

论孟子的“正名”思想及其价值

张靖杰

摘要: 孟子绝少论“名”之语,而实有“正名”之论。一方面,孟子推崇“言辩”,主张“知言”。言为心声,心为政始,通过建构“心”—“言”—“事”(政)的治道逻辑,孟子试图系“政”于“心”,以格正君心为仁政之方;另一方面,孟子极言“诛纣”非弑君,强调“天爵”“人爵”之辨。通过纳“德”于“名”,系“爵”于“天”,外在的爵位、名分被赋予了仁义道德的内在规定性。后世儒者论“名”多有绍述孟子之处。汉儒董仲舒认为“名”必有“义”,主张“正心”以“正政”。朱熹以“天理”证“名”而落实于仁义礼智之“德”。象山、阳明以“本心”“良知”摄“名”,而系“政”于“心”。孟子对于“正名”的演绎秉持了儒家以仁义为核心的价值理想,扩展了“正名”论内在的、德性的面向。

关键词: 孟子;正名;名;言;德

中图分类号: B222.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2026)01-0122-08

考诸早期儒家“正名”思想的发展脉络,大抵可以抽绎出一条自孔子、荀子到董仲舒的线索。“亚圣”孟子究竟在其中扮演了怎样的角色?一则,孟子“诛纣非弑君”之论历来被视作“正名”的重要例证;二则,孟子重“言”崇“辩”,但论“名”之语寥寥,遑论所谓“正名”。若止步于此而认为孟子并无“正名”之论,则不免流于肤见谏识。事实上,已有学者意识到孟子之于儒家“正名”思想的重要意义,或将其系于先秦“名实之辩”的背景予以审视,或将其收摄于逻辑或语言的论域^①。此类讨论不乏洞见,却仍有未尽之处。如何把握孟子“正名”论之全貌,进而在早期儒家“正名”思想的发展脉络中定位孟子的贡献,即是本文所欲回答的问题。

一、心一言一事的治道逻辑： 孟子崇言的政治意蕴

孔子主张为政必先“正名”,所谓“名不正则言

不顺”。有学者依据“正名”章最后着落于“君子于其言无所苟而已”,认为“正名”旨在提醒统治者谨慎其言^②。基于“名”和“言”的密切关系,对于孟子“正名”思想的考察不妨也从“言”入手。

孟子素有“好辩”之名。《孟子·滕文公下》(下引《孟子》仅注篇名)记载,公都子问孟子“好辩”之由,孟子自谓其身处“圣王不作,诸侯放恣,处士横议”之世,杨、墨无君无父之言肆虐,故其以尧、舜、周、孔等圣王行迹自况,将“正人心,息邪说,距跛行,放淫辞”之任系于一身,所谓“能言距杨、墨者,圣人之徒”^{[1]176-179}是也。在孟子的自述中,“辩”的目的在于通过正心、正言、正行,抵御杨、墨邪说。有待追问的是:“言”究竟在其中扮演怎样的角色?孟子谓:“闲先圣之道,距杨墨,放淫辞,邪说者不得作。作于其心,害于其事;作于其事,害于其政。”赵岐训“闲”为“习”,“闲先圣之道”即“讲习于《六经》”^{[2]457}。“邪说”当指杨、墨之言,由邪心而出邪说,由邪说而致邪政。焦循《正义》论之甚明:“惟习

收稿日期:2025-09-21

基金项目:国家社会科学基金青年项目“汉代儒家‘名’的政治思想及其价值研究”(23CZX019)。

作者简介:张靖杰,男,上海大学哲学系副教授,上海大学中华优秀传统文化传承与发展研究中心研究员(上海200444)。

于其心,因而述于其心,故以其言措之于事而事不悖,施之于政而政不乱。”^{[2]459}心一言一事(政)的关系大抵可见^③。一方面,只有通过言辩才能使对方辞屈而理穷、心悦而诚服。故孟子屡屡以定义、类推、归谬等论辩技艺来揭露杨、墨之蔽,回应诸侯之问。另一方面,人君之言最关政教风化,言仁则民仁,言利则民利,其重要性自是不言而喻。如果将考察的对象上溯至孔子之嫡孙、孟子所师事的子思,亦可发现类似的表述。《礼记》中有《缙衣》一篇,一般被认为是子思的作品,其言曰:“王言如丝,其出如纶。王言如纶,其出如紵。故大人不倡游言。可言也不可行,君子弗言也。可行也不可言,君子弗行也。则民言不危行,而行不危言矣。”^{[3]1504}“丝”“纶”与“紵”分别代表了不同粗细的绳带,以此比喻王者之言加之于民、施之于政,其效力便会不断放大。又:“君子道人以言,而禁人以行。故言必虑其所终,而行必稽其所蔽,则民谨于言而慎于行。”^{[3]1505}居上位之君子必以言教民、导民,君之言在这一上下关系中转化为民之行。相应地,君子亦当注重其言,考虑其能否真正有效并长远地为民众所践行。此处所谓“言”,无论视作政令之言还是教化之言,都旨在提醒统治者谨慎其言。

孟子对于“知言”的阐发进一步强化了“言”之于“政”的意义,及其作为“心”与“事”之居间者的角色定位。就“知言”说提出的背景来看,孟子以“不动心”回应公孙丑“夫子加齐之卿相,得行道焉”,其语境与子路问孔子“卫君待子而为政”若合符契,皆以“得君行道”的可能作为后续议论的前提。所谓“动心”,赵岐注为“动心畏难,自恐不能行”^{[1]73},朱熹曰,“任大责重如此,亦有所恐惧疑惑而动其心”^{[4]229}。考诸孟子“游事齐宣王”,劝以仁政而不得用的现实处境^[5],则公孙丑之问,实疑于夫子屡屡受挫后是否仍能保有“道心”、秉持仁政的信念。由“不动心”而论及心、言、气之关系,由心与气之交互作用而论及“知言”与“养气”,皆当置于这一背景中予以考察。

