

论形名:从语言规范到行为秩序

■祝 东

汉语之“名”是用来表征“实”的,命名其实是一个赋义的过程,使事物成为意义的对象,“名”因为在文化符号系统中的解释而获得其他的意义,如名号、名分之属等。名实的对应关系使得自然与社会分别获得秩序。黄老道家援法入道,试图通过执掌形名来掌握自然和社会秩序,发展成为黄老形名之学,并为法家继承发展,形成形名法术之学,法家将其应用到社会秩序的治理之中,具有较强的实践性和可操作性。从儒家正名到黄老道家正形名,以至法家之正刑名,社会规范是从“名”的符号规范开始的,这是一个中国特色的语言规范到行为秩序的社会符号学发展模式。

[关键词]形名论;符号学;儒家;黄老之学;法家

[中图分类号]I206.2 [文献标识码]A [文章编号]1004-518X(2017)08-0104-08

[基金项目]国家社科基金西部项目“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项目“道家符号思想研究”(17LZUJBWZY046)

祝 东,兰州大学国际文化交流学院副教授,博士。(甘肃兰州 730000)

符号学被认为是关于意义活动的学说,符号学的目的“就是为了理清人类表达与认知意义的方式”^[1],先秦名学是中国古代独具特色的符号学思想资源,从符号学角度切入先秦名学,其实就是理清先哲表达与认知意义的方式。现代意义的名学研究,从胡适的《先秦名学史》算起,也有百余年的历程。“名”之精义,笔者以为钱钟书的分析较为恰当:“名皆字也,而字非皆名也,亦非即名也。……曰‘名’,谓字之指事称物,即‘命’也……字取有意,名求传实。”^[2](P633-634)]字乃是为了传意,而名则是为了表实,为准确区分名与字的功用,钱氏借用西文“truthful”与“meaningful”来拟配二者不同旨趣。如果勉强将道视作语言的话,那么名则可视作言语。西方有悠久的逻各斯传统,逻各斯最初的主要意思即是语言,同时意味着言说。逻各斯意味着规律和秩序,也即是说西方哲学家很早就注意到语言世界的规范性能够落实到生活世界,并规范人类社会的秩序。这一点,在中国先秦贤哲这里,作为终极意义和秩序的“道”是通过“名”落实下来,从正形名到正刑名,语言规范推广到行为秩序,又是以名为中心展开的。

一、必也正名：儒家对名的解释项的扩充

欲辨先秦诸子之名学,有必要先对“名”作一辨析。所谓“名”,许慎《说文解字》谓:“自命也。从口从夕。”而林义光《文源》卷六则认为名并非为夕而设,夕乃是像物形,名乃是口对物称名之象。由此可知名有自命和命物两个向度的解释。笔者以为,无论是自命还是命物,皆从口出,发为声音,也即是名为语言符号。陈梦家在《中国文字学·论名》中论及称谓事物的方法是指出共有三种情形,其一是用“文”来名物,也即象形,其二是用“名”来名物,也即借其他“文”的音来名物,第三种情况是用“字”来名物,这实际上是形声的结合。^{[3](P46)}这里实际上论及的是从形到声再到形声相益的命名事物的过程。名之初期,主要是用“文”来象形,一事物之文乃一事物图像之抽象,辅之以声音,才成为“名”,也即是说“名”是“文”与“声”的组合,其“能指”是声的部分,“所指”是文的部分,“名”是能指与所指的结合,也即是语言符号性质,这一点从上博楚简《恒先》“名出于言”中可以看出。而随着人类认识的扩展,万物都得以“名”命之,也即是“黄帝正名万物”(《礼记·祭法》)的过程,其总体走向是由象形到形声的发展过程,抽象概念也逐渐形成。

