

先秦“名实之辩”的语言哲学意义

崔应贤

(河南师范大学 文学院,河南 新乡 453007)

[摘要]如果全面审视东西方历史文化的话,可以真切地认识到:语言哲学在中国。先秦时期所奠定的中华民族文化,其鲜明的特点就是以人为本,而最能够体现人的本质属性的语言,也就很自然地、最先地进入到了诸子百家的认识视野之中。他们以“名实之辩”为根基,就语言本体言意之间的匹配关系、语言对事物客体的指称效能、言语主体对于言与行的处置掌控、语言与社会环境之间的互动共变等等,都进行了具体深入的研讨论辩,构建出了语言哲学的系统理论学说,由此延伸出的丰富多彩的理论方法更能给予人们以深刻的启迪。

[关键词]语言哲学;名实之辩;指称;方法

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.10.015

一切历史都是当代史。但,又不能不说:对历史的传承并非生物形态:强壮基因的自然择取并强势延续。传统文化中优秀的部分是需要理性认识的,甚至需要放置于不同民族文化以及自己不同时期文化纵横两个轴线的比较中才有可能求得共识。现时的研究,着眼于未来的前提是对过去批判的继承,摧陷廓清,正本清源,将那些具有极大价值却没有被看重,甚至于所忽略的部分进行重新认知和评价,以便给长远的发展提供强劲的动力。

一、语言哲学在中国

语言哲学于 20 世纪的西方哲学研究中是门显学。但在新世纪开端之际,似乎显露出后继乏力的迹象。与其传统的哲学研究相比,显然是有

点“其兴也勃,其衰也忽”。为什么会是这样?对此,很有必要进行探讨。

首先我们要关注的就是 20 世纪以来人们一直在讨论的一个重大问题:中国传统文化有没有哲学?20 世纪初“五四运动”前后,西学东渐,先进的中国人参照着由西方翻译过来的许多著述,特别是对应着“Philosophy”一词,颇争论了一番。直至今日,该课题的讨论仍未结束。就当时的人们来讲,专门作过这方面研究并名望颇著的专家,如冯友兰、牟宗三、胡适等人,都有不同的解说。这里不想对此作过多的讨论,只想申明的是:所谓哲学,其实就是认识方法论,着眼于人对客观世界,包括对人类自己及其思维方式的认知。如果大家在这方面达成共识的话,问题相对就好办多了:西方也好东方也好,都有哲学传统。

不过西方多着眼的是物,从人的角度看世界;东方则一以贯之地关注的是人,注重人自身的修为,怎样建构起一个和谐社会。由此也就决定了双方不同的研讨重心:西方多讨论对物认识过程中的思维途径;东方则多讨论与人紧密相伴随的语言问题。只是到了现代,双方似乎来了一个文化大交融:西方一改传统的东西,大幅度地转向东方讨论已久的语言话题;东方也在向西方学习,注重对思想方法的研讨。但短时间内的消化、融汇显然并不容易实现预期的效果。

接下来,有必要讨论一下为什么西方会放弃他们传统的世界观哲学而改从具体哲学、语言哲学?简单的回答可以说正是因为传统哲学研究自身。古希腊是西方文明的摇篮。赫拉克里特“人不能两次踏进同一条河流”的表述,德谟克里特的原子论主张,可以看作辩证和唯物两种观念的同时萌发。嗣后延续已久的“唯实论”与“唯名论”之争,溯其源,就是柏拉图于《理想国》和《斐德若篇》中所反复申明的一种哲学理念:理式,即共相,是“一”,是“真实体”。比如他指出:“就我这方面来说,我所笃爱的就是这两种法则,这种分析和综合,为的是会说话和会思想。不仅如此,若是我遇见一个人,他能如其本然地看出一和多,我就要追随他,‘追随他的后尘像追随一个神’。”^[1]对此的肯定与否,即区分了物质和精神哪个为先的不同认识出发点,从而也就铸就了西方传统哲学的主要话题。

亚里士多德的《形而上学》,可以看作是西方哲学系统化的著作。但这部看起来似乎很庄重严肃的体系化的东西,事实上还没有他的《工具论》更有影响,关键是后者大量的内容在充分论证着“演绎法”的规则,它对于思辨分析有着重要的参考价值。两部著作对“属加种差”定义法也都有较好的描写。西方史叙述里面,往往将中世纪称作黑暗时期,这主要是针对着政教合一对人的控制戕害来讲的,从思想学术的层面上讲,该时期也并非一无是处。比如托马斯·阿奎那关于上帝存在的五项证明,显然就比奥古斯丁

的心学道路来得坚实,深层次里体现的是古希腊文化理性精神在传承:所有的认定必须有论证,有根据。尽管推导上面有问题,但其初衷是合情理的。依据着同样的思想方式,康德提出了四个“二律背反”,作为后来人不但没有后出转精,甚至连其初衷都是让人不可接受的。接踵而来的是黑格尔,他还调侃说:“康德所用的名词,如‘自我意识的先验统一’,看起来好像很严重,就好像那后边藏匿着有什么巨大的怪物似的,但其实,意义却异常简单。”^[2]其实他自己何尝不是如此?“绝对理念”“绝对精神”在他所谓辩证法的家园里怎能落脚?他既认为文化殿堂有了哲学才有着精神上的崇高,然而其内心的倾诉却又是这样的:1825年4月24日黑格尔写信给歌德说:“我返观我全部思想进展的历程,到处都和您的观点有着密切的联系。……我内心中反对抽象的倾向,因受您的教导而愈趋坚强,并且在您光辉的形象照耀下,渐导入正轨。”^[3]如果说康德还坚持概念是论证的基础的话,他则是决绝地否定知性阶段的抽象概括的。老实说,当时已是现代科技初露光辉,工业革命的列车即将呼啸前进。那些引领、助推其时代进步的哲学理念,像笛卡尔、培根以及其后索绪尔他们的著作,不但不张扬,从一定意义上讲倒显得卑微和寒酸;倒是这些质疑其潮流的哲学思想却大行其道,其著作也往往都是高头讲章式的,有着高傲冷峻的面孔。不能不说是咄咄怪事!他们的思想如此,其行文也是如此。下面的文字是很有代表性的:

