

【思想文化研究】

超越与和谐

——老子玄同论解读

孙以楷

(安徽大学 哲学系,合肥 230000)

摘要:老子五千言可分为两部分,一部分是道论,另一部分是论述如何消除异化,超越现实,寻求和谐,这就是玄同论。它包括了三个方面的超越和寻求三个方面的和谐:(1)超越现实的社会政治制度,寻求人与人之间的和谐;(2)超越世俗的价值观,寻求人自身的和谐;(3)超越世俗的有为,寻求人与自然的和谐。

关键词:老子;玄同;超越;和谐

中图分类号: D223.1 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-6248(2002)02-0010-04

Surpass and Harmony

—— Understanding Lao Zi's Metaphysics

SUN Yi-kai

(Anhui University, Hefei 230000, China)

Abstract Lao Zi's five thousand words include two parts one part is moral, the other is discussed how to eliminate alienation, surpass reality and find harmony, this is called metaphysics. It consists of three aspects of surpassing and seeking three aspects of harmony, that is surpass the social political system of reality, to explore the harmony relationship between human and human; surpass the value of common customs, to seek harmony of human themselves, to surpass the promising of common customs, seek the harmony between human and nature.

Key words Lao Zi; metaphysics; surpass; harmony

老子是中国历史上最早关注异化现象的思想家。老子五千言的主要内容可分为两部分,一是道论,论述宇宙万物之本体及其规律;二是论述人类社会在演化过程中的异化,寻求如何消除价值差别,超越争斗纷乱的现实以达到从整体上回归于道的精神境界。这就是玄同论。

老子说:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。礼者,忠信之薄而乱之首也”(《老子·三十八章》)^[1]。这是道生万物之后宇宙与人类进化过程的事实陈述。道是有与无的浑沌统一,是天地万物产生前的本原状态。道生万物,万物从道那里获得了本质,即“失道而后德”;人从万物中进化而来,人具有了人的特殊本质——仁,此即“失德而后仁”;统一的人类分成许多等级,有某种理论为这种人间

的等级差别作了论证而且人们或自觉或被迫遵奉这种等级理论,此即“失仁而后义”;当这种等级主义受到挑战时,统治者又制定了礼,用以约束人的行为并强制执行,此即“失义而后礼”;礼的出现标志着已经不可能用人的忠信本性来调节人际关系了,守礼并不是人的本性的需要,在礼的掩饰下,你争我夺,尔虞我诈,此即“礼者忠信之薄而乱之首也”。

人在创造物质与精神财富的过程中固然丰富了人的内在本质,但同时也出现了与人异己的力量。现实的创造与异化是无法取消的,但人可以在精神上超越它。玄同,就是一种超越现实的精神境界。这种超越是对现实中差异纷争的超越,不是取消差异,是一种对现实差别的居高临下的俯视。道是有与无统一的整体,是无差别的统一体,道生万物是从无差别

收稿日期: 2001-12-25

作者简介: 孙以楷(1938-),男,安徽寿县人,安徽大学道家文化研究所所长,研究生导师,主要从事道家研究。

的统一体演化为千差万别的现实存在。对万殊的现实存在认识越多,固然知识越丰富,但离开整体的本然存在之道也就愈远,陷入是非差别之争也愈深。老子认为道不可分,要体道,就必需从整体上体道。为此,就要“为道日损”,即日渐减少对是非差别的陷入,超越差别,最后“玄同”一切。

玄同境界即道的境界,或者说是与道合一的境界。“常无欲以观其妙,常有欲以观其徼。此两者同出而异名,同谓之玄”(《老子·第一章》)。常无与常有的统一即“同”。这种“同”不是等同而是“玄同”。有人用朴来比喻玄同境界,这是有一定道理的形象比喻。玄同境界亦即常德境界,“常德乃足,复归于朴”(《老子·二十八章》)^[1]。朴即未凿之材,喻尚未化生万物的道之整体:“道常无名朴”。玄同境界就是精神上的“返朴”。婴儿保持了人的本真之性,无是非利害善恶之辨,婴儿眼中的世界是一个无差别的和谐的整体世界。在这个意义上,可以说玄同境界是无差别境界。但准确地说,玄同境界是和谐境界,因为它并非取消差别,而是力求缓和和化解对立,在精神上超越对立差别。老子说:“挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,是谓玄同。故不可得而亲,不可得而疏;不可得而利,不可得而害;不可得而贵,不可得而贱。故为天下贵”(《老子·五十六章》)^[1]。这是老子关于如何达到玄同境界的最集中的论述。细玩其义,我们可以说它包含了三个方面的超越和寻求三个方面的和谐。

