



Thesis For Master's Degree in 2011

University Code: 10269

Registered Number: 51082903016

East China Normal University

The “Know” and “Desire” in *Lao Zi*

Department: Philosophy

Specialty: Chinese Philosophy

Research Direction: Construction of Chinese Culture

Supervisor: Professor Gong Huanan

Master Candidate: Liu Tiantian

May, 2011

华东师范大学学位论文原创性声明

郑重声明：本人呈交的学位论文《论《老子》中的“知”与“欲”》，是在华东师范大学攻读硕士/博士（请勾选）学位期间，在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名：刘田田

日期：2011年6月2日

华东师范大学学位论文著作权使用声明

《论《老子》中的“知”与“欲”》系本人在华东师范大学攻读学位期间在导师指导下完成的硕士/博士（请勾选）学位论文，本论文的研究成果归华东师范大学所有。本人同意华东师范大学根据相关规定保留和使用此学位论文，并向主管部门和相关机构如国家图书馆、中信所和“知网”送交学位论文的印刷版和电子版；允许学位论文进入华东师范大学图书馆及数据库被查阅、借阅；同意学校将学位论文加入全国博士、硕士学位论文共建单位数据库进行检索，将学位论文的标题和摘要汇编出版，采用影印、缩印或者其它方式合理复制学位论文。

本学位论文属于（请勾选）

- ☐ 1. 经华东师范大学相关部门审查核定的“内部”或“涉密”学位论文*，
于 年 月 日解密，解密后适用上述授权。
- ☒ 2. 不保密，适用上述授权。

导师签名：黄华章

本人签名：刘田田

2011年6月2日

* “涉密”学位论文应是已经华东师范大学学位评定委员会办公室或保密委员会审定过的学位论文（需附获批的《华东师范大学研究生申请学位论文“涉密”审批表》方为有效），未经上述部门审定的学位论文均为公开学位论文。此声明栏不填写的，默认为公开学位论文，均适用上述授权）。

刘田田硕士学位论文答辩委员会成员名单

姓名	职称	单位	备注
李似珍	教授	华东师范大学哲学系	主席
郭美华	副教授	上海师范大学哲学学院	
朱承	副教授	上海大学哲学系	

论文摘要

《老子》文中多处涉及“知”与“欲”，当这二者作为名词而言时，知，可理解为知识，欲，则为欲望。《老子》第三章将这二者并列举出，明确提出“无知无欲”，“知”与“欲”之间似乎存在千丝万缕的联系，而纵观《老子》全文，这一点无疑得到了肯定。那么，老子对于“知”与“欲”的态度究竟为何，二者之间到底存在着怎样密切的关联呢？本文试图通过对《老子》文中“知”与“欲”的辨析，整合出全文的意旨所在，揭示出老子这一著作所包含的深刻理论意义及其时代精神。

俗人世界是个以俗人之“知”与“欲”标注的世界。俗人之知与欲最为典型的特征即在于二者均是不断向外伸展、探求。“知”所表征的是一种明晰性和分辨性，它将世界分析地清楚明白；“欲”则意味着以己之性强加于物和以物之性强加于己这两个方面。“知”与“欲”在俗人世界中得以展开并相互作用，形成一个高速循环的链条，带动着整个社会的运行与发展。然而，这一链条在运行过程中却出现了并不乐观的效应，人类社会潜藏的危机日益显现出来，人性、物性遭遇丧失，社会秩序亟需整治。在认清事实之后，老子希冀人们回归淳朴、敦厚的本性，亦塑造出其心目中的理想人格——圣人。

圣人与俗人所循之路是两条道路，两个方向。圣人以对自性的回归及对大道的追求为目标，其所具之“知”与“欲”乃是对俗人之“知”与“欲”的“无”，通过弱化、消解掉俗人之知与欲，而建立起“不知之知”、“不欲之欲”，最终在对道的知与欲中体道、悟道。

本文希望通过对《老子》文中知与欲的讨论，展示出俗人与圣人之在世的两条不同的道路，从而揭示出老子所追寻的理想社会之核心与实质。

关键词：知，欲，俗人，道

Abstract

Lao Zi contains many references to "know" and "desire", when the two terms are talked as nouns, "know" can be understood as knowledge, and "desire" means want. In the chapter III of *Lao Zi*, the two terms are parallel cited, clearly stated the requirement of refusing and transcending to knowledge and desire, it seems that there's a inextricable link between the two words, and this can be confirmed throughout the book *Lao Zi*. Then what is the attitude of Lao-Tse toward "know" and "desire", how these two terms relate to each other? Through the analysis of two terms, this paper attempts to integrate the intention of the book *Lao Zi* and reveals the profound theoretical significance and spirit of the time contained in it.

The mass world is marked by earthly knowledge and desire, the typical feature of the earthly knowledge and desire is that they are constantly stretching out and exploring, "know" which represent of clarity and resolution is something analyzing to make the world understandable, while "desire" means impose my own property to other people and object, or contrarily, be imposed by the property of other people and object. In this way, "know" and "desire" are able to launch in the mass world and interact to form a chain of high-speed cycle, which drive the operation and the development of the whole society. However, the effect of the operation of the chain is not that optimistic, the potential crisis of human society become increasingly apparent, the human nature and the natural property of object experience a loss, and the order of the society need remediation. Knowing this, Lao-Tse hoped that people can return to their simple, honest nature, and he also shaped the ideal personality--the sage.

The road of sages and masses are different, they lead to different directions. sages make returning to the Self and pursuing the "Tao" their goal, their "know" and "desire" are the refuse and transcendence of earthly "know" and "desire". By weakening and dispelling of the earthly "know" and "desire", sages established their own "know" and "desire" and ultimately achieve the cognition and realization of "Tao" through the "know" and "desire" about it.

This paper attempts to demonstrate the two different way of existing between the sage and masses through the discussion of "know" and "desire" in the book *Lao Zi*, thus reveals the core and essence of the ideal society which Lao-Tse is looking for.

Keywords: Know, Desire, Masses, Tao

目录

前言	1
第一章 俗人的有知有欲.....	5
第一节 俗人的有知	5
一、俗人之知的内涵	5
二、俗人“有知”的意义	8
第二节 俗人的有欲	11
一、俗人之欲的内涵	11
二、俗人“有欲”的意义	13
第三节 “知”与“欲”的贯通	15
一、工具之知	16
二、目的之欲	19
第二章 无知无欲.....	23
第一节 “无”之原因	23
第二节 “无”之内容	28
一、“知”之“无”	28
二、“欲”之“无”	31
第三节 “无”之意义	33
第三章 知道欲道.....	37
第一节 道与德	37
一、道	37
二、德	39
第二节 知道	41
第三节 欲道	44
结语	48
参考文献	49
后记	51

前言

作为中国历史上首部具有完整哲学体系的著作,《老子》承载着先人无穷的智慧和结晶,老子作为道家先祖,对人类社会普遍存在的“知”与“欲”持一种拒绝和超越的态度。后人普遍认为道家主张的乃是一种出世的观念与立场,对于俗世所盛行的一切社会伦理观、价值观均持贬斥态度。但是,如若细致加以揣测、分析,便可知老子对于世俗之人与事并非漠不关心而一味弃绝。相反,他所主张的慈爱乃是对于天地万物与人之本性的回归,可谓是一种超越尘世之爱的大爱思想。在大道的领域内,老子不谈尘世,而言无名、无形、无知、无欲所揭示之“无”;在世俗领域内,老子侧重于俗人所把握和理解的视域,而言有名、有形、有知、有欲所展开的“有”。即便如此,老子仍是希望处于俗世中的人们能够不忘大道而回归自性。

一、 研究意义

《老子》文中多处谈及知、欲,并且一般是在对其之批判意义上论及。如何理解老子对于知识和欲望的态度一直为众多学者所关注,他们从各个角度对老子的“知”与“欲”做出阐释,主要观点则认为老子是反对知识和欲望的,对“知”与“欲”持有抛弃、拒绝甚至是杜绝的态度。老子也明确提出“无知无欲”,主张超越一般的知和欲,但他并不是否定一切“知”、“欲”,老子所反对的“知”和“欲”有其特定的内涵,他所要拒绝和超越的“知”与“欲”乃是使人远离自性、失去淳朴的知识和欲望。

以往文献注重从道家主张的出世立场出发,而认为道家持禁欲和反知态度,但是,对这二者的“无”,人们通常是在两个意义上论及的,并未体察到这二者之间存在的紧密关联。事实上,老子所“无”之知、欲之间具有相通之属性。反对“欲”与弃绝“知”并非两个独立的体系,而是互为因果、相互影响、互相贯通的一个体系。正是在此意义上,笔者希望通过揭示这二者之间存在的联系,而明确老子“无知无欲”之内在原因何在,进一步将《老子》全文通过这两个概念而贯通起来,加深对老子一再提倡的“道”与“德”的理解。

二、 前人研究总结

对于《老子》中“知”、“欲”的拒绝态度与立场，前人做出了相当重要的理论分析和研究成果。大致可概述如下：

1. 认为老子对知和欲持完全弃除的态度

(1) 道家为反智论者。与儒家重智性、重知识的态度不同，道家是尚自然而轻文化，对于智性以及知识根本不看重。由于老子不愿看到政府“尚贤”而造成人民之间的才智斗争，从而主张愚民，并认为老子是反智论的始作俑者。¹

这种观点未对老子所反之“智”给予意义上的充分理解，一味地将老子斥责为反智论者不免冤枉了老子，扭曲了他的本意。

(2) 认为老子不反对感知与认识，但仍拒绝一切感官的欲望和获取知识的途径。这种观点认为老子不反对耳目见闻的感知及对事物的认知，但由于人的认识能力的局限性，不可能认识无限的未知世界，亦无法通达大道。主张“为学”与“为道”属于两个系统，是两种截然不同的道路。“为学”追求如政教礼乐、奇技淫巧、繁文缛节之类，而这些东西越多，人们的欲望越大，离大道就越远，追求大道的过程即是减损人的私欲的过程。² 知识的增长促进了欲望的进一步滋生，使得人们之间的斗争愈发激烈，最后导致世风日下、道德败坏。³

这种观点明确了老子反对知识的缘由，主要在于与“欲”之间存在密切的联系，致使人之淳朴本性的丧失，从而无法通达大道，具有强烈的指导意义。但未对老子所言“知”与“欲”的实质及意义做出进一步界定，仍主张老子反对一切知识和欲望，这未免有失偏颇。

2. 认为老子所反对的“知”与“欲”具有特定的内涵，并非弃除一切知识和欲望

(1) 将知识分为社会知识与自然知识，道家赞赏“自然知识”而反对“社会知识”。

⁴ 认为“知”具有特定的历史内涵，老子所反对的知识形态乃是作为传统文化遗产而言的各种理论典籍，对于一般知识的批判，仅存于对认识可能性及其真实性的怀疑，从而主张“无知之知”。对于“欲”的理解，则认为老子反对的是向外探求的

¹ 主要代表著作：余英时《反智论与中国政治传统》，载姜义华等编《港台及海外学者论中国文化》（上），上海人民出版社，1988年版。

² 主要代表著作：河上公《老子章句》；冯友兰《中国哲学史》，华东师范大学出版社；关键璞《与老庄对话》，上海古籍出版社，2002年版。

³ 代表著作：张松辉《老子研究》，人民出版社，2006年版。

⁴ 见于李约瑟《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，科学出版社，1990年版。

“身外之欲”，并不排斥维持人生存所必需的“身内之欲”。⁵

这一想法的优点在于承认笼统地说老子是反知主义者和禁欲主义者是不确切的，因为他肯定了维持生存之“欲”的必要性并承认除世俗知识之外还存有一种“真知”。而缺点在于未能深入揭示出老子“反知”之实质，从而亦无法真正道明老子这一思想中所包含的哲学意蕴及其意旨所归。

(2) 主张老子所反对的是机巧智谋之“智”，而非“真智”；认为老子持相对无欲说，并非绝对禁欲。将老子所言之“知”做了两种意义上的划归。一方面，对于残害人性的巧诈之智，老子是竭力反对的；而另一方面，老子提倡“明”，这样的“明”乃是一种真知。⁶老子不是不要知识，反对知识，而是绝对地反对妄知，从而发现真知。认为老子肯定最基本的物质需求，而不赞成过分追求物质享受，“无欲”实为“寡欲”。⁷

这一思想对老子之“知”和“欲”做了较为明确的划分，对于老子反对特定之“知”与“欲”的实质亦做出了解释与分析，但仍存在理论上需要进一步解决的问题。老子所反之“知”缘何损害了人之本性，“寡欲”的实质为何，对于自性如何遭遇丧失这些问题则需要在理论上做出更深一步的解说与探寻。

三、 本文特点与研究目的

在文献考察上，本文在写作过程中，依据《老子》经典五版，并结合其他多个版本加以整理、诠释，基本上做到了思考的兼具性及考察的全面性。在文章结构上，本文力图对知与欲做具体的概括和分析，以明确二者在《老子》文中的内涵与意义，并据此而引出全文中心意旨之所在。在内容创新上，本文根据以往文献将知与欲结合起来加以论述，目的在于以知与欲之内在紧密联系性为切入点而纵观老子全文，将其中所展示出的两条道路更加清晰、突出地呈现出来。

现今社会是一个知识与技能高度发展的社会，人的知识与欲求使得外物皆被纳入到人的考察视域中来，人成为世界的主导与核心。18世纪以来，相继出现的几次科技革命使得人类的生活在物质上空前发达，人的主体性地位得到巩固和提高。

⁵ 代表著作：朱晓鹏《智者的沉思——老子哲学思想研究》，杭州师范大学出版社，1999年版；贺荣一《老子之朴治主义》，天津百花文艺出版社，1994年版。

⁶ 见于胡哲敏《老庄哲学》，中华书局，1935年版。

⁷ 代表书目：公木/邵汉明《道家哲学》，长春出版社，2007年版。

然而，知识经济时代的弊病在当代愈发显现。该如何正视人类社会的内在危机，如何有效地引导人类社会向健康、完善的方向发展？《老子》一文给予了其独特的视角，本文通过老子所言之知与欲的分析，将其放入到现代视域的考查范围内加以把握，以展现出《老子》文本的时代精神。

第一章 俗人的有知有欲

第一节 俗人的有知

《老子》文中经常提及两类人，一谓“圣人”，一谓“俗人”。“圣人”简言之，即谓体道、得道并行道之人，乃是老子极力提倡的理想人格；“俗人”即是世俗之人，是与老子理想中的“圣人”相对应的现实人格，这样的人格具备世俗之人所有的一切，性、命、情、意、知、欲等，拥有的多便希冀得到更多以不断丰富自身，满足一己日益增长之需求。俗人普遍“多知”，这与促使他们成长和社会环境密不可分，亦与个人自身之性格特质有所关联。因此，老子一方面对现实之人生活的俗世给予批判，一方面则对个人不断向外追逐之心持反对态度。那么，老子为何不赞同“俗人之知”呢？首先，应对《老子》文中俗人之知的内涵予以理解和把握，并在此基础上分析俗人有知的作用和意义，进而老子“弃知”之原由亦得以呈现出来。

一、 俗人之知的内涵

许慎《说文》云：“知，司言也。从口矢。”“司言，意内而言外也。”“知”从口，而口可“言”，可见，知与言存在一定关联。段玉裁《说文解字注》说道，“识敏，故出于口者，疾如矢也。”“司者主也，意主于内而言发于外，故从司言。”根据此注解，首先，知有其特定内容，所知内容被心智加以把握、理解，即为“意内”；其次，知可向外传递、表达，如此则为“言辞”，是谓“言外”；再者，知意味着了悟，“识敏，故出于口者，疾如矢也”，意思是知道、了解的事物便像箭一样可以脱口而出；此外，知蕴含着意向，“从口矢”，即表明心有所指。人之有知，都是蕴含着特定的对象，有“能知”和“所知”所构成的特定认知结构。当“知”作为名词时可与“知识”一词互通，但二者又有所不同，知，必定指向某物，“知什么”，表现为一种意向性，而在此基础上形成的“知识”则是指这一意向性所致之直接后果，一般并不强调意向性这一特质。

