

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

第十二輯

上海古籍出版社

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

選題



第十二輯

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第12輯 / 方勇主編; 《諸子學刊》編委會編. —上海: 上海古籍出版社, 2015. 10
ISBN 978-7-5325-7647-0

I. ①諸… II. ①方… ②諸… III. ①先秦哲學—研究—叢刊 IV. ①B220.5-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2015)第 107291 號

諸子學刊(第十二輯)

《諸子學刊》編委會 編

方 勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

上海世紀出版股份有限公司 出版
上 海 古 籍 出 版 社

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文網網址: www.ewen.co

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷

啓東市人民印刷有限公司印刷

開本 787 × 1092 1/16 印張 28 插頁 2 字數 594,000

2015 年 10 月第 1 版 2015 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-7647-0

B · 908 定價: 98.00 元

如發生質量問題,讀者可向工廠調換

諸子學刊(第十二輯)

顧問:

饒宗頤(香港)

名譽主編:

李學勤

主編:

方勇

副主編:

陳致(香港)

學術委員會:

王鍾陵	王葆玟	尹振環	池田知久[日本]
余英時[美國]	李澤厚	李零	李炳海
周鳳五(臺灣)	周勳初	林其銑	卿希泰
涂光社	孫以昭	徐儒宗	莊錦章(香港)
陸永品	陳鼓應(臺灣)	陳麗桂(臺灣)	陳廣忠
張雙棣	張覺	許抗生	曹礎基
畢來德(J.F.Billeter)[瑞士]		森秀樹[日本]	裘錫圭
蜂屋邦夫[日本]	廖名春	鄧國光(澳門)	熊鐵基
劉笑敢(香港)	劉楚華(香港)	鍾肇鵬	譚家健
龐樸	嚴壽澂[新加坡]		

編輯委員會:

丁一川	尤銳(Yuri Pines)[以色列]	白奚
史嘉柏(David Schaberg)[美國]	朱淵清	何志華(香港)
李美燕(臺灣)	尚永亮	林啟屏(臺灣)
姜聲調[韓國]	高華平	徐興無
陳引馳	陳繼東[日本]	黃人二
湯漳平	楊國榮	趙平安
簡光明(臺灣)	魏寧(Williams Nicholas Morrow)[美國]	傅剛
顧史考(Scott Cook)[美國]		橋本秀美[日本]

(以上皆按姓氏首字筆畫排列)

執行編輯: 葉蓓卿

封面題簽: 集蔡元培字

扉頁題字: 饒宗頤

目 錄

先秦“名”的觀念新探

——從“象”的角度理解“名”…………… 苟東鋒 (1)

古代王權政治與儒家的批判傳統…………… 韓 星 (11)

儒家人倫觀論析…………… 徐儒宗 (39)

孟子與韓非的“伊尹悖論”…………… 宋洪兵 (59)

“無君子則天地不理”

——荀子思想中作為政治之理想人格的君子…………… 東方朔 (71)

《讀論語孟子法》發微…………… 宋 健 (97)

朱熹《四書章句集注》中的“湖湘學脈”考察…………… (臺灣) 陳逢源 (109)

朱熹《中庸章句》的生態觀…………… 樂愛國 (127)

儒學復興與思想巨人的出現…………… 劉毓慶 (147)

尋索後“後現代”的儒家哲學方向…………… [加拿大] 梁燕城 (155)

范蠡入齊與老子學說的北傳…………… 白 奚 (171)

戰國後期楚國的道家思想

——鵲冠子其人其書及其思想新論…………… 高華平 (179)

關於黃老道家的一些新認識…………… 曹 峰 (201)

莊子雜篇述莊學派時空詩學研究

——內篇逍遙時空的承續…………… (臺灣) 許端容 (217)

《莊子》論孔子與儒家思想…………… 黃震雲 (243)

由道而大：莊子對老子之道的創造性回應…………… 林光華 (259)

《莊子》文本鏈狀否定結構綜論…………… 賈學鴻 (271)

涉獵子學引發的思考

——從研讀《莊子》《劉子》的體會說起…………… 塗光社 (287)

莊子的魚與耶穌的魚

——基於跨文化視角的比較 包兆會 (307)

郭象的“自生”、“獨化”觀念

——從哲學史角度出發的考察 李翠琴 (317)

《文選》李注所引《莊子》及《莊子》注研究 劉 濤 (333)

論宋人對《莊子》“庖丁解牛”工夫層次的詮釋 (臺灣) 簡光明 (347)

論宋濂對莊子思想及文風的體認 劉海濤 (365)

錢鍾書《〈老子〉王弼注》《〈列子〉張湛注》評議 陸永品 (373)

