

# “文化自觉”的翻译观与《道德经》中“有无”的翻译

——以安乐哲、郝大维《道德经》英译为例\*

Roger Ames & Hall David's English Translation of  
“You” (有) and “Wu” (无) from the Perspective of  
Cultural Awareness

谭晓丽  
TAN Xiaoli

## 摘要:

“有”和“无”是一对重要的哲学概念。如何理解这一对概念以及它们与“道”的关系，是解读《道德经》的关键。安乐哲和郝大维的《道德经》英译专门讨论了这一对概念，并提出了“无为”等一系列以“无”与其他名词构成的词组串，以此来强调“无”的思想在《道德经》中的重要地位，表明了译者们与西方分析哲学的分裂以及与过程哲学的贴近，且考虑了翻译的创新功能，是具有“文化自觉”意识的英译。

## 关键词:

《道德经》；“有”；“无”；文化自觉

## Abstract:

“You” (有) and “Wu” (无) is a pair of important Chinese philosophical terms. Their connotative meanings and relation to “Dao” (道) is the key to the interpretation of *Daodejing*. In English translation of *Daodejing* by Roger Ames and Hall David, these terms are specially discussed and “Wu” (无) cluster such as “wuwei” (无为) and so on are also discussed in detail. The translators' English translations of “Wu” cluster show their cultural awareness, which is split from western analytic philosophy and closer to process philosophy.

## Key words:

*Daodejing*; “You” (determinate 有); “Wu”(indeterminate 无); cultural awareness

---

\* 基金项目：国家社科规划基金项目“二战后中国哲学在美国的英译、传播和接受研究”（15BYY019）；教育部人文社科规划基金项目“安乐哲中国哲学典籍英译与中国文化走出去之策略研究”（14YJA740030）；国家留学基金委项目（项目编号：201208430458）。

## 1. 引言

《道德经》是中国古代哲学的精品力作，是道家思想的源头活水。其思想博大精深，被看作是关于宇宙、自然、政治、军事、人生和养生等方面的经典。近代以来，《道德经》在西译的过程中出乎意料地受到了各界人士的欢迎，被翻译成各种语言。依据德国宗教学家沃尔夫 (Knut Walf) 2010 年的统计，西译文本有 643 种之多，其中英译就有 206 种<sup>1</sup>。

在《道德经》英译的历程中，不同的研究者和译者参照不同的版本、注解，从各自的研究视角及翻译目的出发，使得译作呈现出丰富多彩的样态。有学者将《道德经》译本归纳为基督类、语文类、哲理类和演义类四大类别 (章媛 2012: 53)，每个类别都有其代表译作。基督类的如理雅各译本 (1891)，语文类的如威利译本 (1997)，均是经典力作。但笔者以为，应给予《道德经》的哲学英译足够的关注，才可能考察原作哲学思想的跨文化译介效果。本文以安乐哲和郝大维《道德经》的哲学英译为例，比较其他的哲学译本，重点考察“有”“无”的哲学思想在英语世界的翻译情况。

## 2. “文化自觉”的翻译观

费孝通 (2007: 190) 认为“文化自觉”是指“生活在一定文化中的人对其文化有‘自知之明’，明白它的来历、形成的过程，所具有的特色和它的发展的趋向，不带任何‘文化回归’的意思。不是要‘复旧’，同时也不主张‘全盘西化’，或‘全盘他化’。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代文化选择的自主地位”。

一般说来，任何译者在进行翻译时都会有文化的考量，更不必说处理文化含量高的哲学文本，但指向和方法会有所不同，例如，我们常说的“异化”和“归化”，就是对待文化因素两种不同的态度和策略。即便指向相同，也可能在处理具体问题时运用不同的方法。与一些强调“客观”“全面”的海外华人译者相比，安乐哲是以美国人的视角，借中国哲学的特质来反思自身文化存在之问题。例如，在《通过孔子而思》一书中，安乐哲和郝大维 (2005: 6) 指出：《论语》的英译和研究“并非是要以某种冷静、客观的方式，标示或宣扬儒家和欧洲文化传统巨大的差异性。恰恰相反，我们坚持认为，以承认差异性为前提，才会提供互有增益的机遇，为解决单一文化内部一直无法完满解决的问题提供另一解答方案”。为此，安乐哲与其合作者致力于中国典籍的哲学诠释。为抵御文化简约主义倾向，反对将中国典籍基督教化和西方哲学化，避免用西方哲学的超越概念、二元论、目的论来代替中国哲

