名与礼: 儒家符号思想及其深层意识形态分析

祝东

(兰州大学 国际文化交流学院, 甘肃 兰州 730000)

内容摘要:中国古代的先哲在辨明事物性状的基础之上制名指实,名的稳定性是意义平稳交流的前提,而名的差异性是产生意义的关键。礼崩乐坏之际,儒家的孔子试图通过"正名"来"正实",达到名实相符的要求。孔子倡导的礼乐文化其实是将人的各种符号表意活动纳入到一定的规范秩序之中,礼起到了调节人类社会内部各种行为规范和人际关系的作用。正名表面上是要求实返回到固有名的状态之下,而实际上是用传统的意识形态内容去规范新的事物,使之回到原有的既定轨道上来。如果将孔子的名学理论视做一套符号系统的话,那么其符码则是各种不同形式的礼义,整个礼乐系统的集合,则可视做以孔子为代表的儒家元语言。关键词:名学;礼学;儒家;符号学;元语言

中图分类号: I206.2 文献标示码: A 文章编号: 1000-2804 (2018) 03-0151-07

一、名学的发生及其与符号学的关系

人类生活在用符号建构的意义世界里,古今皆是如此。尽管中国古代没有一门现代意义的符号学,但是古代易学、诸子学、唯识学、阳明心学中,亦多包含着中国先哲对人类表意行为的运用方法、形式规律的思考,这些实践形式和理论观念中其实蕴藏着丰富的符号学思想。在胡适看来,先秦诸子"家家都有'名学'"[1]142,在胡适这里名学是诸子百家为学的方法,属于逻辑学范畴。

欲辨名学,先得辨名。学界通常援引许慎《说文》来论"名":"自命也。从口从夕。夕者,冥也。冥不相见,故以口自名。"由于许慎见到的古文多为战国古文字,尽管其与古文字属于同一系统,但是其中确实存在讹变现象。今据《古文字诂林》册二收录的"名"字诸古文可知,"从口从夕"之形乃《召伯簋》上铭文,非为最早。据是书援引诸家学者的考辨,

结合因声求义的传统训诂学方法,笔者以为戴家祥等学者见解较为切合"名"之本原,即"月光照物则明,名初意当为明……明辨事物则名之,事物不明则难以称名。后世便衍化为事物名称的意思。"以从认知的角度来说,先明事物之形,查事物之理,然后才能命名,事物有名之后,"名"便衍化为名称、名号、名位等,是符合"世界—认知—符号"这一符号学的认知过程的^[3]。进而可以得出名学起初其实是关于辨明物理、探求命名规律、确定事物名称等方面的学问。

事物因其性状的不同而产生差异,如马有马之性状,牛有牛之性状,因为具有差异,在人类的认识达到一定的阶段之后,就对其进行分类,这就是《墨子》所言的"类"名:"若实也者,必以是名也命之。"[4]也即名是用来"命"实的,因为实的差异性导致了名的差异性,反过来,名的差异性反映着实的差异性,名的差异性才会使不同的"名"在名学系统中获取自己的位置和意义,而意义是在差异中产生的。名产生后会因其稳定性而获得认同和交

收稿日期: 2018-01-14

基金项目:国家社会科学基金"先秦典籍中的伦理符号学思想研究"(16XWW002);兰州大学中央高校基本科研

业务费重点项目(16LZUJBWZX010)

