

从“一般的他者”到“绝对的他者”： 再论老子的“他者”概念与“自—他”关系

单虹泽

(南开大学哲学院, 天津 300350)

[摘要] “他者”是与“自我”相对的哲学概念,指的是绝对外在于或先于存在的东西。在西方哲学史上,“他者”概念的提出是为了回应近代主体性哲学引发的主客二元论困境。从康德到列维纳斯,“他者”被诠释为与主体展开日常交往的他人和超绝的精神实存。这两种“他者”概念被分别定义为“一般的他者”和“绝对的他者”,具有异己性、超越性、能动性哲学特质。对于中国哲学而言,其虽然没有以主客二分为特征的认识论哲学传统,却在伦理学与天道观中展现了“他者”意识,并将对自我存在价值的考察延伸到“自—他”关系之中。老子哲学同样包含了“一般的他者”与“绝对的他者”的概念,它们分别表现为在日常经验世界中和自我进行交往活动的“他人”与超越一切经验存在并作为世界本原和基础的“道”。通过对“他者”的论说,老子强调了保持个体之间互不干涉的距离意识及自我与“道”合一的宇宙意识。从“自然”视角出发,老子揭示了两种“自—他”关系:一是自我与他人互不干涉以保持个体本然的生存状态;二是自我与“道”融合为一,实现个体精神的超越,其本质上是对自然的复归与顺应。透过这两种“自—他”关系及其统一性,老子进一步说明个体丰富内在价值和万物合乎自然、多元共生的必要性。

[关键词] 老子 他者 自然 他人 道

[中图分类号] B223.1

[文献标识码] A

[文章编号] 2096-983X(2021)04-0120-09

在西方哲学史上,“他者”概念的提出是为了回应近代主体性哲学引发的主客二元论困境。笛卡尔借助普遍怀疑的方法,使一个绝对确定的“自我”概念成为形而上学的基础,实现了近代哲学的内在转向,“作为‘我思’,我乃是此后一切确定性和真理据以立足的根据”。^[1](P883)]笛卡尔之后,“自我”成为一个为近代哲学奠基的基础性概念:外部世界的存在只有通过无可置疑的理性才能够被认知并获得确定性。然而,理性将客

观存在消融在自我意识之中的同时,这种极端化的唯我论也导致了多重困境:一是忽视了作为客体的自然的内在价值,造成人对自然的主宰;二是使身心处于对立的状态,造成物质世界与精神世界的割裂;三是将主客二分关系扩展到人际关系上,引发自我与他在伦理层面的一系列矛盾。多数学者在反思以自我概念为中心的主体性原则后指出,对自我的内在性、先验性的追求只会形成主客二元对立及理性原则的绝对化,而无

收稿日期:2020-10-06

作者简介:单虹泽,讲师,哲学博士,主要从事中国古代哲学、比较哲学研究。

益于社群伦理关系的建构。欲解决这一问题，必须对自我与他者的关系问题加以关照。在此意义上，“他者”逐渐成为近代哲学的重要论域。从海德格尔到萨特再到列维纳斯，都试图超越以主体性为中心的传统形而上学，并围绕自我与他者的关系构建一种良性的自我观。

尽管中国哲学并不存在上述认识论传统以及与之相关的主客二分困境，但这并不意味着“他者”观念未曾进入中国哲学的视域之内。且就老子哲学而论，其多以“自”立论，而往往又以“不自”与之对举。“自”与“不自”构成了老子哲学中自我与他者的关系问题，“先秦道家的‘自’论中隐含着‘不自’的思想，隐含着对自身的否定”。^[2]“不自”是“自”的异己性(alterity)存在，也就是“他者”。刘笑敢指出，老子之“自然”并不一概排斥外力，其所排斥的只是外在强力或直接的干涉，而不排斥可以从容接受的外在影响。^[3]作为“可以从容接受”的外力的他者，实际上为个体提供了限制性的框架，抑制了唯我论的极端化发展。概而言之，多数学者承认包括老学在内的中国哲学存在“他者”的观念，且认为其对“自我”概念发生着重要影响。不过，“他者”在老子哲学中的内涵仍缺乏深入分析，而其与自我构成的“自—他”关系也尚待从存在论与伦理学等层面给予阐发。基于此，本文将首先考察“他者”概念在哲学史上的表现及其特质，继而阐明老子哲学中包含的两种“他者”概念，最后从“自然”之维分析探讨老学的“自—他”关系。

