

---

## 《道德经》的逻辑诠释与信仰诘难

王俊

### 序言：探问《道德经》的不同信念前提

《道德经》文本为一中国古代思想文本，它产生的时代和处境决定了它是古代的、中国的。但此文本又是一公认经典文本，这又意味着它是超越时空的，因为一个不能超越时空的文本不能谓之经典文本。并且，文本的超越性程度决定了其经典程度，超越性越强越经典。如此一来，作为经典文本的《道德经》又必定不能被限制于古代的、中国的。如果只是将其限制于古代的和中国的，无疑就否定了其超越性和经典性，也就减小了解读它的价值和意义。因为唯有经典的和超越的，才能受到每个时代的重视，才有永恒的价值和意义，纯时代性和纯处境性的文本不值得恒久的重视和研读。因此，一种历史学上的“古”和空间意义上的“中国”不能成为解读《道德经》的限制，这是必须明确的事情。

当然，解读中，简单地强调历史学上的“古”和空间意义上的“中国”者不多，更多的是强调信念上的“古”和精神上的“中国”。持此论者认为，古优于今，自古至今的时间递进并不是精神价值的递进，反倒可能是它的倒退。很显然，《道德经》的作者就是持此论点的，研究它的人承此观点，实在不能视之为奇怪。不难看出，在这种意义上强调“古”和“中国”的人，都不是强调时间和空间，而是强调精神价值。因为精神价值不会随着时间的改变而改变，时间越是改变，反倒越是产生回归的精神冲动。现在的问题是，如何区分精神上的“古”和时间上的“古”，精神上的“中国”和空间上的“中国”？如果不加区分，不能区分，就会导致思想和逻辑的混乱。再有就是，这里强调精神上的“古”是不是一种绝对的“古”，即是不是永恒？这里强调精神上的“中国”是否有绝对意义？如果有绝对意义，那么，任何国家都可以强调自己的精神价值。如是，国与国之间如何进行交流和避免冲突？

也有论者主张辩证地看待问题，他们主张所有的经典都既是地域的，也是世界的，既是特殊的，也是普遍的。他们认为，任何经典都是在特定的处境中产生的，因此带有时代性和地域性，具有特殊性；同时，它之所以能成为经典，就在于它所阐述的理论或思想具有普遍性，它们超越了时代和地域的限制，具有世界性。因此，这些论者主张，在阅读各种经典时，既要尊重其时代性和地域性之特殊性，又要阐述其超时间性和超地域性之普遍

---

性。乍一看，这种辩证的解释观持论很稳，让人信服。但是，作为具体的阐释活动，这种所谓的辩证方式也是很有问题的。首先是信念上的问题，要知道，主张特殊性和普遍性的人往往是不同信念的人，主张特殊性的人一般认为特殊性是最重要的，特殊性才是文化之源和信念之根；因而，他们特别排斥普遍性，主张自己的祖宗是最好的，背离了祖宗教诲就是欺师灭祖，罪不可赦。同样，主张普遍性的人也是基于他们的信念，他们认为普遍性才是真正的永恒性，特殊性是盲目的、自以为是的，地域主义或民族主义的，必然导致信念间或文化间的冲突。很显然，这种信念上的冲突不是所谓的辩证方法可以解释的，在深层信念的层面，辩证法往往是没有用处的，反倒可能导致信念的失落或虚无主义的后果。

再有交互阐释的问题，持此论者认为，经典文本之为经典文本，就在于它可以被交互阐释，并且应该被交互阐释，这样才能真正打开经典文本，看到它的丰富性和多维性。就拿我们的《道德经》来说吧，除了中国传统的儒释道的阐释之外，还可以用西方各种理论对它进行解读。他们解读出来的效果都是有意义的，并不亚于中国传统的儒释道阐释，因为儒释道的阐释是从既定的信念前提出发的，其他理论也是。在此意义上，儒释道没有天然的优越性。因此，问题不在于阐释的前提和方法，而在于各种阐释前提的争辩和竞争，因为信念虽难以改变，但各自的辩护和彼此间的争辩还是必要的，因为这一过程就是相互交流和敞开的过程。当然，对于强调文本特殊性的人来说，这种交互阐释的前提和后果是他们无法接受的。他们会认为这必然会导致误解和亵渎，因为他们认为文本的原意及这种原意所代表的传统是最重要的，离开了它就是误解和亵渎。显然，释经学的传统都是持此立场的。

我们看到传统释经学和现代解释学的基本不同点就是在于他们的时间观。传统释经学好“古”，认为“古”是根，代表着永恒，“今”只是“古”的延续和展开，只是枝和末。“今”的意义在于领会“古”，守护“古”，甚至是回到“古”。现代解释学者则不同，他们认为“今”优于“古”，因为时代在变化，知识经验在进步，故而“今”一直在超越“古”，“古”只是为“今”服务，只有能进入“今”的“古”才有价值和意义。简而言之，这种解释学上的“古今之争”，其实质是解释者的时间信念之争，谁高谁下，很难说得清楚。

同样，具体到中国，除了“古今之争”外，还有“中西之争”。近代之前，中国与域外接触不多，大多时间都是以自我为主，他人为客，强调“夏夷之分”，于西方要么不知要么不屑。近代之后，时移世易。西方人的坚船利炮、制度文化、价值观念等，对传统中

---

国文化价值、制度观念等造成了持久的冲击，由此引出了“中西之争”。有保守派主张“保中拒夷”，有开明派提出“师夷长技以制夷”，也有借鉴派开出“中体西用”，更有激进派主张“全盘西化”，还有现实派看出“西体中用”，等等不一而足。当然，揭橥“中西之争”的实质，也在于信念之争：中西谁为根本？热衷中国文化传统及价值者，当然主张“中”是根本，全盘西化了，就失去了“根”，没有根本，就会“国将不国”了。主张西化的人则认为，中西问题不是文化问题，也不是地域问题，而是时间问题，时移世易，不西化就落后时代，就有被淘汰的威胁；当此之时，还固守坚持传统文化之根本，无疑更会导致国不立、民不化，危险更甚。

不难看出，“中西之争”其实也是另一种方式的“古今之争”，只是此时加入了地域色彩，引入异域文化和价值，问题就变得更复杂多样了。“古今之争”本质上是时间和永恒之争，“古”代表着永恒，“今”代表着时间。因此，要厘清“古今之争”，需要先清楚时间和永恒的关系。如不能清楚这一关系，所谓的“古今之争”就有点乱弹琴而打不着鼓点了。至于“中西之争”，除了其中蕴含的古今之争也涉及到时间与永恒的关系外，此外涉及到的问题，大多是似是而非的，如文化差异、地域差异、人种差异等，都不是根本问题；而是带有种族色彩、意识形态色彩的问题，被一些人和事加以涂抹和渲染，再被权力所利用，就变得复杂了，但却不具有根本的价值与意义。

## 第一章 宣示与言说的逻辑发端及历史后果

### 《道德经》第一章原文

道可道，非常道；名可名，非常名。

无，名天地之始；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。

### 一．言说还是宣示？

不难看到，《道德经》的开篇就提出了一个“古今之争”的问题。“古”即常道和常

---

名，是不可道之道和不可名之名，“今”则是非常道和非常名，是可道之道和可名之名。显然，老子这里所说的常道与常名问题，就是我们一般所说的永恒问题；他所说的非常道和非常名的问题，就是我们一般所说的时间问题。可是，为什么非常道和非常名是时间问题，而常道和常名问题是永恒问题呢？原因在于，非常道可道，非常名可名，而常道不可道，常名不可名。可为什么可道了就是非常道、可名了就是非常名？为什么不可道就是常道、不可名就是常名呢？老子这么说的根据何在呢？显然，老子没有提到根据的问题，他谈论这个问题的方式不是论证，而是宣示。我们知道论证和宣示是不同的，论证表明对要论证的东西不完全确定，表明论证者并不是真理持有者；宣示则不同，宣示是对真理的宣示，宣示者因为掌握了真理所以他不需要论证，只要宣示就可以了。从《道德经》的写作方式来看，老子不是个论证者，而是个宣示者。他的这种宣示的方式，表明他自信自己掌握了真理。

论证是哲学的方式，宣示是宗教的方式。我们看到，古希腊是哲学的，那些哲学家称自己没有智慧，但热爱智慧，因此他们谈论真理的方式不是宣示，而是论证。希伯来的先知则不同，他们自称是上帝的传言者，而上帝则是绝对真理所在，所以他们谈论真理的方式就不是论证，而是宣示。很显然，老子的谈论方式不是哲学家式的，而是先知式的。就此而言，老子的思想一开始就不是哲学的，而是宗教的。所以，到了魏晋之后，道家会产生出道教，就是在乎情理之中了。

但现在的问题是，老子真的掌握了真理吗？他能够掌握真理吗？当然，在谈论这个问题之前，我们先要讨论何谓真理的问题。那么，到底何谓真理呢？我们的回答是：真理是绝对者之言。为什么这么说呢？原因在于唯有绝对者才可能拥有真理，因为唯有绝对者才可能通透一切，不会犯错误；相对者就不能，因为相对者就意味着有他或她不能通透的和不能知道的，故而，他或她总是可错的，也总是会犯错的。真理是表达出来，没有被表达出来的，不能谓之真理。因此，真理就只能是绝对者之言。非绝对者之言，不可能是真理这是不可逾越的逻辑界限。可是，有人会说，为什么这种逻辑的真理才是真理呢？我为什么要受逻辑的限制呢？我们说，这种质问是无效的，因为真理问题就是一个逻辑问题，如果没有逻辑，就无所谓真理。同样，一个不受逻辑限制的人，他也不可能真正地说出真理，因为他的言说是没有规则的，不符合真理表达的要求。当然，质问者一定会不满意我们的这一回答，他们会说我们是画地为牢，这种用逻辑言说真理的方式不仅说不出真理，还会错失真正的真理。不消说，不喜欢逻辑思维的大多数中国人会这么想和这么说，偏好非理

---

性的西方人如尼采、佛洛伊德、海德格尔、德里达之辈，也都这样说。现在的问题是，他们的这些说法有没有道理，或者说，同逻辑的言说相比，何者更有道理？我们不妨来分析一下这个问题。

首先，我们看到，不管是真理的逻辑言说者还是非逻辑言说者，他们都不否认真理。也就是说，在承认有真理这一点上，他们还是一致的，他们的分歧在于：如何言说真理和谁掌握真理这两点上。在如何言说真理这个问题上，严格逻辑主义者会认为，真理是绝对者的言说，因为逻辑的要求是唯有绝对者才拥有真理，唯有这样，真理才不会有逻辑问题。如果相对者的言说也是真理，那么不同的相对者所说的都可能是真理，而他们的言说往往不同，还会互相矛盾甚至自相矛盾，如此一来，何来真理呢？因此，按照严格逻辑主义者的推论，只有绝对者拥有真理，真理是绝对者的言说，唯有上帝是绝对者（根据《圣经》上帝的含义就是绝对者，即“*I am who I am*”，自由永有），所以，真理就是上帝的言说，或者说，上帝的话。在这个意义上，也只有上帝才掌握真理，才能宣示真理。上帝之外的真理言说都是不合法的，上帝之外的宣示也同样不合法。就此而言，严格逻辑主义者都应该是相信上帝的。与此相反，非逻辑的言说者不把真理问题看成逻辑问题，而看成经验问题，在他们看来，真理不是如何在逻辑上言说它，而是如何在经验中经验它，经验到了它的人说出来的就是真理。因此，问题不在于如何的言说真理和谁掌握了真理，而在于谁经验到了真理和说出了真理。那么，谁能经验到真理呢？谁言说出了真理呢？非逻辑言说者认为，与真理遭遇了的人经验到了真理，言说出了真理。可是，谁能遭遇到真理？如何才能遭遇到真理呢？对于这些问题，在非逻辑的言说者中也存在着不同的说法。一种说法认为，在与真理的遭遇中，人是主动的，唯有努力寻求真理的人，才可能遭遇到真理。因此持此论者大多主张修道，唯有增加自己的修为，才可能与道（真理）相遇；另一种看法是在于真理的遭遇中，人是被动的，不是人寻找到真理，而是真理临到人，因此，与这里的相遇是一种机缘，与人的修为没多大的关系。

仔细分析逻辑言说者的真理和非逻辑言说者的真理，就会发现，逻辑言说者的真理很明确，它就是绝对者的言说或上帝的言说；但非逻辑言说者的真理却是很模糊的，因为他们诉诸于言说者的经验，不同的言说者的经验不同，他们所说出来的真理就不同。很显然在真理的逻辑言说者那儿，真理在逻辑上是清楚的、不神秘的；但在真理的非逻辑言说者那儿，真理是不清楚的、神秘的。为什么会出现这种差异呢？原因在于，真理的逻辑言说者不以自己的主观经验为依据，而以客观逻辑为依据，所以他清楚、不神秘；而真理的非



---

逻辑言说者则以自己的主观经验为依据，所以它就因人而异、因时而异、因地而异，模糊而神秘。当然，差异的实质在于，真理的逻辑言说者要言说的真理是客观真理，而真理的非逻辑言说者要言说的真理是主观真理。在真理的逻辑言说者看来，真理是客观的、普遍的；在真理的非逻辑言说者看来，真理是主观的、体悟性的；前者强调真理在于正确地言说，后者强调真理在于正确地体悟。

很显然，言说和体悟是个既相关又不同的问题。没有体悟，就无法言说，但体悟到了，是否就能说清呢？倒也不见得。体悟和言说是两回事，首先，很多东西可能能体悟到，却很难说，甚至不能说，比如，老子对道的体悟，他就感觉很难说，只能强为之辞。其次，有些东西可能体悟很深刻，也感觉能讲得很清楚，但所体悟的和所言说的是否就是事物本身，那也是个问题，因为体悟和言说往往是很主观的。再次，按照西方哲学从本体论到认识论再到语言哲学之发展的内在逻辑看到，能体悟到的，不一定能认识，能认识的，不一定能表达，体悟、认识和表达之间有着深深的鸿沟。最后，最高存在与人之间的关系有两种：启示与体悟。启示是最高存在者向人显示祂自己，体悟是人用自己的方式揭示最高存在者。因为最高存在者是完全的和无限的，如果是出于祂的启示，那就不会错。但是，绝对者启示自己的方式多种多样，按照希伯来的理解方式，最少有两种：普遍的启示和特殊的启示。所谓普遍的启示，就是上帝通过祂创造的一切来启示祂自己，人们通过祂的创造就知道有个绝对的创造者。所谓特殊的启示，就是上帝亲自对被启示者讲话，直接将自己传达给特殊的个体或群体，比如犹太人和基督徒，他们认为他们的《圣经》就是上帝的特殊启示。如果《圣经》真是上帝的直接启示，它当然是准确无误的。但问题是，《圣经》是不是真是上帝的启示？它是不是犹太人和基督徒编造出来的呢？这虽然可以用很多材料和逻辑去检验，但最终的问题还是要诉诸信仰，因为有限材料无法验证绝对者之言。至于普遍启示，那是任何人都能经验到的，经验它的方式就是体悟。因为体悟是从具体的被造物出发而又超出被造物的，但是，体悟是从体悟者出发的，一个有限的体悟者从被造世界的一部分出发，如何能体悟到一个整全的绝对者呢？他如何保证自己不犯错误呢？很显然有限与无限之间，经验和超验之间，是存在着绝对的鸿沟的。在此意义上，绝对者自己之启示（特殊启示）的言说，是绝对的言说；体悟者对绝对者之体悟的言说，是相对的言说明白了这些之后，我们就能更好地阅读和理解《道德经》了。

## 二．言说而非宣示

---

清楚了言说和宣示的区别之后，我们可以指出的是，《道德经》只能是一种言说，而不能是一种宣示，虽然它使用了宣示的形式。因为老子并没有说《道德经》的内容是绝对者启示给他的，他是传绝对者之言的先知。他只是在传达他自己体悟到的道，所以他不能是宣示者，而只能是言说者。

因为是言说者之言，所以它不能是绝对真理，如果把它当绝对真理来看待，那就误入歧途了。但因为它的表达形式是宣示，又让很多人会把它当绝对真理来看，以至于把它变成宗教。如果明白这种形式的宣示是一种误用或滥用，就可推断，它表达的只是主观真理或相对真理，而不是绝对真理；它的表达方式是一种僭越，在绝对的意义上，它是一种亵渎。因此，将《道德经》的言说绝对化为绝对真理，肯定是有问题的；把它宗教化为道教更是有问题。在它是言说的僭越上看，这种宗教只能是一种伪宗教，人的宗教。

区分了言说和宣示之后，我们就排除了从宣示角度理解《道德经》的可能性，理解它只能从言说的角度着眼和着手了。

从言说的角度着眼，我们依然对它抱有深深地敬意，虽然不再把它奉为神圣。因为体悟虽然具有主观性和可错性，但不同的体悟还是很有差别的。能像老子那样体悟到宇宙洪荒，并以其极富哲理和简洁的言辞表达出来的人，是少之又少的。在这个意义上，它是不可复制的，是人类思想的经典，值得古往今来的人不断地研读、讨论、思考、注解和阐发。

在没有特殊启示的前提下，人如何能超出既有的存在去言说那存在之上的绝对呢？这实在是在做一件“知其不可而为之”事情。但思想家或哲学家的伟大之处就在于，他们总是知其不可而为之的。因此，他们能超出这个具体的世界，超出庸常的日用人伦，变得超越而脱俗。超越的人总是脱俗的，因为他们眼睛看着天上而不是世上。无疑，老子是个超越而脱俗的人，否则他不会去思考《道德经》中的问题；即使思考，也不能达到《道德经》中的深度。但是，脱俗的人即使道骨仙风，甚至是吸风饮露，他却还是人，无法真正抵达绝对，他的隐居、匿形，只能是对道（绝对）的模仿，因为唯有绝对者才是无形的，相对者只能在时空之中，有形有像。

明了上述道理之后，我们再来解读老子第一章时，就会发现，老子虽然以一种宣示的方式表达自己的所得，但他对自己的表述并没有绝对的信心，因为若非启示，人的胆子再大，也还是不能以绝对者的口吻言说的。我们看到，老子确实有一种对绝对者的体悟，但对于他这个有限的存在者来说，那个绝对者实在是太高妙了，莫可名状、无法言说、不可

---

命名。因为一言说、一命名、一形象化，就不再是那绝对者了；因为任何的形象、言辞和名称都是具体的，也都是有限的，用他们去描述、言说和命名无限完美的存在，无异于以蛇吞象，实非所能。从老子这种言说的艰难来看，我们可以明确的是，老子确实体悟到了最高的存在，或者说，在他的体悟中，他的确与那最高存在发生了关系，这于人而言是非常不容易的；若非高人，不能到此一步。在此意义上，说老子是高人实不为过。也正因为如此，老子才是老子，他因体悟而得的《道德经》才发人所不能发，成为文化思想的经典。但是，如我们前面所述，他的体悟毕竟不是真正的启示，所以，他不能像先知一样坚定而明白地宣示，而只能是一种强为之辞的言说，虽然他也使用了宣示的方式。

当然，老子之所以会使用宣示的方式，原因在于他对自己体悟到的最高存在者有着绝对的相信，绝对的肯定，因为有这种绝对的信念，所以他才敢用宣示的方式，否则他是不会用、也不敢用的。要知道，宣示是绝对信念的表达方式，没有绝对信念的人，是不可能敢去使用它的。现在要问的是：老子体悟到的绝对存在者是什么呢？显然这是个让老子为难的问题，因为他感觉自己没法回答，因为任何回答都是错的，他体悟到的是无限，任何的回答都是有限的。因此，对他来说，这实在是个没法回答的问题。但是，悖论的是，如果他不回答，又怎么能表明他体悟到了最高的存在呢？为了表明他确实体悟到了最高存在，他只好强为之辞了。那么，何谓强为之辞呢？所谓强为之辞，就是勉强地表达，在表达了之后，又立即加以否定，让接受者不停留在表达之上，而要超出表达，抵达那无法表达的东西。了解了这点之后，我们再来看老子的强为之辞，就会很清楚了。

我们看到，老子一开篇就说，“道可道，非常道；名可名，非常名”。这是什么意思？这不是一种肯定的否定和否定的肯定吗？所谓的肯定的否定，就是他虽然肯定了道和名，但马上又否定了，因为它不是常道和常名；可是，又正是通过否定了道和名，反过来他又肯定了常道和常名。很显然，这种肯定的否定和否定的肯定的表达方式就是强为之辞。但既然是强为之辞，那么，对待它的态度就应该是这样：既不能过于认真，又不能不认真。不能过于认真者是可道之道，不能不认真者是不可道之道。同时，既然常道是不能道的，那么，所道之道就不是常道。在这个意义上，老子在言说之前，就已经否定了他的言说，因为他言说出来的不是常道，顶多是常道的影子。这颇有点像柏拉图的理念论，所有的观念只能是理念的影子，绝对的理念是人无法及其的。在某种意义上，它也和希伯来人不敢妄称上帝的名近似，因为上帝的名是无人知晓的，直到上帝启示自己为自有永有（I am who I am）。不难看到，老子虽然对自己的体悟非常自信，但对于最高者还是心存敬



---

畏，不敢亵渎的。因此，他虽然大胆的宣示，但还是马上否定了自己的宣示方式，而把最终表达保留给了最高存在者自身。

### 三．不可说与说之不可

既然“道可道，非常道；名可名，非常名”，那么，整个《道德经》的五千言当然就不是常道之言，它所名之者，也不是常名之名了。可是，如果他所说的不是常道，他所名的不是常名，那我们该如何对待这个《道德经》的五千言呢？这实在有点让我们为难了，认真也不是，不认真也不是，我们该怎么办呢？过于认真，就被言辞给限制死了，过于不认真，又会错失常道和常名，怎么样才拿捏得准呢？无疑，《道德经》的这种特点给了很多人发挥的余地，也给了很多人质疑的余地。于是乎，对错没了标准，言玄说道就会落入权力的陷阱。因为在没有标准时，权力就会成为标准，纵观中国的权谋，不难看到老子辩证法的魔影。

