

第一章 文化的语言视界：中国 古代语言学的起源

人类各民族的语言文字之学，其缘起不外乎语言在时间和空间上的变异以及语言在逻辑思辨中的功能。在一些具有古老文明的民族，语言的时空变异总是表现为经典语言和世俗语言的对立；语言的思辨功能又总是表现为语义辨析与政治阐释的统一。在这两种力量的推动下，语言文字的研究和解析成为一个民族社会文化发展的基本环节。这显然是由语言作为人与世界的根本纽带、作为一种文化的“世界观”这一本质特征决定的。

第一节 经典阐释：汉语解析意识之源

许多古老的民族语言，都发生过书面语言和口语的日渐脱离，而书面语言意味着历史和传统，它往往以经典的形式凝固为宗教语言。古印度用古代梵文写成的典籍《吠陀》(Veda) 就是印度婆罗门教最古老的经典。它产生于公元前一千五百年左右，记载着关于神的颂歌和祷文，关于宗教祭祀仪礼的说明以及在这基础上产生的哲学。为了

便于在口头上传诵，吠陀经的语言具有丰富多采的韵律。然而随着时间的推移，这种相传古代仙人受神的启示而诵出的语言与古印度的口头语言——柏拉克里特语 *Prākṛit* 渐渐脱节。当公元八世纪它被一种从闪族人那儿借来的天城体梵文字母记载下来时，这种古老的诗体语言与口语的脱节已使人们深感不安。因为这意味着古老的圣歌中将有越来越多的地方不能为后人所了解，而准确地传授圣歌，对于古代印度人来说，又是极为重要的。在古代印度人的心目中，梵语是一种神的语言。它的每一个字母都神圣不可侵犯，谁也不能任意改变。圣歌的宗教意义及其对诸神的召唤力量，正取决于它的文句和发音的一切细节都真实和准确。事实上，在公元前五世纪，梵文已不再作为日常生活中的交际手段，但作为一种精神生活和宗教生活的工具，人们却要维护它的语言的准确性，尽量使之不受柏拉克里特语的影响，实现作为文学语言的梵语的规范化。于是，对语言的精细的研究和描写，就成为经典传授的题中应有之义。同样，古代阿拉伯人一方面要把伊斯兰教的经典——《古兰经》改编成易于为穆斯林们所理解和掌握的经典，一方面又须努力捍卫古典语言免受为数众多的阿拉伯方言和外国穆斯林的语言所带来的不良影响，这就促使他们研究和描写本族语的结构形态。

中国古代语言研究的起源，没有古印度和古阿拉伯那种宗教诠释的气息，它是一种实实在在的经典阐释。春秋战国时期，中国历史向封建社会过渡，政治、经济和文化领域空前动荡、空前活跃。一方面是诸侯割据，王权旁落，一方面是百家争鸣，学术繁荣，科学发展。无论在文、史、哲还是在天文、历法、医学等领域，都出现了许多典籍，都有新的建树。然而，社会的动荡变革在思想意识的更新传播上要求有统一、规范的语言媒介，而社会动荡变革本身又在引起语言的急剧变化和失范。且不说由于诸侯割据，国家分裂，方言土音在相对封闭的政治地理环境中异常活跃起来，大大削弱了王都之音的交际效能，就

是当时的标准语‘雅言’本身也因‘时有古今 地有南北’在古今方国之间生出巨大的差异来。从夏初用文字记录语言始，至春秋战国，历时千几百年，大量的典籍都因语言文字的演化变异、兴废损益而难以以为当代人理解。古代的白话成了后世的文言。“有如《盘庚》、诸《诰》，谆谆训民迁都，此即今之晓谕耳，其文诘曲聱牙，后世博士家穷年咕晔尚未尽通其义，当时闾巷编氓何以一见而即晓然于上指也？则《盘庚》之文句 后世以为艰奥 必当时所谓通俗浅近者矣”（姚文燮：《通雅序》）。正是这种语文演变上一词孳乳为数语，一词音变为数字，称谓改易 假借纷纭 语序颠倒 句法变异的千余年涓涓细流 汇成了春秋时代文化变革、整合、维新的巨大的语文障碍。而文化的发展必然要以语言的清理条梳和现代阐释为先声。一代哲人孔子，面对春秋时期的‘礼崩乐坏’提出‘复礼’的第一要务就是‘正名’。而古代经典著作的语义解释正是‘正名’的一个重要方面。