老子所谓的“俗人之知”有其深刻内涵。从内容上讲，它可包括自古流传下来

的理论典籍、传统道德规范和口口相传的历史经验以及各类生活常识⁸，“老子所面对的‘知’无疑是以历史上传承下来的政治统治术、伦理道德规范及各种文化典章制度为基本内容的。”⁹但从实质层面而言，俗人之知，便意味着这样的“知”有着显而易见的特点——俗。俗，在佛家看来，便是有着“七情六欲”的，有知、有情、有欲，并且处于日益促其增长之态势的人，可谓俗人。“因性而动，接物感寤，爱恶好憎、惊恐喜怒、悲乐忧恚、进退取与，谓之情。”可以说，情生于性，应于外而发于内。“顺性命，适情意，牵于殊类，系于万事，结而难解，谓之欲。”¹⁰欲之意义与性命情意不可分，而这些与“知”亦不可分。作为“知”本身而言，并无好坏优劣之分，然而当人们进入社会层面的交涉以后，很大程度上会受物性所化，而被添加的物性在老子而言即为某种“知识”。可以说，知是进入与人、与物的交涉层面后人性、物性加于己的当然结果。

老子所反对和弃绝的“俗人之知”乃是一种作为智巧、伎俩和手段而言的“知”。从功能上来看，这种“知”的作用在于将一事物区别于他事物，形成物与物之间清晰、明辨的效果。当人们有了这样的“知”以后，了解到人与物、物与物以及人与人之间的差别和对立，进而或将所掌握的“知”用于满足一己之需求，谋取社会中的权力、财物、名誉、地位等，此时，这种知转化为一种机心、机巧、智谋，“机心便表现为基于一定的知识背景及功利目的而展开的谋划和算计”¹¹“老子所反对的心知，乃是指以外物为活动对象的分别之知，由分别之知，而有是非、好恶，由是非、好恶，而生与人对立、竞逐之心；这便与德日远，而易陷于危险之中。”¹²这种分别之知的活动对象是某一身外之物，对此身外之物的认知而生好恶、是非之情，由此情感而发，即生出相应的欲望而与他人对立、竞逐，却与自身身内之德相远离，这便容易引发祸患和危险。在《老子》文中，俗人社会是个充满智巧和欲望的社会，知识的累积使得众人竞相追逐以实现自己的愿望，达到预期的目的，“荒兮其未央

⁸ 常识，即寻常的知识，这种知识为人们所广泛知晓，人们之间的交流、交往活动亦通过它而得以顺利进行。一方面，常识作为人们之间的一种共通性知识，具有其正面的日用价值；另一方面，常识又通常与感官和个人之私相贯通，被归结为经验之知、非本质的知识等等。

⁹ 朱晓鹏《老子哲学研究》，第162页，商务印书馆，2009年版。

¹⁰ 严遵著，王德有译注《老子旨归译注》，第131页，商务印书馆，2004年版。

¹¹ 杨国荣《庄子的思想世界》，第125页，上海：华东师范大学出版社，2009年版。

¹² 李维武编《徐复观文集 | 中国人性论史·先秦篇》，第193页，湖北人民出版社，台湾中央书局1963年初版。

哉。或言世俗人荒乱，欲进学为文，未央止也。”¹³ 世人纷纷攘攘的世态在老子的眼里显然是一幅自己根本无法与之相匹配的画面。因此，在二十章开头，他便感叹道：“绝学无忧！”对世俗社会为利欲而孜孜不倦学以致用的智巧加以彻底否定，进而对世俗画面与自身状态两种完全不同的格调做出一番对比，生动地展示出“我”对于现成世界的真实感受“若无所归”、“独若遗”、“独异于人”，老子有种被众人遗弃的孤独感，失魂落魄，无所归去。“俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。”俗人都是耳聪目明，昭昭然充满知识的，明确知晓自己追求的方向，即实现自身的物性所求；而“我”对这些一无所知，“我愚人之心也哉，沌沌兮！”老子借用一种反讽的语气表达出真切的感受，充满着无奈与孤独感，然而，他明白自己有着不同于众人的追求，“我独异于人，而贵食母。”在老子的眼里，能够保存自己的素朴本性，回归本来的淳朴状态，将是值得肯定的。“知者不博。博者不知。”严遵曾对此有精辟论断：“心识万端，目窥人事，无所穷极，众臣分散，谓之博闻。博闻，故不知。何谓不知？嫌于天道，疑于人事，之谓不知。不知之徒，安乐万事；内多思虑，外多喜欲；既有所憎，又多所恶；易诱以生，可胁以死。”¹⁴ 博闻者之“博闻”乃是基于对世俗人事之多闻多虑，他们关心的是俗人世界中关乎一己生存之状况的各类“知”，有了形形色色的“知”而乐于万事万物的追寻，因而其“思虑”、“喜欲”亦将得到丰富与扩展，可如此“博闻”之人因其所爱与所憎较之一般人显得更多，因而可诱惑与可威胁到他们的东西也将不在少数，所以一生则焦虑于各种得失之中，从而患得患失。而具有真知的人则一心守护本性，无丧失亦无添加，因而无所失，亦无所患。对于世俗功利性知识的批判，也反映到社会政治领域，“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”（《老子·六十五章》）“智”，智巧，上为“知”下为“日”，可理解为“知”的日益增加而生“智”，二者有时互通。对于这一章的理解，人们曾经存在较大误区，认为老子在这里强调了一种愚民政策，而后来的封建社会统治者也将《老子》转化为“黄老之学”或实行所谓“南面之术”，这实实在在是跟老子原本的思想背道而驰。老子所谓的“愚民”，指的是让民众抛弃过多的为私欲而

¹³ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，第79页，中华书局，1993年版。

¹⁴ 严遵著，王德有译注《老子旨归译注》，第357页，商务印书馆，2004年版。

行的智巧、伎俩和手段，即不为物性所强加或放弃物性的功利性作用，重新回归淳朴的本性。这里的物性有着特定的含义，“物性是相对于人性而言的，凡是使人性受到压迫的实体都具有物性，它与人性是矛盾的控制和反控制的关系。”¹⁵可以说，这样的物性是作为有损自性的对立面出现的，而增加的物性逐渐遮蔽自性，进而生成某种特定的“知”。“王弼注：‘多智巧诈。’……徐复观说：‘智多，即多欲；多欲则争夺起而互相陷入危险。’”¹⁶由于当时的世态充斥着种种为实现一己之私欲而行的知识，导致世态浑浑噩噩，而国家的统治者就是始作俑者，“民之恶，以其上食税之多，是以饿；民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”（《老子·七十五章》）所以，老子告诫在上者“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”“天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。”（《老子·五十七章》）这样的智巧、手段和机心越是盛行，结果就越是不尽如人意，反而使得国家日趋昏乱，因此，老子进一步论及“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。”（《老子·四十七章》）远离向外探求而反观一己之内，以求得真知。这一思想在后来的庄子哲学中更为明确地体现出来。“庄子所视为可与性相违之心知，则视为一认识上向外寻求逐取，而思虑预谋之心知。在此心知中，人知此可致彼，是为故智；欲利用此为手段，以得彼，是为机心。……人生之无穷祸患之原，则正在此种故智、机心、成心，与人之自然生命之情欲之相结合；乃有其种种非自然而不自然之情识意念之火驰而不反，以成心厉、贼心，而导致人之灵台之心于死亡，人乃失其自然之性命之情矣。”¹⁷俗人之知，本不必为此种“心知”，而人生来有诸种欲求、情识，所获得的知识一旦与人之情欲相结合，势必会衍生出各种为一己之私而行之作为，从而促使谋求、争夺的出现，社会由此引发祸患而不可收拾，人心道德亦日趋丧失。庄子可谓秉承老子之思想，将俗人之知以更为生动、丰富的寓言故事彰显出来，其中蕴含着深刻的哲理。

二、 俗人“有知”的意义

生活于现实社会中的人们有知是免不了，人生来就有耳、目、口、鼻各感性

¹⁵ 李红梅《人性对物性的彻底抗争——解读艾赫玛托夫的人性复归理念》，《长沙大学学报》，2006年11月。

¹⁶ 陈鼓应《老子今注今译》，第305页，商务印书馆，2009年版。

¹⁷ 唐君毅《中国哲学原论·原性篇》，第25页，中国社会科学出版社，2005年版。

器官，从降生之日起，便注定需与外界做出种种交流、互动，与自然界和人类社会频繁接触的直接后果即是获得各类知识。因此，俗人有知并不为过，而事实上却也是不可避免的，老子也并非在实然层面真的让世人做到与世隔绝而不见不闻不出户，而是着力于希望民众在最低限度内扩展自身与外物的接触、交流，尽量保持一己之德性不受侵害而做到素朴、纯真。因为，他深知俗人之知的不断扩展必将滋生出种种灾难与祸患，这也是促使不良社会风气的形成和人心道德日渐衰退的直接原因。

俗人有知，并非完全等同于俗人之知，俗人之知隐含着“俗”的特性，而俗人“有知”强调的是“有”特定的知，生活于俗世中的人们可以拥有多种知，而各类“知”的作用亦不完全相同，大体上，按照意向对象可划分为两类，一类是对自然规律的认知和把握，一类是对社会人事的理解和明了。对于“日出而作、日落而息”、“春生夏长秋收冬藏”这一类自然规律性的知识，生活于农耕社会的人们有着清醒的认识，他们也会遵循着这些自然规律来行事，完成农事上的生产、耕作与收获，一方面用于维持家用可以满足自身生存、发展的需要，另一方面用于买卖可以让现实生活变得富足一些。在老子眼中，这样的知识应被理解和尊重，但也需持之有度，能够知其所以然而维持最基本的生存和发展需要便足，不可再过分向外探求以获得更多满足，因为，一旦超出一定的范围，淳朴之知便会有所转化而变为真正意义上的俗人之知。与此对自然规律知晓的知识不同，人们还掌握着另一类的“知”，即是对社会人事的清楚认识，自古流传的经典、各类伦理道德规范以及社会历史经验和社会常识等，都为人们所熟悉和知晓，并且人们正不断丰富自身所具有的这类知识，“为学日益”，一天天增进此类知识，而此种知识的增进可谓有所原由，增进对社会人事的理解将有益于人们实现自身的特定目的，知识具有工具的意义，没有特定的知识，人们将失去实现目的的契机和手段，而所谓的“目的”多半是与一己之私相挂钩，俗人有了此类知识以后，或将掌握的知识用于谋取社会中的权力、财物、名誉、地位等，此时，这种对于社会人事的知识便轻而易举地转变为机心、智巧。由是观之，此类知识则必然含有对人性损害之因素，因此，老子主张将其损弃。“道家严格区分了两类知识，一种是儒家和法家的社会‘知识’，这是理性的，但却是

虚假的；一种是他们想要获得的自然的知识，或洞察自然的知识，这是经验的，甚或是可能超越人类逻辑的，但却是非个人的、普遍的和真实的。”¹⁸ 李约瑟所说的道家对两类知识的区分有其合理成分，老子对于儒家和法家的社会知识亦有所摒弃，但又并非如此简单概括之，道家所损弃之“知”并非仅局限于儒法二家，有关一切有损自性的社会知识，他均不提倡，而有所弃绝；相反，对于儒法中并无损害德性的知，他亦非一味弃绝，而是做出了区别对待。例如对于仁义的态度，以往文献中，大多认为老子对于儒家提倡的仁义道德是持批评或是拒绝态度的，而笔者认为，老子对仁义道德的批判言论均是立足于大道，力求保存素朴之性而言，“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（《老子·十八章》）仁义是在大道失去后盛行于世，而目的是为了稳固由于失道以后人心涣散、道德败坏所致的混乱的社会秩序，相比大道而言，仁义的规范作用显然次一等，并不能真正改善日渐沦落的社会风气，不仅如此，作为一种社会知识，它转而可能会带来新的“大伪”，滋生出祸患，在此意义上，才为老子所严厉批评。而对于仁义本身及其社会作用，老子也给予了分别对待。“仁”乃是一种发自内心的道德品质，无施加之“仁”有其合理的层面，而当它作为社会规范而外化为“义”之后，则有意将一己之性展现开来并加诸于外，如此这般，人类社会便在仁义之牵引下向前发展而无法自行展开自身。在他的思想世界中，这些规范应具有一个排列次序，即道、德、仁、义、礼，“故失道而后德。失德而后仁。失仁而后义。失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首。”（《老子·三十八章》）由此观之，老子对于失去仁义之后的“礼”则从根本上予以了否定，“上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之”，因为，这样的“礼”已不能从内心说服民众遵循之，转而运用各种智巧、谋略和手段引导、敦促或是逼迫民众去遵守它，此种做法的目的或是仅仅便于在上者的统治而已，而非真正出于调整社会秩序和改善社会风气这一单纯动机了。

鉴于俗人之知的特性，承接前文，唐君毅先生有着更为细致的解析，他虽是着力于对庄子“心知”的理解与发挥，却同样适用于老子对俗人之知的论断。“所谓向外寻求所取，思虑预谋之心知，即一由当前直接所感所遇、或既遇之而既得之物，

¹⁸ 李约瑟《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，第109-110页，北京：科学出版社，1990年版。

更凭之以预谋、并求获得另一其他之物，以至可连类而及于无穷之心知。由此心知与情欲之相结合，人乃见卵而求时夜，见弹而求鸇炙，闻见声色而既知其美，即欲穷天下声色之娱，而尽得之。一朝饥既得食，寒既得衣而乐之，即一生劳心焦思于衣食是谋。……此即正为人之丧德之原，而人生之无穷祸患之所由起者矣。”¹⁹ 俗人有此“心知”直接源于俗人的“有知”，人有感性和知性能力，能够见此而思彼，清楚地知晓由此可致彼，并能在实际生活中体会和洞察自身存在的某种缺乏感，由此缺乏感的明晰意识而衍生出弥补这一缺乏的欲望，从而产生行为动机，由知而行，达到一己之目的。与情欲相结合，心知不断向身外探求、索取有利用价值的信息、材料，其作用在于可由当前既得之物为条件和手段而获取另一其他之物，一旦如愿以偿，满足了特定需要，人们便“乐于”其中，而终身为其所役，劳心焦思。此论段中隐含了一个道理，即人的需要和欲求是不断提升的，人们在达到预期目标之后又滋生出新的欲求，而这和人的“有知”又是分不开的，新生的欲望需要不断被满足，因此，俗人便终身为实现所谓的“满足”而劳心伤神，以至失其真德。这一点将在后文做出详细论述，在此不做赘述。

第二节 俗人的有欲

以上提及俗人之知的内涵及俗人有知的意义，其中提到了俗人的“知”多半和俗人有“欲”相关联，那么，俗人的知与欲之间究竟有何关系？二者共同出现在《老子》文中，究竟包含着怎样的意义？想要解决这些问题，不仅要对“知”做出分析，亦须对“欲”给予恰当的解释。

一、 俗人之欲的内涵

欲，右从“欠”，乃表示欠缺、匮乏之意，既有缺乏，则当有所需求，进而有索取。由是观之，广义的“欲”即有“需求、需要”的意思。“欲望实质上是内化了的主体需要。……需要是人客观上处于某种缺乏状态时的择取倾向，是人对延续和发展其生命所必需的客观条件的要求的反映。”²⁰ 需要是贯通主体与外界之间的

