

會通中西：當王弼玄學與西方知識論相遇

——從語言與思維的演義談起

郎鋒

摘要

魏晉玄學理論的主要奠基創始人—王弼，以其著名的「言意之辨」精辟地指出語言、意象、意義三者間的遞生關係。而他的「貴無論」把「無」與「有」的關係推進到認識論的高度。「言意之辨」涉及語言的根本問題，「貴無論」觸及思維的認知問題，而語言與思維關係又是非常密切的。於是，我們回溯人類思維與語言的發展脈絡，發現王弼的玄學與西方的知識論具有會通之可能性。為探尋這種可能性，我們有必要找出中西方語言與思維的差異，並把這種差異回溯到人類語言與思維的源頭，即追溯到語言文字的發明。在一系列的回溯中，在東西方互視對照下，我們看到東西方在面臨共同的思維與表達的困境時，各自採取的應對方式，以致影響以後思維方式的不同。看清這些差異，可使東西方各補其短，各揚其長。但無論如何，最終都將殊途同歸匯合於人文科學的思維。

關鍵字：王弼，言意之辨，貴無論，軸心時代，知識論

一、前言

王弼(226年—249年)，字輔嗣，山陽郡人(山東)，生於三國魏晉正始年間，是一位早熟的哲學天才。他在一生短短的24年歲月裡，就完成了《老子》、《周易》二注，及《老子指略》、《周易略例》及《論語釋疑》等著作。這些著作使他成為了魏晉玄學理論的奠基人及創始人之一。

王弼注《老子》，引出他的「貴無論」；「貴無論」「以無為本」，把「無」與「有」的關係推進到認識論的高度。王弼注《周易》，引出他的「言意之辨」的語言哲學方法論；「言意之辨」精辟地指出了語言、意象、意義三者的遞生關係。這種借注疏經典而抒發自己胸中塊壘的方式早已成了中國注疏經典的傳統。正如伽達默爾(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)的效果歷史意識所顯示的，理解作為一種效果歷史，必須具有開放的可能性，以致理解一個文本就是使自己在某種對話中理解自己¹。因此，理解和解釋不再如古典解釋學所謂的那樣通過穿越時間距離來還原作者的原意，而是一種自我理解，是此時此刻的自我與文本本身的一種相遇，因為現在包含著過去，自我包含著他者。這裡的時間距離不但不是必須克服的障礙，反而是理解不斷出新的源泉；時間距離不斷涌現的新理解也就是伽達默爾所謂的「視域融合」。

同樣，一千多年後，當我們理解王弼的《周易》、《老子》注解時，我們將如何承受效果歷史的影響而重新解讀這些注解思想？如王弼面對他當時的經典，我們今天同樣面對他的注解經典，我們依然遵循伽達默爾的兩個核心原則，即效果歷史和視域融合，以更高之視野重新注入新解。

「言意之辨」涉及語言的根本問題，「貴無論」觸及思維的認知問題，而語言與思維的關係又是非常密切相關的，以致這些語言與思維問題在古代無論東西方都共同面對相同的意指和表徵的困境方面。換言之，「貴無論」反映內部思維方面，「言意之辨」反映思維對外的表徵方面；思維與它的表徵(語言)是一體之兩面；「言意之辨」和「貴無論」是兩個緊密相聯的議題。

人類對這兩個困境之解決過程恰好與歷史上的「軸心時代」重疊，它們是偶然地巧合？軸心時代(又稱軸心世紀)最先由德國哲學家卡爾·雅士培提出。在他的《歷史的起源與目標》中，他認為大約公元前八世紀至前二世紀間，世界突然湧現出革命性的思想、宗教及其流派，人類歷史及文明由此展開。例如軸心時代湧現的代表人物，在東方中國是聖人孔子，西方古希臘是蘇格拉底，而印度文明則為釋迦牟尼。在我們看來，軸心時代現象正是這段時期人類解決了意指(思維)與其表徵(語言文字)困境的結果。

¹ 伽達默爾，夏鎮平、宋建平譯，《哲學解釋學》(上海：上海譯文出版社，1994)，頁56。

因此，為更深入理解王弼的玄學，我們有必要回溯到人類在語言與思維的發展早期，從語言的意指和表徵的困境，到東西方各自努力克服這種困境，以及各自發展出獨具特色的思維方式。換言之，如果從人類的知識生成的角度，尤其從語言、認知、知識的形成架構中去加以考察，在東西方互視對照中，我們關於王弼的玄學很有可能獲得不同的闡釋、理解及啟發。

一千多年前，王弼努力會通儒道。現今，我們在回溯中發現，王弼的玄學與西方的知識論可以會通。知識論是西方哲學重要傳統的分支。無論是古代實體論哲學，還是近代以來的主體性哲學，它們都含有知識論的觀念在裡面。而東方王弼玄學與西方古典知識論有何相通之處，正是本文試圖達成的目標。這可算是處於認知時代的我們對這些古老問題的一次再詮釋。

二、思維與語言的共時困境

人類文化、社會行為以及思想，全部需要語言。語言是說話者意欲表達的思想。在語言的研究中，最有趣的議題之一就是語言與思維的關係(Harris, 2003)。心理學家曾經一度將語言與思維等量齊觀，也就是說，語言就是思想。例如，John B. Watson 就認為，說話本身就是思想。Ivan M. Sechenov 立場比較溫和，認為兒童通常邊說邊想。Vygotsky 在《Thought and Language》一書中主張無論在種系發生史(phylogeny)或在個體發生史(ontogeny)上，都可發現有不同語言作媒體的思維行為，以及不表達心智活動的說話行為。無論是表達思想，還是吸收思想，都離不開語言。思想表達涉及語言編碼，而閱讀或聽話也涉及語文解碼和語意理解。因此，許多心理學家認為，語言對思維會有一些影響，但是絕非大幅控制思維；語言和思維在人生過程中不斷彼此交互作用(Vygotsky, 1986)²。另一方面，如果不說話或沒有內在語言活動，我們還能思維嗎？從很多科學家、數學家、藝術家和作曲家口中，我們得知他們創作過程不必全部形之於語言；換言之，他們創作有部分是透過非語言的思維而進行的³。認知並非由語言所形成⁴。說話只是眾多表意工具之一，而非思想本身。從 Piaget 學派對兒童的研究結果看，認知發展在先，語言發展在後，且反映認知發展；兒童智力的增長基於與環境互相影響，而語言在這種互相影響中有其重要功能，但是語言本身並非是導致認知發展的原因。也就是，語言訓練並不足以加強認知的

² Robert J. Sternberg, Karin Sternberg, 李宏鑑譯，《認知心理學》(台北：新加坡聖智學習，2017.01)，頁 449。

³ Brewster Ghiselin: 《The creative process》(Berkeley, CA: University of California Press).

⁴ 謝國平：《語言學概論》(台北：三民書局 2016)，頁 386。

發展，兒童發展中的概念往往比表達該種概念所需要的語言結構出現得更早；語言不會導致認知發展，而只是反映兒童認知能力的增長⁵。對 Chomsky 而言，語言是反映心智(mind)的鏡子，語言與心智的關係十分密切。因此，語言的起源發展與人類心智的發展過程是有很大關聯的⁶。

人類這種思維與語言間的亦步亦趨的緊張關係，反映在早期的人類語言發展階段尤其明顯。一百萬年前，人類還處於直立人時代，就進化發展出基本的語言；並集體遷徙，踏出非洲，形成社會化組織。不過，這時的語言只表現於口語，文字還未被發明出來。因此，口頭言語是自然演化的結果。在思維方面，除了知覺經驗外，主要是神話思維模式。所謂神話就是有關諸神的故事，其目的是解釋為何生命、世界是這番面貌。於是，人們在各種宗教中找到了他們心中問題的答案。無論東西方都產生了豐碩的神話想像。例如，關於世界從何而來，西方基督教有上帝創世、伊甸園的故事；東方有盤古開天的神話故事等等。這些宗教上的解釋透過神話的形式代代流傳下來。事實上，這種為大自然變化及生成尋求解釋的神話故事遍布全球。而最先質疑這種神話思維方式的，在西方是希臘的哲學家，他們提出一種不同於神話的嶄新的思維方式，即「從神話的思維模式發展到以經驗與理性為基礎的思維模式」，時間大約在耶穌基督降生前六百年左右⁷。在東方主要標誌是人文始祖伏羲創設八卦，時間方面約新石器時代之後，即公元前七千至五千年後⁸。

