

名学、辩学与逻辑

—— 代绪论

一、问题的提出

作为称谓先秦学术思想的用语，“名学”、“辩学”不是古已有之，而是后人提出的。

战国末期，儒、道、法、杂诸家均对先秦思想有过不同程度的评述或总结。在这些评述或总结中，“名学”、“辩学”等用语没有出现。《荀子·非十二子》在仲尼、子弓之外概括了以魏牟、陈仲、墨翟、惠施、孟轲等十二子为代表的“六说”。荀况指出了这“六说”的特征，但没有给它们特别的名称，更没有“名学”、“辩学”的用语。《庄子·天下》也对“古之道术”作了总评，列出了以墨翟、宋钐、彭蒙、老聃、庄周以及惠施与公孙龙等辩者为代表的不同学派，举出了这些学派的要旨，首次使用了“辩者”一词，但同样未对这些学派命名，也未见“名学”、“辩学”之称。此外，《庄子·徐无鬼》有“儒、墨、杨、秉四，与夫子（惠施——引者注）为五”的说法；《韩非子·显学》有“世之显学，儒、墨也”的称道；（吕氏春秋·不二）则举出老聃、孔丘、墨翟、关尹、列子、陈骈、阳生、孙臧、王廖、儿良等“天下之豪士”为有影响的思想家；这中间同样没有“名学”、“辩学”的称谓。

逮至汉代，史家可能想借“名闻而实喻”的效果，帮助当时及后世的人们对先秦的“百家争鸣”能有一个较为清晰的认识，

开始对先秦思想派别进行梳理与划分，同时对这些派别分别予以命名。这件事的先行者是司马谈，他在《论六家要旨》中列出了阴阳、儒者、墨者、法家、名家、道家。班固《汉书·艺文志》随司马谈之后，列“诸子十家”，除上述六家外，又有纵横家、杂家、农家、小说家。自此，始见名家之称。

“名学”、“辩学”较为普遍、频繁地被学术界使用，则是近代的事情。

起初，“名学”与“辩学”被用作西语“logic”一词的汉语意译。19世纪末，以李之藻《名理探》的刊布为标志，开始了西方逻辑输入我国的初始阶段。进入20世纪后，西方逻辑以更大的规模和更深的程度再次输入我国。这种输入的主要方式是汉译西方逻辑著作。在译介西方逻辑著作的过程中，近代一些启蒙思想家为使“logic”一词之汉译名能为学界及大众理解和接受，常“欲于国文中觅一、二字，与原文意义之范围同其广狭”。^①这时，他们很自然地想到了“名”与“辩”这两个词。这是因为西方逻辑缘起论辩，研究思维，兼涉语言；先秦时期对名、辩的讨论则是我国古代文化发展中较为侧重智与言的一个方面；二者被认为有某些相同之处。于是，“名学”、“辩学”就被选做了西语“logic”一词的意译汉名。如，1824年有人译西方逻辑书，书名就是《名学类通》；清末税务司译出西方逻辑著作则称《辨学启蒙》（辨为辩之本字）；1905年，严复译出英国逻辑学家弥尔（J. S. Mill）的《逻辑学体系——归纳与演绎》（*A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*）一书，该书所用汉译名为《穆勒名学》；1908年，王国维译出了英国逻辑学家耶方斯（W. S. Jevons）的《逻辑基础教程：演绎与归纳》（*Elementary Lesson in Logic: Deductive and Inductive*），该书所用汉译名为《辩学》。上述

^① 章士钊：《逻辑指要》三联书店1961年版，第274页

例举中的“名学”、“辩学”均被用做“logic”的汉语意译。

“名学”、“辩学”除被用作“logic”的汉语意译外，还被用来指称“中国古代逻辑”几乎在西方逻辑著作被不断译介的同时，由于西方传统形式逻辑输入的刺激和诸子学的兴起，我国学术界的一些先驱者开始比照西方传统形式逻辑的模式，对先秦诸子，尤其是名、墨两家有关名与辩的思想予以新的诠释。通过这种诠释，中国古代的名、辩思想被认为与西方传统形式逻辑基本相同。因此，他们确认传统的形式逻辑不仅在西方存在，在中国古代也存在，甚至这种存在还先于西方。这样一来，“名学”与“辩学”又在中国思想史的研究中，被用来指称通过诠释而成的“中国古代逻辑”（此逻辑指西方传统形式逻辑）。1917年，胡适用英文写就的《先秦名学史》可说是以上述认识为据的代表著作之一。很明显，胡适在这里所用的“名学”不再是“logic”一词的意译，而是对“中国古代逻辑”的指称了。

