

# 荀子的政治化和倫理化的語言哲學

## ——一個系統性的詮釋、建構、比較與評論

陳 波\*

### 摘 要

荀子提出了一個名稱分類體系，其中涉及名稱和事物之間的種屬包含關係，其思想領先於古羅馬的波菲利至少六個多世紀，但不如後者的理論系統、完善和深入；他強調了名稱的社會性、約定性和強制性，論述了名稱的「約定俗成」本質，以及「約定俗成」的制名過程，這涉及到語言的社會分工；他論及了名稱的認知功能和交際功能，但更為關注名稱的社會政治功能和道德教化功能；他討論了制名的本體論根據和認識論根據：命名對象本身的同異，以及人的認識器官對這種同異的感知和認識，是制定不同名稱去指涉這些對象的基礎；並討論了制名和正名的一些關鍵性環節（制名之樞要），以及使用名稱的三種基本謬誤（「三惑」），最後探討了名稱在辯說體系中的地位和作用。荀子的名稱理論內容豐富，思想深刻，有很多真知灼見，其最重要的特徵是政治化和倫理化，並有明確的社會約定論承諾，但對有關名稱的認識論和邏輯學方面重視不夠。總的說來，他的理論達到了一定的高度和深度，也有其內在的缺陷和不足；仍然具有現實的指導意義。

關鍵詞：名稱的約定性/社會性/強制性 語言的社會分工  
名稱的認知功能/交際功能/社會政治功能/道德教化功能

---

97.07.06 收稿，97.10.28 通過刊登。

\* 北京大學哲學系教授

在〈正名〉篇及其他相關論著中，荀子（313 B.C.-238 B.C.左右）闡述了名的定義、分類、實質和作用，討論了正名的根據、原則和方法，以及與名稱有關的謬誤（「三惑」）及其反駁方法，提出了相當系統的正名理論，其中有許多深刻的真知灼見，仍然具有現實的指導意義。本文將對荀子的名稱理論作出某種系統性的詮釋和建構，並與西方古今哲學家的有關學說做比較，由此彰顯荀子的相關思想所達到的高度和深度，以及某些內在的缺陷和不足。

## 一、名的定義和分類，波菲利樹

東漢文字學家許慎（58-147左右）指出：「名，自命也，從口，從夕。夕者，冥也，冥不相見，故以口自名。」（《說文解字·口部》）這說明，名（名稱）產生於在看不見事物而又需要談論它們的時候，所以，「名」是「事物」在我們的語言和思維中的代表。這涉及到「名」的認知功能。

荀子也簡略地談到了名的認知功能，例如：「名也者，所以期異實也。」<sup>1</sup>這是他對名稱所下的一個功能性定義：名稱是被用來命名、指稱、區別不同事物的。此外，他還有其他一些說法：「制名以指實」，「名聞而實喻」，「名定而實辨」，「辨同異」等等，這些說法都涉及「名」（語詞、名稱）與「實」（事物、認知對象）之間的關係，涉及名稱的認知功能。不過，這不是荀子關注的重點，他所強調的是名稱的社會政治功能和道德教化功能。

荀子所談到的「名」是廣義的，至少包括刑法名稱、官爵名稱、禮節儀式名稱，以及各種散雜事物的名稱，其中有類名，如「鳥」、「獸」，也有個體名稱（專名），如「孔子」；有抽象事物的名稱，如「性」、「情」、「欲」、「知」、「智」，也有表示人的行為的名稱，如「慮」、「爲」、「事」、「行」；有自然名稱，它們受事物和事實支配，如「草」、「木」；也有表示價值和規範的名稱，它們支配著人的行為，如「君」、「臣」、「父」、「子」。<sup>2</sup>所以，荀子的「名」幾乎包括了一切表示實體和性質、具體和抽象、個體和類、事實和價值的詞項。

荀子還對如此眾多的名稱進行分類，提出了如下的名稱分類體系：

1 《荀子·正名》，荀子著，高長山譯注，《荀子譯注》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003），頁430-454。本文引用《荀子》各篇，皆據此版本，不再一一注明。

2 我這裡援引了成中英關於自然名稱和價值名稱的區分，參見他所寫的辭條：“Language and Logic,” *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, A. S. Cua ed., New York; London: Routledge, 2003, 347。

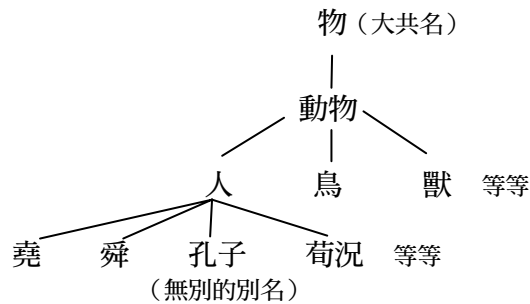
故萬物雖眾，有時而欲遍舉之，故謂之物。物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲偏舉之，故謂之鳥、獸。鳥、獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。（〈正名〉）

從荀子的這段論述中，我們可以分析出以下要點：

- （一）存在著「大共名」，即所有事物共有的名稱，也就是邏輯學上「最高的屬概念」，或者說，是當今哲學上所謂的「範疇」。荀子所舉的大共名的例子是「物」。而得出大共名的途徑就是對事物的類別做概括：「推而共之，共則有共，至於無共然後止。」
- （二）存在著「大別名」，荀子所舉的例子是「鳥」、「獸」。由於荀子緊接著說：「推而別之，別則有別，至於無別然後止。」所以，按我的理解，「大別名」是緊接「大共名」之後的，它並不是外延最小的別名，而是別名之中外延最大者，是「大共名」底下劃分出來的第一級別名。
- （三）這樣的劃分停止於「無別的別名」，也就是「專名」或「個體名稱」，例如「堯」、「舜」和「孔子」等。《斯坦福哲學百科全書》詞條「荀子」注十七寫道：「據推測，荀子在這裡正在思考專名。如果是這樣的話，那麼，像後期墨家一樣，他區分專名與普遍詞項時，所依據的僅僅是前者有更小的外延。」<sup>3</sup>我同意這樣的說法，後面將予以證明。順便說一下，在後期墨家那裡，名稱有「達」（相當於範疇）、「類」（種類的名稱）、「私」（個體名稱）之分，並且區分的根據就是這些名稱的外延的大小。
- （四）處於大共名與無別的別名之間的名稱，實際上有兩種關係：一是它與處於它上面的共名的關係，相對它上面的共名，它是「別名」；不過，相對處在它下面的別名，它卻是「共名」。所以，相對於不同的關係而言，它們一身而二任，既是「共名」又是「別名」。

在這裡，荀子實際上揭示了名稱及其所指稱的事物之間的包含和被包含關係，也就是邏輯學和生物學中的屬種關係。根據荀子的例子，再稍微補充一點細節，我們可以畫出如下的「波菲利樹狀圖」（見下頁）。這種樹狀圖源自於古羅馬哲學家波菲利（Porphyry，232/4–304/5 左右）：

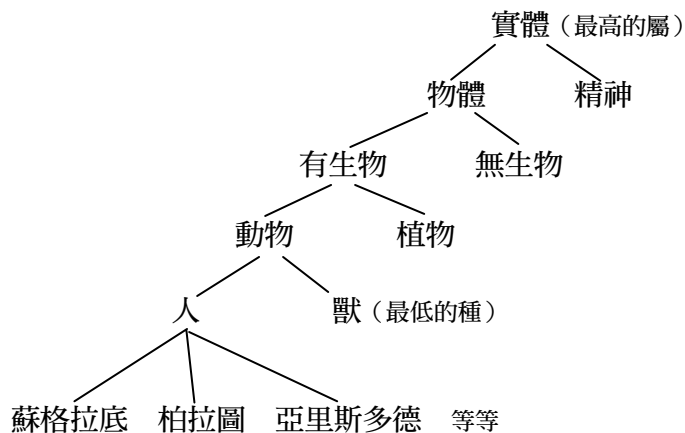
<sup>3</sup> 參見 Dan Robins, “Xunzi,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/xunzi/>.



波菲利在為亞里斯多德〈範疇篇〉所寫的〈導論〉(Eisagoge)中，有一些文字論述了屬種關係，例如：

讓我們借助一個範疇來說明這裡的意思。實體本身是屬，其下是物體；物體下是有生命的物體；其下是動物；動物下是理性的動物；其下是人；人下面是蘇格拉底、柏拉圖和單個的人。在這些概念中，實體是最高的屬並且只是屬，而人是最低的種並且只是種。……屬於中間的類將是前面類的種，後面類的屬。<sup>4</sup>

據稱，在波愛修(Boethius, 475/7-526左右)所寫的關於波菲利的〈導論〉的評注中，把上述思想用圖的形式表示出來，這就是最早的「波菲利樹」。<sup>5</sup>例如，上引文字中所論及的屬種關係等，可圖示如下：



由於這種圖的直觀性、程式性和操作性，它在後來的邏輯文獻中被保留下

4 波菲利，〈〈範疇篇〉導論〉，王路譯，《哲學譯叢》1994年6期，頁75。

5 參見 William Kneale and Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1962, 232.

