

《老子》“不敢”的伦理意涵^{*}

才清华

摘要:“不敢为/不敢”是《老子》文本中以“无X”“不X”为结构的语言表达之一,在《老子》思想中具有较为核心的地位和价值,是能够标识《老子》思想整体精神气质的语词。在传世本《老子》中,第64章和第73章是理解“不敢为”和“不敢”的关键章节。在第64章中,“不敢为”是对“辅万物之自然”的必要制衡,“辅”与“不敢为”的结合确保了“辅”之动作发出的正当性。在此理解中,“不敢为”内蕴了“反思”意识。第73章的“勇于不敢则活”可视为《老子》在理论层面对“不敢”精神的提炼和提倡,从中亦可见《老子》思想的“对话性”特征。“不敢”是《老子》在思考权力或能力不对等关系中的伦理问题时提出的核心表达。在崇尚“敢为”“进取”的环境中,思考“不敢”的意义尤为重要。

关键词: 不敢为/不敢;反思性;对话性;伦理意涵

DOI: 10. 11714/jssu. sse. 202605011

传世本《老子》有一种突出的语言现象,以“无为”“不言”为代表的若干“无X”“不X”表达簇(无为、无知、无欲、无名、无事、无身、无私等;不言、不争、不仁、不敢、不有、不恃、不宰等)构成了《老子》传递思想的独特语言特征^①。其独特性体现在:在日常用语中,我们惯以“无X”“不X”表达否定(negative)乃至略带消极(passive)的意味;然而在《老子》中,“无X”“不X”却恰是其核心义理的载体。质言之,在《老子》语境中,“无X”“不X”并非全然否定与消极,反倒具有肯定(assertive)、积极(positive)的意涵。进而言之,就思想的表达方式而言,“无X”“不X”这一话语模式颇具特殊性,即它以看似否定、消极的言说,传递出实则肯定、正向的主张,这在承载主旨要义的思想表述方式中实不多见。因此,《老子》中“无X”“不X”的言述现象特别值得关注。

^{*} 收稿日期:2026—04—28

基金项目:教育部人文社会科学规划项目“英语世界的《老子》哲学研究:基于中西思想视域融合的视角”(20YJA720002);国家社会科学基金重大项目“中国传统政治哲学观念体系的当代重构研究”(23&ZD235)

作者简介:才清华,复旦大学哲学学院(上海200433)。

① 《老子》中以“无X”“不X”为结构的表达簇的更完整梳理,参见刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,北京:中国社会科学出版社,2006年,第608—609页。值得注意的是,除典型的“无X”“不X”外,《老子》中亦见少量“弗X”(如第2章“弗居”)与“勿X”(如第30章“勿矜”“勿伐”“勿骄”“勿强”)。鉴于此类用例数量有限,且“弗”“勿”同样承载否定语义,其语用功能与“无”“不”相近,故可将其一并纳入“无X”“不X”的表达范畴。刘笑敢先生指出“无为”可作为这一系列表达的代表,他借用孟旦(Donald Munro)的术语,将以“无X”“不X”为结构的一系列表达称为“概念簇”,指出“无为”的概括性使它成为这一“概念簇”的代表,“无为”代表了“老子对世俗传统以及人类文明发展中出现的问题的全面反思和批评”。考虑到“概念”通常指一个思想系统中用以表达核心范畴、具有相对稳定内涵与义理组织功能的语词或词组,按此,《老子》中诸多“无X”“不X”的表达恐怕未必能够全部上升到“概念”的高度。因此,本文未采用“概念簇”的说法,而以较为温和的“表达簇”代之,以强调《老子》中诸“无X”“不X”话语在表达上所共享的特征,这也正与本文要讨论的议题相呼应,即表达所采用的语词与其所承载的思想之间的关系。

