

# 老子的 溝通理論

沈清松著

## 一、引言

「溝通」一詞，老子未嘗用之，然而，由於當代語言哲學和批判理論之努力，該詞儼然已經成為現代哲學之重要術語。自表面觀之，吾人拿此一西洋現代哲學觀念來責求於中國古代的老子，似乎有顛倒時代，混同中西之嫌，因而顯得有欠公允。不過，當代語言哲學與批判理論對於溝通問題之討論，亦使吾人明白，溝通恒為人類之語言行為和政治社會行為中十分重要之現象，其重要性並不因中外古今之別而有所差異。我國古代哲學家如老子，雖未嘗專論溝通問題，僅有相近數語及之，然而老子肯定能從其哲學系統的概念架構出發，對溝通問題表示一較為完整之見解，因而有一隱態之溝通理論，則



殆無疑義。準此，吾人恒可以執其近似言及溝通之語詞和命題，參照其哲學系統，運用詮釋學之方法，化隱為顯，使其隱態之溝通理論明朗化為顯態之溝通理論。

其次，任何有價值的哲學系統必定有助於吾人深入理解人的存在。然而，人與自然之關係，人與別人之關係，人與自己之關係，人與形上界之關係四者，實乃構成人的存在的根本範疇。當代致力於溝通理論的法蘭克福學派健將哈柏瑪斯 (J. HABERMAS) 十分重視人與自然的勞動關係，人與別人的互動關係，人與自己的反省關係，但似乎儘量避免對於人與形上界的關係做任何存有學的論斷。對比看來，老子似乎更優先

重視人與形上之道的關係，認為唯有此層關係得以真純確立，吾人始得奠立人與自然，人與別人，人與自己之關係。由此可見，吾人顯然有理由將哈氏的溝通理論和老子的溝通理論取來對比，顯異求同，擷長補短，藉以拓展吾人的哲學視野，使吾人更清楚地理解人的存在。

溝通理論誠為哈柏瑪斯之專長，老子並未專門予以討論，但終究仍有一隱態之溝通理論，吾人希望透過詮釋法和對比法的使用，一方面使之由隱態趨於顯態，另一方面亦可藉著如此顯題化古人之智慧，濟今人之偏頗，以老子之深思補哈氏之博雜，使吾人能有一更為充實之溝通觀念。

## 二、道德經八十章 引起之問題及其詮釋

從老子道德經文字表面上看來，以及從歷代大部分註疏家的觀點而言，老子似乎反對社會義之溝通——民至老死不相往來；而主張形上義之溝通——人之復歸於道。前一肯定似乎由以下這段著名的文字所顯示，而後一肯定則顯然由老子整個思想體系所支持。不過，當吾人予以詮釋和重構之後，問題似乎沒有這麼單純。試將老子八十章抄錄如下：

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

引文中最後一句：「民至老死不相往來」，往來者，一往一來也，並不僅指單純的

拜訪之意，而是更具體地表達了溝通之意。「不相往來」則似乎否定了這一往一來的互動。老子既謂「民至老死不相往來」，則在字面上似乎反對人們在社會層次上的互動，顯然是反對社會義的溝通。然而，有經驗的老子學者皆知道，老子在字面上的否定，往往有其更深刻的辯證用意。所謂「正言若反」，顯示出在道德經的字面意義與其辯證意義之間有一段距離，詮釋者必須設法予以克服。

細究此章之意，固然可以明顯地解析出老子對於科技產品之使用，及其中所含蘊的工具理性和牽制傾向之批判，老子對於使用概念化之語言文字、交通工具和軍事行動所造成的有隔限、有宰制的人際溝通方式之批判。但是配合老子的思想系統看來，老子似乎正在以此若反之言，辯證地指向一有與形上界的道相溝通為基礎的人際互動。茲將上文逐句詮釋如下：

1. 「小國寡民」，這句話使許多人認為老子以狹小的版圖，稀少的人民為最理想的政治環境。其實不然。道德經六十章又曰：「治大國若烹小鮮，以道蒞天下……故德交歸焉。」六十一章：「大國者下流，天下之交……故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得其所欲，大者宜為下。」由此可見，老子並不排斥大國，問題不在大國小國，而在「以道蒞天下」，「兩不相傷」，「德交歸焉」，即在以道為基礎而建立的政治社會秩序。這點五十九章言之最明：「治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服，早服是謂重積德。重積德則無不克，無不克則莫知其極。莫知其極，可以有國。有國之母，可以

