



# 牟宗三先生全集

● 名家與荀子  
● 才性與玄理

2



牟宗三先生全集②

# 名家與荀子

牟宗三 著



## 《名家與荀子》全集本編校說明

顏國明

《名家與荀子》一書之內容包括三個部分，即〈惠施與辯者之徒之怪說〉、〈公孫龍之名理〉與〈荀學大略〉。

〈荀學大略〉一文最初發表於《理想歷史文化》第2期（1948年7月）。其後，牟先生將此文加上〈《荀子·正名篇》疏解〉，合為一書，仍名為《荀學大略》，於1953年12月由臺北中央文物供應社出版。

〈惠施與辯者之徒之怪說〉最初登載於香港大學《東方文化》第6卷第1/2合期（1961年5月），其後於《鵝湖月刊》第2卷第1至4期（1976年7至10月）分四期轉載。

〈公孫龍之名理〉包括四節，分別疏解《公孫龍子》一書〈名實論〉、〈白馬論〉、〈通變論〉、〈堅白論〉四篇之思理。此四節最初分別發表於《民主評論》第14卷第1/2/3/5期（1963年1月5日/1月20日/2月5日）；其後在《鵝湖月刊》第2卷第8/10/12期及第3卷第1期（1977年2/3/4/6月）分五期轉載，其中〈通變論〉之疏解因篇幅較長，故分二期刊載。至於《公孫龍子·指物論》一篇，則因文本自身之缺脫衍誤，故牟先生於〈公孫龍之名理〉文中未加以

(2) ⊙ 名家與荀子

疏解，而於彙輯《名家與荀子》成書時，於總序中勘定文句，申明要旨。此外，牟先生早年曾撰述〈公孫龍子的知識論〉一文，其第一部分登載於《百科雜誌》第1期（1932年7月），但可能因該雜誌未繼續出刊，故此文的其餘部分始終未見。

1979年3月，牟先生將上述三篇文字輯為一冊，題為《名家與荀子》，由臺灣學生書局出版。出版至今，內容並未再作更動。本書之編校工作即以此為依據，但在體例上稍作調整。〈惠施與辯者之徒之怪說〉與〈公孫龍之名理〉二篇原先皆以「第×節」標目，〈荀學大略〉則以「一」、「二」等分節，今一律以「第×節」標目。其次，目錄頁加錄各節子目，以便查考。



# 序

此書中各篇皆舊作。《荀學大略》曾于民國四十二年出版，爲一獨立的小冊。關於《公孫龍子》諸篇則曾于民國五十二年發表于《民主評論》雜誌，關於惠施者則曾于民國五十六年發表于香港大學《東方文化》。今輯于一起名曰《名家與荀子》。

關於《公孫龍子》，吾只疏解其〈白馬論〉、〈通變論〉、〈堅白論〉、〈名實論〉四篇，〈指物論〉則缺。此篇難得的解，未能著筆。歷來解〈指物論〉者多矣，皆以爲能得其解。實則如將作者所參加之思想抽掉，原文仍看不出確定的表意。惟陳癸淼君作的疏釋比較自然而順適。但對於該文最後兩句「且夫指固自爲非指，奚待於物而乃與爲指」之疏釋仍有刺謬。甚矣其難解也！陳君之疏釋如將此最後兩句能解得妥當，則將爲一可取之解法。陳君隨從金受申及伍非百以爲此兩句中後一句之「而乃與爲指」，「指」上脫一「非」字，當爲「而乃與爲非指」，是則固可與前句「且夫指固自爲非指」相順承。但如此，便與全篇前文之疏釋相刺謬，陳君亦知之，然其解釋卻不妥當。吾人是否可換一個想法，即並非「而乃與爲指」指上脫「非」字，而乃是「且夫指固自爲非指」句中衍「非」字。或不衍，而是「非」上更脫一「非」字。如是，則此最後兩句是進而說「且夫指固自爲非非指〔指固自爲指〕，奚待

