

名学方法与经学重估

——中国哲学史书写的当代转进

苟东锋

摘要 在现代中国学术体系中，中国哲学史这门学科的建立是一个“去经学化”的过程。然而近年来的诸多学术迹象表明，当代中国哲学的发展正走向一个新的关隘，欲叩此关，需要重估经学。正确评价经学的关键在于确定儒家经典与经学产生和运行的底层逻辑。随着近年来名学研究的复兴，由严复和胡适当年敏锐洞见到的“名学方法”重新浮出水面。从名学出发既可以理解儒家何以重视经典，又能够见证经学发生的过程。进一步说，通过考察儒家之“名”的具体含义可以揭橥经典和经学的特质：一方面，就“名”的基本义是汉字而言，可以深入理解儒家经典的书写和诠释特点；另一方面，就“名”的根本义是价值理想而言，更能够在实质层面评定经学的价值及其限度。照此理解，经学就纳入名学，由此将在一定意义上推动中国哲学史书写的当代转进。

关键词 经学 经典 名学方法 中国哲学史

作者苟东锋，华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授（上海 200433）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)04-0016-10

胡适以后的中国哲学彻底告别了中国传统学术依附经典和独尊经学的模式，开创了一种现代中国哲学的叙述。蔡元培此前为胡适《中国哲学史大纲》作序，总结出这部书的四个特长：“证明的方法”，“扼要的手段”，“平等的眼光”和“系统的研究”。其中“平等的眼光”指将儒家学说的创始人孔子放在与诸子平等的地位审视，其余三者都指向注重作品本身的结构性和系统性，因而走出了依附经典的传统学术叙述方式。由此可见，现代中国哲学范式的最大特点是改变了对经典和经学的理解方式，正如陈卫平指出的：“胡适对中国哲学史学科的独立性的奠基，主要是赋予其走出经学的现代性品格。”^①

自胡适和冯友兰之后，不管是像他们这样“照着讲”的中国哲学史家，还是如熊十力和牟宗三等“接着讲”的中国哲学家，抑或是兼及两者的冯契等人，都在“哲学”的名义下开展传统思想的研究。从各个方面来讲，近代中国学术界至少从形式层面表现为一个“去经学化”的过程。在现代中国学术体系中，中国哲学这门学科的建立与“去经学化”是一体两面的关系。然而，20世纪八九十年代以后，随着国学复兴运动以及试图站在港台新儒家对立面而确认其身份的大陆新儒家的崛起，经学作为一个高频词重新回归人们的视野。21世纪初以来，以德里达访华而重提“中国没有哲学，只有思想”的老话题为导火索，学术界掀起新一轮“中国哲学合法性”的讨论，“以西解中”“汉语胡说”或“反向格义”的近代中国哲学研究的旧范式是否应当被扬弃成为焦点问题。在此背景下，经学及其方法论成为部分中国学者的一种自觉选择，针对中国传统学

^① 陈卫平：《“金岳霖问题”与中国哲学史学科独立性的探索》，《学术月刊》2005年第11期。

术特别是儒学研究出现了所谓“经学与哲学之辩”。^① 尽管这场辩论中两派的立场和观点针锋相对，却都在一定意义上肯定了经学的价值，要么主张建构“新经学”^②，要么提倡走向“现代经学”^③。由此可见，当代中国哲学研究正走向一个新的关隘，而欲叩此关，就要重新评价经学。评价经学的关键在于确定经典与经学产生和运行的底层逻辑，随着近年来名学研究的复兴^④，由严复和胡适当年敏锐洞见到的“名学方法”浮出水面，使我们发现可以通过名学重估经学。

一、正名、经典与经学

比利时汉学家戴卡琳（Carine Defoort）留意到胡适的《中国哲学史大纲》建构了一套“正名”的现代话语体系，将先秦哲学发展的内在脉络理解为，在孔子提出“正名”思想的激发下，引起了诸子对“名”的问题的兴趣，进而牵引出一系列连续的“名学”。自此以后，包括海外学者在内的现代学人几乎都未经反思地承接了胡适的这套现代中国哲学史的叙述，甚至使之变成教科书中的教条。戴卡琳想提醒的是，尽管古典时代的学者也强调“正名”的价值，但其作用似乎没有胡适描述和想象的那么重要。^⑤ 戴卡琳的这一看法从思想史的研究来讲算一个重要发现，从哲学史的研究出发，则将问题简单化了。事实上，戴卡琳自己也承认胡适建构的这套“正名”的现代论述取得了极大成功。胡适的《中国哲学史大纲》后来虽有被冯友兰等人的同类作品压倒之势，胡适自己也发现这本书存在诸多局限，但他直到晚年都坚称：“我这本书的特别立场是要抓住每一位哲人或每一个学派的‘名学方法’（逻辑方法，即知识思考的方法），认为这是哲学史的中心问题。”^⑥ 由此，我们就不宜轻易否定“名学方法”对中国哲学史的意义，甚至还要基于戴卡琳对现代中国哲学“正名”话语的批判而重思“名学”在推进中国哲学研究方面的价值。^⑦

严格来讲，最早注意到“名学”对于中国传统思想研究的方法论意义的并非胡适，而是比他更早懂得西方哲学的严复。严复在20世纪初翻译西方学术体系中的“Logic”（逻辑学）时发现，不能像此前的译者那样照通常理解将其意译为“论理学”“辩学”“理则学”等。考虑到“Logic”的背后是统摄了西方语言、思想和文化的“logos”（逻各斯）观念，这就促使严复以思想家的眼光考虑中国传统思想中是否也存在一个像“logos”一样取得了统摄性地位的观念。“名”的观念及其方法论意义就是在这样的背景下被重新发现的，所谓：“盖中文惟‘名’字所涵，其奥衍深博与逻各斯字差相若。”^⑧ 找到了“名”这个词，再根据当时中国传统知识体系转型之际以“学”为后缀的学科命名模式，遂造出了“名学”一词。^⑨ 严复充分意识到，以“logos”为词根的“Logic”为“一切法之法，一切学之学”，因而特别指出：“逻各斯一名兼二义，在心之

