

关于“名家”的若干问题

名家在中国思想史上的地位，历来很低。原自荀子的“欺惑愚众”的诡辩帽子，在名家头上沉重地戴了二十多个世纪。近几年，由于中国逻辑思想史的专门研究的兴起，邓析、惠施、公孙龙等名家代表人物以及他们的逻辑思想，开始逐渐受到人们的重视和比较公允的评论。但是，仍然有一些学者坚持旧见，仍然有一些问题疑案未及引起人们的注意。因此，真正达到公允地评价先秦名家学派的逻辑思想及其历史地位，尚需学界同人的努力，尚需在某些问题上展开一些必要的、深入的学术论争和辨析。

郭沫若对于先秦名辩思潮的整个过程，曾经作过这样一个总的评价和描述：“起初导源于简单的实际要求，即儒者的‘正名’；其后发展而为各派学说的争辩，一部分的观念论者

追逐着观念游戏的偏向，更流为近于纯粹的诡辩；再其后各家的倾向又差不多一致地企图着把这种偏向挽回过来，重新又恢复到‘正名’的实际。待秦代统一六国以后，封建社会的新秩序告成，名实又相为水乳，于是乎名辩的潮流也就完全停止了（《十批判书·名辩思潮的批判》），其中所谓“一部分的观念论者追逐着观念游戏的偏向，更流为近于纯粹的诡辩”云云，即是针对“名家”辩者而言。郭沫若的这一段总结性文字，颇值得商榷。我对于其中关于名辩思想的起源、名家在名辩思潮中的地位和作用、所谓“观念游戏”、“诡辩”的评价、名辩思潮嘎然停止的原因等问题，都持有不同的看法。本文拟就上述诸方面的问题，以及名家的其他有关的问题，作些分析探讨。

一、先秦时期确有“名家”学派

名家，是指先秦时期注重于概念（名）研究的辩者，如邓析、惠施、公孙龙等人。先秦时期究竟有无这一学派？颇有争议。

胡适采取了不承认主义的态度。他有这样一段绝妙之词：“古代本没有什么‘名家’，无论哪一家的哲学，都有一种为学的方法，这个方法，便是这一家的名学（逻辑）。所以老子要无名、孔子要正名，墨子说：‘言有三表’，杨子说：‘实无名，名无实’，公孙龙有《名实论》，荀子有《正名》篇，庄子有《齐物论》，尹文子有刑名之论，这都是各家的‘名学’。因为家家都有‘名学’，所以没有什么‘名家’。不过墨家的后进如公孙龙之流，在这一方面，研究的比别家稍为高深一些罢了。不料到了汉代，学者如司马谈、刘向、刘歆、班

固之流，只晓得周秦诸子的一点皮毛糟粕，却不明诸子的哲学方法。于是凡有他们不能懂的学说，都称为‘名家’，却不知道他们叫做‘名家’的人，在当时都是墨家的别派。正如亚里士多德是希腊时代最注重名学的人，但是我们难道可以叫他做‘名家吗？’（《中国哲学史大纲》）

后来，杜国庠据《庄子》认为，胡适所谓“墨家的后进”如惠施、公孙龙辈，其实并非墨者：“庄子不认惠施为墨者，惠施自己也不承认是墨者”。“公孙龙也一样不是墨者。公孙龙是主张‘离坚白’的，而《墨经》则属于主张‘盈坚白’的一派。”“公孙龙不但不是祖述《墨经》的，而且与《墨经》的见解相反”（《杜国庠文集·先秦诸子思想概要》）。

郭沫若虽然也不同意胡适所说“名家”即“墨家的后学”这一观点，却同意胡适关于先秦本无名家的说法。他说：“名家，本来是汉人所给予的称谓，在先秦时代，所谓‘名家，者流每被称为‘辩者，或‘察士’。察辩并不限于一家，儒墨道法都在从事名实的调整与察辩的争斗”（《十批判书·名辩思潮的批判》）。

