

老子“为道日损,损之又损”的思辨理路探析^{〔*〕}

郭振香

(安徽大学 哲学系,安徽 合肥 230039)

〔摘要〕在老子哲学中,“为道”指认知上对“道”的领悟与行动上对“道”的践履,“损”的对象是“有余”,即躁动、繁杂、强梁、奢华等一切偏离于“道”的身心状态与行为活动。老子主“损”思想的特质是:强调“日损”与“损之又损”,即时间上的持续性与程度上的彻底性。按照老子哲学的内在逻辑理路,不“日损”,则不能“早服”,“重积德”的动态过程需要通过“日损”工夫方能实现;不“损之又损”,则不能至“无为”,唯有经过多次否定环节,才能达到“无为”的最佳境界。老子“为道日损,损之又损”的思辨理路,不仅为其时人们摆脱竞相争利的困境提供了循序渐进的可行方案,而且对庄子哲学以及玄学产生了深刻的学术影响。

〔关键词〕老子;为道;日损;损之又损

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2019.12.009

《老子·四十八章》曰:“为学日益,为道日损,损之又损,以至于无为。无为而无不为。”^{〔1〕}就老子哲学而言,无论是清静无为的总体取向,还是立身处世的具体原则,都与其“损”的思想主张存在着必然的逻辑关联。纵观学术史上关于《老子》的诠释与解析,诸家对老子“损”的思想给予了充分的关注。张岱年指出:“主损的思想,创始于老子。老子是第一个分别损与益的人。”^{〔2〕}关于老子主损思想的研究,学术界相关成果主要集中于对“日益”与“日损”的内容以及“为道”与“为学”关系的探讨。^{〔3〕}然而,老子主“损”思想的内在逻辑是如何展开的?老子为什么要强调“日损”与“损之又损”?则鲜有学者关

注。本文立足于老子哲学整体架构的视角,在辨别“为道”文本涵义的基础上,对“损”的对象、“损”的方式及其内在原因以及“损”的逻辑指向与现实意义等进行分析,旨在完整地展现老子“为道日损,损之又损”的思辨理路。

一、“为道”的内涵与“损”的对象

在老子哲学中,“日损”是就“为道”而言的,因此,要推究老子“日损”的对象,首先要解决的问题是“为道”的具体涵义。陈鼓应指出:“‘为道’是通过冥想或体验以领悟事物未分化状态的道。”^{〔4〕}冯友兰认为“‘为道’是求对于道的体会。道是不可说,不可名的,所以对于道的体会是要

作者简介:郭振香,哲学博士,安徽大学哲学系教授,安徽思想家研究中心研究员,主要研究方向:儒家哲学。

〔*〕本文系安徽高校人文社会科学研究重点项目“老子损益思想及其现代价值研究”(项目编号:SK2019A0047)阶段性成果。

减少知识。”^[5]这种把“为道”解释为领悟与体会“道”的观点,在目前学界较为被认可,郭齐勇亦从体“道”工夫的层面阐述了“为道日损”的涵义,他指出:“获得知识靠积累,要用加法或乘法,一步步肯定;而体验或把握‘道’则要用减法或除法,一步步否定”,“减损知、欲、有为,才能照见大道。‘损’是修养的工夫,是一个过程。”^[6]将“为道”解释为领悟、体会或照见“道”之所以较为通行,并非没有依据,1973年长沙马王堆汉墓出土帛书《老子》乙本就有着“为学者日益,闻道者日损”的文段,如果按照“闻道”理解,确实表达的是知见上对“道”的领悟。

然而,如果不参照帛书《老子》的“闻道者日损”,仅仅立足于王弼本《老子》的“为道日损”,依笔者之浅见,“为道”的内涵并非只局限于对“道”的领悟或照见,它还包括人们在社会治理、立身处世等一切活动中对“道”的践行。因为“为”在现代汉语中作动词主要有做、行、治、成等义,《说文解字》列为爪部,许慎指出“𤝵,母猴也。其为禽好爪。爪,母猴象也,下腹为母猴形。王育曰:‘爪,象形也。𤝵古文为象两母猴相对形。’”^[7]罗振玉在《增订殷墟书契考释》中指出:“古、金文及石鼓文并作𤝵,从爪从象,绝不见母猴之状,卜辞作手牵象形”,“意古者役象以助劳。其事或尚在服牛乘马以前。”^[8]相比较而言,关于“为”字的解释,“大象”说比“母猴”说论证更有力,“为”表示人用力于大象,借助于大象的力量以帮助完成劳作之事,因此,我们可以将老子的“为道”的“为”解释为致力于,“为道”即人们通过致力于“道”,帮助完成人事活动。致力于“道”,既包括认知上对“道”的领悟与照见,也包括行动上对“道”遵从与践履。这一解释亦适合于《老子》傅奕本、严遵本“为学者日益,为道者日损”的义理。

