

当代中国人文大系



道家形而上学研究

(增订版)

郑开著



中国人民大学出版社

当代中国人文大系



道家形而上学研究

(增订版)

郑开著

中国人民大学出版社
· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

道家形而上学研究/郑开著. —增订本. —北京: 中国人民大学出版社, 2018. 5

(当代中国人文大系)

ISBN 978-7-300-25085-4

I. ①道… II. ①郑… III. ①道家-形而上学-研究 IV. ①B223.05②B081.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 036927 号

当代中国人文大系

道家形而上学研究 (增订版)

郑开 著

Daojia Xing'ershangxue Yanjiu

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511770 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com> (人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京东君印刷有限公司

规 格 155 mm×235 mm 16 开本

版 次 2018 年 5 月第 1 版

印 张 29 插页 2

印 次 2018 年 5 月第 1 次印刷

字 数 455 000

定 价 89.00 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

“当代中国人文大系”

出版说明

改革开放以来，中国社会的变革波澜壮阔，学术研究的发展自成一景。对当代学术成就加以梳理，对已出版的学术著作做一番披沙拣金、择优再版的工作，出版界责无旁贷。很多著作或因出版时日已久，学界无从寻觅；或在今天看来也许在主题、范式或研究方法上略显陈旧，但在学术发展史上不可或缺；或历时既久，在学界赢得口碑，渐显经典之相。它们至今都闪烁着智慧的光芒，有再版的价值。因此，把有价值的学术著作作为一个大的学术系列集中再版，让几代学者凝聚心血的研究成果得以再现，无论对于学术、学者还是学生，都是很有意义的事。

披沙拣金，说起来容易做起来难。俗话说，“文无第一，武无第二”。人文学科的学术著作没有绝对的评价标准，我们只能根据专家推荐意见、引用率等因素综合考量。我们不敢说，入选的著作都堪称经典，未入选的著作就价值不大。因为，不仅书目的推荐者见仁见智，更主要的是，为数不少公认一流的学术著作因无法获得版权而无缘纳入本系列。

“当代中国人文大系”分文学、史学、哲学等子系列。每个系列所选著作不求数量上相等，在体例上则尽可能一致。由于所选著作都是“旧作”，为全面呈现作者的研究成果和思想变化，我们一般要求作者提供若干篇后来发表过的相关论文作为附录，或提供一篇概述学术历程的“学术自述”，以便读者比较全面地

了解作者的相关研究成果。至于有的作者希望出版修订后的作品，自然为我们所期盼。

“当代中国人文大系”是一套开放性的丛书，殷切期望新出现的或可获得版权的佳作加入。弘扬学术是一项崇高而艰辛的事业。中国人民大学出版社在学术出版园地上辛勤耕耘，收获颇丰，不仅得到读者的认可和褒扬，也得到作者的肯定和信任。我们将坚守自己的文化理念和出版使命，为中国的学术进展和文明传承继续做出贡献。

“当代中国人文大系”的策划和出版，得到了来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学、复旦大学、南京大学、南开大学等学术机构的学人的热情支持和帮助，谨此致谢！我们同样热切期待得到广大读者的支持与厚爱！

中国人民大学出版社



目 录

序 论 道德之意与形而上学	1
第一章 从物理学到形而上学	42
第一节 道家物理学	43
第二节 道与物	60
第三节 化：永恒与流变之间	83
第二章 知识论语境中的形而上学问题	107
第一节 道家论理学：以形名思想为中心	108
第二节 道家知识论的外部特征：围绕知止与无知的 讨论	135
第三节 道家形上学智慧的内在特征：以神明为关键词 ..	159
第四节 道的真理的阐释学：体验、证悟和实践智慧的 向度	195
第三章 道德形而上学	209
第一节 道德与美德	211
第二节 自然：道家人性论（上）	227
第三节 无为：道家人性论（下）	238
第四节 逍遥：理想主义和自由境界	252
第五节 道德之绪余：政治、社会和伦理思想	263
第六节 道德的谱系	274
第四章 审美形而上学	282
第一节 道家审美理论的特征	283
第二节 艺术创造与道的真理：技巧章节和物化理论	292
第三节 审美、实践与自由	300
第四节 古典艺术精神的理论原型：以石涛画论为例	312
第五章 境界形而上学	321
第一节 道家心性论	322

