

從 Prof. Jana S. Rošker 的觀點檢視

先秦認知思想

李賢中*

摘要

羅亞娜教授對於先秦認知思想的處理方式，是從名、實、知、行範疇為特定觀點來考察，由儒、墨、名、道家的名實認知思想進行比較，進而取得先秦整體的認知思想輪廓，指出此與西方知識論的差異與特色。本文一方面指出這種探討方式的價值、意義與不足之處，另一方面延伸羅亞娜觀點，更詳細地說明先秦時期認知思想的內涵，進一步指出各家認知思想的差異與關係；從認知對象、認知主體、認知結構與認知背景，指出墨家是以經驗世界實用導向為背境、儒家是以倫理、政治為背境。名家的公孫龍在認知上以認知作用的後設反省為基調，在表達上則要求一名一實、名實相符；惠施是比較相異事物以求同的一體論。老、莊則是以形上實體之道為本。本文嘗試從認識論的觀點進一步了解先秦的相關思想。

關鍵詞：名、實、知、行、認知對象、認知主體、認知結構、
認知背境

收稿：2014/09/23；接受刊登：2015/01/15

*台灣大學哲學系教授暨大連理工大學(2012-2015)特聘海天學者



從 Prof. Jana S. Rošker 的觀點檢視 先秦認知思想

李賢中

壹、Prof. Jana S. Rošker 觀點下的先秦認 識論特徵

2008 年於香港中文大學出版：”Searching the Way—Philosophy and Epistemology in Pre-modern and Modern China” 一書，作者 Jana Rosker（羅亞娜），她是斯洛維尼亞盧布拉納大學（University in Ljubljana）亞非學系漢學教授，她有感於西方學者缺乏對中國認識論此一領域的瞭解不足，因此選擇並非其母語的英文撰寫；她希望有更多的西方學者關心中國認知思想之論題，在此一論題的探討上，羅亞娜教授認為：「不能以西方既有的認識論框架如主客對立的結構來看中國的認識論，因為每個傳統文化都有其獨特的思想系統，並且各自的特色也會表現在不同思維及語言的結構中。」¹歐洲的認知思想有嚴格的主客之分；在中國知識則常聯繫於具體的應用與實踐，有天人合一，也有天人相分；有知行合一也有可分的思想。²她進一步比較中、西、印在知解的動機與

¹ Jana S. Rošker ”Searching the Way—Philosophy and Epistemology in Pre-modern and Modern China”, Hongkong: The Chinese University of Hong Kong, 2008, p. XIV.

² 中國哲學的天人關係、知行關係就其可分者，如有《荀子•天論》：「明於天人之分，則可謂至人矣。」的思想；《墨子•大取》也有



目的不同：「在中國，『知』的中心在自我與世界的和諧；在西方，『知』的中心在征服世界；在印度，「知」的中心在超越自我(overcoming the self)。」³她認為中國的這種和諧並非各要素與宇宙社會整體是平等的，而是所謂的道通為一。

戰國時代各種文化、價值觀、語言混聚而成，古典中國的認識論，緊密地連接語言（名）與實在（實）的結構關係。

「實」的把握來自於「知」，而「知」的結果又展現於「行」，中國古代有力量的君主為了統一人們的言行，建立一致的標準，一些知識份子也為求治理之道，因而重視名、實；知、行的關係。並且，所知的對象也提升至「事理」或「道」的層次。

該書的寫作方式，把握先秦諸子有關認知的核心概念為論述根據，最後歸結中國的認識思想之特色為「關係」。例如該書第一部分先談中國傳統認知思想的一般特性，之後將先秦的名、實、知、行等範疇予以分析說明，對於「理」概念也特別加以系統的介紹；作者以認知思想為主軸，並未按先秦諸子的年代順序論述。第二部分談宋、明、清三代思想家在心性、道德方面的認知思想。第三部分介紹中國的現代化，包括清末到現代思想家，從精神上、政治上的轉變觀點，討論他們對認知問題的相關看法。其中也有與西方哲學的比較，呈現中國認識論的特色。因此，對於中國認知思想中的生命之學、實踐之知、聞見之知、德行之知、終極之知皆有所詮釋。羅亞娜綜合中國認知思想的歷史發展，提出「關係的認識論」，如：體與用、能與所、乃至於人與人、人與自然等等，

「志功，不可以相從也。」的知行思想。

³ Jana S. Rošker "Searching the Way—Philosophy and Epistemology in Pre-modern and Modern China", Hongkong: The Chinese University of Hong Kong, 2008, p. 7-8.



都是從「關係」的連結來思考。

本文僅針對該書第一部分的論點提出進一步的對話與探討。此部分內容包括肯定語言作用的孔子、墨子，到相對主義的荀子；再到否定立場的老子與孟子，以及追求理想語言的公孫龍、允許異名同謂的後期墨家、論「指不至，至不絕」的惠施及平等主義的莊子。⁴該書的具體論點與筆者回應如下：

1. 周文疲弊，孔子以周文應然之名以正當時名實的混亂，墨家則以「實」為主。孔子是以周文為優先，墨家則以「實」為優先。⁵

回應：這種看法似乎認為孔子只重視「名」而不重視「實」，如此則有可商榷之處。因為孔子雖以周文之名為主，但是周文之名的根據還是周文之實，孔子說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」《論語·八佾》孔子既然以周文的禮樂、政教為主，因此孔子在談「正名」思想時，也就是以周文禮樂所涉及的器物、制度之名為根據來端正春秋末期的亂名，其中包含著正名物、正名分與正名本三個層

⁴ 其中 2.3 的標題有誤，2.3 Neglecting linguistic positivism: From Laozi to Xunzi 實際就內容看，該小節僅包含老子與孟子思想為第二種類型，而荀子思想屬 2.2 Orthodox Confucianism and the early Moist School 置於墨子之後，與孔、墨同屬肯定語言作用的第一種類型，但荀子採相對性進路。2.4 Analytical approaches: The Nomenalist and the Neo-Moist schools 為第三種類型。2.5 Zhuangzi's egalitarian epistemology 為第四種類型。參見 Jana S. Rošker "Searching the Way—Philosophy and Epistemology in Pre-modern and Modern China" The Chinese University of Hong Kong, 2008. pp.12-23.

⁵ Jana S. Rošker "Searching the Way—Philosophy and Epistemology in Pre-modern and Modern China" The Chinese University of Hong Kong, 2008, p. 12.



