

# 「指物」與「齊物」的認知觀點比較<sup>1</sup>

## A Comparison of the Cognitive Perspective Applied in “Referring to Things” and “Equality of Things”

李賢中 Hsien-Chung LEE\*

### 摘要

「指物」是名家公孫龍的觀點，「齊物」是道家莊子的看法。莊子在〈齊物論〉中強烈批評公孫龍的「指物」思想。公孫龍的〈指物論〉基本上是主客二元認知模式，而莊子〈齊物論〉的認知觀點則是「道通為一」的感通模式。本文從認知的目的、方式、結果等方面進行比較；說明「指物」的認知觀點容易走入懷疑或不可知論，而莊子的「齊物」觀點，雖有神秘色彩，但在認知方法上，提供了階段性的「整體把握」。「指物」與「齊物」的認知觀點，在傳統中國哲學認知問題上具有相輔相成的意義。

**關鍵詞：**指物、齊物、主客二元、道通為一

### Abstract

While Gong Sun Longzi advocated the cognitive perspective of “referring to things”, (*zhi wu* 指物) Zhuangzi advocated the cognitive position of “equality of things” (*qi wu* 齊物), which strongly criticized the former. The cognitive model of Gong Sun Longzi is basically a subject-object dualism, but Zhuangzi’s cognitive perspective is that all things are penetrated into One by Dao. The purpose of this article is to compare the cognitive purpose, methods, and results between Gong Sun Longzi and Zhuangzi and to illustrate that the cognitive perspective of “referring to things” may easily fall into scepticism, or agnosticism, and Zhuang zi’s “equality of things” point of view is, although mysterious,

---

<sup>1</sup> 本論文為台灣東吳大學人文社會學院整合型研究計畫：「知識、權力、與社會實踐」，子計畫：「名家與道家認知思想研究」之研究成果，衷心感謝東吳人文社會學院的經費補助與支持。

\*李賢中，國立台灣大學哲學系教授，臺灣。電子郵件：hcllee@ntu.edu.tw

Hsien-Chung Lee, Professor of philosophy, National Taiwan University, Taiwan. E-mail address: hcllee@ntu.edu.tw

a cognitive approach, providing a stage for “overall grasp”. Both of them have complementary significance of the cognitive problems in the traditional Chinese philosophy.

**Keywords:** referring to things, equality of things, subject-object dualism, *Dao tong wei yi*

## 一、「指」與「齊」之認知目的比較

### (一)「指」以至物

從字源意義上看，小篆「指」，从手、旨聲，本義作「手指」解(見說文許著)。(高樹藩 1984, 456)從引申義考察「指」則包含了指出、意向、大意、指而謂之等意義。就學者們對於《公孫龍子·指物論》中「指」的詮釋則包括了：謝希深對「指」概念的「是非」說、章太炎的「識境」說、馮友蘭的「共相」說、勞思光的「類」說、俞樾的「指目」說、胡適的「表德」說、譚戒甫的「名謂」說、徐復觀的「映象」說及唐君毅的「用名指物」說。(Kuang 1985, 141–158)歸結而言，「指」是對認識活動某一關係過程各個階段，或某幾個階段的指稱。如〈指物論〉所云：「物莫非指，而指非指。」意即萬物莫不經由指涉作用而呈現，但是所呈現的認識結果卻不同於原本之物。其中，第一「指」是由「手指」而引申為認識主體的認識能力，此一認識能力與所指對象物發生關聯，而形成指涉作用，也就是〈指物論〉：「使天下無物指，誰徑謂非指」中的「物指」；透過「物指」的認識活動而形成概念。第二「指」為指而謂之的認識結果，為普遍的概念，由於普遍的概念是看不見、摸不到的，不同於具體存在之物，因此〈指物論〉說：「指也者，天下之所無也。」第三「指」則為認識之對象物，通常是具體存在物。(Lee 1992, 64)公孫龍子的「物莫非指，而指非指。」一方面肯定了認知過程，無法不透過指涉作用，另一方面也看到了認知的結果並不同於原先的認知對象。

「指」有指涉作用之意，是認識物的必要條件，所謂「物莫非指」「天下無指，物無可以謂物。」有關〈指物論〉的詮釋，根據《莊子·天下》篇：「桓團、公孫龍辯者之徒」我們可以參考當時辯者的相關論題如《莊子·天下》篇所謂的：「指不至、至不絕」。「指不至」，即認知的指涉作用，以名或概念表達事物，總有達不到的地方，總有所遺漏。王先謙《莊子集解》說：「有所指則有所遺，故曰指不至」(Wang 1971, 425)

就表達了這個意思。為什麼指涉某物總會有達不到的地方？因為認知主體的認識能力是有限的，任一事物都有不同的觀察角度與深度，任一事物也有與其他事物相關連的關係廣度；當認知主體專注於某些角度時就無法關照到其他角度；當他專注於某一對象時，與此一對象相關的其他事物他也無法一一顧及；即使當他掌握事物的某些性質，他又無法確認這些性質就是該物之終極所是。因此，認知結果的概念表達，也就無法窮盡所認知的對象，這都是所謂的「指不至」。也正因為「指不至」，所以對於對象的認知一直都有繼續深入下去的可能，可以更深、更廣地去認知某一對象，這也就是所謂的「至不絕」。公孫龍子接續此一思路，探究認知結果與認知對象的差異問題，於是提出了「物莫非指，而指非指」的〈指物論〉。

從「物莫非指」來看，所有的事物都要經由指涉作用，才能夠為人所把握。因此「指」的認知目的是要指出對象物，認識到客觀實在之物；但從「而指非指」來看，「原本之物」究竟是什麼，還是無法指出。然而，公孫龍會探討這知識論的問題，必然希望能找出主客相符的認識結果，但經反省之後而不得；因此才說：「而指非指」。就像辯者的論題：「指不至，至不絕。」其中隱含著「指欲至，至欲絕」的一再嘗試，而不可得。我們要從「指」所隱含的目的來看〈齊物論〉，才能瞭解莊子面對這問題，所採取的態度，提供了非常不同的認知觀點。

