

經驗、邏輯與拯救

— 《道德經》前八章的邏輯詮釋與信仰詰難（二）

■ 王 俊

北美宗教研究者

《道德經》第二章原文：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。

有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨，恆也。

是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作而弗始，生而弗有，為而弗恃，功成而弗居。夫為弗居，是以不去。

一、絕對與相對

美善問題是哲學中的難題：美何以為美？善何以為善？它們的標準何在？這是讓很多哲人絞盡腦汁的問題。西方哲學家從柏拉圖到康德，再到尼采、海德格爾、杜威等，無不為這些問題殫精竭慮，卻總還是感覺力所不逮。但是，這麼一個艱難的問題，在我們老子筆下好像顯得很簡單，他的辯證法似乎輕而易舉地解釋了這個問題，如其所言，

「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」。但是，問題是否真的這麼簡單呢？老子為什麼會覺得這個問題這麼簡單呢？他的簡單化又帶來什麼問題呢？這些都是我們需要認真思考和分析的問題。

不難看到，老子對美善的論述是基於生活經驗的。因為在經驗中，美總是相對於醜的，善總是相對於惡的。但是，在人們作這個相對的區分之前，他們需要先有關於美和善的標準，如果沒有這個標準，這種美和醜、善和惡又如何得以區分呢？會不會以醜為美，以惡為善呢？在經驗生活當中，這種事情並非少見。因此，在美醜和善惡相對之前，需要先有個標準，沒有標準，僅憑經驗的相對性，是無法完全區分得清楚的；在具體的實踐生活中，也總是有這樣和那樣的問題。

標準問題是個絕對問題，要想完全地區分美與醜、善與惡，需要有個美和善的絕對標準。關於這個問題的難題也就在這裡：如何找到一個絕對的標準，使得對它們的區分不被相對化，以至於落入詭辯的泥潭？顯然，這是個邏輯問題，不是個經驗問題。因為只有邏輯思維才尋找確定性，甚至是絕

對的確定性。經驗思維不會去尋找確定性，更不要說絕對的確定性，反倒是有點討厭確定性。因為在經驗思維看來，確定性是一種束縛。因此，在經驗思維那兒缺少客觀標準，標準是主觀的，每個人的

摘 要：道德經第二章涉及美善標準問題、變與恆問題及去與不去問題。本文通過對老子處理這些問題的思想內涵及語言方式進行追問和邏輯分析後發現：老子處理這些問題的思維是純經驗式的，他的經驗思維方式使得他無法處理美善的標準問題、變與恆的邏輯關係問題及去與不去中的拯救問題。因為缺乏邏輯思維和超驗思維及邏輯工具和信仰維度，老子的概念只能是經驗式的，無法從經驗中超拔出來，因而無法區分邏輯標準的絕對性和經驗感受的相對性、時間的相對性與永恆的絕對性，經驗智慧的非超越性和拯救的超越性，出現以相對代絕對、以同為恆、以任自然為入永恆的邏輯和信仰謬誤。

關鍵詞：絕對與相對；變與恆；去與不去；思維方式；信仰維度

標準不同：你以為善的，他可以認為是惡；你以為美的，他可以認為是醜。邏輯思維則在於尋求客觀標準，雖然知道很難，卻奮力為之。

按照邏輯思維，要區分美和醜、善和惡，需要先知道美和善，並且這種美和善不是相對意義上，而是絕對的，即所謂美本身和善本身，或者說是絕對的美和絕對的善，再或者說是美和善的概念或定義。唯有找到這個絕對的美和絕對的善，才可能知道何為美和何為善。知道了何為美和何為善，才能知道何為醜和何為惡，才能真正地區分美醜善惡。除此之外，一切美醜善惡的區分都是相對的、可錯的，都會出現以醜為美和以惡為善的問題。因此，在審美和行善之前，需要先用審美判斷和善惡判斷，否則是否真地在審美和真地在行善都會是有疑問的。也正是在這個意義上，蘇格拉底甚至認為知道善惡而去作惡的人，比不知道善惡而作了惡的人更可救，因為前者能區分善惡，他知道自己正在作惡，後者不能區分，反倒認為自己的作惡是在行善。