以《诗经》为例，《国语·周语下》记载了晋大夫叔向对《诗经·周颂·昊天有成命》一章的解释。其诗云：“昊天有成命，二后受之。成王不敢康，夙夜基命宥密。于缉熙亶厥心，肆其靖之。”叔向先述全诗的主题：“是道成王之德也。”然后对前三句进行串讲：“成王能明文昭，能定武烈者也。夫道成命者，而称昊天，翼其上也。二后受之，让于德也。成王不敢康，敬百姓也。”后三句的词义颇多障碍，叔向便逐字解释：“夙夜，恭也。基，始也。命，信也。宥，宽也。密，宁也。缉，明也。熙，广也。亶，厚也。肆，固也。靖，和也。”然后串讲全诗文意：“其始也，翼上让德，而敬百姓，其中也，恭俭信宽，帅归于宁，其终也，广厚其心，以固和之。始于德让，中于信宽，终于固和，故曰成。”《左传·昭公二十八年》记载了晋大夫成趯对《诗经·大雅·皇矣》第四章的解释。其诗云：“唯此文王，帝度其心。莫其德音，其德克明。克明克类，克长克君，王此大国，克顺克比。比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于子孙。”成趯先解释有理解障碍的词义：“‘心能制义曰度，德

正应和曰莫 照临四方曰明 勤施无私曰类 教诲不倦曰长 赏庆刑威曰君 慈和偏服曰顺 择善而从之曰比 经纬天地曰文。’然后串讲全诗旨意：“九德不愆 作事无悔 故袭天禄 子孙赖之。主之举也 近文德矣 所及其远哉。”《孟子·离娄上》引《诗经·大雅·板》中‘天之方蹶 无然泄泄’并加解释：“泄泄犹沓沓也。”沓沓“显然是当时通用的词。《荀子·解蔽》引《诗经·周南·卷耳》中‘采采卷耳 不盈顷筐。嗟我怀人 真彼周行’并加以解释：“顷筐易满也 卷耳易得也 然而不可以贰周行。故曰：“心枝则无知 倾则不精 贰则疑惑。”后人据此将‘顷筐’解释为‘畚属 易盈之器也’”(《诗经·毛亨传》)。

孔子曾认为：“不学诗 无以言”(《论语·季氏》)。“小子何莫学夫诗 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》)。其实不仅是《诗经》春秋战国时代还传播着大量其他典籍，而要掌握经典的文化内涵，就必须如孔子所说“熟知其故”(《庄子·天运》)。这里的“故”既指“故事”更指“教训”。它是古代历史文化及其语言演绎的统一。这就为中国语言文字学的发端奠定了一个文化阐释——“训诂”的框架。

“训诂”作为中国传统语言学的一种基本范式，历代语文学家对它作过深入的解释。许慎《说文解字》云：“训 说教也。”“诂 训故言也。”段玉裁注：“训故言者 说释故言以教人。分之则如《尔雅》析‘诂’、‘训’、‘言’为三 三而实一也。这种理解强调了‘训诂’的教化功能。孔颖达《毛诗·周南·关雎诂训传疏》云：“诂训传者 注解之别名……诂者古也 古今异言 通之使人知也。训者道也 道物之貌以告人也。故《尔雅·序篇》云：‘《释诂》、《释言》通古今之字 古今异言也。《释训》言形貌也。’然则诂训者 通古今之异辞 辨物之形貌 则解释之义尽归于此。”这种理解强调了“训诂”的解释功能。马瑞辰《毛诗诂训传名义考》云：“盖诂训第就经文所言者而诠释之 传则并经文所未言者而引申之。此诂训与传之别也……盖诂训本为故言。由今通古

皆曰诂训，亦曰训诂。而单词则为诂，重语则为训。诂第就其字之义旨而证明之，训则兼其言之比兴而训导之，此诂与训之辨也。同时，马瑞辰又认为：“盖散言则故、训、传俱可通。”这种理解强调了“训诂”的解经功能，并对解经的方式作了经内（诂训）、经外（传）、字内（诂）、字外（训）的层次区分。然而各种方式都可以“通”在“训诂”的大范式之下。近人黄侃云：“诂者故也，即本来之谓；训者顺也，即引申之谓。训诂者用语言解释语言之谓。若以此地之语释彼地之语，或以此时之语释昔时之语，虽属训诂之所有事，而非构成之原理。真正之训诂学，即以语言解释语言，初无时地之限域，且论其法式，明其义例，以求语言文字之系统与根源是也。”（黄耀先：《训诂说丛》）。这种解释强调了“训诂”的系统规范功能和学理性质。