就“知言”本身而论,孟子的解释可谓直截了当:“诋辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。”赵岐注四者为“险诋之言”“淫美不信之辞”“邪辟不正之辞”“隐遁之辞”,“知言”即“若此四者之类,我闻能知其所趋也”^{[1]76-77}。焦循认为此节可与“好辩”之论“相互发明”,并指出:“杨偏执于为我,墨偏执于兼爱,是诋也。杨之为我,有合于曾子居武城;墨子兼爱,有合于禹、稷三过

其门而不入;各浸淫失其本,则淫也。至于无父无君,则邪也。”^{[2]212-213}徐复观解“知言”之“言”为“社会之思想言论”,可谓得其本旨^[6]。在论罢“四辞”之后,孟子旋即指出:“生于其心,害于其政;发于其政,害于其事。圣人复起,必从吾言矣。”赵岐注曰:“生于其心,譬若人君有好残贼严酷心,必妨害仁政不得行之也。发于其政者,若出令欲以非时田猎、筑作宫室,必妨害民之农事,使百姓有饥寒之患也。”^{[1]77}赵岐之论径直将“政”系于“心”,但若细味其说,人君之政令亦可归于“言”之范畴。

再看“知言”与“养气”的关系。孟子“知言养气”章中“气”的概念十分复杂,辞气、喜怒情绪、形体,皆可归于“气”的范畴^④。至于“浩然之气”,孟子更以其为“难言”,并以“至大至刚”“塞于天地之间”形容之,开启了“养气”说不断向修养论、境界论提升的解释路向。赵岐注文已颇含混^⑤。及至宋儒阐微,“养气”一说更与“上下与天地同流”相表里,而提升为“天人合一”之境。故冯友兰主张“浩然之气”代表了“个人在最高境界中之精神状态”,而落入“万物一体”,“个人与‘全’(宇宙之全)合而为一,所谓人我内外之分,俱已不存”的“神秘主义”窠臼^{[7]164}。相应地,与“养气”并提的“知言”也得以“升华”。如程颐主张:“知言然后可以养气,盖不知言无以知道也。”又:“配道言其体,配义言其用。”^[8]朱熹以“尽心知性”“究极其理”解“知言”^{[4]231}。依其说,则“知言”的背后乃是“知道”而最终着落于“养气”,即提升道德修养乃至人生境界。此类说法本于孟子“难言”“塞于天地之间”等语,可谓其来有自。但若回到孟子“知言养气”说提出的背景,则其含义或不甚玄远。据孟子,“浩然之气”具有“配义与道”的性质,为“集义所生”,强调“行”必“有谦于心”,方可保守其“气”,或许可以推知,所谓“养气”无非是于行事中恪守道义,并不断培养、充实自身的道德感与道德信念而已。冯友兰认为“养浩然之气”的方法有二:“一方面,是对于宇宙,有正确底了解,此了解即是道;一方面,是力行人在宇宙间应有底义务,此义务即是道德底义务,亦即是义。合此两方面,即是‘配义与道’。”^{[7]145}暂且不论其拔高至人对于宇宙之了解的一面,而关注其将“养气”解作“行义”,可谓深谙孟子之说。所谓“道”无非是仁政、王道,“义”无非是一种判断是非正误以便辨正邪说的道德判断,也就是朱熹所谓“识其是非得失之所以然”^{[4]231}。“知言”与“养气”的关系也随之分明,即,首先需得守“道”、知

“义”，知邪说之所以为邪、仁义之道之所以为正，然后付诸实行，操持不辍。

“知言”旨在辨正诚、淫、邪、遁等一切不正之辞，故孟子亦对“言辩”提出了一定的标准。基于名实一致的原则，孟子主张“言”必有“实”，“言”必有“信”。如《离娄下》篇曰：“言无实不祥。”赵岐注曰：“凡言皆有实，孝子之实，养亲是也。善之实，仁义是也。”^{[1]222}在《离娄上》篇，孟子以居于下位者能够博取上位者之信任作为善治的目标，提出明于善一反于诚一悦于亲一信于友一获于上的修己乃至进身之途^{[1]200}。其中，“信”虽具于朋友一伦却实有普遍的意义，故《尽心下》篇曰，“有诸己之谓信”，“言语必信，非以正行也”，即言语真实乃出于性所必致，而非欲求外在的虚名、禄位^{[1]401}。被视为思孟学派作品的郭店竹简《成之闻之》亦有重视“言信”的说法：“是故君子之于言也，非从末流者之贵，穷源反本者之贵。”^{[9]167}“末流”与“反本”的差异当指“君子之言”背后是否有修德立教之实行。在该篇作者看来，“上之恒务”在于“言信于众”，其意义不仅在于安民理政，更有“济德”的作用^{[9]168}。可以说，孟子将“实”或“信”设定为辩言正辞的标准，并非要求死守名实一致的客观性原则，而是以“信”为手段，追求仁义之德乃至仁义之政，正所谓“仁义而已矣”^[10]。故孟子也接过孔子的主张，认为：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”^{[1]220}