¹⁹ 唐君毅《中国哲学原论·原性篇》，第25页，中国社会科学出版社，2005年版。

²⁰ 谭志君《无限欲望与有限满足——关于犯罪原因的哲学分析》，《社会科学》，2004年第2期，第86页。

桥梁，将人之内在意愿反映并实施到对客观存在的追求与获取中，用以满足自身的生存和发展状况。

笔者认为老子所说的“欲”有其特定内涵，并不适宜按其所欲对象简单地划分为物质欲望和精神欲望²¹。从行文中来看，老子对欲有其界定标准，这一标准是衡量欲之“好坏”的价值标杆。通常，老子所说的“欲”与俗人世界密不可分，而俗人之特性显而易见是与大道行之方向相背离的，因此，对于“欲”的理解，笔者愿将其与老子提倡的素朴本性相联系来看，这种“欲”已非仅仅局限于对名、利、货的不间断追求，而是对于远离淳朴之性的一切向外探寻之心均可看多此种“欲”，姑且称其为“分离心”，这里的“心”包含了特定的动机与目的。这样的分离心乃是对自然之德性的疏远、分离。老子本人向往的是自然纯朴之“德”，这样的“德”体现作为最高准则的大道，“德虽分在于万物之中，但它是道的分化，与道同体”²²“道”创生了万物，为万物之母，而“德”则表现为万物真朴之本性，具有未经人化与修饰之“善”。张岱年先生说，道家所谓“德”乃是“物所以生存的内在依据”，而“这种内在依据，儒家谓之性，道家谓之德”²³。“德道”可谓“得道”，“德”乃秉承“道”之性，而“道法自然”，道以自然为本性，自然，乃是万物自然而然，无所强加，适从本性之状态，道创生万物并将自然之性体现于万物之中，而这种自然之性无非就是“德”，又可理解为无附加、无雕饰之“朴”。原本，真朴之性并不具有价值善恶上的判断，但老子似乎倾向于将其定性为“善”的，认为禀赋大道之德乃是万物的根本，万物一旦远离这个根基，就会出现灾害、祸患。“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（《老子·五十一章》）道、德生成、养育万物，再此基础上，万物须依附道、德而生、而成，一旦远离本根，则“不道早已”。

这样的“欲”包含了两方面的意义。一方面是指以己之性强加于物；另一方面是以物之性强加于己。以己之性强加于物，表现为对外物的掌控、制服和改造，这一欲求体现为对外物加以控制、施加作用力的倾向。人们通过将一己之知识、意志

²¹ 与道家相对应，儒家亦说“欲”。先秦儒家所说的“欲”，第一层面是指与人的生理需求相对应的物质欲望，并认为这样的“欲”与人性是相统一的。另一层面的“欲”则表现为一种内在的精神追求，这样的精神追求在儒家则体现为对人之内在道德情感的向往。

²² 李维武编《徐复观文集——中国人性论史·先秦篇》，第193页，湖北人民出版社，台湾中央书局1963年初版。

²³ 张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》，第155页，中国社会科学出版社，1989年版。

²⁴、情感加于他物之上而满足特定的需要，实现特定的欲求。而外物在被施加之后，物之自性受到挤压、损毁，物便不再是其自身而无法更好地存在，转而成为人的意志的一部分。与此相反，以物之性强加于己，则表现为所受之物性对一己之性的挤压、损毁，物性的增添使得一己之自性受到蒙蔽、迁移和改变，人在与外物的交涉中，不知不觉便失却真性而物化。表面看来，这一过程，人似乎处于一种被动的无辜状态，而实质上，这一物化过程与人化只是同一过程的两个方面而已。因为，当人进入到与外界的交涉状态时，人与物、与人都是一个相互施加、相互影响的过程，不存在单一方面的入侵、影响与改造。俗人之欲表现在与俗世的接触和交往过程当中，人存于世便组成一个庞大的社会群体，而群体的价值观念与行为必然会对个体带来无法摆脱的作用和影响。俗人之欲生于俗世亦作用、实现于俗世，所以，“欲”必然有其在世之意义与功用。

二、 俗人“有欲”的意义

俗人的“有欲”与俗人的有知类似，按照欲求的目标和程度不同，可分为两类，一类是维持基本生存与发展的身内之欲；一类则是不断向身外探求的身外之欲。身内之欲，意为保存自性而必须满足的本能生存之欲；与此相对的身外之欲，意即超越了基本的生存欲望，扩张耳目之欲或离开自身向外寻求名、利、物等多种附加物的欲望。对于这两种欲望所持的态度，老子在文中有过清晰的论述。“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其智，强其骨。”（《老子·三章》）老子强调圣人之治应“实腹强骨”，满足本能生存之欲望，但同时亦须“虚心弱智”，减少过分的追求欲望，平复内心，不应远离自身而不断向外；“圣人为腹不为目”（《老子·十二章》），对于腹、骨这样的身内需求，只能在满足的基础上，才能更好地保存自身的素朴，如若连这种最基本的生存欲望都无法得到满足，那就无所谓实现其他更高的欲求了；而耳、目这些一味探求外物，期盼以物之性强加于己或以己之性强加于物的感性官能则不应有过多的奢求与满足。

俗人的有欲多数表现为俗人之欲，即身外之欲或分离心。《老子》文中很大一部分篇幅讲述了这样一种身外之欲，由于有了这样的欲望，人们便不断向身外诉求，

²⁴ “意志的特点是有方向性或定向性，因而也可以称之为意向。……‘已发’之后的意志有一种主动性、自动性，按照一定的方向走去，并到达目的地。”见于蒙培元《情感与理性》，第251页，中国社会科学出版社，2002年版。

永远无法得到满足，其结果是不断丧失了自己原本的淳朴本性，人们在社会生活中遭遇到物欲的侵蚀，被身外的物质力量所左右，已逐渐被异化。再此基础上，老子大声呵斥这样的欲望，“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。”（《老子·四十四章》）身内需求才是根本，为身外的名与货而烦扰连累甚至伤及自身，这是不可取的，向外欲求的越多，自身伤及也就越重，反而得不偿失了，因此，只有“知足”、“知止”，方可“长久”。知足、知止则意味着守住自性、守住自身。如前文所说，耳目口鼻等感官是“知”得以发生和完成的必备载体，但同样亦是“欲”滋生、彰显开来的外在条件。因此，无论是道家还是儒家，都对与欲相关联之感官展开了批评。例如，孟子将感官看作“小体”，与作为“大体”的“心”有了明确的区分，原因也正是在于二者的功能和作用有着本质的不同。“被孟子斥为‘小体’的感官也是因为它与一己之私欲相关联而蒙蔽、阻碍良知的展现才被贬低价值的。”²⁵在此，感官与“欲”之关联较为突出地呈现出来，可以说，感官是嗜欲的孔窍，无此孔窍，“欲”无法发生并展开。“感官之所以被贬低并不是因为它只见声色等现象而与本质无缘，而更主要的是它与人的生理欲望相联系，从而容易陷入私欲而无法反映事实。”²⁶因此，对于感官的贬低并非舍弃感官，而是要弃除此引发的私欲。《老子》文中对此亦有所提及。“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。”（《老子·十二章》）声、色、味皆是感官呈现给人的感受，有此感受并没什么错误，但关键之处便在于这“五”，“五”标示着“多”。人们的思想与意志一旦面临着“多”，便会有所分散，转而展开对多个外物的集中，这意味着身心、精力的不断耗竭。“多则惑”也是在此意义上而言。人们在世间不断追求着“五色”、“五音”、“五味”的多种欲望，从不会只满足于温饱而已，而是要过着丰富多彩的生活，这样的追逐到头来却只会使得身心劳累，起到了相反的作用。因此，老子主张人们应该尽量节制这样的欲望，它带来的不是“富足”，反倒是自身不断的损耗。“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保；金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道也。”（《老子·九章》）“人有

²⁵ 贡华南《知识作为人的生存方式——中国传统认识论的存在论之维》，《江淮论坛》，2003年第5期。

²⁶ 贡华南《知识与存在——对中国近现代知识论的存在论考察》，第7页，上海：学林出版社，2004年版。

聪明才智，头脑本已锋利，如再求知不已，则使其头脑更加尖锐。头脑尖锐，则会露其锋芒。如此，其人则会招致祸殃。求知就如捶打武器一样。武器本已锋利，如再捶打使之尖锐，如此武器则易于摧折而不能长期保存完好（经：‘揣而锐之，不可长保。’）。²⁷“求学求知之目的是为了争取名位；争取名位是为了取得富贵。人一富贵，则会骄纵傲满。按自然法则，满则倾，则其人必会遭殃（经：‘富贵而骄，自遗其咎。’）。²⁸只有保存自身的素朴，方可“功遂身退”，而这才是合乎天道的。至于人世间永远无法满足的无休止的物欲，还是尽早做到知止知足的好。此观念亦适用于战争，从本质上来说，战争也是由于人之“欲”的发作而兴起的。“天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足常足矣。”（《老子·四十六章》）王弼对此章的解释为，“天下有道，却走马以粪：天下有道，知足知止，无求于外，各修其内而已；天下无道，戎马生于郊：贪欲无厌，不修其内，各求于外，故戎马生于郊也。”²⁹由于一己之贪欲而妄行战事，造成“戎马生于郊”的后果，这是天下无道的体现。“欲”这一分离心的作用，使得人之性伪，而离德、道日远，进而累及天下失德、失道，失道之后，争夺日盛，而战争亦不免，战争的结果导致农事遭受侵害，对民生产生不良影响。因此，老子告诫在上者应知足常足，“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”，不知足是最大的祸害，而一己之无休止的私欲是最大的过错。人们应祛除作为分离心的私欲而恪守本性，保存身内之德。对于天地由之而始的大道而言，具有这样的“德性”则可做到“无为而无不为”。“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化，化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自正。”（《老子·三十七章》）能够做到“不欲”而“返朴”，就是合乎大道的，做到不为世间物欲所侵扰，在上者便可牢守天下，“天下将自正”，不会再有智巧欺诈和混乱不堪。

第三节 “知”与“欲”的贯通

在前文对《老子》中的“知”与“欲”做出大致阐释之后，不难发现，老子

²⁷ 贺荣一《老子之朴治主义》，第158页，天津：百花文艺出版社，1994年版。

²⁸ 贺荣一《老子之朴治主义》，第159页，天津：百花文艺出版社，1994年版。

²⁹ 楼宇烈校释《王弼集校释·上》，第125页，中华书局，1980年版。

所言之“知”与“欲”之间存在着密切的关联。这一关系可简单地概括为：“知”乃“欲”之工具；“欲”乃“知”之目的。从发生结构上来看，知与欲同属于心灵的一部分，心向外的探求则表现为知与欲的向外挖掘和寻求。二者在结构上具有相似的特性，然而二者侧重点不同，内容也有差异。“知”侧重于意识的能动性，由内而发指向外，再将外界之信息、材料纳入己内，经由主体消化和揣摩，从而达到一定的认识。“欲”亦是指向特定目标的意向性，但它所关注的乃是自身的需要和不足，指向外具有一定的动机和目的，即在于能将外物为己所用或是满足一己之内在需求。二者本质上均指代心灵的外向性特征，与老子主张的“道”与“德”之特性存在根本的差异。俗人之知与欲的这种内在贯通性表明二者之间具有紧密的逻辑联系，而事实上，在俗人社会中，知与欲之间的贯通与互动确实证明了这一点。

一、 工具之知

人从出生开始便有感知能力，能够洞察身外世界所传递的信息，对外物能够做出分析和判断，具有天生的感知力和判断力。耳目口鼻皆是一己之身通向外界的孔窍，亦是外界信息流入身内的通道，可与外界做出信息交流与互通。由此，人们才得以将一己之意志、性情加于外物之上或将外物之意志、性情加于己身。各个感觉器官均具有感性认知能力，而心之“大体”则具备理性³⁰认知能力，感性与理性的互通可使得人们对外物做出适当的分析与评价，因而决定对外物的施加与取舍。

人生来有欲，而在没有对自身与外界有所认知的情况下，人身内隐藏着的欲并未显现，此时，即使内藏有欲而现实层面仍是无欲之状。因此，可以说有知乃是原初一切之情欲的开端，欲必是有知之结果。这里的“知”囊括了各种感觉、知觉的特性在内，而并非指代理智。在此意义上，可以说，包括人在内的所有动物均有此“知”，有知亦有欲。在《老子》文中，“知”一般是指一种分辨、明晰的能力，这样的“知”相对于动物意义上的“知”，显然是属于一种更高的层次。已具备形成概念、判断和推理的能力。老子在文中说到：“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善已。”（《老子·二章》）何出此言？天下人都知道美的东西的“美”，

³⁰ “西方哲学通常所说的‘理性’，是指人的理智能力，包括形而上学的思辨能力，其特点是概念化、形式化、逻辑化。理性还有另外一层意义，这就是‘实践’方面的意义。人们在思考‘实践’方面的问题时，能够提出具有普遍性、必然性、客观性的概念范畴，而不同于认知理性，这也是一种理性思考或理性能力。”参见于蒙培元《情感与理性》，第69页，中国社会科学出版社，2002年版

都知道善的事物的“善”，为何会是“恶”与“不善”？其中，无疑蕴含着这样一层意思：这种具有分辨性、明晰性的“知”的出现，将可能导致另一些东西随之出现，而这种东西，通过上下文的揣测，不难得出是某些特定的“欲”。而这一特定之“欲”的产生又是社会之祸乱的起源。因此，贺荣一先生说到：“世人皆知美之为美，善之为善，实为产生争乱之起源，人们对美、善的事物有了认识之后，便会生出了欲心。有了欲心，便会去追求。但是美、善的事物是非常稀少的。假如有一人或是少数人去追求，或可满足每个人的欲望，使人人皆大欢喜。但问题是天下人都知道美之为美、善之为善，于是都会对美、善的事物生出欲心，并且都会去追求。在此僧多粥少的情况下，便会发生争端，发生争端后，社会秩序便会紊乱，国家也就不会太平。”³¹ 由此看来，知乃是欲之源起，而欲则是争乱之源起，因此，“知”便成为这社会秩序紊乱的起因。而老子也正是在此意义上反对甚至弃绝世俗之知。“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”对“贤”的“尚”、对“难得之货”的“贵”，被民众知晓后皆成为某种“知”，而“可欲”本身就包含了某物对人具有特定作用之知，因此为人们所欲。“财色名食本无可欲。而人欲之者，盖由人心妄想思虑之过也。”³² 在现实中人们知道贤人是会被尊敬的，稀有物品是贵重的，拥有这些就会使得自己有名望有地位，能够过上舒适快乐的生活，有了这样的知识便滋生出一定的欲望，所以便有了争抢和盗窃，社会也变得混乱不堪，“民知则欲生，欲生则事始，事始则功名作，功名作则忿争起，忿争起则大奸生，大奸生则难治矣。”³³ 可以说，“知”是“欲”的生成和催化剂，知识起到了引发、彰显欲望的作用，由欲望而诱发相应的动机，从而做出一定为实现特定欲望的行为，行为之间的相互冲突导致忿争、奸佞横生，整个社会风气日下，自然难以治理。

世人有怎样的“知”便有怎样的“欲”，某种意义上，一个人“知”的水平和层次决定于他所能看到的视域和所能听到的范围（即心灵所能把握、领会到的地方），而这一点又与其本身的生活背景、知识水平和能力框架相关。因此，不同的人看到同一种事物，想到的东西会有所不同，所能理解和把握到的程度亦不尽相同，

