

从“名”与“逻各斯”看中西文化精神

赵奎英

内容提要 在中西诗学文化比较研究中，“道与逻各斯”框架可谓深入人心。但在中国哲学文化中，道与名是悖反共生的，“名”既是一个哲学的、政治的、伦理的概念，也是一个语言学、逻辑学概念，它对于中国传统诗学以至整个文化生成具有基点性作用。道与逻各斯框架，不仅忽视了道与逻各斯的深刻歧异，还遮蔽了“名”对于中国传统文化的深刻意义。“言说”、“理性”和“神性”共存于“逻各斯”之中，“名”则意味着“书字”、“名称”和“名一分”，且被道家之外的各家尊为“天地之纲”“圣人之符”。道家之道排斥“名”，各家之“名”却指向“道”。这使得以“名与逻各斯”为比较基点，不仅具有更充分的依据，而且可以让我们更清楚地看到中西文化的同异和复杂性，可以更好地把握中华传统文化的特色和智慧，更好地体认中国传统“非逻各斯中心主义”文化所具有的以“自然”为大本、以“大象”为大体、以“生成”为大德、以“合和”为大境、以“共同体”建立为指向的“大美”精神。

关键词 名；道；逻各斯；比较基点；传统文化精神

人类文明的发展进步，离不开各种文化、文明之间的交流互鉴。但交流互鉴必须以理解彼此之间的相异和相通之处为基础，而这又离不开一种跨文化比较的视野。对于中西文化比较来说，一个首要的工作或许是确立比较的基点和框架。在这方面，张隆溪提出的“道与逻各斯”框架具有典型意义。自提出以来，“道与逻各斯”已成为一种深入人心的中西比较模式，被广泛运用于中西诗学、文学、哲学以及文化的比较研究之中。以“道与逻各斯”为框架对中西诗学文化进行比较，的确具有重大开拓性意义，但这一框架仍然存在着明显的问题，对此已有学者指出过，笔者也曾进行过批评分析，并提出以“名与逻各斯”为基点对中西语言诗学进行比较研究的问题。但多年过去，学界在中西文化比较基点问题上似乎并没有获得整体性推进，因此有必要从中国当下语境出发，重新检视和探讨这一问题，看看“名与逻各斯”作为中西语言诗学的比较基点，能否被整体地推进到中西文化比较领域，以更新中西文化比较研究的视域，而以“名与逻各斯”作为比较基点，可以让我们看到哪些新东西，它对于理解中西文化的同异、把握中国传统文化的

智慧和精神又有何意义？这些问题的探讨与解决，无论是对中国传统文化的传承与创新，还是对中西方文明的交流与互鉴，都具有重要意义。

一 以“名”与“逻各斯” 为比较基点的理据

在中西诗学文化比较研究中，人们总是倾向于认为只有中国的“道”才与西方的“逻各斯”具有可比性，“道与逻各斯”的比较框架因此深入人心。但实际上，在中国哲学中，找不到与“逻各斯”完全对等的概念，“道”与“逻各斯”是存在着深刻歧异的。“逻各斯”兼具“理性”与“言说”两义，而“理性”与“言说”之间是一体的，“逻各斯”作为最高存在，同时也是一种言说性本体。此外，在西方哲学文化的发展过程中，“逻各斯”不仅被理性化了，而且被神化了。《新约》中说：“太初有言，言与神同在，言就是神。”这个“言”也就是“逻各斯”^[1]。言说、理性与神三位一体，共存于逻各斯之中，逻各斯便成了唯一的、绝对的、神圣的至高存在。在中国传统中，尤其是在道家

视野中，“名”与“道”是对等的，但也是悖反的，道作为最高的哲学本体是非名言性的，哲学视野中的道尽管也具有一些神秘性，但它并没有像逻各斯那样被神化，生成万物的道是自然“混沌的虚无”，而不是神^[2]，在中国传统哲学文化中被神圣化的反而是“名”而不是“道”。非名言性、非神圣化的道作为最高哲学本体，虽然与三位一体的逻各斯在地位上有相应的一面，在意义上也有一定的相通之处，但二者又是不对称的，实际上只有当我们将“名与道”结合起来时才能更好地与“逻各斯”相对应，如果一定要把“道”与“名”分开来与逻各斯相对比的话，“名”与“逻各斯”实际上比“道”与“逻各斯”更具有可比性。

“逻各斯”(logos)希腊语为“λογος”，后来也以“lego”“legio”形式出现在拉丁语中。根据里德尔和斯科特(Liddell and Scott)的希腊辞典的早期版本，逻各斯的两个基本含义是“言说”(oratio)与“理性”(ratio)。在新版本中，被列出的主要词义有：(1)“捡拾、聚集、挑选”；(2)“数，计算”；(3)“言说，讲话”^[3]。在西方哲学史上，几乎没有哪个重要哲学家不涉及逻各斯问题的。根据海德格尔的考察，“希腊人没有语言这个词，他们把语言这种现象‘首先’理解为‘言谈’或‘话语’”，但由于“逻各斯”作为基本主张已经进入了他们的哲学视野，“逻各斯”也就成为理解言谈及其构成的基本框架^[4]。古希腊人不仅以逻各斯来理解言谈，实际上他们也把逻各斯“理解为”言谈，理解为具有一定规则并能予以表达的话语系统，后来它才演变为一个常用的多义词。英国哲学史家格思里在《希腊哲学史》中，曾总结出逻各斯的11种含义，包括“叙述”“话语”“原因、理由、论辩”“对应、关系、比例”“普遍的原则”“理性的能力”，等等^[5]。但逻各斯最常用的意思还是指有声的“言说”，以及没有发出声音的内在话语即“思想”、“理性”或“思维”，只是在后来的使用中，西方哲学家越来越强调其“理性”内涵，忽视其“言说”含义。海德格尔在其早期著作《存在与时间》中曾专门对这一问题进行批判考察，提出“λογος的基本含义是言谈”，只是这一基本意义“被后世哲学大量的随意的解释遮蔽掉了”。“λογος

