

語言與道：《老子》的語言策略與致虛工夫

蔡振豐*

提 要

本文企圖論證《老子》書中的語言具有特別的使用策略，認為《老子》的語言可以被分析為「道的語言」及「日常溝通語言」二類。《老子》所以使用「道的語言」，其目的是為了矯正人們在長久使用「日常溝通語言」後，所形成的思考慣性及惰性。改變這種由語言運作所成的思考慣性及惰性，可以視為是老子「致虛極」「守靜篤」的修養工夫，因此《老子》中的語言使用就和他所談論的修養工夫，形成一個密不可分的結構。

關鍵詞：《老子》，王弼，語言，致虛極，守靜篤，明

* 國立臺灣大學中國文學系副教授

- 一、語言觀點下的道家與儒家之異
- 二、《老子》本文中所存在的兩類名言
- 三、道言與反語
- 四、「精神專一」與「明」
- 五、損之又損以致於無爲
- 六、結語

一、語言觀點下的道家與儒家之異

有關於儒道之間在思想上的差異，《史記·老莊申韓列傳》中保留了一段材料，原文如下：

孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以爲罔，游者可以爲綸，飛者可以爲矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！」

這段材料中的老子是否是道家的老子，或許有所爭議，但如果不去爭論孔子與老子的高下問題，這段材料仍然揭示了部份有意義的問題。孔子倡仁說禮，問禮於老子，然於仁、義、禮三者，此處老子無一言觸及，反而告誡他說：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳」，老子所要表達的意思是什麼？而所謂「其人與骨」是否實指於人？「言」之所指又是那些言語？這些問題的答案，在《史記·老莊申韓列傳》的文本之中，似乎都不能被確切地找出。但相近的描述，似乎也存在於《莊子》的文本之中，如〈外物〉篇有個莊子諷喻儒者的故事：

儒以詩禮發冢。大儒臚傳曰：「東方作矣，事之何若？」小儒曰：「未解裙襦，口中有珠。《詩》固有之曰：『青青之麥，生於陵陂。生不布施，死何含珠爲！』接其鬢，壓其顛，儒以金椎控其頤，徐別其頰，無傷口中

珠！」

在這個故事中，以詩禮發冢的儒者所盜的是「朽骨死人」的「口中珠」。如將「口中珠」視為一種象徵物，那麼它所象徵的意思可能便是《史記·老莊申韓列傳》中所說的「言語」。

從《史記·老莊申韓列傳》中老子所作的比喻看來，老子似乎意謂孔子所執持的語言曾經發揮過一定的效用，只是如今說話之人已經亡故，故其言語亦相對無效。換個角度而言，老子可能也質疑孔子不能善用這些言語，因而使之成爲一種無用、死亡的言語。

對於儒、道二家異同的問題可以有不同的討論進路，但這二個故事或許也提供了一個有關於語言的討論進路。老子既批評儒家所執持的語言是無用的語言，反之，是否有所謂活動的語言，或者是接近於道的語言？上面二個故事雖未於此著墨，但今本《老子》三十八章或許提供了一些可能的答案：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德；上德無爲，而無以爲；下德爲之，而有以爲。上仁爲之，而無以爲；上義爲之，而有以爲；上禮爲之，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。

《老子》言：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，顯然是對儒家之倡行「仁義」而發，然何謂「失道」與「失德」？王弼的解釋是：¹

德者，得也，常得而無喪，利而無害，故以德爲名焉。何以得德？由乎道也。何以盡德，以無爲用，以無爲用，則莫不載也。

善名生，則有不善應焉，故下德爲之而有以爲也。無以爲者，無所偏爲也。凡不能無爲而爲之者，皆下德也，仁義禮節是也。將明德之上下，輒舉下德以對上德。至於無以爲，極下德之量，上仁是也。足及於無以爲而猶爲之焉，爲之而無以爲，故有爲爲之患矣。

夫大之極也，其唯道乎！自此以往，豈足尊哉！故雖德盛業大，富有萬物，猶各得其德，而未能自周也。故天不能爲載，地不能爲覆，人不能爲贍。萬物雖貴，以無爲用，捨無以爲體，則失其大矣。所謂失道而後德

