

從道家「有無相生」談網際網路的擬真性問題

謝青龍*

摘要

自二十世紀的八〇年代網際網路盛行以來，就不斷地有許多學者專家針對網際網路對當代社會或文明思潮的衝擊，進行多方面的討論。在這些討論中，我們不難發現，網路世界之所以引發多方學者的熱烈討論，主要還是從網路世界的「虛擬」(virtual)特性上，探討網際網路在「實際操作」時，因「真實與虛擬」之間的矛盾或衝突，所帶來的社會、法律、乃至倫理學上的困境。故而探討的議題多集中於網路的犯罪、色情、心理、人際關係……等研究上。很明顯地，「網際網路的真實或虛構的程度如何？」這一問題，已經是探討網際網路的各項議題的關鍵之處，亦即網際網路的擬真性問題。面對此一問題，當然已經有不少學者專家提出各式不同的見解與看法，本研究僅從一個鮮少有人關注的角度，嘗試提出一個不同的主張，即道家的「有無相生」觀點。研究的著重點在於：既然網際網路引起爭議的焦點在於其擬真性的問題，即網際網路到底是一真實的工具？抑或是虛構的場域？那麼，我們就必須正視一個哲學上古老的問題——有／無之辯。對此，本研究認為中國道家在解消「有／無」之辯證關係的論點上，實有獨到之處，它兼顧了「有生於無」、與「無生於有」的雙重特性，而主張「有無相生」之說。依此論點，重新觀照網際網路的內涵，則我們可以發現：網際網路的擬真性正是流轉於有、無之間的一個動態結果：任何真實世界的變化必然牽動著網際網路中的虛構世界；而看似虛擬的網路世界的任何改變，卻又會反回頭來影響真實世界的內涵。如此變動不已的動態歷程，才是網際網路擬真性的產生源頭，亦復是網際網路擬真性的未來發展。

關鍵字：道家；有無相生；網際網路；擬真性

【收稿】2008/08/15；【接受刊登】2008/11/26

*南華大學哲學系副教授

從道家「有無相生」談網際網路的擬真性問題

謝青龍

壹、前言

網際網路（Internet）作為資訊與知識主要的傳播管道已全面鋪展於現代生活各個有形、無形的角落，人與人之間的關係以及彼此來往的模式已經起了前所未有的變化。所謂「網路共同體」與資訊時代競逐爭先的結果，竟是「真人隱退」與「真理變容」，這極可能是 21 世紀人類文明最大的挑戰，而也可能引發各種的認同危機與意義困境（葉海煙，2000）。因此，近年來有不少學者特別針對網路倫理的議題進行探討，例如大陸學者嚴耕、陸俊、孫偉平等人（1998）即對「網路倫理」（Ethics of Internet）一詞進行定義：「網絡（路）倫理就是人們通過電子信息網絡（路）進行社會交往時而表現出來的道德關係。」¹其中，所謂的「倫理」，若按傳統儒家的觀點，即指安定人際關係的差等理序。根據王邦雄（1996）的看法：

人與人之間，遠近的差等關係是「倫」，對等的親疏態度是「理」，由血緣的遠近決定情意的親疏，遠則疏，近則親，親近而疏遠，此一人倫理序，稱之為「倫理」。²

¹參見嚴耕、陸俊、孫偉平合著（1996），《網絡倫理》，北京：北京出版社，頁 13。

²參見王邦雄（1996），〈道家思想的倫理空間——論莊子「命」「義」的觀念〉，

但是，這樣的倫理內涵是否適用於網際網路的虛擬社會？恐怕我們必須重新探討網際網路的社會真實性之後，才能真正面對網路倫理的各项挑戰與議題。其中，涉及的重要關鍵就在於真實（reality）與虛擬（virtual）的區分。一般而言，所謂的「真實」係指諸事物的實際面貌，以與其「表象」（appearance）相對照，即「表象」與特定感受者或感受群體對事物的看法有關，而「真實」則指超越一切我們所能有的考察；另一方面，「虛擬」一詞所隱含的意義是「和……一樣好」（Graham, 2003），因此「虛擬」就有了「虛擬真實」（virtual reality，以下本文即以「擬真性」稱之）的意涵。

在這層意義下，「虛擬」的意思並不是與真實相對的幻影，而是一種不一樣的真實。因此，「以虛擬作為一種真實」便成了網路世界的一個重要概念。如此一來，網路倫理究竟是一虛假的空想社會秩序？或是真實社會規範下所投射的產物？就成了所有探討網路倫理的學者所不可避免的重要課題。正如同常在科學界引起爭議的專利權問題。因為按照傳統知識產權法，科學發現不可申請專利，只有技術發明才可以。可是這二者的界線卻越來越模糊了，現在連科學發現也可以申請專利，至少在生物工程及訊息技術方面是如此。歐美法院在多次判例中已裁定，有關構成全部基因的基本化學物的知識是可以申請專利的。而現在，我們更發現在網路世界中的發明與發現，卻因網際網路的擬真性，使得發明與發現之間的界線更加模糊。其中的關鍵仍是在於「何謂存有？」、「何謂虛無？」的基本哲學問題中打轉。

對此，道家似乎早就看穿這種不完美的人類處境是不可能徹底改善的。於是，道家思想一開始就以超越「以人為中心」的思考途徑發

展出其獨特的對治之道。這對網際網路似乎是一劑可能的解決方式。因為人類社會的種種困境並非由外而來，而是人類自己造成的。那麼，化解的方法呢？首先要清楚指出困境的因由，破除人類自我中心的意念；其次要從較高的觀點透視一切現象，找出萬物的自然規則，再順之而行；最後即可以進入精神上逍遙無待與實質上之知足自得（傅佩榮，民 80）。正如王慶節（2005）所說：

在老子哲學內部，除了一個以「道生之」為主要觀視角度的，即以傳統的等級發生的神學宇宙論為基礎的「有生於無」的一元論形上學系統之外，還應存有一個以「物形之」為主要觀視角度的，「有（物）無（物）相生」的二元，乃至多元論的形上學系統。……從「道生之」的觀視角度，由於人們的語言方式、宗教背景、文化傳統、政治氛圍的影響，我們往往容易將「道」視為一在時間空間之外、之上、之先的而又創生萬物的、創造主式的實體物。與此同時，被創生的萬事萬物自然也就會根據與造物主的親近程度的遠近而被分為三五九等，或者去「分有」，或者去表現那造物主的容耀與偉大。而老子自然物論的提出則使我們有可能從「物形」的角度來看待「道生」的過程。這樣，「道」就更可能脫出傳統神學宇宙論的理解框架，不再被視為是一實體，而是那天地之間萬事萬物生長成滅的自然歷程和道路。這種萬事萬物的生長成滅乃是由「有」和「無」兩股力量相激互蕩而成，老子將之稱為道之為道的「同出而異名」的兩面。¹

¹參見王慶節（2005），〈道之為物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，頁 311。此處作者提出「有無相生」的自然歷程道路的說法極具創意，

顯見，道家哲學很早對「有」與「無」的問題，進行過極深刻的討論，倘若以此作為基礎，對網際網路的徘徊於「真實」與「虛擬」之間的「擬真性」而言，或許有可供借鏡之處。本文也正是以此立基作為探討的方向。以下，本文將從「有」與「無」的三個可能關係，作為切入網路擬真性的三個探討方向。這三個可能的關係，即「有生於無」、「無生於有」、及「有無相生」，以下分述之。

