

中图分类号:B014

文献标志码:A

文章编号:1674-2338(2017)04-0013-16

DOI:10.3969/j.issn.1674-2338.2017.04.002

一、缘起与方法论

中国经典概由汉字书写而成。由于汉字特殊的构造,音义统一在文字构形之中,“形”或有异写而有异文,“音”或以异音(包括汉儒所谓“读为”、“读若”等例子)而别义,“义”因着“形”、“音”的变或不变,更可以作各式各样大小幅度的分歧、引申,而有种种变化(variations)。此种现象,从陆德明《经典释文》一书中即可获得较全面的观察,因为《释文》广录先秦儒家、道家等各种经典,著录汉代以来学者所持不同版本所记录的字形、音义的异同,其例最多。中国经典传注传统(commentarial tradition),对于汉字的意义阐释,极为重视,古今著述之多,实在难以胜数。先秦习用语,多称具有丰富含义的字词为“名”;宋代以后,则多称之为“字”。这在张岱年《中国古

典哲学概念范畴要论》(以下简称《要论》),已有所说明。[1](PP.1-3)而传统哲学家或用“原”字加上某一概念范畴,作为文章的题目,加以阐发。此从韩愈(768-824)《原道》《原性》等篇即发其端,至千余年后唐君毅(1909-1978)《中国哲学原论》亦承继其端绪。

自陈淳(1159-1223)著《北溪字义》(或题《字义》《字义详讲》)阐发朱熹(1130-1200)理学观念,影响更及于朝鲜及日本。《北溪字义》先在朝鲜翻刻,题为《性理字义》,其事在1553年。传至日本,伊藤仁斋(1627-1705)著《语孟字义》,浅见纲斋(1652-1711)著有《性理字义讲义》《性理字义口义》,获生徂徠(1666-1728)著《辨道》《辨名》。其他像渡边毅著《字义辨解》、佐藤惟孝(1683-1755)著《名义录》,一时之间,讨论字义的风气甚盛,足以说明日本学者治儒学深受中国经

收稿日期:2017-06-21

作者简介:郑吉雄,香港教育大学文化史讲座教授,主要从事《周易》研究、中国古代思想史、清代学术思想史、中国经典诠释学研究。

典传统的影响。而在中国至于清代,研究字义之风不绝,著名的如戴震(1724-1777)《孟子字义疏证》,刘师培(1884-1919)《理学字义通释》。朝鲜和日本儒者主要受宋学影响,我们也应注意,由先秦之“名”学,到宋以后的“字”义之学,其间的复杂发展,亦未必是异邦学者尽能明了的。

近代治中国哲学的学者颇措心于中国经典的“名”、“字”与概念范畴。如冯友兰(1895-1990)《贞元六书》中的《新理学》,即揭示“天”、“人”、“性”、“命”等概念范畴,加以释论。唐君毅《中国哲学原论》亦标举哲学范畴“道”、“理”等,以作为全书纲目。张岱年(1909-2004)于1987年发表《要论》,概分“自然哲学概念范畴”(上、下)、“人生哲学概念范畴”、“知识论概念范畴”共四篇,前有“绪论、论中国古代哲学的范畴体系”,不但作出理论性的说明,更胪列概念范畴至六十条,网罗之广,竟较《新理学》多出数倍。冯、唐、张都是专研哲学的学者,因为不具备古文字训诂的专门知识,对于标示这些范畴的每一个“名”或“字”,并没有进行任何的构形和读音的分析。相对上,近代从事文字声韵训诂即所谓“小学”的学者,似乎对于将汉字“形音义”三元素中的“义”推衍至哲学领域讨论,也没有太大兴趣。由此可见,近代学界对于范畴的讨论,哲学学者关切较深,小学学者关切较浅;但也因此而导致范畴的研究,长期缺乏了小学方面知识的支撑。这是相当可惜的。

个人从事“名”、“字”及概念范畴的研究十余年,可追溯至2002年筹划台湾大学东亚文明研究中心(2002-2006)时。当时我参与黄俊杰老师主持的“东亚近世儒学中的经典诠释传统研究计划”,团队成员各有专研课题,或为日、韩儒学,或为东亚礼制,而我则特别从东西方文明差异性着眼,意识到汉字形音义统一的特性,有别于拼音文字。传统经史子之学,凡研究汉字,皆本于“训诂”、“义理”两种取向,而彼此又颇有鸿沟。这种鸿沟,造成了汉语特性所建构的中国经典传统精神,常未能获得充分发扬,不容易在东西方人文学上显示其特质、特性。值此二十一世纪之初,必须藉由新学术方法考察,全面董理,将旧观念之弊端陷廓清,新典范才有可能确立。因此我从实务与理论两个层面展开研究:

(一)实务上,有系统地选取经典史籍中重要的“名”、“字”和概念范畴一一梳理。个人早在

1993年已撰文分析章学诚(1738-1801)的“道”观念,[2](PP.303-328)2007年又研究戴震《孟子字义疏证》的考证方法及“群”、“欲”观念,[3](PP.35-81)近年并比较戴、章“理”、“道”观念的渊源;[4](PP.163-175)在《易》学,则从古文字形解析“乾”、“坤”、“阴”、“阳”、“易”等字义;[5](PP.33-52)在思想史,则与甲骨文、声韵学、语法学的同行合作研究先秦经典的“行”字。[6](PP.89-127)2010年后我进而针对“中”、“太一”、“天”等核心概念范畴,一一深入研究。[7](PP.181-208)[8](PP.145-166)[9](PP.63-99)其中2015年发表的《释“天”》一文,融合天文、历法、经籍、古史等材料,尤可代表我近年的心得所在。

(二)在研究理论与方法上,我有六点看法:

1.“训诂”、“义理”没有先后问题,必须兼容并蓄,汉学宋学进路的歧异先搁置不论。因为不同的观念(或字、词)各不相同,有的须先考究其形音,有的则不必,所以研究“名”、“字”或概念范畴,严格而言并没有确定的、一成不变的方法。

2.必须注意古代典籍“字”的“多义性”(polysemy / multiplicity of meaning),就是说一个字词并不只含有一个意义,而是兼具多个不同的意义,或包含一组“意义群”,或称之为“多层意义”(layers of meaning)。这当中有一定的复杂性和歧异性。“多义性”非汉语所专有,在拉丁文、梵文等古老的语言文字,均属常态;但汉字以形音义统一的特殊结构开展“多义”的样态,自有其不同于拉丁文及梵文的特性所在。过去个人在《易》学、校勘学的研究论著中,均有讨论到此一问题,^①旨在说明传统经典传注对于经义解释的差异,不能单纯地看作注家各持己见的现象,而应该思考到注家各执字义的一端,有意无意地舍弃了其他的意义。这种现象在中国经学十分常见,只不过研究异文、校勘的专家,似很少从“polysemy”的角度思考此一现象而已。

3.“意义群”或“多层意义”的现象,在儒家《五经》中例子繁多,不胜枚举,足以证明,《五经》并不是素朴的原始资料,而是艺术性极高、文化

^①郑吉雄《从卦爻辞字义的演绎论〈易传〉对〈易经〉的诠释》,《汉学研究》第24卷第1期(台北:汉学研究中心,2006年6月),第1-33页。又拙著《〈易〉学与校勘学》(收入刘玉才、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)更针对校勘学中“异文”现象,申论其中隐含“一字多义”的现象,多为学者忽略,造成了经典意义的遗失。

发展极其成熟的产物。故求其每字每词的“本义”，有时仅能作参考，更重要的是要考察它们各式各样的引申义。换言之，我们必须扬弃上一个世纪疑古思潮的影响，不要再认为经典都是素朴的古史故事纪录。

4.章太炎(1869-1936)《〈荀汉微言〉跋》讨论中国儒者的“名相”时，说“此土玄谈，多用假名。立破所持，或非一实”，此语发人深省。“假名”者，约近于韩愈《原道》所谓“道与德为虚位”。同一个“名”或“字”，不同的思想家或思想流派会赋予不同的含义。研究者追问下去，有时会发现讨论的双方(或多方)其实并无交集，因为面对的“名”、“字”虽同，认知却大异其趣。太炎提醒我们，如果不从认知活动的根本去讨论“名”、“字”和范畴的问题，只讨论末端的意义，恐怕会治丝益棼，迷失在汉语概念的迷宫里。

5.“名”的问题，从哲学上讲其实涉及人类认知的活动以及我们对此种认知活动的理解。我们考察古代圣哲的语言观，不应只停留在分析古圣哲对语言文字的态度或者名实观，而应解剖并批判他们观照世界万物现象的方法，甚至不妨效法章太炎《国故论衡》《原名》一文，借用大乘佛学名相之论与《荀子·正名》和《墨子》经、经说相格。该文文辞古雅，颇不易读，但析理之精微，实为论析“名”学的上乘之作。

6.凡研究“名”、“字”与概念范畴，最好同时考虑翻译的问题，因为二十一世纪中国学术的研究并不限于中国域内，也应该考虑欧、美、日、韩等域外学者的研究，如能同时考察重要名字、概念范畴在彼邦的译名，或可以发现不同文化背景的学者注意到不同的角度。^①