被‘翻译’为(亦即一向被解释为):‘理性’、‘判断’、‘概念’、‘定义’、‘根据’或‘关系’。”^[6]伽达默尔也提出，人们常以“理性”或“思想”来解释的“逻各斯”这个希腊词，其原初意义就是“语言”。“人是逻各斯的动物”，实际上也就是指人是“能够思想、能够说话”的动物^[7]。德里达把西方哲学文化传统概括为“逻各斯中心主义”，并以“语音中心主义”和“理性中心主义”来表述^[8]，也是基于逻各斯的“言说”与“理性”两大含义。

总之，在西方哲学传统中，逻各斯既意味着一种集中的“思想”，更意味着“言说”。当意味着思想时，这种思想也是可以“言说”的。在这一点上的确如张隆溪所说的，“在这个了不起的词中，思想与言说从字面上融成了一体”。只不过他进一步认为，“道这个汉字也同样再现了最重要的哲学思想，它也同样在一个词里，包含了思想与言说的二重性”^[9]，并将此作为把“道与逻各斯”进行比较的根据。张隆溪将二者进行比较，也许受到钱锺书的启发。钱锺书在《管锥编》中曾谈到中国的“道”与“逻各斯”可以比较的问题^[10]。西方学者中，也有强调“逻各斯”与“道”的相似性的。如法国汉学家雷慕沙(Abel Rémusat)就认为，欧洲思想中最接近“道”的就是“逻各斯”^[11]。

“逻各斯”与“道”并非不可以比较，它们同为最高范畴的确具有相应或相似的一面。但必须注意的是，从逻各斯作为言说性的神圣本体来看，它与道家非名言性的、浑浑昧昧的道有很大差别，倒是与被道家之外的各家(儒、法、名、墨等)所崇奉的“名”更为接近。我们说“逻各斯”与“名”更为接近，一是因为“名”本来就具有名称、概念这种指谓语言的含义，屠孝实《名学纲要》中就说，“概念以言语表之，则成为名”^[12]；二是因为在中国古代哲学文化中也几乎存在着一种“重名主义”，存在着把“名”神圣化的倾向。中国先秦文献“对名的重视，甚至到了不可思议的地步”^[13]。《管子》中说：“名者，圣人之所以纪万物也。”(《管子·心术上》)申不害曰：“名者，天地之纲，圣人之符。”(《群书治要》引《申子·大体》)汉儒董仲舒更是认为：“名者，大理之首章也。”“逆顺自著，其几通于天地矣。”(《春秋繁露·深察名号》

由此可见，在中国哲学文化传统中，“名”被视作“圣名”，具有“几于天地”的神圣地位。与“逻各斯”被神化、与至上神结为一体相类似，“名”则被“圣化”，它与“天意”和“圣人”连结在一起。

在中国哲学文化中，“名”不仅是一个政治的、伦理的、哲学的概念，也是一个语言学、逻辑学的概念，西方逻辑学最初被引介到中国时就曾被李之藻、严复翻译成“名理”“名学”。20世纪初的诸多名学研究，如屠孝实的《名学纲要》、虞愚的《中国名学》等，都主要从逻辑学角度研究“名”。当今也有学者从语词符号的角度研究名。忽视“名”的政治伦理含义，只把名作为一个语言学、逻辑学概念进行研究，会导致对名的理解的偏差，但如果忽视了名的逻辑学、语言学含义，也会使我们无法全面深刻地理解“名”如何作为语言现象无孔不入地渗透到我们的文化基因中。由于“名”本来就具有语言含义，如果说中国传统哲学文化中存在着一种近乎“名本主义”的东西，那么“名本”显然不同于“道本”，它是一个类似于逻各斯的“语言性”本体。从这一意义上说，“名”与“逻各斯”更具有对应性关系。

“名”与“逻各斯”的另一特点类似在于，它也是一个含义极其复杂的概念。这种复杂性首先与中国古代各家各派都谈“名”有关系。王瑄在《公孙龙子悬解》中曾说：“惟当时诸子之言正名，有兼有专。兼者，如管子韩非以法家谈名，荀子以儒家谈名，墨子以墨家谈名，尸子吕子以杂家谈名。在其学说全部只占一域，或为所标主义之一种基念，或以论旨旁衍与名相通。”^[14]由此可以看出名被广泛讨论的复杂情形。但尽管如此，名的性质和使用范围还是可以大致归类的。《尹文子·大道上》中说：“名有三科……一曰命物之名，方圆白黑是也；二曰毁誉之名，善恶贵贱是也；三曰况谓之名，贤愚爱憎是也。”这里实际上是按用法把“名”分成三类：用于对事物的形状色彩进行命名的“命物之名”；用于对人的德行地位进行褒贬的“毁誉之名”；用于对人的贤愚爱憎进行况谓的“况谓之名”。这三类用法实际上可归结为两大类，因为是非善恶、贤愚贵贱是密切相关的，它们同属于

政治道德伦理问题。由此我们可以说，中国古代对“名”的使用主要有两大路径：一是指认识论上的“名”；一是指政治伦理学上的“名”。从认识论角度看，“名”即命名事物（包括人）的“名称”“概念”，它是思维和认识的工具。从政治伦理学的角度看，“名”就是有关“道义政化”的“名位”“名声”“名目”“名分”等，它是对人的品德行为、身份地位、贤愚贵贱等的“命名”或“况谓”，是一种“政化工具”或“象征系统”。

在中国古代，人们不仅在认识论和政治伦理学意义上使用名，也在本体论意义上使用名。《老子》第一章中说：“无名，天地之始，有名，万物之母。”这里的“有”与一般意义上的具体的“物”不同，它是一种抽象的“实存”。这种“有”正具有本体论上的意义，这里的“名”因此也不同于命名具体事物的“命物之名”，而是命名抽象存在的“命有之名”。《尹文子·大道上》中说“大道不称，众有必名”，这里的“名”正是在本体论意义上使用的。这可看作“名”的第三类用法。根据前两种基本用法，我们可以把“名”的含义归结为：名称、概念，名分、名位、名誉等；根据第三种用法，名则意味着“实”“有”。由此我们说，既然“名”本身就包含着名称、概念的语言性含义，“名”作为“天地之纲、圣人之符”，又具有“几于天地”的神圣地位，并且“名”作为“命有之名”与“道”一样，也可以在本体论意义上使用，则“名”与西方那个最高的、言说性的、神性的“逻各斯”在基本方面具有相应的地方，把“名与逻各斯”作为中西文化比较的基点，有着充分的理据。