略論王念孫《〈管子〉雜誌》 耿振東 (383)

學術與政論

——論梁啟超的墨學研究 張永春 (403)

書 評

中國哲學登場：“接着講”的“接着講”

——讀陳來《仁學本體論》 陳衛平 (427)

老莊研究的開拓之作

——評陸永品先生《老莊新論》 李 波 方 勇 (435)

稿約 《諸子學刊》編委會 (439)

Contents

A Reexamination ¹ of the Concept of “Name” (<i>ming</i>) in the Pre-Qin period: Understanding “Name” from the Perspective of “Image” (<i>xiang</i>)	Gou Dongfeng (1)
Premodern Despotism and the Critical Tradition of Confucianism	Han Xing (11)
On the Ethical Views of Confucianism	Xu Ruzong (39)
The “Paradox of Yi Yin” for Mencius and Han Fei	Song Hongbing (59)
“If There Are No Noble Men the Realm Cannot Be Put in Order”—The <i>Junzi</i> (Noble Man) as Ideal Political Figure in <i>Xunzi</i>	Dongfang Shuo (71)
An Interpretation of ZhuXi’s <i>How to Read the Analects and Mencius</i>	Song Jian (97)
The Huxiang School in Zhu Xi’s <i>Sishu zhangju jizhu</i> ...	Chen Fengyuan (Taiwan) (109)
The Ecology of Zhu Xi’s Commentary to the <i>Doctrine of the Mean</i>	Yue Aiguo (127)
The Revival of Confucianism and the Emergence of Intellectual Giants	Liu Yuqing (147)
In Search of Post-Postmodernism: The Philosophical Tendency of Confucianism	Liang Yancheng [Canada] (155)
Fan Li’s Migration to the Qi State and the Transmission of Laozi’s Thought to North China	Bai Xi (171)
Daoist Thought in Chu during the Late-Warring States Period: A New Study of the Text, Author, and Philosophy of <i>Heguanzi</i>	Gao Huaping (179)
A Reexamination of Huang-Lao Daoism	Cao Feng (201)
The Poetics of Time and Space in the “Miscellaneous Chapters” of <i>Zhuangzi</i> : A Development from “Free and Easy Wandering” in the “Inner Chapters”	Xu Duanrong (Taiwan) (217)

The Perspective of <i>Zhuangzi</i> on Confucius and Confucian Thought	Huang Zhenyun (243)
From Dao to Greatness: On Zhuangzi's Creative Interpretation of Laozi's Dao	Lin Guanghua (259)
On the Chain-Negation Structure in <i>Zhuangzi</i>	Jia Xuehong (271)
Reflections on Zixue Inspired by Reading <i>Zhuangzi</i> and <i>Liuzi</i>	Tu Guangshe (287)
An Intercultural Comparision of Fish Symbolism as Employed by Zhuangzi and Jesus	Bao Zhaohui (307)
Guo Xiang's Concepts of "Spontaneous Creation" and "Independent Transformation": A Philosophical Interpretation	Li Cuiqin (317)
An Analysis of Quotations from <i>Zhuangzi</i> and Its Commentaries, in the Li Shan Commentary to <i>Wen xuan</i>	Liu Tao (333)
The Stages of Self-Cultivation; On the Interpretation of the Cook Pao Ding Allegory of Zhuangzi in the Song Dynasty	Chien Kuang-ming (Taiwan) (347)
On Song Lian's View of the Style and Meaning of <i>Zhuangzi</i>	Liu Haitao (365)
Qian Zhongshu's Evaluation of Wang Bi's Commentary to <i>Laozi</i> and Zhang Zhan's Commentary to <i>Liezi</i>	Lu Yongpin (373)
On Wang Niansun's <i>Guanzi zazhi</i>	Geng Zhendong (383)
Scholarship and Political Thought: On Liang Qichao's Mohist Studies	Zhang Yongchun (403)

Book Reviews

A New Debut for Chinese Philosophy, or a Sequel's Sequel: Reading Chen Lai's <i>Renxue bentu lun</i>	Chen Weiping (427)
A Groundbreaking Achievement in the Study of <i>Laozi</i> and <i>Zhuangzi</i> : An Appraisal of Lu Yongpin's <i>Lao-Zhuang xinlun</i>	Li Bo and Fang Yong (435)
Submission Guidelines	<i>Zhuzi xuekan</i> Editorial Committee (439)

