

doi:10.13582/j.cnki.1672-7835.2024.03.018

《老子》“为学”和“为道”辨证与阐释

徐建勇, 奉隆瑜

(湘潭大学 碧泉书院/哲学与历史文化学院, 湖南 湘潭 411105)

摘要:“为学”和“为道”是《老子》中的一对重要概念。“为学”指的是学习经验性的知识,包括人学、物学和事学的知识;“为道”则强调对“道”的领悟和达观。但实际上“为学”与“为道”是对立统一的,两者既有矛盾的一面,也有一致的一面,即在“为”的层面上两者一致,而在“学”与“道”的层面上则不同。具体而言,两者在内容、目的上有同有异,但在方法上则完全不同。

关键词:为学;为道;老子;学;道

中图分类号:B21

文献标志码:A

文章编号:1672-7835(2024)03-0153-08

《老子》第四十八章中,明确提出了“为道”与“为学”的主张。他说:“为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为,无为而无不为。”^①历来学者对“为学”和“为道”的理解主要有两种看法。一种认为“为学”和“为道”所指称的对象和运用的功夫不同,两者无法同时共存,所以二者之间是相互排斥和对立的关系,不具有内在统一性;另一种认为“为学”和“为道”本质上具有一致性,不仅“为学”可以达到“为道”的目的,而且在更高的层次上“为学”还是一种体道之学。针对这两种观点,笔者从“学”、“道”和“为”的含义出发来探究《老子》的“为学”与“为道”思想的异同。

一 “学”之分类

对“为学”的“学”所指的内容,大多数老学研究者们认为《老子》的“学”有特定的含义,其实质上是一种经验之学。学界历来的观点大致可分为以下三种。

第一种观点认为《老子》的“学”是一种人学,以詹剑峰为代表。詹剑峰认为:“我们曾经指出

老子所绝之学,乃卜筮之学,巫祝之学,相人之学以及礼仪之学。”^②卜筮、巫祝、相人主要是古代预测吉凶祸福、祈祷消灾去病的学问,目的在于消灾去祸,求之于好。而礼仪则是修身悦人、和乐关系的学问,目的亦是消灾去祸,求之于好。《老子》的“学”作为人学,即成人之学,相当于今日之宗教和人文科学。其是一门以人本身的自然属性及社会属性为研究对象的知识 and 学问,在先秦时期体现为卜筮之学、巫祝之学和礼仪之学等官学。

第二种观点认为《老子》的“学”是一种事学。事学又包括政事之学和事功之学。持事功之学观点的以王弼为代表。王弼注释“学”说:“务欲进其所能,益其所习。”^③在此,王弼认为“学”所指的对象是一种技能和事功的能力,这种能力由知识和经验产生,是后天所习得的,所以要想增进自己的能力便要不断加以学习。持政事之学的以河上公为代表。河上公在《老子》注解中提出:“学,谓政教礼乐之学也;日益者,情欲文饰日以益多。”^④他认为“学”的对象是政教礼乐。“河上公讲的‘情’一般指的是六情(喜怒哀乐爱恶六种基本情

收稿日期:2023-11-20

基金项目:教育部重大项目(23JDTZ023)

作者简介:徐建勇(1966—),男,湖南辰溪人,博士,教授,博士生导师,主要从事中国古代哲学研究。

①《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校,中华书局2011年版,第132页。

②詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,华中师范大学出版社2006年版,第300页。

③《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校,中华书局2011年版,第132页。

④《老子道德经河上公章句》,王卡点校,中华书局1997年版,第186页。

绪)……河上公讲的‘欲’,一般指的是人的嗜欲、贪欲。”^①与其他注解者直接定义“学”的内涵不同,河上公则从情欲的角度来阐述《老子》的“学”,为“学”的定义给出了依据。他认为“为学”与欲望密不可分,求学者欲望日益增多,所以学教礼乐可用来陶冶情操,调节人们日渐增加的情欲,使人们的情欲更加符合礼的要求(即文饰)。张松如同意河上公的看法并释“为学日益”为:“‘政教礼乐之学’是带着一定社会功利目的的人,以他们的喜怒爱憎好恶的‘情欲’文饰而成的,而‘自然之道’,则必须除去这些由个人‘情欲’造成的伪饰。”^②蒋锡昌对“为学”的解释是:“‘为学者日益’,言俗主为有为之学者,以情欲日益为目的;情欲日益,天下所以生事多扰也。”^③在他看来“为学”不仅和欲望相关,还和政治相关。“为学”的主体是统治者,统治者学习“有为之学”只是为了满足自己的一己私欲,从而致使天下多生事端。从以上学者的解释观之,《老子》的“学”作为事学,即经验之学,相当于今日之“成功”学,这种知识可以增加处世经验和提高治世能力并以获得外在的成功为文饰来教化人们,但仅以功利、欲望、权力为求得事学之动能,某种程度上也会为功利欲望所束缚而成为计较功利的行为理性人。

