

老子哲学中“无”的三重含义

——一个比较哲学的考察

唐 士 其

【摘 要】老子以及一般而言的中国哲学传统，习惯把人即观察者作为认识过程的一个内在构成部分，因而其知识必然是“主观的”而非“客观的”。由此出发，本文对老子哲学中的“无”加以考察，发现这一概念所指并非一无所有的“空无”，而是人的已知世界之外无限的未知世界，是整全同时也是作为一种行动法则的“有”的对立面，是与技术相对的艺术及与精确相对的微妙。与西方形而上学相比，老子对“无”的这种理解展示了一幅不同的世界图景，对克服西方因绝对排斥无而可能产生的存在论困境也是一种启迪。

【关键词】老子 无 海德格尔 空虚 [中图分类号] B223.1

“无”是老子哲学中最基本的、也是最重要的范畴。《庄子·天下》对老子学说有一段非常概括的总结：“建之以常无有，主之以太一；以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”（《庄子·天下》。下引该书只注篇名）这里的“无有”和“太一”其实都是“无”。简单地说，老子大概在三个不同的意义上使用“无”这个范畴：一是人类的未知领域，二是世界的整全，三才是某种特性的阙如。因此，在老子的思想体系中，“无”具有积极、丰富而多面的内涵。但是，可能由于受西方哲学的影响，近代以来人们一般倾向于从最后一个方面，既作为“有”的对立面的角度对“无”加以理解，从而大大局限了老子思想的意义空间。本文的目的，就是从老子思想的本源出发，借助庄子和其他一些道家人物的发挥，阐明老子所用的“无”这个概念的全部意蕴。希望本文的研究，不仅有助于人们理解老子思想的原貌，而且也能够在此基础上，通过对西方哲学传统的反观，厘清后者与中国哲学、特别是老子哲学不同的一些基本特点。

一、老子思想的视域

老子哲学，以及一般而言的中国哲学，与西方哲学在认识论方面的一个根本差异，就是前者不仅不预设一个与观察对象无涉的观察者的存在，而且把观察者与观察对象之间的互动视为认识过程的基本特征、以及认识活动的根本目的。庄子对此有明确的体认。他表示：“天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之‘一’矣，且得无言乎？”（《齐物论》）所谓的“言”，就是人对天地万物的描述与认识，是知识。这种知识是“我”的知识，而非某种超验的、或者“客

观的”、“永恒的”知识。^①从中国传统思想的角度来看,认识过程中并没有“客”的存在(无论作为“客体”的认识对象还是不带主观偏向的“客观”的观察者),因为人对世界的观察和了解并不是为了获得某种“纯粹”的知识,而是要通过这一过程实现自我的反观和内省,从而达到自身人格的完善和提升,此即所谓“从事于道者,同于道,德者,同于德”(《老子》第二十三章。下引该书只注章数),孔子甚至表示:“朝闻道,夕死可矣”。(《论语·为政》)

中国传统思想这种认识世界的方式具有两个方面的基本特点。一是承认不同的观察者可以具有不同的认识方法、采取不同的认识角度,以及由此而来的不同的认识结果,所以人们的见识自然地具有高下之别。这种认识论在西方被称为“视域论”(perspectivism)。所谓的“视域”即从一个特定的观察点出发所能观察到的外部世界。“视域”的存在,不仅使不同角度的观察者看到的世界彼此不同,而且决定了任何观察者都不可能看到世界的全貌。也就是说,任何一种观察,在看到某些事物的时候必然忽略另一些事物,看到事物某些侧面的时候必然忽略另一些侧面,能够洞悉宇宙万物的、全局性的视域(西方人所谓的“god's eye view”)根本就不存在。

在西方,首次明确提出“视域论”的思想家是尼采,他以此批判源自柏拉图的形而上学传统,同时展开自己的知识理论。尼采认为,人类为认识和理解原本杂乱无序的世间万物,不可避免地要对其进行简化、概念化,在观念中为其赋予某种秩序,这就是所谓的“视域”。因此,人类所了解的并非“事实”,他们的知识中不乏错误、偏见、谎言和幻象。尼采强调,自柏拉图以来的西方形而上学一直强调知识的真理性、客观性和普遍性,但思想家们提供的实际上无非是出于不同“视域”的对世界的解释。(cf. Nietzsche, 2001, p. 69; Nietzsche, 1968, pp. 267, 275, 278, 280, 301-302, 327, 330)当然尼采承认,他自己为人们提供的也同样是一种解释而非“真理”。不过他强调两个方面的问题。一方面,通过采用更多的、不同的“视域”,人们对事物的认识会更“客观”、更全面(Nietzsche, 2001, p. 87),另一方面,“人的每一次提升都会使之克服比较狭隘的解释,力量的每一次增强都会打开新的视域,以及对新方向的信心”。(Nietzsche, 1968, p. 330)

