



关键字  搜索 高级搜索 用户名  密码  [登录](#) [注册](#) [投稿](#)

[在线论坛](#)

[首页](#) > [社会学研究](#) > [论文辑览](#) > [社会学史](#) >

首页

社会学动态

- [新闻消息](#)
- [公告启事](#)
- [学术沙龙](#)
- [升学留学](#)
- [招聘信息](#)
- [学生活动](#)

社会学研究

- [推荐阅读](#)
- [学术专题](#)
- [学界人物](#)
- [论文辑览](#)
- [书刊推介](#)

社会学评论

- [佳作评介](#)
- [社会评论](#)
- [群学博客](#)
- [BBS](#)

课堂内外

- [教学信息](#)
- [电子课堂](#)
- [课外辅导](#)

电子资源

- [电子图书](#)
- [毕业论文](#)
- [调查数据](#)
- [网上调查](#)

友情链接



中国社会分层  
与流动国际  
研讨会2009



社会学网站链接

大陆社会学人类

大陆学术网络资

大陆以外地区、

陈霞 汪伊举 “道”的认识论解析

作者: 陈霞 汪伊举 发布时间: 2009-05-27 信息来源: 天益

## “道”的认识论解析

陈霞 汪伊举

无论是在东方还是在西方的古代哲学中,现代认识论所讨论的内容都是包含在宇宙观、人生观和社会观的总体思想之中的,没有分化出独立的哲学认识论。认识论作为独立的哲学大系是近代理性主义哲学发展的结果。它主要是研究认识的主体怎样把握客体,也即研究思维与存在的关系,从而使它享有与逻辑论(研究思维形式及其规律以及逻辑方法)、本体论(研究精神与物质关系)同等的地位。在研究思维与存在的关系中,出现了经验论和唯理论,产生了怀疑论、不可知论和可知的反映论等等。道家虽然没有提出独立的哲学认识论,但在人对世界的关系、主体对客体的认识、主体自身的内部关系等问题上进行过许多探索,有其独特的见解和主张。本章是对其中一些影响较为广泛的见解,从认识论的视角加以讨论和解析。

### 第一节 “道”的认识论特点及内容

#### 一、主要特点

认识论研究的是具有认知需要和认识能力的主体如何去认识和把握被认识的客体,属于思维与存在的关系这样一个哲学的基本问题。老子说:“不自见,故明;不自是,故彰”(《老子》第22章)、“知人者智,自知者明”(《老子》第33章)、“既得其母,以知其子。复守其母,没身不殆。”(《老子》第52章)、“知不知,尚;不知知,病。”(《老子》第71章)《庄子》提出“知者,接也;知者,谩也”[1](《庄子·庚桑楚》),《管子》则讲:“其所知,彼也;其所以知,此也。不修之此,焉能知彼?”(《管子·心术上》)这些都表明道家在认识自然、认识社会、认识自我等方面是有研究、有回答的。

应当承认,古人的认知还未高度的概念化、范畴化,没有将认识过程置于清晰的主体和客体、思维与存在的纯哲学化的抽象之中,对主体也缺乏内在的系统认识,没有感性、知性、理性以及它们与认知关系的详细论证,但确实已经涉及到了主客体及其关系的问题。如《墨子·经上》有“知,材也”,“知,接也”[2]等语,讨论了如何进行认识、如何判断主体的认识与客体是否相符等问题;荀子则明确提出过:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”(《荀子·解蔽》)佛教的“能”与“所”也是指主动方与被动方。《大般若经》卷五六八云:“作是思惟,所观境界皆悉空无,能观之心亦復非有,无能所观二种差别,诸法一相,所谓无相。”与此相应,佛教的“能缘”指认识主体及其能动作用,“所缘”指认识对象;“能取”是内识,“所取”是外境;“能知”是认识主体,“所知”为认识对象。东晋佛教哲学家僧肇说:“般若即能知也。五阴即所知也。”(《般若无知论》)在诸子百家及儒释道三教中,道家也以其特有的方式涉及到了关于认识的理论。道家的认识论同样是建立在主客关系上的,无论是提出“知善”、“知美”、“知物”,还是“知人”、“自知”等都是如此。黄老学者提出的“心术”,明确讲到了“此”、“彼”之异。“人皆欲知而莫索之,其所以知彼也,其所以知此也。不修之此,焉能知彼,修之此,莫能虚矣。”(《管子·心术上》)“此”为“其所以知”,“彼”为“其所知”,也既提出了主体(“此”)和客体“彼”的关系,又确立了主体对客体能动的认识问题。此外,《管子》四篇还对主体有进一步的深入认识,提出了“心”和“窍”的概念,说

