

第一章 從「相對」思維所開出的中道推演

—《老子》的正言若反

本章提要

同處於一個必須思考「秩序重建」的時代氛圍，《老子》必然同樣地關注著生命將如何達到「和諧」的課題；在古典道家的思維世界中，《老子》一樣深切地並充滿著濃厚的「反省」意識。然而，《老子》的「反省」方式卻深深地給我們一次徹底性的翻轉，一次革命性的思維訓練，即從事物的另一面向切入，思考的向度由反向開始。於是，對於「禮崩樂壞」的歷史檢視，《老子》則言：「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。」¹這樣的檢視意義確實充滿批評的聲浪；但是，身為通曉禮樂制度與掌管古代占卜、曆算之學的這批文化人²，必當在此檢視中有其新的思維方向與期望；在「反向思考」的叩問中，卻隱含思索著如何重整這「失序」的人間。

藉此而思，在《老子》一書充滿「正言若反」的思維模式中，「反」理當不是一味的抨擊，更不是因為反對而反對的無謂聲浪；站在重新檢閱這場「失序」的歷史轉變裡，以及走出絕對神權的思想蛻變上³，《老子》的「反」，正是對生命的「平衡」提出由衷的叩問。這實質意味著，我們可以藉由這「正言若反」的思維方式，來探尋《老子》對「和諧」、「平衡」一所謂「中」一的思索與詮釋。本章將藉由《老子》所謂「正言若反」的思維方式，來觀察道家對「中道」思為的基本推演。

¹ 《老子·三十八章》。

² 《漢書·藝文志》認為：道家者流，蓋出於史官。

³ 徐復觀以為：老子思想最大的貢獻之一，在於對此自然性的天的生成、創造，提供了新的、有系統地解釋。在這一解釋之下，才把古代原始宗教的殘渣，滌蕩得一乾二淨；中國才出現了由合理思維所構成的形上學的宇宙論。不過，老學的動機與目的，並不在宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上面推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。參見徐復觀：〈文化新理念之開創—老子的道德思想之成立〉《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1999），頁325。

第一節 認知的打破與重構—知不知上

從另一個角度切入，即是從另一個角度推出；《老子》的「正反」思維，首先提供我們一處可以進行自反的思考空間。對於自我生命的全然獲知，正是依循在並體認到沒有一刻能完全達到「全然」的思維基礎上才能持續進行的；能洞悉到自我認知上的侷限與缺失，才能健全我們自身的認知。「正言若反」的思維，首先提供我們一場對「認知」的打破與重構之思考。

倘若我們一直無法揭穿我們的「無知」，那麼，我們本身就等同於處在一種莫大的「無知」狀態中；然而值得注意的是，當我們意識到我們有這項「無知」的狀態時，「無知」正在慢慢地被我們揭開、消去；其實能揭穿我們「無知」的真實源頭，正是從我們自認並且以為的「知」而開始的—我們正在檢閱我們的「已知」。《老子》對此，有其深入的觀察，其言：

知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。⁴

我們如何從中揭穿我們的「無知」，那便是須要從我們既有的「已知」開始，即從我們「所知道」的地方開始進行思考；也就是說，從每一個自身所知、所處、所能、所得的地方開始（現在就可以開始）。這些「所知」雖然有所侷限的，但卻是我們得以思考的現有基礎；我們之所以能有所調整與轉化，也是出自於我們對自己「現有」所知的再叩問，這隱含著一個相當重要的生命品質，即我們應當必須面對我們所處的生命狀態而有所反省。

這裡相當明顯地告訴我們一項事實，「知不知」不是讓「思維」停止，而是

⁴ 《老子·七十一章》。

希望「思維」不要受到干擾，特別是起於「自心」對「自心」的干擾，透過對這些干擾的重新檢視，讓「思維」本身的品質明朗起來；確切地說，「知不知」的意涵是希望我們的思維能盡可能地朝向「不受干擾」的狀態前進—這是一場朝向梳理自我，並且是面對真實自我狀態的旅程。然而，在這裡所謂的「朝向」，並非只是一味地為了某一種目的而前進，或是為達成某種目標而努力；這裡所謂「朝向」的實際狀態不單只是直線性或單向性的思考模式，它採取的方式，正是由它自身對自身所提出的「反問」而開始的—「知不知」實際的企圖是讓自身回到與自身進行對話，反思的意義正在這場「迴轉」思考上步步成型。這應從「己所不知」的思考當中來反照自身，讓自身所造成的原有干擾能透過其它觀點（己所不知的部分）的參照來體現思維的全面性；因此，單一性「目的」或者是「目標」理論，只是另一個造成自我限定的「干擾」而已，真實的反思猶如拿著一面鏡子看著鏡中的自己。這將顯現另一項更為深刻的事實，「知不知」並非只是讓自己朝向真實明白自己而已，它同時也意味著對自己以外的部份進行關懷，它實際朝向的是「全然性」的明白—參照於他者，正如同也在進行自我的檢視。思維透過此項的「迴轉」不但沒有停止，反而更加活躍。

「知不知」的思考，正是啟動我們自身的「知」去打破我們自身的「知」（以自身去打破我們的自身的無知），因為我們深深「知道」尚有我們還「不知道」的層面，以及值得我們細心品味的內容與我們不盡明白的道理存在；在這段「知不知」的歷程中，實際體現了幾項重要的思維意涵：

- 一·「知不知」的思考意義實際上是源自於對自身「所知」在其限定上的省思與突破。「知不知」是為了下一個「所知」而預備的。
- 二·其省思的啟動，是參照於自身所知以外的「不知」。所以「不知」成為一種可以不斷被認知的常態，一個時時保持淨空的狀態。對這一個「不知」狀態的省思，將引領我們獲得更多的「知」；同樣的，此「不知」的精神體驗，也將引領我們持續獲得更多的「不知」。這樣的獲得是非

常平實的，正如孔子所言：「不知為不知，是知也」的義理相通。

三·「知」顯然沒有因為「不知」而被訴諸於一種停止的狀態；它不但沒有停止，反而能藉由這樣的反思能力來蓄養「知」的活力。換言之，「不知」不是「無知」；「不知」最大的回饋就是再度建立起新的「知」，即重新排列並組合我們原有的「知」。因為有外界聲音進入（我們所不知道的），使得「已知」的成分必須進行調整。

四·由此得知，「知」的真實品質是一種「啟發」作用，而不是滯留在一種既定的形式上，或者是強化要「知道什麼」或「擁有什麼」；它沒有為了要「知」其「不知」而走向永無止盡的「追尋」狀態（這極有可能會讓自身侷限在自己的限定中）。「知」其「不知」是一次次「迴轉式」的自我檢視（《老子》稱之為「反」⁵）。正因如此，所以「知」同時使我們了解到「知」它自身的「不足」與「侷限」，以及洞視到它可以被再造的可能性；它不是一味地往前行進的意識，它更重要且必須的是，時時照見自己可被啟發的條件。

五·倘若我們只是固守在永無止盡的追尋上，那麼「知」的自身就極有可能被此種狀態給限定，這只是一種「假象」而已；在這些表面看似豐富的獲知上，充其量也只是造成更多的障礙而已。「蒙蔽」就顯現在「自以為是」的狀態中。所以，「知」必須從自身自以為的狀態中抽離才能是「知」，「抽離」是為了「進入」而準備的。這才能真正進入到所謂的「真知」。「真知」就是「知不知」。

「知不知」在不斷進行「迴轉」思考的語境當中，其實際表露出來的意涵已經不再只是對外在「對象」（包含事物本身與連帶產生的議題）的關注，在轉化的歷

⁵ 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，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。《老子·二十五章》。

程中，「對象」回歸到「自我本身」，關懷的核心由外圍現象的變化轉向了內部本質的確立（這裡的內部本質不是抽象的理論，而是真實可感的心）；確切地說，「知不知」的「知」已經不在只是停留於對「知道」與「不知道」的判別，或是從中思辨兩者之間的差異而已；此時之「知」所展露的是對「一切」的關懷，此時之「知」所體現的是能全然面對於一切事物，而且保有並開啟對一切事物的「對話空間」。

換言之，各自「差異」的相互碰觸，只是此次對話歷程中的暫時現象與方法而已，在思索對象的不同時，其實正是在尋求對自我的再認識。這不是一種自我孤立的狀態，這是一種謙沖品質的展現，以及富有包容其它對象的互動精神；它將原先所「面對」的心境已經轉化為「應對」的狀態；它所啟動的不是針對「對象」的判別（判斷我與非我之間的相同或不同）而已；它已經由「對象」回到了「自己」，讓「自身」處於可以靈活運用的狀態（也就是因應）；因為，它明白通曉一件事實，即「自身」（我）也是他人眼中的「對象」（非我）。「知」沒有一刻被停止過，但「知」也沒有因為持續的進行而進入所謂「分化」的狀態。沒有停止，是因為「知」一直在「知其不知」的狀態中被喚醒；沒有進入分化，是因為「知」一直在進行「知」與「不知」的調合。

王淮就此問題，提出他的觀察，其言：

所謂「知不知上」，即莊子「知止其所不知，至矣」（齊物論）之義，蓋「不知」所暗示的是「知」之限度，一切之「知」在本質上皆是相對而有限的，莊子大宗師所謂「夫知有所待而後當，其所待者特未定也」，即其義。能知「不知」，即是知「知」限度，能知「知」之限度，即能保證「知」之有效性，而不致產生謬誤。⁶

從簡單的思考角度來說，這當然是無庸置疑的，因為察覺到自身的不足，所以才

⁶ 參見王淮：《老子探義》（台北：台灣商務印書館，1982），頁 269。

能讓自身處於時時更新與運用的效應；但是，所謂的「有效性」與「不致產生謬誤」的觀點我們應當再度深入思索才行。因為「有效性」與「不致產生謬誤」的引申意義似乎容易讓人有了某種目的性與絕對性之觀感，對於這樣簡化的分析我們必須加以思索。

「上」與「病」顯然是一個對比，我們確實極為容易地從「對比關係」上來解讀此條材料，雖然沒有太大的訛誤，但我們不能因此而限定它們只是兩種「極端」觀點上的對照而已。我們應當深入檢閱這等關係。端詳仔細，「上」是使生命朝向「不受干擾」的狀態，「病」則是使之朝向「受其干擾」的狀態；《老子》所謂「知不知上，不知知病」的陳述，是屬於思辨程序上的第一層次，然而真正進入省思狀態的乃是「以其病病」的程序，這當是屬於思辨程序上的第二層次。在這第二層次的思維活動中，才能真正啟動察覺自我的「不知」，這一層次的思考才是獲得「知」的開始。誠如稍前的論述一樣，「不知」的本身不是一件錯誤的事情，不去認清且面對「不知」的事實才是問題的根源；換言之，「病」的出現並不代表問題的癥結，沒有進行對「病」的內部檢閱才是干擾的開始（通常我們正如《老子》所言一樣，以「不知」為「知」，所以才「病」）。據此，「病」可被視為是通往「上」的一個基本條件，這一個通往的過程就是「病病」（知曉自身的不足），這是極為重要且必須的歷程。

我們可以說，「上」的真實呈現，正是對「病」進行深入的檢討；嚴格地說，「上」的成就必須從「病」的體悟開始。由此可知，「對比關係」的提出，實際上是在顯現一體總有它兩面的道理，這樣「一體」才是聖人所要關懷的。因為，就一方而言，「上」的真實狀態，並沒有因為在其「上」而產生「自居」的態度，反倒是在其「上」的同時，則能時時檢視自己的「病」，因為「上」的品質是自謙的；就另一方面而言，「病」並沒有造成在成就進路上的障礙，「病」使之自我有了深刻的警覺，「病」反倒能成為進步的資源。事實上，「知不知」正是一種「中性」狀態，它實際依循在「知」與「不知」的兩種平衡上，「知」將立足在對「不知」的反芻上。

正如《老子》所謂的「謙受益」。「謙」的體會就是保持在這種平衡點上，讓自身可以接納他者，並從中尋得平衡的機制。所以，對「受益」的理解就不容簡化地解釋成為所謂接受到某種「好處」；所謂「受益」理當是讓自身有其更多的「學習空間」，讓自身與他者之間在彼此關係上有更多的思考與互動。據此，「受益」的意義可以被理解為是一種可以不斷增加與推展的狀態，這也同時意味著需要不斷進行關係上的調度與整合。

「真知」正是依循在沒有一刻能完全達到「真知」的思維基礎上才能持續進行的；換言之，「知」不是在刻意保持它常態性的「有效」上而努力，它自身可能會面臨一時的無效，但無效的到來並不是問題的癥結，真實面對並調整自我與他者互動之間的條件與關係才是能重新建立起新局的重要關鍵；所以，「知」的真切意義也就不是站在能推翻之前的有效上而感到自喜，因為這一刻的重新整理只是為了要面對下一個無效性可能到來所準備的，這誠如《老子》給我們所謂「滿招損」的叮嚀一樣。有了這一層認知，才是具備謙卑與活力的「有效性」一時時接受自己可能發生的無效，並從中調整且轉化其無效。同樣的道理，要達到「不致產生謬誤」就必須時時檢討自身可能發生的「謬誤」；也就是說，不要以為自身永無「謬誤」，在能洞視到自身可能有產生「謬誤」的可能性時，才能隨時處在活絡的狀態中。