但是，在具體的審美經驗和道德實踐中，人們似乎不太顧及標準問題，或者說，在他們看來，標準不是問題，審美或行善是個自然而然的問題。可是，問題是否真的就是這樣呢？是，也不是。從每個個體都是被拋到這個世界的意義上說，個人的審美行為和道德行為的確是個自然而然的行為，因為在他們來到這個世界之前，這些標準似乎就存在在那兒了。這就是結構的先存性與個體的歷史性之間的關係。按照存在主義的觀點，每個個體都是歷史的，都是被拋到這個世界上來的，在他來到這個世界之前，美醜善惡的標準就已經存在在那兒，個體只要去領會就可以了。但是，先存的結構並不是一成不變的，在歷史個體的沖刷下，它總是在變動，雖然並不一定很快和很完全，但變動是不可否定的。這就帶來了標準的審視問題：首先，原初的標準是否就是合理的標準？如果是合理的，那麼這種合理性的根源是什麼？其次，導致原初標準變化的原因何在？這種變化是好的還是壞的？或者說，在何種情況下是好的？在何種情況下是壞的？再次，如果標準不是原初的，或原初標準異化了，人們該怎麼辦？顯然，這些問題都是具體

審美行為和道德行為無法迴避的問題。在這個意義上說，經驗中的審美行為和道德行為並不能完全擺脫標準問題的困擾，或者說，經驗行為並不能真正擺脫邏輯問題。

當然，對於很多具體經驗中的人來說，他們確實是不太需要顧及標準問題；因為不管標準是否完備，他們都按照標準而行，就合乎規矩；至於是否對錯，他們不去思考，這就是我們所說的隨大流。毋庸諱言，大多數人都是隨大流的，因為他們都是些俗人和常人。真正為標準問題憂慮的，不是俗人和常人，而是思想家和哲人。思想家之為思想家，哲人之為哲人，就是思常人之所不思，憂常人之所不憂，他們總是走在時代的前列，否則，他們何以擔得起思想家和哲人的美譽呢？在這個意義上說，思想家或哲人就要思常人之不思、憂常人之不憂，不然，他們就不是真正的思想家或哲人。在當今世界中，妄圖竊取思想家和哲人名號的人多，真正擔當思想家和哲人之責任的人少，這恰是真正的思想家和哲人應當憂慮的地方。

回到我們討論的審美和道德標準問題上。我們發現，標準問題總是個無法迴避的問題，即使是在具體的審美經驗和道德經驗中，標準雖然被看作「視而不見」或「熟視無睹」的存在，但它確確實實就在那兒。如果人們發現標準有問題了，就會去反思它，一反思，就觸及到標準的前提和邏輯問題。拿美和善來說，就觸及到美的標準和善的標準，即美本身或絕對的美和善本身或絕對的善的問題。在這個意義上，古希臘哲人開始地對美本身和善本身的思考絕對不是無聊之舉，而是極為明智和智慧之舉，只是不為常人所理解而已。

對絕對標準的思考是一種絕對意義上的超常，即超出常人的經驗式理解，走出經驗的相對性，獲得邏輯的確定性。但在中國，這種邏輯式的超常是很少的，我們的超常就是體悟比一般人更深些，對經驗的總結更高一些，做到了這一些的人，就被稱之為高人。其實，中國人所謂的高人也還是常人，只是他們與一般常人的程度不同，他們超俗一些、脫俗一些，但還在經驗中，還在俗中，從來沒有、也不可能完全從經驗或俗中超拔出來，達到邏輯的純粹之境。對照老子對美和善的論述，

我們不難發現這一點。我們看到，老子沒有試圖思考美善的標準，從邏輯上確定美與醜、善與惡的區分，而是從經驗出發，從美醜和善惡的經驗對立中來言說它們。這種言說雖然巧妙，但並沒有超出經驗，雖然容易為生活在經驗中的人們所理解和接受，但並沒有提供更高的標準。在這個意義上，老子依然是經驗的，是俗的。當然，有人可能會說：「你怎麼知道老子沒有思考過美醜善惡的絕對標準？你怎麼知道他沒有試圖對它們進行區分？他之所以這樣表達，可能恰是他深思熟慮後的結果。可能恰恰是因為他深入思考了，發現邏輯的表達是不可能的，才選擇這樣的表達，不是嗎？」我們說，這樣的質疑是有一定的道理的。關於老子是否思考過絕對標準的問題，我們不得而知，只能是猜測。他可能沒有思考，也可能思考了，發現思考不出結果來，就按照經驗的方式去表達了。但無論如何，有一點是可以確定的，那就是，他沒有思考到邏輯的高度，沒有按照邏輯的方式去表達他的思考。當然，質疑我們的人可能會說，「這不是因為老子不能，是他不願，他更喜歡經驗的方式，這就是中國人的方式，是中國思維的特色。」如果質疑者要這麼說，那也可以，但那就不是道理上的問題了，而是信念上的問題。但即使是信念問題，也存在著一個辯護問題，不是任何信念都是當然的信念，唯有經得起質疑的信念才可能是真信念。在我們上面對經驗所作的質疑中，我們發現，經驗背後有無法迴避標準問題，所以，以經驗為信念的作法是有問題的。設若如此，我們的批評或批判就是站得住腳的。