“心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。”（《管子·心术上》）这里的“心”和“窍”的关系，也即意识与感官的内在关系问题。老子的“知人者智，自知者明”，则提出了认识主体（自）和认识对象的主客关系，还提出了主体的自我认识问题（自知）。

由上可见，道家在认识论上与人类各文明的思想家一样提出了认识的基本关系和大约进程。这基本关系首先是主体和客体之间的关系，其次是主体内感觉、感知与认识的关系。显然，“道”的认识论包含了我们一般认识论所要研究的范围和过程的见解，又有自己独特的方面。

首先，对主体的研究，道家并不是通过抽象把主体局限为意识、思想、思维等精神现象。主流哲学把认识抽象为思维与存在关系中的第二个基本问题，即恩格斯所说的“思维与存在的同一性问题”（《马恩选集》第四卷第221页，1972年版），而思维又被说成是大脑的功能。对于认识主体的这个“此”，道家既不把它神化为灵，也不把它物化为脑，而是“物生神”统一的具有正常生理功能和精神功能的人。对人的再次净化，去掉其社会身份、性别差异，就是活的身体。因此，在主客体的认识关系中，参与认识活动的主体不是装满概念的脑子，而是心身同在的身体。

主体之外的一切存在都可称之为客体。然而，主体之所以能成为主体，不仅是它具有反映客体的功能，也不仅是它根据这种反映能决定自己的行为实践。这种认识能力是所有有机体都有的功能。哲学认识论中主体的确定，还在于它能将自身作为客体进行认识，也即自我认识。黑格尔说：“...活的实体，只当它是建立自身的运动时，或者说，只当它是自身转化与其自己之间的中介时，它才真正是个现实的存在，或换个说法也一样，它这个存在才真正是主体。”（《精神现象学》上卷第11页，商务印书馆1997年版）。这样看来，不只主体之外是客体，当主体以自己为认识对象时也成为客体。因此，一切认识对象都是客体。“道”也将一切认识对象、自然万物、人生社会、精神现象以及被认识的自我都作为客体。然而，以上这些客体，在哲学家们的认识论中都是以现象表现出来的，有的认为认识了现象不等于认识了现象背后的某物，有的又认为通过理性的作用可以化现象的感知为本质的认识，发现规律、获得真理。然而，“道”的认识并非如此。“道”的认识不只限于现象，也不只是从万物万象中去发现规律而达到顶点。“道”还要去认识作为这些现象和它们的变化规律之源的“道”。“道”决不可只理解为规律，它是一切存在的依据。规律也是一种存在，因此了解了什么规律，掌握了什么客观规律并不等于就得道了。

既然“道”的认识主体并不限于认识者的大脑，而是“物生神”统一的人的心身整体，而这心身整体又可以作为认识对象而转化为客体；既然“道”的认识客体不仅包含了一般认识论所指的对象，还包括了在一切实物万象，以及它们之外的“道”，那么，这样的认识就包含有不同于一般认识论的特点。这些特点主要是：

1. 它把万物万象甚至神秘的恍兮惚兮的“道”也作为认识对象，并把“得道”作为最高追求，因而它不仅属于可知论，而且是引向“得道”实践的可知论，从而与不可知论、怀疑论有别。

2. 然而，“道”并不是一个什么物件、一个什么事件，不是这种现象或那种经验，甚至不是一条什么规律，如果它是规律就不会难以表述。因此对“道”的认识在一定的过程中是超经验的和跨越主流认识论的规范的，是不能用什么生产实践、社会实践和科学实验去检验的，这又使它唯物实践哲学的认识论有别。

3. 不仅要对直接的外部客体有认识能力，而且还要能自我认识才具有主体性。对道家而言，这自我不是源于彼岸的灵魂，也不是认识者的纯思、纯意识，而是包括“物生神”的心身统一体。因此，“道”的自我认识，严格说来，不是局限在认识自己的意识、思维上，而是认识“自身”。

4. “道”的认识主体是心身一体，认识对象是道物两域和达到自知、自明、自觉的“自身”。因此，它的认识方法就不会全是思维中的概念运作和逻辑推理，它还有语义推演、形象比喻、体感心悟、心领神会、坐忘守一等方式。

5. 认识的上述特点，使“道”的认识论分为两个部分：“为学”和“为道”，前者我们称为“道”的知识论，后者是“道”的觉悟论。

## 二、“为学”和“为道”的认识内容

“为学”的认识论获得的是对现实生活领域的知识，是通过经验和现象的分析、综合和判断而达到的，是日常的和普通哲学上的认识方法，包括学习、思考和实践，探索的是事物的因果关系和规律。这对于发展科学，解决现实的人的生存和发展问题非常重要。它的认识范围局限于经验领域和现象界，是受所谓客观规律、自然法则支配的现实世界。在这个领域中，客观必然性、因果律在起普遍作用，认识要靠感性和知性的活动，将杂多感性材料整理为知识。“为学”只能是获得知识，这可以说是道家为理性划定的界限。“道物之极，言默不足以载，”