「知」便不帶有任何自以為是的限制，而是能領會他者所能的領會的部分；所以「知」所呈現的是真實展露我們「不知」的一面（我們的「知」），也同時是展現出能品味他者所能的領會的部份（我們的「不知」）。面對這樣浩瀚無垠的「知識」群體，我們是可以那麼的親近的，甚至當我們在面對所謂的「知識」時，「知識」已經沒有原來與我們分隔的姿態，因為我們是如實的與它合而為一，並且因應其中（知識顯然不被以知識來看待，這種合一狀態所關注的是生命的運作與生活的運用）。「不知」也就不是不明或無知的狀態，而是能領會其中的不足，啟迪與他者對話的可能性；因為，真摯地呈現出「不知」的一面，所以可以清楚地呈

現「知」的一面。

我們的論證可以說明一件事實，即每一個自身都有其自我的領會，然「知不知」則能使之各自的領會與他者之領會進行參照，讓參照不斷在新的體認與新的領會中喚起更多各自所「不知」的一面，使之全體的參照值朝向更為健全方向前進，生命的任何可能性也同時不斷地被開啟；這種品質將帶領著生命體悟到「真知」的意義，使之我們知道自身的侷限與他者的無限，從而轉化並使得我們對自己產生更為全面的新的認知層次，讓自身的侷限打開以展演生命它自身各自無限的潛能。與其說保有一定的「有效」品質，倒不如說，是常處於一種「靈活」的狀態。

嚴格地說，「靈活」的狀態正是讓「知」保持在「中性」的狀態上，一方接受新意，一方反芻舊觀；「知」能在每一刻中被「轉化」，這種「轉化」是真實的認識自我與認識他者。「滿招損」，是在關切我們如何不要走向「失衡」的狀態，而「謙受益」，是在提醒我們，能站在「平衡點」上，時時吸收可以豐富我們「已知」的「未知」；「滿招損」與「謙受益」的觀點是讓生命在更多聲音的參與中來淬煉自我，使之全體有更「穩健」與更「和諧」的發展。

然而，在看似「簡單」的思維當中（相對思考），《老子》所關懷的視野似乎也因其「簡單」的特質而讓人容易忽視其中「豐富」的意涵（與《老子》自身所推展的思維一樣，最為簡單的內容，往往蘊藏著複雜的思緒。這裡所蘊藏的，即從最為「簡單」的「相對」關係上探索我們無以預知的種種現象；在某種程度上，這樣的思維活動本身正啟動了我們對自我的觀察與思考，它啟迪了我們生命中對種種「可能性」的尊重）。「叩其兩端」或許還只停留在事物的「平面」思考上，但在針對「相對」之間的關係發想上看來，它們之間的互動性被打開了，這樣的思考進路則足以朝向「立體」思維的狀態持續前進。

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。⁷

首先，《老子》從「另一個視角」來觀察事物的「全體」，很顯然的，在掌握這個「全體性」的同時，他所觀察到的「另一個視角」與其原先所站立的「角度」之間的關係是如此地讓人深感其「衝突」，甚至帶有一些「緊張」的意味（很顯然的，《老子》所提供的兩個「端點」隱藏著「極端」的意味）。但我們可以這麼說，《老子》只是暫時採取了一種較為「方便」的思維方式，即以所謂的「相反」觀點，或一般我們所稱之的「相對」觀點來活化思考的內容；《老子》正藉由兩者之間的某種「對立」關係來激發、活化我們思維的內容與品質，以及在思維活動本身中注入思辨的能力，最終《老子》可能期盼依此而能推展出更多的思考空間與其在多元思考之下所帶來的創造力。

一旦我們自認為自我只是一個「我」時，我們將不斷地以自心的觀點去接受或排斥我們所喜好的與厭惡的，獨斷的思維將使我們成為一個傲慢且具偏見的個體；雖然眼前我們掌握了某種程度上的決定能力，但生命的內在質地充其量而言也只是空洞與孤寂而已，進而那些所決定之能力就趨向轉於對一種「權力」上的掌握與把持；那些難以阻擋的掌控心理與其立場預設，終將使之原有的美意錯置在不對的時空條件中而產生莫大的生命阻力。因為，自以為然的事理，在他者身上不一定是全然如此的。《老子》所謂：「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。」正是在提點我們能從那容易受限於自我的迷思，以及長期以來被自心的一偏之知所誘導的執著眼界中儘快覺醒。

正因有了這一點的「反思」，生命的起點正在其另一個與我們相異或甚至是與我們對立的另一端開展了起來。那些我們眼中所謂「對立」的觀點—「有無」、「長短」、「難易」、「高下」、「前後」、「音聲」等關係—在其《老子》眼中，這正

⁷ 《老子·第二章》。

是提供我們進行自我檢視的最佳參照對象。一旦「對立」成為我們自身思索的另一個「對象」時，我們的謙卑態度才真正開始被啟迪，生命的平穩狀態也同時才能獲得支持，並依此而持續地進行著。儘管這些所謂的「對象」極有可能與我們的意見歧異乃至相左，但正是這些相左與歧異讓我們自身也能同時洞視到我們的自視與固執。

事實上，我們能察覺的是我們自己，而不是單單將落點放在只有他者的設想上；正當我們能察覺並轉換角度思索與「我」之外的世界時，許多「非我」的存在與不同的觀點將改變、轉化我們原先自以為「是」的種種思維。我們的調整不是單就於他者的存在而調整，也不是單就於我自身的存在而調整，恰恰這種關係不是衝突的，反而是在這樣的歷程中形成某種程度上的相容；依此，我們的調整就是我們之間的調整（「我」與「非我」之間的相互調整）。確切地說，我們所要思考的正是生命與生命之間的「平衡」關係，因為一切的本來狀態就是「一體」的。

在這些「兩極」觀點的舉例當中，「有無」、「難易」、「長短」、「高下」、「音聲」、「前後」其實只是事物的外在形象與其不定性的表現而已；然而，正因我們著重於一切外在的表象，而難以洞視事物背後的本質，終究只是受限於我們的自心。因此所以，我們極為容易地將《老子》所提出的這些現象（「兩極」觀點）視之為一種「對立」的關係。事實上，《老子》所要突破的，正是我們站在「對立」思維上的盲點；確切地說，《老子》企圖從一般人們眼中所謂「對立」的關係中去尋得並提升它們之間原有的平衡與其本具的和諧關係，《老子》正以察覺「對立」之關係來解消「對立」。

據此，「相生」、「相成」、「相較」、「相傾」、「相和」、「相隨」的狀態才是《老子》所要關懷與學習的核心；因為，「相」是有其「對象」的，「相」是有所「互動」的，「相」也是關係上的「平等」。有了「對象」的存在，則使我們在於思考之時將有所一定價值上的參照；然所謂「互動」，則提供我們所謂相互調整的可

能；至於「平等」，則時時在提醒我們應當培養生命中的謙遜品質以及相互尊重的態度。更加深刻地說：正因為有了「對象」，我們才有照見自我的可能；正因為有了「互動」，所以我們的生命才有繼續生成的可能，當我們無時無刻的在進行調整時，事實上是在進行改造，積極地說，是一種創造；正因為有了「平等」，我們的思維才是健全的，我們能欣賞彼此之間的特質，進而在這些彼此都沒有的特質當中，砥礪、促成、茁壯彼此各自所擁有的特質，並以此相互激發出來的向度來體認各自原有的生命質地。

最終，我們的思維向度受到轉化了；原先的「對立」關係只是一般的眼界的限制，要達到所謂的「對等」關係，才是能真正察覺萬物事態背後的本質，一種「和諧」的本質。相較而言，原先所謂的「對立」，只是我們各自的初步設限以及不明的假定而已；《老子》透過這層思索以及調整，生命竟可以在所謂「衝突」的氛圍當中找到「協力」的進路，在所謂的「緊張」關係中卻相當清楚地洞視到這樣的「平衡」機制。

進一步地，當我們在省思《老子》所謂的「反」的同時，「反」已經成功地且據實地提供了我們對一切事物的再觀察以及相互學習的機制。所以，「反」是對自身的「叩問」，同時也是對他者的「關懷」。當「叩問」與「關懷」同時進行並且產生相應時，《老子》那原先所謂的「相反」策略就進而提升至對各自之間的「相對」關係之思索；因此，「相反」不再只是衝突的表現，「相反」也不再只是對立層次的議題而已，「相反」讓我們知道生命有其另一種我們不可預知的深度。此時，物（非我）我（我）之間的「相互省察」才能真正的被啟動，這是一種自身（我）與他者（非我）之間的真誠對話（消弭我與非我之間的限隔），也是重新看待生命的最佳方式與態度。「反」的提出，不單就只是為了一種思維方法而存在，「反」是為了真正「認識」生命而存在的，甚至能藉此而具體地提供重新組合生命的種種可能，這即是所謂的「反省意識」，即思索著如何「傾聽」於我之外的「聲音」。

透過以上這些深刻的「反思」，《老子》所謂「正言若反」的思考⁸，其真實本質將遠遠超過我們的設限，所謂「相反」乃至「相對」似乎不能全然符合《老子》思想中的基本性質，也絕非是《老子》思想所終究期盼的。我們確實可以將《老子》這種思維模式界定在於一種所謂「辯證邏輯」當中來進行，我們亦可將這種認知意識視之為是一種「相對主義」；但這樣的界定似乎太過於簡易，甚至無意地或不免地讓《老子》思想核心中的「反」受到某種程度上的委屈。澄清這種錯誤認知的理由與意義相當簡單，因為《老子》所建立的是「全體性」的生命關懷，而不是「為反而反」的消極論證。

換言之，「辯證邏輯」只是一個歷程，是一種方法，我們對於這種方便法門的正確態度必須建立在其所謂重新認識自我的意義上；因為，當自我能感受並體察到所謂：「知不知上」時，「正言若反」的意義才能走向「圓融」的狀態。如果我們的探索無誤，那麼《老子》所謂「正言若反」，便不是遊走於形式上的分析，或是純然的反對聲浪，以及那些所謂權謀論者所信奉的某種教義。倘若我們只是將「正言若反」視之為一種為達到某種目的而所建立的一種假性柔弱與順從，那麼所謂的「欲擒故縱」與「以退為進」的思維內涵，將被沾染上無稽的內容，以至於就算最終的目的達到了，生命的耗損以及乍看之下的成就，將顯得格外諷刺。

據此，我們應當重新檢視《老子》「反」的意涵。劉笑敢對此以為：

以大量例證充分說明老子的辯證觀念有一種非世俗、反常規的傾向，有突出的價值色彩。老子的辯證法雖然有對自然現象的觀察與概括，有對世界普遍規律的關懷，但重心或意向卻在於一種與世俗或常規不同的價值和方法，因此與一般的辯證法理論有鮮明不同。認識這一點，對於我們把握老子之辯證法的特點是有重要意義的。⁹

⁸ 《老子·七十八章》。

⁹ 參見劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》（北京：中國社會科學出版社，2006，5），頁670。

在劉氏的觀察中，我們極力可以認同一項事實，即《老子》的「辯證法」將有別於一般世俗或常規，《老子》的思維模式確實不同於大眾心理。當然，對於這點觀察將有助於我們深入思索《老子》對生命的解讀。然而，我們卻可以再進行一項思考，即《老子》的思維並沒有因為他的「非世俗」或「反常規」的特質而離開人間這樣的舞台，雖然不同於大眾心理，但也不至於有其刻意標新立異之意；恰恰可以相容的，《老子》是暫時性地站在舞台之外，但其心境卻是隨時凝視這舞台的全貌。

換言之，《老子》對所謂「世界普遍規律的關懷」實質上是一種「再認識」的歷程（對自我與他者，以及自我與他者之間關係上的再認識）；《老子》所謂的「反」的思想成就，不是表面化的理論陳述，而是具體地參與以及深切的實踐精神。也就是說，《老子》思想必定要再度回到這個人間，也才能使其所具備的所謂「關懷」有其實質上的意義。唯有如此，這一「傾向」一再度回到世俗與常規，以及所謂的「突出的價值色彩」才能被成立；實際上《老子》思維的本質一點都不會讓人感到歧異，因為他並沒有站在脫離群眾的心態上來進行思考。相反的，令人可以反覆咀嚼的理由正是，《老子》能對生命「本然」的狀態進行實際的觀察並投入其中；因為，他察覺到一項事實，事理都有其相對的一面（這個道理相當簡單）。換言之，這是一種相當平凡且自然而然的思維與體驗歷程。

第二節 正反的交融與整合—不如守中

真正對於「平衡」的掌握，就在其面對原有且據實的「不平衡」。有其深入的相互理解與經歷的參照，經思索之後的接納才能提升到轉化的層次與意義上。「反」的提出，不是為了取代「正」的位置；《老子》所謂的「反」（返），是一種「整體性」的「反思歷程」；這種「反思歷程」將指向「中」的目標前進。「正」思索著「反」，「反」思索著「正」，兩相之間是一種思維與思維的接觸，以及其思維重新統合的歷程。

思維的方式從最為「簡單」的方向切入，《老子》並沒有使我們進入艱澀且難以理解狀態中，反而是提供了我們一則我們經常忽略的思維角度，即每項事物的「相對面向」；理路的推演相當簡明，如同《論語》中其「叩其兩端」的基本思維架構一樣，思維活動所展現的正是以它自身的兩種最為基本的樣態呈現在我們眼前，這一個「簡單」的思考就從兩個「端點」開始。

誠如劉笑敢的另一項觀察一樣：

老子說過「正言若反」（第七十八章），也說過「玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。」「順」相當於「正」（第六十五章）。正和反的概念很能代表老子關於事物對立雙方的相互關係的理論。¹⁰

