

论儒家哲学中的内在性和超越性

一个民族的哲学有它的源起，就像一个民族的文化有它的源起一样。但是，一个民族的哲学的源起又和一个民族的文化源起不同。一个民族的文化从有这个民族就有了这个民族的文化，然而并不是有了这个民族就有了这个民族的哲学。有些民族很可能一直处于没有创造出它自身的哲学体系的阶段，甚至可以在这个民族还没有自己的民族哲学时就完全衰落以至于灭亡了或者完全接受其他民族的哲学而继续存在着。中华民族是一个包含着许多民族的广泛名称，这个民族从野蛮进入文明时期至少有四五千年了，但是这个民族的哲学、特别是形成较为完整体系的哲学应是产生在春秋末斯。

在春秋末期，中国产生了几位伟大的哲学家，孔子、老子、墨子等等。照说老子是早于孔子，但《老子》这部书又是形成于战国时期，因此把孔子看成中国最早的一个真正哲学

家也许是可以成立的。在现存的《论语》一书中包含着许多长期影响着中国哲学发展的哲学问题。我认为其中有一个很重要的问题就是关于“超越性和内在性”的问题。照我看这个问题应是一个真的哲学问题，有了真的哲学问题才可能有为解决这个问题的哲学理论体系。

在《论语》中记载了子贡的一段话：“夫子之言性与天道不可得而闻也。”这句话非常重要，因为它是一个真正的哲学问题。为什么孔子的“天道”与“性命”的问题不可得而闻呢？这就是因为所谓“天道”的问题是个宇宙人生的“超越性”的问题，而所谓“性命”的问题则是一个宇宙人生的“内在性”的问题，这两个问题本来都是形而上的哲学问题，照中国哲学的说法它是“超言绝象”的。“超言绝象”自然不可说，说了别人也不懂，所以子贡才说了上面引用的那段话。那么超越性的“天道”如何去把握，内在性的“性命”如何去体证，这两者的关系究竟如何，就成了中国哲学的重要课题。儒家从孔孟一直到程朱陆王，他们的哲学大体上都是在解决或说明这两个相互联系的问题。儒家哲学是如此，中国传统哲学的另一大系道家何尝不是如此。《老子道德经》五千言所言“道”、“德”，所谓“道”是一超越性的本体，而所谓“德”则是指得之于“道”的“内在性”，当然庄子更是如此了。关于道家不是本文讨论的范围，我将在另一篇文章《论老庄哲学的超越性和内在性问题》一文中阐述，这里就不去讨论了。

儒家哲学中的“超越性”和“内在性”指什么，当然可以有各种各样的解释，但据上引子贡的那段话看，所谓“内在性”应是指“人的本性”，即人之所以为人者的内在精神，如“仁”，如“神明”等等；所谓“超越性”应是指宇宙存在的根据或宇宙本体，即“存在之所以存在者”，如“天道”、“天理”、“太极”等等。而儒家哲学的“超越性”和“内在性”是统一的，或

者说是在不断论证着这两者是统一的，这样就形成了“内在的超越性”或“超越的内在性”的问题。“内在的超越性”或“超越的内在性”就成为儒家哲学“天人合一”的思想基础，是儒家所追求的一理想境界，也是儒家之所以为儒家的精神所在。我这样说，正是因为子贡把孔子关于“性命”与“天道”问题同时提出来，所以这两个问题实为一个问题的两面。

子贡说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”其实《论语》一部所讲的许多都是和“天道”与“性命”有关的问题，大概子贡还没有真正了解孔子和孔子哲学。孔子说：“古之学者为己，今之学者为人。”这句话非常重要，“为己之学”应是一内在性问题，即“做人”应发挥其内在的精神来实现其自我完善；“为人之学”是外表现在的，它带有很大的功利性。荀子说：“古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身；小人之学也，以为禽犊。”（《劝学》¹ 杨¹ 凉注：“禽犊，馈献之物。”）《论语集注》：“程子曰：为己欲得之于己也，为人欲见知于人也。”可见“为己之学”是一种内在精神的体现，它可以不受外在环境的影响，所以孔子说：“为仁由己，而由人乎哉！”孔子尝称赞他的弟子颜回说：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐，贤哉，回也！”这是说的一种内在的精神境界，它可以不受客观条件的影响。这种“为己之学”不仅是内在的，而且是超越的。照孔子看，“为己之学”就是“尧舜之道”，他说：“唯天为大，唯尧则之。”所以尧舜为精神是神圣的、永恒的，因此也是超越的。但儒家思想中的“超越性”并非不与世事，并非外在于世间的，而是超世间又即世间的。孔子说：“朝闻道，夕死可矣。”“道”是超越的，但闻道的人可以为“道”而舍弃一切，这正是一种“内在的超越精神”，是可以做到的。也许最能代表孔子的内在的超越精神应该是他说的他自己的实现其“为己之