然而，据谭戒甫考证，先秦时期确实有一个“形名家”学派存在，“它在当时确实掀起过相当大的波浪，曾引起人们的注意和批评”（《公孙龙子形名发微》）这个既非墨家又非儒家的“形名家”学派，注重于事物的概念名称及其逻辑分析。这一学派，即是后来班固在《汉书·艺文志》中所说的“名家者流”。这一学派的命名，并非自班固始。例如，与名家同时期的纵横家苏秦曾对秦王说：“夫形名之家，皆曰白马非马”（《战国策·赵策》）。《尹文子·大道》篇，亦有“名墨儒道”之语（该文历来以为伪作，余谓不然，详《〈尹文子〉非伪析》）。根据这些资料，我认为先秦时期确实有一个名家学派（当时又

称“形名家”、“刑名家”^①存在。邓析是这一学派的创始人，公孙龙则是这一学派达到光辉顶点的代表。汉时司马谈、刘向、刘歆、班固等人将先秦学者分类为“九流”，其中专列“名家”一流，并非毫无根据。在汉代，应该还保存有名家学者的一些著作，也有同时代人如上述苏秦谓秦王之类的有关材料，否则，班固何以写出“十四篇”、“九篇”那样数据确确的文字呢？想必由于二千多年中频繁的战乱浩劫，他们在汉时尚残剩的三十六篇著作以及有关佐证材料，散佚几尽，今人才作出了班固等辈“只晓得周秦诸子的一点皮毛糟粕”、“不能懂”等等大胆的假设，并进而推演出先秦“本没有什么‘名家’”，只是“汉人所给予的称谓”这一结论。

先秦时期，不仅确有“名家”学派存在，而且这个学派还是整个名辩思潮的轴心。名家的形成，与名辩思潮的发生是一致的；名家学派的发展壮大，直接推动着整个名辩思潮的澎湃前进。

名家学派的创始人邓析，春秋末期郑国人，与子产、老子、孔子同时，较墨家学派的创始人墨翟尚早半个世纪。郑国地处中原，交通和商业特别发达，从而开阔了人们的视野，推动了政治、文化活动的兴盛，人与人之间的关系也越来越错综复杂了。统治集团与大商贾之间的矛盾、统治者与士民阶层之间的矛盾，愈演愈烈，成为名辩思潮的萌发基础。邓析的名辩活动，正是士民与统治者之间的矛盾斗争的一种反映。与老子鼓吹“虚其心、实其腹”、“使民无知无欲”、“使夫知者不敢为”，以及孔子鼓吹“民可使由之，不可使知之”的愚民政治主张恰恰相反，邓析主张“乡校议政”，以自由论辩的形式反对“朝廷议事”的愚民制度，并且还经常教人学习辩论诉讼的技术、掌握正确的思维方法。据《吕览·离谓》篇所记，邓析

在“子产治郑”时期曾经包揽讼事，且与民之有狱者约：“大狱一衣，小狱襦袴”。结果，“民之献衣襦袴而学讼者不可胜数。”这段文字记载，不但说明了名辩产生的历史必然性、现实需要的迫切性，也说明了邓析在士人、农民阶级普遍需要思维工具、论辩武器的情况下，以自己的资材所长，培养了一大批“辩者”。事实说明，正是在孔子开办私学、从事于儒教事业、大批地培养守旧复古的儒生之时，邓析有鉴于“异同之不可别，是非之不可定，白黑之不可分，清浊之不可理，久矣”（《邓析子·无厚篇》）的状况，一面提倡“乡校议政”，开展实际的思辩斗争，一面向“不可胜数”的学讼者教授论辩方法，开拓着名家学派的基业。于此可见，名辩思潮的起源，并非象郭沫若所说的那样，来自于统治阶级一方面的维护统治的“正名”的政治要求；恰恰相反，名辩思潮的发生，根源于下层的广大士人阶级议论政事、反对愚民政策，以及在民间讼事等论辩之中。

