

认知心理学视野中的儒家正名论

——以两汉政治为研究切片

徐英瑾

摘要 儒家正名论的认知心理学本质，乃是通过某种被先验接受的概念规范来对外部信息进行快速分类，由此提高认知主体的信息处理效率。因此，一个诉诸“正名”机制的地方伦理共同体就能以更高的效率促成内部的团结。然而，在孔子提出正名理论时他所处的春秋小共同体社会结构渐渐演化为秦汉式的超级帝国后，统治者所要面对的社会关系的复杂度便有了全面的提升，这就使得本只能处理简单人际关系的正名理论不敷使用了。在这里，文明的分歧也便出现了：希腊—罗马社会开始演化出一套基于“慢思维”的新社会建制来弥补“快思维”的疏漏；而与之相较，汉儒们则通过系统整理儒家的仪轨而将在“快思维”中模糊呈现的先天社会规范予以明述化，由此强行达成“全社会行动整齐划一”的效果。然而，这种“整齐划一”效果的达成，必然是依赖于创制者所掌握的社会资源的，而这一点也就使得资源掌控者有更多的机会让新创制的名分成为牟取私利的工具。这最终使得旨在强化政治稳定的名分论很难不经由这种私利的掺杂而走向自己的反面：谣言。

关键词 正名 名器 谣言 认知心理学 快思维 慢思维 证伪

作者徐英瑾，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2024)04-0080-9

DOI:10.19862/j.cnki.xsyk.000831

按照亚里士多德对于人的定义，人既是“言语的动物”，又是“政治的动物”。这两个定义其实并不冲突，而是相辅相成的。这是因为：一方面，政治活动显然高度依赖语言与推理；另一方面，按照人类学家邓巴（Robin Ian MacDonald Dunbar）的研究，人类的话语活动之所以产生，这本身就是原始的政治—宗教活动——比如祭祀活动——的需要所倒逼的。^①由此看来，言语活动的组织方式，实际上也会对政治活动的组织方式构成影响。基于上述亚里士多德式的语言—政治—一体论，黑格尔在评论中国文化与历史时还进一步提出了如下假设：汉语缺乏西语中的性、数、格变化，而这一特征本就是呼应于中国传统政治架构缺乏实质分工的特征的。^②我大致认可黑格尔的假设，只是认为其论依然需要更多细节来使其变得更合理。而要切入相关研究，我们就需要一个兼具语言学与政治学色彩的关键词来“解剖麻雀”。我选择的切入点乃是“证成”（justification），特别是其在汉语世界中的对应物“正名”（the rectification of names）。概而言之，西方人说的“证成”也好，中国人说的“正名”也罢，乃是在公开的政治活动中赋予特定行动以理由的主要方式——而此类概念在公开辩论词或政治檄文中所扮演的角色，其实便已经提点了相关文化中的政治组织特征。

① 罗宾·邓巴：《梳毛、八卦及语言的进化》，张杰译，北京：电子工业出版社，2022年。

② 参见黑格尔：《逻辑学》，杨一之译，北京：商务印书馆，1996年，第二版“序言”。

基于上述观察，笔者试图指出：基于“正名”概念的主流儒家证成方式由于其对于直觉的高度依赖，其合理使用范围只能限于小范围内的熟人共同体。而要在大规模的国家范围内获得一种更合适的证成方式，基于直觉的传统正名方式就必须被替换为一种能够包容精细化命题思维的新语言组织方式。不过，在古汉语固有特征的限制下，这种能够承载新语言组织方式的政治言说方式从未成为中国古代政治活动的主流。毋宁说，在两汉，对于先秦正名说的升级是沿着另外的演化路径展开的。具体而言，在汉帝国的政治背景下，主流汉儒在《春秋繁露》《说文解字》与《白虎通义》等文献中对于“正名”论的强化表述，其实是通过对于儒家名分论的全面建制化而使得既定意识形态预设变得更为僵化，并进一步挤压了公共政治生活中进行批判性思维（特别是证伪性思维）的空间；此外，名分创制活动对于创制者所掌握的社会资源的高度依赖，也使得资源掌控者有更多的机会让新创制的名分成为牟取私利的工具。这最终就使得旨在强化政治稳定的名分论很难不经由这种私利的掺杂而走向自己的反面：谣言。

一、名分、名器与认知战

“正名”的说法显然来自孔子。《论语·子路》讨论“正名”问题的经典段落如下：

子路曰：“卫君待子为政，子将奚先？”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！君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”

《论语·颜渊》另有相关的著名段落：

齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君、臣臣、父父、子子。”

从上下文可知，子路与孔子的这段对话牵涉到了当时卫国非常复杂的政局。当时卫国的国君叫蒯辄（卫出公），而流亡在外的公子蒯聩实际上是蒯辄的父亲。蒯聩在外部势力的支持下回卫国夺取政权，于是发生了与儿子的多次政治冲突。他虽一度复辟成功（由此成为“卫庄公”），但最后还是因为举措乖张，不得人心，以失败告终。而已在卫出公手下出任官员的孔子门徒子路，则针对目下的局势向老师咨询了意见（顺便说一句，日后子路本人则在与蒯聩颠覆势力的斗争中身亡）。孔子便顺势给出了其关于“正名”的看法，其中“名不正、言不顺”一语在日后成为家喻户晓的名句。