³¹ 贺荣一《道德经注释与解析》，第21页，百花文艺出版社，1994年版。

³² 释德清撰《道德经解》，第37页，华东师范大学出版社，2009年版。

³³ 严遵著，王德有译注《老子旨归译注》，第244页，商务印书馆，2004年版。

从而其欲求也就会展现出不同层次。这一点在《老子》文中也有所表露，“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。”（《老子·四十一章》）同样是对于道的听闻，上士是“勤而行之”，原因在于，上士能够确切地把握道、体悟道、知道，从而有行道之“欲”；对于中士而言，道若存若亡，“中士闻道，治身以长存，治国以太平，欣欣然而存之。退见财色荣誉，或于情欲，而复亡之也”，³⁴可以说具有不确定性，根本原因在于中士并未能完全察道、知道，而这一点又与其自身未能隐湮的情欲有关；下士闻道，则大笑，河上公释为，“下士贪狠多欲，见道柔弱，谓之恐惧，见道质朴，谓之鄙陋，故大笑之”，³⁵由于下士本身属于世俗之人，具有俗人的知与欲，这一视域决定了他所能达到的层次只能是对道的嘲笑与讥讽，因此，更是无法欲道、行道了。正是由于道之隐晦、不易察觉，因而能够“知”道、“欲”道进而“行”道之人便觉微乎其微了。老子在此强调，有何种知的人便有何种欲，有怎样的欲便有怎样的行，这三者是内在贯通而不可分离的。

此外，“知”对于“欲”的作用还表现在“知”可以作为实现“欲”的手段和条件，此时的知即是心知、智巧之知。这在前文也有所涉及，“智慧出，有大伪”、“民之难治，以其智多”，此时的“知”是用做去实现特定的欲望，对外界信息掌握得越是丰富，越是全面，对一己之欲的实现就越是有益。对于社会中作为人们信奉、敬仰的科学知识，王国维先生认为其具有特定的形成过程，在《红楼梦评论》中，他说道，“常人之知识，止知我与物之关系”，³⁶认为，常人的“知”在于探求我与物的关系，所关心的是涉及到外界与自身相联系的部分，“及人知渐进，于是始知欲知此物与我之关系，不可不研究此物与彼物之关系。知逾大者，其研究愈远焉，自足而生各种之科学。”³⁷科学的诞生，最初便是由于人们希冀知晓外物与自身之关系而形成的结果。由于事物是处在普遍联系之中，因此，想要了解某一类知识，就必须先通晓相关的其他多种知识，由此而来，牵涉到的范围愈广，研究亦愈深，从而形成各类科学。而科学形成后，便为人们实现相应的生活欲望提供了良好

³⁴ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，第163页，中华书局，1993年版。

³⁵ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，第163页，中华书局，1993年版。

³⁶ 王国维著，苏缨解说《王国维点评红楼梦》，第28页，时代文艺出版社，2010年版。

³⁷ 王国维著，苏缨解说《王国维点评红楼梦》，第28页，时代文艺出版社，2010年版。

的契机和充分的准备。“吾人既知一物之全体之关系，又知此物与彼物之全体之关系，而立一法则焉，以应用之。于是物之现于吾前者，其与我之关系，及其与他物之关系，粲然陈于目前而无所遁。夫然后吾人得以利用此物，有其利而无其害，以使吾人生活之欲，增进于无穷。此科学之功效也。”³⁸在此，王国维先生虽是着力阐述科学知识的形成与作用，但科学归根到底仍是世人有知的结果，只不过是整套系统化、理论化的知识而已，其本质并未发生改变，均是服务于生活之欲之上的。这一层面上，“知”已成为实现特定之“欲”的工具，有了“知”，人们便学会了算计和谋求，将与自身之需要相关的一切外界之事与物均谋算在内。作为工具和手段的“知”在“欲”被唤醒之后，又为它的实现提供了详尽的信息与材料，从而为人们更好地实现一己之需求做了充分而完善的准备。可见，俗人的有知滋生、彰显了俗人之欲，而知又为欲的达成与实现提供了条件和手段。所以，“知”可作为“欲”之工具而言。

二、 目的之欲

人生来有欲，欲是人性的必然属性，欲表现为以外物为一指向对象的意向性结构，期盼以己之性强加于物或以物之性强加于己的倾向性。“《老子》着重将‘欲’与有意而为之的人为过程联系起来，而‘欲’则更多地被理解为一种有所为的意向。”³⁹“有所为”理所当然地便是以己之性强加于物，或使物性加于己身之上，欲使物与自身的目的、需求合乎一致。当人们立足于保守本心、回归自性时，所对应的欲望相对应的乃是一种“归返心”，即向内寻求的身内之欲；而当人们为物性所加，迷失自性时，所对应的欲望则是一种“分离心”，即向外寻求的身外之欲。无论身内或是身外之欲，一定意义上，欲是先天就有并且需要不断被满足的。

人之有欲无可厚非，而且欲望或意志是一切社会发展的动力和源泉，没有欲，生产无从发展，人类社会将停滞不前。可以说，一切人类知识、社会体系都是建构于欲望之上。所以，继德国古典哲学之后，意志主义哲学登上了历史的舞台。叔本华喊出了“世界是我的表象”这一口号，认为世界之所有均是意志客体化的外在表现，人类的知识也是依附于意志而产生的。“所以认识，从根本上看来，不管是理

³⁸ 王国维著，苏缨解说《王国维点评红楼梦》，第28页，时代文艺出版社，2010年版。

³⁹ 杨国荣《庄子的思想世界》，第298页，上海：华东师范大学出版社，2009年版。

性的认识也好，或只是直观的认识也好，本来都是从意志自身产生的。”“认识本来是命定为意志服务的，是为了达成意志的目的的，所以它也几乎始终是驯服而胜任的。”⁴⁰ 王国维深受叔本华意志哲学的影响，也将知识看成是生活之欲的产物。

“故吾人之知识，遂无往而不与生活之欲相关系，即与吾人之利害相关系。就其实而言之，则知识者，故生于此欲，而示此欲以我与外界之关系，使之趋利而避害者也。”⁴¹ 王国维先生认为知识生于生活之欲，其作用在于将人自身与外界的关系显现出来给欲望，而使得人自身达到趋利避害的目的。可以说，知识生于欲望，并且为欲望的行使与实现提供了素材和手段。进而，一切科学知识也是生于生活之欲并且为其服务的，“故科学上之成功，虽若层楼杰观，高严巨丽，然其基址则筑于生活之欲之上，与政治上之系统立于生活之欲之上无以异，然则吾人理论与实际之二方面，皆此生活之欲之结果也。”⁴² 这里，包含了这样一层意思，一切之科学知识、理论成就均是生于生活之欲，由于一定的欲而生成的。人们从来到这个世界的第一天起，就开始与外界相联系而对周围的世界不断生出惊异感与好奇心，而这样的好奇心又促使人们去求知，探索未知世界。某种意义上，求知也是欲，一种希冀对未知事物有所洞察与了解的心理，而期盼了解与知道的原因最初或许是为了满足好奇心，可当人们正式进入社会生活的交涉后，个人所形成的知识体系与历史背景则更多时候成为预设的模式而对后来的认识产生影响，且由俗世生活而衍生的多种欲求成为进一步认知的根据和目的。由此，人们开始关注与自身利害相联系的知识，有何种欲便期盼获得为此欲而行的知，知识间的牵连累及而导致多种知并行盛起，人们为满足一定的欲，便需通晓多种知。生活之欲，触及到有利害关系的自身与外界，伴随着生活之欲而起的便是人们不断寻求的可以趋利避害的武器，这样的武器可以是任何特定的“知”。俗人的有欲，有的就是这样的生活之欲，而俗人的有知，无疑就是追随于生活之欲之上的多种知。

纵观《老子》全文，似有隐晦深奥之大义，却并未直接显露出来。《老子》首章可说是全文的关键，自古以来，对其阐释多种多样，争议颇大。在笔者看来，首章实际上起到了提纲挈领的作用，所有问题的最终答案均已包含在其中。“道可道，

⁴⁰ 叔本华《作为意志和表象的世界》，石冲白译，第220页，商务印书馆，2004年版。

⁴¹ 王国维著，苏缨解说《王国维点评红楼梦》，第28页，时代文艺出版社，2010年版。

⁴² 王国维著，苏缨解说《王国维点评红楼梦》，第28页，时代文艺出版社，2010年版。

非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。”可道之道，可名之名，并非“常道”、“常名”，“常之为物，不偏不彰”、“无所别析”，一旦可道、可名，有所分际，则失去了无所别析之恒常。道，非具体事物，无分无名，亦不为世俗之人所察觉；而可名之物则意味着可分、可控，亦可为世俗之人所添加或减损。

“无名”指代大道，名，实际为分割之意，一种事物一旦命名，就与其他事物相区别开来，而大道则是无界线的整体，只有这样的绝对整体才是“天地之始”。“有名”生于“无名”，“有名”存于世，实际指代道隐退后世间万物之内所具之“德”，有名的世界，道虽不彰显，但仍以德的形式存于世，万物之中皆有其德，德生于道，道不可离。所以，有名，可说是“万物之母”。“故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其缴。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”河上公释为，“人常能无欲，则可以观道之要，要谓一也。”“常有欲之人，可以观世俗之所归趣也。”⁴³无欲之人可通晓道之要妙，有欲之人观世俗之归趣，二者所循道路不同。

“心如金石、形如枯木，默默隅隅、志如驹犊者，谓无欲之人。复其性命之本也。且有欲之人，贪逐境物，亡其坦夷之道，但见边小之微，迷而不反，丧失真元。”“无欲之人追寻的是复返本根的道与德，有欲之人则迷失于俗世俗物，一味向身外探寻，以至丧失本根。”“此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”河上公释为，“两者，谓有欲无欲也。同出者，同出人心也。而异名者，所名各异也。名无欲者长存，名有欲者亡身也。”⁴⁵有欲无欲，分别出自于圣人与俗人之心，但其结果大相径庭，一个“长存”，一个“亡身”，这乃是天地间永恒不变的法则，“能知天中复有天，禀气有厚薄，除情去欲，守中和，是谓知道要之门户也。”此解有一定的道理，但归结为禀气的厚薄则多少具有神秘主义的色彩，除情去欲，遵循大道，复守常德，做到无知无欲则自然承接天地准则，不为外物所伤。

阐述老子首章之义，在于明了圣人与俗人之两条道路的差异。大道行于世本无名，浑沌恍惚，而名伊始，则表明天地万物有分，有分的俗人世界，则必有欲，而欲无止尽则可能导致亡身的恶果。“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。”（《老子·三十二章》）始，谓天地之始，亦即无名之道。无名生出有名，

⁴³ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，第2页，中华书局，1993年版。

⁴⁴ 严遵著，王德有译注《老子归旨译注》，第367页，商务印书馆，2004年版。

⁴⁵ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，第2页，中华书局，1993年版。

有了相别析的万物之后，物与物之间便有了以己之性强加于物或以物之性强加于己的欲求，这样的物物相加、相损，则必将损毁自性。所以，老子要人们知止，知道自身的界限而不去干扰他物。俗人世界注定是个有名有分的世界，而与自性相分离的“欲”则伴随“名”而来。对“名”或“万有”的认知则成为实现“欲”的前提与条件，应“欲”而生的“知”则不可避免地充当了有利害关系的双方相互强加的工具。因此，什么样的“欲”便规定了什么样的“知”，“知”的性质与内容均服务于“欲”之目的。

俗人世界无非就是一个“欲”的世界，“欲”是人们行事的动力和目的。人们为了自身的需求与利益，而相互施加影响，在一个由外物和他人组成的世俗世界中，与一己相关的其他事物均处于一己谋划筹策的欲求之中。俗人之欲不仅仅局限于满足生存之需求，最重要、最突出的特性在于他们想要寻求除生存之欲以外的权力、名誉、财货的富足、感官的无限满足等其他欲求。这样的“欲”以占有和统治外物为目标和途径，进而获得自身的不断丰盈与壮大。《老子》文中经常使用强、弱这对概念，在对于二者的态度中，他明确提出“柔弱胜刚强”的论断，（《老子·三十六章》）这里的“柔弱”和“刚强”并非我们平常意义上所说的强弱，而他对于强弱的评价与我们通常意义上认为的强优于弱直接相背离。在此，必须明确老子所言的强、弱乃是针对俗人“欲”之特性而言的。俗人的“强”意味着他们充满强大的变易、改造外物的力量，这一对外强加之力量承载着俗人盈溢于心的欲求。相比于俗人的满腹之欲，老子认为自己是“独若遗”的，而遗失的正是那份源源不断的、充满强力的向外探求之心。在对“欲”的强弱价值之判断中，老子认为弱胜于强，一颗向内回归的柔弱之心才是守道、护道的根本。“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。”（《老子·七十六章》）老子认为，一颗不知停止的盈欲之心势必祸害自身，而沦为“死之徒”；相反，制约此向外强加之心而返归向内探寻，将属于“生之徒”。“天下莫柔弱於水。而攻坚强者，莫之能胜。以其无以易之。弱之胜强。柔之胜刚。天下莫不知莫能行。”（《老子·七十八章》）老子经常赞水之特性，关键在于其“处下”、“不争”、“柔弱”之态势，而此也正是对俗人

之欲的弱化、消解。柔弱胜刚强，其关键之处在于“无以易之”，因为它从不改变、变换自己的内在德性，一直遵循着自性而行。所以，老子也认为水之性“几于道”。关于弱，老子并非真的主张生命力的弱，而是强调将志与欲“弱”下来，从而消解俗人之欲的强盛目的性。惟有如此，人们才可能获得真正的犹如赤子一般的永不衰竭的强盛生命力。

第二章 无知无欲

《老子》文中明确主张“无知无欲”，这样的“知”与“欲”乃是俗人之“知”与“欲”，有其特定内涵，前一章已对此做出大致解析，对俗人的“知”与“欲”之间的联系也有所涉及。那么，缘何老子主张弃绝“知”、“欲”呢？应该怎样弱化和消解“知”与“欲”在现实生活层面的功用与价值或“无知无欲”的内容是什么？将二者“无”掉之后又会对人们的生活具有怎样的积极意义？本章将试图对这几个问题做出些许阐释与回答。

第一节 “无”之原因

上文已着重阐述了俗人的知与欲之间不可分离的密切关联，并得出结论：“知”是“欲”之基础和工具；“欲”是“知”之动力和目的。知与欲之间相互缠绕、互为因果、彼此互通。俗人所具之“知”与“欲”的特性着重体现了“俗”之意蕴，二者共同标示着俗人的生活世界和俗世之价值取向。老子认为俗人世界的价值取向与追求是存在一定问题的，如若依此势头持续发展下去，则必将出现“失道”、“失德”之天下，与此同时，人心易变，争抢、盗窃、谋划盛行，物与人皆处于控制与被控制、利用与被利用、改造与被改造之状态，人与物失却真性，自然遭控，人类社会世风日下。而这一过程可用世俗之“知”与“欲”的互动过程的展开加以诠释。