一、超越现实的社会政治制度,寻求人与人之间的和谐

老子的时代,社会政治制度是礼制。礼制是一种别贵贱亲疏以维系宗法血缘关系的统治制度,其作用在于“经国家,定社稷,序民人”。在老子看来,所有的人共具一个共同的源于道的内质,一别亲疏贵贱,则人与人即行分裂对立,背离道愈远。老子指出:“天之道,损有余而补不足”(《老子·七十七章》),即天道弥合人与人之间的差别对立。礼制却偏偏强化贵贱,强调亲疏有别,贵贱有序,贵所以贵,全在于“损不足以奉有余”(《老子·七十七章》)。这是不合天道的,但这一切又恰恰是合乎仁义礼的。

有贵贱之别,人们趋贵避贱;有贫富之别,人们爱富嫌贫;有贤不肖之别,人们尚贤鄙不肖。争斗纷起,作伪日盛。六亲为争夺名利而不和,这才提倡孝慈,让父子之间各按其义行事;国家为争夺名利而纷乱,这才需要忠君。忠孝只能治表,不能治本。治本就要体道,亦即以天下为一体,众人为一家。其方法

就是“不可得而亲,不可得而疏;不可得而利,不可得而害;不可得而贵,不可得而贱。”因为“天道无亲”,当然亦无利害,无贵贱。这一主张对于礼制无疑是釜底抽薪之举,是对贵亲的礼制的否定与超越。这也就是老子主张的“绝仁弃义,民复孝慈”(《老子·十九章》)。孝慈原是仁义之本,因为孝慈是自然人性的内容。但是在周朝礼制下,仁义已经异化为复礼和守礼的工具。“仁义”成了“孝慈”的对立物。老子认为回归人性之本真,必须超越仁义。“民复孝慈”,即人回复自然本性(父母与子女之间的无利害关系的纯自然感情),如此,则人与人之间才会复归和谐。

老子说:“其政闷闷,其民淳淳;其政察察,其民缺缺”(《老子·五十八章》)。王弼注曰:“言善治政者,无形、无名、无事、无政可举。闷闷然,卒至於大治。故曰‘其政闷闷’也。其民无所争竞,宽大淳淳,故曰‘其民淳淳’也。”又说:“立刑名,明赏罚,以检奸伪,故曰‘其政察察’也。殊类分析,民怀争竞,故曰‘其民缺缺’。”(《老子道德经注》)^[1]。“其政察察”,导致“其民缺缺”,即殊类分析愈精,则人民巧伪愈生,争名夺利,人性狡黠。这是老子所反对的治国方法。老子主张超越“其政察察”而实现“其政闷闷”,治政无形可见,无名可标,无事扰民,似乎无政可举,但实得大治。这种“闷闷”就是政治上的和光同尘,挫锐解纷。和光,指不显耀,善于和合;同尘并非等同,而是玄同。玄同闷闷之政,并不是什么也不做,而是不显山不露水(无形无名无事),不炫耀,善于以无为达到无不为。这种玄同闷闷之政的执政者,“方而不割,廉而不刿,直而不肆,光而不耀”(《老子·五十八章》)。达到“玄同”之境的圣人,本质方正但并不勉强人;本性有棱角但并不伤人;本性是正直的但并不放肆;本性光明但从不自炫于人。而执礼以制人的统治者总是以礼伤人刺人。把上述各方面关系处理得恰到好处,就是和光同尘,亦即玄同。

二、超越世俗价值观,寻求人自身的和谐

道散为器,即形成千差万别的客体,同时也随之形成了主体对客体的认识与价值判断的千差万别。世俗的价值观念总是执著于一面而忽视另一面,只看到正价值而很少注意负价值,往往导致正负价值的恶性转化,世俗之人也就陷于价值转化的漩涡之中而不能把握自己。统治者总是强制全社会遵循自己的价值标准,社会上绝大多数人都受到非己的价值观的支配。人们创造了价值,但被统治者所占有。

这种价值(物质的和精神的)反而成了奴役自己的力量,价值的异化导致人性的异化。面对世俗的价值观和价值异化现象,老子主张玄同以超越之。从道的高度对价值差别持守中的态度。

超越世俗价值观,最重要的是解决好对人的评价。善恶,是人的价值观中的基本范畴。善,指一切好的人性、心灵和言行,恶则相反。但是不同时代不同地位的人有不同的善恶标准,这是人事纷争不已的一个重要因素。不以世俗之善恶标准去对待人,而是从“同于道”的高度宽容和关怀人,这是玄同的境界。老子说:“善者,吾善之;不善者,吾亦善之,德善”(《老子·四十九章》)^[1]。这不是无原则的纵容恶人,而是因为善与不善不仅是相对的,而且是可以转化的。如果一味地指责不善,则无助于把不善转化为善。只有以道的包容万物的胸怀去善待不善者,以德报怨,才有可能使不善者向善;不是世俗之善,而是常善。“圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物”(《老子·二十七章》)。常善即体道之善。道是冲虚而无所不容的,道常处下而能忍辱含垢不以为羞。人体道应当“上德若谷”,胸怀宽广坦荡,身心永远和谐。人体道,应当无计较之心,不执著于世俗的善恶恩怨之分;“混兮其若浊”。也就是“和光同尘”。