用庄子的话来说,所谓的“视域”,就是人们认识和观察过程中的“所待者”即凭据,^②它是人获得知识的条件,但也限定了他们能够得到的知识的深度和广度。因此如同尼采的主张一样,人要获得更深更广的知识,就需要不断地提升自身的高度、开阔自身的眼界,以求“登东山而小鲁,登泰山而小天下”。由此看来,各人见识的不同,也就未必是认识上正确与错误的不同,而是他们各自视域的不同所致。“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之。不笑,不足以为道。”(第四十一章)庄子在这一方面更是进行了大量的发挥,强调“朝菌不知晦朔,蟪蛄不知春秋”,“小知不如大知,小年不如大年”(《逍遥游》),“井蛙不可以语于海者,拘于虚也;夏虫不可以语于冰者,笃于时也;曲士不可以语于道者,束于教也”。(《秋水》)所以学道之人,最重要的就是要“抟扶摇而上”,“乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷”。(同上)

中国传统认识论第二个方面的特点,就是强调认识者与认识对象之间的互动,在西方哲学中被称为“拟人论”(anthropomorphism),即从人的角度、甚至在某种意义上以人为原型、并且为了人的目的来认识自然。与“视域”一样,尼采认为,“拟人”原本是人类认识的一个基本特点,但是西方形

① 海德格尔表示:“唯当此在存在,才‘有’真理……唯当此在存在,牛顿定律、矛盾律才在,无论什么真理才在。此在根本不在之前,任何真理都不曾在,此在根本不在之后,任何真理都将不在,因为那时真理就不能作为开展状态和揭示活动或被提示状态来在。”(海德格尔,1999年,第260页)

② “夫列子御风而行,泠然善也,旬有五日而后反。彼于致福者,未数数然也。此虽免乎行,犹有所待者也。”(《逍遥游》)

而上学传统一直试图回避或者掩饰的事实,其目的则是追求或者伪装知识的客观性、绝对性和普遍性。尼采表示:“那么什么是真理?它不过是一系列变动不居的比拟、转喻、拟人化的表达,简言之就是人的关系的总体。它得到诗意和修辞的强化、翻译和修饰,而且在长期运用之后,会以凝固的、僵化的、教条的形式对人产生影响。真理无非就是不再被我们认为是幻象的幻象、使用太久而失去了感性活力的陈腐的比喻,以及被磨掉了徽章而被人们误认为是金属的货币。”(Nietzsche, 1999, p. 146)

去掉尼采言语中的论辩与极端色彩,他强调的乃是认识者与知识之间相互塑造的关系,而这种关系恰恰是中国传统思想所追求的。具体说,中国传统思想中的“拟人论”表现在两个方面:首先,中国思想家们一般认为,认识的目的,是以自然为师,是为了使人能够体认和效法自然,即“人法地,地法天,天法道,道法自然”(第二十五章);其次,这种认识的过程,是一个认识者通过格物致知,反观内省、不断提升自己的境界与人格的过程,因此认识本身就是一种实践。在这个过程中,认识者的“视域”不断地扩展,得到的知识不断变化,认识者也不断地自我超越,以达到“今之隐机者,非昔之隐机者”(《齐物论》)的结果。由此可以看出,“视域论”与“拟人论”之间存在内在的关联,或者说是同一种过程的两个不同方面。因此,在中国传统思想中,认知的最终目的,是“堕肢体,黜聪明,离形弃知,同于大通”。(《大宗师》)作为观察者和认识者的人也就成了“修道者”、“治道者”和“得道者”。

二、作为未知世界的“无”