当然，如果《道德经》不用于政治领域，只限于精神游戏，还是很有意思的，它体现了有限之人对无限之绝对的冥想，有穿透宇宙洪荒的空灵和高妙，极富超越性，也极富智性，是诗思与智问的绝妙结合，值得我们仔细琢磨和欣赏。下面不妨赏析之。

在谈到“名可名，非常名”之后，老子却立马提出了两个名：无和有。他说，“无，名天地之始；有，名万物之母。”即是说，“无”是天地之始的名，“有”是万物之母的名。也即是说，天地之始前是“无”，或者说，天地生于“无”，那么，到底何谓“无”呢？老子没有解释。还有，“无”是不是名呢？显然，“无”这个词很特殊，它虽然可以作名词，但却与名词的本性不同，因为名词都是去命名一个“有”，可是如果说用“无”去命名“有”，那不是矛盾吗？既然是“有”，还为什么要用“无”去命名呢？既然用“无”去命名，那它必定不能是“有”了。因此，这个“无”所命名的“有”不能是一般的“有”，它是对一般之“有”的否定，是绝对的“有”。这个“有”因眼不能见、耳不能闻、手不能摸，所以似乎是“无”，因为一般的“有”都是眼能见、耳能闻或手能触的这个“有”就是老子接下来说的“万物之母”。万物就是一个个具体的存在物，它们之为“有”是看得见、摸得着或听得见的。在这个意义上，“无”作为名词所命名的“有”，不是一般的“有”，而是绝对的“有”，套用老子自己的说法，可以称之为“常有”或“恒有”。这样一来，问题就变得很有意思了，“常道”不可道，“常名”不可名“常

---

有”不能有，反过来也可以说，“常道”是道之“无”，“常名”是名之“无”，“常有”是有之“无”，而这个“无”却是真正的道、真正的名、真正的有。很显然，这就是我们上面所说的肯定的否定和否定的肯定。当然，老子之所以要用这样一种方式，并不是因为要显得自己玄妙。一切真正体悟到玄妙的人都不需要炫耀自己的玄妙，倒是那些从来没有体悟到真正玄妙的人，反倒喜欢炫耀自己的玄妙，以此体现自己的与众不同。作为真正体悟到玄妙的老子，他不需要也不想要显得自己玄妙，他的这种言说方式实在是没有办法。因为一说道、名和有，人们就把它和日常的、一般的东西联系起来，以可见、可闻或可触为标准。可一旦落入这种日常的思维，所说之道、名和有，就不是真正的道、名和有了，而是具体的道理、名称和事物了。在这个意义上，真正的道、名和有是不可说的，按照人们对老子的传说，老子本来也是不说的，他写《道德经》据说是被强迫的，是在一种强迫下的说不可说，是强为之辞。

因此，老子遇到的问题是不可说却又不可不说，故而只能强为之辞。这种强为之辞就只能是一种肯定的否定和否定的肯定。通过肯定常道、常名和常有来否定日常的道、名和有，通过否定日常的道、名和有，来肯定常道、常名和常有。因为常道、常名和常有是超出日常的名词言说的，因为名词言说首先受限于言辞，但任何言辞都是有限之人的言辞，都受到有限之人之有限性的限制。虽然名词本身是普遍的、无限的，但有限之人总以有限的方式去理解和充实它，使之变成了有限。在逻辑上讲，这是不正常的，但在日常生活中这却是最正常的。反倒是，如果在某人执着于逻辑的普遍性时，他在日常生活中反倒显得不正常了。在这个意义上，作为生活的逻辑和作为逻辑的逻辑是不同的，在作为逻辑之逻辑的意义上，逻辑是普遍的，逻辑上外延最大的，内涵最小，最大的概念无法充实，所以人们不可能用日常的经验去充实最高概念。在这个意义上，最高概念在概念之外，与其说它是概念，不如说它是信念。也就是说，概念是有信念前提的，在这个信念前提之下，概念才有可能。但是，不是任何东西都可以成为信念对象的，信念对象只能是最高的对象，它是一切对象之为对象的原因和前提，是一种非对象的对象，是只能信而不能把握的对象故而也是不可言说的，除非他自己启示自己，如不是他自己启示自己，最高的名就是无名最高的道就是无道，最高的有就是无有。在这个意义上，对这种最高的信念对象来说，人没法言说祂，祂是不可说。并且更进一步的是，如果这种对象是信念对象，是最高的，那么，如果不是祂自己启示自己，任何对祂的说就都是不可的。因为任何有限言说都会让祂落入有限之中，会导致误解和亵渎；因为把无限和完美的信念对象理解为有限和不完美的

---

言说或认知对象，无疑是误解和亵渎；在具体的信仰行为中就是偶像崇拜。由此，我们就可以理解犹太-基督教传统为什么特别反对偶像崇拜，因为他们信奉的上帝是自我启示的上帝，是最高的、人的理智无法理解、人的言语无法言说的，唯有祂自己的启示是合法的，除此之外，都是亵渎和误解。生活的逻辑却不是这样，它是一种方便法门，是迁就人的有限性的。它是用有限理解无限、用不完美理解完美。所以，它无法理解常道、常名和常有只能理解一般的道、名和有，总把常道、常名和常有理解为一般的道、名和有。但这种理解肯定是误解，在信念的意义上就是亵渎。也因此，我们看到，遵循生活逻辑的人总是不把道理讲透，或者说总是落入不讲道理，并且这样的人往往会迷信、崇拜偶像。显然，这是和他们的思维方式分不开的。

无疑，老子体悟到了常道、常名和常有。但对他来说，常道、常名和常有只是体悟，不是启示。因此他只感觉到它们不是日常的道、名和有，而是它们的否定，是“无”，所以，他用“无”来否定和区别它们。但是，常道、常名和常有肯定不是无名，而是有名的只是这种名不是人可以凭体悟能体悟得到的，它只能来自启示。若无启示，它就只能被体悟为区别于日常事物的“无”。我们看到，希伯来传统与其他各种传统不同，它们的传统来自启示，所以，在最高存在的名称上，他们是绝对肯定的，是上帝自己的自我命名。在非启示传统中，这一点是做不到的，中国的传统就是如此。

#### 四. 逻辑与生活

当然，也有人提出不同的断句法，认为应该这样断：“无名，天地之始；有名，万物之母。”这样一来，“无”就不是名词，而变成了形容词，这就可以避免用“无”命名“有”的矛盾了。但在常有无名这一点上，它和前一种断句却没有大的区别，常有在名上依然是“无”。

无论怎样，我们都能看到老子在命名常道、常名和常有上的困难，这也是逻辑本身的困难。面对这样的困难时，是坚持逻辑的彻底性，还是让逻辑向生活让步，这是困扰很多哲人或思想家的问题。我们看到，古希腊的哲人（思想家）也面临着这样的拷问，在他们思考世界的本源时，同样遇到了这样的问题。从泰勒士开始，希腊哲人（思想家）意识到了本源问题，并坚信世界有个本源。但是，这个世界的本源是什么呢？他们也是很茫然的有人说是水，有人说是气，有人说是无限者，有人说是火，有人说是数，可是无论这种言

---

说是具体还是抽象，都无法命名那种最高的存在，因为他们都是无法符合逻辑的要求的。但是，同中国的思想家最终向逻辑让步不同，古希腊的哲人（思想家）却坚持了逻辑的道路，通过从泰勒士到巴门尼德的探索，他们终于找到了存在与非存在这样的概念，并把存在放到思想的规定中，提出“思想与存在是同一的”论断，这就把存在纳入了逻辑思考之中，排除了从经验体悟上去思想存在的可能性。接下来，经过苏格拉底的逻辑辩难和柏拉图的逻辑思考，到了亚里士多德那儿，一套完整的形式逻辑终于形成了。甚至亚里士多德最后能把最高存在规定为神，虽然是一理性化的神，但在逻辑上却达到了最高规定。与此不同的是，中国思想家走的是另一条道路，一条非逻辑的生活道路。

我们看到，在老子体会到命名常道、常名和常有之艰难后，他最终放弃了命名的逻辑方式，返回到了体悟的方式，所以他说，“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。”在这里，“无”和“有”不再用作名词或形容词，而是用作动词了。“常无”就是经常地体悟“无”，这样就能观察到道的微妙。但是，体悟是一种经验生活的方式，虽然不同的人体悟到的深度不同，但其在方式上却是相同的。深浅与否取决于不同人的资质和态度：资质好的、执着的人，体悟深一点；资质差、不够执着的人，体悟浅一些。但相同的是，他们都错失了逻辑的思考方式，屈从了生活。如果一般人屈从生活，那是没有什么可说的因为他们就没有多少人想超出生活。但对于思想家来说，一种向生活的让步是其伟大之处还是不可原谅的错误呢？当然，对于这一问题，不同人有不同的看法，甚至是“公说公有理，婆说婆有理”。但不可否认的是，这种让步让我们错失了很多东西，这些东西还可能是本质性的。

我们知道，逻辑的最大特点是确定性，逻辑赋予思维以确定性，让思维有其标准。顺着逻辑去思考，各种经验就可能被逻辑范导，形成概念、理论，变得越来越具有确定性，甚至是可操作性。这就是西方思想之所以能理论化、理论能够科学化和技术化的原因。中国由于没有走逻辑思考的道路，就在其开端处错失了经验概念化、理论化、科学化和技术化的可能。在此意义上，中国不能产生科学，是可想而知的。另一方面，由于没有逻辑化的彻底追问，中国人也与最高存在失之交臂，不能接受启示的绝对确定性，从而变得没有信仰或很难信仰，反倒是常常落入各种迷信和偶像崇拜之中不能自拔。当然，有人说，这也没有什么不好，不走逻辑道路而走体悟道路，恰恰是中国的特色，如果中国也走逻辑的道路，那还同西方有什么区别呢？还怎么有伟大的中华文明呢？

如果说体悟是中国思维的特色，那当然是未尝不可的。但问题是，特色这个东西只意

---

味着个别性和特殊性而缺乏普遍性和标准。按照经验的标准，每个人都是不同的，因为不同的人有不同的经验，不同的处境决定了不同的经验。这样一来，经验就还总是经验，无法提高到更高的概念层次，获得普遍性，除了极少数人能体悟又不可言说之外，大多数人都落入了低层次的经验循环中，只能“日出而作，日落而息”，世代地循环往复。当然，也有人说，这不是很好吗？田园牧歌，多么诗意浪漫！但是，我们现在所说的诗意浪漫，其实是极少数人的（士大夫阶层的），并且，就是这些极少数人，思想深处依然是虚无茫然，没有着落的。可能我这样说，有人说是出自偏见。他们这样说也是可以的，因为经验中并不追求普遍的东西，每个人都落在自己的偏好之中，就是鸦片鬼，如果说这是他的偏好，不甘别人的事，或者说，这恰是他生活的特色，那别人也是没有办法的。当然，我举这个例子，可能很多人不喜欢，说我用极端代替正常。我这样举例虽然稍有讽刺的意味，目的却不在于讽刺，我想说明的是，经验体悟的东西没有确定标准，无法对抗诡辩，甚至是常常落入诡辩而不自知。也正是因为如此，我们中国人通常不讲道理，也不会讲道理，因为我们的言说不顾逻辑的一致性，经常自相矛盾也不知道，反倒用诡辩加以掩饰，且将其合理化为辩证法。殊不知，这根本不是辩证法，而是变戏法，是不折不扣的诡辩！

如果没有了普遍性，个别性和特色也是不成立的，因为没有普遍性，任何东西都可以称之为个别性或特色，而这恰恰就没了个别性和特色，只能是差异或不同。要知道只有求同才能存异，如果连同都没有，就没有存异可言了。其实，在经验思维中，也还是求同的只是这种求同的方式是经验的、相对的，因为若无同，人们就无法生活，语言就是一种同但要知道的是，语言本质上不是经验的，虽然它是一个经验储物仓。因为语言是一种符号体系，而任何符号体系都是普遍的，不是特殊的。我们很多人没有注意到这一点，是因为我们的思维一直是经验的、日常的，因而就变得“日用而不知，熟识而无睹”了。没有逻辑思维的地方，语言的普遍性就是隐藏着的，视而不见的。吊诡的是，我们每天都在使用普遍性的语言，可我们却又总在否定普遍性。出现这一问题的缘由何在呢？就在于我们把对语言（逻辑）的经验充实当作了语言（逻辑）本身了，我们遵循的是作为生活的逻辑，而不是作为逻辑的逻辑。

逻辑与生活之间是有着紧张和张力的。生活的逻辑是以生活为准，在生活与逻辑之间出现冲突的时候，生活是第一位的，逻辑应该给生活让路。这种选择的好处在于，它不钻牛角尖，容易一团和气；它的问题在于，它没有标准，容易浑水摸鱼。不难看到，中国人喜欢一团和气、灵活；不喜欢讲死理、钻牛角尖、高标准、严要求；总会上有政策、下有



---

对策，过得去就行，以不得罪人为好；有机会就捞点好处，有权力就为自己服务，旁边的人也睁一只眼闭一只眼，甚至阿谀逢迎一番，也分点残羹冷炙；至于公共的东西，一般没人过问，所谓“各人自扫门前雪，不管他人瓦上霜”，这就是典型的中国人的生活。讲逻辑的逻辑者则不同，他们不以生活为准，而以逻辑为准，在生活与逻辑发生冲突时，让路的不是逻辑，而是生活。这种选择的好处是：它有标准，讲道理，容易形成秩序与纪律；它的问题在于：它有点显得冷漠、不近人情。我们可以看到，遵循这一方式的社会一般都是法治社会，整齐有序，政府和民众都讲道理，纪律和秩序感都很强，个体间都很独立，但有点显得人情冷漠。在他们那儿，弥补人情冷漠的是信仰。因为逻辑的确定性给予了他们信念的确定性，故而他们于信仰往往很真诚、很坚定，并以此坚定其独立性。他们的情感交流首先是与超越者的交流，这就使得他们不很依赖人和人之间的情感了。与此不同的是，以经验方式生活的人，人与人之间的依赖度很大，人和人的情感至为重要，否则会感觉人情冷漠、孤独至死。因此，我们看到，在以经验生活为重的社会中，人情非常重要，原则却不是很重要，人和人之间相互依赖，虽然也总是嫌隙不断，却总不能间断。经验和情感都是依赖性的，藕断丝连是其本质性特征。逻辑却不同，它除了依赖大前提之外，彼此之间都是独立的。所以，以逻辑思维为主的社会，人们主要依赖上帝，彼此之间的关系也是通过上帝来串联的，此外的依赖度并不是很大。

## 五.思维方式与现代转型问题

以生活为中心和以逻辑为中心既是两种不同的思维方式，也是两种不同的生活方式。并且，生活方式也是由思维方式决定的，而非通常人们认为的那样：思维方式是由生活方式决定的。我们知道生活是经验的、变化的，如果生活方式决定思维方式，那么，任何思维都只能是经验的，非逻辑的。但事实却不是这样，我们看到了一种以逻辑为中心的生活方式，在这种生活方式中，起决定作用的不是经验而是逻辑，而逻辑不是经验的，乃是先验的。因此，是以生活为中心还是以逻辑为中心的问题，并不是关涉到逻辑起源的问题，因为只有经验的东西才存在起源问题，先验的逻辑不存在这个问题，它是天赋的问题。至于人们在生活中选择以生活为中心还是以逻辑为中心，主要在于人们能否穿越经验。如果不能穿越经验，那么，他们就不能看到支撑经验的逻辑，就会选择以经验为中心的生活；如果能穿越经验，就能看到经验之外的逻辑，选择以逻辑为中心的生活。

---

思维方式决定着生活方式。以经验为中心的生活一般是情感的、诗意的，过这种生活的人不喜欢逻辑和抽象的东西，经验的偏好对他们来说非常重要，他们一般注重特定的时空经验，重情义，爱故土，安土重迁，也排斥外来经验，固步自封，其最合适的生活形态是农耕生活，“你耕田来，我织布；你挑水来，我浇园”，具有田园牧歌风味。最理想的当然是老子所谓的“小国寡民”，或陶渊明所谓的桃花源。当然，现实总不如理想，由于经验的偏隘性，以经验生活为中心的生活看似诗意祥和，实则冲突不断，从家庭的不和到邻里的纷争，再到家国的矛盾，所以，桃花源总是没有的。当然，由于经验的相对性，以其为中心的生活虽然有偏隘性，小矛盾不断，但因其不追求绝对，不钻牛角尖，故而又比较宽容，不到万不得已，不会出现大的冲突；所以，这样的社会一般是小矛盾不断，大矛盾很少，不到小矛盾积累到大矛盾时，整个社会都是很稳定的，出现了大矛盾就出现更朝换代，换了朝代又是解决了大矛盾出现了小矛盾。与此不同的是，以逻辑为中心的生活是理性的、规则化的，由于经验被逻辑所范导，经验的歧义性就大大减少；所以，一般经验性的小矛盾总是不多，对于一些小矛盾，他们也总能按照规则解决。但对于大问题，以逻辑为中心的人往往不能让步，因为在他们看来原则是最重要的，原则重于生活、甚至重于生命；所以他们经常会为信仰而战，遇到不能解决的信念问题，就会诉诸战争，在他们之中，宗教战争是最经常的战争。但过这种生活的人，由于其理性、讲规则、讲道理，所以虽然常有辩论，却少有冲突，且能做到对事不对人。因为他们重事，用逻辑的方式研究事理，故而能形成科学、发展出技术。与之相反，以经验为中心的人一般重人更甚于事，容易对人不对事，他们关心人超出事，重事也只限于经验层面，不会也不能上升到理论层面。由于以逻辑为中心的生活之逻辑特质，他们能在生活中超出生活，用逻辑、理论范导生活。现代生活就是典型的理论范导的生活，或者说，现代生活就是理论范导式的。就此而言，以逻辑思维为中心的生活进入现代生活很自然，因为他们的生活本质上是理论范导式的。但对于以经验为中心的思维方式和生活方式来说，进入现代生活就显得特别困难，因为他们的思维方式和生活方式与现代思维和生活是格格不入的。由此，就出现了以经验为中心的思维和生活如何转向现代思维和生活的问题，也就是我们经常说的现代转型问题。

无疑，中国人的思维和生活都是以经验为中心的，他们很难适应理论范导式的生活。由于历史传统悠久，中国人身体中的现代生活抗体特别强大，这导致了中国现代化的困难曲折多舛。时至今日，仍是难题。

中国现代化转型的难题本质上是思维方式的难题。如果没有思维方式的转换，我们的

---

转型很难实现，可能还会出现反复。我们看到，在思维方式没有转变前，现代生活对我们来说总是外在的，在国家层面上就是富国强兵，在民众层面上就是发财致富。至于对现代生活来说特别重要的制度范导、规则意识、信仰支撑及宪法政治等，都很冷淡和漠视，因为这些都是以逻辑思维为支撑的。但是，如果没有这些按照逻辑思维行事的规则和信念我们的现代化就只能是外在的现代化，外生性现代化，不可能做到内在的和内生性的现代化。当他们遭遇到传统经验的剧烈抵抗时，它就会回潮，出现反复，导致社会的倒退与动荡。百年中国的现代化历程，就是这么一个历程，至今未能完全改观。之所以如此，当然在于传统思维和生活方式的强大惯性，因为这种思维早在孔孟老庄之时就奠定了。

我们看到，在《道德经》第一章中，老子走到了穿越经验的边缘，再往前走就触及到逻辑问题了。但可惜的是，这时他后退了。可是，他为什么不往前走呢？原因当然是多方面，主要的原因有二：第一，他对逻辑的触及不是希伯来先知式的，来自最高者的直接启示，而是体悟式的。这种体悟虽然可以深入到极致，但它总还是经验的，在将要脱离经验时，他必然不敢、也不能再往前走了。故而老子及时地退回是完全可以理解的。第二，他对逻辑的触及也与希腊哲人不同。希腊哲人对本源的思考是从信念出发，为的是摆脱时间性的虚无，是反经验的。虽然他们用以命名本源的东西一开始是经验中的水、火等，但当他们找到了摆脱经验的概念时，他们就进入逻辑式的思维了。老子却不是，他是顺着经验而去，再顺着经验而回的。在老子的言说中，对最高存在的体认是一种妙不可言的经验，至于如何区分不同经验，如何用清楚的概念去规定不同的经验，都是老子没有去做的事情因此，我们看到，在《道德经》第一章的最后，老子做的是模糊处理，他说“此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”他不但不追求清楚界定，反倒是欣赏那种模糊的奇妙与神秘，因为这种模糊的东西是最适合玄想的，如果清楚了，反倒确定了，没有玄想的意味了。不难看出，老子之后的中国人，大多都是这么看问题的，他们喜欢玄妙模糊、诗意，认为这比清晰更好，因为这反倒可以回味无穷，显得莫测高深，认为只有这样的人才是高人，清楚了反倒是平乏、单调了。

了解黑格尔关于感性确定性理论的人，是不难理解中国人的这种莫测高深，因为没有逻辑规定的感性一方面可以说是无限丰富，一方面又可以说是无限贫乏。说它无限丰富，是因为它没有确定性，非常神秘，让人可以无限想象；说它无限贫乏，是因为它没有确定性，在逻辑的意义上极其空乏。显然，对于纯粹感性，经验思维的人会认为它无限丰富和神秘，逻辑思维的人会认为它极其贫乏，毫无确定性。两种不同的体认，清楚地表明了思

---

维方式的差异。

当然，会有人说，如果我们的思维方式和生活方式都变了，那我们还是中国人吗？我们就不就全盘西化了吗？现代化就是西方化吗？这些问题确实是些折磨中国人的问题，但这又是些似是而非的问题。因为思维方式和生活方式的相同，并不表明没有差异。西方很多国家思维方式相同、生活方式接近，但还是不同的国家，比如有法国人、德国人、英国人、美国人。这是不是说明，逻辑的一致性并不排斥经验的多样性呢？经验问题和逻辑问题是两个不同的问题，他们在思维方式上的差异在于：是否要用逻辑范导经验。中国人不喜欢逻辑，也不喜欢用逻辑范导经验，但这并不意味着经验不需要范导，因为没有对经验的范导，就没有规则和秩序。没有逻辑范导的中国人，只要需要生活规则和秩序，就需要范导。因此，在中国人的生活中，还是存在经验范导的，只是范导经验的不是逻辑，而是权力。同西方人喜欢按照逻辑规则制定生活规则不同，中国人的生活规则仰仗的是权力意志。也因此，我们不难看到，在西方人的生活中，权力是受逻辑规则限制的，权力对社会和个人生活的影响相对较小。但在中国人的生活中，权力不受逻辑规则的限制，反倒是规则和秩序需要仰仗它，所以，权力就会任性，对社会和个人的生活产生巨大的、甚至是决定性的影响。

