

《老子》文本中的認知圖式*

丁 亮**

提 要

〈《老子》文本中的認知圖式〉嘗試藉《老子》的語言操作模式探索其認知方式，以闡明其面對事物、處理事務的智慧，及此一智慧的傳遞方式。因為語言即眾多事務之一，因此人們操作語言之態度應與操作事務之態度相同，故而是語言的操作而非語言的敘述直接表現了《老子》操作事物的態度，使得《老子》的認知內涵與規律得以彰明。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；其次則觀察王弼操作語言的表現，在《老子》「文雖五千，貫之者一」的前提下，王弼以其靈活不拘的詭辭、詭注與詭辯肯定了《老子》認知圖式在歷史上的傳遞與作用。於是在哲學與歷史的途徑之外，本文另從符號操作的角度探索了《老子》深沈的意識世界，從而建立了一條以經典文本的表現為基礎的文化研究新徑。

關鍵詞：老子、認知圖式、語言、王弼、符號

本文 94.09.15 收稿，94.11.18 審查通過。

* 本文獲得九十三年度行政院國科會專題計畫補助，特此聲明致謝。

** 國立臺灣大學中國文學系助理教授



The Cognitive Schema of *Lao Tzu*

Ting Liaung*

Abstract

This paper aims to uncover the “cognitive schema” of *Lao Tzu* by investigating its pattern of linguistic operation. By doing so, we hope to shed new light on both the text’s views on human affairs and the ways it proposes to transmit wisdom.

We begin with the proposition that since language is part and parcel of the multi-faceted human affairs, there must be a certain logical accordance between one’s views on the operation of language and one’s attitudes towards the operation of human affairs. In line with this proposition, our study of *Lao Tzu* contends that it is not the expressive statements themselves, but the pattern in which language is operated, that truly bespeaks the text’s attitude towards human affairs. This pattern also reveals the contents and rules of what we call the “cognitive schema” of *Lao Tzu*. We try to bring forth this schema through a close examination of the text’s *zhengyan ruofan* (正言若反) pattern of linguistic operation. We further provide a discussion of Wang Bi (226-249), who was deeply influenced by *Lao Tzu*, to elaborate both the contents and the historical significance of this schema.

In the end, with this study we wish to demonstrate a new approach, vis-à-vis the conventional philosophical and historical ones, to the study of classical Chinese texts.

Keywords: *Lao Tzu*, cognitive schema, language, Wang Bi

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.



《老子》文本中的認知圖式

丁 亮

一、前 言

本文旨在探索《老子》認識事物、處理事物的智慧，連帶包括了表現、傳遞與作用等問題。因為《老子》雖以語言玄妙著稱，但處世智慧才是其真正價值，一旦習得，不僅解讀《老子》不成問題，更可面對不同時代中的文化問題，因為《老子》中的智慧是產生文本之物，而不受限於文本所敘述的觀念與內容。

然當如何探索？在這個極為重要又充滿趣味的問題中隱藏了巨大的困難，因為智慧摸不著又看不透，正如《莊子·天道》所謂「意之所隨者，不可以言傳也」，「形色名聲果不足以得彼之情」也，則將如何探索？或如《莊子·田子方》所謂「目擊而道存」，則可見人而知其情，但古人已逝，親聞身教亦不可能，因此，我們所能依賴的僅存典籍記載。而他人所記多為可見可言之事，歷史性的研究方法並無幫助；觀念分析亦屬知識性的理解，而非處世態度之直接培養，因此哲學性的研究方法亦不適合。故而，我們仍得回到《老子》文本本身，從符號的角度出發，仔細觀察其文本表現，重新解讀，因為《老子》文本正是作者親手完成的產物，猶如繪畫作品與畫家一般，故可將《老子》文本當成作者親手完成的作品，然後，從此作品之表現去揣摩產生此一作品的智慧。



因此，首先要再仔細檢討一下智慧和語言的關係。有智慧的人足以說出有智慧的話，因為語言是智慧的產物，而智慧則是語言的根源。但沒智慧的人亦可說出有智慧的話，因為語言容易模倣，而智慧不易獲得，二者本非一物，是以說一套做一套而言行不一的人所在多有。這些，《老子》亦有所識，故謂「言有宗，事有君」、「吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行」，^①並在其後繼續發展出「然」與「所以然」和「言」與「所以言」的相關論述，如《莊子》「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」、「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」；^②《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」；^③《淮南子》「誦先王之《詩》《書》，不若聞得其言；聞得其言，不若得其所以言。得其所以言者，言弗能言也」、「法制禮義者，治人之具也，而非所以為治也」；^④《法言》「聖人固多變。子游、子夏得其書矣，未得其所以書也；宰我、子貢得其言矣，未得其所以言也；顏淵、閔子騫得其行矣，未得其所以行也」等等均是。^⑤故知老子時智慧與書、言、知、行已有別，智慧是書、言、知、行產生的共同根源，是「所以書」、「所以言」、「所以知」與「所以行」等主動操作者，而非書、言、知、行，所以智慧和語

