

● 哲 学

道的悖论^{*}

彭 富 春

(武汉大学 人文科学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 彭富春(1963-),男,湖北仙桃人,武汉大学人文科学学院哲学系教授、博士生导师,主要从事美学研究。

[摘 要] “道”是道家思想乃至中国思想的根本问题,尽管它始终激起人们对它的沉思,但它自身却仍然保持谜一般的特性。这在于道在根本上是一个悖论。老子揭示了道的悖论的三个方面:其一,道自身是有无的生成;其二,无道是自相矛盾的,并因此是自身消解的;其三,道与无道构成了真与假的对立和斗争。但老子之道只是自然之道,而不是语言之道,因此它不能让道作为自身显现出来。现代思想的任务是将道带向语言。

[关键词] 道;悖论;自然;边界

[中图分类号] B 22

[文献标识码] A

[文章编号] 1000-5374(2000)01-0021-05

道是中国思想的核心语词,它贯穿于儒道禅的所有文本,尽管它显现为不同形态。与其他思想相比较,道家,特别是老子的《道德经》对道本身进行了更为纯粹的思考。不过,老子认为道是不可言说的,而且老子对于这不可言说的言说也显得玄而又玄。尽管如此,我们将要追问:老子的道是如何显现的?

《道德经》的秘密在于,它以悖论的语言表达式揭示了道的本性。但是,这对于一般思维而言正是不可思议和不可理解的。在此我们必须中断一般思维习惯,才能倾听老子的玄言:首先是道的悖论;其次是无道的悖论;最后是道和无道之间的悖论。

一、道

道在古代汉语中的基本意义为道路和道理。但是,老子的道不只是意味着人的道路和道理,也不只是意味着万物的道路和道理,而是意味着道本身,它规定了人和万物的道路和道理。不过,这个道自身却是有与无的悖论。

道是有,它显现为一,“道生一,一生二,二生三,三生万物”^[1](第 42 章)。这个一既不是作为整体之中的一,如一个事物或一个存在者,也不是作为事物整

体的一切,构成了许多一的集合,同时它也不是贯穿于万物的某个元素,成为了它们的共同性质,而是使事物成为可能的“统一”。这个统一是聚集的力量,它使事物统一于自身并成为统一体,只是如此,天成为了天,地成为了地,万物成为了万物。“天得一以清,地得一以宁”,“万物得一以生”^[1](第 39 章)。因此,人要固守于这个一,“抱一能无离”^[1](第 10 章),“抱一为天下式”^[1](第 22 章)。

如果说道是一,不是整体中的一个部分,也不是整体自身,那么道自身便不存在于时空之中,成为人感觉的对象,是可见、可听和可触摸的;相反,道则是不可见、不可听和不可触摸的,“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,博之不得名曰微”^[1](第 14 章)。这种对感觉的拒绝正是对于将道视为万物的整体或者万物之一的否定;反之,它要求将道理解为无自身,“复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍”^[1](第 14 章)。这个无自身也不是一个作为缺失的某物,而是有自身,于是它区分于“有之以利,无之以用”^[1](第 11 章)的有无之别,此处的有无只是万物内的区分,有作为一个物,它不同于一个作为缺失的另一物亦即无。但是,在道的意义上的有无却是同一

的。

尽管无自身无法规定,但它自身却显现出来。这个显现就是它与万物并且与在万物意义上的无的区分中实现的。因此无的显现正是它的否定,亦即对于万物的否定。然而,因为无不是作为某物否定另一个某物,所以它实际上无法如同某物那样显现出来。这里不如说,它在自身的显现中自身遮蔽,亦即所谓“道隐无名”^[1](第 41 章)。这种否定使无自身成为了虚,同时也成为了静,“清静为天下正”^[1](第 45 章)。此作为虚静的道的显现便是道的明。

不过,无自身对于万物的否定是次要的,根本的是无自身对于自身的否定。只有在自身的否定之中,无才能成为无自身,否则它将成为万物或者某物的特殊形态,亦即与有相对的无。在无自身的自我否定中,无一方面保持了与自身的同一,另一方面也确定了与自身的差异。于是,无自身的否定正是有无最本原性的生成。在这种意义上,无自身不是死之无,而是生之无,这样它才是道的本性。因为无是生成,所以“天下万物生于有,有生于无”^[1](第 40 章),所以虚静生动,形成万物;同时人在虚静之中,可以经验到万物的本根,“至虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复”^[1](第 16 章)。