当然，名辩思潮的发生，还有一个不应忽视的方面，即是随着生产力的发展，人们对自然界认识的深化，迫切需要准确地分辨和认识自然现象及其规律的思维工具；同时，由于对自然现象有着不同的解释，学者之间常常引起激烈的论争辩驳，这也同样需要掌握一些克敌致胜的论辩技巧。从今存的《邓析子》一书中，我们可以清楚地看到，邓析的思辩目的是很明确的，这就是“别天地之行，具天下之物，选善退恶，时措其宜”（《无厚篇》），与墨家的创始人墨翟一样，名家学派的创始人邓析也是一位精通自然科学的能工巧匠。据《说苑·反质篇》记载，邓析曾经为农民制造了一种用于灌溉的农具——“桔槔机”，以致被一些保守的儒学者视为“弄机智之巧”、“用机器之人”、头脑复杂的危险分子。

邓析注重自然科学的形名思想，无疑为以后的名家学者树立了一个很好的榜样，开创了一条不同于儒家、而与墨家相似的辩学道路。继邓析之后，在名辩活动中涌现出来的杰出人物如惠施、尹文、公孙龙等，他们的名辩论题，具体事例的分析论证，大多取材于自然科学。惠施的“历物十事”，如“天与地卑，山与渊平”、“日方中方睨：物方生方死”等，都是对自然现象作辩证认识的思辩命题；而“无厚不可积也，其大千里”等命题，更是由邓析的“无厚”思想发展而来。与惠施同时，并且和他“相与乐之”的一般名家辩者所提出的大量论题，亦都取源于自然之物，如“卵有毛”、“马有卵”、“丁子有尾”、“轮不踞地”、“飞鸟之景，未尝动也”、“一尺之捶，日取其半，万世不竭”等等。公孙龙的名辩命题，如“白马非马”、“坚白石二”、“羊合牛非马”等等，亦都是通过对自然之物的剖析阐述自己的逻辑思想。尹文虽然没有什么典型命题留给后人，然而从他对“名”的分析中，也可看到许多自然科学方面的内容。例如，“大道无形，称器有名”、“名称于方园，则众名得其所称”、“命物之名，方园白黑是也”等等。无疑地，名家的这些通过典型命题对自然物的描述，或者说通过自然的描述，对于典型命题的论证，进一步说明：以名家为轴心的先秦名辩思潮的产生和发展，并非来自于统治阶级一方面的维护统治的“正名”的政治要求。相反，正是由于名家学派与墨家学派都很注重和利用自然科学方面的材料阐述自己的逻辑思想，才进一步扩大了人们的思辩对象范围，摆脱了来自政治方面的种种束缚，形成十分活跃的“坚白同异”的争鸣局面，使名家关于概念的分析研究愈来愈深入地展开，名家学派的理论队伍也随之日益发展壮大。

总之，先秦时期确实存在着“名家”学派，他们是先秦名

辩思潮的开风气者，也是名辩思潮发展的最有力的推动者。他们始终站在名辩思潮的潮头，竭力排除来自儒家方面的为统治阶级“正名”服务的种种政治干扰，坚持“形名”的逻辑学讨论，无疑是名辩思潮中的一股主流。

二、惠施、公孙龙不是“合”、“离”两派的首领

有人则不仅承认先秦名家学派的存在，而且认为名家内部还有相互对立的“合”、“离”两派之分。

首先提出这一看法的是冯友兰先生，他说：“一派为‘合同异’；一派为‘离坚白’。前者以惠施为首领，后者以公孙龙为首领。……《庄子·天下篇》举‘天下之辩者’之辩二十一事，其中有就惠施之观点立论者，有就公孙龙之观点立论者”（《中国哲学史》）。继后的学者大多附从此说。杜国庠在撰写《先秦诸子思想概要》时，还没有接受冯友兰先生的这一划分，认为《公孙龙子》的中心思想是“合同异，离坚白”。他说：“《庄子·秋水》篇载有他（公孙龙）和魏牟问答的话，自言他的学说在‘合同异，离坚白’。即使这话是假托的寓言，也还能够道出他的中心思想，因为这思想是贯穿着那几篇遗著的”（《杜国庠文集》第69页）。可是到了写作《中国思想通史》，尤其在写作《惠施、公孙龙的逻辑思想》一文时，已经完全接受了冯友兰先生的划分。他写道：“当时所谓辩者中间所讨论辩诘的问题，历史地常被概括为‘坚白同异’，可是仔细看来，他们中间实可分为二大派别：一派主张‘合同异’，另一派主张‘离坚白’。前者的代表为惠施，后者的代表为公孙龙”（《杜国庠文集》第591页）。

