

中 | 华 | 经 | 典 | 名 | 著
全本全注全译丛书

公孙龙子

(外三种)

黄克剑 译注



中華書局

全本全注全译丛书

中华
经典
名著

黄克剑◎译注

公孙龙子(外三种)

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

公孙龙子(外三种)/黄克剑译注. —北京:中华书局,2012. 10

(中华经典名著全本全注全译丛书)

ISBN 978 - 7 - 101 - 08827 - 4

I. 公… II. 黄… III. ①名家②《公孙龙子》- 注释
③《公孙龙子》- 译文 IV. B225. 4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 167154 号

-
- | | |
|-------|---|
| 书 名 | 公孙龙子(外三种) |
| 译 注 者 | 黄克剑 |
| 丛 书 名 | 中华经典名著全本全注全译丛书 |
| 责任编辑 | 舒 琴 |
| 出版发行 | 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn |
| 印 刷 | 北京市白帆印务有限公司 |
| 版 次 | 2012 年 10 月北京第 1 版
2012 年 10 月北京第 1 次印刷 |
| 规 格 | 开本/880×1230 毫米 1/32
印张 9 字数 200 千字 |
| 印 刷 | 1-8000 册 |
| 国际书号 | ISBN 978 - 7 - 101 - 08827 - 4 |
| 定 价 | 18.00 元 |
-



引言

当“名”、“言”在老子、孔子、墨子那里关联着道家、儒家、墨家之“道”臻于相当程度的自觉后，一批所谓“辩士”（见《庄子·徐无鬼》）或“辩者”（见《庄子·天下》、《韩非子·外储说左上》）、“察士”（见《吕氏春秋·审应览·不屈》）应运而生。这些人被汉代史学家司马谈、司马迁称作“名家”，他们的著述被汉儒刘向、刘歆——中国最早的目录学家——归于“诸子略”的“名家者流”。“名家”不是道家、儒家或墨家的附庸；其得以在蜂起的诸子中独立成家，是因为这一派人物把言谈或辩难所涉及的思维形式及“名”、“言”性状问题开辟为一个有着特殊探讨价值的领域。

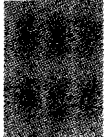
《汉书·艺文志》载录名家文献七家三十六篇，其中《邓析子》二篇，《尹文子》一篇，《公孙龙子》十四篇，《成公生》五篇，《惠子》一篇，《黄公》四篇，《毛公》九篇。至魏晋时，《成公生》、《黄公》、《毛公》诸篇已尽佚；《邓析子》、《尹文子》虽见载于《隋书·经籍志》，但亦非先秦而汉传之旧观。世传本《邓析子》的真伪学界似仍有争议，不过已大体可确定为托名之作；世传本《尹文子》或未失尹文思致之真髓，然而后世文句窜乱其中毕竟是难以否认的事实。唯惠施、公孙龙为名家中最负盛名者，所幸其遗存于今的残略文字尚可资探赜者寻问“坚白无厚之辞”之微妙。

今应中华书局之约，为其编纂之“中华经典名著全本全注全译丛

书”注、译《公孙龙子》，并将辑于《庄子·天下》的惠施“历物之意”十题及真伪不无疑窦的《尹文子》、《邓析子》一并注、译于后。此次注、译名家著述，以《公孙龙子》、《惠施“历物之意”》、《尹文子》、《邓析子》为次，从历时的先后看，似乎全然为一种倒序，然而，会心的读者也许可以看出，注、译者所以如此，原是出于对相关史料可信程度的一种裁别。毋庸讳言，注、译的得失受限于注、译者的学术局量，其中未能自识的讹误或许尚多，但愿诸位方家、同好不吝垂教。

黄克剑

2012.3.18



目 录

引 言	1
-----------	---

公孙龙子

前 言	3
迹 府	27
白马论	40
坚白论	50
通变论	60
指物论	75
名实论	83

惠施“历物之意”