① 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），〈老子道德經注·第七十章〉，頁176。

② 莊周著，郭慶藩編：《莊子集釋》（臺北：群玉堂，1991），〈天運〉，頁532；〈天運〉，頁515；〈人間世〉，頁164；〈盜跖〉，頁1009。

③ 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。

④ 何寧撰：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年），〈汜論訓〉，頁923、927。

⑤ 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。



言二者是所以言與言的關係。

其次，基於前述操作關係，便可進一層將文本的解讀分成語言操作與話語敘述兩個層面，而以前者為探索重心。因為語言所敘述的內容是智慧的產物，是智者處世的智慧成果，雖對智慧的理解十分重要，但非智慧本身的展現，故而我們雖可透過語文理解《老子》文本的敘述內容，深入分析《老子·第七十八章》「正言若反」、《老子·第四十章》「反者，道之動」等等話語，甚至背誦這些話語，卻未必具有產生這些話語的智慧，因為智慧乃是操作語言與事物者，是以注意的焦點應是《老子》文本所表現的操作模式。而此語言操作模式最初可由其篇章文法、語句結構與語辭使用等等形式表現推得，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」等句便是利用「弱」與「強」、「柔」與「剛」、「明」與「昧」、「進」與「退」之反義關係而共同形成與一般論述相反之操作模式；其次可將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，如將《老子·第三十八章》「夫禮者，忠信之薄，而亂之首」放回尚禮的周朝時期，則此語之論述豈不又是反向操作之表現？於是在語言操作的觀察中，我們直接看見《老子》操作事務的反省態度。

最後，尚可在後代歷史中尋求佐證。因為，語言操作模式如果真能表現應世智慧，則此智慧必將流傳後世，而王弼可以成為檢驗此點的最佳對象，因其「十餘歲，便好莊老，通辯能言」，^⑥著有《老子道德經注》與《老子指略》，受《老子》影響極深。其時代、身世、交友、言行與著作亦俱有可信記載，不似莊子或河上公般神祕難知，故可從其與《老子》相關之論述開始觀察而漸及於外，如果王弼能以「正若反」的態度面對各種不同範疇的問題，以「正言若反」的語言操作模式靈活論述，甚至產生與《老子》話語相背的內容，那麼，王弼是真正得到了《老子》的「所以言」，因為，這樣的表現超越了語言再現

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



的內容層面，因此佐證了上述探索的正確性。

然而於此要再次慎重澄清的是，本文所做的探索並非純哲學的，亦非純語言的，而是從操作語言的心理認知出發的。牟宗三在《才性與玄理》中謂王弼「『守母存子』之方式，即『正言若反』之方式，亦即『辯證詭辭』之方式。惟藉此詭辭之方式以保存聖智仁義，是一種作用的保存」，^⑦又謂「欲了道家之玄理，須順詭辭之路進。故以詭辭為用，一切沾滯皆化矣」，「後來佛教方面，談般若者，亦不能離此型範」，「自理境言之，則凡至乎無執之圓教者，皆必以『詭辭為用』也」，^⑧此後諸多探討《老子》語言的學者皆從此角度切入，^⑨但這樣對《老子》「正言若反」的論述是哲學性的，是思惟的，是浮現於意識中的，是在話語敘述的層面說明其表達玄理玄智由遮而顯的作用。而本文所嘗試的路徑則是心理性的，是操作的，是可以不知而行的。當讀者一遍一遍的閱讀《老子》各種「正言若反」的句子，而非理解「正言若反」這一概念，其心便可能自然而然的一遍一遍熟悉著這種「正言若反」的語言模式，同時，在進入此種語句所構成的模式中時，讀者的心態便被一遍又一遍的導入「正若反」的態度，這是透過閱讀與理解等等實際操作中所完成的一種心理過程。然而，所謂心理過程正意味著此事不是語言的客觀經驗所能完全決定的，而有讀者主體的參與，《老子》文本只是提供了獲致「正若反」態度的客觀可