那么，如何实现善政呢？孟子强调“善言”或“仁言”的引导作用。《尽心上》篇曰：“言近而指远者，善言也；守约而施博者，善道也。君子之言也，不下带而道存焉。君子之守，修其身而天下平。”远近、约博之说看似与政教无涉，实则寓有孟子的仁政理想。赵岐注曰：“言近指远，近言正心，远可以事天也；守约施博，约守仁义，大可以施德于天下也；二者可谓善言善道也。”“不下带”，据孙疏指衣服上的腰带，孟子用以比喻其近于身，所谓：“君子于其言也，皆在胸臆，以其不远于心而道存焉。”^{[1]400-401}孟子主张持守仁义道德之“善心”，发而为“善言”，导而为“善政”，故为君子者，若谨守道义则修德修仁，施之于政则平治天下。“言”扮演着内在之“德”与外在之“政”的中间者的角色。为了论证“善言”的重要性，孟子甚至以圣王行迹为自己背书，如“舜之居深山之中……闻一善言，见一善行，若决江河”^{[1]360}，“禹恶旨酒而好善言”^{[1]224}，“禹闻善言则拜”^{[1]97}。至于“仁言”，在《孟子》一书中仅一见，其含义或与“善言”相近。所谓“仁言不如仁声

之入人深”^{[1]358}，即仁义道德之说教不若声乐之能感化人。但不管怎样，孟子仍以“言”（尤其是“善言”或“仁言”）贯通于“心”与“事”、君子之德与仁政之道。

二、“修其天爵而人爵从之”： 孟子“正名”论的德性内涵

如果说对于“君子之言”（更确切地说，是治政者之政令、风教之“言”）的关注继承了孔子“正名”思想中“于言无苟”的一面，那么，孟子对于“弑君”与“诛纣”的分判，以及“天爵”与“人爵”的分途，则体现了其对孔子“正君臣父子之名”（即“名”之为名分或名位）主张的发展。萧公权曾指出：“孔子政治思想之出发点为从周，其实行之具体主张则为‘正名’。以今语释之，正名者按盛周封建天下之制度，而调整君臣上下之权利与义务之谓。”^[11]在“从周”的信念支配下，孔子显然偏于以名正实，对“名”之规定是否合理、“名”之指“实”是否得当较少质疑。即便论及“君不君，父不父”之可能，也仅止于作为臣或子的一方可以有限脱离，绝少质疑“君”“父”概念本身，遑论动摇“君”“父”统治之现实^⑥。有学者指出，孔子所谓“君君臣臣”之说，“暗含了语言的规范性功能与描述性功能的冲突”并开启了名实之争，而这一问题的有效解决或可期之于孟子^[12]。

一个最为经典、亦屡屡被归于“正名”的例子是孟子对于诛纣不为弑君的辩护。“齐宣王问曰：‘汤放桀，武王伐纣，有诸？’孟子对曰：‘于传有之。’曰：‘臣弑其君，可乎？’曰：‘贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。’”^{[1]53}齐宣王问以汤武革命之事，触及了君臣关系的极端情形，即君若不君，臣是否可以不臣？在孔子那里，臣逃君尚属合理范畴，但汤、武诉诸革命乃至弑君，是否违背了臣子义务却成为问题。孟子对于汤武革命的辩护采取的显然是一种“正名”的策略。经由区分“弑”与“诛”，并通过将违背仁义、残害民众的纣定义为“一夫”，而彻底褫夺其“君”位。赵岐注曰：“言残贼仁义之道者，虽位在王公，将必降为匹夫，故谓之一夫也。但闻武王诛一夫纣耳，不闻弑君也。”^{[1]53}焦循《正义》亦指出，“孟子言纣以崇恶，失其尊名，不得以君臣论之”^{[2]146}。纣因其暴行而被褫夺了君位，君臣之间的义务也一笔勾销。陈汉生认为：“正名的过程似乎在于操纵语言区分（linguistic distinction）的界限——在积极评

价与消极评价的个人和事件之间——使得由语言的这种修正用法所引发的态度将产生完全正确的行为。”^[13]除却上述对于实词的关注外,戴卡琳(C. Defoort)留意到刘殿爵(D. C. Lau)的翻译中,“谓之一词用的是“is”,而“call”更能体现明确指定名称的意图,即将讨论焦点引向如何命名。并且,孟子仍保留了“弑君”本身的禁忌性,通过重新定义对象(暴君不再是“君”),使得该禁忌不适用于汤、武^[14]。戴卡琳的讨论极具洞见地指出,作为一种修辞工具和论证策略的命名行为绝不是一种描述性(descriptive)语言,而具有政治和道德领域的评价(evaluative)和规定(prescriptive)的功能。除却最为著名的“弑君”案例外,孟子对于“犬之性”“牛之性”与“人之性”的区分,判别“不为”与“不能”的道义责任,皆旨在通过命名来实现对道德评价的修正,进而引导正确行为的实施。作为尊卑秩序体现的“名分”被赋予了德性的内涵,本为维护“名分”秩序之用的“正名”被赋予了道德评价与规范的功能。