中国传统知识理论的“视域论”和“拟人论”是理解老子关于“无”的思想的基本出发点。既然任何一种知识都受到“视域”的限制,那么它就必然只能是有限的知识。《老子》开篇即指出:“道可道,非常道;名可名,非常名。”(第一章)在这里,所谓的“可道”和“可名”者就是人们的知识,而“常道”和“常名”才是人们认识的对象,特别是认识对象中尚不可能为人们所把握的部分。成玄英说:“常道者,不可以名言辩,不可以心虑知,妙绝希夷,理穷恍惚,故知言象之表,方契凝常真寂之道。可道可说者,非常道也。”(《老子道德经义疏》,见《老子集成》第一卷,第287页)“常道”不仅无法言说,甚至不可想象和思考。正如严遵所言:“至众之众不可数,而至大之大不可度;微妙穷理,非智之所能测;大成之至,非为之所能得。”(《道德真经指归》,见《老子集成》第一卷,第127页)这个人无法言说,甚至无法思考的“常道”就是“无”。

人的认识过程,不外乎把外部世界中他们所能够感知的部分区隔出来,加以分割、辨析和描述,这就是所谓的“道”和“名”的过程。就此而言,“无”乃是人们能够认知的世界之外的世界,同时也就是有形物(所谓的“有形物”也就是被人为区隔分割之物)边界之外的无形世界。庄子对此有非常深刻的见解。他明确指出:“孰知形形之不分乎?道不当名。”(《知北游》)能够使有形者显现、并使人能够说明和描述的乃是无形者,亦即“无”,所谓的“不当名”之物。因此,“分也者,有不分也;辩也者,有不辩也”。(《齐物论》)“不分”“不辩”者,是人的认识行为的依据和前提。智慧之士十分清楚这一点,所以始终不忘“不分”“不辩”者的存在,以此修正自己的认识和行为。“圣人怀之,众人辩之以相示也。”(同上)这正是圣人与俗人的区别。

大体上说,中国古代思想家普遍对自然界持一种坦诚信任的态度,这表现在他们的知识理论是一种温和的、相对保守的可知论。也就是说,他们相信人可以从已知推及未知,也相信知识具有一定的有效性;但与此同时,他们又一再强调这种从已知推及未知的方法的有限性。原因有二:一是所谓的“已知”本身仅仅是有限的知识,是“非常道”、“非常名”的知识,“弗知乃知乎?知乃不知乎?孰知不知之知、知之不知乎?”(《知北游》)二是“无极之外复无极”,既是未知的领域,总会存在某

些从已知未能推及的因素,如果囿于己见,就可能犯“宋人资章甫而适诸越,越人断发文身,无所用之”(《逍遥游》)的错误。因此老子与苏格拉底一样强调,人一定要有一种“无知之知”,即“知不知,尚矣;不知知,病也”。(第七十一章)庄子也强调:“知其所不知,至矣。”(《齐物论》)

在老子看来,“可道”“可名”者都是小知。人对于所感知的部分有所认识,其代价往往是对那些未能感知的部分的遗忘;对所认识的事物的描述,其代价是事物的样貌在语言中的失真。所以“知者不言,言知不知”。(第五十六章)这并不是对未知世界的伟大谦逊,而是人类认识不可超越的困境。如庄子所言:“是非之彰也,道之所以亏也。道之所以亏,爱之所以成。”(《齐物论》)王弼也说:“名必有所分,称必有所由。有分则有不兼,有由则有不尽。不兼则大殊其真,不尽则不可以名,此可演而明也。”(《老子微旨例略》,见《老子集成》第一卷,第238页)对事物进行分别、命名、定义,必然需要某种依据,但对事物进行人为的分别之后会使人忘记事物的全体,忘记分别、命名和定义的依据,这样的知识并非真知,这样的命名和定义也难以体现事物的全貌。

当然,人出于各种需要和目的,又不可能不借助于这些“小知”。在这种情况下,认识到“小知”的局限性、条件性,以及为得到“小知”所付出的代价,就是人们获得稍微全面的知识、以及在行动中尽可能避免失误的必要条件。“言之者失其常,名之者离其真,为之者则败其性,执之者则失其原矣。是以圣人以不言为主,则不违其常;不以名为常,则不离其真;不以为为事,则不败其性;不以执为制,则不失其原矣。”(同上)对于“知”与“不知”之间的关系,庄子讲得异常深刻:“人之于知也少。虽少,恃其所不知,而后知天之所为也”。(《徐无鬼》)人并非通过他所知道的,而恰恰是通过他所不知道的,即“无”,才能多多少少体会到宇宙的深广与奥妙。当然,只有圣人,才能离其所知,而执守于未知,“用其光,复归其明”(第五十二章),“见素抱朴”(第十九章)、“复归于婴儿”。(第四十章)用庄子的话来说,就是“性修返德,德至同于初”。(《天地》)