据我所见，这种分析欠妥。下面分三点阐述我的观点。

其一，惠施与公孙龙的关系，并非象《中国思想通史》的作者所说的那样，有过“针锋相对”的论辩；与惠施“相应”的辩者的“二十一事”，更谈不上“有就惠施之观点立论者，有就公孙龙之观点立论者”。据胡适的考证分析，“惠施的时代大约在（公元）前380与前300年之间”，“公孙龙大概生于西历前325年和315年之间，那时惠施已经老了”（《中国哲学史大纲》卷上）。胡适的结论是：“我以为公孙龙决不能和惠施辩论”（同上），这些分析是可信的。这说明，名家内部一分为二，其中一方以惠施为代表，另一方以公孙龙为代表的说法是缺少历史根据的。其实，倘若仔细分析《庄子·天下》中的文字，也同样可以看出这一问题。《庄子·天下》中说的“天下之辩者”，因为“与惠施相应，终身无穷”的缘故，所以他们都应该是些与惠施同时期的学者；其时尚未出世或尚在襁褓之中的公孙龙，自然不在此列。“二十一事”，当然也就与公孙龙无涉。这一点，很可以从辩者的“二十一事”中看出来，因为，据现存的《公孙龙子》所反映的内容来分析，《迹府》中的“臧三耳”、《白马论》中的“白马非马”、《坚白论》中的“坚白石二”、《通变论》中的“二无一”等命题，是公孙龙所持的主要命题，可是在“辩者二十一事”中却毫无反映。有人谓“二十一事”中的“鸡三足”、“目不见”属于公孙龙的命题，实在有牵强附会之嫌。因为，“鸡三足”、“目不见”在《公孙龙子》中都是次要命题；如果公孙龙的“鸡三足”、“目不见”也能被《庄子》的作者选入“辩者二十一事”的话，那么，不仅上述各篇的中心命题都应入选，而且如《通变论》中与“鸡三足”具有同等地位的“牛羊足五”、“羊合牛非马”、“牛合羊非鸡”等许多命题，也同样都应入选了。可见，“鸡三足”、“目不见”被选入“二十一事”，并

不是公孙龙的缘故；当然，更谈不上什么“有就公孙龙之观点立论者”了。《天下》后文又提到公孙龙“辩者之徒”，据胡适的解释，意谓“辩者的徒弟”，“此文的‘辩者’，乃是公孙龙的前辈”（《中国哲学史大纲》卷上），此说亦大致可信。总之，从时间上分析，公孙龙不可能与惠施作过学术方面的论辩，更没有与惠施分庭抗礼、唱对台戏的资格；从“辩者二十一事”的内容分析，公孙龙也确实没有与惠施“相应”、“无穷”过。

其二，据“历物十事”以及有关惠施事迹的资料分析，惠施不是什么“见共相而不见个体，将事物的差别性完全抹煞，而不知各个事物的质本有其相对安定性”（《中国思想通史》第一卷第 419 页）的“合”派首领。

“历物十事”中的论题，历来被作为只讲“同”不讲“异”的相对主义的诡辩加以分析，甚至于因为这些命题都是肯定式，也被认为是只讲“同”、抹煞事物的差别性的标志。这一传统的看法，实在没有多少道理。例如，“天与地卑，山与渊平”这一命题，并不是抹煞天、地之间的上下区别，山渊之间的高低差异。具有丰富的自然科学知识的惠施，提出这一命题的目的，是为了更深入一层地研究自然现象，向人们揭示概念的相对性。在自然界中，极目远望，给人“天地相接”之感；有时候云层很低，给人以举手可得之感；更何况，“天者，高也”，但究竟多少高度才算是“天”呢？无法划分。从某种意义上说，离地一尺甚至一寸，只要不是“地”，即当是“天”。可见天不仅有高，也有低乎及地之处，与地一样的“卑”。当然，倘用现代科学分析，“地”本身也是“天”中一“体”。惠施当时的命题意思，不可能是后者那种科学分析，但它具有前述几个意思，是不应有何疑问的。惠施这一命题，旨在说明

