

綜觀上述，因明和名學與西方邏輯的關係，還有許多複雜之處，欲使三者結合，尚須做一番細緻的澄清工作，進一步尋找三者的契合之點，尋找大一統的理則學的根據所在。

陳先生表述的東西合治的理想，自西方邏輯系統地傳入中國以來，有不少中國學者為之奮鬥。然而時至今日，這一理想似乎仍是一種單純的可能，它是否能實現，以及何時能實現，目前尚不容易斷定。陳先生在這方面的努力，依他自己所說，只是「做些鋪路的預備工作」。¹⁴但路既已鋪下，總會有後來者繼續把路拓寬、拓遠。陳先生筭路藍縷之功，也當銘記後世。

14 同上書，第4頁。

言不順則名不正 —— 論荀子正名思想

（論文初稿，請勿引用）

林從一

政治大學哲學系助理教授

一、前言

荀子非常重視「名」。一方面，他認為，「王者之制名，名定而實辨，道行而志通……故析詞擅作名，以亂正名……其罪猶為符節度量之罪也」，「謹守名約」使得王者之民「莫敢託為奇辭以亂正名」和「壹於道法而謹於循令」，也使得王者「跡長功成」達「治之極」；另一方面，他認為，由於「名守慢」，使得「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。」〈正名篇 L509-10〉¹

第一個方面的意涵可以基於下列兩點來闡明：(1)對荀子而言，王者之「制名」足以使得名之實可「辨」，而此「辨」可以視為區辨或界定，因此「制名」是一種足以區辨或界定名之實活動；(2)荀子將「亂正名」之罪被類比於亂「符節度量」之罪，這個類比強烈建議，名之實是一種標準、

1 本文所引之荀子版本為李滌生《荀子集釋》一書中所釋之版本，所引之頁數為該書的頁數，L代表該書。

一種規範。據此，我們可以說，對荀子而言，制名是一種足以制訂規範或至少使得規範的內容明確化的活動。第二點中的「名守慢」使得「是非之形不明」也支持這個詮釋。綜合而言，第一個方面顯示，王者之制名或其他人之守名是一種足以區辨或界定名之實活動，而名之實應該是一種具有規範性的事物。如果我們考慮了荀子學說一般而言是具有倫理導向的，那麼，我們可以說，對荀子而言，制名和守名²是足以使得倫理規範之內容確定和顯現的作為。倫理規範之內容確定和顯現使得倫理標準沒有爭議，這雖不保證沒有違反倫理標準的行為，但卻可以善惡得到相應的評價。第二個方面則明顯地顯示，他認為，守名是使得倫理規範之內容的確定和顯現的要件。兩方面結合起來看，守名對倫理規範之內容的確定和顯現，對荀子而言，既是充份又是必要的。

本文試圖回答以下這兩個問題，或至少提供一個詮釋架構去呈現出一個回答這兩個問題的可能途徑：一、什麼是守名？二、為什麼荀子認為守名和倫理規範內容的確定和顯現之間有如此密切的關係？由於荀子對這兩個問題並無直接的說明，我們的工作必須對荀子的相關評論——特別是〈正名篇〉中的材料——做廣泛的重建和解釋，也因此本文的說明不可避免地具有假說的性質以及誤解的可能性。雖則我仍相信本文可以提供一個新的角度去理解荀子的一些重要思想。

二、「名」與「正名」

荀子所談的「名」是什麼？我同意陳大齊的觀察，荀子所說的「名」大體上「相當於邏輯上所說的概念或名言」（陳 120）。但是荀子用「名」稱謂那類事物？關於這個問題，由於荀子〈正名篇〉中所舉的例子多為事實領域的事物，如「鳥獸」（正名篇，L515），加上荀子有些段落似乎建議我們必須要訴諸經驗上的區分來區分事物（正名篇，L513），使得絕大多數

2 荀子將制名的工作歸於王者（正名篇，L509）和知者（聖人）（正名篇，L512），守名則是其他人（極可能是君子）的工作，本文認為制名與守名乃至於正名的基本原則是一樣的，只是前者多出了新名的製作，因此除非必要本文將不區分這三者。

的評論家傾向將荀子所討論的「名」所稱謂之物詮釋為事實領域之物³，特別是自然之事實，如自然種類詞項(natural kind terms)及關於物質個體的專名(proper names)，特別是前者。我們不清楚荀子是否二分事實與規範，但縱使假設荀子二分事實與規範，上述的詮釋仍有所偏失。荀子說：「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，遠方異俗之鄉，則因之而為通。」（正名篇，L506）「刑名」是法律之名，「爵名」則屬政治之名，「文名」是禮儀教化之名，「散名」則較難解。「散名」之所以難解，是因為「萬物」一詞詞義不清。但是，由於前三類「名」所名之事物明顯不屬於萬物，「萬物」可以負面地但較安全地刻劃為：「刑名」、「爵名」和「文名」的稱謂的事物之外的所有事物。「刑名」、「爵名」和「文名」所稱謂的事物明顯是規範或價值領域的事物，而散名則包括事實領域的事物。

對荀子的「名」包不包括專名，本文對於這個議題採取開放態度，但是由於荀子所關心的議題不是針對某些特定的對象，因此本文傾向認為，他用的「名」應不是專名，而「名」所稱謂的應著重在事物的一些一般性質，例如人的某些特質或行為模式。譬如，荀子說：「散名之在人者，生之所以然謂之性，……，心慮而能為之動謂之偽，……，正利而為謂之事，正義而為謂之行。」（正名篇，L506）第一種名指的是一種性質，後三種指的是行為的種類。

後三種中的「事」與「行」明顯是規範性的。這個評論支持我們先前所指出的，荀子用「名」所稱謂的事物不僅是事實領域的事物，它也指稱一些涉及規範性性質的事物，而這點對「散名」也是成立的。⁴荀子談制名的功用時的評論：「知者為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異」（正名篇，L512，斜體為本文所加）也支持我們的解讀。這個關於「名」

3 例如，牟宗三：255；李滌生：L505。

4 牟宗三說：「荀子所說之『散名』屬於『自然之事實』。無論『名之加於萬物』，或『散名之在人』，皆自然之事實也。」（牟宗三：255）由於牟氏明顯區分價值事實與自然事實，因此他對散名之所指的評論是不正確的。

之所指的觀察將有助於我們稍後的討論。⁵

如上面的討論所顯示，而稍後我們將進一步說明的，荀子不是將名之實——無論事實性或規範性之實——當作一個先驗的主題，而是將它放在社會和歷史的踐行脈絡中來理解。事實上，本文也將指出，相同的說法也適用於荀子關於規範這個主題的想法。

「正名」作為一個動詞它的意思是什麼？荀子說，「王者之制名，名定而實辨」(正名篇，L509)，「知者為之分別制名以指實」(正名篇，L512)。根據這些評論，一般將「正名」詮釋為澄清及消除概念或語詞指稱的含混和歧義⁶。我認為這個詮釋是有問題的，而這個對「正名」的問題詮釋導致一個對〈正名篇〉更深的偏頗詮釋。

一個含混的語詞的意義或指稱含混，一個歧義的語詞的意義或指稱不只一個，但它們仍是有意義或指稱的語詞，因此將「正名」詮釋為澄清及消除語詞的含混和歧義，預設「正名」所處理的語詞已經具有意義。這個預設不盡合於文獻證據。荀子說「名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名」(正名篇，L516)。這個段落通常被理解為，一「名」本身不稱謂到某一類特定的事物，它可以用來稱謂甲類事物也可以用來稱謂乙類事物，透過約定俗成的程序使得它稱謂到某特定的事物。這個看法大體上正確，但是不夠深入，它沒有說明為何名本身的指稱是任意的。如果我們認真考量荀子的「實名」一詞，我認為上述段落的意思是：「名」本身只是一聲音或痕跡，它不具有內容也無法稱謂，我們可以說「名」本身是「虛名」，「虛名」必須透過約定俗成⁷才能得其實而成為「實名」，亦即成為具有內容或稱謂功能的語詞。如果我的詮釋是得當的，那麼我們就不能預設「正名」中的「名」已經具有意義或稱謂，而「正名」就不應詮釋為澄清及消除語詞的含混和歧義。

