

惠施命题试释

[作者] 黄瑞云

[单位] 湖北师范学院

[摘要] 战国时代哲学家惠施所著《惠子》已失传，《庄子·天下篇》记有惠施的十个命题；前人作过许多解释，然疑难仍然不少，本文试为诠释，并对惠子思想略加分析。

[关键词] 惠施，惠施命题，试释，惠子思想

惠施，战国时代宋国人，曾经做过魏惠王的相，与公孙龙并称为名家学派的代表。其生平行事散见于《庄子》《国策》《吕氏春秋》等书中。《庄子·徐无鬼》叙庄子过惠子之墓，发表了一通怀念的感叹，可以推知其年辈较庄子稍长，约略孟子相当。《汉书·艺文志》著录《惠子》一篇，其书已失传。《庄子·天下篇》保存了惠子的十个命题，是现存探索惠子思想的主要材料。

《天下篇》说：

惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言也不中。历物之意，曰：

至大无外，谓之“大一”；至小无内，谓之“小一”。

无厚，不可积也，其大千里。

天与地卑，山与泽平。

日方中方睨，物方生方死。

“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”。

南方无穷而有穷。

今日适越而昔来。

连环可解也。

我知天下之中央，燕之北越之南是也。

泛爱万物，天地一体也。

本文试图说明两个问题：一是人们常把惠施命题称为诡辩，其实它具有深刻的思想，包含着朴素的唯物主义和辩证思想，不能简单地以诡辩加以否定；二是许多学者常用庄子思想来解释惠子，其实惠庄有着根本的不同，不能以庄解惠。

我们先试释惠子十题，然后略加分析

至大无外，谓之“大一”，至小无内，谓之“小一”

这个命题是表述空间的极限的。空茫寥廓的宇宙究竟有不有边际？惠子认为，宇宙是没有边际的，“至大无外”，大到没有外沿，也就是无限大。同样，最小的东西小到什么境地？惠子认为，只有“至小无内”，小到没有体积才是最小的，也就是无限小。“至大无外，至小无内”给无限大、无限小下了准确的定义。“大一、小一”就是无限大的宇宙空间和无限小的物质存在。

古人用“一”来表现整体概念。哲学家们把宇宙万物原始的本体叫做“一”。“一者，万物之所从始也。”（《汉书·董仲舒传》）“一也者，万物之本也，无敌之道也。”（《淮南子·论

言》)所以王弼说：“一，数之始而物之极也。”(《老子注》)惠子把“至大无外”的空间叫做“大一”，“至小无内”的物质称为“小一”；“至大无外”就是大之极，“至小无内”就是小之极，正是“物之极”的意思。

怎么知道惠子说的是物质空间呢？联系其全部命题看就知道了。命题的最后一题是“泛爱万物，天地一体也”，他泛爱的是物，天地也是物，可知他所谓的“至大、至小”也必然是“天地、万物”。《管子·心术》云：“道在天地之间，其大无外，其小无内。”用语与惠施相似，含意却有所不同，《心术》说的是“道”无乎不在，它的道就是“气”，也就是气无乎不在，充塞于无限大的宇宙，存在于无限小的物质。《心术》据郭沫若说是宋鉞，尹文的著作，惠子显然受了宋尹的影响，但他不是论述道存在的范围，而是直接描述物质空间的极限。

无厚，不可积也，其大千里

这是前一命题在几何平面上的运用。几何平面是没有厚度的，而面积可以无限展开。因此从厚度上说是至小(无厚)，从宽度上说是至大，“其大千里”是泛说，其实就是可以无限展开。

这个命题并不是不可捉摸的，但经玄学家一解说就不可捉摸了，如成玄英说：“理既精微，搏之不得，妙绝形色，何厚之有！故不可积而累之也。非但不有，亦乃不无；有无相生，故大千里也。”(郭庆藩《庄子集解》，以下引成说同)这是以庄子“有生于无”的哲学来解说惠子的命题，所以就不可理解了。

天与地卑，山与泽平

郭庆藩《庄子集解》引成玄英疏：“夫物情见者，则天高而地卑，山崇而泽下。以道观之，则山泽均平，天地一致矣。”用庄子的道来解释这一命题，显然是南辕北辙。胡适用地圆说来解释，认为地球是圆的，就这一边看天比地高，山比泽崇；从那一边说，天又在地下，泽也在山上。(胡著《中国哲学史大纲》)如果惠施如此了解地圆的道理，那是一项了不起的科学成就。但在惠施时代，科学尚未达到这样高的水平，胡适说无法从先秦典籍中得到佐证。

