長 庚 人 文 社 會 學 報
10:1(2017),127-161

《莊子・齊物論》的指、馬之喻：批評與新詮

蕭振聲*

摘　要

〈齊物論〉是《莊子》一書中文義最含混晦澀的篇章之一。而在組成本篇的多個段落中，有關指、馬之喻的一段文字尤爲眾說紛呈，難有的解。職是之故，拙文試對陳鼓應、唐君毅、牟宗三這幾位代表學者的詮釋作出批判考察，並在此考察的成果上釐清幾個備受忽略的關鍵問題，從而爲指、馬之喻建立一更周延、更合理的新詮。

關鍵詞：莊子、齊物論、指馬之喻

---

* 作者爲國立中興大學中國文學系助理教授，E-mail: scs@dragon.nchu.edu.tw。
拙文初稿曾在香港珠海學院中國文學及歷史研究所主辦的「第一屆中華文化人文發展國際學術研討會」(2016 年 5 月 21 日)上宣讀。會上承蒙馬耘教授提點指正，特此致謝。此外，對於兩位匿名審查人提供的寶貴意見，以及責任編輯這一年來對修稿過程所作出的指導和建議，作者均表深切謝意。

一、前言

〈齊物論〉是《莊子》[1] 一書中文義最含混晦澀的篇章之一。而在組成本篇的多個段落中，有關指、馬之喻的一段文字尤爲眾說紛呈，難有的解：

> 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。

大抵諸家皆謂指、馬之喻乃針對公孫龍之〈指物論〉、〈白馬論〉而發，亦同意「以指喻指之非指…不若以非馬喻馬之非馬也」四句乃莊子賴以證成「天地一指也，萬物一馬也」的「齊物」思想之論據。諸家之分歧，不在於「齊物」是否本段之旨，而在於對「指」、「非指」、「馬」、「非馬」之詞義以及「以指(馬)作喻」和「以非指(非馬)作喻」這兩種喻示方式之區別持有不同見解。下面試從諸家中選取較有代表性的三家作出批判考察，並在此基礎上爲指、馬之喻建立更周延、更合理的詮釋。

二、論陳鼓應的詮釋

(一) 概要

陳鼓應先生注釋《莊子》時指出，「指」、「馬」是戰國辯者辯論的一個重要主題，其中尤以公孫龍的〈指物論〉、〈白馬論〉最爲著名，莊子之意，正是借用「指」、「馬」二概念作喻說。[2] 或許由於這個原因，陳先生對指、馬之喻採取增字釋讀的方式，把「指」、「馬」的其中四個用例分別看作「大拇指」、「白馬」的省略語：

---

1 文中凡引《莊子》，悉據〔清〕郭慶藩著、王孝魚點校之《莊子集釋》。出版資訊請見文末「參考文獻」。爲省篇幅，僅隨引文附以篇名，不另註明。

2 陳鼓應(2001)，頁 60。

> 先解釋「以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。」在這兩句中，「馬」的同一符號型式出現六次，但在不同的文字系絡中，意指不同；即其中有四個「馬」字是指白馬而略去了「白」字。其句義當是：「以白馬解說白馬不是馬，不如以非白馬來解說白馬不是馬。」同樣的，「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指」，可解釋爲：以大拇指來解說大拇指不是手指，不如以非大拇指(即手指)來解說大拇指不是手指。[3]

陳先生指出，在「以指(馬)作喻」和「以非指(非馬)作喻」這兩種喻示方式中，「指」、「馬」在不同位置具有不同意義：前兩個「馬」字指「白馬」，後一「馬」字指「馬」之本身；前兩個「指」字指「拇指」，後一「指」字指「指」之本身。[4] 白馬含「白」之色，與「馬」之本身固屬互異。蓋「馬」之本身若指馬之「共相」，則它關涉的只是各種馬之共同性，如此則排除了顏色的特殊性；而「馬」之本身若指馬之「集合」，則它關涉的便不止是白馬，亦關涉他色之馬如黃馬、黑馬等。無論「馬」之本身屬於何種狀況，皆與「白馬」互不等同。手指之喻亦可作如是解。循此，陳先生指出：若要說明「白馬」與「馬」之相異，與其從「白馬」的角度出發，不如從「非白馬」(即「馬」)的角度出發；同樣，若要說明「拇指」與「指」之相異，與其從「拇指」的角度出發，不如從「非拇指」(即「指」)的角度出發。在另書，陳鼓應先生有較簡潔的說明：

> 以 A 譬喻 A 之不是非 A，不如以非 A 譬喻 A 之不是非 A，即是說，

---

3 同註 2，頁 59-60。

4 特別要指出的是，陳鼓應先生並沒有釐清「指」(指之本身)、「馬」(馬之本身)的確切意義。略言之，若要將「指」(指之本身)、「馬」(馬之本身)和具體的白馬、拇指區分開來，則「指」、「馬」所涉及之存有形態最少有兩種可能性：一是「共相」(Universal)，即不同手指之間的共同性，以及所有馬匹之間的共同性；一是「集合」(Set)，即不同特殊的手指所共同組成的作爲「指」這個類的整體，以及所有馬匹所共同組成的作爲「馬」這個類的整體。

> 以「此」喻「此」之不同於「彼」，不如以「彼」去喻「此」之不同於「彼」。這話的意思是：以我來衡量他，不如以他來衡量我。[5]

就「馬」之本身不限定於「白馬」來說，或就「指」之本身不限定於「拇指」來說，我們可以說兩者是非常不同的，陳先生以 A 和非 A 之對立關係稱之。[6] 但問題是，同樣是面對 A 和非 A 這一對立關係，何以從非 A 出發會比從 A 出發來得優勝？依陳先生意，在指、馬之喻中，白馬和拇指是比喻「我」的立場，而馬和指則是比喻我以外的「他人」的立場。據此，這兩種喻示方式就是指：與其從「我」的立場說明彼我之不同，不如反過來由他人的立場來說明彼我之不同。陳先生指出，爭執的發生，常是從「我」的一方去斷言，常是出於自我中心的觀點。若能從他方看過來，許多爭論也許不致於發生，因而在觀點上不致於自我執著，在態度上不致於失之武斷。[7] 陳先生認爲這正是郭象所主張的「反覆相明」的泯除是非之工夫。[8] 在此基礎上，陳先生繼而說明何謂「天地一指，萬物一馬」：

> 莊子認爲天地之大，無異一指；萬物之多，無異一馬。…天地萬物本來無所謂「此」，亦無所謂「彼」；無所謂「美」，亦無所謂「醜」…這些紛雜的概念，都是人附加給事物的，附加上去以後，事物反而有被離裂的感覺。莊子說：「天地一指也，萬物一馬也。」他說這話的目的，只

---

5 陳鼓應(2002)，頁 158。

6 從字面上看，A 和非 A 應當被理解爲邏輯上的互相矛盾(Contradiction)之關係。所謂「互相矛盾」，意思是一個項目及其否定項目之間的關係。但依陳鼓應先生的詮釋脈絡，由於「指」(指之本身)並不屬於對「拇指」的否定，「馬」(馬之本身)亦不屬於對「白馬」的否定，因此我們不宜說非 A 屬於對 A 的否定。同情地瞭解，在陳先生的用法中，所謂「非」，最多表示「差異」、「對立」諸義，並不嚴格關連到邏輯上的 non 字所表達的否定義，故這裡使用「對立」這一個較一般性的詞語來指稱(陳先生脈絡下的)A 和非 A 的關係。

7 同註 5，頁 158。

8 同註 2，頁 60。

在於棄差別而歸同一，棄對立而求調和，棄分歧而歸整體。[9]

換句話說，莊子取消以「指」、「馬」作喻的角度，而代之以「非指」、「非馬」，乃所以平齊一切差別性。在一切差別性得以平齊的視野下，指與非指無別，馬與非馬無別，因此天地萬物雖各各相異，仍可視之爲只是一指、一馬。

(二) 檢討

陳鼓應先生借用公孫龍的〈指物論〉、〈白馬論〉二文疏解〈齊物論〉中「指」、「物」二字之歧義，確能消除艱澀，使文義清晰，頗有助於我們瞭解指、物之喻之要旨。而其破除自我中心之說，既符合郭象「反覆相喻」之古注，亦呼應〈齊物論〉中莊子對「成心」之反斥。唯仍有兩個問題有待斟酌，試論析如下。

首先是「不若」一詞的作用問題。誠如陳少明先生所論，這段話中重複出現的「不若」一詞，明顯具有糾正或更改前一言說的意思。[10] 易言之，在指、馬之喻中，所謂「不若」，乃是主張「以非指(非馬)作喻」較之於「以指(馬)作喻」來得優勝。但據陳鼓應先生之見，由「我」的立場轉爲「他」的立場之所以可取，理由在於這種做法是一種「破除自我中心的格局」[11]。而這樣一來，「不若」一詞似乎僅有破除一己獨斷的作用，而無法凸顯「以非指(非馬)作喻」的優勝之處－因爲依陳先生的詮釋，站在「非指(非馬)」的角度仍然屬於自我中心，它必須突破「非指(非馬)」的限制，轉而立足於「指(馬)」的角度，然後方可言自我中心的破除。可以說，陳先生之所以無法凸顯「指(馬)」不若「非指(非馬)」之處，是由於在他的詮釋中，「他」的立場仍然是一種著眼於對立的立場－即使我們從自我的視野中超脫出來，轉而從他方的立場觀察人我之別，這種做法最多只是轉換了對對立的內容之瞭解，但前後皆聚焦於對立則無二致。舉例說，從某高中畢業生的立場看，選讀中