內在語言是人類認知、思維的工具。隨著人類更加關注身邊的自然現象，及認知的深入，人類一直試圖用語言描述這個世界。正如沃爾夫(Benjamin Lee Whorf, 1956, pp213)所言：

我們依照我們的母語所設下的界線來剖析自然。我們從現象世界中獨立出來的類別和類型，我們之所以會發現它們，並不是因為它們瞪著每一位觀察者；相反地，這個世界呈現出猶如萬花筒般的連續印象，必須透過我們的心靈加以組織——而這主要是指透過我們心中的語言系統加以組織的。⁹

於是，人類首先要用語言給世界上的事物命名。一個詞彙對應一個事物。詞彙的語音與詞彙的意義是一種長期自然演化的「約定俗成」的對應關係，當然這種對應關係是任意性的，否則世界上也不會出現七千多種語言。西方最早思考這個問題的是希臘哲學家柏拉圖(Plato, 公元前 427-347 年)，他曾在「克拉提羅斯篇」(Cratylus)中思索過語詞的形式到底是來自其本質抑或是約定俗成的

⁵ 同上，頁 386-389.

⁶ 同上，頁 22.

⁷ Jostein Gaarder，蕭寶森譯：《蘇菲的世界》(台北：智庫文化 1995)，頁 37-44.

⁸ 芮執儉，〈伏羲時代—框架的比較研究〉，天水行政學院學報第 1 期，2012 年(總第 73 期)。

⁹ Robert J. Sternberg, Karin Sternberg, 李宏鑑譯，《認知心理學》(台北：新加坡聖智學習，2017.01)，頁 443.

問題¹⁰。而東方最早關注這個問題的是荀子(公元前約 313-238 年)，他在《正名篇》裡就討論了詞與概念或意義的關係，他尤其指出「名」與「實」的聯繫是「約定俗成」的；他的這一學說為漢語研究奠定第一塊理論基石。

問題是，人類處理經驗的一個方法是給經驗分類，因為類別之下的成員有無數個，人類溝通指涉的對象主要是類別，而非類別內的個別成員。對人群而言，他們認為的重要類別會塑造他們使用的詞彙，任何語言的大部分詞彙是用來處理類別¹¹。於是，公元前六百年以來，希臘的哲學家從分類現象中發現抽象的概念。例如，柏拉圖就特別關心永恆不變的事物與「流動」事物之間的關係。他認為自然界中有形的東西是「流動」的，所以世間才沒有不會分解的「物質」。屬於「物質世界」的每一樣東西必然是由某種物質做成。這種物質會受時間侵蝕，但做成東西的「模子」或「形式」卻是永恆不變的¹²。例如，每個具體的馬兒都不完全相同，是「流動」東西，包括牠會老、會癩，甚至時間到了會死；但有些特徵卻是所有的馬兒都具備的，這些特徵使得我們可以認出牠們是馬，這些特徵是永恆不變的。因此，對柏拉圖而言，永恆不變的東西並非一種「基本物質」，而是形成各種事物模樣的精神模式或抽象模式。在東方，最早談論的抽象觀念是「道」，由黃帝和後來的老子大為發揚，即著名的「黃老治術」。

思維的發展必然需要語言的表徵，對當時的人類而言，隨時面臨兩個巨大的困境：其一，人類迫切需要發明文字，因為語言的語音(口語)稍縱即逝，無法保留下來，更無法穿越時空與他者溝通；其二，雖然世界上的文字大都起源於圖畫文字，簡單事物類別可以直接用圖畫符號表徵，但對於大部分的事物類別，其概念卻是抽象的，而這些事物類別的概念幾乎是無法直接用圖畫表徵的。所有發明的文字都涉及意指和表徵問題，如何發明文字以表徵抽象的概念(意義)是需要人類花去上千年的摸索才能達成，儘管歷史上的文字不是僅發明一次，而是很多次。

我們知道，文字發明之前，稱為「史前」，也就是文字發明之後，人類才正式進入歷史。接下來我們分別討論西方和東方是如何解決這種思維與語言的意指與表徵困境。

三、西方表音文字與知識論發展

¹⁰ 國家教育研究院－雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網：語言科學。
<https://terms.naer.edu.tw/detail/1313402/>

¹¹ George A. Miller，洪蘭譯《詞的學問》(台北：遠流，2002)，頁 263。

¹² Jostein Gaarder，蕭寶森譯：《蘇菲的世界》(台北：智庫文化 1995)，頁 118。

在有文字之前，我們沒有任何語言記錄，即使最早的文字也只有幾千年的歷史而已，而人類從直立人開始至少有一百萬年的口頭語言。因此，從最早期的原始口語至文字發明之間在時間上的差距是很大的；換言之，在人類發明文字時，其說話能力早已是相當完備而不是原始的狀態了。

(一)、字母表音文字

儘管在現有的古埃及、中國和中美洲文字當中，與記帳有關的證據相當少見，但現今多數學者相信書寫是從記帳開始的¹³。最早的埃及文字始於公元前約 3100 年，印度河文明最早的文字可追溯至公元前約 2500 年，克里特島和中國文明最早的文字可追溯至公元前大約 1900 年和 1200 年。但從後來的發展結果看，按照索緒爾(Saussure, 1857-1913)的說法，世界上的文字：

只有兩種文字體系：一種表意體系。一個詞只用一個符號表示，而這個符號卻與詞賴以構成的聲音無關。這個符號和整個詞發生關係，因此也就間接地和它所表達的觀念發生關係。這種體系典範例子就是漢字。另一種是通常所說的表音體系。它的目的是要把詞中一連串連續的聲音摹寫出來。表音文字有時是音節的，有時是字母的，即以言語中不能再縮減的要素為基礎。¹⁴

索緒爾的看法大致與事實相符，因為語言是非常複雜的聲音和意義的對應系統，亦即語言是語音和語意的對應合成，作為語言的文字發明，要麼依語音編碼，要麼依語意編碼，兩者只能二選一。不過，經我們深入研究卻發現，文字若能流傳下來，須存有一些內在的必要條件。例如，無論表音文字體系，還是表意文字體系，它們都是由一些少數元素相互組合而形成的文字體系。在表音文字體系中，音素就是那些少數元素，音素的組合可以建構、表徵出各種各樣的語音及許許多多的單詞。在表意的漢字裡，也是由少數的字素及其意素多層次組合建構出意象以表徵字義，也就是單字詞；而且，單字詞還可以作為詞素，相互組合出多字詞。有關表意的漢字我們下節專門探討。

既然文字是一種發明，那麼只有能解決思維與語言困境的文字發明才有可能長期流傳下來。前述有提到，思維與語言間的困境主要表現在抽象概念的表徵方面。早期的圖畫文字顯然面對抽象概念或意義無能為力。為了解決這個問題，地中海的古人只好轉向，發明代表口語聲音的符號。因此，語言的一序列圖畫表徵方式只好退讓給序列口語音節的表徵方式，這種書寫系統稱為音節文

¹³ Andrew Robinson, 洪世民譯:《文字的祕密》(台北:聯經,2017年6月),頁11.

