

道的可能解法与合理解法

赵汀阳

1. 对经典的解释需要什么样的创造性？

先说个故事。在1993年第六期《社会科学战线》上，我曾经写过一篇关于老子《道德经》第一句话的解释问题的短文，认为“道可道非常道”的现代流行解读可能是错误的，并且试图论证，“可道”的意思不是“可说”，而应该是“有规可循”的意思。2010年10月，我有幸与裘锡圭先生一起参加在布鲁塞尔的“中欧文化高峰论坛”，其间裘锡圭先生说他看过我的那个“新解”，并且与我分析讨论了老子的这个重要命题。裘锡圭先生是古文献大师，他的分析使我多多收益。简单地说，假定我的记忆准确的话，裘先生认为，从春秋战国当时的语言惯用法上看，作为动词的“道”确实多指“践行”之意，但也不排除“说出”的用法，他揣摩老子的语气，认为老子开篇时很可能想要点明他要向人们讲述的深刻思想并非一般俗论，据此，“道可道非常道”很有可能说的是“我这里要说的道，可不是通常所说的道”。一个理由是，《道德经》通篇都在言说老子心目中的道，显然，道并非不可言说，否则与《道德经》所论就互相矛盾了。裘锡圭先生的这种解释颇有吸引力，尽管他也采用以“说”去解动词“道”，但与流行的解法大不相同，流行解法讲的是“道是不可说的”，而裘锡圭先生讲的是“道是可说的”。关于“道是可说的”这一点，我完全同意裘锡圭先生的看法，不过，这个解说更适合作为老子整个文本的潜台词，似乎并不是针对“道可道非常道”这一命题的直接解读，因此我仍然愿意保留我的解法，我答应裘先生再对我的解法做些解释。后来又就此问题请教了我的受业导师李泽厚老师，李老师说，在目前存在的诸种解法中，他较为同意我的解法，因为比较符合老子的思路。重要的是，李老师同时指出一个问题：古典思想的生命力就在于我们总能够发展出多种有创造性的解法，我们只不过是力求合理的创造性解释，因此传统才能转换为当代。故事讲完了，接着说问题。我愿意以此短文向裘锡圭老师和李泽厚老师致敬。

古典思想是我们可以开发的思想资源，有多少种合理开发的方式，就意味着古典思想有多少条通向当代之路。关键问题是，什么才是合理的创造性解释。所谓合理，应该是说，一种解释与古典问题具有明显的相关性（relevance），俗话称为“靠谱”；所谓创造性是说，一种解释能够在古典思想与当代问题之

间建立新的相关性，在古典思想中开发出当代的有效性，使古典思想“增值”。比如说，我以“天下体系”去重思重构周朝的“天下”概念，就是试图这样去做的。

在这里，我愿意进一步讨论关于老子《道德经》第一章的解释问题，尤其是“道可道非常道”这个命题，它直接涉及对老子思想的整体理解，涉及对老子思想的定位，因此很值得深究。首先，我们可以采取一种比较开放的分析策略，对古典文本的意义解释不要求必然之论，而是允许多种可能解释；其次，追求某种“更好解释”（better interpretation）-----可以理解为弱意义上的“更好论证”（better argument，哈贝马斯标准）-----首先意味着，何种解释在古代语境中是更为可能的，这追问的是，古人更有可能说什么；同时意味着，何种解释对于当代思想而言更具建设性，这追问的是，替古人对当代人说什么才是更有意义的。按照这种标准，我们有理由追问：（1）在古代语境里，老子思想主要是一种关于知识问题的形而上学还是关于实践问题的形而上学？（2）老子思想对于当代问题有什么建设性的方法论意义？澄清这两个问题应该有助于更好解释老子的文本。

