

无为的悖论*

——对道家“正确行动”的反驳与辩护

张达玮

【摘要】“无为”是道家伦理学的关键概念之一。由于“无为”概念包含悖论，反驳者认为“无为”不能为道家的道德理论和“正确行动”概念提供支撑。与此相反，存在两种辩护观点：其一，“无为”没有包含悖论，只是一个关于道德修养的谜题，只要人们找到谜题的答案，就能实现无为。这一辩护不完全成功；其二，应该接受并正视无为的悖论。这两种辩护方案既有可取之处，也存在一定的局限。为了更好地应对无为的悖论问题，应该将“无为”概念置于具体的情境或语境之中。“无为”要求行动者具有相应的心理动机，但这一动机并不会对行动者的意图和目的产生持续的干扰。在元伦理学层面，“无为”对应于道家的道德反实在论和温和的道德废除主义。

【关键词】无为 悖论 道家伦理学 正确行动 道德废除主义

【中图分类号】B82-06; B223

“无为”是道家哲学与伦理学的关键概念之一。传统的观点通常从综合的角度探讨无为对于政治与社会的作用。这种综合的思维是这样的：如果我们将无为的原则应用于某一社会事务（政治、伦理或宗教等），那么我们将会更好地实现这些事务的目的；至少一部分实践经验表明，遵循无为原则会取得较好的效果。因此，在特定的情况下，为了实现特定的目的，无为是一种值得选择的策略。^①综合思维总是将视野投向无为的外在效用或实用后果，而对什么是“无为”鲜有分析。在本文中，笔者将尝试着从逻辑分析的视角，基于字面意思来理解“无为”的内涵。

“无为”的字面意思就是“没有行动”“不做事情”，引申为“不费力气地行动”“自然而然地行动”或“轻松自在地行动”。“无为”的引申义似乎更倾向于某种程度的有条件的“有为”。这

* 本文系国家社会科学基金一般项目“巴渝寺观研究”（16BZJ035）的阶段性成果。

① 有学者从后果论的角度探讨“无为”策略的合理性。作者并没有使用“后果论”或“功利主义”等概念，而是使用了“功利计算”这一概念。“故所谓‘无为’，最确切地说，就是基于上述功利计算提出的以节约成本为核心的统治方式。”参见李巍《德治悖论与功利思维——老子“无为”观念的新探讨》，《哲学研究》2018年第12期，第67—68页。

就是问题所在,即“无为”有可能被理解为与之对立的“有为”。因此,“无为”概念包含了一个不可忽视的悖论结构。本文将首先描述“无为”的悖论及其对道家伦理造成的困难;其次,对两种值得参考的解悖方案进行分析,指出它们的可取之处与问题所在;再次,在解决悖论的过程中,我们还会面临一个美德伦理学问题,即“无为”究竟是行动的品质还是行动者的品质,对此,笔者将作出具体的分析;最后,笔者主张从元伦理学角度分析道家的“无为”与“正确行动”^①概念。在元伦理学层面,道家持一种道德反实在论、道德错误论以及温和的道德废除主义。通过这样一种讨论,我们可以对“无为”和道家的“正确行动”概念作出更好的分析和理解。

一 “无为”的悖论结构

“无为”除了自身所包含的自然内涵(字面意思)之外,道家与道教还赋予其价值内涵,即认为无为是一种应当遵循和值得赞扬的行为方式,也是一种值得追求的哲学与宗教理想。如此一来,“无为”就被当作一个价值判断词,成为道家伦理学的一个标签。人们会理所当然地根据这一标签来理解道家的伦理观点。但是,“无为”内涵的复杂性和模糊性也给道家伦理学带来了一些麻烦,人们无法准确理解“为无为”“追求无为”“无为而无不为”或“以无为的方式行动”等命题的意思。在这里我们遇到了“无为的悖论”。

1. 现代学者对“无为的悖论”的描述

张岱年曾指出“无为”概念所包含的悖论和矛盾结构。他认为,“无为的思想,是包含一种矛盾的”^②,人所具有的思虑、知识、情欲和作为都是自然的,如果故意消除这些因素,“欲返于过去之自然状态,正是不自然”^③。他又指出,“无为的学说包含矛盾,后来的道家即已知之,于是提出一种修正的学说,认为一般人为,都是无为,只有违反自然规律而作可怪或不可能的事情,方是有为”^④。这种修正的学说出自《淮南王书》:“《淮南王书》的无为论之主要思想,是主张凡作为应遵循物的规律,依凭物的资质,随顺物之必然的内在的趋向,而加以人功。能如此便是无为。不顾物之客观情势,只凭主观的欲望,而任意作为,乃是有为。”^⑤但是,这种修正的思想并没有对无为的悖论或矛盾给出一种有效的应对方案,依旧留下了无为的悖论问题。“此种理论,是将一般的有为认作无为,其实是一种变相的有为论。”^⑥张岱年的这一分析至关重要。遗憾的是,后来的研究者鲜有在此基础上继续前进,并对无为的悖论问题作出进一步的逻辑分析。

