

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

論老子書之認知圖式

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2411-H-002-097-

執行期間：93年08月01日至94年07月31日

執行單位：國立臺灣大學中國文學系暨研究所

計畫主持人：丁亮

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 94 年 10 月 31 日

國科會專題研究計畫成果報告

一、研究計畫中英文摘要：

(一) 計畫中文摘要

關鍵詞：老子 認知圖式 語言 語文運作 意識型態 名實 符號

“認知圖式”¹允為現代學術探索人類心智的一項重要課題。人類如何認識宇宙萬物？如何思考生存其間之問題？如何傳達自己的思考與觀念？又如何因此而塑造了文化中的意識型態？這些，都與隱藏在我們內心深處的奧祕息息相關。認知心理學提出“認知圖式”來涵蓋種種認知問題，藉助觀察、問卷與實驗進行研討，然而，面對已然逝去的古代文化時又當如何？這是一個值得大膽嚐試與大力挑戰的問題。

本計劃以《老子》一書開始探索古人心智之“認知圖式”。在語言與思維的密切關聯下，藉著分析古代著述之語文去挖掘古人內心的“認知圖式”，而「《老子》五千言潔淨精微」，其操作語文的獨特方式強烈的呼喚著我們以之為研究起點，因為，本計劃之語文分析重點不在“說什麼”而在“如何說”，不在“論述內容”而在“運作方式”。而《老子》「弱之勝強，柔之勝剛」、「明道若昧，進道若退」、「知者不博，博者不知」種種「正言若反」的論述方式則強烈的透露其“由正而反”、“以反為正”的認知圖式。

而“認知圖式”亦將有助釐清《老子》成書、版本與注疏上之相關問題。因為“認知圖式”理應貫穿在思考、創作、書寫、閱讀、記憶、理解、詮釋、注疏與傳播種種活動中，因此，不同時代的《老子》版本與詮釋應將有助於掌握《老子》書之“認知圖式”。反

¹ 筆者按：本計劃中“認知圖式”一語乃借用著名認知心理學者皮亞傑“scheme”（或作 schema）的觀念，此語或翻成“圖式”，或翻成“基模”，本文採用前者，意指「某種行動的（心理的或物質的）心理表徵，它能夠作用於物體，隨著機體的發展其整合性和協調性也提高」。（參《認知心理學》496頁，Robert L. Solso 著，黃希庭等譯，五南出版，民 81.4 初版一刷。）而“認知圖式”（cognitive scheme）自然是將此圖式的認定範圍限制在“認知”上，未必與行動直接關聯，因為本計劃的研究對象乃是《老子》之文本，而非老子這個人的實際行動。

過來說，“認知圖式”的觀點亦將建立起諸種活動的關聯性，從而有助我們理解與解決不同版本與不同注疏間之同異關係，為《老子》研究開拓出嶄新的視野。

(二) 計畫英文摘要

Key words : Lao Tzu cognitive scheme language use of the language
ideology ming-shi sign

“Cognitive scheme” is a very important topic of modern academic research concerning the mentality of the human being. How does the human being get to know the Universe and everything in it? How do we think deeply about the questions of living in it? How do we communicate our own thinking and concepts? And how do these cause the ideology of our culture? All the above mentioned questions would have a relationship with the mystery hiding in our heart. Cognitive psychology brings up the “cognitive scheme” that covers all the cognitive questions through observation, questionnaires, discussions and experiments. However, how should we face the ancient culture? This is a challenge that is worth a try.

This proposal starts with the book “Lao Tzu”, exploring the human being in ancient times concerning the “cognitive scheme” of their mentality. Because of the close connection between language and thinking, using the language of ancient writing to dig out the thinking of old timers’ “cognitive scheme”, the book “Lao Tzu” that contains 5000 characters would be a great start to do this kind of research because of its special way of writing. The point of the analysis is not “what to say” but “how to say it”, not “the content” but “the written form”. "Straightforward words seem backwards" mode of expression expressed strongly the cognitive scheme.

And this cognitive scheme would help to solve the problems of varies editions and commentaries of this book. Since the cognitive scheme should be the center of the book of thinking, writing, creating ideas, reading, memorizing, understanding, notation and commentary, so the different editions of “Lao Tzu” would help to master the cognitive pattern of it. On the contrary, the point of view about the “cognitive scheme” would help us to understand and to solve the problems of different editions and notations of the book, so that we will help developing a totally new view of the research of the book “Lao Tzu”.

二、目錄：

- (一) 〈老子的認知圖式〉(主件：申請發表中)
- (二) 〈老子的身體觀〉(新增附件：申請發表中)

三、報告內容：

《老子》的認知圖式

丁 亮 *

提 要

〈《老子》的認知圖式〉嘗試藉助認知心理學“認知圖式”概念探索《老子》的認知方式，以闡明《老子》面對事物、處理事務的智慧。在語言與認知的密切關聯下，本研究將以語言所表現的操作模式為焦點，而非語言所再現的敘述內容，就傳統的觀點而言，則是將重點放在言者之「所以言」，而不在其所「言」，於是《老子》認知的操作規律得以彰明。文章首先分析《老子》文本中「正言若反」的語言操作模式，然後據此推測《老子》「正若反」的認知圖式；其次，則藉助《老子》的歷史影響來反證此一認知圖式之存在與作用，而深知《老子》「文雖五千，貫之者一」的王弼則以其靈活的詭辭、詭注與詭辯證明了《老子》認知圖式的作用。於是，此一過程不僅探索了《老子》深沈的意識世界，而且建立了一條文化研究的新途徑，期待這條途徑幫助我們體會經典中閃亮的生命智慧。

關鍵詞： 老子 認知圖式 語言 王弼

The Cognitive scheme of Lao Tzu

Ting, Liaung*

Abstract

〈The Cognitive scheme of Lao Tzu〉 try to find the attitude of cognition of Lao Tzu. And cognitive psychology brings up the “cognitive scheme” that helps solving the problem. Because of the close connection between language and cognition, we can start the research by the special way of writing of Lao Tzu. So the "straight forward

words seem backwards" mode of expression expressed strongly the cognitive scheme. Furthermore, the way of writing and speaking of Wang Bi also helps us observing the cognitive scheme of Lao Tzu because Wang Bi is a man who affected by Lao Tzu deeply. Thus, from the practical way of using language to the cognitive scheme, we developed a totally new view of the research of the classics.

Key words : Lao Tzu cognitive scheme language Wang Bi

一、前言

本文旨在探索《老子》認識事物、處理事物的智慧。因為這才是大家要學習的目標，一旦人們習得了這種智慧，要瞭解《老子》玄妙的語言便不成問題，甚至還可處理書中所論以外的問題，因為我們掌握的不僅是書中固定的文字與意見，更是產生這些文字與意見的智慧。而《老子》自身亦意識到真正的智慧和語言間的差別，故謂「言有宗，事有君」、「吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行」，²也因此才能產生「知者不言，言者不知」的論述。³認知事物的智慧和口頭語言的差別在後來發展出「然」與「所以然」和「言」與「所以言」的論述，如《莊子》載老子謂孔子言曰「夫六經，先王之陳迹也，豈其所以迹哉！今子之所言，猶迹也。夫迹，履之所出，而迹豈履哉」即是在此觀點下所開展的論述，⁴其它如《莊子》「彼知曠美而不知曠之所以美」、「其知適足以知人之過，而不知其所以過」、「知為為而不知所以為」；⁵《呂氏春秋》「不非鬪，不非爭，而非所以鬪，非所以爭」、「聖王不務歸之者，而務其所以歸」、「人莫不以其生生，而不知其所以生。人莫不以其知知，而不知其所以知」；⁶《淮南子》「誦先王之《詩》《書》，不若聞得其言；聞得其言，不若得其所言。得其所言者，言弗能言也」、「法制禮義者，治人之具也，而非所以為治也」；⁷《法言》「聖人固多變。子游、子夏得其書矣，未得其所言也；宰我、子貢得其言矣，未得其所言也；顏淵、閔子騫得其行矣，未得其所言也」等等均是。⁸這充分顯露自先秦始中國文化已知「然」與「所以然」的區別，並對操作有形之「然」的無形之「所以然」高度關注，因為它才是智慧的真正根源，才是認知事物的主體。⁹

* 國立臺灣大學中文學系助理教授

² 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（台北：華正書局，1992年），〈老子道德經注·第七十章〉，頁176。

³ 同前註，〈老子道德經注·第五十六章〉，頁147、148。

⁴ 莊周著，郭慶藩編：《莊子集釋》（台北：群玉堂，1991），〈天運〉，頁532。

⁵ 同前註，〈天運〉，頁515；〈人間世〉，頁164；〈盜跖〉，頁1009。

⁶ 呂不韋著，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍，2002年），〈孟冬紀第十·三曰安死〉，頁544；〈仲春紀第二·五曰功名〉，頁112；〈仲夏紀第五·三曰侈樂〉，頁268。

⁷ 何寧撰：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年），〈汜論訓〉，頁923、927。

⁸ 揚雄著，汪榮寶撰，陳仲夫點校：《法言義疏》（北京：中華書局，1987年），〈君子〉，頁509。

⁹ 筆者按：洪文興〈老子的認知觀〉（《中國文化月刊》1998年4月第217期，頁72-85）討論了老子的認知，但其文所述是《老子》文本所主張的認知觀點，而不是《老子》文本所呈現的認知圖式，因此，其所追求的是有關《老子》認知觀的知識，而非產生《老子》文本的認知主體，與本文旨趣完全不同，讀者請勿誤解。

然而這樣的探索可能嗎？這個極為重要又充滿趣味的問題不是隱藏了兩重巨大的困難嗎？一是智慧深處內心，摸不著又看不透，要如何探索？二是古人已逝，訪談、問卷、實驗和行為觀察等亦已無法進行，所能依賴的唯有典籍之文本，若「得之所以言者，言弗能言也」，則認識與處理事物的智慧成了輪扁對桓公所言「得之於手而應於心，口不能言」，則經典豈非成了「古人之糟魄」？¹⁰故置身現代要如何探索？如何才能避免智慧淪入神祕的深淵？

認知心理學“認知圖式”(cognitive scheme)的觀點為我們開啓了一條研究門徑。¹¹因為認知圖式是人們認知事物的心理機制，具有主動操作的特質，而此主動特質特別清楚的顯示在英國心理學家巴特萊特(F. C. Bartlett)以語文符號為媒介所進行的記憶實驗中，¹²因為「記憶並非無數固定的、毫無生氣的和零星的痕跡的重新興奮。它是一種心像的重建或建構」，¹³而圖式(即基模)在此中具有「決定作用」，「對過去的反應或過去的經驗予以一種積極的組織」。¹⁴著名的瑞士心理學者皮亞傑(Jean Piaget)則繼續發展了認知圖式的概念，¹⁵以為「能作用於物體的某種行動(物質的或心理的)的心理表徵」即是認知圖式，如「對於新生兒來說，吸吮、抓握和看都是基模；它們是新生兒得以認識世界的方式---透過作用於世界來認識世界」，¹⁶由此可知，認知圖式指的是人們真正處理事物時的態度，是「許多行為在相似或類同的環境下所共同擁有的結構」，¹⁷而非腦中所知道應該如何如何的知識或只說不行的口頭道理，與哲學所研究的邏輯相別更遠，故而嬰兒透過抓咬認識玩具的行為與邏輯研究無關，卻與認知圖式有關，圖式操作事物的特性因而凸顯。認知圖式既然具有主動操作的特質，則觀察事物操作模式便可推得圖式，於是古籍中的文字便可成為有效的觀察媒介，利用其記錄語言與跨越時空的媒介特質，突破古人已逝的窘境。

於是我們可以從主動操作的角度觀察《老子》文本，探觸隱藏的認知圖式。為了有效的觀察，本文將著重於文本語句之直接表現(presentation)。如果我們將表現視為語文形式的傳達功能，便可藉著語文直接呈現的篇章文法、語句結構與語辭使用等形式而去觀察「所以言」的操作模式，而由操作模式再去推斷認知的圖式，如《老子·第七十八章》「弱之勝強，柔之勝剛」與《老子·第四十一章》「明道若昧，進道若退」等句便在「弱」與「強」、「柔」與「剛」、「明」與「昧」、「進」與「退」之語義關係上形成辭義相反之組織形式，由此透露了《老子》「反」的應世態度。但是觀察語文的再現(representation)功能仍有其作用，如將再現視為文本內容的敘述功能，也就是文章一般的論說功能，則《老子》可以直述其言說或認知態度，如「正言若反」、「反者，道之動」等等，以助成前述

¹⁰ 莊周著，郭慶藩編：《莊子集釋》，〈天道〉，頁 490、491。

¹¹ “scheme” 或翻成“圖式”，或翻成“基模”，本文採用前者。

¹² 筆者按：讀者可參巴特萊特著，李維譯：《記憶：一個實驗的與社會的心理學研究》(台北：桂冠，1998年)第五章與第七章的內容。

¹³ 巴特萊特著，李維譯：《記憶：一個實驗的與社會的心理學研究》，頁 311。

¹⁴ 同前註，頁 311。

¹⁵ 筆者按：依照馬格麗特·鮑定的說法，皮亞傑內在基模的觀念深受巴特列、克雷克及明斯基三位學者的影響，特別是和巴特列的基模概念相似。(參馬格麗特·鮑定著，楊俐容譯：《皮亞傑》(台北：桂冠出版，1995年)，頁 19、27)

¹⁶ Robert L. Solso 著，黃希庭等譯：《認知心理學》(台北：五南出版，1992年)，頁 338。

¹⁷ 馬格麗特·鮑定著，楊俐容譯：《皮亞傑》，頁 27。

之形式分析。但更重要的是，我們可將觀察的文本重新放回歷史情境，然後，在《老子》文本所成之語境中去觀察文本再現內容的操作意義，如《老子·第三十八章》謂「夫禮者，忠信之薄，而亂之首」，若將此語放回尚禮的周朝時期，則此語豈不表現了作者極端批判的反面精神？而《老子·第四十章》「反者，道之動」豈非又以再現功能證成了反面批判的哲學根源？而語言與認知又具有極端密切的關係，¹⁸故從操作語言的方式切入，我們得觸及《老子》的認知態度。

然而文本的操作模式若真有效，則《老子》的認知圖式將流傳於後代歷史。故而，我們應可在中國浩瀚的歷史中尋得實際的例證，而王弼，則成爲我們最佳的選項，一方面因爲王弼「十餘歲，便好莊老，通辯能言」，¹⁹著有出色的《老子道德經注》，而「何平叔注老子始成，詣王輔嗣，見王注精奇，迺神伏」，²⁰另有《老子指略》，故知《老子》影響王弼深遠；一方面因爲王弼是一個時代、家世、交友、言行俱清楚的歷史人物，於是我們可以進行實際的觀察，觀其言行是否符合《老子》的認知圖式。如在《老子》論述的範疇之外，甚至是相反的範疇之中，王弼仍能以相同的圖式靈活應對，那麼，王弼真正是得其「所以言」，學到了《老子》的認知態度。反過來說，則是王弼以其具體的歷史言論證成了《老子》的認知圖式。

因此本文將以王本《老子》爲底本，²¹分「《老子》的文本」與「王弼的表現」兩小節進行討論，期望在這小小的嚐試中能更貼近《老子》玄妙的心靈。

二、《老子》的文本

閱讀《老子》時，相信每個人都會注目其中弔詭的論述形式。因爲上下二篇皆是以此論述方式展開的。《老子·第一章》起首謂：

道可道，非常道；名可名，非常名。²²

在對其語言內涵進行深刻的理解前，這兩句名言本身已在閱讀中傳遞出奇特的訊息，因爲此一論述基本上違背常軌。就常態言，論述應在語詞作用的基礎上進行，因此任一使用的語辭「某」即是「某」，而不是「非某」，是以「道」當然即是「道」，

¹⁸ 筆者按：語言與認知的確切關係在認知心理學中尚無定論，鄭昭明《認知心理學》（台北：桂冠圖書，2002年）第一部分第三章〈語言與認知的發展〉中頁88-90對此有一簡略的介紹。但是，語言與認知具有密切關聯則無法否認，是以對這個問題的解決有待學界對語言和認知二物各別內涵的進一步探索。就語言而言，從發音到辭彙到語法到操作等等具有多種層面，如果不加分別的進行討論，當然不易釐清問題，故本文僅從語文操作的模式出發，嚐試去建立其與認知領域中認知圖式的關係。

¹⁹ 徐震堦著：《世說新語校箋》（台北：文史哲，1989年），〈文學〉6注引《弼別傳》，頁106。

²⁰ 同前註，〈文學〉7，頁107。

²¹ 筆者按：今傳王弼本《老子》主爲明張子象本，文字或經後人變動，訛誤不少，全貌已與王弼所閱不同，朱謙之《老子校釋·序》（北京：中華書局，1991年，頁2）謂「河上相傳已久，王注則多後人所改。孫詒讓《札迻》（卷四）已疑今本王注不分道、德二經，與《釋文》本異，爲唐時王注有別本之證。洪頤煊《讀書叢錄》（卷十三）則竟稱：『王注出於明代，或後人掇拾爲之』」，高明《帛書老子校注·序》（北京：中華書局，1998年，頁4）亦謂「今傳王本主要是明張子象本，書中訛誤確實不少」，但大體仍與王注文字相合，故取之。若有必要，再與簡本、帛書本或河上公本等它本相校。

²² 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第一章〉，頁1。

「名」當然即是「名」，不管二者內涵如何，否則，語文將失去其符號功能。但「道可道，非常道；名可名，非常名」二句在語詞排列上卻隱含了「道」「非」「道」；「名」「非」「名」的論述，恰與常態形式背反，因而以吊詭的形式引起強烈注意，開啓讀者更深入思索的欲望。而《老子·第三十八章》起首之論述形式亦是詭辭，其文謂：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。²³

此等文句之基本形式與「道可道，非常道」相同，但在「不德」的負面論述後又接續「有德」，於是文意在由「上德不德」之反面敘述後又再翻入「有德」的正面敘述。而上下句相對偶，故而讀者的意念又在「下德不失德，是以無德」的反面論述中再次受到震盪與顛覆。於是《老子》上下篇便從「非」與「不」等否定辭的運用中形成不斷翻轉的語意形式。²⁴

而以「不」、「無」、「非」、「未」等否定辭進行的反向論述在王本《老子》並不少見。如「(天下)皆知善之爲善，斯不善已」、「企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長」、「知者不言，言者不知」、「信言不美，美言不信；善者不辯，辯者不善；知者不博，博者不知」、「致數輿無輿」等句，²⁵即與「道可道，非常道」由正而反的論述形式相同；又如「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長」、「不自生，故能長生」、「不自爲大，故能成其大」、「以其不爭，故天下莫能與之爭」、「不行而知，不見而名，不爲而成」、「不出戶，知天下；不闚牖，見天道」、「不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，縉然而善謀」與「非以其無私邪？故能成其私」等句，²⁶即與「上德不德，是以有德」由反而正的論述形式相同。至於「欲不欲」、「學不學」、「知不知」、「爲無爲，事無事，味無味」、「行無行，攘無臂，扔無敵，執無兵」、「夫唯病病，是以不病」、「夫唯弗居，是以不去」、「是以聖人猶難之，故終無難矣」、「善者，吾善之；不善者，吾亦善之」、「信者，吾信之；不信者，吾亦信之」、「無爲而無不爲」、「勇於敢則殺，勇於不敢則活」與「無以生爲者，是賢於貴生」等句，²⁷則又在否定辭的使用下進行各種方式的反向論述。