俗人世界有知有欲，从进入世俗生活的交涉之时起，人们就开始不间断地接受各类信息，获得各类知识。而从进入学堂正式读书起，人们便开始有计划、有步骤

地接受系统化、理论化的知识，而这些知识则是前人从实际生活与实践总结出来的历史经验与智慧。作为传承前人遗留下来的文化典章、伦理规范、历史经验及生活常识的现世之人，必然期盼将理论与现实挂钩而学以致用。老子所说的俗人皆以一定的世俗之功利性目标为价值取向，而无论是“尚贤”或是“贵难得之货”都将俗人可欲之对象赋予了正面的价值意义。人们“为学”的目的便在于获得世俗所肯定的价值对象，“为学日益”所展开的正是对于实现所欲之必要准备。因此，本无负面意义的知识则转而成为实现某种目的的工具与手段而具有一定的用处。当人们打开通向外界的孔窍而专注于汲取各类信息时，欲望之门亦被打开，潜在的欲被唤醒而执着于向对自身有利的方面触及。当人们体会到有利的方面对自身产生的作用与影响后，便进一步期盼获得更多这样的体会。这种体会通常被称作“快乐”或是“幸福”，更确切地说，乃是欲望达成后的一种满足感。而要满足随后而来的更高的欲求则需有为实现这一欲求做必要准备的各种知识，由此展开，人们便希冀获得对实现此欲有益处的知，这种知识作为智巧、心知，又会作为手段和条件推动着人们实现这一更高欲求。在这一过程中，人们的“知”与“欲”之间会发生相互冲突。因为，俗世之人生活于相类似的俗世之中，具有相契合的世界观和价值观，而某物一旦被赋予了尊贵、稀有、高尚等特性，则会为众人共同追求。然而，所求之物有限，而人欲无限，有限的事物无法满足众人无限的追求。所以竞争日烈，争抢、盗窃也滋生开来，社会风气日渐恶化。这便是“尚贤，则民争；贵难得之货，则民为盗；见可欲，则民心乱”之直接体现。为了具备更多的竞争力以达成欲求，世人开始雄心勃勃而志向凸起，对各类知识的追逐和获取则成为人们提升竞争力的优势和砝码。此即“知识改变命运”这句话在现实中活生生的运用和体现。当人们拥有足够的知而能实现更高层次的欲时，在满足中获得了更多的幸福与自豪感，对自身的世俗价值也有了进一步的确认和肯定。而可惜的是，这种获得的满足感并未能持续很长时间，随着人们对周围世界认识的逐步加深，有感于自身与同一层次的他者仍存在差距和分化，因此，便生出更多欲求以改变客观现状。“人们总是认为自己陷于缺乏、不足和空虚的地位，因而总是努力寻求一切目标去填充这些地方。人由此获得满足……但满足和幸福只是暂时的，随之而来的永远是另一个欲望和不满，

欲望是没有止境的。”⁴⁶ “咎莫大于欲得，祸莫大于不知足”（《老子·四十六章》），老子所说的“不知足”、“不知止”正是针对欲望之无止尽的特征而发。“欲”之“不知止”导致“知”的日益累加。知与欲的贯通和互动就像链条一样在世俗世界中不断循环往复地运行着，但这又不同于圆圈似的周而复始，而是螺旋上升的，知与欲持续积累和加深。然而这一链条并非恒久不变地运行，却也有断开之时。最可能致使链条断开的时段是在竞争中感知痛苦与满足后感知倦怠之时。正如叔本华的钟摆理论，人生在无尽之意欲的行使下，最容易感知痛苦与空虚而不间断地在两者之间来回摆动。当欲望没有得到满足的时候，人们在缺陷与不满中感知痛苦；当欲望满足后，人们暂时失去了追寻的目标，转而代之以无聊感和倦怠感，这样的感觉体现为并非真实地得到了先前所欲之物，而实际上是失去了那一物，从而产生虚无感，这亦是痛苦。知的明晰让这样的痛苦放大开来，“人则由于抽象的理性思维，不但将现在，而且将未来和过去都纳入了思考范围。认识将广大范围内的各种痛苦照亮，人的痛苦因而急剧增长。……并且智力越发达，思维能力越强，思维的范围越广，痛苦的程度越高。”⁴⁷ 知识所带来的是忧愁与烦恼，老子认为“绝学无忧”，只有抛弃知识与学习，人才能获得永久的“无忧”之状态。一般的理性认识带来苦痛与烦恼，而仍存有一种更高层次的理性则是去除烦恼的解药。“作为根据律之下的对各种关系的主观的理智认识，认识带来无尽的痛苦；作为一种客观的理智认识，认识转而成为去除各种痛苦和欲求的清净剂。”⁴⁸ 这样一种理智认识应该是作为一种更高层次的认识而对俗知、俗欲进行了否定与超越，他寻求的乃是痛苦的解脱之路。这一点与老子的无欲观可以说不谋而合。但二者主张无欲的原由不尽相同，叔本华立足于对意志而生的痛苦的阐释，主张放弃欲望；老子则是立足于道、德之上，认为俗知、俗欲损害了人性、物性，从而主张无知无欲。老子认为，人们在有知有欲之时，对于得失存在着一种惊恐、担忧的情绪，而这种情绪或心态必会对心灵有所损害。“宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠为上，辱为下。得之若惊，失之若惊。是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患。”（《老子·十三章》）人们立足于自身需求，无论得宠、受辱均有所“患”，

⁴⁶ 黄文前《意志及其解脱之路——叔本华哲学思想研究》，第144页，江苏人民出版社，2004年版。

⁴⁷ 黄文前《意志及其解脱之路——叔本华哲学思想研究》，第145页，江苏人民出版社，2004年版。

⁴⁸ 黄文前《意志及其解脱之路——叔本华哲学思想研究》，第147页，江苏人民出版社，2004年版。

害怕富贵、荣耀的丧失，担心祸患、灾难的到来，最主要的原因即在于“有身”，人们普遍将一己之身看作重中之重，而这样的身乃是利益之身、欲望之身。身承载着人之知与欲，将此看得太重则难免于“大患”。而无身着眼于“无”去此种知、欲，达到无身，则亦无患。在老子所处的社会，在上者之私欲横行导致民众的生存空间受到挤压，民众身心遭到压迫和损害，“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。”（《老子·七十五章》）在上者对民众的掠夺和施加导致民之生存、行为皆受其侵害，民存于世感受到的是来自身心两方面的担忧与苦痛，而关爱民众之有道者或圣人的出现将显得尤为迫切和重要。当今社会，物欲的侵蚀和人与人、人与物之间的相互施加使得人们开始冷静地思考与反省，理性程度有所提升。由于明晰对自性的损害而产生痛苦感的大有人在，而其中亦有部分人开始致力于寻找从这种痛苦中解脱出来的道路。

与此种反思性质的理性有所不同，当理性所呈现出的乃是对于人们生活世界的各种关系的把握和认识时，理性则很大程度上是作为某种算计的功利性认识。十七世纪启蒙运动的开展使得理性主义盛行起来。人们崇尚理性之光，认为它可将处于黑暗中的人们引向光明。人性的解放使得理性被呼唤出来，人们开始立足于自身的需要展开了对外在世界的评判与取舍。以人为中心的结果是将整个世界均纳入到为人之欲而行的范围和领域，对于人而言，自然和社会之一切事物均是服务于人之欲求之上的，是为了满足人的需要和实现人的目的而存在的。具体到每个人，则表现为人们均立足于自身的需求，以一己之欲为核心，注重自身的存在和价值。将自身看作这个世界的核心与目的则不为老子看好。“企者不立，跨者不行。自见者不明，自是者不彰；自伐者无功，自矜者不长。其于道也，曰：余食赘行。物或恶之，故有道者不处。”（《老子·二十四章》）“企者”、“跨者”均致力于效率、功利性目标的快速达成，而结果反倒是“不立”、“不行”。自见、自是、自伐、自矜者，均立足于自身，以“自”为核心和标准，将一己之意志倾注于外物和他者之上，一味地沉浸于自我的欣赏中，自己建立标准和法则，所造成的结果只会是不明事理，无法正确地看待人与物。这些在大道和世界万物看来，都是多余的、负面的东西。期盼

效率、便利的结果，是使得科技得以发展起来，而这也正是“知”应于“欲”之结果。

科学知识的出现使得人们在更大程度上满足了一己之欲求，技术的盛行让人们更加便利、有效、快速地实现某个特定的目的。“科学不断增进使自我的意愿、意欲更有可能得遂，而满足了的意欲则激发起更多的意欲及无限的预期幻象。”⁴⁹然而，如此发展之结果并未如预期那般完满，理性的危机在现代社会开始渐渐显现出来，科学技术的扩张与对自然的索取使得自然与社会开始出现一些负面效应。人对外物的统治、占有表现在人将一己之性强加于他者之上，俗世之人试图去改造这个世界以为己所用。“人对自然的统治是为人的利益而设置的。通过帮助人们揭示‘自然的奥秘’，科学巩固了人对自然的统治权，并且也极大地扩展了其影响力。”⁵⁰ 理性或知识已成为一种工具，并且在可能的范围内最大限度地满足人们的欲望和需求。科学主义信条认为，科学和技术的进步可以最大程度地改变人们的生活方式，可以为人们的美好生活而负责，人的理性能力最终可以使人们成为万物之灵而改造世界为我所用，人类的命运为理性所掌控。然而，如果理性仅仅局限于知识与技术的工具性价值内，那么，这一信条将值得怀疑。可以说，知识、理性与技术是一把双刃剑，它们可以服务于善，但也可能为恶提供便利。二十世纪以来，科技的迅猛发展使得人类社会物质财富急剧增长，人的生存空间进一步扩大。然而其中潜藏的隐患亦日渐展露。具体表现为当今世界自然资源的枯竭、人口的急剧膨胀、核战争的爆发、生态平衡遭遇破坏、环境污染的日益严重等等，而这些均是知识、理性以及人的欲求的无限增长所带来的必然结果。老子所处的时代，虽不存在科技的巨大进步，但他也以敏锐的眼光洞察到“伎”的危害，人们一旦多“伎”的直接后果是“奇物滋起”，各种怪现象便随之产生。老子所言之“伎”当然无法等同于现代意义上的科学技术，但其实质都在于理性、知识与欲求的互动关系，理性的计较开始谋划、筹策于各类有关自身欲求的得失中，人对世界的单向把握与控制从其“欲”中不断展现开来。为此，老子主张弱化俗人的“知”与“欲”，通过对二者的“无”而达到心目中的理想社会的要求。那么，怎样进行无知无欲的工夫呢？

⁴⁹ 贡华南《论忙与闲——进入当代精神的一个路径》，《社会科学》，第108页，2009年第11期。

⁵⁰ 冯·赖特著，陈波、胡泽洪、周桢祥译《The tree of knowledge 知识之树》，第12页，生活·读书·新知三联书店，2003年版。

第二节 “无”之内容

前文简要论述了俗人之知与欲在世俗世界中的互动和作用。通过对这一过程的描述,我们大致可以发现,这一过程的结果并非尽如人意,相反,可能会使生活世界走向更加茫然、糟糕的境地。可以说,世俗人们的成长和生活过程即是这“知”与“欲”增长与累积的过程。老子并非真的从实然层面取消世俗世界中的“知”与“欲”,而是希望人们做到“知足”、“知止”,如此,亦不会出现争乱之局面,人性、物性亦可安分守己。当然,老子对知与欲的探讨最主要的宗旨是希望人们认清俗人之知与欲的危害,从而能保守淳朴之性做到无知无欲。那么,老子所谓的“无”具备怎样的含义?无知与无欲之间是否同知与欲之间一样具有内在贯通性与因果联系呢?

一、“知”之“无”

《老子》文中常提及无知、不知,无欲、不欲,这些否定性的“无”、“不”,并非是在实然层面对知、欲持完全否定和杜绝的态度。前文在论及俗人的有知与俗人的有欲时就已提到老子所说的俗人的“知”与“欲”具有其特定意义,无知与无欲亦非完全地不要知、不要欲,而是拒绝和超越俗人之知与俗人之欲,对于人们维持温饱的身内之欲以及对自然规律的认知,老子并未加以否定和反对。此外,“无”字并非硬生生地对所无对象说“不”,而是批评、弱化、消解、超越之上的意思。因此,“无”表现的是一种态度,一种远离俗知、俗欲,企盼回复本心的态度。无知、无欲正体现了这样一种执着的态度,将本性之上多出的东西“无”掉,这正是老子着力去实行的主张。

作为本体之“无”可以与“道”通用,本来,“无”是用来描述道之特性,“‘无’可以理解为没有任何规定”,⁵¹用“无”实质上是指代“道”的无规定性。与万事万物不同,万事万物均是“有”,有形、有名,而道无名亦无形,没有万有之具体规定性。所以,老子用“有”和“无”来区分万物和道。在老子的视域中,大道所

⁵¹ 杨国荣《道与人——〈老子〉札记》,第22页,江西社会科学,2006年第3期。

呈现的“无”才是世间万有的根本，一切事物应以回归本根为毕生之任务与“欲求”。然而，万有于世俗之中所呈现的特性——有名、有形、有知、有欲等的展开，均显现与道之相反的方向发展，俗人、俗物在俗世的互动过程中相互添加和减损自性，具体表现为知与欲之链条式向上累积、前进。然而，这一互动过程之后果是蕴藏深重的危机与隐患的，最终一切祸乱的根源便在于这万有的分化、明晰与对道的远离之中。无论是知与欲或是其他，“有”则表征分析、界限与明朗，任何事物均划清了自己的领域与范围，有了这一清楚的认识，人们便有了行动的欲求和指向。“有”所带来的知与欲在所难免，然而，知与欲应有一定的限度，须在自性之内起作用，如若延伸到外，则必失却道与德。在对知与欲的“无”化中，首先，即应切断“欲”之实现的途径，即在于“无知”。

根据前文提到的俗人之“知”与“欲”之间的关系，可相应地推断出“无知”与“无欲”之关系。知是实现欲的必要条件和有效工具，没有知，就无从实现欲，因此，可以说，无知是以无欲。对知之“无”，将会取消欲求的途径和手段。前文在论述俗人之知与欲的关系时，已经列举了《老子》第三章的内容，从反面做了例证；而此处则仍可以《老子·三章》的内容从正面论证无知与无欲之间的关联，在此不加赘述。除此之外，文中还有多处直接或间接地表明了这一观点。

“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有；此三者，以为文不足。故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。”（《老子·十九章》）“绝圣弃智”，郭店简本作“绝智弃辩”，“绝仁弃义”作“绝伪弃诈”。简本虽与通行本不甚相同，但笔者认为其本质要义大体相当、老子所摒弃的圣智、仁义乃是针对其在现实生活中的功利性作用而言，这些伦理性知识是作为实现特定欲的手段而言的多种知。想必儒家倡导的仁义、圣智在老子眼中本来并不应该产生多么严重的负面效应。可是，自大道遁隐之后，人心均一致向外探求、索取，进而出现争夺、混乱的局势，仁义礼智作为调节社会秩序的道德规范应运而生。然而，伦理道德的调控效果却并非尽如人意，不仅如此，更有甚者借此而进一步拓展自身的意志与欲求，外物与他者皆是处于被动与工具的地位。人欲泛滥的世俗社会对所学的知识也会倍加斟酌，更多时候，原本意义上的仁义之道均被用作实现特定欲望的条件和手段，从而演变为智

辩、伪诈，在此意义上，老子明确提出绝圣弃智、绝仁弃义，无此“知”便不会生出更多欲求和实现更多私欲。所以，“民利百倍”、“民复孝慈”、“盗贼无有”，俗人社会将宁静、祥和许多。圣人与俗人不同，圣人着力返归本心，恪守本性，而俗人则不断外求，逐知、嗜欲。“圣人在天下，歙歙焉，为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”（《老子·四十九章》）圣人在天下，总是表现得内敛、收缩，实际上是对自性的自觉守护，而他的职责则是“为天下浑其心”，使天下百姓之心亦不会分化，保持素朴自性。百姓作为世俗之人，“皆注其耳目”，使得耳尽听，目尽视，以获得尽可能多的知识去充盈自身，而多知的结果则是多欲，耳目一旦闻见声色而既知其美，即欲穷天下声色之娱，而欲求过度的结果则不大乐观，“视强，则目不明；听甚，则而不聪；思虑过度，则智识乱。”⁵² 欲的过度必定导致自性的损毁。因此，圣人“皆孩之”，希冀将天下人孩童化，使得人们复归孩子般的纯朴之心，而无所充盈特定的知，即不会彰显特定的欲。“知”作为人们向外探寻信息的媒介和结果，是形成、彰显“欲”的必要前提，若要无欲，则需无知。“塞其兑，闭其门，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》）闭目塞耳，并非在现实层面叫人真的全然不听不看，而是不去有意充盈、扩张一己之知，从而也就不会产生多余的智巧、心知。挫锐解纷和光同尘，与尘世混同为一，达到玄妙齐同的境界，这样的境界没有分化，亦即无名无形无知无欲，也就是道的境界。消泯了知，便无亲疏、利害、贵贱之分，因此，也就全然不知世俗所谓亲、利、贵之益处以及疏、害、贱之劣处何在了，当然也就无追寻之欲，从而再无外物可对心性加以损益。正如文中第五十章所言，“盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所用其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”（《老子·五十章》）善于养生之人，乃是无知亦无欲之人，因此，外物无法对其心性加以损益，任何可怕、危险的事物都无法对其构成威胁。因为，他已将一己之意志、欲望全然包裹于身内，与身内之德紧紧相依，在道与德之范围内行事，外物均无法伤及他。