以上对“训诂”的诸种说解，从不同的侧面揭示了中国语文传统的基本形态及其特征：它脱胎于春秋战国时代对经典著作作文化阐释的母体，因而它的基本型式是解释性的，它的基本运作是说经的，它的基本功能是教化的，它的基本原理是系统的。春秋战国时代奠定的这样一种东方语言研究的范式，使中国古代语言学在后来两千多年的发展中，逐渐形成了以系统条贯的语义解释参与当时代的文化建设，并在这种自觉的参与中把握语言文字问题的本质，发展语言文字研究的学理的悠久传统。中国古代语言学的“训诂”功能得到古代学者的高度评价：“诂者古也，古今异言，通之使人知也。盖时有古今，犹地之有东西有南北，相隔远则言语不同矣。地远则有翻译，时远则有训诂；有翻译则能使别国如乡邻，有训诂则能使古今如旦暮，所谓通之也。训诂之功大矣哉。”（陈澧：《东塾读书记》）。这里所说的“通”，本质上正是语言的历史文化视界，或者说是文化发展的语言视界。

作为中国古代语言学的源头，先秦时期的经典阐释已形成初步的类型。

首先是“传”。“传”是解释经文的书。它不仅要解释词语，而且要

阐述经义，“并经文所未言者而引申之”（马瑞辰：《毛诗故训传名义考》）因而“传”有传达的意思。“《周礼·掌节》：‘必有节以传辅之。’传者以符节递达者也引申之以言语递达者亦谓之传”（胡适：《古书校读法》）同时“传之解经随条即释”（《春秋穀梁传序疏》）因而“传”又有“专”（记事簿）的意思。“传者，专之假借。《论语》：‘传不习乎？’鲁作‘专不习乎？’《说文》训专为六寸簿。……书籍名簿亦名为专。专之得名以其体短，有异于经”（章炳麟：《国故论衡·文学总略》）。先秦时《周易》有经有传。其传由十翼组成，取羽翼辅佐之意，主要解释卦辞和爻辞。其中颇有“训诂”之意。如需卦彖辞：“需”须也。师卦彖辞：“师”众也。“贞”正也。“比卦彖辞：“比”吉也。“比”辅也。小畜卦彖辞：“小畜”柔得位而上下应之曰“小畜”。”《春秋》是我国第一部编年史和通史。孔子在给他的学生讲授时，阐发了史官记事在“证实”之外所含的“劝惩”意思。这种“训诂”之意在孔子弟子分别为《春秋》作的“传”中体现了出来。成书于战国时代的《左传》中就有“嘉耦曰妃，怨耦曰仇”（《左传·桓公二年》）、“凡师一宿为舍，再宿为信，过信为次”（《左传·庄公三年》）等的词义训释。在先秦时期口耳相传，至汉代用隶书写成定本的《公羊传》和《穀梁传》更以阐发词的微言大义为重点。如：“娣者何？弟也”（《公羊传·庄公十九年》）；“讥，亟也”（《公羊传·桓公八年》）；“妇人谓嫁曰归”（《公羊传·隐公二年》）；“得雨曰雩，不得雨曰旱”（《穀梁传·僖公十二年》）；“胥之为言犹相也”（《穀梁传·桓公三年》）。成书于战国初期的《夏小正》也是有经有传。它的经文记夏历的月令，传文对经文详加解释，不仅解释词义，而且解释句法。如：“五月。乃瓜……匭之兴……望乃伏。传曰：乃瓜。乃者，急瓜之辞也。瓜也者，始食瓜也……望也者，月之望也。而伏云者，不知其死也。故谓之伏”（《大戴礼记·夏小正》）。传文中将前一个“乃”释为急辞，将后一个“乃”释为“而”，即缓辞。又如：“正月。启蛰。雁北乡。缙縗。传曰：雁北乡。先言雁而后

言乡者，何也？见雁而后数其乡也。乡者何也？乡其居也。九月 遵 鸿雁。先言 遵 而后言鸿雁，何也 见 遵 而后数之，则鸿雁也。缙 缙，缙也者，莎随也。缙也者，其实也。先言缙而后言缙，何也 缙 先见者也。何以谓之 小正以著名也（《大戴礼记·夏小正》），传文指出了语词顺序与逻辑事理的统一。