森舸澜(Edward Slingerland)对无为的悖论进行了比较准确的描述。“无为所代表的轻松自如或自由自在,被描述为一种理想的状态:我们现在还没有达到无为状态,我们将讨论思想家提出的各种建议,目的是把我们从现在‘吃力的’状态下拯救出来,进入那种理想的无为的状态。为此我们必然遇到一个问题:怎么可能为无为呢?通过精神上的努力达到一种不再努力的状态,这种设想怎么可能实现呢?似乎我们一努力,必然‘污染’最后的[无为]状态。”^⑦森舸澜的意思是,我们不可能什么都不做就达到无为的理想状态;为了实现无为的理想,我们必然需要有为和付出努力。但这样一来,最终的无为就不再纯粹了。

^① “正确行动”既可以表达价值判断,即道德上的“正确行动”,也可以表达与道德无关的事实判断。在本文的语境中,“正确行动”主要表达与道德有关的价值判断。

^{②③④⑤⑥} 张岱年《中国哲学大纲:中国哲学问题史》,中国社会科学出版社,1982,第303页;第303页;第303页;第304页;第304页。

^⑦ 森舸澜《无为:早期中国的概念隐喻与精神世界》,史国强译,东方出版中心,2020,第8页。

无为的悖论还关乎动机问题。从倪德卫 (D. Nivison) 关于“德的悖论”的论述中^①, 艾文贺 (P. J. Ivanhoe) 发现了无为的动机问题 “如果一个人的动机主要是为了享受无为的好处, 那么他就不能成功地培养无为; 除非一个人对自己的无为行动已经有所领会, 否则他就不能以无为的方式开始行动。”^② 按照“无为”的字面意思, 如果一个人试图从某种动机出发来培养无为的美德, 那将会违背“无为”的内涵, 因为一旦他萌生了动机, 就已经开始有所“为”了; 但是, 如果一个人的心中事先没有追求无为的动机, 也不知道究竟什么是“无为”, 那么他怎么能够开始以无为的方式行动, 或者在行动中实现无为呢? 也就是说, 无论一个人是否有追求无为的动机, 按照逻辑, 他都无法真正地实现无为。如果无为无法通过行动得以实现, 那么, 他又怎么能合理地说服别人, 让别人相信他已经理解和领会了无为的内涵呢? 如果他无法用合理的方式说服别人, 那么, 当他表达自己关于无为的各种价值主张时, 他的陈述和表达是否有意义呢? 在笔者看来, 如果道家 (道教) 想要以清晰明白 (而不是含混不清) 的语言界定“无为”的内涵, 继而界定自己的道德主张和宗教目标, 就不能回避“无为的悖论”这一问题。

2. “无为”所包含的悖论性命题及其对道家伦理学的负面影响

无为的悖论所包含的命题可以概括如下:

(1) 无为作为一种 (道德上) 行动的方式或一种 (宗教上) 值得欲求的目的, 其字面含义是“没有行动”, 引申含义是“轻松自在地行动”。

(2) 为了使自己符合无为的行动方式, 行动者需要付出努力和开始行动。

(3) 为了使自己达到无为的状态, 行动者需要事先拥有追求这种状态的心理动机。

在以上命题中, (1) 分别和 (2) (3) 是矛盾的, “无为的悖论”将导致行动者无法在逻辑上一致地遵循特定的行动方式, 或者无法事先拥有追求无为的心理动机, 旁观者也无法对他的行动是否遵循无为或者是否处于无为状态给出一个恰当的判断与评价。如果说“无为”是一个重要的道家伦理原则, 那么, 在关于“无为”的道德问题上, 我们将无法对一个人的行动和心理状态作出恰当的判断。总之, 无为的悖论对道家伦理学的可能性与独立性提出了严峻的挑战。

除此之外, “无为”原则与道家的怀疑主义是一致的, 后者将会对道家伦理学造成致命的冲击。阿瑟·丹托 (Arthur C. Danto) 认为, 道家对关于道德行动的命题性知识持一种怀疑论的态度。根据无为原则, 道家人士不会基于自己的信念和欲望去制订行动的计划或作出深思熟虑的决定, 也不寻求对行动的认知性理解, 因为遵道而行的方式是不可言说的。丹托指出 “道家把人描绘成一个在虚无中漂泊的人, 认为他的幸福就在于随波逐流, 不受要求和责任网络的束缚。相比之下, 儒家认可并内化了这些责任, 并服从于这些责任, 在必要的时候牺牲或推迟自己的幸福, 或者仅仅把它与道德服从联系起来。在这一点上, 我认为, 道家是更典型的东方态度。”^③ 在丹托看来, 除非道家符合一种作为特定义务体系的“道德”, 否则不能被认为是某种道德观点或伦理学。由于道家认可一种脱离“要求和责任网络”的人类繁荣景象, 它当然不能被视为一种道德传统。对丹托而言, 只有当“一个人自身的幸福取决于他人的幸福, 或者至少是他所认为的他人的幸福”时, 对

^① 参见倪德卫 《“德”的悖论》, 载倪德卫《儒家之道: 中国哲学之探讨》, 周焜成译, 江苏人民出版社, 2006, 第37—53页。

^② P. J. Ivanhoe, “The Paradox of Wuwei?”, *Journal of Chinese Philosophy*, 34: 2 (2007), p. 281.

