

第八章

名家

“名家”这个名称，译成英文时，有时译作“sophists(诡辩家)”，有时译作“logicians(逻辑家)”或“dialecticians(辩证家)”。名家与诡辩家、逻辑家、辩证家有些相同，这是事实；但是他们并不完全相同，这更是事实。为了避免混乱，顶好是按字面翻译为theSchoolofNames。这样翻译，也可以提醒西方人注意中国哲学讨论的一个重要问题，即“名”、“实”关系问题。

名家和“辩者”

从逻辑上讲，中国古代哲学的名与实的对立，很像西方的主词与客词的对立。例如说，“这是桌子”，“苏格拉底是人”，其中的“这”与“苏格拉底”都是“实”，而“桌子”与“人”都是“名”。这是十分明显的。但是，若试图更为精确地分析到底什么是名、实，它们的关系是什么，我们就很容易钻进一些非常可怪的问题，要解决这个问题就会把我们带进哲学的核心。

名家的人在古代以“辩者”而闻名。《庄子》的《秋水》篇，提到名家的一个领袖公孙龙，他说他自己“合同异，离坚白，然不然，不可不可。困百家之知，穷众口之辩”。这些话对于整个名家都是完全适用的。名家的人提出一些怪论，乐于与人辩论，别人否定的他们偏要肯定，别人肯定的他们偏要否定，他们以此闻名。例如司马谈就在他的《论六家要旨》中说：“名家苛察缴绕，使人不得反其意。”（《史记·太史公自序》）

公元前三世纪的儒家荀子，说邓析(公元前501年卒)、惠施“好治怪说，玩琦辞”（《荀子·非十二子》）。《吕氏春秋》也说邓析、公孙龙是“言意相离”、“言心相离”之辈（《审应览·离谓·淫辞》），以其悖论而闻名于世。《庄子》的《天下》篇列举了当时著名的悖论之后，提到惠施、桓团、公孙龙的名字。所以这些人似乎就是名家最重要的领袖人物。

关于桓团，我们别无所知。关于邓析，我们知道他是当时著名的讼师、他的著作今已失传，题作《邓析子》的书是伪书。《吕氏春秋》说：“子产治郑，邓析务难之。与民之有狱者约，大狱一衣，小狱襦裤。民之献衣、襦裤而学讼者，不可胜数。以非为是，以是为非，是非无度，而可与不可日变。”（《吕氏春秋·市应览·离谓》）《吕氏春秋》还有个故事，说是洧水发了大水，淹死了郑国的一个富人。尸首被人捞去了。富人的家属要求赎尸，捞得尸首的人要钱太多，富人的家属就找邓析打主意。邓析说：“不要急，他不卖给你。卖给谁呢？”捞得尸首的人等急了、也去找邓析打主意。邓析又回答说：“不要急，他不找你买，还找谁呢？”（《审应览·离谓》）故事没有说这件事最后的结局，我们也可想而知了。

由此可见，邓析的本领是对于法律条文咬文嚼字，在不同案件中，随意作出不同的解释。这就是他能够“苛察缴绕，使人不得反其意”的方法。他专门这样解释和分析法律条文，而不管条文的精神实质，不管条文与事实的联系。换句话说，他只注重“名”而不注重“实”。名家的精神就是这样。

由此可见，辩者本来是讼师，邓析显然是最早的讼师之一。不过他仅只是开始对于名进行分析的人，对于哲学本身并没有作出真正的贡献。所以真正创建名家的人是晚一些的惠施、公孙龙。

关于这两个人，《吕氏春秋》告诉我们：“惠子为魏惠王(公元前370—319年在位)为法，为法已成，以示诸民人，民人皆善之。”（《审应览·淫辞》）又说：“秦赵相与约，约曰：自今以来，秦之所欲为，赵助之；赵之所欲为，秦助之。居无几何。秦兴兵攻魏，赵欲救之，秦王不说，使人让赵王曰：约曰，秦之所欲为，赵助之；赵之所欲为，秦助之。今秦欲攻魏，而赵因欲救之，此非约也。赵王以告平原君。平原君以告公孙龙。

公孙龙曰：亦可以发使而让秦王曰，赵欲救之。今秦王独不助赵，此非约也。”（同上）《韩非子》又告诉我们：“坚白、无厚之词章，而宪令之法息。”（《问辩》）下面我们将看到，“坚白”是公孙龙的学说，“无厚”是惠施的学说。

从这些故事我们可以看出，惠施、公孙龙，在某种程度上，都与当时的法律活动有关。公孙龙对于秦赵之约的解释，确实是完全按照邓析的精神。《韩非子》认为，这两个人有关法律的“言”，效果很坏，像邓析的一样坏。韩非本人是法家，竟然反对源出讼师的名家的“词”，以为它破坏法律，这也许令人奇怪。但是在第十四章中我们会明白，韩非及其他法家其实都是政治家，并不是法学家。