## （二）齊平萬物

接著，我們考察「齊物」之「齊」的意義，甲文「齊」：象禾麥穗上平之形，以見其齊之意。小篆「齊」，其本義作「禾麥吐穗上平」解，（見通訓定聲）乃齊等、平齊之意。引申義包含界限、料理、分別、整飭、相等之意義。（Gao 1984, 45）就學者們對於《齊物論》篇名的解釋，有陳鼓應：「齊物 (the equality of thing) 即主張萬物平等。莊子從物性平等的立場，將人類從自我的局限性中提升出來，以開放的心靈觀照萬物，了解各物都有其獨特的意義內容。」（Chen 2006, 151）另黃錦鉉指出：「〈齊物論〉這篇的主題是在說明莊子的宇宙觀與認識論。齊物論三字的讀法，歷來有兩種意見，唐以前大都『齊物』連讀，《文心雕龍》說：『莊周齊物，以論名篇。』自宋以後分為兩派，一為傳統的認為『齊物』連讀，一為『物論』連讀。如王應麟說：『莊子齊物論，非為齊物也，蓋謂物論之難齊。』」（Huang 1978, 67）從當時惠施有「歷物」之意，公孫龍有「指物」之論來看，

〈齊物論〉乃「齊物」之論似乎理所當然。其次，由《莊子》其他篇章來看，如：〈秋水〉：「萬物一齊，孰短孰長。」及〈天下〉：「齊萬物以為首。」也可說明「齊物」之論，乃合理之詮釋。再從語詞使用的歷史發展來看，曹受坤說：「物論、物議，乃漢魏間後起名詞，其意義是指世間之批評，與莊子本篇大旨無涉。」(Huang 1978, 67) 從以上三點來看，「齊物」之論與「指物」之論，都與「物」有關，公孫龍為說明物而論及「指」，探究「指」是否足以呈現「物」。莊子的「齊」不但與認知有關，還包含著對這些不齊之物所採取的態度調整，與主體境界的提升等工夫。

如果「齊物」論，才是正解，為何自宋以後有許多學者會採取齊「物論」的讀法，其原因之一是〈齊物論〉中有多處涉及「言」「辯」的問題，如：「言者有言，其所言者特未定也。」「道隱於小成，言隱於榮華。」「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？」「道昭而不道，言辯而不及」「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，如果是也，我果非也邪？」等等。由於言、辯就可成「論」，不管是「言論」或「辯論」就都容易使人聯想莊子是在齊「物論」。其實，認知必須透過表達，才得以呈現；莊子「齊物」之論，也必須以某種言辯之論來呈現。因為認知與表達的關係密切，在公孫龍除了有《指物論》外，也有《名實論》。因此有些現代學者在解《齊物論》之篇名時，將「物論」包含於「物」中。如吳怡說：

「在中國文字裡，這個『物』字，除了物之外，也包括了人和事，因此說『齊物』自然涵蓋了一切人事上的是非之論。『物性』本來是不齊的，孟子所謂『物之不齊，物之情也』，所以嚴復說：『物有本性，不可齊也，所可齊者，物論耳。』雖然『物性』和『物論』不同，但莊子齊物的工夫只有一個，就是以『不齊』齊之。對於『物性』來說，所謂『不齊』就是不以自己的標準去齊同萬物，而認順萬物的自性以為真是。對於『物論』來說，所謂『不齊』就是不參與物論中去強分是非，而以天道之明去照破觀念的執著。」(Wu 2009, 64–65)

由此「以『不齊』齊之」可見，不以主觀的標準去齊同萬物，而可以立於肯定千差萬別的事物之所「同」的觀點，那就必須從超然的立場，齊平天下萬物（亦含是非之論）。從〈指物論〉的觀點：「天下無指，物無可以謂物。」沒有指涉作用，我們就無法稱謂那「物」，當然也就無法建立起有關於該物的種種表達。由於「指」的作用使名、言的表達溝通成為

可能，而「是非之論」的成立又必須用名言為工具，是故「指」也成為構成「是非之論」的條件之一，而齊物論的「齊」則是要齊平所有因「指」而產生對物的認知與表達。由此看來，「指」與「齊」的認知目的是不同的，一是為「立物之論」，而另一則為「齊物之論」。不過從另一方面看，〈齊物論〉作為一「論」視之，也無法脫離名言及「指」的作用。〈指物論〉作為眾論中的一「論」則是〈齊物論〉所要齊平的對象之一。是以，這兩論目的不同卻密切相關。

## 二、「指物」與「齊物」的認知結果之比較

### (一) 指與名

「指物」的認知結果，相對於《公孫龍子》一書來看，其結果在於作為表達的根據，亦即涉及名實、言謂等問題。經由指涉作用所得到的認知結果，與認知對象有何不同呢？公孫龍認為，對象物是「有」而認知結果是「無」（看不見的普遍概念），因此兩者不同。如〈指物論〉：「指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也；以天下之所有，為天下之所無，未可。」用「無」去代表「有」是不可以的。從「物莫非指」來看，就是要以「指」來代表「物」，也就是要以「無」來代表「有」，這是不可以的。所以公孫龍接著「物莫非指」說：「而指非指」。那麼，「指」為何是「無」？它又具有怎樣的性質呢？〈指物論〉：「且指者，天下之所兼。」<sup>2</sup>所謂的「兼」就是普遍性，如：《公孫龍子·白馬論》：「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。」其中的「不定所白」就是「兼」，這種「白」的普遍概念，可以白馬、白雪、白羽、白許多其他的事物，所以有其普遍性。又如：《公孫龍子·堅白論》：「堅未與石為堅，而物兼，未與為堅，而堅必堅；其不堅石、物而堅，天下未有若堅而堅藏。」上述文字說明了「堅」的普遍性，也說明了這種普遍性的概念自身所具備的性質，就算概念自身不使某物呈現該性質，也不妨礙該概念自身的原本特性。所謂「未與為堅，而堅必堅。」這些普遍的