一、关于“他者”概念的哲学考察

在西方哲学史上，“他者”(others)是与“自我”(self)相对的概念，指的是绝对外在于或先于存在的东西。他者是一个超越性的概念。这里的“超越”，指的是在主观性(subjectivity)的能力或权力界限之外，由于其无法克服的外在性(exteriority)而不可能被主体解释、支配或归化。他者的超越性表现在两个方面：一是绝对独

立于自我，与主体构成某种紧张关系；二是在与自我的关系中呈现彼此存在的意义，与主体构成某种依存关系。质言之，他者既超越主体，也超越主客二分的对立结构。近代以来，笛卡尔主体性哲学的内在性原则产生了深远影响，正如胡塞尔所总结的：“内在本身是无可怀疑的，内在如何能够被认识，是可理解的，恰如超越如何能够被认识，是不可理解的一样。”^{[4](P72)}这就相当于取消了外在世界的超越性，而社会伦理关系也必然呈现出某种失衡。西方学界提出“他者”概念并反复探讨、辨正“自—他”关系，正是为了修正上述理论困境。

康德较早地意识到了主体性哲学在理论与实践上的困境，并将自我与他者视为超越的理性存在。康德哲学中的“他者”主要指依照道德律进行理性行动的他人。康德认为，凡是先天地存在于经验意识之中的表象，就称为内在的；凡是超越了经验意识界限的存在，就是超越的。在康德的道德哲学中，理性的人具有自我立法的能力，“每个理性的人都应该这样行动，就好像他因为他的准则、他的普遍原则而成为了普遍的目的王国中的一个立法成员。他既是君主，又是臣民：他既制定法则，又遵守法则”。^{[5](P410)}这种道德法则是超越的，而依照该法则去行动的自我与他人也是超越的。在此意义上，自我与他人互为自由的超越存在，他们的道德实践关系先于认识论的关系。作为超越存在的他人虽然有着相对于道德主体的绝对外在于性，却必然处于自我的视界之中并与自我构成“主体间性”(intersubjective)的关系。这种主体间性决定了自我和他人在道德实践中互为主体，在一定程度上克服了主体性哲学中的极端唯我论倾向。在康德哲学的基础上，黑格尔进一步指出“他者”是一个辩证的概念：他者既是主体的对立因素，又是自我意识形成的必然条件。黑格尔通过“主奴关系”的例子说明了这一点。对于主人而言，奴隶就是他者，也是主人与物发生关系的中介，其主要工作是对物加以改造以供主人之需。奴隶的地位是工具性的，而非目的性的。所以，主奴关系展现

为主人对奴隶的支配。然而,在奴隶与物相遇并展开劳动实践的过程中,主奴关系发生了倒置,奴隶“在陶冶事物的劳动中则自为存在成为他自己固有的了,他并且开始意识到他本身是自在自在地存在着的”。^{[6](P189-190)}如此,获得物的支配权的奴隶成为了主人的目的性存在。此例说明,他者虽有时作为自我与外界打交道的工具,但自我意识的构成则往往依赖于他者的显现。黑格尔哲学中的他者对自我意识的形成有着重要的本体论的意义,因而是超越的。此后,海德格尔从此在生存论出发,将他者诠释为生存实践活动的参与者。海氏认为,康德与黑格尔论及他者,仍未脱离认识论之桎梏,而人与人之间更应处于一种前理论的实践关系之中。海德格尔的认识表明,这种更为本源的实践关系超越了人与人的认识关系,在此关系中自我与他者构成了“在一世界一之中一存在”(In-der-welt-sein),即在世界中生存实践的此在。作为“他者”的他人之所以能够呈现于人的意识之中并与自我形成理论关系,是因为他人从一开始就渗透在此在的生存实践境域之中,“‘他人’并不等于说在我之外的其余的全体余数,而这个我则是从这全部余数中兀然特立的;他人倒是我们本身多半与之无别,我们也在其中的那些人”。^{[7](P146)}在此意义上,自我与他人的共在先于此在的孤立存在,而独在则成为此在与世界发生关系的残缺形式。

