

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



論「因是」：從名學觀點詮釋《莊子·齊物論》

On “*Yin Shi*” : An Interpretation of the *Qiwulun* Chapter
of *Zhuangzi* from the Perspective of *Mingxue*

張堯程

Chang, Yao-Cheng

指導教授：魏家豪 博士

Advisor: Wim De Reu, Ph.D.

中華民國 106 年 6 月

June, 2017

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

論「因是」—從名學觀點詮釋《莊子·齊物論》
On “*Yin Shi*”: An Interpretation of the *Qiwulun* Chapter
of *Zhuangzi* from the Perspective of *Mingxue*

本論文係張堯程君（學號 R04124001）在國立臺灣大學哲學系完成之碩士學位論文，於民國 106 年 7 月 28 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

De Ren W.

（指導教授）

林明照

陳福濱

系主任：

李賢中

謝辭



這篇論文在許多人的幫助之下才得以完成，如果沒有這些幫助，就不會有這篇論文。特別感謝我的指導教授 Wim De Reu 老師，他嚴謹的治學態度帶給我非常深遠的影響，這篇論文也在他細緻的指導與校閱之下得到大幅改善。是他始終開闊的心胸與專業的見識，才一路引領著我越過構想階段的徬徨，最終總算能勉強發展出自己的觀點。能在他的指導下畢業，我真的非常幸運。

另外，亦感謝李賢中老師在他的科技部計畫中提供我連接「名家」與《莊子》的機會，並一直給予我學業上的鼓勵。也要感謝兩位口試委員陳福濱老師與林明照老師細心地閱讀我的論文，並在口試中提供非常有幫助的意見。林明照老師在我大學時期便在《莊子》與「因是」方面給予我非常多啟發，我也在跟隨他寫作學士論文期間得到許多收穫。感謝「道家哲學研究」的修課同學花了許多時間參與我的論文並在課堂上給予無數回饋。

最後，要感謝臺大哲學所給予我的幫助與關心，這是一個像家一般溫暖的地方。也感謝親友們一直以來的陪伴，謝謝他們支持我追求自己的夢想。



摘要

「因是」一詞在《莊子·齊物論》反覆出現。歷來注家或如郭象、林雲銘等將此詞視作獨立的語詞，或如王先謙、王叔岷等將之視作連接兩句子的推論用語。葛瑞漢 (A. C. Graham) 著名的翻譯將「因是」與「為是」視作一組對立的概念：「因是」被理解為「暫時接受當前情況的『是』」，是道家理想中的「是非」；「為是」則為「認為的『是』」，乃是儒、墨等辯者所使用的不理想之「是非」。

本文以「欲 A 則莫若 B」及「亦」的句型為線索，得出不同於葛瑞漢的詮釋。第一，依據語法上的分析，本文認為「因是」的意思是「依著特定理由而成立的『是』」。它不僅僅是聖人才擁有的特質，《莊子·齊物論》認為所有的「是非」都是「因是」，聖人與儒墨的差異並不在所使用的「是非」不同，而是對「是非」的態度不同，此一詮釋可以解釋在「因是」之前的「亦」的句型。第二，「因是」雖可以作為獨立概念，「為是」卻不行。相比之下，更適合與「因是」相對的語詞是「果是」。本文亦從名學理論的觀點檢視《莊子·齊物論》獨特的是非觀以及它對其他名學辯者的批評。最後，本文反省以名學上的「彼亦是」來回應「儒墨之是非」是否真的能解決儒墨之間的理念之爭，價值上「是非」的對立不像名學上「彼是」的對立一般可輕易相泯。本文認為《莊子·齊物論》從未簡單地將「彼是」等同於「是非」，「彼是莫得其偶」所提供的是一個用以應對「是非」的新的認知方式。

關鍵詞：《莊子》、〈齊物論〉、因是、彼是、是非、名學、儒墨

Abstract



Yinshi (因是), a word reiterated several times throughout the *Qiwulun* chapter of *Zhuangzi*, has been interpreted as either a set term or a logical connector. The prominent English translation of A. C. Graham perceived *yinshi* and *weishi* (為是) as a pair of contrastive concepts: “*yinshih* is (...) to make relative judgments according to changing conditions like the Taoist sage; *weishih* is (...) to judge between alternatives according to one's fixed preconceptions, like the Confucius and Mohists.”

In this thesis, I perform a syntactic analysis of *yu A ze mo ruo B* (欲 A 則莫若 B, “if your intention is doing A, then no method compares to B”) and *yi* (亦, “also”), and I argue on this basis that (1) *yinshi*—*shi* that follows a particular reason—is not a distinctive feature of the sage but a general trait that is ubiquitous among everyone’s *shifei* (是非). The difference between the sage and the Confucians and Mohists is not the *shifei* they use but their attitude to *shifei*—both the sage and the Confucians and Mohists are using *yinshi*, which could explain two instances where *yi* immediately precedes *yinshi*; (2) *guoshi* (果是, “ultimate *shi*”) is a more likely candidate than *weishi* to constitute a contrast with *yinshi*. Another concern of mine is *Qiwulun*’s unique position on *shifei* and its criticism of other *mingxue* (名學) debaters. I also examine the nature of *Qiwulun*’s criticism of *rumo zhi shifei* (儒墨之是非). The interchangeability between the demonstratives *bi* and *shi* (彼是, “that and this”) does not necessarily imply a similar relationship between the value judgements *shi* and *fei*. We must recognize that *Qiwulun* itself never simply equates *bishi* with *shifei*, and that *bishi mo de qi ou* (彼是莫得其偶, “*bi* and *shi* are not coupled as opposites”) only provides us with a different

mindset to respond to *shifei* judgements.

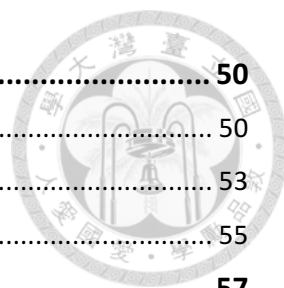


Keywords: *Zhuangzi*, *Qiwulun*, “‘That’s it’ which goes by circumstance” (*yinshi*),
bishi, *shifei*, *mingbian*, *rumo*

目錄

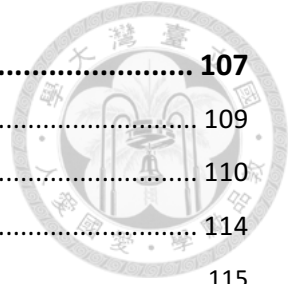


謝辭.....	i
摘要.....	ii
Abstract.....	iii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與研究目標.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目標.....	3
第二節 研究方法與文獻回顧.....	4
一、處理文本的不同層次及其研究方法.....	4
二、文獻問題及本文立場.....	8
三、文獻回顧.....	13
(一) 關於「因是」的討論.....	13
(二) 從名學角度解讀《莊子·齊物論》者.....	15
第三節 論文架構.....	17
第二章 《莊子·齊物論》中與「因是」相關的段落.....	18
第一節 成心、儒墨之是非.....	19
一、「有言」或「無言」？.....	20
二、「真偽」與「是非」.....	21
三、「欲 A 則莫若 B」.....	21
第二節 彼是、道樞.....	24
一、「雖然」.....	24
二、「亦」.....	29
三、「一」.....	32
四、「彼是」、「彼此」與「是非」的關係.....	34
第三節 道通為一.....	44
一、「是」與「然」、「可」的關係.....	44
二、「物」與「言」.....	47
三、「為是不用而寓諸庸」.....	48



第四節 兩行	50
一、「已而」	50
二、「道」與「朝三」	53
三、「亦因是也」與「兩行」	55
第五節 成與虧.....	57
一、兩種「知」的對比	58
二、「彼非所明而明之」作為「無成」的原因.....	60
三、「成」與「無成」	62
第六節 無言	62
一、「其與是類乎？」及「與彼無以異」	63
二、「與彼無以異」的複雜性	65
三、概念的相對性與萬物的齊一	67
四、「萬物與我為一」的複雜性與「無適焉，因是已」	68
第三章 《莊子·齊物論》對其他學派的批評.....	71
第一節 與《莊子·齊物論》相對的名學立場	71
一、「彼亦是」與「彼彼此此」	72
(一)《墨經》的「彼此」與「彼彼、此此」	72
(二)《公孫龍子·名實論》的「彼此」與「彼彼、此此」	74
(三)比較《莊子·齊物論》的「彼亦是、是亦彼」	75
二、「不可不可」、「是不是」、「然不然」	77
三、「類與不類，相與為類」與「狂舉」	79
(一)《墨經》中的類名、類同、推類.....	79
(二)《墨經》中的「狂舉」	85
(三)《莊子·齊物論》的「類與不類，相與為類」	87
四、「一與言為二」、「數足」	89
第二節 《莊子·齊物論》對其他名學立場之批判	90
一、《莊子·齊物論》對「以指喻指非指」的批評.....	90
二、《公孫龍子·指物論》的思想要旨.....	92
三、《莊子·齊物論》與《公孫龍子·指物論》	97
第三節 「儒墨之是非」	100
一、儒、墨政治理論上的分歧	100
二、名學立場對「儒墨之是非」的影響.....	103
第四章 解讀《莊子·齊物論》中的「因是」	107

第一節 解讀「因是」	107
一、「因是」：獨立用語或推論用語	109
二、將「因是」視作推論用語	110
三、將「因是」視作獨立用語	114
(一)「因是」的語法是什麼？	115
(二)「因是」的「是」是什麼？	120
四、反省《莊子·齊物論》中的「是非 ^{對錯} 」與「是非 ^{是Y、不是Y} 」	122
五、「因是」的意思	126
第二節 「因是」在《莊子·齊物論》中的意義	129
一、「因是」與「是其所非而非其所是」	129
二、是非爭辯的實例：「朝三暮四」與「辯無勝」	132
三、《莊子·齊物論》中的兩次「因是已」	134
 第五章 結論	 137
 參考書目	 139





第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目標

一、研究動機

「儒墨之是非」是《莊子·齊物論》主要批評的對象。以「莫若以明」作為應對的解方，《莊子·齊物論》的作者書寫了長篇論述，伴隨著「彼是」、「指」、「馬」、「類」等獨特的用語，開展其抽象且複雜的思辨。在此意義連貫的段落之中，總計出現了四次「因是」。

許多學者亦注意到這反覆現身的「因是」。對「因是」最具討論性的解釋以研究《墨辯》知名的學者葛瑞漢 (A. C. Graham) 為代表。在他同樣在西方具影響力的《莊子》著作中，他不同於王先謙、王叔岷等學者將「因是」簡單地視作「因為如此」這樣的推論用語，而是認為「因是」與「為是」（「為是」在《莊子·齊物論》中總共出現四次）在《莊子·齊物論》中其實是一對相對的概念：「因是」被解釋為「暫時接受當前情況的『是這個』」（'That's it' which goes by circumstance），後者則是「認為的『是這個』」（'That's it' which deems）¹。葛瑞漢的解釋雖然在細節方面亦受到一些學者如顧史考 (Scott Cook)²的質疑，但總體

¹ Angus C. Graham. *Chuang-tzu: The Inner Chapters and Other Writings from the Book of Chuang-tzu*. (London: Unwin Paperbacks, 1986), p. 11.

² Scott Cook. "Harmony and Cacophony in the Panpipes of Heaven", *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. (Albany: State University of New York Press, 2003), p. 84.



而言在英文學界受到許多學者的贊同。相比之下，中文學界則鮮少有討論葛瑞漢觀點的論文，這成為我研究「因是」的主要動機。

與此同時，「因是」所身處的《莊子·齊物論》段落中亦充斥著許多名學的詞彙，例如「彼是」、「指」、「馬」、「是、不是」、「然」等。這是我打算從名學的視角詮釋這些段落的主因。此篇論文的副標題「從名學觀點詮釋《莊子·齊物論》」，並不是要透過哪一部所謂「名家」的典籍來強硬地套用在《莊子·齊物論》的詮釋之上。我所謂的「名學」，指的是戰國時代流行於知識份子之間，對於如何命名、如何分類等問題所進行的語言性、邏輯性討論，這些討論的目的最終通常是為了政治上或知識份子的需求，例如建立一個適當的命名系統（「正名」）、或建立辯論的原則以證成自己學說。我認為《莊子·齊物論》亦在名學討論的潮流之中佔有一席之地。《莊子·齊物論》對「彼是」的態度或可與《墨經》中的「彼此彼此」及《公孫龍子·名實論》中的「彼此」相對比，這些討論都是關於「彼此」這類指示詞（**demonstratives**）應如何使用的名學討論。另外，「馬」也是《墨經》與《公孫龍子·白馬論》的共同論題；而「堅白」，亦見於「因是」段落之中；「指」則相通於《公孫龍子·指物論》。這些名學詞彙，使得我們認為《莊子·齊物論》亦參與在名學討論之中。³《莊子·齊物論》發展出非常獨特的名學觀點，即「彼是莫得其偶」。藉由此一觀點，他不但批評了其他名學立場的主張（「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指」、「以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬」），並以此回應「儒墨之是非」。我們可說《莊子·齊物論》的批評是從名學方面的討論，擴及到學派間政治價值上的對錯。

³ Vierheller 也因為與這些段落與《公孫龍子·指物論》共享相似的名學詞彙，以及三次「以明」構成的論述架構，而認為這些段落在《莊子·齊物論》表達相當獨特的主題：語言。見 Vierheller (2011): 頁 29-32。



二、研究目標

本文的題目定為「論『因是』：從名學觀點詮釋《莊子·齊物論》」，主要包含了三大研究目標。

第一個目標，詮釋在《莊子·齊物論》之中出現超過四次的「因是」的意義。本文欲藉由語法分析以及字義探討，為各家對「因是」的分歧解釋尋覓一套系統性的詮釋標準，以檢視幾個主要詮釋者的解釋孰優孰劣。這個詮釋工作的第一步，是對《莊子·齊物論》與「因是」相關的段落進行細部的詮釋，以辨認出我們在詮釋上必須要面對的難題。

第二個目標，比較《莊子·齊物論》與《墨經》、《公孫龍子》在名學討論上的立場差異。藉由釐清《莊子·齊物論》獨特的是非觀，從旁彰顯「因是」的思想意義。此外，也透過對《莊子·齊物論》中名學元素的掌握，探討其與政治價值之間的關係。

第三個目標，指出《莊子·齊物論》正確的解讀方式。《莊子·齊物論》用來回應「儒墨之是非」的「彼是莫得其偶」是建立「彼亦是」這樣特殊的名學立場之上。我們或許能夠同意「彼是」在不同的觀點下其實是相對的判斷，但無法推得價值對錯的判斷也如「彼是」判斷一樣相對。若要透過「彼亦是」的名學立場，說服對立的「儒墨」雙方放棄自身的「是非」判斷，其中還需要更進一步的說明，絕不能簡單地認為「彼是莫得其偶」蘊含的是不存在「是非」的區別。



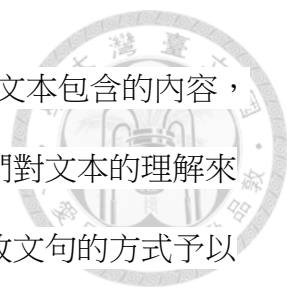
第二節 研究方法與文獻回顧

一、處理文本的不同層次及其研究方法

這篇論文所欲處理的問題，涉及到文本詮釋以及評估思想合理性兩方面的探討。因此，本文有必要先在方法論上反省處理文本的過程可能涉及到哪些不同層次的問題。

第一個層次，「文本的樣子是什麼？」，這個層次所處理的目標是研究組成《莊子·齊物論》的段落確切來說究竟包含什麼；其文句、字詞又究竟是什麼，即是文獻學問題。比方來說，有學者認為「庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。適得則幾矣。」是誤入《莊子·齊物論》正文中的註解，主張將其排除在《莊子·齊物論》內容之外。同時，這個層次也探討文本在歷史上的發展過程，以及它在歷史上可以追溯到的最早時期，以幫助我們了解這些文本之所以被視為一個完整的作品之歷史依據、以及不同時期對該文本獨立性的不同看法。例如，通行本《老子》在出土文獻出現之後，便被削弱了八十一章的關聯性與獨立性。可惜的是，《莊子》除了漢代有出土些許零星、破碎的簡書以外，較《老子》而言，相對缺乏這方面出土文獻的支持。是以出土文獻對《莊子》文本內容的衝擊尚並不顯著，但我們仍可預期未來可能的衝擊。

第二個層次，「文本在說什麼？」，這個層次所欲處理的目標是文本的意義是什麼，也就是《莊子·齊物論》中各種字句所意指的意涵、我們如何理解它的內容、它的段落之間的關係、整個文本呈現出來的思想，也就是所謂的文本詮釋或義理之學。



首先，它與第一個層次的問題亦息息相關。注家必須先決定文本包含的內容，以此為基礎，再來嘗試理解這些內容。注家有時候也會依據他們對文本的理解來更改文本中的字句。然而，我們卻必須對那些以自身理解來竄改文句的方式予以批判。批判的理由有二：首先，如果文獻學問題方面的依據僅是自己的理解，那麼文本具體包含什麼就缺乏一個客觀的基礎。除非我們有客觀的證據提供我們理由來更動文本——客觀的證據例如另一個抄本所提供的不同的文句、字詞，或者那些相近年代文獻中語法相似的語句——否則更動文句在詮釋上永遠是最後且最糟的手段。第二，如果我們希望在文本詮釋方面能夠有優劣之分，使得詮釋工作變得有意義。那麼一個客觀的詮釋標準以及相同的文本就是非常必要的。對 A 文本的詮釋只能和另一個對 A 文本的詮釋進行比較。如果某人因為解釋上的理由而將 A 文本擅自改造為 A'，而另一人又因為另一個理由將 A 文本擅自改為 A''，那麼對 A、A'與 A''這三種不同版本的詮釋就失去可比較性。我們只能說它們是對三種不同文句的解釋，卻無法評價誰的解釋較為合理。

再者，何謂客觀的詮釋標準？怎麼樣的詮釋方式才較為合理？在這個問題上，就我目前的想法，或許可以設想出三個較為可用的標準。

第一個標準，「是否合乎語法？」，語法規則是我們之所以能用同一語言在不同個人、不同時代中傳達可理解之訊息的重要工具。先秦、兩漢時代的語法已經與現代人所使用的漢語語法有非常大的不同。甚至，現代漢語與有不少古詞新義的現象，如「所以」在古代漢語中原指「所依據的工具或原因」，但在現代漢語多只剩下「因為」這個表達原因的意思。我們如果想要理解古代漢語，不能只訴諸現代漢語使用者對現代漢語的直覺，而應該從古代的語言材料中尋找該時代的語法規則。一個對文本的解釋如果能夠在語法解釋上與更多同時代文獻的語法使用相容的話，它有很強的理由比那些在語法說不通的解釋更好。但語法規則的



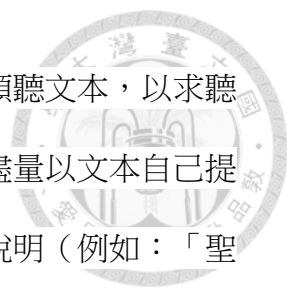
確定並不足以使我們完全確定語句的意義，我們也常需要透過前後文意脈絡來確定語句的語法結構。例如古漢語的一個名詞「A」若當作動詞使用時，它可能屬於「使動用法」（「A之」，使之成為A）、也可能屬於「意動用法」（「A之」，將之視為A）。並且，即使確定了語法的結構，一句話仍然可能因為字義上不同的詮釋選擇而導致分歧的解釋。因此我們需要更多的標準幫助我們確定哪一個詮釋更好。

第二個標準，「解釋力有多大？」⁴。如果一種詮釋方式只能夠解釋文本中特定的一個字詞，卻解釋不通其他語句中同樣的字詞，那麼對該字詞的解釋便缺乏普遍性，亦即其解釋力並不大。同樣地，如果某一個解釋只是為了解釋某一特定語句才產生的，那麼它就屬於特設（ad hoc）的解釋，亦失去解釋上的普遍性。而如果現在要比較兩種不同的解釋方式，兩種詮釋都能融貫地解釋文本中的相關用例，然而只有其中一種可以同時解釋到其他同時代文本中的相關用例，那麼我們也應該認為解釋力更大的那一個更好。

最後一種標準，是「我們是否尊重文本本身？」⁵，如果今天兩種解釋的解釋力一樣大，然而其中一種解釋所需要的前提與預設卻都不是來自文本本身（例如：它必須預設某兩個文本之間有緊密的關係、它以與文本無關的學科框架來看待文本），那麼似乎盡量以文本本身解釋文本的解釋才是較好的解釋，因為即使兩種解釋都能為自己的預設提出種種論證去證明，只以文本本身解釋的詮釋不包含不必要的預設、接受它所需連帶接受的負擔也較少。然而，這個標準並非絕對，因為我們難免都帶著自身的前理解在理解文本，因此很難確定什麼元素是真正內於

⁴ 這個標準或許可以對應到「融貫一致原則」（principle of coherence）「最大閱讀原則」（principle of maximum reading）。見沈清松，〈從「方法」到「路」—一項退結與中國哲學的方法論問題〉《哲學與文化》第32卷第9期（2005），頁69-70。

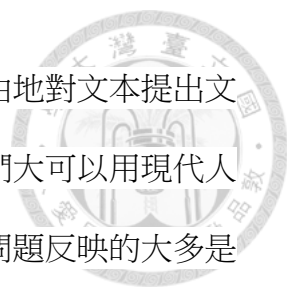
⁵ 這個標準或許相合於「文意內在原則」（principle of intra-textuality），出處同上。「文意內在原則」指的是我們應該盡量運用文本內部的元素來解釋文本，除非有合理的理由，否則文本中沒有的元素在解釋文本方面是不必要的。



文本，什麼元素與文本無關，只能不斷地去除自身成見，試著傾聽文本，以求聽到文本自身的聲音。至少，我們在最低的程度上可以做到的是盡量以文本自己提供的語言來討論文本，例如：文本如果自己有給出對某概念的說明（例如：「聖人和之以是非而休乎天鈞，此之謂兩行。」）那麼使用這個文本內就給出的說明會比擅自使用文本外的內容更好（例如：將「兩行」與其他文本中相似的概念做聯想，以解釋「兩行」）。

第三個層次，「文本所身處的思想背景是什麼？」。這裏所指的背景，並不是歷史上文本的創造或演變背景，而是歷史上文本背後思想之所以發生的背景，也就是所謂的思想背景。我們無法回到過去，因此只能在其他文獻中尋找蛛絲馬跡，不斷定位文本之間的互動關係。換言之，第三層次所探問的是《莊子·齊物論》承襲了怎麼樣的先秦思想特徵，以及它在這樣的歷史背景中做出了什麼樣的思想創造。當然，第三層次是必須建立在第一層次（對文本與其他文本時代上的確立）以及第二層次（對《莊子·齊物論》思想內涵有所詮釋）的研究基礎之上。這一層次的探討，旨在探索特定時代的思想樣貌，務求能夠獨立於該思想於後世的影響。例如，《莊子·齊物論》在長久的注釋傳統之中發展出一套後世對《莊子》哲學的獨特理解，自魏晉時代乃至現代以來都被主要理解為一種與儒家相對立的思想傳統。注家對當時思想背景的不熟悉，曾一度導致注解者不明白「指」、「馬」的意思。這時，若能跨越後世才建立起的「家」的概念，跨越不同文本聯結起相關的議題，勢必能對文本有更多方面的理解。

第四個層次，「文本說的是否有道理？」。有別於前兩個層次，並不是要去理解文本的內容，這個層次的目的在於思考文本內容的合理性與論證的有效性。也就是從「作者說了什麼」轉換到「讀者對作者想法的檢視與思考」。由此而言，此一層次勢必也要建立在前三個層次的理解之上。在這個層次之中，解讀者首次

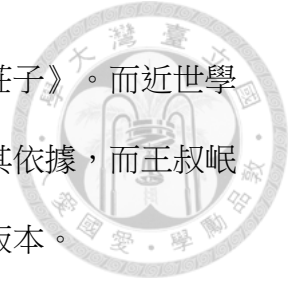


從「理解文本」這個強力的束縛中得到解放，因此，他能夠自由地對文本提出文本之外的各種問題。然而，並非所有的問題都有問的價值，我們大可以用現代人的觀點檢視古代文本中各式各樣過時的思想是否合理，但這種問題反映的大多是現代思想對當代人而言的價值，而非呈現出古代思想的價值，也並不能呈現該文本最重要的價值。因此，最值得去問的問題仍然應該從文本自身的思路下手。我們應當檢視文本的論述是否存在內部的矛盾、推論上的不合理、邏輯上的缺陷，設想它可能遭遇的理論困難、作為他的對手盡可能地進行攻擊。對於思想性的文本而言，這樣的檢視或許對我們理解他的思想而言非常重要，它能夠幫我們理解文本真正關心的問題，同時可以看出他在這個問題上的優點與缺點，也因此能夠幫助我們正面地回應這個文本真正的關懷。因此，《莊子·齊物論》在這一層次的探問，就必須先從前三個層次中了解《莊子·齊物論》的論述目的以及論述方式，以此為基礎，運用解讀者自身的理性能力評估它的論述是否真的能夠達成它宣稱的目的。

二、文獻問題及本文立場

在第一層次的探問上，即在文獻問題方面，本文所主要援引、討論的《莊子·齊物論》以王叔岷校勘的版本為準。據唐初陸德明《經典釋文》所載，晉朝注音《莊子》者共九家，然而後世僅存郭象注本一家。而今日所傳的郭象注本，自宋以來又多舛訛。清末學者奚侗於《莊子補注》曰：「郭本割裂原書，已失《莊子》之舊。今本讎校未精，傳說訛掇，則又失郭本之舊，證以陳景元《莊子闕誤》，是郭注本在宋時已無完善者矣。」⁶而學者目前可據最早之舊鈔古本（唐寫卷子本、敦煌唐本、日本高山寺所藏舊鈔卷子本），亦不過唐初之成玄英疏本。清代學者

⁶ 奚侗，《莊子補注》（臺北：藝文印書館，1974），頁1。



王念孫校定古籍時多用唐宋時編纂之類書，並據此訂正今本《莊子》。而近世學者校訂《莊子》，亦多沿用王念孫的方法，博採類書的引文為其依據，而王叔岷便是其中出類拔萃的學者，故本文在討論時選擇依從王叔岷的版本。

關於《莊子·齊物論》的寫作時代、作者問題，學界則普遍認為《莊子·齊物論》及其他所謂「內七篇」的作品屬於莊子本人，或至少屬於《莊子》一書中較早期、較核心的部分。劉笑敢透過「內七篇」中從來沒有出現「道德」、「精神」與「性命」這樣複合詞的事實佐證了這個觀點（相比之下，「外雜篇」中這三個詞分別出現了 16、12、8 次）。⁷葛瑞漢也同樣認為「內篇」與「外雜篇」之間有著根本的分別。並且，葛瑞漢與劉笑敢在很大的程度上不約而同地得出相似的篇章分類。⁸


Esther Klein 對上述流行看法提出了挑戰，認為所謂的「內篇」在司馬遷之前並不存在。⁹《史記·老子韓非列傳》中只提到〈漁父〉、〈胠篋〉、〈盜跖〉而沒提到所謂的「內七篇」，並且《史記》中只引用到〈胠篋〉、〈天運〉、〈秋水〉、〈庚桑楚〉、〈外物〉、〈讓王〉、〈盜跖〉、〈漁父〉、〈列禦寇〉等外雜篇的內容，毫無內篇的蹤影。《韓非子》、《呂氏春秋》等文獻中與《莊子》並列的內容之中，縱使部分對應到《莊子》內篇的內容，也無法有效證明當時已存在「內篇」。而 1988 年湖北江陵張家山 136 號墓所出土的恰好正是《莊子·盜跖》殘篇，下葬上限為西元前 176 年。¹⁰另外，1977 年安徽阜陽雙古堆 1 號漢墓出土的數篇《莊子》殘篇，經解讀亦皆屬於通行本「雜篇」的《則陽》、《外物》、《讓王》。對內篇過少的引用使我們懷疑內篇在司馬遷時代就已存在，由此觀之，

⁷ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國人民大學出版社，2010）

⁸ A. C. Graham. "How much of *Chuang Tzu* did *Chuang Tzu* write?" *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1986), p. 283-321.

⁹ Esther Klein. "Were There 'Inner Chapters' in the Warring States? A New Examination of Evidence about the *Zhuangzi*." *T'oung Pao* (96.4), 2010, pp. 299-369.

¹⁰ 荊州地區博物館，〈江陵張家山兩座漢墓出土大批竹簡〉，（《文物》第 9 期，1992 年）頁 1-11




Klein 認為如果真的存在所謂的核心、原初篇章，也應該是這些較符合司馬遷等人對《莊子》描述的材料，而內七篇則應是在司馬遷到淮南王劉安之間西漢編者精心選輯的結果，賈誼《鵬鳥賦》顯示了或許當時已有某種程度的內篇存在。從 Klein 的分析看來，《莊子·齊物論》的內容完全沒有在其他西漢文獻中被引用過，儘管〈逍遙遊〉、〈養生主〉及〈大宗師〉曾被引用過，也難以證明當時〈齊物論〉就已存在。

從 Klein 的研究回頭看劉笑敢、葛瑞漢的研究結果，字詞使用或許能夠區分通行本「內篇」與「外雜篇」之間的差異，但無法必然地證明何者為先。在這樣的基礎之上，本文在討論《莊子·齊物論》時也不會將之視作與其他內篇同出於歷史上的莊子之手、戰國中後期時代的先秦作品。因此，並不會完全排斥在探究語法使用時將之與其他西漢時代文獻相參照。

至於本文亦大量談論的《墨經》與《公孫龍子》，由於《墨子》的抄本較《莊子》而言保存狀況較為不佳，自六朝之後漸漸消失，最早只可追溯到明代的《正統道藏》（1445）。而其中《墨經》的許多文字更是難以解讀，在未經充分理解的狀況下經歷數代的訛傳誤抄，因此《墨經》中充斥著許多未被解決的異體字問題。在此一問題上，孫詒讓的《墨子閒詁》給出了許多解決。葛瑞漢是在孫詒讓的基礎之上試著進一步解決校字問題，本文所使用的《墨經》內容皆採取葛瑞漢所校訂的版本。而在《墨經》的不同條目的分類與順序問題上，透過畢沅根據《墨子·經上》最後一句「讀此書旁行」的讀法，解決了大部分的分類問題。¹¹樂調甫則指出《經下》的「字或從說在長字久」以及「鑑團景不一豎白說在」在畢沅的讀法下仍然會被割裂成破碎的上下兩半，並且這兩則之間的《經》與《經說》將

¹¹ 孫詒讓據畢沅「本篇云讀此書旁行。今依錄為兩截，旁讀成文也。」，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001年）頁393-402。



對不起來。¹²葛瑞漢根據樂調甫的說法，認為若要根本地解決《墨經》分類問題，必須辨認出《墨經》在發展到《正統道藏》版本期間存在至少三個階段：第一，《墨經》在竹簡上，是按《經》、《經說》順序連續直書的作品。第二階段，發展出直書但分上下兩區旁讀的抄本。第三階段，在印刷的時代，不得不恢復到連續直書的模式，但編輯者忘記以旁讀的方式編排。在葛瑞漢的重新編排之下，《墨子·經上》與《墨子·經說上》被重新分類為「A1」到「A98」共 98 項條目；而《墨子·經下》與《墨子·經說下》則被分類為「B1」至「B82」共 82 項條目。¹³為了討論上的方便，本文在討論這四篇的內容都採用葛瑞漢重新編排的分類與編號。而在《墨子·大取》與《墨子·小取》兩篇的重新建構方面，葛瑞漢在譚戒甫的《墨辯發微》與張其鐸的《墨經通解》校釋《墨子·大取》的基礎上，亦試圖系統性地梳理。首先，兩篇篇首分別提到的「語經」、「名實」似乎作為兩篇實際的篇名或標題（孫詒讓曾指出前者），而兩篇內容的一致性、以及「大取」、「小取」這樣的篇名則似乎暗示這兩篇是在同一個獨立文章中所節錄的不同部分。因此，葛瑞漢也試圖從這兩篇中整理出意義較為連貫的部分，並編類為「NO 1」至「NO 18」共 18 篇，按其詮釋命名為「名實」。¹⁴在這樣的觀點底下，由於其文字異體字較多，似六國文字，本文基本上將《墨經》六篇視作先秦作品。

《公孫龍子》部分，今本共六篇，雖然宋代時有人懷疑〈跡府〉篇的真偽，但大致上仍認為《公孫龍子》為戰國時期趙人公孫龍所作。直到清代，由於《漢書·藝文志》載《公孫龍子》十四篇，而《隋書·經籍志》未載，故姚際恆懷疑《公孫龍子》乃「後人偽作」。¹⁵黃雲眉進一步支持這種說法，他認為《公孫龍子》原有十四篇，扣除明顯為後人所作的〈跡府〉，現存的五篇幾乎已將公孫龍在其

¹² 樂調甫，《墨子研究論文集》（北京：人民出版社，1957年），頁52。

¹³ 見Graham (2003): pp. 87-101, pp. 261-468。

¹⁴ 同上，pp. 101-110, pp. 469-494。

¹⁵ 姚際恆，《古今偽書考》（臺北：開明書店，1977年）



他典籍中記載的主要論題含括完畢，亡佚的八篇則難以想像尚有什麼內容可言，因而認為今本《公孫龍子》是後代研究名學者附會《莊子》、《列子》、《墨子》等書纂寫而成。¹⁶

龐樸回應黃雲眉的疑問，認為或許今本《公孫龍子》六篇就是原本，《漢書·藝文志》所載《公孫龍子》十四篇反而為誤。¹⁷支持《公孫龍子》為包含真書的學者跟隨姚振宗的看法，認為《隋書·經籍志》在「道家」之下所列的《守白論》即是《公孫龍子》。¹⁸如樂調甫認為〈跡府〉中有言「公孫龍，六國之辯士也（……）為守白之論。假物取譬，以守白辯，謂白馬非馬也。」，因此認為《守白論》即是《公孫龍子》，至少指的是〈白馬論〉。¹⁹成玄英在《南華真經注疏》亦言「公孫龍著守白之論，見行於世」²⁰又云：「堅白，公孫龍守白論也。」²¹雖然成玄英認為「守白論」指的是「堅白」，但這意味著唐代時已有人將「守白論」視作公孫龍子的論述。此外，就語法、字詞、內容方面，Jean-Paul Reding 提出〈白馬論〉與〈指物論〉相較於其他篇章，除了有較完整的論述架構及較一致的語法、字詞使用以外，也是唯二兩篇在《墨經》六篇中完全沒有相應內容的篇章，因此較有可能是可信、原創的文本。²²葛瑞漢則認為〈通變論〉在語法與風格方面也與〈白馬論〉、〈指物論〉較近，因而主張這三篇都算是相對可信的篇章，甚至認為今

¹⁶ 黃雲眉，《古今偽書考補正》（濟南：山東人民出版社，1959年）

¹⁷ 龐樸，《公孫龍子研究》（北京：中華書局，1979年）pp. 51-70

¹⁸ 徐復觀在《中國思想史論集續編》的解釋「復合隋唐兩志考之，隋志道家有守白之論，而名家無公孫龍子，唐志名家有公孫龍子，而道家無守白論？是知其本為一書，著路家有出入互異。（…）至隋志著錄在道家，乃由魏晉而來，學者好治老莊書，而因莊、列有記公孫龍堅白白馬之辯，故亦摭拾其辭以談微理。此風已自晉人爰俞始開之，而後來唐之張遊朝著沖虛白馬非馬論，新唐志列入道家，宋之陳景元錄白馬、指物二論以入其著南華餘錄，亦在道藏。然則隋志之錄守白於道家，又何足疑？」（臺北：時報文化 1982年）pp. 11-12

¹⁹ 樂調甫《名家經籍考》引自陳柱《公孫龍子集解》（上海：商務印刷館，1937年）。

²⁰ 成疏《莊子·天下》

²¹ 成疏《莊子·天地》

²² Jean-Paul Reding, *Les Fondements Philosophiques de la Rétorique chez les Sophistes Grecs et chez les Sophistes Chinois*. (Peter Lane, 1985), quoted in Lisa Indraco, *Gongsun Long and the Gongsun Longzi: Authorship and Textual Variation in a Multilayered Text* (Ca' Foscari University of Venice, 2010), p. 60.

本〈白馬論〉的內容最早應可以上推到西元一世紀。²³ 至於其他三篇，葛瑞漢則認為其編作年代應在西元 300 至 600 年期間，大部份是剽竊《墨經》內容而成。²⁴

綜上所述，本文所引述、討論的《墨經》文本都暫以葛瑞漢較有系統性的重新分類與校定為主。而《公孫龍子》諸篇由於存有較難解決的文本真偽、完整性問題。對於目前學界較有共識的是〈白馬論〉與〈指物論〉，本文亦會視之為先漢或兩漢作品使用。而其他較有爭議的篇章，則由於它們仍包含了與墨經相似、或者名學相關的內容，故本文在此採用的做法是只引用需要的文字作為比較和佐證，或作為間接的啟發，盡量不完全仰賴這些文字做論證，基本上暫時對這些文字的作者、時代的斷定持保留態度。

三、文獻回顧

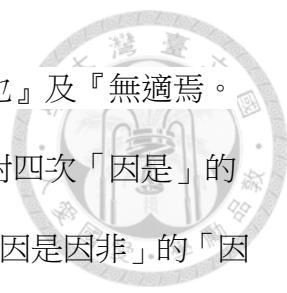
(一) 關於「因是」的討論

歷代的注家在解釋「因是」一詞時或許有注意到《莊子·齊物論》中存在四次「因是」，到了清初，林雲銘更是直接地指出：「『因是』兩字，是齊物論本旨，通篇俱發此義。」²⁵但學者們通常較少進行語法上的探討，以至同一注家對不同段落中的「因是」甚至可能給出不同的解釋。就我目前的考察，最早明確指出四個「因是」並意識到必須以一致方式解釋「因是」的學者是王叔岷，在《莊子校詮》的註解中他明確指出：「『因是，』指上句『不由而照之于天』，與上文『因是』異義。此猶下文『適得而幾矣。因是已。』彼文『因是，』亦緊承上句

²³ A. C. Graham. *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature: Logic and Reality* (Albany: SUNY Press, 1986) p. 137; pp. 193-195

²⁴ A. C. Graham. "The Composition of the Gongsuen Long Tzzy." *Asia Major* 11. (1957) p. 128-152.