⑦ 牟宗三著：《才性與玄理》（臺灣：臺灣學生書局，1997年），頁163。

⑧ 同前註，頁191。

⑨ 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。另如劉福增《老子哲學新論》（臺北：東大圖書公司，1999年）與伍至學《老子語言哲學研究》（臺北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文，1995年）亦在書中從哲學的角度討論了「正言若反」的主張。



能，並非只要閱讀《老子》者都能獲致，唯有讀者主體有效參與時才能在閱讀中建立起有效的心理過程，^⑩很明顯的，這不僅是種推測，也是種事實。而一旦有效的心理過程在我們心中成爲一種穩定的操作模式時，便可能自動轉移成我們認識與面對事物的認知態度，將「正言若反」的語言操作轉換成逆向思考的反省態度。於是，《老子》智慧的傳承在語言操作模式的傳遞功能下以一種「言弗能言」的方式得到確保，從而避免了知行不一的窘境，因爲言說高深者未必能躬行，智性從語言敘述內容所得到的高深領悟從來不能保證行爲的高明。^⑪

也在上述特性的澄清下，筆者將暫時借用認知心理學「認知圖式」(cognitive schema)一語來指稱本文所欲探索之智慧。^⑫此固因認知和語言本具密切關聯，^⑬更因認知圖式是人們認知事物的心理機制，具有主動操作的行爲特

⑩ 筆者按：有效無效的原因爲何，筆者尚無能探討，也非本文探索的目的。本文只在證成《老子》文本確實涵藏了「正若反」的應世態度，並舉王弼爲例證成。

⑪ 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）亦討論了老子的認知，但其文所述是《老子》文本所主張的認知觀點，亦屬一種哲學式的探討，而無關乎《老子》文本所呈現的認知態度，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，故特再說明，讀者萬勿混爲一談。

⑫ “schema”一語本源自拉丁文，英文或作“scheme”，中文則或翻成「圖式」，或翻成「基模」，或翻成「格局」，本文採用前者。

⑬ 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》（臺北：桂冠圖書公司，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，雖然皮亞傑認爲「兒童的認知或思想的發展有其自己的發展歷程，與語言的發展無關」，「語言介入的功能不過是加速發展而已」，但皮亞傑的實驗對象乃是兒童，兒童對語言的運用基本上是模倣，而非如老子般主動的運用，是以本文仍採認知的角度，而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。



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，^⑭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」，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」。^⑮因此，在閱讀《老子》時，讀者可從散落各章的反面話語中主動建構出一種「正言若反」的認知圖式。而著名的瑞士心理學者皮亞傑 (Jean Piaget) 則承此繼續發展，^⑯而強調了圖式的操作概念，以為圖式即是「個體適應環境時，在行為上表現的基本行為模式。它是個體在遺傳條件下學習到的經驗或能力。基模（即圖式）表現在各種行為上，舉凡動作、語言、思考、觀念，只要代表個人行為特徵的，都是他的基模。因此，個體的基模是隨學習而改變的」，^⑰簡單的說，即是「能作用於物體的某種行動（物質的或心理的）的心理表徵。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。隨著發展，這些基模有規律地變得愈加整合和協調，最後產生成人的心理」。^⑱皮氏並以此建立起「發生認識論」(genetic epistemology)，主張「認識既不能看作是在主體內部結構中預先決定了的——它們起因於有效的和不斷的建構；也不能看作是在客體的預先存在著的特性中預先決定了的，因為客體只是通過這些內部結構的中介作用才被認識的」，^⑲因此認識不是先驗的，亦非經驗的，而是生物體在遺傳條

^⑭ 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》（臺北：桂冠圖書公司，1998年）第五章與第七章的內容。

^⑮ 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。

^⑯ 筆者按：依照馬格麗特·鮑定所著《皮亞傑》（楊俐容譯，臺北：桂冠圖書公司，1995年，頁19、27）一書的說法，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。

^⑰ 張春興、林清山著：《教育心理學》（臺北：臺灣東華書局，1991年），頁78。

^⑱ Robert L. Solso 著，黃希庭等譯：《認知心理學》（臺北：五南圖書出版公司，1992年），頁338。

^⑲ 皮亞傑著、王憲鈿譯、胡世襄等校：《發生認識論原理》（北京：商務印書館，1989年），頁16。



件下為適應環境所產生的「一種繼續不斷的建構」。^⑳皮氏並進一步假定「人類的智力大概透過四個主要階段發展起來的：感覺運動期 (sensori-motor period) (從出生至2歲左右)、前運作期 (pre-operational period) (2至7歲)、具體運作期 (concrete operational period) (7至11歲) 和形式運作期 (formal operational period) (從11歲至青春期中)」，^㉑也就是說，認知圖式不但是主動的、操作的，是「許多行為在相似或類同的環境下所共同擁有的結構」，^㉒是人們動作、語言、思考與觀念的共通機制，是發展的、建構的、可學的與可傳承的，它並非先驗的存在於認識主體中，亦非固定於可以經驗的認識客體中，故可取代「所以言」、「所以書」、「所以知」與「所以行」而指稱本文所欲探索的應世智慧。^㉓