① 参见苟东锋：《经学、哲学之辩与海派中国哲学——2017—2018年上海中国哲学学科发展评议》，《思想与文化》第24辑，上海：华东师范大学出版社，2019年。

② “新经学”的说法由来已久。20世纪30年代，马一浮就提出了“六艺该摄一切学术”的“新经学”，当代学界自80年代以后又不断有人重提“新经学”。（参见韩星：《新国学的内在结构探析——以新经学、“新子学”为主》，《诸子学刊》第9辑，上海：上海古籍出版社，2013年）

③ “现代经学”的说法时有学者提及，如杨庆中：《国学视阈中的“现代经学”研究》，[《华南师范大学学报（社会科学版）》2012年第1期]，成祖明：《从“六经注我”到“我注六经”——现代经学阐释的限度与公共性展开》（《探索与争鸣》2020年第9期）。杨国荣的表述最典型：“现代经学以回到更原初的经典文本为指向，以更开放视野诠释其中的精神与价值理想。从经学作为中华文明基本价值载体的视角，从构建中华文明古今连续性等方面切入，可以阐发一种现代经学或经学的现代形态。”（参见杨国荣：《经学的历史形态与现代走向》，《光明日报》2023年9月23日，第11版）

④ 参见苟东锋：《“新名学”再议》，《哲学门》第44辑，北京：北京大学出版社，2023年。

⑤ 参见戴卡琳：《胡适及“正名”的现代论述》，李秋红译，《哲学中国》第3辑，北京：中国社会科学出版社，2022年。

⑥ 胡适在1958年为这部书的重版撰写《台北版自记》，强调了自己对“名学方法”的看重与坚持。（参见欧阳哲生编：《胡适文集》6，北京：北京大学出版社，2013年，第143页）

⑦ 近年来，包括海外汉学家在内的部分学者开始重新审视中国传统思想中“名”的问题，开启了一种“新名学”的学术动向，其中重要的一项工作就是重返中国哲学史学科诞生的时刻，对胡适《中国哲学史大纲》的“名学方法”及其影响进行批判性反思。[参见苟东锋：《在海外发现“新名学”——汉学家论“名”的问题》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2024年第4期]

⑧ 严复：《严复集》，北京：中华书局，1986年，第1028页。

⑨ 参见甘进：《从“名家”到“名学家”——近代学术分科中“名学”和“名学家”之名的生成》，《湖南科技大学学报（社会科学版）》2021年第3期。

意、出口之词皆以此名。引而申之，则为论、为学。故今日泰西诸学，其西名多以罗支结响，罗支即逻辑也。”^① 所以“名学”一方面是“Logic”的译名，另一方面又可指中国古代逻辑学，但更为重要的一个隐义则是统摄了中国学术的那个作为方法的“学”的“学”。^② 正因为吃透了这一点，胡适才提出：“凡一家之学，无不有其为学之方术。此方术即是其‘逻辑’。是以老子有无名之说，孔子有《正名》之论，墨子有三表之法，“别墨”有墨辩之书。荀子有《正名》之篇，公孙龙有名实之论，尹文子有刑名之论，庄周有《齐物》之篇，皆其‘名学’也。”^③ 可以发现，这里的“学”“方术”或“逻辑”即“名学”，这显然是胡适的博士论文《先秦名学史》的写作大纲，也是作为其扩充版的《中国哲学史大纲》的那个“特别立场”。

从中国哲学的历程看，一个时代有一个时代的哲学。真正的哲学家总能在对时代问题的感受中提炼出既能体现出传统精髓又具备时代特质的哲学观念，而这些观念未必是前代哲学家谈论的重心，却有重新阐发的价值。在古今中西之争的时代背景下，严复和胡适等人所发掘的“名”的观念就是如此。^④ 对现代中国哲学而言，“名”的观念既可以与西方哲学的核心观念（如逻各斯、理念、概念、存在等）建立某种深层的联系和区分，进而沟通中西；又可以为理解中国哲学的统一性及其各分支的特殊性建构一种现代叙述方式，进而连接古今。比较而言，胡适的名学研究在连接古今方面做出了巨大推进，用一套“正名”的话语体系重构了先秦诸子的哲学。然而，胡适的做法仍是初步的，因为他仅仅指出了先秦诸子“皆有其‘名学’”，并没有进一步追问何以会有诸多“名学”以及其间是何种关系。由此可以判定，胡适的先秦哲学史叙述只是一种平面的展开，缺乏纵向维度。实际上，我们还可以从“名”的视角追溯先秦诸子的发生，并在此基础上确定先秦诸子特别是儒家的独特价值。仔细分疏就会看到，“名”在中国传统语言和思想中可以理解为符号、语言、身份、观念和规范等，但最根本的一种意涵则是价值和理想。后一种内涵是伴随着三代礼乐文化的衰落而形成的。在先秦诸子的时代，中国文化发生了一种古今断裂，延续了千有余年的礼乐文化遇到了空前危机。《管子》一书所概括的“夫名实之相怨久矣，是故绝而无交”^⑤，就是对这一文化危机的深刻写真。价值理想和社会现实之间产生了尖锐的矛盾，两者之间相互排斥而无法相交。这里的“名”就是作为价值理想的具象的礼乐文化。倘若说先秦诸子的产生源于从不同立场回应礼乐文化的失落这一时代问题，那么自然会生发出不同的“名学”。