惠施，公孙龙代表名家中的两种趋向，一种是强调实的相对性，另一种是强调名的绝对性。这种区别，在着手从名实关系中分析名的时候，就变得明显了。我们来看一句简单的话：“这是桌子”，其中的“这”指具体的实物，它是可变的，有生有灭的。可是“桌子”在这句话里指一个抽象范畴，即名称，它是不变的，永远是它那个样子。

“名”是绝对的，“实”是相对的。例如“美”是绝对美的名，而“美的事物”只能是相对美。惠施强调实际事物是可变的、相对的这个事实，公孙龙则强调名是不变的、绝对的这个事实。

惠施的相对论

惠施(鼎盛期公元前350—前260年)是宋国(在今河南省内)人。我们知道，他曾任魏惠王的相，以其学问大而闻名。他的著作不幸失传了，《庄子·天下》篇保存有惠施的“十事”，我们所知道的惠施思想，仅只是从此“十事”推演出来的。

第一事是：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一”。这两句话都是现在所谓的“分析命题”。它们对于实，都无所肯定，因为它们对于实际世界中什么东西最大，什么东西最小，都无所肯定。它们只涉及抽象概念，就是名：“至大”、“至小”。为了充分理解这两个命题，有必要拿它们与《庄子·秋水》篇的一个故事作比较。从这种比较中明显看出，惠施与庄子在某一方面有许多共同的东西。

这个故事说，秋水时至，百川灌河，河水很大，河伯(即河神)欣然自喜，顺流而东行，至于北海。他在那里遇见了北海若(即海神)，才第一次认识到，他的河虽然大，可是比起海来，实在太小了。他以极其赞叹羡慕的心情同北海若谈话，可是北海若对他说，他北海若本身在天地之间，真不过是太仓中的一粒秭米。所以只能说他是“小”，不能说他是“大”。说到这里，河伯问北海若说：“然则吾大天地而小毫末，可乎？”北海若说：“否。……计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时。以其至小，求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。由此观之，又何以知毫末之足以定至细之倪，又何以知天地之足以穷至大之域？”他接着下定义，说最小“无形”，最大“不可围”。至大、至小的这种定义与惠施所下的很相似。

说天地是最大的东西，说毫末是最小的东西，就是对于“实”有所肯定。它对于“名”无所分析。这两句都是现在所谓的“综合命题”，都可以是假命题。它们都在经验中有其基础；因此它们的真理只能是或然的，不能是必然的。在经验中，大东西、小东西都相对地大、相对地小。再引《庄子》的话说：“因而所大而大之。则万物莫不大；因其所小而小之。则万物莫不小。”（同上）

我们不可能通过实际经验来决定什么是最大的、什么是最小的实际事物。但是我们能够独立于经验，即离开经验，说：它外面再没有东西了，就是最大的（“至大无外”）；它内面再没有东西了，就是最小的（“至小无内”）。“至大”与“至小”。像这样下定义，就都是绝对的、不变的概念，像这样再分析“大一”、“小一”这些名，惠施就得到了什么是绝对的、不变的概念。从这个概念的观点看、他看出实际的具体事物的性质、差别都是相对的、可变的。

一旦理解了惠施的这种立场，我们就可以看出，《庄子》中所说的惠施十事、虽然向来认为是悖论，其实一点也不是悖论。除开第一事以外。它们都是以例表明事物的相对性，所说的可以叫做相对论。我们且来一事一事地研究。“无厚不可积也，其大千里。”这是说，大、小之为大、小，只是相对地。没有厚度的东西，不可能成为厚的东西。在

这个意义上，它可以叫做小。可是，几何学中理想的“面”，虽然无厚，却同时可以很长很宽。在这个意义上，它可以叫做大。“天与地卑，山与泽平”。这也是说，高低之为高低，只是相对地。“日方中方睨，物方生方死”。这是说，实际世界中一世事物都是可变的，都是在变的。“大同而与小同异；此之谓小同异。万物毕同毕异；此之谓大同异”。我们说，所有人都是动物。这时候我们就认识到：人都是人，所以所有人都相同；他们都是动物，所以所有人也都相同。但是。他们作为人的相同，大于他们作为动物的相同。因为是人意味着是动物，而是动物不一定意味着是人，还有其他各种动物，它们都与人相异。所以惠施所谓的“小同异”，正是这种同和异。但是，我们若以“万有”为一个普遍类，就由此认识到万物都相同，因为它们都是“万有”。但是，我们若把每物当作一个个体，我们又由此认识到每个个体都有其自己的个性，因而与他物相异。这种同和异，正是惠施所谓的“大同异”。这样，由于我们既可以说万物彼此相同，又可以说万物彼此相异，就表明它们的同和异都是相对的。名家的这个辩论在中国古代很著名，被称为“合同异之辩”。“南方无穷而有穷”。“南方无穷”是当时的人常说的。在当时，南方几乎无人了解，很像两百年前美国的西部。当时的中国人觉得，南方不像东方以海为限，也不像北方、西方以荒漠流沙为限。惠施这句话，很可能只是表现他过人的地理知识，就是说，南方最终也是以海为限。但是更可能是意味着：有穷与无穷也都是相对的。“今日话越而昔来”。这句是说，“今”与“昔”是相对的名词。今日的昨日，是昨日的今日；今日的今日、是明日的昨日。今昔的相对性就在这里。