貳、有生於無

我們如何理解「道」一詞的意思？有人把它理解為巴門尼德斯意義下的「有」(Being)，另有人把它等同為古希臘中的「邏各斯」(logos)，因為「道」同時可解作「道路」及「言說」的意思(謝青龍，2007)。但若我們把「道」理解為前對象性的本源意義下的「有」或「在」(Being in the pre-objective and primordial sense)的話，那麼以今日的語言來說，「道」是物理事物的序列以上或以外的東西，即它不屬於物理序列，而一切物理序列的事物之能成形及顯現，表現為實體性的存在，並會產生各種變化，成為我們可感知、可經驗的對象，則正是在於它們處於「道」之中、受「道」的制約(劉國英，2005)。但是，「道」自身沒有形狀、不會變化，也不會毀壞或破滅，以現象學術語來表達，「道」就是屬於非對象性序列的存在，故而它沒有對象性存在的性質。此外，「道」是先於天地，即是世界之起源，亦即它是支配萬物的創生和寂滅的原理。正因為非對象性序列中的自然不是我們可以直接經驗到的「自然事物」(natural things)，我們應把它理解為本源

且似乎更符合老子的「自然」乃「自己而然」的「無為」本意。但本文作者最後卻又將之回歸至「兩股力量」則是筆誤或錯解，因為既然「同出而異名」，那麼「有」與「無」該當為同一，或者如海德格所說的「切近」才是。

意義下的自然，亦即「始動的自然」(inchoative Nature)。¹

但是，對於這個「始動的自然」，一般人仍會有一個疑慮，即它究竟是一個永恆的常態，或是變動的非常態？一般而言，「道可道，非常道」(《老子·一章》)的「常」是超越時間的永恆(eternity)，賦予它與柏拉圖(Plato，約公元前427年—前347年)的「理型」(Idea)類似的地位。但是，「常」字在中文裡還有另外一個解釋，就是「平常」，而這個「平常」與「恆常」兩個字的意思似乎格格不入，然而若我們細心分析這兩個「常」字的意義，就會發現，它們其實並沒有矛盾，而且在深層的意義上是相通的(黃國鉅，2005)。因為，這裡說的平常，並不是一般所說通常、普通、常見，也不是「永恆不變」(eternal)，而是「恆常」(constant)，是一種保持著活動的不動。故而他並非如柏拉圖所賦予的理型，所以它並不是一個不變的對象，當然也就無所謂超越時間與改變。恰恰相反地，它是無對象但永遠在活動和改變，但從宏觀角度視之，卻又沒有活動與改變。這是中文裡「常」這個字跟西方哲學傳統中的「永恆」概念存在著一個深刻的分別，因為西方哲學追求言詞內涵的固定意義，故而其引申出來的「永恆」，必然是對時間的否定。相反地，老子並不強求達到這目標，反而更能理解時間與恆常之間的關係。其中的關鍵便在於「無」之境界，因為惟有在空無之中才能同時達到平常與恆常。這也是許多詮釋道家思想的學者，經常使用的「有生於無」的概念。

¹參見劉國英(2005)，〈現象學可以還中國哲學一個公道嗎？試讀老子〉，頁20-22。所謂始動的自然，就是指它不單是物理對象層面的來源，更是宇宙中一切發生和變化起始，以及變化的規律；始動的自然不單為一切物提供形色與質料或內容，它本身就是創生(productivity)的原理。故此，始動的自然就是一種 *natura naturante* (劉國英，2005)。

其實關於這樣的觀念，我們也可以從西方哲學中得到印證。西方哲學從 Being 來理解 Nothingness，而通過某物的缺席來理解「無」，再加上 Being 本身是個繫詞，它必然是在通過「甚麼缺席？」這問題來表達，因為如果我們講不出到底甚麼缺席，就沒辦法證明或否認我的話對否。譬如我說「這個世界沒有 X」(There is no X in this world.) 來表達 Not-Being 以 nothingness，因為這個繫詞，我們必須說明 X 的本質是甚麼，否則便不能準確地說出不存在的到底是甚麼。可是如此一來，這就等於說這個不會存在的東西存在，墮入如柏拉圖的〈智者篇〉裡矛盾和啞口無言 (aporia) 中。從這一點去理解，我們再回到「有」作為一種現象，若我們要完成這個詞和概念的要求，則必須先返回至「無」，因為「無」是「有」的唯一擁有者，所以必然是先從「無」建構起來，即是說我們為了把「無」的空間佔據，就要把「沒有」的東西想像出來變成「有」，而弔詭的是，一旦我們把沒有的東西想出來了，它就不再是「沒有」。¹正如海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 所提出來的一個著名的問句：「究竟為什麼在者在而無反倒不在？」²依海德格之說：這個「無」——對科學來說，它怎麼能不是一件可厭之事與虛幻之物呢？如果科學是正確的，那麼只有一件事情是確定不移的，那就是科學從來就不願意探究「無」這個概念。但是，即便科學不願與聞「無」，也仍然確實存在這樣的事實，即：在科學試圖道出其自己的本質之處，科學就已經乞求於「無」了 (Heidegger, 1930)。換

¹參見黃國鉅 (2005)，〈《老子》的現象學分析與時間問題〉，頁 127-128。

²這一問題為一切真正的問題提出了根源，故它是最原始的問題，係自身向自身提出問題的問題，而這種發問意味著：通過澄清所要詢問的東西去冒險探究和窮盡在這一問題中不可窮盡的東西。這樣的活動就是形而上學。可知形而上學的大用正是因其在日常生活中的無用，故它能超越時間與經驗，它是完全自由的，也只有形而上學才能對上述的基本問題進行探索 (Heidegger, 1930)。

言之，科學所拋棄的東西，科學就需要它。科學以一種高傲的無所謂的態度對待「無」，把「無」當作「沒有」的東西犧牲掉了，但是有趣的是這個「無」雖然被科學否認掉並且當作是虛無的東西犧牲了，可是就在犧牲「無」的同時，科學豈不是恰恰承認了它嗎？因此，「無」既不是一個對象，也根本不是一個在者。「無」既不自行出現，也不依傍著它彷彿附著於其上的那個在者出現。「無」是使在者作為在者對人的「此在」(Dasein) 啓示出來所可能的力量。「無」並不是在有在者之後才提供出來的相對概念，而是原始地屬於本質本身。

若用海德格的譬喻：壺是盛水、斟酒的器皿。為什麼壺可以盛水、斟酒？因為壺有容納作用。為什麼壺有容納作用？是因為壺底、壺壁嗎？是因為那在轉盤上塑造陶土以成壺底、壺壁的陶匠嗎？海德格回答說：都不是！壺之所以有容納作用不是因為壺有壺底、壺壁，而是因為那壺底、壺壁間的「中空」(die Leere) 或「無」(das Nichts)。¹海德格將這一「空」解釋為「中空」，以區別於傳統形上學從物的概念基礎上所建立的現代物理學的「虛空」或「空無」概念。在海德格看來，現代物理科學所持有的「空間」概念乃是「虛空」或「空無」的概念。這一「空間」一方面讓真正的物失之交臂，成為「空無一物」的「虛空」；另一方面，它又與一種偏執的、強制性的、物件性的和實體性的物的概念互為前提交相呼應，從而使真正的空間性與物之為物的物性均「被遮蔽，被遺忘了」。海德格一針見血地指出，科學對物的考察方式的蒙蔽之處就在於它強制地以偏概全，置狹隘的科學表象經驗為一

