

孔子「正名」思想新詮

丁 亮^{*}

提 要

本文旨立於現代學術的立場，從符號、認知、身體、自我與社會等等層面，對孔子正名思想進行整體的新詮釋。

詮釋將以孔子所論之相關文本為主，回歸歷史語境，觀察其在周文禮崩樂壞時代所欲處理政治上的「異化」（alienation）問題。蓋周人政治始於禮樂制度，制度必始於「名」，《老子》所謂「始制有名」，若以「名」對應到現代的符號（sign），則「名」在操作上具有符號異化的危機，可令人本質異化，從而生成一切政治災難，故欲解決政治問題，必需「正名」。

在「名」的符號解讀下，「正名」的豐厚內涵便可在符號、認知（cognition）、身體（body）、自我（self）與社會等諸多層面上展開。即在符號層面建立正確的名言關係，以便對事物形成正確的名實認知，並使身體在自我正確的名分認同下產生正確的行為，最終建立合乎禮樂秩序的社會倫理，達成政治。

「正名」，因此成為為政的關鍵。當人因符號能指與所指的性質相異而在語言文字的操作中異化時，其言、其行與其生命本質亦將異化，形成社會災難，

本文於 109.02.27 收稿，109.06.17 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202006_(69).0002

唯有重新建立正確的名言、名實與名分，才能真正的解決問題。

如是，本計劃重新整體性的闡明了孔子「正名」的智慧，亦為現代社會中的異化問題提供了一套解決的理論與方法。

關鍵詞：孔子、正名、符號、認知、身體

New Interpretation of Confucius’ Rectification of Names

Ting, Liang*

Abstract

This article aims to interpret the meanings of Confucius’ idea of “rectification of names” from the perspectives of signs, cognition, body, self, and society in modern academic studies.

Based on the text of Confucius and its historical context, this interpretation addresses the issues of politics that Confucius was intended to resolve during a time when the Zhou dynasty’s system of rites was breaking down.

Politics may cause a being to lose subjectivity, so one’s self is objectified and fails to function properly when alienation happens. Hence all kinds of disasters arise. This is why one must pursue the state of humanity by cultivating oneself with virtue.

Keywords: Confucius, rectification of names, signs, cognition, body

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

孔子「正名」思想新詮^{*}

丁 亮

一、前言：符號中政治權力的正當性

本文嘗試從現代學術的「符號」脈絡闡明孔子「正名」思想所欲建立的政治權力正當性。

而有關孔子「正名」思想歷來解者多矣。若就歷史文獻對「正名」之「名」的解法來看，約略有以下四類：

1. 形名解：此類偏重名與形器的檢定作用，如《尹文子·大道上》謂「大道無形，稱器有名。名也者，正形者也。形正由名，則名不可差，故仲尼云：『必也正名乎！名不正，則言不順也。』」
2. 名實解：此類關注在名實關係上，近似語言哲學，董仲舒《春秋繁露·實性》謂「孔子曰：『名不正，則言不順。』今謂性已善，不幾於無教而如其自然，又不順於為政之道矣；且名者性之實，實者性之質，質無教之時，何遽能善？」
3. 名字解：此類著重在事物命名與名字之義，如皇侃《論語義疏》引《論語鄭氏注》謂「正名，謂正書字也。古者曰名，今世曰字。《禮記》曰：百名已上，則書之於策。孔子見時教不行，故欲正文字之誤。」

* 本文初稿曾發表於國立臺灣大學中國文學系主辦之「中國文學、歷史與社會的多重對話國際學術研討會」（臺北：2017年11月4-5日），會中承蒙林啓屏教授指正，受益良多。投稿之後，又蒙兩位匿名審查人批評指正，本文乃得進一步修改，在此謹申謝忱。

4. 名分解：此類以名分中的社會作用為主，如班固《漢書·藝文志》謂「名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。孔子曰：『必也正名乎！名不正則言不順，言不順則事不成。』此其所長也。及警者為之，則苟鉤鉅析亂而已。」

上述四類也成為近代學者以現代學術之概念、觀念、定義、語言、歷史、文化等等角度繼續闡釋的基礎。¹

然而對於孔子「正名」思想實有重新思考的必要。因從「為政」必定「正名」來看，「正名」乃是儒家完成外王理想的關鍵，非常重要，值得深究。故在詮釋的方法上需注意兩件事情：一是要注意有關孔子「正名」思想的歷史解讀，即忠實的以文獻出現時的歷史語境解讀文獻；二是要注意研究者自身的詮釋立場，即藉現代符號學建立明確、有效、統一且有意義的學術立場進行詮釋。

首先，所謂的歷史語境，除了一般歷史研究中的歷史客觀環境外，還包括帶有社會文化主觀意識型態的歷史語義，包括字詞的時代意義及相關時代文獻對此一字詞的論述。這也還是歷史環境，只不過是歷史的語言環境，但是這種符號性的環境透顯了當時文化的意識型態，而能有效的闡明歷史客觀事件的附加價值。是以筆者重新探索「名」的歷史語義，從先秦「名」即「命」即「令」的語義事實出發，而將古代整個禮樂制度中由「天命」而「王命」而「冊命」而「正名百物」的命名活動作為釋讀的歷史語境，使詮釋焦點關注在社會文化中「名」的實際操作層面，如此不但足以周備的統合前述「名」的形名、名實、名字、名分諸多內涵，並且在新增的「命令」語義中凸顯了「正名」思想與認知、身體、感官、自我、權力與社會的關聯；其次將藉助現代符號學的研究成果，以現代「符號」（sign）概念對譯古代之「名」，從而建立明確合宜的詮釋立場，據以接引現代學術，並吸收符號學在語言和身體兩次轉向中有關文

¹ 苟東鋒《孔子正名思想研究》對於古今學者之正名思想研究有詳細的論述，此處乃筆者據其解析略加調整後之結果。詳細情形，讀者可參苟東鋒：《孔子正名思想研究》（上海：復旦大學哲學學院博士學位論文，楊澤波先生指導，2012年5月），第一章第二節，頁52-65。

本、詮釋、認知、身體、感官、自我、權力與社會種種討論的內涵，以助本文釐清「正名」與政治權力正當性的關聯，從而在符號學統一的基礎上，於「名」的符號操作、認知結構、身體功能與權力根源上建立四個有效的突破點。

因此，實際論述便以現代「符號」觀點為立場，將孔子「正名」思想回置於歷史語境之中詮釋。論述又可分成下列四點進行：

1. 「正名」在命名活動中的符號內涵：此乃欲藉現代符號理論，貫通「名」在名字、名實、名分、名位等詞語使用中的基本意涵；
2. 「正名」在命名活動中的認知內涵：說明「正名」中「某，某也」的「認知圖式」（cognitive schema）；
3. 「正名」在命名活動中的身體內涵：此乃藉「名」即「命」的歷史語境，闡明「名」在社會範疇中運作時，「身體」，包含「身體圖式」（schema corporel），所扮演的重大角色，以及禮樂制度在「正身」中以「五聲」、「五色」、「五味」等所內建的感官知覺介面；
4. 「正名」在命名活動中的權力內涵：此乃綜合前兩點，說明「德」才是「名」的正當權力根源。雖然符號的構成便隱含著異化的危機，而認知與身體層面亦藏有異化的因素，但政治異化的關鍵當然還是在權力，德的權力正當性便成為反制政治異化的關鍵，而孔子所倡推己及人的一體之「仁」乃是其中重點。

如此，本文便在現代學術的觀點下，以孔子最重視的仁德說明了「正名」思想中政治權力的正當性，完成新的詮釋。以下，即分節進行討論。

二、「正名」在命名活動中的符號內涵

論述孔子「正名」思想最根本的依據便是下列文字：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」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，無所苟而已矣！」²

對話發生時間當在魯哀公十年，西元前 485 年，此時孔子自楚反乎衛，衛君出公輒則已據國九年矣。蓋衛靈公嘗立世子蒯聵，而蒯聵恥其母南子淫亂，欲殺之，不果而出奔。衛靈公乃立蒯聵之子輒，以拒蒯聵，是以衛輒有拒父蒯聵之疑。若不適當處理此中君臣父子的名分問題，衛國政治此後必將動盪不安，故孔子以為「必也正名乎！」³若否，則衛君雖待孔子為政，依孔子視伯夷、叔齊二人為「求仁而得仁」來看，最終仍當是「夫子不為也。」⁴而於歷史事件之外，上述文字不但完整彰顯了「名」於為政的先決功能與廣大的影響範疇，而且先後有序的呈現出孔子「正名」思想，而可進一步分為如下數段詮釋：

1. 自「子路曰：『衛君待子而為政，子將奚先？』」至「君子於其所不知，蓋闕如也」。
2. 自「名不正」至「民無所措手足」。
3. 自「故君子名之必可言也」至「君子於其言，無所苟而已矣」。

首段文字意義核心在孔子為政「必也正名乎！」一語，由此可以見出「名」在中國古代政治具有極端又普同的重要性。雖自史遷始，學者即將衛莊公蒯聵與衛出公蒯輒父子爭國之歷史悲劇視為此段對話之具體歷史背景，但正名思想的重要性不當侷限於是，《禮記·祭法》「黃帝正名百物」一語顯示「正名」思想的根源可能極早，⁵《國語·晉語》載晉文公「正名育類」則已具體可考，⁶

² 魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》（臺北：大化書局，1989 年），卷 13，頁 5443。

³ 相關言論可參程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990 年），〈子路〉，頁 885-896。

⁴ 《論語注疏》，卷 13，〈述而第七〉，頁 5390。

⁵ 東漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》（臺北：大化書局，1989 年），卷 46，〈祭法〉，頁 3449。

⁶ 東周·左丘明著，東吳·韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點：《國語》（上海：上海古籍出版社，1998 年），〈卷十·晉語四〉，頁 371。

先秦諸子亦屢見論述，如孟子「欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭」⁷即效法孔子作《春秋》以正名，《荀子·正名》更以專篇闡述了具體手段。餘若《管子》「政者，正也。正也者，所以正定萬物之命也」、⁸「名正分明，則民不惑於道」，⁹甚至公孫龍論「白馬非馬」，「欲推是辯，以正名實，而化天下焉」，¹⁰及近代出土《黃帝四經》「名正者治，名奇者亂。正名不奇，奇名不立」¹¹等等當亦屬正名思想的表現。故後世朱熹引用謝良佐言說「為政之道，皆當以此為先」。¹²可知，正名即傳統士人內聖外王理想中外王的關鍵。