<sup>2</sup> 此乃道藏本原文，許多註解者多將此句中的「且」改為「以」，又將「兼」根據俞樾校改為「無」。如：Pang 1982, 23; Wang 2004, 129; Zhou 1994, 5 等等。之所以改字是因為前文有「指也者，天下所無也。」但是，「且」的意思意味著公孫龍要說出比前文更多有關「指」的意義，而「兼」透過〈白馬論〉〈堅白論〉的旁證，也不必改。

「堅」、「白」都是「指」，從「天下未有若堅而堅藏」這句話，我們可以瞭解公孫龍為什麼說：「指也者，天下之所無也。」這「無」是說普遍的「指」是在我們經驗世界中無法知覺到的。是以，認知過程是從可以知覺到的「物」，經由指涉作用，得到普遍概念的「指」，這普遍概念的「指」究竟是什麼？又為何如此？公孫龍無法解答，於是他說：「白者不定所白，忘之而可也。」所謂的「忘」，就是採取一種不再深究其所以然的態度。於此，公孫龍的思路轉向如何將此認知的結果正確的表達出來。

## （二）名與實

公孫龍從另一個觀點說明「物」的來源，《公孫龍子·名實論》：「天地與其所產焉，物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實不曠焉，位也。」其中，天地和天地所產生的萬物就是我們認識的對象，而認識的主體透過指涉作用，把握到對象的種種性質，即「物莫非指」；進而描述、界定這些對象；並且對象物因著人的認識作用，呈現出它的種種性質，其中「物其所物」就是人的指涉作用，「不過」就是不增減構成某物且為人所把握的對象性質，這就是「實」。而「實其所實」則是認知主體以概念來呈現經指涉作用所把握到的「實」，也就是「實」以「名」的方式代表，此時「名」的內涵也必須充分的反映「實」，這就是「不曠」。再進一步，將認知到的結果說出來、寫出來，表達出來。即：「夫名，實謂也。」其「名」的內涵並不減損「實」的內容，這也就是名實相符的「位」。

由於天地萬物各有不同，不同的對象有不同的「實」，而不同的「實」要有不同的「名」予以稱謂，因此在以名謂實的過程中，就必須要有彼此之分別。如《公孫龍子·名實論》：

「其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼，而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此，而此不唯乎此，則此謂不行。其以當，不當也；不當而當，亂也。故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。其以當而當也，以當而當，正也。」

以上，公孫龍強調：彼名稱謂彼實、此名稱謂此實的一一對應，並且是唯一的對應，這樣才是正當，反之則混亂。並且這種名、實唯一對應的情況，是僵固而不允許變動的，因此公孫龍又提出了「止於」來強調這種名實不變的對應關係。他說：「故彼彼止于彼，此此止于此，可；彼此而

彼且此，此彼而此且彼，不可。」不僅要「唯乎」彼此之謂，更要「止於」彼此之謂。當物、實變化了之後，原來的名就不能再稱謂該實，例如：黃河改道，出海口已變，按此名符其實的標準就不能再稱該地為「海口」。某人年輕時很瘦，人稱「瘦子」，中年後發福變胖，就不能再以「瘦子」之名稱之。因此，公孫龍接著說：「夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。」其中，知此、知彼的「知」就是認識的作用與結果，而「知」的方法就是「指」。

如此，我們就更能瞭解公孫龍說：「物莫非指」與表達的關係。亦即指此物、得此物之實，再以此物之名謂之；指彼物得彼實，再以彼物之名謂之。這是從人的觀點，面對分雜變異的世界萬物時，嘗試透過「指」、「名」建立世界萬物秩序的一種方式。但是莊子卻看到了這種主客二分認知方式的缺陷，只能看到局部，而無法掌握全面；只能有靜態的切割，而不見動態變化的整體。

### （三）物與變化

《莊子·齊物論》說：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。」如果以指物的方式來認知這個世界，那麼這世界萬物就必然會有彼此的區別。有了主客、有了彼此的區別，視野被限制，只能看到自己而看不到別人，知己而不知彼。但是從道的變化來看，萬物生生不息乃彼此相因；四季變化、寒暑交替、男女老少、有無相生、彼此共成。夫因妻而為夫，妻因夫而為妻；毛蟲化為蝴蝶、蝌蚪變成青蛙；此動物的屍體轉化成彼動物的骨肉。因此所謂的彼、此只是萬物以某一種型態的剛剛出現，所謂「彼是方生之說也。」你硬是要把它固定下，那就會「方可方不可」，如果你一見對象變化了，你又重新去調整他們的彼此，將你所認知到的重新定名、定位，你又會發現「方不可方可」，要是一直跟著變化跑，將變化中的萬事萬物，不斷地固定彼此、定實定名、固定觀點、確立評價標準，就會有「因是因非，因非因是」的情況出現。此時認為對的事，彼時卻錯了；此時認為錯的事，到了彼時居然又成為對的。聖人不會盲目地切斷變化、分別彼此，而要有全面的觀照，就是因為這個原因。

《莊子·齊物論》又說：「道行之而成，物謂之而然。」自然之道自己運行而成就萬物，不是靠人們的意識觀念所構成；而物則是人們給予的稱謂，卻以為這些名相、概念是理所當然。其中「物謂之而然」就是公孫龍的指物、實位、名謂一系列的思想。莊子對於此的批評是：「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憍怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。」萬物的稱謂在公孫龍「唯乎其彼此之謂」的要求下，各物的名相都會因「指」的觀點，而有各自成立或不成立的理由。其實萬物都有它們的本然，也都有它們存在活動的價值，沒有一物是不然的，也沒有一物是不可的。如果我們不以自我的觀點來看萬物，那麼萬物都各有它們存在的意義與價值。