“天”不仅具有“高”的一面，也包含有“卑”的一面。他的这一思想，大概在向南方倚人黄缭解释“天地所以不堕不陷”时有过充分的发挥，可惜《庄子·天下》没有详细记录下来。明末学者程智的“十六目”中所说“天地地天，地天天地，闪烁难名，精光独透”，大致也与惠施的“天与地卑”思想有涉。惠施的“天与地卑”，实际上是他对“天”的解剖分析，即在天之“尊”中分析出“卑”的因素，从而在表面的、一般性的认识基础上深入到了内部的、本质的分析。“山与渊平”也同样如此。与周围的平地相比，山当然是很高的；但是，山不仅具有高的性质，同时也包含有低的因素。例如，沿海一带的高山，能有海拔一、二千米的已很罕见；然而在黄土高原上，平地也有海拔二千多米，那里的深渊，也不低于沿海一带的高山。即便是在同一地区，“会当临绝顶，一览众山小”，站在高山之巅，俯瞰群山，不免亦有“天渊之别”。惠施的“山与渊平”命题，可能正是包含了这样一个思想：意在说明地形的高低是相对的。惠施这种关于事物内部包含有否定因素、概念的内容具有相对性意义的分析，无疑要比常人仅仅对事物之间的差别作表面化的描述分析高出一筹。

“今日适越而昔至”，是惠施关于时间概念的分析研究。有人认为惠施的这一命题是将“今日”与“昔日”两个不同的时间概念混为一谈，“否认了今天和昨天的区别”，陷入了诡辩。我以为不然，如同“天与地卑，山与渊平”命题一样，“今日适越而昔至”命题，是对“今”这个时间概念的深入分析。一般言之，今便是今，昔便是昔，绝然分开，不能合一。惠施则认为，今、昔果然有别，但倘从深一层次上言之，便不难发现今、昔之间的关系并不完全如此，“今”中也包含有“昔”的因素。例如，当我们说“今天”时，如果是下午说的

话，其实“今天”已有大半成为“昔”了。“今日适越而昔至”可能是这个意思：当说“今天来到了越地”的时候，已是一个完成式的陈述句；既然动作已经完成，“今日适越”自属往昔之事。由此表明，“今日”之中，可以划而“昔”的成分。惠施这种对时间概念的仔细分析，犹如今外语语法中的过去式、进行式、将来式的分类分析。可见，惠施的“今日适越而昔至”并非混淆今、昔的诡辩之辞；恰恰相反，它是一个对时间概念进行合情合理的分析的命题。

从以上两个命题的考察分析中，我们不难看出，惠施的命题旨意是以“合”为前提，以“离”为目的。

惠施不仅对事物内部的两个对立面进行区别分析，而且也坚持对于不同事物之间的差别加以分析，反对那种对事物之间的差异性不作区别的唯心主义的“万物一体”说，他与庄子的濠上观鱼之辩，就是一个很生动的例子。在濠上之辩中，惠施坚持认为人与鱼是两个不同的生物种类，相互之间区别很大，不能无端类推。他责问庄子：“子非鱼，安知鱼之乐？”在惠施的责问之下，庄子只得采用偷换概念的手法，歪曲惠施的这一责问是已知庄子“知鱼之乐”。从这一生动的历史故事中，我们可以明显地感到，惠施的“异类不比”思想与庄子那种“天地与我并生 万物与我为一”（《齐物论》）的唯心主义的“合同异”思想是针锋相对、格格不入的。正因为惠施善于并且坚持对事物之间、事物内部诸因素之间进行细致入微的分析研究，才遭到“万物皆一”、蔑视辩察的庄子的“散于万物而不厌”、“逐万物而不返”的斥责。