²⁵ 林雲銘，(2011)，《莊子因》，上海：華東師範大學出版社，頁 16。林雲銘的《莊子因》在清初時十分流行，或許某種程度上亦影響了後代學者對「因是」一詞有所重視，例如清末民初時的知識份子蔣竹莊（1873-1958）便自號「因是子」。



『適得而幾矣』而言。又『名實未虧，而喜、怒為用。亦因是也』及『無適焉。因是已。』『因是』並緊承上句而言之。」王叔岷甚至指出他對四次「因是」的觀察：這四次「因是」皆緊接著一些話而說，因此懷疑它們與「因是因非」的「因是」意義不同。²⁶嚴壽澂亦單獨地舉出「因是」出來討論、並認為「因是」具有特別的哲學意義。²⁷他的論述建立在歷代學者對《莊子》中廣泛的「因」的概念的重視，如焦竑言：「『因』之一字，老莊之要旨」，反映了學者們對「因是」或「因」概念的重視。

西方學界方面，對於「因是」的解釋最具代表性是前文提到的葛瑞漢，他將「因是」與「為是」視作一組對立的概念：「因是」被翻譯為「暫時接受當前情況的『是這個』」（'That's it' which goes by circumstance），指的是根據變動的條件與狀況做出的相對判斷，是一種道家式的理想。「為是」則被翻譯為「認為的『是這個』」（'That's it' which deems），指的則是根據自身固定觀點做出的二元劃分，如同儒墨之所為。²⁸「因是」因而有了非常重要的哲學意涵。葛瑞漢的解釋在英文學界具有非常廣泛的影響。贊同並明確引用葛瑞漢「因是」、「為是」解釋的學者有 H. D Roth²⁹、Matthew Bagger³⁰、Jung H. Lee³¹以及 Steve Coutinho³²。

²⁶ 王叔岷（1994），《莊子校註》，臺北：中央研究院歷史語言所，頁 64。

²⁷ 嚴壽澂〈和而不同”與“因是”、“不得已”——儒道二家多元觀詮說〉，《諸子學刊》第六輯(2012): 51-64。

²⁸ A. C. Graham. "Chung-tzu's Essays on Seeing Things as Equal." *History of Religions* (9.2), (1969), p.143.

²⁹ H. D Roth., "Bimodal Mystical Experience in the 'Qiwulun' Chapter of Zhuangzi." *Journal of Chinese Religions* (28.1), (2000), pp. 31-50

³⁰ Matthew Bagger. *The Uses of Paradox: Religion, Self-Transformation, and the Absurd*. (New York: Columbia University Press, 2000), p.97

³¹ Jung H. Lee. *The Ethical Foundations of Early Daoism—Zhuangzi's Unique Moral Vision* (Palgrave Macmillan, 2014), p. 166.

³² Steve Coutinho. "Conceptual Analyses of the Zhuangzi", *Dao Companion to Daoist Philosophy*. (Springer Netherlands, 2015) p. 166



引用葛瑞漢的解釋並部分批評的學者如顧史考³³。中文世界則較少有對葛瑞漢之解釋進行討論。

(二) 從名學角度解讀《莊子·齊物論》者

透過《公孫龍子》討論《莊子·齊物論》的學者最早可追朔至北宋陳景元，陳景元當時已發現《莊子·齊物論》中「指」、「馬」與《公孫龍子》六篇內容相關。³⁴至清末章炳麟，也已經非常明確地認為「指」、「馬」是在批評《指物論》的內容。³⁵現代學者方面，比較《莊子·齊物論》與《公孫龍子·指物論》的研究非常豐富。如陳政陽認為「白馬非馬」未必專屬公孫龍子的創造，而是先秦探討名學問題時重要的論題，廣泛流傳於知識份子間。《莊子》方面，他認為《齊物論》採取批評「白馬非馬」的立場，引狙公「名實為虧而喜怒為用」的例子比喻辯者論題之荒謬，這反映了《莊子》有別於辯者對生命抱有獨特的關懷，此論文花不少篇幅著墨《莊子》與名辯學旨趣間的差異。³⁶蕭裕民則整理了歷來關於「天地一指也，萬物一馬也」的重要詮釋，並細部地以《公孫龍子》的內容詳加詮釋。這篇論文中值得借鑑的觀點在於引進了「物謂之而然」與「天下無指，物無可以謂物」間的關連，並指出「類與不類」與名家思想的相似處。³⁷呂廟軍主要探討「以指喻指非指」與「天下莫大於秋毫」兩段，並提出了以名家理解〈齊物論〉的可

³³ Scott Cook. "Harmony and Cacophony in the Panpipes of Heaven", *Hiding the world in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. (Albany: State University of New York Press, 2003), p. 84.

³⁴ 「自司馬彪(……)至有唐名士，皆謂(指馬之喻)漆園寓言構意而成，斯喻遂使解者歸指不同。今閱公孫龍六論，內白馬指物二論有白馬非馬而指非指之說，乃之漆園述作有自來也。」引自崔大華，《莊子歧解》(鄭州：中川古籍出版社，1988年)，頁63-64。

³⁵ 「指馬之義，乃破公孫龍之意。指物論云：『物莫非指而指非指』。上『指』謂『所指』，即境。下『指』謂『能指』者，即識。物皆有對，故莫非境。識則無對，故識非境。莊生則云：『以境喻識之非境，不若以非境比喻識之非境也』。(……)兩皆非境，則爭自絕矣。白馬論云(……)莊生則云：(……)蓋馬非以命形，專取觀量，真馬與石形如馬者，等無差別。命馬為馬，亦且越出觀量，兩皆非馬，則爭自絕矣。」，見章炳麟《齊物論釋定本》(臺北：廣文書局，1970年)，頁38-39。

³⁶ 陳政揚，〈論「白馬非馬」在先秦哲學中的發展——以儒、道、名、墨四家思想為例〉，《揭諦》第6期(2004)，頁103-139。

³⁷ 蕭裕民，〈《莊子》「天地一指也，萬物一馬也」釋析〉，《文與哲》第9期(2006)，頁83-108。



能性，作為與以老解莊、以儒解莊、以佛解莊、以莊解莊比肩的《莊子》研究方法。³⁸李賢中則透過〈指物論〉與〈齊物論〉中的「指物」、「齊物」作為兩種不同的認知觀點，以說明莊子及名家的差異。³⁹

英文學界方面，葛瑞漢在他早期《公孫龍子》的研究中就已將〈齊物論〉中的「天地一指也」與〈指物論〉的內容連結。⁴⁰成中英與 Richard H. Swain 合著的文章亦藉由〈齊物論〉中對「無」與「未始有物」的理解，詮釋〈指物論〉中的「天下之所無」與「物」。⁴¹ Im Manyul 則透過〈齊物論〉「辯無勝」的角度看待「以非指喻指之非指」等段落，同時援引比較〈白馬論〉裡關於「可」的論辯合理性標準問題，並與西方邏輯中的「真」的概念作區別。⁴² Thomas Ming 與 Aaron Lai 則認為〈齊物論〉以不同的方式證明了「指之非指」、「馬之非馬」這些「名家」也在談論的論題。⁴³ Ernst-Joachim Vierheller 則注意到〈指物論〉與〈齊物論〉中「物莫非指」及「物無非彼，物無非是」、「指非指」及「以指喻指之非指不若以非指喻指之非指」這兩組文句之間的關係，並以抽象的類別及具體的組成物之間關係理解「天地，一指也。萬物，一馬也」。⁴⁴

³⁸ 呂廟軍，〈莊子《齊物論》新釋——兼談名道之辯〉，《江漢大學學報》第 29 卷第 1 期（2010），頁 86-90。

³⁹ 李賢中，〈「指物」與「齊物」的認知觀點比較〉(A Comparison of the Cognitive Perspective Applied in “Referring to Things” and “Equality of Things”) *Asian and African Studies*. 3.16, Issue 1, 2012, pp. 45-64

⁴⁰ A. C. Graham. “Kung-sun Lung’s Essay on Meanings and Things”, *Journal of Oriental Studies*. 2.2 (1955), pp. 283-301.

⁴¹ Chung-ying Cheng and Richard H. Swain. “Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu.” *Philosophy East and West*. 20.2. (1970), pp. 137-154.

⁴² Im Manyul. “Horse-parts, White-parts, and Naming: Semantics, Ontology, and Compound Terms in the White Horse Dialogue.” *Dao* 6 (2007), pp. 167-185.

⁴³ Thomas Ming and Aaron Lai. “Fixing the White Horse Discourse: Zhuangzi’s Proof of A White Horse is not a Horse” *Philosophy East and West*. 66.1. (2016), pp. 271-289,

⁴⁴ Ernst-Joachim Vierheller., “Language and Logic in the Zhuangzi: Traces of the Gongsun Longzi.” *Oriens Extremus* (50), 2011, pp. 29-46



第三節 論文架構

論文總共分為五章，扣除緒論與結論以外，主要有三個部分。

首先，第二章「《莊子·齊物論》中與「因是」相關的段落」主要的目的是為後續的討論預先準備詮釋上的基礎，旨在辨認與「因是」相關的各段落之主旨以及可能遭遇的詮釋上的難題。本章將《莊子·齊物論》中的相關內容分為六個段落，分別是「成心、儒墨之是非」、「彼是、道樞」、「道通為一」、「兩行」、「成與虧」及「無言」，共分六節討論，每節討論該段落的主旨與詮釋上需要面對的困難。

第三章「《莊子·齊物論》對其他學派的批評」，分為三節。第一節主要比較《莊子·齊物論》與《公孫龍子》、《墨經》在名學問題上的不同觀點。第二節比較《莊子·齊物論》與《公孫龍子·指物論》的思想內容。第三節討論《莊子·齊物論》主要的批評對象，「儒墨之是非」具體所指的內容，並比較《莊子·齊物論》所批評的「儒墨之是非」及其特殊的名學立場之間的關係。

第四章「解讀《莊子·齊物論》的『因是』」，建立在第二章所預備的詮釋工作、以及第三章不同立場的比較工作之上，第四章開始著手解釋「因是」的意義，並說明「因是」在《莊子·齊物論》中的意義。本章共分兩節。第一節，首先，在大的方向上辨認出兩種非常不同的解釋進路：或者將「因是」視作獨立用語，或者視為推論用語。本文將採取的是獨立用語的詮釋進路。接下來，藉由語法及語意兩方面的探討，進一步確定「因是」的意義，以此檢視與其他學者解釋上的不同。第二節，結合《莊子·齊物論》獨特的名學立場，解釋四次「因是」在《莊子·齊物論》中所扮演的特殊角色。



第二章 《莊子·齊物論》中與「因是」相關的段落

本章主要的目的是為後續的討論預先準備詮釋上的基礎，旨在辨認《莊子·齊物論》中與「因是」相關的各段落之主旨以及可能遭遇的詮釋上的難題。本章將《莊子·齊物論》中的相關內容分為六個段落，分別是「成心、儒墨之是非」、「彼是、道樞」、「道通為一」、「兩行」、「成與虧」及「無言」，共分六節討論，每節討論該段落的主旨與詮釋上需要面對的困難。

首先，我對通行本《莊子·齊物論》分段的基礎之上，有六個與詮釋「因是」較有關係的段落被挑選出來於此章專門討論，分段與選段如下表所示：

表格 1

莊子逐字索引 ¹	大要	有無「以明、因是」
2/3/14 - 2/3/24	三籟對話（南郭子綦）	
2/3/26 - 2/3/31	大、小知；大、小言	
2/4/1 - 2/4/7	真宰	
2/4/9 - 2/4/14	成心、儒墨之是非	以明
2/4/16 - 2/4/20	彼是、道樞	因是、以明
2/4/20 - 2/4/22	指、馬	

¹ 何志華、劉殿爵、陳方正，《莊子逐字索引》，香港：商務印書館，2000年。

2/4/24 – 2/5/3	道通為一	因是、（為是不用）
2/5/3 – 2/5/6	兩行	因是
2/5/8 – 2/5/15	成與虧	以明、（為是不用）
2/5/17 – 2/5/24	無言	因是
2/5/26 – 2/6/3	議、論、分、辯	
2/6/5 – 2/6/7	堯問於舜	
2/6/9 – 2/6/19	齧缺問乎王倪	
2/6/21 – 2/7/4	瞿鵲子問乎長梧子	
2/7/6 – 2/7/15	既使我與若辯、所以窮年	
2/7/17 – 2/7/19	罔兩問景	
2/7/21 – 2/7/23	莊周夢蝶	

在這六段選文的討論之中，我將聚焦於那些對於理解「因是」有幫助的細部問題，展示出詮釋上可能的不同選擇。進而，討論不同的細部詮釋將對整體的詮釋造成怎麼樣的影響，以試圖評估這些細部詮釋的優劣得失。

第一節 成心、儒墨之是非

夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鷦音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是

非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明²。



一、「有言」或「無言」？

單從此段來看，我們或許不容易確定這裏談論的「有言」、「無言」指的是什麼。但如果從後文的「不言之辯」、「既已謂之一，且得無言」等段落來看，我們似乎可以確認「言」似乎帶有某種功能，並且與「謂」這樣進行言說判斷的動作有關。「言者」指的可以是言說者³，或言說本身⁴。「有言」指的不僅僅是「有言說」，而是「言」真的有發揮它的功能。⁵這個世界充斥著各種的「言」，但「言」是否真如我們所預期發揮它的功能？「言」是否能幫助我們界定某些概念？確定某些判斷？闡明某些真相？還是「言」無法做到這些？因此，「有言」及「無言」所探問的是「言」到底有沒有發揮它被期待能達到的功能。「言非吹也」似乎能夠支持「其未嘗有言邪？」：既然「言」與風所產生的聲音在某種意義上有所不同，那它勢必包含某些要素使得「言」與一般的聲音有所區別，在這方面它與「齟音」不同。「其所言者特未定」則支持著「其有言邪？」：如果「言」所欲釐清、界說的區分、概念總是無法被絕對地確定下來，那麼它似乎也算不上是真的在界分事物。因此，似乎與「齟音」之間在這方面又不是真的有所區別。

² 「明」或可參考《墨子·經上》：「恕，明也。」、《墨子·經說上》：「恕也者：以其知論物而其知之也著。」（A6）。

³ 相關用法見《論語·憲問》：「有德者，不必有言；有言者，不必有德。」；《大戴禮記·辨物》：「聽言之道，必以其事觀之，則言者莫妄言。」。

⁴ 相關用法見《莊子·人間世》：「言者，風波也。」；《莊子·外物》：「言者，所以在意。」；《說苑·尊賢》：「夫言者，所以抒其匈而發其情者，能行之士必能言之，事故先觀其言而揆其情。」。

⁵ 從後文「大辯不言」、「言辯而不及」、「不言之辯」看來，「言」的功能應當在「辯」，即「分也者，有不分也。辯也者，有不辯也。」之「辯」。



二、「真偽」與「是非」

「言」的功能在區辨、界定事物，同時，「言」的本身也被區分為「是」、「非」兩種。「道惡乎隱而有真偽」，「道」受到遮蔽，因而產生了「真道」與「假道」的區別。具體來說，當儒、墨這樣的學派提出他們的「道」，我們不再會全盤接受地認為他們的「道」就是所謂的「至道」，而會在他們的對立之中謹慎地辨別誰的「道」是「真」，誰的「道」是「偽」。⁶「言惡乎隱而有是非」，「言」也因為受到了隱蔽而出現了「是」、「非」的區別。「言」所談說的事物不再總被認為代表著真實的情況，我們會辨別某個「言」的說法屬於「是」或者屬於「非」。

三、「欲 A 則莫若 B」

此段中最值得討論的莫過於「故有儒、墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」一句。從前文脈絡看來，「是非」是「言」隱藏後才出現的產物，隱藏的原因則是「榮華」。而隨之而來的是「儒、墨之是非」，儒、墨互相將對方認為所認為是「是」的判斷視作為「非」，而將對方所認為是「非」的視作為「是」。⁷乍看之下「是非」表達的是非常負面的事物，因為它不但將原本的「言」隱藏起來，割裂為被認為「是」的「言」與被認為是「非」的「言」，它同時還造成不同派別如儒、墨之間「是非」觀點上的對立。如果「是其所非而非其所是」是負面的，那麼「欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」

⁶ 相似的想法亦見於《莊子·天下》：「天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。（……）是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」

⁷ 關於「是非」的兩種意涵：「對、錯」（肯定、否定）與「是這個、不是那個」，見第二節。

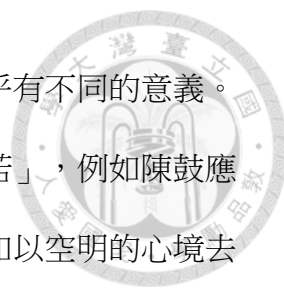


將顯得有點奇怪，乍看起來，「是其所非而非其所是」是作者也要達到的目標，而「明」是達成這個目標的更好方法。

「欲 A 則莫若 B」的句型，通常表達「想要達成 A 沒有比 B 更好的（方式、人選、對象）了」。尤其在《荀子》中有許多這樣的句型。⁸例如《荀子·王霸》：「欲得善射，射遠中微，則莫若羿、蜂門矣；欲得善馭，及速致遠，則莫若王良、造父矣。欲得調壹天下，制秦楚，則莫若聰明君子矣。」在這個例子中，「得善射」、「得善馭」、「得調壹天下」是所要達成的目的，而「羿、蜂門」、「王良、造父」、「聰明君子」則是相應能夠滿足、達成這些目的最佳人選。又如《荀子·君道》：「欲彊固安樂，則莫若反之民；欲附下一民，則莫若反之政；欲脩政美俗，則莫若求其人。」，其目的為「彊固安樂」、「附下一民」、「脩政美俗」，而相應用以達成這些目的的最佳方法則為「反之民」、「反之政」、「求其人」。而也有省略「欲」的情況，在這種狀況下「A 莫若 B」中的「B」就不一定是用來實現「A」的手段，有時可能是用來對治「A」的手段，因此「A」也有可能是負面的事物。例如《荀子·王制》：「馬駭輿，則莫若靜之；庶人駭政，則莫若惠之。」其中，「馬駭輿」與「庶人駭政」都是希望被避免的負面事物，因此「靜之」與「惠之」是用以對治它們的最佳手段。而《荀子·富國》：「救患除禍，則莫若明分使群矣。」，「救患除禍」則又代表正面事物。總結來說，「A 則莫若 B」的「A」可以是對治的對象或是想要達成的目標，但「欲 A 則莫若 B」的「A」只可能是想要達成的目標。

因此，回到「欲是其所非而非其所是，則莫若以明」的句子，其中，「是其所非而非其所」（即「A」）接在「欲」的後面，理應不該是欲對治的負面事物，而是欲達成的正面事物，而「以明」（即「B」）作為達成此目的最佳的方式。但

⁸ 除了《荀子》的用例外，可見《說苑·正諫》：「欲人勿聞，莫若勿言。」以及《大戴禮記·子張問入官》：「欲政之速行也者，莫若以身先之也。」



這與前句作為負面事物的儒、墨之「是其所非而非其所是」似乎有不同的意義。為了解決這種衝突，有的學者選擇直接將「莫若」理解為「不若」，例如陳鼓應將之翻譯為「如要肯定對方所非的而要非議對方所是的，則不如以空明的心境去觀照事物本然的情形。」⁹又如在褚伯秀《莊子義海纂微》中所收錄的郭象注也將之解釋為「今欲是儒、墨之所非，非儒、墨之所是，不若以儒、墨反覆相明」。¹⁰但我們知道「莫若」的意義與「不若」並不相同。而另一個解決方法，則是將兩句的「其」解釋為不同對象。如葛瑞漢與 Brook Ziporyn 都將前句的「其」解釋為「儒、墨對方」，主詞為「儒或墨」，而後句的「其」解釋為「儒與墨」，主詞則為「想要反對儒與墨的人」。第三種解決方法，則是承認這裡「是其所非而非其所」很可能與前句的「是其所非而非其所」的確有不同的意義。¹¹

我亦採取將前後「其」視作不同對象解決方法，在我的解讀中，「是其所非而非其所是^{儒墨之是非}」指的是「儒墨」互相否定對方的「是」，因此「其」指的是對方。而「是其所非而非其所是^{以明}」所是、所非的不是別人的「是非」，而是改變自身的「是非」，「其」指的是自己。如果作者真的以不同的對象代表「其」字，那麼讀者很可能接收不到作者想表達的訊息。然而，這一解讀仍有它的好處，詳見第四章第二節。

⁹ 陳鼓應，《莊子今註今譯》（臺北：台灣商務，2011年），頁54。

¹⁰ 即使「不若」是「莫若」的誤寫，這至少反映了對於當時代抄寫者與收錄的注者而言「不若」與「莫若」是容易混淆的兩詞語。《莊子義海纂微》，（上海：華東師範大學出版社，2014年），頁34。

¹¹ 林希逸亦採取這種做法，他認為前面的「是其所非而非其所是」為「人之所非，我以為是。人之所是，我以為非」並評論「安得而一定」，而後一個則為「若欲一定是非，則須歸之自然之天理方可」。但林希逸這般對「是其所非而非其所是」的解釋恐不合語法而過於隨意。



第二節 彼是、道樞

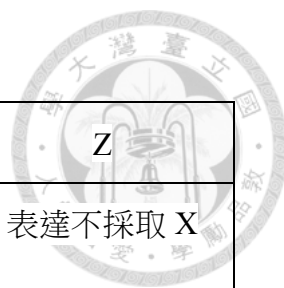
物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之于天，亦因是也。

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰「莫若以明」。

一、「雖然」

「亦因是也」之前有兩個值得討論的部分，第一個是「雖然」，第二個是「亦」。「雖然」，或許可以視為表達讓步的虛詞「雖」以及「然」（簡單譯為「如此」）組合起來的一種慣常用法，翻譯為「雖如此」或「儘管如此」，表達儘管前面所說的皆沒錯，但其中仍然有更多的問題或者是更加複雜的狀況。若建立一個簡單的解釋模型，或許可以將「被讓步的主題」稱作「X」、將「X的問題或複雜性」稱作「Y」、以及將「不採取X的論述」稱作「Z」，透過這三個元素來分析「雖然」的語法功能。¹²其中，「Y」與「Z」在實際的使用上可能被個別省略（省略時以「[Y]」或「[Z]」來表示。）其表示如下表：

¹² 這個「被讓步的主題」、「X的問題或複雜性」、「不採取X的論述」的解釋模型來自我的指導教授魏家豪(Wim De Reu)於2017年臺灣大學哲學系開設課程「道家哲學研究」上講授的內容。我深受其影響，在此基礎上希望能進一步檢視這個模型在《莊子·齊物論》及其他文獻中的適用性。



表格 2

X	雖然	Y	Z
被讓步的 主題	某種程度上肯定 X 但進一步指出其問題或複雜性	X 的問題或 複雜性	表達不採取 X

這個解釋的模型是一種假說，我試著檢視上它在不同例子中的適用性，以支持這個假說的成立。如果假說有一定的可信度，那麼它在「因是」的問題上也能扮演關鍵的角色。首先，先看向那些省略「Y」的狀況：

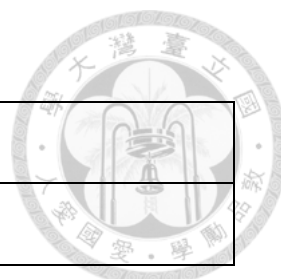
表格 3

X	雖然	[Y]	Z
吾惡乎知之？	雖然		嘗試言之

同是《莊子·齊物論》的例子，王倪對齧缺提出的四個問題回答：「吾惡乎知之」。¹³某種程度上，他認為自己不知道那些問題的答案，也因此無法正面回答這些問題。在此，「言之」的前提應是「知之」，因此一個人如果說自己「惡乎知之」，那麼顯然不該「言之」。但王倪仍然選擇「嘗試言之」。因此，這個例子中縱使王倪沒有具體說明承認「吾惡乎知之」的後果與這個說法背後可能的複雜性，他亦透過「雖然」來表達他並不完全採取「吾惡乎知之」以及與之相應的的做法（也就是不回答），而打算「嘗試言之」。

同時，也有省略「Z」的狀況：

¹³ 原文如下：「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？』」



表格 4

X	雖然	Y	
丘，天之戮民也	雖然	吾與汝共之	

如上表所示，《莊子·大宗師》先是肯定地表達「丘，天之戮民也。」¹⁴但對話中的孔子本人卻進一步指出其複雜性：不只孔子（丘）是「天之戮民」，事實上，連子貢（汝）也與孔子共同作為「天子戮民」。

表格 5

X	雖然	Y	
滕君，則誠賢君也	雖然	未聞道也	

《孟子·滕文公上》的例子也相似。基本上肯定「滕君，則誠賢君也」，但亦進一步指出「未聞道也」的問題。¹⁵

這兩個例子中都缺乏「Z」的元素，我們也發現這個例子中並沒有要對「X」的說法或做法提出反對，而更接近於要從不同的面向補充複雜的面向。滕君雖然在某方面無疑是一位「賢君」，但在另一方面上也有「未聞道」的缺點。丘雖然也被確切地判斷為「天之戮民」，但這個說法不只適用於丘，還適用於更多的人。這些需要被補充的相反面向是驅動作者使用「雖然」的主因。

看過省略「Y」、「Z」的例子之後，完整的例子更可以任我們認識這三個要件的不同，茲引《戰國策·趙策·蘇秦從燕之趙始合從》：

¹⁴ 原文如下：「子貢曰：『然則夫子何方之依？』孔子曰：『丘，天之戮民也。雖然，吾與汝共之。』子貢曰：『敢問其方。』孔子曰：『魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。』」

¹⁵ 原文如下：「陳良之徒陳相與其弟辛，負耒耜而自宋之滕，曰：『聞君行聖人之政，是亦聖人也，願為聖人氓。』陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。陳相見孟子，道許行之言曰：『滕君，則誠賢君也；雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饗飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？』」

表格 6

X	雖然	Y	Z
天下之卿相人臣，乃至布衣之士，莫不高賢大王之行義，皆愿奉教陳忠於前之日久矣。	雖然	奉陽君妒，大王不得任事	是以外賓客游談之士，無敢盡忠於前者。

在《戰國策·趙策》的例子中，蘇秦向趙肅侯表達：卿、相、大臣、甚至布衣之士都願向趙肅侯盡忠。但問題在於奉陽君妒忌這些欲盡忠之人，以致趙肅侯無法授任職權給這些欲盡忠之人，因此，他們就不敢盡忠了（儘管他們其實想要）。¹⁶

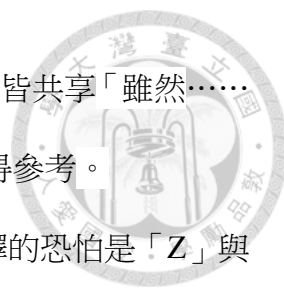
如果到此我們都同意這個模型確有些許解釋力，或許我們也可以將它應用在《莊子·齊物論》上：

表格 7

X	雖然	Y	Z
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于天，亦因是也

通過這個模型，「彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。」也應被看作是某種面向上暫被肯定的對象。然而，「方生方死」等句則指出其他面向上進一步的問題或複雜性。「聖人不由而照之于天」則是一種不打算採取「彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也」的表達。透過對這三項要件的初步解讀，我們接下來可以進一步地探索它的意義。

¹⁶ 原文如下：「蘇秦從燕之趙，始合從，說趙王曰：『天下之卿相人臣，乃至布衣之士，莫不高賢大王之行義，皆愿奉教陳忠於前之日久矣。雖然，奉陽君妒，大王不得任事，是以外賓客游談之士，無敢盡忠於前者。今奉陽君捐館舍，大王乃今然後得與士民相親，臣故敢獻其愚，效愚忠。』」



首先，需指出的是《戰國策·趙策》與《莊子·齊物論》此段皆共享「雖然……是以……」的結構，這一點令《戰國策·趙策》的例子更加值得參考。

再者，在解讀《莊子·齊物論》的這句話時，最需要被解釋的恐怕是「Z」與其他兩者之間的關係。「X」與「Y」之間的關係在《莊子·齊物論》的例子中相對明顯：在談完「彼是，方生之說」之後，緊接著再次從「方生」的表達進一步複雜化其狀況，「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。」顯然作者認為只談「方生」的「生」並不充分。「生死」、「不可」、「是非」之間亦類似「彼是」間互依相生的對立關係，因此言其「生」的同時不能不言其「死」。然而，「X」與「Z」之間的關係卻需要推敲：聖人不由的是什麼？它與「彼是，方生之說」的關係是什麼？

第一種可能，聖人不由「彼是，方生之說也」，如此一來「照之于天」是作為一種不採取「彼是，方生之說也」的替代做法。這樣的解讀建立在此段屬於「X-雖然-Y-Z」的結構之上。第二種可能，我們也可以設想這一段的結構並非「X-雖然-Y-Z」，而是「X-雖然-Y-[Z]」。若「Z」在此其實並不必要，我們也不一定要將「聖人不由而照之于天」視作是「Z」，但這種讀法卻使我們更難解釋「是以」與前文的邏輯推論關係。因此，我們應該認為「方生方死」一段的出現確實是為了呈現出「彼是方生之說也」的複雜性，由於《莊子·齊物論》此處正在說明「彼是」會因觀點的不同判斷，因此，儘管下了「彼是方生之說也」的判斷，他也需要指出這個判斷的不足，指出更多面向上「彼是」亦會「方生方死」。聖人所不由的是「彼是方生之說也」這樣只描述單面觀點的判斷，它所反映的也是「儒墨之是非」的做法。更詳細的詮釋可見第四章。

第三，「因是因非」作為與「方生方死」一同出現的複雜性，它的意義為何？對「因是因非」與它與後面「亦因是也」的關係的解釋，可見第四章第二節的討



論。但在此我們可以先注意，如果這兩個「因是」真的共享相同的意義，「雖然」的作用就顯得更加複雜。「Z」作為不採取「X」的表述，通常以「Y」為其理由。例如《戰國策·趙策》中「無敢盡忠」（「Z」）是因為「奉陽君妒」（「Y」）。而同樣地，作為「Z」的「聖人不由而照之于天」，如果也是一種「因是」，則它與作為「Y」的「因是因非，因非因是」似乎就不止是做法與理由的關係，同時它們也是同樣的事情（「亦因是也」）。關於「因是因非」、「因是」之間的關係，第四章第二節會繼續討論。關於「亦」的問題，下面將進行更詳細討論。

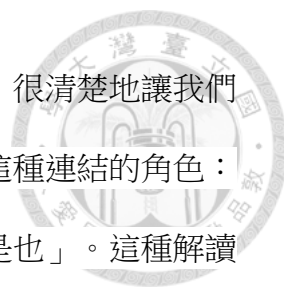
二、「亦」

根據何莫邪（Christoph Harbsmeier）的分析，「亦」字除了字面上「也」的意思以外，有時還具有修飾（rhetorical）、感嘆（exclamatory）的意味。這種意味近似於「儘管」、「儘管先前所述，它真的是……」，更具體而言，「儘管有些許差異，它仍舊……」。¹⁷舉例來說，《莊子·逍遙遊》中斥鴳嘲笑鵬鳥：「我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也！」¹⁸，斥鴳認為它的飛行雖與鵬鳥的飛行有些許不同，並且可能正常看來不會有人認為斥鴳那輕便的飛行可以跟鵬鳥積厚的飛行相比，但透過「亦」字，它最終表達了儘管存在這些差異，斥鴳依舊強調它的飛行與鵬鳥的飛行出人意料地其實同樣都是一種「飛之至」。

從這個角度看「……因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之于天，亦因是也」，或許「亦因是也」也可以被讀為「……因是因非，因非因是……亦因是也！」。「聖人不由而照之于天」雖與先前言及的事物在某些方面上有些許不同，也可能通常不被認為相同，但它們基本上都屬於「因是」。這種讀法最有力的支

¹⁷ Christoph Harbsmeier. (1981). *Aspects of Classical Chinese Syntax* (No. 45-46). Curzon Press, p.152.

¹⁸ 更多用例可見《孟子·告子上》：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。」；《孟子·告子下》：「愈疏，不孝也；不可磯，亦不孝也」；《墨子·尚同下》：「若見惡賊國不以告者，亦猶惡賊國者也」



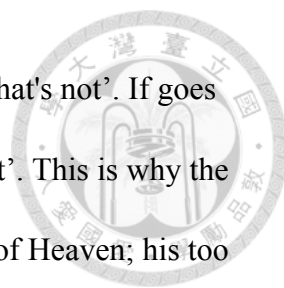
持，正在於「因是」與前文的連結。《莊子·逍遙遊》的例子，很清楚地讓我們看見前後文中「飛」這件事情的連結。而「因是」或許亦扮演這種連結的角色：前文剛提到「因是因非，因非因是」，後文緊接著談到「亦因是也」。這種解讀的一個前提是：將「因是」視作如同「飛之至」一般的獨立語詞，而非連接用語。

假設我們接受這個解讀，該如何進一步理解它的意義？

首先，「是以」是兩句話之間的重要連接詞，表達前後句之間「因為、所以」的推論關係。

第二，「聖人不由」的「不由」，意味著基於前面所提及的原因，聖人不採取、不使用、不跟隨某種做法。但由於「不由」的受詞被省略，因此看不出實際上聖人所「不由」的究竟為何，與此相對的替代選擇則是「照之于天」。至少，我們必須同意聖人所不由的不會是「因是因非，因非因是」，畢竟聖人所為應該也是一種「因是」。進而與「因是因非，因非因是」並列的「方生方死，方死方生」、「方可方不可，方不可方可」等句也應當不會是「不由」的對象。因此我們似乎必須認為「不由」的對象是在「雖然」的前面，例如按照「X-雖然-Y-Z」的結構，我們會認為「不由」的應當是「彼是，方生之說也」這樣的說法，但也可能不由的是更前面的「儒墨之是非」。

第三，由於「因是」的意思不容易理解，因此這裡所討論的「亦」的問題我們而言最大的貢獻，並不是直接帶給我們「因是」具體的意思，而是讓我們體認「因是因非，因非因是」與「亦因是也」必須一起解釋。也因此，「亦因是也」的「因是」，其「是」就不會是「彼是」的「是」、或「此」、而應該和「因是因非，因非因是」一樣是「是非」的「是」（但「是非」亦至少有兩種意思）。藉由這樣的觀點，我們或許會同意葛瑞漢的解釋有其道理：



If goes by circumstance 'that's it' then going by circumstance 'that's not'. If goes by circumstance 'that's not' then going by circumstance 'that's it'. This is why the sages does not take this course, but opens things up to the light of Heaven; his too is a 'That's it wich goes by circumstance.'¹⁹

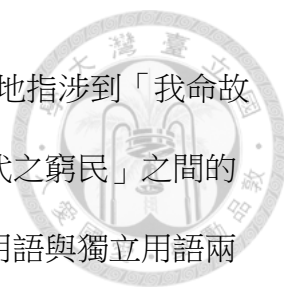
（若因暫時接受當前情況而「是這個」，則也會因暫時接受另一個情況而「不是這個」。若因暫時接受當前情況而「不是這個」，則也會因暫時接受另一個情況而「是這個」。這就是為什麼聖人不採取這樣的道路，而將事物照射在「天」的光明面前。他的做法也是一種「暫且接受當前狀況的『是這個』」。）

延續上一個小節對「雖然」的分析，我們發現葛瑞漢的翻譯有他的好處：他同時解釋了「亦」如何使得兩個「因是」共享相同意義，並且解釋了「雖然」。

我們不一定要同意他對「因是」的解釋。上述解讀的前提是將「因是」是做一個獨立名詞，我們不一定要接受這個前提。反對者可以將「因是」視作一種推論用語，這類推論用語也可以作為連接詞與「亦」一起出現。例如《墨子·非命中》：「昔者三代之暴王（……）必曰：『我命故且亡。』雖昔也三代之窮民，亦由此也。」²⁰從此例可知，若「因是」（「因此」）是與「由此」（「由是」）相似的推論用語，「亦」仍舊可以發揮它修飾、感嘆的作用，與「雖」的字義相結合。但本文並不打算採取這種詮釋進路。理由是因為如果「因是」作為一種推論用語，我們很難解釋「是」指涉的到底是什麼，「亦」或許也會因此顯得有點

¹⁹ A. C. Graham. (1986). *Chuang-tzu: The Inner Chapters and Other Writings from the Book of Chuang-tzu*. London: Unwin Paperbacks, p.54.