学”的过程，他说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”

“知天命妙是知“天道”之超越性，故仍以“天”为知的对象，“六十而耳顺”，朱熹注说：‘肖入心通，无所违逆，知之之至，不思而得。’“知之之至”是说“知”达到了顶点而至子“不思而得”的境界，此乃是发挥其“内在性”的体现。郭象《庄子序》中说庄周虽“可谓知本”，雀R仅仅是达到“应而非会”的境地，所以庄子只是把“道”看成是“知”的对象，而还达不到与“天道”会合的地步，孔子至岁；十而r可与“天道”会合了。至“从心所欲不逾矩”则达到了完全的“内在的超越”的境界了，或者说这就是儒家哲学月剂本现的“内在’的超越性”精神所在。“天道”不仅是超越的，而且是内在为，因此它本身就是“内在超越的”，“人性”同样不仅是内在旅，而且是超越的，因此它本身也是“内在超越的”。由此可况，. 我们说孔子的哲学是中国传统哲学的源头，从这方面看也许不为过当。

当然本来在孔子思想中也有若干“外在超越”的因素，不过这方面没有得到发挥。例如孔子说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”此处的“畏天渝”实是把“天”看成一种外石的超越力量。但是我们从《论语。势中可以看到，在孔子思想中这种以外在超越形式出现的“天”多半是以一种情绪化的语言表达出来的，没有多少理论上的意义，如他说：“获罪于天，无所祷也”；“天生德于予，植麟其如予啊？”“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎？”据+!3iE语》记载：“颜渊死，子曰：嘴，天丧予，天丧予！”“予见南子，子路不说，子矢之日：予所否者，天厌之，天厌之，，，如此等等。从这些情绪化的育语中，我们可以看出孔子并非认真地把“天万看成是对人有绝对影响的外在的超越力量。当然孔子思想中还有所谓“命”的问题，最典型的就是“死生有命，富贵在天”，这句话了。所谓“死

生有命”无非是说生和死是一客观存在的事实，人是无能为力的；而“富贵在天”，此“天”可以理解为“天生如此”，这正是当时中国社会的宗法等级制度的体现。因此，我们说孔子思想的基本方面是一种以伦理道德为基础的人生哲理或人文思想，而非一种典型意义的宗教，只能说他的思想带有某种宗教性。总之，孔子哲学是以“内在超越”为特征的。

继孔子之后有孟子，孟子充分发挥了孔子哲学中“内在性”的思想，他说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”这表现了孟子由知“人”的“内在性”而推向知“天”之“超越性”。照孟子看，人人都有“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”，此四端为人之内在所具有的，发挥它就可以达到“仁”、“义”、“礼”、“智”等人之本性；这是“天”所付与的，而“天”是至高无上的，故为超越性的。所以孟子又说：“存其心，养其性，所以事天也。”又说：“莫之为而为之者天也，莫之致而至命也。”非人力所能作成的是“天”，非人力所能达到的是“命”。盖“天命”是一超越的力量。这里或者可能产生一个问题，是否可以说孟子认为有一个外在超越性的“天”？我想也许并非如此。我们知道，古希腊哲学有这样的。在柏拉图和亚里士多德那里大体上是把世界二分为超越性的本体与现实的世界。其后基督教更是如此，有一外在的超越性的上帝。在孟子哲学中至少这个问题没有那么突出。照孟子看，“天”虽然是超越的，但并非与人对立而外在于人，这点我们可以从以下两方面来看：第一，孟子把“天道”和“人道”看成是统一的，他说：“诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”使自己完成“诚”的方法首先要明白什么是“善”，所以“诚”虽然是“天之道”，但追求“诚”则是“人之道”，能实现“诚”就能动天地。这里的关键在“明乎善”，“善”乃