以上分析说明，惠施并不是鼓吹唯心主义相对论的“合同异”诡辩学派的首领（或曰代表）。

其三，公孙龙也不是只讲“离”不讲“合”的“离坚白”

诡辩学派的首领。

“坚白同异”之辩，是先秦名辩学者都议论的内容。公孙龙当然不例外。公孙龙专著《坚白论》，谈“坚白”问题；他的《坚白论》，是以“合”为前提，以“离”为目的的概念分析。

《坚白论》是公孙龙以自问自答形式写成的一篇文章。其中的问句，是公孙龙依照常人之见写的文字；答句，则是公孙龙正面阐述自己观点的文字。在读的时候，我们切不可将它看成是一份辩论会上的记录稿，从而把公孙龙的“自问”内容一味看作是“盈派”的观点、公孙龙所不能接受的文字，这是很要紧的。

从“自问”中可以看到，公孙龙对于常人的一般看法是完全理解的。他说：“得其所白，不可谓无白；得其所坚，不可谓无坚”、“天下无白，不可以视石；天下无坚，不可以循石”、“其自也，其坚也，而石必得以相盈”。对于这些自设的常人之知，公孙龙是正面述说的，因而很清楚明白，毋须任何解释。公孙龙所要分析的是诸如“之石也之于然也，非三也？”“坚白石不相外，藏之可乎？”“其自藏奈何”等等问题。这表明，公孙龙的“离”的阐述，是比常人之知更深入一层的分析；而这些“离”的分析，又是在肯定常人之知且以此为前提进行的。在《坚白论》中，公孙龙所要阐明的问题，是对具有坚、白两种属性的石头，人们如何通过一一不相盈的方式加以认识。公孙龙所说的在认识过程中出现的“一一不相盈”的方式，即是指通过具有不同功能的感觉器官对具有质的多样性的客观事物逐一加以认识的自然过程。公孙龙认为，人的认识，由于感觉器官的不同，每种方式都有局限性。例如，“视不得其所坚而得其所白”，“拊不得其所白而得其所坚”。因

此，在以目视石的时候，只能得到“石头是白色”的认识；在以手循石的时候，只能得到“石头是坚硬”的认识。为什么通过一种感官只能认识石的一种属性呢？因为“坚”、“白”这两种属性是可以分开的，即它们并不一定必然地存在于同一事物之中：“物白焉不定其所白；物坚焉不定其所坚。”这好比一个人在黑暗之中摸石头，不能因为以手拊石之后便由石之坚推知此石必白。公孙龙的“离”，正是对坚、白之间不存在必然联系，因而视、拊只能各司其职、不可越俎代庖的一种分析。公孙龙这种于“盈”之中求“离”的分析，无疑地要比常人知之，尤其是当时那些奚落、讥笑他的无知文人们高明得多。

《公孙龙子》中有关“同异”内容的分析很多。其中，既有“合同异”的研究，也有“别同异”的分析。

公孙龙的“合同异”思想，主要表现在《通变论》中。在这篇文字里，公孙龙把羊与牛合在一起，组成一个新的类概念——“羊牛”。公孙龙鉴于“羊牛有角”、“羊牛无尾”（据谭戒甫云，谓无鬃毛长尾）而将“羊”、“牛”合为一类，但是他并未因此而忽视或抹煞羊、牛之间的区别。他说：“羊与牛唯异，羊有齿，牛无齿”（据谭戒甫云，谓“羊有上下齿，牛有下齿、无上齿也”）。可见，公孙龙的“合同异”，实质上是一种求同存异，即在承认“异”的前提下，将具有部分相同属性的事物集合在一个新的统一体之中。

公孙龙的“别同异”思想，主要表现在《白马论》中。公孙龙对马与白马两个概念作了同、异分析，认为两者有“同”的一面，即都具有“马”之“形”；也有“异”的一面，即白马有“白”之“色”，而马却没有“白”之“色”。分析的结果，当然是“白马”不同于“马”，两者应该有所区别：“白马非马”。由于公孙龙的这一种分析是在认识了两类事物的

