

# 關於老子「反」之再詮釋

陳盈如

國立臺北大學中國文學系碩士

通訊作者：陳盈如

聯絡地址：新北市三峽區大學路 151 號中國文學系系辦

電子郵件：astrid000181818@gmail.com

投稿日期：2019 年 5 月

接受日期：2019 年 6 月

## 摘 要

「反」在《道德經》中經常出現，並且是相當重要的概念。我們可以怎麼更全面地理解「反」呢？劉笑敢提出了老子的「反」其應具備客觀與主觀兩種傾向，本文在劉笑敢研究基礎上展開討論，並根據老子《道德經》文本進行詮釋，談「反」所具備四種層面的意義，其意義包括：一、「反」是「相反」。二、「反」是具備本體形上意義的「返」。三、「反」是具備價值意義的「反思」。四、「反」是一種方法，涉及老子在世實踐方法的討論，同時也是《道德經》中獨特的言詮策略。

**關鍵詞：**反、相反、道反、正言若反

## 壹、前言

在《道德經》中「反」是很重要的思維概念：諸多學者於此多有討論，比如馮友蘭針對「反」提出「素樸的辯證法思想」，「反」的概念中包含「對立面」的意義，以及對立面的轉化，但馮說以為這種轉化無法總結提出一個規律，其中更談到關於老子「反」的一系列論述，只能算作形上學的討論，還不能夠稱之為辯證法。<sup>1</sup>那麼老子的「反」究竟是形上學的討論，還是其實包含更多的哲學意義，我們可以從什麼角度來理解《道德經》的「反」呢？劉笑敢在張岱年以及牟鍾肇等人的論述基礎上更進一步討論，其以正反相依、正反相轉、正反相彰（或以反彰正）、以反求正的四層命題加以詳細討論，談「反」作為對立面的現象、對立面的轉化更討論轉化的條件，駁證老子的「反」並非低階的、素樸的辯證法，

也就是說，劉笑敢並不同意馮友蘭的說法，認為老子的「反」不只形而上的討論，同時也是老子獨特的辯證法，其中包含豐富的哲學意義；在此當中值得注意的是，劉笑敢所提出的四層命題包含側重經驗現象描述的客觀傾向與重於表達價值與思想主張的主觀傾向，前者包含「對事實與規律的陳述」，後者則涉及老子的主張以及方法的討論。<sup>2</sup>然而劉說更注重的是「反」作為一種辯證法來論證老子如何化解與統一事物內部與事物之間矛盾的過程，僅有一部分針對「反」的多重意涵作詳細說明，其中並未深入討論「反」所有的本體形上內涵，亦未討論「反」所具備「正言若反」所含有的語言哲學上的意義。因此本文在劉笑敢的研究基礎上，依據老子文本更進一步從四種面向延伸解讀之：一者，「反」談論的是建立經驗事實上，老子對於存在與存在樣式的基礎理解。二者，「反」涉及形上本體的討論。三則是「反」在理解基礎上帶

<sup>1</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編（第二冊）》（台北：藍燈文化，1991年12月），頁40—43。

<sup>2</sup> 劉笑敢：《老子：年代新考與思想新詮》（台北：東大，2015年三版一刷），頁147—175。

有老子自身價值抉擇者，也就是帶有老子價值論者。最後則是涉及方法與語言策略的討論，所謂的方法，即是「以反求正」與「以反求全」，是建立在存在樣式與價值抉擇上，以反面把握周全普遍的存在，而所謂語言策略則是更關注於老子獨特的言說模式，即老子以「正言若反」詮顯言說難盡之道，是老子「用反」的實例。本文希望透過一系列的討論，挖掘關於老子「反」更完整而全面的哲學意義。