²⁰ 更多用例可見《呂氏春秋·孝行覽·遇合》：「宗廟之滅，天下之失，亦由此矣。」；《春秋繁露·同類相動》：「雖不祥禍福所從生，亦由是也。」；《荀子·解蔽》：「心亦如是矣。」；《新語·資質》：「此則為宗廟之器者。通與不通，亦如是也。」；《列子·湯問》：「凡所御者，亦如此也。」；《莊子·逍遙遊》：「其自視也亦若此矣。」；《莊子·逍遙遊》：「其視下也亦若是。」；《孟子·告子上》：「人之可使為不善，其性亦猶是也。」；《鹽鐵論·申韓》：「百姓戴其功，詠其德，歌『宣房塞，萬福來』焉，亦猶是也。」



奇怪。²¹《墨子·非命中》的例子中，「由此」的「此」也清楚地指涉到「我命故且亡」等話。而「亦」也很清楚地顯示「三代之暴王」與「三代之窮民」之間的相似處。但《莊子·齊物論》卻缺乏這些。關於「因是」推論用語與獨立用語兩種不同詮釋進路的討論，見第四章。

三、「一」

何莫邪對「亦」的分析中，也有提到一種「亦……亦……」的慣常用法，以對稱的方式表達兩件事物的共同之處。「彼亦一是非，此亦一是非」與「是亦一無窮，非亦一無窮」，都屬於「亦……亦……」的句型。值得一提的是「一」。為什麼在「是非」或「無窮」前面會出現一個「一」字？為什麼不是「彼亦是，此亦是」或「是亦無窮，非亦無窮」？相比《莊子·讓王》的「窮亦樂，通亦樂」，我們或許會猜想這個被加入的「一」字並非毫無意義的。

《淮南子·齊俗訓》或許能給我們些許啟發：

天下是非無所定，世各是其所是而非其所非。所謂是與非各異，皆自是而非人。由此觀之，事有合於己者，而未始有是也；有忤於心者，而未始有非也。故求是者，非求道理也，求合於己者也；去非者，非批邪施也，去忤於心者也。忤于我，未必不合於人也；合於我，未必不非於俗也。至是之是無非，至非之非無是，此真是非也。若夫是于此而非於彼，非于此而是於彼者，此之謂一是一非也。此一是非，隅曲也；夫一是非，宇宙也。今吾欲擇是而居之，擇非而去之，不知世之所謂是非者，不知孰是孰非。

²¹ 望向註釋 16 的其他「亦由是」、「亦如是」的例子，可以發現「亦」字的使用是要表達兩事物之間的類比。但「亦因是也」除了前面的「因是因非」的「因是」以外，幾乎找不到必須用「亦」來表達兩事物間類比的地方。



《淮南子·齊俗訓》定義「是于此而非于彼，非于彼而是于此」為「一是一非」。「彼此」在此被給予了不同的「是非」判斷：「彼」被給予了一個「是」或「非」的判斷，而與之所相對的「此」也會被因而被給予相應的「非」或「是」的判斷。也就是說，每一個被賦予的「是」或「非」都會有與之相應的對立的「非」或「是」出現（「是于此而非於彼」），這就是「一是一非」，也就是一對「是非」與一對「彼是」兩兩搭配的意思。²²而「一是一非」又可簡稱為「一是非」。從這個用例看來，在「是非」面前多加一個「一」，意味著「是非」總是兩兩一對地出現。

從這個角度看待「彼亦一是非，此亦一是非」，或可解釋「一是非」也是作為「一是一非」的意思。而這也意味著，在「彼」的觀點下可以判斷出一對「是非」：是於「彼」而非於「是」。反之，在「此」的觀點下可以判斷出另一對「是非」：是於「是」非於「彼」（這個解釋建立在將「彼此」視作不同觀點而非「彼是」的前提之上，詳見後面小節）。然而，《淮南子·齊俗訓》的解釋卻無助於幫助我們解釋「一無窮」。

或許在由《淮南子·齊俗訓》所啟發的解釋以外，我們也可以認為「一無窮」的「一」僅是簡單地表達指示功能的「一」，表達「這一個」或「那一個」。由於「是」與「非」是不同的兩種類別，因此無窮的「是」是屬於「是」的「無窮」（「是亦一無窮」），而無窮的「非」則是屬於「非」的「無窮」（「非亦一無窮」），兩者都有各自的無窮，不相混淆，因此以「一」來區別。從這個角度來看，「一是非」或許也只是表達「彼」和「此」有各自的「是非」而已。這種解

²² 類似用例可參照：《莊子·天運》：「夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。四時迭起，萬物循生；一盛一衰，文武倫經；一清一濁，陰陽調和，流光其聲；蟄蟲始作，吾驚之以雷霆；其卒無尾，其始無首；一死一生，一償一起；所常無窮，而一不可待。女故懼也。」；《管子·霸言》：「令人主一喜一怒者，謀也。命國一輕一重者，刑也。令兵一進一退者，權也。」；《說苑·談叢》：「一死一生，乃知交情；一貧一富，乃知交態；一貴一賤，交情乃見；一浮一沒，交情乃出。」



釋最大的優點，在於他能夠與「亦……亦……」的句型良好地搭配，並且與「彼亦是，此亦是」在意義上有明顯的區別。

而第三種選擇則是將「一」視作「同一」的意思。若看向後文的「天地，一指也」或「通為一」，甚至是「萬物與我為一」以及「既已為一」，我們也可以認為此處的「一是非」與「一無窮」是如同「一指」、「一馬」那樣表達「同一」的意思。這種表達並非個物上的同一：萬物不會等於一隻馬；這是一種性質上的同一：萬物都可以被叫做「馬」。²³就此，所有的「彼」都可以被稱作「是」或「非」；所有的「此」也都可以被稱作「是」或「非」，而它們「都可以被稱作是或非」的特質是一樣的。而「是」和「非」它們都是「無窮」的特質也是一樣的。這種解釋的根基在於「一馬」與「一是非」、「一無窮」解釋上的一致性。但它唯一要面對的問題是「亦……亦……」的句型。畢竟「萬物，一馬也」並不屬於這種句型。但如果我們改寫句子為「天地亦一馬也，萬物亦一馬也。」，看起來似乎也解釋得通。

總結來說，將「一是非」解釋為「一是一非」或「一是非」較難同時解釋「一無窮」，但指示功能的「一」與同一的「一」卻可以較好地兼顧「一是非」與「一無窮」。探討「一」的意義有助於我們理解「彼是」、「彼此」與「是非」的關係，下一小節將進一步討論。

四、「彼是」、「彼此」與「是非」的關係

這一小節要討論的是「彼是」、「彼此」以及「是非」之間的關係。首先，從「物無非彼，物無非是」直到「是亦彼也，彼亦是也」為止，《莊子·齊物論》

²³ 作為比較，我們可以參考葛瑞漢對《墨子·經說下》中「俱一」的「一」的解釋：「『俱一』，若牛馬四足。」（"Both being as one": for example, "oxen and horses have four feet".）詳見 A. C. Graham. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Reprint Edition. (Hong Kong: The Chinese University Press, 2003), p. 363.



所討論的對象一直聚焦於「彼是」。然而「彼亦一是非，此亦一是非」一句出現時，我們開始有了唯一一次的「彼此」。此處所言的「彼此」是否完全等同於前面的「彼是」？這是我們的第一個問題。再者，從「因是因非，因非因是」開始，我們也首次在「彼是」的討論中看見了「是非」（儘管更早之前在討論著「言惡乎隱而有是非」及「儒墨之是非」），進而之後也又出現了「彼亦一是非，此亦一是非」及「是亦一無窮，非亦一無窮」，這也不禁令我們思考起「是非」與「彼此」以及「是非」與「彼是」之間的關係，這則是第二個問題。

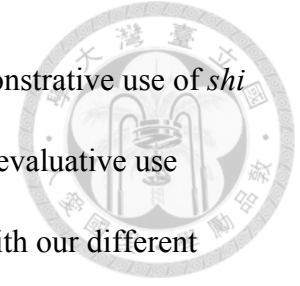
陳漢生（Chad Hansen）認為「彼」（那個）和「此」（這個）在古代漢語中具有「索引性」（indexicality），²⁴所謂的「索引詞」（indexical），指的是會隨著不同狀況與脈絡改變意義的詞，例如昨天所說的「今天」與上星期所說的「今天」其指涉的對象並不相同，而古代漢語中的「物」也常在不同的脈絡下有不同的指涉。

從另一個角度來看，「彼」、「此」也是一種「指示詞」（demonstrative），標示出所討論的對象（「這一個」），將之與其他對象區分（「另一個」）。考察其他文獻，我們也可以經常發現「彼」與「我」相對，以及「彼」或「此」單獨使用的情況。這些「彼」、「我」、「此」都是為了在脈絡中標示特定的事物。

「指示詞」的角度啟發了我們「彼」與「此」的區分功能：一個東西如果被叫做「此」，那麼它就與「彼」有所區分，不能相混，反之亦然。但「索引詞」的角度卻啟發了我們「彼」與「此」意義的變動性：「彼」與「此」可以在某個脈絡下指涉到一物，卻在另一個脈絡下指涉到完全不同的另一物。

「彼此」是如何成為「彼是」的？陳漢生也提供了一套說法：

²⁴ Chad Hansen. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. (Oxford: Oxford University Press, 1992) p. 282.



Zhuangzi's argument moves smoothly from the indexical, demonstrative use of *shi* (where it contrasts with *bi*^{other}) to the more evaluative use. The evaluative use contrasts less with *bi*^{that} and more with *fei*^{disapprove:wrong:not this}. With our different perspectives we *shi*^{this} and *fei*^{that} differently. We do not assent to sentences or truths, but to guiding distinctions. We apply and withhold terms with prescriptive significance to contextually selected segments of reality. We thus divide the real world as we walk in it.²⁵

(莊子的論證不知不覺地從「是」的索引性、指示性用法(在這種用法中它與「彼」那個相對)轉移到評價性的用法之上。「是」的評價性用法比起「彼」那個而言更加與「非」不贊成;錯;不是這個相對。透過不同的觀點,我們可以用不同的方式使用「是」這個以及「彼」那個。我們沒有透過這些使用來對某些語句或真理表達贊同,只是用「彼是」來表達我們對某些指導性的區分的贊同。對於那些根據脈絡而被選擇出來的真實的片段,我們使用或保留具有規範性意義的詞語。藉此我們在行走其中的同時也切割了現實世界。)

陳漢生的說法透過「是」的兩種用法(索引性、指示性用法:「彼此」的「此」;以及評價性用法:「是非」的「是」)將《莊子·齊物論》中的「彼是」解釋為一種「彼此」與「是非」的結合。這顯示了《莊子·齊物論》的作者似乎認為這兩種用法之間的界線並非截然二分:「是非」的評價性使用並非如我們想像那般明確而固定,而是如同「彼此」那般依據使用者所處的脈絡及觀點的不同而可能有隨意而不同的使用。而由「是非」評價所建構出來的價值世界也因此並不絕對而客觀,而是由會根據不同人的「是非」使用而將世界切割為不同的「是非」分

²⁵ Ibid., pp. 282-283.



配。陳漢生的解釋，或許為我們提供了對第二個問題的一個初步的回答，也就是「彼是」、「彼此」與「是非」之間關係的回答。關於第二個問題，後面會繼續討論。在此我先想回到第一個問題，陳漢生的解釋也為我們初步回答了第一個問題：「彼是」其實就是「彼此」，這是它索引性、指示性的用法。但我們要進一步問的是為什麼在許多的「彼是」之中出現了一次「彼此」，它們的意義完全相同嗎？

「索引詞」的變動性，啟發了我們以不同方式看待「彼此」和「彼是」之間的關係。「彼是」作為索引詞，可以分為「提及」（mention）與「使用」（use）兩種不同的用法。

當「彼是」是「提及」時，「彼是」是《莊子·齊物論》中討論的對象。一方面，代表著「彼」與「是」這一對抽象的概念。例如，「彼出於是，是亦因彼」，「彼是」所指涉的並非具體的事物。因此並不是具體的事物相依而生，而是對立的概念與判斷相依而生。另一方面，「彼是」代表的似乎又是以「彼」與「是」所指涉的具體事務。例如，「物無非彼」，當一個事物被稱作「彼」的時候，它也就成為了「彼」所指涉的對象，從而成為「彼」的集合。²⁶

當「彼是」是「使用」時，我們也不難在《莊子·齊物論》發現「彼」、「是」這樣的詞彙亦僅是一般的索引詞，在不同的脈絡下指涉不同的對象。例如「亦因是也」的「因是」如果作為推論用語，此處的「是」指涉到的將會是前文中的某個東西。又或者，《莊子·齊物論》前文提到的「非彼無我」的「彼」以及後文提到的「以異於彼」、「彼非所明」的「彼」；以及「此之謂以明」或「是之謂

²⁶ 因此，「是亦彼也」可能未必指的是「被叫做『是』的事物同於被叫做『彼』的事物」，而有可能是「『是』這個名稱其實同於『彼』這個名稱」。前者的意義是：「是」與「彼」有可能指涉到同一個事物；後者則是：「是」與「彼」是兩個可以互換的名稱。



兩行」的「此」或「是」，這些「彼」、「是」、「此」雖然和「彼是」與「彼此」使用同樣的字²⁷，但卻指涉到截然不同事物，這也正是索引詞本身的特色。

從這個角度來看，我們如何來看待「彼此」？我們可以確定的是「彼是」在特定的段落中的確是作為「提及」而非「使用」，不應被當作普通的索引詞，而應該當作特定的抽象概念來看待（恰巧在這特定的段落中，幾乎也沒有太多普遍的索引詞）。但問題在於，偶然出現其中的「彼此」，是否就是一對偶然出現的索引詞的「使用」？還是它們仍舊屬於「彼是」這樣特定的抽象概念？如果是後者，那它為何不繼續使用「彼是」而改用「彼此」？²⁸而如果要承認此處的「彼此」確實有異於「彼是」的話，又該如何理解「彼亦一是非，此亦一是非」？

第一種解釋：「彼此」指的是兩種不同的觀點。「彼」觀點下有「彼是」兩種判斷，而「彼是」又（暫且地）相似於「是非」，因此「彼」的觀點下也包含著一對「是非」；同理，「此」的觀點下也有另外一對「彼是」。這個解釋有許多好處：首先，它區分開「彼是」與「彼此」，使得突然出現的「彼此」有特別的意義。第二，我們可以見到前面的「儒墨之是非」指的是「是其所非而非其所是」，實際上指的是儒、墨之間對於「是非」有不一樣的判斷觀點。從這個角度來看，我們或許也可以改寫為「儒亦一是非，墨亦一是非」，這種讀法的自然性或許加強了將「彼此」理解為不同觀點的說法。第三，它引介「觀點」這個概念進入脈絡，除了可以更好地解釋前面提到的「自彼則不見」，也能夠更有效地解釋「一是非」的意思。根據上一小節的討論，「一是非」可以作為一組對應「彼是」的「是非」判斷，也就是「一是一非」；同時，可以作為具有指示意味的「這

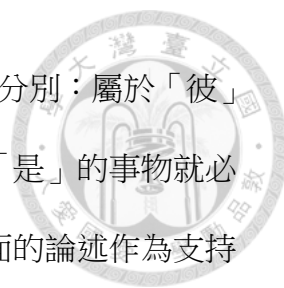
²⁷ 後文「不知其與是類乎（……）則與彼無以異矣。」其中「是」和「彼」所指涉的對象都同樣是「三子」，這正好是一個「物無非彼，物無非是」、「是亦彼，彼亦是」的具體例子。

²⁸ 根據葛瑞漢的研究，「是」和「此」作為近指示詞雖然在先漢典籍中沒有明顯的區別、彼此可相代換，但在《墨經》這樣名學著作中它們卻意外地得到清楚的區分。例如「彼以『此其然也』說『是其然也』」（B1）、「此然是必然，則俱為麤」（B2）、「知是之非此也，又有知是之不在此也。」（B33）。（A. C. Graham: 2003, p. 120).



一個是非」、「另一個是非」。如果透過一個觀點（以及這個觀點下的判斷標準）可以將事物區分為「是」（「是」）或「不是」（「彼」）；那麼另一個觀點也同樣可以區分出另一組「是非」。而既然不同的觀點可以區分出不同的「是非」，我們也就看得出「是非」（即「彼是」）其實並非固定而絕對的判斷。因此繼續談「果且有彼是乎哉？」以及「彼是莫得其偶」也十分合理。

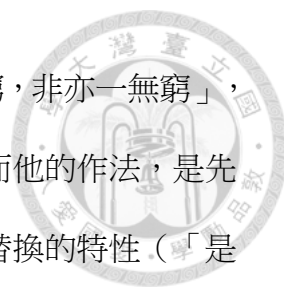
第二種解釋：將「彼是」等同於「彼此」。此處之所以使用「此」而非「是」，是因為在談論「是非」的過程中，如果繼續以「是」稱呼「彼此」的「此」，恐怕與「是非」的「是」混淆，因此不言「是亦一是非」而言「此亦一是非」。這個回應雖然簡略，但有它的道理。首先，前文談論「是亦彼，彼亦是」，後文則銜接「果且有彼是乎哉？」以及「彼是莫得其偶」，聚焦討論「彼是」的脈絡十分明顯。我們也同時可以期待，「彼是」同為「一是非」的觀點，十分有助於消泯「彼是」間的界線。但它的問題也由此顯現：「彼」是「一是非」，同時「是」也是「一是非」這是什麼意思？這牽涉到我們如何理解「彼是」與「是非」的關係，也就是此一小節的第二個問題。如果我們暫且認為「是非」關係也是一種「彼是」關係（互依相生的對立關係），那麼我們在解釋「一是非」的時候，就有兩種選擇：首先，是試著將其解釋為「一個是或非」，以保持「彼是」等於「是非」的關係。也就是說，「彼」如果是「是」，那麼相應的「此」就是「非」，因此「彼」屬於「是非」中的其一。但這種解釋最主要的問題恐怕是「一是非」很難解釋為「一個是或非」。第二，則是試著將它解釋為「彼」與「是」都同為「是非」。根據前面「同一」的「一」的理解，所有的「彼」都可以被以「是非」來判斷，所有的「是」也都可以用「是非」來判斷。在實際的運作上，以「是非」來判斷只會使「彼」或「是」被判斷為「是」或「非」的其中之一。這個解釋看似沒有什麼缺失，但我在此試圖說明他可能的一項弱點。如果有「彼是」的分別



的話（「有彼是」），代表「彼」與「是」之間有著截然不同的分別：屬於「彼」的事物就必不屬於「是」。而「是非」相似於「彼是」：屬於「是」的事物就必不屬於「非」。如果要消除「彼是」之間的區分，需要有這方面的論述作為支持「是亦彼也，彼亦是也」理由。但我們發現，「有彼是」的情況下，「彼」和「是」都可以同被判斷為「是非」（只是這個「是非」判斷的分佈是有著固定區分的）；而「無彼是」的情況下，「彼」和「是」也都可以同被判斷為「是非」（但這個「是非」判斷的分佈是沒有固定區分的）。因此，這個解釋最大的缺失，就在於「彼」或「是」都同樣可以被判斷為「是」或「非」無法提供「無彼是」的理由。而這個缺點同時也彰顯了第一種解釋的優點，這促使我們在第一個問題上採取第一種解釋：「彼此」不同於「彼是」，指的是兩種不同的觀點。

回到第二個問題：「彼是」與「是非」的關係為何？在先前，陳漢生的解釋為我們提供了一點想法：「彼是」包含了「彼此」和「是非」兩種意義，因此「彼是」理應是一種與「是非」相似的東西。在第一個問題的討論中，我們也都暫且地把「彼是」與「是非」視作相似的關係：互依相生而彼此對立的一組事物。那麼實際上它們究竟是什麼關係？


我在此欲論述：「彼是」雖然與「是非」相似，但「彼是」與「是非」仍舊有些許細微的區別。這種想法的基礎來自於《莊子·齊物論》的文句：第一，「言惡乎隱而有是非」及「儒墨之是非」是它的主題，但之後卻圍繞著「彼是」的關係進行論述，這或許顯示了《莊子·齊物論》作者不想直接從具體的「是非」出發（或許因為直接向別人主張「是非」區分並不絕對，恐怕難以令人接受，尤其儒墨都有一套屬於自己的「是非」判斷。），而想要間接地從看起來較不相關的「彼是」出發（「彼是」作為索引詞、指示詞，它特殊的使用方式的確能夠廣被接受）。第二，在討論「彼是」的過程中，偶爾談論到「是非」，例如「因是因



非，因非因是」、「彼亦一是非，此亦一是非」以及「是亦一無窮，非亦一無窮」，顯然作者最終的目的仍然是要將「彼是」帶往「是非」議題。而他的作法，是先刻畫出「彼是」作為一個對立的概念，具有互依相生、可互相替換的特性（「是亦彼也，彼亦是也」）。接著再揭示出「是非」與「彼是」的相似性，或如陳漢生所想，不言「彼此」而言「彼是」已是一種暗示。第三，在談到「彼是方生之說」的時候，亦出現了「因是因非」。如果我們認為「方生方死」的主詞應當是「彼是」，那麼「因是因非」的主詞也該是「彼是」，一種可能的解釋是「『彼是』皆因著對方而被判斷為『是』，也因著對方而被判斷為『非』」²⁹，這個解釋蘊含了「彼是」在價值判斷之後成為了「是非」，而實際上更加常見的也是透過具體的「是非」判斷來展現出「彼是」關係。第四，透過「彼是莫得其偶」的「道樞」能夠以之「應無窮」，而此處的「無窮」指的恐怕正是「是非」（「是亦一無窮，非亦一無窮」），顯然「彼是」概念對立的消泯能夠用來應用於具體的「是非」之上，可見「彼是」應當是比具體的「是非」判斷還要更加根本、更原則性、但卻又相關的事物。

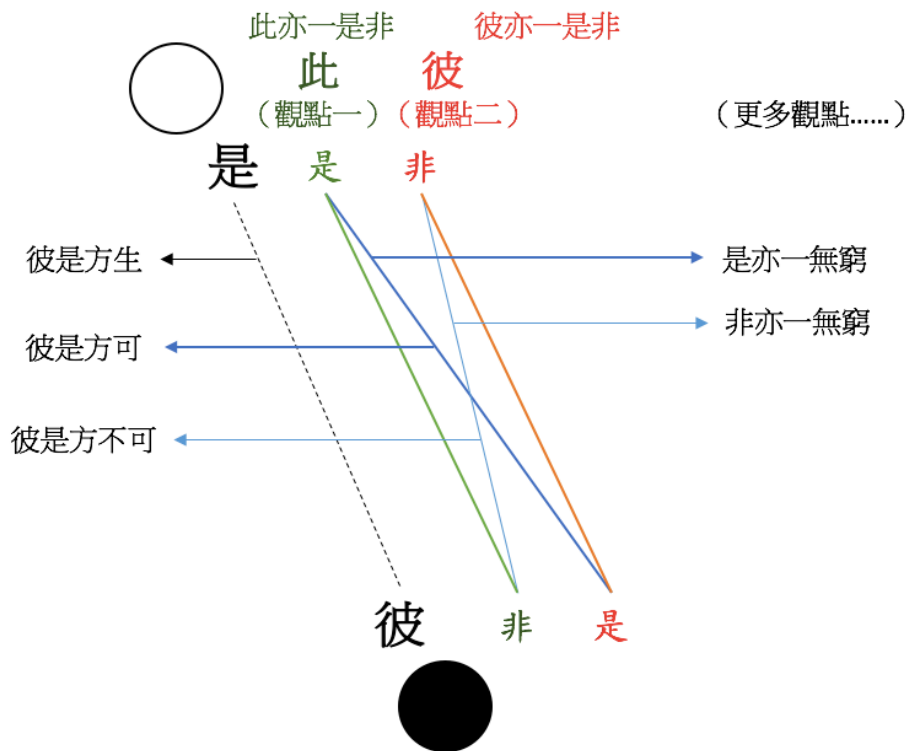
透過這些討論，我們似乎可以將「彼是」與「是非」的關係整理如下：（一）「彼是」與「是非」都是一種互依相生的關係：不可能只談「彼」卻不蘊含它的對立概念「是」的出現；「是非」亦然。（二）具體的「是非」判斷背後其實是「彼是」關係：在概念的討論中，「彼是」是作者討論的主題。但在現實的「言」的場域裡，幾乎沒有人會下「彼是」判斷。不會有人特意區分某些事物必然屬於「這個」而非「那個」，因為這些索引詞、指示詞都是隨著脈絡而隨意使用的。但「是非」判斷不同，不同觀點的人抱持著不同的標準在為事物進行區分，屬於

²⁹ 這個解釋與後面以「方生方死」之語法為主軸的解釋不同。此處的「（彼是）因是因非」被理解為「『彼是』皆因著對方而被判斷為『是』，也因著對方而被判斷為『非』」，但第四章最終我則將「因是因非」理解為「『彼是』皆是依著特定的理由而成為『是』，也同時會依著特定的理由而成為『非』」。關於後一種解釋，見第四章，頁 119。



「是」的事物就必不屬於「非」，「是非」之間必須劃清界線。但是從「是非」的具體判斷，我們看得出它背後的「彼是」關係。一個事物被判斷為「是」，它必然伴隨著另一個「非」的產生。也由於一個事物靠近我們的偏好而將之判斷為「是」（「是」），遠離則為「非」（「彼」），「彼是」關係確實從具體的「是非」判斷中體現出來，而作者也希望讀者能從具體的「是非」判斷中看出它背後的「彼是」關係。（三）透過概念上對「彼是」關係的理解，可以以新的方式使用「是非」判斷。「彼是」除了是指示詞、索引詞的特性，通過對它的理解，也能夠成為一種「彼是莫得其偶」的洞見，將之應用在具體的「是非」判斷上，則能夠以一種嶄新的方式使用「是非」判斷。

如果結合這一小節中的兩個問題，我們將「彼是」視作由索引詞啟發的對立概念之間的特殊關係、將「彼此」視作不同的判斷觀點、將「是非」視作根據個別觀點下的標準所判斷出來的「是非」判斷（其背後存在著「彼是」關係），則這些關係可以圖示如下：



圖表 1

由於「彼是」是索引詞，因此任何事物都能合理地不同脈絡下被稱作「彼」或「是」（「物無非彼，物無非是」）。而「彼是」作為對立概念，它們無法獨立出現或消失，（「彼出於是，是亦因彼」、「方生方死」）。在一個判斷觀點之下，一對事物可以依據「彼是」關係被判斷為一對「是非」，也可以在另一個觀點下被判斷為另一對「是非」（「彼亦一是非，此亦一是非」）。「是」或「非」也同樣無法單獨出現其一，其背後是一種「彼是」關係（「（彼是）因是因非，因非因是」）。「彼」與「是」的任一方，都有各自可以被判斷為「是」的一種情況，也有各自被判斷為「非」的情況。（「（彼是）方可方不可」）。而根據更多不同的觀點，「是」與「非」的判斷可以無窮無盡。（「是亦一無窮，非亦一無窮」）因此，唯有理解了「是非」判斷並非固定而絕對，其實如同「彼是」，



才能夠以「是亦彼也，彼亦是也」的角度取消「彼是」關係間截然二分的對立（「彼是莫得其偶」），以應對無窮無盡的「是非」（「以應無窮」）。

第三節 道通為一

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。³⁰惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。³¹無物不然，無物不可。故為是舉³²莛與楹，厲與西施，恢恠憖怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已。

一、「是」與「然」、「可」的關係

「是」、「然」、「可」乍看之下意義相仿。早在先前「方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是」便已將「可、不可」與「是、非」這兩對概念並列。但鑑於《莊子·齊物論》中「是非」的意思似有歧義：「是非」可以指「對、錯」或「是這個、不是這個」（詳見第四章），我們也應該探討「是、非」與「然、不然」、「可、不可」之間可能的關係。

第一種可能的關係，即「是」與「然」、「可」意義相同，皆指正確、合理、可被接受、符合真理等意義。但這似乎不容易解釋《莊子·齊物論》中「是」與

³⁰ 「然於然」指「對於然來說，（它）能夠為然」；見《韓詩外傳·卷八》：「可於君，不可於父，孝子不為也。可於父，不可於君，君子不為也。」；《莊子·天運》：「故譬三皇、五帝之禮義法度，其猶柎梨橘柚邪！其味相反，而皆可於口。」其中，「可於君」指「對君而言，（它）為可」。而「皆可於口」則意味「對口而言，（柎梨橘柚）都是可以接受的。」

³¹ 「有所然」指的是「有可以藉此而被判斷為然的地方」。

³² 關於「舉」的用法，見「舉牛有角、馬無角，以是為類之不同也，是狂舉也」（B66）。



「然」、「可」之間用法上微妙的不同。例如：「物謂之而然」、「然於然」、「無物不然」；「物無非彼，物無非是」、「彼亦一是非，此亦一是非」、「是亦一無窮，非亦一無窮」。「無物不然，無物不可」若意味的是「所有的事物都可以被判斷為『然』、『可』」，那它的意義是否等同於「所有的事物都可以被判斷為『是』」？「物」似乎可被稱作「然」，但與之相應的卻並非將事物稱作「是」或「非」，而是「彼」或「是」（而「彼是」在前面的討論中已指出它與「是非」間的不同）。顯然「然」不應該簡單地等同於「是非」之「是」。

第二種可能的關係，即是承認「是」與「然」、「可」間有些微不同，但仍然彼此關聯。《墨經》恰巧對「是」與「然」之間做出了清楚的劃分。《墨子·小取》言「夫物或乃是而然、或是而不然」；《墨子·大取》則言：「一曰乃是而然，二曰乃是而不然。」《墨經》使用「是」與「然」，為語句間的相似關係至少區分出三種狀況：乃是而然、乃是而不然、不是而然。表示如下：

表格 8

乃是而然		不是而然	
是	白馬 馬也	不是	鬥雞 非 雞也
然	乘白馬 乘馬也	然	好鬥雞 好雞也
乃是而不然			
是	車 木也		
不然	乘車 非 乘木也		

從上述表格，可以發現在《墨經》中「是」指的是「白馬，馬也。」、「車，木也」這樣子「X類屬於Y類」的判斷。而「不是」指的則是「鬥雞，非雞也」這



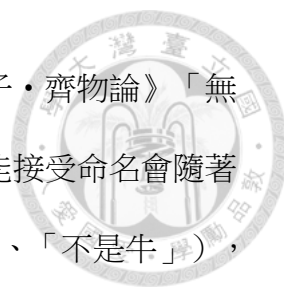
樣「X類不屬於Y類」的判斷。「然」則相似於「是」，同樣在描述類與類之間是否相屬，但卻似乎專門指向那些包含動作（如「乘A」、「好A」）在其中的類或語句。因此，「然」指的是「乘白馬」類屬於「乘馬」類、「好鬥雞」類屬於「好雞」類；「不然」指的是「乘車」類不屬於「乘木」類。

雖然《墨經》中的此一區分能夠作為一個例子，但我們也必須注意到《墨經》中「然」亦有更加廣義的用法。如：「彼舉『然者』以為『此其然也』，則舉『不然者』以問之。」（A97）以及「彼以『此其然也』說『是其然也』，我以『此其不然也』疑『是其然也』。」（B1），在這兩個用例中，「然者」、「是其然」、「不然者」的「然」，指的似乎都是一個推論可行與否的意思。

《墨經》中「可」的意思亦十分接近，但通常用於某一具體命題的提出之後。例如「故曰『牛馬，非牛也』，未可。」（B67）、「以『牛有齒，馬有尾』說『牛之非馬』也，不可。」（B66）、「正名者，『彼此彼此』，可。」（B68）。不在具體的命題之後也可以：「惟吾謂，非名也則不可」（B72）。而也有與《墨子·小取》中「乃是而不然」相呼應的例子：「『狗，犬也』，而『殺狗，非殺犬也』，可。」（B54）其中，「狗，犬也」是「是」的判斷，「殺狗，非殺犬也」是「不然」的判斷，而「可」則是對整個推論過程的肯定。由此可見，「可」在《墨經》是用來肯定單一主張、甚至整個推論的正確性的用語。³³而「然」則有時專指帶有動作的命題屬於另一個帶有動作的命題，與「是」相區別；有時則廣泛地指某一主張或推論的正確性。而「是」則主要指某事物是否屬於一類事物。

透過《墨經》的語詞使用，看向有著同樣旨趣的《莊子·齊物論》，我們似乎可以思考，如果「物謂之而然」、「然於然」、「無物不然」，所指的亦是在名學問題上某一主張或推論的正確性（例如：「牛有齒，馬有尾」為然，以「然

³³ 「行」亦然，見「謂者毋惟乎其謂。彼猶惟[乎]其謂，則吾謂不行。彼若不惟其謂，則（其謂）不行也。」（B72）

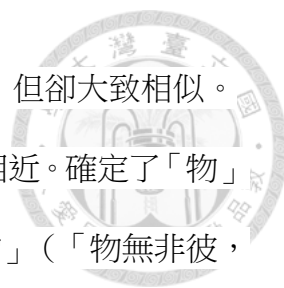


者」以為「牛非馬」亦為然。），那麼我們亦要開始思考《莊子·齊物論》「無物不然」的意涵，畢竟根據前面對於「彼是」的論述，我們雖能接受命名會隨著觀點不同而得出截然不同的「是」、「不是」的名稱（「是馬」、「不是牛」），但在名學理論中，《墨經》所積極提出的判別標準之正確合理性是否也如「彼是」一般浮動而相對？或許不然。而就算「然、不然」指的是普遍意義的價值「對、錯」，儒、墨兩方似乎也很難同意他們理念上的分歧不分對錯。《莊子·齊物論》透過「彼是」的變動性說明「無物不然，無物不可」，或許是建立在一種非常特別的名學觀點上才成立的，更詳細的討論見於第三章與第四章。

二、「物」與「言」

「道行之而成，物謂之而然」。「物謂之而然」，使我們思考到「物」是否必然指的是實存的事物、物質性的存有（如同後方所言「有以為未始有物」中「有物」、「有封」、「有是非」的層遞關係，常使人將「物」解讀為物質性的存有，但我們也未必要如此解讀，見本章第五節），「物」亦可能包括抽象性、語言上的存有。例如，「物無非彼，物無非是」，我們或許只認為「物」指的是不特定的具體事物（如「牛」、「馬」）甚至是不特定的命題或主張（如「有彼是」、「無彼是」也可以作為一種「彼是」）。

「物謂之而然」告訴我們「物」是「然」的載體，物是通過稱謂而成為「然」，因此成為「然」的「物」，「物」是「然」判斷的承載者（「無物不然」）。如果「然」的意思是一個推論或言說是否合理，那麼「物」似乎也應該被視為一種語言性的存有。前文中「言惡乎隱而有是非」，我們亦可以認為「言」是在被隱藏之後開始有了被判斷為「是」的「言」與被判斷為「非」的「言」。「言」則是「是非」的載體。



而上一小節我們得知「然不然」與「是非」雖有些微差異，但卻大致相似。因此，我們或可認為「物」在這個脈絡下所指涉的事物與「言」相近。確定了「物」可以是一種語言上的存有，我們能夠因此認為「彼是」雖是「物」（「物無非彼，物無非是」），但未必非得只是物質上的存有。「彼是」本身也是一種判斷，因此可以說是一種「言」。但「彼是」同時也代表著對立的「言」，例如：「有彼是」這樣的「言」可能對《莊子·齊物論》作者而言相對來說是「彼」，「無彼是」這樣的「言」則相對來說較接近「是」，進而《莊子·齊物論》作者會認為「有彼是」為「非」（不正確）、「無彼是」為「是」（正確）。「是非」相應著「彼是」，而「是非」與「彼是」俱為「言」，每一個「物」（即「言」）皆能作為「彼」或「是」（同時也都能成為「是」或「非」）。

三、「為是不用而寓諸庸」

比起「因是」，「為是」更難以被看作獨立用語。³⁴³⁵「為是」在《莊子·齊物論》中共有四次用例：（一）「無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。」；（二）「唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。」；（三）「是故滑疑之耀，聖人之所圖也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。」；（四）「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。」³⁶上述四次用例之中，只

³⁴ 如果被看作名詞的話，「為是」中的「為」作為形容詞修飾「是」，意思是以「為」（將某物視為某判斷）的方式來作是非判斷的「是」，相似的語詞例如「公是」（《莊子·徐無鬼》：「天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎？」）。

³⁵ 顧史考也持相同意見：「*Weishi* may very well not constitute a set term(...)it probably simply means “therefore.”」(2003) p.84

³⁶ 原文如下：「故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。」如果我們將「為是」看作「為了這個（前面所提事物）的緣故」此用例會遭遇到難以解決的問題，「有畛」的原因（「是」）指的理應是前文中的某物，卻不可能是「道未始有封，言未始有常」，因為僅是在描述「有畛」出現之前的狀態，因此「是」只可能指更前面的事物。但「夫」通常作為一句話的發語詞，標示著一個段落或論述的開始，「是」作為指示詞是否能夠指涉到「夫」以前的事物？這是一個需要解決的問題。目前我並沒有找到用以佐證的用例。但希望未來能夠找到，並解決這個待解決的問題。



有(二)與(三)的「為是不用而寓諸庸」的「為是」有機會被視作名詞，即「『為是』不用」(「不用『為是』」的倒裝)。但「A不用而B」的「B」通常是與「A不用」相關的結果，而不是另一個動作。如《商君書·畫策》：「刑政不用而治」，「治」作為「刑政不用」的結果。³⁷但「為是不用而寓諸庸」的「寓諸庸」卻不是作為「為是不用」的結果，而是與之平行的另一個動作。而(一)與(四)的「為是」則明顯無法作為名詞。³⁸因此，或許應將「為是」視作一種推論用語，意思是為了這個(前面所提的事物)緣故。

「不用」有兩種解釋。首先，可以採主動的角度將「不用」解釋為「不去使用某事物」，類似於前文「聖人不由」的「不由」。³⁹但在此「不用」的具體來說是什麼，亦只能從前文尋找(或許是「分」)。第二，也可以採被動的角度將「不用」解釋為「不為他人所用」⁴⁰，與後文的「喜怒為用」相對。

「寓諸庸」，「寓」意為寄居、託付，如後文之「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟」、《莊子·人間世》之「一宅而寓於不得已」、《莊子·田子方》：「寓而政於臧丈人」。「庸」則通常被解釋為平常、平凡之意。但同時，或許也有「附庸」的意涵，意思為依附在別人之下。因此，「寓諸庸」或許一方面可以

³⁷ 更多用例見《禮記·聘義》、《大戴禮記·朝事》：「兵不用而諸侯自為正之具也」；《荀子·君道》：「故賞不用而民勸，罰不用而民服，有司不勞而事治，政令不煩而俗美。」；《說苑·反質》：「諫者不用而失道滋甚」；《韓非子·難三》：「是以形體不勞而事治，智慮不用而姦得。」；《商君書·畫策》：「刑政不用而治，甲兵不起而王」；《孔子家語·執轡》：「刑不用而天下治。」

³⁸ 「為是舉」的用法見《莊子·庚桑楚》：「為是舉移是」、《國語·魯語上》：「君為是舉而往之」；「為是而」的用法，見《新序·善謀》：「楚平王殺伍子胥之父，子胥出亡，挾弓而干闔閭，闔閭曰：『大之甚，勇之甚。』為是而欲興師伐楚。」

³⁹ 相比之下，葛瑞漢則將《墨經》中出現的「用」解釋為「用為支持某一主張的證據」(utilizing as evidence for a claim)。見「五諾皆入於知。有說過五諾，若員無直。無說用五諾，若自然矣。」(A98)、「曰：牛與馬不類，用牛有角、馬無角，是類不同也。」(B66)、「鑿景當，俱就去。尔當，俱用向北。」(B22)頁。見 Graham (2003): p. 347, p. 379, p. 437。或許亦可見《荀子·正名》：「用名以亂名」、「用實以亂名」、「用名以亂名」

⁴⁰ 相關用法見《韓詩外傳·卷六》：「比干諫而死。箕子曰：『知不用而言，愚也，殺身以彰君之惡，不忠也。二者不可，然且為之，不祥莫大焉。』」；《韓非子·用人》：「使燕王內憎其民而外愛魯人，則燕不用而魯不附。」；《鹽鐵論·相刺》：「孟子適梁，惠王問利，答以仁義。趣舍不合，是以不用而去，懷寶而無語。」



指寄託於庸常，此處沒有太多線索，前文中所提到的「其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也」、「儒墨之是非」，以及後文再一次與「為是不用而寓諸庸」一起出現的「欲以明之」的「三子」，或許都是一種不甘平庸的表現，他們希望自己能成一家之言、在關心的議題上得到辯論的勝利。另一方面，從附庸的角度來看，前面所提的都是希望自己做主的表現。若從後文「朝三暮四」的例子來看，「和之以是非」，附和眾狙意見的聖人，或許也是一種附庸於他人的表現。

第四節 兩行

已而不知其然，謂之道。勞神明為一，而不知其同也⁴¹，謂之朝三。何謂朝三？曰狙公賦芋，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。

一、「已而」

乍看之下，「已而不知其然謂之道」與「勞神明為一而不知其同謂之朝三」在句構上具有某種程度的對稱性。此對稱性可以表示如下：

表格 9

A	而	B	謂之 C
已	而	不知其然	謂之道
勞神明為一	而	不知其同	謂之朝三

⁴¹ 或許是在反駁「知狗而自謂不知犬，過也，說在重。」(B40)、「狗，犬也，而殺狗非殺犬也，可。說在重。」(B54)這樣的命題。



如果這兩句真的具有如此對稱性，我們應當期待「而」兩邊的要件必須是在句構或語法地位上相當的語句。「不知其然」與「不知其同」在句構上相同，所以，「已」與「勞神明為一」雖然在句構上不同，但至少語法地位上應當一致，也就是說，「已」不應該只是「矣」這樣的虛詞，而至少應該是能夠與「不知其然」相對稱的動詞。這樣的解釋完全建立在兩句的「而」都作為連接詞的前提之上。而這就是葛瑞漢的解釋，他將「已」解釋為「停止」之意。⁴²然而，顧史考（Scott Cook）在他文章的註釋之中回應了葛瑞漢這樣的解釋：

We might also note that Graham takes the character yi 已, which follows yinshi at a couple of points in the chapter, in the sense of "to stop," rather than as a near-equivalent to the aspect particle yi 矣. That the former reading is unlikely can be demonstrated by comparing the wording of two passages in which the construction occurs:

《齊物論》：「適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。」

《養生主》：「以有涯隨無涯，殆已！已而為知者，殆而已矣！」

In the second example, it seems clear that the yi 已 at the end of the first phrase cannot be taken as "to stop." (though Graham manages even that somehow), and the similarity of the grammatical pattern between the two (已 followed by 已而) suggests that the characters be read the same way for both.⁴³

（我們或也注意到，葛瑞漢將「已」這個兩次出現在「因是」之後字，解釋為「停止」，而非時態助詞「矣」的同義字。這樣的讀法卻難以在我們比較另一個語法結構相似的用例時成立：

⁴² 「因是已」則解釋為「停止『因是』（跟著不同情況的『是』）」

⁴³ Scott Cook. "Harmony and Cacophony in the Panpipes of Heaven." *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. (Albany: SUNY Press, 2003), p. 84.