孔子给出上述评论有两个特点值得注意：第一，孔子在与子路的对话中并没有对卫国的政局发表具体评论，而是就“何为得到‘正名’的行动”这一点作出了一般性的评论。这也就是说，孔子心目中是存有一个关于“理由给予”的规范性活动的一般性标准的。第二，“正名”所说的“名”并不是指现代语言分析哲学语境中的“名称”，而是指作为规范性研究范畴的“名义”，因此，“名正言顺”指的就是事物的“实然状态”与其应该具有的“名义”之间的相即状态。考虑到这种意义上的“名义”往往是以谓述的形式在语言里出现的，因此，从今天语言哲学的角度看，孔子在此说的“名”恰恰不是“名称”（proper name），而是“谓述”（predicate）。

依据上述思路，任何有待被评论的对象——一位具体的国君或其做出的事迹——之所以具有政治上的合法性，乃是因为其符合了评论者心目中的某种先验的规范。比如，前面提到的蒯聩到底是不是一位合格的国君，得看他是否符合评论者对于合格国君的期待。如果真符合之，便是“君君”（即“这个具体的君符合‘君’之标准”的意思），否则就是“君不君”。

这里的问题是：关于君主的规范如此之多，孔子是不是主张将其全部罗列出来，然后将其一条条比当下君主的行为？至少《论语》没有带给我们这样的印象。毋宁说，孔子往往在特定的语境中对于无法被正名的行为表示愤怒，而很少对被批评对象行为的不合理性进行复杂的推演。换言之，他似乎只是满足于将当下的对象与头脑中固存的某种刻板印象（stereotype）进行比对，一旦二者匹配失败，他就会将负面的价值投射向被评价对象。譬如，他对于“八佾舞于庭”的贵族季孙氏的不满（《八佾》），对于学生宰予白天睡觉的行为的不容忍态度（《公冶长》），以及对于故交原壤叉腿而坐的不雅行为的情绪性表达（《宪问》），都属于此类即兴的认知活动的产物。而此类情绪性评价是否还能经得起事后冷静思考的考验，也的确在两可之间。譬

如，东汉哲学家王充就在《论衡·问孔》中提出了这样一个问题：如果白天睡觉的宰予真是“朽木不可雕”的话，那就说明他本性顽劣——但既然如此，孔子为何还将其收在门下呢？而假若他没有到“朽木不可雕”的地步，孔子用如此激烈的话语来批评他如此细小的过失，是不是就有一点过分呢？（其原话是：“其非宰予也，以大恶细，文语相违，服人如何？”）

在王充看来，由于孔子的正名说缺乏对于被标签为“不可被正名的行为”的一般性规范阐述，这就很容易使得道德评判者给出道德评判结果时重时轻，缺乏统一的标准，使得被评判者难以心服。需要注意的是，孔子的道德直觉与王充的批评之间所展现出来的张力，是在现代认知心理学的语境中被加以重新理解的。按照心理学家卡内曼（Daniel Kahneman）的观点，人类的认知系统本就有“快”“慢”两个系统——前者基于直觉，并往往基于对事态的快速当下反应^①（这大约就是《孟子·公孙丑上》所描述的情形：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心”）；后者基于反思，并依赖对于事态的细节化观察与逻辑推演（如今日的伦理学家在解答“电车难题”时所展现出的踟蹰）。按照美国汉学家森舸澜（Edward Slingerland）的观点，孔子的正名论大约就对应于上面说的“快思维”（不过他本人更喜欢“热思维”这个隐喻），而且，按照一种乐观的估计，一个成熟的儒家学者可以通过长期的训练而得以在复杂语境中给出正确的道德直觉（即“七十而从心所欲不逾矩”，见《为政》）^②。然而，按照王充的悲观估计，这种直觉判断的适用范围似乎相对有限，因为此类判断的有效性很难经过他在《问孔篇》里发起的“融贯性检查”的拷问。

我本人虽对王充之论比较同情，但还需要做出一点重要的批评性补充。严格地说，如果我们将《论语》仅仅视为对于孔子与其弟子之间言谈的记录，那么，在特定场合下孔子对于宰予或原壤的批评即使分寸失当，依然是熟人圈内的准私人事件，缺乏公共意义。从这个角度看，王充对孔子本人的批评的确略显苛刻。但同样需要注意的是，即使在《论语》尚未被升级为“五经”的汉代，这部典籍也已经成为大众教育文本的一部分（汉代儿童一般从八岁开始学习《论语》^③）。因此，如果《论语》所描述的这些孔子言行通过公共的传播渠道而成为社会行事的基准，那么其缺乏超语境的普遍适用性的缺点的确就难以被遮掩了。从这一角度看，王充的批评又能体现出更多的合理性。

不过，也正因为孔子的正名学说缺乏特定反思机制的“校准”以抵消基于道德直觉的判断所难免的误差，使得此说很容易成为某种政治偏见（甚至邪见）的包装技术。在20世纪的历史中能为这种可能性提供注解的最著名的政治事件，莫过于纳粹德国的全面反犹宣传了：任何一个人只要被套上“犹太人”的帽子，就会被打入万劫不复的境地，而没有人会仔细检查当事人在历史上是否真正做过危害德国的事情。而即使在那些不那么可怕的案例中，基于特定名分的快速思维方式依然会带来那些在不少“批判性思维”教材中被反复提及的思维陷阱，诸如“花车效应”（别人说什么我就信什么）、“锚定效应”（先入为主的意见很难再被改变）、“框架效应”（被故事叙述者的话术框架拘束了思维）等。