---

9 同註 5，頁 158。

10 陳少明(2004)，頁 38-39。

11 同註 5，頁 151。

文系比選讀法律系來得優勝；但從他父母的立場看則相反。依陳先生的詮釋，高中生只要嘗試「以非指喻指之非指」，從父母的立場考慮法律系優於中文系之處，這種立場的轉換就能突破原先「中文系優於法律系」的盲點，而呈現出一種開放精神。但是，這種轉換只是從著眼於一種對立變成著眼於另一種對立，兩者之爲對立，在本質上並無不同。從這個角度看，我們似無理由宣稱著眼於前者「不若」著眼於後者－在同爲對立的前提下，後一對立爲何比前一對立優勝，陳先生並未提出充足的準據。也就是說，陳先生的詮釋無法說明「以非指(非馬)喻指(馬)之非指(非馬)」較諸「以指(馬)喻指(馬)之非指(非馬)」可取，而使得「不若」一詞落空，失去了表意的功能。[12]

其次是與〈齊物論〉篇旨之不一致問題。〈齊物論〉之旨，根據牟宗三先生的看法，乃在平齊一切比較的、價值性的、相對的判斷。[13] 舉例說，「物無非彼，物無非是。…是亦彼也，彼亦是也」是說語言上的彼是方生；「方生方死，方死方生」是說存有上的死生一條；「因是因非，因非因是。…彼

---

12 事實上，郭象對指、馬之喻的注釋亦面臨類似的困境。郭象說：「夫自是而非彼，彼我之常情也。故以我指喻彼指，則彼指於我指獨爲非指矣。此以指喻指之非指也。若復以彼指還喻我指，則我指於彼指復爲非指矣。此以非指喻指之非指也。將明無是無非，莫若反覆相喻。反覆相喻，則彼之與我，既同於自是，又均於相非。均於相非，則天下無是；同於自是，則天下無非。」轉引自〔清〕郭慶藩著、王孝魚點校(2004)，頁68。依郭象，無論是「以指喻指之非指」還是「以非指喻指之非指」，都得面臨「自是而非彼」所造成的對立；既然如此，前者就說不上有「不若」後者的問題。在郭象的注釋中，所謂「不若」，其實是落在「自是而非彼」和「反覆相喻」之比較上的：「自是而非彼」偏於從己之立場衡量萬物，由是而生是非對立；而「反覆相喻」則同時從己之立場和彼之立場衡量萬物，由是瞭解是非實隨不同立場流轉，而無有定準，故萬物本無是非之可言。可以說，「自是而非彼」是指「以指喻指之非指」或「以非指喻指之非指」兩者之一，而「反覆相喻」則兼括「以指喻指之非指」和「以非指喻指之非指」兩者。由於是非對立造成生命之紛擾，而爲莊子所不取，這正是前者之所以「不若」後者之理由所在。然而，根據莊子的說法，所謂「不若」，乃是針對「以指喻指之非指」和「以非指喻指之非指」之比較來說的，而非針對「自是而非彼」和「反覆相喻」之比較來說的。因此可以說，郭象的「不若」並非莊子的「不若」－他將「以指作喻」和「以非指作喻」視爲效力相同的喻示方式，實無法反映莊子對「以非指作喻」的優越性之強調，如前文所論，陳鼓應先生的詮釋，亦陷入了相同的糾結之中。

13 牟宗三主講、盧雪崑記錄(2002a)，頁 3。

亦一是非，此亦一是非」是說知識上的是非無別；「無物不然，無物不可。故爲是…厲與西施，…道通爲一」是說價值上的美惡不二。莊子認爲此與彼、死與生、是與非、美與醜，悉爲由成心所引發的假象，就世界的本貌而言，實不可言有此種種分別。是故眾人謂事物有此有彼，有生有死，有是有非，有美有惡，乃是於全中以求分、同中以求異；而莊子之言齊物，消弭一切分別相，則爲分中見其全，異中復其同也。

然而，按陳先生的詮釋，他乃是強調「此」、「彼」或「我」、「他」雙方之異，而不是其同－與其從「我」處說我之不同於他，不如反過來從「他」處證之。如前所述，此解固有轉換觀點角度，從而破除自我中心之苦心在焉，但問題的重點是：無論從「我」處或從「他」處說明彼我之別，著眼點皆在「對立」。既然如此，則無論從何方角度出發，對立仍舊存在，它無法在觀點角度的轉換中被撤銷。也就是說，在陳先生的詮釋中，從指(馬)到非指(非馬)的轉換充其量只表示著眼點的不同，但無論指與非指或馬與非馬，同皆扣住雙方之對立處立論。此顯然與〈齊物論〉重齊重一之旨背道而馳也。

三、論唐君毅的詮釋

(一) 概要

有別於陳鼓應先生僅借用公孫龍「指」、「馬」之歧義立論，唐君毅先生則試圖憑藉公孫龍的邏輯來疏通指、馬之喻的義理。要之，唐先生主要從範圍大小之不同來理解公孫龍「白馬非馬」和「指非指」之論旨：

> 按公孫龍乃由馬與白馬範圍之大小不同，而說白馬非馬。馬中包涵白馬，而白馬非馬者，以馬中尚包涵黃驪等他色之馬也。馬爲全，白馬爲分，分小全大，故白馬非馬。[14]

[14] 唐君毅(1986)，頁 241。

依唐先生意，白馬僅佔馬類中某一範圍。故相對於馬之全體，白馬只屬當中一部分。以兩者範圍大小有異，故曰「白馬非馬」。依此，當中的「非」字，應作「不等同」解，即：白馬的範圍不等同於馬的範圍。唐先生進而認爲，公孫龍「物莫非指，而指非指」的說法，亦屬相同的思路：

> 公孫龍之意蓋是謂物莫非「能指」之「所指」，而「所指」非「能指」。「所指」非「能指」，可自「能指」之所能及者寬，實際爲「所指」者狹說。亦可自「能指」之實際上已及者又狹，而堪爲其「所指」者又寬說。[15]

唐先生認爲「指」可分爲「能指」和「所指」兩者。「所指」即客觀事物，而「能指」應是指稱謂客觀事物的文字符號。一文字符號就其本身用法而言，往往可指涉某一較寬之範圍，但在某些特定語境中，可依一指涉性之用法專指該範圍中的某些對象而不及其餘，此即「能指者寬，所指者狹」之義。又一文字符號就其本身用法而言，亦可僅指涉一固定之範圍，但在某些特定語境中，卻可在一語用的規約下指涉其本義以外的項目，此即「能指者狹，所指者寬」之義。據此，公孫龍所謂「指非指」，依唐先生意，實即「能指非所指」。而所謂「能指非所指」，則主要包含上述兩種能指和所指之大小範圍互不等同之狀況。

根據這一邏輯，唐先生開始入手疏通「以馬作喻」和「以非馬作喻」之別：

> 至於莊子之意，其異於公孫龍者，蓋謂吾人若以馬爲全，白馬爲分，以言白馬爲分，以喻此白馬爲非馬；不如逕就馬中之有非白馬者，喻此白馬爲非馬。[16]

---

15 同註 14，頁 241-242。

16 同註 14，頁 242。

唐先生認爲，公孫龍是從馬中的部分－白馬－來論證白馬之範圍不等同於馬之範圍。在此，所謂「非馬」，即「不等同於馬之全」之義。而莊子則指出，與其循此入手，不如從馬類中尚含有非白馬的部分－例如黑馬、黃馬－來論證白馬之範圍不等同於馬之範圍。在此，前一個「非馬」是指「馬中之非白馬者」(即白馬以外的他色之馬)，後一個「非馬」則指「不等同於馬之全」。同理，唐先生認爲，所謂「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也」，意思是：與其從「所指」的角度說「所指之狹」不同於「能指之寬」，倒不如從「(能指)有非實際所指」的角度說「此一非能指之實際所指者」不同於「能指所能及者」。[17] 要之，要說明「指之非指(馬之非馬)」，「以非指(非馬)作喻」實比「以指(馬)作喻」來得可取。

但問題是，爲何「以指(馬)作喻」比不上(不若)「以非指(非馬)作喻」？對此唐先生雖無明言，但從其論述可推知箇中因由：

> 此即謂分之所以別於全，唯在全中之有他分，而非此分者。若合此分與非此分者，以歸於一全，如合白馬與非白馬，以成爲一馬，合所指與非所指，以成「『能指』之所能及，而堪爲其『所指』者」之一全；則只有此全，而分皆和融於其中。吾人能去此「一分」與「非此分」之相對，以觀天地萬物，則天地即爲一「『能指』之所能及之『所指』」之一全，而爲一指，萬物亦可視同一馬，以包括眾色之馬矣。[18]

案「分之所以別於全，唯在全中之有他分」是順著「以非指(非馬)作喻」而說的。由於「以非指(非馬)作喻」較「以指(馬)作喻」可取，因此循「他分」觀「分－全」之別較循「此分」觀「分－全」之別可取。依此，只要瞭解「他分」的視野何以優於「此分」的視野，就可知唐先生主張「以指(馬)作喻」「不若」「以非指(非馬)作喻」的理由。事實上，「合此分與非此分者，以歸

---

17 同註 14，頁 242。

18 同註 14，頁 242。

於一全」、「合白馬與非白馬，以成爲一馬」、「合所指與非所指，以成之一全」數語，正是對「他分」之優越性的解釋。這涉及唐先生對「他分」一詞的特殊用法。唐先生所謂「他分」，在哲學層面上並不同於「此分」: 所謂「此分」，是只見「此分」之有別於「全」，而不見「全」中尚有「他分」，故執「此分」之人，恆將「此分」由「全」中獨立出來，與「全」相對而觀，如公孫龍將「白馬」由「馬」中獨立出來，以「白馬」爲不等同於「馬」者是；至若所謂「他分」，唐先生又謂之「非此分」。「非此分」者，是已悉有一「此分」與己相對，而共同構成一類之「全」。故執「他分」(非此分)之人，非但不會將「他分」由「全」中割裂出來，而視「他分」與「全」爲相對者；反之，他深知自己所持之「他分」乃在一整體(全)下相對於「此分」而有，故能自其「全」通體而觀。例如從他色之馬看「白馬」和「馬」之分別，便知此分別乃一「範疇誤置」(Category Mistake)，蓋無論何色之馬，皆爲共構「馬」這一集合之分子，分子和集合有層序之別，難作比較，無所謂相非相是也。

