



有无“之间”

——庄子道论释读

Elaboration on the Daoist
Philosophy of Zhuangzi

高利民 著

上海古籍出版社



有无“之间”

——庄子道论释读

Elaboration on the Daoist
Philosophy of Zhuangzi

高利民 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

有无“之间”：庄子道论释读 / 高利民著. —上海：
上海古籍出版社，2013. 12

(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978-7-5325-7140-6

I. ①有… II. ①高… III. ①道家②《庄子》—研究
IV. ①B223.55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 283644 号

国家社科基金后期资助项目

有无“之间”

——庄子道论释读

高利民 著

上海世纪出版股份有限公司 出版
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 787×1092 1/16 印张 21.25 插页 2 字数 359,000

2013 年 12 月第 1 版 2013 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-7140-6

B·849 定价: 78.00 元

如发生质量问题, 读者可向承印公司调换

2013年度国家社会科学基金后期资助项目（11FZXD12）

国家社科基金后期资助项目 出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目,旨在鼓励广大社科研究者潜心治学,支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审,从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

目 录

导言：有无之辨——我们如何面对古典文化？	1
第一章 《庄子》研究及相关问题背景	27
引言	27
第一节 《庄子》与庄子	31
第二节 庄子道论研究概述	35
第三节 本书对庄子道论的研究维度	46
第四节 题解	54
第二章 庄子之道的提出及相关研究	61
第一节 庄子之道的提出	61
第二节 有、无的字源学意义及其与道的关系	70
第三节 《老子》、《庄子》中“有”、“无”与道的关系	77
小结	90
第三章 有无“之间”——庄子之道	93
第一节 《天下》篇中的庄子道论	93
第二节 两个寓言与庄子之道	98
第三节 庄子对道的直接论述	103
第四节 人对道的回归	118
小结	124
第四章 大心之境	127

引言	127
第一节 大道与人心	130
第二节 欲望之心与成心	135
第三节 常心或大心之境	144
第五章 进入大心之境的途径——忘	153
第一节 庄子之忘的提出	153
第二节 庄子之忘的几个层次	159
第三节 通达大心之境	174
第六章 物论——从无用之用的角度	188
引言	188
第一节 庄子之物的内涵	192
第二节 什么是物用	206
第三节 孔孟的天命承当和老子的无与用	215
第四节 庄子的无用之用	225
小结	252
第七章 语言论——以卮言为中心	257
引言	257
第一节 孔孟荀的名实观及庄子的评价	261
第二节 为什么是卮言	272
第三节 方言与道言或卮言	286
第四节 卮言的涵义与特点	294
小结	310
第八章 结语	314
第一节 以有无“之间”解读庄子之道的得与失	314
第二节 本原空间的开启	318
第三节 拯救与逍遥	322
参考文献	330

导言：有无之辨

——我们如何面对古典文化？

如何面对古典文化，如何与之对话并恢复它的真生命，已经成为紧迫的时代课题。真者，精诚之至也。古典文化保留着一个民族独特的对宇宙问题与人生问题的某种至深的思考。虽然，它们可能与我们直接面临的问题有质上的差异，可是，它们作为一种精神原形总能够提供有益的启示。如果没有它们，至少在解决当下的问题时会漏掉一些相关的精神参照和历史情境。而精神参照和历史情境属于元问题。在某些领域尤其是精神文化领域，没有对元问题、原形精神的了解我们便很难准确地把握那些领域问题的性质，从而妨碍对其进行谨慎的思考和解决。古典文化亦称为元典文化，不仅是因此它们距离现在十分遥远，而且是因为，它处于精神源头的位置，从而提供了元问题视界。

我们正面临现代性危机及其相应的精神困境，^①除了其他的补救措施和方法，它还需要我们重新审视自己的元典，发掘它们的原形精神，即探索它们的问题域，以便从中获取某种原初经验和视界，这在精神文化领域极为重要。那么，我们将从元典中获得一种什么样的原初经验或者说视界呢？这在一定程度不仅取决于我们需要什么、期待什么，而且也取决于元典能够提供什么。

