

《老子》对“正名”思想发展的贡献

施阳九*

内容提要:站在先秦思想史的视角上,“正名”思想并非某一家的专属理论,而是各家论证过程中的必要环节,是一个辩证展开的过程。它既有儒墨名法等建构之正题,亦有《老子》这样提出质疑与冲击的反题。在《老子》的疑难下,先秦“正名”思想的两重维度不得不做出相应的回应与弥补,这反而变相推动了“正名”两重维度自身的发展。

关键词:《老子》正名 礼名

基金项目:本文是教育部人文社会科学研究青年基金项目“先秦名论三次转向的哲学研究”(项目批准号:18YJC720017)的阶段性成果。

引言

虽然《老子》一书的编纂时间至今学界没有定论。即使在郭店楚简本《老子》出土后,还是有不少学者持有战国晚期编纂的观点^①。但以《老子》一书中无“性”“情”等战国初期就已被各思想家强烈关注的概念来看,笔者认为,可能性更大的还是春秋末期。而“正名”思想的提出亦是此时。

“正名”是先秦的重要思想主题。无论是从逻辑学视角,还是从思想史角度,一般都认为它有两重维度,即政治伦理层面与语言认知层面^②。从产生时间而言,若前者以孔子正式提出“正名”一词为据,后者以邓析“两可之说”为节点,那么它们都产生于春秋末期。两重维度的问题意识与展开理路皆不同。前者是希望通过“礼”之合理性的探讨来重建名分之名的有效性;后者则期望通过探究定义问题能有效使用各种物名、法令以及确定名分之权责。

* 施阳九(1988—),上海商学院讲师,哲学博士。研究方向:先秦哲学。

① 池田知久:《问道——老子思想细读》,桂林:广西师范大学出版社,2019年,第76页。

② 曹峰:《作为一种政治思想的“形名”论、“正名”论、“名实”论》,《社会科学》,2015年第12期。

在“正名”思想的历史脉络中，《老子》处于一个特殊的位置。因为《老子》“道”思想的提出是基于对“礼”之合理性的批判，而“礼”之合理性正是政治伦理层面之“正名”的立论依据。与此同时，《老子》的道物关系冲击着作为认知语言工具的“名”之确定性与有效性，而“名”正是认知语言层面之“正名”极力要维护的对象。可以说，《老子》的思想之于先秦“正名”是解构性的。但也因为如此，两重“正名”维度都在为了回应《老子》的质疑与冲击中，发展了其自身的论证深度与广度。

一、《老子》对政治伦理层面之“正名”的质疑

从思想史的时间纵向来看，最先正式提出“正名”的是孔子。其历史背景为礼崩。周礼是“一种政教、德法合一的体系”^①。其实际运作是通过各种象征权责的名分与器物之安排来实现的。比如，封国建侯礼。《作雒》有曰：“封人社墼，诸侯受命于周，乃建大社于国中，其墼东青土，南赤土，西白土，北骊土，中央衅以黄土，将建诸侯，凿取其方一面之土，煮以黄土，苴以白茅，以为土封。故曰，受列土于周室。”大社象征最高的政治权力，赐土象征赐国，掺和中央黄土象征了获得中央的认可。仪式及名分的象征性之所以能够有效力，是因为其背后有天子的权威做支撑与保证。若有违背礼仪程序或名分界限者，“乃其速由文王作罚，刑兹无赦”^②。

周礼为社会稳定贡献了近三百年的时间。但从春秋开始，周礼秩序出现了问题。其核心在于天子与诸侯的权力发生了颠倒。天子权威的衰弱意味了原来的仪式及名分的有效力将无法得到保证。而这将导致的结果就是：“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。”^③此话是孔子就卫国蒯聩父子争国而言的。蒯聩是卫灵公的嫡子，又是世子，但因厌恶南子而涉嫌弑母，遭到驱逐。卫灵公去世后，南子及大臣立蒯聩的儿子出公为君。蒯聩借助晋国之力回国争位。结合历史背景可知，孔子所言的“名不正”并非指名分的权责界限不清，而是指名分的合法性及其有效力的问题。依据周礼，在没有废黜蒯聩世子的名分下，蒯聩就应该是君位的继任者。在西周通过周天子的册命即可合法承位。但在周天子权威不在时，这就成了问题。