但是在很长一段时间内,人类其实是难以区分名和实之间的关系的,如弗雷泽在《金枝》里指出未开化的民族对于语言和声音是不能明确区分的,他们常以为名字和它们所代表的对象之间不仅是思想观念上的联系,而且是实际的物质联系。^{[4](P405)}这个在中国的文献典籍里面也多有佐证,如《管子·心术》谓“名者,圣人之所以纪万物也”,《荀子·正名》谓“名者,所以期累实也”,即是认为名不仅要“纪”万物,同时要求“累实”。名之初始,皆以求真为要务。因此在初民看来,名并非事物的符号,而是等同于事物的实体,这样作为语言的“名”就具有一种神秘的属性。但是随着人类社会的发展,特别是到春秋战国时期,对名的认识和辨析已经逐渐理性化,“名的神秘性虽在宗教中褪色或消失,却在政治上还发生很大的作用”^{[5](P288)}。实际上命名的过程就是一个赋义的过程,“因为正是命名的过程改变了甚至连动物也都具有的感官印象世界,使其变成了一个心理的世界、一个观念和意义的世界”^{[6](P60-61)}。命名之后的事物不再是纯然之物,而成为意义的对象,也即名与对象的二元关系发生变化,名不再仅仅指代对象实体,而是获得其他的意义。从名的发生学的角度来看,名与实是对应关系,但名的运用中逐渐发生变化,使用中注入新的意义。“每一个‘名’都有它一定的含义,一定的道理,我们常说,‘顾名思义’。”^{[7](P20)}这里通过“顾名”而所思之“义”,即是名的意义问题,借用皮尔斯的三元符号模式,名即是再现体,实则是对象,义即解释项。如文一茗所言:“对意义的感知、表达、理解与交流,都必须通过符号的运用而得以完成。”^[8]于先秦学者而言,这一切正是围绕“名”这一符号的运用而来。

名因为在文化符号系统中的解释而获得其他的意义,这样便丰富了名的内涵。如《左传·桓公二年》师服谓:“夫名以制义,义以出礼,礼以体政,政以正民。”这里由名到义,解释项日渐增多,功用也日渐扩大。这个在桓公六年桓公问名于申繻中亦有体现。特别是当名的解释项进入名号与名分之时,其政治伦理意义就更加丰富。

名号是社会关系网络之中建构起来的人的身份标识,因为身份地位而获得的名号即是名分,因为名号的差异性,使得名分获得差异,个体在社会关系网络中的位置也就一目了然,如果人们按照名号建立起来的名分来约束自己,规范自己的表意行为,那么社会秩序就趋于稳定。但是春秋战国之时,礼崩乐坏,名号与名分常常错位,这也是孔子所痛惜之事:“君子疾没世而名不称焉。”(《论语·卫灵公》)程树德《论语集释》引王阳明《传习录》及俞樾《群经平议》谓“称”

应读去声,即“符合”之意,春秋列国大夫多得美谥而没有相应的行事,所以“名不称”。此论应具有一定的合理性。《逸周书·谥法》谓:“谥者,行之迹也;号者,功之表也;车服,位之章也。是以大行受大名,细行受小名;行出于己,名出于人。”古人之谥是对其一生行事之迹的总括,号是其功业的表征,死后出殡的车驾、纹饰是其地位的标志。按照谥号法则,行事之好恶应该与其谥号对应,个人一生之行迹是自己所为,而死后的名号是别人按照其行迹追加而来的。按谥法规定,当然要去谥号之名与其行事之迹对应。因此孔子对待名的态度是:“君子名之必可言也,言之必可行也。”(《论语·子路》)君子之名必有其言,其言必有其行以资对应。当然,在孔子看来,“君子”之名应该有其解释项“仁”作依托的:“君子去仁,恶乎成名。”(《论语·里仁》)“君子”这样的名号,是有“仁德”这种意义灌注其中的,否则无以为君子。