而回顧歷史語境，「名」的實際內涵實即古代政治上的命名活動，正名因此還包括了名的操作。這可分兩點說明，一是從語文學的角度來看，「名」實即「命」，實即「令」。古籍中二者通用，相互訓解，如《左傳·桓公二年》文，文中「命之曰仇」、「命之曰成師」、「古之命也」與「今君命太子曰仇」中命字皆與名通，故師服曰「異哉，君之名子也」。《國語》「言以信名」、「名以成政」下韋昭注即謂「名，號令也」，「號令所以成政也」，¹³蓋號令即王命，名即命也。是以《書·呂刑》「乃命三后」¹⁴《墨子·尚賢篇》引作「乃

⁷ 東漢·趙岐注，宋·孫奭疏，清·阮元校勘：《孟子注疏》（臺北：大化書局，1989年），〈滕文公下〉，頁5898。

⁸ 東周·管仲著，清·黎翔鳳撰：《管子校注》（北京：中華書局，2004年），〈法法〉，頁307。筆者按：此處之命當即名，「正定萬物之命」即「正定萬物之名」，亦即「正名」之謂。

⁹ 同前註，〈君臣上〉，頁551。

¹⁰ 東周·公孫龍著，清·王琯撰：《公孫龍子懸解》（北京：中華書局，1992年），〈跡府〉，頁34。

¹¹ 陳鼓應註譯：《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），〈十大經·前道〉，頁378。

¹² 宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁142。

¹³ 《國語》，〈周語下〉，頁126。

¹⁴ 西漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《尚書正義》（臺北：大化書局，1989年），卷19，頁528。

名三后」，¹⁵而《管子·幼官》「三年，名卿請事」、《管子·任法》「藉人以其所操，命曰奪柄。藉人以其所處，命曰失位」、¹⁶《呂氏春秋·察今》「故古之命多不通乎今之言者」¹⁷等亦皆是名命通用之例。故《春秋繁露·深察名號》謂「名之為言鳴與命也」，¹⁸《說文·口部》謂「名，自命也」，¹⁹《廣雅·釋詁三》謂「命，名也」，而王念孫《廣雅疏證》更直謂「命即名也」，「名、命古同聲同義」。²⁰即在今日出土文獻中亦然，如與今本《老子》相較，馬王堆帛書《老子》乙本已然顯示「名」與「命」二字可以通用，至新出北大漢簡《老子》，「名」「命」通用更加明確。竊以為，今之「名」字與「命」字既聲義相同，則如王念孫言「命即名也」，「名」字實乃「命」字省去上方之「亼」而成，一如「僉」字下方增「曰」後，再省去上方之「亼」而成「皆」字一般。²¹其實，

¹⁵ 東周·墨翟著，清·張純一編：《墨子集解》（四川：成都古籍書店，1998年），頁61。

¹⁶ 《管子校注》，頁159、909。

¹⁷ 東周·呂不韋輯，東漢·高誘注：《呂氏春秋》（上海：上海書店，1991年，諸子集成本），卷15，頁176。

¹⁸ 西漢·董仲舒著，清·蘇輿撰：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1996年），頁285。

¹⁹ 東漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化事業公司，1990年），2篇上〈口部〉，頁57。

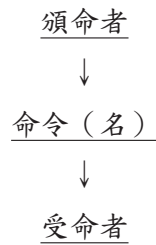
²⁰ 三國·張揖著，清·王念孫疏證：《廣雅疏證》，《爾雅、廣雅、方言、釋名清疏四種合刊》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁441。

²¹ 命之古文字本與令同，甲骨字形乃一口向下命令跪跽之人，如，其後於金文中增口而為，成今之命字，然而金文中所增之口形亦有在跪跽人形右方或下方者，跪跽人形在金文中亦可簡略成夕形，則字形省去上方之倒口即成今見金文之名字形。實際字形讀者可參張桂光主編：《商周金文辭類纂》（北京：中華書局，2014年7月），第1冊命字，頁216，四二六〇、新五三、補五〇九諸條；頁217，一一三四三、一一三四四諸條；頁218，補五〇九條；頁219，四四六四條；頁220，二二三條。金文中跪跽人形略成夕形者，讀者可參上書，頁217-222。同時，簡帛中命字之跪跽人形亦可省略成夕形，如包山簡包二·一二命，只要字形省去上方之倒口即近似簡帛名字形，如清華簡壹程寤 02 名，則今見名字極有可能是命字省略上方倒口而成。

「名」即「命」之而成，「命」即「名」之以達，甲骨文實表命名活動之情境，其形變過程如下：



又在以名稱物與命令一事在文化中形成之後，社會必有制度化的命名活動，而命名活動之後又必有命令的執行，這樣，人群在命令中就分成了頒布命令的「頒命者」與接受命令的「受命者」兩個社會階級：



具體的歷史展現，則為周人禮樂制度的核心：「冊命」之禮。「冊命」之禮即是周天子在承受「天命」之後，將此「天命」轉化為「王命」，然後「分（頒）命」於臣子，臣子則「服命」執事，「策名委質」的國家禮制。正名，因此不僅是名稱的問題，更包括了參與者和命令的發布與執行等整個名的操作過程。

故而透過歷史語境的考查，便知「名」的形名、名實、名字、名分等等內涵在命名活動中實不互相排斥，亦不單一存在，而可混同不別。如《左傳·桓公二年》謂：

初，晉穆侯之夫人姜氏以條之役生太子，命之曰仇。其弟以千畝之戰生，命之曰成師。師服曰：「異哉，君之名子也！夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽。易則生亂。嘉耦曰妃，

怨耦曰仇，古之命也。今君命太子曰仇，弟曰成師，始兆亂矣。兄其替乎！」²²

文中「君之名子也」與「名以制義」的「名」在同一敘述脈絡中出現，其使用乃在一名字、名稱、名號、名實、名分與形名等融通不別的範疇下進行，是以可從個人姓名之名論述到國家政治。《荀子·正名》論「王者之制名」時謂「刑名從商，爵名從周，文名從禮，散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期」，亦可證古代之「名」本即含融著各種相關內涵。直至《隋志》亦仍呈此種現象，其文謂：

名者所以正百物，敘尊卑，列貴賤，各控名而責實，無相僭濫者也。《春秋傳》曰：「古者名位不同，節文異數。」孔子曰：「名不正則言不順，言不順則事不成。」《周官》，〈宗伯〉「以九儀之命，正邦國之位」，辨其名物之類是也。²³

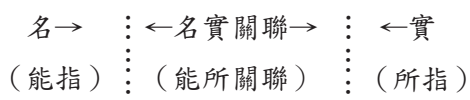
很明顯，這段論述充分說明古人在為文時對名物、名實、名位、名分等等可以混同掌握。²⁴ 即使直接從孔子「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足」的論述來看，「名不正，則言不順」中「名不正」的「名」豈非便是名言之名？而「名不正」將導致「事不成」的「名不正」中的「名」又豈非便是事物名稱之名？又其可導致「禮樂不興」「刑罰不中」，則其「名不正」中的「名」豈非便是《老子》「始制有名」中的制度之名、名號之名？最終「名不正」可令「民無所措手足」，則其「名不正」中的「名」豈非又涵有關乎安措手足的名分名

²² 東周·左丘明著，楊伯峻編：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990年），頁91、92。

²³ 唐·魏徵撰：《隋書》（臺北：鼎文書局，1997年10月），〈經籍志〉，頁1004。

²⁴ 有關「名」在政治制度上的操作實況，可參丁亮：〈「名」在中國上中古之變遷〉，《中國文學歷史與思想中的觀念變遷國際學術研討會論文集》（臺北：大安出版社，2005年），頁104-116；有關「名」在政治制度上的思想理論，可參丁亮：〈論中國名學天命的歷史根源〉，《思想與文化》第17輯（2015年12月），頁52-71。

而此混通不別即共同展現在「名」作為符號的指稱作用上。蓋符號，現代著名語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure）《普通語言學教程》將其組成分為「能指」（signifier）、「所指」（signified）與能所關聯構成：



25 名之一字足以混通不別的具有名字、名稱、名實、名分與名位等諸意義，實源於中國文字本於圖象的表意特質。美國藝術心理學大師安海姆《視覺思維》一書即指出在西方語言或拼音文字以隨意約定所建立之「容器式」意義型態外，尚有以視覺圖象為主所建立「典型式」意義型態，此種型態中的意義乃以直覺感知具體經驗所建立的整體結構為基礎，再透過圖形的整體結構去表現某一情境或事物的本質，從而建立起一種「典型概念」，以說明某類「存在物的結構本質」，所以其中包含的意義相關多樣，且概念邊界往往模糊。讀者可參（美）魯道夫·阿恩海姆（Rudolf Amheim）著，滕守堯譯：《視覺思維》（北京：光明日報出版社，1987年），頁267。就主要起源於圖象的中國文字而言，此種意義的表達，一如天空之月，在古文字中既表物體之「月」，又表月份之「月」，又表時間之「夕」；又如名之一字，以人跪坐受命之情境為字形，既可表命名活動中的命令意，又可表所命令之名字、名稱、名實、名分與名位等意義。此乃中國文字不同於拼音文字之表達意義的特質。

²⁷ 趙毅衡《符號學》一書乃是筆者所見介紹符號相關面向中最为周全者，讀者可參趙毅衡：《符號學》（臺北：新銳文創，2012年）。

不論「名」是解作形名之名、名實之名、名字之名或名分之名，其指稱作用都一樣。而形名之名、名實之名或名分之名，在表現上俱得書為名字之名，彼此相互依存，是以孔子「正名」之「名」在現實中，是從具體的文字書寫之「名」正起，在字形和字義間尋求正確的關聯，²⁸ 然後，在事物之「名」的脈絡，去正形名之名或名實之名，在「名」與其所指稱的事物間建立正確的關聯，最後，提升到人的名分或名位之名，而在人的行為、地位與倫理間，建立正確的關聯。雖然，單就「衛君待子而為政」的「衛君」實際歷史處境而言，孔子所言「正名」之「名」好似偏向名分之名，但從「為政」「必也正名乎」之敘述的普遍意義來看，「正名」之「名」必定涉及所有「名」的符號意涵，故現代學者勞思光即已以「名」為符號。²⁹