#### （四）道通為一

然而，指涉性的認知、概念名相上的執著無法脫離一個認識主體與思想主體與其他外物對立為二的差別狀態，因此也無法抵達「道通為一」的境界。陳鼓應指出：所謂「道通為一」即是從「道」的觀點來看並無分別。莊子認為事物的差別是人為設定的同一件事物，由於不同的人作主觀意識的投射因而產生不同的性質差別。主觀的差別性滲入事物之後，人的心靈就被拘執、被「封」住了。被「封」住的心靈，只知拘泥於瑣細，「一」即是指破除封域而達到圓融和諧 (comprehensive harmony) 的境界。「一」亦意指整體。任何事物都在不息的變化過程中，一件事物的分離消解便成為另一件新生事物的組成因素。(Chen 2006, 156) 這也是與「止於彼此之謂」的公孫龍「指物」思想大異其趣的。

「齊物」是從道的觀點出發，其認知結果是與道合一。此看起來是從原點出發又回到原點。其實不然，以分析性的方式說明，《莊子·齊物論》一開始，南郭子綦對其弟子顏成子游所說的「吾喪我」，就是從認知主體超越到感通天地萬物的境界提升，這需要一定的修養工夫。接著講人籟、地籟、天籟，顯示這感通的主體非常清楚，那些以二元對立的認知方式面對世界時，他們的反應、他們對認知結果的自以為是，包括：世界觀、人生觀、價值觀或各種理論，不僅是各自堅持，而且還要絞盡腦汁、想盡辦法去說服別人，展現出「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。」各種不同認知、表達的情態。接下來再對他們認知的內容加以批判，其中

彼此、是非、所言未定、言辯無益等等問題，最後透過「莊周夢蝶」提出與物同化與道合一的境界。因此，其出發點與結果似乎在同一點上，但還是有一過程性可說。

「指物」則是從認知主體出發，指涉作用的認知結果，對於事物有了局部性的認識，確立了某物之實，這對莊子而言則是「道隱於小成，言隱於榮華。」道被遮蔽了才會有真偽的產生，用以表達的言也因而有了是非；道被因人所確立的局部成就而隱沒，言因過份玩弄名相而失去表達的作用。體道者又是如何表達呢？《莊子·齊物論》：

天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！（Wu 2009, 48）

上述的「我」不是主客二元認知主體的「我」，而是從「生」來看，亦即從生生的本源來看，萬物與這「我」是為一的。如果想用語言來表達，一說出口就是將「原本之一」，區分為二，萬物的「本一」和我們用語言去描述的「一」變成「二」，繼續將「二」作為指涉對象的說明，又是將「二」作對象化的的省思，如此就得出「三」，這樣就會衍生出無窮的概念、名相。「言」是認知主體將思想內容的客觀化，「指」作為認知結果來看，每一次的「指」都是思想的客觀化。因此，「指物」的作用就是離「道」越來越遠的外化認知活動。

### 三、「指物」與「齊物」的認知模式比較

所謂認知的模式，是指認識過程的預設背景；也就是認知活動是在怎樣的情況下進行，例如：認識一朵花，是誰認識？（認識主體）認識什麼？（認識對象）如何認識？（認識主體的能力、作用以及認識的過程）認識到什麼？（認識對象哪些特徵、性質的呈現、認識的結果）以及認識到的結果是否正確？（是真是假）。在這樣的思路進行中就有了認識過程的預設背景，這是有主體、有客體的二元認知模式。我們若順著上述思路來反省，如果我們要確定在二元認知結構下的認知結果是否正確？是真而非假，我們又要依循什麼認識過程？如果還是在原先的二元認知模式下，似乎最後那認知結果是否為真的問題永遠無法解決。因為解決問題的層次必須高

於產生問題的層次。例如：解決就業問題比解決飢餓問題的層次高。<sup>3</sup>同樣，要解決認識論的問題，也要從本體論的層次予以解決。因此，會有莊子「道」的本體思想轉化而出的，主客合一感通式的認知模式，對於認知對象做整體性的把握。以下，說明「指物」採取了主客二元的認知模式，「齊物」採取了主客合一的感通模式。

### (一) 主客二元

在公孫龍子看來，指涉作用是認知結果的必要條件，沒有指涉作用，就不能夠認知事物，當然也無法表達或稱謂事物。《公孫龍子·指物論》：「物莫非指，而指非指。」天下萬物都是經指涉作用而呈現的，但是透過這種作用而呈現之物與原本之物並不相同。〈指物論〉又說：「天下無指，物無可以謂物。非指者，天下而物可謂指乎？」接下來是針對前兩句的回應思考。第一句，這世上沒有指涉作用，物就不能被稱謂或表達，這比較容易瞭解。但是第二句「而指非指」，否定了認識結果等同於對象物，天下所謂的物還可以說是透過指涉作用而被認知的結果嗎？接下來公孫龍說明了兩種不同層次的指涉作用，第一種是能指出「物名」，也就是（因人而有的）對象物這種指涉作用；第二種是「指出不能指出原本之物」的指涉作用。這兩種意義的「指」都支持著「物莫非指」此一論題，亦即「而指非指」也是一種「指」，這種「指」支持著所有事物都需要「指」才能被呈現出來。<sup>4</sup>可見「指」在認知、表達過程中的必要性。

由於指涉作用必須肯定指涉端與被指涉端，是故公孫龍子在認知上採取主客二元的認知結構，由主體指向客體而掌握客體的性質，進而以名來稱呼此物、彼物，正確的名就在於分別彼此之謂，稱謂此物的名就不能再用來稱謂其他的事物，如此才能夠一名一實，一一對應，而達到名符其實的標準，表達與溝通才能順暢通行。其中，由物轉換為名的關鍵在於「指」，所有的事物都是經由認識主體的指涉作用而被認知。