三、作为整全的“无”

用“无”来指代宇宙的整全,这是老子关于“无”的思想中最重要的部分。老子自己有两段话清楚地表明,“无”乃是万物之源。其一为“无名天地之始,有名万物之母”(第一章),其二为“天下万物生于有,有生于无”。(第四十章)关于第一句的句读,历来有两种说法:一者为“无名,天地之始”;另一种为“无,名天地之始”。^①不过,如果持“拟人论”的立场,则这个争论其实可以化解,因为从认识者和观察者的角度来看,“无名”即是“无”。庄子的一句话,可以作为这种理解的一个佐证,即“泰初有无,无有无名”。(《天地》)从根本上说,“无名”是因为“不可名”即“无有”,也就是说“无”远远超出人的理解和认识能力之外,遑论用语言对其进行描述和表达。王弼同样认为:“凡有皆始于无,故未形、无名之时,则为万物之始。及其有形、有名之时,则长之、育之、亭之、毒之,为其母也。”(《道德真经注》,见《老子集成》第一卷,第208页)“未形”故而“无名”,“未形”、“无名”是“无”的正解。明代焦竑也说:“天下之物生于有,所谓有名万物之母是已;有生于无,所谓无名,天地之始是已。”(《老子翼》,见《老子集成》第六卷,第654页)

① “无名无欲四句。司马温公、王安石、苏辙皆以有、无为读。河上公诸家皆以名字欲字为读。丁氏易东曰:《老子》曰道常无名,始制有名。则上二句以有、无为读者非也。下二句或援《庄子》云建之以常无有,正指《老子》此语。然《老》又云常无欲,可名于小,是又不当以庄例老也。陈景元、吴澄皆以此两者同为句,亦通。”(魏源《老子本义》,见《老子集成》第十一卷,第7页)

所以老子有言：“大音希声，大象无形，道隐无名。”（第四十一章）又说：“天下皆谓我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！”（第六十七章）假如可以名状，那还不是真正的“大”。因为“无”根本无可名状，所以只能“强字之曰‘道’，强为之名曰‘大’”。（第二十五章）需要特别注意的是，这里点出了一个重要的事实，那就是“无”也就是“道”。关于“无”就是“道”的文本证据，最直接的是《老子》中的两段话：一段是“道生一，一生二，二生三，三生万物”（第四十二章）；另一段就是上引“天下万物生于有，有生于无”。（第四十章）前者说“道”生万物，后者说“无”生万物，当可断定“道”即是“无”。当然，历史上不少老子研究者也一再强调“道”即是“无”。南宋人叶梦得指出：“道无物，不可得而名，圣人无意于言即已。苟欲言，非名之则无以显其道，故存其不可道不可名者，以为之常；而设为可道之道，可名之名，以寄其非常，此老氏之书所以作也。”（《老子解》，见《老子集成》第三卷，第546页）林东说得更为简洁：“有生于无，则无者道也。”（彭耜《道德真经集注》，见《老子集成》第四卷，第625页）魏源因此做出了如下的总结：“老子言道，必曰常，曰玄，盖道无而已。真常者指其无之实，而玄妙则赞其常之无也。”（《老子本义》，见《老子集成》第十一卷，第7页）

