

論「白馬非馬」在先秦哲學中的發展 以儒、道、名、墨四家思想為例

陳政揚*

摘要

「白馬非馬」是先秦哲學中一個重要的論題。「白馬」究竟是不是「馬」？如果「白馬」是「馬」，那又怎麼會引導出「白馬非馬」的結論呢？這些質疑，廣泛的引起各家學者的討論興趣。莊子認為，藉由「白馬非馬」而試圖辨別名實的做法，實際上是「名實未虧而喜怒為用」，非但無益於呈現「道」之真，並且只是無謂的耗損生命而已。公孫龍以「白馬論」而著名於世，認為名與名不當相混淆；既然「白馬」與「馬」之名不同，所以主張「白馬非馬」。墨辯認為，白馬是馬這個大類中的一個小類，小類與大類間的關係只能用「是」相連，而不能以「非」表示；因此，墨辯以「白馬是馬」駁斥「白馬非馬」說。就荀子而言，「名」之目的在於指「實」，類似「白馬非馬」這一類奇辭怪說，只需要徵驗於約定俗成之名，看所指稱之實與所操之辭，是否違背大家共同使用這個名的習慣，即可避免用名以亂實的弊端。

本文主要目的在於說明「白馬非馬」在先秦哲學中的發展，並且指出不同學者間，對「名實」問題的不同看法。

關鍵字：莊子、公孫龍、墨辯、荀子、道

[收稿] 2003/11/12; [接受刊登] 2004/01/01

* 南華大學哲學系助理教授

論「白馬非馬」在先秦哲學中的發展¹ 以名、墨、儒、道為例

陳政揚

一、前言

在二千多年前的中國，曾經存在著一個史稱「百家爭鳴」的黃金時代。然而，所謂「爭鳴」，必當不只是各說各話，而理當在學術思想上有一定程度的交鋒與回應。那麼，先秦諸子間所曾經有過交鋒與回應的論題有哪些呢？「白馬非馬」之說，顯然是其中之一。在先秦思想典籍中，《列子》、《莊子》、《公孫龍子》、《墨子》、《荀子》，以及《韓非子》都曾言及「白馬非馬」之說。換言之，儒、道、名、墨等家都曾從本身的學說立場出發，針對「白馬非馬」這個論題提出回應與反駁。在接下來的討論中，本文將分別從莊子之齊物論，公孫龍之白馬論，墨辯，以及荀子之正名思想，討論「白馬非馬」說在先秦哲學之發展，並且由此反映出此四家學者不同之名實觀。

¹ 在本文中，「發展」一詞是指在先秦史上的不同時期，曾有不同思想家針對「白馬非馬」提出不同的論述。將「白馬非馬」視為一個專題，並討論它的發展在先秦哲學中之意義，其目的在於試圖探尋「百家爭鳴」的具體面貌。由這樣的企圖來看，本文之題目或許是大題小作之下的小題大作。這除了「百家爭鳴」這個詞語底下包含的內容過於遼闊之外，也受制於「具體面貌」的探求。畢竟若要談論具體面貌，就不可能對各家思想三言兩語的交代過去，而在有限的篇幅內，本文只能選擇一個先秦哲學曾經討論過的主題作為研究題目。「白馬非馬」是先秦哲學家在思索「名實」問題時所討論的一個重要論題。本文認為，藉由各家在不同時期對同一論題的討論，可以部分的反應「百家爭鳴」的具體面貌，儘管這只是極小的部分。

二、莊子與齊物論

在先秦哲學中，《莊子·齊物論》或許是較早討論「白馬非馬」的文獻²。莊子曰：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。

此段文字難解之處有二：首先，若從名理而言，則「天地一指也，萬物一馬」很難說得通³。其次，學者們或以為，莊子此段文字似藉公孫龍之「指物論」與「白馬論」的問題為說，並以惠施思想詮釋莊子此處之言。但是，若從「史」上來說，則莊子批判公孫龍之說的可能性不大。

關於第二個問題，唐君毅先生認為有幾種可能的解釋：其一，白

² 這裡使用「或許」這一詞，是出於一個哲學史上的疑難。首先，在先秦典籍中出現的公孫龍可能有兩人，一為孔子弟子，一為辯者公孫龍。後者生活的年代，與燕昭王、趙惠王、趙平原君等同時，根據胡適在《中國古代哲學史》的考訂，約在西元前 325-250 年之間。莊子活動的時期，據《史記》所說，當與梁惠王、齊宣王同時，張成秋在《莊子篇目考》中推為西元前 370-300 年之間。莊子的活動時期顯然先於公孫龍。換言之，若公孫龍在莊子之後，則莊子當無批判公孫龍之理。其次，儘管從歷史發展上，不易說明莊子如何可能批判公孫龍之白馬論；然而，若從哲學詮釋上而言，將「天地一指也，萬物一馬」視為莊子對「指物論」與「白馬論」批評之總結，顯然使得莊子這段話更為豐富。當代不少前輩學者，例如牟宗三先生、唐君毅先生，都嘗試從這條理路詮釋莊子的這段文字。基於這層糾葛，王煜先生即指出，歷來對這著名的「指」「馬」六句，有兩種常見的解說：1. 不管公孫龍的指物、白馬兩論，亦不用惠施學說，郭象、成玄英和林希逸可為代表；2. 採用惠施「方生方死」的流變理論對付公孫龍指物、白馬兩論，例如呂吉甫、蔣錫昌等。詳見胡適，《中國古代哲學史》（台北：台灣商務印書館，1958 年），頁 90-91；張成秋在《莊子篇目考》（臺北：臺灣中華書局，1971 年），頁 3；王煜，《老莊思想論集》（台北：聯經出版社，1979 年），頁 166-168。

³ 牟宗三先生認為，若從邏輯、數學或科學知識的立場，莊子所說：「天地一指也，萬物一馬」是站不住腳、說不通的。牟宗三，莊子·齊物論 演講錄(五)，《鵝湖月刊》323 期，2002 年 5 月，頁 1。

馬、指物之說，在公孫龍前之莊子時人已有討論；其二，齊物論可能非完成於莊子之手，而由公孫龍之後之莊子門徒所補入⁴。然而，從齊物論的文章結構嚴謹與使用文辭一致而言，本篇當出自莊子一人之手，似不太可能由莊子門人所補成。再者，「白馬非馬」雖是公孫龍的成名作，但是根據《戰國策·趙策》二稱蘇子(秦)曰：「夫形名之家，皆曰白馬非馬」，而《韓非子·外儲說左上》也記載，宋人兒說即曾持「白馬非馬」之論，服稷下之辯士⁵，故可知，「白馬非馬」之說並非公孫龍一人之專利，而此說或在公孫龍之前即已通行。因此本文以為，莊子此段文字雖未必針對公孫龍之「白馬論」而發，但莊子可能已經知曉「白馬非馬」之說，本段文字可視為莊子藉由「白馬非馬」之說，發揮己意。現在的問題是，如果從名理上，莊子的說法是使人疑慮的；那麼，莊子又是如何能得出「天地一指也，萬物一馬」的結論呢？本文擬從以下三點討論：

(一) 齊物與齊物論

對於齊物論的讀法與主題，大抵在唐代以前是沒有疑慮的，大都以「齊物」連讀，例如，《文選·魏都賦》曰：「萬物可齊於一朝」，劉淵林注曰：「莊子有齊物之論」，劉勰《文心雕龍·論說篇》曰：「莊周齊物，以論為名，尤可證六朝舊讀矣」。但自宋代以後，則開始有了不同的意見，或是承襲傳統以「齊物」連讀，或是別出己見以「物

⁴ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：台灣學生書局，1993年)，頁261。

⁵ 根據郭沫若先生的考證，兒說當為《戰國策·齊策》的齊貌辨，貌辨是靖郭君門下食客，歷齊威王、宣王兩世。若兒說即為貌辨，則「白馬非馬」之說，在齊威王之世即有，公孫龍可能是集前人巧思而更加發揮。詳見郭沫若，《青銅時代·宋鈞尹文遺著考》(重慶：文治出版社，1945年)，頁232；孫以楷，《稷下學研究(二)·稷下人物考辨》，《齊魯學刊》第53期，1983年3月，頁38。