“天道”和“人道”之本，朱熹说：“天理乃至善之表德”盖此之谓也。第二，由《万章上》“万章曰：尧以天下与舜有诸”一节可见。孟子引《泰誓》“天视自我民视，天听自我民听”以说明超越性的“天”并不脱离现实性的“人”，此可谓“超越性寓于现实性”之中。而“民”之所以接受舜，是在于他们都有一内在的“善性”，所以归根到底“天道”的超越性与“人性”的内在性是统一的。因此，“天道”与“人性”均为“内在超越”的。孟子的哲学也是一种以“内在超越”为特征的思想体系。

《易经》的《系辞传》长期以来虽有以为是先秦道家思想之发展，但我认为从总体上看仍当属儒家，至少以后的儒家多发挥《系辞》以建立和完善其形上学体系，故《系辞》仍应属儒家哲学系统。《系辞》中说：“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，故君子之道鲜矣。”此说“天道”变化深不可测，故仁者见仁，智者见智。虽深不可测，但“顺继此道，则为善也；成之在人，则为性也。”（程子语）它仍为人性之内在根据。盖“人性”从“道”而来，所以从根本上说它是善的。由此“天道”之超越性而之“人性”之内在性（善）。《系辞》又说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”这里的“道”就是“一阴一阳之谓道”的“道”，把“道”和“器”相对用“形上”、“形下”提出，就更肯定了“道”的超越性。《易经》系统可以说建构了一种宇宙存在的模式，它“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，所以它是超时空的，是天地的准则，“易与天地准，故能弥纶天地之道”。这就是说，“易”的系统中的形而上的原则和自然社会的原则是一一相当的，所以它包罗了“天地之道”，任何事物都不能离开“道”，都不能违背“道”。因此，照我看《易传》哲学和孟子哲学相比，它是由“天道”的超越性推向“人性”的内在性，而

不是像孟子那样由“人性”的内在性推向“天道”的超越性。但两者都认为，“天道”的超越性和“人性”的“内在性”从根本上说是统一的，是不能分开的，所以《易传》仍是一以“内在超越”为特征的思想体系。

宋明理学是儒家思想发展的第二期，从根本上说它是在更深一层次上解决孔子关于“性与天道”的问题，从而使儒家哲学“内在超越性”的特点更加系统和理论化了。程朱的“性即理”和陆王的“心即理”，虽入手处不同，但所要解决的问题仍是一个。程朱是由“天理”的超越性而推向“人性”的内在性，陆王则由“人性”的内在性而推向“天理”的超越性，以证“性即理”或“心即理”，而发展了儒家哲学“内在超越性”的特征。

如果说先秦的儒家大体上是求证“天道”的超越性和“人性”的内在性是一致的，那么到宋明理学中“天理”和“人性”都表现为“内在的超越性”，而成为同一问题的两面了。因此，在宋明理学中说“超越性”即是说“内在的超越性”，说“内在性”即是说“超越的内在性”，这样中国儒家哲学的特征就更为突出了。

程朱的“性即理”的理论是建立在“天人非二”的基础上的，程颐说：“天有事理，圣人循而行之，所谓道也。”故“道一也，未有尽人而不尽天地也，以天人为二非也”。“天理”不仅是超越的，而且是内在的，这是因为它不仅是一超越的客观标准，“所以阴阳者道”，“所以开阖者道”：而且是一内在的主体精神，“穷理尽性至命，只是一事”，“性即理也，所谓理，性是也。天下之理，原其所至，未有不善”。程颐又说：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”这就是说，存在于人身上的理就是心性，心性与天理是一个。天理是客观的精神，心性为主观的精神，客观的精神与主观的精神只是一个内在的超越精神。朱熹虽认为“天理”从原则上说是可以先于