《经典释文》引李颐云：“以地比天，则地卑于天，若宇宙之高，则天地皆卑；天地皆卑，则山与泽平矣。”其说至确。这个命题是以至大无外的“大一”作为前提的，在无限的“大一”即宇宙面前，天(假定有一个有限的空间)和地一样低，山与泽一样平。用无限大除任何数都等于零，在无限的宇宙下面，一般的差距自然就看不见了。这个命题带有诡辩的性质。在无限的空间，可以“略掉”天地山泽之间的差距；但在有限的范围内，天毕竟比地高，山并不与泽平，这种差距还是不能抹杀的。

日方中方睨，物方生方死

宇宙是无所谓中心的，每个人看到自己的上空最高，而四周都低，不过是一种错觉。宇宙没有中心，所以任何时候都可以说太阳当中，也可以说太阳已经斜了。世间万物无时不处在变化之中。所谓“物”的“生死”并非单指生物的生和死，而一切“物”的生存与灭亡，即物的转化。任何物其生成发展的过程，也可以说是向灭亡转化的过程，所以说“物方生方死。”

“大同”而与“小同”异，此之谓“小同异”；万物“毕异”，此之谓“大同异”

“同”就是事物的共性，统一性；“异”就是事物的个性，特殊性。“大同”和“小同”是属与种的关系，同属事物有其共性，同种事物也有其共性，两者不一样，惠子谓之“小同异”即小的同和异。世间万物有其统一的共性，这就是“毕同”，又有其各不相同的个性，那就是“毕异”，惠子谓之“大同异”即大的同和异。

按照惠子的观点，世间万物千差万别，各有各的特殊的个性，是“毕异”的。一树的叶子似乎每片都一样，其实没有两片是完全相同的。世界万物又有其统一的共性，所以又是“毕同”的。我们用“物方生方死”来理解“毕同”，则是说世间的一切，都是一方面在“生”，另一方面又在“死”。用“至大无外谓之大一，至小无内谓之小一”与“天地一体也”来理解“毕同”，则是说世间的一切，都存在一个统一的空间，且都由某种统一的物质所形成。

南方无穷而有穷

南方是任何一方的代表。王先谦引宣颖云：“谓之南方，已有分际。”（王著《庄子集解》）意思是说，南方本是无穷的，说它是“南方”，就和北方有了界限，所以又是有穷的。宣说未必符合愿意。这个命题应联系“至大无外”的空间来理解。地分南北，是就我们所处的位置相对而言，在有限范围内，南方是“有穷”的。而在无限的空间内，无所谓南北，因而又是“无穷”的。

今日适越而昔来

越是任何一地的代表。王先谦引定宣颖说：“知有越时，心已先到。”此说也未必符合原意。身今日适越，心昔日已到，把“身适”与“心到”两个概念相混，惠子不致如此肤浅。胡适仍以地圆解释这个命题。地是圆的，不同的地点，时间也不同。如从魏国到越是“今日”，对地球另一边的人来说已是“昔来”。前面已经说过，战国时代未必有如此明确的地圆观念。再说，地球这一边的人“今日适越”，地球那一边的人也不能说“昔来”。加上不同的主语，显然不合原句的意思。

任继愈主编的《中国哲学史》说：这是“说明任何事物无时不在变化之中。”去到任何地方，总是要花费工夫走过一段路程，因此称呼时间的早晚，只看你从哪一个必经的地点来说。例如从魏国到越国，从到达地点的时间说是今天，但从出发地点的时间说，又是昨天了。因此，今天到越国，也可以说是昨天来的。这样说也很难理解。

这个命题仍应参照李颐对“天与地卑，山与泽平”的解释来理解。在无限的宇宙空间里，有限范围的距离等于在一个点上：从任何地方到达越的距离都可以忽略不计，所以：“今日适越”也可以说“昔来”。《荀子·不苟篇》：“山渊平，天地比，齐秦袭，……是说之难持者也，而惠施、邓析能之。”“齐秦袭”正是“今日适越而昔来”的意思。袭，合也。在无限的宇宙空间，有限范围的距离等于在一个点上，所以齐和秦是叠合的。同样的道理，燕和越也是叠合的，故“今日适越”也是“昔来”。