学的主体性、关联性、过程论，他们强调中国哲学典籍的翻译必须由哲学家来承担，采用比较哲学的方法，强调“对比”和“差异”，并且在翻译之前就对中西思维、文化、语言等诸多方面的差异构建了成熟的理论框架。

在具体的翻译过程中，安乐哲等人采用了保持差异的翻译策略，“包括阐释性的介绍，不断演进的关键哲学术语词汇表，校对过的中文原文，以及与原文相对应的自觉自明的译文”（安乐哲 2009：6）。“自觉自明”的译文强调了译者应尽量避免使用带有西方文化预设的哲学色彩的词汇来翻译中国哲学术语。安乐哲认为：现存翻译模式是建立在使用标准英汉词典和默认一个未经反思的假设的基础上的，这个假设就是“字面的”翻译必定是准确的。那些不假思索、最先跃入脑海、感觉很舒服、也最符合西方语言习惯的，被大家视为最贴切的翻译。这其实都是给中国哲学典籍强加上了与其文化无关的西方文化预设。“有意无意地将一个文本从其历史和人文背景中剥离出来，移植到一片哲学水土完全不同的土地中，这是在任意利用该文本，并且完全不在意篡改其根本。相反，将文本置于其自身环境中相对保守地加以定位，即使不能尽善尽美，亦可心向往之”（安乐哲 2009：7）。安氏等人对中国哲学典籍的翻译无不体现了这种“自觉自明”的文化观和翻译观。

安乐哲和郝大维的《道德经》英译初版于 2003 年。这个时期，已有多种《道德经》的英译本问世，其中不乏哲理性的翻译，如阿瑟·J·巴姆（Archi. J. Bahm）（1958）、刘殿爵（D. C. Lau）（1963）和陈荣捷（Chan Wing-sit）（1963）等人的《道德经》哲学解读和翻译。安氏和郝氏的工作实属复译，又称“重译”（retranslation）。复译极具挑战性，两位译者却甘冒这一风险。显然，他们对前人的翻译持不同见解。在其《道德经》英译的序言里，译者们明确表达了重译的目的：“《道德经》是一部蕴涵了深刻哲理的文本，却很少被作为哲学典籍来翻译。最初，它是由传教士来诠释和翻译的，后来是汉学家。也就是说，迄今为止，哲学家对此只是偶然涉足或一带而过。……事实上，如果要谴责《道德经》缺乏合格的哲学翻译，就应把矛头直指西方哲学的专业训练，其对于自我的理解，就是坚持一种将其他哲学传统排除在外的欧洲中心观”（Ames and Hall 2003: x）。在他们看来，针对《道德经》英译的这一现状，哲学家当前的一个紧要任务就是“找到并理解那些能够将一种文化与其他文化区别开来的独特的预设，以此来防止文化简约主义和民族优越感所造成的种种错误观念，……把文本置于其自身的文化语境并用其自己的世界观去解释，用自己的语言去说话”（同上）。

在《道德经》译本中，译者们从历史和哲学两个维度对原文做了介绍。在其哲理性介绍中，详细阐述了“焦点和场域”的理论，提出了理解道家宇宙观的四个假设，

即：“差异性”“过程性”“现象与本质的同一性”以及“人的协同创造性”（同上：13-21）；之后还列出了一份术语汇编，是有关原文关键词的新译及解释。这种做法表现出两个特点：一是对原文的解释性翻译旨在还原其历史和哲学语境；二是“自觉”地突出两种文化思想的差异，让读者领略中国文化的独特形象，从而具备全球多元文化的意识。

### 3. 安乐哲、郝大维《道德经》译本中“有”和“无”的理解和翻译

整部《道德经》，说的是“道”如何运行，人类如何遵从“天道”以践行“人道”，即治国、用兵或养生之“道”。其中“有”和“无”是老子道论的重要范畴。这在《道德经》中出现的一系列“有”和“无”的对称关键词中得以清楚地体现，如“有无之相生”（第二章）、“有之以为利、无之以为用”（第十一章）、“是以有德……是以无德”（第三十八章）、“天下之物生于有，有生于无”（第四十章）、“天下有道……天下无道”（第四十六章）、“将欲取天下也恒无事。及其有事也，又不足以取天下也”（第四十八章）等表述。足以可见，“有”和“无”是一对重要的道学概念，如何理解这些概念以及它们与“道”的关系，是解读《道德经》的关键。