(4) ⊙ 名家與荀子

於物而乃與爲指！」此是承前文「指非非指也」句而來。如此，若再以「離也者天下，故〔固〕獨而正」之義釋之，似乎當較順適。若曰：若如此，則與前文「天下無物，誰徑謂指」句相衝突。蓋依此前文，則吾人之可說指仍有待于物也。曰：固是。但天下有物而可說指矣，及指一成，則物是物，指是指，指固可自爲指，不必有待于物而乃與爲指也。有待于物始可說指，但指之成爲指並不有待于物也，即物並不是指本身構成之成分。此合于「離」之精神。當然不免迂曲，但並非不通。或許公孫龍心目中即在說此義。通篇皆順首句「物莫非指，而指非指〔=而指與物非指=而物指非指〕」之綱領，反覆申說物與指之肯定關係，（物莫非指）以及「物指」（指與物）與指之否定關係（物指非指，指與物非指）。反覆申說已，正式指出「指非非指也，指與物非指也。」繼之，再順「指與物非指」一行申說，並最後順「指非非指〔指是指〕」一行作正面申說，終歸于指與物離，各自獨成。如此，則通篇似亦可有差強人意之順適，只須知「而指非指」句中首指字，當該依據「指與物非指」而改爲「物指」即可，原句脫一「物」字也。這固然亦動了一點改動的手術，但此改動是依據原有者而改動，而且亦比其他解釋所動的手術爲小，故比較爲可取也。動此小術後，此下皆可通，如陳君之疏釋。直至此文末段云：

**指非非指也，指與物非指也。**

使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指，無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？〔案：此順「指與物非指」一行申說。〕

且夫指固自爲〔非〕非指〔固自爲指〕，奚待於物而乃與爲指！〔案：此順「指非非指也」一行說。〕

此是說指並非不是指，或並非「指非指」，而乃是指與物合而爲「物指」，才可說「非指」。簡單言之，此兩句是說：指是指，物指不是指。此亦如說：馬是馬，白馬不是馬。繼之，再申說「指與物非指」句。假使天下無「物指」（指與物合），誰能逕直說「非指」呢？有了「物指」，我們始可說「物指非指」。即，乃正是這物指非指，並非是「指非指」。又，假使天下無物，誰能逕直說指呢？即，若根本無物，則意指之論謂亦無所施，而指亦不可說矣。有了物而可說指，而有了指矣。然若無「物指」（指與物合），誰能逕說「非指」呢？此重申前義。又誰能逕說「無物非指」（物莫非指）呢？此進而重歸于全文之首句。

繼之，最後再順「指非非指也」一行申說。「且夫指固自爲指，奚待於物而乃與爲指！」即，指本自爲指，不必待于物參與進來始成爲指也。指謂述物（物莫非指），然而指之成爲指卻不必有待于物參進來而始成爲指，即物不是指本身構成之成分。即指是指，物是物，各自離而獨成一存有也。

如此疏釋，全篇亦甚通順。全文不過說三句：

- 一、物莫非指；
- 二、指與物（物指）非指；
- 三、指是指，物是物。

鄭錦倫君亦有一疏釋文刊在《幼獅月刊》第四十卷第五期。此文甚美。他的講法大體同于陳癸淼君，而表達義理較爲嚴整。他亦

(6) ⊙ 名家與荀子

說「而指非指」句中首「指」字當該是所指之物，即當改為「物」字。其根據是文中「非指者，天下而〔之〕物，可謂指乎？」以及「天下無指，而物不可為指也。不可為指者，非指也。」等句。此與陳君根據「指與物非指」，而改為「指與物」或「物指」，大致相同。「物非指」，「指與物〔物指〕非指」，乃相隨而推進說者，故皆可也。此外，他有一個眉目很清的分別，即他點出通篇只反覆申說兩種關係：認識論的關係與存有論的關係。此兩種關係可並存。「物莫非指」是認識論的關係；「物非指」或「指與物〔物指〕非指」是存有論的關係。推之，指是指，物是物，則當是存有論的離獨之反身關係。這個分別甚好，可把篇中的糾纏及反覆申說弄得眉目分明、釐然可辨。但他疏釋末段「指非非指也，指與物非指也」以下，則又弄得頭緒太多而迷失，而且又把「且夫指固自為〔非〕非指〔固自為指〕，奚待於物而乃與為指！」這最後兩句改成另一種語法，此則不合理。