## 貳、「反」：作為一種存在樣式的「相反」

在《道德經》中可以看見許多成對出現的詞語比如：雄雌、牡牝、正反、正奇、陰陽、美惡、善與不善、黑白、榮辱、吉凶、福禍、難易、前後、左右、上下、高下、輕重、大細、音聲者等。不難發現這些詞語，是老子對於經驗世界的具體實物、現象、性質或抽象概念的描述，這些皆是經驗世界中一切的存在樣式，而且一切存在樣式皆呈對反存在。老子對於這些對反的存在樣式有著特殊的理解，《道德經》第二章有言：「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，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」此言天下皆知美之為美，有了美的概念意識，便有了對於美的標準與分判，那麼對於所謂醜惡的意識與概念也就相應而生，天下人有了善的概念與意識，進而有了對於善的分判，那麼不善也就相應而生，這說明一事物、概念及性質的發展與生成是相應於其對立面而生；而有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音聲相和、前後相隨則說明在概念與性質上看似對立之兩方，其實相互依存，提示一個存在與其對反存在高度相互的連續性關係，綜上可知老子對於存在的基礎理解是所有存在樣式皆成對而生，所有存在樣式都具有相對性，而相對反的事物彼此生成，並且相互依存。第五十八章「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」倚者，依也；伏者，則有匿藏潛伏之義，「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」既是排比，亦是互文，故是為「禍兮福之所倚、所伏，福兮禍之所倚、所伏」，也就是說福禍之間的關係不只是相互依存而已，禍是藏伏在福中的，福是潛伏在禍之中，這可以說明福中有禍，禍中有福，兩相對的事物、概念並非是截然分拆，而是彼此藏存在彼此的存在之中，福者自身的存在保留在相對的存在，即禍者之中，反之亦然，也就是說自身存在當中即蘊含相對的潛在存在，是以使存在向對立面轉換成為可能，說明了存在向對立面轉化的可能性與潛在的保證。也就是說，在《道德經》文本當中，「反」的第一層意義可以將之理解為存在樣式，或是存在現象皆呈相反或對反存在，而且彼此之間並不分拆存在，具有高度連續性的依存關係。

## 參、「反」：作為一種轉化律則與本體意義的「返」

除了存在樣式之間是成對而相反存在之外，我們還能注意到這些相反的存在樣式之間具有可以相互轉化的現象。老子察鑒世間提出對於現象、性質以及概念一切存在樣式變化的理解，其言：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」（22章）其中枉直，窪盈，敝新，是較為直觀的對反樣式，而曲全，少得，多惑與前者相較之下，比較難懂；曲者，《說文》：「象器曲受物之形」，王先謙：「曲象圓其中受物之形、正視之。引申之為凡委曲之稱。不直曰曲。」曲是能盛裝之器物，如碗一類，其側面剖視之形，作不直，或作委屈理解；全，《說文》：「完也」歷代字義解釋不脫完全、完備、周全、或保全義，「曲則全」一句歷來注釋者亦少，而朱謙之的整理與解釋或可提供一參考角度：

「曲則全」即莊子天下篇所述：「老聃之道，人皆求福，己獨曲全也。《書》〈洪範〉：「木曰曲直」，此亦以木為喻。曲者，莊子逍遙遊所謂：「卷曲而不中規矩」，人間世所謂：「拳曲而不可以為棟樑」也。蓋「直木先伐，甘井先竭」、「吾行卻曲，無傷我足」，此即「曲則全」之義。<sup>3</sup>

朱謙之以《尚書》、《莊子》為例，說明曲木因不受用而得以保全自身生命。由上可知曲與全並不是對反樣式，與「曲」相對的樣式應是「直」而非「全」，「全」應是說明「曲」的作用與價值；少與得、多與惑的關係亦不是對反，而是以「得」作「少」之作用，以「惑」作「多」之作用，少與多方成對反存在樣式，說明二者之間不同的價值，「得」作為作用與價值來說，是對於「少」的增益，「惑」，亂也、迷也，則說明「多」其實使人心亂和迷失，而一旦迷失，有的則沒有了，是對於「多」的減損，也就是說「少」其實具備「增益」之潛能而漸「多」，而「多」則有「減損」之潛能而失而少，其實也就是老子說的「物或損之而益，或益之而損。」（42章）。總地來說，從這一整句話可以很明顯地看見，相反存在樣式所具備轉化的潛能與其之間轉化的現象。

又老子有言「孰知其極？其無正也。正復為奇，善復為妖。」正奇、善妖兩端的發展到了極致便會轉向，正轉向奇，善轉向妖；或曰：「物壯則老」（42章），事物發展至巔峰便開始轉向衰老消亡，由此亦得見轉化的律則，這種律則顯示並不是對反樣式驟然顛覆而全面替換，正因為一存在樣式之中隱含對反存在樣式之潛在，對反存在樣式本就是高度相連，因此其轉化抑是逐漸連續的。