《齊物論》：「適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。」

《養生主》：「以有涯隨無涯，殆已！已而為知者，殆而已矣！」

在第二個用例中，很明顯地首句句末的「已」無法被解釋為「停止」的意思（雖然葛瑞漢真的試著如此解釋）。這兩段用例語法上的相似性（在「已」後出現「已而」），顯示它們應以同樣的方式被解釋。）

顧史考的回應非常有道理，如果要將兩次的「已」都解釋為「停止」，那麼我們會很難理解其他語法相似的句子。顧史考並非第一個將這兩段話放在一起比較的人，王叔岷在解釋這兩句話時亦引用了王引之在《經傳釋詞》的說法：「《爾雅》云：『已，此也』，《莊子·齊物論》篇云：『已而不知其然，謂之道』已字承上文而言，言此而不知其然也。《養生主》篇曰：『已而為知者，殆而已矣』言此而為知者也。此戴氏東原之說。」⁴⁴ 而陳鼓應所引用蔣錫昌的說法則更為清楚地指出「已」指涉的即上句末尾之語：「『已』上承上文而省『因是』二字，猶言『因是已，而不知其然，謂之道』，此乃莊子之省字法也。《養生主》：『有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。』猶言『殆而已而為知者，殆而已矣。』也。詞例與此一律。」⁴⁵ 從戴震、王引之、蔣錫昌的解釋，《莊子·齊物論》的句子當改為「『因是已』而不知其然謂之道」，似乎也能在某種程度上保持與「勞神明為一而不知其同謂之朝三」之間的平衡性。總結來看，或許顧史考、王叔岷（以及王引之、戴東原）的意見較有道理。

⁴⁴ 王叔岷，《莊子校註》，（臺北：中央研究院歷史語言所，1994年），頁64。

⁴⁵ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，（臺北：臺灣商務，2011年），頁64。



二、「道」與「朝三」

如果「已而不知其然謂之道」指的是「『因是已』而不知其然謂之道」，那麼這句話以及與之對應的「勞神明為一」就對於理解「因是」來說顯得重要。「不知其然」容易被理解為「不知道它為什麼如此」⁴⁶，但實際上它字面上的意思是「不知道它是如此」，並沒有「為什麼」等表達「原因」的意思。或許是因為「何以知其然」、「奚以知其然」這類表述十分常見的緣故。但「何以知其然」字面上的意思是「藉由什麼來知道它是如此？」，「以」字所表達的是用來「知其然」的依據、原因，因此才表達「原因」的意思。透過《莊子·外物》我們可以更具體地了解「不知其然」的用法：「春雨日時，草木怒生，鋤耨於是乎始修，草木之到植者過半，而不知其然。」在這個用例之中，草木的快速生長是「鋤耨」這類除草工具被發明、使用的原因，但「鋤耨」反而使得草木倒生，然而「鋤耨」的使用者卻沒有意識到這件事情的發生，即「不知其然」，不知道它是如此。「『因是已』而不知其然」指的亦是「『因是已』而不知道它是如此」，換句話說，作者似乎認為在「因是已」之後尚有「知其然」與「不知其然」的分別，而只有「不知其然」的狀況才被稱為「道」，這與「不知其同」的「朝三」相對。之所以命名「朝三」，作者在後文的故事中闡釋眾狙同樣不明白「朝三暮四」、「朝四暮三」兩種分配方式在總量上的相同，⁴⁷因此指的是「不知其同」。

⁴⁶ 如郭象解釋為「不知所以因而因，謂之道。」即把「不知其然」當作「不知所以」的一例。

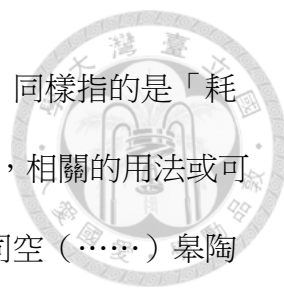
⁴⁷ 或許，作者在此選擇「三」與「四」這兩個數字，僅是要表達兩個相似卻又不完全相同的事物。作者不選「朝三而暮三」或「朝四而暮四」，因為一樣的數字並不會因為改變順序而有變化。同理，「朝四而暮五」及「朝五而暮四」也能達到相同功用。眾狙在聽到「朝三而暮四」時，心裡想著的可能是想要得到更多的食物，因而生氣。但牠們卻被「朝四而暮三」這個看似在數量上有改變但實際上總量沒變的替代方案所欺騙，誤以為自己得到了更多的食物而高興。



「勞神明為一」或許可以有兩種斷句方式：其一是「勞神，明為一」，「勞神」指的是「耗費精神」⁴⁸。「明 A」作為動詞指的則是「使 A 變得清楚」，因此「明『為一』」意指「使『為一』變得清楚」，望向前文之脈絡，即「舉莛與楹、厲與西施（……）道通為一」之「為一」之意。相對於「已而不知其然」的「道」，「勞神明為一而不知其同」的「朝三」同樣在從事「為一」（「通（對立事物）為一」或「明（對立事物）為一」）⁴⁹，但後者卻是以「勞神明」的方式，不若前者是以「不知其然」的方式。簡言之，「道」的做法雖然也從事「為一」，卻沒有對自身的作為加以意識；「朝三」的做法則「勞神明」以彰顯「為一」，但卻不知道對立的事物本然相同（「不知其同」）。這或許是因為「朝三」的做法由於有意識地想要彰顯對立的事物其實為一，但這份意識卻反而已經先預設了存在著兩個不同的對立事物，對立事物的通一才可能進一步發生，因此在認知上「朝三」仍舊是認為事物彼此對立，不像「道」的做法是從一開始便不曾意識到事物的對立，因此能夠真正在認知方面取消了事物的對立。然而，這種解釋的最大問題，在於難以解釋「朝三」與「朝三暮四」故事之間的關聯：「朝三暮四」故事中的眾狙雖也「不知其同」（「朝三而暮四」與「朝四而暮三」在總量上相同），但眾狙們卻沒有在「勞神明為一」。一種回應是「朝三」只是用以刻畫「不知其同」的例子，卻沒有包含「勞神明為一」。因此或有可能「勞神明為一而不知其同」真正批評的是那些嘗試「明為一」的人，但他們也犯了跟「朝三暮四」故事中與眾狙同樣的「不知其同」的毛病。

⁴⁸ 「勞神」解釋為「耗費精神」的相關用法見《史記·李斯列傳》：「苦形勞神」；《逸周書·謚法解》：「肆行勞神曰煬。」

⁴⁹ 「『因是已』而不知其然」的「因是已」緊接在「為是不用而寓諸庸」之後，而「為是不用而寓諸庸」又是對「知通為一」的「達者」之描述，故可推斷「因是已」與「為一」亦有關聯。



第二種斷句方式則斷為「勞神明，為一」，其中「勞神明」同樣指的是「耗費精神」⁵⁰但「為一」的「為」作為動詞，意思是「從事其一」，相關的用法或可見《說苑·君道》：「當堯之時，舜為司徒，契為司馬，禹為司空（……）皋陶為大理，益掌馭禽，堯體力便巧不能為一焉，堯為君而九子為臣，其何故也？堯知九職之事，使九子者各受其事，皆勝其任以成九功。」在這個例子中，「堯體力便巧不能為一」的「一」，指的是「其中之一」，意思堯無法勝任九子職司中的任何一個。由此觀之，如果「勞神明為一而不知其同」亦屬於這種用法的話，他的意思就是「耗費精神只從事（對立事物中）的其中之一而不知道它們其實相同」。此一解釋與「朝三暮四」故事也能夠搭配，眾狙耗費牠們的精神（「眾狙皆怒」、「眾狙皆悅」）在堅持對立事物中的其中一方（「朝四而莫三」），卻不知道牠們所反對的「朝三而莫四」與「朝四而莫三」其實在總量方面相同。這個解釋相較於第一種斷句方式能較好地連結「勞神明而不知其同謂之朝三」與「朝三暮四」的故事。

三、「亦因是也」與「兩行」

「名實未虧而喜怒為用，亦因是也」在解釋這一句子上，我們又遭遇到了另外一個「亦因是也」，也理所當然地應考慮「亦」的意義。「名實未虧」指的是「朝三而暮四」與「朝四而暮三」兩者在總量上都同是「七」，這個「七」的總量於「名實」方面都沒有變動與虧少：「七」所代表的數字與「七」所指涉的實際的「茅」的份量在兩個方案中都是一樣的。但眾狙卻只接受其中一個方案，對「朝三而暮四」怒而對「朝四而暮三」悅，因而眾狙之「喜怒」實際上是受到狙

⁵⁰ 「神明」的意義較「神」多了「明」的意義，有時指高超的能力，如《淮南子·兵略訓》「見人所不見，謂之明；知人所不知，謂之神。神明者，先勝者也。」，有時則或許能解釋為「精神、心靈的能力」，如《莊子·知北遊》：「合彼神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存。」



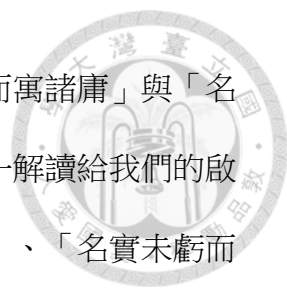
公的兩種說法所左右、操控、改變著（「喜怒為用」⁵¹）。狙公所為，具體來說，是先提出一個「言」（在這脈絡下是透過語言向眾狙提議），也就是「朝三而暮四」，並等待眾狙對這個「言」的反應。眾狙則依據他們自身的觀點（想要吃更多的東西），而將「朝三而暮四」判定為應該非議的「非」，因此「怒」。狙公接著再根據眾狙們的這個「怒」的反應，做出了調整，給出另一個言「朝四而暮三」，眾狙誤以為這個「言」與另一個「言」有所不同（由於將「朝三而暮四」視作「彼」一方才會贊成的觀點，也就是狙公想節省「茅」才會贊成的觀點，因此便錯誤地將「朝四而暮三」這個在次序上有所變動的提議視作合乎自身的「是」的觀點，也就是希望得到更多「茅」的眾狙之觀點），因此就接受了這個「言」，將之視為「是」，因而「悅」。在這個操作中，只有狙公了解「朝三而暮四」與「朝四而暮三」這兩種言所代表的「茅」在總量上相等，因而他才有能力配合著眾狙的觀點而彈性地將自己從「朝三而暮四」轉換到「朝四而暮三」的選項。「聖人」所採取的或許也是狙公這樣的做法，「和之以是非」，藉由調整不同的「是非」判斷，配合著別人的是「是非」。⁵²而「休乎天鈞」，指的則是休處在宛如旋轉中心的穩定狀態。⁵³

解釋此處的「亦」字的意義，在將「因是」視作獨立名詞的前提之下，我們有兩個方向：首先，由於前面已經提過一次「因是」（接在「為是不用而寓諸庸」後面的「因是已」），而這裡所提的又是另一種表述（「名實未虧而喜怒為用」

⁵¹ 「喜怒為用」指的是「眾狙的喜怒為狙公所使用」，相關用法見《荀子·王制》：「力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。」；《說苑·尊賢》：「申孺為人，侮賢者而輕不肖者，賢不肖者俱不為用，是以亡也」；《韓詩外傳·卷五》：「故有社稷者、不能愛其民，而求民親己愛己，不可得也。民不親不愛，而求為己用，為己死，不可得也。民弗為用，弗為死，而求兵之勁，城之固，不可得也。」

⁵² 「和」在此指「唱和」之「和」，謂一人唱歌在前，另一人伴隨其歌唱和在後。相關用法見《荀子·非十二子》：「子思唱之，孟軻和之。」；《列子·周穆王》：「西王母為王謠，王和之，其辭哀焉。」；《列子·說符》「眾客和之如響。」。

⁵³ 關於「天鈞」，見 Wim De Reu. "How to Throw a Pot: The Centrality of the Potter's Wheel in the Zhuangzi," *Asian Philosophy* 20:1 (2011), pp. 43-66.



的狙公之「因是」），因此言「亦因是也」，表達「為是不用而寓諸庸」與「名實未虧而喜怒為用」這兩種做法、狀況都與「因是」相關。這一解讀給我們的啟發是，透過「因是」，不同脈絡下的描述「為是不用而寓諸庸」、「名實未虧而喜怒為用」能夠被整合在一起，指涉相同的事物。另一個方向，則取消「亦」字的意義。如果這裡的「亦因是也」的「亦」其實不必蘊含「因是」與前文的某事物相似，那麼似乎前文的「因是因非，因非因是（……）亦因是也」也未必要強調「因是因非」與「亦因是也」之間的關係。但這種做法意味著取消前面的分析，但它的說服力卻又難以令我們輕易放棄承認「因是因非」與「亦因是也」之間的關係。因此，或許採取前一種解釋方式會更好。

第五節 成與虧

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎！皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼。其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身無成。若是而可謂成乎，雖我亦成也。若是而不可謂成乎，物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。



一、兩種「知」的對比

這一段旨在比較「古之人」與「三子」的「知」。按照對「物」、「封」與「是非」所抱持的不同態度（「以為」），從「古之人」到「三子」依次列舉了四種不同的狀況：第一種是「以為『未始有物』」，從「惡乎至」、「不可以加矣」等語，可見這是最理想的狀況。第二種為「以為『有物矣而未始有封也』」。第三種為「以為『有封焉而未始有是非也』」。第四種則是「有成與虧」（即「愛之所以成」與「道之所以虧」以及作為原因的「是非之彰」）的「昭氏之鼓琴」（代表「三子之知」），「是非之彰」蘊含的是「以為『有是非』」的狀況。從最為理想的人「古之人」一路下降到「三子」，文章作者想表達的是「三子」來到「有是非」此一階段的過程。如下表所示：

	物	封	是非
1. 古之人	未始有物		
2. 其次	有物	未始有封	
3. 其次		有封	未始有是非
4. 三子			是非之彰（有是非）

「封」在後文中亦有出現，「道未始有封，言未始有常」。比較起來，「道未始有封」與「以為（...）未始有封」的句構稍有不同。

「道未始有封」是「B 未始有 A」的句型。一方面，可以將之解釋為在「道」這樣的場域之中尚沒有出現「封」這樣的事物或概念。「封」是透過堆土、植樹所建立起來的疆界。在「道」中出現了「封」，等於是「道」這個整體的場域被區隔為不同的部分，被「封」所影響的是包含著「封」的「道」，因此這是從一種被動的角度來解讀「B 未始有 A」。



「以為未始有 A」的句構則與「B 未始有 A」不同，它實際上是「『省略的主詞』（例如：古之人）以『省略的受詞 B』為『未始有 A』」。上述被動的角度來讀，「古之人」的「知」是以他所認識的世界、或整個天下為「未始有物」，「物」的概念在這樣的認識中尚未出現、尚不被認識。因此，「物」是作為某個場域中的事物，該場域因為「物」概念的出現與否而被人以不同的方式認識，「B」包含著「A」，也因「A」而被影響。

因此，若要討論此段「以為未始有封」與「道未始有封」之間的關係。首先，「道未始有封」指的是被「道」被區隔切分為不同的部分，「以為未始有封」表達非常相似的意義，透過不同概念的出現，世界被一步一步劃分、並被賦予價值判斷的過程（「有是非」）。第二，前文提到「道（……）有真偽」、「言（……）有是非」⁵⁴，我們亦可以用同樣的角度看待「道」被區分為「真偽」兩部分以及「言」被區分為「是非」兩部分。第三，若再考慮到「是非之彰」是「道虧」的原因，最好的解釋應該是認為因為「道」之中產生了「是非」，因此這影響了「道」原本在別人眼中的狀態，使得「道虧」。

最後，回到此段一開始提到的兩種對比。「古之人」下降到「三子」，其過程中最值得提到的是「物」、「封」與「是非」等概念之間的關係。這三者之間，後者皆必須建立於前者存在的前提：「封」必須建立在「有『物』」的基礎之上，「是非」必須建立在「有『封』」的基礎之上。「物」是事物的泛稱。如「物，達也。有實，必待之名」也。《荀子·正名》言：「故萬物雖眾，有時而欲無舉之，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。」有了「物」的概念出現之後，就能夠以「物」這樣的名稱來指涉全天下的事物，並且在意義的世界中對「物」進行各式分類，形成用以界定不同類事物的疆界，

⁵⁴ 前文之「有儒墨之是非」亦可以看成是世界這個場域中產生了「儒墨之是非」的現象，儒、墨兩方都在使用著「是非」的名稱。



進而出現「封」，最後，這些由自己分類的不同事物，更會因為自身的價值判斷而出現「是非」判斷。按照不同的觀點、判準，一件事物可以被認為「是這個」、「不是這個」，進而「是對的、好的」、「不是對的、好的」。因此，說「是非之彰，道之所以虧，愛之所以成」。「愛成」亦反映了「是非」的出現，可見「是非」在此是一種價值判斷，人以其愛好為「是」，以不愛好為「非」。

二、「彼非所明而明之」作為「無成」的原因

文章作者評論「三子」為「無成」，雖然它亦承認「三子」在他們各自的領域（「昭文之鼓琴」、「師曠之枝策」、「惠子之據梧」）中對他們的專門技藝皆有非常高超的認識（「三子之知幾乎！皆其盛者也」），但是，或許以「惠子之據梧」為例，正是因為「彼非所明而明之」，因而以「堅白之昧終」。「堅白」是名學上的論題，在《莊子》亦常與惠施或所謂的「辯者」連結在一起。⁵⁵

「唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之，彼非所明而明之」中充滿著「其」、「之」與「彼」這樣的代詞，具體所指為何則需要推敲。「唯其好之也，以異於彼」的「其」指的應當是「三子」，「之」指的是「鼓琴」、「枝策」與「據梧」等三子所各自從事的活動，「彼」指的則是其他的一般人。三子對於自己擅長的技藝皆有所喜好，也正是因為這種喜好，才使得他們能在各自的領域中與一般人有所區別。也正是因為他們對各自擅長的活動有所喜好，因此想要將向他人闡明這些活動、與這些活動有關的判斷及觀點，「其好之也，欲以明之」，此處的「好之」與「明之」的「之」指的也都是三子所從事的活動。

「所明」一方面可以指已經被闡明清楚的事物，例如《墨子·經下》：「夫名，以所明正所不智，不以所不智疑所明」（B70）、《荀子·議兵》：「遇敵決

⁵⁵ 《莊子·德充符》中莊子對惠子說：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」



戰，必道吾所明，無道吾所疑」；也指被闡明的事物，如《莊子·天下》：「天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口皆有所明，不能相通。」另一方面，「所明」也可以指聽取闡明的人，例如《禮記·禮運》：「故君者所明也，非明人者。君者所養也，非養人者也。君者所事也，非事人者也。故君明人則有過，養人則不足，事人則失位。」若按照被闡明的事物來解釋「所明」，則「彼非所明而明之」⁵⁶指的是三子所從事的活動並非本身就被闡明清楚的事物，三子卻還想要闡明它們。或許三子想要闡明的事物只有對三子而言是「明」的，對於沒有同樣偏好的人而言並非如此，因此惠子才會以堅白之昧終，在不理解如此偏好的人眼中，堅持「堅白」論題之「明」可謂是一種「昧」。而若按照將「之」理解為「接受闡明的人」的方式來解釋，「彼非所明而明之」的「彼」指的則是那些與三子不同的人，他們是不該接受「明」這個動作的對象，因為他們沒有同樣的偏好。這兩種解釋得出的意義某種程度上或許相差無幾。

總結下來，三子之所以「以堅白之昧中」或「無成」，不是由於他們不聰明，或是在自己的領域中表現不好，而是因為他們希望闡明的事物只對他們而言為「明」。正是因為他們已經有了特殊的偏好，因此已經與其他的人有了不同的觀點。若要強迫其他人也接受他們的觀點，卻是不可能的事情。就惠子而言，他被描述提倡「堅白」，在他所欲闡明的這套學說當中，也存在著「是非」的觀點（可能以「堅、白、石，二」為「是」，而以「堅、白、石，三」為「非」），這套「是非」觀點反映了某種「愛」的「成」（對某些名學立場的認同），若要使其他人也認同這種觀點，除了使對方也加入自己對某些立場的偏愛以外別無他法。因此被批評「以堅白之昧終」。

⁵⁶ 「彼非所」的用例可見《墨子·非攻下》：「子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。」



三、「成」與「無成」

作者雖然在此批評「三子」為「無成」，但他自己也做出了平衡的論述，以免自己也成為與「三子」一樣的人，也就是欲向別人闡明自身觀點的人。因而作者在此也自己設想了兩種不同的觀點：首先，如果按照他之前的批評，在此觀點下並不能認同「三子」為「成」，因此如果「三子」為「成」，那麼全天下包括自謙的作者都可以算是「成」。再者，但如果站在另一種觀點設想，看向三子在他們各自領域中的成就，如果他們這樣不能算是「成」，那麼恐怕所有的事物包括作者也都不能被稱作「成」。因此，透過這兩個觀點，作者欲顯示的是即使他剛剛給出了將「三子」評為「無成」的判斷，這個判斷也只在某一個觀點中成立。只要換一個觀點，「三子」也可以被判斷為「成」。因此不必將「三子」視作絕對「無成」或絕對「成」。作者在此所做平衡論述，不但使他免於自打嘴巴的窘境，亦還是顯示出作者與三子之間的不同。三子只知道闡明自身的觀點，卻不懂得跳出自身的偏好以看見多元觀點的可能性。作者卻能做到。因此作者對三子「無成」的批評，在這種意義上仍然有效。讀者還是能夠同意作者的觀點，認為「三子」為「無成」。「滑疑」解作滑稽、多智貌，「圖」解作「鄙」。⁵⁷三子雖多智而彰顯自身，聖人卻鄙棄這種做法。為了這個緣故聖人不用三子所用，寄託在不彰顯自身的庸常，隨附他人，不以特定意見為主，這就是「以明」。

第六節 無言

⁵⁷ 見王叔珉（1992）頁 69-70。

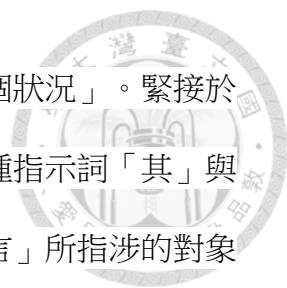


今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎？

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。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！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。

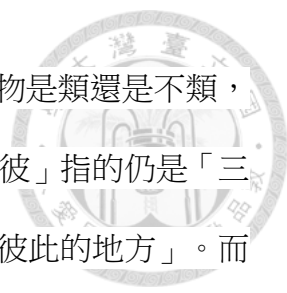
一、「其與是類乎？」及「與彼無以異」

「今且」的「且」一方面意思為「將要」，如《晏子春秋·雜下》：「今且大祭，為君請壽，故將往，以聞。」、《戰國策·趙策》：「城今且將拔矣」；另一方面，也表示假設、如果之意，例如《墨子·非攻下》：「今且天下之王公大人君子，中情將欲求興天下之利，除天下之害，當若繁為攻伐，此實天下之巨害也。」。這兩種意義十分相似，由於未來將做的事情現在還沒發生，而假設的事情則與當前的現實狀況不同。《莊子·讓王》中有一個非常相似的用例：「今且有人於此，以隨侯之珠彈千仞之雀，世必笑之。」在此，是表達假設的用法，甚至是一種條件句。我們可以將「今且有人於此」翻譯為「如果今天有一個人在（我們所設想的）這個狀況」，其中「於此」的「此」作為「（我們所設想的）這個狀況」。鑑於《莊子·讓王》的句子回過頭來看「今且有言於此」，我們似



乎也該把它翻譯為「如果今天有一段話在（我們所設想的）這個狀況」。緊接於後的是「不知其與是類乎？其與是不類乎？」，裡面充斥著各種指示詞「其」與「是」，但「其」很明顯指的應當是前面的「言」。而這個「言」所指涉的對象並沒有在後面得到說明（《莊子·讓王》的例子中「人」在後面得到了「以隨侯之珠彈千仞之雀」的描述），而是立即被拿來與「是」比較。由此觀之，「言」具體所指應當在前面的文句脈絡。再往前看，似乎就是上一段「成與虧」中作者對「三子」所下的「終身無成」的判斷（儘管又修正了這個「無成」的判斷）。如果我們假定這裏的「言」指的是「對三子終身無成的批評」，而與之比較的「是」指的是「昭氏之鼓琴」等「三子之知」，那麼「其與是類乎？」的意思就是「我對三子的批評與三子所做的事情屬於同一類嗎？」。作者之所以詢問這個問題，是因為如果他對三子的批評與三子所做的事情屬於同類，那麼他的批評本身也會受到自己的批評，而變得有問題。

「類與不類，相與為類」有兩種不同但相似的解釋方法。第一，是把「類」與「不類」當作關係本身。「類」代表著「A 與 B 類」這樣的關係，「不類」代表著「A 與 B 不類」這種關係，如果這兩種關係本身能找到某種相似性，如同樣作為一種關係，那麼它們彼此又互相同類。但這種解釋不太容易解釋為什麼「類」與「不類」同作為關係能夠「則與彼無以異」。第二，「類」與「不類」指的是透過某判斷標準判斷是否與 A 類的情況之下「與 A 類的事物」以及「與 A 不類的事物」，例如，如果以「是否有角」作為判斷「是否與牛類？」的標準，那麼一頭有角的牛就是「類」，而一匹沒有角的馬就是「不類」，然而，即使牛和馬在「是否有角」的標準下並不同類，但這「類」與「不類」之間，又可以找到另外一個共同點使他們作為同類，例如他們都有四隻腳，因此似乎可以在「是否有四足」的標準下成為同類（或直接成為「牛馬」類）。這個解釋的想法是，任何兩

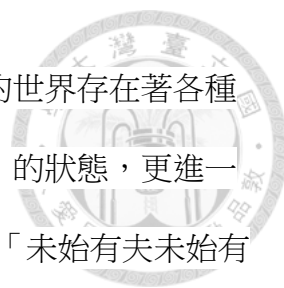


個不同的事物都能夠找到他們的共同點。因此，去討論某兩個事物是類還是不類，似乎沒有意義，因為一定有相似處，「則與彼無以異」。這裏「彼」指的仍是「三子所做的事情」⁵⁸，「無以異」指的是「沒有可以用來與它區別彼此的地方」。而實際上，我們也可以認為「對三子的批判」在某種程度上也如同「三子」一樣是在「欲以明之」，似乎也想讓它自身的觀點變得清楚。也因此，後面言「雖然，請嘗言之」，是由於「與彼無以異」是有問題的。「雖然」，也為了更進一步說明「與彼無以異」的複雜性，而這個複雜性來自兩種不同的觀點，「言之」的「之」則是指這個複雜性，也就是後面一系列語句的主旨。

二、「與彼無以異」的複雜性

如果「與彼無以異」對《莊子·齊物論》的作者而言是一個問題，那麼《莊子·齊物論》就必須說明這個判斷乃是在一個特殊的脈絡下才成立的，以免也落入他自己對三子的批評。而這個特殊的脈絡就是：我們不可能清楚界定一件事情。為了說明這個觀點。首先，他先從時序方面出發。當我們說「始」的時候，就又會出現「未始有始」的狀況，但是當「未始有始」作為一個開始時，又會出現「未始有夫未始有始」的狀態，概念上總會繼續層出不窮。因此，我們似乎無法將「有 A」與「未始有 A」這對區分確定下來，如果「未始有始」的意涵乃是在「『始』尚未發生之前的狀態」，那麼「未始有始」作為一種狀態也有自己的發生，也因之能夠再設想出一個「『未始』尚未發生之前的狀態」。也就是說，「未始」無法與「始」得到徹底的區分，每一個「未始有 A」都可以成為一個新的「始」。

⁵⁸ 值得一提的是，前文「其與是類乎？其與是不類乎？」的「是」亦指「三子之言」。短短幾句話中，「彼」和「是」用詞不同，指的卻都是「三子之言」。這或許也呼應了前文的「物無非彼，物無非是」、「是亦彼也，彼亦是也」。但這在詮釋上仍然是一件奇怪的事情。因此，也有可能「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？」中其實「其」指的才是「三子之言」，而「是」指的是與假設情境「此」較為相關的作者之言。如此便沒有上述的問題。



第二，他透過與「有」相對的「無」的概念來說明。我們的世界存在著各種事物，是「有『有』」的狀態，而「無」則是一種尚未有「有」的狀態，更進一步也會有「未始有『無』」這樣在「無」尚未有的狀態⁵⁹，也有「未始有夫未始有『無』」的狀態。因此，「無」作為「『有』尚未存在的狀態」同樣無法成立，因為「無」的存在本身亦會成為一種存在（「有『無』」），以至於又可以設想出在「無」存在之前的狀態（「未始有『無』」）。因此，儘管「俄而有『無』」我們也無法確定「有『無』」到底是一種「有」還是「無」（「未知有『無』之果孰『有』孰『無』」）。由此，「無」的概念也無法得到確定，無法與「有」得到徹底的區分，每一個「無」也都可以成為一種「有」。

對於概念，一如「未始」與「始」、「無」與「有」，我們總是無法確定它們與其對立概念之間的區分。那麼討論「無謂」和「有謂」亦是如此。認定某事物屬於「無謂」本身也可以作為一種謂，因此「無謂」亦是一種「有謂」，而不能簡單認定「無謂」指的就是「『有謂』發生之前的狀態」。從這種複雜性來看，「三子所做的事情」並沒有認知到這一點，卻不斷在自身的領域中做著清楚的區分（「明之」）。「對三子的批評」雖然也是一種區分，但作者在區分之後又立刻帶出了不同的觀點，以複雜化他自身的區分。正是這種自我複雜化，才使得作者對三子的批評與三子所做的事情又有某種區別。因而他們在某方面沒有區分（三子與作者都在釐清自身的觀點），又有所區別（三子只做清楚的區分、作者卻會複雜化自己的區分）。因此，雖然作者能做出自己「與彼無以異」這樣的判斷，但他仍要透過「雖然」後面的說明來複雜化這樣的一個判斷。一如「物與我無成」、「雖我亦成」這樣平衡觀點的判斷。

⁵⁹ 從前句「未始有『始』」、「有『無』也者」，當知「未始有『無』」的「有『無』」與「有『無』也者」之用法同，而非「未始『有』」、「無」。



三、概念的相對性與萬物的齊一

一般來說，人類在自身的視野下會認為「太山」是極大之物，而「秋毫之末」是極小之物。因此，如果「大」和「小」的概念所指涉的事物能夠被確定，那麼理應「大」這個形容詞應該永遠屬於某些「大的事物」，而「小」則應該永遠屬於某些「小的事物」。然而，「大」和「小」其實都是相對的判斷：沒有絕對的「大」和「小」。只要找得到比 A 更大的事物 B，那麼 A 在 B 面前就是「小」，B 在 A 面前為「大」。同理，B 在更大的事物 C 面前也是「小」。因此，B 似乎有時作為「大」有時又作為「小」，一個事物竟然能既是大的又是小的，可見「大」、「小」在經驗世界中之相對性。⁶⁰「太山」在宇宙的觀點下是「小」，「秋毫之末」也可以是天下之中最大的，只要「天下」指的是微生物的世界。八百歲的「彭祖」在八千年神木面前亦是「夭」，而殤子在朝生暮死的細菌面前是最壽。既然，「大」、「小」、「壽、夭」等對立概念都並非是絕對的，那麼萬物似乎可以在多元的觀點之中得到統一。既然「太山」在「秋毫之末」的面前可以被稱作「大」，而「秋毫之末」在更小的事物面前亦可以被稱作「大」，那麼「太山」與「秋毫之末」在「能否被稱作『大』」方面是無法被區分為二的，同理，在「能否被稱作『小』」方面也是無法被區分為二的。甚至，在「能否被稱為『先生』」以及「能否被稱為『後生』」方面都無法被區分為二，因而整個天地間的事物，包括我們自己，都無法以「先生、後生」劃分為截然不同的兩類事物，天地與我皆可為「先生」、為「後生」，無法以「先、後」區分。換言之，一切的事物都是「並生」。⁶¹

⁶⁰ 柏拉圖的「Parmenides」篇有非常類似的討論。

⁶¹ 「先生」、「後生」、「並生」（「俱生」）等語見《呂氏春秋·土容論·辯土》：「凡禾之患，不俱生而俱死。是以先生者美米，後生者為秕。是故其耨也，長其兄而去其弟。」；《越絕書·計倪內經》：「人固不同。慧種生聖，癡種生狂。桂實生桂，桐實生桐。先生者未必能知，後生者未必不能明。」《爾雅·釋親》：「男子先生為兄，後生為弟。」；《西京雜記·第三》：



切萬物，包括我們自己，都在「言」的相對性得到了統一，所有事物都能平等地被稱作任何事物。

四、「萬物與我為一」的複雜性與「無適焉，因是已」

「既已為一矣，且得有言乎？」既然一切事物已然不可彼此區別，那麼似乎任何的「言」都變得沒有意義，又怎麼能說「有言」？如果「太山」和「秋毫之末」皆是「大」，那「大」的意涵還能被理解嗎？如此看來似乎言者「無言」（無異於齶音）。「萬物與我為一」及「無言」乍看之下可以成為我們最新的最終觀點。然而，這樣的看法又再度有其反面而無法被確定。這個「無言」的本身又是一種「言」。去認為「萬物與我為一」已經是將「萬物」調為「一」。「既已謂之一矣，且得無言乎？」，既然已經將萬物稱作「一」，又怎麼能認為這是「無言」呢？言者有言。畢竟這還是一種「言」的判斷。「（萬物）為一」描述所有事物無法被區分為二的「一」的狀態，與之相應的是「無言」（簡稱「無」）。將「（萬物）謂之一」則指我們將所有事物稱呼為「一」，與之相應的是「有言」（簡稱「有」）。可表示如下：

表格 10

為一（一）	無言（無）
謂之一（言）	有言（有）

「一與言為二」指的是「『為一』與『謂之一』彼此可以區別為二」⁶²。「所有事物無法被區分為二的『一』的狀態」以及「我們將所有事物稱呼為『一』」

「前生為兄，後生者為弟。（...）近代鄭昌時、文長菴並生二男，滕公一生二女，李黎生一男一女，並以前生者為長」。

⁶² 這裏的「二」作區別為兩個不同的事物。見《墨子·經說上》：「二必異，二也。」



是兩件不相混淆的事情。因此，他們可以被數為兩類事物。⁶³而「一與言為二」本身又是個「言」，又可被數為一個事物。前面的兩個事物（「為一」與「謂之一」）再加上「一與言」則總共有三個事物。這個計算過程可表示如下：