以上所引述的思想皆是将他者领会为与自我进行认识或实践活动的他人,尽管这种他者属于超越性的存在,但这种超越只是对自我的一般性超越,而非对经验世界的绝对超越。到了列维纳斯那里,才在绝对超越的意义上将他者解释为超理性、超概念的精神实存。在列维纳斯看来,他者不是概念化、理论化的对象,而是超越自我意识且有别于存在(otherwise than being)的无限或上帝,“他者与我的关系,既不表现为数字,也不表现为概念”。^{[8](P194)}因此,这个他者不是一般意义上的认识对象,而是自我必须服从的异己性存在,与自我构成共在的伦理实践关系。在这个绝对超越的他者面前,自我完全敞开

自身并将自己交给对方,最终达到浑然一体的生存状态。列维纳斯认为,这种基于神圣伦理命运的对话与实践关系才是自我与他者之间的本源性关系。

可以看到,康德、黑格尔及海德格尔所论述的一般意义上的“他者”与列维纳斯所揭示的“大写”的“他者”有着本质区别。我们将其分别定义为“一般的他者”和“绝对的他者”。一般的他者指的是日常交往中的他人,其与自我构成认识性或实践性的关系;绝对的他者则超越自我意识甚至超越存在本身,且具有与自我融合的可能性,因而介入到个体的自我超越之中。

综合来看,这两种“他者”也具备相同的性质。首先是异己性。异己性与关涉先验自我的原初的本己性视域相对,且以后者为基础。胡塞尔指出,对陌生者(即他者)的每一种意识,都来源于先验自我的领域和基础层面,“如果没有这个在真正经验中的基础层,我显然就不可能有作为经验的陌生者的东西,就是说,不可能有作为一种经验意义的客观世界的意义”。^{[9](P132)}正是因为有一个个的“我”,才使存在的异己性得以可能。其次是超越性。相对于自我而言,他人既是异己的,又必然出现在自己的视域之中,因此他者的超越性以自我和他者的共在为基础,“他人既在我的世界的外面,又同时在我的世界里面,他人是我的世界内部的一个外在存在”。^[10]这种超越性体现在自我意识无法把握到他者的意识,而后者却随时可以侵入到自我的世界中来。他者并未完全隔绝自我,而是朝向自我敞开自身,构成共同的生活世界。最后是能动性。他者基于自身的能动性与自我展开双向互动。无论这种互动是排斥还是融合,都揭示了自我与他者的共在关系是生存论上的基本事实。比如萨特的“他人即地狱”说法虽有极端唯我论之嫌,但也承认自我与他者构成“主观性林立”的世界,“我们这样假定为真理标准的主观性并不是什么狭隘的个人主观主义,正如我们表明过的,我们从我思中发现的并不是我自己,也发现了别人”。^{[11](P21)}他者的能动性克服了主客二分

所形成的自我孤立的主动性。

以上讨论的两种“他者”及其性质同样也反映在中国哲学之中。如上所述，西方哲学关于“他者”的问题意识产生于主体性哲学的唯我论困境。中国哲学虽然没有以主客二分为特征的认识论哲学传统，却在伦理学与天道观中展现了“他者”意识。中国古代的思想家在讨论“吾”“自”“我”“己”等概念的时候，语境中总是存在着一个或隐或显的“他者”与之相对，并将对自我的考察延伸到“自—他”关系之中。比如儒家强调“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），就是将自我置于社会群体之中，在“自—他”关系中实现自身价值。道家也推崇“不自”的原则，“不自见，故明；不自是，故彰；不自矜，故有功；不自矜，故能长”（《老子》22章）。在这里，他者的存在意义得到肯定，而自我也无可避免地受到他者的限制或影响。傅佩荣指出，道家哲学中的个体都是在自我和他者的互动中成就自身，这些个体都既为自主又并非完全自主。^{[12](P228)}老子哲学中的“他者”有着两层含义：一是作为“一般的他者”的具有社会属性的他人；二是作为“绝对的他者”的道。这两种“他者”贯穿于老子哲学之中，并围绕“自然”概念形成了两种“自—他”关系，兹分别言之于下。

二、老子哲学语境下的两种“他者”概念

众所周知，“自”类语词频见于老子哲学之中，据王弼本《老子》凡31例。《说文》释“自”：“鼻也，象鼻形。”段玉裁注曰：“用自为鼻者，绝少也。凡从自之字，……亦皆于鼻息会意。今义从也，己也，自然也，皆引伸之义。”^{[13](P138)}据此，可以说“自”作为反身代词表示一个或一类事物本身，而在《老子》文本中，“不论‘自’类语词是怎样的一种描述，就其‘指向’而言都确定了所指对象是‘自体’”。^[14]如果将老子哲学中的“自”放在主体性视域来看，其所指就是自我。依此观之，老子哲学似乎是“为我”或“唯我”