其次是“解”。解有分析的意思，因此分析语义也称“解”。《说文解字》以“解”字形结构的“刀判牛角”释“解”为“判”，又释“判”为“分”，正合“解”的本义。先秦的《管子》一书有《牧民》、《形势》、《立政》、《版法》、《明法》等篇，又有对这些篇的解释《牧民解》、《形势解》、《立政九败解》、《版法解》、《明法解》等。《韩非子》则有对《老子》的注解《解老》和《喻老》。它们不仅开训释《老子》的风气之先，而且在注疏章句的体例上也导夫先路。例如：“德者，内也。得者，外也。‘上德不德’，言其神不淫于外也。神不淫于外则身全，身全之谓德。德者，得身也。凡德者，以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。为之欲之，则德无舍，德无舍，则不全。用之思之，则不固，不固，则无功，无功，则生于德。德则无德，不德则在有德。故曰：‘上德不德，是以有德’”（《韩非子·解老》）。又如：“制在己曰重，不离位曰静。重，则能使轻；静，则能使躁。故曰：‘重为轻根，静为躁君。’故曰：‘君子终日行，不离轴重’也。邦者，人君之轴重也。主父生传其邦，此离其轴重者也。故虽有代，云中之乐，超然已无赵也。主父，万乘之主，而以身轻于天下。无势之谓轻，离位之谓躁，是以生幽而死。故曰：‘轻则失臣，躁则失君。’主父之谓也”（《韩非子·喻老》）。

其三是“说”。《说文解字》：“说，说释也。”“释，解也。”《墨子·经上》：“说，所以明也。”可见，“说”是对经文意义的说明。《墨子》中有《经》，又有《经说上》和《经说下》，是对《经》的解说，它们合称“墨辩”，反映了战国时墨家的逻辑学思想。例如：“[经]闻，传、亲，[说]闻，或告之，传也。身观焉，亲也。”“[经]虑，求也，[说]虑，虑也者以其知有

求也而不必得之。”〔经〕久弥异时也。〔说〕久合古今旦莫”（《墨经》）《韩非子》也有《说林》、《内储说》、《外储说》。一般是先列经文，然后逐一解说并征引故事来论证。例如《内储说下·经一》：“权势不可以借人。上失其一 臣以为百。故臣得借 则力多 力多 则内外为用 内外为用 则人主壅。其说在老聃之言失鱼也。是以人主久语 而左右鬻怀刷。其患在胥僮之谏厉公 与州侯之一言 而燕人浴矢也。”《内储说下·说一》释曰：“势重者 人主之渊也 臣者 势重之鱼也。鱼失于渊而不可复得也，人主失其势重于臣而不可复收也。古之人难正言 故托之于鱼。赏罚者 利器也 君操之以制臣 臣得之以拥主。故君先见所赏则臣鬻之以为德 君先见所罚则臣鬻之以为威。故曰：‘国之利器 不可以示人。’靖郭君相齐 与故人久语 则故人富 怀左右刷 则左右重。久语怀刷 小资也 犹以成富 况于吏势乎？”

从本质上说，经典阐释是一种文化阐释。春秋战国时代的社会变革不仅在经典阐释中萌动了汉语的解释意识，而且在百家争鸣中激发了汉语的辨析之术。由于政治上的分裂，传统思想的失范，各阶级或阶层都力图宣传自己的政治主张，由此形成了一批善于论辩、富于批判精神的著作家。他们把语言文字作为天地之道的结构演绎，力图从语文的辨析中宣上下之象 明人伦之叙 穷理尽性 以究万物之宜。而各种辨析都是为哲理和政治而运作的。正如孟子所说：“予岂好辩哉 予不得已也！”（《孟子·滕文公下》）。这种带有文化阐释使命的语文辨析同样为中国古代语言学的起源注入了血肉与生命。

古希腊的哲人也曾从思想的探究中引发语言分析的契机。词和事物的关系，在一些人看来就如树影映在河中，词由事物的本质而命名，二者不可分割地联系在一起；而在另一些人看来，词由人的规定和习惯而命名，二者随意地“不正确地”联系在一起，所以词和事物往往有一对多和多对一的关系。正是这样一场争论，触发了最初的以逻辑为基础划分语言中的词类的语言学传统。虽然人们考虑的是正

确与错误、合理与不合理等等的标准、制度，判断在什么程度上是以事物的本质为依据的，在什么程度上主要是人的默认的习俗或者是明确的法则的产物，然而为了论证自己的观点，每一位论战的哲人都须细致地考察词的结构和意义以及词所展现的外形模式。但是，同样是逻辑论辩，由于社会历史条件不同，古希腊的学者没有在他们的语言分析中注入像中国古代学者那样强烈的政治使命意识；由于语言形态特点的不同，古希腊的学者在语言分析中更多关注的是语言的形式而不像中国古代学者那样直接作语义的探究。可以说，中国古代语言学发端伊始就是在‘道’的层面上运作的。《周易》所谓‘鼓天下之动者存乎辞’，‘修辞立其诚（而非立其术）’都说明了这一点。