---

<sup>3</sup> 層次高低的判準是相對而言，作為預設或更為基礎存在的層次，為較高的層次。例如解決制度面的問題，涉及政策的制定，而政策面的問題又涉及較高層次的價值觀或價值標準的問題。

<sup>4</sup> 「而指非指」就其為一種表達而言，當然可以肯定它的確是一種「指」，但是就其表達的內容而言，則說明了：有無法被指出的東西。

指涉作用，必然有指者與被指者，其被指者即「物」，指者即「人」。由此可見公孫龍與當時辯者是在主客二元的認知模式下，來討論認知問題，進而建構、發展他們的相關思想。

從主客二元的認知模式分析，認識的條件有三：（一）為「能指」，即認識主體的認識能力。如《公孫龍·指物論》：「物莫非指」中的「指」，其指涉作用必然包含人的認識能力。如〈堅白論〉中的視覺、觸覺、以及心神的作用，透過這些能力可以得到有關此認知對象的特性與內在呈現。如徐復觀說：「指，係認識能力。即由認識能力指向於物時所得之映像。」(Xu 1966, 13)（二）為「所指」，即指涉之對象物。如《公孫龍·指物論》：「而指非指」中的第二「指」，像白馬、堅白石等都是認知的對象。（三）為「物指」，即能指與所指相關而構成的指涉作用。如《公孫龍子·指物論》：「使天下無物指，誰徑謂非指？」以及「天下有指無物指，誰徑謂非指？」中的「物指」，也就是主客相關的知覺作用，是認識的必要條件，一方面為認識主體具備的指涉能力指涉到對象物，另一方面為對象物所呈現之貌相、聲色、或其他性質為認識主體所把握。

## （二）而指非指

公孫龍子的〈指物論〉所云：「物莫非指，而指非指。」一方面肯定了認知過程，無法不透過指涉作用，另一方面也看到了認知的結果並不同於原先的認知對象。因為真正的認知對象是無法確定的，而這種不確定性，就在於主客二元認知模式本身的結構特性，也就是在這種主客二分的結構中，主體永遠無法理解真正的客體。正如同屬名家的惠施，在《莊子·秋水》與莊子作「魚樂之辯」所採取的認知立場：「人非魚不能知魚」亦即「主體不是客體，就無法瞭解客體的感受，也不能認知客體的真正內涵。」相類於同為名家的惠施思想，公孫龍在其〈指物論〉的結尾就有深刻的反省：「且夫指固自為非指，奚待於物而乃與為指？」意即指涉作用在二元結構下，本來就無法指出真正的對象物為何，如何有待於一種所謂的「對象物」，來構成這種指涉作用？也就是說，在二元認知結構下，指涉作用本身就阻礙了真正認識的可能。如果我們不能確知「物」又如何能有所「指」？因而展現出一種對於最終認知結果的懷疑論立場。

最後，公孫龍說：「指非非指也，指與物非指也。」其中的「非指」就是「而指非指」的縮減式表達，亦即單純的「能指」不足以說明「而指非指」，只有當「能指」與「所指」的對象物一起考慮時，才能談「而指非指」。這是什麼意思呢？因為「物」加上了人的認知觀點與侷限，那被加上了什麼之前的東西，當然不同於那加上什麼之後的東西。所謂「指與物」就是「物指」，也就是「能指」與「所指」所構成的指涉作用。說到極端，只要指涉作用一發生，這個作用就在它發生的同時，否定了他所要達成的目標。並且，整篇〈指物論〉不也是一種「指」嗎？既然無法認識到原本之物，又如何能相對於「物」來討論「指」呢？所謂：「天下無物，誰徑謂指？」如此一來，連「物莫非指」也不可談了，公孫龍的指向性認識，從懷疑走向了不可知的迷霧中。正如莊子在〈大宗師〉裡說：「夫知有所待而後當，其所待者特未定也。」那原本之物的究竟，就是〈指物論〉的所待。

### （三）感通模式

什麼是「物」？《莊子·達生》：「凡有貌相聲色者，皆物也。」因此物包含著可以感知到的具體事物。這些可觀察的事物，處在不斷運動變化中，《莊子·秋水》：「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。」莊子的齊物思想必須從「道」的觀點來看，莊子認為「道」是自滿自足、沒有分界的全體之「一」，世間的萬物雖然有成有毀，好像各有其分界，但這並非真相，因為具體的事物只是「道」之分，道之分使我們得見一事物之成，但此事物之成，則使彼一事物有所虧損或銷毀，如《莊子·齊物論》所說：「道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。」因此，莊子從「道通為一」的觀點來看，萬物是有共通的根源，也彼此相關連。就現象而言，因人的觀點、認知的不同，而產生然與不然，可與不可之差別，但是就其成毀變化的根本而言，則是無所差別的。

萬物是變化無常的現象，「道」是無所不在又是絕對不變的本根，現象來自本根也歸屬於本根；面對這不斷變化的萬物，只有所謂的真人才能有真知，也就是〈齊物論〉「吾喪我」的「吾」，乃主體性之知，是人和宇宙的一體感通。陳鼓應說：「真人體現道的無限性、整體性和自由性。」莊子的興趣不在於探討客觀知識的形成及其確當性等問題，他所關切的是如何培養一個具有整體世界觀——能達到天人合一境界的理想人格型態。

因而，莊子不說有真知而後有真人，卻說：『有真人而後有真知』——先有『真人』的開放心靈、開闊視野、超脫心胸，才能培養『真知』。」(Chen 2006, 177) 然而所謂「真人」的境界又如何呢？〈大宗師〉：「夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。」認知必有所待的對象，依賴相關的條件，而後才能判斷它是否正確，但是所待的對象、所依賴的條件卻是無法確定的，為何無法確定呢？因為萬物皆在變化中，所有的事物也都依賴著無數的相關條件，若不能有整體之知、究極之知，任何局部的判定，都是可存疑的，也因此唯有體道的真人，才能有登至於玄深的大道，將「知」提升於真知。而這種「真人」他能超越人事上的成敗，不在意個人的得失，感官經驗的刺激也不會對他造成任何的影響，他能超脫形骸的執著，他不以心損道，而能有真正的知。

