

# 公孫龍哲學

馮友蘭

本文承金岳霖先生指正數處，謹此致謝。

漢人所謂古代哲學中之名家者流，戰國時人稱曰“辯者”，（見莊子天道篇，天下篇）或曰“刑名之家”（見戰國策趙策）。普通謂辯者之學“合同異，離堅白”。蓋辯者中實分爲二派。一派“合同異”，一派“離堅白”；前者以惠施爲首領，後者以公孫龍爲首領。

莊子天下篇所述惠施十事，皆以“至大無外”之觀點，指出一切區別之爲相對的，而歸結于“汎愛萬物，天地一體也”。此“合同異”也。莊子之學，如齊物論及秋水篇所說，亦從“道”之觀點，指出一切區別之爲相對的，而歸結于“天地與我並生，而萬物與我爲一”。然莊子又言：“既已爲一矣，且得有言乎？”此一轉語，實莊子與惠施不同之處。蓋莊子又言“心齋”“坐忘”，使吾人超乎知識之上而實際經驗“萬物與我爲一”之境界。惠施則只以“辯”證明“天地一體也”。此所以天下篇歎其才而又惜其“終以善辯爲名”。蓋依莊學之觀點，惠施可謂一間未達而誤入歧途也。

“合同異”一派之說，皆就物之個體而論。一個體本有許多性質，而其所有之性質，又皆非絕對的。故泰山可謂爲小，而秋毫可謂爲大。一概念則不然。一概念只是一概念，其性質亦是絕對的。如大之概念只是大，小之概念只是小。惠施之觀點，注重于個體的物，故“合同異”而歸結于“汎愛萬物，天地一體也”。公孫龍之觀點，則注重于概念，故“離堅白”

而歸結于“天下皆獨而正”。

公孫龍“所爲名者，乃以白馬之論”。(詠府篇) 公孫龍子  
中白馬論曰：

“白馬非馬……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。……求馬，黃黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致。……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。……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。……白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。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，故白馬獨可以應耳。無去者，非有去也，故曰白馬非馬”。

馬之名所指只一切馬共有之性質，只一馬 as such，所謂“有馬如已耳”。(已似當爲己，如己即 as such 之意)。其於色皆無所定”，而白馬則於色有“所定”。故白馬之名之所指，與馬之名之所指，實不同也。白亦有非此白物亦非彼白物之普通的白。此即所謂“不定所白”之白也。若白馬之白，則只爲白馬之白，故曰“白馬者，白定所白也。定所白者非白也”。言已爲白馬之白，則即非普通之白。白馬之名之所指，與白之名之所指，亦不同也。

馬，白，及白馬，之名之所指，即指物論所謂之“指”。指與物不同。所謂物者，名實論云：

“天地與其所產焉，物也。物以物其所物而不過焉

者，實也。實以實其所實而不曠焉者，位也。……正其所實者，正其名也”。……夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。（原爲“知此之非也明不爲也”依俞樾校改。）知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也”。

由此段觀之，則物爲佔空間時間中之位置者，即現在哲學中所謂具體的個體也。如此馬，彼馬，此白物，彼白物，是也。指者，名之所指也。就一方面說，名之所指爲個體，所謂“名者，實謂也”。就又一方面說，名之所指爲共相。（註一）如此馬彼馬之外，尙有“有馬如己耳”之馬。此白物彼白物之外，尙有一“白者不定所白”之白。此“馬”與“白”，即現在哲學中所謂“共相”，或“要素”。此亦名之所指也。公孫龍以指物對舉，可知其所謂指，即名之所指之共相也。（註二）

公孫龍之白馬論，指出“馬”“白”及“白馬”乃獨立分離的共相。莊子秋水篇稱公孫龍“離堅白”。“離堅白”者，即指出“堅”及“白”乃兩個分離的共相也。堅白論曰：

“堅，白，石，三，可乎？曰，不可。曰，二，可乎？曰，可。曰，何哉？曰，無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。……視不得其所堅，而得其所白者，無堅也。拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也。……得其白，得其堅，見與不見，見（此見字據俞樾校補）與不見離，一一不相盈，故離。離也者，藏也”。

此所謂“無堅”“無白”，皆指具體的石中之堅白而言。視石者見白而不見堅。不見堅，則堅離於白矣。拊石者得堅而不得白，不得白，則白離於堅矣。此可見“堅”與“白”“不

相盈”。所謂“不相盈”者，即此不在彼中也。此就知識論上證明堅白之爲兩個分離的共相也。堅白論中又設爲難者駁詞云：

“目不能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白。其異任也，其無以代也。堅白域于石，惡乎離”？

此謂目乎異任，不能相代，故目見白不見堅，手拊堅不得白。然此自是目不見堅，手不得白而已。其實堅白皆在石內，何能相離也？公孫龍答曰：

“物白焉不定其所白；物堅焉不定其所堅。不定者兼；惡乎其（原作甚，依陳澧校改）。石也？”