先秦时期，语言分析的主要形式是词义的辨析，而这种形式的主要功能是阐释政治主张和哲理、伦理。由于解释者的思想认识和政治立场不一，因此对同一个字往往会有多种解释，使之具有丰富的文化内涵。

例如‘恕’字。据《论语·卫灵公》记载：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”这是孔子的解释。墨家的解释却是：“恕，明也。”（《墨子·经上》）“恕也者，以其知论物，而其知之也著，若明。”（《墨子·经说上》）

又如‘仁’字。《韩非子·诡使》释曰：“宽惠行德谓之仁。”《管子·戒》释曰：“以德予人者谓之仁。”《墨子·经说下》释曰：“仁，爱也。”《国语·周语》释曰：“博爱于人为仁。”《礼记·表記》释曰：“仁者天下之表也。”同一位著作家在不同的语境中也会有不同的解释。如《孟子》中对‘仁’的解释有“仁也者，人也。”（《尽心下》）“仁，人心也。”（《告子上》）“为天下得人者谓之仁。”（《滕文公上》）“仁，人之安宅也。”（《离娄上》）“夫仁，天之尊爵也。”（《公孙丑上》）

再如‘政’字。据《论语·颜渊》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？”这种‘政以正民’的思想在先

秦非常普遍 然而“政”还有其他理解：“令出时当曰政”（《管子·正》）；“顺言曰政”（《逸周书·常训》）；“政，身之守也”（《左传·襄公二十一年》）。

在对词义作分析的时候，早期的著作家十分重视用词的“名分”之辨，演绎“礼制”。从天子到庶人，呈严格的阶梯状辨析，在先秦的语文研究中屡见不鲜。例如：

凡自称，天子曰予一人，伯曰天子之力臣，诸侯之于天子，曰某土之守臣某，其在边邑，曰某屏之臣某，其于敌以下曰寡人，小国之君曰孤，摈者亦曰孤，士大夫曰下臣，摈者曰寡君之老，下大夫自名，摈者曰寡大夫；世子自名，摈者曰寡君之嫡；公子曰臣，士曰传遽之臣，于大夫曰外私（《礼记·玉藻》）。

天子死曰崩，诸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不禄，庶人曰死。在床曰尸，在棺曰柩（《礼记·曲礼下》）。

天子之妃曰后，诸侯曰夫人，大夫曰孺人，士曰妇人，庶人曰妻（《礼记·曲礼》）。

公侯有夫人，有世妇，有妻，有妾。夫人自称于天子曰老妇，自称于诸侯曰寡小君，自称于其君曰小童，自世妇以下自称曰婢子（《礼记·曲礼》）。

诸侯来曰朝，大夫来曰聘（《公羊传·隐公十一年》）。

君死于位曰灭，生得曰获。大夫生死皆曰获（《公羊传·庄公二十三年》）。

礼制的语文演绎，不仅表现在不同地位之人的称谓上，而且表现在不同环境中人的称谓上。

对于天子来说，“君天下曰天子；朝诸侯，分职授政任功曰予一人，践阼临祭祀，内事曰孝王某，外事曰嗣王某，临诸侯，眡鬼神曰天王某甫，崩曰天王崩，复曰天子复矣，告丧曰天王登假，措之庙，立之主曰帝；天子未除丧曰予小子”（《礼记·曲礼下》）。

对于诸侯来说，“见天子曰臣某侯某 其与民言自称寡人 其在凶服曰適 嫡 孑孤 临祭祀 内事曰孝子某侯某 外事曰曾孙某侯某 死曰薨 复曰某甫复矣 既葬见天子曰类见 言谥曰类”（《礼记·曲礼下》）。又：“九州之长 入天子之国曰牧 天子同姓谓之叔父 异姓谓之叔舅 于外曰侯 于其国曰君 其在东夷北狄西戎南蛮虽大曰子 于内自称曰不穀 于外自称曰王老”（《礼记·曲礼下》）。

对于士大夫来说，“入天子之国曰某士，自称曰陪臣某，于外曰子 于其国曰寡君之老 使者自称曰某”（《礼记·曲礼下》）。又据《仪礼·士相见礼》：“自称于君 士大夫则曰下臣 宅者在邦则曰市井之臣 在野则曰草茅之臣。”