作者简介: 祝东 (1982-), 男,湖北孝感人,博士,副教授,从事古代文学与古代文化研究。

流,也即是名的稳定性保证了社会文化的稳定 性。然而到了东周,出现了名实淆乱的社会乱 象,"名实者,圣人之所不能胜也"(《庄子・人 间世》),是非皆由名生,圣人概莫能外。也正 是因为如此,名的问题才引起了先秦诸子的思 考,如老子的无名说,孔子的正名说,墨家、 名家的名实之辩等。特别是名墨二家,对名学 诸议题主动思辨,并进行了深度辨析,与现代 符号学理论颇有交融参发之处,值得探析。如 论者所言:"春秋战国时代,各个学派关于'名 实'的论争,形成了中国文化史上对符号问题 进行探讨的高峰时期。" 5 因为这是一个礼崩乐 坏的大变动时代,传统的礼乐文化符号系统遭到 了破坏, 语言交流、社会思想、文化象征等都出 了问题, 一句话, 符号与意义之间的关系出了问 题,由此引发了人们对符号问题的关注,如莫里 斯所言: "符号研究兴趣最高时期是在普遍进行 社会变革的时期这一点是有启发的, 如孔子时 期,或希腊衰落时期……在这些时期,人们所借 以生活在一起的符号开始丧失它们的明晰性和 说服力,而适合于改变了的社会的新符号还没 有产生。人们之间的交往不再是轻易的联系, 因为新出现的意义同旧的意义相抵触。语言归 于无效, 文化象征成了问题, 因为这些都不复 能够认为是当然的东西。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。" [6] 尽管那时并没有一门所谓的符号学,但 是对符号与意义关系的运用进行思考的实践, 却 与人类的发展始终相伴,一直没有中断,因为人 即是"符号的动物"(animal symbolicum)^[7],是 符号系统让人类社会超出了物质世界的局限,摆 脱了生物性需要的初级层次,进而通过符号系统 通向无限的可能世界。

孔子作为先秦儒家文化的代表人物,出生在 一个"礼崩乐坏"的年代,"礼乐征伐自天子出" 的局面转变成"礼乐征伐自诸侯出"(《论语· 季氏》)。孔子年少时,就对先前礼乐文化有着 浓厚的兴趣,以陈俎豆、设礼容为嬉。纵观孔 子的一生,是以恢复礼乐文化系统为己任的。 儒家恢复传统礼乐文化的一个重要维度即是 "正名",通过"正名"来"正实",达到名实相 符的要求,儒家名学的学术旨趣及其深层意义 值得探析。

二、儒家礼乐文化系统及其符号机制

符号是用来承载意义的,"没有不承载意义 的符号,也没有无须符号承载的意义"[8],任何 意义必须经由符号承载交流, 而文化则被认为是 一个社会中相关的符号活动的集合。礼乐文化, 即是通过礼乐符号活动的集合来规范现实生活中 的尊卑等级秩序,后者即是其承载的相关意义。 如根据当时的礼乐规范,不同等级身份的人,享 用不同形式的舞乐。孔子曾对弟子批评季氏曰: "八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也?"(《论 语・八佾》)据清人刘宝楠《论语正义》引马注 云:"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。"哼"这一古注道明了个中原 委。古代舞乐,八人为一行,叫做一佾,八佾即 是八行, 共六十四人。根据当时的礼乐规范, 八 佾是天子才能享用的舞乐, 诸侯是六佾, 即是四 十八人舞, 大夫是四佾, 即是三十二人舞, 士是 两佾,即是十六人舞。"佾"是符号再现体,身 份等级是其解释项,而"礼"则是符码。"佾" 的分节(舞乐人数的不同)造成其指谓的分节 (身份等级的差异), 正是通过"佾"这套礼仪 才将社会分成各个不同的等级,也即将能指分 节,才产生了所指的分节。此所谓能指的分节 产生了所指的分节,也即双重分节。在哥本哈 根学派的叶尔慕斯列夫看来,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 表达与内容两个层面之间,这样就将双重分节 扩大到所有的符号系统, 礼乐符号系统自然也在 其中。"语言的双重分节因文化不同而不 同"[10],春秋时期社会文化发生变化,礼乐符号 系统也跟着发生变异。

再来看春秋时礼乐符号系统的变异,根据上 文的分析,"佾"数的不同,其表演的人数也不 同,享用者的身份地位也各不相同。季氏按照其 级别,乃是大夫,只配享用四佾,也即是三十二 人舞,但是他僭越了天子之礼,所以孔子才会极 其不满。赵毅衡先生在探讨双重分节时曾指出: "只有能指分节清晰,互相不重叠,合起来覆盖 全域,表意才会清晰。"[1]92因此舞者人数组成的