來，<sup>6</sup>並被廣泛使用，例如在西方民間社會很流行的「家族樹」。甚至在現代邏輯中也有它的許多新變體，例如命題邏輯中的「樹狀圖」和謂詞邏輯中的「一階語義圖」，這兩種圖都是相應邏輯中判定有效式的程式和方法。在當代其他各門科學特別是電腦科學中，波菲利樹及其變體也獲得了廣泛的應用。

由於波菲利樹並不是波菲利本人所畫的，而是後人根據他所闡述的思想所畫的。而這種思想早在荀子的〈正名〉中就得到了非常清晰和準確的表達，荀子生活在戰國末期，大約在西元前四世紀到三世紀，而波菲利卻生活在西元三世紀到四世紀，這就是說，荀子的思想領先於波菲利的思想至少六個多世紀！由此可見，荀子的思想在人類思想史上所曾達到的高度和深度。

不過，應該指出，波菲利的闡述比荀子的論述更為系統，更為完善，也更為深入。在波菲利那裡，從最高的屬到個體名稱之間，有連續的分類系列，即屬、種、亞種，……直至個體，而且這種分類至今仍然大致成立；而在荀子那裡，沒有這樣的連續的分類序列，缺失了一些中間環節，只是通過舉例來說明；更重要的是，波菲利是在定義理論的語境中展開他的這套論述的，他在亞里斯多德的定義理論的基礎上，發展了一套給種概念下定義的通用策略，即如下的屬加種差定義：

被定義項（種概念） =<sub>af</sub>種差 + 屬概念

例如，人 =<sub>af</sub>理性的 + 動物，即「人是理性的動物」，這是給「人」概念所下的定義。當然，也可以把人的屬追溯到「實體」，再把所有相應的種差加進來，得到一個關於「人」的更完整的定義：「人是有理性的、有感覺能力的、有生命的、物質性的實體。」鑒於定義理論在邏輯學中的重要性，所以，波菲利的學說比荀子關於名的分類更為重要。

這裡有一個問題值得探討：像荀子的名的分類體系一樣，在中國先哲那裡，不缺少卓越和深刻的洞見，並對這些洞見給予了大概和粗略的描述，但他們往往就此止步了，沒有將那些深刻的洞見發展成爲一套系統、嚴謹的理論，更沒有由此發展出一套帶有程式性和操作性的技術。但西方大哲一般會繼續往前走，去做一些中國先哲們沒有做過的事情。爲什麼會有如此大的差別？其深層原因和內在機理是什麼？我本人也在尋找答案。

<sup>6</sup> 例如，在擔任過巴黎大學校長的約翰·布里丹（John Buridan, 約 1295-1358）的邏輯學講義——《辯證法大全》中，我們可以找到波菲利樹狀圖。參見 *Summulae de Dialectica: an annotated translation, with a philosophical introduction* by Gyula Klima, New Haven and London: Yale University Press, 2000, 119.

## 二、名的社會性、約定性和強制性，語言的社會分工

根據荀子對「名」的性質的論述，我們可以分析出以下要點：

### （一）名稱起源於社會性的「約定俗成」

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。（〈正名〉）

荀子的這幾句話很重要，它們實際上揭示了名稱的本質：約定性和社會性。更深入地分析，可以引申出以下要點：

1. 名稱與事物之間沒有內在的、固有的聯繫，用什麼樣的名稱指稱什麼樣的對象，完全是由一個社會（語言共同體）約定俗成的產物；離開了社會共同體的約定俗成，既沒有這種指稱關係出現，更談不上它們是否恰當和合宜。如此看來，名稱好像是隨意貼到對象身上的標籤，從最初命名的角度看，當初本來可以給一個對象貼這樣的標籤，也可以貼那樣的標籤。不過，一旦某個語言共同體為某個對象選定了某個「標籤」，後者就開始保持確定，不能輕易地被改變。
2. 一個社會不僅約定了名稱和對象之間的「標籤」關係，更重要的是約定了名稱的社會性內涵，即如何去理解、確定「名」、「實」之間的「標籤」關係。荀子指出，「後王之成名：刑名從商，爵名從周，文名從《禮》，散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期。」（〈正名〉）當後世君王這樣做時，他們不僅僅繼承了一套名稱體系，更重要的是繼承了這套名稱所體現的社會、政治、文化內涵。例如，在儒家的理論體系中，與「君」、「臣」、「父」、「子」這樣的名稱相應的，是一整套社會政治制度設計，以及君、臣、父、子這些社會角色在這種制度設計中的位置、權利、義務和行為規範。孔子提出過一個著名的口號：「君君、臣臣、父父、子子」。所謂「君君」，就是要讓現實的「君王」成爲一位真正的「君王」，或者要像對待一位真正的君王那樣去對待一位現實的君王。什麼是真正的「君王」？這是由相應的社會政治制度設計和倫理規範體系所規定的，或者是由先前人們心目中理想的君王（「典範」）所體現的。先前的這些規定和「典範」就構成了「君王」這個名稱所承載的社會文化內涵。

有必要提到關於名稱的一個古老而又現實的爭論：名稱（包括專名和普遍名稱）是否都有內涵（含義、意義）和外延（所指、指稱）？至少有兩種不同的觀點：弗雷格（Gottlob Frege, 1848-1925）認爲，真正的理想的名稱都有含義（內涵）和所指（外延），並且其含義是其所指的呈現方式，或者說，其含義

決定其所指；而克里普克 (Saul Kripke, 1940-)、普特南 (Hilary Putnam, 1926-) 等人認為，名稱都沒有內涵或意義，只有外延或所指，是純粹的指示詞，它們直接地並且嚴格地指稱相應的對象。當然，荀子沒有直接討論這個問題，也沒有明確對它發表意見，但可以合理地分析出，在他看來，名稱（至少是社會角色名稱）並不是所謂的純粹指示詞，而具有豐富的社會文化內涵，並且在一個語言共同體內部，所要傳承的正是名稱的這些內涵。<sup>7</sup>

## （二）王者的特殊制名權

荀子反復強調指出，王者享有特殊的制名權，並且，這種制名權能否有效行使，與整個社會能否有序運行之間，存在著因果關係。例如：

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。

今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。（〈正名〉）

這裡產生一個問題：一方面，是命名的「約定俗成」原則；另一方面，是王者的特殊制名權。這兩個方面是否有所衝突？如果它們之間有或者沒有衝突，其理由或原因是什麼？我的答覆是：它們之間不衝突，這是因為，根據荀子的論述，王者的制名權是受到許多限制的。例如，他在制定名稱時，必須考慮到先前王朝的遺產，必須考慮一般民眾的既成習俗，還要考慮到制名的目的、依據、原則、方法等等，還要受到制名效果的檢驗，如此等等。並且，如果他製作出來的名稱不合適，社會賢達（如下層官員、君子等）還可以啟動他們的制衡程式：進諫。一般民眾也可以不接受王者的命名，使其不成為習慣，不獲得流行，而被拋棄或遺忘。因此，有論者正確地指出，在荀子那裡，「正名的過程是統治者、道德精英、知識精英與民眾之間的一個複雜的談判協商的過程。」<sup>8</sup>

此外，還可以提出另一個問題：王者從哪裡獲得了這種特殊的制名權？按照儒家傳統，也許我們可以這樣回答：王者的制名權來自於他在相應的社會政治制度體系中的地位，也來自他在道德和知識方面的優勢。儒家常常要求王者本身就是某種意義的「聖人」，他應該是萬民的楷模和表率。所以，荀子常常

<sup>7</sup> 成中英寫道，在儒家看來，「給一個事物命名，就是根據其真實特性對其作識別。於是，名稱給我們提供了關於世界中的事物的知識。」參見 Chung-ying Cheng, "Language and Logic," *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, 346.

<sup>8</sup> Kurtis Hagen, "Xunzi's Use of Zhengming: naming as a constructive project," *Asian Philosophy*, 2002, Vol.12, No.1, 46.