连环可解也

成玄英疏：“夫环之相贯，贯于空处，不贯于环也。是以两环贯空，不相溶入，各自通转，故可解。”“可解”应指解开，通转不得谓之解开。任继愈同志主编的《中国哲学史》谓连环可以打碎，也可以说是解了。打碎与解开也属不同的概念。《战国策》载秦王送给齐国君王后一对玉连环，问她能否解开。君王后拿起铁椎一椎打破，对使者说：“谨已解矣。”这只是表现齐王后的机智和魄力，并不能用以回答思辩的命题。

钱基博《读庄子天下篇疏记》全用庄子思想解释惠子命题，于此题云：“按此亦可明惠施为庄学之别出，庄周每好以连环喻道。”钱氏所引《齐物》《则阳》《寓言》诸篇，原文都是以“环”喻道，并非以“连环”喻道，两者并非一事。钱氏转述司马彪语云：“夫连环无端，所在为始。”查司马彪原文，明明作“循环无端，故所在为始。”钱氏改易一字就全乖事理，“循环”可以“所在为始”，“连环”怎么可能“所在为始”呢？

“连环可解”命题很难理解，可否用“至大无外，至小无内”的观念来解释呢？假定一对连环都展开到“至大无外”，即无限大，也就等于一环，不再是一对连环，故可解。反之，如果两环缩小到“至小无内”，即无限小，两者都没有体积也就无所谓连环了。但此题原意是否如此，笔者没有把握，有待将来进一步研究。

我知天下之中央，燕之北越之南是也

按照有限范围的概念，天下是在中央的，无疑在燕之南越之北。无限的宇宙是没有中央的，也就随处可以称为中央。司马彪云：“燕之云越有数，而南北之远无穷，由无穷观有数，则燕越之间未始有分也。天下无分，故所在为中；循环无端，故所在为始也。”其说近是。前解“今日适越而昔来”，与司马解释此题道理正同。

王先谦说：“此拟地球中悬，陆路可达，故燕北即是越南。”后胡适亦持此说。但惠子之时，还未必有地球中悬的认识。

泛爱万物，天地一体也

天地万物是一个统一体：它共存于一个“至大无外”的“大一”，它共属于一种“至小无内”的“小一”。惠子认识到世间万物的统一性，又注意到世间万物的特殊性，他带着浓厚的兴趣去研究万物的规律。在先秦思想家中，以“物”为研究对象的，惠子是突出的一个；因而他具有“泛爱万物”的感情。

惠子的著作已失传，他的命题我们无法看到他本人的解释。在《庄子》书中可以看到一些类似的词语，可以从中摸到理解惠子的某些线索。但也容易产生误解，致使不少人用庄子的思想去理解惠子的命题。其实，惠庄是完全不同的。他们是朋友，但更是论敌。他们在辩论中也可能相互影响，甚至吸取对方某些辩论素材或思想因素。然而他们思想的本质完全不同。在《庄子》书中，惠子总是作为批判对象出现的。

惠子和庄子根本的不同，在于庄子的思想体系有一个核心的东西“道”，这个“道”和惠子的思想是不相容的。

庄子所谓的“道”，是一个超感官、超现实的存在。它不可捉摸、无法感知，但是却无时不在，无处不在，世界还没有形成的时候它就存在，而未来也永远不会消失。它高踞于一切现实世界之上，存在于一切物质现象之先。它生成了宇宙，生成了万物。在《大宗师》里

庄子这样来描写他的“道”：

夫道，有情有信，无为（郭沫若认为“为”系“象”字之误）无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。

世界上一切具体的存在都是暂时的，虚幻的，变化不定的，只在“道”是唯一的真实，唯一绝对的存在。唯其如此，所以世界上一切现实的东西，在“道”面前都没有意义；一切具体的差别，在“道”看来都可以等同。庄子从这里出发，结果走向了彻底的虚无主义。