依據劉笑敢的看法，我們可以肯定的是，正和反是對立的雙方，當然也是相互有其關係的雙方；但是劉氏所謂的：「順相當於正」的見解，似乎可能是過於偏向於「反」的認知，而輕易得出的簡化結論。所謂「順」是否能等於「正」，而「順」的實質義涵，與其《老子》思維的轉折處到底為何？這將有當需要深入再度審思

¹⁰ 參見劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》，頁 671。

才是。除此之外，對《老子》正反關係的定義，劉笑敢也提出這樣的觀點：

「正反觀」或許可以作為代表老子之辯證觀念的術語。「正」是一切常規的現象，也是世俗的價值、標準或方法，「反」是超越常規或看起來與常規相反的情況，是表面上與世俗觀念相反的價值、標準、觀點和方法。¹¹

對於這樣的觀察與其中的二分，大致上我們是可以接受的；但是，我們似乎也能意識到劉笑敢在其論述歷程與闡明其要旨上的簡化之處—思維的癥結極有可能是，出自於單從其對比關係上的簡化推論所至。

事實上，劉笑敢的看法相當明白地為我們指出《老子》思維中之「反向思考」的意義，其所謂的「超越」見地，十足地指出思維的核心；但是，對於其中的思維轉折與其思維模式的推演歷程卻需要深入探討；問題就在於，這個「超越」是如何「超越」的？我們切實要問的是：所謂的「正」，何以能就此而易言之為「常規」或「世俗價值」、「世俗標準」、「世俗方法」呢？而所謂的「反」，又何以能就此因其彼此的相對關係而推論言之為「超越常規」或「超越世俗」呢？進而，這一所謂「超越」的真實意義與其中所能包含的意味又是什麼呢？以及，其所謂「超越」之義之意味所帶給我們的真實啟示到底又是什麼呢？最終，我們還得連結之前的思考，「順」就能等於「正」嗎？這些都將需要進一步探索。

回到思維的推演上，當「正言若反」的思考被啟動時，思維的切實核心理當是在其相互之間的激盪，這句話的重點在於一個「若」字，「正」與「反」將各自看見對方與自己。就我們的觀察，《老子》的「正言若反」有其推演的歷程，以及在思維進程上的三個層次：

第一層：從發現「正」與「反」的對等關係開始；《老子》首先沒有偏向於任何一邊，他提出一個思考的基礎，即「正」與「反」都是平等的；正因為有其

¹¹ 參見劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》，頁 672。

「相對性」的存在，所以對話的平台與空間才能被展開，各自之間才有需要進行自我檢視的必要。

第二層：進而在思考相對關係的同時，「正」與「反」之間的各自的「反思意識」也已經被開啟；當一端見識到另一端時，其真實的意義還有一處，即檢閱到自我這一端。正方思考反方，反方思考正方；這種各自因其各自的存在而開啟的「反思意識」之「思考」才是真正所謂的「反」；「反」的真實意義在此時得到了提升與深化（不但在進行自我檢視，也同時在觀察他者）。所以，此時的「正」不可視之為「常規」，也不可就此易言之為是屬於「正常性」的；相對而言，此時的「反」便不可視之為「非常規」，不可就此而言之為是「反常性」的。此時的正、反關係嚴格說來，是就其相對性質而言，而不是常態或非常態的界定。

第三層：當「正」與「反」相互思索時，其同時也意味著：在「正」與「反」之間即將可能出現第三種聲音，此時的「聲音」將代表某種新的方向，就某種程度而言，這將有別於之前彼此之間的看法，或是各自原先的看法；嚴格說來，這有可能會是經由相互之間的碰觸之後而所產生的新的「共識」。當然，能不能是「共識」，還有待彼此之間的發展。就此而言，「正言若反」的最終思考與意義，正是在「兩者」當中找出平衡的機制，以及就此找到得以依靠且讓事物發展下去的動力；有了此思維上的推演，才可稱之為所謂的「超越」。確切地說：「正」所超越的，是「正」自己；同樣的，「反」所超越的，是「反」自己；然而更為重要的是，當「兩者」在超越各自過去的藩籬時，彼此之間共同超越也已經展開；彼此重新認識彼此，彼此也重新認識各自的自我；「兩者」之間正同時在開創新局。所以，所謂的「超越精神」應當是經由各自的「自省」，以及各自經由省思之後與從中調整彼此之間之關係後所呈現出來的「全體性超越」，這種超越才是真正的「反」；這種「反」的狀態，已經超越原先正、反之間各所自是的立場，其實質上是「反省意識」的實踐歷程。

我們可以這麼說，真正的「超越」是：「正」與「反」都產生了「自省意識」，

它們都有了「退讓」；正當它們有所「退讓」，所以「正」與「反」也才能有所「進展」。

從以上的論述中得知：劉笑敢所謂「超越常規」的思考就不可輕易的放在正、反之間的相反意義上來談；換言之，就相對意義上來看，「正」不可專指於是「世俗常規」，「反」也不可專指於是「超越常規」。如果我們輕易就此而劃分，則容易將《老子》的「正言若反」誤以為是「反世俗的」，甚至認為其思想的本質是「避世傾向」的。當然，劉笑敢的觀察絕非此意，只是我們藉此而深入探討了第一與第二層的思索歷程；然而，在缺乏第一與第二層的思索歷程下，實未免讓人稍嫌粗略而有所誤解，所以，在其論述上當有所補充才是。

因此，我們可以說，劉笑敢就「超越觀點」所界定的「反」理當不能只是停留在單就相對關係而推展出來的正、反的「反」，這樣的「超越」應當是建立在「兩者」之間各自因其「反省意識」所帶動出來的「反」，這才有其思維轉化上的意義，至少才有「健康」的思維品質存在，以及具有朝向健全方向發展的意義。這樣的「反」是「整體性」的，是回歸到彼此之間的相互調和，以及尋得其可以永續發展之機制；而不是相互的對立，以及只為對立而持續生成的對立。「正言若反」當然有其「以退為進」的意涵存在，《老子》的思維意義與精神，也是就此而顯現其生機的；然而，若無以上對其思維推演上之察覺與其思維轉化上之洞視，那些片面性的解釋，可能會讓「反向思考」的思維內容顯得相當單薄。

英國漢學家葛瑞漢（A. C. Graham）對《老子》正反語境的思維模式有其這樣的見解，其言：

《老子》「反」不是由偏愛 A（即有、有為、有知、雄、實）轉向偏愛 B（即無、無為、無知、雌、虛），旨在變成弱、柔、下而非強、堅、上。由於人類的努力都是為了抵制朝向 B 的下滑，那個方向最初接近於自然過程的「道」，繼而被調整為從 B 的繁殖力旺盛的底部新生後向上推動。這

種「反」摧毀了 AB 的二分法，聖人並非停止於柔弱的選擇上，而是轉向剛強，因為他意識到，順從強力而保存自我，是待其大勢已去而戰而勝之途徑。¹²

事實如此，「反」的提出，並非只是一味的「相反」或是「反對」，不是由一方轉向於另一方；「反」的提出實際上是讓二分之兩端有足夠的空間來加以對話，以此才能推出「正」的意義，與思索反的意涵。然值得注意的是，葛瑞漢在接續的分析中之所謂「聖人並非停止於柔弱的選擇上，而是轉向剛強」一語，理當深入探究。依據之前的分析；從「柔弱」的提出，到轉向「剛強」的應對，其實是一場「剛柔相互調合」的歷程，是一次整體反思而推向新局的歷程，其實這必須是尋找到剛柔之間最為合宜狀態才能推行的，所以這裡的思維轉折，理當是「中」。倘若將「轉向剛強」視為以「剛強」為其目的，那便會窄化《老子》的原意，以及忽視了其中具豐富性的思維闡釋。

美國漢學家安樂哲（Roger T Ames）為此（《老子》正反語境的思維模式）提出他的看法，其言：

「道」追求平衡與和諧，當這種秩序遭到破壞時，道的作用是幫助恢復它。同樣的，作為對佔主導地位的「陽」姿態的反應和糾正，《老子》提倡將「陽」外延，而將「陰」的特點包容進去，以此作為對人的世界不平衡的一種適當的矯正方法。《老子》並不是提倡以「陰」的價值觀念來取代居主導地位的「陽」的價值觀念。¹³

這樣的觀察，使得《老子》所謂的「反」的真實精神有了彰顯的空間，其思維的價值性也有了更深遠的意義；至少，「陰」與「陽」各自之間都將是立足在平等

¹² 參見〔英〕葛瑞漢《論道者：中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 266。

¹³ 參見〔美〕安樂哲著 彭國翔譯《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》（河北：河北人民出版社，2006），頁 458。

的基礎上的。在所謂的平等基礎點上，彼此之間才有進入調整的可能，在融合的歷程中，整體的相互尊重是必要的，而所謂的合作關係也才能展開，以及所謂和諧的狀態也才能有所依據與進展。

這樣的所謂「恢復」的品質，誠如我們所言，是朝向於「健康」的，是關注其「全面」的；「陰」與「陽」在此狀態上，才能找到他們彼此之間可以發展的空間，而所謂的「共識」才有可能達成；更重要的是，各自之間對自我生命的認同也才能建立起來。因為，真實的平衡與和諧的關係不只是單就於犧牲某一方而能獲取，這種秩序的恢復需要透過彼此之間的省思才能完成，以及最終自我的再肯定而得以圓滿；「反」就如同是一次的再造工程，它使之彼此之間產生自省的機制，以及相互參照的精神，「陰」與「陽」就此而找到可以站立的位置。

為此，安樂哲依據他所謂「陰」、「陽」共存的論述進一步將《老子》思想中的「母性」特質作了一番融通性的闡釋，其言：

《老子》原文中那些被認定為女性化象徵的符號系統更經常地表達了女性和男性之間的協調統一，這一點對我們所採用的雌雄同體(androgyne)的解釋方法相當重要。比如，「母親」是受孕的婦女；「子宮」之所以有生殖力是因其受精(fertilized)的緣故。¹⁴

這等詮釋讓我們深思到：《老子》所提出的「反」，有其深切的「居中」的意味，「陰」、「陽」之間的問題是一場共同學習的歷程，這基本上正是「中」的狀態，「中」的基本特質；在這種「統一」之前，我們勢必需要對各自的「差異」進行認識，正當認識彼此的思維在進行的同時，我們其實也在進行自我反觀；這種對外的認識，同時已經也是在表明著對自己的檢閱，這種雙向互通的思維方式正是「正言若反」的實質精神；唯有如此，才能促進「協調」的機制，也才有「協調」的可能；那麼，所謂的生成與變化（生殖力）才能有其進行的依據；從思維的轉

¹⁴ 參見〔美〕安樂哲著 彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，頁 459。

化角度切入，思維的品質被活化，因為有其「協調」的可能，那就能有其「創發」的效應。

不過，就此，我們得再度深入思考一件事實，《老子》的「陰」、「陽」兩極思維並不單就指向於「男性」、「女性」的概念，所謂的「生殖力」應當意味著相當豐富的詮釋內容；至少我們可以將「生殖力」引申為是一種「創造性」，並依此來進行更為豐富性的思想表述。從「男」、「女」生理的概念出發，對古老的生殖崇拜與信仰的基礎，實際在《老子》的思維體系中已作了一次廣大的延伸與翻轉；古老的神話隱喻將體現在切實的生活事物上，如果將這樣隱喻放在思維的運作上來思考，《老子》的「母性」形象實際上將意味著是一場在思維上的啟迪，以及其所呈現出來的孕育、積澱與再造、生成之意義。

「陰」、「陽」兩極的思維方式可以被推演成為「兩大概念」來進行，這種思考模式實包含著對所有兩種可能形成的相對形式進行理解與認識；在兩種差異極為甚大的條件中，《老子》要我們認知到事物的變動，正是由此展開的，並且在這種看似兩種極端的結構中，去學習傾聽你我都所需要傾聽的；在更大的可能詮釋中，我們可以察覺到，這是一場開展思維內涵的訓練，也是思考如何重新進行建構思維的訓練。從思維的角度去延伸這樣的隱喻內容，我們當有一個重要的體會：正值要達到所謂的「生殖力」之前，我們必須學會進行「參照」，再來我們必須行走在「和諧」的發展進程上，那麼，最後的「生殖力」才有其最為健全的型態；這一個歷程如實地再度告訴我們一項事實，《老子》對「中」的觀察就呈現在裡面。事實上，我們認為，這就是道家對「中」的基本詮釋。

因此，我們可以這樣進行思索，當「正」的一方與「反」的一方進行對話時，這樣的溝通機制，將啟動著各自所具備且能自行進行自我「觀照」的良好品質。也就是說：「正」與「反」它們各自都能「超越」自我（退），它們也同時地「超越」了原有的狀態，因而能使之事物之活動得以運行（進），並以「和諧」的姿態繼續在相對關係上進展下去（繼續地再進行所謂的「退」，又同時可以不斷繼

續地「進」)。它們「超越」了原先的狀態，也就意味著，它們將有所「成長」；這種「成長」可被賦予更深刻的哲學語言，那便是「創造」；在「道」的整體上，我們看到它極為「謙卑」的一面，正也因為這種「謙卑」，所以我們又可以看見它「偉大」的一面；這種「和諧」，其實是在「超凡」當中顯現出一種「平實」，因為，「謙卑」與「偉大」等同如一。