随着研究的深入，中国名学与辩学被解释为西方传统形式逻辑的中国型的观点，以及“名学”、“辩学”被作为指称上述意义下的“中国古代逻辑”的用法，引发了人们的深刻思考。对于这一思考的实质，我们可借用金岳霖先生60年前对中国哲学史研究所作的精辟分析加以说明：

现在的趋势，是把欧洲的哲学问题当做普遍的哲学问题。……如果先秦诸子所讨论的问题与欧洲哲学问题一致，那么他们所讨论的问题也是哲学问题。……先秦诸子所讨论的问题或者整个的是，或者整个的不是哲学问题，或者部分的是，或者部分的不是哲学问题；这是写中国哲学史的先决问题。

现在的趋势是把欧洲的论理当做普通的论理。如果先秦诸子有论理，这论理是普通的呢？还是特别的呢？这也是写

中国哲学史的先决问题。^①

按照这样的思考，我们在确认中国古代的名学与辩学为上述意义下的“中国古代逻辑”，并对这种“中国古代逻辑”加以研究和阐发之前，应当先回答清楚什么是名学与辩学？名学与辩学所讨论的问题是否与欧洲传统形式逻辑一致？

如果中国古代名学与辩学的对象、性质与内容，均与西方传统形式逻辑一致，那么名学与辩学就是逻辑。如果中国古代名学与辩学的对象、性质与内容，不与西方传统形式逻辑一致，那么名学与辩学就不是逻辑，或不是指称西方传统形式逻辑意义下的逻辑。这是讨论“中国逻辑史”的一个根本性的先决问题，也是本书所关注和讨论的问题。

二、方法的反思

解决问题离不开方法。为了使今天的名学与辩学的研究方法更为科学，解决问题的途径更为合理，我们应当很好地总结前人经验，以期获得有益的借鉴。

我国近代，由于受清代汉学的带动和“西学东渐”的刺激，名学与辩学的研究再度兴起。在人们重新研究和评价先秦名学与辩学的过程中，墨家辩学受到了格外的关注，形成了空前的研究热潮。这一热潮中的著名代表人物之一是国学大师梁启超。梁启超讨论墨家辩学的新见解，尤其是研究的新思路与新方法，不仅令当时的人们大开眼界，且影响至今，在名学与辩学的研究中很有代表性。因此，当我们回顾和思考既往的名学与辩学研究方法时，对梁启超墨家辩学研究方法的检讨理应成为重点。

^① 金岳霖：《审查报告二》，引自冯友兰（中国哲学史）下册，中华书局 1961 年版。

推动墨家辩学再成研究热潮的“西学东渐”同时为这一研究提供了重要的思想武器，即“东渐之西学”。19世纪中期至20世纪前期，一些治墨的先贤正是从“西学”中获得了研究辩学的文化价值取向，以及诠释辩学义理的根据与方法。梁启超所谓“吾侪所恃之利器，实‘洋货’也”^①，可算是对这种情况确切的说明。

依照这一思路所形成的墨家辩学研究方法被他概括为“凭借新知以商量旧学”^②。这种以“新知”为凭借对“旧学”做出的“商量”是什么意思？他解释为：“以欧西新理比附中国旧学”^③，“以欧美现代思想衡量古人”^④。这种“商量”欲求得之结果则是“旧学”与“西学”的符合。就《墨辩》本身来说，这种研究方法要尽力确证的是，《经》文“与今日西方学者所发明，往往相印”^⑤。