怎么知道惠子的思想不同于庄子之“道”呢？这可以从庄子对惠子的批判中反推出来。从惠子的命题中可以看出，他希望探索世间一切存在的本原，试图了解纷然杂陈的世间万物之间的关系。他并不用庄子之“道”来统率他的认识，更不用这个“道”来否定一切。所以《天下篇》的作者（不论是否庄子本人，表述的是庄子的思想）说他“其道舛驳，其言也不中”，可见惠子不同于庄子之“道”。后文还说惠施“弱于德，强于物，其涂隩矣。由天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳乎！其于物也何庸！”所谓“天地之道”其实就是庄子之道。庄子用这种“道”来否定惠施，恰好证明惠施是“背”庄子之“道而驰”的。庄子崇奉他的“道”，否定任何“知”的可能性；惠子则“泛爱”他的“物”，并试图摸索客观世界的规律和法则。惠子批评庄子的议论“大而无用”，庄子讥诮惠子的学术“其道舛驳”；他们的相互攻击正好说明他们分歧的实质所在。

如上所述，惠庄异道，因此绝不能以庄解惠。把惠子的命题纳入庄子思想的范畴，必然是方凿圆枘，杆格而不相容的。在庄子看来，一切大小高低、生死、同异，都可以齐一。如果惠子表现的是庄子的思想，则这些命题都没有意义，也就根本不需要存在。

惠子的命题有一些确有诡辩的色彩，但他的主要命题并非诡辩，在貌似怪诞的形式包含着深刻而严肃的思想。

惠子命题中表现的卓异思想之一，是认识到世界的物质性

庄子认为构成世界最根本的东西是“道”，惠子则认为构成世界最根本的东西是“物”。把惠子命题第一个和最末一个联系起来，可以看出，他认为构成世界纷陈“万物”，同时又是“一体”，即“至大无外”的“大一”和“至小无内”的“小一”的统一体。这和庄子那种神鬼神帝、生天生地的神秘的“道”比较起来，其价值不可同日而语。“大一”、“小一”虽纯系思辩的产物，并未通过实验加以证明，但这更说明其思想之卓越。认为宇宙是一个没有边际的无限空间，完全符合客观的真实，比任何有限空间的设想都要高明。设想世间万物都由某种无限小的物质构成，与西方哲学中的原子假设颇为相似。

钱基博《疏记》谓惠子“大一、小一”之说“即（庄子）圣有所生，王有所成，皆原于一之意。”此以庄子的“一”（庄子“道”的同义语）释惠子之“一”。对惠子思想是一种歪曲，而庄子本人也不会同意。《秋水》篇里河伯和北海若的一段对话很能说明这个问题：

河伯曰：“世之议者，皆曰‘至精无形，至大不可围’，是信情乎？”

“至精无形”就是“至小无内”，“至大不可围”就是“至大无外”，可见这个“世之议者”正指惠施。北海若（庄子的化身）怎么回答这个问题呢？他说：“夫精粗者，物之粗也；可以意致者，物之精也。”这本来说得不错，物质性的东西，不管它多么大，多么小，总还是可以言论，可以意致。（这段话间接说明了惠施的“大一、小一”确指客观存在的“物”，而不是任何别的东西。）但北海若接着把话头一转，认为这些至大至小的“物”都是“有形”的东西，没有讨论的价值，只有“言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉”，才是他所追求的有意义的东西。用言语无法讨论，用思维无法达到的东西，也就是他那玄之又玄的“道”，它是不讲大小粗细的。这段话充分地表明了他们的原则区别：“世之议者”试图研

究大小精粗的“物”，庄子则醉心于他那不讲大小精粗的“道”，两者是格不相入的，不能混为一谈。

我们还应该注意“天与地卑”这个命题。“天与地卑”的命题否定天和地在有限空间的相对差别，有其诡辩的一面。但它有一个非常可贵的内核，就是它对于“天”的物质性的认识。不仅殷周时代的统治者把“天”当成一个具有意志的神，就是一些哲人也常把“天”看作有人格意志的存在。孔子罕言天，但还是把天看成“四时行焉，万物育焉”的主宰。墨子公开宣称天有意志，可以赏善罚恶。孟子也认为天是可以决定天下与谁的“大钧”。惠子却彻底取消了天的人格性质，把天看成是“至大无外”的“大一”里面的一个组成部分，是和地一样的物质存在。扫除了迷蒙在苍苍“天”上的神秘的云雾，还天一个自然的面貌，不能不说是一种卓越的认识。稍后于惠子的荀子论述的天，就完全是自然的天，物质的天，把天从人格神的迷雾里解放出来了。