⁵² 王先慎撰，钟哲点校《韩非子集解·解老第二十》，第138页，中华书局，1998年版。

对于俗人之“知”的弱化和消解，在客观上，取消了俗人之“欲”得以发生和彰显的渠道，将俗人之“欲”包裹在德之范围内，与身内之德处于同一层次。这是无知亦是无欲的方法之一。另一方面，也可从无欲开始，进而从根本上消除人们对世界的单向控制与把握。这两个方面具有相同的本质，都是摆脱俗世之侵害而与道为一的路径，只是侧重点不同，修炼方法与内容亦有些许差异。

二、“欲”之“无”

无欲，“无”掉特定的欲心，前文提到人之有欲是从有名就开始的，亦即天地化物之开端，就伴随各物之分而来，物与物的相分别导致其间具有相互施加之欲。无知之时，并未明晰各物之间的分化、差别，而知之发行，则导致众物竞相开其欲心，极力向身外探寻、索取。

俗人世界即是欲的世界，欲的生成、彰显是从事一切生产、生活的源泉，这样的内在动力迫使人们向外追寻，达成所愿。欲虽是动力源泉，可存于俗人世界中的欲却有着这样一种特性，即不知止。由于此种特性，人之素朴之性才遭遇到不断丧失和损毁。一方面，如前所述，不知止的重要因素在于知性的增加，知识不断累积造成的主体与外界之间明晰性的增强，从而接连涌现的欠缺感得到确证；另一方面，欲之属性在于趋利避害，对于好的事物具有认同感和追随心，因此，关乎如何才能满足欲求的问题上，人们自然存有很大热情，随之而来的为欲而行的知亦成为人们所求的内容。此外，即使并无具体的需要和目的，人们只是为了知而求知，那么，知本身已经成为一种需要和目的，这样的欲便称作求知欲。无外乎一切关乎自身利益与需要的索取心理均可称作欲，而同样欲也成为知的先行条件。在俗人世界，有知通常代表着具有一定的价值和用处，具有特定用处的知多数成为某种智巧、心知、知见。而这样的知追根溯源便是生于一定的欲之上，期盼认识世界和改造世界，期盼以己之性强加于物或以物之性强加于己，期盼知晓物我之间的利害关系及物之于我的作用和意义。这一切均是知识产生不可或缺的重要根源。“无”的作用在于清除一些不必要的糟粕，“无”乃是净化、清洗和扬弃。欲是源泉，那么无欲便是“无”掉了知所以行的动力和前提，因此，欲被“无”去之后，便不会再有多出的智巧和心知。“咎莫大于欲得，祸莫大于不知足”，“欲得之心为重罪大祸之本”，“欲得者，

心不足也。古人云，若厌于心，何日而足？”⁵³ 欲的特性是不知足，不知足的结果是戕害自性，因此“咎莫大于欲得”。而不知足的源起则是见“可欲”，“不见可欲，使民心不乱。”王弼言“民心不乱”，意即不起欲心而无争夺之动机。“可欲”如前文所言即是可以引发欲求的事物，而能够引发欲求则是因为对此事物有了明确的认知，明晓这一事物对于人自身之意义与价值，从而可欲。可欲之另一层意义为可以满足欲求，而这种欲求内在于人自身，展现为对外物所持之态度，俗人对外物的态度普遍是期盼以己之性强加于物之上，从而改变外物，使其向着有益于自身的发展方向。这一肯定无疑的态度导致欲行使方向的确定性，即一致向外。可以说，欲之中包含着认知，但又成为进一步认知的基础和前提，持有不同欲求的人所见所闻的世界相应地便会有所不同，而他所能认知的层次在一定意义上已是被确定下来的了。世俗世界中的人们总是立足于探求未知世界，而这样行动的根据和意义无外乎是明晓人与世界的利害关系，只有这样，人处在世界中才会有一定的安全感和自足感，存在的意义似乎可以把握得住。然而现实却朝着另一个方向发展，知与欲在俗世中的互动关系导致知识和欲望的不断发展与膨胀，最终，事与愿违，人的本心被渐渐覆盖，自性遭到破坏和损害，无道无德，人的存在亦丧失。既然一切祸患的根源均在于欲，那么，无欲即可免于所有祸患，“无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自正。”朴为道所生之德的另一名称，不欲便是弱化、消泯世俗之欲。世俗之欲的方向乃是向外，而不欲则是为了改变其行动方向，使之向内，所以“不欲以静”，回归本己，恪守素朴之性，无外在施加之影响和向外施加之心，表现得清静、无为。由此，天下将自正，民心质朴，社会有序。无欲是对俗人之欲的消泯、淡化，无俗欲者亦无外求之心，从而不再需要外加的有损德性的知识与见闻，更不需要为实现俗欲而生各种智巧和心知。

由此观之，无俗人之欲就不必有俗人之知，“无欲”正是从根本上消除了“知”的存在价值与功用，从而无欲亦即无知。那么，在知与欲被“无”去之后，社会又是怎样的景象呢？内在心灵的净化与外在行为之间又有哪些沟通与互动？这些均是“无”所展现出来的现实意义。

⁵³ 释德清撰《道德经解》，第101页，华东师范大学出版社，2009年版。

第三节 “无”之意义

“知”与“欲”均属于心之向度，是人作为主体在应对外在世界时所呈现出来的主观意志与感受。当其处于潜在的未发的状态之时，只是心灵之内在要素；而当其与外物接触并生发出来以后，它们已不仅仅存在于心灵之内，而是主观见之于客观，反映到了外在的现实层面。“知”与“欲”之作用的外在实现即是“行”或“为”。

《老子》文中惯用“为”，而“有为”、“无为”亦是一对重要范畴。

“无为”与“有为”相对，而有为则是有知、有欲的结果。知与欲的相互贯通与互为因果性使得在此“知”、“欲”指导下的“为”成为必然。“知”是“欲”与“为”的前提和条件，“欲”是“知”与“为”的源泉和动机，“为”是“知”与“欲”的实现和完成。三者相互关联，密不可分。“人由经验或学得知某事物是善的时候，便能对该事物产生欲念。此时的知与欲是内心的状态。有欲便能有求。一旦有求，此时人由内心之欲便过渡到行动上。”⁵⁴“为”将知与欲的内心状态转化为客观行动，有为才使得知与欲在现实中得以最终完成；没有为的知与欲则一直处于主观内心状态中，无法对客观存在的事物施加作用和影响，因此，并无实际损益的意义。但如果从内在心性的角度来说，有知有欲而即使没有为，则已构成对本性的疏远和分离了，因而亦具伤性、害德的负面影响。

老子推崇的理想人格是“圣人”，圣人与俗人所循之道路乃是两个方向，两种境界。然而老子所谓的圣人并无高高在上、远离众人的姿态，他们对这世间万态饱含关切之情，对于众人所生活的俗世亦倍加关怀。“圣人常无心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。圣人在天下，歙歙焉，为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”圣人对于百姓的关怀之情深沉、内敛，无昭昭然。这样的关怀存乎于对人与物之素朴自性的关切与重视，圣人希望百姓之心浑浑沌沌、无所施加，能够做到不为世间之烦累身心的“知”与“欲”相挂牵。“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。”（《老子·五

⁵⁴ 贺荣一《道德经注释与解析》，第23页，百花文艺出版社，1994年版。

章》) 刍狗之喻, 并非表现圣人对于百姓的冷漠心态, 而恰恰相反, 乃是异于常人的尊重与关切之情, 圣人对于百姓之爱表现为“爱而不用”, 不将百姓看作有特定用处的东西, 而是立足于现实期盼人之素朴之性自然展现开来。“不如守中”, 守得就是那份德性, 不使德性丧失, 这是圣人处于世间的责任与义务, 而对于百姓的钟爱, 则体现于这样的职责与义务中。“是以圣人常善救人, 故无弃人。常善救物, 故无弃物。是谓袭明。故善人者不善人之师, 不善人者善人之资。不贵其师, 不爱其资, 虽智大迷, 是谓要妙。”(《老子·二十七章》) 圣人在于世间乃是“救人”、“救物”, 人与物之本性的迷失对于世间造成的损害和影响是使得世间盗贼日盛、伪诈丛生、民风日下, 社会秩序陷于混乱之中。而这样的社会风气则会导致恶性循环, 对人性、物性造成进一步的损毁。这是所有一切时代的关切者们都不愿看到的世况。因此, 圣人不仅在乎人们内在的认知与意愿, 更在乎他们表现于外的作为和行动。对于有为, 这是导致一切社会秩序混乱的直接施加因素。如果说, 知与欲是需要从内在加以净化掉的赘瘤, 那么为则是需要从外在加以彻底清理的障碍。所以, 老子提出“无为”的思想, 这不仅关乎民生社稷, 更是关乎到社会安危的重大现实问题。

“常使民无知、无欲, 使夫智者不敢为也。为无为, 则无不治。”(《老子·三章》) “所谓‘无知’, 并不是行愚民政策, 乃是消解巧伪的心智。所谓‘无欲’, 并不是要消除自然的本能, 而是消解贪欲的扩张。”⁵⁵ 无知、无欲的结果是无为, 而做“无为”的工夫则是“为无为”。“无为”并非什么都不做, 而是停顿、制止一味向外探求之行为, 这亦是一种修炼, 一种不同于有为的特殊之“为”。在这个意义上, 为则呈现出不同于俗人之为的内涵与意蕴, 而表现为与此相对的对于大道的追寻与探究的活动, 亦可称之为“为道”。“为学日益, 为道日损。损之又损, 以至于无为。无为而无不为。”(《老子·四十八章》) “在《老子》看来, 经验领域中的为学, 是一个知识不断积累(益)的过程, 以本体世界为对象的为道, 则以解构已有的经验知识体系(损)为前提, 后者构成了无为的另一内涵。”⁵⁶ 学习是让知识越来越丰富, 而为道则是让知识不断亏损, 因为这样的知识使得人们滋生出无尽的欲

⁵⁵ 陈鼓应《老子今注今译》,第89页,商务印书馆,2009年版。

⁵⁶ 杨国荣《庄子的思想世界》,第302页,上海:华东师范大学出版社,2009年版。

望，不断破坏着真性的淳朴，一旦这些智巧性的知识被损弃到一定程度时，就达到了“无为”的境地，“无为”与“有为”相对，如果“有为”指的是为着特定的欲望而有所为的话，那么，无为即是抛弃了特定的无休止的私欲，回归本性无所为的意思。“无为而无不为”，能够遵循大道的轨迹，按道之内在意蕴来行事，自然不会犯错而没有什么不可为了。对此章，徐复观说道，“形质中的心，有‘知’的作用；形质中的耳目口鼻等，有‘欲’的要求。‘知’与‘欲’的自身，即表现形质对德的背反。因为心的‘知’，和耳目口鼻的‘欲’，会驱使人向前追逐，以丧失其德，因而使人陷入于危险。所以他要使人回归到自己的德上面去，便要有一种克服‘知’与‘欲’的工夫。这种工夫，他称为‘为道日损，损之又损，以至于无为。’”⁵⁷ 有为乃是有知有欲的结果，而相应地，若要无为，则需无知无欲，将知与欲不断损弃。无为，正是做的损知、损欲的工夫，这也就是“为无为”、“事无事”的工夫。无知无欲的结果是使人们做到“知足”、“知止”及“常足”，能够永久地满足于一己之有，而不再有向外求索之心。能够做到这些，那么，将“无不治”，无论是外在的现实社会或是内在的民之心性，都将得到有序治理，一切将回复到自然、和谐的状态，用老子的话说，即“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》）

“机巧、机心、伎俩、贪欲、私欲、物欲等等是文明的副产品，伴随着文明的脚步而来，在老子时代已经是一个普遍的社会现实和心理事实，不然，老子就不会发出‘常使民无知无欲’的呼喊。”⁵⁸ 而在后来的庄子哲学中，这一点则表现得更为突出，“在庄子那里，经验层面的‘知’往往被纳入‘技’或‘机心’之域，而‘技’或‘机心’又与‘机事’相联系，被赋予消极或负面的意义。”⁵⁹ “丧己于物、失信于俗者，谓之倒置之民。”（《庄子·缮性》）“一旦将自我消解在物之中或使人的内在规定失落于名利的追求，便意味着颠倒人与物、性与俗的关系。”⁶⁰ “一旦沉溺于世俗之欲，则内在之性往往被遮蔽：‘其嗜欲深者，其天机浅。’”（《庄子·大宗师》）⁶¹ 对于当今社会，更是如此，知识经济时代使得新知识新技术层出不穷，

⁵⁷ 李维武编《徐复观文集|中国人性论史·先秦篇》，第191页，湖北人民出版社，台湾中央书局1963年初版

⁵⁸ 于民雄《老子“无知无欲”发微》，《贵州社会科学》，2007年9月，第9期。

⁵⁹ 杨国荣《庄子的思想世界》，第116页，上海：华东师范大学出版社，2009年版。

⁶⁰ 杨国荣《庄子的思想世界》，第21页，上海：华东师范大学出版社，2009年版。

⁶¹ 杨国荣《庄子的思想世界》，第28页，上海：华东师范大学出版社，2009年版。

人的欲望也是空前高涨，几乎所有人都在孜孜不倦地追求，以满足特定的欲望，人们逐渐丧失自己的纯朴本性，异化程度愈加严重。文明时代带来的知识的累积虽然让人们更加昭昭然，但同时也对心灵产生一定的损害，“书读多了，读杂了，固然博闻广见阅历丰富了，却未必一定是好事，因为见得多了，想得多了，心灵失衡的几率自然也大得多了。澄静的心灵遭到破坏了，幸福的感觉就会丧失。”⁶²“根据知识所达到的明晰程度，根据意识所达到的明显程度，痛苦也增加，……而在人类身上，我们更发现，人的认识愈清楚，人的智力愈高，他的痛苦便愈多。”⁶³知、欲、为构成了一个有序运行的整体，使得人心、民性遭遇反复的挫伤与损毁。而无知、无欲与无为则是老子从反面给予世人的警醒，他的用意不是真的要回归原始或是完全弃绝文明的时代，而是希冀拥有一个人心、民性朴实无华的社会。在八十章描绘的小国寡民的社会中，或许很多人认为老子期盼回复到一个质朴的、善良的原始社会中去，因为他说：“使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟车，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使民复结绳而用之。”表面看上去，老子似乎真的希望回归到无文明的原始社会中去，可仔细琢磨之后便会发现，老子希望的并不是原始社会，而是一种对现存社会的净化理想。这样的社会，并非没有舟车、甲兵和文字，只是因为没有地方需要用到它们，所以，又回复到貌似于原始社会的生活状态中去了。在笔者看来，这一章，老子似乎用象征的手法表现了自己所期盼的理想境界。舟车、甲兵和文字指代人类文明社会中的知与欲，因为它们均生于人之知与欲之上。有知有欲便有为。这样的舟车、甲兵和文字带来的是欲望的进一步滋生，而欲求导致人之有为，人与人、人与物之间相互施加、相互作用，整个社会都是一片熙熙攘攘、相互损益的繁荣景象，而知、欲、为的盛行必将导致争夺、盗窃等混乱世态的出现。在此意义上，对于作为文明产物的舟车、甲兵和文字，老子主张废之而不用，这正如他对待人们的知、欲一样。无知无欲并不是从实在层面完全消除掉知和欲（而这实际上也是不可能做到的），而是即使存有却也勿需用到它们，它们存在的意义被消解掉了，这样也就真的做到了无知无欲。“甘其食、美其服、安其居、乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻。民至老死不相往来。”这样的理想社会

