

「名」與「言」

——中日語言哲學之演繹及啟示*

王 小 林**

摘 要

日本漢學家森三樹三郎，曾經在其漢學論著《名與恥的文化》中關注中日文共用概念「名」。他在比較了中日文圍繞「名」的差異之基礎上，從倫理思想的角度對二者的差異進行分析，繼而得出了中國倫理思想是以「名」為核心價值，日本倫理思想則是以「恥」為核心價值的結論。這種以「名」為線索對中日倫理思想進行探索的方法，為研究中日文化的特質提供了一個非常新穎的角度。雖然森三樹三郎的討論始終集中在中日倫理思想的比較方面，筆者發現，「名」同時作為中日之間所擁有的一個共通的觀念，在彼此的語言哲學史以及文化史上卻演繹出了全然不同的兩種形態，並直接影響到兩國對待外來文化所採取的態度。而導致「名」的演繹結果的差異，同時又與另一個共用的概念「言」有著很深的關聯。本文從語言哲學的角度，對中日文圍繞「名」與「言」的各種論述進行比較和分析，進而探索這兩個概念所演繹的不同哲學思想對各自近代化之影響。

關鍵詞：名 言 正名論 言靈 中體西用 和魂漢 / 洋才 中日近代化

97.06.11 收稿，97.12.03 通過刊登。

* 拙稿撰寫過程中，承蒙南京大學張伯偉教授、香港城市大學陳學然博士多方指教，獲益良多。兩名匿名審稿人中肯細緻的修改意見也令拙稿增色不少，在此一併致謝。

** 香港城市大學中文、翻譯及語言學系副教授

一、序言

中日之間共同使用的漢字，在各自的歷史環境中產生歧義，既是眾所周知的事實，也是不足為奇的現象。對研究者來說，比較中日文的類似現象，其最終目的不僅僅在知歧義，還應通過對歧義的比較和分析，發現隱蔽於其中的各自不同的文化形態。

日本漢學家森三樹三郎，在其漢學論著《名與恥的文化》中，曾經對中日文共用概念「名」進行過關注。他在比較由「名」組成的幾組詞彙時指出：

比如，在名人、名醫、名優、名文、名著、名刀、名花等一連串詞語中，「名」的意思本來是「名聲高，名氣大」。事實上，在名實相符觀念十分頑固的中國，有名的東西必然是優秀東西。但是，在日語裡就未必如此，可以說，占支配地位的傾向是捨棄「有名」的方面，而單取「優秀」的本質。翻開《英和詞典》，隨處可見例證。帶「名」字的詞彙，幾乎全部對應於含有「優秀」意思的英語詞彙，只有極少數被譯作famous。¹

森三樹三郎在比較了中日文圍繞「名」的差異之基礎上，從倫理思想的角度對二者進行分析，得出了中國倫理思想以「名」為核心價值，日本倫理思想則以「恥」為核心價值的結論。森三樹三郎的論斷合理與否姑且不論，而以「名」為線索對中國倫理思想進行探索的方法，為研究中國文化的特質提供了一個非常新穎而富於啓示的角度。雖然森三樹三郎的討論始終集中在中日倫理思想的比較方面，然而，筆者發現，「名」同時作為中日之間所擁有的一個共通的概念，在彼此的語言哲學史上卻也演繹出了全然不同的兩種形態，並直接影響到兩國對待外來文化所採取的態度。而圍繞「名」的不同認識，又與二者對另一個共用的概念「言」的不同認識有很深的關聯。鑒於問題之重要且前人尚未涉足於此，本文將從語言哲學的角度，對中日圍繞「名」以及「言」的各種論述進行比較和分析，進而探索這兩個概念所演繹的不同哲學思想對各自近代化之影響。

¹ 森三樹三郎，《名と恥の文化》（東京：講談社，2005），頁153-154。本文所引用之日本文獻，均由筆者自原文譯出。

二、「名」與「實」

在古代中國的語言哲學中，圍繞「名」所產生的論述中最為人熟知的，就是《論語·子路》中的一段對話。子路問孔子：「衛君待子而為政，子將奚先。」孔子回答說：「必也正名乎」。子路接著問：「有是哉，子之迂也，奚其正。」孔子答道：

野哉由也，君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順，言不順，則事不成，事不成，則禮樂不興，禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足，故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言，無所苟而已。

在這裡，孔子向我們展示了如下的邏輯，即世界的秩序必須在有了「名」之後方可顯現。「名」是優先於「言」、「事」、「禮樂」、「刑罰」而存在的，一切秩序的始原，同時也可以與「言」與「事」等量齊觀。針對孔子「正名論」中視「名、言、事」為一體的言論，森三樹三郎將其原因歸納為兩點：一、起源於視「名稱」與「事物」為一體的原始巫術觀念和信仰。二、起源於有德必獲名聲的古代因果報應信仰。如《中庸》所謂：「大德必得其信，必得其祿，必得其名，必得其壽」就是例證。²

應該說，森三樹三郎非常敏銳地注意到了「名」這一概念在古代中國思想中的重要性和複雜性。然而，是否應該將「正名論」的根源視為巫術信仰，是一個難以簡單解答的問題。主要原因在於，迄今為止，雖然圍繞「正名論」的研究已經為數不少，但大多屬於儒家政治哲學範疇內的討論，從訓詁學角度對「名」這一概念進行徹底性的探討並不多見。所以，森三樹三郎從宗教文化角度對「名」的解釋，可以說是一種新的嘗試。本文的宗旨是對日文中圍繞「名」的差異的比較，因而對於「名」的訓詁，只進行必要的討論，詳細的考證有待他日。

那麼，「名」究竟如何定義？戰國思想家尹文子將「名」的意思分為以下三種：一、指方圓黑白等物體形狀。二、善惡貴賤等評價。三、賢愚愛憎等人的性格。³另外，漢代的馬融與鄭玄也有論述。馬融認為，「名」即「百事之名」，是給事物加上的名稱，表示事物的詞彙。⁴而鄭玄則認為，「名」就是「文字」，

2 《名と恥の文化》，頁 104-108。

3 《尹文子》，《叢書集成初編》（北京：中華書局，1991），頁 1。

4 鄭玄著，劉寶楠正義，《論語正義》（上海：上海書店，1986），頁 280。

不過語言通過聲音傳達，文字依靠字形，訴諸視覺，二者區別僅此而已。⁵

就「名」這一概念產生的背景，譚戒甫曾經結合各家學說做過如下概括：

禮固由名而後彰也。由是言之，周因於殷禮，殷因於夏禮，夏禮亦因於古；始制有名，似當肇自黃帝。蓋人類自結繩以至於書契，經歷甚久；及黃帝正名百物，而禮名大起。故荀卿曰：文名從禮。特因革之度，歷代各異，春秋傳所謂名位不同，禮亦異數，是也。曲禮記曰：禮者所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非；則禮官所職，不可不有資於正名之事；然則名家之初，出於禮官，似不誣矣。⁶

譚戒甫分別注意到了「名」的產生既與傳說中的黃帝相關，同時又與禮制的形成聯繫在一起的宗教背景和政治倫理性。但如果我們從根本上考察「名」的含義，可以發現，「名」在古代中國哲學中，是一個集抽象與具體、形而上與形而下、宗教信仰與政治倫理各種特徵為一體的極為複雜的概念。

首先，除了前引《論語·子路》中孔子的「正名論」之外，「名」這一概念在古代中國思想中的地位，還可以從下列各家的言論中得到證實。例如，戰國思想家申不害曾經就「名」做過如下論述：

名者，天地之綱，聖人之符，天地張綱，聖人用符，則萬物之情，無所逃之矣。……以其名聽之，以其名視之，以其名命之……無事天下自極。⁷

申不害將「名」作為規範和統治天地的「綱」與「符」來看待。他認為，正因為一切事物都逃不出「名」的掌控，所以統治「天下」的第一步，就是對「名」的把握和運用。這一點，與前述孔子的「正名論」有相通之處。

此外，另一位戰國思想家尹文子對「名」也作了如下的論述：

無名故大道無稱，有名故名以正形。今萬物具存，不以名正之則亂。萬名具列，不以形應之則乖。故形名不可不正也。善名命善，惡名命惡。故善有善名，惡有惡名。⁸

這裡，尹文子以「大道→名→形→萬物」的順序顯示「名」在宇宙秩序中的重要位置。同時，也清楚地指出「名」是用來「正形」——規範事物的工具。只

5 同前書，頁 282。

6 譚戒甫，《墨辯發微》（北京：中華書局，2004），頁 28。

7 《群書治要》七（北京：中華書局，1985），卷 36，頁 630。

8 《尹文子》，頁 2。

不過，如後所述，這個「事物」如同「善名命善，惡名命惡」所顯示的，是一個包括了實物存在與道德倫理的雙重概念。

除了上述觀點之外，《韓非子·主道》中也有類似的論述：

道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。故虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情。⁹

從韓非子「萬物之始，是非之紀」的描述，可以看出對於「名」的認識與申不害有相似之處。而韓非子對「名」的地位做了更清晰的描述。他以「道→名→事」的順序闡述宇宙秩序的生成，將「名」視為僅次於「道」的，宇宙秩序的始端。不僅如此，在〈揚權〉篇中，韓非子就如何把握和運用「名」也作了如下論述：

用一之道，以名為首，名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。不見其采，下故素正。因而任之，使自事之；因而予之，彼將自舉之；正與處之，使皆自定之。上以名舉之，不知其名，復修其形；形名參同，用其所生。二者誠信，下乃貢情。¹⁰
道無雙，故曰一，是故明君貴獨道之容。君臣不同道，下以名禱，君操其名，臣效其形，形名參同，上下和調也。¹¹

漢代董仲舒在《春秋繁露·深察名號》中，也就「名」的地位以及重要性作了如下論述：

名者，大理之首章也。錄其首章之意，以窺其中之事，則是非可知，逆順自著，其幾通於天地矣。是非之正，取之逆順，逆順之正，取之名號，名號之正，取之天地，天地為名號之大義也。……名則聖人所發天意，不可不深觀也。¹²

名生於真，非其真，弗以為名。名者，聖人之所以真物也。¹³

這裡，董仲舒首先將「名」列為「大理之首章」，即一切事物的綱領，然後以

9 王先慎，《韓非子集解》（北京：中華書局，1998），頁26。

10 同前書，頁45。

11 同前書，頁46-47。

12 蘇輿，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），頁285。

13 同前書，頁290。

「天地→名號→逆順→是非」的順序，指出「名」是以天地為基礎的，所有秩序的根基和出發點。董仲舒同時也將「真」（存在）作為名產生的前提，並強調「名」是聖人用以表現「真」的工具。

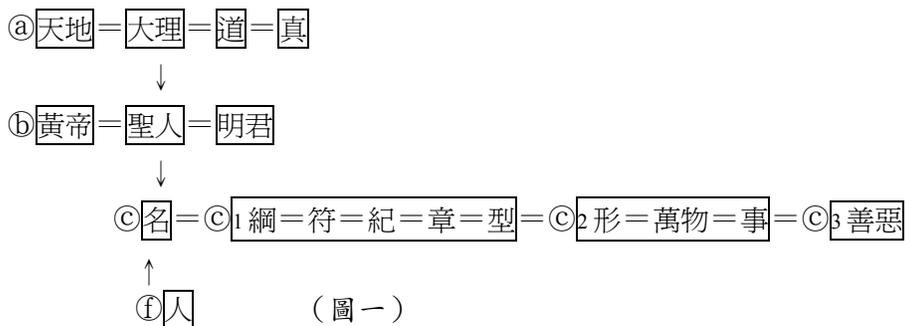
從上述各家的論述中，我們可以看到「名」在古代中國哲學體系中，被認為是僅次於「道」、「天地」、「大理」、「真」的極為重要的存在。然而，儘管如此，「名」並不是循「道」「天地」「大理」「真」而自然產生的。《國語·魯語上》與《長沙馬王堆漢墓出土十六經·觀篇》中分別可以看到如下的記載：