同、异之后归宿于“别”，即把具有同、异属性的事物加以区别，所以，这种分析自应称作为“别同异”。公孙龙通过这种“别同异”分析，对具有种属关系的概念（如“白马”与“马”）作了合乎逻辑的区分，使先秦时期关于“名”的研究进入了一个新的层次，登上了一个新的高度。

综上所述，惠施不是“合”派首领，公孙龙也不是“离”派首领。围绕“合同异”、“离坚白”，名家不仅在内部曾经作过深入、细致的探讨分析，以至辩论；而且也与不同的学派，如墨家学派等，展开过论辩，但是，名家并未因此而分裂成为各以惠施、公孙龙为首领的针锋相对的两派。

三、名家不是诡辩学派

名家不是诡辩论派的问题，其实在上一节文字里已有涉及，这里，拟集中笔墨于几个典型事例，作一些详细的剖析，以求进一步阐明这一问题。

邓析的“两可”之说，在整个先秦名辩思潮中影响最大，因而遭到了自孔子到荀子的所谓“正名”儒学者的竭力反对和抨击。直到现在，仍然有许多学者坚持传统的观点，认为它是诡辩之说。邓析“操两可之说”的一个典型事例，是现存于《吕览·离谓》的一件民事案：“郑之富人有溺者，人得其死者；富人请赎之，其人求金甚多，以告邓析；邓析曰：‘安之，人必莫之卖矣。’得死者_患之，以告邓析；邓析又答之曰：‘安之，此必无所更买矣。’”在这一事件中，邓析面对着这样两个人：一个是不肯多化些钱去赎买亲人尸首的吝啬的富人；另一个是连死人也不肯放过、没有同情心的市井无赖。对于这样两种人，邓析当然不会真心给他们出主意。于是，便根据对立双方

的不同心理，以及事物所固有的两面性，捉弄了这两个人。据故事所透露，富人听了邓析之言，果然不再去赎亲人之尸，以至“得死者患之”。这两个吝啬鬼和无赖果然上了邓析的当。因此，从这则故事的发生背景分析，乃是邓析对社会上那些歹徒恶棍的故意捉弄。读了这一则故事，不由联想到《笑林广记》中也有一则与此相类似的笑话。“千金子骄人曰：我富有千金，你何不奉承我。贫者曰：你有千金，与我何干，我何必奉承你。富者曰：我分一半与你，你该奉承我了。贫者曰：你只千金，你留五百，给我五百，我与你是一样，又何奉承之有；富者曰：我悉数尽送于你，你难道还不奉承我吗？贫者曰：你失千金，而我得之，你又当奉承我，我更不必奉承你。”在这一则笑话中，贫者所采取的方法与邓析相似，也是根据对立双方所持的不同立场和标准为前提，推出结论。其中前一结论是根据他自己的观点立论，后一结论则采取了“以子之矛攻子之盾”的方法，以千金子的观点立论。其目的，当然是对骄人的千金子的嘲笑与捉弄。读这一则笑话后，谁都会称赞贫者的机智巧妙，而不会说他在搞诡辩。从逻辑角度分析，邓析与笑话中的“贫者”所持的逻辑方法都是二难推理，但两者的形式稍有不同。贫者的二难推理结论只有一个情况：贫者不奉承千金子；而邓析的二难推理结论则有两个情况：吝啬鬼买不到亲人的尸首，敲竹杠的无赖卖不出无用的尸首。于此，更可见故事所含的讽刺意义。

任何事物的内部，都存在着矛盾双方的对立统一。从矛盾双方的不同角度出发，都可以得出完全对立的两个矛盾结论。只有善于“叩其两端”，对矛盾双方都有充分的估量，才能对该事物产生客观的、全面的认识。二难推理的客观基础，正是人们对事物的矛盾双方有了正确的认识。以“操两可之说”著称的