我今順陳君之講法，對此末段提出另一講法，可使全文無頂撞處。鄭君之文，若再將此末段之文予以如此之修改，將成為〈指物論〉疏釋中最順適之文，亦是最逼近原義之文。讀者取陳、鄭兩君之文合看，再加上吾以上所提議者，當可理解此一難解之古典矣。吾亦不須再為之疏釋矣。

吾將名家與荀子連在一起，旨在明中國文化發展中重智之一面，並明先秦名家通過《墨辯》而至荀子，乃為一系相承之邏輯心靈之發展，此後斷絕而無繼起之相續為可惜。凡此，吾皆鄭重言之于正文，茲再略提于此，以期讀者之注意。

中華民國六十七年序于九龍



# 目次

《名家與荀子》全集本編校說明 .....	(1)
序 .....	(3)
惠施與「辯者之徒」之怪說 .....	1
第一節 惠施之名理 .....	1
第二節 惠施與「辯者之徒」之公孫龍以及〈天下〉篇之 怪說二十一事 .....	20
第三節 對於「合同異」組之考察 .....	25
第四節 對於「離堅白」組之考察 .....	36
附錄 關於「連環可解」補註 .....	55
公孫龍之名理 .....	61
小序 .....	61
第一節 引言 .....	62

(8) ⊙ 名家與荀子

第二節	〈名實論〉篇疏解	69
第三節	〈白馬論〉篇疏解	84
第四節	〈通變論〉篇疏解	106
第五節	〈堅白論〉篇疏解	137
<b>荀學大略</b>		<b>165</b>
前 序		165
第一節	荀子之隆禮義而殺詩書：荀書摘要	167
第二節	荀子之基本原則：天生人成	184
第三節	荀子論君及其問題：道德形式與國家形式	198
第四節	荀子與法家：君德與君術	213
附 錄	：《荀子·正名篇》疏解	219



# 惠施與「辯者之徒」之怪說

## 第一節 惠施之名理

一、《荀子·非十二子篇》曰：

不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，〔惠當爲急〕，辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆。是惠施、鄧析也。

又《荀子·解蔽篇》曰：

惠子蔽於辭而不知實。〔……〕由辭謂之道，盡論矣。

此是荀子從儒家立場，以最早之鄧析與名家中最重要之惠施爲代表，而概括地責斥「治怪說玩琦辭」者。若內在於名理而觀之，則自最早之鄧析，以及後來之惠施、公孫龍，下及《墨辯》，甚至荀

子之〈正名〉，皆爲一系相承者，實皆有其價值，亦各有其面貌，不可獨是自己之正名，而非他人之察辯也。

二、莊子與惠施爲友，故莊子之論較爲中肯。

《莊子·徐無鬼》篇記莊子傷惠施之死曰：

郢人堊慢其鼻端若蠅翼，使匠石斲之，匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷，郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：嘗試爲寡人爲之。匠石曰：臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣！自夫子之死也，吾無以爲質矣。吾無與言之矣！

惠子似較莊子爲年長。兩人甚談得來，必有相契處。惠施是莊子所與言之「質」，惠施死，無可與言矣。

三、兩人雖有相契處，然莊子之境界與造詣自以爲高于惠施，彼甚爲惠施惜而悲之，蓋慨嘆其不至于道也。

《天下》篇曰：

惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。〔……〕  
惠施以此，爲大觀於天下，而曉辯者。天下之辯者相與樂之。〔……〕  
辯者以此與惠施相應，終身無窮。桓團公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意；能勝人之口，不能服人之心。辯者之圍也。惠施日以其知，與人辯，特與天下之辯者爲怪。此其柢也。然惠施之口談，自以爲最賢，曰：天地其壯乎！施存雄而無術。〔……〕