第三种观点认为《老子》的“学”是一种物学,该观点以冯友兰和陈鼓应为代表。冯友兰说:“‘为学’就是求对于外物的知识。知识要积累,越多越好,所以要‘日益’。”^④陈鼓应认为:“‘为学’是求外在的经验知识,经验知识愈积累愈增多。”^⑤这种探求外在物理的知识,即是一种物学。它相当于现今我们所讲的自然科学,通过学习自然科学可以使我们获得并提高生存和生产能力,并且以这种能力更好地服务于我们的生活,改造我们的社会。

此外,高明认为:“‘为学’指钻研学问,因年积月累,知识日益渊博。”^⑥他没有对“学”的内涵做出明确规定,也没有对“学”的范围进行具体限制,但从其语义来讲,此处的“学”应该指事学或物学,亦可指其中之一。

总之,学者们对《老子》“为学”之“学”的理解主要指人学、事学和物学。同时,我们亦可以发现在“学”的自身内容上,人学、事学和物学之间有相同,亦有不同:人学、事学是与具体的时、事、势相结合的动态的知识,需要因时因地因人因事制宜,如传统儒家所讲的洒扫应对、待人接物,统治者制定法规政策也必定要考虑具体条件和时机等;而物学则是一种纯粹物理知识和规律,主要依赖逻辑和实证的方法发现和证明,不用考虑与人相关的时、事、势等条件的结合;其相同之处在于三者都是一种经验知识,在各自对应的领域中都具有普遍性,如物学具有普遍性,体现在一旦其成为科学知识,那么便可以找出其自身的规律从而在相应的领域里普遍运用;人学具有普遍性,体现在它含有人类社会普遍的道德、人性、人类情感以及一些符合历史规律的经验规则等。

二 “道”与“为”

对“为道”的“道”,历来学者对它的争论较大,概括地讲主要包括两个方面:“道”的性质和内涵。《老子》曰:“道可道,非常道。”

从“道”的性质来看,“道”是无名的,但“道”确是可道的。

一者“道”是无名的。“道”不可名的“名”是讲“道”不可名状,即不可能讲出它的形、色、位、功用、效能等规定性的内容,也即“道”是不可思议、不可言说者。而可定义、可名状的常道是变动或发展的,不可成为形上根据。管子认为“名”是用来指示“形”的,而《老子》的“道”又是无声无形的恍惚之物,所以“道”是不可名的,这是由道的属性决定的,《老子》用“道”去称呼它只是为了方便起见。《老子》强调“道”是不可名的,乃是因为有了具体的“名”就会把“道”限定住,这便与“道”的无限性相互矛盾了。“道”作为不可限定的形上存在,所以无法用语言文字来指称它。有名则有内涵与外延之别,如具体的人、事、物,它们是可以分别的。不可名的“道”就不可能有具体的内涵与外延,也就不能分,自然就非形下的。因

①刘恒:《〈老子河上公章句〉的情欲论思想探析》,《宗教学研究》2010年第2期。

②张松如:《老子说解》,齐鲁书社1998年版,第274页。

③蒋锡昌:《老子校诂》,上海书店出版社1988年版,第302页。

④冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社2017年版,第246页。

⑤陈鼓应:《老子今注今译》,商务印书馆2006年版,第252页。

⑥高明:《帛书老子校注》,中华书局1966年版,第54页。

此,《老子》的“道”不是在特定时空中有生灭变化的具体、有限之物,也就不可分别、分有和分享,而是绝对的和整体的,是形上的“道”。

二者“道”是可道的。“道”虽不可名,无法用概念来表达、定义“道”是什么,但不代表我们无法用言语去描述“道”,此时“可道”作为动词实质上侧重于对“道体”的描述而非定义。我们用语言去说明“道”不可命名,即描述本身作为一种言说方式和活动与道不可名并不矛盾。从定义的形式“A是……”来看,只有符合这样的表达结构,“道”才能确定其内涵和语言表达形式上的定义。换言之,从定义形式的否定角度看,即“A不是……”的表达形式并不构成对“道”的定义,因为该表达形式并没有给“道”增添实质,如《老子》用了“大”“无”等词去形容“道”只是涉及对道体的描述。而对不可思议、不可言说之道的言说才是“常道”“一”。“常道”可以是描述性的,也可以是定义性的,关键它是发展性的,所以我们不能以认识相对事物的办法去认识绝对的“道”,而需要玄览、静观的为道工夫,因为以前者的路径探求到的只能是“道”的部分,对把握“道”的整体而言却是无益的。