<sup>3</sup> 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，2011年12月第10刷），頁91—92。

我們可以更進一步追問何以有此現象？老子言「反者，道之動」，既曰反，則其指向一與原途徑或歷程相反的轉向，是什麼促成了這種轉向？老子有言「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」逝者，《說文》作「往也」，王弼作「行也」，河上公注則言「逝去」，不論是往、行或去，皆是從一端至另一端，從一個位置至另一個位置，一種狀態至另一種狀態所生具方向性或指向性的發展途徑與歷程；而正因為發展至於「遠」於是有「反」，遠便成為了反的條件與原因，王弼釋遠作「極」，而「極」也就是劉笑敢所談的「轉化條件」，<sup>4</sup>即所謂「物極必反」，而經驗世界之所以會有這種現象轉化，是「道動」的顯現。

道本身具有一種律動與變化的規則，那所謂的「道反」是什麼？道是《道德經》中的最高存在，是絕對的，是唯一的，所謂「道外無物」，就否定了與道相對存在的「物」，那麼「反」是甚麼意思？我們可以從現象中存在樣式的轉化來看，「相反」是一種狀態和樣式，而相反樣式之間的轉化是一種朝向相反方向的動態變化過程；那這是一個甚麼樣的過程？嚴格來說，一種存在樣式中，本來就隱藏著另一種存在樣式，這種轉化不是憑空出現，所以所謂的轉化其實是相反存在樣式之間的消長，是讓原本處於主導的顯現的一方轉向其中本來隱藏的相反存在樣式，也就是說原本顯現的樣式趨向隱藏（但不會完全消失），而原本隱藏的相反樣式則趨向顯現而成為主導。換而言之，所謂的「道反」不能理解成道會轉化出一個與道相反的外在的存在出現，「道反」必須是道內在的轉化，是其中一面與另一面相互的轉化，在《道德經》中，我們可以找到「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（40章）這樣的論述，我們能從其中得知是具有根源意義的本體，能「生」萬物，而芸芸萬物「各復歸其根」（16章），所謂的根，指的就是具有根源義與本體義的道；由上可知，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」展示了道向萬物展開的歷程，而這個歷程的「極」端就是萬物，萬物「復歸於根」則是一個萬物向道本體回歸的歷程，萬物並不別立於道外存在，也就是說，所謂的「道反」指的是「道動」的歷程，包括「道向萬物展開」與「萬物向道回歸」的兩種相反歷程，在「道向萬物展開」的極端，發生了轉向，這種轉向，是萬物向道本體的「返」，而這些發生跟轉向與歷程，皆當在道之中。

### 肆、「反」：作為一種社會價值取向的「反思」

老子的「反」另一獨特的面向，是在所舉對反樣式中展

現了老子的價值觀。《道德經》第二十九章：「物或行或隨、或噓或吹、或強或羸、或載或隳。」（29章），這句話可以從兩個不同的角度來解讀，從比較宏觀以及客觀的天下角度作理解，林建德解釋道：

此「或」字（可英譯為 or），似顯示出現象界各種可能性（possibility）及或然性（probability），說明世間一切事物，不外是在兩種對立間擺盪著，一切事物可在行隨、噓吹、強羸、載隳等對立中顯現。<sup>5</sup>

也就是「或」展現萬物的多樣性，萬物有著各式不同的存在樣式，一切事物皆在對反存在樣式中擺盪，換言之，在一種存在樣式中只能窺得事物一部份的原貌，唯有對反的兩種樣式相互顯現，方能見事物完整的本來面目，是故聖人「去甚、去奢、去泰」，不走向極端，便不會偏執一端，而能廣納萬物。但若從個體限制的角度來說「物」，「或」與「即」、「而且」的差別，就在於說：物不是行，就是隨，不是噓就是吹，不是強就是羸，不是載就是隳，不可能同時又行又隨、又噓又吹、又強又羸、又載又隳，在很多情況下，如果是這樣存在姿態便不會是那樣存在姿態，這是一人真實生命地映照，那麼究竟應如何活著？老子在對反的存在樣式之間就必須作出擇取，去把握自身的存在姿態。好比談老子必然不能忽略的剛柔之說：