黃帝能成命百物，以明民共財。¹⁴

黃帝問曰，天地已成生民，逆順無紀，德虐無型，靜作無時，先後無命名。今吾得逆順之紀，德虐之型，先後之名，欲以為天下正靜作之時，因以勤之，為之若何。黃帝曰：……陰陽未定，吾未有名，今始判為二，分為陰陽，離為四時，……行法循名生牝牡，牝牡相求，會剛柔，剛柔相成，牝牡若形，下會地，上會天。¹⁵

上述論述顯示，是「黃帝」以「成命百物」的形式賦予了混沌無序的宇宙(chaos)以秩序。由此，陰陽始判，四時始辨，「行法循名生牝牡」，所有的存在循「名」而形成了一定的秩序。¹⁶從前述各家文獻的內容來看，這裡的「黃帝」應該與其他各家所說「聖人」、「明君」同義。

從以上各家的論述中，我們就「名」的形成背景與其他各項內容的關係可以做出以下的排列。



14 《國語》（北京：中華書局，1991），頁56。

15 陳鼓應注譯，《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁263、268。

16 淺野裕一，《古代中國的宇宙論》（東京：岩波書店，2006），頁111-113。

④的內容顯示，「名」的形成背景與古代中國的宗教信仰有著很深的關係。這在某種程度上決定了「名」的神秘性。同樣，作為「名」的具體制定者，⑥「黃帝」、「聖人」、「明君」決定了「名」的正統性。這樣，以④⑥為背景而產生的「名」，就自然地成為規範宇宙與人間社會的③₁「綱·符·紀·章·型」。

這裡值得注意的是上述④⑥③₁四項與③₂③₃之關係。在各家的論述中，「名」不僅是規範宇宙與人間社會秩序的「綱·符·紀·章·型」，同時又可以與③₂③₃所代表的「形·萬物·事·善惡」等量齊觀。¹⁷這一點，顯示出中國古代宗教信仰④⑥、政治倫理③₁與現實事物③₂以及道德倫理③₃互為一體的基本特點。而作為社會最根本的組成部分④人必須通過對③「名」的正確把握和運用，才能夠獲得穩定的③₁政治秩序和對事物③₂及其道德倫理③₃的正確認識。而如後所述，隨著「名分論」的產生，④人的存在及行為也逐漸被「名」規範和制約。總之，③「名」似乎成了通往秩序、權威、事物本身的必由之路，離開了「名」，就意味著在宗教信仰和政治倫理等各個方面喪失正當性。¹⁸

17 例如上述「名」=「綱=符=紀=章=型=萬物=事=善惡」的等式，直接反映了古代中國的哲學中倫理與存在互為一體的觀念。這一點，從鄭玄將《中庸》所見「誠者物之終始，不誠無物」之「物」注解為：「物，萬物也，亦事也」，《論語》所見「正名」注解為：「黃帝正名百物，百物即百事」中已經初露端倪。

18 在這個意義上，中國古人對個人「名聲」的關注與執著也可以解釋為作為「個人存在」在「宗教信仰和政治倫理」秩序中追求位置的行為。就此，日本漢學家平岡武夫曾經以《禮記·祭統》中的如下內容為例做過分析：

夫鼎有銘，銘者自名也。自名以稱揚其先祖之美。而明著之後世者也。為先祖者，莫不有美焉，莫不有惡焉，銘之義，稱美而不稱惡。此孝子孝孫之心也。唯賢者能之。銘者，論譏其先祖之有德善、功烈、勳勞、慶賞、聲名。列於天下，而酌之祭器，自成其名焉。以祀其先祖者也。顯揚先祖，所以崇孝也，身比焉，順也。明示後世，教也。夫銘者，壹稱而上下皆得焉耳矣。是故君子之觀於銘也。既美其所稱，又美其所為。為之者，明足以見之，仁足以與之。知足以利之，可謂賢矣。賢而勿伐，可謂恭矣。

平岡指出，這裡雖然是在論述「銘」的意義，而鼎上的「銘」一方面是記錄自身功勳和先祖名譽，同時更重要的，是強調這種功勳和名譽與統治者的關係。在古代中國，一個人的存在價值，往往取決於它的「名」能否以「銘」的形式被列入以「王者」為核心的政教合一秩序之中。個人的「名」不僅與「聲譽」被視為一體的存在，同時也是一個與宇宙的秩序緊密相連的，宗教倫理色彩極為濃厚的概念。搞清了這一點，就不難理解孔子在《論語·衛靈公》中所說的「君子疾沒世而名不稱焉」的意思。平岡武夫，《經書の成立》（東京：創文社，1983），頁84-96。

然而，◎「名」作為秩序和權威的體現物和守護者，如何與◎1◎2◎3之間保持一致，在後來的歷史中，無可避免地成為中國語言哲學及政治思想中最重要課題。¹⁹用森三樹三郎的話來說，就是：

這種將「名」與「實」等量齊觀認識最初始於巫術性信仰，而這樣必然導致「名」占優勢的結果。因為人們難於改變「實」，而「名」本來就是人為創造的，可以隨時變更。所以，改了「名」，「實」自然也就變了，這種原始巫術觀念，正是孔子正名思想的遠祖。²⁰

孔子在前述《論語》中將「名」作為萬物之始，秩序之首看待，其原因正是來自於「名」與「實」已經開始發生乖離的背景。這種認識不僅僅局限於孔子，縱觀戰國時期諸子百家有關「名」的討論，我們會發現，由於「名」與「實」所產生的分裂，如何將二者恢復到「名實一體」的理想狀態，成為各個學派的價值取向和奮鬥目標。

這裡的問題是，由於◎「名」具有◎1◎2◎3分別不同的內涵，對「實」的解釋，根據不同的學派也自然會出現差異，或相互重疊，或完全對立。所以，圍繞如何「正名」，也就演繹出了形形色色的學說。例如，以「白馬非馬」論聞名的公孫龍，針對「名」與「實」的關係曾經如下論道：

天地與其所產焉物也。物以物其所物，而不過實也。實以實其所實，

¹⁹ 淺野裕一在論述「正名論」產生的背景時，自上古至戰國的政治文化變遷的角度作了考察。他認為，在傳說的「黃帝」時代，「認識、命名、法規化、分類」均由「黃帝」一人完成，故表裡一體的名分體系在當時得以存在。但隨著春秋戰國劇烈的社會變遷，舊的名分體系乃至「名」與「實」的對應關係被急速破壞，故而名目亂立，名實乖離。在這樣的背景下，孔子的「正名論」以及各種關注「名」的學派便應運而生。而通過對社會政治有關概念、名稱的懷疑和批判，也產生了對世界整體，包括時間、空間、數量、力、運動、形狀、色彩、語言等等現象進行重新思索的一批思想家。見淺野裕一，《古代中國の言語哲學》（東京：岩波書店，2003），頁4-7。按：「正名論」產生的根本原因，除了社會變革之外，「名」本身的複雜性才是更重要的原因。如本文所論述，作為集宗教信仰、政治倫理以及現實事物為一體的「名」，在任何時候均無法擺脫其本身的宗教倫理性。所謂「名實一體」的「黃帝」時代，其實應該是「名」作為「體現物」尚未發達，人們對世界的認識也停留於相對局限的時代。而隨著社會的發展，人們對周圍世界以及社會認識的增加，必定需要更加豐富的語言表達。這樣，自然就會與既存的「名」之間發生矛盾。換言之，由於中國古代的「正名論」始終無法超越「名」的宗教倫理性，所以，二者之間很難達到相互一致的狀態。

²⁰ 森三樹三郎，《名と恥の文化》，頁107。

不曠焉位也。²¹

天下無物，誰徑謂指？²²

其正者，正其所實也。正其所實者，正其名也。²³

名實謂也，知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不再彼業，則不謂也。²⁴

上述「天地與其所產焉物也」，「天下無物，誰徑謂指」以及「彼」「此」的論述，顯示出公孫龍的語言哲學已經把作為主體的人和客觀存在置於相對立的前提和背景下，通過細緻的分析建立關於存在的哲學學說。由於其理論主要圍繞主體對作為客體之存在的認識關係來展開，因而所謂「白馬論」、「堅白說」，均是從上述立場出發的純粹語言哲學探討。正如有學者指出的，在古代圍繞「正名論」所展現的各家學說之中，公孫龍是唯一將「名」作為純粹語言哲學來討論的思想家。²⁵「這種本體論態度同中國傳統主流哲學的『天人合一』觀念恰成鮮明對照。這種觀念認為，主體和客體兩界相通而為一體。尤其是，『盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣』認識了主體，也就可以認識客體。這實際上取消了客體世界，至少取消了認識關係上的主客體對立和客體之物件性」。²⁶換言之，公孫龍關注和討論的「名」，以圖一的關係來顯示，是©「名」與©2「形＝萬物＝事」的辯證關係。正因為如此，儘管公孫龍的語言哲學早已被指出也帶有強烈的政治倫理性，²⁷在不習慣純粹理性思維的中國哲學中，這種傾向很容易招致類似「惑於用名以亂實也」的批判。²⁸

與公孫龍相比，其他各家的「正名論」，由於未能擺脫前述「名」本身所具有的集宗教信仰與政治倫理一身的特性，有關「實」的論述均未能超越圖一所示©1「綱＝符＝紀＝章＝型」以及©3「善惡」的範疇，導致了其論點的發展總是不自覺地向「名」的政治倫理性與道德性傾斜。例如，尹文子的「名分

21 王琯，《公孫龍子懸解》（北京：中華書局，1992），頁87。

22 同前書，頁52。

23 同前書，頁89。

24 同前書，頁91。

25 周昌忠，《公孫龍子新論》（上海：上海社會科學出版社，1990），頁18-23。

26 同前書，頁20。

27 渡邊卓，〈知識についての反省〉，《思想史》，《中國文化叢書》三（東京：大修館書店，1992），頁52。

28 梁啟雄，《荀子簡釋》（北京：中華書局，1974），頁316-317。

論」一方面欲將「名」作為純粹哲學的概念進行探討，而另一方面將「正名分」作為維護政治秩序穩定的最大課題進行強調：

名宜屬彼，分宜屬我，我愛白而憎黑，韻商而舍微，好臙而惡焦，嗜甘而逆苦。白黑、商微、臙焦、甘苦，彼之名也；愛憎、韻舍、好惡、嗜逆，我之分也。²⁹

名定則物不競，分明則私不行。……田駢曰：天下之士，莫肯處其門庭，臣其妻子，必游宦諸侯之朝者，利引之也。游於諸侯之朝，皆志為卿大夫，而不擬於諸侯者，名限之也。³⁰

這裡，在圍繞客觀存在的「白黑、商微、臙焦、甘苦」與主觀意識的「愛憎、韻舍、好惡、嗜逆」的關係中，我們可以看到類似於公孫龍語言哲學中對「主體」與「客體」的認識論的痕跡。但尹文子對「名分」的意識，依然沒有擺脫政治倫理的影響。所以，在第二段的論述中，「名分」隨即又被應用於對政治體系的解釋之中。這種傾向在另一位法家思想家商鞅的理論中變得更加明顯。商鞅在《商君書·定分篇》中就「名分」的關係從政治倫理的角度提出了如下觀點：

人主為法於上，下民議之於下，是法令不定，以下為上也，此所謂名分之不定也。夫名分不定，堯舜將皆折而姦之，而況眾人乎？此令姦惡大起，人主奪威勢，亡國滅社稷之道也。³¹

我們從商鞅的論述中，已經看不到「實」作為純粹哲學理論中客體存在的意義。「名」在這裡所對應的，已經完全是以「人主」、「下民」、「姦惡」等為代表的政治倫理和道德規範。換言之，「實」在這裡只意味著©1和©3，至於©2已經被完全排斥。