绝对者的本质或内在本质只能被设想为绝对的、纯粹无疵的同一性——因为绝对者只是绝对的,在绝对者这一概念里所设想到的据说是必然地、永远地是同一的东西,亦即必然地、永远地是绝对的东西。假如绝对者的理念是一个普遍的概念,……那并无碍于在这里面遇见差异,尽管它具有绝对的统一性,因为不同的事物在概念里总是同一的,正如正方形、多角形和圆形都同是图形。(谢林《新思辨物理学杂志》)

这是典型的所谓“概念的游戏”的活注脚：没有任何有价值的信息内容展示，有的只是概念术语的堆砌、折绕。连马克思主义的经典作家们对此也充满鄙夷：“在这些教授后面，在他们迂腐晦涩的言词后面，在他们的笨拙枯燥的语句里面竟能隐藏着革命吗？”^[4]所以，这种自认为有着崇高感的学科研究其衰落自然也是早晚的事情。

传统哲学侧重逻辑方法的思辨抽象，然而自然着眼于对人的认识进行认识，也就不可能忽略对与人的本质存在紧密联系的语言进行认识，尽管在它早期不可能将该课题的研究放到显豁位置。柏拉图的《高尔吉亚篇》以及刚提到过的两篇章等，其中所体现的语言学思想：心灵思想强于口头表达，口头表达强于文字表述，诡辩家的修辞伎俩就更是微不足道。^[5]因为不是论述的主要对象，所以也就没有为后来的人们给予更多的关注。即便是有所涉及，然而有关内容的论述却并不尽如人意，有些甚至是故意给柏拉图的批评提供证据一样。如亚里士多德的《修辞学》提出“或然性推证”的理论并所举实例就是如此。修辞学在西方之所以一直不受人待见，恐怕与他们师生间的这种互动不无关系。再如黑格尔，比较喜欢借助语言材料来论证自己的观点，但能够让人肯定的地方并不多，因为具体分析的时候却很难见到他所坚持的辩证思路。如他分析说，词语都有抽象概括的特征，所以，我们当然能吃樱桃和李子却不能吃水果。^[6]为什么？黑格尔想说的是：“水果”要比“樱桃”“李子”抽象。他进一步分辨道：“语言实质上只表达普遍的东西，但人们所想的却是特殊的东西。”因此，他得出的结论是：“不能用语言来表达人们所想的東西。”^[7]他却不明白的是：孤零零地看单个的词确实如此，具体的句子里通过组合搭配完全可以使抽象的“水果”确指起来，更不要说还有特定语境的参与！到这个时候他的辩证法似乎跑到爪哇岛去了。

“全部哲学都是一种‘语言批判’。”^[8]如果说先前的哲学触及到语言，除了洛克的著作设立

有独立的篇章并有较系统的论述外，基本上都是将它作为哲学观点的论据来看待的，难得当作独立的研究对象，更难见到将语言看作是哲学的根本问题。自觉开展这项研究的，首推德国的弗雷格。他1878年出版的《概念文字》一书，开创了逻辑语言研究的新模式。1892年相继发表的《论概念和对对象》《论意义和指称》，1895年发表的《对意义的所指的解释》，为语言哲学的诞生奠定了基础。其后罗素、维特根斯坦、卡尔纳普等紧密跟上，很快即形成风靡欧美的一股强大的哲学思潮。从事哲学研究的人们很快地感受到了这种趋势的席卷。伽达默尔说：“有一条道路可以证明这种符合，哲学正越益清楚地朝向这种道路——这就是语言的道路。”^[9]怀特海同样认为：“全部现代哲学都是围绕着如何根据主词和谓词、实体和性质、殊相和共相而描述世界的困难为转移的。”^[10]

但需要注意的是，语言哲学对于相当一些从事该研究的人们来说，其目标明确，其信心也满满。这可以卡尔纳普所主张的一种信念为代表：“我倾向于认为，即使在理论语言的更广阔框架内，也可能在那些具有认识意义的词语和语句与那些没有认识意义的词语和语句之间，作出清楚的区分。”^[11]英美分析哲学取得的可喜成果可以奥格登、理查兹合著并于1923年出版的《意义的意义》为标志，欧陆的思辨哲学也有比较突出的成就，海德格尔的《通向语言的道路》《诗·语言·思》，伽达默尔《科学时代的理性》等，也能体现其实绩。但是，这种总体的转型共识性不够，且这些从事研究的哲学家们除了像罗素这样的少数具有语言学本体学养的学者外，大都缺乏语言特质认识的基本功夫。最为典型的，该哲学思潮所关注的核心问题就是语言的意义，除了偶尔涉及句法上的真值与否判断鉴别外，大都还是局限于词语意义的认识上，尽管提出了像指称论、观念论、涵义论、摹状论、语境论、关系论等种种的理论，能够形成聚焦点的话题就是词语本身的意义从哪儿来？有的只是硬性认定，说有词必

然有意义;有的则反其道而行之,认为词的意义只能在具体的语句里才能获得,甚至有人决绝地认定说:“词没有一般的意义,我们每次都赋予同一个词以新的意义。”^[12]就此形成截然对立的两种观点主张,且互不相让。其实这种现象简直像历史对于人类文化开的一个大玩笑;因为早在公元前500年前,古印度的语言学家们即曾就词语本身有没有意义展开过讨论,认定词语有意义的,被称作“词项派”;认定词语在语句里才有意义的,被称作“语句派”。时至今日,似乎人们又回到了原点:仍在持续着这一古老的话题形成对立的两种主张,谁也说服不了谁。且语言哲学的领军人物,他们的思想主张、追求方向也往往大相径庭:罗素与维特根斯坦是如此,甚至就是维特根斯坦个人,也形成了前期后期大的变化。让人觉得特别怪异的是,维氏居然将思想观点的展示一改传统的思辨论证,呈现出的面貌却是语录片断形式;除了像“游戏规则”“家族相似性”等吉光片羽式的亮点给人以些许启示,真正能够作为人们论证依据的内容并不很多。特别是他的名言:“对于不可说的东西我们必须保持沉默”^[13],作为他语言哲学建立的奠基之作的断后语,最终性的结论,让多少人沉醉于其中而不能自拔;然而仔细想想,这样的表述,不免让人们有一种似曾相识的感觉,那就是中国古代曾经有过的表述:“此中有真意,欲辨已忘言。”(陶渊明《饮酒》)此中清朗酝籍的意味,悠远隽永的意境,却是维氏表达不出来的。即便是再写《哲学研究》,其影响似乎还不如前期作品。