以上综述个人心得，旨在呼吁哲学应该在多向度上，与文字声韵训诂之学作跨领域的整合。具体请详见已出版的三部拙著[10][11][12]和前文注脚引的多篇学术论文。

二、训诂、义理：彼此孰为其源？

“名”、“字”与范畴的研究，第一个要破除的迷思是牵缠训诂义理孰为其源的问题。过去我论训诂为义理之源的文字颇不少。本节我也要论证一下，义理实亦可以为训诂之源。

中国传统学者解释经典，常依循两种进路，一是训诂的，一是义理的；前者常被称为汉学的方法，后者则是宋学的方法。自宋学成为典范以后始有

汉宋之分，至清儒而门户之见大张。或有义理为训诂之源，训诂为义理之基等等讲法，出门入户，势如水火。依理而言，联字而成词，缀词而成句，因句成章而成篇，先训诂后义理的讲法，在方法上没有什么罅隙，尤其中国文字是方块字，形音义相结合，有时需要析其形才能辨其义，有时欲明其义必须先辨其音。由此而论，先明“训诂”原本就是正途。戴震《与是仲明论学书》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。^②

至乾隆三十年乙酉(1765)戴又著《题惠定宇先生授经图》：

故训明则古经明，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。[13]

这两段话被不少学者引以说明清儒的信念，坚信唯有训诂被阐明以后，义理才得以阐明。其后唐

①例如《周易·屯》卦，Richard Rutt *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document Translated with Introduction and Notes* (Surrey: Curzon Press Ltd., 1996) 和 Cary Baynes 以卫礼贤(Richard Wilhelm)德译本为基础的英译本 *I Ching* (first publish: London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1951) 一样，将读音定为“zhun”而非“tun”，那就是读为“屯难”而不是“屯积”。卫礼贤翻译始终扣紧字义释为“difficulty”，与读音“zhun”一致；Rutt 却不知何故将卦名译为“massed”。事实上，译 massed 则应该读为 tun，义为屯积；读 zhun 则应该译为 difficulty，义为屯难。这是两个不可混淆的选择。音义搞混了，读音在此，意义在彼，音义不一致，又失去了本卦“困难”的核心意义，那就造成整个卦的义理系统错乱。又譬如 Wilhelm-Baynes 本“互体”译作“Nuclear trigram”，虽然广泛为欧美学界沿用接受，但就意义而言，Bent Nielsen *A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology* 则译为“interlocking trigrams” (Routledge, 2002, P.111-115 “Hu Ti”)，似乎更好。

②《戴震文集》卷九。详《戴震全书》第六册，合肥：黄山书社，1995年，第370页。此书段玉裁《戴东原先生年谱》系于乾隆十二年丁卯(1747)；钱穆《中国近三百年学术史》(上册，第312页)认为应作于乾隆十四年己巳(1749)至翌年(庚午)是仲明两游徽州与戴震相晤之后。个人认为作于乾隆二十二年丁丑戴震游扬州之后。《戴震全书》所收《文集》整理者余国庆、杨昭蔚亦据钱穆《中国近三百年学术史》考据年代，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。”参《戴震全书》第六册，第376页。

杭州师范大学学报(社会科学版)
2017年7月,第4期
16
Journal of Hangzhou Normal University
[Humanities and Social Sciences]
No. 4 Jul. 2017

君毅加以反驳,说:

清儒言训诂明而后义理明,考核为
义理之原,今则当补之以义理明而后训
诂明,义理亦考核之原矣。[14](P.4)

其实戴震三意,“典章制度”才是重点所在,包括
在“训诂”的范畴内。^①此姑置不论。唐先生可能
没有注意到,戴震后来曾补充说:

义理即考核、文章二者之源也,义
理又何源哉?吾前言过矣。[15](P.246)

则戴震亦承认“义理”才是一切学问的根源,只不
过方法上有先后之别。^②义理、训诂彼此孰为其
源的问题,向上可以追溯到汉儒与宋儒治经方法
的不同。宋儒特揭示“道”或“理”,也特别揭示
“天”、“中”、“性”、“情”等概念,张载(1020—
1077)《正蒙》特意从《易传》勾稽“太和”、“太虚”
等概念加以发挥,的确与汉儒随顺经典文脉一一
梳理经义,取径不同。

不过我们仍要问,何以宋儒会不满于汉儒,
而另辟蹊径,特别阐发“道”、“理”、“中”、“性”、
“情”等字的义理内涵,而不循传统训诂的方法,
像《诗经》毛《传》、《尚书》孔《传》那样,先去探讨
字的形音义的元素呢?其实答案在《礼记·中庸》
已有所透露:

天命之谓性,率性之谓道,修道之
谓教。

从字源学(etymology)上讲,“性”字源于“生”字,
“生”的甲骨文从中从一,会意字,会草长于土地
之意,引申为凡生命之生长皆有其自然之“性”。
“性”字从“心”,告子说“生之谓性”,正说明了两
字的关系。正如郑玄(127—200)《中庸》注:

性是赋命自然。

这是“性”的字源之义。然而《中庸》说“天命之谓
性”,“天命”二字明显并非“性”字的语源。由后
文:

自诚明,谓之性。……成己,仁也;

成物,知也。性之德也,合内外之道也。

看来,“天命之谓性”的“性”字,是指上天赋予人
类生命的本性。这种本性,包括“诚明”之理以及
能成己成物、践履诚明的四肢百骸而言,显然是
将“性”字从形音义的基础语言元素(linguistic el-
ements)^③上,再提炼出的新的引申义。这个引申
义比起郑玄“赋命自然”四字要丰富而广阔多了!
同样地,“率性”亦非“道”字的语源,而是含有更
多德性教海的引申义;“修道之谓教”的情形相

同。换言之,当子思(前483—前402)宣示“性”、
“道”、“教”三个概念时,他既没有一一训解这三
个字的形音义,也不认为《中庸》的读者要先了解
文字学上“性”、“道”、“教”三字的形体、考究其
读音,才能得知其意义。倘若我们有机会起子思
于地下而问之,相信他必不会承认“由字以通其
词,由词以通其道”是唯一有效抉发经典字义范
畴的方法,因为这种方法,并不能说明他对于
“性”、“道”和“教”的义理定义。关键在于,儒家
经典,从来就不是素朴的原始材料,而是成熟的
作品;而构成经典内容的一字一词,也未必全然
用其“本义”,而是多用“引申义”。汉字由“本
义”发展到“引申义”,代表的不单只是语言技巧
与方法的进步,更是文化内涵的充实与人文精神
的丰盈,象征的是中华民族文明的跃进。这种文
化底色的深厚化,是一个难以评估的长久历程,
至为复杂。我们尤其应该注意,每个“字”如何由
本义扩展到引申义,情形各不相同。这正如“天
命之谓性”的“天命”一词,虽然和《诗经》《尚书》
所说的“天命”一样,但彼此的意涵却大不相同。
按《诗经·大雅·大明》:

有命自天,命此文王。于周于京,
缵女维莘。长子维行,笃生武王。保右
命尔,燮伐大商。

《诗经·周颂·桓》:

绥万邦,娄丰年。天命匪解。桓桓
武王,保有厥士。于以四方,克定厥家。

又《大雅·文王》:

商之孙子,其丽不亿。上帝既命,
侯于周服。侯服于周,天命靡常。殷士
肤敏,裸将于京。厥作裸将,常服黼皐。
王之荏臣,无念尔祖。无念尔祖,聿修
厥德,永言配命,自求多福。殷之未丧
师,克配上帝,宜鉴于殷,骏命不易。

以上均可见“天命”一词,系指上天授与天下权柄
予人间的王者,故为王者所独专,为王朝所专享,
与卿大夫以至于庶民并无任何关系。《尚书》于
此亦不例外,《多士》说:

王若曰:“尔殷遗多士,弗吊,旻天

①这方面,拙著《戴东原经典诠释的思想史探索》有详细的分析。

②这当中情形并不简单。读者如读《原善》《孟子字义疏证》,当
注意到戴震在阐明训诂之时,已有义理判断在胸中。因此“故
训明则古经明”一语,正不能只执著其字面意思。

③“生”,所母耕部;“性”,字形从“心”,心母耕部。

大降丧于殷。我有周佑命，将天明威，致王罚，勅殷命终于帝。肆尔多士，非我小国敢弋殷命，惟天不畀允罔固乱，弼我；我其敢求位？惟帝不畀，惟我下民秉为，惟天明畏。”王曰：“猷，告尔多士。予惟时其迁居西尔。非我一人奉德不康宁，时惟天命。无违！朕不敢有后，无我怨。惟尔知惟殷先人有册有典，殷革夏命。”

天无论降福降祸，都是政权转移时合法性的根基。但我们看《礼记·中庸》郑玄《注》解“天命”一词说：

天命，谓天所命生人者也，是谓性命。

郑玄对于“天命”一词，亦只就《中庸》文脉以解说其经义，对于西周初年《诗》《书》所载“天命”一词的历史意义，丝毫不提及。可见即以郑玄经术造诣之深，对《诗》《书》故训所知之广，亦明了子思《中庸》要彰明的，是人类普遍秉承自上天的德性之理，与帝王受上天赐予的政权合法性并无任何关系。我们切不可低估子思作《中庸》在这一个概念范畴上努力的意义，因为《中庸》阐发“天命”的新义，实已将此一概念意义的指向，由上天转而为人间，由解释悠远宏大的朝代命运，转向说明普及于全人类的德性根源。由此可见，儒家义理的建立与开展，有时亦未必一定要仰赖狭义的训诂之法。^①倒过来探索经典中的义理，也未必非要字字透过狭义的训诂手段。