^③ Arthur C. Danto, *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy*, Columbia University Press, 1988, p. 114.

幸福的追求才能是一种道德品质。“如果一个人对他人没有最低限度的关心，以至于还允许自己的幸福跟这些行为相违背，那么他就不能被认为是道德的。”^① 由于道家对传统的社会政治结构持批判态度，因此，在丹托看来，道家人士遵道而行就意味着拒绝了特定的道德义务和责任；而义务和责任是伦理学的根本要素，因此，遵循无为原则的行为就是脱离道德考量和理性选择的行为。丹托的批评有可能使得“为无为”“无为而无不为”等关键的道家命题失去伦理学的意义。为了应对丹托的批评，我们需要提供充足的理由，以表明“无为”可以被理解为道家伦理的“正确行动”，并论证道家的道德行动者究竟有哪些特质。

二 两种值得参考的解悖方案

从逻辑的层面而言，我们无法轻易地否认“无为”这一概念所包含的悖论。只要我们对“无为”进行逻辑和概念的分析，就必然会得出悖论的结论。在“无为的悖论”所包含的三个命题中，我们可以发现：(1) 是无为的定义，(2) (3) 是无为的实践；(1) 分别与(2) (3) 形成两组悖论。当我们分别思考无为的定义和实践时，并不能指出无为的定义是不成立的或是矛盾的，关于无为的实践也是如此；也不能认为动机和认知对于实践是不必要的。至少，在对大部分行动进行解释和理解的过程中，我们都能够识别出行动者特定的动机和认知，并将其当作特定行动的理由。悖论之所以会产生，其原因之一就在于，无为的实践要求行动者拥有相应的追求无为的动机和对无为的认知与领会，而动机和认知会导致实践中的无为不再符合概念的规定。总之，这一悖论可以被理解为“无为”的概念与实践之间的悖论。

1. 可能的解悖方案

那么，我们应该如何应对和处理“无为的悖论”呢？可以设想的方法大致如下：

第一，承认悖论的确存在，并且我们没有办法消除它，只要“无为”的概念不会对实践造成重大的影响和阻碍，即使存在悖论也没有关系。由于悖论来源于理性的思考和辩论，所以，为了避免悖论和无意义的思辨，我们最好不要去思考和讨论这个问题。

第二，承认悖论的确存在，但我们依然可以想方设法削弱它的影响力，或者转变表述方式，使得悖论的表达更委婉、模糊一点，以便人们可以对“无为”作出各种开放性的解释和理解。

第三，不承认悖论的存在，认为谈论无为的悖论是没有意义的，“无为”其实是另外一件事情，但绝不是悖论。

第四，未曾注意到无为的悖论，过去（未曾）、现在和将来都不会注意到这一点，也（未曾）不会去谈论它。因此，不存在所谓的悖论。

以上四种可能的处理方式彼此之间有所交叉或有相类似的地方。第一和第二都承认悖论的存在，只不过应对的态度有所不同，一个是消极回避的态度，另一个是积极解决的态度；第三和第四的相似之处在于，两者都不承认（或没有意识到）悖论，并且不谈论这个问题，只不过一个是主动地、有意识地“不谈论”，另一个是自然而然地、无意识地“不谈论”。

无论儒家还是道家，对“无为的悖论”的态度似乎都跟上述第四点相似。因为，使用“悖论”这一概念去分析“德”和“无为”的不是古代人，而是现代人，并且，即使现代人所谈论的“德的悖论”和“无为的悖论”具有一定的启发性，但对古代的思想家们而言，这些似乎都不能构成严肃的问题。也就是说，第四点并不是一个好的解决方法，它只是忽略了问题，或者从未提出过这

^① Arthur C. Danto, *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy*, p. 115.

一问题。除此之外，我们还有三种选择，不过，在提出可能的解决思路之前，我们先来了解一下学界已经提出的一些解决方法。

2. 艾文贺对问题的消解

艾文贺的观点类似于第三种方法。他认为，对于“德”和“无为”而言，“悖论”并不是一个具有积极意义的概念，它不仅不能促进我们的理解，反而会使本来就难以捉摸的概念更加神秘。“使用（悖论）这个术语至少有潜在的误导性，因为它往往会把一系列难以捉摸，但对我们而言并非完全未知的现象进一步神秘化。对于‘悖论’这个词，我的担忧出于两个具体的理由。首先，‘德的悖论’可能意味着有关道德修养的问题没有明确的解决办法；其次，‘德的悖论’可以被理解为声称成功的道德修养所面临的核心挑战在于理解或知识，而不是实践。在‘无为的悖论’中，这些担忧是否有相似之处呢？”^① 艾文贺认为，“悖论”一词同样不适合用来理解道家的“无为”概念。在他看来，老子和庄子似乎都对传统意义上的知识不感兴趣，“他们经常表现出对知识的轻视。他们更感兴趣的是培养实践技能（know-how）或对世界自发响应。尽管他们对道德修养的方法非常感兴趣，但他们一点也不倾向于以解决悖论的方式来描述他们的道德理想——我们很信任自己解决悖论的理性能力，但是道家始终明确地批评这一点。由于这些原因，将道家哲学描述为解决核心的悖论就显得毫无意义。”^②

