

自是与退让：“自然”观念下的两重技术实践

龙泽黯

同济大学人文学院，上海

收稿日期：2024年4月1日；录用日期：2024年4月21日；发布日期：2024年4月29日

摘要

“自然”是道家理论中一个非常特殊的词语，它反映了道家视域下万物之间的关联。《老子》文本中“自然”为“自是”之义，万物“自是”而成为相对独立的个体。《庄子》发展了《老子》对“自然”的看法，在“自是”的基础上加入了“真知”，于是物之“自是”即是为他者“退让”出“是”的可能。自然的两重性落实在人上即是技术思维，“自是”提供了万物之“真”，“退让”赋予物物之间独特的联系。

关键词

自然，自是，退让，技术实践

Self-Sufficiency and Concession: The Dual Technical Practice under the Concept of “Nature”

Ze'an Long

College of Humanities, Tongji University, Shanghai

Received: Apr. 1st, 2024; accepted: Apr. 21st, 2024; published: Apr. 29th, 2024

Abstract

“Nature” is a very special word in the Taoist theory, which reflects the correlation between all things in the Taoist view. In the text of Lao Zi, “nature” is the meaning of “self-sufficiency”, and all things “self-sufficiency” become a relatively independent individual, and thus determines the practical method of anti-technology. Zhuangzi developed Laozi’s view of “nature” and added “true knowledge” on the basis of “self-righteousness”, so the “self-righteousness” of things is the possi-

bility of “concession” yes “for others” “self-sufficiency” make world truth. “Concession” gives relationships between things.

Keywords

Nature, Self-Righteousness, Concession, Technology Practice

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

在当代后现代科学将“科学”这一概念解放之后，“科学”展现出了多元化的一面。就中国文化自身而言，古代璀璨的历史文化中是否有科学不再是一个伪问题，而成为一个值得被深入探讨的重要问题。对于今天的我们如何从自身的历史文化接续现代性的发展，有着极为重要的意义。在诸子百家之中，提及对宇宙的思考无疑当首推道家。从老庄至于黄老，乃至后起的各家道教流派，无一不将对宇宙的认识，作为自身理论的核心，并由此发展出在整个人类历史中都极为独特的人与宇宙之关系。这种关系决定了有文字记载的近三千年中，中国古人获得并使用的是何种科学。而构建这种关联的核心，即是“自然”。

2. “自是”：《老子》给出的“自然”

依现存的文献所示，自、然二者连用作为特定语义的词组出现在春秋末期至战国初期，最早使用“自然”一词的文本应当是《老子》。

《老子》一书中所见自然凡有五处，除二十三章“希言自然”之外，皆与“道”、“物(人)”相关：

十七章“功成事遂，百姓皆谓我自然。” ([1], p. 40);

二十五章“人法地，地法天，天法道，道法自然。” ([1], p. 64);

五十一章“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。” ([1], p. 137);

六十四章“以辅万物之自然而不敢为。” ([1], p. 166)。

简单做一个分类，十七章、五十一章、六十四章的内容说明了人、道(德)、万物三者皆与“自然”有所关联。进而二十五章则可以认为是这三章的核心，它将人、道(德)、万物与自然结合为一个完整的联系体。二十五章“人法地”四句直接给出了人-物(天地)-道(德)-自然的关系，从文本直观的来看，由人至于自然是一种逐渐递进的关系。但若将之限定于逐层递进的关系，则除道(德)之外，人与万物当皆不能与自然直接勾连。这就无法解释第十七章和第六十四章的用法，故而将二十五章中此四句作简单地字面理解显然是不行的。如果想要获得一个较为恰当的理解，首先需要解决地则是“道”与“自然”的关系问题。关于这一问题，历代注家进行了大量分析和思考，总的来说大致可以分为“无所法”与“有所法”两个向度。

第一，“无所法”即是认为“自然”从属于“道”。无论是将“自然”理解为“道”的属性，还是将“自然”理解为“道”本身，都是认为“道”并无一个在它之外的对象去让它效法，只是“道”在按其自身之样貌而存在。这一观点最早在河上公注本《老子》中被提出，其注云：“道性自然，无所法也。”

“无所法”的优势在于维护了“道”的根本地位，将“自然”看做“道”自身的属性。有学者[2] [3] [4] [5]