長久。」按「有國之母」，即「有道」之意。老子認為有道則可以長久，重積德則無不克。可見，形上的秩序是優先於政治社會的秩序。

其次，老子亦講了許多由小而大，由易而難之道理。例如：「圖難於其易，為大於其細。天下難事，必作於易；天下大事，必作於細。是以聖人，終不為大，故能成其大。」（六十五章）「合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。」（六十四章）至於由小而大之歷程，不但要有由於復歸於道而積之德，而且必須在實踐歷程中，適合每一層次而有對應之觀解：「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下哉！以此。」（五十四章）按此所謂「修」，即「實踐」之意。老子在此指出由身至家至鄉至國至天下的實踐歷程，以及相應每一層次應有的觀解。

可見，對老子而言，形上之道是道德和智慧之基礎，而道德與智慧又為政治社會之基礎。由於復歸於道而有相應於身家鄉國天下之道德（德）和智慧（觀），纔能形成相應的、有緊密的精神溝通之社會團體，如此纔能由身和家做起，直到形成有如天下之大規模的政治環境。政治的實踐是建立在德知實踐之上，而德知實踐則建立在復歸於道的歷程之上。由此可見，老子是處在一個諸侯軍興，野心勃勃，征戰四起，急欲建立霸業之時代，為政者完全不顧及有德知為基礎的生活團體之建立，便想有國有天下。但是，老子的立場，正如同現象學家胡塞爾（E. HUSSERL）主張先由每個人的純粹自我出發，構成真純之主體性，再進而構成精神

之共同體，纔能進而談論文化與歷史之構成，同樣，老子似乎主張先建立有與道溝通的德知人格，始能與別人有自由而負責任之精神溝通；有此種溝通的互為主體性為基礎，始能進而成立一個無宰制之政治社會團體。以此為基，始能成其大。為大於其細，始能擴充至天下，即使形成大帝國，亦有如烹小鮮。從有精神溝通的共同體出發，可以建立不拘大小的任何無牽制的政治環境。老子所論，正是一個由與道溝通的實踐歷程形成的道德和智慧作為根據，達致自由而負責之精神溝通，解脫一切宰制的政治社會環境。

2. 「使有什佰之器而不用」：按王弼本作「什佰之器」，然而河上公本作「什佰人器」，又帛書老子小篆本，隸書本及索紂寫本道德經殘卷亦皆作「什佰人之器」。由此可見，其意似不當解為「什佰種之器具」，而可以較正確地解為「（在力量和效用上）什佰倍於人力的器具（甚或機器）」。老子既言有什佰倍於人力的機器而不用之，顯然可以看出老子對於機器以及一般技術產品之批判，此乃道家思想之一般特性，莊子對此之表白益為清楚。莊子天地篇曰：「有機械者必有機事，有機事者必有機心，機心存於胸中，則純白不備，純白不備則神生不定，神生不定者，道之所不載也。」莊子此處所謂機心，近似於哈柏瑪斯所謂工具理性。哈氏批判工具理性，認為後者將導致人對自然之宰制，並阻碍人與人之適切溝通。莊子的論點則認為持此機心，則會導致「道之所不載」，失去道的支持。老子的觀點近似於此，他認為若耽溺於使用什佰倍於人力之器具，將會阻止人復歸於道的歷程。人若不能復歸於道，甚或產生海德格（M. HEIDEGGER）所謂「遺忘存有」，則器具之用只會造成人對自然的宰制甚至濫用而已。

又，引文中所謂「不用」，按理應非絕對不使用器具之意，因為我們很難找到適當的理由證明老子完全反對使用器具或機器。試想一個已經進入器具文明的人類如老子者，如何能絕對不使用器具而生存？想老子不致固蔽至此。甚至道德經有多處文字顯示出老子仍稱許器物之用：「三十輻共一轂，當其無，有車之用；埏埴以爲器，當其無，有器之用；鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。」（十一章）他所擺明批判的不是器物之使用本身，而是缺乏「無」之功能的「器用」，沒有道爲支持的「器用」。因此，老子對於器具或技術產品之批判，並不像哈柏瑪斯一樣，認爲在人和自然之間，機器和技術的介入本身就含有宰制之傾向，却是經過一種「形上學的迂迴」，認爲如果缺乏「無」之功能和缺乏「道」之支持，則器具和技术纔會走上宰制和遺忘之途。