表格 11

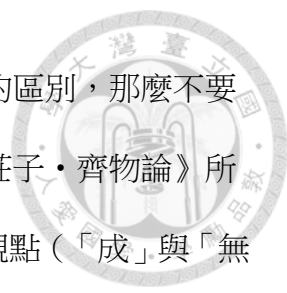
數量	名稱	計算
1	「為一」 (一 ^{為一})	「一 ^{為一} 」與「言」為二 ^{數字}
2	「謂之一」 (言)	
3	「一與言為二」 (一 ^{數字})	「二 ^{數字} 」與「一 ^{數字} 」為三 ^{數字}
4	「二與一為三」 (一 ^{數字})	「三 ^{數字} 」與「一 ^{數字} 」為四 ^{數字} (……)

因此，只要「言」的判斷不斷地出現，事物就會不斷被增加。從「無言」的「為一」，到「有言」的「謂之一」、「二與一為三」，這樣就到了三件事物了。（「自無適有，以至於三。」）從主張「無言」的言論出發都尚且能將事物區分為至少三件了（還能夠繼續區分下去），更何況是主張「有言」的狀況出發繼續區分（例如「儒墨之是非」、「始、未始、未始有始」等）？似乎一旦有「言」加入其中，概念就會不斷地產生，萬物就不可能真正為「一」。因此最好的方法應該是不要下任何的判斷，連「萬物為一」這樣的判斷都不應該成為一個清楚的判斷，這樣就不會開啟「言」的不斷增加（「無適焉」）。⁶⁴而這種狀況亦說明了「因是」。

然而，如果「無適焉」指的是不要增加更多的判斷，那麼這意味著我們完全不做任何判斷嗎？其實不是。「無適焉」指的是不要在語言上製造新的區分，例

⁶³ 相關用法見《墨子·經說下》：「數牛、數馬，則牛、馬二。數『牛馬』，則牛馬一。若數指，指五而『五』一。」；《墨子·經說下》及《公孫龍子·堅白論》：「於石，一也。堅、白，二也。」；《公孫龍子·通變論》：「左與右可謂二乎？」、「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。牛、羊足五，雞足三。」

⁶⁴ 類似的想法見《莊子·寓言》：「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰無言。」



如一旦我們在名學討論的旨趣上辨認出「為一」與「謂之一」的區別，那麼不要把這對區分變成實質的區分而將之視作兩個不同事物，這是《莊子·齊物論》所提出的一種特殊的名學立場。先前作者之所以要複雜化自身的觀點（「成」與「無成」、「類」與「不類」），乃是為了避免採取固定的觀點而下出確定的判斷。雖然看起來辨認出「成」與「不成」亦是在做一個固定的區分，但《莊子·齊物論》最後仍然平衡了自己的觀點，模糊了這對區分，因此並沒有製造出實質的區分。如果我們將「因是」理解為「暫且接受當前具體狀況而做的『是』」，那麼其實在每一個狀況下只會做一個判斷，而在另一個狀況下則會彈性地做另一個判斷，這些判斷的背後並沒有建立出一個固定不變的概念區分。這突顯了將「因是」理解為獨立用語在此段能夠發揮的解釋力。



第三章 《莊子·齊物論》對其他學派的批評

為了進一步了解《莊子·齊物論》的立場，我在這一章將比較《公孫龍子》及《墨經》中與《莊子·齊物論》相呼應的內容。第一節，透過它們在同一議題上表現出的不同立場，呈現《莊子·齊物論》在命名、分類等名學問題上所採取的獨特進路。第二節，在比較的視野之下，亦試著探析《莊子·齊物論》中「以指喻指之非指」一段的意義，闡明它在名學討論上可能的意義。此章的討論亦激起了一個重要的疑問，我們很清楚《莊子·齊物論》論述上最初的出發點是為了批評「儒墨之是非」，但我們卻不甚清楚它與這些名學討論之間有什麼關係。為什麼《莊子·齊物論》要透過討論「彼是」、「指之非指」，甚至提及「堅白之味」以建構它對「儒墨之是非」的批評？名學上的討論可以等同儒墨之間的爭論嗎？我將試圖在第三節中對上述這些問題提出初步的釐清與討論。

第一節 與《莊子·齊物論》相對的名學立場

這一節將比較《莊子·齊物論》與其他文獻在同一議題上的不同看法。首先，在「彼是」議題上，先呈現出《墨經》、《公孫龍子》的看法，以此看出《莊子·齊物論》與它們的差異。第二，在「可不可」、「然不然」、「是不是」這樣的表達上，我們也可以看出《莊子·齊物論》對這些表達抱持著與其他文獻不同的態度。第三，在「類」的議題上，先呈現《墨經》、《公孫龍子》對「類」與「狂



舉」的看法，並比較《莊子·齊物論》中「類與不類，相與為類」的思想。最後，透過《墨經》、《公孫龍子》中的「數足」，呈現出《莊子·齊物論》中批評「一與言為二」的思想意義。

一、「彼亦是」與「彼彼此此」

「彼是」的討論在《莊子·齊物論》中扮演著舉足輕重的角色。相似的討論並非僅見於《莊子·齊物論》，《墨經》及《公孫龍子》亦有著墨。可見「彼是」或「彼此」這樣的指示詞在戰國時期是普遍分享於知識份子之間的名學議題之一，它們也各自發展出對此議題的不同立場。

(一)《墨經》的「彼此」與「彼彼、此此」

《經》 彼此彼此¹與彼此同²。說在異。

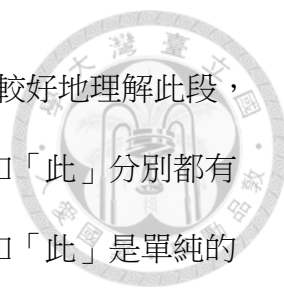
《經說》 彼：正名者彼此彼此可。彼彼止於彼，此此止於此，彼此不可。彼且此也，彼此亦可。彼此止於彼此，若是而彼此也，則彼亦且此³也。(B68)

「『彼此彼此』與『彼此』同」，意思是我們不可能只接受「將此稱作『彼』」卻不接受「將此的事物稱作『彼』同時將彼稱作『此』」（也就是把眼前的這些事物稱作「彼」，同時把離自己較遠的那些事物叫做「此」），換句話說，如果要避免邏輯上的不一致，這兩件事情就必須都要成立。其背後的原因在於「彼」

¹ 葛瑞漢據《經說》內容改「循此循此」作「彼此彼此」。Graham (2003): p.81, p. 440。葛瑞漢將「彼此彼此」翻譯為「稱『代表此的事物』為『彼』並且稱『代表彼的事物』為『此』」（using both 'that' for this and 'this' for that），但似乎這樣理解似乎是「彼此此彼」才對。《公孫龍子·名實論》恰好就有「彼此」與「此彼」的區別。

² 葛瑞漢將「A 與 B 同」理解為「A 是被 B 所需要的」、「不能接受 B 但不接受 A」，因此，「彼此彼此與彼此同」意為「『彼此』是被『彼此彼此』所需要的條件」。見「『不可牛馬之非牛』與『可之』同」（B67）、「故『止』與『是不止』同說也」（B82）、Ibid., p.212。

³ 葛瑞漢從吳毓江本，道藏及其他版本皆作「彼亦且此此」。



和「此」所指涉的事物必須是不同的事物（「說在異」）。為了較好地理解此段，將「名」和「實」的區分引入似乎可以有不小的幫助。「彼」和「此」分別都有「名」的層次以及「實」的層次。在「名」的層次上，「彼」和「此」是單純的名稱，雖然在語言的習慣上已經約定俗成地被建立了一定的內涵，即「彼」的意思為「離自己較遠的一方」而「此」意思為「離自己較近的一方」，但這樣的內涵基本上也有變動的彈性，也可以在新的語言使用中互換其意義。在「實」的層次上，彼、此指的是那些被「彼」、「此」所指稱的事物。從這個角度來看，那些被指稱的事物也因此被命名為彼、此。因此，「彼此」指的是將此^實稱作「彼^名」。

只有能夠正確使用「名」的人，可以正確地「彼此彼此」。正確與不正確的標準仰賴於不同的條件，即是後文提到的「彼彼止於彼，此此止於此」（「彼此不可」的狀況）以及「彼且此」（「彼此亦可」的狀況）。「彼此不可」的狀況，即當我們將彼^實稱作「彼^名」，並且「彼^名」僅僅指涉彼^實（「彼彼止於彼」）時（並且「此」亦然時），「彼^名」對應彼^實以及「此^名」對應此^實——對應的關係非常固定，因此在這種狀況下將此^實稱作「彼^名」就不行（「彼此不可」），否則「彼^名」與「此^名」以及彼^實與此^實將無法得到適當的對應及區別。

「彼此亦可」的狀況，則是當「彼^名」將要被拿來取代「此^名」時（「彼且此」），以「此^名」的事物稱作彼^實就是可以的，因為「此^名」所指涉的對象已經與「彼^名」互換，此時名實相符的關係仍然得到了維持。而如果將此^實稱作了「彼^名」，並且僅僅使用「彼^名」指涉此^實（「彼此止於彼此」），那麼「彼^名」就能被確保將被與「此^名」的內涵互換（「彼亦且此」）。

總結而言，《墨經》的作者能夠同意在「名」的層次上允許「彼」、「此」互換其內涵，顯示了「名」的變動性。然而，在名實相應的關係上卻必須維持內



涵與所指涉事物的一致。代表「離自己較近的事物」的「名」永遠必須與「離自己較近的事物」的「實」相對應，如此才不會破壞名實相符的關係。

(二) 《公孫龍子·名實論》的「彼此」與「彼彼、此此」

《公孫龍子·名實論》中也有一段非常相關的文字，引文如下：

其正者，正其所實也。正其所實者，正其名也。其名正，則唯⁴乎其彼此⁵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⁶而當⁷，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。故彼彼止于彼，此此止于此，可；彼此而彼且⁸此，此彼而此且彼，不可。夫名，實謂也。知此之非此⁹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。

在名實關係中，「名」所代表的是它所指涉之「實」，因此如果要使「名」變得正確（「正名」），就必須要確保每一個「名」都能對應到一個「實」（「正其所實者，正其名也。」）也就是說，必須要建立一個能夠讓「名」正確對應到「實」的系統。而當這樣的一個系統被建立之後，名也應該要能夠相應於代表著「彼」

⁴ 謝希深注曰：「唯，應辭也。」；陳癸淼解釋進一步為「諾」、「應」，衍伸為「相符、相應」之意。陳癸淼（臺北：臺灣商務出版社，1986年）頁151。Ian Johnston亦翻譯為「corresponds to」，但似乎也認為包含著「惟」（「specifically」）的意思。


⁵ 按照《墨經》，「彼此」應被解釋為「將『此』稱作『彼』」，「彼」做動詞。後文有「彼彼當乎彼」、「此此當乎此」，亦同於《墨經》用法。然而，「彼此」之前尚有「其」字，顯然「其」字之後的「彼此」應作為一個獨立的名詞，或許可理解為「彼、此」（如「是非」代表著「是」與「非」）。Johnston亦作如此理解、陳癸淼則譯作「彼物之名就可以相應於彼物之實，此物之名也可以相應於此物之實。」這反而是Johnston對「彼不唯乎彼」中「唯乎彼」的翻譯。（If you name it “this,” and “this” [the name] does not correspond to [specifically designate] “this” [the entity], then “this” does not work in naming.）

⁶ 「當」：Johnston譯為「valid」；陳癸淼譯為「合理」，下文「當乎A」則譯為「與A恰當無出入」。

⁷ 原無此「當」字，俞樾、譚戒甫據下句「以當而當，正也」補之。陳癸淼（1986），頁154。

⁸ 陳癸淼將「且A」理解為「且及於A」；Johnston則理解為「有彼^名以及此^實」；相比之下，葛瑞漢在解釋「彼且此」時將「且」解釋為「將要」。

⁹ 原作「知此之非也」，俞樾據後句「知彼之非彼」補一「此」字。



與代表著「此」的事物。如果「彼^名」並不相應於彼^實（也就是說，當我們表達「那個」的時候，指涉到的卻是對應著「這個」的事物），則這種關於「彼」的稱謂就行不通。「彼」的名稱並不對應著代表著「彼」的事物，這稱作「不當」，也就是不合道理的做法。把「不當」當作「當」，這就是亂名。相比之下，若將對應著「彼」的事物稱作「彼」，並且與對應著「彼」的事物相合無出入（「彼彼當乎彼」），那麼「彼^名」就相應於彼^實（「唯乎彼」），也被稱為「行彼」（可行的「彼」）。這種做法同時也被稱作「彼彼止於彼」。反之，如果將此^實稱作「彼^名」，並且讓「彼^名」取代了「此^名」的功能（「彼此而彼且此」），這被《公孫龍子·名實論》作者認為是「不可」。如果「彼」的名稱並不指向代表「彼」的事物，以至於「彼」的「實」不在「彼」的「名」，那麼就不應該用「彼」這個名（「知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也」）。總結而言，《公孫龍子·名實論》只透過「彼」、「此」談論名實相應的必要性，卻不若《墨經》一般允許「彼」、「此」之間的互換性。

（三）比較《莊子·齊物論》的「彼亦是、是亦彼」

綜上所述，《公孫龍子·名實論》與《墨經》都致力於維護「彼」、「此」的名實對應關係。「彼」作為「名」，有它的意涵（「那個」）也有它的「實」（「彼」本來應該指涉的，也就是距離我們較遠的事物）。如果意涵與指涉的對象不一致，就是亂名。因此，《公孫龍子·名實論》與《墨經》都不會認同隨意地把代表「此」的事物稱作「彼」，因為這將會破壞名實對應的關係，我們無法將「那個」的意涵連結到那些離我們較遠的事物上。它們之所以透過「彼此」來討論名實對應以及互換的問題，或許便在於「彼此」一方面作為對立概念有著相斥性，另一方面作為指示詞在具體的指涉上又有著變動性。然而，《墨經》至少



同意，「彼」與「此」作為「名」，其實也可以和它的意涵脫離。畢竟語言是約定俗成的，只要將「彼」的意涵與「此」對調，那麼以「彼」稱呼本來代表「此」的事物也無不妨，「彼」就成為了新的「此」。一如我們可以把「狗」稱作「牛」。在這個角度上，《墨經》的立場較傾向《莊子·齊物論》，他們都認同「名的本身」與「名的指涉」（「名」所具體指涉的事物）之間沒有絕對的連結。然而，《墨經》與《莊子·齊物論》的不同在於《墨經》仍然要維持名實關係的一一對應性，因此只能夠在「彼」、「此」俱換的狀況下改變「彼」、「此」的使用。但《莊子·齊物論》卻並不從名實的角度闡述他的想法，他強調，「彼」與「此」在不同的觀點下能夠指涉到相同的事物。即使在同一觀點下，「彼」、「此」仍然對應著他們各自的意涵以及他們各自的指涉。但《莊子·齊物論》希望呈現的是跨觀點底下的「彼」、「是」實際上並無沒有固定不變的指涉對象。《莊子·齊物論》比《墨經》更進一步的是他指出並不存在所謂的代表著「彼」、「此」的「實」，這個「實」實際上在不同觀點下是變動的，在某些情況下代表著「彼」、某些情況下代表著「此」，因此我們根本無從得知「彼」與「此」在「實」方面的區別，它們只有「名」方面的區別。因此，就「名」的本身而言，「是亦彼、彼亦是」。但正如葛瑞漢指出，如果真如《莊子·齊物論》所言，如果事物之間藉由「彼」與「是」所標示的區分並不真實，那麼辯學也將隨之瓦解，不必探索「彼」、「此」之間的「正名」。但《墨經》所希望建立的名學，並不會因為「彼是」作為指示詞的相對性而瓦解，因為「實」的區分是實在的，並且在不同的情境下指涉到這些它們「名」仍然應該與之一一對應（例如，我應該永遠稱距離我較近的事物為「此」，反之為「彼」，如此「彼」、「此」不再混淆）。¹⁰在這一點上，恐怕我們只能說《莊子·齊物論》與《墨經》、《公孫龍子·名實論》有

¹⁰ 見 Graham (2003): p. 441。



著不同的目的：《莊子·齊物論》著眼於不同觀點下「名」與「實」的相對性，甚至質疑對「名」的判斷（尤其是「是非」判斷）毫無客觀性；《墨經》、《公孫龍子·名實論》則著眼於同一觀點下「名」與「實」之間穩定的對應關係，並認為應該以一個客觀標準來判斷「名」是否妥當。

二、「可不可」、「是不是」、「然不然」

「可不可」、「是不是」、「然不然」似乎常被視作是辯者的主張或做法。首先，在《莊子》的其他篇中，就常有將上述命題視作辯者的代表性主張。例如《莊子·天地》：「有人治道若相放，可不可，然不然。辯者有言曰：『離堅白若縣宇。』若是，則可謂聖人乎？」，又如《莊子·秋水》：「公孫龍問於魏牟曰：『龍少學先生之道，長而明仁義之行，合同異，雜堅白，然不然，可不可，困百家之知，窮眾口之辯，吾自以為至達已。今吾聞莊子之言，汙焉異之，不知論之不及與，知之弗若與？今吾無所開吾喙，敢問其方。』」

在《荀子·儒效》中比較君子與其他職業的人的差異時，亦將惠施、鄧析這樣的「辯者」，視作完全不在乎「是非」與「然不然」真實情況的人：「相高下，視墮肥，序五種，君子不如農人；通貨財，相美惡，辯貴賤，君子不如賈人；設規矩，陳繩墨，便備用，君子不如工人；不卹是非然不然之情，以相薦樽，以相恥作，君子不若惠施、鄧析。」而這種人的目的只為在辯論中求勝，《荀子·性惡》：「輕身而重貨，恬禍而廣解苟免，不恤是非然不然之情，以期勝人為意，是下勇也。」《荀子·脩身》中，亦批評了這種不顧「是非」的做法：

是是非非謂之智，非是是非謂之愚。

傷良曰讒，害良曰賊。是謂是、非謂非曰直。



其中，將「是」看作是「是」而將「非」看作是「非」的做法，被稱作是「智」，也被稱為「直」；反之，則為「愚」。可見「是不是」亦會被認為是「愚」的做法，因為它將「是非」的標準打亂。

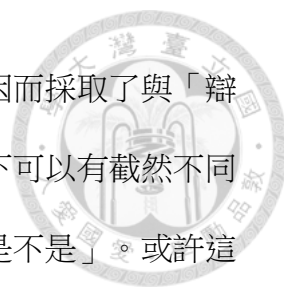
《呂氏春秋·先識覽·正名》中說「可不可」、「然不然」、「是不是」、「非不非」是一種使「名喪」的「淫說」：

名正則治，名喪則亂。使名喪者，淫說也。說淫則可不可而然不然，是不是而非不非。故君子之說也，足以言賢者之實、不肖者之充而已矣，足以喻治之所悖、亂之所由起而已矣，足以知物之情、人之所獲以生而已矣。

具體來說，「是不是」或許正如同《荀子·正名》中所列舉的批評：

「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。（……）「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（……）「非而謁楹」，「有牛馬非馬也」，此惑於用名以亂實者也。

《荀子·正名》認為只要樹立針對這些說辭的「是非」標準，就能夠禁絕這種「是非」混亂的狀況。「可不可」、「然不然」指的是將不合理的事物稱作合理，以負面的角度，如《荀子·脩身》或《呂氏春秋·先識覽·正名》，這是在破壞判斷言說是否合理的標準；從辯者自身的角度正面解讀，這或許是他們認為自己能超越世人一般的觀點，以自己透過分析得出的分析性觀點，將大眾以為的不合理解釋為合理。而《莊子·齊物論》也有提出「是不是」等主張：「何謂『和之以天倪』？曰：『是不是，然不然。』是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。」相較起來，《莊子·齊物論》之所以



主張「是不是」，是因為他不認為存在客觀的「是非」標準，因而採取了與「辯者」相似的立場，認為「是非」判斷是相對的，在不同的角度下可以有截然不同的判斷。「欲是其所非而非其所是」，「是其所非」也宛如「是不是」。或許這就是儒墨之「是其所而非其所是」及《莊子·齊物論》之「是其所而非其所是」的差異：前者僅是將「對方所非」看作為「是」，仍然認為有一個客觀的「是非」標準，只是自己與對方的「是非」判斷恰好相反；後者則是「是不是」，由於不認為存在一個客觀的「是非」標準，因此能夠自由地認為被認為「不是」的事物也有「是」的可能性，彈性地使用「是非」，甚至能夠藉此改變對方的「是非」。

三、「類與不類，相與為類」與「狂舉」

（一）《墨經》中的類名、類同、推類

首先，「類」的概念《墨經》中是非常重要的概念。也呈現出《墨經》作者對待「類」的名學立場。以下引述幾則《墨經》的內容，並依據葛瑞漢的校訂與解釋試圖呈現一種對《墨經》立場的理解。

《經》 名：達、類、私。

《經說》 名：「物」，達也。有實，必待之¹¹名也。命之「馬」，類也。

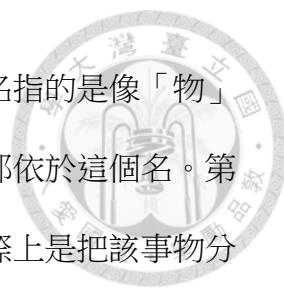
「若實」也者，必以是名也。命之「臧」，私也。是名也止於

是實也。聲出口，俱有名。（若姓、字¹²）。（A78）¹³

¹¹ 葛瑞漢據後兩句的「必以是名也」、「是名也」將「必待之多名」的「多」去除。

¹² 葛瑞漢將「字」改作「字」。

¹³ 見 Graham (2003): p. 325。



這一條界說三種不同的「名」：達名、類名、私名。首先，達名指的是像「物」這樣的名，它指涉到所有實存的事物。因此，所有實存的事物都依於這個名。第二，類名指的是「馬」這樣的名。把某個事物稱作「馬」，實際上是把該事物分類在馬的類別底下。當我們要表達該事物與特定的實存事物有某種相似性時（「若實」指的是相似於「實」），我們也一定會用到這個名。第三，私名指的是將一個人稱為「臧」這樣的名，這種名只能適用在一個特殊對象身上的名（「是名也止於是實也」）。最後，凡是從嘴巴發出的聲音，也都是「名」，例如姓名、或字。由此可知，「類」指的是像稱呼某物為「馬」或「牛」這樣的分類之名，同類的事物，必然分享著某些獨特的相似性，以與另一類的事物相區別。

《經》 同：重、體、合、類。

《經說》 同：二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類同也。（A86）

《經》 異：二、不體、不合、不類。

《經說》 異：二必異，二也。不連屬，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。（A87）

這兩條界說「同」與「異」的意義。「同」又可分為四類：重同、體同、合同、類同。其中，重同指的是「二名一實」，雖然是兩個不同的名，但他們卻指涉到同樣的事物。與之相對的是「二」，指的是兩個名指涉的事物完全不同。¹⁴例如，「犬」和「狗」；體同指的是某兩事物皆不被排除在一個更大的總和之外（也就是被包含在同一個更大的總和「兼」之中），例如，手和腳都屬於人體的一部分。

¹⁴ 從「二」與「二名一實」的「重同」看來，我們可以更有趣地解讀《莊子·齊物論》中的「一與言為二」以及「為一」。「二」指的是兩個名指涉完全不同的兩事物，如果兩個名在某些狀況下可以指涉到同一事物（例如「物無非彼，物無非是」、「彼亦是，是亦彼」）那麼似乎只能認為這兩個名偶而也是「二名一實」的「重同」，也就不是「二」而「為一」了。



與之相對的則是「不連屬」的「不體」；合同指的是兩事物在同一個空間當中（「俱處於室」），例如：楚人都同樣身處於楚。與之相對則是「不同所」的「不合」；類同指的則是某兩個事物在某一方面上可以找到相似的共同點，例如：牛有角，角就是牛「以同」的部分。與之相對則是「不有同」的「不類」。


「類」作為「有以同」，字面上的意思是兩事物有可以藉以成為「同」的事物，也就是所謂的相似點。「類」與其他三者的相似點在於：「重」、「體」、「合」、「類」都是不同事物在空間上、或概念上被視作同樣的事物，「重」是兩個名指涉到了同一個事物、「體」是不同事物在更大的整體中成為一個事物、「合」是不同事物在一個特定空間中成為同一事物、「類」則是在分類上成為相同的事物，一頭牛與另一頭牛雖然是兩個不同的牛，但因為他們有著「以同」的相似處，不同的兩頭牛透過都「有角」而成為同一類別（有角類）、也透過都「有四隻腳」而成為同一類別（四腳類）。最後，隨著可以用來「同」的相似處越來越多，不同的牛漸漸可以在一個更大的「牛」類當中被統合為同一種事物。

《墨子·經上》與《墨子·經說上》此段對「類」的界說，也可以在《莊子·齊物論》中找到相似的使用。《莊子·齊物論》同樣使用「以」的概念來表達「類與不類，相與為類，則與彼無以異」，顯然也是在「類」的脈絡下使用「以異」一詞。

《經》 止類以行人¹⁵。說在同。

《經說》 止：彼以「此其然」也，說「是其然」也；我以「此其不然」也，疑「是其然」也。（B1）

¹⁵ 孫詒讓校此句為「止類以行之」，葛瑞漢據「止因以別道」（A97）及「夫辭，以故生、以理長、以類行也者。（...）今人非道無所行。唯有強股肱而不明於道，其困也可立而待也。夫辭以類行者也。立辭而不明於其類，則必困矣。」（NO 10）將「之」改為「人」。他認為這三則討論的背後同是一個人身處在十字路口的譬喻。其中，「行」是與「止」相對的術語，而「行人」指的是使役用法的「使人行」。



與 B1 成對的則是 A97 的《經》「止：因以別道。」以及《經說》「彼舉『然者』以為『此其然』也，則舉『不然者』而問之。若聖人有非而不非。」。A96 的《經說》剛好能解釋 A97 的「彼舉『然者』以為『此其然』也，則舉『不然者』而問之。」：「以人之『有黑者』、『有不黑者』也止『黑人』」，在此例中，「有黑者」即是「然者」，「有不黑者」即是「不然者」。如果一個舉「人有黑者」以為「黑人」這個「人是黑的」的宣稱正確的話（「彼舉『然者』以為『此其然』也」），那麼就應該舉「不然」（「有不黑者」）的事實來問他這樣判斷是否合宜。因此，判斷一個事物是否為某類的標準（「因」）應該被固定下來（「止因」），以確保合宜的與不合宜的判斷能夠被區別開來（「以別道」）。就如同聖人有「非」的面向（如湯、武弑君）、也有「不非」的面向，然而應該以「不非」的一面來判斷某人屬於聖人較好。這兩個例子使我們明白一個事物會有不同面向的性質，我們就猶如一個站在不同的道路面前，選擇以不同的標準來進行命名。而一個好的命名、好的分類，應該要在不同面向的性質間做出適合的選擇，不應該以人的黑的部分來把人分類為黑人，因為黑的部分較少。也不應該以聖人的缺點來說聖人不偉大，因為聖人的優點比缺點更多。從這個角度來看，「類」的命名應該以它最顯著的特徵為主。而看向「B1」的例子亦然。「止類」指的是「把類確定下來」，藉由把命名的標準（「因」）確定下來，我們也要把這種命名標準運用在與之同類的所有事物之上。在不同的道路面前將「因」和「類」確定下來後，人就能在命名、分類的道路上自在行走。因此這一則談及了兩個事物之間的關係。一個人若以「此其然」欲推行到「是其然」，則同樣也應該用合宜的標準看待「此」與「是」兩事物之間的關係。若一個人應該以不黑的部分說他不是黑人，那麼另一個人也應該用同樣的標準來看待。



《經》 駟異：推類之難，說在止。大小物盡。¹⁶

《經說》 謂四¹⁷：四足。「獸」與？「生」、「鳥」與？「物盡」與「大小」也。此然是必然，則俱為麋。（B2）

此則言不同層次的「四」以及「推類」的困難，並介紹用來定義「類」的「種差」的概念。《說》首先透過「四足」來解釋何謂「種差」。《經下》言「牛馬四足」（B12）、《爾雅》亦言「二足而羽謂之禽，四足而毛謂之獸」，用亞里斯多德的術語，「四足」是「獸」的「種差」（*differentia*）。然而，「四足」作為「種差」能夠涵蓋的範圍仍然太大了，一般的「獸」（如「牛」、「馬」、「麋」）可以是「四足」，有生命的事物（「生」）或「鳥」或許可以與之區別開來。然而，「種差」是否是事物的全部（「物盡」），以及「類」範圍的大、小也必須被考慮進去。對「麋」而言，「四足」可以適用的範圍太大，以至於無法成功界定「麋」類。但「四目」卻可以。葛瑞漢認為「麋」是《墨經》作者所使用的一種動物例子，其他如「牛」與「馬」、「犬」與「狗」、「鶴」（鶴）等。「麋」在《淮南子·說山訓》亦有出現：「孕婦見兔而子缺唇，見麋而子四目（……）物固有似然而似不然者（……）類不可必推。」在此，《淮南子》作者試圖將動物的特徵與孕婦生出相同特徵的孩子透過孕婦看見該動物的行為連結在一起，而「麋」是作為一種具有「四目」的動物。這種解釋也與「四」的主題相合：「四足」難作為「種差」，因為牛、馬甚至麋鹿都有四足。但「四目」卻是「麋」所獨有。因此，「四」在「四目」這樣的範圍上，所指涉到的範圍非常狹小（只有「麋」），足以作為「麋」的獨特特徵。然而「四足」也可以表達「麋」作為「獸」與「生」、

¹⁶ 葛瑞漢從孫詒讓保留「駟異」，而不從其他注家將之當作「所存與者於存與孰存」（B42）的末尾。理由其一，《經》的主題通常在第一或第二個字。其二，鄰近的條目皆是二字開頭；「大小」後挪下一則（B3）的「物盡」至此；改「之」為「止」，葛瑞漢循朱謙之認為兩字常相混淆。見 p. 349。

¹⁷ 葛瑞漢「謂」後補「四」，見「行：行者」（B64）及「唱：唱無過」（B69）。



「鳥」的不同。故「四足」再加上「四目」才能夠完整表達「麋類」。當我們稱一個事物為「麋」時，我們亦應該遵循物種分類的命名原則，去認為所有的「麋」也都是藉由「四足」與「四目」來得以成類（此然是必然）。

《經》 異類不吡，說在量。

《經說》 異：木與夜孰長？智與粟孰多？爵、親、行、賈四者孰貴？麋與霍孰高？麋與霍孰霍？蝨與瑟孰瑟？¹⁸（B6）

葛瑞漢認為「吡」是「比」的一種變體，如「仳」（A68）則是另一種變體。因此，「異類不吡」指的是不同類的事物無法相比，這可以透過「量」來解說。如果要測量長短，一根木頭和夜晚哪一個比較長？如果要測量數量，一個人擁有的知識與粟米誰比較多？如果要測量「貴」，爵位、雙親、義行與買賣時的價格哪一個比較珍貴？麋鹿與鶴誰比較高？由此則可見，「類」亦可以指性質不同的事物。也就是說，不同的類之間總能找出一個完全不同的性質。例如，木頭有實體、而夜晚沒有實體。夜晚會規律性地隨時間而開始、結束，而木頭卻不會。因此在這些相異點上（實體的長度、時間的長度）他們都無法以自身所有與對方所無進行比較。比較必須建立在相同的基準之上。這個例子刻畫了《墨經》作者對「類」與「類」之間的差異性與不可相比性的想法。對木頭來說，同樣是木頭的「類」與另一個不是木頭的「不類」，之間有著無法相比、截然不同的性質（有無實體、有無時間性）。

總結來說，《墨經》所呈現的「類」的觀念，首先，不同的事物透過相同點來「以同」。第二，一個事物會有很多面向，因此要選擇較適合的（較有代表性）特質當作「類」的相似點。第三，用來界定「類」的特質不止一個、也有大小範

¹⁸ 葛瑞漢將「虻」改作「蝨」。



圍之分，例如「麋」作為「獸」有「四足」，又獨有「四目」。第四，不同類之間無法以自己所有而對方沒有的特質進行比較，例如木頭與夜無法比較長短。

(二) 《墨經》中的「狂舉」

《經》 狂舉不可以知異，說在有。

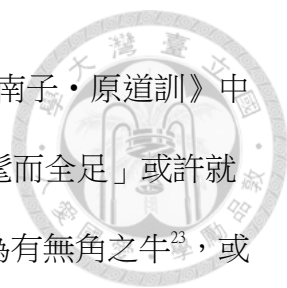
《經說》 牛與馬惟異，以牛有齒、馬有尾，說牛之非馬也，不可。是俱有，不偏有、偏無有。曰「牛¹⁹與馬不類」，用牛有²⁰角、馬無角，是類不同也。若舉牛有角、馬無角，以是為類之不同也，是狂舉也，猶牛有齒，馬有尾。(B66)²¹

某兩個事物要成為同類，根據「A86」的說法，它們必須在某一面向上有著能夠決定性地使他們相同的地方（「有以同」）。「類」也有不同大小的層級（「B2」：「獸」、「生」）。在「A78」中，「馬」是一種類名。同理，要能夠區別兩類事物，也必須找出他們所謂「有以異」的部分。但「狂舉」指出的並不是這決定性的部分，因此無法指出不同類事物之間的差異。「牛有齒、馬有尾」就是一種「狂舉」，這是由於牛與馬都有齒和尾，不足以區別彼此。我們需要用來「以異」的部分應該是其中一個事物擁有、但另一個事物沒有的特質（「偏有、偏無有」）。「牛有角、馬無角」乍看之下正是這種特質，然而，《墨經》作者仍然認為這是一種「狂舉」。葛瑞漢認為，用以區分牛與馬的決定性特質必須是常識範圍內的

¹⁹ 葛瑞漢據譚戒甫、高亨改「之」為「牛」。

²⁰ 據下一句「牛有角，馬無角」補「有」字。

²¹ 《公孫龍子·通變論》中有非常相似的語句，或許與此段有相同來源，但或許文字訛誤更多，文意難通。引文如下：「羊與牛唯異，羊有齒，牛無齒。而羊牛之非羊也，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。」、「若舉而以是；猶類之不同。若左右猶是舉。」、「與馬以雞，寧馬。材，不材，其無以類審矣。舉是亂名，是謂狂舉。」



知識，但《墨經》並沒有明確給出這類知識。²²相比之下，《淮南子·原道訓》中「牛岐蹄而戴角，馬被髦而全足者」的「岐蹄而戴角」、「被髦而全足」或許就足以區分兩者。至於單獨以「角」來區分牛與馬，或許也會因為有無角之牛²³，或有角之馬²⁴，而使得「舉牛有角、馬無角，以是為類之不同」成為「狂舉」。

《經》 仁義之為內外也詩²⁵，說在侷²⁶顏。

《經說》 仁：仁，愛也；²⁷義，利也。²⁸愛、利，此也；所愛、所利，彼也。愛、利不相為內、外；所愛、利亦不相為內、外。其為仁，內也，義，外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，右目入。（B76）

「仁，內也。義，外也。」之說出於告子。²⁹《墨經》對此的回應從自身的定義出發（「仁，愛也」、「義，利也。」）。並說明無論是「愛」、「利」的一側，或「所愛」、「所利」的另一側，「愛」、「利」的涵義都是一體兩面、互相吻合的，無所謂內外之分。正如左眼和右眼的關係一樣，也不能說誰外於臉、誰內於臉。如果說「仁，內也。義，外也。」，那其實把「愛」（「此」）當成

²² Graham (2003): p. 438。

²³ 或許年幼的牛就沒有角，《說文解字·釋長幼》：「牛羊之無角者曰童」；《說文解字·牛部》：「犗：無角牛也。」

²⁴ 葛瑞漢舉《呂氏春秋·季夏紀·明理》：「馬有生角，雄雞五足」。但「馬生角」似乎是很不尋常的現象，見《史記·刺客列傳》：「太史公曰：世言荊軻，其稱太子丹之命，『天雨粟，馬生角』也，太過。」；《論衡·感虛》：「太史公曰：『世稱太子丹之今天雨粟，馬生角，大抵皆虛言也。』太史公、書漢世實事之人，而云『虛言』，近非實也。」

²⁵ 葛瑞漢據張其鎧改「內」為「詩」。

²⁶ 此處的「侷」（即「伍」）被理解為「吻合」。見「五、諾皆入於知。有說過五、諾，若員無直。無說用五、諾，若自然」（A98）、「成繪屨過椎，與成椎過繪屨同。『過侷』也。」（B58）。「侷顏」指的是（雙目）吻合於顏，既不外於顏，亦不內於顏。

²⁷ 該定義亦見「仁，體愛也。」、「愛己者，非為用己也。」（A7）

²⁸ 該定義亦見「義，利也。」（A8）

²⁹ 《孟子·告子上》：「告子曰：『食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。』孟子曰：『何以謂仁內義外也？』曰：『彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。』曰：『異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？』曰：『吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。』」亦見於郭店出土的《六德》簡 26：「仁，內也。義，外也。」、「內立父、子、夫也，外立君、臣、婦」，簡 30-31：「門內之治，恩掩義。門外之治，恩斬義。」



了是「內」，而搞錯了「所利」（「彼」）是「外」。這也是「狂舉」的一種，可見「狂舉」或許也不限於「牛」、「馬」這般不同「類」的分類，也存在於「仁」、「義」、「內」、「外」這類概念的歸類之上，或許它們也都是一種「類」。

綜上所述，《墨經》對於「類」的同、異區別有非常清楚的標準，否則這個標準就是一種「狂舉」。首先，用來區別兩個事物是否同類的理由及標準，必須是一方擁有但另一方沒有的特質。例如：「牛有齒，馬有尾」就不行說明「牛與馬異」；第二，即使這理由包含了一方擁有但另一方沒有的特質，它也必須真的是一方完全沒有但另一方完全擁有的特質（但這可能非常難找到），因此用來作為區別理由的標準最好不只一個，以確保多個標準能夠確實地把兩類事物區別開來。例如：「牛有角，馬無角」也不能完全說明「牛與馬異」；第三，所使用的標準必須在概念方面建立於正確的關係之上，不能夠使用某些特殊的狀況說明普遍的狀況。例如以「愛、利，此也；所愛、所利，彼也」及只談「愛與所利」也不能夠支持「仁，內也。義，外也。」。

