

# 中華老學

第七輯

上德若谷

泰禹慈善基金全程資助文化項目

主 詹石窗  
編 宋崇道  
謝清果



九州出版社  
JIUZHOU PRESS

全國百佳圖書出版單位

## 图书在版编目(CIP)数据

中华老学. 第七辑 / 詹石窗, 宋崇道, 谢清果主编  
— 北京 : 九州出版社, 2022. 10  
ISBN 978-7-5225-1299-0

I. ①中… II. ①詹… ②宋… ③谢… III. ①道家②  
《道德经》—研究 IV. ①B223. 15

中国版本图书馆CIP数据核字(2022)第200839号

## 中华老学·第七辑

作 者 詹石窗 宋崇道 谢清果 主编  
责任编辑 郝军启  
出版发行 九州出版社  
地 址 北京市西城区阜外大街甲 35 号 (100037)  
发行电话 (010)68992190/3/5/6  
网 址 www.jiuzhoupress.com  
印 刷 北京九州迅驰传媒文化有限公司  
开 本 720 毫米×1020 毫米 16 开  
印 张 21.5  
字 数 460 千字  
版 次 2022 年 10 月第 1 版  
印 次 2022 年 10 月第 1 次印刷  
书 号 ISBN 978-7-5225-1299-0  
定 价 76.00 元

★版权所有 侵权必究★

## 目 录

### 特稿

- 宋元时期江西老学研究与文化传承·····陈雅岚 3

### 老学史研究

- 老子姓名考·····宇文博 陈飞雪 罗伟欢 23
- 宋濂《老》学思想研究·····杨秀礼 徐庆玲 32
- 再论《老子》与史官文化·····闫 伟 44
- 史学大家的道家时刻：梁启超和王国维对老庄哲学的态度·····楼庭坚 53

### 《道德经》章句研究

- 《老子》“德经”首章新探——“上德”句、“下德”句·····王 鑫 65
- 《老子》的大国外交之道及其当代启示——以第六十一章为中心·····谢徐林 76
- 郭店简《太一生水》再解析——兼与帛书《老子》甲本之字句对照·····马文增 87

### 《道德经明意》研究

- “意”哲学视域下老子境界论分析  
——以《道德经明意》第三十八章为中心·····刘科迪 99
- 《道德经》第四十三章译注评析·····陆建华 113
- 道意通物论探析——基于对《道德经明意》的解读·····秦凯丽 122
- 《道德经》之解：明“自然”之意——以《道德经明意》为中心·····王 蕾 131
- “意本论”初探——以《道德经明意》为中心·····王 硕 139
- 温海明、柯小刚《道德经明意》意本论对谈·····柯小刚 150

### 老学哲学范畴与思想研究

- 大道至简，易知易行——论《道德经》中的知行观·····陈格格 谢清果 167
- 从训诂哲学看老子之“道”·····樊兵策 177
- 《老子》“民”论·····付瑞珣 赵玲玲 187

《老子》“德”的释义研究 .....	闫柏潼	196
治国和体道：《老子》“知止”思想的两个维度 .....	贺元鹏	206
老子观万物及其史官视角 .....	龙涌霖	214
《老子》书中柔雌思想之检讨 .....	汪登伟	223
刍议老子知无用无大智慧 .....	王建中	230
老学与中外哲学比较研究		
老子“无为”思想内在理路探微——兼与孔子“无为”思想比较 .....	张祖龙	241
老学与梵学比较研究的场域及特征 .....	张思齐	248
海外老学研究		
五味与道教：老子《道德经》第十二章 .....	何莹	261
《道德经》一书中的语言怀疑论 .....	兰浩铭	271
国家守柔主义：对《道德经》无政府主义解读的再思考 .....	熊春花	286
战略圣人与宇宙将领：道家视角下《道德经》与《孙子兵法》之间的互文性 .....	杨玉英	300
老子之道——“柔”的应用 .....	张路萍	320
老子道学的现代海外研究 .....	孙君恒 龚 谈	328

## 《道德经》一书中的语言怀疑论

[美] 陈汉生著\* 兰浩铭译\*\*

**内容提要：**道家思想是一种产生于几千年前的哲学观点。在其开创性著作——老子的《道德经》一书基本成型后的数千年里，各个学派的学者都在努力阐释道家思想。而本文作者，美国著名汉学家陈汉生（Chad Hansen，1942—）却认为，古往今来的学者们在阐释道家学说时所采用的思想主线却使得人们无法理解道家思想有趣的哲学核心，这是一种失败。因此，本文从“‘知’的问题”和“语言对比理论”两个方面出发，站在批判的哲学层面对道家思想的“核心”进行了阐释，并阐述了其与道家思想在目的性和形而上学层面之间的关系。

**关键词：**道家思想 《道德经》 文本 语言阐释 批判哲学

在一个离我们现实世界尽可能遥远的地点和时间，出现了两个文本，表达了一种被后世称之为道家思想的哲学观点。在道家思想的开创性著作基本成型后的数千年里，各个学派的学者都在努力阐释这种哲学观点。在我看来，在阐释道家学说时所采用的思想主线使人们无法理解道家思想有趣的哲学核心，这应该被视为一种失败。简单地说，失败的原因在于，学者们通过佛教、迷信的道教、儒教，以及最后通过基督教神秘主义的意识形态的过滤器来看待道家思想。他们坚持认为，道家思想的主题是形而上学的“道”——一种神秘的一元论绝对。这一假设使得所有的阐释都陷入了赤裸裸的矛盾之中，而阐释者们却傲慢地无视这些矛盾，他们声称道家的哲学家们是赞成矛盾的。当然，对于这种大胆的主张，除了阐释者自己的理论是矛盾的这一事实之外，并没有提供任何证据。

\* Chad Hansen, an Associate Professor of Philosophy at the University of Vermont.

\*\* Chad Hansen. "Linguistic Skepticism in the Lao Tzu". *Philosophy East and West*, Vol.31, No.3, 1981, pp.321—336.