通观王弼本《老子》全文,与“为道”相近的表述是“从事于道”。《老子·二十三章》曰:“从事于道者,道者同于道。”按照俞樾的考释,王弼本“道者同于道”中的“道者”应是衍文,他指出:

“《淮南子·道应篇》引《老子》曰:‘从事于道者,同于道。’可知古本不叠‘道者’二字。”^[9]“从事于道”即致力于“道”,“从事于道者,同于道”可以解释为致力于“道”的人,其身心状态与所作所为皆与“道”同,其所知是“道”的原貌,其所行完全体现“道”的特征。

就前后语境而言,“为学日益,为道日损,损之又损,以至于无为。无为而无不为”之后是“取天下常以无事,及其有事,则不足以取天下”(《老子·四十八章》),既然老子以“取天下常以无事”为例,强调“为道日损,损之又损”的必要性,就说明老子所说的“为道”,包括在社会治理方式上对“道”的践履与力行,而非仅仅是对“道”的领悟或照见。

通过文字考释、文本参照与语境分析,我们可以将“为道日损”理解为:致力于“道”,依靠一步步的减损。因为“为道”既包括对“道”的领悟,又包括对“道”的践行,所以“损”的对象,当是一切干扰体“道”、破坏行“道”的身心状态与行为活动。

那么,哪些因素是干扰体“道”与破坏行“道”的呢?老子哲学中“损”的对象涵盖哪些具体内容?由于老子将“为道日损”与“为学日益”对举而言,所以在论及“损”与“益”的对象时,诸家多将“为道日损”与“为学日益”进行对比性解释。河上公曰:“学,谓政教礼乐之学也。日益者,情欲文饰日以益多也。”“道,谓自然之道也。日损者,情欲文饰日以消损。”^[10]河上公的这一注解可谓奠定了近现代以来关于老子“为学日益、为道日损”诠释的主流格调,如蒋锡昌指出:“‘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。‘为道日损’,言圣人为无为之道者,以情欲日损为目的;情欲日损,务欲天下复返虚无。”^[11]

以上解释的共同理路是:“日益”是“为学”的结果或目的,“日损”是“为道”的结果或目的。然而,从后文“损之又损,以至于无为”的表述可见,“日损”与“损之又损”是达到“无为”这一结

果的方法或路径,而“无为”又是“道”的特征,老子说:“道常无为而无不为。”(《老子·三十七章》)因此,“日损”应该是“为道”的方法或工夫,而不应该是“为道”的结果。此外,将“学”界定为礼乐之学、“日益”界定为情欲文饰日以益多,“日损”界定为情欲文饰日以消损,究竟是否是对老子“为学日益,为道日损”的语义还原,还是值得进一步商榷的。

从字义看,“学”字本义是指教孩子算数、写字的校舍,引申义是通过反复模仿和操作以获得经验、知识与技能。不唯儒家的政教礼乐,生产与生活中各种技能都是“学”的内容,这些技能的掌握与提升需要靠反复地练习,所以说“为学日益”。王弼注“为学日益”曰:“务欲进其所能,益其所习”^[12],较为符合老子原意。因此,“为学”侧重于主体技能的提高,“为道”是侧重于对“道”的体认与践履。老子之意,在于说明“为学”与“为道”的工夫存在递增与递减的反向差异,对技能的了解与掌握靠增进练习,而对“道”的体认与践履则依赖于层层减损。

老子并非片面地否定“学”,他指出:“是以圣人欲不欲,不贵难得之货;学不学,复众人之所过。以辅万物之自然,而不敢为。”(《老子·六十四章》),圣人亦“学”,然而圣人所学不同于众人所学,众人之学不能完全因循自然,或多或少有私自用智之处,而圣人之学则能弥补众人的欠缺,“学”众人所“不学”,不敢违背万物自然规律而有丝毫妄作。圣人“学不学”,即是以合乎“道”的方式“学”,是对众人之“学”的超越。在老子哲学中,“为学日益”与“绝学无忧”(《老子·十九章》)中的“学”都是从众人之“学”的角度而言,其本质特征是有人为造作掺杂其中,与“万物之自然”存在或多或少的相违之处。因此,老子“为学”的内容不止于政教礼乐之学,它包括生产实践与社会活动中的所有不完全合“道”而行的技能训练,“日损”的对象也不仅仅是情欲文饰,一切背“道”而行、不能“辅万物之自然”的“妄作”(《老子·十六章》)都是老子要