次。⁶這三個層次分別對應著：器物之實、倫理之實與價值之實。因此，孔子所重視的不僅是周文之名，更看重周文之實。

2. 荀子的理論建立在相對論的進路，因為語言是約定俗成的。名有表達價值、有明貴賤、辨同異的作用。名的產生在於人有共同的感官作用。相反於傳統，對荀子而言，社會與社會關係更為重要；因此，「名」必須是提供管理階層一種形式化的工具，恢復並維持他們的政治權力。荀子的名學，是認識論的相對主義。⁷

回應：此點可以進一步指出，荀子的相對論進路是相對於「約定」，相對於禮制、政治運作的有效性與道德性為其基礎，並非相對於不同族群，他們對於語言意義的任意約定都為荀子所接受。荀子說：「故知者為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是，則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也。」可見荀子是以「貴賤明，同異別」儒家之理想體制為其名約的方式與作用。荀子說：「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。」又說：「名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。」〈正名〉因此正名與約定俗成有關，名之所以不能脫離一般道德生活所約定的意義，乃受禮義之道的政

⁶ 李賢中，〈孔子正名思想的現代意義〉，賈磊磊、楊朝明主編《第五屆世界儒學大會學術論文集》。北京：文化藝術出版社，2013年，頁94-97。

⁷ Jana S. Rošker "Searching the Way—Philosophy and Epistemology in Pre-modern and Modern China", Hongkong: The Chinese University of Hong Kong, 2008. p. 13-15.



治運作所規約。

3. 先秦認知思想的另一條進路：輕視墨、荀認知名學思想，否定語言的實證功能。以老子與儒家的孟子為代表。羅亞娜引用陳漢生（Hansen）觀點：「老子主張自然的行為乃由我們本性的構造產生，需要放棄語言，像孟子他也接受自然的行動或行為來自天性，我們的行為必須由這些自然的性情所引導。」⁸老子認為學習道德的知識，像一種社會的壓力，阻礙了我們自然的發展，使我們遠離了原初宇宙之道，那「道」本身就是道德圓滿的。老子看到與理解歷程本質上不同的一種「非語言的自省」。如老子說：「不出戶，知天下，不窺牖，見天道。」〈第 47 章〉在孟子的思想部分，羅亞娜引用 Allinson 的觀點：「對孟子而言，人性自然向善，不需要從無知到啟發的狀態，如果一個人接觸到他的真正本性，他將必然朝向善。」⁹

回應：老子和墨、荀的差異，在於思想背境的不同，老子所論述的語言主要是談語言在表述形上實體—「道」時的有限性、不足性。而荀子的思想背境是政治、倫理上，名的使用問題；墨子除了以政治、倫理背境之外還包含著經驗世界庶民的用名情形。此外，孟子與老子的思想背境也不相同，孟子許多思想背境乃是從心性倫理的層次來說明語言表達的情形。是以，孟子是否否定語言實證功能，此可商榷。如弟子問：「何謂知言？」孟子說：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」〈公孫丑上〉孟子既然能分辨詖辭、淫辭、邪

⁸ Ibid., p.15.

⁹ Ibid., p.17.



辭、遁辭的不同語言，可見「言」還是有它呈現意義的功能與作用，並且還可以觀察這些語言對於人內、外的影響力。孟子曰：「言近而指遠者，善言也；守約而施博者，善道也。」〈盡心下〉可見「言」有其表達深遠意義的作用，重點在於聽言者是否能理解。再看，孟子曰：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」〈離婁上〉由「名」所構成的「言」確有其承載意義的作用，但也要看聽言者的言行、德性如何，才能決定是否與之有言；其中包含著表達與認知雙向互動的關係。再者，老子所主張的本性與孟子所主張的本性不同，老子的本性是自然，是不受道德意識限制的「道」，而孟子的本性是道德之善，包含著惻隱、羞惡、辭讓、是非，仁義禮智的四端之心；這些在老子看來是與自然相悖離的。如老子說：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄而亂之首。」〈38章〉因此陳漢生（Hansen）將老子與孟子同視為放棄語言功能，依循天性而行為的觀點是忽略了老子與孟子的差異；無視於在語言的功能和兩者認知思想背境的不同。

4. 公孫龍的論證建立在儒家「正名」的前提，語言的應用在於名實相符。如；「白馬非馬」的論證。他還強調立辭不得互相矛盾，或彼或此，不能兩可。這種排中律在日常生活語言中是不適用的，因為會有「異名同謂」的情形，公孫龍嘗試排除「異名同謂」的狀況，或至少降低到可管理、控制的狀態。後期墨家相反於公孫龍傾向去建構一種理想的語言，排中律也為後期墨家所論及，他們認為語言學上不同語詞的意義重複如「異名同謂」，是人類語言的自然



特性，因此不需要排除它。後期墨家反對否定語言作用的思想，如〈經說下〉有：「以言為盡諄，諄。」後期墨家對於建立一種理想的語言，有關「名」的理論並不感興趣，而是聚焦於語言的分析，名與實的關係上。¹⁰

回應：羅亞娜對於名家公孫龍與後期墨家在名實關係上的比較，有其見地。進一步分析正名思想，可包括：哲學正名、邏輯正名、語言正名。哲學正名表示「名」基於「實」，而「實」的基礎來自實在界，也包含一些抽象概念的根據，因此墨家強調「實」的優先。邏輯正名，表示一名一實，是針對在思想界中概念與其根據一一對應的要求，公孫龍就持這種「唯乎彼此之謂」的正名思想。語言正名，在表達藉以約定性為前提下允許同名異謂的情況，如荀子正名思想的「約定俗成」。¹¹此外，後期墨家對於「名」的「類」性質有所把握，並瞭解推理與「類」的大小有關。如：「推類之難說在名之大小。」〈經下〉其困難在於名的形式無法包含複雜的存在整體，客觀的實在樣態會被語言的結構、推演與呈現方式所決定與限制，於是我們對於語言的建構與表達的應用，還要掌握原因與理由，如：「夫辭以故生，以理長，以類行。」〈大取〉故、理、類是人類掌握自然現象與事態的一些結構性要素，這些都是後期墨家認知理論的重要思想。

5. 辯者第十一事的「指不至，至不絕」，顯示惠施相對主義對後期墨家實在論的回應。惠施同異的範疇或對象的絕對關連性，是奠基在對實在概念定義的不可能性上，而公孫龍是要建立理想的語言。至於後期墨家，則是常識實在與

¹⁰ Ibid., pp. 19-20.

¹¹ 周云之，《名辯學論》，瀋陽：遼寧教育出版社，1996年，頁232-233。



效益主義的立場，惠施則對常識實在的立場有所回應。這裡有意思的是，惠施認為兩個事物看來雖然大不相同，但至少在某一特性上會有所相同，因為它們都是同一整體結構中的一部份。「知」無限，「知」的真假亦無準，人被感官的識見所限制，人有成心而迷亂，人的認知皆有所待。

12

回應：辯者第十一事的「指不至，至不絕」，是與公孫龍〈指物論〉：「物莫非指，而指非指」相關聯的。特別是對其中「而指非指」的進一步解釋，由於指涉作用的認知結果並不同於認知對象；這就必須說明要如何判定「不同」？如果你認為這次的認知結果不同於認知對象，那麼抱持這種主張的人就必須知道那對象「是」甚麼。可是如果你知道那對象「是」甚麼，你就不能說「而指非指」；於是辯者進一步的說明的就是：「至不絕」，也就是當你說：「指涉作用的認知結果並不同於認知對象」中的「認知對象」也只是暫時的理解，會被之後的再認識、再理解所推翻或補充，於是每一次認知結果相對於之後的認知，都是「而指非指」。如此，對這整個系列的觀察就是「指不至，至不絕」。惠施則嘗試說明之所以會造成這種情形的理由：乃是在認知過程中，事物間的比較關係是無法窮盡的。他強調人在認知過程中的重要環節—「比較」；人對於某一事物的認知是透過「比較」，比較而有同異，基於同異而歸類，有所類同而確立一「名」。透過這些名而形構，呈現人們所見的意義世界。然而現實世界的萬物是不斷變化的，這變化也使得一事物與其他事物之間不斷湧現

¹² Jana S. Rošker "Searching the Way—Philosophy and Epistemology in Pre-modern and Modern China", Hongkong: The Chinese University of Hong Kong, 2008. p. 23.