兰浩铭（1988—）女，重庆涪陵人，长江师范学院教师，主要研究方向：典籍外译，文学翻译。

近年来，学者们开始怀疑中国人的非逻辑性主张，并尝试运用各种策略来阐明对道家思想的理解。最流行的阐释策略是将道家思想分“层”。然后人们对一个层给出一个连贯的解释，然后试图显示出其与其他层更加普遍的联系。

基本的分层是在哲学的道家思想与宗教的道家思想之间进行的。哲学的道家思想层面又进一步被分为“沉思的”和“目的的”两个组成部分<sup>①</sup>。我建议进一步将“沉思的”分为推测的（神秘的一形而上学的）和批判的（语义的一认识论的）两个层面。我将对作为道家思想“核心”的批判的哲学层面进行阐释，并阐述其与道家思想的目的性和形而上学层面之间的关系。

《道德经》的批判哲学很少是阐释者关注的焦点。然而，从强调认识论和语义学的哲学文化角度来理解道家思想则是一个重要而又自然的切入点。对文言文里认识论语境的分析表明了“知”和“信”在概念上的差异，从而使得《道德经》一书中的道家思想的批判哲学理论变得连贯而颇有见地。

#### “知”的问题

从传统来说，人们认为道家对“知”的批判态度源自“最初的道家学者”慎到、田骈和彭蒙。我们对这三位早期道家思想家学说的主要信息源自《庄子·天下篇》<sup>②</sup>。据书中记载，慎到主张：“弃（即丢弃）、知（即知识）、去（即摒弃）、己（即自我）。”

在《道德经》一书与慎到的“知”这个概念相同的范围内<sup>③</sup>，“知”这个概念与印度模式或者是西方概念之间有一个直接的对比<sup>④</sup>。也就是说，在道家思想中，“知”不仅被质疑或驳斥，而且被认为是没有价值的。“知”是应该“丢弃”的东西。与其说“知”被质疑，不如说它被否定。换句话说，我们可能会假设我们的确拥有“知”，但是出于某种原因，我们没有“知”会过得更好。此外，我们在《道德经》中也找不到任何与“信仰”有关的内容，就连“单纯的观点”或者是任何与之对应的“知”都没有。“信”和“知”之间的对比是印欧认识论和怀疑论背后的核心的、激励性的

① 此为原文注释1：顾丽雅（Herrlee G. Creel）：《什么是道家思想？》，芝加哥：芝加哥大学出版社，1970年，第5页。

② 此为原文注释2：冯友兰：《庄子》，北京：外文出版社，1989年。

③ 此为原文注释3：几乎所有“弃知”的口号出现的章节和语境似乎都是目的层面的一部分。因此，它们看起来非常像使人容易操控的政治技巧，而不是认识论学说。但在其他更具哲学性的章节（第10、47、71章）里也有许多“反知”的主张，老子也赞许地谈到愚、拙、惑，或者“知”的其他对立面，例如：“我愚人之心也哉！沌沌兮！众人昭昭，我独昏昏。众人察察，我独闷闷。”（见《道德经》第20章。本文译者注）

④ 此为原文注释4：甚至是“知”这种非贬义的法，也具有明显的非西方色彩，即，作为命令：“知男性”“知何时停下来”“知足”等等。在英语中，用“知道”作为祈使语气是不符合语法的，也就是说，我们通常不会说“知道国王峰正对着阿尔塔蒙特的北面”。这些命令式的用法也暗示了“知”是一个关于“技能”的概念。

区别。

这些对比强有力地说明了汉语词汇“知（即知道）”与英语动词“知道”之间存在着差异。本文认为的假设是，西方或印度对“知”的分析集中在命题性的“知”（即知道）上，而中国，尤其是道家思想的批判理论则集中于实用性的知识和技能（即知道做什么或知道怎么做）。我们通常认为的命题性的“知”可以被看作一种语言技能或智力技能。智力认知是知道（或知道如何）使用一种语言形式作为对某些情况的行为反应的一部分。使用语言形式是为了符合社会习俗。知道名就是知道如何按照惯例去使用它们。因此，“知”在本质上是一种传统的技能。

这两种传统都有关于“知”这个概念的第三部分，即感悟到的“知”或了解到的“知”。这两种传统中的批判或质疑的论点都倾向于强调其他不同种类的知识在“意识”中占了多大的比重。例如，西方的怀疑论通常允许我们确实意识到某些东西，但是它也发现几乎任何关于该“知识”的陈述都受到对命题性的知识的怀疑论攻击。另一方面，道家认为，所有的“普通”意识都涉及我们每个人所习得的共有能力，那就是依照我们传统的语言实践来区分事物。

这个假设的论据有两部分。首先，假设知识被看作一种技能。这一假设有助于说明、解释和理解文本。其次，中国思想家对“知”的看法也可以反过来用汉语的句法来解释。也就是说，我们可以理解为什么使用像文言文这种语言的人可能会关注“信”与“知”这两个不同的概念。

传统的西方思想关注命题性的知识，而产生命题性的知识问题（怀疑论）的载体就是“知”与“信”的对比。“信”与“知”相似的语法结构使得这种对比自然形成。比如，英语有两种基本的、在语法上平行的认知结构，即“X知道……”和“X相信……”。这两种结构都是通过语法结构中插入一些普通的陈述句来完成的。“X知道P”指的是“X相信P”，但反之则不成立。“X知道P”指的是“P是真的”，但“X相信P”则不能指“P是真的”。

因此，西方的怀疑论是从信仰作为一种精神状态的图景出发的，是在某些精神或心理媒介中的命题性内容的实例化。那些信仰都跟在表达“相信”或者“知道”后面的句子中。这就使得我们将命题性的内容当作信念（思想或观点）来谈论。也就是说，只有当内容，即信念，符合某一事物的客观状态时，它才是真实的（并且是通过可靠的程序产生的），人们才会拥有这一内容的知识。