总之，艾文贺主张放弃“悖论”这一表达方式，并建议以“谜题”来代替。“道德修养与其说是个悖论，不如说是个谜题。解决谜题是有诀窍的，虽然难以捉摸，但一点也不神秘。”^③ 因此，“德的悖论”和“无为的悖论”就变成了“德的谜题”和“无为的谜题”，并且这些谜题都有相应的答案，尽管答案通常是难以捉摸的，但并不像悖论那样是神秘的。

3. 奈特利对艾文贺的回应与发展

针对艾文贺的解决方案，奈特利（Nickolas Knightly）进行了批评性的分析，认为用“谜题”代替“悖论”并不是一个好的解决方法，这样只是回避了问题，而不是直面问题本身。“把无为描述成一个谜题或诀窍等于什么也没说，这可能比称之为悖论更没有用，也更不准确。如果我们要用这样的指称说一些更有用的东西，最好是交出谜底或诀窍的启示。”^④ 奈特利认为“悖论”对于“无为”至关重要，他提出了五个理由：第一，如果我们承认无为包含了悖论，那么，将会避免仅仅从概念上解决问题，转而通过实践来解决问题；第二，如同罗素的理发师悖论，“无为”符合典型的悖论结构；第三，我们不应该完全从抽象的角度来评价无为，而应该结合经验中的行动来理解无为，那么，无为会使人在行动中陷入两难境地；第四，由于老子和庄子告诉我们，所有的行动都离不开道，而道是无为的，因此，我们的一切行动可能都具备了无为的性质；第五，把无为说成悖论有助于保持一种合理的神秘感，些许神秘感会让人意识到无为的悖论不可能在概念上被消除，只可能在实践中得到解决。^⑤

奈特利的分析具有一定的合理性。在笔者看来，对于“无为是否包含悖论”这一问题，赞同的理由要比反对的理由更加合理。无论是为了理解还是实践的益处，我们都需要承认“无为”的确包含着悖论。那么，现在的问题就是，我们应该如何解决或应对这一悖论，而不是武断地忽视或取消悖论。奈特利提出了五个方案来解决无为的悖论问题。这些解决方案或许不能彻底地根除悖

^{①②③} P. J. Ivanhoe, “The Paradox of Wuwei?”, p. 282, p. 282, p. 278.

^④ Nickolas Knightly, “The Paradox of Wuwei? Yes (and No)”, *Asian Philosophy*, 23: 2 (2013), p. 124.

^⑤ Cf. Nickolas Knightly, “The Paradox of Wuwei? Yes (and No)”, pp. 119 - 123.

论,但对我们更进一步理解“无为”是有益的。

第一,奈特利认为“可以在表面上消除悖论”^①,我们不应该因为悖论而感到烦恼,直接忽视它就可以了。这其实是一种武断的甚至非理性的态度。或许我们不应该仔细思考这种方案是否合理,只要我们愿意,就可以武断地否认无为的悖论。

第二,我们可以把“为”与“无为”的区别理解成“行动”与“正确行动”之间的区别。“无为”不存在悖论问题,它只是要求我们不要盲目地行动,而应作出正确的行动。

第三,“我们可以说问题存在于另一个层面,并以此来消除这种悖论。”^②悖论可能存在于行动之下的层面,即我们自以为通过修养能够实现无为,但其实无论如何都在行动上表现出有为。因此,“无为”说的不是行动,而是精神。悖论也可能存在于行动之上的层面,即我们希望自己能像无为的圣人那样,即便很难实现这一点。在这里,“无为”说的不是我们,而是圣人。

第四,“无为”类似于人类所拥有的诸如领悟、洞察等普遍技能。例如,在“庖丁解牛”的典故中,庖丁说他遵循的是自然无为的道,而不是刻意有为的技。庖丁的确有着高超的技能,但这种技能几乎是自然而然地显露出来的,因而是无为的技能。如此一来,我们就可以合理地谈论人的自然无为的行动而不至于陷入悖论。

第五,“无为”既不是“做某事”,也不是“什么都不做”,而是两者之间的具体辩证法(embodied dialectic)。当实践无为的人“注意到自己的行动时,就可以对其进行干涉,但是必须避免什么也不做。这种辩证法可以与适用于无为实践的行动概念有效地配对”^③。

在奈特利的第二、第四和第五个方案中,“无为”在某种程度上都被理解为行动,但不是无条件的行动,而是类似于“正确的”“熟能生巧的”等有条件的行动。这三种方案似乎是有效的解悖方案,都承认“无为”是某种有条件的行动,而且行动的条件来自具体的实践场景或语境。“无为”的具体辩证法似乎在实践中也更具有可操作性,但奈特利并没有展示更多的分析。另外,他也不否认还有其他解决方案的可能性。