孔子学说的支持者会反驳说，纳粹的反犹主义与孔子基于“仁”的价值观显然是彼此抵触的——这一说法固然不错，但儒家的名分论与纳粹的种族主义叙事的展开，毕竟都以民众头脑中固有的“刻板成见”为支点。因此，二者在认知模式上具有深刻的同源性。此外，与佛教意识形态不同，儒家意识形态并不全面否定暴力，而只愿意否定缺乏名分论支持的战争行动，这就使得在错误名分加持下的残酷暴力行动照样会在一个未必赞成种族主义的儒家社会中孳生——如在汉代常见的基于“大复仇”理论而展开的家族仇杀，以及基于不同当事人对于名分论的不同理解而展开的汉末军阀大混战。

从思想史的角度看，与五代十国时期那类明显缺乏义理色彩的军阀内战不同，汉末军阀大混战的名分论意味很浓。无论是反对董卓的“酸枣联盟”的建立、袁绍对张邈与臧洪的劝降（此二人都曾是袁绍在反董卓战争中的盟友，后因为对政治情势理解之不同而与袁分裂）、袁绍在官渡大战之前对曹操的宣传攻势，以及曹操在赤壁大战之前对孙权集团的宣传攻势，其实都借助于儒家名分论而为自己的行动寻找正当性依据。而在魏、

① 丹尼尔·卡内曼：《思考，快与慢》，胡晓姣等译，北京：中信出版社，2012年。

② 森舸澜：《为与无为：当现代科学遇上中国智慧》，史国强译，北京：现代出版社，2018年。

③ 王子今：《汉代儿童生活》，西安：三秦出版社，2012年，第98页。

蜀、吴三个地方政权各自建立之后，三国各自的文宣机构又宣扬己方的政治正义性。从这个角度看，频繁的认知战活动的确是伴随着整个汉末—三国时期的军事斗争的。下面就是笔者梳理出来的一条利用儒家名分论来进行认知战的路线图：

第一，锁定需要被攻击目标（比如袁绍眼中的曹操集团、曹操集团中的孙权集团，等等）。

第二，凸出目标的主要负面特征，略去其优点（如袁绍门下的陈琳在《为袁绍檄豫州文》中对曹操的攻击：“操赞阉遗丑，本无懿德，倜傥锋协，好乱乐祸”等）。

第三，通过上述步骤使得目标对象的概念标签本身被“污名化”。

第四，通过信息传播技术，并利用心理学所说的“花车效应”，将上述对特定人群进行“污名化”的刻板成见植入广大受众的认知框架。

第五，动员那些被植入上述刻板成见的社会成员进入真实的政治斗争。

需要指出的是，即使在信息传播技术相对落后的古代，具有较大财力与社会动员力的一方依然有能力将自己试图制造的刻板成见植入更多人的认知架构（譬如，在汉末的政治斗争中，讨伐檄文的发布就往往依赖于发布者对于交通道路的掌控；而在同属儒家文化圈的古代日本，关原合战后德川方与丰臣方的势力也各自利用当时刚出现在日本的活字印刷术来传播对己方有利的战况资讯^①）。因此，基于名分论的认知战，在根底上依然是一种物质与技术力量的比拼，而与传播的信息的真假自身无关。而这种只问成败、不问是非的马基雅维利主义态度，甚至也使得具体信息的编制者本身的人格也被高度工具化了（譬如，名儒陈琳虽曾为袁绍写过旨在污名化曹操的《为袁绍檄豫州文》，但在袁绍失败后，他又为其新主子曹操炮制了旨在污名化孙权集团的《檄吴将校部曲文》）。这种高度的工具主义态度最终使得名分本身也被工具化了，换言之，使得名分变成了“名器”。

不过，关于孔子的正名论被工具化的进程，上文所进行的勾勒依然是非常粗线条的。下文所要展开的更精细的考察将向我们揭示此进程得以发生的关键：荀子对于孔子正名论的名器化改造，汉儒对于这一改造成果的全面建制化。

二、荀子与汉儒对于正名论的修正：人为法对于习惯法的置换

前文已经指出，基于直觉判断的正名活动若仅仅局限在熟人圈里，即使评判结果缺乏足够的正当性，也不会对公共生活造成太大的困扰。而东汉哲学家王充之所以在《论衡·问孔》中对孔子相关言行的公正性提出质疑，也主要是因为：经过汉代经学家的改造，《论语》中的孔子形象已经在汉代意识形态架构中被高度神化，由此使得《论语》中相关记录的不严谨性会经由信息传播管道自身的乘数效应而被放大。从这个角度看，假若没有主流汉儒对于春秋时期儒学形态的改造，王充对于孔子原始立场的哲学批判的合理性就会大打折扣。所以，为了能更公允地对待孔子，对于正名论的更精细的考察就不能仅限于对孔子本人学说的考察，而要将孔子后学对于其学说的修正也囊括其中。

一言以蔽之，孔子后学修正孔子正名论的思想要点，即将春秋时期正名论对于习惯法的依赖置换为对于人为法的依赖。从哲学角度看，习惯法与人为法之间的对立，大约对应于古希腊的智者学派所彰显的“physis”（自然）与“nomos”（规范）之间的对立——前者乃是经由历史习惯积淀而形成的“惯常做法”，未必构成成文法；后者则是经由特定立法机构主脑的意志而形成的强制性规定，往往以成文法的形式出现。那么，孔子所维护的周礼系统，到底属于习惯法还是人为法呢？我倾向于认为属于前者。诚然，作为一份历史文献的《周礼》的确包含了一套非常复杂的且具有成文法外观的仪轨制度，但这份文献本身要直到西汉末年才经由刘向、刘歆父子的“发现”而进入公众视野，且直到宋代，其真实性都受到诸如苏辙、欧阳修等名士的怀疑。^② 因此，作为现存文献的《周礼》本身可能就是经过汉儒大量“二次创作”后的产物，与孔子心