《老子》思想時常在提醒我們的生命必須要有「包容」一切的精神與品質。知曉這一面向的同時，我們必須培養知曉另一「相對」面向的情操。思維是可以更為成熟的；當知曉這一面向的同時，我們必須培養知曉另一面向的存在與其意義。我們最終可以說：當知曉這一面向的同時，我們必須培養尊重「任何一種」面向存在的可能。確切的說，當我們思考著並建立起某種觀點時，我們必須思考著另一個與我們同時存在的觀點，甚至是與我相反或衝突的觀點。正因為有了這一層的省思，觀點與觀點之間才能互補、互相調整、互相包容，乃至最終的相互成長。《老子》認為：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割。¹⁵

當我們對某種觀點產生「認知」乃至「認同」時，《老子》告訴我們，另一個相對觀點也同時是俱在的；這層認知將誠摯的提醒我們，真正的「平衡」是在其接納原有且據實的「不平衡」。在「知道」雄的同時，我們也必須「持守」雌的存在，就黑、白以及榮、辱之間的關係而言，也是如此同理可證的。據此，平衡的機制可以展開，在兩種相對關係的參照中，事態得以發展，事理得以推行，生命得以進行對自我與他者之間的相互觀照。過去對於「為天下谿」、「為天下式」、「為天下谷」的解釋，往往只是因為對《老子》的「反」的解讀過於簡化，而偏頗指

¹⁵ 《老子·二十八章》。

向於「柔弱」的型態，以至於認為《老子》思想中的成分當以「柔性」為主；《老子》固然有其「柔弱」的面目，但《老子》理當不失其「剛強」的力量。

經由前面的分析得知，《老子》所謂的「谿」、「谷」、「式」理當是兩種相對關係兼備的狀態，這些意象都展現著消長、含融一「中」；所以，「谿」包容著雌雄，「谷」蘊含著榮辱，而「式」則並蓄著黑與白。換言之，一個真實的全然生命體必須展現著「柔弱」與「剛強」兩種相對關係。從「反省意識」來看，「谿」、「谷」、「式」的型態不只是單向思考之下的柔弱狀態，它們是兼具「兩種」相對思考下的「反思」型態。雌雄、黑白、榮辱之間共同關係，理當有其一定的形式存在，但不至於走向一種制式與硬性規則；因為，雌參照雄，雄參照雌，所以是一個可以源源不斷生化的「式」（方法不斷推陳出新）。雌雄、黑白、榮辱之間有其相互依據的條件，所以它們各自有其各自形象，但不至於走向自我為是的狀態；因為，黑突顯白，白突顯黑，所以是一處時時不斷可以返照的「谿」（看到他者，等同照見自我）。雌雄、黑白、榮辱之間有其相容而又相成的作用，它們就此行走在平緩而穩健的狀態上，雖有各自的聲音，但不至於走向雜亂而無章的地步；因為，當「榮」與「辱」彼此洞視彼此時，相互成立也就等於可以相互消解，處於「不驚」的狀態才能往新局前進，所以是一個與時相容的「谷」（具備著接納，也具備著推出）。

雖然「谿」、「谷」有其「低下」的意象，但因為其具有高度的「反省意識」，所以其「低下」的一面就能突顯出生命中另一「崇高」的一面（謙卑的態度，使生命有了擴充自我的機會）。從「全體超越」的視野出發；所謂「為天下谿」的真實意義是：呈現一項「孕育」的歷程，因為它具足雌雄之條件；所謂「為天下谷」則是：具備「含融」的品質，因為它蘊藏榮辱之間實為一體之兩面的反思；而所謂「為天下式」則是：培養「參照」的精神，因為它可以同時吐納黑白之間的意見。

據此，那麼對所謂「復歸於嬰兒」的解讀，就不再只是回到一種所謂原始的

狀態可以說明，而對「復歸於無極」的理解，也就不再只是回到一種所謂純然的狀態可以概括，至於對「復歸於樸」的詮釋空間，則不能再只是以回到一種所謂簡單的狀態來解釋；因為這些所謂「復歸」，事實上，都希望有所「再生」，這些「復歸」將充滿著「發展」的性質。

所以，我們對「嬰兒」、「無極」、「樸」的重新詮釋是：他們雖意味著「簡單」、「純然」與「原始」的意義，但不能就此論證只是單向思考中的「簡單」、「純然」與「原始」，否則會與「容易」、「幼稚」與「無知」等同；相對而言，正因為有其「簡單」、「純然」與「原始」的思索，他們實質上也同時顯現出擁有「無限」被啟發的「可能性」、「多元性」與「變化性」。這種「復歸」精神實際上是深具「創造」意義的，而不是因其決然性的反向思考而刻意去簡化某些必須存在的因素，進而無形中樹立了那些無意義的且不必要的對立與衝突；「復歸」是察覺其對立性，並吸收轉化其對立，而不是再度製造出對立。

換言之，「谿」、「谷」、「式」的型態事實上是「居中」的，將生命的品質回歸到「中性」的狀態，並藉由這些不同聲音的相互激盪，進而引領且轉化生命；他們謙卑地展現生命原有的智慧，所謂的方法對他們而言似乎可以更加超越，因為他們能運用其中而不被限制。據此，有了這一層思維的推展與其轉化，這樣的「復歸」不但有其「發展性」，且在其發展的歷程中，發展極有可能是看不見的，甚至是相當平凡且不引人注目的（事實上，當一切進入軌道時，運行的狀態是如此的寧靜）；因為，這個「發展」是如此的平衡、穩定、和諧而謙遜的，《老子》對這種「中性狀態」的體會是如此地貼近，《老子》則就此狀態而稱之為「自然」。這正是《老子》對「中道思維」的首要詮釋。

我們也可以從「玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順」這句話再來進行思考。我們解讀的核心將放在「然後」一詞。所謂「然後」，勢必意味著必須經歷一場思索、調整，以及轉化的程序；所以，「深」不單只是有「就下」的意義而已，其所以深而不可測，當包含「往上」的力量；而「遠」也絕非只是「無

限延伸」而已，其所以廣大而無邊際，是因為它理解到自己是有所限的；而這裡的「反」，也就不只是單一思考所推論的「反面」思考而已，它實質包含著「正」的聲音；據此，整體而言，「玄德」的含蓄精神是有其主動性的，並且意味著某種程度上的積極作用。因為，它無時無刻地在進行自我檢視與觀察他人，所以是不斷性的再造。

深入探究，《老子》所謂「大順」，事實上是一種不斷在進行「調和」的狀態，是一種不斷接受「碰撞」並進行「調整」的狀態，這才是能真正地進入所謂「和諧」的狀態；所謂「大順」的思維模式，實深藏著「中道」的思維底蘊。所以，「順」就不能易言之等於是「正」；所謂的「順」，以及其中之所以能「順」，理當是因為立足於有其「正」、「反」之間的相互調和之基礎上才能被呈現出來的。所以，在「大順」的本質中，已吸收了正面觀點與反面觀點；「順」所意涵的思維核心與其精神其實就是「中」。其道理如同：當思索著「黑」時，同時也能思索著「白」；其中並隨時調整著「雌」與「雄」之間的關係；它更能轉化所謂「榮」與「辱」之間的對立。「大順」之所以可以持續展演下去，是因為它掌握了「中」，它展現出「中性品質」的特性與精神。

依此，我們以為，當兩處「端點」一旦被提出時，實際上正是意味著對「平衡基點」的探尋——「中道」的思維內涵正一一被引領而出；正、反之間的相對思考最為重要的意義不是停留在探討它們「原有」的相對關係而已，更重要的是如何從中推展出可以持續且平穩發展的「嶄新」動力。所以，「相對思考」是有其「願景」的，而不是「固守」的；那麼所謂的「超越觀點」才能就此建立起來，也才能全面性的來解讀《老子》所謂「正言若反」的切實意義。

然而，劉笑敢在論述中有一項重要的補充說明：

但是，老子絕不是從世俗的層面反對世俗價值的取向，而是從超越世俗價值觀的高度反對世俗的簡單的價值取向。所謂以反彰正，以反求正，就是

要超出正反之對立，達到不同於世俗的「正」，或曰包容了「反」的「正」。

16

在這段論述的前半段中，劉笑敢的見地則與我們的思維推演相當接近；所謂「超越」意義當然勢必要建立在「超越」正反之對立的情景下才能彰顯，誠如我們所論證的，唯有「整體性」的「反」才能從所謂「超越」領域來界說，所謂的「超越」是建立在正、反各自之間的「反省意識」，更是建立在兩者之間相互調整的機制裡，當然也包含兩者之間不可預知的未來；「超越」的意義不斷在進行生命中的自我創新。所以，就所謂「達到不同於世俗的『正』，或曰包容了『反』的『正』」這句話，理當需要再度審思。我們似乎可以接受所謂「以反彰正」、「以反求正」的說法；我們也可以明白劉笑敢此種見解的用意，但這是一個極為方便的論述。因為我們以為，這一「超越」理當還須回歸於一切「常態」當中才能有其意義，所謂「達到不同於世俗」的「正」，並不是「不同於世俗」；這裡的「正」是經由「調整過後」的「正」，這一個「正」非但沒有不同於世俗，恰恰相容的，它還能在這一個世俗的舞台上展演自己。一切思維將清楚地人間裡落實，這不只是《老子》思想如此，中國古代思想的特質正是如此；正因為它需要回到人間，所以才能有所謂的「包容」，才有所謂的「超越」，以及持續不斷的「超越」。真實的「包容」不是暫時性的接受，具有深度的「超越」也不是立足於逃避中的假想；那麼，所謂的「相容」，也才能有一「反」一「正」的差異與統一。

據此而論，我們必須再度審慎檢視《老子》第四十章裡的這一句話：

反者道之動，弱者道之用。

此時的「反者」，不是為「反」而「反」的「反」（不是在於刻意與強化「對立」的關係），也不是一味地單指回到無有起始的開端的「反」（許多研究認為，《老子》的「反」是指向一種對「原始」的崇拜）；此時的「反」，我們以為是指向總

¹⁶ 參見劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》，頁 672。

體性質的「反」，它所呈現的狀態誠如之前所論，是一種「整體性」的「反省」意識，以及因其「反思」而得以持續前進與發展的動力。這一個總體性狀態，事實上已經進入到正反調和而開新局的狀態。

嚴格來說，「反」與「正」是一體的；從事物整體發展的歷程來看，正反關係從來沒有脫離彼此，而所謂的「平衡」也將必須建立在相互存在的關係中才有意義；倘若單單止於一方，或強化某一觀點，那麼狀態就會「失衡」。所以，這個「反者」不只是相對觀點中的「反」，此時的「反」，是「超越意義」上的「反」，是隨時都在進行「檢視作用」的「反」。

那麼，《老子》此時所謂的「弱」，就不是「為了弱」而「弱」的「弱」（不是消極性的「以柔克剛」），也不是一味地單指削弱自身或他者而成立的「弱」；此時的「弱」，是「謙遜」的品質。因為，從相對性思考來看，「弱」是「強」的另一面，「強」也是「弱」的另一面；當這層關係被關注並思考到時，相對關係也就被提升，提升到對各自自我省思的狀態上。

「柔弱勝剛強」的智慧，不只停留於以「柔弱」來「取勝」於「剛強」的立場上，事實上，其義理實已超乎外在形式或一般所言及的「取勝」心態，「柔弱」並無藉由一方之觀點或偏頗的立論來強調自身的「柔弱」；令人感佩的思維意義是，「柔弱」所「取勝」的並不是對立面的「剛強」，它所戰勝的是它對「自身」的認識（再認識），它的「勇氣」正來自於能真實的面對「自己」。正因為它有參照於剛強的益處或剛強的缺失（剛強的條件使之「柔弱」有了省思的可能），所以才能依此明白洞視到自身的優劣而「相輔」於「剛強」當中；確切地說，「柔弱勝剛強」的真實狀態是經由雙方（柔弱與剛強）的相互「調整」而使之全體進入「平衡」的機制中。

《老子》所言的核心價值是在於後者（相對思考所帶來的啟發意義），而不是前者（單指相對性）。正因為有了這種「反思」（超越性），「弱」也就能體現出

「剛強」；同樣的，「強」也就能體現出「柔弱」的一面。在「剛強」與「柔弱」的個別體質中，其實都蘊含著彼此的條件，只是當我們執著某種立場時，這種相對關係就會顯得格外衝突，因為我們關心的只是某一個點，我們只是強化了他們之間的對立而無法觀察到他們原有的和諧；然而《老子》卻能以此相對關係而超越此關係，在「柔弱」的體質中展演出「剛強」，在「剛強」的思考中也能保有「柔弱」的意見。換言之，有了這一層「相對弱化」的作用（各自進行對自我的檢閱），「弱」才有機會思考自己，「強」亦如是能藉此反省自我；那麼這層「弱化」也就不是「弱化」，「弱化」作用其實是進入調整的狀態，從另一角度來看，它正也是一種「強化」作用，其中的平衡正在協助我們如何進行調整；這其實是「中」的狀態。「弱者」將深具相互調整與自我檢視的品質；因為，「強」也同時因而顯現其中。

「道」之所以能前進與發展，正有賴於「正」、「反」之間的相互調和；所謂「反者道之動」的「反」，是從整體性上來考量的（是經由相互調合所得出的智慧，而不是一味的「反」）。此處的「反」，是《老子》對生命所提出的一種自我檢閱的方式；透過「反」，讓事物得以回到它自身的「自我觀察」中，進而參照相對一方的聲音，在其「平衡思索」的狀態中，減低我們一味因執著而過分強調的那一面（事實上，「平衡」的獲取正有待「正」方的參與，以及「反」方的參與）；在整體思考中的「反思」，其作用意義不在於因其能推倒「正」而存在，「反」的提出是「調和」的開始，是一種全盤性的觀察，這種自我檢閱啟動了事物的種種「可能性」；這樣的「可能性」正是宇宙萬物得以生成變化的「動能」與「方向」；依此，《老子》稱之為「道」—這是一個可以依循的方向，但行走在這處方向上卻沒有一個制式化的規定與獨斷性的方式，這個形式一直走在不斷自我修正的進程上；「道」一直在反思自己。