把「王者」和「聖人」並提，簡稱「聖王」。問題是：荀子還有一個理論：人性惡（《荀子·性惡》）。聖王難道是這個原理的例外？在正名時，荀子總是要求我們繼承先王的遺產，保持他們所確立的名實關係。我們為什麼要這麼做？有什麼樣的特殊理由使我們相信先王所確立的名稱體系是最好的、最值得遵循的？如果這樣追問下去，就會產生許多複雜和艱深的問題。當然，所有這些問題幾乎都在荀子的思考範圍之外。實際上，他所研究的「制名」和「正名」更多地被當作一種維護社會秩序、達到天下大治的統治術，所以，他基本上是在從事關於名稱的社會學和政治學思考。

### （三）名稱的強制性

僅就名稱而言，荀子認為，君王可以憑藉王權的力量，強制性地推行他所頒布的名稱，給服從者以獎賞，給違規者以懲罰，由此理順名實關係，建立理想的社會秩序，最終達到天下大治。例如，他論述說：

夫民易一以道，而不可與共故。故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故民之化道也如神，……（〈正名〉）

概而言之，荀子所謂的「約定俗成」的制名過程大致是這樣的：

1. 先王和古聖已經用一些名稱表示一些事物，並且相沿成習，已經成為我們的傳統的一部分。
2. 民間社會出於其生活和實踐的需要，已經使用一些名稱去表示一定的事物，並且獲得一定程度的流行。
3. 新王依照制名的目的、根據、原則、方法去製作名稱，「有循於舊名，有作於新名」，並且憑藉王權的力量強制性地予以推行。
4. 如果這些名稱製作合適，社會效果良好，而被社會普遍接受，成為人們的習慣和傳統，名實關係就得以最終確立；如果製作不合適，社會效果不好，則聖人和君子可以進諫，民間社會也可以消極抵抗，由此開啓王者、聖人、君子和民間社會之間的新一輪博弈。

這種制名理論很容易讓人想到當代美國哲學家普特南的語言分工理論。在討論像「老虎」、「檸檬」、「水」、「黃金」這樣的自然種類詞時，普特南指出，正像在社會生活中存在著不同的勞動分工一樣，在語言共同體內部也存在著不同的社會分工。有一部分專業辭彙（特別是自然種類詞）與所指物件之間的指稱關係，只能夠被特定領域的少數專家確切地知悉和掌握。例如，社會中只有一小部分金屬專家掌握了精確地識別「黃金」所指的理論和技術，只有很少一部分遺傳學家能夠精確地理解和辨認「基因」一詞的意謂。儘管一般民



眾並不能確切地知悉或辨認出這些名稱的所指，不過，憑藉他們所屬的那個語言共同體內的那些專家的工作，他們還是能夠合理地理解和使用這些名稱。普特南提出了一個普遍的語言分工假設：「每個語言共同體都表現出上面所說的那種語言分工，也就是說，至少擁有一些辭彙，與之相關的『標準』只有少數掌握它的人知道，而其他人對它的使用則依賴於他們與上述少數人的有條理的分工合作。」<sup>9</sup>

這種語言的社會分工理論表明：語言作為一種社會性的交流工具，是整個語言共同體通力合作的產物，而每個使用者對該語言的使用都依賴於該共同體中的其他成員。在這一點上，荀子的名稱理論與上述理論有異曲同工之妙。在荀子看來，名實關係的確立並不是某一個人（哪怕是王者）單獨完成的，而是由整個社會共同體的成員集體完成的，所有的社會成員都或多或少、或直接或間接地做出了他們的貢獻。並且，在確定名實關係時，這些成員並不處於同等地位，例如王者就處於一個比其他人重要得多的地位，他享有某種受到限制的特殊制名權，並且在制定了他的名稱體系之後，他還可以憑藉王權的力量強制推行。這兩個因素都是普特南的語言分工理論中所具有的，只要把其中的「王者」改為「專家」就行了。

此外，我還聯想到當代美國哲學家克里普克的嚴格指示詞理論。克里普克認為，給事物命名是一種社會活動；最初的命名儀式（給一個或一類對象的第一次命名）非常重要，在該儀式之後，名稱通過一個因果歷史鏈條傳播開去；無論是專名或者自然種類詞，都是沒有任何含義的嚴格指示詞，它們在相應對象存在的一切可能世界中嚴格地指示該（類）對象。關於如何確定名稱的所指，他求助於這樣一些關鍵性要素：最初的命名儀式，隨之而來的傳播該名稱的因果歷史鏈條，通過該鏈條只傳播該名字的所指，處在該鏈條上後來的說話者在使用名字時與先前說話者的意圖保持一致，等等。相比之下，在荀子那裡，名實關係的確立依賴於社會性的約定俗成，依賴於王者、聖人、君子和一般民眾之間的相互博弈。只有當一個名稱以被社會認為合理的方式指稱對象時，該名稱才會被社會所接受，並成為整個社會的習慣和傳統。相反，如果一個名稱被社會認為是不合理的和不相宜的，則該名稱就會被社會所拋棄和遺忘，然後必須給該對象重新命名，直到有名稱被整個社會接受為止。荀子還隱含地認為，整個社會不僅約定了名稱和對象之間的指稱關係，更重要的是約定了名稱的社會、政治、文化內涵，正是通過這種內涵，我們才能確認相應的「名」、「實」

---

<sup>9</sup> H. Putnam, *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 228.

關係是合理的。因此，在荀子那裡，名稱不可能是沒有任何含義的「純粹指示詞」。

我比較贊成荀子的命名理論，而對克里普克的理論持有嚴重異議。因為我認為，前者比後者更為合理，與我們的日常語言實踐更為合拍和接近。在這一點上，中國的古人也許比外國的今人為我們提供了更為合理的思想資源。在我看來，名稱和對象之間的指稱關係是由整個社會約定俗成的，也能夠被我們的語言共同體所改變。指稱並不僅僅是名稱與相應對象之間的一種形而上學關係，而是名稱、所指對象和我們的語言共同體之間的一種社會性關係。確實地，命名開始於某種廣義的「命名儀式」，它是一個社會性事件。從該名稱賴以傳播的因果歷史鏈條上，我們獲悉了如下一些因素：最初的命名者或該名稱的其他使用者的意圖；有關所指對象的知識網路，它由我們的語言共同體所接受的關於該對象的那些描述所構成；與該對象相關的語境和環境的因素，諸如此類。所有這些因素一起構成一個開放和鬆散的集合，憑藉該集合，我們就能夠識別該名稱的所指對象。所以，對於絕大多數名稱來說，我們確實需要一些相關的描述去識別和確定它們的所指，這些描述就構成了它們的含義。但是，卻不存在確定一個名稱的所指的充分必要條件。這並不意味著名稱沒有含義，是所謂「純指示性的」，而只是意味著：名稱沒有唯一確定的含義，因為它們的含義總是處於生長和變化的過程中，這就是我們要不斷更新我們的詞典和百科全書的重要原因之一。所以，我認為，當克里普克說名稱的所指是由我們的語言共同體確定時，他是正確的；而當他說名稱是沒有任何含義的嚴格指示詞時，他卻是錯誤的。<sup>10</sup>

### 三、「所為有名」：正名的必要性

荀子明確指出，後世帝王在制名和正名時，必須至少弄明白三件事情，即「所為有名」（為什麼要有名稱），「所緣以同異」（制名之根據），和「制名之樞要」（制名的一些關鍵性因素）。我們先討論第一件事情。

如前所述，荀子提到了名稱的認知功能：制名以指實；辨同異；喻情志。這是制名和正名的一個非常重要的理由。不過，這不是他論述的重點，他更關心的是名稱的社會政治功能和道德教化功能。

#### （一）王者治國：「明貴賤」

<sup>10</sup> 我將在另一長篇論文中系統地闡述和論證我的上述觀點。

在荀子看來，制名和正名之所以必要，就在於它具有重要的社會政治功能：有助於君王治國，即所謂的「明貴賤」：區分尊卑高下。而明貴賤至少有兩個好處：1. 易於社會管理；2. 維持統治秩序，達到長治久安。

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大奸。其罪猶為符節度量之罪也。故其民莫敢托為奇辭以亂正名，故其民慤。慤則易使，易使則公。其民莫敢托為奇辭以亂正名，故壹於道法，而謹於循令矣。如是，則其跡長矣。跡長功成，治之極也。是謹於守名約之功也。（〈正名〉）

在荀子看來，名稱問題並不只是一個有關語言和思維的問題，更重要的是一個社會政治問題，是一個關涉是非、關涉社會秩序的問題，是守不守規矩、堅不堅持某種標準的問題。如果不守規矩，不講是非，不循標準，造成名實混亂，則會導致整個社會的脫軌和失序。於是，君王要整頓社會秩序，強化社會管理，常常就要從「正名」（使其名稱正確，做到名實相符）著手。