① 横田冬彦：《天下泰平——江户时代前期》，瞿亮译，上海：文汇出版社，2021年，第2—5页。

② 苏辙与欧阳修对《周礼》的怀疑，其实相关于王安石通过《新经周礼义》一书支持他自己的变法方案的历史背景。虽然宋史的材料不是本文关涉的主要范围，但耐人寻味的是，本文将要涉及的汉代“改革家”王莽也与后世的王安石一样，试图通过《周礼》来进行“革新”。

目中的周礼未必真正重合。需要注意的是，与将周礼的创制者归于周公的当下一般见解不同，孔子本人说得很清楚：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。”（《论语·为政》）换言之，他更愿意强调周礼体系对于夏礼与殷礼的继承性（而非断裂性），并经由这种强调凸显了周礼的习惯法色彩。当然，孔子对于季孙氏“八佾舞于庭”作为的愤怒，貌似凸显了他心目中的周礼体系的成文法的面相，但考虑到季孙氏使用的“八佾”仪轨本就属于周天子，因此，对于此类过于明显的僭越行为的判定本就不需要严密的礼法知识的辅佐，而只需要基于习惯而形成的当下直觉。

然而，上述局面在战国时期的孔子后学荀子那里就发生了重大的改变。荀子写道：

故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞擅作名，以乱正名，使民疑惑，人多辨讼，则谓之大奸。其罪犹为符节度量之罪也。故其民莫敢托为奇辞以乱正名，故其民恣；恣则易使，易使则公。其民莫敢托为奇辞以乱正名，故壹于道法，而谨于循令矣。（《荀子·正名》）

从上述引文看，荀子所说的“王者”显然就具有了按照自己的判断来制定名分体系、约束百姓行为的巨大政治权威。那么，这个“王者”究竟是谁呢？荀子虽然没有明说，但从“……故明君临之以执，道之以道，申之以命，章之以论，禁之以刑”（出处同上）一语来判断，战国时代一般意义上的“君”都能成为他心目中“王者”的备选者。这显然是将孔子的正名论所不具有的一个新因素——权力主导者的个体意志——带入了正名论的场域。由此，正名论所遵循的习惯法传统，已经被偷换为人法的传统。

虽然荀子本身的政治地位在汉代一直没得到提升，但是他对于正名论的这一重大修正却在汉儒的思想体系中生了根。在这方面，两汉的董仲舒与班固，以及汉代最重要的文字学家许慎都分别以自己的方式发展了荀子的思路。

董仲舒在《春秋繁露·深察名号》里写道：

深察王号之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黄科、往科。合此五科，以一言谓之王。王者皇也，王者方也，王者匡也，王者黄也，王者往也。是故王意不普大而皇，则道不能正直而方；道不能正直而方，则德不能匡运周遍；德不能匡运周遍，则美不能黄；美不能黄，则四方不能往；四方不能往，则不全于王。故曰：天覆无外，地载兼爱，风行令而一其威，雨布施而均其德。王术之谓也。

此段文字用“皇”“方”“匡”“黄”“往”等与“王”同韵母之汉字解释“王”的做法的深层根据，是在许慎的《说文》中才得到说明的，在此我们暂且不表。更关键的问题是，荀子的正名理论对于君主权力的隐微式提点，已经在董仲舒的文本中被升级为对于君主权力的全面讴歌——而且这种讴歌恰恰是以正“王”之名的名义而进行的。这或许是会让孔子本人感到惊讶的一段评论。这是因为，按照“君君臣臣父父子子”的原始正名论思想，限制君主行为的规范与限制臣子行为的规范构成了一个彼此制衡的机制，而使得这整套机制得以成效的习惯法力量本身，则要大于任何一个君主的主观意志的力量。但在董仲舒的名号论体系中，上述制衡机制却被取消了，而对于“王”这样的带有权力色彩的汉字的语义澄清活动，则具有了某种凌驾于其他汉字的至高无上性。转眼到了东汉。班固在其主持编纂的《白虎通义》中，除了跟着前朝的董仲舒全面美化对于“皇”这样带有政治色彩的汉字的语义修饰之外（见《白虎通义·号篇》：“皇，君也，美也，大也。天人之总，美大之称也。”），还更为明显地在社会规范的层面加强了人际关系之间的不平等性。譬如，在《白虎通义·三纲六纪篇》中，他便将在《论语》中被模糊提及的父子关系进一步界定为：“父者，矩也，以法度教子；子者，孳孳无已也”，并将夫妇关系定义为“夫者，扶也，以道扶接也；妇者，服也，以礼屈服”——由此将父子关系与夫妇关系可能具有的别样的语义属性加以遮蔽。

需要注意的是，董仲舒与班固对于关键性汉字的界定方式，是与基于亚里士多德式逻辑的“属加种差”（genus et differentia）式定义方式格格不入的，尽管二者都试图用成文的阐述取代当下的直觉。概而言之，任何一个柏拉图的对话录的读者都应感到，作为亚里士多德的学术先辈，苏格拉底在界定一个哲学关键词（如“善”“爱”与“虔敬”）时，是如何虚怀若谷地看待任何一个对既有定义构成威胁的反例的，而且，他还在这种哲学讨论中预设了任何一个对话参与者在人格与智力上与自己的平等。而在此类讨论中，基于形式逻辑的归谬法亦扮演了重要的角色，以便让当事人了解其所主张的某个断言会在何种情况下被证伪（在下节中我们将更为全面地讨论“可证伪性”问题）。与之相较，董仲舒与班固的汉字界定方式却是基于非常粗疏的类