由於「名」所面對的「實」只剩下政治和道德倫理，而二者會隨著歷史的發展而發展，這樣，作為秩序與權威的體現物和守護者的「名」與「實」的關係就成了永遠難以解決的課題。例如，對公孫龍的純粹語言哲學力加排斥，始終以儒家「正名論」為宗旨的荀況，也曾為「名實玄紐」的現實所憂慮，提出了以「正名」來建立新的政治倫理秩序的理論。對於為何要「正名」，荀況如下論道：

29 《尹文子》，頁2。

30 同前書，頁4。

31 蔣禮鴻，《商君書錐指》（北京：中華書局，1986），頁145。

上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別；如是，則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也。³²

荀況將「正名」看作是統治者以命名之形式給與統治對象（事物）新秩序的，神聖的行爲。在他的眼裡，無秩序的根源，就在於對「制名」的疏忽：

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。³³

今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂。是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。……異形離心交喻，異物名實玄紐，貴賤不明，同異不別；如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者為之分別制名以指實。³⁴

荀子清楚地指出「正名」的目的無非是為了辨別「是非」、「貴賤」、「同異」等政治倫理中關係。我們從包括孔子的「正名論」可以看出，古代中國圍繞「名」的討論，除了公孫龍與尹文子，其餘基本上均圍繞著「名」政治倫理而展開。而這種轉變到了宋代，被作為儒家用語開始使用，成為儒家思想中一個重要的概念。司馬光在《資治通鑒》中的如下論述則完全演變為儒家的「名分論」並一直影響後世：

臣聞天子之職莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。何謂禮？紀綱是也。何謂分？君臣是也。何謂名？公侯卿大夫是也。……夫禮，辨貴賤、序親疏、裁群物、制庶事，非名不著，非器不形；名以命之、器以別之，然後上下粲然有倫，此禮之大經也。名器既亡，則禮安得獨在哉。……惟名與器，不可以假人，君之所司也；政亡則國家從之。……衛君待孔子而為政，孔子欲先正名，以為名不正則民無所措手足。……夫繁縷，小物也，而孔子惜之；正名，細務也，而孔子先之，誠以名器既亂，則上下無以相保故也。……故曰：分莫大於名也。³⁵

正如文中「非名不著，非器不行；名以命之，器以別之，然後上下粲然有倫，此禮之大經也」所顯示，在司馬光的「正名論」中，「名」已經儼然演變為◎1

32 《荀子簡釋》，頁312。

33 同前書，頁310。

34 同前書，頁311-312。

35 司馬光，《資治通鑒》一（北京：中華書局，1956），頁3-5。

「綱＝符＝紀＝章＝型」——古代理想的政治倫理秩序——綱常名教的象徵。「名」在這裡已經逐漸喪失了由戰國名家所賦予的純粹理性內涵。所以，「正名」的目的，已經不再是對純粹語言哲學意義上的「事物」——^②「形＝萬物＝事」的回歸，而是恢復儒家語境中的傳統倫理制度的「名」。

這裡，我們把目光重新移到本文最初提到的中日文圍繞「名人、名醫、名優、名文」等詞的歧義問題上，森三樹三郎所謂「有名的東西必然是優秀東西」的論述，正是注意到了「名」在中國哲學思想中所佔有的宗教信仰與政治倫理性優勢。由於這種優勢影響和決定人們對「實」的認識，雖然「名實不符」是司空見慣的現象，但在「名」與「實」之間，這種倫理性的比重導致了「有名的東西必然是優秀的東西」的認識，使得中日雙方對上述詞彙的意識產生了較大的差別。

三、「言」與「事」

如前所述，在日文中，同樣使用「名」的概念，其意義卻與中文不同。日文的「名人、名醫、名優、名文」等詞彙具有「捨棄『有名』單取『優秀』的本質」的傾向。非但如此，與中國相比較，在日本思想史上，由「名實不符」的危機意識而引發的「正名」運動也極為少見。那麼，何以相同的概念在日中間產生如此大的歧義？在日本的傳統語言哲學中的「名」究竟與中國有何分別？

如孔子「名不正，則言不順」所示，從體現事物本質的方面來看，「名」被列在「言」的前面。一生執著於「正名論」的孔子，對「言」卻始終持有懷疑態度。孔子甚至在《論語·陽貨》中說道：

子曰：予欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？

而孟子也有：「天不言，以行與事示之而已矣」（《孟子·萬章上》）的言論。這些言論表明，作為宇宙本體的「天」與其具體體現的「四時」「百物」與「行」「事」並不需要依附「言」而存在。事實上，從圖一所示的關係中，我們也可以較清楚地看出，與「言」被排斥在古代中國的認識體系之外相比較，「名」則與「天」、「四時」、「百物」與「行」、「事」保持著很近的關係。

孔孟二人之所以在「言」與「名」之間採取了如此不同的態度，也許就在於在他們看來，只有出自代表天意的「名」有其不可改變的神聖性和正統性，而隨時隨地發生的語言表達行為，不過是一種游離於「名」的、極不可靠的東

西。³⁶在孔子看來，既然「名」與「實」之間已經有了距離，需要以「正名」來達到「名實一體」，那麼，「言」與「實」的距離就更加遙遠。所謂「子曰：我欲載之空言，不如見之行事之深切著明也」（《漢書·司馬遷傳》）就是這種認識的極端表現。上述有關「言」的論述背後，我們看到的，是對語言表達的不信任感。³⁷

然而，與上述孔孟圍繞「言」的觀點相反，同屬於漢字文化圈的日本，在其原始意識形態及後來的語言哲學體系中，「言」卻被視為是超越了「名」的，與事物本質最接近甚至可以與之等量齊觀的存在。這一點，我們可以從古代日本人將漢字「言」與「事」均讀作「コトkoto」瞭解到。在九世紀形成的日本最古的詩集《萬葉集》中，就有諸多「言」與「事」同義同訓之例：

原文：現世爾波人事繁來生爾毛將相吾背子今不有十方。³⁸
（卷4·541）

譯文：現世人言實可畏，願待來生再相逢。

原文：夏葛之不絕使乃不通有者言下有如念鶴鳴。³⁹（卷4·649）

譯文：不絕之使今斷絕，想君必有不測事。

原文：將相夜者何時將有乎何如為常香彼夕相而事之繁裳。⁴⁰
（卷4·730）

譯文：與君相會非一宵，緣何今朝流言長。

針對古代日本人的上述語言意識，日本學者西鄉信綱曾經如下論道：

36 有關孔子對待「言」的態度，紐西蘭學者伍曉明新近有較詳細的考察。參看〈「子欲無言」——《論語》中的論辯與孔子對「言」的態度〉，《漢學研究》26卷1期（2008），頁1-34。

37 對此，淺野裕一曾經指出，早在戰國時期，中國人對語言就已經有了「聲音語言」和「文字語言」兩種不同的認識。前者的不確切性導致了中國人對「聲音語言」價值的懷疑。而由於「文字語言」出自「黃帝史官倉頡」之手，本身就具備了絕對性，所以，文字在中國文化中，不僅遠遠高於「聲音語言」的價值。亦如《墨子·兼愛》所言：「書其事與竹帛，鏤之金石，琢之磐盂，傳遺後世子孫」，成為敘述和記錄世界體系及其意義的手段。最終，「文字語言」通過春秋戰國、秦、前漢，強化了其社會功能，而促成這種社會功能的動力，就是對「文字語言」功能的無限信賴。淺野裕一，《古代中國の文明觀》（東京：岩波書店，2005），頁39-50。

38 佐竹昭廣等編，《萬葉集》（本文篇）（東京：塙書房，2004），頁79。

39 同前書，頁90。

40 同前書，頁98。

這種現象表明了，語言與事物本身等值。使用語言就是使用事物本身的，語言與事物之間獨特的原始關係。⁴¹

西鄉所指出的這種「語言與事物本身等值」的語言觀念，古代日本人用「言靈」一詞表達。「言靈」思想源自古代日本人認為自然界萬物皆具神性、皆可崇拜的信仰。既反映了作為超越性存在的對語言魔力（Contagious Magic）的敬畏，也和古代舉行祭典或進行民間儀禮時頌唱的各種祝詞中，強調人與神的聯繫，肯定語言本身具備的靈力有關。例如，十八世紀日本國學家契沖曾作過如下的詮釋：

言靈者，謂詞之有靈驗也。⁴²

言靈乃目不可見之神靈也。⁴³

古登（koto，筆者注）者與事字訓義並通。蓋至理具事翼輪相雙。有事必有言，有言必有事。故《古事記》常多通用，……言即心也。⁴⁴

契沖在這裡不僅從原始語言觀的角度對「言靈」作了解釋，還在視「言」、「事」為一體的基礎上，將二者與「心」聯繫在一起。這種觀念被後來的國學家賀茂真淵所繼承。例如，賀茂就「言靈」的意義首先做了如下解釋：

事即言也，靈即神之御靈也。⁴⁵

言靈者，謂言中有神之御靈相助也。⁴⁶

因我皇國不使用文字，是言的國度，故尊稱其語中有魂也。⁴⁷

緊接著，又以「言」（koto）「字」（漢字）對立的形式來強調中日文化的差異：或問：吾國為言之國度，然如若未用他國（中國）文字記載，則何以知遠古以來代代傳承之事？答曰：此乃汲末流之濁水而不知本源之清澄也。吾國人心正直，事言並寡。所言必無惑，聞之必無遺。言而無惑則聞者悉得，聞而無遺則世代相傳。民心正直則君主之旨

41 西鄉信綱，《萬葉私記》（東京：未來社，1999），頁41。

42 契沖，《契沖全集》第三卷（東京：岩波書店，1973），頁133。

43 同前書，第五卷，頁94。

44 同前書，第十卷，頁109。

45 賀茂真淵著，井上豐編，《賀茂真淵全集》第一卷（東京：續群書類從完成會，1979），頁208。

46 同前書，第二卷，頁278。

47 同前書，第三卷，頁364。

令鮮少，苟有旨令，則如春風遍及全國，如春雨滋潤全民。故此吾國天意人願以言語相傳而無所違背，世世代代共為一體。於漢字有何用焉？有何益焉？⁴⁸

就漢字的功用，賀茂特意以「汲末流之濁水而不知本源之清澄」的比喻，來否定依循漢字撰寫的日本史書瞭解歷史的態度。同時值得注意的是，賀茂還一面強調「言事相通」這一原理，一面在將「言」作為優於漢字的存在來看待：

《古事記》、《日本書紀》及其它古典，因其傳承了古語，雖使用漢字，只要得其旨意，文字之違無須介意。字雖違而古意傳也。……吾邦之古典，雖以喧嘩浮飾之漢字記錄，但因其所記為吾邦之事，如不以吾邦古代之「心言」讀之，如何可以瞭解。⁴⁹

賀茂將「心言」即「言koto」與漢字對立起來，認為漢字是「喧嘩浮飾」的與「古意」相違的東西，只有「心言＝言」才是古代的事實。賀茂在文中使用的「心言」，日文訓作「kokorokoto」。「kokoro」一詞在古日語中作為「意」、「心」等漢字的和訓被廣泛使用。例如，中世紀日本（十二世紀）的漢字和訓詞典《類聚名義抄》中，將「心·胸·識·意·性·懷·情·忠」均訓讀為「ココロkokoro」。而另一部幾乎同時代的《色葉字類抄》（前田家本）中也以「心·意·情·俱·胸·言·性·識·中」作為「ココロkokoro」的訓讀字。這些異字而同訓同義詞展示給我們的，是古代日本人視語言「言」與精神「意」、「情」、「心」為一體的獨特意識。更重要的是，這種意識同時也可以與具體事物「事」被等量齊觀。

由此看來，前述契沖「言即心也」的觀點以及賀茂視「言」與「事」、「心」為一體的認識，不僅與上古日本的「言靈」信仰有關，應該說，也與上述視「精神」與「物質」為等同之物的古代思想有直接的關係。