就“道”的内涵来讲,则具有多层性。历来学界对“道”的内涵诠释主要有以下几层:一是“道”是道路的意思。这是“道”的字本义即“道”最原始、最基础的含义。二是“道”是本原。《老子》说:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰‘道’,强为之名曰‘大’。”^①“道”是万物的本原,天地万物都是由“道”生化而来。张岱年说:“在宇宙观方面,单提道字,认为道是天地万物之最初根源的,是老子。”^②三是“道”是本体。作为本体的“道”是不可名的,可名的只是现象。在“道”作为本原的基础上,王弼将“道”作为本原的含义进行了深化。刘笑敢认为:“王弼将‘道’作为本原的含义改造为一种更为概念化和抽象化的本体论意义的‘无’或非存在,以此作为对维系万

物的宇宙之根据的判断。”^③作为本体的“无”是万事万物之所以存在的依据,是纷繁现象背后的本体、本质。四是“道”是人生的准则和指导。陈鼓应在论述“道”作为“生活准则”这一层含义时说:“形上的‘道’渐渐向下落,落实到生活的层面,作为人间行为的指标,而成为人类的生活方式与处世的方法了。”^④方法属于术的层面,而不是道的层面,因此笔者认为从形上的角度来看,“道”不应该解释为人生的准则和指示。虽然形而下不属于道的层面而属于“德”和“器”的层面,但“道”既下贯于人间、落实到形而下的层面,那么人类生活的准则、方法则可以看作是道下贯之后延伸出来的应有之义,即形下义、演化义而非形上义。五是“道”是宇宙万物的法则规律。如“道者万物之奥”^⑤“反者,道之动”^⑥。“道”是普遍存在的,它不仅创生万物,还是天地万物变化、运动的规律,因此老子特别强调“道”的运动呈现“反”的规律。

最后,对“为学”“为道”的“为”,我们可以从“为”字的古文字形中看出其字义。“为”的甲骨文是,《甲骨文字典》称:“会手牵象以助役之意。一、助也、作也。二、疑为人名或神祇名。”^⑦在此,“为学”“为道”的“为”侧重于前者“作”的解释,因为作为名词的“学”和“道”虽是两个不同的对象,但都要人主动去“为”才能获得。“为”更多的是强调主体的主动性,因而,“为学”就是主体去作“学”、求取“学”;“为道”就是主体去作“道”、求取“道”。故而,“为学”“为道”的同异体现在作为动词的“为”与“学”和“道”的联结上,“为学”“为道”乃至“无为”其在作为动词的“为”的层面上都是一致的,可以引申为做、求取的意思;但差异之处在于“学”和“道”各自的内容和指称,即“学”所包含的人学、事学和物学局限于经验性的知识,而“道”则是全体性的知识。