應該指出，正名的社會政治功能不僅有利於君王或統治者，如維持其統治秩序，便於他長久統治；更重要的是易於社會管理，使整個社會上下有別、等級分明、分工明確、井然有序。君王的長久統治只有通過有序的社會管理才能實現。而一個管理有序的社會也會造福於該統治者所治下的人民。相反，一個管理失去控制的社會，則會紛爭不斷，戰亂頻仍，災禍連連，由此受害最早且最深的也是普通百姓。所以，常常有這樣的說法：壞的秩序比完全沒有秩序要好。中國古代民間社會常常充滿了對「聖主」、「明君」的期盼與歌頌，以及對「昏君」、「暴君」的詛咒和鞭撻，就是這個道理。

荀子對「正名」的如此看法，可謂源遠流長，歸屬於儒家的一個根深蒂固的傳統。至少在孔子那裡，「正名」實際上就是「正政」：因為「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。」所以，為政之道首推正名：「必也正名乎！」<sup>11</sup>在儒家那裡，名稱特別是社會角色名稱，實際上規定了與此名稱相應的社會地位、權利、義務與規範。「正名」就是要讓各種社會角色各歸其位，各行其是，各得其所，建立一個等級分明、眾生和諧的社會。所以，如前所述，名稱具有豐富的社會、政治和文化內涵，並不是沒有任何含義的「純粹指示詞」。

## （二）君子修身：「貴公正而賤鄙爭」

11 《論語·子路》，楊伯峻，《論語譯注》（北京：中華書局，1980），頁133-134。

荀子還認為，制名與正名之所以必要，還在於它承載著道德教化功能：有助於聖人、君子「正心」、「修身」，培養自己的道德情操和理想人格。在〈正名〉後半部分，荀子從多個角度闡述了君子辯說的特徵，也從多個方面刻劃了他理想中的君子形象：

辭讓之節得矣，長少之理順矣。忌諱不稱，祇辭不出。以仁心說，以學心聽，以公心辨。不動乎眾人之非譽，不治觀者之耳目，不賂貴者之權執，不利便辟者之辭。故能處道而不貳，吐而不奪，利而不流，貴公正而賤鄙爭，是士君子之辨說也。（〈正名〉）

君子之言，涉然而精，俛然而類，差差然而齊。彼正其名，當其辭，以務白其志義者也。……故知者之言也，慮之易知也，行之易安也，持之易立也，成則必得其所好，而不遇其所惡焉。而愚者反是。（〈正名〉）

在〈正名〉的後半部分，荀子還用很大篇幅闡述了「欲」、「心」、「道」三者之間的關係。「欲」包括「所欲」和「所惡」。人的欲望很多，人的「心」則在各種欲望之間作出選擇、權衡、判斷（「心為之權」）；「心」選擇之後導致「行動」，人的行動則會造成一定的「禍福」。這個過程需要「道」的指引和支撐：「道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所托。」〈正名〉末尾對君子的告誡是：「無稽之言，不見之行，不聞之謀，君子慎之。」

所以，在荀子那裡，「正名」實際上包括兩個方面：一個是外在的方面，君主憑藉王權的力量，制定正確的名稱並予以推行，理順社會秩序，達到天下大治；另一個是內在的方面，君子通過正心、修身，「心」依憑「道」的指引，趨利避害，選擇適當的「欲」，使其得到滿足，由此造成君子的理想人格。也可以說，君子通過「正名」來「正心」。<sup>12</sup>中國邏輯史領域的許多研究者認為，〈正名〉後半部分與「正名」無關，在討論荀子的正名理論時，他們對它完全

12 美國漢學家柯雄文（Antonio S. Cua）寫道，「在闡述他的正名學說時，荀子像孔子一樣，主要關注有關道德上秩序良好的社會的問題，關注在聖君和開明的政治權威統治下人們行為的統一性。歸根結柢，正名就是要糾正道德方面的缺陷和不良行為，而不僅僅是要避免邏輯和語言方面的錯誤。於是，從其倫理目標來看，可以把該學說看作是診斷和治療道德缺陷的一種方法。必須承認，像大多數傳統中國哲學家一樣，荀子更感興趣的是哲學斷言或信念的『行為意涵』，而不是由演繹邏輯和歸納邏輯的準則所確立的它們的真值。」參見他的著作：*Ethical Argumentation: a Study in Hsun tzu's Moral Epistemology*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985, 1-2.

不予理會，似乎它是誤植的結果，但又沒有給出證據或予以說明。<sup>13</sup>這種做法破壞了〈正名〉一文的完整性，非常值得商榷。

### （三）名的交際功能

荀子還從正面和反面談到了名稱的交際功能。當後世帝王根據約定俗成原則去制名和正名之後，「遠方異俗之鄉，則因之而為通」，「貴賤明，同異別，則志無不喻之患，事無困廢之禍」（〈正名〉）。也就是說，正名能夠使人們清楚地表達自己的意願，即使相隔遙遠也能夠順暢交流；或者能夠正確地理解統治者的意願，使各種事情容易辦成功。相反，若「名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。」（〈正名〉）不過，荀子對名稱的認知功能和交際功能，採取了某種帶有功能主義或實用主義意味的立場：名稱和言辭只要完成一定的功能，達到預期的目的，合乎當時的實用，就足夠了；除此之外，再去追求什麼複雜、精確、微妙，則是謬誤和罪過，不僅不應鼓勵，反而應受到譴責。他說：

彼名辭也者，志義之使也，足以相通，則舍之矣。苟之，奸也。故名足以指實，辭足以見極，則舍之矣。外是者，謂之詘，是君子之所棄，而愚者拾以為己寶。故愚者之言，芴然而粗，嘖然而不類，諧譖然而沸，彼誘其名，眩其辭，而無深於其志義者也。故窮藉而無極，甚勞而無功，貪而無名。（〈正名〉）

綜上所述，在討論「所為有名」時，荀子談到了名稱的認知功能、交際功能，但他更為關注的卻是名稱的社會政治功能和道德教化功能。<sup>14</sup>中國古代的許多知識分子大都以「帝王師」的身分自居，熱衷於遊說帝王，以謀得一官半職，實現自己的社會政治理想。他們即使身在鄉野，也心在廟堂，熱衷於從帝王的角度的考慮問題，例如從事政治制度的設計，思考如何有效地治理社會，維

13 參見：孫中原，《中國邏輯史（先秦）》（北京：中國人民大學出版社，1987）；楊沛孫主編，《中國邏輯思想史教程》（蘭州：甘肅人民出版社，1988）；李匡武主編，《中國邏輯史》先秦卷（蘭州：甘肅人民出版社，1989）；溫公頤、崔清田主編，《中國邏輯史教程》修訂本（天津：南開大學出版社，2001）；周雲之主編，《中國邏輯史》（南昌：山西教育出版社，2004）。

14 關於名稱的功能，陳漢生寫道，荀子「同意把語言的作用主要評估為道德作用：有助於管理人民和提供國家秩序。不過，荀子是不同的，他也承認描述功能。……明貴賤，涉及詞的分類功能和規範功能。辨同異，顯然是一種描述功能。」見陳漢生著，周雲之等譯，李先琨校，《中國古代的語言和邏輯》（北京：社會科學文獻出版社，1998），頁96-97。

持社會秩序的穩定，以達到天下大治，等等。在他們眼裡，語言和名稱都只是為這一目的服務的工具，只要它們能夠完成相應的功能，就足夠了。因此，他們必定對語言採取某種實用主義或功能主義的立場，對語言和名稱的認知功能和交際功能往往不太重視，也就不會往這方面去做深入、系統的思考，發展出一些嚴謹、細緻的理論，例如對名稱做比較完整的分類，區分名稱的內涵和外延，提煉對名稱下定義的理論和技術，等等。也許，墨子及其後學是一個例外，《墨經》中不少篇章顯現出相當明顯的認知傾向，試圖一探事物的究竟，追問事情的真相。

#### 四、「所緣以同異」：制名之根據

根據荀子的論述，考慮制名的根據時，至少要考慮到兩點：一是命名對象本身的同異，一是認知主體對這種同異的感知和認識。前者涉及制名的本體論根據，後者涉及制名的認識論根據。

荀子指出，「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」（〈解蔽〉）這是說，人天生就具有認識的能力，而事物本身也天生地可以被他人認識。「所以知之在人者謂之知。知有所合謂之智。所以能之在人者謂之能。能有所合謂之能。」（〈正名〉）人本身所具有的認識事物的能力，叫做「知」（認識能力）；人的認識與事物的本來面目相符合，叫做「智」（知識、智慧）。人天生就有的駕御事物的能力，叫做「能」（本能）；人的本能因接觸事物而有所體現，也叫做「能」（才能）。這種認識論必定承認有不依賴於認知主體而獨立存在的外部對象，必定預設某種形式的實在論立場。荀子明確指出，制名所要秉承的原則之一就是：「同則同之，異則異之。」（〈正名〉）如果被命名對象本身是相同的，則要用相同的名稱去指涉它們；如果被命名對象是不同的，則要用不同的名稱去指涉它們。絕不能用相同的名稱去指稱不同的「實」，也不能用不同的名稱去指稱相同的「實」，造成名實混亂。概而言之，命名對象本身的同異，是我們制定不同名稱以區分這些對象的本體論基礎。

