

《荀子·正名》释义

——语意学的诠释取径

伍振勋*

一、前言：荀子正名论的诠释取径

《荀子·正名》无疑是一篇阐释儒家正名主义观点的政教论述。一方面，荀子延续了孔子将“正名”视为实现政教理想之基础工程的立场；一方面，他在战国中晚期的现实条件下，面对当时诸子百家之学的名辩风潮，开创出具有儒家特色的名辩理论——他提出了正名三论（“所为有名”、“所缘以同异”、“制名之枢要”）的名学理论，以辨正他所谓的“三惑”（“惑于用名以乱名”、“惑于用实以乱名”、“惑于用名以乱实”）的名辩乱象。荀子的名辩理论，当代学者的诠释取径，多偏于阐发当中蕴涵的逻辑思想。这一诠释取径，大略又有两种不同的理论脉络：

一是认识论的脉络，陈大齐对荀子名理学说的诠释可以作为代表。陈先生将荀子的辨说论、知虑论、名论三个部分合为整体的名理学说，名理学说则是处理“如何知道”的认识论课题，就在这一认识论脉络中，他论及荀子的逻辑思想：在辨说论部分，他认为荀子所言“辨说”的性质相当于论证或推理，进而参照因明学的悟他、自悟二门，以及逻辑学的模拟、演绎、归纳三种推理法考察荀子辨说论的理论意义；在知虑论部分，他借因明学“不定过”中的“相违决定”，阐释荀子所谓“兼权”的思考方法；在名论部分，他采用逻辑学中的“一名多义”、“上位概念—下位概念”、“范畴—个体”等解说荀子所论的“制名之枢要”，且以逻辑学的过失论比附荀子所指陈的“三惑”。^①此外，冯友兰、廖名春的诠释亦属于认识论的理论脉络。^②

* 本文作者为台湾大学中国文学系助理教授。

① 陈大齐：《荀子学说》（台北：中国文化大学出版部，1989），第83—139页。

② 冯友兰论及荀子的知识论：关于类与种之关系的“共名”“别名”之分，涉及推理的综合、分析过程；辩驳诸家的逻辑谬误，涉及概念的内涵与外延、个别与一般、特殊与普遍的论旨等。冯友兰：《中国哲学史》（台北：蓝灯文化公司，1989），第373—382页。廖名春则根据荀子提出包括概念论、推理论的逻辑学说，其著作亦自觉运用定义、划分等逻辑方法，而推崇荀子是先秦最有成就的逻辑学家之一。廖名春：《荀子新探》（台北：天津出版社，1994），第229—251页。

一是主体论的脉络,此一诠释取径乃由当代新儒家牟宗三所开辟。由于牟先生对于儒家思想的理论意义,一向关注于以主体论为核心的道德形上学,他因此强调荀子学术的“基本精神与心思之形态”属于“重智系统”,而非儒家正宗的“重仁系统”。^①所谓“重智系统”,就主体论来看,意味着创造价值世界的根源来自心灵的认识能力所构成的“知性主体”。据此,牟先生乃认为:“荀子言名,赅典章制度之名而言之,即示其心灵之网罗万有,综综百代,兼摄自然与人事,而出之以正名之态度,则在名之指谓下,一切皆为一‘客体之有’(Objective being),而其心灵即为一‘理智的认识之心’也。”^②就此而言,“名”乃是知性主体建构的符号形式,“正名”则是“磨炼认识之主体,贞定外在之自然”的知性活动。^③牟先生遂进一步指出荀子正名论的理论意义,在于其中涵蕴“逻辑分析”(概念之分析、形成)三义:一是析事正名不能与经验事物脱节,一是心智必运用于经验事物而彰其明悟之用;一是名乃生息于文化背景之中,名理有其文化来历及文化意义。至于“逻辑法则”方面(同一律、矛盾律、排中律),则非荀子正名论之所涵。^④此外,韦政通亦承袭牟先生的诠释取径,将荀子重视“正名”视为“认知心的表现”,强调可以透过正名论把握荀子的心灵形态,及其思想系统的基本精神。^⑤

前述两种诠释脉络,分别彰显了荀子正名论在认识论与主体论两方面的理论意义,而且均有意经由比附或对照西洋的逻辑学以彰显荀子名理学说的意义。然而,由于面对生活世界的思考方式有别,如蔡锦昌所指出的,“中国古代的思考方式”着重在行事当中表现“拿捏分寸”的明智心态,这与西方经由理性思辨而建构一套认识论与存有论的思考方式根本不同。^⑥由于文化性格不同,反映在名理学说的论旨方面,则如徐复观所言:中国的名学乃是扣紧经验的具体事实与意指的价值要求,以建立实践活动的言行一致为旨趣;西方的逻辑学则是抽掉具体事实与价值要求,以发现思维活动的推理形式为旨趣。^⑦因此,如唐君毅即转而挖掘“中国语言哲学”之特色:关注于如何运用语言以表达

① 牟宗三:《名家与荀子》,台北:台湾学生书局,1979,第193页。

② 同上书,第255页。

③ 同上书,第265页。

④ 同上书,第256—259页。

⑤ 韦政通:《荀子与古代哲学》,台北:商务印书馆,1992,第171—183页。

⑥ 蔡锦昌根据先秦思想使用“一”字,其“贞定性”多于“单位性”,“动作性”多于“理论性”;“欲”字的用法与特性在其“恰当性”;以及阴阳往复的“气”思考方式等方面证成“中国古代的思考方式”乃是一种“拿捏分寸的思考”。以这种思考方式观之,蔡先生认为荀子所谓的“名”,不同于西方思想中的概念(concept);“实”并非作为认知对象的事物之实(fact);名实关系不是逻辑必然关系;“征知”亦非关认识论架构;“共名”并无普遍、抽象之意,非如逻辑之“共相”(universal)。蔡锦昌:《拿捏分寸的思考:荀子与古代思想新论》,台北:唐山出版社,1996,第5—54,78—81页。

⑦ 徐复观:《公孙龙子讲疏》,台北:台湾学生书局,1966,第7—8页。

意义、语言运用与行为之关系、语言运用之价值与其限制等课题——这些课题乃属于“语意学”的脉络。^①唐先生认为荀子的正名论着重讨论名实关系以及如何成就人之心意交通与治道，“与其说为属于西方所谓逻辑，实不如说为更近于今所谓语意学者”，而且“其目标又在成就治道，则又超乎今所谓语意学之目标之上。”^②

上引学者的论点，皆强调中国的名理思想并非以形式逻辑为主，而是有其实质的语意内容。至于唐先生的看法，参考英国语言学者利奇(Geoffrey Leech)对于语意学所涉及之“意义”的细分，可以如此理解：荀子正名论涉及的语意乃是属于“广义的语意”，亦即它涵盖广泛具有交际价值(communicative value)的意义，不仅是涉及语言的一般“意义”(sense)——关于认知、概念、外延内容的意义，这是构成语意的基本成分；而且涉及语言的“内涵意义”(connotative meaning)与“社会意义”等联想性的语意成分——“内涵意义”乃是关于人们所认识之真实世界的意义，这一认识又会随着社会文化模式、历史发展而产生变化；“社会意义”则是关于语言运用之社会环境的意义。^③依据这一理解，唐先生所标举的语意学诠释取径，必然要触及荀子关于真实世界与社会环境的认识与信念。值得一提，日本学者在1960年代关于荀子逻辑思想的研究，正是着重指出荀子的逻辑学与世界观之关系，如大室干雄凸显荀子的语言、逻辑思考有其“意识形态特色”，认为荀子以经验认知论为主的逻辑思考，并未展开对存有论的反思，反而提出普遍先验的“先王”理念以统摄世界秩序。^④

本文以下将大体依循语意学的诠释取径，尝试诠释荀子正名论的思想意旨。

二、《正名》的论旨：重建“道法”之“一”的政教论述

战国中晚期的知识界，对于语言、认识的探索成为核心课题。检视荀子的相关论述，《正名》关注语言课题，《解蔽》关注认识课题，正是对于当时知识界论题的回应。根据陈启云的观察，战国中晚期儒、墨、道、名各家的辩难，促成

① 唐君毅：《中国哲学原论—导论篇》，台北：台湾学生书局，1986，第223页。

② 唐君毅：《中国哲学原论—导论篇》，第162页。

③ 参见〔英〕杰弗里·利奇(Geoffrey Leech)：《语义学》(上海：上海外语教育出版社，1987)，第13—33页。

④ 大室干雄：“荀子”における论理学的思考：その构造と本质と机能，《日本中国学会报》，第18，1966。此外，小川晴久则区分“性格逻辑”与“没性格逻辑”两层以讨论荀子的逻辑思想，所谓“性格逻辑”即是指由“礼义”统贯的世界观。《荀子の论理》，《思想の研究》，号1，1967。以上参见佐藤将之：《二十世纪日本荀子研究之回顾》，《国立政治大学哲学学报》第十一期，2003，第62—66页。