新的關係，認知者也不斷捕捉新的比較，因此一直處在「指不至，至不絕」的歷程中。所以，惠施對後期墨家實在論的回應就奠基在對實在概念定義的不可能性上了。

6. 莊子認為知識是無限的，人類的能力太過於有限，無法獲得真知。另一方面

莊子指出個別不同的心靈如何連結於可理解的和諧一體，莊子平等主義的認識論，視每一種認知都是可能的，都具有價值；他並沒有提供任何絕對的觀點來批駁或評價任何認知的方法。那是一種全體交互關係下，懷疑的整體論，充滿著無窮的可能性。《莊子·齊物論》說：「非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。必有真宰，而特不得其朕。」¹³

回應：莊子的認知思想可稱為神秘經驗的認識論。¹⁴離形、去智、心齋、坐忘，乃至朝徹、見獨這些神秘經驗的歷程與莊子的認知思想有密切的關係，是不得不加以處理的問題；因為真知的前提在於先成為真人，有真人而後有真知。陳鼓應說：「真人體現道的無限性、整體性和自由性。」

「莊子的興趣不在於探討客觀知識的形成及其確當性等問題，他所關切的是如何培養一個具有整體世界觀——能達到天人合一境界的理想人格型態。因而，莊子不說有真知而後有真人，卻說：『有真人而後有真知』——先有『真人』的開放心靈、開闊視野、超脫心胸，才能培養『真知』。」

¹⁵這是該單元所未處理的部分。

¹³ Ibid., pp. 27-28.

¹⁴ 關永中，〈獨與天地往來—與莊子對談神秘經驗知識論〉，《第三個千禧年哲學的展望—基督宗教與中華文化交談—會議論文集》，新莊：輔仁大學出版社，2002年，頁107。

¹⁵ 陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南書局，2006年，頁177。



羅亞娜教授在先秦認知思想的探討上，對於認知思想相關的表達、語言哲學探討較多，由於表達中言的作用及名實的關係都與認知有關，羅亞娜強調中國認知思想是一種「關係的認識論」，名、實，知、行相互聯繫；但是似乎未能集中在認知問題上專予探究。以下將先說明先秦各家有關認知的核心思想，再分別從認知對象、認知主體、認知結構與認知背景，納入一系統架構中來說明各家認知思想之異同與關係，進而展示先秦認知思想的整體特性。

貳、認知主體的能力探討

一墨家與荀子的認知思想

墨家的認知思想，主要在《墨辯》中探討，¹⁶其中論及認知主體的能力、主動性、與對象的作用、統合能力及認知方式等面向的探討。《墨辯》指出了認知主體的認知能力：「材」

¹⁶有關《墨辯》著書年代，陳癸淼在其《墨辯研究》指出：「墨辯不出於墨子之手，而出於後墨之手，此其一。所謂後墨，包括有巨子及一般墨徒在內。所以墨辯是集體創作的結晶。此其二。所謂集體創作，是以有組織、有計劃的方式為之，還是自然的累積，則不易決定；此其三。墨辯產生之時代，可能延續甚長，而以莊子、惠施至韓非這一段時期為主。此其四。」參見陳癸淼，《墨辯研究》，台北：學生書局，1977年，頁315-322。此外，方孝博綜合詹劍峰、梁啟超、樂調甫、譚戒甫、高亨、汪中、孫詒讓、侯外廬、杜國庠等人不同看法，主張：〈經上、下〉、〈經說上、下〉及〈大取〉、〈小取〉這六篇文章，既是墨翟和他的門人後學集體的著作，又是在較長時期中，不斷研究增益組織加工而成的，總的說來，寫作年代應在西元前四百多年到二百四十年之間，最後寫定的時間，約當荀子的時代。參見方孝博，《墨經中的數學和物理學》，北京：中國社會科學出版社，1983年，頁2-4。



及「五路」；如〈經上〉：「知，材也。」〈經下〉：「知而不以五路，說在久。」其中，「材」是指認知主體的本有認知能力，「五路」就是指「五官」。「久」是指「時間」，「時間」這樣的概念就無法僅用五官的能力認知，還須要其他的比較、綜合能力。

從認知主體的主動性看，有「慮」「求」；如〈經上〉：「慮，求也。」〈經說上〉：「慮：慮也者以其知有求也，而不必得之，若倪。」人既有知物之本能「材」，還需有主動知物之動作「慮」；如此仍然未必能達到知的目的，像目之尋視，若事物遙遠，仍無法知；若僅有感官作用，而無理性統覺，亦無法知。

認知主體與認知對象的關係有：「接」。如〈經上〉：「知，接也。」〈經說上〉：「知：知也者，以其知過物，而能貌之，若見。」感官必須與物接觸，認知主體才能有所知。如視覺與物接觸而在心中留下一物像，貌似該物。認知主體的統合

作用及所能達到的認知結果：「^知心_心」明」；如〈經上〉：

「^知心_心，明也。」〈經說上〉：「^知心_心：^知心_心也者，

以其知論物，而其知之也著，若明。」「^知心_心」有比度推論之意，是以感官作用接觸對象物所得之知，做進一步的統合論斷所得明審之知。

至於認知的不同途徑有：傳聞而得、推論而得、以及親身體驗而得。如〈經上〉：「知，聞、說、親；名、實、合、為。」而認知的結果則有：只知名稱而不知其實之「名知」、僅知其實而不知其名之「實知」、知其名亦知其實之「合知」、以及不但能「知」而且能「行」的實踐之知—「為知」。



在荀子方面，荀子對於墨家所謂的「知材」與「五路」的五種認知官能與「知，接也」的情形有更明確的論述，如：「形體色理以目異；聲音清濁調竽奇聲以耳異；甘苦鹹淡辛酸奇味以口異；香臭芬鬱腥臊、漏膻奇臭以鼻異；疾養滄熱滑鉞以形體異；說故喜怒哀樂惡欲以心異；心有徵知。」《荀子·正名》將認知對象與認知主體的能力聯繫起來，對於統合這五種感官作用的天君之特性也有進一步的分析。其中「心」對於五官所得資訊息會有好惡的反應，此心在認知的作用上除了徵知還有「能慮」，如荀子說：「性之好惡喜怒哀樂謂之情，情然而心為之擇謂之慮。」透過感知、反應、思考，心還有選擇的能力。