天地万物而存在的，如说：“未有天地之先，毕竟也只是先有理，便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人，无物，都无该载。”但是，“天理”并不外在于人物，故朱熹说：“理无情意，计度，无造作，只此气凝聚处，理便在其中。”所以“天理”虽为超越性的，却并非外在超越性的，而为内在超越性的。朱熹又说：“性只是理，万理之总名。此理亦只是天地间公共之理，禀得来，便为我所有。”钱穆《朱子新学案》中说：“此是说天理禀赋在人物为性”。所以“性即理”。朱熹更进一步认为：“心、性、理，拈著一个，则都贯穿。”这就是说：从“心”、从“性”、从“理”无论哪一说，都可以把其他二者贯通起来，这是因为“性便是心之所有之理”，“心便是理之所会之地”。“心”、“性”、“理”从根本上说实无可分，理在性而不离心，所以“天理”既为内在超越的，“人性”亦为内在超越的。

“心即理”是陆象山的根本命题，他在《与李宰书》中说：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”“心”何以是“理”？他证论说：“心，一心也，理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理实不容有二。”这就是说，人人的心只是一个“心”，宇宙的理只是一个“理”，从最根本处说只是一个东西，不可能把心与理分开，所以心就是理。那么什么是“心”？陆象山所谓的“心”又叫“本心”，他解释“本心”说：“恻隐，仁之端也；羞恶，义之端也，辞让，礼之端也；是非，智之端也，此即是本心。”“本心”即内在的善性。“本心”不仅是内在的善性，而且是超越的本体。照象山的弟子看“象山之学”是“道德、性命、形上的”，所以如此，盖因象山以“人心至灵，此理至明，人皆有是心，心皆具是理。”因此，“本心”并不受时空的限制，“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理”。“心”既是内在的又是超越的，故“理”也是既是内

在的又是超越的。

王阳明继象山之后，倡“心外无理”，此当亦基于其以“心”为内在而超越的，“理”亦为内在而超越的，如他说：“心即理也，此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。”人之人如不被私欲所蒙蔽，即可充分发挥其内在的本性（良知）而达到超越境界，这是不需要任何外在超越力量所强制的。盖儒家学说无非教人如何“成圣成贤”，即寻个所谓“孔颜乐处”。照王阳明看，如果人能致其良知，则可达到圣人的境界，他说：“自己良知原与圣人一般，若体认得良知明白，即圣人气象不在圣人而在我矣。“体认得良知”即可超越自我与圣人同，所以他说：“良知是造化的精灵，这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对，人若得他完完全全，无少亏欠，自不觉手舞足蹈，不知天地间更有何乐可代。”充分发挥良知、良能即是圣人，即入天地境界（借用冯友兰先生《新原人》用语），此天地境界是即世间又超世间的。如何达到此超越的天地境界，照王阳明看，盖因“知（按：指“良知”）是心之本体，心自然会知，见父母自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求”。“良知”是人之所以为人者的内在本质，不是由外在力量给与的，因此必须靠自己的力量来使之充分发挥作用，这样才能达到圣人的悟道的超越境界，阳明说：“道之全体，圣人亦难与人语，须是学者自修自悟。”（以上王阳明语均见《传习录》）可见王阳明的“心外无理”，亦当其于其“心”为内在而超越的，故其“理”亦为内在而超越的，其哲学体系也是以“内在超越”为特征的。

总之，程朱与陆王学说入手虽不同，然其所要论证者均为天道与性命合一的以内在超越为特征的哲学体系。

据以上所说，我们或可得出以下结论：

（1）儒家哲学是一种以“内在超越”为特征的思想体系，

这一思想体系对中国社会影响甚巨。盖因儒家哲学虽也提倡“礼”这一外在的规范作用，但它从来就认为“礼”这种外在规范必须以内在的道德修养或内在的本心的作用为基础，孔子说：“人而不仁，如礼何？”即此意也。《大学》首章中说：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至庶人，壹是皆以修身为本，其本乱而未治者否矣。”（重点为笔者所加）照儒家看，道德修养为一切之根本。社会之兴衰治乱均以道德之兴废为转移。为什么儒家特别强调人的内在的心性修养，我想这很可能和中国古代社会是以亲亲的宗法制为基础的社会，一切社会关系都是从亲亲的宗法关系推演出来的，《论语》载有子说：“孝弟也者，其为仁之本与。”儒家所要求维护的人际关系从根本上说是要用道德来维系的，而不是由法律维系，因而在中国长期的封建专制社会里儒家思想就表现为一种泛道德主义的倾向，它往往把政治道德化，也把道德政治化，维系社会主要靠“人治”。因此，我们是否可以说，一种以“内在超越”为特征的哲学思想体系是不利于建立维系社会的客观有效的政治法律制度的。