因此“名”在儒家学者这里,注入了政治伦理之含义,超出其本身对应的“实”这个层次,获得了新的意义。这个在《左传·成公二年》孔子评仲叔于奚请曲悬、繁缨一事中表现尤为明显。在孔子看来,礼器和名号是不能随便许给他人的。这些本是人主所掌握的,人主通过掌握符号宰制权而获得威严和权力,但是礼崩乐坏之后,真正能掌握权力的已经不是宰制符号权,而是通过军事政治实力来把握权力。但是孔子看重的依然是名号,其逻辑是,名号对应的是身份(名分),名分对应的是人在社会关系网络中的地位尊卑等级,这种地位等级获得相应的威信威严(权力),这种相应的权力又来维护其应有之礼器,礼器的规格蕴藏的是礼的意义——尊卑等级——这就是礼的解释项。当然后面还有“义以生利,利以平民”,这些其实都是依照西周分封等级制而来,尊贵者得高利,并以此养民。因此,其逻辑指向为名号等于政治权力,与人名号等于授人以政。因此,按照这一逻辑,调整理顺名号,即可将混乱之社会秩序进行有效调理,于是才会有《论语·子路》中子路问孔子为政以何为先,孔子答“必也正名”的著名对话。孔子认为为政先正名,但是遭到子路的嘲笑,于是孔子又进行补充诠释。在孔子看来,名分关系到权力的合法性与秩序的稳定性问题,名分不正则权力的合法性存在问题,这样行事也就会受到质疑阻碍,进而影响到社会秩序的稳定。如萧公权言:“推孔子之意,殆以为君臣父子苟能顾名思义,各依其在社会中之名位而尽其应尽之事,用其所当用之物,则秩序井然,而后百废可举,万民相安。”^{[9](P64)}孔子的正名,是欲将君臣政治之名与父子伦理之名纳入社会系统之中,各安其名,以名行事,进而达到秩序的稳定。曾有西方学者指出:“在一个社会内部,语言具有社会识别功能,语言符号或强化社会阶层划分或维持群体间的权力差异。”^{[10](P155)}这或许可以对儒家必也正名做一注解。

二、循名责实:黄老道家形名理论的实践

黄老之学为法家刑名学的一大关键,《邓析子》《尹文子》《慎子》《稊冠子》诸篇皆与形名之学的发展甚为紧密。而1973年长沙马王堆出土的《经法》《十大经》《称》《道原》则被学界认为是《汉书·艺文志》著录已经失传的《黄帝四经》,为黄老之学的重要著作。

陈鼓应研究指出,道家黄老派和老庄一系的最大不同即是在于它援法入道,在推崇道论之时注意强调形名法度的重要性。^{[11](P22-23)}所谓“援法入道”其实即是通过审查形名关系来确定社会秩序的学术思想方法。在《黄帝四经·道法》篇开篇即云:“道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者也。故执道者,生法而弗敢犯也,法立而弗敢废也。”^①在黄老道家看来,法自道生,统治者通过制定法度来规范社会行为秩序,而法度和形名是密切联系在一起的:“虚无有,秋毫成之,必

有形名。形名立，则黑白之分已。故执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。是故天下有事，无不自为形名声号矣。形名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。”人类是通过审形命名来区分事物的，当事物之名确定之后，名的区分就是事物之间的区分，也即形名声号的建立可以使混沌的事物秩序化，推而广之，万事万物都在这种秩序中得到规范，因而执道者通过执掌形名即可掌握自然和社会秩序，这就是援法入道的基本理路。

老子认为“道生万物”，这是一个从无到有的过程，有万物即各有其形名，黄老道家继承老子无为思想，“名自命也，事自定也”（《黄帝四经·经法》），万物自定形名，形成秩序，执道者则据此建立法制规范，“审其形名”，调控秩序，即是援法入道阶段。这里从名到道是认识论阶段，从法到道是实践论阶段，而名、法则是平行关系。陈鼓应将其归结为“道——形名——治理”这样一个公式。^{[11][16]}这里道可以视为形而上的意义世界，名与法则是符号系统，联系对应的是形与刑，审形定名，是认识的升华，名确定之后，巩固了相应的秩序规范，法则是行为规范的底线和边界，与之对应的是相应的刑罚和规训。

从认识论的角度来看，通过审查形名关系来确定对事物的认识，进而达到对道的体认。《黄帝四经·经法》谓：“正、奇有位，而名形弗去。凡事无大小，物自为舍。逆顺死生，物自为名。名形已定，物自为正。”事物总有一般和特殊，但是事物之形与名总是可以考察的。因为事物总是在一定空间中的存在，顺逆死生也都是由事物之性质决定，依照事物的性质即可确定事物之名，名形关系确定之后，对事物的认识就达到目的，也即可以正确处理事物。这种思想在其他相关黄老学术有关的文献中也可相互参证：

