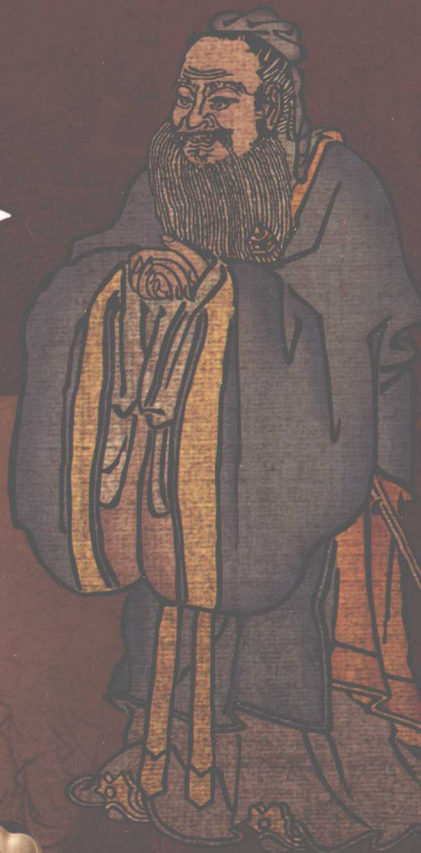


发现

FAXIAN LAOZI

杨润根 著

老子



老子曰：道可道，非常道。名可名，非常名。无欲，以观其妙；有欲，以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

华夏出版社

发现

FAXIAN LAOZI

老子

杨润根 著

华夏出版社

B223.1
YRG2

图书在版编目(CIP)数据

发现老子/杨润根著. —北京:华夏出版社,2007.7

ISBN 978-7-5080-4201-5

I. 发… II. 杨… III. ①家 ②老子—研究

IV. B223.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 102749 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

新华书店经销

北京建筑工业印刷厂印刷

700×1000 1/16 开本 22.5 印张 318 千字 插页 1

2007 年 7 月北京第 1 版 2007 年 8 月北京第 1 次印刷

定价:26.00 元

本版图书凡印刷装订错误可及时向我社发行部调换

序



杨润根君很久以前就开始写作他的《发现老子》、《发现论语》系列。当我读到他赠予我的著作时，觉得非常愉快，好像吹来一阵春风，为人们开拓了新的思路。

听杨君介绍，他的这些发现来自于二十年前他读到李约瑟关于中国科学技术史的著作时受到的启迪。他当时作出的一个最直接、最简单的逻辑推理是：如果中国古人在科学技术方面是如此的杰出卓越，那么他们在哲学思维领域就绝不可能像汉代以来的先秦典籍的解释者向我们展示的那样低劣和无能。基于这样的推论，他从原文出发，发现了我们几千年来年钻在文字堆里所忽视的经典最具魅力也最能发人深思的哲学思想，从而对先秦典籍作出了全新的哲学思想性的解释。这种解释也许与传统乃至权威的解释大异其趣，但也自成体系。我们现在强调创新，文化创新显然应该鼓励这种探索。

对于杨君的解释，可以仁者见仁，智者见智。这里，我也想谈一谈自己的见解。

《老子》、《论语》微言大义，语文精练，加上年代久远、语文变迁，以及古人做学问的习惯和今人照样不能避免的局限性，于是对于《老子》、《论语》的解释往往是聚讼纷纭、莫衷一是，乃至买椟还珠、郢书燕说、死读死解的情况亦是在所难免。

杨君的《发现老子》、《发现论语》则做了完全不同的尝试，他在重视和汲取前人的研究成果的同时，尽量运用现代世界与中国哲学研究的成果，以现代意识来对《老子》、《论语》二书作出新的发挥和论述，给人以别开生面和焕然一新之感。

做学问应该是做活的学问、与时俱进的学问，前人的经典虽然已经定型，却仍然留下了与时俱进的广大空间，就看我辈怎么学习，怎么领会，怎么思考了。老子、孔子从生活从宇宙出发，创立了极有特色的天才理论。这样的理论具有普遍的公理性，它们的活性、能动性、伸延性与灵性是无限的。老子和孔子的理论富有动感、生长感乃至爆炸感，它们不是一个模型，一个沙盘，一个千雕万琢后完成了的艺术品，而是一个仍在生长的森林，一个仍处于形成过程中的宇宙，一个仍在繁衍增殖的奇异的谱系，一个超高智商与超高语言符号建成的正在裂变和产生新的能量的反应堆。这正是老子、孔子几千年久盛不衰的魅力所在。这样，对于老子、孔子的阐释就不可抱残守缺，自足自恃。

