

# 社會名分秩序何以可能 ——先秦“天地名分”思想的社會 實踐邏輯

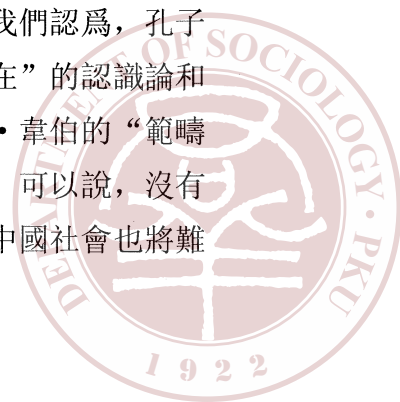
陳玉生

華南農業大學公共管理學院社會學系

**摘要** 孔子正名旨在整飭名實錯亂的社會秩序，其必然蘊含著“名分整理實在”前提，本文因此追問該前提何以可能，從而挖掘孔子正名思想的深層領域和歷史底蘊。研究以先秦歷史和思想史資料為依據，通過從中國古代名分思想的邏輯起點“天地名分”開始論證和分析，逐步解剖世界圖式、社會圖式和社會秩序的建構和易變之道，展示了社會名分秩序的生成與運作邏輯。

## 一 問題的提出

當子路問孔子，如果輔政衛國，當從何入手時，孔子說：“必也正名乎！”[《論語·子路》]對孔子為何要正名為先，歷來闡釋繁多。按照朱熹的闡釋，“是衛出公不父其父而禰其祖，名實紊亂矣，故孔子以正名為先。”<sup>1</sup>據此，我們可以得出幾點認識，第一，孔子以“名實”關係狀況作為社會診斷依據；第二，孔子以“名分”作為整飭社會的手段和切入點。我們認為，孔子正名思想實際上開啟了中國歷史上“名分整理實在”的認識論和實踐論，就其社會理論意義而言，其相對馬克斯·韋伯的“範疇整理實在”認識論早兩千多年，且意義更為深遠。可以說，沒有名分思想，中國古代社會思想將變得難以想像，中國社會也將難以想像。對此，我們不得不查。



在另一篇文章中，筆者對東周“名分思想”作了介紹，<sup>2</sup> 本文試圖發掘其更深處的基石。這個更深處的領域，我們是順著以下思路來尋找和確立的。對孔子為何要正名這個問題，中國古代研究多停留在問題本身，指出孔子正名出於禮崩樂壞和名實混亂的社會現實。近現代研究視域大為拓展，比如將“名分”概念納入社會角色〔身份〕理論、政治權利範疇、日常語用領域進行理解和分析，但皆受限於西方理論，從而遮蔽了其應有的理論和歷史意義，正名問題探討也難有實質性突破。突破性的研究需要從新問題開始，我們將從“孔子為何正名”出發繼續追問“名分”範疇作為社會診斷的標準和作為社會重建的起點何以可能，即“名分何以可能”。

“名分何以可能”將促使西方社會理論的核心問題“行動何以可能，秩序何以可能”有一個轉換，從而可能幫助我們跳出“行動決定秩序”還是“秩序決定行動”這種循環論證怪圈。本文對該問題不可能完滿討論，因此將主題限制於“名分秩序”層面，追問“社會名分秩序何以可能”，希望能啟示這樣的觀點，行動的選擇邏輯和秩序的結構邏輯實際上皆以名分邏輯為基礎，蘊含於作為世界秩序底蘊的名分秩序中。

本文主要以孔子正名思想之前的先秦歷史和思想史資料為依據，採取名分整理實在<sup>3</sup> 方法進行資料採集、組織和分析。文章並不著意於概念內涵外延的邏輯性及資料的歷史邏輯性，而以具有一定邏輯關聯的問題為導向，層層推進組織材料和觀點。

## 二 “天地為名號之大義”：名分思想的邏輯起點

葛兆光認為：“‘天’是古代中國思想的一個原初起點，是古代中國人推理和聯想中不證自明的基礎和依據。”<sup>4</sup> 莊子也有“天道成萬物”和“先明天”之說。《莊子·外篇·天道》說：



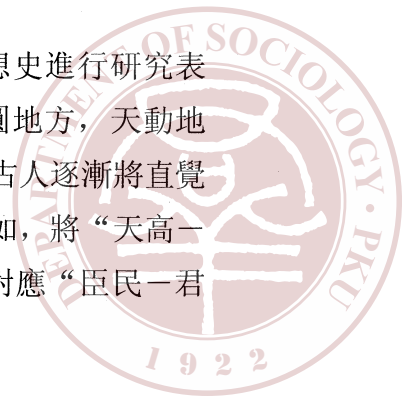
“天道運而無所積，故萬物成；帝道運而無所積，故天下歸；聖道運而無所積，故海內服。……是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之，仁義已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而賞罰次之。賞罰已明而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情。必分其能，必由其名。”

但按照語言學“差異性”原則，單個能指並不能獲得所指，因此，“天”的出現必然意味著“地”或“人”，下文我們將“天地”、“天人”統一為“天地”。可以肯定，人類思想的原點並非人類社會的第一能指，或者說第一“名”，而是名與名之間的差異和關係，即第一對應範疇，“名分”就是這種對應範疇的最小算子。也就是說，第一名分才是人類思想的原點。《春秋繁露·深察名號》說：“身之名取諸天，天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。”董仲舒這裏就建立了以下對應關係：天身、陰陽、貪仁、施性。由此可見，董仲舒論“天”，是包含著“天身”之名分的，並以天之秩序對應身之秩序。《尚書·泰誓》說：“惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈。”

那麼，中國古代思想中“名分”的邏輯起點，即第一名分是什麼呢？

《春秋繁露·深察名號》說：“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。”董仲舒此話的邏輯關係為“天地—名分—逆順—是非”，表明糾正人際關係是是非非的最終依據，及社會秩序的最終依歸為天地名分。

鄭杭生先生和胡翼鵬對考古資料和先秦思想史進行研究表明，中國古人很早就有了天地名分思想，如天圓地方，天動地靜，天高地下，天道左旋、地道右轉等。<sup>5</sup>而且，古人逐漸將直覺狀態下形成的天地差異對應到社會秩序中來，比如，將“天高一地下”對應“君尊—臣卑”，將“群星—北斗”對應“臣民—君



王”。“古人形成的天圓地方、天道左旋等認識來自於對宇宙星象觀察經驗基礎上的推論和引申，認為宇宙星象的運行對應著人世社會的禍福，而北斗七星居於天穹的中央，群星環繞旋轉，昭示人間以君主為中心形成秩序井然的社會結構。”“由此形成了價值上中心優於邊緣，關係上中心統轄四方、四方臣服中心的觀念。”<sup>6</sup>《周易·系辭》說：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。”這些觀念不斷得到完善，最終促成了“天、地、君、親、師”世界名分秩序思想。

也就是說，中國古代思想中的第一名分與核心名分就是“天地名分”，並因此對應到社會領域，成為社會秩序建構的基礎，不僅作為社會名分化的最基本算子，而且作為古代社會等級分化思想的合法性基礎。