論」連讀，自王安石、呂惠卿、張文潛、王伯厚、歸有光、王夫之等人都持後一種看法⁶。這兩種看法，前者是指萬物之形色聲貌雖有不同，但若是以道觀之，則皆平等齊觀而無高下貴賤之分；後者則是將百家爭鳴之學說視為種種的「物論」，而力圖通過「和之是非，休乎天鈞」，以消融各種論說之間的緊張對立。二種意見雖都各有支持者，但是，揆諸莊書，其理想一方面在於消融物我隔閡，另一方面也在於泯除是非爭端，實兼具「齊物」與「齊論」之意，若僅是偏重於一邊，則難得莊生思想之大全。

本文以為，如果「齊物論」篇名題目所欲表達者，即是莊子全文之要旨。那麼由此切入這段討論，當不違背莊書之義理脈絡。莊子曰：「以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也」，就文句的結構而言，同形符之「馬」字雖出現六次，但意指並不全然相同，其中有四個「馬」字是指白馬而略去了白。其次，本句之「喻」，是「曉喻」而非「比喻」⁷。因此，本句當可作「以白馬解說白馬不是馬，不如以非白馬來解說白馬不是馬」⁸。在順通了文句之後，接下來的問題是：「為什麼以『非白馬』來解說『白馬不是馬』會比較好呢？」

首先，若從「齊物」論而言，萬物雖有外在形貌之不同，卻皆有本然的存在價值，不論是高下貴賤，或是名目稱號，都是人所後來賦予的。換言之，從「物謂之而然」可知，莊子也認為萬物之稱謂是約定俗成者。不過，和荀子不同，莊子並不認為約定俗成之「名」具有名定實指的責任。莊子認為，名稱本是人用以指稱事物者，這種指稱的方式既不能本然的呈現萬物自身的價值，若是人還因為執著於人為

⁶ 詳見 張成秋，《莊子篇目考》，頁 57；張默生，《莊子新譯》（台北：樂天出版社，1973 年），頁 31。

⁷ 王煜，《老莊思想論集》，頁 166。

⁸ 陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊（台北：台灣商務書局，2000 年），頁 66。

的名稱而起爭執，則更是背離大道的行為。由此觀之，「馬」與「白馬」原本都是人用以稱呼馬類之名，而今卻用同指稱馬類之二名，說「白馬非馬」，那豈不是背離了原本以「馬」和「白馬」指稱馬類的原意嗎？如果只是要說明「白馬」並非指稱馬類，那就不要使用原本指稱馬類的「白馬」來說「白馬非馬」，以免造成人們的混淆與爭執。莊子認為，「夫道未始有封」，分類的行為本屬人為，若是在區隔了物我之別後，還有了爭執是非之心，那就是大道之所以虧損的開端了。若是將馬從萬物中區分為一類，並用「馬」與「白馬」之名指稱馬類；卻為了名與實是否相符，還要爭執「白馬不是馬」或「白馬不等同於馬」的問題，那就是「勞神明為一而不知其同也」。這種爭執完全忽略了萬物本就渾同為一，而各自有其存在價值，強求名實相符只是無謂的耗神費力。換句話說，白馬非馬所要澄清的名實問題，在莊子此處卻轉而為生命負累如何解消的問題。

其次，若從齊「物論」而言，莊子並不認為真理越辯越明。相對的，學說之間的爭論，往往遮蔽大道之真。所謂「道隱於小成，言隱於榮華」，天下多得一察以自好的一曲之士，常在己是而彼非的爭論中，爭奪真理的代表權，卻背離於道，並且殘生勞形而不自知。這一點可由莊子「朝三暮四」的比喻得知，「白馬非馬」之爭論乃是「名實未虧而喜怒為用」的行為，是有道之聖人所不為。因此，莊子力圖消融儒、墨、名家之是非，主張聖人當和之以是非而休乎天鈞，使大道之真在言辯之止息處得以呈顯⁹。換言之，儘管「白馬非馬」說之目

⁹ 莊子對於言辯活動的否定，並不是基於對人心的不肯定，而是由於言辯活動既不能達到明辨是非的效果，而且勞心傷神、殘生損性，僅僅是將生命耗損在無窮的彼此攻訐中，是以為莊子所不取。換言之，莊子既不是基於對人心的不信任而主張「和之天倪、休乎天均」，也並沒有從根本上否定語言本身的功能，而是主張通過「忘辯」的修養工夫，在言辯的止息處(不言之辯，不道之道)彰顯出那安立一切的價值理序。詳見拙作，《孟子與莊子「內聖外王」研究》(台中：東海大學哲學研

的在於辨別名實；但是莊子認為，這種舉動其實是殘生損性的行為，而且更重要的是這種做法並不能達到理論原先所欲達到之目的。因為「道」並不在言辯之中得到彰顯。

由前述兩點可知，莊子已經跳出了「名定實辨」的立場來批判「白馬非馬」之說，而是藉由此說，反省從學說爭論所引起的生命負荷。因此歷來詮釋莊書的學者，多半都認同莊子此段文字的意思不外是超脫於論辯雙方各執一詞的立場，而在忘言忘辯中，將各種緊張對立的爭論消融於無形。此外，由引文可知，莊子是將「物指非指」與「白馬非馬」之說視為相同的論題處理。因此，本文礙於篇幅，不再重新陳述「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指」之義。要言之，對於名實問題，莊子所反省的並非名實是否相符，而是著重於名實之爭對於生命的戎害與大道的遮蔽。

(二) 物化

在前一點中，本文指出莊子在名實問題上的轉向，在接下來的討論中，我們將說明不同形貌的萬物如何收攝於一指、一馬中。

「物化」是《齊物論》中的最後一則寓言，具有提點全文，彰明主題之效。因此，歷來有不少思想大家著墨於此。成玄英認為「物化」乃是「物理之變化」（《莊子義疏》），憨山大師則認為是「萬物化而為一」（《莊子內篇註》），而陸西星則說是「古今夢覺，混融為一也」（《莊子內篇註》）。現下的問題是，不同形貌的萬物怎麼可能相互轉化、化而為一呢？

在《莊子》中，解說萬物如何相互轉化的說法至少有兩類：一是

採取氣化論立場，認為各類物種都含藏著可化之機，是以彼此可以互相轉化。此可化之機即是微小而難以察視的「氣」，例如 至樂 說：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生」，即是認為人之死生存亡，與萬物之間的相互轉化，都是由氣之聚散所構成。

另一種說法則認為，莊子並不是從宇宙萬物的構成原則上說「物化」，而是從生命境界的超拔飛躍上言「物化」。齊物論 說：「古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣！其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成」，古人的生活純真素樸，與天地萬有渾然和諧，不分彼我。彼此物我的區隔，是知之愈出、德之下衰的結果。尤其當人由虛構的藩籬隔閡區別了物我之後，還起了是非之心，則正是道之所以虧損，生命因而桎梏難解之時。因此，「物化」不是說物類形體的轉化，而是指人超越了我執的封限，重新返回未始有封，與萬物為一的生命境界。在莊周夢蝶的寓言中，莊子最後曰：「周與胡蝶，則必有分矣」，吳怡先生指出，很多注解都只留心形體的分別，而忽略了莊子此處用了「必有分」之「必」字的真意¹⁰。由於周與蝶必有分，所以莊子的「物化」並不是強調物理形體的轉化，否則萬物只是隨機形轉，此「必」字將全無著落。陳壽昌注曰：「以本真論，必有分」（《南華真經正義》），正指出了莊子此處所要呈顯的乃是道之真，而非藉由氣化論說明物類的生成原則。由此而言，「物化」乃是通過成心邊見的化除，使物我之隔閡得以消除，並在真君、真宰的虛明照鑑中，讓天地萬物皆能如其所如的對吾人一一朗現。這也正回應了 齊物論 開篇起首即言：「吾喪我」，由我執我見的消融以得見真君、真宰之「吾」，也方能以不齊

¹⁰ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》（台北：三民書局，2000年），頁116。

而齊物。

在接下來的討論中，本文選擇第二種說明「物化」的方式，主要理由有二：首先，由於本文的討論是以《齊物論》為範圍，而由氣化論詮釋「物化」，乃出現於莊子外雜篇的思想，若選擇第一種說法，則可能面臨莊子與莊子後學思想是否一致的問題。其次，若將「物化」視為以氣化論解釋萬物生成原則，則莊子的工夫論將成為無關輕重的附屬品，而這顯然與莊子思想不符。所以，本文認為，物化乃是由生命境界的超拔而化除物我之隔閡。