先秦“名”的觀念新探

——從“象”的角度理解“名”*

苟東鋒

內容提要 名的觀念是如何產生的？這是名學研究的首要問題。考察名學史，這個問題有兩種回答：一種認為名生於先天，一種認為名生於後天。這兩條古典的思路近代以來又以實在論和唯名論、唯心論及唯物論等形式出現，從而也引發了諸多問題。在此背景下，從中國的學術脈絡本身尋找突破口就成為一種必要而可能的思路。為此，我們回到胡適以象解名的思路，一方面證明了象是名的基礎，另一方面重新考察了象的構成。最終看到，名與象一樣，是一種先天與後天共同構造的產物。

關鍵詞 名 象 柏拉圖主義 先天 後天

中圖分類號 B2

越來越多的學者注意到：“名”是先秦諸子共有的核心觀念之一，幾乎任何一家都談名、重名，並且對名皆持各自不同的見解^①。先秦以後，對於名的討論雖然減少了，但是名的影響其實並未消失，尤其到了魏晉以後，儒家通過“名教”的方式被人們所理解，於是整個中國古代思想都與名的問題相關。實際上，對於近代中國哲學史學科而言，胡適的《中國哲學史大綱》（卷上）之所以成為開山之作，其重要原因之一就在於他發現先秦各家皆有一套名學，從而可以用名的觀念將先秦諸子串聯為一個系統^②。然而，由於胡適熱衷於從邏輯學和認識論的角度來把握名，這就使得他理解的中國哲學必然失掉一些重要的內容。由此可見，懸置名的邏輯學立場，通過更加多元的視角來考察名學，無疑是中國哲學研究的一條切實可行的道路。按照這種方式重新梳理名學，首要的問題自然是名是如何產生的？考察名學史，這個問題大致有

* 本文為中國博士後科學基金第七批特別資助《儒家名學研究》的階段性成果，項目號：2014T70408。

① 曹峰《回到思想史：先秦名學研究的新路向》，《山東大學學報》2007年第2期。

② 胡適後來曾經對該書做過這樣的概括：“我這本書的特別立場是要抓住每一位或每一個學派的‘名學方法’（邏輯方法，即知識思考的方法），認為這是哲學史的中心問題。”胡適《中國古代哲學史》，臺北遠流出版事業公司1958年版，第3～4頁。

兩條回答路徑：

一條認為名是先天而生的。這種觀點發軔於孔子，在黃老形名之學那裏得到了自覺的認識，並被董仲舒系統表達了出來。我們知道，孔子對禮樂傳統採取正面繼承的態度，主張以放置四海皆準的倫常之名去範導現實世界中名的承擔者之實，以先天之名責成後天之行，所謂“君君，臣臣，父父，子子”（《論語·顏淵》）。孔子這種名論雖然通過正名說有所體現，但主要蘊涵於其整體思想中，而黃老形名之學則明確提出名的學說，曰：“名自命也，物自正也，事自定也。”（《黃帝四經·經法》）曰：“聲自召也，貌自示也，名自命也，文自官也。”（《淮南子·繆稱訓》）就連有黃老形名之學背景的韓非也說：“聖人執一以靜，使名自命，令事自定。”（《韓非子·揚權》）孔子與黃老形名之學的這種想法被董仲舒綜合了起來，他說：“名者，聖人之所以真物也。名之為言真也。”（《春秋繁露·深察名號》）又言：“萬物載名而生，聖人因其象而命之。然而可易也，皆有義從也。”（《春秋繁露·天道施》）

另一條認為名是後天而生的。這種觀點發端於老子，在莊子及墨家那裏得到了自覺的認識，並被荀子系統表達了出來。與孔子相反，老子對禮樂制度提出了深刻的批評，主張“失義而後禮”、“失仁而後義”、“失德而後仁”、“失道而後德”（《老子》三十八章），並在禮樂仁義這些“可名”之物外找到了“無名”之道。道的發現，有賴名的提出，於是名也被規定為與道相對的後天之物，所謂“始制有名”（《老子》三十二章）。老子名出於後天的思想在《莊子》中也有體現，莊子在《天道》篇中借老子之口曰：“子呼我‘牛’也而謂之‘牛’，呼我‘馬’也而謂之‘馬’。”道家這種名的思想似乎也被後期墨家繼承下來，《墨子·經上》中說：“君、臣、萌，通約也。”名是後天約定的這種思想最終彙聚到了荀子，他說：“名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。”又言：“名無固實，約之以命實，約定俗成謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。”（《荀子·正名》）