前 言	91
“历物之意”十题	105

尹文子

前 言	119
大道上	131
大道下	178
逸 文	207

公孫龍子



前言

一 公孙龙其人

《史记·孟子荀卿列传》载：“而赵亦有公孙龙，为坚白同异之辩。”自此，历代学人多以公孙龙为“赵人”。迄于近世，学者对此说大都没有异议。唯东汉高诱《吕氏春秋注》之《应言》注曾称“龙，魏人也”，近人胡道静则辨其讹失说：“公孙龙早年适魏，莫年居赵；高氏以其早年在魏，故误以为魏人也。”（胡道静：《公孙龙子考》，上海：商务印书馆，1934年，第4页）诚然，公孙龙为“赵人”之说未始没有学者质疑，但至少，《史记》的载述，依然是迄今关于公孙龙籍贯的说法中最值得信从的一种。

公孙龙最早见于史录的活动为燕昭王二十八年（前284）或略前“说燕昭王以偃兵”（《吕氏春秋·审应览·应言》），而最晚见于史录的事迹为“邹衍过赵”难“白马非马”之辩而公孙龙见绌。胡适据此推测：“公孙龙大概生于西历前三二五年和三一五年之间。那时惠施已老了。公孙龙死时，当在前二五〇年左右。”（胡适：《中国哲学史大纲》卷上，上海：商务印书馆，1926年，第235—236页）此后，学者们多方考证，虽各自对公孙龙生卒之年的认定略有差异，但皆与胡适的推断大体一致。

生逢乱世，公孙龙厌弃诸侯国间的兼并战争而主张“偃兵”。他除游燕“说燕昭王以偃兵”外，也曾以同样的道理规劝赵惠文王：“赵惠王

谓公孙龙曰：‘寡人事偃兵十余年矣，而不成，兵不可偃乎？’公孙龙对曰：‘偃兵之意，兼爱天下之心也。兼爱天下，不可以虚名为也，必有其实。今蔺、离石入秦，而王缟素布总；东攻齐得城，而王加膳置酒。秦得地而王布总，齐亡地而王加膳，所（据毕沅校，‘所’当为‘此’——引者注）非兼爱之心也，此偃兵之所以不成也。今有人于此，无礼慢易而求敬，阿党不恭而求令，烦号数变而求静，暴戾贪得而求定，虽黄帝犹若困。’”（《吕氏春秋·审应览·审应》）这段对话表明，公孙龙所谓“偃兵”，决非功利性的权变策略，而是关乎人生措置和社会治理的一种根本选择。其价值取向为“兼爱”，为这“兼爱”所要求的是“不可以虚名为也，必有其实”的真诚践履。虽未径直诉诸“守白”之论对“偃兵”之旨作名理推绎，但“无礼慢易而求敬，阿党不恭而求令，烦号数变而求静，暴戾贪得而求定”的讽谏之辞中，已确凿地隐含了由“坚白”之辩以“正名实”的祈愿。

刘向《新序·杂事第二》记有一则关于公孙龙的逸事，其情节大略如下：一次，魏王出外狩猎，遇见一群白雁。魏王下车张满弓正打算射雁时，看到路上有行人走来，就招呼那人停下来。行人没有止步，结果雁群受到惊吓，一下子就飞走了。魏王很生气，拿起箭来就要射那位行人。这时，为魏王驾车的公孙龙赶忙跳下车用手按住箭说：“大王，不可射！”魏王满脸怒气，说：“你不帮着你的君主，反倒去帮别人，这是为什么？”公孙龙回答他说：“昔日齐景公在位时，天大旱，一连三年。占卜得到的兆示是：‘一定要以人作牺牲来祭天，才会降雨。’景公走下堂来向天叩拜说：‘我所以求雨，是为了我的百姓。若是一定要让我用人作牺牲才肯下雨，那就由我来做祭品吧！’话还没说完，方圆千里的地方就下起了大雨。这是为什么呢？是因为那位君主的德行感动了上天，才使百姓得以受惠。现在大王由于白雁的缘故就想用箭射人，我要对大王说，那样做就跟虎狼没有两样了！”这则逸事可能只是一个传说，但如此传说公孙龙不正表明善辩的公孙龙终是为其“兼爱”主张而辩吗？