我们至少可以也极有兴趣与杨君讨论他对于《老子》、《论语》的挖掘、阐发、引申与体味，得《老子》、《论语》之逼近原旨与饶有新意的发挥解释而切磋之研习之探求之乃至争拗之，人生之乐也，我期待着对于老子和孔子思想的研究的新进展。

二〇〇二年十二月

目 录

第 一 章	1
第 二 章	10
第 三 章	22
第 四 章	28
第 五 章	30
第 六 章	37
第 七 章	40
第 八 章	45
第 九 章	50
第 十 章	54
第 十 一 章	60
第 十 二 章	65
第 十 三 章	68
第 十 四 章	75
第 十 五 章	81
第 十 六 章	86
第 十 七 章	91
第 十 八 章	94
第 十 九 章	100

2 发现老子

第 二 十 章	105
第二十一章	110
第二十二章	114
第二十三章	120
第二十四章	123
第二十五章	128
第二十六章	133
第二十七章	136
第二十八章	140
第二十九章	148
第 三 十 章	152
第三十一章	156
第三十二章	160
第三十三章	166
第三十四章	169
第三十五章	172
第三十六章	175
第三十七章	178
第三十八章	183
第三十九章	196
第 四 十 章	204
第四十一章	205
第四十二章	209
第四十三章	213
第四十四章	215

第四十五章	219
第四十六章	222
第四十七章	225
第四十八章	228
第四十九章	232
第五十章	235
第五十一章	239
第五十二章	242
第五十三章	246
第五十四章	248
第五十五章	251
第五十六章	256
第五十七章	261
第五十八章	267
第五十九章	271
第六十章	274
第六十一章	277
第六十二章	280
第六十三章	283
第六十四章	286
第六十五章	295
第六十六章	300
第六十七章	303
第六十八章	308
第六十九章	311

4 发现老子

第七十章	314
第七十一章	317
第七十二章	319
第七十三章	322
第七十四章	326
第七十五章	330
第七十六章	333
第七十七章	335
第七十八章	338
第七十九章	340
第八十章	343
第八十一章	348

第一章

道，可道，非常道；名，可名，非常名。无，名万物之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

道，可道，非常道；

【注释】

道：老子的道的概念，指的是世界的本体，自然的本原，存在的本质，整个世界从其中出发和从其中产生的已经经历、正在经历、并将继续经历的全部历史之路。因此，整个世界的全部历史之路本质上就是道之路。换句话说，整个世界（无机世界、有机世界、生命世界和人类的精神或文化世界）的历史，就是道自身的历史，就是道之自然，即道以自身为本原，以自身为本质的自我产生、自我发展、自我实现和自我完成。整个世界是一个道以自身为本源的历史发展过程，现实世界中的一切都只是这个过程的必然结果。当我们站在道的立场上来看整个世界，那么整个世界就都是道之自然（道的自我实现）；当我们站在整个世界的立场上来看整个世界，那么整个世界就是由道所给予、由道所创造、由道所支配、由道所决定的必然。因此，道是自然的存在物，而世界万物则是必然的存在物。道作为自然的存在物，即是以自身为本原、以自身为本质的自我产生、自我发展、自我实现和自我完成的存在物，只有它才是绝对真实的存在物。相反，世界万物作为必然的存在物，即作为被给予、被创造、被支配、被决定的存在物，它们只具有被给予、被创造、被支配、被决定的真实性。因此，如果我们孤立地看待这种真实性，并把它看作绝对的真实之自身，那么这种真实性就有一种虚假的性质，它犹如杯子里的一

2 发现老子

杯水,只是恰当的温度与大气压维持了这杯水存在的真实性,一旦温度与大气压发生变化,这杯水存在的真实性也就消失了。人类存在的真实性也是如此,一旦宇宙中那些使人类存在的条件消失,人类也就随之消失了。世界万物(包括人类在内)之所以成为存在和真实,仅仅是因为道使之成为存在和真实,因此世界万物(包括人类在内)的存在和真实性在于道的存在与真实性之中,也即只有当它们不是作为自己而存在,而是作为道而存在时,它才是真实的。此外,道作为整个世界的本原、本质和创造者,它是普遍无限和绝对永恒的存在物,而世界万物仅仅就它们之本身来说,则只是片面有限和相对短暂的存在物,它们存在的普遍无限性和绝对永恒性只是在道之中。这也就是说,世界万物只有当它们不是作为自己而存在,而是作为道而存在时,它们才是普遍无限和绝对永恒的。世界万物都是道的自我实现,因此它们本质上都是道的存在物,认识了这一点的人——在老子看来——也就是“得道”的人,而认识了这一点并依据这种认识去行动的人,也就是“行道”的人了。