要知道这一点在方法学(methodology)上关系至为重大。因为自古史辨运动以来，有不少解经的研究，因为反传统思潮的影响，既不满意于传统经典传注的诠释，但又没有其他新途径可以遵循，而迟于其时甲骨文及金文研究为一时之显学，音韵学有章太炎、黄侃(1886-1935)昭示了新方向，即传统训诂之学亦有杨树达(1885-1956)《词诠》一类新成果出现，故学者喜以文字、音韵、训诂的知识直接解读经典。像于省吾(1896-1984)“双剑谿”诸经及诸子新证，即为一例。一时之间，推本一字的形音而追溯其本义，以说明经典文义，蔚为风气。于是儒家《五经》，学者多将之视为先民生活素朴的反映，《诗》三百是民歌，《易》卦爻辞是记载故事反映先民生活的占筮纪录。竟然很少学者注意到，《五经》文辞优美、辞采丰润，实是经过高度艺术润饰的成熟产物。

当文体发展到某一个成熟的程度，“义”的确是可以超乎“形”、“音”的结构之外，产生出各式各样瑰丽变幻的新内涵的。

然而，这是否足以证实“由字以通其词，由词以通其道”是一种字源的谬误(fallacy of etymology)呢？我认为也不能就此一口咬定。即以《五经》而言，内容至为丰富，如果说文字字形的结构、读音的推研、训诂的源流可以就此撇开不讲，那又是不切实际的。近半个世纪以来大量出土简帛的问世，其中儒家、道家等属于思想性、哲学性的新文献大增，即使专门研究哲学的学者，亦不得不耐心静候研究考古、古文字、古文献的学者将出土竹简清理干净、释读内容、联系简牍而成篇之后，才能依照成果去探索文献里面的思想。换言之，出土简帛的大量问世，间接促成了训诂之学与义理之学的互通甚至结合。这是任何研究者所无法否认的事实。

三、“名”与人类认知活动：章太炎《原名》分析

其次我要说明“名”的哲学研究，研究者应该深入到反思人类认知活动的种种面相，现身说法，与古人对话，而不是“对塔说相轮”，仅止于隔岸观火地谈论古代圣哲的名实观或语言观。

如本文篇首指出：先秦习用语，多称具有丰富含义的字词为“名”；宋代以后，则多称之为“字”。但这只是笼统的泛论。单就先秦时期而言，“名”与“字”就有所区分。《礼记·檀弓上》就称“幼名，冠字，五十以伯仲，死谥，周道也”，《玉藻》称“大夫没矣，则称谥若字”，“名、字、谥”是士大夫由生到死的三个名。若单就“名”而言，其问题亦至为复杂。老子“名可名，非常名”即困扰了后世读者。《道德经》第1章：

道可道，非常道。名可名，非常名。

无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又

①“训诂”一词，本即《汉志》所记《毛诗故训传》的“故训”；“故”者，并不仅仅指语词的表义(verbal meaning)，而是如《汉志》所录《尚书》有《大小夏侯解故》、《诗经》有《鲁故》《齐后氏故》等的“故”。这个“故”字，即颜师古《注》所谓“故者，通其指义也”。今流俗《毛诗》改“故训传”为“诂”字，失真。“故训”，也就是《诗经·大雅·荡之什·烝民》：“小心翼翼，古训是式”的“古训”，《毛传》释为“古，故也；训，道也”。可见“古训”并不是古语训解，而是已经发生，成为典型的道理。

玄,众妙之门。

此章之问题至为繁复,除了句读的问题,几乎每一个字、词的说明,历代均有异说。“道可道,非常道”的问题姑置不论。毕生研究道家哲学的陈鼓应直接指“非常名”之“名”就是“道之名”,或如蒋锡昌所说的“真常不易之名”^①。如此则“名”有二义,通用语的“名”是寻常之名,《老子》“非常名”特著“非常”二字,以显示其与寻常之名不同。李若晖《老子集注汇考》[16](以下简称《汇考》)将《道德经》逐句、逐字,胪集古今诸说,加以解析,其功至为深细,也方便了读者搜检。该书列出过和讨论过的问题,本文不拟重复。我想指出的是,大家似乎迫不及待就要去将“名可名,非常名”和“道可道,非常道”两句话合在一起讲通,没有先从根本上思考“‘名’的含义是什么”这个核心的问题。例如《汇考》引王中江认为老子旨在说明“名”和“言”是有限度的,因为“言”、“名”在老子时代有沉沦和异化的现象^②。这里王中江讲的“言”、“名”都属普通意义,与下文引李宗定《老子“道”的诠释与反思》认为“名”就是“语言文字”^③差不多。而《汇考》引王强《老子道德经新研》,以“名”为“可以显‘道’”的“器物总称”^④,或引夏含夷《非常道考》认为“非常名”是“非常”的“名称”,“也就是说按照时间演变的名称”[16]。综括而言,似乎“名”本身并没有什么特殊的意义,就是现代汉语所说的“语言文字”。《老子集注汇考》引各种研究文献非常丰富,读者还可以从中读到多达数十种不同的古今解说。这种种的说明让我感到不安的是,“名”在儒家观念中有特殊的意义,无论是孔子说的“必也正名乎”抑或“君子疾没世而名不称”都如是;它在道家哲学也有特殊意义,无论是老子的“道常无名”抑或庄子齐物论的论“名”论“言”亦都如是。何以研究者在面对“名”的问题时,对于获得“名”的方法和方法论似不甚注意呢?

关键在于,思想史研究或经典研究,不单只是一种客观之学——只是保持距离做归纳的工作,它更是主观之学——终极目标是对真理的探索、追寻与辨析。研究者似乎急于掌握古代圣哲对“名”的态度,看他们怎样看待“名”,又如何互相影响,却鲜少兴趣去了解并批判他们“名”学说建构的过程与方法。事实上古代圣哲建构“名”的过程与方法,恰好可以看出他们对人类认知天地万物此一精神活动的理解,并对这种理解加以

重塑。我们研究经典,似乎不应该只是求“知”,也应该要求“真”。老子语汇中的“名”何以见得只是寻常用语的语言文字之称呢?即使只是语言文字之称,老子又何以提出“道常无名”的命题呢?进一步撇开儒、道的歧义不论,究竟“名”本身是怎样来的呢?它作为一个哲学范畴的含义应该是什么呢?

在此我想借章太炎《国故论衡·原名》一文,说明对先秦诸子“名”的研究如何与人类认知活动有密切关系。在这篇长文中,太炎以大乘佛学名相之说与《墨经》和《荀子·正名》的“名”学作格义式的阐释。读者暂不必怀疑太炎忽略了印度佛学之说和先秦诸子学说的差异,且看作者如何以普遍的认知活动作为“共法”去勾勒出“名”的发生与变化过程,从而让我们反思“名”的范畴与意义,包括它的可靠性与不可靠性。

太炎首先认为,中国古代“名”的兴起与人类政治文化活动的关系至为密切,故有“刑名”、“爵名”、“文名”,后始加于万物而有“散名”。自礼崩乐坏,政教权威建构之“名”失去作用,人所知者,则万物“散名”而已。刑名、爵名、文名在政治上的余波尚可见于汉魏,而太炎认为最值得注意的是儒、墨之名学,具而言之就是《荀子·正名》与《墨子》经、经说所论,因为二者不似惠施、公孙龙

①陈鼓应《老子注译及评介(修订增补本)》道经第一章注2说:“名可名,非常‘名’:第一个‘名’字是指具体事物的名称。第二个‘名’字是称谓的意思,作动词使用。第三个‘名’字为《老子》特用术语,是称‘道’之名。”该注又引蒋锡昌《老子校诂》:“《管子·心术》:‘名者,圣人之所以纪万物也。’又《七发》注:‘名者,所以命事也。’此名乃世人用于事物之名,其所含意义,常为一般普通心理所可了解,第一‘名’字应从是解。第二‘名’字用为动词。‘常名’者,真常不易之名也,此乃老子自指其书中所用之名而言。老子书中所用之名,其含义与世人习用者多不同。老子深恐后人各以当世所习用之名来解《老子》,则将差以千里,故于开端即作此言以明之。”(北京:中华书局,2009年第2版)

②《老子集注汇考》引王中江《道家而上学》,上海:上海辞书出版社,2015年,第313-314页。

③李宗定《老子“道”的诠释与反思》:“……老子……显然认为世间的‘名’有所不足,这个不足并非再多造些‘名’就可解决,而是‘名’有所限制。……之所以称之为‘道’,也仅只是‘强字之曰’、‘强为之名’。这似乎在说明人类的语言文字有不及之处,特别是对形而上的本体存在无法用既有的语言文字说出……”《老子集注汇考》,第330页。

④王强《老子道德经新研》:“《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’。”《老子集注汇考》,第326页。

“务于求胜”而“造次辩论”，而是“务穷其抵……取辩乎一物，而原极天下之污隆”。太炎作为考察者，他自身也遵循同一种严肃的态度，“取辩乎一物，而原极天下之污隆”，考察“名”如何在人类认知行为的变幻中成形和变化。他说：