对思想的本质、知识的根据、真理的标准,以及这三者和语言的关系的反思,因而发展出思维方法、逻辑和语言哲学等认识论方面的学问。然而,诸子思想的发展,虽与这一认识论的自觉密切相关,但从思想发展的实际情况来看,针对名辩之学所展开的批评却是主流思想的发展路向,因此发展出异于以认识论为核心的西方哲学的哲思。^①其中,庄子、荀子对于诸子百家之学的批评,最能代表这一思想史发展趋势。

古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓。明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在。其明而在数度者,旧法世传之史尚多有之。其在于“诗书礼乐”者,邹鲁之士、搢绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称而道之。……后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。(《庄子·天下》)^②

故王者之制名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉。……其民莫敢托为奇辞以乱正名,故壹于道法而谨于循令矣。如是,则其迹长矣。迹长功成,治之极也,是谨于守名约之功也。今圣王没,名守慢,奇辞起,名实乱,是非之形不明,则虽守法之吏,诵数之儒,亦皆乱也。……今圣王没,天下乱,奸言起,君子无执以临之,无刑以禁之,故辨说也。……以正道而辨奸,犹引绳以持曲直,是故邪说不能乱,百家无所窜。(《荀子·正名》)^③

这两段文献的共通之处,在于呈现战国时期官守、师儒与百家之学三分的学术生态:一是以“数度”为专业的“旧法世传之史”(以“名守”为业的“守法之吏”属之);一是诵读“诗书礼乐”的文学之士(“诵数之儒属之”);一是在各地游说的百家之学。两段文献的论旨也相近:反省“道法”之“一”(行动与思想的根本常道与总体规则)被诸子百家的辨说分化破裂的思想趋势。战国学术发展的分化趋势,当代学者或用“哲学的突破”(philosophical breakthrough)的概念加以描述,意谓着:来自古典传统的“道法”之“一”将受到理性认识的检视,随之而来“对人类处境的本身及其基本意义有了新的解释”。^④然而,对彼时的学者而言,随着理性认识所带来的知识发展,却反而引起“人们将如何行动与思

① 陈启云:《中国古代思想文化的历史论析》,北京:北京大学出版社,2001,第84—106页。

② 郭庆藩:《庄子集释》,台北:河洛出版社,1980,第1067—1069页。

③ (清)王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988,第414,422—423页。以下《荀子》引文,悉据此书。

④ 余英时:《中国知识阶层史论(古代篇)》,台北:联经出版公司,1980,第30—38页。余先生这一概念乃是借用美国社会学家派森思(Talcott Parsons)的说法。见派森思(Talcott Parsons)著,章英华译:《社会的演化》,台北:远流出版社,1991,第89—122页。

想”的疑虑,因此,不分儒、道的学者,莫不在心理上有一股“道法”之“一”已然遭到破坏的焦虑。至于如何恢复“道法”之“一”,儒、道学者则依据他们的世界观,各自提出不同的解决方案。

荀子所提恢复“道法”之“一”的方案,乃是取法孔子“名正、言顺、事成”的正名主义观点而发展出完整的名辨论述,针对诸子百家的名辨进行语意的批判,并且透过“辨说”的方式阐述“道法”之“一”。因此,他必须自觉如下的问题:他的辨说与百家之学的辨说有何区隔?

传曰:“天下有二,非察是,是察非。”谓合王制与不合王制也。天下有不以是为隆正也,然而犹有能分是非、治曲直者邪?……传曰:“析辞而为察,言物而为辨,君子贱之;博闻强志,不合王制,君子贱之。”此之谓也。^①

礼之理诚深矣,坚白同异之察入焉而溺;其理诚大矣,擅作典制辟陋之说入焉而丧;其理诚高矣,暴慢恣睢轻俗以为高之属入焉而队。……故绳者,直之至;衡者,平之至;规矩者,方员之至;礼者,人道之极也。^②

后王之成名:刑名从商,爵名从周,文名从“礼”;散名之加于万物者,则从诸夏之成俗曲期,远方异俗之乡则因之而为通;散名之在人者……^③

荀子认为辨说当以“王制”为是非曲直的最高标准,并以此区别于诸子辨说的“析辞而为察,言物而为辨”。“王制”所指为何?它何以成为是非曲直的最高标准?“礼之理”、“王制”乃是荀子所认知的“道法”的实质内容。深、大且高的“礼之理”系华夏社会的历史经验积累而得,它以高度的理智精神、永续的文化传统、成熟的社会规范为内涵而被视为“常道”。^④荀子认知的“常道”不是某种形上的、抽象的主观精神,而是蕴含于“王制”的具体规则或经典文物当中,因此学者当透过对“王制”的依循实践,进而理解创发蕴含其中的普遍价值原则。至于“王制”的运作基础就在各种名称系统,诸如刑政、爵位制度、礼仪规范和社会生活的语言沟通等皆依赖于名称系统,这一名称系统的总体即是所谓的“后王之成名”。总言之,“后王之成名”的名称系统(名),乃是相应于各种政治社会事务的制度运作(法),当中又承载着伦理、德行、人际沟通、人性价值的普遍原则(道)。

据上可知,荀子所谓“王制”即是指涉“道—法—名”的整体典制。就普遍价值原则而言,可谓之“礼之理”;就制度运作的名称基础而言,可谓之“后王之

① 《解蔽》,第409页。

② 《礼论》,第356页。

③ 《正名》,第411页。

④ 详见拙作:《从语言、社会面向解读荀子的“化性起伪”说》,汉学研究中心《汉学研究》第二十六卷第一期(2008.3)。

成名”。当荀子面对百家之学的名辩风潮所带来的挑战，他即是以阐释这套源自历史传统的“道一法一名”的典制作为回应，正名论的论旨也就是透过辨正制度运作的名称基础来阐释这套传统典制的价值。概言之，荀子正名论对于儒家正名主义的政教观点作了进一步的发挥，包括下列论述要点：借由阐述正名三论的名称理论，以证成“后王之成名”的“典制”地位；借由批判诸子设辞立说的谬误（“三惑”），以彰显名称典制的“常道”内涵；借由强调个人言语行为的体制化要求，以表明言语行为的道德实践意义。以下就分节申论之。

三、“正名”三论释义：系统性的名称理论

（一）“所为有名”：名称功能论

荀子正名论首先是说明“所为有名”，亦即是关于名称的“功能”与制名的“目的”的论述：

异形离心交喻，异物名实玄纽，贵贱不明，同异不别，如是则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。故知者为之分别，制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是则志无不喻之患，事无困废之祸，此所为有名也。

“异形离心交喻，异物名实玄纽”二句虽然难解，^①但是根据上下文的文意脉络可知当是描述制定名称符号以前，人类的集体生活“贵贱不明，同异不别”，以至于在生活的行动上陷于“志”不喻、“事”不行的混乱状态。“异形”句所述为人心意向的殊异，彼此间的心志乖离、竞相争鸣，其结果则是价值意识混乱（“贵贱不明”），导致“志必有不喻之患”。^②“异形”句属于意向方面的事实，“异物”句则属于事件方面的事实：生活中各类事物的名实关系纠结复杂，其结果则是事物间“同异不别”，导致“事必有困废之惑”。荀子就以此阐述名称的功能（“分别”，亦即“上以明贵贱，下以辨同异”）与制名的目的（“志无不喻之患，事无困废之祸”）。

“制名以指实”，名称是“指实”的符号，而“指实”的含义则是“分别”事物的“贵贱”、“同异”。如此，则“指实”就不仅是如实地指称事物的本然存在（“物其

^① 兹从王先谦之读：“异形者离心交喻，异物者名实玄纽。”杨倬则读为“异形离心，交喻异物，名实玄纽。”，第415页。

^② “异形”之“形”近于“是非之形不明”之“形”，意为殊异的价值意识。“离心”，意为心志乖离，“离心”的词例，如《议兵》：“非贵我名声也，非美我德行也，彼畏我威，劫我孰，故民虽有离心，不敢有畔虑，若是则戎甲俞众，奉养必费。”第289页。尚有“离德”“离道”“离理”等用例，“离”均为乖离之意。“交喻”，姑且解为不同的心志之间彼此“争鸣”的情形。