为此，孔子提出了“正名”。在孔子的心目中，周礼是最理想的社会秩序体系。这意味着，周礼本身是没有本质性缺陷的。之所以会礼崩，是因为人们对礼的认识

① 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年，第266页。

② 刘起鈇：《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005年，第1336页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第142页。

不足。孔子认为，如果人人都能够意识到礼并不是外在强加的行为规范，而是每个人内在爱人之仁的外在展现与现实践履，那么，人们就会自愿地去遵循礼，由此，“礼”及其各级名分的有效力将得以恢复。

以上是孔子所开创的政治伦理层面的“正名”之大致理路。对此，《老子》并不敢苟同。在它看来，导致国家昏乱、民相争而弥贫的主要原因并不是没有循礼，而是“礼”本身的建构理念出了问题。

《老子》注意到一类礼义表述中常出现的词：尊卑、贵贱、亲疏、远近、轻重、高下、利害、善恶等等^①。这类成组出现的词有两个特点：第一，每组双方的含义是相反的。第二，它们都不是在规定事物的本质，而是在对事物之间的差异进行区分规定。通过这类词，周礼可以把任何事物都纳入它的等级体系中，并赋予具有等级差异的价值规定。比如，空间方位。原本四方并没有价值意义，但通过“上下”这样的词的规定便拥有了价值意义：“人道以东为上，神道以西为上。”^②再比如左右，原本没有价值意义，但通过“吉凶”的规定而拥有了价值意义：“吉事尚左，凶事尚右。”^③可以说，这类词是周礼价值建构的要素。

然而，《老子》在这类词本身相反区分的含义中看到了其间存有的相待关系：

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，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。^④

每组词双方的含义虽然是完全相反的，但却必然地同时成立。这意味着，此类词在规定事物时所能展现的意义不仅仅只有区分性，还有互相关联性。基于这一考察，《老子》认为，周礼在运用这类词建构自身体制时是片面的：只知贵贱有等却不知“贵以贱为本”；只知尊卑高下有别却不知“高以下为基”^⑤。这必然导致体制的僵硬与固化。在《老子》看来，对差异的区分规定本就建立在其关联之上。它是不认同像“礼”那样去凸显且固化差异之间的区别：“不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱。”^⑥“礼”本身的建构理念存在着严重

① 比如，《哀公问》曰：“非礼无以辨君臣、上下、长幼之位也。非礼无以别男女、父子、兄弟之亲也，昏姻疏数之交也。”《荀子》有曰：“先王恶其乱也，故制礼义以分之……贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”参见郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》，北京大学出版社，2000年，第1603页。王先谦：《荀子集解》，中华书局，2008年，第347页。

② 杨天宇：《仪礼译注》，上海：上海古籍出版社，2004年，第25页。

③ 王弼注、楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第80页。

④ 同上，第6页。

⑤ 同上，第105页。

⑥ 同上，第169页。

的偏颇。由此,《老子》提出了与“礼”不一样的理想制度,即坚守差异之关联又不失差异之区分:“知其雄,守其雌,为天下溪……知其白,守其黑,为天下式……知其荣,守其辱,为天下谷……朴散则为器,圣人用之则为官长。故大制不割。”^①