（《庄子·则阳》）超过这个领域，理性就不要去僭越。用有限的语言、概念、思维去表现那无限之物，必定产生范畴倒置，将认识对象完全物化，造成对物的肢解。康德将知性理解为运用范畴综合感性的先天综合能力。但他认为知性活动的有效范围是有限的，它不能揭示自在之物、自由、上帝存在、灵魂不死等。道家“知之所至，极物而已”，“道物之极，言默不足以载”等言论表明先秦道家已经认识到“知”所能达到的范围仅限于“物”。“知”的特点便是通过“观”、“阅”、“明”等手段寻求确定的知识，并构建以知识形态存在的人类的认识，即“为学”。这种方法将人的生存固定化为几个概念或概念体系，遮蔽了人生的全部意义和最高追求。

于是紧接着“为学日益”，道家就提出了“为道日损”。“为道”的方法是求得觉悟的方法，涉及的是超越日常生活经验的修炼世界、心灵世界，包括对“道”的追求和审美、求真、至善的理念的认知。因此可以说，“为道”即是把握理念世界的认识论。“道”在道家思想中是最高的理念，而自由、纯美、真谛、至善都是“道”的不同方面的理念表现。因此，“为道”也是在追求人们在心灵中所渴求而“为学”达不到的自由、永恒（长生）、纯美的理想境界。由于“知”是有限的，人类对无限的追求只有诉诸“为道”、诉诸“觉悟”，那是人类的精神家园，后者得到道家的极度强调，有时甚至还主张降低“为学”的意义而去突出“为道”的地位，担心过于强调“为学”会妨碍对“为道”的追求。在“道”的认识论里，觉悟论远远重于知识论。这也是为什么老子会主张：“不出户。知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少”（《老子》第47章），以及“塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。”（《老子》第52章）；也同样是庄子为什么会主张“堕肢体、黜聪明，离形去知”，“坐忘”、“心斋”等等的原因。只有通过最高的理性和纯粹的智慧，才能够直接确定其存在。

“为学”的认识需要我们对外在的“物”的认识符合常识，掌握“物”的规律，最后控制“物”、操纵“物”，用人的力量更改“物”；而觉悟论对人和世界的把握，不会因为“道”的理念和本体地位而取代事物的自化。“道法自然”是“道”对事物自化的顺应，它不干预“物”实现自己的本质。当顺应变成人的自觉时就转化为觉悟和境界，个人融入到了认识对象之中，与道合一。这种获得觉悟的方式，用一般的知识论、认识论是难以解答的。这就使得我们有必要突破认识论的旧框架，从而促进人的认识能力。可见，觉悟论不是通过向外求索，而是向更深的精神境界、更奥秘的内心世界探询。但这决不是一种消极的对世界的认识，相反，它是一种纯精神的漫游。它游向“无何有之乡；广漠之野”（《庄子·逍遥游》），使人们能“游心于物之初”（《庄子·田子方》）。在这里，有更广阔的空间让精神伸展，让精神释放，让精神遨游，极大地丰富了人们的内心世界，丰富了人们的想象力和创造力，使人获得了自由。

也有学者把道家以觉悟论方式对世界的把握归纳为“境界形而上学”，如牟宗三先生就把道家哲学界定为境界形而上学。境界属于信仰的范围，与理性无涉。这样的归纳把理性与信仰置于了不同的领域。康德曾用noumena来指称那个自在之物、物自体，它是思想的对象，而不是现实的对象，康德宣称这些东西不可知，不能被理性所辩护，不构成知识。于是他把noumena和phenomena安排在了不同的领域。后来的存在主义哲学超越了这种区分。在今天的宗教哲学领域里，也有一股思潮试图重新思考把信仰划在非理性领域是否合理，如普兰丁格（Alvin Plantinga）的“改革宗认识论”（Reform epistemology）通过引入模态逻辑而证明信仰的知识也是有保证的真信念（warranted true belief）。这样，宗教信仰也成了受到理性辩护的知识。其实，与有些宗教的觉悟不同，我们认为，对“道”的觉悟也是一种理性现象，而不仅仅是信仰。首先，老子理性地设定了“道”的存在。他说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。”（《老子》第25章）。哲人看到世间万物皆有根据和前提，“夫物芸

芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶”。（《老子》第16章）“常”即反复出现的事物之不变的规则。他也看到“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随”（《老子》第2章），一切都那么有规律，由此推知，只有整个世界有前提、有“常”、有本体，人的存在也才有前提、有意义、有理由，人的生命才能得到终极的安顿。但这个本体的“道”不在我们的经验范围之内，所以只能直观和理性地设定。对“道”的这种觉悟可以说是信仰，但这是本体性的理性信仰，是老子通过“观”万物而设定的。

## 第二节 经验的认识方法——对极关系的认识

### 一、对极关系的普遍性

事物的内部和外部都存在着对极关系，并在一定的条件下相互转化、产生新的形态、新的事物。对极关系可以称为正负对极、虚实对极、正反对极，而按中国传统思想普遍采用的术语可以统称为阴阳对极。老子讲“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子》第42章）万物之中都有阴阳两面，它们之间的关系决定了万物的性质、运动和转化。阴阳对极具有两个重要的性质：普遍性和互动性。对极关系是“道”转为分化和外化后出现的所有形态中最简单、最普遍的属性，也是对万物万象进行认识必须掌握的认识方法。“道”进入“一生二”的演化阶段，即是分化之始，这就是“无”、“有”的出现，它表明本无对立面、无形式的“道”，在此有了形式，有了两种形式的差别，这差别就蕴涵了阴阳两性的对极关系。“阴阳”两性是事物普遍的属性，也是事物最普遍的能为人们时时经验到的普遍关系。老子是以“负阴抱阳”（《老子》第42章）来表达这一关系及其法则的。

在道家的著作中，关于对极关系的普遍性讲得很多，除提出了“无”和“有”外，还提出了难易、长短、高下、音声、前后、美丑、损益、刚柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、巧拙、大小、多少、生死、胜败、攻守、进退、静躁、重轻等等一系列对立互动的概念。在道家眼里，一切事物都是一分为二的，如“将欲歛之，必故张之；将欲弱之，必故强之；将欲废之，必故兴之；将欲取之，必故与之。是谓微明。”（《老子》第36），“反者道之动；弱者道之用。”（《老子》第40）“甚爱必大费；多藏必厚亡。”（《老子》第44章）“大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”（《老子》第45章）“圣人积，既以为人己愈有，既以与人己愈多。”（《老子》第81章）这些都表明对极关系的普遍存在，这种对立和相互消长的物质势力，是事物本身所固有的，是万物的基本规律。“对极互动”主要包括以下四点：

1. 两极相互对立，互相成为对方的对立面；
2. 即使构成对立面，对立双方也不是纯粹的对立，而是阴中有阳、阳中有阴，你中有我、我中有你；
3. 两极一直处于运动变化之中，此消彼长；
4. 最后，因事物某个属性的极端增长而“物极必反”，彼此地位互换，阴成为阳，阳成为阴。

### 二、对极的变化性及其特色

对极互动比对极统一更为重要，它排斥了抱残守缺的中庸观点，承认事物有变化发展的“道”性，承认事物能够不断完善自己，趋向于“道”。人，包括肉体和灵魂都可以不断向上提升、不断完善而趋于理想。道家对人身体的看法就是基于这样的理解。对极又互动的法则在道教的修身养性中也有很重要的实践意义。比如“物”、“生”、“神”这三大范畴，存在着“物”与“生”、“生”与“神”、“神”与“物”，以及它们与“道”的对立互动性。道士们炼金丹追求长生，这从现代科学技术的观点来看是不可信的，但从哲学上看有它的意义。这就是“物”和“生”可以互动和转化，炼丹是求“物”的精华，精华之“物”可以转化为生命力，获得长生。而“生”经过修炼可以转化为“神”。因此凡具有生命力的动植物，在修炼之后都可以转化为这样的神、那样的仙。两极对立、“阴”“阳”互动不仅是道家的思想，也存在于多种学说中，存在于我们的生活经验中，所以“道”的这一法则人们很容易领会。

在对极互动关系中，道家倾向于否定的一面，这是道家对极互动的重要特

色。老子无为之道术的基本原则是“明道若昧”（《老子》第41章）、“正言若反”（《老子》第78章）。“若反”即逆向思维，学会根据否定的辩证法，从反面看问题。在矛盾转化方面，老子认为“反者道之动”，一切事物都是向相反方向转化的。他举出“祸兮福所倚，福兮祸所伏”（《老子》第58章），“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”（《老子》第22章）等例证，说明事物都会向它们的对立面转化。人们一旦懂得否定的辩证法，明道若昧，不再执着于“有”，反而会常保其“有”；自觉谦下地居于“无”，反而会无不。老子是一位其正的智者，他教人无为、无我、居下、退后、清虚、自然。一般人只能看到事物的正面，而老子却看到了反面；一般人只能看到事物的外表，而老子却看到了内涵。老子的辩证法思想，扩大了人类文化的广度，增加了其深度与韧性。