在众多以“无X”“不X”为结构的表达簇中,“不敢为/不敢”较为突出。从出场频率看,“不敢为/不敢”于王弼本《老子》中共6见,不仅比其他“不X”形式的表述出场为多,且总是出现在传递《老子》核心要义的文句中,这或可视为刘笑敢先生在讨论《老子》文本历时性演变时所说的“思想聚焦”个案^①。此外,从这6处的上下文语境看,《老子》对于“不敢为/不敢”的强调,表明“不敢为/不敢”是其思想义理的重要构成性意涵,透过对“不敢为/不敢”的进一步诠释,可发现《老子》之“无为”所指向的更为深层、具体的意涵,与此同时,亦能藉此揭示《老子》思想的独特思维理路。

一、《老子》“不敢为/不敢”诸本异同辨析

本文的讨论大体依传世本《老子》展开,然传世本与简帛本《老子》在“不敢为/不敢”方面的异同与承继关系,亦需略作辨析(见表1)。从文本演变的角度来理解“不敢为/不敢”成为能够代表传世本《老子》精神气质的核心词汇,是一个非常重要的问题,这恰可视作在出土文献不断涌现的当代,如何重新审视传世本文句价值的缩影。

基于表1的文献比勘,有如下细节可作进一步说明:首先,“不敢为/不敢”在河上公本共7见(第3、30、32、64、67、69、73章),王弼本6见(第3、30、64、67、69、73章),二者差异在第32章:河上公本作“朴虽小,天下不敢臣”,王弼本作“朴虽小,天下莫能臣”。而与此章对应的郭店简、北大汉简本及帛书本均作“弗敢臣”,可见“弗敢”之说早见于古本,而河上公本作“不敢”,亦反映由古本“弗敢”向今本“不敢”的演变轨迹。

其次,第30、32、64章为五个版本均存的章节,借此尤便观察异同。第30章河上公本、王弼本俱作“不敢以取强”,郭店简、北大汉简本作“不以取强”,帛书本作“毋以取强”,可知传世本“不敢以取强”之“不敢”,疑为后世编纂者所增润。此外,在这三个章节中,第64章值得详细辨析,一则郭店简此章文辞完具,二则其“弗敢为”“弗能为”或“不敢为”与“自然”概念关系紧密,相关讨论容后展开。此处则重点从文本演变的角度来展开。

从文本演变看,透过第64章可观察到相关文句如何从郭店甲本的“弗能为”、郭店丙本的“弗敢为”到北大汉简、帛书本的“弗敢为”,并最终演变为以河上公本和王弼本为代表的传世本之“不敢为”。值得注意的是,在古汉语中,“弗”和“不”在涵义上存在细微差异,“弗”后多省略宾语,“弗X”多有“不X之”之意,《老子》所言“弗有”“弗恃”“弗宰”即“不有之、不恃之、不宰之”,正契合“生而不占有”的哲学意涵,这种表达预设了一种动作发出者和动作接受者之间的结构,这一结构在《老子》思想中非常重要,因为《老子》的所有思想都最终指向强调动作发出者对动作接受者的尊重。据此,郭店丙本“弗敢为”与“不敢为”的差异在于,字面上看,“不敢为”似多传递心理层面的“不敢去做”,有主观忌惮的味道,但未能揭示忌惮缘何而来以及具体指向什么。若将郭店丙本的“弗敢为”转换为“不敢为之”,则其重心在强调对“之”所指代的那个将要发出动作的“不敢”的态度,保留了动作发出者和动作接受者之间关系的预设性结构,这便使得“弗敢为”的意涵与侧重传递心理畏怯的“不敢为”存在差异。相较而言,“弗敢为”宾语内置,除语意更凝练外,强化了对隐藏宾语的态度;更重要的是,“弗敢为”的意思更明确,只要句子表达完整,便能根据前后文语境判断“弗敢为”具体指向的内容。这似乎也意味着,那将要“为之”的内容,在衡量“敢”与“不敢”之间具有优先权重。