上述为“名”(确切而论,即是名位、名分)注入道德义涵的努力,亦体现在孟子对“爵”的看法上。“爵”本为饮酒之礼器,《说文·鬯部》:“爵,礼器也。象雀之形,中有鬯酒,又持之也。”^[15]作为酒器之爵依据容量而又有不同的名称与义涵。《左传·桓公二年》“舍爵策勋焉”,孔颖达《疏》解释道:“饮酒之器,其名有五,而总称为爵。”^[16]这样一套“容量化器名”在典礼用爵的实践中逐渐演变为等级酒器礼制,成了人之尊卑等级的象征^[17]。不过,因应于两周的政治演化,作为身份、权力象征的“爵”,亦在具体使用中具有了标识功德与贤能的作用。如《仪礼·士冠礼》“以官爵人,德之杀也”,郑玄《注》曰:“杀犹衰也。德大者爵以大官,德小者爵以小官。”^[18]《周礼·夏官司马》曰,“以德诏爵,以功诏禄,以能诏事”。郑注谓:“德谓贤者……贤者既爵乃禄之,能者事成乃食之。”^[19]《礼记·王制》则提出:授民以官需得考量其才,“任事,然后爵之,位定,然后禄之”^{[3]358-359}。通过对有功德或贤能者的授官、封爵、定禄,以实现劝善使能的政治目的。以此,爵位与功德、贤能亦构成了名与实的关系。

孟子论“爵”亦取名位、秩次的含义。《万章下》记载北宫锜问以“周室班爵禄”之内容,孟子略言“五等”“六等”之别,以及土地、俸禄之差,可知其熟稔于周之爵制^{[1]271-272}。不过爵秩非孟子之所欲,在其所设想的政治图景中,理应德位相配、名实相副。如《公孙丑上》曰:“贤者在位,能者在职。”^{[1]88}

又:“尊贤使能,俊杰在位,则天下之士皆悦,而愿立于其朝矣。”^{[1]90}《离娄上》曰:“惟仁者宜在高位。”^{[1]186}然而,在“周德既衰”的战国之世,德不配位、有德无位的情况比比皆是,故孟子捻出“天爵”“人爵”之说,试图论证德高于位,甚至重新耦合德位。所谓“人爵”即“公卿大夫”之谓,亦北宫锜所问“班爵禄”之意,而“天爵”则是“仁义忠信”,赵岐所云“天爵以德,人爵以禄”^{[1]315}是也。并且,“古之人修其天爵,而人爵从之。今之人修其天爵以要人爵,既得人爵而弃其天爵,则惑之甚者也。终亦必亡而已矣”^{[1]315}。在这一古今对照的叙事中,孟子试图重塑“德”“爵”关系,即先“德”后“爵”、依“德”定“爵”,爵秩等级被赋予了仁义道德的内在规定性。

孟子“天爵”之论不仅使“德”“位”重归合一^[20],更在“德”与“位”的相称中,为天子及个人寻得道义的根本。牟宗三将孟子所谓“天爵”“人爵”之说比拟于康德的“德”“福”关系,而其核心问题即在于“两者之间如何有一个配称的关系”^[21]。暂且搁置“福”与“名位”的决然不同,“配称”二字准确提示出了“德”与“位”的紧张。苟东锋指出,通过将“正义”的内涵规定为“应得”(to give one his due),至少可以为儒家“正名”论容纳“权利”观念提供可能。一则,“何人应得天下”涉及统治的正当性问题;二则,“天下人应得何”关乎民众权利的保障问题^{[22]312}。在《离娄上》篇,孟子将“仁”设定为“人之安宅”,将“义”视作“人之正路”,居仁由义即成为自天子以至于民众“应得”的依据^{[1]199}。

就统治者而论,“天爵”担保了其统治的正当性。晁福林指出:“殷商时代,人们用‘天德’的观念来进行回答,认为一切都是神灵赐予的结果,将‘德’定位于从天和祖先神那里有所‘得’。”^[23]类似观念在周初亦得到了保留。《左传》《国语》等文献中的“周德”之说多系于“天命”而关乎其得国之运,结合孟子“天子一位”“天吏”“天职”诸说,“德”也就成了维系其“位”的必然要求。若以之准前述汤武革命之论,则桀纣之所以失其君位,是因其失去“仁义忠信”之“天爵”,相应地就失去其统治的正当性。“天爵”之于民众的意义则要复杂一些。对于作为集体的民众而言,“天爵”担保了统治者始终秉持民本的理念以维护民众的基本权利。儒家尽管可以容纳权利的不同面向,积极权利(active rights)与消极权利(passive rights),肯定性权利(positive rights)与否定性权利(negative rights)^[24],尤其是作为“肯定性权利”的“制民之产”(生存权),“谨庠序

之教”(教育权)以及“养生丧死”(被照顾权),但基于一种弱化的、以义务为本的“权利”观,往往只能将民众权利作为一种后备机制(fallback apparatus),即在理想政治失效时提供最低保障^[25]。更具价值的或许是由“天爵”所提示出的人作为道德主体的意义。如王中江所指出的,“天爵”所规定的道德本性担保了人在“先天道德能力上的平等”^[26],一则,“操存舍亡”构成了具有普遍意义的道德处境;二则,修德致爵亦构成了个人进身的必由之途。

由“天爵”而“良贵”,孟子进一步将仁义之德视作由政而教、贯通统治者与民众的本质规定。所谓“良贵”即“人之同心”,“人人有贵于己者”的仁义之德。如赵岐注:“在己者,谓仁义广誉也。”^{[1]315}朱熹解“良”为“本然之善”^{[4]336}。基于“人之同心”的内在基础,孟子推崇“仁政”也就有了便宜的抓手。在干谒诸侯时,孟子多以类推的方式,将心比心,规劝君主。君王之依仁蹈义不仅是个体修德的问题,亦可推而扩之,作为仁义之政的起点与基础。孟子所谓“善端”之说也绝非一个纯粹的心性论主张,而实有其政治意蕴。如《公孙丑上》之言:“人皆有不忍人之心,先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。”^{[1]93}进而言之,孟子所谓“尽心”“知性”“事天”云云,若从道德修养乃至人生境界层面予以解读,则不免于“难言”而虚浮;若将其视作“大人”(统治者)之事,或许就可以得到相对平实的解释。用孟子自己的话来概括,即《离娄上》所谓:“惟大人为能格君心之非。君仁莫不仁,君义莫不义,君正莫不正,一正君而国定矣。”^{[1]207}由仁心到仁政,即是孟子念兹在兹的王道理想。