²³ 同前註，〈老子道德經注·第三十八章〉，頁 93。

²⁴ 筆者按：劉福增曾批評嚴靈峰用甲是非甲的公式來解說老子「正言若反」不恰當，因為老子對反思想所講到的東西非常雜多，不能一概而論，故而劉福增使用「對反」這個辭彙。（參劉福增著：《老子哲學新論》，台北：東大圖書，1999年，頁 29、32）筆者在此所要澄清的是本文的旨趣乃在認知而不在邏輯，是以老子的語言屬於什麼邏輯或合不合邏輯不是本文所要討論的問題，不合邏輯的語言仍能流傳於社會而爲廣大的群眾所認知，因此，本文關注的是老子語言的認知效果，就「道可道，非常道」這句話而言，其論述方式確實違背了一般語言常軌，而能在讀者認知中形成某非某的反常效果，這種反常效果能使人們重新審視生活中已然習慣或僵化的常軌，而在實際生活中形成反省態度，達到反省功能，這才是本文的目的。

²⁵ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第二章〉，頁 6；〈第二十四章〉，頁 60、61；〈第五十六章〉，頁 147、148；〈第八十一章〉，頁 191、192；〈第三十九章〉，頁 106。

²⁶ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第二十二章〉，頁 56；〈第七章〉，頁 19；〈第三十四章〉，頁 86（又〈第六十三章〉頁 164 有句與此類似）；〈第六十六章〉，頁 170（又〈第二十二章〉頁 56 有句與此類似）；〈第四十七章〉，頁 126；〈第四十七章〉，頁 125；〈第七十三章〉，頁 182；〈第七章〉，頁 19。

²⁷ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第六十四章〉，頁 166；〈第六十四章〉，頁 166；〈第七十一章〉，頁 179；〈第六十三章〉，頁 164（「爲無爲」又見〈第三章〉頁 8）；〈第六十九章〉，頁 174；〈第七十一章〉，頁 179；〈第二章〉，頁 7；〈第六十三章〉，頁 164；〈第四十九章〉，頁 129；〈第四十八章〉，頁 128（〈第三十七章〉頁 91 有句與此類似）；〈第七十三章〉，頁 181；〈第七十五章〉，頁 184；。

有時意義之轉折又在反義辭的使用中呈現。如「明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝」、「大成若缺」、「大盈若沖」、「大直若屈，大巧若拙，大辯若訥」、「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑」、「躁勝寒，靜勝熱」、「弱之勝強，柔之勝剛」、「柔弱勝剛強」、「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間」、「強大處下，柔弱處上」、「守柔曰強」、「物壯則老」、「正復為奇，善復為妖」、「大小多少，報怨以德」、「圖難於其易，為大於其細」、「輕諾必寡信，多易必多難」、「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之」、「知其雄，守其雌」、「知其白，守其黑」、「知其榮，守其辱」、「既得其母，以知其子；既知其子，復守其母」、「可名於小」、「可名為大」、「不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害，不可得而貴，不可得而賤」與「後其身而身先，外其身而身存」等句即是。²⁸

然而《老子》反常的認知態度亦可表現於文本之再現內容上。只是，相對於文本反常論述的平常論述並未出現在文本之中，但從操作的角度而言，我們仍可從語境的概念來進行理解。也就是說，《老子》中的部份文句雖是以肯定敘述的形式展現，但此一肯定敘述的內容實與其語境中的一般觀念相左，是以，這仍可視為語文上的反向操作，如《老子·第四十七章》謂：

不出戶，知天下；不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。²⁹

整段論述是層層推進，一氣呵成，文字本身並無意義的反轉，但是，相較於人們行得遠看得廣知得多的一般認知，「其出彌遠，其知彌少」顯然是一種反面論述，於是以一般讀者的認知為語境，亦可在讀者的認知中形成意義的轉折，而從《老子》之論述內容見出反向操作的態度。另如「既以為人，己愈有；既以與人，己愈多」、「為者敗之，執者失之」、「為之於未有，治之於未亂」、「大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。道隱無名」、「聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀」、「善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者為之下」、「善行無轍迹，善言無瑕謫，善數不用籌策，善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解」等句，³⁰亦復如此。

而語文內容還完成了樸素的敘事功能，呈現了《老子》面對實事的態度。如其〈第三章〉謂：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無

²⁸ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第四十一章〉，頁 111、112；〈第四十五章〉，頁 122、123；〈第二十二章〉，頁 55、56；〈第四十五章〉，頁 123；〈第七十八章〉，頁 188；〈第三十六章〉，頁 89；〈第四十三章〉，頁 120；〈第七十六章〉，頁 185、186；〈第五十二章〉，頁 140；〈第三十章〉，頁 79（又見於〈第五十五章〉頁 146）；〈第五十八章〉，頁 152；〈第六十三章〉，頁 164；〈第六十三章〉，頁 164；〈第六十三章〉，頁 164；〈第三十六章〉，頁 89；〈第二十八章〉，頁 74；〈第五十二章〉，頁 139；〈第三十四章〉，頁 86；〈第五十六章〉，頁 147、148；〈第七章〉，頁 19。

²⁹ 同前註，〈老子道德經注·第四十七章〉，頁 125、126。

³⁰ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第八十一章〉，頁 192；〈第二十九章〉，頁 77（又見於〈第六十四章〉頁 166）；〈第六十四章〉，頁 165、166；〈第四十一章〉，頁 112、113；〈第五十八章〉，頁 152、153；〈第六十八章〉，頁 172；〈第二十七章〉，頁 71、72。

欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。³¹

相對於抽象的論述，此處語文敘述了「賢」、「難得之貨」、「可欲」三件具體事情形成的巨大負作用，從而表現與社會觀點完全相反的理事態度。另如「大道廢，有仁義；慧智出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣」、「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有」、「天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。禍莫大於不知足，咎莫大於欲得」、「持而盈之，不如其已。揣而稅之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道」等等都展現了此種態度。³²這種反常不但沒有形成消極的逃避，反而打開了心靈的視野，讓人們在更為廣闊的視域中回歸根本，以重新審視文明事物所導致的嚴重弊病。於是可以確定，在語言與概念之外，《老子》對實事的操作亦以反常的態度進行。

這類實事意見中更有部份可以當時特殊具體的歷史情境闡發。如周文重學，以為「人不可以不學」，「人之有學也，猶木之有枝葉也」，³³然《老子》卻謂「絕學無憂」、「為學日益，為道日損」、「學不學，復眾人之所過」等，³⁴這顯然是以一種反面的態度來看學習一事；³⁵又如周文重器物聲色，以為「五味實氣，五色精心，五聲昭德，五義紀宜」，³⁶「聲一無聽，物一無文，味一無果，物一不講」，故「和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體」，³⁷而《老子》則謂「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」、「樂與餌，過客止。道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既」，³⁸這顯然亦是以一種反面的態度來看聲色等事的結果；再如周文重知，崇尚「以智治國」，³⁹而《老子》反主「不以智治國」；⁴⁰甚至針對周文所嚮往的廣大天下，所謂「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」，⁴¹《老子》亦提出一套「小國寡民」、「民至老死不相往來」的相反看法。⁴²而《老子·第三

³¹ 同前註，〈老子道德經注·第三章〉，頁 8。

³² 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第十八章〉，頁 43；〈第十九章〉，頁 45；〈第四十六章〉，頁 124；〈第九章〉，頁 21。

³³ 左丘明著：《國語》（上海：上海古籍出版社，1998），〈晉語九〉，頁 487，范獻子語。筆者按：僅以此語為例說明周文對學的基本態度。

³⁴ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第十九章〉，頁 46；〈第四十八章〉，頁 127、128；〈第六十四章〉，頁 165、166。

³⁵ 筆者按：白金銑〈從儒墨「積學觀」到老子「絕學」的探討〉（《鵝湖月刊》第二九卷第九期總號第三三七，頁 42-52）一文基本上亦展現了《老子》對於學習的反面態度，讀者可參。唯文中又從學習內容著眼而將學分成「俗人之學」與「聖人之學」，以為《老子》贊成「聖人之學」，則有待商榷，如果我們不從概念的角度討論學，而從一個具體有內容的行動來看學，那《老子》反學的態度便無庸置疑。至於「學不學」一語只是以詭辭的形式來表現，實質上依然為不學。

³⁶ 左丘明著：《國語》，〈周語中〉，頁 64、65。

³⁷ 同前註，〈鄭語〉，頁 515、516。

³⁸ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第十二章〉，頁 28；〈第三十五章〉，頁 87、88。

³⁹ 《尚書》謂「知人則哲」。（參孔安國傳、孔穎達疏、阮元校勘：《尚書正義》（台北：大化書局，1989），〈皋陶謨〉，頁 290）

⁴⁰ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第六十五章〉，頁 168。

⁴¹ 毛公傳、鄭玄箋、孔穎達疏、阮元校勘：《毛詩正義》（台北：大化書局，1989），〈小雅·北山〉，頁 994。

⁴² 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第八十章〉，頁 190。

十八章》謂「夫禮者，忠信之薄，而亂之首」，⁴³故知整個周文禮制都是《老子》反省的歷史情境，⁴⁴由此可知，《老子》文本的論述內容本有其省察之歷史對象，⁴⁵並非只是理事的一般原則，在此具體歷史情境的襯托下，使《老子》反向認知的態度表露得更確定、更具體。

其實，從語言到行事的反常態度皆是《老子》深刻自覺的結果。如《老子·第七十八章》在「弱之勝強，柔之勝剛」等語言的反面論述後便自結以「正言若反」，⁴⁶又如《老子·第六十五章》在論完「不以智治國」等行事的反向處置後便結以「玄德深矣，遠矣，與物反矣」。⁴⁷而此「反」的態度並非膚淺的為反而反、到處亂反，乃具有深刻、堅固而充滿意義的哲學基礎，因為「人法地，地法天，天法道，道法自然」，⁴⁸人本應向自然之道學習，但現實中之人卻與之背道而馳，故謂「天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘」，⁴⁹於是才要「反」，返回自然之道，是故又謂「反者，道之動」，⁵⁰破除一切人為語言、概念與行為常軌的侷限以求自然之無名，是以「道可道，非常道；名可名，非常名」，「道常無名」、「道隱無名」。⁵¹「言有宗，事有君」，⁵²在這個世間真正重要的是人們活潑潑的心靈，是「所以言」與「所以行」的內涵，而非言行僵化不變的形式，於是，面對一般人所認知的正常，《老子》則從其對道最深的體悟提出

⁴³ 同前註，〈老子道德經注·第三十八章〉，頁 93。

⁴⁴ 筆者按：陳鼓應〈先秦道家之禮觀〉（《漢學研究》2000年6月第18卷第1期，頁1-22）一文依據新出土之郭店簡本提出有別於傳統認為道家反禮的新穎看法，以為老子之道與仁、義、禮之間形成因依相生之關係。從思想理路上看，陳說確實為老子思想與禮的關係開發了新的可能，但將《老子》置回現實情境，無論是從仍然努力維持禮制之周朝當政者來看，或是從先秦諸子各家各派的實際主張來看，《老子》仍然是對周朝禮樂制度具有高度批判與反省的言論，這是實際情形，與思想脈絡上的討論不同。

⁴⁵ 筆者按：王邦雄《老子的哲學》第二章第一節「由時代背景看」亦羅列了四項歷史情況作為《老子》反省的歷史對象，依序為「禮的僵化與刑的肆虐」、「大規模的戰爭，各國競相吞併，生命面呈現無比的卑弱」、「工商業的興起，欲望普遍增長，民心為之浮動」、「士集團的擴大，形成名利爭競的熱潮」，讀者可以參考。（王邦雄著：《老子的哲學》，台北：東大圖書，1983年，頁48-54）

⁴⁶ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第七十八章〉，頁187、188。

⁴⁷ 同前註，〈老子道德經注·第六十五章〉，頁168。丁按：古之所謂德具有處理事物功能，如《國語·晉語八》「比德以贊事」、《左傳·襄公三十一年》「甚德而度。德不失民，度不失事」皆可為證。《老子》「與物反」之「玄德」即指以反常態度處理事物之功能。

⁴⁸ 同前註，〈老子道德經注·第二十五章〉，頁65。

⁴⁹ 同前註，〈老子道德經注·第七十七章〉，頁186、187。

⁵⁰ 同前註，〈老子道德經注·第四十章〉，頁109。

⁵¹ 筆者按：已有多位學者從語言哲學的角度討論《老子》「正言若反」的觀念與作用，如王宣曆在〈老子「正言若反」之表述方式試探〉（《鵝湖月刊》第二七卷第五期總號第三一七，頁38-43）中即以牟宗三及王邦雄對「正言若反」之詮釋為主繼續闡述了《老子》表述方式之特色；又如杜方立則在〈試論老子的辯證思維〉（《鵝湖月刊》第二四卷第九期總號第二八五，頁44-55）以袁保新所著〈老子語言哲學試探〉和劉笑敢所著《老子》第五章〈正與反：關於自然與無為的經驗性辯證〉中的說法為代表討論了此一問題。但本文此處引述「正言若反」的重點不在進行哲學探討，而在以《老子》自己的話證明本文對其語言操作模式的分析不假，「道可道，非常道」等在語言上的反常表現與「不出戶，知天下」等對實事的反常論述確實來自同一認知根源，同時，此一認知根源無論是超越的反或對等的反，均將在現實的環境中生出差異，從而改變社會，這是本文的重點。

⁵² 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第一章〉，頁1；〈第三十二章〉，頁81、82；〈第四十一章〉，頁113；〈第七十章〉，頁176。

了「反」，而能處處反省實存的世界，⁵³本文則從《老子》操作語文的模式與面對事務的意見實際指證了此一態度，從認知心理學的觀點來看，則可稱為「正若反」的認知圖式。⁵⁴這即是《老子》的主動、積極與自覺，不安於人云亦云的無明世界。

三、王弼的表現

王弼在〈老子指略〉一文中展現出他對《老子》言說理論的深刻認識。其文謂：

凡物之所以存，乃反其形；功之所以剋，乃反其名。夫存者不以存為存，以其不忘亡也；安者不以安為安，以其不忘危也。故保其存者亡，不忘亡者存；安其位者危，不忘危者安。善力舉秋毫，善聽聞雷霆，此道之與形反也。安者實安，而曰非安之所安；存者實存，而曰非存之所存；侯王實尊，而曰非尊之所為；天地實大，而曰非大之所能；聖功實存，而曰絕聖之所立；仁德實著，而曰棄仁之所存。故使見形不及道者，莫不忿其言焉。夫欲定物之本者，則雖近而必自遠以證其始。夫欲明物之所由者，則雖顯而必自幽以敘其本。故取天地之外，以明形骸之內；明侯王孤寡之義，而從道一以宣其始。故使察近而不及流統之原者，莫不誕其言以為虛焉。是以云云者，各申其說，人美其亂。或迂其言，或譏其論，若曉而昧，若分而亂，斯之由矣。⁵⁵

蓋存與所以存、安與所以安、形與所以形不同，故言與所以言、事與所以事亦相異，是以「言之者失其常，名之者離其真，為之者則敗其性，執之者則失其原」，⁵⁶此「道之與形反也」。故「欲定物之本者，則雖近而必自遠以證其始」，「欲明物之所由者，則雖顯而必自幽以敘其本」，「言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一；義雖廣瞻，眾則同類」，⁵⁷是以存物剋功必得「反其形」與「反其名」，此實即王弼對《老子》「道常無名」與「正言若反」的發揮與闡釋，「使察近而不及流統之原者，莫不誕其言以為虛焉」，而為牟宗三稱為「辯證詭辭」。⁵⁸

⁵³ 筆者按：高齡芬《王弼老學之研究》（台北：文津，1992年）分別在第二章一節第二點、第四章第一節第二點、第五章第一節第二點和第五章第二節第二點之第二部分的標題中論及老子之反省理論。唯其所論偏向理論與觀點的解析，和本文發明《老子》操作事物的態度意趣相殊，讀者可以參考。

⁵⁴ 筆者按：袁保新〈老子語言哲學試探〉中有關「詭辭為用」的部份已然觸及認知領域，因此對老子五千言提出「如何保證其不致於淪為『可道之道』呢？」、「教化如何能夠不言？不言又何以成為教化？」等實質操作的問題，並且指出「詭辭正是老子忠於其批判名言一貫立場的運用」，「如果我們從老子批判名言的一貫立場來了解詭辭的構造，確認其是藉可說的『名言』來傳遞不可說的『道』，那麼，老子五千言就應被尊重為是在敷陳一套不言之教，而不可以『可道之道』視之」。最後，則於本章結論點出「中國哲人在形上思考之時，關懷的是如何通過價值之源的澄清來安立一切存在事物的關係」（參袁保新著：《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津，1997，頁176-182）不過袁文重點乃在語言哲學，故對認知途徑的形成、語言操作的功能和歷史作用的呈現等等面向未多著墨，和本文取向不同。

⁵⁵ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子指略〉，頁197。

⁵⁶ 同前註，頁196。

⁵⁷ 同前註，頁198。

⁵⁸ 筆者按：牟宗三《才性與玄理》第五章〈王弼之老學〉所論王弼對《老子》的掌握有精采的解說，其文直指「老子之道，本是由遮而顯」，「乃藉『守母以存子』之方式，『反其形』以存之也。王弼深知此義」，而「『守母以存子』之方式，即『正言若反』之方式，亦即『辯證詭辭』之

然而王弼的論著對《老子》「正言若反」不僅止於闡釋而已，更是一種體現。在其著作中大量運用了《老子》「正言若反」的語文模式，如「清不能為清，盈不能為盈」、「仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也」、「仁義，母之所生，非可以為母。形器，匠之所成，非可以為匠也」、「執一家之量者，不能全家；執一國之量者，不能成國；窮力舉重，不能為用」、⁵⁹「彌綸無極，不可名細；微妙無形，不可名大」、⁶⁰「可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也」、「甚美之名，生於大惡，所謂美惡同門」、「喜怒同根，是非同門」、「寵必有辱，榮必有患，驚辱等，榮患同也」、「愈為之則愈失之」、「不自見，其明則全也。不自是，則其是彰也。不自伐，則其功有也。不自矜，則其德長也」、「不行者使行，不動者制動」、「用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末」、⁶¹「善速在不疾，善至在不行」、⁶²「約以存博，簡以濟眾」、「夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。」、「少者，多之所貴也；寡者，眾之所宗也」、⁶³「守強不強，守柔乃強」、「知其白，守其黑，大白然後乃得」、「凡不能無為而為之者，皆下德也」等等。⁶⁴這些語句不僅出現於注解《老子》，亦出現於說解《周易》，故知，說明王弼對《老子》的理解不只停留在概念或內容的層面，而能深入語文的操作，進一步掌握《老子》思考與論述的方式，自然運用，而在《老子》文句外產生新的語句來進行詮釋。