我們知道，經驗是時間性的、變動的、相對的，雖然它生動、鮮活，容易觸動人們的感官和心靈，但它不是絕對的、恆定的，不能成為信念的對象。因為所謂信念乃是對絕對者的相信，信念是對絕對與永恆的追求。如果信念的對象是相對的，那它已經落入了變動之中了，它怎麼能成為信念？在經驗的意義上，它們可能觀念都算不上，因為觀念還有邏輯上的確定性。信念不僅追求邏輯的確定性，還追求實在性。唯有絕對的，才在邏輯上是確定的，在實體上實在的，才可能成為信念的對象。在此意義上，把經驗或經驗法則當作信念，其實是

對信念的誤解。

回到老子的這句「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」。我們發現他落入了相對之中，或者說，他的審美標準和善惡標準是相對的。在絕對缺位的情況下談論相對，就不可能有真正的辯證法。因為只有絕對在場的情況下，才可以在經驗的意義上談論辯證法，否則辯證法就是成了變戲法。對照黑格爾的辯證法，我們發現，他是在強調絕對的前提下談論辯證法的，所以，在黑格爾那兒，辯證法有可能是真正的辯證法。但是，在辯證法的中國式理解中，絕對被去除了，所謂的辯證法就容易變成了變戲法，變成純粹的詭辯。從思維方式的角度看，從老子開始的中國思想家，需要對這種思維方式負原初的責任，或者說，這是中國思維的歷史原罪。

二、變與恆

變的問題是時間問題，恆的問題是永恆問題。因為時間的特點是變化的、流動的、過程性的、可見的、有始有終的、有生有死的；而永恆的特點是不變的、恆定的、不可見的、無始無終的、不生不死的。不難看到，時間和永恆是兩個對立的概念。

如果不從概念的意義上分析，而只從時間上體驗，永恆似乎和人們沒什麼關係，也無法和我們發生關係，因為它既不可見，也不可聞、不可觸，對於生活在經驗世界中的人來說，它要麼是天外之物，要麼是概念的教條，要麼是精神的臆想。正因如此，在經驗思維中，永恆總處在一種缺席狀況，雖然人們對它有隱隱約約地洞見，但思考它和描述它的依然是時間經驗，而不是對永恆本身的經驗，更不要說概念上的界定了。

為什麼要對永恆作概念上的界定呢？原因出於時間自身帶來的問題。因為時間是變化的、流動的、有始有終的、有生有死的，那麼，時間中的一切就都有個產生和滅亡的問題，有個從哪裡來和到哪裡去的問題。這是個很折磨人的問題，如果不能回答這個問題，人們就無法擺脫時間性的困惑及體驗時間所帶來的虛無感。因為如果一切都處在生生滅滅之中，每個個體的意義與價值在哪

裡呢？我們匆匆而來，又匆匆而去，所謂為何呢？若無一個肯定的答案，人們總會感覺惶惶不安，無法在變動不居的時間中安頓自己的生命。生命的安頓問題不是時間問題，而是與時間相反的永恆問題。因為只有永恆才截住時間之流，把它納入自己不變的倉庫。由此可知，永恆問題並不是個臆造出來的問題，恰恰是在時間中產生的，用於回應時間之變動和無奈的問題。