对于诸侯的配偶来说，“邦君之妻 君称之曰夫人 夫人自称曰小童 邦人称之曰君夫人 称诸异邦曰寡小君 异邦人称之亦曰君夫人”（《论语·季氏》）。

礼制的语文演绎不仅表现在不同地位、不同环境中人的称谓上，而且表现在社会、政治活动本身因人因时因事因地的不同“名分”上。

就“时”而言，“春见曰朝 夏见曰宗 秋见曰覲 冬见曰遇 时见曰会 殷见曰同 时聘曰问 殷觐曰视”（《周礼·春官·大宗伯》）。“天子诸侯宗庙之祭 春曰禘 夏曰禘 秋曰尝 冬曰烝”（《礼记·王制》），四时的田猎活动也有区分：“春曰田 夏曰苗 秋曰蒐 冬曰狩”（《穀梁传·桓公四年》）。

就“地”而言，“女在其国称女 在塗途 称妇 入国称夫人”（《公羊传·隐公二年》）。“兵作于内为乱 于外为寇”（《左传·文公七年》），凡自内虐其君曰弑 自外曰戕”（《左传·宣公十八年》）。“地”与礼制的关系最直接地体现在行政区划上。各级区域对中央王朝承诺着相应的贡赋，因而在春秋战国时对政区有细密的分辨，只是各种古籍中所述并不一致。《周礼·地官·大司徒》云：“五家为比”，“五比为闾”，“四闾为族”，“五族为党”，“五党为州”，“五州为乡”。《周

礼·地官·遂人》云：“五家为邻，五邻为里，四里为鄞，五鄞为鄙，五鄙为县，五县为遂。”《国语·齐语》云：“五家为轨”，“十轨为里”，“四里为连”，“十连为乡”。《周礼·夏官·大司马》云：“方千里曰国畿，其外方五百里曰男畿，又其外方五百里曰采畿，又其外方五百里曰卫畿，又其外方五百里曰蛮畿，又其外方五百里曰夷畿，又其外方五百里曰镇畿，又其外方五百里曰蕃畿。”

就“事”而言：“凡师，敌未陈曰败某师，皆陈曰战，大崩曰战绩，得俊曰克，覆而败之曰取某师，京师败曰王师败绩于某”（《左传·庄公十一年》）；“凡胜国曰灭之，获大城焉曰入”（《左传·文公十五年》）；“（太子）从曰抚军，守曰监国”（《左传·闵公二年》）。“王功曰勋，国功曰功，民功曰庸，事功曰劳，治功曰力，战功曰多”（《周礼·夏官》）。

就“人”而言：“五人为伍”，“五十人为小戎”，“二百人为卒”，“二千人为旅”，“万人为一军”（《国语·齐语》）。“将尊师众称某率师，将尊师少称将，将卑师众称师，将卑师少称人”（《公羊传·隐公五年》）。

从现代词义学的角度看，先秦的词义辨析在方法上已具有一定的科学性。这主要表现在词义的逻辑分类和词义与词形的关系辨正上。

词义的逻辑分类是词汇研究由单字进入系统的第一步。先秦诸子对词义的逻辑分类表现出浓厚的兴趣，但他们分类的尺度却很不一样。最直观的是根据词义的所指来分。如《尹文子·大道上》认为“名有三科”：“一曰命物之名，方圆黑白是也。二曰毁誉之名，善恶贫贱是也。三曰况谓之名，愚贤爱憎是也。”进一步则是根据词义的抽象程度来分。如墨子将事物的名称分为三类：一类是“达”，达名即通名，例如“物”。一类是“类”，以同类得名，例如“马”。一类是“私”，即专有之名，“是名也止于是实也”（《墨经》）如“臧”。荀子又进一步认为“共名”“别名”有内部层次之分。“故万物虽众，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。

有时而欲遍 偏 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”（《荀子·正名》）。事实上 在先秦的著作中已经出现了词义逻辑分类的实践，即寻找词义之间的共同点，以这种共同点类聚词汇 并加以解释。《尸子·广泽》云：“墨子贵兼 孔子贵公 皇子贵衷 田子贵均 列子贵虚 料子贵别囿。其学之相非也数世矣 而已皆 舛于私也。天、帝、皇、后、辟、公、弘、廓、宏、博、介、纯、夏、幺、冢、陞、阪，皆大也。十有余名而实一也。若使兼、公、虚、均、衷、平易、别囿一实也 则无相非也。”尸子很强调“裁物以制分”认为“以实覆名 百事皆成”。然而在尸子看来，“实”不仅指“达情见素”“复本原始”，回到事物本身，而且指人类认识事物时对事物属性的某种心理类推。所以“天”“帝”“皇”“后”“辟”“公”就有了与“弘”“廓”“宏”“博”“介”“夏”等共同“实”——“皆大也”。