¹參見海德格在 1950 年 6 月 6 日的演講〈物〉，他從壺之為物開始，談到虛空、傾注、贈品與集聚，而提出天、地、神、人（終有一死者）四方均是在拋棄自身以反映其他三者的存在而能開顯自身的「四重整體」，是為一環化的「映射遊戲」的圓舞。

切其他經驗之先，並宣稱科學經驗表象的現實乃真正的實在。¹如何去思壺之為物？去思物之為物？海德格建議我們讓壺的「物理虛空」回到它「自己的存在虛空」或「本己的存在虛空」。²

由是觀之，「網際網路」的擬真性問題，似乎更能引發我們對「本己的存在虛空」進行反思。因為作為當代科技產品的網際網路，它所透顯的正是科技解蔽的考察方式；但另一方面，網際網路作為虛擬的產品，它也表明了自身的隱蔽性格。此種隱蔽性格為網際網路提供了一項很明顯的特質，即它允許、甚至鼓勵形成所謂的興趣合流。意即單純地在一個不受限的網頁上瀏覽，提供了一個單純聚合的領域，而非一個調和的領域，而此網頁同時傳達並喚起各種不同的品味與興趣。網友有機會在網路上找到同好，且傳達在社會化過程後個人的特殊之處。最明顯的例子就是色情網站（Graham, 2003）。因為，這樣些網站內容，如果是經過些社會道德的管束或篩選後的內容，大概就沒什麼網友會想看了。正是因為它們沒有經過管束或篩選，它的內容在網路的世界中不斷地被網友們的個人特殊癖好聚合強化，而得成為目前網站的內容。有鑑於此，不少有識之士認為網際網路的「自由」會被持續擁護而沈淪為「放縱」，因為它是一種釋放並聚合各種不受控制的欲望之場所。³顯然，網際網路這種「本己的存在虛空」特性，一方面造成人性慾望的聚合地域，但另一方面也引發人對自我的省思。「虛

¹參見王慶節（2005），〈道之為物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，頁 269-271。

²這裡德文為“seine Leere seinlassen”。海德格將“seine”以重點標出，似乎企圖通過德文物主代詞「他的」（seine）和係詞「是」（sein）的相近，從而在這裡不僅強調「它的（本己）空間」，而且也暗指這一空間與存在的關聯（王慶節，2005）。

³不過，也因為如此，在網際網路的世界中，開始有一些使用者自願地集合一些自有（或有限）的行為模式，這種行為模式在 1980 年代中期被稱為網路禮儀（Netiquette）。

空」成爲一種「存有」，這是一種因爲隱蔽／解蔽的距離而產生的跳躍。

正如海德格（1953）在〈什麼叫思想？〉演講中所說的¹：如果我們盡可能長久地堅持在這樣一種對前面所講的東西的抵抗態度中，那是好事。因爲惟有這樣，我們才能守住爲一種助跑所必需的距離，從這種助跑而來，某個人或者另一個人也許就能成功地跳躍（Sprung），躍入對最可思的東西的思想之中。²同樣地，薩依德（Edward Said, 1935-2003）在《知識份子論》（Representations of the Intellectual）中所提到：知識份子應保持其邊緣性格，而不能過於涉入任何一種利益或政治團體中，才能保持其批判的原動力（Said, 1994）；另外，這也符合海德格在〈物〉中以壺中之空間爲例，因爲虛空之與壺壁保持距離，才可能創造出可盛接物品的空間，這正說明這種從無到有的思想跳躍之中。故而，思想在保持任何可能性而非爲獨斷的某一東西時，思想才是思想，因爲一旦獨斷（即一旦確定思想之爲何物）了，那麼人就不再思想了。因此，若依海德格的看法而言，科學是不思想的，因爲從其行爲方式及其輔助手段來看，科學從來就不能想——亦即不能以思想家的方式思想。不過科學不能思想，這並不是一個缺陷，而倒是一個優點。惟此優點爲科學確保了一種可能性，使之有可能以研究的方式進入一個個別的對象領域，並且定居於其中。這與一切人的所作所爲一樣，科學也依賴於思想。不過，只有當科學與思想之間存在的鴻溝已經變得清晰可見，而且成爲一道不可跨越的鴻溝時，科學與思想的關係才是一種真正的富有成果的關係。從科學到思想沒有橋樑，

¹ 〈什麼叫思想？〉演講稿（選自講座稿《什麼叫思想？》，1951-1952 年冬季學期講座），1952 年 5 月在巴伐利亞廣播電台宣講；刊於《水星》雜誌（J. 莫拉斯和 H. 巴施克編），1952 年度，第六卷，第 601 頁以下。內容說明未被思想者的自行隱蔽而開顯其思。

² 參見 Martin Heidegger (1953) 著，孫周興（2005）譯，〈什麼叫思想？〉，頁 140。

只有跳躍。但這一跳躍把我們帶向何方呢？這一跳躍不僅僅只是跳向對面，更是跳向一個全然不同的地方。隨之而敞開出來的東西是決不能證明的，如果證明意味著：通過推論鏈條從適切的前提推導出關於某個事態的命題。因為，僅僅如此這般通過在自行遮蔽中顯現而昭示自己的東西，我們也只能以下面的辦法來應合它，即：我們要指明並且向自己發出指示，讓自行顯示的東西進入它所特有的無蔽狀態之中而顯現出來。這種簡單的指引（*das Weisen*）就是思想的基本特徵，就是通向那個自始一直給予人去思想的東西的道路。¹網際網路的存在正符合於此種跳躍，因為它的存在並非要證明什麼，反而是要指引我們朝向什麼，只是這個所朝向的方向卻不是網際網路所能決定的。因為作為虛空的網際網路，它僅僅提供了一個「無」的場域，以聚合所有網路使用者的慾望，然後一躍而成為虛擬的網路社會。至於這個虛擬的網路社會應該以什麼面貌呈現，卻已非網際網路所能決定的了。

顯然地，網際網路所透顯出來的正是上述的這種特性。因為在我們這個可思慮的時代裡，最可思慮的東西顯示於我們尚未思想。我們尚未思想，是因為有待思想的東西從人那裡扭身而去，而絕非僅僅因為人沒有充分朝向有待思想的東西。有待思想的東西從人那裡扭身而去。它向人扣留自身，從而對人隱匿自身。只不過這種自行隱匿（*Sichentziehen*）並非一無所有。在這裡，隱匿就是扣留，而且作為這樣一種扣留，它就是本有（*Ereignis*）。自行隱匿的東西可能更本質地關涉於人，比人所觸及的在場者更內在地要求人。因此之故，隱匿，有待思想者的自行隱匿，現在就可能作為本有（*Ereignis*）而比一切現