比式思维的——譬如，仅仅因为某字与某字谐音或仅仅分享韵母，就用第二个汉字来注释第一个汉字。但这种比附却很难在苏格拉底式的拷问中幸存下来：如果与目标汉字语音接近的汉字并不止一个，那么，为何一定要用其中的一个而不是另一个来注解目标汉字呢？

而在汉儒的传统中，面对上述质疑的最终解决方案，并不是给出某种解释性的说明来排除对于目标汉字的竞争性解释，而是通过带有政治目的的字典编纂工作来让公众遗忘这些竞争性解释的存在。这也就是许慎的《说文解字》所试图完成的任务。在该书的《叙》中，许慎写道：

古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文与地之宜，近取诸身，于是始作《易》八卦，以垂宪象。及神农氏结绳为治而统其事，庶业其繁，饰伪萌生。黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄迒之迹，知分理之可相别异也，初造书契。

从今人视角视之，将汉字的来源归于包羲氏、神农氏、仓颉等上古英雄，仅是基于传说的臆测，缺乏实证证据。但是许慎却利用了国人对于历史习惯的高度依赖心理以及批判性思维的匮乏，通过虚假的历史陈述使得受众接受了他本人所创造的汉字解释系统的历史谱系。在这一总理路的统摄下，许慎归纳了汉字构成的六种方法（象形、指事、会意、形声、转注、假借）——而需要注意的是，类比思维方式几乎在上面提到的某种汉字构成方式中都扮演了重要的角色。与之相较，西方语文学所高度重视的句法学（syntax）却在许慎的符号体系缺乏地位——尽管在乔姆斯基（Norm Chomsky）看来，基于句法的自由变换而产生的造句能力才是人类（注意，不仅仅是西方人）有别于动物的关键性特征。顺便说一句，现代语言学家徐通锵曾遵循许慎的思路将汉语视为一种基于字法而不是句法的语言。^① 此论虽在语言学层面上颇有创新之义，却也在不经意之间暴露出了古代汉语难以承载批判性思维的一项技术性缺陷：基于字义的正名论理路由于过于敏感于字义而非句法结构，最终使得逻辑推理难以展开——因为使得逻辑推理得以进行的真值（truth-value）概念恰恰需要句子作为承载者。

逻辑推演能力的匮乏，会在客观上使得“证伪思维”也被冻结，由此为谣言的孳生大开方便之门。这也就是下节所要详述的问题。

三、谣言的本质：冻结“证伪思维”

现代汉语中的“谣言”基本上可以按照英语中的“rumor”来加以理解（顺便说一句，“rumor”的词源乃是拉丁语“rumorem”，意思是“噪音”）。从现代社会学的角度看，“rumor”的意思是：“关于得到公众关注的某对象、事件或事项的夸张解释，而且此类解释已在人群中得到了传播。”^② 从这个定义上看，“谣言”不仅仅是“假信息”，而且具有了如下两个额外的特征：（甲）所涉及的对象是得到一定关注度的；（乙）其自身具有一定的传播度。

需要指出的是，两汉历史背景中的“谣言”的意思或许与现代社会学的上述定义略有差异。“谣”这个字有“歌谣”的意思，或说得更清楚一点，合着音乐唱的叫“歌”，光凭嗓子唱的叫“谣”（见《毛诗正义·魏风·园有桃》：“曲合乐曰歌，徒歌曰谣”）。考虑到这种意义上的“谣言”往往是庶民口语流传的某些反映社会形势与民众心境的韵文，因此，相关内容也包含了部分社会真相，而未必就是“假信息”。譬如，汉末魏晋歌谣中“小民发如韭，剪复生”一语，甚至影响了当代网络语言对于“韭菜”一词的用法，可见其生命力之强。不过，就“所涉及的对象是得到一定关注度的”与“其自身具有一定的传播度”这两个特征而言，两汉历史背景中的“谣言”与今日所说的“谣言”还是彼此相似的。

按照吕宗力先生的考证^③，真正符合现代汉语中“谣言”之语义的信念传播模式有三种。

流言：带有污蔑、诽谤、挑拨等负面价值色彩的且流传甚广的假信息。“流言”的出处乃是《尚书·周书·金縢》中的“武王既丧，管叔及其群弟乃流言于国”一语，本意仅指流传甚广的说法，后经郑玄、孔颖

① 徐通锵：《汉语字本位语法导论》，济南：山东教育出版社，2008年。

② Warren Peterson, Noel Gist, "Rumor and Public Opinion," *The American Journal of Sociology*, 57 (2), 1951, pp. 159-167.

③ 吕宗力：《汉代的谣言（修订版）》，成都：四川人民出版社，2023年。

达等人的注释，才逐渐附带上了前述负面含义。流言一旦符合了受众关于某人的刻板成见，显然会带来重大的政治后果，其典型案例便是西汉末年的流言“王莽鸩杀平帝”。虽然没有证据证明王莽真的谋杀了汉平帝，但上述流言却的确符合了对王莽权势表示忧心的拥汉政治力量的心理期待，并由此一度给王莽造成了巨大的政治压力。