#### (四) 登假於道

齊物要從體道的觀點才能把握，但是要如何才能登假於道呢？《莊子·知北遊》：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不當名。」聞見的認知能力、名言的表達能力，公孫龍的指涉性認知方式都無法登假於道。在《莊子》看來，只有排除這些一般的認知活動，才能合於道。此外，一些提升心靈境界的修養歷程，如：《莊子》中所謂的「心齋」〈人間世〉、「坐忘」〈大宗師〉等功夫，或〈逍遙遊〉中的「聖人」「神人」「至人」等境界，大都是以描述、形容、比喻的方式表達，主要是強調認知主體在精神層次的變化，心靈境界的提升。對一般人而言，這體道的真人境界似乎有一定的神秘性。不過我們還是可以從《莊子》書中找到一些道通為一的感通方式。如：〈齊物論〉：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」  
「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」  
「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之！雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民濕寢則腰疾偏死，鰵然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆

甘帶，鳴鴉耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鯀與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」

以上，莊子透過齧缺與王倪的對話，否定了萬物所以為是的標準。<sup>5</sup>（郭慶藩 1974, 91）因為人都有自己的主觀性，你認為美的，我未必認同，我認為是的，你或認為非。其中三次王倪都回答了：「吾惡乎知之！」意即「我怎麼知道。」含有否定與不確定兩層意義。第一次是否定了萬物會有同以為是的標準。因為既然王倪不能知，也就不可能與他人會有同以為是的標準。第二次是對這種否定之「知」的否定，也就是王倪不知他何以不知。第三次則是王倪不確定「物無知」，因為若回答「否」，則顯示「物有知」，這就推翻了前面的回答。若回答「是」，既然「物無知」那王倪又憑什麼知「物無知」，因此王倪說：「我憑什麼知道它們？」，因為「知」與「不知」都假設了一個標準。而這標準都與認知主體的侷限性有關。接下來，莊子對比了認知主體的侷限性，從道的觀點，籠罩每一存在物各自的侷限性，如：人民、麋鹿、蜈蚣、貓頭鷹對正味的標準為何？人、魚、鳥、獸對於正色的標準為何？從自己的觀點為尺度，便會造成知識判斷的混亂，仁義價值標準混亂，這就是「我」，而登假於道者必須是「吾喪我」，要將形軀、知覺、具有指涉能力的那個「我」解消掉，排除掉，超越那指物之「我」，是那「惡能知其辯」的「吾」才能登假於道，才能有與道合一的真知。

### （五）對二元模式的批判

如何解消、排除那〈齊物論〉所謂：「以接為構，日以心鬥」的主客二元認知模式呢？其實莊子十分瞭解二元認知模式，也非常熟悉當時辯者的辯論技巧。莊子〈齊物論〉中對於公孫龍「物莫非指，而指非指」的批評就是：「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；天地一指也，萬物一馬也。」意即：

<sup>5</sup> 疏云：齧缺，許由之師，王倪弟子，並堯時賢人也。託此二人，明其齊一。言物情顛倒，執見不同，悉皆自是非他，頗知此情是否。

1. 公孫龍你在指涉作用所預設的二元認知模式的框架下，來說明所認識的結果不同於所認識的對象，不如以非指涉作用（也就是主客合一，或主體境界提升而感通於道的方式）來說明指涉作用在認知事物之究竟上所受到的限制。

2. 在二元認知模式的框架下所認知的馬，用這種馬來說明「馬」（在整體或道的觀照下的那個東西）並不是你所了解的馬；不如用（超越二元模式所掌握的）「非馬」來說明馬（二元模式）不是你以為的馬（主客合一觀點下的那個東西）。

3. 任何指涉都要根據整體性（道通為一），萬物就如馬一樣，是同一整體觀下的東西。（Ceng 2005, 137）

顯然，莊子知道這種二元認知方式，卻不採取這種認知方式，就是他發現這種二元認知方式的限度，他批評了「非指」的認知與論證方式，但是他並沒有否定的確會有「而指非指」的情況，也就是在二元模式認識的結果不同於認識的對象。而要能證立說明此一情況，必須要超越於這種主客二元的方式；要能說明認識的結果不同於認識的對象，就必須一方面掌握認識的結果是什麼，另一方面掌握認知對象的究竟是什麼；如此，加以比較才能說明清楚。而這問題唯有轉換認知模式才能超越，也唯有提升精神層次，與道合一的真知才能解決。

#### 四、「指物」與「齊物」在認知思想上的意義

##### （一）指物與齊物的異同

比較「指物」與「齊物」的認知模式，主客二元的認知模式，由於主客的差異性是此一模式的先決條件，因此由客體而來，所呈現於主體的認知結果，很難衝破主客體之間的差異性，因而造成認知結果是否等同於認知對象的疑問始終存在。道通為一的感通模式，雖然對於主客二元的認知模式做出了有力的批判，但是，如何在合於道的自身之中認識自身，有其不可言說的非表達性，此非表達性總是無法擺脫神秘色彩；於是，公孫龍子的「指物論」走向了懷疑或不可知論，而莊子的「齊物論」則走向了神秘。