柔弱勝剛強（36章）

天下之至柔，馳聘天下之至堅。（43章）

人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則滅，木強則折。強大處下，柔弱處上。（76章）

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。（78章）

柔弱與剛強兩種對反存在樣式之間，老子以為柔弱者才該是吾人生命應把握的存在樣式，何以言哉？老子對世間提出他的觀察，人活著的時候，身體是柔軟的，而死之時，四肢百骸無不僵硬，對其他生命，比如草木來說，抑是如此；因此對於人來說把握柔弱，重視柔弱才是生之道；而天下以水最為柔弱，也正是因為水具備最大的柔弱，方能使內含剛強的潛在發揮致極，是故能破天下至堅，而天下至堅無以破之，前者如滴水能穿石，後者好比抽刀斷水水更流。最重要的是，天下人皆知此理，卻不能行之；由此可知，老子對於柔弱與

<sup>4</sup> 劉笑敢：《老子：年代新考與思想新詮》（台北：東大，2015年三版一刷），頁160—164。

<sup>5</sup> 林建德〈從《老子》的對反語詞析探其思維理路〉（東吳哲學學報，第十九期，2009年2月）頁73—104。



剛強的價值抉擇，是與天下人不同的，這裡同時也顯現了老子的「反」其實包含著他對世間流行之諸現象、觀念的反思，又比如：

俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。(20章)  
眾人皆有以，而我獨頑且鄙。(20章)

老子展現其所選擇的存在姿態，與世俗之人有所別矣，而這種別於世俗價值抉擇的考量，除了是一種對於世間執取之存在樣式的反思，其實還是得建立在老子對於存在樣式的理解，正因為對反存在相互含攝對方的潛在，而顯方發展之極端便會開始轉化，遵循「損有餘，補不足」的規律，而隱方顯之；老子便去把握住世間擇取存在樣式中的對反潛在，反過來以求正，並且進一步把握住對反存在樣式對顯之完整存在。

## 伍、用「反」：老子實踐原則與言詮策略的使用

### 一、以「反」作為一種在世實踐的哲學方法

老子透過把握住世間擇取存在樣式中的對反潛在，以求事物和態勢向正面發展，即「弱者，道之用」，弱者，其相對為不弱者，也就是說對世間來說，相對不強勢、相對柔弱、相對潛在者、相對微隱不發者，皆是弱者，故用弱，就是把握住這些相對的潛在，因「反者，道之動」的原則，而能以把握反面而實現正方，《道德經》中以反求正者，茲舉如下：

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固舉之；將欲取之，必固與之。(36章)  
不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。(22章)後其身而身先；外其身而身存。(7章)  
非以其無私邪？故能成其私。(7章)  
不自生，故能長生。(7章)

我們可以由此看出，欲成全事物或態勢向正面發展，應從此事物或態勢的反面把握之，一來能因循「反者，道之動」的原則實現「以反求正」，而除了「以反求正」之外，《道德經》似乎也有「以反求全」的概念比如：

為無為，則無不治。(3章)  
道常無為而無不為。(37章)

實踐「無為」之為而能實現「無所不為」，透過對於反方的把握，進而追求更完滿的可能性，「無為」不只是為了達到某種單一成功的作為，而是要追求一種最高作為，不是只是追求一種個人的實現，「無所不為」、「無所不治」指的就是天下萬

物的實現。那麼「以反求全」如何可能？《道德經》有言：

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，常得不忒，復歸于無極。  
知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。(28章)  
既得其母，以知其子，復守其母，沒身不殆。(52章)