下引《墨子学案》对《经》文的诠释以为例：

今论归纳同异之法。

（一）求同法《经》：同：异而俱于此一也。

（二）求异法《经》：法异则观其异。

（三）同异交得法《经》：同异交得知有无。（《经说）讹误不可读）

这一条《经说》，共有九十一个字，在《经说》中算是最长。

① 梁启超：《先秦政治思想史》第13页。所引梁著均载于《饮冰室合集》中华书局1988年版。

② 梁启超：《墨经校释·自序》第3页。

③ 梁启超：《子墨子学说》第55页。

④ 梁启超：《先秦政治思想史》第13页。

⑤ 梁启超：《墨经校释·自序》第1页。

但错得不成话，我绞了几日脑浆，到底无法读通。如此要紧的一条，偏偏遭这个厄。不独我国古籍之不幸，实是全世界学术界之不幸了。但据经文这七个字，用穆勒的方法解他，意思也可以略明。‘有无’像是很容易知道，其实不然，非用同异交得之法，往往不能辨别有无。……归纳的五种方法，《墨经》有了三种。其实共变法不过求异法的附属，求余法不过求同法的附属，有这三种已经够了。^①

上例中，《经》文的“同”“异”“同异交得”诸法皆被纳入穆勒五法，与求同法、求异法、求同求异并用法相印。其中“同异交得”一条，明明是“（经说）讹误不可读”，“绞了几日脑浆到底无法读通”，却“用穆勒的方法解他，意思也可以略明”。很显然，这种解释不是以《经》文自身为据以探究其义，而是把另一种思想，即穆勒的理论加诸这条《经》文，并作为它的意义。由此看来，“以新知商量旧学”实际是“据西释中”，即以西方传统形式逻辑的理论、概念和体系为模式去解释和重构墨家辩学。

“据西释中”，可以印证先秦时期的墨家早已发明了“穆勒五法”，发明了归纳逻辑；可以宣告“吾东方之培根，已生于二千年以前”，慨叹“以全世界论理学一大祖师，而二千年来，莫或知之，莫或述之”。^②这对于适应既要引入“西学”，又要维护民族自尊的国人心理与感情，自然是再好不过的结果。因此，梁启超视这种方法为“增长国民爱国心之一法门”，^③而倍加推崇。

近代以西方传统形式逻辑为依据去解释和重构墨家辩学的方法，在特定历史条件下确有一定意义，但作为科学方法来要求，

① 梁启超：《墨子学案》第 137 页 139 页。

② 梁启超：《子墨子学说》第 71 页。

③ 梁启超：《子墨子学说》第 55 页。

则有根本缺陷。其得失可分述如下：

其所得有三：

第一，使墨家辩学研究摆脱了经学附庸的地位，转换了指导研究的观念，走向全新的发展道路。

乾嘉时期，经学极盛，学人以子通经，引发了校训诸子之风。这种诸子研究必然囿于传统儒学观念，成为经学附庸。墨家辩学研究自不例外。鸦片战争后，社会政治与文化氛围有了激变，西方文化逐渐取代传统儒学成了诸子研究的思想武器。以西方传统形式逻辑为范本对《墨辩》给出的重构，体现并促进了上述变化，为墨家辩学研究注入了全新的观念，极大地开阔和启发了当时人们的眼界与思路。“于是乎昔人绝未注意之资料，映吾眼而忽滢；昔人认为不可理之系统，经吾手而忽整；乃至昔人不甚了解之语句，旋吾脑而忽畅。”^① 这很生动地说明了这种方法带给当时学人的感受。由此，墨家辩学研究被引向与乾嘉时期本质不同的发展道路。

第二，推动墨家辩学研究在校训（墨辩）的同时，更注重辩学思想的系统阐发和整理。

受汉学影响，乾嘉时期的墨家辩学研究侧重于《墨辩》的校注。例如，毕沅的《墨子校注》（1775年）据《经上》“读此书旁行”一语，首次恢复《经》文分上下两行横列的旧本写法，使之始现原本之真面目。其后，张惠言有《墨子经说解》（1792年），“用鲁胜‘引说就经’之例，将四篇逐条拆开，各相比附，眉目朗然”^②。这种研究使内容与形式都十分独特，且多有错讹又难寻参证的辩学典籍，得以成为初步可读之文字，从而为后继者进一步校注《墨辩》，以及对墨家辩学思想的深入研究奠定了