更奇特的是，王弼還以詭注展現了一種更為積極的認知態度。也就是說，王弼以與經文字面意義相反的語句完成了經文的注解，如《老子·第八十章》「小國寡民」所說的明明就是小國寡民，但王弼卻謂「國既小，民又寡，尚可使反古，況國大民眾乎！故舉小國而言也」，⁶⁵於是說小國的成了講大國。又如《論語·憲問》謂「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也」，明明就是說君子有不仁者，但王弼卻謂「假君子以甚小人之辭，君子無不仁也」。⁶⁶其它如《老子·第三十七章》「道常無為而無不為」下以「萬物無不由為以治以成之也」注之、⁶⁷《老

方式」，讀者可以參考。（牟宗三著：《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1997年，頁162、163）

⁵⁹ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第三十九章〉，頁106；〈第三十八章〉，頁95；〈第三十八章〉，頁95；〈第四章〉，頁10。

⁶⁰ 同前註，〈老子指略〉，頁196。

⁶¹ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第一章〉，頁1；〈第十八章〉，頁43；〈第二章〉，頁6；〈第十三章〉，頁29；〈第五章〉，頁14；〈第二十二章〉，頁56；〈第二十六章〉，頁69；〈第三十八章〉，頁95。

⁶² 同前註，〈老子指略〉，頁195。

⁶³ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈周易略例·明象〉，頁592；〈明象〉，頁591；〈明象〉，頁591。

⁶⁴ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第五十二章〉，頁140；〈第四十一章〉，頁112；〈第三十八章〉，頁94。

⁶⁵ 同前註，〈老子道德經注·第八十章〉「小國寡民」下注，頁190。

⁶⁶ 同前註，〈論語釋疑輯佚·憲問〉「君子而不仁者有矣」下注，頁630。

⁶⁷ 同前註，〈老子道德經注·第三十七章〉「而無不為」下注，頁91。筆者按：此注樓宇烈、高明均以為有錯亂，高明《帛書老子校注》更以帛書甲乙本從未講過「無為而無不為」而得出此種思想本不出於《老子》的結論，然而郭店簡本中已見「亡為而亡不為」之句，可知高明之說不確。（參廖名春著：《郭店楚簡老子校釋》，北京：清華大學出版社，2002年，乙本第二章，頁395、396）而王弼注文本無問題，因為王弼正是以「無為」為「為」，一如其「以無名為名也」，故〈第三十八章〉注謂「凡不能無為而為之者，皆下德也」。也就是說，王弼的「無為」是「無為」之

子·第二十一章》「其名不去」下以「無名則是其名也」注之、⁶⁸《論語釋疑·泰伯》「如有周公之才、之美，設使驕且吝，其餘不足觀也已矣！」下以「言才美以驕恠棄也。況驕恠者必無周公才美乎！假無設有，以其驕恠之鄙也」注之等等均是。⁶⁹於是在這種突破平常語義內容的詮釋中，展現了一種更為積極主動的態度，這種態度才是認知一切事物、操作一切事物的關鍵，這也就是認知圖式超越於內容的主動作用。

而詭注不只出現在片言隻語中，尙且出現於整段的思想論述中。如其著名的《周易略例·明象》即是。其文謂：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也，得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。是故觸類可為其象，合義可為其徵。義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃為牛？義苟應健，何必乾乃為馬？而或者定馬於乾，案文責卦，有馬無乾，則偽說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變；變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。從復或值，而義無所取。蓋存象忘意之由也。忘象以求其意，義斯見矣。⁷⁰

就《周易·繫辭》「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽」之論述言，⁷¹乃特為說明聖人所立有形之卦象可以表達無形之情意，則無形之情意乃可存於有形之卦象。然而王弼的論述卻從「象者，出意者也」、「盡意莫若象」說到「得意在忘象」、「忘象以求其意，義斯見矣」，於是聖人「立象以盡意」中存象存意的字面意義一步一步的被反向扭轉成「存象者，非得意者」的存象無意。在此所要注意的不是其詮釋的對錯，亦非其運用《莊子》學說的巧妙，而是其由正而反的過程，當其論述始於正而終於反時，詭注也就一步一步不知不覺的形成了。而這類以詭辭為基礎而形成的整段論述在王弼的注解中也經常出現，如〈老子指略〉初謂「象而形者，非大象也；音而聲者，非大音也」，但接著便說「然則，四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至」，即是；⁷²又謂「保其存者亡，不忘亡者存；安其位者危，不忘危者安」、「善力舉秋毫，善聽聞雷霆」、「安者實安，而曰非安之所安；存者實存，而曰非存之所存；侯王實尊，而曰非尊之所為；天地實大，而曰非大之所能；聖功實存，而曰絕聖之所立；仁德實著，而曰棄仁之所存」、「取

為，而不是相對於有為的不為，因此道德經中之「無為」也就成了王注中之「為」，反過來說，則是王弼以與經文相違反的文字來注經，故為詭注。

⁶⁸ 同前註，〈老子道德經注·第二十一章〉「其名不去」下注，頁 53。

⁶⁹ 同前註，〈論語釋疑輯佚·泰伯〉「如有周公之才、之美，設使驕且吝，其餘不足觀也已矣！」下注，頁 625。

⁷⁰ 同前註，〈周易略例·明象〉，頁 609。

⁷¹ 王弼、韓康伯注，孔穎達疏，阮元校勘：《周易正義》（台北：大化書局，1989），〈繫辭上〉，頁 170。

⁷² 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子指略〉，頁 195。

天地之外，以明形骸之內」，亦是。⁷³與片言隻語的詭辭比較，這樣的論述更能清楚的展現王弼思維的痕跡，也就是反面認知形成的方式與程序。

然而王弼對《老子》認知圖式的表現並不限於紙面，還表現為實際生活中的詭辯。在一場與裴徽生動的清談中，王弼以反向的認知巧妙的解答了裴徽所提出的難題。《世說》載：

王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰：「夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無己，何邪？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有；老、莊未免於有，恒訓其所不足。」⁷⁴

裴徽的設問隱藏了一個難點：即魏晉人的公認聖人為人中之最，老莊次之，那最重要的人為何未說最重要的問題反而是次要的人在不斷的述說？這不但是一個奇怪的現象而且是一個重要的問題，如果不能解決，魏晉名士就無法建立談玄論無的正當性。但王弼則以「有無相生」的反向認知輕輕鬆鬆的解決了這個難題，只要掌握「言」與言者「所以言」之不同，便可將言有、言無與體有、體無交叉對應，而以「體無說有」與「體有說無」的弔詭方式合理解釋，於是這個以詭辯形式所建立的答案不僅解決了裴徽口頭上的疑問，使得不是聖人「未免於有」的名士亦可成天說無談玄，⁷⁵而且恰如其分的處理了孔子與老子的關係，口頭上肯定了名教聖人的地位，實質上則標舉了老莊自然的言論，以此調和了當時名教與自然的衝突，⁷⁶於是《老子》正若反的認知圖式在此對話中再次閃現於歷史之上。但是《世說》還記載另外一場精采的清談，在此記載中，認知圖式超越語言內容的特質更加清晰。其文謂：

何晏為吏部尚書，有位望，時談客盈坐。王弼未弱冠，往見之。晏聞弼名，因條向者勝理語弼曰：「此理僕以為極，可得復難不？」弼便作難，一坐人便以為屈。於是弼自為客主數番，皆一坐所不及。⁷⁷

文中全未提及這場清談的內容，因為內容已經不重要了，重要的是王弼「自為客主數番」的精采表現，⁷⁸在短暫時間內輪換扮演辯論正反兩方，然後快速而敏捷的反駁自己先前的論述，這唯有真正得到《老子》「正若反」之「所以言」才能辦到。而《老子》的認知圖式則在這場盛大的座談中，又一次的閃現於歷史之上。

⁷³ 同前註，〈老子指略〉，頁 197。

⁷⁴ 徐震堉著：《世說新語校箋》，〈文學〉8，頁 107。

⁷⁵ 筆者按：對照《老子》文本，王弼此一主張其實又是一個詭辯。《老子》主張「希言自然」、「知者不言，言者不知」與「不言之教」等等，用這種「不言」而靜默的主張呼應「道常無名」的說法，以反周文之重言。（參賴嘉麒〈從「希言自然」與「正言若反」論老子的語言哲學〉，《中國語文》1999年11月第509期，頁29-37）而王弼反謂《老子》是「恒言其所不足」，則一如其詭注，又是以《老子》「正若反」的認知圖式建立了一個與《老子》文本內容相詭違的說法，由此再次見出認知圖式在處理實務上的彈性。

⁷⁶ 筆者按：以無為本、為體；以有為末、為用，其實是王弼認知與思考的基本方式，（參江淑君：〈論王弼注老之思維方式〉，《鵝湖》第二十卷第七期總號第二三五期，民國八十四年，頁31-38）亦是魏晉玄學基本的理論架構。這個架構關係到儒道會通和名教與自然的調和，（參唐師翼明著：《魏晉清談》（台北：東大圖書，1992年），頁193）因此影響時代甚鉅。但從本文的角度仔細思索，當時整個社會與政治的體質仍是兩漢儒學的延續，則王弼的思想與言論實是傾向老莊，其體無用有之說的根源仍是《老子》正若反認知圖式對現實社會反省的表現。

⁷⁷ 徐震堉著：《世說新語校箋》，〈文學〉6，頁 106。

⁷⁸ 筆者按：唐師翼明謂「魏晉清談的典型方式是二人論辯」，「又可以細分為兩種。一種是除主客二人外，沒有其他聽眾的；一種是主客外尚有其他欣賞者的」，這場清談即屬後者。（唐翼明著：《魏晉清談》，頁57、58）雖然在這場清談中王弼以其縱橫之天才而自為客主，但實際上這應是一場二人論辯式的清談。

於是《老子》的認知圖式因王弼而活生生的呈現於我們眼前。透過與《老子》文本不同內容的詭辭、與經文內容相反的詭注和現實對話中顛覆性的詭辯，一種反常的論述態度清清楚楚的表現出來，這決非鳥語《老子》者所能，而是得其「所以言」者的作為。

四、結論

經過上述探索，《老子》「正若反」的認知圖式已然掌握。利用一種反面的論述與眼光，現有人為世界的侷限得以突破，而使事物恢復其應有的樣子。因此，這是一種反省與批判的態度，是形成反省與批判的原因，亦是操作反省與批判的主體，而非結果與對象。因此，它僅僅是一種精神，而不具有固定的內涵，不堅持特定的意見，因為，它的內涵與意見是隨其反省對象而定的，故而王弼亦用《老子》「反」的認知態度詮釋《論語》與《周易》，解決魏晉時期的歷史問題，甚至《老子》「小國寡民」的論述，在王弼所面臨的歷史情境中也可以反轉為「國大民眾」的論述。如果這些看法可以成立，則《老子》書的價值不在論述的內容，而在這種反省的精神與態度，超越歷史情境內涵而主動積極的人文精神，可使疲弊不堪的歷史世界重新出發，此即是《老子》的大智慧。

而這種認知的智慧乃是以「正言若反」的語文模式塑造而成。因為《老子》文本正是認知圖式的產物，但是文本中的語文形式直接表現（presentation）了圖式操作語文的態度，而非語文再現（representation）的內容。特別是《老子》在一般的敘事文句外還大量使用了一種精凝簡短的韻語形式，如「明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝。大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。道隱無名」，⁸⁰在最短的閱讀時間內閃現明昧、進退、夷類、上谷、白辱、廣不足、建偷、真渝等等相反的語義，集中衝擊讀者常態的認知，於是，在對「正言若反」的文本一句又一句、一遍又一遍的閱讀、感受、理解、詮釋、應用後，文本中各式各樣對實事的反面論述、對表達的詭辯形式逐漸在認知中滙聚成一股共通的反常態度，正如〈老子指略〉所言「文雖五千，貫之者一」，語文的操作提升成認知的作用，這是老子的現身說法，從而保證了反省精神跨時代的傳遞，這不只是觀念上的理解，而是行為上的養成。

⁷⁹ 筆者按：詭辭、詭注與詭辯在王弼後便盛行於名士之間，清談中便極多運用詭辯之處，經典注疏中亦多詭注。（前者可參丁亮著：〈魏晉清談中的語言運作〉，中山大學「跨世紀研究生漢學國際學術研討會」發表，2000年，頁9-13，可由網路上下載；後者可參牟宗三著：《才性與玄理》，第五章〈王弼之老學〉與第六章〈向郭之注莊〉。又丁亮著：《無名與正名》，東海大學博士論文，2003年，頁199中所論郭象注堯治天下亦是詭注實例，讀者亦可參考）在盛行老莊的時代這本不足為奇，老莊皆好詭辭，是故受其影響的不會只有王弼一人，不過，王弼確實以其不世之天才而開風氣之先。

⁸⁰ 筆者按：有關《老子·第四十一章》此段文字的押韻狀況讀者可參朱謙之撰《老子校釋》（北京：中華書局，1984年）頁173中有關音韻的論述，其中收集了江有誥、顧炎武與鄧廷楨等學者的說法。

如果上述結論值得肯定，那在老子之外是否還有其它的認知圖式？如儒家主張正名，其經典中往往出現一種正向的語言操作，如《論語·顏淵》「政者，正也」、《孟子·滕文公上》「徹者徹也」、《周易·序卦》「蒙者蒙也」、「比者比也」、《禮記·郊特牲》「夫也者夫也」、《國語·晉語一》「好好而惡惡，樂樂而安安」、《論語·顏淵》「君君、臣臣、父父、子子」、《禮記·禮運》「不獨親其親，不獨子其子」、《春秋繁露·楚莊王》「以其近近而遠遠，親親而疏疏也，亦知其貴貴而賤賤，重重而輕輕也。有知其厚厚而薄薄，善善而惡惡也，有知其陽陽而陰陰，白白而黑黑也」等等，這是否會因此而形成一種「正」的認知圖式？⁸¹此外，若墨子主張名辨，黃老主張形名，是否也有各自操作語言的方式？也有各自的認知圖式？更跳出思想學派的樊籬來看，各種文體的創作與欣賞是否也會形成各種不同的認知模式？如詩歌與小說各自具有獨特的語言操作模式，是否也會擁有各自相應的認知圖式？解答這些問題充滿趣味，亦充滿挑戰，值得探究。

於是從語文運作到認知圖式，本文嚐試了一條文化研究的新路。與傳統語文學對經典樸素的詮釋不同，亦與傳統思想研究對經典內容的闡發相異，它的焦點乃是觀察經典論述的形式，注意經典如何表述的而非經典表述了什麼，然後，再繼續觀察此種表述方式在後代形成了什麼樣的認知態度，以及，這樣的認知態度在歷史上形成了什麼樣的影響，猶如《老子》「正言若反」的論述方式影響了王弼的認知態度，而王弼對此認知態度的純熟運用則解答了裴徽所設有關老莊言無之問，從而建立了名士談玄說無的正當性。而這條新路主要通向意識與符號的領域，著重符號操作與意識型態的互動關係，意識型態作用於現實世界，終點則形成了實際之歷史文化，成為歷史文化真正的成因，也就是生命真正的智慧。是以，此一研究的關注點不同於傳統語文或思想的研究，因為若以經典具體的內容為對象，便無法放棄固定的觀點與具體的意見，而以知性所成之知識為其成就，結果極易形成知識與實踐的嚴重歧異。就文化研究而言，僅僅知道「反者，道之動」是不夠的，真正重要的是藉著對於認知圖式的研究，清楚的掌握各種認知圖式的成因與作用。這條研究之路在廣度上或深度上皆有極大的拓展空間，它對文化研究的效能實在令人期待。

引用書目

- Robert L. Solso 著，黃希庭等譯：《認知心理學》（台北：五南出版，1992年）。
- 丁亮著：《無名與正名》（東海大學博士論文，2003年）。
- 王邦雄著：《老子的哲學》（台北：東大圖書，1983年）。
- 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（台北：華正書局，1992年）。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達疏，阮元校勘：《周易正義》（台北：大化書局，1989）。
- 毛公傳，鄭玄箋，孔穎達疏，阮元校勘：《毛詩正義》（台北：大化書局，1989）。
- 孔安國傳，孔穎達疏，阮元校勘：《尚書正義》（台北：大化書局，1989）。
- 巴特萊特著，李維譯：《記憶：一個實驗的與社會的心理學研究》（台北：桂冠，1998）。

⁸¹ 筆者按：有關正名主義的語言操作可參丁亮著：《無名與正名》，第四章第二節「正名觀的符號運作：書法與正字」，頁85-96。

左丘明著，楊伯峻編，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990）。

左丘明著：《國語》（上海：上海古籍出版社，1998）。

朱謙之撰：《老子校釋》（北京：中華書局，1984年）。

牟宗三著：《才性與玄理》（台北：臺灣學生書局，1997年）。

呂不韋著，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍，2002年）。

何寧撰：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年）。

高明著：《帛書老子校注》（北京：中華書局，1998年）。

高齡芬《王弼老學之研究》（台北：文津，1992年）。

袁保新著：《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津，1997年）。

唐翼明著：《魏晉清談》（台北：東大圖書，1992年）。

徐震堦著：《世說新語校箋》（台北：文史哲，1989年）。

馬格麗特·鮑定著，楊俐容譯：《皮亞傑》（台北：桂冠出版，1995年）。

莊周著，郭慶藩編：《莊子集釋》（台北：群玉堂，1991）。

揚雄著，汪榮寶撰，陳仲夫點校：《法言義疏》（北京：中華書局，1987年）。

廖名春著：《郭店楚簡老子校釋》（北京：清華大學出版社，2002年）。

鄭昭明《認知心理學》（台北：桂冠圖書，2002年）。

劉福增著：《老子哲學新論》（台北：東大圖書，1999年）。

丁亮：〈魏晉清談中的語言運作〉，中山大學「跨世紀研究生漢學國際學術研討會」（2000年，可由網路下載），頁1-37。

王宜曆：〈老子「正言若反」之表述方式試探〉，《鵝湖月刊》第27卷第5期總號第317（2001年11月），頁38-43。

白金銑：〈從儒墨「積學觀」到老子「絕學」的探討〉，《鵝湖月刊》第29卷第9期總號第337（2003年7月），頁42-52。

江淑君：〈論王弼注老之思維方式〉，《鵝湖》第20卷第7期總號第235期（1995年1月），頁31-38。

杜方立：〈試論老子的辯證思維〉，《鵝湖月刊》第24卷第9期總號第285（1999年3月），頁44-55。

洪文興：〈老子的認知觀〉，《中國文化月刊》第217期（1998年4月），頁72-85。

陳鼓應：〈先秦道家之禮觀〉，《漢學研究》第18卷第1期（2000年6月），頁1-22。

賴嘉麒：〈從「希言自然」與「正言若反」論老子的語言哲學〉，《中國語文》第509期（1999年11月），頁29-37。

《老子》的身體觀

丁 亮

提要

〈《老子》的身體觀〉旨在澄清《老子》對身體的觀點和此觀點與其思想其它觀點的關聯，而從身體的角度對老子思想進行闡發。文章依序就知覺、身體、感知

世界與實存世界等範疇進行探索，發現在知覺上，《老子》針對「五色令人目盲」的知覺缺失，提出了不以耳目感官為主的「以此」之知；在身體上，則在「以此」之知的基礎下促成了無知無欲無為無名的「無身」圖式；在感知世界上，便藉「無身」的感知而成就了一個「惚兮恍兮」、「窈兮冥兮」、「周行而不殆」、「獨立而不改」的道行世界。而「道互無名」，「道法自然」，於是周人承天命而立之文德退位，禮樂瓦解，「五色精心」說亦徹底破產。故而以「無身」之身為主，輔以「以此」之知與道行之世，《老子》獨特的身體觀得到澄清，在知覺、心理、行為、道德與社會的種種相關面向也獲致說明，且在身體的觀察角度中，呈現了《老子》玄虛之思想的現實面貌。

關鍵詞：老子 身體 知覺 道 自然 無名

The Bodily Perspective of 《Lao Tzu》

The main purpose of 〈The Bodily Perspective of 《Lao Tzu》〉 is in interpreting 《Lao Tzu》 from the point of view of body. The concept of the body concerns with perception, behavior and world, so, we will discuss all of them. First, 《Lao Tzu》 said “the five colors will blind our eyes”, so we should know “here”, not “there”. Since to know “here” need not the experiences of “there”, so there will be no knowledge, no desire, no name and no thought. Thus, the intention of our bodies was disappeared. A body of “Bodiless” became the ideal body of 《Lao Tzu》 and the world became the Way of “here”. A world of the Way of “here” is a world of nature and it was contradict to the world of ceremony, which was build by Chou dynasty. Then we found the practical meaning of 《Lao Tzu》 from the point of view of body.