（三）《莊子·齊物論》的「類與不類，相與為類」

《莊子·齊物論》似乎也同樣加入了這些與「類」相關的討論。當它開始反省自身的言是否與三子（或儒墨）之言相似時，其言「不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異也。」從這句話當中，我們也發現《莊子·齊物論》作者與《墨經》對「類」之「同」、「異」（即「類同」與「不類」）使用了相同的定義：《墨經》作者言「類同」為「有以同」，而《莊子·齊物論》作者言「類」為「無以異」，這兩者其實是完全相同的表述。有趣的是，《莊子·齊物論》作者不透過「有以同」而透過「無以異」談「類」，或許是因為它認為雖然找不出可以用來區別彼此的關鍵性的差異，但也未必就存在可以用



來使彼此相同的決定性相似。也就是說，《莊子·齊物論》或許試圖在指出這種「有以同」與「不有同」之間還存在一種介於「類」與「不類」的狀態，那就是「無以異」。事實上，《墨經》在言牛、馬之「不類」時，也同意牛、馬之間仍然存在許多的共同點，牠們都有齒、都有尾、並且可能都是四足。因此，「不有同」指的或許不是完全沒有相似點，而是在決定性的標準上他們並不相同。《莊子·齊物論》言「無以異」，指的或許也是如此。一方面，他與其他人之間在許多方面上雖然有區別，例如作者有意識到自身的言可能有問題，但三子與儒墨卻可能完全對此沒有意識，但這些都不足以決定性地區別彼此。另一方面，他們或許在許多方面也有許多共同點，例如作者可能也是在闡明他自身的觀點，一如三子與儒墨也都是在闡明他們的觀點，但這些似乎也不足以使他們成為相同。

「類與不類，相與為類」，看起來《莊子·齊物論》的作者從根本上想要破壞《墨經》中這類對於「類」與「不類」的劃分。有可能，「有以同」的「類」以及「不有同」的「不類」在某種觀點下他們其實並非截然二分的兩種描述。我們以為的「有以同」，可能其實並不決定性。用來劃分牛與馬是不同的那些特質，究竟要如何和那些牛與馬共同有的特質相區分？為何麼不能依據他們都有四足而稱牛與馬為同類？在任何兩個事物都能找到共同點的情況之下，「類」與「不類」的區分似乎是不可能的，相類的事物與不相類的事物彼此又可以再找到新的相似處使得彼此成為一類。從這個角度來看，《莊子·齊物論》作者似乎在否定《墨經》這樣子建構「類」的努力。《墨經》雖然建立了許多標準，例如「類」有分大小、「類」仰賴決定性的特徵等，但在《莊子·齊物論》根本性的懷疑之下，它仍舊認為這些標準不足以真的將事物界定為真正不同於彼此的不同類。分類是人為的，卻不是事物所固有的。



四、「一與言為二」、「數足」

在《莊子·天下》所收錄的「辯者」之論題之中，有一則「雞三足」。這一則論題似乎在《公孫龍子·通變論》中得到了進一步的闡述與發揮：「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。牛、羊足五，雞足三。」經驗世界中，雞通常是兩隻腳的生物，之所以被稱為有「三足」，是在一個特別的意義下成立的，也就是將「謂『雞足』」的「雞足」視作一個抽象的概念，並且可以與「數足」得出的數字（即二足）相加，因此得到了「雞三足」這個判斷。雖然我們不曉得「雞三足」這樣的判斷有何意義，但它在這個觀點下的確可以成立。按同理，我們也可以說「牛羊五足」。

與此相似的討論亦見於有關「堅白」的討論，《公孫龍子·堅白論》中的辯論，便開啟於「堅、白、石，三」以及「堅、白、石，三」何種為對的討論。在《墨經》中則有「數牛數馬則牛馬二，數牛馬則牛馬一。若數指，指五而五一。」(B12) 只要是可相區別的事物，就不能混為一談，因此可以被區別為兩種事物。「牛」、「馬」被劃分為兩種不同的事物。「堅白石」按其性質分類也只可分為「石中之堅」與「石中之白」，因此也只可數作兩個事物。然而，手指的例子又與「雞三足」的例子相似。作為性質而被區分的「手指」以及「五指作為一個整體」是不同的事物，因此一隻手「手指」的數量是「五」，但「五」這個數字本身或者「五指作為一個整體」它的數量卻是「一」，彼此不可相混一談。

這類名學思考反應了「名」的判斷不必依於某種被預設的觀點，雞不一定非得要從現實的角度被稱為「二足」，在不同的觀點下亦可以成為「三足」。《莊子·齊物論》某種程度上與此觀點相合，因此有「天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭」之言。但在另一方面，《莊子·齊物論》似乎



批評這種不斷製造新判斷的作法，理由在於世人往往將「言」視作絕對的判斷，不斷按照自身觀點所製造的「言」，將會成為對立的判斷而迷惑人心。因此緊接而言的「一與言為二，二與一為三」被《莊子·齊物論》視為不理想的狀況，進而提出「無適焉，因是已」。

第二節 《莊子·齊物論》對其他名學立場之批判

《莊子·齊物論》在「以指喻指之非指」一段中提到了「指」與「馬」，這兩個字詞在早期注家的眼中顯得有些突兀。由於注《莊》不熟悉先秦時代流行於知識份子間的名學問題，因此只能以望文生義的方式按字面解讀，並盡量配合《莊子·齊物論》的思想。直到北宋才開始有注家透過名學的概念為其參照，將《莊子·齊物論》與《公孫龍子·指物論》連結。這在一節當中，首先介紹歷代注家如何發現《莊子·齊物論》與《公孫龍子》之間的關係；第二，大致呈現《公孫龍子·指物論》的思想要旨及其關心的名學問題，以對「指非指」可能的意涵有一定程度的理解；第三，透過《公孫龍子·指物論》的內容，試圖理解《莊子·齊物論》對《公孫龍子·指物論》到底做了怎麼樣的批評，蘊含了怎麼樣的名學立場。

一、《莊子·齊物論》對「以指喻指非指」的批評

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也

天地，一指也；萬物，一馬也。



早期注家如成玄英，將「指」理解為手指，而「馬」為籌碼：「言人是非各執，彼我異情，故用己指比他指，即用他指為非指。復將他指比汝指，汝指於他指為非指矣，指義既爾，馬亦如是。」³⁰，「指」被當成是「是非」的標準，自己的手指是自身的是非標準，而他人的則被視作「非指」。但這詮釋難以解釋何謂「指之非指」（字面意義為「『指』不是『指』」）。呂惠卿則將「指」、「非指」、「馬」、「非馬」理解為名食大小毛色驚良的分別，但不足以稱同類的指為非指，唯不由是非，照之於天，才能定天下之是非。³¹

直到北宋陳景元才指出「自司馬彪（……）至有唐名士，皆謂（指馬之喻）漆園寓言構意而成，斯喻遂使解者歸指不同。今閱公孫龍六論，內白馬指物二論有白馬非馬而指非指之說，乃之漆園述作有自來也。」³²到了清末，章炳麟解釋「指馬之義，乃破公孫龍之意。指物論云：『物莫非指而指非指』。上『指』謂『所指』，即境。下『指』謂『能指』者，即識。物皆有對，故莫非境。識則無對，故識非境。莊生則云：『以境喻識之非境，不若以非境比喻識之非境也』。（……）兩皆非境，則爭自絕矣。白馬論云（……）莊生則云：（……）蓋馬非以命形，專取觀量，真馬與石形如馬者，等無差別。命馬為馬，亦且越出觀量，兩皆非馬，則爭自絕矣。」³³章炳麟以「能指」、「所指」詮釋兩個「指」的意涵，明顯是受到唯識學的影響。但他正面解釋「指之非指」，並體認到兩個「指」的意義不同，卻可謂十分正確。

³⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓，2007年），頁77。

³¹ 崔大華，《莊子歧解》（鄭州：中川古籍出版社，1988年），頁63-64。

³² 同上。

³³ 章炳麟，《齊物論釋定本》（臺北：廣文書局，1970年），頁38-39。



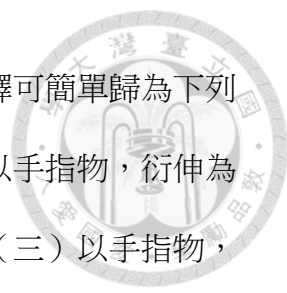
二、《公孫龍子·指物論》的思想要旨

物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者天下，而物可謂指乎？指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。以天下之所有，為天下之所無，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，生于物之各有名，不為指也。不為指而謂之指，是兼不為指。以有不為指之無不為指，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？且夫指固自為非指，奚待于物而乃與為指。

《公孫龍子·指物論》不易解讀，據葛瑞漢先前的研究，一如《墨經》，許多注家以較無系統的方式改字，以配合自己的解讀。³⁴但這種做法是可以理解的，因為若不進行修改，許多內容似乎看起來難以理解，或不成語法。³⁵這一小節的目的並非要、也沒有足夠的篇幅去解決這些詮釋上的困難。因此，在此，雖然本文並不打算完全採取葛瑞漢的詮釋以及修正，但仍然希望透過葛瑞漢提出的一些觀察，以大致呈現《公孫龍子·指物論》的思想。並透過《公孫龍子·指物論》稍微掌握「指之非指」論題的內容，藉此比較《莊子·齊物論》中的相關段落。

³⁴ Graham (2003): p. 463.

³⁵ See Chung-ying Cheng & Richard H. Swain, "Logic and Ontology in the Chi Wu Lun of Kung-sung Lung Tzu" *Philosophy East and West* 20.2. (1970): p. 140-141.



首先需要澄清的是「指」的意義。歷來注家對「指」的解釋可簡單歸為下列幾類：（一）手指。如《說文》言：「指，手指也。」（二）以手指物，衍伸為指示。如《史記·張釋之傳》：「上指示慎夫人新豐道曰」；（三）以手指物，衍伸為名的指涉作用。可作動詞，如《荀子·正名》：「故知者為之分別，制名以指實」、「故名足以指實，辭足以見極，則舍之矣。」、《莊子·知北遊》：「『周』、『遍』、『咸』三者，異名同實，其指一也。」、《韓詩外傳·六卷》：「夫不疏其指而弗知，謂之隱」。而在《公孫龍子·指物論》的脈絡之中，「指」的意義明顯作為名的指涉作用，如「天下無指，物無可以謂物」，藉由「指」的指涉功能，「物」才「可以謂物」。

接下來，如葛瑞漢指出，長期被注家忽略的是共出現過十四次的「天下」的概念。他提出「天下」與「物」是相對的概念³⁶，如《莊子·田子方》中定義「天下」為「夫天下也者，萬物之所一也。」，「萬物」在「天下」的範圍之中得到統一，而「天下」亦是由不同的「萬物」所構成。《公孫龍子·指物論》則定義「指」為「天下之所兼」，這代表了「天下」以及在「天下」之中的「物」皆在「指」的作用範圍中而「兼」。相較之下，在《公孫龍子·名實論》中「物」被定義為「天地與其所產焉」，「物」在此作為天地與其他萬物的總稱。《公孫龍子·指物論》：「物也者，天下之所有也」，「物」（以及它所代表的「萬物」）是在「天下」的範圍之內的一切實存之物。「天下無指者，生于物之各有名，不為指也。」，如果「天下」的範圍之中（即「物」、「萬物」）不能被稱作「指」（「天下無指」），這是因為萬物各有它們的「名」，而這些「名」不是「指」。為了呈現我所詮釋的《公孫龍子·名實論》之思想大要，下面將其文句依思考的

³⁶ Graham (2003): p.461.



角度分為「論題」、「正方」、「反方」、「綜合」以方便討論此一論題的四段

行文：

表格 12

論題	物莫非指，而指非指。
正方	天下無指，物無可以謂物。
反方	非指者天下，而物可謂指乎？指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。以天下之所有，為天下之所無，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。
正方	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。
反方	天下無指者，生于物之各有名，不為指也。不為指而謂之指，是兼不為指。以有不為指之無不為指，未可。且指者天下之所兼。
正方	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。
綜合	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？且夫指固自為非指，奚待于物而乃與為指。

這些言論似乎都圍繞在關於「物莫非指而指非指」的討論之上。首先，各段無論「正方」或「反方」，皆以「天下無指」開頭，他們的區別在於「正方」以支持「物莫非指」的立場思考此論題，「反方」以懷疑的角度駁斥此論題。雙方在「天下無指」的問題上，又分別可分為三種立場：（一）反對「天下無指」，



進而支持「物莫非指」。在這種狀況下，「天下無指」是一種假設性的表達³⁷，以歸謬法的方式支持「物莫非指」的說法（「天下無指者，物無可以謂物」³⁸）；（二）認為「天下無指」，進而反對「物莫非指」。在這種立場下，「天下無指」成為被肯定的論斷，用以反對「物莫非指」的說法（「指也者，天下之所無也（……）天下無指，而物不可謂指也，不可謂指者，非指也」、「天下無指者，生於物之各有名，不為指也。」）；（三）同意「天下無指」，但卻仍然支持「物莫非指」。在這種立場下，他雖然可以讓一步承認「天下無指」，但卻仍從支持「物莫非指」的角度開啟論述（「天下無指者，物不可謂無指也。」）。《公孫龍子·指物論》存在著兩種不同的角度，一種是支持「物莫非指」，一種是反對「物莫非指」。

「天下無指」的假設雖然首先是被用來支持「物莫非指」，但之後反而卻漸漸被反對角度所提出的「指也者，天下之所無也。物也者，天下之所有也」給說服，因而也同意「天下無指」，但卻仍然從「指」指涉的作用來論述「物莫非指」。

第二，總結正反兩邊的主要論據。首先，用來支持「物」即為「指」的理由主要就指涉作用而言：「天下無指者，物無可以謂物」，若沒有「指」，則「物」無法被指涉、命名、稱呼，因此一切的「物」理應都在「指」的作用底下，沒有一個「物」不是透過「指」的作用而被知曉、掌握。即使承認了「物」不可被稱為「指」，也不代表世上存在著「非指」。換句話說，不存在沒有指涉作用就可認識實存事物的情況（「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。」）。但即使支持「物」即為「指」，卻依舊能夠分辨實存之「物」不等同於指涉之「指」，因此指涉之「指」與被指涉之「指」（即「物」）又並

³⁷ 類似於「使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？」，其中的「天下無物」雖無「使」字，卻在此脈絡中亦作為假設性的表達。

³⁸ 值得注意的是，「物無可以謂物」以及後文的「物不可謂指」、「物不可謂無指」意義不同，差異在於「以」字。「物無可以謂物」的意思是「物無可藉以被稱作物」，即是物要透過什麼被稱作「物」的問題；「物不可謂指」與「物不可謂無指」的意思則是「物不可以被稱作指」、「物不可以被稱作非指」，即是「物」能否被稱作「指」的問題。



不相同。因而支持「物」即「指」的人亦可同意「指非指」而言「物莫非指而指非指」。

另一方面，亦有認為「物」不可被稱為「指」的理由：其一，從「指」與「物」性質上的差異論述，「指」作為用以指涉事物的稱謂工具，並不是實存的事物，因此是「天下之所無」，這與「天下之所有」的「物」有著根本上的區別。其二，「天下無指者，生于物之各有名，不為指也」，這是不從指涉的作用而從名稱的內容去說。或許反對者亦同意「指」具有指涉的作用，但這不足以說服人接受「物」即為「指」的表達，不該將「物」稱作「指」，因為「物」各自有自己的「名」，例如桌子名為「桌子」，卻並不名為「指」，只因為用「桌子」稱呼桌子的過程中有指稱的作用而叫桌子為「指」，是一件不恰當的事情。「不為指而謂之指，是兼不為指」。

依照這樣的觀點，我們或許可將《公孫龍子·指物論》視作一部對「物莫非指而指非指」命題的正反辯證。兩種觀點其實都有部分相同的共識，例如都同意「指」的指涉作用，以及都同意「物」與「指」之間的性質差別。但雙方的歧異卻來自於將「物」稱作「指」是否恰當，這是概念、名稱的使用是否混淆的意見之爭，也就是對於「物莫非指而指非指」這樣的命題表達是否在名學關懷上得以成立的思辨。而《公孫龍子·指物論》所使用的語言一方面帶有二分的特徵，例如「指」與「非指」相對，「有不為指」與「無不為指」相對（「有 A」與「無 A」），「非有非指」（「非有 A」），另一方面則有模糊的歧義，例如「指非指」中的兩個「指」。



三、《莊子·齊物論》與《公孫龍子·指物論》

看向《莊子·齊物論》的內容。首先，此段想討論的似乎是「指之非指」與「馬之非馬」這兩個論題。有人主張「以『指』喻『指之非指』」以及「以『馬』喻『馬之非馬』」，但作者認為不如「以『非指』喻『指之非指』」以及「以『非馬』喻『馬之非馬』」。「指之非指」，字面上的意思是「『指』不是『指』」。我們已經在《公孫龍子·指物論》中看過相同的論題（「指非指」），儘管我們無法確認《莊子·齊物論》的作者是否知曉《公孫龍子·指物論》的內容，並且無法確定此一段落是對於《公孫龍子·指物論》的內容進行直接的回應，但我們至少可以大致確信這兩個文本所討論的「指（之）非指」是同樣的論題。而「馬之非馬」，或許也可以跟《公孫龍子·白馬論》中所討論的「白馬非馬」做連結，但「馬之非馬」畢竟與「白馬非馬」不同，因此我們或許可以只專心比較「指之非指」與「指非指」，並認為「馬之非馬」是與「指之非指」相似的命題，至少《莊子·齊物論》看待他們的態度是完全相同的。「『指』不是『指』」是一個自相矛盾的命題，但辯者論說它的方式是透過「指」字的歧義性：第一個「指」指的是被指涉的事物，第二個「指」則是指涉本身。因此，用來指物的「名」不等於被指的「實」，這樣的觀點使得「指非指」得以成立。

《莊子·齊物論》並不反對「指之非指」與「馬之非馬」這些論題可以成立，但認為用來闡明這個論題如何成立的方式有優劣之別。首先，「以 A 喻 B」的意思是「藉由 A 來使 B 變得清楚」，例如《孟子·梁惠王上》「王好戰，請以戰喻」，意思就是要使用關於「戰」的事情來使得將下來要解說的道理變得清楚。《淮南子·說林訓》：「環可以喻員，不可以輪。」意為「以『環』喻『員』，可。以『輪』喻『員』，不可。」，「環」將較於「輪」，能夠更好地闡明「員」的概



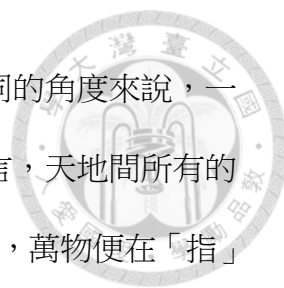
念。《莊子·齊物論》認為「以非指」、「以非馬」比「以指」、「以馬」還好，或許是因為論題「指之非指」與「馬之非馬」中，有兩個「指」字與「馬」字的關係。

從《公孫龍子·指物論》的內容來看，我們也可以發現「指」的歧義是正反對兩種思考觀點的主要爭論點，雙方基本上都認同被指涉的「物」以及用以指涉的「指」有著根本上的不同，卻在能不能將「物」稱作「指」的問題上有所爭辯。《莊子·齊物論》言「以『指』喻『指之非指』不若以『非指』喻『指之非指』」正表達了他認為在這個論題上必須以更清晰的用詞來正確地表達概念之間的關係，否則將會陷入無盡的口舌之爭，無論主張「物不可謂指」或「物不可謂無指」，考慮到「指」兼具「指涉作用」及「抽象性」的兩面理由之下，雙方皆無法說服對方。

《莊子·齊物論》進而以自身「是亦彼也，彼亦是也」的立場，論述「天地，一指也。萬物，一馬也」³⁹，這與《莊子·齊物論》後文的「為是舉莛與楹、厲與西施（……）道通為一」及「天地與我並生，萬物與我為一」的思想相呼應。「天地」、「萬物」即是一種「非指」、「非馬」，但卻也能用來貫通「指之非指」、「馬之非馬」的道理，並進一步以之彰顯「彼是莫得其偶」的思想。⁴⁰在《莊子·齊物論》獨特的名學立場下，對一切事物所做的命名、劃分、評價都是相對而成

³⁹ Ernst-Joachim Vierheller 也使用「天地，一指也。萬物，一馬也」來詮釋前面「以指喻」兩句，但卻以抽象的類別（「指」、「馬」）及具體的組成物（「天地」、「萬物」）之間的關係來理解。例如，個別的「馬」組成「馬類」，這種關係亦如「天地」中所有個別事物與它們相應的類之間的關係。

⁴⁰ Ziporyn 也認為《公孫龍子·指物論》與《莊子·齊物論》中的兩段分享著同樣目標，即是要說明「物莫非指而指非指」此一論題，但卻採取了不同的進路。《莊子·齊物論》採用了與《公孫龍子·指物論》不同的進路：「此」亦是「彼」（從不同的視角觀看，「此」、「彼」可互換）。而這樣的進路可以同時解決另一個悖論難題：白馬非馬（「白馬」與「馬」的意義不同。）Ziporyn 認為《莊子·齊物論》解決「白馬非馬」的方法是：「馬」被視為「此」時，將同時產生出一個「非馬」的「彼」；但「馬」不止是「此」，亦可為「彼」，這時「馬非馬」，而「白馬非馬」也同時成立。Ziporyn 的想法在於：莊子認為「彼」、「是」的消解亦可成立名家所玩弄的悖論，莊子提出了一種名學進路，屬於一種與名家間的對話。(2009): p. 13



立的，因而對立、相異的「名」的判斷可以彈性地互換。從不同的角度來說，一切事物都可以被稱作「指」或「馬」。例如，從指涉的作用而言，天地間所有的事物的確都是「指」。而既然所有的事物都能同被稱為一「指」，萬物便在「指」的稱謂中得到了統一。也由此顯現同一個「指」的判斷中背後所包含的分殊萬物。因此，或許《公孫龍子·指物論》中同樣以「天下」、「物」等「非指」來談論「物莫非指而指非指」，某種程度上也與《莊子·齊物論》有著異曲同工之妙，然而《公孫龍子·指物論》卻仍然拘泥於「物」是否可被稱作「指」的問題，而《莊子·齊物論》則認為只要體認到命名的觀點性與相對性，所有事物都可以被稱作「指」，或被稱作「馬」，進而解消掉《公孫龍子·指物論》中討論的問題。

比較《莊子·齊物論》與《公孫龍子·指物論》所各自呈現的思想，《公孫龍子·指物論》展現的是對於「物莫非指而指非指」成立與否的正反論證，同時考慮到「指」的「指涉作用」與「抽象性」，進而對「物」能否被稱為「指」的問題有所猶豫。這背後反映的思維，是《公孫龍子·指物論》的作者相信「A 為 B」這類的判斷背後所反映的應當是某種放諸四海皆準的絕對知識，非真即假，世界被這類判斷切割為截然不同的兩面，因而認真地辯駁。⁴¹但《莊子·齊物論》卻不這麼認為，所有的判斷都是僅在特定觀點下才得以成立，世界可以經多面觀點呈現立體性的真實，因而每一個判斷都可以在此意義下為真，不必被勉強切割為非真即假的兩面，因而「物」能否被稱為「指」對《莊子·齊物論》而言並不構成難題。

⁴¹ 這或許非常類似於葛瑞漢翻譯的「為是」(“That’s it which deems”, 「去認為的『是這個』」)。



第三節 「儒墨之是非」

先前的兩小節中，我們都以名學的視角看待《莊子·齊物論》與《墨經》、《公孫龍子》之間的關係，並辨認出《莊子·齊物論》在名學問題上持有自己獨特的立場。然而，我們也必須體認到《莊子·齊物論》中討論「以明」最初的出發點是為了要在批評「儒墨之是非」。究竟「儒墨之是非」指的是什麼？它與所謂提出「指之非指」的辯者、以及「昭文」、「師曠」、「惠施」等「三子」之間的同與異為何？這一節中，首先將刻畫「儒墨」在政治理念上的價值對立。接下來，從名學的角度看知識份子之間的對立，並區別政治立場與名學立場之間的「是非」差異。

一、儒、墨政治理論上的分歧

首先，考察其他相同時代的文獻，不難發現「儒墨」與「是非」是經常伴隨出現的詞彙。例如《莊子·知北遊》中「君子之人，若儒、墨者師，故以是非相齧也，而況今之人乎」、《尹文子·大道上》中「小人亦知言損於治（……）故所言者，極於儒墨是非之辨」。除此之外，《莊子·徐無鬼》亦提出「莊子曰：『天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎？』（……）『然則，儒、墨、楊、秉四，與夫子為五，果孰是邪？』」從上述文句中，可以感受到「是非」在文脈中的意義指的是學派之間理念的對立。各派對於自己的言論採取「各是其所是」的態度，以自己所見的觀點認為自己的言論才正確，對於他派則力求闡明「是非之辨」，證明己說為是而他說為非，互相「以是非相齧」。「儒墨之是非」，指的就是儒、墨兩派之間互相以是非相駁的情況。儒、墨作為戰國時期的兩大顯學，雙方互相競爭、辯駁的情況又更加顯著。儒墨對立的描述，亦可見於《莊子·



列禦寇》：「鄭人緩也呻吟裘氏之地。祇三年而緩為儒，潤河九里，澤及三族，使其弟墨。儒、墨相與辯，其父助翟。十年而緩自殺。」

具體而言，儒墨之間的理念對立主要在他們對政治的不同看法之上。第一，墨者對於儒者的批評從禮樂制度著眼。《墨子·公孟》言：

子墨子謂程子曰：「儒之道足以喪天下者，四政焉。儒以天為不明，以鬼為不神，天鬼不說，此足以喪天下。又厚葬久喪，重為棺槨，多為衣衾，送死若徒，三年哭泣，扶後起，杖後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習為聲樂，此足以喪天下。又以命為有，貧富壽夭，治亂安危有極矣，不可損益也，為上者行之，必不聽治矣；為下者行之，必不從事矣，此足以喪天下。」

對禮樂制度的批評又可分四方面而講：（一）不信鬼神。（二）厚葬久喪。（三）耽習舞樂。（四）相信有命。而這四點批評又進一步體會在〈明鬼〉、〈節葬〉、〈非樂〉、〈非命〉等篇章之中。

第二，墨者亦批評儒家提供的「道」對君主治國沒有太多效益、不求實際、並且與現實脫節。⁴²《墨子·耕柱》言：

葉公子高問政於仲尼曰：「善為政者若之何？」仲尼對曰：「善為政者，遠者近之，而舊者新之。」子墨子聞之曰：「葉公子高未得其問也，仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善為政者之遠者近也，而舊者新是哉？問所以為之若之何也。不以人之所不智告人，以所智告之，故葉公子高未得其問也，仲尼亦未得其所以對也。」

⁴² 胡適在他的《中國哲學史大綱》中以「實利主義」、「應用主義」等詞描繪這種特色（北京東方出版社，1996年）頁134-140。



在這段引文當中，墨子指出儒者的教導不講實際。只陳述人人皆知的理想，「遠者近之而舊者新之」，卻沒辦法具體地提供實現此一理想的作法。《墨子·非儒下》中又有對儒者言論進行批判：

儒者曰：「君子必服古言然後仁。」應之曰：「所謂古之言服者，皆嘗新矣，而古人言之，服之，則非君子也。然則必服非君子之服，言非君子之言，而後仁乎？」又曰：「君子循而不作。」應之曰：「古者羿作弓，仔作甲，奚仲作車，巧垂作舟，然則今之鮑函車匠皆君子也，而羿、仔、奚仲、巧垂皆小人邪？且其所循人必或作之，然則其所循皆小人道也？」

在這則引文當中，墨子對儒者一味因循傳統的立場有所批評。如果古人的做法在古代也是一種創新，那麼為什麼今人一定只能依循傳統？從墨子的角度來看，若要解決問題，最好直接觀察當前的社會，才能最有效地解決問題。

而儒者對墨者的批評，在學說內容方面，首先攻擊墨子「兼愛」的思想，《孟子·盡心上》提出「堯舜之仁不遍愛人，急親賢也」的主張，以此為理由，《孟子·滕文公下》批評「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。（……）楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」而《荀子·非十二子》亦批評墨子為「慢差等」、《荀子·天論》則批評「墨子有見於齊，無見於畸。」；在回應「節葬」方面，《孟子·滕文公上》言：「吾聞夷子墨者。墨之治喪也，以薄為其道也。夷子思以易天下，豈以為非是而不貴也？然而夷子葬其親厚，則是以所賤事親也。」、《荀子·禮論》則言「夫厚其生而薄其死，是敬其有知，而慢其無知也，是姦人之道而倍叛之心也。」；回應「非樂」方面，《荀子·富國》言「我以墨子之『非樂』也，則使天下亂」、《荀子·樂論》中則多次以反駁墨子的姿態提到「墨子非之」並批評其說之無理。回



應「節用」的部分，《荀子·非十二子》批評：「大儉約」、《荀子·富國》言「墨子之『節用』也，則使天下貧，非將墮之也，說不免焉。」、並指出「墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞。若是則不威；不威則罰不行。賞不行，則賢者不可得而進也；罰不行，則不肖者不可得而退也。」以說明其劣幣逐良幣的後果。

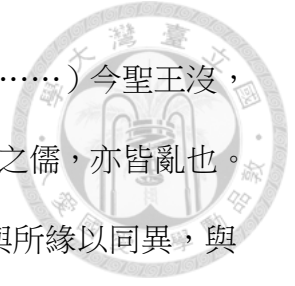
總括上述，儒墨之間的對立起因於兩者之間往往對同一事物有不同的觀點，進而發展出不同的價值取向。儒者重視周代以來的禮樂制度在社會上的教化功能，因而視禮樂為治世的關鍵，致力維護文化傳統。同時亦重視人在禮樂中扮演的角色及心態，因而強調以家庭之愛作為發展其社會職責的起點。墨者則相當重視效用，因而視禮樂為不必要的鋪張浪費，致力以更有效的方式建構社會制度。同時亦認為差別心是禍亂的根源，因而強調「兼愛」。除此之外，其實雙方在愛百姓、利天下等目標上皆有著相當多的共識。然而，雙方為了證明自身的絕對正確，無視於這些相似性，並經常以宣稱自己合於古代聖王的方式，來強化自身論述的正當性與絕對性。⁴³

二、名學立場對「儒墨之是非」的影響

《莊子·齊物論》在名學上有著與其他人不一樣的立場，它同時對某些名學立場進行批判，然而這些名學上的立場和它對「儒墨之是非」的批評關聯何在？

名學理論的發展某種程度上是為了政治上的需要，因此名學與政治並不是完全分離的。除了《論語·子路》中提出的「名不正則言不順也」以外，《荀子·正名》亦從「散名」的角度論說明「王者」治理天下時「制名」所扮演的重要性：

⁴³ 如《韓非子·顯學》所言：「孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂真堯、舜，堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？殷、周七百餘歲，虞、夏二千餘歲，而不能定儒、墨之真，今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！無參驗而必之者、愚也，弗能必而據之者、誣也。故明據先王，必定堯、舜者，非愚則誣也。」



「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。然則所為有名，與所緣以同異，與制名之樞要，不可不察也。」；《尹文子·大道上》則因循孔子「正名」的觀點以討論其名學之建立：「大道無形，稱器有名。名也者，正形者也。形正由名，則名不可差，故仲尼云：『必也正名乎！名不正，則言不順也。』」；《公孫龍子·名實論》亦表達「至矣哉！古之明王。審其名實，甚其所謂。至矣哉！古之明王。」，可見「審其名實」的工作在其觀點中也屬於「王」的職責。

然而，名學理論的討論漸漸地脫離了現實社會。討論者所討論的不再是具體的禮樂規範、政治措施、倫理原則應是如何，從現實的關懷漸漸轉向學理上的旨趣，討論起語言使用、概念分類的一致性與合理性。這使得「是非」的意義亦有了不同的層次：在現實的關懷上，「是非」指的是一個政治上的主張是否應被各國推廣、實行，直接關係著天下的政治秩序及人民的福祉。在名學理論的關懷上，「是非」指的是一個名學上的主張是否合理。雖然合理的名學可能對建構社會的秩序有所幫助，但評判名學主張是否合理的依據卻不是人民的福祉，而是思辨者在抽象理論的系統中所建構的一致性。《莊子·齊物論》主要所要批評的「儒墨之是非」，應該是儒、墨在現實關懷層次之上的對錯爭辯。但它對「儒墨之是非」的批評之中同時也包含了在名學層次上對「以指喻指之非指」的主張進行批評，並批評「惠子」等「三子」，「以堅白之昧終」，這並非出於偶然，反而顯示出《莊子·齊物論》作者在反思「儒墨之是非」之問題時，以名學的層次後設地反省「是非」本身在概念上的意義（因此主要從「彼是」的「是亦彼也，彼亦是也」而不直接談論）。



藉由名學討論上的啟發（「是亦彼也，彼亦是也」），《莊子·齊物論》的作者也看出了「儒墨之是非」的荒謬性，雙方的立場在某方面其實並不是截然二分地互不相容，然而雙方卻都試圖要絕對地證明自己為是而對方為非。其結果便是儒、墨皆認為自己全部為「是」而對方全部為「非」，而不知他們的相同，一如「朝三暮四」故事中的眾狙，「勞神明為一而不知其同」，亦使得旁人迷惑於其中。因此《莊子·齊物論》以「是亦彼」的觀點指出這樣的「是非」並非截然二分的對立事物。然而，雙方的確也有絕對無法妥協的理念差異，因而也有無法彌平的「是非」，例如該以看重教化功能以提倡禮樂還是重看節約以廢除禮樂。⁴⁴ 儒墨雙方也會在這些無法妥協的價值取向上以強勢的說詞竭力向其聽眾說明其優勢。⁴⁵對於如此只能二擇一的價值取向上的「是非」，《莊子·齊物論》似乎無法再以「是亦彼」這樣的觀點簡單地認為兩種價值取向可以等同。如果《莊子·齊物論》提出的理論無法解決價值取向的「是非」，那麼很難說《莊子·齊物論》真的成功地批評了「儒墨之是非」，畢竟不同的價值並不像「彼是」那樣可以隨意地互換，即使我們確會在不同的觀點下有不同的「彼是」判斷，但不同的觀點下我們還是會對根本的價值有幾乎相同的看法，因而對立仍然會持續存在。

而《莊子·齊物論》對「指之非指」或「一與言為二」的批判亦相通於對「儒墨之是非」的批判，名學方面的「是非」亦與「儒墨之是非」有某種程度的共通性。不同的名學主張者會以自身的觀點認為對方的判斷為「非」，然而卻不知他們的區別並不大，僅是有不同的著眼點。例如《公孫龍子·指物論》中雙方其實

⁴⁴ 在雙方的差異點上，儒墨的做法的確是互不相容的兩種價值取向。如《韓非子·顯學》描述：「墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月，世主以為儉而禮之。儒者破家而葬，服喪三年，大毀扶杖，世主以為孝而禮之。夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。今孝戾、侈儉俱在儒、墨，而上兼禮之。」其中，「孝、戾」與「侈、儉」都是只能二者擇一。

⁴⁵ 如《荀子·禮論》：「故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也，是儒墨之分也。」



都同意「指」有「指涉性」及「抽象性」，然而卻在「物」是否能稱為「指」的問題上發展出互不相容的看法。這也可以說是一種「不知其同」。然而，同樣地，名學討論上亦存在著不同的價值取向，如《公孫龍子·名實論》及《墨經》皆同樣致力維持「名實相符」的原則，然而《莊子·齊物論》卻更重視我們是否能意識到觀點的多元，雙方有不同的目標，因而發展出截然不同的立場。又如《公孫龍子·指物論》相信判斷的絕對性，但《莊子·齊物論》卻只認為判斷是相對的。至少，從名學的角度出發，我們可以認為《莊子·齊物論》提倡的名學立場是一種特殊的價值取向，要我們不去費神爭辯「堅白」、「指之非指」以及「彼此」等問題，而帶著多元觀點的意識，允許自己使用彈性的「是非」，至少化解「不知其同」的狀況，並且使人免於武斷地將世界截然二分。而儒墨在政治理念上的「是非」，也是名學所要反省的對象。從這個角度而言，「彼是莫得其偶」的態度至少也可以化解「不知其同」的狀況，避免迷惑於各式各樣的「是非」之中。而在二擇一的價值取向的難題之中，相信也可用更清晰的眼光做一決斷(「以明」)，畢竟《莊子·齊物論》在名學上也有自己的價值取向，若應用在政治之上，也勢必會發展出一套經過反省的「以明」的觀點。



第四章 解讀《莊子·齊物論》中的「因是」

建立在第二章所預備的詮釋工作、以及第三章不同立場的比較工作之上，我們在这一章有了良好的基礎開始著手解釋「因是」的意義。在第一節中，首先，在大的方向上辨認出兩種非常不同的解釋進路：或者將「因是」視作獨立用語，或者視為推論用語。我將採取的是獨立用語的詮釋進路。接下來，藉由語法及語意兩方面的探討，進一步確定「因是」的意義，以此檢視與其他學者解釋上的不同。第二節，結合《莊子·齊物論》獨特的名學立場，解釋四次「因是」在《莊子·齊物論》中所扮演的特殊角色。

第一節 解讀「因是」

在第二章中，我們聚焦於六段可能與「因是」相關的段落進行詮釋，接下來將進一步我們將著手於理解「因是」在這些段落中的意思，以提供一個「因是」的清楚解釋。透過指出不同的詮釋路徑，以及語法及語意的分析，我們將探索「因是」可以有多少種可取的解釋，並試著比較它們在解釋上的優劣得失。在此，我們首先列舉包含「因是」的四個段落，並予之命名以便後續討論。