需要指出的是，在老子的思想中，作为“万物之母”的“无”，绝非西方哲学传统中没有任何意义和内涵的“虚空（nothingness）”。“有物混成，先天地生”（第二十五章），所以不是空无。它不仅指人的认识不能穷尽的部分、人的认知边界之外的部分，更是整个宇宙的整体，是未经限定、也无法限定的大有、太一、整全。老子亦称之为“玄”：“玄之又玄，从妙之门。”（第一章）张衡说：“玄者无形之类，自然之根，作于太始，莫之能先，包含道德，构掩乾坤，橐钥元气，禀受无形。”（转引自朱谦之，第7页）玄即“无”，乃是万物的源起，又是宇宙万物繁衍变化的根本动力，所以老子称之为“众妙之门”。陈景元引用《庄子》对此进行了如下的解释：“庄子曰：有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有也。万物出乎无有，斯亦谓众妙之门也。”（《道德真经藏室纂微篇》，见《老子集成》第二卷，第579-580页）程大昌则认为，老子的“无”或者“玄”相当于《易经》中的“太极”：“太极也者，非天非地，而能该天地以立于是时也。无仪可仿，无数可数，故老氏易其名而命以为无也。”（《易老通言》，见《老子集成》第三卷，第596页）是否老子易太极之名“以为无”并不重要，关键是这两个概念的确有其相通之处，这也说明了中国传统思想内在的统一性。

“无”也并非大爆炸之前的“奇点”，宇宙诞生后就不复存在。“无”即“道”是万物的源起，又遍在万物，与万物相始终，所以“东郭子问于庄子曰：‘所谓道，恶乎在？’庄子曰：‘无所不在’”。（《知北游》）万物来自于“无”又回归于“无”。“惟道无所不在，虽超乎无物之先，然亦未尝不在乎有物之后，故在无为无而未尝滞于无，在有为有而未尝局于有。”（董思靖《道德真经集解》，见《老子集成》第四卷，第354页）正因为“道”遍在万物，所以虽被称为“无”，却仍然有踪可查、有迹可循，可以成为人们体认的对象。老子对道即“无”有大量的描摹：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”（第二十一章）“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。”（第四十章）

人透过万物的生成变化，能够多多少少捕捉和领会“无”的踪迹和神韵，并以之作为自己行为的依据和准绳。“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先；外其身而身存。非以其无私邪，故能成其私。”（第七章）这是通过对自然的体察，感悟道即“无”的品性。

再如老子对水之八德的称颂：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。”（第八章）人虽不能通过自己的感官直接触及“道”（所以才称之为“无”），但仍然可以通过对水的观察而“得道”。

“无”作为整全的特质，更多地通过老子对“无”的执着折射出来。“无”既是万物的源起及其生成变化的动力，那么对“无”的执着，也就是对生命之源的执着，对“无”的回归也就是对整全的回归，是人的生命真正的完满。这里再次涉及到“有”“无”之间的关系。正如上文所言，在老子看来，人的知识与作为虽然有其不得已的一面，但人的任何一种知识与行为都意味着对道即“无”的偏离。“夫知有所待而后当，其所待者特未定也。”（《大宗师》）任何知识都需要某种前提，那么关于前提的知识又从何而来呢？故不可偏于一己之知，而要回到对整全的体认，甚至回到无知无欲的混沌之中。况且“其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸”。（《齐物论》）老子对此讲得很清楚：“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。”（第三十二章）也就是说，为天下计，圣人可能会散朴而为器，但不能忘记的是，最终还是要“复归于朴”。（第二十八章）这就是“知其雄，守其雌”，“知其白，守其辱”。（同上）概言之，就是“知其有，守其无”，如此才能“常德不离”。（同上）纵使知识制度等等必不可少，但亦不可舍本逐末，自遗其咎。

向“无”的回归，庄子形象地称之为“坐忘”，体现为“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”。这在后来成为道家的一门养生功夫，但在最初，却是老子提出的回到整全，也就是“无”的根本途径：“载营魄抱一，能无离乎？抟气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱国治民，能无为乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无知乎？”（第十章）要而言之，它要求人们忘掉知识、忘掉自我，回到无知无识的状态。老子用“婴儿”来比拟这种浑然无我的状态：“含德之厚，比于赤子。蜂虺虺蛇不螫，攫鸟猛兽不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而媾作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。”（第五十五章）“至人无己”（《逍遥游》），就是彻底地忘我。庄子亦称之为“心斋”：“无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（《人间世》）“心斋”，就回到了“无”的混沌之中。老子因此告诫人们：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。”（第四十八章）“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其分，和其光，同其尘，是谓玄同。”（第五十六章）庄子也借黄帝之口说：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”但紧接着又表示：“予与若终不近也，以其知之也。”（《知北游》）既然说出来了，还是没有达到“玄同”、“忘我”的境界。

