

港台書室

584688

新亞研究所叢刊
徐復觀教授著

公孫龍子講疏

臺灣
師大
學生
書局
印行

Y

港台書室

584688

B225.45
882

徐復觀教授著

公孫龍子

講疏

戴君仁署端



90086943

臺灣學生書局印行

新亞研究叢刊

公孫龍子講疏 全一冊

著作者：徐復觀

出版者：臺灣學生書局

本書局登記證字號：行政院新聞局版臺業字第一一〇〇號

發行人：丁文治

發行所：臺灣學生書局

臺北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號二四六六號
電話：三三四五、三三六六、三三〇七

定價 精裝新臺幣九〇元
平裝新臺幣五〇元

中華民國五十五年十二月初版
中華民國七十三年四月六版（學四版）

先秦名學與名家 代序

一、名的起源問題

許氏說文二上「名，自命也。从口从夕。夕者冥也。冥不相見，故以口自名。」淮南子繆稱訓，「名，自命也」；許氏之說蓋本此。名到底是起於自命，還是起於命物，這是值得考慮的問題。禽獸之名，多近於禽獸所發之聲；但人僅因禽獸之聲以定禽獸之名；不能說禽獸之聲係出於自命。至於由从口从夕而說是「冥不相見，故以口自名」，張文虎舒藝室隨筆謂「其說甚陋」；李慈銘越縕堂日記謂「亦甚迂濶」。林義光則以爲「夕是象物形，口對物稱名也」。按許氏對名字之解釋，是否得造字之原義，固難斷定；而諸家之說，亦不出猜度、傳會之域，其能是正許氏者至爲有限。且古人造字，多係應機而作，不可全用今日合理之思考加以衡量。若以許氏對名字之解釋，未能得名字之原義，亦惟有保持闕疑之態度，不必過作穿鑿。且即使能得名字造字之原義，其對名之起源，亦不能作有力之說明。蓋有人類，即有某程度的語言；而語言的自身，即所以「自命」及「命物」。故可以說，名的發生，乃與人類自身同其久遠；文字之出現，則遠在其後。加以造「名」字之人，決不能以一字說明名之所由起。所以我們探討名的起源問題，應放棄語源字源的討論。甚至可以說，我們很難從歷史上明確地找出名的起源問題。中國古代的習慣，常把經過許多時代，並且是由許多人共同努力所完成的事物，說成某一個聖人的創作；比如燧人氏鑽木取火，神農氏教民播種百穀等是。禮記祭法說「黃帝正名萬物」，也是由此種習慣而來的，不足爲典據。

至於從制名的原則以說明起源的，則約略可分成理想的，和現實的兩派；前者可用董仲舒的說法代

表。春秋繁露卷十深察名號第三十五：

「名生於真。非其真，弗以爲名。名者聖人之所以真物也。名之爲言真也」。

此一說法，是認爲物之真，是由名而見，所以名與真是不可分的；也即是名與實是不可分的。這是把名的制定說得太理想化了；在事實上，名並非出於聖人；即使是聖人制名，也無法使名能恰如其真的。在此一說法的後面，實含有古老的宗教傳統，這在下面還要說到。

從現實上說明制名原則的，可用荀子的說法作代表。荀子正名篇第二十二：

「名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜。異於約，則謂之不宜。名無固實，約之以命實。約定俗成，謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名」。

名不是生於真，而是生於集體生活中的互相約束，互相承認。在此一說法中，不僅把名的神秘性完全打破了，並且認爲名對實物而言，只是一種符號；這在現代的語言學中，依然有其重大意義。

二、名的特別意義及孔子的正名思想

人一開始即在集團中生活。爲了達到共同生活的目的，必須憑藉語言以溝通彼此的意志。構成語言骨幹中的「名」，乃是指明各種事物及人已關係，以求互相了解、協同的。這是名的一般地意義。但在以神話爲主的遠古時代，某物之名，不是認作某物的符號，而是認作某物的實體。把握到某物之名，即認爲把握到某物之實體。因此，對神的希求，對惡物的避忌，對仇人的報復，都可通過對其名的某種形式的呼喚，認爲即可達到目的。這是形成呪語的基本因素。佛教徒認爲呼佛的名號而即可得到佛的慈悲；基督教