然而名既需正，便有不正，此乃在符號操作中所生之異化危機。異化的複雜問題隱藏在符號極為簡單的構成中，因為能指與所指其實性質相反，能所關聯具有任意性（arbitrary，或譯為武斷性），即《莊子·齊物論》所謂「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也」，而《荀子·正名》亦謂「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜」。美國符號學家皮爾斯更直言：

A sign is an object which stands for another to some mind.³⁰

就在能指與其性質相反的所指結合轉換之中，一個符號，不再指向它自己，而

²⁸ 在正名的傳統之下，名特指文字，如鄭玄注《論語·子路》「必也正名乎！」鄭玄注謂「正名，謂正書字也。古者曰名，今世曰字」；《儀禮注疏·聘禮》「百名以上書於策」鄭玄注謂「名，書文也，今謂之字」；《周禮·外史》「掌達書名於四方」鄭玄注謂「古曰名，今曰字」；《周禮·大行人》「九歲屬瞽史論書名」鄭玄注謂「書名，書文字也，古曰名」。

²⁹ 勞思光以為先秦言「名」者，基本上不外兩大派：孔子之言「正名」，基本上表示道德旨趣；道家言「無名」、「有名」，以「名」為符號指謂。此處已以「名」為限定意義之符號。參勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1991年），頁147、148。

³⁰ Charles Sanders Peirce, *Peirce on Signs: writings on semiotic* (Chapel Hill: UNC Press Books, 1991), p.141.

是指向一個不是它的東西，符號雖能傳達訊息，但其結構在本質上並不能確保傳遞的訊息，故此符號的操作具有「異化」的危機，³¹ 即名雖來自真實事物，但在操作中卻可能在訊息的傳遞上脫離真實，最終形成名之未必可言，而言之，也未必可行的狀況。此亦孔子提倡正名的理由，故要特意強調「君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」不過從其學生子路「有是哉，子之迂也！奚其正？」的回答來看，上古由天子與史官所掌控最為重要的名治傳統恐已不顯，故孔子答以「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。」一旦名治單純的起點發生異化，便將發生後續一連串的政治影響，其中最貼近的便是認知異化。

三、「正名」在命名活動中的認知內涵

名不正，將導致認知異化。這充份展現在「名不正，則言不順」這一與語言密切相關的論述中，而此認知異化將使權力的使用變得非常弔詭。如《國語·周語下》載周景王二十三年，西元前 522 年，周景王欲鑄大鐘，鐘的形制超越先王之制，單穆公謂：

鍾不過以動聲，若無射有林，耳弗及也。夫鍾聲以為耳也，耳所不及，非鍾聲也。猶目所不見，不可以為目也。夫目之察度也，不過步武尺寸之間；其察色也，不過墨丈尋常之間。耳之察和也，在清濁之間；其察清濁也，不過一人之所勝。是故先王之制鍾也，大不出鈞，重不過石。律度量衡於是乎生，小大器用於是乎出，故聖人慎之。今王作鍾也，聽之弗及，比之不度，鍾聲不可以知和，制度不可以出節，無益於樂，而鮮民財，將焉用之！³²

³¹ 按：「異化」一詞意義紛雜，在英文、德文、拉丁文與希臘文中略有差異，但一般指分離、疏遠、陌生、轉讓等等，用一般話語來統一言說，即是什麼變得不是什麼了。

³² 《國語》，頁 122。

單穆公指出「鍾不過以動聲」，而其大小「大不出鈞，重不過石」，是以「一人」之耳為察，「律度量衡於是乎生，小大器用於是乎出」，以使王者「耳內和聲，而口出美言，以為憲令，而布諸民，正之以度量，民以心力，從之不倦。成事不貳，樂之至也」，同時，「聲味生氣。氣在口為言，在目為明。言以信名，明以時動。名以成政，動以殖生。政成生殖」，又是「樂之至也」。其中「言以信名」正是「名不正，則言不順」的反面表現，正名要名正言順，要「言以信名」，才能「名之必可言」，才是認知的正確狀態。先王之制中，鐘的形制正為確保此種可以正當言說的合理作用，而「鍾」之名聯結至「動聲」之實，則為其整體意義與價值的核心。此一核心的名實關聯，並流傳於後世，如《白虎通德論·五行》所謂「鐘者，動也。言萬物應陽而動下藏也」，《白虎通德論·禮樂》所謂「鐘之為言動也，陰氣用事，萬物動成」，正是呼應單穆公之言。則「鐘者，動也」便是正名的語言，其餘論述，則均是由此展開的合理言說，以預防周景王欲鑄大鐘之認知異化。顯然，周景王將「鐘」形式大小視為意義與價值的大小，以為王者之鐘形制愈大，王者愈偉大，故生鑄大鐘之欲望。此時，「鐘」之為鐘的存在意義與價值已然在其認知中異化，「鐘」喪失了其名為鐘的正當性。類似的認知異化在周文衰弊後極多，王公貴族已不識禮樂制度中名與器之正當意義，而僅僅從禮器能指之形制大小去聯結其意義，故周定王宴饗晉隨會，隨會以「王室之禮無毀折」疑之；³³ 楚莊王見王孫滿亦輕忽「鑄鼎象物」，「在德不在鼎」的重點，而「問鼎之大小、輕重」；³⁴ 魯季氏八佾舞於庭，亦因如此，故孔子大嘆「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鍾鼓云乎哉？」

而「鐘者，動也」的解說實際上便是據「某」說「某」，以防異化的特殊正名語言。蓋符號雖有異化危機，能指與所指的聯結沒有任何必然的保證，但

³³ 筆者按：此事發生於周定王十四年，亦見載於《左傳·宣公十六年》冬。《國語》，頁 766。

³⁴ 同前註，頁 669-672。

中國文字特殊的表意構造與拼音文字不同，在其字形與字義間可以具有合理的聯結，如古文字中牛字象牛，羊字象羊，馬字象馬，鹿字象鹿，無法任意替換，因為其能指的形式來自我們存在的世界，而這個生存世界，特別是自然的天地山川萬物，是我們共通的認知基礎，在心理層面保證了我們的在世存有，以及各種事物合理的運作，《禮記·祭法》「黃帝正名百物」的紀錄，³⁵或即指此，只有在極端不合理的權力運作下，才能指鹿為馬。但當鹿為馬而鹿非鹿時，即「某」非「某」之時，「某」即不是「某」了。近年出土的〈互先〉中便有一段相關論述，其謂：

出於言，事出於名。或非或，無胃（謂）或。又（有）非又（有），無胃（謂）又（有）。生（性）非生（性），無胃（謂）生（性）。音非音，無胃（謂）音。言非言，無胃（謂）言。名非名，無胃（謂）名。事非事，無胃（謂）事。³⁶

「名出於言，事出於名」當即在傳統「正名」思想下所成之論述，而後一連串「某非某，無謂某」的論述，則是不斷在強調以「某」解「某」認知態度的重要。能指與所指間合理的聯結，穩定了什麼即是什麼的認知，形成消解異化的作用。³⁷其中字音字形等能指的分別與重複作用又特別重要，以字音、字形為訓解字義依據其實是將價值與意義定形的最佳方式。不但方便，而且具有強大的說服力，在中國典籍中形成極為特別的論述方式，如哀公問社於宰我，宰我對曰「周人以栗，曰使民戰栗」，³⁸即以「戰栗」之栗解周社之名，是以通名解專名。而宰我為孔子弟子，顯然，此為主張正名者訓解名義之慣用手法。餘如

³⁵ 《禮記正義》，卷46，頁3449。

³⁶ 馬承源：〈互先〉，《上博楚竹書》（上海：上海古籍出版社，2003年），第3冊，頁293、294。

³⁷ 詳參丁亮：〈漢字符號學初探〉，《符號與傳媒》第6輯（2013年3月），頁103-140。

³⁸ 《論語注疏》，卷3，頁5358。

「徹者徹也」、³⁹「夫也者夫也」、⁴⁰「蒙者蒙也」、⁴¹「比者比也」⁴²等均是；以音與形上皆具親密關係之類近字說者有「政者，正也」、⁴³「征之為言正也」、⁴⁴「生之謂性」、⁴⁵「咸，感也」、⁴⁶「仁者人也」⁴⁷等等；就音上說者有「需，須也」、「離，麗也」、「乾，健也」、「義者宜也」、「校者教也」等等；⁴⁸就形上說者有「止戈為武」、⁴⁹「反正為乏」、⁵⁰「皿蟲為蠱」、⁵¹「自環者謂之私，背私謂之公」、⁵²「三畫而連其中，謂之王；三畫者，天地與人也，而連其中者，通其道也」⁵³等等。總的來說，上述法則分別表現為訓詁中的「聲訓」與「形訓」，並在漢代大行其道，從而形成《說文解字》與《釋名》二書。⁵⁴

³⁹ 《孟子注疏》，卷 5 上，頁 5871。

⁴⁰ 《禮記正義》，卷 26，頁 3152。

⁴¹ 魏·王弼，晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》（臺北：大化書局，1989 年），卷 9，頁 199。

⁴² 同前註。

⁴³ 《論語注疏》，卷 12，頁 5437。

⁴⁴ 《孟子注疏》，卷 14 上，頁 6029。

⁴⁵ 同前註，卷 11 上，頁 5973。

⁴⁶ 《周易正義》，卷 4，頁 94。

⁴⁷ 《禮記正義》，卷 53，頁 3533。

⁴⁸ 以上諸例參考齊佩瑢：《訓詁學概論》（臺北：華正書局，1980 年），頁 118。

⁴⁹ 《春秋左傳注》，頁 744。

⁵⁰ 同前註，頁 763。

⁵¹ 同前註，頁 1223。

⁵² 東周·韓非著，陳奇猷校注：《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000 年），〈五蠹〉，頁 1105。