的，与“自”相对的他者并没有得到重视。但是，正如冯友兰所说，因为道家认识到“为我”的保全自我的方法缺乏有效性，“于是《老子》乃为‘打穿后壁’的话说：‘吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？’这是为我论者的最后结论。……老、庄又都讲‘无我’。其实他们所谓‘无我’，正是‘为我’之极致。‘为我’之极，就向其对立面转化，以至于‘无我’”。^{[15](P279)}“无我”就是对自我的否定，并在否定中呈现出一个隐匿的他者。所以，老子哲学中兼含自我与他者两种存在。

上文通过对西方哲学史中的“他者”概念的梳理，确立了“一般的他者”和“绝对的他者”两个概念。老子虽未自觉区分以“一般”与“绝对”，但就其形而上学而言，对他者的关注往往衍生出不同的理解。这些理解构成了老子哲学中自我与他者问题的丰富内涵。我们将看到这两种“他者”概念同样存在于老子哲学之中。

老子哲学包含了对道德与政治实践的探讨，而这些活动必然需要我与他人共同参与，所以老子对自我以外的他人有所关注。老子哲学中的第一个“他者”概念就是生活世界中的他人，也就是“一般的他者”。老子往往将自我与他人并举，如“众人熙熙”，“我独泊兮”，“众人昭昭，我独昏昏”（《老子》20章）。这里的众人，是自我之外的他人。从“我独”上看，自我既独立于大众的生活方式，也疏离于墨守世俗价值的众人。所以，自我与他人难以在交往伦理层面构成群体的形式，而是衍生为无数个体化的“我”。在与他人的共在关系中，自我获得了价值关怀上的优先性。老子的政论也强调自我与他者的疏离，其表现为君王对臣民的“无为”。向来“无为”概念义解纷纭，而政治意味尤为突出。老子说：“我无为，而民自化。”（《老子》57章）又说：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”（《老子》37章）臣民相对于君王而言即为他人，采取“无为”的治理方式，是为了最大限度地降低对他人的干涉，因而老子哲学中的君臣、君民关系始终存在某种张力。这种张力决定了老子哲

学不断消解政治制度的思想倾向，“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余……修之于天下，其德乃普”（《老子》54章）。后来的庄子哲学同样表达了类似见解，“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下”（《庄子·让王》）。可以看到，老庄式的治世逻辑迥异于儒家《大学》中自“修身”以至“平天下”的推己及人思路，前者包含了对自我与他者之生存距离的强调。老子推崇“含德之厚，比于赤子”（《老子》55章），也正是因为“赤子”（即婴儿）不具有社会属性，故隔绝于他人，能够保持精神的纯真柔和。总之，在老子哲学中，“一般的他者”的消极意义较为突出，老子在瓦解了世俗的制度与伦理的同时，也否定了参与道德或政治实践的他人，而个体的精神超越即建立在这种价值让渡之上。

老子的“他者”概念既涉及人我之间，也关联着天人之际，后者表现为自我与道之间的关系。道就是老子哲学中的第二个“他者”概念，也就是“绝对的他者”。老子哲学围绕着“道”这个基础性的概念而展开。之所以称他人为“一般”，而道为“绝对”，是因为他人与自我尚属经验的存在，而道不仅超越主体，更超越一切经验存在，其作为全部存在的基础构成了世界的统一性原理。道的超越性包含两个方面。第一，道作为“生生”法则为万物提供了消长、运行及盛衰的根据。从生命形态上看，道是终极的本然生命，具有先于万物生命的品格，并使后者在现实上得以可能，“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》42章）。道的这种生成性被韩非子理解为“万物之所然”，“万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成”（《韩非子·解老》）。可见，道是普遍无阙的存在，包括自我和万物在内的一切经验存在的生存机制来源于道的规定。第二，道扬弃了自身全部的具体规定性，表现为纯粹的虚无。老子认为道超越了感觉、知觉及其他认知活动，“视而不见，名曰‘夷’；听而不闻，名曰‘希’；搏之不得，名曰‘微’……是谓无状之状，无物之象，是谓恍惚。迎之不见其首；随之不见其后”（《老子》14章）。道无具体形象，不可