A1 「彼是、道樞」中的「因是」

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，而照之于天，亦因是也。

A2 「道通為一」中的「因是」

故為是舉莛與楹，厲與西施，恢嵬孺怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已。

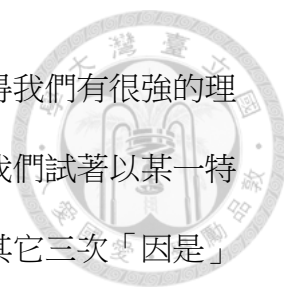
A3 「兩行」中的「因是」

何謂朝三？曰狙公賦茅，曰：「朝三而莫四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而莫三。」眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。

A4 「無言」中的「因是」

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。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！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。

對於四次「因是」的解釋可謂是牽一髮而動全身。從「A1」的「亦因是也」起，到「A2」的「因是已」，「A3」的第二個「亦因是也」以及「A4」再次的「因是已」，這四個「因是」除了字面上的連結外，還分享了共同的特徵：位於句末、一氣呵成地與作者所提倡的理想作法（聖人不由、適得而幾矣、名實未虧而喜怒



為用、聖人和之以天倪而休乎天鈞、無適焉)一併出現。這使得我們有很強的理由相信這四次「因是」的意思彼此關聯、環環相扣。因此，當我們試著以某一特定的理解試圖解釋任一「因是」的意思，也必須同時考慮它在其它三次「因是」身上的適用性。唯有那些能融貫解釋四次「因是」的解釋，才算是成功的解釋。

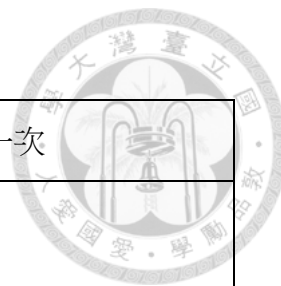
一、「因是」：獨立用語或推論用語

首先，在解釋「因是」時，我們有兩條道路可以選擇：第一條路，將「因是」視作獨立的用語或名詞，如「以明」、「兩行」等。為什麼不同的「因是」之間會一再出現並分享同樣的意義？最好的解釋是：因為「因是」是一個作者所使用的特殊用語。所謂的特殊用語，指的是作者在他的文章中對該語詞有意識地給出了屬於作者的解釋，並使得讀者能清楚了解這些語詞指涉到什麼事物，有時甚至作者會一再使用這些語詞，每一次使用都能夠清楚地指涉到相同的意義。舉例而言，「以明」不斷地在論述中重複出現，讀者也很清楚地了解背後的原因是因為「以明」是這些論述所不斷嘗試解釋的對象（「故曰：『莫若以明』」、「此之謂『以明』」）。而「不用而寓之庸」則作為「以明」的明確定義（「為是¹不用而寓諸庸，此之謂以明」）。藉此，讀者能夠了解「以明」在《莊子·齊物論》之中有著特殊且固定的意義。從作者有無明確界定（藉由「此之謂」、「謂之」等用語）與是否僅出現一次，我們似乎能在《莊子·齊物論》中試圖搜尋其他與之相似的特殊用語：

¹ 根據我們先前的詮釋，「為是」在此作為推論用語，意思是「為了這個（緣故）」。

表格 13

	僅出現一次	不止出現一次
有明確界定	道樞、道、朝三、兩行、八德、 天府、葆光、弔詭、物化	以明
沒有明確定義	小成、榮華、環、天鈞…… (較難確定是不是術語)	因是、不用而寓諸庸

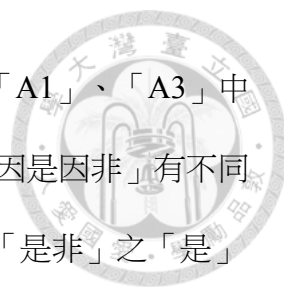


作者有提供明確界定的語詞，作為特殊用語來說是最穩固的。由於作者有意識地使用了「此之謂」、「謂之」等用語來為這些語詞劃定界線，做出描述與定義，因此不難想像他們都是作者所提出來要特別命名的概念。但那些沒有明確界定的語詞，如「榮華」、「小成」，我們也無從確定究竟這屬於一般性的語詞使用，還是作者在此有賦予他們特殊的指涉對象與意義。從這個表格我們也可以看見，「以明」、「因是」與「不用而寓諸庸」是唯三出現過不只一次的，多次被使用，有兩種可能，一種是作者真的將它們視為一個被命名出來的獨立語詞（例如「以明」和「不用而寓諸庸」，但反之則可能它們只是會被經常使用到的推論、論述用語而已（例如「是以」、「故」、「雖」））「因是」（以及「為是」）在這種角度下亦有可能是這種推論用語，這便是我們解釋「因是」的第二條路。

二、將「因是」視作推論用語

若選擇第二條路，那麼「因是」解釋起來則相對簡單，不必過於考慮「是」的意義為何，因為它和「由是」、「猶是」、「以是」、「是以」、「如是」、「為是」等用法²相當，其中的「是」是近指示詞，指涉到前文中的任何一個語詞，

² 相關例子可見前面第二章的註腳 16，亦可參考溫州大學的一篇碩士論文：趙遠遠，《近指指示代詞的『是』和『此』》。



意義為「因著這個」、「依循這個」。³但這種解釋，亦會使得「A1」、「A3」中的「亦因是也」、「A2」、「A4」的「因是已」與「A1」的「因是因非」有不同的意義，由於「A1」中「因是因非」的「是」非常明確指的是「是非」之「是」而非單純的近指示詞。王叔岷言：「『因是，』指上句『不由而照之于天』，與上文『因是』異義。此猶下文『適得而幾矣。因是已。』彼文『因是，』亦緊承上句『適得而幾矣』而言。又『名實未虧，而喜、怒為用。亦因是也』及『無適焉。因是已。』『因是』並緊承上句而言之。」⁴王叔岷亦觀察到四次「因是」皆緊接著一些話而說（這或許是用於句末的推論用語的特徵），因此懷疑它們與「因是因非」的「因是」意義不同。⁵注《莊》者如林疑獨，就曾將「聖人不由而照之于天亦因是也」解釋為「聖人則不由是非之塗，忘懷息慮，照之于天。然吾之所照，特因世有是非者耳。故曰：『亦因是也』。」或如王先謙解釋「亦因是也」為「是，此也。因此是非無窮，故不由之。」⁶

其他文獻中的「因是」亦能支持「因是」作為一種論述用語。《公孫龍子·堅白論》中有兩例：「石其無有，惡取堅白石乎？故離也。離也者，因是。」⁷以及「力與知，果不若因是。且猶白以目見，目以火見，而火不見。則火與目不見

³ 例如，陳鼓應認為在「A1」中「亦因是也」的「是」作為近指示詞其所指涉的是「照之于天」，並將之理解為「自然」，因此解釋「因是」為「因任自然」。

⁴ 王叔岷，《莊子校註》（臺北：中央研究院歷史語言所，1994年），頁64。

⁵ 王叔岷解釋「因是因非」之「因是」為「順是、非之自然」。但卻不認為其後面四個「因是」意義相同。郭象卻認為它們意義相同，解釋為「因天下之是非」、又分別解釋後三個「因是」為「因而不作」、「眾狙因所好而自是也」、「因而不作」，「因是」的意義十分波動，「是」有時指「是非」，有時卻又廣泛地指「不作」。

⁶ 王先謙，《莊子集解》（臺北：東大出版社，2006年），頁12-13。

⁷ 謝希深解「因是」為「因是天然」。陳癸淼則將此句翻譯為「堅白即可離物自存，自非石頭所能專有，如何能說堅、白、石三呢？所以我們說它是分離的，分離的原因就是由於這個道理。」其中，「因是」被理解為「由於這個（道理）」。Johnston則將「故離也。離也者，因是。」翻譯為「Therefore there is separation. Separation is because of this.」見 Ian Johnston “The Gongsun Longzi: A Translation and an Analysis of its relationship to Later Mohist Writings.” *The Journal of Chinese Philosophy* 31.2, (2004), p. 278



而神見。神不見，而見離。」⁸前句中的「因是」亦是在句末，兩句「因是」緊連。陳癸淼與 Ian Johnston 亦有將這兩句中的「因是」理解為「因為如此」的意思。而《莊子·則陽》中則也有一則故事中包含「因是」：

仲尼問於大史大弢、伯常騫、狝韋曰：「夫衛靈公飲酒湛樂，不聽國家之政；田獵畢弋，不應諸侯之際。其所以為靈公者何邪？」大弢曰：「是因是也。」伯常騫曰：「夫靈公有妻三人，同濫而浴。史鮪奉御而進所，搏幣而扶翼。其慢若彼之甚也，見賢人若此其肅也，是其所以為靈公也。」狝韋曰：「夫靈公也死，卜葬於故墓不吉，卜葬於沙丘而吉。掘之數仞，得石槨焉，洗而視之，有銘焉，曰：『不馮其子，靈公奪而里之。』夫靈公之為靈也久矣，之二人何足以識之？」

在這個故事之中，仲尼對衛靈公得到「靈公」這個諡號抱有疑問⁹：他認為「靈公」的諡號應當是正面的，但衛靈公生前的行為卻很荒唐，因而疑惑，以此問三位太史。其中，太史大弢回答：「是因是也」，意思是「這件事（衛靈公諡為「靈公」）正是因為你所提的這個原因（「飲酒湛樂，不聽國家之政；田獵畢弋，不應諸侯之際」）」其中兩個「是」所指涉的對象不同，但卻都是近指示詞，「因是」在此理解為「因為這個」。最後，也是出現在句末的「因是」，可見於《戰國策·楚策·莊辛謂楚襄王》的一段話：

⁸ 此段相對難以理解，有學者懷疑「力與知」下有所脫漏。而謝希深理解這裏的「因是」為「因天然」。陳癸淼從謝希深的說法，翻譯為「若想憑藉人力與智力把天然之『自離』強合而『相盈』，終究不如順其自然，使天下萬物『各是所是而離焉』」但陳癸淼的解釋顯然與他對上一個「因是」的解釋不同。相較之下 Ian Johnston 將「力與知，果不若因是」翻譯為「The results of sense perception and cognition are dissimilar due to this.」則較與上句對「因是」的理解一致。Ibid.

⁹ 「靈公」可以有正面的意涵，但同時也有負面意涵。見黃聖松、黃羽璿（2012），「從《左傳》中諡「靈」國君定其諡之由」，《東華漢學》第 16 期，頁 89-144。



王獨不見夫蜻蛉乎？六足四翼，飛翔乎天地之間，俛啄蚊虻而食之，仰承甘露而飲之。自以為無患，與人無爭也。不知夫五尺童子，方將調鉛膠絲，加己乎四仞之上，而下為螻蟻食也。蜻蛉其小者也，黃雀因是以。

俯噉白粒，仰棲茂樹，鼓翅奮翼。自以為無患，與人無爭也。不知夫公子王孫，左挾彈，右攝丸，將加己乎十仞之上。以其類為招，晝游乎茂樹，夕調乎酸醎，倏忽之間，墜於公子之手。夫雀其小者也，黃鵠因是以。

游於江海，淹乎大沼，俯噉鱖鯉，仰嚙菱衡。奮其六翮，而凌清風，飄搖乎高翔。自以為無患，與人無爭也。不知夫射者，方將脩其矰盧，治其繒繳，將加己乎百仞之上。彼礚礚，引微繳，折清風而抃矣。故晝游乎江河，夕調乎鼎鼐。夫黃鵠其小者也，蔡聖侯之事因是以。

南游乎高陂，北陵乎巫山。飲茹谿流，食湘波之魚。左抱幼妾，右擁嬖女，與之馳騁乎高蔡之中。而不以國家為事。不知夫子發方受命乎宣王，繫己以朱絲而見之也。蔡聖侯之事其小者也，君王之事因是以

左州侯，右夏侯，輩從鄢陵君與壽陵君。飯封祿之粟。而戴方府之金，與之馳騁乎雲夢之中。而不以天下國家為事。

這段話莊辛用來告誡楚襄王「自以為無患」的危險性。文中相當結構性地由小到大舉出五物（蜻蛉、黃雀、黃鵠、蔡聖侯之事、君王之事）進行類比，除了最後的君王之事以外，其他大致可以用下列論述結構表示：

表格 14

對 A 習性的描述	自以為無患， 與人無爭也。	不知「A 的威脅」	A 其小者也 B 因是以
-----------	------------------	-----------	--------------



在這樣的論述結構之下，「A 其小者 B 因是以」用來銜接上一物與下一物之間的類比關係，在描述完「A」的習性、「自以為無患」、威脅之後，就算 A 與 B 相比起來相對較小，但 B 也仍是因循著 A 的模式、與 A 共享同樣的「自以為無患」的缺失與險境。在此，「因是」或許可以被理解為「因循著這個」，其中「是」指的是「A」。除此之外，「因是」位於句首或句中還多有「為此」、「因為這個」的意思。¹⁰

三、將「因是」視作獨立用語

如果我們決定採取第一條路，則「因是」在解釋上至少有一些需要思考的問題：第一，「因是」的語法是什麼？第二，「因是」的「是」指的是什麼？第三，「因是」的「因」是什麼意思？第三個問題較簡單回答，除了在少數地方「因」可能作為「承接、利用」的意思以外，¹¹我們幾乎可以認為這裏的「因」指的是「因順、因任、依循、跟隨」的意思。在解釋「因」字的意義時，我們也同時會將之與同文中更早出現的「是亦因彼」（也是《莊子·齊物論》中首次出現的「因」字）以及更後方出現的「因之以曼衍」（其前的「和之以天倪」則與「和之以是非而休乎天鈞」在文句上頗有聯繫）連接。¹²

¹⁰ 相關用例多見於史書，如《春秋左傳·襄公二十二年》：「執事不禮於寡君，寡君懼因是行也。」；《春秋左傳·襄公二十五年》：「不為崔子，其無冠乎，崔子因是，又以其間伐晉也。」；《司馬法·定爵》：「因是進退，是調多力（……）因是辯物，是調簡治。」；《越絕書·外傳紀策考》：「漁者一言，千金歸焉，因是還去。」；《戰國策·燕策·奉陽君告朱謹與趙足》：「如齊王王之不信趙，而小人奉陽君也，因是而倍之。」；《春秋穀梁傳·定公十年》：「齊人來歸鄆、言翟、龜、陰之田者，蓋為此也。因是以見雖有文事，必在武備，孔子於頰谷之會見之矣。」

¹¹ 如《孫子兵法·始計》：「勢者，因利而制權也。」；《孫子兵法·作戰》：「糧不三載，取用于國，因糧于敵。」；《孫子兵法·用間》：「鄉間者，因其鄉人而用者也。內間者，因其官人而用者也。反間者，因其敵間而用者也。（……）必索敵間之來間我者，因而利之，導而舍之，故反間可得而使也。因是而知之，故鄉間、內間可得而使也。因是而知之，故死間為誑事，可使告敵。因是而知之，故生間可使如期」

¹² 透過這些「因」與其他「道家」文獻中的「因」，焦竑言「『因』之一字，老莊之要旨也」。

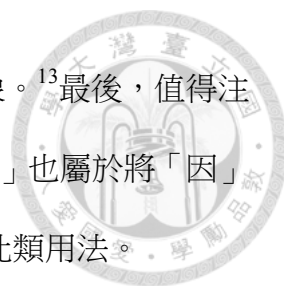


(一) 「因是」的語法是什麼？

「因」作為	形式	用例
動詞	「因 ^{動詞} A ^{名詞} 」(單一)	「因 ^{動詞} 其固然 ^{名詞} 」 「因 ^{動詞} 膏 ^{名詞} 、因 ^{動詞} 薪 ^{名詞} 」
	「因 ^{動詞} A ^{名詞} 而/以 α ^{動詞} B ^{名詞} 」 「因 ^{動詞} A ^{名詞} 而/以 α ^{不及物動詞} 」 (複合)	「因 ^{動詞} 其脩 ^{名詞} 以擠 ^{動詞} 之 ^{名詞} 」 「因 ^{動詞} 天 ^{名詞} (而/以)事 ^{動詞} 天 ^{名詞} 」 「因 ^{動詞} (而/以)死 ^{不及物動詞} 」
副詞或形容詞	「因 ^{副詞} α ^{動詞} 」	「真 ^{副詞} 是 ^{不及物動詞} 」
	「因 ^{形容詞} A ^{名詞} 」(名詞化)	「因 ^{形容詞} 治 ^{名詞} 」

「因是」在語法方面主要有兩種不同的解讀方式(見上方表格)：或者將「因」視作動詞，或者將「因」視作副詞或形容詞。

將「因」視作動詞方面，我們又可以區分出兩種語法結構：其一，是「動詞-名詞」的單一句構，其形式為「因^{動詞} A^{名詞}」，若以此類句構解讀，「因是」的「是」將被看作是動詞「因」直接的受詞。法結構非常地普遍。「因」作為動詞，意義為「因順、隨著、因為」，後面緊接的則是「因」的直接受詞。例如：《莊子·養生主》：「因其固然」(「因^{動詞}其固然^{名詞}」)。郭象在解釋「因是」時，選擇的正是這種「動詞-名詞」的結構。他將「因是」解釋為「因天下之是非」，其中「是」代表的就是「天下之是非」，作為「因」的直接受詞。而 Brook Ziporyn 則將「因是」翻譯為「going by the rightness of the present “this”」(暫且跟從、接受



當前的「是」的正確性），亦是將「是」當作「因」動作的對象。¹³最後，值得注意的是，《莊子·齊物論》前文中的「是^{名詞}亦因^{動詞}彼^{名詞}」的「因」也屬於將「因」當作動詞的用法，而後文的「因^{動詞}之^{名詞}以『曼衍』^{名詞}」也屬於此類用法。

其二，「因」複合句構，其形式為「因^{動詞}A^{名詞}而／以 α ^{動詞}B^{名詞}」或「因^{動詞}A^{名詞}而／以 α ^{不及物動詞}」。「因」在此可以被讀為「與動詞搭配的介詞」(coverb)¹⁴也可以被讀為「動詞」，以下為了方便表示，皆將此處的「因」表示為動詞。這類句構其例如《莊子·秋水》中的「因其所大而大之」(「因^{動詞}其所大^{名詞}而大^{動詞}之^{名詞}」)¹⁵。又如《莊子·人間世》：「且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆脩其身以下偃拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其脩以擠之。是好名者也。」，其句構是「因^{動詞}其脩^{名詞}以擠^{動詞}之^{名詞}」。¹⁶另外值得注意的是「因^{動詞}A^{名詞}而／以 α ^{動詞}B^{名詞}」中的「而」或「以」也可被省略。例如《禮記·禮器》：「是故因天事天，因地事地」(「因^{動詞}天^{名詞}(而／以)事^{動詞}天^{名詞}」)。然而，在這類句構似乎並不太容易從「因^{動詞}A^{名詞}而／以 α ^{動詞}B^{名詞}」的用法直接被省略為「因 α ^{動詞}」¹⁷，理由是「 α ^{動詞}」必須與「B^{名詞}」相鄰。從這個角度來看，許多注家的解釋就顯得不太合理。不少注家受到《莊子·秋水》中的「因其所大」、「因其所是」等句的影響，

¹³ 但 Ziporyn 也同樣無視於「因是因非」與「因是」的語法不一致，這個不一致甚至比葛瑞漢更加嚴重。他將前者翻譯為「What is circumstantially right is circumstantially wrong.」(透過具體情境為對的也會透過具體情境為錯)，在此，「因是因非」或許又是被理解為「因的『是』」(circumstantially right)。他甚至將「因是因非」的「是」理解為「對錯」(right/wrong)，卻又將「因是」的「是」理解為「彼是」的「是」(this/that)。

¹⁴ coverb 或許是由動詞的型態變化而來，類似的 coverb 可見「自...以／而...」、「從...以／而...」，其中「自」、「從」也都本是動詞。

¹⁵ 《莊子·秋水》：「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。」

¹⁶ 相關用法可見《禮記·中庸》：「故天之生物，必因其材而篤焉」；《墨子·節用上》：「聖人為政一國，一國可倍也；大之為政天下，天下可倍也。其倍之非外取地也，因其國家，去其無用之費，足以倍之。」

¹⁷ 就我所知，唯一較相似的省略例子出現在《呂氏春秋·審應覽·離謂》：「子產治鄭，鄧析務難之(……)以非為是，以是為非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。」其中，「因勝」是作為「因^{動詞}A^{名詞}(而／以)勝^{動詞}B^{名詞}」的改寫，「A」指的或許是「欲勝」這件事，意思是對鄧析來講只要是他想勝過的人他就能因而勝過他。因此，從大多數的狀況來看，「因是」看來似乎很難被讀為「因^{動詞}A^{名詞}而／以 α ^{動詞}B^{名詞}」的省略。



如趙以夫以「因其是者是之」解釋「因是」、以及林希逸以「不若因其所是而是之」解釋「因是」，皆採用了此種語法結構。這種讀法的前提是，將「因是」看成「因^{動詞}A^{名詞}而／以^α動詞B^{名詞}」的縮寫，也就是「因其所是而是之」或「因其是者是之」的縮寫。的確，在義理上這種讀法看來也與《莊子·齊物論》的思想相合，呼應前文「是^{動詞}其所非^{名詞}而非^{動詞}其所是^{名詞}」。然而，語法上卻使我們疑惑為何「因是」短短兩字能夠順利地表達「因其所是而是之」？這是此種解讀最需要面對的問題。

與此同時，「因^{動詞}A^{名詞}(而／以)^α不及物動詞」卻有機會被省略為「因^α不及物動詞」。例如《韓非子·外儲說左上》中的例子：「鄭縣人有屈公者，聞敵恐，因死；恐已，因生。」其中，「因死」實際上是「(屈公)^{主詞}因^{動詞}(恐^{名詞}而)死^{不及物動詞}」的改寫，其中「而」字被省略，而「因」的受詞則指涉到前文脈絡中「聞敵恐^{不及物動詞}」的「恐」或「聞敵恐」這件事(名詞化)。「因生」同理可改成「因^{動詞}(恐已^{名詞}而)生^{不及物動詞}」。相似的例子亦可見《呂氏春秋·仲春紀·當染》：「凡為君非為君而因榮也，非為君而因安也，以為行理也。」其中「因^{動詞}榮^{不及物動詞}」可改寫為「因^{動詞}(為君而)榮^{不及物動詞}」。從這類用法看來，也可以用同樣的角度來看待「因^{動詞}是^{不及物動詞}」即是「因^{動詞}(A^{名詞}而)是^{不及物動詞}」的縮寫。此種用法或許可從《墨子·大取》找到佐證：「諸以居運命者，苟入¹⁸於其中者，皆是也，去之因非也。諸以居運命者，若鄉里齊荊者，皆是。」在此，「去之因^{動詞}非^{不及物動詞}」作為「因^{動詞}(『去之』^{名詞}而)非^{不及物動詞}」的改寫，「因」的受詞也同樣可從前文脈絡辨認(即「去之」)，其意義為「一個事物^{主詞}，會因^{動詞}『去之』^{受詞}這個理由而被判斷為『非』^{不及物動詞}」。舉更加具體的例子來說，一個人會因為出生於齊國而被稱為齊人(是齊人)，一個人也會因為不出生於齊國而不被稱為齊人(非齊人)。一個人是否被稱作齊人，

¹⁸ 原作「人」，孫詒讓改作「人」：「『人』當作『入』。入是、去非，文正相對。」《墨子閒詁》(北京：中華書局，2001年)：410頁。



便以是否進入齊國這個地域範圍為標準，這種命名的標準在《墨子·大取》就稱做「諸以居運命者」。從這個例子看來，「因^{動詞}是^{不及物動詞}」的意義將是「因^{動詞}某個理由^{受詞}而『成為是』^{不及物動詞}」。我們亦可以發現某些注家採取這樣的句構來解釋「因是因非」（如果我們認為「因是」與「因是因非」的語法結構相一致的話，「因是因非」的語法亦十分重要），如王先謙將「因是因非」解釋為「有因^{動詞}而是^{不及物動詞}者，即有因^{動詞}而非^{不及物動詞}者」¹⁹，其中，「因是」或許也可以視作「因^{動詞}而是^{不及物動詞}」的簡稱。

王先謙對「因是因非」的解釋引發我們思考「因是因非」與「因是」在語法上是否必得一致？「因是因非」的「因是」如果是「因^{動詞}A^{名詞}」，其意思為「（彼是^{主詞}）因^{動詞}『是^{名詞}』、因^{動詞}『非^{名詞}』」，而如果是「因^{動詞}A^{名詞}（而／以） α ^{不及物動詞}」，其意思則為「（彼是^{主詞}）因^{動詞}A^{名詞}而『成為是^{不及物動詞}』、（也會）因^{動詞}A^{名詞}而『成為非^{不及物動詞}』」。我們或許可以認為與「因是因非」語法一致的「因是」解釋將會是比較好的解釋。因為「因是因非」只在短短幾字內就伴隨著「因是」出現。但我們仍要面對「亦因是也」的「亦」字及「雖然」要如何解釋的問題。另一方面，「因是因非」的語法也得考慮與之伴隨出現的「方生方死」及「方可方不可」等句的語法。它們理當也共享相同的語法，也就是「方^{副詞}生^{不及物動詞}方^{副詞}死^{不及物動詞}」、接下來要介紹的最後一種語法結構。

而如果將「因」視作「副詞」或「形容詞」，它將成為對動詞或名詞的修飾。其形式為「因^{副詞} α ^{動詞}」或名詞化的「因^{形容詞}A^{名詞}」。經過搜索，這類例子從「因」字的角度的言不容易找到相關用法，其中最值得我們參考的例子恐怕是《鶡冠子·度萬》：「有神化，有官治，有教治，有因治，有事治。」此例中的「因^{形容詞}治^{名詞}」

¹⁹ 然而，王先謙卻將「亦因是也」解釋為「因^{動詞}此^{名詞}是非無窮故不由。」採用的是「因^{動詞}A^{名詞}」的解釋，反而與他對「因是因非」的解釋「有因^{動詞}而是^{不及物動詞}者，即有因^{動詞}而非^{不及物動詞}者」並不一致。可見王先謙並不認為「因是因非」的「因是」必得與「亦因是也」的「因是」在語法結構上一致。

與「官^{形容詞}治^{名詞}」、「教^{形容詞}治^{名詞}」、「事^{形容詞}治^{名詞}」相對，皆是名詞化的語詞（因而前面接「有」），而「因」、「官」、「教」、「事」都是對「治」進行修飾，「治」才是談論的重點。雖然從「因」難以找到更多用例，但從「是」的角度仍可找到許多相同的用法。例如《莊子·知北遊》：「彼無為謂真是也，狂屈似之，我與汝終不近也。」²⁰此例中「彼無為謂^{主詞}真^{副詞}是^{不及物動詞}也」，「真是也」意思是「真的為是」。而名詞化的語詞則更加常見，例如《莊子·徐無鬼》：「天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎？」此例中的「有公^{形容詞}是^{名詞}」亦是同樣的用法。我們也可以用同樣的角度看《莊子·庚桑楚》中的「嘗言『移是』」及「為是舉『移是』」等語。²¹「移是」在《莊子·庚桑楚》的脈絡中也明顯作為名詞化的語詞，「移」修飾「是」。支持我們以此種語法結構解釋「因是」的最強理由，或許是基於「因是因非」的語法。如前所述，「因是因非」出現於「方生方死」之後，理應與之有同樣的語法結構。「方^{副詞}生^{不及物動詞}方^{副詞}死^{不及物動詞}」，其中，「方」作為副詞，指的是時間上「剛剛」、「正在」、「將要」的意思，「方生方死」即是彼是才剛剛生出的同時，也將隨即死去。²²《莊子·天下》中十分相似的語句「日方中方睨，物方生方死」支持這樣的解讀，其中，「日方中方睨」的意思為「太陽才剛剛成為中的同時又成為睨」。因此，如果「方生方死」的「方

²⁰ 相關用法，見《莊子·盜跖》：「故觀之名，計之利，而義真^{副詞}是^{不及物動詞}也。」以及《莊子·齊物論》：「齧缺問乎王倪曰：『子知物之所同^{副詞}是^{動詞}乎？』」

²¹ 《莊子·庚桑楚》「移是」段落如下「有生，馘也，披然曰移是。嘗言移是，非所言也。雖然，不可知者也。臘者之有臄骸，可散而不可散也；觀室者周於寢廟，又適其偃焉，為是舉移是。請嘗言移是。是以生為本，以知為師，因以乘是非；果有名實，因以己為質；使人以己為節，因以死償節。若然者，以用為知，以不用為愚，以微為名，以窮為辱。移是，今之人也，是蝸與學鳩同於同也。」

²² 前文「彼出於是，是亦因彼，彼是，方生之說也」的「彼是，方生之說也」，指的並不是「彼、是為並生的言說」而是「『彼是』為剛剛生出的言說」，如此才與後文的「方生方死」文意相合。「彼」、「是」皆跟隨對方之出現而伴隨出現，因此只要在某個特定的情境上辨認出「彼」或「是」，「彼是」這一對稱呼便也會隨之出現，成為剛剛生出的言說。類似的用法可見《莊子·知北遊》：「須臾之說也。奚足以為堯、桀之是非？」，其中「須臾之說」指的是「僅存在片刻的言說」。



副詞^{不及物動詞}生」以及「因是因非」的「因^{副詞是}不及物動詞」都有著同樣的語法結構，那麼「亦因是也」的「因^{副詞是}不及物動詞」如果也能夠有同樣的語法結構是最好的。

(二) 「因是」的「是」是什麼？

根據我們對「因是」的「是」的理解不同，亦會產生對「因是」不同的理解。首先，「是」可以指「是非」之「是」。「因是因非，因非因是」的「是」非常明顯為「是非」之「是」，如果我們也將「亦因是也」、「因是已」的「是」看作是「是非」之「是」，那麼我們才有可能將「因是^{因是因非}」和「因是^{亦因是也}」看作是同樣的「因是」。反之，若我們不認為「是」指的是「是非」之「是」，例如將它視作「彼是」之「是」，或者單純的近指示詞，那麼「因是^{因是因非}」和「因是^{亦因是也}」就不可能相同。第二，不論「是」指的是「是^{是非}」、「是^{彼是}」或「是^{近指示詞}」，「是」作為動詞時也可能有不同用法。一方面，「是^{動詞 A 名詞}」作為動詞可以指「使 A 成為『是』」，也就是對 A 下一個「是」的判斷，如前文之「是其所非」，就是「使那些被認為『非』的成為『是』」。另一方面，「是^{不及物動詞}」作為不及物動詞也可以是「成為『是』」，也就是自身因此成為而成為「是非」（或「彼是」）判斷中的「是」。第三，根據葛瑞漢的分析，「是^{是非}」也有不同的意義。下面將更闡明此點。

葛瑞漢在他《墨經》的專書中曾討論《墨經》中用來表達「X 是 Y」的語句，這類語句中雖然會出現「是」、「非」等語詞，但並非表達價值上的對錯之意，而僅是表達等同、類屬之關係。²³例如，這類語句會透過加入「非」字來表達否定，例如：「牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛、非馬，無難。」（B67）。在這句話當中「牛馬非牛、非馬。」也屬於「X 是 Y」的表達。「牛馬」即「X」、「牛」

²³ A. C. Graham. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Reprint Edition. (Hong Kong: The Chinese University Press, 2003) pp. 116-119.



與「馬」則作為「Y」，而「非」用以否定，表達「牛馬不是牛也不是馬」。又如，有時《墨經》在進行邏輯分類方面的討論時，有時會簡練地省略「X是Y」中的「X」。例如：「『俱一』，若牛馬四足。『惟是』，當『牛』、『馬』。」(B12)，葛瑞漢將之翻譯為：「"Both being as one": for example, "oxen and horses have four feet". "Being this thing specifically": they fit "ox" or "horse".」(「皆同為一類」，例如牛、馬都有四隻腳。「專屬於這一類」，它們符合「牛」類或「馬」類。) ²⁴這句話中的「惟是」亦被視為「X是Y」的表達，但省略了其中的「X」，也就是「……是Y」。同樣的用法又如「不惟其謂」(B72)、「則俱為麋」(B2)以及「不為夫」(B3)。

同時，他亦認為《墨辯》在「非」(以及「為」)的使用上較為自由，有時甚至連後面的補語(即「Y」)都可以被省略，以至於這樣的「非」在很多時候比一般的「X非Y」更容易被誤認為是價值上「錯」的意思。²⁵在這種省略「Y」的情況下，他認為還可以區分為兩種不同的表達：第一組表達為「是」(這是……)、「非」(這不是……)，其背後蘊含的問題是「這是不是……？」他比較「或謂之牛，或謂之非牛」(A73)²⁶以及「或謂之是，或謂之非」(B35)²⁷：前者的「X」為「謂之」的「之」，「Y」為「牛」；後者的「X」同樣是「謂之」的「之」，但「Y」卻被省略，「或謂之Y」被省略為「或謂之是」、「或謂之非Y」被省略

²⁴ Ibid., p.362.

²⁵ 見《荀子·脩身》：「是是非非謂之智，非是是非謂之愚。傷良曰讒，害良曰賊。是謂是，非謂非曰直。竊貨曰盜，匿行曰詐，易言曰誕。」、「故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。」；《荀子·非十二子》：「不法先王，不是禮義……是惠施鄧析也。」其中，「非非」的第二個「非」很明顯為「錯」的意思，而其他「非」作為動詞則作為「將……視作錯誤」。

²⁶ 全段如下：「辯：或謂之『牛』，或謂之『非牛』，是爭佞也。是不俱當，不俱當必或不當。不若當『犬』。」

²⁷ 全段如下：「謂：所謂，非同也則異也。同則或謂之狗，其或謂之犬也；異則或謂之牛，其或謂之馬也，俱無勝，是不辯也。『辯』也者，或謂之『是』，或謂之『非』，當者勝也。」從此例可見，「是」、「非」指的應當是「牛」、「非牛」，如此才有辦法斷定誰的判斷符合真實狀況，「當」者為「勝」。「是」、「非」在此為中性的使用，有可能「非」才「當」而「勝」。



為「或謂之非」，表達「Y」的普遍化。另一個例子，「人之鬼非人也，兄之鬼兄也……此乃一是而一非者也。」(NO. 18)，其中，具體的用法如「人之鬼^X非人^Y也，兄之鬼^X兄^Y也。」，但普遍化的表述則如後面的「此乃一是而一非者也」，其「Y」亦被省略而普遍化，指的是如「人之鬼非人也（一非），兄之鬼兄也（一是）」的狀況。又如「正無非……若圓無直。」(A98)，所謂的「正」沒有一處「不是……」，例如「圓」（一種「正」）沒有一處「直」（即「不是圓」）。另外，「假必非也而後假」(B8)，一個事物被稱作「假」是因為它「不是……」。


第二組表達為「乃是」（它是「這個」）、「不是」（它不是「這個」），背後的問題是「……是什麼？」。相較起來，「是」（這是……）、「非」（這不是……）比較注重「是……」與「不是……」的關係，但「乃是」（它是「這個」）、「不是」（它不是「這個」）則較注重「是這個」與「不是這個」，換句話說，「乃是」、「不是」較關注特定事物在分類上是否屬於某一特定的「類」，例如「白馬，馬也」。而「是」、「非」則著重某一事物是否符合某一特定的標準，例如「牛」、「非牛」。²⁸《莊子·齊物論》的「是不是，然不然」²⁹亦屬於此種用法（「將『不是這個』的事物視作『是這個』，將『不是如此』的事物視作『是如此』」）。

四、反省《莊子·齊物論》中的「是非^{對錯}」與「是非^{是Y、不是Y}」

我們未必要同意葛瑞漢「是／非」、「乃是／不是」的區分。但他點出了一個重要的區分：「是非」可以指「是非^{對錯}」或「是非^{是Y、不是Y}」。這一個區分或許

²⁸ 「乃是而然」的「乃是」指的是「白馬，馬也。」；「不是而然」的「不是」指的其實是「鬪雞，非雞也。」其中亦包含「X非Y也」的表達，似乎難以與「一是而一非」中「一非」的「人之鬼，非人也」做明顯的區別。因此，對於葛瑞漢這兩種用法的劃分，我們或許也不必完全同意。但它所啟發的是「非」的獨特用法（類似「不是」而非「錯」）。

²⁹ 全段如下：「是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。」



不僅限《墨辯》，亦存在於某些同樣擅於討論命名問題的文本。³⁰ 這個區分是否存在於《莊子·齊物論》亦值得討論。首先，我們或許會認為「儒墨之是非」的「是非」非常明顯代表著對錯判斷；與「真偽」相對的「是非」也理應是對錯的意思，皆帶有不真實、錯誤、瑕疵的負面意味。而「是其所非而非其所是」，相信也同於「儒墨之是非」，是「將對方所認為錯誤的事物視作正確，將對方所認為正確的事物視作錯誤」，同於「對、錯」之意。第二，相比之下，「因是因非」、「是亦一無窮，非亦一無窮」如果是跟隨著「彼是」關係的話，按照陳漢生的想法，我們未必非得把它當作完全的「對、錯」，也可能隱含了《莊子·齊物論》作者認為「對、錯」的判斷實際上相似於「是 Y、不是 Y」的判斷，常隨著不同的判斷標準而得到不同的判斷(例如：馬在「是不是馬？」的標準下被判斷為「是(牛)」，卻會在「是不是牛？」的標準下被判斷為「非(牛)」)。「是非^{對錯}」如果相似於「是非^{是 Y 不是 Y}」，那麼儒墨所爭論的「是非^{對錯}」其實也沒有他們所聲稱的絕對性、正確性，反而應該以更為彈性、靈活的方式去面對「是非^{對錯}」的相對性、變動性。

「是非」一詞可以指涉「是非^{對錯}」以及「是非^{是 Y 不是 Y}」的歧義性使我們在解釋《莊子·齊物論》時可能會感到困惑。「是非^{對錯}」代表的是理念、價值、合理性上的正確性與否。而「是非^{是 Y 不是 Y}」則僅僅代表著一個事物是否符合某個標準。

在這個問題上，葛瑞漢似乎將《莊子·齊物論》中的「儒墨之是非」理解為名學爭論上的「是非^{對錯}」。然而他對「因是」的解釋則採取「是非^{是 Y、不是 Y}」的「是」：

‘The “That’s it” which deems’ (*wei shih*): in disputation over whether an object fits the name ‘ox’, the object is ‘deemed’ (*wei*) as an ox by judgment ‘That’s it’ (*shih*).