不仅如此，以“名与逻各斯”为基点，还可以更好地揭示出中国传统文化的复杂格局。概括地说，如果说西方哲学文化是沿着“逻各斯中心主义”与“反逻各斯中心主义”历时性地展开的，那么中国哲学文化则是在“名”与“无名”（“道”）的悖反共生中生成的。单纯强调道，会使以儒家为代表的中国哲学文化对名的推崇遮蔽不彰，而把“名”列出来与“逻各斯”对比，并不会导致对道的遮蔽。因为道家之道排斥“名”，但各家之“名”都仍然指向“道”。尹文子曾说：“大道治

者，则名、法、儒、墨自废。以名、法、儒、墨治者，则不得离道。”（《尹文子·大道上》）名之所以被置于“天地之纲、圣人之符”的位置，最根本的原因还在于名被认为是通于天道、达于天意的。究其根本，崇尚名者，认为名与道是合一的，反对名者，认为名与道是悖离的。以“道与逻各斯”作为比较框架，会有意无意地抹除名对中国传统文化的影响，但以“名与逻各斯”作为比较基点，则不会把道排除在外，而是要把“名”与“道”同时纳入视野，并以“名”作为进入中国文化传统的一种更为切实的入口，在对“名与逻各斯”“道与逻各斯”“名道悖反共生”与“逻各斯中心”的同异比较中，共同说明它们对于中西文化精神生成的复杂意义。

二 从“名”与“逻各斯” 看中西文化同异

以“名”与“逻各斯”作为比较基点的意义首先在于，它可以让我们更清楚地看到中西文化之间的同异。而之所以可以做到这一点，一个重要原因在于：与逻各斯的原义“言说”相比，“名”也有一个非常基本的与之相对的含义，那就是《隋书·经籍志》中提到的“名谓书字”^[15]。把“名”解释为“书字”，是汉代郑玄解经的一贯做法。郑玄注《仪礼·聘礼》“百名以上书于策，不及百名书于方”时云：“名，书文也，今谓之字。”^[16]郑玄注《论语》“必也正名乎”时，更把“正名”注为“正书字”。刘宝楠《论语正义》引郑玄注云：“正名，谓正书字也，古者曰名，今世曰字。”^[17]清代文字学家段玉裁、朱骏生都持这种观点。朱骏生在《说文通训定声》释“名”中就谈到：“古曰名，今世曰字”。汉代刘熙《释名》则把“名”与“铭”通释，认为“铭，名也，记名其功也”^[18]，也从另一个方向上说明了“名”与“书字”的关系。

“名”与“书字”虽然不能在任何情况下都等同，但“名”作为“书字”的含义在早期文献中的确是广为应用的，从“名形”“名迹”等诸多语言用法中，也可窥见“名”与书写“文字”的源始

联系。王弼注《老子》第一章曰：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。”^[19]从这里可以明显看出，“王弼注以‘指事造形’说‘名’，即借‘六书’之‘指事’‘象形’说明‘名’”^[20]。王弼之所以借“六书”来解释“名”，或许正因为他也是把老子这里的“名”理解为“书字”的。如果“名”的基本意义之一就是书写文字，中国古代对名的推崇，也决定了对文字的推崇，也决定了对“经典”“书”籍的推崇。因此，中国古代一方面说“名者，天地之纲，圣人之符”；另一方面也说“盖文字者，经艺之本，王政之始”^[21]。并且中国古代这种对于“名”和“文字”的崇拜，几乎达到了可以用宗教来比况的程度。关于这一点，胡适曾有清楚的表述：

我们新发现中国不是没有宗教的：我们中国有一个很伟大的宗教。……提起此教，大大有名，他就叫做“名教”。名教信仰什么？信仰“名”。名教崇拜什么？崇拜“名”。名教的信条只有一条：“信仰名的万能。”“名”是什么？……总括起来，“名”即是文字，即是写的字。“名教”便是崇拜写的文字的宗教；便是信仰写的字有神力，有魔力的宗教。^[22]

由此不难看出中国文化中存在的文字崇拜的情形。这种文字崇拜，既与西方“逻各斯中心主义”对口说“言语”的推崇即德里达所说的“语音中心主义”形成了鲜明的对照，也与西方哲学文化把逻各斯神圣化，让逻各斯与基督教、与至上神合而为一构成了一种奇妙的对称关系。西方文化崇拜“逻各斯”，崇拜的是“言说”和基督教的“至上神”，中国文化推崇“名”，推崇的则是“书写文字”和“名教”的“圣名”。由此我们可以清楚地看到中西文化如何既相通又不同。

“名”与“逻各斯”另一个突出的相通而又相异之处在于：作为“言说”的“逻各斯”之所以受到如此的推崇，是因为言说中所蕴含的“理性、逻辑”；“名”之所以享有如此崇高的地位，一个直接原因则在于，“名”的本质功能是“明分”，名即“名一分”，亦即“名必有所分”^[23]。而在道家之外的各家看来，“审名定分”是大政之要务，至治之根本。如《吕氏春秋·审分览》中说“正名审

分，是治之辔已”，《尹文子·大道上》中则有“大要在乎先正名分”。中国古代文化中最初所说的“明分”，不仅指政治伦理意义上的“名分”，也指逻辑概念意义上的区分，是一种广义的“名一分”。只是在后来的发展中，“名”的政治伦理意义越来越被突出，以至形成专有的政治伦理意义上的“名分”概念。这样一来，名之“名一分”虽然在地位上相当于逻各斯之“理性、逻辑”，但二者之间又存在着很大的差别。在西方，“逻各斯”被视作宇宙万物共同遵守的理性规律，人们借助逻各斯主要是为了发现真理和认识事物，包括认识人类自身和发现至高无上的宇宙原理，逻各斯是真理的本原和思维的工具。而在中国古代，人们既要借助“名”认识事物，更要借助“名”“治理”万物与“化成”天下。名不仅是认识的工具，更是“道义之门，政化之准绳”。与西方传统更加强调“逻各斯”与理性、认识的关系不同，中国古代更加重视“名”与政治伦理教化的关系。以儒家为代表的各家各派，都把“正名”作为治理天下，建立合理、和谐的社会政治伦理秩序的前提和根本。但中西文化的这种差异，在“道与逻各斯”的比较框架中无法得到应有的揭示。