思议，既区分于一般意义上的经验事物，也超越了存在的现实性，因而是超绝的自体，即虚无。庄子也将道的虚无性描述为“有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见”（《庄子·大宗师》），揭示了道与现实世界的存在论区分。黑格尔认为，老子的道就是作为抽象普遍的虚无，“统一在这里是完全无规定的，是自在之有，因此表现在‘无’的方式里。这种‘无’并不是人们通常所说的无或无物，而乃是被认作远离一切观念、一切对象——也就是单纯的、自身同一的、无规定的、抽象的统一”。^{[16](P131)}依黑格尔，自然的绝对的纯粹内容就是作为“无”的道，也就是非存在。如果说老子的“有”是万物的总和，那么“无”实际就是对万物之规定性的取消。

值得注意的是，道之超越性的两个面向本质上是一致的。一方面，从宇宙生成论看，道将原始的阴阳五行说抽象化，使自身成为万物发展的统一性原理；另一方面，道作为某种超验存在，扬弃了自身的具体规定性，强调本原与具体样态的存在论区分。道在超越之维呈现出双重性格，“老子在以道为宇宙之始基的同时又将道超验化，便内在地潜下了始基与万物分异的契机”。^[17]牟宗三在解释《老子》第1章“此两者同出而异名”时指出，“有”与“无”在根源上是同一的，“有”“无”表明了道的双重性格，最根本的是“无”，发生作用就是“有”。^{[18](P4-5)}对物而言，道是其反面，是“恍惚无物”的存在，故物是“有”而道是“无”。人则与物不同，其既是有限的、自然的存在，具有某种物的属性，又与道处于一种超越的关系中。作为他者的道有着两种向自我呈现的路径：一是将主体作为特殊具体的经验存在，而为其生存论的本原；二是在主体超越自身有限性的基础上，与主体构成世界的统一性原理，并超越经验存在的种种可能性。要而言之，道作为终极的真实存在，不仅构成了全部经验事物的原因，也扬弃了自身的具体规定性而成为“绳绳不可名”“无状之状”的超验存在，因而是“有”与“无”的统一。

“他人”与“道”在“他者”之维有着本质的

区别，其揭示了老子哲学中的实践论分野。两种“他者”概念虽然都是相对于自我的超越存在，但是在实践层面，老子却强调了不同的立场。作为“一般的他者”的他人与自我在经验界相联系，表现为二者之间的沟通与理解，自我可以通过种种交往形式进入到他人的世界之中，反之亦然。在老子看来，自我与他人之间的交往没有太多积极的意义，因而突出了某种距离意识，“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来”（《老子》80章）。这就要求自我与他人之间总是保持伦理实践上的距离，而他人也往往成为疏离于自我视域的存在。相对于他人而言，道是“绝对”的超验存在，这就意味着自我无法通过感觉、知觉或逻辑推理等经验认识形式加以把握。然而，这种认识论困境却保证了自我与道的距离：玄渊幽妙的道固然难以被自我认识与把握，但它同样未曾干涉自我的发展。质言之，自我与道在经验之域是互不干涉的，故老子将“无为”作为生存实践的准则。惟其“无为”，方能复朴，即复归本性之真，与道相合。老子尤为强调自我与道在超验之域的合一性，其体现在偏离本然形态的自我对道的复归：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。”（《老子》16章）可以看到，道不同于他人，其作为普遍的存在或本体总是有着与自我合一的趋向，这是老子对前轴心时代以来的“天人合一”观念的秉持。

老子对这两种“他者”的划分在思想史上形成了深远影响。首先，老子对他者问题的阐发丰富了道家哲学的自我观念。老子哲学多以第一人称立言，本来具有一定的唯我论倾向，而关照他者问题正是对该理论倾向的克服。老子说：“知人者智，自知者明。”（《老子》33章）在这里，“知人”与“自知”构成了认识论的两个面向，说明认识他者的重要性不亚于认识自我。有学者认为，在老子哲学中，“他人甚至处于比我更加重要的地位，老子哲学在某种意义上更应该称作‘为他’之学”。^[19]由此可知，道家哲学对自我观念的理解不仅建立在对“我”的论述上，更关涉于他者问题。其次，老子围绕他者问题