### 第三节 思辨的认识方法——循环认识

#### 一、循环认识的内容

论述对极认识的局限是它限于经验，只见树木、不见森林，只看到万物变化的自发性，而不能在众多自发性的整合中看到目的性。而循环认识不仅靠经验，更要靠思辨。循环认识是多个对极关系的综合，显示了事物之间存在着相互转化和依存的关系，而所有的相互关系构成了一个以“道”为起点又为终点的大循环。对极认识适用于现象、经验，是一切事物的普遍性法则。循环认识是宏观认识，是对一系列的对极关系的综合，超过了感性，是无法经验到的。无数的对极关系环环相扣，比如食肉动物吃草食动物的直接现象没有表现循环。但如果把尺度放大，人们发现它又是生态大循环中的一个环节。

“道”从起点到终点的过程，在哲学上可以归纳为内化段、分化段、外化段到回归段。“道”的循环性在于它是一切演变的起点，又是一切变化的归属点。“道生一”、“一生二”、“二生三”之“生”是“道”的分化，“三生万物”（《老子》第42章）是外化，到了万物这个阶段，整个过程又反过来来了。这个时候更注重和强调的是“法”，“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第25章）。“生”和“法”的意义是不同的，“法”体现着回归，它是在此岸找此岸的原因，不依托上帝。这有别于其他宗教。“生”体现着顺延。庄子谈到“道”时，曾说“莫知其始，莫知其终”（《庄子·大宗师》），这很容易被理解为它是无头无尾的无限序列。然而，我们发现，这种不知其“始”和“终”的无限是在一个大循环中表现的，并且始和终都归于“道”。

在范畴间、在具体事物上，“道”通过阴阳异性使处于相互关系中的范畴或事物有了对极性，对极双方存在着相互转化的法则。这一法则还表现为当事物的性质走到极点又会出现“物极必反”的规律。“大曰逝，逝曰远，远曰反”（《老子》第25章）说的就是这个规律。“物极必反”、“复归其根”已有循环性了，不过还只是尚无多环节作为过渡的直接演进。

如果对极关系在演化过程中，有中间环节传递变化，最后又返回到变化的起点或前面的某环节中，这就出现了循环。这种循环不是无限又无界的序列，也不是有限有界的直线内的性质或位置互换，而是有界无限的环状循环。老子谈到这种循环往复是：“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。”（《老子》第16章）庄子讲：“万物皆出于机，皆入于机”（《庄子·至乐》）。我们在季节变换、日月盈亏、潮汐涨落等变化中，植物的春生夏长、秋收冬藏中可看到这种循环，这些是经验中的事实。

然而，有些循环是我们不能在经验中找到的，尤其是“道”的大循环。这就需要应用思辨去将它构建并表达出来。“道”的大循环是以“道”为起点，由它演变出万物。但如果追问“道”又是从哪里来的，或它是依据什么而为“道”的？老子说他不知，但另一方面他又说“道法自然”，那么“自然”就更为根本了。对“自然”又可以追问，有各种答案，但都不会否认“自然”的现实性。这样一来，“道”就来自于现实世界，是人和万物及其关系的整合。于是大循环就出现了，“道”是这个循环的起点又是它的终点，它的演化的无限性，是由大循环来体现的。

#### 二、循环认识的特点

“道”的循环论有着特殊的意义和特点。

第一，它是道家构成一个完整的思想体系之必须。

第二，“道”即是循环的起点，也是循环的终点，进一步确立了“道”的理念地位。

第三，循环拒绝了彼岸，不用去设定上帝和灵魂。西方哲学中没有这样的大循环。如果问“有”之前是什么，就只能在彼岸世界去寻找此岸世界的原因。这个原因就是“上帝”。循环论则用不着设定彼岸的上帝。它虽在某些部分有先验性，即不来自于经验，但它拒绝了对彼岸世界的设定。所以在道家的理论中，最难看到对上帝、灵魂的专门讨论。即使是道教，它作为宗教必须有自己信仰的神和仙，但这些神仙最重要的主神大多是对现实生活有过贡献的人物的神化，或是对自然和社会某些现象或功能的神化和人格化，彼岸性和验超性不如其它三大宗教强。所以，有人把道教称为自然宗教，说它很看重现实，对于彼岸和来世的重视不如其它三大教，是有道理的。