1 見樓宇烈：《王弼集校釋》（台北：華正書局，1983年）頁93-94。

者。以無爲用，則得其母，故能己不勞焉而物無不理，下此以往，則失用之母。

從語言的觀點看王弼的這些注解，王弼對語言做了二類的區分：一是「善名生，則有不善應焉」，這是說名言的意義是起於相對性的區分，這種語言是人日常溝通時所用的語言。二是「大之極」的「道」與「無」這類的語言。「道」與「無」不在於指陳形狀，也不在於表示相對性的概念，而在於稱謂具有形上意義的「大道」。因而它的意義不是建立在相對性的意義區別之下，而是建立在它無法被明確區別，或不可明說的意義下。「無法被明確區別」或「不可明說」不是指「無意義」或「不可說」，而是指言說皆不可盡其意。故「道」與「無」可以被意會爲「莫不載也」或者「莫不覆也」的稱謂。²

在王弼的解釋下，「道」是「無不載」的形上語詞，而「德」是人之「以無爲體」，故「德」是指人「跟隨於道」而有的存在方式。反過來說，人也可以不「跟隨於道」，而跟隨於相對性的意義判斷及價值區分，而形成其生存的樣態，對此樣態，老子並不認同，所以稱之爲「下德」。「下德」依其對相對性價值判斷的強弱，又可區分爲「仁」、「義」、「禮」，用以標識其離道的遠近。在老子眼中，儒家執於仁，仁之指義雖有其相對性，然不失活潑，所以是「爲之，而無以爲」。等而下的儒者，則過分推尊「禮」的價值，固執於形式僵化之禮節，這就難免與「道」無所「應」而離「道」更遠。統而言之，老子認爲儒家所執持的語言不能免於語言的相對性；而只在相對的語意上做價值的選擇，又不能免於語意或自我的縮限。在此語言、思考、行動的相關運作下，思想與行動就會與在變化中的真實愈行愈遠，最後形成虛妄或失焦的情形。由此而論，儒家的言語、推論不異於朽骨腐屍之言。

二、《老子》本文中所存在的兩類名言

上一段的分析，基本上仍是基於王弼的語言觀點而有。在王弼的解釋下，《老子》的語言系統中，似乎存在著二種言說的名言，一是「字、稱、謂」，二是「名、號」：

2 對這二種語言的區分，或許可以用海德格的「人言」(Sprechen)與「道說」(Sage)來類比，參見孫周興：《〈走向語言之途〉中譯本序》，《走向語言之途》(台北：時報出版社，1993年)。

名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也，名生乎彼，稱出乎我。故涉之無物而不由，則稱之曰道。求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。……名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。名號不虛生，稱謂不虛出，故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極，是以謂玄則「玄之又玄」。³

至真之極，不可得名；無名，則是其名也。⁴

名以定形，字以稱可。言道，取於無物而不由也，是混成之中，可言之稱最大者。⁵

自然者，無稱之言，窮極之辭也。⁶

人日常所用的相對性意義符號，王弼稱之為「名」或「號」；對意向性的表達指涉，他稱之為「字」、「稱」或「謂」。由於形上大道不能以形狀去描述，故如要勉強去說「大道」，則「字、稱、謂」仍比「名、號」要來得恰當。然而大道也非人之意向所能完全掌握，故道在於名言之外，是所謂的「無稱無謂」或「無形無名」。⁷

類似於王弼的想法，是否也存在於文本之中？從今本《老子》第二十五章及第一章看來，這是可能的。第二十五章言：

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，強名之曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

在這一章中，只要不要誤解「周行而不殆」是指道的循環運行，⁸《老子》本文並不難理解，全章的意思應是說：「可以為天下母」的大道，吾不知其名，然可以稱它為「道」，勉強名之為「大」、「逝」、「遠」、「反」，因為是強為之名，並非定名，所以曰「大」曰「逝」曰「遠」曰「反」，都只是道的權宜之名而已。