“日损”的对象。

就老子哲学之宗旨而言,老子致力于探寻宇宙、社会与人生的长久之道,通过对天地的观解,他总结道:“天长地久,天地所以能长且久者,以其不自生。”(《老子·七章》)天地因为不为自己营谋,所以能够长久。在社会管理方面,老子指出:“天下神器,不可为也。为者败之,执者失之。是以圣人无为则无败,无执则无失。”(《老子·二十九章》)圣人以“无为”“无执”的方式治理天下,才会成功。“无为”,不是不为,而是不妄为;“无执”,不是不把持,而是不强行把持。在老子看来,国家能够长治久安,生命能够长生久视,最重要的就是“啬”,即所谓“治人事天莫若啬”,(《老子·五十九章》)“啬”作为收敛、爱惜之意,与放纵、浪费截然相反。在老子看来,治国治身,其道相通,恒守节俭、爱惜的原则,是长生久视的前提。治国爱惜民财,国可以长久;治身爱惜精气,身可以长久。因此,私自营谋、强行把持、放纵、浪费等行为活动皆是老子要求“损”的对象。

关于老子“损”的对象,曹峰指出:“后世的注释者几乎都从这样几个角度去解释减损的对象,第一是‘仁’‘义’‘礼’这些具体之物。第二是相应的知识与智慧。第三是引发这些知识与智慧的欲望。”^[13]曹先生的这一总结说明,无论是知识、智慧还是仁、义、礼等规范,都是由人的欲望引发与延伸的,因此,欲望是老子所要“损”的最基本的对象。

将“情欲”“欲望”界定为老子所要消损的最基本的对象,盖是根据老子“见素抱朴,少私寡欲”(《老子·十九章》)、“常使民无知无欲”(《老子·三章》)等主张而推理出的结论。在《老子》文本中,直接提到要消除或去除的是“甚”“奢”“泰”,《老子·二十九章》曰:“是以圣人去甚,去奢,去泰。”贪淫声色、衣食奢侈、宫室台榭等过分、奢靡、放逸的表现都是老子明确要求去除的对象。

辩证地看,如果不过度、不多余,就不必要消

损或减少。那么在老子的视域中,衡量过度与多余的标尺是什么?由老子的“道”“德”关系论,我们可以推理出老子衡量过度与多余的标准。老子说:“孔德之容,惟道是从。”(《老子·二十一章》)大德的容貌,是完全遵从“道”的模样。在老子看来,衡量一个人是否有德的根据在于他的所作所为与“道”的契合度。当一个人的行为完全契合于“道”,就具备了大德的品质;相反,当一个人的行为偏离于“道”的角度越大,也就越无德。而老子又是尊“道”而贵“德”的,因此,在老子的视域中,凡是与“道”相偏离的,都是多余的。由于“道”的特征是“寂寥”“独立”“惚恍”等,可引申为静、寡、柔等特征,所以一切与之相反即躁动、繁杂、刚强的状态与活动都是多余的,都是需要减损的。

就外延而言,凡是干扰与破坏对“道”的领悟与践行的身心状态与行为活动都是“日损”的对象,一切偏离或背离“道”的存在都是“日损”的对象。就具体内涵而言,“损”的内容包括贪欲、躁动、宰制、干预、强执、暴力、巧伪、浪费、放纵以及典制、奇物等等。老子之所以要求持续减损一切违背“道”的存在,就是因为这些存在会导致知不明、事不遂、国不稳、民不安以及生命过早衰亡等不良后果。因此,就根本宗旨而言,老子所要“日损”的对象是不利于自然、社会、人生稳定与长久的一切存在。

二、“损”的独特方式及其社会原因

老子“为道日损”思想的逻辑演进步骤主要体现在:首先,以万物与“道”存在有、无之别为前提,建构起现实之繁杂与理想之清静的二重世界;其次,通过“损”的工夫消融现实与理想之间的紧张与隔阂;最后,彻底转离现实的浮躁与繁杂,完全回归理想的宁静与敦朴。由老子“为道日损”的逻辑进路可见,“损”是专门为复归于“道”而提出的准则。在“损”的方式上,老子强调“日损”与“损之又损”,即时间上的持续性与程度上的彻底性,这是老子主“损”思想的特质。