由此可見，老子重視道的優先，肯定要由道來成全正面的器用。此種形上學和存有學的肯定，却是哈柏瑪斯所極力避免的。哈氏認爲任何形上學的斷言和存有學的牽扯，都犯了「客觀主義」之弊病。但是哈氏由於缺乏此種正面的形上基礎，使得他的批判無法顯豁出正面的價值。其實，批判應該是價值理想和現實情境之差距所引起的思想上與實踐上的運動。若形上基礎不定，價值理想不明，則批判會淪落爲只具有否定性之功能。只能使吾人不斷地從幻想、妄識和假理中解脫，但却不能引導我們走向真理，解脫本身並非真理。這正是哈柏瑪斯的難題。而形上基礎與價值根源正是老子哲學的重點。後者認爲唯有真理纔能令我們得到真正的解脫。真理就是道的開顯。唯有道的開顯始能證

立一切形器世間。「天下有始，以爲天下母，既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。」正是道與形器世界彼此的關係最好的寫照。吾人在下文中還會論及此義。

3. 「使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。」首句帛書隸書本、小篆本皆作「重死而遠徙」似不通。索紳本作「重死而不遠徙。」似較是。由此可見老子反對地方性遷移。彼時社會談不上由低層社會向高層社會之社會流動，因此老子此文之意應指單純的地方性遷移。按中國人在地理上進行遷移或爲戰爭之故，爲避戰禍而移往適宜安居之地；或爲尋求更好的生活出路而遷移。而老子在文中所指出之理由乃「使民重死」，王弼注爲「故各安其居，重死而不遠徙」，可見重死之積極理由仍在安居，如此方能與下文之「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」聯義而得正解。至於「雖有舟輿無所乘之」，雖然是依「不遠徙」之前提而來，然猶有進者，舟輿乃交通工具，是人進行地方性遷移並產生往來所必需之物質性工具，自古以來便爲人際互動之重要象徵。至於甲兵者，對內爲控制人民，亦即「宰制」之工具，對外爲進行戰爭之工具。若內無宰制，外無戰爭，亦不會產生大規模之遷移，造成不得已之往來。據此可推知，老子此處的論點在於：乘舟車和陳甲兵會引起遷移，因而破壞穩定宜道的生活世界。

再者，舟車所帶來的遷移，會造成「其出彌遠，其知彌少。」（四十七章）老子顯然認爲，身體的地方性運動頻仍，會造成精神的惰性，使之對於道的敏感性減弱。「是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成。」（全上）此處行、見、爲皆指身體的走動、

視覺和行為而言。老子主張減少身體性之運動（少行動、少遷移）是為了使精神更為活躍，進入與道之溝通，唯有後者纔能成就真正的知識、語言、和行動。戰爭是不得已的。戰爭正是無道之表現。「天下有道，却走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。」（四十六章）可見，「雖有舟輿，無所乘之」正是因地方性運動對道之彰顯有碍；而「雖有甲兵，無所乘之」則因為甲兵與戰爭正是由於遺忘了道所造成之宰制之最佳表現。

4. 「使人復結繩而用之」：結繩是有文字以前的一種符號溝通方式。結繩與文字皆各為一種符號系統。不同點在於結繩而成之符號，隨結隨解，並且無法達到高度的概念化和系統化，僅有當下有限之溝通。至於文字則促成了概念化、系統化，甚至固定化之溝通。自其優點而觀之，文字使其所要傳達的訊息能夠透過固定之媒介來傳達，因而超越了時空的局限，獲致呂格爾（P. RI-COEUR<sup>i</sup>）所謂的「文字在語意學上的自律性」（SEMANTIC AUTONOMY OF THE TEXT），能歷經千百年、千萬里而由任一勝任的讀者來予以解讀——一如吾人今日能各從不同角度詮釋老子的文字一般。但是，文字亦有許多缺點，正如柏拉圖（PLATO）所言，文字就如圖畫一般死寂，並非活生生的東西；你若問他問題，它亦不能回答，只保持著同樣貧脊的符號模樣，既不能尊重讀者，又不能保護自己。柏拉圖是從對話的觀點來批評文字，認為文字只是抵抗時間消磨的救濟，僅屬一種記憶術，不能產生對於理念的回憶（REMINISCENCE）。當代法國哲學家戴希達（J. DERRIDA）亦認為，文字隸屬於一種「理的中心主義」（LOGOCENTRISM），與表象的思想，形上學的理趣，甚