第二节 精神哲学	340
第三节 境界形而上学	357

附 录

试论老庄哲学中的“德”	371
《公孙龙子·指物论》绎旨	389
道家著作中的“视觉语词”例释	407

征引书目	437
初版后记	448
增订版后记	451



序 论

道德之意与形而上学

本书旨在阐明道家哲学的核心理论是一种充满深邃洞见和实践智慧的形而上学。那么，我们接下来将分别阐述以下几个具有纲领性意义的问题：

第一，道家哲学的核心理论及其最显著特征是什么？我认为，从道家哲学的核心内容和理论结构方面分析，“道德之意”（这里所说的“道德”即“道与德”）堪称最重要、最基础的部分，也就是说道家哲学围绕“道”“德”这两个概念建构起来的“道论”和“德论”，乃是道家哲学的核心与基础，同时也标明了其思想特征。

第二，道家哲学中的概念——“道”重要而且独特，因为老子创造性地借助于“无”深化了它；如果说“道的理论”是道家哲学的核心内容，那么它就是通过“无”的讨论具体展开的，而道家所谓“无”其实就意味着“无形”“无名”“无为”等，其中尤以“无名”和“无为”概念最为重要，也最有特点。

第三，老子以来的道家哲学不但首先提出了“道”的概念，也创造性地转化了源远流长的“德”的思想传统，提出了“玄德”概念，并以此建构了深邃独特的“玄德论”，包含了伦理学（含政治哲学）和心性论等多方面的、丰富且复杂的内容。

第四，如果说道家哲学可以概括为形而上学的话，那么它是怎样的一种形而上学？或者说我们在什么意义上称之为“形而上学”？显然我们很有必要讨论一下西方哲学中的 metaphysics 及其中文的译词“形而上学”，通过比较会通，追究它们之间的异同，进而提示道家形而上学的特点。

试详论之。

一、道德之意：道家哲学的核心

长期以来，人们对老子以来的道家思想的主旨和特征言人人殊，



聚讼不已，但魏晋以降把道家思想概括为自然、无为的说法影响深远。我认为，“道”“德”这两个概念是道家（老庄）哲学的核心概念，而“道德之意”乃道家哲学的理论基础与根本旨趣。下面我们试通过对学术批评史中关于“道德之意”的疏证和阐释，予以进一步探讨。

司马谈《论六家要指》曰：“道家无为，又曰无不为。……以虚无为本，以因循为用。”为什么司马谈概括“道家”思想旨趣没有谈到“道德之意”？实际上他所议论的“道家”主要是指道家黄老学，与老庄哲学很不一样。^①若依照司马迁的理解，老子以来的道家思想似乎可以归结为“道德之意”。我们将会看到，司马迁的理解也许更有道理。

其实，汉代以前并没有“道家”之名，尽管有了道家之实。“道家”这个名称是汉人为了理解、描述先秦学术流绪创造出来的“术语”，司马（谈、迁）父子是重要的“始作俑者”。司马谈《论六家要指》中“道家”又名“道德家”，司马迁《史记·孟子荀卿列传》也隐约提到了“道德家”这个称谓^②，看来“道德家”乃是“道家”的别称，也许这还是更为准确的说法呢。司马迁曾说：“老子修道德，其学以自隐无名为务。”又说：“老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言。”（《史记·老子韩非列传》）司马迁反复提到的“道德”“道德之意”，可谓深得老子思想之枢要；所谓“著书上下篇”指的是《老子》一书中包括的《德》《道》两篇。^③今传世《老子》古卷，例如通行的王弼本、马王堆帛书本、北大汉简本，皆具上下两篇，即《道》和《德》两部分（马王堆帛书本分别题名《道》篇、《德》篇，北大汉简本题名《道经》《德经》，皆与通行诸本次序相反），符合《史记》的载记，因此《老子》亦称《道德经》。总之，《老子》文献结构亦与“道德之意”的说法“若合符契”，换言之，