四、与“有”相对的“无”

“无”最后一个方面的涵义，就是“有”的反面。这个意义上的“有”与“无”，相当于《易经》中的“阳”与“阴”，体现的是任何事物中同时存在的两种力量与趋势，它们之间的相互关系和相互作用决定了事物的状态及其变化。老子说：“天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”（第二章）人所认识的，与其所不认识的互为条件。知然后才了解未知，正因为无知才会求知。此正所谓“不际之际，际之不际者也”。（《知北游》）知与不知之间，存在着不是边界的边界，是边界又不是边界的接续。

所以老子关于“有无相生”的理论，更应该被理解为事物的运动规律，而非宇宙的发生学原理。实际上在《老子》一书中，与“有”相对的“无”，更多地是作为一种行动原则、即“无为”的原则出现的。当然，这也是把“无”视为未知和整全必然得出的结论。“大道汜兮，其可左右。万物恃

之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”（第三十四章）这是对大道无为的由衷赞颂。紧接上引老子关于“有无相生”的观点，他进一步指出人应该领会事物的这一运动规律以自勉：“是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而不为始，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以弗去。”（第二章）圣人无为，百姓才能够有为，事物才能回归自然的常理。考虑到老子生逢乱世，侯王汲汲然以争夺天下为事，老子的主张有其明显的针对性。“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自正。”（第三十七章）

当然，老子的“无为”思想不仅仅是为了规劝侯王们偃兵休战，无为而治而已。既然无是未知、是整全、是无限，那么向着“无”的敞开，就为人的思想和行动提供了无限的可能性。这就是“反者道之动，弱者道之用”（第四十章）的道理。在这一点上，《老子》第十一章讲得非常透彻：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”人做任何事情，可能都需要借助某些工具，但如果空间被工具占满，又或者人反过来被工具所左右，那就成为所谓的“异化”，事情恐怕也做不成、做不好。高明的行动法则是“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微”。（第一章）“有”是技术是体，“无”是使用技术的艺术也是用，两者相互补充、相辅相成，缺一不可。所以苏辙说：“圣人体道以为天下用，入于众有而常无，将以观其妙也。体其至无而常有，将以观其微也。若夫行于其微而不知其妙，则粗而不神矣。留于其妙而不知其微，则精而不通矣。”（《道德真经注》，见《老子集成》第三卷，第2页）唯“有”“无”兼备，做事才能精确而不呆板，灵动而不妄为。

唐玄宗同样从实（工具）和权（方法）的角度来理解“有”与“无”的关系，不过更进一层：“夫实之于权，犹无之生有，故行权者贵反于实，用有者必资于无。然至道冲寂，离于名称，诸法性空，不相因待。若能两忘权实，双泯有无，则数舆无舆，可谓超出矣”。（《唐玄宗御注道德真经》，见《中华道藏》第九册，第379页）这段话应该是符合老子基本思想的。在老子看来，任何技术都是对自然的偏离，所以“有机事者必有机心，机心存于胸中则纯白不备，纯白不备则神生不定，神生不定者，道之所不载也”。（《天地》）“天地有大美而不言”（《逍遥游》），凡事若能合于自然、放弃人为干预才是至善，所以“善行无辙迹，善言无瑕谪；善数不用筹策；善闭无关键而不可开，善结无绳约而不可解”。（第二十七章）因为它们都是自然而非人为的结果。“取天下常以无事。及其有事，不足以取天下。”（第四十八章）可见，老子主张无为，并非消极退避，而是追求更大的作为，即“无为而无不为”。（第三十七章）

五、结论

在西方哲学传统中，如海德格尔所说：“古代形而上学所把握的无的含义是不存在者”，当然他接下来又说：这个“不存在者”“亦即无形的质料，这种质料不能把自身构成为一个有形、因而呈现出某种外观（εἶδος [爱多斯、形式]）的存在者”。即便这样一种对“无”理解与老子有类似之处，但到基督教时代，“无”就转变为与“至高的存在者”、“真正的存在者”即上帝对立的概念。总之可以认为，在西方思想中，“无乃对存在者之全体的完全否定”。（海德格尔，2000年，第137-138、126页）事实上，巴门尼德早就指出：“你无法认识非存在（这是不可行的），也不能指出非存在。”因此，“至于非存在，我也不允许你言谈或思考，因为非存在不能被谈及或思考。”（《巴门尼德著作残篇》，第74、83页）基本上可以说，巴门尼德这一态度使“无”被彻底逐出了西方哲学的殿堂，因为虽然“当科学试图道出它的本质之际，科学便求助于无”，但是在形而上学传统中，对“无”的