易言之，依唐先生意，持「此分」之視野者，並不同時是持「非他分」之視野者；但持「他分」之視野者，卻同時是持「非此分」之視野者。而由於「非此分」一語預設了先悉有「此分」而後非之，故「他分」的視野便同時涵蓋了「此分」的視野。鑑於「全」乃是「此」、「他」兩者之合，如果「他分」的視野同時涵蓋了「此分」的視野，那麼循「他分」觀「分－全」之別，正是兼顧了他分、此分之相對性而歸他分、此分於一全。這正是「他分」優於「此分」之處。基於此，莊子建言人們必須跳出「此分」的侷限，轉而從「他分」的角度入手，方知「此分」之所以有別於「全」，以「全」中尚有「他分」故也。換言之，循「此分」看「此分」與「全」之別之所以及不上(不若)循「他分」入手，是由於循「此分」出發僅及於「此分」而不識有「他分」，全體遂陷入缺裂；反之循「他分」看「此分」與「全」之別之所以較爲可取，係由於循「他分」出發則兼括了「此分」與「他分」雙方面，從而抵銷了「此分」和「非此分」之相對，而歸於全體。而由於唐先生以「他分」和「此分」分別說明「以非指(非馬)作喻」和「以指(馬)作喻」兩種喻示方式，這便涵蘊了「以非指(非馬)作喻」優於「以指(馬)作喻」，其優勝之處正

在於前者能合對立兩端於一全，而後者則否。

(二) 檢討

唐君毅先生充分利用了〈白馬論〉、〈指物論〉之文義詮解指、馬之喻的詞義、句意，並由公孫龍重「離」重「分」之哲學要旨邏輯地過渡到莊子重「全」重「一」之思想特色，相較於陳鼓應先生對差異性之過份強調，無疑是一較理想的詮釋。此處試提若干淺見，以回應唐先生之說。

首先是「馬」、「非馬」、「指」、「非指」之詞義問題。在唐先生的詮釋中，前述字詞實徘徊於兩至三義之間，在用法上似未能統一，致使其解讀稍嫌複雜，不符合簡約原則。譬如說，在詮釋「以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬」時，唐先生將單獨使用的三個「馬」字以「白馬」讀之；而對於「非馬」一詞，除了句末兩例讀作「不等同於馬之全」外，次句的第一個「非馬」，唐先生卻視之爲「馬中之非白馬(即他色之馬如黑馬、黃馬等)」。綜言之，唐先生對這段文字的詮釋是：從白馬來說明白馬不等同於馬之全體，不如從馬之全體中作爲非白馬的他色之馬(黑馬、黃馬)來說明白馬不等同於馬之全體。這一解法固頗合於〈白馬論〉「求馬，黃、黑馬皆可致；求白馬，黃、黑馬不可致」之說，但用於解讀此段文字，則不無問題。因爲在這段文字中，莊子顯然是要探討「馬」和「非馬」兩個概念之間的關係，以及「以馬作喻」和「以非馬作喻」兩種立場之高下，它是否涵有探討馬之「全」、「分」之動機，並無充分理據。若認爲此段有意探討馬之全、分，則「非馬」一詞便不免隨著不同脈絡而游移於「非馬之全」和「非白馬」兩義之間，如唐先生之說所示；若認爲此段止於探討「馬」和「非馬」之關係及其作喻之高下效力，則無論「馬」或「非馬」，在用法上卻能維持統一，如陳鼓應先生之說所示。一般而言，當兩種詮釋對一段含混的文字皆能作出說明時，簡潔的一方當是較可取的。當然，一種詮釋缺乏簡單性並不算致命缺點，我們仍得以義理講得通爲最高價值；唯考慮到上述分析，由於唐先生的詮釋似有過多的預設(預設了分與全之關係，以及伴隨而來的「非馬」之歧義)，而在不需要這些預設的情況下，我們依然能夠對該段文字作出說明，因此可以說，唐先生的詮釋

雖有很強的說明效力，但不一定比其他預設較少的詮釋來得優勝。

唐先生對「指」的說法亦有相同問題。唐先生似接受了章太炎的理解模式，將此段的「指」字分爲「能指」和「所指」。[19] 但這一「能－所」區分，其實造成了更大的歧義難題。唐先生對「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指」之詮釋，可用一簡化的方式重述如下：以「所指」說明「所指之狹」不等同於其「能指之寬」(從事物的角度說明事物範圍之狹不同於其文字符號指涉範圍之寬)，不如從「能指(在某些語境中)能指涉某些本來非其實際所指者」這一角度，來說明「此一非其實際所指者」並不等同於「能指本身所能及者」(不如從文字符號有時候能指涉其原先用法以外的事物這一角度，來說明此一例外被指涉之事物並不在文字符號依其本來的用法實際所指涉的範圍內)。在此，當「指」單獨使用時，它先指「所指」，繼指「所指之狹」，復指「非能指實際所指者」；而「非指」則先指「不等同於能指之寬」，繼指「能指所指涉的某一本來非其實際所指者」，復指「不等同於能指本身所能及者」。姑且不論公孫龍〈指物論〉之「指」是否有如此繁瑣的意義，單就〈齊物論〉這段話而言，「指」和「非指」是否有必要各自負責三種用法，已頗啟人疑慮。但不難看出，和對「馬」之喻的詮釋相比，唐先生對「指」之喻的說法離簡約之要求可說是更遠了。

復次是觀萬物之「全」之問題。根據唐先生，「此分」的視野之所以及不上「他分」的視野，是由於後者同時兼顧了「此分」和「他分」兩方面，合相對之兩端而爲一全，是故對於天地萬物皆能自其全以觀之，而視之爲一。反之前者侷限於「此分」的片面性，故只識得「此分」之不同於「全」，而不能視之爲一。這就是何以莊子主張「以指(馬)作喻」(此分)比不上「以非指(非馬)作喻」(他分)。

但問題是，如果說「此分」只是「全」的一部分，其實即已預設了「全」中含有作爲「非此分」的另一部分，亦即，「此分」一詞預設了「此分」和「他分」之相對性。因此，循「此分」之視野說「此分」不等於「全」，事

[19] 章太炎(1970)，頁 38-40。

實上並不如唐先生所言，只侷限於「此分」而不識有「他分」，蓋「此分」之意義必賴「他分」而得彰顯。倘此論合理，則循「此分」看「此分」之有別於「全」，無疑同時涵蘊了循「他分」看「此分」之有別於「全」。這就引出了一個邏輯歸結：無論是循「此分」還是循「他分」說明「此分」之有別於「全」，皆能同時兼顧「此分」和「他分」之相對視野，從而得事物之全體以觀之。據此，由於「以指（馬）喻指(馬)之非指(非馬)」和「以非指(馬)喻指(馬)之非指(非馬)」的效果是相同的，因此我們就不能說前者「不若」後者。也就是說，唐先生的「分－全」框架其實無法說明「以非指(非馬)作喻」何以比「以指(馬)作喻」來得優勝。

顯然的，當我們依公孫龍之義宣稱「白馬」不等同於「馬」時，意思是「白馬」一詞的外延不等同於「馬」一詞的外延－「馬」的外延包含一切顏色之馬，而「白馬」的外延只包含白色之馬。除非馬這一物種只有白馬，從而使得「馬」和「白馬」在外延上互相等同；否則當我們從「白馬」的角度說明「白馬」和「馬」有別時，其實已預設了「馬」的外延中含有白馬以外的他色之馬。易言之，從「白馬」的角度說明白馬和馬之全體互不等同，並沒有侷限在「白馬」的概念而不識有「非白馬」之存在－因爲「白馬非馬」之所以有意義，正在於肯認馬類中有「非白馬」(他色之馬)。因此，如果說循「非馬(非白馬、他色之馬)」的角度說明白馬之有別於馬乃是兼顧了「白馬」和「非白馬」之相對性而能歸萬物於一全，那麼循「白馬」的角度出發亦能達致相同的效果。若然，「不若」一詞即告落空矣。可以說，唐先生的「分－全」框架最多只能引領我們把視野從「此分」轉移到「他分」，但此視野之轉移能否有效說明「他分」視野之優越性，卻是值得加以深思的。

四、論牟宗三的詮釋

(一) 概要

和陳鼓應、唐君毅二先生一樣，牟宗三先生借用了公孫龍對「指」、「馬」

二詞的說法詮釋莊子的指、馬之喻。而其詮釋的獨特之處則在於：牟先生立足於熊十力「大海水與眾漚」的比喻，對指與非指、馬與非馬之意涵作出疏釋。而在此疏釋下，指(馬)和非指(非馬)兩者，涉及了一與多、眞實與假象乃至本體與現象等不同層面之關係，此實有別於陳、唐二先生把指(馬)和非指(非馬)視爲在同一層面上的對立兩端。

首先牟先生依公孫龍之義指出，所謂「指之非指」、「馬之非馬」不是自己和自己不相等同的意思，前一「指」字是指「物指」，前一「馬」字是指「白馬」：

> 「指非指」不是「指」非「指」，是「物指」非「指」。「馬非馬」也並不是說「馬」非「馬」，公孫龍是說「白馬非馬」。「白馬」當然不等於「馬」嘛。「非」是不等於的意思。當我說「馬」的時候，白馬、黑馬都可以包括在內，當我說「白馬」，黑馬就不能包括在內嘛。「白馬」與「馬」這兩概念內容、外延不一樣。[20]