將「正名」理解為澄清及消除語詞的含混和歧義，或更一般地理解為

5 本文在此所主張的是，縱使荀子二分事實與規範，他的名所稱謂的也包括規範性事物。然而，如本文稍後所要論證的，荀子的名之實的構成一般而言必須涉及規範性的成份。

6 如韋政通，173。

7 本文於第六節討論約定俗成這個概念。

避免邏輯或語言上的錯誤，將面臨一個更大的詮釋困境。一般的評論者都認為，荀子〈正名篇〉明顯地涉及一些邏輯、語意和論辯的面向，而荀子的學說一般而言具有明顯的倫理導向。柯雄文認為這兩個面向之間具有以下的整合關係："Rectification of terms is ultimately a matter of rectification of moral faults and misconduct and not merely a matter of avoidance of logical or linguistic errors. Thus, from the point of view of its ethical objective, the doctrine may be construed as a method for the diagnosis and remedy of moral faults." (Cua, 1-2) 這個想法來自於陳大齊，陳氏認為，荀子正名的主要目的是「藉正名以掃除是非的混亂，以糾正行為的錯誤」(陳 119)。這些觀察方向是得當的，如我們說過的，荀子認為守(正)名和規範之間有密切的關係，藉由正名可以糾正道德過失和不正行為。但是如果將正名視為避免邏輯或語言上錯誤的活動，那麼正名對於行為之遵守規範只能是工具，而這個工具也不保證行為之遵守規範。

陳大齊似乎看出這個問題。陳氏認為，荀子所說的名大體上「相當於邏輯上所說的概念或名言」(陳 120)，而正名就是使名指實，亦即使概念正確。如果概念不正確那麼思想便不正確，如果概念不正確，語言的溝通便會有問題，倫理的教導便會產生問題。但是如果我們在這個意思下理解正名，那麼正名和規範性之間的密切關係將隱而不顯。甚至，如陳氏所言：「僅賴概念的正確，猶未以保證思想的必能正確」(陳 121)。如果「正名」不足以使思想正確，我們就很難看出它能使道德判斷正確和行為遵守規範。陳氏所得的結論是，「準此而論，荀子所說的名，實已超越邏輯所說概念或名言的範圍，而具有更廣大的功用。」(陳 121)但是，陳氏並沒有給我們提示這更廣大的功用是什麼。事實上，如果我們將正名視為一種對溝通工具的改善工作，那麼就算我們將「名」擴及到語句以及推論，「正名」仍然不能密切地和道德規範之遵守有密切的關係。溝通工具對於倫理論辯雙方的立場並沒有偏見，更有甚者，有人認為道德規範不僅和語言無關，語言還可能敗德。

如我們所指出的，荀子不只是認為聖王君子將正名當作一工具而藉之以糾正道德行為的錯誤，荀子更強的主張是，正名與規範內容之確定和顯

現之間具有邏輯上或概念性的連結。將正名視為獲得有效的倫理論辯的溝通工具，將無法說明這個概念性的連結。

我亦認為「正名」是使名指實，但是它不是語言澄清的工作，它應是一種構成名的內容的活動，或至少是將名之實的構成要件清楚表示出來的活動。荀子關於制名的評論——「王者之制名，名定而實辨」，「知者為之分別制名以指實」，我們可以看出制名的工作是使得名獲得其語意內容，或至少是將名之實的構成要件清楚表示出來以區分各名之實的活動。制名、正名和守名皆是要達到「名聞而實喻」(正名篇，L521)的目的。而如我們所要論證的，對荀子而言，制名、正名和守名就是名的內容構成活動，而名的內容的構成活動是一種規範性的活動，而這種活動也同時是規範的內容的確定和顯現活動。在這個詮釋下，正名與規範內容的確定與顯現之間將具有邏輯上或概念性的連結。本文將就幾個方向辯護這個詮釋。

三、感官知覺

荀子主張名的同異是「緣」於感官知覺的同異。名的同異明顯指的是名之實的同異，但是「緣」字何義並不十分清楚，它可能是「導因於」或(概念上)「立基於」的意思，或者兩者都有。無論它是何義都不影響本文的主旨，本文將不界定它。既然荀子宣稱名的同異是「緣」於感官知覺的同異，研究荀子對於感官知覺的看法，對於我們理解荀子的正名思想相當重要。事實上，荀子關於感官知覺的評論對於評估本文所提的詮釋的整體正確性相當重要。在討論「名」「何緣而以同異？」這個問題時，荀子說(正名篇，L513)：

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，是以共其約名以相期也。形體、色理以目異；聲音清濁、調竽、奇聲以耳異；……味以口異；……臭以鼻異；……輕、重以形體異；說、故、喜、怒、哀、樂、惡、欲以心異。心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而

徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。此所緣而以同異也。

我認為荀子於此想說明的是他對感官知覺的產生要件的看法，而他認為「名」之同異是由於感官知覺的同異。感官知覺的第一個要件是必須擁有感覺器官以接受外在事物的刺激。各個感覺器官基於其特殊結構及功能，能針對一定範圍和種類的外在刺激被動地產生區別的反應。⁸人與其他生物及一些非生物一樣可以產生這種被動的區別。事實上，如果考慮幻覺現象，我們可以去掉上述「外在刺激」一詞的「外在」的限制，而這也符合文獻證據。無論如何，哲學家對於這個要件多無爭議，有爭議的是這個要件如何和感官知覺的其他要件關連起來。

感官知覺的第二個要件是心的「徵知」。陳大齊比較了兩種對於這兩個要件之關係的看法。第一種看法源自於胡適⁹，他將「徵」理解為「證明」。陳氏認為此看法「確亦有其深長的意義」，但是它和「徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也」之文義不合。陳氏認為上引文中之「可也」兩字「涵有可以如此而不一定如此的意思」，而「徵知則……」涵有「徵知」先於感官刺激，但「若把徵字解為證明，必先看見了白，然後證明其為白…則耳之知聲目之知形在先，而心之徵知在後」，並且「依此解釋，緣耳已經知聲了，事實已經如此，更無所謂可不可，則可也二字豈不成了贅詞。」(陳 40)柯雄文採取胡適的詮釋，並對「徵知」做如下的詮釋：“The data received by our senses are such that they appear chaotic and do not provide us any clues as to their classes. Fortunately, the mind has the peculiar ability to prove or demonstrate, furnishing an evidential grounding for our knowledge.”(Cua, 31)這個詮釋並不直接犯了柯氏所指出的問題，但是它有其他問題。第一句話建議感官所提供的資料本身並不顯示出它們要如何

8 〈天論篇〉為天官下了如下的定義：「耳目口鼻型態，各有接而不相能也，夫是之謂天官。」(L 366)楊倞將「不相能」注為「不能相互為用」，亦即各有所司不能替代的意思。也見〈君道篇〉：「人之百事，如耳目鼻口之不可以相借官也。」(L 276)