所以,新世纪以来,西方语言哲学呈式微之迹象,势属必然。

与上述简略梳理的情况相反,中国传统的历史文化以人为本,作为与人的本质属性密切关联的语言及早地进入了汉民族的视野并成为人们关注的重心。语言哲学可以说是中华文化最为厚重的一笔遗产;先秦时期,也就是民族文化的奠定时期,诸子百家们可以说全都于语言的本体构建及其价值效用等给予了深入的研讨,且都有

独到的见解认识。可以说现时国外分析哲学的诸多话题无一没有涉及,甚至是他人所没有讲到的,也多有创建。所形成的鲜明特色为:以“名实之辩”为根基,拓展到语言所关涉的各个方面,如本体言意之间的匹配关系、对事物客体的指称效能、言语主体对于言行之间的处置掌控、语言与社会环境之间的互动共变等等,都进行了具体且深入的论辩,构建出了语言哲学的系统理论学说,由此延伸出的丰富多彩的理论方法更能给予人们以深刻的启迪。像“指称论”,似乎是现代兴起的符号学理论才有所提及,其实中国先秦已有单独的篇章给予专门的阐发。再如,为解决言意之间的矛盾性,当时的人们即已寻找到很好的解决办法,那就是“立象以尽意”。可是晚了2000多年的黑格尔竟然还将它看作是美学追求的一条根本原理而连篇累牍地予以论述。嗣后历代以降,不同时期的先贤学者无不继承这一课题或进行深入的理论探究,或从事具体的语言意义训诂实践进行验证。他们共同一致的努力,构成了中国传统文化颇为壮观的一种历史景象:像整体的“我注六经”和“六经注我”之争,“经学”和“理学”之争,“穀梁”和“公羊”之争等,这些不同主张之间的讨论,往往纵跨整个的历史进程。甚至一个朝代、一个时期里,不同学者之间,像汉代的“今文”和“古文”之争,魏晋的“言意之辩”,南宋的“鹅湖之会”等,无一不牵涉到语言哲学上的不同视点、有关于语言认识和解读上的不同视界问题。甚至这种哲学理念与思想还普遍地流布到了特定的领域与具体的世俗生活之中。特别值得提及的就是中国化了的禅宗,佛教进入中国尔后分化为八宗,末了唯有它独领风骚,之所以如此,与中国所独特的语言哲学理念有关:语言内化,以心传心。禅宗领袖们以他们的卓越探索在体验、考察、实证着语言言意之间的效用,可以说他们是语言哲学唯我所有的真正的践行家。

有比较才能有鉴别。综上所述,如果说进行比较认定的话,语言哲学才真正能够彰显我们传

统文化的特色。数千年的积累沉淀,沉稳坚定,虽有波浪起伏,也属江河真性情;没有中断,也无枝蔓;无大喜故也无大悲,我们无需顾念它的命运问题。所以,我们完全可以自豪地宣称:“语言哲学在中国。”

接下来的问题是:这一笔丰厚的遗产需要很好地总结和继承。

二、“名实之辩”的历史地位

人类社会的建立虽然非常悠久,但真正具有革命意义的重要历史时刻多体现在愈来愈靠近现今的时间,其中的一个关键环节就在于人的主体性意识的觉醒,即将自己从浑然的自然整体状态中剥离开来,从而使得其他的万事万物成为自己认知的对象。从汉语早期的状貌似乎就可以比较清晰地看到这种认识的进递过程,前后大致可以分为三个阶段:

第一阶段多为对物的指称命名,看具体的记载:

1. 禹平水土,主名山川。(《尚书·吕刑》)
2. 于后,公乃为诗以贻王,名之曰“鸛鸛”;王亦未敢诮公。(《尚书·金縢》)
3. 黄帝能成命百物,以明民共财。(《国语·鲁语上》)
4. 公能树名生物,与天道俱,谓之侯。(《逸周书·太子晋解》)

这些文献的表述显然都体现了同样的一个信息,就是开始为事物命名。这里面除了例2,其他的都是事物。自然世界,形态万千,命名的本身即显示了人的自我意识的逐渐清晰化,开始意识到主客体之间的明确分界。例2所谓的“鸛鸛”,载《诗经·豳风》。连孔子也说:“《诗》可以兴,可以观,可以群,可以怨;迩之事父,远之事君;多识于鸟兽草木之名。”(《论语·阳货》)甚至具体的诗篇,众所周知,在一开始都是没有题目的,多流传于民众的口头;这里的“名之曰”,说明也开始有了总体命名的意识。