面对“名实相怨”，亦即以礼乐文化为象征的价值理想在现实中的崩坏，儒家希望名实兼取。在充分肯定价值理想的前提下，儒家提倡改造现实以趋近理想，因而提出“正名”。道家主张“名止于实”，认为人类的价值理想中包含了太多人文要素，如果不加批判就会出现名过于实的情况，这是造成各种社会悲剧的根本原因，为此就需要“镇之以无名之朴”。墨家强调“取实予名”，认为礼乐文化作为一种价值理想在根本上是脱离现实的，因而主张根据实际情况调整人们的认知，进而创造一种以功利主义为原则的纯粹理想的实现进路。这三个原生性的学派立场之外，又有若干衍生性的学脉。例如，法家的立场可以视为墨家与道家的一种综合。法家一方面认同墨家对礼乐文化脱离实际的判定，认为“名实”既已“相怨”，那么“惠者”只好弃名而取实；另一方面则在道家“有形有名”的“形名”认识论框架下，发展出一套去人治而崇法治的实践方法。再如，名家的立场可以看作儒家和墨家的一种综合。名家一方面认同儒家“正名实而化天下”的精神，认为“名”作为一种理想有其高悬于现实之上的纯粹性，所谓“离形而言名”；另一方面则跟随墨家并不将“名”视为与礼乐文化融为一体的价值理想，而首先肯定其语言和概念的内涵，于是走向了辨名析理的道路。可以发现，

① 严复：《严复集》，第1027—1028页。

② 这一在中国传统思想文化中的统摄性的观念固然可以是“道”或“理”等，但在古今中西视域中的最佳对应则是“名”，因而这种“学”的“学”即名学。赵奎英曾系统性批判了“道”与“逻各斯”的比附，而主张“名”与“逻各斯”的比较，并提出：“中国传统中的‘名’（name）这一概念，实际上与西方哲学中的逻各斯logos类似，是一个取得了统治地位的概念。”（参见赵奎英：《中西语言诗学基本问题比较研究》，北京：中国社会科学出版社，2009年，第60页）

③ 胡适：《中国哲学史大纲》，北京：商务印书馆，2011年，第325页。这段话出自胡适于1917年在《太平洋》第1卷第7号发表的《诸子不出于王官论》。彼时他尚在美国留学，该文的撰写时间应当更早，可能正在构思或撰写他的博士论文《先秦名学史》。

④ 这种既有传承又有创新的核心观念体现了一种哲学传统中的“底本”。汉儒董仲舒的“阴阳”，宋儒二程兄弟的“天理”观念，都可以看作这些哲学家所体贴到的儒家哲学的“底本”。（参见苟东锋：《“生生”与“名名”——论中国哲学的“底本”》，《哲学分析》2022年第6期）

⑤ 黎翔凤：《管子校注》，北京：中华书局，2004年，第222页。

先秦诸子五大流派在方法论层面呈现为一系列的“名学”，其中唯有儒家的“正名”对三代以来凝聚于礼乐文化中的价值理想保持了肯定态度。正是这种“正名主义”决定了儒家对经典的重视以及后来的经学形态。

《论语》中所载的孔子“正名”论的字面意思是指名分的订正及落实，其余韵则包含着充分肯定名分体系中所蕴藏的价值理想的意味。^① 这些价值理想并非凭空出现，而是生成于一个承前启后而绵绵相续的传统中，具体则表现在三代礼乐文化损益积淀而成的周代礼乐文化中。因而孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）他的理想是恢复周礼，为此提出的办法则是“克己复礼”，在他看来“一日克己复礼，天下归仁焉”（《论语·颜渊》）。在更加具象的层面，维护周礼和接续传统的一个必要工作是整理古代文献并以之为教材而缔造学统。因此，司马迁记载晚年的孔子在“复周礼”的政治实践遭遇挫折以后，遂将工作重心进行了转移：“孔子归鲁。……然鲁终不能用孔子，孔子亦不求仕。……孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”^② 对孔子而言，整理和传承“五经”以及根据鲁史作《春秋》与此前的政治活动的初衷是一致的，都统摄于“正名”的观念中，即在坚定价值理想的前提下寻求其实现的可能性，只不过前者更具操作性并在实质层面促进了儒家学派的诞生。由此，就不难理解儒家重视经典的根本原因在于肯定经典是保存价值理想的主要载体。为了彰显经典的这种作用，在诠释经典的方法论层面，孔子秉持“述而不作”（《论语·述而》）的原则。所谓“述”指向价值理想的传承和延续，“作”则更多体现了思想的创造，孔子强调“述而不作”意在表明，思想创造应建立在对于价值理想的肯定和自觉的基础上。

在儒家明确标举“正名”以积极肯定蕴于传统文化典章制度中的价值理想的同时，道、墨、名、法诸家则以不同的方式在一定程度上消解着这种价值理想。孔子当时就指出：“攻乎异端，斯害也已。”（《论语·为政》）“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。”（《论语·阳货》）到了孟子的时代，儒家与其他学派之间的这种张力更加明显。孟子感慨：“处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。……吾为此惧，闲先圣之道，距杨、墨，放淫辞，邪说者不得作。……能言距杨、墨者，圣人之徒也。”（《孟子·滕文公下》）所谓“言距”就是发出儒家的正音，挺立三代以来的价值理想。不过，在吸收了先秦名辩思潮的有益成果的荀子看来，挺立价值理想在根基层面是一项“正名”的工作。一方面，荀子充分注意到价值理想可能随着各种“新名”的产生而分崩离析，因而郑重提出：“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。”做出这种判断的依据并非学派之间的意气之争，而是基于政治和文明发展的长远考虑，所谓“其民莫敢托为奇辞以乱正名，故壹于道法而谨于循令矣，如是则其迹长矣。迹长功成，治之极也，是谨于守名约之功也”。另一方面，荀子还仔细列出了如何“正名”的细目：“后王之成名：刑名从商，爵名从周，文名从《礼》。”^③ 作为三代礼乐文化蕴藏的价值理想的自觉继承者，“后王”所成之名不是任意私作的，而是传统的制度和文化的一种延续。然而，这并不意味着在日常和学术层面，不可以创造新名。与“刑名”“爵名”和“文名”不同，荀子认为在“散名”层面，既可以因袭世俗用语，也可以像他自己一样发明或重新定义一系列学术名词。由于对“正名”工作的重视，荀子十分重视经典的学习：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼。……《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。”^④ 经学史的研究表明，荀子及其学派在秦汉之际的经典传承过程中居功至伟。^⑤