现代思维是逻辑范导式的思维，它要求限制权力，把权力完全至于规则之下，唯有做到这一点，一个社会才算真正进入现代社会。但在现今的中国，这种逻辑范导的方式不仅没有成为人们普遍的行为方式，就是思维方式上也没达到。因而，在现代转型的问题上，我们还是远远没有完成的。我们的现代化只是一种权力策动下的物欲膨胀。由于没有规则的范导，因而具有很大的不确定性，在各种利益的冲突中和经验思维的惯性中，存在着巨大的危险。因为没有规则的利益博弈具有风险性和偶然性，“胜者为王败者为寇”的结局难以避免；经验体悟思维对现代经验具有强烈的排斥性，文化排异式话语不断回潮，导致现代转型的精神危机。

从思维方式的差异上看，中国的现代转型面临着这样的选择：要么切实地转变思维方式和生活方式，冲出传统思维和生活的惯性，踏上现代化的大道，就像日本、韩国一样；要么徘徊于传统与现代之间，在传统与现代的张力中等待各种风险与不测，像很多转型失败的国家那样。

## 第二章 经验、逻辑与拯救

---

## 《道德经》第二章原文

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。

有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随，恒也。

是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居。夫为弗居，是以不去。

### 一.绝对与相对

美善问题是哲学中的难题：美何以为美？善何以为善？它们的标准何在？这是让很多哲人绞尽脑汁的问题。西方哲学家从柏拉图到康德，再到尼采、海德格尔、杜威等，无不为此问题殚精竭虑，却总还是感觉力所不逮。但是，这么一个艰难的问题，在我们老子笔下好像显得很简单，他的辩证法似乎轻而易举地解释了这个问题，如其所言，“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已”。但是，问题是否真的这么简单呢？老子为什么会觉得这个问题这么简单呢？他的简单化又带来什么问题呢？这些都是我们需要认真思考和分析的问题。

不难看到，老子对美善的论述是基于生活经验的。因为在经验中，美总是相对于丑的，善总是相对于恶的。但是，在人们作这个相对的区分之前，他们需要先有关于美和善的标准，如果没有这个标准，这种美和丑、善和恶又如何得以区分呢？会不会以丑为美，以恶为善呢？在经验生活当中，这种事情并非少见。因此，在美丑和善恶相对之前，需要先有个标准，没有标准，仅凭经验的相对性，是无法完全区分得清楚的；在具体的实践生活中也总是有这样和那样的问题。

标准问题是个绝对问题，要想完全地区分美与丑、善与恶，需要有个美和善的绝对标准。关于这个问题的难题也就在这里：如何找到一个绝对的标准，使得对它们的区分不被相对化，以至于落入诡辩的泥潭？显然，这是个逻辑问题，不是个经验问题。因为只有逻辑思维才寻找确定性，甚至是绝对的确定性。经验思维不会去寻找确定性，更不要说绝对的确定性，反倒是有点讨厌确定性。因为在经验思维看来，确定性是一种束缚。因此，在经验思维那儿缺少客观标准，标准是主观的，每个人的标准不同，你以为善的，他可以认



---

为是恶，你以为美的，他可以认为是丑。逻辑思维则在于寻求客观标准，虽然知道很难，却奋力为之。

按照逻辑思维，要区分美和丑、善和恶，需要先知道美和善，并且这种美和善不是相对意义上，而是绝对的，即所谓美本身和善本身，或者说是绝对的美和绝对的善，再或者说是美和善的概念或定义。唯有找到这个绝对的美和绝对的善，才可能知道何为美和何为善。知道了何为美和何为善，才能知道何为丑和何为恶，才能真正地区分美丑善恶。除此之外，一切美丑善恶的区分都是相对的、可错的，都会出现以丑为美和以恶为善的问题。因此，在审美和行善之前，需要先有审美判断和善恶判断，否则是否真地在审美和真地在行善都会是有疑问的。也正是在这个意义上，苏格拉底甚至认为知道善恶而去作恶的人，比不知道善恶而作了恶的人更可救，因为前者能区分善恶，他知道自己正在作恶，后者不能区分，反倒认为自己的作恶是在行善。

但是，在具体的审美经验和道德实践中，人们似乎不太顾及标准问题，或者说，在他们看来，标准不是问题，审美或行善是个自然而然的问题。可是，问题是否真的就是这样的呢？是，也不是。从每个个体都是被抛到这个世界的意义上说，个人的审美行为和道德行为的确是个自然而然的行为，因为在他们来到这个世界之前，这些标准似乎就存在在那儿了，这就是结构的先在性与个体的历史性之间的关系。按照存在主义的观点，每个个体都是历史的，都是被抛到这个世界上来的，在他来到这个世界之前，美丑善恶的标准就已经存在在那儿，个体只要去领会就可以了。但是，先在的结构并不是一成不变的，在历史个体的冲刷下，它总是在变动，虽然并不一定很快和很完全，但变动是不可否定的。这就带来了标准的审视问题：首先，原初的标准是否就是合理的标准？如果是合理的，那么这种合理性的根源是什么？其次，导致原初标准变化的原因何在？这种变化是好的还是坏的？或者说，在何种情况下是好的？在何种情况下是坏的？再次，如果标准不是原初的，或原初标准异化了，人们该怎么办？显然，这些问题都是具体审美行为和道德行为无法回避的问题。在这个意义上说，经验中的审美行为和道德行为并不能完全摆脱标准问题的困扰，或者说，经验行为并不能真正摆脱逻辑问题。

当然，对于很多具体经验中的人来说，他们确实是不太需要顾及标准问题，因为不管标准是否完备，他们都按照标准而行，就合乎规矩，至于是否对错，他们不去思考，这就是我们所说的随大流。毋庸讳言，大多数人都是随大流的，因为他们都是些俗人和常人。真正为标准问题忧虑的，不是俗人和常人，而是思想家和哲人。思想家之为思想家，哲人

---

之为哲人，就是思常人之所不思，忧常人之所不忧，他们总是走在时代的前列，否则，他们何以担得起思想家和哲人的美誉呢？在这个意义上说，思想家或哲人就要思常人之不思忧常人之不忧，不然，他们就不是真正的思想家或哲人。在当今世界中，妄图窃取思想家和哲人名号的人多，真正担当思想家和哲人之责任的人少，这恰是真正的思想家和哲人应当忧虑的地方。

回到我们讨论的审美和道德标准问题上。我们发现，标准问题总是个无法回避的问题，即使是在具体的审美经验和道德经验中，标准虽然被看作“视而不见”或“熟视无睹”的存在，但它确实实实在在那儿。如果人们发现标准有问题了，就会去反思它，一反思，就触及到标准的前提和逻辑问题。拿美和善来说，就触及到美的标准和善的标准，即美本身或绝对的美和善本身或绝对的善的问题。在这个意义上，古希腊哲人开始地对美本身和善本身的思考绝对不是无聊之举，而是极为明智和智慧之举，只是不为常人所理解而已。

对绝对标准的思考是一种绝对意义上的超常，即超出常人的经验式理解，走出经验的相对性，获得逻辑的确定性。但在中国，这种逻辑式的超常是很少的，我们的超常就是体悟比一般人更深些，对经验的总结更高一些，做到了这一些的人，就被称之为高人。其实中国人所谓的高人也还是常人，只是他们与一般常人的程度不同，他们超俗一些、脱俗一些，但还在经验中，还在俗中，从来没有、也不可能完全从经验或俗中超拔出来，达到逻辑的纯粹之境。对照老子对美和善的论述，我们不难发现这一点。我们看到，老子没有试图思考美善的标准，从逻辑上确定美与丑、善与恶的区分，而是从经验出发，从美丑和善恶的经验对立中来言说它们。这种言说虽然巧妙，但并没有超出经验，虽然容易为生活在经验中的人们所理解和接受，但并没有提供更高的标准。在这个意义上，老子依然是经验的，是俗的。当然，有人可能会说，你怎么知道老子没有思考过美丑善恶的绝对标准？你怎么知道他没有试图对它们进行区分？他之所以这样表达，可能恰是他深思熟虑后的结果可能恰恰是因为他深入思考了，发现逻辑的表达是不可能的，才选择这样的表达，不是吗？我们说，这样的质疑是有一定的道理的。关于老子是否思考过绝对标准的问题，我们不得而知，只能是猜测。他可能没有思考，也可能思考了，发现思考不出结果来，就按照经验的方式去表达了。但无论如何，有一点是可以确定的，那就是，他没有思考到逻辑的高度没有按照逻辑的方式去表达他的思考。当然，质疑我们的人可能会说，这不是因为老子不能，是他不愿，他更喜欢经验的方式，这就是中国人的方式，是中国思维的特色。如果质疑者要这么说，那也可以，但那就不是道理上的问题了，而是信念上的问题。但即使是信

---

念问题，也存在着一个辩护问题，不是任何信念都是当然的信念，唯有经得起质疑的信念才可能是真信念。在我们上面对经验所作的质疑中，我们发现，经验背后无法回避标准问题，所以，以经验为信念的作法是有问题的。设若如此，我们的批评或批判就是站得住脚的。

我们知道，经验是时间性的、变动的、相对的，虽然它生动、鲜活，容易触动人们的感官和心灵，但它不是绝对的、恒定的，不能成为信念的对象。因为所谓信念乃是对绝对者的相信，信念是对绝对与恒定的追求。如果信念的对象是相对的，那它已经落入了变动之中了，它怎么能成为信念？在经验的意义上，它们可能观念都算不上，因为观念还有逻辑上的确定性。信念不仅追求逻辑的确定性，还追求实在性。唯有绝对的，才在逻辑上是确定的，在实体上实在的，才可能成为信念的对象。在此意义上，把经验或经验法则当作信念，其实是对信念的误解。

回到老子的这句“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已”，我们发现他落入了相对之中，或者说，他的审美标准和善恶标准是相对的。在绝对缺位的情况下谈论相对，就不可能有真正的辩证法。因为只有绝对在场的情况下，才可以在经验的意义上谈论辩证法，否则辩证法就是成了变戏法。对照黑格尔的辩证法，我们发现，他是在强调绝对的前提下谈论辩证法的，所以，在黑格尔那儿，辩证法有可能是真正的辩证法。但是，在辩证法的中国式理解中，绝对被去除了，所谓的辩证法就容易变成了变戏法，变成纯粹的诡辩。从思维方式的角度看，从老子开始的中国思想家，需要对这种思维方式负原初的责任，或者说，这是中国思维的历史原罪。

## 二.变与恒

变的问题是时间问题，恒的问题是永恒问题。因为时间的特点是变化的、流动的、过程性的、可见的、有始有终的、有生有死的；而永恒的特点是不变的、恒定的、不可见的无始无终的、不生不死的。不难看到，时间和永恒是两个对立的观念。

如果不从概念的意义上分析，而只从时间上体验，永恒似乎和人们没什么关系，也无法和我们发生关系，因为它既不可见，也不可闻、不可触，对于生活在经验世界中的人来说，它要么是天外之物，要么是概念的教条，要么是精神的臆想。正因如此，在经验思维中，永恒总处在一种缺席状况，虽然人们对它有隐隐约约地洞见，但思考它和描述它的依

---

然是时间经验，而不是对永恒本身的经验，更不要说概念上的界定了。

为什么要对永恒作概念上的界定呢？原因出于时间自身带来的问题。因为时间是变化的、流动的、有始有终的、有生有死的，那么，时间中的一切就都有个产生和灭亡的问题有个从哪里来和到哪里去的问题。这是个很折磨人的问题，如果不能回答这个问题，人们就无法摆脱时间性的困惑及体验时间所带来的虚无感。因为如果一切都处在生生灭灭之中每个个体的意义与价值在哪里呢？我们匆匆而来，又匆匆而去，所谓为何呢？若无一个肯定的答案，人们总会感觉惶惶不安，无法在变动不居的时间中安顿自己的生命。生命的安顿问题不是时间问题，而是与时间相反的永恒问题。因为只有永恒才截住时间之流，把它纳入自己不变的仓库。由此可知，永恒问题并不是个臆造出来的问题，恰恰是在时间中产生的，用于回应时间之变动和无奈的问题。

不难看到，同时间对应于变化不同，永恒对应于确定。人们思考永恒和寻找永恒，就在于思考和找到确定性。但在时间性的经验中，一切都是变动的，一切都是相对的，确定性是无法确立的，更不要说绝对的确定性了。正是由于时间的这种变动性和不确定性特征人们就不可能在时间中找到真正的确定性，或者说，人们对确定性的思考和寻找，只能到时间之外。可是，有什么东西在时间之外呢？因为时间之内的存在都是经验性存在，所以在时间之外的，一定不是经验的，它或者是超验的，或者是先验的，总之，它是先于时间而存在的。可是，对于我们这些时间中的存在者来说，我们能找到超验的或先验的存在吗或者说，那种超验的或先验的存在如何同我们这些经验的存在者发生关系呢？我们的回答是超出经验。但问题是，我们这些经验的存在者如何能超出经验呢？超出经验的是信念，或者说，是通过信念获得对超出经验之外的存在的肯定，并且这种肯定是一种绝对的肯定鉴于时间总是有始有终的，人们可以推断或相信这个有始有终的时间应当有个源头和归宿这个源头和归宿的存在是超出时间的存在，即超验的存在。如果能相信有个超验的存在，那么，这个存在必定是无限的、绝对的、全能的，时间只是其中的一部分，必定在其掌管之中，这个就是绝对或者永恒。由此，人们就能确定一个超验的存在。这样一来，这个超验的存在者与我们发生关系的问题也就明确了，因为我们是通过信知道祂的，所以，信就是我们与祂发生关系的方式。如果我们相信有个超验的存在者，那么，这个超验的存在者就是绝对确定的。很显然，这种确定性不是一种经验的确定性，而是一种观念或概念的确定性。于是，我们就能知道，当我们用信念超出经验之后，我们就获得了观念或概念的确定性，而这种确定性不是经验的，乃是先于经验的，它就是我们所谓的先验了。

---

按照我们以上的推理，经验、超验和先验虽然鸿沟深隔，却也不是完全没有牵连，连接它们是一个词：信。信念是连接经验和超验的桥梁，也是导出先验的通道。当然，这里说的信念是对绝对存在者的信念，如果不是对绝对存在者相信的信念，就不在我们所说的信念的范畴之内了，因为对有限存在者的相信不能谓之真正的信念。在经验的生活里，如果人们不能超出自己的经验抵到超验，那他们就无法获得真正的信念，也无法导出概念意义上的先验，大多数的信只是对有限存在者的信。这种信说得好听些，是自我安慰，说得不好听些，就是自我欺骗或偶像崇拜了，因为有限存在者是不能充当绝对之信念对象的。但是，当人们一旦超出了经验，就能触及到超验，一旦建立对超验的绝对信念，就能获得绝对确定性，也就找到了通达先验的道路，就能形成逻辑思维。

逻辑思维是一种确定性思维，它的基础在于信仰，或者说，它需要信念的绝对性作为它的大前提。缺乏绝对信念的大前提，逻辑法则无法建立起来的，逻辑的确定性也是无法得到保障的。我们看到，西方哲学之所以能建立起逻辑的法则，主要在于古希腊哲人具有那种超出经验的决心，他们有一种不超出经验获得确定性之誓不罢休的精神，这种精神帮助他们最终超出了经验，获得了逻辑思维的确切性，或者说，在逻辑思维中找到了确定性。当然，在希腊思想和希伯来思想接触之前，逻辑的来源在理论的解释上还是其困难的，它们依赖的是哲人们强烈的超越信念，至于那个超验的存在者为何？他和先验观念之间的关系如何？还都是些没有完全明了的事情。但在两希文明相遇之后，这个问题就能很好的解释了。希腊哲人极力抵到的超验存在除了一个抽象的神之概念之外，还有其绝对的内容，并且是活生生的存在，他就是希伯来人所说的上帝，他们的先验概念之所以存在，乃是作为绝对存在者的上帝所赋予的，这就是所谓的天赋观念。当然，在我们这么解释时会有人提出质疑说，你凭什么这么说呢？你的这种解释是不是一种先入之见呢？我们说当然不是。之所以这么说，就在于希伯来文化是一种启示文化，不是他们寻找到上帝，而是上帝启示了他们，他们的上帝是唯一而绝对的，来自它的启示正是天赋观念，这不是恰好填补和解释了希腊人的圣神空缺和先验难题吗？

不难看到，希腊的哲学文化是一种从时间出发寻找永恒的文化，而希伯来文化则是一种从永恒出发启示在时间中的文化；一者是通过人的努力需找到了永恒，一者是通过神的恩典启示出了永恒。在这个意义上说，两希文明都是时间和永恒之间被联通上了的文明，变和与恒都找到了各自的位置。与它们不同的是，中国文化在时间和永恒的联通上没有完全实现，永恒问题是中国文化中缺位的问题，或者说，中国人处理永恒问题的方式不能真



---

正抵达永恒。为什么这么说呢？原因在于，中国人对永恒的追求没有超出时间和经验，而是在时间经验中思考永恒，结果中国人讲的永恒不是与时间相对的永恒，而是将时间和经验永恒化了。关于这一点，我们不妨结合《道德经》和《易经》做个透彻的分析。

在《道德经》第二章中，老子说，“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随，恒也。”我们看到，老子在这里称之为“恒”的不是与时间相对的永恒，而是变化，即有无之间的变化、难易之间的变化、长短之间的变化、高下之间的变化、音声之间的变化、前后之间的变化。这些变化说明有无、难易、长短、高下、音声和前后都是相对的。在逻辑上说，变化的、相对的就不是永恒的，永恒意味着不变和绝对。有意思的是，老子在这里却说这些是“恒”；也就是说，这些是永恒的，这显然是不合逻辑的或者说，在逻辑上是矛盾的。显然，老子这样的言说并不是一种逻辑的言说，而是一种经验的言说，因为在经验中，这些都是相对的、变化的，这些变化的共同特征就是变，如果说它们有什么共同之处的话，那就是变。在这个意义上说，不变的就是变，老子称这个变为恒。不难看到，这是一种很有意思的经验归纳，他在各种变的经验中归纳出共同的变，又因为在经验中找不到不变的东西，所以变就成了恒久的，所以，老子将它称为恒。其实老子这里所说的恒，并不是概念意义上的永恒，因为概念上的永恒是在经验之外，超越于经验的。老子这里所谓的恒乃是经验中的同，它在经验之中，是一种经验形式，不是范导经验的形式。我们看到，由于变只是经验中的同，并没有超出经验之外，它就与经验之外的永恒无关。并且，由于没有超出经验，对于经验之外是否具有永恒，它是不能断定的。因此，“不变的只有变”顶多只能局限于经验之中、时间之中，它并没有抵达永恒，反倒是将变给绝对化了。这种绝对化带来的不是对时间性虚无的克服，反倒是将它绝对化了，有导致虚无主义的危险。

我们的《易经》也是如此，易是日月的结合，意味着时间和变化，但在《易经》中，这种变化却被视为不变，其逻辑和老子是一样的，这里也不再赘述了。

总结我们对变与恒的哲学审视就会发现，从老子开始，中国人就没有触及到真正的永恒，而是将恒等同于经验中的变。在这个意义上，永恒问题在中国文化中是一直缺席的。虽然后来孔子提出了三不朽：立德、立言、立功。但不难看出，这三者也都是时间性的，不能真正的不朽，只能说它们指向了永恒，但并不是永恒本身。追究中国文化中永恒缺席的原因，我们可以说其根本在于思维问题。因为中国人的思维一直是经验，从来没有跳出过经验，所以，他们无法真正触及超验，导向先验，不可能得到信念的绝对确定性和逻

---

辑的概念确定性。反倒是相反，他们把时间和经验绝对化了，让变和易成了他们的恒，从而落入了时间的深渊而不自知。

### 三．去与不去

如上所言，时间就意味出现和消失，生活在时间经验中的人，对出现和消失、生和灭会特别地敏感。中国人由于一直都没有跳出过经验，所以，他们对时间经验中的出现和消失、生和灭是特有感触的，孔子就曾感叹，“逝者如斯夫，不舍昼夜”，庄子更是觉得一切都是“方生方死”，佛教感慨于“生老病死”，中国的诗词歌赋中，那种时间性经验和感慨的更是很多，比如，李白的“朝如青丝暮如雪”，李煜的“林花谢了春红，太匆匆”等等。还有，中国人对死亡的悲戚体会特深，对生离死别总是充满着担忧和恐惧，这些都显明了中国人的时间敏感。

同与永恒相对应的是理性不同，与时间相对应的是情绪和情感。因为永恒是绝的确定性，理性则是逻辑的确定性，所以，在永恒和理性的天平上放着的是确定性。时间则意味着变化和不确定性。这种不确定性因其不确定，故而引起人的焦虑、急躁、无奈、无聊等因此，它策动的是人的情绪和情感。在这个意义上，生活在时间经验中的人，就是生活在情绪和情感中的人。对这些人来说，情绪和情感是最重要的，理性倒是其次。由这些人构成的社会，是一个情感社会，人情世故最为要紧，最怕的是人情冷漠。在这个意义上，李泽厚称中国为“情本体”，还是很到位的。虽然严格地讲，情不能构成本体，因为它是变动不居的，但从中国人把情看得最高和最重的意义上来说，他的这一概括还是比较有道理的。当然，他的这一概括同老子把“变”称为“恒”很相似，是一种经验的概括，很具有中国思维的特色。

情感是时间性的，是变动不居的，但它是也鲜活的、激动人心的。因此，生活在时间情感中的人，一方面感受到生的美好，对时间性情感有着无限的留恋，希望时间能够停留另一方面又深感时间的变动不居，想留也留不住，具有深深地虚无感。故而，他们总是感叹，“好花不常有，好景不常在”，总是担心“曲终人散”，总有莫名的惆怅和忧伤。也正因如此，中国人一方面有入世经纶的冲动，一方面又有出世隐居的感动。之所以如此，就在于他们一方面体验到时间中生生不息的美好，另一方面又感觉到了方生方死的悲戚。他们热爱“好花”、“好景”，却又深深感到它们不能“常有”、“常在”，总有“曲终