“名”之成，始于受，中于想，终于思。

庞俊、郭诚永《国故论衡疏证》（以下简称《疏证》）引《天亲菩萨大乘百法明门论》云：

“心所有法，遍行有五，谓作意、触、受、想、思。”按：受即感觉，想即知觉，思

即考察也。[17]（P.528）

雄按：准确地说，在佛教的语录中，“受”指肉身的感觉，“想”指随之而起的精神知觉，“思”则包括一切再随后而起的思维变幻（说详下）。我们试想：这难道不就是人类认知世界的一种方式吗？首先透过最直接的耳目感官、利用视觉、听觉、嗅觉、触觉去认识事物，主观的喜怒哀乐等情绪和认知也投射进去了，肉身感觉和精神思绪融合了。随着年齿渐长，综合（integration）、归纳（induction）、演绎（deduction）等能力兼用下我们随顺社会大众的共同认知而发生了“约定俗成”，大家共构了一套“名”的体系，用以规范行为，品藻万物。太炎接着引述《荀子·正名》“缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也”，由是而推论说：

此谓“想”随于“受”，“名”役于“想”矣。

人类感知外在世界事物，而对事物以及事物所形成的世界秩序形成稳定的理解，首先凭借的是肉体感官，此所谓“想随于受”。这种理解制约了“名”的形成，也是通行于人类集体“名”（collective names）的初源，此所谓“名役于想”，荀子所谓“同类同情，其天官之意物也同”的理由也在于此。《正名》云：

心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。

太炎以大乘学说“受”、“想”、“缘”一一解释荀子的“当簿”、“征知”、“缘”：

接于五官曰“受”，受者谓之“当簿”；传于心曰“想”，想者谓之“征知”。一接焉、一传焉曰“缘”。凡缘有四。（原注：“识”之所对之境为“所缘缘”，五

识与意识迭相扶助互称为“增上缘”。凡境像、名言、义理，方在意识，而能引续不断，是有意根。故前识于后识为“等无间缘”；一切心物之因，名曰“阿赖耶识”，为“因缘”。）“增上缘”者，谓之缘耳知声，缘目知形。此“名”之所以成也。[17]（P.529）

《疏证》引《瑜珈师地论》卷三：

一、因缘，二、等无间缘，三、所缘缘，四、增上缘。因缘者，谓种子。等无间缘者，谓若此识无间诸识决定生，此是彼等无间缘。所缘缘者，谓诸心心所所缘境界。增上缘者，谓除种子余所依，如眼及助伴法，望眼识所余识亦尔。又：善不善性、能取爱非爱，果如是等类，名增上缘。又：由种子故，建立因缘；由自性故，立等无间缘；由所缘境故，立所缘缘；由所依及助伴等故，立增上缘。如经言，诸因诸缘能生识者，彼即此四。因缘一种，亦因亦缘。余唯是缘。[17]

雄按：“因缘”是底层的原理（fundamentals）。因缘由“识”而起，显于轮回，决定了一切“生”的基础，譬如一人生于某家某姓，为男为女，皆非自身决定。“等无间缘”则系依此“因缘”而起的“生”之条件，所谓“自性故”，譬如生于某家某姓，依缘其环境而成长，而有性格容貌，此所谓“无间诸识决定生”。“所缘缘”即依此生之基础与条件再加上后天际遇（“所缘境”）所激起向外（同时亦反馈于自身）的各种情绪情感，所谓“诸心心所所缘境界”。“增上缘”就是与诸法（各种人事物）互动（“所依及助伴”）而引起新的“缘”。太炎借大乘之说，认为“接于五官曰‘受’（即笔者所谓‘肉身的感觉’），受者谓之‘当簿’”，正因荀子言“待天官之当簿其类然后可也”；又认为“传于心曰‘想’（即笔者所谓‘精神知觉’），想者谓之‘征知’”，正因荀子言“心有征知”；认为“一接焉一传焉曰‘缘’……增上缘者，谓之‘缘耳知声，缘目知形’”，正因荀子强调了“五官”与人事物交接的重要性。“一接、一传”，“缘”就在此发生了。当然太炎侧重的是“增上缘”：

“增上缘”者，谓之缘耳知声，缘目知形。此“名”之所以成也。

此处所谓“缘耳知声，缘目知形”，就是我在上文所讲

的“随顺社会大众的共同认知而发生了‘约定俗成’，大家共构了一套‘名’的体系，用以规范行为，品藻万物”。“名”就在这种众人之所“受”、所“想”、所“思”之中形成了。在这一连串的浑无罅隙的论证中，太炎借由大乘之说与荀子“名”“之所以成”的论点相格，显示“名”的世界建构的过程至为复杂——因为人类认知世界的过程本来就至为复杂，而且充满限制：先是肉身耳目感官的接触，继而精神心智夹杂感性理性的认知，与天官当簿而接受。具而言之，知觉透过耳目感官传入心中，有了感性的投射、理性的分析，而有征知之想，最后“名”才定下来；或者说进一步脱离了实物后，“名”游荡于意识界，成为不受感官限制的“独影”（详下）。按照太炎所阐释荀子“正名”的观念，“名”绝不能被简单化为“语言文字”，而应该被联系到人类个别与集体对于外在世界人事物感知、认识、归纳、思维、指涉的一连串过程。

依照太炎所阐释荀子观念中人类命名万物，其认知过程，还包括物类的归纳，有“别”有“共”，“别”有别名，“共”有共名，《荀子·正名》说：

单足以喻则单，单不足以喻则兼。

如人、马、木、绳为单名，兼名则有“丛人曰师，丛马曰驷、丛木曰林，丛绳曰网”。由是可知《荀子·正名》所谓“共名”、“别名”，并不单单是一种类别范畴大小的区分，也涉及专有之“名”、“字”的创造。文字的孳乳，仅反映了其中一面。物类的分与合，又让“名”有了新的衍生或结合，而“实”亦随之而变。《荀子·正名》又说：

物有同状而异所者，虽可合，谓之
二实。有异状而同所者，谓之化。有化
而无别，谓之—实。

这是人类集体活动命名的最后结果，而亦肇始于人类对事物的认知，都是透过共有的感官进行。所谓“共有的感官”，用太炎引《墨经·说》的讲法，就是“惟以五路知”的“五路”，亦即“五官”^①，他进一步以佛教“九缘”譬况^②。由个人“五路”而至众人之理解，有一名而二实，有二名而—实，均存在共同的模式或趋向（因为人类是群居的动物）。这种共同模式或趋向的认知，就是荀子所谓“凡同类同情者，其天官之意物也同”，接近于俗语所谓“人同此心，心同此理”。故太炎说：

诸同类同情者，谓之众同分。其受

想同，其思同，是以有辩。

同为人类，同有感官和情感，思想相同相近，于是对事物的辨别也有了共同基础。然而，五官对于

事物的认知以及心灵（精神）的记忆，都不是恒常不变的。太炎说：

自“作意”而下，诸夏之学者不亟
辩，泛号曰“智”。目之见必有空、明、
根、境与智。耳不资明，鼻、舌、身不资
空，独目为具五路。既见物已，虽越百
旬，其像在。于是取之，谓之“独影”。
“独影”者，知声不缘耳，知形不缘目，故
曰“不当”。不当者，不直也，是故赖名。
曩令所受者逝，其想亦逝，即无所仰于
名矣。[17]（P.531）

“作意缘”以下的四种都涉及心智，中国学者就将它们统称为“智”。而一旦我们透过耳目认取事物，事物在心智里留下影像，此之谓“独影”。独影是一种抽象的存在，因为存在于脑海中，不因为时间变迁而消失，与依托耳目感官所认知的实物已经不尽相同了。假设事物离开耳目就消失，心智的影像也随之而逝，那么“名”就失去作用了，因为“指涉”之物既不存，指涉的活动（命名）也失去了依托。此即所谓“曩令所受者逝，其想亦逝，即无所仰于名矣”。我们透过这个假设，就能明了命“名”的活动，背后有着“物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可”（《齐物论》）的无奈。这种无奈，不但起于“独影”脱离现实，也起于众人心中之“影”未必完全一致。不幸众人“缘耳知声，缘目知形”，又误以为“天官”无不“当簿”，彼此对事物的认知没有丝毫差异，于是忽略了各自内心“独影”的变化而变化，继而发生争胜，而产生种种歧义。现实的情况是：知声不缘耳、知形不缘目的情况毕竟所在多有，说明了“名”并不可以完全仰赖，也说明了人类对“名”常起争议的部分原因。

①《疏证》引梁启超《墨经校释》：“五路者，五官也。官而名以路者，谓感觉所经由之路，若佛典以眼、耳、鼻、舌、身为五入矣。人之得知识，多恃五路，例如见火，目为能见，火为所见，火与目离，火不能独成见也。此之谓‘惟以五路知’。”北京：中华书局，2008年，第530页。

②太炎说：“五路者，若浮屠所谓九缘：一曰空缘、二曰明缘、三曰根缘、四曰境缘、五曰作意缘、六曰分别依、七曰染净依、八曰根本依、九曰种子依。”《疏证》引《成唯识论》七：“‘缘’谓作意、根、境等缘。”《窥基述记》：“眼识依肉眼具九缘生，谓空、明、根、境、作意、根本第八、染净第七、分别俱六，能生种子，九依而生。”第531页。雄按：前五种“空、明、根、境、作意”皆属身体生理层次之活动，“根本依”属感性意识的总合，“染净依”属理性思维、“根本依”属因缘即八识中的“阿赖耶识”，“种子依”是佛性所在。