³⁰ 如《荀子·正名》：「『殺盜，非殺人也』，此惑於用名以亂名者也……『非而謁楹』、『有牛馬非馬也』。」；《公孫龍子·通變論》：「羊合牛非馬，牛合羊非雞」、「羊與牛唯異，羊有齒，牛無齒。而羊牛之非羊、之非牛也，未可。是不俱有，而或類焉。」、「羊合牛非雞，非有以非雞也。」《公孫龍子·名實論》：「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。」《呂氏春秋·先識覽·正名》：「名正則治，名喪則亂。使名喪者，淫說也。說淫則可不可而然不然，是不是而非不非。」



Chuang-tzu allows the flexible “That’s it” which goes by circumstance (*yin shih*), but rejects absolutely the rigid “That’s it” which deems’.³¹

「去認為的『是這個』」（「為是」）：在討論一個對象是否吻合「牛」的名稱的論辯中，透過論者所下的判斷，被討論的對象「被認為」（「為」）為一個「是這個」（「是」）。莊子允許彈性的「暫時接受當前狀況的『是這個』」（「因是」），但絕對否定僵固的「去認為的『是這個』」。

我們同時也看見他將「言惡乎隱而有是非」譯為「By what is saying darkened, that sometimes “That’s it” and sometimes “That’s not”?»（言說是因為什麼而變得隱晦，以至於有時候「是這個」有時候「不是這個」）；將「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是」譯為「And so we have the “That’s it, that’s not” of Confucians and Mohists, by which what is *it* for one of them for the other is not, what is *not* for one of them for the other is.」（因此我們有儒、墨的「是這個、不是這個」，透過它，對於其中一方的「是這個」對於另一方而言並不是，對於其中一方的「不是這個」對於另一方而言卻是。）；然而，卻將「欲是其所非而非其所是，則莫若以明」譯為「If you wish to affirm what they deny and deny what them affirm, the best means is illumination」（如果你想要贊成他們所反對的並反對他們所贊成的，最好的方式是照明）。若按照葛瑞漢的解釋，我們會認為儒、墨所贊成或反對的是對某些事物在概念或命名上的「是非^{是Y、不是Y}」判斷，也就是說，對某一事物是不是「牛」，或「盜」是不是「人」，的這種命名的判斷。乍看下來「儒墨之是非」指的其實並非價值上的判斷，但其實從「贊成」、「反對」這樣的字眼可以看出這裡的「是

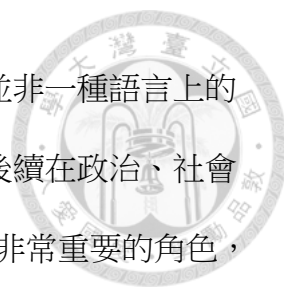
³¹ A. C. Graham. *Chuang-tzu: The Inner Chapters and Other Writings from the Book of Chuang-tzu*. (London: Unwin Paperbacks, 1986) p.54.



非^{是Y、不是Y}」反映的是儒墨在名學討論上建立的系統，因此也反映了他們在名學系統合理性上的「是非^{對錯}」。

葛瑞漢的理解和一般注家對「儒墨之是非」的理解相差甚多，大部份的注家或許都是將「儒墨之是非」視作儒、墨之間政治理念上的差異。例如，儒家認為某些禮如三年之喪有遵守的必要，但墨家卻主張「節喪」，應會反對三年之喪。但葛瑞漢理解的「儒墨之是非」卻在命名問題上的「是這個」、「不是這個」，例如，「盜」是不是「人」，延伸出來認為「殺盜，非殺人」這樣的判斷正不正確，因此，是名學判斷上的「是非^{對錯}」。葛瑞漢的解讀也有些許道理，或許我們可以認為先秦思想家會傾向在建構他們的價值理論之前先在名學問題上「正名」，因此如何命名的問題也成為他們理論的根本基礎，「是非^{是Y、不是Y}」判斷其實最終蘊含了「是非^{對錯}」。

在「是非^{是Y、不是Y}」最終蘊含了「是非^{對錯}」這點上，我們亦可以思考「彼是」與「是非」的問題。如前章所述，我們可以同意在名學方面會因為不同的標準而導致其「是非^{是Y、不是Y}」有非常明顯的相對性（「是牛」、「非馬」組成了一對「是非^{是Y、不是Y}」），但卻不一定會因此同意儒墨之間在政治與名學系統的「是非^{對錯}」方面也具有這樣的相對性。若要為《莊子·齊物論》辯護。延續上一章的想法，我們可以有幾點思考方向：首先，《莊子·齊物論》也從來沒有簡單地將「彼是」（背後代表的是「是非^{是Y、不是Y}」）與「是非^{對錯}」等同。「彼是莫得其偶」並不直接蘊含要認為價值上亦不存在「是非^{對錯}」。第二，《莊子·齊物論》自己也提出了自身的價值判斷，它透過「聖人不由」、「朝三」、「無成」等敘述批評了無法以「彼是莫得其偶」的觀點反省「是非^{對錯}」的人。第三，為什麼「是非^{是Y、不是Y}」方面的「是亦彼也，彼亦是也」可以幫助我們反省「是非^{對錯}」？這一點或許與名學在戰國時代的興盛有關，從《公孫龍子·指物論》中我們可以發現「物」是否



可以被稱為「指」，背後反映的是一種知識觀。命名在名學上並非一種語言上的遊戲，稱謂上的改變會影響人們對事物的認知，進而影響他們後續在政治、社會方面的價值判斷。因此，言說在戰國時代知識份子的眼中扮演著非常重要的角色，有時也帶來混淆與蒙蔽，因此出現了可以輕易用言說修辭動搖他人的辯士。這也是為什麼《莊子·齊物論》始終聚焦在「言」的討論之上。「彼是莫得其偶」反映的正是一種在名學上獨特的認知心態，使人意識到言說判斷的觀點性與相對性，因此可以用更清晰的觀點超越當時人將事物劃分為二的認知習慣，避免「不知其同」的困境，也不將「是非^{對錯}」輕易地以固定、二分的方式被連結到那些只在單一觀點下成立的劃分（如西施為美好、厲人為醜惡）。從這個角度而言，名學上的「是非^{是Y、不是Y}」確實有助於我們反省價值上「是非^{對錯}」，但這並不意味著《莊子·齊物論》宣稱要揚棄價值上的「是非^{對錯}」區分，也不意味著《莊子·齊物論》是相對主義。我們可以說，《莊子·齊物論》只是透過言說在名學上的相對性，提倡我們應該以不同於「儒墨」的方式使用「是非^{對錯}」判斷。

五、「因是」的意思

透過上述的討論，我們逐漸可以確定「因是」的意義。為了展現我對「因是」的解讀，接下來先總結前面所提到必須納入考慮的要點。

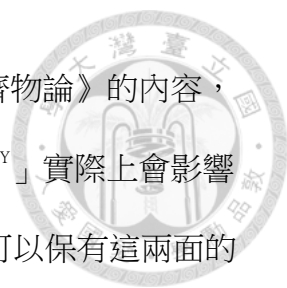
第一點，在大的方向上來說，「因是」可以是「因是^{推論用語}」或「因是^{獨立用語}」。雖然，採用「因是^{推論用語}」也可以合理地解讀《莊子·齊物論》。但有三項理由使我們認為「因是^{獨立用語}」是更好的解釋。首先，「因是^{推論用語}」無法解釋「因是因非」為何緊接在「A1」的「因是」之前，只能如王叔岷一般認為兩者之間沒有關係，前者是「因是因非」，後者是「推論用語」，作者同樣使用「因是」僅是偶然的巧合。但這做法並不使我們滿意。第二，「因是^{推論用語}」也很難解釋「因是」在《莊



子·齊物論》為何出現了四次，而且這些「因是」皆出現在「以明」的段落周遭。如果僅是「推論用語」，那麼為何不像是其他文獻中的「因是」一樣明顯作為推論用語，反而是以「亦因是也」、「因是已」這樣固定的方式表達。第三，「因是^{推論用語}」在思想上的意義不大，如果「因是^{推論用語}」想表達的僅是在不同的論述之後補充性地提出「（這是）因為這個」，那麼它在論述方面的功能不大，不值得我們研究，也可能不值得《莊子·齊物論》作者連續表達四次。除非，作者其實是想透過四次「因為這個」來指出這些論述背後有一個相同的立論基礎，那麼那個立論基礎是什麼，換句話說，「因是^{推論用語}」的「是^{近指示詞}」指的究竟是什麼？答案可以有許多種，可以指「因是」之前的論述、指《莊子·齊物論》更前面的某個東西，但「是」作為近指示詞在《莊子·齊物論》的脈絡可以指涉的事物實在太過模糊，因此它似乎仍然對我們理解《莊子·齊物論》沒有太大的幫助。

第二點，我們必須考量一次「因是^{因是因非}」與四次「因是^{亦因是也、因是已}」的意義是否相同。由於在「A1」當中「因是因非」與「因是」緊密相連，並且必須解釋「亦因是也」的「亦」字。因此我們應當認為能夠以同樣意思解釋「因是^{因是因非}」與「因是^{亦因是也、因是已}」的解釋才是較好的解釋，這與王叔岷的看法不同。也因此，我們必須用相同的語法與字義來解釋「因是^{因是因非}」與「因是^{亦因是也、因是已}」。第三點，在語法結構方面，我們必須考慮「因是」的語法是「因^{動詞} A^{名詞}」、「因^{動詞} (A^{名詞}而／以) α^{不及物動詞}」或「因^{副詞} α^{不及物動詞}」，從「因^{副詞} 是^{不及物動詞} 因^{副詞} 非^{不及物動詞}」與「方^{副詞} 生^{不及物動詞} 方^{副詞} 死^{不及物動詞}」的語法相同看來，「因^{副詞} α^{不及物動詞}」應當才是最好的解釋。

第三點，在字詞語意方面，我們必須考量「因是」的「是」指的是「是^{是非}」、「是^{彼是}」或「是^{近指示詞}」。由於我們決定採取「因是^{獨立用語}」，因此或「是^{近指示詞}」可以最先被排除在外。而由於「因是^{因是因非}」應當與「因是^{亦因是也、因是已}」用法相同，因此我們也應當排除「是^{彼是}」的可能性。「因是」的「是」應是「是^{是非}」。在上一



段的討論中，「是^{對錯}」與「是^{是Y、不是Y}」幫助我們反省《莊子·齊物論》的內容，並揭示兩者之間的關係，以言說表達的概念分類上的「是^{是Y、不是Y}」實際上會影響我們的「是^{對錯}」。因此，「因是」的「是」作為「是^{是非}」，也可以保有這兩面的意義。

綜上所述，「因是」的語法應是「因^{副詞}是^{不及物動詞}」或名詞化的「因^{形容詞}是^{名詞}」。其中「因」修飾「是」，意思是「藉由依著特定理由的方式而『成為是』」、「依特定理由而成立的『是』」。這樣的解讀或許和葛瑞漢的解釋最為接近，依照我們上述的討論來分析葛瑞漢的「‘That’s it’ which goes by circumstance」（暫且接受當前狀況的「是這個」），語意上他所採取的是「是^{是非}」中的「是^{是Y、不是Y}」。但他在語法上採取亦是以「因」修飾「是」的名詞化的「因^{形容詞}A^{名詞}」，用現代中文或可以表達為「因應著不同情況而變的『是這個』」。另外，葛瑞漢將「因是因非」翻譯為「If going by circumstance ‘that’s it’ then going by circumstance ‘that’s not’。」（如果因暫且接受當前狀況而「是這個」，那麼也會因暫且接受當前狀況而「不是這個」），語法上看起來則變成於「因^{動詞}（A^{名詞}而／以） α ^{不及物動詞}」的用法，字面上看來葛瑞漢是將「因^{動詞}（情況^{名詞}而／以）是^{不及物動詞}」理解為「因應著（不同）情況『（它）成為「是這個」』」，因此「因」在此看起來並不是直接地修飾「是^{不及物動詞}」或許這顯示了葛瑞漢在語法解釋上的疏忽。但在「因是」的意義之上，用來修飾「是」的「因」本來也是代表著「因^{動詞}某事物^{名詞}」的意思，因此我們也不必因為語法上的瑕疵就認為葛瑞漢的解釋毫無道理，也不應忽略這一解釋的啟發性。



第二節 「因是」在《莊子·齊物論》中的意義

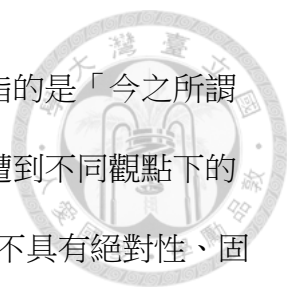
一、「因是」與「是其所非而非其所是」

「因是」在《莊子·齊物論》最開始的出現，最重要的目的是為了回應「儒墨之是非」的問題。如第二章所提出的疑問，既然「儒墨之是非」會被用以「是其所非而非其所是」，那麼它與「欲是其所是而非其所非，則莫若以明」所追求的「是其所非而非其所是」差異何在？「因是因非」與「亦因是也」正是要闡明此一道理。

如第二章所討論，我們首先需要體認「是其所非而非其所是^{以儒墨之是非}」以及「是其所非而非其所是^{以明}」意義上的差異。「是其所非而非其所是^{以明}」所是、所非的不是別人的「是非」，而是改變自身的「是非」。也就是「是^{動詞}其^{自己}所非^{名詞}而非^{動詞}其^{自己}所是^{名詞}」。支持我們這樣解讀的第一個理由可參考《莊子·徐無鬼》、《淮南子·齊俗訓》以及《揚子法言》等先秦兩漢文獻的用例。³²在這些文獻中，「是其所是而非其所非」指的都是「是^{動詞}其^{自己}所是^{名詞}而非^{動詞}其^{自己}所非^{名詞}」，這告訴我們以對待自身的角度看「其所是」、「其所非」是可能的。第二個理由則見於《莊子·則陽》及《莊子·寓言》等篇章，它們皆有類似「是^{動詞}其^{自己}所非^{名詞}而非^{動詞}其^{自己}所是^{名詞}」的表達。³³在這些例子中，「始時所是，卒而非之」或「始於是之而卒詘之以非」指的都是反省自己先前所做的判斷，過去自己認為的「是」在之後的

³² 《莊子·徐無鬼》「莊子曰：『天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎？』」、《淮南子·齊俗訓》：「天下是非無所定，世各是其所是而非其所非。所謂是與非各異，皆自是而非人。由此觀之，事有合於己者，而未始有是也；有忤於心者，而未始有非也。」、《揚子法言·吾子卷第二》：「或曰：『人各是其所是而非其所非，將誰使正之？』曰：『萬物紛錯則懸諸天，眾言淆亂則折諸聖。』」

³³ 《莊子·則陽》：「蘧伯玉行年六十而六十化，未嘗不始於是之而卒詘之以非也，未知今之所謂是之非五十九年非也。」、《莊子·寓言》：「孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九年非也。」




觀點中卻成為「非」。「未知今之所謂是之非五十九年非也」指的是「今之所謂是」與「五十九年非」其實沒有根本上的區別，過去的觀點會遭到不同觀點下的自己給否定。³⁴因此，這也顯示了《莊子》中反省自身是非判斷不具有絕對性、固定性的思想是有跡可循的。

如果對自身言說的態度是「是_{動詞}其_{自己}所是_{名詞}而非_{動詞}其_{自己}所非_{名詞}」，在看待他人言說時，也勢必會因此「是_{動詞}其_{對方}所非_{名詞}而非_{動詞}其_{對方}所是_{名詞}」，因此我們可說「是_{動詞}其_{自己}所是_{名詞}而非_{動詞}其_{自己}所非_{名詞}」以及「是_{動詞}其_{對方}所非_{名詞}而非_{動詞}其_{對方}所是_{名詞}」是一體之兩面，也就是「是_{動詞}其_{自己}所非_{名詞}而非_{動詞}其_{自己}所是_{名詞}」的相反（見下表）。但為什麼《莊子·齊物論》在提出「是其所非而非其所是_{以儒墨之是非}」與「是其所非而非其所是_{以明}」之間的區別時，偏偏要採用不同的觀點來論述，以至於容易產生閱讀上的誤會？或許，《莊子·齊物論》正是想透過這種觀點的轉換來顯示判斷的相對性：不同的事物，在不同的觀點下也可以用同樣的言說來稱呼。另一方面，也或許想要透過這樣的語言修辭，來顯示「是其所非而非其所是_{以儒墨之是非}」與「是其所非而非其所是_{以明}」之間的區別僅在一線之隔，兩者在條件上沒有那麼大的不同，雙方使用的「是非」都是平等的，沒有誰得更加正確。然而，兩種做法之間卻有價值上的高下，這是因為「以明」的做法可以改變自身的「是非」。

從自身的角度而言	「是 _{動詞} 其 _{自己} 所非 _{名詞} 而非 _{動詞} 其 _{自己} 所是 _{名詞} 」	以明
	「是 _{動詞} 其 _{自己} 所是 _{名詞} 而非 _{動詞} 其 _{自己} 所非 _{名詞} 」	以儒墨之是非
從互動的角度而言	「是 _{動詞} 其 _{對方} 所非 _{名詞} 而非 _{動詞} 其 _{對方} 所是 _{名詞} 」	

³⁴ 「A 之非 B」如「指之非指」意思是「A 與 B 不同」的名詞化用法。「未知 A 之非 B」屬於反問，指的則是「又怎麼知道 A 與 B 不同？」也就是「A 與 B 其實相同」。《莊子》中充斥著相似的比達，可見於：《莊子·齊物論》：「庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？」、《莊子·齊物論》：「予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！」、《莊子·大宗師》：「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」、《莊子·在宥》：「吾未知聖知之不為桁楊桎梏也，仁義之不為桎梏、繫枲也，焉知曾、史之不為桎、跖、矰矢也」。



為了闡明它們的相同以及不同，作者在後文以「彼是」、「因是因非」與「亦因是也」說明。如之前所討論的，「是非」判斷亦是一種「彼是」關係，是在特定的觀點下才能成立的。「（彼是）方生方死」，出現在我們面前的一對「彼是」判斷在另一個觀點下即會失效。「（彼是）因是因非」，「彼是」依著特定的觀點暫時地「成為是」，也隨即依著另一觀點暫時地「成為非」。《莊子·齊物論》提出「彼是」、「方生方死」、「因是因非」旨在使人認知到「儒墨之是非」的相對性、觀點性。因此，後文言「聖人不由而照之于天，亦因是也」，則是提出一條與「儒墨之是非」不同的道路。聖人不跟從儒墨使用是非的方式，而是「照之于天」，也就是「以明」的方式，「照」和「明」同屬光亮的意象。如果清楚意識到「是非」的相對性、觀點性，就能夠以更清晰的視野看待「是非」，甚至使用「是非」。聖人並不是不使用「是非」，也不是使用與儒墨不同的「是非」，而是以與儒墨不同的方式使用「是非」。「亦因是也」，指的是聖人所使用的「是非」也是一種「依特定理由而成立的『是』」。因此，聖人與儒墨的區別並不在「是非」的正確與否，兩者的「是非」皆是「因是」。他們的差異在於是否注意到「是非」的相對性、觀點性，而停止使用固定、劃分的「是非」，轉而令是非判斷變得彈性。從這個角度來看，「是其所非而非其所是^{以儒墨之是非}」以及「是其所非而非其所是^{以明}」的差異便顯現出來：「是其所非而非其所是^{以儒墨之是非}」沒有意識到「是非」的相對，因而認為自己當前的「是非」即是真正正確，否定與自己不同的「是非」；而「是其所非而非其所是^{以明}」則彈性地改變自身的「是非」，因為他意識到了當前所使用的「是非」並非絕對，也因此包容與自己不同的「是非」，進而可以配合他人的觀點做出不同的「是非」。



二、是非爭辯的實例：「朝三暮四」與「辯無勝」

從這樣的角度來重新看待朝三暮四的故事。「勞神明為一」者即是故事中的眾狙，眾狙缺乏觀點的可變性，因而擅自地認為狙公最初提出的「朝三而暮四」是對狙公才有利的做法，並認為經過抗議後才提出的「朝四而暮三」才吻合於眾狙的利益，殊不知這兩個選項在總量上其實是完全相同的，「名實未虧而喜怒為用」，這也是一種「因是」的狀況，「朝四而暮三」在眾狙眼中為「是」也是一種「因是」，卻不是絕對的「是」。眾狙以之是絕對的「是」，這就是「勞神明為一而不知其同」，牠們不理解這兩個選項上實際上是相同的。

這相合於「儒墨之是非」，眾狙也同樣「是其所非而非其所是」，擅自地認為狙公先提出的「朝三而暮四」（狙公提出時認為「是」）為「非」而後提出的「朝四而暮三」（在狙公提出「朝三而暮四」時為「非」）為「是」，這顯示了眾狙是抱持著固定觀點的一方。而由於狙公了解兩種「是非」的相同（皆是「因是」以及總量相等），因此可以彈性改變自身觀點，如此一來他可以輕鬆地在了解眾狙的觀點後配合眾狙以改變自己的「是非」。³⁵這就是「聖人和之以是非而休乎天鈞」，彷彿休處在旋轉的中心處，以不同的「是非」應和他人之「是非」。

	眾狙的觀點（固定）	狙公的觀點 1	狙公的觀點 2
朝三而暮四	非（對狙公有利）	是	非
朝四而暮三	是（對自己有利）	非	是

在更後面我們沒有討論過的段落中，亦有一次是非爭辯的實例。舉原文如下：

³⁵ 相似的觀點可見 Wim De Reu "On Goblet Words: Coexistence and Writing in the Zhuangzi" (載於《國立臺灣大學哲學論評》第五十三期，2017年)，關於「是其所非而非其所是」與「朝三暮四」的討論，見頁 88-94。



既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也？而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇。吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之！然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？何化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

此段討論言說爭辯的勝負，按照分析的結果，我們沒有辦法找到一個真正公正客觀的仲裁人，因為每個人都勢必帶著自身的觀點，不論是觀點同於自己、同於對方或不同於自己與對方的人，他們的看法顯然都沒有辦法決定對立的兩方孰是孰非。在這一段落中，「果是」、「果非」表達的是真正「是」、真正「非」。「果是」正與「因是」相對。由於每個人的「是非」其實都是只在自身的觀點下才成立，因而難以說某一方的「是」真的「果是」，即使他的觀點受到另外一個人的支持。「是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯」。如果我們的「是」都真的「果是」，那麼按理來說，「是」與「不是」之間的區別應是可以確定下來的，³⁶可以

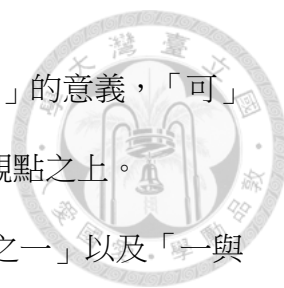
³⁶ 前文「其以為異於鬻音，亦有辯乎，其無辯乎？」告訴我們在討論「A（之）異於B」時，「無辯」指的是無所分別。那麼，「是之異乎不是也亦無辯」的意思就是「是」與「不是」之間的區別沒有分別。但在更靠近此段的同段前文中，「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？」，「辯」卻很明確地指爭辯求勝的意思，因此，「無辯」在這個脈絡中也可以指沒有爭辯，即不需爭辯。相似的用法例如《呂氏春秋·審應覽·離調》「齊人有淳于髡者，以從說魏王。魏王辯之，約車十乘，將使之荊。辭而行，有以橫說魏王，魏王乃止其行。失從之意，又失橫之事。夫其多能不若寡能，其有辯不若無辯。」依照文意，「是若果是」那麼理應能夠確定「是」與「不是」之間的分別，因而在「是」與「不是」之間的分別的問題上也就不會出現爭辯了。



分為真的「是」以及假的「是」。但實際上存在著各式各樣的「辯」，由此可見並不存在所謂的「果是」，所有的「是」皆是「因是」，因而我們不應該期待著要找出一個確定的「是」與「不是」的區別，而應該體認所有的「是」與「不是」都是依著特定的觀點才成立，在不同觀點下「是」與「不是」之間會有非常不同的判斷，因而可以將「不是」的事物視作「是」，將「不然」的事物視作「然」。從這個角度看，「和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也」，面對他人的「是非」，我們不需要「是其所非而非其所是」，而應該以居於旋轉中心、動態而穩定、允許變化的狀態，配合、跟隨他人觀點（「和之」、「因之」），藉此我們得以避免勞神與他人爭辯，亦可如狙公避免可能的衝突，窮盡自然的壽命。在此，「因^動詞之名詞」的意思是跟從對方的觀點。相較起來「因是」所強調的則是一個依著特定觀點而成為「是」的「是」。

三、《莊子·齊物論》中的兩次「因是已」

最後，除了先前已討論過「A1」的以及「A3」的兩個「亦因是也」，我們尚有兩個「因是已」。首先，「A2」的「因是已」出現在「通為一」以及「不用而寓諸庸」後面，緊鄰於一連串描述從「庸」乃至「得」的過程之後出現。「通為一」以及「不用而寓諸庸」皆旨在說明「莛」與「楹」、「厲」與「西施」這類含有對立判斷事物之間並沒有絕對的區分。因而「道」的做法是開通對立的事物之間的區隔，將兩類事物視為一類。也只有達者能知通為一，不用絕對的區分以標顯差異，寄託於庸常、附庸於他人。若能做到「庸」，那麼反而能「得」。到了「得」的狀態，就幾乎接近於理想了。這些情況說明了「因是」，因而言：「因是已」。事物之間所被做出的區分，也不過是一種「因是」，因而實際他們的區別並沒有我們想像地截然二分。就同樣依特定觀點才成立的這一點而言，對立的



事物其實都是同樣的，因而為一。這也是「可乎可」、「然於然」的意義，「可」與「然」也都是成立在可使之為「可」以及可使之為「然」的觀點之上。

而「A4」的「因是已」則出現在「萬物與我為一」、「謂之一」以及「一與言為二」、「二與一為三」之後。此段描述不同事物能在多元的觀點中得到統一，不同的事物在不同的觀點中都可以同被稱作「大」，也因而所有的事物都能被評等地被稱作所有事物。這已經又使我們體認到「因是」的道理，「大」、「小」、「壽」、「夭」都是只依著特定觀點才成為「是」。但此段為了避免在名學旨趣上被人誤解，因此也自行反省他所提倡的觀點，「為一」如果作為一個新的判斷（即「謂之一」）那麼這兩者概念上的區分又可以再做出新的判斷，並且不斷增加出更多的判斷。因此，在名學的思辨中，似乎也很難宣稱所有的事物為「一」。對一的宣稱最後會成為多，對區分事物者所做的批評本身也會成一種區分。因此，對《莊子·齊物論》的作者而言，雖然體認「因是」，為了配合他人的觀點，可以使用「是非」，但在名學討論的層次中，卻要避免陷入不斷做概念上的絕對區分、以致產生無窮無盡的言，永遠無法清楚區分事物的窘境。因此他提倡「無適」，不去產生更多的絕對的區分。這不過也是「因是」而已，「因是已」，名學上所做的區分（「為一」、「謂之一」）也只是依著特定的觀點而成立，不應該被視作實質、絕對的區分而迷惑他人。

總體而言，這四次的「因是」都能被合理的解釋為「藉由依特定理由的方式而『成為是』」或「依特定理由而成立的『是』」，甚至「因是因非」的「因是」也可以被同樣的方式解釋。比起將「因是」解釋為推論用語，此一詮釋幫助我們解釋了一些難題：它成功地解釋了兩次「是其所非而非其所是」以及「雖然」、「因是因非」與「亦因是也」之間的關係；並且它幫助釐清了《莊子·齊物論》

對「是非」的態度：區別了「因是」與「果是」、並說明了「欲是其所非而非其所是」及「和之以是非」中為何聖人亦可以使用「是非」。






第五章 結論

本文有三大目標。第一個目標，詮釋在《莊子·齊物論》之中出現超過四次的「因是」的意義。透過第四章的語法分析，本文認為「因是」的語法應是「因^副是^{不及物動詞}」或名詞化的「因^{形容詞}是^{名詞}」。其中「因」修飾「是」，意思是「藉由依著特定理由的方式而『成為是』」、「依特定理由而成立的『是』」。而在第二章詮釋的基礎之上，我們得以探討四次「因是」在《莊子·齊物論》中的意義。「因是」幫助我們解釋了「是其所非而非其所是^{以儒墨之是非}」以及「是其所非而非其所是^{以明}」的差異。「是其所非而非其所是^{以明}」所是、所非的不是別人的「是非」，而是改變自身的「是非」，因此，聖人使用的「是」與儒墨使用的「是」其實都是「因是」，只是聖人是以允許觀點改變的方式使用「是非」。另外，「因是」也幫助我們理解「朝三暮四」與「辯無勝」等爭辯是非的狀況，狙公理解眾狙的「是」其實是「因是」，因此可以改變自身的觀點。如果爭辯中「是」是「果是」，那麼就不會有爭辯出現。然而爭辯不曾停止，由此我們可以了解爭辯中的「是」其實都是「因是」，故不必要在爭辯中追求勝負。

第二個目標，比較《莊子·齊物論》與《墨經》、《公孫龍子》在名學討論上的立場差異。《莊子·齊物論》在「彼是」方面認為「彼」與「是」可以互換，這是由於《莊子·齊物論》不像《墨經》、《公孫龍子》講究名實相符的原則，而更加重視多元觀點的啟發性。建立在這個出發點上，《莊子·齊物論》主張「是不是」、「類與不類，相與為類」，並批評「一與言為二」這類增加概念區分的語言遊戲。《莊子·齊物論》對「指之非指」及「馬之非馬」的批判在於不應該



以「指」、「馬」的語詞討論這些議題，以避免「指」、「馬」的歧義。這一點《公孫龍子·指物論》中同樣以「天下」、「物」等「非指」來談論「物莫非指而指非指」，與《莊子·齊物論》有著異曲同工之妙。然而，《公孫龍子·指物論》卻仍然拘泥於「物」是否可被稱作「指」的問題，而《莊子·齊物論》則認為只要體認到命名的觀點性與相對性，所有事物都可以被稱作「指」，或被稱作「馬」，進而解消掉《公孫龍子·指物論》中討論的問題。

第三個目標，辨認出《莊子·齊物論》中透過「彼亦是」推得「無物不可」、「無物不然」乃至批評「儒墨之是非」為荒謬的理論困難。首先，「無物不可」、「無物不然」是建立在「彼亦是」的基礎之上。透過「彼是莫得其偶」多元觀點的啟發，我們能夠從不同的角度理解各個判斷的合理之處。因此，「彼是莫得其偶」的觀點有助於我們化解「不知其同」的狀況，使人免於武斷地將世界截然二分。然而，儒墨在政治理念上的無法相容的價值上的「是非^{對錯}」其實無法被完全地化解，《莊子·齊物論》並沒有要完全地取消所有價值對錯上的區別，畢竟，《莊子·齊物論》也有自身的價值判斷。因此，「以明」指的是帶著「彼是莫得其偶」的觀點，意識到事物間不存在截然二分的對立，在經過反省的狀況下，審慎地避免「不知其同」的狀況，以彈性「是非」應和與自己不同的觀點。但最後，《莊子·齊物論》仍然會避免讓治理天下或建立名學系統這樣的追求耗費自己的心神，這是《莊子·齊物論》自身的價值立場。



參考書目

一、原典及注釋、翻譯

(一) 莊子

王先謙，《莊子集解》，臺北：東大出版社，2006年。

王叔岷，《莊子校詮》二版，臺北：中研院史語所，1994年。

林雲銘，《莊子因》，上海：華東師範大學出版社，2011年。

郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：萬卷樓，2007年。

奚侗，《莊子補注》，臺北：藝文印書館，1974年。

陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂二版，臺北：臺灣商務印書館，2011年。

崔大華，《莊子歧解》，北京：中華書局，2012年。

褚伯秀，《莊子義海纂微》，上海：華東師範大學出版社，2014年。

何志華、朱國藩編，《唐宋類書徵引《莊子》資料彙編》，香港：中文大學出版社，2006年。

Graham, Angus C. *Chuang-tzu: The Inner Chapters and other Writings from the Book of Chuang-tzu*. London, Unwin Paperbacks, 1986.

Ziporyn, Brook. *Zhuangzi: The Essential Writings: With Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2009.

(二) 公孫龍子



譚戒甫，《公孫龍子形名發微》，中華書局，2008年。

陳柱，《公孫龍子集解》，商務印書館，1937年

陳癸淼，《公孫龍子今註今譯》，臺灣商務，1986年。

(三) 墨子

高亨，《墨經校詮》，樂天出版社，1973年。

孫詒讓，《墨子閒詁》，華正，1987年。

Graham, Angus C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong, The Chinese University Press, 2013.

Johnston, Ian. *The Mozi: A Complete Translation*, Columbia University Press, 2010.

二、專書

(一) 中文專書

章太炎，《齊物論釋定本》，台北：廣文，1970年。

胡適，《中國哲學史大綱》北京：東方出版社，1996年。

劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學，1994年。

樂調甫，《墨子研究論文集》，北京：人民出版社，1957年。

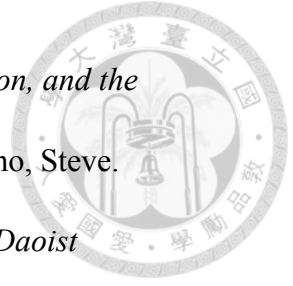
姚際恆，《古今偽書考》，臺北：開明書店，1977年。

黃雲眉，《古今偽書考補正》，濟南：山東人民出版社，1959年。

龐樸，《公孫龍子研究》，北京：中華書局，1979年。

徐復觀，《中國思想史論集續編》，臺北：時報文化，1982年。

(二) 英文專書



- Bagger, Matthew. *The Uses of Paradox: Religion, Self-Transformation, and the Absurd*. New York: Columbia University Press, 2007. Coutinho, Steve. “Conceptual Analyses of the Zhuangzi”, *Dao Companion to Daoist Philosophy*. Edited by Huang Yong. Springer Netherlands, 2015.
- Graham, Angus C., *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- Hansen, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2000
- Harbsmeier, Christoph. *Aspect of Classical Chinese Syntax*. London: Curzon Press, 1981
- Lee, Jung H. *The Ethical Foundations of Early Daoism — Zhuangzi's Unique Moral Vision*. Palgrave Macmillan, 2014.
- Mair, Victor H. (ed.). *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

三、期刊論文

(一) 中文期刊

- 荊州地區博物館，〈江陵張家山兩座漢墓出土大批竹簡〉，《文物》第9期，(1992): 1-11。
- 陳政揚〈論「白馬非馬」在先秦哲學中的發展——以儒、道、名、墨四家思想為例〉，《揭諦》第6期(2004): 103-139。
- 蕭裕民〈《莊子》「天地一指也，萬物一馬也」釋析〉，《文與哲》第9期(2006): 83-108。

沈清松〈從「方法」到「路」—項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》第32卷第9期(2005): 69-70。

呂廟軍〈莊子《齊物論》新釋——兼談名道之辯〉，《江漢大學學報》第29卷第1期(2010): 86-90。

嚴壽澂〈和而不同”與“因是”、“不得已”——儒道二家多元觀詮說〉，《諸子學刊》第六輯(2012): 51-64。

李賢中，〈「指物」與「齊物」的認知觀點比較〉(A Comparison of the Cognitive Perspective Applied in “Referring to Things” and “Equality of Things”)
Asian and African Studies 3 Volume XVI, Issue 1 Ljubljana, 2012, pp. 45–64.

聖松、黃羽璿，〈從《左傳》中諡「靈」國君定其諡之由〉，《東華漢學》第16期，(2012): 89-144。

(二) 英文期刊

Cheng, Chung-ying and Swain, Richard H. “Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu.” *Philosophy East and West* (20.2), 1970, pp. 137-154.

Cook, Scott “Harmony and Cacophony in the Panpipes of Heaven”, *Hiding the world in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, Albany: State University of New York Press, 2003, pp. 64-87.

De Reu, Wim. “How to Throw a Pot: The Centrality of the Potter’s Wheel in the Zhuangzi.” *Asian Philosophy* (20.1), 2010, pp. 43-66.

———”On Goblet Words: Coexistence and Writing in the Zhuangzi” *NTU Philosophical Review*, (53), 2017, pp. 75-108.

Graham, Angus C. “Kung-sun Lung’s Essay on Meanings and Things”, *Journal of Oriental Studies*, (2.2), 1995, pp. 283-301.

——— “Chung-tzu’s Essays on Seeing Things as Equal.” *History of Religious* (9.2), 1969, p.137-159.

——— “The Composition of the Gongsuen Long Tzyy.” *Asia Major* (11), 1957, p. 128-152.

Johnston, Ian. “The Gongsun Longzi: A Translation and an Analysis of its relationship to Later Mohist Writings.” *The Journal of Chinese Philosophy* (31.2), 2004, pp. 271-295.

Im Manyul. “Horse-parts, White-parts, and Naming: Semantics, Ontology, and Compound Terms in the White Horse Dialogue.” *Dao* (6), 2007, pp. 167-185.

Klein, Esther. “Were There ‘Inner Chapters’ in the Warring States? A New Examination of Evidence about the Zhuangzi.” *T’oung Pao* (96.4), 2010, pp. 299-369.

Ming, Thomas and Lai, Aaron. “Fixing the White Horse Discourse: Zhuangzi’s Proof of A White Horse is not a Horse” *Philosophy East and West* (66.1), 2016, pp. 271-289.

Roth, H. D . “Bimodal Mystical Experience in the “Qiwulun” Chapter of Zhuangzi.” *Journal of Chinese Religions* (28.1), 2000, pp. 31-50.

Vierheller, Ernstjoachim. “Language and Logic in the Zhuangzi: Traces of the Gongsun Longzi.” *Oriens Extremus* (50), 2011, pp. 29-46.

(四) 學位論文



赵远远，〈近指指示代词“是”和“此”〉，温州大学中文研究所硕士论文，2011年。

Indraccolo, L. *Gongsun Long and the Gongsun Longzi: Authorship and Textual Variation in a Multilayered Text*. Doctoral dissertation, Ca' Foscari University of Venice, 2010.