事实上,为史籍所称说的公孙龙的确更多是一位机智的“辩士”。《吕氏春秋》讲到过这样一件事:“空雄(当为‘空雉’——引者注)之遇,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。”’”(《吕氏春秋·审应览·淫辞》)公孙龙对秦王的婉言辩诘煞似一种语言游戏,不过,这里的巧辩逻辑固然流溢着讽谏的智慧,却也以其对强秦的抗争述说了辩者的一份“兼爱之心”。《吕氏春秋·审应览·淫辞》、《公孙龙子·迹府》、《孔丛子·公孙龙》等文献,都有公孙龙与孔穿辩答的记载,而以《公孙龙子·迹府》所记最为信实可据。公孙龙借“楚人遗弓”的故事,由援引孔子“异‘楚人’于所谓‘人’”(《公孙龙子·迹府》)而申辩自己的“白马非马”之说,其措辞之谨严、逻辑之缜密最能传示一代辩者的卓越辩才和醇正辩风,而他对尹文为齐王说“士”的引证,则隐然表达了其与尹文“以禁攻寝兵为外,以情欲寡洩为内”(《庄子·天下》)之志尚大体相应的价值追求。

一如惠施,公孙龙之学的师承无从稽考。晋人鲁胜作《墨辩注》,其《叙》云:“墨子著书,作《辩经》以立名本。惠施、公孙龙祖述其学,以正刑名显于世。”此说一出,后世遂有学者相呼应,以惠施、公孙龙之学为墨家后昆。近世学者胡适、钱穆当是持这一看法的最有代表性的人物,其前者竟至称惠施、公孙龙为“别墨”,后者则以为“墨学本尚苦行,继则济之以文辩,施、龙则文辩之尤著而忘其苦行者也”(钱穆:《惠施公孙龙》,上海:商务印书馆,1931年,第127页)。然而,细细推敲起来,鲁胜而至胡适、钱穆的判断还是颇可质辩的。鲁胜辑《墨子》之《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》四篇称其为《辩经》而为之作注,对所谓“兴微继绝”(《晋书·隐逸传》)当不无助益,但以《辩经》为墨子著述毕竟未提

出任何相关依据,而径谓“惠施、公孙龙祖述其学”则更是独断之论了。至于“别墨”,原是墨家后学不同流派各以正宗自居而贬称别派的用语,有如贬称相对于“兼君”的君为“别君”,称相对于“兼士”的士为“别士”,胡适以“别墨”称惠施、公孙龙之学当属于术语误置。而且,即使将错就错,把“别墨”理解为别一种或别一系的墨家,作如此理解的胡适也未能对他的断案作出相应的考论。比起鲁胜、胡适来,钱穆对其所持“施、龙为墨徒”(钱穆:《惠施公孙龙》,第128页)之说的论证是堪称经心的,但论据本身生出的扞格终是为整个推论留下了不小的破绽。在钱氏说“《荀子·非十二子篇》以墨翟、宋钐并称,则可证宋钐、尹文为墨徒”(同上书,第127页)时,他也说“《庄子·天下篇》以宋钐、尹文并举,其学以禁攻寝兵为外,以情欲寡洵为内,是显系墨家后裔”(同上),但他既然引《庄子·天下》以为证,他便理应对这样一个事实作出解释,即《庄子·天下》在由“道术将为天下裂”分论诸子之学时是将墨翟、禽滑厘列为一派而将宋钐、尹文列为另一派的,若是“宋钐、尹文之为墨徒”,那么庄子何以不将其与墨翟、禽滑厘并为一派论说呢?然而,在这不能不作解释的地方,钱氏并未予以分辩。同样,《荀子·非十二子》所非十二子,是被分为六派逐一贬责的,钱氏既然断定“施、龙为墨徒”,那便理应对惠施何以在荀子那里未与墨翟相提反倒与邓析并论这一疑窦作出解释,但钱氏在这又一个不能不作解释的地方再一次缄默了。诚然,墨家讲“兼爱”,公孙龙、惠施也讲“兼爱”以至“泛爱”,但主张“兼爱”以至“泛爱”者不必皆归于墨家而尽为“墨徒”。曾撰述了《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》的墨家之徒,最终是把这被后人称作《辩经》或《墨辩》的文字归于墨学范畴的,因而这些文字亦终究被辑入《墨子》。设使惠施、公孙龙果然为“墨徒”,那么这比撰著《辩经》或《墨辩》的墨徒更早的“墨徒”一定也会把自己的著述续入《墨子》一书的,然而这个合乎逻辑的结果为什么没有出现,以至于墨徒的《辩经》得以在《墨子》中大体完整地存留下来而惠施的文字散佚殆尽、公孙龙的文字孤行