Key words : Lao Tzu body perception the Way nature sign

一、 前言：

本文旨在澄清《老子》對身體的觀點和此觀點與其思想其它觀點的關聯。因《老子》有關「身」的直接論述雖多卻散見各章，如「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」⁸²「修之於身，其德乃真」⁸³「聖人後其身而身先，外其身而身存」⁸⁴「欲先民，必以身後之」等等即是；⁸⁵另外與「身」相關的間接論述亦不少，如「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」⁸⁶「是以聖人不行而知，不見而名，不

⁸² 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（台北：華正書局，1992），《老子道德經注·第十三章》，頁 28。

⁸³ 同前註，〈老子道德經注·第五十四章〉，頁 144。

⁸⁴ 同前註，〈老子道德經注·第八十一章〉，頁 19。

⁸⁵ 同前註，〈老子道德經注·第六十六章〉，頁 170。

⁸⁶ 同前註，〈老子道德經注·第十二章〉，頁 28。

爲而成」⁸⁷「處無爲之事，行不言之教」等。⁸⁸如果能夠對此相關論述作一綜合的整理，必將有助瞭解《老子》對身體的獨特觀點，從而解答「無身」以及「後其身而身先，外其身而身存」等奇異敘述的確切涵意，然後進一步的探索此一身體觀在道德、處世、政治、教化等等豐富面向上的主張，而於以往哲學思想政治等角度外，另闢身體的觀點，切入《老子》，予以詮釋。

此外，有關《老子》身體觀的研究還具有其它學術意義。一是可以成爲先秦文化研究中有關身體部份的一小環，而「身」乃爲先秦諸子論述中之重要議題，與道德和政事有密切關聯，故《管子·中匡》謂「道血氣以求長年、長心、長德，此爲身也」、《晏子春秋·第十一》謂「薄于身而厚于民，約于身而廣于世」、《論語·子路》謂「苟正其身矣，於從政乎何有？」、《孟子·盡心下》謂「修其身而天下平」、《韓非子·解老》謂「神不淫於外則身全，身全之謂德」、《呂氏春秋·季春紀》謂「昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治」，是以有關《老子》身體觀的研究將可成爲諸子身體觀研究之一，而有助瞭解先秦文化的發展；另一則是可以成爲中國現代學術中有關身體研究的一小環，⁸⁹以《老子》對於身體獨特的觀點豐富學者對於身體的掌握與論述。

然而先前有關《老子》身體觀的研究並不多。雖然，有關《老子》的專著不少，但多偏重哲學思想的闡發，如袁保新《老子哲學之詮釋與重建》和劉福增《老子哲學新論》等即是，至多若王邦雄《老子的哲學》第四章談「實踐進路」時會從主體修證的角度觸及知覺、欲望等相關問題，但非以身體觀的探討爲主。至於楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》一書雖設有〈先秦漢初專家專書的解釋〉一篇，卻無有關《老子》的專論，若及道家身體觀，亦多以《莊子》等其它道家書籍爲主，唯祝平次〈從禮的觀點論先秦儒、道身體／主體觀念的差異〉一文從禮的討論出發，針對禮的「展現」特質，闡發了《老子》否定禮、否定感官、否定展現，而以「自見者不明，自是者不彰」等非展現爲展現的身體觀點。⁹⁰祝文論述精采，頗有見地，然其論述乃就禮之單一角度切入觀察，非專就身體立論，且以儒家爲重，是以無法全面觀照《老子》的身體觀。此後又有尉遲淦〈從身體觀看老子政治哲學的當代意義〉一文從無爲政治的角度論述了《老子》無爲的身體觀，以對不爭的人性實踐與體認，雖有建設，依然是從單一角度進行觀察，非專就身體立論。此後周與沉《身體：思想與修行》第三章論「形軀之身」的部分專門討論了《老子》對於身體的觀點，以爲「老子貴身、愛身，然此身實非生理欲望之身，而是清靜寡欲之身」，⁹¹可惜全部篇幅僅止兩頁，蜻蜓點水，仍不足說明《老子》身體觀的獨特性質與豐富面向。總的來說，《老子》看待身體的問題尚未解決，還有極大的探索空間。

不過，在開始探索前要先對「身」的基本涵意進行簡單的瞭解。思考一下

⁸⁷ 同前註，〈老子道德經注·第四十七章〉，頁 126。

⁸⁸ 同前註，〈老子道德經注·第二章〉，頁 6。

⁸⁹ 筆者按：周與沉《身體：思想與修行》第一章〈中國身體觀研究評述〉（北京：中國社會科學出版社，2005，頁 22-54）較爲完整的介紹了中國文化中身體觀的研究概況與成果，其中簡介了湯淺泰雄、李亦園、楊儒賓、黃俊傑、蔡壁名等學者的重要著作，讀者可參。

⁹⁰ 祝平次著，〈從禮的觀點論先秦儒、道身體／主體觀念的差異〉，楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 289、297、298。

⁹¹ 周與沉著，《身體：思想與修行》，頁 138。

古人所謂的「身」指的是什麼，難道僅是一種物理與生理的存在？只是一堆血與肉的組成？果真如此，那麼《老子》「修之於身，其德乃真」中的「身」指的是什麼？那麼《論語·子路》「其身正，不令而行」中的「身」指的又是什麼？而《管子·中匡》「道血氣以求長年、長心、長德，此為身也」中所為的又是什麼「身」？而《禮記·大學》「欲脩其身者，先正其心」中所修的又是什麼「身」？也就是說，我們得先放下現代哲學與科學中身心二元論的限制，⁹²以古代文本為依據對「身」的涵意做一簡單的思考，作為探索進行的基礎。而從前述諸例來看，「身」在上古顯然不止是一生理之身，還擁有生理之外的涵意，這個涵意不是個別思想流派所賦予的，而是所有論述共同顯現的，如果「身」只是一生理的存在，則《老子》、《論語》、《管子》、《禮記》等典籍對「身」的論述便變得不可理解，反過來看，則是古人論「身」時，對「身」都已保留了一種非生理的涵意。這種非生理涵意的具體內容或取決於各思想流派不同之主張，但此涵意所成之語義空間則為各家共用，而以對脩身的論述拓展得最完整。〈大學〉謂「物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本」，在這一大大段論述中，事物、知覺、意念、心理、行為、道德、政治與社會諸多層面都可與「身」產生關聯而成為其非生理涵意的面向，事實上在中國文化圈中，只要提起「修身」，每個人都知道這個詞彙在心理、行為、道德與社會等等面向所擁有的豐富意涵，於是，這種「身」的非生理涵意便可作為本文進行探討的基本出發點，去挖掘出《老子》在「身」之非生理涵意上的主張為何。⁹³

而上述身體的「非生理」涵意或可概括分成知覺、身體、世界三個基本範疇，成為本文層層探索的徑路。因為，身體乃是透過其自身之知覺而存在其實際生活的世界，眼、耳、鼻、口、軀幹與四肢等器官不但各是身體的一部份，而且各自形成了種種的感覺，共同形成整個身體的感受，而身體則綜合處理這些感覺並且主動再發出感受，從而在不斷的行動與感知中建立起其對世界的感想，形成其所存在之世界的面貌，然後再根據此一面貌行動，改變自己與塑造世界，故而一個完整的身體觀應該探討知覺、身體與世界三個面向。而這樣的基本構想亦與古人所述基本相合，若以〈大學〉關於脩身的論述代表古人對身的認知空間，則知覺範疇基本上可與格物、至知之論述呼應；身體範疇可與誠意、正心、修身之

⁹² 日人湯淺泰雄曾對現代哲學與科學中的身心二元論有概略的介紹，並另外提出東方「氣」的身體觀。（〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討——及其與西洋的比較考察〉，肆「現代二元論及氣的身體觀」，楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 63-100）另外楊儒賓亦提出了「四體一體的身體觀」。（楊儒賓著，《儒家身體觀·導論》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996，頁 1-26。）姑且不論湯、楊二氏所論之「身」是否一定適用於本文之研究，但二文的確指出了中國古代的「身」擁有超乎生理的涵意。

⁹³ 筆者按：此處所謂之「非生理」涵意並不排斥其與生理的關係，此詞只是相對於生理立言，以便論述的進行。但若參考法國現象學者梅洛龐蒂所提出的「身體圖式」，則「非生理」涵意亦未必只是一種虛設的說詞，因此語之法文是「schema corporel」，「schema」（圖式）所指顯然不屬生理，而在《Merleau-Ponty, Maurice, Maurice Merleau-Ponty : basic writings》一書中則英譯作「body image」，（ed. by Thomas Baldwin, London ; New York : Routledge, 2004. pp.102.）就「image」而言，亦非屬生理，而可以是一實存的「心理生理主體」。（詳參莫里斯·梅洛-龐蒂著，姜志輝譯，《知覺現象學》（北京：商務印書館，2001），〈第一部份·第一章〉，頁 87-125。）於是相對於生理之身的物理性與被動性，「身體圖式」點明了非生理涵意的心理特質與主動特質，具有十足的啟發性。不過「身體圖式」終究是現代現象學者的產物，擁有特定的思想理路，在未經檢討前不宜直接運用於《老子》，是以只當作一種充滿啟發的可能性提出。

論述呼應；至於世界範疇，則可與齊家、治國、平天下之論述呼應。⁹⁴

是以本文的探索將從知覺著手，進於身體，然後擴及感知世界。在前言後之第二節著手論述《老子》的知覺主張，從「五色令人目盲」分析《老子》對感官知覺的否定，而在「去彼取此」的主張下建立其不以感官感知為價值取向的「以此」之知。在此紮實之基礎下，再於第三節描述《老子》「無身」的身體主張，因為，只有「無身」才能免除禍患，是以「不自見」而「無知」、「無欲」、「無為」、「無執」。並於掌握此一主張後，在第四節闡明此一無身之身所感知的恍惚渾沌世界，亦即自然無名的道行世界。最後，再於第五節中尋求前述主張與真實世界的關係，以見出《老子》論述中所可能隱含的歷史根源。以下，本文即從具體的身體知覺切入，展開討論。

二、 知覺主張：「以此」之知

在一般人的知覺作用裡，除了包含知覺者、知覺器官與知覺對象外，還有心理上的取向。譬如人們置身於其所存在的環境中時，耳目口鼻等器官總是會接收環境中散發出來的聲色味香等種種訊息，而引起反應。在這類極為平凡的經驗裡，接收聲色訊息的人便是知覺者，耳目等便是知覺器官，產生聲色的事物便是知覺對象，而人心對此事物之反應，如喜歡或討厭，便是心理意向，從而能夠引發取與捨的行動。這種過程在生活中極為普遍，因而不大為人注意，但無論是一時的興起或長期的好惡，心理取向在本質上就涉及價值與行為，知覺因此不只是一種中性的機械功能，不只是照相底片的感光作用，而具有深刻豐富的人文意涵，因此常人的平凡體驗激發了智者深刻的反思。

《老子·第十二章》對知覺即進行了深刻的反省。其文謂：

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。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。⁹⁵

這段文字越過了知覺對個別事物的特殊經驗，而直接指出了知覺本質上所隱藏的危機。而危機的產生不在其知覺對象的好壞，不在其目所視為惡紫或朱紅，不在其耳所聽為鄭聲或雅樂，不在其言行非禮不非禮，而在其心理取向。如果，知覺的心理取向偏重外在諸多事物，知覺透過「目」、「耳」、「口」、「心」與「行」之肢體等器官而專注於「五色」、「五音」、「五味」、「馳騁畋獵」與「難得之貨」的追求，⁹⁶那麼，在分別「五色」、「五音」、「五味」、「馳騁畋獵」與「難得之貨」

⁹⁴ 筆者按：梅洛龐蒂在《知覺現象學》中亦以此為論述身體的基本程序：書的第一部分即從知覺入手論述了「身體」；第二部分又從身體論述了「被感知的世界」；第三部分則繼續發展了「自為的存在和在世界上的存在」，具體的討論了身體存在和現實世界中已存觀點的關係。此一程序對本文曾發生過實際的啟發作用。

⁹⁵ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（台北：華正書局，1992），《老子道德經注·第十二章》，頁28。筆者按：此章論述不但層次分明，意思完足，而且亦是《老子》全書唯一一段以感官知覺為主的論述，十分可貴。在前五句相同的模式下，論述由「色」而「音」而「味」而「馳騁畋獵」而「難得之貨」，遠近層次井然，明顯的構成一組共同的論述。但此論述可能是在歷史之中逐步形成的，因為在帛書甲乙本中除了若干不同用字外，「五味」與「五音」之論述乃在「難得之貨」後，故今本之論述順序當經後人依「去彼取此」之意改定而成。

⁹⁶ 筆者按：古人所述之「心」在現代看來未必能當作一個具體器官，但在古人眼中此「心」卻

的過程中知覺將成爲感官所成之知覺，心意則將混亂而非清明，因爲「聲不過五，五聲之變，不可勝聽也。色不過五，五色之變，不可勝觀也。味不過五，五味之變，不可勝嘗也」，⁹⁷當知覺者不斷的消耗精力去注視外物繁雜的形色聲味，不斷的窮盡感官去比較與細分其間差別時，以目知色、以耳知音、以口知味、以心知物、以四肢取物等平常得不能再平常的知覺便將導致「盲」、「聾」、「爽」、「狂」、「妨」等結果，因爲「吾生也有涯，而知也无涯」，⁹⁸對外物無盡的追求必將耗盡眼力耳力而終致盲聾。不但如此，人生的價值與意義一旦透過此種知覺的意向建立於外界事物上，從事物的形色、大小、多寡與難不難得等具體條件中轉生出好惡取捨，便將從知覺者內心勾引出無窮欲望，⁹⁹所謂「樂與餌，過客止」。¹⁰⁰欲望一成，爭奪盜殺之事便無可避免，巨大禍害因而萌生，是以《老子》主張「欲不欲，不貴難得之貨」，¹⁰¹「不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂」。¹⁰²此即知覺所隱含的深刻危機，第一層是個人對其自身身體的傷害；第二層是社會群體相互爭奪的傷害，而傷害形成的關鍵不在知覺對象的內容，而在知覺自身之心理取向。

就在上述反省之下，《老子》以「去彼取此」在心理取向上形成了一個大翻轉，而「目」與「腹」則成爲這個翻轉中具有代表性的知覺器官。因爲耳目所成之知覺乃是由知覺者、知覺器官與知覺對象三者構成，唯有在這種知覺型態下才能形成產生欲望導至禍亂的追求外物取向，而眼睛正是感知外物的最佳器官，「能見百步之外而不能自見其睫」¹⁰³，在這種情形下便「易受外境之誘惑而傷自然」，¹⁰⁴一旦「耳目淫於聲色，即五藏搖動而不定，血氣滔蕩而不休」，是以不可爲目。反之，如果改變整個向外的知覺型態，消除知覺者、知覺器官與知覺對象之區別，則可無欲無禍，那麼，包含五臟的胸腹豈不正是如此？向內感知，吸收營養補充氣血，著意於身體主要之軀幹而無過度的欲望，在消化的過程中知覺者、知覺器官與知覺對象融合成一體，因此可使「血氣專乎內而不外越」，可使「胸腹充而嗜欲寡」，「嗜欲寡則耳目清而聽視聰達」，¹⁰⁵是以「聖人爲腹不爲目」，「聖人之

與耳目等同爲具體之認知器官，唯在古人論述中「心」可有兩種地位：一是高於耳目口鼻的地位，如馬王堆漢墓帛書《五行篇》「耳目鼻口手足六者，心之役也」；（詳可參池田知久，〈馬王堆漢墓《五行篇》所見的身心問題〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第三輯，頁 349-359。）另一則與耳目口鼻等具有相同地位，如此處《老子》所言，故可主「無心」。至於《管子》則有心中之心的折衷說法。

⁹⁷ 孫武著、曹操等注、郭化若譯，《十一家注孫子》（香港：中華書局，1988），〈勢〉，頁 69。

⁹⁸ 莊周著，郭慶藩編，《莊子集釋》（台北：群玉堂，1991），〈養生主〉，頁 115。

⁹⁹ 筆者按：《老子》此處並未明言知覺與欲望之關係，但在《老子》其它相關的論述外，尚可借助後代解說來闡明此一關係，如《韓非子·解老》即於「禍莫大於可欲」後謂「是以聖人不引五色，不淫於聲樂，明君賤玩好而去淫麗」，（韓非著，陳奇猷校注，《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000），〈解老〉，頁 407。）而河上公則以「檢欲」爲此章之名，以「貪淫好色」、「好聽五音」、「嗜於五味」、「心貪意欲」等語句釋此章。（老子著，河上公章句，王卡點校，《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1997），〈檢欲第十二〉，頁 45。）