荀子对儒学的这一构想在汉代得到了落实的机会。当汉初经过几十年的发展仍然面对内忧外患时，时代选择了儒家学说。董仲舒敏锐地把握了这个时机，为汉代统治者提供了一条不得不采纳儒学的理由：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上无以持一统，法制数变，下不知所守，臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”^⑥ 其核心要义与荀子的“正名”论一致。不仅如此，董仲舒还洞悉到

① 参见荀东锋：《孔子正名思想研究》，上海：上海人民出版社，2016年，第14—17页。

② 司马迁：《史记》，北京：中华书局，2006年，第329页。

③④ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第411—414、11—12页。

⑤ 清代学者汪中认为毛、韩《诗》《左传》《谷梁传》《礼记》等儒家经典皆为荀子传授，并指出“自七十子之徒既歿，汉诸儒未兴，中更战国、暴秦之乱，六艺之传赖以不绝者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也”。（参见王先谦：《荀子集解》，第22页）

⑥ 班固：《汉书》，北京：中华书局，1962年，第2523页。

儒家所正之“名”的深层内涵，进而写出了《深察名号》。在董仲舒看来，“治天下之端，在审辨大。辨大之端，在深察名号。名者，大理之首章也”。儒家主要不是在一般意义的符号、语言或观念层面讲“名”，而是突出其作为“大理之首章”的意义，亦即“天地之常经，古今之通谊”^①。这样的“名”可以决定是非，其合法性来源于“天”，所谓“是非之正，取之逆顺，逆顺之正，取之名号，名号之正，取之天地，天地为名号之大义也”；问题在于，“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”，名号的直接来源是天，但是天意并不会直接诉诸名言，而须通过“圣人”的中介，所谓“圣人之所命，天下以为正。正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人”。^②然而，“圣人”早已离世，却留下了经典。董仲舒描绘的这套儒家正名的运作模式在一定程度上被统治者接纳了。当经典受到圣人和王权的双重加持后，经典就成了求道的唯一来源，儒者的主要任务变成了解释经典，于是经学诞生了。

二、经典的书写与诠释

广义而言，经典不仅指“五经”及后来扩充形成的“十三经”系统，经、史、子、集的后三种也有各自的经典。不仅儒家有自身的经典，佛教和道教亦有自家的经典。不仅中国文化有其经典，各大文化特别西方文化也有自己的重要典籍并形成了经典学（Classics）。不仅古典时代留下经典，现代社会也在不同的情境中产生新的经典。这种意义的经典有一个共同内涵，诚如杨国荣总结的：“从广义的视域看，经典可以理解为人类文明发展的沉淀和前人思维成果的凝结。这一意义上的经典不同于一般的知识，而更多地以智慧为其内容。”^③这就是说，经典的真正价值并不在于其中蕴含的零星知识或片段信息，而是承载着一种文明在历史发展过程中陶铸而成的永恒智慧，即刘勰所谓：“‘经’也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”^④经典的形成或是经由不同的作者所得长期汇聚而成，或是某个作者集大成所作，其中既包括了创造性的内涵，更有恒久的思想价值。现在的问题是，儒家的经典在此基础上有什么异样特质？

这一问题或许只有在以儒家文化为底色的中华文明遭遇一种异质文明之后才可能被注意到。20世纪初，胡适在“整理国故”运动中发现：“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’即文字，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。”^⑤胡适虽是从批判的立场指出作为儒家的经典和经学之表现形式的“名教”对于文字的过度迷信，批评“我们古代老祖宗深信‘名’（文字）有不可思议的神力”^⑥，却也足可以使我们充分意识到儒家经典的一个突出特点在于对汉字的强调。梁漱溟在不久之后就学术层面分析了相比于西方语言拥有汉字的中文的特长：“顾西洋文字仍不外代表声音，即是以文字附于语言而行。……但中文却径取图像符号为主，文字孳衍乃在形体。语言文字浸浸分别并行，初不以文字依附语言，而语言转可收摄于文字。”^⑦在梁漱溟看来，汉语中的语音与文字不像西方语言那样有主次之分，而是一种并列关系，甚至文字发挥了主导作用。20世纪后半叶，随着德里达对西方“语音中心主义”的反思和批判，更多学者注意到汉字的特质。比如汉学家安乐哲等人指出：“汉语口语和书面语到目前为止可能一直都是两种不同的语言媒介。”^⑧李泽厚也说：“中国书面语言对口头语言有支配、统率、范导功能，是文字（汉字）而不是语言（口头语言）成为组合社会和统一群体的

① 班固：《汉书》，第2523页。

② 苏舆：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第277—296页。

③ 杨国荣：《经典、经学与经典之学》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2021年第5期。

④ 刘勰：《文心雕龙》，王志彬译注，北京：中华书局，2012年，第22页。

⑤ 胡志纲主编：《胡适文选》，上海：上海大学出版社，2023年，第253—254页。

⑥ 胡志纲主编：《胡适文选》，第260页。胡适将“名”解释为“文字”，有其根据。郑玄指出：“正名，谓正书字也。古者曰名，今世曰字。”皇侃、魏征、陆德明，清儒臧庸、陈鱣，直至章太炎和胡适等人都支持这一看法，说明“名”这一术语的基本义即汉字。（参见程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第890页）

⑦ 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2005年，第263页。

⑧ 引自顾明栋：《西方语言哲学理论是普适性的吗？——中西关于汉语汉字悬而未决的争论》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2013年第6期。