（ 2 ）四百年前西方的一位传教士利玛窦曾经评论过儒家学说之得失，他说过不少赞美儒家道德学说的话，但他同时提出：“吾窃贵邦儒者，病正在此常言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修；又不知瞻仰天主，以祈慈父之祐，成德者所以鲜见。”（引自《天主实义》）如上所述，儒家哲学与西方哲学与宗教很不相同，古希腊哲学在柏拉图、亚里士多德那里大体上把世界二分为超越性的本体与现实世界，其后基督教更要有一个外在超越性的上帝，而儒家哲学则是以“内在超越”为特征的。利玛窦认为，仅仅靠人们自身的内在道德修养是很难达到完全的超越境界，必须有一至高无上的外在的超越力量来推动，因此要有

对上帝的信仰。这里我们不想来评论中西哲学的高下，中西哲学自各有其身的价值，都是人类文化中的宝贵财富。但西方社会为什么比较容易建立起客观有效的政治法律制度，我认为不能说和西方哲学与基督教无关。

(3) 如果说宋明理学为儒学在中国的第二期发展，那么儒家思想可不可能有第三期发展呢？本世纪 20 年代后 中国一些学者提倡儒学，这是在中国传统哲学受到西方思想的冲击后，又是在人类社会走向科学与民主的时代的背景下，他们希望找到儒家在现代社会中的价值所在。对这些学者所继承和发挥或建立现代的儒学是否可以视为第三期儒家姑且不论，因为这个问题太大，太难作出断判。我只是想说，儒家如果有第三期发展，就必须解决两个问题：即能否由此以“内在超越”为特征的“内圣之学”开出适应现代民主社会要求的“外王之道”来，和能否由此以“内在超越”为特征的“心性之学”开出科学的认识论体系来。照我看也许困难很大，因为以“内在超越”为基础的“天道性命”之学基本上是一种泛道德主义，它把道德性的“善”作为“天道性命”的根本内容，过分地强调人自身的觉悟的功能和人的主观精神和人的内在善性，要求人由其内在的自觉性约束自己。这样的结果可以导致“圣丕”的观念，以为靠“圣王”就可以把天下治理好。但人并不能仅仅靠其内在的善性就自觉，多数人是很难使其内在的超越性得到充分发挥的，所以“为由”之学只是一种理想，只能是为少数人设计的。而且实际上也不可能有什么“圣王”，而往往造就了“王圣”，即以其在“王”（最高统治者）的地位就自己认为或被别人推崇是有最高道德和最高智慧的“圣人”，这样势必造成不重“法治”，而重“人治”的局面。当然我无意否认这一“为己”之学对人类文化的贡献，更无意否定以内在超越为特征的哲学的特殊价值，因为它终究是人类的一美好理想。但是，我们面对现实社会，是否也应要求一种“外在

超越”的哲学呢？我想也是必须的。对于人类社会说，要求有一种外在超越的力量来约束人，例如相信外在超越力量的宗教和西方哲学中外在的超现实世界的理论，以及与这种宗教、哲学相适应的政治法律制度，这套政治法律制度的哲学基础也是根据其外在超越性的。如果以“内在超越”为特征的中国传统哲学能充分吸收并融合以外在超越为特征的宗教和哲学以及以此为基础的政治法律制度，使中国传统哲学能在一更高的基础上自我完善，也许它才可以适应现代社会发展的要求。我认为，这个问题也许是可以认真讨论的一个问题。