从表征主义的图像中，很多熟悉的论点都应该表明，我们只有在坚持信念主张时才是合理的。因此，西方怀疑论认为，以语法所暗示的图像来看，“知”是不可能

的<sup>①</sup>。认为“我们的信仰是真的”也只不过是另一个不可避免的主观主义循环中的信念而已。因此，一切表面上的“知”都只是信念。我们无法突破主观的认知循环，因为我们的信念都是我们已经接触到的东西。

这种“信”和“知”之间的对比可能会在感官经验的阐释中进一步被复制。感官怀疑论源自对两种“视觉”进行平行对比的反思。从“看见”的一种意义上来说，我看到我面前的复活节的百合花。在这里，“看见”的意义更像是“相信”我“看到”复活节的百合花一样的心理状态——一种表象。在印度和西方，这种对比都产生了人们熟悉的对感官的怀疑主义理论。当我声称我看见一只狢狸时，怀疑论者纠正我说，“你看到的是一个类似狢狸的心理表征”（意象、感觉等等）。这种修正相当于把一种“你只相信你看见了一只狢狸——你不知道有一只狢狸跑到了那里”的说法转化成了“看得见理论”。感官怀疑论中的这种新的看见的感觉可能是由梦和幻觉的故事所激发的。设计这些故事的目的是为了得出一个至关重要的前提，那就是“你不知道……因为有可能你是在做梦或是在幻觉中”。

从梦和幻觉到主观精神状态的看见或相信理论的论据，都不是道家（或者任何先汉时期的）怀疑论的基础<sup>②</sup>。现象论是一种经由印度佛教传入中国的哲学理论，它认为这些状况就是现实界的基本形式，是通过印度佛教传入中国的。甚至是在现象论传入中国的时候，人们也没有多么强烈地感受到现象论者的论据的力量——但却见证了唯识学的快速消亡。反佛教作家喜欢抨击一种对他们来说是荒谬的佛教态度，认为世界是一个幻觉。

汉语的语法解释了这些熟悉的怀疑论者的论据缺乏吸引力的原因。文言文的“信念”语境的语法暗示了一个认知活动而非认知状态的概念。文言文中没有一个表示“相信”的动词<sup>③</sup>。相反，文言文中有许多传统地被翻译成英语的“信念”语境的动词和副动词结构。有一个特别有趣的结构采用了一元谓词（不及物动词、形容词或名词），并将其用作二元谓词（及物动词），即“x F y”。“大其”按惯例被翻译为“使

① 此为原文注释5：鉴于这种对比，西方怀疑论的动机很大程度上是观察到“X知道P”这个表达中包含P，而“X相信P”这个表达中却不包含P。然后，对“信”做出解释似乎很容易，而对“知”做出解释则显得不可能——通常是通过诉诸一个隐式模态错误，即，从“如果X知道P，那么P就是真的”得出结论“如果X知道P”，那么P必然是真的。

② 此为原文注释6：这一主张最具诱惑力的反例可以在《庄子》一书中关于梦的故事中找到。我不会在这里对其他解释进行详细的阐述，但在其语境中，似乎很明显，它们并没有被当作一种特殊的区分表象，即现实的理由。它们是被用来说明观点发生转变的现象，并削弱任何认为梦与现实的区分是自然的而不是传统的主张。只有这样，才能使这些段落符合庄子的哲学立场。

③ 此为原文注释7：我提请注意这些语法点，并不是说中国人受到其语言的限制，无法设想或阐明“信”与“知”的区别。重点是，哲学问题提出的形式确实影响了我们设想答案的模式。我只是想指出，汉语语法不会让其默认一种“信”与“知”的代表性叙述，虽然这种情况在印度和西方是非常自然的。

它增大”或者“把它当成大的”（即所谓的使役阅读和推测阅读）。推测阅读能够证明行为主义者对“相信它是大的”的翻译是正确的，也就是说，把修饰词“大的”附加到表示宾语的名词上。把一元谓词“大的”与指示宾语（或者在宾语的呈现中作为一个独立的表达等等）的单个常量一起使用。以语言学界用“大的”这个词的使用方式来回应这个宾语是合适的等等。

在汉语中还有一个更加冗长的认知模式也按照传统被翻译成了类似于行为主义者的“信念”语境，也就是说，“X以Y为F”（在这里，如果F形式简单的话，那它也是一个一元谓词——一个形容词或名词；如果F形式复杂的话，那它就是一个二元谓词加项）。这种结构通常是直接翻译成“相信Y是F”的形式，但人们普遍认为，从语法上来说，把这个结构翻译成“X认为（相信/结束为）Y是F”的形式更为准确。在此，我们可以再一次使用“信念”的意向性概念来解释这个结构。那就是，X以这样或那样的方式来对待（为/做）Y，使用宾语Y的术语“F”等等。“以/用Y为/做F”这一结构符合一些语言学和相关的传统做法。因此，在汉语的语义理论中，重点不在于这个表达是真还是假，而在于这个表达是否是可断言的，即可接受的。某些表达是否是可断言的取决于语言习惯和实际情况。道家的语言怀疑论不是对它在描述不可描述的事物时的准确性的怀疑，而是怀疑除了社会习俗之外还有什么东西是对的或错的。

“知”可以以一些类似的方式来理解。在汉语中，“知”后面通常要么跟名词（或者名词短语），要么跟谓语（形容词或动词短语）。例如，“X知我”和“X知仁”。因此，在西方语言关于“知”的三个概念中，有两个在语法上是密切相关的：“……的知识”或“关于……的知识”和“知道”或“知道怎样做”，即认识和技能。

新墨家认识论的定义反映了“知”的这些语法特点。它有几种不同的定义。基本的定义是“知且也”和“知才也”。这些定义似乎相当于“知”后面跟一个名词和“知”后面跟一个动词的用法。新墨家还将“知”的对象划分为：名、事、合、为。这些都可以被解释为知道怎么做的形式。在一个众所周知的例子中，《墨子》一书的主要文本用一个盲人的例子来解释“知名”和“知事”的区别。盲人可以用“白”和“黑”来构建所有合适的句子，但他不能将放在他面前的黑色物体和白色物体区分开。这个例子把盲人对“名”的认知看作使用单词“黑”和“白”来构建标准句子的能力。盲人对黑一白之物的认知的缺乏随后就从他无法选择或者区分它们的行为中表露了出来。对“名”的认知即一种能够在符合公认的社会实践法则中使用该“名”来构造表达方式的能力。对事物的认知即一种符合社会对事物的区分的实践能力。这两种能力被任何语言群体的大多数成员结合起来。这些语言技能随后导致能够“为”的技能：按照与该社团的“名”和区分的相关方式行事。一个完全理解一