“有”和“无”本是一对相应的概念，但在安乐哲、郝大维《道德经》译本的术语汇编中，“有”并未作为道学关键词单独提出，只是在与“无”一并使用的时候，两个词分别译为“determinate”和“indeterminate”。但也有例外。例如，安乐哲、郝大维把《道德经》第十一章中的“有”和“无”译为“something”和“nothingness”，刘殿爵译作“something”和“nothing”（Lau 1963: 58），陈荣捷则译为“being”和“non-being”（Chan 1963: 119），这里就产生了意见的分歧。安乐哲认为古汉语不是以“be”动词为核心的实体语言，不具备实体语言的同一性和自明性，不对事物做本质的规定，而是表述事物的变化和生成。陈荣捷使用的具有本质意味的“being”和“non-being”显然是套用了西方哲学的概念。刘殿爵的“something”和“nothing”虽没有西方哲学意味，但表达的是具体存在的事物、事情，无法表示抽象的规律，也无法表示“有”“无”之间的依存关系，缺乏哲学意味。安乐哲和郝大维的译名“something”和“nothingness”虽有一部分与刘译重合，但“nothingness”有别于“nothing”，表达的是哲学意义上的“不存在”或“虚无”，与“something”对应来翻译“无”和“有”，体现了个体的具体存在与总体的抽象存在之区别。

安乐哲认为“字象法”是充分理解汉语的关键，字象背后的物性和情境性是汉

语作为过程性语言的重要表征之一。在《期望中国》一书中，安乐哲和郝大维采用了“字象法”来探讨古汉语中“有”和“无”的意义：“古汉字的‘有’（to be）是人的右手执着祭祀的肉，意为‘可获得的’‘在场的、可分享的’。同理，‘无’作为‘to not-be’的代名词，意为‘不在场的’‘无法获得的’。如此一来，古汉语中的‘有’和‘无’描述的是事物之间增长或减少的关系，而非分散个体及独立事物的本质”（郝大维，安乐哲 2005：156）。（为“有”的象形文字）

例如，《道德经》有云：

“有无相生。”（第二章）

“天下万物生于有，有生于无。”（第四十章）

由此观之，老子描述的宇宙“自然”本体，是一个无限巨大的系统。“无”是系统的总体，决非孑然一身，孤立于“有”之外，或“什么东西都没有”的虚无。恰恰相反，它是包罗宇宙“自然”万象之“有”的最宏观的总体。“有”和“无”也不是事物的静态积累，而是处于不断运动变化中的事物，恰好印证了郝氏和安氏对“有”和“无”的理解。

据研究，“有无环生”之道与老子的史官身份存在着一定联系。“周代的史官很重要的一项职能就是掌天时，这可能是商代官制的遗存”（丁波 2004：119）。有学者曾分析过老子之道与天道的关联，并认为老子之道以月亮为原型（王博 1994：66-69），这很可能是了解到古代中国语境中“道”与天象的联系。郝大维和安乐哲还运用了天象的隐喻，试图回到中国语境中去描述“有”和“无”的形态：“‘有’是一种确定的形式，却一直处于变化之中。在不停变化的经验之中描述它，它又是持续不断的。‘无’是在确定的界限里描述‘空’的词汇，但这个‘空’的形状又非固定不变的，好比一只空盂的‘空’。‘无’也可以描述一种起伏波动的、行将开始的又尚未确定的状态，反映在‘冲’一词中，好比一只尚未成形的半影，蜂巢般地将‘万物’一块块分割”（郝大维，安乐哲 2005：159）。

例如，《道德经》第十一章云：

三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴（陶泥）以为器，当其无，有器之用。凿户牖（门窗）以为室，当其无，有室之用。

老子无法描述无涯无终的宇宙“自然”，只好用形象的比喻帮助人们理解，说“无”就像中央空旷周边实在的车毂、陶器、房屋一样。总体的“无”，依赖于周边个体的“有”的支撑而存在。