从后来的版本内容可见,显然后世的编纂者在郭店简甲本的“弗能为”和丙本的“弗敢为”之间作了

^① 本文征引《老子》,如无特别说明,均采用王弼本。

表1 “不敢为/不敢”相关章节传世本与简帛文献对照表^①

章节	河上公本	王弼本	郭店简	北大汉简	帛书本
第3章	使夫智者不敢为也	使夫智者不敢为也	\	使夫智不敢、弗为(47章)	使夫知不敢,弗为而已(帛乙)
第30章	善者果而已,不敢以取强	善有果而已,不敢以取强	善者果而已,不以取强(甲本)	善者果而已,不以取强(71章)	善者果而已矣,毋以取强焉
第32章	朴虽小,天下不敢臣	朴虽小,天下莫能臣也	道恒亡名,朴虽微,天地弗敢臣(甲本)	朴虽小,天下弗敢臣(73章)	道恒无名,朴唯小,而天下弗敢臣(帛乙)
第64章	以辅万物之自然,而不敢为	以辅万物之自然,而不敢为	是故圣人能辅万物之自然,而弗能为(甲本) 是以能辅万物之自然,而弗敢为(丙本)	以辅万物之自然,而弗敢为(28章)	能辅万物之自然,而弗敢为
第67章	三曰不敢为天下先	三曰不敢为天下先	\	三曰不敢为天下先(31章)	三曰不敢为天下先(帛乙)
第69章	用兵有言:吾不敢为主而为客;不敢进寸而退尺	用兵有言,吾不敢为主而为客,不敢进寸而退尺	\	用兵有言曰:吾不敢为主而为客,不敢进寸而退尺(33章)	用兵有言曰:吾不敢为主而为客,吾不进寸而芮尺(帛甲) 用兵又言曰:吾不敢为主而为客,不敢进寸而退尺(帛乙)
第73章	勇于敢则杀,勇于不敢则活	勇于敢则杀,勇于不敢则活	\	勇于敢则杀,勇于不敢则枯(37章) ^②	勇于敢者□杀,□于不敢者则枯(帛甲) 勇于敢则杀,勇于不敢则枯(帛乙)

拣选,“弗敢为”留存下来,“弗能为”渐失踪迹^③。至此,通过文本对比可以获知,早期版本中的“弗敢为”最终演变为“不敢为”。虽然,按照古汉语的理解,“弗敢为”与“不敢为”之间存在意涵上的差异,但下文即将说明,前述所谓“弗敢为”与“不敢为”的差异,更多是在抽离语境的情形之下,结合古汉语用法所得

① 本表所用校本如下:郭店简采荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,2005年;同时参照丁原植:《郭店竹简老子释析与研究》,台北:万卷楼,1998年。北大汉简本采北京大学出土文献研究所编:《北京大学藏西汉竹书·贰》,上海:上海古籍出版社,2012年。帛书本采高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年;同时参考裘锡圭主编,湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字中心编纂:《长沙马王堆汉墓简帛集成·肆》,北京:中华书局,1993年。凡标注“帛书本”者,均指甲、乙二本文字相同;甲本缺字较多的,取乙本。河上公本采王卡点校:《老子道德经河上公章句》,北京:中华书局,2024年。王弼本采楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2011年。

② 此章之北大汉简中的“枯”,帛书甲、乙本中的“枯”,在各整理本中均认为应通“活”。

③ 关于郭店甲本“是以圣人能辅万物之自然,而弗能为”的讨论,后文将会展开。

之理解。若将二者置于《老子》思想的整体语境，“不敢为”的意涵并不能仅从主观忌惮意味上加以解读，而是可以蕴含与“弗敢为”极为相近的意思。“不敢为”说法的流传并不意味着“弗敢为”原有意涵的消失。