三、孟子“正名”论的后世影响

孟子强调为政者之“言”与名爵之中的德性义涵,丰富了儒家的“正名”思想。权衡孔子、孟子与荀子对于“正名”的不同看法,更能体现孟子“正名”论的特出之处。孔子所谓“正名”最具观念之原发性,但“名”之内涵为何,“正名”之具体所指,并不明晰。由之而引起后世注疏与诠释中之分歧与聚讼,实为理所必至。荀子以“礼”解“名”,在荀子看来,“名”往往被视作一种外部的规定,是以“礼”为表征的秩序的基石。相形之下,孟子的“正名”主张多聚焦“心”与“德”等内在规定,强调格正君心,培养人君仁义之德的重要性,采取的是一种正心以正政的

路径。或可谓:由孔子所提出的为政必先“正名”的主张经由孟子与荀子的发展,延伸为内正君心、外循正名的两种不同的进路。后世论“正名”者虽多略孟子而不言,暗合乃至实承孟子者却所在多有,汉、宋儒者莫不如是。

两汉儒者论“名”当推董仲舒为大宗。传世文献《春秋繁露》中有《深察名号》一篇,虽于孟子言“性”多有非议,但其绍述孟子之处可谓不少。其一,《深察名号》篇论天子以至于民之“五号”各有其义,如天子之为“天之子”,务必要“事天以孝道”,诸侯以“侯奉天子”为职志,大夫以“善大于匹夫”为特质,“士”与“民”亦莫能外于“名”的规制^{[27]279}。可知,在董仲舒看来,“名”对于其指称的对象具有道义乃至德性的规定。《深察名号》篇亦谓“君”与“王”各有“五科”,即五种德性或特质,若缺此“五科”则“不全于君(王)”^{[27]282-283}。类似的说法,在章帝时为正定经义而作之《白虎通》中亦有回响,其以《爵》《号》《谥》为首事,并花费大量篇幅论定天子、公、卿、大夫之名义。如周德良所指出的,《白虎通》所正之“人名”,“从天子、诸侯之王者,至公、侯、伯、子、男、卿、大夫与士等贵族,下至庶人,每个人之‘名’与‘实’,意即在政治上之权利与义务,皆有详细之规定”^[28]。以“名”寓褒贬本为公羊家之“心法”,而与孟子纳德于爵的致思进路可谓如出一辙。其二,董仲舒甚重“心”之于“政”的意义。在《天人三策》中,董仲舒以《春秋》之“贵元”引出“重始”与“正本”之教诫,而最终着落于“为人君者,正心以正朝廷,正朝廷以正百官,正百官以正万民,正万民以正四方”^[29]。格君之心在董仲舒的理解中成为一国为政的“始”与“本”。如何“正心”?一言蔽之,即将“名”所规定的外部规范内化于心。由此,“内圣”而与“外王”相贯通,“正名”得以与“正心”为一义。马一浮讲解《春秋》于此义甚明:“约而言之,《春秋》之大用在于夷夏、进退、文质、损益、刑德、贵贱、经权、予夺,而其要则正名而已矣……心正则天地万物莫不各得其正……正名也者,正其心也,心正则致太平矣。”^[30]除此之外,《深察名号》篇不独论“名”辨“号”,亦于“心”“性”等范畴多有措意,其背后的考量或许在于:对于居于上位的天子、公卿而言,只有确立“心”之为道德主体的意义,劝以仁义、格正其心才有意义;对于被统治的“民”而言,只有确定“性”之质朴,才能为统治者确立治道、开展教化寻得内在的基础。董仲舒于“性”的看法诚然与孟子迥然有别,但其采用的论证逻辑却是一致的。

宋明理学推尊孟子,对于“名”的理解亦多受其影响。朱熹以“理”统“名”,主张“辨名”以“析理”：“大凡理会义理,须先剖析得名义界分各有归著,然后于中自然有贯通处。”^{[31]1918} 仅就方法论角度考究,朱熹所谓“名义界分”旨在提示“名”与“名”之分判,仍以作为一切名学之基石的名实相应为基础。但“辨”与“析”不免于支离之病,故仍需回到“理”这一作为万物之“所以然”与“所当然”的最终根据：“指其名者分之殊,推其同者理之一。”^{[32]3320} “名”可以有无数,而“理”则只能有一^[33]。若将朱熹所论之“理”引入伦理与政治领域,则不免与“天理”挂搭。一则,君臣父子的“名分”得到了“天理”的证成,“君臣父子,定位不易”^{[31]665},“仁莫大于父子,义莫大于君臣,是谓三纲之要、五常之本、人伦天理之至,无所逃于天地之间”^{[31]633-634};二则,“理”又与儒家传统之德目(即仁、义、礼、智)相贯通,其间虽各有条理,但总而言之即是“天理”：“天理只是仁、义、礼、智之总名,仁、义、礼、智便是天理之件数。”^{[31]1838} “名”(“理”)对于人的规定表现为对人所应具之德性的规定。经由“(天)理”的一贯而下,不仅为“名”注入仁、义、礼、智等德性内涵,同时以“(天)理”的超越性担保了“名”的正当性。故在朱熹那里,君臣父子、三纲之义便不只是外部的规制,更是内在之德的自然呈现。如朱熹以“礼”为“天理之节文”,说“仁”与“孝”之关系谓：“仁是理,孝弟是事。有是仁,后有是孝弟。”^{[32]688}