9 胡適，333。

被歸類，第二句則建議心有證明的能力，但是在沒有進一步說明的情形下，證明的能力如何能歸類感官所提供的資料，是十分不清楚的。對於「徵知」柯氏更進一步說：“I suggest that a more accurate ... definition of *cheng-chih* may be ‘the confirmatory function of the mind with respect to knowledge.’” It is not just a matter of recognition or identification of the objects of sense perception as belonging to different classes, but also a reliance on past experience for sustaining perceptual judgments in general. Further, the identification and reidentification of an object as an object of a certain kind presupposes that the mind possesses the concept and that it must engage in explanatory discourse before it can make any claim to possessing knowledge.” (Cua, 32)我認爲柯氏所說的這些「徵知」的概念上的能力¹⁰應屬於荀子下文「五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知」中的「說」。其實柯氏自己也將「說」解釋爲說明或理證，但如果將徵知也釋爲證明，「心徵之而無說」豈不成爲「心證明了但是沒有給予理證(prove without justification)」這麼一個不一致的說法。

如果陳氏將「徵知」所貢獻於感官經驗的東西限定於概念，但不及於判斷及涉及推論的東西，亦即將「徵知」視爲一種前判斷的(*prejudgmental*)概念能力，那麼他的詮釋是可以免去不一致之慮。在這個詮釋下，涉入徵知後的刺激就變成一種類似當代哲學上所謂的涉入概念的直覺。¹¹有兩種理解這涉入概念的直覺的方式：一種是將它們理解爲具有命題內容¹²，另一種則是不具有命題內容。不具有命題內容的東西是否能進入思想乃至於知識的領域是很有問題的。如果有前判斷而具有命題內容的直覺，那麼，一如麥道爾(J. McDowell)所建議的(見 1994: lecture I)，我們的概念能力可以*被動地*於經驗中被引發；但是一旦將徵知詮釋爲前判斷而具有命題內容的直覺，我們似乎就被迫承認在說之前，亦即在判斷和推論之前就具有某

10 柯氏認爲「徵知」包括以下智性的功能(intellectual functions)：區辨、分類、選擇性判斷、類比、分析、綜合以及概念使用的擴張和界定。(Cua, 34)

11 牟宗三(牟 262)和韋政通(韋 177)有類似的說法。

12 例如，邁道爾(見例如 1994: 9-13)

種感官知覺，這又和荀子「心徵之而無說，則人莫不然謂之不知」一語有所衝突。再者，將徵知詮釋爲於經驗中被動地所引發的概念能力，隱含「心徵知」的心是被動的，這和「心者……出令而無所受令」中具絕對主動性的心又有所衝突。

陳氏自己主張另一種類似楊倞¹³看法，他將「徵知」理解爲「心欲召外物而知之」(陳 40)。他認爲荀子所謂的徵知是心理學上所說的知覺的選擇，「所謂知覺的選擇者，即言知覺對於刺激，不是被動的接受，而是能動的選擇，於無窮數的刺激中，選擇其所欲知的而接受之。」(陳 41)我接受陳氏這個較保守的詮釋，因爲這個詮釋最能保持原典論述上的一致性。在這個詮釋下，「徵知」這個條件嚴格說來只能是感官知覺產生的因果條件，它不是一個構成要件，第一個要件則是一個構成要件，刺激是感官感覺的一個構成要素。

「然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。」陳氏根據一些證據¹⁴將其中「當」字解爲「適合」。「簿之」則有兩解，一爲主管，另一爲記錄，陳氏似乎是採取前一種詮釋，因爲他將「徵知必將待天官之當簿其類，然後可也」詮釋爲「必將待五官適合其所主管的類而後始能知覺」。但是他也說，「……感官且亦已記錄了符號[感官所受之刺激]……」(陳 44)，這顯示他也沒有放棄對「簿之」的後一種詮釋。如果我認爲前一種詮釋較保守但較沒有問題，將「簿之」詮釋爲記錄則將招致許多不必要的難題。我們在此只討論一個難題。感官是接受刺激的器官，它們是產生刺激的管道，「記錄」刺激的是大腦，「感官記錄刺激」如果不是一個錯誤的說法，也是一個很不清楚的說法。如果將感覺器官如聽覺器官包括相關的大腦部份，則上述的問題則無妨，但是這不會是荀子的想法，它也不是陳氏對荀子詮釋中的想法。如果將「簿之」解爲「主管」則可以避去這些困難。

13 根據楊倞，「徵」爲「召」，即「召喚」，「徵知」相應地爲「心能召喚萬物而知之」。楊倞，第十六章，第四頁。

14 陳氏於頁 42 引：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯當之爲貴。」(不苟篇，L39)「言而當，知也，默而當，亦知也。」(非十二子篇，L102)「言必當理，事必當務，是然後君子之所長也。」(儒效篇，L131-2)

「五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。」這段評論對本文的詮釋具有關鍵性的重要性。陳氏將其中的「說」詮釋為說明或解釋，並引下列三例支持：

彼眾人者，愚而無說，鄙而無度者也。(非相篇，L82)

甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。(非十二子篇，L98)

凡人之鬥也，必以其惡之為說，非以其辱之為故也。(正論篇，L408)

陳氏認為前二例的「無說」意謂說不出道理，後一例之說字與故字對文，「意即必以憎惡的情感來說明」(陳 43)，因此三例的說字都可解作說明或解釋。我認為這個解釋方向是正確的，但可以再深入些。如果後一例說字與故字對文，故字當作名詞應為「理由」，而說字應同此解，意即必以其所憎惡的事來當作[爭鬥的]理由。我們不清楚荀子在「說、故、喜、怒、哀、樂、惡、欲以心異」(正名篇 L513)中將說與故區分開的理由，說與故的區分可能是積極理由和消極理由之分，或是真正理由和托詞之分，無論如何，證諸其他文獻資料，它們應非類之不同。說字也可以解為理據，作為動詞可當作理證(justification)或表述理由(articulating reason)。我們的詮釋和陳氏的詮釋是相容的，說明或解釋都牽涉理由的建構與表述。

將「說」詮釋為說明或解釋，陳氏申論「心徵之而無說，則人莫不然謂之不知」所欲表達的想法是，「感官所接受的是刺激，而人們所欲知道的是物體。刺激發自物體，卻非物體本身。刺激只是一種符號，人們依據符號加以解釋，始克獲致有關物體的知覺……始成為有意義的知覺。」(陳 43-4)將感官刺激視為一種尚待詮釋的符號，似乎建議感官知覺的產生有兩個階段，一是感官受刺激之後產生了知識論上或心靈哲學上所謂的感覺與料(sense data)，感覺與料是非概念的，再來是對感覺與料的詮釋，詮釋

的結果是感官知識。¹⁵這樣的詮釋將引發不必要的困難，感覺與料作為詮釋乃至於認知或是知識論上的基礎或對象是有許多哲學上的困難¹⁶，我們的詮釋無需將這些困難引進。再者區分待詮釋且可詮釋的感官刺激和對其詮釋後所產生的知覺，將使得人容易因此認為在有意義的知覺之前我們已可以感知到刺激，這表示在詮釋之前某種感官知覺是可能的，這和「心徵之而無說，則人莫不然謂之不知」一語有所不符。

如果將說詮釋為理由或理證，我們可以避免上述的可能誤解及困難。這需要進一步的解釋。一個理由是一個判斷，一個理證是以一個判斷去支持另一個判斷，它們都涉及概念，因此每一個說都涉及概念。在這個觀點下，「心徵之而無說，則人莫不然謂之不知」所建議的是，感官知覺必須要涉入概念的成份，這個概念的涉入關係不是概念對刺激的詮釋關係，而是刺激必須有概念合作¹⁷，兩者不可分離地構成感官知覺，易言之，感官知覺的構成必須要涉入刺激和概念兩個要素，感官知覺是刺激和概念合作的結果。如果缺乏概念，我們的感官將只能擁有被動區分刺激的現象，這和溫度計的被動反應環境溫度差異沒有概念上的不同。只有當概念涉入了感官經驗的構成，我們才可以說感官經驗是某種判斷，也才可以說它們足以作為理由乃至於一種知識。