¹參見 Martin Heidegger (1953)著，孫周興（2005）譯，〈什麼叫思想？〉，頁 140-142。

實之物更具當下性。¹作為當代科技產物的網際網路，它所表現的或許並非虛空或空無，相反地，它透過這種自行隱匿的特性，讓網路社會中的世界更接近真實的本有。

不過，這仍不是我們對網際網路的擬真性問題的最終答案。因為，從空無中衍展出本有的存在，在一般的表象意涵上，仍易使人產生「有生於無」的觀感，而把上述這種透過自行隱匿而彰顯的本有給窄化了。雖然，人們寡欲棄知以後，自然而然會對現有的一切感到滿足，在適當的時地停止欲望和知識，欲望和知識不斷增加反而對自己生命的實現有所損害，因此，應該「去甚、去奢、去泰」（《老子·二十九章》），但是，莊子在詮釋這種無知無欲後的「知足」心境時，他所指涉的不僅是人必須忘記自己的欲望及知識，而是不再外求，一面忘己，一面又忘物的物我兩忘之境，此即莊子所說的「隱機而，坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦」（《齊物論》）。值是，本文必須再針對「有」與「無」之間的關係，探討另一種面向——「無生於有」的可能性。

參、無生於有

提及道家的「無為」思想，一般人最易聯想為「無所作為」，但這完全是對「無為」思想的誤解，因為「無」之為用仍是以「有」為出發點進行探討。所謂「無為」，即不以人之意思、人之做法、人之想法去刻意地妄為，而是應當順著自然之作為去作為，絲毫不做一點人為矯揉與造作之謂。因為天地萬物本身之發展與活動有其自身的規律，勿待人之揠曲助長，勿需人工之補天工。「無為」是順其自然而不含有

¹參見 Martin Heidegger (1953)著，孫周興（2005）譯，〈什麼叫思想？〉，頁 141-142。

人為所強加之妄為，老子並非排斥人為努力之必要性，所排斥的只是違反自然而隨人意所強行妄加的不當的人為而已。把「自然無為」理解為「無所作為」，或排斥一切人為，這是對老子極大的誤解（魏元珪，1995）。雖然把「無為」視為順乎自然固佳，不過，我們可以更進一步詮釋，「無為」應指「無為而無不為」，甚至是指「無不為即無為」。以科學來說，前者是指不以外力控制或干預科學的發展之「無為」，反而能使科學達自由化、多元化整體發展之「無所不為」之境，以海森堡（Werner Karl Heisenberg, 1901-1976）的「測不準原理」（Uncertainty Principle）為例：任何觀察電子行為的動作，都會干預電子存在的狀態，其所觀察到的結果，已非電子的原始存在狀態，而是受到我們觀察干預後的結果，故不觀察反而才能使電子依其本性而為；後者是指當科學社群內各種發展都能自由地不受任何約束之「無所不為」時，將會使整個科學呈現一種動態平衡的「無為」境界，以「氣體動力論」（Gas Dynamics）為例，密閉系統內的各分子均為一任意不規則的布朗運動（Brownian motion）時，則整個系統的外觀或宏觀反而是靜止的。

當今自然科學的諸多研究結果顯示，所有生命和一切具有持續發展能力的事物，莫不處在宇宙循環往復的動態平衡之中，人類本身就受到植物週期性、海水週期性、天體週期性、原子週期性、和化學生物週期性的密切影響，人與動、植物均處在地球上的岩石圈、水圈、大氣圈之間的生物圈鏈之中，而形成為一個互相關聯的大系統，任何一子系統遭受破壞，必輾轉地影響到其他的生命鏈（魏元珪，1995）。道家之自然既為動態平衡，那麼新、舊平衡之間便有如圍棋一般：舊劫結束，新劫復生，永無恆常。故而道家思想深知自然乃處於恆常與無常之間的無窮循環，那麼對於任何舊平衡的破壞，吾人不必過於悲

觀，畢竟這只是自然運行的一部份，在新、舊平衡之間的更迭而已。

很明顯地，這個「無」不等於沒有，只是無形無象，永遠看不見，摸不著而已。正因為如此，它不受時空條件限制，無時不有、無處不在。再加上它被想像成事物的主宰者，因而它不僅不等於沒有，而且成了統治萬有的大有。正如龐樸（1986）針對「無」的觀念與文字的產生，所提出「無」的發展係經過三個階段：首先是以「亡」為代表的無，意指「有」的消失或未現；其次是「舞」所指涉的無，意指實有似無的東西；最後是「无」所表示的絕對的空無。¹根據無的觀念發展的三個階段，老子所講的無為的無顯然不是第一個有而復失，或無而待有的無，因為老子的無為是一個一貫的行為準則，不是時有時無的，不是某一個階段的特殊表現。再者，無為的無也不是絕對空無的無，因為無為是可以有實際效果的，即「無不為」的境界，那麼我們就不得不承認，老子的無為之無應該屬於第二個階段的「無」，即實有似無的無（劉笑敢，1996）。

以此觀點來考察網際網路，正可看出網際網路亦為此種「實有而似無」的虛擬。在網際網路的世界裡，在這個看似開放寬廣其實已被切割、制限與細分的資訊世界裡，誰都可能不現真身與本尊，而以匿名化的各種代號出現於虛擬影像之間。這未始不是人自身的認同危機，而其解決之道當在吾人究竟應如何進行自我之了解（葉海煙，2000）。因此，在網際網路隱匿性的背後，真正彰顯的正是主體性的存有。網際網路本來就具有開放性格，其所以閉鎖，甚或獨占專賣，幾乎是某種商業行為導致「商業倫理」破產所致。而由生命倫理學的向度看來，私隱權、保密原則、誠實原則與忠誠原則是同時有助於

¹見深圳大學國學研究主編，《大國文化與中國哲學》，北京：東方出版社，1986年，頁 62-74，龐樸，〈說「無」〉。

吾人之道德判斷的（李瑞全，1999）。值是，我們必須肯定的是，網際網路的擬真性，實建立在「實有而似無」的主體性上，否則，所有迎向「真理」的思考便可能被拒於知識殿堂外，而知識殿堂內的人們若因而大肆以資訊為餐飲，自食自肥，則學術的合法性又何在？（葉海煙，2000）

顯見，網路世界的發展其實主要的架構還是依附於現實社會結構。在現實社會中，我們有些規範除了法律條文之外，我們還自行發展了一套所謂的道德價值規範，也就是所謂的倫理學。當然在網路的世界上也是一樣，也一樣會發展出一種新道德價值規範，即網路倫理。但是，以目前的發展趨勢看來，尚不存在一種標準的網路道德規範與法律條文，故而在法律上雖然有法律保護網際網路著作權、隱私權、犯罪防治等條文，但在網路快速的發展中，許多現象已經是法律沒有辦法完全保護與界定。這樣使得網際網路只剩下一種無形的道德規範來維護或支撐整個網路的秩序。不過以現在的網路發展，似乎這種無形的道德規範也正漸漸瓦解當中，尤其在網路隱私權的部分上，許多現象已經超越了一個正當倫理的規範。

國內學者葉海煙更以此為基礎，提出網路倫理應注意的五個面向：一是由「主體性」擴及「互為主體性」，基本上是一交談與溝通的道路，而若網際網路已然不利於人我之間真實之交談與溝通，則所有可能的防弊之道，都應不計代價地予以落實；二是在對歷來人類文明所成就的知識成果，進行各種資料庫的建構時，理當於尊重抽象思維之餘，留給吾人寬廣的想像與創意的空間，以追求理性與感性的平衡，而讓吾人行有餘地再行開發智能，以養成德性與靈性；三是對社會多元化與分殊化的趨勢無法擋，然其間的公正或公道原則究能如何實現，在網路網住資訊又同時開放資源的具體境況中，吾人應有機會在