邓析善于运用二难推理，发人所未发之言，正说明他已经朴素地认识到了客观事物的对立统一规律，对具体事物所包含的矛盾双方及其相互之间的利害关系具有比较深刻的认识。同时，我们也必须看到，邓析以“两可之说”作为自己的思维工具。战斗的武器，其矛头主要指向当时的统治者。他提倡“乡校议政”，强烈要求社会的革新；他富有正义感，尽情嘲弄那些社会蛀虫和渣滓；并且尽力帮助和训练下层士民们对统治者及其社会恶势力的抵御能力和反抗能力。正因为如此，邓析的这一思维工具，在统治者以及“正名”儒学者来看，便是一种危害性极大的诡辩方法，二难推理全是诡辩之辞；认为善于使用这一思维工具的邓析一类人的危害性比杀人放火的强盗更大，“圣王起，所以先诛也”（《荀子·非相》）。由于立场不同、利益不同，对于邓析之辞便出现了两种截然相反的结论。这一历史现象，恰与邓析的“两可之说”相吻合。当然，今人尚有认为邓析的“两可”之辞属于诡辩一流，已不是什么立场问题，而只是认识上的偏颇罢了。

“濠上之辩”在中国逻辑思想史上有其典型意义。古来多少学人，对于惠施、庄子采取各打五十大板的态度，认为都在表现诡辩技巧。郭沫若也作这样的评论：“扩大惠子的方法，必然会陷入于不可知论，扩充庄子的方法也必然得到同一的陷阱，结果同样成为诡辩”。“惠子的完全否定是诡辩，庄子的‘我知之，濠上也’只是偷巧把‘安’字作为何处解释，同样是在玩弄诡辩的遁辞”（《十批判书·名辩思潮的批判》）。其实这些评论都是由于没有以逻辑作为工具去仔细地分析的缘故。

《庄子·秋水》记道：“庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：‘儻鱼出游从容，是鱼乐也。’惠子曰：‘子非鱼，安知鱼之乐？’庄子曰：‘子非我，安知我不知鱼之乐？’惠子曰：

‘我非子，固不知子矣。子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。’庄子曰：‘请循其本。子曰：汝知鱼乐云者，既已知吾知之而问我。我知之濠上也。’”这段文字，出自庄子的学生之手，而非出自惠施的学生之手，因此，本意当是扬庄抑惠。可是，庄子的这些学生大概不懂逻辑，所以，其结果恰与原旨相违，暴露了庄子的诡辩面目，体现了惠施的逻辑头脑。在这段文字中，惠施开始对庄子那种毫无根据的主观类比表示不满；他坚持异类不比的原则，认为人与鱼的种类不同，不可类比。庄子则强词夺理，说“子非我，安知我不知鱼之乐？”于是，惠施便紧紧抓住了庄子这句话发挥道：我们同类，尚且“不知子”；人，鱼异类，你当然更不可能知道鱼了。庄子自知理亏，只有偷换概念，歪曲惠施首句原意，说惠施在开始时所说的“安知鱼之乐”一句，包含有“已知”成份；所以，惠施知庄子，庄子知鱼，其实，庄子的这个解释，使他自己陷入了自相矛盾的境地。因为他在惠施讲了“子非鱼，安知鱼之乐”后，随即驳惠施说：“子非我，安知我不知鱼之乐”这一句驳调，已经明确了惠施那一句话的意思是认为庄子“不知鱼之乐”，亦即否认庄子“知鱼之乐”；正因为庄子理解了惠施的这一意思，才发“子非我，安知我不知鱼之乐”一语反驳。庄子在“濠上之辩”中所表现出来的那种不顾前后矛盾、任意偷换概念的诡辩手段，是很明显的。辩论以庄子的自相矛盾的语言告终，令人难以置信。按一般道理，惠施一定会抓住庄子的逻辑矛盾，提出更精彩的诘难，作出更精辟的逻辑分析。可是，《秋水》的作者为袒护老师计，却腰斩了这一精彩的辩论记录。只留下来前半部分。以庄子之语结束论战，从而使他们的老师获得了形式上的胜利。即便如此，我们仍然欣赏到了惠施的精湛的逻辑思辩。在这段文字里，惠施既没有诡辩之辞，也