① 梁启超：《先秦政治思想史》第13页。

② 引自梁启超：《中国近三百年学术史》第230页。

基础。

到了 19 世纪后期，人们在以“西学”为武器研究（墨辩）时，发现许多前所未见的东西。这样，在校注（墨辩）文字的同时，对其中所含辩学思想的挖掘与整理就成为需要并且可能的了。

例如，《墨子之论理学》、《墨子学案·墨家之论理学及其他科学》、《墨子·小取篇 新诂》、《中国哲学史大纲（卷上）·别墨》、《先秦名学史·墨翟及其学派的逻辑》等一批专门研究和系统论述墨家辩学学术思想的著作相继问世。这些论著不仅带动中国学术界不断加深对墨家辩学的研究，而且开启并引导了中国的名学与辩学、中国逻辑思想史以及比较逻辑思想的研究。

第三，切实、有效地在中国知识界传播了西方传统形式逻辑。

西方传统形式逻辑早在明末已开始进入我国，李之藻《名理探》可为代表。然而，这本首译的西方逻辑著作几乎没有在中国知识界产生影响。造成这种状况的原因是多方面的。其中之一，可能是没有借助易被人们接受的载体。到了清末，梁启超等人依照“据西释中”方法阐释墨家辩学的过程，实际上也是介绍西方传统形式逻辑的过程。例如，梁启超在《墨子学案》“（五）论理的法則”一节中，用了近五分之一的篇幅专门讲述“西洋归纳法”。其目的很明确，就是为了介绍和宣扬西方传统形式逻辑，让人们“知道论理学为一切学问之母，以后无论做何种学问，总不要抛弃了论理学的精神”^①。这种办法可以使西方逻辑获得适宜的载体并与中国固有的文化精华相联结，从而顺应人们的接受心理。事实表明，清末民初期间，西方传统形式逻辑所以能系统地输入我国并产生较广泛的影响，其中既有西方逻辑译著之功，

梁启超：《墨子学案》，第 134 页。

同时也不排除借墨家辩学研究介绍西方传统形式逻辑之力。

其所失有二：

第一，模糊了对于目的、对象、性质及内容不同的墨家辩学与西方传统形式逻辑的认识，使二者的比较失去了前提。

“据西释中”解释墨家辩学的过程，实际是对墨家辩学与西方传统形式逻辑进行比较研究的过程。比较是一种认识和研究的基本方法。在历史（包括思想史）研究中，甚至有人认为可能给出的解释方法便是比较。但是比较绝不是随心所欲的万能法宝。如果不能尽量确切地把被比较的两种事实弄清楚，比较就失去了必备的前提，并将走人歧途。“据西释中”的方法认墨家辩学就是西方传统形式逻辑，把目的、对象、性质及内容不同的两种思想混同为一，使二者的比较研究失去了前提。（对此，我们将在下文再予以说明）

第二，专注于墨家辩学与西方传统形式逻辑在具体原理与概念上的比照对应，对形成和制约西方传统形式逻辑以及墨家辩学的历史条件缺乏足够的分析，影响了对这二者各自特有的内容与性质的认识。

西方传统形式逻辑与墨家辩学所以有上述的区别，这是和它们各自所处的社会与文化背景相关的。西方传统形式逻辑能够具有认识科学真理的工具的性质和作用，是与古代希腊科学的发展以及亚里士多德的科学研究活动分不开的。

亚里士多德毕生的科学研究活动、高深的科学造诣、广博的科学知识与深邃的哲学思考，使他确信求知是人的本性，理智处于灵魂最尊崇的地位。他对思维自身的思维，对作为求取科学真理的思想工具的研究，以及由此而创建的逻辑学，正是亚里士多德以毕生的科学研究活动为基础，对古代希腊爱智智慧、尚思辨、求知、求真精神的发扬、充实和具体化结果。墨家不把辩学视为求真的工具，而是作为区分正误、取当求胜的手段，这也是