明顯的，這個詮釋藉助一個康德式的想法，這不是一個新的詮釋，陳大齊和牟宗三的詮釋都採取類似的想法，但是我們的詮釋可以再展開一步以充分掌握「說」這個概念。說不僅是建議感官知覺必須涉入概念能力，它更直接建議感官知覺必須基於我們的判斷和理證能力。荀子關於感官經驗的評論顯題地是關於後一種能力，這建議前一種能力必須基於後一種能力來理解。這裡隱含一個相當新穎的想法，這個想法是，一個概念的內涵必須要在該概念所在的判斷(語句)和和那些判斷之間的證成(推論)關係中才

¹⁵牟宗三(牟 262)和韋政通(韋 177)有類似的說法。

¹⁶見，例如，Wilfrid Sellars：1956。

¹⁷陳氏的評論「感官接受了刺激而不為心所意識，不能成為知覺。接受了刺激而不為心理結構所同化，亦不能成為有意義的知覺」(陳 40)似乎也建議了這個理解方式，但他沒有進一步說明。

能界定出，而我們必須具有那些判斷和證成能力才能說具有了那個概念。作判斷和進行證成是一種主動能力，這具體呈現感官經驗中所涉及的主動成份。我認為，荀子的評論「說、故、喜、怒、哀、樂、惡、欲以心異」（正名篇 L513）和「心者……出令而無所受令」中心的主動性就是判斷和證成所呈現的主動性。

如是，在荀子的評論中我們分析出他所認為的感官經驗的四個要件：一是感官之接受刺激，二是五官之當簿其類，亦即透過適當的感覺器官接受刺激，三是心之徵知，亦即陳氏所謂知覺之選擇，四是透過判斷和推論所顯示出的概念的能力，如。第二和第三條件是一個因果條件，其餘兩個不僅是因果要件，它們同時也是構成要件。我們可以這麼說，這四個要件是獲得感官經驗所必須要符合的條件，但是第一和第四條件則是感官經驗的構成要素，第二和第三條件則不是。既然荀子認為名的同異是緣於感官知覺的同異，那麼上述四個感官知覺的條件也是名的同異的要件。相同地，這四個要件是認知名同異所必須要符合的條件，但是第一和第四條件則是名的同異的構成要素，第二和第三條件則不是。第二和第三個條件比較是心理學研究的主題，然而對本文而言，名的構成要素則是較重要的。

從荀子對感官知覺同異——亦即名的同異的根源——的分析，我們知道對他而言名之實的構成要素中包括了感官刺激和概念的運用。基本的感官刺激對荀子而言最有可能是外在環境導致感官產生的刺激，而根據這個條件，我們可以合理地進一步猜想，對荀子而言獨立於外在環境，名是無法獲得其實的，名之間也就無法說有所同異；就認識而言，只有在掌握名與外在環境的關係下，我們才有可能理解名之實。這個名之實的構成要件的看法，排除了實——意義或內容——為一種柏拉圖實體——一種獨立於經驗世界而存在的東西。但是這並不因此使得荀子成為以下這種意義的自然主義：意義最終可以完全化約於名和外在環境的因果關係，因為對荀子以「說」這個概念指出了另一個名之實的構成要件，這個構成要件是以判斷和理證呈現的概念的元素，而如我們所指出的，對荀子而言判斷和理證屬

於「心」的領域，而心的領域是自發的領域。¹⁸

四、「命」、「期」、「說」、「辨」

在對荀子對於感官經驗的看法的分析中我們看出，對荀子而言，名的構成要件中包括了外在環境的刺激和概念的要素如判斷和理證，這個基本的語意學的想法也出現在荀子的「命」、「期」、「說」和「辨」四個概念的聯結中。雖然荀子談命期說辨的確是針對語意認識的問題，它們在認識論的優先次序分別是辨說期命，我認為它們在認識論上的優先次序是建立在它們於語意構成上的依憑關係，因此本文認為荀子關於「命」、「期」、「說」和「辨」的評論可以合理地詮釋為關於語意構成要件的評論。而對於這些概念的討論將直接關聯到本文的基本主張，亦即，對荀子而言，名之實的構成要件就是規範的構成要件，正名就是呈現這些構成要件使名得其實的活動。

荀子說：「期命辨說也者，用之大文也者，而王業之始也。」（正名篇，L521）對於〈正名篇〉中「命」、「期」、「說」和「辨」四個概念，柯雄文的詮釋最為詳盡，因此本文將藉由對照他的詮釋來陳述我們的詮釋。荀子說（正名篇，L521）：

實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨。

柯氏認為命、期、說與辨是論辯的四個面向(phases)，它們分別是以以下四種言說行為(speech acts)：固定指涉(fixing reference)、[言說者之間]關於名的指稱的使用的語言理解上的相符(matching linguistic understanding of the

18 牟宗三認為荀子之名所指謂的皆是「客體之有」，而其心靈即為一「理智的認識之心」。據此牟氏認為荀子的路數接近柏拉圖的理型論。（牟宗三：255）我贊成對荀子而言，名之實是一種可以被認知的客觀事實，無論它是所謂的自然事實或規範的事實。但是，心不僅具有認識功能，本文認為，心對荀子而言，是判斷和推論的總稱，而心所呈現的概念能力涉入了名之實的構成。此外，名之實的客觀性也不蘊含它是某種柏拉圖式的意義實體。

referential use of terms)、說明(explaining)和證成(justifying)。(Cua, 43)於柯氏的詮釋中，命為一種解決語詞的歧義和含混問題的言說行為(Cua, 45, 177, n. 19)；期為一種導向完成語言理解之一致的言說行為(Cua, 47)；說和辯之間有精細的差異，它們的差異與本文主旨無關，故於此略去，與本文相關的是，柯氏認為它們同是提供理由去支持某一理論或論點的語言行為(Cua, 53)。柯氏對於命期說辯個別的詮釋有建設性並且獨到精闢，雖則仍有些不足，而他的詮釋策略或角度最大的問題，是它忽略或無法得當地說明荀子的評論中四個「然後」所涵蘊的命期說辯的關聯性。

柯氏將「命」解釋為「限定名之所指」，亦即使名指到一實物(actuality)的活動，特別是那些藉由指出實物的同異來使各名各得其實的活動。然而，這個詮釋缺乏實質內容，它使得「實不喻然後命」一句幾乎成為套套邏輯。命的目的在使名指實，之所以需要命，是因為聽者不瞭解某名之實，如果柯氏將「命」解釋為「限定名之所指」，那麼命這種活動便是為了使得不知某名所指的人知道該名所指的實物所進行的活動。然則柯氏對命的解釋中，有一點對於瞭解命的性質仍是具有啟發性的，我們稍後將陳述這一點也使得命與期之間的重要區分彰顯出來。這一點是，命是一種關連名和實物的活動。我認為這點可以以下列的方式表達地更清楚：命是一種在實物出現於可觀察的具體情境中將名關連到實物的活動。我們上節的討論指出，荀子認為外在環境的刺激是感官知覺的構成要素之一，對名實而言，這表示獨立於外在環境，名無法獲得其實。這明顯地支持上述對命的詮釋。柯氏適當地指出命可能包括實指定義(ostensive definition)，而實指定義的確可以很適當地代表命的活動。

上述詮釋所得的結果有一個重要的意涵。當我們注意到，荀子用「名」所稱謂的事物包括那些涉及規範性性質的事物時，「獨立於外在環境，名無法獲得其實」這個想法當有助於我們瞭解荀子關於規範的思想。「獨立於外在環境，名無法獲得其實」的想法建議名的內容至少部分地決定於外在環境，而當我們考慮了荀子的這個主張——名的同異是緣於感官經驗的同異，這裡所謂的外在環境是限定在感官經驗所及的外在環境。這個「獨立於感官經驗所及的外在環境，名無法獲得其實」建議了以下的想法：獨