三 “为学”“为道”的工夫

由于“为学”和“为道”所指称的对象与内容是完全不同的,所以两者所对应的工夫自然也是

①陈鼓应:《老子今注今译》,商务印书馆2006年版,第169页。

②张岱年:《国学要义》,北京大学出版社2012年版,第47页。

③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(哲学·人文科学·社会科学)》2018年第2期。

④陈鼓应:《老子今注今译》,商务印书馆2006年版,第33页。

⑤《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校,中华书局2011年版,第166页。

⑥《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校,中华书局2011年版,第113页。

⑦徐中舒:《甲骨文字典》,四川辞书出版社2014年版,第266页。

不同的。

对“为学”而言,它需要的是“分”和“加”的工夫。

“分”指的是分辨、分类和分析的能力,更多体现在共时之中。例如,人类在孩童时期是懵懂的,正是因为此时其还不具备对外在人事物加以分辨、分类和分析的能力。因此,“为学”需要主体对人事物进行分辨、分类和分析,进而找出它们之中的同异及其规律,如男女之别、阶级之分和学科知识之异等等。特别是对知识而言,只有“分”的类别越来越深、越来越细,才能形成更加系统的、具体的知识。同时,随着主体分辨、分类和分析人事物能力的提高就可达到对人事物的深度认识。“加”则是指增加、积累的知识和经验,以及由此所培养出来的能力,更多体现在历时之中。“为学”所学的是一种经验知识和思维方法,而要掌握人学、事学和物学的知识,以及所需要的思维方法,需要求知者历时地日益积累才能有所成效,所以《老子》认为“为学”需不断积累。《老子》说:“合抱之木,生于毫末;九层之台,起于累土;千里之行,始于足下。”^①可见学习的过程不是一蹴而就的,收获的效果也不总是立竿见影的,丰富的知识储备和思维训练取得的能力是以求知者在学习过程中的长期积累为基础的。

“为道”则不同,《老子》认为它需要“涤除玄览”的工夫。

《老子》说:“涤除玄览,能无疵乎!”^②任继愈认为“涤除玄览”是“清除杂念,深入静观”^③。“涤除”指的是把心中的一切杂念和私欲清洗干净。“玄”是指人心的深邃灵妙,“览”是超越自我、自上而下全面的统观。“玄览”作为“为道”的重要方法,其实质是一种以非逻辑形式的敏锐直觉去直接体悟作为宇宙本原的“道”之未分化的状态,并提供修道者体道的方法和玄同于“道”的超验境界。故“涤除”和“玄览”之间的关系表现为:“道”是“玄览”所要认识的对象和目标,“涤除”则是“玄览”的基础和先决条件,要“观道”就要先涤除私欲和杂念,做到“涤除”才能够“玄览”

“观道”。

《老子》说:“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命。”^④在此,《老子》认为要以“观”的方法认识自己的本根和本性,又因只有在内心清静的状态下才能够“观”自己的本根和本性,所以也称为“静观”。万物之根本即是静,由“静观”能认识自己的本根。吴澄(元代理学家,1249—1333)曰:“物生由静而动,故反还其初之静为复。”^⑤事物虽万千变化,但却不离其本根和本性,始终逃不脱“复命”的规律,“复命”即是反归自己清静的本根和本性,也是向“道”回归的命运。但为道者若只限于“观”自己的本根和本性,而非全览万物之本根和本性,自然也不足以达到“道”之全体的境界,因此只有玄览才可洞察万物之变及万物终将复命的道理。换言之,“玄览”根本上即是“静观”,是将“静观”推至极致的一种状态,即“极览”。王弼注云:“玄,物之极也。言能涤除邪饰,至于极览,能不以物介其明,疵之其神乎,则终与玄同也。”^⑥目前所见《老子》注疏,多只说到“物之极”,但极大、极微,极高、极低,极多、极少,极远、极近等都可说“物之极”。通览《老子》全书,从认识方法上看,此“玄”应是“极其深远”之意,与“微”相关,从认识事物极其细微的基础成分和特性开始,进而由浅入深认识事物的整体。因此,王弼对“玄览”的注疏应解释为一种极深的认识,即“极览”。从深远的角度来看,“玄览”即深入静观,是从内到外、由近到远地观想万物一体,认识到万物的本性本根,从而洞察万物终究要“复命”的不变性和普遍性。

“为道”为何要用玄览?第一,人们认识具体事物依靠的是感官经验,但感觉和理智却无法理解《老子》的“道”,因为“道”作为宇宙根据、本原和统摄整个世界运动变化的总体规律,不可能是具体有限之物,“道”是“不可道、不可名”的、恍惚却真实的存在。因此要观“道”就要将“静观”推到极致即以“玄览”去观道。第二,作为万物的本体和本质,“道”所呈现的特征是“虚”和“静”,

①《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校,中华书局2011年版,第170页。

②《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校,中华书局2011年版,第25页。

③任继愈:《老子新译》,上海出版社1985年版,第80页。

④《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校,中华书局2011年版,第39页。

⑤吴澄,熊铁基,陈红星:《道德真经注》,宗教文化出版社2011年版,第615页。

⑥《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校,中华书局2011年版,第25页。

“虚”则无限有容,“静”则恒常,“虚”和“静”是从不同的视角来呈现“道”。因此,由“道”所化生的宇宙万物,其本根、本性也必定是“虚”和“静”,万物都应守住自己的本根、本性。但现实世界是纷繁复杂的,种种声色之娱的诱惑易使人沉迷,私心杂念的干扰使人内心躁动不安,导致人们往往不能认识到事物的本根,而只有“涤除玄览”,深入静观才能观心灵的深邃灵妙,洞察自身和万物的本根,进而实现从观内心到观“道”的层层递进,最后明“道”。