老子對於對反的存在樣式，並不是擇一然後拋棄另一。雄雌並不是指實物，河上公注：「雄以喻尊，雌以喻卑」、「榮以喻尊貴，辱以喻污濁。」知尊守卑、知貴守賤，天下歸趨如水就下而入谿谷；白黑抑不是顏色概念，白有昭明、已顯之義，而黑則有晦暗、隱微之義，知白守黑即言要知道明白已顯的、表象之事物，而復守那些隱藏在昭明之中隱微不顯的真實面目，便能歸復於道；知子守母，子在《道德經》中指萬物，母則指道，知道萬物存在而能復守萬物存在之理，即道，則能沒身不殆。也就是說老子把握住了微隱潛在的存在樣式，但並不是完全消除其對反樣式，而是要能知之；更進一步來說，知與守都是把握，但兩者是不太一樣的把握，所謂的「知」，不是知識和理智的活動，而是一種生命真實體驗和覺醒的真知，只是從發顯的現象中覺醒，還不夠，還要能「守」，即復守，是覺醒之後回到微隱之理，即現象根本的把握，亦是向生命真實的實踐。如此一來，這種反的抉擇與方法，便能突破個人限制，不走向極端；換言之，老子的反並不是為反對而反對，而是一種高級的反，知顯達的存在樣式，而復守潛隱的存在樣式，進而對完整存在有所把握，即所謂「聖人抱一以為天下式」(22章)，抱一即是抱道，既為抱道何以言一呢？因為真正的道是不割裂的，即「大制不割」(28章)。故稱道為所謂的一，不去割裂存在樣式之間連續性的關係，所謂「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」(40章)若執陰捨陽，或守陽去陰，有所割裂，就不可能完成萬物生命的和諧；一個真正完整、周全、普遍、理想的「存在」其實包含正反兩種相對概念、事物與性質，相對立之概念、事物與性質互相保證對方的存在，因此在此互相保證之中對顯出更為周全普遍而真實絕對的存在，故老子不只是「以反求正」，更要「知正守反」、「以反求全」。

### 二、「反」作為一種獨特的言詮策略

「反」除了是一種為人在世之生命實踐的方法外，老子自身在《道德經》中亦大量使用「反」的語言策略，比如第七十八章：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。正言若反」明明白白就說「正言若反」，甚麼是正言若反呢？

老子在詮釋甚麼是社稷主，甚麼是天下王，並不正面去說明，而以反舉能承受一國最汙穢不堪之處，能承受一國所有不安定因素者，去凸顯一國之主強大的容受力與處理事情的能力。以非是來解說，來說明是之中的對反潛在，進而逼顯出一個更高的更周全的，此是中容是與非。何以老子不直接以是說是，而是要以非說是？老子第二十五章談到「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。」有物混成，說的即是道；「先天地生」、「為天下母」說明道的先在性，並且其具有根源義，「獨立不改」以及「周行不殆」，則呈顯道的獨立性、絕對性、周遍性以及永恆性；而「寂兮寥兮」王弼注：「寂寥，無形體也。」寂字，《說文》段玉裁注：「寂，無人聲也。」寥字《說文》注「空虛也」，通過這些注釋，不難理解寂寥說明道是一種無聲無形的空虛狀態，即所謂「無狀之狀」、「無形之象」，也就是說道是非具象的存在。

在老子五千言中，一方說道「有物」、「有象」，但一方又說道是「無物」、「無象」，二者似有矛盾，我們或許可以理解成「有物」、「有象」是用來說明道是真實存在而非不存在，只是道的存在是「無物」、「無象」沒有具體的形象，是抽象而無法用人們的感官去具體而精準地捕捉，另一方面，老子以「無物」、「無象」的「無」，在語言的形式上瓦解「有物」、「有象」的「有」所可能產生的限定性問題；也就是說道是具無限性的真實存在；相反地，如果道有所限定，就會走向分別，有所分別，道便不具絕對性，不夠全面周遍，所以說道是「混成」，「混成」即無分別的狀態，而「有物混成」說明道即完整不割裂的無限的真實存在，<sup>6</sup>正因為道非具象、非限定、無分別、不割裂，所以難以用一種限定性的方式指稱之，老子在還是必須說明的清況下，只能勉強地將之命名為「道」，<sup>7</sup>之所以說勉強，即因命名就是限定的指稱活動，以限定說明無限，是有困難度的，<sup>8</sup>所謂「道可道，非常道；名可名，非常名」（一章），即是說恆常不殆的道一旦可以以名言來準確說明，他就不是原本那個恆常不殆的道；老子中的常道、恆道或者大道，是那個不可言說的超形上學的道，<sup>9</sup>

<sup>6</sup> 《道德經》第二十八章有言「大制不割」。

<sup>7</sup> 《道德經》第十五章有言「夫唯不可識，故強為之容」。

<sup>8</sup> 林建德於《〈老子〉語言觀之哲學新解——以「善言」為中心探討》中提出道有不可言說或離言性（ineffable），而道的不可言說或者離言性，即來自於「道的無所限定」與「以語言描述道的有限性」。