由墨家所处的特定的社会和文化背景决定的。（对此，我们也将在下文再予以说明）

近代治墨学者认为“辩”即西方的“逻辑”。依据这一定位，挖掘墨家辩学所含有的与西方传统形式逻辑的对应点，并给出尽可能细微周全的说明，就成了以“据西释中”方法阐释墨家辩学的着力所在。例如，名即概念，辞即判断，说即推理，“三物”即三段论，“一周而一周”即名词周延性问题，“同”、“异”、“同异交得”即穆勒五法，“彼”、“此”即变项等等。

这种一味认同的比照对应，很难避免牵强比附的成分，也很难对墨家辩学有别于西方传统形式逻辑的特质所在和决定这种特质的社会与文化背景，给予特别的关注并作出令人信服的剖析。

上述分析表明，“据西释中”的方法虽然可以在一定时期和一定程度上开启并活跃墨家辩学研究的学术思想，但是这种方法的缺陷也为墨家辩学研究的健康发展带来了障碍。

应当指出的是，自本世纪初以来，在名学与辩学的研究中，梁启超的上述方法并非独此一家，也不只限于墨家辩学。例如，胡适就曾有过类似于梁启超主张的论述。他说，自己“所用论述方法及其与中国传统学问不同的主要之点”是，“关于哲学体系的解释、建立或重建。在这一点上，我比过去的校勘者和训释者较为幸运，因为我从欧洲哲学史研究中得到了许多有益的启示。只有那些在比较研究中（例如比较语言学中）有类似经验的人，才能真正领悟西方哲学在帮助我解释中国古代思想体系时的价值”。^①

然而，不论是胡适的“解释”、“建立”、“重建”，还是梁启超的“以欧西新理比附中国旧学”和“以欧美现代名物训释古书”，其实质都是使中国古代名学和辩学向西方文化，特别是向

^① 胡适：《先秦名学史》 学林出版社 1983 年版，第 2 页。

西方传统形式逻辑认同。这样的名学与辩学研究，尤其是墨家辩学研究，实际上成了西方传统形式逻辑的中国式讲述，而不是具有自身特质的中国名学与辩学的阐释。

为了克服这种缺陷，深化名学、辩学以及中国逻辑史的研究，我们应当改变以西方传统形式逻辑为唯一参照模式的“据西释中”方法，更加注意对名学、辩学的历史分析与文化诠释。所谓历史分析，就是把名学、辩学置于它们得以产生和发展的具体历史环境之中，对这一历史时代的社会经济生活、政治生活的特点和提出的问题，以及这些因素对思想家提出和创建名学与辩学的影响等，作出具体的分析。所谓文化诠释，就是视名学、辩学为先秦文化的有机组成部分，并参照先秦时期的哲学、伦理学、政治学、语言学和科学技术等方面的思想，以及文化发展的基本特征，对名学、辩学的理论给出持之有故、言之成理的阐释。

为什么要特别强调对名学、辩学的历史分析与文化阐释？我们知道，任何一种学术思想的创建都是由在特定历史时代进行活动的人，即有意识的、经过思虑、追求某种目的的人实现的。因此，要理解一种学术思想，就必须探求孕育和形成这种思想的根据——思想家活动于其中的社会环境、面对的社会需求、一定的文化背景和由此而产生的思想家的认识、追求与动机。有了对这些因素的认识，才有可能进一步理解受这些因素制约所形成的这种而不是另外一种学术思想的特有性质，也才有可能更为客观地去解释表述这些思想的文本。而所有这些，仅靠使一种学术思想与外来文化进行比较（更不要说单纯认同式的比附），当然是不能解决问题的。很显然，这些道理同样适用于名学、辩学的研究。