所以具體而言，這裡的「反者」與「弱者」是一種「省思」態度。「反」在其立場上也必須進行「反思」，因為「反」必須尊重「正」的存在；而「正」在其立場上也必須進行「反思」，因為它也必須尊重「反」的存在。「反者」的「省

思」意義，都可以在正、反各自反省態度上來講。誠如之前所論的「正言若反」之第三層次思考一樣，所謂「反者道之動」的「反」，是深具「超越性」的，它是「正」與「反」各自「自省」的結果；這裡的「反」已經不是相對意義上的「反」，它是超越於相對意義上而言的「反」。相同的思考，所謂「弱者道之用」的「用」，亦是深具「超越性」的，它是「柔」與「剛」各自「自省」的結果，唯有相互之間的「剛柔並濟」，「道」才能有發揮其「作用」的可能。

換言之，《老子》對生命的解讀，不單只是停留在所謂「以反求正」的狀態而已；因為，「以反求正」只是將轉化歷程化約成一種簡略的描述而已，如果不解其中，甚至會導致另一個無謂的爭端的生起。事實上，從另一個角度來看，我們也可以進行「以正求反」，這也是一種「反向」的思考，另一種可使之事物有其更多參照價值的「反向」思考。

在正與反之間的「對話」中，這是最為簡易的一種溝通模式，在歷程中其本身就已提供一個可以相互成長的空間。所謂的「成長」並不只侷限於各自的茁壯而已，在彼此相為消長的過程中，全面性的平衡狀態才是最終的指向，「成長」意味著彼此之間的退讓與進展，這也是一種和諧的局面。更重要的是，在正反消長的歷程中，平衡的機制不斷地被喚醒，創新的力道一直被提振；這當中，原有的「正」就已非昔日之「正」，而本來的「反」也就非昨日之「反」；在一「正」一「反」當中，它們已經產生一種良性向度（不以自我觀點為觀點），即如何「欣賞」彼此之間的特質。這絕非是苟且或是容忍的態度，這種「欣賞」是能將自己融入彼此當中，並且接受與提振彼此之間關係（這等關係便是，以正思反，以反思正的健康態度）。

依此而深思，《老子》所謂的「反」，實際上所要確立的是「正反達和」的進程，以及時時保持這種自我檢視的狀態；更重要的是，再藉由不斷「正反達和」的相互調和歷程中，持續地朝向「以和」而「達中」的全然向度前進；事實上，在「正反達和」的歷程中，「中道」的精神與品質已經透過這樣的思維被不斷地

喚起了。所以這裡所言及的「道之動」的「動」，便不是單就站在相對觀念中之「動」與「靜」的「動」，這裡的「動」是經由「正反達和」所產生的「動靜融合」之狀態，這種狀態正完全符合於《老子》書中對「道」的變化性與其生成意義的體會與說明；據此，我們可以說，「道」的「動能」是處於「動」、「靜」相互調和歷程中所得以進行之結果。透過對於這種「動能」的了解，我們可以深入得知，《老子》思想的本質並不是一味朝向「反向思考」的奉行者，在「反」（返）的歷程中，回歸到生命的總體價值上而言，才是「超越」生命的唯一方式；《老子》的「反向思考」之核心與其「超越意義」，正是建立於生命平衡的基準上而顯其可貴，其中的關鍵深切言之是「中道」精神的表現。

所謂總體價值正是指：當處於「動」的狀態時亦能思考「靜」的存在，當處於「靜」的狀態時亦能思考「動」的存在。對生命整體性而言，「前進」是相當重要並且需要關注的議題；然而其思維轉折的價值，正在其能透過「正反調和」的歷程而展現出具高度和諧意識的生命觀。如果這是一種「動能」，那麼這「動能」是透過「自省」的模式，在不斷察覺生命的種種可能下所持續推進的。我們可以說：「反者道之動」的「反」，以及「弱者道之用」的「弱」，所開啟的「動」與「用」，深具「靈活度」與「創造性」；因為，它們正是處在能「正反調和」與「剛柔並濟」的狀態上。

所以，我們必須再度重新檢視《老子》所謂：「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。」這句話。在過去的解釋中，我們簡略地從單向的反推思考而論，認為因其「不有」所以能「生」，因其「不恃」所以能「為」，因其「弗居」所以能「功成」。大致而言，這樣的推論並沒有錯誤；然而，這樣的簡略推論似乎還有些許瑕疵，不能進入《老子》思維的核心。因為，一旦我們極度關心於「不有」、「不恃」、「弗居」的「否定」語言情境時，我們的心思事實上只是進入了另一種「極端」而已，這種「極端」足以讓我們暫時接受自我的推論，而誤以為藉此就能與它們的「相對面向」—「有」、「宰」、「居」—達到某種程度上的平衡。因而，在這種局部性與片面性的思考中，容易將《老子》

思想的內容往另一個偏執面向靠攏，進而因此以為《老子》的思想中存在某種「消極」的態度。

值得注意的是，「相對思維」之所以能被提出與進行，其論述的基礎並非單只依靠於「相對面向」的提出而已；一個成熟且穩健的相對思維，必須先建立在對「對象」的存在事實進行全盤性的理解與體驗；換言之，在提出「不有」、「不恃」、「弗居」的思考面向之前，我們必須對「有」、「宰」、「居」有相當程度的思索與了解，甚至我們也必須尊重「有」、「宰」、「居」的立場。倘若要培養一種完整且賦有「全面向度」的生命品質，傾聽、理解、包融其「相對立場」中的聲音是必要的。

當然，思維的核心先由某種「絕對性」的面向出發，其向外推展的主要目的在於，能讓生命自我突破侷限；其中所歷經的翻轉，正是在不斷「相對性」的思維基礎上進行檢視與調整，最終所展現的是回歸到兩兩「相應」的狀態上。所以，「相對」模式的提出顯然只是一項方便的思維方法，因為它極為簡易且快速地觸及思維的核心，但其複雜的意涵卻不容我們以「對立」的角度來概括「相對」思維當中的「複雜性」、「豐富性」與「可能性」；依此，提出「相對」思維模式的主要原因理當是為了培養「相應」態度而準備的。「相對思維」的本質在其能拓展生命的種種可能，它能察覺到事物本身的可塑性，它亦能使事物不斷延展與擴充。

因此，一旦我們自心產生一種「立場」時，所有觀點的成立，也就同時意味著各種分化的開始。當《老子》提出所謂「不有」、「不恃」、「弗居」的觀點之同時，也正是要我們去思考我們既有的「有」、「恃」、「居」的狀態，從而在觀點與觀點的「對話」中去排除我們各自立場上（不管「有」還是「不有」）的盲點與缺失，甚至是彼此之間的衝突。「不有」、「不恃」、「弗居」的觀點提出，是提供我們另一個觀察事物的角度，而絕非要我們採取「不有」、「不恃」、「弗居」的觀點而不放；實際上它們不但成功地啟動了「有」、「恃」、「居」的自省能力外，也

同時在反省著自己的思維內容（「不有」、「不恃」、「弗居」也同時在反省自己）。所以，「不有」、「不恃」、「弗居」是生命省思後的「謙虛」品質，而不是一種被簡化解讀之後的反對聲浪。換言之，「不有」、「不恃」、「弗居」的提出不是為了要有「生」、「為」、「功成」的結果；「不有」、「不恃」、「弗居」的提出，是要讓生命自己能自己觀察到「我」與「非我」之間的平衡與和諧。

從另一個層面來看，「不有」、「不恃」、「弗居」在「有」、「恃」、「居」的相互調和之下，所謂的「謙虛品質」不再只是一味的謙讓而不為；經由調整後的「不有」、「不恃」、「弗居」，是自然而然地展現出生命對自身領悟的本有能力而已，而絕非是陰險巧詐與謀略的代言，也不會朝向「消極」的進路。相對而言，「有」、「恃」、「居」在「不有」、「不恃」、「弗居」的相對調整下，不再是自視甚高的自我，也不再只是「假性」的積極態度。所謂的「積極態度」有了更為深刻的意涵存在；此時的「積極」，所展現的不再只是一味的追尋與前進，因為「假性」的積極只是盲目的欲求與無謂的追隨而已。依此，盲目的動力似乎不能代表此時的狀態，經由調整後的「生」、「為」、「功成」，是自然而然的「生成」、「變化」與「成長」，一切正處於和諧的狀態中持續前進。

據此而論，「生」、「為」、「功成」的狀態，是經由「有」與「不有」，「恃」與「不恃」，「居」與「弗居」之間的相互調和下所產生的，這實質上應證了《老子》所言的一句話，即「無為，而無不為」¹⁷的真實生命狀態—在生命的歷程中，我們勢必要碰觸許多問題與疑難，但這正也代表著我們的思考是在進行的，以及證明我們之所以可以存在之關鍵；然而，我們卻必須這樣藉此訓練自己（生），即我們不能對任何的一時的結果獨斷下了自以為是的定義（而不有）。

最終我們可以認同的是，在「不有」與「有」的調和之下，「生」被啟動了；在「生」的運作中，能實際回應出「不有」的謙遜品質，以及「有」的具體意義。在「不恃」與「恃」的調和之下，即能引領出自然而然的「為」；而這樣的「為」

¹⁷ 《老子·第三十七章》。

便能自行而「不恃」但也有所「恃」。在「弗居」與「居」的調和之下，即可穩定「功成」的結果；而「功成」即能展現出「弗居」的態度，以及「居」的安住意義。「生」、「為」、「功成」將體現出一種生命可以在平和狀態中持續發展的「中性品質」。

嚴格來說，「生」、「為」、「功成」的狀態是「中性」的，以道家的語言來說，正是「自然而然」的狀態。是經由省思、調整、融合之後的狀態，這是一種經由全面考量且關照後的「和諧」狀態，也就是回到它能自行的生成、運作的「中性」狀態。這種「中性狀態」因立足在兩兩相互影響且相互調和的氛圍中，所以當它以「恃」的方式看待事物時，則能叮嚀自我不能自視甚高而獨攬一切；相同的，當它以「不恃」的方式看待事物時，卻也能叮嚀自我不能過度消極而無所作為。正值這些聲音被包含且相應時，那麼萬物則得以運行（生），萬物則得以發展（為），萬物則能安身且立命（功成）。

我們更可以說，「中性狀態」時時可以接受考驗，它不會因有其作為而自滿，而沉溺其中；也不會漫無方向地遊走兩端，而顯現出消極的態度、極端的虛無主義，乃至鄉愿的性格。如果我們只是一味地從狹隘的反推理論去看待《老子》，而定之為因其「不有」所以能「生」、因其「不恃」所以能「為」，以及因其「弗居」所以能「功成」的話，那《老子》思想的可貴終將只是被窄化為一種「目的論」或「陰謀論」而已；因為我們思考的化約，《老子》思想中的省思意義與其融通歷程，則極有可能被深深埋沒了。那麼，對這種「中性狀態」的呈現而言，其實某種程度上我們可以稱之為「真」，這正如儒家語言中所講的「誠」。

第三節 各種聲音可以齊響—沖氣以為和

從對「相對關係」的體認上再持續地擴充，《老子》之「正言若反」的精神訓練，實旨在培養生命的包容力與創造力。「正」、「反」思維是一種持續處於動態歷程中的思維，其將從此時的「平衡」朝向更為「平衡」的狀態前進。一個「平衡點」的真實面貌，不是靜處於兩端中央的支撐點；一個真實能展露其「平衡」的「平衡點」，正在於它沒有所謂的固定的樣貌，它正因應於事物之不同條件的參與，而有所移動、有所不同。生命多元且複雜的條件聚合與分散，將提供我們更多在思維上的參照；所謂「沖氣以為和」的思索，正是由此「中」朝向另一「中」的進路。

進一步地，當我們將「兩端」的假定拓展為三種、四種，乃至各種不同的聲音時，思維的廣度與深度就必須進入真正所謂的「全面」考量，真正的「全面性」考量將觸及更多無法預知的變化與種種可能。「全面向度」不因反對而反對，不因提出相對思維而顯現出其自身的極端，更不會因此使自我之論證朝向矛盾的循環當中；「全面向度」的思維模式不是消極的相對主義（兩者皆可而沒有主見與方向），也不是極端的相對主義（只為了反對而存在）。「全面向度」的精神正在於我們深知一件事實，即隨時認清「知不知」的道理，以及對自我進行叩問的品質。《老子》說：

萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。¹⁸

所有的事物總有其最為簡單的兩個面向，在陰陽兩極的關係中，《老子》告訴我們，陰陽兩極同時都在我們生命個體中具足，只是顯現的比例不同而已；每一個生命體都有他自身的能力，這種能力就是要在這簡單的兩個面向中不斷思索與學