建构了道家的伦理学、政治学与天道观。如上所述，老子哲学中的他者概念兼含他人与道两个面向，自我与他人的关系展开为道家的伦理学与政治学，而自我与道的关系则关联着道家的天道观。这些理论并非完全独立，实际上老子的政治哲学即相应地建立在道论的诠释结构之上。最后，老子关于他者的探讨在社会伦理学说的层面实现了儒道互补。儒家哲学关注的焦点问题即为自我与他者的关系问题，其延伸为以“五伦”为核心的社会伦理学说。在儒家看来，自我只有在与他人的共生关系中才能实现自身的价值。这种理解显然在一定程度上消解了他者的异己性，难以呈现出自我和他人的个体价值。相比之下，在自我与他人的关系问题上，老子更强调保持个体之间互不干涉的距离意识，其虽然有反伦理的色彩，却也为守护个体价值和独立性提供了保证，因而从一个侧面丰富了古代社会伦理学说的内涵。

三、“自然”视域下的两种“自—他”关系

“自—他”关系即为自我与他者之间的关系。通过上文分析，我们看到老子哲学中的两种“他者”概念普遍地呈现于自我的认识与实践视域之中，因而必然具有与之对应的两种“自—他”关系。对老子哲学中的“自—他”关系的探讨，必须置于一个基础性的概念之上，由此方能得到更为深入的理解。除“道”之外，老子哲学的另一个基础性的概念就是“自然”。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》25章）“自然”是万物与道的本性，“自然就是‘自己而然’，就是自其然而然”。^[20]有学者指出，道家话语中的“自然”具有两种基本词义，“一是指自己如此、不受他者影响，一是指原本如此、不是有意造作”。^[21]前者有反对他者干涉并保证活动的自主性的意味，后者则意指反对自我造作和偏离活动的本

然性。由此可见，“自然”关联着自我与他者的关系问题。透过“自然”概念，我们将看到，老子哲学中的第一种“自—他”关系是自我与他人的对立，旨在保持本然的生存状态；第二种“自—他”关系是自我与“道”的合一，本质上是复归自然和顺应自然。

老子哲学中的第一种“自—他”关系涉及自我与他人，其表现为双方的对立。在老子看来，个体的价值在于其通过保身全生，凸显生命的独特性。欲达到此目的，就必须以卑弱、隔绝自处，不与人争，“故贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自称孤、寡、不穀”（《老子》39章）。老子认为，人生存的最好状态应像水一样柔弱、卑下，处于众人所恶之地，“水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”（《老子》8章）。惟其如此，乃能“微妙玄通，深不可识”（《老子》15章）。然而，这种保身全生的态度固然能完善个体性命，却未免疏略了个体所应承担的社会责任。较之儒家强调自我对他人的伦理责任，老子更倾向于视仁义等宰制自然人性的伦理法则为大道废弛后的衍生物，“大道废，有仁义”（《老子》18章），因而主张“搥提仁义，绝灭礼学”（《法言·问道》）。《庄子》也曾借老子之口指出仁义悖离大道且“乱人之性”（《天道》）。对老子来说，仁义本质上就是从宗法社会内部产生的伦理价值，其反映在各种礼教名目之上，因而是违背自然的。基于仁义道德而展开交往的人也容易将自我与他人约束在礼教名目的桎梏中，以致互为干涉，使二者都不得自由。依此逻辑，老子哲学中的第一种“自—他”关系就是自我和他人弃绝仁义，走向彼此疏离的生存状态。因此，老子对仁义的拒斥其实就是将“自—他”关系还原到“前伦理”的本然生存状态，其否定了建构公共社会的合理性，将对适性逍遥的追求寓于个体内在精神的自我超越之中。

老子哲学中的第二种“自—他”关系是自我与道的关系，其表现为双方的合一。在中国哲学中，道既被领会为宇宙的法则，又被理解为存在的方式。从宇宙的法则上看，道基于自在的性质更多地体现了对象性的规定；从存在方式上看，道无疑又与“存在者”（人）相联系，其不仅涉及对象如何存在，更关联着人在道的视域下如何存在，而后者更多展现了人与道在超验之维的统一。历史地看，中国哲学很早就具备了人与天道合一的超越意识。老子哲学的核心观念，就是人与道的统一。道作为世界的统一性规定，既包含了超越经验事物的意向，也向主体敞开自身。人与道的合一，意味着主体扬弃自身的有限性和相对性，通过对自身生存状态的转化，进入到无限与绝对之境。这种“自—他”关系就是自我与“绝对的他者”的合一。冯友兰说：“在天地境界中底人的最高造诣是，不但觉解其是大全的一部分，而并且自同于大全。”^{[22](P569)}这里“同于大全”的“天地境界”就是自我与道合一的境界。这种合一又包含了两个面向。第一，自我复归自然。在老子看来，人必然要学习并理解很多经验知识，由此形成常识与习俗来指导生活实践。然而，有些常识和习俗未必是有益的，所以需要以“损”的方法予以消除，“损之又损，以至于无为”（《老子》48章）。“无为”区别于“有为”，与自然相应，“辅万物之自然而不敢为”（《老子》64章）。通过“损”的方法，个体逐渐消除不良的成见、欲望等，将精神境界提升至道的高度。这一进路，其实就意味着人性从偏离自然走向复归自然。第二，自我顺应自然。老子认为，最好的生活状态就是依照自然规律而行，避免一切有意的造作。顺应自然就是将个人的生活价值准则与天地的存在情状相统一，“处无为之事，行不言之教；万物作而不为始，生而不有，为而不恃，功成而弗居”（《老子》2章）。在现实层面，个体展现