再次，传世本第73章亦应成为解读重点。该章之“勇于敢则杀，勇于不敢则活”显系强化了“不敢”的地位与意涵。“敢”与“不敢”指称两种截然相反的行为状态，可以看作是对两种行为状态的抽象，以“敢”与“不敢”相对照，体现了《老子》文本深层的对话性旨趣。此章不见于郭店简，却遍存于其余四本：帛书甲本作“勇于敢者”“勇于不敢者”，帛书乙本、北大汉简本、河上公本及王弼本均作“勇于敢”“勇于不敢”。相较之下，帛书甲本保留“者”字，自乙本以降则不再保留。“勇于不敢者”语意重心落于“人”，即秉持“勇于不敢”之主体；“勇于不敢”则凝练为一种立场、观点或理念，属抽象化表达。换言之，后者已升华为观念层面的概括，较前者更为根本。由帛书本“勇于不敢者”演化为传世本“勇于不敢”，恰可见“不敢为/不敢”实为《老子》文本演化之典型例证，表明后世修订在一定程度上强化并凸显了文本原有之意蕴，这也部分印证了刘笑敢先生关于《老子》文本演变中存在着“思想聚焦”的论断。总之，上述讨论最终都指向研究传世本中“不敢为/不敢”的价值和意义。

二、传世本中的“不敢为/不敢”

在王弼本《老子》中，“不敢为/不敢”计有如下6处：

第3章：“使夫智者**不敢为**也”。

第30章：“善有果而已，**不敢**以取强”。

第64章：“以辅万物之自然，而**不敢为**”。

第67章：“**不敢**为天下先”。

第69章：“用兵有言，吾**不敢**为主而为客；**不敢**进寸而退尺。”

第73章：“勇于敢则杀，勇于**不敢**则活”。

综上，“不敢”计4章，“不敢为”计2章。对这些章节进行分析，可作如下观察：第一，“不敢为”的意涵实可被含摄于“不敢”的意涵之内，第3章和第64章中的“不敢为”表明行动中的立场和姿态，并不是一个抽象意涵。第二，从上下文语义看，第30、67、69章中的“不敢”与第3章和第64章的“不敢为”使用接近，均指向行动中所采取的立场和姿态。实际上，第3章和第64章的“不敢为”之“为”可理解为对一切具体行动的“抽象”，因此在这个意义上，第3章和第64章的“不敢为”实可理解为“不敢‘为’”，与第30、67、69章中的“不敢”并无二致。第三，第73章的“勇于不敢”与其他三章（第30、67、69章）的“不敢”差异较大，尤值得重视。此章中“勇于不敢则活”蕴含着肯定、强调“不敢”重要性的意味，此外，与他处“不敢”不同，此处的“不敢”是名词，相当于对行动原则的高度概括性、抽象性表述，因此，可以说“勇于不敢则活”的“不敢”，是一个以概念面貌出现的语词。在此章中，《老子》使用了文本中惯常使用的对比手法，来强调“不敢”作为行事原则的重要性；“勇于敢”与“勇于不敢”相对照的表述方式，则反映《老子》写作者有强烈的“对话意识”，也就是说，“勇于不敢”是针对一味地“勇于敢”所可能导致“杀”的结果而提出的纠偏与对治^①。“敢”与“不敢”导致的是“杀”与“活”两种对比鲜明的结果，这更加凸显了“不敢”的决定性影响。第四，第64章由于出现了“自然”概念，因此，“辅万物之自然”与“不敢为”之间的关系便更值得阐释。

^① 这种对话性理路在《老子》中较为普遍，例如，“无为”可理解为针对一味“有为”之偏弊而提出的对治性概念。唯有从对话性视角切入，方能避免囿于字面意思将“无为”理解为消极不作为。

总而言之,对于王弼本《老子》6个章节的考察,可以进一步缩小讨论范围。相较而言,围绕第64章和第73章的释义更为重要,第64章可视为对“无为”作为一种恰切的行为或行动如何可能的释义,是对现实中如何“为”的具体指引。同时,这一章节由于引入了“自然”概念,也会自然地引出对“自然”与“无为之为”之间关系的思考。第73章则可视为一种高度概括的观念性表达:一旦“不敢”被确立为“无为”的内核,后者便由此获得了独特的义理规定性与思想品格。