⁵³ 《春秋繁露義證》，頁 329。

⁵⁴ 更多的論述，讀者可參龍宇純：〈正名主義的語言與訓詁〉，《絲竹軒小學論集》（北京：中華書局，2009 年），頁 358-377。此文從傳統小學的脈絡切入，論述與舉證皆極清晰詳實，將小學有關文字聲韻的研究，從知識考古提升到語用的操作層面，實為創舉。筆者小著《無名與正名：論中國上古名實問題的文化作用與發展》（新北：花木蘭出版社，2008 年），頁 85-96，第四章正名觀第二節「符號運作：書法與正字」即曾在此觀點啟發下，補充有關操作的歷史文獻，予以發揮，讀者亦可參考。

於是「正名」思想形成「某，某也」的「認知圖式」(cognitive schema)。因為書字之名既與名物、名實、名位之名混同不分，則書字之名本身就是其本身的說明這件事，足以確保名實、名位等其它脈絡下的說明。《論語·顏淵》載：

齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君、臣臣、父父、子子。」公曰：「善

哉！信如君不君，臣不臣、父不父、子不子，雖有粟，吾得而食諸？」⁵⁵

這實在是十分奇特，用「君」說「君」，用「臣」說「臣」，用什麼去說什麼，引得墨者強烈質疑。但是，這種什麼即是什麼的直說，卻足以避免符號什麼不是什麼的異化危機，而以名分之解說去保證了名分的實行，特別是在中國文字的表意系統下，君字象君主以手持杖治理之象，臣字以臣服之目象臣之臣服，父字象以手持杖之教子形；子字象襁褓中待教之子，各字字形分別如下：

君 臣 父 子



而當什麼不是什麼時，孔子也將有所感，《論語·雍也》載：

子曰：「觚不觚，觚哉！觚哉！」⁵⁶

當「觚」之器不符「觚」之名時，名即不正了，認知亦不正，是以孔子嘆，是以儒家經典屢屢以正名之方式論述，欲以正知正心，如「好好而惡惡，樂樂而安安」、⁵⁷「故人不獨親其親，不獨子其子」、⁵⁸「學學半」、⁵⁹「以仁安人，以義正我，故仁之為言人也，義之為言我也」等。⁶⁰ 特別是董仲舒論《春秋》

⁵⁵ 《論語注疏》，〈顏淵第十二〉，頁 5436。

⁵⁶ 同前註，〈雍也第六〉，頁 5382。

⁵⁷ 《國語》，〈晉語一〉，頁 262。

⁵⁸ 《禮記正義》，卷 21，頁 3059。

⁵⁹ 同前註，卷 36，頁 3294。

⁶⁰ 《春秋繁露義證》，頁 249。

的表現最為誇張，其謂「吾以其近近而遠遠，親親而疏疏也，亦知其貴貴而賤賤，重重而輕輕也。有知其厚厚而薄薄，善善而惡惡也，有知其陽陽而陰陰，白白而黑黑也」。⁶¹

於是從「正名」的語言到「正名」的認知，「某，某也」的「認知圖式」(cognitive schema)在某種程度上發揮了「正心」的效果，消解了異化的危機。「名」在此傳統下不只是一種手段，而成為意義與價值的標準，甚至是道德的化身，人生的目的。在能指分別與重複的作用下，「名」本身可以言說它自己，正名之名「名之必可言」，唯當「名不正」時，「言不順」。於是羅蘭巴爾特在〈法蘭西學院就職講演〉中指出語言的兩個範疇：「斷言的權威性和重複的群體性」，⁶²就得以在當權者的命令與人民群體可理解的言說中和諧相待，個人的命令在群體的語言中得到檢視，群體的語言在個人的命令中得到效用，「名」與「言」所共成的符號統一系統也足以持續運行。聖王的命名系統與人民的語言結合，成就了人生道德的保障，此乃「正名」在命名活動中的認知內涵。

四、「正名」在命名活動中的身體內涵

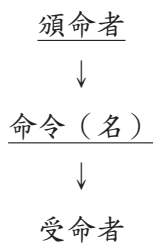
論述完「正名」在命名活動中的符號與認知內涵後，接著要面對的便是行為的身體。所以孔子在「名不正，則言不順」後續謂「言不順，則事不成」，事，要行之而成，故又謂「君子名之必可言也，言之必可行也」。在名正言順後直接要考慮的就是一個言行一致，能夠發出行為的身體，而在名與身之間，中國發展出一條特殊的通路。

從前述古代政治中「冊命」的命名活動看，身體，在符號的操作上，其實

⁶¹ 同前註，頁 11。

⁶² (法)羅蘭·巴爾特(Roland Barthes)著，李幼蒸譯：《寫作的零度——解構主義》(臺北：時報出版公司，1991年)，頁 147、148。

是整個活動成不成功的關鍵。再次回顧前述之命名活動，其實包含了頒布命令的「頒命者」與接受命令的「受命者」兩個社會階級：



在上層的頒命者「分（頒）命」於在下層的受命者，即「策名委質」的臣子，以「服命」成事。這時，君主與臣子不但要各自躬行其事，且要成為一體來共同完成政事，上層的人要知道其命令可行，下層的人要知道行事的意義，因此，頒命者或受命者都要對命令中所涉及「名」的身體內涵清晰掌握，彼此才能完美的配合，是以君國要一體，君臣要一體，這包括了掌握命令中的名物之名以及頒命與受命之諸操作者的名分之名，亦即認知「名」時，要將自己身體的行為、經驗、體會代入，而不僅是存在於大腦中的抽象概念。若周景王鑄大鐘即不能體會到鐘之名為鐘在「動聲」、「在耳之察和」、「在清濁之間」上「律度量衡於是乎生，小大器用於是乎出」的身體行為內涵，亦不能體會君王之名為君王在治理人民上的身體行為內涵，而將「名」認知為一抽象的概念，一個外在於自己生命經驗的對象，才會有「離民之器」，鑄成大錯。

因此「正名」在名正言順後，還得建立「名」與「身」的有效通路，以使頒命者與受命者均能言行一致，「言之」才「必可行」。而在「名」與「身」中內建彼此共通的機制則是最具保證的作法，而此機制，即是由形色、聲音、香氣、味道、觸覺與感受所形成的感官知覺介面。

「名」中內建的感官知覺介面展現在「所緣以同異」上。《荀子·正名》對制名提出「所為有名」、「所緣以同異」與「制名之樞要」三察，而對其中第二察謂：

然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類、同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體、色理以目異，聲音清濁、調竽、奇聲以耳異，甘、苦、鹹、淡、辛、酸、奇味以口異，香、臭、芬、鬱、腥、臊、洒酸、奇臭以鼻異，疾、養、滄、熱、滑、鈹、輕、重以形體異，說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲以心異。心有微知。微知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。⁶³

很明顯的，在名的操作上，需要掌握身體對其所指之物的感官知覺經驗。並且，在中國文字造字傳統中，這種所指中所蘊藏的身體感官知覺經驗會儘量的反映在能指中，即中國古文字以其圖象特質呈現了身體感受事物與情境的作用，是以象一柔順跪坐人形之「女」字既表女人的女，亦表如意的如，更表聽命之第二人稱的汝；是以象蜃之「辰」字既可表為蜃，又可表為農田除草之時而為辰，或晨，又為農，又為陳草復生之蓐，又為除草之耨，更因農事低下而表為污辱之辱，其形如下，圖中標字乃因所取資料釋字：⁶⁴

 辰、蜃 （新證下 288：商·後 1.13.4《甲》）	 晨 （新證上 170：商·前 4.10.3《甲》）	 蓐、辱 （新證上 64：商·乙 1502《甲》）	 農 （新證上 171：商·前 5.48.2《甲》）
--	--	---	--

其它若「羊」可為「祥」；「鳳」可為「風」；「熊」可為「能」；「蛇」可為「它」；「象」可為「像」；「星」可為「晶」；「虹」可為「訔」；「丘」可為「虛」等等，均是。字形僅僅是以其具體形象讓人們回憶起身體的相關經驗，呼喚出曾有的相關感受與體會，所以即使字形之中未見人身，字義不在描述身體，身體依然可在「名」的操作層面作用。故若中國文字學第一部大書《說

⁶³ 東漢·荀子著，清·王先謙撰：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988年），卷16，頁677-680。

⁶⁴ 季旭昇：《說文新證》（臺北：藝文印書館，2004年），頁下228、上170、上64、上171。

文解字》〈序〉發揮〈易繫〉之言謂：

古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作易八卦，以垂象憲。及神農氏結繩為治而統其事，庶業其繁，飾偽萌生，黃帝之史倉頡，見鳥獸蹏迒之跡，知分理之可相別異也，初造書契，百工以乂，萬品以察，蓋取諸〈夬〉，〈夬〉，「揚于王庭」，言文者宣教明化於王者朝廷，君子所以施祿及下，居德則忌也。⁶⁵

庖犧氏「近取諸身，遠取諸物」一句雖指作易八卦，但依文中八卦、結繩、書契的敘述脈絡來看，此句亦為聖王制作符號系統的一貫法則，文字制作自然如是。同時，從庖犧氏「仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文與地之宜」的論述來看，聖王身體不止是「物」之一，而且是有取於「身」「物」者。此由《周易·繫傳》原文於「近取諸身，遠取諸物」文後尚有「以通神明之德，以類萬物之情」二句亦可得知，古代聖王確實是依據身體探索萬物及創造文字的。而文字系統的作用，亦在完成文化的傳播，提供王者「宣教明化」，「施祿及下」，「百工以乂」，「萬品以察」。⁶⁶

於聖王制名造字之後，其後與其下受命、服命者便得在「禮」的作用下，將「五色」、「五聲」、「五味」等感官知覺介面內建於身。即以主上之名制為禮樂制度，而將臣下之身體置於其中涵養，使其身體行為能與「名」相合，而言行如一。配合的關鍵則以「氣」為基礎，建立，相互轉換。

名以制禮一事見於載籍。《左傳》載季文子之言謂：

先君周公制周禮曰：「則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。」作誓命曰：「毀則為賊，掩賊為藏。竊賄為盜，盜器為姦。主藏之名，賴姦之用，為大凶德，有常無赦。在九刑不忘。」⁶⁷