就老子哲学思想的整体脉络而言,“日损”与“损之又损”的主张源于老子“万物莫不尊道而贵德”(《老子·五十一章》)的总体主旨与“孔德之容,惟道是从”的道、德关系架构。老子所说的“日损”的过程就是从背离或偏离“道”的状态向契合于“道”的状态逐步靠近的过程,也是将一切违背“道”的欲求与活动逐步消损的过程。在几何学上呈现为同一起点的一条射线与原初的射线(代表“道”)的夹角逐渐缩小的动态过程,直至与原初的射线完全重合。如果“损”的过程有间断,则不能尽早回归于“道”。

就历史发展的态势而言,老子认为,由于“仁”“义”“礼”等为政方式与“道”渐行渐远,所以唯有通过“日损”,层层回复,才能离华归朴,与“道”相合。在老子看来,现实社会历史的发展离“道”越来越远,他指出:“上德无为而无以为,下德为之而有以为。上仁为之而无以为,上义为之而有以为,上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。”(《老子·三十八章》)根据高明《帛书老子校注》分析,此段“下德为之而有以为”是后人妄增^[14]。笔者认为高明之说既有传世文献为据,又有出土文献为证,值得参考。老子虽然列出了“上德”“上仁”“上义”“上礼”四种分别,但实际上只是两大类,“上德”是一类,以“无为”为标志;“上仁”“上义”“上礼”同属一类,以“为之”为标志。至于“上仁”“上义”“上礼”的差别就在于从“无以为”——“有以为”——“莫之应,则攘臂而扔之”的变化,这一变化体现了从仁爱感化——规范引导——强力拖拽的逐步升级。

对于这种刻意、强力逐步升级的态势,老子是痛心疾首的。他指出:“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》)“道”与“德”的差别在于:前者是自然行于大道,后者是自觉由“道”而行。由“道”“德”“仁”“义”“礼”递相差次的判分序列,可见在为政方式上,老子认为,为政者忽视百姓的本性行仁施恩、制定仪则甚至违背百姓的意志强民就范,刻意用力越来越强,

便是与“道”之“弱”的品性渐行渐远。

老子推崇“道”，坚信“弱之胜强，柔之胜刚”（《老子·七十八章》），即认为柔弱的方式优越于刚强的方式。面对为政方式上由柔弱向刚强的逐步升级的态势，“日损”成为逐步回归于“道”的必要举措。“日损”刚、强之术，就能逐渐复归于柔、弱之“道”。老子曰：“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。是谓深根固柢、长生久视之道。”（《老子·五十九章》）朱谦之指出：“范本引王本作‘早复’，《道藏·宋张太守汇刻四家注》引王弼注‘早复常也’、‘早复谓之重积德者也’，是范、张皆见王本亦有作‘复’者。”^[15]在老学史上，诸家多以“早复”解释此段文句，如南宋道教学者邵若愚《道德真经直解》、元代理学家吴澄《道德真经注》皆作“早复”，即早早地向本而返、向“道”而归。老子认为，无论是生命成长，还是国家发展，越早向“道”复归，就越能积蓄深厚的力量；力量积蓄深厚，才会稳固长久。唯有损其强梁与浪费，保持收敛与节约，才能远离祸患。对“刚强”之损，就是对“柔弱”之积，因此，“为道日损”的过程即是“重积德”的过程。“为道日损”的主张体现了老子对于解决时代困境的迫切期望，即尽快转离强执与混乱，尽早复归淳朴与安宁。

从老子所建构的“孔德之容，惟道是从”的“道”“德”关系可以推知，如果“损”的程度不彻底，则不能达到与“道”完全契合的状态，亦不能实现“孔德”或“上德”的品质，所以老子强调“损之又损”。在老子看来，如果不彻底消解人的主观强执，就是“无德”。老子说：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”（《老子·三十八章》）“上德”不执着于自己的方向，遵“道”而行，所以“有德”；“下德”执着于自己之欲求，离“道”而行，所以“无德”。“有德”与“无德”的本质区别就在于：前者是契合于“道”，后者是偏离于“道”。由“下德”向“上德”的转变，就是由偏离“道”向完全契合于“道”的转变。

就社会经济现状而言，老子强调“损之又损”的原因在于其时“人之道”对“天之道”的完全背离。老子认为，在现实生活中，人们往往沉沦于声色货利的享受之中，没有认识到将自身行为自觉转向于“道”的重要性。《老子·五十三章》曰：“使我介然有知，行于大道，唯施是畏。”假使“我”稍有所知，就会行走于宽广正直的大道上，唯恐走入弯曲偏斜的小径。因为相对于斜曲之径，行走于大道可以平稳、安全、快捷地到达目的地，然而对于如此简单的道理，当时的执政者却浑然不觉，选择弯曲偏斜的小径去行走，偏离“道”的角度越来越大。