讖言：指表述隐微且对未来有预言力的信念，其本质上是公众的某种预言信仰。从现代知识论的角度看，流言涉及的乃是已发生的事情，而讖言所涉及的往往是未发生之事，因此，对于后者的证伪难度要远高于前者（另外，讖言自身语义的含混性也可以方便传播者随时改变语义解释以使得讖言能符合新的事实）。讖言影响历史进程的一个重要案例，乃是西汉后期流行的“刘秀当为天子”一语。在今人的“事后诸葛亮”式视角看来，这一讖言似乎真应验了，因为在新莽灭后，的确是光武帝刘秀重建了汉朝。但有两方面的考虑会削弱该讖言的可验证性：第一，在当时叫“刘秀”的人未必只有一个，譬如大儒刘歆就曾故意改名“刘秀”以增加自己颠覆新莽政权的成功概率（不过他还是败亡了）；第二，光武帝刘秀的成功，或许主要也并不是因为讖言自身的效力，而恰恰是因为公众对于讖言的普遍预期给刘秀带来了额外的政治优势。换言之，只要相关的讖言能够鼓动足够强大的政治力量，该讖言就能带来一种影响历史进程的神奇力量，而与此同时，讖言自身承载的语义内容却恰恰与这一效力是相对无关的。这就使得讖言与今日实证科学语境中提到的“科学假设”出现了巨大的差异，因为从科学共同体的角度看，一条科学假设的效力当然首先当与其承载的语义内容相关。

妖言：“妖”在《白虎通·灾变》中的含义是“衣服乍大乍小，言语非常”。而从《后汉书·五行志》的记录来看，各种自然灾害与社会反常（如山崩地裂、蛇生双头、奇装异服等）都可以被视为“妖”。因此，对于这些具有“妖”的特点的现象的解释性语言，就是“妖言”。与讖言类似，妖言涉及的是对于未来可能发生的事件的预言，因此，妖言的传播者往往有相对大的解释空间以使得信众接受其所传播的信息。不过，与讖言相比，妖言还有如下新特征：首先，妖言往往会以反常的自然现象作为自己的推理根据，而推理的结论则往往指向某种巨大的政治变动。因此，妖言的传播预设了“天人感应”的宇宙论模型的有效性。其次，讖言的传播更多是“集体无意识”的产物，妖言的传播却往往是（或被认为是）特定组织的刻意行为，因此，此类传播更容易引发官方的关注。两汉时期的两个著名的妖言传播事件，即淮南王刘安（汉高祖刘邦之孙）“蜚语百姓、妄作妖言”案（刘安因此被废封国，不过，关于他所传播的“妖言”，史料记载不详），以及与之性质类似而牵涉更广的楚王刘英（光武帝刘秀之子）作妖书谋逆大案（刘英因此自杀，案件牵扯上千人）。很明显，刘安和刘英各自的地方影响力，是导致二人政治灾祸的重要因素，因此，朝廷对于二人的处理方式，或许是有“莫须有”的成分的。但富有讽刺意味的是，被汉廷视为大敌的妖言的深层构成逻辑，却恰恰就是作为汉代官方意识形态之要件的“春秋公羊传”所蕴含的，此即：自然界的祥瑞与灾异能够通过丰富的解释学途径而被视为相关政治操作的根据。因此，既然王莽与刘秀能够通过此类逻辑获取政权，那么，别的政治势力也会遵循同样的逻辑去改变政权。

现在我们就将上文所说的“流言”“讖言”与“妖言”统一视为今日所说的“谣言”在两汉时代的三种历史形态。如果我们忽略这三种谣言的具体细节，三者的统一特征便慢慢浮现了出来。此即：它们都冻结了证伪性思维。

“可证伪性”是出身于维也纳的英国科学哲学家卡尔·波普（Karl Popper）为了给科学与非科学划界而给出的一个重要概念。在他看来，“以太乃是传播光、电与磁的媒介”这样的科学判断，与“耶稣在千禧年会降临”之类的宗教断言之间的根本差别就是：你能够指出在怎样的条件下前者为假，却很难给出后者为假的条件（因为“千禧年”到来的具体年份乃是模糊的）。很显然，在波普主义者看来，任何语义含糊的命题都会因为无法获取可证伪性而无法成为科学的一部分。而按照波普的思想前辈、法国实证主义者孔德（Isidore Marie Auguste François Xavier Comte）的观点，良好的政治运作便应当建立在扎实的实证科学知识（特别是经济学、社会学知识）之上，否则就无法实现累进的社会进步。因此，如果我们结合孔德与波普二人的观点，就不难得出下面的推论：缺乏证伪性的政治操作手段会因为其科学性的匮乏，而无法实现累进的社会进步。若将这个推论沿用到两汉的政治现实上去，我们又会立即得到一个新的推论：因为缺乏证伪思维，基

于随意比附的经学式政治意识形态就很难实现累进的社会进步——因为证伪思维的缺乏会使得执政活动中的错误无法得到及时的识别与纠正。具体到本节所涉及的内容上去，这就意味着：特定流言对于已发生事件的假定得不到证伪式思维的拷问；特定谰言对于未来事件的预报方式得不到语义的澄清并由此给不出特定的证实—证伪条件（如“刘秀当为天子”一语中的“刘秀”具体是指谁）；特定妖言所承载的语义内容的准确性也得不到类似的正、反两方面的反复考量（从这个角度看，假若刘安与刘英的谋反案确有冤情，这在相当大程度上也便是因为官方对于他们“作妖言”的判定得不到基于相反立场的抗辩）。