所物”),还要恰如其分地指称事物的存在地位与价值(“实其所实”、“位其所位”)。^①由此而言的“正名”即包括三层含义:由“物”以定“实”,“物”是存在,“实”是称谓,“物其所物而不过焉,实也”,则名即是对事物之本然真实的指称;由“实”以定“位”,“位”是如其实之情况(situation)、样相(form)或态势(modality)等形式特性,“实其所实而不旷焉,位也”,则名即是对事物之存在地位的指称;由“位”以定“正”,“位其所位焉,正也”,“上以明贵贱,下以辨同异”,则名即是对事物之存在价值的贞定。^②

制名事业,荀子将其视为“知者”的业绩。真正的“知者”,具有“大清明”的心智,“万物莫形而不见,莫见而不论,莫论而失位。……疏观万物而知其情,参稽治乱而通其度,经纬天地而材官万物”,^③包括视察事物本然存在之实情、论究社会生活秩序之法度、统理宇宙万物适宜之分位,因此,他能“制名以指实,上以明贵贱,下以辨同异”,既透过名称如实地指称事物的本然存在,更重要的是依据社会生活的需要,恰如其分地“分别”事物的存在地位与价值,以成就社会生活的伦理秩序。可见:“制名”主要是借由名称的符号功能以完成社会生活的“目的”(“贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也”),名称因而具有规范性,是关于人们的心志表现、言行动作的一套规范,它如同“符节、度量”,都是一种制度性的社会实在,目的则是为了实现“志无不喻之患,事无困废之祸”的社会生活。^④喻志,不仅是个人意向的表达,且是透过“壹于道法”的价值模型,实现社会的道德规训(“群道”);行事,不仅成就个人的事业,且是透过贵贱、同异的分位格局,成就“明分使群”的政治事功。

上述的名称功能论,显示了名称乃是一种制度性的社会实在,由于“刑名”、“爵名”、“文名”、“散名”等各类名称的“地位功能”被社会普遍接受、继承延续,才能建构、维持社会生活的伦理秩序。基本上,这一功能论仅是重申了荀子的正名主义立场,也间接肯定了“后王之成名”作为一种“典制”的权威地位;至于他如何为正名主义的立场给予理论的说明、以证成“后王之成名”的典制地位,则有待下文所要探讨的关于自然实在、社会约定的论述。

(二)“所缘而以同异”:自然实在论

“上以明贵贱,下以辨同异”是荀子对名称功能的基本认知,“上”“下”之

① 《公孙龙子·名实论》:“天地与其所产焉,物也。物以物其所物而不过焉,实也。实以实其所实而不旷焉,位也。出其所位非位,位其所位焉,正也。……其正者,正其所实也。正其所实者,正其名也。”谭业谦:《公孙龙子译注》,北京:中华书局,1997,第48页。

② 参见牟宗三:《名家与荀子》,第82—85页。

③ 《解蔽》,第397页。

④ 《正名》:“析辞擅作以乱正名,使民疑惑,人多辨讼,则谓之大奸,其罪犹为符节之罪也。”第414页。

分,凸显了制名的目的乃是符合“贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也”的伦理秩序,“同异”之“察”不应无限上纲,而是应该有所“止之”,以“礼义之中”为其依归。^①但如从制定名称的存有论或认识论来看,“下以辨同异”的“下”,似乎也有基础的意味,荀子因此顺势提出了“何缘而以同异”的论题,试图说明:名称作为一种制度性的规范,乃是建立在“自然实在”的基础上。其文如下:

然则何缘而以同异?曰:缘天官。凡同类、同情者,其天官之意物也同,故比方之疑似而通,是所以共其约名以相期也。形体、色理以目异;声音、清浊、调竽,奇声以耳异;甘苦、咸淡、辛酸,奇味以口异;香臭、芬郁、腥臊、酒酸,奇臭以鼻异;疾养、滄热、滑铍、轻重以形体异;说故、喜怒、哀乐、爱恶欲以心异;心有征知。征知,则缘耳而知声可也,缘目而知形可也,然而征知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知,心征之而无说,则人莫不然谓之不知,此所缘而以同异也。

概言之,“辨同异”的名称功能,它的实在性乃是凭借人具有“辨同异”的认识能力——人类透过心灵运作的“意向性”(intentionality)机制与自然世界连接而产生“辨同异”之“知”。^②“辨同异”的知觉经验包含两端:一是“天官之当簿其类”,视觉之于形色、听觉之于声音、味觉之于味道、嗅觉之于气味、形体之于触感、心理之于情感,产生各类感觉表象;一是心的“征知”,经由各个感觉渠道,产生“缘耳而知声,缘目而知形”等各类事物的知觉(荀子将“心”喻为“天君”的理由之一,当是因为“心”代表人的意识整体,它可以“征召”或“征验”各种感觉的表象而整合为统一的、融贯的知觉)。由于“辨同异”的知觉经验是人类普遍拥有的自然本能,^③因此经由“比方之疑似而通”的比物连类过程,即可作为“共其约名以相期”的基础,也就是进入命名的社会化过程。

上述关于荀子对“辨同异”之知觉经验的描述,很容易使人透过主(心理能力)、客(物理世界)对立的认识论架构进行解读,因而认为这种知识仅是分辨物类的知识,且将命名视为一种客观知识的建构过程。然而,在荀子正名论述的脉络中,上列引文其实是将重点置于人是一种“同类、同情”的生物,因着自然的人性之实而拥有一致的“意向性”,这正是“共其约名”得以进行的前提;整

^① 《修身》：“夫坚白、同异、有厚无厚之察，非不察也，然而君子不辩，止之也。”第31页。《礼论》：“礼之理诚深矣，坚白、同异之察入焉而溺。”第356页。

^② “意向性”一词，不仅是指“意图”，还泛指心灵能以各种形式指涉实在事物的心理状态，包含欲望、感觉、意图等。

^③ 《荣辱》：“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。目辨黑白美恶，耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。”第63页。

体观之,这是在描述如何经由心灵的意向性作用而使名称与实在世界发生连接的过程,借以说明名称具有指称实在的功能。这一连接心灵意向与实在世界的知识建构过程,乃是以“天人合一”的存在感受为前提。基于这一前提,不论是物理知识或自我知识,它的终极根源都是来自对“天”的认识,真正的知识当是“知天”——这种知识并非建立在主客对立的认识架构而发展出的理论性科学知识,而是所谓“能参”的实践性伦理知识,^①亦即身为自然之子的人类,发展出“清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功”的理智行为以求合理运用自然世界的生存资源。^②

如前所言,“辨同异”之“知”,就是在比物连类的知觉过程当中形成“类”的知识,然而,就实践性伦理知识知识典范来说,则“类”的意义有二,其一是认识“万物同宇而异体,无宜而有用为人,数也”的“物类”知识,“物类”知识使人类得以“财非其类以养其类”,此所谓“备其天养”;其二是认识“人伦并处,同求而异道,同欲而异知,生(性)也”的“伦类”知识,“伦类”知识使人类得以“顺其类者谓之福”,此所谓“顺其天政”。

综上所述,荀子认为人类乃是通过内在心灵的意向性而与外部实在世界连结,因此,通过“天官”、“天情”、“天君”的协作而形成的知识,即是关于自然实在的知识,而名称具有“辨同异”的功能也即是建立在这种自然实在知识的基础上。另外,如果考虑到名称终究是要发挥“明贵贱”的社会功能,则必须进一步将“备其天养”“顺其天政”的实践性伦理知识亦纳入考量。这种伦理知识,荀子既以“天养”“天政”称之,似乎它也被视为自然实在知识的引申性知识。总之,名称做为一种制度性的规范,荀子乃是将其建立在上述关于“自然实在”的认识基础上。至于,人类以其理智行为得以“全其天功”(合理运用自然世界的生存资源),则必然是在社会化的前提下完成的,而为万物命名正是一个将自然实在予以社会化的程序。

^① 《天论》：“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。”第308页。

^② 《天论》：“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。财非其类以养其类，夫是之谓天养。顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。暗其天君，乱其天官，弃其天养，逆其天政，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶。圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是，则知其所为，知其所不为矣；则天地官而万物役矣。其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天。”页309—310。荀子所谓“天地官而万物役”虽然含有类似宰制自然的精神，但这是以人类的生活世界和自然世界是一有机的整体为前提，既强调人类是自然世界的一员，可以透过清明理性顺应自然世界的构造与规律而加以充分发展利用之，也强调人类的自我节制与自然的和谐；这就不同于科学思想的世界观，强调透过知识的力量宰制自然世界，以人力对自然世界无限扩张。参见唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，第140页。

(三) “制名之枢要”:社会约定论

命名是一种社会过程,它以人们对于“自然实在”的认识为基础,最终形成一套属于“社会实在”的物类体系,荀子所谓“制名之枢要”即是论及这一过程的重要原则,其说如下:

然后随而命之,同则同之,异则异之,单足以喻则单,单不足以喻则兼,单与兼无所相避则共,虽共,不为害矣。知异实者之异名也,故使异实者莫不异名也,不可乱也,犹使同实者莫不同名也,故万物虽众,有时而欲偏举之,故谓之物——物也者,大共名也,推而共之,共则有共,至于无共然后止;有时而欲偏举之,故谓之鸟兽——鸟兽也者,大别名也,推而别之,别则有别,至于无别然后止。名无固宜,约之以命,约定俗成谓之宜,异于约则谓之不宜;名无固实,约之以命实,约定俗成谓之实名;名有固善,径易而不拂,谓之善名。物有同状而异所者,有异状而同所者,可别也。状同而为异所者,虽可合,谓之二实;状变而实无别而为异者,谓之化,有化而无别,谓之一实;此事之所以稽实定数也。此制名之枢要也。

荀子将“命名”概括为“同则同之,异则异之”的过程,亦即依据“辨同异”的知觉经验,进一步对事物进行分类命名。这一命名过程标志着人类认识自然对象、探知客观世界的企图。至于命名/分类的具体作法:在事物的个别方面,名称的基本形式包括“单名”与“兼名”,以足以表明事物的同异之实为原则;在事物的全体关系方面,则依“共名”“别名”的上下层级加以归类,形成物类体系;此外,因考量事物的变化而发生的实数问题,则以“同状而异所”“异状而同所”加以检证。^① 上述论点似乎是针对当时辩者的诡辩式论题而发:荀子以“同则同之,异则异之”描述命名的依据与分类作用,进而提出“单名”/“兼名”、“共名”/“别名”、“同状而异所”/“异状而同所”三组命名、指实的分类原则,当是为了响应辩者的三类“同异之察”的诡辞。

就命名的认识论意义来看,这套物类体系的形成,已经超越了原初社会的具体性、特殊性命名——如德国哲学家卡西勒(Ernst Cassirer)所言:“最初的名称都是具体的,它们依附于对特殊事实或特殊活动的领悟。……每一种分类都是被特殊的需要所决定和支配的。……对纯粹‘共相’的兴趣既不可能也

^① 徐复观认为“状”不同于“形”,乃指事物的状态,如白马之“白”即为马之状。同状,如同为白色;异所,如白马、白鸡。“所”乃表示实的空间位置,与实同义。见徐复观:《公孙龙子讲疏》,第16—17页。

无必要”，^①而进一步具有抽象的、普遍的知识的意义。不过，这并不意谓荀子对事物之“共相”的兴趣，正如陈波所指出：荀子所述的这套物类体系，虽然显示了物类的“逻辑学和生物学中的属种关系”，但是荀子并未如古罗马哲学家波菲利(Porphiry)的定义理论一样发展出“一套系统、严谨的理论”或“一套带有程序性和操作性的技术”。^②荀子所关注者，乃在于形成这套物类体系的社会文化模式，而以“名约”之说解释这一物类体系的起源与功能。

荀子的“名约”说，可说是为“散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期”所作的原则说明，概言之：这一说法强调命名出于社会约定，“异于约则谓之不宜”；而且“名无固实”，是随机选定的结果，在这种无必然之理的情况下，意味着“实名”一经确立也就无从质疑；至于名约的妥适性要求，则是着眼于交际效能，当以直接、简易、不违背常识为原则。上一小节所论的“辨同异”之“知”，凸显了人类心灵具有认识自然的能力；“同则同之，异则异之”的命名活动，则是经由“名约”的社会化过程，将事物的自然实在转化为名称的社会实在，凸显了人类心灵具有创造社会实在的能力，人类也由原先处于自然的生存环境来到人文的生活世界。

进一步深究，荀子以“名约”说表明了华夏社会的物类名称系统乃是被集体接受的名称系统，肯定它是一套“制度性的社会实在”，借以证成“后王之成名”的权威正当性。参考塞尔(John R. Searle)的说法，所有的“制度性实在”一般都有三个特征：一是“集体的意向性”(collective intentionality)，这是一切社会活动的基础，“名无固宜……约定俗成谓之宜”之说，即是强调人具有“能群”的特性，而命名是一种社会活动，出自社群的集体意向性，因而超越个体的意向；一是“功能归属”(function and the assignment)，乃是将某些物理事实置于一种目的论当中而赋予其功能，进而形成规范性作用，“名无固实……约定俗成谓之实名”之说，即是将自然事物的实在置于社会生活的目的之中而对其赋予功能，因此形成名称的规范性(参照第一小节的名称功能论：“制名以指实”乃是重在“上以明贵贱，下以辨同异”的“分别”功能，为了获致“道行而志通”的政教目的，因此它具有如同符节、度量一般的规范性)；一是“建构性规则”(constitutive rules)，这一类规则异于“调节性规则”(regulative rules)——所谓“调节性规则”，乃是对于先行存在的行为设立某些规则加以调节(如以靠右行驶的规则调节既有的驾驶行为)，至于“建构性规则”，则不仅具有调节行为的作用，它实际建构了它所调节的行为本身(如下棋乃是因规则的存在才实

① [德]卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘阳译：《人论：人类文化哲学导引》，台北：桂冠图书公司，1990，第198—199页。

② 陈波：《荀子的政治化和伦理化的语言哲学——一个系统性的诠释、建构、比较与评论》，《台大文史哲学报》第69期(2008.11)。

现了下棋的行为)，“名有固善，径易而不拂，谓之善名”之说，所以强调直接、简易、常识的原则，殆即意识到命名乃是一种“建构性规则”，因适切的命名而实现了适切的言语行为，与适切命名的简易原则相应，适切的言语行为也当把握简易的原则（“故知者之言也，虑之易知也，行之易安也，持之易立也”）。^①

承上所论，名称基于社会的集体接受而成为一套“制度性的社会实在”，这一情形必然也就导出“制名”的权力机制。显然，“名约”与“制名”的说法是一体两面的关系。就名称起源的论题而言，“名约”说攸关社会共识的凝聚，属于第一序的名称起源，显示名称的制定不可能是某一个人的创作，而必然是社会集体创作，它是“公众智能”的展现；“制名”则是将社会文化模式予以体制化的必经过程，属于第二序的名称起源，显示“知者”经由“制名”而对伦理秩序与价值体系有所发明创造，名称也成为政治意识形态的载体（“王制”的运作基础）。^②

总结此节所述，荀子为了证成“后王之成名”的典制地位，阐述了包括名称功能论、自然实在论和社会约定论的名称理论，就思想史的意义而言，它不仅是儒家正名主义的重要理论，甚至套用徐复观的说法，它是“先秦正名思想之完成”。至于其理论内涵，徐先生乃聚焦于“制名之枢要”一论，强调荀子提出“约定俗成”、“名无固实”的合理性，以及共名/别名的事物分类系统所建立的认识秩序。^③ 本文的上述讨论则认为：荀子的正名三论是一个包括名称功能论、自然实在论和社会约定论的系统理论，这一系统理论将语言的规范功能、心灵认识实在世界的自然机制、社会的建构性规则等要素加以结合，形成一个具有实在论特色的名称理论。^④

^① [美]约翰·塞尔(John R. Searle)著，李步楼译，《心灵、语言和社会——实在世界中的哲学》，上海：上海译文出版社，2006，第108—123页。

^② 笔者曾借用美国社会学家米德(George H. Mead)的说法，阐释荀子的“社会自我”观点：在社会化过程中才有自我的发现，心灵活动乃是社会过程的产物，因此个体经验的意义必须透过先在的社会经验来解释。不过，这一“社会自我”概念，并未预设个体从属于社会，或把社会视为相对于个体的外部组织，因此，自我不仅被动接受社会规范，也可以应时变化、创造社会规范，并且能将政治制度中隐含而尚未实现的价值原则彰显出来。这样的自我，用荀子的语汇来说，即是能与天高、地广比类的“成人”；亦即是“通于神明，参于天地”的“圣人”。[美]乔治·米德(George H. Mead)著，赵月瑟译，《心灵、自我与社会》，上海：上海译文出版社，1992，第197—201页。拙作：《从语言、社会面向解读荀子的“化性起伪”说》。

^③ 徐复观：《公孙龙子讲疏》，第15—17页。

^④ 牟宗三先生曾以“实在论”界定荀子思想的哲学定位，但他是在道德哲学的主体论脉络使用这一术语。大意是：荀子思想的基本原则是“天生人成”，亦即强调以人为的礼义之统化成人、治正自然界，表现出理性主义的思想特色：“从主体方面说，是理智的理性主义；从客体方面说，是外在的或实在论的理性主义”。参见牟宗三：《名家与荀子》，第213—228页。