那麼，天地名分為何成了名分思想的邏輯起點了呢？我們從下列中國思想發展和創始傳說可以得到理解。在中國文化中，世界是從渾沌開始的，渾沌初開的最初分化就是“開天闢地”，也即天地名分。

一般認為，中國的思想開展可以分為四個階段，一是天地相通的原始思想階段，意義世界由巫來管理，民眾沒有意義自主。二是人人為巫的階段，雖然意義自主了，但導致意義與意義衝突，正如《國語》中所說的“禍災薦臻”。三是絕地天通，政教合一階段，集體高於個人，壟斷意義之源，壓抑自主。四是前面三個階段的合題，是既有意義又有區分，既自主又和諧的狀態。這四個階段集中說明了世界由混沌狀態逐漸發展到秩序井然的過程，這個過程中的核心問題就是處理天地名分之後的天意問題。

在中國創始傳說中蘊含著相同的思想，講述著世界分化的過程。

《藝文類聚》卷一：“天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日



九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲。天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。數起于一，立于三，成于五，盛於七，處於九，故天去地九萬里。”《釋史》卷一：“天氣蒙鴻，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤，啟陰感陽，分佈元氣，乃孕中和，是爲人也。首生盤古，垂死化身；氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液爲江河，筋脈爲地裏，肌肉爲田土，發髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金石，精髓爲珠玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎氓。”[《藝文類聚》和《釋史》均引自三國徐整的《三五曆紀》]

《尚書·呂刑》說：“乃命重黎，絕地天通，罔有降格。”

《國語·楚語下》說：“昭王問於觀射父，曰：‘《周書》所謂重、黎寔使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？’”

《尚書孔氏傳》說：“重即羲，黎即和。堯命羲、和世掌天、地四時之官，使人神不擾，各得其序，是謂絕地天通。言天神無有降地，地祇不至於天，明不相干。”

上述資料表明了以下幾個觀點：第一，在傳說中，開天闢地之前世界混沌無序，天地名分是盤古混沌開天闢地的結果，並隨後有了世間萬物。第二，物質世界先于意義世界擺脫混沌，獲得秩序。第三，天地名分之後，產生了溝通天地這種人類最神聖職責，但由於履行職責的人發生了由“巫代理—人人爲巫—帝王代理”這樣的轉變，社會世界也相應發生巨大變化。第四，天地名分導致溝通天地的聖職的產生，直接建構出社會職位或社會秩序的金字塔結構的頂端，可表述爲“巫與民”或“君與臣民”社會名分。第五，雖然天地名分是中國古代思想的核心，但它對社會發揮的作用卻因週邊名分組織秩序的變化而發生變化。



中國古人的創始說表達了世界從洪荒的混沌初開到秩序井然這樣的發展過程，與基督教伊甸園的亞當夏娃偷吃禁果得以啟智後有人世不同。盤古開天闢地說的是世界混沌初開始有天地名分，大地獲得獨立，萬物得以生長，其中人與萬物相協而生，但仍然受天昭示。後者世界原本秩序井然只是人類未曾啟智因而男女混沌未分，它敘述的是人世初創起始于男女名分，表現在意義世界顯明，男女天職分殊，但從此男耕女育皆為上帝懲罰，以贖原罪。因此，與基督教首先面臨的是限制人們啟智後重犯偷吃禁果之類行為的禁欲問題不同，中國古代思想首先要解決的是秩序問題，並因此解決溝通天地和意義之戰的問題，即世界從混沌到名分的問題。

從混沌到名分的第一個問題，就是人類為此過程付出代價的問題。《莊子·應帝王》道：“南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：‘人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。’日鑿一竅，七日而渾沌死。”這個故事最少蘊含以下幾層意思：渾沌孕育著善，報德意味著開竅，開竅象徵著死，則渾沌有善，名分雖名為德卻實為惡；開竅意味著破壞渾沌，破壞渾沌意味著名分，名分則渾沌死，則名分是一個開竅的過程，也是渾沌死亡的過程；渾沌為善無須報。但是，從主體而言，中央之帝為渾沌，施善於南北海之帝儵與忽，如果中央為大，南北為小，有尊卑名分，則意味著尊者施善於卑者為德，而卑者以“鑿”和“開竅”，即付出體力和智力為德報，不僅說明上善不可報，上智不可啟，更說明只要有南北兩帝，渾沌就難以存在，因為渾沌之外有與渾沌相區別的領域和名分。渾沌施善，實際上破壞了平衡，也就是說，渾沌自己消滅了渾沌。並且，渾沌有生有死之分，則說明渾沌存在固有的邏輯矛盾，即“渾沌之死”悖論，如果渾沌有生死之分，就沒有渾沌，如





果無生死之分，則無渾沌之死。因此，莊子的渾沌難免不死。但莊子仍然講述了這個故事，表明“渾沌之死”悖論實為“莊子渾沌故事”悖論，即人類知道渾沌存在必然意味著渾沌死亡，渾沌是不可知的。渾沌不可知，卻成就了莊子的想像，人的理想。因此，人類社會的代價就是，人類離開了渾沌，且再也難以回頭，只能以之為理想。

從上可知，中國古代創始說集中討論的是渾沌初開、“天地”名分。莊子批判“開竅”，也即批判天地名分，宣導“渾沌”。但是，盤古開天闢地，天地名分已然，渾沌難免不死。

天地名分在中國古代作為核心名分的思想與西方國家大量研究表明的性別對應意識作為潛意識發揮形塑人類秩序的思想有區別。西方性別對應意識研究只表明了符號學何以可能的知識論基礎，如弗洛伊德以此為基礎和依歸進行精神分析，重整心理符號秩序，並追溯到斷裂了的性別對應意識下的戀母情結等，並沒有產生名分思想。而中國古代天地名分思想卻早早地將這種作為知識論基礎的對應意識顯現出來，將解決個體對應意識問題交給了聖人，確定于社會秩序之中，明確將天地名分作為建構知識體系的基礎，並以其為核心組織整個知識圖譜，包括個體心理秩序，如以聖人境界為目標修身養性。這裏充分證明梁漱溟說中國文化早熟的觀點。其結果就是，西方的知識體系是二元對應式的分散化和平面化的，中國的知識圖譜是圍繞核心名分組織起來的整體化和立體化的。

綜上，“天地名分”作為人類重要處境，在中國文化思想中，其直覺經驗性逐漸被遮蔽，其神聖性逐漸被強調和誇大，最終成為其他知識的核心和合法性基礎。男女名分和其它名分一樣，派生于天地名分，比如“男尊女卑”這種名分，常被認為是“天經地義”的。所以，北宋哲學家邵雍說：“學不際天人，不足以