个“名”的人也“要知道”在特定的情况下以特定的方式行事。正如我们之前提到的那样，所有这些行为似乎都与“白色的某物 / 黑色的某物”的含义有关——在其存在时使用这个“名”，从背景色中区分出白色，以我们通常认为合适的方式对待白色物体。例如，理解“白色”包括知道把它理解成一种纯洁的象征。理解“白的”包括知道将其视为一种残忍的象征并做出反应。

就像行为的“信念”语境一样，有一种语法形式把一个句子转换并嵌入到“知”的宾语中。嵌入句中的主语项（跟在主语项后面的是定语助词“之”）修饰的是谓词<sup>①</sup>。其语法形式是“X 知 Y 之 F 也”。当原句是一个方程式，即一个句子仅由名词加表断定的虚词“也”组成的时候，如“XY 也”这样的形式。（或者是使用方程式的否定形式“非”）然后嵌入的句子常常将“Y”转换成“为 Y”的形式，它在这个公式中充当谓词（F）的角色。“也”的形式是非强制性的，但似乎可以防止把“命题性的”阅读与可能的了解阅读搞混淆，例如，“知其白也”与“知其白”之间的对比。

如果我们再次寻找一个对汉语“知”这个概念的语法非常敏感的翻译传统，我们可以使用“X 知 Y 是 F”或“X 知 Y 的 F”，这会以通过认识而获得“知识”这种形式，把后面跟着一个句子的“知”的同化。我们含蓄地把“Y 知 F”也看成一个名词短语。

但我们也可以沿着先前讨论过的各种“信念”语境所显示出的行为线来表达出这个结构，这样也许甚至更准确。这种结构可以很自然地被当作“知道”或“知道怎样做”的一个版本。比如，X 知道在与 Y 相关的情形下说出“F”，以随着像 F 一样的传统行为线来辨别 Y，以及在适当的共同体中以与“F”相关的方式对 Y 做出回应和反馈等等。这一解释也使表示断定的虚词“也”的功能具有了自然的意义。基本上，X 知道要如何宣称 Y 的 F。知道去做这些事情就是掌握了一组与语言实践相关的重要方面的社会实践，那就是“道”。“知”的对象就是“道”，一种回应或互动的方式。

这就是我建议如何在汉语中普遍地理解“知”这个概念，在道教中又该如何对“知”这个概念加以特别的理解。重要的是，我们应该看到，如果把我们最熟悉的“知”这个概念作为理解中国哲学中“知”的一种方式，就可能会被误导。特别是，它会使得“弃知”这种说法显得荒谬而又自相矛盾，而在传统技巧的阐释上，它又是道家普遍公认的反传统主义的自然反映。

<sup>①</sup> 此为原文注释 8：但这也有例外，即当主语为代词时，可以使用代词所有格，例如：“吾”或“其”。在没有给出主语的情况下（这在文言文中是很常见的），嵌入的句子就像一个普通的动词句子，除了助词“也”。

汉语的认知语境（“知”和“信”）结构没有提到的是西方的唯我论中把“信”作为一种私人的精神内容——一个命题、一个想法等等。一般来说，认知问题的关键不是个体主体性的反映和客观现实。相反，关键问题的症结将是共同体的区分方案和与之相关的“适当的”态度和行动。与共同体评价和歧视相关的行为是“持续”可靠的行动指南吗？（这个问题代替了我们的自然的问题：它们是“正确的”还是“真实的”）

认知活动应该被看作“接受其”、诠释其、对待其，也就是说，将其看成人按照惯例产生和形成的反应。我们可以假设“知”和英语动词“知道”一样，也有一个组成部分“成功”。只有当一个人理解正确时，他才能“知”。道家的批评是基于这样一个观点：“技能”的正确性与其说在于对现实的映射，不如说在于它与传统实践的一致性<sup>①</sup>，最终，道家思想中的“知”这个概念（像“弃知”这样的口号中有争议的）是一种辨别、评价和采取由社会习俗所决定的行动的能力<sup>②</sup>。

因此，《道德经》将这些传统知识描述成聪明、技巧或者口齿伶俐的一种类型<sup>③</sup>。与“知”相关的行为包含了一套实践体系，本文对其进行了批判。这个体系将词汇和语言、学习、区分、欲望和行动联系起来<sup>④</sup>。以下对于这些元素之间的关系解释表明：去“知”就是按照区别的体系的语言去拥有一个习得的或学到的技能来区分（和命名）事，并获得会导致令人赞赏的行为的恰当的欲望和态度<sup>⑤</sup>。

“知”是一种后天习得的反应技巧——即知道如何在特定的环境下根据一套传统的做法（道）在语言、情感和身体上做出反应。因此，学习或教育并不仅仅是数据、

① 此为原文注释 9：道家并没有因为在区分中把“知”这个概念作为技巧来使用而变得出色。正如我们所看到的，墨家的“知”这个概念也是非常相似的。孟子是最早反对语言的神秘主义的，他认为“智”源于一种天生就能做出“是非”判断的情感，并常说“智”是一种行为情感，例如，一个孩子知爱其父母。

② 此为原文注释 10：道家批判的激进本质在于，就像柏拉图《克拉底鲁篇》中的赫莫杰尼斯一样，道家认为，不仅“名”是恒常的，而且他们声称其所代表和反映的区别也是同一语言惯例的一部分。不仅是声音，还有与之相关的社会传统的划分体系。道家进一步反映了中国人对语言调节功能的普遍关注，将名和分与行为联系起来——引导也是习俗之创造物的态度（欲望）。目前尚不清楚道家思想的关键部分是否包括（a）现实中的分全都是其他在语言中标记出来的分，或者（b）根本没有自然的（即非常规的）分。