從認知對象來看，荀子所欲之的對象為「道」。「先王之道...曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」〈儒效〉荀子之道是禮義之道，具有政治上的周遍性，此道表現在：貴賤分、政令施、群眾化、有一定的方向性，包含著：君道、臣道、君子之道等。因此荀子所關切的認知對象是「道」。「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。」〈解蔽〉認知的的主體在於心，心的虛、壹、靜三種德能使其能知。

何謂虛？此指心有容受性，可以記憶許多學習道的知識。所謂：「人生而有知，知而有志。志也者，臧也；然而有所謂虛，不以所已臧害所將受，謂之虛。」〈解蔽〉臧即「藏」，為「包藏」或「記憶」之意，¹⁷指出心有容受萬物的性質，這

¹⁷ 北大哲學系主編，《荀子新注》，台北：里仁書局，1983年，頁421。



就是心的容受性。

何謂壹？此指心有兼知性，「心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。」〈解蔽〉人所認知的事物不只一件，人的心可以同時認知許多事物，而不會彼此混亂。在眾多的知識訊息中人可以專注於其中之一的思考。又如：以「白石」為認知對象，白色由目見，石的堅硬由手觸，透過天官意物使心同時接收「白」與「堅」，而徵知為「白石」，此即心的兼知性。

何謂靜？此指心在認知過程中的活動性，「心，臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。…體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。」〈解蔽〉人心的活動有其自主性，可鬆弛、可專注，也可以在吵雜混亂的環境中，保持人內心的安靜。荀子表明心知的能力是天生具有，透過「天官意物」的「徵知」，且「待天官之當簿其類」〈正名〉，然後才可緣天官而分辨對象性質的差異。因此，心徵於萬物以知，是認知主體的統合認知能力。

此外，荀子的「心」還有自主性與意志力。「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使詘申，心不可劫而使易意。」心是身的統帥領導者，有自我克制、自我堅持的自主性，甚至身體受到了約束，其心仍然是自由的；由此，荀子的認知心也與其道德倫理生活有密切的關係。

心除了有容受性、兼知性、活動性之外，還有自主性。因此可以接受禮義與師法之化，化性起偽。以上荀子這些相



關論述，都是對認知主體能力的分析。

將墨家與荀子的認知思想置於同一類型，因兩者皆對認知的主體能力進行說明與分析，對於認知主客關係的作用有所把握，也都肯定人是可以認識世界上的事物；都已論及感官與心智的認知作用，荀子較墨子對於心智有更深刻的分析，墨子可稱為「貌物」而智明，荀子簡稱「意物」而徵知。¹⁸就差異面看，在認知的對象上，荀子強調認知與政治、倫理的關係，他所說的知「道」，也是政治之道。墨家相對而言是以一般經驗世界與庶民生活上的事物為認知對象，對於認知作用有較廣泛的論述與反省。

參、主客關係間的認知難題 —公孫龍與惠施的認知思想

名家公孫龍子乃是辯者之徒，¹⁹在他看來，指涉作用是認知結果的必要條件，沒有指涉作用，就不能夠認知事物，當然也無法表達或稱謂事物。從主客二元的認知模式分析，認識的條件有三：（一）為「能指」，即認識主體的認識能力。如《公孫龍·指物論》：「物莫非指」中的「指」，其指涉作用必然包含人的認識能力。如〈堅白論〉中的視覺、觸覺、以及心神的作用，透過這些能力可以得到有關此認知對象的特性與內在呈現。如徐復觀說：「指，係認識能力。即由認識能

¹⁸ 《墨子·經說上》：「知：知也者，以其知過物，而能貌之，若見。
知
心：心也者，以其知論物，而其知之也著，若明。」《荀子·正名》「其天官之意物也同...心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。」

¹⁹ 《莊子·天下》：「桓團、公孫龍辯者之徒。」



力指向於物時所得之映像。」²⁰（二）為「所指」，即指涉之對象物。如《公孫龍·指物論》：「而指非指」中的第二「指」，像白馬、堅白石等都是認知的對象。（三）為「物指」，即能指與所指相關而構成的指涉作用。如《公孫龍子·指物論》：「使天下無物指，誰徑謂非指？」以及「天下有指無物指，誰徑謂非指？」中的「物指」，也就是主客相關的知覺作用，是認識的必要條件，一方面為認識主體具備的指涉能力指涉到對象物，也就是前述《墨經》中所論及的「知，接也。」另一方面為對象物所呈現之貌相、聲色、或其他性質，為認識主體所把握。

公孫龍有關認知問題的關注點，是人所認知到的結果為何？能否等同於所欲認知的對象？在他的〈指物論〉說：「物莫非指，而指非指。」一方面肯定了認知過程，無法不透過指涉作用，另一方面他也看到了認知的結果並不同於原先的認知對象。因為真正的認知對象是無法確定的，而這種不確定性，就在於主客二元認知模式本身的結構特性，也就是在這種主客兩方的結構中，主體永遠無法理解真正的客體。正如惠施在《莊子·秋水》與莊子作「魚樂之辯」所採取的認知立場：「主體不是客體就無法瞭解客體的感受，也不能認知客體的真正內涵。」公孫龍在其〈指物論〉的結尾對此有深刻的反省：「且夫指固自為非指，奚待於物而乃與為指？」意即指涉作用在二元結構下，本來就無法指出真正的對象物為何，如何有待於一種所謂的「對象物」，來構成這種指涉作用？也就是說，在二元認知結構下，指涉作用本身就阻礙了真正認識的可能性。如果我們不能確知「物」又如何能有所「指」？因而展現出一種對於最終認知結果的懷疑論立場。基於上述

²⁰ 徐復觀，《公孫龍子講疏》，台中：東海大學，1966年，頁13。



關連於辯者、惠施思想的分析，我們可以將「物莫非指，而指非指。」詮釋為：凡是對象物必須透過指涉作用而呈現，不過被指出而呈現者，並不同於對象物。其中所謂的「物」即為認知的客體，而「指」則包含著認識主體的「能指」、指涉對象的「所指」及指涉作用的「物指」。²¹認識的作用是「能指」指向「所指」，進而構成「物指」，以獲得認識的結果。真正的物雖然不能完全把握，但是經由「指物」而來的「實」卻是可以確定的；所謂的認識結果就是經「指」而來，在思想界中所確定的「實」，為「名」所表達者。

依此，公孫龍〈名實論〉所謂：「天地與其所產焉，物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實不曠焉，位也。」其中，天地和天地所產生的萬物就是我們認識的對象，而認識的主體能夠指涉、描述、界定這些對象；並且對象物因著人的認識作用，也呈現出它的種種性質，「不過」就是在人的認知能力充分發揮下，不增減構成某物之所以成為某物之「指」的自性，這就是「實」。由於「物莫非指」，因此「物」「實」「位」等意涵都是在「指」的意義範疇之內，也就是都必須在認知主體的認知能力與作用之下來看；這也幫助我們瞭解「物」何以能「物其所物」，那必然是經過指涉作用所把握之「所物」，也就是「指」。而「不過」則是在人的指涉作用所界定與約定下的「實」，其中包含著在「指」範疇內的清晰性與界定性。