更进一步可以认为并无“自然”，而只有“道”自己而已¹。但是正如刘笑敢所指出的，这种说法有其局限所在，即与前文排比之句式并不连贯([6], pp. 50, 288)。“道法自然”并不是一个单独的短语，而是紧接着“人法地，地法天，天法道”而言的，如果仅就“道法自然”而做出上述的解读，那么势必得出人、地、天皆自法其“自然”的结论，与整个篇章的逻辑进路并不符合。并且最重要的是，如果将“自然”理解为“道”之性，其必然会导致“道”具备了某种规定性，天、地、人必须“法”道之自然而无自身之自然，形成一种“道”性自然而万物必不自然的内在逻辑冲突。这么一来，此四句之理解虽然“自然”并不会凌驾于“道”之上，只是“道”的属性。但人、万物(天地)分有“道”的这种属性从而得以“自然”，形成一种由“道”出发的双向逻辑推进。一方面由“道”而“自然”；另一方面“道”生万物，所以万物“自然”。

第二，“有所法”则认为，“自然”是作为独立于“道”之外的他者而成为“道”所效法的对象或者目标。此说最早出自王弼注：“道不违自然，乃得其性，【法自然也】。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。”([1], p. 64)“自然”成为一个特殊的(无自性规定地)概念，“道”附着于“自然”之后，是万物之所是(“生万物”)。王弼此说虽大有深意，但其解读却是在前人对“自然”发展地理解基础上的，与《老子》的本义有所差异，本章将逐步阐释此问题。当下一部分学者[7][8]在王弼的基础上结合西方哲学的观念，将“自然”抽象成一个普遍规律义上的概念，并认为“自然”是天地万物乃至“道”的根本²。但是将“自然”作为一个被准确定义的概念，作出意义上的严格规定，实质上却是对于“自然”这一词语本身理解的含混。

近几年来，一部分学人不满足于将“自然”直接作为一个概念进行泛化的理解，提出以语义学的角度重新审视“自然”之义，其中最具代表性的当属王博([9], pp. 43-53)与宋德刚([10], pp. 146-163)。二人分别从“然”与“自”入手对“自然”之义进行了剖析，得到了相近的结论——“自然”是对每一个个体事物存在意义的肯定。前者又更为明确地指出，这种肯定是由事物自身出发而来的内在肯定。这里我们可以看出，“自然”一词的形成，本身就是拒绝成为共相、成为普遍的，无论将其理解为一种抽象的概念还是普遍的原则，都违背了“自然”的本义。由此而言，“自然”本身并不构成任何含义，也不应当有任何意义，其意义只能通过每一个具体事物成就自身而展现。脱离具体事物，抽象出纯粹概念的“自然”也就不“自然”了。故而我们说，《老子》中并不存在一个作为普遍规律的“自然”。无独有偶，先秦时期的文献中言及“自然”之处，诸如《管子·形势》篇中“得天之道，其事若自然”，《墨子·经上》“用五诺，若自然矣”，《荀子·正名》“不事而自然谓之性”，又《荀子·性恶》：“感而自然，不待事而后生之者也”等，皆是用以描述事物自身之样貌。

可以看到，先秦文献中“自然”的用法，已然揭示出与“自然”紧密关联的是天地万物这样的具体事物。“自然”是天地万物自身对自身的肯定与成就，是每一个具体事物对自身的表述，即是说“自然”是万物之“自是”。

¹ 如果将“自然”理解为某种类似于“道”(或天、地、人)这样存在意义上的概念，那么“自然”是“不存在”的，它只能被理解作为一种规律、法则性的概念，这种“自然”的规则是由“道”而来的，所以“道”所法的只是它自身而已。与张岱年、任继愈等人不同，冯友兰认为“自然”并不应当被当作一个概念来理解，它只是对“道”之无目的、无意识的特性的形容。此说难以贯通《老子》之文本，但是消解“自然”作为概念的观点非常具有启发性。