---

人散”的隐忧。这就产生出了中国人喜欢讨论的“有为”和“无为”问题“去”与“不去”的问题，“达则兼济天下，穷则独善其身”的问题等。在此意义上，“有为”与“无为”的问题、“去”与“不去”的问题，“穷达”的问题，都是时间性问题，或者说，都是对时间性问题的回应。

我们看到，老子在《道德经》第三章中提到了“去”与“不去”的问题。在他看来，一切都是变化的，不要想去留住它，想要留住它，更会感觉它流逝得很快，如果顺其自然顺势而行，反倒是与时间同在了。因此，明智的人不是逆时逆势而行的所谓有为，而是顺时顺势式的无为，此所谓“圣人处无为之事，行不言之教”，他们不以生灭变化为意，做到“万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居”。但是，谁又能真正做到这一点呢？真的有这样的圣人吗？如果有的话，他必定是能够跳出时间经验的人，如果不能跳出时间性经验，怎么可能做到对时间中的生灭变化视而不见、听而不闻呢？如果真地这么去做了，不是反倒落入完全的虚无之中了吗？

可是，老子落入虚无之中了吗？似乎是，又似乎不是。为什么这么说，原因在于，他一方面将万物的作、生，人为的功成都虚化了，让人将其视为虚无，不要在意它们。如果做到这样了，就是“弗居”。因为“弗居”，就是说，从来不把它看成是你的，它们的消失也就不会牵动你的心绪和情感了，也就没有失去的悲戚了，这就是所谓的“是以不去”了。很显然，这是一种以无情处有情的方式，因为万物都是时间性的，它们总处在生灭变化之中，这些生灭变化总是不断触动人的情感，让人触景生情、触物生情、触人生情。而情虽然美好，却又总是很折磨人，让人产生“好花不常有”、“好景不常在”的感叹，产生去留得失之间的惆怅、生离死别之中的忧伤，感觉世事无常、生死难料等。为了摆脱这种时间性的折磨，老子让人漠视这些时间性存在，以无情处有情，做到去留得失、生离死别不动于心、不感于情，这样的人就是圣人，所谓圣人无情。但是，一旦以无情处有情，那有情的美好也就没有了，对这个世界的留恋也就没有了，这不是落入了虚无之中吗？但是，老子虽然否定了这个有情的世界，但并没有否定贯穿于这个世界中的道。他发现，虽然这个世界生灭变化，但作为变化的“变”却是“恒”；如果用心去体悟这种“变”之“恒”的微妙，似乎能得到一种精神的超脱与慰藉。很显然，这是一种将世界万物灵化的方式，以这种方式观世界，会觉得万物莫不有灵，灵气之最，即是仙了，由此就产生出道教之成仙的追求。以此而论，道教的确没有脱离道家，反倒是道家的具体化。但是，道家或道教的这种灵化虽然高妙，却总还是无法克服肉身的拖累，总不能摆脱他们所谓的“臭

---

皮囊”。因此，所谓的成仙，不管怎么努力，总差了一步，除非自我欺骗式的“忘我”。当然，之所以会出现这样的原因，就在于道家的超越是一种经验式超越。因为是经验的，就无法脱离时间空间性存在的肉身。所以，它虽然因着灵化而没有落入绝对的虚无，但却总无法摆脱虚无，而是落入到想象化的自欺之中了。

与老子思考去与不去的经验性超越方式不同。古希腊和希伯来对时间的超越不是经验的，而是先验和超验的。希腊人虽然没有来自启示的超验超越，但由于他们执着于超出经验的逻辑思考，由此进入了一个逻辑的先验世界。这个世界以逻辑的确定性对抗经验的不确定性，以沉思对抗时间，从而获得了对经验的逻辑超越。当然，严格地说，古希腊人的逻辑超越也是有问题的，因为它和道家的灵化有相似之处，他们也无法摆脱肉身的存在，因为逻辑思考的人的存在是具体的、肉身性的。故而，古希腊文化也无法真正完成基于永恒的自身拯救。与之不同的是，希伯来人的超越是一种超验的超越，或者说是超越的上帝让他们完成了超越。因为上帝既是逻辑上的绝对，也是实体性上的绝对，祂还是有位格性的，可以经验的，这就克服了经验与逻辑的双重不足，即有逻辑意义上的确定性，又有经验上的可经验性，是一种活的永恒。

对比中国、希腊和希伯来思考去与不去或时间与永恒的方式，我们不难发现，中国的经验式思考虽然鲜活、神秘，让人着迷，但因着经验的有限性和不确定性，我们对永恒的把握是不确定的、主观的，因而不是绝对的。希腊人的逻辑式思考虽然具有确定性，却少了经验上的鲜活与神秘，没有了亲切感，显得冷漠、单调、贫乏，故而，他们所思考的绝对，也不是真正的绝对。真正的绝对是启示希伯来人的上帝，祂不是人类用自己的超验经验或思考达到的，而是绝对者自己启示自己，所以，祂既有逻辑上的绝对确定性，又有经验上的丰富性。因而，这个绝对的存在者才是真正的绝对，是有生命的永恒，祂既是生命的源头，又是生命的归宿。在这个意义上说，同祂发生关系，被祂拯救了，才是真正的不去。

不难看到，中国和希腊的拯救之途都是自救，但所有的自救都无法克服从有限到无限、从相对到绝对的难题。故而，他们虽然提出了很多极具创造性的方案，但这些方案最终都不能避免落入失败之境。希伯来人的拯救不是自救，而是一个绝对超越者的拯救，不是人的主动，而是上帝的主动，所以，它就能克服从有限到无限、从相对到绝对的困境。

#### 《道德经》第三章原文

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。

是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。

#### 一. 政治与真理

亚里士多德说，“人是天生的政治动物”。他还说，“离群索居者，非神即兽”。如果把这两句话用到老子身上，可谓非常恰当。我们看到，老子虽然注重道，强调道的高妙和脱俗，他也模仿道，追求隐匿。但不管他思想和行动上如何与众不同，老子却无法做到真正地脱俗，也不可能完全地隐匿。为什么这样说呢？原因就在于“人是天生的政治动物”，不可能完全离群索居，“离群索居者，非神即兽”。

老子是人，不是神，也不是兽。他知道自己不能成为神，因为他有沉重的肉身，所以，在体悟到天地之始和万物之母后，他马上又退回了经验，回到肉身性存在。他也不愿意自己成为兽，因为兽无知无识，按照本能生活，也没办法体悟到道，所以，虽然他力主回归自然，却不是想让自己变成野兽。因为既不是神，又不想自己变成野兽，所以，就无法脱离政治。因此，在《道德经》这部奇书中，老子会一而再、再而三地讨论政治，这也是毫不奇怪的。不要说当时的社会背景让他无法不谈政治，就是和平时势，像老子这样的思想家，也还是不能回避谈论政治的，原因就在于“人是天生的政治动物”，思想家更是，因为思想就是超出自己抵到他人、社会、国家和信仰的，而这些都是政治性的，无法摆脱政治的纠缠。在这个意义上，我们可以说，所有的思想家都是政治思想家，所有的哲学家都是政治哲学家。

因为政治无法摆脱，人的生活中充满了政治。因此，任何态度就都会是政治性的，无论是积极的介入，还是消极的退避，都是特定的政治态度，而不是非政治的。在人类社会中，要么是这样一种政治，要么是那样一种政治，非政治的态度是没有的。在这个意义上即使《道德经》没谈什么政治，说《道德经》是一部政治思想著作，都没有什么问题，何



---

况它还在大谈特谈政治呢？

《道德经》第三章就是老子的政治言谈之一。虽然他谈的是圣人之治，但从其反面也凸显出了非圣人之治。老子首先看到的是非治的状况，即他所谓的“争”、“盗”和“乱”。在他看来，导致这种状况是因为治理者的方法不当，因为他们“尚贤”、“贵难得之货”、“见可欲”，这些是导致“争”、“盗”和“乱”的根本原因。在老子眼中，这种治理显然不是圣人的治理，以这种方法治理的人，当然也不可能是圣人。或者反过来讲，圣人“不尚贤”、“不贵难得之物”、“不见可欲”，而那些“尚贤”、“贵难得之物”和“见可欲”的人则不是圣人，他们是常人或俗人，虽然他们可能是君主。可是，这也反过来说明，常人或俗人都是“尚贤”、“贵难得之物”和“见可欲”的。如果真是这样的话，这是不是说明这些都是“人之常情”呢？一种好的政治治理，不是应该依照人之常情而治吗？如果不依照“人之常情”的政治，是更好的政治，还是更坏的政治呢？

当然，这里关涉到如何看到“人之常情”的问题。因为人大多数是常人、俗人，所以，“人之常情”会既有其合理的地方，也有其不合理的地方。其合理的地方在于，这些“常情”往往来自人的本性，这种本性本身就是一种自然（nature），如果不顺着这个本性，它就可能变得不自然了；其不合理性在于，常人和俗人不知道本性的尺度，他们往往或错用或滥用他们的自然本性，导致对他人、社会、国家、人类等的危害，会出现“争”、“盗”和“乱”的情况。如果走到了这一步，那就不再是“人之常情”，而是宋儒所说的“人欲”了。如果说“人之常情”还在“天理”之内的话，“争”、“盗”、“乱”就可算“人欲”之畴了。

宋儒主张“存天理、灭人欲”，说明他们的理论还是希望容纳“尚贤”、“贵难得之物”和“见可欲”的。我们知道，这也是儒家一贯持有的主张。但现在的问题是，常人和俗人不知道尺度所在，他们会滥用或误用他们的本性，最终会导致“争”、“盗”和“乱”，这该怎么办？办法当然是制定合理的规则。但现在的问题是，何种规则才是合理的规则呢？合理规则的标准何在呢？显然，各种政治思想或政治哲学的分歧，都出在这里不难看到，在标准问题上，中国人的看法是：圣人是万物的尺度。无论是道家还是儒家，他们都主张圣人之治，也就是说，圣人是标准的制定者。虽然在何为圣人这个问题上，他们的看法并不一致。

那么，何为圣人呢？道家和儒家都认为是懂得道的人，其分歧主要在于何谓道。老子认为道是天地自然之道，孔子则认为道是仁义礼智之道。因此，在老子那里，圣人是得天

---

地自然之道的人，在孔子那里，圣人则是懂仁义礼智之道的人。他们都主张圣人之治，但因他们理解的圣人不同，所以，他们各自的圣人之治也就非常地不同，甚至截然对立了。但是，真正的问题可能不在于他们的一致和分歧，而更在于他们都没有看到的问题，即圣人能否掌握真理的问题。

在老子和孔子那儿，圣人似乎就是掌握了真理的人，让这些掌握了真理的人去治理，就会到达治。可是，他们并没有反思，圣人是否真的能掌握真理？或者说，他们没有思考掌握真理的条件。那么，掌握真理的条件是什么呢？这当然与真理的性质有关，即对什么是真理的认定有关。我们在第一章的解读时提到，真理有绝对真理、逻辑真理和经验真理之分：绝对真理是绝对者所具有的真理，逻辑真理是由普遍的逻辑原则所确定的真理，经验真理则是由人的主观经验所确定的真理。我们说，从真理的本义上讲，它应该是绝对真理，这种真理既包括逻辑、也包括经验，是逻辑与经验的完全统一，这样的真理只有绝对的存在者才可能拥有。逻辑真理是绝对真理的形式方面，是衡量真理的形式标准；经验真理是对绝对真理的经验性认知，是绝对真理的内容方面。从绝对真理只有绝对者才可能拥有上说，任何有限的存在者都不可能拥有绝对真理。在这个意义上，所有有限存在者的人是不能拥有绝对真理的，任何宣称拥有绝对真理的人，在逻辑上都是不成立的，都是一种僭越。就此而言，中国人所谓的圣人也不能拥有绝对真理，即使他们比常人要卓越很多。当然，古希腊的哲学家们也不能拥有绝对真理，因为他们都是有限的人。认识到了这一点之后，我们就能很好地解读中国自古以来的圣人之误了。

中国人一直把圣人当作掌握了绝对真理的人，可是实际情况是，任何人都不具备掌握真理的形式要件，即有限的人不能掌握绝对的真理。因此，无论是老子主张的圣人之治，还是孔子主张的圣人之治，其实质都是一种政治的乌托邦，因为根本不存在掌握绝对真理的圣人。不难看到，几千年以来，中国的政治之误，就在于过于抬高了圣人，把他们当成了绝对真理的化身，从而落入了人治的深渊。事实上，掌握绝对真理的圣人是没有的，故而，所谓的圣人之治，其实是一种人治的乌托邦情结。从古到今，中国社会深陷乌托邦追求而不能自拔，其根源就在于我们的经验性思维，只从经验的想象出发，而没有从逻辑上反思真理的形式要件，落入了谬误而不自知。

## 二.政治与常情

---

政治世界是人活动的世界。由于人不掌握绝对真理，故而，政治世界不是真理的世界。因此，一切宣称掌握绝对真理的人，都应该退出或被逐出政治世界。否则，政治就会变成各种假真理的试验场。结果带来的不是政治的更加清明，而是更加的残酷和恐怖。因为任何的非真理的彻底性理论都是乌托邦性的，把它们应用到现实的政治领域，结果只能是极端非人化、极端残酷和恐怖。毋庸置疑，历史上的各种乌托邦实验已经切切实实地证明了这一点。

政治就是维持人作为常情之人的存在，既要避免否定常情的行为，又要避免放纵常情的行为。也就是说，政治就是维持合理的秩序，以实现人们合乎常情的生活。当然，在我们这么说时，首先就是涉及到一个何谓常情的问题？什么是人之常情呢？或者说，有人之常情这么个东西吗？如果我们反思地看，可能觉得没有一个关于人之常情的统一看法，因为所谓的人之常情，往往并不常：不同的地域的人不同，不同时代的人不同、不同文化的人不同，等等。因为情是个经验性的东西，是变动不居的，所谓的常情只能是共同经验的积累或经验中的共识。这种经验性共识的范围虽然有宽有窄，但其普遍性一定是有限的。在这个意义上，人情总是具有地域性，如果政治是关于“人之常情”的秩序建构，那么，它也一定是地域性的，很难是或者说不可能是普遍性的。

当然，随着人类社会交往的不断扩展，经验活动的范围越来越宽，人们要求的经验共识也会越来越宽，甚至是全球性的，这使得人情越来越淡化，普遍性趋势越来越强，这就出现了全球政治或普世价值的问题。如果政治是关于常情的社会秩序建构，那么，还有没有全球政治或普世价值呢？或者说，一种全球性的普遍常情是否可能？如果可能，这种常情是一种什么样的常情呢？在回答这些问题之前，我们先来看看老子对待常情的态度。

我们看到，老子的政治理论是一种反对常情的理论，主张“不尚贤”、“不贵难得之货”和“不见可欲”。当然，也可以说，老子认为这些都不是常情，常情是无欲无求，这些欲望都是不当的治理方式制造出来的，所以导致了“争”、“盗”和“乱”。但是，这么说又是有问题的，为什么呢？我们且来看看老子的下一段话，他说，“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”如果说人之常情是无欲无求，那么，老子何必还说圣人之治是“虚其心”、“弱其志”、“使民无知无求”呢？我们看到，老子这里的“虚”、“弱”、“使”都是主体性极强的动词，都是使动用法。这是不是反过来说明，“心”、“志”、“知”、“欲”恰恰是人之本性，“人之常情”呢？如果顺其自然，它们就会表露出来？正因它们总是情

---

不自禁，所以需要“虚”它、“弱”它呢？如果是这样的话，那就不能说无欲无求是“人之常情”，恰恰相反，它只能是一种教化状态。并且，这种教化后面可能还隐含着暴力，因为要逆人的自然本性，没有暴力作后盾，往往是很难的。如若是然，那么，我们可以说老子所说的无欲无求不是人之常情，乃是一种道德教化，并且是一种极强的教化。

反过来讲，我们是不是就可以说，“尚贤”、“贵难得之货”和“见所欲”就是人之常情呢？我想大致是可以的，虽然这些欲望也是被制造出来的。说这些欲望是被制造出来的，大概没有错，因为所有的欲望都是被制造出来的，欲望是符号化了的本能。因着人是一种符号性的动物，人就不可能完全靠本能生活，人的本能也不可能像动物一样，完全保持为动物性，而是随着符号而被欲望化。但本能因着符号而被欲望化并不能就说它不合理不是人之常情，只要它们被限制在合理的范围之内，合乎自然理性的范围，就算是合理的当然，如果它们超出了自然理性的范围，趋向于无限（因为符号是普遍的、无限的），那就变得不合理而需要节制了。在这个意义上，政治乃是节制不合理欲望、建立合理秩序的一种人类活动形式。

但是，要节制人的不合理欲望、建立共同的合理秩序，是件非常艰难的事情。因为人的欲望总是非常地偏执，它往往不是服从理性的秩序，而是想把理性变成满足自己的工具因此，在现实的政治生活中，所有的理性，总是带着欲望的理性，甚至是，当欲望抵达自己的目标时，还会完完全全地抛弃理性，变得赤裸而任性。在这种意义上，政治领域又是最需要真理的领域，因为没有真理，这个领域就会永远纷争、永不安宁。但是，如前所述由于它是人的活动领域，而所有人都不能拥有真理，所以，它又是个最不能接受真理的领域。这样一来，政治领域变成了一个真正矛盾的领域，它是最需要真理又最不可能有真理的领域。因为最需要真理，所有总是激起很多人的真理性冲动，制造各种各样的政治真理产生各种乌托邦理论；因为最不能有真理，所以它总缺乏绝对标准，容易被各种意见、思想、思潮所撼动，易变而不稳定，且充满着争权夺利。在这个意义上，政治领域往往成了各种思想观念和不同利益的博弈场，也是名利场。

### 三.政治与意见

由于政治领域是一种常情的领域，那么，个人的意见就很重要。何谓常情、如何达到常情，这些都变为各个不同人的意见，而真正的常情，就是这些意见间的共识。但是，不

---

同的意见如何能达成共识呢？这就需要意见交流或商谈的规则。

因为意见都不具有绝对有效性，所以，意见间的关系就应该是商谈性的。在这个意义上，意见表达应该是自由的，不受限制的，这就是所谓的言论自由。言论自由的根基就在于任何个体的言论都是意见，只要不伤害别人，就应该得到自由地表达。当然，说到自由就意味着规则，没有规则就没有自由，所谓的自由只能是任性。现在的问题是，规则应该怎么制定，制定规则的前提是什么？显然，这里存在着解释学循环的问题，即规则的前提是自由，自由的前提是规则，或者说，自由与规则是互为前提的。因为规则只能是自由人的规则，或者说，制定规则是为了保护自由，如果规则不以自由为前提，不是为了保护自由，那它就不算是规则，而是奴役；同样，如果自由没有规则所对应，那就是抽象的，很容易变成任性，因此，制定规则是为了体现自由和保护自由。在这个意义上说，自由与规则是互为前提的，是一种解释学的循环关系。

规则是对自由的范导，也是自由的体现。但如何能做到这一点呢？这就是人们常说的基于同意的原则。因为个体都是自由的，都有表达意见的权利，但任何意见又都没有绝对有效性，故而，意见需要集中，以便达成共识。但如何集中意见而又不伤害自由呢？那就只有借助基于同意基础上的规则。如果是基于同意，那么，大多数人都认同的意见，就会成为主导意见，或者说共识，而一旦达成共识，大家都应当尊重，因为这种共识是基于自由、基于同意原则的、是尊重了个体意志的。当然，要想在人数众多的情况下，达成完全的一致，几乎是不太可能的。因此，总会存在少数派或反对派，因为每个人都有表达自己意见的权利，所以，少数派或反对派也应该受到尊重。但是，既然少数派或反对派不同意大多数人的共识，那么，怎么尊重他们？要尊重他们，首先不能强迫他们接受大多数人的看法，而是保护他们反对大多数人看法和表达自己看法的权利，只要他们是和平的表达。其次，大多数人达成共识而形成的规则，他们可以接受，也可以退出，有自由进出的许可只要他愿意遵守规则，他可以过共同的生活，也可以过自己选择的生活。如果能够这样，规则就既是自由的范导，也是自由的体现了。

当然，由于意见不是绝对有效的，故而，意见间的共识也不是绝对有效的，而是可以变动的。在一定的时间内，这些人的意见是多数，在另一时间内，他们的意见可能会变成少数。随着意见共识的变化，也可能导致具体规则的变化。但是，作为制定规则的规则，即基于自由的原则、基于个体同意的原则，则不能变化，这就是民主政治的原则。我们看到，民主政治的哲学前提就在于没有人拥有绝对真理，政治是意见表达的领域，每个人都



---

有表达自己意见的权利与自由，政治活动就是谋求政治共识。在这个意义上，民主政治是基于意见的政治，是尊重意见的政治，也是整合意见的政治，它尊重人的表达自由、思想自由、信仰自由、结社自由、出版自由、集会自由，因为这些都是个体表达意见的不同方式。在这个意义上，民主政治本质上是自由政治，或者说，民主与自由是一体的，不可分的，没有自由，就没有民主，没有民主，自由也得不到保障。

与之相反，非民主的政治不尊重意见，它要么是辖真理以压制意见，要么是用权力以强迫。在这个意义上，非民主政体都是与意见向左的，虽然程度各有不同。我们看到，在民主政体之外，还有君主政体、贵族政体、僭主政体、极权政体等，这些政体都是或多或少地与意见不容的，它们要么藐视意见，要么压制意见，对意见的尊重和吸收，要视其开明程度而异。比较开明一点的君主政体和贵族政体，都能或多或少地尊重和吸纳意见，比较专制的僭主政体和极权政体，基本上不太尊重和吸纳意见，而是害怕意见，视意见为敌意，大多加以压制、控制或禁止。