第四，循环论为道教注入了不同于其他宗教的特点。道教教义的要旨即成仙了道、长生久视，它不把希望寄托在彼岸和未来，其最大的特点就是与现实生命、社会及自然的高度重视，所以特别关照这个人与之朝夕相处的世界。道教从一开始就强调济世度人的社会关怀，将人道和仙道统一起来。由于道家追求在今生今世长生不死，它把过去、未来都纳入到当下的现世时间之中，未来与现在是连续的关系，不能等待下一个间断了的神圣时间段的来临。在道家时间观里，无路可退。道家不是要逃离此世，而是要在此岸实现超越。所以改善社会环境、改善人与人的关系、改善自身对道家实现成仙的目标是必不可少的。道教的仙人乃人修炼而成，人神之间没有不可逾越的鸿沟，仙界就在人间。

#### 第四节 心身一体的认识过程

前面谈“道”的认识特点时指出，认识对于道家而言，不只是大脑的思维活动，更是心身一体的认识活动。“体”具有双重含义，它作为名词指人体，它作为动词指体会、体悟、体察，这样的体知是一种能动的整体性的认知活动，它比单纯某方面的诸如感觉、思维、意向、情感等等有更深认识能力。本节对作为主体的身体的认知活动作进一步的讨论。

##### 一、身体与思维

一般说来，我们习惯于把思维视为离开身体的抽象活动，认为思维可以反观自己的身体，肉身不过是思维的物质条件、生理基础而已，甚至它还可能成为获得知识的障碍，要把握真理必须摆脱身体的干扰。在这里，思维必须与身体分开，或者说，思维不过是身体的一个器官——夫脑的功能而已。流行的认识论也可能承认身体在认识过程中有一定的主体性，但这主体的认识功能是分裂的，眼耳鼻等感官只提供感觉材料，而大脑则通过知性活动，也即思维，把杂多的感性材料化为知识。身体的各部分虽然参与认识过程，但被分裂为后勤和前台、司令和士兵、上级和下级的关系。这样作为有机的整体性的身体被贬为像机器、像社会组织一样，不仅失去了它的生态价值，也无从引申出它的神圣性。思维活动尽管在这种被分裂的关系中处于上层地位，但仍然只具工具意义，是大脑的功能，是具有推理、判断的工具，是制造知识的一台智能机器。思维被工具化必然贬低人，于是流行的认识论又不得不说人还有灵魂，或者思维的知性活动还得接受更高的理性的制约，受这理性必然有的理念的管束，从而才使人有了尊严，有了神圣性。然而，再追问这灵魂、这具有理念的理性又是人的哪个器官的功能？这就没法解答了，只好说这是先天的不可知的，或者是合理的设定罢了。这样一来，作为有机整体的身体被排斥在认识活动之外，只有它的某些部分分别参与了认识活动中出现的感觉、印象、表象、共相、概念、规则、知识的形成，而整个身体却成为只具生理意义的“臭皮囊”了。

##### 二、身体与心

在“道”的认识论中，身体具有重大的认识意义，它是认识的主体、修炼的主体、实践的主体。它追求“得道”，不只是满足思维的快乐、思想的开拓，更要满足身体的长期存在和身体展示的自由。身体是物、生、神的统一，是问道、求道、得道的参与者。身体的现象包含了物界、生界、神界的现象，而就物界和生界来讲，它是最具生态意义的自然现象；而就神界来讲，它具有意识的功能，不仅能思维，还包含有情感、欲念和意志，以及要求与永恒、绝对一致的灵性。然

而，我们又不能把身体各器官、各组织分为物、生、神不同的三块，一旦分开身体就成为尸体而不存在。在身体的任何部分，哪怕是个小器官、小细胞，只要它活在身体中，都是物、生、神的合一。另外，我们也不能说，这三者关系中，物是基础，生、神是上层结构，因为在道家看来，这三者都具有道性，所以它们之间才能相互转化和互动。在万物万象的大千世界中，可以将很多不同的物象分别归入物、生、神三界，而人的身体则具有特别的意义——它是物、生、神的统一。正是由于这一点，它才具有认识万物万象的主体性，能从自身中找到与万物万象的对应、互感甚至同一的关系。这种同一，如同哲学上思维与存在同一意义一样，身体与万物同一是“道”确定万物万象可以为心身合一的身体认识的依据。

“道”的认识理论不否认认识主体有内部结构，有感觉、知觉、思维等等，有庄子在《齐物论》中所说的骸、窍、藏等感知器官。但“道”的认识论不去孤立的确定它们的认知意义，不在它们中分等级。庄子说：“百骸、九窍、六藏，赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉，如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎，其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。”这种对认识主体有内在结构的肯定，但对每种感知功能是否有独立性或隶属性的疑问，表明道家把它们看做是不可分开的认识整体来确定其意义的。如果将它们分割开来，势必导致认识的片面性，以至于离认识道越来越远。在《庄子·应帝王》中作者用浑沌的寓言表达了这种担忧。“儵”和“忽”经常得道“浑沌”的招待，为了答谢，“儵”和“忽”决定为浑沌凿七窍，他们发现人皆有之，独混沌缺失，于是他俩一日为之凿一窍，以便让浑沌可以视听言动，结果七窍凿完，浑沌却死了。目、耳、口、鼻等“七窍”作为感觉器官，对于“为学”是可以分别去探究它们各自的功能的，由于“道”不可分割，对它的认识不能只通过目、耳、口、鼻等感官来认识，这些感觉器官有时甚至是“为道”的障碍。