三、传世本第64章和第73章释义

《老子》第64章因“自然”概念的出场而素为学界瞩目。然而,既往研究多聚焦于“辅万物之自然”的命题,对该句后半段之“不敢为”则着墨较少。本文以为,脱离“不敢为”而单论“辅万物之自然”,难以把握《老子》思想之精义。“不敢为”实为“无为”思想的重要注脚,其理论地位应与“辅万物之自然”等量齐观。唯有将二者结合起来理解,方能切近《老子》“无为”之真义,进而准确阐明老子于行动问题上的根本主张^①。

在讨论传世本第64章与郭店竹简本、帛书本等文本的差异时,刘笑敢先生认为郭店简甲本作“是故圣人能辅万物之自然,而弗能为”于义为长,因为郭店简甲本能够突出“能”与“不能”之间的对比,而郭店简丙本和帛书本以“能”与“弗敢”对照,失去了对比双方的对应性。更重要的是,“弗能为”意味着一种从主体出发的主动决定,而其他诸本作“弗敢为”则传递了一种被动的、不得已的、消极的态度。就此而言,甲本更能代表老子哲学中的积极意义^②。笔者同意刘笑敢先生所言老子哲学思想传递着积极意义,然而,对于以“主动”和“被动”来分疏“弗能为”与“弗敢为”,或仍有讨论空间。单纯从语义看,“弗能为”亦可理解为由于种种外在限制而产生的被动选择,因此,“弗能为”不必然一律具有主动意涵。进而言之,“弗能为”与“弗敢为”的差异或不在主动被动与否,而须结合具体语境来解读。

将“不敢为”理解为受制于某种外在限制所采取的姿态,固然符合日常语用中“不敢”的涵义,然而,若参照传世本《老子》中“无X”“不X”等表达簇之多不能仅从字面义理解的情形,正如“无为”非谓全然不为,而是对“不妄为”的警惕和反思,则“不敢为”之“不敢”,亦非指心理上的畏惧,而是对任何将要发出的行为之正当性的反思。因此,其核心仍在于主体的自觉克制,与简甲本“弗能为”在精神上实有相通之处,皆指向一种基于深刻反省的行动论立场。

进一步而言,若参照传世本第73章所谓“勇于敢则杀,勇于不敢则活”,则可确证“不敢为”具有在《老子》文本语境中的独特意涵。“勇于不敢”在语义上传递了对“不敢”有所强调的意味,使得“不敢”成为承载着能够标识《老子》学说基本理念和精神特质的词汇。在此意义上,传世本的“不敢”亦可被解读为“敢而不为”,这便与简甲本“弗能”的“能而不为”义颇为接近。甚至“不敢”还可以比“弗能”多一层戒慎味道,更能体现老子所主张的对任何动作之发出的反省姿态。

结合上述对“不敢为”的义理阐释,重新审视“以辅万物之自然,而不敢为”一语,可见“不敢为”实乃全句之肯綮,而非处于从属地位。正是“不敢为”所内含的自省意识,划定了“辅”的边界与限度。若无

① 关于老子思想中的行动问题,学界已有不少讨论,其共同理论旨趣都在澄清“无为”的真实涵义,从而能够廓清对“无为”由来已久的误解,从而更加明确“无为”并不是要否定一切作为。参见李若晖:《老子“行动”论》,《哲学动态》2016年第8期;叶树勋:《老子哲学中行动问题的思想脉络》,《哲学研究》2023年第8期;曹峰:《〈老子〉处置两端关系的三种模式》,《哲学研究》2026年第4期。