与朱熹主张以“天理”塑造“名”背后之客观依据并赋予其德性内涵不同,心学一系显然更重视“本心”或“良知”的发用。“名”(无论是取名言义还是名分义)往往作为“心”与“事”、“心”与“理”之间的关联项,但因为对“本心”或“良知”的过分强调,“名”又有被收摄或隐默的可能。象山之学特重“发明本心”,于为政上自然也主张从“心”出发。象山《荆国王文公祠堂记》曰：“为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。仁,人心也。人者,政之本也,身者,人之本也,心者,身之本也。不造其本而从事其末,末不可得而治矣。”^{[34]233} 明确将为政之本归于正心。修身可以理解为修德,但在“正心”与“为政”之间,“言”的意义却隐默了。究其缘由,或许在于象山对于言语的态度。就“心”与“言”的关系来看,“言心声也”^{[34]83},以“发明本心”为务,象山主张“《六经》皆我脚注”,“言语”(包括注疏、文字乃至圣人之言)作为门径有其必要性,但绝不可拘泥。落实于治政,则“本心”具足而无须假以言辞。如杨

简任富阳主簿时有断扇讼之事。象山即随事提点：“闻适来断扇讼,是者知其为是,非者知其为非,此即敬仲本心。”^{[34]488} 象山解孟子“知言”之论,反对历代注疏于诚、淫、邪、遁上之分判考校,而主张：“所以贵于知其所蔽也。总而言之,一‘蔽’字可尽之矣。”^{[34]265-266} 何谓“蔽”?即“蔽”于心而已。就“言”与“事”(政)的关系来看,象山力主学问之“实”,自然也将“言”收摄于“事”的一边,所谓：“古人自得之,故有其实。言理则是实理,言事则是实事,德则实德,行则实行。”又,“言即其事,事即其言”^{[34]5}。又论孟子力辟杨墨之言曰：“杨墨告子许行之徒,岂但言说,其所言即其所行,而孟子力辟之者,以为其学非也。”^{[34]19} 在象山的观念中,作为居间者的“言”颇有两头不着落的尴尬之态,但这并不意味着“言”不重要。恰恰相反,象山不仅对于孟子“知言”之论屡屡致意,强调能知人言语势必要“心通意解”^{[34]3},主张“理不可以泥言而求,而非言亦无以喻理;道不可以执说而取,而非说亦无以明道”^{[34]81},反对学问思辨遁入“空言虚说”,而应“一意实学”^{[34]160}。归根结底,象山接续的仍然是孟子“知言”的传统,且正是因为认识到“知言”之难,故对言语格外谨慎。

再论阳明对于“名”的看法。阳明重视“良知”发用,将一切“名物度数”收摄于“心”与“性”之呈露,构成了阳明处理“心”与“事”之关系的基本进路。论“格物”,朱熹以“穷理”解之,阳明训“格”为“正”,认为“格物”之“格”即“格君心之非”“格其非心”之“格”,已是向内转进一层^{[35]54}。论“孝”,则认为温清定省之节目可由心自然流露,不需刻意讲求,所谓“人只要成就自家心体,则用在其中”^{[35]24}是也。论“性”,则以“仁义礼智”“恻隐羞恶辞让是非”为“性之表德”,主张“看得一性字分明,即万理灿然”^{[35]17-18}。这一对于“良知”或“心性”的重视不仅体现于德性修饰的领域,同样也关乎政治秩序。阳明论“格物致知”,即谓“致吾心之良知于事事物物”^{[35]51}。“事事物物”业已包含一切人事。又如阳明解《春秋》之“元年春王正月”：“人君者,尤当洗心涤虑以为维新之始。故元年者,人君正心之始也。”^{[35]1076} 最意味的或许是阳明对于孔子“正名”章的分析,在阳明看来,“废辄立郢”之说合人情天理。若辄愿委夫子以国政,则夫子当以“盛德至诚”进行感化,最终父慈子孝,辄为国君而蒯聩为太公,“君君、臣臣、父父、子子,名正言顺,一举而可为政于天下矣”^{[35]19}。这一由“父子之情”化解“名

位危机”的路数^[36],同样将作为政治合法性与名位秩序之所从出的“名”收摄于“良知”的作用。

两汉儒者重“名”,逐渐发展为以“名”为“教”,劝以忠孝仁义,即以德为“名”之内在规定,实现对其所指称对象之规范。而以“名”规训君主,自董仲舒以降,又有公羊家以“天子”为“爵称”的说法。至于宋学,虽有“道问学”与“尊德性”的博、约之辩,但在将“名”收摄于“心性”之中,实现“名”的“德性化”与“义理化”发展上却并无二致^[37]。苟东锋指出:“在宋明理学的整体架构中,名教的价值理想首先被植入到了心性的观念中,进而以天道为其依据。这套以‘理’为核心观念,从而落实儒家价值理想的做法可以概括为‘以理为教’,这是名教发展的新阶段。”^[22]¹¹⁵考诸这一将“名”从秩序、名位的外在规范转化为“名”所指称对象的内在要求的发展线索,则不难发现其以孟子为渊藪。