从心理学哲学的角度看，证伪思维的缺乏是与“正名”理论所代表的基于“刻板成见”的思维方式相辅相成的：二者的泛滥，都因为当事人想“省力”而不愿意对信念的成伪条件进行基于“慢思维”的反复考量。请注意：这种来自采集—狩猎时代的“懒人思维法”即使在现代社会中也是普遍存在的。德国认知心理学家吉仁泽（Gerd Gigerenzer）便指出，虽然从理论上说，在甲方与乙方之间建立的契约的完全起效取决于双方是否都履行了其义务并得到了其收益，但从心理学角度看，契约双方依然更敏感于自己获得的收益是否到手，而非自己是否已经履行了义务，或对方是否已经得到了收益。譬如，广泛的心理学测试就说明，对于“若周末加班就得到一个额外的休息日作奖励”这条契约的有效性，作为员工的被试就会特别敏感于“我加班了却未得到老板的休假批准”的情形，而作为老板的被试则会敏感于“员工多休假了却未为我加班”的情形。^①若用证伪主义的话语框架来重述上述研究成果，我们也可以说：即使是现代的雇员与雇佣者，也都会更敏感于契约的“证实条件”而非“证伪条件”，因为当事人对于后者的关注既不能带来对于当下利益的增大，又会带来额外的心智消耗。至于现代社会用以对抗这种“懒人思维法”的利器，就是在社会建制的层面上给予契约双方相等的话语空间以便达到相对公平的博弈结果——而著名的“罗伯特议事规则”（Robert's Rules of Order）^②便是对于上述社会建制进行反思后出现的文件成果。

“罗伯特议事规则”的基本原则其实并不复杂：“一次只能提出一个动议”，“会议表决必须一人一票，且投票者仅限于到会者”。不难看出，因为动议的内容被限定，这就阻止了基于“谰言”与“妖言”的思维方式对于讨论对象的模糊化倾向；由于对动议持不同意见的与会者都有投票权，这就使得相关动议被否决的“证伪条件”自然浮现；此外，由于持有不同社会地位的与会者都能获得平等的投票权，这就使得掌握更多社会资源的与会者通过掌握“名器”资源而展开认知战的空间被适当限制（尽管未必被完全取消）。不难看出，诞生于1876年的该议事规则的文化远祖，既有古代雅典的民主制（特别是其一人一票的选举制），又有经过亚里士多德的整理而在西方文化中绵延不绝的形式逻辑以及修辞学传统（这一文化传统便利了人们对于动议内容进行语义澄清与逻辑分析）。若用隐喻化的语言来说，上述社会建制的作用，便是通过特定的人为装置将当事人来自远古时代的快速思维引入慢车道，由此在公共空间中建立起反思的习惯。与之相较，基于正名的思维方式却做出了与此完全不同的文化预设：第一，名器控制者自然拥有更大的公共话语权；第二，对于名器与特定事件的比附式思维排除了针对上述比附结果自身的合理性检讨；第三，公共领域内的思维依然诉诸政治激情，而不是冷静的推理与反思。从这一角度看，在前节中我们也看到的汉儒们对基于名器化的思维方式的建制化努力，便自然处在了与罗伯特议事规则完全不同的文化轨道之上。

四、“牵狗绳隐喻”与正名论

学界主流的哲学研究方式（无论研究的对象是中国哲学还是外国哲学），往往忽略人类认知架构的一般特征与相关文化产物之间的互动关系，并试图以此维护哲学研究的“纯粹性”。但假若我们的研究目的并不是梳理相关哲学范畴的内部演化过程，而恰恰是哲学观念与历史现实的互动过程的话，那么，上述方法论对于经验科学内容的回避态度便会构成研究者自身的致命盲点。说得更具体一点，任何一个使用特定哲学观念来影响历史的具体个体都必然会带有人类来自遗传的固有认知架构，并在这些架构的先天特征的限制下去创制、理解与使用相关的观念产品。从这个角度看，人类个体的认知框架与其文化产品之间的微妙活动，便成

① Gerd Gigerenzer, *Adaptive Thinking: Rationality in the Real World*, Oxford: Oxford University Press, p. 220.

② 亨利·罗伯特：《罗伯特议事规则（第11版）》，袁天鹏等译，上海：格致出版社，2015年。

了使同时期的人类历史画卷得以被展开的底层事件。关于此类底层事件的展开方式，文化传播学家布莱克摩尔 (Susan Blackmore) 曾有一个很生动的比喻：人类的先天认知禀赋就如牵狗的主人，人类特定的文化产品便如被牵的狗——无论狗跑多远，它都会在牵狗绳的限制下而为主人所掌控。因此，任何文化创制都无法摆脱人类先天认知架构的限制这一“如来之掌”。^①

孔子的“正名”理论的相对合理性，也只能通过这一“牵狗绳隐喻”而得到理解。人类认知架构的一项重要任务，就是在面对芜杂的输入信息时通过最快的信息梳理方式尽快给出反应，由此提高对环境的适应性。从这个角度看，“正名”理论因为恰恰诉诸人类认知架构中的“快思维”部分，显然能够帮助认知主体迅速给出道德—政治判断，由此以最节省时间资源的方式促进地方伦理共同体的团结。然而，“成也萧何，败也萧何”。在孔子提出正名理论时所处的春秋小共同体社会结构渐渐演化为秦汉式的超级帝国后，统治者所要面对的社会关系的复杂度便有了全面的提升，这就使得本只能处理简单人际关系的正名理论不敷使用了。在这里，文明的分歧也便出现了：希腊—罗马社会开始演化出一套基于“慢思维”的新社会建制来弥补“快思维”的疏漏；而与之相较，汉儒们则通过系统整理儒家的仪轨而将在“快思维”中模糊呈现的先天社会规范予以明述化，由此强行达成“全社会行动整齐划一”的效果。但需要注意的是，即使是这样的文化分歧也没有构成对于前述“牵狗绳”理论的反驳，因为即使是希腊—罗马文明基于“慢思维”的文化构建，也会通过分工协作的方式来降低任何一个社会成员的信息处理负担（譬如，元老院等代议组织的出现，正是为了规避“全民主”所带来的巨大信息处理成本）。而且，即使是在重视逻辑论辩的希腊—罗马文明中，某种与孔子的正名论类似的快思维方式也会在政治生活中扮演某种“托底”的角色——譬如，罗马元老院议员老加图 (Marcus Porcius Cato, 前 234 年—前 149 年) 在任何一次公开发言后都会加上“依我之见，必灭迦太基” (Ceterum censeo delendam esse Cathaginem) 一语，由此强化受众对于罗马之敌迦太基的刻板成见。从这个角度看，孔子的正名论当然具有超越于中华文明的普遍意义。反向观之，希腊—罗马文明对于慢思维的推崇——甚至是其对“证伪性思维”的包容——也并非不能由中国人的认知架构所通达。譬如，哲学家王充就在《论衡》中提出了很多基于归谬法的论证，以便暴露主流经学意识形态中的自相矛盾之处——而终身为汉代基层小吏的王充显然不知同样热爱归谬法的苏格拉底与柏拉图的存在，而是靠自家修行完成了他的哲学批判。^② 从这个角度看，基于“逻各斯”的西式哲学思维显然也具有超越于希腊—罗马文明的普遍意义。

