

复礼与正名: 孔子思想的一个符号学视角^{*}

祝 东

摘要 晚周以降,儒家孔子面对礼崩乐坏的社会现实,提出复礼与正名的主张。礼乐的分节对应着身份秩序的分层,礼乐文化系统其实是建构的一套等级符号体系,孔子倡导复礼,其实是为了重新捋顺礼乐与政治名分之间的指谓关系;孔子的正名论,注重的是名分的对应,遵循的是符号双轴操作原理,其实乃是其恢复礼乐秩序的施政纲领,目的在于使失序的社会恢复到既定的轨道,这也正是其正名的深层意蕴。

关键词 孔子 复礼 正名 社会秩序 符号学

中图分类号 B222.2 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2018)06-0055-08

作者: 祝东,男,1982年生,湖北孝感人,兰州大学国际文化交流学院副教授,研究方向为古代文学与文化。兰州 730000

晚周以降,随着铁制农具的使用和生产力的发展,当时的社会结构急遽变动,以周公为首的西周初期统治者精心制定的礼乐制度趋于失效,这也即是司马迁所言的“夫周室衰而《关雎》作,幽厉微而礼乐坏,诸侯恣行,政由强国。故孔子闵王路废而邪道兴,于是论次《诗》、《书》,修起礼乐。”^①礼崩乐坏之后,诸子蜂起,他们从各自的阶层和立场出发,著书立说,希望恢复日渐崩溃的社会秩序,“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳。”^②儒家孔子修礼正名,正是其“为治”的途径。那么,儒家面对社会失序的现状,又是如何进行思辨和调制的,其深层的表意机制又是如何进行的,符号学最大的特点是其跨学科的方法论研究,因此从符号学的角度切入孔子正名理论,探析其社会秩序建构的深层规律,未尝不是可取之策。

一、秩序分层: 孔子复礼的符号操作

王国维在其《殷周制度论》中曾对周代之礼的深层文化原因进行了分析,指出“有制度、典礼以治,天子、诸侯、卿、大夫、士,使有恩以相洽,有义以相分,而国家之基定,争夺之祸泯焉。民之所求者,莫先于此矣。且古之所谓国家者,非徒政治之枢机,亦道德之枢机也。使天子、诸侯、大夫、士各奉其制度、典礼,以亲亲、尊尊、贤贤,明男女之别于上,而民风化于下,此之谓治。反是,则谓之乱。是故,天子、诸侯、卿、大夫、士者,民之表也;制度、典礼者,道德之器也。周人为政之精髓,实存

^{*} 本文为国家社科基金“先秦典籍中的伦理符号学思想研究”(项目编号:16XWW002)之阶段性成果。

^① 《史记》卷一百二十一《儒林列传》,北京,中华书局,1959年版,第3115页。

^② 《史记》卷一百三十《太史公自序》,第3288—3289页。

于此。”^①王观堂深刻指出周代的礼制其实是一种政治制度,将天子、诸侯、大夫等纳入到既定的等级秩序之中,相应的名位对应不同的职分、身份和角色,这样就将社会分工和身份权力都归结到伦理秩序之中。惟其如此,礼乐文化才具有政治伦理作用,才可能规范社会生活中的尊卑等级秩序。本乎此,我们才容易理解《论语》中孔子对诸多僭越礼乐现象的批判。

《论语·八佾》有云“孔子谓季氏,‘八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也?’”程树德《论语集释》引马注曰“佾,列也。天子八佾,诸侯六,卿大夫四,士二。八人为列,八八六十四人。鲁以周公故受王者礼乐,有八佾之舞,季桓子僭于其家庙舞之,故孔子讥之。”^②据程树德考证,这里的季桓子当为季平子。鲁为周公旦封地,周公因有功于周室,故周天子特赐八佾之舞,此亦有文献可征,如《礼记·祭统》云“昔者周公旦有勋劳于天下。周公既没,成王、康王追念周公之所以勋劳者,而欲尊鲁,故赐之以重祭:外祭则郊、社是也,内祭则大尝、禘是也。夫大尝、禘,升歌《清庙》,下而管《象》,朱干玉戚以舞《大武》,八佾以舞《大夏》,此天子之乐也。康周公,故以赐鲁也。”《清庙》是颂文王的诗乐,《大夏》是歌颂大禹的舞乐,这些都是属于天子大祭时使用的舞乐,为了褒扬周公,故而将这些舞乐赐给鲁国,特许鲁国在祭祀文王和周公的时候可以使用八佾之舞,而季氏是鲁国的卿大夫,却把八佾之舞拿到自家堂外使用,是为大不敬。故而《礼记·郊特牲》亦对此进行了批评“诸侯不敢祖天子,大夫不敢祖诸侯。而公庙之设于私家,非礼也,由三桓始也。”鲁之三桓将公庙设于私家,是严重违反礼制的行为,故而被作为“典型案例”记载下来,予以批判。