⁶² 汪焰祥《人生烦恼识字始》，《思维与智慧》上半月，2009年第7期。

⁶³ 德·叔本华著，李成铭等译《叔本华人生哲学》，第404页，北京：九州出版社，2003年版。

中，人们安于一己之有、从于素朴之性，断绝掉引发私欲的见闻、交往，从而做到无为守中。的确，“这不是一个原始的社会，用《老子》的表达方式，应该说是知其文明，守其素朴。”⁶⁴ 八十章貌似一个理想社会，而实质上乃是一种精神境界，一种无知无欲亦无为的精神境界。

本章进一步论证了俗人之“知”与“欲”之间存在的密切联系，并将二者与“为”联系起来考察，通过对“知”与“欲”的“无”而消解掉外在的“为”，并试图勾勒出老子心目中的理想社会状况。现实社会与其心目中的理想社会显然存在很大差异，这是源于俗人与圣人所循之道路存在分歧，俗人向外探求，圣人向内回归，俗人主张扩张一己之知与欲，而圣人则倾向于无知无欲。《老子》文中除了俗人之知与欲外，还存在一种特殊的知与欲，这种知、欲恰恰是对俗人之知、欲的拒绝与超越，即为圣人所特有的知和欲。

第三章 知道欲道

圣人是老子所期盼的理想人格，与俗人相同的是，他们也有知和欲；与俗人不同的是，他们的知和欲有其独特的意义，其独特性在于，圣人的知、欲乃是一种不知之知与不欲之欲。圣人能够拥有此种知与欲的关键在于，他们对道和德的遵循与把握，他们所知、所欲之对象乃是化生天地万物的大道及由其所生并寓于万物之中的德性。能够做到依道而行、与道合一将是圣人终身孜孜不倦加以追求的目标与理想。

第一节 道与德

一、 道

前文对“欲”的内涵做出分析之时，将其与《老子》文中的核心概念“道”和“德”联系起来做了探讨。作为中心概念的“道”，老子究竟赋予了它怎样的内涵？

⁶⁴ 冯友兰《中国哲学史新编·上》，第347页，人民出版社，2004年版。

它以何种姿态成为了“天地之始”？又与本文所言知与欲有何关联？

道无名，却是天地之始，这在《老子》首章便做出了交代。无名，那是因为无分，没有分际、浑然为一，这与有分、有名的自然界万事万物截然不同。但道与自然界的万事万物又是不可分割的。道是宇宙的本原，万物的宗主，在生化万物的过程中体现出自身的存在。而万物的生成、发展、壮大与终结又体现了道的运动与对道的回归。道并非绝对静止的虚无，而是动静结合的有机整体。

对于道的形态，老子做了详细的描绘。“渊兮，似万物之宗；湛兮，似或存。”（《老子·四章》）道乃有与无的统一，幽暗深远，似有似无。“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不徼，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。”（《老子·十四章》）道超出于感性经验之上，不为感官所能把握，所以呈现出一片“惚恍”的样貌。“孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。”（《老子·二十一章》）虽然道的外貌特征呈现出一片“惚恍”之状，但它并非绝对的虚无，而是其中“有象”、“有物”、“有精”、“有信”，道通过万物的生成、变换得以展现开来，在宇宙运行、变化的过程中，道为人们“可见”，而且对其确信无疑，它的“样貌”顿时变得清晰起来。从古到今，人们在仔细审察自然、宇宙的同时，对其中展现出来的大道有了明晰的认识，而道作为众甫，则引导万物有规律地运作和发展开来。尽管如此，大道并非把持万物而不放，相反，道在生化万物之后，便悄然隐退，由万物自身发展开来。“大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小。万物归焉，而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”（《老子·三十四章》）道虽衣养万物，却不为主，可谓是功成身退，这样一种谦卑的姿态却蕴含着博大的关爱。它孕生万物之后便将万物还给万物自身，不把持、不控制、不占有，由万物自己不断运作、展开自身。这样的姿态是谦卑、低下的，犹如水之特性，善居于下。因此，老子说“水善利万物而不争，处众人之所恶，故几於道。”

（《老子·八章》）众人不明晓道之对于宇宙万物的博爱，而肆意妄为造作，对人性、物性任意添加或减损。

对于道的运动，老子表述为“反者道之动”。对于“反”字，历来主要有两种解释，一是将反解释为“道之动”是向相反方向的否定性运动；二是将反释为“道之动”乃是一种返本复初的回复运动，通“返”。笔者认为，这两种解释是相通的。联系本文所阐述的主题知与欲，这两个概念实质上指代的是一个俗人世界，俗人是有知有欲的，而知与欲的互通和在现实中的循环互动必将导致对自性的覆盖和损毁。因此，老子说“无知无欲”，主张将知与欲的现实意义弱化、消解掉。道的运动方向是“反”，以俗人世界作为参照系，俗人皆是向身外探求、索取，分离心的方向无疑指向外，而“反”字正体现了老子希冀人们将心拉回，指向身内、向内探求。而这也是无欲的要求。“不欲以静”、“静曰复命”，对知、欲的消解正是反而向身内的回归，这也是“返”字传达出来的信息，返本复初，老子正是希冀万物均能如是，而这正体现出了大道的运行和作用。

二、 德

德生于道，道若是体，德便是用。德将道与万物贯通起来。道无名无形，超越于具体物理形态之上，不为感觉器官所把握。但德是道在自然界内的作用和体现，它将道内在于万事万物之中，成为可获取、可把握的“有”。“德来源于道，它属于存在世界，它拥有时间、空间、地点、属性、因果性等等物理或形而上学以及逻辑、语言范畴的可描性。”⁶⁵“形而上的‘道’，落实到物界，作用于人，便可称为‘德’。

‘道’和‘德’的关系是二而为一的，老子以体和用的发展说明‘道’和‘德’的关系；‘德’是‘道’的作用，也是‘道’的显现。混一的‘道’，在创生的活动中，内化于万物，而成为万物的属性，这便是‘德’，简言之，落向经验界的‘道’，就是‘德’。”⁶⁶德秉承道之特性，生于道，同时亦成为“万物之母”。“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。”（《老子·五十一章》）万物生于道，畜于德，由道和

⁶⁵ 谢扬举《道家哲学之研究——比较与环境哲学视界中的道家》，第144页，陕西人民出版社，2003年版

⁶⁶ 陈鼓应《老子注释及评价》，第12页，中华书局，1984年版。

德生化、繁育。所以，万物尊道贵德，以道和德为自身的本根、本原，道与德对万物的态度是随着万物之性发展开来，具有任其自然的特性。而万物自然生化、发展的归处也必将是道与德。德，体现为内在规定的万物之自性，亦是万物生成的内在依据。

德亦为“得”。得什么？老子说：“昔之得一者。天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。”（《老子·三十九章》）得“一”。一，乃指代道。可以说，有德便可得道。万物有德，将归复本根，显现出最初的活力和旺盛、顽强的生命力。“含德之厚，比於赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而媾作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。”（《老子·五十五章》）有德之人乃是老子理想中的“圣人”。这样的圣人所表现出来的外在形态却如赤子一般，因为他恪守自然本性，与道合一，因此，不会以一己之性强加与万物之上，万物亦不会将其性强加于他之上。所以说“毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。”没有外界的干扰、强加与损害，他将得以一直奉守自身的素朴之性。奉守自性的圣人具有犹如婴儿般顽强的生命力，只应与德为一、与道合体，从而达到“精之至”、“和之至”的状态。与德相似的概念为“朴”，“朴散则为器”，万物之中蕴含着真朴德性，而俗人之知与欲的彰显乃是对真朴之德的损害，“常知稽式，是谓玄德。玄德深矣、远矣，与物反矣。然后乃至大顺。”（《老子·六十五章》）“玄”表象着道与德的深远、幽暗。物之特性向外探求、追逐，玄德向内回归、复本，所以玄德与物反。道生物，德畜物，宇宙万千从无到有，从无分无名到有分有名，名与分的出现导致知与欲的生成。“大曰逝”，万有的出现标志着道之“无”，即消隐而去。“逝曰远”，道虽消隐而去，但德依然存于万物之中，然而知与欲的生成、发展将真朴之德逐渐埋没，向外探寻的结果必然导致离德日远。“远曰返”，一旦知远而返，则又会回复到真德与大道的理想境地。这一运行过程标志着世间万物总的发展规律与内在进程，知远而返也因此成为老子警示世人最好的箴言。

道与德在《老子》中还被赋予了一层意义，即可作为“天均”的标准。作为天然的物性与人性的衡量尺度，道和德不应被疏远和分离。“天之道其犹张弓欤。高

者抑之，下者举之。有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。”（《老子·七十七章》）天之道，损有余补不足，达到一种天均或自然的状态，乃是道与德的内在必然要求。而现实中，情形却截然相反，人们损不足而奉有余，物性与人性的相互施加或减损使得离德日远，最终失德失道，迷而不返。“故从事于道者，同于道。德者同于德。失者同于失。”（《老子·二十三章》）从事于道与德的人，道与德便向他展开，显现出自身，他继而体道、得道；对于失道、失德，迷于世俗之知与欲的人，最终成为真正意义上的俗人，永久地迷失于俗世之中而不知返。老子立下物之本性中一自然天均之德，以其为标准和尺度，警示世人决不能远离、舍弃它，“人之迷，其日固久”，世俗之人迷于俗世之事已为期久远，何日才能迷途知返，回归德道呢？

第二节 知道

与俗人相对的圣人并非全然无所知，圣人也有“知”，只是圣人的“知”与俗人之知并不相同，相反，乃是对俗人之知的消解与净化。圣人的“知”并非存在于一般理性认知层面内，而是注重于对理性的放弃和超越，可以说属于某种直觉。然而，此种直觉并非属于神秘主义而与人类理性全然对立，它仍需有高度的理性参与其中，因此，这仍可为某种“知”或称作“不知之知”。“知不知，尚矣，不知知，病矣。圣人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病。”（《老子·七十一章》）能够知晓世人所不知的真知，可谓是“尚”，不知这种超越于寻常之知的大知，可谓是“病”。圣人能够“不病”，乃是因为他清楚地知晓这种病之症结所在，即不知真知。能够将“病”视作病症，清楚地加以对待并诊断，便可以做到“不病”，从不知真知转向知真知。这样的“知”为圣人所追寻和探求，它不同于俗人之知，与俗人之知所循之方向截然相反。

圣人的“知”与文中另一概念相挂钩，即是“明”。“明”字在文中时常出现，例如“知常曰明”，“不自见故明”，“袭明”，“微明”，“见小曰明”，“自知者明”等。明，意为从人之素朴之性自然生发的一种能力和作用，它是隐晦的、

深藏的却富含真理的不知之知。“老庄讲求的‘明’乃是依人类固有的天真素朴而自然发出的一种作用，这种作用虽名之曰‘明’，实际就是老庄所说的‘真知’或‘大知’，它与作为巧伪之智和小聪明的世俗之智立于截然相反的境地，不可混为一谈。”⁶⁷可见，“明”是在对俗人之知的阐释和见解上所衍生出的与俗知截然对立的“知”，这样的“知”超越于感性与理性之上，生于人之最自然素朴的德性，有鉴于对身内之德的认知和洞见，“明”得以为圣人所发掘和把握。圣人一旦有“明”，便与俗人所循之道路分道扬镳，走向相反的方向，致力于向内寻求、回复本心。“明乃是在自然之光照耀下，而洞鉴超越永恒事物的自然能力，这种能力并非发自主人之理性或悟性，乃是来自人的自然悟性。心灵如有知（有思有虑），有欲，则自然悟性之光便被遮掩，其能力则无从发挥，此际人则无明。”⁶⁸可见，俗人“无明”的主要原因便在于俗人的有知、有欲。人生来有“明”，因为道赋予了宇宙万物一根本性的德，每个人均有可以洞察到此德的能力。但进入俗世生活中的人们，在知与欲的作用下使得本性之“德”被遮盖起来，人得以洞察此德的“明”亦不会再起作用。

如果说圣人之知的作用表现为“明”的话，那么圣人有知的对象则体现为“常”。常，一般意为恒常，是道或德之属性。有时，则直接指代道或德。“知常曰明，不知常，妄作凶。”（《老子·十六章》）王弼释，“常之为物，不偏不彰。”有常，当无所偏私，无所彰显一端，常，可谓常德，没有具体事物偏于一端之属性，无所别析，与道合体。可见，常乃德之异名，却可用作修饰德，为其本质体现。“常德不离，复归于婴儿”、“常德乃足，复归于朴”，均可见守住常德之必要性；为天下之“溪”、“谷”皆是希望人们处于卑下、鄙陋之境，引申义则为默默恪守本性，勿将一己之私欲对外彰显，勿有强烈的竞争心与抱负心，否则，有知有欲，而“妄作”，任意妄为，必凶。能够知“常”，则“明”，守住常德，则可体察冥冥之中有道可依、可循，万物皆有其根，都有归处，能知返，则顺应天理，合乎大道，从而真正地觉悟、明了，获得真知。

圣人的有知即表现在对“常”的“明”。圣人的有知，从反面来说，是对俗人

⁶⁷ 公木，邵汉明《道家哲学》，第80页，长春出版社，2007年版。

⁶⁸ 贺荣一《道德经注释与解析》，第123页，百花文艺出版社，1994年版。

之知的消解与清除，这一点与“无知”同义；从正面而言，这样的知可以说是“守德”、“护道”的途径和方法。“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”（《老子·二十八章》）知雄守雌、知白守黑、知荣守辱，便可常德不离、不忒、乃足，从而复归于婴儿、无极和朴。措辞虽有差异，但中心思想仍不变。圣人之知在于明确地洞见和领略到身内所具的自然之德，这样的德是常德，具有超越于一般事物运行变换之上的永恒持守性，这样的恒常之德乃是一切自然万物是其所是、生成发展的内在依据与准则，万物不可脱离它而单独存在和发展，否则万物将消解自身存在的意义。雄、白、荣、强、刚等词在一定意义上表明俗人生活之态势与追求，知与欲皆昭昭然明于心。一切为世俗之人所认定的富有正面意义的价值取向在老子眼里似乎都成了背道而驰、有损德性的“馀食赘形”，而他能有这种观念也是事出有因的。在世俗世界中，被俗人认定的具有正面价值意义的事物一般都是由知与欲的互动而衍生出来的，这样的事物为人们所看重和追求，并一再肯定其作用和价值，而被肯定之后又会成为进一步“可欲”的对象而对人之素朴本性施加外界的作用和影响。由此而来，老子主张人们守柔、守弱，坚持对素朴之德的恪守与回归。

圣人的有知是鉴于外而守于内，有着如此真知之人在俗人眼中昏昏、闷闷，是全然无所知的“愚人”。可实质上，他却是最具有知的人，他的知已不再局限于俗人的有知，而是对自然宇宙和社会生活规律的存在和发展具备最深刻的窥探与洞见。这样的人被称作“圣人”或是“天才”。叔本华说：“如果在个体中要出现天才，就必须赋予这个体以一定量的认识能力，远远超过于为个别意志服务所需的定量；这取得自由的超额部分现在就成为不带意志的主体，成为反映世界本质的一面透明的镜子。”⁶⁹“超额的定量”指的是超过常人的认识能力，一种“超常的知识”、“伟大的知力”。持有这种知识的人，不再关注于自己本身的利益，而执着于静观整个世界，成为纯粹智慧的主体。他们全然摆脱掉世俗之知与欲的束缚而成为自由的化身。“常人的智力束缚于意志，因而只为一己的私利和欲求服务。天才的智力则是