南方有倚人焉，曰黃繆，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而應，不慮而對；徧為萬物說，說而不休，多而无已，猶以為寡，益之以怪。以反人為實，而欲以勝人為名，是以與眾不適也。

弱於德，強於物，其塗隩矣。由天地之道，觀惠施之能，其猶一蚤一蠱之勞者也。其於物也何庸！

夫充一尚可曰愈，貴道幾矣。〔此句難解，亦有不同之標點。〕惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。惜乎惠施之才！駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！

此為莊子對於惠施既惜且悲之總評。然兩人又有相契者，是則惠施之名理必有不同于當時之辯者處。惠施之善辯，蓋欲以其較高之解悟，（于此與莊子相契），克服當時流俗之辯者。然則惠施在名理上較高之解悟為何？

#### 四、〈天下〉篇：

惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中，麻物之意曰：

〔四·一〕至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。

〔四·二〕無厚不可積也，其大千里。

〔四·三〕天與地卑，山與澤平。

〔四·四〕日方中方睨，物方生方死。

〔四·五〕大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢

異，此之謂大同異。

〔四·六〕南方無窮而有窮，今日適越而昔來：連環可解也。

〔四·七〕我知天下之中央，燕之北越之南是也。

〔四·八〕汜愛萬物，天地一體也。

此共八事。馮友蘭于四·六條分爲三事，共成十事，非是。（參看其《中國哲學史》，頁249-250）。茲將此八事疏解如下：

四·一 至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。

「大一」是「至大之整一」，「小一」是「至小之整一」。「至大」以「無外」定，「至小」以「無內」定。此種規定是形式的規定，或邏輯的規定。至于事實上有無合乎這種規定的至大者或至小者，則頗難說。例如現實的宇宙可謂至大矣，但是否是這種無外之至大，則不能定。因爲現實宇宙是事實問題，而凡屬於事實問題者，皆訴諸經驗，而吾人之經驗如想對現實宇宙作總持的表象，以決定其至大究是有外抑無外，乃不可能者，此即表示此乃超出吾人之經驗以外，吾人對之不能有確定之知識者。而自理上言之，現實宇宙其大是有外之大，是可能者；是無外之大，亦是可能者。因俱不矛盾故。而究是有外，抑無外，則不能知。康德在《純粹理性批判》中，即明此兩種相反之意見，俱可證明，然而卻是矛盾者。如是矛盾，則必有一爲假。如是，彼進而明此兩種證明俱有一種幻象在內，如實言之，乃不能證明者。此即表示吾人之理性順經驗之路進，乃不能孤總宇宙，而表象其爲有限抑無限者。但不管現實上有

無這種無外之至大，而惠施總可給「至大」以邏輯的定義。此種定義所定者乃是「至大」之模型。此為名理之談。至于落于具體現實上，有無合乎此種模型之至大，如有之，如何而可能，則是形上學之問題。

關於「至小」亦然。幾何上之「點」似乎合乎此無內之至小。因歐氏幾何定點為「無部分無量度」。此即無內也。但歐氏幾何又說：集無窮數如此之點，可成一條有長度而無寬度之線。但既無內，如何能成有長度之線，乃不可解者。懷悌海博士（Dr. A. N. Whitehead）想用一種辦法將點規定為有量點，線面亦復如此。此即較為一律。但此種實在論之立場，視點、線、面、體俱為一種邏輯構造品，恐不合純幾何學之原義。故吾曾順來布尼茲（G. W. Leibniz）之思路，視點、線、面、體俱為一種純形式的程態概念（modal concept），俱為無量者。亦不視線為無窮數之點所構成。無內之點就是無內者，它不是一個量概念，而是一個純形式的程態概念。線面等亦復如此。吾名如此所論者為幾何學第一義，此純為理念主義之立場。而懷氏所論者，吾名之曰幾何學第二義。詳論見吾《認識心之批判》，此不能詳。而惠施以「無內」所定之至小（小一），吾人即可視為「至小」之模型，亦非有量者。因如其有量，無論如何小，亦必是有內者。是以由無內所成之定義，必迫使「至小」為一純形式之程態概念。此程態概念之「至小」，對現實之小而言，亦可是小之模型。現實上之至細至小者，皆非此模型之自身。