② 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,第621—622页。

“不敢为”的制衡,则“辅万物之自然”极易滑向人为的操控与干预。试想,怎样确保“辅万物之自然”之“辅”的动作不是出于辅助者的一厢情愿或自以为是?尤其是怎样避免“辅”的行为是在所谓“好的”“对的”名义之下对事物造成戕害?因此,单纯的“辅”还不够,只有“不敢为”制衡下的“辅”才能确保“辅”之行为的正当性,即在充分尊重被辅助者自身特性的前提下所发出的辅助动作,这可以概括为“辅而不敢”。“不敢”是对“辅”的制衡,是行为恰当的保障。

在解读“辅万物之自然,而不敢为”时,叶树勋将“不敢”析为不干涉、不主宰的消极责任,将“辅”归为积极责任,并认为老子对消极责任更为强调^①。此说有一定启发,然“不敢”仅在语表上似显消极,其深层逻辑实难纳于“积极/消极”的二元框架之中。事实上,“不敢”所表征的,是行为者时刻保持的自反性姿态,它要求主体在行动前先行悬置自身意志,这恰恰是一种高度负责态度,从这个角度理解,很难说相应的状态是“消极”的。老子之所以反复使用“无X”“不X”等看似退守的语式来传递正面主张,正缘于其对事物趋于颓败或异化之必然性的深刻洞察,这种洞察并非纯粹的悲观主义,而是体现了“忧患意识”:正因为看清了“敢为”“有为”可能导致的失控局面,老子才主张以“不敢”“无为”进行反向制衡。换言之,“无”“不”不是终点,而是为了防止最坏的可能性而采取的积极防御性智慧,旨在通过对治与制衡,为世人预留一处回旋余地。

刘笑敢先生曾指出,老子之否定性术语兼具双重意涵:于表层否定世俗价值与行动的同时,实欲超越此否定以臻更佳之境。其“无为”绝非徒具形式的拒斥,而是对更高目标与良善秩序的肯认与追寻^②。“不敢为”正可纳入此一诠释框架:它既非对“敢为”之简单否定,亦非消极退缩,而是以反向节制的方式,对“万物之自然”这一终极理想的积极护持与追求。换言之,“不敢”之“不”,不是为了否定而否定,而是为了成就真正的“辅”。从这个角度而言,“不敢”也属于行动的一部分。

四、“勇于不敢”的伦理延展

“不敢”既是实现“万物之自然”的条件保障,更是“无为”思想的义理底色。在《老子》政治哲学语境中,“不敢”可视为对“无为”的深层注脚。依王博所论,“无为”指向一种“权力的自我节制”^③,从强调自我反省的意味上说,“不敢”恰是一种“自我节制”。“辅万物之自然,而不敢为”所回应的,正是这样一个核心问题:身处权位或具有影响力之时,人当如何自处与行事。“不敢”之义的凸显,乃是基于“自然”作为宇宙最高价值的肯认,由此确立起一种“待物”的根本立场。

在《老子》的伦理关切中,特别聚焦于“有权者”(侯王)对“无权者”(百姓、民)的态度与行为,从而呈现出一种独特的伦理视角。进而,此种关系还可推展至一切“在权力、知识、能力等方面存在结构性不对等的双方”。《老子》洞察到,现实中占据优势的一方往往更易达成自身目标,此既是其观察入微之处,亦是忧患所在。在不对等关系中,《老子》首先否弃了优势一方垄断道德话语权的合法性,因为任何将一己是非善恶之判凌驾于他人之上的行为,皆可能构成对“物”的戕害。有鉴于此,真正的话语权并不掌握在侯王手中,侯王亦须受制于更高的原则,即“自然”。从不对等到对等,在“自然”面前人人平等,侯王并不享有价值判断上的优越性。在此意义上,《老子》实际上悬置了权力主体在道德领域的特权地位。所谓话语权的转移,并非另立一套新的价值标准,而是将一切人为的是非善恶之判,重新收摄于“自然”这一