正因各种政体对意见的态度不同，也导致了不同政体下，政治与常情的关系不同。一般来说，民主政体之下，政治与常情比较一致，因为它吸纳的是大多数人的意见，又用规则防止了常情遭破坏。与之相比，其他政体距离常情就要稍远些，君主政体和贵族政体因其能或多或少地尊重意见，故而对常情的保持也还稍好。僭主政体和极权政体则因其对意见的排斥，普通人的意见得不到尊重，横行社会的只是统治者的欲望和意志，故而常常违背常情。

不难看出，意见与常情具有密切的关系，政治作为意见的世界和常情的世界，也与意见和常情有密切的关系，好的政治就是尊重意见和常情同时又赋予意见和常情以规则范导的政治，坏的政治就是敌视意见和常情且缺少规则的政治。

#### 四．政治与普世价值

如前文所言，政治与常情相关，而常情又是经验性，要想达到全人类的共识，实在是难之又难，甚至是几乎不可能。但是，随着人类交往的增进，交往的全球化又成了一种事实，这种人类交往的全球化需要普遍的共识，既普世价值。可是，如果政治总是常情式的那么，这种普遍的共识或普世价值如何可能呢？

如果普世价值是由经验建构的，那么，它几乎是不太可能的。为何这么说呢？原因在

---

于，经验都是地域性的，常情受到经验和地域的限制，很难超出经验达到普遍性，一个完全普遍性的价值必定不是经验的、常情式的。但现在的问题是，全球化的交往需要普遍的共识或普世价值，但政治的经验性、常情式存在，又使得普遍共识或普世价值几乎不太可能。那么，这种矛盾如何解决呢？

我们看到，我们生活的这个世界非常的多样与丰富，有不同的宗教、不同的文化、不同的民族、不同的信仰，它们形成了不同的价值和生活方式。如果说常情，它们构成了不同的常情，现在要把他们统一在一样的价值规则下，是否可能又如何可能呢？要思想这些问题，我们首先可能要思想规则的普遍性问题。

我们说现实的政治规则是基于人的意见共识，之所以要如此，乃在于任何有限的人都不可能掌握绝对的真理。但这是不是反过来可以否定绝对真理的存在呢？我们说是不可以的。因为人不能掌握绝对真理同是否有绝对真理存在是两个不同的问题，前者是知识或认识问题，后者是信仰问题。一个人不能掌握绝对真理并不等于他不能相信有绝对真理。如果一个人相信有绝对真理，那么，逻辑上就可以导出，绝对真理是绝对者拥有的真理，因此，他必定相信有个绝对者存在，绝对者的言说，就是绝对的真理。如若是然，那么，一切非绝对的言说之作为真理就被排除了，人们需要考察的只是何种言说是绝对者的言说、它是否属实这么一类的问题了。

在非绝对者的言说被排除在真理之外后，我们看到，只有启示之为绝对者的言说是符合逻辑的。在这个意义上，只有希伯来传统中的上帝启示才有可能为绝对真理，而其他的言说传统在逻辑上就被排除在真理之外了。但是，现在的问题是，希伯来的启示之为绝对真理在逻辑上没有问题，可谁能保证它在经验中没问题呢？谁能保证它不是人以上帝之名的言说呢？这就涉及到信的问题了。我们看到，被誉为上帝之言的《圣经》也是通过人的手书写出来的，这些书写之人到底是在写自己的话，还是在写上帝的话呢？不同的人可能有不同的看法。相信上帝的人，会认为这是上帝借人之手表达自己的言说，所以是启示；不相信上帝的人，可能会认为，那是人借上帝之名的言说，只是以启示之名，并不是真正的启示。在这里，根本性的问题在于是否相信有启示，启示是否真是绝对者的启示。相信的人，就会承认普世价值，不相信的人，就会否定普世价值。如此一来，普世价值问题就变成了一个信仰问题，政治与普世价值的关系就变成了政治与信仰的关系。

信仰问题又涉及到真理问题，因为真理问题本质上是个信仰问题。可是，我们不是说政治世界不是真理的世界，乃是常情与意见的世界吗？如果言说普世价值涉及到信仰和真

---

理问题，是不是它已经违背了政治的本性呢？这的确是个需要审慎思考的问题。

回到我们关于政治和真理的言说。我们曾指出，政治是人活动的世界，没有人能掌握绝对真理，故而，政治不能被宣称占有真理的人或组织控制，而只能是汇聚意见、谋求共识。但是，我们也看到，由于意见没有普遍有效性，政治领域中有存在着对真理的渴求，总出现各种各样的乌托邦冲动，使以意见为主体的政治领域总是受到各种真理的威胁。这反过来又说明，政治并不能摆脱真理的纠缠。因此，政治与真理的问题依然是需要认真思考的问题。我们的思考是，何种真理是真正的真理，即绝对真理，这种真理与政治的关系应该怎样？何种真理不是绝对真理，它们与政治的关系又怎样？

我们说到，绝对真理只能为绝对者所拥有，只能是绝对者的言说。如果我们能坚持这一点，我们就能排除非绝对者的言说为真理。由于人是有限的存在者，不是绝对的，故而一切人的言说和理论都不能为真理，一切有限个人宣称的真理都是假真理，不能成为政治的指导原则。这一点应该是很好理解的。但现在的问题是，如果存在一种绝对真理，那它是不是应该成为政治的指导原则呢？从逻辑上来说，它的确应该成为政治的指导原则，因为它是绝对真理，是绝对无误的。但从现实的政治实践来说，用这种绝对真理来指导政治也是危险的，因为运用这种绝对真理的是人，谁也不能保证他能完整的领悟真理并运用真理；因为这个或这些运用真理的人毕竟也是有限的。正因如此，即使有人相信存在绝对真理，绝对真理也不应该成为政治的直接指导原则，因为绝对真理的误用或滥用可能会导致绝对的灾难。如果是这样的话，真正的绝对真理是不是也应该像虚假的绝对真理一样被排除在政治之外呢？我们的回答是，应该排除在直接的政治运作之外，但在间接的意义上，政治并不完全排斥绝对真理。为什么这么说呢？它是基于两个方面考虑的，一方面，如果它是绝对真理，就应该受到绝对地尊重，即使是在政治领域，也不能完全排除它；另一方面，没有人能完全正确地领悟和运用绝对真理，它在人的活动中又应该受到限制，不能被人直接用于政治活动中。

现在的问题是，绝对真理既不能不在政治领域受尊重，又不能直接运用于政治领域，那该如何处理绝对真理与政治的关系呢？合适的做法就是政教分离。绝对真理是信仰和宗教的事情，政治是人的活动。但是，每个人可以信仰宗教和绝对真理，在他的政治表达中他的意见可以受信仰的影响，他可以用信仰标准批评现行政治，促使政治意见接近绝对真理。但是，因为绝对真理只有绝对者拥有，信徒也不能完全拥有，故而，即使是信徒，也不能以绝对真理拥有者的姿态干涉政治，他们只能用绝对者的标准来衡量政治，做道德上

---

的批判。这就使政治与信仰的关系发生了一种世俗化的改变，变成了政治与道德的关系。当然，这种信仰的道德是基于绝对真理的，是对普世价值的追求。如此一来，一种普世价值的追求就变得可能了，虽然它依然极其艰难。

## 五. 无为的背后

回到《道德经》第三章，我们会发现，老子在自己的政治言说中采取的是普遍的形式，即他似乎在宣示一种普遍价值。在老子看来，他提出的“无为之治”是普遍有效的，即所谓“为无为，则无不治”。但是，正如我们前面指出的，他的这种宣示方式在逻辑上是有问题的，因为有限的存在不可能掌握绝对真理。故而，他的这种带有绝对真理式的宣示，其实是不成立的。

但是，正如很多思想家和哲学家没有意识到自己的有限性一样，老子也没有意识到自身的有限性。他也和其他很多没有意识到自身有限性的思想家或哲学家一样，用普遍性的方式宣示自己的思想，以至于自认为它是绝对真理。如果我们能反思人类表达的普遍性和人类自身存在的有限性，我们会发现这中间存在着一个巨大鸿沟。但有意思的是，真正能意识到这个鸿沟的人少之又少，即使是很多伟大的思想家或哲学家，也总是对其视而不见总是有意无意地就落入了宣示真理的方式。究其缘由，大概就是基督教所谓人的罪性，有限之人总想占有绝对者的位置，把自己的识见当成绝对真理。

真理背后隐藏着权力，因为唯有掌握绝对真理者方可绝对地使用权力。有限的存在者不能绝对地使用权力，如果它们要使用权力，必须论证其使用的正当性。也就是说，有限存在者的权力使用是受限制的，在政治领域中，需要宪法，即限制权力使用的法律。当然法律的制定和行使需要经过道德论证，但道德不能逾越法律行使权力。鉴于道德与信仰及宗教相关，又因政治与宗教分离，所以道德不能直接干预政治，它对政治的影响是间接的也即绝对真理与政治被隔开了，他们之间的过渡是法律。这样一来，法律既限制了道德及与之相连的绝对真理，又限制了权力，让道德不能直接干预政治，又让权力在法制的轨道上运行，此之为法治。

可是，中国从古到今都没有法治传统，权力和道德不受法律的限制，这就导致了权力与道德的不合宜关系，导致权力的滥用：要么权力的使用者藐视道德，要么以道德审判权力的使用。不难看到，在对待权力的态度上，老子似乎落入了后一种情形。在他看来，

“尚贤”、“贵难得之货”、“见可欲”是不道德的，因为它们不符合“道”；行这种治理的人不是得道者，而是不得道者，故而，会导致“争”、“盗”、“乱”。得道之人是圣人，他的治理方式是道德的，即“为无为”。但是，这里所谓的“为无为”并不是圣人什么都不做，恰恰相反，圣人是有为的。所谓“无为”，乃是使民无为，民无为了，就达到了治。作为圣人，他是有为的，他的有为就是让民无为，所以他要“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。”不难看到，老子这里使用的动词都是使动用法的动词，所以，圣人不是无为，而是有为。当然这种有为可能是一劳永逸因为如果民都无知无识、无欲无求，那就服服帖帖了，当然圣人也就不再需要有为了。但是，从圣人的强力之为来看，其背后支持他的必然是强大的权力或暴力，否则，怎么能“虚、实、弱、强、使”呢？由此可知，从道家到法家的过渡是很容易的，韩非子之所以解老，就很容易被理解了。

显然，老子使用暴力的理由是道德，对不合乎道德的人使用暴力是合理的。可是，他所说的道德是不是就是道德呢？是不是绝对的道德呢？显然，他所谓的道德同儒家的道德几乎是相反的，那么，谁的道德是真正的道德呢？在他们之间，似乎没有区分的标准，这就给权力留下了很大的空间。所以到了韩非子那儿，就不管你道家道德是真道德，还是你儒家道德是真道德，一切都用权力来判定，谁有力量，谁就道德。这就从道德作为权力使用的标准变成了权力成为判定道德的标准了。不难看到，中国传统中，经常出现这样的问题。究其缘由，当然是因为我们的道德判断是经验的、体悟性的，缺乏绝对的标准，故而不是连接于绝对真理，而是变成了不折不扣的意识形态。

老子的无为政治背后隐藏着的是暴力和意识形态，这是很多中国人知道却不愿意承认的事实。我们很多人更愿意把老子看成一个不食人间烟火的高人，让他成为我们精神生活的坐标，而不愿意让他变成一位权力和意识形态的导师。但实际的情况是，老子虽然提供了很多精神想象和乌托邦的东西，可那些东西大多是虚无缥缈的，它没有让人超凡脱俗，反倒是刺激了很多人的乌托邦冲动，让他们在现实政治中玩弄权术与意识形态，并以绝对真理者的姿态自居。这就是缺乏信仰和逻辑思维的后果，仅凭经验思维，乌托邦、暴政和意识形态都是无法避免的。

#### 第四章 道、器、帝：道之存在与根源



---

## 《道德经》第四章原文

道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。（挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。）  
湛兮，似或存。

吾不知谁之子，象帝之先。

### 一．道之非对象性及道不离器

道是老子的最重要概念，但是老子所说的道不是一个概念，因为在真正的意义上，道是不可命名的，即所谓“道可道，非常道；名可名，非常名”。正因如此，道不是一个界定性概念，而是一个描述性概念，即用它去描述那个不能完全命名的东西。就此而言，道是强为之辞，不能从道这个词本身去理解道。要理解道，需要同道所描述的对象联系起来，离开了对象，无法理解道。也即是说，对道的理解离不开对道的经验，经验到了它，才可能理解它。显然，老子对道的描述和理解，都是经验式的，关键不在于道，而是对道的经验和体悟。

那么，道描述的对象是什么对象呢？这个对象不是一般的对象，而是那个“有物混成，先天地生”的对象。也就是说，这个对象不是个具体的对象，或者说，是个不能对象化的对象，所以，它不能被认识，不能被命名，只能去体悟、去描述。

道不是对象，因为对象一定是具体的，处在具体的时空之中，有形有象。物才可以是对象，因为物是具体的，存在于时空之中的，有形有象的。在这个意义上，道也不是物，而是先于物且超越于物的。但是，这里的“先”和“超越”如何理解？说它“先”于“物”，是说它在时间上先于物的形成吗？即，是“先天地生”吗？如果是这样的话，这个“先天地生”的道在不在时间之中呢？如果在时间之中，它也必定有个“生”的问题，即这个道是从哪里来的呢？因为时间问题就是生灭问题，如果是时间性的，就一定有生有灭。但是，从老子对道的描述来看，道似乎不是时间性的，因为它“先天地生”，在“象帝之先”。所以，这里的“先”应该不是个时间概念，因为在天地创生之前，是没有时间的。如果是这样的话，这里的“先”应该是个逻辑概念，即是指，道是独立于天地的、独立于时间的。否则，老子所说的道就落入了时空之中，就不是道，而变成物了。这样一来它也不是最高的存在，而是个有生有灭的存在物了。显然，这种理解不合乎老子的意思。

---

在老子的描述中，道不是物，道超越于时间，道是最高存在。因此，他所说的“先”就必定不是个时间概念，而是个逻辑概念。但现在的问题是，老子自己是否把他说的“先”理解为一个逻辑概念呢？我们似乎看不出来，因为老子的思维整体上是经验的，而不是逻辑的、先验的。

不难看到，在老子说“象帝之先”时，他已经触及到了逻辑意义上的“先”，但可惜的是，这个逻辑意义上的“先”没有受到他的重视，而是被轻轻地滑过去了。如果不是这样的话，他就可能抓住这个逻辑上的“先”，追问出先验和超验来。但是，就像我们前面所说的，老子是顺着经验而来，又顺着经验而去。在他触及到经验的边缘时，他就止步了重新返回到了经验的可靠性中，因此错过了逻辑确定性和信仰可能性。

因为错过了先验和超验，老子对道的言说就只能是经验的，即道变成了一个经验体悟的存在。又因这种存在不能是对象性存在，眼不能见、耳不能闻、手不能触，因而不能认识，只能体悟。但是，由于这种道虽然是超越性的，但又是“不离器”的，道不是物，却寄寓于物之中。如果能超越出具体的物，又可以说处处皆是道，这种道不仅能看、能听，也能触，问题是怎么看、怎么听、怎么触。如果把物看成僵死的对象，那道就隐了，就看不见、听不到、触不及，但如果不把物对象化，而是把它看成活生生的道的载体，那就能因物见道了，道就既能看、又能听，也能触。如果说中国思想有其特异，那么这种“道不离器”、“道器合一”，大概就是最大的特色，以后人们所谓的“天人合一”，也是由此而来。

如果能做到以道观物和以物体道的话，那么，道就不是死的，而是活生生的。中国文化虽然错失了逻辑和信仰，失去了对经验的范导，没有为经验提供确定的标准，也失去了对绝对者及其绝对确定性的信仰，这是莫大的遗憾。但就中国人对经验之鲜活性的保持和体悟来说，不可谓不超绝古今，独树一帜。如果说中国文化有其独特的魅力，大概也就在于此。当然，无论我们如何强调和夸大中国文化的这一独特性，也无法否定它在逻辑和信仰上的缺失。逻辑和信仰的缺席，一直是中国文化无法回避的隐痛。

## 二．道之特性

老子的道是经验的、动态的、鲜活的，具有极强的时间性特质，虽然它本质上是永恒的。但由于他的经验性思维，道的永恒性特质被淡化了，它的终极确定性和拯救性特质都

---

被忽略了。也就是说，道的彼岸性被遮蔽了，完全变成了此岸性的存在，它对人的时间性救赎就只能是悟道忘我。可是，我们知道，每个有限的人都不可能真正做到忘我，因为他还有一个无法抛弃的“臭皮囊”，还有沉重的肉身。

因此，一种特别矛盾或吊诡的事情出现了：因不能忘我，所以需要特别强调忘我，因强调忘我，又凸显了不能忘我。回看中国传统文化中的忘我冲动和困难，就不难看到他们在自我拯救上的困境。其实，这种困境是任何世俗性文化都无法避免的，古希腊文化也是如此。我们看到，晚期希腊人一再强调过自然的生活，作快乐的猪。可是，不管他们怎么强调，他们都无法做到，因为拯救本质上是彼岸性的，是绝对存在者的工作，非人力所能为也。

老子的道是对绝对存在的经验描述，或者说，是对绝对存在者在经验中显现的经验性描述，再或者说，它是一种经验之人对普遍启示的一种经验性描述方式。因其不是特殊启示，所以它仅仅是经验描述，而非绝对者的自我断言。也因如此，这种描述只能是现象式的、不是本体意义上的。虽然它具有某种本体性意味，但因它描述的经验性质，它基本上还是现象式的，是对现象特质的语言描述。

如果把道看作是对最高存在的描述，那么，这个最高存在到底是如何存在的呢？这必定是老子需要关心的，也是他无法回避的问题。很显然，《道德经》第四章中的文字，就是在描述道的存在方式。我们看到，他说，“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。

（挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。）湛兮，似或存。”从他的这一描述中，我们可以看到，道的存在是一种既虚敛又充盈的存在，它虚敛的一面，就是所谓“道冲”。从这一面看，它显得虚空深邃，深不见底，给人的感觉是“渊兮”。但这种“渊兮”不是什么都没有，而是创生万物的源头，即所谓“似万物之宗”。它充盈的一面，就是所谓“用之或不盈”，从这一面看，它是无限充盈的，只是这充盈是道之充盈，不是物之充盈，它无穷无尽、用之不竭，给人澄明与存在之感，即所谓“湛兮，似或存”。不难看到，道家及中国传统文化后来所主张的阴阳，就是这种道的盈亏：“道冲”、“渊兮”，即是“阴”；

“用之或不盈”、“湛兮，似或存”，即是“阳”；阴阳调和就是道。对于老子来说，这种或盈或亏都奥妙无穷的道，当然是很神秘的，我们的眼睛无法直接看到它、耳朵无法直接听到它、手脚无法接触它，在这个意义上，它好像不存在似的，即所谓“道冲”、“渊兮”。但如果你能感受到它的作为，它的盈亏，看到万物生生不息，自然流转不绝，又会感觉到它就存在在那里，这就是老子所谓“用之或不盈”和“湛兮，似或存”。

---

需要指出的是，中国人的思维是经验式的。对于持这种思维方式的绝大多数人来说，存在就是看得见、听得到、摸得着。对于看不见、听不到和摸不着的，他们大多会否定它们的存在，即使相信，也总是半信半疑。因此，对于鬼神这样的东西，他们虽不敢完全否定，却也不完全肯定，而是采取孔子那种敬而远之的态度，即孔子门生所描述孔子时所说的“子不语怪力乱神”、“敬鬼神而远之”。在这个意义上，中国人虽然觉得道很高妙，却总是觉得它离自己很远。虽然他们对它不乏尊敬，但大多数人还是敬而远之。只有极少数人会执意求道，绝大多数人还是陷在日用伦常之中，对于道都是“日用而不知，熟识而无睹”的。

但是，作为最高的存在，不管你是视而不见，还是敬而远之，它都存在在那儿，它的存在是绝对的、客观的，不以个人的意志为转移的。它的或动或静、或盈或亏，都会影响到人类的生活和命运。在此意义上，每个生活于其中的人，又不可能完全做到视而不见、听而不闻、触而不觉。日月轮转、四季往复、昼夜更替、花草荣枯，无不提示着这个具体的世界冥冥中有个掌管者，祂同我们的生命与生活息息相关，决定着我们的命运。但是，这个冥冥中的主宰是谁，祂如何主宰这个世界和人们的命运，却又是个莫大的谜。在这个意义上，人是个猜谜者，在这些猜谜者中，老子可算是最好的之一了。

老子从道的盈亏运动体悟道的存在。他发现，如果能拨开事物的混乱，就能体悟到道的运动与存在。因此，悟道者要“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”，排除各种纷扰，就能发现道是“湛兮，似或存”了。之所以说“似或存”，乃是因为这个存在不是人们日常认为的眼可见、耳可听、手可触，不是感觉对象上的，而是非对象的，直觉的。在这个意义上，它虽然显得飘渺，却又非常真实，所以说是“似或存”。

显然，在老子看来，盈亏是道运动，也正因为它的这种运动，才让人能感觉或体悟到它的存在。在这个意义上，道不是静止不动，不是僵死，不是与经验无关的，而是运动的鲜活的、既超越于经验，又显现在经验之中的。这种道有点像希腊人说的“*physis*”，现代人把它翻译为自然，似乎对，又似乎不对。如果把自然理解成非对象的自然而然，理解为逻各斯（*Logos*）的运动，那可以说是对的；如果把自然理解成对象性的自然物或自然界，那就不对了。显然，老子也说“道法自然”，道就是非对象性的自然而然。如果是然老子的道倒和古希腊人的“*physis*”就息息相通了。当然，按照海德格尔的解释，“*physis*”的本义是“喷涌”，没有提到它的收敛。在这个意义上，“*physis*”还只是老子所说的道的一面，即“阳”。考虑到希腊文化是一种阳性文化，缺少阴柔的方面，这种