① 司马谈《论六家要指》和司马迁《史记·陈丞相世家》中出现了“道家”的说法。然而，值得注意的是，汉人心目中的“道家”，很大程度上是指黄老学派（张舜徽《周秦道论发微》对此所论甚详），实际上他们常常将“黄老”与“老庄”混为一谈，班固《汉书·艺文志》表明了这一点。杨树达《汉代老学者考》所考的“老学者”，大多属于黄老学派。（氏著《老子古义》附录）当然，黄老学派和老庄道家的思想既有联系又有区别，概而言之：黄老学的重要理论特征在于“刑名法术”，老庄的思想宗旨则是“道德之意”。

② 《史记·孟子荀卿列传》：“荀卿嫉浊世之政，亡国乱君相属，不遂大道而营于巫祝，信机祥，鄙儒小拘，如庄周等又滑稽乱俗，于是推儒、墨、道德之行事兴坏，序列著数万言而卒。”其中提到的“道德”乃“道德家”之省称。

③ 按通行本《老子》与马王堆本《老子》“篇目”相同，篇次相反。



《老子》文献结构和思想主旨恰好对应，这提示了老子哲学的内在脉络，不容忽视。

诚如早期经典经过了一个经典化的过程（汉以来儒家传承的经典还经过了一个经典的儒家化过程），以目前的出土文献和传世文献的线索看，《老子》一书也经过了一个经典化的过程。而正是在这一经典化过程中，《老子》思想的结构与特色被建构起来。约略地说就是，较早的（战国中期楚地出土的）郭店竹简《老子》（甲乙丙），与今本（即通行本或王弼本）的章次不同，区别较大；年代稍晚的马王堆汉墓出土的帛书《老子》（甲乙本），已比较接近今本（据说特别接近《道藏》所载唐傅奕古本《道德经》），而且已然分篇，但是《德》篇在前而《道》篇于后，与今本相反；北大汉简《老子》，更近今本，不但分上下篇，而且还题有“老子上经”和“老子下经”，这是《老子》称“经”的明确证据^①；《汉志》著录“老子经说”四种，皆亡佚已久^②，却也足以说明《老子》的经典化。河上公《章句》更题有“章名”，而王弼本也经过了一个复杂的文献流传过程，目前的通行本亦无复王弼之旧。由此可见，司马迁所见的《老子》已趋于写定，与今本非常接近了，而史迁对《老子》思想的概括与把握亦比较准确。

从学术史角度看，魏晋以前人们对道家思想的认识主要还是从“道德之意”着眼的。司马迁说：“庄子散道德，放论，要亦归之自然……韩子引绳墨，切事情，明是非，其极惨礅少恩。皆原于道德之意。”（《史记·老子韩非列传》）这段话提示了道家（例如庄子）和黄老学派（在一定程度上也包括道家抑或法家如韩非子）的理论主旨亦是“道德之意”。实际上，“道德之意”乃贯穿诸子学术特别是道家学派的一条重要线索。例如《庄子·天下》提到当时思想学术上的“道德不一”（亦即基于对道、德的取舍不一，致思不同）

① 参见韩巍：《西汉竹书〈老子〉的文本特征和学术价值》，见北京大学出土文献研究所编：《北京大学藏西汉竹书（贰）》，第207～225页，上海：上海古籍出版社2012年。

② 《汉志》未载《老子》，梁启超献疑说：“本志如《六艺略》中，诸经皆先列正史，后举传注。今道家《老子》著录邻（氏）、傅（氏）、徐（氏）、刘（向）四家传注而《老子》本书反不入录，然则吾侪今日谓《汉志》中之《老子》存耶，佚耶？”详见《诸子略考释》，转引自陈国庆编：《汉书艺文志注释汇编》，第122页，北京：中华书局1983年。郭沫若甚至倾向于否定《老子》出于老子之手，其说则更加离奇：“《老子》上下篇乃环渊所录老子遗训，唯经润色，多失真之处。环渊即它器，因音变与字误而成为数人。”详见郭沫若：《青铜时代·老聃、关尹、环渊》，见《郭沫若全集》历史编第一卷，第545页，北京：人民出版社1982年。