荀子認為，對於制定名稱來說，光有命名對象本身的同異是不夠的，這種同異還必須被作為認知主體的人所感知和認識。這就涉及到制名的認識論依據。

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。故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體、色、理以目異。聲音清濁、調節奇聲以耳異。甘、苦、鹹、淡、辛、酸、奇味以口異。香、臭、芬、鬱、腥、臊、漏、膻、奇臭以鼻異。疾、癢、滄、熱、滑、鉞、輕、重，以形體異。說、故、喜、怒、哀、

樂、愛、惡、欲以心異。心有微知。微知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而微知必將待天官之當簿其類然後可也。五官簿之而不知，心微知而無說，則人莫不然謂之不知。此所緣而以同異也。（〈正名〉）

這就是說，人通過其認識器官來認識事物的同異。由於人屬於同類，他們由其認識器官所獲得的關於事物的認識也是基本相同的。這就是人們能夠共同約定名稱以表示事物的原因。荀子談到的認識器官包括：目、耳、口、鼻、形體，以及心。眼睛看見顏色，耳朵聽見聲音，口舌品嚐味道，鼻子感知香臭，形體感受輕重。在各種認知器官中，心處於控制和主宰的地位。這是因為：心能夠控制其他感覺器官以及形體的活動和行爲，它是做決定的認識器官；其他感官只能獲得關於對象的當下知識和表面知識，而心卻能夠在感官知識的基礎上，獲得推論性的新知識（「微知」）；並且，通過讓心達到一種「虛一而靜」即「大清明」的狀態，它還能獲得關於形而上本體「道」的知識。正是通過感官和心，人才能獲得對事物之間的同異的認識，並據此去制定不同的名稱，以表示、辨別這種同異。

在這裡，我幾乎完全同意成中英的判斷：「荀子對名稱所代表的事物的探究是實在論和經驗論的。他承認，光線、聲音、味道、氣味、觸覺和情感（欲望和感情）有不同的性質。他承認，人類心靈具有推理和組織的能力。所以，他作出結論說，名稱對應於世界中的事物，因為我們能夠通過感官和心靈認識事物。荀子把語言中的名稱設想為代表著經驗世界中的對象，所以，語言具有經驗的起源和經驗的所指。」<sup>15</sup>

這裡又有一個問題值得探討：上一節表明，荀子在討論制名和正名的必要性時，至少談到了「明貴賤」和「別同異」兩個方面，但他更爲重視的是「明貴賤」方面。「明貴賤」重在名稱的價值或規範層面，重在名稱對行動的指導意義。「別同異」則重在名稱的認知層面，即名稱與對象之間的表示和描述關係，也就是名稱與世界的關係。但是，荀子在討論制名之根據時，卻主要著眼於名稱的認知層面：認知對象本身的同異，以及人的感官和心靈對這種同異的感知和認識，是制定不同名稱去表示、區分這些對象的根據和基礎。應該說，荀子的這些論述是相當深刻的，迄今仍然大致成立，這顯示出荀子思想的前瞻性和穿透力。不過，儘管社會角色名稱和道德倫理辭彙也有其感知內容，但很明顯，其中的規定性成分居多，例如「君」、「臣」、「父」、「子」、「禮」、「義」、「廉」、「恥」這樣的語詞，固然可以用「人同此心，心同此理」（即

15 Chung-ying Cheng, "Language and Logic," *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, 347.

類比和外推)部分地加以解釋,但顯然不能充分地解釋。那麼,制定涉及價值和規範的名稱的根據是什麼?荀子對此問題很少論及。這裡,又暴露了荀子思想的內在緊張:在名稱的認知層面和價值層面,他常常顧此失彼,忽而偏向這一層面,忽而偏向那一層面。並且,即使在討論制名的認識論根據時,其論述也僅僅停留在綱要性階段,許多重要問題均在荀子的視野之外,例如:人的認識器官究竟如何認識到對象本身的同異,並用適當的名稱去反映、刻劃這種同異,使製作出來的名稱成為適宜的名稱?名稱與對象之間究竟如何發生指稱關係,名稱憑藉什麼因素去指涉對象?或者像後來的西方哲學家所討論的,名稱是否具有含義和所指(或內涵和外延)?名稱的含義(內涵)是否決定其所指(外延)?這導致他的名稱理論在認知的程式性、操作性等方面嚴重地展開不足。

## 五、「制名之樞要」:制名的一些關鍵環節

荀子提出了好名稱(「善名」)的標準:「名有固善,徑易而不拂,謂之善名。」(〈正名〉)即是說,名稱有本來就好的,直截了當,簡單平易,不自相矛盾或相互矛盾,就是好名稱。顯然,這是一個好名稱必須滿足的最起碼的條件,至多是成為一個好名稱的必要條件,而不是充分條件。

前面詳論過的「約定俗成」,既是名稱的實質,也是制定名稱首先要考慮和遵循的標準。也就是說,「約定俗成」也是一個重要的制名和正名的原則和方法。除此之外,制名和正名還應該遵循以下的準則或方法:

(一)「同則同之,異則異之。」「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。」(〈正名〉)

由於名稱是事物在我們的語言和思維中的代表,因此,相同的事物要用相同的名稱來表達,不同的事物要用不同的名稱來表達。在這一點上,概莫能外:凡不同的事物,沒有不用不同的名稱來表達的;凡相同的事物,沒有不用相同的名稱來表達的。只有這樣,才能做到名實相符,才能保證我們在使用名稱時遵守同一律:在不同的情景中,始終在同一個意義上使用同一個名稱,以免在思維中造成混亂和謬誤。

我又同意成中英的說法:這裡涉及「名」與「實」之間的對應原則,「考慮到同異,對應似乎意味著,可以把事物看作是類的分層體系。事物之所以相同,是因為它們屬於同一個類;事物之所以不同,是因為它們屬於不同的類。於是,類就是關於同異的一個隱含的標準。荀子與新墨家一道,通過承認各種



類的名稱，就把『類』這一概念引入中國的邏輯語彙之中。命名的目的就是識別屬於同一個類的事物之間的相似，以及屬於不同類的事物之間的差異。」<sup>16</sup>

(二)「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。」(〈正名〉)

這是就名稱的語言形式而言。「單名」指由一個漢字構成的名稱，例如「馬」、「牛」；如果用單名足以清楚地表達事物，就用單名。若用單名不足以清楚地表達事物，則用兼名。所謂「兼名」，是指由多個漢字構成的名稱，例如「白馬」、「驢牛」。有時候，單名和兼名都沒有辦法避免，例如「牛」和「白馬」，則對它們作概括，得到它們之上的共名，例如「獸」。荀子認為，用共名來稱呼相應的事物，並不會造成什麼危害。

(三)「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。」(〈正名〉)

我認為，荀子的這段話提供了一個重要的證據，在荀子的名稱分類體系中包括單獨名稱，或個體名稱，即前面所謂的「無別的別名」。因為像「類」、「屬」這樣的抽象事物(所謂的「共相」)，不處在時間和空間之中，沒有形狀的分別，也沒有處所(空間位置)的改變，更沒有生長、衰老和死亡(「化」)。只有個別的事物才能如此，而表示個別事物的名稱，就是個體名稱。所以，當荀子談論名稱時，已經包括了個體名稱(即後來所謂的「專名」)在內。另外，既然可以對個別事物進行計數，我們就是把它們歸於某個大的類別之中，例如我們點人頭：張三、李四、王五、……一共十個人。「張三」不能數，只有「人」可以數。所以，當荀子說「稽實定數」時，他是在對個別事物做概括。所以，這再一次說明，荀子明確意識到了個體與類、種與屬、個別與一般、具體和普遍之間的關係。

荀子的這段話還涉及到在當代西方哲學、特別是形而上學中十分重要的個體化原則(*principle of individuation*)，即在什麼時候，根據什麼標準，我們可以把我們所談論的東西視為一個「個體」(*individual*)。美國哲學家蒯因(*W. V. Quine, 1908-2000*)有一句名言：「沒有同一性就沒有實體。」<sup>17</sup>他所謂的「同一性」只是外延的同一性，只有物理個體和類滿足這種同一性標準，因此他的

<sup>16</sup> 同上書, 347。

<sup>17</sup> *W. V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969, 23.