由此,我们可以看到,所谓的“礼”其实是“分节”的,八佾之舞,对应的是天子的身份等级,六佾之舞对应的是诸侯的身份等级,顺此而下,大夫四佾,士人两佾。也就是说,“佾”的“分节”建构了身份等级的差异。“分节”这个概念来自语言学家索绪尔,在《普通语言学教程》中指出“就言语活动来说,articulation(分节)可以指把语链分成音节,也可以指把意链分成意义单位。”^③人类的这种能力则被索绪尔视为不同观念对应不同符号的机能,语词被分割为音节,相对而言,意义被分割为词汇,这即是符号学上的双重分节,哥本哈根学派的叶尔慕斯列夫指出,语言只是最基本的双重分节,不是在词素与音素之间,而是在表达面与内容面之间,这样就将双重分节扩大到所有的符号系统,分节折射出的是符号背后的社会文化意义,其对于文化的人际关系也至为重要,所以赵毅衡指出“政治本来就是人际关系的操作,必须对人进行分类,才能知道如何采取社会行动。”^④根据周代的政治制度,自天子而下,诸侯,卿大夫,士人,具有严格的秩序分层,这种分层决定了其身份地位的差异,而这种差异又会在礼乐制度之中显示出来,如不同的佾舞对应不同的身份等级:

佾舞之数	身份等级
八佾	天子
六佾	诸侯
四佾	大夫
二佾	士人

① 王国维《观堂集林》,石家庄,河北教育出版社,2001年版,第301页。

② 程树德《论语集释》,北京,中华书局,2014年版,第139页。

③ [瑞士]索绪尔《普通语言学教程》,高名凯译,北京,商务印书馆,1980年版,第31页。

④ 胡易容,赵毅衡《符号学——传媒学词典》,南京,南京大学出版社,2012年版,第51页。

当舞乐作为表达面出现时,其对应的身份等级则是内容面,表达面和内容面密合无间的时候,说明社会秩序是正常的,反正就不正常,季氏的“八佾舞于庭”就违背了这种对应法则,属于僭礼求名,故而遭到孔子的批评。同理,在《论语·八佾》的第二节中,记载的也是这种关系的错乱,孔子也予以严肃的批判:

三家者以《雍》彻。子曰:“‘相维辟公,天子穆穆’奚取于三家之堂?”

卿大夫称家,三家即是鲁国大夫孟孙、叔孙、季孙之家,朱熹《四书章句集注》谓“《雍》,《周颂》篇名。彻,祭毕而收其俎也。天子宗庙之祭,则歌《雍》以彻,是时三家僭而用之。”^①三家在祭祀祖先完毕后撤掉祭品时,让乐工演唱《雍》诗,而这种音乐本是天子祭祀祖先之后撤供时才能使用的,其内容是说诸侯助祭,天子主祭,三家属于卿大夫,助祭的资格都没有,却在撤供时使用了天子的舞乐,故而孔子愤怒地加以谴责。《论语集释》引贾疏谓“天子礼乐特赐周公,鲁惟文王庙、周公庙用之,若用于他庙则僭。”^②显然,鲁之三桓僭越了天子礼乐,而没有遵循礼乐规定的文化秩序和身份等级。如上文所言,若把舞乐视作表达面,其内容面则是对应的身份等级,礼乐的分节对应的是秩序的分层,天子、诸侯、大夫和士人皆有与其身份对应的礼乐,礼乐视作“能指”,则对应的身份等级是其“所指”,孔子奔走列国,倡导恢复周礼,从符号学的角度来看,其实是通过区分能指,进而区分所指,能指的分节对应的是所指的分节,“分节能折射出符号背后的社会文化意义”,^③这一点在《左传》中的一段材料中表现得更为明显。据《左传·成公二年》记载:

卫侯使孙良夫、石稷、宁相、向禽将侵齐,与齐师遇。……齐师乃止,次于鞌居。新筑人仲叔于奚救孙桓子,桓子是以免。

既,卫人赏之以邑,辞。请曲县、繁缨以朝。许之。

仲尼闻之曰:“惜也,不如多与之邑。唯器与名,不可以假人,君之所司也。名以出信,信以守器,器以藏礼,礼以行义,义以生利,利以平民,政之大节也。若以假人,与人政也。政亡,则国家从之,弗可止也已。”

新筑大夫仲叔于奚出战,大败齐师,援救了卫国将军孙良夫,孙良夫得以幸免于难,不久,卫人计划将城邑赏给仲叔于奚作为答谢,但是仲叔于奚辞谢了城邑的封赏,进而提出了“请曲县、繁缨以朝”的要求,并得到卫君的允许,孔子得知此事之后,大为感叹,并大发议论。这里首先要明确“曲县”“繁缨”的礼学意义,才能作进一步的分析。

《周礼·春官宗伯·小胥》云:“正乐县之位。王宫县,诸侯轩县,卿大夫判县,士特县。”也即是说王与诸侯、卿大夫、士人在乐器的规格上是有明确分节的,《周礼注疏》引郑注谓“宫县四县,轩县去其一面,判县又去其一面,特县又去其一面。四而象宫室四面有墙,故谓之宫县。轩县三面,其形曲,……判县左右之合,又空北面。特县县于东方,或于阶间而已。”^④天子用乐,悬于四面,以像宫室,故而谓之宫悬,等次而下,诸侯三面,谓之轩悬,大夫两面,谓之判悬,士人一面,是为特悬,乐器数量的分节对应的是身份地位的分层。再看“繁缨”,《春秋左传正义》谓“繁缨,马饰。皆诸侯之服。”^⑤而《周礼·春官宗伯·巾车》亦谓“巾车掌公车之政令,辨其用与其旗物而等叙之,以治

① 朱熹《四书章句集注》,北京,中华书局,1983年版,第61页。

② 程树德《论语集释》,第181页。

③ 胡易容、赵毅衡《符号学——传媒学词典》,第51页。

④ 李学勤主编《十三经注疏·周礼注疏》,北京,北京大学出版社,1999年版,第605页。

⑤ 李学勤主编《十三经注疏·春秋左传正义》,北京,北京大学出版社,1999年版,第691页。

其出入。”也是明确指出车驾的旌旗是用来区别等级和尊卑秩序之用的,也即是车驾及纹饰的分节对应的是身份地位的分层。按照这种分节原理,“繁纓”对应的是诸侯的身份等级。而仲叔于奚则是大夫,按照其身份等级,是不配享有“曲县”“繁纓”以朝的资格的,所以孔子听到卫君特许之后,大发感叹。孔子认为,与其将车服爵号赏赐给仲叔于奚,不如多封赏土地城邑给他。在孔子看来,车服、爵号是由国君掌握的,不能假借与他人。因为名号是用来建立权威威信的,有相应的权威身份才能保持对应的礼器,礼器规格又是用来体现礼制的,而礼制其实就是通过礼器规格的分节来划分身份等级。“礼以行义,义以生利,利以平民”这是“政之大节”,所以,如果把礼器爵号随便赏赐给别人,在孔子看来,就等同于将政权拱手让于他人,自然会有亡国之危,故而孔子对此深感忧虑。

而实际上我们知道,礼乐的分节对应身份秩序的分层,是在礼乐制度的政治权威健全的时候才能密合无间的,当礼崩乐坏之际,“礼乐征伐自天子出”转变为“礼乐征伐自诸侯出”,乃至出现“陪臣执国命”(《论语·季氏》),自天子至于诸侯,都逐渐失去了对实际权力的掌控,如此则礼乐车服爵号都成为“虚名”,不能再有效起到“语法规则”的作用,实际上沦为“空洞能指”。孔子讲求的“礼”,就其表意机制而言,其实是通过建立“能指”系统的规范性,并通过双重分节原理,确立“所指”规范,也即是重建身份等级秩序。孔子推尊周礼,如符号学家莫里斯所言“正是通过在一个文化的成员中灌输这个文化所特有的指谓、评价和规定,社会就获得了对个人的主要方面的控制。”^①在礼制文化系统之中,身份地位与礼乐爵号相应,指谓关系是明确的,并规定了各自的身份和相应职能,礼崩乐坏其实就是对这种指谓的破坏,对规定的损毁,双重分节归于无效,故而孔子深恶痛绝,所以在《论语》中我们可以多处看到孔子对这种不遵循礼制指谓关系的批评,如:

“季氏旅于泰山”(《论语·八佾》)。

“邦君树塞门,管氏亦树塞门。邦君为两君之好,有反坫,管氏亦有反坫。管氏而知礼,孰不知礼?”(《论语·八佾》)

季氏以陪臣祭祀泰山,僭越了天子之礼;树塞门、反坫皆诸侯之礼,而管仲皆用之,是僭越了诸侯之礼,皆没有遵循双重分节的符号操作规范,违礼的背后是扰乱了既定的分节对应分层的秩序,这也正是孔子所不满的原因所在。

二、符形符义:礼容与礼义关系辨析

从符号学的角度来看,“意义必须用符号来表达,符号的用途是表达意义。反过来说,没有意义可以不用符号表达,也没有不表达意义的符号。”^②人类生活在一个用符号建构的意义世界,而任何意义的传达都必须经由符号,因为符号的作用就是用来表达意义的,古今皆是如此。礼乐文化是中华民族固有的文化特质,先民用礼乐来表达特定的文化意义,从卡西尔的符号学观点来看,礼乐的“文化形式都是符号形式”^③当然,这种形式是经过了长期的发展总结而不断形成的。孔子曾经指出“夏礼,吾能言之,杞不足征也;殷礼,吾能言之,宋不足征也。文献不足故也。足,则吾能征之矣。”(《论语·八佾》)又《论语·为政》中子张问十代以后的礼仪是否可知的问题,孔子回答说“殷

① [美]莫里斯《指号、语言和行为》,罗兰、周易译,上海,上海人民出版社,2011年版,第216页。

② 赵毅衡《符号学:原理与推演》,南京,南京大学出版社,2016年版,第2页。

③ [德]卡西尔《人论》,甘阳译,上海,上海译文出版社,1985年版,第34页。

因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世,可知也。”礼乐文化是在不断的损益增删之中前进的,特别是在经过西周初年的周公等一批统治者的仪式化、系统化之后,才逐渐发展成一套政治文化系统,如《礼记·明堂位》所言“武王崩,成王幼弱,周公践天子之位,以治天下。六年,朝诸侯于明堂,制礼作乐,颁度量,而天下大服。”显然,周公制礼作乐,是在对夏商之礼乐损益增删中完成的,并且,作为政治文化制度的西周礼乐制度,也不可能像《礼记》中所言的那样一年制成,此亦已有学者考证指出,实际上西周的礼乐制度经过了周初几代君王百余年的建构才逐渐形成的。当这套礼乐文化系统形成之后,在政治权力的支持下又会反过来对社会生活秩序进行规范调整,将人们的各种表意活动纳入到相应的规范秩序之中,并以此来调节人际关系和社会秩序。特别是礼乐制度的分节,起到了调控社会秩序、对社会成员进行分层的作用,分节对士人以上的阶层进行全域覆盖,实际上是将整个统治阶层都纳入到一定的秩序系统之中。因此周代的礼乐文化系统其实是建构的一套等级符号体系,是一种特殊的“语言”,这种语言规范在时刻维系着各种“言语”行为,如果“言语”行为不符合“语言”规范,自然会受到相应的制裁。特别是在周天子拥有对诸侯绝对领导权力的时候,这套语言规范是极其强烈的,但是自平王动迁之后,周天子的权力日渐萎缩,诸侯势力日渐强大,传统礼乐规定的语言规范也不能再有效约束诸侯及其家臣。正是在这种社会急剧变化的时期,“人们所借以生活在一起的符号开始丧失它们的明晰性说服力,而适合于改变了的社会的符号还没有产生。……语言归于无效,文化象征成了问题,……当符号不再好好为人服务的时候,人们就有意识地注意起符号来”^①莫里斯甚至直接指出孔子的时期就是这样一个人有意识地注意符号的时期,尽管他没有展开对孔子时期符号问题的讨论,但亦足以给我们诸多的启发。