《老子》还看到,“礼”的等级建构将激发人们的欲望追逐,这反而会加速“礼”自身秩序的破坏。《老子》中没有“情”字,但有情感表达:“自爱不自贵”(72章)、“物或恶之”(24章)、“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”(80章)^②。可见,他并不反对正常的情感流露。不过,他明确反对“欲”。在《老子》中,“欲”不是一般的情感,而是凭借“智”来获得外在事物的期求。在先秦,“欲”被认为是祸患产生的原因之一:“咎莫大于欲得”^③(46章)。照理来说,应该由“礼”去限制“欲”,然而《老子》指出,“礼”必将事与愿违,因为它的等级架构及其等级待遇差异反而为“欲”之产生提供了充足的养料:“服文采,带利剑”(53章)、“贵难得之货”(3章)^④。换言之,“礼”的掘墓人就是它自己。

除了对礼本身建构之合理性的批判外,《老子》还就孔子的爱人之仁与礼的关系发出了质疑。

孔子认为,“礼”之合理性的依据并不在于外在的权威或仪式本身,而是每个人皆有的内在之“仁”。“仁”在孔子之前是一个表达能感通他人感受的概念:“背施,无亲;幸灾,不仁”,“度功而行,仁也”^⑤。或许正是“仁”本身蕴含着最为一般的己之于他人的善良倾向,所以孔子把它置于道德之本的位置。在孔子看来,只要通过每个人的自觉:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”,自持“君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”,以及由己向外的推及:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”,“仁”就能够被体认、被推广,最终达到“天下归仁”的境地。^⑥在找到了人伦道德之本后,孔子便援“仁”入“礼”了。他要人们明白,“礼”与“仁”是相通的,“礼”不仅仅是政治制度或伦理规范,它更是道德践履:“人而不仁,如礼何?”^⑦当一个人没有做到礼的规范时,心里就会产生内疚感,这才是“礼”真正的意义所在:“道之以德,齐之以礼,有耻且格。”^⑧对此,《老子》提出了质疑:“礼”真的是内在之“仁”的外在展现吗?

① 冯友兰:《中国哲学史论文集二集》,上海:上海人民出版社,1962年,第203—204页。

② 同上,第179、60、190页。

③ 王弼注:《老子道德经注校释》,第125页。

④ 同上,第141、8页。

⑤ 杨伯峻:《春秋左氏传》,中华书局,1981年,第348、1408页。

⑥ 朱熹:《四书章句集注》,第70、92、100、131页。

⑦ 同上,第61页。

⑧ 同上,第54页。

与儒家大相径庭的是《老子》把“礼”看作“智”的产物：“慧智出，有大伪。”^①徐志钧有曰：“‘伪’的含义是非天然的人为。《荀子·性恶》：人之性恶，其善者伪也。杨倞注：伪，为也。凡非天性而人作为之者，皆为之伪。……如果在荀子之前，伪字只有伪诈一类意义，他断不会用这样一个坏字眼，来表示一个它对其价值十分肯定的概念。”^②结合18章的仁义、孝慈可知，其中的“大伪”应该就是“礼”。在《老子》看来，“智”是人有所为的充分条件：“常使民无知无欲，使夫智者不敢为也”，是区分善恶、利害的能力：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物……不贵其师，不爱其资，虽智大迷”，是向外的探求：“知人者智，自知者明”^③。正因为“智”有这些特征，所以由它而产生的“礼”，也表现出一些与之相类的特征，比如，外在性、形式化、规范性等。

《老子》认为，“智”与“仁”是相悖的。“仁”需要每个人自觉自律向内地探求。求“仁”即是成“仁”，是人们以自己之爱主动地去爱人的过程，其中没有掺杂私利的考量。故而《老子》言“上仁为之而无以为”^④。既然如此，由“智”而出的“礼”如何可能是“仁”的展现呢？

不过，《老子》也没有认为“礼”与仁等道德价值之间就什么关系也没有，它只是觉得，这种联系并未像孔子所言的那般必然“杀人之中，以哀悲泣之，战胜，以丧礼处之”^⑤。悲哀之心是可以通过丧礼的形式表达，但其间只是一种象征关系，并非是本末关系。