“道”和“物”的对立，是惠、庄思想的根本分界。在惠子的命题中是没有庄子的“道”的印记的。恰好相反，他的命题放射出对世界的物质性认识的光辉。

惠子命题里另一个重要内容是关于事物变的思想

这一点突出地表现在“日方中方睨，物方生方死”的命题里。太阳运动不息，不会有一个静止的“中”。任何物的生成，也就开始走向灭亡。变是一切事物的“毕同”。这一认识符合客观事物的发展规律，符合辩证法的基本原则。

由于《齐物论》里有“方生方死，方死方生”的话，人们常用来解释惠子的这个命题，甚至有人把《齐物论》的著作权也判给惠子。这是一个很大的误解。惠子命题和《齐物论》上的话仅仅是形式上的相似，实质上完全不同，首先，他们讨论的对象不同。《齐物论》说：“物无非彼，物无非是，自彼则不见，自知则知之。故曰，彼出于是，是亦因彼；彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天。”庄子认为，人世间的是非不足凭，你以你的为是，以我的为非；我以我的为是，以你的为非。有是才有非，有非才有是。圣人反对一切是非，“而照之于天”即照之于“道”。用“道”来抹杀一切是非。王先谦指出，“方生方死，方死方生”并非说的生物现象，而是说的是非问题：“然其说随生随灭，随灭随生，浮游无定；郭（象）以此言生死之变，非是。”王说是对的。庄子在这里说的是人世间的是非，惠子研究的是事物发展的规律：说的不是一回事。其次，也是最重要的，他们的思想基础不同。庄子认为世间一切事物都可齐一视之，他否定一切事物的差别。王先谦集解引苏舆云：“天下之至纷，莫如物论。是非太明，足以累心。故视天下之言，如天籁之旋怒旋已，如鼗音之自然，而一无与我，然后忘彼是，浑成败，平尊卑，均物我，外形骸，遗生死，求其真宰，照以本明，游心于无穷。”苏氏之说抓住了《齐物论》的主旨。庄子是极端的相对主义者，他泯灭是非，混一成败，齐生死，同梦觉，不承认任何存在的真实性，陷入了否定一切的泥坑。惠子命题则是表述事物发展的规律，他看到事物的发展变化，并非否定其存在的真实性。“物方生方死”，是说没有一成不变的“生”，没有一成不变的“死”，“生”的开始也即是“死”的萌发；在其“生死”（生成与灭亡）的过程中都是“物”。

认识到事物分类范畴的根据和各个事物的特殊性与统一性，是惠施学说又一个重要的组成部分。

惠子的“同异命题”包括两个方面。一个方面是，他把事物之间的关系，区别为“大同”与“小同”，给事物的分类提供了哲学上的根据。某些事物有某种共同的特性，可以归为一科。同科事物中的某一部分又有某种共同的特性，可以归为一属。同属事物中的某一部分又有某种共同的特性。可以归为一种。一切分类范畴都可以照此类推。如动物的分类。凡有脊

椎这一共同特性的归为一门，称脊椎动物门。脊椎动物门中凡有哺乳这一共同特性的归为一纲，称为哺乳纲。哺乳纲中凡有食肉这一共同特性的归为一目，称为食肉目。照此类推，目下可以分为若干科，科下可以分为若干属，属下可以分为若干种。按照惠子的命题，这此分类范畴的共同特性叫做“同”。每一分类范畴的共同特性对比它小的分类范畴来说是“大同”，对比它大的分类范畴来说是“小同”。人类只有认识到“大同、小同”的区别，即认识到不同分类范畴的不同的分类根据，对事物的分类才有可能。我们知道，懂得对事物进行分类是科学研究达到一定高度的表现。例如，只有到了把生物科学地分类，才有真正的具有科学意义的生物学；当人们懂得了化学元素的分类，化学研究才进入了一个全新的阶段。惠子“大同、小同”命题的提出，是战国时代的生产水平、人们对自然的认识水平有了相当的进步的反映。当时的科学水平毕竟非常低下，而惠子能够从哲学上提出对事物分类的普遍规律，不能不说是一个卓越的成就。