徒認爲呼主的名而即可得到主的救濟，都是來自這一古老的傳統。中國古代，當然也不會例外。但中國的原始宗教，從周初已開始動搖，經過詩經時代而到春秋時代，可說已經垮掉了；所以宗教的咒語，在上層社會的文化意識中，亦早經消失。尤其是在以老子孔子爲中心的文化活動中，可以說原始的咒語，完全由合理的思維和合理的言語所代替了。但名的神秘性雖在宗教中褪色或消失，却在政治上還發生很大的作用。貴族的統治階級，把自己由地位而來的名，認爲即是政治權力的真。有此名，即無條件地應有此統治權力，人民即應無條件地服從他的權力。在這種觀念之下，名即是真，便無所謂正不正的問題。正因爲如此，懷有野心的人，便不惜以竊名者竊位，以竊位者竊權力，釀成政治上攘奪相循的大混亂；這樣便出現了孔子的正名思想。

孔子的正名思想，是經過一段相當長時期對名的自覺而始能出現的。所謂對名的自覺，是不認爲名的自身即有其神秘性的意義，而須另外賦與某種意義，使某種意義成爲某種名之實，某種名乃代表某種實的符號。於是名的價值並不在其自身，而係在由它所代表的某種意義。

首先，名與禮是不可分的。左莊十八年：

「十八年春，號公晉侯朝王，王饗禮，命之宥，皆賜玉五穀，馬三十匹。非禮也。王命諸侯，名位不同，禮亦異數，不以禮假人」。

按「非禮也」以下，是左氏對此事所作的判斷。禮須與名位相合，這是政治上的秩序。不相合，這是表示政治的秩序未被尊重，便可以啓窺伺之心，紊上下之序。但在上述一段話中，重點是在禮而不在名。名的主要意義，在下面一段話中說得更清楚。左成二年：

「新築人仲叔于奚救孫桓子，孫桓子是以免。既，衛人賞之以邑，辭。請曲縣繁纓以朝，許之。仲尼聞之曰，惜也，不如多與之邑。唯器與名，不可以假人。君之所司也。名以出信；信以守器；器以藏禮；禮以行義；義以生利；利以平民；政之大節也。若以假人，與人政也；政亡，則國家從之，弗可止也已。」

孔子上面的話，大概是經過了左氏的修飾。器和名，都是政治權力和秩序的象徵。名器不以假人，是尊重政治權力的秩序以求政治的安定。國語晉語四「信於名，則上下不衍」，正是這種意思。孔子這段話成爲後來司馬光作資治通鑑的主要思想，所以他特在「初命晉大夫魏斯趙籍韓虔爲諸侯」下，發揮了一大段議論。不過上面的話，假定完全出於孔子，這也只是代表一種傳統的意見；只可稱之爲「守名」，不能稱之爲「正名」。左桓二年晉師服曰「夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正名」，這裡直接把名和義連接起來以言正名，才可以說是孔子正名思想的來源；而正名思想，才是對名的問題的一種劃時代的發展；司馬光把守名與正名混而同之，這是出於他在政治上偏於保守的原故。論語：

「子路曰，衛君待子而爲政，子將奚先？子曰，必也正名乎！子路曰，有是哉，子之迂也，奚其正？子曰，野哉由也！君子於其所不知，蓋缺如也。名不正，則言不順。言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興。禮樂不興，則刑罰不中。刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也。言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」子路

對於正名的意義，何晏論語集解引「馬曰，正百事之名。」孔子的正名思想，當然包括有「正百事之名」的意思在裡面。如論語「觚不觚，觚哉觚哉」，此即係正物之名。穀梁禧十九年傳「梁亡」，鄭棄其