诚然,符号学是一个舶来的学术名词,中国自古也没有“符号学”这样的概念,但是无论古今还是中西,用符号来表达意义却是不二法门,中国的先民很早就建构了《周易》这一深奥的符号系统,西周建立的礼乐制度,其实质也是利用的符号双重分节的作用,通过划分能指进而确立所指的关系,孔子倡导恢复周礼,其实也是为了重新捋顺这种指谓关系。而且,孔子的所处的一个大变动的时代,如莫里斯所言,文化象征都出了问题,天子的八佾之舞竟然被鲁之三桓用于自家宗庙之中,各种礼仪仪式的废弃,无不让孔子痛心疾首,并开始思考礼容与礼义之关系问题。所谓礼容其实就是各种不同的礼仪仪式,而礼义则是对各种礼仪意义的解释。^②礼容置于礼乐符号系统之中,其解释项即是各种礼义。

如果说礼容是符号表达面(“能指”符号),那么礼义则可视作符号的内容面(“所指”意义),任何礼义的传递,都需要借助一定的礼容,如果没有礼容,那么礼义将无所附丽。这一点在《论语·八佾》就有反映“子贡欲去告朔之饩羊。子曰‘赐也!尔爱其羊,我爱其礼。’“告朔饩羊”是一种古礼,“天子颁朔于诸侯,藏之祖庙,至每月朔必朝于庙,告而受行之。于是乎以腥羊作献,谓之饩羊。”^③羊在这里是一种献礼的行礼之物,《论语注疏》指出,鲁国自鲁文公始将政礼荒怠,“始不视朔,废朝享之祭。有司乃供备其羊。子贡见其礼废,故欲并去其羊也”^④尽管鲁国国君不去参加告

① [美]莫里斯《开放自我》,定扬译,徐怀启校,上海,上海人民出版社,2010年版,第41页。

② 祝东《礼与乐:儒家符号思想的伦理进路》,载《贵州社会科学》2017年第8期。

③ 程树德《论语集释》,第250页。

④ 李学勤主编《十三经注疏·论语注疏》,北京,北京大学出版社,1999年版,第39页。

朔之礼,但是有司依然保留着杀羊献礼的礼仪形式,也即是礼容尚在,子贡认为既然国君不去参加告朔之礼,那么不如干脆将礼容也一并撤销,但遭到了孔子的反对,孔子认为,“羊存犹以识其礼,羊亡礼遂废,所以不去其羊,欲使后世见此告朔之羊,知有告朔之礼,庶几或复行之,是爱其礼也”^①,子贡眼中是作为一般事物的羊,而孔子眼中则是作为行礼的羊,因此孔子眼中的羊,已经不再是作为实物的羊,而是礼的符号表征,如池上嘉彦所言“当某事物作为另一事物的替代而代表另一事物时,它的功能被称为‘符号功能’,承担这种功能的事物被称为‘符号’”^②。告朔之羊在此时已经承担了作为献礼之物的功能,因此成为礼的符号,礼的符号在场,才能表达礼的意义,如果将这只告朔之羊去掉,则告朔之礼的意义就无从依附,礼的意义是由羊来传达的,也即礼义需经礼容表达出来,没有礼容,礼义就彻底无从谈起,孔子注目的乃是经由羊传递的相关的礼的意义,而不在于这只羊本身的价值和意义,这也正是孔子坚持保留告朔之羊的原因。

孔子一方面关注作为表达面的礼容,另一方面也十分注重礼容背后的礼义,甚至礼义比礼容更为重要,这一点在“礼非玉帛”的论述中有更为清晰的体现:

子曰“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)