第二阶段则表现为对人的指称。《说文》对“名”的解释是:“名,自命也。从口夕,夕者,冥也,冥不相见,故以口自名。”显然,这个“名”主要体现为对人的命名上。这一个阶段同样不容忽视的是,这鲜明地显示出了人的自识意识开始萌生。特别是这对于“以人为本”的汉民族来说,显示出来的意义就更是非其他的文化所能比。早于苏格拉底的时间,作为上古之书的《尚书》,《泰誓》中即自豪地宣称:“惟天地,万物父母;惟人,万物之灵。”荀子于《王制》篇中表述了如同亚里士多德一样的观念:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义。人有气、有生、有知、亦且有义,最为天下贵也。”当然,汉民族的这种自识观念同样也经历了一个由不清晰到明确的过程。甲骨文中的人物名字,像“祖丁”“大甲”“中丁”“小乙”等,往往非专有名字性质,多为排行或加之与自己血亲远近亲疏关系的字眼。周王朝,开始有比较确定的姓氏与名:“天子建德,因生以赐姓,胙之土而命之氏。诸侯以字为谥,因以为族。官有世功,则有官族,邑亦如之。”(《左传·隐公八年》)但此时的姓氏还大多局限于奴隶主贵族阶层,如《晏子春秋·问下》中所说的“顺爱不懈,可以使百姓;强暴不忠,不可以使一人”,其中的“百姓”,仍非指普通平民。而奴隶阶层只有专指特定个体的名字而无取得姓氏的资格,如“公输班”,字“公输”名“班”;至于称“鲁班”,前边的“鲁”仅指他所处的国家而并非姓氏。名的称谓当然有一定的依据,但也比较混乱,当时的文献也多有记述。于是就有了校正其现象的研究,如《左传·桓公六年》载:“名有五:有信,有义,有象,有假,有类。以名生为信,以德命为义,以类命为象,取于物为假,取于父为类。不以国,不以官,不以山川,不以隐疾,不以畜牲,不以器币。周人以讳事神,名,终将讳之。故以国则废名,以官则废职,以山川则废主,以畜牲则废祀,以器币则废礼。”至于姓氏,不断分彙的新贵族新的支脉号称,则为其后逐渐增多并相对趋于稳定的百家姓氏提供了强有力的推

助。这是因为“姓”在“氏”前，“姓者，统其祖考之所自出，氏者，别其子孙之所自分。”（刘恕《通鉴外纪》）以鲁国的臧氏为例：鲁为周公封国，周为姬姓。传十二代到鲁孝公，生子名彊，字子臧，谥僖，故曰臧僖伯。僖伯生子达，谥哀，故曰臧哀伯；他以父亲的字为氏，故为臧氏，史称“臧孙达”^[14]。还有一说是由封地变氏为姓。《通志·氏族略·以邑为氏》中记载：“臧氏，姬姓。鲁孝之子彊，食采于臧，因以为氏。”原由可以多方，臧姓由此诞生倒是事实。

第三阶段则为表述性的，比较典型地体现为孔子所强调的名实匹配及其功用问题。实际上比孔子更早的时间，人们有关该课题的讨论即已开始了，如《国语·晋语四》称：“举善援能，官方定物，正名育类。”《国语·晋语八》载：“叔向见韩宣子，宣子忧贫，叔向贺之。宣子曰：‘吾有卿之名，而无其实，无以从二三子，吾是以忧，子贺我何故？’对曰：‘昔栾武子无一卒之田，其宫不备其宗器，宣其德行，顺其宪则，使越于诸侯，诸侯亲之，戎、狄怀之，以正晋国，行刑不疚，以免于难。……今吾子有栾武子之贫，吾以为能其德矣，是以贺。若不忧德之不建，而患货之不足，将吊不暇，何贺之有？’”这里所谓的“实”，即有“货”与“德”的不同理解。至于孔子所强调的：“必也正名乎！……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。”（《论语·子路》）则是将“名实之辩”从治国理政的角度给予了系统性的认定，认为它是保证社会正常运作的根本。特别值得注意的是，这一阶段上，诸子百家不约而同地都给予了该课题以极大的关注热情，且大都基于自己的理解以及学派的理念进行了论述与强调，甚至往往将此当作了理念上的基础和出发点。如《邓析子·转辞》：“缘身而责名，缘名而责形，缘形而责实，臣惧其重诛之至，于是不敢行其私矣。”《管子·枢言》：“名正则治，名倚则乱，无名则

死，故先王贵名。”《申子·大体》：“昔者尧之治天下也以名，其名正则天下治；桀之治天下也亦以名，其名倚而天下乱。”《墨子·经上说》：“所以谓，名也；所谓，实也；名实耦，合也。”就连对语言的功效多有否定的道家也不否认两者的存在，而只是论辩说：“有名有实，是物之居；无名无实，在物之虚。可言可意，言而愈疏。”（《庄子·则阳》）“名实之辩”之所以成为当时诸子百家所关注的热门话题，并演变成人类历史上第一次蔚为大观的语言哲学思潮，如上所述，首先得益于民族文化的奠定并逐步趋向于成熟，除了政治社会制度的演进之外，语言上的发展进步是与之紧密相伴着的。特别是我们早期的思想认识定位就是“以人为本”，语言作为体现人的本质力量的最重要因素，不期而然地就会成为思想界所共识的对象。当然，具体的社会条件也是一个不容忽视的条件。田齐政权推重士人，一百多年的稷下学宫开办，为他们提供了不可多得的生存环境和宽松的学术环境；作为官办的高等学府，可以说延揽了当时全国各地的著名学者。荀子虽然“三为祭酒”，担任学官之长，但该学府从事教研的士人却以黄老学派占取主导；虽然如此，大家讨论最多的却是语言问题。这由《尹文子》现存的有限文字即可略见一斑：仅7000余言，分《大道》上下，然则中心主题完全可以看作和荀子、吕不韦他们著作中的《正名》一样，为专题性讨论“名实之辩”的独立篇章或专著。其中提到田骈、彭蒙、宋钐等人在一起的争辩，甚至还有一位称作“魏下先生”的也参与进来，相当程度上再现了当时士人们的学术生活。由春秋到战国，不同时期士阶层思想观念的不断碰撞，认识上不断趋于复杂丰富，学术派别也愈来愈呈现出细化增多的趋势，从而催生了名家旗帜鲜明地建立。以公孙龙为代表的名家，反映了纯正语言哲学上的思考，创建出了了不起的学术成就。与此同时，不同派别之间的话语选取又有相对集中之情景，这种趋同性，主要表现为黄老道学逐渐兴盛。从某种意义上可以说，正是“名实之辩”的共有话