残存呢？单是这一点也多少可以说明，墨家之学是墨家之学，而惠施、公孙龙之学并非墨学——至少以惠施、公孙龙为非“墨徒”比以他们为“墨徒”更有理由些。

的确，惠施、公孙龙之学都不是无源之水，只是这渊源不必即是墨学或不必尽在墨学罢了。惠施之学是可以上追邓析的，公孙龙之学亦一定有其学缘踪迹可寻。从公孙龙辩斥孔穿时对尹文为齐王辩“士”的引证看，他可能受过尹文的影响。刘向称：“尹文子学本庄老，其书自道以至名，自名以至法；以名为根，以法为柄。”（刘向：《别录》）《汉书·艺文志》著录《尹文子》一篇，列名家，附注云“先公孙龙”。从这些史料大体可以推定，“自道以至名”而“以名为根”的尹文可能是名家中之一系（此一系集大成于公孙龙）的先驱人物或奠基人物，然而无论如何，因着古本《尹文子》的遗佚和《公孙龙子》的残缺，其与公孙龙学缘的深浅已难以详究。此外，从史籍片言只语的记述可知，公孙龙亦曾与毛公、桓团等相交游，而綦毋子则是其徒辈，但他们间的更多的学术消息也同样无从知晓了。

公孙龙的著述，扬雄有“诡辞数万以为法”（扬雄：《法言·吾子》）之说，《汉书·艺文志》则著录《公孙龙子》十四篇。据《文苑英华》引唐人所撰《拟公孙龙子论》知，《公孙龙子》至晚于隋唐之际已佚八篇，唐初时仅余六篇。此六篇即流传迄今的《迹府》、《白马论》、《指物论》、《通变论》、《坚白论》、《名实论》，而其中真正为公孙龙亲撰的文字只是后五篇。

二 《公孙龙子》旨趣述要

公孙龙之学，先贤或以“辟言”（荀况）、“诡辞”（扬雄）相讥，近人亦以“帮闲”（郭沫若）、“诡辩”（侯外庐）置议。时移势易，学界好思之士注疏、诠释《公孙龙子》者渐多，但对其所遗六篇——《迹府》、《白马论》、《坚白论》、《通变论》、《指物论》、《名实论》——就整体予以通洽领会者仍嫌寥寥。这里，拟由所谓“离也者天下”之“离”切入公孙龙之运思，对