“同异命题”的另一方面是，他认识到了万物的“毕同”与“毕异”。所谓“毕同、毕异”，说的是事物的统一性和特殊性。事物都有共同的统一性，这是“毕同”；又都有各自的特殊性，这是“毕异”。惠子这一命题，长期遭到误解，认为他只强调“同”的方面。远在战国当时，他的学说就被称为“合同异”。直到现在，“合同异”仍被用来概括惠学的内容。一种通常的看法是，惠施“片面地夸大了事物性质的‘同’的方面，忽视了事物之间的差异，为相对主义开了后门。”诚然，惠子在“天与地卑，山与泽平”、“南方无穷而有穷”、“今日适越而昔来”、“连环可解也”这些命题中强调了无限范围中的“同”，忽略了有限范围内的“异”，也就带有诡辩的性质。但其中有它合理的内核，我们前面已有所分析。但是，当惠子研究事物“同异”的普遍规律的时候，他是既看到事物的“毕同”（即统一性），又明确地说到了事物的“毕异”（即特殊性）的；他并没有夸大“同”的方面并忽视事物之间的差异。

人们常常把惠子“毕同、毕异”说同庄子的“齐物论”混为一谈，常常引用《齐物论》下面这两段话作为它们相同的根据：

物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠橘怪，道通为一。

天下莫大于秋毫之末而泰山为小，莫寿乎殇子而彭祖为天。天地与我并生，万物与我为一。

庄子所说的“一”就是他的“道”。“道”无时不在，无处不在；世界万物千差万别，存在它里面的“道”却没有差别，所以说“道通为一”。世间万物都会变化，在它里面的“道”却永不变化，所以说“道通为一”。“道”就是“我”，“我”也就是“道”；所以说“天地与我并生，万物与我为一”。庄子宣扬的是一种深微的人生哲学，与惠子研究万物之间的关系是截然不同的两码事情，绝不能视同一律。

人们常常引用的另一段话是《德充符》说的“自其异者视之，肝胆楚越也；视其同者视之，万物皆一也”。形式地看，这段话很象惠子“毕同、毕异”说，实质完全不同。庄子所说的“异”，固然也是说的万物之间的差别；但他所说的“同”，是指存在于万物之间的“道”。事物千差万别，各不相同，所以说“肝胆楚越也”，但存在它们中间的“道”却毫无差别，永恒不变，所以说“万物皆一也”。这与惠子所说的事物的共性与个性、统一性与特殊性完全不同。

最后应该谈到惠子对人生的积极态度

庄子是彻底的厌世者，对现实世界的一切都加以否定，甚至把生命都看成赘疣。现实世界既然缺乏任何的寄托，于是“道”就成了他最好的麻醉剂。他把自己禁锢在虚无缥缈的“道”的云雾里，认为人世间的一切幸福悲哀，是非长短，生死有无，一概没有意义，全可齐一视

之；所以他歌颂“无为”，宣扬“无用”，主张自身也忘掉，追求“无所待而游于无穷”的绝对的“逍遥”。（至少他表面是这样宣扬，他内心真正的希冀是另一回事。）惠子与之相反，他的思想和行动都是入世的，对人生采取积极的态度。庄子“宁曳尾于泥涂”也不受楚王的礼聘，惠子则不然，他做了魏惠王的相。《秋水》篇叙惠子相梁，庄子往见之，惠子怕庄子来夺取他的相位，在国中搜了三天三夜，结果受到庄子的讥诮。这是传说，作者是右庄左惠的。但即使是这样偏颇已极的故事里也可以看出，惠子是入世的，积极的。庄子则相反。庄子把惠子积极的态度讥之为鸱鸺守着它的死老鼠，而他自己则是高飞的凤凰。表面看来，庄子超脱极了，惠子则是世俗的。然而庄子的超脱是消极透顶的，而惠子的世俗则相当可贵。再看《逍遥游》里关于樗林的辩论。樗这种树，据说“其大木臃肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂匠者不顾。”惠子认为这种树什么用也没有，庄子认为无用之用正是它的大用。惠子是主张实用的，庄子却鼓吹“无用之用”。他们处世之道不同，畛域是极为分明的。

《德充符》有一段惠、庄关于“情”的对话：

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”

庄子曰：“然。”

惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”

庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”

惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”

庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶伤其身，常因自然而不益生也。”