出顺应自然的不同实践形式，君主体现在无为而治，平民则体现在以清净自守，以卑弱自处，使自己原本于道的德性得到本然的充分呈现。^{[23](P27)}这两个面向都揭示了个体由有限趋于无限的可能性，因此老子的第二种“自—他”关系是对存在的统一性与个体性的双重确认。

在老子哲学中，上述两种“自—他”关系交织在一起，使自我与他人成为循道而行、独立自存的个体。有学者指出，尽管中国传统哲学不乏对“他者”的关注，但“他者”的“异己性”层面终究没有被敞开。^[24]这种看法似乎没有注意到老子哲学对“自—他”关系的规定。在老子那里，人应与道合一，保持本真的生存状态，同时作为独立个体的自我与他人又互不干涉且保持距离。在老子哲学的语境下，自我具有超越自然存在并与道合一的潜质，成为“圣人”，“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”（《老子》5章）。老子言论多为统治者设，统治者与“他者”的关系即反映出上述理论特征。一方面，统治者遵循大道，效法天地，这符合第二种“自—他”关系即顺应自然；另一方面，统治者应限制自身，不干涉、侵害民众，使之安然度日，这符合第一种“自—他”关系即保持本然的生存状态。若能如此，统治者就达到了老子所谓“圣人”的高度。从逻辑上看，第二种“自—他”关系可以说是第一种“自—他”关系的前提：只有个体真正合乎自然地生存，才能意识到自我和他人之间应留存空间，互不干涉。总之，老子认为个体最好的生活方式就是依照自然法则独守其身，既不干涉他人，也避免受到他人影响。

群己关系是先秦思想中的重要论题，较之儒墨在“自—他”关系中的“仁爱”“兼爱”，老子强调自我与他人之间互不干涉以保持个体独立性的立场，可谓独树一帜。在儒墨看来，个体是“成己”的出发点，但实现自我与同他人的交往互动

并不矛盾。尤其是在儒家那里，“成己”的过程一定伴随着“成物”与“成人”。儒家希望个体能够以积极的姿态与他人建立一种和谐的公共关系。老子则认为，建立这种公共关系依赖于自我与他人的密切交往，其必然会形成一套以仁义礼法为价值内涵的伦理规范与制度规范，而这是悖于人的自然本性的。由此，老子提出，良好的“自—他”关系是个体顺应自然却不徇于物、不交于人。从这个角度看，儒家那套宗法社会制度已经逸出了道家以自然为基础的“自—他”关系，而无益于丰富个体的内在精神世界。老子对“自—他”关系的理解也反映在庄子哲学那里，后者将仁义道德视为“骈拇枝指”，并主张复归于泯除礼法制度的自然生存状态。可以看到，老子虽然标举“不自是”“不自我”的立场，承认了他者的价值，却使“自—他”关系在实践中发展为极端化的个人主义，并在政治制度设计层面通向小国寡民的理想社会，形成先秦道家对个体的本然性理解框架。

作为现实性的存在，个体总是生活在与他者交涉的情境之中。自我与他者的区分，实际上成为了理解个体内在价值的前结构，而他者的存在意义也相应地成为哲学史上的重要问题。老子对“他者”问题的阐发从两个层面向我们揭示了先秦道家对“自—他”关系的生存论和本体论理解。我们看到，老子哲学中的两种“他者”概念引申出“自—他”关系的二重向度，并证明了道家哲学中的“人”应该是一个自然的、非社会性的个体。这种认识与西方存在主义者所揭示的“存在先于本质”的立场有着理论上的呼应。不过，老子忽略了个体的自由发展难以脱离生活世界中的社会实践以及与他人自由发展之间的互动，这就使其理论陷入了理想化和狭隘化，而其所标榜的纯粹的个体自由本质上也是一种无意志的自由。荀子曾批评庄子“蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》），谓其过于追求精神超越而疏略公共领域，