根据“无为”的具体辩证法,可以说“无为”既不是“做某事”,也不是“什么都不做”,而是要求行动者对行动进行干涉,又不至于“什么都不做”。这种行动和状态的确很难言说,但是,我们依然可以将其理解为(例如)“适度的行动”,或者其他更准确的表达。以上对行动的各种限定有一个共同点,即都试图通过行动的独特品质来解释“无为”。无论是“正确的”“熟能生巧的”还是“适度的”等词语,都可以归结为品质。并且,由于这些品质都源自无为与道,或者在根本上符合无为与道,所以,具有这些品质的行动就是符合无为与道的行动。除此之外,我们还可以说拥有这些品质的行动者就是拥有无为与道的行动者。

三 无为的行动与无为的行动者

关于“无为”究竟应该被理解为行动者的品质还是行动的品质问题,艾文贺与森舸澜的观点有所不同。森舸澜倾向于认为无为是行动者的品质,是“行动者的心理状态”“行动者的现象学状态”以及“一系列性情”,“对于一个无为的人而言,恰当的行动就如同鼻子嗅到难闻的味道时所作出的直接的、自然的反应”。^④艾文贺则倾向于主张无为是行动的品质。在艾文贺看来,“无为需要行动者处于某种特定的心理状态”这一点是正确的,但如果因为这一点就说无为仅仅是行动者

^{①②③} Nickolas Knightly, “The Paradox of Wuwei? Yes (and No)”, p. 130, p. 130, p. 133.

^④ 参见森舸澜《无为:早期中国的概念隐喻与精神世界》,第9—10页。译文有改动。

的心理状态或恰当的品质，那就是“莫须有的推论”，“心态或品质并不是某种类型的行动。特定的心理状态可能是特定行动方式的必要组成部分，但是行动要比心理状态复杂得多。……与其说无为是人的品质，不如说是行动的品质”^①。森舸澜的观点并非完全错误，无为的确可以被理解为行动者的品质，但艾文贺的批评也不无道理，无为不仅仅是行动者的品质，毕竟无为首先是一种行动的品质。现在的问题是，无为究竟是行动的品质，还是行动者的品质。

1. “无为”作为行动的品质

苏辙的注解提醒我们应注意道家的逻辑，他说“言者，道之筌也。事者，道之迹也。使道可以言尽，则听言而足矣；可以事见，则考事而足矣。惟言不能尽，事不能见，非舍言而求其宗，遗事而求其君，不可得也。”（《道德真经注》第七十章）。苏辙的意思是，假如道可以体现在行动中，那么我们只要考察行动就够了。但是，如果我们考察行动也无法理解道，或者说行动并不是道的全部，那么我们必须放弃对行动的考察，而去考察行动的原因，否则我们就不能理解道或得道。我们有理由把道家的行动原因理解为“内在主义”的。道家认为行动的原因内在于自然之中，人是自然的一部分，人的行动原因内在于人，行动的原因即便不是内在于某个特定的行动者，也很难说外在于人所普遍拥有的德——只不过道家声称人所能拥有的最好的德是玄德，而非明德。玄德是隐性的德，明德是显性的德。^②对于“无为究竟是行动的品质还是行动者的品质”这一问题，或许我们可以选择一种折中的方案，将无为的行动看作有德之人的必要条件，而非充分条件。如艾文贺所言“毫不费力的行动（无为）是一种精神上的理想，但它是一种行动的品质，而不是[行动者的]性格。这并不是否认无为的行动需要行动者具有某种特定的、具有高度价值的性格类型。粗略地说，一个人必须是有德之人，才能以无为的方式行事。一个拥有充足的德的人，理所当然地就会去实践无为。而正是拥有德，才使他能够以这种非常值得尊敬的方式行事。”^③有德之人理所当然地会作出无为的行动，但从无为的行动并不能必然地推导出有德之人。因为在道家看来，“自然”概念可进一步区分为人以及人之外的存在物，因此，处于无为状态的存在物除了人还有人之外的自然。

2. “无为”作为行动者的品质

现在，我们可以回应张岱年和森舸澜所描述的“无为的悖论”问题。

首先，通过单纯的概念分析，我们或许无法充分地理解“无为”的内涵。“无为”这一词语一方面向我们传达了“没有行动”和“什么都不做”的意思，另一方面我们又将其与自然和道结合起来，把“无为”理解为“轻松自在的行动”。显然这两种理解是不同的。那么，究竟哪一种理解才更契合真正的“无为”概念？解决问题的方法或许在于，我们应该将关注点从概念转向实践。在具体的实践和行动中，人们的“为”与“无为”通常是对具体的情境作出的回应，或者是根据具体事件而作出的选择。从哲学史角度看，“无为”是道家针对其他各家的“有为”而发出的一种哲学、伦理和政治主张，后世的道教继承了这一主张，并将其融入个人的修行和宗教理想之中。为了理解“无为”，我们需要具体的情境或语境，至少需要明确行动者对于什么事情“没有行动”，或者“不做”哪些事情，而不是在脱离具体情境或语境的情况下，任由“无为”在概念上出现

^{①③} P. J. Ivanhoe, “The Paradox of Wuwei?”, p. 284, p. 284.