至宰制的傾向有密切的關係。

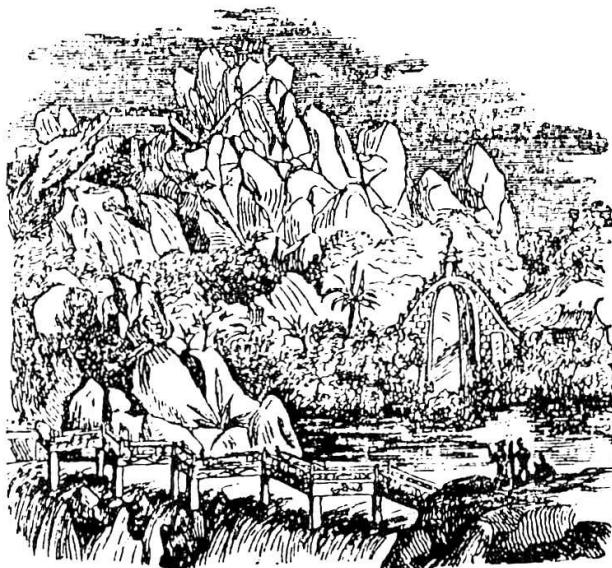
總之，老子可以有充分的理由來反對會走向概念化、系統化、固定化的文字溝通。文字只能表象，不能臨在；文字是固定和死的，不是活生生的；文字只能記載，不能知覺，這一切都會導向道的遺忘，而在道的遺忘下之語言溝通不能是真純的溝通。道的溝通優先於語言文字的溝通，並且賦予後者以意義。

對照起來，哈柏瑪斯的溝通是以語言溝通為優先的。他所謂的溝通能力就是由瓊母斯基（N. CHOMSKY）的語言學中所謂的「語言能力」發展出來的。哈氏認為，所謂互為主體性是透過語言的溝通而構成的。在語言溝通歷程當中，參與者透過語言，提出理由，與反對理由在經歷一段互動歷程之後，達成協議。至於所謂「理趣」則是在語言溝通歷程中由互為主體發展出來的，而不是由存有學或由主體性所賦予的。哈氏的溝通理論，使用語言模式，替代了笛卡爾以來的意識模式，不再認為理趣是由意識或主體性的結構所構成，而是透過語言在溝通的互動中，彼此賦予理據（BEGRUNDUNG），纔能達到對於有效稱述的互為主體之肯認。

老子似乎不認為在語言文字的爭論之中，由理由與反對理由的辯論尋找共同理據的過程，可以達到真正的溝通，却必須上達於超越語言理據之上的道本身，纔能有真正的溝通。若能復歸於道，即使不用語言文字，亦能達到溝通。正如同海德格所言，在聽聞和靜默中同樣能達到溝通，不一定要使用語言。因為溝通主要是在於分享共同境遇感（MITBEFINDLICHKEIT）和共同理解（MITVERSTEHEN）。例如：「此時無聲勝有聲」正是表現了這種毋需言語而

仍能充滿意義的分享。老子所謂的「使人復結繩而用之」，應是在充滿道的先決條件之下所進行的先於語言文字的溝通方式。老子傾向於合於道的原始直接的溝通方式，至於媒介則似乎是不重要的。

5. 「甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。」老子在討論了政治組織，技術器具，交通軍事，語言文字之後，此處所言甘食美服，安居樂俗，正描繪出一個具有飽沃與滿足的生活世界，一個享受存有之愉悅（*JOIE D' ETRE*）的生活世界。在物質條件已經經過上通於道之精神轉化之後，外化成爲悅樂之生命，對於社會規範和生活歷程皆有充分的依順。因此，構成一個社會變遷微小，既穩定又和諧的社會。這是一個精神共同團體所在之生活世界。許多精神共同團體彼此之間的互動關係，亦由於沉浸在道所支持的「存有之愉悅」中，彼此只有靜態的「相望」、「相聞」的互動關係，而無動態的「往來」、「爭戰」的互動關係。這顯然是一個以默觀爲主的生活世界。