---

理解倒是非常到位的。

### 三.道与帝

这一章的最后，老子提到，“吾不知谁之子，象帝之先”。关于“象帝”，虽然有着不同的解释，但大体意思还是一致的。比如，王弼认为，“象”是“似”，即我们现在说的“好像”；“帝”即“天帝”，即我们现在所说的上帝。王安石认为，“象者，有形之始也；帝者，生物之祖也”，即“象帝”是创生有形有像之物的神，也即上帝的意思。我们看到无论王弼还是王安石，都认为“帝”就是上帝，所不同的是他们对“象”的解释，王弼把“象”看作形容词，而王安石把“象”理解为名词，但它们对“帝”的理解影响不大。

老子讲到了“道”，它“渊兮，似万物之宗”。但这个道自己是从哪里来的呢？对于这个问题，老子说自己也不知道，但感觉它还先于上帝。这里就引出了道与上帝之间关系的问题：道与帝到底是什么关系呢？是道在帝先，还是帝在道先，或者两者是一体两面的。显然，作为经验思维的老子，他对这个问题没有进行逻辑思辨，他只是凭感觉说，“吾不知谁之子，象帝之先”。但是，老子这种凭着感觉经验的言说是有问题，它存在着内在的矛盾，为什么这么说呢？且看我们的分析。

老子说，“吾不知谁之子，象帝之先”。这意味着他是在时间的意义理解“先”，因为他说“吾不知谁之子”，意味着他所说的是道的来源问题，他的意识说他不知道道是从哪里来的，似乎还在上帝之前。如果是这样的话，那道在帝之先，这是不是意味着帝生于道？如果是帝生于道，那这个帝就不是绝对的，而是时间性的，因为它有生，就必定有灭。如果上帝也是有生有灭的，那他还怎么能称为上帝呢？因此，如果说帝生于道，那会出现矛盾。所以，道不可能在帝之先。另外，道能不能是谁之子呢？如果道是谁之子，那也意味着道不是绝对和永恒的，而是时间性的。设若如此，道就不是最高存在了，那老子所推崇的道就不值得那么推崇了。

不难看到，不管怎么说，老子说“吾不知谁之子”是不恰当的。他的这一说法，动摇了道作为最高存在的位置。但是很显然的是，老子对自己这种言说的错误并没有意识到，因为他的思维是经验式的，他在经验中看到万事万物都有来源，故而推出道也有其来源。但他没有意识到，如果说道也有其来源，就意味着道不是绝对的、最高的，那还有比道更高的东西。如果是这样的话，他把道放到最高位置就是错的。显然，老子之所以犯这样的



---

错误，就在于他没有逻辑思维，在经验中犯了自相矛盾的错误也浑然不觉。

在老子之前，帝或上帝就是中国人观念中的最高存在。按照逻辑的说法，帝或上帝就是绝对的、最高的，没有在他之先的东西，因为如果还有在他之先的东西，他就不能是上帝了。在这个意义上，如果老子说有道，并且这个道也是最高存在，那么，这种道就应该是上帝之道，道不先于帝，帝也不先于道，而是道与帝同在，两者是两位一体的。否则，他们就会相互矛盾，只能存其一。

我们不知道中国文献中帝或上帝的来源，不知道这个名称是启示出来的，还是命名出来的。但从其作为最高的存在来看，不像是命名出来的，而是启示出来的，因为按照中国人的经验式思维方式，他们是无法命名出最高存在的，就像老子所说的那样，“道可道，非常道；名可名，非常名”。经验体悟的方式不可能断言一个绝对的名称。上帝作为一个绝对的名称，应该是被启示出来的，如果是这样的话，那是不是意味着中国传统中也存在着特殊的启示？这显然与特殊启示来自希伯来是矛盾的。可是，如果特殊其实只来自希伯来，那中国文化中的上帝观念如何解释？这是不是说，中国人以某种方式得到了希伯来人的特殊启示？如果是这样的话，那中国人是否可能是巴别塔后的一支，虽然被变乱了语言却保留了对上帝的记忆？关于这些问题，我们无法确切知道，只能去猜测了。

如果我们把眼光转向希伯来，会发现老子中道与帝的难题被他们很好地解决了，不存在丝毫的矛盾。虽然它不是用直接的逻辑方式，却不违背逻辑。我看到，《约翰福音》中提到，“太初有道，道与神同在，道就是神”。这里同时提到了道与神，但没有说谁先谁后，而是说他们是同在的，是两位一体的。这样一来，他们就不相互矛盾，而是共存的，表述最高存在的两个方面。当然，约翰福音的这种言说不是逻辑的，而是启示的，但启示不违背逻辑，因为它是上帝之言。与此不同的是，老子的言说来自人，且是经验式的，所以，在道和帝的问题上就会出现矛盾，违背逻辑，自相矛盾。

## 第五章 天地人神的背后：仁爱与公正的根基问题

### 《道德经》第五章原文

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。

---

天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。

多言数穷，不如守中。

## 一. 仁与不仁，或谁之仁？

老子和孔子谁先谁后，历史上众说纷纭，莫衷一是。但不管怎样，他们之间的争论是非常明显的。如果我们只从思想争论和逻辑的角度看，他们的先后关系倒不是很重要，重要的是谁更有道理，或者他们各自道理的利弊何在。

孔子或儒家主张仁，强调以人为本，即所谓“仁者，人也”。同时，孔子或儒家所说的“仁”，不是一个个的单个人，而是由血缘亲情连结在一起的人。因此，“仁”除了指以人为本之外，还更强调人和人之间的仁爱关系，或者说，人是仁爱之人，没有仁爱，无以为人。无疑，孔子或是儒家是强调人与人之间爱的关系的，只是这个关系的基础是自然血缘，所以，在爱上就有亲疏远近之别，是为“爱有差等”。显然，这种“差等之爱”是一种人之爱，受血缘和其他各种因素的影响，不能做到毫无差别。在这种意义上，它同基督教教“Agape”意义上神之爱不同，神之爱是完全的爱、超越的爱，不受血缘等经验因素的影响，它的基础不是人或人的血缘关系，而是具有位格（person）的绝对存在者。从逻辑上讲，人是做不到完全的爱，因为人是有限的，受到各种因素的制约，唯有具有位格的绝对存在者，才可能不受经验因素的限制，做到超越而完全的爱。

显然，同基督教中的神之爱相比，儒家的仁爱或人之爱是一种有限的或有缺陷的爱。它无法跳出血缘人情等因素的限制，导致亲疏有别，在情感和事情的处理上，往往会显出它的偏，这就使得公正成为难题。不难看到，中国文化或中国人一直不强调绝对的公正，而是强调人情中的合宜。究其缘由，乃在于主导中国文化之儒家所主张的“爱有差等”，这种爱之偏使得中国人在处理事理上先有情感倾向，并且总是情感压倒理智，因为如不做到情感倾斜，就不能为社会接受，甚至被指责为禽兽不如。如果做到了情感倾向，即使影响了公正，大家也都觉得合乎情理，因为情总是在理的前面，当两者发生冲突时，总是情重于理。当然，这么一来，公正就总是被牺牲掉了。可是，不管如何强调情，公正总是人的需要，人对公正的追求总不能被情感简单地平息。以此而论，公正问题既成了中国文化的难题，也构成对它的巨大威胁，在特定的时候会导致巨大的反弹。从某种意义上说，老子或道家对孔子或儒家仁爱思想的反对，就是这一反弹的思想体现。

---

我们看到，在《道德经》第五章中，老子讲到“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”，他的主张显然是与孔子或儒家截然对立的。孔子或儒家强调仁，强调仁的出发点是人；与之相反，老子从天地出发，主张不仁。出发点不同，结论当然不一样。孔子或儒家从人出发，因为人是有人格的，当然就有情感、有仁爱，这样的人才正常；反过来，如果人没有情感、没有仁爱，那反倒不正常了。与孔子或儒家不同，老子的出发点不是人，而是天地。天地是物，没有人格，故而没有情感、没有仁爱，在这个意义上，他说“天地不仁”，当然也是对的。不难看到，孔子或儒家与老子或道家的差异首先是立场上的或出发点上的，站在各自的立场或出发点上，可以说他们都是有道理的。现在的问题不是他们立场差异带来的问题，而是各自立场上的推理所带来的问题。孔子或儒家从人的立场出发，把世界万物拟人化，认为世界万物莫不有情，从人之仁推出天地之仁，这样的推理是有问题的。因为如前所说，人是有人格的，天地没有人格，把有人格的人之情感特征推广到没有人格的天地之上，在逻辑上是有问题的。同样，老子或道家从天地不仁的立场出发，推出圣人不仁，他的这种推理也是有问题的。因为天地没有人格，故而没有情感，这是对的；可是圣人是人，他有人格，必定有情感，故而，从“天地不仁”推不出“圣人不仁”，他的这种推理在逻辑上也是错误的。

不难看到，孔子或儒家和老子或道家之所以犯这样的推理错误，乃是因为他们使用的不是逻辑思维，而是经验的类比。如果他们的思维是逻辑的，他们就会明白，从人有情推不出天地有情，从天地不仁推不出圣人不仁，因为他们没有这样的逻辑思维，所以犯了逻辑错误却浑然不觉。他们把经验类比当逻辑推理，把经验类比的相对有效性当成了逻辑推理式的绝对有效性。因此，归根结底，他们各自的问题不只是立场和出发点的问题，不同人有不同的立场和出发点往往是可以理解的。他们的问题是思维方式的问题，虽然他们的立场和出发点不同，但他们的思维方式却是相同的，这就导致了他们相同的推理错误。正因如此，他们关于仁与不仁的讨论，不是依照逻辑的方式辩理，而是依照各自的立场类比。这就是使得他们在道理上无法论辩和比较。这样一来，一切问题就都不是道理的问题，都成了立场的问题，因为他们各自都不是用讲道理的方式论辩，都是不讲道理的。

经验和逻辑的差异就在于，逻辑是普遍的，经验不是普遍的。不同的立场，都能在经验中找到支持自己的例子，或都能以各自的方式去类比，这就很容易变成“公说公有理，婆说婆有理”，可事实上都不是在讲道理。与之相反，逻辑是讲道理的方式，它不以经验中事例为准，而以逻辑的一致性为准，没有逻辑的一致性，即使能在经验中找到再多的事

---

例，也不足以证明结论的普遍有效性。拿仁与不仁的问题来说，如果不能在逻辑上论证仁与不仁的普遍有效性，那么，所谓的仁或不仁就是经验的，就存在着它是谁的仁或对谁的不仁的问题。

拿儒家的仁爱来说，因为它主张“爱有差等”，那就存在着谁的仁和对谁仁的问题了。显然，对亲人的爱反过来就衬映了对外人的不爱或不够爱；对这个人的仁，反过来说，就是对与之相反之人的不仁；照顾了亲人的利益，就可能损害了他人的利益。正因为如此，老子或道家可能看到了儒家差等之爱中的不公正问题，但又找不到绝对公正的尺度，所以干脆否定一切仁爱 and 公正。因为这样一来，绝对的不公正，反倒变成了某种意义上的绝对公正。在这个意义上，天地绝对无情，绝对不公正，以万物为刍狗，但对万物来说，反倒变成了没有差别的公正；圣人绝对不公正，以百姓为刍狗，也就变成了没有差别的公正。当然，这是一种绝对不公正意义上的公正，与平均主义的公正类同。

## 二. 仁爱与公正的一致问题

仁爱与公正问题是两个不同层面的问题，仁爱问题是情感问题，公正问题是理性问题。这两个问题既相互区别，也相互影响甚至干扰，想要达成一致，会非常地困难。现实的情况是，不是强调仁爱而牺牲了公正，就是主张公正而牺牲了仁爱。在经验世界中，仁爱与公正问题总是成为悲剧性问题，成为很多悲剧作品的主题。

仁爱与公正的问题其实就是情感与理智的问题。情感是非理性的，理智是理性的，非理性的情感与理性的理智总是很难调和：过于情感化的人，会敏感、有爱心，也会感情用事、不讲道理；过于理智的人，强调道理、注重逻辑，做事公正，但经常显得过于冷静或冷漠，给人感觉缺少仁爱，显得冷冰冰。

但是，就孔子或儒家与老子或道家而言，他们在仁爱与公正上的问题还不只是简单的情感与理智的问题。儒家注重情感，但并不是完全不理智，而是一种基于情感式的理智；或者说，他理智的使用是从情感出发的，理智为情感服务，为情感辩护。所以，在儒家那儿，情感与理智的关系是一种情理关系，情在前，理在后，理从属于情。在老子或道家那儿，他反对情感，可是这种反对并不是从情感与理智的对立上反对，而是一开始就否定情感，也不强调整智，只是一味地让人仿效没有人格的天地。这样一来，人不仅成了没有情感的人，也成了没有理智的人，或者说，人的情感和理智都被天地这一没有人格的存在给

---

稀释了，情感变成了无情，理智变成了反智，这就形成了一种无情的情感和反智的理智。这是一种很有意思的事情，你说他没有情感吧，好像又不是，他是主张没有人的情感，而有天道自然式的情感，即无情的情感；你说他不理智吧，好像也不对，他是反对机巧式的人的理智，主张一种顺乎天道的理智，这种理智既可以说是反智的理智，也可以说是大智式的理智，它比一般的人的理智更强。

在情感与理智分明的古希腊，仁爱和公正问题也一直是难以调和的问题；在中国这个情感理智区分模糊的文化中，他们的内在统一，更是困难。我们看到，古希腊的很多悲剧都是情感与理智间冲突的悲剧，比如索福克勒斯的《安提戈涅》、欧里庇得斯的《俄瑞斯忒斯》等，后来的苏格拉底之死也是这样的问题：苏格拉底的哲学追问彰显了理智的力量却伤害了雅典人的感情，导致了他被处死刑。再后来的学园主义、怀疑主义、斯多亚主义又由于过于强调整智，而显得缺乏仁爱等，都凸显了情感与理智间的冲突。中国的情况也差不多，虽然具体情形非常不同，儒释道在情感 and 理智的处理上都有偏差。虽然宋明以后出现了三教合流，但情感与理智一直都没有得到较好的统一：不是天理压倒人欲，比如，宋明儒学；就是人欲破坏天理，比如，明清艳情文学。能把情感与理智统一起来的不是以世俗文化为中心的希腊文化或中国文化，而是以信仰为中心的希伯来文化。我们看到，人是有限的，情感与理智的冲突，恰是人的有限性的体现，它也表明，有限的人无法在自身之内协调自身，更不能在自己与他人及世界中达到和谐一致了，虽然他们非常地渴求这种和谐一致。唯有超出人之有限的绝对存在者，才可能完全地协调情感与理智。因为祂的爱是绝对的，超越一切经验限制的，祂的理智也是绝对的，能做到绝对的公正。所以，在这个绝对者身上，情感与理智、仁爱与公正能够统一起来。但在有限的人那儿，它们是分裂的，无法统一的，悲剧性的。

人无法统一情感与理智、仁爱与公正，唯有神能做到。这是否意味着，在人的生活中，情感与理智、仁爱与公正的分裂是不可弥合的呢？是否意味着，要么牺牲情感而求公正，要么牺牲公正以顺情感？不可否认，在我们的经验生活中，情感和公正总是难以两全的，或者是情感压倒公正，或者是公正压倒情感，这就造成了经验生活中的矛盾、冲突和悲剧。但是，这种情感与理智、仁爱与公正的两难，并不意味着它们之间的关系只是一种非此即彼的关系，而是能够尽可能的协调他们，做到情感与理智、仁爱与公正的尽可能统一的，特别是在希伯来文化传统中。

我们看到，希伯来人在他们信仰的上帝中统一了情感和理智。这说明，情感和理智统



---

一的基础不在于人，而在于作为绝对存在的上帝，或者说，唯有上帝能统一情感与理智、仁爱与公正，人无法做到。在与上帝分离了的人中，情感与理智、仁爱与公正的统一没有基础，难以做到。可是，如果人能放弃自己作为情感、理智、仁爱、公正的基础，通过信仰，把它交付给作为绝对者的上帝，用上帝的绝对的爱爱他人，用上帝的绝对的公正对待他人，那情感与理智、仁爱与公正的统一基础不是就找到了吗？当然，有人会说，这是不可能的，有限的人怎么有绝对的爱呢？有限的人怎么能做到绝对的公正呢？的确，这些都是有限之人无法做到的。但信仰的做法是，放弃自己的有限性，把它交付给绝对者，按照绝对者的要求去做，做不到或做不好，就向绝对者忏悔，认罪悔改。这么一来，人就不再执着于自己的情感或理智了，就有可能走出自我情感和理智的局限，做到仁爱与公正的最大可能的统一，不是吗？

让情感与理智、仁爱与公正在具有人格的绝对存在者之上帝中统一，而非在有限存在之人内统一，这才有可能缓解情感与理智、仁爱与公正的冲突，做到两者间尽可能的统一。做到这一点的桥梁就是信仰，通过信仰把自己交付给上帝，让他作主，而不是自己作主。

### 三．刍狗与献祭

在《道德经》第五章，老子提到了作为祭物的刍狗，他说，“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”。既然是祭物，就有个祭谁的问题？祭物是否重要，在什么意义上重要，在什么意义上不重要，这都是被祭祀的对象决定的。但是，在老子的言说中，他提到了作为祭物的刍狗，却没有提到用它来祭祀谁。

祭祀是各个民族都有的，中国当然也有。据说，早在孔子奠定儒家之前，儒就是职业祭司。当现在的问题是，中国最早的祭祀对象是谁？这个现在无人知道。中国古文献中有上帝的观念，但这个观念后来渐渐淡薄了，形成了以人为中心的文化，儒巫传统变成了儒史传统。据说，这中间有个“绝地天通”的过程，但这个过程是怎样的，它怎么改变了中国人的信仰和观念，现在都不得而知了。

当然，时至今日，中国人还有祭祀，只是它不再是祭祀上帝，而是祭天、祭山神、河神、祖宗等了。在祭祀时，准备刍狗，然后把他们烧了了事。就老子对刍狗的言说来看，他们那个时代的祭祀也和现在出去不远，他们祭祀的应该不是有位格的绝对者，而是天地山河、英雄祖宗了。

---

如果祭祀是向着有位格的绝对者的，那么，它就是一件非常神圣和严肃的事情。在祭祀时，被祭祀的绝对者是临格其中的，祭祀者是绝对虔诚和谨慎的。稍有不慎，惹怒了绝对者，后果不堪设想。但是，中国从孔子以降的祭祀，好像就没有了这种神圣性和严肃性了，所以孔子才说，“祭如在，祭神如神在”。不难看出，“祭如在”中是带有怀疑的，祭的时候，神灵是否就临在了，孔子是持不可知态度的。他认为既然是祭祀，就要认真点就假设神灵在那里了，这就是所谓的“祭如在”。显然，孔子的这种态度在希伯来是绝对不可能的，亚伯拉罕或摩西等，不可能说“祭如在”。这个“祭如在”对他们来说无疑是亵渎，有被立即处死的可能，因为他们祭祀是绝对神圣和严肃的，他们的信仰是绝对的。也因此，在希伯来的献祭中，被牺牲的都是活生生的牛羊、鸽子或谷物等，而不是刍狗之类。只有中国人的献祭才用刍狗，似乎有哄骗的嫌疑。

因为刍狗是假的，所以它没什么真正的价值。拿刍狗献祭，它的价值也是有问题的。但很有意思的是，中国人并没有意识到这个问题，一代又一代地去做，大多数是风俗而已。显然，老子似乎看到了这种刍狗的无价值，所以，他说“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”。也就是说，对于没有仁爱的天地而言，万物都是些没有价值的刍狗，可以随时烧毁；对于没有仁爱的圣人而言，百姓没有价值，也都是些可以随时烧毁的刍狗。从老子的这一言说中，我们看到，如果被祭祀的对象是没有仁爱的，那么，这些祭祀都是没有意义和价值的，所谓的牺牲就只能是毁灭了。如果是这样的话，那为何还要牺牲呢？

在真正的献祭中，牺牲是有意义和价值的，通过牺牲，有限的人与具有位格的绝对者联通起来。那些用作牺牲的祭物，也是有价值的，因为借助它，人的罪被替代了，得到了最高存在者的赦免。因此，祭祀绝对不是“祭如在”，不是过过形式，需找心灵的安慰，而是一件神圣而庄严的事情，稍有不慎，就会导致亵渎。并且，作为牺牲的祭物，它是不同于刍狗的，而是为着生命而被牺牲的，是替罪的羔羊。所以，在希伯来的献祭中，替罪的羔羊要是头生的、最好的、没有疾病的，不能是随随便便的，更不能弄个假的，因为这些牺牲都是实实在在的牺牲，是为着赦免人的罪而作的牺牲。所以，到了《新约》中，耶稣基督就充当了牺牲的羔羊，承担全人类的罪，是完全的牺牲。如果说，亚当夏娃的犯罪被逐出伊甸园，有点象中国人所说的绝地天通的话，那他们的献祭是重新联通神人之举。但在中国，这种神人联通的行为被淡化了，以至于变得虚假了，祭祀物变成了刍狗，这样的祭祀还算是祭祀吗？这样的联通，还能联通吗？中国文化的世俗化倾向，大概就与此有

---

关。

正因为没有了具有人格的绝对存在者作为敬拜对象，所以，绝对的仁爱是没有的，绝对的公正也是没有的，献祭是假的，献祭者不会得到看重，献祭之物更没有任何价值。这样一来，无论是天地仁还是不仁，圣人仁还是不仁，一切绝对价值都是没有的，孔子或儒家强调相对的仁爱价值，老子或道家对它却不屑一顾，认为它虚假伪善；进而因反对虚假伪善而反对一切的情感和理智，主张绝对地没有价值，绝对地无情感和反理智。这样一来虚假和伪善是没有，但情感和价值也没有了。但是，人是有人格的存在，他的存在需要情感和价值，要求公正。因此，如果说儒家是饥不择食的话，道家就是因噎废食了，儒家是偏离和虚假，道家则是虚无而绝望了。

由此看见，祭祀是件非常重要的事情，如果祭祀的对象是具有人格的绝对存在者，那祭祀就是有意义的，它反过来保障祭祀者的价值与意义。如果祭祀的不是具有人格的绝对存在者，那祭祀是没有绝对意义甚或是没有意义的，它无法保证祭祀者的价值与意义，反倒有可能成为祭祀者的负担和压迫他们的工具。