從這個角度切入，當可知莊子所說的「天地一指，萬物一馬」，並不是從形體性質上將天地萬物收攝為一指、一馬，而是從物我隔閡的超越上，說明人何以能由不齊之齊而視萬物齊同為一。換言之，莊子並不在意於求取萬物共同的性質，而是從心知障蔽的消除而言齊物如何可能(這再度將「白馬非馬」的問題轉向，並且聚焦於生命的關懷上)。至於天地萬物是以什麼樣的方式可用一指、一馬收攝，甚至是與我為一，則是下一點所要討論的。

(三) 道通為一

由前述兩點可知，莊子將「白馬非馬」的論題從辨別名實轉向生命的關懷，而且也不是由探究萬物構成的原質以得出「天地一指，萬物一馬」的結論。至於是以什麼樣的方式將天地萬物收攝於一指、一馬，甚至是「一」之中，莊子的答案是「道通為一」。

莊子所謂的「一」，並不是從形構原則上指出，萬物乃是基於共同原質而成為同一的整體。莊子是從萬物之間本不存在人為虛設的封限，和高下貴賤的評斷，而言萬物為「一」。莊子曰：

故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。

由引文可知，萬物是由「通」而為「一」。那麼何謂「通」呢？此即莊子所說：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也」，亦即是從大道之本然而言，人與天地萬物之間，本不存在著由後天人為造作和心知障蔽所區隔出的虛假封限。莊子說：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣！其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。

由莊子稱讚古人之知乃是「以為未始有物」可知，莊子並不認為萬物形色聲貌的差異是人與萬物之間本然的隔閡。再者，莊子認為道之虧損乃是由於人有了物我封限、是非愛憎之心。因此，所謂的「道通為一」，乃是指在大道暢行的世界裡，本不存在著人為虛設的封限，將人與天地萬物割裂。由於人我萬物本無當然的區分隔閡，也就是本然的混融為一。換言之，莊子並不是由萬有具備共同原質而言人我萬物之同一；而是由萬有之存在價值上，指出人與天地萬物並不存在著本然的區隔，因此能通達為一。因此，所謂：「吾喪我」，乃是通過「我」（我執、我見）的掃除，以重回與物無隔的真「吾」（真君、真宰）。莊子的工夫論亦在此處著力。

其次，由言辯的侷限性而言，莊子認為言辯只是一端之詞，僅能指出事物的相對性。所謂：「辯也者，有不見也」，若要超越辯者僅見事物一面的侷限，莊子主張「聖人不由，而照之於天」，亦即在終止一切言語爭論與判斷中，使大道之真能對吾人如如呈現。莊子曰：「一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！」即表示，「天地與我並生，而萬物與我為一」的境界必是超拔於言辯的侷限方能得到的。所以，莊子是由取消自我之封限與語言之侷限，以重返物我為一之途。

至此可知，莊子認為「名」只是約定俗成而沒有必然性的，人與萬物本無需要通過言語和命名來形成必然的區隔。因此，「馬」這個命名既不能呈現「馬」之本然的存有價值；也不是通過了「馬」的命名，就能將「馬」這類存有與其他存有區別開來，並且由此說「馬」具有不同於其他萬有的存在價值(馬的存在價值既不比萬有高，也不比萬有低，故只能與萬有同一)。換言之，從萬有之存在價值上而言，人與天地萬物皆是同一。因此，可將天地萬物收攝於一指一馬之中，甚至說：「萬物與我為一」。至於從言辯的侷限性而言，若執著於名相的辨別而爭論不休，不但不能揭露萬有之本然，反而會造成生命的無謂耗損。因此，莊子以作為否定意思的「非指」、「非馬」，取消了人們對於虛妄散名的盲目追逐與執著，使人重新正視自身生命乃是與天地萬物息息相關之和諧整一¹¹。也就是說，在「白馬非馬」所要處理的名實問題，到了《齊物論》中，一轉而成為大道如何彰顯與生命之關懷的問題。

¹¹ 牟宗三，《四因說演講錄》(台北：鵝湖出版社，1997年)，頁97-103。

三、公孫龍與白馬論

就現存的文獻來看，公孫龍的「白馬論」是最能完整呈現相關論述的資料。在文章結構上，「白馬論」是以賓主問答的方式，由五組論辯所組成。以下即依此結構展開說明。

(一) 由「命色非命形」論證「白馬非馬」

在第一項論證中，公孫龍藉由「離形色」的方式，對來客說明白馬何以非馬，原文如下：

「白馬非馬，可乎？」曰：「可。」曰：「何哉？」曰：「馬者，所以命形也。白者，所以命色也。命色者，非命形也，故曰白馬非馬。」

就原文的論述可知，公孫龍認為，「白馬」一詞所指涉的意義有二：一是用以「命色」的「白」，另一則是以「命形」的「馬」。由於「命色」非「命形」，故推證「白馬非馬」。不過，單由前提「白(命色)馬(命形)」，並不能有效推導出「白馬非馬」的結論。馮耀明先生即認為，此處當隱含另一前提：「白馬既命色亦命形¹²」。因此，此項論證的結構可表示如下：

1. (白馬既命色亦命形。)
2. 馬者所以命形。
3. 白者所以命色。

¹² 馮耀明，《公孫龍子》(台北：東大圖書股份有限公司，2000年)，頁43。

4. 命色非命形。

白馬非馬。

這裡值得注意的地方有兩處：首先，應先釐清公孫龍使用「非」字時的意義；其次，「白馬論」不僅是一篇代表先秦名家邏輯思想的作品，而且它所處理的哲學問題是與治世有關。雖然，「非」字本身具有歧義性¹³，公孫龍又擅長使用「非」字一詞多義的特性，做為論辯時的利器¹⁴。不過，「白馬非馬」之「非」，當視為「不等於」解。至於「白馬論」的哲學意義，一般多傾向從邏輯學的角度評量，而忽略了先秦哲學多半與政治理想有關。忽略了這層關係，則容易遮蔽了「白馬論」所要處理的哲學問題，使其成為一篇與所處時代割裂的邏輯作品。實則，「白馬論」雖是以邏輯論辨的方式說明「名實」之不可混¹⁵，其目的卻是通過「審其名實」而實現「治世」的理想。「白馬非馬」亦是在「循名責實」的要求下，指出「正名實」當遵守「名不可得兼」之理。若「白馬」所指涉的是「色(白)與形(馬)」，自當避免與僅指涉「形」的「馬」相混淆。

(二) 由「求白馬不可應之黃、黑馬」論證「白馬非馬」

在這段對話中，來客先質疑若「白馬」既是包含「白」與「馬」二義，則「白馬」不能稱之為「無馬」。若白馬實為「有馬」，又何以能說白馬不是馬呢？但是，公孫龍所著重的焦點在於「名不可混淆」，

¹³ 陳癸森先生認為，「是與非」的意義可從四方面理解，即由「實體與依附體之關係」、「類概念的相互關係」、「類與個體之間的關係」，以及「相等與不相等之間的關係」來理解。陳癸森，《公孫龍子今註金譯》（台北：台灣商務印書館，1986年），頁16-17。

¹⁴ 蕭登福，《公孫龍子與名家》（台北：文津出版社，1984年），頁43。

¹⁵ 蕭登福，《公孫龍子與名家》，頁181。

名與名之間若要相互符合，必須二者的指涉意義全然相等。因此，不可將指稱「色與形」的「白馬」與僅指稱「形」的「馬」相互混淆。

原文如下：

曰：「有白馬，不可謂無馬也。不可謂無馬者，非馬也？有白馬為有馬，白之非馬，何也？」

曰：「求馬，黃、黑馬皆可致。求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也，所求一者，白者不異馬也。所求不異，如黃、黑馬有可有不可，何也？可與不可其相非明。故黃、黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣。」

公孫龍此處以歸謬法反駁來客的質疑¹⁶，指出若說「白馬」等同於「馬」，則「馬」與「白馬」應當滿足相同的指涉條件。今求「馬」，黃馬、黑馬皆可滿足其要求。但是，若求「白馬」，則黃馬、黑馬不可滿足其要求。由此可以得知，白馬不等同馬¹⁷。其論述結構可表示如下：

¹⁶ 劉福增先生認為，公孫龍此處直覺的使用了西方哲學中的間接證法(indirect proof)或導謬法(reduce to an absurd)，證明白馬非馬。劉福增，《公孫龍子新論》(台北：文津出版社，2002年)，頁55。