Journal of Lanzhou University (Social Sciences) Vol. 46 No.3 / May, 2018

"佾"的清晰,才能明晰区分享用舞乐者的身份地位。反过来说,如果没有一套礼仪规范将"佾"区分开来,那么也就不存在"是可忍孰不可忍"的事情了,因为照此二、四、六、八佾就没有什么区别,佾的区别不明显,现实世界人的尊卑高低、亲疏远近等级秩序也就不能区分。

孔子所讲求的礼,其实就是通过确立划分各种"能指",由此来规范社会,建立一套严密的社会等级秩序,也即通过区分"能指"(如舞乐佾数),进而将"所指"(如身份等级)区分开来,也即是莫里斯所言的通过对符号过程的缕析控制进而达到对个人的社会控制[12]。季平子是鲁大夫,按照礼仪规范,他只能享用四佾,但是他却用了八佾,这是天子的规格,季氏没有遵循礼仪所规定的社会等级秩序,因此遭到了孔子的批判。

由此可见,以孔子为代表的儒家文化是偏向于"语法倾向文化"的,它关心的是能指背后的所指,是社会的等级秩序。儒家文化通过礼仪,建立一整套规范准则,各种礼仪之间有明确清晰的界限,并且互相配合,从而使所指——社会等级秩序的呈现明显了然[13]。也正是因为如此,孔孟儒家才极其关注能指形式,因为不同的能指形式传达出来的所指是各不相同的。孔子对能指符号形式的重视,在《论语》中多处可见,如《论语·八佾》记载:

子贡欲去告朔之饩羊。子曰:"赐也!尔爱其羊,我 爱其礼。"

子贡欲去掉鲁国每月初一告祭祖庙的活羊,因为鲁国自文公开始已经不遵循告朔之礼,子贡见礼仪已废,故而建议把杀羊这一告朔仪式也一并去掉,但是遭到了孔子的反对。孔子认为残留一点杀羊的仪式也比什么都不留好,清人刘宝楠《论语正义》也引包注曰:"羊存,犹以识其礼;羊亡,礼遂废。""则礼的意义藉由祭祀之"羊"(符号)而保存,如羊去之,则礼的意义无从传达,因为意义是用符号(羊)来传递的,孔子关注的是羊所传递的礼这层意义,而非羊之实。

孔子对能指符号的重视,在《左传》中也可见到相关史料记录。《左传·成公二年》记载, 齐、卫交战,新筑人仲叔于奚帮忙挽救了卫国将 军孙良夫,卫国为了表示感谢,准备赏之以邑, 但是仲叔于奚拒绝了这个封赏,"请曲县、繁缨 以朝"[14]788。按照古礼,天子使用的钟磬乐器四面悬挂,名为"宫悬",诸侯乐器,去掉南面,三面悬挂,名为"曲悬",大夫左右两面悬挂,名为"判悬",士人只在东面或者阶间悬挂,名为"特悬"。可见钟磬乐器悬挂数量的解释项是不同的身份等级差别。曲悬是诸侯行礼时使用的乐器,繁缨为马之装饰,亦是诸侯之礼。仲叔于奚为大夫,请"曲悬、繁缨",实际上是僭越诸侯之礼,按照周礼的约定,这是大不敬的,但是在礼崩乐坏的时代,卫国也顾不了这么多,竟然答应了这个请求,所以孔子听到之后,非常痛惜:

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。[14]788-789

在孔子看来,与其将礼器赏与仲叔于奚,不 如多给他土地封邑,而器和名,是不能随便送与 他人的,因为这是由人君主掌的,一定名位之人 应有与其匹配的威仪, 而威仪又正是通过相应的 器物体现出来的,因为礼器这些器物的不同体现 的即是现实世界的尊卑等级。"礼以行义,义以 生利,利以平民",由礼到义,由义到利,由利 到治理百姓,逐层推进,由符号层面逐步推进到 现实政治层面。因此, 在孔子看来, 如果把名号 送出, 无异于将政治权力拱手让出, 其后果不堪 设想。而相信看过电视剧《三国演义》的人都记 得这么一个情节, 孙策将传国玉玺抵押给袁术, 换来五千军士,然后用这批军士扩展势力,最后 打下了东吴基业, 而那个抱着玉玺想称帝的袁术 最终兵败而亡。实际上不管是在春秋战国还是汉 魏三国,象征符号远没有实际军事经济实力重 要。两相对比可知, 孔子更加注重器物的能指功 能,由能指系统进入所指系统,由名入实,着重 于名,落实到人伦实践之"实"中。这个在颜渊 丧事的安排处理上也可见一斑。颜渊是孔子最喜 欢的弟子,《论语》中记载鲁哀公和季康子都曾 问询孔子诸弟子中谁最好学, 孔子的回答皆是 "有颜回者好学" (《论语・雍也》《论语・先 进》),《论语》中多次记载孔子对颜渊的夸奖。 然而这个勤奋好学的颜渊却不幸早逝,这让孔子 非常悲痛:"颜渊死。子曰:'噫!天丧予!天丧 予!'"(《论语·先进》)"颜渊死,子哭之

恸。从者曰:'子恸矣。'曰:'有恸乎?非夫人 之为恸而谁为?'"(《论语・先进》)由孔子对 待颜渊逝世的悲痛情形可知, 他对颜渊是十分爱 惜的, 但是当颜渊的父亲因为没钱给颜渊置办椁 坟,于是颜路找到了孔子:

颜渊死, 颜路请子之车以为之椁。子曰:"才不才, 亦各言其子也。鲤也死,有棺而无椁。吾不徒行以为之 椁。以吾从大夫之后,不可徒行也。"(《论语·先进》)

尽管颜渊是孔子的爱徒,但是孔子还是拒绝 了将自己的车骑捐卖掉给其做椁坟, 理由有二, 其一是孔子的儿子孔鲤死了也没有用椁坟; 其二 是孔子曾经做过鲁国的大夫,按照礼法,大夫出 行是不能步行的, 因此他拒绝了颜路的请求。这 里其实不能用不近人情来看待孔子, 孔子一生服 膺周礼, 弘扬周礼, 他前期积极进取, 偏于用 世,后期循循善诱,讲学解惑,偏于传道,而周 礼则是其心中的大道,他不可能为一己之私情而 坏了其终生追求的大道。所以胡适在批评孔子的 学说时曾经说: "孔子的正名注意的弊病在于太 注重'名'的方面,就忘了名是为'实'而设 的,故成了一种偏重'虚名'的主张"[1280]。胡 适的批评自然是现代人的眼光,从孔子的角度而 言, 对名的坚守即是对周礼这套"语法规则"的 遵循。

三、儒家礼乐思想内核的符号学阐释

中国的礼制文化是以民间经验习俗、情感传 达、祭祀活动、社交活动等为来源,经过长时间 的仪式化、系统化过程之后,逐渐形成一整套约 定俗成的礼仪系统, 这套礼仪系统反过来又规范 制约着人类社会的表意活动。夏商时期, 诸多礼 仪仪式基本形成, 但是殷、周变革之后, 周公对 礼乐文化、文物制度的"大变革"在王国维的 《殷周制度论》中多有发明四。在思想文化意识 形态领域,以周公为主的西周初期的统治者进行 了相应的改革, 其中最为重要、影响最为深远的 就是制定礼乐文化系统。周公制定的礼乐文化不 仅是调整规范的社交祭祀等礼仪仪式, 而且是将 人的各种符号表意活动纳入到一定的规范秩序之 中,礼起到了调节人类社会内部各种行为规范和 人际关系的作用。整个礼乐文化其实可以视做一 套区别性等级符号体系,也即索绪尔所说的"语 言",而人们的各种具体活动则可视做"言语", "言语实践"必须符合"语言规范"。这也可以理 解为一套非常严格的指示符号系统, 其解释项即 人们存在的等级性差异。而这套强制性的符号系 统所起到的作用就是通过将等级化的思想观念, 固化为符号的方式加以推广, 让其为众人所接 受、遵从。