综上所述，孔子所开启的政治伦理层面的“正名”，是希望通过援仁入礼来重塑“礼”之合理性。然而，《老子》却指出，“礼”不仅本身的结构性就存在着不合理，而且“礼”与“仁”之间其实并没有必然的相通性。所以，该种“正名”维度是否可行还需要商榷。

二、《老子》对语言认知层面“正名”的冲击

在春秋末期礼法之争的影响下，先秦“正名”的另一层面兴起了。公元前536年，郑相子产铸刑书并颁布于众。到了战国时期，越来越多的君王选择了“变法”。“变法”的推行即是新旧制度的交替，亦是新旧思想发生碰撞的过程。但在这个过程中，出现了“是非无度，而可与不可日变”的混乱现象。^⑥由此，如何清晰明确地建

① 王弼注：《老子道德经注校释》，第42页。

② 徐志钧：《老子帛书校注》，南京：凤凰出版社，2016年，第433页。

③ 王弼注：《老子道德经注校释》，第8、70、84、页。

④ 同上，第93页。

⑤ 同上，第80页。

⑥ 许维通：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009年，第488页。

构、运用新的制度成了当时思想家的任务。

在思考中,诸子把视线都不约而同地集中到了“名”。因为无论是法令、规章制度还是思想论述都离不开言辞。而言辞是由“名”构成的:“言也者,诸口能之出名者也……犹名致也。”^①此时,“名”不再是名分,而是含有事物本质规定的称谓。诸子认为,若能够明晓事物的本质规定为何,就可以使“名”拥有确定性。那么,各种法令、规章制度也将得以清晰明确。为此,一个新的概念出现了,即“实”。

“实”原本的意思有充满、所具器物、果实等。不过,在该“正名”的理路中“实”被赋予了一个新内涵。“实”与“形”“物”不同。“形”的本义是“像”,后引申出“表现”的意思,是一个与经验感知相关的概念:“万物莫形而不见”。^②“物”除了指称某种具体事物之外最常用的意思便是“类”,后被引申为泛指一切世间存在的东西,是一个普遍的共相概念。而“实”是物之所,即物之所以为此物而非它物的本质所在:“物有同状而异所者,有异状而同所者,可别也。状同而为异所者,虽可合,谓之二实。状变而实无别而为异者,谓之化。有化而无别,谓之一实。”^③无论形状如何,只要是“同所”,便是“一实”。

在这重维度的“正名”中,有一个前提共识,即“名”是人们认知的有效方式:“彼正其名,当其辞,以务白其志义者也……名足以指实,辞足以见极。”^④究“实”最终是为了正“名”,从而发挥“名”的作用:交流、下令或办事。不过,这种共识却在《老子》的理论中被重新审视了:“名”似乎并不是完全有效的认识方式。

礼崩使得诸子不得不去反思当时作为价值尺度的“礼”。与孔子选择“仁”作为社会价值尺度不同,《老子》认为不应该再以某一制度或价值来作为万物的价值尺度:

上仁为之而无以为,上义为之而有以为,上礼为之而莫之应。

将欲取天下而为之,吾见其不得已。天下神器,不可为也。为者败之,执者失之。故物或行或随,或歔或吹,或强或赢,或挫或隳。^⑤

《老子》的视角已从人伦扩展至“天下”,“在古人的生存视野里,天下是一个蕴含着丰富内涵的伦理政治或人文地理概念,常被用作天地万物的统称”^⑥。面对“天下”