師」，我無加損焉，正名而已矣。」此即正事之名。但就上面答子路的情形來看，以正名為正百事之名，則未免解釋得太泛。朱元晦集注以爲「是時出公不父其父而禰其祖，名實紊矣」；他的意思，孔子的正名，是要把當時衛國父子爭國的問題重新加以處理，亦似嫌迂濶。名的正不正，不能決定於名的本身，而是決定於由名所象徵的實。名與實相符，這是名得其正。名與實不相符，即是名不得其正。孔子在這裡所提出的正名觀念，當然是在政治倫理上立論。於是作爲名的正不正的標準之實，不是政治倫理上所居之位，而是對所居之位的價值要求。亦即是對所居之位，要求應盡到的責任。他答齊景公問政說「君君，臣臣，父父，子子」（論語·顏淵），這才是他在政治上正名的具體內容。「君君」的上一「君」字，是指人君之名；下一「君」字，是指能盡人君之道。當人君的人，能盡爲人君之道，這才值得稱爲人君，君之名與君之實才算相符，這才算君的名能得其正。否則有君之名，無爲君之實，這即是君的名不正。下面的「臣臣，父父，子子」，都應作同樣的解釋。前面所說的「名不正則言不順」，是說君若不盡爲君之道，則政令（言）所要求於人民者，與人君自己的行爲不相符合；此之謂「言不順」；「言不順」，是說言不順於所言之實，亦即是只以言教而不能以身教。這樣一來，「其所令反其所好，而民不從」（大學），所以言不順便事不成。事不成，則上下相違，教養皆闕，自然會禮樂不興。禮樂不興，便失掉了刑罰所以成立的合理原則，所以刑罰便因之不中，而使民無所措手足。假定說「名」是維繫貴族統治的主要工具，「正名」則係打破政治上名自身的神秘性，使其僅成爲使人易於了解、把握的某種實的符號；於是統治者不再僅能靠其名其位來達到統治的目的。並且無實的名與位，是不正的名；不正之名所代表的位，應隨時加以改變或與以消滅。儒家在政治上肯定革命的權力，與正名思想，有密切地關係。這對貴族政治，封建政治

而言，是給與了一制命的打擊。至於老子的無名，一方面是來自他的「無」的形而上學；一方面是對由傳統之名所象徵的權力統治，有加以徹底否定的意味在裡面；這在破壞貴族統治上，也有極大的意義。但戰國末期的道家，却都從正面討論了正名的問題。

孔子的正名思想提出以後，更影響到戰國時代的各家思想。在以君道臣道來正統治者所居之名，所居之位的這一點上，沒有得到很明顯的發展；因為這要和當時的統治者發生直接地衝突。但在以一般地政治問題爲中心而正百事之名上，却有了相當地發展，這即是政治中的名實問題或形名問題。墨子的經上下、經說上下、及大取小取，皆有正名的討論。就莊子天下篇看，這都是出自墨子後學之手。荀子及呂氏春秋，皆有正名篇。春秋繁露有深察名號篇。現行尹文子，大約出現於西漢之末，其上篇主要談的是正名的問題。他並將名的內容，綜合爲三科。他說「名有三科，法有四呈。一曰命物之名，方圓白黑是也。二曰毀譽之名，善惡貴賤是也。三曰況謂之名，賢愚愛憎是也。」這裡應附帶提醒一句的是，尹文子把先秦以政治爲正名之名的主要內容，却劃分到「法有四呈」裡面去了；這說明先秦的正名思想，在西漢末期已開始模糊起來。

經長期演變而成的管子，對正名問題雖未設有專篇，但下面的材料，正可看出這一派人對名的重視。

管子樞言第十二「有名則治，無名則亂；治者以其名。」「名正則治，名倚則亂，無名則死；故先王貴名。」心術上三十六「物固有形，形固有名，名當謂之聖人。」「物固有形，形固有名。此言（名）不王念孫謂不字乃過名之誤」張佩綸謂「延名」名。姑張佩綸謂姑當作故形以形，以形務名。督言正名，故曰聖人。……無爲之道，