上述兩條考察名從何來的路徑在進入 20 世紀後，隨着西方學術概念的引入，常被以“反向格義”的方式附會於一套西方的理論框架，即所謂“唯名論”與“實在論”。這對觀念本是西方中世紀哲學在描述語言與現實事物關係時的兩種對立的態度，唯名論認為名稱是由名稱的使用者製定的，與事物之間並無固定的關係；實在論則以為名稱能夠反映事物的本質，因為名稱代表了共相，共相則比實際事物更加真實。後來在此基礎上又引入了“唯物論”與“唯心論”的架構^①。一般以為，唯名論接近名是後天而生的觀點，實在論則接近名是先天而生的觀點。但是唯名論與實在論既然在西方哲學史上就是一個爭論不休的問題，那麼將其引入中國哲學史的討論，也必將引發更多的爭議，更何況這一對觀念並不完全等同於兩種名學的思路。可見，引入唯名論與實在論不僅無益於名學的研究，或許還掩蓋了諸多問題，而唯物論與唯心論的引入造成的問題與此類似，甚至更加嚴重。因此，我們必須調整名學的研究思路。在經過了諸多“反向格義”式的嘗試之後，或許我們可以嘗試懸置各種西方式的理解框架，從中國學術脈絡本身尋找思路。本文即從中國傳統象論的角度對名作一初步解讀。

① 曹峰《〈荀子正名〉篇新論》，龐朴主編《儒林》第四輯，山東大學出版社 2008 年版。

一、以象解名的思路

從象的角度理解名，這一想法最早由胡適明確提出。在 1919 年出版的《中國哲學史大綱》(卷上)中，胡適將孔子的正名思想稱為“正名主義”，認為其不僅是“孔子學說的中心問題”，更是“儒家公有的中心問題”。在此前提下，他又提出“名”的哲學基礎是“象”。這樣，胡適就將孔子哲學的考察重點放在了《易經》上，又將象的學說看作重中之重。因而他提綱挈領地指出：“《繫辭傳》說：‘易也者，象也。’這五個字是一部《易》的關鍵。”

胡適象論的大意是認為有兩種象，一是“原本”，一是“仿本”，而孔子的象特指“原本”，亦即“法象”。為此，胡適考察了“相”字，猜測：“象字古代大概用‘相’字。《說文》：‘相，省視也。從目從木。’目視物，得物的形象，故相訓省視。從此引申，遂把所省視的‘對象’也叫做‘相’（如《詩·棫樸》“金玉其相”之相）。’又舉畫虎的例子：“本來是‘物生而後有象’，象是仿本，物是原本。到了後來把所仿效的原本叫做象，如畫工畫虎，所用作模型的虎也是‘象’（亦稱法象），便是把原本叫做象了。”總之，胡適想說明：“先有一種法象，然後有仿效這法象而成的物類。……《易經》的象字是法象之意（法象即是模範）。’“法象”有兩種：“一種是天然界的種種‘現象’（如云，“天垂象，見吉凶，聖人則之”）；一種是物象所引起的‘意象’，又名‘觀念’。”天然界的種種“現象”經過聖人的觀察而產生種種“意象”，又在此基礎上生出很多別的新意象，最終產生了人類的種種器物制度。最後，胡適說：“因為‘象’在實際上，即是名號名字，故孔子的政治哲學主張一種‘正名’主義。”^①

胡適為何主張象即“法象”？在《中國哲學史大綱》(卷上)的策源地《先秦名學史》中，似乎可以找到答案。在這裏，胡適將《易經》以簡單符號概括錯綜變化的萬事萬物的思想比附為柏拉圖的理念論，進而又將“意象”看作亞里士多德的“形式因”，如說：“‘意象’是古代聖人設想並且試圖用各種活動、器物 and 制度來表現的理想的形式。這樣看來，可以說意象產生了人類所有的事業、發明和制度。用亞里士多德的術語來說，意象就是他們的‘形相因’。”衆所周知，在古希臘哲學中，蘇格拉底的“定義”、柏拉圖的“理念”與亞里士多德的“形式因”具有一脈相承的關係，其中又以柏拉圖的“理念”最為典型，因而胡適將象看作理念或形式因的做法可稱之為一種“柏拉圖主義”。有了柏拉圖主義作為基礎，孔子正名思想就變得容易理解了。既然“名”的基礎是“意象”，而“意象”則大致相當於“理念”，那麼“正名意味着使名的意義按照他們所體現的原有意象而意指它們應該意指的東西。當名的意義和它們的原來的意象一致時，名才是‘正’的；名正，則‘言順’；否則‘事不成’”^②。