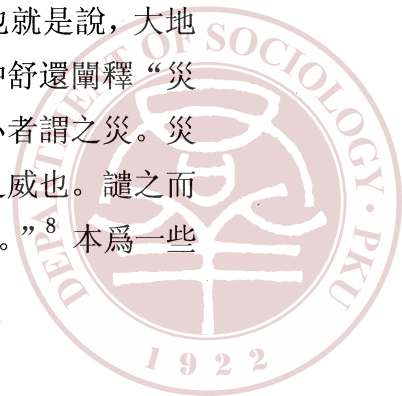


謂之學。”[《觀物外篇》]學的高境界，也被認為是對天地名分知識系統的通透，講究的是對整個世界知識圖式的透徹性領悟。

### 三 天然天意：世界圖式的基礎

“天地名分”一開始就安排了“名”的差等秩序，比如天上地下、天圓地方，將“天”安置於“地”之上作為地之“蓋”，並最終形成天尊地卑這種意義圖式。如果“名”只是天然之世界圖式，那麼“分”則為天意之世界圖式。如果“名”是任意性和差異性原則支配的產物，那麼“分”則絕對是意志之物。只要將天和上結合，地和下結合，那天有上的意義，地有下的意義，就賦予天地之名以天意，就有了天意不可違的固定秩序，如果表達為天下地上則是違背天意的。將諸“名”相互結合，構成秩序，是天意所為。只有天然天意之名分秩序才是世界圖式的完滿面貌。一般語句皆為世界圖式的表達。

雖然天地名分，大地獨立，人世自主，但大地秩序受上天昭示。葛兆光說：“西周人和殷商人一樣，相信‘帝’在‘天’上，與人間一樣，有一個由神構成的世界，它們在主宰一切。”<sup>7</sup>如《呂氏春秋·名類》說：“凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，大先見大螾大螻，黃帝曰‘土氣勝’。‘土氣勝’，故其色尚黃，其事則土。”黃帝受命之時出現神異物象，被視為“天必先見祥乎下民”，司馬遷稱其為“瑞”，故《史記·五帝本紀》說：“有土德之瑞，故號黃帝。”也就是說，大地秩序變遷受上天安排，並常有“符瑞”現民。董仲舒還闡釋“災異譴告說”：“天地之物有不常變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。詩雲：‘畏天之威。’殆此謂也。”<sup>8</sup>本為一些



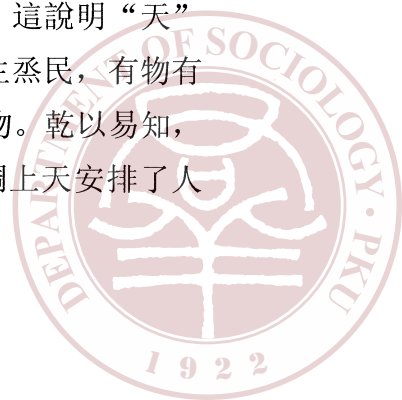


特別的自然現象，在中國古代思想中被賦予天意，成爲符瑞、災異。可見，對天界秩序的構想必然影響大地人間秩序安排，或者按照我們今天的觀念而言，人間秩序現實和理想必然影響天界秩序構想。比如，牟鐘鑒認爲：“殷人稱至上神爲上帝，它是殷王形象在天空的投影。”<sup>9</sup> 如果沒有天地名分，沒有人間帝王，也就不會有天帝。

所以，天地名分對於社會秩序構建或說明具有重要的作用。它通過天高地下、崇天卑地秩序安排將現實社會世界整體納入他者地位，一方面克制人欲，另一方面爲人固有的缺陷尋找合理解釋。《禮記·禮運》說：“是故夫禮，必本於大一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神，其降曰命，其官於天也。”就是說，混沌初開，天地名分，才有了陰陽、四時、鬼神之分，才有世間秩序。反之，人世間的秩序從來不只是人的秩序，而是包含著鬼神、天地等天然天意的世界秩序。因此，在中國古代，沒有孤單的人，即使一個人在叢林裏夜行，他也是在天地萬物中活動。

我們先來看看古人如果構想天界秩序的。

上文提及，群星北斗意味著天界存在邊緣與中心之分。這是星象秩序。《莊子·知北遊》說：“陰陽四時運行，各得其序。”這是時節運行秩序。老子說：“天之道，損有餘而補不足。”“天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之。”[《老子·第七十七章》]這是天道均衡秩序。《左傳》說：“善之代不善，天命也。”[《左傳·襄公二十九年》]這是善惡變遷秩序。《詩經·商頌·玄鳥》說：“天命玄鳥，降而生商。”這說明“天”馭使萬物以變人世秩序。《詩·大雅》說：“天生烝民，有物有則”。《周易·系辭》說：“乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。”這更是強調上天安排了人世一切事物和法則。



那麼，“天意”是如何昭示人世和“見祥乎下民”的呢？

一是通過天文地理等自然景象，主要是恒常事物，如日月星辰等天象、高山流水等風水，啟示人間秩序應合自然，所謂“道法自然”、天人合一。二是通過符瑞、災異明示天意。《唐律疏議·詐偽律》引陸賈語說：“瑞者，寶也，信也。天以寶為信，應人之德，故曰瑞應。”符瑞是上天給人的信物，災異是上天給人的譴告，主要是偶然或非常態現象或事物。三是通過夢境和幻覺明示天意，可以認為是符瑞的一種特殊形式。四是通過巫師實施巫術溝通天地，或者通過祭祀感動天地，積極主動地向上天祈福消災，也能使天意昭示人世。

人們經由得到的上天啟示調整行為和秩序，以合天意，如《漢書·郊祀志》說：“西方神明之墓也。天瑞下，宜立祠上帝，以合符應。”《史記》卷一百三十八《龜策列傳》說：“太史公曰：‘自古聖王將建國受命，興動事業，何嘗不寶蓍筮以助善！唐虞以上，不可記已。自三代之興，各據禎祥。塗山之兆從而夏啟世，飛燕之卜順故殷興，百谷之筮吉故周王。王者決定諸疑，參以蓍筮，斷以蓍龜，不易之道也。’”此處“塗山之兆”、“飛燕之卜”、“百穀之益”是作為符瑞的天啟，但無不影響和解釋了政治秩序。

下面就以“玉瑞”[《說文》解釋說：“瑞，以玉為信也，從玉貴。”]為例說明古人如何通過天然秩序來安排社會秩序的。

例如，《周禮·春官·大宗伯》說：“以玉作六瑞，以等邦國。”意思是說，以玉製作了六種信物，以此來區分國民的尊卑差等，主要指貴族。這六種信物分別為大圭、桓圭、信圭、躬圭、穀璧、蒲璧，分別為王、公、侯、伯、子、男所執。玉本為自然之物，被賦予天的信物意義之後，成了符瑞，作用於社會秩序建構。進而言之，六種玉的象徵意義差別何以可能，並不僅僅在於其自然屬性的差別，更在於更深層次的“天地名分”。六種玉的