製造、生產、交換與共享的一貫作業中，尋找到實際的助力，此一助力乃是在人人都可能是「駭客」但又可以自律自清的兩面性中可以被發現的；四是鑑於人不是零件也不是配套，因為網路倫理始終以人為起點與動點，而這其實已排除了「資訊中心主義」的任何可能性；五是對於人們高喊「不要讓小學生學電腦，以便還給他們更多機會去學習實際的做人處世之道」時，我們也當深思：在資訊與網路無孔不入的客觀情勢中，所有人是否還得加把勁地往做人或成人之路途邁開大步？（葉海煙，2000）

綜觀上述網路倫理的五個重要面向，其關注的共同點即人在網際網路中的主體性。換言之，是人的主體性造就了網際網路世界的所有內涵，除去了人的主體性，則網際網路真的就成了虛空了。因此，雖然一般人常把網路世界視為是一個虛空的或想像的世界，人們卻常常忽略了這個所謂的「虛空或想像」的世界其實也是由各式各樣的人所組成與建立而成的。一般而言，想像與真實的差別在於，我們可以免去在真實世界中，得到這些經驗所要歷經的傷害與痛苦，我們不需要遭遇到這些情況，就可以得到真實境遇的好處（Walton, 1990）。不過，網際網路中的「虛擬社群」中使用「虛擬」一詞，和一般所稱的「虛擬真實」不太一樣。虛擬社群並不是無法在經驗上做區分的社群翻版，而是一種不一樣的社群。在這層意義下，「虛擬」的意思並不是跟真實相對的幻影，而是一種不一樣的真實（Graham, 2003）。正如萊因古爾德（Howard Rheingold）在《虛擬社群：住在電子疆域》（*The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*）一書裡，第一次明確地使用「虛擬社群」這個詞，並為這個詞提供了明確的定義：虛擬社群是一種社會的集合，只要有足夠的網友上網、有夠多的公共辯論，就會出現這樣的集合，這些虛擬社群也具有充分的人類感

情，在網際空間裡形成人際關係的網路 (Rheingold, 1993)。由此可知，網路社群兼具有真正的民主及自由，亦即羅爾斯 (John Rawls, 1921-2002) 在其名著《正義論》(A Theory of Justice, 1971) 中所標舉的「無知之幕」(veil of ignorance)，但也具有真正的獨裁，即透過網路的管理者或程式設計者，我們看到絕對的權威與獨裁。

在這層「虛擬」的意義下，虛擬不只是外觀相似的某個東西而已，而是某樣東西的另類實踐方式，甚至是另一種實體，相似於原來的要素，也有和原來不樣且相對的要素。如果這個說法無誤，問題就變成這些另類的社群形式本身是否為一個實體？我們是否能將其視為另一種不一樣的真實呢？即另一種存有！（Graham, 2003）在網路團體裡，所有螢幕上出現的身分，都是那些坐在電腦前，用「另一個自我」(alter ego) 的人。在此有限意義下，虛擬真實還只是一場遊戲嗎？答案恐怕不是的，因為在此虛擬的背後，其實存在著真實的人類世界。

經由上述的討論，雖然網際網路的存在係為一種實存於主體而看似空無的現代產物，不過，我們仍要追問的是：人的主體性又究竟為何？且此主體性何以能夠成為網際網路存有之本源？

如同上節中所討論的，作為自行隱匿的東西似乎是完全不在場的，但這是騙人的假象。自行隱匿的東西仍然在場，也即以吸引我們的方式在場，無論我們是立即注意它還是根本就沒有注意到它。因為吸引我們的東西已經允諾了到達。因此，如果我們進入這種隱匿之吸引中，那我們就被引向那個通過自行隱匿而吸引我們的東西。作為如此這般被吸引者，我們被引向那個吸引我們的東西，那麼，我們的本質就已經被烙印了，亦即被這種「被引向……」(auf dem Zuge zu...) 烙印了。作為如此這般被烙印者，我們自身就指向那個自行隱匿者 (Heidegger, 1953)。換言之，所謂人的主體性，其實並非實質存有的

東西。因為，我們根本就不只是我們，而僅僅是我們在指向自行隱匿者時所是的東西。這種指引就是我們的本質。我們通過顯示到自行隱匿者之中而存在（Heidegger, 1953）。換言之，由於被吸引到自行隱匿者中、被引向這個東西中並且因而向隱匿顯示，人才是人。人的本質就在於成為這樣一個顯示者。¹

進一步探討，若人的本質必須在自行隱匿中被引向隱匿而顯示，那麼，網際網路社會中的人，那些網路使用者，是如何彰顯他們的存有？質言之，網際網路如何在自行隱匿中呈現使用者的主體性？而整體主體的呈現又是怎樣的一個網路世界？

既然，網路作為虛擬的存在，主體的彰顯僅能透過其在網路中的思想行為而存有，那麼，主體的思想是如何在網路中運作？對海德格而言，以往的思想就其是一種思想而言已經在何種要素中活動。以往思想的基本特徵乃是覺知（*Vernehmen*）。覺知的能力被叫做理性。思想的本質規定恰恰在於：它的本質始終是從作為覺知的思想所覺知的東西——亦即在其存在中的存在者——出發得到規定的。作為覺知的思想所覺知的東西，乃是在其現時出場中的出場者。在出場中，思想取得它作為覺知的本質。依此看來，思想乃是現時出場者的那種呈現（*Präsentation*），作為這樣一種呈現，思想把在場者投置入與我們的關係之中，把它置回到我們這裡。因此之故，呈現就是再現

（*Repräsentation*）。*Repaesentatio*〔再現〕這個詞乃是後來流行的表示表象的名稱。因此，以往思想的基本特徵乃是表象（*Vorstellen*）。根據關於思想的古老學說，這種表象實行於 *λόγος*〔邏各斯〕，這個詞在此意味著陳述、判斷。關於思想、*λόγος*〔邏各斯〕的學說因此就被叫做

¹此處，海德格對人的界定與其其他的演講或文章所述一致，即將人視為「返鄉者」、「異鄉者」、「漫遊者」……等，均是指出人是在不斷地返回自身安棲之處的過程而存在。

邏輯學。總言之，思想的基本特徵乃是表象。在表象中覺知展開自身。表象本身乃是再現。¹由此而言，網路恰恰提供了主體思想的表象，網際網路的世界之呈現，即主體思想的再現。²因為存在意味著在場，在場者乃是進入無蔽狀態之中、並且在無蔽狀態範圍內本質性地現身的持續者。當每一位網路使用者進入網際網路世界時，他即進入了網路世界的在場而呈現出他的存在。惟在無蔽狀態已然起支配作用的地方，在場才會發生。而在場者，就其進入無蔽狀態而持續來說，才是當前的。因此之故，在場不僅包含無蔽狀態，也包含當前。也許，作為時間本質（Zeitwesen），無蔽狀態與當前是共屬一體的。只要我們覺知著存在中的存在者，只要我們——用現在講法——表象著在其對象中的對象，那麼，我們就已經在思想了。以此方式，我們思想久矣（Heidegger, 1953）。