¹⁰⁰ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第三十五章〉，頁 88。

¹⁰¹ 同前註，〈老子道德經注·第六十四章〉，頁 165、166。

¹⁰² 同前註，〈老子道德經注·第三章〉，頁 8。

¹⁰³ 韓非著，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，〈喻老〉，頁 457、458。

¹⁰⁴ 老子著，高明撰，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1998），〈道經第十二章〉轉引蔣錫昌語，頁 275。

¹⁰⁵ 文子著，王利器撰，《文子疏義》（北京：中華書局，2000），〈九守〉，頁 117、116。筆者按：上引文句後接「五色亂目，使目不明。五音入耳，使耳不聰。五味亂口，使口生創。趣舍滑心，

治，虛其心，實其腹」，¹⁰⁶使知覺不再向外發展，收視返聽，回歸於身體之內。於是以耳目感官關注「彼」之外物的方式被以自身內在為主而完成的「此」之方式取代了。

但是，令人想要追問的是，「此」是什麼？「此」所代表的知覺涵意是什麼？因為從「腹」切入的論述既不完整也不根本，它並沒有直接說明「去彼取此」的「此」在知覺上是什麼涵意。但在知覺範疇探討時，首先面對的是語文的問題：「此」是一個代稱還是專稱？雖然在諸多注解中「此」被視為順隨文脈而變的代稱，但直接觀察「此」的呈現形式便可能轉變想法，因為在「去彼取此」與「以此」二語之中，「此」以一種極為規律的形式出現。先就前者來看，除了前引《老子·第十二章》外，還出現在《老子·第三十八章》與《老子·第七十二章》，茲節錄三章之文如下：

五色令人目盲，……是以聖人為腹不為目，故去彼取此。

上德不德，是以有德；……是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。¹⁰⁷

民不畏威，則大威至。……是以聖人自知，不自見；自愛，不自貴。故去彼取此。¹⁰⁸

很明顯的，三例均用「是以」如何不如何來承接其前肯定見解後繼以「故」字來歸結全部論述。其次就「以此」來看，此語出現在《老子·第二十一章》與《老子·第五十四章》，¹⁰⁹茲亦節錄二章之文如下：

孔德之容，惟道是從。……自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉！以此。¹¹⁰

善建者不拔，善抱者不脫，……故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。¹¹¹

很明顯的，二例亦均在一段直接論述後接以「吾何以知某哉？」的自問，再以「以此」自答而終結，這種自問自答顯然是在一種極度自覺的狀態下進行的。而在此五例中，「此」皆出現於章尾而成為所有論述的歸結地，那麼，此處之「此」難道不是以其代稱之語言功能為基礎而指稱了真實存在的當下？這個當下，就作者而言，便是能在當下思考與書寫此語的那個內在本體；就讀者而言，便是能在當下閱讀與理解此話的那個內在本體，於是在「此」的特殊使用中，《老子》的作者巧妙的突破了千年萬里的時空隔閡而聯繫與指稱了現代讀者所正位處的當下，於是在書寫與閱讀種種知覺活動中，「此」也就指稱了「無形無名」的萬物宗主透過萬事萬物內在所展現的每一個當下，¹¹²唯有如此理解，「此」才能與指

使行飛揚」，可知引文正可與《老子》「為腹不為目」對照理解。相同的論述亦見於《淮南子·精神訓》。

¹⁰⁶ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第三章〉，頁8。

¹⁰⁷ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第三十八章〉，頁93。

¹⁰⁸ 同前註，〈老子道德經注·第七十二章〉，頁180。

¹⁰⁹ 筆者按：〈第五十七章〉「吾何以知其然哉？以此。」（同前註，〈老子道德經注·第五十七章〉，頁150。）亦見「以此」一語，然有學者懷疑此為後人妄增，如高明即謂「『以此』二字非《老子》原本所有，乃由淺人妄增，當據帛書甲、乙本刪去」，故暫不取。（老子著，高明撰，《帛書老子校注》，〈德經第五十七章〉注，頁103。）若真為妄增，反而更加說明了「此」在認知上的規律性，才會於無有處增之，但為免學者質疑舉例的真實性，故不取。

¹¹⁰ 同前註，〈老子道德經注·第章二十一〉，頁52、53。

¹¹¹ 同前註，〈老子道德經注·第五十四章〉，頁143、144。

¹¹² 筆者按：以「此」為無形無色之內在本體尚可從它書相關之論述間接證明，如《莊子·天地》

稱外界事物的「彼」相對舉。事實上，這也正是《老子》一貫的表現手法，如同「『道』也者，取乎萬物之所由也；『玄』也者，取乎幽冥之所出也；『深』也者，取乎探蹟而不可究也；『大』也者，取乎彌綸而不可極也；『遠』也者，取乎綿邈而不可及也；『微』也者，取乎幽微而不可覩也」，「此」也者，乃是取乎存在之當下，以概括指稱當下所能知覺的此時、此地、此境、此身與此在，此即王弼所謂「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我」，「稱謂出乎涉求」。¹¹³反之，如果將此處之「此」只視為相對於「彼」的代稱而與《老子》書中其它之此等同，則不僅這麼整齊的語文現象難以解釋，即連「去彼取此」與「以此」之知的論述也成了沒有任何作用的贅文，就力求精簡的《老子》而言，這可能嗎？

然「此」若是作者或讀者當下存在的那個內在主體，那麼「以此」所成之知又是如何完成的？如果對「彼」等有形有色外界事物的知覺要根據耳目感官之過去經驗加以判斷比較才能完成，那麼對「此」的知覺可不可能就是在當下的存在中自然而然自知自明完成的呢？也就是說「此」既是知覺者也是被知覺的對象，既是知覺的機制，也是知覺的方式，既是知覺活動的始點，也是終點。這當然是一種奇怪的論述，但「去彼取此」中的此不正指知覺對象？而「以此」中的此不正指知覺主體？事實上「此」作為內在本體不正與外在事物之知覺性質不同？無形、無色、無聲、無臭，不可分別比較，亦無固定內容。既然不可分別，知覺者本身即是知覺對象，故而二者永遠共存於當下，而不參雜「彼」之時空所成的經驗與知識，一切全是新的，一切全是本然，沒有欲望，沒有任何外在在所欲之事，亦沒有個別的我，故謂「見素抱樸，少私寡欲」。¹¹⁴然而此一內在本體卻又與萬物相通，因為「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，¹¹⁵「天地與我並生，而萬物與我為一」，¹¹⁶是以我當然可以透過我之內在去直感萬物，不分別，不比較，不取捨。於是莊周可以知胡蝶之「適志」、鯨魚之「從容」，不用透過經驗與判斷，而能知之夢中，「知之濠上」；¹¹⁷於是人們可以感受他人之哭笑，不需要成為別人，不需要看過別人的哭笑，甚至不需要自己經歷過哭笑，便能做到。於是人們亦可同情癩皮狗之可憐，完全不是喜歡牠髒髒臭臭的樣子，更非來自當狗的經驗，而是在「此」的知覺作用下穿透形色直達其內在，並與之合而為一，「是以聖人抱一，為天下式」。¹¹⁸此即《老子》在否定了感官知覺的價值後，特

論「五色亂目」、「五聲亂耳」、「五臭薰鼻」、「五味濁口」、「趣舍滑心」之文字中，「趣舍聲色以柴其內」之內是「性」；（莊周著，郭慶藩編，《莊子集釋》，〈天地〉，頁 453。）《韓非子·解老》論「目不能決黑白之色則謂之盲，耳不能別清濁之聲則謂之聾，心不能審得失之地則謂之狂」之文字中，「盲聾悖狂」所費者乃「精神」；（韓非著，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，〈解老〉，頁 394 頁。）《文子·九守》論「五色亂目」、「五音入耳」、「五味亂口」、「趣舍滑心」之文字中，「內守形骸而不越」，可「觀乎往世之外，來事之內」而「不可使外淫」者亦是「精神」。（文子著，王利器撰，《文子疏義》，〈九守〉，頁 117。）《淮南子·精神訓》中亦有相似文字。對應於「此」的「性」或「精神」均為無形無味之內在本體，故知諸書作者均以無形無味之內在本體理解《老子》之「此」。

¹¹³ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子指略〉，頁 195、196、197、198。

¹¹⁴ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第十九章〉，頁 45。

¹¹⁵ 同前註，〈老子道德經注·第四十二章〉，頁 117。

¹¹⁶ 莊周著，郭慶藩編，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 79。筆者按：所引文句正與《莊子》闡釋《老子》「道生一」等句相連。

¹¹⁷ 同前註，〈齊物論〉，頁 112；〈秋水〉，頁 606、607。

¹¹⁸ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第二十二章〉，頁 56。

別以自問自答方式提醒大家的「以此」之知。

於是在「此」的取向下，《老子》形成了許多奇特的知覺觀點。如「大方無隅」、「大音希聲」、「大象無形」、「善行無轍迹，善言無瑕謫，善數不用籌策，善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解」、「視之不足見，聽之不足聞，用之不足既」、「不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害，不可得而貴，不可得而賤」、「爲無爲，事無事，味無味」等。¹¹⁹而這類特殊的主張可在《老子·第四十七章》的完整論述中得到更爲清晰的理解。其文謂：

不出戶，知天下；不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成。¹²⁰

因爲「以此」所成的知覺活動根本不以耳目形色進行，也沒有任何特定軌跡可尋，於是一般認同的見聞、經驗與知識完全派不上用場，見聞、知識與經驗既非知覺的基礎，當然也就不需行萬里路讀萬卷書了。相反的，經驗、知識與見聞累積得愈多，反而愈難正確掌握當下，因爲經驗、知識與見聞具有固定內容而互有差別，不但有礙融合，而且易生成見，擾亂心思。更重要的是，經驗、知識與見聞乃是「智故」，全屬過去，而非現在，過去是「彼」，當下是「此」，如何能以「彼」執「此」？既然過去之形跡不能軌範現在，則現在的經驗亦不能軌範未來。徹底的「前識」既不可能，則未來之「彼」亦不當以固定計劃的形式影響當下，唯有「去彼取此」，撇清過去與未來，而完全存在當下，才能看見真相。¹²¹「以此」之知因而得以在這些具體的行爲論述中得到補充與完成。

至此，《老子》的知覺主張已得到相當的澄清。耳目感官之知覺方式有知覺者與知覺對象之別，而對知覺對象的認知乃透過分別比較取捨而成，是以此種知覺型態容易引生欲望，形成爭奪，釀成災禍，故爲《老子》不取。相對的，「以此」之知則不分知覺者與知覺對象，知覺者與知覺對象合一，故不依感官、不據經驗、不用比較、不行判斷、不必取捨，因此智謀巧詐與經驗計劃無效，而只能在當下進行，故謂「見素抱樸，少私寡欲」，「不行而知，不見而名，不爲而成」。這不是要排除耳目肢體等器官作用，也不是要成爲瞎子或聾子，而是在知覺的取向層面不行形色取向，不以形色爲意義或價值的依歸，而以無形無色的內在本體爲主。此事說來奇特，其實普通，如果沒有這種知覺，我們根本不能體會他人的喜怒哀樂，甚至蟲魚鳥獸的喜怒哀樂，因爲我們只做過自己，從來也沒有成爲其它事物的經驗，那根本不可能發生。我們只能從內部直接體驗自己，但萬物仍可得理解，因爲在「此」的知覺中，知覺對象再也不是一個外在於我的客觀事物。即以此種既奇特又平常的知覺主張爲基礎，《老子》建立起一種相應的身體圖式。

¹¹⁹ 同前註，〈老子道德經注〉，頁 112、113、113、71、88、148、164。

¹²⁰ 同前註，〈老子道德經注·第四十七章〉，頁 125、126。

¹²¹ 筆者按：《韓非子·喻老》謂「空竅者，神明之戶牖也。耳目竭於聲色，精神竭於外貌，故中無主。中無主則禍福雖如丘山無從識之。故曰：『不出於戶，可以知天下；不闚於牖，可以見天道。』此言神明之不離其實也」；（韓非著，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，〈喻老〉，頁 453。）《文子·九守》謂「聖人誠使耳目精明玄達，无所誘慕，意氣無失，清靜而少嗜慾，五藏便寧，精神內守形骸而不越，則觀乎往世之外，來事之內，禍福之間，何足見也。故其出彌遠者其知彌少，以言精神不可使外淫也」。（文子著，王利器撰，《文子疏義》，〈九守〉，頁 117。）其意與本文之詮釋相合，讀者可以參考。

三、 身體主張：「無身」之身

在「去彼取此」的知覺反省後，《老子》跟著便提出了「無身」的主張。因為唯有「無身」，才能徹底免除禍患，而免除禍患是《老子》在現世省察知覺的根本出發點，故在〈第十二章〉「五色令人目盲」的論述後〈第十三章〉接著謂：

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵，為下得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。¹²²

承認耳目感官的價值則有聲色形體，承認聲色形體則身必成有形色之物，是以「有身」，於是知覺者與知覺對象相離，而開始形成感官之知覺，故「有身」則有欲，「觸情縱慾，則遇禍患也」，¹²³而「禍莫大於可欲」，¹²⁴是以「有身」則「有大患」；反之，不承認耳目感官的價值則沒有聲色形體，沒有聲色形體則身體也消失了，是以「無身」，既然連身體都沒了，那還會有什麼欲望？故「無身」則無欲，從而「與道通神，當有何患？」¹²⁵於是在「無身」的前提下，所有巨大禍患都被徹底免除，即使在現實社會中身居寵位為天下貴亦可不生情慾，¹²⁶「雖有榮觀，燕處超然」，¹²⁷故無絲毫之患，更別說個別感官所致之盲聾了。

然而「無身」怎麼可能？如果無身只是有身在物理層面的對立，那麼只要消滅肉體便做到了，但這樣的說法恰恰違反了《老子》提出「無身」的本意，好似醫生替人治病，把人醫死了還說病人再也不會生病了。所以，在這個近乎笑話的假設中，「無身」的心理意涵清清楚楚顯現，「無」不是物理層面的無，而是心理層面的無。既然五色、五音、五味、馳騁田獵與難得之貨的價值在〈第十二章〉「五色令人目盲」等的敘述中被捨棄了，而目、耳、口、心與手足肢體等感官亦在「為腹不為目」的主張下於取向中消失了，¹²⁸身體在意象上便不存在了，因為目、耳、口、心與手足肢體等感官之消失不只是身體部分的消失，而是全部的消失，因為知覺器官沒了，知覺的對象自然也無法呈現，我不再意識到身體的存在，或身體從我的意念中消褪，此等狀況正如在日常步行中腳並沒有出現在自己的意念中一般，只有當腳受傷了、痛了、累了，人們才會特別意識到腳的存在而予以關注。因此「無身」乃是在意象（image）中存在的特殊身體樣態，是身體的非

¹²² 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，《老子道德經注·第十三章》，頁 28。按：此章異文與異說甚多，何澤恆有詳細之引述與分析，讀者可參。（何澤恆著，《先秦儒道舊義新知錄》（台北：大安出版社，2004），〈老子「寵辱若驚」章舊義新解〉，頁 349-369。）

¹²³ 老子著，河上公章句，王卡點校，《老子道德經河上公章句》，〈獸恥第十三〉注，頁 48。

¹²⁴ 韓非著，陳奇猷校注，《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000），〈解老〉，頁 407。

¹²⁵ 老子著，河上公章句，王卡點校，《老子道德經河上公章句》，〈獸恥第十三〉注，頁 49。

¹²⁶ 筆者按：何澤恆〈老子「寵辱若驚」章舊義新解〉第四節從「託天下」論本章主旨中對〈第十四章〉與實際社會文化之關係有所討論，從其論述與舉例可知本章主對居高位之執政者而發，讀者可參。（何澤恆著，《先秦儒道舊義新知錄》，〈老子「寵辱若驚」章舊義新解〉，頁 370-378。）

¹²⁷ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，《老子道德經注·第二十六章》，頁 70。

¹²⁸ 筆者按：《老子》特別以「心」為代表來進行表述，謂「虛其心」、「渾其心」、「聖人恒无心」（老子著，高明撰，《帛書老子校注》，〈德經第四十九章〉乙本，頁 58。）或「聖人無常心」。此或因在語言的使用上要將有耳有目說成無耳無目太過不詞，而心的語言特質則允許無心的說；另可能「心」在意象層面的作用最大，心意、心志直接影響意象的內容，故特舉心為言。而《莊子·人間世》亦承《老子》而有「虛者，心齋」之說，並在〈大宗師〉「墮肢體，黜聰明」中以「墮」與「黜」的意象性修辭完成了耳目四肢在意象層面的「無」。

生理涵意的產物，只有在此範疇之中，《老子》才能巧妙的將身體從「有」提昇為「無」。而此「無」既是意象，便非概念的存在，透過知覺的途徑產生，而非理性思考的結果，因此「無身」之身乃成為「以此」之知的必然產物。於是透過十二、十三兩章的詮釋與通讀，去彼之「有身」而取此之「無身」的主張清晰呈現，又在身體的非生理涵意中，一個沒有患害、沒有形體、只能「以此」知之的身體亦成為可能的存在。

而以此之知所成的「無身」特質乃是渾沌。這意味無身並非一無所有的淨空畫面，因為無身的「無」並非物理層面的沒有，而是心理層面的非有，沒有形象、不能分別，故而成為沒有界限且無法分割的渾沌體。實際展現於人時便成為《老子·第十五章》所描述的士人典範，其文謂：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁。孰能濁以靜之徐清？孰能安以久動之徐生？保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成。¹²⁹

所謂「深不可識」也就是感覺模糊分辨不清，因其「微妙玄通」，沒有形體可以搏得，沒有欲望可以觀知，沒有分別可知異同。¹³⁰若真要勉強形容，則其意態若「冬涉川」、「畏四鄰」之猶豫不定；若「客」不為主之態度嚴謹；若「冰之將釋」的渙散不明；若「谷」之空曠虛無；若「濁」之泥水混同，是以王弼謂「凡此諸若，皆言其容象不可得而形名也」。¹³¹《老子·第二十章》謂「荒兮其未央哉！眾人熙熙如享太牢、如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩；儻儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶」，在「未兆」、在「如嬰兒之未孩」、在「若遺」、在「沌沌」、在「昏昏」、在「悶悶」等等語詞中，¹³²一個朦朧、模糊、空虛與寂寥的身體意象再次呈現，好似尚未成熟發展之嬰兒，不具分明之肢體與器官功能，沒有清晰的意念與欲望，亦無固定的好惡與成見，是以外人無法測知其動向，非為耍詐或壓抑，而是從根本上沒有意念。此點後來於《莊子》中闡發為「墮爾形體，黜爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟」，「渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之」的理論；¹³³並化身為無視聽之竅的「渾沌」。¹³⁴既是「視之不見」，「聽之不聞」，「搏之不得」，「不可致詰」，便只能「混而為一」，¹³⁵在渾沌一體中沒有特出引人注目處，此為無身在知覺上的特質。

落實於群體生活中時，無身便形成了「不自見」的取向。因為一旦自見就

¹²⁹ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第十五章〉，頁 33、34。其中「儼兮其若客」的客字依帛書本改，今本原作容。