¹⁴ 費爾迪南·德·索緒爾,高名凱譯,《普通語言學教程》(北京:商務印書館出版,1980),頁50-51

字(syllabic)及拼音文字(alphabetic)。蓋爾伯寫道(I. J. Gelb)¹⁵：這個系統一旦被發明之後，表音的原則迅速傳播，所有東西無論多抽象，如今都可以用文字系統表達了。

我們看字母文字的發明。從公元前 15 世紀開始，地中海東部的島嶼和沿岸地區，出現了表音的「字母」符號。原來該地區東北有兩河流域的丁頭字，西南有尼羅河的聖書字，這裡商業越來越興盛，商人們需要用文字記帳。丁頭字和聖書字太繁難了，不合他們的需求。他們沒有功夫花大量的時間去學習這種高難的文字。他們經商，力求簡便，他們主要用途是記錄商品和金錢出納。而且，這種記錄是給自己查看的，不是給別人閱讀的，更沒有流傳後世的宏願。為了這個記帳目的，商人們模仿丁頭字和聖書字中的表音符號，任意地創造了好多種後世所稱謂的「字母」¹⁶，即使簡陋也沒關係。

字母在地中海誕生後，分為兩支向外傳播。一支向東，成為阿拉馬字母系統，即印度字母系統；一支向西，成為迦南字母系統和希臘字母系統。前者維持音節和輔音文字的特色，後者發展成為音素文字¹⁷。其中，迦南字母系統是透過腓尼基字母傳到希臘的。腓尼基人也是古代有名的海上商人。古代腓尼基字母在腓尼基地區流行的時期，大約是公元前 3 世紀以前的 1000 年間。腓尼基字母傳到希臘成為現代西方和大半個世界的文字，對人類文化作出無法估價的偉大貢獻¹⁸。

希臘文化是西洋近代文化的源頭。希臘字母是今天歐洲各國字母的母親。希臘人雖然不是字母的首創者，但是他們對字母加以創造性的改革，使字母完備，即人類首次出現元音音素符號。3000 年來，希臘字母和從它傳衍而成的字母，在世界上愈來愈多的民族中，不斷流傳普及，開遍了文化的鮮花¹⁹。希臘各城邦的字母，起初是彼此不盡相同的。歸納起來可以分東西兩派。後來，分歧的字母逐漸趨於一致。公元前 403 年，愛琴海東岸米利都的愛奧尼亞(Ionic)字母正式被雅典採用，不久又被其他城邦採用。到公元前 4 世紀中葉，希臘各地字母都統一於愛奧尼亞字母。這樣就形成了希臘的古典字母²⁰。希臘人對字母的貢獻主要是對元音字母的創造。腓尼基字母原來只表輔音，不表元音。但希臘人卻採用獨立字母標記法，打破了音節字母的限制，科學地把音節分為輔音和元音。從音節字母進而為音素字母，是一個艱難的認識發展過程。希臘人創造的不是元音字母的形體，而是元音字母的制度。切莫小看那 7 個元音字

¹⁵ I. J. Gelb, 《A Study of Writing》(Chicago: University of Chicago Press, 1963)

¹⁶ 周有光:《世界文字發展史》(香港:商務印書館, 2016 年 1 月), 頁 7.

¹⁷ 同上, 頁 160.

¹⁸ 同上, 頁 294.

¹⁹ 同上, 頁 299.

²⁰ 同上, 頁 302.

母，它們的創造具有重大意義，可以跟物理學從分子發展到原子的認識突破相比²¹。

當元音加上符號，又將符號的名稱與其聲音分離之後，現今所知道的拼音文字於是誕生。從歷史的眼光看，希臘人的貢獻是文字書寫系統。為什麼拼音文字系統在西方世界傳播得如此迅速？這是因為羅馬人借了希臘字母後改成拉丁文，將它散播到羅馬帝國最遙遠的角落。然而，若欲以圖畫文字來表達抽象概念卻十分困難，即使取名字等就很難用圖畫文字表達，它在世界許多地方都被音的代表所取代。拼音文字的歷史可以從它越來越接近口語的特徵看出，每次的進步都代表著語言學上分析的進步，最後成了為世界上絕大多數的語言文字的表音構成方式。

(二)、知識論發展

希臘字母正式誕生的時間與希臘哲學家柏拉圖的生存期間相同，這給了後世得以知道他的思想的機會，而且是西方歷史上的首次機會，因為人類正式可以用文字給思想留下記錄，在西方是從柏拉圖開始的。而他的老師蘇格拉底就沒有那麼幸運，因為蘇格拉底沒能留下任何文字，他生活在公元前 470-399 年間，是希臘字母正式誕生的前夜。而蘇格拉底的思想仍由他的學生柏拉圖等記錄下來。至此，西方文明正式登場。若從知識論的角度，三位西方哲學大師即柏拉圖、亞里斯多德、康德對後世的科學知識發展影響深遠。

柏拉圖追求的是永恆不變的事物。他認為我們所看到的一切周遭具體自然現象，都可以比做是一個肥皂泡泡，因為沒有一件存在於感官世界的東西是永恆不變的。我們知道每一個人、每一隻動物遲早會死，而且會腐爛分解。即使一塊大理石最終也會發生變化，逐漸分解。柏拉圖的觀點是，我們對那些不斷改變的事物不可能會有真正的認識；我們對於那些屬於感官世界的具體事物只能有意見或看法。我們能夠真正認識的，只有那些我們可以運用理智來瞭解的事物，因為理性只表達永恆不變、宇宙共通的事物。因此，我們可以說理性永恆不變，而且是宇宙共通的²²。柏拉圖尤其推崇數學，因為數學的狀態永遠不會改變，因此也是人可以真正瞭解的狀態。柏拉圖得出一個結論：在物質世界的背後，必定有一個實在存在。他稱這個實在為「理型的世界」，其中包含存在於自然界各種現象背後、永恆不變的模式²³。也就是說，柏拉圖發現了比感官世界層次更高的完美理型，且進一步認為這個理型比所有的自然現象真實。例

²¹ 同上，頁 303-305。

²² Jostein Gaarder，蕭寶森譯：《蘇菲的世界》(台北：智庫文化 1995)，頁 121。

²³ 同上，頁 120。

如，他認為世間是先有馬的理型，然後才有感官世界裡所有的馬匹；這些馬匹就像洞壁上的影子，因此馬的理型要先於馬匹。對於柏拉圖的理型世界，也就是柏拉圖只想逃離「洞穴」，觀察永恆的概念世界；而無視於感官世界的存在，無視於我們周遭所見的一切事物；柏拉圖太過沉迷於他那些永恆的形式(或理型)，以致於他很少注意自然界的變化。柏拉圖因此被稱為理性主義者(rationalist)。理性主義認為，通往知識之道得透過思維和邏輯分析；也就是說，一個理性主義者不需要用任何實驗來開發新知識。對於人類的認知歷程感興趣的理性主義者將以推理作為知識或道理的來源。

與柏拉圖相反的是亞里斯多德，他對自然現象感興趣，且傾全力研究這些變化現象。可以說，柏拉圖運用他的理性，而亞里斯多德則同時運用他的感官。亞里斯多德(Aristotle，公元前 384-322)在柏拉圖 61 歲時來到柏拉圖創辦的學院進修了 20 年，他不僅是希臘最後一位大哲學家，而且還是歐洲第一位生物學家。他認為他的老師柏拉圖將整個觀念弄反了，他同意他的老師的說法，認為一匹特定的馬是流動的，沒有一匹馬可以長生不死；他也認為馬的形式是永恆不變的；但他認為馬的理型是我們人類在看到若干馬匹之後所形成的概念；因此，馬的理型或形式本身是不存在的。在亞里斯多德看來，馬的理型或形式就是馬的特徵，而這個特徵定義了我們今天所稱的馬這個種類。更確切地說，亞里斯多德所謂馬的形式即是指所有馬匹都共有的特徵。亞里斯多德並不相信自然界之外還存有什麼理型或形式。相反的，他認為理型或形式就存在於事實之中，因為所謂形式或理型就是這些事物的特徵。所以，亞里斯多德並不讚同柏拉圖所主張的馬的理型比馬先有的說法。事物的理型或形式與事物本身是不能分割的。在柏拉圖的理論中，現實世界中最高層次的事物乃是我們用理性來思索的事物；柏拉圖認為，我們在現實世界中看到的一切事物純粹只是更高層次的概念世界中那些事物的影子。但亞里斯多德的主張正好相反，真實世界中最高層次的事物就是那些我們用感官察覺的事物，自然事物就是真實的世界；他認為人類靈魂中存在的事物純粹只是自然事物的影子，我們對於自己感官未曾經歷過的事物就不可能有意識，我們所擁有的每一種想法與意念都是透過我們看到、聽到的事物而進入我們的意識。不過，我們也具有與生俱來的理性，天生就能夠組織所有的感官印象，並將它們加以整理和分類，以致能產生諸如「動物」、「植物」與「人類」等概念。亞里斯多德並不否認人具有理性，相反的，他認為理性正是人最大的特徵；在我們的感官經驗到各種事物之前，我們的理性是完全真空的。因此，人並沒有天生的「觀念」。根據亞里斯多德的說法，柏拉圖是陷入了一個神話世界的圖像中不可自拔，在這個世界中人類的想