從二十五章既言道無定名，反過來也可以說道含不可窮盡之眾名。以此立場觀看今本第一章亦然，第一章言：

3 見樓宇烈：《王弼集校釋》頁197-198。

4 王弼《老子注》21章之語。見樓宇烈：《王弼集校釋》頁53。

5 王弼《老子注》25章之語。見樓宇烈：《王弼集校釋》頁63。

6 王弼《老子注》25章之語。見樓宇烈：《王弼集校釋》頁65。

7 參見蔡振豐：〈道家「道」的言說可能〉（台北：《中國文學研究》，第五期，1981年）。

道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。⁹故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。¹⁰此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。

「無，名天地之始；有，名萬物之母」，意指「無」、「有」同時可以是道之名。由徼而觀，可見道之有形跡，故名之為「有」；由妙而觀，可見道之生物不測，故名之為「無」。「有」與「無」既同指為道，故是「同出而異名」。

如果把握住今本第一章的意思，或許可以推想《老子》有一特殊的語言策略貫串全書。即在看來是一般指意的名言中，有所謂的「異名而同出」語，用以表示為大道或大道之狀態，或非相對區分下的意義單位。如以「無」名道，此中之「無」含有「有」與「無」二個意義單位，「無」為「有」與「無」同出之名。換言之，「無」既指為「有」也指為「無」；既指為「非有」也指為「非無」，是不依排中律而成立的語意單位。因為作為道之「無」與作為相對意義之「無」，並非是同一指義，所以《老子》四十章言：「天下萬物生於有，有生於無」，這其中的「無」即是「有」「無」同出之「無」，可以等同於「道」。而「有

8 如許杭生〈初讀郭店竹簡《老子》〉以為：「(今本)多了『周行而不殆』與簡本、帛書本有異，這一差異可能是今本對『道』的理解有誤所造成的，其實從『道』本身來說是不可能作『周行』的，這是因為『道』既是至大無外，又是至小無內的，不可能在空間作『周行』的，『道』彌漫於整個空間中。……可見「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」，講的是道生萬物，物顯道隱，萬物離道而去，最後又復歸於道的宇宙大循環，而並不是講道本身的『周行而不殆』。所以，簡本與帛書本皆無『周行而不殆』句，今本理解有誤，妄加了『周行而不殆』五字。」許文見《郭店楚簡研究》(遼寧教育出版社，1999年)，頁97。其實今本中有「周行而不殆」不必然即是指「循環運行」的意思，如王弼《老子注》以為「周行」是：「周行無所不至而不危殆，能生大形也，故可以為天下母」、「周行無所不窮極，不偏於一逝，故曰遠也」，「周」即不取「圓周」之意，而取「周遍」之意。王弼注文可見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁63、64。又許杭生以為「周行」是今本的誤解，道不可能作周行。然而卻以為「萬物離道而去，最後又復歸於道的宇宙大循環」，其說法中萬物何以「離道」？何以又會「復歸於道」也不可解，試想有一石頭，何種情形下，此石頭會「離道」？又會「復歸於道」？王弼《老子注》以為此章主要在於說明：「大道」可以用「道」、「大」、「逝」、「遠」、「反」稱謂之，於義通暢，似無許杭生所言之病。

9 此句王弼斷句為「無名，天地之始；有名，萬物之母」，以為此句指說道的始終二性：「在首，則謂之始（凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始）；在終則謂之母（及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母）」，（見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁1、2）。然斷句為「無，名天地之始；有，名萬物之母」亦未必不通。

10 此句王弼斷句為「常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」。

生於無」之「有」，則為相對意義的「存在物」與「非存在物」的「有」，是相對性的名言。

依上述的語言策略，《老子》文本中，某些語言單位，可以分析出「異名同出」之「道言」，與「異名」之「人言」二類。如果清楚把握這二類的言說，在詮解《老子》時，可以使語意更為順暢。如《老子》第二章言：

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，功成弗居。夫唯弗居，是以不去。

在此章中「無為」是跟隨於「無」而有的語詞。「無」是指「有」「無」同出的「道」而言，故其運作乃有「作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成弗居」之表現。而「無為」是人之「以無為用」，指人脫離其智巧而與道同在，人既能將自己應對事物的態度調整為道的方式，即人擁有道之特性，故「無為」亦是「道言」的一種形式。