如前所言, 孔子非常重视符号表达层面再现 体、这是有其时代背景的。但是这并不是说孔子 就不注重内容层面,这可由孔子提出"礼非玉 帛"这一观点中见出端倪。《论语・阳货》云:

子曰:"礼云礼云, 玉帛云乎哉? 乐云乐云, 钟鼓云 乎哉?"·

春秋时代;礼崩乐坏,统治者于礼乐而言, 徒具形式, 而无关内容, 所以孔子有此礼非玉帛 之叹。宋人朱熹《论语集注》谓:"敬而将之以 玉帛,则为礼;和而发之以钟鼓,则为乐。遗其 本而专事其末,则岂礼乐之谓哉?"[16]也即是 "敬"与"和"才是礼乐之本,而玉帛、钟鼓则 是末,时人重玉帛、钟鼓之属,则不是孔子所重 的礼乐。而钟鼓玉帛和礼的关系,其实就是一个 符号学议题。日本符号学家池上嘉彦曾经在对符 号下定义时说:"当某事物作为另一事物的替代 而代表另一事物时,它的功能被称之为'符号功 能',承担这种功能的事物被称之为'符 号'"[17]。玉帛之类的器物是代表"礼"而存在 的,从普通的器物变为礼器,也即玉帛钟鼓成为 礼的再现体 (representatum), 再现体即是符号, 如唐小林所言:"可以理解为符号的任何再现之 物,其再现的是一个对象及其观念"[18],礼器在 这里再现的是礼的观念意义,而不是它自身(玉 帛钟鼓之属),这即是礼器的符号功能。因为礼 器的这种符号功能,故而礼器成为礼的符号形 式, 玉帛承担着礼的功能, 但玉帛本身不是礼, 所以礼非玉帛, 玉帛因其符号功能而成为礼的符 号替代出现。也即是"符号功能"使得玉帛之类 的器物在这个时候成为了礼的符号。

孔子认为, 所谓礼乐并不只是指礼器、乐器 之属, 更是指通过礼乐形式传达出来的一种精神 思想, 也即是说, 符号的内容面与表达面是相辅 相成的,不能关注表达层面而忽略了内容面;当 然也不能因为内容面而忽略了表达面,如宋人叶 适所云:"按《诗》称礼乐,未尝不兼玉帛、钟

Journal of Lanzhou University (Social Sciences) Vol. 46 No.3 / May, 2018

鼓。孔子言……未有后语,其意则叹当时之礼 乐, 具其文而实不至尔。然礼非玉帛所云, 而终 不可离玉帛; 乐非钟鼓所云, 而终不可以舍钟鼓 也。"问叶适解释得很明白,礼乐需要借用玉帛 钟鼓等器物来传递, 但是当时却重视礼乐玉帛钟 鼓的形式层面, 而忽略了其礼的意义层面, 这在 孔子看来当然是不可取的,所以孔子有"礼非玉 帛"之叹。但是礼和玉帛的关系还需要继续探 讨, 礼不是玉帛, 但是行礼不能离开玉帛, 乐非 钟鼓, 但是行乐礼离不开钟鼓, 礼乐的意义必须 借助玉帛钟鼓来传递, 内容离不开形式, 形式是 用来传达内容的,如果把玉帛钟鼓视作符号的 话,那么可以说礼的意义需要用玉帛钟鼓等符号 来传达, 钟鼓玉帛就是用来传达礼的意义的, 也 即是说"没有意义可以不用符号表达,也没有不 表达意义的符号"[11]2。