重要工具，这是中华文化一大特征。”^① 这些论断都提醒我们应以汉字理解名并通过名学重新考察儒家经典。

在汉语言的符号系统中，作为书面符号的汉字与作为语音符号的口语是在并行不悖的前提下产生的，直至最后相互融合而构成汉语。诸多证据表明，汉字形成的动力并不是出于口语的书面化，而是有其独立的来源。比如《周易·系辞下》说：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察。”类似这样描绘上古时代“结绳记事”而后以书契取代的材料还有很多。郑玄注：“事大大结其绳，事小小结其绳。”^② 这表明不管是早期的“结绳”，还是后来的“书契”，都是出于治国理政过程中的实践需求，要么记住数目，要么记载盟约，要么保存经验，与口语出于交流信息或情感的功能完全不同。因此李泽厚指出：“中国文字的源头是‘结绳记事’，文字不是把语言写下来，而是记录事情。……中国文字始终不是语言的复写。”^③ 可以发现，中国文字的发明主要是为了记史，即记录过去发生的重大事件，以为当下或未来的行动提供借鉴。最早的经典就是在这种记史意识中形成的，这就是《书》。《书》即上古以来留下的书面记录，故称《尚书》，记载的主要是过去的重要史事。所以《庄子》说：“《书》以道事。”（《庄子·天下》）“事”“史”相通，《说文解字》解释“史，记事者也”，又言“事，职也，从史”。^④ 以此来看，不仅《尚书》，其他经典都有记史属性，王阳明有言：“以事言谓之史，以道言谓之经。事即道，道即事。《春秋》亦经，《五经》亦史。”^⑤ 章学诚遂有“六经皆史”的论断。^⑥ 那么，古人为何如此重视记史呢？目的是欲将行事过程中积累的智慧传递后人。在这方面，书于竹帛或刻于金石之上的文字显然比口耳相传更具优势。墨子对此作了精到的概括：“古之圣王，欲传其道于后世，是故书之竹帛，镂之金石，传遗后世子孙，欲后世子孙法之也。”（《墨子·贵义》）

由此可知，经典的生成与汉字的产生是同一个过程，其根本意义在于铭记经验和传递智慧，亦即“文以载道”。值得注意的是，文字凝结为经典的过程是上古以来的精英阶层集体智慧的结晶。根据《尚书》，殷商贵族可能书写了最早一批经典，所谓“惟殷先人，有册有典，殷革夏命”（《尚书·多士》）。我们今天通过甲骨文知道商人已有一套成熟的文字，他们不仅以之刻写甲骨卜辞，还以典册形式记录了对他们而言最为重要的取代夏朝的革命事件。因此章学诚提醒：“古之所谓经，乃三代盛时，典章法度，见于政教行事之实，而非圣人有意作为文字以传后世也。”^⑦ 这里的“圣人”即孔子，孔子所传之道并非刻意发明，而是对三代以来的圣哲贤人在实际行事过程中所凝结的永恒价值的发现和保存。所以孔子说：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”^⑧ 儒家学说本质上并不是孔子的个人创获，而是对华夏文明价值理想的信仰、保存、传递和阐发。《论语》记载卫公孙朝问“仲尼焉学”，子贡曰：“文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉！夫子焉不学？而亦何常师之有？”（《论语·子张》）所谓“文武之道”就是儒门心目中华夏文明的价值理想。这一理想虽已形成，却在坠落过程中变得千疮百孔和支离破碎了。孔子作为“斯文”的自觉继承者，深知“学”的重要性，因而学无常师。其隐含的深意是孔子是一个“学于众人”的“集大成者”，儒者则是对三代礼乐文化蕴藏的价值理想的保守者。

至此可见，由于汉字发明的初衷就是为了记事言道，因而汉字产生早期留下的那些记录就构成了华夏文明发展过程中的宝贵精神财富。就此而言，经过孔子删定所留下的上古典籍相比于其他任何经典更具有文明论意义的价值理想的意味。在很大程度上，儒家经典就是民族文化生命之根。为了保养和维护这个根系，就既需要从文本方面对经典文本进行整理和注解，又需要从义理方面对经典做出阐释和衍申。从孔子及先秦儒学对经典的态度而言，后者的意义更为重大。孔子对经典的阐发采取“断章取义”法，他考察学生是否有资格论《诗》的重要标准是“告诸往而知来者”，即能否从旧语中获得新意。子夏从“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”这样的本意是形容女子心地纯洁、外表靓丽的诗句中，竟然领会到了如何理解“礼”的问题，

① 李泽厚：《论语今读》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第221—222页。

② 《十三经注疏·周易正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第302页。

③ 李泽厚：《李泽厚对话集·中国哲学登场》，北京：中华书局，2014年，第87—88页。

④ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，郑州：中州古籍出版社，2006年，第116—117页。

⑤ 王阳明：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年，第11页。

⑥ 相关问题可参见姜广辉、钟华：《章学诚“六经皆史”论批判》，《哲学研究》2018年第8期。

⑦ 章学诚：《文史通义》，罗炳良译注，北京：中华书局，2012年，第135页。

⑧ 司马迁：《史记》，第760页。

并受到了孔子的表扬。《论语·八佾》单纯从文本解释层面是难以理解这种做法的，原因在于孔子并不拘泥于从“文章”层面，而期待从“性与天道”的维度领会经典。孔子说：“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。”（《论语·述而》）孔门的这一启发式教学法就鲜明体现了这种“下学而上达”的精神。此中要义在于不是将经典理解为知识传授的来源，而是领会为智慧养成的过程。后者要求在整体的视域中创造新的内容。子贡曾有“回也闻一以知十，赐也闻一以知二”（《论语·公冶长》）的概括，孔子表示同意。其中的“闻一”是旧内容，“知二”或“知十”是新内容。这种新内容是何以可能的？从知识的来源无论是归纳法还是演绎法都无法获得合理的解释，原因即在于这是一种智慧创获的过程。