於是，透過語言操作模式，認知圖式得以藉助文本而在各個時代中表現、

⑳ 同前註。

㉑ Robert L. Solso 著，黃希庭等譯：《認知心理學》，頁338。

㉒ 馬格麗特·鮑定著，楊俐容譯：《皮亞傑》，頁27。

㉓ 筆者按：日本學者中村元在《東方民族的思維方法》（林太、馬小鶴譯，臺北：淑馨出版社，1991年）中所提出的「思維方法」或美國學者愛德華·薩丕爾 (Edward Sapir) 在《語言論》（陸卓元譯、陸志韋校訂，北京：商務印書館，1997年）中所提出的「語言形式」二語都與本文所欲探索的應世智慧有非常密切的關聯，但在實際運用上，「認知圖式」一語在使用上較二者更具彈性，因為心理學上的認知圖式「表現在各種行為上，舉凡動作、語言、思考、觀念」都是，其基本意義即以操作緊密貫穿了感知與言行等等，而「思維方法」偏重思維，「語言形式」偏重語言，前者雖亦與實際文化相關，但和行為的聯繫不及「認知圖式」一語緊密，故無法顧及《世說·文學6》中所載王弼在清談「自為客主數番」中連續反向操作語言的靈敏反應，（參第二節末）因為這種靈敏的反應是隱藏在《老子》「明道若昧，進道若退」等句的精凝表現中的；後者雖亦關乎心理，但不包括語言之外的認知反應，是以無法顧及讀者在以自己平常的認知為語境下閱讀《老子》「不出戶，知天下」時所感受到的反向操作，（參第一節後半）因為這種感知有賴於讀者平常認知的參與，而這種認知情境是在《老子》語言之外的。因此本文行文暫取「認知圖式」一語，而未採用「思維方法」或「語言形式」等概念。



傳遞與作用。作者是誰已不重要，重要的是其反省的精神與態度已然融入文本，成為符號的存在，從而隨著文本的散播，以一種言外之意的形式在歷史文化中流傳、發酵與作用，並於各個時代釀成反省與改革的社會力量。以下，本文即以王本《老子》為底本，²⁴分「《老子》文本的表現」與「王弼言行的表現」兩小節來完成這次奇妙的探索，期望在此小小的嚐試中真能貼近《老子》的心靈。²⁵

二、《老子》文本的表現

閱讀《老子》時，相信大家都會注意其弔詭的論述形式。因為上下兩篇皆以此展開，如《老子·第一章》謂：

道可道，非常道；名可名，非常名。²⁶

在理解話語內容之前，這兩句話語本身已在閱讀的過程中傳遞出奇特的訊息，

²⁴ 筆者按：今傳王弼本《老子》主為明張子象本，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，為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，或後人掇拾為之』」，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，如有必要，再與簡本、帛書本或河上公本等它本相校。

²⁵ 筆者按：在此要再次強調的是，本文所探索的是含藏在《老子》文本中的應世智慧，至於此一智慧是否即能等同於《老子》作者的智慧是另一問題，因為「言不盡意」，語言文字是否真能徹底表達作者心中全部的意思尚待討論，但是，文字一旦形成，便能傳遞某些訊息，這時，作品已然成為歷史上客觀的存在，此一作品所表現的是不是原作者真正的意思或作者是誰或作者是一個人還是一群人已不重要，重要的是那些文字所能夠留存在經典中的意念與智慧，是這些意念與智慧隨著書籍的傳播而在歷史中流傳與作用，本文是在此一前提下進行探討的。

²⁶ 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，《老子道德經注·第一章》，頁1。

因為其論述形式違背常軌。就常態言，論述應在語詞作用的基礎上進行，因此語辭「某」即是「某」，而不是「非某」，「道」即是「道」，而不是非道；「名」即是「名」，而不是非名，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」與「名」「非」「名」的論述，而以吊詭的形式與常態背反，因而引起強烈注意，開啓讀者深入思索的欲望。而《老子·第三十八章》亦然，其文謂：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。^⑳