如果这样的话,那么有无的悖论表达的是生成的现象,因此道必须理解为生。生不是片面的有,也不是片面的无,它始终是有无的对立。一方面,无转化为有,于是有不是从另一个有中生成出来,而是从无中生成出来,这也就是从自身中生成出来。因此它自身就是开端、基础和根据,它排除了一个更本原的开端。另一方面,有回归于无,它不固守于自身,停止于自身,而是在向无的回复之中开始了新的有的生成,因此“生而不有,为而不恃,长而不宰”^[1](第 10 章)。只有通过有无永远的对立和转化,才有所谓的生生不息。在这种意义上,有无的悖论不可如同矛盾那样被辩证法克服扬弃。

就存在维度而言,有无的悖论是道的本原性的悖论,所谓阴阳的悖论只是次要的。“万物负阴而抱阳”^[1](第 42 章)中的阴阳,并不能等同于有无,不如说它们是在有中的进一步区分,亦即作为阳的有和作为阴的有,从而成为了有的两种模态。在阴阳的区分中,本原性的无被排除掉了,因此作为无的有也隐而不现。但是,有无悖论经常被阴阳悖论所代替,这样道不是成为了有无之道,而是成为了阴阳之道,这正是“道隐无名”的证据。在这种遮蔽之中,道是有而不是无。然而,阴阳之道必须回复到有无之道中去。唯有如此,阴阳才能从有无的生成中获得力量,并成

为有的两种模态。

道在存在的维度的悖论也导致了在思维的维度中的悖论,亦即“知道”的悖论。一方面,思想一般是关于某物或者万物的思想,它只知道而不知无,所以它无法思考道自身;另一方面,道自身由于不是某物,而是无和作为无的有,因此也拒绝让自身被思考。为了思考道自身,思想必须否定自己,知成为无知,但是这里的无知刚好成为了真知,亦即“涤除玄览”^[1](第 10 章),达到了道自身的无与有。所以思想“常无,欲以观其妙。常有,欲以观其徼”^[1](第 1 章)。这里的观不是一般的意见,而是真正的观点,亦即洞见,但是它又恰恰是无知亦即“盲目”的产物。

在存在和思维维度中的悖论也形成了言说维度的悖论,亦即“说道”的悖论。“道可道,非常道,名可名,非常名”^[1](第 1 章)。道不可言说,可言说的不是道。这是因为道自身拒绝被陈述为某物,相反,某物则是可以被陈述的。一般而言,语言符号包括了能指和所指的二元对立,而且任何一个陈述句中的能指都有一个所指,反过来,一个所指也能要求一个能指。如果这样的话,那么道是不可表达的,因为道没有所指,它只是无本身。不过,道不是所指,却是一个纯粹的能指,它拒绝陈述的语言表达,却不放弃显现的语言言说。因此“道可道,非常道,名可名,非常名”否定了语言对于道的陈述的现实性,同时它也敞开了道自身言说的可能性,亦即它作为纯粹语言只是言说自身,它是没有所指的能指的游戏。当然这是老子等道家对于道的“不可言说”这一否定性中所遮蔽的,也是禅宗思想始终深深掩盖的。然而对于语言来说,它的天命就是去说那不可言说者,因此道不可说,但是道要走向言说。

二、无道

老子不仅揭示了道自身的悖论,而且也揭示了无道的悖论。如果说前者是真理的悖论,那么后者则是谎言的悖论。真理的悖论是有无的生成,但是谎言的悖论只是作为这样一种现象,它始终是它自身的对立面,亦即它显现为道,然而它在根本上却是不道,因此它是假象。

不道是对于道的否定,“大道废,有仁义”^[1](第 18 章)。所谓的仁义之道实际上不是道自身,它是大道毁灭后的产物。尽管它声称自身为道,但它在实质上是无道。为什么这些所谓的道是不道?这是因为它们是欲望的伴随者。固然仁义之道与人的欲望相区分,并试图克服人的欲望,但它却生产了人的欲望。