^② 郑开区分了儒家的明德与道家的玄德，认为玄德是道家独有的“德”的概念，玄德与明德针锋相对。但郑开并没有进一步将两者区分为显性之德与隐性之德，笔者认为“显性”和“隐性”可以分别对“明”和“玄”作出更直白的解释。参见郑开《玄德论——关于老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》，《商丘师范学院学报》2013年第1期，第1—8页；《道家政治哲学发微》，《现代哲学》2019年第2期，第125—142页。

“自我指称”（这是悖论之所以产生的重要原因）。当人们在日常语言中说“有所为而有所不为”时，实际上是针对某个具体的语境而言的，人们可以准确地说出“有所为”的事情和“有所不为”的事情，并且在内心深处对情境有着明确的判断和选择，“然则有所不为，亦将有所必为者矣；既云进取，亦将有所不取者矣”（《后汉书》卷八十一）。同样地，人们在“为”某件事情时，对于其他可能的选择必定是“有所不为”的。结合具体的情境或语境，我们可以合乎逻辑地言说和理解与“无为”相关的事件。实践不会产生概念上的悖论，或者，当我们关注人的行动和选择时，无为并不是不可理解的行动品质。

其次，“无为”需要特定的行动者作出行动或选择，或者事先具备无为的心理动机（如果说行动的内在主义理由包括心理动机，那么我们就可以说无为的确要求行动者事先具备某种心理动机），并且这种行动或选择在具体的情境或语境中是正确的、恰当的行动或选择。如果具体的情境或语境表明这种行动或选择是错误的（至少我们可以根据道义论、后果论或其他规范伦理学的方法判断行动的对与错），那就说明行动者还没有做到无为；如果行动者还没有做到无为或选择正确的行动，按照道家的观点，他就还没有成为一个有德之人。森舸澜在论述无为的悖论时，对追求无为的心理动机持一种悲观的态度，他认为追求无为的动机“必然‘污染’最后的[无为]状态”，艾文贺也表达了同样的态度和观点。在笔者看来这种担心是不必要的。因为动机似乎不是每时每刻都持续存在的，无为的行动者可能一开始拥有追求无为的动机，但随着行动的持续进行，他的注意力可能会更多地投放在具体的情境之中，而不是一直保持着反思内心动机的状态。动机往往意味着行动者有作出某种行动或选择的倾向，这种倾向在行动发生的第一时间或许就已经消失了。动机不仅不会“污染”最后的无为状态，反而是促使行动者达到无为状态的关键起点。

最后，关于无为的行动者与无为的行动之间的逻辑关系，笔者倾向于将无为的行动者理解为无为的行动的充分不必要条件，无为的行动者必然具有相应的动机、心态或品质，并且会作出符合无为的行动或选择，但无为的行动除了体现在人的心理和行动方面，还体现在人之外的自然之中。需要强调的是，无为的行动者即便拥有特定的心理状态、动机或品质，也并不会刻意地表现出来，以至于别人一眼就能看出来，更加不会强烈地要求他人也拥有同样的内在状态或作出同样的选择，因为无为的行动者倾向于“真诚的伪装（genuine pretending）”^①，他们宁愿当一个温和的或非断言的“道德废除主义者”，用道家的术语表达就是拥有“玄德”之人。

综上，在笔者看来，只要我们结合具体的实践情境或语境来使用“无为”这一概念，就可以避免概念的自我指称问题，亦即可以避免悖论问题。除此之外，我们还可以将“无为”理解为道家的关键的行为评价标准，即道家所主张的“正确行动”的品质。

四 道家关于“正确行动”的元伦理学承诺

即便我们能够在具体的实践情境或语境中应对无为的悖论（而非完全消解悖论，因为就概念而言，“无为”依然包含着悖论），也需要对丹托的批评予以回应。丹托的意思是，遵循无为、自然和道而行动的道家人士或道士并不关心他人的幸福，而是追求一种与“责任”无关的繁荣生活，因而难以被当作道德行动者。丹托的确误解了道家伦理学。在他看来，除非道家承认并接受儒家的道德观点，否则道家思想就不能证实和支撑一种道德理论以及道德上的“正确行动”。关于这一

^① 参见汉斯-格奥尔格·梅勒、德安博《游心之路〈庄子〉与现代西方哲学》，郭鼎玮译，北京联合出版公司，2019，第193—210页。

点，笔者的回应是：道家哲学中虽然没有像儒家那样的责任和规则概念，但存在明确的道德上的“正确行动”概念，只不过道家的“正确行动”与儒家的“正确行动”概念有着很大的不同。

1. 道家的“温和的道德废除主义”

第一，道家拒绝遵循儒家所建议的道德责任和规则。儒家伦理思想的核心主张是“仁”与“礼”，分别可以被理解为道德责任和道德规则。当一个人出于自己内心的“仁”而行动时，就体现出“诚”和“恕”。“诚”是对行动者内心的原则，“恕”是对他人而言的行动原则。如果能达到“至诚”，就能实现“人之道”与“天之道”的完美匹配。在儒家看来，这就是他们所追求的道德理想和目的，也就是“以德配天”。儒家的元伦理学观点可以被理解为自然主义的道德实在论。这种元伦理学观点认为，存在道德事实；并且人们可以在自然存在之中发现道德的意义，或者理解自然事物所蕴含的道德意义；天之道就是道德的代表，人之道是天之道的映射；如果有人没有遵循人之道，那就说明他没有认识到以及没有恪守天之道；改正的方法就是“正名”。而“正名”得以可能的前提是，人们通过“名”可以为自然存在赋予道德的意义。