⁶⁵ 《說文解字注》，頁 761。

⁶⁶ 詳參丁亮：〈中國古文字中的身體感〉，余舜德編：《身體感的轉向》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年），頁 261-292。

⁶⁷ 《春秋左傳注》，頁 633、634。

在此，周禮有則，而禮則乃由「主藏之名」定之，可知禮乃由名制定，《左傳·莊公十八年》亦謂「王命諸侯，名位不同，禮亦異數，不以禮假人」。前引《左傳·桓公二年》師服「夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽。易則生亂」之語，則在「名」、「義」、「禮」、「體」、「政」、「民」的關聯，間接顯示名禮關係。從《左傳·昭公二十八年》「心能制義曰度」知「名以制義」的義實應釋為儀，即儀容之儀，心能據名制定儀容之度，以身體儀容之制度為準建立禮的規範，以使政治在執政者身上落實為人民可象可則的對象，百姓隨之而正，故政事成功而百姓聽從。

禮制定後，君臣的身體便得在禮中正確行為，涵養成事。因為禮則的「則」當即由「惟民之則」的身體「威儀」所成，是以古籍屢見禮與身體密切關聯的論述，如《左傳·成公十三年》「禮，身之幹也；敬，身之基也」、《左傳·成公十五年》「信以守禮，禮以庇身」、《左傳·襄公二十一年》「禮，政之輿也；政，身之守也」、《禮記·禮器》「禮也者，猶體也」、《禮記·中庸》「《禮儀》三百，威儀三千」、《大戴禮記·本命》「禮經三百，威儀三千」、《大戴禮記·衛將軍文子》「禮儀三百，可勉能也；威儀三千，則難也」、《說文》「禮，履也」、《釋名》「禮，體也」。⁶⁸ 當眾人以符合禮制威儀的規則行動時，身體便進入「名」的規訓，達成政事。周定王謂：

夫王公諸侯之有飫也，將以講事成章，建大德、昭大物也，故立成禮烝而已。飫以顯物，宴以合好，故歲飫不倦，時宴不淫，月會、旬修，日完不忘。服物昭庸，采飾顯明，文章比象，周旋序順，容貌有崇，威儀有則，五味實氣，五色精心，五聲昭德，五義紀宜，飲食可饗，和同可觀，財用可嘉，則順而德建。古之善禮者，將焉用全烝？⁶⁹

「五味實氣，五色精心，五聲昭德，五義紀宜」，在禮制所定之「五味」、「五

⁶⁸ 有關「威儀」可參丁亮：〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》第74期（2011年6月），頁89-118。

⁶⁹ 《國語》，〈周語中〉，頁64、65。

色」、「五聲」、「五義」的涵養訓練中，身體能夠合乎法則的正確掌握味、色、聲、儀等感官媒介及關係，才能在禮中行事，「則順而德建」，進一步「講事成章」，達到政治目的。

至此可知，「禮」既是「正名」成事之後所興盛的對象，亦是由名制定，規訓君民身體，以助成命令，度功食民的制度。不過無論何者，均處於事物功用的層面，而非道德價值的層面，居於「名」的下位。

而「五味」、「五色」、「五聲」、「五義」等感官介面則以天地「氣」之理論為基礎，極為精巧的在「名」、「禮」、「身」間滲透穿梭，使身體與名互通，成為適合執行命令的身體，使頒命者與受命者在禮中成為行事之一體，使名具有身體意涵而「言之必可行」。《左傳·昭公元年》（西元前541年）秦醫醫和謂：

天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲。淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分為四時，序為五節，過則為菑。⁷⁰

則知「五味」、「五色」、「五聲」在理論上乃生自天地之氣。而《左傳·昭公二十五年》載子大叔答趙簡子問禮之語謂：

夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性。是故為禮以奉之：為六畜、五牲、三犧，以奉五味；為九文、六采、五章，以奉五色；為九歌、八風、七音、六律，以奉五聲。……民有好惡、喜怒、哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥；喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。⁷¹

則知周人「禮」中種種犧牲文章音律的制定乃為奉行「五味」、「五色」、「五

⁷⁰ 《春秋左傳注》，頁1221、1222。

⁷¹ 同前註，頁1457-1459。

聲」，以涵養人民身上的「好惡、喜怒、哀樂」。此實表明，對於周人來說，「五味」、「五色」、「五聲」乃是天地自然之氣所生成的一套有秩序的符號介面，天經地義，人應服膺而內建於人身，但若感官聲色過度淫亂，不但聲色者易失性致病，此套禮樂制度中的符號介面亦會崩毀。

於是頒命者與受命者的體氣均要特別調養，使其身體正確發揮「五味」、「五色」、「五聲」的感官知覺功能，正當完成政治命令。此點單穆公諫周景王鑄大鍾已言之，其文謂：

口內味而耳內聲，聲味生氣。氣在口為言，在目為明。言以信名，明以時動。名以成政，動以殖生。政成生殖，樂之至也。若視聽不和，而有震眩，則味入不精，不精則氣佚，氣佚則不和。於是乎有狂悖之言，有眩惑之明，有轉易之名，有過慝之度。⁷²

在此，感官欲望的危險不在其具體耗費，而在其干擾破壞君主之氣與其感官之運作，很明顯的，此處「聲味生氣」之「氣」已非前述天地之氣，而是天氣透過味、色、聲等所轉化生成的人體體內之氣，是人體之氣支持著口目感官發揮作用，若「氣佚」而「不和」，則君王將「有狂悖之言，有眩惑之明，有轉易之名，有過慝之度」，此時，名不正定而言不順訓，命令不行，國家將亡。是以君王等頒命者平日即應調養其氣，《左傳·昭公二十年》晏嬰之言亦持此見，其文謂：

和如羹焉，水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可；君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否，是以政平而不干，民無爭心。故《詩》曰：「亦有和羹，既戒既平。醴餗無言，時靡有爭。」先王之濟五味、和五聲也，以平其心，成其政也。⁷³

⁷² 《國語》，〈周語下〉，頁 125。

⁷³ 《春秋左傳注》，頁 1419、1420。

要完成和羹，得講究「水、火、醯、醢、鹽、梅」、「魚肉」、「薪」等材料，還得具備「和之」、「齊之」的技術，更要掌握「濟其不及，以洩其過」的標準，如此費事的關注於一套材料、技術與標準，目的不在君子享樂，而在平君子之心，以飲食之味調和君子血氣，以求成政事。先王「濟五味」如此，「和五聲」亦如是。西元前 533 年，《左傳·昭公九年》所載膳宰屠蒯諫晉平公之言亦是，其文謂：

味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令。⁷⁴

味以行氣之氣即身體之血氣，而言以出令之令，即發號施令之名命，故屠蒯以這段話其實即是將名與身的關聯從氣的通路中獨立出來的論述，頂真形式塑造了強烈的連續性，使名與身的關聯在聽者心中形成固定的印象。至於入諫，乃因晉卿荀盈卒而未葬，晉侯便飲酒作樂，為「司聰」之「君耳」的樂工不諫，為「司明」之「君目」的外嬖不諫，為「司味」之君口的屠蒯只好入諫，這不但是古代國君一體觀念的表現，也是氣的通路中聲、色、味、儀調理的制度化反映。⁷⁵ 孔子則從受命者之立場呈現此一傳統。《大戴禮記·四代》記孔子答魯哀公問祿之言謂：

食為味，味為氣，氣為志，發志為言，發言定名，名以出信，信載義而行之，祿不可後也。⁷⁶

「發言定名」的「定」字古與「正」通，「定名」通「正名」。此孔子此處所言當是其「正名」思想在調養執命者一事上的發揮，俸祿以食不只是為了獎賞，不只是現實中的利益交換，而是著眼於身體內在感官知覺介面正確的運作，故提供事事者適宜的飲食以調節血氣、培養心志，才能正確下達命令、執行命令，

⁷⁴ 同前註，頁 1312。

⁷⁵ 古人以身體比君國，詳情可參王健文：〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993 年），頁 227-260。筆者則以為此一概念亦與氣之通路有關。

⁷⁶ 清·王聘珍撰，清·王文錦點校：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983 年），頁 171。

以成政事。

同時，頒命者與受命者在執行禮制之名時，其本身成為一個符號，心志為所指，身體為能指，是以講求「正名」之政命推行時，亦講求身體之「正身」。此即一般所言之身教，而其在周文化之具體內容則為「威儀」，利用一種精準合禮的身體技術，從身體出發，特別是「身體圖式」（schema corporel）意義下的身體，去建立人與人間的一體關係。《左傳·襄公三十一年》載北宮文子說威儀之言謂：

有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是，是以上下能相固也。衛詩曰：「威儀棣棣，不可選也」，言君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小皆有威儀也。周詩曰：「朋友攸攝，攝以威儀」，言朋友之道必相教訓以威儀也。周書數文王之德曰：「大國畏其力，小國懷其德」，言畏而愛之也。《詩》云：「不識不知，順帝之則」，言則而象之也。紂囚文王七年，諸侯皆從之囚，紂於是乎懼而歸之，可謂愛之。文王伐崇，再駕而降為臣，蠻夷帥服，可謂畏之。文王之功，天下誦而歌舞之，可謂則之。文王之行，至今為法，可謂象之。有威儀也。故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂；動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。⁷⁷

周文王以其身體恰當正確之動作與行為建立「威儀」，令人畏愛而則之，在此基礎下使「君有君之威儀」，「臣有臣之威儀」，君臣一體，建立起整個國家，此豈非孔子「身正」令行，「正身」「正人」的思想根源？其後，此一「威儀」便制定成儀禮。

而孔子諸多言行更可證明「正身」為「正名」在命名活動中的身體內涵。當認知異化引生身體異化，身體行為便將不正，因為符號的操作缺乏身體做為

⁷⁷ 《春秋左傳注》，頁 1193-1195。

主體的行動經驗與體會，亦即身體異化為完成命令的工具，不再是符號操作中行為與體驗的主體，不管此命令來於自己或他者。最終結果是行為者言行斷裂，而命令無法執行。如《論語·子路》謂：