综上，如果将经典诠释视为一项“正名”工作，那么孔子所正的“名”固然不外于构成经典的汉字之“名”，实际指向的则是经典蕴含的价值理想之“名”。后者所要求的不是因循守旧，而是守正创新。在孔子经典诠释精神的引领下，先秦儒家一方面以经典为价值理想的源头活水，另一方面则表现出了澎湃的思想创新能力。然而先秦以后，随着经学化儒学的形成，经典在形式上被赋予了绝对地位，成为求道的主要途径，于是经典注疏或依附经典而论就成为儒家传承和发展的主要形式了。这种传经之学无法从根本上守护儒家的价值理想，最终酿成了汉末魏晋的“名教”危机，直至后来长期一蹶不振。唐代以后，韩愈在“辟佛老”的过程中终于意识到要发扬儒学，不能诉诸以经典释义为方式的传经之学，由此他构想了一种儒家的道统论：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。”^① 韩愈所谓的儒家一系相传之“道”，亦即以某种“抽象继承”的方式接续和维护儒学的价值理想。宋代儒者对此洞若观火。朱熹作了精到概括：“秦汉以来，圣学不传，儒者惟知章句训诂之为事，而不知复求圣人之义，以明夫性命道德之归。至于近世，先知先觉之士始发明之，则学者有以知夫前日之为陋矣。”^② 按照黄百家的表述，则是“孔、孟而后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣”^③。凡此都说明，儒家经典诠释的固有内涵是在继承价值理想前提下的一种结合时代与个人情况的智慧创获。作为圣人之言的经典与诠释者的关系诚如朱熹所言：“大抵圣贤之言，多是略发个萌芽，更在后人推究，演而伸，触而长，然亦须得圣贤本意。”^④ 经典的作用在于为民族文化生命确定一个方向并指明一种希望，其意义的实际呈现则有赖于诠释者在把握时代精神基础上的创造性转化。

三、经学的价值与限度

经典之学不等于经学。中国历史上宽泛而言的“经学”是指，从董仲舒提倡独尊儒术的“天人三策”被汉武帝采纳，一直到民国初年第一任教育总长蔡元培下令“废止读经”这一时期，儒学所呈现的一种综合样态。冯友兰将中国古代哲学史从总体上分为“子学时代”和“经学时代”就是基于这一历史共识。^⑤ 就此而言，经学有两个方面的内涵：一方面，经学最鲜明的特点是崇尚经典，经学可以说是一种特定形态的经典之学。另一方面，经学在实质的层面涉及政治和教化领域“具有某种意识形态功能的观念形态”。^⑥ 由此看来，如果从与经典区分的层面谈经学，主要指的是观念形态意义的经学。观念形态涉及价值取向，经学就此而言主要关涉先秦以降中国传统社会的核心价值观念。

观念形态对于一个社会的发展具有极为重要的意义，因为由其所贞定的价值取向会告诉人们道在哪里或真理在何方。如果没有这样的明确方向，一个共同体必然走向分崩解析。从一定程度而言，观念形态论可以看作政治的第一原理。墨子明确地揭示了这一原理：“一人则一义，二人则二义，十人则十义，其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合。

① 韩愈：《韩昌黎文集校注》，马其昶校注，上海：上海古籍出版社，2021年，第26页。

② 朱熹：《朱子全书》第24册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第3640页。

③ 黄宗羲：《宋元学案》，全祖望补修，北京：中华书局，1986年，第482页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第1512页。

⑤ 参见冯友兰：《中国哲学史》（上），上海：华东师范大学出版社，2000年，第18—28页。

⑥ 将经学的内涵区分为两个方面，杨国荣的看法具有代表性：“第一个方面与文献的研究相关，属广义的文献之学。”“另一个方面与价值取向相联系，表现为具有某种意识形态功能的观念形态。”[参见杨国荣：《经典、经学与经典之学》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2021年第5期]

天下之百姓，皆以水火毒药相亏害，至有余力不能以相劳，腐臭余财不以相分，隐匿良道不以相教，天下之乱，若禽兽然。”（《墨子·尚同上》）这里采取的是反向论证，认为如果没有某种共同的价值取向，那么就人拥有意志选择的自由而言，会陷入无穷无尽的观念的冲突。这种观念冲突最初的表现可能尚且温和，随后必然逐步升级，终将导致天下大乱。墨子标志性的政治主张“尚同”正是基于这一考虑提出的。就对于观念形态作用的认知而言，儒墨两家无异。孔子、孟子和荀子对异端邪说的警惕从学术观点的层面会引起误解，从观念形态的层面则可以得到恰当理解。董仲舒在《天人三策》中提出的“今师异道，人异论，百殊方，指意不同，是以上无以持一统，法制数变，下不知所守”^①，亦是如此。然而，这都只是就观念形态需要一个确定的价值取向而言，至于这种价值取向的具体内容，儒家不仅不认同墨家，也与任何其他具体的观念形态论有别。这个价值取向就是作为价值理想的“仁义”，或者说后来成为儒学的一种代称的“名教”。

照一般理解，儒家强调名分、注重名声，故在汉末魏晋以后获得了“名教”的别称。相对于名声，儒家更看重名分。颜之推将“圣人以为名教”的原理解释为“劝也，劝其立名，则获其实”^②，这里的“名”指名声，“实”则指在德行上符合名分。实际上，强调名声只是一种手段，目的是为了落实名分。儒家所讲的名分从具体的层面涉及君、臣、父、子、夫、妇、兄弟、朋友等，合起来讲则为“君子”或“人”；表面上看指各种名分，实际所指则是“道”或“义”。因此孟子有言：“欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。”（《孟子·离娄上》）《礼记·礼运》总结了十种名分之义：“父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠十者，谓之人义。”^③这是具体而言，合起来讲则如孔子所说：“君子去仁，恶乎成名？”（《论语·里仁》）当然，这种作为“全德之名”的“仁”也可以从“仁义”两个不同的维度来讲，亦即《中庸》所引孔子之言：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。”^④名分就此而言涉及人之所以为人的本质，只有在实际上守护住了名分之义，才能在名义上称为君子或人。孟子指出：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子·离娄下》）那个决定了人之所以为人的内在本质就是作为“人伦”的“仁义”，此即名分所指的实在。由此可见，所谓“名教”就是树立起一种以“仁义”为指向的价值理想，它告诉人们人应当是什么样子，一个由真正的人构成的理想社会应当是什么样子。正因如此，韩愈才指出“仁与义，为定名；道与德，为虚位”。“道德”大家都讲，但没有“仁义”就只是一种虚指，韩愈进而提出：“凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。老子之所谓道德云者，去仁与义言之也，一人之私言也。”^⑤这种定名意义的“仁义”就是作为观念形态的“名教”精神。