立於感官經驗所及的外在環境去思索名——包括規範性之名——的內容是枉然的，而這個想法進一步建議，規範必須能從人的行為中觀察出來。

但是命仍有可能無法使聽者瞭解名之所指，縱然有實物的出現，但是實物本身並不完全決定它們如何被分類，亦及實物本身並不決定我們如何將之歸入那一個概念之下。當「名」被視為類名時，這個情形特別明顯，類名具有分類的功能，而如果實指要有任何語意上的效果，它必須預設聽者具有分類的能力，分類是概念性的活動，不同的概念性的活動產生不同的分類標準，不同的分類標準將使得聽者將同一個實指動作理解成具有不同的語意性質。依據上節和緊接著我們所要陳述的要點，我們認為，荀子認為除非具有相當的語言能力，否則不能具有概念能力。這點正如柯氏所引維根斯坦的評論所言，只有當聽者具有相當的語言能力時，實指定義才能奏其功。(Cua, 47)

源自於陳大齊的洞視，柯氏主張命是就人與物的關係而言，而期應解釋為通(溝通)，更詳盡地說，期是期望藉由溝通使論辯雙方對語言的理解趨於一致，因此，期是就人與人的關係而言的。(Cua, 48)我認為這個詮釋真實而重要。但是柯氏對期的細部解說是有問題的。基本上，柯氏認為，期是言說者為了使他和聽者對語言上的理解趨於一致所進行的活動。簡單地說，期就是透過對所使用的文字進行各種定義，使得言談雙方對於語言的理解趨於一致。如果期的作用在補命之不足，這裡的所涉及的定義應比實指定義的範圍為廣，而其所側重的面向應是文字對文字的定義。當然，期應該不是也不必是嚴格的文字定義。除了文字定義之外，期的溝通面向也是一個重要的面向，如果言談雙方對某名的文字定義是一致的，那麼名之所指的問題就可以被回答了。文字定義可以說是一種顯示出一個人所認為一個名應該如何被使用，特別是這個名被允許和那些名在語句中連用，期，就這個方面而言，是指言談雙方展現各自所認為某一名的可以適當出現的語句的範圍，文字定義可以說是一種顯示出一個人所認為一個名應該如何被使用，特別是這個名被允許和那些名在語句中連用，期，就這個方面而言，是指言談雙方展現各自所認為某一名的可以適當出現的語句的範圍，如果雙方所認可的範圍是一致的，期的溝通面向的目的就達到。這最

後一點是柯氏所忽略的。

雙方所認可的文字定義有可能不同，這使得實名的工作進入下一個階段：說與辨。柯氏對說與辨提供了一個頗為複雜的解釋，這個解釋涉及了荀子類與理的概念。19本短文不需進入這個複雜的解釋，對本文有直接幫助的是，柯氏很有說服力地將說與辨分別理解為說明與解釋，並認為它們都是涉及理由(reason)給予的活動。

讓我們先分別地簡略說明本文對說與辨的看法，然後再詳論它們的意涵。本文認為，說是理由的給予(giving reasons)。當訴諸具體經驗環境證據無法使聽者瞭解一名的內容時，言談雙方便藉由展現各自所認為該名可以出現的語句的範圍來界定名的內容，兩個範圍的差異呈現出雙方對該名的理解的不同，這時說者必須展現上述他所呈現的語句彼此之間的推論關係，以及那些語句和其他語句之間的推論關係，來說服對方。這個推論關係包含形式推論(formal inference)，但更重要的是實質推論關係(material inference)。易言之，語句是作為證成關係中的前提及結論，而證成關係展現了一個理由的空間(space of reason)²⁰。而這理由的空間賦予了名內容。稍後本文在詳論這點。

說與期有兩個重要的區分：1、雖然說與期都是關於一組語句的展現，

19柯氏說：“I propose that we view the distinction between explanation (*shou*) and justification (*pien*) somewhat along the lines between *pi-lei* [比類] and *t'ui-lei* [推類].” (Cua, 55) “*Pi-lei* can be rendered as comparison and analogy between different kinds of things. ... *T'ui-lei* may be rendered as “to project or extend on the basis of analogy between kinds of things” or more conveniently, “analogical projection.”” (Cua, 55) 柯氏為，說的基本上是一種透過對比和比較言說雙方所主張的理論和所使用的字詞的異同的論辯活動。而對比和比較需訴諸理，因此對理的說明是說的一個重要面向。而對於理的說明也要求類的適切說明。辨之別於說主要在於，辨是藉由類比的方法解決關於於具體情境中倫理總則的可適用性問題的活動。

20 此是 Sellars 的用語。Sellars 說：“In characterizing an episode or a state as that [better: one] of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says.” (298-9)

後者僅僅是說者將他所認為適當的相關語句分別地、相互獨立地加以列出，而前者則是將它們以它們做為彼此的前提和結論的方式相互關連地表達出。此外，說所涉及的語句範圍超越作為主題的名所在的語句範圍。2、期是言說雙方的活動，雖然它是一種言說雙方各自的對其所認定適當語言使用方法的展示，而說則是描述說者單方對語言適當使用方法的展現。

辨則是要求理由及理由的給予(giving and asking for reasons)²¹。說與辨最大的不同在於，前者是就某一個言說者的理由給予活動而言的，後者是論辯雙方證成自己的立場和批判對方立場的互動。說是一言說者展現某名所在之語句作為證成之前提和結論的角色，這個角色是說者主觀上所認為的，這個角色或許不是客觀的。辨則是對於彼此對於上述角色的檢查，這個檢查並不一定能說服對方，但是實際上的效果常常是雙方對某名所在之語句作為證成之前提和結論的角色的重估。

我認為將命、期、說與辨視為倫理論辯的四個面向是不夠深入的，在荀子的正名思想中，它們扮演更深的論述角色，我認為它們更切當地說應是依名的構成原則所形成的四個「實名」——使名具有內容——的四種具有概念上優先次序的言說活動。這四種言說行動的確也可以作為使聽者掌握名之實的方法，但是它們之所以具有認識上的功能是因為它們是名之有其實的構成原則。

「實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨」。(正名篇，L521)把命、期、說與辨當作論辯的四個面向，無法說明荀子為何使用四個「然後」。荀子所說的明顯是，使聽者理解一名之實的作法，依序為命、期、說與辨。因此，命、期、說與辨的目的之一，是使得聽者能理解名之實。依此，在具體的言說脈絡中，命期言說的行使預設聽者不能理解某名之實。然而在一些語言哲學的觀點下，這個的目的是無法透過它們完成的。例如，在柯氏的詮釋中，命、期、說與辨是四個複雜度漸次增加的論辯面向，而其複雜度增加的一面是每一個面向的構成元素中包含了前一個面向：“In a way, our order of exposition of the different phases of

21 這是布蘭登的用語，見其書頁，如 xiv。

argumentative discourse depicts an order of increasing degree of complexity with the more complex phrase comprehending the less complex as a component. In this light, explanation (*shou*) is more complex than *ch'i* as *ch'i* is more complex than *ming*, just as justification (*pien*) embraces explanation (*shou*) as an element. Of course, the procedure of increasing complexity is not a logically necessary one." (Cua, 57) 柯氏的想法可以合理地詮釋成主張以下這種傳統的語意理論：一個名的內容是由它與某物之間的表徵 (representational) 關係決定的，一旦這個表徵關係決定了，名的內容也就決定了，命就是決定這表徵關係的方法。而名的內容是判斷 (期是涉及判斷的活動) 的內容的基礎，說 (說明) 和辯 (證成) 是兩種相互關連的判斷的連結模式，因此名的內容是說和辯的內容元素——說與辯的內容部份決定於名的內容。據此，如果名的內容是不確定的，期說辯的內容便是不確定的。但是，在這樣的語意觀下，命、期、說與辯是無法達成它們的目的——實名。如同我們所說，命、期、說與辯的目的就表面看起來至少是使得聽者能理解名之實，這預設聽者不能理解某名之實。如果辯說期的內容包含命的內容，那麼如果命不能使聽者瞭解該名之實，聽者便無法瞭解包含該名之期說辯的內容，而期說辯就無法使聽者理解該名之實。