按照以上的詮釋，吾人可以肯定：「民至老死不相往來」一語，並非對於人際溝通的斷然否定，而是另具深意。老子以與道之溝通或復歸於道爲第一要義。在此大前提下，老子不同意人在對自然的關係上使用技術和器具來控制自然歷程，更不同意人局限於工具理性的宰制，造成「遺忘存有」的地步。關於人與人的關係方面，老子認爲首要必須在精神上與道相通，以道爲本，建立精神上的共同團體，其中人與人彼此有超越語言文字的原始溝通方式，然而此一精神共同團體之形成，需要一個和諧穩定的社會，所以必須避免大規模之遷移和戰爭，不乘舟車，不陳甲兵，在道的支持下彼此理解，彼此溝通，形成一個甘食美服，安居樂俗的生活世界，沒有科技介入，沒有權力宰制，沒有戰爭相逼，形成一自足的默觀團體。

由此可見，對於老子而言，人與自然的關係和人與人的關係，是建立在人與道的關係上的。究竟人與道有何關係？人如何認識之？這些問題引領我們進一步研究溝通理論的形上學和知識論之基礎。

### 三、溝通理論的 形上學和知識論基礎

老子相信，一個真有溝通，絕無宰制的精神團體之建立，必須其中每一個人皆與形上的道相溝通。唯有道能使人自由。因此要達到自由而負責的溝通方式，並不像哈柏瑪斯所認爲的，依靠每一個人對有效性之稱述提出論證的辯證歷程，而在於每一個人復歸於道的歷程。

前述安居樂俗的生活世界之建立，首賴

人與道建立密切的關係以致徜徉在道裏面。本文並不討論存有學上的道本身，而只討論人與道的形上學與知識論關係，如何成立老子的溝通理論，使得人與道的關係深刻、紮實的程度，足以成立一個自足的生活世界，其中人與人的關係皆還原到一個盡可能原始、直接、無牽制的方式。

老子雖然曾經明言「民至老死不相往來」，而有反對人與人溝通之語，但却從無反對與道溝通之語。相反地，他極力主張人必須與道往來。往來者，乃一來一往，有來有往。老子認為人與萬物皆來自於道，又皆須返回於道。準此，與道溝通，就是順承道生發人與萬物的韻律，並自覺地回溯人與萬物返回道的歷程。道與人、與萬物是有來有往的。

道與萬物的「來」之關係，就是由道生發萬物之歷程：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（四十二章）

「天下萬物生於有，有生於無」（四〇章）

「道生之，德畜之，物形之，勢成之」（五〇章）

道透過有與無之辯證而生發萬物，有和無是兩個相互對比而又相互辯證之狀態。「有之以爲利，無之以爲用」（十一章）「有無相生」（二章）。有爲開顯，無爲靈虛，但兩者同出於道的生發動力：「故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此兩者，同出而異名。同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」玄之又玄，正是有與無重玄辯證互動進行之歷程。道透過有與無的對比和互動而生發萬物，由道而一，由一而二，由二而三，由三而萬物，似乎是由原始太和散殊而爲萬

物之歷程。「樸散則爲器」（二十八章），由原初的道之樸散殊爲萬物之雜多，以今日之哲學術語稱之，乃一種「殊化」（DIFFERENTIATION）之歷程。

若由道生發萬物之歷程是殊化之歷程，則由萬物返回道的歷程乃是復歸（CONVERSION）之歷程。老子曰：「復歸於嬰兒」、「復歸於樸」（二十八章）「……復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。」（十四章）道生發萬物於時間的進程中，吾人在時間中予以回溯，則會發現道在古始，在時間之源頭。萬物皆在時間中生發，然而生發萬物的道則在時間之源頭。復歸之歷程就在於追溯時間的源頭來到萬物生發之源。換言之，萬物之所以會在吾人的經驗場中呈現爲現象，是在時間中走了一段路之後纔呈現於吾人之前的，吾人必須走回頭路，纔能走到它們出發的起點。「夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，是謂復命。」（十六章）