本體論中只包括這兩類實體，除此之外的其他東西，特別是所謂的「內涵性對象」如「意義」、「命題」等，他一概予以排斥。相比之下，荀子所給出的標準是：看它們是否處於時間和空間之中，是否有形狀的分別和處所改變，是否有生長、衰落和死亡。顯然，這種標準只適用於物理個體，不適用於柏拉圖意義上的「共相」，也不適用於貝克萊所說的「觀念」。所以，在荀子的本體論中，如果有個體的話，則只有物理個體，不包括柏拉圖意義上的「共相」，也不包括貝克萊所說的「觀念」。

(四) 如前所述，荀子已經認識到，事物及其名稱之間有屬於、包含和被包含的關係，因此可以根據實踐的需要，對事物的名稱做限制和概括，使其更加合乎實用。

如果我們要強調事物之間共同點，則可以對它們做概括，得到「共名」乃至「大共名」。例如，世界有各種各樣的人，有白人、黑人、黃種人等，有好人、壞人等，有窮人、富人等，有普通的人和地位崇高的人等，但不管怎樣，他們都是「人」，都享有或應該享有基本的人權。概括的極限是大共名，即哲學上所謂的「範疇」。相反，如果我們要強調事物之間的差異和區別，則可以對它們作限制。例如，當申請某個國家的簽證時，簽證官常常需要對申請者的身分作出非常詳細、具體的甄別。限制的極限是個體名稱，即荀子所謂的「無別的別名」。但應該指出，由於荀子沒有區分名稱的內涵和外延，當他對名稱做限制和概括時，就不能通過增加或減少名稱的內涵來實現，而僅僅涉及現成名稱之間外延大小的比較。嚴格說來，這還不是傳統邏輯中所講的對名稱和概念的限制和概括。

我認為，相對於荀子對正名其他各點的論述，他對制名之樞要的論述顯得有些單薄，主要是確定了名稱的「約定俗成」的制名原則，以及「同則同之，異則異之」的制名方法，後者涉及制定和使用名稱時是否遵守同一律的問題。他還論及了如何通過對名稱和事物做限制和概括，來正確地使用名稱。嚴格說來，除了「約定俗成」這一點也適用於涉及價值和規範的名稱以外，其他幾條制名和正名方法都不適合，至少是不太適合。因此，如何制定價值、規範性名稱？其根據和基礎是什麼？其程式、方法、規則是什麼？既然荀子的關注重心是名稱的規範功能，他本來應該對這些問題詳加討論，但卻沒有這樣做。並且，名稱理論中一些涉及程式性、操作性的方面，一些涉及邏輯技術的方面，例如定義、劃分和分類、限制和概括等等，在他的討論中也基本上付之闕如，這使得荀子的名稱理論在制名的方法論和邏輯學方面建樹不多。

## 六、「三惑說」：對有關名稱的謬誤的批判

荀子強調指出，「凡議，必將立隆正然後可也。無隆正，則是非不分，而辯訟不決。故所聞曰：『天下之大德，是非之封界，分職名象之所起，王制是也。』故凡言以期命、是非，以聖王為師，而聖王之分，榮辱是也。」（〈正論〉）即是說，在裁斷天下之言的是非之前，需要先確立一個標準，即是否符合王制（聖王所頒布的典章制度、法令、規章等等）。凡符合王制者則是，凡違背王制者則非。如果天下不以王制為是非的標準，則會導致「是非不分」、「辯訟不決」的混亂局面。因此，荀子對惠施、宋鉞、公孫龍、墨家等人的言論極其厭惡，認為他們混淆是非標準，造成名實相混，最後導致天下大亂，因此，對他們予以了嚴厲而系統的批判，並歸納總結出有關名稱的「三惑說」，分別對應於在「所為有名」、「所緣以同異」與「制名之樞要」三個方面所犯的基本錯誤。

### （一）「用名以亂名」

「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。（〈正名〉）

根據荀子〈正論〉的轉述，宋鉞主張遭受欺侮不覺得恥辱，因為這樣可以使人們免於爭鬥。但荀子的批評是：爭鬥的原因不是由於覺得恥辱，而是因為痛恨，例如別人偷了你的牛，你並不是因為覺得恥辱而發生爭鬥，而是出於對偷盜行為的痛恨而與之爭鬥。所以，宋鉞找錯了原因，且違背社會共同的想法：受到欺侮就是恥辱。「見侮不辱」是根據語詞形式上的不同，在意義沒有差別的地方硬找出差別來。

「聖人不愛己」，由誰人提出，不詳。其意思大概是：「聖人愛人，但不愛己」。根據荀子在〈正名〉後半部所闡述的觀點，他承認人的欲望是自然生成，天之所賜：「欲不待可得，所受乎天也。」主張君子正常地去滿足自己的欲望，只是在此過程中，要依據「道」來行事，讓欲的滿足既非不足、也非過分就好。因此，他並不主張某種禁欲主義的道德觀。他還認為：

聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以說度功，以道觀盡，古今一度也。類不悖，雖久同理，故鄉乎斜曲而不迷，觀乎雜物而不惑。（〈非相〉）

按這種邏輯推論，聖人既然愛人，而他自己也是人中之，故他也應該愛自己。所以，「聖人不愛己」錯誤了理解和使用「聖人」這一概念，在使用名稱上

犯了錯誤。

可以肯定，「殺盜非殺人也」是墨家的論斷。在〈小取〉中，墨家論述說：「盜，人也；多盜，非多人也，無盜，非無人也。」「……不愛盜，非不愛人也；殺盜，非殺人也。」其意思是：從生物種類上講，「盜」當然是「人」；但「盜」與「人」畢竟在其他社會性質上有諸多差別，使得「盜」不是一般所說的「人」，所以墨家說：多盜非多人，無盜非無人，不愛盜非不愛人，殺盜非殺人。若如此來理解，上述說法也有其合理性。但荀子認為，這種說法偏離社會一般接受的關於「盜」、「人」關係的看法，只會在人們的認識中造成混亂，並引起社會動盪，所以是謬誤和詭辯，應該予以禁止。

荀子指出，駁斥和禁止「用名以亂名」謬誤的辦法是：考察一下名的起因，即當初為什麼要制定這樣的名稱，並考慮它們在通常的說法和實踐中是否可行，就可以了。這樣的診斷倒也符合荀子所強烈主張的「約定俗成」的制名原則：名稱是整個語言共同體約定俗成的結果，名稱的使用必須取得社會共識。像「見侮不辱」，「聖人不愛己」，「殺盜非殺人也」這樣的說法，沒有取得社會共識，都屬於「奸言邪說」，應予禁止。

## （二）「用實以亂名」

「山淵平」，「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。（〈正名〉）

荀子指出，「山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有須，卵有毛，是說之難持也，而惠施、鄧析能之。」（〈不苟〉）或許，惠施、鄧析根據一些個別的特殊現象（「實」），而反駁一些常識性的普遍命題。例如，一般而言，當然是「山高」「淵低」，但平原上的小土山卻不如高山上的湖泊甚至溝壑地勢高，或者它們是一樣平的，這大概是「山淵平」這類命題的由來。「人的情欲寡少」，也是宋鈞所提出的論斷，荀子將其斥之為謬誤和詭辯，因為他本人持有相反的立場：「故雖為守門，欲不可去，性之具也。雖為天子，欲不可盡。欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。」（〈正名〉）他還反問道：如果人的情欲寡少，那麼，用豐厚的東西作為獎賞，用減少錢財作為懲罰，歷代帝王的這種做法為什麼會有效呢？「芻豢不加甘，大鐘不加樂」是墨子的主張，荀子認為，這樣的說法偏離社會共同接受的看法和常識，也是謬誤和詭辯。

在荀子看來，以上諸例都是用一些個別的、特殊的、例外的情況，來反駁一些常識性的普遍判斷，並得出了一些很不合常識、反直觀的論斷。它們是用（個別的、例外的）「實」以亂（普遍的、一般的、正常的）「名」的謬誤。

這種評斷使我想起了這樣一種說法：沒有一個謬誤比下面的謬誤為害更大：將一個在許多情況下不算誤導的陳述句，當作是毫無條件地永遠是真的來加以拒絕。荀子指出，反駁此類謬誤的途徑是：訴諸感官經驗，考察當時創制和使用這些名稱的根據，看一看誰更符合實際的情況，能夠在實踐中行得通，就可以了。