中国古人的知识追求与超验问题无关，基本上是以生活问题为界的知识追求，即使是那些关于自然万物普遍原理的想象，比如阴阳五行之类，也是关于生活知识的艺术注释，决非“科学”探究。可以说，中国思想中并无单纯关于“万物”（things）通理的形而上学，而是另外发展了一种关于“万事”（facts）通理的形而上学，思想重心不在万物而在万事，万物只是万事的相关背景，万物只是因为万事而具有意义。事情要一件一件做出来，因此，“做”的问题，尤其是“做法”问题，就成为中国思想的核心问题，道虽为万物万事之共理，但既然物之意义在事，因此，道的意义在于成为事理。当思想追问的是万事做法之通理，这种形而上追求就在本质上是作为方法论的形而上学，而不是作为超验解释的形而上学。因此不难理解为什么中国思想并不关心现象背后之理念，而是在关心贯穿现象之中的道理，就是那种应万变而能守一的一贯之道。关于“万事形上学”（metaphysics of facts）以及“做事”理论的更详细论证可以参见我关于“我行”（facio）问题的分析（区别于“我思”，cogito）¹，在此不多说。

道作为普遍方法论是可说的，而且必须是可说的，也就是能够思想的，否则又如何能够“知”道？假如道不可说，也就不得闻了，孔子又如何能够想去“闻道”呢？关键在于，在中国思想语境里，如何知道，这不是一个无法逾越

¹ 参见赵汀阳：“共在存在论”，见《每个人的政治》，中国社会科学院文献出版社，2010。

的知识论问题，因为，道就在事中，道是亲近人而在的，而不是知识界限之外的存在或理念。确实如裘锡圭先生所指出的那样，《道德经》通篇都在解说道。老子详细地从生命的、生活的、政治的、社会博弈的、军事的等多方面讲述了道的原理。

当然，中国思想传统中也有关于不可说问题，但主要是关于美学意境的。美学意境确实不可言传，但这与知识论问题无关，而是对一种无限丰富的美学效果的追求，因为具有无限性的意象是永远迷人的。简单地说，作为思想对象的事理都是可说的，而作为想象力对象的意象才是不可说的，这是两个完全不同的问题。至于佛教给中国思想注入了某种不可说问题，这是后话，与先秦语境无关。现代西方知识论的引入，尤其是唯心论和先验论，给中国思想指出了以前没有被关注的因而显得特别新奇迷人的超越领域，这很可能诱导现代人把老子之道解释为“不可说”之道。不过最后这一点纯属猜想，也只能是猜想，因为我们难以找到人们心里怎么想的证据。但可以注意到，古人关于老子的解释更多与我的解释相一致（后文接着分析），而把道看作是“不可言说”的，则多属现代解读。总之，我想强调的是，中国古代思想家对于那些“更高的”（the higher）或“隐藏着的”（the hidden）万物之理的知识论兴趣非常有限，而更多地关注那些道不远人、亲身可及的万事之理，特别是政治、社会、生命和生活之理。所以说，道的问题不太可能是个知识论问题。

如果按照当代观点来看，老子的思想（连同兵家思想）蕴含着相当于当代博弈论的思想，甚至可以说是世界上最早的博弈论，它与当代主流博弈论的思路既有不谋而合之处又有深刻差异。这一点意味着老子思想有着巨大的潜力。从整体上说，老子思想在广度上远远超出博弈论，可以说是一种对一切事理普遍有效的思想方法论。老子的思想有一个特别的优势，它采用的是**动态互动模式**去思考各种问题，当代思想的发展已经注意到，这种把动态互动的形势状态考虑在内的思维模式比主体性的或单边主义的思维方式更为理性、更有能力处理复杂多变的事情。按照哲学的说法，老子的思想模式从一开始就直接进入了主体间的（inter-subjective）问题而不是主体性的（subjective）问题，就是说，任何被思考的事物都是或者好像是一个“对手”（player）而不是一个“对象”（object），都是一个具有主动回应能力的事物，而不是一个被观察的被动者或者被主体的知识能力所处理定型的对象-----这个问题说起来有些拗口，请原谅我多说几句-----对象是一个“在场的”但却只是“被看的”、由我的主观性来做主的现象，而对手不仅在场，而且“在局中”与我互动，所以说，卷入与我的关系之中的事物并非一个为我所定、唯我是从的知识论对象，而是一个有可能