想與真實世界混淆不清²⁴。亞理斯多德被稱為經驗主義者。經驗主義者相信我們獲得知識是透過經驗證據，也就是我們透過經驗和觀察得到證據，即達到真理唯一的途徑是鉅細靡遺的觀察。

自柏拉圖和亞理斯多德開創了理性主義與經驗主義，這中間又經過笛卡爾、史賓諾沙等的理性主義和洛克、柏克萊、休姆等的經驗主義深入，到了 18 世紀德國哲學家康德(Immanuel Kant, 1724-1804)的出現，這兩大派系獲得了一次新會通。康德就是那位會通者，他是那種既探究哲學問題，又精通哲學思想史的大學教授。他對理性主義和經驗主義都有很深厚的瞭解。他知道，理性主義者認為人類的心靈是所有知識的基礎，經驗主義者認為我們對世界的瞭解都是從感官而來。但康德認為這兩派的說法只有部分是正確的，也有部分是錯誤的。康德認為，我們對這個世界的觀念是我們同時透過感官和理性共同作用而得到的，只不過理性主義者將理性的重要性說得太過火了，而經驗主義又過分強調感官的經驗。也就是說，康德同意經驗主義認為的，觀念是透過感官而來，但他也讚同理性主義者的部分說法，我們的理性中也有一些因素可以決定我們如何認知周遭的世界，即我們對於世界的觀念會受到人類心靈中某些狀況的影響。例如，我們所見的事物會被看成是時間與空間的一個現象，康德將時間與空間稱為我們的兩種「直觀形式」(form of intuition)。他強調我們心靈中這兩種形式先於一切經驗，亦即我們還沒有經驗事物之前就已經知道我們感知到的將是一個發生於時間和空間裡的現象，因為我們無法擺脫心中與生俱來的理性這一特性。時空仍然屬於我們人類的條件，時空乃是人類感知的方式，並非物質世界的屬性。因為人類的心靈不只是純粹接收外界感官刺激的「被動的鏡子」，也是一個會主動塑造形狀的過程。心靈影響了我們理解世界的方式，我們的感官會順應我們的「直觀形式」來感知外部的刺激。人類對於世界的觀念受到兩種因素左右，一個是我們必須透過感官才能知道的外在情況，我們可以稱為知識的原料；另一個因素是人類的內在情況，如我們感知的事物都發生於時空之中，而且符合不變的因果律等，我們稱為知識的形式。理性主義者幾乎忘了經驗的重要性，而經驗主義者無視於心靈對我們看世界的方式的影響。康德宣稱，不僅心靈會順應事物的形狀，事物也會順應心靈；他把這個現象稱為超越從前觀念的人類認知問題上的「哥白尼革命」。康德對哲學最大的貢獻在於他區分了「事物本身」和「我眼中的事物」的不同；我們永遠無法確知事物「本來」的面貌；我們所知道的只是我們眼中「看到」的事物。從另外一角度來看，我們在每一次經驗之前可以預知我們心靈將如何認知事物。

總之，知識論經由古希臘時期柏拉圖和亞理斯多德兩位分別代表理性主義

²⁴ 同上，頁 149.

和經驗主義大哲學家的開闢，後又經康德將理性主義和經驗主義會通，使知識論問題大步向前推進。康德是真正自覺地把知識論看成是哲學核心的第一位哲學家。康德的著名論斷是「先天綜合判斷」理論，認為只有當經驗主義的感覺經驗與理性主義的邏輯思維一起作用，才會產生知識。

四、東方表意文字與現代認知理論

前述，歷史上無論東西方人類發明文字初期都是用圖畫來表徵興趣。目前現有的證據強烈指出，文字一開始時並不是為了要表達口語，它是來自對圖畫及圖形表徵的興趣²⁵，這些圖畫具有溝通意圖。這種書寫系統稱為意符文字(logographic)。然而，隨著事物概念的複雜與抽象，更隨著人類思維的精進，尤其對世界描述的語言需求，用這種圖像方式象徵就越發困難，因為事物類別的抽象特徵無法由圖畫表徵。為了解決這種困境，古代西方的語言發展只好轉向，走向一條發明代表語音聲響的符號(即字母符號)的道路，因為語音符號不受抽象概念的影響，語音符號只是描摹語音及其音節。因此，語言的一序列圖畫表徵方式只好退讓給序列口語音節的表徵方式，這種書寫系統稱為音節文字(syllabic)及拼音文字(alphabetic)。

問題是，東方為什麼沒有走向拼音字母文字，反而頑固地繼續走向表意文字？換言之，漢字沒有向語音編碼轉折，漢字不直接表音²⁶，漢字是怎樣對抽象概念直接表意的呢？漢字在初期雖也建立了一批少數象似符，即象形文字(如甲骨文)；但為什麼它卻能頑強地繼續向著表意的路徑前行(如最終走到楷書)，它是怎麼做到的？它又是如何克服圖像對複雜抽象事物表徵困難的呢？關於上述問題，我們先從歷史文化中探尋答案，主要探討《周易》與王弼的「言意之辨」，然後再以現代認知理論加以解釋和理解。

(一)、東方表意文字

中華文明源自八尺竹竿正午測量日影的長度²⁷，而這些長度數據每 365 天長短循環一次，於是可在一個圓周上均分 365 格，把每日正午測量的長度標示於每一格子上，如此這些長度端點連成的線正是所謂的太極圖(又稱陰陽圖)；其中，冬至與夏至的否極泰來，則是陰陽互動的變化轉折(拐點)。中華傳統的系統整體觀、動態觀、辨證、變化循環的動態勢化觀等古老思想都可從這裡引

²⁵ George A. Miller, 洪蘭譯《詞的學問》(台北：遠流，2002)，頁 81。

²⁶ 謝國平：《語言學概論》(台北：三民書局 2016)，頁 16。

²⁷ 《周髀算經》。

導伸展開來。例如，「太極」最初是指太陽，象徵最高等級的唯一性；「陰」最初是指竹竿的影子(陰影)，而影子之外就是「陽」光，是謂兩儀；由於「陰、陽」是隨時間而變化，於是「陽」又分別出「少陽、太陽」，「陰」分別出「少陰、太陰」，是謂「四象」；再來，「少陽、太陽」又分別變化出「艮、巽，離、乾」；「少陰、太陰」也分別變化出「震、兌，坎、坤」；合計八項，是謂「八卦」。在符號方面，它們有陰、陽爻兩種符號；從結構組合上看，陰陽爻有三層組合，共變化出八種不同的組合。它們由一(太極)生二(兩儀)，二生四(四象)，四生八(八卦)，實際上就是一種不同項目內的世界分類。只是這種分類須按照「正交」關係劃分，即不同項目間沒有交集。例如在兩儀中，依人性別，乃有男、女；依性質，則有陰、陽；在四象中，依方位，乃有東、南、西、北；依季節，則有春、夏、秋、冬等等。每一項都對應著世界的一種現象，包括自然及人事現象。

傳說「八卦」是由伏羲創立的。到了西周，在八卦的基礎上又形成六十四卦即《周易》，這可以納入更多的現象分類。相傳《周易》是依循周文王主編《易》的著述而來，成書大約在西周時期。從時間上看，甲骨文出現於商朝(公元前 1200)，《周易》出現在西周(公元前 1046-771 年)，這正是古文字形成的時期。