### （三）「用名以亂實」

「非而謂盈」，「有牛馬非馬也」，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。（〈正名〉）

在〈正名〉原文中，第一句是「非而謁楹有牛馬非馬也」，這裡從孫中原先生校釋，<sup>18</sup>但「非而謂盈」，其語義不明。「有牛馬非馬也」被認為是墨家的論斷，在《墨經》中能夠找到「牛馬非牛」、「牛馬非牛非馬」這樣的句子。荀子認為，把「牛」、「馬」二詞合在一起，稱為「牛馬」，卻因此否認該兼名既指牛之實，也指馬之實，這是在「用名以亂實」，因為既然「牛馬」是合稱，其中當然包括「牛」，也當然包括「馬」，合理的說法至少是「牛馬中有牛」，「牛馬中有馬」。荀子認為，反駁此類謬誤的方法是：根據關於名稱的約定俗成原則來加以檢驗，用大家都能接受的名（「所受」）去反駁大家都不願接受的名（「所辭」），就可以了。

歸結起來，荀子反駁有關名稱的謬誤和詭辯的依據是：名稱是社會約定俗成的產物，在使用名稱時，應該遵守這種社會性的約定，照社會大眾使用名稱的一般方式去使用它們，而不能根據一些個別的例外的情況，或者基於某些特別炮製的理由，弄出一些奇奇怪怪的說法來，如有關名稱的「三惑」。但也應指出，荀子對「三惑說」的論述和分析過於簡單，從認識論和邏輯學的角度看，所舉之「惑」究竟「惑」於何處？如何避免和反駁它們？荀子語焉不詳，若與亞里斯多德的〈辯謬篇〉中的有關論述相比較，情況更是如此。荀子主要是從維護社會秩序和君王統治的角度去反駁他所謂的「三惑」的：若允許這些怪論邪說橫行，就會引起人們的思想混亂，導致整個社會的失序和失控，從而造成十分有害的結果。因此，應該禁止它們的傳播與流行。這又是一種關於名稱的社會學和政治學思考。<sup>19</sup>

18 孫中原校釋，〈荀子〈正名篇〉〉，陳波主編，《邏輯學讀本》（北京：中國人民大學出版社，2008）。

19 陳漢生寫道：「無論荀子是否理解了他所批評的那些怪論背後的理論，很清楚，他不尊重它們的動機。對於如何因其自身之故去解開那些概念疑團，或者由它們去引出語言學理論，他沒有表現出任何哲學上的著迷。他批評那些悖論性陳述，實質上是基於政治的理由——斷定它們的結論會造成有害的社會效果，其中每一個都顛覆

## 七、名稱在辯說體系中的地位和作用

荀子還討論了名稱在辯說體系中的地位和作用，這可以算作是對「所爲有名」的進一步說明。

荀子先闡述了「君子必辯」這個重要命題：

君子必辯。凡人莫不好言其所善，而君子為甚焉。是以小人辯言險，而君子辯言仁。言而非仁之中也，順其言不若其默也，其辯不若其訥也；言而仁之中也，則好言者上矣，不好言者下也。故仁言大矣。起於上而是以道於下，政令是也；起於下是以忠於上，謀救是一，故君子之行仁也無厭。志好之，行安之，樂言之，故言君子必辯。  
(〈非相〉)

這段話透露出如下資訊：君子辯說的內容是「仁」，其目的在於推行「仁道」；爲了推行仁道，君子應該不厭其煩地辯說，做到在思想上喜歡它，在行動上遵照它，而且願意宣講它，由此去盡到一個君子的社會責任。荀子還從辯說的內容、方式、目的和社會效果等方面，把「辯說」劃分爲「小人之辯」、「君子之辯」和「聖人之辯」三種類型。(〈非相〉)

荀子本人進行了大量的辯說活動，寫下至少三十二篇現代意義上的論文，收入《荀子》一書之中，就廣泛的議題做了相當系統和深入的論辯。在這一方面，他在中國古代哲學家顯得相當突出和另類。不過，他並一般地和特別地提倡辯說，認爲它只是在王權衰頹、天下大亂之際不得不使用的一種手段：

故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故民之化道也如神，辨說惡用矣哉！今聖王沒，天下亂，奸言起，君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辨說也。(〈正名〉)

這段話表明，在惡劣的社會形勢下，聖人、君子借助於辯說，抨擊奸言邪說，弘揚仁義道德，由此規勸君王，引導民眾，建立理想的社會秩序。所以，在荀子那裡，辯說首先不是一種追求真理的手段，而是一種說服民眾、乃至統馭民眾的手段。西方的傳統與此明顯不同。早在古希臘時期，亞里斯多德就提出：「吾愛吾師，吾更愛真理。」這種以真理爲導向的思維，必然注重認知和推理方法的可靠性，注重導向真理的辯說和論證，以及在辯說過程中所犯各種邏

---

了使用詞項的約定方式。他的解決方案是政治的，而不是理智的——驅逐這類談論！」參看 Chad Hansen, "Philosophy of Language," *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, 575.

輯錯誤（謬誤和詭辯），等等。

荀子認為，在這種無法避免的辯說體系中，名稱具有相當重要的地位：

實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辯。故期、命、辯、說也者，用之大文也，而王業之始也。名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期異實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。（〈正名〉）

在這段文字中，荀子指出了辯說的各種成分，如「實」（被命名對象）→「命」（命名）→「期」（解釋）→「說」（推論）→「辯」（辯論）。<sup>20</sup>在這樣的辯說體系中，名稱處於其開端的位置：聽見名稱，就能瞭解它所指稱的事物；把指稱不同事物的名稱連綴成文，就形成辭句和判斷；對辭句和判斷加以組合配置，就得到解釋和推理。辯說，則是用確定的名實關係去說明是非的道理。辯說是這個過程的核心和歸宿，其目的是讓「道」主宰人的行為，由此達到管理社會、治理國家、天下大治的目標；並且，通過辯說，讓人明白是非的道理，讓人心接受「道」的指引，由此培養個人的人格和情操，使其成為君子和聖人。所以，這裡還有另一個序列：名（名用、名麗、知名）→辭→辯說→期命→心→道→治。「天下大治」是辯說所要達到的最終目標，名稱是在實現這個目標的過程中不可或缺的一環。<sup>21</sup>

不過，對於名稱在這樣的辯說體系中究竟發揮什麼作用，如何發揮作用，其過程、環節、機理等等是什麼，荀子同樣語焉不詳。這嚴重影響了荀子思考問題的豐滿度和深刻度。

20 柯雄文把「命」、「期」、「說」、「辯」看作是「辯說」的四個階段，或者是四類不同的言語活動，在*Ethical Argumentation: a Study in Hsun tzu's Moral Epistemology*一書第二章中對其做了專門研究。在該章末尾，他寫道：論辯的「四個階段——固定指稱（fixing reference）、確保語言理解的一致（securing concurrence in linguistic understanding）、解釋（explanation）和證成（justification）——已經被闡釋成四類不同但相關的論辯活動。」頁86。

21 荀子的辯說理論值得詳加研究，但由於本文主題和篇幅的雙重限制，沒有辦法在這方面仔細展開。不過，柯雄文已經在其《倫理論辯：荀子的道德認識論研究》（*Ethical Argumentation: a Study in Hsun tzu's Moral Epistemology*, 1985）一書中，從倫理學的角度，對荀子的辯說理論做了比較深入和系統的研究，有興趣的讀者可以閱讀此書。

## 八、總結性評論

關於荀子的名稱理論，我這裡只做出以下兩點評論：

(一) 荀子的名稱理論強調語言的規範功能，以指導人的行動為導向，其突出特徵是政治化和倫理化。

通常認為，語言至少具有兩大功能：描述功能和規範功能。所謂描述功能，涉及到語言和語言外對象之間的關係，例如一個語詞指稱什麼樣的對象？一個句子描述了什麼樣的事實或事態？一個句子在什麼情況下為真？在什麼情況下為假？如此等等。所謂規範功能，是指一定的語言單位反映或附帶著一定的價值評價因素，可以用它們來規範和指導人們的行為。就漢語來說，表示家族內部的親屬關係的辭彙特別豐富，有相當複雜的稱謂系統，與這些不同的稱謂相關聯的，是不同的倫理道德義務與行為規範，它們潛在地指導著人們處理這些社會關係時的行為。所以，漢語中表示親屬關係的詞項，既有描述性內容，更有規範性內容。前已指出，荀子重點關注的是名稱的社會政治功能和道德教化功能：一方面，通過制名和正名來「明貴賤」，使各種社會角色各歸其位、各行其是、各得其所，由此整頓社會秩序，強化社會管理，從而有利於君王的統治，達到長治久安的效果；另一方面，由於名稱、特別是社會角色名稱隱含著相應的社會義務與規範，因而，通過制名和正名來「正心」，矯正和指導人們的認識和行為，例如通過合理地處理「欲」、「心」和「道」的關係，讓人心接受道的指引，趨福避禍，趨利避害，最後達到更高的道德境界，成為君子，甚至成為聖人。實際上，在討論制名和正名時，荀子一直在以「王者師」的身分做政治社會學的思考，在從事社會政治制度和道德倫理秩序的設計和重構，由此形成了他的語言哲學的最明顯特徵：政治化和倫理化。<sup>22</sup>

由這個特徵所派生的一些結果是：在荀子的正名理論中，其基本的論證策略是一種實用主義和功利主義的策略：若如此這般地制名和正名，則會達到如此這般的理想的社會效果；若如此那般地誤用或濫用名稱，則會造成如此那般的有害的社會效果。因此，我們應該採取前一種做法，拋棄、反對後一種做法。但對於其中的細節，例如，為什麼按某種方式製作和使用名稱，就會導致理想的或有害的社會效果？其詳細根據、機理、過程等等是什麼？荀子一般都不做

---

22 柯雄文寫道：「受孔子的啟發，荀子與他一樣具有下述態度：正確地使用語言，是實現有關一個秩序良好與和諧的社會的道德——政治理想的首要條件。」見他的著作 *Ethical Argumentation: a Study in Hsun tzu's Moral Epistemology*, 39-40.