根据皮尔斯的符号学观点,符号由再现体、对象(object)和解释项(interpretant)三项要素构成。再现体即能指符号,玉帛、钟鼓的规格即再现体,其所指向的对象为玉帛、钟鼓之类的礼器,但礼并非指这些具体的实物,而是通过玉帛钟鼓作为一种符号所引发的思想,也即符号的解释项。玉帛、钟鼓皆是传达"礼"的精神的符号,因为"礼"的意义不在场,所以需要玉帛、鼓乐等符号形式来表达,"礼"这一解释项是整个社会文化约定的。

玉帛这一符号形式需要解释,其解释后"礼"这一意义才会凸显出来,但是玉帛本身并不是"礼",玉帛只有放在礼乐文化的符号系统中解释,其"礼"的意义才能实现。如晋人缪播所言:"玉帛,礼之用,非礼之本。钟鼓者,乐之器,非乐之主。假玉帛以达礼,礼达则玉帛可忘;借钟鼓以显乐,乐显则钟鼓可遗。"[9]692 "玉帛""钟鼓"符号是用来表达"礼"的意义,正因为礼的意义不在场,才需要玉帛等符号来传达。用索绪尔的符号二分法来看,玉帛是符号的能指,礼是符号的所指,能指与所指合一才构成一个完整的符号,因此礼"终不可离玉帛",但礼又非为玉帛。

孔子恢复先前礼乐文化符号的核心思想是在 礼乐文化中加入"仁"的文化价值观念。什么是 "仁"?《论语·颜渊》中这样记载:

颜渊问仁。子曰:"克己复礼为仁。一日克已复礼, 天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?" 颜渊曰:"请问其目?"子曰:"非礼勿视,非礼勿 听,非礼勿言,非礼勿动。"

在孔子看来,克制个人欲望,使自己的言行 合乎于礼仪,这样就是"仁",要做到"仁",需 要个人的自律,不符合礼仪的事不看,不符合礼 仪的话不听,不符合礼仪的话不说,不符合礼仪 的事情不做,这样就能达到"仁"的境界。所谓 "仁",其实是将对礼乐秩序的尊重内化为伦理道 德,也就是自觉遵守礼仪规范所区分出来的社会 等级秩序,自觉地遵照自己所属的那个等级的礼 仪行事,遵守能指的划分界定,从而使社会的尊 卑等级划分明确固定,进而社会安定、天下太 平。不过,这种遵循,按照孔子的说法,必须通 过个人有意识地努力,即自制,而非"他"制才 可以实现。这就进一步说明了由礼所区分出来的 社会等级秩序,与语言符号的区分方式相同,都 具有任意性的特点,是一种社会规约,都要靠整 个社会系统的"同型性"来确定意义。

由此可见儒家文化中的"仁",如果借用赵毅衡先生在《礼教下延,色情上升:中国文化的分层机制》中论及的两者社会机制的术语,则主要是通过"舆论式"机制,而非"体制式"机制来收束世道人心的。"舆论式"机制的施行,弹性很大,主要以情理为标准。"舆论禁限",不像"法律禁限"那样明确,但是"其执行者与被惩对象可以是社会的每一个人,而且可以进入人的内心,使人对完全属于个人隐私的犯禁产生自惩的念头。"[20] 也正是因为这样,才可能会产生后来的"以理杀人"的现象。

因此,以孔子为代表的先秦儒家学派,他们以"仁"为核心思想,试图恢复周代的礼乐文化符号体系,修正礼崩乐坏的社会局面;以"正名"为核心主张,规范这套文化系统内部的能指与所指;其在文化倾向上属于语法型的。

四、儒家正名理论中的深层意识形态

正名论是儒家名学的主要观点。儒家名学之"名",主要是指政治伦理上的"名分"。春秋战国时代,传统的伦理道德体系土崩瓦解,各种僭礼妄为的事情时有发生,如季氏之"八佾舞于庭"等,所以孔子曾经感叹:"觚不觚,觚哉,觚哉!"(《论语·雍也》)觚没有觚的样子,其名与其实相乖,由此孔子想到社会伦理上这种名