接着太炎以“因明”的观念阐释《墨经》的内容。《墨经》说：

知：闻、说、亲。名、实、合、为。

《说》：

知，传授之，“闻”也。方不障，“说”也。身观焉，“亲”也。所以谓，“名”也。所谓，“实”也。名实偶，“合”也。志行，“为”也。

太炎特别解释“知：闻、说、亲”，说：

“亲”者，因明以为现量；“说”者，因明以为比量；“闻”者，因明以为声量。

[17](PP.533-534)

太炎的意思是：“现量”是色声香味触之所遇，“比量”则是感官观察虽未必与实测一致，却不妨碍人类对事物的全体认知，而“闻量”则是对无法证其无又无法证其有的事物的争论。以此三种行为而论，在“名”上争辩的人们，其实多只是集中在“说”的活动，常不涉及“亲”的“现量”的认知活动。这种情况下，所谓辩论，其实是不完整、不彻底、偏差的，也就难以成立。因为太炎认为，辩论“先见其指，次明其抵”，言语的争胜，常优先于事实的厘析，他说：

原物之质，闻不若说，说不若亲。今有闻火浣布者，目所未睹，体所未御，以说又无类，因谓无火浣布，则人莫不然，谓之蔽锢。《墨经》曰：“知其所以不知，说在以名取。”此乃使亲、说交诎于闻也。[17](PP.542-543)

“原物之质，闻不若说，说不若亲”是事理之必然，亲身接触感受，毕竟优于耳目考察比较；而耳目考察比较，又必优于道听途说。然而，人类总是“以名取”，用道听途说（闻）来取代亲身接触和耳目考察。在“比量”的言说中辩论争胜。“名”原本是一连串认知的最后阶段、最终结果，却往往反而干扰了实事实理的认知。由此可见，太炎对人类关于“名”的辩论，基本上是抱着悲观的态度。

四、由“名”到“字”：《大一生水》的一隅启示

章太炎对于“名”的分析，深入到人类认知活动的细节，耳目感官的接受、意识的保存、心智与记忆的变幻、个人与集体认知对于“名”的“共”、“别”的影响等。对于引入大乘佛学名相之论作为解牛之屠刀，从“共法”的层面进行分析，以宰割儒、墨名辩的大郤大窾，他可谓毫不避嫌。而

他将荀子、《墨经》内容一一对应，持之固然有故，言之也居然成理。须知“名”的形成，出于认知和沟通的需要。正如太炎所说，“曩令所受者逝，其想亦逝，即无所仰于名矣”，假设事物离开耳目即行消失，而人类心智的影像也随之而逝，那么“名”就失去作用了，因为“指涉”之物既不存，指涉的活动（命名）也失去了依托。不幸在现实人世问，“所受者”不但未尝逝去，而且以“独影”的方式，脱离实物，在人类脑海心智中浮游飘荡，再加上人们“务在求胜”，“亲、说交诎于闻”，于是人类脱离以实事实理为本的认知愈来愈远。

参酌太炎对先秦名学的分析，荀子、《墨经》等战国晚期诸子显然反省了早期诸子“名”学，将“名”的形成与人类认知的情状推论至前所未有的高度。然而，毕竟他们的目标与早期诸子一样，务在致治，总是以政治训诲作为言说论辩——名学——的终极目标，因此他们不会像太炎那样用高度批判性的准则质疑“名”的效用，而是要“原极天下之污隆”，以政治教化为本的。太炎的“反格义”（借用刘笑敢教授语）——以内典的语言故实，阐释中国故有典籍的义理——固然有效地将荀子和《墨经》名辩之论的义蕴阐发无余，同时也透显了佛典与先秦典籍的重大歧异。我们要讨论先秦的“名”观念，《原名》这篇精彩的文章实在值得一读。

先秦经典很早已记载古人对于“名、实”、“形、名”关系一致性的重视，并认定政治混乱，往往起于名实关系混乱。所以政治家、思想家认为重新将“名实”关系摆正了，可以收到重要的政治效力，儒家所谓“正名”，法家所谓“循名责实”，均指此而言。《春秋》重视一字之褒贬，“贬天子，退诸侯，讨大夫”，即因孔子处于乱世，欲重建“名”的秩序，以“名”论推扩至伦理礼制各个层面，而引发了战国诸子关于“名”的广泛讨论。在儒者的立场而言，名实相符，正是礼制的必要基础；但反儒的诸子，则多配合其政治伦理思想，推出新的“名实”关系理论，墨家的“墨辩”，庄子的“齐物”、惠施的“历物”，公孙龙子的“指物”，都属于此一类。我们要注意的是，先秦哲学，无论儒、道、墨、名、法，皆以致治为终极目标，其中儒、道的思想观念，一主礼乐，一反礼乐，但从“致治”的角度出发，却并无二致。儒、道对“名”的看法也一样，儒家极为正面，极重视“名”的效用。《论语·卫灵公》记孔子说“君子疾没世而名不称”，“名”对于君子固然重要；而《论

语·子路》记孔子申论“正名”对于治民兴礼的重要性则是在政教方面。

至于先秦道家,《老子》对于“名”的申论,除了道经第1章外,尚有第25章:

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(未)知其名,(强)字之曰道,强为
之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。^①

这段著名的文字中,“名”与“字”显然有所区别。《老子》“道恒无名”一语可能是重要的参照。而《郭店楚简·大一生水》第9-12简亦有讨论“名”、“字”的文字:

天道贵弱,削^②成者以益生者,伐于
强,积^③于【弱】……^④下,土也,而谓之
地;上,气也,而谓之天。道,亦其字也;
请问^⑤其名?以道从事者必托其名,故
事成而身长;圣人之从事也,亦托其名,
故功成而身不伤。天地名字并立,故
过^⑥其方,不思相【当。天不足】^⑦

关于《大一生水》的释读问题,详见拙文《〈太一生水〉释读研究》[8],在此不拟复述。“名”、“字”的问题,姜声灿与裘锡圭“‘名’是事物的本名、真正的名;‘字’则是惯用名,是通称”[18](P.222)的解读是可靠的。《庄子·逍遥游》说“名者,实之宾也”最足以说明先秦时期“名”的本质以及“名实”的关系;“字”则是一个通行的、惯用的代称,与“名”有本质上的区别。严格来说,“名者,实之宾也”是先秦思想界的通义,“名”应该受到“实”的制约,借用《马王堆帛书·经法·称》所说的:

有物将来,其形先之。建以其形,
名以其名。

“物”先有形,“名”属后起;治物的人,最好的办法是因应其形,而名以其名。所谓“名以其名”,可能和“声训”的现象有关,就是建立字义与读音的绝对关联——“音读”同时反映“意义”。《经法·论》说:

物自正也,名自命也,事自定也。

徐乾《中论·贵验篇》引子思曰:

事自名也,声自呼也。[19](P.1)

“物自正也”就是说:事物的规则与定义不是外铄的、而是内存的。“名”则是依附于此种“内存”的规则与定义之中。这正是“名”的绝对性的来源。“名自命也”似即子思所说的“声自呼也”,说明了古人常用声训之法以解释“名”的原因。像孔子

“政者,正也”、[20](P.109)孟子“庠者,养也;校者,教也;序者,射也”,[21](P.91)都是这一类办法,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。“事自定也”,那就是说掌握了前两者,就可以怡然理顺地治事。这都是强调“物”的实体存在而有“形”,依存其“形”而“名”以其“名”,治事就可以无往而不利。《老子》本于“道常无名”的思想,强调“道”是“字”而不是“名”,^⑧与《太一生水》的意思相同。

第12简“天地名字并立”一段是第二章文义的关键。第9简“天道贵弱”上承第1-8简论“水”为中心的“尚阴”的宇宙论,而说明“贵弱”的原则就是“削成益生,伐强积弱”。“天道贵弱”,是指天道贵尚柔弱之物。“天道”本身并不弱。所以“贵弱”的“贵”字,和“托名”的“托”字一样,都是外动词(transitive verb)。“托名”,即是裘先生说的“寄托道之名于非本名的假名”。[18](P.223)接着藉由天地名字并立而反衬“道无名”,故须“托名”(托于假名)的事实。“天地”名字并立则不须“托名”,而其本名即各有其方(方域、范畴),每一对名字(神明、阴阳、四时、寒热、湿燥)都是“相当”的对等关系。正如《老子》:“故有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。”由此再讨论,“并立”的关系不是静态的,而是动态的:不足于上则有余于下,不足于下则有余于上。要注意“天不足于西北……地不足于东南……”已不是讨论“天地”之“名”,而是讨论“天地”之“实”了。何以不论“名”而论“实”呢?正因为“名者,实之宾也”,讨论了“实”,也就等于讨论了“名”。所以无论如何,“名字并立”四字的意思,就是名实一致。天地的不足与有余,也是“天道”“削成益生,伐强积弱”的

①原文参考刘笑敢《老子古今》、高明《帛书老子校注》、朱谦之《老子校释》等。

②本作“雀”。《释文》“裘按”:“疑‘雀’可读为‘削’。”诸家均读为“削”。

③原作“责”,裘锡圭、陈伟均读此字为“积”,可从。下缺数字之首字,可以肯定是“弱”字,故于此径补。

④崔仁义、陈伟、刘信芳等将此简置于第13简之前,后缺字读“弱,是故天不足”。陈丽桂赞成其说,认为文义较胜。裘锡圭将第9简置于第14简前,后缺字读“弱,是故天不足于上”。