“连环可解也”。连环是不可解的，但是当它毁坏的时候，自然就解了。从另一个观点看，毁坏也可以是建设。例如做一张木桌，从木料的观点看是毁坏，从桌子的观点看是建设。由于毁坏与建设是相对的，所以用不着人毁坏连环，而“连环可解也”。“我知天下之中央，燕之北、越之南是也”。当时的各国，燕在最北，越在最南。当时的中国人以为中国就是天下，即世界。所以常识的说法应当是，天下之中央在燕之南、越之北。惠施的这种相反的说法，公元三世纪的司马彪注释得很好，他说：“天下无方，故所在为中；循环无端，故所在为始也。”“把爱万物、天地一体也”。以上各命题，都是说万物是相对的，不断变化的。万物之间没有绝对的不同，绝对的界线。每个事物总是正在变成别的事物。所以得出逻辑的结论：万物一体，因而应当泛爱万物，不加区别。

《庄子》中也说：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（《德充符》）

公孙龙的共相论

名家另一个主要领袖是公孙龙(鼎盛期公元前284—前259年)，当日以诡辩而广泛闻名。据说，他有一次骑马过关，关吏说：“马不准过。”公孙龙回答说：“我骑的是白马，白马非马”。说着就连马一起过去了。

公孙龙不像惠施那样强调“实”是相对的、变化的，而强调“名”是绝对的、不变的。他由此得到与柏拉图的理念或共相相同的概念，柏拉图的理念或共相在西方哲学是极著名的。

他的著作《公孙龙子》，有一篇《白马论》。其主要命题是“白马非马”。公孙龙通过三点论证，力求证明这个命题。第一点是：“马者。所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：白马非马。”若用西方逻辑学术语，我们可以说，这一点是强调，“马”、“白”、“白马”的内涵的不同。“马”的内涵是一种动物，“白”的内涵是一种颜色，“白马”的内涵是一种动物加一种颜色。三者内涵各不相同，所以白马非马。

第二点是：“求马，黄黑马皆可致。求白马，黄黑马不可致。……故黄黑马一也，而可以应有马，而不可以应有白马，是白马之非马审矣”。“马者，无去取于色，故黄黑皆所以应。白马者有去取于色，黄黑马皆所以色去，故惟白马独可以应耳。无去者，非有去也。故曰：白马非马”。若用西方逻辑学术语，我们可以说，这一点是强调，“马”、“白马”的外延的不同。“马”的外延包括一切马，不管其颜色的区别。“白马”的外延只包括白马，有相应的颜色区别。由于“马”与“白马”外延不同，所以白

马非马。

第三点是：“马固有色，故有白马。使马无色，有马如己耳。安取白马？故白者，非马也。白马者，马与白也，白与马也。故曰：白马非马也。”这一点似乎是强调，“马”这个共相与“白马”这个共相的不同。马的共相，是一切马的本质属性。它不包涵颜色，仅只是“马作为马”。这样的“马”的共性与“白马”的共性不同。也就是说，马作为马与白马作为白马不同。所以白马非马。

除了马作为马，又还有白作为白，即白的共相。《白马论》中说：“白者不定所白，忘之而可也。白马者言白。定所白也。定所白者，非白也。”定所白，就是具体的白色，见于各种实际的白色物体。见于各种实际白色物体的白色，是这些物体所定的。但是“白”的共相，则不是任何实际的白色物体所定。它是未定的白的共性。《公孙龙子》另有一篇《坚白论》。其主要命题是“离坚白”。公孙龙的证明有两个部分。第一部分是，假设有坚而白的石，他设问说：“坚、白、石：三，可乎？曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。曰：何哉？曰：无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二”。“视不得其所坚而得其所白者，无坚也。拊不得其所白而得其所坚，得其坚也，无白也。”这段对话是从知识论方面证明坚、白是彼此分离的。有一坚白石，用眼看，则只“得其所白”，只得一白石；用手摸，则只“得其所坚”，只得一坚石。感觉白时不能感觉坚，感觉坚时不能感觉白。所以，从知识论方面说，只有“白石”或“坚石”，没有“坚白石”。这就是“无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二”的意思。