人生而有欲,生产愈发展,财物愈繁富,欲望愈滋生。世俗之人认为只有欲望满足才是活得有价值。有些人追逐声色犬马,殊不知:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂”(《老子·十二章》)^[1]。这些生理感官刺激的满足,对于个体,不是有益于生命,反而因其过分的追求而害生;对于社会群体,则会因为少数统治者的“求生之厚”而导致“民之轻死”(《老子·七十五章》)。针对这种追逐物欲的价值取向,老子主张“少私寡欲”、“不见可欲,使民心不乱”(《老子·三章》)。“少私寡欲”不是禁欲。老子说过常使民无私无欲,细读全文,无欲是无私欲,是超越私欲,是一种玄同于道的自然欲求。

声色犬马之欲是浅层的欲求,功名权位之争才是深层的欲求,它往往会以堂而皇之的形式表现出来。对于无论是公开的欲望还是隐蔽的欲望,老子坚持一条原则,即“知足”。贪得无厌之人可以积累巨额财富,但“金玉满堂,莫之能守”(《老子·九章》)。财富也许能满足一时之欲,但并不能长相守,更没有永恒价值,处理不当,就会“自遗其咎”(同上)^[1]。他指出:“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得”(《老子·四十六章》)。一个不知足的人,总是自以为是,自我表现,以此图谋获得更高的权位。老子认为这种自我炫耀的行为实际只

是不可食的剩饭,或无用的肉瘤,徒遭人厌恶而已。老子主张“和光”,不要显露,永远不自满(不欲盈),懂得不自满的道理,才会生而不有,为而不恃,功成不居。这正是天之道,正是道一样的“湛兮,似或存”(《老子·四章》),也就是“和光同尘”。一个人所作所为有益于天地与社会,当然是真实的存在,但他无欲求,无索取,无显耀,人们感觉不到他存在所带来的丝毫负担,又似乎不存在一样。他是那样深沉,又是那样平凡,他只是“似或存”;他只是与众“同尘”。

世俗之人视名利为价值,争名于朝,争利于市。无数有才干的人为名利所钩,终身劳役,至死不悟。老子批评这种价值观,他请人们思考:“名与身孰亲?身与货孰多”(《老子·四十四章》)^[1]?身(生命)固然比财货重要,但对于身(生命)也不应刻意追求,同样应以超越态度对待生死问题。如果偏执生命,就会遭祸。要知道:“吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患”(《老子·十三章》)^[1]?老子不是说不要身(生命),而是说要超越自私的求生价值观,“贵以身为天下”,把个人溶于天下人之中,人我和谐,身心和谐。以身心和谐求得天下大同:“爱以身为天下,若可托天下”(《老子·十三章》)。

老子主张“不尚贤”、“不贵难得之货”、“绝仁弃义”,其目的只有一个,就是不尚名争利。一旦尚贤、尊仁、贵义,那么势必会涌现假仁假义假贤,势必纷争不已。一旦贵难得之货,人们势必争利,争而不得,就会沦为盗贼。解决这些现象的办去就是采取“不可得而利,不可得而害”的超越态度使身心自然安泰;人们才能象道那样不露锋芒——“挫其锐”;象道那样没有价值差异的纷扰——“解其纷”。但是老子并不是取消利害,而是主张以超越的态度对待利害,玄同于道,把握整体,廓然大公,从而达到“利万物”(《老子·八章》)^[1]和“民利百倍”(《老子·十九章》)^[1]。世俗既以名利为价值取向,那么一旦得到上级赏识——上司之宠,或得社会赞誉——社会之宠,就会惊喜不已。而一旦失去来自上司或社会的宠信,或者受到上级的责备以及他人的污辱,就会惊慌失措。忽惊喜,忽忧愁,这种人总是处于心绪纷乱和情感的折磨之中,心身不得和谐宁静。老子则主张宠辱不惊,泰然处之,应该如同道那样无私无我,不以小我之得失为意,把小我玄同于大我之中。