① 现代性可以从三方面去理解：一是社会的组织结构。现代性标志着现代市民社会开始形成，国家与社会分离，资本主义逐步形成全球市场体系，商品和劳动力在世界范围的流动，去中心的世俗化社会开始建构；现代主权国家开始建立，与之相应的现代官僚体系和法律体系得以形成。二是思想文化特质。以启蒙主义理性原则建立起知识生产体系、教育体系，并且这些体系具有一种反思和批判的特征，思想文化尤其具有在批判中发展的倾向。三是人的独立。原子个人原则得到现代法律的保护，主体自由作为现代社会的灵魂，个体开始了独立自主地处理事物，个体与个体之间在现代分工中形成利益共同体。张志扬认为现代性危机包括以下五个方面：1）主体性危机；2）合法性危机；3）同一性危机；4）技术性危机；5）民族性危机。（见张志扬：《偶在论谱系》，上海：复旦大学出版社，2010年，第339页）。

从总体上来看,按照韦伯对现代社会的基本判断,人类精神领域出现了两大基本趋势,即合理性逻辑的扩张与价值领域的分化。工具理性的全面覆盖导致了实践理性与审美理性的丧失,它的结果表现为,一是人们在价值与规范问题上失去了批判意识;二是自由精神遭到扼杀,人的独立性以及把世界作为一个整体来想象的能力被弱化了。价值领域的分化表现为,一是最高价值存在的贬值和解体,世界解中心化、解神秘化,作为终极信仰的宗教观不再有效,寻找世界背后存在的本体论意义上的“第一推动”被放弃了,历史虚无主义、文化虚无主义开始盛行;二是由于生活世界的各个领域缺少了统一的、整合的力量,便各自建立自己的标准,价值冲突不断,价值相对主义最终瓦解了价值本身的存在。韦伯称之为“诸神的斗争”。^①

因此,无论在理论中或是现实生活中,人们要么采取本质主义的立场,要么采取虚无主义的立场。面对这种情形,我们需要一种全面的,也是一种全新的视角审查人与人、人与自然的关系。即使仅仅从可能性上来说,尝试用古典文化中的原形精神思考这一任务也是值得考虑的。因为原形精神中包含一种文化初创期我们的祖先对人与宇宙关系的整体性理解。这种理解也许可以称为一种全景意识或临界意识。全景意识或临界意识是对世界保持一种超功利、超目的的敬畏和信服。例如,在中国原形精神里,它把所有的事物都看作是内在相关、内在相通的,物的存在方式是“一物在另一物之中”,彼此互为本质;对人来说,它表现为这样一种观念:“我是宇宙”、“宇宙是我”。

张志扬说:“古代智慧即便经历了最早的启蒙,也具有临界的状态或特征,即存在意义上的‘人/神’、‘有/无’临界、认识与表述上的‘显/隐’、‘说出/显示’临界。”^②古代智慧在这里虽然有所泛指,但它可能尤其指中国的元典智慧。全景意识或临界意识在这里显现为物我同一、人神同一、有无同一。然而,这些同一不是抽象的、绝对的同一,它实质上是一种情境化同一和具象化同一。这种元典智慧或曰精神原形以什么样的基本形式存在呢?我们能否在研究中发现和理解这种智慧呢。笔者认为,这个任务不是马上能完成的,也许我们的工作仅仅可能对此有所接近,从而可以为进一步研究提供某种经验。

“有”与“无”是中国元典文化语境中特有的一对范畴,我们准备通过它

① [德] 马克斯·韦伯:《学术与政治》,冯克利译,北京:三联书店,1998年,第45页。

② 张志扬:《偶在论谱系》,上海:复旦大学出版社,2010年,第362页。

们及其相互之间形成的某种关系来透视元典文化的全景意识或临界意识。原因有二：第一，有与无及其相互关系在原初的文化语境中普遍存在，或者说，它们是元典文化的基本构成要素；第二，有与无的涵义及其相互关系反映着原初先民对世界的一种基本态度，它是原形精神的核心。我们下面先从一般意义上、一般语境上来探讨有与无的涵义，然后，进一步把这种讨论转移、延伸到对元典文化中内含的有无之境讨论上来。

一、有与无

我们首先从有与无的字源学及其所展开的存在论内涵开始作一点基础性的分析工作，以便为进一步了解元典文化的原形精神，或者说为进一步了解元典文化的临界状态、全景状态做准备。