為何要研究八卦或《周易》呢？因為漢字就是依據它們的原理或方式而設計構形的。在《易傳·系辭上》有：

書不盡言，言不盡意。然則聖人之意其不可見乎？子曰：聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，系辭焉以盡其言。²⁸

「書、言、象、意」這四層概念的不同顯示古聖人²⁹對它們的區分是很清楚的：書寫文字不能盡情表達言語，而言語又不能盡情表達意義，但聖人卻採取與八卦相同的方法即「立象」來表達意義。在這裡，關鍵是怎樣理解「象」。「明象」是《周易》詮釋學的一個特殊概念，它是指《周易》中卦爻象和卦爻辭被理解的一段複雜過程。《系辭傳》云：

「易者，象也；象也者，像也³⁰。」「八卦成列，象在其中³¹。」

《周易》本質上是一本試圖運應意象符號體系來象徵世界萬事萬物的典籍。關於「象」的來歷，《系辭傳》是這樣解說的：

「是故夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之

²⁸ 孔穎達等，《十三經注疏》(北京：中華書局，1980)，頁 82。

²⁹ 相傳《易傳·系辭上》是孔子所著，時間上為公元前 551-479 年。

³⁰ 《周易正義》冊 3 卷 7，(上海：中華書局《四部備要》(單行本))，頁 18。

³¹ 同上，頁 19

象³²。」

因此，「象」組成易學的核心，如不「明象」就無法通曉《周易》。孔穎達對「明象」的必要性說得更直白：

「書所以記言，言有煩碎，或楚夏不同，有言無字，雖欲書錄，不可盡竭於其言，故云書不盡言也。又曰：意有深邃委屈，非言可寫，是言不盡意也。然則聖人之意其不可見乎？子曰：聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，系辭焉以盡其言³³。」

我們再深入八卦內部看，八卦是由兩種爻即陰、陽爻三層組合，每一種組合都對應一種現象，而卦辭就是聖人對這些現象做出意義的解釋與判斷。這裡我們先看符號部分，即三層不同組合的陰陽爻。這些符號的方式對應漢字的字形，例如漢字也是由少量的字素，即固定少量的構形元素(元素的意思就是不能再分割了)組合而成；八卦是三層陰陽爻的組合，故能形成八種不同組合，而 64 卦是六層組合，故能創出 64 種不同的組合。漢字(隸楷)經我們研究，有字素 87 個，若也以六層組合可以組合出 87⁶ 個漢字。其次，我們看「象」的部分。在八卦中，每一種卦名，即組合「乾、兌、離、震、巽、坎、坤」中，都對應一個自然象徵，即一個「象」(天、澤、火、雷、風、水、山、地)。這在漢字裡，每一個漢字的構形都是由字素組合的結果，而字素的組合亦對應意素的組合，而且可能是多層次的組合。因此，每一個漢字的構形都是一個「象」的建構。換言之，如此的構形只為建構表徵該字的「象」，構形與「象」間具有對應關係。最後，再看卦辭部分(64 卦有卦辭和爻辭)。辭的涵義就是解釋卦象的意義。對應到漢字裡，就是字義。這樣卦象與卦辭的關係可以類比於漢字的字象與字義的關係。我們把八卦與漢字的這種對應關係做成一個表格：

符號	元素	元素組合	數量	意象	意義
八卦	(陰陽)爻(2)	3 層(卦)	2 ³	卦爻象	卦義
漢字	字素(87)	10 層(字形)	87 ¹⁰	字意	字義

總之，八卦給發明漢字所帶來的啟示：其一是藉由少數元素依組合原則來創設各個多樣性；其二是利用這些不同組合來建構各種意象，並使這些意象可表徵各個不同的意義(詞義)。

現在的問題是，為什麼「象」可以表「意」？據現有的文獻看，在王弼之前並無人對《周易》言意觀的基本蘊涵作過系統的剖析。但王弼在《周易略

³² 同上，頁 18.

³³ 同上，頁 18.

例·明象》中，先將「言」與「書」泛稱「言」，提出著名的「言意之辨」，其精辟地指出了「言、象、意」三者的遞生關係，他促成了這個問題向語言學的跨越：

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，固可尋言以觀象；象生於意，固可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。³⁴

王弼的這段話清楚地表明，言語或文字構形其功能是建構「象」，在得到「象」之後，才可以借由「象」來理解或瞭解「意」。王弼的這段話把「言、象、意」三者間的遞進關係在定性上給講清楚了。王弼的這段「言意觀」之所以重要，就在於他解釋了對抽象概念表徵的問題，因為抽象概念仍然是由具體的現象即具象事物中概括出來的，即抽取「象」的結果。因此，抽象概念可以借由抽取它們的「象」來理解抽象概念；也就是抽象概念與它們的「象」之間是有關聯的。這種「象」、「意」間的關係正是漢字構形的依據。例如，「象」這個字，從構形上看，它由「兔」的上部即兔頭和「豕」上下組合而成，它們構成的「象」是「像兔頭豬身的肥大動物」，這個意象或形象除了強調外形之外，還直接利用了隱喻。因此，「象」字的構形描述了「象」字的意象(或形象)，在明確了「象」字的意象後，它也同時完成了「象」字的意指和表徵：意指就是這個「象」字的字義，它有大象(動物)之義，還有隱喻如「像」之義；而表徵就是「象」字的構形。因此，「象」與「意」的關係本質上是一種隱喻關係。

王弼進一步說：

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。³⁵

王弼的這段話有兩層蘊意，其一是指語言符號一旦被我們熟練掌握，則它們在我們心中從符號到意義之間會瞬間自動轉換，這時我們閱讀文本就會直接讀意，中間過程已自動轉換，文字符號如「忘」了一般。例如，我們都有這樣的經驗：一旦把剛讀過的文本移開，我們心中是無法把全部的原文或原句重述出來的，但文本的意義我們卻能清楚表述(當然是用自己的言語)，也就是「得意而忘言」。其二是從「言—象—意」的遞進過程中不要忘了「意」，因為它才是目的；而「言—象」只是中間達成目的的手段。換言之，不要執著於手段而忘了目的。當然，「忘象」不是丟「象」，而是說單一的「象」在達意之後就不應停留於這個「象」上，而是帶著這個「意」去尋找另外的「象」，直至凝聚

³⁴ 樓宇烈，《王弼集校釋》(北京：中華書局，1980)，頁 609。

³⁵ 同上。

成最後完整的「意」，活生生的「意」，即作品的最高境界。因此，「得象忘言、得意忘象」具有方法論特質，它使得文學、藝術具有了可批判性。

王弼這種「言意之辨」為後來的魏晉玄學提供了方法論。當然，王弼的這種語言哲學是在闡釋《周易》“言意觀”的基礎上建立起來的，在涉及王弼這一語言思想時幾乎都要上溯到《周易》，並通過與《周易》“言意觀”的比較才能突顯王弼語言哲學的地位。

王弼的「言意之辨」用現代的眼光看，它解決了漢字的意指和表徵問題，雖然王弼是在孔子《周易·系辭》基礎上的「視域融合」。當然，王弼的時代在概念的精確方面是無法與現代相比較。如果用現代認知理論來看漢字的形義關係，就會更具科學性。但王弼可能是中國傳統文化中第一篇系統地討論意指和表徵的論述³⁶。

(二)、現代認知理論

為了用現代認知理論探索漢字的形義(表意)關係，讓我們先回顧人的概念或意義是如何形成的，這一涉及到人類的認知問題。我們知道，認知語言學把人體的現象經驗對人類的概念系統的形成以及推理形式，視為核心地位³⁷。胡塞爾(Edmund Gustav Albrecht Husserl)說過，原始動作是一切認知的始祖³⁸。認知是身體、腦與情境三者高度複雜互動的結果。許多心理學的實驗³⁹已經確立語言的理解跟身體的行為關係密切⁴⁰。著名的神經科學家諾獎得主 Edelman 說過：把意義認為是一種抽象符號這個觀念是科學史上最大的謬誤之一。這種基於體驗的認知理論使意義這個概念有紮根的基礎。與此同時，人腦的演化結果使它可以對人體的各種動作做高層次的模擬，以及人體在空間、社會與因果關係當中的相對位置。這種認知模擬的不斷演進，最後的結果之一就是人類意識的形成，而語言在支持這種不斷演進的模擬過程中扮演了重要角色⁴¹。

Wilson(Wilson, M. 2002)曾經總結道：認知因行動而產生，而記憶之所以能發展出來是為了把外在世界的實際互動的經驗轉化成可以在腦中運作的形式，這種

³⁶ 顧明棟，〈《周易》明象與現代語言哲學及詮釋學〉，中山大學學報(社會科學版)2009年第4期，第49卷(總220期)。

³⁷ 黃宣範：〈棲於身的體現認知〉，《語言與認知》(台北：臺大出版中心，2009,08)。頁344。

³⁸ Husserl, E. 《Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy》(Boston:Kluwer Academic 1980)。

³⁹ Glenberg, A. M. & Roberson, D. A. 《Symbol grounding and meaning》(Journal of Memory Language 43, 2000), 379-401.