题,将大家引领到了一起。看《黄帝四经·经法》中的第一篇《道法》,开言为“道生法”,体现了它采纳法家观念的一面;而它未了的表述:“凡事无大小,物自为舍。逆顺死生,物自为名。名刑(形)已定,物自为正。故唯执(道)者能上明于天之反,而中达君臣之半,当密察于万物之所终始,而弗为主。”这显然是将社会问题种种都归结到了语言的认识、名实之间的认识上。甚至由此可以推知,即便《庄子》一书,也不是一个时间里一次完成的,因为其中的有些表述和它主要篇章所体现的思想并不完全吻合,倒与稍后的稷下学派接近。看《庄子·天道》中的话语:“是故古之明大道者,先明天而道德次之,道德已明而仁义次之,仁义已明而分守次之,分守已明而形名次之,形名已明而因任次之,因任已明而原省次之,原省已明而是非次之,是非已明而赏罚次之,赏罚已明而愚知处宜,贵贱履位,仁贤不肖袭情。必分其能,必由其名。以此事上,以此畜下,以此治物,以此修身,知谋不用,必归其天。此之谓大平,治之至也。故书曰:‘有形有名。’形名者,古人有之,而非所以先也。古之语大道者,五变而形名可举,九变而赏罚可言也。骤而语形名,不知其本也;骤而语赏罚,不知其始也。倒道而言,连道而说者,人之所治也,安能治人!骤而语形名赏罚,此有知治之具,非知治之道。可用于天下,不足以用天下。此之谓辩士,一曲之人也。礼法度数,形名比详,古人有之。此下之所以事上,非上之所以畜下也。”这里所体现的观念不再逍遥,而是相当程度上在追随孔子的“正名”思想,跟儒家的主张紧密地联系在了一起;再则就是跟稷下学宫时期用语方式相一致,即不再多用早期的“名实”,而改用作“形(刑)名”。至于后者之间的关系,《尹文子·大道上》中阐释得颇为透彻:“大道无形,称器有名。名也者,正形者也。形正由名,则名不可差。故仲尼云‘必也正名乎!名不正,则言不顺’也。大道不称,众有必名。生于不称,则群形自得其方圆。名生于方圆,则众名得其所称也。”“有形者必有名,有

名者未必有形。形而不名,未必失其方圆白黑之实。名而不可不寻,名以检其差。故亦有名以检形,形以定名。名以定事,事以检名。察其所以然,则形名之与事物,无所隐其理矣。”

“名”与“实”,它们从最实在的语言对世界称名反映起,到了语言相对丰富的阶段,其结果又能反映出最富有概括性的认识理念,即,以此为观照,似乎所有的事物现象都能体现出“表”和“里”、“言”和“行”、“形式”和“内容”等对应性的特征,它似乎能够给人们的基本思想打开一个认识的普遍性模式。因此,伴随着由春秋到战国一路走来的该课题的讨论,我们可以看到,衍生出了多种多样的具体化了的相应分辨探究。

这在孔子的学说里即可以看得清楚。拿他一生所追求的“克己复礼”的“礼”来讲,虽然他没有明确地进行概念上的区分,但从他自己以及同时代的其他士人的认识上讲,也是有仪式和实质两个方面的对立意识的。如:“公如晋,自郊劳至于赠贿,无失礼。晋侯谓女叔齐曰:‘鲁侯不亦善于礼乎?’……对曰:‘是仪也,不可谓礼。礼,所以守其国,行其政令,无失其民者也。今政令在家,不能取也……而屑屑焉习仪以亟。言善于礼,不亦远乎?’君子谓:‘叔侯于是乎知礼。’”(《左传·昭公五年》)这里所谓的“仪”,即为形式上的,名分上的;至于质,晋侯与女叔齐在理解上有分歧。上引《国语·晋语八》也属类似的不同理解。孔子也是能够将形式上的礼与实质上的礼区分开来的。如《论语·八佾》:“子贡欲去告朔之饩羊。子曰:‘赐也!尔爱其羊,我爱其礼。’”这是形式上的。《论语·颜渊》:“齐景公问政于孔子。”孔子对曰:“君君、臣臣、父父、子子。”这里所谓的“问政”,也就是“问礼”;反过来说,直接就是问的是礼的实质,也就是体现为等级秩序的尊卑贵贱制度。其他的,延伸出来的还有很多。像言语与社会:“天下有道,则行有枝叶;天下无道,则辞有枝叶。”(《礼记·表记》)言语与行为:“讷于言而敏于行。”(《论语·里仁》)道与器:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”

(《周易·系辞上》)文与质:“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”(《论语·雍也》)言与意:“书不尽言,言不尽意。”(《周易·系辞上》)可以说孔子围绕着语言本体及其言语主体、社会功能等,都有着系列性的论述,且大都是由名实之辩生发出来的,且还对应成系统。

很多具体问题都可以从该课题讨论中追溯到认识的起源。孟子长于思辨,这里仅以有关的两个课题的论辩看:一个是“义”的内外,即是心灵感受还是外在的礼仪形式?《孟子·告子上》中即记录他与告子的不同认识:告子认为“仁”是内在的,“义”是外表形式的;孟子却认为它们都是内心的体验或行为。再一个是“名”和“利”。这一关系辨析在孔子那里已经开始了:子曰:“君子喻于义,小人喻于利。”(《论语·里仁》)孔孟往往将它们对立着看,而法家则往往从积极方面看,认为人们争利体现了欲求,也正是富国强兵之所需:“夫治国者能尽地力而致民死者,名与利交至。”(《商君书·算地》)

有的则将先期有关特定课题的讨论引至极端,从而引发了迄今为止而没有终端结论的一个恒定问题,那就是《道德经》所主张的“无名”说,并进而过渡到庄子的有关语言功能的“筌蹄”说。这从一定角度上说经历了这样的一个过程:“名实之辩”——“言意之辩”——“得意忘言”。在其后的时间里,还发生了话语对象的自然转移:魏晋时期将“言意之辩”公开化、明确对立化之外,将讨论的话题又转到了《论语·公冶长》中的具体记录:“子贡曰:‘夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。’”对此的表意何去何从?其后诉讼不断:唐代有赵蕤“息辩”主张的明确提出,宋代的争辩却愈显激烈。其余音到清代乃至现代,仍袅袅未尽,前者如钱大昕、宋翔凤,后者如汤用彤、朱光潜等都多有心得,即便是想终结,也恐怕未必。就是说,先秦之后的发展,“言意之辩”越居前台,“名实之辩”则相对式微。换句话说来说,自此之后,“名实之辩”改换为更为具体实在的“言意之辩”,从而成为其后