與「物指」對舉之「指」，用馮友蘭的話來說，就是潛存於時空之外的「共相」(Universals)。[21] 依此，「物指」即可被理解爲共相落於時空之內，依附於具體事物，而爲感官所覺知的「性質」(Properties)。要之，「物指」的外延是時空之內的事物性質，而「指」的外延則是時空之外的共相。這是公孫龍「(物)指非指」之義。至於「馬」的外延則爲各色之馬，但「白馬」的外延卻僅限於白色之馬。以兩者外延不一，故曰「白馬非馬」。牟先生認爲，公孫龍這種看法之所以爲莊子所不取，是由於其說自相矛盾：

> 你明明肯定它是「指」，又說它不是指，這是自相矛盾。你怎麼能拿「指」來說「指非指」呢？既然白馬也是馬，你怎麼能說「白馬非馬」

---

20 牟宗三主講、盧雪崑記錄(2002b)，頁 4。

21 馮友蘭(1961)，頁 261。

> 呢？你怎麼能拿馬來表示不是馬呢？所以，莊子說你這個說法不對，這很有道理，很 logical。「不若」二字是價值判斷，表示說你這種講法不好。[22]

據此，「以指(馬)喻指(馬)之非指(非馬)」之所以及不上「以非指(非馬)喻指(馬)之非指(非馬)」，是由於前者犯有自相矛盾的毛病。那麼，以「以非指(非馬)作喻」又是何義？牟先生提醒我們，中國以前用「非」字皆作否定語句說，而不當負項來看。[23] 所謂「負項」，牟先生指的是邏輯上的 non。[24] 如果把「非指」、「非馬」理解爲負項，則「非指」就是指不是「指」的東西如粉筆、桌子等，而「非馬」就是指不是「馬」的東西如粉筆、桌子、樹、牛等。[25] 牟先生指出，若一開始就把「非指」、「非馬」看成是作負項用的詞語，那是沒有辦法講通指、馬之喻的。[26]

那麼，把「非指」、「非馬」理解爲牟先生所稱的「否定語句」，那是什麼意思？根據牟先生，所謂「非」，意思是否定事物的獨立性或個體性：

> 莊子所說的「非指」，…根本就無所謂指，「非指」就是這個意義。「非指」不是一個負項。「非馬」也就是根本無所謂馬。「非指」、「非馬」這個「非」字就是表示「指」、「馬」的那個獨立性沒有了。…「非指」是根本沒有指，是對指的否定，指這個個體的獨立自足性沒有了。馬也是如此。不但指、馬如此，形形色色的萬物通通如此，都沒有獨立自足性。[27]

---

22 同註 20，頁 4。
23 同註 20，頁 5。
24 同註 20，頁 5。
25 同註 20，頁 4。
26 同註 20，頁 6。
27 同註 20，頁 6。

依此，所謂「非指」、「非馬」，意思是無所謂指、無所謂馬－世界上根本不存在指和馬，當然就沒有指和非指(不是指的東西)、馬和非馬(不是馬的東西)之差別。牟先生補充說，指、馬只是現象或假象，這些現象或假象都是對於存在本身所突顯的分別性，它們來自我們名言的差別，而名言則是我們的心思活動，它本身是一種執著。[28] 依此，所謂「以非指喻指之非指」，意即根本無所謂指，由這角度看，指的獨立性、個體性遂可泯除；「以非馬喻馬之非馬」亦然：由於根本無所謂馬，由這角度看具體的馬，則其獨立性、個體性亦得取消。牟先生總結說，不單指、馬如此，形形色色的萬物通通如此，都沒有個體性。把一切都化掉了，這樣才可以說「天地一指也，萬物一馬也」。化掉了，整個天地都是一指，要說馬，通通是馬。[29]

牟先生上述的理解方式，乃取資於熊十力「大海水現爲眾漚」的比喻。熊十力此喻，旨就本體與現象的關係立論：雜多的現象是一元的本體之直接顯現，若無本體，即無現象之遍現；若無現象，則本體無由透顯其自身。本體是體，現象是用，體用相即而有分，故不異復不一也。[30] 本體與現象的這一「即體成用，用以顯體」之關係，一如大海水與眾漚之關係。熊十力說：

> 體與用本不二，而究有分。雖分，而仍不二。…大海水全成眾漚，非一一漚各別有自體，漚之體即是大海水故。故眾漚與大海水本不二。…然雖不二，而有一一漚相可說，故眾漚與大海水畢竟有分。體與用本不二，…而一一漚皆攬大海水爲體故，故眾漚與大水仍自不二。[31]

要注意的是，雖然熊十力認爲本體是眞實不妄者，但他從未由此斷言作爲本體顯現的雜多現象是虛假的或不眞實的。根據熊十力的體用哲學，體乃所以成用，用即所以顯體，若謂「體」眞實不妄，則「用」作爲體之顯，自亦爲

---

28 同註 20，頁 7。

29 同註 20，頁 6-7。

30 類似的觀點參見熊十力(1970)，頁 16-17；熊十力(1971)，頁 90；熊十力(1985)，頁 247-248。

31 熊十力(1971)，頁 31。

眞實不妄者。依此，現象不需承擔虛假不實之名。這就是爲何熊十力只說本體和現象是一隱顯關係，[32] 而從未主張兩者爲一眞妄關係。倘此論合理，則作爲喻依的「大海水與眾漚」，自無眞妄關係之可言。但牟先生取用此喻解說指、馬之喻時，卻認爲無獨立本體的眾漚是只是虛假的現象：

> 熊(十力)先生大海水與海漚之喻可以幫助你們瞭解否定語句看的「非指」，海漚沒有獨立性，這些海漚就等於萬物，萬物就是小波浪。也就是說，萬物沒有獨立性。海漚是個假象嘛，是風吹起來的，風不吹，哪裡有海漚呢？所以，我們表面看萬物形形色色，這是我們的虛妄分別。[33]

在此，海漚喻示包括指、馬在內的形形色色之天地萬物，而大海水則喻示天地萬物的整體存有本身。存有本身本無殊相，對存有本身看出了殊相，那是人們虛妄的分別心所致。牟先生復由大海水本身不具眾漚，來說明天地萬物本無所謂指、馬：

> 說實了，形形色色的萬物就與小波浪一樣，最後都歸到大海裡面，這就是天地一大海也。…小海漚沒有獨立性，這就表示，形形色色的這些萬物沒有獨立性。…「非指」、「非馬」這個「非」字就是表示「指」、「馬」的那個獨立性沒有了。這樣才能說「天地一指也，萬物一馬也。」整個大海水哪有海漚呢？哪有這些海漚的差別呢？[34]
>
> 這個「天地一指」「萬物一馬」就是大海水，靜止不動的大海水，這個最眞實。那麼，表現出來的那些形形色色的小海漚都是現象。不客氣地說，都是假象。…既然形形色色的海漚是假象，那麼，眞實(Reality)

---

32 熊十力(1985)，頁 387。

33 同註 20，頁 5。

34 同註 20，頁 5-6。

是甚麼呢？眞實就是一，就是道，就是虛一而靜，就是無。[35]

依此，從形形色色之萬物看，萬物各有差別；但從萬物之全體看，其差別性即不復存在。正如從海漚看，眾漚互相獨立；但從大海水本身看，眾漚之起由於風動，故其獨立性是虛妄的。瞭解這一點，方知眾漚只是一海水，指、馬乃至於天地萬物，只是存在本身。以指、馬缺乏獨立自足性故，要說是指、是馬，則天地萬物通通是指，通通是馬。這樣，牟先生便由「以非指(非馬)喻指(馬)之非指(非指)」過渡到「天地一指也，萬物一馬也」。

(二) 檢討

和陳鼓應、唐君毅二先生的詮釋相比，牟先生之說應是較爲可取的。其可取之處有二：一，陳、唐二先生疏解「以指(馬)作喻」和「以非指(非馬)作喻」時，主要是立足於公孫龍「指」、「非指」、「馬」、「非馬」之歧義。唯公孫龍哲學是一種「離」的哲學，故二先生之說，似無法由此連繫到「天地一指」、「萬物一馬」的「齊」之精神。而牟先生則循公孫龍之義疏釋「以指(馬)喻指(馬)之非指(非馬)」二句，復依莊子義詮解「以非指(非馬)喻指(馬)之非指(非馬)」二句，亦即以後者之「非指」、「非馬」在意義上不同於公孫龍。此一做法，較之二先生更能過渡到「天地一指」、「萬物一馬」之齊物思想。二，陳、唐二先生似難以說明爲何「以指(馬)作喻」「不若」「以非指(非馬)作喻」；反觀牟先生則提出一個可能解答：由於「以指(馬)作喻」是一自相矛盾的講法，亦未能把握宇宙作爲一整全的本質，是故及不上「以非指(非馬)作喻」－根本無所謂指、無所謂馬，就徹底打破了「非眞即假」的矛盾律，而歸向天地萬物之全。這是莊子的形而上學的洞見(Metaphysical Insight)。[36] 公孫龍和莊子之異，牟先生認爲正是名理和玄理的分別所在。[37]