但不得不指出的是，西方文明道统中的“经学”显然是包含亚里士多德的古典逻辑的，而有着同样敏锐的逻辑头脑的王充却是主流儒家文明的边缘性存在。这一反差本身就是文明之间差异的鲜明体现：这就好比说，虽然人的基因禀赋既允许人蓄发，亦允许人剃发，但“全人类皆然”的此类禀赋却不能自动消除“好蓄发的文明”与“好剃发的文明”之间的分野。很显然，既然此类分野是如此惹眼，就需要被解释。至于如何解释“正名”理论及其变种为何在中国文化中长期占据如此主流的生态位，相关的探讨恐怕将不得不涉及特定的生态环境与相关族群之间的关系，其牵涉面之广，已经超越本文处理的范围。不过，从广义的达尔文主义立场视之，上述研究无论多复杂，在本质上依然会以“适应性” (adaptivity) 为思考的抓手。换言之，一种文明之所以将“慢思维”加以边缘化，在根底上乃是因为处在该文明的诸个体的确无法通过代价高昂的“慢思维”而获得足够的社会适应度。撰写《论衡》的王充郁郁不得志的一生，以及撰写《工具论》的亚里士多德在生前所获得的“帝王师”的显赫地位，或许能为上述观察提供两个管中窥豹的注解。

[本文为中国社会科学基金项目“对于通用人工智能与特定文化风土之间关系的哲学研究” (22BZX031) 的阶段性成果]

(责任编辑：盛丹艳)

(下转第 102 页)

① Susan Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford: Oxford University Press, p. 33.

② 参见徐英瑾：《基于汉语土壤的启蒙哲学何以可能？——以王充的〈论衡〉为例》，《复旦学报（社会科学版）》2021 年第 4 期。

The Evolution of Contemporary European and American Thought on “Common”

PAN Shenyang

Abstract: At present, the thought of “common” popular in the European and American academic circles has not been systematically studied in the domestic academic circles, but this ideological trend is not only the advanced theoretical trends of the academic circles abroad, but also the latest resources of Marxist thought. The idea of “common” is rooted in the commons movement popular in Europe and America in recent years and its related research, as well as the breakthrough of governance method and common land form in the process of practice and theory. From the intellectual community led by figures like Antonio Negri and Michael Hardt as a reference point, examining the overall development of the current thought of “common,” we can analyze it from two perspectives: From the dialogical supplementary aspect, the expansion within this intellectual community extends the thought of “common” from a singular dimension of things to a dual dimension of things and relations, ultimately anchoring the thought of “common” as the mode of production. From the polemical critical aspect, regarding the autonomist political orientation, the origins of the commons movement, and the Marxist theoretical underpinnings of the thought of “common,” critiques have emerged based on these three dimensions, respectively. Further, radical left scholars combine the thought of “common” abstracted from the study of the commons with the communist theory in the Marxist tradition, trying to activate the communist assumption once put forward by Marx with the latest ideological and practical resources on the one hand, and inject revolutionary power into the thought of “common” with the profound historical accumulation of communism itself.

Key words: common, the commons movement, communism, commonism, Marxism

(上接第88页)

The Confucian Notion of Names from the Lens of Cognitive Psychology

—— The Political Philosophy in Western & Eastern Han Dynasties Revisited

XU Yingjin

Abstract: From the lens of cognitive psychology, the Confucian theory on the rectification of names could be viewed as appeals to entrenched ethical/political paradigms substantially facilitating the process of producing moral judgments. In this sense, a local community can easily achieve its internal integrity by relying on this name-rectifying mechanism. However, as soon as the historical background of the Spring and Autumn Period, when Confucius firstly put forward the very theory of the rectification of names, was updated as that of Han Dynasty, the imperial structure of which left relatively small space for the autonomy of local communities, the original Confucian name-rectifying narrative turned out to be not so adaptive to new social environments with unexpected social complexity in an empire-scale. Though the discovery of same problem forced the Greek-Roman culture to embrace new social constitutions (like democracy and “rule by law”) encouraging “slow thinking” (in Kahneman’s sense), which leaves time to the falsifying procedures of certain claims, the ideological evolution of the Han Dynasty did take another route eventually, namely, to articulate previously assumed social norms as a systematical hierarchy to normalize everyone’s behaviors in the empire. However, the compulsoriness of these norms itself is based on the control of resources, and hence, resource-controllers’ own interests will inevitably undermine the fairness of the whole name-rectifying narrative, and thereby convert it into a rumor-inducing process.

Key words: the rectification of names, the names as instruments, rumors, cognitive psychology, fast thinking, slow thinking, falsification