另一種理解名的內容的方式是基於推論這個概念，而本文認為這個理解方式也是荀子評論中所隱含的。闡述這個想法最詳盡的是布蘭登 (Robert Brandom)，以下我們關於語意的討論的基本想法即是布蘭登於 *Making It Explicit* 一書中的語意的推論主義 (semantic inferentialism) 的一些基本想法。根據語意的推論主義，一個名的內容，不是以它的表徵功能決定之，而是為它在其所在語句的命題內容所決定的，而一語句的命題內容是它和其他語句之間的推論關係所決定的。²² 簡言之，一個名所在的語句和其他語句的推論關係決定了該名的內容。在這樣的想法下，推論較名的內容具有概念上的優先性。更詳盡一點說，瞭解一個名的內容就是掌握它可以出現和不可以出現的語句範圍，而掌握一語句的命題內容，即是掌握該語句

22 當然具體的說明名的內容如何自相關語句的推論關係中建構出來是一個需要細部論證的工作，有興趣的讀者可以閱讀布蘭登的 *Making It Explicit*。

的推論角色，亦即掌握當我們承認該語句時，該語句使得我們承諾 (commit) 了什麼其他語句 (包括一些行動)，以及掌握了那些使得我們夠資格去使用該語句的條件 (包括一些經驗條件)，以及掌握了使得我們沒有資格使用該語句的狀況。易言之，一語句的命題內容是由它的證成角色所決定的，我們是在證成的脈絡中掌握一語句的命題內容。

在這個想法上，證成——給予理由和要求理由——的活動是所有語言活動的根基，語意的內容是由證成 (推論) 活動中所賦予的，證成是使得言談成為可能。據此，當我們要表明一詞的語意內容時，我們要作的是清楚陳述它可以適當出現的語句的證成 (推論) 功能，也就是呈現出那些語句可以作為該語句的理據，以及哪些理據和條件使得我們夠資格以及哪些理據和條件使得我們不夠資格去宣稱該語句。

而作一個宣稱時即進入和承諾一個推論空間，亦即承諾了所有以該宣稱作為理據的其他宣稱，和接受了以下的責任：符合作該宣稱的先存理據和條件，以及排除不能作該宣稱的先存理據和條件。在溝通——包括論辯——的情形中，宣稱一個命題——承諾一個推論空間——即是允許他人作以下的作為：(1) 要求說者滿足以下的責任：符合作該宣稱的先存理據和條件，排除不能作該宣稱的先存理據和條件；(2) 根據相同的先存理據和條件宣稱該命題；(3) 以該命題為前提推出其他命題。

因此，當名的內容有爭議時，我們必須訴諸各種涉及該名的語句之間的各種推論關係的展開方法，有些是呈現語句之間的推論關係，有些是呈現語句之間的不可推論的關係，而論辯的過程就是一種呈現辯護和批評這種語句之間的推論和不可推論的關係，它也同時是決定名的內容的過程。這種推論關係是一種規範性的關係如承諾和夠資格所構成的，前者是當你說了某句話，你承認了某些話的得當性，後者是除非你符合了某些資格，否則你說某些話是不得當的。

我們可以看到，上述的語意的推理論的基本概念包括了一些規範性概念如正確性、不正確性、義務和許可等等。布蘭登對於規範的看法是一種規範的實用主義 (normative pragmatics)，而如本文於第五及第六節所要說明的，荀子關於規範的想法可以合理地被詮釋為一種規範的實用主義。規範

的實用主義認為，意義這個概念必須要以關於人們的踐行(practice)的概念加以說明；而它之所以是規範的是因為它主張，意義這個概念必須要以規範性概念加以說明。簡言之，語意概念必須要以社會踐行中所隱含的規範(norm)加以說明。而要理解規範性概念，我們只能訴諸規範性概念，規範性是最基本的——一路下去(all the way down)都是規範(布蘭登 44)。

將一個顯題的命題所隱含的內容彰顯出來的方式是將該命題的證成角色明白地表現出來。我們是藉由知道如何作推論來說明言談的內容。明白地表示出一命題的推論角色即是明白地表示出掌控關於它的推論的規範。這個想法可以一致而合理地說明荀子為何說：「實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨」。

五、辨說、道與理

本文無法在此短文中詳論荀子對道和理的思想，但不論及理和道將無法使我們的論證完全，因此本文將選擇幾個相關的荀子評論加以討論，因此本文的在此的詮釋的假設性和錯誤的可能性也增加了。讀者的指正將非常歡迎。

對於荀子所謂的「道」，本文主張，除了「天有常道」(天論篇)之中的「道」是指自然法則所描述下的自然軌跡之外，其餘的「道」則具有下列特徵：(1)分辨是非曲直的標準。這是荀子以下評論所建議的：「故君子壹於道而以贊稽物，壹於道則正，以贊稽物則察」(解蔽篇)、「道者古今之正權也」(正名篇)、「聖人知心術之患，見閉塞之禍……兼陳萬物而中縣衡焉，是故眾異相蔽以亂其倫也。何曰衡？曰，道」(解蔽篇)。(2)人所遵循的規則，而這些規則並不是自然法則所描述下的自然軌跡，「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」(儒效篇)可以作為此解的佐證。(3)參考荀子「其善者偽也……，故將有有師法之化，禮義之道」的想法，道是人的構作而非柏拉圖式的規則。(4)「禮者，治辨之極也，強國之本也，威行之道也，功名之總也…由其道則行，不由其道則廢」(議兵篇)、「……是君子小人所同也。入其所以求之之道則異矣」(榮辱篇)、「人倫並

處，同求而異道」(富國篇)等評論則建議道是蹊徑(參考陳氏頁 67)。綜合言之，對荀子而言，道不是自然法則所描述的自然軌跡，亦不是柏拉圖式的規則，而是人所構作的言行所遵守的規範，而這個規範是呈現在人類於具體脈絡中的相關的語言踐行和非語言踐行。

關於第(3)點，我們需要進一步的說明。荀子說：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也」(儒效篇)，其中「人之所以道」之「道」一般解為「行」，但是「君子之所道也」之「道」則有兩種詮釋，一為「行」(蹊徑)一為「說」。梁啟雄很有說服力地指出，後一種道應為「說」，本文從之。²³據此，本文認為，最保守地說，荀子於該評論所建議的是，君子說辨的主題不是自然的軌跡，而是人類社會性踐行的軌跡。而如我們所言的，這個軌跡是規範性的：它是人類規範性踐行所構成的、可以被言說及認識的軌跡。