老子指责道：“大道甚夷，而民好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚。服文采，带利剑，厌饮食，财货有余。是谓盗夸，非道哉！”（《老子·五十三章》）景龙本作“而人好径”，朱谦之、严可君、蒋锡昌、陈鼓应等皆认为“民”当改作“人”，指君主、人主。从后文有“朝甚除”一语，可见景龙本“而人好径”较为合理。“朝甚除，田甚芜，仓甚虚”是从荒废、空虚等匮乏的层面而论，与后文“服文采，带利剑，厌饮食，财货有余”奢靡、过度的现象形成对比，此文段连用三个“甚”字，突出了人君的所作所为偏离“道”的距离之远、程度之深。

执政者不理朝政，过着奢侈糜烂的生活，财货依然有余，而贫苦百姓连充饥的粮食都得不到保障。这正是老子所批判的“人之道”所造成的结果，他指出：“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》）百姓的生活资料已经很匮乏了，还要被“财货有余”的人君继续盘剥，这就是“损不足以奉有余”的“人之道”的表现。按照老子哲学的思路，若不对“人之道”彻根彻底地减损，则不足以回复到“天之道”。

在老子看来，“天之道”减损多余的，补充不足的，呈现自然平衡；但“人之道”却相反，减损不足去增补已经富余的，其结果是富者愈富，贫者愈贫。因此，在“人之道”违背自然规律的干

预下,已经多余的继续不断地增益,已经不足的还在不断地被剥夺,从而造成双方力量的极度不平衡。而老子提倡“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《老子·二十五章》),为了效法“天之道”,人类活动当然也要“损有余而补不足”,唯有通过彻根彻底地“损有余”才足以消解人为造成的“奉有余”,解决贫富严重失衡的现实问题。因此,从社会经济发展的背景而言,“损之又损”是对“损不足以奉有余”之时弊的有力纠偏。

诚然,在先秦典籍中,《周易》也包括丰富的“损”的思想,《周易·象·损》曰:“山下有泽,损,君子以惩忿窒欲。”在解释损卦卦辞“有孚,元吉,无咎,可贞。利有攸往”时,《周易·彖·损》曰:“损,损下益上,其道上行”,“损刚益柔有时,损益盈虚,与时偕行。”如果说在“损”的对象上,《周易》“惩忿窒欲”“损刚益柔”与老子的主张有相近之处,那么在“损”的方式上,《周易》“损刚益柔有时”则强调“时”的恰当性,与老子“损”的思想存在明显的差异。在损益的问题上,《周易》凸显因时变化,或“损”、或“益”、或“弗损益之”(《周易·象·损》)、或“损下益上”、或“损上益下”(《周易·彖·益》),随时变通,贵在守正、平衡。无论是在空间上还是在时间上,《周易》都强调损其当损,即根据不同的情势,采取相应的措施。

无论是《周易》还是老子,其总体的思维向度都是本天道而立人道,然而,由于《周易》侧重于阐述人类活动与自然发展在变化节律上保持一致的应然性,故其强调顺应时势采取不同的应对措施,或损或益,或不损不益,通过随时变动人事行为而顺应天道变化。而老子则侧重于揭示人类社会与自然之道疏离的实然性,故其强调消除人类的刻意、妄为,从而复归于天道的自然无为。从思想主旨看,《周易》以“一阴一阳”(《周易·系辞上》)的动态平衡为“道”的特征,推崇刚柔并济,故其提出或损、或益、或不损不益三重方案,即因时间与情势而选择不同的策略;老子以柔、弱、寡为“道”的特征,崇尚清静无为,故其

学术主“损”之单向进路,即“损”刚强而至柔弱。老子认为,对于人类社会中普遍存在的违背“道”的“妄作”(《老子·十六章》),唯有及时改正,不留纤毫,消损殆尽,方能尽早契合天道“无为”。正是在这个意义上,我们可以说在“损”的方式上,《周易》凸显的是因时势而变化其策略,而老子则强调持续而彻底地深化其工夫。

三、“损”的逻辑指向与现实意义

在数量上,当事物由众向寡持续不间断地减损,以至于到达不可再减损为止,可以用“无”表达这一程度。在实践活动中,当人们的行为方式由躁动向安静、由奢靡向节俭、由繁杂向简约不断地调整,以至于无躁可除、无华可去、无繁可删的地步,则可以用“无为”表达这一境地。由老子“损之又损,以至于无为,无为而无不为”的表述,可见“无为”既是“损之又损”的必然逻辑结果,又是人们实践活动的最佳方式,人们以“无为”的方式行事,就可以用最简便、轻柔的力量获得最稳固、厚实的效果。相反,若以躁动、刚强的方式行事,只会导致失败。