① 伍非百:《中国古名家言》,成都:四川大学出版社,2009年,第36页。

② 王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第397页。

③ 同上,第420页。

④ 同上,第426页。

⑤ 王弼:《老子道德经注校释》,第93、76页。

⑥ 陈徽:《老子新校释译》,上海:上海古籍出版社,2017年,第175页。

这个神器，仁的作用将被削弱，甚至无效：“天地不仁，以万物为刍狗”^①。

从《老子》使用“上仁”“上义”来看，它还是认可仁义等道德价值之于人伦社会的积极意义。只不过仁义是有局限的，即皆“为之”。“为”总有着强烈的目的性。“仁”的目的是由己爱人而推至天下，“义”的目的是使行为合宜。虽然仁义的目的都是向善的，但万物各有其性状，如何只以一种价值作为目的呢？

因此，在《老子》揭示了“礼”本身建构的偏颇、指出了以仁义作为天下价值尺度的局限之后，它提出了自己的解决方案，即回溯一个得以产生各种存在的本原。该本原并非要去树立一个目标价值尺度，也不是要建立一套制度，而是为天下提供一个普遍有效的形上根据，即万物之始、母的“道”。

在逻辑地回溯过程中，《老子》认为：第一，“道”不应该再是有形有状的“多”而必须是无形无状且不可分的“一”，否则前提还需要被继续追溯：“不可致诘，故混而为一……无状之状，无象之象”。^②第二，“道”不仅应该是恒久的还应该是可动的。否则如何可能有万物之变化：“反者道之动”。^③第三，“道”不应该有任何的价值规定，但又是所有价值之源，否则如何能是诸价值存在的前提：“道冲，用之或不盈”、“道常无为”。^④

正是基于这三点对“道”的推论，“名”的意义被消解了：

首先，“无状无象”使得“道”缺乏产生“名”的条件。第二重“正名”维度的“名”具有两个层面：第一，称谓层面。也就是说，该事物之所以叫马或鹿，或者这个人之所以叫张三李四，其名称是约定俗成的，或某人任意而取的。称谓与事物之间没有必然关系。称谓只是对事物的或然的称呼。从这个层面来看“名”，名就是对某事物的称谓。第二，本质含义层面，即该名为何指称的是此物而非它物的原因所在。比如，当我们讲“马”这个“名”时，我们都会知道是在讲“马”而非在讲“鹿”。为何“名”的使用可以有如此的明确指向？因为“名”是“实之宾”^⑤。在这个层面中，“名”就是具有物之本质含义的确定性称谓。诸子认为，要确定物之本质含义至少需要有形有状的对象以及官能这两个条件：“名也者，正形者也……形者，应名者也”，^⑥“五官簿之而不知，心征知而无说，则人莫不然谓之不知”。^⑦因此，对于

① 王弼：《老子道德经注校释》，第13页。

② 王弼：《老子道德经注校释》，第31页。

③ 同上，第110页。

④ 同上，第10、90页。

⑤ 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年，第11页。

⑥ 伍非百：《中国古名家言》，第484页。

⑦ 王先谦：《荀子集解》，第418页。

“道”，如果从称谓层面而言，则是可以拥有某种称呼的：“吾不知其名，字之曰道”；^①但从本质含义层面而言，“道”由于“无状无象”所以无法被官能获知并拥有相应的“名”。

其次，“恒动”使得“道”无法产生确定性含义。每个“名”的含义要么是“是什么”，要么不是“是什么”。但“道之动”意味了“道”本身内含着差异：“道生一，一生二，二生三，三生万物”。^②通过“一、二、三”等相待词，《老子》想要表明差异是“道”自身的内容，是“动”得以可能的前提。“道”自身是有差异的同一，它既是如此又同时不是如此。而这正与“名”所具有的确定性本质含义是相悖的。所以，“道”根本无法产生第二重维度中那样的“名”。

最后，“没有价值规定却又是价值之源”使得“名”无法像之于“物”那样以规定的方式去看待“道”。在先秦，“名”不仅包括规定“是什么”的物之名，亦包括表达“应该是什么”的价值之名：“一曰命物之名。方圆白黑是也。二曰毁誉之名。善恶贵贱是也”。^③价值之“名”本身具有明确的价值内涵。通过它们的规定，万物拥有了价值取向。但如果把“名”之于物的价值规定作用于“道”，那么“道”将拥有具体的价值取向。若是如此，“道”将与原本回溯的情况相悖了。