如果將「無為」、「不言」視為「道言」，則此二語不會被解為「不作為」與「不言語」。對「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成弗居。夫唯弗居，是以不去」也不用去爭議「作」、「生」、「為」、「功」是「有為」（作為）或「無為」（不作為）。意即「無為」為「有為」與「無為」所同出之名。「處無為之事」非指為放手不為，而指為：隨順自然而作為或不作為。

三、道言與反語

《老子》的語言中，表示為道者，大都以反語表示，如「無」、或者「虛」等。表示聖人作為的語詞，也常以反面表示，如第三章的「不尚賢」、「使民無知無欲」，第十九章的「絕仁棄義」，第六十八章的「不爭」，七十六章的「柔弱」皆是如此。這些表示作為的語詞，在經驗習慣上大多指為禁止、棄置、無能或無力的意思。然如果作為人跟隨於道的意義，則這些語詞也有扭轉慣常習見的意義，除了使其語言更為警策外，亦表達人之精神狀態及思考形態不輕易落入對立意義之兩邊。「不尚賢」，可解為：不獨尊某一類的賢者；「無知無欲」指為：知與欲多方，勿執於一知一欲而失其知欲之滿足；「絕仁棄義」指為：仁義孝慈不具有標準的行為形式，故不應標榜某一形式的仁義孝慈；「不爭」指為：爭之勝非一時一地一方，故真正之爭並無明確之時、空、對象及範圍；而「柔弱」則

不指為與剛強相對之軟弱，而為剛柔並濟的狀態。

整體而言，以反語所形成的道言，在不落於相對性意義兩端的情形下，一方面強調道的活動變化沒有窮極，一方面也強調萬物不離於變化，也不處於一種語意上的確定狀態。反過來說，語意上如果能說出一種確定的意義，是先假設事物不再變化，是靜止的完成狀態。如說「那個蘋果是好的」，是說這個蘋果目前是好的，而不必考慮這個蘋果未來會腐爛敗壞。這種意思的表示在日常生活上是有效而可溝通的。但如果要表示一個正在變化中的事情時，則必須加以時空的條件，其表達才具有意義。如有人對一個十年未謀面的人問：「你過得好嗎？」如果籠統地回答說「還不錯」、「不好」等，難免削弱了對談的意義性。但如果加以條件限制，如「這一年來很好」，這就能比較明確地使交談呈現出意義，並把交談的焦點集中在「這一年上」或「過去幾年」上。

陳說之意義所以能明確，如果必須先假定事物處在一種完成狀態或條件限制下，則為了達成言說與溝通的有效性，這種要求明確說出意義的要求，必然成為人語言中一個重要的習性。因此，人的語言活動必然也落入一系列相對性意義的無盡選擇之中。由於這種語言習性的過度使用，人似乎很容易就忘記了「變化」這一個重要的存有事實。以「福」與「禍」這對語詞而言，人在遭遇某些足以驚盪心神的事實時，常就將自己定位在「福」的境地中，或「禍」的境地中，而忘了事情並未完了，變化尚在進行之中。故《老子》五十八章云：

禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正也？正復為奇，善復為妖；人之迷也，其日固久矣。

此章如不將這些句子作為治國的理念，¹¹它所談的正是有關於對福禍定位的迷思。

人對福禍的迷思為何？《河上公章句》的解釋是：¹²

夫福因禍而生，人遭禍而能悔過責己，修道行善，則禍去而福來。
禍伏匿於福中，人得福而為驕恣，則福去禍來。
禍福更相生，誰能知其窮極時？

11 作治國理念解者，如王弼《老子注》云：「言誰知善治之極乎？唯無可正舉，無可形名，悶悶然，而天下大化，是其極也」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁158。

12 見王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993年），頁226。

河上公的解釋有二個重點：一是福禍相因，故說「福因禍而生」、「禍福更相生」；二是「修道行善，則禍去而福來」。在形式上，河上公似乎強調福、禍這二個對立面會相互轉化。¹³然而河上公也深知將道視為具有「對立轉化」之規律很難成立。因而他的解釋就回到了儒家道德修養的層面，以不驕恣及行善來轉禍為福。這種詮釋看來合理，卻泯沒了儒與道的界線。