词的形式与意义之间的复杂关系，在先秦的词义辨析中已有反映。《墨子·经下》作过细致的论述：

同音异义。“橘、茅，食与招也”。“橘”乃“楸”字之讹 指木瓜。而“茅”是古人用以招神的。楸、茅二字音同而异。

同字异义。“为丽不必丽”上“丽”训偶，下“丽”训佳 偶丽不必是佳丽。“为暴不必暴”上“暴”训恶，下“暴”训暴露 为恶者不必暴露出来。

同构异义。“白马多白，视马不多视，白与视也”。“白马”和“视马”都是动宾结构。但“白马”是“以马为白”因而可以说此马是“白马”；“视马”是“视此马”因而不可以说此马是“视马”。

一词多义。“为夫以勇，不为夫。”前一个“夫”以勇敢而名，有“大丈夫”的意思。后一个“夫”是“夫妇”之“夫”。

同字异词。“为屨以买不为屨”。从字面上看，言制屨而从人买得，那就不是自己做的屨。前一个“为”是动词，后一个“为”是系词。

义素异同。义素是一个词的意义构成中最基本的单位。“俱斗，不俱二，二与斗也。”“二”与“斗”都含有“二”的义素 因为斗必二人

俱。但“二”并不含有“斗”的义素，二人俱却不一定“斗”。所以说“二”与“斗”的义素重合在“斗”不在“二”。

在先秦的词义辨析中，还透露出语音、文字、语法方面研究的消息，而这一类研究同样是在经典阐释的框架中生发的。

从语音的方面来看，先秦的词义训释广泛使用了同音或音近相训的方法。沈兼士曾云：“夫训诂之法有客观的与主观的区别。前者为以凡通语释古语或方言如《尔雅》、《方言》之属是也。后者为训诂家本个人之观察，用声训之法，以一音近之字，绎某一事物之义象，如《白虎通》、《释名》之属是也”（《右文说在训诂学上之沿革及其推阐》）。然而张世禄则认为，这两类方法当以声近义通为主要原则。他在《中国音韵学史》中指出：“古今方国语言的演变，大部分以音韵为枢纽，所以要‘通古今之异言，通方俗之殊语’也，大都以音同或音近之字相诂。”^①这就在词义训释中展开了语音的考究。其方法主要有：

本字相释。如：“蒙者，蒙也。比者，比也。”（《易·序卦》）。“象也者，象也。”（《易·系辞下》）。“孙犹孙也。”（《公羊传·庄公元年》）。“齐之为言齐也。齐不齐以致齐者也。”（《礼记·祭统》）

声旁相释。如：“仁者，人也。”（《礼记·表記》）。“娣者何？弟也。”（《公羊传·庄公十九年》）。“政者，正也。”（《论语·颜渊》）。“征之为言正也。”（《孟子·尽心下》）

同声符字相释。“富也者，福也。”（《礼记·郊特牲》）。“庠，养也。”（《孟子·滕文公上》）。“泽者，所以择土地也。”（《礼记·射义》）

同音异字相释。“德者，得也。”（《礼记·乐记》）。“洚水者，洪水也。”（《孟子·滕文公下》）有时被释字与训释字是初文和后起字的关系。如：“成者何？盛也。”（《公羊传·庄公九年》）。“兑者，说〔悦〕也。”（《易·序卦》）

音近字相释。“义者宜也”(《礼记·中庸》)。“祈求也”(《礼记·射义》)。“乾健也”(《易·说卦》)。

词义训释中，语音的考究在相当程度上揭示了词与词的同源关系并且提供了古音系统的消息。王力曾指出，《尚书大传》以鲜方训西方可见“西”字在上古收音于[-n]。《说文解字》以毁训火可见“火”字在上古属微部以准训水以推训春可见古韵文微对转。^①

从文字的方面来看，先秦的词义训释偶尔采用了字形分析的方法。然而就像声训中“政者正也”、“仁者人也”之类具有很强的政治意识一样，先秦的字形分析几乎都是一种政治图解，并有很强的劝惩意味。例如《左传·昭公元年》记载晋侯在秦国求医医者视之曰：“疾不可为也。是谓‘近女室疾如蛊。非鬼非食惑以丧志。’”晋相赵孟问医者：“何谓蛊？”医者曰：“淫溺惑乱之所生也。于文皿虫为蛊，谷之飞亦为蛊……皆同物也。”把“蛊”分析为器皿中的毒虫形象地解释了“蛊”的词义及晋侯“惑以丧志”的病根。由于过于功利的政治阐释，同时也由于当时对文字结构认识的局限，先秦的字形分析往往与造字理据相距很远。例如《左传·宣公十二年》记载楚庄王回答潘觉“克敌必示子孙以无忘武功”的谏议时认为武之德在“戢兵”而自己并未做到这点。他的根据就是“夫文止戈为武。”然而从造字原理来看，“止”是“趾”的初文表示脚的动作并没有停止的意思。类似的字形分析还有“故文反正为乏”(《左传·宣公十五年》)；“自环者谓之私背私者谓之公”(《韩非子·五蠹》)。