⁶⁹ 叔本华《作为意志和表象的世界》石冲白译，第219页，商务印书馆，1982年版。

超常的、伟大的，远远超过了为个别意志服务所需要的定量，他由此从根据律的束缚下摆脱出来。”⁷⁰正是由于对俗人之知与欲的消解和清除，圣人才得以拥有这种伟大的知力，不知之知可谓真知，拥有真知便是体察到了世界永恒的真谛，从而最终获得自由。

第三节 欲道

老子所期盼的理想人格即“圣人”，也有其“欲”。这样的“欲”只作为一种需求而言，当是广义地理解，但这种需求却恰恰是对世俗之私欲的损弃，否定地说，谓之“无欲”，肯定地讲，则称作“欲不欲”或是“不欲之欲”，这两种说法本质上并无多大差异，但正面而言，则有其用意。一方面，表明老子并非独立于世外、冷眼旁观之人，而是怀有一颗热忱的、期盼拯救俗世的心，这是他与世人都有的叫做“欲”的东西；而另一方面，则更加突出地强调了老子之“欲”异于世人之“欲”，与世人所走的是截然相反的道路，他的“欲”是对世俗之欲的拒绝、超越，一颗与分离之心相反的合道之心。“是以圣人欲不欲，不贵难得之货”，“欲不欲”，河上公释为，“圣人欲人所不欲。人欲彰显，圣人欲伏光；人欲文饰，圣人欲质朴；人欲于色，圣人欲于德。”⁷¹其中道理可见一斑，圣人所循之路与世人迥异，仅从事于德，保存自然之性而已。

圣人有欲，欲合道。与圣人之欲相关联的一个概念叫做“啬”，在《老子》文中有所体现。“治人事天莫若啬。夫唯啬是谓早服，早服谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极，莫知其极可以有国，有国之母可以长久。是谓深根固抵，长生久视之道。”（《老子·五十九章》）可以说，“啬”是治人事天最重要的方略。啬，可作吝啬、节省之义。“书之所谓治人者，适动静之节，省思虑之费也。所谓事天者，不极聪明之力，不尽智识之任。苟极尽，则费神多，费神多则盲聋，悖狂之祸至，是以啬之，啬之者，爱其精神，啬其智识也。”⁷²可见，啬之意义在于“爱

⁷⁰ 黄文前《意志及其解脱之路——叔本华哲学思想研究》，第121页，江苏人民出版社，2004年版。

⁷¹ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，第250页，中华书局，1993年版。

⁷² 王先慎撰，钟哲点校《韩非子集解·解老第二十》，第139页，中华书局，1998年版。

其精神，啬其智识”。由于俗人向外探求的知和欲不断丰富、累积，而使得天赋的聪明睿智遭遇损害，祸患便不期而至。因此，圣人的工作便是做省啬的工夫，重在积德。啬，一方面是对知与欲的清除和消解，另一方面则是对德性的添加和累积。

“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。”（《老子·十六章》）“虚”作为静态理解，可表示心灵的虚旷、虚静；作为动态而言，则意为虚化、消解。这与前文“无”所展现的内容与意义大体相当，皆是对人之知、欲的弱化、虚化。“静”，韩非子释为“众人之用神也躁，躁则多费，多费之谓侈。圣人之用神也静，静则少费，少费之谓啬。”⁷³可见，“静”乃是保留、守护一己之精神、意志，莫让其任意发散而致其“费”之义，亦即将知与欲之意向包裹在身内，使其与德合。“思虑静，故德不去”，⁷⁴能够做到思虑之虚静，则可与德合体，并可返观大道。在此，圣人之欲为“虚”为“静”，而“虚静”所达到的结果则是“啬”，即为积德、累德。圣人在天下，做的就是为天下人浑心、省啬的工夫，使得人们关切于内在的自身德性，而免于由知与欲带来的外在祸患和危险。

“不争”、“处下”、“柔弱”等表现了圣人在天下的姿态与胸怀，而这正是与不欲之欲相契合的人生态度。与“啬”同义的还有“俭”，可作节俭，节省之义。“吾有三宝持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（《老子·六十七章》）可以说，这三宝均是老子对待天下人与物的态度。慈，是关爱，圣人对待天下万物所内藏的深厚的关切之情；俭，是啬省，不对天地万物有所强加，爱其精神，合其德性；不敢为天下先，犹如水一般的谦卑姿态，将万物还给万物，让其自身在自然界中生成、展开。“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪，故能成其私。”（《老子·七章》）如前文所言，“自”所表现的是将自身作为行事的首要原则，自我作为最高的价值载体，致力于将他人、他物均纳入到自身的意志范畴，为自身的利益提供服务与便利。天地之所以长久，因其“不自生”，不将一己之私展现开来并加诸于他者之上。圣人之所以欲，与天地相似，与大道相合，将“自”弱化、消隐掉，以一种谦卑的姿态存于世。这样的结果则是在无限之中展开并得到了有限的存在，成就其“私”。圣

⁷³ 王先慎撰，钟哲点校《韩非子集解·解老第二十》，第139页，中华书局，1998年版。

⁷⁴ 王先慎撰，钟哲点校《韩非子集解·解老第二十》，第140页，中华书局，1998年版。

人对世界的关切体现在对自身本性的恪守中，他无意施加于人（“不言”，不会发号施令）却痛于俗世之人的迷而不返，世人的不知晓、不明白，让其深感无奈与痛惜。

“吾言甚易知、甚易行。天下莫能知、莫能行。言有宗、事有君。夫唯无知，是以不我知。知我者希，则我者贵。是以圣被褐怀玉。”（《老子·七十章》）他所说的简单质朴，易知易行，可天下人却不知不行，关键在于天下人并无这样的大知啊，对于明白他的意旨并按其意旨行事的人，是“希”且“贵”的。圣人表面粗鄙如石，内在洁净如玉，只因其知道、欲道并行道。

“天才知人所不能知，欲人所不能欲，因而也能言人所不敢言，创造出伟大的艺术作品，表现出理念很和本质。……艺术的境界正是这样：对内忘却生活之欲，成为纯粹的认识主体；对外忘记一切物质（表象）关系，体悟永恒之生命，物我为一、物我相忘。”⁷⁵可以说，《老子》这部书就是这样一个艺术作品，它说出了世人不敢说的东西，同时也是大部分人并不知的事情。圣人忘却了世俗的知和欲，体悟到永恒的生命及其价值，或许，他并没有指望人人皆能成圣，但却希冀人们沉湎于俗世之知与欲的同时能够有所醒悟和改变，做到“知足”、“知止”。知足、知止的实现是通往成圣的首个环节，对自身之所拥有能够有所知而满足于当下，则表现为向外探求之分离心的暂时停止。而知返则成为成圣之关键，它标志着行路的方向有了彻底的改变，从向外探寻转而向内复归，能够自觉地累积自然之德，达到一定的程度，必将体道而得道。积德、累德的过程同时表现为减损俗知、俗欲的过程。二者是一体两面的关系。“为道日损”，损的正是知与欲在现实中的互动所带来的负面意义，每天都做这样内省与损弃的工夫，就是积德和累德的过程，正如禅宗神秀所云：“身是菩提树，心如明镜台；时时勤拂拭，莫使染尘埃。”身与心乃是寄寓自然之德的载体，将心灵打扫得干干净净，摒弃、清除、忘却一切外在的知识和欲念，虚静无为。由此，作为清明之镜的心灵自然可以观照到世间万物的本质和归终。

本章力图对圣人所具之“知”与“欲”做出些许说明和论证，通过对道与德的阐释，结合《老子》文中出现过的相关范畴，总结出《老子》全文乃是一脉相承的

⁷⁵ 黄文前《意志及其解脱之路——叔本华哲学思想研究》，第127-129页，江苏人民出版社，2004年版。

有序整体。圣人在世间不仅关心自身的修道之途，更在乎俗世之人的内心与行为，他们企盼通过对俗世之态与孔德之容的描绘而引导人们走上真正坦荡宽广的道路。

结语

《老子》一文所述之道理可说深奥隐晦，亦可说易知易行。对于俗人而言，老子所说之“道”难以理解甚至是可笑的；而对于圣人来说，道所展现的是一条光明大道，与道合乃是终身所循之方向。俗人世界是一个有知有欲的世界，充满智巧与贪欲。当特定的知与欲呈现出俗人世界所特有的功利性价值与意义时，俗人世界的向前推动与发展便可理解为俗人之知与欲的增长与累积。然而，无论是在老子所处的年代还是当今社会，知、欲的增长并非仅对社会的发展起到单方面的促进作用，而同时亦暴露出其负面的功能与影响。老子以其敏锐的眼光洞察到俗人之知与欲存在的缺陷与弊端，通过对二者的“无”而达到弱化、消解并使之“止”的目的。最终，老子创造出其理想中的圣人、圣世，与其在实然层面将其理解成“人”与“世”，倒不如说此乃老子所倡导之精神境界，这样的精神境界并非远离尘世，而恰恰是在对俗世的深刻领悟与反省后而体察或直觉到的。

本文通过知与欲之关联与互通，展现出圣与俗之两条截然不同的道路。分别体现为：俗人的有知有欲及二者之间的相互贯通、互相作用导致俗世争夺盛起、世风日下，人之自性亦遭遇遮蔽和损毁，而这样的结果则使得知与欲成螺旋上升的态势，世俗社会的发展就在这恶性循环中不断丧德丧己；圣人所具之知与欲乃是一种不知之知与不欲知欲，这样的知、欲是对俗人之知与欲的弱化、消解，是对道与德的认知和回归。圣人承担着引导世人走上得道之途的任务，他对人与世充满着关切之情，希冀世人内省而做到知足知止，进而，无知无欲而得以迷途知返，如此，亦可走上成圣之途。这样的成圣之途乃是对身内之德的追求和复归，通过日损的工夫和途径，最终体道、得道而与道合一。

《老子》文本对作者本人所处之年代的社会状况有着深刻洞见，亦对揭示当今社会之面貌具有非常宝贵的借鉴意义与价值。人类存在于社会群体和自然界组成的有机整体中，当人们一味地以自身的立场去看待周遭的一切时，无疑将自身看作整个世界的核心而漠视其他人与物的存在。老子正是通过对人们改造世界的单向视角的切断而致力于回复人与物的本来存在状态，而这也恰恰是道之在世体现。

参考文献

- [1] 王卡点校:《老子道德经河上公章句》,中华书局,1993年版.
- [2] 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解·解老第二十》,中华书局,1998年版.
- [3] 释德清撰:《道德经解》,华东师范大学出版社,2009年版.
- [4] 严遵著,王德有译注:《老子旨归译注》,商务印书馆,2004年版.
- [5] 陈鼓应:《老子今注今译》,商务印书馆,2009年版.
- [6] 贡华南:《知识与存在——对中国近现代知识论的存在论考察》,上海:学林出版社,2004年版.
- [7] 贡华南:《知识作为人的生存方式——中国传统认识论的存在论之维》,《江淮论坛》,2003年第5期.
- [8] 朱晓鹏:《老子哲学研究》,商务印书馆,2009年版.
- [9] 杨国荣:《庄子的思想世界》,上海:华东师范大学出版社,2009年版.
- [10] 李维武编:《徐复观文集|中国人性论史·先秦篇》,湖北人民出版社,台湾中央书局1963年初版.
- [11] 李红梅:《人性对物性的彻底抗争——解读艾赫玛托夫的人性复归理念》,《长沙大学学报》,2006年11月.
- [12] 唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》,中国社会科学出版社,2005年版.
- [13] 李约瑟:《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》,北京:科学出版社,1990年版.
- [14] 马德邻:《老子形上思想研究》,上海:学林出版社,2003年版.
- [15] 谭志君:《无限欲望与有限满足——关于犯罪原因的哲学分析》,载于《社会科学》,2004年第2期,第86页.
- [16] 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,中国社会科学出版社,1989年版.
- [17] 贺荣一:《老子之朴治主义》,天津:百花文艺出版社,1994年版.
- [18] 楼宇烈校释:《王弼集校释·上》,中华书局,1980年版.
- [19] 贺荣一:《道德经注释与解析》,百花文艺出版社,1994年版.
- [20] 王国维著,苏缨解说:《王国维点评红楼梦》,时代文艺出版社,2010年版.
- [21] 黄文前:《意志及其解脱之路——叔本华哲学思想研究》,江苏人民出版社,2004年版.
- [22] 叔本华:《作为意志和表象的世界》石冲白译,商务印书馆,2004年版.

- [23] 公木,邵汉明:《道家哲学》,长春出版社,2007年版.
- [24] 谢扬举:《道家哲学之研究——比较与环境哲学视界中的道家》,陕西人民出版社,2003年版
- [25] 陈鼓应:《老子注释及评价》,中华书局,1984年版.
- [26] 汪焰祥:《人生烦恼识字始》,《思维与智慧》上半月,2009年第7期.
- [27] 德·叔本华/李成铭等译:《叔本华人生哲学》,北京:九州出版社,2003年版.
- [28] 冯友兰:《中国哲学史新编·上》,人民出版社,2004年版.
- [29] 于民雄:《老子“无知无欲”发微》,《贵州社会科学》,2007年9月,第9期.
- [30] 蒙培元:《情感与理性》,中国社会科学出版社,2002年版
- [31] 贡华南:《论忙与闲——进入当代精神的一个路径》,《社会科学》,2009年第11期.
- [32] 冯·赖特著,陈波、胡泽洪、周桢祥译:《The tree of knowledge 知识之树》,生活·读书·新知三联书店,2003年版.
- [33] 杨国荣:《道与人——〈老子〉札记》,《江西社会科学》,2006年第3期.

后记

2004年9月，我考入安徽省一所普通的本科院校，在校期间，深受几位哲学老师的影响。对我而言，哲学散发着独特的气息与光芒吸引着我进入它神秘的殿堂，最终，我选择考研，选择圆梦。

2008年9月，我如愿以偿，考入华东师范大学哲学系，并受学于贡华南教授门下。三年里，贡老师在生活上、学习上都给予了莫大的关怀与帮助，能够有幸聆听他的指导与教诲是这几年来最大的收获。冯契先生开创的华师大中国哲学有其自身的发展脉络与独特传统，较为注重中西哲学之间的贯通与交流。所以，研究生伊始，贡华南老师便注重锻炼和培养我们的哲学思维能力，要求细读康德之《纯粹理性批判》一书，在他的谆谆教诲之下，我愈发感受到来自此爱智之学的无限魅力。在这三年间，贡老师带着我们细细品读了《老子》原著，从各个层面，对照各种文本详细加以剖析解读。在毕业论文的写作上，贡老师从论证框架、结构和内容上都给出了精心的指导和建议。由于毕业前夕精力分散，我未能将导师的意见全然贯彻，颇感羞愧。毕业在即，贡华南老师的一次次忠告与教诲均发自肺腑，我因迫于来自现实与生活的压力未能继续深造而倍感遗憾。

在这三年里，各位老师的学识风范与专业修养时时影响着我。杨国荣教授、高瑞泉教授、李似珍教授、周山教授等以其高超的学术造诣和优秀的道德品行带领着每一位研究生探索并体会生活与哲学的智慧；另有顾红亮老师、陈赟老师、刘梁剑老师等以其孜孜不倦的学者风范与诲人不倦的良师风范给予每一位有志于在哲学道路上前行的人们以深刻的感悟与洞见。

最后，要感激童愈亮老师三年里劳心劳力的工作以及各位同学的热心关怀，和你们在一起的岁月将是值得这一生去怀念和回味的。

刘田田

2011年5月