“有”在金文中的字形是,显示一个人手持肉状。这个字形代表一种祭祀时的动作。因此我们判断，“有”也许一开始就与现代人所理解的私人占有意义不同。从“有”字的字形可以猜测，“有”的原初意思是拥有，但是一切拥有，比如拥有粮食、拥有生命都是由神灵或祖先赐予的。所以，“有”的涵义不仅是拥有某种物，而且表示对神灵和祖先的敬畏和感激，同时还有害怕被剥夺的恐惧。所以，“有”字在字源上就意味着一种关系，这种关系不是法权上的私人占有，而是被最高力量赐予所有人的，是共享、共用意义上的“有”。总之原始的“有”涉及一个具象化的关系场。这种关系场是在场与不在场的交织，最后才演变为一般的、抽象意义上的“在那里”、“存在着”、“进行着”等。

然而就一般语境来看，“有”的不在场、不确定的一面往往被忽略了。“有”这个概念总是被确认为世界的某种在场确定性。这种观念具有某种合理性，人们对确定性的寻求是生存的首要任务。^①但是，人的生存本身不是确定性可以完全涵盖的。一方面，人在本体上是一种可能性的存在者，他总是不断地突破确定性，获得超越和自由，这意味着，人的生存环境是被创造

① 杜威说：“人生活在危险的世界之中，便不得不寻求安全。人寻求安全有两种途径。一种途径是在开始时试图同他四周决定着他的命运的各种力量进行和解。这种和解的方式有祈祷、献祭、礼仪和巫祀等。不久，这些拙劣的方法大部分就被废替了。于是人们认为，奉献一颗忏悔的心灵较之奉献牛羊更能取悦于神旨；虔诚与忠实的内心态度较之外表礼仪更为适合神意。……另一途径就是发明许多艺术，通过它们来利用自然的力量；人就从威胁着他的那些条件和力量本身中构成了一座堡垒。他建筑房屋、缝制衣裳、利用火烧，不使为害，并养成共同生活的复杂艺术。”（引自杜威：《确定性的寻求》，傅统先译，上海世纪出版集团，上海：上海人民出版社，2005年，第1页。）

出来的,另一方面,人并不能完全控制环境,各种偶然意外造成了“生存的脆弱性”。因此人是一个世界化的存在者。一个“在世界之中”,又与世界相互对话的存在者。一个人处身其中的世界是与这个人的活动相关的生存场域或生存语境,本质上,世界之为世界是人在交往活动中形成的生产方式与生活方式以及相应的理念和理想,是人在适应环境变化和改进自身存在条件的过程中所进行的某种自我调解和自我教化的过程。

“人在世界上生存”意味着创造着他自己的世界。因此,只有人“有世界”。这与动物不同,人的生存场域和生存语境是由人自己在交往活动中造成的。动物陷于环境的束缚中,偶尔由于情境所迫还会使用和制造简单的工具。不过,由于这种使用和制造工具并不是在自觉的观念统领下完成的,即是说动物不能抽象出它与对象的关系,不能把这种关系变成为我的、普遍性的关系。换句话说,动物对自己的活动没有自我意识,不能对这关系进行有意识地批判和改进。所以马克思说:“凡是有某种关系存在的地方,这种关系都是为我而存在的;动物不对什么东西发生‘关系’,而且根本没有‘关系’;对于动物来说,它对他物的关系不是作为关系而存在的。”^①任何一种存在者如果它的生命活动过程以及在这个过程中造成的关系无法在观念中、语言中沉积下来形成可以传递下去的经验和知识,就无法通过学习和教育来改善和创造自己的生活,也就不会“有一个世界”,即动物与自然的关系永远处于某种偶然的、外在的选择与被选择的关系,而不会有一个必然的、内在的世界。

依此而言,由于动物不能在生存中形成观念和语言,不能在不断的自我校正中向真理靠近,因此,它们没有自由的行动和意志,也就没有世界,世界在本质上是一种通过语言建立起来的自由关系,这种关系是意识的根本内容。马克思说:“语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识。”而“我对我的环境的关系是我的意识”^②,所以,语言是交往关系在思维中的一般性、普遍性的存在,从思维与存在的统一角度说,是世界之为世界的开启者和保持者。“有一个世界”首先就是在意识中,在语言中把一种关系变成人自身的自觉的生存特质,如此这般人才能自由地面对他的环境。人是一种语言的、观念的存在者,他的生活世界一定是通过语言建构和观照的世界。当一种关系成为人的意识活动的对象和内容,人就对自然界取得了相对自由的本质。因为只有到达这一自由境地,人才有了边界意识