对于名学与辩学研究方法作这种更新的必要，我们可以举出对墨家辩学的核心概念“辩”的解释为例，作一些说明。

“辩”的真义和本质究竟是什么？按照“据西释中”的比照

对应；“辩”等于“逻辑”。“墨辩”两字；用现在通行语翻译出来，就是‘墨家论理学’^①。但是，当我们认真研究墨家关于“辩”的论述，以及影响墨家思想的社会和文化背景时，就会发现上述解释的失误。

墨家对“辩”有自己的论述：“辩，争彼也”（《墨子·经上》）；“辩也者，或谓是，或谓之非，当者胜也”（《经说下》）；“谓辩无胜，必不当，说在辩”（《经下》）。这说明墨家的“辩”属于是非之谓的论争，其意在“取当求胜”。所谓“当”，就是正确、恰当。如“所染当”、“所染不当”（《所染》），“赏罚之当”（《非攻中》），“赏罚不当”（《天志下》）等。墨家的“辩”就是要在是非之争中，区分正误，取当求胜。

言论的“当”与“不当”又是根据什么加以判定呢？墨家认为，判定的根据只能是由他们提出的标准。“子墨子言曰，我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩。轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰，中者是也，不中者非也。今天下士君子之书，不可胜载，言语不可尽计；……何以知之？曰，我得天下之明法以度之。”（《天志上》）《小取》也说：“效者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效则是也，不中效则非也。”这意思是说：墨家掌握了“天志”（其实是墨家自己的主张），就有了作为判定是非标准（法）的东西，《小取》称其为“效”；凡符合这个标准的（“中效”）就恰当、正确（“当”、“是”），反之（“不中效”）就不恰当、不正确（“不当”、“非”）。可见，墨家的“辩”就是要在是非之争中，以自家的标准去区分正误，求当取胜。

有学者释“当”为“真”，并把墨家的“辩”说成是认识客观真理的学问。这种看法不仅有悖于上引墨家之本意，也有悖于墨家对“真”、“假”、“当”与“不当”的释义。（墨子）中的

① 梁启超：《墨子学案》第92页。

“真”与“假”有明确的意义，完全不同于“当”与“不当”。例如，“圣人有传：‘天地也则曰上下，四时也则曰阴阳，人情也则曰男女，禽兽也则曰牡牝雌雄也。’真天壤之情，虽有先王不能更也。”（《辞过》）此“真”即真实在之意。又如，“假必悖，说在不然（《经上》）；四行者不可虚假 反之身者也（《修身》）。上引之“假”，皆有违背事实和虚妄之意。如果认为十分注重辨析名实关系的墨家会把意义明显有别的“当”与“真”混为同名，其理难通。

墨家所以把“辩”理解并规定为“取当求胜”，而不是探求和认识科学真理的工具，这是由特定的社会和文化背景决定的。

首先是墨家思想特定阶级内容的要求。

墨翟出身低微，作过工匠，与穆贺辩时曾自称“贱人”。（《贵义》墨家代表‘农与工肆之人’其思想反映了属于社会下层的平民劳动者的利益，是一个为劳动阶级呐喊的思想派别。其主要表现有两方面：其一，无情揭露和批判统治者对劳动者的剥削。他们指斥“当今之主”不仅要“厚作敛于百姓，暴夺民衣食之财”，以为宫室、华衣、美食，（《辞过》）甚而“攻城野战”、“杀殉”、“厚葬”，使百姓“饥而不得食，寒而不得衣，劳而不得息，乱而不得治”（《尚贤中》）；孤寡者冻馁（《辞过》）其二，为劳动人民的生存权力乃至政治权利而大声疾呼、极力争取。墨家提出，让“饥者得食，寒者得衣，劳者得息”（《非命下》），“赖其力者生，不赖其力者不生”（《非乐上》）；官无常贵，而民无终贱”，“虽在农与工肆之人，有能则举之”（《尚贤上》）

显然，墨家的上述思想必定为新老统治阶级及其思想家所不容。他们成了墨翟所说的‘以其言非吾言者’（《贵义》）即墨家的反对派。例如，屡饰其言以非墨翟的“好攻伐之君”，直斥主“兼爱”的墨家为“无父”之“禽兽”的孟轲，以及把墨翟归入“饰邪说，文奸言，以乱天下”（《荀子·非十二子》）的荀况等，