謝希深曰：“萬物通有白，是不定白於石也。夫堅白豈惟不定於石乎？亦兼不定於萬物矣。萬物且猶不能定，安能獨與石同體乎？”白“不定其所白”，堅“不定其所堅”，豈得謂“堅白域於石”？天下之物，有堅而不自白者，有白而不堅者；堅白爲兩個分離的共相，更可見矣。此就形上學上證明堅白之“離”也。堅白論又曰：

“堅未與石爲堅而物兼，未與爲堅而堅必堅。其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不自物而白焉。黃黑與之然，石其無有，惡取堅白石乎？故離也，離也者因是”。

謝希深曰：“堅者不獨堅於石，而亦堅於萬物。故曰：‘未與石爲堅而物兼’也。亦不與萬物爲堅，而固當自堅。故曰：‘未與物爲堅而堅必堅’也。天下未有若此獨立之堅可見，然亦不可謂之無堅。故曰：‘而堅藏’也”。獨立之白，雖亦不可

見，然白實能自白。蓋假使白而不能自白，即不能使石與物白。若白而能自白，則不借他物而亦自存焉。黃黑各色亦然。石可無白，無白則無堅白石矣。由此可見，堅白可離而獨存也。此就形上學上言“堅”及“白”之共相皆有獨立的存在。“堅”及“白”之共相，雖能獨立的自堅自白，然人之感覺之，則只限於其表現於具體的物者，即人只能感覺其與物爲堅，與物爲白者。然即其不表現於物，亦非無有，不過不可使人感覺耳。此即所謂“藏”也。其“藏”乃其自藏，非有藏之者。故堅白論曰：

“有自藏也，非藏而藏也”。

柏拉圖謂個體可見而不可思；概念可思而不可見。即此義也。於此更可見“堅”“白”之離矣。豈獨“堅”“白”離，一切共相皆分離而有獨立的存在。故堅白論曰：

“離也者，天下皆獨而正”。

現代新實在論者，謂個體之物存在 Exist；概念潛存 Sub-sist。所謂潛存者，即不在時空中佔位置，而亦非無有。如堅雖不與物爲堅，然仍不可謂無堅。此即謂堅“藏”，即謂堅潛存也。知堅藏之義，則公孫龍子指物論可讀矣。指物論曰：

“物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。

非指者，天下無（原作而，據俞樾校改）物，可謂指乎？指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也；以天下之所有，爲天下之所無，未可。天下無指，而物不可謂指也；不可謂指者，非指也；非指者，物莫非指也。天下無指而物不可謂指者，非有非指也；非有非指者，物莫非指也；

物莫非指者；而指非指也。天下無指者，生於物之各有名不爲指也。不爲指而謂之指，是兼不爲指。以有不爲指之無不爲指，未可。且指者天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也；不可謂無指者，非有非指也；非有非指者，物莫非指，指非非指也，指與物非指也。使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指”。

天下之物，若將其分析，則惟見其爲若干之共相而已。然概念則不可復分析爲共相。故曰：“物莫非指，而指非指，天下無指，物無可以爲物也”。然共想必“有所定”，有所“與”，即必表現於物，然後在時空佔位置，而爲吾人所感覺。否則不在時空，不爲吾人所感覺。故曰：“天下無物，可謂指乎”？又曰：“指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也”。蓋共相若無所定，不“與物”，則不在時空而藏，故爲天下之所無也。物有在時空中之存在，而爲“天下之所有”。故物雖可分析爲若干共相，而物之自身則非指。故一方面言“物莫非指”，一方面又言“物不可爲指”也。謂“天下無指”，即謂共相之自身，不在時空之內，然天下之物皆有其名。“名，實謂也”。名所以謂實，實亦爲個體，名則代表共相。然名亦只爲共相之代表，非即共相。天下雖有名，而仍無共相。故曰：“天下無指者，生於物之各有名不爲指也”。名不爲指，則不可謂之爲指。故曰：“以有不爲指之無不爲指，未可”。一共相爲其類之物之所共有，如“馬”之共相，爲馬之類之物所共有。白之共相，爲白物之類之物所共有。故謂天下無指，非謂天下

之物無指也。故曰：“且指者，天下之所兼；天下無指者，物不可謂無指也”。按一方面言，物莫非指，蓋具體的物，皆共相之聚合，而在時空佔位置者也。按又一方面言，則物爲非指，蓋在時空佔位置者乃個體，非共相也。故按一方面言，“不可謂無指者，非有非指也；非有非指者，物莫非指”。按又一方面言，“指非非指，指與物非指也”。“指與物非指”者，若干指聯合現於時空中之“位”而爲物。現於物中之指，即“與物”之指，即所謂“物指”。若使無指，則不能有物。若使無物指，亦不能有物。若使有指無物，則僅有“藏”而不現之共相，而講物指之人，亦無有矣。故曰：“天下無物，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指”？然指之聯合而現於時空之位以爲物，亦係自然的，非有使之者。故曰：“且夫指固自爲非指，奚待於物而乃與爲指”？“非指”即物也。

共相不變者也；個體常變者也。或變或不變，公孫龍子通變論即討論此問題者。通變論曰：

“曰，二有一乎？曰，二無一。曰，二有右乎？曰，二無右。曰，二有左乎？曰，二無左。曰，右可謂二乎？曰，不可。曰，左可謂二乎？曰，不可。曰，左與右可謂二乎？曰，可”。