牟先生之說固有其勝義，唯細節處仍有可再討論者。以下試提出兩個問

---

35 同註 20，頁 7-8。

36 同註 20，頁 5。

37 同註 20，頁 2。

題，以回應牟先生的詮釋。

首先，牟先生對於「指」、「非指」、「馬」、「非馬」之解讀是充滿歧義性的：在解讀「以指喻指之非指」、「以馬喻馬之非馬」時，牟先生採用公孫龍之說：從「物指」(性質)的角度說明「物指」不等同於「指」(共相)，從「白馬」(顏色加上形狀)的角度說明「白馬」不等同於「馬」(形狀)。然而在解讀「以非指喻指之非指」、「以非馬喻馬之非馬」時，牟先生卻在熊十力哲學的背景下引申莊子重齊重一之旨：從「無所謂指」(沒有指的獨立存在)的角度說明「指」其實沒有指的獨立性、個體性，從「馬」(沒有馬的獨立存在)的角度說明「馬」其實沒有馬的獨立性、個體性。由此可見，在牟先生的詮釋中，「以指(馬)作喻」和「以非指(非馬)作喻」兩者的「指」、「非指」、「馬」、「非馬」諸詞的意義是不一樣的。但問題是，假若兩者之意義不一樣，則兩者就只是各說各話，既無法構成交集，何能進行有意義的對比呢？

其次，牟先生的詮釋預設了一與多、本體與現象、眞實與虛妄諸關係，這些關係無疑拓展了考察指、馬之喻的新角度，然而這些關係是否指、馬之喻或〈齊物論〉之所涵，則不無問題。就指、馬之喻來說，雖然其末二句提出「天地一指」、萬物一馬」之理境，似有重視一、多關係之傾向；但這個「一」字，與其說如同牟先生所理解那樣指涉天地萬物之整體，不如說它意謂指與非指、馬與非馬之差別相或對立關係之破除，即表「共同性」之義。例如〈德充符〉「自其同者視之，萬物皆一也」一語，即以萬物之間的共同性(同者)來界定萬物之「一」。其下句「物視其所一，而不見其喪」亦然：「視其所一」不是指著眼於萬物之全體，而是著眼於萬物之間的「共同性」之謂。而就〈齊物論〉篇旨來說，莊子意在表示：此彼、是非、生死、成毀、大小、壽夭、物我、可不可、然不然、莊周與蝴蝶這些對立項之間的相反關係，皆是相對於不同觀點與角度而存在，其本身並非絕對者。所謂「齊物」，其中一個重要的涵義就是將眼光由對立兩端之相反處轉移到對立兩端之相同處，從而認識到所有分歧和差異只如「朝四暮三」和「朝三暮四」在字眼上的分別，就其整體皆爲「七」而言，所有分歧和差異實皆無別，而應一概給予認可，故莊子曰「是不是」、「然不然」，又謂「無物不然」、「無物不可」。

當中似不涉及一、多關係，亦無關乎孰爲本體孰爲現象之問題。至於矛盾對立之存在，依莊子意，乃成心作祟之產物，它們容或是人類生命品質落於下乘之表徵，但作爲充斥人類歷史中之事實，它們最多只是「不合自然」，然莊子從未謂之曰「虛妄」。依此，牟先生從這些預設出發，固然構設了一頗具理趣之新說，但它和指、馬之喻及〈齊物論〉是否一一相應，我們該當再加省思爲要。

五、有關指、馬之喻的三項釐清

前文旨就陳鼓應、唐君毅、牟宗三這幾位代表性學者的詮釋作出引介和評論。要之，陳先生的詮釋可歸結爲觀點主義的模式，唐先生的詮釋取決於「分－全」暨「能－所」架構，而牟先生的詮釋則立足於涵有「一－多」關係及「眞－妄」之別的「本體－現象」之預設。三說各有其理，各有所見，優劣得失悉已詳論如上。概言之，此三說之問題主要來自三個假定：

一，假定了「以指喻指之非指」、「以馬喻馬之非馬」二語代表公孫龍之學，故循〈白馬論〉、〈指物論〉之可能文義對之進行詮釋。

一般來說，無論學人如何理解〈指物論〉「指非指」之語義，同皆承認前一「指」字在內涵和外延上不同於後一「指」字，一如「白馬」一詞在內涵和外延上不同於「馬」字。陳、唐、牟三位先生遂循此出發增讀「指之非指」、「馬之非馬」之義。以「指之非指」爲例，陳先生以之爲「大拇指不同於手指」，唐先生以之爲「能指不等於所指」，牟先生則以之爲「物指不等於指」。至於「馬之非馬」句，三先生皆以之爲「白馬不等同於馬」。

二，假定了「以指(馬)作喻」和「以非指(非馬)作喻」兩組句子中，「指」、「馬」、「非指」、「非馬」諸詞之歧義。

此一假定主要見諸唐、牟二先生之詮釋。以唐先生爲例，「馬之非馬」的「非馬」是指「馬之全體」，但「以非馬作喻」的「非馬」則滑轉爲「白馬以外的他色之馬」；「以指喻指之非指」的「非指」是指「能指之寬」，但

「以非指喻指之非指」的兩個「非指」則分別指涉「非實際所指」和「非能指所能及者」。以牟先生爲例，其「以馬作喻」的「馬」分別指「白馬」和「馬」,「非」表「不等同」之義；而「以非馬(非指)作喻」的「非」卻非「不等同」之義，所謂「非馬」、「非指」，乃是無所謂指、馬，即對指、馬之具體性、獨立性給予打破。由此可見，唐、牟二先生對於指、馬、非諸詞，實賦予了非常繁雜的意義。

三，假定了「指之非指」、「馬之非馬」二語表述了前後兩個相同符號在內涵和外延上皆互不等同之義，即前一「指」不等同於後一「指」，前一「馬」不等同於後一「馬」。

此解從公孫龍「指非指」、「白馬非馬」諸語而來。由於「以指喻指之非指」、「以馬喻馬之非馬」分別表示「指(拇指、能指、物指)不等同於指(手指、所指、共相)」、「馬(白馬)不等同於馬(馬之共相、馬之集合)」，則「以非指喻指之非指」、「以非馬喻馬之非馬」之「指之非指」、「馬之非馬」就表述了前後兩個相同符號互不等同之義。只有牟先生將出現於「不若」一詞後的「指之非指」、「馬之非馬」解作「無所謂指」、「無所謂馬」。

上述三個假定雖從陳、唐、牟三位先生的詮釋總結而出，但亦普遍見於中西學人對指、馬之喻的探討中。這三個假定對於理解指、馬之喻固有助益，但仍然容許進行其他詮釋的可能性。職是之故，此節嘗試在這些假定外另闢思路，並盡量在保持簡潔的規求下，遵循指、馬之喻本身的文字及〈齊物論〉的基本論旨，釐清三個備受忽視的關鍵問題，以作爲文末對指、馬之喻進行新詮的預備工作。

(一)「指之非指」與「馬之非馬」之理解問題

雖然指、馬之議題爲公孫龍所重，而〈齊物論〉中「指之非指」、「馬之非馬」二語亦確有類於〈指物論〉、〈白馬論〉之句法，但我們不能僅由於這一點，便遽下結論說此二語乃莊子對公孫龍論點之轉述。理由在於，先秦各學派互用彼此的術語和表達方式的狀況非常普遍，但往往只是形式上的借鑑，不一定是思想內容的援引。例如《莊子・養生主》「庖丁解牛」之寓言，

本意在喻示個體生命在複雜社會中必須避免橫衝直撞，從而帶出「緣督以爲經」之行爲原則；但在《呂氏指秋・精通》中，「庖丁解牛」之寓言卻憑藉庖丁因具備專注於解牛之誠意（誠乎牛）而使「刃若新磨硎」，喻示聖人因懷有愛利萬民之心（精通乎民）而使「號令未出而天下皆延頸舉踵」。[38] 換言之，呂書僅借《莊子》庖丁之故事形式另作他喻，無意承續莊子原意。即就《莊子》本身來說，亦嘗謂惠施「以堅白之昧終」（〈齊物論〉）及「子以堅白鳴」（〈德充符〉）。在名家學者中，惠施屬「合同異」一系，公孫龍則屬「離堅白」一系。莊子說惠施昧於「堅白」之論，不過在形式上表示惠施犯有名家「苛察繳繞」、「專決於名而失人情」之弊，而非在內容上表示惠施主張公孫龍的堅白論。以此例之，與其說「指之非指」、「馬之非馬」是在內容上援引公孫龍「物指非指」、「白馬非馬」諸論旨而予以批評，倒不如說莊子是在形式上借用「指」、「馬」諸字眼抒發己見。據此，「指」、「馬」在莊子的用法裡可被視爲代號或符號，無需依其字面或常義進行理解。換言之，在詮釋指、馬之喻時，或許不必作出莊子轉述公孫龍哲學而予以批評的假定。事實上，若謂「指之非指」、「馬之非馬」確爲公孫龍「物指非指」、「白馬非馬」之說，則無異於宣稱莊子認同公孫龍此二說，分別只在於公孫龍的入手處是「以指、馬喻之」，莊子則爲「以非指、非馬喻之」罷了。但無論從何入手，皆旨在說明「物指非指」、「白馬非馬」之爲恰當。依此，所謂「不若」，乃表示莊子的入手處比之公孫龍更能闡發「物指非指」、「白馬非馬」這些名家義理。但如此一來，莊子豈非成了公孫龍的代言人，而這種重「離」重「分」之哲學特色又怎能切合〈齊物論〉重「齊」重「一」之基本立場？[39]

---

38 陳奇猷(1988)，頁 507。

39 簡言之，在指、馬之喻是否承續公孫龍哲學的問題上，我們或可採取這個論述策略：將指、馬之喻視爲莊子藉公孫龍〈指物論〉、〈白馬論〉之文意立論，會引申出若干理論困難或某些不可接受的後果；但將之視爲莊子借「指」、「馬」等詞以抒己意，既可避免前一取徑之困難或後果，在義理上又能解讀順暢。相較於前者以「文獻」爲焦點，後者則是從「義理」角度探索指、馬之喻的可能義蘊。