道有如下几层意思:

①世界的本原(本体),世界由以出发、由以产生的基始;

②世界的本质和世界之所以然,也即世界面貌(世界的具体现实性)的决定和主宰力量;

③世界形成、产生和发展的全部历史之路(道之路)。

④道(动词),即对世界形成、产生和发展的全部历史的述说,也即对道以自身为本原、以自身为本质的自我产生、自我发展、自我实现、自我完成的全部历史的述说。也即道话说道,犹如柏拉图所说的理念话说理念,因为它是世界之道在人类理性发展阶段上的自我揭示(从“道”的这种词意的转换中,反映了中国古代关于对象与人类对对象的认识、表述相统一的思想)。

事实上,老子的道作为其哲学本体,它和东西方所有古代哲学家的哲学本体一样,它既是一个诉诸思维逻辑的对象,是世界的真的本体(绝对的真),又是一个诉诸心灵观照的对象,是世界的美的本体(绝对的美)。在我看来,思维逻辑与心灵观照两者是互通的。这是一个普遍的事实:伟大哲学家的哲学本体同时又是美学的本体,并且这个本体都是通过思维逻辑和心灵观照这两种方式而得到阐发的,老子也不例外。

常:普遍的,不变的,永恒的,绝对的,与“恒”的意义相同。

“道,可道,非常道”,这是两个在逻辑上互为条件的语句的省略形式,它的完整的形式应该是:“道,常,不可道;可道,非常道。”“非常道”,即由人的片面有限的感性认识所把握到的变动不居的“道之华”,或具体有限、相对短暂的道的现象,也

即现象世界而非本质或本体世界。

在《老子》一书中处处可见的我们称之为“省略”的那种语言形式,根源于这样一种深刻的思辨:部分就直接意味着整体,原因就直接意味着结果,前提就直接意味着结论,或者相反(这种思辨方式在“指事”这种构字方法中就已得到充分的表现)。因此,我们称之为省略的那种语言形式(它作为思维逻辑的表现)在古人那里并非什么省略。但是当我们把古代语言兑换为现代语言时,我们必须把它作为省略来对待,并赋予它和现代相一致的完整的语言或逻辑的形式,而当我们这样做时,请人们注意,我们并不是在杜撰古人的思想。我们只是以一种现代的语言形式再现古人微言中的大义而已。

此外,顺便指出,对我们的古老文字与语言的研究,使我有充分的根据这样说,那些持有中国的古老语言、古老思想和古老哲学没有内在的思维逻辑和中国人不善于逻辑思维的观点的人,无异于在通往正确理解中国古老语言、古老思想和古老哲学的道路上,自己为自己挖掘陷阱并设置障碍。

名,可名,非常名。

【注释】

名:实的被揭示、被认识了的形式,这里指的是道的被揭示、被认识了的形式,即世界之道的道理或世界之道的概念。名即概念。这里的“名”显然是相对于“道”而言的。

“名”在这里有两层意思:

①作为名词,指与对象(实)相统一的认识,即真理或概念。

②作为动词,意指对认识、真理或概念的语言表达(即“名状”),而命名只是这种表达的基本步骤。

由于世界之道作为世界的本体,只是一个可以诉诸思维逻辑和心灵观照才能把握的对象,而不是一个可以凭人们的外在的感官所能直接把握的对象,因此在如何给这样一个对象命名的问题上,老子也深感为难,并经历了一番踌躇。据老子讲(在《老子》一书中),他之所以把这样一个非感官所能把握的对象命名为道,那是因为老子所见到的许多古籍都是这样命名的。

道是一个由心灵直观到的超凡入圣、至美至乐和光辉灿烂的境界(在《老子》一书中,我们可以看到老子对这种心灵的直观活动和由此把握到的那种道的非凡境界所作的许多描述)。老子和所有的东西方古代哲学大师(此外还有宗教神学家)一样,都不把这种由心灵直观到的非凡的、至美至乐和光辉灿烂的境界仅仅视