關於理，本文認為它和道相似。柯雄文將荀子關於理的用法區分成兩種，一是描述性的用法，指的是「型」或「紋」²⁴，另一是屬規範意義的用法，如「文理」之理指的是文化類型(pattern of culture)，或作為動詞指「使秩序化」(putting to order)。而柯氏關注的是一些具有知識論(epistemic)意涵的理，柯氏對這些理詮釋為理由(reason)或理據(rationale)，而不將理詮釋為原理(principle)這個常被視為超越實踐脈絡的證成概念(參考 Cua 20-22)²⁵。我十分贊成柯氏對於理的詮釋，我認為理對於荀子而言，一如「法不能獨立，類不能自行」(君道篇，L263)，不是獨立於實踐脈絡而存在的東西。作為理據的理和證成的概念具有內在不可分的關係，事實上說某一行為——語言的或非語言的——是理據，是說它是證成另一行為的理據，因此理是嵌入證成的關係中而存在的，而證成關係的總和就是文化類型。再強調一次，我認為理是規範性行為的證成關係所構成的證成類型，它們是理由和理由之間的證成類型，或證成的紋路或網絡。這個證成的紋路或網絡是我們所稱的理由的空間，而由於這個理由空間是由規範性行為所構

23 梁啟雄，〈荀子訓解補正〉，頁 27-30。此文附於其《荀子簡釋》之後。

24 柯氏引〈正名篇 L513〉、〈榮辱篇 L64〉、〈解蔽篇 L490〉和〈性惡篇 L544〉為佐證。

25 根據柯氏這是陳榮捷的用語(Cua 21)，柯氏引陳文頁 123 及 126。

成的，所以它並不是一個柏拉圖式的意義實體；另一方面，由於理由的空間的構成涉及規範性，雖然它是由行為所構成的，我們可以合理地相信它不是自然主義所主張的科學所能描述的東西。

至此，我們可以合理地設想，道是理由空間的總和，亦即，道是總體理由和它們彼此之間的證成關係的總和。理由包括語言行為性的和非語言行為性的。易言之，道是指那些人類於具體脈絡中相關的踐行彼此之間的證成關係所構成的整體。

對於這個證成關係整體的認識，荀子賦予聖人一個特殊地位。然而這個特殊地位需要辨明。當荀子說「禮義法度者，是聖人之所生也」（性惡篇）時，我認為他不是說，聖人根據某個獨立於實踐脈絡的倫理規則或根據他的道德情感去構作具體的倫理規範，而是說對道——人類於具體脈絡中相關的踐行彼此之間的證成關係所構成的整體——的認識和明白表述是聖人所作的。道的構成是人類日行而不知的規範性行為模式的整體，道不是聖人所創造出來的，聖人所具有的是認識論上的特殊地位，而聖人的工作是將其所認識的規範性行為模式的整體明白地表述出來。

君子是致力成為聖人的人，因此君子是致力認識及表明道和理的人，而達至這個目的的途徑是辨說。我們說過道是理由空間的整體——理由與理由之間的證成關係所構成的空間總體，而證成是一個規範性的概念，因此理由空間即是規範性的空間。說是展現某個人對理由空間的視野，辨是言談雙方將彼此對理性空間的視野明白地展現給對方，並相互批判和自我檢視。如果我們不論個人對理由空間的視野的徹底錯誤的可能性，那麼我們可以合理的預期，對荀子而言，辨說可以擴展個人對客觀理性的視野。

從許多荀子的評論中，我們可以很清楚地看出，他強調理由空間視野的擴展和狹隘理性空間的視野的排除，例如：

凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。（解蔽篇，L472）

公生明，偏生闇。（不苟篇，L52）

曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也。（解蔽篇，L478）

愚者為一物一偏，而自以為知道，無知也。（天論篇，L381）

荀子在這些評論中，強調的不是對理由空間的錯誤之認知，而是對理由空間的狹隘之認識，這點也反映在以下他對十二子中的十子的主張所作的明白評論：「……然而其持之有故，其言成理」（非十二子篇，如L94-8）排除狹隘理由空間的方法之一，是在辨說的過程中盡量地展現理由空間，而展現理由空間的方法是盡量地將某一命題的理由展現出來，因此荀子建議：「辨說也者，不異實名以喻動靜之道也……辨則盡故。」（正名篇）

這裡我們將針對上面一個引文作一些評論。「公生明，偏生闇」中之「公」與「偏」相對，如果「偏」指狹隘，那麼「公」指的是廣袤，如果「偏」指偏狹，那麼「公」指的不偏不倚。根據我們的詮釋的基本想法，「偏」形容理由空間的視野的狹隘或偏狹，「公」則形容理由空間的視野的廣袤或不偏不倚。而其中的「明」與「闇」應是指認知的清楚與不清楚。依此，本文認為，「公生明，偏生闇」建議以下的想法：理由空間不僅是作為一認識的對象，它還決定我們認知的清晰度；當我們的理由空間的視野是廣袤或不偏頗時，我們的認知是清晰的，反之，我們的認知是不清楚或甚至是無法認知的。這點讓我們想到荀子關於感官知覺的評論：「五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。」

聖人、君子和塗之人都生活在這理由的空間中——具體的規範性實踐脈絡中，所不同的是，聖人已經很清楚地意識到這理由空間的全貌，而君子是那些致力於達至聖人境界的人，塗人是那些只意識到少部分理由空間的人。君子致力於理解理由空間的方式，則是不斷檢查和批判各種命題之間的蘊涵關係，這個過程不僅是診療和治療語言上的問題，對荀子而言論辯實是成德成聖之道。制名實是展現理由空間，論辯的過程是拓展理由空間之視野的過程，亦是成德成聖的過程。

既然說辨的目的在於擴展理由空間的視野，說辨的態度便必須相應地有所規定，凡是有違辨說目的態度和目的皆應排除，因此荀子對辨說應

持的態度給了許多建議，例如：

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.... 貴公正而賤鄙爭。(正名篇，L524)

君子辯而不爭。(不苟篇，L42)

有爭氣者，勿與辯也。(勸學篇，L17)

辯而不說者，爭也。(榮辱篇，L56)

凡是不給於理由者，是爭氣而不是說理，無助於擴展論辯雙方對理由空間的視野，喪失了論辯的目的，因此「勿與辯也」。凡是不以理由空間視野的擴展為目的，而將論辯作為達致私人目的的工具的論辯，是不應該鼓勵的。這些負面的建議是用來導向一些正面的建議：

有爭氣者勿與辯也。故必由其道至，然後接之，非其道，則避之。故禮恭而後可以言道之方；辭順，而後可與言道之理；色從，而後可以言道之致。(勸學篇 L17)

這是一個很有意思的關於論辯態度和方法的建議，而這個建議不僅和本文的詮釋一致，它還明顯地支持本文的詮釋。辨說是展現及擴展理由空間之視野的作為，只有當雙方進入理由的給予和要求理由的空間時，這個作為才有可能，而排除爭氣是使得辨說成為可能。說是一個人明白展示其對理由空間的視野，亦即對道的視野，辨則包括對論辯對手的理由空間之視野的檢視，因此辨是可能的，只有當一方展示出他對理由空間的視野，而另一方以這個展示出的理由空間為擴展雙方理由空間視野的起點，並順著理由之間的證成關係而鋪展理由的空間。當然如果忽視對手所展示出來的理由，而只顧自己說，那麼辨根本就不成立。我認為這是荀子「故必由其道

至，然後接之，非其道，則避之」的意涵。

讓我們以討論以下這個關於言與道的評論作為本節的結束。

君子必辯。凡人莫不好言其所善，而君子為甚焉.....言而非仁之中也，則其言不若其默也，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。(非相篇，L85)

荀子在這個評論中對於辨說與否分成高下不同的三種：其上者「言而仁之中」、「非仁之中」的默訥和「非仁之中」的言。如果我們可以將「仁之中」詮釋為遵循道或理，那麼荀子所建議的是，當遵循道或理時，辨說比緘默為佳，當不是遵循道或理時，緘默比辨說為佳。這裡當然賦於道或理優位性，但是對本文而言更重要的是，它賦於辨說至少在道或理的展現和認識面向上的優位性。荀子似乎認為，透過論辯比透過其他的事物，包括行為，更能展現認識道和理。這進一步地支持我們的詮釋，對荀子而言道和理是一個須由辨說來展現的理由空間。荀子或許因此說：「凡人莫不好言其所善，而君子為甚。故贈人以言，重於金石珠玉。」(非相篇，L85)