¹³⁰ 筆者按：此乃依《老子》「搏之不得名曰微」、「常無欲，以觀其妙」、「同謂之玄」等文句釋之。

¹³¹ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第十五章〉王注，頁 34。

¹³² 筆者按：有關所引字句的理解，如以匱釋遺，基本上採取高明之注，讀者可參。（老子著，高明撰，《帛書老子校注》，〈道經·第二十章〉，頁 318-323。

¹³³ 莊周著，郭慶藩編，《莊子集釋》，〈在宥〉，頁 390。《莊子·大宗師》亦謂「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」。（同本註，〈大宗師〉，頁 282~285。）

¹³⁴ 筆者按：《莊子·齊物論》以寓言的方式將無身模糊之身體圖式對象化成中央之帝「渾沌」，並設計南海之帝儵與北海之帝忽「謀報渾沌之德」，嘗試為其鑿竅，「日鑿一竅，七日而渾沌死」的生動情節，以說明「渾沌」無耳目口鼻等「七竅以視聽食息」的特質。（同前註，〈應帝王〉，頁 309。）

¹³⁵ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第十四章〉，頁 31。

不是「無」了。故《老子·第七十二章》謂：

民不畏威，則大威至。無狎其所居，無厭其所生。夫唯不厭，是以不厭。
是以聖人自知，不自見；自愛，不自貴。故去彼取此。¹³⁶

「自見」「自貴」即「耀光行威」，「狎居厭生」，¹³⁷壓人以威，此均為以人我立場差別為基礎的行為，是「有身」所成的統治術。自己有身則有患，人民有身則畏死，一旦在壓迫下為了追求最後一點生存希望而「不畏死」，則「代大匠斲者，希有不傷其手矣」，¹³⁸藉著「有身」有形具體的條件與地位來抬高自己與人相別，「物或惡之」，¹³⁹是以「企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長」。反之，「自知，不自見；自愛，不自貴」，則可「無身」，使知覺不把自我當成有形實體，「去彼取此」，而回歸到此在的無形本體，跨越個體侷限，使得「既以為人，己愈有；既以與人，己愈多」，「後其身而身先，外其身而身存」，「處上而民不重，處前而民不害」。「不自生，故能長生」，於是「天下樂推而不厭」，¹⁴⁰真真達到「夫唯不厭，是以不厭」的境界，透過內在與萬物之融合而看到一切、成就一切，故《老子》又謂「自知者明」，¹⁴¹「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長」。不自見即可物我合一而為天下樂推，是以「聖人抱一，為天下式」，「侯王得一以為天下貞」，¹⁴²是以《老子》要問「載營魄抱一，能無離乎？」，¹⁴³不去分別我與我的身體，不去分別我與人的身體。於是「無身」形成了不自見的合一取向，亦在此等取向之下建立了完滿的人際關係。

而「無身」之身一建立，便自然而全面的作用於行為。因為身體不是透過理智與觀念建立起來的，理性可以透過意志讓身體行使某些行動，使觀念直接落實於世界，這個時候，理性是外於身體而存在的。身體則不會把身體感知成一外在物，因為身體就是直接透過身體的知覺建立的，好似鋼琴家彈鋼琴一般，一旦在反覆的練習中讓身體熟悉了彈奏的技巧後，手指的彈奏便自然而然完成，不經思考，甚至進入忘我的無身境界。¹⁴⁴因此在平常生活中，身體的心理取向將與行動完全一致，身體各個不同的器官共同在統一的心理取向之下完成協調的動作。故而身體去彼取此的翻轉，亦將形成行為的翻轉，身體從有至無的變化，亦將形成行為的變化。是以主張無身「混沌」、「不自見」的《老子》對行為的描述也全面翻轉，而在各章之中屢屢強調「無知」、「無欲」、「無事」、「無為」、「無名」、「無執」、「不言」、「不有」、「不恃」、「不爭」等等，因為知、欲、事、為、言、有、

¹³⁶ 同前註，〈老子道德經注·第七十二章〉，頁 179、180。

¹³⁷ 同前註，〈老子道德經注·第七十二章〉，頁 180。

¹³⁸ 同前註，〈老子道德經注·第七十四章〉，頁 184。

¹³⁹ 同前註，〈老子道德經注·第二十四章〉，頁 60、61。

¹⁴⁰ 同前註，〈老子道德經注·第八十一章〉，頁 191、192；〈老子道德經注·第七章〉，頁 19；〈老子道德經注·第六十六章〉，頁 170；〈老子道德經注·第七章〉，頁 19；〈老子道德經注·第六十六章〉，頁 170。

¹⁴¹ 同前註，〈老子道德經注·第三十三章〉，頁 84。

¹⁴² 同前註，〈老子道德經注·第二十二章〉，頁 56；〈老子道德經注·第三十九章〉，頁 106。

¹⁴³ 同前註，〈老子道德經注·第十章〉，頁 23。

¹⁴⁴ 筆者按：技藝與身體的關係在《老子》中未見直接記載，但在《莊子》中則有大量發揮，如〈養生主〉庖丁解牛中點出了「以神遇而不以目視」的技而進乎道的途徑，而〈達生〉中則敘述了痾僂者承蜩之「有道」、津人操舟之「若神」、呂梁丈夫游水之「安於水」、梓慶為鑿之「忘吾有四枝形體」、工倕旋而蓋規矩之「指與物化」等等，應是對《老子》無身之身表現於行為的進一步發揮，值得注意。

恃、爭等亦都是一般人「有身」所成的行爲，故而反之。是以《老子·第二章》謂：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。¹⁴⁵

即使是美善，只要一為大眾所「知」，美善便具有固定內涵，轉生為「有」，於是由有知而有欲，有欲而有為，有為而有爭，有爭而有禍，美善便成不美不善。總的來說，這都是「有身」所賜，是以在「有無相生」的原則下，聖人可將「有身」翻轉成「無身」，一旦無身，便可「處無為之事，行不言之教」，「生而不有，為而不恃，功成而弗居」，自然而然的表現出無身的行爲，是以河上公注將此章定為〈養身〉。而在身體非生理涵意的脈絡下，一如無身不是真的沒有肉體，無為亦不是真的什麼都不為，而是「無為而無不為」，¹⁴⁶自己不帶意念自然而為，然後，這種自然而為亦將包容他人之為，而應當下所需無所不為；同樣的，亦唯有「無心」才能「以百姓心為心」，¹⁴⁷此即無身「儼兮其若客」之混沌與「不自見故明」的一系列行爲主張的真義，若從正面去描述這一系列的行爲，則是「知不知」、「欲不欲」、「學不學」、「為無為，事無事，味無味」，¹⁴⁸是以《老子·第十章》又以問句提醒大家「愛民治國，能無知乎？」「明白四達，能無為乎？」並謂「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」¹⁴⁹

至此可知，「無身」之身即是《老子》的身體主張。這個主張在非生理涵意的層面以渾沌一體的狀態存在，故不自見不自是不自伐，而在身體心理取向知行合一的統合功能中完成無知無欲無為不言不有不恃等行爲。這樣的「無身」之身實際上構成了完全開放的態度，在知覺與行爲上不取任何固定的立場，因為「此」知或「此」在都完全存在於當下，不能用過去的經驗衡量，亦不能以預設的未來決定，唯有不先抱定知什麼為什麼的心態，當下的一切才能如實的覺知，知覺者也只能依所知覺如實行動，故唯有「無心」才能「以百姓心為心」；「無為」才能「無不為」。於是「無身」之身不但能無患，而且能適切的無所不為。然在釐清了身體主張之後，透過此一「無身」所投射所感知的世界又是什麼樣子？這是一個值得探討的問題，我們不但可以在此探討中對「無身」之身有更深的瞭解，並將觸及道德與社會等更多的面向。

四、 世界主張：道行之世

即在「以此」之知的感知下，世界成了一個恍惚渾沌的世界。《老子·第二十一章》謂：

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍

¹⁴⁵ 同前註，〈老子道德經注·第二章〉，頁6、7。

¹⁴⁶ 同前註，〈老子道德經注·第三十七章〉，頁91；〈老子道德經注·第四十八章〉，頁128。

¹⁴⁷ 同前註，〈老子道德經注·第四十九章〉，頁129。

¹⁴⁸ 同前註，〈老子道德經注·第七十一章〉，頁179；〈老子道德經注·第六十四章〉，頁165、166；〈老子道德經注·第六十三章〉，頁164。

¹⁴⁹ 同前註，〈老子道德經注·第十章〉，頁23、24。

兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉！以此。¹⁵⁰

擺脫耳目感官的執著，事物清晰的外貌便開始晃動，逐漸在知覺中褪去，取而代之的是萬物無形之內在本質，此一本質不以固定的形式展現，是以事物並無不變的樣貌，故而只有脫去耳目感官所形成的錯覺，瞭解「道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既」，¹⁵¹才能在「惚兮恍兮」、「恍兮惚兮」、「窈兮冥兮」中掌握天地萬物的本質與真象，碰觸道所成之世界。而實際完成此一感知過程的當然也就是「此」。反過來說，則是「此」所感知的乃是一個恍惚渾沌的道行世界。

亦在前述「無身」之身的體驗下，世界成了一個變動不居的世界。《老子·第三十八章》謂：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，下德為之而有以為。上仁為之而無以為，上義為之而有以為，上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。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。前識者，道之華也而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。¹⁵²

「禮」所成的世界乃是一個在固定軌道中運行的世界，因為禮具有固定之名號形制，乃以聲色名物等感官可識之外在異同來標示禮制上的差等，而此分別又必須在前此固定之經驗下進行，最後據此進行價值判斷，合禮則可，不合禮則不可，以此規範未來，故而禮運世界於過去，於現在，於未來均應如是。但這是「前識」，其所擁有的判斷標準與感知基礎均為前「此」之聖王而定，是真實世界從前的樣貌，而非現在的面目，更非真實本身，故是「華」，是「薄」，是「彼」，是有身者有為而成之世界。無身無為而成之「道」行世界則恰恰相反，禮運之世要「不失德」、「為之」與「有以為」，道行之世則要「不德」、「無為」與「無以為」，因為「道可道，非常道；名可名，非常名」，無身之道無法以固定的概念、行為、制度與形象掌握，於是相對於禮制的固定模式，道所行世便成了一個變動不居、不可預測、不能「前識」的世界，其中之意義與內涵並不固定在具體的制度與形式之內，只由當下湧現。而此當下只能以「不自見」的開放態度回應，故當「不德」、「無為」與「無以為」，此乃「無身」之身所體驗到的一個變動不居的世界。

而此世界即是不可視聽、不可觸摸的「無名」世界。因為「以此」所知的世界既然恍惚無形，自是無法視聽；「無身」所體的世界既然變動不居，自是不可觸摸。故《老子·第十四章》又謂：

視之而弗見，名之曰微。聽之而弗聞，名之曰希。搯之而弗得，名之曰夷。三者不可至計，故混而為一。一者，其上不攸，其下不忽，尋尋呵

¹⁵⁰ 同前註，〈老子道德經注·第二十一章〉，頁 52、53。筆者按：文中「自今及古」本作「自古及今」，然帛書甲乙本俱作「自今及古」，傅、范二本與范應元所見王本亦均如是，且依馬敘倫所見「古」、「去」、「甫」韻，是以改之。（詳參老子著，高明撰，《帛書老子校注》，〈道經·第二十一章〉，頁 333。）

¹⁵¹ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第三十五章〉，頁 88。

¹⁵² 同前註，〈老子道德經注·第三十八章〉，頁 93。筆者按：《老子》中「去彼取此」一語共出現三次：一次是〈第十二章〉論知覺；一次是〈第七十二章〉論身體；再一次即為本章論身體所處之世界。由知覺而身體而世界，層次井然，故知「去彼取此」一語不是隨意而成的語詞，而此章所述之世界即是「無身」所體驗的世界。

不可名也，復歸於无物。是胃无狀之狀，无物之象，是謂忽恍。隨而不見其後，迎而不見其首。執今之道，以御今之有，以知古始，是胃道紀。

153

「視之而弗見」、「聽之而弗聞」、「搯之而弗得」、「隨而不見其後，迎而不見其首」再次述說了這個世界的不可視聽觸摸，不可為。而這樣的世界不僅不可視聽觸摸，亦「不可名」，「不可命」，¹⁵⁴一方面是其「无狀」「无物」，沒有形象可以分別，故不可命名；一方面是其「混而為一」，所有的事物都在其內，無物能外，而命名這個動作必須要在事物之外進行，是以無法指認，故不可命名。但更重要的是這個世界「動行無窮極」，¹⁵⁵不斷變動，沒有重複，而名命均為過去所成，再現是名的重要功能，即使是高度抽象的概念都必然帶有重複的成分，若不重複，名根本無法作用，是以「道可道，非常道；名可名，非常名」。¹⁵⁶而「其名不去」之名其實亦是「不可名」之名，故又謂「道隱無名」、「道常無名」。¹⁵⁷於是亦在不可名命的特質之下，道行世界的當下性得到徹底彰顯，道永遠都是「今之道」，這是「道紀」，一條沒有規律的規律，因此，無論在事物範疇或時空範疇，都不存在任何外於當下世界的觀測點或接觸點。

於是，很奇妙的，「自然」出現了。因為看不見、摸不到、想不清、不可名命等所導至的就是「自然」。當某個事物不具有一般事物的形體時，它就無頭無尾，無前無後，看不見也摸不到，於是它只能「自知」，而不能被知，故為「無知」之物；當它看不見摸不到而不能被知時，它就不能人為而成，只能「無為」而自成自在；當它不是人為而成，不為什麼目的與原因而存在，只是自己就是自己存在的原因與價值，它就無缺而自足，因此「無欲」且「無用」；既然不受任何外物的影響，而當下自足無缺的存在與運行，則在時空上必無始亦無終，是以其大無外其小無內，沒有任何外於它的存在，故而「無名」，只能勉強稱之為「道」，因為「道行之而成」。¹⁵⁸而這一切的一切都無法以任何外在原因解釋，無法用認識事物、決定事物的生活經驗比擬，因為所有的事物都在它內，永遠與它共成當下，而無法立於此在世界外去認識它影響它，甚至，作何作者都不應在行文中將自己和它分為二物討論，因此只能以一種看似玄虛的反常語言進行敘述，但也就在這種奇妙的情況下，一個沒有原因的解釋出現了：「自然」。故《老子·第二十五章》謂：

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，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。¹⁵⁹

「混成」即「視之不見」「聽之不聞」「搯之不得」；「先天地生」即「無名」，蓋

¹⁵³ 老子著，高明撰，《帛書老子校注》，〈道經·第十四章〉帛書甲本補缺後文字，頁 282-288。

¹⁵⁴ 筆者按：本章帛書甲本中的「不可名」於乙本正作「不可命」，高明以為是乙本假「命」字為「名」，（老子著，高明撰，《帛書老子校注》，〈道經·第十四章〉帛書乙本，頁 284、286。）實際上名命二字在古籍中往往通用，先秦尤然，蓋名即命之成者，命即名所表者，二者實出一意。

¹⁵⁵ 老子著，河上公章句，王卡點校，《老子道德經河上公章句》，〈贊玄第十四〉河注，頁 53。

¹⁵⁶ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第一章〉，頁 1、2。

¹⁵⁷ 同前註，〈老子道德經注·第四十一章〉，頁 113；〈老子道德經注·第三十二章〉，頁 81。

¹⁵⁸ 莊周著，郭慶藩編，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 69。

¹⁵⁹ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第二十五章〉，頁 63-65。

「無名天地之始」；¹⁶⁰「寂兮寥兮」即「無形體」，¹⁶¹看不見也摸不到，此謂「獨立」，既然「獨立」，當然「不改」，既然「不改」，則已然周行者仍將繼續，故此「不殆」，也就是無始無終的持續運行，故謂為「道」，而道就是這樣的運行著，故謂「道法自然」。至於「自然」本身，其實連一個觀點也稱不上，因為它沒有任何的立場，不指稱任何內容，故王弼釋為「無稱之言，窮極之辭」，¹⁶²它只是讓萬事萬物依其本身之樣貌運作，不加干涉，所謂「萬物並作，吾以觀復」，¹⁶³故法自然之道面對萬物亦將自然，是以「生而不有，為而不恃，長而不宰」，萬物尊之，故謂「萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」。¹⁶⁴於是世界成爲一個依循萬物自然之理而變動的自然世界，萬物在此中只是自然而然的自生、自滅、自明、自知、自化。

無身所感既是自然無名，那麼回歸於此之理想社會便是「小國寡民」。因爲所有外在人爲之物皆去除了，蓋「天下神器，不可爲也。爲者敗之，執者失之」，「始制有名」，而「道常無名」，「服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸。非道也哉」，「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。學不學，復眾人之所過」，「虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲」，「以輔萬物之自然，而不敢爲」。¹⁶⁵故《老子·第十七章》謂：

太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，侮之。信不足，
焉有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。¹⁶⁶

真正之善治者非是執掌生殺大權爲百姓所畏懼者，亦非刻意親民而爲百姓所稱譽者。在自然的觀點下，真正之善治者乃是一個能讓百姓自然生活的人，「絕聖棄智」，「絕仁棄義」，「絕巧棄利」，「見素抱樸」，「少私寡欲」，¹⁶⁷使得一切「易知」「易行」，¹⁶⁸不複雜難懂，不艱困難行，沒有什麼外在壓力，亦沒有什麼厭惡對象。若人民處處計算比較，君主處處監視訪查，還如何自然？是以「古之善爲道者，非以明民，將以愚之」，¹⁶⁹這不是現代所謂的愚民政策，而是要去除百姓險詐機巧之心。「其政悶悶，其民淳淳」，¹⁷⁰唯有如此，才能達到「夫唯不厭，是以不厭」的境界，才能回歸自然。一旦回歸，便成「小國寡民」的社會，《老子·第八十章》謂：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。¹⁷¹

人爲的器物沒用了，偉大的制度去除了，冊命的文字捨棄了，龐大的帝國便將無

¹⁶⁰ 同前註，〈老子道德經注·第一章〉，頁1。

¹⁶¹ 同前註，〈老子道德經注·第二十五章〉王注，頁63。

¹⁶² 同前註，頁65。

¹⁶³ 同前註，〈老子道德經注·第十六章〉，頁35、36。

¹⁶⁴ 同前註，〈老子道德經注·第五十一章〉，頁137。

¹⁶⁵ 同前註，〈老子道德經注·第二十九章〉，頁77；〈老子道德經注·第三十二章〉，頁81、82；〈老子道德經注·第五十三章〉，頁142；〈老子道德經注·第六十四章〉，頁166；〈老子道德經注·第三章〉，頁8；〈老子道德經注·第六十四章〉，頁166。