高举“仁义”大旗是儒家作为一种观念形态最重要的表现，也是中国历史上“经学”一词的实质内涵。儒家为什么要扛起“仁义”的大旗呢？《孟子》一书开篇就阐明了这个问题。面对梁惠王“叟！不远千里而来，亦将有以利吾国乎”的劈头一问，孟子明确答曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”孟子接下来对此作了论证，提出“上下交征利而国危矣”。这是讲如果一个国家盛行的不是仁义优先的原则，就必然以利为第一原则，如果所有人都只讲利害，必然陷于无休止的相互争夺的境地，所谓“苟为后义而先利，不夺不餍”。照此形势，国家的秩序必然濒临崩溃。至于以仁义为最高原则有什么价值，孟子只是讲“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也”（《孟子·梁惠王上》），这显然是站在梁惠王立场上讲的，告诉他仁义的人有自己的坚守，至少在关键时刻不会忘记他们的亲人以及上级。其中包含的深层道理，则由荀子揭示出来：“人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。故儒者将使人两得之者也。”^⑥孟子的“仁义”与荀子“礼义”，说法不同而已，都指儒家的最高价值原则。学者李景林将两者结合起来，解释道：“一方面，把‘仁义’作为最高的价值原则挺立起来，人的功利性层面作为整体才能真正得到实现；同时，这功利性亦才能被

① 班固：《汉书》，第2523页。

② 王利器：《颜氏家训集解》（增补本），北京：中华书局，1993年，第312页。

③ 孙希旦：《礼记集解》，北京：中华书局，1989年，第607页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2012年，第28页。

⑤ 韩愈：《韩昌黎文集校注》，马其昶校注，第19—20页。

⑥ 王先谦：《荀子集解》，第349页。

点化、升华，从而真正作为‘人’的价值被实现出来。此为中外、古今之通谊，吾人亦当深长思之。”^① 明显可见，儒家守护和彰显的价值理想大有深意，实际上是他们信赖的一种普世价值观念。

儒家在坚守价值理想的过程中一直遭遇各种严峻的挑战。先秦时代，随着儒家自觉继承华夏文化逐渐积淀而成的价值理想并将其标举为“仁义”，诸子百家同时或随后就掀起批判“仁义”的风气。道家主张“绝仁弃义，民复孝慈”（《道德经·第十九章》），指出提倡仁义最终会走向仁义的反面。墨家认为儒家的君子往往“不知仁”，因其只知其名，不举其实。（《墨子·贵义》）法家则将“仁义”认定为危害国家的“六虱”之一。^② 尽管如此，在孔门后学以及孟荀诸儒与诸子的辩驳中，儒家依然确信仁义为华夏文化的大中至正之道。先秦以后，儒家历经两起两落，汉代经学一方面将儒家经典以官方钦定的形式立为权威，为儒家价值理想的安顿打下了坚实的基础，另一方面则通过“以名为教”的教化方式提倡仁义。然而，“名教”后来异化为“行仁义”的一种外在手段，失去了孟子所谓“由仁义行”的内在精神，最终激起了魏晋名士“礼岂为我辈设也”^③ 的质疑，引发了名教与自然之辩。唐宋以后，儒家文化以理学的形态重新崛起，一方面在佛老的刺激下依据儒家传统建构了具有中国特色的本体宇宙论以“立人极”，奠定了重举仁义的根基；另一方面则在孟子升格运动的背景下强调“人皆可以成圣”。然而，理学最终异化为一种道德至上主义，这引发了清代义理学家“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”的鞭笞^④，并构成了近代以来批判儒家的一种基本语调^⑤。

近代以来，随着西学东渐，儒学遭到空前挑战，甚至走向了生死存亡的边缘。儒家在近代的衰落表面上看来是官方经学以及依附经典的学统的中断，实际上是作为儒家价值理想的“仁义”再次受到猛烈质疑。从五四新文化运动开始，主流的中国知识分子希望破旧立新，再造中国，传统文化特别是儒家思想遭到激烈批判，儒家的核心价值观变成了一种罪恶。鲁迅的《狂人日记》写道：“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每页上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”^⑥ 自此以后，儒家引以为普世价值观念的“仁义道德”就等同“吃人”，成了落后、腐朽、陈旧和压迫的代名词。随着仁义的污名化，传统经学一蹶不振，或者变成了一种以经学退出历史舞台为前提的经学史论。^⑦ 由此可见，今天如果要重新焕发经学的生命力，就不能因循常规，即要么喊喊“读经”的口号，要么仅在经典之学的框架内做些考据工作，要么以经世致用的名义利用经学的理论资源介入当下的具体问题，而应当直面儒学兴衰史上那个根本问题：如何守护和彰显华夏文化的价值理想，重光“仁义”二字。在古今中西的背景下，这项工作面临三大困难：就古今之变而言，在一个平民化的时代如何为仁义观念重建一种现代叙述？就中西汇通而言，在西方意识形态的话语体系包围中如何突出重围并形成兼容仁义观念的中国式话语体系？就中国在现代化进程中选择了马克思主义作为指导思想而言，如何将华夏文化的优秀价值融入其中？经学的复兴需要在理论上回应这些挑战，这也是当代中国哲学的使命。