③ 此为原文注释 11：注意“智”偶尔被刘殿爵翻译成“聪明”。

④ 此为原文注释 12：把道家理论的这些方面联系起来的最具暗示性的单一形象是未雕琢的“朴”，它以各种方式与“分”“名”和“欲”联系在一起。特别是第 19、32、37 和 57 章。

⑤ 此为原文注释 13：体现在“弃智”口号中的批判哲学的指定部分并不是这些元素相互关联的任何观察结果。传统上，人们认为老子出于和平主义的原因想要“弃智”的整个机制，也就是说，因“名”而产生的“不自然的”欲是人们“不知足”的原因。欲的增加导致了对稀缺物品争夺。法家有一个更加“善于操纵别人的”解释，那就是如果没有这些想要的欲望和行为，国民就更容易被统治者的意志所左右。这个神秘的解释是，这些“分”扭曲了“道”。道在本质上是一个整体，也没有这些分别。

规则和理论的获取，而是对适当反应的训练。甚至儒家的绝对主义者 also 认为教育更多的是道德训练，而不是“科学”或包含真正的信仰。道家永远不会把学习与西方意义上的纯正规教育相混淆。伴随着语言的习得，一个人的学习从出生就开始了，并在其生命中的每一天中得以持续<sup>①</sup>。学习一种语言就是学会分辨其他语言使用者的语言，并学会识别和回应他人的语言使用。语言是一种规范的、传统的活动，它承担了我们在“社会化”过程中的大部分的负担，这些负担在我们身上产生并强化了态度和行为模式。

### 语言对比理论

《道德经》假定语言本身具有一种固有的形式，以一套社会实践的规范核心的形式出现。事实上，老子引用的所有术语和区分的例子都是评价二分法<sup>②</sup>，例如，美—丑、好—坏、高—低、长—短、前—后。这些语言上的对立面是“相生的”，也是相互依存的。也就是说，名、分、对立的态度等都是成对地引入传统实践的。即使对立面没有专门的名，我们所习得的对于任何术语的使用都要进行必要的区分的这种能力，会“创造出”一种通过否定来区分和回应对方的能力。

对于语言中每一对这样的反义词，只有一个区别。两者都产生于相同的能力。这些评价性的对立物之间的差异在于评价性的态度或由名和分所引起的欲望。学习“美”和“恶”这两个术语涉及学习它们之间的分别，然后偏好用其中一个而不是用另一个来对物体进行描述（如果每个活着的中国人都遵循反之道，喜欢所谓的“恶”，我们将不得不得出这样一个结论：“丑”应该被译成“美”，这无疑给我们留下了如何欣赏这种不正常的审美判断的问题）。

传统的形而上学对这些关于对立面一起产生的说法的解释是，这种说法在某种程度上符合现代科学中夸克与反夸克或者与之相类似的观点。形而上学的解释在语法上可能是因为在文言文里，当一个术语被用来指代世界上的某个东西，以及被用来指代其本身的时候，即被使用和被提及的时候，是没有使用引号来作为区分的。术语的提及经常被译者和加了标点的文本注意到和标注上。但元语言阅读（即将术语视为提及）在语法上是恰当的，其情况远比通常情况下认知到的要多。道家学说是一种关注语言和术语本质的哲学。考虑到道家学说的优雅，在经典语录中进行翻译比假设道家在做类似于亚原子粒子物理学的事情要恰当得多。

① 此为原文注释 14：见第 48 章“为学日益”。

② 此为原文注释 15：见第 2、21、22、26 章。上下文清楚地表明，即使是我们认为的描述性的差别也有调节情绪的影响。传统文本中的另一种句读标示（第 1 章第 3—6 行）阐明了甚至“有一无”二分法是怎样拥有情绪感染且行动指导的关联的，也就是说，我们专注于“无”，希望能以此领悟到细微之处。

在任何情况下，在讨论这些短文的批判性的而非形而上学的解释时，我们将集中于文本中语言、知识、欲望和行为理论的讨论。我认为，那个核心理论足以解释文本的总体理论——那就是，形而上学的阅读在解释道家思想文本中的信仰网络时，并不是预设的，甚至也没有帮助。对于“什么样的东西是一起产生的”这个问题，最有意义的答案（也是在文本和语法上最有意义的答案）是二分法术语和对比的欲望。从文化上来说，它们成对地起源，成对地被学习，在每一个使用实例中相互暗示。没有理由说我不能在创造美好事物的同时也创造丑陋的事物，或者不能在创造高雅事物的同时也创造低俗的事物，或者甚至不能在创造好的事物的同时也创造坏的事物。尽管在道家学说和粒子物理学之间寻找相似之处极具诱惑力，但形而上学的解释并没有多少合理性<sup>①</sup>。

考虑到中国思想和道家思想中对“知”这个概念的假设，我们可以解释中国和印欧国家在怀疑论形式上的根本差异。《道德经》并不反映任何对感官的直接怀疑，也就是说，怀疑感官可能给了我们一个错误的画面。但它确实表明，我们对可感觉到的品质的传统分类限制了我们的普通感官能力的范围。“五色盲眼”是将认知的“传统技能”分析应用于感官的最清晰的表达方式。如果不是因为后天习得的对五种已知颜色的辨别和反应，我们可能会无拘无束地“欣赏”无限多种色彩和色调。除了通过语言对引入我们经验中的这些限制进行抨击外，《道德经》并没有表现出对感官本身的直接的不信任。

《道德经》的关键部分将语言对比的讨论与其他关于我们如何看待世界的讨论联系起来。但在这些情况下，随着我们语言焦点的改变，改变的不是所呈现的感官材料，而是概念目的。我们也许可以在既定的二分法中把两个术语中的任意一个“当作常数”，并创建一个特定的“观点”，即，我们把这个术语作为这一对术语中的常数项，这一行为反映了一种在一个强调某些概念性目标来观察世界的体系中使用这个术语的欲望。举个例子，把“无”作为“有一无”二分法中的常数项，就是希望在探索“妙”的体系中使用这个术语——它的开端、未解之谜、起源等等。以“有”为“常数”术语这一行为反映了我们对“微”这一现象过程进行探索和观察的欲望。