自然屬性差別構造了其本義下的物質世界名分系統，而其象徵意義卻構造了社會名分系統。但歸根到底，本義和象徵意義都包含著“天”的含義，分別為天然和天意。

再如，《周禮·春官·大宗伯》說：“以玉作六器，以禮天地四方；以蒼璧禮天，以黃琮禮地，以青圭禮東方，以赤璋禮南方，以白琥禮西方，以玄璜禮北方。”鄭玄注雲：“禮神者必象其類，璧圓象天，琮八方象地。”<sup>10</sup> 此處同樣是六種不同的玉器，卻成為不同的禮器，以其不同形“象”祭祀不同方位的神，根據是“禮神者必象其類”，從而將玉、玉器、玉器形狀、方位、方位神等彼此的及內在的差別有機地組織在一起，構造成一個名分系統，顯現為祭禮制度，通過祭祀行為肯定和再生產出來。可見，社會秩序和人類行為蘊含著世界秩序，及其深層次的“天地名分”。

從上可知，指向社會秩序和人類行為的制度首先要安頓世界秩序，並且，正因為存在世界秩序，才成就了制度。在中國古代思想史中，這個世界秩序以天地名分為基礎，在天的昭示下得以顯明，是天然和天意的結合。中國古代人就是這樣通過觀察天象，解釋符瑞、災異和夢境，實施巫術等，來測度和解釋天意的。

測釋天意相當於中國早期的實證哲學和解釋學，其法為觀象取意，本文將其稱為意象思維。<sup>11</sup> 觀象取意、測釋天意比注經學肯定更早，就中國古代社會而言，也更普遍，是更為基礎性的思維方式和認識論。它是天然和天意未曾分離的狀態下進行的，天然出象，天意示意，構成意象。其最核心的形態或最基礎的意象，就是天地名分。觀象取意因此始終融合著天然天意和世界秩序，它在解釋學的邏輯軸線上，向左依託直覺領悟通達渾沌，向右依託概念理解通達名分秩序。



#### 四 法象擬容與別物正名：社會名分圖式的演繹過程

天地名分之後，使得測釋天意成爲歷史課題。那麼，人們如何知曉天意，以及如何進而調整社會秩序和人類行爲以應天命的呢？

《論衡·雷虛》說：“奉天而行，其誅殺也，宜法象上天。”

《舊唐書·盧藏用傳》雲：“天道玄微，神理幽化，聖人所以法象，眾庶由其運行。”也就是說，天道天意是非常玄幻難測，普通百姓只能順應它行事，只有聖人才可以效法和形容它。

《周易》說：“聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，系辭焉，以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至賾而不可惡也；言天下之至動而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。”<sup>12</sup>

由此可知，《周易》是聖人之作，用以“見天下之賾，見天下之動”，是一種形而上的測釋天意的工具。《周易·系辭》說：“易簡而天下之理得矣，天下之理得，而成位於其中矣。”它之所以能夠測釋天意，在於“擬容”，在於“法象”。《周易·系辭》又說：“《易》與天地准，故能彌綸天下之道。”意思是說，易理與天地之理〔即天然〕一致，所以易道也與天地之道〔天意〕一致。

另外，人們也可以通過觀測普通的自然現象來測釋天意。如陸賈在《新語·明誠》雲：“治道失於下，則天文變於上；惡政流於民，則螟蟲生於野。”反之，天文變化則意味著治道錯亂，螟蟲生於野則象徵著惡政橫行，皆爲天象示意，警戒君王順天而爲。《舊唐書·劉蕡傳》說：“明王者當奉若天道，以謹其終也。王者動作終始必法於天者，以其運行不息也。”



在中國古代，用來測釋天意的“擬容”、“法象”工具很多，如抽籤、相術、算命等。

天然天意既明，則可正名。所以，《春秋繁露·實性》說：“《春秋》別物之理以正其名，名物必各因其真，不失秋毫之末。……聖人之謹于正名如此。”此處，聖人“正名如此”主要用作強調“不失秋毫之末”的謹慎態度，但也包含著“別物正名”的方法。即是說，人們通過法象擬容，觀測天文地理，測釋天意，區別萬物，然後為萬物正名。比如，《尚書》的《堯典》、《大禹謨》等篇涉及選定禪位繼承人，要求“以德配天”，經由德行德業是否合乎天命天意來確定繼承人；《夏書·禹貢》篇則依據山形水文劃分九州之地，依據四方距天子王城遠近劃分五服區域，確定有關稅賦、徭役、德政、教化等的五服制度。

那麼，誰來測釋天意呢？歷史實踐中，聖人、天子、巫師和普通人等都可以。

《周禮·春官·宗伯》說保章氏“掌天星以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶”，由此可見，觀察天象的運行變化，預測社會人世的吉凶，測釋天意，早就職業化了。

戰國末期的鄒衍就是“言大事，號談天衍”〔劉向《五經通義》〕、測釋天意之人。《史記》卷七十四《孟子荀卿列傳》說：“〔鄒衍〕乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，《終始》、《大聖》之篇十余萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通穀禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲……然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。”



司馬遷也是這樣的人，他在批判董仲舒的“天人感應說”時提出“究天人之際”論。胡阿祥說：“所謂‘究天人之際’，身在書齋，心系天地神人，天之祥瑞災異，地之榮枯盛衰，神之仙鬼精怪，人之男女老幼、士農工商、漁樵耕讀，它們、他們彼此關聯、相互作用，這才有自然，才有社會，才有自然與社會的和諧或者衝突。”<sup>13</sup> 究天人之際就是根據萬物萬象，思慮天然天意和世界秩序。

測釋天意之後，如何安排社會秩序與社會行爲，即天界秩序如何對應到人世的呢？下面我們以禮制爲例說明：

《禮記·喪服四至》說：“凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮。”這是禮的總則，表明禮是順應世界秩序的。具體的禮儀如何順應世界秩序的呢？

比如，君主行軍之禮，“行，前朱鳥而後玄武，左青龍而右白虎，招搖在上。”〔《禮記·曲禮》〕<sup>14</sup> 朱雀、玄武、青龍、白虎爲星宿四象，招搖是北斗七星，軍禮以之爲旗幟標示，將天象秩序模擬到軍禮秩序中。這是通過將天然之物象〔星象、本義〕轉換成象徵物〔旗幟標示、象徵意義〕，並模仿其原本的自然秩序〔原型、本然樣子〕來安排社會秩序〔具象、日常樣子〕。這種秩序轉換類似於藝術活動，將自然的美轉換成社會的美。它除了模仿之外，更是將天意通過象徵物轉換成象徵意義，使得表面的模仿蘊含著深層的意義和世界秩序。

再如，《禮記·檀弓上》說：“祭器，人器也。”意思是說，雖然祭器和人們日常使用的器具在外觀、功能等天然樣子上差不多，但它因在特定時空中使用，並且賦予了天意，具有象徵意義，因而與人器〔非祭器〕有“名分”之別。

天然混沌，天意難測，人們通過模仿和象徵來名分世界，使自然秩序和社會秩序顯現出來。鄭杭生先生和胡翼鵬認爲：“天





地、祭拜神祇的活動被塑型為禮儀時，禮儀並沒有脫離天道的根據，而是處處體現著天道，象徵著天道。”<sup>15</sup>

這在日常禮儀秩序安排中也是如此。鄉飲酒禮對賓、主的坐席有嚴格規定：賓西北，面朝南；主在東南，面朝西；介在西南，面朝東；僎在東北，面朝西。《禮記·鄉飲酒義》說：“賓主，象天地也；介僎，象陰陽也；賓，象三光也；讓之三也，象月之三日而成魄也；四面之坐，象四時也。”這裏將賓、主、介、僎的坐席方位、朝向，都納入天然秩序之中，賦予象徵意義；將三揖三讓、四揖而坐之社會行爲也納入天然秩序中賦予了象徵意義。