<sup>9</sup> 傅偉勳於《從西方哲學到禪佛教》提出不可道不可名之道，是「分辨以前」的道，是超形上學的道，而「分辨以後」的道，是形上學玄想與表達的開始，二者對比，則暴露「個別形上學的侷限性」；賴賢宗於《道家詮釋學》頁 57 至 58 提到相關討論，認為只有掌握了道「分辨以前」與「分辨以後」的「極其微妙的辯證性弔詭關係」，才能真正領悟於道。

且用名言指稱之，一來道有了限定性，而產生對道原本的割裂；二來道變成了「他者」，從我們真實的存有本身脫離出來，如此這個由名言所指稱的道，很容易就會走向知識化，而成為認知中的存在對象，所以老子要如何使得吾人理解、領悟道呢？林建德提到：

老子的首章首句標示出道的無可限定，以及語言在認識道上的限制性，也正因為道的無可限定與語言在理解道時有所限制，吾人認為《老子》提出了兩種因應之道：其一是以靜默的方式來默會道的玄深無限，因而強調「不言」；其二是知曉語言的局限性，因而以「善言」、「貴言」來進行語言活動。如此，《老子》首章首句已透顯其「不言之教」，教人在靜默中領會道；而一旦要說，則貴言、善言以及「正言若反」等，皆是其所重視與強調的。<sup>10</sup>

也就是說，以具有限定性的語言來標示或說明無限的道，老子以「不言」來教人領悟道，強調人與道之間的默識心通，使得我們返回存有本身領悟於道，道不作為真實存有以外的他者存在，抑不因名言指稱而產生限定；必須言詮時，老子強調「貴言」、「善言」，以獨特「正言若反」之言詮策略以說明之，而所謂「正言若反」之言詮策略實具有以下三種特性，使得正反對舉得以對顯而得道：

#### （一）對反式對舉

正言若反之言詮策略，是以二元對反的存在樣式（包括具體的物、現象、抽象概念乃至於價值意義）呈現，例如：

無名天地之始；有名萬物之母。（一章）

俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。（二十章）  
物或行或隨；或歔或吹；或強或贏；或挫或隳。（二十九章）

「行」與「隨」、「歔」與「吹」、「強」與「贏」、「挫」與「隳」都是對立的萬物形式或者萬物對立的姿態；「昭昭」與「昏昏」以及「察察」與「悶悶」則呈顯老子別於俗世價值對反不同的價值抉擇。而第一章「無名天地之始；有名萬物之母。」則因諸家理解不同，而有兩種不同的斷句與理解，分別為「無，名天地之始；有，名萬物之母。」或者「無名，天地之始；有名，萬物之母。」理解，不論是作為形而上討論的「無」、「有」之分，或者是重名言討論的「無名」與「有名」之分，都是二元對舉的言詮模式，在《道德經》中還有諸多例子，對舉的存在樣式不一定同時出現在同一章，比如「道

<sup>10</sup> 林建德《〈老子〉語言觀之哲學新解——以「善言」為中心探討》（東吳哲學學報，第二十一期，2010年2月），頁9。

生萬物」與「萬物復歸於道」分別在第四十二章與第十六章，呈顯道運行的兩種不同的內在方向。二元對舉的言詮模式，可以使執著於某種形式、現象乃至於價值的存在絕對性，在言詮表現中被弱化成成了存在相對性，而對立二元之間即從一種失衡回復到一種平衡；不能說老子在二元對舉中完全沒有偏重者而只是單純形式上的對舉，因為「反」其實包含了老子的價值觀，但恰恰是這種老子與俗世不同的價值觀，<sup>11</sup>與俗人所偏重之價值，二者形成了一種獨特的平衡，在這種二元對舉的模式中，形式之間有了平衡，而就價值抉擇方而言，首先能夠破除俗世既有的偏執，使失衡的價值回到平衡的狀態。