在此根本问题是对于欲望的理解。人的现实给予性并不是道,而是自身的欲,因此人的生命过程不过是用各种技(手段)来满足自身的欲望而已。于是,如果从人的欲望出发,那么人将不是选择道,而是选择技,“大道甚夷,而民好径”^[1](第 53 章),因为技是欲望实现的工具和手段,而道则会否定欲望。毫不奇怪,人们拒绝听从道。人们即使不是如此,他们也会认为道没有什么用处。

欲望有各种各样,但它的基本形态是人身体的,如食欲和性欲。如果道指引了人的欲望的实现的话,那么人们就能够意识到自身的欲望及其边界,并在此边界内满足自身的欲望,“故知足之足,常足矣”^[1](第 46 章)。知足是对于人的欲望的边界的意识,固守于这个边界,那么人将保持他自身。同时这也意味着,它否定了边界之外人的欲望,“无名之朴,亦将不欲,不欲以静,天下将自定”^[1](第 37 章),不欲是边界之外的欲望的压抑。在此,道指引了人的道路和道理,亦即是与非、真与假。与此相反,如果欲望没有道的指引的话,那么在欲望的过程中,感觉的对象规定了感官,而且在不受限制的欲望过程中,感觉的对象会破坏感官自身,所以“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂,难得之货,令人行妨”^[1](第 12 章)。更重要的是,欲望能够毁灭人本身,“罪莫大于可欲,祸莫大于不知足,咎莫大于欲得”^[1](第 46 章),所谓罪恶在根本上就是对于人自身欲望的限度的突破,亦即破坏了规则。这种欲望不再只是身体的欲望,而是关于欲望的欲望,亦即关于欲望的意志。正是这种欲望的意志成为了不道,因为它不是人的存在的道路和道理。

欲望固然是不道,但是它将自身看作道,并且也被人看成道,所以它能够在天下行走,“服文采,带利剑,厌饮食”^[1](第 52 章)。事实上,欲望的激发和满足正是世界之道,人的历史不过是对食色的不断追求和实现,以及由此引发的争夺和占取。但这只是人之道,而不是天之道。前者“损不足奉有余”,后者“损有余而补不足”,然而只有道本身能够“有余以奉天下”^[1](第 77 章)。

毫无疑问,一般意义上的道,如儒家之道也认为欲望是不道,而主张自身为道。尽管如此,儒家之道的所谓道也不是道本身,而是一种与欲望相区分同时又相联的不道。一方面,仁义之道遮蔽和掩盖了人的欲望,它使人回避它和忘却它。“六亲不和,有孝慈;国家混乱,有忠诚”^[1](第 18 章)。但人们只是注意到孝慈和忠诚,而没有看到六亲不和与国家混乱。另一方面,仁义之道又诱惑了人的欲望,激发了人的罪

恶。“夫礼者,忠信之薄,而乱之首。前识者,道之华,而愚之始”^[1](第 38 章)。不仅如此,更有甚者:“天下多忌讳而民弥贫。民多利器,国家滋昏。人多技巧,奇物滋起。法无滋彰,盗贼多有”^[1](第 57 章)。因此仁义之道不能完善人性,只能败坏它。于是仁义的好却成为了坏,这样它的结果和它的动机正好完全相反。

这种悖论也遍及于一般的语言运用之中,它导致某种语词的肯定就是它的否定。“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已”^[1](第 2 章),在这种意义上,真善美就是假丑恶。因此它们不是道。这种悖论的产生是因为不道的语言是谎言,它以假充真,同时以假乱真,于是“正复为奇,善复为妖,人之迷,其日固久”^[1](第 58 章)。不过,道的悖论和不道的悖论是完全两种不同性质的语言表达式。“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德”^[1](第 38 章),上德固守于自身,是真;下德注重于现象,是假。

三、道与无道

老子在揭示道自身的悖论和不道自身的悖论的同时,将道与不道之间的悖论尖锐地突现出来。在道看来,道是道,不道是不道,“虽智大迷”^[1](第 28 章);但是在不道看来,不道是道,道是不道。这样便形成了这样一种极为典型的语言的悖论:“正言若反”^[1](第 78 章)。于是,道是不道。这种语言表达式实际上支配了老子的整个文本。不仅道或德如此,而且人对于道的认识和言说也是如此:“明道若昧,进道若退”^[1](第 41 章),“大巧若拙,大辩若讷”^[1](第 45 章)。在这种语言表达式之中,主语是就道而言,宾语是就不道而言,于是主语和宾语实际上在同一的语言表达式中代表了两种完全相反的观点。这不同于道自身的悖论和不道自身的悖论,因为这两种悖论的主语和宾语是关于同一性自身的对立的表达,而不是关于对立双方在同一句子的描述。