附记：此文为1988年8月在新加坡召开的儒学讨论会所写，除收入该会论文集，并刊于1990年《中西哲学与文化》中，1990年10月又作了修改补充。

论老庄哲学中的内在性与超越性

如果说先秦儒家（主要指孔子和孟子）是以道德理想的提升而达到超越自我和世俗的限制，以实现其超凡入圣的天人合一的境界，那么先秦道家（主要指老子和庄子）则是以其精神的净化而达到超越自我和世俗的限制，以实现其绝对自由的精神境界。如果说先秦儒家采取的是一种积极肯定人生、提高道德学养的方法来实现其超越，那么先秦道家则是以消极否定人生、减损人为的一切的方法来实现其超越。先秦儒家和道家的两种“超越”，虽不相同，但他们的哲学都是以“内在超越”为特征，同样表现了与西方哲学的不同。

《老子》这部书成于何时向有争论，这不是本文要讨论的问题，但我们总可以说它成书在《庄子》以前，而《庄子》又分内外杂三篇，显然也非一人所作，但我们大体上可以认为《内篇》为庄周本人的作品，而与《内篇》思想相合的外杂篇中的内容，也应认为是庄子

或庄子一派的思想。

老子哲学中最基本的概念是“道”，但在《老子》书中“道”却有多种涵义，这个问题我在《魏晋南北朝时期的道教》（陕西师范大学出版社，1988年版，第56—58页）中已有论述，兹不赘述。不过我们可以说，老子的“道”的最基本的涵义应是超越性的永恒的普遍原则。《老子》第一章中说：“道可道，非常道。”这就说明“道”（常道）是不可言说、超于经验，它是“众妙之门”。“道”无形无象，但却是最真实的永恒的存在，《老子》第四章中说：“道冲而用之或不盈，渊兮，似万物之宗……湛兮，似或存。”此处从“道”的永恒性普遍性以说明“道”和天地万物的关系。“道”是万物的“宗主”，此处“宗主”可了解为“道”是作为天地万物之本体而存在。“道”虽为天地之本体，但就其本身说却与天地万物根本不同。《老子》第四十章中说：“天下万物生于有，有生于无。”天下万物皆为具体之物，皆为“有”（有名有形有象），都有其规定性；而“道”是无名无形无象的，它无任何规定性，所以在《老子》第十四章中说：“道”是“视之不见”的，“听之不闻”的，“搏之不得”的，甚至是不能言说的，“此三者不可致诘”。但它又是“无状之状”、“无象之象”，以无为象，故可是万物之本。盖因无形可成就一切形，无象可成就一切象，无名可成就一切名。这里必须说明，“道”作为超时空、超感官经验永恒的普遍原则或事物的本体，它虽是无名无形无象，或名之为“无”，但并非不存在，而是说它是作为形而上的永恒的普遍的原则或事物的本体而存在。因其为超越的，故只能用“无”（无规定性）来说明；因其性为“无”，故《老子》书中也常用“自然无为”来说明“道”的特性。如第二十五章中说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。第三十七章中说：“道常无为而无不为”。“无为”才能成就一切。

我们说“道”是天地万物存在的普遍原则或本体，这往往会引起争论。因为在《老子》书中，关于“道”与天地万物的关系确有不同说法，如以万物皆从“道”生出，如第四十二章中说：“道生一，一生二，二生三，三生万物……”。似乎“道”为一主宰者，而产生万物。不过此处的“生”或可不作“生出”、“生成”解，而作“成就”解，那么上引的那段话或可以解释为：有“道”这一普遍原则才可以有依据这一普遍原则而有一统一的天地万物云云。当然，这样解释也许不尽合老子原意。那么我们或者说老子在他的书中常从不同角度对“道”的观念有不同的解释：如果说“道可道，非常道”中的“道”是普遍原则意义上的“道”，这个“道”是形而上的，它是本体论的问题，而“道生一……”中的“道”是就宇宙构成意义上说的，它是宇宙构成论的问题。老子大概没有把这两个问题分清。对此，我们似乎也不能要求两千多年前的一位中国哲学家他的体系全无矛盾，故对此也可存而不论。不过我们可以说《老子》书中的“道”作为一永恒普遍的形而上的原则在老子哲学中更为重要，甚至对中国哲学的影响也更为重要。