毫无疑问，人的感情、感觉、知觉、思维、意志、欲念如果将它们分开讨论，或者将它们置于等级关系中，它们都可以成为“为学”的对象，成为精神现象学、心理学、一般哲学认识论的问题，而当把这一切内感内觉作为统一的主体性时，它就是道家所说的“心”。“道”内化在人体之中即是“心”，“心”之于“身”，犹如“道”之于天地。《文子·九守》说：“人与天地相类，而心为之主。”《管子·枢方》也说：“道之... 在人者，心也。”《管子》曰：“天之得道者在日，人之得道者在心”。黄老道家的作品《管子》之《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》有很多关于“心”的论述。就其篇取名“心术”就可知作者意在说明心的功能。《管子·心术上》云：“心术者，无为而制窍者也”，心的作用在于能干预九窍。除此之外，《管子》还把心的活动分为两个层次，《管子·内业》曾言：“心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先言，意然后形，形然后言，言然后使，使后治。”心之中又有心”表明“心”有两重结构、两个层面，其中，“心”指意识的浅层活动，包含人的感官、听闻、知见、情绪、情感、欲望等活动；“心之中之心”则指向意识深层活动，这不是一般的理性活动的心，而是超乎概念思维之上的心。

“心”之理论不是道家独有的理论，中国的佛教哲学和儒家思想对“心”都有见解。他们或者把“心”看做是本源、本体、本性，主张“即心即佛”；或者把性看做为本，心则是功能性的，王夫之的“性体心用”论既是这个意思。道家的“心”论尽管各派不尽一致，但都不会把“心”作为本体、本源，也不会把“理”、“性”作为本体、本源，因为道家只承认“道”才是本体、本源。“心”不是别的，它是不能离开身体的，它是身体的内感内觉的总称。这样，“心”并不是指思维，也不单指情欲或意志，更不是心脏的某种神秘功能。“心”在这里的哲学含意是身体的内感内觉的总合，它有思维、有情欲、有意志，也有目的性，因而它不只有主体性，还有主观性，以及因各主体间的意志、欲念和目的性不同而具有的主观差异性。“心”的成立，使认识的主体性转为认识的主观性，这比仅用思维与存在的关系更为合理解答人们认识上的差异问题。

### 三、身心合一的认知

身体认知的妙处在于它是心身一体的认知。流行的哲学认识论把认识过程看做是身体与思维分工的认识过程，即身体的各感觉获得的感知交给思维去进行分析、综合和判断而获得知识。“为道”的认识承认以上认识过程对于认识主体求得生存和发展有普遍性和适用性。但对于追求理念世界的“为道”的认识过程，思维不能代替“心”。

“心”既然是身体内感、内觉的总称，那么就有一个对“心”自知和自明的问题。上面已讲，我们不能只在生理学、神经医学、心理学的意义上去了解“心”和确定其认识能力，从这些方面去把握它属于“为学”的范围。要从“为道”方面去认识“心”，其前提是要明白，内感内觉的总和不是算术总和，不是二加三等于五，而是一种精神的升华，从一般的感觉、思维、情欲、意志、目的等等能上升到庄子所说的“吾丧我”的境界。显然，后面这个“我”是经验中、现象中的现实的我，前面的“吾”是进入更高境界、面向理念世界的“吾”，这“吾”是“我”的升华，因而获得“吾”需要失去“我”。

现在的问题是，并不是每个人都能达到庄子“吾丧我”的境界。这取决于两点：首先是各主体的“心”并不相同，即前述的个人有很大的主观差异性。这是因为人的情欲、意志、思维、目的都不相同，因而由它们总和的每个人的“心”就千差万别。“心”的差别不像思维的差别只表现为量的水平的或高低的差别。除了量的水平的差别，还可表现为质的差别，有“好心”、“歹心”和“善心”、“虚心”等。其中，对于不适合于“为道”的各种“心”，若要走入“为道”之路，那就要在“为道”的大门之前调整自己的“心”的状态，使其目的纯正、志向守一。在这个前提下，要按“为道日损”的各种修炼方法去养身修心，去获得觉悟，并以这种认识能力达到“道”的理念世界。所以，调整心态，使其纯正，是进行“为道”认识的必须要求。