与我共谋、或与我作对、或与我共变、或甚至改变我的存在方式的手。因此，道要说明的是我与事物之间的互动创作的关系。在这个意义上，道是存在论意义上的（ontological）运作方式，却不是知识论意义上的（epistemological）神秘对象。

2. 文本分析

现在回到《道德经》第1章的理解问题上。老子曰：

“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”。

我愿意把这一章翻译为：

“凡有规可循之道，就不是一般普适之道；凡可明确定义之名，就不是普遍概括之通名。无者，表达的是天地之根本状态；有者，说明的是万物之成形状态。因此，要从无定无实的原则去理解世界本质上之不可测；要从有形实在的原则去看待万物各自的限度。这两者是同一个道理的两面表达，同样都在说明世界万物之不可思议，而此种不可思议也是不可思议的，这是理解所有奥妙的入门”。

关于以上解释，可以分析如下：

对《道德经》第一章的解读向来分歧很多，不仅对字词的理解不一，甚至断句的理解也不尽相同。可以发现，各种解读在语文上都各有理由，很难说哪一种是完全不对的，这是古文本解读的固有问题，尤其是古代语境已经丢失，因此很难凭借当时语境去获得比较准确贴切的理解。现在的问题是，那些**在语文上**似乎都有理由的解读往往**在思想语法上**存在可疑之处，读起来语文是通顺的，思想却不太通顺，甚至上下意思不连贯，不知究竟所指何意，更不知老子为什么要说那些貌似高深莫测的话。这显然与《道德经》主要内容不一致，尽管老子有少量词句在今天读来古意难测，但主要思想朴素清晰，并无玄虚，事实上先秦的话语都清楚明白，直达人心，玩弄玄虚之风气实为后世之弊。我相信上面我对《道德经》第一章的翻译在思想上是顺理成章的，是通顺明白的思想。

作为道篇首句的“道可道非常道”关系到对道的根本理解。几乎所有现代的解释都把它解读为“可说的道就不是永恒的道”，或者非常类似的意思。这种解读从老子原义上说恐怕是错误的。不过，按照现代或后现代理论，据说读者有权利按照他的偏见对文本进行误读，也就无所谓绝对意义上的对错。尽管误读有的时候可能是积极有益的，因为它或许能够产生意想不到的新意，但我们仍然需

要注意艾柯（Umberto Eco）对“过度诠释”（over-interpretation）的批评²，就是说，也许一个文本潜在地蕴涵着“无限衍义”（unlimited semiosis）的可能，但那些无限衍义毕竟不能超越“作品意图”而变成离谱的过度诠释，否则就不再是积极的误读而是犯规了。这个道理就像是一个乐曲可以有不同的演奏方式，但演奏出来的仍然必须能够辨认出是那个乐曲，即使有人愿意加以创新演绎，也必须是由那个乐曲的逻辑所能够演化得出来的，否则就是另一乐曲了。当然，假如宽容一些来说，对“道可道”的现代流行解释可能还不至于是面目皆非的过度诠释，但至少也是不顾本义而把某种引申义当作本义的不良解释，所误导的不仅是语言文本而且是思想逻辑。

“道可道非常道”虽一句话，但涉及关于老子整个思想的理解，因此是个大问题。危险在于把“可道”解为“可说”。这种解法把老子博大的形而上学、政治与道德思想问题收缩为知识论问题，甚至是神秘主义知识论问题，从而导致对老子的片面和狭隘的理解。有证据表明，多数古人的解读虽不尽相同，但大多并没有出现现代类型的误读。那种神秘主义式的误读是在现代才变成流行解法的。尽管这种误读或许与魏晋玄学和佛家观念多少有些渊源，但恐怕与现代西学（知识论问题和知识论神秘主义）的影响有更多关系。