論述依然與常軌相背，「上德不德」句中依然隱藏了「某非某」的模式，唯在「不德」的負面論述後又接續「有德」，於是文意從「上德不德」的反面敘述再翻入「是以有德」的正面敘述。而下句與上句相偶，於是讀者的意念又在「下德不失德，是以無德」的反面論述中再次受到震盪與顛覆，《老子》上下篇因而在「非」與「不」等否定辭的運用中形成不斷翻轉的語意形式。^㉑

而「不」、「無」等否定辭語在《老子》書中大量出現，更在閱讀過程中引導讀者以變換立場的方式建立起一種反向的認知。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」等句即是由正變

⑳ 同前註，《老子道德經注·第三十八章》，頁93。

㉑ 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》，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，這才是本文所欲論述的目的。

換成反的反向認知，²⁹與「道可道，非常道」的形式相同；而「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，繹然而善謀」、「非以其無私邪？故能成其私」等句即是由反變換成正的反向認知，³⁰與「上德不德，是以有德」的形式相同。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」等句則又在多種否定辭的運用下引導了各式的反向認知。³¹

有時閱讀中意義的反轉乃以反義詞的形式建立。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

²⁹ 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。

³⁰ 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。

³¹ 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；



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。^③

於是《老子》以其精凝簡短的文句，大量復現了反轉的語言模式。使讀者在眼睛滑過最少字數的狀況下連續經歷全然相反的認知，一大堆「不」、「無」構成的否定詞，如不善、不立、不行、不明、無功、無私、無為、無事等，與滿眼躍動的反義詞，如明昧、進退、巧拙、辯訥、曲全、枉直、弱強、柔剛等，結合成不斷排比的句子，使模式的操作得到最強的表现，而在語言操作的層面震撼了讀者的神經，展示了反向的認知。

然而《老子》的反向認知亦可表現於文本之再現內容。只是，論述之內容是反常的，因此衝擊到讀者平常的認知，於是《老子》的話語在讀者平常認知所形成的語境中建立起一種反向的操作，是以有些話語雖以肯定的形式展現，

^③ 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。



卻與一般觀念相左，從而在抽象觀念的層面塑造了反向的扭轉。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。^{③③}

整段論述層層推進，一氣呵成，文字本身並無類似前述的意義反轉，但是，相較於人們一般行得遠、看得廣、知得多的認知，「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，此類話語亦在讀者的認知中形成反向的操作。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，廉而不劓，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，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解」等句，^{③④}亦復如此。

而語文還可以其樸素的敘事功能在事物認知的層面完成反向的操作。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。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。^{③⑤}

相對於前述抽象觀念的分析，此處話語描述了「賢」、「難得之貨」與「可欲」三件事情所形成的巨大負作用，從而表現出與社會觀點完全相反的行為態度。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

③③ 同前註，《老子道德經注·第四十七章》，頁125、126。

③④ 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。

③⑤ 同前註，《老子道德經注·第三章》，頁8。



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。³⁶ 這種反常不但沒有在行為上形成消極的逃避，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，以重新審視具體事物所導致的嚴重弊病。於是《老子》在語言與概念之外，對實事亦完成了反向的操作。

這類實事意見中更有部份可以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」，³⁷ 然《老子》卻謂「絕學無憂」、「為學日益，為道日損」、「學不學，復衆人之所過」等，³⁸ 這顯然是以一種反面的態度來看學習一事；³⁹ 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」、⁴⁰ 「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」，⁴¹ 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

³⁶ 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。

³⁷ 左丘明著：《國語》（上海：上海古籍出版社，1998 年），〈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。

³⁸ 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。

³⁹ 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。

⁴⁰ 左丘明著：《國語》，〈周語中〉，頁 64、65。

⁴¹ 同前註，〈鄭語〉，頁 515、516。



狂，難得之貨令人妨」、「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」，^{④②}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」，^{④③}而《老子》反主「不以智治國」；^{④④}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」，^{④⑤}《老子》亦提出一套「小國寡民」、「民至老死不相往來」的相反看法。^{④⑥}其實整個周文禮制都是《老子》反省的歷史情境，^{④⑦}是以《老子·第三十八章》謂「夫禮者，忠信之薄，而亂之首」。^{④⑧}於是在此具體歷史情境的襯托下，不但《老子》省察歷史之用心表露無遺，^{④⑨}其反省文化的精神亦表露無遺。