不仅如此，“道与逻各斯”框架还遮蔽了无名之“道”与名言性“逻各斯”之间的差异及其影响。道家之“道”既不是“名言”，也不可被“名言”，“道”这个汉字本身虽也兼具“道理”与“道说”两种含义，但“道说”并非道家之“道”本身的特性。《老子》的“道可道，非常道”，庄子的“大道不称，大辩不言”，都清楚地表明道家之道与名言之间的悖反关系。而逻各斯的“理”与“言”则是共属一体的，“理性”“言说”“逻各斯”三者可以互换。德国宗教哲学家哈曼（J.G.Hamman）曾说：“倘若我像德莫提尼斯那样口若悬河，那么，我顶多也只能把一个唯一的词语重复三遍：理性就是语言，就是逻各斯。我啃着这块硬骨头，并将终生啃下去。”^[24]但张隆溪认为“道”这个汉语字所包含的思想与言说的悖谬关系，“就像我们在逻各斯和西方关于内在理性与外在言说的整个问题中发现的那样”，并且引用钱锺书作为论据。钱锺书在《管锥编》中曾引用柏拉图的一段话：“没有任何聪

明人会鲁莽得把他的理性沉思付诸语言，特别是付诸那种不能改变的形式……我认为名称在任何情况下都是不稳固的”，并认为它“几可以译注《老子》也”^[25]。但就像史忠义所说的，“柏拉图的这段话却不代表西方人在‘逻各斯’之思想与言说关系方面的基本观念”^[26]。尽管赫拉克利特将“逻各斯”引入哲学时，逻各斯尚具有一些不可知的、神秘主义的气息，但这并不意味着语言与逻各斯、与理性是分裂的，逻各斯从一开始就既是“言说”，也是“理性”，代表着最高的、普遍的宇宙规律和准则，当赫拉克利特让人听从“逻各斯”时，他既是让人听从“言说”，也是让人听从普遍的“理性”。人类之所以无法理解逻各斯，一是因为大多数人都生活在自己的一己私见之中而不愿意走出来；二是因为最高的存在的本质，“既不隐藏自己，也不直接说话，而是给出符号”，要想理解它必须进行一些“解释”^[27]。面对这样一个逻各斯，理解它自然也就不易了。但到了柏拉图那里，逻各斯化身为与“可见”事物对立的、永恒不变的“可知”的理式。可知的理式世界作为最高、最真实的存在，与可感的现实世界完全分离开来，逻各斯也因此成为一种抽象的概念化、逻辑化存在。柏拉图说，“凡是能用同一名称称呼多数事物的场合，我认为我们总是假定它们只有一个形式或理念”^[28]，并主张“依靠概念，从概念里追究事物的真相”^[29]。尽管认识或说出作为逻各斯化身的理式并不容易，但既然凡有“名称”的地方就有一个“理式”存在，这说明理式是存在于名称之中的，说明柏拉图最终还是认为理式可以为人的理性所认识，也可以用逻辑化的概念名称表达出来。这与老子、庄子彻底地否定名言概念的极端姿态是根本不同的。老子、庄子绝不会认为可以从概念达到事物真相。庄子不仅否定“言”，而且否定作为内心思虑的“意”。为了通达那最高的“道”，思虑之“意”与“物”“言”“书”都是要“遣之又遣”的。

张隆溪无疑轻视了“逻各斯”与“道”的这一根本差异，放大了“逻各斯”中“言说”与“思想”的悖谬关系，抬高了“道”之“道说”含义的地位，以使中国的“道”与西方的“逻各斯”更具有可比性与“和谐相通”性。寻求不同文化之间的

共通性的努力本来是值得肯定的，况且，张隆溪对中西文化共同性的寻求还具有反对“欧洲中心论”偏见的意味，但如果这种对共通性的寻求以牺牲明显的、深刻的差异为代价，或压根就不相信不同的文化有任何“独特性”的东西^[30]，则不免失之偏颇和武断，并不利于对中华传统文化特色和智慧的把握。如果为了反对“欧洲中心论”的偏见，无视西方学者对中国文化的一些洞见，认为西方文化中有的中国文化中也有，竟至推论出“逻各斯中心主义”是不仅主宰着西方也主宰着东方的普遍的思维方式本身^[31]，那就更成问题了。

实际上，对“道与逻各斯”框架中存在的问题，中西方都有学者谈到过。如杨乃乔《悖立与整合：东方儒道诗学与西方诗学的本体论、语言论比较》（1998）、史忠义《中西比较诗学新谈》（2008）等著作，以及纳尔蒂（Timothy J. Nulty）《对张隆溪的批判性回应》（A Critical Response to Zhang Longxi, 2002）、童明《说西一道东：中西比较和解构》（2016）等文章，都曾对“道与逻各斯”模式的问题进行过批判质疑。童明认为，中国有逻各斯中心的逻辑，但是没有语音中心主义意义上的逻各斯中心。中国有另一套语汇表示的逻各斯中心，但是，老子的“道”恰恰不属于这个语汇^[32]。不过，他并没有明确提出最能表示中国“逻各斯中心”词汇的究竟是哪个词。我们认为，这个词不是别的，正是“名”。因为“名”既与“礼”紧密相关，“名位不同，礼亦异数”（《春秋左传·庄公十八年》），也与“法”紧密相关，《尹文子·大道下》中就曾说：“政者，名法是也。”以“名”治，既是以“礼”治，也是以“法”治。不是“道”而是“名”，强有力地维持着、保障着世间万物尤其是现实社会的政治伦理的正常秩序。一直被孔子奉为理想典范的西周礼乐制度，也正是靠“名”维系着。而诸子之学对“名”的广泛关注也与“王官之学”密切相关。