⁴⁰ Kaschak, M. P. & Glenberg, A. M. 《Constructing comprehension》(Journal of Memory and Language 43, 2000), 508 - 529.

⁴¹黃宣範：〈棲於身的體現認知〉，《語言與認知》(台北：臺大出版中心，2009,08)。頁364。

非現場情境的認知活動是以身體的感知運動相關概念為基礎；許多證據表明我們經常對外在情境作非現場、非即時的模擬運作，例如「意象(心像)」就是對外在事件作心理層面的模擬運作。基於肉身體驗的思維可能是人類思維的本質⁴²。這在認知心理學看來，認知就是由人體神經系統、到各種知覺感官產生感覺、進而進入意識的注意力、並給予信息編碼而轉移到記憶中、直至在心中表徵及組織形成知識，一句話就是由體驗到知識的歷程。因此，概念或意義的形成源自於感官、知覺、經驗的認知過程。

在意義和概念的形成過程中，有兩個問題引起我們的關注：一個是在我們心中如何表徵這些意義或概念的？另一個是這些意義或概念是如何由直接經驗延伸到複雜抽象直至整個概念系統的？關於第一個問題，認知心理學家大致都同意存在著三種表徵知識的編碼形式⁴³，即圖像、語言(或其他符號)與命題。由於在創設文字符號的時代創設者還正在為漢字構形而苦思冥想，因此，表徵知識的編碼形式主要是圖像和命題，而命題形式是後代邏輯非常發達的產物。

需要強調的是，關於圖像的外在表徵，如書籍中的圖像、照片等，與我們關心的內在心理表徵即心像，Shepard(1971)及其他研究者提出功能等價假說⁴⁴；這項假說主張心像的表徵形式與由視覺刺激引發的知覺經驗在功能上相等，即使兩者並不真正相等。心像(imagery)是認知心理學的專門概念，但在文學、藝術領域早已被廣泛運用，它被稱為意像，也就是「意中之象」，它是外部情景再現於腦中，它不同於客觀存在，它是被主觀觀照後的想像經驗，是主客觀的統一。

關於第二個問題，即意義或概念是如何由直接經驗延伸到複雜抽象直至整個概念系統的，認知語言學的「概念隱喻理論」提出過很好的解釋。雷可夫和姜申(George Lakoff & Mark Johnson)在《我們賴以生活的隱喻》(Metaphors We Live By)這一劃時代的名著中說：我們發現日常概念系統本質上是隱喻性的⁴⁵。他們分析了基於肉身(embodied)的隱喻，從方位隱喻、容器隱喻、實體隱喻，到結構隱喻，到系統隱喻；從直接湧現型概念，到隱喻湧現型概念。他們強調，隱喻的主要功能在於理解，藉由其他事物來設想某一事物。這種藉由熟悉的事物隱喻較抽象複雜的事物，正是意義或概念隨認知不斷深化、擴增、累積成系統的主要方式。一句話，由直接湧現型概念到隱喻湧現型概念達成的。

至此，我們再回到文字構形設計者如何給文字編碼的問題。在設計者面

⁴²。同上。頁 357。

⁴³ Robert J. Sternberg, Karin Sternberg, 李宏鑑譯，《認知心理學》(台北：新加坡聖智學習，2017.01)，頁 298-302。

⁴⁴同上，頁 309。

⁴⁵ George Lakoff & Mark Johnson，周世箴譯，《我們賴以生活的隱喻》(台北：聯經，2006)，頁 9

前，他要給已知的意義或概念編碼構形，他要問：給這個所要編碼的概念或意義是從哪裡來的？他要向著意義或概念如何形成的路徑回溯淵源，也就是回到該意義或概念所建立的經驗源頭，即某個經驗的事件發生的情境現場，在他的心中會浮現這個情境的意象(象)，於是他要依據這個意象來編碼，因為這個意象可以表徵這個概念或意義。這就是他對表徵該意義或概念(知識)編碼的主要方式。例如，他欲表徵「樹」這個概念，他可以畫一棵樹的簡單之形(木)；想要表徵「人」這個概念，他就畫一個人側走之形(人)，等等。這些都是所謂直接湧現型概念。因此，要理解漢字的構形理據，其關鍵是要找出該字的構形意象。這個構形意象，上與字義(意義或概念)相聯，下與體驗經驗的情境相接，它本質上是隱喻或類比式的。因此，漢字表意的方式主要是透過對環境認知的心理表徵即意象來完成編碼構形的。

然而，簡單的事物可以直接描摹繪形，這類事物畢竟是極少數。若遇較抽象複雜的概念又是如何表徵的呢？例如「多」這個概念要如何表徵呢？「多」雖然沒有意指具象事物，但它仍由具象事物抽取而來。於是，設計者想起一個常見且能表徵「多」這個概念的具體事物的意象：夜深大地萬物皆沉默於黑暗，所見只剩滿天繁星。因此，夜深繁星的意象可以表徵隱喻「多」這個概念。於是，「月」這個直接湧現型概念出現了，它的變形「夕」是由「月」少一點以表徵淺月，也就是黃昏時段；而兩個「夕」重疊組合在一起則可以表徵加重的淺月，即夜深之景。於是，「多」這個字詞誕生了。

從這裡可以看出，漢字的構形分為兩個階段：第一階段是先出現一批少數的直接表意的字符，即象似字符，它們是直接描摹具體物件外形的結果，它們都是直接湧現型概念。然而畢竟這種可以直接描摹的象似符不是很多，但是卻可以利用這些象似符作為意象的特徵，而由幾個意象特徵的組合，尤其遵從認知原理的組合，是可以表徵更複雜抽象的意象。換言之，複雜可以由簡單的組合表徵，複雜的概念意象可以依據認知原理由簡單的意象組合來表徵。於是，藉由這些少數象似符的相互組合而產生意象特徵來表徵漢字的意象，使漢字得以繼續延伸擴展，這就是漢字構形的第二階段。第二階段出現的都是隱喻湧現型概念，它們都是藉助象似符產生意象特徵，並在認知模式指引下將相關意象特徵組合以表徵漢字的意象。這些意象表現在字形上就是由字素即那些少量象似符的組合階層式形成構件，最終組成漢字。至於字與字組成多字詞，我們稱為第三階段。因此，這種組合方式大大地提高了符號的使用效率，且牢牢控制漢字的使用量。

需要強調的是，這種組合是構形與意象雙碼的組合，即一方面是形體能指方面的組合，同時也是所指意象方面的組合。能指形體是為所指意象服務的。這

種意象的再擴增與人類先由身體後再藉隱喻擴張概念的認知歷程是對應一致的，也就是由「直接湧現型概念」至「隱喻湧現型概念」是一樣的過程。這種組合構字方式，而且是多階層的組合方式，與世界上其他語言的組合方式是一樣的，只不過漢字是藉由不斷組合創造的新意象來直接表徵意義，其中每一個組合構件都代表一個意象特徵，而這個意象特徵大部分又是由下層意象特徵組建而來。因此，漢字這種階層式組建意象的方式，大大地提高了符號的使用效率。