“玄览”的前提是“静”,而“静”的条件是“虚”,“虚”则需要涤除私欲,涤除私欲就是“日损”。《老子》强调“致虚极,守静笃”,“极”表示心灵修炼到极致、最高的程度;“笃”则是心灵诚敬的极致、最高的程度。可以说,只有将“致虚”和“守静”的功夫推至极笃的境地才能克服情感欲望干扰使内心沉静下来,才能将“静观”延伸到全体万物,“玄览”到万物复归其本根和本性。不仅如此,也只有在“虚静”中才能回归纯真、持守纯真。“‘虚极’‘静笃’是人合于‘道’的基本前提,必须保持内心的静,才能认识事物的真。”^①因此“虚心”能够消解心智活动的作用,是保证内心清静、做到玄览以及认识和守住自己本根的前提。高明说:“‘虚’者无欲,‘静’者无为,此乃道家最基本的修养。”^②范应元(南宋理宗年间)曰:“心不虚则不明,不明则不通。谓游除私欲,使本心精明……则冥观事物,皆不外乎自然之理。”^③既然“虚”针对人心私欲而言,那么内心空虚即是保持一种无私欲的状态,只有持续涤除人心之私欲不受其牵累才能保持虚和静,直到最后“损之又损”以至于“无为”则可以明事物复命之常理,回归大道的“公正”和“明”,实现对“道”的体验,达到与“道”玄同为一的最高精神境界。

因此,我们可以得出,“为学”和“为道”的功夫是完全不同的。“为学”在“为”上要“日益”,是“加”的方向;而“为道”在“为”上却要“日损”,是“减”的方向。但“为道”和“为学”之间却存在着对立的关联,“为道”所损的对象指向“为学”的“学”,减损的是后天积累的“学”“有为”,因为这

些知识和能力对“为道”而言是无益的;反之,如果在学上“日益”了,那离“道”也就愈远了。

四 “为学”“为道”之目的

“为学”和“为道”在目的上既有相同之处,又因各自的方法不同而存在差异。

“为道”的目的是为了“明”,即对“道”的达观和领悟。如何才能是“明”,《老子》说:“知常曰明。”^④“道”在形下层面,亦即“道可道,非常道”中的“常道”,是指所有事物中固有的、稳定的、必然的、反复出现的,起支配作用之物,在此可以说是规律。某种事物的“道”随着该事物的产生、发展、消亡而产生、发展、消亡,但所有事物产生、发展、达到顶峰以及走向消亡的变化过程都是有规律的,且都是一种普遍、不可扭转和更改的规律,即恒道永存,“常”道永在,这就转化为形上之“道”。此“常”即普遍之义,而非“常道”之常,“常”道是指普遍规律,也是恒道的另一种说法。

庞朴的诠释认为:“常就是道,尤其指道的绝对性。老子认为,从相对的事物中,认知了主宰它、创生它的绝对,便是知常,便是明了。”^⑤变化的不易之则,变中之不变之义,包括变化自身也是一种“常”,因此我们说“常”是“常”道的简称。但如果将各种事物中存在的“常”,即与特殊性相对的普遍性或个性相对的共性直接说成是“常就是道,尤其指道的绝对性”则会在逻辑上产生歧义。因此,此处的“常”只有限定为万物变化之中的永恒和普遍规律则不易误解,永恒是从“常”的时间角度而言,普遍是从“常”的范围角度来看。

一方面,“常”作为道体的属性来看,其指的应该是“道”自身所含有的恒常规律,即永恒性。同时,“常”和“道”也是相通的,“常”和“道”不仅都是“为道”所明的对象,而且“道”也是超越时间的恒常和绝对,所以“常”可以看作是“道”的另一种表达形式,即从历时的角度来说“道”。知“常”即是知“道”,人对“道”的把握方式在历时上则以知“常”的形式得到呈现。“明”是“知常”,是对