#### 四. 天地人神及多言与守中

天地人一直都是中国文化中的主角，神却不是。祂要么是隐匿的，要么被虚化，要么根本就不被提及。我们看到，在老子的刍狗比喻中，其实是隐含着祭祀对象的。但是，在谈到这种祭祀行为时，老子根本不提及祭祀对象，而是谈天地人之间的关系，在这个关系中，好像没有神的位置。

老子从“天地不仁”谈到“圣人不仁”，从“天地以万物为刍狗”谈到“圣人以百姓为刍狗”。在这之间，没有提到任何神圣的东西。这种提到刍狗却不谈祭祀对象的谈论，不是让人感觉有点奇怪吗？如果没有祭祀对象，刍狗献给谁呢？这些献祭者与被献祭者有什么关系呢？中国人似乎不追问这些问题。如果他们追问这些问题，那老子的这种言说，就会受到他们的质疑。因为如果加了神的因素，特别是加入了具有位格之绝对存在者的因素，天地人之间的关系就会完全不同了。

如果加入了神，那么，虽然天地不仁，但神有仁爱，并且是绝对的仁爱；虽然人的仁爱有偏，但神的仁爱普遍。如果加入了神，圣人不是效法天地之不仁，而是效法神的仁爱他就不可能不仁，而是更加得仁，超出人的限度的仁。如果加入了神，万物和百姓就不只

---

是刍狗了，他们是神的创造物，都是美好的，特别是百姓，因为他们具有神的形象，所以特别地尊贵。如果加入了神，天地的规律不是盲目的，不是像老子说的那样“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出”，而是一切都在上帝的掌管中，合理而有序。

由于没有了神，老子就把天地及它们运行的规律看成是最高的存在了。这些最高的存在由于没有位格，所以是无情的、不仁的。他们的运动虽然有规律，但人对这些规律却难以琢磨，这就让天地和道显得神秘莫测，它们“虚而不屈，动而愈出”，无法把握。在人看来，这样的天地就像“橐籥”一样，是个大风箱，风在天地间吹，人却不知道它从哪里来，到哪里去。人们生生死死、悲欢离合，到头来一切成空，无论是欢笑也好，还是悲哭也好，最终都归于无有，这样的宇宙天地，如何叫人对它有真正的情感呢？如何能追求绝对的公正呢？一切都在生灭之中，不变的只是变，不死的只是死，它的意义何在，价值何在？在这样的天地之中孜孜以求、谈情说爱，不是很傻吗？

不难看到，一个没有神的宇宙是个没有最终价值的宇宙。在这个宇宙中，一切都是暂时的、冷漠的，即使稍有情感也是短暂的、虚假的。在这个意义上，人的存在可能是一个根本的错误。如果人们认识不到这一点，反倒陷入情感欲望的漩涡，就如落入老子在第三章中说的“争、盗、乱”，纷争不止、永无停息。可是，如果这个世界最终是没有价值的，这些纷争又有什么价值呢？除了自寻烦恼之外，还什么更多的东西呢？在这个意义上，一个没有神的宇宙是虚无的，一个不认识到宇宙有神的人也必定是虚无的，一个否认宇宙有神的人，最终会落入虚无主义。

当然，我们还不能确切地说老子是个彻底的无神论者，他虽然没有提到神，也没有认识到神的问题。但他体悟到了道的神秘，在这种道的神秘中，又似乎隐含了神在的问题，只是这个问题在老子的思想中是隐闭的，连他自己也不知道。但虽然如此，他还是保存了某种敬畏，虽然这种敬畏是向着他所谓的道的，但这种道的神秘却隐含了神。因此，他的敬畏在某种意义上也是指向神的，只是他自己不知道而已。

因为老子没有看到神，只看到了天地及其道的静默无言，认为这种状态是最真实、最本真的，人世间的活动和情感，都不能动摇它们。故而人们的熙熙攘攘、吵吵闹闹，政治上的你争我夺、你讲我论，都是没有意义的，不智慧的；只有效仿天地之道，才是最明智的。如是而言，老子主张“多言数穷，不如守中”。说得越多、做得越多，只能是麻烦越多，失败越多，不如虚静自守，反倒合乎自然，少却烦恼，多些清静。在种清静之中，仁爱和公正问题也没有，不是很明智吗？

---

可是，真有老子说的这种理想境界吗？人的自我放弃能达到这种理想境界吗？答案都是否定的。原因如前所述，在一个没有最终归宿的宇宙中，人不可能找到归宿。在有限的人那儿，不可能有绝对的真理，一切的方案都是暂时的、心灵鸡汤式的、自欺的。人生的守望和国家的治理，依靠这种方式都是不可能的，乌托邦式的。

## 第六章 创世之谜：“谷神”的前世今生

### 《道德经》第六章原文

谷神不死，是谓“玄牝”。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。

#### 一.谷神与玄牝

何谓“谷神”？老子为什么用谷“谷神”一词？在老子的思想中，“神”与“道”是什么关系？有意思的是，在后来的各家解老中，都不承认老子言及神，他们把“谷”解释为虚，把“神”解释为“不测的变化”。这样一来，“谷神”就变成了“虚空的变化”，这种解释是否合适呢？

既然老子提到了“神”，为什么要否定它呢？要知道，在老子那个时代，谈神不应该是件奇怪的事。在同他相距不远的时代，很多人都谈到神，墨子、孔子都谈到了，为何老子就不能谈呢？老子在论道时谈到神，是不是说明在他的思想中，还留有些许神的印记，道与神的分离还不是完全彻底的？当然，这些都只能是我们的解释和猜测。但老子既然提到了神，我们就不应该用解释学的方式忽略这个特定的字，也不能用后来者之神态或精神之神解释之，因为在这个文本中，谷神是处在本体的位置上，是创生万物的本体。

当然，老子在这里突然冒出个“谷神”来，有点让人感觉突兀，所以后来者用道去解释它，也算是合理。但是，联系到后面说的“不死”，总感觉把“谷神”解释为“道”有点问题，因为“死”一般用在有生命的存在者身上。因此，在老子提到“谷神不死”时，他是否隐含着“谷神”是有生命的。不仅如此，他不用“大道不死”，而用“谷神不死”



---

应该是用意不同的。因为“谷神”与“大道”的不同在于，前者可能有形象、有生命，后者则没有。说这种有形象、有生命的“谷神”是万物之母，一定让人感觉很亲切；说“大道”是万物之母，总让人感觉怪怪的，不是吗？

接下来，老子是用了“玄牝”一词。“牝”也是个极形象的词，它是指女性的生殖器。“玄”本意是黑，因为黑所以看不清，看不清就显得奥秘或奥妙，老子用“玄”指奥妙，但没有离开黑和看不清的本意。“玄牝”言其深奥莫测，不是一般的“牝”，但在创生上它又与“牝”是相同的。在这个意义上“谷神”乃是创生之神。由此我们可以推测，是不是在老子时代，还有“谷神创生”之传说？但这种传说已经变得不太清楚了，很多人不能理解其究竟了，所以，有知识、有理智的人慢慢不用它了，开始用别的词取代它了，但偶尔还会习惯性地提到它和说及它。如果是这样的话，那老子在这里提及“谷神”既是一种习惯性，也是一种借用古说，以显得他的说法更有根可循，更有说服力。设若如此，问题就恰好颠倒过来了，不应该把“谷神”简单地解释为“道”，而是应该看到“道”的更早之根源。

这种更早的根源来自哪里呢？它与希伯来的“上帝创造天地”有没有关系呢？我们并不能知道，但是，这里留下的一点点踪迹，可能是我们走向另一存在的线索。如果这个世界真是上帝所创造的，那在祂所创造的每个部分都应该留有祂的线索。老子这里提到的“谷神”，是不是祂留在中国文化中的一点不为人注意的线索呢？

## 二.天地从何而生？

老子说，“玄牝之门，是谓天地之根”，即是说，天地是从“玄牝”中产生的。这么说，在老子那儿，天地不是从来就有的，而是被产生出来的。它们的产生之处就是“玄牝之门”，而玄牝乃是“谷神”。由此推理，“谷神”就成了天地的创造者了。这么一来，老子这里是不是隐含了一种创造论的宇宙观呢？

我们知道中国文化中，神话和信仰的踪迹都不明显。《山海经》中虽然提到了一些神话，还有些是创世神话，但大多是语焉不详。且加之《山海经》是后成之书，其中的言谈大多不为人们相信。因此，所谓的“盘古开天地”、“女娲造人”等传说，人们都只把它们看成传说，没有多少人去相信它们。但这些不为人们关注的神话或传说多少也透露出一点信息，即人们认为天地是有来源的，至于它们是如何产生的，中国人既不得而知，也不

---

加深究。显然，这和中国人的经验式思维方式和生活方式有关。按照这种生活方式，人们只关注与之切身相关的生存性问题，不喜欢没有实际用处的普遍性问题，不喜欢追根溯源认为追根溯源既无用也无聊。

虽然如此，天地从何而来这样的问题，并不能完全泯灭掉，它还是时不时地会跳到人们的头脑中的，特别是一些敏感之人的头脑中，比如诗人和哲人。我们看到，屈原在《天问》中提到，“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟象，何以识之？明明暗暗，惟时何为？阴阳三合，何本何化？”；在张若虚的《春江花月夜》中写到，“江畔何人初见月，江月何年初照人”等。像老子这样的思想家，偶尔思及天地的产生，当然也不奇怪了。只是老子提到“谷神”，把他说成“玄牝”，认为“玄牝之门，是谓天地之根”，引起了我们的无限遐想。他的这个偶然提及的“谷神”是不是隐藏了一些文化世俗化后被丢掉的信息，这里说的宇宙的创生，与希伯来人所说的“上帝创造天地”是否有关系等，这些都引起了我们的好奇。

时至今日，中国文化彻底世俗化，创造论被排斥在科学之外。课堂里所教学的，都是进化论。然而，进化论只是一个假说，其理论内部困难重重，外部的经验材料也极为不足怎么能当作真理来教育呢？更何况，如我们前面所说，按照逻辑，真理是绝对者之言，唯有绝对者才可能掌握真理。达尔文作为一个有限的人，他所提出的假说或学说，怎么可能是真理呢？我们这种乱教真理的方式，是不是令人好笑呢？

真理问题是个信仰问题，如果从天地创生出发，我们可能会找到一点真理的踪迹。毋庸讳言，中国古人就丢掉了这一踪迹，错失了真理与信仰问题。时至当今，受科学技术及各种主义的影响，真理和信仰问题就距离中国人越来越远了。当然，会不会物极必反，在物质虚无的尽头，人们反倒会追寻信仰和真理的总结呢？或有其然。不管怎样，在老子的文本中，我们还是多少发现了一点踪迹，不知道其他人的看法如何。

### 三.天地之丰盈何来？

中国人对天地的丰盈感受很深，“天行健”、“地势坤”的观念根深蒂固。但是，“天地的丰盈何来”这样的问题，中国人却少有提及。大体上，中国人认为这是个自然而然的问题，不需要进一步追问。然而，事情是否真的这样呢？那倒是未必。中国人的不追问，恰恰反映了我们一再提到的中国人的经验式思维，不愿超出经验去寻根究底、自寻烦

---

恼，认为那是个“杞人忧天”的问题。正因如此，中国人错失了跳出经验的机会，错失了抵到超验和先验的可能性，错失了信仰与逻辑。

如果天地是被创造出来的，那么，天地的丰盈就不是件自然而然的事情，而是与创造它的存在者相关。如果“谷神”是天地的创造者，那么，天地的丰盈就应该与“谷神”相关。如果是这样的话，人们应该进一步去思考“谷神”，思想他是如何存在的，如何创造天地的，如果保持天地的丰盈的，等等。当然，生活在经验中的中国人，是没有这样的耐心的。所以，老子在提到“谷神”之后，立即就滑过去了，不再进一步追问了，而代之以对它的经验式体悟。

在老子的经验式体悟中，“谷神”是丰盈之神，祂在创造天地之后，仍保持着天地的丰盈，祂“绵绵若存，用之不勤”。即祂温柔地呵护着天地，为天地提供各种能量，使得它们丰盈不缺，用之不尽，取之不竭。老子描述的这种“绵绵若存，用之不勤”有点类似于圣经中所说的普遍恩典，上帝在创造世界之后，依然掌管和护理着世界。

在中国人的经验性思维中，会感觉有冥冥中的更高存在。但这只是一种偶尔的感觉，作为经验式生存的中国人，他们不会去穷根究底地追问，不愿追根溯源。他们把一切都归之于天地，只是仿效“天行健”、“地势坤”，效仿外在的德行，不追究内在的本体。因此，他们不知道，真正的丰盈不是天地自身的丰盈，乃是创造天地之最高存在的丰盈。一切不是来自天地，乃是来自创造天地的最高存在者。在这个意义上，“谷神”应该是丰盈之神。

当然，作为创生万物的“谷神”，其何所来和何所指，我们并不清楚，只能作些想象中的猜测和逻辑上的推理。但不管怎样，它都给我们提供了思想的空间，让我们有可能在经验式的中国思维中窥测到更多和更深的东西。

## 第七章 存在与道德：私与无私的逻辑悖论

### 《道德经》第七章原文

---

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。以其无私，故能成其私。

### 一．自在存在、自为存在和为他存在

人的存在是时间性存在。时间的特点就是有始有终、有生有灭，来去匆匆。因为人生极为有限，长寿者能活一百多年，短命者可能出生不久就夭折了，大多数人的一生都只有几十年。因此，人之不能长生长存，是每个人都知的事实。但是，事实归事实，人们虽不能否定这个事实，却总想超越这个事实，凭着人的聪明智慧改变这个事实，让人变得长生长存。在这方面，中国人的冲动好像特别的强烈。之所以如此，乃如我们前面所言，一方面因为中国人生活在经验之中，对生活的美好感受特别深，特别热爱生活中“好花”、“好景”；另一方面，又由于经验总是变化流失，“好花不常有”、“好景不常在”，总会“曲终人散”，感觉一切都是过眼烟云，不能长久。因为热爱，所以希望长久；因为不能长久，就更加渴望长久，这就产生了中国人极为强烈的长生冲动。

可是，怎样才能长生呢？如何才能做到长生呢？中国人的思维不是超越的与超验的，而是经验的，希望通过经验的方式得到长生的秘诀，最大限度的保持肉体生命的长久。那么，如何得到这样的秘诀呢？老子的方法是效法天地。与人一生只活几十年或一百多年相比，天地无疑是长久的，自有人之前就有天地，人们一代代的死去，可天地还存在在那儿在这个意义上，天地的确是长久的，这是一个不争的事实。故此，老子说“天长地久”，是没有任何疑问的。但是，“天长地久”只是一个事实，就像人不能长久也只是一个事实一样，事实虽能给人启示，却不能直接解决问题。因此，只知道天长地久的事实还不够，要想像天地一样长久，还必须知道天地之所以长久的原因。那么，天地是如何得以长久的呢？老子的答案是“以其不自生”，即它们的存在不是为了自己，也即它不是自为的存在（being for itself），而是自在的存在（being in itself）或为他的存在（being for others）。

自在的存在是在自身中的存在，存在者没有意识，既意识不到自己，也意识不到自己之外的存在。因此，它的存在既不能为己，也不能为他，只能是在自的。无疑，天地的存在是一种自在的存在，因为天地没有意识，无法意识到自身，不能是自为的存在，它们也没有主观的为他意识，也算不上为他的存在。在自在存在的意义上，天地的存在既不是为

---

了它们自身，也算不上为了别人，即使它们在客观上起到了为他人所用的效果。因为一个没有意识的存在，既说不上是自为的，也说不上是为他的。就此而言，天地之存在本身并没有伦理的意义。但因其客观上起到对他人的作用，很容易引起人们的伦理联想。显然古代中国人大多有这种联想，特别是在儒学思想家中，他们有一种将天地准人格化的特征在遇到困难时，会向天地呼求，即所谓的“呼天抢地”。在老子或道家，这种伦理性的联想虽不如儒家明显，但也是有的，老子在这里说“天地长且久者，以其不自生，故能长生”，似乎有点伦理性的意味，因为天地“不自生”，似乎意味着它们为人而生？当然，这里也可以理解为它们无知无识，没有意识，意识不到自己，无欲无求，所以是无私的。如果这样理解，那天地的存在就是纯粹自在的存在了。

自为的存在是有意识的存在。在这个世界上，我们所确切知道的有意识的存在就是人。除人之外，有人相信上帝、神灵、精灵、天使等也是有意识的存在，但这些不是人们凭经验所能确切知道的，是与信仰有关的事情。那么动物呢，它们是否有意识？这还存在着很多的争议，有人认为它们没有意识，凭本能生活，有人认为它们有低级的意识，关于这一点，人们现在还无法验证，因为动物还无法做到自为的存在，也很少做到为他的存在（至于它们中的偶然为幼崽的牺牲或为同类的悲伤，很多人都认为是本能行为）。至于植物，人们基本不认为它们有意识，虽然它们也有生命，但这种生命是无意识的，虽然它们能对环境有反应作用。就此而言，最能确定的有意识存在就是人，所以，在我们讲自为的存在时，一般都是指人。至于上帝、神灵，他们在逻辑上应该是自为存在的，但不相信他们的人甚至会连他们的存在都否定，就更不要说是是否自为了。对于相信他们的人，他们是自为的且是绝对自为的。

当然，有意识的存在不一定是自为的存在，他还可能超出自己，为了他者或他人而存在。因为意识既能意识到自己，也能意识到他者，它可能以自己为目的，也可能以自身之外的他者为目的。因此，他既可以是自为的，也可以是为他的，一般情况下，他都是既是自为的，也是为他的。

为他的存在是一种伦理性的存在，即存在者存在的目的不在于自己，而在于自身之外的他者或他人。要做到为他人而存在，存在者必须有明确意识，故而，没有明确意识的存在者不可能为他的。就此而言，能做到为他存在的，除了人之外，就只有神灵了，至于动物，我们还很难确定。人是有意识的存在，他是可能以他之外的存在为目的的，神灵也是有意识的存在（如果相信的话），他也能以他之外的存在为目的。因此，从为他的意



---

义上说，只有人和神才可能是为他的、伦理的。

## 二．不仁、无私与物极必反

天地的存在是一种自在的存在，若不拟人化，是不存在有私还是无私的问题，就像天地是一种非人格化的存在，不存在仁与不仁的问题一样。但是，在老子的叙述中，提到了“天地不仁”，也隐含了“天地无私”，显然有将天地人格化的倾向。但是，这种人格化又不是真正的人格化，而是一种人格性的类比，赋予天地特殊的品格，却没有确定的人格。因此，严格地讲，老子不是将天地人格化，而是将它们品格化，以便于人们能效仿。但是悖论的是，天地因为没有人格、没有意识，因而也是没有品格的，品格是有人格、有意识之存在者的品质特征。因此，将天地品格化又存在着将它们拟人化的嫌疑。更为悖谬的是如果天地的品格是拟人化、品格化的结果，那这些品格应该是从人而来。如果这些品格从人而来，是人所赋予的，却让人学习，并被标榜为圣人品格，不是有点滑稽吗？

不难看到，老子关于天地品格的言说，其实是一种言说的策略，他的真实目的是想借天地来说人事。因为天地没有人格、没有意识、无知无识，因而没有人的欲望、狡诈等不好的品格，也没有虚情假意、假仁假义等不好的虚伪，故而可以与人的不好品质形成对比。从它们出发，可以构成人类不良品格的批判。因此，老子的天地立场，既是一种观察视角的转变，也是一种思想策略和言说策略的转变。由于这种转变，他就获得另一种观察人类的角度，另一种思想的方式和言说的方式。当然，在我们说他用地来说人事的同时，也不排除他对天地自然的真切观察和体悟，甚至是对它们的崇敬和敬畏，因为这两者并不矛盾而是息息相关的。否则，在老子那儿就没有了真诚，而只是策略，那老子就不是真正的思想家，而变成了纯粹的权谋家了。

我们相信，老子看到了人因意识、欲望、知识、智谋等产生的问题，看到了世间的“争”、“盗”、“乱”，知道意识会带来为我和自私、欲望会无限膨胀、知识产生虚假智谋带来纷争等等。并且在他看来，这些东西无法靠着人自己解决，解决这些问题，需要来自人之外的更高存在。但是，受其经验思维的限制，他没有也不可能越出经验，找到完全的超越存在，即超验的存在者，获得信仰的绝对确定性和逻辑的形式确定性。他所能做到的，只能是在经验中找到比人更长久的天地，赋予天地以克服人之不好品格的品格以此来对抗人的意识、欲望、知识和智谋，并力图消解人的这些特性所带来的问题。

---

但是，由于天地不是绝对化的人格存在，所以，它们无法把矛盾的特性统一于一身。这样一来，在赋予它们这方面的品格的同时，就会导致否定与之相对或相反的品格，就会从一个极端走向另一个极端，就会出现“物极必反”式的辩证法。无疑，这种辩证法是一种坏的辩证法，是以灾难为代价的辩证法，是“以万物为刍狗”和“以百姓为刍狗”式的辩证法，是残酷的、冷冰冰的辩证法。我们看到，事情正是这样，在老子反对仁可能带来的虚假是，他把仁也给抛弃了，主张“天地不仁”和“圣人不仁”，他在反对“私”的弊端时，把任何的私都给否定了，主张绝对的无私。其实，仁和私虽都有其问题，但也都有其益处，简单的否定它们，虽然可能会消除他们带来的问题，也可能带来比它们导致问题的更大问题，如果是借助权力的方式，那就更是如此了。我们看到，老子“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”的言论已经够让人害怕的了，如果真的被政治权力用到现实的政治运作中，那当是多么的可怕了。

我们知道，在现代政治学中“私”是人基本权利建构的基础，没有“私”，人的基本权利是无法建构起来的。按照洛克的说法，自由、生命和财产是个人神圣不可侵犯的权利是绝对的私。不是出于个人的意愿，这些权利是绝对私人的、不可剥夺的，甚至连转让都不可以，比如生命。如果一味地强调无私，就有可能忽视人的这些最基本的权利，导致他人或组织或政府权力对个人权利的侵犯，这是非常可怕和值得警惕的。当然，如果老子说的无私是一种道德品质，那是未尝不好的。但所谓的道德，乃是出于自愿，任何被迫的都是不道德，这样的道德或许只有圣人能有，一般人是可能有的，因此，它无法被用于国家治理之上。如果被用于国家治理，就会导致道德理想主义或道德乌托邦，其结果是用权力的强迫来推行道德的无私，造成的后果肯定是灾难性的。现实的很多政治作为已经为此作了很好的例证，我们不需要在此再做过多的介绍了。