从语法的方面看，先秦的词义训释涉及不少虚词的语法功能和语法意义。例如《墨经》释“且”：“且言且然也。说曰且自前曰且，自后曰已方然亦且。”这就是说事件未结束时用“且”事件结束则用“已”两个事件并列也用“且”。又如《左传·庄公七年》释“如”：“星

陨如雨，与雨偕也。”“星陨如雨”是《春秋》经文。《左传》解为星与雨俱落，就表明“如”当作“而且”解。在对一些虚词的解释中，依然贯注着政治阐释的精神。《公羊传》在解释《春秋·隐公元年》中“三月，公及邾娄仪父盟于昧”一句时这样释“及”：“及者何？与也。会、及、暨，皆与也。曷为或言会、或言及、或言暨？会犹最也，及犹汲汲也，暨犹暨暨也。及，我欲之，暨不得已也。”由于“及”带有施事者的意向，体现主语一方的施事意志，因而“及”字在先秦的语文分析中被视为一道划分尊卑轻重的界线。“及”之前为尊、为主、为重；“及”之后则反之。由于“及”在语义上的这种倾斜标志作用，它在语法上往往由表示平等关系的连词向表示动作对象的介词转化。先秦的词义辨析十分精辟地道出了“及”字的句法语义功用，从而深刻阐释了文义。《公羊传》对《春秋·僖公十八年》“春王正月，宋公会曹伯、卫人、邾娄人伐齐。夏，师救齐。五月戊寅，宋师及齐师战于甗，齐师败绩”一段的理解，正是：“曷为不使齐主之，与襄公之征齐也。”

在经典阐释的母体里孕育的中国古代语言学，自初生之日起就涵泳于语义—文化的双向建构之中，逐步形成了以“训诂”为框架的独具人文精神的研究规范。

第二节 文道一体：上古语言哲学

中国古代的语言研究传统，是具有深厚的人文精神的传统。这不仅由于中国从上古时代就形成了一种与中国传统哲学相呼应的人文主义语言观，而且由于中国古代语言研究的各个方面几乎都与经典释义联系在一起，对世界的理解与阐释渗透语言学的血脉，从而形成一种语言学的文化通观。

中国古代的语言人文主义集中体现在上古语文传统中所表现的语言观上。这种语言观可以从两个方面来考察。

首先，上古语言研究之语言观是一种本体论的语言观。

中国公元前 200 年诞生的一部解释词义的语言学专著《尔雅》，对所解释的词语作了这样的分类排列，即：释诂—释言—释训—释亲—释宫—释器—释乐—释天—释地—释丘—释山—释水—释草—释木—释虫—释鱼—释鸟—释兽—释畜。从这样一个排列体例来看，其顺序依次是语言→人类社会的亲属—宫室—器具—音乐→自然界的天—地—山—水→生物界的草—木—虫—鱼—鸟—兽—畜，要言之，即语言→人→自然→生物 语言排在第一位。这显示出语言在当时人们心目中的位置。在语言部分，《尔雅》或“举古言 释以今语”或“约取常行之字 而以异义释之”或“道物之貌以告人”如此细密地辨析词义 反映出古人对语言意义的高度重视。《尔雅》反映的是中国先秦两汉时期人的文化知识结构。在这个结构体系中，词义的理解与阐释占据了重要的地位。这种对语言意义的重视 其实不独从《尔雅》始。在某种意义上，《尔雅》是对前代名物释义的一种大汇编。早在战国时期（前 400 年至前 200 年）语义的解释就成为人们认识世界、体验世界的一种重要方式。在《尸子》中有这样的记载：

春为青阳 夏为朱明 秋为白藏 冬为玄冥。四气和 正光照，此之谓玉烛。甘雨时降 万物以嘉 高者不少 下者不多 此之谓醴泉。祥风，瑞风也。一名景风，一名惠风。

天神曰灵 地神曰祇 人神曰鬼。鬼者 归也。

在古代中国人对世界的语义阐释中，同义现象的汇通与辨析成为一种独特的方式。汉民族有机整体的宇宙观使古人认识到事象之间你中有我、我中有你、相互联系、相互转化的辩证关系。这种认识渗透在语言的“世界图景”中 就是丰富的同义词之间的聚散离合。在中国 2500 多年前的民间歌谣中我们可以看到，当时的人们正是用众多