依此观之,庄子之“蔽”实本于将人从制度桎梏中解放出来同时抹灭了社会属性的老子哲学。

参考文献:

- [1][德]海德格尔. 海德格尔选集[M]. 孙周兴, 选编. 上海: 上海三联书店, 1996.
- [2]李晓英. 他者: 老庄对“自”的解释[J]. 商丘师范学院学报, 2010(1): 15-20.
- [3]刘笑敢. 老子之自然与无为概念新论[J]. 中国社会科学, 1996(6): 136-149.
- [4][德]胡塞尔. 现象学的观念[M]. 倪良康, 译. 上海: 上海译文出版社, 1986.
- [5][美]梯利. 西方哲学史[M]. 贾辰阳, 解本远, 译. 北京: 光明日报出版社, 2014.
- [6][德]黑格尔. 精神现象学(上卷)[M]. 贺麟, 王玖兴, 译. 上海: 上海人民出版社, 2013.
- [7][德]海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节, 译. 北京: 三联书店, 1987.
- [8]Emmanuel Levinas. Totality and infinity-an essay on exteriority[M]. Translated by Alphonso Lingis. London: Martinus Nijhoff Publishers and Duquesne University press, 1979.
- [9][德]胡塞尔. 笛卡尔沉思与巴黎讲演[M]. 张宪, 译. 北京: 人民出版社, 2008.
- [10]赵汀阳. 到底有哪些东西是超越的[J]. 哲学分析, 2011(6): 147-153.

- [11][法]萨特. 存在主义是一种人道主义[M]. 周煦良, 译. 上海: 上海译文出版社, 2005.
- [12]傅佩荣. 儒道天论发微[M]. 台北: 学生书局, 1985.
- [13]段玉裁. 说文解字注[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [14]宋德刚. 先秦儒道思想中的“己”与“自”——以孔子、老子为例[J]. 现代哲学, 2019(6): 131-137.
- [15]冯友兰. 中国哲学史新编(上卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1998.
- [16][德]黑格尔. 哲学史讲演录(第一卷)[M]. 贺麟, 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 1959.
- [17]杨国荣. 先秦道论的演进[J]. 江淮论坛, 1991(2): 30-36.
- [18]牟宗三. 周易哲学讲演录[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2004.
- [19]吴先伍. 老子哲学中的他人[J]. 南京农业大学学报(社会科学版), 2011(3): 77-81.
- [20]罗安宪. 论老子哲学中的“自然”[J]. 学术月刊, 2016(10): 36-43.
- [21]叶树勋. 早期道家“自然”观念的两种形态[J]. 哲学研究, 2017(8): 18-28.
- [22]冯友兰. 三松堂全集(第四卷)[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001.
- [23]董平. 老子研读[M]. 北京: 中华书局, 2015.
- [24]李荣. 中国哲学自我观建构的“他者”阐释[J]. 齐鲁学刊, 2011(5): 20-25.

【责任编辑 刘红娟】

Revisiting the Concept of “Others” and the Relationship between Self and Others in Laozi’s Philosophy

SHAN Hongze

Abstract: The “others” is the opposite concept for the self, which means something external to or prior to being. In the history of western philosophy, the concept of “others” was put forward in response to the dilemma of subject-object dualism caused by modern subjective philosophy. From Kant to Levinas, “others” was interpreted as the other in daily contact with the subject and the spiritual existence of transcendence. These two kinds of “others” were defined as the “general others” and the “absolute Other”, which has the characteristics of alienation, transcendence and initiative. Laozi’s philosophy also contains these two “others” concepts, which showed as “the other” and “Tao” respectively. Through the argument about the “others”, Laozi emphasized the sense of distance between individuals and the unity of self and Tao. Laozi revealed two kinds of relationship between self and “others” through the perspective of “natural”. One is the state of existence of the opposition between self and others to maintain the individual’s natural, the second is the unity of self and Tao, which is the restoration and adaptation of nature essentially.

Keywords: Laozi; others; natural; other people; Tao