² 刘笑敢提出应当将“自然”而非“道”作为《老子》中最高价值的概念，人、地、天乃至“道”最终的朝向都是“自然”。尹志华认为这种观点存在着消解“道”的终极性的问题，应当寻找一种不消解“道”的终极性的方式来让“道”效法自然。尹氏认为只有有实体的“道”才能作为终极，所以他试图去除“自然”的主体，使之成为纯粹普遍的原则。他在这里完全忽略了哲学上最普遍的原则即是最高抽象，亦即“终极”。有趣的是尹志华认为“道”的实体是“无”。无论这个“无”是与具体存在相对的“非有”，还是作为否定的概念。(他在文中并没有进行说明)如果此种意义上的“道”都可以认为是一种“实体”，那么如何能够将“最普遍的原则”当作“非实体”，这本身就是让人难以理解的。刘笑敢所论之问题并不在于消解“道”之终极性(在理论上无论是“道”或者“自然”成为终极概念都是可能的，只是传统的道家支持者在感情上比较难以接受)，而在于尹氏恰恰与之相同的，想要将“自然”理解作为一种概念化的“普遍原则”。

3. “退让”：《庄子》“自然”构筑的世界

《老子》的方式在原始社会或许是可行的，但是战国时期的社会现实告诉后来的学者，可利用资源的有限性让纯粹地“自是”必然倒向绝对地冲突。这是因为有限的资源让人与人、人与物、物与物之间必然产生联系，不可能出现“民至老死不相往来”的情况。于是在相互的联系之中每个个体都从自身出发，只能是其所是非其所非，欲他者同于我。冲突也由此产生了。

《庄子》面对这种由自身出发是其所是非其所非而导致的冲突问题，进行了深入的思考。天地万物自有生伊始，便已然是千差万别的。有须弥之大亦有芥子之小，有彭祖之寿亦有殇子之夭，有鲲鹏之高飞亦有学鸠之低跃，有冥灵大椿之久亦有朝菌蟪蛄之瞬。在天地之间万物虽然各有不同却可以自适其生，大者处于大小者藏于小，高者飞翔于天低者腾跃于地。郭象所谓：“各以得性为至，自尽为极也。”^[11] 9 万物浑然一体处于一种浑沌的状态，这种本然的状态下万物自适己性无分无间，按郭店简本《老子》二十五章原作“有状浑成”³是之谓。但是这种浑成的状态只是一种推论，《老子》所设想的无限之宇宙给予有限之物恰当的处所同样是一种理想。事实则是万物必然产生交集，此时差异也由此显现。

《庄子》发现差异认知的源头，始于“自是”对自身的认知。书中将具体事物的个体分作两个层面看待，其核心与连接的关节就是“自是”。第一，天地万物自身的存在是“自”，由于具体事物之间事实上的差异导致认识(观)的出现。在现实中，具体事物的差异是天然存在的，这种差异产生了分别，即自身与他者的差异。但是有这种差异意识的前提，是对自身的认识。所以认识的第一步必然是对自身的认识，由“自”而是其所是即“自是”。第二，具体事物的个体通过“自是”肯定自身，从而生发自我意识，于是有了“我”。在这里“我”实际上是一个以自身的存在为对象进行认识，从而获得的认知对象。这一认知对象虽然直接来自于自身，但是于自身而言还是有所差异的，可以说是形与影的关系。

所以在区分了“自”与“我”两个层面之后，可以看到“自是”实质上是通过将自身作为对象进行认识，而由“自”生发出一个似是而非的“我”。在万物相接之时，“我”作为自身对自身的肯认而成为与他者相接的主体，自然而然的使用生成“自我”相同的主客体方式认识他者。于是天地万物“彼亦一是非，此亦一是非”。在《庄子》书中，非常尖锐的指出了从“我”出发而有的前见带来的不同结果，《庄子·齐物论》云：

“民湿寝则腰疾偏死，皦然乎哉？木处则惴栗恟惧，猨猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿獭狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩！”^[11], pp. 50-51)。

不同的主体对同一事物必然有不同的认识，甚至于一个主体从不同的角度也会对同样的事物获得不同的认识，“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”是其所谓。这也就不难理解，为何《庄子》中要反复强调“忘我”、“无己”。