的状况，其实就是“古之道术将为天下裂”的另一种表述；有趣的是，对于这种“道德不一”的状况，儒家的理解却是“王道陵夷”“周德衰微”。《吕氏春秋》熔冶诸子百家于一炉（要以阴阳家之“月令十二纪”为理论框架），高诱对它十分推崇，说它“大出诸子之右”，又说它的宗旨在于“以道德为标的，以无为为纲纪，以忠义为品式，以公方为检格”（高氏《吕氏春秋序》）。《淮南子》的理论基础是秦汉盛行一时的黄老学，从内容上说，它囊括天上人间，泛论万物，包罗万象，“故著书二十篇，则天地之理究矣，人间之事接矣，帝王之道备矣”（《淮南子·要略》）。高诱说，《淮南子》的编纂出于方术之士和诸儒之手，（他们）“共讲论道德，总统仁义，而著此书”（《淮南子·叙目》），“以穷道德之意”（《淮南子·要略》）。《淮南子·齐俗训》亦曰：“道德之论，譬犹日月也，江南河北，不能易其指。”可见，黄老学以及其他诸子学术的特色和主旨都多少与“道德之意”有关。考严遵《道德指归》的立言宗旨，不外乎“上原道德之意，下揆天地之心”（卷二），“上含道德之意，下得神明之心”（卷三），可见“道德之意”最为重要。《鹖冠子》曰：“所谓道者，无已者也。所谓德者，能得人者也。”又曰：“道德之法，万物取业。”（《鹖冠子·环流》）又曰：“圣人之道与神明相得，故曰道德。”（《鹖冠子·泰鸿》）桓谭曰：“昔老聃著虚无之言两篇，薄仁义，非礼学，然后世好之者尚以为过于《五经》，自汉文、景之君及司马迁皆有是言。”（班固《汉书·扬雄传》）阮籍认为，《庄子》的宗旨在于“述道德之妙”。又曰：“形神在我而道德成。”（《达庄论》）葛洪所说的“道德”亦不同于儒家，因为它不是仁义道德，例如他说：“道德丧而儒、墨重矣。”（《抱朴子内篇·明本》）成玄英拈出“道德”“重玄”“无为”“独化”四个关键词，表明了他对道家哲学，特别是庄子哲学的理解。（《南华真经疏·序》）王应麟《汉志考证》：“晁公武曰：（老子）以周平王四十二年，授关尹喜，凡五千七百四十有八言，八十一章，言道德之旨。”陆西星曰：“看老庄书，先要认‘道德’二字。”（《读南华真经杂说》）焦竑同样认为，老子五千言“明道德之意”（《庄子翼·序》）。可见，老庄思想的核心即“道德之意”，而“无为”“无名”“自然”诸说的根据皆源于“道德之意”。例如：“道法自然”，“道常无为而无不为”，“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。长之育之，亭之毒之，养之



覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”（《老子》第25、37、51章）。“无为为之之谓天，无为言之之谓德”，“无为也，天德而已矣”（《庄子·天地》）。“夫恬淡寂漠，虚无无为，此天地之平而道德之质也。”（《庄子·刻意》）据此，我们是不是可以说，从正本清源的角度看，“道”“德”概念以及“道德之意”似乎比自然、无为更能揭明道家哲学的核心内容？

如果说儒家关注的焦点在于“仁义之际”，那么似乎可以说道家的根本旨趣系于“道德之意”。然而，因为儒家思想来源于西周奠定的德礼文化体系，以“志于道，据于德”（《论语·述而》）为原则，推崇德治，而且也是不折不扣的“求道派”，所以儒家并不甘心让道家专美“道德”。韩愈指出：“仁与义为定名，道与德为虚位。”又说：“吾所谓道德云者，合仁与义言之也。”而老氏所谓道德乃是“去仁与义云者”，清晰判明了儒、道两家“道”“德”概念的分歧与不同，对此朱熹予以了肯定。（《朱子语类》卷137）王雱曰：“庄周之书，究性命之幽，合道德之散。”（《南华真经拾遗》）蔡沈曾对司马迁以“道德之意”概括道家思想的说法表示质疑，的确，这究竟是谁（家）的“道德”呢？朱子的意见是，“这‘道德’只自是他道德”，蔡沈更因此斥责说“太史公智识卑下”（《朱子语类》卷125），蔡氏的评论未免有点儿厚诬古人了。^①