¹⁸ 《老子·四十二章》。

習，進而找到他們之間最合宜的狀態。根據《老子》另一條材料得知，生命在其根本質地上就涵蓋這種全面性，其言：

含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。¹⁹

「赤子」（嬰兒）之所以能展現生命的純然與其厚度（深具及大的潛能），乃是在於它本身具足了「牝牡之合」的條件，但卻不受此條件的過度分化而干擾其中。所謂：「全」，是指嬰兒的生殖器官；帛書《老子》乙本作「未知牝牡之會而媵怒，精之至也」；「媵」字亦作「峻」字，河上公本作「峻作」。而所謂：「媵作」亦作「峻作」²⁰。其原意是指：赤子在其不懂男女交合的情形下，卻能全然保有其勃起的狀態；其意味著陰陽各具，卻能相為交融而無所妝飾與作態；其中所呈現的生命狀態是：全然飽滿的生理與心理，其精神將不受事物而左右。從思想的寓意來看，實包含兩種對等條件的參與，即陰陽的持平，以及相互之間的學習與包容；深入而言，這是生命平衡之自然狀態。《老子》藉此象徵來說明生命中的一種全然性（自然的狀態），以及在這種全然意義底下的一種平衡與穩定。所以，相較而言，一旦各自偏頗於一方，執著於男女各別之情慾作用時，則生命的全然性便會受到干擾，最終則既不知調和其中，亦會同時走向破裂。

這證明一項事實，萬物實有其相互交融的品質，這種品質可以引領出生命的

¹⁹ 《老子·五十五章》。

²⁰ 高明論及：「媵」、「峻」同字別體，「媵」、「全」同音相假，在此均指男性嬰兒之生殖器。河上公注：「赤子未知男女之合會而陰作怒者，由精氣多之所致也。」猶謂尚不知而且無兩性交媾之理與欲之赤子，生殖器何以充盈翹起，乃因體內精氣之充沛，純屬生理之自然現象。參見高明：《帛書老子校注》（中華書局，1996），頁94。

王弼本作：「骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。」參見王弼：《老子王弼注》。日 石田羊一郎刊誤（台北：河洛圖書出版社，1974），頁77。

陸德明《經典釋文》曰：全，如字。河上作「峻」，子和反。本一作「媵」。說文：子和反。又子壘反。云：赤子陰也。字垂反。參見陸德明：《經典釋文》。孔子文化大全編輯部編輯（濟南：山東友誼書社，1990），頁1413。

強韌性。從「韌性」來形容只是方便語，所謂：「骨弱筋柔而握固」、「終日號而不嘎」，實際上只是思維推論上的方便而已；《老子》思想的核心仍在其「精之至也」與「和之至也」的狀態上，因為，唯有兩者相融平衡才能呈現其中的「生命力」。我們可以這麼說，「精」是其中經由相互（陰陽關係）調整之後得以發展的條件，而「和」是其中相互調整的狀態與歷程。

換言之，陰、陽之間的關係（牝、牡）雖然可以被簡化為一種所謂「對立」狀態的模式上，但這似乎不再只是《老子》所要關懷的重點，在一般所謂「對立」的條件顯現中，「合作」關係與「相融」的本質似乎是必須被注意的，而之前所論述的「自我認識」（陰陽之間它們必須相互學習與成長）的思考也必須被開啟；極為顯著的，誠如之前的論述一樣，陰、陽之間的關係正建立在「對等」的互動上，而不是相互排斥，或化約成陰陽相加除以二的情態而已；它們隨時保有相互「進退」的機動性質。

「負陰」與「抱陽」，事實上可以暫時被看成兩種狀態：即「負陰」是柔弱的精神，「抱陽」是剛強的精神。然而，當兩種狀態相互參照並進行融合時，關照的核心將移轉到對任何事物在發展與進行時的變動狀態上；他們之間的實際狀態是「相輔」的，整體關係呈現出一種「呼應」的節奏，並且依據其整體之變動而從中調整彼此之間的位置。由此觀之，原先彼此的「定位」是有的，但不會就此將自己鎖定成為是唯一的一種可行的方式，因為《老子》所要關懷的是它們所要開展的是他們之間的融通品質與精神。

陰陽之間之所以顯現比例不同，不是見風轉舵的聰明，也不是識時務為俊傑的應變能力；它們之間只有一項共通的堅持，那就是對「和諧」的尊重與維護。此時則進入到《老子》所謂「沖氣」的狀態。「柔弱」將參考「剛強」的觀點，「剛強」也能體會「柔弱」的立場；它們將重視在彼此調整狀態下所要面對的下一個可能轉變的事實—兩兩交融，而又能不斷推出新局—這是「負陰」與「抱陽」兩者之間最為重要的「共鳴」點，也是能被視為一體的主要原因。

「沖氣」的第一層意義，是針對「陰陽」之間的調和進行觀察，但「沖氣」思維實際給我們的第二層啟示，是對「各種聲響」的包容能力，以及對這種包容力的培養與訓練。第一層的意義是建立在思想的推演上，是將事物的運行基礎提出來；而第二層意義則落實到生活中的運用，同時認清事物運行的複雜性與多樣性。

據此，「沖氣」正意味著更多條件的參與，以及從中獲得其轉化與調整之條件。將可能介入的條件轉化為參照的聲音，藉由這層思考的推演，讓生命的質地提升至更為「豐富」的狀態；這樣的「多樣性」首先提供相互思索的基礎，進而能促進彼此的調整機能，乃至從中建立起不斷需要更新的依存關係。這裡以「豐富」的狀態稱之，而不以「好」或是「理想」來說明或界定此種狀態，實際的原因是在於「沖氣」的本質原來就站在其多樣與變化的基礎上；正因為有了這樣的思考意涵，生命的整體性是在體驗其各種條件的「平等」，以及他們之間的「平衡」關係，而不是在探尋一個「最好」的狀態。所謂的「理想」狀態就是無時的感受到自我的「不足」或是「不理想」的狀態，唯有從這層反思中才能跳脫自限，也才能與他者相互參照、共同認識而相容；那麼，所謂的「好」才能有進行的可能。

這裡所謂的「平衡」不再只是兩個端點的「中心點」，這一個「平衡點」隨時都有可能移動，自然而然的移動；因為，外來的條件隨時可能參與其中，進而改變事物的發展。因而，這裡的「平等」是相互學習的精神，他們之間甚至可以彼此欣賞。那麼，所謂的「多樣性」態度，將一直保持在「中性」品質的呈現上，它將時時接應事物的轉變，這是一種「應」的態度，是「和諧」的本質，也是一種面對事物不定性的最佳「方式」。然而，任何形式都可能不被明顯地提及，因為「應」就是本身的實際參與，而非理論化的陳述，「應」將顯現在其對「形式化」的破除與再推進的歷程上；其緣由在於，這個「立足點」（各種條件相應之後的參照質）終將永遠地佇立在面對事物的變化上。

正值它不是一個被格式化的特定模式，所以「功能」沒有被設定，換言之，「功能」並沒有被指向於只是任何一種作用而已，「功能」實際上誠如之前所言及的，是一種「機能」的呈現，是關乎於全體性的和諧運作，而不是單一面向的掌握；所以，從另一個角度來看，「功能」其實是不需要被表述的，因為事物發展條件中的「能」不想被窄化。據此，「沖」沒有滯留在只是一種形容語句的階段，「沖」的底蘊實際上將表現出無限的創造力。正所謂：

道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。²¹

依據王弼的看法：

夫執一家之量者，不能全家；執一國之量者，不能成國；窮力舉重，不能為用。故人雖知萬物治也，治而不以二儀之道，則不能贍也。……沖而用之，用乃不能窮。滿以造實，實來則溢，故沖而用之，又復不盈，其為無窮亦已極矣。²²

所謂「一家」與「一國」的角度似乎不能進入「全面性」的思考，單一性的空洞與缺乏容易造成自我膨脹，以及對事物多樣性的不尊重；它們的「考量」將受限於它們的自我限制上。唯有當思維體系轉向相互參照時，作用才可能被啟動，而作用本身也才可能是「活潑的」，並且是「健康的」。「二儀」之道採取了相互學習的態度，站在此處而思索彼處，這樣的態度不僅能培養自我的品質，更能使生命朝完全發展的可能性有所提升；這便是所謂的「健康」。更深入而言，所謂「二儀」實際上不只包含陰、陽兩處條件而已，誠如我們所論及的，「二儀」所開啟的意義，是從面對自我的「省思」開始的，這種省思作用接連帶動的正是參照作用的發揮。從王弼的解釋中得知，事物的成就實際源自於它自身的「謙受益」而

²¹ 道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗；挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。《老子·第四章》。

²² 參見王弼：《老子王弼注》，頁5。

不是「滿招損」的停擺狀態。

根據王准的看法：

所謂：「道虛而用之或不盈」者，蓋言「道」以「虛無」為其性用，故似或非「實有」也。嘗試言之：所謂「虛無」者相對於「實有」而言者也。實有，指具體之「事物」；虛無，指深微之「玄理」。此言道以虛無而深微之玄理為其性用，故似或非實有具體事物也。世俗固多知老莊貴「虛無」，鮮能識其深義。²³

相當明顯的，王准以「體用觀點」來說明「沖」的狀態。我們可以這麼說：「用之」，所呈現的是「道」的實質作用（這是落實於事物中的種種作用）；而「不盈」，則是能說明「道」有其含藏的種種可能性（而這是含藏於事物發生作用前的任何一種可能的作用性）。就整體而言，可以跟我們論述接軌的是，「道」是深具可被開發的狀態，「沖」所呈現的是一種可以不斷進行「重組」的狀態，並且從中不斷發覺不同的「作用性」；這種型態正是所謂的「活潑」。

而陳鼓應的詮釋是：

「道沖」即是形容「道」狀是「虛」體的。這個「虛」狀的「道」體，像是萬物根源。它不斷是萬物的根源，而且它所發揮出來的作用是永不窮竭的（這可見老子所說的「虛」，並不是空無所有的）。這和第五章上的說法是一樣的：天地之間，其猶橐籥乎！虛而不出，動而愈出。「橐籥」是形容虛空的狀態。天地之間雖然是虛空狀態，它的作用卻是不窮盡的。²⁴

陳鼓應就此也提出這樣的引申論述：

²³ 參見王准：《老子探義》（台北：台灣商務書局，1982），頁20。

²⁴ 參見陳鼓應：《老莊新論》（上海：上海古籍出版社，1997），頁30。

「道」體是虛狀的。這虛體並不是一無所有的，它卻含藏著無盡的創造因子。因而它的作用是不窮竭的。這個虛狀的「道」體，是萬物的根源。在這裡，老子擊破了神造之說。²⁵

對於陳鼓應的看法，我們是肯定的；「沖」所呈現的作用狀態是無限的，是具備活力的。所謂「擊破了神造之說」，是還給每一事物在其自我認同上的基本尊嚴，讓一切的運作回到事物與事物本身的互動性上，讓它們自深彼此產生對話，使之干擾減至最低；如果這種自然運作的機制能呈現，那麼這種「整體」才是完整的，不是破碎的。神的主宰性與其絕對性，在此似乎是被穿透的；《老子》的思維不是毅然決然地放棄所謂的「神造之說」，《老子》是在反省的質地中進而提升「神」的精神與意涵。「道」的品質是謙卑的，它不以主導性的角色來看待事物，唯一尊榮的品質是在於它能不斷地自我學習（道法自然）；回到事物各自彼此的相互學習中，每項事物都是「道」，「道」更能在事物彼此之間的相互調整與融合之中開展出來。我們要如何保護一處森林？其最好的方法不是造林，最好的方法是「不要干預」這座森林。

從三家的解釋中得知，他們極度肯定「沖」（古解是「盅」）的作用意義，以及它所能被容納的種種作用性原則。正值保有這種作用性，所以「沖」的狀態有其發展方向，但沒有被鎖定於一種固定的模式（方式）。「沖」才可以被進一步引申為「含藏」、「孕育」與「變化」。然而，縱使他們提及問題的核心，但卻只能停留於對事態的形容與表達；對於《老子》所謂的「道沖」解說，還尚待論證與剖析。「道沖」的本質與結果被發現了，可是少了對「道沖」之發展與其歷程的論述。例如：為何可以「無窮盡」？為何可以「為其性用」？又為何可以有其「創造力」？倘若我們之前所論述的方向無誤，那麼對這些疑問，我們是可以解決的；站在這些註解之上，我們可以進一步論證並適度地提出一些補充，便能讓「沖」的思維精神更具意義。

²⁵ 參見陳鼓應：《老子註譯及評介》（北京：中華書局，2007），頁77。

從本論文的論述方向言之，「沖」不再只是「孕育」、「含藏」與「變化」等狀態描述或其表象意義而已；在這樣的隱喻當中，「沖」更意味著它自身必須進入「傾聽」與「消化」的狀態，它必須進行吐納，吐納各種不同的觀點。在各種聲音的交融當中，誠如一個和諧的演奏，各種聲音將一一呈現各自所擁有的特質；任何一種樂音（觀點）的存在，都將顯現出有其必要的部分（用之），但任何一種樂音（觀點），將不會以突顯自我的存在而存在，而顯得各據一方（不盈）。「沖氣以為和」正是這種和諧狀態之表現與總稱；歷程中，因「不盈」所以能時時「用之」，因「用之」所以能時時「不盈」。

「沖」正表現著不會太過，或不會有所不及的和諧狀態；所有的聲音，將恰如其分地找到各自的定位，並且發揮它們於當時最為理想的功能。如果從整體來看，「定位」的意義，其實不再只是表現各自的樂音特質而已，而所謂真正「功能」之發揮正，也展現在各自相互輝映的狀態中。據此，所謂的「虛無」實際上是超越實與虛的狀態，它實質上也同時包含了實與虛的條件；站在之前「沖氣以為和」的論述基礎上，條件其實是千變萬化的，而各種條件也都在相互揉合當中。正因如此，「虛無」才有它發揮作用的可能；正是因為它處於隨時相互參照各種聲音，所以它才有創造的活力。那麼，這種「為其性用」的狀態其實是相當「活化」的，對於這種特質，我們可稱之是「中性」的；因為，這種「中性」包含自謙的品質、相容的能力，亦即轉化的機制。這種特質將持續保持在平衡的狀態中，並且隨時接迎任何一種條件的參與。