¹⁷ 也有學者從「類」或「集合」的概念看此處的論證，例如勞思光先生即認為，「白馬非馬」實表「包括關係」與「等同關係」之殊異。「白馬」雖「包括」於「馬」類中，但「白馬」不與「馬」等同；「馬類」中尚有「不白而是馬」之分子。不過，勞先生此說與其另一說法抵觸，勞先生以為，「白」與「馬」為同級實在，白馬由此二者之並列組合而成另一實在。馮耀明先生即指出，若白與馬為同級實在之組合，則白馬不能以白或馬之類為其子集(sub-set)，反之亦然。基於此觀點，本文此處不採「集合」之觀點說明公孫龍之論證。勞思光，《新編中國哲學史》卷一(台北：三民書局，1984年)，頁383-385。馮耀明，《公孫龍子》，頁214-215。

1. 使白馬乃馬，是所求一也。
2. 所求不一。

白馬非馬。

公孫龍此處並未違背前述第一個論證，仍是基於「凡不可辨別者，方是同一」原則¹⁸，然後由「白馬」與「馬」並不能滿足相同的涉條件，指出「白馬」非「馬」。可見公孫龍原意並非建立眩惑人心的詭辯。

(三) 由「白與馬不等同馬」論證「白馬非馬」

在第三個論辯中，來客認為，公孫龍是基於「白馬有色」而主張「白馬非馬」。但是，由於普天之下並沒有「無色之馬」；所以，來客認為，「白馬論」將導致「天下無馬」的謬誤。面對此一詰難，公孫龍再次說明，「白馬 馬」之理由，在於「白馬」與「馬」所指涉的內容並不相同。原文討論如下：

曰：「以馬之有色為非馬，天下非有無色之馬也。天下無馬，可乎？」

曰：「馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？故白者非馬也。白馬者，馬與白也；馬與白馬也，故曰：白馬非馬也。」

公孫龍指出，他並不否認「馬固有色」這項前提。並且他進一步說明，正因為世界上的馬都有顏色；所以，單以「馬」這個詞並不足以指稱、

¹⁸ 馮耀名先生認為，此處論證符合萊布尼茲 (G. Leibniz) 所提之「等同項之不可辨析性原則」。馮耀明，《公孫龍子》，頁 47。

區別各種不同顏色的馬(例如,黃馬、黑馬);也因此,才會出現白馬、黃馬、黑馬等種種名稱。由於「白」與「馬」實指涉兩種不相同的意義(「色」與「形」),「白馬」是兼具此兩種指涉意義的詞,所以不同於僅指涉單一意義的詞(命形之「馬」)。公孫龍也由此主張「白馬非馬」。此處的論述結構可表示如下

1. 白者非馬。
2. 白與馬非馬。

白馬非馬。

在此一論辯中可以發現,來客與公孫龍的爭論有二點值得注意:首先,來客誤以為,公孫龍之「白馬論」是以「白馬」之「有色」,否認「馬」之存在。其次,來客與公孫龍對於「是與非」的使用意義明顯不同。

這是由於,公孫龍是將「是」與「非」作為「等號」與「不等號」使用,所以「白馬非馬」指的是「白馬不等同於馬」。但是,來客則將「是」與「非」視為「是」(「肯定」)與「不是」(「否定」)的關係。因此,來客會認為「白馬論」會導致否定了馬之存在的謬誤。

(四) 由「白馬非黃馬」論證「白馬非馬」

在此一論辯中,來客從「相與」(相結合)¹⁹和「不相與」(不相結合,各自獨立)質疑「白馬論」。來客指出,若「白」與「馬」不相與(未曾結合為復名),則可說是各自獨立的單指「白」或「馬」;但是,「白馬」乃是「白」與「馬」相互結合(相與)為一復名,必是同時兼具「色」與「形」。既不能離色而有形,也不會離形而有色。因此,

¹⁹ 徐復觀,《公孫龍子講疏》(台北:台灣學生書局,1993年),頁10。

基於白馬之有色，而否定白馬是馬的說法，是混淆了單名與復名之間，有「相與」和「不相與」的差別。來客試圖藉此說明「白馬非馬」是無法成立。公孫龍則以反詰的方式，重申「白馬非馬」是說「白馬」與「馬」二名所指涉的意義不同，以此反駁來客論點。原文如下：

曰：「馬未與白為馬，白未與馬為白。合馬與白，復名白馬，是相與以不相與為名，未可。故曰：白馬非馬，未可。」

曰：「以有白馬為有馬，謂有白馬為有黃馬，可乎？」曰：「未可。」曰：「以有馬為異有黃馬，是異黃馬於馬也。異黃馬於馬，是以黃馬為非馬。以黃馬為非馬，而以白馬為有馬；此飛者入池，而棺槨異處；此天下之悖言亂辭也。」

公孫龍指出，若說「馬」一詞可同時指涉「形」與「色」兩種意義，而認為「白馬」就是「馬」，那麼是否可以說「白馬」就是「黃馬」呢？由於來客也無法否認「白馬」與「黃馬」確實有不同之處，公孫龍則更進一步推論說，若認為「白馬」是「馬」，但又說「黃馬」不是「白馬」，那豈不是說：「黃馬」不是「馬」。公孫龍由此導出來客的推論自相矛盾，而說：既認為「白馬」是「馬」，又說「黃馬」不是「馬」，那就無異如同自相矛盾的悖言亂辭。此處的論述結構可表述如下：

1. 以有白馬為有馬。

2. 有白馬非有黃馬。

黃馬非馬。

公孫龍從「白馬」與「黃馬」必有差異出發，試圖將來客的關注點導向追問下述問題，即「白馬」與「黃馬」二名之差異究竟為何？

並由此突出「馬」一詞實無法有效顯出「白馬」與「黃馬」二名之差異。由此也可以看出，公孫龍與來客論點的差異所在。

(五) 由「白馬之白乃定所白」論「白馬非馬」

在最後一組論辯中，來客認為，有白馬為有馬之原因，是由於排除白馬之色，而單就白馬之「形」而論馬的緣故。換言之，白馬之所以為馬，並不是因為馬之色，而是由於馬具有馬之形。因此，不能從馬之色而言有馬，否則馬必是由「馬之色」與「馬之形」合言為「馬馬」了。來客認為，馬之「色」是附加於馬之「形」上的。因此，不論是白馬、黃馬或黑馬，都由於具有馬之形而可稱為馬。若公孫龍之「白馬論」是以「馬」具有「馬之色」，而將「白馬」視為「非馬」。那麼，公孫龍就是誤以為「馬之色」才是決定馬之為馬的要件，而忽略了「白馬」之「白」是附加之色，而可以與馬形相離者。公孫龍則從「白馬之白」與一般之「白」所指涉的意義有所不同，而反駁來客的論點。其原文如下：

曰：「有白馬，不可謂無馬者，離白之謂也。不離者²⁰，有白馬不可謂有馬也。故所以為有馬者，獨以馬為有馬耳，非有白馬為有馬。故其為有馬也，不可以謂馬馬也。」

曰：「白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言定所白也。定所白者，非白也。馬者，無去取於色，故黃、黑皆所以應。白馬者，有去取於色，黃、黑馬皆所以色去，故唯白馬獨可以應耳。」

²⁰ 《道藏》本作「不離」，《百子全書》本物作「是離」。蕭登福，《公孫龍子與名家》，頁 40。

無去者非有去也。故曰：白馬非馬。」

公孫龍在最後的論辯中，從「白」與「白馬之白」的差異，對「白馬非馬」再次提出說明。公孫龍指出，當單獨言及「白」這一詞時，並沒有將「白」特別與某物相結合(相與)使用。也就是說，並沒有說什麼(物)是白的，「白」也就無所指，也毫無意義，忘之而可。但是，當「白」特指某物之白時，則白是有所指涉，而與單獨作為「白」一詞來使用時是不同的。因此，白馬之白(定所白之白)是特有所指，是使白馬之所以能區別於黃馬、黑馬者。由於「馬」一詞並未指涉馬之顏色(無去取於色)，所以無法區別「白馬」與「黃馬」之不同。也因此可知，論及「白馬」並不能離其色(白)而求得白馬，「白馬」與「馬」所指涉的意義不同，故白馬非馬。此處論述的結構可表示如下：