我坚持认为，按照老子思想的逻辑，“可道”应解为“可因循”。古人通常的解法与此基本相似。例如：

- (1) 韩非《解老》曰：“理定而后物可得道……而常者无攸易无定理。无定理非在于常所，是以不可道也。”韩非距老子不远，他的理解应该比较符合当时的语境和观念，他强调老子所言之道的特点是“无定理”，因此并无定规可循。这是最重要的解释。
- (2) 严遵《老子指归》曰：“可道之道，道德彰而非自然也。……日明者，不道之道常也；操烛者，可道之道彰也。”严遵所论，侧重道之自然而然，点明可道之道乃人为的规则规矩。
- (3) 河上公《老子河上公章句》曰：“道可道，谓经术政教之道也。”河上公的理解与严遵类似，进一步把可道之道明确为规章制度。
- (4) 苏辙《老子解》曰：“可道者不可常，……今夫仁义礼智，此道之可道者也，然而仁不可以为义，礼不可以为智，可道之不可常如此。惟不可道，然后在仁为仁，在义为义，在礼为礼，在智为智。彼皆不常，而常道不变，不可道之能常如此。”苏辙说得很明白各种人定的可道之道各有定规，各有不可混淆的界限，所以并非

² 参见艾柯等：《诠释与过度诠释》，三联书店，1997。

普遍通用之道。

- (5) 吴澄《道德真经注》曰：“道犹路也，可道，可践行也。若谓如道路之可践行。”吴澄解得最为明白不过了，动词“道”是“行于道”的意思，与“可说”毫无关系。
- (6) 一直到王夫之《老子衍》都保持这种传统解法：“可者不常，常者无可……是故不废常而无所可。”这显然也说的是可否墨守成规的方法论问题，而与是否能够言说的知识论问题毫无关系。

毫无疑问，“道可道”的正宗含义是“有规可循之道”，其所指是伦理经术政教礼法以及各种操作规则、章程规制、日用技术等等那些能够规范化、制度化程序化的东西，也正是老子在《道德经》各章里不断反对的那些东西。老子反对刻板规范，反对墨守成规，推崇符合自然的那种无法固定化的、灵活弹性的、始终跟随形势而变化的道，正是以“无法之法”去应对万变之中国正宗思维方式的发明。从今天的思想去看，老子的方法论具有重大意义，它是人类关于如何应对复杂情况、不确定情况以及风险考虑的最早探索，而所谓“复杂思维”在今天正是一个极其重要的前沿理论问题。

无独有偶，古希腊哲学中关于 *physis* 和 *nomos* 的争论虽与儒道之争在具体内容多有不同，但在问题上和思路却有某些共通之处，可供参考。希腊所谓 *physis*，大概相当于自然之道，如果表现在人的问题中则属于人之本性的原理；所谓 *nomos*，则是人为之道，是造成一个特定社会的那些规范、习俗、法律、制度，大概可以说是一切规章制度之总和。在希腊当时的语境中，法律是 *nomos* 最为突出的所指，因为当时所谓的法律实际上几乎包括了政治制度，而当时的道德问题关注的是“卓越德性”（*virtue*），而不是伦理规范，因此，*nomos* 就是以法律为核心的规章制度。希腊哲学家们在推重 *physis* 还是 *nomos* 的问题上有许多影响深远的争论，可以想象，假如当时老子和孔子去访问希腊，估计老子会支持 *physis*，而孔子则会支持 *nomos*。实际上，对于人类生活，自然之道和人为之道都是必需的，缺一不可，正如儒家道家都获得了重要地位，这是后话。

言归正传。从引申义上看，没有一定之规因而不能因循的、只能灵活变通去理解之道当然也就必定是不容易说清楚的道，但问题是，难以说清楚不等于“不可说”，而仅仅是“难说”。关于“说”的问题可以成为道的一个演绎意义但毕竟只是一种衍义，不能用来替换覆盖其本义。在理解老子上多有创见的王弼意识到了老子思想在潜在意义上的复杂性，《老子指略》曰：“言之者失其常，名之者离其真，为之者则败其性，执之者则失其原矣。”王弼此论是不是从言说角度去理解道的最早说法，有待考证，至少应该是一种比较早的一种说法。不过值得