二之共相只是二，非他一切。故非一，非左，非右。但左加於右則其數二，故左與右可謂二。通變論曰：

“曰，謂變非不變可乎？曰，可。曰，右有與，可謂變乎？曰，可。曰，變奚？（原作隻，據俞樾校改）曰，右”。

共相不變；個體常變，變非不變也。“右有與”之“與”即堅白論

“堅未與石爲堅”之“與”。蓋共相之自身雖不變，然若表現於個體，則可謂爲有變矣。故右之共相，若“有與”，即“可謂變”也。變爲何？仍變爲右？不過此右乃指具體的事例中之右，（如此物之右）非右之共相而已。通變論曰：

“曰：右苟變，安可謂右？苟不變，安可謂變？曰：二苟無左又無右，二者左與右，奈何？”

問者不達“右有與”即爲俱體的事例中之右，故問：右若變，何以仍爲右？若不變，何以謂之變。問者又不達左與右加，其數爲二，故稱爲二，故又問：二既非左，又非右，何以謂二者左與右？通變論曰：

“羊合牛非馬，牛合羊非雞。曰，何哉？”

此謂左與右加，其數爲二，故稱爲二。非謂左之共相與右之共相，聚合爲一而成爲二也。左右之共相，不能聚合而爲二，猶羊牛之共相不能聚而爲馬，牛羊之共相不能聚合而爲雞也。通變論曰：

“曰：羊與牛唯異。羊有齒，牛無齒，而牛之非羊也，羊之非牛也，未可；是不俱有，而或類焉。羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也未可；是俱有，而類之不同也。羊牛有角，馬無角，馬有尾，牛羊無尾，故曰，羊合牛非馬也。非馬者，無馬也。無馬者，羊不二，牛不二，而羊牛二，是而羊而牛非馬可也。若舉而以是，猶類之不同。若左右，猶是舉”。

此歷舉牛、羊、馬，之共相，內容不同，故羊、牛，之共相，不能聚合而爲馬也。然羊、牛，之共相雖不能合而爲馬，而羊牛之共相相加，其數爲二，故曰“羊不二，牛不二，而牛羊二”也。羊牛雖不一



類，然不害其相加爲二，左右之爲二，亦猶是已。故曰“若舉而以是，猶類之不同，若左右，猶是舉”。通變論曰：

“牛羊有毛，雞有羽。謂雞足一，數足二；二而一，故三。謂牛羊足一，數足四；四而一，故五。羊牛足五，雞足三，故曰：牛合羊非雞，非有以非雞也。與馬以雞，寧馬。材不材，其無以類審矣。舉是謂亂名，是狂舉”。

此謂牛羊與雞更不同。雞足之共相，或“謂雞足”之言，及實際的雞之二足，爲三。若牛足或羊足之共相，或“謂牛羊足”之言，及實際的牛或羊之四足，則數五。故牛羊之共相不能聚合而爲雞。與其謂牛羊之共相可合而爲雞，則尙不如謂其可合而爲馬。蓋馬與雞比，猶與牛羊爲相近也。故曰：“與馬以雞，寧馬”也。若必謂牛羊可爲雞，則是“亂名”，是“狂舉”也。此篇下文不甚明了。然其大意謂青與白不能爲黃，白與青不能爲碧，猶“羊合牛非馬，牛合羊非雞”。故曰“黃其馬也，碧其雞也”。蓋另舉例以釋上文之意，所謂“他辯”也。

以上爲公孫龍哲學之大綱。公孫龍所持之論，皆與吾人感覺所見不合。彼用理智觀察世界；理智所見，固可與感覺不合也。吾人之常識，皆以吾人感覺所得之知識爲根據。常人之見皆依常識之觀點；此公孫龍之學，所以爲“然不然，不可不”（莊子秋水篇）也。

（註一）嚴格言之，名有抽象與具體之分。抽象之名專指共相。具體公共之名，指個體而包涵共相。其所指之個體，即其外延 denotation；其所涵之共相，即其內涵 connotation。但中國文字，形式上無此分別；中國古哲學家亦未爲此分別。故指個體之馬之“馬”與指馬之共

相之“馬”謂此白物之“白”，與指白之共相之“白”，未有區別。即“馬”“白”兼指抽象的共相，與具體的個體；即兼有二種功用也。

(註二)余第一次稿云：“共相”或“要素”，公孫龍未有專用名詞以名之。“馬”“白”在文字語言上之代表，即此名實論所謂名也。吾人對於此白馬彼白馬之知識，謂之“知見” Percept 對於“馬”“白”及“白馬”之知識，謂之概念 Concept。公孫龍所謂“指”即概念也。(陳鐘凡先生謂指與旨通。旨訓意，指亦訓意。說詳陳先生所著諸子通論)公孫龍未爲共相專立名詞，即以“指”名之。猶柏拉圖所說之概念 Idea 即指共相也。此說亦通，但不如以“指”爲名之所指之共相爲更直截耳。