公孫龍的「物莫非指，而指非指。」來自辯者的「指不至，至不絕。」由於終極實在不可知，而所有的名言表達，又不得不肯定有一終極實在的

情況下，使人對於終極實在之所是，有了想像的空間。從認知的目的看，辯者的「指不至」，公孫龍的「而指非指」都有一共同的認知方向，就是希望達到「指可至」、「指即所指」的真知，也就是所認識的結果符合所認知對象的所有性質、所有內涵；由於指涉性認知一直無法有完全的認識，所以無法有一確定的基礎。莊子則提出了所謂的「真知」，達成真知的條件在於登假於道，與道合一的真人，在道中的自我認識，才是真知。這種真知是整體的、完全的，不以個體自我為中心的，因此必須要排除一般主客二元的認知，由於登假於道的工夫與真人的境界非一般人能瞭解，於是莊子的「齊物」之論也無法有清楚的說明。省思「指物」與「齊物」的認知觀點，他們的共同性在於：都希望能夠瞭解宇宙萬物的真相，究極的真理。他們的進路不同、方法不同，前者透過指涉作用，後者用「吾喪我」及心齋、坐忘等工夫。這樣的認知觀點其哲學意義為何？

## （二）指物與齊物的認知意義

### 1. 相對之知與絕對真知的關係

「指物論」對於真知的預設是「符合性」的達成，而被認識端的「原本之物」無法再用指涉的二元認知模式加以確立，因此，這種符合性始終無法達成。這是「指物論」的理論困境。我們可以就「符合」此一概念來分析，何謂「符合」？從「符合」的使用意義上看，有定義上的符合，如：張三符合「理性動物」的定義，因此張三是人。條件上的符合，如：某甲符合身高一米八以上，年齡三十歲以下，憲兵退役的條件，因此可以擔任保全。形式上的符合，如：某乙的博士論文符合規定的寫作形式，因此可以送審。內容上的符合，如某食品營養成分經化驗符合標示內容等。這些都是在設定了所要符合的標準之後才能進行查驗。因此我們可以進一步思考，這些標準如何訂立出來的？是人在一般認識過程中逐漸累積經驗，經不斷修正，逐步訂立而成的；人會隨著環境的變化、需要的改變而修正，人具有應變而變的能力。例如人對於「力」的某些觀點認知，從最早的體力、蠻力到權力。對權力來源的認知，從神權、君權、到民權。被認知端的設定並非人們自己的虛構，而是隨著時代變化做出調整，而這種調整隨著歷史進程的發展來看，雖然仍屬「至不絕」但是「後至」較「前至」有更豐富的內涵，「後來的認識結果」較「之前的認識結果」可對應更長的變化歷程。因此，我們可以取得認識結果有「相對性符合」的達成。而這種相對之「知」在一定時空範圍下，就可以成為「以名謂實」的根據，這

也是公孫龍從〈指物論〉到〈名實論〉的思路轉折。人類認知的過程，從個人的努力或某一時代的研究成果來看，顯然未能達成整全之知。但若從較長遠的哲學史發展來看，對於此一目標吾人未必不能抱持樂觀的期待。

從人類「認知」的歷史發展來看，有些人認為人類的知識是不斷擴展的過程，只要整體的「知」是有限的，人類的知識終可抵達「全知」的境地，屆時當然也就可以掌握到終極實在，因而缺乏對於「認知」與「知識」有限性的反省。但從另一方面看，人類的知識累積得越多，同時也就會發現有更多的領域，人類仍然是無知的可憐，順此發展趨勢思考，「知」的整體乃是無限的，人類根本不可能達到「全知」的境界。此一觀點正如莊子〈養生主〉所說：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆矣；已而為知者，殆而已矣！」莊子的「有真人而後有真知」的思想，雖然走向認知的神秘主義，無法說清楚其中之然與所以然，但是他在〈齊物論〉中對於「知」的全面反省，使人感受到他那超越文字所要表達的意境，在許多細密的分析、論理之後，又會受他所展現的意境所吸引。

是以，「指物」的「相對之知」與絕對「真知」的關係，從莊子的「齊物」之論來看，並不是局部與整體的關係，並不是累積越多的相對之「知」，就可以越接近或達到絕對「真知」。它們是縱向的兩個層次，必須「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」，忘、喪、放棄原來自以為是的二元模式認知主體，才能抵達真人、真知的境界。

然而，從「有無相生」的觀點思考，要排除指涉性之「有」，才能轉化入感通性之「無」，那必須先要有片段、局部、靜態認知結果的出現，才有被解消的東西；如果要先踏上那「無用的階梯」才能攀爬上頂峰，領略那「道」的開闊視野；那階梯也不是完全無用。「齊物」的觀點是在對「指物論」的批判才呈現其意義。這樣看來，「指物」之論與「齊物」之論也並非全然對立的思想，而可以是人們思想發展的連續過程，如此就可以讓我們看到這兩論，在認知思想上的意義。

## 2. 「齊物」對「指物」的提示

如「齊物」之論的觀點，認識作用與認知主體的精神境界有關，認知對象就會因著主體的狀態而呈現不同的面貌，甚至隨著工夫境界的提升，原先的主客對立模式也有轉變為融合為一的可能。從認知活動發展的不同階段來看，認知過程的初階是在主客對立的二元認知模式下進行，但隨著

認知主體的內在精神狀態提升，主體的變化會影響客體所呈現的豐富性，或者至少主體在瞭解客體的過程中，為求充分、徹底掌握客體，會趨向主客融合為一的方向發展，亦即原先的主客對立模式有可能轉變為融合為一的感通模式。

「指物」之論的極致發展，雖會失去了認知的方向，失去了認知的意義感，而使認知活動本身呈現荒謬性。但經由「齊物」之論在大道本體上的意象，使指物之「指」從對象化之「指」轉為一體性之感通。這感通又不是徹頭徹尾之感通，而是漸進式的發展，因為，主客合一之感通模式在認知方法上可以提供階段性的「整體回顧」。(Ceng 2005, 136)也就是在認知過程中，主客二元的片段性、分析性認知結果，累積到相當的程度，必須就目前已知之大略整體反省其意義，並經常以整體之體悟做出修正與調整。