追问“自始就把无设定为某种如此这般‘存在’(ist)的东西,即某个存在者。但无恰恰是与存在者绝对不同的”。换言之,“着眼于无,问题和回答同样地都是自身存在背谬的”。(海德格尔,2000年,第123-124页)

总的来看,在绝大多数西方思想家眼中,“无”乃是“空虚”“无意义”的代名词,是一个纯粹否定性的概念,是海德格尔所说的“深渊”^①。与此相反,本文的考察表明,老子是以一种被西方人称为“视域论”和“拟人论”的方式看待世界和知识的。从这样一种认识理论和认识方式出发,“无”代表的是人未知的世界,同时也是整全和无限的世界。在老子的思想中,“无”是力量和智慧的源泉,是人类心灵真正的栖息之地,是人生的起点和归宿。对“无”的体认和感悟,是开阔人的胸怀、提升人的境界、甚至延长人的生命的不二法门。相对于西方思想面临“无”所表现出来的彷徨无措^②,老子对“无”的处理似乎可以为人们提供一些可资借鉴的思路。^③

参考文献

古籍:《老子》《论语》《庄子》等。

《巴门尼德著作残篇》,2011年,大卫·盖洛普英译、评注,李静滢汉译,广西师范大学出版社。

陈鼓应,2003年:《老子今注今译》,商务印书馆。

海德格尔,1999年:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,三联书店。

2000年:《路标》,孙周兴译,商务印书馆。

《老子集成》,2011年,宗教文化出版社。

《中华道藏》第九册,张继禹主编,2004年,华夏出版社。

朱谦之,1984年:《老子校释》,中华书局。

Kotoh, T., 1992, “Language and silence: self-inquiry in Heidegger and Zen”, in *Martin Heidegger: Critical Assessments*, Vol. III, ed. by C. Macann, London and New York: Routledge.

Nietzsche, F., 1968, *The Will to Power*, trans. by W. Kaufmann, New York: Random House, Inc.

1999, “On truth and lying in a non-moral sense”, in *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. by R. Spiers, Cambridge UK: Cambridge University Press.

2001, *On the Genealogy of Morality*, trans. by C. Diethe, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

(作者单位:北京大学国际关系学院比较政治学系)

责任编辑:罗传芳

① Abgrund, 无根基之物。

② “在我们的存在的最深处是彻底的虚无,它从人类视野中排除了任何形式的理性。”(Kotoh, p. 39)

③ 海德格尔从存在论的角度,敏锐地捕捉到“无”的问题对形而上学的重要性。他指出,人对“无”的意识来自于焦虑和不安(畏,“无在畏中揭示自身”),人(“此在”)被嵌入到“无”的状态之中,产生了一种作为可能性的敞开状态,这就是自由。因此,不像传统形而上学所宣称的那样,“无”不过是否定和没有,相反“无”是否定的源起。海德格尔甚至认为,对“无”的追问,是形而上学的根本动力。“唯因为无在此在之根基中是可敞开的,存在者的完全的奇异状态才能向我们袭来。唯当存在者之奇异状态向我们趋迫而来时,存在者才唤起一种惊奇并且引人惊奇。只有以惊奇为根基,亦即以无之敞开状态为根基,才会产生‘为何之故?’(Warum?)的问题。唯因为这种‘为何之故?’的问题成为可能的了,我们才能够以确定的方式追问根据并且作出论证。唯因为我们能够追问和论证,研究者的命运才落到我们的生存上了。”“无之问题把作为追问者的我们本身置入问题中。这个问题就是一个形而上学的问题。”海德格尔最后提出的人们无法回避的形而上学问题是:“为什么竟是存在者存在而无倒不存在?”(《形而上学是什么?》,见海德格尔,2000年,第131-141页)海德格尔的这个问题,也可以理解为为什么人只能看到“有”而看不到“无”?回答这个问题就需要超越形而上学了。