但人们在中西诗学文化比较中，似乎并没有立刻认识到“名”的重要作用，而是经历了一个逐步推进的过程。杨乃乔就不仅对“道与逻各斯”模式的问题进行了深入的批判分析，而且在对“经”进行本体论释义的基础上，提出了把“经与逻各斯”

作为东方儒道诗学与西方诗学的本体论、语言论比较研究的最终根据^[33]，从而在中西诗学比较基点问题上做出了重要的富有启发意义的推进。然而以“经与逻各斯”作为比较根据，似乎仍然没有追溯到根本。因为中国文化对经的崇拜源于对名、对书写文字的推崇。“名”“言”对于作为书写文本典范的“经”来说，无疑具有逻辑上和时间上的双重先在性。因此，“名”“字”又被称为“经艺之本”。对“名”的态度决定了对“经”“文”的态度，只有把“名”（“字”）推到相当的高度，“文”（“书”）才能被经典化，而不是相反。汉代经学地位的确立，与董仲舒把名神圣化不无关系。在董仲舒看来，名是圣人代替不说话的天的话，名即“圣名”。用“圣名”写成的“书”就是至高无上的“圣”“经”。从这一意义上说，中国古代的“名”与西方中世纪上升到“圣言”的“逻各斯”也更具可比性。实际上也只有当我们以“名与逻各斯”为基点对中西文化进行比较时，才可以更清楚地看到中国传统文化中存在着“逻各斯中心主义”的说法为何不成立。不存在“逻各斯中心主义”，不是中国传统文化的缺陷，而恰恰构成中国传统文化的智慧。中国传统文化精神也正是在这种“非逻各斯中心主义”思维中生成的。

三 从“名”与“逻各斯” 看中国传统文化精神

如前所述，“言说”和“理性”是逻各斯的两个最基本的含义，控制着整个西方哲学文化精神的“逻各斯中心主义”，因此也被德里达解释为“语音中心主义”和“理性中心主义”。而“语音中心主义”的主要表现就是抬高口说的言语，贬低书写的文字。西方传统对语音的崇拜，并非崇拜言说的纯物质性的声音，而是因为声音标志着活生生的主体思想的在场，它能直接表达人的灵魂状况，“逻各斯中心主义”归根结底还是“理性中心主义”。理性和逻辑是密不可分的，“理性中心主义”也可以说是一种“逻辑中心主义”。综合起来，“逻各斯中心主义”的两大根本特征为：对“言说”和“理性”“逻辑”的推崇，以及思想、言说和文字的形

上等级制。

如果说“逻各斯中心主义”首先表现为推崇言说、贬低文字的“语音中心主义”，并从根本上表现为“理性中心主义”或“逻辑中心主义”，中国古代显然不存在这样的“逻各斯中心主义”。由于“名谓书字”，“名即名分”，中国古代的“重名主义”，实际上也是“重文字主义”“重名分主义”。名分显然不同于理性、逻辑。“重名分主义”显然不同于“理性中心主义”“逻辑中心主义”。而前引胡适那段把“名教”视作“文字宗教”的话，则充分说明了文字在中国传统文化中的神圣地位。中国文化中的重文字思维，不仅表现在把名（文字）当作权力象征的“名教”系统之中，也表现在中国两千年来以文字为中心的语言学研究状况之中。中国书法艺术的发展，也与这种文字崇拜有着重要关系。当然，中国古代也有怀疑文字的说法。《周易·系辞》中有“书不尽言，言不尽意”之说，《庄子·天道》中也曾勾勒出一种“书”“言”“意”“道”之类的等级关系。张隆溪正是以此来论证“思维、言说、文字的逻各斯中心主义或形上等级制”也“同样存在于东方传统之中”^[34]。但在中国文化传统中，“名”（书字）主要是在逻辑认识和政治伦理两个途径上使用的。从逻辑认识向度来看，语言是一个“表意系统”；从政治伦理向度来看，语言则是一种“象征秩序”或“名教系统”。从表意系统看，言语表意似乎更有优势，但在中国文化传统中，道家之外的各家，都更加重视名（书字）在政治伦理向度上的使用，强调名与治的关系。从名教统治的角度看，在空间上更易传播、时间上更易流传的书写文字显然要比口说的言语更为有力。后世学者把文字视为“经艺之本，王政之始”，也正是基于文字与名教政治伦理之间的关系。中国古代的仁人志士对于“天下大治”的普遍渴望，使他们不可避免地推崇文字的力量。在这一情况下，即便有所谓的“书不尽言、言不尽意”的说法，也形不成西方那种一致贬低文字的“逻各斯中心主义”传统。

从另一方面看，中国的书写文字是一种象形文字，象形文字是一种表意文字，尽管象形文字或表意文字后来也担当了记录言语的任务，但它的最初

产生很难说是出于记录言语的纯粹目的，汤炳正就认为，“在文字产生初期阶段，语言与文字各效其用，各尽其能。因此，远古先民，实依据客观现实以造字，并非‘依声以造字’；亦即文字并非‘在语言的基础上派生出来的’”^[35]。这意味着象形文字绝不只是因为言语的中介才与“意”有关系，表意文字因其自身的“形象”与“意”具有直接关联，它是意的直接符号，而并非意的间接载体。因此在古人的心目中，在“书”中就潜藏着“天地圣人之意”。表意文字的这种情形使它与西方表音文字不同，表音文字作为对言语声音的记录，它与“意”没有直接联系。亚里士多德就曾指出，“口语是心灵的经验的符号，而文字则是口语的符号”^[36]。这样来看，文字符号作为“符号的符号”，的确容易被视作比声音符号更加外在的东西。这也就是说，德里达所说的那种“逻各斯中心主义”的等级制在使用表音文字的西方文化中的确更易形成，而在使用表意文字的中国文化中却是不易形成的。这意味着，从表意角度看，中国书写文字作为视觉化的可以自身形象来直观表意的符号系统，与作为听觉符号存在的言语表意系统是平等的。那种道、意、言、书的等级制只是后来随着书写文字越来越抽象、越来越成为记录声音的符号时才发生的事情。但中国表意文字自身形体的表意性以及书写文字在名教系统中的重要作用，足以使它与言的地位相抗衡，而不至于形成西方拼音文字文化传统中以“语音中心主义”为标志的“逻各斯中心主义”。