在道和不道的这种极端的悖论形态中,道的本性在于否定这种不道,亦即拒绝一般的道,“绝圣弃智,绝仁弃义,绝巧弃利”^[1](第 19 章)。圣智,仁义和巧利一方面掩盖了人的欲望,另一方面引诱人的欲望,它不过是一种以真理形态出现的谎言,由此对于他们的弃绝正是从谎言到真理回复的开端。基于这样一种理解,天地和圣人的本性就是不仁,“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗”^[1](第 5 章)。这种不仁决不意味着一种非人道主义,从而主张毁灭人性,相反,它不如说是意识到并且反对所谓仁义这种人道主义自身所包含的悖论,亦即它始终是欲望的伴随现象。由此它将导致自身的瓦解。于是

不仁是对于这种仁义的超出。在对于仁义的否定之中,思想到达道自身,唯有这个道才能让万物和人在有无之变中生生不息。

当然最根本的问题在于,道要否定不道自身中所掩盖和诱发的欲望,“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”^[1](第 3 章)。在此必须对于欲望进行区分,亦即划定欲望的边界。心与腹,志与骨的差异实际上是人为和自然的分别,亦即人为的欲望和自然的欲望的分别。当然自然的欲望是身体性的,如腹和骨等等,因此是一种自然现象,不过它合于自然本性,因此是自然而然的,这样实其腹,强其骨便是沿道而行。相反,人为的欲望在根本上由人作为而出,是人的心和志的产物,而且这里的心和志主要被理解为违背自然和反对自然,亦即背道而驰,因此必须虚其心,弱其志。

这种否定是一个过程:首先是欲无欲,其次是无欲,最后是无,亦即无为。在欲无欲中,人固然试图消灭欲望,但这种消灭欲望本身仍然是一种欲望,因此欲望和无欲形成了一种抗争。在无欲中,欲望逐渐在无中消失,但无作为否定仍然面对它所否定的对象。只是在无中,欲望的痕迹才彻底被排除掉,人完全居于绝对的无之中。因此,这种对欲望的否定同时是对于道的回归,“为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为,无为而无不为”^[1](第 48 章)。

这种无为成为了道和圣人的基本规定,“圣人处无为之事,行不言之教”^[1](第 2 章),“为无为,事无事”^[1](第 63 章)。这里的无为不是不做任何事情,而是否定在违背大道的意义上的各种人为的行为。同时,它也不能等同于任何片面的消极或者片面的积极活动。它是道自身的自然而为,并且它让人和万物任其本性而为。因此这种无为是最本原的生成,所以“无为而无不为”^[1](第 48 章)。基于此,“圣人不行而知,不见而名,不为而成”^[1](第 47 章),而且“既以为人,己愈有;既以与人,己愈多”^[1](第 81 章),这就是道自身生成的悖论。

四、道的边界

道的根本意义在于有无的生成,但它在老子那里只是自然之道。“人法地,地法天,天法道,道法自然”^[1](第 25 章)。

自然一般区分为作为本性的自然和作为天地的自然。毫无疑问,老子也分辨了这两种自然。尽管如此,这两种的关系是朦胧的,不明显的。一方面,道的自然显现于天地,而且这种显现是道显现的唯一方式。虽然老子区分了人之道、天之道和道自身,但道

自身是不可显现的,因为它是无和作为无的有,它不可能如同某物或者万物那样的显现,并且诉诸人的感觉。如果道自身要显现的话,那么它只能作为纯粹语言显现于语言的维度里,亦即它自身言说。然而,这对老子来说是根本不可能的,因为“道可道,非常道,名可名,非常名”。于是,道自身便转换为天之道,而且显现为天地之道,亦即阴阳的变化。另一方面,人通过天地来效法道的自然。因为道自身不能作为纯粹语言显现于人的思想之中,所以人并不能和道自身构成一种直接的关系,而是一种间接的关系。在人和道自身的关系中,天地自然形成了中介。这样人通过天地的规定获得了道的规定。由此可见,作为本性的自然显现为天地的自然并遮蔽于天地的自然。事实上,天地的自然已经完全置换了道的自然。当然,这种天地不是一个实体意义上的自然,而是思想的自然,这也就是说,这里的自然是被思考过的。