语言哲学有针对性的主要讨论课题。且影响所及,旁涉诸多领域,如传统医学即认为“医者,意也。脉之深奥,不可言传。”(宋·曾慥《类说》卷十五引《谈宾录》)

三、“名实之辩”所延伸出的理论方法

传统哲学之所以被人们所信赖,就在于它的方法论价值:就是人们所熟知的,它是自然科学、社会科学以及思维科学基础上的再抽象,从而为具体学科中的人们提供具有指导意义的宏观思路与方法论。不管它在实际的操作中起到的作用如何,最起码它的这种初衷是明确的。相比之下,西方现代的分析哲学,即语言哲学,开始的时候同样也具有这种意识,像罗素试图打造的逻辑语言模式,其意就在于使人们的表述语言精确化。现在来看,这种设计本身还需要多加完善,才可能进入实际的应用之中。至于维特根斯坦所设想的语言中类与类间的区分具有“家族相似性”原理,似乎比单一的划类,即本质主义的硬性规定多了一些柔性的内涵,更接近客观事物间差异的真实性。但他的这种理论本身是通过比喻的形式建立的,自己并没有建立起具有可操作性的程序规则。正因为没有在方法上面作出突出的贡献,后继乏力自然就是必然的。

我国先秦时期的语言哲学却鲜明地呈现出另外一种面貌,即重视了与之紧密相伴随的认识方法上的探索。

这典型地反映在孔子的思想学说上。众所周知,孔子不喜欢长篇大论地张扬自己的观点,他的行文主张以及自己所表现出来的行文风格就是“言有物”且“易简”。正因为他给人们留下来的往往都是语录性的只言片语,当我们将他于不同时地的表述放置在一起的时候,如果不认真辨析的话,或许会形成错误的认识:他在认识上多是悖论性的。最明显的,一如我们刚刚提到的他在言意之辩中所坚持的“言不尽意”,后来的人们多放大了他的这一认识,却有意无意地忽略了相对应的他的另外一种主张,那就是“言以足

志,文以足言。”(《左传·襄公二十五年》)

不仅如此,这种表层上的矛盾性甚至还涉及到了对语言运用的肯定或否定上。如他一贯提醒人们要慎言、寡言、约言,甚至不言,他讲:“刚毅、木讷,近仁。”(《论语·子路》)并且他表述自己:“予欲无言。”当子贡很急切地追问说:“子如不言,则小子何述焉?”是啊,老师都不说话了,弟子们该怎样继承和表述其思想呢?孔子当即回答说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)此时的孔子不免有点情绪激动,用上天的四时运行、泽被万物而无点滴声响来作答。然而他于比较沉静之时又表达说:“有德者必有言,有言者不必有德;仁者必有勇,勇者不必有仁。”(《论语·宪问》)“不言,谁知其志?”(《左传·襄公二十五年》)

再如有关修辞的标准,他既讲:“辞达而已矣”(《论语·卫灵公》),同时他又讲:“言之无文,行而不远。”(《左传·襄公二十五年》)

甚至就一个词来说,也有对立的使用。就“巧”字来讲,“情欲信,辞欲巧。”(《礼记·表記》)当然是正面肯定性的;然而他却于别处多次对此进行贬抑,如《论语·学而》云:“巧言令色,鲜矣仁!”《论语·公冶长》中云:“巧言、令色,足恭,左丘明耻之,丘亦耻之。”《论语·卫灵公》中云:“巧言乱德,小不忍则乱大谋。”

再如“佞”。“不有祝鮀之佞,而有宋朝之美,难乎免于今之世矣。”(《论语·雍也》)其中的“佞”肯定是褒字眼儿,正面的,指有辩才。但《论语·先进》中载:“子路使子羔为费宰。子曰:‘贼夫人之子。’子路曰:‘有民人焉,有社稷焉。何必读书,然后为学?’子曰:‘是故恶夫佞者。’”《论语·季氏》中载:“孔子曰:‘益者三友,损者三友。友直,友谅,友多闻,益矣。友便辟,友善柔,友便佞,损矣。’”其中的“佞”则是贬损性质,指恣意诡辩。有时候却是持中性色彩。如《论语·宪问》中载:“微生亩谓孔子曰:‘丘何为是栖栖者与?无乃为佞乎?’孔子曰:‘非敢为佞也,疾固也。’”

就是他所推举的重大的政治思想理念,也总是反映着这种特点。比如说“仁”,这一概念在孔子所认定的伦理意识中,除了“礼”就是它了,应该排到第二重要的位置。他认为:“民之于仁也,甚于水火。”(《论语·卫灵公》)“君子笃于亲,则民兴于仁。”(《论语·泰伯》)但他又判断说:“仁之难成久矣!人人失其所好;故仁者之过易辞也。”“君子之所谓仁者其难乎!”(《礼记·表記》)再比如我们接下来要说的孔老夫子的思想方法论“中庸”,他主张的,当然非常肯定,然而他又决绝地否定说:“天下国家可均也,爵禄可辞也,白刃可蹈也,中庸不可能也。”(《礼记·中庸》)

对此,我们有必要讨论并给予辨析。就《论语》中的记载看,还是比较客观地将孔子作为一个真实的人进行了反映的,有些细节还真是做到了栩栩如生,没有人为神化之嫌。再与其他典籍中的记载相对照,可以看到,他的言论,在有没有外在因素介入,带不带个人情感的情况下,能否反映他的一贯思想,其真实性并不一样。如对“佞”的使用,就很能体现他情绪上的不同色彩。总的来讲,对特定话题这种看似对立的表述,实际上是非常符合孔子的思维认识方法的,甚至可以说已经成为习惯性的认识特点,那就是“中庸”的思想方式,具体可以分解为五个方面的特征:“扣其两端”“允执厥中”“过犹不及”“和而不同”“与时中”。用现代的话来讲就是:抓好两头,不偏不倚,把握分寸,同中有异,与时俱进。卓越思想家达到一定境界时,自然会形成独特的思想方法。就像人们所知道的苏格拉底方法一样:提问,诱导,让人们跟着他的思路走。孔子于此似乎就更见得出色。时不时的简短话语里便体现出精湛深邃的思想火花。比如他所坚持的:“毋意,毋必,毋固,毋我。”不妄加揣测,不说过头话,不固执己见,不出于私心,最终的实现目的是什么?儒家的理想境界是“礼之用,和为贵。”(《论语·学而》)这个“和”特别重要,不要只看到事物两个方面的矛盾性对立,还要看到它们之