西方“逻各斯中心主义”一方面体现在以“言说”和“理性”解释“逻各斯”的本质，强调口说的言语对于文字的优势地位；另一方面则表现在把逻各斯作为自然、天然或神圣的最高存在，坚持一种“逻各斯本体论”。卡西尔曾说：“在几乎所有伟大的文化宗教的创世说中，语词总是与至尊的创世主结成联盟一道出现；要么它是主使用的工具，要么它就是第一源泉——主本人，像所有其它的‘存在’和‘存在’的序列一样，都是从这个源泉中衍生出来的。”^[37]德里达也曾专门谈到在西方哲学史上逻各斯与神学的关系，认为“无限论者的神学总是逻各斯中心主义的，不管他们是不是神创论”^[38]。《新约》中的“太初有言”可谓以最明确、

最权威的方式确立了逻各斯作为“神”的至高无上的“存在”(Being), 逻各斯那种绝对的、至上的、单一的中心地位也由此确立下来。

中国传统中“名”的地位则与此不同。虽然中国古代也存在着一种“重名主义”, 存在着一种类似宗教的“名教”, 但中国哲学的最高本体却并非“名”而是“无名”(道)。不仅老庄认为“道不可名”, 孔子也曾感叹“天何言哉”。“名”只是现实的政治伦理生存中必须的存在物, 是实现天下大治的必要的手段, 但最高的存在仍然是道, 最高的理想境界不是“有名”而是“无名”, 不是“区分”而是“和同”。中国哲学总体上坚持一种“道本体论”。“道本体论”与西方以理性为本原、以真理为指向的语言性、神圣性的“逻各斯本体论”不同, 它是一种以自然为根本、以合和为指向的“无名本体论”。《庄子·天地》中说:“泰初有无, 无有无名; 一之所起, 有一而未形。”又说:“性修反德, 德至同于初。同乃虚, 虚乃大。合喙鸣; 喙鸣合。与天地为合。其合缊缊, 若愚若昏, 是谓玄德, 同乎大顺。”“同乎大顺”就是同于“大道”。在道家看来, 道自然无为, 名有为有作, 道混成无形, 名有形有分, 因此“大道无名”。“无名”即无为无作, 无形无分, 也即自然无为、混沌未分。“泰初有无, 无有无名”, 也即天地产生之初是一种无为无作、无形无分、自然混沌的合和同一状态。这与《新约》中“太初有言, 言与神同在, 言就是神”的强势思想, 形成了鲜明、直接的对比。这种“无名本体论”具有非实存性、非对象性特征, 它自身是缺乏强制性统治力的。

道家之外以儒家为代表的各家对于“名”的极力推崇, 也使得“无名本体论”不能像西方的“逻各斯本体论”那样成为绝对的、单一的中心, 独立而强势地发挥作用。在中国文化中, 无法形成“逻各斯中心主义”那样绝对的、单一的“中心主义”。它既没有形成绝对的、单一的“名中心主义”, 也没有形成绝对的单一的“道(无名)中心主义”, “名”与“道”、“有名”与“无名”是悖反共生、共同作用的。但没有“中心主义”, 不意味着中国文化不如西方文化优越, 恰恰相反, 正因为没有这种绝对的中心, 有的是“有名与无名”(“名与道”)

的悖反与共生, 才使中国传统文化成为一种更具有包容性、辩证性、混整性也更具有生态性的“大美”文化, 激荡着一种自然合和、浩瀚博大的“大美”精神。也可以说, 中国传统文化的特色和智慧恰恰存在于这种悖反共生的“非逻各斯中心主义”思维中, 中国传统文化“大美”精神也只有在这种“非逻各斯中心主义”思维中才能生成。而德里达的睿智, 正在于他凭有限的材料敏锐地洞察到了这种“非逻各斯中心主义”文化的伟大之处。

中国传统文化是一种崇尚“大”的文化。在中国传统文化语境中, “大”可以训为“美”, “大”与“美”也可以互释, 但有时“大”比“美”还高一等。如《孟子·尽心下》中有:“充实之谓美, 充实而有光辉之谓大。”《庄子·天道》中也有:“美则美矣, 而未大也。”“大”作为一种评价性范畴, 实际上代表了对美, 对人、事、物的一种极致性评价。对“美”的极致性评价也被庄子称为“大美”。《庄子·知北游》中有“天地有大美而不言”。但具体说来, 什么样的东西才最配称得上“大”“大美”, 人怎样做才能达到“大”“大美”呢? 无论是对儒家还是道家来说, 最配称“大”和“大美”的都首先是“天地”。天地之所以为“大”或有“大美”, 除了天地是“有形者”中最大的这一物理原因外, 乃在于天地之道是“自然无为”的, 是“混沌未分”的, 是有“生生”“成生”之德的。在古人的心目中, 天地自然无为而无不为, 因此为“大”; 天地之初混沌未分而合同为一, 因此为“大”; 天地广生万物、常生万物而又养护万物、成就万物, 因此为“大”。人只有遵循天地自然之道、合于天地之德才能“大”, 只有兼容并包、合和共生才能“大”。《庄子·天地》中说:“夫道, 覆载万物者也, 洋洋乎大哉!”《周易·系辞》中有“天地之大德曰生”, 《易》“曲成万物而不遗”。《中庸》中有“万物并育而不相害, 道并行而不相悖, 小德川流, 大德敦化, 此天地之所以为大也”。《周易·乾》中又有“夫大人者, 与天地合其德”。这些都表明, 在中国古代早期的文化语境中, 只有天地的自然、合和之道才称得上是“大道”, 只有天地的“生生”“成生”之德才称得上是“大德”, 只有自然、合和、生生、成生之美才称得上是“大

美”。只有合于大道、具备大德的人才称得上是“大人”“大圣”。合于天地之大德，“原天地之美，而达万物之理”的“大人”“大圣”，以及本于天地之大道、达于天地之大境的“大文”，也都是具有“大美”的。