1. 馬者，無去取於色，故黃、黑皆所以應。
2. 白馬者，有去取於色，黃、黑馬皆所以色去。
3. 無去者非有去也。

白馬非馬。

從前述五組的論辯中，不難發現來客對於白馬論之質疑，主要是認為公孫龍析離「馬之色」，而主張「白馬」不是「馬」的觀點，太過背離常情。並且由此衍生出下述的推論：由於所有的馬都必然有顏色(天下非有無色之馬)，因此可以暫時撇開馬之色(離白)，不論是黃馬、黑馬或白馬都仍然可稱為馬。所以，以馬之有色而否認白馬屬於馬的論調，是荒謬的。然而，公孫龍之「白馬論」並非認為「白馬」與「馬」全不相同，或「白馬」不屬於「馬」類，而是在於說明「名」必當有所指。因此，當「白馬」與「馬」之名相異時，必是二者在指涉意義上有不同之處。如不釐清此不同之處，則有以名混名之嫌，而無法達到以名指實之目的。

研究公孫龍此說，除了注重於邏輯思辨的成果，還需將「白馬論」置於名家「正名實以治世」的思想脈絡中思考。這是由於公孫龍之名理與其政治理想自有密不可分之關係。《呂氏春秋·審應》記載公孫龍曾對趙惠王說：「偃兵之意，兼愛天下之心也。兼愛天下，不可以虛名為也，必有其實。」跡府 論公孫龍作白馬論之來由，則說：

公孫龍，六國時辯士也。疾名實之散亂，因資材之所長，為「守白」之論。假物取譬，以「守白」辯，謂白馬為非馬也。

欲推是辯，以正名實而化天下焉。

名實論 又說：

至矣哉！古之明王。審其名實，甚其所謂。至矣哉！古之明王。

當可知，公孫龍持「白馬非馬」之說，其意既不在於勝人之口，惑亂人心；也不在於純粹邏輯思辨的關懷。而是在於實現「正名實而化天下」的政治理想。因此，白馬論之提出，是藉由辨明正確的表達方式²¹，以回應如何實現正名實而平治天下的目的。不過，名家學者單從建立「名」之理論而實踐政治目標之企圖，卻往往由於對「名」的分

²¹ 名實論 曰：「天地與其所產焉，物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實而不曠焉，位也。出其所位，非位。位其所位，正也。以其所正，正其所不正，疑其所正。其正者，正其所實也。正其所實者，正其名也。」，公孫龍認為正名實須通過「物」、「實」、「位」、「正」四項原則。所謂「物」，乃指天地，與天地之間所有的物與事；所謂「實」，即「物」的限定，為「名」之「所謂」；「位」即「名」與「實」相符合的正確關係；而所謂「正」，即達到「名」與「實」相符的方法。由於日常生活中，人的表達會有名不符實的「非位」情形，因此需要通過正名實將「非位」導正為「位」。「白馬非馬」即在於指出，若以「白馬」為「馬」，是「白馬」之名「曠」於「馬」之名外；同理，亦是將「馬」之名曠於「白馬」之名外。因此，需要辨明「馬」與「白馬」之名實位正，以建立正確的表達方式。詳見 汪奠基，《中國邏輯思想史》（台北：明文書局，1993 年），頁 98；李賢中，《先秦名家「名實」思想探析》（台北：文史哲出版社，1992 年），頁 60-72。

析非能為常人所接受，終落得「詭辯」之名。司馬談在《論六家要旨》中即說，雖然名家正名實的成就是值得肯定的，但是其「專決於名，而失人情」，則是理論上的缺陷。再者，先秦各家雖對「名」都有討論；但是，或是將「正名」思想吸收於道德哲學之骨幹，如儒家；或是將「名」視為安頓生命之障弊，如道家²²；或是將「名」與法度文制相結合，如法家。名家學者「專決於名」，而未能從道德、政治或生命安頓等層面開展其實踐旨趣，是以其理論效用受自身思路所限，僅以詭辭善辯而流名於後世。此為名家學者之憾，亦為公孫龍之憾。

四.「墨辯」與「白馬，馬也」

「墨辯」一詞，最早為晉人魯勝所用，指的是《墨子》書中《經上》、《經下》、《經說上》與《經說下》四篇(《晉書·魯勝傳》)。胡適先生則將《大取》、《小取》與前述四篇合稱為「墨辯」²³。雖然「墨辯」的作者仍有爭議，但是一般相信是出於墨子後學之手。「墨辯」所討論的論題與惠施、公孫龍之說有許多類似之處。對於「白馬非馬」之說，「墨辯」主要從三方面回應：1.由「小類隸屬於大類」的關係，指出「白馬是(屬於)馬」；2.由「名」的明確區分，可以指出白馬與馬類間的關係；3.由「堅白盈」駁斥公孫龍「離堅白」的主張。現說明如下。

在《白馬論》中，公孫龍是從「白馬」與「馬」兩概念所指涉的意義不同，而主張「白馬非馬」之說。公孫龍之說雖常讓人批評為詭辯，但其說是有一連串綿密的論證所支持。相較於此，小取言：「白

²² 勞思光，《新編中國哲學史》卷一，頁394。

²³ 胡適，《中國哲學史大綱》卷上(上海：商務印書館，1947年)，頁184-191。

馬，馬也」，則並沒有直接言明如何推導出此結論。因此陳癸森先生認為，若要求得「白馬，馬也」立論之旨趣，必須將它還原到「是而然，是而不然」的模式中才行²⁴。小取 曰：

夫物或乃是而然，或是而不然。 白馬，馬也，乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也，乘驪馬，乘馬也。獲，人也，愛獲，愛人也。臧，人也，愛臧，愛人也。此乃是而然也。獲之親，人也，獲事其親，非事人也。其弟美人也，愛弟，非愛美人也。車，木也，乘車，非乘木也。船，木也，人船，非人木也。盜人，人也，多盜，非多人也；無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也，不愛盜非不愛人也，殺盜人非殺人也。此乃是而不然者也。

根據蔡仁厚先生的解釋，在「是而然」與「是而不然」所指的命題中，包含著「小類」與「大類」兩個種類，而前者為後者所包含。例如，「白馬，馬也」，「白馬」為「馬」所含攝。所謂「是而然」，是指當一命題為真的情況下，若在「小類」之前加上一「加詞」，而此「加詞」也可以同時加在同一大類的其他小類上時，即表示此「加詞」可以同時用於小類與大類之上，並且所形成的新命題仍然維持其真。例如，在「白馬，馬也」這個命題中，對「白馬」(小類)與「馬」(大類)都加上一動詞「乘」，而得出一新命題：「乘白馬，乘馬也」，當此新命題之值仍為真實，即謂之「是而然」。相對的，所謂「是而不然」，

²⁴ 陳癸森，公孫龍子與墨辯之比較，《文史學報》(中興大學)第二期，1972年5月，頁68。

乃是指當「加詞」僅能用於特定小類之上為真，用於大類則為假。例如，「盜，人也」為真，「殺盜，殺人也」則為假²⁵。換言之，當一真句之主、謂詞各加一動詞，則能形成新的語句，這種經由加詞而產生的新語句是否為真？則是「小取」此處辨析問題的切入點。

通過「是而然，是而不然」的模式可知，白馬與馬之關係乃是「小類隸屬於大類」的關係。由於從「類」的隸屬與包含關係而言，小類與大類間的關係只能用「是」而不能用「非」表示；並且公孫龍之「白馬非馬」只是表示，就概念之內容與外延而論，白馬並不等於馬，而非否定白馬是馬之一小類。所以，「小取」主張「白馬是馬」，而反對公孫龍「白馬非馬」之說²⁶。此外，公孫龍之「白馬非馬」說的關鍵處，在於「非」乃取「不相等」之義，而不是否定「白馬」乃屬於馬類。公孫龍藉由語文的歧義性，使一個簡單的陳述變得驚世駭俗，此為墨家學說所不取。「經下」說：「通意後對，說在不知其誰謂也」，主張人與人之討論必須先要求能清楚雙方的意思，才能達到有效的溝通。因此，通過語言的歧義性以獲得辯論之勝利的做法，並不恰當。由於公孫龍並未能通過「名」以釐清類與類間的關係，為了釐清類與類之間的不同，「經說上」將「名」區分為「達名」、「類名」與「私名」。所謂「達名」，乃指萬物之通名，例如以「物」泛指萬物；「類名」，乃是同類事物之共名，例如「馬」乃是白馬、黃馬、黑馬等所有馬類之共名；而「私名」，就是一人一物之專名，例如張三、李四²⁷。通過此三名之區分，將可使得類與類之間的關係可以得到明確的指稱。換言之，在墨辯中，「白馬非馬」的陳述也可以藉由「類名」的