大道无形，称器有名。名也者，正形者也。形正由名，则名不可差。（《尹文子·大道上》）

名者，名形者也。形者，应名者也。（《尹文子·大道上》）

有图而有名，有名而有形。（《稷冠子·环流》）

形而上的“大道”无形、无声，因而也无名，但是它落实下来，则是有形有声之“器”，事物之名号是正确反映事物形体的，形体要得到正确的反映也要依靠名号，也即是作为符号的“名”其主要作用在反映“实”，名和实要求相应相符。事物之形来自无名之物，但一旦塑“形”之后，则同时形成其各自的性状，如马之形，牛之形，自有马之性状与牛之性状，在各自性状基础之上形成马与牛之名，这种名又用来称谓具有这种性状的东西。因此考察中国之名学，不能仅从西方的语言符号角度考察，必须注意到作为符号的“名”与其指称对象是有关联的，他们并非“任意性”关系，名是命名一定之“形”的，形是接受一定之“名”的，这样作为符号的“名”才能准确传播作为对象的“实”，如钱钟书之言，其旨趣是“truthful”。把握了形名关系，进而才能去体察隐藏其后的规律原理，也即体认终极的“道”。

从社会治理的角度来看，通过对形名对应的强制规范，引入刑法体系，以正名来正形，也即循名责实，以此来规范社会秩序，这其实就是形名落实到社会应用之中，是形名的实践论阶段，这个在法家那里被发挥到极致。

黄老一脉认为要处理天下万事，前提是审查其名，然后再进行是非判断：“名□□循名究理之所之，是必为福，非必为灾。是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符。审察名理终始，是谓究理。”（《黄帝四经·经法》）这中间一个重要的方法就是“循名究理”，如《黄帝四经·称》所言：“有物将来，其形先之。建以其形，名以其名。”名是按照形来建构并用来反映实的，反过来，依照名则可以查实而究理，用名来察实，还要督实，察理则是推求意义，使之合于形而上的“道”。当名

理确定之后,就可以判定事物的是非曲直,进而用相应的法度去裁决,这中间始终要以审察名理为要,也即“究理”是重点,这也是黄老形名与法家刑名之学的一个区别。当然作为过渡的黄老道家,面对礼崩乐坏的社会现实,他们是寄希望于调控名的秩序进而规范社会实践行为秩序:

循名复一,民无乱纪。(《黄帝四经·十大经》)

[名]正者治,名奇者乱。正名不奇,奇名不立。正道不殆,可后可始。(《黄帝四经·十大经》)

在他们看来,只要名实相符,形名合一,也即合于“道”,则民无乱纪,社会秩序就安定了;反之,名不符实,则会产生动乱,所以循名究理合于“道”至关重要。而这中间的重点就在于理论层次的审名,“审三名以为万事[稽]”,“三名”即是“一曰正名立而偃,二曰倚名法而乱,三曰强主灭而无名”(《黄帝四经·经法》)。正名则法度立,社会安定,倚名则形名不正、法度废弃、社会混乱,无名则直接导致国家灭亡,因此审查三名则有了社会治理的基本理论,落实下来就是社会治理,理论毕竟是为实践服务的,在实践层面主要操纵在“执道者”手中。

“执道者”在《黄帝四经》中是指能够完成统一天下的雄主:“故执道者之观于天下也,必审观事之所始起,审其刑名。刑名已定,逆顺有位,死生有分,存亡兴坏有处……故能立天子,置三公,而天下化之。之谓有道。”(《黄帝四经·经法》)执道者在审核形名之后,建立了相应的秩序规范,因此才能位为天子,任免三公,教化天下,达到“有道”之境。在《黄帝四经·经法》篇中亦有申述:

故执道者之观于天下……故能循名究理。形名出声,声实调合,祸灾废立,如影之随形,如响之随声,如衡之不藏重与轻。故唯执道能虚静公正,乃见[正道],乃得名理之诚。

执道者胸怀天下,欲思使治,必当“循名究理”,依形命名,以声出名,事物之名与事物之实合则秩序趋于稳定,因此执道者必须“虚静公正”地审察形名,把握名理的实质,进而掌控社会秩序,这也是君王治理社会的工作:“循名责实,君之事也。”如此则“执道者”是为“明王”“明君”:“循名责实,察法立威,是明王也。”(《邓析子·无厚篇》)将老子形而上的道家思想转入可以操控的社会治理之中,这中间的核心部分即是围绕可以认知、掌控的“名”而进行的。

三、审合刑名:法家从正名到正法的理路

法家按照理论路径和地域关系总体上可以分为齐法家和三晋法家,齐法家学术思想主要见于《管子》一书之中,三晋法家学术思想见于《商君书》《韩非子》诸典籍之中。《管子》一书托名管仲,并非没有来历,如牟复礼所言:“在《管子》成书之前,管仲就已经成了强权寡头政府的样板,因此他也被跟孕育法家的传统联系起来。他的政策也在很多方面开了法家的先声。”^[12](P204-205)]管子所创的霸道,通过强有力的军事政治实力,依托周王之名来统摄诸侯,这与后来法家事功倾向颇为一致,所以齐法家在论证自己的治国法术之时,皆托名“管子”,其内在理路是有渊源的。相较而言,齐法家具有一定的民本思想,在任法的同时不废弃礼乐教化,提倡“随时而变,因俗而动”(《管子·正世》),没有胶着于“以刑去刑”的酷刑思想。

当然,齐法家最大的特征是将道家的学术思想引入社会秩序的治理之中,也即将“道”落实到人伦日用之中,作为理论之“本”。“法家将道家理论变为实用,为人人应守之规则。亦自可说

法出于道。”^{[13](P171)}《管子·内业》谓：“道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也，所以修心而正形也；人之所失以死，所得以生也；事之所失以败，所得以成也。”道虽然是不能言说、视听的，但是道的作用却无时不在，得道与否关乎人的生死、事之成败。“道”是形而上的，但可以落实到事物之中，“不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道”（《管子·内业》）。抽象的“道”落实到事物之中即是“序其成”，成就万物，使之有序。也正是在这个意义上，人君要“执道”：“道也者，万物之要也。为人君者，执要而待之，则下虽有奸伪之心，不敢（杀）也。”（《管子·君臣上》）“道”被视作万物的中枢关键，所以人君要执掌，以此来治理天下。那么这种秩序内在理路是如何展开的呢？

首先是将“道”落实下来以正形名。“道”虽然是玄虚的，但是经道化育的万物却是具体的。“物固有形，形固有名，名当，谓之圣人。”（《管子·心术上》）事物得道而成“物”，物有其形，能使形名得当的就是“圣人”，也即“圣人”审查形名的过程：

知其象则索其形，缘其理则知其情，索其端则知其名。（《管子·白心》）

以其形因为之名，此因之术也。名者，圣人之所以纪万物也。（《管子·心术上》）

根据事物的“象”考察其形质特征，探究其事理原委，进而把握其“名”，这个过程就是因形求名的过程。万物因为有了各自的名称，也就有了界限分野，因为名的差异性才能表征事物之间的差异分界，“圣人”因此才可以据此裁断天下事物，使名实相符。如果万事万物各安其名，于是则“天下治”。所以最后“圣人之治”便是循名责实，审合形名，如果形名正确法度完备，则社会秩序安定。