¹⁶⁶ 同前註，〈老子道德經注·第十七章〉，頁40、41。

¹⁶⁷ 同前註，〈老子道德經注·第十九章〉，頁45。

¹⁶⁸ 同前註，〈老子道德經注·第七十章〉，頁176。

¹⁶⁹ 同前註，〈老子道德經注·第六十五章〉，頁168。

¹⁷⁰ 同前註，〈老子道德經注·第五十八章〉，頁151。

¹⁷¹ 同前註，〈老子道德經注·第八十章〉，頁190。

以為繼，在帝國的崩潰與瓦解後，人的群聚因而得以回到一種近乎原始的自然狀態：由數百人或數十人所構成的小小部落。又在「無身」之身的主張下，人們不分別、不比較、不尚賢、不貴難得之貨，自知自足，無知無欲，故能安於其當下所處之世界，「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」，故能在「鄰國相望，雞犬之聲相聞」的極近距離下，「老死不相往來」，這是「無身」所建構起來的理想社會，唯有在此狀況下，人才得以恢復其樸素自然。

綜上所述，無身之身所感知到的是一個恍惚渾沌變動不居的道行之世，這個道行之世乃以自然無名為依歸，而以小國寡民的社會型態為其最終的樣貌。雖有器械，但可不用；雖有舟輿，但不遠徙，因為在此自然之境中，一切已然自足，無需令人心狂的馳騁田獵，無需盲目聾耳的五色五音，無需大有為的政府，無需聖智賢能的君王。這絕非反社會與反進步的主張，亦非一種消極的愚民政策，因為上述結果乃是人們自主的選擇，居處於道之厚實素樸簡易中的自然反應，是從人們內在的知覺方式與身體行為出發形成的，而非任何外在觀點或機構所能為，於是從知覺出發，透過身體，《老子》建立了一個寧靜自然的道行世界。

五、 歷史根源：針砭周文

然而《老子》為何要建立一個如此玄虛的道行世界？為何要主張一個如此奇怪的無身之身？又為何要說明一個如此難懂的以此之知？毫無疑問，前此的論述與分析已說明了個別的答案及彼此間的關係，但於此要再度質問這些答案的共同根源。除了《老子》作者的玄想之外，除了普世價值之外，難道其中沒有深刻的歷史內涵？當知覺與身體的主張引入世界的範疇時，不就透露了整個論述的歷史本質？也就是說「以此」之知、「無身」之身與道行之世不只是《老子》個人玄想的產品，亦且是其省察生命實際問題的成果。省察出於關切，關切除了具有普世性外亦應具有歷史性，因為人只生活在某一特定的時代。而類似的省察亦頻頻出現於同時代之典籍當中，¹⁷²儘管主張不同，焦點卻一致，故知此類省察必有深刻的歷史根源，不然，這些論述豈不成了無的放矢？可惜《老子》凝練又抽象的話語並未提供明顯的線索，但若著眼於整個反省的根本對象：「五色」、「五聲」與「五味」中之聲色味等感官議題，卻可能導引出一些線索，因為這些議題在周代不只是顏色、聲音與味道而已，乃與制禮作樂密切相關，具有強烈的歷史內涵，是以能為《老子》抽象的論述尋得具體的歷史情境。

¹⁷² 筆者按：《老子》第十二章的文字雖未出現於郭店簡本，卻已明確見於帛書甲乙本，章節完整，唯字句順序稍有不同。且《莊子·天地》、《文子·九守》、《淮南子·精神訓》在文字上與義理上均有所發揮，而《韓非子·解老》亦已有相關觀念，是以，仍可嚐試從先秦典籍之記載中推測答案。而《莊子·天地》謂「失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚」；《孫子·勢》謂「聲不過五，五聲之變，不可勝聽也。色不過五，五色之變，不可勝觀也。味不過五，五味之變，不可勝嘗也。戰執多不過奇正，奇正之變，不可勝窮也」；《尹文子》謂「五色、五聲、五臭、五味凡四類，自然存焉天地之間而不期為人用，人必用之，終身各有好惡而不能辯其名分，名宜屬彼，分宜屬我」；《荀子·勸學》謂「目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下」；《韓非子·解老》謂「聖人不引五色，不淫於聲樂，明君賤玩好而去淫麗」；《呂氏春秋·仲春紀》謂「天生人而使有貪有欲，欲有情，情有節。聖人修節以止欲，故不過行其情也。故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也」等等。

首先，感官議題導引出了西元前五九三年周定王宴饗晉隨會一事，¹⁷³並由此展現了五色五聲的禮制作用。當宴饗之禮進行時，隨會以爲「王室之禮無毀折」，見用「升體解節折之俎」的餽烝，¹⁷⁴便私下請教相禮的原公謂「今此何禮也？」而此疑問引出了周定王一大段的說明，其言謂「禘郊之事，則有全烝；王公立飫，則有房烝；親戚宴饗，則有餽烝」，「唯是先王之宴禮」，「余一人敢設飫禘焉？」「夫戎、狄，冒沒輕儻，貪而不讓。其血氣不治，若禽獸焉。其適來班貢，不俟馨香嘉味，故坐諸門外」，「女今我王室之一二兄弟，以時相見，將和協典禮，以示民訓則，無亦擇其柔嘉，選其馨香，潔其酒醴」，「體解節折而共飲食之」，「以示容合好」，「胡有孑然其郊戎、狄也？」¹⁷⁵如此，周定王便對宴饗餽烝作了基本的說明。然而在此之後，周定王又繼續進行了一段極富意義的論述，清晰的展現了五色五聲對周人重大的文化價值。這段文字《左傳》完全未載，而爲《國語》詳細的記錄下來。其文謂：

夫王公諸侯之有飫也，將以講事成章，建大德、昭大物也，故立成禮烝而已。飫以顯物，宴以合好，故歲飫不倦，時宴不淫，月會、旬修，日完不忘。服物昭庸，采飾顯明，文章比象，周旋序順，容貌有崇，威儀有則，五味實氣，五色精心，五聲昭德，五義紀宜，飲食可饗，和同可觀，財用可嘉，則順而德建。古之善禮者，將焉用全烝？¹⁷⁶

此話說明了周人制禮作樂的整個精神。宴饗餽烝乃爲成「先王之宴禮」，藉著「五味實氣，五色精心，五聲昭德」，「以講事成章，建大德、昭大物」，而非以「馨香嘉味」滿足私人欲望。換句話說，五聲五色所代表的是內在德則，故富辰諫周襄王以狄伐鄭時謂「耳不聽五聲之和爲聾，目不別五色之章爲昧，心不則德義之經爲頑，口不道忠信之言爲嚚」，¹⁷⁷周襄王答晉文公請隧時謂「內官不過九御，外官不過九品，足以供給神祇而已，豈敢馱縱其耳目心腹以亂百度？亦唯是死生之服物采章，以臨長百姓而輕重布之，王何異之有？」¹⁷⁸於是在氣味聲色的好惡區別中，對外分別了「血氣不治，若禽獸焉」的戎狄，對內建立了尊卑倫理，在親戚兄弟間「和協典禮」，「封建親戚以蕃屏周」，¹⁷⁹對百姓則可「示民訓則」，「以臨長百姓而輕重布之」，成爲管理人民的法則。故知「五色」與「五聲」即是周人意識型態之基礎，禮樂由之制定，文德由之表彰，帝國由之維持，是故有關耳目聲色等知覺感官的問題乃普遍在先秦出現於有關道德與政治的論述脈絡中。而《左傳·宣公十五年》載「王孫蘇與召氏、毛氏爭政，使王子捷殺召戴公及毛伯衛」，¹⁸⁰《左傳·宣公十六年》載「爲毛、召之難故，王室復亂，王孫蘇奔晉。晉人復之。冬，晉侯使士會平王室，定王享之。原襄公相禮。殺烝」，故知周定王與晉隨會的宴饗之禮真的是爲了和協親戚兄弟，平息王室內部一段血腥的政治

¹⁷³ 筆者按：此事發生於周定王十四年，亦見載於《左傳·宣公十六年》冬。（左丘明著、楊伯峻編，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990），〈宣公十六年〉，頁 766。

¹⁷⁴ 左丘明著，《國語》（上海：上海古籍出版社，1998），〈周語中〉章注，頁 63。

¹⁷⁵ 同前註，〈周語中〉，頁 62、63。

¹⁷⁶ 同前註，〈周語中〉，頁 64、65。

¹⁷⁷ 左丘明著、楊伯峻編，《春秋左傳注》，〈僖公二十四年〉富辰語，頁 425。此時爲周襄王十七年，西元前 636 年。

¹⁷⁸ 左丘明著，《國語》，〈周語中〉，頁 54。

¹⁷⁹ 左丘明著、楊伯峻編，《春秋左傳注》，〈僖公二十四年〉富辰語，頁 420。

¹⁸⁰ 同前註，〈宣公十五年〉，頁 763。

鬥爭，隨會親聞目睹，故「歸而講求典禮，以修晉國之法」。¹⁸¹於是在鮮明的歷史情境中實證了聲色味等在周文中的政治作用。

其次，感官議題又導引出了西元前五二二年周景王鑄大鐘的事件，此事則暴露了五色五聲在制度上的根本缺失。《國語》載周景王二十三年「王將鑄無射，而爲之大林」，單穆公曰「不可」，以爲「先王之制鍾也，大不出鈞，重不過石。律度量衡於是乎生，小大器用於是乎出，故聖人慎之」。¹⁸²但其論述中最精闢的是下面這一段文字。其文謂：

夫樂不過以聽耳，而美不過以觀目。若聽樂而震，觀美而眩，患莫甚焉。夫耳目，心之樞機也，故必聽和而視正。……若視聽不各，而有震眩，則味入不精，不精則氣佚，氣佚則不和。於是乎有狂悖之言，有眩惑之明，有轉易之名，有過慝之度。出令不信，刑政放紛，動不順時，民無據依，不知所力，各有離心。上失其民，作則不濟，求則不獲，其何以能樂？三年之中，而有離民之器二焉，國其危哉！¹⁸³

這段話將感官知覺所能產生的負面作用完全道盡。「聽樂而震，觀美而眩」，感官知覺能導致失序心行，蓋「耳目，心之樞機也」，耳目陷溺於感官欲望心便狂亂，而心爲君主之心時，便「有狂悖之言，有眩惑之明，有轉易之名，有過慝之度」，「以逞淫心」，故能「匱財用，罷民力」、「離民怒神」對社會國家產生重大傷害，¹⁸⁴天下大亂，「國其危哉！」「患莫甚焉」。於是周襄王所謂「豈敢馱縱其耳目心腹以亂百度？」到周景王身上便成了「馱縱其耳目心腹以亂百度」；周定王所謂「五色精心，五聲昭德」到周景王身上便成了「聽樂而震，觀美而眩」的禍患聲色。細細思量，這種變化不是偶然的，禮制以有形聲色象徵無形德則，但當施用時日一久，人們必將注目於鐘鼎玉帛之有形聲色而遺忘「和協典禮」的無形德則，再也無法顧及或理解禮制背後隱藏的意義，是以晉隨會見定王饋烝用半解之牲體，便懷疑王室之禮有所毀折；楚莊王見王孫滿亦輕忽「鑄鼎象物」，「在德不在鼎」的重點，¹⁸⁵而「問鼎之大小、輕重」。於是象徵德則的聲色轉生爲眩惑視聽的聲色，這是潛藏在禮制本身中的危機，而在春秋晚期暴露無遺，故而孔子大嘆「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鍾鼓云乎哉？」於是，亦在鮮明的歷史情境中實證了聲色味等的禮制缺失。

如果繼續思考前述事件，便會發覺周禮乃無法避免於欲望的產生。只要集中精神分析「五味實氣，五色精心，五聲昭德」和「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽」兩種對立觀點，就能明白。韋昭注「五色精心」謂「五色之章所以異賢不肖，精其心也」，¹⁸⁶然而，爲什麼「五色之章」可以異賢不肖？眼睛觀看五色、區別五色乃自然的功能，五色的差別只是一種自然的差別，天生萬物具有五色，而色彩與色彩間本無尊卑善惡，紫未必惡於朱紅，故知，以五色差異類比賢與不肖之差異乃是人爲而成的象徵功能，非爲自然。象徵賦予五色文化價值，而由此而定的色彩價值則使人們又再著意區別色彩，從而在眼睛一遍又一遍的識別色彩中形成對色彩的取捨好惡，朱紅好，紫則惡。這是整個禮制在知覺

¹⁸¹ 同前註，〈宣公十六年〉，頁 769、770。

¹⁸² 左丘明著，《國語》，〈周語下〉，頁 123。

¹⁸³ 同前註，〈周語下〉，頁 125。

¹⁸⁴ 同前註，〈周語下〉 伶州鳩答周景王語，頁 130。

¹⁸⁵ 左丘明著、楊伯峻編，《春秋左傳注》，〈宣公三年〉，頁 669-672。

¹⁸⁶ 左丘明著，《國語》，〈周語下〉「五色精心」韋注，頁 66。

上的根本問題，透過可感可知之形色聲音象徵不可感不可知的天命與德能，分辨尊卑貴賤，此事固然巧妙，但最終卻會在對形式種種的講究與分辨中迷失，因為象徵和身體之心理取向不同，象徵乃屬知性功能，何種色彩象徵何種等級的尊貴須經知性的學習與判斷，此種功能乃人為外加，在禮樂制定之事物與其所象徵之德能間並不具備自然不可變更的固定關聯，只要不教不學，便不知曉，故而未曾學習禮儀的人便只能直見禮文，不能直知禮意。而身體之心理取向則是在身體感官中形成，只要在生活中不斷對某些色彩注目，便能成為直覺反應，因此，在禮樂世界中最直接被感受到的不是抽象的禮意而是具體的禮文，是鼎之形色與鐘之聲音等等，於是欲望產生了，從本來沒有價值區分的各種顏色中產生了幾種特別令人想要的色彩、許多視而不見的色彩及幾種令人討厭的色彩，於是「五色精心」的制度轉生出了「五色令人目盲」的危機，因為這種好惡取捨不但耗人精神而且不見真象，想看的拼命看，不想看的就略過不看，故「禮者，忠信之薄，而亂之首」。而欲望的產生成為一切問題的起點，雖然，禮的重要功能之一是節制，但其知覺作用的特質，卻無法迴避欲望的產生。

而象徵與身體心理取向的差異又將造成知行不一，於是欲望失控。因為象徵既屬於知性便易發為言語，未必見諸行動；身體的心理取向既屬於感性便易於釀成行爲，未必形於語言。於是在整個的禮制運行中，便會出現知行不一或言行不一的危機，如周襄王面對晉文公逾禮請隧時會告知王者禮制只是「足以供給神祇而已，豈敢猷縱其耳目心腹以亂百度？」「王何異之有？」正大光明的否決了晉文公之請。但當鄭文公不聽王命時便大怒，不顧鄭為「庸勳、親親、暱近、尊賢，德之大者」，狄為「即讐、從昧、與頑、用器，姦之大者」，而「以狄伐鄭」。¹⁸⁷這不但是行爲立場與言說立場不合，而且在富辰明諫的狀況下依然自行其行，便是言行不一與知行不一；又如周景王鑄大鍾亦然，單穆公與伶州鳩之諫言說得明白易知，但卻絲毫無用，周景王仍照做不誤。¹⁸⁸這類問題在執政者身上特別嚴重，因為一般人有上位者管制，但上位者則無人約束，故當問題出現於執政者時便無法可行了，此時百姓只能禱告當政者能自我要求，故孔子只能對季康子謂「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」¹⁸⁹禮樂文德並沒有確保制度持續運行的內在機制，但諷刺的是，周天子正是整個禮樂文德中聲聞色養最豐盛之人，最易轉生強烈之感官欲望，於是禮制之最高執行者一反身也就成了禮制最佳的破壞者，「禮失求諸野」正是此一情形的寫照，周朝也就在執政者的知行不一中衰落下去。

繼續考察知行不一的原因，則知整個周禮乃根源於外在之天命，是以無法制約天子之權威。也就是說禮制只能以象徵完成其符號功能，因為象徵所要完成的是「定親疏，決嫌疑，別同異，明是非」。¹⁹⁰親疏、嫌疑、同異、是非等價值歸於文德，文德歸向天命，而天命在禮樂制度之外，是以禮制必需用象徵來傳達一個外在的價值。而此外在天命又使周天子獨佔最高價值而成為一個可以隨意發號施令又不受禮樂制度約束的至高權威，於是周禮完滿的運作在周天子身上形成一個大破綻。在周人巧妙的將外在天命轉化為親疏尊卑貴賤種種價值，而建構起層層象徵的禮制時，卻也因為此一外在價值所形成的權威而使禮制無法建立完滿

¹⁸⁷ 事參左丘明著、楊伯峻編，《春秋左傳注》，〈僖公二十四年〉，頁 419-425。

¹⁸⁸ 事參左丘明著，《國語》，〈周語下〉，頁 122-131。

¹⁸⁹ 何晏注、邢昺疏、阮元校勘，《論語注疏》（台北：大化書局，1989），〈顏淵〉，頁 5437。

¹⁹⁰ 鄭玄注、孔穎達疏、阮元校勘，《禮記正義》（台北：大化書局，1989），〈曲禮上〉，頁 2660。

的內在調整機制，因為它的價值與意義完全不是來自於其自身，於是無法獨立自足，擴大來看，這其實也是慾望滋生與知行不一的根本原因。

那麼，《老子》所提出的以此之知、無身之身和道行世界豈非正是針對上述歷史問題而發？禮文象徵在知覺層面所滋生的欲望，恰可用不分別、不比較、不判斷的「以此」之知來對治，以去除耳目感官知覺中之「彼」，消解對於外在對象的執著，恢復事物本身樸素的面目；而象徵與身體取向分裂所致之知行不一，則可用無為、無知、不自見又不自貴的「無身」之身來對治，因為五色、五聲、五味的象徵作用一旦扭曲成感官取向時，身體便可以體現成自見、自貴與自大的外在客體，但若「無身」，則身體也不再是一客觀存在的形體，外在的我沒了，身體也就在其心理取向的引領下進入知行合一的狀況，所行即所知，所知即所行，此時，在行之外並無另一客觀存在之知，於是不再自見自貴，而只能自知自愛與無欲無為；最後，天命外在之權威則可用道行世界之自然對治。在無身知行合一的作用下，道先以其行之而成的意義取代了文德與天命。¹⁹¹又因為道瓦無名、道法自然，是以所有的價值都只存在於事物自身，事物之外並沒有另一客觀的價值根源，一切只是自然，自然的形成，自然的運行，自然的消失，不管過去未來，只在當下，禮制世界之紛爭於是隨而瓦解。其實，單穆公「聽樂而震，觀美而眩」的觀點已近於《老子·第十二章》「五色令人目盲，五音令人耳聾」的感官批判，¹⁹²唯一不同的是《老子》超越禮制之外而從反面提出了對治的方法，這是體制中人若單穆公者所無法辦到的。但是藉由單穆公等人對感官議題的討論，我們卻為《老子》抽象的論述尋得了具體的歷史情境。