其實從語言到行事的反向認知皆是《老子》深刻自覺的結果。如《老子·

^{④②} 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。

^{④③} 《尚書》謂「知人則哲」。（參孔安國傳、孔穎達疏、阮元校勘：《尚書正義》〔臺北：大化書局，1989 年〕，〈皋陶謨〉，頁 290）

^{④④} 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。

^{④⑤} 毛公傳、鄭玄箋、孔穎達疏、阮元校勘：《毛詩正義》（臺北：大化書局，1989 年），〈小雅·北山〉，頁 994。

^{④⑥} 同註^{④④}，《老子道德經注·第八十章》，頁 190。

^{④⑦} 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。

^{④⑧} 同註^{④④}，《老子道德經注·第三十八章》，頁 93。

^{④⑨} 筆者按：王邦雄《老子的哲學》（臺北：東大圖書公司，1983 年，頁 48-54）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。

第七十八章》在「弱之勝強，柔之勝剛」等語言的反面論述後便結以「正言若反」，^⑤又如《老子·第六十五章》在論畢「不以智治國」的反向處置後便結以「玄德深矣，遠矣，與物反矣」。^⑥而此「反」的態度並非膚淺的為反而反、到處亂反，乃具有深刻、堅固的哲學基礎，因為「人法地，地法天，天法道，道法自然」，^⑦人本應向自然之道學習，但現實中人卻與之背道而馳，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」，^⑧於是才要「反」，從人爲之路返回自然之道，是故又謂「反者，道之動」，^⑨破除一切人爲語言、概念與行爲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」。於是在「正言若反」等句的敘述下，反向認知的態度得到智性確切的說明。^⑩

經過上述分析可知《老子》文本表現了「正若反」的認知圖式。「不」、「無」等否定辭的運用，明昧、進退等反義詞的對照，觀念、實事與歷史文化的反思，共同指向了「正言若反」的語言操作模式，而此語言操作模式則實際表現了「正若反」的認知圖式，不是透過語言描述在大腦中產生的理解，而是透過操作，在不斷翻轉的語意表達中，在不斷撞擊的反向認知中，一遍一遍的

⑤ 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。

⑥ 同前註，〈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。

⑦ 同前註，〈第二十五章〉，頁 65。

⑧ 同前註，〈第七十七章〉，頁 186、187。

⑨ 同前註，〈第四十章〉，頁 109。

⑩ 筆者按：本文要再次強調，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生省的眼光與態度，從而改變社會，這是本文的重點。



形塑讀者的認知，使讀者的認知因此而同化，故而這種性質的表現不同於一般，它確保了「正若反」的實際操作態度，避免了光說不練的窘境，使《老子》由道而生之「反」能活潑潑地作用於實存的世界，^{⑤6}而於觀念、實事與歷史文化各個範疇發揮其強大的批判力。^{⑤7}

三、王弼言行的表現

王弼家學淵源，可能幼年時期便開始接受《老子》「正言若反」語言操作模式的影響。故至「十餘歲，便好莊老，通辯能言」，此後並在〈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

^{⑤6} 筆者按：高齡芬《王弼老學之研究》（臺北：文津出版社，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。

^{⑤7} 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》，臺北：文津出版社，1997年，頁176-182），不過袁文重點仍在語言哲學，和本文取向不同，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。



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。^{⑤⑧}

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」，^{⑤⑨}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」，^{⑥⑩}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」。^{⑥⑪}

然而真正重要的是王弼對「正言若反」操作模式的體現，而不僅止於內容層面的闡釋而已。在其著作中大量出現了以「正言若反」語文模式操作的句子，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；

⑤⑧ 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，〈老子指略〉，頁 197。

⑤⑨ 同前註，頁 196。

⑥⑩ 同前註，頁 198。

⑥⑪ 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』之方式」，讀者可以參考。（牟宗三著：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1997年，頁 162、163）



執一國之量者，不能成國；窮力舉重，不能爲用」、⁶²「彌綸無極，不可名細；微妙無形，不可名大」、⁶³「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」、「愈爲之則愈失之」、「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」、⁶⁴「善速在不疾，善至在不行」、⁶⁵「約以存博，簡以濟衆」、「夫衆不能治衆，治衆者，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，衆之所宗也」、⁶⁶「守強不強，守柔乃強」、「知其白，守其黑，大白然後乃得」、「凡不能無爲而爲之者，皆下德也」等等。⁶⁷這些語句不僅出現於注解《老子》，亦出現於說解《周易》。而其解釋「大衍之數五十，其用四十有九」特別微妙，其注謂：