第二，道家不同意儒家的元伦理学观点。道家的元伦理学观点可以被理解为道德反实在论，其主要主张有：不存在道德事实；我们无法在天道（自然之道）之中发现道德的意义；天道和圣人都是无情的，它们是与道德无关的或非道德的；所有的“正名”行为都是错误的。在道德反实在论中，有一种极端的情况，即道德错误论（moral error theory）。道德错误论认为，道德事实不存在，道德判断和命题不具有真假值，所有的道德判断和命题都没有实质的意义，因此关于道德的认知性判断和命题都是错误的。道德错误论为道德反实在论提供了强有力的支撑和论证，人们在进行元伦理学反思时不得不承认其理论上的有效性。但是，一个人若持有彻底的道德错误论将无法跟他人进行正常的交流和对话，因为我们的日常对话中充斥着各种道德判断和价值判断话语。^①如果错误论者拒不承认任何具有道德意义的话语，那么他将无法应答别人关于道德和价值的问题，也无法跟他人进行合作和相处。如果错误论者也要求和呼吁他人认可错误论并依此行动，那么他就是一位激进的道德错误论者；如果他只是自己相信错误论，而不强制他人也相信这一点并依此行动，那么他就是一位保守的或温和的道德错误论者。温和的错误论者只是在自己的内心中不相信道德事实的存在和道德命题的意义，但依然能跟他人进行正常的交流与对话，并且能跟他人和睦相处、团结协作。

第三，温和的道德错误论适合用来理解道家的道德反实在论。虽然古代思想并没有提出明确的元伦理学理论，但儒家和道家的文本都隐含了相关的元伦理学主张，我们在此只是借助当代的视角来理解道家的元伦理学承诺。杰森·达科斯塔德（Jason Dockstader）把道家的温和的道德错误论称为“非断言的道德废除主义（nonassertive moral abolitionism）”，即温和的道德废除主义。“非断言的道德废除主义通过对伦理和元伦理问题保持沉默来废止道德，而不是鼓励其他人也相信错误论并废止道德。”^②并且，我们在道家的经典文本中也能发现这种“温和的道德废除主义”主张，如《道德经》说“圣人处无为之事，行不言之教”（第二章），“功成身退，天之道”（第九章）；《庄子》认为“大道不称，大辩不言”（《齐物论》）。那么，温和的道德废除主义者如何能够在坚持道德错误论的情况下跟他人进行有效的对话、交流和协作，而不至于受到道德上的谴责？这就涉及道

^① 马特·鲁兹将错误论者所面临的这一问题称为“为之奈何”问题（“Now What” Problem）。参见 Matt Lutz, “The ‘Now What’ Problem for Error Theory”, *Philosophical Studies*, 171: 2 (2014), pp. 351–371.

^② Jason Dockstader, “Daoist Metaethics”, *The Journal of Value Inquiry*, 53: 2 (2019), p. 318.

家的道德行动者即“道德愚人”的价值选择问题。

2. “道德愚人”的“真诚的伪装”

道家并不否认道德的“正确行动”概念，只不过道家的“正确行动”与儒家和其他典型的实在论伦理学有所不同。汉斯-格奥尔奥·梅勒（Hans-Georg Moeller）把道家的道德行动者称为“道德愚人”^①，即不对道德判断明确表态的冷漠之人。“道德愚人”似乎不知道道德判断究竟是真是假，这一点的确符合道德反实在论和道德错误论的观点。并且，“道德愚人”只是自己相信道德事实不存在和道德判断没有意义，而不强迫他人也接受这一观点，这是一种典型的道家式道德行动者。那么，这种典型的道德行动者如何与他人进行友好的对话、交流和协作呢？梅勒的观点是，他们在与他人的对话中只是假装相信道德话语的意义，而自己在内心之中依旧坚持错误论的观点，亦即“真诚的伪装”。这种看似矛盾的方式一方面允许“道德愚人”跟他人和睦相处，另一方面又不会动摇其内心深处的错误论和废除主义的元伦理学观点。“真诚的伪装”意味着道家的道德行动者把人们的道德话语视作一种虚构（如同戏剧演员虽然真诚地说出自己的台词，但并不真的相信台词的内容和意义），并且自己也乐于去虚构道德话语的意义。“道德愚人”虽然在元伦理学观点上主张道德反实在论、道德错误论和道德废除主义，但并不是激进的道德废除主义者，而是表现为清静主义或温和的道德废除主义、温和的道德虚构主义，即自己通过清静和沉默的方式废除道德话语的意义，而不强迫他人也接受这一观点，并且在跟他人交流的过程中乐于参与到道德话语的虚构之中。