结 论

作为儒家思想的核心命题,“正名”多系于君臣父子之义,而不免于“专制”“虚伪”之讥。近代以来,不乏有识之士以“名”为网罗,以“破名”为宿志^[38]。究其实质,此类批判所针对的大抵为“名”乃至以“名”为“教”的“外在化、虚伪化、工具化”的流弊^[39]。若考诸孟子以知言与崇德发展孔子“正名”之义,则其不仅将“正名”的对象转向“肉食者”,更将作为名位秩序的外在规范转化为仁义礼智等内在的德性规定,体现出与作为人性之桎梏与网罗的“名教”决然不同的面貌。当然,孟子这一对于儒家“正名”论的演绎是否具有实效仍有商榷余地。如董仲舒以“天”证“名”、以“名”限“君”,及至公羊家以“天子”为爵称,并未能真正限制君主。而宋明理学试图收摄一切外部规范、人伦秩序于“心性”之中,其收效同样存疑。然而,通过强调人的自尊、自贵,孟子以内在的仁义道德追求名实相合、德位一致的伦理与政治理念仍有其不可磨灭的价值。倘若回到儒家“正名”思想的发展脉络,孟子论“名”不仅奠定了秦汉儒家“正名”论与黄老法家“名分”观念决然不同的思想特质,更开启宋明以降将治政之道系于心性的路数。考察儒家“正名”思想的演进,绝不应略过孟子这一重镇。

注释

①相关讨论参见汪奠基:《中国逻辑思想史》,武汉大学出版社2012

年版,第116—124页;温公颐、崔清田主编:《中国逻辑史教程》,南开大学出版社2012年版,第36—42页;彭传华:《孟子语言哲学思想发微》,《武汉大学学报》(人文科学版)2008年第6期;Yuyu Liu. “Mengzi on Rectification of Names”. *Studies in Logic*, 2024(6): 93—116; 刘玉宇:《孟子对先秦名实观发展的贡献》,《现代哲学》2019年第3期;王思齐:《先秦儒家“言”思想研究》,东北师范大学博士学位论文,2024年,第68—99页。②安乐哲(R. Ames)在诠释《论语》“正名”章时即指出,这则对话是关于“对语言的适当与有效的使用”,同时,“君子对于言辞的谨慎与高效的使用不仅会直接作用于社群,也会对整个世界产生长远和广泛的影响”。Roger T. Ames, *Confucian role ethics: A vocabulary*, Hongkong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2011, pp. 100—102. 曹峰亦认为:“孔子‘正名’的原意或许很简单,并不是要建立什么关于‘名’的具体的规范系统,而只是在历史上孔子第一个意识到了或者说提出了语言对政治的重要性。也就是说,孔子作为一个政治家注意到预见到了名之不确定性、暧昧性、随意性对政治会带来的影响。”曹峰:《中国古代“名”的政治思想研究》,上海古籍出版社2017年版,第112页。③“事”与“政”的区分在孟子那里可能并不十分明确,既可以相互指代,也可视作有广义、狭义之分,故其先后之序也并非一定。焦循指出:“《公孙丑上》篇养气章……彼云‘发于其政’,此云‘作于其事’。彼先言政后言事,此先言事后言政,彼此不同,互相发明,非偶然也。”因无关本文宏旨,此处作一规约,即将“政”“事”合观并称。焦循著,沈文倬点校:《孟子正义》卷十三《滕文公下》,中华书局1987年版,第458页。④赵岐注:“气,所以充满形体,为喜怒也。”焦循《正义》引《论衡·无形篇》曰:“喜憎、利害、视听、屈伸,皆气也。骨肉,则形体也。”并认为:“赵氏言气,专指喜怒,以上勿求于心,勿求于气,作以怒言,故于此言之耳。”赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷第三上《公孙丑章句上》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),北京大学1999年版,第74页;焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》卷六《公孙丑上》,中华书局1987年版,第196页。⑤如赵岐注曰:“言此至大至刚,正直之气也。然而贯洞纤微,洽于神明,故言之难也。养之以义,不以邪事干害之,则可使滋蔓,塞满天地之间,布旅德教,无穷极也。”又:“义谓仁义,可以立德之本也。道谓阴阳,大道无形而生有形,舒之弥六合,卷之不盈握,包罗天地,禀授群生者也。言能养此道气而行义理,常以充满五脏。若其无此,则腹肠饥虚,若人之饥饿也。”赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷第三上《公孙丑章句上》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),北京大学1999年版,第75页。⑥孔子也认可君臣关系的双向性,如“君使臣以礼,臣事君以忠”(《论语·八佾》)。但在“君不君”的情况下,臣行事的限度又止步于“以道事君,不可则止”(《论语·先进》)、“有道则见,无道则隐”(《论语·泰伯》)。对于“父”之威权,则主张“事父母几谏。见志不从,又敬不违,劳而不怨”(《论语·里仁》)。孔子借舜之事教导曾子“小棰则待过,大杖则逃走”(《孔子家语·六本》),也仅为避免陷其父于不义,并非认同其可逃于侍奉父母之义务。

参考文献

- [1] 孟子注疏[M]//十三经注疏. 标点本. 李学勤, 主编. 赵岐, 注. 孙奭, 疏. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [2] 焦循. 孟子正义[M]. 沈文倬, 点校. 北京: 中华书局, 1987.
- [3] 礼记正义[M]//十三经注疏. 标点本. 李学勤, 主编. 郑玄, 注. 孔颖达, 疏. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [4] 朱熹. 孟子集注[M]//四书章句集注. 北京: 中华书局, 1983.
- [5] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2014: 2847.