这段对话表明，惠子认为人是应该有感情的，不管庄子对他的所谓“无情”作何解释，就叫“不以好恶伤其身，常因自然而不益生”也罢，总归是要对一切漠然置之。他们对生活态度是截然不同的。

对惠子“泛爱万物”的思想，必须放在他积极的人生态度的基础上来理解。如果对生活缺乏热情，是不可能“泛爱万物”的。《天下》篇一再批判惠子“弱于德，强于物”，“散于万物而不厌”，“逐万物而不反”，这些话从正面说正是“泛爱万物”，说明了他同庄子之道相违，说明了他探索万物的广博。

《天下》篇记述“南方有倚人焉，曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，偏为万物说”。这个黄缭是南方人，和屈原是同乡，看来很有点屈原式的质疑求实的精神。惠子的“万物说”没有流传下来，就他现存命题的奇特和思想的深刻推测，他的“万物说”一定是相当可观的。

惠子“泛爱万物，天地一体也”是思想也历来受到误解。人们常把“泛爱万物”同庄子《秋水》篇里“兼怀万物”的话等同起来，把“万物一体”同《齐物论》中“天地与我并生，万物与我为一”看成一个意思。“天地与我并生，万物与我为一”的实质前面已有所分析，其与惠子“天地一体”的思想毫不相涉是明显的。惠子的“天地一体”属于“万物毕同”，亦万物有它的统一性。庄子的“万物与我为一”即万物与我均是“道”的体现。两者完全不同。对“兼怀万物”也必须加以分析。《秋水》篇说：“以道观之，何贵何贱，是谓反衍；无拘而志，与道大蹇。何少何多，是谓谢施；无一而行，与道参差。严乎若国之有君，其无私德；繇繇乎若祭之有社，其无私福；泛泛乎若四方之无穷，其无所畛域；兼怀万物，其孰承翼？是谓无方，万物一齐，孰短孰长？”这段话的意思就是要泯灭一切事物的差别，什么东西都可以齐一视之。“兼怀万物，其孰承翼？”意谓对世间万物都一例看待，没有谁会受到什么帮助。可见所谓“兼怀万物”是要冷漠对待一切，与惠子“泛爱万物”完全异趣。

惠子非常重视“物”的研究，对“物”有特别的感情，他有强烈的求知的欲望。庄子是反对这种研究的，他根本否定“知”的可能性。他说：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯

随无涯，殆已！”（《养生主》）认为用有限的生命去追求无限的知识，是太危险了。这一思想在《秋水》里发挥得更为尽致：“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！”生命是如此短促，根本不可能去穷尽物的究竟。从这种思想出发，所以他指责惠子“逐万物而不反，是穷响以声，与影竞走也”。“逐万物而不反”，正好说明惠施勇于钻研万物的精神。正因为如此，所以惠施才能“泛爱万物”。象庄子那样把求知看成是危险的事，当然不可能去“泛爱万物”。

《齐物论》也有一段关于“知”的论述：“古之人其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣！其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。”这段话说得非常彻底。不承认有任何“物”的存在，才是最高的“道”，“至矣，尽矣，不可以加矣”！承认有物就坏了；承认有物，就一定有是非；有了是非，就一定会损害道；损害了道后才产生爱。庄子的“道”彻底地否定“物”的存在，也彻底地否定“爱”的必要；这和惠子“泛爱万物”是思想是完全对立的。

惠子的命题形式恢宏诡谲，思路恣纵开阔，广及太空之外，细入毫末之微，把人们的思想引向极其广阔的认识领域，是中国古代哲学的星天上倏忽飞驰的彗星，它的光芒将长远地给人启发。然而惠子终究未能形成一个具有足够规模的学派。他的著作已经失传，我们无法究其原委。大概惠子哲学中缺乏一个“一以贯之”的主体，未能建立一个完整的体系。当时自然科学的水平还很低，他的“万物说”免不了掺有怪诞的成分，也未能摆脱诡辩的形式，这都妨碍了他的学说的发扬。保存惠子命题的《天下篇》的作者对惠子采取否定态度，后世注家又反过来把惠子思想纳入庄学的轨道，如此惠子思想就变得神秘而不可理解了。我们必须把惠子思想从历史加给它的深尘积垢中发掘出来，使之重新放出它原有的光彩。

http://www.chl.hbnu.edu.cn/xszl/detail.asp?n_id=324