綜上，我們可以看到，社會圖式以世界圖式為基礎，行爲[己身]圖式以社會圖式和世界圖式為基礎。所以古人修身養性，實際上是將己身自覺地納入到世界圖式之中，力圖達到天人合一的境界，如馮友蘭在《新原人》中闡述的“天地境界”。從孔子對自己的評價看，“從心所欲而不逾矩”是生命史中的最高境界。

由此可見，中國文化中一直存在“天人之分”與“天人合一”這種矛盾情結，一方面是天地名分、天人分離下的世界圖式成爲己身之處境，另一方面是天人合一、世界渾沌則轉變爲理想和修養境界。如《周易·乾卦·文言》說：“夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎。”就其深層邏輯而言，中國天人合一思想得到巨大發展和深刻闡述恰好是因爲天地名分這一人世處境。該矛盾情結導致道家 and 儒家兩種殊途同歸的社會秩序建構典型，就社會名分秩序而言，其他東周諸子思想皆處於這兩種典型的中間領域。



## 五 名分組織社會：社會名分的歷史實踐

上文談到天地名分之後，世界擺脫混沌，有了秩序，古人以已經名分了的世界秩序為原形，通過對天然法象擬容，測釋天意，構建社會秩序和調整社會行爲。這表明了古代社會思想形上學和知識論基礎。那麼，古人為何要法象擬容、測釋天意，探索世界秩序和構建社會秩序呢？爲了研究這個問題，我們將時間納入到天地名分基礎上的秩序中進行考察，將發現，名分秩序從一開始就包含著謀劃的因素。

如果說莊子所謂“陰陽四時運行，各得其序”[《莊子·知北遊》]只表達了天然秩序，那麼，“飛龍在天，利見大人”[《周易·乾卦》]顯然還包含著天意及其孕育的象徵意義。假如沒有“飛龍”之物，則更說明天界想像的存在，那麼，法象擬容就包含著創造。爲什麼要創造“飛龍”之物？答案要麼是世界秩序有缺陷，以創造物彌補缺陷，使世界變得完滿；要麼是測釋天意手段有限，可經驗象徵物難以達意，需要安排超驗物。這使得第一能指是經驗物還是超驗物，以及超驗物和經驗物之本義發生學是否具有同理性成爲問題。這需要從語言哲學角度加以研究。我們從另外角度思考，即上述“乾卦”語句必然蘊含著“飛龍在天-利見大人-人類行爲秩序”這樣的邏輯順序。

結合上文，我們可以歸納出古代思想中，天然優先於天意，天界秩序優先於大地秩序，世界天然秩序優先於社會秩序，超驗秩序也優先於經驗秩序，也即社會秩序和人類行爲在整個世界秩序和名分系統中處於被支配地位。

難道名分秩序的建構是人類爲了自我約束？我們以《周易》思想及其社會發展史爲例分析和作答。

據《周易·系辭》所說，最早的《易》起源於伏羲氏創作的八卦，他“仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之

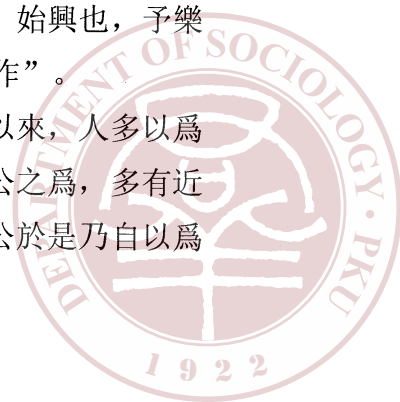


宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦”。八卦是通過觀測天象、地法、鳥獸之文與萬事萬物，及其適宜變化情況，抽象出來的符號系統。轉譯成上文術語，八卦是經由對天地萬物法象擬容後抽象概括出來的符號系統。這個符號系統（包括陰陽、太極、五行、八卦、64卦），本身蘊含著世界秩序及其變遷，可以稱為萬象之象。《易》不斷發展，經由伏羲氏、神農業、黃帝氏、堯舜氏以及後世聖人不斷推進，直到六十四卦，構成中國上古時代一部文明發展史。那麼，《易》有什麼效用呢？為什麼上古之人要創作和發展它？《周易·系辭》說：“以通神明之德，以類萬物之情。”意思是說，伏羲氏創作八卦是用來溝通神明和萬物之情，測釋天然天意。“《易》有聖人之道四焉，以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”[《周易·系辭》]這裏“辭”、“象”為靜，“占”、“變”為動。可見，八卦是古人抽象出來的世界圖式，其中蘊含著萬事萬物易變之理，可為聖人之所用。

透過該世界圖式，人們可以達到“一葉落而知天下秋”的認知境界，並因此而調整社會秩序和社會行爲。《周易·系辭》又說：“是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民，謂之事業。”這裏表明，《易》中有道有器，有天然天意，人們可以據此“裁”和“行”，即作出判斷和實施行爲，並繼而施惠於民眾。

然而，《易》雖有如此功能，但並不是自創制始就獲得巨大影響。《帛書·要》引孔子的話說：“文王仁，不得其志，以成其慮。紂乃無道，文王作，諱而辟咎，然後《易》始興也，予樂其知之……事紂乎？”可見，《易》興于“文王作”。

廖名春認為爻辭為周公所作，他說：“近代以來，人多以為《周易》卦爻辭系出於‘史巫’之手，其實，周公之為，多有近于史巫之處。如武王克殷二年，武王有疾，‘周公於是乃自以為



質，設三壇，周公北面立，戴璧秉圭，告于太王、王季、文王’。

‘成王少時，病。周公乃自揃其蚤沈之河，以祀於神’。《尚書·大誥》載，武王崩，成王幼，周公攝政稱王，三監及淮夷叛。周公決計平亂，而邦君庶士不同意。周公則親自占卜並將占卜結果告訴邦君庶士，其中說：‘用甯[文]王遺我大寶龜’，即表明其占卜特權是文王給予的。從西周金文中可知，周公子伯禽爲魯侯又兼任周王室太祝，邢伯爲周公後裔，亦爲太祝。這些事實表明，周公原爲周王朝宗教職務之首腦。”<sup>16</sup>

上述研究，表明《周易》卦爻辭爲文王、周公所作，起碼表明其興盛于周。從《周易》卦爻辭所含大量史實主要屬殷和西周早期可斷，其在周時期得到了發展。從廖名春所據周公用《易》行爲看，前兩者爲祀神驅病，後者實爲政治行爲提供合法性依據，皆爲歷史事件。<sup>17</sup>這說明，《易》是“裁”和“行”的依據，其興盛得益於多次歷史事件。在周公時期，《易》曾被作爲國家意識形態存在，成爲周公個人意志上升爲國家意志的政治工具，即周公確定平亂之“行”而遭到抵制之後才被使用。這表明以《易》爲據進行占卜並非象平亂這樣的國家行爲的必須儀式，但卻可以作爲最後判准。周公通過掌握的占卜特權行使國家行爲決策權，凌駕於統治集團意志之上。