²⁵ 蔡仁厚，《墨家哲學》（台北：東大圖書股份有限公司，1978年），頁140-141。

²⁶ 陳癸森，《公孫龍子與墨辯之比較》，頁70-72。

²⁷ 王謙源，《墨子》（台北：東大圖書股份有限公司，1996年），頁124。

區分，指出白馬並不是不屬於馬，而是白馬與馬類並不平等的關係。

最後，墨辯也可從「堅白相盈而不相外」的觀點，駁斥「白馬非馬」的主張。公孫龍主張「堅白」離，認為既然對象物之性質是在主體不同的知覺中呈現，因此對象物的各種性質(例如，堅硬、白色等)並不相同而應加以區別²⁸。在此意義下，由於公孫龍的「白馬非馬論」認為，形色相互限定的「白馬」概念不等同「馬」概念(白+馬 馬)，也就是認為「白馬」可拆解為「白+馬」，「白」與「馬」可相離。然而，墨辯作者主張「堅、白不相外²⁹」，又謂「堅得白，必相盈³⁰」，則認為物之屬性與物乃是一整體，其關係應是「相盈」而非「相離」。換言之，墨辯作者與公孫龍在此處的爭論點是：物體與屬性間的關係究竟是「相盈」抑或是「相離」？墨辯作者從兩方面論證「堅白相盈」：其一，同一物體的各種性質是同聚於同一物體上，若說「堅白離」，則是表示「堅」與「白」相互排斥，而不能同時俱存於同一物體上，顯見其為詭詞³¹。其二，「堅白離」僅能從個人主觀知覺上說，而不能就客觀事實上將「堅」、「白」相離於石³²。基於以上兩點，墨辯作者認為物體及其屬性乃是「相盈」而非「相離」。進一步而論，墨辯作

²⁸ 《公孫龍子·堅白論》曰：「視不得其所堅，而得其白者，無堅也。撫不得其所白，而得其所堅者，無白也」，又說：「得其白，得其堅，見與不見離。不見離，一一不相盈，故離。離也者，藏也。」由引文可以得知，公孫龍認為，石之「堅」與「白」屬於兩種不同性質，不可由同一種感官知覺所兼知而應該加以區別。又由於「堅」(觸覺)與「白」(視覺)屬於兩種相互排斥的感官知覺(「不可見」與「可見」)。因此，當「堅」(觸覺)出現時，「白」(視覺)即潛藏(離)；反之亦然。換言之，堅、白是相離的關係。

²⁹ 《墨子·經上》。

³⁰ 《墨子·經說下》。

³¹ 《說文》曰：「盈，滿器也」。墨辯所謂「相盈」，是指具體之物必充滿各種使其成為具體之物的屬性，例如：白色柔軟的毛衣，必充滿「白」、「柔軟」等性質，若說這些性質各自相離而不相盈，則具體之物將不可能存在。因此，「堅白離說」不可信。

³² 勞思光先生即指出，公孫龍「堅白離」之論證並未否定「堅白」之性「在石」，故僅有證知覺能力分離之效力，而沒有證堅白分離的效力。勞思光，《新編中國哲學史》卷一，頁 321。

者應不贊同將「白馬」析離為「白」與「馬」，而反對公孫龍的「白馬非馬論」。

墨辯學者針對日常語言之語義、語法和語用，提出「或」_レ「假」_レ「效」_レ「辟」_レ「侔」_レ「援」和「推」等七種論說方式，同時也指出了這些辯說方或推理式的限制，誠屬先秦哲學中所罕見³³。有學者認為，這是由於墨辯重視的是以一種描述性的說明提供學習者共同理解與評價的基礎，藉此訓練墨者能「以名舉實，以辭抒意，以說出故」(小取)，由此實踐墨者之理想³⁴。基於以名舉實的精神，墨辯學者反對「白馬非馬」這種違背常識的結論；但是，作為一個論辯的論題，「白馬非馬」確實又在當時有著相當程度的影響力。因此，小取作者從「白馬是馬」這種合於一般經驗認知的結論出發，通過「是而然，是而不然」的模式，駁斥「白馬非馬」之說。

五. 荀子與正名

在「正名」篇中，荀子認為「白馬非馬」的論述³⁵是犯了「用名以亂實」的謬誤。荀子曰：

「見侮不辱」，「聖人不愛己」，「殺盜非殺人也」，此惑於用名以亂名者也。驗之所為有名而觀其執行，則能禁之矣。「山淵平」，

³³ 馮耀明，《墨辯》論辯說方式之限制，《大陸雜誌》第79卷3期，頁111-121。

³⁴ 孫長祥，墨辯中有關行動規範的邏輯——以墨子大小取為主的討論，《東吳哲學學報》第6期，2001年4月，頁34。

³⁵ 在「正名」篇中，荀子提到的是「馬非馬」，而不是「白馬非馬」。不過前賢多以為，荀子此處所批評者，正是公孫龍的「白馬非馬」之說，例如，王先謙《荀子集解·正名》注曰：「馬非馬，是公孫龍白馬之說也。」本文亦從之。詳見，王先謙，《荀子集解》下(北京：中華書局，1997年)，頁421。

「情欲寡」，「芻豢不加甘，大鐘不加樂」，此惑於用實以亂名者也。驗之所緣以同異而觀其孰調，則能禁之矣。「非而謁」，「楹有牛」，「馬非馬也」³⁶，此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受悖其所辭，則能禁之矣。凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辨也。

荀子雖認為「名」是由約定而成³⁷，而「命名」本身無所謂正誤（「宜」或「不宜」），但是命名已定，則名之使用就有既定的意義，不可任意混淆。荀子所說的「名」，其關涉範圍不僅包括邏輯概念，而有更廣泛的作用³⁸。荀卿承襲孔子對於「名」的積極看法，認為「正名」的任務在於為政治與倫理服務³⁹。蔡仁厚先生即表示，荀子言「名」，不只是知識層上的「別同異」，還有政治教化層上的「明貴賤」⁴⁰。正由於「名」有定份止亂的功能；因此，荀子將擅作名以亂正者，視為「大姦」；並且總結當時各種流行的詭辯奇辭，將這些背離正道的邪說辟言，歸之為以下三類：

1. **惑於用名以亂名者**：「見侮不辱」，「聖人不愛己」，「殺盜非殺人也」，前者為宋鈞之言，後兩者乃出自墨子後學之說。荀子舉此三者為例，指出「名」本有其約定俗成的使用意義，而不同的

³⁶ 李滌生先生則根據孫貽讓的看法，將此句斷為「非而謁楹，有牛馬非馬也」，以為此乃駁斥墨經之說。李滌生，《荀子集釋》（台北：台灣學生書局，1991年）。

³⁷ 勞思光先生認為，荀子為最早以虛名論立場解釋「名」之儒者，且有約定論色彩。勞思光，《新編中國哲學史》卷一，頁346。

³⁸ 陳大齊先生指出，荀子將壹於道法而謹於循令，歸功於莫敢託為奇辭以亂正名；把跡長功成，歸功於謹守名約；又把守法之吏與誦數之儒之所以亂，歸罪於名約之慢與名實之亂。由此可見荀子之名的功用之大，影響之鉅。陳大齊，《荀子學說》（台北：中華文化出版事業社，1952年），頁121。

³⁹ 溫公頤，《先秦邏輯史》（上海：人民出版社，1983年），頁267。

⁴⁰ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1994年），頁434。

字詞又往往具有彼此相同與相異的字義，若是使用「不同的字詞」使人誤以為是在「相同的字義」下使用，實際上卻在於表達不同的概念意義，那即是以另外的「名」擾亂了原有的「名」⁴¹，造成他人的混淆。例如，「侮」即包含「辱」，「人」的普遍意義也包含「己」與「盜」，若是利用這幾個詞項的不同涵義，而得出「見侮不辱」、「聖人不愛己」、「殺盜非殺人也」的結論，則是與事實不相符⁴²，而產生「用名以亂名」的謬誤。荀子認為，當碰上這種情形時，只要徵驗於「何以需要制名的道理」（所為有名），即能避免這種謬誤的產生。

2. **惑於用實以亂名者**：「山淵平」，「情欲寡」，「芻豢不加甘，大鐘不加樂」，分別為惠施、宋鉏和墨子之說。荀子指出，上述的言論是用個別的具體實例混淆了具有一般意義的「名」，其推論是以偏概全的。例如，有些山雖處於低於海平面的地方而與淵平，有些人可能情欲寡淺。但是，這些都屬於個別的例子，而非普遍的現象。在一般(或多數)的情況下，當人們使用「山」這個名時，指的是高於淵的山，而所稱的「人」，多半是欲多不欲寡的。因此，荀子認為，將個別的例子視為普遍的現象，而推導出「山淵平」、「情欲寡」、「芻豢不加甘，大鐘不加樂」的結論，是犯了「用實以亂名」的謬誤。荀子認為，駁斥這種謬誤的最有效方法，就是直接以事實徵驗，用五官的觀察感受辨別同異，就可以發現這些用實亂名的說法是經不住事實的考驗。