在繼承上述賀茂有關「言」的立場之上，賀茂的弟子本居宣長做了更加詳細的詮釋：

所有「意」與「事」均以「言」相傳，故書籍之記載，其旨在言辭矣。⁵⁰

言、事、心三者乃同一之物，古代者，其意事言亦古，後代者，其

48 同前書，第十九卷，頁127-128。

49 同前書，第十九卷，頁183。

50 本居宣長，《本居宣長全集》第九卷（東京：筑摩書房，1989），頁6。

意事言亦後。⁵¹

這裡，本居將古代的「意」與「事」等同看待，然後，又將二者與「言」視為等質的存在。在其「言、事、心皆同一之物」的理論下，包含著「言靈」的「言」「語」與所記載的古代之「事」以同等的價值被重新製造並展現在眼前。

正是在這樣的傳統背景之下，本居認為在古代日本，「言、事、心」三者互為一體，三者「言靈」的作用下成為最可信賴的真理。要想瞭解到這個真理，就必須首先瞭解《古事記》、《日本書紀》以及《萬葉集》中未被中國的漢字影響的「言」。這些「言」既是「言靈」全盛期的產物，也是「言」、「事」相融的最理想的範例。就此，本居如下論道：

在今之世，如欲知上古之人之言、事、心者，其言皆在歌中；其事皆在史中。其史因以言記，故唯言矣。⁵²

因言、事、心三者乃同一之物，故後世之人，如欲知古人之心、古人之事，唯在古言、古事之中也。⁵³

「欲知古人之心、古人之事，唯在古言、古事之中」與前述契沖所謂「有事必有言，有言必有事」以及西鄉信綱對「言」「事」通用現象給予的「語言與事物本身等值」的評價基本一致。

如果我們將「言靈」信仰與中國早期的「名實一體論」進行比較，可以發現，古代中日語言哲學在最初的階段都有將「語言表達」與「事物本質」等同看待的特點，而隨著歷史的發展，呈現出完全不同的結果。由於日本文化始終保持了對口語表達——「言靈」信仰的重視，一旦作為「聲音語言」發生，也就意味著作為「事」已經存在的意識，使得日本人在對待「名」這一概念的態度上，沒有中國古人那樣對「名」所持有的強烈的宗教倫理意識。所以，雖然與中文共用「名」字，而當日本人使用「名人、名醫、名優、名文」等概念時，「名」的內涵更接近事物本質。

四、「名」與「體」

中日圍繞「名」與「言」的語言哲學觀，在彼此的社會以及政治文化中也演繹出了全然不同的形態。如前所述，在中國語言哲學及政治思想中，「名」

51 同前書，第一卷，頁17-18。

52 同前書，第一卷，頁18。

53 同前書，第一卷，頁18。

以其集宗教信仰與政治倫理的特殊性，成爲中國政治文化中的基本原理和最高規則。所以，在中國文化史上，力求作爲原理的「名」與不斷變化的社會現實——「實」保持一致，以「正名論」爲代表，成爲中國文化發展的一大特色。而當這種哲學思想與在近代西方的文化體系相遇時，無論從近代學者的復古語言哲學到近代政治家提出的「中體西用」論，似乎比以往的任何一個時期都顯現出以「正名論」爲核心的強烈的原理主義傾向。其中的種種言論，耐人尋味。

首先，「正名論」在近代的延續，可以從主張「排滿興漢」的國學大師章太炎的一系列論述中得到驗證。眾所周知，章太炎的國學研究，以復興漢民族文化爲目的，主要集中在通過文字訓詁重建三代以前的漢民族語言文化體系。然而，如果我們仔細觀察和分析章氏的語言論，會發現無論其敘述如何繁瑣與複雜，自始至終都是以儒家「正名論」爲主軸而展開的。

例如，章太炎曾經就語言和文字如何達致統一時，在《國故論衡》中以〈正言論〉爲題，論述恢復漢語言「本始＝古語」的重要性。

九服異言，咸宜擇其本質，乃至出辭之法，正名之方，各得準繩，悉能解諭。⁵⁴

世方瞽惑，余之所懷，旦莫難遂。猶願二三知德君子，考合舊文，索尋古語，庶使夏聲不墜；萬民以察，芳澤所被，不亦遠乎。⁵⁵

這裡，不難看出，章氏雖然在強調回歸「古語」，但正如其本人以「正名」二字來概括其宗旨，章氏的語言哲學自開始就帶有明顯的「正名論」的傾向。這一點，在另一篇以〈正名雜義〉爲題的文章中表現得更爲具體。章太炎針對漢字所面臨的問題指出：

然則文辭愈工者，病亦愈劇。是其分際，則在文言質言而已。文辭雖以存質爲本幹，然業曰「文」矣，其不能一從質言，可知也。文益離質，則表像益多，而病亦益篤。⁵⁶

這裡所說的「文」與「質」，可以分別理解爲「現代文字語言」與「古代的名」。而「文言」與「質言」，又同時可以理解爲「名實不符的文字表達」與「名實一體的文字表達」。這樣一來，我們就不難理解章氏爲何要將該篇論文命名爲〈正名雜義〉了。他將文字表達「文言」與事物本身「質言」作爲兩個完全不

54 劉夢溪編，《中國現代學術經典·章太炎卷》（石家莊：河北教育出版社，1996），頁41。

55 同前書，頁41。

56 章太炎，《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1980），卷3，頁214-215。

同的東西分開來看待，然後指出，這種弊病自孔子的時代就已經開始了：

斯非直魏、晉以後然也，雖上自周、孔，下逮嬴、劉，其病已淹久矣。湯武革命而及「黃牛之革」，皿蟲為蠱而云「榦父之蠱」。易者，象也，表象尤著。故治故訓者，亦始自《易》，而病質亦於今為烈焉。⁵⁷

章太炎認為，若想解決「文」與「質」之間的問題，必須「治故訓」，也就是追溯文字的源頭：

去昏就明，亦尚訓說求是而已。自昔文士，不錄章句，而劉彥和獨云：注釋為詞，解散論體，雜文雖異，總會是同。斯固文辭之極致也。若鄭君之譜《毛詩》，公彥之釋《士禮》，武子之訓《穀梁》，台卿之讀《孟子》，師法義例，容有周疏，其文辭則皆惑然信美矣。當文學凌遲，躁人喋喋，欲使漸持名實，非此莫由也。⁵⁸

這裡，章太炎強調，只有「尙訓說求是」，才可以「去昏就明」，「漸持名實」——令「名」與「實」逐漸相符。在他看來，漢字是源於中國傳統的、極為神聖的語言工具，對其本義不可隨意演繹和更改。這裡我們可以清楚地看到，章太炎的所謂「文言」與「質言」之「言」實際上就是「文字語言」之意。而對文字表達的方法，他提出了如下嚴格的要求：

乃夫一字所函，周包曲折，晚世廢絕，辭不慊志，必當採用故言，然後義無遺缺。野者不聞正名之旨，一切訾以繅績，非其例矣。⁵⁹

這裡，他再一次將回歸漢字本義「故言」之必要性與「正名」聯繫在一起。而對這裡所說的「正名」，在接下來的文章裡繼續闡述道：

後王置文部之官，以同一文字，比合形名，勿使僭差。其道則猶齊度量，一衡矩也。文辭者，亦因制其律令，其巧拙則無問。何者？修辭之術，上者閎雅，其次隱約。……故世亂則文辭盛，學術衰；世治則學說盛，文辭衰。若其訓辭深厚，數典翔博者，獨史官之籍爾，又與文辭異職者也。九變知言，出於莊周，則百世不能易矣。曰：天也，道德也，仁義也，分守也，形名也，因任也，原省也，

57 同前書，卷3，頁215。

58 同前書，卷3，頁215。

59 同前書，卷3，頁230。

是非也，賞罰也，以此大平。⁶⁰

這裡，「形名」與「天」、「道德」、「仁義」、「分守」等被看作是「百世不能易」的規範。而章氏所列的各項內容，與圖一的結構幾乎完全相符。「天」與①「天地=大理=道=真」；「道德」、「仁義」、「分守」、「因任」、「原省」、「是非」、「賞罰」與②「綱=符=紀=章=型」；「形名」與③「形=萬物=事」。這一點清楚地表明章氏所要恢復的「故言」，是完全按照上古宗教與政治傳統來比附和制定的。正因為如此，面對新的文化和社會概念的出現，他依然提出濫用漢字，只能造成「名實混淆，易令眩惑」，而保持了文化的主體性，則「名實既核，則相切者多」的觀點。可見，其觀點與孔子「正名論」是完全一致的。所以，章氏所要恢復和還原的「言」和「語」，顯然是與現實生活中的「聲音語言」以及自由記錄事物的「白話文」毫不相同的，古代「名實一體」的「文字語言」而已。

除此之外，章太炎對「聲音語言」之「言」的看法，也承襲了中國傳統的「言」的觀念。例如，他將「言」，分別以二元對立的方式歸類為「通俗之言」與「學術之言」、「農牧之言」與「士大夫之言」，在此基礎上，他指出：「學說與常語不能不分」，「文言與鄙語不能不分」。他認為：「通俗之言」與「農牧之言」是遊離於事物的，缺乏可信度的「言」，而「學術之言」與「士大夫之言」則相反。如果不明確認識這一點，終究會導致「真義訛淆，安得理解」。這裡的「學術之言」與「士大夫之言」顯然與荀子的「君子之言」有著一脈相承之關係。荀子在〈儒效〉一文中曾就「君子之言」做過如下的論述：

君子言有壇宇，行有防表，道有一隆。言道德之求，不下於安存；言志意之求，不下於上。言道德之求，不二後王。……夫是之謂君子言有壇宇，行有防表也。⁶¹

這裡的「君子言有壇宇」，顯然是指接近儒家規範的語言。而這個儒家規範，與「防表」、「一隆」同樣，又必然是與圖一所示「名」所代表的「②綱=符=紀=章=型」相類似的東西。由此看來，章氏的「學術之言」與「士大夫之言」也應該是接近於「名」的概念。

在章太炎有關語言的論述中，最值得關注的，是他在《新方言》和《嶺外三州語》中，對如何建立新的公共語言的觀點。在這兩本書中，他通過《爾雅》、《方言》、《說文》等周、漢典籍考證了方言的「難通之語」，對方言的源頭

60 同前書，卷3，頁230。

61 《荀子簡釋》，頁97-98。

進行考察，最終強調「今之殊言，不違姬漢」，即各地方言其實都是由周漢之際的古漢語繁衍轉化而成的。在此基礎之上，章太炎提出了著名的「革夷言，從夏聲」的理論。

夫言以足志，音以審言；音明則言通，言通則志達，異日統一民言，以懸群眾，其將有取於斯。抑自東晉以還，胡、羯、氐、羌入宅中夏，河、淮南北，間雜夷音。重以蒙古、建州之亂，風俗頹替，虜語橫行，而委巷之談、婦孺之語，轉能保故言而不失。此則夏聲之僅存者。昔歐洲希、意諸國受制非種，故老遺民保持舊語，而思古之念沛然以生，光復之動灑滌於此。今諸華夷禍與希、意同，欲革夷言而從夏聲，又必以此書為嚆矢，此則太炎之志也。⁶²

這裡所說的「夷言」，是清政府使用的官話「Mandarin」，在章氏看來，雖然這個語言已經被使用了數百年，但因為是「夷言」，所以與漢文化傳統中上古禮俗以及綱常名教毫無關係。只有「從夏聲」——恢復「名實一體」的「周漢」時代的「聲音語言」，才是重建民族文化的第一要務。