回到語言的論點，或許可以將福禍之「無極」「無正」，解釋為一種變化的狀態，因為變化未曾結束，故人從某一時空中截取事實，而評論之為「福」或「禍」並不是恰當的做法。¹⁴雖不恰當，然而人卻習慣如此，故這是「其日甚久」的「人之迷」。以此為例，或許可以再度區分出「人言」與「道言」之別。人之言說如迷於其日常語言習慣，而忘卻了存有與變化，此即「人言」之言說。若人之言說時，能扭轉其語言習慣，時時回應於道之變化，則其言說是為「道言」。

四、「精神專一」與「明」

《老子》中，反語與道言的使用，不僅是針對一種語言現象而發，而是進一步要從語言現象中討論人的精神狀態。當人將其語言習慣內化為一種思考方式時，則會有對內與對外的二類不必要的精神耗損。對內而言，即在系列的對立語言的評價中，形成了自我。《老子》十三章所論的問題，大概有關於此：

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。

此章中的身，王弼無注，而河上公以為：「有身則憂其勤勞，念其飢寒，觸情縱欲則禍患也」，¹⁵似乎將身解釋為具有生存事實的身體。然而此章所言的「身」涉及於「寵辱」似乎不與耳目感官之生存事實有關，而與他人的評價有

13 如陳鼓應〈老子哲學系統的形成與展開〉以為《老子》中規律性的道有二個重要的概念，一是「對立轉化的規律」，二是「循環運動」的規律。說見《老子今註今譯及評介》（台北：台灣商務印書館，1997年修訂版），頁7-9。

14 王弼《老子注》云：「唯無可正舉，無可形名」實有此意。

15 見王卡點校：《老子道德經河上公章句》，頁48。

關。

他人的評價（寵辱）似乎是由外而起，但驚與不驚卻是由內而發，故驚與不驚決定於內而非外。換言之，外在的評價會觸動自我的評斷而形成不同的心神狀況，內外之評價一致為寵，不一致時則為辱。自我的評斷之所以可以對外在不同的評斷有所反應，是因為自我的評斷已經在長久系列的評斷下，形成了固執的、一致的觀點，除非遭遇極大的破壞或個人積極的自覺，這個自我的評斷有其一貫及一致的觀點，不易變動，這可能是《老子》十三章所謂的「身」。相對而言，「無身」即是打破這種固執不變的自我評斷，而能以一個新的角度來重新認識自己。從上述的語言觀點而言，「有身」與「無身」的差異，也可以指為「人言」之說與「道言」之說的區別。

「無身」或者回到一個「道言」之說的狀態（無區分相對意義的狀態），並不是指為一個沒有認識能力的自我，或者是一個多重分裂的自我。多重分裂的自我是指兩個以上自我的矛盾及衝突，矛盾及衝突所以會產生，仍是基於自我的固執性，只是這種固執性表現在不同的面向上，所以自我的分裂並不能是「無身」。「無身」也不能是指自我的喪失，因為如果沒有自我，一個人將無法有認識、思考及意志、行動的能力。

真正的「無身」是指自我在時空環境中的清明狀態，意即自我可以明白地察覺到評價或評斷是在時、空或者人為的種種條件下而產生的。順隨著這些因素的改變，他人或自我的評斷也就隨之瓦解。自我如能察識於此，則寵辱非但不驚於心，人也可於此取得對內或對外的明瞭之境，依此明瞭內外的精神之境，才能有治理天下的能力，而可以將天下託付給他。

「無身」所以能與「明瞭」的概念有關，是因為在「身」之建構的同時，事實上必須通過一系列的相對觀點的擇取，而在這系列的二分選擇又帶有連續的性質，如「我的能力比你強，你的能力比他強，所以我的能力最強」，在這個系列語句中有三個評斷，第三個評斷是根據前二個評斷而有，如果前二個評斷落入不確定的狀態，則第三個語句就不成立。在自我較強固，且認為自己具有全知之能的情況下，越能夠作出全面性的高下評價。但如果自我能意識到自己的有限性，而排除全知的可能，則在「我的能力比你強？」或「你的能力比他強？」中會因為無法明確地知曉，而形成評價的暫時缺然。這種缺然使人暫時存在於一個「無身」或「無我」的狀態。如果這種「無身」的狀態不是一種功能失控的茫然，則自我必然會再度回到對「我」或「他」的身上，重新審視種種的認識是否正確，並且重新思考評價的目的何在。