⑤《释文》读为“请问”,陈伟同。夏德安、李零、陈丽桂读为“青昏”。

⑥李零《校读记》读为“讹”。

⑦原简“当”字下半缺,主要的研究者均依上半订为“尚”或“当”。

⑧《老子》:“吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大,大曰逝,逝曰远,远曰反。”

一种作用,就是一切维持相当、对等和互动的状态。这是该篇作者在“削成益生、伐强积弱”以外,对于“天道”如何“贵弱”的另一个补充说明。

秦汉以前,有“天,颠也”、“地,底也”一类^①声训的材料,用以说明“天地”二字音读与意义的绝对性和一致性。那么“天”因“颠”之音义而呼为“天”,“天”就是名而不是字。汉代刘熙《释名》,所释者正是被视为“名”而非“字”。正如《鹖冠子·度万》说:

所谓天者,非是苍苍之气之谓天也;所谓地者,非是膊膊之土之谓地也。

所谓天者,言其然物而无胜者也;所谓地者,言其均物而不可乱者也。^②

可见“天”之为言“天”、“地”之为言“地”,因为这两个“名”都有“言其……”的实质意涵:“天”因其“然物而无胜者”,故呼之为“天”;“地”因其“均物而不可乱”,故呼之为“地”。如果此一推论成立,那么第10简“下,土也……”一段文字的意思就应该是:“天”在上其实质是一团气,人不呼之曰“气”却呼之曰“天”,故有“天”之名;“地”在下其实质是一片土,人不呼之曰“土”却呼之曰“地”,故有“地”之名。这样一来,“天地名字并立”的意思,就是:天地“名”与“字”是统一(“名”就是“字”,“字”就是“名”),^③接下来“神明”、“阴阳”一直到“湿燥”都是“名字并立”。相对上,唯有“道”除外,因为“道常无名”,“道”只是勉强给予的“字”,也就是所谓“托名”了。万物名字并立,如《经法·论》所说“物自正也,名自命也,事自定也”,这是在存有界层次,人人皆知的;但“道”之无名,却鲜少为人所知,人所知者仅其“字”而已。“道”虽然无名,但圣人是治世之人,既须以“道”从事,也就不得不用“托名”的办法,依托“道”这个假名,作为一种法门,说明其治国的方略与原理。这也就说明了作者何以要特别用第10-12简“以道从事者必托其名,故事成而身长;圣人之从事也,亦托其名,故功成而身不伤”一段话来阐述“托名”的理由与功效。

五、名、字、概念、范畴的纠葛

张岱年《要论·绪论》第二节“范畴体系的层次与演变”有一段区分名词、概念、范畴的话,企图为该书所讨论的各个范畴,作出界定。他说:

名词、概念、范畴三者既有同一性,又有差别性。表示普遍存在或表示事

物类型的名词可称为概念,如物、马等等。而表示一个人或某一物的名词不能叫做概念,如一人的姓名称号或某一历史事件的名称等等都不是概念。在概念当中,有些可以称为范畴,有些不是范畴。简单说来,表示存在的统一性、普遍关系和普遍准则的可以称为范畴,而一些常识的概念,如山、水、日、月、牛、马等等,不能叫做范畴。

根据这段话,依据其所指涉的普遍性来决定,“名词”普遍性最低,故不能与“概念”、“范畴”相比,其层次最低;“范畴”是表示“存在统一性、普遍关系和普遍准则的”,故层次最高;而有些“常识性的概念”又不能叫做“范畴”,所以“概念”的层次,高于“名词”而低于“范畴”。张岱年提出这一套“名词”、“概念”、“范畴”的架构,其实完全可以借由《荀子·正名》“共名”和“别名”的概念来理解:

万物虽众,有时而欲遍举之,故谓之物。物也者,大共名也。推而共之,共则有共,至于无共,然后止。有时而欲别举之,故谓之鸟兽。鸟兽也者,大别名也。推而别之,别则有别,至于无别,然后止。^④

张岱年所说的“范畴”,其位阶近似于荀子的

①《说文解字》“天”字,《广雅》同。刘熙《释名》“天”:“天,显也,在上高显也。”又“地”:“地,底也,其体底下载万物也。亦言谛也,五土所生莫不信谛也。”《广雅》:“质,地也。”《白虎通》“天地”:“天者何也?天之谓言镇也,居高理下,为人镇也。地者易也,言养万物怀任,交易变化也。”(《白虎通疏证》卷九,第420页)汉儒煞有介事地联系声音近同的字来解释“天地”,不是为了“释字”,而是为了“释名”。当然,释了名,也就释了字了。

②关于《鹖冠子·度万》的讨论,读者可参强昱《太一生水与古代的太一观》,《道家文化研究》第17辑,北京:三联书店,1999年,第353-379页。

③王博注意到“并立”究竟说的是“天地”还是“名字”。他认为多数学者主张是“名字”,但他特别主张“天地”也是并立的。他说:“关键是天地是并立的,当然它们的名字也是并立的。”此一论点与本文基本上是一致的。

④按“有时而欲别举之”,诸本作“徧”,同“遍”。王念孙《读书杂志》“荀子·第七·遍举之”条:“此‘徧’字当作‘别’,与上条不同。上条以同为主,故曰‘徧举之’;此条以异为主,故曰‘别举之’。(原注:下文皆作‘别’。)鸟兽不同类,而鸟兽之中,又各不同类。推而至于一类之中,又有不同。(原注:若雉有五雉、鹿有九鹿,牛马毛色不同,其名亦异之类。)故曰‘鸟兽也者,大别名也。推而别之,别则有别,’(原注:‘有’读为‘又’,见上条。)至于无别,然后止也。今本作‘徧举’,则义不可通。盖涉上条‘徧举’而误。杨说皆失之。”见王念孙《读书杂志》,南京:江苏古籍出版社,1985年,第724页。

和浸会大学陈致教授合办研讨会,名称为“先秦经典字义源流”,英文名称用“key words”,中英文都算是比较浅白易懂。Arthur O. Lovejoy(1873-1962)首先提出“history of ideas”的观念,“idea”一词就是“观念”或“概念”的译名,但如果向上追溯,我们会发现“idea”是柏拉图思想体系的一部分。这个语词在希腊语中肯定有着某些有异于英语语词“idea”的成分,这成分究竟是什么,我不懂古希腊文,也不确知。一般认为,柏拉图认为经验世界里千差万别的事物,都是源自宇宙里面的抽象的 idea。学院里面将柏拉图的思想归入哲学系,那么“idea”的内涵,撇除一般用语的语义(verbal meaning)外,自然还是只有哲学的定义。更不用说是一个外来语,翻译成“观念”或“概念”也无法全盘展现它的意义的立体面的其他部分。也有人称“概念范畴”为“conceptual framework”,但“conceptual framework”强调功能性多于哲理性,似又不甚合适。Berhard Waldenfels *The Question of the Other* [22]一书提出“Linguistic and Conceptual Shades”讲得好。这部书讲的是“他者”,他举德语“fremd”为例,一个本义接近汉语“外”的字。他认为这个字不需要拆散成不同的同音同形异义词(homonyms)就已经包含了不同的“意义阴影”(shades of meaning),西方世界著名的古典与现代语言中“fremd”是被译为不同的字,端看它在作品文脉里涉及哪一部分的意义阴影。[22](PP.4-5)其实任何概念,即便是张岱年所讲的“常识的概念”都会有“conceptual shades”。现代哲学学者用汉语“概念”、“范畴”或“概念范畴”来称呼,其实也是来自欧洲哲学的借用,译成中文,意义脱离了原本语义的范围,大家也管不得许多了。但用来重新界定所有抽象概念,显然也是不得已的假借。这三个词是否代表着同样的一事物,抑或同中有异、异中有同的三件事物,不但我无法断言,相信很多研究哲学的人也无能为力。

中国以汉语汉字表述的“概念范畴”,即使在抽象意义上可以与英语“idea”共通,在语言脉络上始终无法消除彼此“意义阴影”的差异。如前所述,汉字特性是形音义统一:汉字并非拼音文字,凡汉字必有特殊的构形,有专属的读音,而结合“形”、“音”产生出来的“义”,概分两个层次,一是结构之义,另一是抽象之义。这就有别于印欧语系的“idea”。我在《释“天”》一文篇首应期刊主编的要求,针对汉字“结构之义”和“抽象之

“大共名”,“名词”的位阶近似“别名”或“大别名”;“概念”则大约居中间的位置。此一架构,其实问题颇多。像“常识的概念”就不好理解了。如果“山”、“水”、“月”只是常识的概念而不是范畴,那么“天”算不算呢?如果说“天”太明显属于“范畴”,不必争论,那么《大一生水》的“水”难道不能算范畴?如说“月”不是范畴,佛教语汇中的“月”如《指月录》之“月”难道也只是常识的概念?我想表达的是,硬是在名词、概念、范畴三者中确定出各自的内涵与外延,进而区分出不同的位阶,其实是行不通的。再说,我们若要将这三个词语译成外语,不论是英、德或日语,更是困难重重。我们又将如何适切地让这三个词语成为三个严谨的学术术语,为学界所用呢?