得過實，實不得延。乃過名之誤」姑張佩綸謂姑當作故形以形，以形務名。督言正名，故曰聖人。……無爲之道，因也。因也者，無益無損也。以其形，因爲之名，此因之術也。名者聖人之所以紀萬物也。」白心第三十

八「是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名自治之」尹註「循名實實，則正名自治」原「治」下有「之」，奇名原「字在「自」字下，自原「自」字作「身」廢。名正法備，則聖人無事。」九守第五十五「循」原作修，依王念孫校改，依王念孫校正，依王念孫校改。而定名；名實相生，反也相爲情。名當實則治，不當則亂。名生於實，實生於德，德生於理，理生於智，智生於當。」以上的材料，大約是出現在戰國的末期。裡面是把儒、道、法三家，尤其是把道家的思想，摻和在一起的。

韓非集法家的大成；並取老子之言，以爲其法的根據，所以更重視形名的問題。下面僅引主道第五的一段材料作代表：

「有言者自爲名，有事者自爲形。形名參同，君乃無事焉，歸之其情。」

「故羣臣陳其言，君以其言授其事，事以責其功；功當其事，事當其言，則賞。功不當其事，事不當其言，則誅。」

由上面所引的簡單材料看，戰國中期以後，言政治的，幾無不受孔子正名思想的影響，對正名的內容，作各適應於其基本政治思想的規定。這裡應當附帶說明的是：自從嚴復以「名學」一詞作爲西方邏輯的譯名以後，便容易引起許多的附會。實則兩者的性格，並不相同。邏輯是要抽掉經驗的具體事實，以發現純思惟的推理形式。而我國名學則是要扣緊經驗的具體事實，或扣緊意指的價值要求，以求人的言行一致。邏輯所追求的是思惟的世界；而名學所追求的是行爲的世界。兩者在起步的地方有其關連，例如語言表達的正確，及在經驗事實的認定中，必須有若干推理的作用。但發展下去，便各人走各人的路了。中國文化之所以未曾出現形式邏輯，這不關係於文化發展的程度，而關係於文化的性格及其所追求的方向；即是它主

要是追求行爲的、實踐的方向。

三、辯者與名家

「名家」一詞，出於司馬談論六家要旨；漢書藝文志，列有「名七家三十六篇」，並叙之謂：

「名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。孔子曰，必也正名乎。名不正，則言不順；言不順，則事不成；此其所長也。及管仲（工鈞反）者爲之，則苟鉤鈇析亂而已。」

如前面所述，自孔子倡導正名思想之後，先秦各家，幾乎都有其正名思想。於是胡適認爲不應特立名家爲一家。馮友蘭則根據莊子上的材料，把漢志上所舉的名家七家，改稱之爲「辯者」。莊子天地篇「辯者有言曰，離堅白若縣寓。」天下篇「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，辯者之囑也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者爲怪，此其柢也。」「惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯爲名」。這一派人的特點，不是以解決現實問題而與人辯論，乃是爲了辯論的樂趣而與人辯論；由此可知馮友蘭把他們概稱之爲辯者，並無不當。而且在天下篇所舉當時辯者的二十三個論題中（惠施的十二論題除外），有的現在不能完全明瞭，有的分明是與公孫龍的主張相反，如「犬可以爲羊」者是；但有的却分明爲現存公孫龍子中的命題，如：「火不熱」，「目不見，指不至」，「狗非犬」等；則公孫龍之爲辯者之一，是沒有問題的。馮氏又因莊子秋水篇有「公孫龍問於魏牟曰，龍少學先王之道，長而明仁義之行；合同異，離堅白；然不然，可不可；因百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達矣」

的一段話，認為當時辯者可分爲「合同異」及「離堅白」兩派；這兩派在莊子及其學徒的心目中都是「辯者」，所以便由公孫龍一人的口中表達出來。若將天下篇所舉惠施的十二個論題，以作合同異一派的代表；而以今日可以看到的公孫龍子，作離堅白一派的代表；則馮氏這種說法，也是可以成立的。但並不能因此而否定司馬談的「名家」一詞的建立。