當「實」以「名」的方式代表或表達時，其概念的內涵並不減損「實」的內容，所謂不減損「實」的內容，是指在人們腦海中所把握到的認知內涵，也就是「物莫非指」之「指」，

²¹ 李賢中，《先秦名家「名實」思想探析》，台北：文史哲出版社，1992年，頁65。



這也就是名實相符的「位」。而所謂的「位」也就是：一名一實，名符其實；如此以達到前述「邏輯正名」的目的。

在《漢書·藝文志》中同屬於名家的惠施，²²他認為宇宙是一個整體，他以大一、小一的「一」來描述，此「一」既是至大無外，也是至小無內。至大無外的「大一」說明這宇宙的無限性，至小無內的「小一」說明這宇宙之所以無限的理由；因為無限大的空間可以容納無限多的事物，而足以容納無限多事物者，必須是至小無內的，如此才可以容納所有的事物。因此在歷物十事中的第二事，惠施說：「無厚不可積，其大千里。」那「無厚不可積」就是「小一」，而「其大千里」就是「大一」。因此，這整體的宇宙，就其為可容納萬物的容者而言，它是「小一」；就其所容納無限萬物的範圍而言，它是「大一」。

在此無限宇宙中的萬物，都是透過人的認知比較而被人所把握，如公孫龍所謂的「物莫非指」；在惠施看來，從「指」到「名」必須經由「比較」才能產生；萬物之間的關係經由人的認知、比較而成為相對的關係，如第三事的：「天與地卑，山與澤平。」然而「比較」涉及認知主體的觀點設定，由於認知主體的主觀性差異而有觀點設定的不同。名或概念是透過比較同異而來，相同的一類就成立一名，但這些名都是在特定的觀點，或在一群人約定俗成的共識下成立，沒有必然性，只有相對性。因此，萬物之間以「名」為表徵的關係，在惠施看來是相對的。從無限的「大一」來看，「天與地卑，山與澤平。」是可以成立的。

²²「名七家，三十六篇。」七家分別為：「鄧析、尹文子、公孫龍子、成公生、惠子、黃公、毛公。」其中包含《惠子》一篇。班固，《漢書藝文志》北京：國家圖書館，2009。惠子，名施，與莊子並時



此外，宇宙中的萬物不斷變化，當我們將變動中的萬物透過人的認知作用而將其轉化為概念時，必須掌握其中所能觀察到不變的內涵，所以在將變動萬物轉化為概念的過程，其實就是對於連續性事物予以切分，將物由動態轉化為靜態。如惠施第四事所謂：「日方中方睨，物方生方死。」其中的「方」，就是「當下」，而中、睨等概念就是當下的把握，就算人類對一段相對而言較長的事物進行觀察，而形成的概念，相對於無限的「大一」而言，那也不過是「方」。這是認知主體對於認知對象加以把握的特徵之一。

再者，惠施對於萬物的同異類別的認知過程也有精微的考察，《莊子·天下》篇中，引述惠施的思想：「大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。」這說明了不同類別的「名」雖然不同，有大類、小類之別，但是透過比較，我們還是得以賦予適當的名稱，如：大類與小類的相比所呈現出來的差異，我們可以稱為：「小同異」。對於萬物都可以透過相比較而呈現出來各自事物的同異，我們也可以賦予一名：「大同異」。透過人類文化傳統的累積，人們逐漸經由所設立的概念群、符號系統，與人類所認識到的世界建立一一對應的關係，雖然從「而指非指」的觀點，或「指不至，至不絕」的觀點，與思想界相對應的現象界似乎越來越能夠相呼應，人們也在強大的約定俗成下，容易將現象界越來越視為實在如此，或絕對如此。

然而名家、辯者、惠施卻作了深刻的反省，嘗試提出這些經由「方」的切分、觀點的主觀性、比較的相對性所產生之概念，所構成的論述或「物論」，如何可能去了解表達者所欲傳達的內容與意義？特別是相同概念會有不同的意義，或者對於相同的對象，因觀點不同卻有不同表達的概念，要如



何處理？如第七事：「今日適越而昔來。」其中的今適、昔來，這些語詞的觀點要如何確立？²³人們是否能夠去解讀經由不同認知觀點與思維過程，所表達出的這些有關諸事萬物的「物論」？於是惠施提出了第八事的：「連環可解。」其中的「環」就寓意著現象世界所象徵的「物論」²⁴，他認為這些經由認知轉化之連續性變化的事物的「物論」是可解的。要如何解開其中的內涵與意義？惠施提出了第九事：「我知天下之中央，燕之北，越之南是也。」也就是觀點、預設、論域等主觀性因素的確立。從惠施看來，辯者的「指不至，至不絕」，或公孫龍的「物莫非指，而指非指」都是主客二元認知結構下所把握到的「實」，正是相對於人的主觀性所達到的認知結果。要如何才能夠確立這些主觀性因素？惠施提出的方法不再是認識論或邏輯上的要求，而是歷物十事的第十事：「汜愛萬物，天地一體。」從倫理上的汜愛，以廣包的胸襟，透過「愛」聯繫起人與人之間的疏離，打消人與物的隔閡，通達人與己的迷障，經由汜愛才能認識，才能知道人所表達的觀點、預設、論域為何，也才能了解各式各樣「物論」的意義。這裡已透顯出一種要解決認識論上的困難，不能再使用認識論的方法。

²³ 「今日適越而昔來。」可就時空整體與設定時空範圍的觀點來解釋；同一名於不同觀點下，會呈現不同意義；如：此南方與彼南方。同一事件於不同觀點下，可以用不同之名加以指謂。如：同是至越國一事，東方人謂之「今」，西方人謂之「昔」。參見李賢中《名家哲學研究》，新北市：花木蘭文化出版社，2012年，頁60。

²⁴ 《莊子·則陽》：「冉相氏得其環中以隨成，與物無終無始，無幾無時。」《莊子·齊物論》：「樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮。非亦一無窮也。」連環，即指各種物論無窮之是非。郭慶藩，《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版社，1974年，頁885、66。



公孫龍的認知難題是終極實在的不可知，但卻在表達上要求一名一實，名符其實的「唯謂論」。²⁵惠施的認知思想是確立觀點比較的相對論，以汜愛的整體性把握來處理相對性的認知結果。公孫龍面對此不可知世界，他解決的方法是不再以實在界為基礎，而以思想界為底線，在邏輯正名的維度上，嚴格要求思想界中名與實的一一對應。惠施面對這相對性世界的處理方式，則是從倫理上的汜愛來確立用名者的相對根據為何，進而確立名實意義的可能性。公孫龍與惠施都是在主客二元的認知結構下，遭遇認知上的困難，進而提出脫困的可能性。

肆、對認知主客關係的反省與超越 —老子與莊子的認知思想

從認知的對象來看，老子所關切的是宇宙根源之「道」此一形上實體，他說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」《老子·25章》由於寂寥的道是無聲、無形的，因此從認知主體的能力來看，人的感官作用對於道的認知是無能為力的。如此，要如何把握道的特性呢？老子說：「視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不曠，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無