⁴¹ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊(台北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年)，頁427。

⁴² 任繼愈，《中國哲學史》(北京：人民出版社，1985年)，頁233。

3. **惑於用名以亂實者**：荀子是將「白馬非馬」的說法，歸之為用名亂實的弊病。荀子認為，制名的目的在於以名指實，達到名定而實辨的功效⁴³。因此，若是背離「名」約定俗成之意義，使名實不相符，就違背了原先制名的目標了。例如，「白馬」是「種名」(別名)，實際上是指馬之一種；而「馬」則是作為普遍性之「屬名」(共名)，是泛指所有的「馬類」。「馬」(所有的馬)實可涵蓋「白馬」(部分的馬)之概念。馬與白馬之間，存在著包含卻不相等的關係。然而，若是由於「別名」(白馬)不等同於「共名」(馬)，就說「白馬非馬」，那就容易使人誤以為「白馬」不是「馬」類中的一種。這種說法不但混淆了「別名」與「共名」的關係，也得出背離常識的結論。再者，由於「白馬非馬」之「非」，所指的是「不等同」，而並非作為「是」之相反詞的「不是」，這種利用一詞多義而達到論辯目標的做法，也是藉由「名」之歧義而破壞了「名以指實」的目的。因此，荀子認為，「白馬非馬」之說，實是犯了「用名以亂實」的弊端。對於這種弊端，荀子說：「驗之名約，以其所受悖其所辭，則能禁之矣」，亦即是由「名」本來約定俗成的意義，來檢視這些「奇辭怪說」(例如，白馬非馬)是否符合「名」原來的使用意義，就能避免「用名以亂實」的弊端。

由前述的討論可知，荀子將「白馬非馬」之說，視為當時各種流行的奇說詭辭之一，並且認為它是「用名亂實」以眩惑人心。我們姑且暫不討論荀子對於前述各家思想的批判是否精確⁴⁴。單從「白馬非

⁴³ 《荀子·正名》曰：「王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。」由此可知，制名之目的，在於能通過「名」之確定而清楚的辨別出「實」。

⁴⁴ 事實上，宋鉞主張「見侮不辱」，是從人生修養論立說，並不屬於邏輯名理的問題；而惠施說「山淵平」，亦可說是「由絕對消融相對」的形上學見解而發，未必能以「用

馬」在荀子哲學中的發展來看，荀子較前人有更多發揮之處有二：一是他以為「名」是為「實」而設(名是由約定俗成而產生)，制名在於指實；二則是他通過「單名」、「兼名」與「共名」的劃分，處理了普遍與殊類的關係。這兩項特點又與荀子用以「正名」的原則有關。荀子曰：

然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共；雖共，不為害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者莫不同名也。故萬物雖眾，有時而欲遍舉之，故謂之物，物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止；有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸，鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。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。物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而為異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也，此制名之樞要也。後王之成名，不可不察也。(正名)

荀子認為，人都具有相同的感覺官能(耳、目、口、鼻、心、體)，稱之為「天官⁴⁵」。人能藉由感官掌握各種物象，並且由於感官對於相同

實亂名」一概而論；因此，荀子對各家思想的評論，實還存有相當的討論空間。關於這部分的問題，蔡仁厚先生有詳盡的說明，本文不再贅述。詳見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：台灣學生書局，1994年)，頁443-446。

⁴⁵ 正名 曰：「然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同。」

事物的測度大多相似。因此，人們可以通過互相比喻擬似而相互了解，並且能夠共同約制用來指「物」之「名」。由前述引文可知，「正名」的原則如下：

1. **同則同之，異則異之**：即以相同之名以指謂相同事物之實，而對於不同事物給予不同之名稱。由此使名實不相亂。
2. **單足以喻則單，單不足以喻則兼**：「單名」，即單詞，例如牛、馬；「兼名」，即複詞，例如黑牛、白馬。當單名不足以指謂事物之實，則以兼名表示之。
3. **單與兼無所相避則共**：「共名」，即是抽象的普遍名，當單名與兼名彼此不相背逆，則可用共名。例如，可用「獸」（共名）指「馬」（單名）與「白馬」（兼名）。
4. **共名與別名**：荀子認為，若要指稱「事物」與「事物」之間的一致性，則可使用「共名」。若是不斷向上探求，則能形成普遍涵蓋事物一致性的共名，此即「大共名」。相對的，若要探求事物間的殊類差別，則是使用「別名」與「大別名」。
5. **名無固宜，名無固實**：荀子指出，「名」乃是約定而俗成。因此，「名」並無本然之適當或不當（宜或不宜），也沒有本然所指之「實」。但是，當「名」經約定之後，則有了固定指謂之實，即為「實名」；而當「名」之指謂明確又容易使人明白（徑易而不拂），則為「善名」。
6. **同狀而異所者與異狀而同所者**：荀子認為，當物處於兩個不同的空間場所，儘管在形狀外貌上相同，此仍為兩個實物，此即為「同狀而異所」之物，例如，同組型號的手提電腦。再者，儘管物之

故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。」由此可知，「天官」是人之所以能用來辨別事物同異之根據。

形狀有所改變，但仍為同一物，這種情形就稱為「化」，可稱為「異狀而同所」之物，例如毛毛蟲化為蝴蝶。前者由於實為兩物，故稱為「二實」；後者由於僅為同一物，故稱為「一實」。

儘管荀子並沒有明言，但是根據他用以正名的原則來看，我們仍可以發現荀子批判「白馬非馬」之說的理論基礎，以及如何避免「用名以亂實」的方法。

首先，荀子不再受限於前人的腳步，困頓於「離形色」的角度思考「白馬非馬」的問題。由於名與實的關係是約定俗成(原則五)，用名指實不當背離人們日常的使用習慣；因此，荀子一開始即不從析離「馬形」與「馬色」的方式討論問題，而是將問題導向「白馬是馬的一類，白馬不可能不屬於馬」的常識中思考。

其次，公孫龍認為，由於白馬與馬所指稱的內容意義不同，故「白馬非馬」。荀子所要解決的問題是，當馬與白馬同屬馬類時，要如何說明「馬」與「白馬」之名是「包含」而非「相斥」的關係。荀子認為，「共名」可以指稱事物與事物之間共同性(原則四)；根據原則二，馬與白馬的關係能以「單名」與「兼名」表示；在「單名」與「兼名」不相排斥的情況下，則可以用「共名」稱之(原則三)。由於「馬」與「白馬」同屬於馬類而不相排斥，故可以用「共名」之馬同樣指稱「馬」(單名)與白馬(兼名)。基於這兩項原則可知，儘管「白馬」與「馬」所指稱的內容意義並不相同，但由於二者不相斥，故可同時相屬於「馬」這個共名底下。亦即是說，共名之馬可包含單名之馬與兼名之白馬。由此解決內容意義不同之單名與兼名如何相安的問題。

由前述可知，荀子認為，白馬是繫屬於馬，馬包含白馬。由於白馬不可能不屬於馬，是以「白馬非馬」的結論是違背人們日常使用「名」的習慣，此為荀子批判公孫龍「用名以亂實」的基礎。現在的問題是，

如何用約定俗成之名，說清楚白馬與馬的關係。荀子又指出，由名所指稱之實的範圍，可以用「單名」、「兼名」、「共名」與「別名」等，表示普遍與殊類、殊類與個別間的關係。由於作為「共名」之馬包含所有馬類之實，故白馬實包含於馬之名中；而「白馬」與「馬」所指涉的內容意義不同這一點，又可用「兼名」與「單名」⁴⁶之不同表示。因此荀子認為，類似「白馬非馬」這一類奇辭怪說，只需要徵驗於約定俗成之名，看所指稱之實與所操之辭，是否違背大家共同使用這個名的習慣，即可避免用名以亂實的弊端。