事實上，古漢人把這種「直接湧現型概念」的少數象似符號稱為「文」，把由「文」相互階層式組合的「隱喻湧現型概念」稱為「字」。「文」的意象是「依類象形如伏羲始畫八卦」，而「字」的意象是「如在家生子孳乳繁衍」。這就是漢字構形的基本原理：一種藉由少數意象不斷階層式組合建構新意象，並通過形成字義概念的經驗意象來表徵該字詞的概念。因此，我們把這種構字法稱為「意象構字」法。

我們找來九千個通用常用楷書漢字，作為實證研究，就是依王弼及上述的認知原理，找尋出這九千漢字的「意象」，以及它們內部組合的五個認知模式。詳細的內容請參考筆者論文⁴⁶〈An imagery-based theory Chinese character information configuration〉。

五、會通「貴無論」與知識論

王弼注《老子》引發出他的「貴無論」。《晉書》卷 43〈王衍傳〉記載：魏正始中，何晏、王弼等祖述老、莊，立論以為：天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。⁴⁷

「貴無論」以「無」、「有」為核心概念，其中「以無為本」可說是王弼老學的理論核心。「以無為本」是說萬物即「有」的背後是「無」，而「無」即為本體。因此，理解「無」就是理解「本體」；而怎樣理解「無」是我們特別關注的焦點。「無也者，開物成務，無往不存者也。」這句話的關鍵是「開物成務」。「開物」就是開通萬物之理，「成務」就是使人事各得其宜⁴⁸。《周易·繫辭上》：「夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」既然能使人事各得其宜，必有其道理。這裡的「道理」就是那個「無」—萬物之本體，它可以理解為天地萬物的秩序、規則，也就是「道理」。王弼在他的《老子指略》開宗明

⁴⁶ <https://ling.auf.net/lingbuzz/006090>

⁴⁷ [唐]房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1996年），第4冊，頁1236。

⁴⁸ 教育部《國語辭典》，「開物成務」條目。

義說：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名，無名者，萬物之宗也。⁴⁹

王弼意識到，「無」就是使天地萬物生成運作而成就的「本體」；「無」並非「空無」不存在，而是「無形無名」的道理。因此，天地萬物「以無為本」，「無」能夠開物成務。對於王弼的「本體」，湯用彤有一簡明扼要的說明：

夫玄學者，謂玄遠之學。學貴玄遠，則略於具體事物而究心抽象原理。論天道則不拘於構成質料，而進探本體存在。論人事則輕忽有形之粗跡，而專期神理之妙用。⁵⁰

湯用彤在綜合了王弼《老子注》「無形無名者，萬物之宗」與〈周易略例·明象〉「物無妄然，必由其理」之後，指出王弼的「本體」進路，其實指向「至健的秩序」：

王氏之所謂本體，蓋為至健之秩序。萬象所通所由，而本體則無體而超象。萬有事物由真實無妄之本體以貽以成。形象有分，而體為無分至完之大全。事物錯動，而體為用形制動之宗主。⁵¹

關於「無」這個萬物之本，王弼還曾跟他父親的同事裴徽(約 209-250)有過一段精彩的對話。

(裴徽)問弼曰：「夫無者，誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足⁵²。」

裴徽提出的問題，主要是在追問對於孔子所謂的「無」的理解。這裡的「體無」可以反映出王弼對「無」的理解。「體」是什麼？當然是用身體包括各種的生理感應器官與周遭人事環境的互動，進而產生直接經驗式的認知歷程。「體」作為一種方法，在今天看來，就是認知。而認知或「體」的結果就是知識。但王弼又強調能體驗出「無」的，不是一般人，因為一般人也與周遭人事環境互動，也有體認。但能體驗出「無」的，只能是具有特殊才能的人，即聖人。在今天看來，就是各種「專家」，如科學家、藝術家、思想家等等，他們都是掌握了某領域內事項(有)的高度概括。如牟宗三所言，聖人體無，即言聖人真能達到「無」的境界⁵³。儘管「體無」是聖人之事，一般人是雖不能至，而心向往之。另外，「無又不可訓」，這說明對「無」的認知在過去的語言表述中

⁴⁹ [魏]王弼撰，樓宇烈校：《王弼集校譯》(北京：中華書局，1999年)，上冊，頁195。

⁵⁰ 湯用彤：〈言意之辨〉，《魏晉玄學論稿》，頁67。

⁵¹ 湯用彤：〈王弼之周易論語新義〉，頁92。

⁵² [晉]陳壽撰，[宋]裴松之注：《三國志》(北京：中華書局，1995年)，第3冊，頁795。

⁵³ 牟宗三：《才玄與理性》(桂林：廣西師範大學學報出版社，2006)，頁102。

是前所未有；換言之，達至「無」的境界具有創新建構之特性。從這裡我們還可看出，王弼已經把「無」的本體論提升到了認識論的高度，「無」無論如何仍是由有感性的聖人「體無」的結果。「無」既不是萬物，但又離不開萬物，且「無」又須是「聖人」體驗萬物的結果，最後只能在「聖人」的思維中形成萬物的秩序。這與柏拉圖所追求的「不變的東西」，即「理型的世界」似曾相識。那個「聖人」就是柏拉圖所述被理性召喚走出「洞穴」的人，而「無」則對應於那個「理型的世界」。

但王弼又不像柏拉圖把「理型」絕對化。換言之，王弼貴「無」，但不賤「有」⁵⁴。王弼指出：

天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也⁵⁵。

這樣，王弼把「無」與「有」給聯結了起來：全有必返於無。客觀世界即天下萬物，皆以「有」為生。「生」除了產生、生成外，更表示依事物內部運作機理的結果。因此，「全有」即全域的存在(範疇)，是由「無」所支配，即返於「無」，迴歸「無」，因為「有」以「無」為本，「無」為萬物(有)得以存在的根據。王弼還說：

四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至。四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所適焉，則大音至矣。…是故天生五物，無物為用⁵⁶。

這是說，「四象」有形而「大象」無形，「五音」有聲而「大音」無聲；「大象」無形才無所不暢，「大音」無聲才無所不至；無形有無形之用，無聲有無聲之用，這叫「無物為用」。因此，「大象、大音」是「四象、五音」的存在形式，它們的關係就是「無」與「有」的關係，一種存在形態意義上的相互依賴關係，也就是存在(形式)與存在者的關係。「有」以「無」作為其存在的依據，「無」以「有」作為其存在的外顯形態，「無」的功能通過「有」來體現。至於「無」如何通過「有」來體現，王弼認為「無」是：

深遠不可得而見，然而萬物由之。其不可得見，以定其真⁵⁷。物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定⁵⁸。

這是說，雖感覺不到「無」，但萬物最終卻因它而確立自己的本性。王弼又對事物的本性說道：

凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也⁵⁹。

⁵⁴ 戴璉璋：〈王弼玄學思想的考察〉，鵝湖學誌第 14 期，1995.6。

⁵⁵ 王弼：《老子道德經注》，樓宇烈校釋，頁 113。

⁵⁶ 同上，頁 202。

⁵⁷ 同上，頁 55。

⁵⁸ 同上，頁 55。

⁵⁹ 同上，頁 39。

這是說萬物的「虛靜無為」本性是「無」通過「有」的自我表現。這些都表明，「無」與時空、萬有並存，「無」與萬事萬物是本體與現象的關係，亦即形上與形下的關係，這樣的「無」對於萬有而言同樣是真實、客觀的，也是經由萬有可以體認的，從而成為人的認知對象。如此看來，「無」和「有」，與柏拉圖為首的理性主義(無)和亞理斯多德為首的經驗主義(有)是對應的。