但是，果真如此嗎？若存在即意味著在場，每一位進入網路世界的使用者便已彰現出他的存在，那麼，我們又何必如此大費周章地探討網路中的主體性呢？其實只消存在者之存在作為在場狀態顯現出來之際基於何處這一點還是未經思想的，那麼，我們仍然尚未本真地思想。存在者之存在的本質淵源是未經思想的。本真地有待思想的東西還被扣留著。它尚未對我們來說成為值得思想的（Heidegger, 1953）。因此，我們的思想尚未特別地進入到它的要素之中。我們尚未本真地思想。因此之故，我們要追問：什麼叫思想？值此，網際網路的擬真性果真是人的主體性之實有寄寓於自行隱匿的思想之中嗎？若是，這與前一節的結論是否矛盾？亦即，網際網路的擬真性究竟是前一節所

¹參見 Martin Heidegger (1953) 著，孫周興（2005）譯，〈什麼叫思想？〉，頁 148-150。

²不過，亦有可能是：主體思想的呈現即為網際網路世界的再現。顯見二者之間存在著互為依存的關係，在下一節「有無相生」中將再作詳述。

論的「似有而實無」或是本節所說的「實有而似無」？兩者之間果真
是衝突的嗎？其實不然，本文所欲倡者：二者實為同一，即下節中將
述之「有無相生」。

肆、有無相生

從前兩節的討論中，本文從「有生於無」及「無生於有」的概念
出發，分別探討網際網路在其擬真性議題的兩種可能說法。雖然表面
看來，這兩種說法之間似乎存在矛盾或衝突，但是果真如此嗎？本節
正是希望從「有無相生」的觀點統攝前述兩種看法實則同一。

根據王慶節（2005）從《郭店楚簡老子》¹第四十章「反也者，道
動也。弱也者，道之用也。天下之物，生於有，生於無。」與《帛書
老子》、現今通行本《老子》在第四十章「反者，道之動。弱者，道之
用。天下之物生於有，有生於無。」，兩者內容上的比較，得出兩種不
同的形上學思想：前者為「有無相生」；後者為「有生於無」。王慶節
（2005）顯然支持前者的解釋，因為如此一來，才能統一現今通行本
《老子》在「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（《老子·四十
二章》）、「天下之物生於有，有生於無。」（《老子·四十四章》）、「道大，
天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，
天法道，道法自然。」（《老子·二十五章》）的「有生於無」的階層思
想，與「無名萬物之始，有名萬物之母。故恒無欲也，以觀其眇；恒
有欲也，以觀其徼。兩者同出，異名同謂。」（《老子·一章》）、「有無
之相生也。」（《老子·二章》）、「故有之以為利，無之以為用。」（《老

¹迄今所知最古的《老子》抄本。不過，一般認為《郭店楚簡老子》為非足本，
所以也排除有抄漏的可能性。

子·十一章》)的「有無相生」的矛盾。¹

顯然,「有生於無」展現出來的是一種寬泛意義上的神學宇宙論式的、等級高低分明的、「創世紀」式的一元論形上學。在這一形上學的框架裡,「無」為「一」、為「本」、為「體」,而「有」為「多」、為「末」、為「用」。反觀「有無相生」的模式,我們看到的則是一幅截然不同的圖景,這是一種天地自然發生,萬物自性平等,二元甚至多元相激互盪,中道平和的形上學。鑒於古代和中古時代中國特定的宗教、文化、社會、政治的「大一統」的背景,神學宇宙論式的、一元論的「有生於無」形上學成為道家哲學形上學的主流解釋,乃至構成整個中國哲學形上學的「道統」不足為奇。但是與「有生於無」的形上學正統解釋比較,「有無相生」的解釋在《老子》文本的閱讀上也決非毫無理據的妄言,只是這一解釋由於傳統形上學道統的強勢而被遮蔽和忽視罷了(王慶節,2005)。

從上述的版本比較中,「有無相生」的思想似乎比一般對道家「有生於無」的觀念,更接近道家哲學的精義。例如,伍至學(1996)論及「何謂道?」或「道之本質為何?」問題時,便提出「道之二重性」的說法:

觀諸《老子》,即可舉出「有」與「無」,共同指向「道」,並涵括了兩者之辯證關係。「有」/「無」兩者「同出」於一玄密之「根源」(「同謂之玄」),即「道(常道)」(「玄之又玄,眾妙之門」)。換言之,有無構成了「常道」(「常有」或「常

¹參見王慶節(2005),〈道之為物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉,頁301-305。

無」)之雙重面相，我們可稱此為「道之二重性」。¹

理由有三：一是老子以為沒有任何名言中的概念是單獨存在，或是絕對唯一的；在名言系統中，每一概念必定伴隨著另一相對者而生，形成「一組」相互關係。而此關係所呈現的基本型態，就是常道所表現的「有無相生」(《老子·二章》)之二元的相對性。故就現象界之層面而，「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，高下相盈，音聲相和，前後相隨。」因此，名言概念之二元性可能源自道之二重性，但其間最大之差異在於前者之二重性是靜態的，亦即將此二重性視為絕對固定的，而後者則為變化不已的動態過程，所謂「周行而不殆」(《老子·二十五章》)也。因此道之展現中的二重性恆在存有之變化運動中，乃是動態的，而非凝然僵滯的，非割裂對峙的。故而，由於道是透過有、無兩環節，並以殊化的方式生成萬物，因而愈分殊便愈相反，以致宇宙萬物在結構上，皆是由一些對立元結構而成。但是，正因這種二元關係互相缺乏，以致可進而互相補充(伍至學，1996)。

第二個理由是，「有無相生」除在其相對性上顯示外，還進一步表現了道「即有即無」的不純粹性與逆轉性(reversal)。因此，類似「為無為」、「道常無為而無不為」、或「當其無，有之以為用」這樣的話語，表示了「無」之無限的開放性，所以「無為」可說是「無所不為」之「有」，表示了有／無的逆轉性，也就是「即」的關係。而道之不斷反轉的逆轉性也涵攝了「有」與「無」兩者的不純粹性，亦即，有非純有，無非純無，而是在「有」中有「無」，在「無」中有「有」，每一

¹參見伍至學(1996)，〈老子論道之二重性〉，哲學雜誌，17期，1996年8月，頁198。

個概念都可以被分析出其相對的概念，包含在它自身之內。故曰：「古之善爲道者，微妙玄通，深不可識。」（《老子·十五章》）「微妙玄通」，正說明了體道者之存在活動並非僵固之名言區分所能執定，故打破種種世俗之認知框架與價值好惡，體現道通爲一之廣含包容的人格精神。「深不可識」，亦即無法名言概念予以識別分辨，因體道玄同之善爲道者已超離名言之藩籬（伍至學，1996）。

第三個理由是，道的相對性、逆轉性與不純粹性，將導生一新的問題，即老子指出上述道的特性，是否會導致價值的相對性，甚至虛無性？我們發現：除非默契道妙，體會道妙於心，至於出神（ecstasy）之祕境，才可能不以「名言」掌握「道」。否則，一旦我們以概念思維掌握「不可道的常道」，就必是以名言掌握之。所以，言「道」或「有\無」都已是「名」，或者說都已是「道」表現爲「有」的姿態了（伍至學，1996）。