換言之，「道」是如何呈現其「孕育」、「生成」、「含藏」的狀態的？其實是在於它自身「中性品質」的呈現；各種聲音的態度將是謙卑的，它們的聲響是和諧的，它們之間的關係是和睦且合作的。我們以為，「沖」的確切意義是在於《老子》對於「道」的一種整體運行上的表述，其中包括本質的認定一道的「豐富潛能」、活動的體驗一道的「轉化機能」，以及它最為重要的人文精神一道的「自省意識」。就整體而論，《老子》對「道」的體驗也是從「中」的思維開出，而又回

到「中」的狀態來進行。

在生命的歷程中，遭遇「困難」並不會使之陷入「困擾」當中（每一項條件的變化，都有他實質的意義）；而對於「功成」的狀態也不會因此而感到「欣喜若狂」。阻力可以轉化為助力，助力可以昇華為協力。

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。²⁶

對於生命的體驗，將時時處在兩端的「平衡」與「融合」的基點上，生命時時都在這基點上展現其自身的安然；《老子》將這種生命品質稱之為「自然」。然而，「自然」的狀態絕對不是「無感」或「無思」的現象，其本質是有所「思索」的；理由是，這項「平衡」的基點隨時都在做「調整」，它不是「靜止」不動於天秤兩端的中心點，它是隨時而應於其兩端在其整體產生變化時的「活動」支點，它讓生命更為茁壯。所以，「抱一」的真實意涵是站在兩種相對觀念之中，並且隨時進行相互之間的對等反思；「一」很顯然地不是唯一，也絕對不是自我；相當明確的，「一」是全體互動的關係，「一」是相互傾聽的原則。

相互傾聽的特質說明了各自尊重的態度，而全體性的思維則能顯現其和諧運作的機能。我們甚至可以觀察到，在這些「曲」、「枉」、「窪」、「敝」、「少」的姿態中，它們呈現的其實是包容與接納的精神，在那些原先只是被視為是柔弱的形容中，事實上已經相融了剛強的元素；所謂的「全」、「直」、「盈」、「新」、「得」，正是柔弱與剛強相應的結果，它們指向的其實是「中」的全面狀態。誠如觀點與觀點之間的互動，以及更新的觀點可以再被提出一樣，「抱」的意象所顯現的是吸收與融合，以及在吸收與融合之下所開出的新局。如果我們能了解這一點對生

²⁶ 《老子·第二十二章》。

命的觀察與體驗時，我們才能真切地去感悟《老子》所謂的「柔弱勝剛強」的真諦。

在正、反的兩極對等關係中：「不自見」正說明著，在正與反的相應中，各自將不以自我為自我；「不自是」正說明著，在正與反的相應中，各自將不以自我觀點為唯一觀點；「不自伐」正說明著，在正與反的相應中，各自將不以自居其功勞與成就；「不自矜」正說明著，在正與反的相應中，各自將不以自我之功成而感到驕傲。由此觀之，《老子》所言之的「明」、「彰」、「功」、「長」，是觀點與觀點之間在經兩相平衡之後的「真實」狀態，並且是有其發展性、有其具體之意義的一事理與萬物的進行是有其確切的「方向」的，而不是「盲目」的（其中有所「明」）；事理與萬物的進行是有其「意義」的，而不是「消沈」或「無物」的（其中有所「功」）；事理與萬物的生長與變化，正依據於這種「調和歷程」而能綿綿不斷地進行（其中有所「長」）；事理與萬物將展現他們最為「自然」的一面（其中有所「彰」）。

事實上，《老子》所謂「明」、「彰」、「功」、「長」是經由各種觀點相應與調和之後的狀態，它們持續走在「和諧」的進程上，它們的品質所展現的狀態理當是「中性」的；「中性品質」要時時接應，並同時成長，正所謂的「道者不處」²⁷。所謂「有道者不處」的真實意義是在於：「道」不以任何一種觀點為觀點，不以任何立場為立場；它時時保持「沖和」（沖氣以為和）的狀態——「道」的品質將保持在「中」的立場上，某個意義說來，「道」一點都沒有自以為是的色彩。

²⁷ 《老子·二十四章》中，也有同樣的看法。所謂：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。其在道也，曰「餘食贅行」。物或惡之，故有道者不處。

第四節 活絡的生命體—吾不知其名

從所謂「知不知」的基礎思維之精神訓練開始，《老子》的思維本質正是讓事物本身的詮釋權交還給事物本身，讓詮釋的空間保留在能有所活化的狀態裡；所謂的「定義」將因此而必須時時接受多方的檢視。這正是道家的「中道」。對於方法、形式《老子》不是予以唾棄，也不是放棄，更不是因此而對生命採取虛無、放任的態度；所謂的「完善」，就是在於體認到其中之「不完善」的思維歷程上而成立。《老子》希望生命的「方法」能「大方無隅」，生命的「形式」能「大象無形」。《老子》「正言若反」的思維核心，將提供一個活絡的思維空間（沖—虛—中）。

在生命的種種現象的體驗之下，其伴隨而來的是一種「常態」上的穩定性質，而不是因其激動與泛情緒化所導致的「偶發」現象。所以《老子》相當細膩地提出其對這種「常態」的看法，以及對這種「全面向度」真切之體驗與據實之評價。其言：

吾不知其名，字之曰道，強為之名，曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。²⁸

在此，《老子》表明了對事物的一種基本觀察，即許多事物是無法用言語來形容的，而事物的種種變化更是無以預知的（這種態度恰恰也是對於自身的觀察）；站在對「中性品質」的涵養歷程上來說，《老子》不但採取了「還原」的姿態，它更藉由「還原」的歷程來「開展」出新的格局。如果從這裡與孔子所謂「溫故知新」的思維意涵相互接連，那我們的比擬是有意義的—《老子》在「省思意識」上則注入了更多養分，除了人們以為的聲音之外，傾聽宇宙之種種可能將是我們所需要的；他們雖然異曲，可是同工（孔、老都是站在自心謙卑的基礎上來進行

²⁸ 《老子·第二十五章》。

思索的)。

「吾不知其名」將顯示出「知不知」的謙卑精神，這讓自身保持在一種基本態度上，即隨時處於「中」的狀態裡；「沒有定義」不是為了成為「一種定義」而提出的一種目的論，「沒有定義」的態度也不是要摒棄「定義」的實質意義與價值而出現的簡化辯證，「沒有定義」更不是一味的誠如「懷疑論者」所信奉之「一切不可信」的浪潮；「沒有定義」的確實要義是為了要接應更多的可能性，以及讓自身所堅持的唯一獨斷、意識，以及觀點的主導性質降到最低。

誠如「一」的觀點一樣，「大」不僅涵蓋了事物豐富的多樣性，也同實體現出事物在本質上的共通性。從多樣性的意義來看，則能提供我們對許多事物在其不同狀態中彼此可以參考與學習的條件及價值；而就其共通性來說，則能回歸到事物可以相容的基本原則上來進行調和。「大」的思維，正可以表明無限擴充的基本調性，所以《老子》附帶以「逝」來說明事物的浩瀚，更以「遠」來呈現事物的弗屆；然而，「大」也同時可以指向於是自心的謙卑，它指向對自我的叩問與收攝，所以也可稱之為「反」(返)一越見其「大」，越顯自己的「渺小」。

根據裘錫圭的看法，「逝」在古本有「衍」的聲音與意義，並且可以訓詁為「溢」，有其延伸、擴大、超過等引申義。而廖名春則以為，「遠」在古本中，應當讀為「轉」字異構，而且有其轉變的意義。²⁹如果這一個意象群是成組的概念，那麼「逝」就不單單只是一味的擴充，它尚且需要「反」來整合(每一次的擴充，就是一次自省；每一次的外在條件參與，就是一次重新組合)；換個角度來說，所謂的「遠」，就不只是無限性的自得與意滿，因為「遠」必當在學習的基本態度上進行自我的「轉化」，才能顯現其「大」的真義(「大」其實是縮小自我，而含納他者)。

²⁹ 參見劉笑敢《老子古今：五種對勘與析評引論》，頁 287。同參見裘錫圭〈郭店《老子》簡初探〉《道家文化研究(第十七輯)》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999)頁，48。同參見廖名春《郭店楚簡老子校釋》(北京：清華大學出版社，2003)頁，223。

也就是說，在這樣一個「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」的成組意象群中，《老子》希望生命能不斷接受淬煉，在每一次的吸收過程中，都能擴充自身的條件並反哺自心的思考內容，進而讓整體思維的維度趨向於完整性與全面性。

《老子》使用了大量的形容詞來描述生命中這種「全面向度」，「大」極可能是其最終且最為理想的選擇；勉強為之「定義」，正是在其「沒有定義」的狀態中來尋得最為恰當的「定義」，這樣的方便之語，事實上蘊含著在思維歷程上的揉合與轉化；也就是說，「定義」必須隨時接受「再定義」，這樣的狀態正是「沒有定義」的最佳寫照。劉笑敢對此認為：

「道」是確實性與模糊性的統一，是我們無法確知的世界之總根源和總根據的一個不會過時的象徵符號。對於世界的總根源和總根據的任何確切的解說都會被補充和替代，而總根源和總根據的符號確可以容納任何新的發現、新的理解，因此永遠不會過時。³⁰

從整體思維切入，劉笑敢之見地與我們的論點相為謀合，然就本論文之論述核心以為，「大」的實質性質理當是「中性」的展現，因為「中性」可以隨其時空的不同，進而展現出它活絡的本質；「中性品質」將站穩一項原則，即面對任何一個特例而言，都能成為自身可以學習與參照的對象或條件；所以，在每一次的補充或擴增的歷程中，就是展現出所謂的「大」運作，而在每一次補充或擴增的自我超越，正是「反」的精神，這便是對「反」之思維之最佳詮釋。

「反」，讓每次在增廣見聞的基石上，都能隨時保有「謙卑」的態度（自我檢視）；「大」，則使之生命的自我檢視，能應證在許多無可預知的變化上（參照他者）。「大」與「反」的思維是如何可以接連起來，並且進而成為一種「迴轉」型態的思考模式的？其理由相當平實，即「自我檢視」正是等同於「參照他者」；最終，使之生命持續展演而擴充。

³⁰ 參見劉笑敢《老子古今：五種對勘與析評引論》，頁 297。

相當成功的，《老子》正是站在「知不知」的基礎精神上，讓事物的詮釋權還給事物本身，讓詮釋的空間保留在能有所活化的狀態裡。更加精確地說，這樣的詮釋空間是站立在自身與他者當中，這樣的詮釋權是被放諸在自身與他者之間的平衡互動上才能得到更為清晰的表明。

《老子》並沒有引領我們走向因為分析而形成的分化中，《老子》相當清楚地在分析歷程中得到思維的統一與融合。「反思」絕對不是單指保持在「反」的思考型態中而已，「反」的提出正如我們論證的核心價值一樣，是為了展現生命可進行並達到的平穩且和諧的狀態；也就是「正反達中」的狀態。

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。³¹

思維的統一與融合正展現在「虛」與「靜」的方便形容上；因為我們深知，「虛極」與「靜篤」絕對不是滯留在「虛無」與「靜止」的情況裡；「虛極」必須對於「實」的內容要有所理解，而「靜篤」也必須對於「動」的條件要有所接應。嚴謹地說，「至虛極」是能在其「虛」與「實」的相輔位置上維持最多的參照條件；而所謂的「守靜篤」是能在其「靜」與「動」的相成關係下保留最佳的活動空間。所以，「萬物並作」的道理是這樣的：因為「虛」與「實」、「動」與「靜」都能進行反觀，它們各自「退讓」，卻也因此而能彼此「前進」，當事物進入相互參照與調和時，即是所謂的「並作」。那麼，「觀復」（返）的態度極為顯明的不是一味的「反」；「觀復」實際上是為了「生成」而準備的。正如書法的基本原則一般，欲右行者則必須由左起，欲下行者則必須由上起，圓融與渾然正表現在兩者的調和與呼應上。

³¹ 《老子·第十六章》。

「明」的意象當然是光明與潔淨的，但是「知常曰明」的「明」是在站「通曉一切」的意義上才能突顯它思維的價值的；在這一層引申意義上，「明」必須同時知曉「黑暗」與「光明」存在之道理（事理總有兩面，也就是所謂的「一切」），這才是一個深具「中肯」的思考，也才是「全面」的維度，更重要的，也才能從這樣的基礎上不斷進行檢閱事物的「常理」。所以，我們可以這麼說，「知常曰明」的「明」不再只是「光明」的意義而已，它的「光明」必須要對「黑暗」有一定的認知才能成立；我們更可以說，真實的「明」，正是能時時叩問自身的「不明」才能證得其「明」。

《老子》相當清楚地說，「知常」的基本態度是「容」。從「容」的引申意義來說，實包含著「傾聽」、「接納」與「調和」；如果要達到「明」（知常），我們必須要先懂得「包融」一切事理（容納）的道理，學習思考我們的不足。所謂「容納」絕對不是無條件的接受一切，「容納」是讓一切可能參與的條件相互激盪，在看似破裂的歷程中，找到成立的可能，更可在每一次的成立當中，力求下一次創新的到來；真實的「容納」精神是相當「公允」的，這不單單只是對於外在條件上的「公允」，這等「公允」還需時時反觀來看待自己，「公允」正建立在「自我省思」與「參照他者」的平衡上。