前文论及,孔子注重作为表达面的礼容之属,但并不是说孔子不注重其解释项礼义,在这里,孔子明确指出,礼并非玉帛钟鼓之属,当然也包括前文所言的告朔之羊这类行礼之物,行礼之物只是一种符号,而符号是用来传递意义的,也即是礼义,礼义是缺席的,所以需要礼容来表征,正是“意义不在场,才需要符号”,毕竟“符号表意之所以有必要,是因为意义缺场,解释意义不在场是符号过程的前提”^③,礼义需要对礼容符号的解释才能体现出来。但礼容本身并非礼义,无论是祭祀的玉帛,还是演奏的钟鼓,都不是礼义,但是礼义又离不开玉帛和钟鼓,如果只看到作为礼容的玉帛和钟鼓,便以为这是礼,这是不对的,礼的精义在于对礼容的解释意义,也即是礼义,礼义才是礼的精髓。如《礼记·郊特牲》所言“礼之所尊,尊其义也。失其义,陈其数,祝史之事也。故其数可陈也,其义难知也。知其义而敬守之,天子之所以治天下也。”明确指出礼的精义在其礼义部分,所谓“陈其数”即是礼仪形式,也即礼容,这是祝史等神职人员的工作,而礼义却关系到天子治理天下这样的大事,所以相较而言,礼义的价值重于礼容。但在符号操作层面上二者不可偏废,没有礼容,礼义无法得到表征和阐释,孔子提醒人们注意的是,作为礼容的玉帛钟鼓本身并不等于礼义,这在当时是有其语义背景的,皇疏引王弼之言云“礼以敬为主,玉帛者,敬之用饰也。乐主于和,钟鼓者,乐之器也。于时所谓礼乐者,厚执币而所简于敬,盛钟鼓而不合《雅》《颂》,故正言其义也”^④。礼的价值意义不在于礼容,而在于礼义,如敬、和等,这才是礼义,但时人往往以为有礼容就足够了,忽视了对礼义的追求,其实还是“不仁”的表现,“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)孔子在礼乐文化中注入了“仁”的精神内核,所谓仁,孔子的解释是“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》),如笔者所言,孔子“倡导的是一种道德上的自律,将礼乐文化道德化,……后来规范自己的符号表意为”^⑤将对礼义的追求与遵循内化为道德伦理,进而实现对礼仪形式的遵从和礼义内容的敬和,二者相须为用。

① 李学勤主编《十三经注疏·论语注疏》,第39页。

② [日]池上嘉彦《符号学入门》,张晓云译,北京,国际文化出版公司,1985年版,第45页。

③ 赵毅衡《符号学:原理与推演》,第45页。

④ 程树德《论语集释》,第1567页。

⑤ 祝东《仪俗、政治与伦理:儒家伦理符号思想的发展及反思》,载《符号与传媒》2014年第2期。

三、必也正名: 孔子重塑编码的规则

如前文所云,晚周诸子面对礼崩乐坏社会失序的现状,都从不同的立场和角度开出了自己的救世之方,如道家的无名论、墨家的兼爱论、名家的名实论、黄老道家的刑名论等,而面对这种社会颓坏的现实,儒家孔子提出的则是正名论。那么,正名论究竟如何操作,其深层意义又是什么,值得探析。

孔子的时代是一个大变动的时代,旧有的社会秩序正在崩毁,而新的社会形态又处于建构之中,文化象征等在这个变异的时段都出了问题,既有之名不能表征业已变化的实,如孔子所言“觚不觚,觚哉!觚哉!”(《论语·雍也》)刘宝楠《论语正义》引《五经异义》谓“一升曰爵。爵,尽也,足也。二升曰觚。觚,寡也,饮当寡少”^①。觚与孤同音,孤与寡叠韵,是同源字,所以,“此觚命名原与君子之称‘孤’‘寡’有同义也。今饮常不寡而仍称曰觚,名实乖矣,犹曰觚哉!”^②作为饮器的觚,取饮少之义,而时人饮不寡亦称为觚,故而觚之名(饮少)与觚之实(饮不寡)出现乖谬,是名不符实(一说觚有棱角,而孔子见到的圆形酒器亦称觚,并非有棱角的觚,所以孔子慨叹名不符实)。周代礼乐制度将人伦日用等都纳入礼制秩序之中,宴饮的名不符实自然也影响到对礼义的践行,这于推尊周礼的孔子而言自然是不能容忍的。

实际上,春秋以降,传统伦理秩序失序,各种僭礼越礼的事情时有发生,按其实质,其实就是没有遵照自己阶层对应的礼乐制度,没有相应的名分但是享用了相关的礼乐,所以孔子之正名主要是正政治名分,因此正名所“正”主要是政治伦理的名分,如孔子正假马之名即是如此:

孔子侍坐于季孙,季孙之宰通曰:“君使人假马,其与之乎?”孔子曰:“吾闻君取于臣,谓之取,不曰假。”季孙悟,告宰通,曰:“自今以往,君有取谓之取,无曰假。”故孔子正假马之名,而君臣之义定矣。^③