四、“三惑说”释义：言语行为面向的阐释

从《正名》的文章脉络看，荀子的正名三论，乃是针对当时知识界三种“析辞擅作以乱正名”的语言乱象（“三惑”）而发。荀子所例举者，诸如“见侮不辱”、“圣人不爱己”、“杀盗非杀人”等“奇辞”，均是诸子某些“邪说”“奸言”的思想意旨。因此，当荀子以正名主义的立场辨正“三惑”，其实是指涉“名一辞一说”的整体语意。

名闻而实喻，名之用也；累而成文，名之丽也。用、丽俱得，谓之知名。名也者，所以期异实也；^①辞也者，兼异实之名以论一意也；辨说也者，不异实名以喻动静之道也。

孔子所言：“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴……”已指出“名”的意义与言语行为的“成事”意向有着必然的因果关系，“正名”是言语行为的基础。荀子所谓“辞也者，兼异实之名以论一意也；辨说也者，不异实名以喻动静之道也”，强调“辞”与“辨说”均须以“实名”为基础，也意味着“辞”与“辨说”所表述的思想意旨与行动准则，^②皆是对于“名”之“内涵意义”与“社会意义”的进一步揭示（“内涵意义”、“社会意义”，参见第一节的说明），它包含“指实”“见极”“喻动静之道”的整体意义——以“名”指称实在经验（“名之用”）、以“辞”“辨说”表述思想意旨、行动准则，以成就政教伦理（“名之丽”）。由此可见儒家的正名主义基本上是针对 J. L. 奥斯丁所谓的“以言行事的行为”（illocutionary acts），“名”则是言语行为（speech acts）的意义单位（unit of meaning）。^③“正名”的论旨即是要经由确立名称典制的“内涵意义”与“社会意义”以阐发当中的“常道”内涵。至于诸子的设“辞”立“说”，就如同行人之官或纵横家在政治场合中的设“辞”立“说”，当然是属于“以言行事的行为”，“以言行事的行为”本质上是意向性的，因此，言说者言语行为的“意向”必须体现社会生活的行为规范和价值意识的“意义”，才是适宜的言语行为。

基于上述的说明，本文认为荀子对于诸子某些“奇辞”之“惑”的辨正，目的在于揭出名称典制所内涵的“常道”，因此，与其说是要揭出这些“奇辞”在逻辑思维或认识方法方面的谬误（指向真理意义的辩论），毋宁说是要揭出诸子设

① “异实”，原作“累实”，据杨倞注“或曰”改。

② 《君道》：“行义（为）动静，度之以礼”，第 241 页；《赋》：“行为动静”，第 474 页；《修身》：“居处动静”，第 23 页；《劝学》：“布乎四体，形乎动静”，第 12 页；《乐论》：“发于声音，形于动静”，第 379 页。动静，泛指身体的一切行动；“喻动静之道”意谓阐明行动的准则。

③ [美]约翰·塞尔(John R. Searle)著，李步楼译，《心灵、语言和社会——实在世界中的哲学》，第 133—134 页。

“辞”立“说”的行为意向将衍生出有关行为规范和价值意识之意义的“惑乱”（指向王制意义的阐释）。^① 以下就从言语行为面向阐释荀子“三惑说”的含义，而与学界常见的逻辑学或一般语言学的阐释面向有别。^②

（一）荀子以其“名称功能论”的观点，辨正“惑于用名以乱名”的言语行为

“见侮不辱”，“圣人不爱己”，“杀盗非杀人也”，此惑于用名以乱名者也。验之“所为有名”而观其执行，则能禁之矣。

此处所言“惑于用名以乱名”，以及下文的“惑于用实以乱名”，是“析辞擅作以乱正名”的两种类型。所谓“乱名”的“名”，乃是指用以实现“名定而实辨，道行而志通”之政教目标的“正名”，具体指的是“后王之成名”的名称典制。这一批评所指涉的是“名”的“内涵意义”，因此荀子对于这些“奇辞”之“惑”的辨正，自然也是检视“名一辞一说”的整体语意。在“名”的语意层次——指称实在经验，“正名”即是建立“名定而实辨”的名、实关系，此则牵涉名、实两端，造成第一惑的原因乃偏在蔽于“名”，第二惑则偏在蔽于“实”。针对“惑于用名以乱名”的言语行为，荀子以“验之‘所为有名’而观其执行”予以对治。可见此惑的根本问题乃是失却名称功能、背离制名目的，亦即会造成贵贱、同异无别，志不喻、事不行的困境。“观其执行”，意谓：检视这些立辞的思想意旨是否能借由名称分别贵贱、同异的功能，实现“志无不喻之患，事无困废之祸”的社会生活。以下略以荀子辨正宋钐“见侮不辱”之辞为例加以说明。

宋钐为了论说止斗之道，而鼓吹“见侮不辱”的思想意旨。荀子批评此说之惑，其一是指出它在论说推理方面（持故、言理）的谬误：“子宋子不能解人之恶侮，而务说人以勿辱也，岂不过甚矣哉！”^③ 意谓：此论说混淆“恶之与不恶”、“辱之与不辱”，未能掌握“斗”的动机在“恶侮”，而不在“见侮为辱”。其一则是指出这一思想意旨背离名称的内涵意义（荣辱观），将会造成志不喻、事不行的

^① 陈波指出：荀子辨三惑乃是关于名称的社会学和政治学思考，如从认识论和逻辑学的角度看，荀子的论述是语焉不详的。陈波：《荀子的政治化和伦理化的语言哲学——一个系统性的诠释、建构、比较与评论》。此说可从，但陈先生并未针对“三惑说”提出“政治化和伦理化”面向的完整阐释。

^② （一）逻辑学的阐释面向，如陈大齐、廖名春的阐释属之，强调荀子所列举的“三惑”之“辞”属于逻辑上的判断或概念，“辨三惑”则具有逻辑辨谬的意义，所谓“惑”者，包括认识错误、概念混淆，以致违背名称系统的逻辑通则。陈大齐：《荀子学说》，第131—137页；廖名春：《荀子新探》，第242—246页。（二）一般语言学的阐释面向，强调“辨三惑”乃是辨正名称系统之语意关系的一般通则。如唐君毅的阐释：第一惑乃是以种名掩类名，第二惑乃是以实之一而泯除名之多，第三惑乃是由名之异而多，而谓其所指之实亦异而非一。见《中国哲学原论·导论篇》，第162—179页。又如冯耀明的阐释：第一惑，如“辱”与“荣”的语词是复义的，若不细加分辨就会产生歧义；第二惑，不符合经验事实的诡辞或玄言，都是不合适的语言用法，缺乏认知意义；第三惑，白马和马在约定用法已预设二者有种属关系，白马非马则违背约定。冯耀明：《荀子的正名思想》，《哲学与文化》第十六卷第四期（1989.4）。

^③ 《正论》，第340—342页。

困境：“君子可以有执辱，而不可以有义辱；小人可以有执荣，而不可以有义荣。有执辱无害为尧，有执荣无害为桀。义荣、执荣，唯君子然后兼有之；义辱、执辱，唯小人然后兼有之。是荣辱之分也。”^①“荣”与“辱”的语意，既涉及喜怒、哀乐、爱恶的心理感受，连带也涉及自我认同的价值观，显然有深刻的“荣辱观”的意义。对照庄子的理解：宋子是“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境”，^②经由超然于世俗的毁誉，肯定自我的自主性。荀子则透过“王制”是“天下之大隆，是非之封界，分职名象之所起”的视角，强调“后王之成名”的名称典制就蕴含着某些“圣王以为法，士大夫以为道，官人以为守，百姓以成俗，万世不能易也”的普世价值，是一套足以喻志、行事的行为准则。因此，他经由“荣”“辱”“义”“势”合成的四个“兼名”阐明“荣辱之分(理)”，这当中显示了人性具有“好荣恶辱，好利恶害”的共通意向，也强调“义”是荣辱、利害的根本原则(“荣辱之大分，安危利害之常体”)。^③

以上可见：荀子经由阐释“荣”“辱”之“名”的内涵意义以及辨正“使人不斗”之“故”(“恶侮”则“斗”)，遂批判宋钘“见侮不辱”之说为“惑于用名以乱名”。重要的是，这一语意批判不仅是触及逻辑方面的认识批判，以及混淆种名、类名或语言的复义性的语意批判，而且是触及言语行为如何以“名”指称实在经验、以“辞”“辨说”表述思想意旨、行动准则的语意批判。