刘笑敢指出:“‘无为’表明的是对惯常行动的否弃,以便去实现更高、更理想的结果”,“否定的那一面就是达到更高与更好结果的条件”。他认为《老子》中的许多表达“都是通过否定的进路来实现肯定结果的形式”,如“取天下常以无事”(《老子·三章》)、“为无为,则无不治”(《老子·三章》)等等。^[16]实际上,在老子哲学中,“否定的进路”最直接表现是“为道日损”、“损之又损”,“无为”是经过多次否定环节所达到的一种理想状态。如果说“无为”是对私欲、躁动、强梁、放纵等等的完全否定,那么这一理想状态是由多次部分否定环节所促成的,而不是一次性完成的。只有经历“日损”、“损之又损”这一持续而彻底的动态否弃过程,才可最终达到“无为”的境界。老子认为,在现实世界中到处充斥着“为之”(《老子·三十八章》)的行为方式,从而导致生命不再纯真质朴,认识不能深入

本质，社会不能长治久安。老子主“损”思想的价值，在于为人们提供了转离“为之”的现状，达到“无为”的境界，实现“无不为”之效果的可行路径。

首先，在生命情态方面，老子指出：“众人熙熙，如享太牢，如春登台，我独泊兮，其未兆，如婴儿之未孩。儻儻兮若无所归。”（《老子·二十章》）众人兴高采烈、志欲盈满，奔于物利、竞于荣华，而我却淡泊宁静、廓然无欲，心无所别、意无所好。“我”落落不群，于世俗似无所归，却归于“道”，因为“道”的样态是“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。”（《老子·二十五章》）老子将自己的生命情态与众人进行了对比，得出的结论是：“众人皆有余，而我独若遗。”（《老子·二十章》）

老子不仅生动地描绘出“众人”追求声色享受的跃然之态，而且也形象地刻画了“俗人”急功近利、斤斤计较的精明之貌。他指出：“俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飏兮若无止。”（《老子·二十章》）“俗人”光耀显目，精明清楚，而“我”却昏昏暗暗，无所识别。“俗人”善于灵活多变，炫耀才华，精确计算利益、功用，而“我”却守一不变，暗昧不明，不知分辨利害得失，即所谓“众人皆有以，而我独顽似鄙”（《老子·二十章》），王弼注曰：“以，用也。皆欲有所施用也。”^[17]“众人”皆欲彰显才用，唯独“我”固守不变，显得愚钝的样子。

老子主张“大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。”（《老子·三十八章》）从其对世人“皆有余”“皆有以”的特征概括来看，“损之又损”是“众人”“俗人”回归于敦朴之“道”的必要工夫，“众人”“俗人”唯有通过彻底减损日益膨胀的声色货利之情与功名计较之心，才能回复到纯真质朴的生命情态。

其次，在观物体道方面，《老子·十六章》曰：“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。”老子认为，透过纷繁复杂、变动不居的现象世界观解事物虚、静

的本质，其前提条件是观物者自身要处于彻底的虚静状态。若致虚不极致，则会遮蔽阻塞，不可通达；若守静不深厚，则会感物而动，迷惑不定。

老子把握万物运动规律的方式是以虚观虚，以静观静，即以认知主体心灵的虚静观照万物本根之虚静。老子并不是完全否定人的感知能力与闻见之知，他所批判的是放纵感官欲求的行为，因为一味向外追逐感官刺激会导致最原初感知能力的差失，即所谓“五色令人目盲，五音令人耳聋”（《老子·十二章》），接触的外物越纷乱复杂，人的感知能力就越减弱甚至丧失，因此，人们若能将追逐外物的贪欲、感物而动的思虑“损之又损”，就可以还原心灵的虚明清静，通过冷静的理性反思观照到万物之本根。老子的“为道日损，损之又损，以至于无为”的逻辑结果落实到观物体道层面，则体现为“涤除玄览”，以至于“无疵”的状态，老子曰：“涤除玄览，能无疵乎”（《老子·十章》），洗涤、扫除所有缘于内在私欲、外在纷乱的成见，恢复心灵原始的明净，便能照见“道”的原貌，与“道”玄同。

再次，在社会治理方面，老子指出：“取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”（《老子·四十八章》）“无事”并非冥然枯寂、拱手默坐，而是指无严苛之政令，无频繁之搅扰。老子正是从其所处时代社会治理的失败教训中总结出“以无事取天下”的道理，他说：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下，吾何以知其然哉？以此：天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋章，盗贼多有。”（《老子·五十七章》）