实相违的现象,如君不君、臣不臣、父不父、子不子,乃至臣弑其君者有之,子弑其父者亦有之,长幼无序、尊卑失位等等,因此儒家之名学,注重名分的对应。

儒家认为, 名与实对应, 社会伦理才不至于 发生紊乱。任何事物之名都有其相应概念规范, 指向一定的对象,而这些所谓的规范则是 "礼"。从语义学的角度来看,即是符号(名)须 与其所指谓对象相适应,其符码(code)则是 "礼",礼是儒家伦理符号学的一套系统规则,各 种社会活动,必须在"礼"的规则下进行, "礼"这套系统保证了当时社会伦理生活的正常 运行。"非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼 勿动"(《论语・颜渊》),以孔子为代表的早期 儒家学者,强调的是符码绝对权威。而随着时代 的发展,儒家后期学者则更注重因实至名,"若 有王者起,必将有循于旧名,有作于新名。" (《荀子・正名》) 一方面强调要因循旧名,另 一方面肯定要变更新名,因为随着时代的发展, 事物的性质亦会发生变化,此时如果一味因循旧 名则不能反映新的实际情况, 因此后期儒家学者 在承认符码权威的同时,亦注重对符码的重新编 码, 使之符合新的社会情况。

孔子恢复礼乐文化的核心主张即是正名,通 过正名来正政,《论语·子路》篇云:

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 错手足。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。"

所谓"名"即是名分、名位,"名"所指向的是一定的等级秩序。"正名"就是要通过将一定的能指,也即"名",与一定的所指,也即社会的等级秩序联系、明确并固定下来,从而使社会的区分更加明确,使社会秩序更加井然。孔子的"正名"主张进一步说明了礼乐文化其实是一套所指优势符号系统。《论语·子路》中记载了孔子的"正名"观。子路向孔子咨询治国行政的大事,孔子指出,最重要的就是正名。在孔子看来,名若与它所指向的社会等级区分不相符合,

那么就会失去行为的理据,失去理据,那么就会导致行为失败,行为无果反过来会使社会的礼仪文化失效,也即使社会失序,社会失序混乱自然会使刑罚制度失效,而刑罚无效,就会导致民众无所适从,引起更大的社会混乱。所以,"正名"是恢复或维持礼仪文化最核心的、也是最基本的步骤。正名即将一定的社会等级秩序建构为一种社会契约,使得礼仪文化真正成为一种所指优势文化,从而达到"君君,臣臣,父父,子子"的效果(《论语·颜渊》),君臣、父子各自按照自己的社会等级地位进行社会活动。

孔子的言行举止都是依照其"名"来进行, 其名的身份确定了其各种表意行为的基本准则, 如前文所言孔子拒不给弟子卖车买葬,不能徒步 而行,即是因为其大夫的身份。孔子进而根据各 种不同的名来调适社会关系,使之符合礼的规定 性。然而,当"实"已变之时,孔子却依然注重 已经不切实际的名,在孔子看来,各种名及其对 应的礼乐日用之属都是秩序的象征,这些东西规 范着现实世界的秩序。

孔子循名责实,要求实与名对应,如果实变 化了,不是用新名去对应新实,而是要求变化之 实返回旧有之名所建立的指谓关系之中。推而广 之, 社会、文化中的各种名实关系亦应作如是 观,那么,这种名言主张背后的意识形态就逐渐 显露出来了,如屠友祥言:"孔子就名所着意 的,是其业已完成了的境地。固着与完成恰亦是 意识形态的本来面目,其力之持久和隐蔽之深则 是因由与名的固着性密合无分而致。坚持正名之 际,其意识形态意图往往不易体察,因为所坚持 的为名的固然的状貌。而这固然自名确立之时即 已定型了, 遭到坚持者所认可的某种意识形态的 渗透,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。"[21]社 会文化诸领域名的完成之中包蕴着大量的意识形 态内容, 正名表面上是要求实返回到固有名的状 态之下,而实际上是用传统的意识形态内容去规 范新的事物, 使之回到原有的既定的轨道上来。 由是我们便好理解为什么孔子周游列国游说诸侯 而不被见用。而如果将孔子的名学理论视作一套 符号系统的话,那么其符码则是各种不同形式的 礼,整个礼乐系统的集合,则可视作以孔子为代 表的儒家元语言。