间的一致性、互补性和依存性。实际上孔子是非常看重这种认识理念的,比如他说:“吾有知乎哉,无知也,有鄙夫问于我,空空如也,我叩其两端而竭焉。”(《论语·子罕》)这句话的前半段和苏格拉底真是有得一比,后者名言是:我知道我无知。孔子这里说的简直是如出一辙:我有知吗?我无知。后面才是他要表述的重点:其实有时候鄙夫的问候都可以把我难住了;然而我总是能够从中寻找解脱难题的方法,那就是把握住两头,不走极端,从整体出发来认识问题。他的表述通常都表现出了这种特色:周详适度,圆融委婉。如《论语·子路》中的记述:

定公问:“一言而可以兴邦,有诸?”孔子对曰:“言不可以若是其几也。人之言曰:‘为君难,为臣不易。’如知为君之难,不几乎一言而兴邦乎?”曰:“一言而丧邦,有诸?”孔子对曰:“言不可以若是其几也。人之言曰:‘予无乐乎为君,唯其言而莫予违也。’如其善而莫之违也,不亦善乎?如不善而莫之违也,不几乎一言而丧邦乎?”

“言不可以若是其几也”,很能透现孔子说话时的语气和风格,否定也不那么直接,而是拐着弯说:话似乎不可以这样说吧?类似这样意思的表达还是有的:如“兴邦”之说,人能知道“当君主难,做臣子的也不容易”,君臣齐努力,不就近乎“一言以兴邦”的涵义了吗?这确实确实是孔子的思路。正因为如此,这也可以成为辨别孔子言论真伪的一条客观标准:什么都可以编造,隐含于言语背后的思维方式却很难摹仿;其后人借助孔子名字而表述的话语,一旦啰嗦不堪,即可知道延伸强化的是自己的观念。

当然,孔子所坚守的方法也并不是说他时时处处都能够照顾周全。比如他坚持发展的观点,《周易·系辞上》中记述他的话说:“知变化之道者,其知神之所为乎?”但《论语·阳货》就又说:“唯上智与下愚不移。”显然两者之间是矛盾的。在他同齐景公大谈其固定不变“君君、臣臣、父父、子子”礼仪制度的时候,晋国的思想家史墨却

明确地表述道:“社稷无常奉,君臣无常位,自古以然。”(《左传·昭公三十二年》)所以,要想使自己的思想方法什么时候都完全地保持一致,颇不容易。

除了方法论上面孔子有一系列建树之外,有关具体的事物名称选取及确认,他同样也是有非常好的认定与策略的。他提出的主张甚至为现代语言政策所采纳。例如:

夏,四月,取郟大鼎于宋。戊申,纳于太庙。(《春秋经·桓公二年》)

此取之宋,其谓之郟鼎何?器从名,地从主人。器何以从名?地何以从主人?器之与人,非有即尔。宋始以不义取之,故谓之郟鼎。至于地之与人则不然。俄而可以为其有矣。然则为取可以为其有乎?曰:“否。”何者?若楚王之妻媼,无时焉可也。(《公羊传》)

孔子曰:“名从主人,物从中国。”故曰郟大鼎也。(《穀梁传》)

那个时段即有器物与土地不同命名方式的认识,应该说很难得的。

再则需要看到的是:随着时代发展,事物的称谓叠加增长之后,必然会随之带来再分类、系统范畴化的需求。如《管子·七法》就将当时人们所使用到的各式各样的词语分作七类:第一类是基本范畴,多为生活中的草木鱼虫之名;第二类是方法范畴;第三类是计量范畴;第四类是变化范畴;第五类是利害范畴;第六类是心理范畴;第七类是特征范畴。尹文子则有“三科四呈”之分。荀子更是强调,要基于感觉上的六个方面去全面地系统地建立词汇系统,虽然没有形成类似于现代分类学中的界、门、纲、目、科、属、种层次结构模式,但提出了大共名、大别名等术语,并且要求依照着期、命、辨、说反复推敲的程序,以达到这样一个理想的效果:“名也者,所以期累实也。辞也者,兼异实之名以论一意也。辩说也者,不异实名以喻动静之道也。”(《荀子·正名》)从这种意义上讲,我们先秦也是理性思想

大放光彩的,且还作了比较扎实的描写与辨析工作。《战国策·赵策》中说:“夫刑(形)名之家,皆曰‘白马非马’也。”整个战国时期,包括春秋战国之交的墨子,似乎没有不关注这“白马非马”之辨的;但很多人过分地看重了它们之间的等同与否,而忽略了它的深层次隐含。《公孙龙子·迹府》实际上比其《白马论》本身的论辩要好,就在于它借助孔子于“楚人”与“人”的分辨,从而也将“白马”与“马”进行了类似的厘析,即两者之间存在着属种关系,所以不能看作是一个层面的东西。而他的《名实论》,实为“分彼此”观念的宣言:“其名正,则唯乎其彼此焉。”“故彼彼止于彼,此此止于此,可;彼此而彼且此,此彼而此且彼,不可。”要理解他的《坚白论》《指物论》,先看《尹文子》或许就更容易融通一些。《大道上》中明确提出了“以形命名”的学说:“名者,名形者也;形者,应名者也。”但两者之间又不能绝对化,“形非正名也,名非正形也。则形之与名居然别矣。”为什么呢?“无名,故大道无称;有名,故名以正形。”之所以不能形成全称判断,就在于还存在着类似“大道”一样的抽象名词,它们没有形体;有形体的则需要尽可能地依据特征进行反映,目的在于“名称者,别彼此而检虚实者也”。比如,“语曰‘好牛’,又曰,不可不察也。‘好’则物之通称,‘牛’则物之定形,以通称随定形,不可穷极者也。”这种“通称随定形”的认定方式,西方到了近代,林奈于植物上所创立的“双名法”才与它相类同。在此基础上,尹文子还进而区分了“名”和“分”两个概念:“白黑、商徵、臆焦、甘苦,彼之名也;爱憎、韵舍、好恶、嗜逆,我之分也。”也就是客观性和主观性的差异。“定此名分,则万事不乱也。故人以‘度’审长短,以‘量’受多少,以‘衡’平轻重,以‘律’均清浊,以‘名’稽虚实,以‘法’定治乱,以简治烦惑,以易御险难。万事皆归于一。百度皆准于法。归一者,简之至;准法者,易之极。如此则顽聾聩聩,可与察慧聪明同其治也。”应该说,这是一个非常好的词语创制设计规划。公孙龙的《坚白论》,