(二) 荀子以其“自然实在论”的观点，辨正“惑于用实以乱名”的言语行为

“山渊平”，“情欲寡”，“刍豢不加甘，大钟不加乐”，此惑于用实以乱名者也。验之所缘以同异而观其孰调，则能禁之矣。

批评这些设辞立说为“惑于用实以乱名”，也相当于批评它“蔽于辞而不知实”，针对这类言语行为，荀子以“验之‘所缘以同异’而观其孰调”予以对治。可见此惑的根本问题乃是不能適切反应人们关于“实在”的认识经验。以下略以荀子辨正宋钘“情欲寡”之辞为例加以说明。(如果将“刍豢不加甘，大钟不加乐”之辞理解为某种“去欲”之说，则亦可一体适用。)

荀子认为“情欲寡”一辞的谬误，基本上是因它不切合“人之情”为“欲此五綦”(目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，形欲綦佚)”的实在经验，因而其“情欲寡”论述乃产生“以至治为至乱”的谬误——“古之人为之不然，以人之

① 《正论》，第342—344页。

② 《庄子·逍遥游》，第16—17页。

③ 《正论》，第342—344页。此外，《荣辱》：“材性知能，君子小人一也；好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道则异矣。”第61页。《荣辱》：“荣辱之大分，安危利害之常体：先义而后利者荣，先利而后义者辱；荣者常通，辱者常穷；通者常制人，穷者常制于人：是荣辱之大分也。”第58页。

情为欲多而不欲寡，故赏以富厚而罚以杀损也。是百王之所同也”，“至治”之道乃是以肯定“情欲多”为前提，而形成赏、罚的“王制”。^①就政治论述的层面而言，聚焦于人情之实的政治论述约有三种：寡欲说、去欲说、节欲说。荀子对“情欲寡”的批判，在他以“情欲多”为基础而展开的“节欲”论述当中则尚有更精到的内涵。首先是“天、人之分”，亦即“欲”“求”概念的分辨，前者是性、情、欲的自然情感，“欲不待可得，所受乎天也”，后者则是“心之所可中理”的社会理智，“求者从所可，所受乎心也”，荀子即据此推论“治乱在于心之所可，亡于情之所欲”；其次则是基于欲、求在“近尽”“节求”之间适当调节的原则，阐述“道者，进则近尽，退则节求，天下莫之若也”之理；进而提出“道者，古今之正权也”的理据，除了根据“以两易一”的功利原则，更深层的理据则是“重己役物”的人情之实——如果“志轻理”“行离理”，则“心忧恐”，因此“向(享)万物之美而盛忧，兼万物之利而盛害”；反之，则“心平愉”，因此“无万物之美而可以养乐，无势列之位而可以养名”。^②

以上可见，荀子依据人情之实而展开其“节欲”的政治论述，他强调“道之理”不离人情之实，遂批判“情欲寡”、“刍豢不加甘，大钟不加乐”之辞为“惑于用实以乱名”，且其结果将衍生政治论述的谬误。

(三) 荀子以其“社会约定论”的观点，辨正“惑于用名以乱实”的言语行为

“非而谒楹有牛马非马也”(?)，此惑于用名以乱实者也。验之名约，以其所受，悖其所辞，则能禁之矣。

“非而谒楹有牛马非马也”的文句，颇费解。杨倞《注》以为“马非马，是公孙龙白马之说也。《白马论》曰：‘言白，所以命色也；马，所以命形也。色非形，形非色，故曰：白马非马也。’是惑于形色之名而乱白马实也。”此外，也有可能是关于“羊合牛非马”“牛之非马”“牛马之非牛”的论题。^③这类辩者的论题，显示了辩者对于“名实关系”的察辩，或论及种名、类名的同异关系，或论及事物的“同异之实”与名称的“同异之类”之间复杂的关系。大体言之，相较于“惑于

① 《正论》，第344—345页。

② 《正名》，第426—429页。

③ 《公孙龙子·通变论》探讨事物的“同异之实”与它们的“同异之类”不能一概而论。事物之实或同、或异，如“羊、牛有角，马无角；马有尾，牛、羊无尾”之例，仅是指“羊合牛非马”(羊、牛有相合之处，与马则有相异之处，不能据以说羊、牛为“同类”，马为“异类”)。又，《墨子·经下》：“狂举不可以知异”《经说下》：“牛与马惟(虽)异，以牛有齿、马有尾，说牛之非马也，不可。……若举牛有角、马无角，以是为类之不同也，是狂举也。”亦是强调两事物的相异之实，不能证明它们是异类。又，《墨子·经下》：“牛马之非牛、与可之、同。”《经说下》：“或不非牛而非牛也可，则或非牛或牛而牛也可。故曰：牛马非牛也、未可，牛马牛也、未可。则可或不可，而曰牛马牛也，未可亦不可。且牛不二，马不二，而牛马二。则牛不非牛，马不非马，而牛马非牛、非马，无难。”见谭业谦：《公孙龙子译注》，第21—36页。

用名以乱名”或“惑于用实以乱名”的情形,属于“擅作典制辟陋之说”一类的谬误,主要是言说者的思想意旨淆乱了名称典制的“内涵意义”;“惑于用名以乱实”的情形,则属于“坚白、同异之察”一类的诡辞,^①这类诡辞主要是出于言说者对名称本身的高度兴趣,因而深察“名称的同异之类”与“事物的同异之实”之间的关系,进而解构了华夏社会命名的“成俗曲期”,换言之,解构了经由社会约定的“同则同之,异则异之”而形成的常识性物类体系,此即所谓的“乱实”——细加分辨可知,“乱实”不仅指淆乱人对事物之“自然实在”的认识,而且主要是指淆乱“同则同之,异则异之”的物类之“实”,亦即物类体系的“社会实在”。^②简言之,这类诡辞主要是淆乱名称的“社会意义”,因此,荀子采取的对策即是以社会共同接受的“名约”为据,拒绝不被接受的诡辞。

就逻辑学或知识论面向来看,辩者的“坚白、同异之察”当有其意义与价值,然而荀子何以坚持以“名约”的立场加以否定呢?如上所论,荀子批评辩者“惑于用名以乱实”,主要是因这类诡辞淆乱物类体系的“社会实在”,对华夏社会的“成俗曲期”构成挑战。据此而言,荀子对辩者的批判,除了依其“自然实在论”的观点,而将辩者的论题视为“穷无穷、逐无极”的诡辞,亦即这些诡辞既无法透过人的感性、知性加以检证,也无法透过名言加以表述,对于社会生活是无用的,非属“礼义之中”的理性知识。^③同时,依“社会约定论”的观点而言,“名约”说凸显了“后王之成名”是一套制度性的社会实在,它的正当性来自社会生活对于名称之“地位功能”的集体接受,由此也创造出“制名”的权力机制,显示名称乃是建立伦理秩序与价值体系之政治意识形态的载体。可见对于名约加以解构的言语行为,暗含着对于正统的政治意识形态的颠覆。因此,《荀子》书中往往以惠施、邓析并称,作为辩者的典型,并且激切批判辩者之乱政:“夫是之谓奸人

^① 《礼论》:“礼之理诚深矣,坚白、同异之察入焉而溺;其理诚大矣,擅作典制辟陋之说入焉而丧;其理诚高矣,暴慢恣睢轻俗以为高之属入焉而队。……故绳者,直之至;衡者,平之至;规矩者,方员之至;礼者,人道之极也。”第356页。

^② “羊、牛、马有角,马无角;马有尾,牛、羊无尾”所描述的是物的自然实在,“羊、牛、马各成一类,属于‘兽’类之‘物’”所描述的则是物的社会实在,这已经是人类试图宰制自然世界的社会化行为。

^③ 《修身》:“夫骥一日而千里,弩马十驾则亦及之矣。将以穷无穷、逐无极与?其折骨绝筋,终身不可以相及也。将有所止之,则千里虽远,亦或迟或速、或先或后,胡为乎其不可以相及也!不识步道者,将以无穷、逐无极与?意亦有所止之与?夫坚白、同异、有厚无厚之察,非不察也,然而君子不辩,止之也;倚魁之行,非不难也,然而君子不行,止之也。”页30—31。《儒效》:“凡事行,有益于理者立之,无益于理者废之,夫是之谓中事。凡知说,有益于理者为之,无益于理者舍之,夫是之谓中说。事行失中,谓之好事;知说失中,谓之奸道。好事、奸道,治世之所弃,而乱世之所从服也。若夫充虚之相施易也,坚白、同异之分隔也,是聪耳之所不能听也,明目之所不能见也,辩士之所不能言也,虽有圣人知之,未能俛指也。不知无害为君子,知之无损为小人。工匠不知无害为巧,君子不知无害为治。王公好之则乱法,百姓好之则乱事。而狂惑慙陋之人,乃率其群徒,辩其谈说,明其辟辞,老身长子,不知恶也。夫是之谓上愚,曾不如相鸡狗之可以为名也。”第121—125页。