(二)「指」、「馬」、「非」之歧義問題

承上所論，如果我們不把「指之非指」、「馬之非馬」視爲對公孫龍「物指非指」、「白馬非馬」諸論旨之轉述，則便無需把問題複雜化，認爲當中涵有「物指－共相」、「能指－所指」、「拇指－手指本身」、「白馬－馬之集合」、「白馬－他色之馬」這些區別和分際，從而造成了指、馬之喻中紛煩駁雜的歧義。事實上，在指、馬之喻中，有兩點是必須注意的：

一，莊子的用詞是「指」、「非指」、「馬」、「非馬」，就其語境來說，當中的「指」、「馬」並不適宜讀爲「物指」、「白馬」。在〈指物論〉中，「物莫非指，而指非指」的「指非指」之所以能讀作「物指非指」，是由於有脈絡證據支持，亦即其上下文的語境賦予了此讀法的合理性。但此一脈絡屬於〈指物論〉，將之搬到〈齊物論〉進行理解，其有效性頗成疑問。再者，〈白馬論〉的原句是「白馬非馬」，而非「馬非馬」。把〈齊物論〉的「馬之非馬」讀爲「白馬之非馬」，顯然與〈白馬論〉不相協合。就指、馬之喻的句式而言，莊子顯然是將「指」和「非指」、「馬」和「非馬」這些對立項並提，從而探討對立兩端的對立關係。若然，則「指之非指」中的兩個「指」字及「馬之非馬」中的兩個「馬」字當然必須遵守同一用法，否則對立關係無由成立。事實上，〈齊物論〉通篇正是要對對立兩端作出探討，諸如「可－不可」、「然－不然」、「是－彼」、「是－非」、「生－死」、「大－小」、「壽－夭」、「覺－夢」、「莛－楹」、「厲－西施」、「莊周－胡蝶」等，皆爲顯例。依此，所謂「指之非指」、「馬之非馬」，亦應當循前述格式理解爲對「指」與「非指」、「馬」與「非馬」的探討，要之，即一概念及其對立項的對立關係的探討。

有一點必須補充說明。「可－不可」、「然－不然」、「是－彼」、「是－非」、「生－死」、「大－小」、「壽－夭」、「覺－夢」、「莛－楹」、「厲－西施」、「莊周－胡蝶」等說法，悉可歸入「指－非指」或「馬－非馬」的格式中。但當中仍有些細微分際。從邏輯角度看，前述表述對立兩端的各項詞組約可分作兩類：一類是「矛盾」(Contradiction)，如「指－非指」、「馬－非馬」、「可－不可」、「然－不然」、「是－彼」、「是－非」；一類是「對反」(Contrary)，如「生－死」、「大－小」、「壽－夭」、「覺－夢」、「莛－楹」、「厲－西施」、「莊

周－胡蝶」。「矛盾」是指「不可同眞或同假，必然一眞一假」，如將事物分爲「馬」或「非馬」，則設若某物是馬(「某物是馬」爲眞句)，則某物必然無法同時是非馬(「某物不是馬」是假句)，反之亦然。「對反」則是指「不能同眞但可同假」，如「某人是長壽者」和「某人是夭折者」不可能同眞，但可以同假－若某人享年五十，上述兩句話就是假的(根據一般人的觀念，享年五十不能說是夭折，但亦說不上長壽)。由此可知，「矛盾」和「對反」實有相當不同的邏輯性格。鑑於具有這兩種邏輯性格的詞組在指、馬之喻中悉由「指－非指」或「馬－非馬」來概括，無論稱之以「矛盾」或「對反」，均難免疏失遺漏，所以這裡嘗以較一般性的「對立」一詞來統稱這些矛盾或對反的詞組之間的關係。

二，「不若」一詞旨就前後兩種喻示方式之優劣得失作出比較。亦即，「以非指(非馬)喻指(馬)之非指(非馬)」比「以指(非馬)喻指(馬)之非指(非馬)」來得可取。問題在於，「不若」一詞的比較若要有意義，則前後兩種喻示方式的關鍵詞語必須屬於相同用法，否則比較勢必落空，而淪爲各說各話的毫無交集的文句拼湊。在前述三家詮釋中，除了陳鼓應先生較能保持用法上的一致性外(撇除其「拇指－手指」「白馬－馬」之區分不論)，唐、牟二先生所使用的「指」、「馬」、「非」等關鍵詞語，基本上是游移於數種用法之間的。他們的詮釋對指、馬之喻固有所創發，但代價就是削弱了比較的意味。這一狀況，從根柢上看，實由援引公孫龍哲學作爲詮釋的出發點所致。前文已指出，「指之非指」、「馬之非馬」所著重者乃是矛盾雙方或對反雙方的對立關係。基於維持「不若」之比較功能，則整段文字的「指」、「馬」、「非」諸字亦應遵守相同的用法。如此，所謂「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也」，從形式上看就是：要說明 a 和~a 的對立關係，從 a 入手實比不上從~a 入手。當中有何義理固然尚待釐清，但從形式上看，這一理解的方向無疑較爲簡潔，亦符合「不若」一詞的比較動機和〈齊物論〉探求對立兩端關係之篇旨。

(三)「指」與「非指」、「馬」與「非馬」之關係問題

從句法上看，莊子是試圖藉由「指之非指」、「馬之非馬」探討對立兩端

的某種關係，至於莊子對此作何理解，則是瞭解指、物之喻乃至〈齊物論〉的關鍵所在。前文所引介的三家詮釋，除了牟先生把「不若」後的「指之非指」、「馬之非馬」理解爲「指、馬其實是假象，根本無所謂指、馬存在」外，陳、唐二先生不論如何理解當中的「指」、「馬」，悉以「非」表「不等同」之義，認爲那是表示前後兩個「指」或前後兩個「馬」在內涵和外延上皆互不等同。牟先生分析「不若」前的「指之非指」、「馬之非馬」，亦採此說。要之，依學界通見，所謂「指之非指」、「馬之非馬」，乃是斷定了前後兩個「指」或前後兩個「馬」的互不等同之關係。事實上，此一看法爲學界所普遍承認，鮮有論者提出別解。

如前所論，此一看法的背後涵有公孫龍哲學的假定：由於公孫龍的「指非指」、「白馬非馬」的「非」字意即「不等同」，那麼「指之非指」、「馬之非馬」的「非」字亦當爲「不等同」。但此一讀法，使得「之」字沒了著落－既然指(物指、能指)不等同於指(指之共相、所指)，馬(白馬)亦不等同於馬(馬之集合、馬之共相)，則「指之非指」、「馬之非馬」即可分別減省爲「指非指」、「馬非馬」，「之」遂成可有可無、若有若無、非有非無之虛字矣。然而，〈齊物論〉所重者，在於對對立項(如可－不可、然－不然、是－非、大－小、美－惡等)的對立關係提出某種洞見，因此，「非」必須被視爲否定符號，如此「馬」和「非馬」、「指」和「非指」才構成對立的兩端，而契合〈齊物論〉之問題意識。並且，唯有這樣理解，「之」字方具備實質的意義－在古文中，「之」、「爲」常有互訓之例。例如裴學海先生即謂「『之』猶『爲』也」[40]。依此，所謂「指之非指」、「馬之非馬」，遂可訓作「指爲非指」、「馬爲非馬」。然而，此訓並未眞正的解決問題，因爲「爲」字本身有何確義仍是有待釐清的。對此，裴先生的後續討論甚有啓發：以「之」爲「爲」，兼有「作」、「是」二義。[41] 若再予以細分，此二義又各有二義：「作」可作「從

[40] 裴學海(1969)，頁 742。

[41] 同註 40，頁 742-743。按一：解惠全等學者不同意裴先生「之」、「爲」互訓之說，並認爲其相關例釋未必成立。參見解惠全，崔永琳與鄭天一編(2008)，頁 1146-1147。按二：解惠全等學者對裴先生的質疑無疑有其洞見，但並不能眞正推翻「之猶爲也」的論旨。因爲他們

事」、「成爲」解，「是」則可作「屬於」、「等同」解。當中又以「等同」一義較符前文立論－所謂「指之非指」、「馬之非馬」，意即指和非指、馬和非馬看似難以兩立，實質上是彼此等同的。這一訓解，並非拙文孤明先發，李瑞全、楊祖漢等學者便採取了此一處理方式。例如李先生說：

> 故莊子以爲，言說之使用應以解除其對偶爲當，故以相對反者之「非指」解除「指」之絕對性或片面性，見出「指」實亦即「非指」，而使人知兩者之互相爲偶之存在，由是而知是非之爲有成有毀。[42]

李先生認爲，循「非指」之角度出發，便可發現指「實亦即」非指。可見他正是把「指之非指」的「之」字解作「等同」。楊先生的剖析更爲明晰：

> 莊子之意，應是認爲指與非指、馬與非馬，亦如是非的情況，都是「方生」的關係。…若從我處說指與馬，又說指與馬之爲非指與馬，是不容易讓人明白的。…先從彼方之非馬處說，可知此所謂馬，亦可以是非馬，而此所謂指，亦可以是非指。從非指的立場證指之爲非指，從非馬的立場證馬之爲非馬，這比較不會讓人有矛盾之感。[43]

「指之爲非指」、「馬之爲非馬」，顯然是訓「之」爲「爲」，或最少具有訓「之」爲「爲」的傾向。楊先生以「是非方生」解之，更反映出他正是把破除指和非指、馬和非馬之對立性、從而將對立兩端視爲等同看做指、馬之喻的核心思想。

倘前論不誤，則可進一步指出，將「之」訓爲「等同」義的「爲」，其所謂「等同」，乃是指「外延上的等同」(Extensionally Identical)－「指」(馬)

最多只是指出裴先生的舉例中的「之」字不排斥其他理解方式，而未能指出其舉例中的「之」字不應當被訓爲「爲」字。

42 李瑞全(2004)，頁 16。

43 楊祖漢(2004)，頁 6。

和「非指」(非馬)這些對立性的字眼雖然在內涵上(Intensionally)矛盾或對反(即：內涵上不等同)，但這種意思(Sense)上的分歧並不妨害它們指涉(refer to)相同的對象、活動或狀態。易言之，在莊子看來，對立性的字眼雖然在語言層面上互不等同，但是在現實層面上俱有相同的指涉，從而具備外延上的等同。