4 发现老子

为一种心灵意象,即一种由心灵自身所产生的纯心理的景象,而是把它视为世界的本体和本质(它决定并支配整个世界的活动以及人类的命运)在人的心灵中的显现。

古代哲学家把由心灵所观照、所体验到的那种非凡的、光辉灿烂的景象视为宇宙的本原或本体,现代科学家把宇宙的初始状态也描述为由纯粹的光辉灿烂的原始辐射能量所充斥的状态。科学家所描述的物质世界那光辉灿烂的初始状态与哲学家、神学家所描绘的由人类纯粹理性和心灵观照所揭示的那种光辉灿烂的世界本始状态,是否在宇宙学上存在某种同一性?是否人类作为原始宇宙的产物,纵使它经历了漫长曲折的进化过程,但至今仍然保存着对宇宙那种光辉灿烂的初始状态的记忆?要肯定地或否定地回答这个问题都是困难的。不过,现代那些伟大的科学家都倾向于认为,人类哲学史上由哲学家所表达的物质世界和精神世界所具有的对称性和统一性的观点,以及柏拉图的知识即理念的回忆的观点,确实是一种最有魅力的观点,因为这种观点展示了宇宙的最高和谐。

总之,几乎所有的古代哲学家(包括神学家),他们对于世界的本体或本质的认识,除了根据思维逻辑所推论到的事实之外,主要是根据自己内心体验和心灵观照到的事实,正因为如此,几乎所有的哲学本体(包括神学本体)都同时就是美学的本体,绝对的真同时就是绝对的善和绝对的美。老子和所有哲学家一样(犹如当柏拉图面对理念这个对象,即当他在心灵中观照到那种超凡入圣、至美至乐、光辉灿烂的景象时,他表现了同样的惊奇与疑惑),当他面对一个在客观世界不可证实的如此非凡、如此杰出的心理事实而感到迷惑、感到为难、感到难以表述和难以名状,这是可以理解的。

无,名万物之始;有,名万物之母。

【注释】

在这里,我们把“名”作动词“认识”来理解,因为给予实以名并使之彼此符合一致的活动正是认识的活动。我们把“始”理解为“始基”并进而引伸为模本,符合现代生物学的观念。我们把“母”解释为“本原”,并进而引伸为“原料”,这也符合现代生物合成的观念。此外,我们把说话的主体与说话的对象引入我们的译解中,这也是符合现代语言语法的。因为在古代的语言中,说话者与说话的对象总是被省略的。正是由于这种省略,在中国古代语言中,常常没有标志说话者的主词,也没有标志听话者的宾词。

根据上下文,不难理解,这段话只是一个完整的语言逻辑中的结论部分,而其

逻辑前提却被省略了。它的完整的形式应是：道，无；道，有。无，名万物之始；有，名万物之母。

无：在《老子》一书中，它有四层基本意思：

①有或存在的反面，即没有或不存在；

②相对特殊的肯定的反面，即相对特殊的否定。

③绝对普遍的否定，它同时也就是绝对普遍的肯定，即超越相对特殊的具体事物而达于绝对普遍的世界整体。在这种意义上，无即超越。

④无极，无限，世界(天)的统一整体，它与“元”、“天”在意义上相通，即《说文》所说的“天屈西北为无”。通过“天屈西北为无”这句话我们不难理解，“无”这个字是“天”字的“转注”形式，它保留了“天”的意义。

⑤“无”与“無”在读音上与意义上都有密切关系(音意相通，音通即意通，这是中国文字的一种普遍现象)，而“無”具有一种与巫和舞相联系的意义，也即“無”作为巫和舞的对象，它指的是一种超存在、超现实、超时空的神，原始的巫术与歌舞表现了对“無”的崇拜(请参看庞朴先生的《说“无”》一文，见《中国哲学与中国文化》一书)。老子在使用“无”这个概念时，撇开了其原始巫术和宗教的意义，然而从他对“无”所怀有的崇敬之心我们领悟到他似乎从原始巫术和宗教对“无”的崇拜中继承了某种东西，并且是某种很重要的东西。事实上，老子的“无”作为一个哲学概念，指的不仅是超越和无极，而且更是存在于宇宙的整体之中并凌驾于宇宙中的每一个具体个别的存在物之上的、对它们起支配作用的整体力量(这种整体力量的性质在现代系统论的意义上可以获得更好的理解)。人类只有服从或投身于这种整体力量之中，而不是摆脱它和违抗它，才能使自己在保持和它的同一性和一致性之中获得自由。在老子看来，这种整体力量就是道的意志的表现。因此，人们对《老子》一书中所使用的那个“无”字，绝对不能作望文生义般的肤浅理解。在这种意义上，可以说，“无”的概念就是绝对普遍的形式的概念，就是理式或道式的概念。