其次是从正名到正法的过程。圣人制名，乃是为了名实相应，以此规范事物之秩序，但是现实生活中却是名实相违，规范失序。按照《管子·心术上》的分析：“物固有形，形固有名，此言[名]不得过实，实不得延名。”圣人按照事物的形状性质命名事物，使名实相符，让原本是混沌的世界有了秩序，这是广义的形名论，接下来笔锋一转，“督言正名”，根据言行来确定名分，转入社会伦理秩序之中，根据人的名分，推求其相应的行事，这就是“应”之道，而这个方法论的来源其实是道家之“无为”精神，也即遵从事物客观实际，而不作主观判断和损益，因形命名，也即是“因之术”，因的方法就是无为。圣人因形命名来表征万物的方法应该在社会治理中得到适当的应用：“有名则治，无名则乱，治者以其名。”（《管子·枢言》）用名来规定事物，使之秩序化。推求到人事之中则是：“凡人之名三：有治也者，有耻也者，有事也者。事之名二：正之，察之。五者而天下治矣。名正则治，名倚则乱，无名则死，故先王贵名。”（《管子·枢言》）作为社会系统中的人，其名分有三：治人者，助人治人者和被人所治理者，治人者可以视作正项，助人治理者相当于中项，被人所治者为异项，“中项偏向的一边，就是正常的”^{[14](P279)}，统治者之所以被视为正项正是因为有中项的支持。事的名分有两种：也即主事和监察，此二者其实亦是属于中项之行事，如果人和事各安其名分，则社会趋于治理，所以先王贵名，因为名的正/倚有无关到治乱存亡。因此从社会治理的角度而言，正名的过程其实就是正法的过程：“衣冠不正则宾者不肃，进退无仪则政令不行。”（《管子·形势》）如陈鼓应所言，这里“衣冠”喻指名分等级，“进退无仪”喻指动静刑赏失去准度，也即是说前者指正名，后者指正法。^{[11](P235)}通过正名到正法，这是稷下法家学者调整社会秩序的逻辑理路。

三晋法家事功倾向明显，奖励耕战，厉行富国强兵之策，《商君书》里《垦令》《农战》《徕民》诸篇皆是。在论及政治法度时，形名思想亦开始显露出来，如《商君书·君臣》篇指出：“古者未有君臣上下之时，民乱而不治。是以圣人列贵贱，制爵位，立名号，以别君臣上下之义。地广，民众，

万物多,故分五官而守之。民众而奸邪生,故立法制、为度量,以禁之。是故有君臣之义,五官之分,法制之禁,不可不慎也。”通过爵位、名号来区别君臣身份,划分贵贱等级,这样才能使“民乱”秩序化,由于百姓众多,交流扩大,因此还需要制定职官、建立法度来进行必要的社会治理。这其中的一个关键即是“定名分”,由定名分来实现秩序规范。在《商君书·定分》篇中举了一个例子,一只兔子在地里跑,百人竞逐,但是街市上出售的兔子却没人敢抢,原因何在?“名分已定”是为关键。这个事例在《尹文子》《慎子》中亦有载录,可见是法家的一个关注重点。我们知道,名是语言符号,是共性的,兔之名是从兔之形中抽象而来,并辅之以音而成,反映的是兔之实;分则可理解为名反映的对象之归属,归属确定了,进而确定秩序。“(名分)既指词义概括中对客观事物地位归属的一种区别,又指语言在社会实践中确立的一种社会秩序。……‘分’的问题,不仅是一个语言问题,且是一个世界秩序问题,归根到底,它是一个语言世界观之于人的社会实践的根本意义问题。”^{[15](P133)}韩非则通过审合刑名、严刑峻法将形名观推向极致。

司马迁指出韩非“喜刑名法术之学”(《史记·老子韩非列传》),而且将韩非的刑名之学置于其法学、术学之上,可见刑名之学在韩非子学术思想中的重要地位。事物的名称与其内容需要对应,也即是符号再现体与其反应的对象必须是一种对应的映射关系,据陈奇猷等人分析,作为政治手段的刑名之术的内容其实是很复杂的,形-名,语言-行事,法令-行为,赏罚-功罪,职位-职事,等等,都是一种对应关系。法家提倡“形名参同”(《韩非子·扬权》)、“审合刑名”(《韩非子·二柄》),考察的重点在于“名”与“形”的对应,如果不对应,则会受到相应的刑罚处置,是一种具有操作性治术:

人主将欲禁奸,则审合刑名者,言与事也。为人臣者陈而言,君以其言授之事,专以其事责其功。功当其事,事当其言,则赏。功不当其事,事不当其言,则罚。故群臣其言大而功小者则罚,非罚小功也,罚功不当名也。(《韩非子·二柄》)