之雄，圣王起，所以先诛也，然后盗贼次之。盗贼得变，此不得变也。”^①

以上的阐释，本文强调荀子的“三惑说”乃是针对诸子设辞立说的言语行为，亦即认为这一批判的主要目的不是逻辑学或知识论的批判，也不是一般语言学的批判，而是针对言语行为如何以“名”指称实在经验、以“辞”“辨说”表述思想意旨与行动准则的语意批判。因此，荀子进一步即揭示言语行为的规范：

期命也者，辨说之用也；辨说也者，心之象道也；心也者，道之工宰也；道也者，治之经理也。心合于道，说合于心，辞合于说。正名而期，质请而喻；辨异而不过，推类而不悖；听则合文，辨则尽故。以正道而辨奸，犹引绳以持曲直，是故邪说不能乱，百家无所窜。

以逻辑学视角诠释荀子正名论的学者，往往以概念、判断、推理来界定“名”、“辞”、“辨说”三种语意单元，这就意味着荀子正名论的重心是在辨正思维方法，并凸显言语行为的核心能力乃是理论思维能力。然而，如上文所厘清的：荀子正名论的论旨乃是要经由确立名称典制的“内涵意义”与“社会意义”以阐发名称典制的“常道”内涵，相应于此，荀子乃以“心合于道，说合于心，辞合于说”概括言语行为的规范。析言之，“辞合于说”属于“期命”层面，它的要求是“正名而期，质请而喻”，这涉及认识实在的自然能力与依循名称典制的社会化信念，要求能够充分辨别事物的贵贱、同异之实（“征知”之“辨”）；“说合于心”属于“辨说”层面，它的要求是“辨异而不过，推类而不悖”，这涉及推论立说的思维能力，要求能够思虑、推扩、应用既有的经验或知识以有效解决问题（思虑之“择”）；^②“心合于道”属于“治道”层面，它的要求是“听则合文，辨则尽故”，这涉及认识真理、充分掌握人情义理的能力，要求能够揭出正确的价值意识与行动准则（明理之“分”）。^③“辞一说一心一道”的整体关系，一方面说明了言语行为的心理素质在于能够征知、思虑、明理的心智能力；一方面也凸显个人言语行为在语言认知、思维方法之上，还有一个属于体制化层面的要求，这意味着荀子正名论的重心是在辨正价值意旨，并凸显言语行为的核心能力乃是经由“志以礼安”的道德修行而展现出“言以类使”的行为能力，这也意味着言语行为具有道德实践的意义。^④ 以下就此进一步申论之。

① 《非相》，第88—89页。

② 关于“辨异而不过，推类而不悖”的“推类”之意，柯雄文指出：“推类”其实无涉形式逻辑的“模拟推理”，而是一种推扩应用伦理知识的活动，它是一种心灵的创造性活动。见柯雄文（A. S. Cua）著，赖显邦译：《伦理论辩：荀子道德认识论之研究》，台北：黎明文化公司，1990，第72—94页。

③ 另参拙作：《从语言、社会面向解读荀子的“化性起伪”说》。

④ 《子道》：“若夫志以礼安，言以类使，则儒道毕矣，虽舜，不能加毫末于是矣。”第529页。

五、“言以类使”释义：言语行为的道德实践意义

(一)“言以类使”：以“类”应“变”的理智

荀子将智能表现概分为三等：“小辨而察，见端而明，本分而理。”^①反映在言语行为方面则有如下的区分：

多言则文而类，终日议其所以，言之千举万变，其统类一也，是圣人之知也。少言则径而省，论而法，若佚之以绳，是士君子之知也。其言也谄，其行也悖，其举事多悔，是小人之知也。齐给便敏而无类，杂能旁魄而无用，析速粹孰而不急，不恤是非、不论曲直，以期胜人为意，是役夫之知也。^②

“齐给便敏而无类，杂能旁魄而无用，析速粹孰而不急”的言语行为属于“小辨而察”的智能；“少言则径而省，论而法”的言语行为，所见为礼法一端，在人事的处理上有依法而行之“明”，属于“见端而明”的智能；至于“多言则文而类”的言语行为，则属于“本分而理”的智能，“本分”者，即是行为者“志以礼安”、践“道”而行（详下），“理”之智能则是指行为者具备“言以类使”、以“类”应“变”的行为能力（类：根据对礼义的理解而形成的行事准则）。

关于荀子思想中的道德心灵，学界的相关讨论往往以“认知心”、“理智心”、“统类心”加以称述。如在认识论脉络当中，这种心灵多被界定为形成概念、判断、推理的理论思维能力；在主体论脉络中，则多被界定为“知性主体”认识客体对象、建构客观知识的心智能力。这两种理解脉络，似乎都呼应西方认识论、主体论哲学的知识典范，以主、客对立的认识模式为预设，并将认识与实践视为可切割的知识领域。然而，荀子思想中的道德心灵显然主要是一种实践的智能，因此，上述认识论、主体论的诠释脉络，最终均必须回应认识与实践之关连性的课题。^③

英国分析哲学日常语言学派的学者赖尔（Gilbert Ryle），为了解构笛卡儿

① 《非相》，第87—88页。

② 《性恶》，第445—6页。《非十二子》：“多言而类，圣人也；少言而法，君子也；多言无法，而流湎然，虽辩，小人也。”第97页。

③ 例如：廖名春提出四阶段的“认识发展过程论”，强调荀子的认识发展论是建立在“行”的基石，因而衍生“明知”的最高理性认识。廖名春：《荀子新探》，第220—227页。又如，唐君毅强调荀子道德哲学中的“知性主体”不仅具有思辨理性，能建构客观知识，亦有实践理性，能实践道德，在“知类”“明统”的认知理智外，兼取其具有“实行理智所知者之志”，能“自作主宰”的理性自觉意识，以及能成就社会秩序的“成文理之心”。唐君毅：《中国哲学原论：导论篇》，第131—141页。至于蔡锦昌在论及此一时问题时，则明白反对以“认知心”、“理智心”、“统类心”称述荀子思想的道德心灵，而另以“明智心”加以称述，强调在中国传统“阴阳往复”“拿捏分寸”的思考格局之下，理智心灵其实是一种在行为过程中恰当拿捏分寸的明智态度，非关认识论与存有论。蔡锦昌：《拿捏分寸的思考——荀子与古代思想新论》，第55—94页。

身心两分、心物对立的心灵哲学,致力于以日常语言为准绳重新阐释心灵哲学的相关概念。其中,他对于“理智”的阐释,就强调“理智”既不是指认知能力的心灵官能或过程,也不是指形成概念、判断、推理的理论思维能力,而是回到日常用法,理智主要是指受过教育、能够发表深思熟虑、有教导性的言论,或是能运用理论并陈述它的能力。^①他作了如下的区分:理智是一种“知道怎样做”的智力行为,而不是“知道那个事实”的理智认知;且表现于言行的智力行为即是理智心灵本身,并非先有一内在的心灵活动才推导出外在的智力行为。^②如前所述,荀子所谓“本分而理”的智能,所指乃是行为者践“道”而行的能力,这种智能的实质内涵则是“言以类使”的行为能力,可见这种智能乃是属于“知道怎样做”的智力行为。当然,荀子所谓“言以类使”的行为能力,不能完全等同赖尔所言透过某种教育机制而获得“运用理论并陈述它的能力”,原因在于“言以类使”的智能乃是受行为者的“实践兴趣”主导(详见下文引述的哈贝玛斯说),以荀子的说法言之,这种智能乃是伴随“积善成德”、“志以礼安”的主体修行(“学”的根本义)而获得。

(二) “志以礼安”:“壹于道”的行为主体

西方的现代哲学,无论是诠释学或批判哲学,对于西方传统哲学与近代实证科学的知识论模式多有反省。例如德国法兰克福学派哲学家哈贝玛斯(Jürgen Habermas)认为西洋传统哲学的知识论试图以思辨性理念指导生活行动,排除人的认识兴趣建构理论知识的作用;近代实证科学的知识论亦倾向于割裂“认识”与“兴趣”(interests),导致事实与价值、存在与义务彼此分离。哈氏认为“认识”与“兴趣”的割裂,将造成理论知识失去教化的功能,因此他提出了认识必然是以兴趣为基础的论点,依据三种不同的认识兴趣乃建构出三类理论知识:一是“技术”的认识兴趣,运用实验、观察的技术掌握客体对象,建构“经验—分析的”知识领域;一是“实践”的认识兴趣,运用解释学规则理解历史精神的内涵,在传统与自身的视域融合当中产生理解,并让传统在现世中发挥持续的应用,建构“历史—解释的”知识领域;一是“解放”的认识兴趣,运用意识形态批判和精神分析的反思,把主体从依附于对象化的自然力量与社会宰制中解放出来,建构“反省—批判的”知识领域。^③