司馬談論六家要旨，把先秦思想，分爲六家，即是分爲六大類或六大派；這在思想史的整理、把握上，是一件了不起的工作。他的價值不關係於他對各家評斷的是否得當。他對名家的陳述是：

「名家使人儉（與檢通，按猶察也）而善（易）失眞。然其正名實，不可不察也」。又：「名家苛察繳繞，使人不得反其意；專決於名，而失人情，故曰使人儉而善失眞。若夫控名實實，參伍不失，此不可不察也」

司馬談與漢志對名家的陳述，有一不同之點；即是漢志以孔子的正名，爲名家主要地特徵；司馬談雖然也說他們是「正名實」，在這一點上，與其他各家的正名思想，似乎並無不同。但名家之所以爲名家，乃在於他們是「專決於名」。他們之所謂實，乃是專從名的本身去認定實。例如公孫龍的離堅白，乃是從「堅」是一名，「白」又是一名；因而推論堅爲一實，白又另爲一實；堅與白，雖由與石或其他物結合而爲人所拊所見；但未與石或其他物相結合時，堅與白仍潛伏（藏）於客觀世界（天下）之中而爲各自獨立之存在。在其他各家，對名與實之是否相符，乃是以觀察等方法，先把握住實；再由內外經驗性的效果以證明實，看名是否與此實相符；這是「專決於實」，而不是「專決於名」。換言之，諸家是由事實來決定名；而公孫龍這一派，則倒轉過來成爲由名來決定事實；他們是以語言的分析來代替經驗事實，而成爲玩弄語

言魔術的詭辯派。司馬談乃至許多人對他們的批評，皆由此而來；所以把他們特稱之爲名家，以與其他主張正名各家的思想作一區別，並無不當。

問題的混淆，還是出在漢志。漢志一方面以正名爲此派主要的內容；而將此派的特色，僅歸之於「瞽者」。同時又把「合同異」的惠施一派，也歸在名家裡面；惠施可以說是「辯者」中的一派；但他實屬於荀子解蔽篇所說的「惑於用實以亂名」的一派，而不應屬於「專決於名」的一派。假使司馬談自己舉出名家的著作，恐怕不會把「惠子一篇」列在裡面。但這裡應附帶提出的是，荀子所說的「惑於實以亂名」的一派，就其所舉例證來看，如「山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鍾不加樂」等，則他們之所謂實，乃指究竟性質之實，或可能性之實而言。他們是以這種實來破壞日常生活經驗中之實，因而破壞日常生活經驗中所立之名的。總之，「辯者」一詞，可以包括當時合同異與離堅白的兩派；而「名家」一詞，可以指的是「辯者」中離堅白的一派。

四、公孫龍及公孫龍子

史記孟荀列傳「而趙亦有公孫龍，爲堅白同異之辯。」又平原君列傳「虞卿欲以信陵君之存邯鄲爲平原君請封。公孫龍聞之，夜駕見平原君曰……平原君遂不聽虞卿。……平原君厚待公孫龍。公孫龍善爲堅白之辯。及鄒衍過趙言至道，乃絀公孫龍。」這與仲尼弟子列傳所稱的「公孫龍，字子石，少孔子五十三歲」，其另爲一人，至爲明顯。再將史記上面的記載，與呂氏春秋審應篇所載有關公孫龍的三個故事，及漢辭篇所載「孔穿公孫龍相論於平原君所」的故事，互相參照，則他是趙人，曾爲平原君客，其生年約與