① 此为原文注释 16：见弗里乔夫·卡普拉《物理学之道》（*The Tao of Physics*）一书。传统宇宙观的一个原因是，来自一个 20 岁的孔子崇拜者王弼的最早评论是由一种将《道德经》一书与《易经》中哲学上粗俗的宇宙观同化的愿望所驱动的。王弼之后是同样笨拙和令人困惑的佛教评论家，他们将“道”这个概念与形而上学的佛教本质融为一体。对“道”的本体论意义的解释从来没有以一种连贯的甚至是在一致的方式呈现过。阐释者的这种失败通常被归因于他们的研究对象，而且它已经成为一种公认的智，那就是，是道家自己故意不一致的。一个学派反而应该考虑另一种阐释的可能性。任何一个道家都有一种有意识的反逻辑偏见的暗示，在我看来，除了这些其他学派阐释文本的方式的不一致之外，似乎没有任何基础。

望<sup>①</sup>。

与“五色”评论背后的暗示不同的是，这种对于观点的观察不一定需要只有负面的含义。文本中讨论的口吻表明，要么我们可以庆祝，把其中一种或另一种观点作为“常数”，让我们观察到世界的这一方面。要么我们可以哀叹，它只把我们限制在这一方面，而没有限制在相反的方面。拥有一个观点确实会限制我们欣赏它忽略的东西的能力，但它的确会让我们关注那些除此之外会被忽视的东西。

从语言学的角度出发，最基本的观点——这个观点几乎是所有其他观点的基础——是“有一无”二分法。正如前面的讨论所表明的那样，当我们想要研究神秘的、微妙的、矛盾的主题或想要研究临床表现、实际过程甚至其他更多内容的时候，我们也许会专注于这个二分法中的不同术语。传统的阐释将《道德经》一书中评价二分法中所有的“消极”因素都归类为“无”这一方面（或者叫“阴”这一方面——用后来的“阴—阳”二分法作为基本的二分法）。但该传统中最常见的错误是假设文本暗示消极项应视为常数，而积极项则不是常数。然而，道家思想立场的逻辑必须同等对待任何二分法中的两个部分。如果没有常数项，那么消极的或者“阴”的项不可能比积极的项更恒定。这两种态度中的任一态度都能带来一些好处，但也都会导致观点的局限性。与一般的阐释相反，文本在这一点上是相当一致的。

隐晦地受到批判性攻击的传统知识体系，都是当时中国已经明确成型的政治哲学：儒家思想、墨家思想、法家思想，甚至最初的道家学说（杨朱的自私）。从逻辑上讲，这种批判主要适用于传统的儒家思想，而不适用于孟子的反语言的天赋论。传统的儒家思想包括一套语言体系（《礼》、诗歌、历史等，甚至其他更多内容）。学生们通过勤奋的学习和实践，直到将术语表达出来的“道”内化，也就是说，他们可以遵循自己的内心愿望，同时也是符合儒家之“道”的。《道德经》经常谴责这种通过学习词语和语言来限制自我调节的行为。然而，这种抨击远比对儒家思想的批判更广泛。它适用于任何学派的教义，只要这种教义同样也是建立在某种区分和评价它们的方式的基础上的。关键的目标实际上都是学习的、传统的，是用来名、分、评估和行动的划分体系。从某种意义上说，这种抨击是针对文化本身的，即，所有可以通过语言来习得和传递的社会实践。我们把对这些习俗的掌握称为“知”（仍然遵循传统的社会实践）。

在阐释道家哲学理论时，另一个常见的错误是，将这一理论视为对所有赞同“自

① 此为原文注释 17：对《道德经》一书第 1 章的解读依赖于一种句读标示。这种句读标示在这部著作传统的版本中是可能存在的，但在马王堆出土的帛书本中却是不可能存在的。许多学者得出结论，因为汉代的版本有这样的句读标示，对使用不同句读标示的传统文本的阐释就不会再有任何似是而非的假设。我还没有听到任何令人信服的论据来支撑这种观点。

由”的道德戒律的批判。这种“自由”，在西方的观点里就是个人主义者，即“做你自己的事”。但是文本中并没有任何明确与原子有关的、自给自足的个人主义的理论。最初的口号（虽然这个口号在《庄子》一书中更加前后连贯，但它也在《道德经》一书中被不断重复）包含“去己”的禁令。这反映了一种意识，而个人主义者的阐释却忽略了这一点。自私本身就是一种基于二分法的价值体系——自我与他人的区别。基于我们习得（也与文化相关）区分“自我”与其对立面（“他者”）的方法，我们可以衍生出一个同等复杂完整的、同等受限的有关欲望、价值和隐含行为的体系。考虑到儒家的传统主义，这种自私的体系受制于同样的分析。最初口号中的“去己”这一部分似乎是一个与“弃知”这个出发点相当一致的推论<sup>①</sup>。

这种对《道德经》批判哲学的阐释与它神秘的手在文本中有潜在的冲突。在老子自己看来，《道德经》一书中包含了大量可以被称作旨在启迪“萌发知道”的教义的章节。也就是说，文本中所谓的实际或政治部分似乎是一种对名称、区别和语言态度诱导式的使用，其目的似乎是为了让读者（特别是如果他是一个政治统治者）做出评价，并以与这些评价表达相关的方式行事<sup>②</sup>。