在《老子》书中另一重要概念是“德”，应可解释为得之于“道”的“德性”（性质），盖因“德者，得也”。天地万物之成为天地万物是根据了“道”而成为天地万物的。第二十一章中说：“孔德之容，唯道是从。”“孔者，大也”，“大”可以有无所不包的意思，无所不包的各式各样的天地万物是根据“道”而存在的。天地万物当然包括人，因此人的“德”（人之所以为人者）也是得之于“道”的，是应根据“道”的要求而存在。既然人是根据“道”而存在，那么换一个说法也就是说人的“德”是据于“道”的内在本质（本性）。第五十一章中说：“道生之，德畜之。”“道”是天地万物存在的原则，因此它是超越于天地万物的；“德”是天地万物存在的根基，因此它是天地万物

的内在本质。

人是天地万物之一，但它是天地万物中之特殊者，那么人能否因其内在的特殊本质而得以超越自我的限制，也超越天地万物的限制呢？照老子看，人是有可能依其内在的本质而达到超越，当然并不是所有的人都可以作到超越自我和天地万物的限制。在《老子》第二十三章中说：“从事于道者，同于道；得德，同于德；失者，同于失。同于道者，道亦乐德之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。”这里老子说得很分明，在人中间至少可分三等，一种是完全可以根据“道”来净化（或提升）自己，这样他就可以与超越性的“道”同体，故王弼注说：“道以无形无为成济万物，故从事于道者，以无为君，不言为教，绵绵存在，而物得其真，与道同体，故曰同于道。”这里可以注意者，是要说明“从事于道者”应与“道”的特性“无为”、“无名”等相同。“德者，同于德”，王弼注说：“得，少也；少则得，故曰得。”《老子》二十二章说：“少则得，多则惑。”“少”不等于“无”，因第四十八章中说：“为道日损，损之又损，以至于无为。”只有减少到“无”的程度才能“同于道”。因此，“从事于德”者是说，要根据“少则得”的原则才可以保存其从“道”而有的内在本质（德）。“失者，同于失”，王弼注说：“失，累多也。累多则失，故曰失也。”这里的意思是说，“从事于失”者因其为众多事物（事务）所迷惑而受累，从而失去其内在本质，而与“失”同体。由此可见，老子认为只有从事于道者可以达到与“道”同体，即这种人可以根据其从“道”而有的内在本质（德），“损之又损”，达到无知无欲的地步，从而达到超越的境界。

前面我们已经说到，老子的“道”是无名无形的超越时空的永恒普遍原则或超越性的本体，它以“自然无为”为特性。因此，人要达到“同于道”的超越境界，必须作到“自然无为”。

排除一切人为的东西，使自己的精神完全净化，从而不为一切世俗所限的超越境界。照老子看，“知识”是一种人为的东西，知识越多违反自然本性的欲望也就越多，这样离开“道”也就越远，所以他说：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”“道”不属知识的范围，因为它是超于名言的；如果把它作为一种知识来看，那么它就是“可道”之“道”，而不是“不可道”之“常道”。因此，人们要达到与“道”同体，不仅不必向外追求，而且要把一切从外界得到的知识统统排除掉。《老子》第四十七章中说：“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。”“道”不属知，把它作为知识对象，那就是把一绝对的相对化了，把超越的世俗化了，圣人为道，自不必外求，要“绝圣去知”。可见，“道”对人们来说不是一认识问题，而是一自我内在精神的净化。

人要达到“同于道”的超越境界不仅要排除一切人为的知识，而且要排除一切违反自然本性的人为的道德和人为的欲望、爱好等等。《老子》第十八章中说：“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。”“仁义”等等都是人为的东西，它不符合“自然无为”的原则，它不仅远离了“道”，而且破坏了人的自然本性，只有把这些世俗加给人的道德规范排除掉，人才可以恢复符合“道”所要求的原则，所以他说：“绝仁弃义，民复孝慈。”这里的“孝慈”是指符合“道”的人的内在本性。《老子》第十二章说：“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。”对“五音”、“五色”、“五味”、“畋猎”、“难得之货”等等的追求，就会使得人心越来越远离其内在的自然本性，所以老子把“朴”看成是符合自然的“美”。（《庄子·天道》：“朴素而天下莫能与之争矣”，此可以为老子“见素抱朴”之注脚）