²⁵ 《公孫龍子·名實論》：「謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此而此不唯乎此，則此謂不行。其以當，不當也；不當而當，亂也。故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。」由於公孫龍強調唯乎彼、此之謂，故簡稱為「唯謂論」。龐樸，《公孫龍子研究》，台北：木鐸出版社，1982年，頁48。



物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。」《老子·14 章》老子運用不同感官能力的無所知狀態來說明「道」，夷、希、微不是「道」的性質，而是人的認知能力無法發揮功能的狀態，藉由這些狀態的描述來烘托出那認知對象的特殊性。此外，我們也無法用惠施那種類比、比較的方式來認識道，如某物的明亮或者昏昧；也不能用道與其他事物的關係來加以說明，如上、下，前、後的關係。「無狀之狀，無物之象」顯示即使是用推理、類比的方式也無法把握某種狀態來描述「道」，因此從人對「道」的認知能力來看，老子持否定的立場。

再從感官能力所及的範圍來看，老子認為經由感官認知所導致的物慾橫流，也是必須要避免的，他說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。」《老子·12 章》視覺、聽覺、味覺及人心在墨子與荀子看來對於人的認知作用是不可或缺的，但從老子看來，感官與人心面對五光十色，爭逐利益的世界，反而是對自己本性的一種傷害。所以他說：「絕聖棄智，民利百倍；...見素抱樸，少私寡欲。」《老子·19 章》老子對於心思謀慮的巧智所導致背離了素樸本性，也是加以反對的。由此可見老子對於人的認知能力常與過分的欲望相連結，他以離「道」遠近作為衡量標準，因而對人的認知能力持否定的立場。如果以離道遠近為衡量標準，也就表示老子了解「道」為何物，他乃為一悟道者。

那麼，人要如何接近「道」、體悟「道」？老子說：「致虛極、守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。」《老子·16 章》致虛守靜是消除人的心智作用，



因為這些作用會導致欲望的氾濫，所要觀察的對象是萬物，且為「並作」之萬物。並，小篆從二立，「立」象人正面直立地上之形，今二人比肩而立，故其本義作「併」解。²⁶因此「並作」是指萬物的俱、齊、皆的生長，要觀察到萬物的生、長、壯、老、死等全幅過程，從萬物的生死的全幅過程去體會常道，並依萬物的常道而行。這種「觀」的認知能力是以虛靜為前提，也就是必須要有工夫修養才能體會常道。於是從老子來看，他雖承認人有感官、心智的認知能力，但對於所要認知的對象—「常道」而言是無能為力的，唯有透過：「致虛極、守靜篤」的工夫才有可能。因此，老子有兩種不同層次的知，一為感官之知，一為體道之知。

莊子的認知思想對於老子的主張做了進一步的引申發揮。莊子的〈齊物論〉就是從道的觀點出發，其認知目標是與道合一。這似乎是從原點出發又回到原點。其實不然，我們看《莊子·齊物論》一開始，南郭子綦對其弟子顏成子游所說的「吾喪我」，就呈現認知主體的超離、提升，這需要一定的修養工夫才能完成。接著講人籟、地籟、天籟，顯示這感通的主體非常清楚，那些以二元對立的認知方式面對世界時，他們會對認知結果自以為是，包括：世界觀、人生觀、價值觀或各種理論，不僅是各自堅持，而且還要絞盡腦汁、想盡辦法去說服別人，展現出「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹」各種不同認知、表達的情態。接下來莊子再對他們認知的內容加以批判，其中彼此、是非、所言未定、言辯無益等等問題，最後透過「莊周夢蝶」提出與物同化與道合一的境界。因此，其出發點與結果似乎在同一點上，但還是

²⁶ 高樹藩編纂，《正中形音義大字典》，台北：正中書局，1984，頁12。



有一過程性可說。

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

萬物是變化無常的現象，「道」是無所不在又是絕對不變的本根，現象來自本根也歸屬於本根；面對這不斷變化的萬物，要如何才能登假於道呢？《莊子·知北遊》：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不當名。」這和老子的看法相同，聞見的認知能力、名言的表達能力，像公孫龍的指涉性認知方式，墨子知材之貌物、智明，荀子的天官意物、天君徵知等，都無法登假於道。在《莊子》看來，只有排除這些一般的認知活動，才能企合於道。此外，一些提升心靈境界的修養歷程，如：《莊子》中所謂的「心齋」〈人間世〉、「坐忘」、「朝徹」、「見獨」〈大宗師〉等工夫歷程，或〈逍遙遊〉中的「聖人」「神人」「至人」等境界，則大都是以描述、形容、比喻的方



式表達，主要是強調認知主體在精神層次的變化，心靈境界的提升。對一般人而言，這體道的真人境界似乎有一定的神秘性。不過我們還是可以從《莊子》書中找到一些道通為一的感通方式。

何謂心齋？莊子藉仲尼說：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也；唯道集虛。虛者，心齋也。」〈人間世〉去除令人分心外務的感官之知，使心志專一，超越外感官如耳所得的知覺經驗，返回內心的思考反省；由於這心的反省仍會受到感官經驗的糾葛，應更進一步從「氣」來領會。陳鼓應解釋：「這氣是指心靈活動到達極純精的境地，換言之，「氣」即是高度修養境界的空靈明覺之心。」²⁷感官的耳只能達到形器界的聲音，反省之心也只能達到符應外物對象的觀念，只有空明之氣才能消解感官、反省之知，虛空其心，以應萬物。唯有空靈明覺之心才能悟道，因道是集在此虛中，這就是心的齋戒。這與「坐忘」有相似的悟道過程，所謂：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」〈大宗師〉「墮肢體」就是「無聽之以耳而聽之以心」，「黜聰明」就相當於「無聽之以心而聽之以氣」，「離形去知，同於大通」則相當於「氣也者，虛而待物者也；唯道集虛。」這種心齋、坐忘悟道的過程有三個層次：一是感官認知層次、二是思慮反省層次、三是超越前兩者層次。

莊子有關認知至體道的不同境界我們還可以參考：

吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九

²⁷ 陳鼓應，《莊子今注今譯上》，北京：中華書局，2011，頁130。



日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。（〈大宗師〉）

當人們從認知的前兩個層次向第三層次超越時，修養持守那得以超越的靈明心神，一段時間之後就可遺忘離自我較遠的外在世界，再持守一段時間之後可以遺忘離自我較近的資身之物，繼續持守更長的一段時間，可以將自己的形體生命也遺忘，如早晨之清明，得見道體的獨一絕對，在那境界中，超越時間、超越生死、超越變化與成毀，與擾動的萬物相接而卻又能保持寧靜。朝徹、見獨已達到真人的境界。

〈齊物論〉「吾喪我」的「吾」，乃第三層次之知，是人和宇宙的一體感通。陳鼓應說：「真人體現道的無限性、整體性和自由性。」「莊子的興趣不在於探討客觀知識的形成及其確當性等問題，他所關切的是如何培養一個具有整體世界觀——能達到天人合一境界的理想人格型態。因而，莊子不說有真知而後有真人，卻說：『有真人而後有真知』——先有『真人』的開放心靈、開闊視野、超脫心胸，才能培養『真知』。」然而所謂「真人」的境界又如何呢？

夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。（〈大宗師〉）



認知必有所待的對象，依賴相關的條件，而後才能判斷它是否正確，但是所待的對象、所依賴的條件卻是無法確定的，為何無法確定呢？因為萬物皆在變化中，所有的事物也都依賴著無數的相關條件，若不能有整體之知、究極之知，任何局部的判定，都是可存疑的，也因此唯有體道的真人，才能有登至於玄深的大道，將「知」提升於真知。而這種「真人」他能超越人事上的成敗，不在意個人的得失，感官經驗的刺激也不會對他造成任何的影響，他能超脫形骸的執著，他不以心損道，而能有真正的知。這就是莊子從老子思想而來，對於認知主客關係的反省與超越。

伍、先秦認知思想之比較與對 Prof. Jana S. Rošker 觀點的回應

Prof. Jana S. Rošker 探討方式的價值在於試圖展現先秦認知思想全貌的大方向，透過名、實，知、行範疇的探討，與各家認知思想的比較，雖能勾勒出先秦認知思想的大致輪廓；唯其不足之處在於對各家認知思想的介紹與比較，論點過於零散，未能呈現出先秦思想在義理上的整體面貌，而整體面貌的勾勒則在於釐清各家認知思想的相關性。以下，根據前文的思考線索，提出筆者的觀察與回應：

一、從齊物觀點看貌物、意物、指物與歷物

前述莊子的認知體道三層次中的一、二層次正是墨家與荀子對於認知能力在天官、天君方面的分析，以及對於認知對象和認知作用知接、慮求的說明。而名家的公孫龍是針對



前兩種認知層次的認知結果產生懷疑，而呈現指物的不可知論。惠施則透過認知、表達中的比較過程，主張歷物的相對論。莊子則從悟道的第三層次批判了墨家的感官經驗、荀子型態的心思作用、惠施的觀點轉換不定以及公孫龍的指涉性二元認知結構的限制性，進而提出了登假於道的齊物論。²⁸

墨家的〈經上〉：「知，聞、說、親；名、實、合、為。」
〈經說上〉：「傳受之，聞也。方不障，說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，為也。」
墨家認知的方式有：傳授而來的、推論而來的以及親身體驗的；這些都在莊子耳與心的前兩個層次。認知的結果中「合知」相當於莊子所說的「心止於符」，也就是名實的相符合。此外，墨子眾賢之術所說的：「必將富之，貴之，敬之，譽之... 然后國之良士，亦將可得而眾也。」以及「高予之爵，重予之祿」〈尚賢上〉的任賢方法；在莊子看來這些名利之惑都是進入第三層次體道的阻礙。如：

徹志之勃，解心之繆，去德之累，達道之塞，貴富顯嚴名利六者，勃志也。...此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。（〈庚桑楚〉）

其中榮貴、富贍、高顯、尊嚴、聲名、利祿六者都是物

²⁸ 〈齊物論〉中有：「惠子之據梧也，...故以堅白之味終。」以及「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。」《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版社，1974年，頁74-75、66。其中內容顯然是對惠施、公孫龍的思想而發。



慾昏蔽，勃亂意志的負面因素，在認知上有礙於進入體道的第三層次。

此外，荀子所說的：「性之好惡喜怒哀樂調之情，情然而心為之擇調之慮。」以及說故喜怒哀樂惡欲以心異；心有徵知。」《荀子·正名》其中的「喜怒哀樂惡欲」雖然是心對於從感官而來的刺激或經由思慮而有的反應，在莊子看來都是「德之累」。如他所謂：「惡欲喜怒哀樂六者，累德也。」〈庚桑楚〉

《莊子·齊物論》說：「道行之而成，物謂之而然。」自然之道自己運行而成就萬物，不是靠人們的意識觀念所構成；而物則是人們給予的稱謂，卻以為這些名相、概念是理所當然。其中「物謂之而然」就是公孫龍的指物、實位、名謂一系列的思想。莊子對於此的批評是：

惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭孺怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。（〈齊物論〉）

萬物的稱謂在公孫龍「唯乎其彼此之謂」的要求下，各物的名相都會因「指」的觀點，而有各自成立或不成立的理由。其實萬物都有它們的本然，也都有它們存在活動的價值，沒有一物是不然的，也沒有一物是不可的。如果我們不以自我的觀點來看萬物，那麼萬物都各有它們存在的意義與價值。

此外，指涉性的認知、概念名相上的執著無法脫離一個認識主體與思想主體與其他外物對立為二的差別狀態，因此



也無法抵達「道通為一」的境界。陳鼓應指出：所謂「道通為一」即是從「道」的觀點來看並無分別。莊子認為事物的差別是人為設定的同一件事物，由於不同的人作主觀意識的投射因而產生不同的性質差別。...主觀的差別性滲入事物之後，人的心靈就被拘執、被「封」住了。被「封」住的心靈，只知拘泥於瑣細，...「一」即是指破除封域而達到圓融和諧（comprehensive harmony）的境界。「一」亦意指整體。任何事物都在不息的變化過程中，一件事物的分離消解便成為另一件新生事物的組成因素。²⁹這也是與「止於彼此之謂」的公孫龍「指物」以及貌物、意物與歷物思想大異其趣的。

莊子的齊物思想強調「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」，忘、喪、放棄原來自以為是的二元模式認知主體，才能抵達真人、真知的境界。

二、墨、荀對各家認知思想的批評

從墨家的觀點來看，莊子齊物論的觀點不實用，如在辯論上，《墨子·經說下》認為：「俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」其中的「當」就是合乎「事實」。墨家所謂的事實就是人們一般感官所可以觀察的對象。這與莊子〈齊物論〉：

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，則人固受黜闇。...化聲之相待，

²⁹陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南書局，2006），頁 156。



若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。
忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

莊子所談的辯乃「化聲」，也就是「是非之辯」，會因為個人觀點的差異而不同，既然沒有客觀的標準也就沒有絕對的是非可言。萬物的然與不然都各有它們存在的意義，莊子是從天道自然的和諧發展來看待萬物，因此不從個別事物的觀點作為評價的標準，也因此在此思維背境上，辯論誰是誰非是沒有意義的。這在墨家看來是「不可用」，子墨子曰：「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？」《墨子·兼愛下》

《荀子·正名》：「辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。」荀子則是以政治為思想背景，辯說也只是為了達到政治上的目的，其〈修身〉篇：「夫堅白、同異、有厚無厚之察，非不察也，然而君子不辯，止之也。」荀子也對於辯者、名家之無益於政教而提出批評。〈天論〉：「慎子有見於後，無見於先。老子有見於詘，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。有後而無先，則群眾無門。有詘而無信，則貴賤不分。有齊而無畸，則政令不施，有少而無多，則群眾不化。」可見荀子的認知思想是以政令的實施、群眾的治理、教化為其關注的目標。