以主客体的方式进行认识活动，推至极致则必须获得一个“上帝视角”⁴。即需要一个“上帝(物自体/绝对精神)”来作为绝对的主体，事物的联系认识才有可能得以展开。但在道家尤其是《庄子》看来，相信一个虚无缥缈的主体并以此为基点过于虚假了，万物之间才是真实的。《庄子·齐物论》云：“六合之外，圣人存而不论。”^[11], p. 46)。

落于主客体的方式进行讨论，必然带有先在的“我”作为前见。而道家思想从创立开始，由《老子》

³即通行本《老子》二十五章首句“有物混成”。

⁴在西方近代哲学之前，有着非常浓厚的主客二元思维传统，二元对立的思维方式在黑格尔那里凭借辩证法达到了顶端。无论选择何种方式，或指认何者为最高实体，最终都需要一个超越现实世界具体事物的绝对实体作为主体。如此才能凭借那个“真实的存在”获得“真知”，否则只能得到一次性不可重复的感性认识。

以至于《庄子》，都致力于消除“我”(前见)的影响。也正是由于这种情况，在道家的视域中，势必不可能由他者为“我”(泛指具体的事物)成为自身，为“我”赋予意义。哪怕是作为大全的“道”，无物不包无所不有，也正因其至大而使它并不可能分别赋予万物存在与意义。《老子》所谓“以万物为刍狗”，《庄子》之“以道观之，物无贵贱”皆是如此。所以我们说，具体事物生成之主体只能是事物自身，是具体事物自己是其所是。“道”不可能造作天地万物的，更不可能有一个“道”之外的存在执掌“道”来创造事物⁵。一般地说，道家理论中虽然有“道”的观念，但是其理论本身是反对任何意义上的“主宰”的，《老子》三十四章云：“衣养万物而不为主，常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。”([1], p. 85)无论是“道”给与万物提供养长的条件和环境，还是万物对于“道”自觉不自觉地复归，“道”可以作为万物开始与终结这一不断运转过程的“环中”，非常重要的一点特性在于“不为主”。所谓不为主，即是说“道”并非主动的或者有意识的长、养、亨、毒万物，从而明确地使自己拥有掌控万物的权利与能力，并由此凌驾于万物之上。恰恰相反，“道”之所以为尊为大，正是因为其对万物“莫之命而常自然”。《庄子·大宗师》亦云：“天与人不相胜也。”([11], p. 132)。

所以万物并不依凭或期许某个自身之外的存在(近则有天地、父母、帝王，远则有昊天、上帝、至上神)来为自身设计规定一条“完美”的命运，再籍此来确定具体事物“是什么”。当我们说“一个东西是什么”(或者说“一个东西是存在的”)的时候，我们直接对事物进行了认知。同样也是对于这一判断的思考，与西方学者重视“是”这一判断带来的认识问题(即认识这一过程何以可能)，从而发展出主客二分的思维方式不同。道家则从一开始就更重视事物自身的确定，只有事物的真实⁶才能提供给认识过程以前提，即可以被认知。杨峰刚[12]即认为《庄子》中所谓“真知”指向的就是“知”自身的可能性，指向的是知“真”的能力，而非获得知识的内容数量、质量⁷。而“真”即是现实存在的万物本身，也就是“自”。在以对象化的方式进行认知之前，万物自身的存在即是“真知”。故曰：“自彼则不见，自知则知之。”([11], p. 35)换言之“真知”是由“真”而引发的“知”，也就是天地万物是其所是而带来的必然结果。

至此，“自然”在“道”、物(人)处的开端便不仅有“自是”，更被《庄子》赋予了一层“真知”的含义。“自然”之物指向的是事物在其自身的限度上充分完全，可以恰好停留在成为自身的界限上。万物作为其自身时，既不会不足，亦不会过分，《庄子·知北游》云：“物物者无际，而物有际者，所谓物际者也。”([11], p. 401)《庄子》所论“物际”成疏曰：“物情分别，取舍万端，故有物我之交际也。”([11], p. 401)万物由其自身的有限性，故而有自身之边界。而万物相摩相荡，所交际处必然产生彼此是非的冲突与变化。故此以“真知”为基始，万物“自是”的过程亦是否定自身为他者的过程。有“真知”则能通明己性，从而全己身之性命，所以“尧舜自然而相非”。不依靠他人他物之助，亦不因他人他物而害。这是一种专注于自身的态度，通过对自我的体认和肯定，达成对自我的完善与成就。当万物皆从“真知”而得“自然”之时，同时也成全了他者之“自然”，故曰：“顺物自然而无容私焉。”([11], p. 161)于是就万物之间的联系而言，“自是”所构成的关联并非绝对的孤立，而是对他者的“退让”。万物“自是”而“退让”，则无彼此是非之相害。