任何社會都會有決策機制及最後決斷機制，對周公將國家軍事行爲決斷權通過占卜交給了天意，我們今天多半會認爲它是迷信並違背了民意。但占卜完全是以對天意達成共識的民意爲基礎的，倘若沒有這個基礎，任何名分秩序都難以實現。在占卜之前，周公提議軍事行爲必然是外部環境刺激下，作爲國家領導人的周公爲應對國家統治秩序受到外部力量衝擊而提出來的解決辦法。他先將這個辦法提到貴族和官僚會議上進行討論，這很像當今國家系統的決策過程，所不同的是，現代化國家不再將最後決策機制納入占卜這種巫術知識系統內，而可能納入法律或者全民



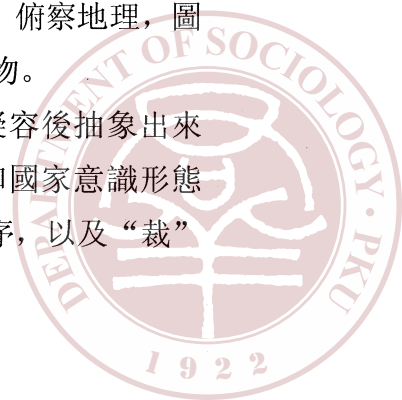
投票表決等知識系統內。最後決策機制得以實現必然存在外部基礎，它表現為知識系統，為決策者們所接受。這種外部系統知識基礎最終表現為被人們廣泛接受和視為當然的世界秩序和社會名分，如前文提到的天地名分及今天的憲法。西周人對天地名分、天尊地卑廣泛接受和視為當然才成就了占卜卜辭凌駕于貴族集體意志之上，因為，占卜得到的是天意，而貴族集體意志只是凡人想法。天意高於貴族意志就是當時名分秩序下的民意〔共識〕本身，這成就了占卜知識權威。

當然，占卜決策並非真的由“天”意決定，而是轉變了集體商談的形式，找到了在決策問題之前就已經存在的共識基礎。有占卜知識的共識基礎才成就了某一具體占卜行為與占卜結果的合法性。由此，我們可以形成這樣的結論：占卜行為合法性以人們持守《易》的知識為基礎，而《易》知識的合法性則以人們持守天地名分和天然天意為基礎。<sup>18</sup>

《易》不僅作用于社會行為，還作用於社會結構。朱熹說：“聖人作《易》以立人極。《易》是陰陽屈伸，隨時變易。聖人于六十四卦，止以陰陽其耦寫出，因依象類，虛設於此。”

〔《朱子語類》〕陸賈之《新語》亦指出以《易》定人道和社會秩序：“先聖仰觀天文，俯察地理，圖畫乾坤，以定人道，民始開悟，知有父子之親，君臣之義，夫婦之道，長幼之序。”我們可以肯定，西周禮制秩序能夠成功推行，必然早有“民始開悟”的禮制知識作為社會秩序基礎。至於這是否為《易》的社會效應則難以判斷，但《易》敘述了世界秩序，乃至記錄了歷史社會秩序，這是事實，很可能《易》是“先聖仰觀天文，俯察地理，圖畫乾坤，以定人道”的歷史知識總結，是歷史產物。

綜上，《周易》八卦是古代先賢經由法象擬容後抽象出來的世界圖式，蘊含著天然天意，逐漸賦予占卜和國家意識形態功能，歷史地具有了“別物正名”、組織社會秩序，以及“裁”





“行”、籌畫社會行爲之效用。這個邏輯過程可以簡單記爲“世界秩序—八卦—世界秩序”，是“八卦”從世界秩序中不斷完型並孕育出來後反作用於世界秩序。這個邏輯過程〔即名分邏輯歷史〕告訴我們，天然優先於天意，天界秩序優先於大地秩序，世界天然秩序優先於社會秩序，超驗秩序優先於經驗秩序。但現實歷史過程〔即名分歷史邏輯〕卻告訴我們，八卦是歷史產物，經周時興盛，並被周公所用，甚至爲個人意識施爲於集體意志之手段，因此，是社會組織了八卦。因此，世界組織了八卦，八卦組織著世界。對於社會名分秩序而言，八卦組織著社會，社會組織著八卦。邏輯歷史表明了名分秩序的建構爲人類自我約束，而歷史邏輯卻表明了個人意志施爲於名分秩序。由此推之，正名既是邏輯過程，也是歷史過程。我們只有將思想史和社會史結合起來進行論述，才能真正理解名分的歷史效應。

## 六 崇德廣業與日用而不自知：視爲當然的社會名分何以可能

根據上文，我們必然要追問，成就最後決策機制的外部知識基礎何以成爲可能？特定時空下的社會行爲所依據的某些視爲當然的占卜知識何以可能？這兩個問題共同指向一個基礎性問題，那就是“視爲當然的社會名分何以可能”？這個問題將西方社會理論中圍繞“名分秩序”的社會物理學和圍繞“視爲當然”的社會底蘊的社會現象學有機地結合起來。中國古代思想最爲智慧的一方面就蘊含於該問題之中，他們圍繞這樣的一個問題展開論述：有些社會名分是理所當然的。

對該問題的研究最通常的做法就是分析西周時期“天”思想的發生學。我們也從這裏開始，但不止步於此。我們將看到，名





分秩序發生學本身，即知識敘述模式本身，也是成就“天”思想的發生學機制。而百姓“日用而不自知”及“日變而不自知”，即日常生活本身的緊迫性、模糊性等成就了“天”思想的社會基礎。其結果就是，天地名分視為當然。

我們下面以分析“西周時期天地名分何以視為當然”問題為例進行說明。

大量史料和研究表明，“小邦周”代替“大邑商”需要一個解釋，以便確立周的合法性。周書《大誥》說：“天休于甯王，興我小邦周。”《召誥》雲：“皇天上帝改厥元子，茲大國殷之命。”“天既遐終大邦殷之命。”《多士》說：“非我小國敢弋殷命，惟天不畀允固厥亂，弼我。”“肆予敢求爾于天邑商。”如此等等，非常清楚地表明，天意是周合法性的根據，這必然促進“天”思想發展。董仲舒將這天意稱為天理，他說：“夏無道而殷伐之，殷無道而周伐之，周無道而秦伐之，秦無道而漢伐之。有道伐無道，此天理也，所從來久也。”今天，我們會對這種理論貼上客觀唯心主義、宿命論等標籤。但是，我們需要清楚，這些標籤連同其標示物本身都只是時間軸上的產物，顯現物而已。

“天”思想，乃至“天”文化，在西周興盛，即顯現，通常認為是因國家權力合法性闡釋需要。然而，從上文可知，天地名分是人類最為基本的處境，甚至在各種傳說中，天地名分是世界秩序的基礎。世界秩序的名分基礎，是作為其他任何名分秩序的底蘊存在的。所謂“萬物雖多，不外天地；易卦雖多，不出乾坤。”〔《周易·系辭》〕因此，西周將“天”安置在社會名分秩序的頂端，最多只是將“天”顯現得更為明顯。