不難看到，同時間對應於變化不同，永恆對應於確定。人們思考永恆和尋找永恆，就在於思考和找到確定性。但在時間性的經驗中，一切都是變動的，一切都是相對的，確定性是無法確立的，更不要說絕對的確定性了。正是由於時間的這種變動性和不確定性特徵，人們就不可能在時間中找到真正的確定性，或者說，人們對確定性的思考和尋找，只能到時間之外。可是，有什麼東西在時間之外呢？因為時間之內的存在都是經驗性存在，所以，在時間之外的，一定不是經驗的，它或者是超驗的，或者是先驗的，總之，它是先於時間而存在的。可是，對於我們這些時間中的存在者來說，我們能找到超驗的或先驗的存在嗎？或者說，那種超驗的或先驗的存在如何同我們這些經驗的存在者發生關係呢？我們的回答是超出經驗。但問題是，我們這些經驗的存在者如何能超出經驗呢？超出經驗的是信念，或者說，是通過信念獲得對超出經驗之外的存在的肯定，並且這種肯定是一種絕對的肯定。鑒於時間總是有始有終的，人們可以推斷或相信這個有始有終的時間應當有個源頭和歸宿，這個源頭和歸宿的存在是超出時間的存在，即超驗的存在。如果能相信有個超驗的存在，那麼，這個存在必定是無限的、絕對的、恆定的，時間只是其中的一部分，必定在其掌管之中，這個就是絕對或者永恆。由此，人們就能確定一個超驗的存在。這樣一來，這個超驗的存在者與我們發生關係的問題也就明確了，因為我們是通過信知道祂的，所以，信就是我們與祂發生關係的方式。如果我們相信有個超驗的存在者，那麼，這個超驗的存在者就是絕對確定的。很顯然，這種確定性不是一種經驗的確定性，而是一種觀念或概念的確定性。於是，我們就能知道，當我們用信念超出經驗之

後，我們就獲得了觀念或概念的確定性，而這種確定性不是經驗的，乃是先於（獨立於）經驗的，它就是我們所謂的先驗了。

按照我們以上的推理，經驗、超驗和先驗雖然鴻溝深隔，卻也不是完全沒有牽連，連接它們是一個詞：信。信念是連接經驗和超驗的橋樑，也是導出先驗的通道。當然，這裡說的信念是對絕對存在者的信念，如果不是對絕對存在者相信的信念，就不在我們所說的信念的範疇之內了，因為對有限存在者的相信不能謂之為真正的信念。在經驗的生活中，如果人們不能超出自己的經驗達到超驗，那他們就無法獲得真正的信念，也無法導出概念意義上的先驗，大多數的信只是對有限存在者的信。這種信說得好聽些，是自我安慰，說得不好聽些，就是自我欺騙或偶像崇拜了，因為有限存在者是不能充當絕對之信念對象的。但是，當人們一旦超出了經驗，就能觸及到超驗，一旦建立對超驗的絕對信念，就能獲得絕對確定性，也就找到了通達先驗的道路，就能形成邏輯思維。

邏輯思維是一種確定性思維，它的基礎在於信仰，或者說，它需要信念的絕對性作為它的大前提。缺乏絕對信念的大前提，邏輯法則是無法建立起來的，邏輯的確定性也是無法得到保障的。我們看到，西方哲學之所以能建立起邏輯的法則，主要在於古希臘哲人具有那種超出經驗的決心，他們有一種不超出經驗獲得確定性之誓不罷休的精神，這種精神幫助他們最終超出了經驗，獲得了邏輯思維的確定性，或者說，在邏輯思維中尋找到了確定性。當然，在希臘思想和希伯來思想接觸之前，邏輯的來源在理論的解釋上還是其困難的，它們依賴的是哲人們強烈的超越信念，至於那個超驗的存在者為何？他和先驗觀念之間的關係如何？還都是些沒有完全明瞭的事情。但在兩希文明相遇之後，這個問題就能很好的解釋了。希臘哲人極力抵到的超驗存在除了一個抽象的神之概念之外，還有其絕對的內容，並且是活生生的存在，祂就是希伯來人所說的上帝，他們的先驗概念之所以存在，乃是作為絕對存在者的上帝所賦予的，這就是所謂的天賦觀念。當然，在我們這麼解釋時，會有人提出質疑說，你憑什麼這麼說呢？你的這種



解釋是不是一種先入之見呢？我們說當然不是。之所以這麼說，就在於希伯來文化是一種啟示文化，不是他們尋找到上帝，而是上帝啟示了他們，他們的上帝是唯一而絕對的，來自它的啟示正是天賦觀念，這不是恰好填補和解釋了希臘人的聖神空缺和先驗難題嗎？