假如能回到一個有限之知的個體存在，謹守其有限的分寸，則這種「無身」必然會做出一個有限的評斷，而且也不致將這種片面的評斷，視為是一個全面性的評斷。因為認識無法全面，所以在這種情況下，人就必須對他所熟悉或不熟悉的事物，保持一種精神專一的狀態，以避免在系列相對評價的選項下，依其習性及過去經驗，做出不合實況的選擇、因之形成虛妄的推論、並且建構一個固執的自我。

在精神專一一下，能如實明瞭於熟知或不熟知的事物，因而產生洞悉力，這在《老子》的語言中或許用「明」來表示。《老子》十六章言：「知常曰明，不知常，妄作凶」，即表示洞悉力的取得與否，可以決定行為的吉凶。《老子》所言之吉凶，如用福禍來理解，就有落入人所建構之意義兩端的意思，所以吉凶或許可以用「隨順於道」及「隨順於人固執虛妄的價值選擇」來理解。

五、損之又損以致於無為

司馬談〈論六家要旨〉言：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物」，在上文的解釋系統中，精神專一即是「以無為體」、「無為」、不落入相對語意兩端之「道」的狀態；「瞻足萬物」即是在精神專一的狀態下，對萬物不具成見之瞭解，也是人對萬物之呈顯具有一洞悉力，不落於片面斷續之「明」的表示。而「動合無形」即指為一種應物的方式：因為隨順於萬物之變化，故其行止動合無人言式的決斷，不落入語意邏輯的對立，也不固執於離於實況的語意推論，以致令行動缺乏運作上之彈性。

就道家所論之聖人而言，「精神專一，動合無形，瞻足萬物」並不具有次序的意義，然而對「為道」之人而言，則如何使人精神專一即為工夫所在。在《老子》文本中，涉及工夫意義的「道言」，可以四十八章及十六章為代表，先看四十八章的提示：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。

所謂「為學」與「為道」之間的關係，可以有二種不同的解說方向，一是以「為學」礙於「為道」，如《河上公章句》以為：¹⁶

16 見王卡點校：《老子道德經河上公章句》，頁186。

學謂政教禮樂之學也。日益者，情欲文飾，日以益多。
(爲道日損) 道謂自然之道也。日損者，情欲文飾，日以消損。
損之者，損情欲也。又損之者，所以漸去之也。

河上公的說法以爲「爲學」必有「情欲文飾」，此情欲文飾即是「爲道」者所欲減損者。這個說法，是將「爲學」與「爲道」相互對立起來，似乎落入上文所說「人言」的層次。如果不將「爲學」與「爲道」對立而說，則可以有如下的說解方向：即以「爲學」與「爲道」各有其不同的用力取向及結果。「爲學日益」是指：不論所「學」者是固執於成規或成見的「有爲之知」(有知)，或者是無執無著的「無爲之知」(無知)，都必然有日益增進之勢。相對而言，「爲道」則有減損之勢。

「爲道」的減損之勢如何成立？這必然牽涉到「道」之所指爲何？以及減損的下手處是什麼等問題。王弼《老子注》對此的解釋十分簡單，他說：¹⁷

務欲反虛無也。有爲則有所失，故無爲乃無所不爲也。
動常因也。
自己造也，失統本也。

王弼的解釋雖是明白，但並不清楚，所以必須回到他的思考方法上去理解他所說的意思。首先，「反虛無」之「虛無」是王弼所言的「道」之狀態。這種想法預設一般是處於「非道」之狀態，因爲如此，所以「反虛無」才能是一種「爲道」。「道」與「非道」如果理解爲類似於「道言」及「人言」的差異，則這其中所顯示的是：「非道」的狀態是指在語言特性及言語習慣的制約下，人對萬物(事物)的反應方式。換言之，所謂「爲道」即在於「減損」人在智慮思考時，習慣性的語意操作形式，以及受熟悉感或記憶所影響的語意起點。