演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。⁶⁸

王弼此說可以其「守母以存子」的觀點完成義理上的解釋，⁶⁹但本文的焦點不

⁶² 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。

⁶³ 同前註，〈老子指略〉，頁196。

⁶⁴ 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。

⁶⁵ 同前註，〈老子指略〉，頁195。

⁶⁶ 以上所引諸句依次見於《王弼集校釋》，《周易略例·明彖》，頁592；〈明彖〉，頁591；〈明彖〉，頁591。

⁶⁷ 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。

⁶⁸ 同前註，《周易注·繫辭上》，頁547、548。

⁶⁹ 同前註，〈老子指略〉，頁196。



在義理而在語言，在語言的操作上此注含藏了「一」非「一」的詭辭用法，因為「其一不用」中的「一」所指稱的乃是「不用」之「非數」；而「其用四十有九」中的四十九個「一」所指稱的則是可「用」之「數」，於是相同的語詞，「一」，指稱卻相反，而在語言的操作上構成了此「一」非「一」的弔詭現象。故當我們接受王弼對大衍數的義理解釋時，實際上也在不知不覺中接受了「正言若反」的語言操作模式，因為惟有在「一」非「一」的操作下，王弼的詮釋才得以完成與理解，反過來說，則是王弼在義理的指稱內容層面下以極其隱微的方式體現了「正言若反」的語言操作模式。

更奇特的是，王弼還對經典的注解進行了反向操作，從而形成詭注。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，況國大民衆乎！故舉小國而言也」，^⑩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」。^⑪其它如《老子·第三十七章》「道常無爲而無不爲」下以「萬物無不由爲以治以成之也」注之、^⑫《老子·第二十一章》「其名不去」下以「無名則是其名也」注之、^⑬《論語釋疑·泰伯》「如有周公之才、之美，設使驕且

⑩ 同前註，《老子道德經注·第八十章》「小國寡民」下注，頁 190。

⑪ 同前註，《論語釋疑輯佚·憲問》「君子而不仁者有矣」下注，頁 630。

⑫ 同前註，《老子道德經注·第三十七章》「而無不爲」下注，頁 91。筆者按：此注樓宇烈、高明均以爲有錯亂，高明：《帛書老子校注》更以帛書甲乙本從未講過「無爲而無不爲」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「亡爲而亡不爲」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「無爲」爲「爲」，一如其「以無名爲名也」，故〈第三十八章〉注謂「凡不能無爲而爲之者，皆下德也」。也就是說，王弼的「無爲」是「無爲」之爲，而不是相對於有爲的不爲，因此道德經中之「無爲」也就成了王注中之「爲」，反過來說，則是王弼以與經文相違反的文字來注經，故爲詭注。

⑬ 同前註，〈第二十一章〉「其名不去」下注，頁 53。



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。^{⑦④}於是在這種突破經典語義內容的詮釋中，王弼以詭注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《老子》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，尚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，索文責卦，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。^{⑦⑤}

就《周易·繫辭》「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽」之論述言，^{⑦⑥}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

⑦④ 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。

⑦⑤ 同前註，《周易略例·明象》，頁609。

⑦⑥ 王弼、韓康伯注，孔穎達疏，阮元校勘：《周易正義》（臺北：大化書局，1989年），〈繫辭上〉，頁170。



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其它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；⁷⁷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」、「取天地之外，以明形骸之內」，亦是。⁷⁸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，還極端靈活的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，而老子申之無已，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。」⁷⁹

裴徽的設問隱藏了一個難點：即魏晉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

⁷⁷ 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，〈老子指略〉，頁 195。

⁷⁸ 同前註，〈老子指略〉，頁 197。

⁷⁹ 徐震堦著：《世說新語校箋》，〈文學〉8，頁 107。



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，^⑧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，甚至建立了整個魏晉玄學的思想策略與總綱領，^⑨而使《老子》的認知圖式於產生數百年後在此對話中再次燦爛的閃現於歷史之上。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。^⑩

⑧ 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。

⑨ 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84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，而這場清談則提出了整個魏晉玄學的思想策略與總綱領，（參唐師翼明著：《魏晉清談》〔臺北：東大圖書公司，1992年〕，頁193-196）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。

⑩ 徐震堦著：《世說新語校箋》，〈文學〉6，頁106。



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「自爲客主數番」的精采表現，^③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。^④

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，王弼超越了語言文字在內容層面的限制，而將一種反常的認知態度清清楚楚的表現出來，這絕非只能口頭覆誦之鳥語《老子》者所能，而是得其「所以言」者的作爲。

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，現有人爲世界的侷限得以突破，而使事物恢復其應有的狀態。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。它僅僅是一種精神，而不具有固定的內涵，

③ 筆者按：唐師翼明謂「魏晉清談的典型方式是二人論辯」，「又可以細分爲兩種。一種是除主客二人外，沒有其他聽衆的；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爲客主，但實際上這應是一場二人論辯式的清談。