关键恐怕还不在于名词、概念、范畴三者的纠葛,即便书名“古典哲学概念范畴”这八个字,是否能恰当地指涉秦汉以前的“名”以及宋代以降的“字”,已是问题。如果“概念范畴”足以表述,何以需要加上“哲学”二字?“范畴”一词倘如作者所理解的“表示存在的统一性、普遍关系和普遍准则”,冠上“古典”二字岂不戕伤了它的统一性和普遍性?出土简帛文献大量问世,固然促进了中国哲学研究和古文字文献研究的沟通,但对于“名”、“字”、“概念”、“范畴”的表述、定义与厘清,似乎并没有突破性的帮助。直至今天,我们甚至仍然找不到一个适合的词语,来综合表述“名”、“字”、“概念”和“范畴”这一大串语词。我们能将这一大类统称之为“名”吗?但这样等于复制了秦汉以前哲学家的用语。在现代汉语中“名”这个字是含糊混淆的,正如刘熙《释名》,一般现代人看书名,就不会知道它里面讲什么。我们能将这一大类统称之为“字”吗?但中国文字至多,《康熙字典》收录约四万九千个,《中文大辞典》五万多个,哪一个不是“字”?又何足以说明这一大类的特殊性呢?我们将这一大类统称之为“概念”、“范畴”或“概念范畴”吗?但严格而言,无论是“概念”、“范畴”抑或“概念范畴”,都是哲学术语,它只突显了这个“名”的抽象意义(包括内涵与外延),哲学领域以外的人理解可能有困难,汉字字义常与形音结合的部分被忽略了更是严重的问题。2008年我在台湾大学举办“观念字解读与思想史探索”研讨会,英文名称用“key notions”,“观念字”是我的新创的译名,有些与会学者就不太能掌握到我的意思。2015年我

义”作了如下的说明：

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，研究至于义理扶尽无遗之时，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”，都不免陷入得一面而遗一的危险。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。[9](PP.63-64)

我所讲的“结构之义”，主要基于形音的元素，造字者或依此“结构之义”而造此字之形，或随顺其形音而产生此义。这方面虽然个别的字，各各不同，但究竟其造字之时是出于何种理路而造为此字，恐怕已无法一一穷究其原初的状况。至于“抽象之义”，就是指它的哲学意涵，那可是一个无止境、无疆域的世界，一切可能的意义，都可能从此引申出去。《周易·乾》卦卦名卦辞“乾，元亨利贞”五字，试看《彖传》的作者怎样诠释：

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明始终，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

“乾”是卦名，“元”是卦辞首字。是谁授予《彖传》作者权柄，取此二字结合在一起成为一个新的概念范畴，称为“乾元”？但当此“乾元”二字为作者道出，后来注解《易传》的人，不但没有质疑此二字的合法性，而且随顺其新创之义，作出种种的解释，熊十力阐发“乾元”与“坤元”二概念，更写成《乾坤衍》一巨册。“万物资始”以下一大段文字，实即“元亨利贞”四字的引申，最后“首出庶

物”之“首”，仍是回应“天，颠也”的“天”字之义以及“元”字之义。^①《彖传》的作者简直冲破了逐句解经的规范，将义理世界拓展至前所未有的高度与广度。但回到最根本，这种从“元”字推至“天”字而论天象，难道与“天”字的构形毫无关系？如果我们理解到“天”字甲骨文、金文的构形，和它在殷周时期丰富的意涵，就不难了解《彖传》作者何以作出这种创造性的诠释了。而不幸这恰好是专门研究哲学而忽视小学训诂的学者们所容易忽略的。

六、先秦诸子关于范畴的歧义

《中国古典哲学概念范畴要论》虽列六十个词条，似乎综揽了中国古典哲学最重要的概念范畴，但其中隐藏的重大问题颇不少。以下我加以讨论，目的不是批评张先生，而是提醒读者，即使在今天的中国哲学研究，也有不少研究者忽略了“此土玄谈，多用假名”的现象，有时也忽略了不同思想家利用“假名”申论不同的义理。试看“中、中庸”条，一开始张先生说：

“中”是儒家哲学的基本观念，又称

为中庸。

这两句话都错了！“中”的概念既非儒家所专有，^②“中”和“中庸”从名义到内涵也都不相同，不能说“中”又称为“中庸”。“中”字最早可能是一个普遍的时间和空间的观念，既代表随着时间而开展的变化规律的稳定阶段，^③又代表空间上一个居于中央的核心重要的地点。^④它在《尚书》的运用也许只是普通名词，连“常识性概念”也谈不上，但至迟在春秋时期，尚未有“儒家”的时候，“中”已经是一个抽象概念。《左传》成公十三年：

民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。

①《文言传》：“元者，善之长也。”《尔雅·释诂》：“元，始也。”

②龙树著《中论》，为大乘佛教空宗重要经典，我们也可以说“中”是佛家哲学的基本观念。

③《周易》卦爻本身即有“尚中”的倾向，姑置勿论。《尚书·尧典》：“日中，星鸟，以殷仲春。”《伪孔传》：“日中，谓春分之日。……殷，正也。春分之昏，鸟星毕见，以正仲春之气节。”《经典释文》释此“中”字：“贞仲反，又如字。”又释“殷”字：“于勤反。马、郑云：‘中也。’”雄按：“日中”指的是“春分之日”，也就是日光自南回归线北返、直照赤道之日。自此以后，北半球日照渐长，故用“日”。

④《尚书·召诰》：“王来绍上帝，自服于土中。”《伪孔传》：“言王今来居洛邑……于地势正中。”

杭州师范大学学报[社会科学版]
2017年7月·第4期
26
Journal of Hangzhou Normal University
[Humanities and Social Sciences]
No. 4 Jul. 2017

孔颖达(574-648)《正义》:

“天地之中”,谓中和之气也;民者,人也。言人受此天地中和之气,以得生育,所谓命也。命者,教命之意,若有所禀受之辞,故《孝经说》云“命者,人之所禀受度”是也。

雄按:此“中”字不指“中和之气”,孔颖达误。春秋时期固然已有“气”字宇宙观,但“中和”的观念则尚有待于战国学者发明。〔7〕此“中”字盖指“天”、“地”调和结合后之精粹而言,算它是抽象的概念是绝无疑义的。其次,张先生由“中”讲到“中庸”,从《论语》《礼记》郑玄《注》,讨论到《孟子》《易传》,进而汉代以后包括刘劭(424-453)、叶适(1150-1223)、王夫之(1619-1692)的解释。整段文字竟然没有提到道家,也未提到庄子。庄子对于“中”有多向度的发挥,只不过他喜以滑稽之言表述,不像孔子、子思等一本正经地赋予“中”字德性的义涵,像《齐物论》有“枢始得其环中”的理念,《应帝王》则以混沌为“中央之帝”,而《德充符》说:

游于羿之毂中。中央者,中也也,

然而不中者,命也。

庄子常以滑稽之态度、寓理于言,此处即用吊诡之辞说理。游于羿之毂“中”那是在羿的射箭范围内(“毂中”之“中”训为“内”),“中央”、“中地”(近似《尚书·召诰》的“土中”)均有尊贵、权威之意。但接着庄子又言“不中者,命也”,特意指其“中而不中”。此真《老子》所谓“正言若反”!至于“庸”的观念,见《齐物论》:

其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。唯达者知通为一,为是不用而寓诸庸。庸也者,用也;用也者,通也;通也者,得也。适得而几矣。

“寓诸庸”的“庸”,不论释为“用”或“庸常”,^①很明显是一个抽象的境界,是达者观“成”观“毁”以后,不见“成”、“毁”而知通为一,故亦既不用成,也不用毁,而寓二者于庸常日用之中,意思是以放任的态度,任其成毁,而无所措心于其间。这当然也是庄子所向往的自然之境,而这段话很明显是给予“庸”字一个新的解释。如果我们将这里的“庸”的观念结合“枢始得其环中”的观念,那等于为“中庸”一词,开拓了一个道家解释的新境。我们姑且不必联想到自号“中庸子”的智圆

(976-1022),只单单看庄子,在论述古典哲学概念范畴时,又怎能认为“中庸”是儒家所专有呢?