⁵若此两种情况，则天地万物也就无所谓自然可言，而仅仅只能作为被规定实现的产物，也就是法“道之自然”，而非自身之自然。这与道家对具体事物的认知是不符的。

⁶以虚假的“东西”为对象的认识带来的只能是更虚幻的思考，这种从根基上就已经不具备合法性的认知过程并不在道家的讨论范围之内。反而佛教的“空论”某种意义上正是认识到了这一问题而围绕其进行的讨论。

⁷《大宗师》中说：“知天之所为，知人之所为者，至矣。”能够尽知天下人间的一切，可以说是极致的知了，但就算是此种情况，仍是尤有未逮的。何以？“夫知有所待而后当，其所待者特未定也。”知必然和事物相联系，即是说认知的过程必须有一个对象，但是这个对象自身却是不确定的，它可以是某一个动物、某一植物或是其他的什么东西。基于不同的对象而获得的知是不同的，那么我又如何可以确定由所待之物而获得的知之中，哪些是天之所为，哪些是人之所为呢？认知的过程是我与对象之间构建的联系，固然我们可以区分出认知的能力是我先天具有的(天之所为)，而关于对象的认知是认知过程获得的(人之所为)。但是我又怎么知道我以为的认知能力里完全没有受到对象的影响，而获得的认知中亦无我自身认知带来的偏差呢？故而《庄子》将对对象的知的讨论转向了对知本身的思考——“真知”。而知一般来说是以人为主体的进行的，所以《庄子》中说“有真人而后有真知”，这种表述让真知成为对人(事物)自身的贯彻，即前文所述每一个个体事物“自身发出来的内在肯定”的那个“自然”(非概念)。

4. “自是”与“退让”在技术理论层面的张力

在过往主流的观点中，自然始终被当作技术思维的对立面。但上文对自然两重性的解读，在先秦道家的理论体系内，似乎也可以适用于技术思维。抛开过多的修饰，技术思维本质上就是人为了更好的役用万物，从而认识、总结万物之关系的结论。从道家的观念来看，根本上说人就是万物之一，故而自然在万物“自是”与“退让”的层面上同样适用于人。换言之，自然的两重性落实在人上，就是技术思维。

《老子》的“自然”是万物对自身的肯定。但是进一步思考则会发现，万物皆自是会带来两个问题：(1) “自是”带来“非其所非”的对抗性；(2) 具体事物在根源上是孤立的。基于此二种问题的出现，在《老子》的视域中只能出现“小国寡民”的社会形态。即是将需求限制在资源的总量之内，从而使个体的孤立在现实层面上通过自给自足成为可能。

更进一步推论，以人为体例，不仅在主体的层面上不应产生人与人之间的主动交互；甚至在主客体层面，人与物之间都不应产生主动的联系。因为人也是万物之一，故而人与物的联系都属于“以他平他”，实际上都是损害天地万物的。由此才有八十章所谓：“虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。” ([1], p. 190)舟舆甲兵无可用之处，进而也就不应当存在，《老子》藉此引向了反技术的技术实践。

技术的发达带来人心的纷乱，进而造成社会的乱象，国家的征战。所以最好的技术并非是精巧发达的制造工艺，而是满足人最低生存需要的“损有余而补不足”。“什伯之器”在《老子》看来都属于奇巧的行列，这种获得更多财富的工具造成了社会财富的累积，累积的财富滋生人的诈伪之心。而诈伪之心又复使多余的财富无法公平分配，国法规由是而生。但是已有的诈伪之心不会消失，为了获得更多的财富，则盗贼、暴徒滋生泛滥。故曰：“人多奇巧，奇物滋起；法令滋章，盗贼多有。” ([1], p. 149-150)所以社会需求保障人的最低生存需要，并应当限制在此之上更多的需求。做为万物之一的人生而为人，其“自然”就是完成物之人——活着过完一生。所以“虚其心，实其腹；弱其志，强其骨”，《老子》更重视人生物性的一面，而否定人文性的一面。如此则诈伪之心无所出，奇巧之物无所置。