最常见的阐释实践是将这种在语言学上可表述的积极的“道”作为哲学理论的结果。这肯定是一个错误。当然，所有这些直接针对儒家思想的相同的分析也适用于一个形式上的完全相同的替代体系。此外，这种对道家政治思想的简单阐释，是对当时教义的一种简单替代，忽略或轻视了这个学派的根本见解——可以用语言表述出来的所有社会实践的最终常规性（非恒常性）。因为一旦我们可以确切地表达它们，我们就可以修正和改变它们。所有通过“知”来实现社会控制的形式——所有形式的社会互动——都是通过语言来改变的。它们不是恒定的。也就是说，它们可以被有意识的文化过程改变。任何一种可以通过刻意使用语言来解释或指导的做事方式，都不会受到这种蓄意改变的影响。“道可道，非常道。”

《道德经》中怀疑的一神秘的与实践的之间潜在的不一致早已臭名昭著。一方面，文本提出了一个公理，任何可以言说的“道”都不是恒定不变的，并暗示我们应该弃名、分和知等等。另一方面，它又为我们提供了自己关于名、分、评估甚至相关动作和政策的那套体系。这是一个相当稳定的“道”。

这种实用的道家思想所提出的问题比传统儒家对“阴谋”<sup>③</sup>的指责要广泛得多。

① 此为原文注释 18：也可见第 19 章。人们通常认为，《道德经》比在《庄子》中可发现的更复杂和成熟的道家思想版本对“自我保护”表现出更多的兴趣。我同意这个观点。

② 此为原文注释 19：可参见《道德经》第 2 章和第 43 章。

③ 此为原文注释 20：关于对“阴谋”批判的有趣讨论及其反驳，见刘殿爵《老子〈道德经〉》一书第 38—41 页（企鹅出版集团，1963 年版）。

根据新儒家对老子的批评，他提倡“阴”的策略，即通过假装软弱和顺从来寻求统治和力量（毫无疑问，这是战国时期公认的治国之道）。但更基本的问题是，他提出了一种可表述的国家治理之道——使用与对手之道相同的二分法。这里所提倡的行动是万能的，即以普遍的规范政治理论为指导。仅仅篡改这个理论的一些细节（例如，循环运动的意象）并不能避免这个问题<sup>①</sup>。

总的来说，这部著作的大部分是实用的政治建议。一个口译员可能会选择坚持他的分层，然后说，实际上这篇文本的两个方面不可能达成任何和谐<sup>②</sup>。抑或他可能会选择强调（作为常量？）其中一部分作为核心，而用一种使其尽可能与建议的“核心”保持一致和连贯的方式来阅读另一部分。这个策略需要一些标准来决定什么是核心。一个诱人但并不是特别富有想象力的规则是，以文本的大部分作为核心。我将其称之为“绝对规模”法则（sheer-bulk rule）。如果我们遵循这个法则，那么我们就成为那一半（包括法家）当中的一员。那一半说这是一本关于政治的书，与另一半的观点相反。另一半说这是一本关于神秘主义的书。

当然，我会拒绝“绝对规模”法则——不是为了恢复这部著作的神秘核心，而是为了作品里更有趣的批判的、语义的和相对论层面的东西。这一主张将使我们认同之前讨论过的观点，即实践部分只是另一种可替代的政治理论，而不是对所有这些“道”的批判。

一个重要的观点是，从字面上来理解实践主义使得矛盾得不到解决。这相当于说：“是的，有一些段落暗示了虚无主义和相对主义，但这部著作基本上是对政治的一种接地气的讨论。”这种不一致性并不能通过这一阐释而得到解决。它只是被忽略和淹没了。

所以，道家思想的实践层面历来被认为是道家哲学的核心也就不足为奇了。这种解释非常符合法家的利益，他们认真地提倡一些实用法则。它也符合儒家（如最具影响力的评论家王弼）的利益。如果道家思想仅仅成为一种国家的反传统的对立之道，那对儒家和法家的攻击要比对所有稳定之道的攻击小得多。

一个一致的解释是有可能的，它不需要把文本的批判层面和政治层面完全分离开，而且也解释了许多其他传统上被认为是因道家的理论而产生的后果。

这种道家之道完全等同于在儒家思想、墨家思想和法家思想中以相同的语言差

<sup>①</sup> 此为原文注释 21：同样，关于“道”之循环运动的观点的一个有趣的讨论也在刘殿爵的作品中（第 25—30 页）。他用过山车观点取代了传统的循环运动观点。然而，“道”的运动似乎遵循着一种可知又可陈述的模式，老子的建议也是有目的的，还预设了“欲”和“分”。

<sup>②</sup> 此为原文注释 22：见顾丽雅：《什么是道家思想？》，芝加哥：芝加哥大学出版社，1970 年，第 45 页。

异来陈述的术语。我们如何使理论一致呢？答案真的与批判理论非常吻合。文本所述之道与现存的教义用的是相同的区分，但却始终建议我们应该转变赞成和反对的态度。比如，不要仁慈，不要功利，绝圣，甚至去己。这是这个实用建议的真正重要特征之所在，但是它却因为被视为儒家思想的另一种替代性的政治策略而被掩盖了。实用性的教义实际上只是一组异质的论点，推翻了各种传统的评估和行事方式。政府贬低了所有传统上被认为应该是其角色的活动——它不为（这与儒家和法家的经济干预是相对立的）。它不寻求灌输价值观或“知”等等。《道德经》一书的“目的性”层面是一种启发式，旨在让我们拒绝每一种现存的传统态度，而非拒绝对一种不可描述之道的陈述。

以批判哲学为核心。我们假设（这里与传统保持一致）一些普通的或传统的社会实践主体（主要是儒家）为批判的直接对象。从理论上讲，这种抨击吸收了所有这些“知”。批判的关键点在于，就像“知”“欲”“名”等概念一样，相对主义的阐释集中在一种语言形式的理论上——术语的对比理论。所有用来给不同的政治观点编码相对应的术语在某种意义上都是相同的。也就是说，每一对术语都有一个区别。使得这一对术语区分开的是我们习惯将不同的情感与对比的词汇联系起来。如果道家思想能够证明态度的直接转变就像普通的评价态度一样，是一种看似合理的行动指南，那么它就已经尽其所能地证明，现存的二分法并不是绝对的（恒定的）行动指南<sup>①</sup>。所以《道德经》一书可以被认为主要是由语言的普遍批判学说的阐释组成的。它阐明了这种完全转变是如何可信的。因此，《道德经》一书中实用的“治国的艺术”部分可以被解释为一种从道家的批判性哲学中产生的有效的启发式的例证。这是对传统之道进行抨击的一部分。这种抨击通过简单地颠倒我们通常将其与对立面联系起来的评价来阐明道之合理性。