事實上，打破差異、泯除對反、消弭矛盾，把對立的兩端視爲同一，正是〈齊物論〉篇旨所在。「齊」也者，化解不齊，使歸於齊之謂。易言之，「齊」之達成，必以「不齊」爲先行條件。依此，「指」和「非指」是不齊，「馬」和「非馬」亦是不齊，必先有此不齊，然後方能言「指」實際上(外延上)齊於「非指」、「馬」實際上齊於「非馬」。此即「指之非指」、「馬之非馬」之義。

這一詮釋，在〈齊物論〉中隨處可得印證。譬如說，莊子嘗言「自彼則不見，自是則知之」[44]。「是」(這)和「彼」(那)是稱謂事物的指示代詞。一物近在咫尺，我們會說「這」物(是)；但當該物被拋向遠處，我們就不會再說「這」物而會說「那」物」(彼)。換言之，站在同樣的位置看事物，我們既可用「這」(是)稱之，亦可用「那」(彼)稱之。至於用「這」用「那」，得視乎事物之遠近而定。是故莊子結論說「是亦彼也，彼亦是也」，對立的兩個指示代詞原可相通而兩行。再如萬物皆有可有不可，有然有不然，故莊子曰「有自也而可，有自也而不可。有自也而然，有自也而不然」。「可」和「不可」、「然」和「不然」亦屬互相否定之對立兩端。然而從萬物皆可被認可的角度來看，原先的「不可」、「不然」亦得可之、然之，故莊子又曰「是不是，然不然」，即以「不是」、「不然」可相對於其他角度而轉化爲「是」、「然」。由是「是」和「不是」、「然」和「不然」之分界遂隱而不現，莊子循此歸結到「無物不然，無物不可」。這就是「和之以天倪」的認知方式。正由於兩端之對立關係可被撤銷，莊子才肯定「莛與楹，厲與西施…道通爲一」，才

44 「自是則知之」原作「自知則知之」。嚴靈峰、陳啓天等學者均以爲作「知」於義不合，此處當以「彼」、「是」對文爲是。今從其說。相關考證參見註 2，頁 55。

肯定「天下莫大於秋豪之末，而大山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭」，也才肯定「周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化」，意即窄可齊於寬、小可齊於大、醜可齊於美、夭可齊於壽、夢可齊於覺、莊周可齊於蝴蝶－換個方式說，那就是「指」可齊於「非指」、「馬」可齊於「非馬」。用此觀之，把「指之非指」、「馬之非馬」理解爲「指爲非指」、「馬爲非馬」，既可卸去公孫龍哲學的沉重包袱，亦使「之」字不致落空，復能內通於〈齊物論〉篇旨－在「齊物」的視野中，指和非指、馬和非馬之間的對立性被隱沒了，中間的「不齊」被抵銷了，此即〈齊物論〉開首南郭子綦「喪其耦」之義蘊也。

六、指、馬之喻新詮

「指之非指」、「馬之非馬」之義既明，則便剩下最後兩個問題：一，在什麼意義上，「以指(馬)喻指(馬)之非指(非馬)」比不上「以非指(非馬)喻指(馬)之非指(非馬)」？二，莊子顯然支持「以非指(非馬)喻指(馬)之非指(非馬)」的喻示方式。那麼，這一喻示方式，和「天地一指，萬物一馬」有何關係？

就第一個問題來說，我們可以循「成心」的概念梳理「以指(馬)作喻」和「以非指(非馬)作喻」的分別。要之，前者之所以「不若」後者，乃在於「以指(馬)作喻」是成心的表現，而「以非指(非馬)作喻」則是破除成心後的表現。莊子認爲，言行一旦被成心所主導，非但無法把握世界的眞貌(道隱於小成，言隱於榮華)，更且會造成生命品質的坎陷(近死之心，莫使復陽也)，而成心之破除則可呈現出對世界眞貌的覺察力(照之於天、得其環中、以明)，同時可讓生命超脫世俗價值，洋溢高遠氣象(死生無變於己、忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟)。由於生命如何在亂世中獲得安頓，正是莊子哲學中最重要的問題；[45] 依此，考慮到破除成心的狀態乃所以安頓生命，這正好構成了「以非指(非馬)喻指(馬)之非指(非馬)」比「以指(馬)喻指(馬)之非指(非馬)」更爲優勝的理由。

---

45 王博(2005)，頁 23。

爲何「以指喻指之非指」是成心的表現？所謂「成心」，通俗地說，就是先入爲主、預設立場，對於有待考察的物事預先描繪一主觀圖像。這一心理，往往自是而非他，製造分裂和對立，因而很容易成爲是非爭論的來源。依此，從成心出發，我們只會看到萬物和自己的差異之處－例如一物在我面前，事物的近距離限制了我只能說「這一物」；你位置較遠，事物的遠距離限制了你不能說「這一物」而只能說「那一物」。我若從我的角度看，當然認爲「那一物」的表達方式是錯誤的；亦即，我的角度限制了我的視野，使我看不到「那一物」和「這一物」二語有相同的外延。然而，若我擺脫自己的近距離，轉而從你的遠距離來看，就會發現原來「那一物」的表達方式亦可成立。也就是說，通過觀點與角度的擴充，我在自己原先所持的「這一物」的表達方式外，尚能涵蓋由你所持的「那一物」的表達方式，這時，我方發現「那一物」和「這一物」所指無別。這正是「以指喻指之非指」比不上(不若)「以非指喻指之非指」的原因所在－僅從我的角度出發說明我和你的表達方式可應用於相同的外延是不可能成功的，但當我跳出自己的角度，轉從你的角度出發，則可作相關的說明；據此，與其從我的角度(以指)說明(喻)我和你的表達方式有相同的外延(指之非指)，倒不如(不若)從你的角度(以非指)說明(喻)我和你的表達方式有相同的外延(指之非指)。這就是爲什麼雖然莊子宣稱「自彼則不見，自是則知之」，但通過「照之於天」的認知方式，則可知「是亦彼也，彼即是也」－蓋「照之於天」並不偏執於某一面，對於「這」(是)和「那」(彼)的表達方式同皆予以肯定，如此才能說「這」和「那」所指同一。據此，所謂「以非指作喻」，就是跳出自己的成心的界限，拓展觀點的幅度，讓目光由言詮之「異」，轉而聚焦於物象之「一」。

〈齊物論〉中有關大小、壽夭的說法亦可用以例示前文的詮釋。莊子曰：「天下莫大於秋毫之末，而大山爲小。」毛尖從自己的角度看，只見得泰山之「大」和自己之「小」；反過來，泰山從自己的角度看，亦只見得毛尖之「小」和自己之「大」。合言之，僅從自己或大或小的角度出發，只會看到大和小的差別，而無法看到大小有互通的可能。但想像一下：泰山若轉從毛尖的角度看萬物體積，當會發現世間有比毛尖更細小者，例如一顆微塵；如

此，相對於更細小的微塵，毛尖遂成巨物矣。易言之，泰山從自己的角度看，只會將毛尖的體積與己相比，遂只見毛尖之「小」；但若泰山跳出自己的視野，轉從毛尖的角度看更細小之物，便識得毛尖亦可爲「大」。通過觀點的擴充可知，「小」、「大」僅屬名相之異，相對於不同對象，「小」、「大」所指者，同皆是毛尖的體積。由是「小」、「大」之間，原可相互流轉而得平齊。

反過來看亦然：毛尖若轉從泰山的角度看萬物體積，當會發現世間有比泰山更巨大者，例如天地本身；如此，相對於更巨大的天地，泰山遂成微塵矣。易言之，毛尖從自己的角度看，只會將泰山的體積與己相比，遂只見泰山之「大」；但若毛尖跳出自己的視野，轉從泰山的角度看更巨大之物，便識得泰山亦可爲「小」。通過觀點的擴充可知，「大」、「小」僅屬名相之異，相對於不同對象，「大」、「小」所指者，同皆是泰山的體積。由是「大」、「小」之間，原可彼此貫通而歸於一。合言之，由於泰山和毛尖從己處看，實看不到己之大、小和彼之小、大無異，而彼此交換視角後，方見大小之平齊；依此，與其從己之大(或小)喻示己之大(或小)無異於彼之小(或大)，不如從彼之小(或大)喻示己之大(或小)無異於彼之小(或大)。此即「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也」之義。

「莫壽於殤子，而彭祖爲夭」亦是同義：從殤子的角度看，彭祖是長壽的，而自己則是夭短的；反過來，從彭祖的角度看，殤子是夭短的，而自己則是長壽的。合言之，僅從自己或夭或壽的角度出發，只會看到夭和壽的差別，而無法看到壽夭之間互通的可能。但想像一下：彭祖若轉從殤子的角度看生命周期，當會發現世間有比殤子更夭短者，例如朝生暮死的蜉蝣；如此，相對於蜉蝣，殤子遂成壽考矣。易言之，彭祖從自己的角度看，只會將殤子的年數與己相比，遂只見殤子之「夭」；但若彭祖跳出自己的視野，轉從殤子的角度看更夭短之物，便識得殤子亦可爲「壽」。通過觀點的擴充可知，「夭」、「壽」僅屬名相之異，相對於不同對象，「夭」、「壽」所指者，皆爲殤子活著的同一段時間。由是「夭」、「壽」之間，原可相互流轉而得平齊。