### (二) 動態詮述模式

在老子言詮的模式中，有著高度的動態性，呈顯對舉二元之間的關係與互動，比如「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」(二章)可以看出二元對舉形式間的動態關係，是相對相生相依的，呈顯對立者之間的內在連結性，使二元對立者從存在根本上為一不為二；對立者之間的互動也是變化的動態，比如「曲則全，枉則直，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑。」(二十二章)、「物或損之而益，或益之而損」(四十二章)、「正復為奇，善復為妖。」(五十八章)、「高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。」(七十七章)，都呈現二元對立者之間的循環轉化，正因為二元對立者從根本上唯一不為二，故有轉化的可能性，而「物壯則老」(三十、五十五章)則說明轉化之條件，對立之二者在發展、延伸至極、至壯、至巔峰的條件下，便會向其對立面開始轉化。而這種相互轉化的循環並非馮友蘭所說的「倒退」，而是透過這種轉化點明更深一層的道的內在運生，經驗世界中現象相對轉化，乃是來自於絕對的道的「周行不殆」。正言若反的動態性特質可以弱化以及破除固執性或有執性，因為二元對立者只是相對的二，而且連續不可分割，那麼執定於一者的限定性與絕對性就會被弱化，甚至被給予轉化的可能性；由此可知，老子動態性的詮述模式，是連續動態過程，一方面展現其對於道之理解與把握的靈活性，而另一方面，則是不把話說死、說定。

### (三) 否定式敘述模式

除了對反並舉與動態性的詮述特色外，老子言詮其中一獨特之處就在於以非是來說明是，更仔細討論，老子的否定式敘述涵蓋了實有層(What)與作用層(How)兩個層面，比如「道可道，非常道；名可名，非常名。」(一章)、「善行

無輒迹，善言無瑕譏；善數不用籌策；善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。」(二十七章)以及「大方無隅、大器晚成、大音希聲、大象無形、道隱無名。」(四十一章)等，從實有層層面來作敘述，被定義者如「常道」、「常名」、「善X」以及「大X」者，老子皆以被定義者的反面姿態定義之，也就是以「A非/無A」的方式來進行定義，在作用層層面則是「無/不/非A，則能得A」的敘述模式，比如「為無為，則無不治。」(三章)、「以其不自生，故能長生。」、「後其身而身先；外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」(七章)、「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。」(二十二章)；前者的敘述模式以一種「非是」去定義「是」，首先使得被定義者原先所擁有的限定性定義以及限定性認知被打破，而打破被定義者原先的限定，是為了向上完全一個更完整更全面的姿態，比如「道可道，非常道」，每個人都在說甚麼是道，但一旦道可以被言說，他就不是原本的「常道」，換而言之，可說的道固然是道，然而「非」字解除了道可言說的限定性，指向了不可言說的道，那可道之道與不可道之道的區別在哪呢？就在「常」、在於「大」、在於「善」，不可言說的道是「常道」，他沒有限定性，亦不被指定，而正因為他無所限定，而能涵容各式各樣限定的可道之道，如此一來，老子「非」、「無」不是「排除」而是「解除」，「解除」被定義者為人所執持的認知與定義，進而還原被定義者的本質；再者作用層提到了如何的問題，老子以一種反面姿態與作為來追求正面的回應與價值，採取反面姿態並不等於「不作為」，所以不能完全視為被動的、消極的作為，但在語言表述中打破了什麼都做才能無所不為，甚麼都爭到第一才能天下莫能與之相爭的直線思維模式。

除了以上三種關於「反」的言詮模式之外，在我們談到「正言若反」時，值得一提的是老子以「若」來進行敘述，並以此連結正與反之間的關係，比如「明道若昧；進道若退；夷道若類；上德若谷；太白若辱；廣德若不足；建德若偷；質真若渝。」(四十一章)、「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮；大直若屈、大巧若拙、大辯若訥。」(四十五章)，以及「正言若反」(七十八章)老子雖以正反對舉來描述，卻不用同等於「是」或是「即」的字來進行說明，而是選擇「若」以說明之，「是」是一種肯定而精確的表述，是一種完全的相符合，「即」是不完全等於，是互相隸屬或一體兩面的概念，但是「若」比「即」還要更模糊曖昧，「若」是「好像」，是「似是而非」，擁有不確定性，雖說是一種肯定，但是是一種不完全肯定，不精確的模糊表述，並帶有神秘性，反映老子自身所言「強為之容」，是勉強地形容；老子以這種不精確的「若」將正反連結起來，說明了正不「是」反，而是「若」

<sup>11</sup> 劉笑敢：《老子：年代新考與思想新詮》(台北：東大，2015年三版一刷)，頁152—155。



反，正與反之間是透過某種內在的連續性關係連結起來的，這種內在連續性關係並不直接外顯於樣式與現象上，而來自於諸現象的本質，但也無法直接說二者就是等於的關係，此即「若」字在正反之間的連結作用。