基于上述分析,在《道德经》的其他篇章中,译者们选择“*determinate*”和“*indeterminate*”两个形容词作为“有”和“无”的译名。这两个译名之于刘殿爵和陈荣捷的译名来说,在表示动态存在和关系存在方面更能体现道学意义,却不表示本体存在。这正好突出了中国哲学动态、关联的特点与西方分析哲学强调内在规定之重大区别。不过,在笔者看来,这种译法偏重了“有”和“无”作为修饰词的功能,而自身作为哲学范畴的一面却略显不足。

#### 4. 以“无”构成的词组串及翻译

在《道德经》中,“有”作为修饰词的用法远不如“无”那么重要。对于“道”而言,“有”和“无”的过程都是无心而作,自然而然,故而“无为”便成为“道”的最基本特征,这是原因之一。此外,《道德经》在用“有”的方面主张将事物的发展保持在一定限度之内,从而使事物呈现出柔弱的态势,即第五十二章所说的“守柔”,近似于表示“收敛”“削弱”的“无”。总的说来,“无”的思想在《道德经》中占主要地位。

为此,安乐哲和郝大维专门提出了“无”的词组串(Ames and Hall 2003: 36),它是一系列以“无”作为形容词与其他名词结合构成的词组,如“无为”“无事”“无争”“无名”“无心”“无知”和“无欲”。这些词汇的翻译很值得探讨。译者没用“*indeterminate*”来翻译“无”,而是用英语中表示反义的前缀或后缀“*non-*”“*un-*”“*-less*”或者“*without*”,重点落在后面的名词上。例如,“无为”译作“*noncoercive action*”,“无争”译作“*striving without contentiousness*”,“无名”译作“*naming without fixed reference*”,“无知”译作“*unprincipled knowing*”,“无欲”译作“*objectless desire*”,等等。

先从“无为”一词谈起。一般的解释把“无为”说成是“不采取行动”,用“*never act*”(Lau 1963: 99)或“*taking no action*”(Chan 1963: 184)来翻译“无为”。“无不为”在刘、陈两人的译文中都是“*leaving nothing undone*”,意思是“没有什么未完成”,换成正面的说法就是一切都做了。这样,“无为而无不为”的字面意义就是“不采取任何行动却能完成所有事情”。虽在浅层意义的传递上没有什么大的错误,但无法体现该句的内在逻辑和哲理内涵。要使这句字面上看似有些自相矛盾的话显示出内在的逻辑,还需要进一步解释。只有通过新的解释,才能在一个新的意义上使“无为”与“无不为”相互贯通。

根据《淮南子·原道训》:

所谓无为者，不先物为也，所谓无不为者，因物之所以为也。所谓无治者，不易自然也，所谓无不治者，因物之相然也。

“无为”并不是“不采取任何行动”，而是“不先物为”，也就是说要等到外物自身的情状表现出来之后，再顺从它的情状而动。“无不为”的意思是“因物之所以为”，也就是顺应外物自身的情状而作为。这样，在《淮南子》的解释下，“不先物为”和“因物之所以为”就成了一回事，“无为”和“无不为”也就融会贯通了。

安乐哲对“无为”有一番颇具创意的见解。在他看来，道家典籍常把“道”比作“水”，原因就在于“水”具有“不先物为”而又“无不为”的作用。表面看来，“水”虽然不特意去“做”任何事情，但它的出现使得万物有了生机。在道家传统中，圣人的作用就好比水，能因环境而造势。从另一角度来说，一定环境中的每一位参与者都应保持自身的完整，同时又毫无保留地将全身心贡献给所属的关系纽带。要达到这种境界，各位参与者就必须采取相互尊重的态度，不应干涉他人，勉强而为（Lau and Ames 1998: 18）。

安乐哲和郝大维用“non-coercive action”和“non-assertive action”来翻译“无为”（Ames and Hall 2003: 39）。“Coerce”一词的意思是“强制或胁迫某人做某事”，其反义词“non-coercive”则取“不强制”“不勉强”之意，相当于汉语的“因”；“assertive”一词表示“坚定自信的”“坚决主张的”，其反义词“non-assertive”也有“随（他人）意”“顺应（他物的自然趋势）”的意思。这样，“non-coercive action”和“non-assertive action”都可指人对自然采取的随其意的态度和行为，强调人应当尊重自然、顺应自然的发展规律。两个词汇不仅体现了译者对道家“无为”思想较全面的理解，更有新意的是，译者运用“non-”这一表示反义词的前缀，派生出“non-coercive”和“non-assertive”两个新词，避免了“taking no action”和“leaving nothing undone”的内在矛盾。