① 上引胡適的觀點參見胡適《中國哲學史大綱》，東方出版社 1996 年版，第 69～81 頁。

② 胡適《先秦名學史》，學林出版社 1983 年版，第 30～40 頁。

胡適這種柏拉圖主義的解釋得到了廣泛認同，幾乎成了一種範式。在中國哲學史學科內部，很多學者都採納了這種解釋。其中比較著名的是馮友蘭於1931年出版的《中國哲學史》(上卷)，書中不僅明確標舉胡適的“正名主義”，而且進一步將“名”釋為“要素”、“概念”或“定義”，認為：“蓋一名必有一名之定義，此定義所指，即此名所指之物之所以為此物者，亦即此物之要素或概念也。如‘君’之名之定義之所指，即君之所以為君者。‘君君，臣臣，父父，子子’，上君字乃指事實上之君，下君字乃指君之名，君之定義。臣父子均如此例。若使君臣父子皆如其定義，皆盡其道，則‘天下有道’矣。”^①在中國哲學史學科之外，胡適的這種柏拉圖主義的解釋也有諸多表現：例如在中國邏輯學領域，一些學者將名理解為概念，進而將正名說看作概念、判斷和推理的體系。在馬克思主義領域，多數學者則將名解為觀念，進而以正名思想為據而將孔子學說定性為觀念論或唯心主義，這其實只是理念論的一個翻轉罷了^②。

柏拉圖主義能否正確地解釋孔子正名思想？關鍵在於象能否解釋為“理念”、“概念”或“要素”等。問題恰恰出在這裏！眾所周知，現代西方哲學的一個重要特徵就是對傳統西方哲學主客二分的“對象化”思維提出了批評。所謂對象化思維，其特點就是重“概念”，是一種“概念化”思維。在此背景下，一些中國學人提出了“象思維”的觀念，強調中國古代的象思維不同於西方式的概念思維，這種本源性的詩性思維中直接呈現的是一種動態的感性直觀^③。這裏的象思維與柏拉圖主義既有針鋒相對的一面，也有本質趨同的一面。

就相對一面而言，象思維揭示了以象為重要觀念的中國思維的非概念性的特點，這樣胡適的“正名主義”之一面，即象等於“理念”就不能成立了，但其另一面，象是名的基礎是否成立呢？這個問題關乎我們能否從象的角度認識名。就趨同一面而言，象思維者，如王樹人先生強調象是一種“原象”，亦即合天人、通物我的宇宙整體之象，具體則為《周易》的卦爻之象(太極之象)、道家“無物之象”的道象以及禪宗回歸心性的開悟之象。原象和具象之間可以相互過渡，構成象思維的不同流程。王氏自道，“原象”的提出受啓於海德格爾，從海氏對西方傳統思維方式的批判，他認識到象思維與概念思維的本質區別取決於原象的“非實體性”與西方最高理念的“實體性”^④。由此似可認為，雖然對是否是“實體”的認識不同，但是象思維的“原象”與胡適的“法象”都是某種作為模範的先天之“象”。然而，象果真是先天而生的嗎？如果我們承認名根於象，這個問題就關切到名是先天還是後天而生的根本問題。

① 馮友蘭《中國哲學史》上冊，華東師範大學出版社2000年版，第53頁。

② 這兩個領域的代表分別是：溫公頤《先秦邏輯史》，上海人民出版社1983年版，第175頁；陳伯達《孔子的哲學思想》，《解放》第69期，1939年4月。

③ 張錫坤、寶可陽《中國古代的“象思維”——兼評王樹人新著〈回歸原創之思〉》，《吉林大學社會科學學報》2006年第6期。

④ 王樹人《中西比較視野下的“象思維”——回歸原創之思》，《文史哲》2006年第6期。

二、命名的根據在象

能否從象的角度認識名呢？胡適認為：“象在實際上，即是名號名字。”這大概是有根據的。董仲舒說：“萬物載名而生，聖人因其象而命之。”（《春秋繁露·天道施》）這就是明確將萬物命名的根據認作象。往上追溯，《左傳》記載了魯國大夫申繻講述的命名的原則：“名有五，有信，有義，有象，有假，有類。”其中一個原則就是以象命名，所謂“以類命為象”（《左傳》桓公六年）。可見，不管是物名還是人名，在漢代及先秦的思想傳統中都以象作為某種內在根據。為了進一步證成這個結論，我們還可以從兩個角度對象與名進行比較。

首先，從形式上看，象與名都屬於廣義上的符號。一般來講，符號分為兩種，象形符號與抽象符號。對照來看，象屬於象形符號，因為《繫辭傳》裏明確說：“擬諸形容，象其物宜，是故謂之象。”然而，從廣義上來說，既然取象的目的在於“以類萬物之情”（《繫辭傳》），那麼象從誕生的那一刻起就具有了代表萬物的抽象性質。所以應當說，作為一種符號，象當然具有某種抽象性，但主要還是一種象形符號。象的性質比較容易界定，複雜的是名。