正是因为人君在社会治理的思路背“道”而驰，所以造成智术日益——混乱日益的恶性循环，即所谓“不知常，妄作，凶。”（《老子·十六章》）因此，如欲实现社会治理的理想效果，必须按照“损之又损”的方法。老子指出：“故圣人云：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》）“无为”“静”“无欲”“无事”都是“道”

的特征,老子认为只要以“道”治理天下,为政者自己不贪欲、不躁动,对百姓不宰制、不劳攘,那么百姓就会自然安定、和谐、富足、淳朴。

圣人可以不待勉强、自然而然合“道”而行,然而对于当时追逐私利、推崇智巧、热衷法令的为政者,是否具备依“道”而行的可能性呢?老子曰:“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》)老子认为,穷兵黩武对社会生产造成极大的破坏,杀伐无度对百姓的生命以及耕畜的生命造成过度的伤害,而造成这些破坏与伤害的祸根就是不知足与贪得无厌。因此,为政者可以通过将自己的心志调整为“知足”,保持“常足”的状态,避免百姓遭殃、财物受损。从“不知足”到“知足”的转换,就是对贪得无厌不断否弃的过程,即“损之又损”的过程。老子“为道日损,损之又损”的思想主张为人君转离智术回归于“道”提供了可行方案:人君通过彻底地减损日益增加的忌讳、利器、技巧、法令等“有事”之举,就可达到自然清静的“无为”状态;为政者通过不断消损自己贪图名利、永不满足的志欲,就会实现合乎“道”的社会治理。

在老子哲学中,“损”的逻辑指向是“无为”,其现实价值指向是“无不为”,即以敦朴可以处世、以虚静可以观“道”、以“无事”可以取天下。老子“为道日损,损之又损,以至于无为”的观点对庄子哲学的思维路向产生了重要的影响。《庄子·大宗师》记述了一段仲尼与颜回的对话:颜回曰:“回益矣。”仲尼曰:“何谓也?”曰:“回忘仁义矣。”曰:“可矣,犹未也。”他日,复见,曰:“回益矣。”曰:“何谓也?”曰:“回忘礼乐矣。”曰:“可矣,犹未也。”他日,复见,曰:“回益矣。”曰:“何谓也?”曰:“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰:“何谓坐忘?”颜回曰:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”这段文字是借颜回之口表达庄子的修养工夫论,其中“他日,复见”“回忘”的反复运用,是对老子“为道日损”具体过程的形象

表述;从“忘仁义”到“忘礼乐”,逐步遗忘,而至于“坐忘”,可谓老子“损之又损,以至于无为”思辨理路的直观体现。庄子对老子主损思想的继承与发展,不仅体现于他对老子“为道日损”的阐释,如“礼者,道之华而乱之首也,故曰‘为道者日损’”(《庄子·知北游》),更在于他坚持了老子“为道日损”的思辨维度,以“堕”“黜”“离”“去”等范畴恰当地表达了老子“损之又损”的结果,从而在人生修养论层面使得老子哲学中“损”的思辨理路更加清晰化。

如果说庄子以“坐忘”论形象地展示了“为道日损”的动态过程,那么嵇康则以“养生”论深刻地说明了“损之又损”的必要性。在《答难养生论》中,嵇康指出了养生有五难:“名利不减,此一难也;喜怒不除,此二难也;声色不去,此三难也;滋味不绝,此四难也;神虑精散,此五难也。”在嵇康看来,争名夺利、情志不节、迷恋声色、膏粱厚味、劳神耗精都是养生过程中难以克服的五大难关。“减”“除”“去”“绝”皆含有“损”之意,即减少名利贪求,去除极端情绪、远离声色犬马、杜绝肥甘厚味。对于人的情志问题,嵇康特别强调,必须彻根彻底地去除极端情绪,因为滞留纤毫,便足以侵性伤身,他批判世人在调节情志方面轻视与随意的态度:“而世常谓一怒不足以侵性,一哀不足以伤身,轻而肆之,是犹不识一溉之益,而望嘉禾于早苗。”在嵇康看来,每一次愤怒或悲哀对于生命的长久都有害处,正如每一次浇灌对于稻谷的丰收都有益处,只有君子知道一次性的过错对于生命的伤害,所以“爱憎不留于情,忧喜不留于意,泊然无感,而体气和平”。(《养生论》)通过彻底去除爱憎、忧喜对情意的干扰,从而达到“无感”“和平”的境界,是从养生论的角度对老子“损之又损,以至于无为”思维向度的继承与发展。