### 3. 「指物」對「齊物」的作用

莊子的「齊物」之論使人意識到認知主體的存在狀態、活動狀態、以及與周遭環境因素的互動狀態，將會影響到人的認知作用，與認知結果。這在認知思想的發展上是非常有價值的部分。但是，僅僅追求境界提升、精神超拔，而以無知、無言、無法表達的態度處理，也不盡理想。就像《老子》的「道可道，非常道。」也還是留下了五千言的道德經。《莊子·知北遊》藉無始說：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。」但也同樣留下了《莊子》一書。若要以名言表達，名實言意的構作就必然會與指涉性認知方式有關，二元模式的指涉性認知固然有其限制，但卻有其清晰性、可傳達、可修正性，我們應在可說清楚的部分盡量說清楚，在不能說的部分保持沈默。但是「能說」與「不能說」這兩部分是動態的，而非靜態固定的，隨著人類文明發展，人文、科技的進展不斷變化；許多不能說或原來說不清楚的地方，後來可以說，後來被說清楚了。是以，「指物論」的分析性微觀，與「齊物論」的整合性宏觀，各有其價值，可相輔相成。

總之，先秦「指物」與「齊物」的認知思想研究，將有助於中國哲學朝更深入、精緻性的哲學理論發展。

### Primerjava kognitivnih modelov *zhiwu* in *jiwu*

Lee Hsien-Chung, avtor pričujočega članka, razišče in obrazlaga klasično kitajsko logiko s perspektive kognitivnih namenov, metod in njihovih rezultatov v delih Gongsun Longa in Zhuangzija. V svojem prispevku pokaže, zakaj je doprinos obeh obravnavanih avtorjev, ki sodita h klasikom antične kitajske filozofije, enakovreden in opozori na dejstvo, da je njun pomen za kasnejše razvoje kitajske miselnosti komplementaren. To vzajemno dopolnjevanje obeh diskurzov je zanimivo in zelo pomembno za uvid v specifično vzajemnih vplivov tradicionalnih teoretskih diskurzov, saj sta obravnavana avtorja pripadala popolnoma različnim idejnim strujam in sta poleg tega v svojih delih uporabljala popolnoma drugačno metodologijo; tudi njun temeljni teoretski pristop je bil opredeljen z različnimi paradigami. Avtorjeva temeljna teza je osnovana na predpostavki, po kateri je zmotno, če poskušamo antične kitajske diskurze interpretirati v skladu s tradicionalno zahodno logiko, in da je rekonstrukcija avtohtone kitajske logike nujno potrebna. To stališče, ki je tesno povezano s potrebo po upoštevanju kulturnih implikacij logičnih diskurzov, je prav zaradi te povezave izjemno pomembno za nadaljnji razvoj raziskav tega področja. Avtor jasno prikaže, da vsebujejo diskurzi tradicionalne kitajske logike avtonomne in specifične posebnosti, katere je potrebno sistematično rekonstruirati, ne da bi jih pri tem umeščali v metodološke in konceptualne strukture prevladujočih sodobnih (beri: zahodnih) raziskovalnih paradigem ter sovpadajočih konceptov in kategorij.

### References

- Ceng, Chunhai 曾春海, ed. 2005. *Zhongguo zhuxue kailun* 中國哲學概論 (*Introduction to Chinese Philosophy*). Taipei: Wunan shuju.
- Chen, Guying 陳鼓應. 2006. *Lao Zhuang xinlun* 老莊新論 (*New Discourse of Laozi and Zhuangzi*). Taipei: Wunan tushu gongsi.
- Gao, Shufan, ed. 高樹藩. 1984. *Zheng Zhong xing yin yi da zidian* 正中形音義大字典 (*Zheng Zhong Big Dictionary of the Shape, Sound and Meaning*). Taipei: Zhengzhong shuju.
- Guo, Qing-fan 郭慶藩. 1974. *Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (*Zhuangzi Variorum*). Taipei: Heluo tushu chubanshe.
- Huang, Jinhong 黃錦鉉. 1978. *Xinyi Zhuangzi duben* 新譯莊子讀本 (*The New Translation of Zhuangzi Reading*). Taipei: Sanmin shuju.
- Kuang, Zhiren 鄺芷人. 1985. "Gongsun Longzi zhi wu pian shishu." 公孫龍子「指物篇」釋述 (Commentary on Gongsun Longzi's Chapter on Concepts and Objects). *Dong Hai Xuebao* 26: 141–158.

- Lee, Hsien-Chung 李賢中. 1992. *Xian Qin mingjia (mingshi) sixiang tanxi* 先秦名家「名實」思想探析 (*On Name and Object in the Pre-Qin School of Names*). Taipei: Wenshizhe chubanshe.
- Pang, Pu 龐樸. 1982. *Gongsun Lungzi yanjiu* 公孫龍子研究 (*A Study of Gongsun Longzi*). Taipei: Muduo chubanshe.
- Wang, Xianqian 王先謙. 1971. *Zhuangzi jijie* 莊子集解 (*Zhuangzi Variorum*). Taipei: Lantai shuju.
- Wang, Zuoli 王左立. 2004. *Gongsun Longzi zhong de yiyi lilun* 公孫龍子中的意義理論 (*Theory of Meaning in Gongsun Longzi*). Hong Kong: Xiandai zhishi chubanshe.
- Wu, Yi 吳怡. 2009. *Xinyi Zhuangzi neipian jieyi* 新譯莊子內篇解義 (*The New Translation of Inner Chapter of Zhuangzi*). Taipei: Sanmin shuju.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 1966. *Gongsun Longzi jiangshu* 公孫龍子講疏 (*Commentaries of Gongsun Longzi*). Taizhong: Donghai daxue chubanshe.
- Zhou, Yunzhi 周云之. 1994. *Gongsun Longzi zhengming xueshuo yanjiu* 公孫龍子正名學說研究 (*Theory of Rectification of Names by Gongsun Longzi*). Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.