於是有關「修身」的討論興起，而成為先秦至漢初至為重要的文化議題。因為修身正是解決上述問題的樞紐，欲望、行為與價值分別只是身體存在的某個面向，而身體則是知覺、行為與心理取向的統合，唯有「以身觀身」，「修之於身」，¹⁹³才能真正解決問題。故《莊子·天道》載「士成綺鴈行避影，履行遂進而問（老子）：『修身若何？』」、《韓非子·解老》謂「神不淫於外則身全，身全之謂德。德者，得身也」、《禮記·曲禮上》謂「修身踐言，謂之善行」。又基於問題發生之歷史情境，是以討論特別集中於王者身上，如《管子·中匡》謂「始於為身，中於為國，成於為天下」、《晏子春秋·第十一》謂「薄于身而厚于民，約于身而廣于世；其處上也，足以明政行教，不以威天下」、《孟子·盡心下》謂「修其身而天下平」、《呂氏春秋·季春紀》謂「昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治」、《禮記·中庸》謂「知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣」。另若《墨子》、《荀子》則有〈脩身〉、〈修身〉等專篇討論。

¹⁹¹ 筆者按：道與德二者常相提並論，但最初應有區別，其區別或許即已隱藏在其字形之中：「道」之古文字形作「𡗗」，乃一人立於大道中心，本即從行，故《老子·第四十一章》謂「上士聞道，勤而行之」，《莊子·齊物論》謂「道行之而成」；「德」之古文字形作「𡗗」、「𡗗」與「𡗗」，雖不確知其解，但字形以從目為主。故道很可能是老子針對其實踐性而提出的最高價值，以取代周人之文德。「道」也標舉了真正在行動中完成的價值，而非知未必行以「目」為主的「德」。丁原植亦以為老子之道乃針對周禮衰微而提出，以取代周人承天命而為之文德。（參丁原植著，〈就竹簡資料看《文子》與解《老》傳承〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第十七輯，頁 87、93。）

¹⁹² 筆者按：單穆公這段話說於西元前五二二年，孔子出生於西元前五五一年，則孔子此時已是三十歲的青年。如果孔子問禮於老聃之事屬真，則單穆公說此話時亦為老子所處時代，故能產生若《老子·第十二章》、《老子·第七十二章》與《老子·第三十八章》中「去彼取此」的思想。

¹⁹³ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第五十四章〉，頁 144。

而這些討論也證明了感官議題所導出的歷史情境確實是為當時士人所關注的問題。

總而言之，周文罷疲乃是《老子》省察知覺、身體與社會的歷史根源。因為周禮乃藉有形之禮文象徵無形之道德，一旦時日長久，禮文豐美的形式便將滋生欲望，使人自大，不能遵行禮意而為，知行不一，造成不良之權威，於是禍患形成。這些弊病在周景王鑄大鍾等歷史事件中表現得十分清楚，而正是《老子》在知覺、身體與世界三種範疇中所欲改革之對象，故知《老子》之省察即為此而發。在「反者，道之動」¹⁹⁴與「玄德深矣，遠矣，與物反矣」的情形之下，¹⁹⁵《老子》以「去彼取此」的反向操作來解決問題，因為禮乃是「忠信之薄」與「亂之首」，而真正的道德在性質上則正與禮文欲昭之「大物」相反，恍惚渾沌而沒有固定形體，是故以「反」來超越事物之形色而解決問題。¹⁹⁶於是，透過身體，《老子》思想的現實性終得大白。¹⁹⁷

六、 結論

本文從感官知覺切入論述了《老子》的身體觀及其相關問題。當周文疲弊，社會亂象叢生之際，《老子》切入問題核心，直陳禮樂聲色令人盲聾的知覺事實，然後試圖超越外物，藉著「以此」之知反向邁入一個無聲無色無知無欲無為無名的玄妙領域。在此領域，知覺只存在於當下，而不以象徵的形式運作，因而在感知之中，事物形色消失，耳目口鼻手足等器官亦消失，最後，連自己有形之身體與自我之意念亦將泯滅，從而生成了「無身」之身。一旦「無身」，我便不再是與其它事物不同的主體，身體有形的界限瓦解，其它事物亦不再是外於我的客體，於是我與事物直通，人、物、天、地、道、我在無限時空中的所有隔閡都不見了，渾然一體，再也不需要概念、名稱、判斷、命令、計劃與作為等等知性產物，於是「無知」、「無欲」、「無事」、「無為」、「無名」、「無執」、「不言」、「不有」、「不恃」、「不爭」，因為，根本不存在任何外在事物，一切只是恍惚渾沌自然而然的運行著，沒有固定的軌道，沒有特定的方式，沒有一定的目標，此即是道行之世，虛靜樸素。於是以「無身」之身為主，輔以「以此」之知與道行之世，《老

¹⁹⁴ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈老子道德經注·第四十章〉，頁 109。

¹⁹⁵ 同前註，〈老子道德經注·第六十五章〉，頁 168。

¹⁹⁶ 筆者按：相對的，孔子則是從正面來修正。孔子謂「郁郁乎文哉！吾從周」，故知其對周文乃持肯定態度，面對其弊病亦只是提出仁來從正面予以修正，故又謂「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁」，（鄭玄注、孔穎達疏、阮元校勘，《禮記正義》，〈中庸〉，頁 3533。）而仁的定義則是「克己復禮」，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，（何晏注、邢昺疏、阮元校勘，《論語注疏》，〈顏淵〉，頁 5434。）以求執政者之身正，蓋「其身正，不令而行」，「苟正其身矣，於從政乎何有？」，（同前，〈子路〉，頁 5444、5445。）孟子承此思想亦謂「君正莫不正。一正君而國定矣」。（趙岐注、孫奭疏、阮元校勘，《孟子注疏》（台北：大化書局，1989），〈離婁上〉，頁 5916。）在這種溫和的修正路線裏，禮樂制度之基本功能與視聽言行之基本價值並未被完全否定，只是加上了仁的要求，從而得在某些態度下視聽言行，如《論語·季氏》載孔子之言謂「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」即是。

¹⁹⁷ 筆者按：尉遲淦亦從有為身體觀與無為身體觀的分別出發，從理論上敘述了《老子》無為政治對周文有為政治的改革，讀者可參。（尉遲淦，〈從身體觀看老子政治哲學的當代意義〉，《鵝湖》第二三卷第九期，頁 35-43。）

子》獨特的身體觀得到澄清，在知覺、心理、行爲、道德與社會的種種相關面向也獲致說明。

同時，從另一個角度來看，本文也從身體的面向探索了《老子》思想的現實作用。藉著身體存在於世界之現實特性，本文著眼於《老子》所處之歷史情境，而在「五色」「五聲」的引導下，觀察周文之弊病，發現《老子》的「以此」之知正為對治禮樂形色而來，然後經由「以此」之知推導出「無身」之身與道行之世，於是乃知《老子》為何要主張無知無慾無爲無名等觀點，為何要將道描述得「惚兮恍兮」般玄虛，以及為何要主張「小國寡民」的社會，這絕非個人枯坐玄想之見，而是實際省察社會關懷民生所得。《老子》思想或許有其哲學玄思的面向，或許有其對人性自然的堅持，但無論怎麼說，都不能否定其對現世的考量，雖然，對周文疲弊與《老子》身體觀確切關聯的論述仍嫌不足，尚待進一步加強，但身體的進路確實有效的觸及了《老子》思想整體的現實作用。

不過，本文起始所論身體觀的面向仍待進一步的肯定。雖然，本文已完整的陳述了《老子》的身體觀，而此陳述亦足以成爲先秦身體觀之一環，但只有較爲全面的研究過先秦諸子各家的身體觀後，才能對身體在當時文化中的各個面向有一結構性的掌握，因爲各家之身體主張與由此主張所觸及的身體相關面向可能只是當時身體整體面向中的部份，是以必須一一探討，如孔子謂「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」，那麼在此「正身」的說法下其所相關的面向是什麼呢？如墨子謂「若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？」¹⁹⁸那麼在此「愛身」的說法下其所相關的面向又是什麼呢？而《管子》謂「聖人之治也，靜身以待之，物至而名自治之」，¹⁹⁹則在此「靜身」的說法下其所相關的面向又是什麼？至於《韓非子》謂「神不淫於外則身全，身全之謂德。德者，得身也」，²⁰⁰則在此「全身」的說法下其所相關的面向又可能是什麼？唯有踏實的一一瞭解後才能對先秦身體的相關面向有一較爲全面的掌握，於今則只能就個人之所知盡力推測出知覺、心理、行爲、道德與社會等種種相關面向，進行探索，先以《老子》建立起先秦身體研究的一小環，等日後學界對先秦之身體觀有通盤瞭解後，再回頭重新修正本文的假設。

另外，本文起始所論身體的非生理涵意其實也待進一步的釐清。因爲它只是相對於身體的生理涵意而設言，以便探索身體在文化中所可能擁有的心理、行爲、道德與社會的涵意，特別是討論《老子》「無身」之身時，這樣的一種假設非常有效，如果身體只擁有生理涵意或其它涵意只是附屬於生理涵意，那麼，就完全無法解釋《老子》的「無身」之身。唯有將此非生理涵意獨立提出，身體在文化中的意義才能獲致獨立的瞭解。但是本文對身體非生理涵意的具體內容卻無法提供一個清晰的描述，而只能將其當作一片可以自由發揮的「虛設」涵意空間，在此空白境地中依論述所及逐漸的呈顯《老子》身體的非生理涵意。雖然我們可以依據生理涵意的特質去反向推論非生理涵意的特質，如果身體的生理涵意是被動的、客觀的與有形體的，那麼非生理涵意就是主動的、主觀的與無形體的，不

¹⁹⁸ 墨翟著、張純一編，《墨子集解》（四川：成都古籍書店，1998），〈兼愛上〉，頁 97。

¹⁹⁹ 管仲著、黎翔鳳撰，《管子校注》（北京：中華書局，2004），〈白心〉，頁 789。

²⁰⁰ 韓非著，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，〈解老〉，頁 370。

過當我們想要觀察身體非生理涵意與生理涵意的關係時，想要瞭解二者是否會互補、合作、對立、衝突或單向服從時，上述單純的推論便無法提供有效的資訊，我們便難以深入的探討社會道德對身體生理健康的影響或身體生理疾病對認知事物的影響。探索身體非生理涵意的具體內涵與非生理和生理涵意間的關係當然不是本文所能做到的，不但有賴古代身體觀的全面研究，而且有賴現代學術的輔助。不過，本文對此雖無直接的貢獻，卻也提出了問題，或許，也以《老子》的身體觀爲此問題的討論提供了一點基礎。

總之，本文在當前的學術情況下盡力對《老子》的身體觀作了較爲完整的討論，討論的成果，尙待大家的批評與指教，也待後續身體研究所得成果之修正。

四、計畫成果自評：

本計畫已達成〈論《老子》書之認知圖式〉主要研究目標：《老子》「正若反」的認知圖式。在〈《老子》的認知圖式〉一文中，本計畫主要著眼於“怎麼說”的語言操作，透過《老子》「正言若反」的語言操作模式直接探索了《老子》「正若反」的認知圖式，又藉助王弼的詭辭、詭注與詭辯等等歷史表現間接探索了《老子》「正若反」的認知圖式，於是，在古今時空巨大的隔閡下，我們居然觸及了《老子》書中所隱藏的心靈。而此研究之成果所關係的非止一書而已，如果此一計畫所建立之心靈探索途徑可以成立，則不僅是《老子》可以適用，若《管子》、《孟子》、《莊子》與《韓非子》等等先秦諸子均可適用，甚至後世之子書與文集亦可一併嚐試探索，於是我們將可在掌握古人思想內容後直接掌握其思想方式，從而對中國古代文化有一全新的認識。

然而有趣的是，在此研究過程中也引發了對《老子》身體觀的關懷，因爲《老子》對身體的「無身」觀點亦是其「正若反」的認知圖式操作身體的結果。故另爲文〈《老子》的身體觀〉，先從「五色令人目盲」的知覺省察著眼去掌握其認知主體當下存在的「以此」之知；然後從此否定感官知覺價值的「以此」之知去掌握其不自見的「無身」之身；最後，以此「無身」之身的體驗爲基礎而成立了一個自然無名的道行世界。而「無身」正是一般人正常的「有身」觀點的相反，於是在語言所成之符號世界外，「無身」之身體觀亦從《老子》“說什麼”的敘述內容證成了「正若反」的認知圖式，而身體又是面對整個實存世界的根源，故知《老子》面對實存世界的認知圖式亦是「正若反」的圖式，而整本《老子》則是此種態度面對世界時的產物。

總的來說，本計畫已從《老子》文本的操作模式與敘述內容兩個層面對其「正若反」的認知圖式進行了研究。其中有關身體的探討原在計劃之外，但身體的概念使我們整全的掌握了《老子》文本“說什麼”的內容，輔助證明了《老子》「正若反」的認知圖式，因而使得本計劃的研究更加完整，同時也更有意義，因爲〈《老子》的認知圖式〉使得中國古代的典籍研究得以進入現代心理學的領域，而〈《老子》的身體觀〉則可加強中國古代的典籍研究與現代學術中身體研究的關係。這種新穎的研究角度亦將可打開我們的視野，使我們可以看到和以往文獻、哲學與

歷史等研究視野下不同的《老子》。

遺憾的是，“認知圖式”與《老子》成書、版本、佚文與注疏上之相關問題尚未釐清。原本設想的是《老子》「正若反」的認知圖式乃是起源於中國南方文化的一種意識型態，這種意識型態崇尚自然而反對周文禮教，於是在歷史文化的激盪中逐漸凝聚成一種「正若反」的認知態度，並在具體特殊的歷史情境下形成許多具體意見，化為語言文字，而在知識分子間流傳、擴散、應用與增生，然後逐漸集結而為人所編輯，然後再度流傳、注釋、運用與更新文本，因為“認知圖式”本非一成不變的文字，巴特萊特在《記憶：一個實驗的與社會的心理學研究》一書中已然告訴我們記憶、學習、理解與詮釋全是在“認知圖式”下所進行的一種主動的心理活動，人們會隨其認知而不知覺的變更其所記憶之圖形或文本，會在相異的語句意義間自動插入補充的話語以使文本可以理解，又會隨其所處社會之特殊價值、感情與習性而形成各種不同的認知，於是環繞著《老子》一書所形成的成書、版本、佚文、詮釋與運用的諸多問題，便不僅是單純的書寫問題，傳統所設定的文本流傳模型已然無法完滿的解釋環繞《老子》的複雜現象，《老子》書未必是由一位老子寫定完成後流傳四方，然後在傳抄中有所誤漏，形成各種不同版本的佚文，再因版本的正誤與理解的對錯，而形成各種或正確或錯誤的理解。在認知圖式的觀點下，《老子》的成書與流傳其實是某種認知圖式逐漸在社會意識中成型的過程，其間所涉及的不只是真假對錯的問題，而可能是意識在文字的書寫、傳播、閱讀、理解、詮釋與再書寫的動態過程。

就成書而言，章句的形成當與認知圖式的搏成互動。當中國南方文化尚自然反周文的意識開始發芽時，便藉著“老子”這個符號的存在而開始凝聚，最後開始集結成書，而其起源，亦可在范蠡的思想中尋得一些痕跡。當這些思想在南北文化互動的過程中成長時，最後，或許便集結成郭店竹簡本的《老子》。就今本《老子》而言，此則或是尚未十分定型者之一，是以分為竹簡長短不一之三編，而反周文禮樂的態度亦未達十分激烈的程度。但因三編所言內容仍有不同，或非一手所成，則此中所涵的各種意識未必能相互協調與連繫，要經過進一步的融合，於是原有的部分文句必須排除或修改，如〈天一生水〉的部分，而某些新增的部分文句必須加入以建立統一而和諧的意識型態，如「道可道，非常道」等，以完成一種新的認知圖式，而逐漸建立定型的文本，如今所知之《韓非子》所見本、馬王堆帛書甲乙本、河上公本與王弼本等等。但所謂定型，並非字字句句完全統一，而隨不同認知取向有著不同的字句，而成不同的版本。

就版本而言，其字句取捨往往亦與認知相牽動。如《老子·第三十八章》中「上禮為之而莫之應，則攘臂而仍之」之「仍」在《韓非子》所見本如是，於是對禮形成堅持而肯定的主張，但在河上公本與王弼本中作「扔」，於是對禮形成嫌棄而否定的態度，二者對禮的評價與取向相反；又如王弼本《老子·第十九章》有「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有」，而郭店本則作「絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊亡有；絕偽棄利，民復孝慈」，顯然面對仁義聖智的態度不同。至於今本「大器晚成」句帛書本作「大器免成」，表面上看「晚」寫作「免」似是文字假借的問題，實際上乃涉及要成不要成的認知問題。至於《韓非子》以理說道，則其所見《老子》有「道，理之者也」一句，其於認知之影響更是深遠。我們當然不能否定傳抄所形成的錯誤，但也無法忽視版本與思想的互動關聯，當我們將問題的重心放在認知的意識層面而非書寫之歷

史層面時，版本便不僅是對錯的問題了。

至於佚文，則可視為是由《老子》之認知圖式形成，但未採為《老子》正文之文。如《列子》、《莊子》的「名者，實之賓」、《韓非子》的「得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成」等等即是。這些佚文與《老子》之認知圖式並無不符，在某一歷史時空中，它必為人等同今日所見《老子》正文，只不過是在《老子》成書的歷史過程中未被採入一般所認定的《老子》書中，卻出現於其它相關書籍，故被視為《老子》佚文。只要我們從認知的觀點重新審視這些佚文，便能對這批材料的歷史地位重新評估。

而後世各家注釋，則可視為《老子》認知圖式與各時代互動反省的成果。如處於戰國紛擾多事的韓非即在《老子》「正若反」的認知圖式下由多反一，以為「道不同於萬物」，「道無雙，故曰一」，是以「聖人執一」，「萬民一從」，從而在「萬物各異理」、「理定而後可得道」的「理」的概念下建立起「一／多」的詮釋模式；而處於兩漢名教功利富貴的河上公亦在《老子》「正若反」的認知圖式下由未反本，蓋「反，本也。本者道〔之〕所以動，動生萬物」，而「過本為末，過實為華。復之者，使反本〔實〕也」，是以「萬物無不皆歸其本」，「歸道受氣」，使「精氣相貫」，「通天地之元氣」，故在「氣」的概念下建立起「本／末」的詮釋模式；又處於三國狡詐虛偽的王弼亦在《老子》「正若反」的認知圖式下由有反無，蓋「名則有所分，形則有所止」，而「有皆始於無」，「道，無形不繫，常不可名」，「以無形無名始成萬物」，是以「用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉」，故在「名」的概念下建立起「有／無」的詮釋模式。故知，《老子》的「正／反」模式是母，而韓非、河上公與王弼進一步充分擴展的「一／多」、「本／末」與「有／無」是子，則各家注釋實是《老子》認知圖式在各歷史時期的實際運用，是再發展與再充實，而非僅對老子思想的還原與解釋。

上述工作值得完成，但非本計劃短短一年之所能，我們期待日後再有釐清的機會。