但是，名分基礎可能直接作為其他名分秩序的根據提出來。

比如，《尚書·堯典》一開始就講述堯帝禪位選拔繼承人一事，講到繼承人最為重要的就是要順應天命，德行高尚，沒有違



逆天意爲惡害人。這實際上以人生姿態爲顯象進行的材性品鑒，人生姿態顯象出意，合天意者應天命。

再如，上文提到的周公平亂動員講稿《大誥》，通篇滲透著天意，“已，予惟小子，不敢替上帝命。天休于甯王，興我小邦周，甯王惟荀用，克綏受茲命。今天其相民，矧亦惟荀用。嗚呼！天明畏，弼我不丕基。”周公通過占卜獲知天意，然後爲平亂行爲納入到天意之中。天地名分成爲診斷社會秩序和通過武力修復社會秩序的根本處境，甚至成爲決策行爲的根本依據。

名分基礎也可能隱晦地蘊含著。

比如，《周易·乾卦》說：“乾，元亨利貞。”《左傳》襄公九年載：穆董釋隨卦卦辭，讀“元、亨、利、貞”，以元爲仁，亨爲禮，利爲義，貞爲正，稱爲“四德”，賦予道德規範的涵義。唐代孔穎達《周易正義》引《子夏傳》說：“元，始也；亨，通也；利，和也；貞，正也。”認爲乾卦“四德”意味著陽氣始生萬物，物生而通順，能使萬物和諧，並且堅固而得其終。《周易·系辭》說：“凡德業之成乎法象者皆名爲幹，不止六陽一卦爲幹；凡效法而成其德業者皆名爲坤，不止六陰一卦爲坤。”乾卦坤卦具有綱領性意義，作爲萬物周而復始變化的兩端，可見，天地名分思想貫穿《周易》整個文本。

再如，《春秋》[隱西元年]說：“元年春，王正月。”《公羊傳》說：“元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷爲先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。”這幾個字後來逐漸被注經者闡釋出“一幅天人秩序圖，一幅王化大行圖”<sup>19</sup>。所謂“春秋筆法”不僅對“名”審慎書寫，還包括“名”的次序的精心安排，以“寓褒貶，別善惡”，彰顯其背後的情感、價值觀和“名分秩序”底蘊。這個案例不僅告訴我們天地名分在古代思想中的重要性和重大影響，甚至連文字、字畫、音樂等一切人爲音符和表意系統，



都無處不包含著天然天意，使得這些符號本身具有了符瑞、災異性質。因此，實在世界、想像世界和符號世界都可以滲透著或可以嵌入天地名分思想。

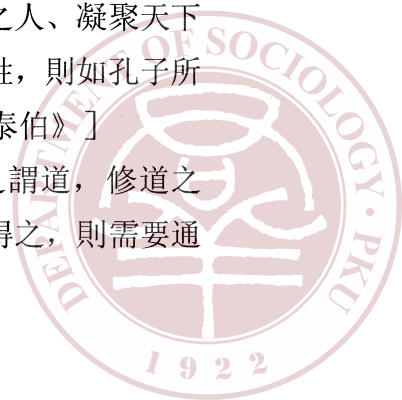
兩例簡略的字句中，無不隱含著古代思想和歷史敘述時關於名分秩序的重視，將天和天子置於重要位置。

上述國家政治敘事、思想史和歷史記述中或明或暗地蘊含著的名分秩序及名分底蘊，無不強化了天地名分思想與文化。從以“天”思想確立西周合法性及展開平亂動員等可以推斷，天地名分在西周貴族社會中是不言而喻、視為當然的，它有時被直接彰顯，有時則被隱晦地涉及，甚至可認為是潛意識地涉及。

對於老百姓而言，天地名分更是不言而喻、視為當然的。所以，《周易·系辭》說：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。”天地名分，陰陽之道，百姓〔西周時期主要指相對於野人的國人，及相對於貴族的庶民，是有姓氏的人〕雖然以之為用卻不知其道。《系辭》認為只有聖人、君子少部分人才能夠掌握天地名分、陰陽易變之道，所以說，能夠真正懂得又能持守君子之道，即陰陽之道，仁義之道的，實在太難，其人也少。

為何百姓日用而不自知呢？《系辭》雲：“夫《易》，聖人之所以崇德而廣業也。”聖人通過研究和通達陰陽之道，仁義之道，易變之道後，用其“通天下之志”、“定天下之業”、“斷天下之疑”、“成天下之務”，“開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。”所以，《易》是聖人用來治理天下之人、凝聚天下之心、成就天下之德和建立天下之功的。而對百姓，則如孔子所述，“民可使由之，不可使知之。”〔《論語·泰伯》〕

《中庸》開篇就說：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”由此可見，道雖為人人日用，但要知之得之，則需要通



過教育來獲得。只有經由教育，陰陽之道、仁義之道、易變之道才能夠得以顯現，否則，百姓只知其然而不知其所以然。“然仁者雖但見仁，而仁何嘗不從知以顯？知者雖但見知，而用何嘗不隨仁以藏？仁體至微而恒顯，知用至露而恒藏，此即一陰一陽之道，法爾鼓舞萬物而不與聖人同憂者也。” [《周易·系辭》]

然而，正因為百姓日用而不知，作為社會底蘊的日常生活不僅默默地持守了名分秩序的底蘊，也可能破壞它。如太史公曰：“夏之政忠。忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僿，故救僿莫若以忠。三王之道若迴圈，終而復始。周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不繆乎？故漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣。” [《史記》卷八《高祖本紀》] 司馬遷在這段話中主要為說明夏、商、周按照忠、敬、文社會秩序之道變易，批判秦皇朝不但不知道以“忠”救周之“文”敝，反而將周代禮樂之“文”推極到刑法之“文”，盛讚漢朝能“承敝易變，使人不倦”，乃“得天統矣”。但它無不表明這樣的情況，聖王治政之道不完滿，皆滋生流弊，而流弊起於小人，即普通百姓。百姓日用以忠則進而野，日用以敬則進而鬼，日用以文則進而僿。實際上是，忠之過則野，敬之過則鬼，文之過則僿。可見，仁義之道、“文質彬彬”之境界是很難達到的。忠之用，敬之用，文之用，雖符合為政之道，符合聖人崇德廣業之道，但百姓過而用之，則過猶不及，滋生流弊。這些領域之所以被稱為“敝”，是因為它們是被排斥的部分，在天地名分系統中，屬於“地”的部分，被遮蔽和排斥。比如，對文之過，孔子批判說：“巧言令色，鮮矣仁。” [《論語·學而》] 堯帝也批評共工“靜言庸違，象恭滔天”。 [《尚書·堯典》] 文過飾非並沒有表現人的天然樣子，違逆天意。