则是在此基础之上所作的进一步阐释。该篇上来进行的分辨:“‘坚、白、石,三,可乎?’曰:‘不可。’曰:‘二,可乎?’曰:‘可。’”实际上它要澄清的就是:三者不能放在一个平面上。借助尹文子的理论,就是“坚”与“白”是通称,“石”是定形,故为“二”。该篇最值得肯定的也就是类别意识的明确。而他的《指称论》,则很好地辨析了物、指称、意旨三者之间的关系,特别是还作了有形指称和无形指称之间的差异区分。如果再结合着孔子就语言功能所作的主体、客体、本体三个方面的厘析,可以看到,当时的思想家围绕着语言所展开的讨论已形成相当完整的系统,与今天所谓语言哲学所展示的系统相比可以说毫不逊色。

如果仅仅是统一格调,就难以反映人们认识的复杂性了!正宗的道家,其语言哲学意识呈现为相对的另外一种面貌。与上述众多士人所持明确区分方法不同的是,庄子坚定地采取了“齐万物、同是非、混彼此”的价值观念:“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。物无非彼,物无非是。自彼则不见,自知则知之。故曰:彼出于是,是亦因彼。彼是方生之说也。虽然,方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可;因是因非,因非因是。是以圣人不由,而照之于天,亦因是也。是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非,果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?”(《齐物论》)从这种认识基点上出发,对上述人们所采取的正名方法也给予了干脆的否定:“世之所贵者书也,书不过语,语有贵也。语之所贵者意也,意有所随。意之所随者,不可言传也,而世因贵言传书。世虽贵之,我犹不足贵也,为其贵非其贵也。故视而可见者,形与色也;听而可闻者,名与声也。悲夫!世人以形色名声为足以得彼之情。夫形色名声,固不足以得彼之情,则知者不言,言者不知,而世岂识之哉!”(《庄子·天道》)

实际上,这些判断都带有人类社会对于自己

所处之世界终极思考的性质。西方传统哲学在比较漫长的历史发展过程中,话语主题前后经历了相当大的变化,由本体论到认识论,当今又聚焦到主体论上面。相对应地,他们的语言学也前后经历了规定、描写与阐释的不同阶段。其实,不同学科之间有分有合,同一学科里也有关注对象的重大转移,但,万变不离其宗。透现出的一个至关重要的问题,也就是亚里士多德很早就提出的人的本质性能力的一种体现:能够思想思想!既能认识思想外界对象又能思想思想自身,可以检讨思想所遵循的途径与方法是否合乎主客观相统一的真理性,也就是逻辑理性规律。科学科学,通俗地说,就是分科之学。科学之所以能够建立起来,其根基就在于着眼事物内部进行深入的认识分析,其中又以构成因素、分布层次及其相互关系为其科学观察的三大要件。而所有这一切的前提,就是“分”:分门别类,条分缕析。也就是墨子所强调的:“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。”(《墨子·小取》)时至今日,思想界有关问题的讨论仍未结束:要不要分?即成为人类认识上相对立的两大观念。如果承认分,如何分?又成为科学含量高低的一个重要指标。马克思主义经典作家们也对该问题提出了富有启发性的看法,如恩格斯在《自然辩证法》一书中指出:“辩证法不知道什么绝对分明的和固定不变的界限,不知道什么无条件的普遍有效的‘非此即彼!’它使固定的形而上学的差异互相过渡,除了‘非此即彼!’又在适当的地方承认‘亦此亦彼’,并且使对立互为中介。”^[15]这里的论证显然带有现代表述准

确清晰的特征:既肯定“非此即彼”是科学区分判断的必要前提,又告知人们,在“适当的地方”承认“亦此亦彼”。拿这种认识方法来认识该“名实之辩”所引发的思想方法及其具体现象上的判断,所谓对立的双方之间不也存在着“亦此亦彼”,都有可取之处的价值吗?其思想上的启迪效用或许就更深远。

注释:

[1][古希腊]柏拉图:《斐德若篇——论修辞术》,朱光潜译,《柏拉图文艺对话集》,北京:人民文学出版社,1980年,第153页。

[2][德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,2012年,第122页。

[3][德]荷麦斯特定:《黑格尔书信集》第3卷,北京:人民出版社,1998年,第83页。

[4]恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1975年,第210页。

[5]《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译,北京:人民文学出版社,1980年,第176页。

[6]《黑格尔全集》俄文本,第一卷,第32页。

[7]列宁:《哲学笔记》,北京:人民出版社,1971年,第306页。

[8][13][奥]维特根斯坦:《逻辑哲学论》,贺绍甲译,北京:商务印书馆,2013年,第42、105页。

[9][德]加达默尔:《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海:上海译文出版社,2004年,第77页。

[10][英]阿尔弗雷德·诺思·怀特海:《过程与实在》,杨富斌译,北京:中国城市出版社,2003年,第89页。

[11][美]卡尔纳普:《卡尔纳普思想自述》,陈晓山、涂敏译,上海:上海译文出版社,1985年,第131页。

[12][德]福斯勒尔:《语言哲学文集·论语言学的心理学的语言形式》,引自[苏联]波波夫:《词义和概念》,《语言学译丛》1958年第1期。

[14]“臧孙某”为对臧氏历代家主的称呼,一般成员只能称作“臧某”,所以此家族是臧氏,而不是臧孙氏。

[15]《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1975年,第535页。

[责任编辑:李本红]