子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」⁷⁸

又謂：

子曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何！」⁷⁹

當頒布命令的政治領袖自身行為動作具有符合命令的正確威儀，其命令便具有身體做為行動主體的可執行內涵，其身體則成為向受命臣民示範正確行為的符號，而臣民「畏而愛之，則而象之」，不用命令便已自行。若是頒命者自己的身行便與自己的命令相違，則其自身言行便斷裂不一，命令如何能真切完成？故在此論述中顯示，「正身」於政治的重要性幾乎等同「正名」，只是在作用上一偏重人一偏重事。其餘若《論語·顏淵》載：

季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」⁸⁰

又載：

季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」⁸¹

再載：

季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣！君子之德，風；小人之德，草；草上之風，必偃。」⁸²

則是藉季康子具體問政彰顯「正身」的作用。《論語·為政》亦載有相類的一條，其文謂：

季康子問：「使民敬、忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊則敬，孝

⁷⁸ 《論語注疏》，〈子路第十三〉，頁 5444。

⁷⁹ 同前註，頁 5445。

⁸⁰ 同前註，〈顏淵第十二〉，頁 5437。

⁸¹ 同前註。

⁸² 同前註。

慈則忠，舉善而教不能則勸。」⁸³

此則是針對特定之德行，以特定之身行正應之。由此亦可理解《論語》「君子正其衣冠」（〈堯曰〉）與「正顏色」（〈泰伯〉）的要求及〈鄉黨〉中「割不正，不食」、「席不正，不坐」、「君賜食，必正席先嘗之」、「升車，必正立執綏」等種種孔子身行的根本原因。

總之，「正名」在命名活動中的身體內涵即是「正身」。此始自君王制名，名定禮樂，禮樂制度將「名」中的感官知覺介面制定成「五味」、「五色」、「五聲」，而在禮之威儀規訓中，內建進入君臣身體，君臣「正身」，成為一體，完成命令，建立事功，利益民生。此時，「言之必可行」，行事必可成，在君王「正身」示範下，百姓從之，於是禮樂興，刑罰中，民知所措其手足。

五、「正名」在命名活動中的權力內涵

最後，要簡述「正名」在命名活動中的權力內涵即是「德」。「德」基本上當指德能、德行，即行事能力。而有行事能力者，可教人行事，或助人行事，加惠於人，故人願從其教助，聽命行事，從「正名」的命令角度著眼，所謂「德」，簡單的講，即是一個人能夠命令他人的權力，或者是正當合法的權力根源。落在命名活動中，則因其具有行事能力的「德」，故為「名之必可言，言之必可行」的君子。展現在符號的操作上，則能清晰的掌握及變化運用「名」中能指的溝通作用與所指的行事意義，並且自主的聯結二者，而不會如周景王鑄大鍾或季氏八佾舞於庭般，在符號的運作中生命異化。因此，從德回觀，「正名」不僅是一種政治手段或工具，人在其中由「仁」而獲得一種「類」存在，故其本身即是人類存在的價值與意義，本身即保障其擁有權力的正當性與合法性。

而「德」是命令正當合法的權力根源，可由其與「命」的關係極見出。有

⁸³ 同前註，〈為政第二〉，頁 5346-5347。

德即有命即有名，故夏商周三代皆因敬德而受天命。《尚書·周書·召誥》先調「有夏服天命，惟有歷年」，「惟不敬厥德，乃早墜厥命」，「有殷受天命，惟有歷年」，「惟不敬厥德，乃早墜厥命」，後調「王其德之用，祈天永命」，可以為證。此點亦早為學者所知，如唐君毅即指出「天命靡常」，天之降命乃因於人之修德，故「後於人之修德，而非先於人之修德者」。⁸⁴有德者是先有其德，然後才能受天命，受天命後才擁有發布命令的權力，成為發布命令的社會權威。但是，修德先於受命，因而「德」實際上又是一種能令他人聽命的躬行能力，《書經·康誥》謂：

惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸、祗祗、威威顯民。……天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。⁸⁵

文王能「明德」並「慎罰」，且此「明德慎罰」乃文王自「以為教首」，教育下民；「不敢侮鰥寡」則是愛民的表現；「庸庸、祗祗、威威顯民」，則是正名語法，表「用可用，敬可敬，刑可刑，明此道以示民」。⁸⁶可知文王呼應天命，「用康保民」，因其具有保民能力，故而人民歸之，聽其命令，受其保護。

但「天命」實即「民命」。徐復觀從天與民的直屬關係論述了此理，蓋「天生烝民」，人民直屬於天，和天的關係，較貴族反更直接，故《尚書·盤庚》謂「予迓續乃命于天」，「朕及篤敬，恭承民命」，天命並不先降在王身上，而係先降在人民身上，所以《尚書·酒誥》謂「惟天降命肇我民」，而商紂王「厥命罔顯於民」，雖謂「我生不有命在天」，但不知天命是要顯於民的，從民情見出天命，一如〈大誥〉「天棐忱辭，其考我民」與〈康誥〉「天畏棐忱，民情大可見」所示，所以《尚書·皋陶謨》謂「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威」，《尚書·酒誥》又說「人無於水監，當於民監」，《尚書·召誥》

⁸⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁524-527。

⁸⁵ 《尚書正義》，卷14，頁431。

⁸⁶ 同前註。

亦謂「王不敢後，用顧畏於民晷」，「欲王以小民受天永命」。而王受天命則當敬德保民，以順應天，因「天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德」，故〈洛誥〉〈康誥〉特別強調「誕保文武受民」、「承保乃文祖受命民」、「若保赤子」、「用康保民」。⁸⁷唐君毅則從天之降命與人之受命，同其繼續不已的角度，訴說了「民命」在「天命」降成「王命」中的意義。《詩經·周頌·維天之命》謂「維天之命，於穆不已」，當人王不能修德以自永其命，天即不能不授命於他人，以成其自身之於穆不已，此乃殷之所以革夏命，周之所以革殷命，正以天之「時求民主」，天之時在「監觀四方」以「求民之莫」。⁸⁸所以，王者受天命，其實是因其有保民之能力，即「德」，故人民從之，授與其命令的權力而聽其命令。

而從周人保民之「德」來看，即是以王命將天命化成無數「主藏之名」，制為禮樂，再於「冊命」等命名活動中，以名成就保民之君子及保民之事。無形天命轉化為有形王命與制度主由文王完成，文王有能力將無聲無色的形上之德合理又有秩序的轉化為各種有聲有色的形下儀式與典型，以「明德」來「顯民」，使人民能在儀式典型的具體措施下安心平靜的生活，此即《詩經·大雅·文王》所謂「上天之載，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作孚」，亦是《詩經·周頌·我將》「儀式刑文王之典，日靖四方」，也是前述文王「威儀」即「德」的深釋。⁸⁹而後，周公以「主藏之名」將其制為周禮，《左傳·文公十八年》載周公制周禮，「則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民」，明言「處事」「度功」以「食民」的「德」被轉換為人民可從的禮「則」。「則順」，「德建」。當禮樂制度建立後，「名」又再轉成「德」的化身或具體展現，繼續發揮「德」的能力，故《左傳·襄公廿四年》載鄭子產對范宣子言謂：

⁸⁷ 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，2014年），頁28-30。

⁸⁸ 西漢·毛亨注，東漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《毛詩正義》（臺北：大化書局，1989年），頁526-527。

⁸⁹ 有關命與德的關係，詳可參丁亮：〈論中國名學天命的歷史根源〉，第四節天命思想價值的探索，頁66-68。

僑聞君子長國家者，非無賄之患，而無令名之難。……夫令名，德之興也；德，國家之基也。有基無壞，無亦是務乎！有德則樂，樂則能久。

《詩》云：「樂只君子，邦家之基」，有令德也夫！「上帝臨女，無貳爾心」，有令名也夫！恕思以明德，則令名載而行之，是以遠至邇安。⁹⁰

「君子」治理國家重要關鍵在「令名」，此與「正名」意同。而「令名，德之興也；德，國家之基也」，「令名」載「明德」而行，使無形德行得以彰顯，於是人民願意聽從其命令，「遠至邇安」，而「德」則成為「名」在命令上的權力內涵，並且因為自己本已具有的行事能力，而能確保自己是親身躬行，「名之必可言，言之必可行」的君子，故孔子曰：

德成則名至矣。⁹¹

「德」確保了「名」的正當性，合法性。⁹²事實上，孔子「正名」恰恰是承繼了周文以德為基礎所接至之「天命」，「天命」是透過「王命」下落為禮樂制度中之「名」，作用於天下之民，故當周文疲敝，禮崩樂壞之際，孔子當然要倡議「正名」。⁹³

又從符號的操作面來說，有德之「君子」便是符號的主人，自己的主人，而非奴隸，或「小人」，此乃「君子於其言，無所苟而已矣！」的真諦。因為命令必然透過「名」（符號）傳遞。命令的人是社會中的權威，人群服從權威

⁹⁰ 《春秋左傳注》，頁 1089，子產語。

⁹¹ 馬承源：〈孔子詩論〉，《上博楚竹書》（上海：上海古籍出版社，2001 年），第 1 冊，頁 125。

⁹² 道家持相反立場，以為名命與道德無關，甚至有害，應分別對待，故《老子·第 1 章》調「道可道，非常道；名可名，非常名」；《莊子·人間世》調「德蕩乎名」。

⁹³ 關於「正名」思想與孔子個人一生之關係，林啟屏曾以「正名」為觀察視角，切入孔子一生詳論。文中特別從「五十而知天命」指出孔子後期思想的超越性，點出在現實困頓中於衛面對衛靈公、蒯瞶及衛出公三代爭鬥事時，孔子仍舊堅持理想，說出「必也正名乎！」的話。此一點出引人深思「天命」與「正名」在孔子思想中的實際關聯，但本文主旨乃在從一歷史脈絡重新詮釋，故暫予略過。詳參林啟屏：〈孔子思想分期之可能及其意義〉，《先秦兩漢學術》第 1 期（2004 年 3 月），頁 53、54。