公孙龙的第二部分辩论是形上学的辩论。其基本思想是，坚、白二者作为共相，是不定所坚的坚，不定所白的白。坚、白作为共相表现在一切坚物、一切白物之中。当然，即使实际世界中完全没有坚物、白物。而坚还是坚，白还是白。这样的坚、白，作为共性，完全独立于坚白石以及一切坚白物的存在。坚、白是独立的共相，这是有事实表明。这个事实是实际世界中有些物坚而不白，另有些物白而不坚。所以坚、白显然是彼此分离的。

公孙龙以这些知识论的、形上学的辩论，确立了他的命题：坚、白分离。在中国古代这是个著名命题，以“离坚白之辩”闻名于世。《公孙龙子》还有一篇《指物论》。公孙龙以“物”表示具体的个别的物。以“指”表示抽象的共相。“指”字的意义，有名词的意义，就是“手指头”；有动词的意义，就是“指明”。公孙龙为什么以“指”表示共相，正是兼用这两种意义。一个普通名词，用名家术语说：就是“名”。以某类具体事物为外延，以此类事物共有的属性为内涵，一个抽象名词则不然，只表示属性或共相。由于汉语不是屈折语。所以一个普通名词和一个抽象名词在形式上没有区别。这样一来。在汉语里，西方人叫做普通名词的，也可以表示共相。还有、汉语也没有冠词。所以一个“马”字，既表示一般的马，又表示个别的马；既表示某匹马，又表示，又表示这匹马。但是仔细看来，“马”字基本上是指一般概念，即共相，而某匹马、这匹马则不过是这个一般概念的个别化应用。由此可以说，在汉语里，一个共相就是一个名所“指”的东西。公孙龙把共相叫做“指”，就是这个原故。

公孙龙以“指”表示共相，另有一个原故，就是“指”字与“旨”字相通，“旨”字有相当于“观念”、“概念”的意思。由于这个原故，公孙龙讲到“指”的时候，它的意义实际上是“观念”或“概念”。不过从以上他的辩论看来，他所说的“观念”不是巴克莱、休漠哲学所说的主观的观念，而是柏拉图哲学中所说的客观的观念。它是共相。《庄子》的《天下》篇还载有“天下之辩者”的辩论二十一事，而没有确指各系何人。但是很明显，一些是根据惠施的思想，另一些是根据公孙龙的思想，都可以相应地加以解释。习惯上说它们都是悖论，只要我们理解了惠施、公孙龙的基本思想，它们也就不成其为悖论了。

惠施学说、公孙龙学说的意义

名家的哲学家通过分析名，分析名与实的关系或区别，发现了中国哲学中称为“超乎形象”的世界。在中国哲学中，有“在形象之内”与“在形象之外”的区别。在形象

之内者，是“实”。譬如大小方圆，长短黑白，都是一种形象。凡可为某种经验的对象，或某种经验的可能的对象者，都是有形象的，也可以说是，都是在形象之内的，都存在于实际世界之内。也可以反过来说，凡是有形象的，在形象之内的，存在于实际世界之内的，都是某种经验的对象。或其可能的对象。

在惠施宣讲他的一个事中第一事和第十事的时候，他是在讲超乎形象的世界。他说：“至大无外，谓之大一。”这是照至大本来的样子来说它是个什么样子。“把爱万物，天地一体也。”这是说至大是什么构成的。这句话含有“一切即一，一即一切”的意思。“一切”即“一”，所以“一切”无外。“一切”本身就是至大的“一”、而由于“一切”无外，所以“一切”不能够是经验的对象。这是因为，经验的对象总是站在经验者的对面。如果说，“一切”能够是经验的对象，那就一定也要说，还有个经验者站在“一切”的对面。换句话说，一定要说“一切”无外而同时有外，这是个明显的矛盾。

公孙龙也发现了超乎形象的世界，因为他所讨论的共相同样不能够是经验的对象。人能够看见某个白物，而不能看见白的共相。一切有名可指的共相都在超乎形象的世界里，但是并不是在超乎形象的世界里的一切共相都有名可指。在超乎形象的世界里，坚的共性是坚的共性，白的共性是白的共性，这也就是公孙龙所说的“独而正”（《公孙龙子·坚白论》）。

惠施说“把爱万物”，公孙龙也“欲推是辩以正名实，而化天下焉”（《公孙龙子·迹府》）。可见这二人显然认为他们的哲学含有“内圣外王之道”。但是充分运用名家对于超乎形象的世界的发现，这件事情却留给了道家。道家是名家的反对者，又是名家真正的继承者。惠施是庄子的真正好朋友，这个事实就是这一点的例证。