不難看到，希臘的哲學文化是一種從時間出發尋找永恆的文化，而希伯來文化則是一種從永恆出發啟示在時間中的文化；一者是通過人的努力需找到了永恆，一者是通過神的恩典啟示出了永恆。在這個意義上說，兩希文明都是時間和永恆之間被聯通上了的文明，變與恆都找到了各自的位置。與它們不同的是，中國文化在時間和永恆的聯通上沒有完全實現，永恆問題是中國文化中缺位的問題，或者說，中國人處理永恆問題的方式不能真正抵達永恆。為什麼這麼說呢？原因在於，中國人對永恆的追求沒有超出時間和經驗，而是在時間經驗中思考永恆，結果中國人講的永恆不是與時間相對的永恆，而是將時間和經驗永恆化了。關於這一點，我們不妨結合《道德經》和《易經》做個透徹的分析。

在《道德經》第二章中，老子說：「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨，恆也。」我們看到，老子在這裡稱之為「恆」的不是與時間相對的永恆，而是變化，即有無之間的變化、難易之間的變化、長短之間的變化、高下之間的變化、音聲之間的變化、前後之間的變化。這些變化說明有無、難易、長短、高下、音聲和前後都是相對的。在邏輯上說，變化的、相對的就不是永恆的，永恆意味著不變和絕對。有意思的是，老子在這裡卻說這些是「恆」；也就是說，這些是永恆的，這顯然是不合邏輯的，或者說，在邏輯上是矛盾的。顯然，老子這樣的言說並不是一種邏輯的言說，而是一種經驗的言說，因為在經驗中，這些都是相對的、變化的，這些變化的共同特徵就是變；如果說它們有什麼共同之處的話，那就是變。在這個意義上說，不變的就是變，老子稱這個變為恆。不難看到，這是一種很有意思的經驗歸納，他在各種變的經驗中歸納出共同的變，又因為在經驗中找不到不變的東西，所以變就成了恆久

的，所以，老子將它稱為恆。其實，老子這裡所說的恆，並不是概念意義上的永恆，因為概念上的永恆是在經驗之外，超越於經驗的。老子這裡所謂的恆乃是經驗中的同，它在經驗之中，是一種經驗形式，不是範導經驗的形式。我們看到，由於變只是經驗中的同，並沒有超出經驗之外，它就與經驗之外的永恆無關。並且，由於沒有超出經驗，對於經驗之外是否具有永恆，它是不能斷定的。因此，「不變的只有變」頂多只能局限於經驗之中、時間之中，它並沒有抵達永恆，反倒是將變給絕對化了。這種絕對化帶來的不是對時間性虛無的克服，反倒是將它絕對化了，有導致虛無主義的危險。

我們的《易經》也是如此，易是日月的結合，意味著時間和變化，但在《易經》中，這種變化卻被視為不變，其邏輯和老子是一樣的，這裡也不再贅述了。

總結我們對變與恆的哲學審視就會發現，從老子開始，中國人就沒有觸及到真正的永恆，而是將恆等同於經驗中的變。在這個意義上，永恆問題在中國文化中是一直缺席的。雖然後來孔子提出了三不朽：立德、立言、立功。但不難看出，這三者也都是時間性的，不能真正的不朽，只能說它們指向了永恆，但並不是永恆本身。追究中國文化中永恆缺席的原因，我們可以說其根本在於思維問題。因為中國人的思維一直是經驗，從來沒有跳出過經驗，所以，他們無法真正觸及超驗，導向先驗，不可能得到信念的絕對確定性和邏輯的概念確定性。反倒是相反，他們把時間和經驗絕對化了，讓變和易成了他們的恆，從而落入了時間的深淵而不自知。

三、去與不去

如上所言，時間就意味出現和消失，生活在時間經驗中的人，對出現和消失、生和滅會特別地敏感。中國人由於一直都沒有跳出過經驗，所以，他們對時間經驗中的出現和消失、生和滅是特有感觸的，孔子就曾感嘆，「逝者如斯夫，不舍晝夜」，莊子更是覺得一切都是「方生方死」，佛教感慨於「生老病死」，中國的詩詞歌賦中，那種時間性經驗和感慨的更是很多，比如，李白的「朝如青絲暮