“大美”是中国传统文化精神的最集中表现，具有博大精深的内涵，我们这里的重点不是阐发它的具体内涵，而是想说明大美的思维基础与生成逻辑，说明与大道、大圣观念密切相关的大美精神，只有在这种“非逻各斯中心主义”的思维中才是更易生成的。而从天地自然之“大美”到人创造的“大文”之“大美”，需要经过从“大道”到“大圣”“大名”“大象”的过程才能实现，而不能仅像庄子所说的只是“观于天地”而已。根据儒家的观点，最高的天道也是“不言”的。天虽不言，但“天道”或“天意”可以通过各种迹象和征兆显示出来。孟子说：“天不言，以行与事示之而已矣。”（《孟子·万章上》）圣人也可以通过观察、模拟天之象，来发现、揭示“天下之至赜”。《周易·系辞传》云：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”在儒家看来，圣人之所以能够模拟天象，揭示天道，是因为圣人之心是典范的“天地之心”，圣人之意即“天地之意”，它具有贯通天地之道与天地之物、天地之象的力量，所以他可以通过对天地万物的效法和模拟来“代天立言”“替天行道”，制作出神圣的“名”。董仲舒在《春秋繁露》中说：“天不言，使人发其意；弗为，使人行其中。名则圣人所发天意，不可不深观也。”（《深察名号》）又说：“万物载名而生，圣人因其象而命之。”（《天道施》）“是故事各顺于名，名各顺于天。天人之际，合而为一，同而通理”（《深察名号》）。董仲舒的这几段话正表明，最高的天是不说话的，对于不说话的圣人是根据万物之“象”来对天地万物命“名”的，“名”是圣人用以显现“天道”或“天意”的东西，它是圣人代替不说话的圣人说出的话，是“天”的语言，它也是蕴含着天意的人类文化之“象”。人正是通过圣人创造的“名”（“象”）与不言的“天”沟通交流合一的。因此，人所创造的“大文”之“大美”是存在于圣“名”（“象”）中或者是必须通过圣“名”

（“象”）才能实现的。因此只讲“不言”的“道”，不讲有言的“名”，则无法完整地理解中华传统文化的“大美”精神。人类创造的“大文”之“大美”，是本于不言之大道、立于“圣名”之“大象”的。

“名”与“象”与“大美”的这种关系，也使得“重名”传统中的中国文化是一种时空渗透、视听结合基础上的空间化、视觉化的象文化。但中国传统文化的这一特质在国内学界长期流行的中国古代“重时间轻空间”的说法中被遮蔽了，也被麦克卢汉那种中国人是“听觉人”之类的说法混淆了。通过考察不难发现，“文”的本义就是空间化、视觉化的“象”。《说文解字》释“文”曰：“文，错画也，象交文。”《周礼·考工记》中也有：“青与赤谓之文，赤与白谓之章。”后来“文”“文章”的含义有了拓展，从诉诸视觉的空间形象延伸到诉诸听觉的时间性的乐音或言语，但“文”“文章”并没有完全脱离它与空间形式、与视觉的本源性关系。刘勰《文心雕龙·情采》中说：“圣贤书辞，总称文章，非采而何？”这也正表明，在刘勰看来，是视觉化、空间化的文采、形象，而不是听觉性、时间性的声律才使文章成为文章的。《周易》中“观物取象”的说法，也表明卦象、文字（名）这些最源初的文化现象正是“圣人”主要通过“观”“见”的方式创造出来的。而通过对汉字中的“耳”部字与“目”部字进行比较考察，也可以发现“看”在中国文化传统中的根本性。在《说文解字》中仅“目”部字就有119个（含新附字6），还不算那些字形和字义与目都有关的字，如“视”“现”等等。但《说文解字》中的“耳”部字只有33个（含新附字1）^[39]。美国汉学家赫大维、安乐哲曾经分析过“圣”与“耳”和“口”的关系^[40]，说明“听”对于“圣”的重要性。“听”在中国传统文化中的确重要，但从早期的文字构成上看，“目”视在中国传统文化生成中的意义的确更为根本。从文字构成上看，“道”与“德”都与“目”不无关系，就是所谓的“听”（聽）与“觉”（覺）也都与“目”相关。“听”（聽）字包含“目”既是视听结合的象征，也表明古人对于“目”的看法，那就是“听”离不开“看”，“听”也被“看”

渗透了。由此也可以看出，中国古代对于空间、视觉的重视渗透在文化血脉之中。而空间化、视觉化的思维，也正是一种同时并存、多元共生的思维，它比起线性的时间化、听觉性思维，更具有整体性、包容性、辩证性，也更具开放性、公共性和生态性。这也使得中国古代的空间化、视觉化思维本身不是排斥而是强调与时间性和听觉性思维的渗透和结合。

中国古代的这种思维特征，也正是“非逻各斯中心主义”思维的特征。因为“逻各斯中心主义”正是以“线性时间观”为基础。^[41]这一点不难理解，因为语音是在时间中呈现的，理性逻辑思维的因果律，也以时间先后序次为基础。这也正是德里达解构“逻各斯中心主义”为何要以一种“视听文字学”首先解构线性时间观的原因。但德里达解构线性时间观，并非要确立空间的、图像的、视觉的中心地位，而是针对西方历史上的时间、声音、听觉的霸权，而重塑一种能把言语与文字、听觉与视觉、表音与表意、自然与文化、时间与空间等诸多二元对立结合起来的多元共生思维。中国古代在表意文字基础上形成的、强调“有名”与“无名”的悖反共生的“非逻各斯中心主义”思维，正是这样一种多元共生思维。也正是这种思维，才能把那些完全相反的东西调合起来形成极致的“大”。中华传统文化的智慧正在于它没有“逻各斯”那样绝对的、单一的“至上神”一样的中心，它是在“有名”与“无名”（名与道）的悖反共生中生成的“大”文化。在这里，“名”不是绝对的统治性中心，“道”也不是那样的绝对的统治性中心，相反“道”作为一种“无名”，甚至具有某种“解构性”。《老子》曰：“字之曰道，强为之名曰大。”（第二十五章）又说：“万物归焉而不为主，可名为大。”（三十四章）正说明“道”既非一个实体的在场者，亦非万物的统治者、主宰者^[42]。但中国传统文化又并非一味地强调道的柔弱、无为和无统治，作为“天地之纲”“圣人之符”的“名”，又使中国传统文化激荡着一种自强不息的精神和治理万物、纲纪四方、化成天下的意志。“天下大治”和“天下大同”都与强大的“名”相关。