司馬遷治道易變例表明，日用知識除了蘊含著聖王治政之道和聖人崇德廣業之道的“忠、敬、文”外，還有日常生活本身的底蘊與週邊。忠的週邊是野，敬的週邊是鬼，文的週邊是僿。猶如天象徵著地，煙象徵著火一樣，在名分領域，忠象徵著野，敬象徵著鬼，文象徵著僿。正因為百姓不知天地名分之道，陰陽之道，易變之道，身在其中而不知，結果模糊了天地界限，不知野已過忠，鬼已過敬，僿已過文，才滋生流弊，最終促使世道易變。

百姓對自己行爲中所蘊含的易變之道和易變之實皆不自知，我們可以將其與“百姓日用而不自知”對應地稱爲“百姓日變而不自知”。因此，“不可使知之”，“日用而不自知”，皆潛藏著世道和社會秩序易變之道。其易變邏輯大致爲“文—文過—僿—救文—忠 [質]”。此爲一陰一陽易變之道，社會名分秩序之變遷。

## 七 結論

中國古代思想文化是有核心的文化。中國古代社會秩序屬於以天地名分爲核心和基礎展開的名分秩序。天地名分是中國古代思想的核心，它將世界捲入其中，成爲其他名分的基礎，演繹出世界圖式和社會圖式。社會名分秩序孕育於世界圖式，人因此不會孤單。名分演繹邏輯先從天意轉換成象徵意義開始，通過法象擬容等方式將天然秩序、象徵秩序和實踐秩序巧妙地聯繫在一起，使得社會秩序和社會行爲建基於世界秩序和核心名分之上。世界秩序存在缺陷，只有通過想像物和構造物來彌補，但最完美的渾沌秩序永遠只能作爲理想。名分邏輯歷史並不排斥名分歷史



邏輯的效應，從測釋天意、崇德廣業到百姓日用等，無不將有意無意的歷史實踐捲入其中，並導致社會名分秩序的易變。與現代性社會一樣，任何社會名分秩序都存在秩序風險，秩序風險實為名分風險，由名分的過猶不及造成，實際上就是名分的渾沌基礎始終存在力量造成的。

此為孔子正名思想的深層領域和歷史底蘊，概括其蘊含的社會名分秩序具有以下特徵：

立體性和差等性：其社會名分秩序有核心，以天地名分作為核心或者軸心建構起來的一個整體和差等序列；與平面性和二元對立性社會秩序相區別。

道義性和理據性：其社會名分總是指向天然天意，並以之為理據，天地名分為其他社會名分的有效性依據；與功利性和任意性社會名分秩序相區別。

自然性：它在歷史底蘊中表現為寫實繪畫藝術的特徵，通過法象擬容摹仿世界秩序，屬於社會自然秩序；與約定性社會秩序相區別。

象徵性：它以表意為基礎，象徵世界秩序，並指導社會行為以“名”為導向，首先表意，顯現名的世界圖式，然後自然成“分”，以名守分；區別於功能性社會秩序。

## 注释

- 1 朱熹，《四書章句集注》（上海：上海書店，1987），9394，轉引自曹峰，〈孔子“正名”新考〉，《文史哲》第二期（2009）。
- 2 陳玉生，〈東周“名分”思想建構——作為“名分社會”的分析範式〉，《社會理論學報》第二期（2011），317-357。
- 3 該方法我在另有文有詳細論述，但先適用於本文。這似乎存在方法論矛盾，即用名分整理實在方法論證名分整理實在之思想與歷史邏輯，隱含著方法論前見；但並不矛盾，原因是，用該方法分析，實際上是將





古代思想和歷史資料作為本文重要概念系統〔即名分〕整理的實在來看待，這種方法是選定了的，但論證的結論卻存在可能性，即可能存在名分整理實在之思想與歷史邏輯，也可能不存在。一個是我選定和論證過的方法，這個方法的確證背景知識為東周諸子思想；另一個是可能的結論，針對的背景資料主要為孔子正名思想之前的歷史時段，這裏存在交錯的三個時空，即現在的我用我自己以東周思想為背景確證了的“名分整理實在”方法來論證東周之前的歷史中是否存在“名分整理實在〔社會秩序〕”之可能，在邏輯上並不存在矛盾。

- 4 葛兆光，《中國思想史》第1卷（上海：復旦大學出版社，1998），88。
- 5 鄭杭生、胡翼鵬，〈天道左旋：社會運行的溯源和依據——若干考古發現成果的社會學開發〉，《浙江師範大學學報》第三期（2007）。
- 6 鄭杭生、胡翼鵬，〈天道左旋：社會運行的溯源和依據——若干考古發現成果的社會學開發〉，《浙江師範大學學報》第三期（2007）。
- 7 葛兆光，《中國思想史》第1卷（上海：復旦大學出版社，1998），107。
- 8 [清]蘇輿，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），259。
- 9 牟鐘鑾、張踐，《中國宗教通史》（北京：社會科學出版社，2007），87。
- 10 林華東，〈論良渚文化玉琮〉，《東南文化》第六期（1991）。
- 11 諸多研究表明了這樣一個觀點，“象與象思維”是中國文化之根。王樹人，〈中國哲學與文化之根——“象”與“象思維”引論〉，《河北學刊》第九期（2007）；吳懷祺，〈《周易》的意象思維與歷史解喻〉，《史學史研究》第三期（2009）。
- 12 這段話的意思是說：“聖人對天下萬物的奧秘有所識見，因而模擬它們的形態容貌，擬象萬物適宜的樣子，因此稱之為象。聖人對天下萬物的運動變化有所識見，因而觀察運動變化之間的交會融通，以推行立身處世的經典禮儀，附系上文辭，用以判斷吉凶，因此稱之為爻。言說天下最奧秘的道理而不可惡；言說天下最高的運動而不可亂。摹擬其象然後言說，議論然後行動，經過摹擬討論，來形成關於變化的理論。”
- 13 胡阿祥，〈以我心知他心與眾心〉，《南京曉莊學院學報》第五期（2010）。
- 14 朱雀、玄武、青龍、白虎為星宿四象，招搖是北斗七星。這種禮儀就是模擬天象的格局，以表現軍禮氣勢威武如天帝，秩序嚴整若星斗。
- 15 鄭杭生、胡翼鵬，〈禮序人倫，樂移風俗：社會運行的二重性規範——兩周時期的社會思想研究〉，《學習與實踐》第10期（2007）。
- 16 廖春名，《周易十五講》，轉引自蘭甲雲，《周易古禮研究》（湖南大學2007年專門史博士學位論文），22。



- 17 祀神驅病對於普通人而言，也許只是日常事件，但對於文王及其子而言，則具有重大歷史意義。我們可以設想，周公親自任太祝並主持祭祀，說明事件意義重大，並且進而說明太祝之職意義重大。倘若周公以《易》為據進行祭祀，必然對《易》的興盛具有重大作用。
- 18 今天人們不再相信存在天，但《易》的知識仍然活躍在我們的文化中，雖然其性質卻發生了重大變化，它不再是群體最後決策機制了，可能只是人們的文化生活部分而已。
- 19 趙伯雄，《春秋學史》（濟南：山東教育出版社，2004），142。