①郎琦:《老子“玄览”之诠释》,《中国道教》2018年第6期。

②高明:《帛书老子校注》,中华书局1996年版,第299页。

③《老子道德经古本集注》,范应元、黄曙辉点校,华东师范大学出版社2010年版,第16页。

④《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校,中华书局2011年版,第39页。

⑤庞朴:《道家辩证法论纲(下)》,《学术月刊》1987年第1期。

“道”的永恒性的认知。

另一方面,“常”指的是“道的普遍性”,即“道”是超越个别的普遍。这一普遍性是一切相对事物存在的根据,因而它是超越具体的经验知识的,而并非与世俗经验相对的知识。可以说,从事物变化中看出变化有则,从变化的万千感性现象到理性认识,从具体到抽象,能够明白这一道理便是对“道”的永恒性和绝对性的认知,就达到“明”,达到《老子》所言“知常”与“道”的合一。

“明”亦是“玄览”,“玄览”即深远,深是空间的无垠,远是时间的无尽,无垠无尽即是对以“道”为内容的智慧形式的描述。“道”在时间上的无限绵延和空间上的无尽延伸构成了过去、现在以及未来存在于这个世界的人、事、物的终极依据,所以,根本上来说这种智慧是由“道”自身的规定性决定的,同时也使它成为“回答‘世界是什么’这一问题的根据,而且与世界‘如何在’的问题联系在一起”^①。“玄览”不仅能“明”外物而且能“明”自身;不但能“明”“天道”、“物道”与“人道”,还能“明”作为世界变化总体规律的“道”,从而做到对宇宙整体的“全览”,洞察到纷纭万物终归要“复命”的普遍规律。

“为学”的目的是“明”经验知识,即“明”的内容只是外在于人的主观精神的经验性知识,主要明的是人学、物学和事学。明于“人学”可使我们了解人自身包括思维的属性和特点;明于“物学”可增加我们对外在客体的知识;明于“事学”即是获得一种由知识和经验而产生的某种技能或事务能力。又因人学、物学和事学三者本质上是一种经验之学,或者经验知识,所以“为学”所“明”的范围其实仅局限于在时空之中的经验的部分,而无法获得超越经验超越时空达到超验的形而上的智慧,无法获得对“道”的明觉,即有知识,无智慧。但是我们必须承认,经验知识并非毫无用处,它是人们在长期进行生产(包括人类自身生产)或管理活动的实践中不断探索而积累出来的知识,是对某个事实或现象的直接描述、记录和总结,也是人们应对现实问题可直接借鉴的办法。经验界的人是社会性的存在,免不了衣食住行,也少不了和人、事、物打交道,凭借经验知识可

在一定程度上为我们了解人、事、物,了解我们所生活的世界,培养基本的待人接物能力,以及为处理事情提供切实的便利,从而减少不必要的麻烦。

可以说,“为道”和“为学”的目的虽是为了达到“明”,但两者所“明”之对象和范围确是不同的。“为学”所“明”的只是内在于时空的经验知识,尽管“为学”可以细分出更多的学科门类,但这恰恰证明了人、事、物的繁多,“为学”达到的“明”只能是对经验知识、事物的部分的“明”、暂时的“明”,永远处于变化发展之中。而“为道”的目的则是追求“道”的智慧,其达到的“明”是一种对全体事物本质和普遍规律的明了。因此,修道之人只有致力于“为道”才能真正做到“明”全体。一个修养极高的人不可能是一个毫无知识的无知者,但也不会局限于经验知识,所以“‘为道’也正是建立在‘为学’的基础上并最终实现对‘为学’的超越,实现对大道的把握和回归。可以这样说,‘为学’可以称之为道家认知的第一个层次,而‘为道’则是道家认知的第二个层次,也是最高级的认知方式”^②。即便是《老子》理想中的圣人也是后天通过效法“道”才能达到内心虚静、本性纯朴、行事自然而然,所以《老子》在肯定后天所“学”的同时更肯定“为道”的作用,主张从“为学”上升到“为道”,即效法“道”的精神。

五 人生境界之“无为”

人们通过“涤除玄览”的方法以追求认识上的“明”,即智慧,但知“明”只是理想的目标,这种目标最终还应该转化为现实生活中的人生态度和指导原则,在《老子》那里即体现为“无为”的人生境界。在《老子》看来,世间种种乱象的产生正是人们过度“有为”之后果,如政治上“有为”导致了苛令繁章,民不聊生;“尚贤”的做法则会导致民众争夺虚名;“贵”难得之货便会激发百姓的贪欲。“以道为视域,则一切背离道的人为都是多余之举”^③,所以《老子》倡导“无为”便是针对种种“有为”而言。罗安宪认为:“人与人之外之物都可以‘自然’……而无所谓‘无为’。但人有欲求、有贪念,因此而难以做到‘自然’,由此老子提