散殊與復歸既爲道與萬物，時間之源（古始）與時間中之現象（今之有）之關係，則人之與道溝通，實亦爲此散殊與復歸之辯證。老子「復歸於樸，樸散則爲器」（二十八章）一語可爲精鍊之明說。此外，老子亦以子與母的關係爲喻說之：「天下有始，以爲天下母；既得其母，以知其子；既知其子，復守其母。」（五十二章）得母知子，知子守母之辯證歷程是人與道溝通的歷程之最好寫照。由此可見，溝通對於老子而言，主要在於形上義的人與道之溝通，其要旨在於散殊與回歸的辯證歷程，大不同於哈柏瑪斯所言社會義之溝通——人與人透過語言論辯

而達成協議之歷程。

老子哲學認為人與人之溝通以後，人必須先返回由道所賦予自然、社會的統一性，始能避免衝突而得協調：「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。其致之，天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐發；神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以貴高，將恐蹶。」（三十九章）由於復歸於生發者道，使得散殊之萬物彼此在形上的統一性之中獲致溝通的可能性條件。換言之，由於守其母，使得子與子之間得以溝通。因為人與人，人與自然，自然物與自然物皆在形上的層次有同一的根源，皆為出自同一母親的諸子，因此他們在形上的層次上是同等而



無軒輊的。道在萬物，使萬物皆平等：「塞其兌，閉其門；挫其銳，解其紛；和其光，同其塵；是謂玄同。」（五十六章）

總之，道與人、萬物的生發和復歸之關係，以及人與人、人與自然，自然物與自然物彼此在形上層次的統一性和平等性，是溝通的形上學基礎。

現在，問題在於：人如何得母守母，以達到子與子之間在根源上的溝通呢？這就涉及了溝通的知識論基礎的問題。

這裏就涉及到中國哲學中知識論的一般特性。中國哲學在論及「知識如何可能？」的問題時，都是要提出一套獲得知識的實踐步驟，在實踐中求知。知識論連結著一套實踐方法學，此為中國知識論之特色。老子亦不例外。大略說來，老子提出了消極和積極的實踐步驟，以便達到人對道的認知。

就消極方面而言之，首先必須停止身體的感覺和運動向外在物質世界之運作。「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」（十二章）為何必須停止身體的感覺和運動（KINESTHESIS）？後者正是晚年胡塞爾所認為的，吾人生活世界之基本構成因素。因為老子認為，道是不能經由感官來把握的：「視之不見名曰夷，聽之不聞，名曰希，搏之不得，名曰微。」（十四章）老子並不像柏拉圖在戴亞提圖斯篇（THEAETETUS）中這樣去批判感覺的限制與難題，他僅武斷地肯定道並非感官所能把握，因此必須在實踐的歷程中予以超越。

其次，必須超越那些無自覺、形式化的社會價值（毀譽）和社會規範之約束。「寵辱若驚，貴大患若身，何謂寵辱若驚？寵為上，辱為下。得之若驚，失之若驚。」（十

三章)「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；絕巧棄利，有忠臣。」(十八章)「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」(十九章)

然後，亦需把已有之學問與理智之成就放入括弧，存而不論。「絕學無憂」(二十章)「爲學日益，爲道日損。」(四十八章)「民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」(六十五章)理智所建構的學問和前所言及的社會價值、規範，身體的感覺、運動，一般都不相稱於道，所以必須一一消極地予以摒除。這種步驟，十分類似於胡塞爾的存而不論(EPO-QUE)。

除了以上的消極步驟以外，老子亦提出一套積極的實踐的方法，使我們能逐步見道：

「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。」

在排除了身體的感覺與運動，社會的價值與規範，智性的推理和建構的牽扯和限制以後，必須致力於心靈的靈虛，保持安靜篤實。吾人仍然可以借重現象學來明瞭這段文字。在此，并作之萬物不指外在世界之萬物，而是指在吾人意識領域中出現之現象。衆多現象雖然仍然雜陳，但歸根結底皆可還原至能構成的意向性，意向性乃構成意識中的現象領域之根源。吾人透過能思(NOE-SIS)和所思(NOEMA)之層層追溯，直到溯原至構成一切現象之根源。這近似現象學的還原法。不過，老子的方法有前述的