据哈贝玛斯的知识分类,荀子学说乃是属于源自“实践兴趣”而建构的“历史—解释的”知识领域,哈氏本身的学说则是属于源自“解放兴趣”而建构的

① [英]赖尔(Gilbert Ryle)著,徐大建译:《心的概念》,北京:商务印书馆,2005,第350—399页。

② 同上书,第21—69页。

③ [德]哈贝玛斯(Jürgen Habermas)著,李黎、郭官义译:《作为意识形态的技术与科学》,上海:学林出版社,1999,第118—138页。

“反省一批判的”知识领域。知识属性不同,两人对言语行为的关注面向也不相同。哈氏认为语言是自我认识的社会媒介之一,语句和文本的出现促进了自我反思,进而形成个体独立判断的理性意志;但历史发展是一个辩证过程,必须透过公民社会的理性交往,才能重建被压抑的自由对话,保障个体独立判断的理性意志。^① 因此,语用学(pragmatics)就成为他的批判哲学的方法论基础:理性交往的言语行为,涉及说者、所说之事、听者三方面的关系,也就包含表达说者的经验或意图,表现世界中某种事态,连结说者与听者的互动等三个语意向度;因此,就语用学的“有效性”条件而言,言语行为应包含表达意图的真诚信、论证命题的真实性、互动规则的公正性三项要件。^② 粗略言之,荀子亦肯认语言是自我认识的社会媒介,言语行为将促成自我反思进而形成理性意志,然而荀子学说则因“实践兴趣”的知识取向,将言语行为视为道德实践的行为,语意表达也因而成为“处道而不贰”之精神修行的体现。

以正道而辨奸,犹引绳以持曲直,是故邪说不能乱,百家无所窜。有兼听之明而无奋矜之容,有兼覆之厚而无伐德之色。说行则天下正,说不行则白道而冥穷,是圣人之辨说也。

以仁心说,以学心听,以公心辨。……故能处道而不贰,吐而不夺,利而不流,贵公正而贱鄙争,是士君子之辨说也。^③

“圣人之辨说”与“士君子之辨说”的差异仅在于精神修行的圆熟程度:在言语行为当中,“以仁心说,以学心听,以公心辨”足可概括三项“积善”的心理意向,至于“积善成德,而神明自得,圣心备焉”,即是指行为者具备“有兼听之明而无奋矜之容,有兼覆之厚而无伐德之色;说行则天下正,说不行则白道而冥穷”的三项言语德行。前述三项言语德行,自然是相应于辨说过程包括说、听、辨(辩)三个部分,参考上文引述哈贝马斯之说(言语行为的三个语意向度)加以阐释:“说”偏于言说者对本身意图的传达,“以仁心说”是指言说者具有“诚心守仁”的心志,他“行仁也无厌”,乐于散布“仁言”以导人行善,表现其“兼覆”众生的意图;^④“听”乃偏于理解辨说过程所涉及的事态与命题,“全之尽之,

① [德]哈贝马斯(Jürgen Habermas)著,李黎、郭官义译:《作为意识形态的技术与科学》,上海:学林出版社,1999,第118—138页。

② [德]哈贝马斯(Jürgen Habermas)著,曹卫东、付德根译:《后形而上学思想》,南京:译林出版社,2001,第90—119页。

③ 《正名》,第424—425页。

④ 《非相》:“凡人莫不好言其所善……言而仁之中也,则好言者上矣,不好言者下矣。故仁言大矣。……故君子之行仁也无厌,志好之,行安之,乐言之,故君子必辩。”第87页。《不苟》:“诚心守仁则形,形则神,神则能化矣。”第46页。

然后学者也”，“疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度”，^①确保所言命题的真实性，才能对事态有“兼听之明”的理解；“辨”则偏于说、听双方的互动说服，“以公心辨”即凸显辨说之事乃是“公义”之举，必然是要“贵公正而贱鄙争”，才能使“正道”获得彰显。^②

关于言语行为的道德内涵，哈贝玛斯基于“反省—批判的”知识诉求，强调唯有透过公民社会理性交往的言语行为，才能确保行为者的理性意志与社会正义，荀子则是基于“历史—解释的”知识诉求，强调经由行为者“处道而不贰”的精神修行，终能展现出“言以类使”的智能，也就确保了行为者的理性意志与社会正义。这一“实践”的认识趣向，将行为者的语意表达、精神修行、道德实践视为一种“历史—解释的”知识活动，言语行为的意义指标可以概括为对“先王之道”的理解创发：

圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣，故诗书礼乐之归是矣。……天下之道毕是矣。乡是者臧，倍是者亡。乡是如不臧，倍是如不亡者，自古及今，未尝有也。^③

礼之敬文也，乐之中和也，诗书之博也，春秋之微也，在天地之间者毕矣。^④

故君子一于道而以赞稽物。一于道则正，以赞稽物则察，以正志行察论，则万物官矣。……故好书者众矣，而仓颉独传者，一也；好稼者众矣，而后稷独传者，一也。好乐者众矣，而夔独传者，一也；好义者众矣，而舜独传者，一也。^⑤

“天下之道毕是矣”，“在天地之间者毕矣”，显示一个作为人类思想与行动的根本常道与总体规则（“道法”之“一”），在历史进程之中早已具足，正等待历史中人的理解与阐明。“道”蕴涵在历史文本当中，最完整的理解与阐明将透过“一于道”的行为主体显现。基于“技术兴趣”与“实践兴趣”的种种行为，如书写、稼穡、音乐、德行等，最终都经由行为者“好而一之”的修行工夫而阐明其“道”。“一”并非是统合了各类技艺知识的意义，而是专一操作者的创作意向（“正志”），因而体察了事物的存在意义（“察论”），同时也就展现行为者的创造力量，主体因而从依附于对象化的自然力量与社会宰制中解放出来——当然，这里所谓“解放”是就行为者的精神感受而言，而非自我反思与社会批判的

① 《解蔽》，第397页。

② 《修身》，第36页。

③ 《儒效》，第133—134页。

④ 《劝学》，第12页。

⑤ 《解蔽》，第399—401页。

“解放”之义。

六、结 论

《荀子·正名》乃是针对诸子名辨风潮的挑战而发,对于儒家正名主义的政教观点作了进一步阐释:荀子既借由提出名称理论,以证成“后王之成名”的“典制”地位;也借由批判诸子设辞立说的谬误,以彰显名称典制的“常道”内涵;又借由强调个人言语行为的体制化要求,以表明言语行为的道德实践意义。现代学者关于荀子正名论的诠释取径,主要是揭出认识论与主体论两方面的理论意义,有别于此,唐君毅先生特标语意学的诠释取径,本文大体就依此一诠释取径探询荀子正名论的思想旨意。总结上文的讨论,大致已揭出荀子正名论在名称理论、言语行为、道德实践三个层面的理论意义。

荀子的正名三论乃是为了证成“后王之成名”的典制地位,而提出的包括名称功能论、自然实在论和社会约定论的系统理论,将语言的规范功能、心灵认识实在世界的自然机制、社会的建构性规则等要素加以综合,形成一个具有实在论特色的名称理论。这一名称理论不仅是儒家正名主义的重要理论,甚至称得上是先秦正名思想的总结性理论。

至于,荀子对诸子设辞立说的批判,本文特从言语行为的面向阐释它的意义,强调:荀子正名论所指涉的“意义”乃是包含“名一辞一说”的整体语意,其论旨即是要经由确立“名”的“内涵意义”与“社会意义”以阐发名称典制的“常道”内涵。因此,荀子对诸子设辞立说的批判,与其说是为了辨正诸子设辞立说在逻辑思维或认识方法的谬误,毋宁说是为了辨正诸子设辞立说的“行为意向”将淆乱承载着体制化价值意识和行为准则的“名称意义”。

再者,荀子将言语行为视为道德实践的行为。行为者践“道”而行的能力,荀子以“本分而理”的智能加以概括,这种智能即是经由“志以礼安”的道德修行而展现出以“类”应变的行为能力——在言语行为方面即是“言以类使”的能力。关于言语行为的道德内涵,本文认为:荀子基于“实践”的认识趣向与“历史—解释”的知识诉求,将行为者的语意表达、精神修行、道德实践视为一种“历史—解释”的知识活动,言语行为的意义指标可以概括为对“先王之道”的理解创发,借此确保行为者的理性意志与社会正义。