可见，思想史和学术批评语境中出现的“道德”或“道德之意”与我们现在日常语言中的含义不同，究其原因，也许是日常语境中的“道德”更多地吸纳了儒家对“道德”概念的理解与诠释的缘故。也就是说，儒家向来以“仁义”诠释“道德”（秦汉以来趋于固定），而道家反之，执意把“仁义”剔除于“道德之意”之外^②，因而班固批评说：“及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义。”（《汉书·艺文志》）如果说，儒家执着于将仁义理解为道德，从而在伦理学领域

① 应该说，蔡沈不如陈襄持论公允。陈襄认为，道家的核心思想在于“道德”，而佛家关注的焦点却是“理性”，儒家（宋明新儒家）之要害则在“性理”。参见陈襄：《古灵先生文集》卷21《策题四》。详见土田健次郎：《道学之形成》，第80～81页引，上海：上海古籍出版社2009年。唐君毅、牟宗三都认为，“性理”乃宋明理学所重。详见唐君毅：《中国哲学原论》；牟宗三：《心体与性体》。

② 例如老子说：“大道废，有仁义。”（《老子》第18章）又说：“绝仁弃义，民复孝慈。”（《老子》第19章）“道德”连称始见于《庄子·骈拇》末句，其含义与仁义相反，所谓“上不敢为仁义之操”，“下不敢为淫僻之行”。《庄子·马蹄》则曰：“毁道德以为仁义，圣人之过也。”《淮南子·说山训》亦曰：“仁义之不能大于道德也，仁义在道德之包。”可见道家哲学语境中的“道德”和“仁义”判若云泥。



内有所建树的话，那么老庄道家将仁义与道德对立起来，是否意味着他们从不重视甚至否定伦理呢？实际上，老庄对于“道德之意”的理解，还包含了更为深广精微的内容，涉及了自然哲学（包括宇宙论、物理学）和形而上学，当然也涉及了政治哲学、社会思想和伦理学诸方面。虽然，相对于儒家思想而言，老庄道家围绕“玄德”概念建立起来的伦理学是一种“反伦理学”，然而这却是一种超迈于形名尘器、具体德行规范之上的伦理学，因为它超然独立于具体的社会政治制度设施以及风俗习惯之外。更深入的推敲表明，老庄道家之“道德之意”含义丰富，既包括了物理学和形而上学层面展开的道与物、有与无的问题，也体现为涉及政治、社会和伦理等多方面问题的“玄德”“无为”诸理论。由此可见，“道德之意”内蕴的思想和理论，远较将“道德”化约为规范伦理学意义上的“仁义”（如儒家之所为）更加宏肆、更为深邃。

从正本清源及提纲挈领的角度看，道家哲学的主旨和特征亦可概括为“道德之意”。魏晋以来，揭橥“自然”“无为”为道家思想的宗旨，殊不知“自然”“无为”终归是“道德之意”的具体体现和实质内容，稍后我们将会充分论证“自然”“无为”内在于“道德之意”的理论脉络，而不是相反。至于晚近以来，出于意识形态的动机，给道家思想“贴的标签”“扣的帽子”，如混世哲学、滑头主义、消极避世、神秘主义、虚无主义、相对主义、怀疑论等等，就更不值得一驳了。

总之，所谓“道德之意”之“道德”概念需破读为单字词概念，即“道”“德”两个概念，因为这两个概念乃是道家（老庄）哲学的核心概念，我们对“道德之意”的追寻，也不能不经由“道”“德”两端予以研讨，同时，儒、道两家的根本歧异亦集中体现在他们对“道”和“德”的不同理解上。

二、道：以无的意义为中心的讨论

“无的发现”是老子哲学的重要基础，同时也是诸子时期“哲学突破”的重要标尺^①，舍此，古代哲人对本原的思考与寻找就不可

^① 张岱年曾说：“老子所谓无，可以析别为三项不同的含义，第一指个体物中的空虚部分，第二指个体物未有之前与既终之后的情况，第三指超越一切个体物的最高本原。”（张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，第73～74页，北京：中国社会科学出版社1989年）任继愈指出：“老子首先提出了‘无’作为根本范畴，是中国哲学史第一座里程碑。”（任继愈：《中国哲学史的里程碑——老子的“无”》，载《中国哲学史》，1997年第1期）