这样一来，藉由对于技术工具的反对，限制了人对天地万物的占有量，保障了人之为主体的主体性。一方面避免了人对万物的过度侵占，回避了“非其所非”的对抗和冲突；另一方面也确保了万物相互之间的相对独立，保障了“自是”的可能性。

与《老子》所要求的万物孤绝不同，《庄子》中万物以“自是”而相互“退让”，构筑了天地万物之间的联系。这种关系映射在技术层面，亦发展出与《老子》完全不同的实践观念——“以无厚入有间”。

先来看一下《庄子》中庖丁的自述：

“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大軱乎？良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚；以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。” ([11], pp. 65-67)。

庖丁解牛之始，视牛无非全牛，试图分离一只全体的牛，只能刀砍斧剁。是为族庖之属，用刀月折，劈砍故也。三年之后，视之不见全牛，筋肉骨节各有其份，割之而分。是为良庖之属，用刀岁更，磨刃故也。如今则可以道神遇，刀若用而形自分，于是十九年刃若新发于硎。庖丁之所以能做到如此地步，其关窍即是“以无厚入有间”。“无厚”者，刃之锋也，以刀而言是刀之“自是”而成的“物际”之实。“有间”者，牛之关节，在牛而言是骨肉“退让”而出的虚待之所。能体“道”者方能“顺物之自然”，

得以知“有间”之虚、“无厚”之实。

“道”赋予万物以“天机”，得此者可以似庖丁之神乎其技。然凡俗之人更多的贪“嗜欲”，而“嗜欲深者其天机浅”。贪“嗜欲”名为“机心”，为圃者云：“有机心者，必有机事；有机事者，必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。”([11], pp. 65-67) 外物(机械)交际与人则有机事，机事入于心则物与我两相干扰不得“自然”，是生机心。机心已成故不能“丧我”，不知“自是”与“退让”之自然。于是心中纯白不备，为众物所扰心神不定。如此则与“道”背离，沉浮与彼此是非纷扰之中。

《庄子》以“自然”定“机”，顺万物之自然故知“天机”而远“机心”。不以我之所欲与物交杂，不以物之纷扰遮蔽我之真知。徜徉于天地之间，虚己以应无穷。与把握普遍规律的近代西方科学不同，这是一种肯定万物自性差异的具体事物具体对待的技术思路。

5. 结语

中国传统文化一直被看作伦理的而与技术思维对立，先秦道家更是其中标志性的存在。本文通过对老庄文本中自然的阐释，发现自然具备“自是”与“退让”两重属性，这两重属性落实到人恰恰是人得以役用万物的技术思维。从《老子》中自是以全自性之真，认识到万物差异之际，再由差异之际的隔阂获得《庄子》中“以无厚入有间”的万物之间特殊的关联方式。由是形成了一套中国人独有的技术思维模式。

参考文献

- [1] 楼宇烈. 老子道德经注校释[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [2] 张岱年. 中国古典哲学概念范畴要论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1989: 79.
- [3] 任继愈. 老子绎读[M]. 北京: 北京图书馆, 2006: 56.
- [4] 许抗生. 帛书老子注译与研究[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1982: 102.
- [5] 冯友兰. 三松堂全集(第7卷)[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2000: 254.
- [6] 刘笑敢. 老子古今[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.
- [7] 刘笑敢. 老子哲学: 作为最高价值之自然[J]. 当代中国价值观研究, 2018(5): 5, 7-10.
- [8] 尹志华. “道法自然”的理论困境与诠释取向[J]. 哲学动态, 2019(12): 46-52.
- [9] 王博. “然”与“自然”: 道家“自然”观念的再研究[J]. 哲学研究, 2018(10): 43-53, 128-129.
- [10] 宋德刚. 《老子》“自”类语词哲学范畴释要[J]. 哲学评论, 2018(2): 144-161.
- [11] [晋]郭象, 注, [唐]成玄英, 疏. 庄子注疏[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [12] 杨峰刚. 论庄子哲学中的“知”[J]. 中国哲学史, 2013(3): 44-51.