如雪」，李煜的「林花謝了春紅，太匆匆」等等。還有，中國人對死亡的悲戚體會特深，對生離死別總是充滿著擔憂和恐懼，這些都顯明了中國人的時間敏感。

同與永恆相對應的是理性不同，與時間相對應的是情緒和情感。因為永恆是絕的確定性，理性則是邏輯的確定性，所以，在永恆和理性的天平上放著的是確定性。時間則意味著變化和不確定性。這種不確定性因其不確定，故而引起人的焦慮、急躁、無奈、無聊等。因此，它策動的是人的情緒和情感。在這個意義上，生活在時間經驗中的人，就是生活在情緒和情感中的人。對這些人來說，情緒和情感是最重要的，理性倒是其次。由這些人構成的社會，是一個情感社會，人情世故最為要緊，最怕的是人情冷漠。在這個意義上，李澤厚稱中國為「情本體」，還是很到位的。雖然嚴格地講，情不能構成本體，因為它是變動不居的，但從中國人把情看得最高和最重的意義上來說，他的這一概括還是比較有道理的。當然，他的這一概括同老子把「變」稱為「恆」很相似，是一種經驗的概括，很具有中國思維的特色。

情感是時間性的，是變動不居的，但它是也鮮活的、激動人心的。因此，生活在時間情感中的人，一方面感受到生的美好，對時間性情感有著無限的留戀，希望時間能夠停留；另一方面又深感時間的變動不居，想留也留不住，具有深深地虛無感。故而，他們總是感嘆，「好花不常有，好景不常在」，總是擔心「曲終人散」，總有莫名的惆悵和憂傷。也正因如此，中國人一方面有入世經綸的衝動，一方面又有出世隱居的感動。之所以如此，就在於他們一方面體驗到時間中生生不息的美好，另一方面又感覺到了方生方死的悲戚。他們熱愛「好花」、「好景」，卻又深深感到它們不能「常有」、「常在」，總有「曲終人散」的隱憂。這就產生出了中國人喜歡討論的「有為」和「無為」問題、「去」與「不去」的問題、「達則兼濟天下，窮則獨善其身」的問題等。在此意義上，「有為」與「無為」的問題、「去」與「不去」的問題、「窮達」的問題，都是時間性問題，或者說，都是對時間性問題的回應。

我們看到，老子在《道德經》第三章中提到了「去」與「不去」的問題。在他看來，一切都是變化的，不要想去留住它，想要留住它，更會感覺它流逝得更快，如果順其自然，順勢而行，反倒是與時間同在了。因此，明智的人不是逆時逆勢而行的所謂有為，而是順時順勢式的無為，此所謂「聖人處無為之事，行不言之教」，他們不以生滅變化為意，做到「萬物作而弗始，生而弗有，為而弗恃，功成而弗居」。但是，誰又能真正做到這一點呢？真的有这样的聖人嗎？如果有的話，他必定是能夠跳出時間經驗的人。如果不能跳出時間性經驗，怎麼可能做到對時間中的生滅變化視而不見、聽而不聞呢？如果真地這麼去做了，不是反倒落入完全的虛無之中了嗎？

可是，老子落入虛無之中了嗎？似乎是，又似乎不是。為什麼這麼說，原因在於，他一方面將萬物的作、生，人為的功成都虛化了，讓人將其視為虛無，不要在意它們。如果做到這樣了，就是「弗居」。因為「弗居」，就是說，從來不把它看成是你的，它們的消失也就不會牽動你的心緒和情感了，也就沒有失去的悲戚了，這就是所謂的「是以不去」了。很顯然，這是一種以無情處有情的方式，因為萬物都是時間性的，它們總處在生滅變化之中，這些生滅變化總是不斷觸動人的情感，讓人觸景生情、觸物生情、觸人生情。而情雖然美好，卻又總是很折磨人，讓人產生「好花不常有」、「好景不常在」的感嘆，產生去留得失之間的惆悵、生離死別之中的憂傷，感覺世事無常、生死難料等。為了擺脫這種時間性的折磨，老子讓人漠視這些時間性存在，以無情處有情，做到去留得失、生離死別不動於心、不感於情，這樣的人就是聖人，所謂聖人無情。但是，一旦以無情處有情，那有情的良好也就沒有了，對這個世界的留戀也就沒有了，這不是落入了虛無之中嗎？但是，老子雖然否定了這個有情的世界，但並沒有否定貫穿於這個世界中的道。他發現，雖然這個世界生滅變化，但作為變化的「變」卻是「恆」；如果用心去體悟這種「變」之「恆」的微妙，似乎能得到一種精神的超脫與慰藉。很顯然，這是一種將世界萬物靈化的方式，以這種方式觀世界，會覺得萬物莫不有靈，靈氣之