在《白馬論》中，公孫龍是由「命形非命色」指出：同時可以指涉「色與形」的「白馬」，在意義內容上，不同於僅指涉「形」之「馬」。其貢獻在於提醒吾人，若主張「以名指實」，則首須辨明「名」之指涉意義，務使「名」不踰其「實」，「名」與「名」不相混⁴⁷。對於「白馬非馬」之說，荀子所關懷的則是如何依照約定俗成的習慣「用名指實」，使名實不相混，而達到名定實辨之目的。換言之，荀子當然知道「白馬」與「馬」之間存在著「包含」但「不相同」的關係，但若說「白馬非馬」，又委實違背人之日常使用習慣。因此荀子提出正名原則，由「單名」、「兼名」、「別名」與「共名」的劃分，在無須違背名之約定俗成的使用意義下，說明「白馬」與「馬」相同及相異之處，

⁴⁶ 根據原則二：「單足以喻則單，單不足以喻則兼」，當「單名」之「馬」不足以同時指稱馬之顏色，則以「兼名」之「白馬」同時指稱馬之色與形。因此，公孫龍由「命形非命色」而持「白馬非馬」之說，可由「單名」與「兼名」之不同說明。

⁴⁷ 例如，「馬」這一詞並沒有指出「馬之顏色」，因此，「馬」僅能指稱「馬類」，而不能指稱哪一類的馬，若用「馬」指稱「白色的馬」，則超出了「馬」所能指涉的意義，而誤以為「馬」這個詞具有區別不同顏色馬類的功能，這即是「名」踰其「實」。其次，由於「馬」(形)與「白馬」(色與形)的指涉意義不同，當使用「馬」與「白馬」二詞共同指稱「白色的馬」時，「馬」一詞不僅踰越了所能指稱的範圍，使「名」無法指「實」；而且誤以為「馬」與「白馬」的指涉意義相同，混淆了「馬」與「白馬」之名的使用意義，這即是「名」與「名」相混。

避免用名亂實的弊端。再者，公孫龍離形色而說物之「實」，是以將馬之形與色不同，視為證成「白馬非馬」的理由；但是，荀子提出「同狀而異所」與「異狀而同所」之說，可使馬之「形」與「色」，同指一實馬，此為二者之差異。最後，誠如唐君毅先生所言，惠施、公孫龍以至墨辯之言「名」，皆唯以別同異為本⁴⁸；但是，荀子論名，則在別同異之外，更有明貴賤之義，其目標在於通過名定實辨，而實現道行志通⁴⁹。此又為荀子與名家、墨辯之不同。

由此可知，儘管公孫龍與荀子都強調「正名實」的重要，但由於對如何以名指實的看法不同，二者對「白馬非馬」之說，持不同的態度。前者持白馬論以期能達正名而天下治之目的，後者則將「白馬非馬」視為辯者所主張的詭辯異辭而已。

六. 結 論

在先秦諸子中，除了前述四家，《列子》與《韓非子》也曾言及「白馬非馬」之說。不過，《列子》只是簡要的描述公孫龍之白馬論，而《韓非子》雖對兒說之言，批評為「故籍之虛辭則能勝一國，考實按形不能謾於一人」，卻並沒有針對「白馬非馬」之立論提出相對應的反駁。因此，本文主要以莊子、公孫龍、墨辯和荀子思想為主，討論各家對於「白馬非馬」說的反省與回應⁵⁰。現擇其要點，綜述於後：

⁴⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷二(台北：台灣學生書局，1993年)，頁52。

⁴⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁162-163。

⁵⁰ 由於本文期望以「白馬非馬」這個論題使討論聚焦並且節制本文的篇幅。因此，儘管韓非自有獨特的「名實」觀，但基於韓非並未針對「白馬非馬」有具體的哲學論述，所以本文並未將韓非思想列入。關於這項缺憾，本人計劃在未來另作專文討論先秦哲學的名實觀時補足。再者，儘管莊子對於名實問題的立場與本文所提之儒、墨、名家學者不同，但是本文將之列入討論，主要是基於以下兩點考慮：首先，如果說公孫龍、

首先，在《齊物論》中，莊子將「白馬非馬」的問題意識從辨別名實轉向生命的關懷。一方面指出，以驚世駭俗的言論來討論名實問題的做法，不僅無法解決問題，反而容易使人無謂的耗損生命，並且造成大道之遮蔽。另一方面，莊子由「不齊之齊」暢談「物我為一」之理，試圖透過心知障蔽的掃除，將「白馬非馬」之爭消融於「萬物一馬」的齊物境界中。

其次，在《白馬論》中，公孫龍藉由「白馬非馬」之說，試圖發揮定名實以安天下之理。公孫龍指出，「命形非命色」，是以指涉白與馬之「白馬」，和僅指涉馬形之「馬」，是並不相同的。由此基本立場出發，公孫龍一再的通過「非」字的歧義性，析論「白馬」與「馬」概念之不相等。也因此，儘管公孫龍的立意與立論方式皆有可觀之處；但是，後人往往以其結論過於違背常識，而將公孫龍視為好逞口舌之能之徒。

再者，在墨辯思想中，雖然不認同「白馬非馬」之結論，卻認為此論題形式有值得討論之處。因此，小取以「白馬是馬」而反駁「白馬非馬」之說。通過「是而然，是而不然」的模式，小取作者指出，大類與小類間只能相「是」，而不能相「非」。此外，由於墨辯對於「類」和「名」的區分較公孫龍更為詳盡，因此能更有效的在立辭推理上，說明白馬與馬之間的相屬關係，避免「白馬非馬」這種有違常理的結論。

最後，在《正名》中，荀子雖認為「名」乃約定俗成者，但是當

墨辯以及荀子是直接肯定「名實」的價值，那麼莊子則是反對透過「名實」的討論足以彰顯大道之真。因此，除非我們先預設了肯定名實的立場，再去討論各家思想在此立場上的相異之處，否則藉由莊子對「白馬非馬」之討論，而說明莊子何以反對「名實」，這種做法應該是有意義的。再者，當代前輩學者，如牟宗三、唐君毅以及徐復觀先生等，都曾將《齊物論》中的指馬之喻與「白馬非馬」相提並論。因此本文認為，基於哲學詮釋的豐富性，也應當將莊子納入本文的討論之中。

「名」之約定一經確定，就應該使名能指實。由此出發，荀子反對公孫龍之說，認為「白馬非馬」實是犯了「用名以亂實」的謬誤。關於此類錯誤，荀子以為最簡單的解決方式，就是由「名」本來約定俗成的意義，來檢視「白馬非馬」說是否符合「名」原來的使用意義，如此一來，就能避免「用名以亂實」的弊端。

平心而論，試圖以一個論題觀察不同哲學思想間的反省與交鋒，是一件困難的事情。儘管在主題設定的範限下，本文力圖將所有論點集中。但是不可否認的，由於本文廣泛的涵蓋了儒、道、名、墨四家領域，以致於在盡力避免論點過於龐雜的同時，卻也使得部分論點稍嫌簡略。僅希望在文本的節制下，讓本文的立論能避免主觀與過度的闡述，並且適宜的勾勒出「白馬非馬」說在先秦哲學發展中的輪廓。

The philosophical development of
the White Horse Paradox in the era before
Shih Huang Ti of the Chin Dynasty (221-207 B.C)
when Chinese Culture Blossomed

Chen, Cheng Yang

Abstract

The White Horse paradox was a very important debate in the era before Shih Huang Ti of the Chin Dynasty. Is the White Horse really a horse? If it is, why was the conclusion reached that “a White Horse is not a horse”? This conjecture caused an interesting discussion among scholars. Zhuang Zi thought that by using the theory, “a White Horse is not a horse”, to try to identify the difference between a substance and its name is similar to the saying that “name and substance are completely different from each other, but happiness and anger are both states of mind.” It does not help explain the theory and Tao at all, on the contrary, it is only wasting time. Gongsun Long was famous for his White Horse theory, he thought name and substance should not be confused, since the words of “White Horse” are obviously different from a “horse” literally, and therefore he insisted that “a White Horse is not a horse”. Mohism thought the “White Horse” was part of the horse category, but only belonged to a very small group in this category. We could only use “is” to connect the relation between wide category

and small group; we could never use “is not” to express it. Therefore, Mohism debated that a white horse IS a horse against a white horse IS NOT a horse. Xuan Zi argued that the purpose of having a name is to relate it to the substance; it is easy to prove a strange theory like “A White Horse is not a horse” by looking at the substance and seeing if it does not match the name; and therefore we should not waste time on debating it.

The purpose of this topic is to describe the development of the debate about “A White Horse is not a horse” in the era before Shih Huang Ti of the Chin Dynasty and also the debate on name and substance.

Keywords : Zhuang Zi, Mohism, Xuan Zi, Gongsun Long,
Tao.