注意的是，王弼虽开出道的“不可言说”之新意，却也不曾偏废其“践行”本义，不似现代学者只强调关于言说的问题，日久忘本，致使老子面目半非，深意渐失，由一个现实主义思想家变成一个玄虚论者，此种选择损失太大，恐不得当。

早期汉语中表示“说”多用的是“言”。“道”作“说”用，多见于比较晚近的汉语，尤其是口语化的汉语。当然，在早期汉语中，道或许也偶尔用作“说”，但肯定不太普遍，且似乎缺乏充分必要或十分明确的证据（也可能是我孤陋寡闻），因而还可以存疑。今人不乏欲为之辩者，但所用例子往往缺乏必然性，如果解为“践行”或“遵从”，反而更通顺。例如荀子有句“君子道其常而小人道其怪”，读起来其中的“道”既可以解为“听从”或“遵从”，也可以解为“说”，似乎都通顺，但假如其中的“道”解为“说”，还是有些不太舒服，因为小人也有可能就“常道”而夸夸其谈，比如当今之世经常谈论貌似深奥的大道理的江湖骗子比比皆是。因此，荀子这句话更应该解为“君子遵从常理而小人盲从谬论”。这样理解也更符合社会事实，因为小人就是容易听信各种谬论邪说、流言蜚语尤其是点铁成金、包治百病的奇谈怪论。又如《论语》有句：“子曰：君子道者三，我无能焉，仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。子贡曰：夫子自道也”。这段话其中的“道”往往被解为“说”，这也似乎有些勉强，因为只要对应前文“君子道者三”即可知道后面的“道”应该是“做”的意思。这句话应该说的是：“孔子说：君子要做到三件事，仁者不忧，知者不惑，勇者不惧，可是我还做不到呀。子贡说：先生您自己正是这么在做的呀。”假如像有些译文那样说成“子贡说：先生您说的正是您自己呀。”这样好像也说得通，可是子贡的语气就稍显谄媚了，而我们知道，子贡是个稳重之人，衷心赞美之词也应该说得有所收敛才对。诸如此类。总之，在先秦时期，道合适解为践行之意的例子颇多，而合适解为言说之意的例子并不多见，而且还都缺乏必然性，通常也能够合理地解为践行。

当然，正如前面说到的，把道看作是“不可说”的，这仍然是一种可能的解释，只是不太合理，很难与老子文本的其它论述形成连贯通顺的关系。更重要的是，假定关于道的核心问题真的是一个知识论问题，而且假定道是不可说的，那么，道的问题从一开始追问就终结了，根本不应该也不值得说下去了。既然道已经被宣告为不可说的，那还有什么可说的呢？这里很容易想到维特根斯坦对“不可说”问题的处理，维特根斯坦承认，那些“最重要的问题”是不可说的，因为它们构成了我们能说的能力界限，在界限那里，我们就只能到此为止了。参考维特根斯坦的态度，我们有理由相信，假如老子也意识到一个维特根斯坦式

的知识论问题，那么，老子也会像维特根斯坦那样选择“沉默”，而事实与此相反，老子对道进行了深入详细的论述。因此，比较合理的解释是，老子对知识论的“界限问题”根本就不感兴趣，他关心的是存在论和方法论的问题。