最，即是仙了，由此就產生出道教之成仙的追求。以此而論，道教的確沒有脫離道家，反倒是道家的具體化。但是，道家或道教的這種靈化雖然高妙，卻總還是無法克服肉身的拖累，總不能擺脫他們所謂的「臭皮囊」。因此，所謂的成仙，不管怎麼努力，總差了一步，除非自我欺騙式的「忘我」。當然，之所以會出現這樣的原因，就在於道家的超越是一種經驗式超越。因為是經驗的，就無法脫離時間空間性存在的肉身。所以，它雖然因著靈化而沒有落入絕對的虛無，但卻總無法擺脫虛無，而是落入到想像化的自欺之中了。

與老子思考去與不去的經驗性超越方式不同。古希臘和希伯來對時間的超越不是經驗的，而是先驗和超驗的。希臘人雖然沒有來自啟示的超驗超越，但由於他們執著於超出經驗的邏輯思考，由此進入了一個邏輯的先驗世界。這個世界以邏輯的確定性對抗經驗的不確定性，以沉思對抗時間，從而獲得了對經驗的邏輯超越。當然，嚴格地說，古希臘人的邏輯超越也是有問題的，因為它和道家的靈化有相似之處，他們也無法擺脫肉身的存在，因為邏輯思考的人的存在是具體的、肉身性的。故而，古希臘文化也無法真正完成基於永恆的自身拯救。與之不同的是，希伯來人的超越是一種超驗的超越，或者說是超越的上帝讓他們完成了超越。因為上帝既是邏輯上的絕對，也是實體性上的絕對，祂還是有位格性的，可以經驗的，這就克服了經驗與邏輯的雙重不足，即有邏輯意義上的確定性，又有經驗上的可經驗性，是一種活的永恆。

對比中國、希臘和希伯來思考去與不去或時間與永恆的方式，我們不難發現，中國的經驗式思考雖然鮮活、神秘，讓人著迷，但因著經驗的有限性和不確定性，我們對永恆的把握是不確定的、主觀的，因而不是絕對的。希臘人的邏輯式思考雖然具有確定性，卻少了經驗上的鮮活與神秘，沒有了親切感，顯得冷漠、單調、貧乏，故而，他們所思考的絕對，也不是真正的絕對。真正的絕對是啟示希伯來人的上帝，祂不是人類用自己的超驗經驗或思考達到的，而是絕對者自己啟示自己，所以，祂既有邏輯上的絕對確定性，又有經驗上的豐富

性。因而，這個絕對的存在者才是真正的絕對，是有生命的永恆，祂既是生命的源頭，又是生命的歸宿。在這個意義上說，同祂發生關係，被祂拯救了，才是真正的不去。

不難看到，中國和希臘的拯救之途都是自救，但所有的自救都無法克服從有限到無限、從相對到絕對的難題。故而，他們雖然提出了很多極具創造性的方案，但這些方案最終都不能避免落入失敗之境。希伯來人的拯救不是自救，而是一個絕對超越者的拯救，不是人的主動，而是上帝的主動，所以，它就能克服從有限到無限、從相對到絕對的困境。

Experience, Logic and Salvation

--The Logical Interpretation and the Questioning of Faith on the Chapter 1-8 of Dao Te Ching (part two)

Jun Wang (Theological Studies Scholar North American)

Abstract: In the second Chapter of Dao Te Ching, Laozi discussed the problems of criterion of beauty and goodness, variety and eternity, the mortal and the immortal. By rethinking the problems discussed by Laozi and analyzing them in a logical way, we can draw the conclusions as follows: because of his pure empirical thinking way, neither could Laozi deal with the problem of criterion of beauty and goodness, nor the problem of logical relation of variety and eternity and the problem of the mortal and immortal. For lacking logical and transcendental thinking way, Laozi had no instrument to deal with the problem of organizing and guiding experience and to help him get out of the limit of experience, and for these reasons, he could not differentiate the absoluteness of logic criterion and the relativity of experience, the relativity of time and the absoluteness of eternity, the non-transcendentality of empirical wisdom and transcendentality of problem of salvation, and he had to fall into the logical and devotional errors that to use the relative to replace the absolute, to mistake eternity for the same, and to look let-it-be as eternity from salvation.

Key Words: absoluteness and relativity, variety and eternity, mortal and immortal, the problem of thinking way, the dimension of faith