在孔子看来,君主向臣下索要东西,只说是“取”,而不是“假”,“取”体现的是君尊臣卑,而“假”则是平等关系,没有凸显君之尊,这样“孔子纠正假马的‘假’字,君主臣子的名义就确定了”^④。在孔子看来,政治上的名分很重要,如果处理不好,就会造成政治上的混乱,就像齐景公问政时所说的“君不君,臣不臣,父不父,子不子”(《论语·颜渊》),长幼失序,尊卑错位,所以孔子正名论,注重的是名分的对应,也即是遵循符号双轴操作原理。而这种操作已经被“礼”逐一规范好了,因此,儒家倡导的礼其实就是一套规则系统,这套系统对社会生活、政治伦理方方面面都有相应的规定,“通过礼仪仪节的分层实现了社会现实尊卑等级的分层,规范了社会秩序,礼仪仪节的稳定带来的是社会秩序的稳定。礼的分层在统治阶层内部实现全域覆盖,人伦日用之中,无不用礼来规范”^⑤,因此从某种程度而言,礼其实是当时社会的秩序的符码(code),孔子倡导“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》)实际上是强调符码在社会秩序调控中的权威性。而面对社会失序,孔子提出正名的举张,其实就是维护符码编码规则,这在《论语·子路》篇中体现得尤为

①② 刘宝楠《论语正义》北京,中华书局1990年版,第241页。

③ 韩婴《韩诗外传集释》,许维遹校释,北京,中华书局,1980年版,第200—201页。

④ 赖炎元《韩诗外传今注今译》,台北,台湾商务印书馆,1979年版,第232页。

⑤ 祝东《礼与法:两种规约形式的符号学考察》,载《上海大学学报》2017年第5期。

突出:

子路曰“卫君待子而为政,子将奚先?”

子曰“必也正名乎!”

子路曰“有是哉,子之迂也!奚其正?”

子曰“野哉,由也!君子于其所不知,盖阙如也。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。”

卫出公蒯辄与其父蒯聩争位,这样君臣之名分不定,于是弟子子路就问孔子如果卫君蒯辄请孔子佐政,该如何为政时,于是孔子就有了这段著名的正名论。首先,孔子十分明确地指出要正名,但这个正名的观点立马被子路直接否定,并认为孔子迂远于事情,于是孔子有了进一步的申论。孔子指出,如果名分不正,则行事缺乏理据,如此则会导致行事不成,行事不成则文化象征失效,进而导致社会失序,如此则会引起更大的混乱。名分对应着相关的身份等级,这种身份等级又有相关的角色分工,也即是“君君,臣臣,父父,子子”(《论语·颜渊》),毕竟“名位不同,礼亦异数”^①,所以孔子的正名其实就是恢复礼乐文化系统对社会秩序的规范,使得君臣、父子各自按照自己的身份角色规范自己的表意行为,使之符合礼的规定性,而礼又是社会秩序的符码。

尽管历代注家对孔子究竟正谁之名有不同的看法,但有一点是可以肯定的,即是卫国的君臣父子之名不正,这也正是为政的大忌,《吕氏春秋·处方》篇对正名分的问题有过较为深入的总结:“凡为治必先定分。君臣父子夫妇,君臣父子夫妇六者当位,则下不逾节而上不苟为矣,少不悻辟而长不简慢矣。……同异之分,贵贱之别,长少之义,此先王之所慎,而治乱之纪也”^②。为政先正名定分,确定各自的身份等级并作为行事的理据,如此则回复到周礼规定的既定秩序之中。准此而言,孔子之正名,其深层乃是一种政治意识形态,正名从表面来看,是要求事物回归到其既定规范的原初状态之下,但实质上是用旧有的意识形态来规范处于变化之中的社会人事,这一点业已为学者所发现,如屠友祥指出,当名固定之后,意识形态与名密合无间,正名之时,名背后的意识形态却难以发现,“故每俟新的定型、新的意识形态出现,正名者就往往是先前的意识形态的固守者”^③。在晚周大变动的时代,孔子积极倡导的正名,不仅是一个“觚不觚”之类的“正百事之名”的事情^④,难怪朱熹在注解齐景公问政一节时指出“此人道之大经,政事之根本”^⑤,孔子正君臣父子之名的正名论实乃是其试图恢复礼乐秩序的施政纲领,使失序的社会恢复到既定的轨道,这也正是其正名的深层意蕴。

(责任编辑:田然)

① 《汉书》卷三十《艺文志》,北京,中华书局,1962年版,第1737页。

② 许维遹《吕氏春秋集释》,北京,中华书局,2009年版,第670页。

③ 屠友祥《言境释四章》(修订本),上海,上海古籍出版社,2011年版,第161页。

④ 程树德《论语集释》,第1148页。

⑤ 朱熹《四书章句集注》,第136页。