其间所蕴“离坚白”以“正名实”的旨趣作一种纵贯式的揭示。

(一)“白马非马”中“离”的消息

“白马非马”是公孙龙《白马论》的中心论题,《迹府》篇所谓“‘守白’之论”即是就此而言。

诚然“白马非马”可谓诡譎之谈,不过,其中的道理虽已不局守于惯常的言议、思维,却也并不与常识相背。其实,用语方式的陌生化毕竟融进了遣词造句者的匠心,由陌生的一维引出的思路反倒可能使人们发现那以前一直熟视无睹的认知的死角。当公孙龙说“马者,所以命形也;白者,所以命色也。命色形非命形也”(《公孙龙子·白马论》)时,他以“命”(命名)晓示了他所谓“马”、“白”、“白马”原是与语言世界密不可分的概念世界而发论的,尽管这概念世界与实存世界不无关联。实存世界所有的只是这一匹马、那一匹马,当千差万别的马被命名为“马”时,这“马”作为一个概念固然不能说与无数各别的马没有瓜葛,但它毕竟已脱开一个又一个的个体的马而被用于人的言议、思维,这脱开即是“离”。同样,“白”这一概念对于种种不同的可见的白色也只是因着相牵而相“离”才为人所思议。在《白马论》中,公孙龙还没有明确说到“离”,但“离”的消息从“命形”、“命色”、“命色形”之“命”(命名)中已经透露出来。就概念而论,“马”是对一种形体的命名,“白”是对一种颜色的命名,“白马”则是既对某种形体而又对这形体的颜色的命名,既对形体而又对这形体的颜色的命名不同于仅仅对形体的命名,所以“白马”不同于“马”或“白马非马”。公孙龙对“白马非马”作如此论证,是以概念——“马”、“白”、“白马”——对于以之命名的实存事物的相对独立因而得以运用逻辑推理为前提的,而概念对于以之命名的实际事物的相对独立,亦即是它对以之命名的实存事物的“离”。

《白马论》是问答式的对话体文字,拟托的客方的再三诘难无一不是把概念混同于实存,而公孙龙的回答则在于把混同了的概念和实存

重新分开,并在其相牵却又相“离”的分际上予以分辩。当客方以“有白马不可谓无马”(有白马就不能说没有马)为理由提出“有白马为有马,白之非马何也”(既然有白马即是有马,怎么可以说以白称其颜色的马就不是马了呢)的质疑时,公孙龙以主方身份回答说:

求马,黄、黑马皆可致;求白马,黄、黑马不可致。……[使]所求不异,如黄、黑马有可有不可,何也?可与不可,其相非明。故黄、黑马一也,而可以应有马,不可以应有白马,是白马之非马,审矣。(同上)

公孙龙在此所作的全部辩说,不外是要告诉人们:“马”这一概念的内涵少(只是“命形”),因而外延大,它包括了黄马、黑马、白马以及其他毛色的马;“白马”这一概念的内涵多(除了“命形”,也还“命色”,所以“命色形”),因而外延小,它不能包括黄马、黑马及白色之外的其他毛色的马。从外延的角度讲,“白马”当然属于“马”,但包括了黄马、黑马等的“马”却不能说属于“白马”,所以二者不相等同,“白马”(的概念)不即是“马”(的概念)。

论辩至此,拟托的客方话锋略转。他指出,若是“白马非马”之说可以成立,那就等于承认了马有了颜色后便不再是马。在把命题“白马非马”转换为“马之有色为非马”后,客方的诘难就成了这样:天下的马都有颜色(“天下非有无色之马”),说马有了颜色就不再是马,岂不等于说天下没有马(“天下无马”)吗?论主的回答则是:

马固有色,故有白马。使马无色,有马如已耳,安取白马?故白者非马也。白马者,马与白也。马与白,马也?故曰:白马非马也。(同上)

这段答话中,所谓“马与白”的“与”的用法是意味深长的,它表达了“马”(的概念)和“白”(的概念)的结合,而这结合则正表明概念相互间的相“离”及概念对于以之命名的实存事物的相牵而相“离”。这“与”同《坚白论》中所谓“坚未与石为坚而物兼,未与物为坚而坚必坚”的“与”趣致