由此可见，“名”原本在诸子那里是一种有效的认识方式。之于万物，它完全起到了作用。然而，在《老子》揭示道与物两个不同层面之后，“名”的有效性被大大地削弱了。这也同时降低了第二重“正名”的意义。

三、两重“正名”维度对《老子》疑难的回应与发展

虽然《老子》的思想分别对两重“正名”予以了疑难，但这却推动了“正名”思想的进一步发展。

政治伦理层面之“正名”思想是通过援仁入礼来重新树立“礼”的合理性。但《老子》指出了两点：第一，“礼”的建构理念本就偏颇，只知等级区分而未见差异间的关联。第二，“礼”被解释为爱人之仁的外化其实是很勉强的。最大的逻辑疑难就是内在由己推人的“仁”如何可能展现出一套具有普遍性的外在规范性的“礼”呢？个人的“仁”具有这样的普遍性吗？

在《老子》的疑难下，孔子之后的儒家不得不做出回应。否则该维度的“正名”将无法有效成立。为此，儒家的措施有：(1) 从天地阴阳等宇宙论视角来论证“礼”之尊卑等级的合理性。(2) 以“性”作为“仁”的普遍有效之根据。(3) 把产生

① 王弼：《老子道德经注校释》，第62页。

② 同上，第117、110页。

③ 伍非百：《中国古名家言》，第488页。

“礼”的“知”解释为“性之德”。

在儒家看来，“礼”的尊卑等级是必须维护的。但《老子》从相待关系所揭示的区分双方之关联性亦是不容否定的。为此，他们以宇宙论来回应：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣……天下之理得，而成位乎其中矣。^①

自西周以来，人们对天地的信仰就一直强烈。“天”不仅有天室：“王祀于天室”（朕簋铭文），亦包括日月星云等天象。“地”主要指山川。天地是神圣的，除了按时的告天地祇之外，在重要的政治礼仪中亦要祭天地：“拜日于东门之外，反祀方明。礼日于南门外，礼月与四渎于北门外，礼山川丘陵于西门外。祭天，燔柴。祭山、丘陵，升。祭川，沉。祭地，瘞。”^②人们认为，天地之于人世总是有着指导、监督等作用在：“纵子忘之，山川鬼神其忘诸乎？”^③

在西周以来的天地信仰的基础上，儒家认为人世秩序建构的依据可以归溯于天地：“夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧祭射御冠昏朝聘。”^④既然天地呈现出了上下之别，“天”比起“地”又更加尊贵，那么，人世也应该相应地拥有尊卑等级。但如此的联系毕竟基于信仰，不具有必然性。为此，儒家以宇宙论的方式把天地、人、万物之间连接了起来：

人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也……圣人作则，必以天地为本，以阴阳为端，以四时为柄，以日星为纪，月以为量，鬼神以为徒……以天地为本，故物可举也。^⑤

以阴阳之气为推进，从天地生成出四时、日月星以及最为灵秀的“人”。这样天地之于人就不再是信仰，而是人的本源了。

《老子》认为“礼”是人为的产物，“礼”的建构偏颇与等级僵化也应该归于人的只知区分而不知联系。但儒家把“礼”的等级尊卑的合理性归于拥有着神圣性的天地。这意味着“礼”建构的依据并非是人偏颇地做出的，而是对本源的效法：“知

① 王弼注、孔颖达疏：《周易正义》，北京大学出版社，2000年，第302页。

② 郑玄注、贾公彦疏：《仪礼注疏》，北京大学出版社，2000年，第616页。

③ 杨伯峻：《春秋左氏传》，第1524页。

④ 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》，第773页。

⑤ 同上，第803页。

崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位”^①。

不过，天地、人与万物之间的宇宙论建构只能回应《老子》对它的第一个疑难，对于“仁”的普遍性质疑以及仁与礼之间的或然性关系是无法解释的。为此，儒家又提出了承受于“天”的“性”：