但无论“名”如何强大，在中国传统文化中，

无名无形无分的自然之大道仍是本体和本原，天地万物都由道生成。而道之大德不仅在于“生”，还在于“成”。道的生成之大德还在于它广被万物、合和共生。如果说西方的“逻各斯中心”倾向于把人引向某种超验的、绝对的、既是理性同时又具有某种神秘意义的“崇高”的精神，中国的“非逻各斯中心”文化，则具有一种以“自然”为大本、以“大象”为大体、以“生成”为大德、以“合和”为大境、以“共同体”建立为指向的浩瀚博大的“大美”精神。这种“共同体”指向在人世的层面上表现为一种“天下大同”的“天下胸怀”，在哲学的层面上则表现为“万物一体”的“宇宙境界”或“天地境界”，它指向最为宽广的“宇宙生态整体”，体现出一种至高的为“宇宙的利益而做各种事”的“生态大伦理”^[43]。深刻体会中国传统文化的智慧和精神，可以为当今中国的生态文明建设和人类命运共同体建构提供更深厚的传统文化支撑，使之为解决当代中国和人类共同面对的重大问题，并为促进中国传统文化的传承创新和不同文明之间的交流互鉴发挥更大的作用。

[本文系国家社科基金重点项目“艺术符号学的当代建构研究”（项目编号19AZW005）的阶段性研究成果]

[1] “太初有言”中的“言”，中译本《圣经》意译为“道”，希腊“七十子”《圣经》用的是“logos”，英文译本用的是“Word”。我们这里根据英译本译为“太初有言”。

[2] See Kay Keng Khoo, “The Tao and the Logos: Lao Tzu and the Gospel of John”, *International Review of Mission*, vol.87, Issue 344, 1998, pp.77-84.

[3] See Edwin L. Minar, Jr., “The Logos of Heraclitus”, *Classical Philology*, vol. 34, no. 4, 1939, pp.323-341.

[4][6] Martin Heidegger, *Being and Time*, tran. by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1962, p.209, p.55.

[5] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol.1, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, pp.420-424.

[7] 伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，第60页，上海译文出版社2004年版。

[8][38][41] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, tran. by

- Gayatri C. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, pp.11-12, p.71, p.72.
- [9][31][34] 张隆溪:《道与逻各斯:东西方文学阐释学》,冯川译,第38页,第33页、第43页,第37页,江苏教育出版社2006年版。
- [10][20] 参见钱锺书《管锥编》第2册,第408页,第404页,中华书局1986年版。
- [11] 参见邓舒《卫礼贤对〈道德经〉重要概念的翻译评析》,《西部学刊》2019年8月上半月刊。
- [12] 屠孝实:《名学纲要》,第41页,商务印书馆1926年版。
- [13] 曹峰:《中国古代“名”的政治思想研究》,第1页,上海古籍出版社2017年版。
- [14] 王瑄:《公孙龙子悬解》,第23页,中华书局1992年版。
- [15] 魏徵、令狐德棻:《隋书》,第946页,中华书局1973年版。
- [16] 《仪礼注疏》,郑玄注、贾公彦疏,《十三经注疏》上,第1072页,上海古籍出版社1997年版。
- [17] 刘宝楠:《论语正义》,《诸子集成》第1册,第282页,中华书局2006年版。
- [18] 任继昉:《释名汇校》,第178页,齐鲁书社2006年版。
- [19] 老子:《老子》,王弼注,第1页,上海古籍出版社1989年版。
- [21][39] 许慎:《说文解字注》,段玉裁注,第763页,第129—136页、第591—593页,上海古籍出版社1988年版。
- [22] 胡适:《名教》,《胡适文存》第3册,第30页,华文出版社2013年版。
- [23] 王弼:《老子指略》,《王弼集校释》上册,楼宇烈校释,第196页,中华书局1980年版。
- [24] 转引自《海德格尔选集》下册,孙周兴选编,第983页,上海三联书店1996年版。
- [25] 张隆溪:《道与逻各斯:东西方文学阐释学》,冯川译,第40—41页。并见张隆溪《阐释的普遍性》,《哲学研究》2018年第3期。
- [26] 史忠义:《中西比较诗学新谈》,第228页,河南大学出版社2008年版。
- [27] Yu Jiyuan, “Logos and Dao: Conceptions of Reality in Heraclitus and Laozi”, in: Li Chenyang & Franklin Perkins(eds.), *Chinese Metaphysics and its Problems*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, pp.112-113.
- [28] 柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,第388页,商务印书馆1986年版。
- [29] 柏拉图:《斐多》,杨绛译,第72页,辽宁人民出版社2000年版。
- [30] 张隆溪曾明确谈到,“我进行东西方比较,其目的正是要不顾深刻的文化差异而发现其中共同的东西”,并宣称“我始终不相信任何文学和文化传统的独特性主张”。参见张隆溪《道与逻各斯:东西方文学阐释学》,“中译本序”第9页、第12页。
- [32] 童明:《说西一道东:中西比较和解构》,《首都师范大学学报》2016年第1期。
- [33] 杨乃乔:《悖立与整合:东方儒道诗学与西方诗学的本体论、语言论比较》,第33页、第140—143页、第185—191页,文化艺术出版社1998年版。
- [35] 参见力之《论汤炳正先生〈原“名”〉之学术价值》,《贵州文史丛刊》2014年第2期。
- [36] 亚里士多德:《范畴篇 解释篇》,方书春译,第55页,商务印书馆1959年版。
- [37] 卡西尔:《语言与神话》,甘阳译,第70—71页,三联书店1988年版。
- [40] 郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,第319—321页,北京大学出版社2005年版。
- [42] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, tran. with Additional Notes by Alan Bass, Brighton: the Harvester Press Limited, 1982, pp.21-22.
- [43] 冯友兰:《中国哲学简史》,第292页,北京大学出版社1996年版。

[作者单位:南京大学艺术学院]
责任编辑:何兰芳