《道德经》第五十七章表达了道家圣人“无为”的政治言论：“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”

这一段除“无为”之外，还出现了“无事”和“无欲”两词。安乐哲、郝大维的《道德经》译本中，“无事”的译法也不同以往的“engage in no activity”（Chan 1963: 201）。《道德经》主张按照“道”的自然本性来减少一切人为的矫饰。这种“无为”的观念落实到治国方面就是：一切制度化的操作都多余，让百姓按照他们本来的样子生活，才能治理好国家。这种思想在《道德经》第十七章“太上，不知有之”一句中也有所体现。因此，“无事”不等于“无所事事”，而是不要用制度、

税赋来干扰百姓生活。因此，“无事”被安乐哲、郝大维译作“non-interfering”。而“无争”也并非要人们不思进取，不有所作为，而是要顺其自然，不要违反“道”的规律去刻意争取，译作“striving without contentiousness”，颇能体现词汇本旨。

在西方，安乐哲被当作一名实用主义过程哲学家，杜威和怀特海是他的重要思想来源<sup>2</sup>。他与郝大维合著的《期望中国》《通过孔子而思》等著作反复提及怀特海的过程哲学及杜威、罗蒂的传统实用主义和新实用主义哲学。关于《道德经》中“无名”“无心”“无知”和“无欲”的译名，笔者以为，是译者以实用主义和过程哲学为切入点，以翻译实践为媒介的中西哲学对话。

我们可以从两个方面来分析理解“无名”的概念和内涵。第一，“无名”所指的是宇宙的本初状态，就是古人认为天地未开的混沌状态，那时天地尚未分开，宇宙万事万物都混沌一体，当然不可能有什么名称。宇宙的万事万物正是从这混沌一体的状态中来的。第二，就是人类处于蒙昧时期的事物状态，即我们还不知如何给事物命名，或者是还不认识的事物状态。

从这个意义上说，“无名”译成“the nameless”没什么问题。但在安乐哲、郝大维二人的《道德经》译本中，“无名”被译为“naming without fixed reference”，指没有固定的参照物的一种命名。译者运用这个创造性的译名毫不留情地批判了分析哲学僵死的、封闭的命名传统：

创造性对于有效使用名称来说很重要，然而，命名却颠覆了语言这一重要的性质。在一个一直处于构建之中的过程性的世界里，能够给事物命名就意味着能够追寻该事物与人和世界的具体关系，在此关系上有成效地给予回应。西方式的命名可能被理解成一种有抽象力的，并把被命名事物与其他事物隔绝开来的做法。

(Ames and Hall 2003: 46-47)

美国实用主义和过程哲学对英语这一“实体语言”多有诟病。实用主义哲学先驱爱默生认为语言的“根”在于物质的模样，语言发源之初像“诗一般”地生动、形象，却在抽象化和概念化的过程中渐渐丧失其创造力，经历了一个从感受—知觉—概念的沦丧过程（转引自胡素情 2013: 242）。过程哲学家怀特海也多次提及现代哲学语言的缺陷和困难。他认为在飘忽不定的现实面前，描绘世界仍然需要想象性飞跃的隐喻和具体语境（怀特海 2003: 5-18）。安乐哲在很大程度上认同新实用主义语言观，主张哲学的诗学转向，在新的语言中更新哲学。在他看来，美国实用主义哲学在古汉语中找到了“过程语言”，并从中获得了理解自我的思想资源：

主流美国实用主义的思想要素以前一直都是在实体主义和分析主义的术语中被认识的，但近年来通过采用在翻译中国古代著作中获取了生命活力的过程词汇，那些思想获得了非常重要的新诠释。

（安乐哲，郝大维 2011：27）

用这种语言来描述事物，事物就没有本质上的区分，只有表达不同状态的事件的区分。例如，“有”是“道”体运行增多的样态；“无”则是减少、收敛的过程，它们循环往复，“有”变成“无”，“无”变成“有”。因此，“有”或“无”的命名的对象并非某一固定的参照物。这样，我们就不难理解“有”和“无”“同出而异名”的说法了。