爲了達到這個目的，章太炎單槍匹馬地開始了一項浩大的語言體系重建工程。《新方言》和《嶺外三州語》就是這項工程的代表作。在《嶺外三州語》中，他考察了惠州、嘉應州和潮州客家方言的起源，從而證明這三州的居民多是在晉末期間從中原遷移的漢族後裔，確認三州之民「言語敦古，與土著不相能」。最值得注目的是，他用了「察其語柢，出於冠帶」來形容三州語言的正統性。而在〈新方言序〉中，我們也可以看到類似的表達：

昔人既作《爾雅》、《方言》、《釋名》，余以為猶闕一卷書，創為是篇，用補其闕。疑於義者，以聲求之；疑於聲者，以義正之。善哉！非耳順者孰能與於斯乎！《轉語》書軼不傳，後昆莫能繼其志。名守既慢，大共以小學之用趣於道古而止，微歟！不知其術，雖家人簞席間造次談論，且弗能自證其故。方今國聞日陵夷，士大夫厭古學弗講，獨語言猶不違其雅素，殊言絕代之語尚有存者。世人學歐羅巴語，多尋其語根，溯之希臘羅馬，今於國語願不欲推見本始，此尚不足齒於冠帶之倫，何有於問學乎。⁶³

章氏正是在「今之殊言，不違姬漢」與方言材料「上合周漢者眾」的信念支配下，以每字必求本字的方法試圖令凌亂的方言體系回歸到「周漢」時期的「聲

62 《章太炎全集》第七卷，頁134-135。

63 同前書，第七卷，頁3-4。

音語言」系統。換言之，章氏所期待的，是一個近乎夢想的，要「言」與「名」直接回到「名實一體」的理想狀態。章太炎反復強調的「姬漢」、「周漢」與「夏聲」，就是指作為「三州方言」的「本始」，也就是與宇宙秩序相一致的，原本的「名」。不僅如此，文中所用「名守既慢」與前文所引用荀況強調「正名」時所言：

今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂。⁶⁴

顯然是一脈相承的關聯。⁶⁵這也證明章太炎語言哲學建立於戰國以來儒家的「正名」傳統之上。

饒有興味的是，如果我們從「正名論」的角度，將思想和行爲素以「特立獨行」著稱的章太炎與其同時代的、政治立場相左的洋務派仕宦的言論相比較的話，會發現二者之間竟然存在諸多相似之處。一言以蔽之，在近代中國的政治思想領域，也可以看到明顯的「正名論」的痕跡。

首先，章太炎前文中有關恢復「姬漢」、「周漢」時期的「夏聲」=「聲音語言」的論述，很容易令人想起近代政治家曾國藩從名教立場所發的言論。作為洋務運動的推動者之一，曾國藩在主張引進西學西技的同時，對維護「名教」亦極為重視。他認為「自唐虞三代以來」，「歷世聖人」都是「扶持名教，敦敘人倫」，這主要是因為：

君臣父子，上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。⁶⁶

曾國藩說這番話的背景，恰逢近代中國面臨西洋文化衝擊的關鍵時刻。如何處理傳統文化與新文化的關係，在當時是整個國家所面臨的課題。也正是在這個時期，圍繞曾國藩所說的「秩然如冠履」的中國傳統，一個極具爭議的概念被提了出來，這就是所謂的「中體西用」論。

「中體西用」是近代中國面對西方文化的衝擊時，為了一面維持和保護自身文化的主體性，一面借用西方物質文明而提出的一個口號。有關「中體西用」產生的背景以及最終的成效，已經有了很多的研究，在此無庸贅述。然而，如果仔細分析圍繞「中體西用」的各家觀點，可以發現，均脫離不了對「體」的

64 同前書，第七卷，頁36。

65 章太炎極端推崇荀子，主要體現在清末排荀運動興起期間，章氏獨尊荀子，以其為先聖而非議孔子。在其《煇書》初刻本共五十篇文章中，〈尊荀〉位列首篇。由此可知章氏受荀子思想薰染匪淺。

66 曾國藩，〈討粵匪檄〉，《文集》，《曾文正公全集》（臺北：世界書局，1966），頁147-148。

執著和固守。而這個「體」，雖然時而被稱為「姬漢」、「周漢」，時而被稱為「冠履」，實質上就是與圖一中©1所指的古代政治倫理「綱＝符＝紀＝章＝型」相同的，延綿數千年而不絕的「名」的化身而已。⁶⁷

眾所周知，鴉片戰爭失敗以後，包含洋務的改革論發端，可以魏源在《聖武記》和《海國圖志》中提出的「以夷攻夷」、「以夷款夷」、「師夷之長技以制夷」之觀點為代表。但在承認西方船堅炮利、技術優先的同時，他又認為西方的長處不過是「技」，主張設「造船廠」、「火器局」；立「譯館」，翻「夷書」等。魏源自始至終只主張學習屬於技術範疇的「西技」而已，並未承認西方的「技」背後的文化本體。魏源的這種思想似乎成了後來「中體西用」論的基礎。

與魏源只承認西「技」相比較，清末政治家馮桂芬在其〈校邠廬抗議〉中，為了論證「采西學」的必要性，以「法後王」為依據，主張借鑒和中國「同時並域」的西方諸國「自治富強」的成功經驗，認為如果能夠「以中國倫常名教為原本，輔以諸國富強之術」，必將收到「更善之善」的效果。這一論述，被看作「中體西用」論的雛形。

與馮桂芬相較，李鴻章則是更具體地表達了「中體西用」論的內涵。在興

67 有關「體」的解釋，薛化元在〈『體用』論之演進〉一文中就「體用」論的起源以及在宋學發展過程中如何被朱熹賦予新的詮釋做了詳細考證。其中如下論述對思考「體」與「名」的關係較為有用：「就目前所知，最早說明體用範疇的是北宋胡瑗的弟子劉彝。……胡瑗援用佛教『體用』連璧的概念，主張『明體達用』以後，歷經邵雍、張載、二程，到了朱熹解釋經傳時，形成重要的概念。而劉彝在熙寧二年，說明『聖人之道』時指出，『聖人之道』包括三個方面，一是講『體』，像君臣、父子、仁義禮樂，皆屬歷世不可變的『體』；二是講『用』，『舉而措之天下，能潤澤斯民，歸於皇極者』就是『用』，也就是所謂的經世濟民——怎樣拿儒家學問來建立政治社會秩序；三是文，即指詩、書、史傳、子、集等。透過劉彝的詮釋，『體』與『用』成了『聖人之道』的二大範疇，『體』乃偏重在三綱五倫和道德教化層面，而『用』則屬於社會制度與經世層面。由劉氏的主張看來，『體』具有不變性是十分明顯的。」薛化元，〈晚清「中體西用」思想論〉（臺北：稻鄉出版社，2001），頁27-35。按：這裡雖然考證「體用」概念的形是在宋以後，但就「體」作為「歷世不可變的」「君臣、父子、仁義禮樂」被解釋來看，與儒家將「名」解釋為「綱常名教」的做法極為相似。「正名論」的根本動機，其實某種意義上就是恢復「君臣、父子、仁義禮樂」的宗教倫理秩序。而這個秩序也可與本文圖一中的「©1綱＝符＝紀＝章＝型」作為相同的意義來理解。所以說，「體」與「名」雖然稱謂不同，但在儒家話語中是極為相似的兩個概念。

辦洋務運動之初，李鴻章曾在奏摺中如下寫道：

中國文物制度迥異外洋獠狃之俗。所以郵治保邦固丕基於勿壞者，固自有在。必謂轉危為安、轉弱為強之道，全由於仿習機器。臣亦不存此方隅之見。願經國之略，有全體，有偏端，有本有末，如病方亟，不得不治標，非謂培補修養之方即在是也。如水大至，不得不繕防，非謂浚川滄、經田疇之策可不講也。⁶⁸

這裡，李鴻章指出「經國之路」主要在於如何維持和保護「全體」，如同治病要治「本」，預防洪水要「經田疇之策」。這個觀點在光緒二年，由另一位政治家薛福成在〈代李伯相答彭孝廉書〉中，從道器關係的角度闡釋為如下的理論：

嘗謂自有天地以來，所以彌綸於不敝者，道與器二者而已。……中國所尚者道為重，而西人所精者器為多……欲求馭外之術，唯有力圖自治，修明前聖制度，勿使有名無實；而於外人所長，亦勿設藩籬以自隘，斯乃道器兼備，不難合四海為一家。蓋中國人民之眾，物產之豐，才力聰明、禮義綱常之盛，甲於地球諸國，既為天地精靈所聚，則諸國之絡繹而來合者，亦理之然也。⁶⁹

可以發現，薛福成在這裡首先將「前賢制度」與「名」等同看待，然後強調所要掌握的科學技術「馭外之術」一定要與此二者互為一體，絕不能只是「有名無實」。此外，薛福成還在〈籌洋芻議〉中論證中國亟應變法時，將「以器衛道」的意思表達得更為明快：

或曰：「以堂堂中國而效法西人，不且用夷變夏乎？」是不然。夫衣冠、語言、風俗，中外所異也。假造化之靈，利生民之國，中外所同也。彼西人偶得風氣之先耳，安得以天地將泄之秘，而謂西人獨擅之乎？又安知百數年之後，中國不更駕其上乎？至若趙武靈王之習胡服騎射，漢武帝之習樓船，唐太宗駕馭蕃將與內臣一體，皆有微指存乎其間。今誠取西人器數之學，以衛吾堯舜禹湯文武周孔之道，俾西人不敢蔑視中華，吾知堯舜禹湯文武周孔復生，未始不

68 李鴻章，〈置辦外國鐵廠機器摺〉（同治四年八月一日），《李文忠公奏稿》，卷9，《續修四庫全書·集部·別集類》（上海：上海古籍出版社，1995），頁121。

69 薛福成，《庸庵全集·文編》，卷2，《續修四庫全書·集部·別集類》（上海：上海古籍出版社，1995），頁72。

有事乎此，而其道亦必漸被乎八荒，是乃所謂用夏變夷者。⁷⁰

薛福成認為，中西文化的差異並不是由彼優此劣而造成，不過是「西人偶得風氣之先」而已。所以，中國只要堅守「堯舜禹湯文武周孔之道」，在此基礎上如古人（趙武靈王、漢武帝、唐太宗）略習蕃夷之技，就可以自立於世界之林。甚至連西人也要最終服從於「堯舜禹湯文武周孔之道」。

與薛福成的言論相類似，另一位政治家鄭觀應在〈盛世危言初刊自序〉中，借兩廣總督張樹聲之言論道：

西人立國具有本末，雖禮樂教化遠遜中華，然其馴致富強亦具有體用。育才於學堂，論政於議院，君民一體、上下同心；移實而戒虛、謀定而後動；此其體也。輪船、火炮、洋槍、火雷、鐵路、電線，此其用也。中國遺其體而求其用，無論竭蹶步趨，常不相及，就令鐵艦成行，鐵路四達，果只恃歟？⁷¹

這段文字一面肯定西人「馴致富強亦具有體用」的優點，一面強調其「禮樂教化遠遜中華」。與薛福成的言論相比較，雖然對西人的「體用」關注得更加詳細，但卻堅決地否定了捨本求末的「竭蹶步趨」，認為無論如何也要保護中國之「體」。類似觀點在清末政治家的言論中可謂屢見不鮮。政治家朱采在〈復許竹簣〉中寫道：

今之天下，欲弭外患非自強不可，人能知之；而自強之要之本，人固不能盡知也。簡器、造船、防陸、防海、末也。練兵，豐財，利眾，方為末中之本；修政事，革弊法，用才能，崇樸實，本也；正人心，移風俗，新主德，精爰立，方為本中之本。得末中之本者，尚難勉支強敵；得本中之本者，足以永奠苞桑。⁷²