庄子回应儒家概念范畴还不止“中庸”。“独”也是儒家一个极重要的概念范畴,《礼记》的两个重要篇章,《中庸》和《大学》都讲“慎独”,但不知何故,《中国古典哲学概念范畴要论》六十条竟然没有为它留下一个位子,儒家的“独”与庄子的“独”有何不同就更没有触及了。《礼记·中庸》承“性”、“道”、“教”三者的天人关系,而直指“道”之“不可须臾离”,是在至隐至微、不闻不睹之处,亦即在君子的内心超越于情绪波动的干扰下,自心判断是非如恶恶臭如好好色的自由状态。而唯有在“独”的朗现下,这种状态才有机会澄然而明。由此而产生出“中”、“和”两观念,强调的是情感的调和与超越。至于《礼记·大学》则将“慎独”与“诚意”并论。有了这样的解释,才开启了一扇理论的大门,后世儒者得以发挥儒家强调德性自主的道德自由之境,故有刘宗周(1578-1645)本于“慎独”而倡“独体”,本于“诚意”而论“意根”的哲学新创。《庄子·大宗师》则提出“见独”:

不然,以圣人之道,告圣人之才,亦易矣。吾犹守而告之,参日而后能外天下;已外天下矣,吾又守之,七日而后能外物;已外物矣,吾又守之,九日而后能外生;已外生矣,而后能朝彻;朝彻,而后能见独;见独,而后能无古今;无古今,而后能入于不死不生。

郭象(252?-312)《注》释“见独”为“当所遇而安之”近于俗语“随遇而安”,忘记了际遇的前后因果相承的关系之后的一种决然独立的心情:

当所遇而安之,忘先后之所接,斯见独者也。〔23〕(P.254)

成玄英《疏》说:

夫至道凝然,妙绝言象,非无非有,不古不今,独往独来,绝待绝对。睹斯胜境,谓之见独。〔23〕

郭象、成玄英囿于体例,未及回归庄子原文的脉络:外天下→外物→外生→朝彻→见独→无古今

①郭象《注》释“寓诸庸”三字为“寄当于自用”,故成玄英《疏》释“寓”为“寄”,“庸”为“用”。(引自刘文典《庄子补正》,安徽大学出版社、云南大学出版社,1999年,第56页)王先谦《庄子集解》:“唯达道者能一视之,为是不用己见,而寓诸寻常之理。”王先谦读“庸”为“平庸”,故释为“寻常之理”。

→不死不生是一连串层层递进的进境,是一个由物质性的外在世界,步步归返自身内在精神之境的过程。如果“朝彻”依成玄英释为“旦明”,譬如“朝阳初启”,^①这种“朝阳”肯定不是真实世界的晨煦,而是精神生命的昭显。有了这种昭显才能“见独”,则“见独”亦必属精神境界的明彻自由。由此,同样阐释“独”的观念,《大学》《中庸》的作者着眼于超越并调和情绪、道德主体朗现的自由之境;庄子则着眼于超越外在世界与形体生命束缚的精神自由昭显之境。“独”作为中国概念范畴,儒、道阐发出两种大异其趣的境界统合于一字,符合荀子所说的“物有同状而异所者,虽可合,谓之二实”之义。

“独”以外,还有其他隐然可以看出庄子与儒门观念表达异见的例子,像著名的《孟子·公孙丑》“知言养气”章:

其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之闲。其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。

孟子“集义”之说,赵岐《注》曰:

集,杂也。……言此浩然之气,与义杂生,从内而出。人生受气所自有者。[21](P.91)

“集”、“杂”二字,皆从母缉部,声韵相同,故赵岐释为“浩然之气”是人类秉受而自有的,随着“义”的践履,由内累积而外。所养者为“气”,所集者为“义”。庄子特别阐发“唯道集虚”之语,所论著为“道”,所集者为“虚”。《人间世》:

仲尼曰:若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气。听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。

庄子认为“听”也有不同的层次,“听止于耳”,人只听到所能听到的声音;“心止于符”,人只接受符合自己标准的话语。^②凡此都是人不能聆听天籁之声、自然之音的障碍。由此引出“气”的本质是“虚而待物”,这就有别于孟子“与义杂生”的“浩然之气”了。

再举一例。如本于四端之心“性善”之说,为孟子代表性的概念,于古往今来,大概没有什么异议。然而《中国古典哲学概念范畴要论》讨论了“性”,却没有特别解释“性善”。而《周易·系辞传》说:

一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知。百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。

原来《系辞传》作者本于《易》理给予“性善”二字一个新的诠释。“一阴一阳”,古语即偶然为阴,偶然为阳之意。正如《洪范》论“雨暘燠寒风”以“时雨若、时暘若、时燠若、时寒若、时风若”为“庶征”,以“恒雨若、恒暘若、恒燠若、恒寒若、恒风若”为“咎征”。与《彖传》“时行”的观念,实为一致。阴阳交替调和,就是生命源始的必要条件,故能继起一阴一阳之道即为“善”,继善而有所成即为“性”。《系辞传》的作者认为,让阴阳交泰,生命继起,生生不息,即属天地至高无上的“性善”;在于人类则未必能完全体贴天地,故仁者见仁,智者见智,能见之全,能贯彻天地之道,才是君子。

以上的例子,提醒我们研究中国的概念范畴,切忌一下子将它们坐实为某一学派的概念。当然这样的例子不是没有,例如“仁”,确是只有孔子将之阐发无余,再也没有其他哲学家能给予一套新解的概念。但我们关切的,不应该是这种显而易见的例子,而应该是一些为不同学派或学者所共享的概念范畴。

七. 结 论

本文承个人十余年研究“字义”的努力,申论五个重点:一则说明义理有时可以先于训诂,有时则训诂宜先于义理,并无确定的一种途径。二则借章太炎《原名》一文的论述说明“名”的建立与系统化,和人类对天地万物的认知活动密切相关,研究“名”学宜从认知的过程与限制,思考先秦诸子开展其“名”学的途径。三则借《郭店楚简·大一生水》“名字章”之说,析论“名”与“字”的范畴。四则引张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》,评述“名”、“字”、“概念”、“范畴”的纠葛,认为四者难以区分,亦不宜勉强区分,因为汉字具形音义统一的特性,“义”常与形音相纠缠。当

①成玄英《疏》:“朝,旦也。彻,明也。死生一观,物我兼忘,惠照豁然,如朝阳初启,故谓之朝彻也。”刘文典《庄子补正》,第202页。

②王先谦《庄子集解》引俞曰:“言耳之为用,止于听而已,故无听之以耳也。……言心之用,止于符而已,故无听之以心也。符之言合,与物合也。与物合,则非虚而待物之谓也。”

前要务是建立一个简便精准的名称,以统摄诸名。五则举“中庸”、“独”、“集义、集虚”、“性善”等四个例子,说明研究范畴,不可囿于学派派别,而忽视了不同学派对于同一范畴或故意展现不同诠释。

参考文献:

- [1] 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,2000年。
- [2] 郑吉雄:《论章学诚的道与经世思想》,《台大中文学报》,1992年第5期。
- [3] 郑吉雄:《戴东原“群”“欲”观念の思想史の遡源》,《中国哲学》,2009年第37期(札幌:中国哲学会)。
- [4] 郑吉雄:《论戴震与章学诚的学术因缘——“理”与“道”的新论》,《文史哲》“创刊六十周年纪念专号”,2011年总324期。
- [5] 郑吉雄:《试从诠释观点论易阴阳乾坤字义》,《中国经学》第6辑,桂林:广西师范大学出版社,2010年。
- [6] 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,台北:“中央研究院”,2009年。
- [7] 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》,上海:上海古籍出版社,2013年。
- [8] 郑吉雄:《太一生水释读研究》,《中国典籍与文化论丛》第14辑,北京:北京大学出版社,2012年。
- [9] 郑吉雄:《释天》,《中国文哲研究集刊》第46期,台北:“中央研究院中国文哲研究所”,2015年。
- [10] 郑吉雄:《语文、经典与东亚儒学》,“文献与诠释研究论丛”,台北:台湾学生书局,2008年。
- [11] 郑吉雄:《观念字解读与思想史探索》,“文献与诠释研究论丛”,台北:台湾学生书局,2009年。
- [12] 郑吉雄:《周易玄义诠释》,台北:“中央研究院中国文哲研究所”,2012年。
- [13] 戴震著、张岱年主编:《戴震全书》第六册,《戴震文集》卷十一,合肥:黄山书社,1995年。
- [14] 唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,台北:台湾学生书局,1986年。
- [15] 段玉裁:《戴东原先生年谱》,张岱年主编:《戴震全书》第六册附录之一,合肥:黄山书社,1995年。
- [16] 李若晖:《老子集注汇考》,上海:上海辞书出版社,2015年。
- [17] 庞俊、郭诚永:《国故论衡疏证》,北京:中华书局,2008年。
- [18] 裘锡圭:《〈太一生水〉“名字”章解释——兼论〈太一生水〉的分章问题》,安徽大学古文字研究室编:《古文字研究》第22辑,北京:中华书局,2007年。
- [19] 龙树造、青目释、鸠摩罗什译:《中论》,台北:台湾印经处,1959年。
- [20] 何晏注、邢昺疏:《论语注疏》,李学勤主编:《十三经注疏》整理本第23册,北京:北京大学出版社,2000年。
- [21] 赵岐注、孙奭疏:《孟子注疏》,李学勤主编:《十三经注疏》整理本第25册,北京:北京大学出版社,2000年。
- [22] Bernhard Waldenfels. *The Question of the Other*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2007.
- [23] 郭庆藩:《庄子集释》第一册,北京:中华书局,1961年。

Name, Words and Conceptual Framework

Cheng Kat Hung, Dennis

(Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong)

Abstract: This paper aims to discuss the scopes of names, key words, concepts and conceptual framework in Chinese philosophy, including the effectiveness of philological approach and philosophical approach, the formation of “names” and how it links to the nature of epistemology, as well as the differences between “ming” (names) and “zi” (words) in the pre-Qin period. The author also reexamines the methodology declared by Zhang Dai-nian in his famous book *A Concise Discussion in Concepts and Conceptual Framework in Chinese Classical Philosophy*. To illustrate the complexity of the topic, the author discusses four examples on how different schools/philosophers use the same concepts/conceptual framework to induce different meanings/thoughts.

Key words: Names; words; concepts; framework

(责任编辑:吴芳)