名在漢語語境中的含義極為豐富，不過就基本的層面來講，名即名言，狹義講是文字，廣義說是語言。從漢字的發展史來看，名是一種象形符號，卻表現出抽象的性質。縱觀世界文字發展史，大都有一個由象形符號發展為抽象符號的趨勢，西方諸多拼音文字即如此，然而漢字好像是個例外。漢字的發展歷程雖然也是從象形向抽象發展，尤其經過了漢代的“隸變”之後，抽象符號的特徵已經很明顯了。但是，“隸變”後而趨於穩定的漢字仍以象形為根基，也正因如此，才有了獨具特色的書法藝術。可以說，漢字是兼具形象性和抽象性的一種文字體系，這可以通過兩個方面進一步佐證。其一，從漢代開始，中國的文字家已經自覺意識到漢字構成的這種特點，班固即言：“古者八歲入小學，故《周官》保氏掌養國子，教之六書，象形、象事、象意、象聲、轉注、假借，造字之本也。”（《漢書·藝文志》）其中，前四“象”就明顯具有象形的性質，“轉注”和“假借”則多少有抽象的性質。其二，根據現代認知心理學的研究，“拼音文字在人大腦中呈現左腦優勢。與以往漢字實驗結果不同，最新實驗表明，漢字在人大腦中呈現左右腦均勢。”這個實驗或許更具說服力^①。

所以，我們可以這樣界定名：名是具有抽象性質的一種特別的象形符號。由此可見，象與名從性質上都可以劃入象形符號的範圍，只是兩者包含的抽象功能的大小有所差異而已。

其次，從功能上看。象與名都是表意的方式，不過這兩種表意方式也有不同，象偏於直觀

① 王樹人《中國文化之根——象與象思維引論》，《河北學刊》2007年第5期。當然，從語言的角度講，名並不專指文字，也可以語音觀。聲音作為語言具有抽象性，但是漢語的發音也常常是模擬自然的產物，且漢字的單音節極富詩意和鏗鏘的音樂性，因此可以稱為一種“聲象”。

性,名則偏於邏輯性。

象與名的這種差異可以通過“色”與“言”的比較發現。色即容貌、態度、顏色,是人的外在氣象,相當於象;言就是名言。色與言都是表意方式,但兩者的偏重不同,所以孔子總是將兩者對舉,如云:“巧言令色”(《論語·學而》),“其次辟色,其次辟言”(《論語·憲問》),“察言而觀色”(《論語·顏淵》)。色比言更具直觀性,這可由“觀”、“察”二字加以體會,“觀”意味着眼見即知、直入人心,“察”則更需細心的辨別和體會。孔子對於色為什麼具有這種直觀性未予探討,後儒對此則有一套理論說明,孟子說:“仁義禮智根於心,其生色也,睟然見於面,盎於背,施於四體,四體不言而喻。”(《孟子·盡心上》)意為外在顏色是四端之心的直接體現,如有睽違,其顏色往往不那麼自然,如象害舜不成而說“鬱陶思君爾”時的那種“忸怩”(《孟子·萬章上》)。這一原理在《郭店楚簡》表述得更為精簡明確:“形於中,發於色。”(《成之聞之》)總之,色所具有的這種直觀性與言的邏輯性形成鮮明對比,說明了象與名的差異。

象的直觀性與名的邏輯性造成了兩者在表意能力方面的強弱之別。《繫辭傳》中孔子明確討論了這個問題:“書不盡言,言不盡意;然則聖人之意,其不可見乎?”因而“聖人立象以盡意,設卦以盡情偽,繫辭焉以盡其言,變而通之以盡利,鼓之舞之以盡神。”書籍和名言是表情達意的一般方式,但這兩種方式都有局限性,首先是“書不盡言”,其次是“言不盡意”。《繫辭傳》作者由此引出了象,認為象能盡意。這樣來看,書、言、象從表意的能力來說,越來越強。書與言只是程度的差別,而言與象則似乎是根本差別,因為言不盡意,象能盡意。那麼,言與象的這種差別是本質性的嗎?

筆者認為並非如此。眾所周知,王弼對《繫辭傳》的這段思想有一發揮:“夫象者,出意者也;言者,明象者也。盡意莫若象,盡象莫若言。言生於象,故可尋言以觀象;象生於意,故可尋象以觀意。意以象盡,象以言著。故言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象。猶蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;筌者所以在魚,得魚而忘筌也。”(《周易略例》)王弼這套想法顯然源於莊子“得魚忘筌”之論:“筌者,所以在魚,得魚而忘筌;蹄者,所以在兔,得兔而忘蹄;言者,所以在意,得意而忘言。”(《莊子·外物》)莊子討論的是言意關係,認為得意忘言恰如得魚忘筌,之所以要“忘”是因為言只是達意的中介。王弼則進一步認為言與象都是達意的中介,因而為了得意,不僅應該忘言,而且需要忘象。值得注意的是,王弼還明確提到“言生於象”,認為象是名言的基礎。由此可見,言與象在表意方面並沒有質的差別^①。