可为代表。此外，作为非“贱人”的一般士人，他们虽然承认墨家思想有难能可贵之处“墨子真天下之好也”（《庄子·天下》）但又认为墨家的主张过于理想化，且有悖传统，使人难于接受。这些人成了墨翟所说的“舍吾言革思者”或“不知仁者”。（《贵义》）例如，《庄子·天下》曾指出，墨家“不侈于后世，不靡于万物，不暉于数度，以绳墨自矫，而备世之急”是好的，但他们“以自苦为极”；“其行难为也”；又说“不与先王同，毁古之礼乐”；“恐其不可以为圣人之道”。

这样一来，“天下莫为义”（《贵义》）与“天下之士君子之去义远也”（《天志下》）就成了墨家推行本派所倡“义事”时面对的社会环境。行“义”倡“兼”而又无权无武的墨家，要在这样的环境中立足、传播、实施自己的学说，除了通过“强说人”和“行说人”（《公孟》）而使“非吾言者”服，“舍吾言者”信，就别无他途了。由此，“谈辩”被墨家列为成就“义事”的首项大务，并以“取当求胜”为其特征，就是很可理解的了。

其次是反辩和非辩学派的推动。

春秋战国时期，知识分子，诸子并起，百家争鸣，谈辩远非限于一家一派，而是一种普遍的社会现象。儒、墨、道、法诸家，无一不在进行激烈的辩论，以非人之说而是己之说。但是，在实践中对论辩十分认真的思想家们，在理论上对“辩”的态度却大不相同。墨家主辩、倡辩，孔、孟反辩，老、庄非辩。

孔丘以“克己复礼”为最高理想，“礼”也就成了人们的行为准则和价值标准。在孔丘看来，“学礼”（《论语·季氏》）；知礼（《述而》）；礼以行之（《卫灵公》）是复礼的头等大事，谈说辩论不仅无助于“学礼”、“知礼”，反而会使人们“进退无礼”，因而是不必要的，甚至是可憎的。所谓“立于礼”（《泰伯》）；“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《颜渊》）；“君子欲讷于言，而敏于行”（《里仁》）；“御人以口给，屡憎于

人（《公冶长》），恶利口之覆邦家者（《阳货》）等均表明了上述看法。孟轲遵孔丘之说，同样反对辩。“他得善辩，‘言与墨同’（鲁胜《墨辩注序》），但‘墨辩承好辩’，‘好辩哉？予不得已也’（《孟子·滕文公》）”（《孟子·滕文公》）反对一般士人的议论辩说，斥之为伴随“圣王不作，诸侯放恣”而来的三处士横议”，对于“横议”中的有影响者，墨辩是仇视，必欲消灭其学说而后快。“我亦有心，说在彼，放淫辞，以承三圣者。”（《孟子·滕文公》）

老、庄并不视辩为可憎，而是认为它无用。庄子眼中的事物与是非都是相对的。“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非”，因此，辩察是非是根本不可能的。“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？……其或是也，其或非也邪？……然则我与若与人，俱不能相知也”。（《庄子·齐物论》）对于只能因任自然而体认的大道，硬要过分宣说、辩其是非，就不成其为大道，也达不到对大道的认识。这正是“道昭而不道，言辩而不及”和“大道不称，大辩不言”（《齐物论》）的意思。

面对社会对深入研究谈辩提出的需求，以及反辩派对辩的指斥和非辩派对辩的否定，大力倡辩的墨家从理论上论证并肯定辩有“明是非之分”的功用，和有“取当求胜”的本质特征，以使自家的“谈辩”立于不败之地，就成为则无旁贷的事情了。

再次是中国古代文化中人文特点的影响。

中国古代文化有突出的人文精神。这是指的人、神、自然三者中，以人为本的、十分注意和强调人的生存、发展和人的地位、价值的文化精神。中国古代大多数思想家承认神，但就人与神的关系而言，多有先人后神，神服务于人的主张。孔丘说：“未能事人，焉能事鬼”（《论语·先进》）墨翟则把神（天志）视同为匠人的工具，用来辨别事情的是非与当否。（《墨子·天志