孟子、惠施、莊子、鄒衍諸人同時；也是大約可以斷定的。莊子徐無鬼有「然則儒墨楊墨四，與夫子（按指惠施）爲五」的話，成玄英疏「秉者公孫龍也」。列子仲尼篇殷敬順釋文謂「龍字子秉。」按成、殷皆唐人；成曾於貞觀間召至京師，則生年當在殷之前。成說在唐以前無可考；殷說太約因成說而於「秉」字上加一「子」字，以合於字之通例；此皆不可信。譚戒甫公孫龍子發微傳略第一引王啓原注，以鹽鐵論箴石第三十一有「賢良曰……此子石所以嘆息也」之語，以證明公孫龍亦字子石；譚氏以王氏之說「似得其實」。按上面賢良引子石語中，有「狼跋其胡，載隄其尾；君子之路，行止之道固狹耳」等語。又說苑雜言篇有「子石登吳山而四望，喟然而嘆息曰……」約二百餘字，楊樹達氏以爲此即鹽鐵論賢良之本。我的看法，此乃真孔子弟子公孫龍字子石之殘文賸義。與箴石第三十一前段丞相所引「公孫龍有言曰，論之爲道辯，故不可以不屬意……」，分明是兩個不同的故事，也是兩種不同的內容。無法把兩方面由不同的主張而各引內容互不相同的故事，牽合在一起。持堅白論的公孫龍，不會像子石樣去引詩述史的。漢書藝文志著錄公孫龍子十四篇，原注「趙人」。隋志道家有守白論一卷。現存六篇；其八篇四庫全書總目提要，以爲亡於宋時。清姚際恒古今僞書考以爲「漢志所載，而隋志無之，其爲後人僞作無疑」。樂調甫有名家篇籍考，對此特加以解釋說：

「公孫龍子之名守白論，本書跡府篇云「疾名實之散亂，因資財（材）之所長，爲守白之論；假物取譬，以守白辯」。此其命名之由者一也。隋志雖錄於道家，然確知其不爲道家者，因老子云「知其白，守其黑，爲天下式」；道家旨在守黑，而論名守白，顯非道家之言，二也。唐成玄英疏云「公孫龍著守白之論，見行於世」。又云「堅白公孫龍，守白論者也」。此唐人猶有稱公孫龍子爲守白論，三

也。復合隋唐兩志考之，隋志道家有守白論，而名家無公孫龍子。唐志名家有公孫龍子，而道家無守白論。是知其本爲一書，著錄家有出入互異。四也。至隋志著錄在道家，乃由魏晉以來，學者好治老莊書；而因莊列有記公孫龍堅白白馬之辯，故亦摭拾其辭以談微理；此風已自晉人爰俞開之。按見三國志鄭艾傳註引荀爽；而後來唐之張游朝著冲虛白馬非馬論，新唐志列入道家。宋之陳元景錄白馬、指物二論以入其冀州記；而後來唐之張游朝著冲虛白馬非馬論，新唐志列入道家。宋之陳元景錄白馬、指物二論以入其

南華餘錄，亦在道藏。然則隋志之錄守白於道家，又何足疑。五也。按上引樂氏的說法中，除老子的守黑，乃指柔弱之人生態度，與公孫龍的守白，僅係名詞上的巧合對應，在內容上並不相對應外，餘均可以成立。

五、公孫龍的批判者

公孫龍的堅白異同之論，從當時一直到漢初，發生了很大的影響，也引起了很多的批評。因爲他以專決於名的方法來正名實，事實上，是把常識上的名實關係都破壞了，這便引起人對客觀世界認識上的混亂。

莊子常是把當時的辯者混淆在一起說。他對惠施的批評，幾乎也可以用到公孫龍方面。他是以超知忘言的態度來批評這些執名以爭實的人。除了齊物論中「以指喻指之非指」數語，係反對公孫龍的指物論白馬論以外；下面的話，雖然說的是楊墨，但實際主要指的是公孫龍。

「駢於辯者，疊瓦結繩。」按所疊者瓦，所結者繩，言疲精於無用也。竄句按駢者移易變亂之意。遊心適其心，放

「駢於辯者，疊瓦結繩。」按所疊者瓦，所結者繩，言疲精於無用也。竄句按駢者移易變亂之意。遊心適其心，放

「駢於辯者，疊瓦結繩。」按所疊者瓦，所結者繩，言疲精於無用也。竄句按駢者移易變亂之意。遊心適其心，放

又秋水篇下面的話，大概是莊子後學所紀錄緣飾，以伸張師說的。但很可由此以了解莊子與名家的區別。

「公孫龍問於魏牟曰，龍少學先王之道，長而明仁義之行；合同異，離堅白；然不然，可不可；困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達矣。今吾聞莊子之言，茫焉異之……令吾無所開吾喙，敢問其方。公子牟隱机太息，仰天而笑曰，子獨不聞夫埳井之蛙乎？……且彼（莊子）方趾晉此履也，黃泉而登大皇天也……始於玄冥，反於大通。子乃規規然而求之以察，索之以辯，是直用管闢天，用錐指地也，不亦小乎。」