① 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》(第1卷),北京:人民出版社,1972年,第35页。

② 同上书,第34页。

以及越界的可能,它一方面表现为知识的积累和创造;一方面表现为人对意义与价值的觉悟。至此,人才具备了由有限性向无限逼近的可能。这一点后面详述。因此,“有”的含义对人来说在本义上就是“有一个世界”。

“无”字最初写作“無”,“無”乃“舞”字初文。而原始舞蹈是巫师在人(有)与神(无)之间进行沟通时进行的一种仪式。所以,“无”的原始意义是舞,它在一开始就不是绝对的空无,它是介于有无之间的一种存在,一种活动。最开始表达绝对空无之意的是“亡”,它表示先有后无。而“无”后来与“亡”混用,就丧失了“舞蹈”的本义,成为表示抽象之无的“无”。“无”的动词义才是它的本义,表示一种动态之中的情境或语境。不过,“无”作为一种“有无之间”的活动原义往往被忽视了,人们只是经常在抽象的、否定的意义上谈论“无”,这或许是一种时代的必然偏见。

我们现在从存在论上来还原一下“无”的含义。就一般情形或语境来说,“无”意味着世界的某种非在场性和非确定性。世界非在场意味着两个方面,一方面意味着某物或某种关系对人来说是缺席的。比如,某人不在,某间屋子是空的,某场比赛取消了。这个维度的“无”是形而下的、日常生活中经常发生的事件,是事物在纯现实性方面的缺位、缺失。另一方面是形上维度的、动词义的“无”,这个“无”具有某种超越性的意味,是非直观可以感觉到的,却与人的存在息息相关。它一般表现为,人们在存在论方面体会到的原结构、原基础中的自我否定、自我瓦解倾向,或者说,这样的“无”表示人们原始经验中非概念、非确定性的方面。所以,这个“无”可以意味着人们察觉到世界根基的虚无化、不确定化,以及不能或无法再从惯常意义上把握事物本质的意思,等等。比如这样的命题:“世界上没有神”,“生活没有意义”,“自由是虚假的”,“理性是非理性”,“善的基础是恶”,“道可道非常道”,等等,都是存在论意义上的“无”。

“无”的第一个方面含义,其实它是“有”的另一种存在方式和表述,是“有”的暂时或永久缺失,比如某物曾经是被充满的而现在 is 空的,或者某人曾经存在然后消失了。有时这种消失不是彻底消失,只是不在这里,却总还在某一个地方。这种“无”会给人带来某种损失和不便,但它对人的存在意义的影响不具有根本性,或者说它不是决定性的。还有一种“绝对的无”即上面讲的“亡”,但是,这个“绝对的无”对于活动的人的存在似乎是无关的,可以不考虑,比如死亡。人们至多只能对其进行某种移情式的体会和感悟,一般情况下只是把死亡当作他者的一种不幸遭遇。死亡使一个人沦为绝对的无,这种未来的结局对每个人来说具有重大影响,但死亡事件对当事人

来说是无意义的,已经死亡的人一切都被取消了,死亡如果有意义那也是就生者的存在而言的。“无”的第二个方面是最受关注的。这个“无”与“有”不是逻辑上的对称关系。“无”在这里表现为某种存在的神秘。我们知道,存在在感性外观上应该没有什么神秘性。因为对于生活世界,人们总是有直接的经验作为根据,总有些事实清清楚楚,或者至少通过分析和检验可以弄清楚。那么,这种神秘性是什么呢?从现象上看,即便生活对人来说是可感的,是清清楚楚的,但也正因为如此,一般来说,人们却时常体会到生活充满不可解的异在感和隔离感。甚至,人们能感觉到生活的某种深渊与断裂,但又说不清那个深渊与断裂是什么。“有”或者说存在会突然之间变成了一种“无”,一种虚无。日常世界总会在某一瞬间暴露出它的非现实性。比如战争和病症,比如在权力或资本统治之下,世界的“为我”的关系退化为异己的关系;这些关系变成一个整体,外在于人,与人对立,甚至还可能剥夺人的全部存在、全部意义。在这个意义上,世界变成了一种神秘的存在,似乎有一种超越自然的力量把人们投入到某种虚无之中、裂缝之中。因此,我们在这里主要也是关注“无”的这样一个神秘的、超越的方面。