反過來看亦然：殤子若能轉從彭祖的角度看萬物，當會發現世間有比彭祖更長壽者，例如〈逍遙遊〉中以八千歲爲春、八千歲爲秋的大椿；如此，

相對於大椿，彭祖遂成殤子矣。易言之，殤子從自己的角度看，只會將彭祖的生命周期與己相比，遂只見彭祖之「壽」；但若殤子跳出自己的視野，轉從彭祖的角度看更長壽之物，便識得彭祖亦可爲「夭」。通過觀點的擴充可知，「壽」、「夭」僅屬名相之異，相對於不同對象，「壽」、「夭」所指者，皆爲彭祖活著的同一段時間。由是「壽」、「夭」之間，原可彼此貫通而歸於一。合言之，由於殤子和彭祖從己處看，實看不到己之夭、壽和彼之壽、夭無異，而彼此交換視角後，方見夭壽之平齊；依此，與其從己之夭(或壽)喻示己之夭(或壽)無異於彼之壽(或夭)，不如從彼之壽(或夭)喻示己之夭(或壽)無異於彼之壽(或夭)。此即所謂「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也」。

「莊周夢爲胡蝶」亦可作相同詮釋：莊周在夢前，只見得自己是「人」而不是「蝶」；而當夢爲胡蝶時，反而以爲自己是「蝶」而不是「人」。合言之，從夢前或入夢的角度出發，作爲人的莊周和作爲蝶的莊周分別只會看到人和蝶的差異，而無法看到兩者之間的共同性。但在從醒入夢復由夢而醒的轉折中，莊周方悟得自己除了醒時的人的身份外，尚有夢時的蝶的身份。易言之，夢前的人和夢中的蝶，只著眼於己身的特殊性，遂受限於「人」、「蝶」之分；但「俄然覺」卻爲莊周提供了一個突破視野的契機，使他明瞭人、蝶不過是不同存有狀態下所顯現的形相－如果莊周可相對於「夢前」而謂爲「人」，那麼同樣可相對於「夢時」而謂爲「蝶」。通過觀點的擴充可知，「人」、「蝶」雖分屬不同存有狀態下的兩種形相，但兩種形相所隸屬的主體，皆同爲「莊周」這個存有者。由是人、蝶之間，原可上下交變而趨於同。合言之，由於在夢前或夢裡，莊周皆無法看出「人」、「蝶」無異，而在夢醒之後，方見兩種形相歸涉同一；依此，與其從夢前的人的角度(指、馬)喻示人、蝶無異，不如從夢內的蝶的角度(非指、非馬)喻示之。此即所謂「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也」之義。總的來說，無論是指示代詞的運用，還是性質、價值的比較，或是形相的差異，都可納入指、馬之喻的詮釋框架而凸顯「齊物」之精神。

第一個問題既得疏解，則不難回答第二個問題：正由於從「非指」、「非馬」的角度較諸從「指」、「馬」的角度更能消除對立，從而看出「指」與「非

指」、「馬」與「非馬」之無異；在這個意義上，我們可以說天地之間分殊的萬物同是一指，也同是一馬。所謂「一指」、「一馬」，莊子乃是就萬物之間的共同性來說。例如事物皆可用「這」、「那」稱謂，此即「物無非彼，物無非是」。但站在「是(此)」的角度，只能用「這」稱謂該物，而以「那」的稱謂爲錯誤；必站在「彼」的角度，方識「那」的稱謂亦可成立。換言之，事物既可稱爲「這」，亦可稱爲「那」，「這」、「那」之對立乃不同角度使然，但就外延之等同性來說，兩者原本無別也。這一「是亦彼也，彼亦是也」的「彼是方生之說」，即「天地一指，萬物一馬」之境－由於「這」、「那」無別，因此事物的任何角度通通可歸結爲「這」或「那」；由於「指」和「非指」、「馬」和「非馬」無別，故天地萬物通通可歸結爲同樣是指、同樣是馬。

在〈齊物論〉中，「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固所有可。無物不然，無物不可」一段話，其實正是要發揮「以指喻之不若以非指喻之，天地萬物皆一指一馬」之義：從「然」、「可」的角度出發，只能看到「然」、「可」而排斥「不然」、「不可」，無法見得然與不然、可與不可原可相通，此爲「以指喻指之非指」之不可取者；但由於「物固有所然，物固有所可」，萬物的「不然」、「不可」並無絕對性，實可通過某種相對的視野而得以然之、可之，因此從「不然」、「不可」的角度看，原先的「不然」、「不可」實可相對於其他格局一變而爲「然」、「可」矣。此即「以非指喻指之非指」之可取者。由是然與不然、可與不可之分界遂被泯除，故曰「無物不然，無物不可」。無物不然不可，即萬物之然與不然、可與不可，皆可通通歸結爲然、可，此即「天地一指，萬物一馬」之義。

七、結論

前文以〈齊物論〉的指、馬之喻爲討論範圍，藉由檢討陳鼓應、唐君毅、牟宗三等學者的詮釋，指出這幾種詮釋所共享的三項預設(回應公孫龍之說、

「指」、「馬」、「非」等詞的歧義，以及「前指」與「後指」、「前馬」與「後馬」之間的對立性)必須面臨若干理論困難，從而在檢驗這三項預設的前提下，對指、馬之喻提出一套有別於主流、而又符合〈齊物論〉篇旨的詮釋。

要之，所謂「指之非指」、「馬之非馬」，並不是要肯定對立兩端(我指和彼指、白馬和他色之馬或馬類本身)的對立性，反而是要肯定對立兩端之間的等同性，而且這種等同性，是一種「外延上的等同」－例如「這一物」和「那一物」看似對立，但所指涉的是同一事物，「這」、「那」之別只是相對於不同座標而然，故莊子曰「彼出於是，是亦因彼」。又如「可」和「不可」看似對立，但所指涉的是事物的同一功能或同一部分，「可」、「不可」之判只是相對於不同設準而然，故莊子曰「惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可」。再如「莊周」和「胡蝶」看似對立，但所指涉的卻是同一存有者，「周」、「蝶」之分只是相對於覺、夢之狀態而有，故莊子曰「物化」。一言蔽之，對於對立兩端之間的等同性，在指、馬之喻中概以「指之非指」、「馬之非馬」二語稱之。

依莊子，要說明對立兩端的等同性，從「指」(「馬」)的角度出發實比不上從「非指」(「非馬」)的角度出發。可以說，「以指作喻」和「以非指作喻」並不在相同的層序上：「以指作喻」代表自我中心的片面性，故自「指」觀之，只見「指」和「非指」之表層對立；「以非指作喻」則代表主體跳出了「指」的自我中心之限制，將目光的幅度擴展至它的對立面，所以「非指」代表了兼括己方和他方的全面性。故自「非指」觀之，即可掠過「指」和「非指」之表層對立，而見到對立背後之同一。所謂「天地一指」、「萬物一馬」，正是從「非指」、「非馬」的角度掌握萬物之間的共同性，從而使分殊的萬物得以平齊的哲學立場。由於莊子以掌握萬物之平齊爲人生最高價值，所以這就是「以指(馬)作喻」「不若」「以非指(非馬)作喻」的理由所在。

參考文獻

古籍

清・郭慶藩著，王孝魚點校，《莊子集釋》上中下冊，北京：中華書局，2004。

陳奇猷，《呂氏春秋校釋》上冊，新北市：華正書局，1988。

論著

王博 (2005)，《莊子哲學》，北京：北京大學出版社。

牟宗三主講，盧雪崑記錄，(2002a)，〈莊子〈齊物論〉講演錄(一)〉，《鵝湖月刊》，27(7)，頁 1-10。

牟宗三主講，盧雪崑記錄，(2002b)，〈莊子〈齊物論〉講演錄(五)〉，《鵝湖月刊》，27(11)，頁 1-11。

唐君毅 (1986)，《中國哲學原論・導論篇》，臺北：臺灣學生書局。

陳少明 (2004)，《〈齊物論〉及其影響》，北京：北京大學出版社。

陳鼓應注譯 (2001)，《莊子今注今譯》，香港：中華書局。

陳鼓應 (2002)，《老莊新論》，香港：中華書局。

李瑞全 (2004)，〈言非吹也：論莊子之非分解的進路〉，《鵝湖月刊》，30(6)，頁 12-17。

章太炎 (1970)，《齊物論釋定本》，臺北：廣文書局。

馮友蘭 (1961)，《中國哲學史》上冊，北京：中華書局。

解惠全，崔永琳與鄭天一編 (2008)，《古書虛詞通解》，北京：中華書局。

楊祖漢 (2004)，〈齊物論的言說方式〉，《鵝湖月刊》，30(6)，頁 5-11。

熊十力 (1970)，《讀經示要》卷一，臺北：廣文書局。

熊十力 (1971)，《十力語要》卷二，臺北：廣文書局。

熊十力 (1985)，《新唯識論》，北京：中華書局。

裴學海 (1969)，《古書虛字集釋》，臺北：廣文書局。

The Metaphors of "Finger" and "Horse" in the Chapter of *On Equalizing Things* in the *Zhuangzi*: Criticisms and New Interpretation

Chun-Sing Siu*

Abstract

As one of the chapters that is hard to understand in the *Zhuangzi*, the chapter of *Qiwulun*, which is commonly translated into *On Equalizing Things*, is well known for being constituted by a paragraph where Zhuangzi tries to convey some sophisticated message by the *zhima zhiyu* or the metaphors of "finger" and "horse," which had been involved in numerous interpretations in the long history of Chinese thought. For the purpose of understanding the *zhima zhiyu* in a much more reasonable way, this article attempts to criticize three typical interpretations held respectively by Chen Guying, Tang Chuni, and Mou Zongsan, by which several neglected aspects of the paragraph are expected to be clarified.

Keywords: Zhuangzi, *On Equalizing Things*, the Metaphors of "Finger" and "Horse"

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University, E-mail: scs@dragon.nchu.edu.tw