的命令，而人類社會因此構成，因之「名」的指稱功能是人類社會所必需的，但有異化的危機。特別是所有的「名」都是由權威命令而成的，無論這個權威是個別的他者或社會群體所成的泛化的他者。⁹⁴是在這個權威的作用下「名」的能指與所指聯結在一起，但若後繼者對於名物沒有生命內在的理解，如周景王對「大鐘」的理解。於是有了符號異化危機，當我們對「名」的理解是由他者，即權威，決定時，真正的自我並沒有出現，主體不在場，我們只是複製權威的表現，由名所成之「物」因此成為空的存在，無得，即無德，我們只是「小人」。而我不再是我，我異化成他人，甚至異化成一個外在於我的對象，一個物，而主體想要在場，回到當下的存在，空的「物」便成為欲望的對象，因為隱藏在「物」背後的其實是對象化的客我期望在他者的欲望中找到自己的意義，以被社會認同，所以不斷追尋，「物」的真實存在因而也異化為欲望的對象。⁹⁵

在周文歷史場域裏的符號異化，則具體的表現在前述周景王之鑄大鍾。王者偉不偉大和其用鍾之大小根本沒關係，一如魯國季氏之偉不偉大和舞於庭者是四佾、六佾或八佾根本無關，但當周人禮制以鍾鼓玉帛等禮器形制大小表現王者地位時，周景王自然要鑄大鍾了。所指之意義異化為能指，而從符號的層面出發，到認知，到身體，到王者自我，最終異化擴及包含所有人民百姓的社會，天下大亂。⁹⁶只有藉助自己身體力行的體會，將此生命體會重新灌注於符

⁹⁴ 美國社會心理學家喬治·赫伯特·米德（George Herbert Mead）即在身體「姿態」這個概念下，說明了「符號」學習是從自我模倣權威並透過權威學習而來，並描述權威謂「偶爾會出現這樣一個人，他能比其他人更多地理解過程中的一個行動，他能把自己置于同共同體中所有群體的關係中，共同體的態度尚未進入共同體中其他人的生活。他成為一個領袖」，筆者以為從此角度理解聖王之制名與正名，有助理解本文。詳參氏著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》（上海：上海譯文出版社，1992年），頁223-229。

⁹⁵ 李幼蒸：《欲望倫理學：弗洛伊德和拉康》（嘉義縣：南華管理學院，1998年），頁121、122。

⁹⁶ 詳參丁亮：〈《老子》文本中的身體觀〉，《思與言》第44卷第1期（2006年3月），頁234-241，第五節「針砭周文」的部份。

號的能指與所指之間，取代權威，以我為主體決定能指與所指的聯結，符號，才真正成為我的符號，語言，才真正成為「我的語言」，⁹⁷不致於若周景王或季康子等統治者知行不一、言行分裂了。是以在正名「名之必可言，言之必可行」外，《論語》孔子之言要強調「為政以德」（〈為政〉）、「君子之德，風；小人之德，草」（〈顏淵〉）、「有德者必有言，有言者不必有德」（〈憲問〉）等等，又一再著眼於言行一致而強調「君子欲訥於言，而敏於行」（〈里仁〉）、「君子恥其言而過其行」（〈憲問〉）、「古者言之不出，恥躬之不逮也」（〈里仁〉）、「其言之不作，則為之也難！」（〈憲問〉）、「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言」（〈憲問〉）、「先行其言，而後從之」（〈為政〉）。

所以，「德」不但是「名」正當合法的權力根源，亦能確保「名」正，確保「名」不異化，命令發揮功用。更有甚者，「德」本身即具價值意義，本身即可是目的，而不只是手段或工具，故當「正名」活動透過命令而在社會不同階層之間傳遞了「德」的實質內涵時，其本身也就不只是政治手段，而是目的與價值，反制了生命在純粹權力中的異化。從前述各節分解的來看，在「名」作為符號的內涵中，以中國文字的表意特性將「人」做為人的存在帶入「名」中。又在「某，某也」的認知圖式中，藉符號能指的系統特性和語言的群體性進一步的傳遞了「名」中包含的人類具體生活經驗。然後藉禮樂制度，以「威儀」的講求，將社會階層中各種名分的身體行為相互配合而建構為一體，完成命令。最終，則是用「德」說明「正名」在權力上的合法性與正當性，並以「德」將實行這一整套措施的能力內建於生命中，確保其發揮作用。

⁹⁷ 法國現象學者梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）貫穿身體和語言，而在語言現象學中相對於「思維對象的語言」提出「我的語言」。只有將以我為主體的生活體驗灌注於符號能指的「空白表格」中，語言才是「我的語言」，才正確表達我的意思，才具有一致性。詳參氏著，姜志輝譯：《符號》（北京：商務印書館，2005年），〈論語言現象學〉中「語言現象」的討論。

於是，從「德」整體性的回顧「正名」思想的內涵，「正名」其實為人建立了一種非異化的「類」存在。⁹⁸《國語·晉語》中晉文公有關「正名」的論述可以說明，其謂：

舉善援能，官方定物，正名育類。昭舊族，愛親戚，明賢良，尊貴寵，賞功勞，事耆老，禮賓旅，友故舊。胥、籍、狐、箕、欒、卻、柏、先、羊舌、董、韓，寔掌近官。諸姬之良，掌其中官。異姓之能，掌其遠官。公食貢，大夫食邑，士食田，庶人食力，工商食官，皁隸食職，官宰食加。政平民阜，財用不匱。⁹⁹

在「舉善援能，官方定物，正名育類」後接著的便是一連串當時社會各個族群在一整體格局下各正其位的描述。此中「類」的根本解釋即是族類，韋注謂「類，善也」乃是偏重其價值上善好的一面說。而「正名」可以「育類」乃因「名」與其所指之「物」中本即含藏著「類」的存在，就語詞而言，則展現在詞與物的類推關係中，不僅僅是一種邏輯客觀的分類，還包含著主觀感應的類應，故《荀子·正名》在論名之「何緣而以同異」時謂「凡同類、同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也」。《墨子·經上》「名，達、類、私」亦挑明「名」具有「類」的內涵，¹⁰⁰其實，即使是「私」亦帶有「類」的內涵，否則用「名」時無法溝通。而漢儒《說文解字·序》更對「類」由物之「理群類，解謬誤」，說到文字之「方以類聚，物以群分」，再說到造字六書之「依類象形」、「比類合誼」、「建類一首」。¹⁰¹是故就「名」

⁹⁸ 此處「類存在」以及與其相對的「異化」觀念均受馬克思思想的啟發。詳參（德）卡爾·馬克思（Karl Marx）著，李中文譯：《一八四四年經濟學哲學手稿》（新北：暖暖書屋文化，2016年3月），〈第一手稿〉，頁106-122。有關「類存在」與「異化」和語言符號的關係，則可參（美）佛洛姆（Erich Fromm）著，徐紀亮、張慶熊譯：《馬克思關於人的概念》（臺北：南方叢書出版社，1988年），頁53-63。

⁹⁹ 《國語》，頁371、373。

¹⁰⁰ 《管子校注》，頁268。

¹⁰¹ 《說文解字注》，頁761-789。

的操作言，藉著「名」在符號、認知、身體與道德上的群體屬性，人的存在成了一種「類」的存在。

於是「正名」在根基於「德」的權力操作中建立了一體之「仁」。在命名活動中，受命者要能有效的理解頒命者的命令在符號、認知、身體與道德諸層面上的內涵，頒命者則要能有效的頒布命令，而從受命者能夠執行的角度去操作命令在符號、認知、身體與道德諸層面上的內涵，簡單的講，即是將個人之「德」推擴出去，以使禮樂興、刑罰中、民知所措其手足，則恰是「君子」推己及人，脩己以安百姓，與「民」建立一體關係的表現。《論語·雍也》謂：

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。¹⁰²

可知，正名即是實踐仁德的具體行動，《論語·顏淵》謂「仁者，其言也訥」，正名君子於其言亦「無所苟而已矣」，並且「疾沒世而名不稱焉」，¹⁰³ 因為在孔子心中，「名」不只是一般的名分、名聲，而是實踐仁德的象徵，故《論語·里仁》又載其言謂：

君子去仁，惡乎成名？¹⁰⁴

《論語·子罕》更載：

子罕言利，與命，與仁。¹⁰⁵

如是，「仁」與「名」在孔子思想中成了不可分割的觀點，「正名」以「仁」德的實踐孕育了人類的普遍人性，跨越了「名之必可言，言之必可行」一語所分立的「名」、「言」、「行」範疇，而使人安然的活在人性的普遍與一體中。存在不再孤獨，我不是一個外於人類存在的對象，人類亦不是外於我的對象，我即是人，不是物，不會因物的「異化」剝奪了自己的人類生活，自己的心志，自己的身體。因而孔子「正名」不僅是為了完成外在的政治事功，其本身即是

¹⁰² 《論語注疏》，卷 6，頁 5383。

¹⁰³ 同前註，卷 12，頁 5468。

¹⁰⁴ 同前註，卷 4，頁 5364。

¹⁰⁵ 同前註，卷 9，頁 5405。

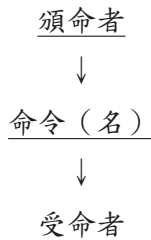
價值，即是目的。故當衛出公輒與其父蒯聵在權力的爭鬥中扭曲異化喪失一體之仁時，孔子要高唱「正名」了。

如此，「正名」在命名活動中的權力內涵不但是「德」，而且對孔子而言，是「仁」德。此一「仁」德使得頒命者具有發布命令的正當權力，並且統合「正名」在符號、認知、身體與道德上的諸多內涵，讓「正名」本身即成為其存在的價值與目的。

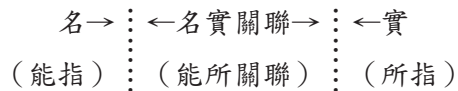
六、結論：社會文化中的權威與符號異化

以上，本文依據古代歷史語境而從現代符號立場重新解讀了孔子「正名」思想的內涵。

在符號內涵中，本文論述了「正名」思想中指稱與操作兩種內涵。操作內涵來自命名活動的結構：



活動中有操作者，包括其認知與身體等層面，並在其中顯示了一個社會聯結的流程。活動中的「名」則具有如下符號結構：



這個結構說明了符號在認知上具有重大的指稱作用，但也打開了異化的可能，

所以有「正名」的需要。

在認知內涵的檢視中，本文進一步論述了正名在「正心」上「某，某也」的認知圖式與能指特質能夠確保符號正當運作，避免異化的功能。因為中國文字是表意文字，大異於拼音，符號的能指除了分別與重複的基本功能外，還在其本身的特質上與其所指有合理的聯結，不能任意解讀。此一獨特作用並且在符號能指的共時系統中得到保證。於是在字質（texture）、字符（text）與字境（context）等層面作用下，正名得以完成「名之必可言」的要求。