這樣的想法頗符合道家思想中「自然」一詞的本意是「本來如是」，如「道法自然」（《老子·二十五章》）；第二義可說是「自己如此」，有自己演（即自化）之意，如輔萬物之自然」或「我無爲而民自化」，此自然就是今天常說的「本性」、「天性」，本性與本質有差別，本性是動態的，包含本質；本質是靜態，在本性之內。換言之，本性或自然是依照自然律則而演化的，沒有人爲（即無爲）而自化的。例如，老子所說的無爲，莊子詮釋爲「不以人助天」（《大宗師》）、「不以人入天」（《徐無鬼》）、「無以人滅天」（《秋水》），可見老莊所重視的自然概念，消極地說，是要人類不要干涉、助長大自然中的萬物，也不要破壞大自然裡的自然律、萬物天然本性。能做到天與人不相對立的人，才是真人（莊慶信，1995）。因此，老子認爲「有」和「無」都是「道」的別稱：「此兩者同出而異名」（《老子·第一章》）。由此可知，「道」作

為本源的自然不能被理解成巴門尼德斯意義下的「有」或「在」，因為後一意義下存在是完全靜止的，而「道」則是能動的；且正是由於「道」的開展，事物才能呈現（劉國英，2005）。

依此而論，網際網路的擬真性問題，究竟是「似有而實無」或「實有而似無」呢？上述對於道之二重性的探討結果，應該是對此問題的最佳解答。即網際網路亦為虛空與存有之二重性表現。舉例而言，有不少學者認為，網際網路只會讓民主更走下坡。因為它所帶來的民主方式，是傾向於以消費者為主的型態，而非理性的決策方式。在所有的可能性，網際網路傾向強化、而非減弱個人主義的自主性特質，因為網路鼓勵道德的斷裂，而且不管是透過外在方式嘗試管制網際網路，還是其內在形成的虛擬社群，都不可能有效地處理這種趨勢

（Graham, 2003）。但是，由於網際網路對人類的必要性，已經像電話或汽車一樣重要。網際網路就和這些科技發明一樣，影響我們存在的形式，雖然汽車與電話也大幅影響了我們存在形式，程度卻沒有網際網路來得誇張。科技創新變動及不可預測的特質，讓各種成本效益分析方法都使不上力。這是否表示我們無法判斷網際網路的未來呢？不會的，因為所有的科技都是在同一脈絡下發展，而此脈絡最廣的範圍，即為我們已指出的人與人類的處境。因為任何科技文明的產物（包括網際網路），其呈現的方式，必然是流轉於正面與負面價值之間，同時兼具著雙重意義的呈現。

老子要點醒人們在面對這些二元觀念時，切勿對兩者做簡單的二分，絕對的提高一方，如仁義；又絕對的貶抑另一方，如不仁義。因為這種絕對二分的價值，只是表層價值，或世俗價值而已。如執著於表層價值，便會造成執著於仁義為，高為唯一的，然後卻墮陷為仁義之虛文，反轉為不仁義的失道情狀。因此，「有\無」作為「道」的二

重性，具有相對性、逆轉性和可無窮二分的不純粹性，所以是「二」、是「多」；同時亦為「同」；故道之「本質」為辯證綜合的統一。辯證綜合統一中的「有\無」，共同構成了道的「本質」，這種「本質」不是形而上學實體義之決定的本質，而是不決定的「本質」，既是一「有」但同時是一「無」，唯有在「有」與「無」的交織中，道才可能，因而此「本質」可說是「無本質的本質」。從「道」的「無本質性」來看，「道」是根源性的存有變動自身，隨時變化。則常道之常便不應當是恆常不變、靜止不動的「常」，是變中之常、是常變不居常，是未決定的混沌，是等待「有」來決定的「無」，而又恆常離開「有」的「無」。「有無辯證」之「有」，非經驗現象之限定之「有」，而是道自體之「常有」；「有無辯證」之「無」，非純粹虛無之「無」，而是形上奧體之「常無」。有無之辯證，既是動態之實現過程，亦是終極之玄同為一的本體造化之力。有無辯證，非只是形上思辨的，亦是生命體驗的；非只是觀念轉換，亦是真實存在之轉化的（伍至學，1996）。

正如海德格所說：「中空以雙重的方式來容納：承受（*nehmend*）與保持（*behaltend*）。」容就是保持，納即是承受。容納的保持和承受的重雙性在注入（*Einguss*）和斟出（*Ausgiessen*）的斟注（*Guss*）中達到統一。由於此「斟注」，壺之為壺的作為器皿的容納作用才能呈現出來和成其「中空」的本質。在這個意義上，「斟注」又被解為「饋贈」（*schenken*）。「斟注」不是簡單地「倒入」、「倒出」，而更是包含有饋贈、集聚的雙重性容納在自身之內。海德格認為，這種饋贈（*schenken*）集聚（*versammeln*）就構成壺之中空之斟注的全部本質，應當命名為「贈品」（*das Geschenk*）。¹對於這樣一個既不是實體的也不是物件的「物」，就其本質而言，我們毋寧說它已不是一物，而是一個「東—西」，

¹參見海德格在 1950 年 6 月 6 日的演講〈物〉。

一個召喚、邀請、聚集上下四方，各路神靈來此顯山露水，伸展手腳，現身出場的「中空之域」。或者換句更簡單的話說，存在物「無」就是讓存在「在起來」的「地方」（王慶節，2005）！

從海德格的真理隱顯結構與老子的常有常無的動力性之結合，我們不難看出道為本體與道為真理這兩個面相上有了共同的立足點。由此來看網際網路的特性，我們即可看出：網際網路的虛擬實境作為本體論上的無，以及網際網路的虛擬社群的主體性。就前者而言，虛擬實境未必就虛擬的主體性；從後者而語，虛擬社群也未必即本體論上的無。由是觀之，網際網路的擬真性似乎也正是流轉於真實與虛擬之間，近乎道家的「有無相生」的境界。網際網路的擬真性正是流轉於有、無之間的一個動態結果，任何真實世界的變化必然牽動著網際網路中的虛構世界；而看似虛擬的網路世界的任何改變，卻又會反回頭來影響真實世界的內涵，如此變動不已的動態歷程，才是網際網路擬真性的產生源頭，亦復是網際網路擬真性的未來發展。

伍、結論

網際網路快速擴張，引發了鋪天蓋地的巨變，造成「我們的耳朵雖然變大了，我們的嘴卻毫無改變。我們的吸收能力快速成長，發展能力卻沒有與之俱進。」¹如此革命性的人身（包括吾人之自我認同與社群參與之雙向能力）的改變，造成每一個現代人在現代社會中的實踐性角色乃產生了質量俱變的重大更迭。而造成如此重大變化的原因，就在於「網際網路的真實或虛構的程度如何？」這一問題上，亦

¹迪克·摩利思（Dick Morris）著，張志偉譯《網路民主》（Vote. Com），台北，商周出版事業部，二〇〇〇年，頁28。

即網際網路的擬真性問題。面對此一問題，當然已經有不少學者專家提出各式不同的見解與看法，本研究僅從一個鮮少有人關注的角度，嘗試提出一個不同的主張，即道家的「有無相生」觀點。研究的著重點在於：既然網際網路引起爭議的焦點在於其擬真性的問題，即網際網路到底是一真實的工具？抑或是虛構的場域？那麼，我們就必須正視一個哲學上古老的問題——有／無之辯。