《道德经》说的“圣人恒无心，以百姓之心为心”指的是得道了的人永远没有了我的主观，我的执着，总是平和地对待众生的种种想法。

把“无心”译为“no-heart”纯属未做深入理解的字面翻译。安乐哲和郝大维把“无心”译做“unmediated thinking and feeling”，其中“unmediated”意为“无需介导的”，即“不先入为主”地、“不借助任何既有知识”去感受和领悟，这与道家提倡的遵从自然规律，以万物原本的样子去理解它们的思想是一致的。有趣的是译者对“心”（thinking and feeling）的译法。

在西方传统中，心与物、理智与情感之间的区别是关于“心”的哲学的中心问题。传统二元论把“心”视为具体化的肉体的存在，它是产生情感的器官，通常译作“heart”，却无法上升为理智（mind）。然而，在中国哲学中，相对于其他感官，“心”的优势在于能够思考和反省：

耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而无矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。

（《孟子·告子》）

《道德经》也明确地提出身心一体对养生的重要性。例如第十章里，老子提出“载营魄抱一，能无离乎？”根据现代研究，“营”与“魄”即“魂”与“魄”，代表了人的生理和心理两个方面，可以简明地表达为“身”与“心”。

法国汉学家谢和耐（Jacques Gernet）就反对中国人的经验中存在着“心与身”和“理智与情感”的区分，在《中国和基督教的冲击：文化的冲突》一书中，他说：

中国人并不仅仅反对灵魂与肉体之间存在着真实的对立，在他们看来，所有的精神性的存在都注定迟早会消失；他们也反对感觉与理

智之间存在着最初差别。中国人从来不相信有至高无上而独立的理智的存在。对于基督教来说,灵魂是一个最基本不过的概念。灵魂拥有理智,能够有能力自由地行善或恶。这种观念对于中国人来说却是陌生的。

(Gernet 1985: 242)

根据上述理由,安乐哲和罗思文在《论语的哲学阐释》(*The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*) (1998)中把“心”创译为“heart-and-mind”或“thinking and feeling”,这些新造的合成词不断提醒读者:对于中国文化来说,“心”是掌管“思想与感情”的器官,各种经验也都产生并汇集于心。由于“心”是思维和判断的场所,因此心智必须也成为其属性的一部分。“将头脑与心情割裂,将认知与情感相分立,就等于进入西方唯理性观念背景下的形而上学的领域”(Ames and Rosemont 1998: 57)。

《道德经》第三章有“是以圣人之治也,虚其心,实其腹;弱其志,强其骨。恒使民无知无欲也。使夫知不敢弗为而已。为无为则无不治矣。”不具备道学知识的普通读者,容易把“无知无欲”误解为“什么都不懂,什么都不想”的愚昧状态。

老子的“无知”思想是朴素自然主义的哲学命题。老子希望世人放弃病态化的心智,返朴归真,重归自然大道。“无知”并非不学无术,而是放弃心智的有声思辨,重现自然而然的直觉。相反,想通过自己的意识左右事物的发展,只能产生相对的价值观,造成欲望和争斗。

“无知”曾被译为“innocent of knowledge” (Lau 1963: 59) 或“without knowledge” (Chan 1963: 105)。安乐哲和郝大维则认为,“knowledge”其实有“某种具体知识”的含义,其基础是本体存在论,即假设现象的背后有一种永恒不变的真理,这是典型的西方哲学的“知识论”。而中国哲学则以伦理和实践为主,“知识”来源于人类的具体见闻,是人们从日常见闻中总结概括出的规律,同时以实践作为认识的最终目的。他们认为中国传统与美国的实用主义有密切的联系,因为实用主义也反对形而上学和知识论,认为理论和行动是合一的,意见只不过是一种习惯,是行为的习惯(胡治洪,丁四新 2006: 114)。

在译者看来,古汉语语境中的“知识”是一种“无偏见”的认识(unprincipled knowledge),它不以先入为主的眼光去看待事物。用他们的话来说,“无知”能使人感觉到事物的具体性,而非对事物普遍意义的理解(Ames and Hall 2003: 41)。“无知”(unprincipled knowledge)或“无偏见”的“知”其实就是道家的“知”。

“无欲”被刘殿爵(Lau 1963: 59)和陈荣捷(Chan 1963: 103)译为“free