與惠施相契，而稍後於惠施之莊子，以及莊子系之哲人，則承此至大至小之討論，撇開名理上之形式定義，而自具體真實之境

上，即道之境界上，超越此大小（此大小是絕對的大、小，而不是相對的大、小），而至不可言說、不可思議之渾一。《莊子·秋水》篇云：「河伯曰：然則吾大天地，而小毫末可乎？北海若曰：否！夫物、量無窮，時無止，分無常，終始無故。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多；知量無窮。證躡今故，故遙而不悶，掇而不跂；知時無止。察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂；知分之無常也。明乎坦途，故生而不說，死而不禍；知終始之不可故也。計人之所知，不若其所不知。其生之時，不若未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。由此觀之，又何以知毫末之足以定至細之倪？又何以知天地之足以窮至大之域？」依莊子，毫末顯不足以定「至細」，天地亦不足以定「至大」。然則人之「大天地而小毫末」，甚無謂也。彼亦不斤斤于名理上至大之模型與至小之模型之如何定。彼意在渾化此大小之別，而至無大無小之渾一，此即真實而具體之無限。在此理境中，則「小而不寡，大而不多」，此即無大無小；「遙而不悶，掇而不跂」，此即不遠不近；「得而不喜，失而不憂」，此即無得無失；「生而不說，死而不禍」，此即無生無死。若不至此真實無限之境（此「真實無限」方是真實的至大，不是形式定義所表示之至大），處于對待之中，以己有對之小智，求窮至大之域，必「迷亂而不能自得」。故以毫末為小，以天地為大，甚無謂也。蓋猶處于對待計慮之中也。故下即繼之曰：「河伯曰：世之議者，皆曰至精無形，至大不可圍，是信情乎？〔案：此即指惠施等辯者之徒而言〕。北海若曰：夫自細視大者不盡，自大視細者不明。夫精、小之微也；埤、大之殷也，故異便。此勢之有也。夫精粗者，期於有形者也；無形者，



數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。」言、意以外，無精無粗，亦即無形，非數所及。此曰至小可，而至小不與大對；曰至大亦可，而至大不與小對；故無小無大也，此謂真實之「不可圍」，即具體而真實之無限（real infinite）。惠施無外之至大，雖亦「不可圍」，然因是形式的、名理上的，故亦是抽象的，非此無小無大之真實無限之不可圍也。此是兩層，由惠施之名理，而進于莊子之玄理，則技也而進于道矣。名理是邏輯的，玄理是辯證的。故惠施之名理，就其所談者之思理與傾向言，（此與公孫龍不同），易消融于莊子之玄理，此兩人之所以深相契，而莊子又深惜乎惠施也。

#### 四·二 無厚、不可積也。其大千里。

「無厚」，如照歐氏幾何言，則面即是無厚者，即只有寬度，而無深度。無厚即不可積，此即表示有厚之體，不能由無厚之面而積成。如是，此無厚而不可積之面，亦必是一純形式之程態概念。但若如此解，則「其大千里」，便不好說。其意似是：此程態概念之面雖是無厚而不可積，然若向現實上有厚之面應用，則有厚之面無論如何大，亦總可隨其伸展而用得上。現實上有厚之面是有量度的，其量度無論有限或無限，模型之面總可適用。程態概念之面，對現實有厚之面言，亦可是一種模型。惟此模型之面，始有此伸縮性，而無限量，故雖不可積，而「其大千里」也。「其大千里」不是表示「定量」之辭，（即不是說一定是千里），亦不是指示「實量」之辭，（即不是指一有千里之大之實量），而乃是虛說其無限