简单地说,从字源学以及存在论角度看,“有”与“无”本质上都是对人的生存世界的描述,一定意义上它们有着内在的联系。然而,下面我们暂时离开主题一会,先探讨一下人类对同一性、同源性的寻求问题。这涉及到我们的祖先在元典文化中如何以有、无或有无“之间”为核心来建构自己的原形精神。或者说,当我们了解了人类对同一性、同源性的寻求之后,才可能更深入地了解以“有”、“无”为原形精神内核的全景式或临界式意识的实质。

二、人类对同一性、同源性的寻求

任何一种文化在初创期都有一种对本体的欲求。特殊的本体欲求往往形构了此种文化的精神原形。这种本体欲求原因不外两种:一种是在万事万物中寻找一种确定性的共相,以便在此基础上建立行动和道德原则;另一种是寻求使人获得不朽和拯救的可能。欲求本体即是欲求万事万物间的某种同一性和同源性,这种欲求源于人类在有限性的生存中寻求庇护和不朽的死本能。人是唯一“有死”的动物,人能够把死作为生的对立面。由于无法解决这个矛盾而开始创造宗教,寻求本体上的安慰。布朗说:“没有能力去死将人类讽刺性地,却又不可逃避地抛出到现代的生存之外(而现实的生存对于所有正常的动物来说同时即是死去),结果便产生了对生命的否定(压抑)。不能接受死亡将死亡本能转化为人类特有的和明显的病态形式。

由于同一种不可逃避的反讽性嘲弄，人类生命转向对死亡开战却导致了死亡对生命的统治。”^①

具体来说，在原始社会技术极为简陋的条件下，单靠个人是绝对无法生存的。人们意识到个体存在的脆弱性和有限性，而整个自然界和宇宙相对人来说便显得陌生，并具有威胁性。人们为了克服生存危机和心理恐惧，并能最终找到存在的意义，即寻找到人与自然的内在的、可靠的关系，一方面组成共同体，分工劳动、抵御其他共同体的攻击和自然灾害。这个过程能够维持和解决生存问题，但对于终极性的意义问题涉及甚少。于是另一方面人们本能地在世界上寻求人与万物的共同始源、同一性本质，寻求终极意义，以便在此基础建立彼此归属、彼此认同的可能；更主要的是，为灵魂找到不朽的归宿，以克服人的肉体的有限性。

这种对世界万事万物同一性、同源性的寻求在原始社会表现为一种图腾崇拜。原始巫术通过特定的仪式与神沟通，并把共同体的愿望、感恩与恐惧等对象化在某一原始图腾之上，以获得群体的自我命名和不同事物之间的意义交换。同时，由人与原始图腾关系演生出复杂的禁忌，它成为人们精神与行为的界限。^② 在原始生存中，图腾与禁忌之所以能够成为原始共同体的形上根基，以及彼此之间的联结纽带，并为人们的行动提供原则和理念，就在于它们是作为共同体的同一性和同源性事物而存在的。

寻找同一性和同源性的要求和任务即使到今天仍然没有完全停止。在东西方的精神历程中，一是人们创造了各种道德和宗教；二是人们寻找世界的终极元素或终极本质。人们找到过水，原子，火，空虚，逻各斯，理性，神，精神，劳动，有，无，仁，气，理，道，心，等等；它们都是原形精神的一部分或原形精神的某种变形。只要人的肉体有限性与精神无限性之间的不对称不能根本解决，人们对同一性和同源性的寻找和信仰就不会停止。

不过，由于社会分工导致的人与人之间分化的加剧，原始共同体解体了，社会分裂为不同的等级或阶级、阶层。尽管人们还在寻求同一性、同源性根基，寻求庇护和不朽，并且在不同的历史时期提出了不同类型的同一