①杨国荣:《何为道——老子的视域》,《孔子研究》2021年第2期。

②郭美星:《“为学”与“为道”:先秦道家的认知观》,《云南社会科学》2012年第6期。

③杨国荣:《何为道——老子的视域》,《孔子研究》2021年第2期。

出‘无为’。”^①

“有为”的“为”，应是指违背“道”的规律之“妄为”，而不是指普遍遵循“道”的“作为”。“无为”应解释为：为“无为”。虽然其本质上是一种“为”，但确是一种特殊的“为”，其体现的是主体做出一种主动的、以“为而不争”为价值取向的“作为”；也可以说《老子》的“无为”是指不要违背“道”而“妄为”，《老子》如果反对任何形式的“作为”，就不必费力去论述“道”了。实质上，《老子》的“无为”不意味着人们毫无作为、消极对待，也并不否定人们的主观能动性和实践性，而是强调人们在精神上应有一个超越的看法，在创造和实践中应该因循“无为”之道，不要违背“道”的规律而妄作妄为，不为不该为的事，由此才能收获“不为而成”的效果。

“无为”的人生境界在精神上可分为两层含义：第一层的“无为”是“明”之后的达观，在内是自得，观内同于自然，是自然而然的自然境界。《老子》曰：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。”^②对此，许多人把《老子》的“不为”、“不见”和“不行”误解为完全反对实践，但实际上“不出户”“不窥牖”只是侧面表现了《老子》对掌握“道”的规律的自信态度，是循行“无为”之道的具体体现，其强调不可一味地以一种“有为”的态度向外探求。《老子》的“无为”并不是反对所有外在活动，而是反对只重视外在活动而忽略了自身的内在反省，反对只看到外在纷繁的现象而没有透过现象看到“道”的运动规律。正如王弼注所云：“事有宗而物有主，途虽殊而同归也，虑虽百而其致一也。道有大常，理有大致。执古之道，可以御今；虽处于今，可以知古始。故不出户、窥牖，而可知也。”^③由于“道”的超验特性，对绝对的道的认识方法必定不同于对相对事物的认识方法。一味向外探求经验事物是徒劳无功的，得到的也只是“常道”的、部分的知识，加之“道”的整体知识并非部分的机械相加，所以这并不足

以把握“道”的全体，越是反其道而行之则愈是思虑杂乱，远离“无为”和自然。所以“为道”需反观自照、清除内心的蔽障，以“虚极静笃”的心境去览照外物才能达到观内同于自然的自然境界。圣人正是以“不行”“不见”“不为”的方式去践行“无为”之道，最后才“能知”、“能名”和“能成”。

第二层的“无为”是认识“明了”之后的“无为”而无不为、“无为”而成，是内自然、外自由而后的随心所欲的自由境界。《老子》说：“为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。”^④“无为”是“日损”的结果，因为通过对后天知识和私欲的不断减损，我们就能做到摆脱欲望的束缚而做到“无为”和自由。而“无为”对“无不为”而言又是其原因，《老子》认为事物的特殊性和规律的普遍性之间是存在着联系的，万物殊途而同归，天下事理和自然万物的恒常规律其实就隐藏于“道”之中，天下万物都遵循着循环往复的规则运动，了解了“道”的规律自然就能把握天下万物的运动规律，我们应该从事物的变化中把握其发展趋势。通过“涤除玄览”做到了摒除妄念，反观自照本心；明了、因循了事物“复命”因果的运动和发展规律，其思想上已经达到了自得，所以圣人处世才明白“无为”乃是要“辅万物之自然而不敢为”，故而能做到“从心所欲不逾矩”而不做出妄为越界之事，收获“无为”而“无不为”“不为”而有成的效果。所以“无为”不仅是人们“涤除玄览”之后的达观和人生态度，亦是一种内在的自得和超越。

“无为”的人生境界在社会上亦可分为上下两层含义。下层“无为”境界在百姓身上则体现为无知无欲、持守自然本真的心理。《老子》说：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”^⑤王弼注释道：“明，谓多见巧诈，蔽其朴也。愚，谓无知守真，顺自然也。”^⑥欲望的膨胀造成了人与人之间的冲突，心智的发达使得各种巧诈伪善频频发生，这一切并非人性之本然，而是未能够真正的“无为”，所以“老子要人通过‘无为’而达到‘自然’，