在《老子》一书中，“无”是一个贯彻始终的非常重大、非常深刻、也是最具有思辨意义的概念，误解了这个概念，就意味着误解了整个《老子》的思想。可以说，自古至今的许多学者，把老子的哲学与庄子的哲学画等号，并统统称之为“虚无主义的哲学”，就是这种悲剧性的不幸误解的结果。

老子的“无”的概念的最主要和最基本的意义就是无极，即世界的整体(它作为动词就是超越个体的片面有限性而达到无极、达到世界的整体，使个体与无极、与世界的整体保持一致、融为一体)，而它作为一种凌驾于世界中的每一具体个别的存在物之上并对它们起支配作用的不极或世界整体的力量，就是道统摄、支配

整个世界的力量的显现。如果说老子道的概念相当于柏拉图的理念的话,那么老子的无的概念就相当于亚里斯多德以及康德的形式概念,它是决定系统的现实结构与现实功能的力量。老子说,无是天地之始,有生于无,这其中就包含着无具有赋予天地万物以形式的意思。老子说,无是万物之始,其意思就是无是万物的始基,是万物的模本,万物的形式。在以后的章节中我们将会看到,老子把“有生于无”(这意味着无赋予有以崭新的形式和功能)的思想贯彻到了社会生活和人类目的性的实践活动的各个领域。

有:它的一般的意义是直接的、现实的存在,相当于西方哲学中的 is。此外,它还是指一种潜在的有待于现实或正处在生成中的存在,相当于西方哲学中的 be or being。正是在这种意义上(当它与无相统一时),它具有一种很类似于亚里士多德的“资料因”的意义。这种“资料因”要成为现实的存在,还必须通过“无”即“形式因”赋予它以具体的形式。在这种意义上的“有”作为潜在的存在、正在形成中的存在和现实的存在三者的统一,也就是老子所说的“常有”,即普遍无限、绝对永恒的存在。显然这种存在也就是作为世界万物之本原的道的存在了。此外,“有”还指仅仅是现实的存在的现实存在,在这种意义上,“有”总是与有限的、片面的、短暂的、易变的、琐碎的、没多大价值的等等意义相联系,因而在这种意义上它指的正是那些片面有限和相对短暂的、被支配、被决定的孤立的现实对象。

老子说,有是万物之母,其中的“有”就是 be,即一种潜在的存在——资料因,这资料因还不具备现实性,它是纯粹抽象的有或存在,而不是具体的实有或现实的存在。它处于有——实有——现实这一宇宙的发展过程的起点和开端,因此它与道等同。也许正因为如此,老子称它为万物之母,即万物的本原,而不是万物本身。

根据老子无和有同出于道的思想,我们可以推断道是无和有,也即形式因与资料因的统一体,正因为如此,道才是世界的本原和本体。

故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。

【注释】

这段话可以视作如下这段话的省略形式:无,常;有,常。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。

欲以:可用以。这里的“欲”不是指主观的欲念,也不是指主观的欲念所激发或促成的主体的欲求活动,而是指直接可欲的对象,这直接可欲的对象对于主体来说就具有可欲性,从另一种意义上(客观的意义上)来说也就是具有可用性。孟子说“可欲之谓善”,这里的“可欲”指的正是可直接满足人们的某种欲求、某种