所謂：「有容乃大」，這是一個持續不斷讓自身成長的歷程，正因為其「不自滿」所以才能有所「受益」；「公」則顯現一項事實，即「中性品質」將以其最大原則—靈活性—持續前進。從「正反達中」的思辨來說，「達中」的意義，便是不斷進行條件的整合，而不是斷然地接受只能是在某種固定的狀態，或是易言自身已經是「中」了。從「知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆」的整體論述當中得知，《老子》體現了「中性品質」其最為可貴的本質，即能不斷接受新的評價與詮釋。

《老子》對「中性品質」的韜養與呈現，可由底下四個字的譬喻來進行論證。其言：

大方無隅。³²

「舉一隅」而「三隅反」；在四方形中，任何一個角度，都將受到其它另外三者的檢視；這是孔門思想中最為重要的基本概念。被檢視者當以謙卑的態度虛心接應，檢視者則以趨向客觀的立場面對課題；這種「四方」狀態，確立了某種程度上的穩固。《論語》的思維核心理當與《老子》相應，他們各自的思維基礎都由「謙卑」開出；然而在其思維論證的歷程中，《老子》則採取更為深刻的自我檢視。關於這項假設的開始，正是建立在於：此「方」，是否可以是「無方」？

《老子》更進一步思考：「四方」可不可以接受突破，「方」可否能真正再度接受，並進行自我的省思，進而走向自我的超越以及群體的超越。如果這項假定可以成立，那麼生命的真正價值與其實際的體驗將還有一段更為長遠的路需要努力。這也同時可以證明並突顯一項事實，那正是：「中道」它自身必須是一條永無止盡的學習之路。在《老子》的眼中，所謂「有方」，的確可以提供某種程度上的參考價值，但是兩線相交的點可能有其不可避免的死角；然而這樣的死角產生，極有可能是方式被鎖定，方法日趨走向僵化所導致。為了檢視這個問題，我們必須對兩線相交所產生的角度再進行認識—檢視兩兩相融之後的狀態，是否可以達到真正實質上的平衡與穩固；倘若不行，則必須保有接受另一種聲音加入的基本態度。

《老子》不是反對「隅」的必然性，也不是反對某種「觀點」的出現，乃至於任何一項「觀點」的存在；所謂「無隅」的思考，不是要毅然決然地停止任何一種在「思維」上的運作或「價值」上的表述；透過「無隅」的思維，反倒是能尊重各種不同聲音的存在與意義。換言之，即能尊重各種不同的「思維運作」，以及多元化的「價值表述」。「無隅」的思維，不但沒有走向「虛無主義」的偏執，並且還可以在各種迴響當中彼此學習、彼此包容、彼此成就，使之「方」能在各

³² 《老子·四十一章》。

種聲響的相應狀態底下進而朝向「圓」以發展。

我們可以將《老子》所謂「大方」的隱喻思考視為是一個可以持續不斷被劃分的「多邊形」；當「多邊形」被持續以無限等邊劃分時，它的型態（生命的樣態）將一步步趨近於「圓形」。其中所謂的「大」，正意味著生命將有其無限變化的可能，而所謂的「方」，則意味著生命將有著各種不同於自身以外的條件來加以參與；正當各種不同條件相遇、進行調整，乃至重新組合時，此「方」就不再只是執著於「一隅」之方，此「方」是不斷在自我成長的「大方」。

「大」是《老子》思維的方便語言，「大方」的終究期盼，即是要達到「無隅」的狀態；對於「無隅」的最終理解，我們也可以稱之為「無方」。據此，這項假設的推演如果可以成立，那麼所謂的「無方」就不能等同於是「沒有方」。思維似乎進入到了第二階段，也就是要思考到「無方」的超越意義。「無方」絕非只是純然地處於一種所謂無意識的狀態，或輕易地被與虛無主義畫上等號；畢竟，「無方」還是「方」，只是此時的「方」，是一個可以不斷自我消融、自我充實，與自我超越的「方」。也因此，我們可以這麼說：因為時時涵養「無隅」的品質，所以才能有其「大方」的體現—涵養「無隅」，便是不執著於己見；體現「大方」，則是能在人間靈活地運用我們有限的生命，以發揮它無限的價值。深切的說，即是能活動於人間，又可以超越於人間；但必須說明的是，超越人間絕對不等同於離開人間。

一個思想的可貴終究需要回到實際的人間運作當中，才能顯現其「圓融」。所謂「人間」就是一個「方」—其意味著能實際地進入人間、參與人間，並體會各種不同狀態的發生；而所謂的「運作」，即是「大」—其意味著能在其多變的世態（事態）中進行自我調整。我們之所以能將《老子》所謂的「無隅」延伸至「無方」來進行思考，乃是依據於其思維是站在多元視野彼此之間的相互包容與成長的基礎上而成立的。「無方」的思維體現出一個整體性，這個整體是：所有的聲音都將參與其中，但它們之間沒有任何的一己之見。參與其中是「有」，沒

有任何的一己之見是「無」；有無之間能相生，所以「無方」的「無」正是超越於有、無的「無」。「無方」同時具足了「參與」（有）和「反省」（無）；一體總有兩面：因為反省，所以有了進步的空間（有）；也因為有其參與，所以沒有自是的一面（無）。「無方」不但能包含有、無的雙向條件，並且也能秉持經由有、無相互調和之後的共識，所以「無方」才能顯其「大」，「無方」才有其生命力。「大方無隅」，體現出一種不斷超越自我生命的品質與精神。

《老子》沒有創造任何理論或是所謂的方法，其思想所呈現的是一種「體驗」歷程，它所展演的是生命本然的狀態；在《老子》的種種語言表述當中，他自身正也同時間地在呈現他自己，《老子》正以一個「發現者」的身分來啟迪我們共同擁有且具共通特質的生命本質——老子與許多中國古老思想者一般，是一位「體悟者」，而不是一個「理論家」。《老子》所謂「多言數窮，不如守中」的思考，便是將自我投入這實際可以運作的狀態中來展演生命的多樣性，而不是藉此來發揮其論述，或言走向所謂永無止盡的分析路線。

陳鼓應在針對《老子》之「相對思維」的型態分析中提出四種觀察，其言：

一：相對的事物和概念是相互依存的關係（如「有無相生，難易相成，高下相盈，音聲相和，前後相隨」等）；二：矛盾、對立的雙方會相互轉化（如「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」）；三：對立面的一方發展到極限就會顯現出對立的另一面的特徵（如「明道若昧，大成若缺」）；四：注意事物向相反方向發展的徵兆——「微明」。³³

並且據此有了這樣的觀點，其認為：

老子辯證法沒有擺脫循環論的侷限，並且也未強調向對立面轉化過程中的

³³ 參見陳鼓應《老莊新論》，頁 82。

主觀條件。³⁴

在陳鼓應的論述中，我們可以肯定的是前者的某些觀點：事物的本質與其展現的型態其實是相互依存的、相互轉化的。然而我們也發現並且不能贊同的是，其最終的結論，即「相對思維」的深層義理如果只是被定位在「對立」或「矛盾」的循環體系中，那實在不足闡明《老子》的「反」，也無法從中洞察《老子》思維中的生命大格局；我們需要進行補充說明的理由是，陳鼓應與些許學人在其論述上有其簡化上的不足，並且在詮釋《老子》之「相對思維」時，只停留在「方法論」上，將其方法作為最終的目的，而使之停留在一種論證的侷限中。

我們要問的是：矛盾、對立的雙方是如何相互轉化的？它們之間的關係又將如何相互依存？既然是一種依存關係，那它們之間理當有其平衡點，其平衡點的探尋又是如何進行的呢？其次，所謂的「明道若昧」與「大成若缺」可以解釋成「對立的一方發展到極限就會顯現出對立的另一面的特徵」嗎？這些其實將有待商榷！最終還有一個核心問題，那就是：《老子》所謂的「微明」思想之理念只能是作為一種「注意事物向相反方向發展的徵兆」來詮釋而已嗎？換言之，所謂「微明」是單單只是呈現出往「相反方向」卻尋求答案解決問題嗎？我們更要問的是：「微明」在生命總體的價值上只是在表明一種「解決問題」的方法而已嗎？它實際的心境與態度到底是什麼？（這些提問證是要解決所謂「循環論證」的困境）這些看法終將需要進一步釐清與再詮釋，並且需要找到《老子》之所以對生命之序列重新安排的用意。

接連之前我們所綜述之內容與其論證方向而言，《老子》的正、反相對思維其最終精神理當是「中」的狀態；《老子》所提出的「反」，事實上不是矛盾與對立的循環論證，《老子》所展演的是對自我的再認識與相互之間的學習，「反」讓自身呈現在「中性」狀態中。「中」的觀點沒有「分化」的質地，也沒有意圖要「異化」這世間成為「常」或「不常」的對立；倘若《老子》思想只是建立在循

³⁴ 參見陳鼓應《老莊新論》，頁 82。

環論中，那麼《老子》自身也就會束縛自己，並使得自己走向矛盾的立場，終究讓生命的性格與調性只能停留在對一切的質疑上，這充其量只能是一位狹隘的懷疑論者，何以能言之為「微明」呢！？

據此，「微明」不能簡易被解釋成是「注意事物向相反方向發展的徵兆」，「微明」是參照並學習相反觀點的可貴之處；「微明」不但能注意到事物向相反方向發展的徵兆，「微明」更能藉此檢視自我，並透過檢視歷程來尊重他者；在非我與我、正與反、柔弱與剛強當中，尋得平衡之處。「微明」不是立竿見影的效應，它必須不斷經歷輾轉與揉合，才能顯現其健全狀態一明。所以，《老子》不是虛無主義、不是相對主義、不是消極意識，其思想所呈現的是「中性」的品質。它真實的思考核心是：如何提升並轉化我們生命的品質，讓生命朝向健康與圓融的質地前進。

所以，我們可以在此為「微明」提出總結性的補說：

- 一·「微明」的出發點確實是「反」；不過此「反」不是只停留在相對思維第一程序中的以「反」論「正」的「反」（或以「正」論「反」的「反」）。此時的「反」，更不是在相對主義底下的循環論證的「反」。「微」的意義即是：「反方」思索著「正方」，「正方」思索著「反方」；同時，「反方」也在進行自我的回顧，「正方」也在進行自我的回顧；所以溝通平台才能開啟，這個「反」是全體啟動的「反」，此時的「反」實已進入相對思維的第二程序，它實已進入「正反達中」的狀態。
- 二·「微明」的用意當然包含對問題的解決；不過解決問題的目的論不是「微明」的確切心境。事實上，「微」是聽取各種聲音的態度，當他者的聲音進入時，我的聲音也才有被參照的可能；這更呈現一個事實，「微」不僅在跟他者對話，實際上也在跟自己對話；「微」可以是向外的尋求，但別忘了，它也同時在體現對內的叩問。所以，「微」的意義不在於要思考如

何解決問題，它啟迪我們的是能否有接受問題到來之能力，確切地說，能培養面對問題的態度才是「微」的實質意義與精神。

三·「微明」的意義確實是要讓生命的眼界更為高遠而清晰；然而，所謂的「明」，不是為了拒絕「黑暗」而存在的。「明」是要我們培養一種精神，即是讓我們在「黑暗」與「光明」當中，乃至在各種光線變化的狀態下，學習可以看見事物在當下的實然與本然的狀態。「微明」沒有停止在爭辯上（相對主義下的循環論證），「微明」也沒有論證說自己就是「微明」了（「明」將建立在對自己「不明」的洞視上），「微明」將持續不斷與事物的發展同步（各種光影的確都在活動與改變）；因為，「微明」告訴自己還須朝向「微明」前進。

相對性的「辯證邏輯」最終似乎是可以被「停止」的，然而這種「停止」不是因為有其放棄的心理，或片面性地遵從所謂消極主義而產生的，《老子》對於這種「停止」的展演，正是建立在其對生命的洞視所產生的感召上；因為，「相對辯證」是方法上的選擇，面對生命的課題，相對之間的關係不在其打倒對方，它們真正需要學習的，是相互尊重的情操，以及有所寄望的未來。正所謂：「孰能濁以止，靜之徐清」³⁵。這樣的沉澱（徐清）不是為了某種「反對聲浪」而存在，它的發生意義是在於對生命總體的再認識；也就是說，不管「正方」的思考或「反方」的思考，都需要相互聆聽，混濁如何達到清澈，它必須在各種聲音都能展現其謙遜的品質時才能有所成就。所以這種「安靜」狀態（靜之）反能帶動起更多的思考空間，並且能在這樣的狀態中得到事物持續發展的力量；因此，「靜之徐清」顯現著正、反之間都需要反思的精神，這樣的意義將表現在總體性的「反思」上，這是相較於相對意義之上所開出的超越意義上的「反」。

其實，最終的狀態是不需要爭辯的，因為和諧的機制已經產生，生命之間的各自尊嚴將得到相互的認同；共榮取代了爭奪、吵鬧與傷害，相互學習取代了各

³⁵ 《老子·第十五章》。

自膨脹，「微明」的態度才能維持下去。「微明」的意義是：因為生命將持續地發展，所以事理也將必須接應更多的叩問與反思，「微明」是深具持續不斷活化的體質；所謂「微明」，即是保持在隨時可以調整的「中性」狀態上。