三、超越世俗的有为,寻求人与自然的和谐

实现人自身的和谐,实现人与人的和谐,都只是

天人合一的局部体现。从根本上说,必须实现人与自然的和谐。

无与有的玄同,是道的本质。以此为基础,道的功能即“无为而无不为”。老子说:“道常无为而无不为”(《老子·三十七章》)。无为,并非无所作为,而是顺自然而为。顺自然,即一切都是顺自然规律而为,看似无主体作为,实际是无主观强作妄为。日本学者福永光司说:“老子的无为乃是不恣行事,不孜孜营私,以捨弃一己的一切心思计虑,一依天地自然的理法而行的意思。在天地自然的世界,万物以各种形体而出生,而成长变化为各样的形态,各自有其一份充实的生命之开展;河边的柳树抽发绿色的芽,山中的茶花开放粉红的花蕊,鸟儿在高空上飞翔,鱼儿从深水中跃起。在这个世界,无任何作为性的意志,亦无任何价值意识,一切皆是自尔如是,自然而然,绝无任何造作”^[2]。冯契解释说:“‘道’自然而然地而不是有意识地产生、推动、长成万物,自然地产生而并不把万物据为已有,自然地推动而并不自恃为有力,自然地长成而并不为之主宰,‘道’并不是一个有意志的造作者”^[3]。有人说“无为而无不为”是君人南面之术,或者说是君主治国的策略原则。但只是问题的一个方面。老子所说的能够实行“无为”原则的圣人,是理想中的体道之人,是能让民众自正、自富、自朴的人:“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”(《老子·五十七章》)。圣人无为从而化及民众。可见,无为而无不为的圣人即使是国君,其境界也必高于一般国君,他是带领民众回复本性,进入自然的高度和谐境界的领头人。

道生万物,道赋予万物以本性。进入文明社会以来,人类改造自然的活动,半是自觉半是盲目。人类一方面创造文明,一方面滋生愚昧;人性一方面在丰富,一方面在异化。老子希望人们能够知道、体道、守道,效法天道自然,去掉主观随意性,去掉贪天功以为己功的私心私欲,在人与自然高度和谐的环境中发展。因此,“无为而无不为”原则,实质就在于从道的高度超越世俗的主观任意、唯我偏执的办事方法,以实现个体的自主、群体的和谐以及人与自然的和谐。刘笑敢先生说:“从概念的形式特点来说,无为不是一个清晰的单纯的概念,而是一个集合式的簇概念,也就是说,它是各种反习俗、反惯例的、以否定式表达的行为方法的集合与代表”^[4]。换言之,无为的根本特点在于超越世俗的悖道行为,以否定的方式,复归于道。因此老子的无为论亦是玄同论。

人的行为受思想支配,行为上“无为”,必先心识“无为”。这一点,庄子的认识很正确:“彻志之勃,解心之谬,去德之累,达道之塞。贵富显严名利六者,勃志也。容动色理气意六者,谬心也。恶欲喜怒哀乐六者,累德也。去就取与知能六者,塞道也。此四六者不盈,胸中则正,正则静,静则明,明则虚,虚则无为而无不为也。……性者,生之质也。性之动,谓之为,为之伪,谓之失”(《庄子·庚桑楚》)^[5]。庄子认为“性者生之质”,性是人的生命的本质规定。“性之动,谓之为”,人不能守性之正,接引万物而为所动,就是“为”。反之,人能守性之正,就能心态平静,心静则识明,识明则无私念充塞,虚怀若谷,容物利人而不自恃、不自见,即是“无为而无不为”。要做到心性之正,就必需克服贵、富、显、严、名、利、容、动、色、理、气、意、恶、欲、喜、怒、哀、乐、去、就、取、与、知、能等二十四种干扰心性之正的心理活动。这二十四种心理活动有一个共同特点,都是违背公道(天道)的私志私欲。可以看出,庄子所界定的“无为”就是无私志私欲之为,无主观妄作之为。庄子认为一旦除掉私志私欲,即可达到虚静状态,即“无为而无不为”。把上述老子与庄子的论述加以比较,不难看出,庄子的这一段话是对老子无为论的正确诠释。老子是十分强调虚静的,他说:“致虚极,守静笃”(《老子·十六章》)^[1]。虚静,一方面是道的存在状态,另一方面是人体道的行为和心理状态。以虚静之心态才能体悟虚静之道体,达到人与自然的和谐。要做到虚静,就必须“不欲”,老子说:“不欲以静”。不欲,即超越世俗的各种欲求。如此则可保持心态虚静。在玄同生死、贵贱、贫富、宠辱、利害以达到个人自身内在和谐(自正)以及人际关系和谐(自富)的基础上,即可实现人与自然的和谐——自朴或反朴归真。

总之,“无为而无不为”是道的功能,更是道的境界。无为与无不为玄同,同于无知,同于无欲,同于无私,同于无为,实现全面的“玄同”。

参考文献:

- [1] 楼宇烈.王弼集校释[M].北京:中华书局,1980.
- [2] 陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,1984.
- [3] 冯契.中国古代哲学的逻辑发展(上)[M].上海:上海人民出版社,1984.
- [4] 刘笑敢.老子之自然与无为概念新论[J].中国社会科学,1996,(6).
- [5] 成玄英.南华真经注疏(下)[M].北京:中华书局,1998.