三、相對之知與絕對真知的關係

若從「有無相生」的觀點思考，要排除指涉性之「有」，才能轉化入感通性之「無」，那必須先要有片段、局部、靜態



認知結果的出現，才有被解消的東西；如果要先踏上那「無用的階梯」才能攀爬上頂峰，領略那「道」的開闊視野；那階梯也不是完全無用。「齊物論」的觀點是在對「指物論」的批判才呈現其意義。這樣看來，指物、貌物、意物之論與「齊物」之論也並非全然對立的思想，而可以是人們思想發展的連續過程，如此就可以讓我們看到這些認知理論的意義。

(一) 「齊物」對 貌物、意物等「指物」的提示

如「齊物」之論的觀點，認識作用與認知主體的精神境界有關，認知對象就會因著主體的狀態而呈現不同的面貌，甚至隨著工夫境界的提升，原先的主客對立模式也有轉變為融合為一的可能。從認知活動發展的不同階段來看，認知過程的初階是在主客對立的二元認知模式下進行，但隨著認知主體的內在精神狀態提昇，主體的變化會影響客體所呈現的豐富性，或者至少主體在瞭解客體的過程中，為求充分、徹底掌握客體，會趨向主客融合為一的方向發展，亦即原先的主客對立模式有可能轉變為融合為一的感通模式。

貌物、意物的認知方式可歸於二元結構的「指物」類型，這種「指物」之論的極致發展，雖會失去了認知的方向，失去了認知的意義感，而使認知活動本身呈現荒謬性；但經由「齊物」之論在大道本體上的意象，使指物之「指」從對象化之「指」轉為一體性之感通。這感通又不是徹頭徹尾的感通，而是漸進式的發展，因為，主客合一的感通模式在認知方法上可以提供階段性的「整體回顧」。³⁰也就是在認知過程中，主客二元的片段性、分析性認知結果，累積到相當的程

³⁰曾春海主編，《中國哲學概論》，台北：五南書局，2005年，頁136。



度，必須就目前已知之大略整體反省其意義，並經常以整體之體悟做出修正與調整。

(二) 貌物、意物等「指物」對「齊物」的作用

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



六、結論

羅亞娜教授的探究呈現了一個從西方視角所提供的研究方向，雖然各家論點不夠完備，但卻可使我們在此一視角上，反省中國哲學與西方哲學在認知理論上的同異，對於中西哲學的對話溝通、相互理解、互通有無，有很大的貢獻。

從先秦各家義理的關聯性上看，先秦認知思想，可分為三層次。第一層次為墨、荀兩家；第二層次為名家施、龍兩者；第三層次為道家的老、莊。第一層次從相異性看：墨家是以經驗世界、實用導向為背境，荀子是以倫理關係、政治導向為背境。從相同性看：墨、荀的認知思想皆以分析認知主體的能力為特色。第二層次吸納第一層次的認知作用理論，名家的公孫龍在認知問題上，以認知作用的後設反省為基調，在表達上則要求一名一實、名實相符；惠施預設著萬物的整體性、關係性、聯繫性，以歷覽辨之、比較同異來達成相對性的認知結果；他們的共同之處在於施、龍的思想呈現了主客二元認知結構下的認知難題。第三層次的老、莊則是以形上實體之道為本的相對認知與絕對體悟，特別是莊子設法對一、二層次的認知理論做全面性的反省，設法解決主客二元認知結構的困難，並予以超越。我們全面省察儒、墨、名、道四家的認知思想，可以構成類似系譜關係的先秦認知思想，其中包含思想背境的變化、認知對象的轉移、認知背境的遷行以及認知結構的不同。先秦時期：貌物、意物、指物、歷物與齊物的認知思想研究，將有助於中國哲學朝更深入、精緻性的哲學理論發展。



參考書目

一、古代典籍：

《論語注疏》《十三經附校勘記》，第八冊，台北：藝文印書館，1989。

《孟子注疏》《十三經附校勘記》，第八冊，台北：藝文印書館，1989。

王先謙《荀子集解·考證》，台北：世界書局，2005。

孫詒讓《墨子間詁》，台北，華正書局，1987。

陳鼓應《老子今注今譯》北京：商務印書館，2009。

郭慶藩，《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版社，1974年。

龐樸《公孫龍子研究》（台北：木鐸出版社，1982年

班固《漢書藝文志》北京：國家圖書館，2009。

二、現代專書：

Jana S. Rošker "Searching the Way—Philosophy and Epistemology in Premodern and Modern China" The Chinese University of Hong Kong, 2008.

周云之，《名辯學論》，瀋陽：遼寧教育出版社，1996年。

陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南書局，2006年。

陳鼓應，《莊子今注今譯上》，北京：中華書局，2011年。

陳癸淼，《墨辯研究》，台北：學生書局，1977年。

方孝博，《墨經中的數學和物理學》，北京：中國社會科學出版社，1983年。

北大哲學系主編，《荀子新注》，台北：里仁書局，1983年。

徐復觀，《公孫龍子講疏》，台中：東海大學，1966年。



李賢中，《先秦名家「名實」思想探析》，台北：文史哲出版社，1992 年。

李賢中，《名家哲學研究》，新北市：花木蘭文化出版社，2012 年。

曾春海主編，《中國哲學概論》，台北：五南書局，2005 年。

三、期刊與專書論文：

李賢中，〈孔子正名思想的現代意義〉，賈磊磊、楊朝明主編《第五屆世界儒學大會學術論文集》。北京：文化藝術出版社，2013 年

關永中，〈獨與天地往來—與莊子對談神祕經驗知識論〉，《第三個千禧年哲學的展望—基督宗教與中華文化交談—會議論文集》，新莊，輔仁大學出版社，2002 年。

四、字典

高樹藩編纂，《正中形音義大字典》，台北：正中書局，1984 年。



A Review on Rošker: On Pre-Qin Theory of Cognition

*Hsien Chung Lee**

Abstract

Based on the examination on nature of names and actualities, knowledge and action, Prof. Jana S. Rošker's work provides a comprehensive Contours of Pre-Qin theory of cognition, which manifests the respective concentration of different schools including Confucianism, Mohism, Schools of Names and Taoism. Furthermore, Rošker points out the difference between Western epistemology and Pre-Qin thought. This article reviews Rošker's work and extends her point of view in order to explicate the more detailed description of cognitive connotations in the Pre-Qin period. Furthermore, the correlations and discrepancies between respective schools of thought will be clarified. From the cognitive object, cognitive subject, cognitive structure and cognitive background, pointing out that Mohism concerns with the physical environment, whereas Confucianism concerns with the ethical and political environment. The main subjects of Gongsun Long's thought are the meta-reflexive aspect of human cognition and the consistency between names and actualities

* Professor, National Taiwan University, Department of philosophy



regarding human expression, whereas Hui Shi pays more attention to comparison of different things for the same and holism. For Laozi and Zhuangzi, merging with the metaphysical Dao is all that matters. This paper attempts to further understand of the epistemological thought in pre-Qin period.

Keywords: names, actualities, knowledge, acting, cognitive subject, cognitive object, cognitive structure and cognitive background.