这种“否定之道”的合理性体现在以下几个方面。为了支持反常规的评价，诉诸自我保存、认为不变会不可预见地变化、谚语和警句的使用、更多的“常识”或乡村老者的传说、对神秘态度的模糊提及，以及诗歌意象的纯粹力量。没有一个单一的动机或观点需要被用于所有的消极主张。它们是消极政治理论特别陈述的相对特殊基础。这些启发式说明的特殊基础都不是道家思想的理论基础，甚至都不是中心主题。因此，我们拒绝这样一个概念，即，任何利用政治学说的任何可陈述的、深思熟虑的、有目的的、欲望假设的和名称区分的行为，都被视为《道德经》一书

<sup>①</sup> 此为原文注释 23：对于这一阐释，老子在阐述其哲学时喜欢用否定的术语，并不是因为这些词语的限制性更少（与刘殿爵《老子〈道德经〉》一书第 21 页上的引文相反），因为实际上它们有相同的限制，即它们之间“分”的界限。相反，这个焦点是由我们“通常”重视“有”的术语来解释的，例如，“好”“美”“高”“生命”等。通过展示“分”消极方面的同等价值，他希望我们可以完全摒弃这些“分”。

中批判体系的哲学观点。

因此，文本中对“无”和其他与“无”有关的术语（更低的、顺从的、黑暗的、落后的等等）的表面强调，并不意味着常道必然基于常无。在正文中强调要平衡普遍的或传统的偏见以利于“有”。就像儒家批判经常说的那样，老子“知道”“无”，但是却不知道“有”。这恰恰是一种误导，因为它忽视了批判哲学的逻辑和作为例证的消极之道的的作用。

当然，这可能是《道德经》一书的一位或几位作者或者编辑在心理上有意更倾向于文本中所述的政治政策，而不是当时中国所遵循的政策。例如，儒家或墨家的“干预”。但这与评估理论中表面上建议的逻辑作用是完全不相干的。没有一个特定的公式，甚至政治层面的一般推力，可以始终如一地被解释为一个常量，即，不可道之道。

这种对道家思想实践层面的启发式解读的直接优势在于，它为老子对“阴谋”的指责提供了一个一致而又令人满意的辩护。我们用这种间接的控制目的来对待这一段落，只是把它当作另一种例子，以特别的方式来呈现我们为什么要彻底改变我们对“名”之通常的情感态度。关键点在于，在某些情况下，我们似乎应该转变我们对统治的惯常偏好。它们只是启发式的方法中的一种，用来说明我们可能会如何赞成把价值较低的东西估价得比价值较高的东西更高。文本使用了它们，但不是作为一种绝对的、持续的行动指南的实例。

因此，隐含在老子身上的教学技巧在中国是很常见的，那就是，因材施教。第一步是让学生们看到价值观的可逆性。这种返知（知如何返）是可陈述的，并且很自然地构成了文本的主体。这就是老子所能一直教导我们的。

可以想象，对此文本的阐释可以在道家思想的理论中假设有三个层次的“知”的操作：

（一）传统的“知”，比如说，儒家思想。

（二）可逆性的“知”，也就是说，从任何既定的传统知识体系中，转变所有的态度和行动指南所产生的体系。如《道德经》一书中政治建议的主体。

（三）怀疑论的一神秘主义的“知”，即不是“知”。据说，掌握“二”应该会导致某种程度的“飞跃”而达到这一知识水平。

我主要把（三）当成对《道德经》的神秘传统阐释的一种让步。老子有时确实有“深刻的”洞见，并将圣人的普通观点描述为“不明”“拙”“愚”，且无所区分。但是，除了更符合怀疑论而不是神秘主义的阅读之外，作为从神秘主义的深刻见解中所获得的观点，这样的段落也可能被归入（二）中，以激励目标受众“转变”他们关于清晰、确定性、机智、才智等的价值观。在（一）和（二）是“知”的相

同意义上，这第三个层次很难说是“知”。对于那些处于传统模式中的人来说，我们似乎多半会用非知识的术语来描述这种状态，例如，“玄”“拙”“愚”等等。在那种状态下，人们无一例外，都没有由社会塑造的欲望（无欲），还会采取没有社会制约的行动（无为）。换句话说，一个人不是处于“知”的状态。

因为，正如我们前面所提到的，文本不能一直陈述、描述或提倡这样一件事，我们可以始终把所有这些神秘的谈话视为启发式的特别装置的一部分，以说明评价术语的可逆性。这给了我们以“不皦”“昧”和“愚”为特征来进行肯定回应的一个理由。道家理论的根本性的批判哲学不假设或限定任何神秘实体的存在，也不认为有任何常道。老子的任何主要的结论都可以纯粹地用批判哲学来解释。神秘主义认为有一种不可道之道，它不仅是内在的、前后不一致的，而且对于文本理论的理解也是不必要的。

批判理论既不允许我们说有玄道，也不允许我们说没有玄道。如果说前者，就是说关于道，“有”是恒常的；如果说后者，就意味着“无”是恒常的。根据第一章的假设，我们可以说这两个都不是恒常的。

道家思想的观点产生于对《道德经》一书的批判哲学中“知”这个概念的研究，可以完全不带任何形而上的假设来理解。所有的结论都是仅仅从相对论者和对“言”“名”和“分”的怀疑的分析中得出的，并都是从把“知”作为一种技能的观点出发的。实践的部分被渲染成前后一致的、易于理解的。根据其自己的法则，文本无法在对一个神秘的、不可道的实体的承诺和对其怀疑之间做出选择。从怀疑论和神秘主义中那些是可说、可写、可解释的角度来看，二者实为一！老子不可道之事，评论家也未必能释之。