在身體內涵的檢視中，正名以禮樂制度中「五味」、「五色」、「五聲」感官知覺介面的內建與「威儀」的規訓在操名者身中建構起「正身」的身體圖式。因為命令的執行，必需要考慮命名活動中操作者的身體，頒命與受命之君臣的身體得要成為一體，是以二者身體中內建的感官知覺介面要能一致，其身體技術亦得一致，最終方可在「名之必可言」後達到「言之必可行」。

最後，在權力內涵的檢視中，道德問題進入，「正名」本身即是目的，即是「仁」的實踐。頒命者有頒布命令的權力乃因其有「德」，受命者有受命的資格乃因其從「德」，故「德」成為正名的權力根源，並且貫串在符號、認知、身體與權力諸多層面中。從頒命者與受命者能夠結為一體，推己及人來看，這正是孔子所講求的一體「仁」德，因此「正名」本身即是人生價值的實踐。

綜合言之，孔子「正名」思想一方面乃為延續周人「天命」思想下禮樂制度傳統；一方面乃為對治禮樂制度所生之符號異化問題。是以「正名」所正不僅僅是一語言名稱的問題，還包含「正心」的認知內涵，「正身」的修身內涵，「正德」的權力內涵，以求完成「政者，正也」的「政治」。而此「政治」，實際上就是統治者，或社會權威，以其「威儀」所成就的「德」親身示範「人」之所以為人的「仁」在言行舉止上所應有表現，百姓則之，則可安措其手足，而在人群之中安置其自身，並在「名」中實踐其普遍的人性。但當居位之權威無德之時，則異化從「名」滋生。於是，孔子「正名」思想成為一種主體實踐的過程，並從符號層面開始，避免了認知、身體、自我與社會的異化。

本文因此在前人基礎上對孔子「正名」思想進行了現代新詮釋，所得結論

對於處理今日政治社會中的權威與權力問題，以及資本主義風行的「異化符號消費」，亦有參考價值。¹⁰⁶

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

- 東周·左丘明著，楊伯峻編：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1990年。
- 東周·左丘明著，東吳·韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點：《國語》，上海：上海古籍出版社，1998年。
- 東周·墨翟著，清·張純一編：《墨子集解》，四川：成都古籍書店，1998年。
- 東周·管仲著，清·黎翔鳳撰：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 東周·公孫龍著，清·王琯撰：《公孫龍子懸解》，北京：中華書局，1992年。
- 東周·荀子著，清·王先謙撰：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1988年。
- 東周·呂不韋輯，東漢·高誘注：《呂氏春秋》，上海：上海書店，1991年。
- 東周·韓非著，陳奇猷校注：《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 西漢·董仲舒著，清·蘇輿撰：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1996年。
- 西漢·毛亨注，東漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《毛詩正義》，臺北：大化書局，1989年。
- 西漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《尚書正義》，臺北：大化書局，1989年。
- 東漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，臺北：大化

¹⁰⁶ 有關資本主義中「異化符號消費」可參趙毅衡：《符號學》，〈第十七章第三節從異化勞動、異化消費，到異化符號消費〉，頁477-481。

書局，1989 年。

東漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化事業公司，1990 年。

東漢·趙岐注，宋·孫奭疏，清·阮元校勘：《孟子注疏》，臺北：大化書局，1989 年。

三國·張揖著，清·王念孫疏證：《廣雅疏證》，《爾雅、廣雅、方言、釋名清疏四種合刊》，上海：上海古籍出版社，1989 年。

魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》，臺北：大化書局，1989 年。

魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，臺北：大化書局，1989 年。

唐·魏徵撰：《隋書》，臺北：鼎文書局，1997 年 10 月。

宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年。

清·王聘珍撰，清·王文錦點校：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983 年 3 月。

二、近人論著

* 丁 亮：〈「名」在中國上中古之變遷〉，《中國文學歷史與思想中的觀念變遷國際學術研討會論文集》，臺北：大安出版社，2005 年。

丁 亮：〈《老子》文本中的身體觀〉，《思與言》第 44 卷第 1 期（2006 年 3 月）。DOI:10.6431/TWJHSS.200603.0197

丁 亮：《無名與正名：論中國上中古名實問題的文化作用與發展》，新北市：花木蘭出版，2008 年 9 月。

丁 亮：〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》第 74 期（2011 年 6 月）。

* 丁 亮：〈漢字符號學初探〉，《符號與傳媒》第 6 輯（2013 年 3 月）。

* 丁 亮：〈中國古文字中的身體感〉，余舜德編：《身體感的轉向》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789863501190

- * 丁 亮：〈論中國名學天命的歷史根源〉，《思想與文化》第 17 輯（2015 年 12 月）。
- 王健文：〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993 年。
- * 李幼蒸：《欲望倫理學：弗洛伊德和拉康》，嘉義縣：南華管理學院，1998 年。
- 季旭昇：《說文新證》，臺北：藝文印書館，2004 年。
- 林啟屏：〈孔子思想分期之可能及其意義〉，《先秦兩漢學術》第 1 期（2004 年 3 月）。DOI:10.29443/TLXQHD.200403.0002
- 苟東鋒：《孔子正名思想研究》，上海：復旦大學哲學學院博士學位論文，楊澤波先生指導，2012 年 5 月。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，2014 年。
- 馬承源：〈孔子詩論〉，《上博楚竹書》，第 1 冊，上海：上海古籍出版社，2001 年。
- 馬承源：〈互先〉，《上博楚竹書》，第 3 冊，上海：上海古籍出版社，2003 年。
- 陳鼓應註譯：《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1995 年。
- 張桂光主編：《商周金文辭類纂》，北京：中華書局，2014 年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1991 年。
- 程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，1990 年。
- 趙毅衡：《符號學》，臺北：新銳文創，2012 年。
- 齊佩瑢：《訓詁學概論》，臺北：華正書局，1980 年。
- * 龍宇純：〈正名主義的語言與訓詁〉，《絲竹軒小學論集》，北京：中華書局，2009 年。
- * （法）梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，姜志輝譯：《符號》，北京：商務印書館，2005 年。
- （法）羅蘭·巴爾特（Roland Barthes）著，李幼蒸譯：《寫作的零度——解構主義》，臺北：時報出版公司，1991 年。

-
- * (美) 佛洛姆 (Erich Fromm) 著, 徐紀亮、張慶熊譯: 《馬克思關於人的概念》, 臺北: 南方叢書出版社, 1988 年。
- (美) 喬治·赫伯特·米德 (George Herbert Mead) 著, 趙月瑟譯: 《心靈、自我與社會》, 上海: 上海譯文出版社, 1992 年。
- (美) 魯道夫·阿恩海姆 (Rudolf Amheim) 著, 滕守堯譯: 《視覺思維》, 北京: 光明日報出版社, 1987 年。
- (德) 卡爾·馬克思 (Karl Marx) 著, 李中文譯: 《一八四四年經濟學哲學手稿》, 新北: 暖暖書屋文化, 2016 年。
- * (德) 費爾迪南·德·索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 著, 屠友祥譯: 《索緒爾第三次普通語言學教程》, 上海: 上海人民出版社, 2002 年 10 月。
- * Charles Sanders Peirce, *Peirce on Signs: writings on semiotic*, Chapel Hill: UNC Press Books, 1991.
- (說明: 書目前標示 * 號者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Fromm, E. (1988). *Marx's concept of man* [Makesi guanyu ren de gai nian]. (J.-L. Xu & Q.-X. Zhang, Trans.). Taipei: Southern Series Publishing.
- Li, Y.-Zh. (1998). *Yuwang lunli xue fuluoyide he la kang* [Ethics of desire: Freud and Lacan]. Chiayi: College of Management, Nan Hua University.
- Long, Y.-Ch. (2009). Zhengming zhuyi zhi yuyan yu xungu [Language & historical semantics in name rectification]. In Y.-Ch. Long (Ed.), *Sizhuxuan Xiaoxue lunwen ji* [Collected essays of Xiaoxue in Si Zhu Xuan] (pp. 358-377). Beijing: Zhonghua Book Company.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *Signs* [Fu hao] (Z.-H. Jiang, Trans.). Beijing: Commercial Press. Evanston, IL.: Northwestern University Press. Saussure, S. (2002). *Saussure's third course of lectures on general linguistics* [Suoxuer di san ci pu tong yuyanxue jiao cheng] (Y.-X. Tu, Trans.). Shanghai: Shanghai

People's Press.

- Ting, L. (2005). "Ming" zai Zhongguo shangzhonggu zhi bianqian [On the development of "name" in ancient China]. In College of Liberal Arts, National Taiwan University (Eds.), *Zhongguo wenxue lishi yu sixiang zhong de guannian bianqian guoji xueshu yantaohui lunwenji* [Collected essays of international symposium of concept changing in Chinese literature and thought] (pp. 97-143). Taipei: Da An Publishing.
- Ting, L. (2011). Cong shenti gan lun Zhongguo gudai jun zi zhi wei [From the bodily feelings on the "wei" of the ancient Chinese gentleman]. *Journal of Archaeology and Anthropology*, 74, 89-118.
- Ting, L. (2013). Han zi fuhao xue chu tan [The synchronic system of Chinese characters]. *Signs & Media*, 6 (1), 103-140.
- Ting, L. (2015). Zhongguo guwen zi zhong di shenti gan [Ancient Chinese characters and sensory experience]. In Sh.-D. Yu, (Ed.), *New perspectives on sensory experience* (pp. 261-287). Taipei: National Taiwan University Press.
- Ting, L. (2015). Lun Zhongguo mingxue tianming de lishi genyuan [The historical origins of Chinese logic studies and destiny thought and culture]. *Signs & Media*, 17(2), 40-84.