莊子的批評，完全是超越於名實之上的批評。墨子經上下，經說上下，大取小取各篇，出於墨子後學之手；裡面許多是針對公孫龍的論點加以批評，而要使其歸於常識判斷之上的。茲略引最明顯的例子於下；

小取篇：「白馬馬也。乘白馬，乘馬也。」這分明是駁「白馬非馬」的論點。

經上：「堅白不相外也」。經下：「於一有知焉，有不知焉，說在存。」經說下：「石，一也。堅、白，二也。而在石。故有知焉，有不知焉，可。」以上分明是反對離堅白的。

經說上「二名一實，重同也」。這分明是反對「獨而正」的觀念的。

不過公孫龍子的名實論中，像「彼彼止於彼，此此止於此，可。」這種看法，除了不管公孫龍的「獨而正」的哲學思想外，實在有嚴格地語意學の意味，同樣被墨家後學所接受了。

史記平原君列傳集解引劉向別錄曰：

「齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒毋養子之屬，論白馬非馬之辯。以問鄒子，鄒子曰，不可。彼天下之辯，有五勝三至，而辭至爲下。辯者別殊類使不相害；序異端使不相亂。抒意通指，明其所謂，使人與知焉，不務相迷也。故勝者不失其所守，不勝者得其所求；若是，故辯可爲也。及至煩文

以相假，飾辭以相倖。按當作教，說文「教，怒也，誅也」。巧譬以相移，引人聲使不得及。當作反。其意，如此害大道。夫繳紛爭而競後息，不能，無害爲君子。坐皆稱善。」

鄭衍是從辯的正常目的、意義，來駁斥公孫龍以辯爲遊戲的。呂氏春秋 淫辭篇下面的故事，則是以事實來駁斥公孫龍，也即是以實來正名的。

「孔穿、公孫龍相與論於平原君所，深而辯。至於藏三牙。按孔叢子公孫龍篇作「藏三耳」者是也。公孫龍言藏之三牙甚辯，孔穿不應。少選，辭而出。明日，孔穿朝，平原君謂孔穿曰，昔者公孫龍之言辯。孔穿曰，然，幾能令藏三牙矣。雖然，難。願得有問於君，謂藏三牙，甚難而實非也。謂藏兩牙，甚易而實是也。不知君將從易而是者乎？將從難而非者乎？平原君不應。明日謂公孫龍曰，公無與孔穿辯。」

呂氏春秋的正名，離謂、淫辭諸篇，可以說都是主張以實正名，駁正公孫龍的觀點。公孫龍的觀點，即荀子 解蔽篇所說的「此惑於用名以亂實者也。」荀子所舉的駁正的方法是「驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。」按所謂名約，是指約定俗成之名而言，亦即是常識上的名。白帖傳之九引 桓譚 新論中的一個故事是「公孫龍常爭論曰，白馬非馬，人不能屈。後乘白馬無符傳欲出關，關吏不聽。此虛言難以奪實也。」「無符傳」，是沒有使馬得以通行的證件。站在公孫龍的觀點來說，白馬既不是馬，則他沒有馬的通行證，應無礙於他所騎的白馬的通行。但關吏則認定白馬即是馬，沒有馬的通行證，便不讓公孫龍騎着白馬通過；這即是以常識之所能接受，違反了公孫龍平日白馬非馬之辭（悖其所辭）。語言的玩弄，窮於事實之前。公孫龍以名亂實，荀子則用以實正名的方法加以糾正，使孔子的正名思想，依然回到應有的軌道。