上》)在人与自然的關係上,古代思想家雖然承認人要受自然制約;“逆天者亡”;但也強調再協調自然的前提下,人做自然的主人,突出人的價值。“天地之生萬物也,以上人”(《春秋繁露·服制象》);“制天命而用之”(《荀子·天論》)等,表明了這種認識。

中國古代文化中的人,不是孤立個體,而是群體中的一分子。所謂“四海之內,皆兄弟也”(《論語·顏淵》)。墨翟告誡,人要懂“處家”、“處國”(《墨子·天志上》)。孟軻更指出;“且一人之身,而百工之所為備。如必自為而後用之,是率天下而路也”(《孟子·滕文公上》)。這是說,只要是一個人,就要百工為他提供必需品;如果一切都自己干而脫離他人,就是率天下人疲於奔命。總之,人是相互依存的,是作為群體而生存的。

這樣,人生存、發展和實現價值的基本條件就是群體環境——社會的和諧。所謂“天時不如地利,地利不如人和”(《孟子·公孫丑下》);“兼相愛,交相利”(《墨子·兼愛中》)就是這個意思。為了實現這種和諧,以倫理規範為內容的人際原則和以社會治亂為中心的政治問題,就成了中國古代文化關注的軸心。中國古代文化的這種人文精神,難於引出科學分析的思想,卻必然導向道德方面正誤、當否的討論與辨察,以使人們認識和確立自我在社會關係中的正確位置及相應的行為規範。

墨家自身思想及所處文化氛圍均有濃厚的人文精神。這種精神使墨家在用“談辯”以言誨人,“以其取舍是非之理相告”(《墨子·非儒》)時,只能是明曉“兼相愛”與“交相惡”等的是非、當否、勝負,而再無其他。墨家認定辯為“明是非之分”與“取當求勝”的工具,這是與中國古代文化人文精神的影響分不開的。

總之,墨家所處特定歷史時代的社會文化背景以及墨家學派的追求和思想,決定了他們的“辯”不是認識客觀真理的邏輯方法,而是“取當求勝”、“明辨是非”的工具。

这个例子表明，运用“据西释中”的方法，把名学与辩学视为西方传统形式逻辑中国型的定位，不利于对名学和辩学的客观阐释，也有碍于对逻辑在中国的真实状况的认识。反之，如果我们用历史分析与文化诠释的方法，把名学与辩学看作先秦文化的有机组成部分，并结合它们产生的社会与文化背景来加以分析，这就会帮助我们正确认识名学与辩学，以及它们与西方传统形式逻辑的区别。

三、名学与辩学

名学与辩学是中国古代的两门学问，它们虽联系密切，但彼此有别。

名学：

名学是先秦名学的略称。例如，胡适在他的博士论文《先秦名学史》中就曾把“先秦名学史”和“名学史”当做同一称谓而交替使用。许杭生的《先秦名家研究》也称“先秦名学”为“名学”。名学或先秦名学有广、狭的不同用法。但是，不论广义的名学还是狭义的名学，均有确定的含义，不会因为提出适应某种需要的新解释而改变。狭义的名学指先秦名家的学术思想。“学”在中国古代的一个重要意义是学术思想，可以泛称，也可特指。“百家之学 时或称而道之”（《庄子·天下》）这里的“学”泛指诸子的学术思想。“杨、墨之学不乱传义，则孟子之传不造”（《论衡·对作》），这里的学特指杨朱、墨翟的学术思想。据此，后世有称儒家的学术思想为“儒学”，称墨家的学术思想为“墨学”。依例，名家的学术思想就称为“名学”。这正如庞朴在解释“名家”时所指出的：“名家作为一个学派，并非有着共同的政治思想或经济主张，而仅仅在于他们都以‘名’作为研究对象，并以此与其他学派相区别……秦统一六国以后，名辩思潮随之消匿。到清代，西方形式逻辑传入中国，有人将其译为‘名学’，