六、約定俗成

我們說過，辨說在道或理的展現和認識面向上的優位性，但是這個優位性如何獲得呢？要回答這個問題，我們需要先討論掌控命題之間的證成(推論)關係的規範的根源問題，亦即判斷說辨的好壞的標準的根源問題。本文認為，與這個問題直接相關的正名篇段落是：

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，遠方易俗之鄉，則因之而為通。(正名篇，L506)

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。(正名篇，L516)

關於第一個評論，牟宗三有一個相當正確的解說：「言從商從周從禮者，及一切典章制度之名，足以綱維人群而為言行之模型者，皆為歷史文化之累積而演成，亦皆在實踐中成定型也。一成為定名，即指一定實，是每一名及一形式也。前人累積而成，後人順之而進，不可隨意妄作也。固有所『從』。蓋名之成，皆有事實以限之，亦有反而相應一事實。為此典章制度之名，其事實為實踐的事實。在實踐中以成之，及相應一實踐的事實，亦反而為實踐的事實所限也，不可游離慢蕩也。」(牟 254)這裡，牟氏正確地指出，名之實是在踐行中所形成的行為模式。但我們可以進一步說，商周禮所表示的是一些規範性的行為模式，因此名之實是在踐行中所形成的規範性的行為模式。這個進一步的界定是重要的，因為如果只談踐行中的行為模式，那麼對這些行為模式的描述是否涉及規範性的語詞的問題的答案便是開放的，但是，一如我們所指出的，刑名爵名和文名所稱謂的是規範性的事物，對它們的描述必須要涉入規範性的語詞，諸如應當、允許、義務、禁止、正確和不正確。而如本文第一節所言，這個情形也適用於散名的例子中。更清楚地說，名所稱謂的事物是行為模式如：在什麼條件和環境下某些行為是必須要作的，某些行為是禁止的，某些行為是允許的；作了某些行為之後，某些責任是要承受的。

至於「約定俗成」，柯雄文將此句詮釋為一個表達用名標準的段落，柯氏認為它所說的是，制名時要「尊重既有語言習慣」。但是這低估了這些評論的重要性。這些評論的要點不在於指出命名的標準之一，而在於名之所以能「指實」的要件，易言之，它們是關於名為何能具有其內容的問題的評論——它們是關於名的內容的構成問題，而非名的使用標準的問題。「約定俗成謂之宜」談的是名的使用的適當性——規範性，「約定俗成，謂之實名」談的是名的指稱性(或更一般而言，名的內容)。這兩個評論強烈建議，對荀子而言，名的使用的規範性和名的內容具有密切的關係。而名的使用的規範性和名的內容都是約定俗成的結果。「約之以命」建議名之實和名之宜必須要在實物出現的環境中加以約定，但是約定是不足的，

約定要俗成，亦即約定要以社會的經常實踐來落實。合於約定者社會的實踐或風俗習慣加以承認或獎賞，不合於約定者，社會的實踐或風俗習慣會加以會否認或懲罰。這些規範的行為模式一如我們上個段落所言的具有形式如在什麼條件和環境下某些行為是必須要作的，某些行為是禁止的，某些行為是允許的；作了某些行為之後，某些責任是要承受的。

根據這些詮釋，我認為，定名之實——相關語句之間的證成關係——就是社會的規範性的踐行，而辨說的適當與否即在於它們是否反映社會的規範性的踐行，亦即，辨說的適當與否決定於社會的規範性行為掌控命題之間的證成(推論)關係的規範。

說辨之所以能展現道和理，是因為說辨是證成的語言行為，辨說具體的展現語句和語句之間的證成關係，亦即具體地展現道和理，而這個具體展現本身是受道和理所掌控的。一方面辨說是明白地展現隱含在具體社會踐行中的規範，另一方面，作為具體的社會踐行，辨說是遵守隱含在社會踐行中的規範。本文相信這是荀子以下評論的一個含意：「辨說也者，心之象道也。……心合於道，說合於心，辭合於說。正名而期，質請而喻，辨異而不過，推類而不悖。」〈正名篇 L521〉

七、結論

現在我們具有適度的資料來回答本文所企圖回答的兩個問題：一、什麼是守名？二、為什麼荀子認為守名和倫理規範內容的確定和顯現之間有密切的關係？

關於第一個問題，我們知道一如正名是使名得其實，守名是守名之實，而名之實是社會的規範行為模式，守名是透過辨說的方法清楚地將社會的規範行為模式明白地表達出來。辨說之所以能夠達至這個目的的理由可以總述如下：(1)辨說所呈現的是一組相互具有證成關係的語句，而這個明白呈現出來的語句之間的證成關係，是受社會踐行中所隱含的規範所制約的；(2)而社會的規範行為模式，也是一組相互具有證成關係的行為；(3)由於規範行為模式與辨說的構成，都是以證成關係所組成，而且語言之所

以具有表徵功能(內容)，是基於它的證成功能，因此辨說可以具有明白展現出隱含在行為中的規範之功能；(4)進一步地，由於辨說所明白呈現出來的證成關係網絡——理由空間，是受社會踐行中所隱含的規範(同是理由空間)所制約的，因此理想上，辨說的極致是完全展現社會踐行中所隱含的規範，或至少逐漸逼進那個理想境界。²⁶這事實上保證了主觀的辨說所呈現出來的結果是漸次地逼進客觀的規範。本文認為，這些也就是為什麼荀子認為守名和倫理規範內容的確定和顯現之間有密切的關係。

對荀子而言規範的根源在那裡？他認為規範(道或理)不是獨立於社會踐行而存在的東西，規範也不是由所謂道德情感所顯現的東西，規範也不屬於(科學所描述的)自然領域的東西。他的一些評論似乎建議，規範的根源是在人們的踐行中。我們如何才算是遵守規範？遵守規範不能是透過掌握一個抽象的命題，也不能訴諸情感，也不能只是自然的反應。或許荀子會同意維根斯坦(Wittgenstein)的答案：藉由隸屬於一個風俗(custom)、踐行(practice)、或制度(institution)。²⁷

26 荀子評論辨說的極致：「說行則天下正，說不行則白道而冥窮。是聖人之辨說也。」〈正名篇 L521〉其中之「白」猶「明」。這個評論建議，辨說具有將道明顯表達出的功能。
27 見如 198 和 202 節。

參考書目

中文部分

- 陳大齊 《荀子學說》，台北：中華文化出版委員會。
胡適 《中國哲學史大綱》，十四版，冊一，上海：商務，1947。
牟宗三 《荀子大略》，台北：中央文物供應社，1953。
韋政通 《荀子與古代哲學》，台北，商務，1974。
楊倞 《荀子》，收錄於《四部備要》，台北：中華，1976。
李滌生 《荀子集釋》，台北：學生，1979。
梁啟雄 《荀子簡釋》，台北，華正，1980。

英文部分

- Brandom, R. *Making It Explicit* (Cambridge: Harvard) 1994.
Cua, A.S.(柯雄文) *Ethical Argumentation* (Honolulu: University of Hawaii Press) 1985.
Chan, W.T. "The Evolution of the Neo-Confucian *Li* as Principle," in *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, n.s. IV, no. 2 (1964).
McDowell, J. *Mind and World* (Cambridge: Harvard) 1994.
Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1., ed. Herbert Feigl and Michael Scriven (Minneapolis: University of Minnesota Press) 1956.
Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations(PI)*, 2nd ed. G.E.M. Anscombe & R. Rhees (Eds), G.E.M. Anscombe (Trans.) (Oxford: Blackwell) 1967.