能“从物的世界引入道的世界”“从有的世界引入无的世界”^①。实际上，老子正是通过“无的发现”，并通过“无”创造性地诠释了“道”，从而赋予了“道”以哲学意义^②，丰富了“道”的含义，同时也与之前的“道”划清了界限。

也就是说，老子那里的“道”已概念化了。作为哲学概念的“道”，殊不同于日常语义的“道”（例如道路、言说和原则），当然也不能从日常语义或字典意义上理解和把握之（例如通过分析字形考求“道”的本义），因为它首先意味着“无”，老子以来的道家哲学正通过“无”赋予“道”以哲学意义。^③总之，“道”乃春秋末年以来“哲学突破”的产物，其性质可以用一个“无”来说明。换言之，“道”的“摹状词”诉诸“无形”“无象”“无物”“无名”“无欲”“无为”等概念以及由之扩展而来的窈冥、寂寞、恍惚等等。^④其中“无名”概念尤其耐人寻味，因为它是老子哲学中最重要的概念之一。^⑤我们知道，“名”或“无名”兼具了语言、政治两个方面，因而，“无名论”也应该从这两方面入手进行探讨^⑥，这里我们

① 王博：《无的发现与确立：道家的形上学》，见《老子思想与人类生存之道》，第3~11页，北京：社会科学文献出版社2011年。

② 参见郑开：《试论〈老子〉中“无”的性质与特点》，见《哲学门》第29辑，北京：北京大学出版社2014年。

③ 马德邻说：“历来的研究都把‘道’作为《老子》的最高哲学范畴时，却忽视了‘无’在老子哲学中具有更重要的地位，‘道’因‘无’而具有意义，‘无’才是《老子》形上思想的全部，‘无’涉及老子全部思想，因此‘无’是老子形上思维的核心问题。”（马德邻：《老子形上思想研究》，第31页，上海：学林出版社2003年）我赞同他说的“‘道’因‘无’而具有意义”，却不敢苟同他把“道”和“无”割裂开来的理解倾向。我想强调的是，老子哲学中的“无”是理解“道”的前提，而各种各样的“无”（例如无形、无象、无物、无名、无欲、无为）都用以表明“道”的性质。

④ 实际上，老子所说的“无”既有抽象性，又有具体性，因为《老子》中的“无”，或曰“无形”，或曰“无名”，或曰“无为”，或曰“无物”，或曰“无欲”，或曰“无心”，总之，《老子》哲学语境中的“无”多具某种具体意味，几乎没有例外。《老子》中个别几处单独出现的“有无”，例如第11章末句“有之以为利，无之以为用”，似可看作“无形”“无名”的简括形式，因为“这里的无和有，都是指具体的事物而言”。参考王博：《无的发现与确立：道家的形上学》，见《老子思想与人类生存之道》；郑开：《道家著作中的“视觉语词”例释》（见本书附录）。

⑤ 老子屡言“无名”（《老子》第一章中的“无名”，不能破读为“无”“名”，也就是说它自始就是双字词概念），司马迁概括道家旨要亦归诸“无名”。

⑥ 按何晏著《无名论》，早已佚亡，根据《列子》张湛注（详见《天瑞》篇注和《仲尼》篇注引）中何晏《无名论》以及《道论》的若干断章残篇来看，其说发挥老庄之意，以“无”或“无名”诠释“道”。而署名“僧肇”的《涅槃无名论》更能够与老庄道家思想相契合。