人心何以正？躬化導，尊名教，其大綱也。風俗何以變？崇師儒，辦學術，其大要也。⁷³

與前述的幾位政治家相似，朱采認為中國如欲追求強大，首要任務不是發展科

70 薛福成，〈籌洋芻議·變法〉，中國近代史叢書編寫組，《戊戌變法》一（上海：上海人民出版社，2000），頁160。

71 鄭觀應，〈盛世危言初刊自序〉，《戊戌變法》一，頁41。

72 朱采，《清芬閣集》，卷4，《近代中國史料叢刊》二七三（臺北：文海出版社，1968），頁23。

73 同前書。

技，鞏固國防，導民致富，而是「躬化導，尊名教，崇師儒，辨學術」。這些才是「大綱」，「大要」，其餘皆為「末中之本」。

綜合上述各家言論，我們可以發現，在對待傳統文化的態度上，彼此之間似乎都不約而同地堅持維護「名」與「體」為代表的傳統政治倫理。無論是薛福成的「堯舜禹湯文武周孔之道」，鄭觀應的「禮樂教化」，還是朱采的「大綱」、「大要」，一言蔽之，就是「正名論」所要回歸的綱常名教之道——①「綱＝符＝紀＝章＝型」。毋庸贅言，自然也與司馬光強調的「上下粲然有倫」之「禮之大經」以及章太炎的「夏聲」、「姬漢」、「周漢」之議同出一轍。而這種根深蒂固的認識，是與長期作為官方哲學的程朱理學對清朝官宦士庶造成的影響分不開的。正如有學者指出的：「由於統治集團的倡導，借著孔孟之道的名義把體現宗法秩序的綱常名教神聖化、絕對化，造成了學術文化定於一尊的社會輿論環境。在這樣的環境中，在綱常名教已被塑造成普遍信仰的氣氛下，人們一時自然難於解除思想上的傳統偏見，難於掙脫長期形成的約定成俗式的束縛。」⁷⁴如果將這些圍繞「體」的討論與「正名論」加以比較，會發現雖然這些言論都以如何維護「中體」——名教綱常而展開，但究其本質，所謂對「中體」的維護，無非是自古以來宗教倫理色彩濃厚的「正名論」的演繹和延續，是恢復「名」所代表的儒家的綱常名教倫理。

五、「言」與「魂」

迄今為止，對於近代以來日本社會如何能迅速轉型，而中國則遲遲不能發展的研究，可謂汗牛充棟。面對日本社會變革之迅速，特別是社會文化整合效果之顯著，曾與章太炎過從甚密的江浙思想家宋恕，對此深感欽佩，並由衷發出了如下的感慨：

查日本為數千年一姓相傳之國，君臣官民氣最結固。⁷⁵

宋恕從政治體制的角度對日本社會變革的原因作了詳細的考察，並且提出了在將「三代」與日本等同看待的基礎上，效仿日本變法的政治主張。宋恕的變法主張，是將傳統的「正名論」與激進的改良主義合二為一的、畸形而又不切實際的政論，然而，他所指出的近代日本國學家的語言研究方法與乾嘉樸學之間的類似現象，卻頗富啓示。一九〇一年，宋恕作詩「研音考訓盡天年，毛戴諸

74 丁偉志，〈中體西用論在洋務運動時期的形成與發展〉，《中國社會科學》1994年1期，頁117。

75 宋恕著，胡珠生編，《宋恕集》（北京：中華書局，1993）下冊，頁236。

君亦可憐。太息孤懷誰會得？惟應海外有平田」，並在注解中對顧炎武的音學研究深表敬重之意。⁷⁶他將包括顧炎武在內的幾位樸學大師與日本國學家相提並論道：

按加茂、本居、平田諸子所處之境，所言之義皆與毛、戴諸子大異，然其欲以古語、古文潛動國人之感情則同。⁷⁷

加茂、本居、平田，分別指近代國學家賀茂（與加茂同音異字）真淵、本居宣長和平田篤胤。這三位國學家，爲了組建有別於中國文化的日本傳統精神，重新闡釋古代的「言靈」信仰，試圖從漢字記載的文獻中發掘出屬於日本人本身的「言」。從純粹學術的角度來看，脫離漢字所代表的「形名」文化的影響，透過發掘古音再現古人的思想和精神，繼而達到宋恕所說「以古語、古文潛動國人之感情」的目的。這一點在某種程度上確實類似於有清一代以顧炎武爲首的訓詁學。⁷⁸然而，這裡必須注意的是，圍繞「名」與「言」的不同認識，導致了中日在近代的歷史發展中呈現出貌似相同卻又迥然而異的文化形態。

眾所周知，近代日本文化的轉型，與前近代（江戶時代）儒學向國學的轉變有密不可分的关系。自從江戶儒家學派古學派的興起，以伊藤仁齋爲首的江戶學者，將形而上色彩濃厚的朱子學有關「道」的言說直接與人結合起來，強調儒學的真髓只存在於孔孟的原典之中，提倡通過文字研究瞭解「古義」，繼而體會真正的「道」。繼伊藤「古義」之說，以荻生徂徠爲代表的「古文辭學派」更是提出了「古言」即「古道」的觀點。在〈學則〉中，徂徠就研究古辭的意義如下論道：

字猶宙也。故以今言眎古言，以古言眎今言。均之朱竒鳩舌哉。科斗具多何擇也。世載言以遷，言載道以遷。道之不明，職是之由。⁷⁹

由此他反復強調只有通過研究古代聖賢著作中的「古言」、「古辭」，才能夠恢復真正的「道」=「聖人之知」、「禮樂事」與古代之「法」⁸⁰。

⁷⁶ 同前書，下冊，頁846。

⁷⁷ 同前書，下冊，頁848。

⁷⁸ 日本學者小森陽一在《日本語の近代》（東京：岩波書店，2005）一書中也曾就清代考證學中的音韻論產生的歷史背景和學術特點與近代日本國學中以「言靈論」爲核心的語音學說進行比較，考察了二者之異同及歷史意義。頁18-29。

⁷⁹ 荻生徂徠，《荻生徂徠全集》卷一（東京：みすず書房，1973），頁6-7。

⁸⁰ 在與友人及門生的來往的書信中，荻生徂徠也不斷地強調研究古文辭的重要性。

夫以聖人之知，而唯古是好。先王之道莫以尚可知已。……其可得而知

正如本居之子本居大平在敘述其父所承學統的圖譜〈恩賴〉所示，本居宣長的國學論與荻生徂徠等儒學家的學說有著一脈相承的關係。⁸¹今中寬司的考察也證明了本居宣長的語言哲學論帶有明顯的「古文辭學」的影響。⁸²然而，與「古文辭學」不同的是，雖然本居也強調：

所有「意」與「事」均以「言」相傳，故書籍之記載，其旨在言辭矣。⁸³

但本居卻完全擯棄了對文字的執著，義無反顧地走向尋求「古言」=聲音語言的道路。與有清一代的訓詁考證學相比較，江戶儒學從仁齋、徂徠的古義學、古文辭學向國學的變異，其根本特色就在於極力擺脫漢字體系，回歸聲音語言這一點。⁸⁴

者辭已。故今之可以為准者，莫辭若焉。

（〈與藪震庵〉第一書，《日本思想大系36·荻生徂徠》，東京：岩波書店，1978，頁505。）

詩書辭也，禮樂事也。義存乎辭，禮在乎事。故學問之要，卑求諸辭與事。而不高求諸性命之微。

（〈復水神童〉第二書，《日本思想大系36·荻生徂徠》，頁512。）

夫六經辭也，而法具在焉。

（〈答堀景山〉第一書，《荻生徂徠全集》卷一，頁207。）

81 《本居宣長全集》別卷三，頁302。

82 今中寬司，《徂徠學の史的研究》（京都：思文閣出版，1992），頁342-354。

83 《本居宣長全集》第九卷，頁6。

84 例如，清代考證學者曾經就以文字訓詁求「語言」，以「語言」瞭解「古聖賢之心志」做過如下論述：

經之至者，道也。所以明道者，其次也。所以成此者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志。

（戴震，《古經解鈎沉序》，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980，頁192。）

有文字而後有訓詁，有訓詁而後有義理，訓詁者義理之所由出，非別有義理出乎訓詁之外者也。

（錢大昕，〈經籍纂詁序〉，《潛研堂文集》二十四，呂友仁標校，《潛研堂集》，上海：上海古籍出版社，1989，頁392-393。）

訓故明乃能識義文周孔之義理。宋之義理，仍當以孔子之義理衡之，未容以宋之義理，即定為孔子之義理也。

（焦循，〈寄朱休承學士書〉，《雕菴集》十三，臺北：鼎文書局，1977，

本居宣長在其國學指南著作《初山踏》中，反復強調初學國學的日本人，要通過仔細研究和閱讀《古事記》與《日本書紀》二書來鞏固「大和魂」：

潛心閱讀此二書，則可令大和魂堅固不破，以防漢意之侵襲。有志於學道者，第一之要務乃清除漢意儒意，堅固大和之魂。⁸⁵

然而，由於日本的古典大多由漢字寫成，閱讀中國古典是讀日本古典的必由之路，對此，本居強調道：

讀漢土之書，愈須堅固大和魂，非此，則易惑於其巧辯。此要中之要也。⁸⁶

這裡的「巧辯」，在本居看來就是所謂「漢意」。令人想起孔子對「巧言令色」的極端厭惡。如果將二者進行比較，我們會有趣地發現，孔子出於對「巧言」的懷疑和厭惡，希望用「名」來準確地規範事物。但如前圖所示，由於◎「名」本身也是介乎Ⓕ「人」所使用的「言」與◎2「形＝萬物＝事」之間的人為的存在，所以，與「實」＝事物之間依然存在著一定的距離。相反，本居對「巧辯」的否定則是連同「名」一起進行的。他相信古代日本的「言靈」本身就是類似於「名實一體」的，「語言」與「事物」的理想結合。所以，本居認為，為了回到古代「言事一體」的狀態，第一步，就是在漢字寫成的日本古典文獻中尋找和重現古代日本人的「言靈」。因而，在古典研究的過程中他反復強調，如果隨時具備了排斥「漢意」的心理，以「大和魂」讀日本古典時，就不會被中國思想污染：

不消除漢意，則難以得道。神學之輩清除漢意而堅固大和魂，如士兵赴沙場須披堅執銳，而後出戰。不以和魂堅固此身而讀神典，恰似不著甲冑赤膊上陣而落入敵手，必陷漢意而無疑矣。⁸⁷

頁203。)

這裡的「非別有義理出乎訓詁之外者也」以及「訓故明乃能識義文周孔之義理」的說法，完全否定了在文字訓詁之外延續民族文化傳統的可能性。這樣，即使對「聲音語言」也會有：「三代以前，文字聲音與訓詁相通，漢儒猶能識之。」（錢大昕，《二十二史考異》七，京都：中文出版社，1976，頁155。）的認識，其結果，正如前述章太炎欲通過「今之殊言」實現「名實一體」的「姬漢」「質言」一樣，文字訓詁這道程式似乎已成為無法逾越的障礙。

85 《本居宣長全集》第一卷，頁5。

86 同前書，第一卷，頁6。

87 同前書，第一卷，頁12。

在接下來的論述中，本居將「古言」直接與「古道」相連接，並明確指出二者就是「和魂」，別無他物可以替代。

欲知古道則必先學古歌，讀古歌然後習古文，作古文，知古言，讀《古事記》、《日本書紀》二書。不知古言則不知古意，不知古意則難知古道。（中略）言、事、心三者近同一之物也。蓋賢者所言之言，所行之事與之相應而賢；拙者所言之言，所行之事拙也。又男子所思，所言，所行之事男子也。女子所思，所言，所行之事女子也。而時代之別，亦與之相似。上古之人有上古之事，中古之人有中古之事，後世之人有後世之事，唯其所言之言，所行之事及所懷之心同一也。在今之世，如欲知上古之人之言、事、心者，其言皆在歌中，其事皆在史中。其史因以言記，故唯言矣。其心亦應由歌而知。因言、事、心三者乃同一之物，故後世之人，如欲知古人之心、古人之事，唯在古言、古事之中也。所謂古道者，具在二典（《古事記》、《日本書紀》，筆者注）之中，得古言古歌之後而讀之，其道之意則自明也。⁸⁸