现在的问题是，如果“道德愚人”拒绝对任何事情作出价值判断，他如何能够一致地坚持做一个“道德愚人”呢？当某人选择做一个“道德愚人”或非道德主义者时，我们可以认为他至少在理智上或情感上倾向于赞成这一点，即“做一个‘道德愚人’或非道德主义者是好的”。由于他不得不用“x是好的”这样的话语作出回答，所以，他还是作出了与道德和价值有关的选择；而一旦他作了某种类型的道德选择，就不能一致地坚持做一个“道德愚人”了。那么，是否存在下面这样的可能呢？即他所说的“x是好的”也是一种“真诚的伪装”，实际上他自己在内心深处已经拒绝了对“做一个‘道德愚人’或非道德主义者”进行任何价值判断，只不过为了便于他人更好地理解自己的选择，便不得已使用了“x是好的”这样的道德话语。如此一来，我们就不得不用二阶的“真诚的伪装”来解释一阶的“真诚的伪装”。这种解释方式是否存在问题，在这里我们并不确定。如果这种解释方式有可能导致无穷倒退，那么我们将不得不认为，在一阶层面，即在实际的生活里，“道德愚人”还是选择了某种具有规范性的行动和价值，只不过，他的一阶判断（规范伦理）与二阶判断（元伦理）有所不同。在二阶层面，他拒绝作出任何道德判断和选择。

3. 道家为伦理学提供的支撑性理由

现在，我们可以做一个初步的总结。第一，我们可以回应丹托的质疑，道家之所以不赞同儒家的道德责任和规则，是因为道家在元伦理学层面不赞同儒家的自然主义道德实在论，而是主张一种道德反实在论，即温和的道德错误论和温和的道德废除主义。第二，在梅勒和德安博（D. Ambrosio）的基础上，我们应该进一步将“道德愚人”的非道德主义和错误论观点严格地限制在二阶的元伦理层面，而在一阶层面，“道德愚人”仍然选择了某种价值和规范性的行动规则。“道德愚人”的选择不仅不会伤害社会道德风气，反而能够导致更好的道德效果，“绝圣去智，民利百

^① Cf. Hans-Georg Moeller, *The Moral Fool: A Case for Amoralism*, Columbia University Press, 2009, pp. 4-5. 梅勒所谓“道德愚人”的文本依据是《道德经》第二十章“我愚人之心也哉。”

倍，绝仁弃义，民复孝慈，绝巧弃利，盗贼无有”（《道德经》第十九章）。

道家的圣人自称“愚人”，所谓的“道德愚人”实际上刻画的就是道家的圣人，即道德行动者。道家的圣人不会到处宣传自己的主张，告诉人们你应该这样做、应该那样做，圣人不是有为的，而是无为的；圣人只是追求自己内心的清静，对他人究竟怎么行动、怎么感受不作评价和干涉；圣人选择“致虚极，守静笃”（《道德经》第十六章）。众人都有自己的自由和快乐，圣人只是静默地看着这一切，“如果他们发现自己陷入了充斥着道德话语的情境，他们就会假装合作，发出必要的道德异见，同时只是假装真的相信自己在说什么，从而缩减话语中的断言力量。道家假装合作，而从不开启争论。道家总是宁愿保持清静，采取非断言的道德废除主义策略。但是，他们可能会发现，当自己处在一个普遍使用道德话语的社会环境中时，如果不把德的信号传达给人们，那么对每个人都将是有害的。因此，他们会在最低限度的必要性上，说出一些听上去合乎道德的话，以避免引起别人对自己的注意”^①。只有到了万不得已的时候，即道德话语和道德教条过分地支配了人的行动，甚至天下大乱的时候，道家圣人才能站出来发表一些道德的建议，告诉人们应该怎么做。圣人对道德永远都持怀疑的态度，他遵循自然之道来生活。在人们需要他的时候，他就站出来；而当人们过上自由自主的生活时，圣人宁愿把自己“隐藏”起来。老子和庄子都很重视这种行动策略，按照这种无为的方式去行动的人都可以被理解为道家的圣人，或道家的追随者与修行者，即“道德愚人”。

总之，我们可以将“无为”理解为道家的“正确行动”概念。梅勒和德安博提出了“真诚的伪装”和“道德愚人”等关键概念，但这些概念必须被限制在元伦理学的层面才能发挥其应有的解释效力。

结 语

“无为的悖论”不仅是一个逻辑学问题，也是一个伦理学问题。历代思想家都试图对“无为”作出有说服力的解释和辩护。现在，我们站在当代学术立场继续思考这个问题，既是古代道家思想的延续，也会对道家思想作出更深刻的理解。承认“无为”概念包含悖论，这一点虽然能满足思辨的乐趣，然而也有可能危及道家的价值判断。不过，如果要否认“无为”概念中的悖论，那将会付出更大的代价。即使我们不可能完全消解这一问题，也仍然可以给出应对的策略。只要将道家的元伦理学解释为温和的道德废除主义，“无为”就能为道家的“正确行动”概念和规范伦理提供支持。

（作者单位：西南大学国家治理学院宗教研究所）

责任编辑 冯瑞梅

^① Jason Dockstader, “Daoist Metaethics”, pp. 321 – 322.