- [6] 徐复观.《孟子》知言养气章试释[M]//中国思想史论集.北京:九州出版社,2017:168.
- [7] 冯友兰.中国哲学史[M].北京:中华书局,1947.
- [8] 程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981:289.
- [9] 荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998.
- [10] 中国逻辑史教程[M].温公颢,崔清田,主编.天津:南开大学出版社,2012:39.
- [11] 萧公权.中国政治思想史[M].沈阳:辽宁教育出版社,1998:55.
- [12] 刘玉宇.孟子对先秦名实观发展的贡献[J].现代哲学,2019(3):141-147.
- [13] HANSEN C. Language and Logic in Ancient China[M]. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1983: 76.
- [14] DEFOORT C. The rhetorical power of naming: The case of regicide [J]. *Asian Philosophy*, 1998(2):111-118.
- [15] 许慎.说文解字注[M].段玉裁,注.北京:中华书局,2013:220.
- [16] 春秋左传正义[M]//十三经注疏.标点本.李学勤,主编.杜预,注.孔颖达,正义.北京:北京大学出版社,1999:152.
- [17] 阎步克.酒之爵与人之爵:东周礼书所见酒器等级礼制初探[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2023:34-35.
- [18] 仪礼注疏[M]//十三经注疏.标点本.李学勤,主编.郑玄,注.贾公彦,疏.北京:北京大学出版社,1999:59.
- [19] 周礼注疏[M]//十三经注疏.标点本.李学勤,主编.郑玄,注.贾公彦,疏.北京:北京大学出版社,1999:814.
- [20] 李若晖.“德”“位”分合:孔孟复礼与华夏德性政制之奠定[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2012(5):101-106.
- [21] 牟宗三先生讲演录:二:孟子[M].牟宗三,讲演.卢雪崑,整理.杨祖汉,校订.新北:东方人文基金会,2019:166.
- [22] 苟东锋.名教与名学:儒家价值理想的实践机制研究[M].北京:商务印书馆,2023.
- [23] 晁福林.先秦时期“德”观念的起源及其发展[J].中国社会科学,2005(4):192-204.
- [24] 陈乔见.儒家中的权利重构及其意义[J].华东师范大学学报(哲学社会科学版),2019(6):29-41.
- [25] BAI T D. The price of serving meat: on Confucius's and Mencius's views of human and animal rights [J]. *Asian Philosophy*, 2009(1):85-99.
- [26] 王中江.孟子的“天赋权利”思想:以“天爵”、“良贵”和“民意”为视点[J].哲学与文化,2007(7):23-38.
- [27] 苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992.
- [28] 周德良.《白虎通》暨汉礼研究[M].台北:台湾学生书局,2007:170.
- [29] 班固.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局,2012:2177-2178.
- [30] 马一浮.马一浮集:第一册[M].虞万里,点校.杭州:浙江古籍出版社,1996:196.
- [31] 朱熹.晦庵先生朱文公文集[M]//朱子全书.朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.
- [32] 朱熹.朱子语类[M]//朱子全书.朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.
- [33] 张晓芒,郎需瑞.传统名辩的视域分殊及方法论反思[J].南开学报(哲学社会科学版),2017(2):89-99.
- [34] 陆九渊.陆九渊集[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1980.
- [35] 王守仁.王阳明全集[M].吴光,等编校.上海:上海古籍出版社,2011.
- [36] 朱承.何以正名:王阳明对“孔子正名”的理解[J].贵阳学院学报(社会科学版),2022(4):8-14.
- [37] 包佳道.张载:宋代“名学”的开创者[N].中国社会科学报,2024-08-29(A03).
- [38] 金理.文学视野中的现代名教批判[M].桂林:广西师范大学出版社,2019:2-4.
- [39] 杨国荣.善的历程[M].上海:华东师范大学出版社,2009:205.

On Mencius's Thought of "Zhengming" (Rectifying Names) and Its Value

Zhang Jingjie

Abstract: Although Mencius rarely explicitly discussed "ming" (names), he actually put forward a theory of "zhengming" (rectifying names). On the one hand, Mencius advocated "speech and argumentation" and emphasized "understanding words". Speech is the voice of the mind, and the mind is the starting point of governance. By constructing the governance logic of "mind" — "speech" — "affairs" (governance), Mencius attempted to link "governance" to "mind" and take rectifying the ruler's mind as the way to benevolent governance. On the other hand, Mencius strongly argued that "executing Zhou" was not regicide, emphasizing the distinction between "tianjue" (heavenly rank) and "renjue" (human rank). By integrating "de" (virtue) into "ming" (names) and linking "jue" (rank) to "tian" (heaven), external ranks and names were endowed with inherent normative connotations of benevolence and righteousness. Later Confucian scholars mostly followed Mencius's views on "ming" (names). Dong Zhongshu of the Han Dynasty held that a name must embody "yi" (appropriateness) and advocated "rectifying the mind" to "rectify governance". Zhu Xi justified "ming" (names) with "tianli" (heavenly principle) and implemented it in the "de" (virtues) of benevolence, righteousness, propriety, and wisdom. Lu Jiuyuan and Wang Shouren integrated "ming" (names) with "benxin" (original mind) and "liangzhi" (innate knowledge), linking governance to the mind. Mencius's interpretation of "zhengming" (rectifying names) upheld the Confucian value ideal centered on benevolence and righteousness, expanding the inherent and moral dimensions of the theory of "zhengming".

Key words: Mencius; zhengming (rectifying names); ming (name); yan (speech); de (virtue)

责任编辑:涵 舍