Journal of Lanzhou University (Social Sciences) Vol. 46 No.3 / May, 2018

参考文献

- [1] 胡适. 中国哲学史大纲[M]. 长沙: 岳麓书社, 2010: 142.
- [2] 古文字诂林编纂委员会. 古文字诂林: 册二[M]. 上海: 上海教育出版社, 1999: 24.
- [3] 薛晨. 认知科学的演进及其与符号学关系的梳理[J]. 符号与传媒, 2015 (2): 127-138.
- [4] 吴毓江. 墨子校注[M]. 北京: 中华书局, 2006: 471.
- [5] 黄华新, 陈宗明. 符号学导论[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2004: 17.
- [6] 莫里斯. 开放的自我[M]. 定扬, 译. 徐怀启, 校. 上海: 上海人民出版社, 2010; 41.
- [7] 卡西尔. 人论[M]. 甘阳, 译. 上海: 上海译文出版社, 1985: 34.
- [8] 赵毅衡. 意义理论, 符号现象学, 哲学符号学[J]. 符号与传媒, 2017 (2): 1-9.
- [9] 刘宝楠. 论语正义[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [10] 王小英. 网络文学符号学研究[M]. 北京:中国社会科学出版社,2016:2.
- [11] 赵毅衡. 符号学: 原理与推演[M]. 南京: 南京大学出版社, 2016.
- [12] 莫里斯. 指号、语言和行为[M]. 罗兰, 周易, 译. 上海: 上海人民出版社, 2011: 218.
- [13] 赵毅衡. 文学符号学[M]. 北京:中国文联出版社,1990:96-97.
- [14] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [15] 王国维, 观堂集林[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2003: 287-303.
- [16] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局, 1983: 178.
- [17] 池上嘉彦. 符号学入门[M]. 张晓云, 译. 北京: 国际文化出版公司, 1985: 45.
- [18] 唐小林. 符号媒介论[J]. 符号与传媒, 2015 (2): 139-154.
- [19] 叶适. 习学记言序目[M]. 北京:中华书局, 1977: 106.
- [20] 赵毅衡. 意不尽言——文学的形式 (文化论) [M]. 南京: 南京大学出版社, 2009: 128.
- [21] 屠友祥. 言境释四章[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2011: 161.

Name and Rite: An Analysis of the Semiotic Thought of Confucian School and Its Deeper Ideology

ZHU Dong

(School of International Cultural Exchange, Lanzhou University, Lanzhou 730000, China)

Abstract: By discerning the characters of things, the ancient Chinese sages distinguished entities from names. The stability of name is the precondition of effective communication while the difference of names is the key to meaning generation. When Rite System of Zhou was ruined, Confucius attempted to justify entity (zhengshi) by justifying name (zhengming) to ensure that both are consistent with each other. The ritual culture promoted by Confucius aims to take ideographical symbols and activities of people into certain norms and orders, in which rite plays an important role in regulating all kinds of behavioral norms and interpersonal relations in the society. Superficially, justification of name is the justification of entity, but in fact, it normalizes the new things with traditional ideology and puts them back in the original track. If Confucius' theory of name and entity can be viewed as a semiotic system, the codes are a collection of various rites; and the whole rite and music system can be seen as the metalanguage of Confucian School.

Keywords: study of name; study of rite; Confucian School; semiotics; metalanguage

(责任编辑:李向辉)