在本居的詮釋下，《古事記》《日本書紀》中的「古言」和「古歌」，因為記錄了古代日本人的「言」，也就保留了日本人的精神——「和魂」。這樣，在其「言、事、心三者乃同一之物也」的邏輯下，掌握了這些古典中的「言」，自然也就擁有了「和魂」。而在日本古典中，「心」的訓讀法又為「タマtama」，與「靈、魂、玉」諧音同義並且同源，是「表達抽象精神與具體象徵的雙重概念」⁸⁹。他的「上古之人有上古之事，中古之人有中古之事，後世之人有後世之事，唯其所言之言，所行之事及所懷之心同一也」的理論，是通過排除「漢意＝漢字」，整理和再現日語的音系，令古代的「言」、「事」、「心」與現代的「言」、「事」、「心」融為一體。這樣，日本所使用的「言」自古以來就沒有任何改變，因而只要排斥了中國文化＝漢字的幹擾，就可以隨即回到「言事一體」的理想狀態。

本居傾其一生發掘日本古典中的「古言」，為日本國學向系統性、理論性發展奠定了基礎。同時，由於他將學術研究的結論與其所主張的神學理論聯繫在一起，所以，對「古言」的研究，很容易就超出了純粹的學術範圍，向意識形態領域擴展。例如在《漢字三音考》中，他將其所追求和論證的「古言」還

88 同前書，第一卷，頁17-18。

89 《時代別國語大辭典·上代編》（東京：三省堂，1967），頁440-441。

原到日本的基本音節，並將這些音節的產生與日本創世紀神話結合在一起，做了如下論述：

我皇國照耀天地間萬國……方位亦居萬國之首，如人之元首也。故萬事萬物，皆美輪美奐，就中人聲言語，雅正優美，冠於萬國。其音清朗，譬如仰瞻晴天之日，毫無陰霾。又率直而無曲折，真乃天地間純粹正雅之音也。其古言之正音唯四十七音，加ヤ行之イ工與ワ行之ウヲ，為五十音。⁹⁰

在本居看來，通過瞭解「古言」，可以堅固「和魂」，使日本人重新建立起文化自信。然而，研究古典畢竟是少數知識分子的事。對大部分日本人來說，通過研究古典建立文化自信，依然是一條比較艱難的道路。在考慮如何讓所有的日本人都能夠擁有對「和魂」的認識時，本居的弟子平田篤胤採用了極為通俗的方式，將本居的「和魂」觀通過自己發明的神學色彩濃厚的宇宙體系論和語言論給予解釋和宣傳，最終導致國學語言觀與意識形態融為一體。

平田在本居《古事記傳》所闡述的國學理論的基礎上，對日本作為國家和種族的優越性從宇宙論的角度進行詮釋。在《靈真柱》一書中，平田首先描述了日本祖神如何創造和支配宇宙，強調所有的日本人其血脈均與宇宙的創立者「天照大神」及其子孫「天皇」相通，都是「神胤」，繼而以「靈魂歸宿論」為主題，建議所有的日本人，只要平日悉心敬奉「天照大神」與統治「幽界」的「大國主神」，死後靈魂都可以得到安寧。⁹¹在完成了上述國學神學體系向意識形態神學體系的轉換之後，平田對日語的解釋也延續了神學特色。例如，在《古史本辭經》一書中，他將上述神學體系與本居《漢字三音考》的理論結合在一起，提出了神學觀念濃厚的日語論：

蓋天地之初，得天皇祖神產靈之助，於大虛之中產一陰陽混沌之物。此物一分為二，其輕清者萌騰於上，成高天日國；其重濁者凝結於下，成此美妙國（日本）；其根亦別成一物，斷離而成月予美國。故自國土升天之道曰天之八衢，自國土降美妙之國之道曰泉津平阪，是乃天地初發之大概也。然奇哉靈哉，五十音自阿行始，其餘九行之豎，皆與此道理不謀而合。考其發自人之聲，吾輩在母胎期間，自臍帶受其氣息而無呼吸，因無呼吸，亦無聲，不聞外界任何之音。其所發最初之音，植於身體中府，持於喉口之間，此吾輩之

90 《本居宣長全集》第五卷，頁381-382。

91 王小林，〈近代日本國學宇宙觀的形成及其影響〉，《古今論衡》12期，2005，頁35-48。

祖，自神之產靈分賜且繼承至今之物也。神道所稱靈根元氣者，是也。⁹²

這裡，平田將日語的基礎音節「五十音」，看作是支配天地宇宙的「天皇祖神」的「產靈分賜且繼承至今之物」，是「神道所稱靈根元氣」。這樣一來，只要是日本人，會說日語，即便不向古典去尋求「古言」，其語言行為本身就具備了神聖的性質。在強調和宣傳日語音節神聖無比的同時，平田沒有忘記對以「名」為背景而形成的漢字的否定。例如，在《古史徵》裡，平田如下論道：

蓋吾國上古既有文字毋庸置疑，以其記載古說亦為事實。其流傳至今者，唯敬神之祝詞及詩歌為要也。其餘萬事萬物，唯系於心，賴「言靈」之助，口口相傳。⁹³

這裡，他首先聲稱古代日本曾經擁有過自己的文字，但由於歷史久遠，早已失傳。接著，又在無視大量古代日本漢字文獻的基礎上，以「事=物=心=言」的理論強調「言靈」與日語的直接關係。

上述平田的語言論，學術史上又被稱為「音義言靈說」。是指近代日本國學家將日語的每一個音節或五十音圖的每一行音看作具有固定意義的，以音與義（訓）結合為前提來判斷語義和語源的做法。其學說可分為「一行一義」與「一音一義」兩派，均主張組成日語的基本音節具有靈性和神秘性。在近代日本國學語言論中，類似的觀點可謂不勝枚舉。⁹⁴例如，江戶學者川北朝弘在宣傳言靈理論的《言美靈正義》一書中就曾如下論道：

夫言靈者，乃天地之生命，俱蘊含於吾等所發五十音之中也。⁹⁵

同時代的另一位國學家中村孝道也以問答的形式在《言靈或問》中對其意義作了如下闡釋：

問：言靈者何也？

答：是人聲之靈也。夫人各發七十五聲，其每聲俱有義理，號其義為言靈也。因每一聲有靈，是故二聲、三聲或四聲、五聲相連之時，皆可成千古之名與詞也。於世間萬事萬物無所不能言，無所不能喻

92 平田篤胤，《新修平田篤胤全集》第七卷（東京：名著出版，1977），頁24。

93 同前書，第五卷，頁41。

94 豐田國夫，《日本人の言靈思想》（東京：講談社，1992）；鎌田東二，《記號と言靈》（東京：青弓社，1990）。

95 《古事類苑》文學部一（東京：吉川弘文館，1979），頁151。

也。⁹⁶

有關「音義言靈說」形成以及發展狀況，已有豐田國夫與鎌田東二的詳細考察，在此無庸贅述。需要關注的是上述國學語言論對近代日本社會文化的影響。

眾所周知，與前述洋務運動時的中國不同，近代日本在面臨西方文化的挑戰時，並沒有受到太多來自傳統的壓力。因此，類似於「中體西用」的口號，並沒有在日本出現。我們看到的，是以「和魂」為核心的一個口號——「和魂洋才」。近代日本政治家金子堅太郎，在《新撰國體論纂》一書中論及日本如何對待西方文化時說道：

國學所要乃精神矣。日本國之學問所要者，乃涉獵日本古今，總括支那、朝鮮、印度，或窮極天地間之事物，抑或人類所造之法律、經濟。蓋此類僅為學問而已。然若涉獵古今之學問，窮極天人之物理而無倭魂漢才，則不能開學問之閫奧也。所謂倭魂漢才者，乃學問之精神也。當今之日，若於此「漢才」之下不加「漢洋才」以顯歐羅巴之才，則不能立於當今世界列強之間。恰如千年之前，不學支那之學問而不能料理國政，不能屹立於世界。當今之日，不學西洋之學，則不能加入世界。故此，以倭魂漢才為學，則可開國學所需要之閫奧，立於指導國民之地位。⁹⁷

值得注意的是，金子堅太郎對「國學」的論述，僅用了「精神」二字進行概括，而對「精神」的意義又以「和魂」來闡釋。他指出，「倭魂=和魂」無論在汲取中國文化時還是汲取西方文化時，既是學問之本，也是立國之本。除此之外，金子堅太郎沒有提出任何與「精神」、「和魂」同等重要的具體規範。如前所述，「精神」也罷「和魂」也罷，均為近代日本國學界的語言觀的影響之下所產生的，視既存語音體系為神聖存在的觀念。在語音體系之外，並不存在其他需要具體掌握的原理和規則。⁹⁸

96 同前書，頁152。

97 金子堅太郎，《新撰國體論纂》（東京：大日本國體會編刊，1919），頁107。

98 這一點，我們可以將曾為章太炎之師——考證大家孫詒讓的如下言論與上述金子堅太郎進行比較，瞭解二者的差異：

有愛國精神者，必寶持其國自古以來相傳之經典文字……東瀛大闡歐風，而不廢神教，則保國粹之說也。吾國四部群籍，浩如煙海，以言國粹，莫重於經……斯不徒陳古可以證今，亦見數典不敢忘祖。

（孫詒讓，〈學務本議〉，張憲文編，《孫詒讓遺文輯存》，《溫州文史資

也正是因為在理論上排除了「精神」以外的任何繁雜的程式，最終得以催生出與政治現實緊密結合的「國體論」，發揮出了整合國民，推動社會的效用。源自江戶國學水戶學派的「國體論」，承襲了本居「天下人民，亦以皇心為己心，萬心皈依一心」的，⁹⁹視日本民族為以天皇為中心，血脈一體之國的極端民族主義思想。在此基礎上，提出了與平田國學宇宙觀極為相似的「國體」論。其理論強調日本是以「天」=「天皇」=「天地」為核心的「天人合一」的國家。¹⁰⁰繼水戶學派後，明治政府於一八九〇年所頒布的《教育敕語》，對此亦有明確的闡述：

朕惟我皇祖皇宗，肇國宏遠，樹德深厚。我臣民克忠克孝，億兆一心。世濟厥美，此我國體之精華，教育之淵源亦實存於此。¹⁰¹

《教育敕語》所強調的「克忠克孝、億兆一心」中也包含了儒學與日本傳統的宗教信仰兩方面的要素。如前所述，在日本古典中，「心」的訓讀法除了「ココロkokoro」之外又為「タマtama」，與「靈、魂、玉」諧音同義並且同源。而日本傳統神道教中的「三種神器」——「玉」、「劍」、「鏡」，不僅被作為「神體」來看待，在近代日本政教一致國家主義理論中，又被作為以天皇為中心的政治體制——「國體」的具體存在來看待的。小森陽一在其近著中，就

料》5輯，杭州：浙江人民出版社，1989，頁33-34。）

從孫氏的言論我們可以看到，要達到「愛國」目的，除了必須有「精神」之外，還需要繼承自古以來的「經典文字」。雖然與弟子章太炎不同，孫氏以日本「不廢神教」為例，強調繼承古典的重要性，特別是「經」的絕對價值，同時對日本的「保國粹」行為大為贊賞。但是，或許他也沒有意識到二者之間的根本的區別在於，中日保護「國粹」與「經」的具體方法是截然不同的。孫氏在這裡所說的「國粹」與「經」，顯然就是我們反復論證的與「名」可以等同看待的「名教」、「姬漢」、「周漢」、「夏聲」、「中體」。而日本的「國粹」與「經」，已經被國學家們簡化成為了一個音圖。從前述荀子對公孫龍的批判到章太炎的尊荀與尊孫，我們可以看到一條從荀子一直延續到章太炎的儒家「正名論」傳統。這個傳統，在長達兩千年的歷史中，不僅沒有擺脫「名」的宗教信仰與政治倫理的影響，反而隨著學說的積累在技術上愈趨繁瑣，在理論上愈加抽象。最終使新的文化變革的嘗試轉為對遠古的社會制度的追溯，完全喪失了學術研究作為回饋社會以普遍價值的功效。