尤其关注语言层面的问题，即“道”与“言”关系脉络中的各种问题。^①

“道”在西方语文中的翻译史也很耐人寻味。最早的西文《道德经》译本是拉丁文本，初版于1788年，由耶稣会士翻译，其中的“道”译为“理”。阿贝尔-雷慕沙（Abel-Rémusat）的《道德经》节译本则是最早的学院派译本。他认为，老子“道”的概念很难转译为西方语文，因为他认为“道”包含了绝对存在、理念和言词三层意义，所以主张以“logos”（“逻各斯”）对译之。其后雷慕沙的学生儒莲（Stanislas Julien）于1842年完成了第一个西文法语学术全译本，他把“道”译作“way”（“路”），这一译词影响很大。哲学家谢林在其1857年出版的《神话哲学》中提到了雷慕沙和儒莲的翻译，并议论说：“道不是以前人们所翻译的理性，道家学说亦不是理性学说。‘道’是门，道家学说即是通往‘有’的大门的学说，是关于‘无’（即纯粹的能有）的学说，通过‘无’，一切有限的有变成现实的有……整部《道德经》交替使用不同的寓意深刻的表达方式，只是为了表现‘无’的巨大的、不可抗拒的威力。”^②实事求是地说，西方学者对中国哲学隔膜较深，对道家哲学的真正洞见和思想丰富性亦不能鞭辟入里。我们知道，《韩非子·解老》《喻老》两篇曾用“理”来解释“道”，但这却未必是老庄哲学的真谛，因为早期思想史中的“理”其实是指“物理”，即物的运动规律。把“道”翻译为logos（逻各斯）比译为“理”更近一境，然而“道”终究是无名的，这一点迥然不同于logos，详见下文的讨论。“way”是被广为接受的“道”的译名，却最易生误解，因为它足以削弱“道”的哲学意义，而将它滞留于日常观念。西方学者还对《老子》中的母子关系感到兴趣盎然，但那只是道物关系的比喻而已，实际上道家著者很快就不再使用这种比喻性的说法了。老庄哲学文本中的确有不少“路”和“门”的意象，例如“天门”“无穷之门”“窈冥之门”等^③，然而，“道德之意”绝不能仅仅通过这些比喻性的说法做深入理解。谢林的议论更反映了欧洲哲学家欧洲中心主义的成见，他对“无”的

① 简单地说，道家所追寻的“道的真理”，不能不诉诸某种超绝形名的形而上学，所以说，道与言的问题涉及了有（有形、有名）与无（无形、无名）以及由此而来的恍惚问题，还涉及了无为政治哲学范畴中的超越性的政治视野和历史理性的判断诸问题。

② 卜松山：《时代精神的玩偶——对西方接受道家思想之批评总结》，见《道家文化研究》第22辑，北京：三联书店2007年。

③ 《庄子·大宗师》郭象注还有“万化之涂（途）”的说法。





理解，对“道”和“无”之间的关系等，皆失之皮相矣。

道家哲学的“无”引起了研究者的关切以及不绝如缕的讨论^①，但仍需强调“无”之不同于“有”，是因为“无”并不出现于现象世界，我们也不能从现象世界中发现“无”，正如传统数论中的数字0并不是自然数一样，“无”只能是哲学思考的产物。^②那么从日常语言的含义和用法推敲“无”的意义，则无异于缘木求鱼。《说文解字》所引王育“天屈西北为无”的说法，为不少学者所尊信，并用以解释“无”，未免迂曲。有的研究者留意“无”与“巫”、“舞”（舞的上半部分即無）之间的关系^③，以此考证“无”的本原^④，恐怕终究是南辕北辙。

“无”已见于甲骨文，作, 据现代语文学研究线索看，它意味着“有”的缺失，表示某一个东西不在这里或那里、不出现于此刻或一个特定的时间（即不在时空中出现）。^⑤“有生于无”之宇宙论命题的确常见于人类早期思想史。比如说古希腊神话中的宇宙（Cosmos）生于混沌（Chaos）^⑥，再比如说《梨俱吠陀》（*Rigveda*）之开辟史诗曰：