但是问题在于,作为天地的自然在思想中具有了不可辩驳的自明性。这个自明性表现为,天地从来没有被追问过也从来不可能去被追问。天地以其自明性成为了绝对的尺度,圣人效法这个尺度并将它授予天下,从而规定了人的基本存在。于是,人的生存必须成为自然生存,亦即人的世界服从于自然。“小国寡民,使民有什伯之器而不用。使民重死,而不远徙。虽有舟车,无所乘之;虽有甲兵,无所陈之,使民复结绳而用之”^[1](第 80 章)。这种哲学童话意在描述从人到自然的复归,但是它在根本上不是向自然自身回复,而是向自然界的回归。然而自然界的自然(本性)和人的自然(本性)根本不同,后者不可还原到前者,前者不能规定后者。因此回归自然不是从有到无,同时从无到有的生成。唯有当人不是向自然界回复,而是向自然自身回复时,他才能与生同在,一方面从有到无,另一方面从无到有。

由于思想认可了自然的自明性,思想的出发点和回归点只能是自然。因此,老子的思维,甚至中国的整个思维实际上是一种自然思维。在这种思维中,自然规定了思想,思想只是自然的思想,亦即自然在思想维度的显现和表达。同时,思想思考自然,它的使命正是听从和体悟自然之道。于是,思想没有与自然相分离,走自身的道路,成为思想自身。如果这样的话,那么思想就没有成为纯粹的思想。一个非纯粹的思想使自身不能成为道,同时也不能使那个规定它的自然之道变得透明。这也就是自然之道为什么自始至终朦胧的原因。

这种自然思维也确定了老子的语言表达式:比喻的言说。亦即以自然现象来比喻道自身。在这种表

达式中,主语是道或者道的相似语词,宾语则是各种各样的自然现象,中间为“若”、“如”和“似”等联结词,例如:“上善若水”^[1](第 8 章)。在此,主语是不可说的,宾语则使这不可言说成为了言说,但是这种比喻的言说不是道自身的言说,它一方面固然是道的显明,另一方面则是道的遮蔽。自然思维不仅限定了语言表达式,而且也规范了由这种语言表达式所形成的文本结构。它首先是道作为自然现象的表达,然后是圣人对于自然之道的理解和实践,前者是后者的根据、原因、理由和来源,亦即“故”以及其相似语词所意味的。

毫无疑问,道在《道德经》和汉语言中有丰富的意义。除了道路之外,道还等同于语言言说。“道可

道”^[1](第 1 章)中的第一个道是道路,第二个道便是言说。然而,老子只是将作为道路的道,而不是将作为言说的道形成了主题,所以老子的道是自然之道,而不是语言之道。这个语言之道正是老子尚未言说的。但道必须成为语言,这样它才能成为道理,并且成为道路,因为它作为纯粹语言区分了存在和虚无,并规定了人的思想和生活。

[参 考 文 献]

[1] 李 聘.道德经 [M].上海:上海古籍出版社,1990.

(责任编辑 严 真)

On the Paradox of Tao

PENG Fu-chun

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography PEN G Fu-chun (1963-), male, Professor, Doctoral Supervisor, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Aesthetics.

Abstract Tao is the essential problem of Taoism or even of Chinese thoughts. Although it has always been exciting the contemplation, it is in itself characteristic of mystery. This consists in that Tao is at the bottom a paradox. Laotzs revealed the three points of the paradox of Tao: firstly, Tao itself is the becoming of being and non-being; secondly, Non-Tao is self-contrary, and is self-deconstructed; thirdly, Tao and Non-Tao form a contrariety and conflict of truth and falsehood. However, Laotzs’s Tao is alone the way of nature, but not the way of Word, so it can’t leave Tao appear itself as such. Bringing Tao towards the language is the task of modern thoughts.

Key words Tao; paradox; nature; limit