確立了「爲道」時所謂「減損」的意涵後，則可以對十六章形成一種理解，十六章言：

致虛極、守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。

所謂「致虛極」、「守靜篤」之「致」與「守」有工夫用力之意。而「虛

17 見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁128。

極」、「靜篤」皆是「道言」的表示，不是依相對性的意義指涉而說，而是指超然無對，非動非靜的狀態，王弼在《周易注》〈復卦〉時說：「動息則靜，靜非對動者也，語息則默，默非對言者也」，¹⁸即有此意。「虛」與「靜」如不是與「盈」、「動」相對之概念，就沒有必要去壓抑「動」與「盈」，因而形成一種放任的自然。由此，「守」與「執」所為之事，可以理解為精神專一，絲毫不鬆懈於對放任的專注。在此種專注下，精神主體所要面對的不是壓抑覺知，而是不得助長、攀緣於任何的覺知活動。不助長、不攀緣於覺知、意念，則名言、意念，或由名言意念所形成對立觀點的抗衡，及由名言意念所起頭的語言思考及推論，都會因為沒有語言主體的支持，而無法引伸漫延，最後終歸於無。

當習慣性的語意操作形式，以及受記憶及熟悉感所影響的語意起點不再存在時，萬物紛芸，就不再透過語意的形式，及記憶的語意所呈現，這種情形或許即是《老子》所言的「歸根」，由歸根而能回到本然的生命狀態，所以說是「復命」，得到生命之常。

「歸根」與「復命」並不是靜態的修證工夫，而是在這種活動狀態中，人能重新認識原先所意識的世界，而後做出正確的行為反應，所以《老子》十六章才有「知常曰明，不知常，妄作凶」的說法，這個說法也可以呼應於司馬談所言的「瞻足萬物」。瞻足萬物，意即掌握了萬物原本的樣態，以及萬物在變化之中的種種徵象及契機。能達於此，則人方有「順隨於道」的可能，方算是真正涉入了「以無為用」的工夫進程。

六、結語

《老子》思想在歷史上的發展，依《史記·老莊申韓列傳》的說法，有二種趨勢：一是莊子之「散道德」「歸之於自然」，這是傳統所謂「道家」的道路；另一個趨勢是由申不害到韓非的「黃老」之道路。這二種路徑，如果從上文的語言觀點去評論，道家走的是「無形無名」的方向，而「黃老」或「法家」走的是「有形有名」的方向。「無形無名」與「有形有名」也可以用「道言」及「人言」來區分，所以《莊子》中不免於「泯是非」的觀點，而韓非則抱持著「明是非」的說法。

18 見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁336。

以韓非爲例，執「明是非」的觀點，最後於己仍然不能免於「書甚具」「不能自脫」的下場，而於人不免「慘礫少恩」，由此而知「明是非」並無益於人的生命及心靈。然而如果由莊子而老子的「泯是非」的觀點，「虛無，因應變化於無爲」，不但有益於自然之性命，也能使心靈之應物「事少而功多」，真可謂是「修道而養壽」。對有關於「虛無」與「無爲」的解釋，可以有不同的思考進路，而且可能沒有窮盡之時。因而本文所提供的語言進路只是理解之一方，並不排斥其他可能的說法。所謂「道可道，非常道」，就道的呈顯與隱蔽而言，本文是呈現了部份之道或隱蔽了道？這個問題或許也可以在「跟隨於道」的狀態下，將之置於「不仁」的天地之中。

Language and the Dao: Linguistic Strategies and Self-Cultivation in the Laozi

Tsai Chen-feng^{*}

Abstract

This paper will attempt to show that there is a specific linguistic strategy employed in the Laozi and that the language used therein can be divided into two types: the “language of the *dao*” and the language of everyday communication. The “language of the *dao*” is used for the purpose of offsetting habitual patterns of thinking and intellectual laziness that arise over time from the usage of everyday language. As correcting these side-effects of everyday language use can be seen as a method of self-cultivation along the lines of the Laozi’s methods of “*zhi xuji*” (致虛極,) and “*shou jingdu*” (守靜篤), use of language in the *Laozi* and the methods of self cultivation discussed therein form a closely knit structure.

Keywords: Laozi, Wang Bi, language, *zhi xuji*, *shou jingdu*, bright

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University