中国思想家很少脱离“行”的领域去讨论“知”的问题（名家算是例外），“行”的问题实为中国思想之核心，这一点也决定了中国思想家所关心的存在论问题同样总是与“行”的问题密切相关，甚至可以说，“行”的问题不仅界定了“知”的领域而且也界定了“在”的领域，其基本精神是，如果一个知识论问题或者存在论问题不能落实在行为问题上，那么就不是一个根本问题，在这个意义上，中国式的存在论并不是关于“在者”的本质研究，而是一种“作为方法论的存在论”（methodological ontology）。所谓根本问题，是以它与行为的相关性所定义的。这个“以行为本”的原则注定了中国思想以“facio”（我行）为焦点而不是以“cogito”（我思）为焦点，因此，“在”（to be）的问题就表现为“做”（to do）的问题（关于 facio ergo sum 问题的分析详见我的“共在存在论”一文，见《哲学研究》2009-8，在此不论）。老子的存在论追求也是以“行”的问题为核心的，他试图化自然为文明，把自然之道的高明之处化成人人的思维--行为方式，使人在形势万变之中始终能够选择一个最合适的存在状态。

另外一个相关问题是，“玄”一般解为神妙神奇之类，这当然是正确的，但这只是文学读法，不是思想读法，就是说，文字意思上虽然不差，但没有说出其中的思想性意义。考虑到老子是思想家，因此，读出其中的思想性意义是很有必要的，至于读出什么样的思想意义，则可以争论。我这里的读法是“神妙”的引申义，根据是这样的：（1）没有比“无”和“有”更基本的概念了，因此它们是不再需要进一步理由的概念；因此（2）不再有理由去解释的东西就是奇迹，因此是“不可思议的”，反过来说，只有不可思议的东西才能够是万物之本原，否则就只好没完没了地解释下去。老子这里谈论的是一种形上学直观，既朴素又深刻，事实上只要我们稍加反思就可以发现，奇迹是我们得以存在的基本事实，为什么有物存在？为什么有天地？为什么有万物而又终将死去？关于奇迹问题，可以参考西人的类似表达，如德尔图良认为“因为不可思议，所以我才相信”（Credo quia absurdum est. 旧译为“因为荒谬所以我相信”，此种译法虽然语文优美，但容易被误解）。Absurdum 的意思是“对于我们的知识能力而言是荒谬的”，所以荒谬，是因为超过了我们的知识能力，是知识论上的荒谬而绝不是存在论意义上是荒谬的，因此就是“不可思议”的意思。在逻辑上说只有超出了理性知识而因此不可思议的东西，才有资格作为本原，否则就只不过是知识中的一个普通对象。按照西方思路，不可思议的东西导出的问题是

“相信”。如果不相信，就会在关于世界的基本信念上落入怀疑论的彷徨中，而信仰则带来坚定的信念和行动根据。对于中国思路来说，对超越性存在的信仰并不是一个重要问题，甚至多余，中国更愿意信任那种贯穿在万物万事之中的道，道不远人，而是人们能够亲身体会和践行的，因此，道的存在本身是个不需要论证的不可思议奇迹，但人们能够随道而行，这又是一个亲近的事实，所以老子试图说明如何接近道并且符合道。在这个意义上，老子区分了“可道之道”和“不可道之道”，即有规可循之道与无规可循之道。有规可循之道属于器的层次是形而下的事情，无规可循之道才是形而上之道，是使一切有规可循之道能够各就各位、各行其是、各得其所而且形成互相协作的万变之道。

3. 老子的“水的方法论”

儒道两家在中国思想中具有决定性地位，其中儒家观念大致决定了中国的价值观，道家观念则基本上代表了中国的方法论。道的方法论既是生命之道也是生活之道，其基本原理并无二致，大致可以称为“水的方法论”。水是老子在论述方法论时的基本隐喻，所谓“上善若水”。描述了水的运作就是描述了行为策略的最优原则。在这里无法详细讨论老子博大精深的水的方法论，但仍然有必要简述其要点，以此多少证明老子的道是可说的而且是可闻的。