相通，也同《指物论》中所谓“指与物非指也”的“与”一脉相贯。

从论主所谓“马与白”的灵动措辞中，客方敏锐抓住了“与”这个语词的独特意指。于是便有了进一层的质难：既然“马”在未与“白”结合时就只是“马”（“马未与白为马”），“白”在未与“马”结合时就只是“白”（“白未与马为白”），而把“马”和“白”结合起来才有了“白马”这个复合的名称（“合马与白，复名白马”），那就意味着你是在用起先分离的“马”和“白”组成了一个复合名称来命名原本就浑然一体的白马（“是相与以不相与为名”），这样做本身即是不可取的。而“白马非马”恰恰就立论在“相与以不相与为名”上，所以这个命题讲不通。实际上，客方如此质难已涉及《指物论》中客方用以诘难的话题：“指（例如‘马’、‘白’等用以指称事物的名——引者注）也者，天下之所无也；物（例如被称为‘白马’的那一匹又一匹实存的马——引者注）也者，天下之所有也。以天下之所有，为天下之所无，未可。”但论主把正面辩答这一问题留给了《指物论》，却由客方对“白马非马”的否定重返客方所认定的“有白马不可谓无马”之说，而借此转守为攻：

[主]曰：以有白马为有马，谓有马为有黄马，可乎？

[客]曰：未可。

[主]曰：以有马为异有黄马，是异黄马于马也；异黄马于马，是以黄马为非马。以黄马为非马，而以白马为有马，此飞者入池而棺槨异处，此天下之悖言乱辞也。（同上）

至此，论主的思趣触到了至可玩味的“白者不定所白”（白色不限定在某一白色事物上）和“白定所白”（被某一白色事物所规定的白色）的话题。他没有称述“白者不定所白”——这个在《坚白论》中才被深入讨论的命题——的意致所在，只是就“白马”概念说到“白定所白”时申明：被某白色事物（例如“白马”）所规定的白色不再是原初意义上的白色（“定所白者非白也”）。既然“白马”之“白”是和马“相与”因而被所与者规定了“白”，而“白马”之“马”是和白“相与”因而被所与者规定的“马”，

那么这“白”和“马”就不再是未受限定的“白”和“马”。这里，公孙龙对“白定所白”、“定所白者非白”的指出，鹄的在于论说“马者，无去取于色”（“马”这一概念对颜色没有去彼取此的选择）、“白马者，有去取于色”（“白马”这一概念对颜色有去彼取此的选择），以确证“白马非马”，虽未径直说出“白”对于“白者”的“离”，说出概念对于实存、概念对于此概念同他概念“相与”产生的概念的“离”，但其意趣一直隐在并贯穿于《白马论》全部逻辑的“离”至此已可谓呼之欲出了。

（二）“离也者，藏也”

沿着“定所白者，非白也”的说法作一种思路的延伸，必然会从《白马论》引出《坚白论》。《坚白论》的主题在于“离坚白”，即“白”、“坚”对“定所白者”、“定所坚者”的相“离”；这“离”是公孙龙学说的根柢所在，它以与儒、道全然不同的方式吐露了“名家者流”对语言的自觉。依然是设譬而论，指归则在于经由称“石”而“离坚白”的辩难，把“离”的意蕴喻示于对言辞日用而不察的人们。

仍是以拟托的客方向论主发问开篇，不过不像《白马论》那样径直拈出中心话语，而是从浅近、亲切而便于着手的某一边缘处说起。一块又白又硬的石头，它的坚性、白色和形状三者可以同时被感知吗（“坚白石三，可乎”）？这个在常识判断中似乎不成问题的问题，得到的回答是否定的（“不可”）。那么，三者中取其二，或者这石的白色和形状，或者这石的坚性和形状，可以被同时感知吗（“二，可乎”）？当客方这样询问时，论主则作了肯定的回答（“可”）。“二”则“可”，“三”则“不可”，其要害在于坚性（“坚”）与白色（“白”）不可同时被感知：

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

坚者，无白也。（《公孙龙子·坚白论》）

这第一个回合的答问，把“坚白”的讨论推进到了这一步：石的“坚”性和“白”色不能被人的同一感官所感知，它们分别相应于人的触觉和视觉。