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁。^②

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离，非道也。^③

儒家认为，天下之所以如此呈现、礼之所以如此建构，都有一个最终的依据在，即“诚者”之“天”。朱熹有曰：“诚者，真实无妄之谓。”^④“天”是最真实的最确定的善。而人的“性”是对“天”的直接相承，被称为“诚之者”。在儒家看来，当人把善性从自身展现出来时，便有了“仁”。既然“仁”是依据于天命之性的，那也就是有普遍性的。

然而，儒家意识到，即使把“性”作为“仁”的根据而拥有了普遍性，但依然无法回应《老子》对“礼”与“仁”之间关系的质疑。

《老子》认为“礼”是由“慧智”而出，儒家在回应中意识到，“知”需要被进一步区分。《老子》提到的“智”是求物之知，而非道德之知。产生“礼”的“知”应该是后者。儒家解释，道德之知的根据与“仁”是一致的，即“性”：“诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也”。朱熹有曰：“仁者体之存，知者用之发。是皆吾性之固有。”^⑤道德之知把基于善性的“仁”向外推至天下万物，使其也能够以善为本。

然而，万物的性状是繁多的，人的气质禀赋亦是各不相同。即使每个人都能够拥有“仁”与道德之知，但依旧无法保证人人都能够始终遵循人的善性，把善性作为行动判断的依据，也无法保证每个人都能够有效地运用道德之知：“道之不行也，我知之矣；知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣；贤者过之，不肖者不及也。”^⑥在先秦，诸子心目中都存在着一个拥有理想人格与智慧的圣人。尤其是儒家。圣人是其立论的重要环节。为了保证百姓的道德之知的有效运用，儒家提到了了拥

① 王弼注、孔颖达疏：《周易正义》，第322页。

② 王弼注、孔颖达疏：《周易正义》，第117、110页。

③ 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》，第1661页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第31页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，第34页。

⑥ 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》，第1665页

有“大知”的圣人,他们能够“执其两端,用其中于民”^①。其产物便是“礼”。圣人基于“大知”而作的“礼”不仅仅是政治制度,更是道德践履。它使所有人都能够以难易适中的实践方式去“率性”。由此,儒家把《老子》的第二个疑难也予以了回应。

认知语言层面的“正名”是通过定义探究来确立“名”在认知交流中的有效性。但《老子》道物关系的提出冲击了“名”的有效性。由于无法把握“道”之本质,因而根本无法产生具有道之本质含义的“名”。与儒家一一回应《老子》疑难不同,战国一些讨论认知语言“正名”的诸子并没有去反驳《老子》,而是把《老子》的“道”纳入了该重“正名”的进路中。这些诸子大多是“本于黄老而主刑名”的名法家^②。

名法家的立论一般是“自道以至名,以名为根。自名以至法,以法为柄”^③。他们的“道”即是《老子》无形无名而无为的“道”:

“物固有形,形固有名”……执其名,务其应。所以成之应之,道也。无为之道,因也。因也者,无益无损也。以其形因为之名,此因之术也。^④

大道无形。称器有名。名也者。正形者也。形正由名。则名不可差。…大道不称。众有必名。生于不称。…法用则反道。道用则无为而自治。^⑤

名法家大多认同《老子》“万物生于有,有生于无”的观点。认为名、形、法皆属于“有”“为”的范畴,其所以然便是“道”。通过对“道”的“因”或“生”,名与法将能够更加充分地得其所是。

不过,与《庄子》继续探究了《老子》之“道”不同,他们大多是把《老子》对“道”的理解直接运用于其思想。之所以这么做,或许有两点理由:

《老子》在探究“道”的时候,已经涉及了认知语言层面之“名”的局限性。但《老子》同时也表明了“道”与“名”“物”本就是两个层次的。换言之,“名”在

① 郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第1665页。

② 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1963年,第2139页。

③ 黄克剑:《由“道”至“法”而“以名为根”——〈尹文子〉致思宗趣抉要》,《哲学动态》,2014年,第9期。

④ 黎翔凤:《管子校注》,中华书局,2004年,第764页。

⑤ 按,对于《尹文子》的真伪问题,学界亦有不少研究。大致有以下两类:(1)《尹文子》一书全伪。持此观点的是唐钺、罗根泽等。(2)今本《尹文子》虽有后人的添附、修订,但相当程度的内容是先秦的。像胡适、伍非百、汪奠基等先生皆持此观点。黄克剑先生分析认为,有关尹文子的思想的可靠记载,主要是《庄子·天下篇》、刘向的《别录》中涉及古本《尹文子》的文字以及高诱《吕氏春秋注》关于尹文所作的注。把这些文献与今本《尹文子》思想对照,发现“今本《尹文子》虽有秦汉后的种种话语附益或窜杂其中,以至于不无依托之嫌,但在理致的大端处毕竟与古本《尹文子》相去不远”。笔者亦认同。可参见黄克剑:《由“道”至“法”而“以名为根”——〈尹文子〉致思宗趣抉要》;伍非百:《中国古名家言》,第484页。

“物”的层次依然是有其积极作用的,是能够完全成为认识交流的有效方式。只是在“道”的层次,“名”失效了。名法家的理论基本都是在“物”的层面。因此,只要为“名”划清层次界限,不越过“物”的层次就可以了。

在战国时期,对于所以然的追问是已成为当时思潮的特征之一。诸子在完善自己立论时,似乎都要予以一定程度的解释。如此才能使自己的理论更加有深度。比如,儒家选择从“天地”“性”“天命”等角度,墨家从“天志”“鬼神”等视角来建立自己理论的所以然层面。就名法家而言,他们就直接把《老子》的“道”纳入了自己的理论,作为名与法的所以然者。

名法家最终的落脚处是“法”。在现实中,总是需要有一个最高的权威者来保证立法、释法与护法。这便是“君主”。在他们看来,君主若要做好这些,就应该去效法作为万物之所以然的“道”:“明君守始以知万物之源,治纪以知善败之端。……道在不可见,用在不可知君;虚静无事,以暗见疵。见而不见,闻而不闻,知而不知。”^①从形上层而言,“法”的根据在“道”,从形下层而言,“法”之确立与实施的最终权力在于效法“道”的人主。或许正是立论的需要,名法家才会把《老子》的“道”置于自己理论的最初环节。

由上可见,《老子》思想虽然冲击了“名”的有效性,但通过名法家的运用,反而把冲击化为了弥补自身形上依据不足困难。

结语

《老子》思想与“正名”思想皆产生于春秋末期。《老子》是以解构者的身份参与在“正名”思想的发展中。“正名”思想有着政治伦理与认知语言两重维度。其问题意识并不相同。前者是希望通过重建“礼”之合法性来恢复名分的有效力;后者则期望通过探究定义问题来建立有效的交流认识方式与法令制度。这两重“正名”直至战国末期依然是非常显著的思想。每一种思想主题的发展总呈现着辩证的过程。既有其正题,亦有其反题。以“正名”思想的视角看,《老子》便是该思想主题发展中的反题。

对于政治伦理维度,《老子》质疑了“礼”本身建构的合理性,并指出了“仁”与“礼”之间的或然性关系和“仁”之普遍性问题。对于认知语言维度,《老子》通过道物层次区分,冲击了“名”的有效性。在战国时期,两重“正名”维度的继承者都是在回应《老子》的疑难中进一步发展着自身的理论。以此而言,《老子》的贡献是非同小可的。

^① 王先慎:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998年,第26页。