① 叶树勋:《老子哲学中行动问题的思想脉络》,《哲学研究》2023年第8期。

② 刘笑敢:《老子哲学的思想体系:一种模拟性重构》,《南京大学学报》2018年第2期。

③ 王博:《权力的自我节制:对老子哲学的一种解读》,《哲学研究》2010年第6期。

前道德的规范性原则之下。这意味着,真正的“大知”不在于掌握更多关于“善”的知识,而在于洞察到任何试图以单一价值尺度统摄众庶的行为终将背离“自然”。因此,《老子》对“不敢”的强调,与其说是对权力的消极限制,不如说是在为权力划界,他划定了权力(乃至知识、能力)可以合法作用的边界,从而在不对等的关系中,为“无权者”保留了依其本性存在的空间。这种以“自然”为基准的伦理视角,不仅解构了“在上者”的道德优越感,更彰显了一种“知止不殆”的治理智慧:它要求优势一方必须清醒认识到自身能力的边界,从而在与他人的关系中保持最大程度的克制与敬意。

《老子》之“不敢”与一般日常语境下出于畏惧或禁忌之“不敢”的根本分野在于,前者建基于一种对“道”与“自然”的形上信念(metaphysical belief),即确信天地万物存在其本然的理想状态。在此意义上,“不敢”可视为对行为者的规范性要求。需澄清的是,“不敢”所遵循的并非德目化的善恶评价,而是对“道法自然”的领会与践履。这种对“不敢”的理解往往很容易被误读为道德相对主义。《老子》第49章言“善者,吾善之;不善者,吾亦善之”“信者,吾信之;不信者,吾亦信之”,此种对“不善者”亦报之以“善”、对“不信者”亦报之以“信”的态度,极易被误读为一种缺乏道德立场的相对主义。然而,《老子》并非在善恶之间持守一种模棱两可的中间路线,而是将评判的标尺从人为的德目拉升至“自然”这一终极秩序。换言之,《老子》并非没有立场,只是他的立场不在世俗的“善/恶”之争,而在维护“自然”的整全性。这种看似“无原则”的包容,实则是基于对“道”的信念所作出的一种归本于“自然”的立场选择。

“不敢”是《老子》在思考权力或能力不对等关系中的伦理问题时提出的核心表达。相较于文本中的其他概念,“不敢”更具现实价值与意义。它自带“对话”与“反思”属性,既隐含着对个体性的尊重,又不能被简单看作世俗的“宽容”,更不宜与崇尚个体权利的“自由”等量齐观。无论在春秋之际“尚力”“尚争”的历史语境中,还是在当今“敢为”“进取”的时代氛围中,“勇于不敢”都表现出强烈的“对话属性”。在推崇“敢”的时代,重新思考“不敢”的意义显得尤为重要。此外,相比于抽象的“自然”原则,“不敢”因其具体且可操作的实践品格,也更容易为一般人所理解和践行。

余 论

“无”作为中国哲学的核心范畴,其思想意义一直备受关注。学界普遍认为,作为名词性概念的“无”在《老子》中还不够成熟稳定,其概念地位的真正确立,乃经由老庄的酝酿,直至魏晋王弼处方告完成^①。然而,若着眼于《老子》文本中大量涌现的“无X”“不X”等否定性表达,便可发现,这类表述结构中的“无”与“不”,其自身即承载着深刻的哲学意涵。职是之故,对“无”“不”的语义考辨便显得尤为关键。

赵汀阳指出,否定词的出现是人类精神的第一启蒙,否定词是第一个思想词汇或哲学词汇。否定词的出现是意识进入反思状态而生成逻辑性思维的临界点,这也意味着,否定词的出现开启了一切可能性,尤其是那些值得犹豫因而需要反思的可能性,这从而也成就了自由思想的能力^②。这一洞见为重释《老子》“无X”“不X”等表达簇提供了极具启发性的理论视域。可以说在此意义上《老子》中的所有表达均有异曲同工之妙。《老子》语境中的“无X”“不X”恰恰要开启与“X”的“对话”,而“对话”不只是反对/反驳既有观点,它更意味着反省和反思,因此,这便是赵汀阳所说的,否定词所开启的形而上学问题是可能性和自由,而其存在论的结果则是制造了有意义的他者。如果没有否定词,就不存在精神性的他者^③。