### 三.圣人的私与无私

作为道德楷模，圣人应该是无私的。这种道德上的无私是圣人对自己私的放弃，不是说他没有私的权利。我们说权利（right）是天然正当的（right），圣人也有天然正当的权利。在这一点上，圣人与一般人没有什么不同。但是，圣人之为圣人，乃是他比一般人有更高的道德觉悟，在自己的权利与他人或集体的权利发生冲突时，或在他人或集体遇到困难时，他愿意放弃或牺牲自己的权利，以成全或帮助他人和集体。在这个意义上说，圣人

---

的存在是为他的，是伦理性的。当然，需要指出的是，这种圣人式的道德必须是出于自愿任何不是出于自愿的权利让渡或牺牲行为，不能成为道德，反倒是不道德的。圣人之所以为圣人，乃在于他们自愿让渡或牺牲自己的权利，在这个意义上，他从私抵到了无私。

圣人是人，他有人所拥有的一切权利，这是我们一再强调的。他与一般人的不同之处在于，他愿意为他人或他者放弃或牺牲自己的权利，这种放弃或牺牲原则上涉及一切可能的权利，包括生命，一个人唯有这样，方能称为真正的圣人。也就是说，真正的圣人是完全无私的，是能毫不保留的放弃自己的权利的，否则，人们所说的圣人就还不是完全的圣人。当然，这种概念意义上的完全的圣人，在现实中可能找不到，因为即使是圣人也还是人，总还有人的有限性和弱点，只是他们觉悟高，较好地超越或克服了自己的有限和弱点但是否能完全超越和克服，则不能断定；一般来说，是不太可能完全的，一个有限的人要想达到完全，几乎是不可能的。但是，我们并不因为现实中做不到或达不到完全，就放弃了概念上的完全，因为概念是个绝对的标准，是衡量现实中人道德水平的标尺，如果概念上不完全，那标准就有问题了。

显然，就概念而论，私与无私是对立的，是相互矛盾的，私不是无私，无私了就不应该有私，这在逻辑上是绝对的。当然，在现实中，有没有绝对的无私呢？应该是有的，一个人不计得失地为了他人牺牲自己，就是绝对地无私，只是这种无私非常困难，一般很难做到。即使是一个经常无私的人，在某些时候，也会受到私的影响，做不出无私的行为。对于这一点，人们不应该苛责，而是有同情的理解。在这个意义上，我们说，圣人也是人有人的有限和弱点，如果一味地用完全的道德去苛责他们，就没有人有当圣人的道德冲动了，因为这样的话，道德不是成了他的意愿，而变成了他的压力。因此，人们应该原谅和理解道德楷模有时会失去道德勇气，落入一般人的境地，只要他没有做不道德的行为，他的道德不作为，不应该受到过分地谴责。但是，当我们这样为道德楷模或圣人的软弱作辩护时，并不意味着我们鼓励他们软弱，而是给予他们理解和宽容；当然更不是模糊道德与道德不作为或不道德的界限，把圣人的私说成是无私。

现在的问题是：如何看待圣人的私？如果从圣人的权利上去看待他的私，那他的私是没有什么问题的，因为他有人的一切权利。进一步的问题是，圣人能不能以他的无私谋其私？也就是说，圣人无私行为的动机能不能不纯？如果他的动机不纯，他作出无私的行为不是完全出于道德的理由，而是还有其他的目的，那他的行为还是不是完全的道德行为？他这个人还能不能被称为圣人？答案当然是否定的。因为一种真正的道德行为应该首先是

动机纯粹的，一个动机不纯粹的行为，即使有好的道德结果，都不能称之为道德行为，因为行为者行为的出发点不在为他，而是为己。比如，如果一个小偷偷了准备自杀之人的刀因而阻止了这个人的自杀，那么，小偷的行为是否是道德行为呢？我们说不是，因为他偷刀的目的不是阻止那个人自杀，而是为了自己的利益。同理，圣人的行为应该是动机单纯的，或者说，他在动机上应该是无私的，不能有私，如果有私，那他的行为是否道德就是值得怀疑的。

说到这里，我们再回过头来看老子说的圣人之无私与私。老子说，“是以圣人后其身而身先，外其身而身存。以其无私，故能成其私。”我们该如何理解老子的圣人“成其私”？如果圣人是个聪明人，知道“后其身”反倒能“身先”、“外其身”反倒能“身存”，所以他就这么去做了，那么，他这样的行为算不算得上道德的行为？我们说它算不上，因为他做这些行为时，是经过理性的计算的，他的“身先”和“外其身”不是奋不顾身，而是另有目的的，是为了达到“后其身”和“身存”的。如果说，圣人不是我们上面所说的聪明人，而是仅凭道德冲动做出的“身先”和“外其身”，那他的行为没有经过理性的计算，就是奋不顾身的、道德的。在这个意义上，他们的“后其身”和“身存”不是他们自己要到达的目的，是客观的结果，这就不能说是他们的私了。因此，老子说以“其无私，故能成其私”，就是不对的，因为他们根本就无私，老子说他们“成其私”，那是对他们道德动机的亵渎。现在，老子说其无私，故能成其私”，说明老子对圣人行为的理解不是后一种，乃是前一种。如果是这样的话，老子所谓的圣人，就没有多少道德内涵了不是吗？

老子思想的出发点是为了保身、长生，没有为了他人或他者的动机，故而，他一开始就不是道德的，他所谓的圣人，并不是道德上高尚的人，而是所谓聪明、有保身智慧的人。他一开始就是私的，无私只是他的手段而已。因此，老子的无私就与道德没有了关系，反倒可能会不道德，利用别人的无知欺骗别人，既保存了自己，还赢得了好的名声，这就近于诡诈了。很有意思的是，老子或道家一再反对孔子或儒家的有情、仁爱等带来的虚伪和诡诈，倡导不仁与无私，可是，当他们的不仁与无私只是为了保身时，不是一样变得虚伪和诡诈吗？甚至比儒家有过之而无不及，不是吗？

---

## 《道德经》第八章原文

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。

夫为不争，故无尤。

### 一．比喻与启蒙

老子以水喻道，可谓很形象。道很玄妙，讲清楚它很不容易，没有逻辑的思辨，几乎不太可能。即使有了逻辑的思辨，能理解它的，也会寥寥无几，能相信它的，更是凤毛麟角。因此，讲解玄妙的最好方式，大概就是使用比喻了。比喻鲜活形象，容易让人领悟，也能让人相信。关于玄妙之至的事情，讲述者一般都用比喻，否则无法传达。我们看到，柏拉图谈灵魂不朽时，在使用比喻；耶稣传达天国的信息时，使用的也是比喻。之所以如此，乃因为道、灵魂、天国，或是属于形而上的范畴，或是关乎信仰的事情，一般的言语无法传达它们。

道、灵魂、天国，都是仅凭肉眼无法看到的，要看到它们，必须打开心灵的眼睛，即要相信它们存在。但是，一般人都是“眼见为实”，要让他们相信看不见、听不到、摸不着的存在，几乎比移山填海还难。因此，如何打开这些人的心灵之眼，乃是传道者的任务那么，如何才能打开这些人的心灵之眼呢？如何把他们从肉眼之看转到心灵之看呢？传道者使用的都是比喻的方法。为什么使用比喻呢？因为比喻是一种以形唤神的方式，它用形象的方式让人看到抽象的道理，达到从可见到不可见的目的。我们知道，具体可见的东西之后都有不可见的道理，对于这些道理，人们都有或多或少的理解，只是理解的方式或是形象、或是抽象而已。如果人们完全不能理解这些道理，他们就只能像动物一样，凭本能生活了。但是，人不是动物，他有语言，能使用符号，有抽象思维的能力，故而，他们能够懂道理，不管多或少。语言中蕴含着普遍形式，能够超越具体的形象经验表达抽象的道理。只是很多人没有意识到这一点，他们用被经验充实的符号取代了符号本身，总以为语言就是具体形象的，其实不然。也因此，他们的抽象思维总是被掩盖住了，听论道理的能力被遮蔽了。如果能揭开这些遮蔽，他们就能懂得道理了，即使是很玄妙的道理，也是



---

可以懂得的。

人有语言，有表达、思考和领悟普遍道理的能力，但这一能力总是被掩隐在具体的形象之中，让人们对它们“日用而不自知，熟识而无睹”，这就是所谓理智的蒙蔽。因此，如何开启这些被蒙蔽的理智，就是所谓的启蒙问题了。当然，真正的理智启蒙是要让人们的理智能完全脱离经验，达到超验和先验的高度，即意识到作为理智来源的绝对超越者和作为纯理智形式的逻辑符号。如果没有达到这一点的话，所谓的启蒙就是不彻底的，还可能带来启蒙辩证法的问题。

启蒙不能脱离绝对，脱离了绝对的启蒙，一定会走到其对立面，即会出现所谓的启蒙辩证法。不难看到，无论是古希腊智者运动所开启的启蒙，还是中国春秋战国时期所开启的启蒙，或者是近代以来的理智启蒙，都无一例外的走向了自己的反面。古希腊的理智启蒙的结果导致了人们对理智的厌恶，出现了人们愿意当猪、当狗，也不愿意当苏格拉底的奇怪现象，这就是启蒙的辩证法了。中国也类似，从春秋战国的“百家争鸣、百花齐放”到秦之后的万马齐喑，理智启蒙走到了其完全的对立面。近代开始的现代启蒙也一样，追求人间天国的理智启蒙，最终带来的是奥斯维辛、大清洗、文化大革命这样的人间地狱。那么，为什么会出现这样的事情呢？原因在于，那些启蒙者或被启蒙者误解了启蒙，把启蒙的比喻当成了完全的真实，当成了绝对真理，结果落入了偶像崇拜的境地

我们说，比喻是一种传达不可传达之道理的方式，并不说这种比喻就是道理本身。真正的道理或者说绝对真理，是不能为人所拥有的，它只能属于绝对者。如果人发生了僭越以绝对者的身份宣布真理，那他就不再是启蒙，而是在制造偶像了。启蒙是传达绝对者的道理，不是传达人的道理、人的体悟，传达后者的结果就是制造偶像，最终一定会落入偶像崇拜的境地。就此而言，启蒙的目标不是指向这个世界的，乃是指向绝对者的，是唤醒世界听从绝对者的行为，而不是相反，唤起世界反对绝对者的行为。唤起世界反对绝对者的理智活动不是真正的启蒙，而是一种背叛或造反。因此，但凡不是指向绝对者的理智启蒙活动，都不是真正的启蒙，都会走向自己的反面，出现启蒙的辩证法。在此意义上，无论是古希腊的启蒙运动，还是中国春秋战国时期的启蒙运动，或是近代以来的现代理智启蒙，都不是真正的启蒙，而是一种反启蒙的启蒙，是以人为中心的启蒙。

我们看到，老子以水喻道的行动，也算是一种理智的启蒙，但还是以人为中心的，没有上升到真正的绝对存在者的高度，虽然他把道抬到了近乎绝对的地位。正如我们一再提到的，老子的道虽然很玄妙，但它并完全跳出经验的范畴，没有抵达超验和先验，故而缺

---

乏绝对的确定性，成了变化莫测的经验之流。因此，他也无法逃脱偶像崇拜的逻辑，最后落入了对所谓圣人的偶像崇拜，启蒙指向的不是最高存在者，而是这个世界上的事情。这从他以水喻道之后，就开始讲善政、善能、善时的言说中可以看出。

## 二．善的绝对性与相对性

老子以水喻道，讲“上善若水”，他的理由是“水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”。也就是说，水的特点与道相近，它一面“善利万物”，一方面“不争”，不仅“不争”，还能“处众人之所恶”。就此而言，它可谓善之大者，故曰“上善”，即它不是一般的善，而是最高的善或绝对的善了。由此可以推论，最高的善或绝对的善的特点是“利万物而不争，处众人之所恶”，从“利万物而不争”来看，它是绝对利他的、从不以自己为意；从“处众人之所恶”来看，它是绝对谦卑的，别人不能忍受的，它能忍受，别人不愿意做的，它也愿意做。如能做到这样，当然是绝对的善了。在这个意义上，说“上善”是绝对的善，应该是没有问题的。

但是，当我们说“上善”是绝对的善时，是否意味着还有相对的善？回答是肯定的。所谓绝对的善，乃是动机、行为和结果都是善的，没有一丝一毫的不善。显然，这种绝对的善很难为有限性的存在者所有，因为有限者之为有限者，就在于他无法做到完全的纯粹和完美，他的善或是不纯粹或是不完美，因而是相对的，或是动机善，过程或手段不够善或结果不够善，再或者过程和手段善、结果善，动机不一定善，等等。总之，要达到纯粹和完美，在有限的人是不可能的。在这个意义上，人的善或这个有限世界中的善，都不可能是绝对的善，而只能是相对的善，绝对的善只有绝对者才有。

还有，因为善涉及到动机问题，所以，在我们讨论绝对善的时候，就不可避免的要讨论绝对善的动机问题。如果我们说只有绝对者才有绝对的善，那就意味着这个绝对者是个有动机的存在，也就是说，祂必定是个有位格的存在，因为没有位格，就不可能有动机。由此，我们可以推断，作为绝对善之主体的绝对者，祂必定是个有位格的存在，任何没有位格的存在，都不可能是绝对善的主体。在这个意义上，我们所说的绝对存在者是有位格的绝对存在者，在基督教看来，这就是上帝，这种推理也就是上帝存在的道德论证。当然有人说，我可以把这个有位格的绝对存在者命名为别的，比如，佛、道什么的，这是不是可以呢？表面上看，这种说法似乎没有问题，但其实是不可行的，为什么呢？首先拿佛来

---

说，按照佛教自己的说法，佛是觉悟了的人，也就是说，即使是成了佛，也还是人，不是神，不是绝对者，因此，用它来命名有位格的绝对者是有问题的。其次，再说道，按照中国道家的说法，道好像是绝对的（虽然依照我们的分析，这种说法还有些问题），但他们从来没有说道有人格，如果道有了人格，他是上帝了。当然，有人说，后来的道家的求仙成道，不是赋予道以人格了吗？我们这种说法还是有问题的，因为道教所说的神仙，都是人变成的，这和佛教说的人觉悟成佛是一个道理。

我们看到，从绝对的善出发，人们会得出上帝存在的结论。并且，通过它，可以排除一切非人格的绝对存在者之作为绝对善的可能性。就善而言，如果他们是善的话，也只能是相对的善，唯有上帝才是绝对的善，因为祂是唯一具有人格的绝对存在。当然，在强调只有上帝才是绝对善的时候，我们并不排除相对的善，即由人而来的善。但是，又需要注意的是，因为人的有限，人在善的问题上总是没有完全的认识、总是做不好，总是会以善之名做不善的事情，等等。在这个意义上，人的善不能完成人的救赎，即人不能因善称义或因功称义，因为义意味这绝对的善，这是有限的人所不可能达到的。也因此，保罗在《罗马书》中援引《诗篇》中的说法说，“没有义人，连一个也没有！”也由此可以明白，上帝为什么不让亚当夏娃吃伊甸园中辨别善恶树上的果子，因为人吃了它，就以为自己知道善恶，就把自己相对的善当作绝对的善了，就僭越了自己的位置，把自己放到上帝的位置上去了。

人只有相对的善，与人相关的组织等，也是如此，因为它们的存在都是有限的、相对的，不可能有绝对的善。在这个意义上说，任何个人或组织称自己有绝对的善，那都是骗人的。如此一来“上善若水”的比喻也是有其问题的。首先，水虽然好像有“善利万物而不争，处众人之所恶”的特点，但这只能是一种比喻，不是真实的。因为首先水只是一种物质，没有人格，也不是绝对的，所以说它“善利万物”、“不争”及“处众人之所恶”都是拟人化的说法；其次，水作为一种物质，不是绝对的，不能是绝对存在者。因此，所谓的“上善若水”只能是一种形象的比喻。再有，除了水不是“上善”之外，“道”也算不上上善，因为道理如我们前面所说，首先，老子的道并没有完全超出经验，而是一种特殊的经验形式，算不上真正的绝对存在者；其次，道没有人格，不是人格化的存在，不可能有绝对善的动机，故而不符合绝对山的条件。在这个意义上说，说“道”是“上善”，也还是有问题的。

---

### 三.善政之忧

区分了绝对的善和相对的善之后，我们便很清楚：人没有绝对的善，只有相对的善。由于人的有限性，无论人如何地超越自己，也不能达到绝对的善，只能是在相对的范围内做得更好而已。把这一道理运用到现实的社会政治之中，我们也能明白，没有绝对善的社会，也没有绝对善的政治。不仅如此，对绝对善的社会和政治的追求，还是很危险的，因为这是一种人的乌托邦冲动，是人想僭越自己的有限存在者之位置，把自己变成绝对存在者的冲动。其结果所能达到的不是绝对的善，而是相反，会变成绝对的恶。

由于人的有限，人不能做到绝对的善，可人所处的社会往往会存在着各种的恶，人们会遭受各种恶的影响，产生对社会的不满，希望社会变得更好，甚至变得绝对地好，这都是人的自然冲动。因此，为了摆脱不好的社会，人们会设计各种各样的善政和善治的方案希望通过人类自身的努力，达到理想的社会或理想的国家。可是，由于受到自身有限性的限制，这些设计的动机可能很高尚，方案也可能显得很理想、很完美，但终究都是乌托邦式的，不可能通过它们真的达到完美的社会或完美的政治。相反的是，如果人们只看到他们的美好动机，看不到他们的僭越，一味地追求这些理想的实现，其结果可能是非常可怕的。对完美社会的追求导致罪恶遍地，对完美政治的追求导致极权国家。很显然，时至今日，人类已经在这方面吃过大亏，积累了很多的经验教训。但是，由于信仰、思维、知识利益等各方面的原因，很多人还沉迷在乌托邦式的迷梦中，既让我们感到害怕，也让我们感觉担忧。

不难看到，人类的乌托邦之梦历史悠久，各个民族都有，时至今日，依然难断其根。究其缘由，最根本的问题还是思维方式的问题。我们看到，在逻辑思维发达或得到普及的国家，那种乌托邦式的设想难以得到人们的认同，因为人们能很快地发现它们的逻辑问题不会轻易地接受它们。但在经验思维惯性很强，逻辑思维没有得到普及的国家，那些乌托邦式的设想会非常有市场，因为生活在经验中的人，每个人都有个乌托邦的迷梦，他们时不时地会落入对完美社会和政治的追求之中。很显然，中国人是典型地生活在经验思维中的人，从古到今，没有多少人跳出过经验思维的藩篱。进入现代之后，由于各种各样的原因，逻辑教育、批判性思维没有在中国教育中找到自己的位置，反倒是各种意识形态教育极其盛行，由此影响了中国人摆脱经验思维进入现代思维的进程，中国人的乌托邦迷梦也一直不能被唤醒。

---

回到老子的《道德经》第八章，我们看到，老子在谈了“上善若水”之后，马上想把这种善推广到社会政治之中。他认为，只要人们效仿这种绝对的善，就能成为绝对的善人就能达到绝对善的社会，做到绝对善的政治。这显然是一种乌托邦式的冲动和设想。但是老子对自己的乌托邦式理想好像还很自信，他说“夫为不争，故无尤”，认为一个人如果能做到不争，就不会有过失了，但这怎么可能呢？我知道，人都是有限的，无论他如何努力，也不可能做到完全的善，无论他怎样效仿绝对的善，也不可能做到绝对的善。更何况老子在这里让人们效仿的善还算不上绝对的善，因为如我们前面所分析的，它是经验式的没有人格的。因此，想要效仿这样的善而达到绝对的善，是不是有点缘木求鱼的感觉呢？因此，无论老子怎么强调人们效仿水之德，怎样地“居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时”，他都不能达到绝对的善。更不要说，就人的有限性而言，他们可能根本就做不到“居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时”中的一种。因为他的理智、意志、情感都是有限的，在任何一方面都不能做到完全，甚至是经常犯错误，走到相反的方面。因此，老子的这种设想只能是一厢情愿式的，乌托邦式的。

最后，需要补充的是，经验思维为乌托邦式的迷梦保留了地盘，工具性的逻辑理性并不能消除它，反倒会强化它，这就是现代乌托邦。我们看到，传统乌托邦理想对社会的危害相对还比较小，因为它缺乏规整的工具；现代乌托邦就不同了，它借用现代工具追求整齐划一，其结果是带来巨大的灾难。我们一直强调，真正的逻辑思维需要以对有人格的绝对存在之信仰为前提，否则，逻辑思维会变成工具理性，它不能制止恶，反倒会将恶普遍化，带来极恶，现代极权主义就是这种恶的普遍化之结果。唯有以对有人格的绝对者之信仰为前提，才可能追求普遍的善，因为唯有有人格的绝对存在者才可能是绝对的善的主体有绝对的仁爱。当然，在我们这么说时，并不意味着人类可以凭信仰到达绝对的善，而是相反，信仰让人知道自己没有绝对的善，绝对的善只有绝对者才有。因而，他们变得谦卑不是疯狂的追求绝对的善，而是自觉的抑制自己的恶，让自己更好的服从绝对者，变得遵纪守法，仁爱宽厚。由此引出的政治不是所谓的德政，而是法治。因为没有人有完全的善所谓的德政往往是乌托邦，是人们需要警惕和防止的。法治与德政不同，它不是让人以自己的善为傲，而是极力抑制自己的恶，不求做到最好，但求做到最不坏。

因为人类没有绝对的善，所以，无法追求所谓的善政或善治。一切对善政或善治的追求，都或多或少地隐含着乌托邦式的冲动，恰是人类文明的隐忧。相反，如果明白人没有绝对的善，人的恶很难对付，那么，对人类来说，追求最好的政治就是追求最不坏的政治



---

就此而言，法治政治是人类最好的政治形式。