不论是“为学”还是“为道”，身体都是求知或求道的主体。因为“心”是身体的内感内觉的总和，它们是须臾不可分离的。在“心”的调节或修炼中，身要配合，要进入修身状态。所以当庄子提出“黜聪明”这种好似属于“心”的状态时，又同时讲了“堕肢体”这样属于身体方面的配合。心身合一并相互配合才能成为认识的主体。

“心”身合一的另一个特点是它们互为目的。道家既不把身和心看做是万物万象的本体、本源，也不把它们之间的关系看做是体用关系，而只承认“道”才是本体本源。但“心身合一”的认识主体又与万物不同，它不仅具有认识能力，而且还有认识的目的性。认识的最高目标是对“道”的认识，而通过对“道”的认识，“心”和“身”都能获得自己的目的。身的修炼可以让“心”更纯、更有觉悟，“心”的修炼同样可以让作为有生命力的身更自由、更长久。身心不仅合一，并且互为目的，是“道”的认识论的特点和重要内容之一。

## 第五节 认识的目的与意义

### 一、认识的目的

“道”的认识分为知识论和觉悟论，这两部分显然有不同的目的，前者是增长认识者的知识，相当于主流哲学中达到认识的知性阶段。后者是为了达到对“道”的认识，达到得道成仙的悟界。然而，对“道”的整个认识而言，前者和后者之间存在着一种相当于康德哲学的自然法则和道德法则那样的关系，也即必然与自由的关系。毫无疑问，增长知识对于认识者的生存和发展有重大意义，但并不是寻“道”的最高目的。对道家而言，“为学”再多，主体也是在必然界中打交道，认识规律、服从规律事实上也是在受必然的奴役，是必然的奴隶，至多是不受惩罚的奴隶，无自由可言。而“为道”，是为了寻求得道，而道是一切万物万象之源，认识者达到了这样的得道成真的境界，目的不是为了生存和发展，而是去享有超越规律和必然的自由。要想长生不老，要想乘云漫游，要想摆脱生老病死这个现实的人的存在极限，其实质就是追求主体的最大自由。因此，在“道”的认识论看来，“为学”是为了生存和发展，“为道”是为了追求最大的自由，并因此要以“为道”作为最根本的追求。

### 二、“道”的认识论意义

在“为学”，尤其在“为道”的认识活动中，并不是我们常说的在去伪存真、去粗取精、由表及里的过程中将现象转化为概念的抽象方式来进行认识。它的认识更多的是使用净化的方式，也即将注意的对象纯净化，在观念中将干扰它的各种因素排除，使它在这纯净的环境中依其原本而自由自在的展开自己，从而从在现实中受到局限、受到干扰的虚象转为认识中的真象，这样的真象，也是“道”的展示。由此可见，用净化的方法去寻求真象其认识意义不亚于用抽象法去寻求真理。“道”的认识论，对那些被这样真理、那样真理困扰的人们，具有开启心窍的



重大意义。

“道”的认识一方面不受传统理性主义哲学的方法和认识对象界限的狭窄约束，同时又把信仰领域中的超验对象转为认识对象。在道家看来，不是什么神和仙创立了“道”，反倒是“道”可以创生出各种神和仙。这样一来，“道”的认识论不仅把主流哲学中的不可知的转为可知的，也把超验界的东西转为可认识的。这种认识论不管是否普及，是否获得成功，但它极大地扩大了认识范围，提升了认识主体的能动性，这是必须要加以肯定的。

“道”的认识论多是以片断性的言论存在于道家的典籍和道教的一些教义中，有些是可以被现代人理解的，有很多则笼罩在神秘的甚至是迷信的色彩中，还有待于研究者们进一步去发掘。

作者简介：

陈霞，女，中国社会科学院哲学所研究员，博士生导师

汪伊举，男，四川人民出版社副编审

[1] “接”，应接，既与认识对象联系。“谟”，同谋，既谋虑，是认识主体的活动。但“至知不谋”，最高的知识不是主体获取一般知识的筹划活动。

[2] “材”，既才能、能力，是主体具有的。“解”，与客体接触，既要有认识的对象。

责任编辑:hbr

【大 中 小】

现有 0 人对本文发表评论

[查看所有评论](#) [发表评论>>>](#)

相关文章：

无相关信息

[首页](#) > [社会学研究](#) > [论文辑览](#) > [社会学史](#) >

Copyright © 2007-2009 Sociology, All Rights Reserved  
【社会学视野网】中国人民大学社会学理论与方法研究中心主办  
版权所有 转载请注明出处 联系我们 sociology@163.com