① [美] 诺尔曼·布朗：《生与死的对抗》，冯川、伍厚恺译，贵阳：贵州人民出版社，1994年，第303页。

② 实际上，图腾崇拜更像一种编码，它的角色不在于仅仅表达某种类型的事实，而在于以一种概念工具的方式来保障把任务现象用另外一种现象的语言翻译出来。（引自《人类学演讲集》，列维·斯特劳斯著，张毅声、张祖建、杨珊译，北京：中国人民大学出版社，2007年，第30页。）

性、同源性事物。然而,这一情况逐渐变得复杂,这种寻求的虔诚性以及同一性和同源性本身被各种力量所利用。建立在私有财产上的世俗权力为了论证自己就是世界存在的根据和源头,至少是它们的代表,总是用尽各种手段篡夺和取代同一性和同源性的位置;它们首先以武力为自己的存在奠定根基,然后以意识形态为工具论证自己的神性出身,把现世权力说成是神性的代表,使人们对终极世界的追求变成对现世权力的臣服。多数时候世俗权力与宗教神权相互合作、相互竞争,共同垄断对同一性和同源性的解释。它们都把自己变成永恒真理在人间的代理。

在西方,经历文艺复兴、宗教改革和启蒙运动,最终科技革命和工业革命改变了世界的基本原则,积累了巨大社会财富的市场经济建立在个人主义原则之上,共同体的原形精神和本体欲求被转化为个人占有和个人享受,世俗国家与资本联合起来,把终有一死的人变成一个丧失了未来感和深度感的消费者。“当下化”取代了“终极化”,“差异化”取代了“同一化”,人们陷入物质主义和欲望主义的即时享乐之中。对同一性或同源性的寻求如今变成了对财富的占有和寻求。在19世纪,几千年的中国专制制度被外来的西方文明击溃,并被卷入现代化进程之中,现在在精神领域正经受着同样的“发展之殇”。

现代性是现代化的精神或理念。现代性在精神领域上的根本特征就是:价值上的多元化和合理逻辑的扩大化。权力被掌握在技术官僚与知识专家手中,他们把原始生存论上的同一性、同源性追寻落实在生产中的一般性劳动之上,批判与反思被仅仅局限在技术上和程序上。人与自然被强行纳入到现代生产体系当中,并沦为工具。人与自然、人与人的关系被成抽象为一般性的生产关系,个人的真实存在被抽象为劳动一般,或一般劳动。特殊的个人作为一个功能性的存在成为随时可以被替换的复制品。同时,价值领域的诸神之战使人们不再追求“第一原因”或“最高价值”。

结果便是原形精神的萎缩和瓦解。技术的合理性统治伴随权力的合理化统治,这种权力统治随着生活的欲望化和物质化而渗透到社会生活的各个角落,渗透到人的心理和人格之中。在此情况下,权力统治即使在理论上遭到批判,它也能在实践中把这种批判变成空话。精神的困顿即产生于此。另一方面,生产和消费虽然看似向外扩张,但本质上是向内收缩的,至少在精神上是如此。它们占有并利用一切活动和可支配对象为自身服务,几乎不允许任何与生产和消费无关的事物存在。这与它外在表现正好相反,它越在财富上进行积累和扩张,它就越对个体存在尤其是精神空间进行压缩和瓦解。现代社会抛弃了庇护和不朽,它要制造物质的同一性,或者说把自

身变成同一性的物质，终极的追求几乎不再可能真实地发生。

我们知道对原始的同一性、同源性寻求意味着寻求某种庇护和不朽，我们可以假设，如果共同体的基本生存能够得到保障，这种寻求必然分化出个体对自身人格的唯一性和完善性的要求，从而建立起自由意识和自由行动。这样看，同一性或同源性（即终极性）追寻本来应该是一个开放性的东西。但是，它们在现代社会中被变成了无差别生产和无差别消费。这里面有一个基本的，也是有点危险的原理不得不先介绍几句。

相对于动物来说，人是一个自由的存在者，至少在理论上是这样；可是，也正因为如此，人可能会比动物更不自由。因为无论何时，动物除了在肉体上受限，它们很少被自己的精神所迷惑。人便不同，人以自己的知识来改造这个世界，然而，他会被自己的创造物所支配。这个创造物包括人们创造的社会生产关系，还包括相应的观念和思想。由于人很难跳出自己的生存语境而从另一个角度或层次反观自己，因此往往不具备自我批判的要求和能力，此时人们被封闭在“任意必然性”之中，在一种路径依赖心理中承认“存在即合理”，即使那些异化的关系也被看作合理的、自然的，毫不怀疑地信服它、遵循它，从而在观念上和思想上被遮蔽和被利用。