## 陸、結論

從劉笑敢提出老子「反」應具備客觀描述與思想主張兩個方面延伸來討論，我們可以發現老子的「反」其實具備四種內涵：一、「反」是「對反」，是「相反」，說明經驗世界中一切存在樣式都是兩相對反而存在的，而所有存在者之中都潛伏其對立存在的潛在性與可能性，兩兩相對的事物並不獨立分割存在，彼此相生相依，具有高度關聯性。二、「反」是「道反」，可以是做「返」解，指的是道內在的運生循環，是道向萬物，再由萬物復歸於道之本體的完整歷程。三、「反」是價值上的「反」，是老子對於其時代思想觀念的反思，顯現老子個人獨特的主張。四、「反」是「用反」，涉及實踐道的原則方法，以及老子自身獨特的言詮策略與語言邏輯。也就是說老子的「反」包含客觀現象上的敘述，本體理論的建構，價值主張、方法論以及語言策略上的意義，馮友蘭認為老子的「反」不能視作真正的辯證法，張岱年、牟鍾肇以及劉笑敢已有詳細立說，至於老子的「反」是一種形上學這樣的說法，還是不夠完備，並不能完全總結或說明「反」所具備的豐富意涵，甚至從語言策略的角度來理解「反」，「反」其實也在某種程度上說明了道應具備超形上學的意義。由此我們可知「反」的意義在老子的理論當中貫攝真理世界與經驗世界，指涉的不只是存在的現象或知識，他涉及了「存在是甚麼」更涉及「如何存在」的問題，我們甚至可以說「存在是甚麼」這樣的問題與「如何存在」的問題並不是完全的分割，是連續性的問題，這也是中國哲學的很重要的特色，知識的存有與真實的存有是同一件事而不是兩件事，老子的「反」恰恰顯示了這樣的內涵。

## 參考文獻

### 一、期刊論文

- 林建德（2010年2月）。《老子》語言觀之哲學新解——以「善言」為中心探討。**東吳哲學學報**，21期，1-27頁。
- 林建德（2009年2月）。從《老子》的對反語詞析探其思維理路。**東吳哲學學報**，19期，73-104頁。

### 二、書籍

- 〔魏〕王弼等（2016年6月）。**老子四種**。臺北：臺大出版中心。
- 朱謙之：（2011年12月第10刷）。**老子校釋**。北京：中華書局。91-92頁。
- 伍至學（2002年1月）。**老子名言論**。臺北：唐山。
- 牟鍾肇等（1991年11月）。**道教通論——兼論道家學說**。山東：齊魯書社。
- 張岱年（1989年）。**張岱年文集**。卷一北京：清華大學出版社。
- 陳漢生（1998年10月）。**中國古代的語言和邏輯**。北京：社會科學文獻出版社。
- 馮友蘭（1991年12月）。**中國哲學史新編（第二冊）**。台北：藍燈文化。
- 傅偉勳（2001年）。**從西方哲學到禪佛教**。臺北：東大圖書。
- 賴賢宗（2010年1月）。**道家詮釋學**。北京：北京大學出版社。
- 劉笑敢（2015年三版一刷）。**老子：年代新考與思想新詮**。台北：東大。

### 三、翻譯書籍

- 〔美〕安樂哲、郝大雄著 何金俐譯（2004年）。**道不遠人——比較哲學是域中的《老子》**。北京：學苑出版社。

# The Further Interpretation of “Fan” in Tao Te Ching

Chen Ying-Ju

Department of Chinese Literature, National Taipei University

## Abstract

In this essay I discussed four kind of meanins of *Laozi's* “Fan”,which is a quite important concept in *Tao Te Ching*. How can we keep “Fan” in perspective and interpret it better? The research from *Xiaogan Liu* indicated that two perspectives were included in “Fan” , which were objective one and subjective one respectively. According to *Xiaogan Liu's* saying , this discussion could get a philosophical analysis further and it came in four parts : First, “Fan” indicated every being including phenomenon, thought and etc. lives in opposite, second, “Fan” might be understood as “Return” ,third,“Fan”showed *Laozi's* values , forth, “Fan” illustrated the“Method” to lead our life and it also showed *Laozi's* unique language strategy.

**Keywords:** Fan, opposite, Return of Dao, straightforward words seem backwards