④ 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》〔臺中：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爲奇，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。



不堅持特定的意見，因為，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「國大民衆」的論述。如果這些看法可以成立，則《老子》書的價值不全在其論述內容，更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」的語文操作模式塑造、表現、傳遞與作用而成。因為《老子》文本正是認知圖式的產物，但是文本中的操作模式直接表現了圖式的操作態度，而非語文指稱的內容。特別是《老子》在一般的敘事文句外還大量排比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」，^⑤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匯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。^⑥

⑤ 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《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。

⑥ 筆者按：另一值得思索的問題是：其它著作中「正言若反」的詭辭與《老子》中的表現與作用有無不同？如佛教般若系的經典若《金剛經》等亦多詭辭，其所形成的認知圖式是否與《老子》同？又如禪宗諸禪師所言亦多詭辭，則其中所涵之認知圖式是否與《老子》同？牟宗三《才性與玄理》頁191謂「欲了道家之玄理，須順詭辭之路進」，「後來佛教方面，談般若者，亦不能離此型範」，但這是「自理境言之」，就認知圖式言則未必。筆者學識有限，目前尚無能力處理此一問題，只能留待日後。



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？⁸⁷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，本文嘗試了一條文化研究的新路。與哲學和歷史的途徑不同，與傳統語文學對經典樸素的詮釋有別，亦與傳統思想研究對經典內容的闡發相異，因為它的焦點不在經典說了什麼，而在觀察經典操作語言的過程，注意它如何表述，然後，再繼續觀察此種表述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。而這條新徑的終點將落於意識與符號的領域，著重符號操作與意識型態的互動關係，而觸及意識型態與歷史文化構成，進入生命真正的智慧。反之，當研究以經典具體的內容為對象時，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，結果形成知識理論與生命實踐嚴重歧異，學術，

⁸⁷ 筆者按：有關正名主義的語言操作可參拙著《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。



因而無法與針對現實中的社會文化提出有效改革建設，與文化建立良性互動。我們期盼探索的是真正影響人們生命與促成人們行動的原因，因此，這條研究之路雖然尚未成熟，在廣度或深度上尚有極大的拓展空間，但它對文化研究的效能實在令人期待。

（責任校對：王依婷）

引用書目

- Robert L. Solso：《認知心理學》（臺北：五南圖書公司，1992年）。
- 丁亮：《無名與正名》（臺中：東海大學中國文學系博士論文，2003年）。
- 中村元：《東方民族的思維方法》（臺北：淑馨出版社，1991年）。
- 王邦雄：《老子的哲學》（臺北：東大圖書公司，1983年）。
- 孔穎達：《周易正義》（臺北：大化書局，1989年）。
- 孔穎達：《毛詩正義》（臺北：大化書局，1989年）。
- 孔穎達：《尚書正義》（臺北：大化書局，1989年）。
- 巴特萊特：《記憶：一個實驗的與社會的心理學研究》（臺北：桂冠圖書公司，1998年）。
- 皮亞杰：《發生認識論原理》（北京：商務印書館，1989年）。
- 左丘明：《國語》（上海：上海古籍出版社，1998年）。
- 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，1984年）。
- 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997年）。
- 伍至學：《老子語言哲學研究》（臺北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文，1995年）。
- 呂不韋，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年）。
- 何寧：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年）。



- 汪榮寶：《法言義疏》（北京：中華書局，1987年）。
- 高明：《帛書老子校注》（北京：中華書局，1998年）。
- 高齡芬：《王弼老學之研究》（臺北：文津出版社，1992年）。
- 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1997年）。
- 唐翼明：《魏晉清談》（臺北：東大圖書公司，1992年）。
- 徐震堦：《世說新語校箋》（臺北：文史哲出版社，1989年）。
- 馬格麗特·鮑定著，楊俐容譯：《皮亞傑》（臺北：桂冠圖書公司，1995年）。
- 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：群玉堂，1991年）。
- 張春興、林清山：《教育心理學》（臺北：臺灣東華書局，1991年）。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990年）。
- 愛德華·薩丕爾(Edward Sapir)：《語言論》（北京：商務印書館，1997年）。
- 廖名春：《郭店楚簡老子校釋》（北京：清華大學出版社，2002年）。
- 樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年）。
- 鄭昭明：《認知心理學》（臺北：桂冠圖書公司，2002年）。
- 劉福增：《老子哲學新論》（臺北：東大圖書公司，1999年）。
- 丁亮：〈魏晉清談中的語言運作〉，高雄：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。
- 王宣曆：〈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。