需要的客观对象之于人们的欲求或需要的可欲性或可用性。

其：代指世界万物。

徼(jiào)：边界，边缘，极限。这里的“徼”与“妙”处于同一个语言系统之中，由于受到语言系统的限定，它的实际意义与“妙”彼此协同，也即它们的实际意义是相同或相近的，——它们都相同或相近于“奥妙”、“极终原因”之意。这里我们可以把它视为经过“边界的”、“边缘的”、“达于极限的”、“终极的”、“终极的原因”(形容词转化为抽象名词)这样一连串的意义引伸的结果，而“妙”乃至整个语言系统则指示了这一连串的意义引伸的方向和终点。这就是中国古代语言的系统化特征，在这种系统化的语言中，语词的意义完全消融在语言系统之中，消融在词语与词语的关系之中。在这种系统化的语言中，有些词语的意义被突出了，或者说由那些必不可少的关键词语所构成的语言系统(情境)的整体意义被突出了，而个别的词语则完全成为无关紧要的了，以至于它可以用意义相隔遥远的任何一个词来代替，而这个词(字)在语言系统中所显露的并不是它本身的直接意义，而是它与整个语言系统(情境)相联系的寓意(喻意)。正因为如此，这使文字的意义被大大地扩充和丰富了，假借(它的本意^①和实际意义只是并只能理解为引伸)也就成了中国古代语言中的一种普遍的语言现象，而在《老子》一书中，这种语言现象处处可见。由于假借的词语是那些和本意或多或少地存在着某种联系的词语，以至于我们很难在词语的假借与意义的引伸或寓意(喻意)这两者之间作出区分。正是基于这种原因，我认定“假借”作为一种构字(造字)方法是不存在的，它只是一种用词的方法，而这种用词方法又是建立在中国古代语言系统化的高度思辨性的基础之上的。也正因为如此，“假借”本质上并非“假借”，而是寓(喻)意，纵使是那些被人们称之为“纯粹的假借”，它本质上也只是一种寓(喻)意，一种意义的扩

① 关于“本意”这个词语，许多古汉语作者都写作“本义”，但我总以为“本义”没有“本意”更为妥当。因为“义”所涉及的是客观对象的客观价值——一种高于我的善，因此严格说来，“本义”是指客观对象世界的本始的和固有的价值，而“意”则是指心灵的声音，心灵的概念，也即客观对象在人们心灵中形成的意念，而文字显然只是心理意念的符号，而不是客观对象的客观价值的符号。如果说，一个文字具有什么客观价值的话，那么它的客观价值也仅仅在于它是表达人们的心理的意念和认识的概念而已，并且这种客观价值也只是就它的抽象的而非具体的意义而言的。因此对于一个文字来说，如果人们要涉及它的什么“本义”的话，那么人们所涉及的也就只是它的抽象的价值，而不是它的意义——它所表达的概念本身。因此我认为，严格说来，最能恰当地表达“文字符号所代表或所表达的原始概念”这一概念的是“文字的本意”，而不是“文字的本义”。并且我认为“文字的本意”维护了文字作为一种概念而存在的主观性，因此它显得比较严谨。同理，我认为，“词义”、“褒义”、“贬义”、“含义”等等词语，都应该写作“词意”、“褒意”、“贬意”、“含意”等等。

充和引伸。

此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

【注释】

同出：同出于道，从另一种意义上来说，也就是包涵在道之中。

异名：不是指名字不同，而是指被人所认识到的性质不同。实为真，名就是对于实(真)的认识，这种与实(真)相符合、相统一的名(认识)也就是真理。几乎所有的解释者都把这里的“名”解释成“名称”、“名字”，这未免太望文生义了！

玄：深奥的，神秘的，黑色的(它的本义可能是指植物根系所深入的土壤深处，而植物正是从其中获得其生命的养料的)，或深邃难测、微妙难识的对象。

众妙之门：万物的全部奥秘的大门。

既然常无(世界万物的永恒不变的形式)和常有(世界万物的永恒不变的内容)都同出于道；既然两者都“同谓之玄”，那么两者所由以出、所由以生的道，当然也就是“玄之又玄”的了。但也正是这“玄之又玄”的道，包含了世界万物由以产生、存在、运动、发展、进化的全部奥秘。认识了这“玄之又玄”的道，也就打开了认识世界万物的全部奥秘的大门。由此也就进一步说明了道是世界万物的本原、本体和主宰，它决定了世界万物由以产生、存在、运动、发展、进化的全部过程。

同样，这段话省略了一个逻辑的环节，它的完整形式应是：此两者，同出而异名，同谓之玄。故两者之由以同出者，可谓玄之又玄。玄之又玄，众妙之门。

【本章译解】

世界之道是普遍无限和绝对永恒的，我感觉到我很难描述它；如果人们说他们能够轻而易举地描述它的话，那么我可以肯定地说，他们所描述的东西一定不是我所说的那个普遍无限和绝对永恒的世界之道。关于世界之道的认识，即世界的真理，也是普遍无限和绝对永恒的，我感觉到我很难表述它；如果人们说他们能够轻而易举地表述它的话，那么我可以肯定地说，他们所表述的东西一定不是我所说的那个关于世界之道的普遍无限和绝对永恒的认识——这种认识也就是世界的普遍无限和绝对永恒的真理。世界之道是世界的形式，又是世界的内容。我们认识到这世界的形式是万物得以形成的模本，我们也认识到这世界的内容是万物得以形成的原料。世界的形式作为世界万物的模本，