討論。用一個也許過分的詞來說，在他的論證中，「恐嚇」的成分居多，說理的成分偏少。這導致另一個結果，在他的語言哲學中，其認識論和邏輯學成分很不突出，有關的技術性成果很少。他常常忽略掉有關名稱的許多認識論和邏輯學問題，例如：人的認識器官究竟如何認識到外部對象本身的同異，並用適當的名稱去反映、刻劃這種同異，使製作出來的名稱成為該對象的適宜名稱？名稱與對象之間究竟如何發生指稱關係？名稱憑藉什麼因素去指涉對象？或者像後來的西方哲學家所討論的，名稱是否具有含義和所指（或內涵和外延）？名稱的內涵是否決定其外延？如何給名稱下定義？定義的形式、方法和規則有哪些？如何給名稱所指稱的事物做劃分和分類？劃分和分類的依據、標準、程式等是什麼？如何在必要的時候對名稱做限制和概括，以達到正確地使用名稱之目的？有關名稱的謬誤究竟有哪些？它們究竟「謬」在何處？如何揭露和反駁？對諸如此類的問題，荀子或者只稍作探討，或完全不予理會。這也是他的名稱理論的一大特色。

（二）荀子的名稱理論有明顯的社會約定論承諾，它突出強調了名稱的社會性、約定性和強制性，並論及語言的社會分工，其思想迄今仍具有現實的指導意義。<sup>23</sup>

「名」「實」關係究竟如何確立？綜合荀子的論述，可以勾勒出這樣一幅大致的畫面：

1. 認知對象本身的同異，為我們制定不同的名稱去區分這些對象提供了本體論根據；從這一點看，荀子的理論帶有對實在論的承諾。
2. 而人的感覺器官（如眼、耳、鼻、舌、身）和認知器官（如心）關於對象本身同異的感知和認識，為我們制定不同的名稱去區分這些對象提供了認識論根據。從這一點看，荀子的理論也有經驗論和反映論的味道。
3. 但名實關係的最終確立卻依賴於一個語言共同體的社會性的約定俗成，它不取決於某個人的意志，甚至在某種程度上也不取決於王者的意志，而是由各種社會力量共同作用的結果，是社會歷史進程自然選擇的結果，因而在很大程度上是客觀的，至少是主體間的（inter-subjective）。

<sup>23</sup> 成中英寫道：「荀子的〈正名〉一文清楚地表明，語言是一種人類社會建制，所以總是具有人類和社會的意蘊。他指出，統治者由於要對社會秩序負責，他必須管制語言以作為實現該目標的一種手段；這將有助於和平和人民的福祉，也有助於消除混亂和無序。荀子比孔子更多地承認，除了其實踐的和社會的面向之外，語言還有另外兩個面向：它是基於經驗的，並且是約定的。」參見Chung-ying Cheng, "Language and Logic," *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, 347。

4. 他所描述的「約定俗成」的制名過程大致是這樣的：先王和古聖已經用一些名稱表示一些事物，並且相沿成習，已經成為我們的傳統的一部分；民間社會出於其生活和實踐的需要，已經使用了一些名稱去表示一定的事物，並且獲得一定程度的流行；新王依照制名的目的、根據、原則、方法去製作名稱，「有循於舊名，有作於新名」，並且憑藉王權的力量予以推行；如果這些名稱製作合適，社會效果良好，就會被社會普遍接受，成為人們的習慣和傳統，名實關係得以最終確立；如果製作不合適，社會效果不好，則聖人和君子可以進諫，民間社會也可以消極抵抗，由此開啓王者、聖人、君子和民間社會之間的新一輪博弈。
5. 在這個過程中，整個社會不僅約定了名稱與相應對象之間的指稱關係，更重要的是約定了名稱本身的社會、政治和文化內涵，在社會角色名稱、刑法禮儀名稱等等那裡，這種情形特別明顯。

可以看出，荀子的理論帶有明確的社會約定論承諾，並且還論及了語言的社會分工。但這種社會約定論並不會流於主觀主義、相對主義和懷疑論，它至少能夠保持認知主體關於名稱和語言的知識的主體間性（inter-subjectivity）。

在我看來，荀子的這種名稱理論甚至比當代美國哲學家克里普克、普特南等人的嚴格指示詞和因果歷史理論更為合理，因為它更為徹底地貫徹了「約定俗成」的原則，更為徹底地強調了名稱（語言）的社會性因素，也更好地說明了我們的日常語言實踐。在以後幾年內，我將同時吸收、借鑒荀子、弗雷格、羅素、維特根斯坦、塞爾、克里普克、普特南等人的名稱理論中的合理因素，發展出一種關於名稱的「因果歷史的描述理論」，這是後話。

## 引用書目

- 楊伯峻，《論語譯注》，北京：中華書局，1980。
- 高長山，《荀子譯注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003。
- 孫中原校釋，〈荀子〈正名篇〉〉，陳波主編，《邏輯學讀本》，北京：中國人民大學出版社，2008。
- 陳漢生著，周雲之等譯，李先琨校，《中國古代的語言和邏輯》，北京：社會科學文獻出版社，1998。
- 波菲利著，王路譯，〈〈範疇篇〉導論〉，《哲學譯叢》1994年第6期，頁75-84。
- Buridan, John. *Summulae de Dialectica: an annotated translation, with a philosophical introduction* by Gyula Klima, New Haven and London: Yale University Press, 2000.
- Cua, Antonio S. *Ethical Argumentation: a Study in Hsun tzu's Moral Epistemology*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- Cua, Antonio S. ed. *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York; London: Routledge, 2003.
- Kneale, William and Martha Kneale. *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Putnam, Hilary. *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Quine, W. V. *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969.
- Hagen, Kurtis. "Xunzi's Use of *Zhengming*: naming as a constructive project," *Asian Philosophy*, 2002, Vol. 12, No. 1, 35-51.
- Cheng, Chung-ying. "Language and Logic," *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, ed. A. S. Cua, New York; London: Routledge, 343-355.
- Robins, Dan. "Xunzi," 2007, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/xunzi/>

---

# Xunzi's Politicized and Moralized Philosophy of Language: A Systematic Interpretation, Reconstruction, Comparison and Comments

Chen, Bo \*

## Abstract

Xunzi offers a classification of names, in which he discusses the membership or inclusion relations among the things to which names refer. In this regard Xunzi's thought is at least six centuries ahead of Porphyry's. He suggests the principle and process of "the establishment of names by social conventions and customs," highlights the sociality, conventionality, and coerciveness of names, and refers to the division of linguistic labor. He discusses the cognitive and communicative functions of names, but places more emphasis on their social, political, and moral functions. He states that the similarities and differences among cognitive objects provide the ontological basis for regulating names; the sensation and cognition of such similarities and differences provide the epistemological basis. He expounds some essential requirements for regulating names, and analyzes three categories of errors about names and the refutations of them. He also investigates the position and functions of names in the system of argumentation. In short, Xunzi develops a rather systematic theory of names, in which there are some outstanding and illuminating insights. These insights are still alive in contemporary philosophy of language, and could be used to broaden and deepen our understanding of names, and of language more generally. His theory of names obviously acknowledges social conventionalism, its most prominent characteristic is politicization and moralization, and its distinct internal limitation is that it does not pay much attention to the epistemological and logical aspects for regulating names, resulting in limited contribution to the study of names in these aspects.

**Keywords:** the cognitive, communicative, political and moral functions of names; the sociality, conventionality, and coerciveness of names; the division of linguistic labor

---

\* Professor, Department of Philosophy, Peking University.