本文從道的「有無相生」角度對當代的網際網路的擬真性問題進行探討，發現「道」同時兼具有與無之特性，所謂「此兩者，同出而異名，同為之玄。」在這關係裡，「道」自己卻同時有兩個身分：一是當它是「不可道」的「常道」時，因為它作為一種非語言現象，只能是「無」裡沒有內容、但一直在恆常地活動著的時間意識流，所以也無從言說，作為現象，它的表達方式只是一種內部意識，不是一種語言現象，但卻是所有語言現象的基礎；二是當我們勉強要言說它，把它變成一種語言現象，變成「可道」的「非常道」時，言詞要與它勾上關係，就只能採取一個把它變成「有」的途徑，但因為「有」沒有相應的永恆內容與它配合，言詞只能用相對意義、模糊相對、自行重溯等等方式把它表達出來（黃國鉅，2005）。或許，網際網路的產生，正如同我們的意識對常道的一種模仿，它既符合道之存有、也同時符合道之空無，而流轉於真實與虛擬之間，為一動態的相生過程，本文將之名為網際網路的「擬真性」。

因此，本文以為中國道家在解消「有／無」之辯證關係的論點上，實有獨到之處，它兼顧了「有生於無」、與「無生於有」的雙重特性，而主張「有無相生」之說。依此論點，重新觀照網際網路的內涵，則我們可以發現：網際網路的擬真性正是流轉於有、無之間的一個動態結果，任何真實世界的變化必然牽動著網際網路中的虛構世界；而看

似虛擬的網路世界的任何改變，卻又會反回頭來影響真實世界的內涵，如此變動不已的動態歷程，才是網際網路擬真性的產生源頭，亦復是網際網路擬真性的未來發展。

參考文獻

- 王邦雄（1996），〈道家思想的倫理空間——論莊子「命」「義」的觀念〉，《哲學與文化》，23卷第9期，頁1962-1970。
- 王慶節（2005），〈道之爲物——海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心：現象學與人文科學（*Journal of Phenomenology and the Human Sciences*），2期（2005），頁261-313。
收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：家庭傳媒城邦分公司發行，2005年，初版。
- 朱謙之、任繼愈（民74），《老子釋譯——附馬王堆老子甲乙本與今本之對勘》，台北市：里仁書局，民74年3月。
- 伍至學（1996），〈老子論道之二重性〉，《哲學雜誌》，17期，1996年8月，頁198-207。
- 李瑞（1999）全《儒家生命倫理學》，台北，鵝湖出版社，頁76-81。

郭慶藩輯（清），《莊子集釋——附馬夷初莊子天下篇述義及莊子年表》，台北市：華正書局，民78年8月初版。

陳鼓應（民64），《莊子今註今譯》（上、下冊），台北市：臺灣商務印書館，民64年12月初版。

莊慶信（1995），〈道家自然觀中的環境哲學〉，《哲學雜誌》，13期，1995年7月，頁056-074。

葉海煙（2000），〈假作真時真亦假——網路、出路與活路〉，《應用倫理研究》，第16期。民89年10月，頁9-12。

傅佩榮（民80），〈道家的邏輯與認識方法〉，《臺大哲學論評》，14期，民80年1月，頁99-111。

黃國鉅（2005），〈《老子》的現象學分析與時間問題〉，見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心：現象學與人文科學（*Journal of Phenomenology and the Human Sciences*），2期（2005），頁105-160。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：家庭傳媒城邦分公司發行，2005年，初版。

- 劉笑敢（1996），〈老子之無為的意含與現代意義〉，《哲學雜誌》，16期，1996年4月，頁146-165。
- 劉國英（2005），〈現象學可以還中國哲學一個公道嗎？試讀老子〉，見於香港中文大學現象學與人文科學研究中心：現象學與人文科學（*Journal of Phenomenology and the Human Sciences*），2期（2005），頁09-35。收錄於張燦輝、劉國英主編，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北市：邊城出版：家庭傳媒城邦分公司發行，2005年，初版。
- 魏元珪（1995），〈老莊哲學的自然觀與環保心靈〉，《哲學雜誌》，13期，1995年7月，頁036-055。
- 謝青龍（2007），〈從存有的時間化到時間的存有化——從海德格爾的存有論探討亞里士多德與愛因斯坦的時間觀〉，《通識教育與跨域研究》，第一卷第二期，2007年5月，頁53-73。
- 嚴耕、陸俊、孫偉平合著（1998），《網絡倫理》，北京：北京出版社，1998年。

龐樸 (1986), 〈說「無」〉, 深圳大學國學研究主編, 《大國文化與中國哲學》, 北京: 東方出版社, 1986年, 頁62-74, 。

Graham, Gordon著, 江淑琳譯(2003), 《網路的哲學省思》(The Internet: A Philosophy Inquiry), 台北縣: 韋伯文化, 2003年1月。

Heidegger, Martin(1930), Was Ist Metapysik, 熊偉譯: 《形而上學是什麼?》, 台北: 仰哲出版社, 民82年12月。

Heidegger, Martin(1953)著, 孫周興 (2005) 譯, 〈什麼叫思想?〉, 收錄於Heidegger, Martin(1954), *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, 1954 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart. 本書根據德國維多里奧·克勞斯特曼出版社2000年全集版譯出, 孫周興譯 (2005), 《演講與論文集》, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2005年10月第1版第1次印刷。

Morris, Dick著, 張志偉譯《網路民主》(Vote. Com), 台北, 商周出版事業部, 2000年, 頁28。

Rheingold, H., *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic*

Frontier, Reading, MA, Addison-Wesley Publishing

Co., 1993.

Said, Edward W.(1994), *Representations of the Intellectual: The 1993*

Reith Lectures, Chinese translation copyright 1997 by

Rye Field Publishing Company, 單德興譯,《知識分子

論》, 臺北市: 麥田出版股份有限公司, 1997年11月

初版1刷。

Walton, K., *Mimesis as Make-Believe*, Cambridge, MA, Harvard

University Press, 1990.

The Virtual Reality of Internet from Taoism's 'Being and Nothing the Same'

Ching-Long Shieh

Abstract

There are manifold discussions for internet since 1980's. These discussions include issues of sociology, law, and ethics. These issues include perpetration, pornography, mental aberration, relationship ...and so on. Obviously, the key point of these issues is the 'virtual reality' in internet. Internet has brought about many conflicts because internet has virtual and real character both. This research tries providing a different view that Taoism's 'Being and Nothing the Same' for the 'virtual reality' in internet. The point is a traditional questions of philosophy that being or nothing. In another word, this question become 'Is Internet a virtual filed or real instrument?' Taoism's thought has remarkable view about dialectical relation of 'being or nothing'. It stands for 'Being and Nothing the Same' contains 'being come from nothing' and 'nothing come from being' both. The rest may be deduced by analogy. The 'virtual reality' in internet is a dynamics which exchange between being and nothing. Because of both: Any change of real world influences the virtual field in internet; and any change of virtual field in internet influences real world, too.

KEYWORD

Taoism ; Being and Nothing the Same ; Internet ; Virtual Reality