① 言意關係是魏晉玄學的核心命題之一,在王弼主張“言不盡意”的時候,歐陽建也針鋒相對地提出“言能盡意”論,認為“名逐物而遷,言因理而變。此猶聲發回應,形存影附,不得相與為二矣。苟其不二,則言無不盡矣。”(《藝文類聚》卷十九)但是“現代符號學的研究表明,在理解和解釋的過程中,符號的意義會因主體背景、符號系統結構的變化而變化。符號中所凝結的意義與它在接收者心中激起的意義效應是有差別的。歐陽建主張言能徹底達意,顯然是將符號的達意功能理想化了。”苟志效《簡論中國古典哲學的意義理論》,《哲學研究》1996年第6期。

合上所言，一方面，名與象雖然一個抽象的能力強，一個抽象的能力弱，但兩者都屬於象形符號；另一方面，名與象雖然一個偏於抽象思辨，一個偏於形象直觀，但兩者都是表情達意的符號中介。總之，兩者僅有量的差別，而無質的差異。因此，我們就可以將象看作名的哲學基礎，從而以象論名。

三、通過象來認識名

之所以要以象論名，因為關於象留下了很多材料，可以藉此討論名是先天還是後天而生這個基本問題。象的學說集中體現在《繫辭傳》中，綜合此間對於象的論述，可以回答我們的兩個疑問：象從哪裏來以及象有什麼用。

先看第一個問題：象從哪裏來？誠如胡適所言，《繫辭傳》所云“《易》也者，象也”是一部《易》的關鍵，這表明《繫辭傳》的基本線索是以象論《易》。值得注意的是，緊接其後就出現了一個關於象的重要界定：“象也者，像也。”像即擬像，仿效。象指卦象，爻指爻象，於是，“爻”也有了相應的解釋：“爻也者，效此者也。象也者，像此者也。”既然是像效，就有“原本”和“仿本”之分，那麼，“原本”和“仿本”分別指什麼呢？

還好，這個問題有詳細的材料可供剖析：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。

這段話是《繫辭傳》作者所追想的遠古時代包犧氏最初做八卦時的情景，說明八卦是觀察天地萬物的結果。如果說這裏還未突出象的核心作用，只是側重於從天象的角度來說象^①，那麼下面一段則更加全面地論述了象：

是故夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉，以斷其吉凶，是故謂之爻。

這似乎在為象下一個定義，認為象是“擬諸形容，象其物宜”而後成的，這段話的意思可以概括為“觀物取象”。也就是說象來源於外在的天地萬物，象是外物在人那裏的映射。

這樣來看，“原本”係指外物，而“仿本”實際上就是象。因此，所謂象就是對外物的擬象。而作為象的“原本”的外物本身，卻不能稱為象。這是因為象是外物對人的顯現方式，顯現方

^① 《繫辭傳》中，象有狹義、廣義之分，狹義特指天象，廣義則舉凡天象、地法、鳥獸之文等都屬之。

式與外物本身是不同的。筆者認為,《繫辭傳》對這一區分看得很清楚,因此才說:“見乃謂之象,形乃謂之器;製而用之,謂之法。”所謂“見乃謂之象”,就是說象因“見”而生,如果沒有“見”,就無所謂象,沒有象,人們也無法感知外物。“形乃謂之器”是在同樣的意義下說的,“形”以“見”分,因而“器”即象也。實際上,從廣義來看,象並“不局限於視覺形象,還包括嗅、聽、味、觸等感知之象”^①。不僅如此,象還有一項重要意義,即不僅是靜態的,而且包涵了“變化”之義,所謂“天地變化,聖人效之”、“在天成象,在地成形,變化見矣”。至少可以肯定,當《繫辭傳》作者說“《易》也者,象也”的時候,就是指這種廣義之象,這就像今語“觀察”二字絕不局限於視覺觀察一樣。只不過由於視覺在“取象”過程中發揮着直觀而顯著的作用,因而才常常以“見”而言象,因“形”而稱“器”^②。因此,我們可以這樣說,“觀物取象”所取的象之所以對人有範導作用,並不在於這種象是一種“法象”或“原象”,而在於取象的對象——“物”本身。

而這種“物”本身的根據則在於“天”或“道”。不信請看:

是故天生神物,聖人則之。天地變化,聖人效之。天垂象,見吉凶,聖人象之。
河出圖,洛出書,聖人則之。

這是說“河圖”、“洛書”(神物)以及“天地變化”都屬於象,而這些象從根本上說都源於“天”。象的根據在於“物”,而“物”由“天”生,這樣一來,象便具有了從“天”那裏獲得的客觀保障,從而可以成為一種可供取法的“法象”。《繫辭傳》作者認為人類的種種器物創造源於象,因而說“以製器者尚其象”,甚至認為各種器物創造均來源於《周易》的各個卦象,因而說“蓋取諸某”云云。這些說法之所以具有一定的合理性,並不是因為在實際的歷史過程中各種器物創造確然受到了卦象的啟發,而在於以卦象為代表的象具有一定的客觀性,而《繫辭傳》已經指出,這種客觀性的終極根據在於“天”。又如有一段耳熟能詳的話也可以作為這種看法的依據:

是故形而上者謂之道;形而下者謂之器;化而裁之謂之變;推而行之謂之通;舉而錯之天下之民,謂之事業。

前已論及,“形”者,象也,“器”者,亦象也。因此,所謂“形而下者”就是有形有象者,而“形而上者”意指有形有象者的根據,這由“上”、“下”的用法可見,一般而言,“上”乃“下”的先天根據,

① 王樹人《中國文化之根——象與象思維引論》,載《河北學刊》2007年第5期。

② 實際上,舉凡耳、目、口、鼻、身所獲的經驗皆可以形成某種象,但是象與視覺的關係無疑更加密切。這也說明,象從來源上來講具有先天的客觀性,因為“視覺是一種距離性感官,它具有直接性、不介入對象等特徵,因此視覺所獲得的經驗最‘客觀’,最接近對象本身的性質”(貢華南《味與味道》,上海人民出版社2008年版,第25頁)。

如“下學而上達”云。所以，這句話其實是說象的最終根據在於“道”，而在《易傳》及儒家的認識中，“天”與“道”相通，因而常以“天道”言。

總而言之，《繫辭傳》認為象是像效天地萬物而成的，而天地萬物的根據又在天道，這就說明象就其來源來講具有先天性，因而也就有了客觀性。

再看第二個問題：象有什麼用？如果說前面關於象從何來的討論說明了象從物來，而物由天定，這主要是一種客觀的視角。除此之外，主觀方面的因素也促成了象的產生。這個問題可以從兩個方面來回答：

一方面，胡適已有討論，他認為《易經》的第一個基本觀念是“易”，即“萬物的變動不窮，都是由簡易的變作繁賾的”。胡適認為《繫辭傳》所說“易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦”，乃至八卦變為六十四卦，反映了萬物的變化是由簡而繁的，因而才有“易簡而天下之理得矣”、“彰往而察來”、“溫故而知新”的因果推論、預知未來的思想。胡適之所以這樣看，主要是想說明：“人類社會的種種器物制度禮俗，都有一個極簡易的原起，這個原起，便是‘象’。”^①這就回到他“法象”的理論中去了。

但是，前面已經指出，“法象”之所以有客觀性，包涵着某種“理”，因而被胡適認為“理念”，成為取法、摹仿的對象，主要在於象源於“物”，而“物”的根據在於“天道”。筆者認為，《易經》的確包涵一種“易簡”的思想，但其方向卻不是由簡單“象”到複雜“物”，而是由“物”到“象”。天地萬物變易而複雜，但是物可成象，而象對人來說是簡單明了的，因而人就可以由象洞悉萬物了。我們相信古人就是這樣認識象的。前引《繫辭傳》之文“是故夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸形容，象其物宜，是故謂之象。”“賾”是深奧、玄妙之義，所以這是說聖人之所以擬象，正是看到通過象才可以窺察天地萬物的深奧和玄妙。換言之，象可以將“物”的深奧簡單化。又如《繫辭傳》曰：“生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤。”這又表明天地萬物是生生不息而難以把握的，但有了“乾”、“坤”之象，人就可以把握這種變易了。因此，為何要“取象”的第一個原因是象人在主觀上需要透析複雜變化的萬物。

另一方面，先看這段材料：

子曰：“書不盡言，言不盡意；然則聖人之意，其不可見乎？”子曰：“聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。”

這段話預設了一個問題：如何瞭解聖人之意？接着又指出了常見的兩種解決方式：“書”與“言”的局限性。在此鋪墊之下，作者就自然引出了《易經》中幾種方式的優越性，“設卦”、“繫辭”、“變通”、“鼓舞”，總而言之是“立象”，可以達到“盡情偽”、“盡其言”、“盡利”、“盡神”，總而言之是“盡意”的目的。這雖然難免誇張之嫌，但卻清楚地表達了“象以盡意”的思想，也就是

^① 胡適《中國哲學史大綱》，第69～79頁。