太初无无，亦复无有。

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं (X. 129. 1)^⑦

古人（不限于中国人）对于“无”的理解往往如此，也就是从

① 例如鲁庆中《论老子之“无”》、伍至学《老子绎无》（见《老子与华夏文明传承创新》，第198~226页，北京：社会科学文献出版社2013年）等。

② 参见郑开：《庄子哲学讲记》，第82~83页，南宁：广西人民出版社2016年。

③ 唐兰曾以为金文中的“亡”是“舞”的原始形，但不少语文学家不以为然。（俞敏：《〈经传释词〉札记》，第180页，长沙：湖南教育出版社1987年）

④ 例如李泽厚说：“‘无’，即巫也，舞也。它是在原始巫舞中出现的神明，在巫舞中，神明降临，视之不见，听之无声……似神而非神，可以感受而不可言说……也正是从这里，领悟而概括出‘无’。”（李泽厚：《己卯五说》，第65~67页，北京：中国电影出版社1999年）庞朴似乎也强调这种思路。（庞朴：《谈玄说无》，“人大国学论坛”首场讲座录音稿，<https://www.douban.com/group/topic/48862744/>）然而古文字学家裘锡圭却断然否定这种看法。（裘锡圭：《中国出土古文献十讲》，上海：复旦大学出版社2004年）

⑤ 参见俞敏：《〈经传释词〉札记》，第47~48、181~184页。

⑥ 赫西俄德（Hesiod）《神谱》所述之诸神谱系实际上杂糅了早期诸民族的神话和宇宙发生论，其曰：“最先产生的确实是卡俄斯（混沌），其次便产生该亚——宽胸的大地……”（《神谱》，116~2020行）详见赫西俄德：《工作与时日·神谱》（张竹明、蒋平译），第29页以下，北京：商务印书馆1991年。更详细的讨论参见居代·德拉孔波（Pierre Judet de La Combe）等编：《赫西俄德：神话之艺》（吴雅凌译），第75、78页，北京：华夏出版社2005年。

⑦ 饶宗颐：《澄心论萃》，第148页，上海：上海文艺出版社1996年。



“有”的方面，具体说就是从“有”的缺失这一方面来理解和认识没有（无）。古文献中常常以“亡”代替“无”、表示“无”，正反映了这一点；所谓“亡”就是消逝、看不见的意思。《说文解字》解释说：“亡，逃也。从入，从乚。”

然而，道家哲学中“无”的概念及意味却不能归纳为“没有”或“不在”。倘若我们试图将“道”视为无形的，甚至将其比拟于古希腊哲学的存在（being）概念，那么“有”就相当于有形的存在（existence），即出现于时空中的“物”。老子所说的“无”首先是指无形、无象、无物，同时也指无名、无为。其中“无名”的概念比较独特。如果说古希腊哲学中的“是”（即“存在”）诉诸名言，那么《老子》哲学中的“道”却是那种“什么也不是的X（那个东西）”，亦即“无名”。要而言之，老子所谓“无”既抽象又具体（例如其准确含义往往就是无名、无形等），宋儒把它诠释为完全抽象意义上的“无”，显然是不确切的。《老子》所谓“有”“无”，首先应该理解为“（有）形、无形”“（有）名、无名”“（有）为、无为”“（有）欲、无欲”“（有）心、无心”等，其实就是“无形”“无名”“无为”等具体抽象性概念的略语而已。因此且由此，我们方能理解和把握《老子》所谓“无”的性质与特点。《老子》中“无”的具体抽象性表明，所谓“无”并不意味着“纯粹的无”或“什么也没有”，而是意味着哲学上的否定与解构，意味着从反面观照的思维方式^①，因此“反者道之动”（《老子》第40章）恰恰是理解“无”的重要切入点；更确切地说，“无”不“是”“什么”（所谓“物”），而是那个“什么也不是的X”（所谓“物物者非物”“生生者不生”“形形者不形”），而这种“什么也不是的‘是’（所谓存在/being）”恰恰又通过“无形”“无名”“无物”“无为”具体而确切地呈现出来。^②

现在我们通过“无名”概念及其理论予以更进一步的讨论。《老子》首章第一句说：“道可道，非常道；名可名，非常名。”出现于这句话中的三个“道”字，含义不同：第一、三个“道”指的是老子所称的最高哲学概念，不过第三个“道”应指“常道”（连读而不

① 汪奠基说，老子“提出的辩证概念‘无名论’，高度概括出负概念的‘无’的存在原理”。老子所谓“无”，作为“否定式”、逻辑“负概念”，既有其绝对本质的一面，又是其相互对待的一面。详见汪奠基：《老子朴素辩证的逻辑思想——无名论》，第44～45页，武汉：湖北人民出版社1958年。

② 参见郑开：《试论〈老子〉中“无”的性质与特点》，见《哲学门》第29辑。