(1) 老子的方法论首先是一种非常理性的甚至可以说是极端理性的思维方式，它极其强调“风险规避”原则，这一点与当代博弈论不谋而合，应该说是有过之而无不及。一切涉险行为都被认为必须放弃，甚至达到“无为”的地步。不过，无为并不是说真的一切事情都不做，而是说，做事情要采取最保守的态度和做法，也就是尽量符合自然。为者伪也，伪的东西就是人为创作的规章制度类似 *nomos*。为了对付人类社会产生的各种问题（比如利益、权力、权利、秩序、社会安全等等“争权夺利”问题所导致的各种冲突），人为创作的那些规章制度是必需的，但也包含着巨大风险，因为人为建立的规章制度都是未经充分证明甚至根本未经证明的大胆想象，其合理性和有效性都一直有许多疑问。一般来说人们创建某种规章制度，往往采取的是一种积极观点（进步论的或者激进主义的），其基本原则大概是：如果一种制度改变能够带来某种明显好处，那么这种改变就是可取的。与此不同，老子建议的是一种极端保守主义的消极观点：如果一种制度改变可能带来某种明显的坏处，那么这种改变是不值得推荐的。对坏处的警惕超过对好处的热望，这是老子思维的一个基本点。

(2) 水的特性是柔软而不可摧，能够随形而成形，能够适应一切情势，老子所强调的正是水的这种能够应对万变的方法论，强调那种能够始终随形势变

化而变化的灵活性。这种思维方式在当代被看作是考虑复杂多变情况的思维方法论，随着科学发展以及全球化的发展，关于复杂性的思维研究正在变得越来越重要，老子思想可以说是复杂性思维方法论的创始，即使从今天的眼光来说，老子的方法论丝毫都不过时，甚至仍然是前卫的。我们知道，全球化的复杂运动正在使世界无政府状态的无序乱世变得越来越难以预料和难以控制，传统思维和传统策略似乎都在搬起石头砸自己的脚。正如政治学家 Joshua Cooper Ramo 在他的新书中所描述的那样，无论人们心怀什么样的“良好预期”去做出各种精明的努力，结果几乎都事与愿违，他有趣地描述了这种悖论性的当代境遇：

“那些为我们的安全所专门设计的政策反而使世界变得更加危机四伏，比如说，有史以来最大规模的反恐战争不但没有能够清除恐怖主义，反而催生了更危险的恐怖主义；种种控制核武器扩散的努力反而鼓励了许多国家加速谋求核武器；……试图狙击金融危机的种种措施结果反而激发金融危机早日到来；种种试图拯救环境的技术投入应用却使得那些要被保护的物种死得更快；种种的中东和平计划反而使和平变得越来越渺茫”³。显然，今天种种事与愿违的现象正在挑战现代发展起来的那种还原论的、常规化的、机械化的、程序化的理性思维模式，我相信现代理性远远没有能够充分表达“理性”这一概念，理性仍然是一个开放的概念，需要人们去重新发现。在这个意义上，老子对“可道之道”的局限性的批评以及对“不可道之道”的想象是令人敬佩的。

（3）做事治世采取柔软策略，不等于采取软弱可欺策略，事实上老子强调的柔软策略是更能够取得成功、能够胜过刚强的最优博弈策略。强者逻辑的博弈策略是对利益最大化的直截了当追求，斤斤计较，寸土不让，力求消灭对手的强硬策略。这种直接追求利益最大化的策略虽然往往被论证为“理性的”，但这种“理性”其实很有可疑之处，因为，利益最大化这一追求本身却是非理性的，它必定招致他者以其道还治其身的反制，因此，以利益最大化为直接目标的理性并非我们需要的稳定可靠的理性。老子的柔软策略就包含着一种更为深思熟虑的理性，它试图以最小成本去保证风险最小化（而不是力争利益最大化），以最小代价去使挑战者的威胁落空，使对手自取其祸而使危险消于无形，同时，总是给对手留有余地，余地是合作和长期利益的基础。这是老子所强调的“不争”而能“成功”之道，其中所蕴含的更为成熟的理性有待人们重新发现和发展。

³ Joshua Cooper Ramo: *The Age of the Unthinkable*. Little, Brown and Company, 2009. p.9.