结语

一百多年来，随着近代中国学科知识体系的转型与发展，中国哲学史学科经历了一个从“去经学化”到重新重视经学的过程。追昔抚今，重估经学将成为转进中国哲学史书写的一条必由之路。为此，我们有必要

① 李景林：《孟子通释》，上海：上海古籍出版社，2021年，第3页。

② 蒋礼鸿：《商君书锥指》，北京：中华书局，1986年，第80页。

③ 徐震堃：《世说新语校笺》，北京：中华书局，1984年，第393页。

④ 戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，2008年，第174页。

⑤ 学界此前往往以为先秦之后“名学”的问题趋于沉寂以至成了一门“绝学”，这种看法源于从逻辑学和认识论出发的狭义的“名学”观念，如果从广义的“名学”出发，就会发现，先秦之后“名学”的问题以“名教”是非的形式而表现为一种实践哲学。冯友兰所谓中国哲学史上的“经学时代”的思想脉络在一定程度上可以通过“名学”与“名教”的视域获得一种重新理解。（参见荀东锋：《名教与名学：儒家价值理想的实践机制研究》，北京：商务印书馆，2023年，第102—123页）

⑥ 鲁迅：《狂人日记》，《新青年》4卷5号，1918年5月15日。

⑦ 周予同是这种以所谓“科学”的方法研究经学的经学史论学派的代表，在他看来：“经是可以研究的，但是绝对不可以迷恋的；经是可以让国内最少数的学者去研究，好像医学者检验粪便，化学者化验尿素一样；但是绝对不可以让国内大多数的民众，尤其是青年的学生去崇拜，好像教徒对于莫名其妙的《圣经》一样。”（周予同：《僵尸的出祟——异哉所谓学校读经问题》，《周予同经学史论著选集》，上海：上海人民出版社，1983年，第603—604页）

回到第一部具有现代意义的中国哲学史取得成功的地点，聚焦于它最初如何实现了从零到一的突破^①，最终锚定到由严复和胡适开创却被多数现代中国哲学学者忽视的“名学方法”。从胡适已然展开却未能深入的“名学方法”出发，可以提供一套纵贯古今并能说明经学的生成、价值和限度的哲学史叙述框架。

作为最初“懂得西方哲学”的学者，严复最早用这个“手指头”指向了“名学”，却没有来得及应用。胡适则运用“名学方法”敷衍构造出了第一部划时代的中国哲学史，却仅仅完成了上半部，而止步于先秦诸子。究其原因，一方面在于胡适对名学的理解仍是初步的，知其然，而未探究其所以然；另一方面则由于整个近代名学的研究发生了一种“名学逻辑化”的偏转，即过分强调了名学中逻辑学相关的内容，而忘记了从整全的视角看待名学。^② 在近年来名学研究复兴的背景下，学界正以一种前所未有的自觉和开放的态度重审名学，进而逐渐认识到我们应当重整旗鼓，回到名学即中国哲学的道路上。在胡适的基础上，我们不仅可以探索先秦名学源流，还可以聚焦到儒家“正名主义”这条主线的发展，贯通子学与经学时代，最终写出中国哲学史的下半部。在“名学方法”指导下而初见端倪的这部中国哲学通史有助于我们从根源层面重估经学的价值和限度，因而将在一定意义上推动中国哲学史书写的当代转进。

[本文为教育部哲学社会科学研究重大专项项目“中国哲学学科的建立及理论体系的建构”(2025JZDZ067)的阶段性成果]

(责任编辑：盛丹艳)

The Methodology of Mingxue and the Reassessment of Jingxue

— The Contemporary Advancement in Writing the History of Chinese Philosophy

GOU Dongfeng

Abstract: The establishment of the discipline of the History of Chinese Philosophy within modern Chinese academia has been a process of “de-classicization”. However, recent scholarly trends indicate that the development of contemporary Chinese philosophy is approaching a new critical juncture. To navigate this juncture, a reassessment of Jingxue (“经学”, Classical Studies) is imperative. The key to properly evaluating Jingxue lies in identifying the underlying logic governing the emergence and operation of Confucian classics and classical scholarship. This foundational logic is rooted in Mingxue (“名学”, the study of names/logic), a methodological approach insightfully recognized by Yan Fu and Hu Shi as central to modern Chinese philosophical historiography. Starting from Mingxue, we can not only comprehend why Confucianism prioritizes classics but also witness the genesis of Jingxue. Furthermore, by examining the specific connotations of Confucian “names” (“名”, ming), we can unveil the distinctive characteristics of classics and classical scholarship. On one hand, the basic meaning of ming as “written characters” allows us to deeply understand the textual composition and hermeneutic features of Confucian classics. On the other hand, the fundamental meaning of ming as “value ideals” enables a substantive evaluation of the merits and limitations of Jingxue. Through this interpretive framework, Jingxue becomes integrated into Mingxue, thereby advancing the contemporary writing of the History of Chinese Philosophy in significant ways.

Key words: Jingxue, Confucian Classics, Mingxue, history of Chinese philosophy

① 胡适的《中国哲学史大纲》(1919)之前，已有谢无量的《中国哲学史》(1916)，而在更早的时候，日本人内田周平、松本文三郎、远藤隆吉、高濂武次郎和宇野哲人等学者也已出版了各种中国哲学史著作。但直到胡适，才在方法论的意义下“截断众流”，一方面直接从先秦诸子讲起，另一方面则将经、子各家一视同仁，由此开创了现代中国哲学史的书写范式。(参见许朝阳：《橘枳之辨：中国哲学的名与实》，台北：红叶文化事业有限公司，2008年，第1—21页)

② 参见晋荣东：《中国近现代名辩学研究》，上海：上海古籍出版社，2015年，第395页。