①罗安宪：《论老子哲学中的“自然”》，《学术月刊》2016年第10期。

②《老子道德经注》，王弼注，楼宇烈校，中华书局2011年版，第130页。

③《老子道德经注》，王弼注，楼宇烈校，中华书局2011年版，第130页。

④《老子道德经注》，王弼注，楼宇烈校，中华书局2011年版，第132页。

⑤《老子道德经注》，王弼注，楼宇烈校，中华书局2011年版，第173页。

⑥《老子道德经注》，王弼注，楼宇烈校，中华书局2011年版，第173页。

通过‘自然’而接近道”^①。百姓的“无为”是自己成就自身的,圣人和统治者只是充当辅助的角色,民众只需守“愚”,摒除心智和欲望的冲动,保持内心的虚静,便可归于自然淳朴的本真状态。上层“无为”境界对统治者而言即体现为政治上的“无为而治”。通过“无为”“无不为”到“取天下以无事”的转变,“无为”实际上成了政治上的治国方略。天下因有“学”带来的种种“有为”和欲望使得天下常处于“有事”的状态,所以“有为”是不足以取天下的,统治者应“无为”“无事”才能获得“无不为”的效果。“无事”“无为”实质上是一样的,即是要求统治者要“无为而治”,以“无为”来消解对百姓的强制性和干预性,让百姓依其本性自由安宁地生活。

“无为”和“自然”本质上是一致的。“自然无为”从肯定的一面看,即自然而然,依其自身的本性存在和发展。叶树勋认为:“‘自然’作为老子首创的一个概念,最初是指事物活动自己而然、不受他者影响,这里的‘自己’也就是‘自然’的归属者,自宇宙论而言是万物,自政治哲学而言是民众。”^②从否定角度看,“无为”则是不妄为、不要用人为了的因素去干扰事物发展。“自然无为”也可从体用的关系来看待:“自然”可看作“道”的本体、自性;“无为”可称为“道”之功用,体现出“道”作为人们行动所遵循的原则在人类社会中的

具体运作。刘笑敢称:“‘自然’是老子哲学的核心价值,而‘无为’是实现这种价值的行为原则性方法。”^③“无为”不仅是人们得以回归“自然”的保障和路径,也是指导人们处世行为的原则,由“无为”至“自然”到“无不为”的思想路线体现了老子的修养和境界,老子希望人们通过“无为”而达到“自然”,进而达到“无不为”的境界,所以老子常把二者合称“自然无为”,既提倡“自然”又提倡“无为”。

综上所述,“为学”与“为道”在“为”层面上的一致性使二者相互联结,“为学”与“为道”都是一种“为”,体现了为而不争的自然取向,而不是无所作为的“无为”和违背“道”的“妄为”;而内容、方法、目的和境界层次上的差异性又使得“为学”和“为道”可以相互比较以至区别开来。所以,“为学”与“为道”的关系应该是对立统一的,而不是完全排斥、无法共存的或者完全一致的。“为学”与“为道”是一个损益相随的辩证过程,损、益对主体的作用是双向交互的,“为学”能使我们明于经验知识,但也带来了巧智和欲望的束缚,“为学日益”的同时人的纯真本性在“日损”;“为道”则使我们能够明于“道”,“为道日损”的同时为道者的纯真本性及对“道”的体悟则在“日益”。由此,在“明”的境界上“为道”实质上完成了对“为学”的完善和超越。

Dialectics and Interpretation of “Learning” and “Taoism” in Laozi

XU Jianyong & FENG Longyu

(School of Philosophy and History, Biquan Academy, Xiangtan University, Xiangtan 411105, China)

Abstract: Seeking learning and seeking *Tao* are a pair of important concepts in Laozi. Seeking learning refers to learning empirical knowledge, including knowledge about human beings, things and events, while seeking *Tao* emphasizes the comprehension and optimism of the *Tao*. But in fact, seeking learning and seeking *Tao* are in unity of opposites. They have both contradictory and consistent aspects. That is, they are consistent at the level of “doing”, but different at the level of “learning” and “*Tao*”. Specifically, the two have similarities and differences in content and purpose, but are completely different in methodology.

Key words: seeking learning; seeking *Tao*; Laozi; learning; *Tao*

(责任校对 朱正余)

①罗安宪:《论老子哲学中的“自然”》,《学术月刊》2016年第10期。

②叶树勋:《老子“自然”观念的三个问题》,《人文杂志》2018年第5期。

③刘笑敢:《试论老子哲学的中心价值》,《中州学刊》1995年第2期。