王弼在他的〈大衍義〉裡還有一著名的命題表述：

夫無不可以無明，必因於有。故常於有物之極，而必明其所由之宗也。
這句「無明必因於有」和「全有必反於無」是構成「無」與「有」關係的核心。這在西方要等到 18 世紀由康德才得以綜合理性主義和經驗主義，為近代知識論掃平了道路。但王弼卻直覺式地意識到：「全有必反於無」，亦就是要得到「無」必須從萬「有」中歸納概括產生；這樣以來，從「有」到「無」就是一個概括歸納的過程。而「明無必因於有」，就是要確認「無」的真理性(明無)，是必須經由「有」來確認即驗證。這樣一來一往可以保證「無」與「有」間的一致性。於是，「無」與「有」之間可能出現兩種態狀：當「無」與「有」相一致時，王弼認為應「崇本舉末」；當「無」與「有」不相一致時，王弼認為應「崇本息末」。這在知識論裡，「崇本舉末」就是證實；反之，「崇本息末」就是證否(偽)。因此，當「無」與「有」不相一致時，則需要重新調整，也就是重新歸納，以產生出新的「無」，直至新「無」與「有」相一致為止，即達成新的「崇本舉末」。這個過程就是知識進化。

如此以來，王弼的「貴無論」與近代知識論會通了。「有」生於「無」、
「無」以全「有」，這充分反映出現象(有)依原理(無)而發生，而原理(無)則從現象(有)中歸納。

六、結語

談論會通就一定涉及差異，只有存在差異才可能需要會通。而回溯中西方思維差異之源頭，就離不開對語言差異的探尋，以致可追溯至語言文字的差異。於是，我們追根究柢至能集中反映這種差異的表意、表音兩種文字體係；也就是若要探尋中西方思維的會通可能性，需要一直回溯至人類共同面臨的語言困境之處。

前述討論語言與思維關係表明，思維與其表徵即語言乃是一體之兩面：一個發生於個體腦內，一個表現於公共可感知的社會領域；一個內隱，一個外顯；一個是主觀的流動，一個是客觀的表徵；一個是思維本身，一個是對思維的展示方式作線性編碼。因此，思維與語言彼此促進，相得益彰。

接著我們看到，語言的突破會促進思維的飛越。也就是語言由口頭語言突

破發展成書面語言。原來口語溝通口耳相傳，受制於人際當面，而且語音稍縱即失，這在空間上無法有效傳播於社會大眾，在時間上更難於代際相傳，更重要的是無法做到時空全方位的知識成果累積。顯而易見，這種時空小範圍的交往無法高效促進思維智力的開發。因此，人類迫切需要文字的發明。於是，在經過漫長幾十萬年無文字狀態之後，人類終於發明了書寫文字，無論是西方發明的表音文字，還是東方發明的表意文字。接著人類突然爆發了一場革命式的思潮突變：世界範圍內大量的各種思想家、宗教家突然湧現，幾百年內人類心智大開，即所謂軸心時代現象。那麼，為什麼軸心時代人類心智會在此時期同軸共振呢？一般學者從生產力角度認為這是一個生產力高峰。但我們認為，這是因為中西方在這段時期內共同完成了文字的發明，以致文字的光輝把既有的思想給「照亮」了；同時，思維也在更大範圍內得到檢視與激盪，以及思維在語言文字平台上獲得爆炸式的解放；其結果標誌著人類文明之門正式開啟，人類正式邁入歷史；因為用文字記錄的思維再也不受時空的限制，人類的知識與智慧可以世代累積；一言以蔽之，語言文字使「人」成為了人。

同樣，當我們順著人類這種思維與語言的發展脈絡，看到王弼的玄學與西方古典知識論相會通，他們的會通使我們可更宏觀地理解東西方對於思維與語言的差異。由於東西方採取表意與表音編碼文字的不同，使得東西方思維也出現差異。表音的字母是把語音作分解，並把這些音素作線性的排列與拼寫；而漢字則是一幕意象情景畫面，它是一個整體。因此，西方思維善於及傾向於分解、分析、個體的思維方式，而東方則長於及傾向於合并(合諧)、歸納、集體的思維方式。於是，西方演繹、邏輯發達，而東方歸納、象徵發達。因此，對東方而言，在與西方文化比較中，會發現自身的不足，尤其對「無」的追尋方面，東方缺少「形式邏輯」的平行思維；而對西方，也可看出語音心中主義(logocentrism, 亦稱邏輯中心主義)帶來的思維偏差。東西方都應該各補其短，各揚其長。

最後，我們還看到，表意文字這一處於邊緣的構詞學很可能未來會走向新語言學的舞台中心，因為它依據經驗的意象編碼更符合人性，這可從現今人們更沉迷於終端銀幕上的視覺內容及圖標(icon)獲得明證。表意文字成為國際通用標示語言不是不可能，這主要因為表意文字的構形是建構一種意象，而這個意象又是該字意義的經驗情境的心理表徵，以致字義與字形之間發生著表意性聯結。這種表意的特性使得學習識得這些漢字成為無需強記的自然過程，只要學習者熟知這些文化經驗。這種情況就像今天公共場所大量出現的標示圖符號(包括品牌 logo)，無論說何種語言的人(表音)，只要有共同的視覺常識經驗(表意)，都可輕易認出這些圖標的意義。這些特色是拼音文字所沒有的。

引用書目

一、傳統文獻

荀子，《正名篇》。

作者不詳，《周髀算經》。

作者不詳，《周易》。

孔穎達等，《十三經注疏》(北京：中華書局，1980)。

《周易正義》冊 3 卷 7，(上海：中華書局《四部備要》(單行本))。

孔子(相傳)，《易傳·系辭上》。

樓宇烈，《王弼集校釋》(北京：中華書局，1980)。

唐]房玄齡等：《晉書》(北京：中華書局，1996 年)。

[魏]王弼撰，樓宇烈校：《王弼集校譯》(北京：中華書局，1999 年)。

[晉]陳壽撰，[宋]裴松之注：《三國志》(北京：中華書局，1995 年)。

王弼：《老子道德經注》，樓宇烈校釋，頁 113。

二、近人論著

伽達默爾，夏鎮平、宋建平譯，《哲學解釋學》(上海：上海譯文出版社，1994)。

Robert J. Sternberg, Karin Sternberg, 李宏鑑譯，《認知心理學》(台北：新加坡聖智學習，2017.01)。

Brewster Ghiselin: 《The creative process》(Berkeley, CA: University of California Press).

謝國平：《語言學概論》(台北：三民書局 2016)。

Jostein Gaarder, 蕭寶森譯: 《蘇菲的世界》(台北：智庫文化 1995)。

芮執儉，〈伏羲時代—框架的比較研究〉，天水行政學院學報第 1 期，2012 年(總第 73 期)。

George A. Miller, 洪蘭譯《詞的學問》(台北：遠流，2002)。

Andrew Robinson, 洪世民譯: 《文字的祕密》(台北：聯經，2017 年 6 月)。
費爾迪南·德·索緒爾，高名凱譯，《普通語言學教程》(北京：商務印書館出版，1980)。

I. J. Gelb, 《A Study of Writing》(Chicago: University of Chicago Press, 1963)。

周有光: 《世界文字發展史》(香港：商務印書館，2016 年 1 月)。

顧明棟，〈《周易》明象與現代語言哲學及詮釋學〉，中山大學學報(社會科學版)2009 年第 4 期，第 49 卷(總 220 期)。

黃宣範：〈棲於身的體現認知〉，《語言與認知》(台北：臺大出版中心，

2009,08)。

Husserl, E. 《Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy》(Boston:Kluwer Academic 1980).

Glenberg, A. M. & Roberson, D. A. 《Symbol grounding and meaning》(Journal of Memory Language 43, 2000).

Kaschak, M. P. & Glenberg, A. M. 《Constructing comprehension》(Journal of Memory and Language 43, 2000).

George Lakoff & Mark Johnson，周世箴譯，《我們賴以生活的隱喻》(台北：聯經，2006)。

郎鋒，〈An imagery-based theory Chinese character information configuration〉。

湯用彤：〈言意之辨〉，《魏晉玄學論稿》。

湯用彤：〈王弼之周易論語新義〉。

牟宗三：《才玄與理性》(桂林：廣西師範大學學報出版社，2006)。

戴璉璋：〈王弼玄學思想的考察〉，鵝湖學誌第 14 期，1995.6。