四、小结

“道”是老子哲学的核心范畴,它既是万物生长养的本根,又是一切人事活动必须遵循的

法则。无“道”，则万物不能生，离“道”，则万物不可久。老子曰：“故物，或损之而益，或益之而损。”（《老子·四十二章》）“损之”则近“道”，所以可以持久；“益之”则远“道”，所以加速衰亡。然而，在老子看来，现实中到处是离“道”而行甚至背“道”而驰的现象，针对时弊，老子提出了“日损”与“损之又损”的“为道”之方，即通过持续而彻底的减损方式实现对“道”的体认与实践。按照老子哲学的内在逻辑，如果“损”的过程有间断，则不能尽早回归于“道”；若“损”的程度不彻底，则不足以完全契合于“道”。老子“损”的最终价值指向是：当人们的身心状态与行为活动都能契合“道”的特征时，就会实现生命淡泊宁静，认识明白通达；当社会治理者的为政举措都能以“道”为标准时，就能实现社会的长治久安。通过对老子“为道日损”的思辨理路的探析，我们可以看出，对于人们急功近利、争于智术、趋于盈满等时弊，老子怀有深层的忧患意识，在对“道”与“德”、“无”与“有”、“天之道”与“人之道”等哲学问题的探讨过程中，老子“日损”“损之又损”的理念，不仅为其时人们脱离竞相争利、躁动不安的困境提供了行远自迩、循序渐进的可行方案，而且对庄子哲学以及玄学的思维路向产生了深刻的学术影响。

注释：

[1] 本文《老子》原文引自〔魏〕王弼注、楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年。傅奕、严遵本作“为学者日益，为道者日损”，帛书乙本作“为学者日益，闻道者日损”。

[2] 张岱年：《中国哲学史大纲——中国哲学问题史》（下册），北京：昆仑出版社，2010年，第485页。

[3] 焦国成在《略论道家“为道日损”的思维方法》一文中指出：“为道日损”指的是要体认、把握大道，就要不断地减损由耳目感官得来的知识与技能、内在的各种欲望以及自己的喜怒、好恶等情感。焦先生认为“为学”与“为道”是背道而驰的，老子批判世人只知“为学”不知“为道”。（焦国成：《略论道家“为道日

损”的思维方法》，《中国青年政治学院学报》1989年第6期。）孙以楷在《为学日益与为道日损——老子认识论透视》一文中指出：“为道日损”是指把握常道，需要减损杂乱的经验知识。“损之又损，以至于无为”，是对于人的主观作为、偏执之为、经验之为减损又减损，再也没有人的主观妄为。孙先生认为老子是充分肯定“为学日益”的，即肯定学习是获得日益丰富的知识的手段，知识“日益”到一定的阶段就转化为“日损”，“日损”到一定程度就会超越经验而悟道。（孙以楷：《为学日益与为道日损——老子认识论透视》，《中华文化论坛》1999年第4期。）

[4] 陈鼓应：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2003年，第250页。

[5] 冯友兰：《中国哲学史新编》（上），北京：人民出版社，1998年，第340页。

[6] 郭齐勇：《中国哲学史》，北京：高等教育出版社，2006年，第42-43页。

[7]〔汉〕许慎：《说文解字》，天津：天津古籍出版社，1991年，第63页。

[8] 转引自赵宗乙：《〈说文解字〉部首详解》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2013年，第66页。

[9]〔15〕朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第95、241页。

[10] 河上公注、王卡点校：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年，第186页。

[11] 蒋锡昌：《老子校诂》，上海：上海书店出版社，1989年，第302页。

[12]〔17〕〔魏〕王弼注、楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第128、48页。

[13] 曹峰：《“玄之又玄之”和“损之又损之”——北大汉简〈老子〉研究的一个问题》，《中国哲学史》2013年第3期。

[14] 关于此文段中的“下德为之而有以为”一句，学界对其讨论较多，朱谦之认为，景龙碑所刻“下德”与“而有以为”之间二字空缺，但补以“为之”则有误，根据文义“当作‘下德无为而有以为’，补‘无为’二字”。（朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第151页。）高明根据出土文献帛书《老子》甲、乙本均无“下德”一句，通过文意分析，指出：“‘下德’一句在此纯属多余，绝非《老子》原文所有，当为后人妄增。验之《韩非子·解老篇》，亦只言‘上德’‘上仁’‘上义’‘上礼’，而无‘下德’，与帛书甲、乙本相同，足证《老子》原本即应如此，今本多有衍误。”（高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第3页。）

[16] 刘笑歌：《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。

〔责任编辑：汪家耀〕