言已应则执其契,事已增则操其符。符契之所合,赏罚之所生也。故群臣陈其言,君以其言授其事,事以责其功。功当其事,事当其言则赏。功不当其事,事不当其言则诛。(《韩非子·主道》)

这里韩非明确提出审合刑名的主张,也即是由君主来审查臣下言论与行事是否相合,人臣——言语——职事——功效——赏/罚,作为一种对应,语言与行动呼应,名号与职事相应,如典衣和典冠,应该对应各自的职事,君主根据其承担对应职事考核其功效,作为赏罚之根据,功效符合其应对的职事则赏,反之则罚。因此人臣之陈言与职事成为君主所执的“符契”,如太田方所言:“契所执以责人者,符所两相合以取信者,此喻以其言授其事,以责其功也。”^{[16](P63)}将形名引入政治管理和法律秩序之中,以此来督查臣下的行事,规范统治秩序,并以“罚”“诛”作为统一秩序的后盾,法家多用“刑名”,应与其严刑峻法的思想有关。所以有学者云:“对韩非而言,‘形名’问题,既是‘名实’问题,又是‘刑名’问题。”^{[17](P59)}讨论名实属于广义的形名问题,儒家和黄老多属于此;而“刑名”问题,则是法家的政治治理和法律秩序的主要议题。

四、结 语

名是人类认识事物建立区别秩序的符号系统,如卡西尔所言:“事物的界限必须首先借助于语言媒介才能得以设定,事物的轮廓必须首先借助于语言媒介才能得以规划。”^{[6](P68)}儒家试图通过“正名”来“正实”,其中不仅有名实论思想,也有名分论思想。这种正名思想至黄老道家

被发展成为循名责实之学，“执道者”通过考察形名声号来捋顺自然与社会的各种秩序关系，这是法家刑名学术的一大转折。申、韩刑名法术之学，将儒家正名论与黄老形名论进行了融合，应用于社会秩序的调控治理之中，审合刑名成为其治理的方法论。通过考察可知，这条发展脉络其实从语言秩序开始的。从语言规范的形名对应到行为秩序的审合刑名，形成了一个以“名”为核心的具有中国特色的社会符号学发展模式。

注释：

①本文所引帛书原文及译文主要参考陈鼓应《黄帝四经今注今译》(商务印书馆2007年版)，并参考了国家文物局古文献研究室《马王堆汉墓帛书[壹]》(文物出版社1980年版)。为彰显文义，方便阅读，对异体字和假借字不再标注原文。

[参考文献]

- [1]赵毅衡.关于认知符号学的思考:人文还是科学[J].符号与传媒,2015,(2).
- [2]钱钟书.管锥编[M].北京:三联书店,2008.
- [3]陈梦家.中国文字学[M].北京:中华书局,2006.
- [4](英)弗雷泽.金枝[M].汪培基,译.北京:商务印书馆,2013.
- [5]徐复观.中国思想史论续集[M].北京:九州出版社,2014.
- [6](德)卡西尔.语言与神话[M].于晓,译.北京:三联书店,2017.
- [7]嵇文甫.春秋战国思想史话[M].北京:北京出版社,2014.
- [8]文一茗.“意义世界”初探:评赵毅衡《哲学符号学》[J].符号与传媒,2017,(1).
- [9]萧公权.中国政治思想史[M].北京:商务印书馆,2011.
- [10](美)拉里·A.萨默瓦.跨文化传播[M].闵惠泉,译.北京:中国人民大学出版社,2013.
- [11]陈鼓应.黄帝四经今注今译[M].北京:商务印书馆,2007.
- [12](美)牟复礼.中国思想之渊源[M].王重阳,译.北京:北京大学出版社,2016.
- [13]王叔岷.先秦道法思想讲稿[M].北京:中华书局,2007.
- [14]赵毅衡.符号学:原理与推演[M].南京:南京大学出版社,2016.
- [15]申小龙.汉语与中国文化[M].上海:复旦大学出版社,2008.
- [16](日)太田方.韩非子翼毳[M].上海:中西书局,2014.
- [17]张纯,王晓波.韩非思想的历史研究[M].北京:中华书局,1986.

【责任编辑：彭民权】