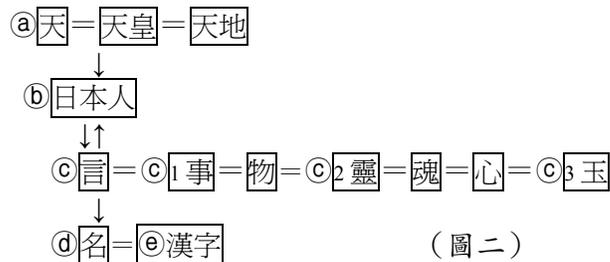
99 《本居宣長全集》第二卷，頁175。

100 會澤正志齋的〈新論〉中將「帝王=天皇」統治國家的基礎（大資）確定為「億兆一心」與「天人之合」，並賦之以神學的色彩。〈新論〉，《日本思想大系》53（東京：岩波書店，1972），頁382-384。

101 《教育敕語》（東京：勉誠出版，2002），頁6。

對「國體」的具體體現——「三種神器」在二戰期間如何被作為政治工具利用做了詳盡的描述。¹⁰²也正因為如此，近代日本的「國體」，既是日本人想像中的共同體，又可以以物質的形式具體體現。這種「國體」意識，在近代文學作品、哲學論述以及國家主義的宣傳中比比皆是，不勝枚舉。¹⁰³

如果我們將上述理論與前揭平田篤胤的國學宇宙論以及「音義言靈說」結合在一起以圖表示的話，呈現的是如下的關係。



顯然，與第二章所列「名」的關係圖不同，在近代日本的國學思想中，由於「天」與「天皇」「天地」可以等同看待，所以，與之血脈相通的日本人，無論在宗教信仰還是政治倫理方面，自始就具備了神秘性與正統性。這樣一來，日本人所使用的語言本身就也就具備了神秘性和正統性。在◎「言」與◎「天=天皇=天地」之間，並不存在如圖一所示中國哲學體系中將「言」排斥於體系之外，在「言」與「事」「物」之間設置◎「名」的問題，而是將◎「名」以及與之關係密切的◎「漢字」分割開來。以此邏輯推演，只要日本是由天皇統治的國家，其「國體」就不受任何具體形式的限制。在這種前提下，每個人所說的日語，自然也就是「國體」的具體顯現。因為，不僅日語的音節本身具有「言靈」，而且這個「靈」是與皇祖之「靈」互為一體的，以天皇為核心的神學體系的一部分。這裡所達到的效果，正是前引賀茂基於「言靈」信仰論述日語在維護民族同一性時所說的「故此吾國天意人願以言語相傳而無所違背，世世代代共為一體」的效果，¹⁰⁴也是前述鄭觀應所企羨的「西人」「君民一體，上下同心，移實而戒虛，謀定而後動，此其體也」的治國效果。¹⁰⁵一言蔽之，日本之所以

102 小森陽一，《天皇の玉音放送》（東京：五月書房，2003），頁20-43。

103 有關「心」與「意」、「言」、「魂」、「玉」諸概念在近代日本國家主義言論中的闡釋與演繹，參看王小林，〈從朱子學到古道論：十八世紀日本國學文論的形成及其影響〉，《人文學報》30期（2006），頁439-476。

104 《賀茂真淵全集》第十九卷，頁127-128。

105 薛福成，《庸庵全集·文編》，卷2，頁72。

能夠走向這一步，與其「體」只強調作為日本人的意識和使用日語的意義，排斥了㉑與㉒所代表的繁瑣的名教因素有很深的關係。這樣，自然也就避免了類似章太炎所擔心的「形名僭差」，即新生事物與傳統的「名」相互衝突的顧慮。

六、結語

綜上所述，在中日歷史的各個時期，對「名」與「言」的不同詮釋與演繹，是二者語言哲學之最大特徵。而這種特徵並未僅僅體現在語言哲學範圍之內，也直接影響到二者在歷史發展中對社會現實變革所採取的基本態度上。特別是近代以來，面對新的歷史契機，中日兩國的文化人都試圖通過語言文字的變革振興彼此的民族自信，而且無論任何一方也都作了極大的努力。但是，以訓詁考證為代表的清代學者，雖然意識到了回歸「聲音語言」的重要性，但由於訓詁考證繁瑣的手續和技術，使得通過語言文字變革振興民族自信的願望最終未能走出書齋，僅僅成為書卷裡的夢想和慨嘆。相反，近代日本的語言哲學，一面以復古主義的形式對古代日語進行全面的整理與闡釋，一面將日語的語音系統與神道色彩濃厚的國家主義思想有機地結合在一起。這種結合，為日本走向近代化奠定了與中國不同的文化基礎。以「言」為核心的日本的語言哲學雖然也具有強烈的宗教倫理傾向，但在理論上沒有建立必須遵循的具體規範和原理，而是通過將日語本身神聖化，然後再與形而上色彩濃厚的「神國」意識相結合，這樣，在社會發展的軌跡上，就免去了重現原理，追溯歷史的程式，以空諸自身、別求規範的姿態讓原本的自己直接面對世界。這一點，也許正是導致近代以來中日發展不同結果之原因所在。

當然，僅僅通過「名」與「言」的比較，是不能對中日文化性質進行全面瞭解的。但無論如何，筆者相信比較「名」與「言」在中日語言哲學與政治文化領域中不同的演繹方式，對今後我們探討和研究中日近代化發展的歷史特徵，依然是一個富於啓示和充滿誘惑的角度。

引用書目

一、傳統文獻

- 《國語》，北京：中華書局，1991。
- 蔣禮鴻，《商君書錐指》，北京：中華書局，1986。
- 王瑄，《公孫龍子懸解》，北京：中華書局，1992。
- 《尹文子》，《叢書集成初編》，北京：中華書局，1991。
- 梁啟雄，《荀子簡釋》，北京：中華書局，1974。
- 王先慎，《韓非子集解》，北京：中華書局，1998。
- 陳鼓應注譯，《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，臺北：臺灣商務印書館，1995。
- 蘇輿，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。
- 鄭玄注，劉寶楠正義，《論語正義》，上海：上海書店，1986。
- 魏徵等編纂，《群書治要》，北京：中華書局，1985。
- 司馬光，《資治通鑒》一，北京：中華書局，1956。
- 戴震，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 錢大昕，《二十二史考異》七，京都：中文出版社，1976。
- 錢大昕著，呂友仁標校，《潛研堂集》，上海：上海古籍出版社，1989。
- 焦循，《雕菰集》13，臺北：鼎文書局，1977。
- 曾國藩，《曾文正公全集》，臺北：世界書局，1966。
- 李鴻章，《李文忠公奏稿》，《續修四庫全書·集部·別集類》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 薛福成，《庸庵全集·文編》，卷2，《續修四庫全書·集部·別集類》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 張憲文編，《孫詒讓遺文輯存》，《溫州文史資料》5輯，杭州：浙江人民出版社，1989。
- 宋恕著，胡珠生編，《宋恕集》下冊，北京：中華書局，1993。
- 朱采，《清芬閣集》，卷4，《近代中國史料叢刊》，臺北：文海出版社，1968。
- 章太炎，《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1980。

章太炎著，劉夢溪編，《中國現代學術經典·章太炎卷》，石家莊：河北教育出版社，1996。

佐竹昭廣等編，《萬葉集》（本文篇），東京：塙書房，2004。

契沖，《契沖全集》，東京：岩波書店，1973。

荻生徂徠，《荻生徂徠全集》，東京：みすず書房，1973。

荻生徂徠，《日本思想大系 36·荻生徂徠》，東京：岩波書店，1978。

賀茂真淵著，井上豐編，《賀茂真淵全集》第一卷，東京：續群書類從完成會，1979。

會澤正志齋，〈新論〉，《日本思想大系》，東京：岩波書店，1972。

本居宣長，《本居宣長全集》，東京：筑摩書房，1989。

平田篤胤，《平田篤胤全集》，東京：名著出版，1977。

金子堅太郎，《新撰國體論纂》，東京：大日本國體會編刊，1919。

《教育敕語》，東京：勉誠出版，2002。

《古事類苑》（文學部三），東京：吉川弘文館，1979。

二、近人論著

（一）專書

中國近代史叢書編寫組，《戊戌變法》一，上海：上海人民出版社，2000。

周昌忠，《公孫龍子新論》，上海：上海社會科學出版社，1990。

薛化元，《晚清「中體西用」思想論》，臺北：稻鄉出版社，2001。

譚戒甫，《墨辯發微》，北京：中華書局，2004。

《時代別國語大辭典·上代編》，東京：三省堂，1967。

小森陽一，《天皇の玉音放送》，東京：五月書房，2003。

小森陽一，《日本語の近代》，東京：岩波書店，2005。

今中寬司，《徂徠學の史的研究》，京都：思文閣出版，1992。

平岡武夫，《經書の成立》，東京：創文社，1983。

西鄉信綱，《萬葉私記》，東京：未來社，1999。

淺野裕一，《古代中國の言語哲學》，東京：岩波書店，2003。

淺野裕一，《古代中國の文明觀》，東京：岩波書店，2005。

淺野裕一，《古代中國の宇宙論》，東京：岩波書店，2006。

森三樹三郎，《名と恥の文化》，東京：講談社，2005。

豊田國夫，《日本人の言靈思想》，東京：講談社，1992。

鎌田東二，《記號と言靈》，東京：青弓社，1990。

（二）論文

丁偉志，〈中體西用論在洋務運動時期的形成與發展〉，《中國社會科學》，1994。

王小林，〈近代日本國學宇宙觀的形成及其影響〉，《古今論衡》12期，2005。

王小林，〈從朱子學到古道論：十八世紀日本國學文論的形成及其影響〉，《人文學報》30期，2006。

渡邊卓，〈知識についての反省〉，《思想史》，《中國文化叢書》三，東京：大修館書店，1992。

Ming 名 and *Yan* 言:
The Development of and Insight from Chinese
and Japanese Linguistic Philosophy

Wang, Xiao-lin*

Abstract

In his work *Na to haji no bunka: chūgokujin to nihonjin* (A Culture of Name and Honor), the Japanese scholar Mori Mikisaburo closely examines *ming* 名 (name), a concept shared by Chinese and Japanese. By comparing the different implications of *ming* in Chinese and Japanese, he further analyzes their differences from the perspective of ethical thought, drawing a conclusion that *ming* is the core value in Chinese ethics and *chi* 恥 (shame) is the core value in Japanese ethics. This approach of investigating the concept of *ming* in Chinese ethics has provided an innovative perspective for the study of Chinese cultural features. Inspired by Mori Mikisaburo's comparison of Chinese and Japanese ethics, I further find that *ming*, as a shared concept between China and Japan, has developed into two utterly different patterns in their respective linguistic philosophy and cultural history, which have exerted direct influence on their attitude towards foreign cultures. In addition, another shared concept *yan* 言 (word, language) is also a cause leading to the different evolution of *ming* in Chinese and Japanese. With a focus on linguistic philosophy, this paper compares and analyzes the divergence between *ming* and *yan* in the Chinese and Japanese languages, and further explores the influence of the different philosophical ideas developed from the two concepts on China and Japan's modernization.

Keywords: *ming*, *yan*, zhengminglun (the Confucian theory of rectification of names), kotodama (soul of language), zhongtixiyong (Chinese essence and Western function), Japanese spirit and Chinese (Western) technique, Sino-Japanese modernization

* Associate Professor, Department of Chinese, Translation & Linguistics, City University of Hong Kong.