反过来说，异化的关系会运用意识形态的手段，对具有批判和自省的思想 and 观念进行教化和控制，设置一个甚至低于动物水平的生活理念以及制度规范，在利益的驱动下让人们去追求和竞争；并用各种方式来柔化和遮掩现实矛盾以及各种冲突的尖锐性，把它们置于物质之光和欲望之光的照耀下。事实是，当社会生活以市场竞争为中心，那些意识形态的方法总是非常有效。那些实在无法柔化的剩余，无法用观念弥补的漏洞，就用一种神秘来替代，或用强制性的权力使之隔离于人们的视线。现实被意识形态平整后沉淀为一种自然心理，这就是所谓的意识形态景观。社会内部的对抗性和不合理性被人为地拖延和隐藏起来，人们忙于眼前的各种事物，在这个意义上，即使是人们信仰的唯物主义，也缺少一种根本上的批判冲动和革命冲动，甚至零星的社会工程改造都被眼前的东西延迟了。于是，社会与个体“自然地”产生出惰性，它是一种无立场、无眼界的当下“生存沉浸”。因此，人们对自身的生存困境和生存危机反应迟钝，甚至无知无觉。如此一来，人们对物质财富的感觉和知觉力非常发达，而精神上的批判力和想象真实的能力彻底退化了。

这种情况如何改变呢？这个问题不是我们这里的主题，只简要作一判断。当下的“生存沉浸”往往被意识形态话语证明为一种恒常的、神秘的东

西。直到这种恒常的、神秘的东西事实上把多数人变得连动物也不如,直到人们已经无处退守和躲藏,他们便奋起抗争,摧毁意识形态神话,建立新世界。马克思说:“凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘的东西,都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”^①实践在一定意义上来说是对观念与现实的双重批判,是对一种隐藏与延迟的揭示与截断。当然,实践本身并不是万能的,除非它彻底到对自己也使用同一个尺度,否则,这种批判本身仍然会回落到它要批判的对象中去。不过,实践的到来并不容易,它必须接受思想的启示,但思想本身也有限。这一似乎平凡的现象或原理能够得出较为惊人的推论:我们在旧世界里为新世界制定的原则和口号有时只能是否定性的,批判将是我们唯一的武器;我们无法预先以观念和思想的形式安排历史的进程,却能以批判的观念和思想来为它扫清障碍。

我们回到主题,人类对同一性和同源性的本体的寻求是有生存论上的根据的,在这个过程中,人类创造出道德和宗教,并在文化上形成了特定的原形精神;虽然现代性社会一定程度上抛弃了这一要求,可是,如果人类还需要在一个共同体中生活,需要一个全景式的生活,并且如果个体的有限生命还要求无限,那么,对形上的寻求便会卷土重来。

三、有、无与中国元典文化

我们从有无追溯到人类对同一性、同源性诉求,现在再回到有无本身,得到的基本结论是:有、无不是纯概念,尤其是对中国元典文化来说,它们是关于生活世界的存在论范畴,而且它们嵌合并构成着具有同一性、同源性的原形精神,显示存在的某种偶在性(张志扬语),或者说悖论性。这意味着,在中国元典文化的视野中,存在在本质上虽然是自身携带差异的,但是,正因此才成为具体的、全景式的存在。我们准备从对有无一般的状态的分析中靠近中国元典文化。

从经验观察来看,“有”是一种存在,或者一种存在者。但“有”不是抽象的,在根本上是人与世界的关系,或者说就是世界的自我展开,表现为人的某种生存语境;在这种展开和语境里,发生着各种关系,即人们总是拥有某物,占有某物,共有某物,等等。这里似乎发生着一种确定性的、看得见的,可以被证明或证伪的关系。但是“有某物”这种表面上确定的关系是与不确定关系,甚至是否定性的关系绑在一起的。比如,占有某物必然排斥他

^① 《马克思全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第5页。