形上學預設。他不但是一種更爲純真的認識方法，而且此一方法所要認識的正是形上之道。「能知古始，是謂道紀」，似乎在意向的根源有與道相通之處，那是超越一切時間中之變動的寧靜根源，人在認識上的復歸歷程似乎就在返回於此一恒常寂靜之道體，在此乃得有本質直觀之明。對於這逐步達到對各層次的存在皆獲至本質直觀的步驟，老子在下列這段文字中有進一步的說明：

「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無爲乎？天門開闔，能爲雌乎？明白四達，能無知乎？」(十章)

按此段首言守神致一，其次言練氣致柔，然後以現象學還原法，清掃吾人的意識領域，使吾人的心靈明若一面形而上之鏡——玄覽或玄鑒——使之能觀照還物之本質，還歸於道。經此內聖功夫，可以進而外王，推而治人——此即無爲的愛民治國之道。從修身、治國、以至事天。事天當守陰性原則，依順而不主宰，承順於道，任道自流，一如密契家們所體會到的，以最大的被動性，任超越的力量流注，成爲自己存在的主動力。如此方能明白四達，充滿智慧，而不再拘泥於理智的推論和表象之知。

由此可知，老子所謂的本質直觀，並非胡塞爾的本質直觀。胡塞爾的本質直觀乃以一徹底的主體性在一種圓滿的把握中「看」到事物的觀念(EIDOS)。然而老子並不局限於主體性的樊籠，而是任事物如其所如，任其存有，以任事物以其自身的方式展現做爲玄覽的觀照之最高成就。任其存有，始能成就本質直觀。如此纔能「以身觀身，以家觀家，以國觀國，以天下觀天下。」(五十四章)換言之，任身以身之存有展現，

始能觀身之本質；任家以家之存有展現，始能觀家之本質；任國以國之方式展現，始能觀國之本質；任天下以天下之方式展現，始能觀天下之本質。最後，任道以道的方式展現，始能觀道之本質。

老子透過以上消極和積極的步驟，達到相稱於道的智慧，為溝通奠定了知識論的基礎。

#### 四、結論

綜上所述，老子雖然亦和哈柏瑪斯一樣主張避免人對自然，人對人的宰制關係，但是他特別強調真要避免宰制，其可能性條件在於人與道先建立關係。哈柏瑪斯主張的是人和人的溝通，應透過語言和論辯以致達成協議，但其缺點則在於缺乏形上的依據，以致要不然就會使協議變成了妥協，要不然就會使批判變成了消極的解脫和否定。相反，老子奠定了溝通理論的形上學和認識論的基礎，主張吾人先有與道的溝通，始能自由地、負責地與別人來往。他的要點在於：如果沒有因為復歸於道而獲得吾人生命的充實，則任何人與人的來往都有危機會流於形式化，最後甚至引起衝突。老子之言：「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。」「上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。」（三十八章）正為此意。如果沒有道之支持，人與人之互動無論如何頻繁，亦只能造成空虛之生命，而不會有真正之溝通；無論如何協

調「系統」與「生活世界」，亦不能使空虛之生命轉為充實。然而，老子的缺點亦因此顯示出來，他似乎忽略了溝通中的交談。由於偏重與道之往來，因而似乎有莊子天下篇所批評的：「淡然獨與神明居」之偏差。如果缺乏了「交談」（DIA-LOGUE），老子之語似乎僅是一種「獨白」（MONO-LOGUE）了。

老子如何避免這種孤獨的命運，繼續維持精神共同團體之成立呢？首先要再與道溝通，獲得生命之充實以後，不斷地奉獻和施與別人：「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。」（八十一章）其次要運用三寶，以自然流露之慈，省約而不費力之作爲，謙退地對待衆人，來維繫此一精神的共同團體：「我有三寶，持而保之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下之先，故能成器長。」（六十七章）最後，則要體百姓心，以百姓之心爲心，而這一切的要點在於減少人的有爲造作，以促成道的遍潤和無不爲。

不過，在現代社會中，如何確定吾人所施與的正是別人所需要的呢？在此如果要避免獨斷的強制性，終究還是須要透過交談。真正有道之人應是最能交談的人，而不是獨白或單方施與之人。因此，在老子為溝通奠下形上學和知識論基礎之後，哈柏瑪斯所言社會意義的溝通更得以確立和發展。對於一個真正的哲學家來說，形上的層次不但優先於政治社會層次，而且能予以成立。