① 参见王博:《无的发现与确立——附论道家的形而上学与政治哲学》,《哲学门》总第13辑;陈少明:《对“无”的想象:从老庄到玄学》,《社会科学》2024年第10期。

②③ 赵汀阳:《第一个哲学词汇》,《哲学研究》2016年第10期。

在此意义上,对于理解《老子》而言,补足“对话”相当重要,只有将《老子》要面向言说的对话者补足,才能更切近地理解他要传递的真实意思,以避免其思想表达中那种字面上自带的歧义性和误导性。例如,一看到“无X”“不X”便以为他要立刻站到“X”的绝对反面,甚至认为如“无X”“不X”字面所体现的那样,《老子》表达了非常极端的立场。这种歧义性恐怕在过往对“无为”意涵的理解上已经表现得相当淋漓尽致了。总而言之,如果坚信《老子》的思想并非无目的的独白或窃窃私语,便更有益于辨析《老子》思想的真意。

哲学之所以发端于否定,并非出于对存在的厌弃,而是因为只有通过否定,思维才能挣脱既定观念的桎梏,触及思考的偏颇之处。《老子》的“不敢”,恰恰不是一种消极的退缩或能力的匮乏,而是对这种“否定性开端”的深刻践行。它标志着一种自觉的“中止”:中止权力意志的无限扩张,中止世俗善恶的粗暴裁判,中止以“敢为”之名行“造作”之实。

《老子》的“不敢”正是赵汀阳所说的那种“哲学的开始”。他以否定性的语言(无X、不X)开启了肯定性的追寻,以看似“悲观”的洞察奠定了“辅万物之自然”的积极责任。在一个仍以“敢”为尚、崇尚征服与改造的时代,“勇于不敢”不仅是对古典智慧的回望,更是对现代性困境的回应。这提醒我们,真正的智慧往往始于一种克制的勇气,始于对“不可为”之边界的敬畏。这种以否定开显本体的思想路径,不仅重塑了我们对于道家“无为”的理解,也为构建一种谦抑而负责任的行动哲学提供了历久弥新的思想资源。

The Ethical Implications of “*Bu Gan*” (Daring Not) in the *Laozi*

Cai Qinghua

Abstract: “*Bu gan wei/bu gan*” (不敢为/不敢, daring not to act/daring not) is one of the linguistic formulations in Laozi characterized by the “wu X” (no X) or “bu X” (not X) structure. It occupies a central position in Laozi’s thought and serves as a key term that captures the overall spirit of the text. In the received version of the *Laozi*, Chapters 64 and 73 are pivotal for understanding “*bu gan wei*” and “*bu gan*”. In Chapter 64, “*bu gan wei*” functions as a necessary check on the imperative to “assist the natural course of all things”. The conjunction of “assisting” and “daring not to act” ensures the legitimacy of the action taken. Understood thus, “*bu gan wei*” entails an implicit consciousness of reflection. The phrase “He who is brave in daring not will survive” in Chapter 73 can be seen as the *Laozi*’s theoretical distillation and advocacy of this spirit of “daring not”, which also reveals the “dialogic” character of Laozi’s thought. “*Bu gan*” constitutes the core formulation proposed by the *Laozi* when addressing ethical questions arising from relations marked by asymmetrical power or capacity. In contexts that privilege “bold action” and “assertiveness”, reflecting on the significance of “*bu gan*” is particularly vital.

Keywords: *Bu gan wei/Bu gan*; reflexivity; dialogic character; ethical implications

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】