

权力与标准

——《老子》教与学思想探析

许家瑜

【摘要】《老子》的教学思想并非关于庠序之教，而是拒绝周文的礼乐政教传统，向君主提出政治制度与价值导向的新建议。教与学关联着权力与标准，“教”就上位者言，掌握权力与尺度使人效法；“学”就下位者言，指向标准和价值的认可与接受。《老子》主张，持有权力的统治者不为被统治者订立统一标准，也不以权力推行标准化的价值规约。在“道—万物(君—百姓)”结构中，教的权力执于统治者，无为以行不言之教而有君之玄德，不倚赖名言来定位万物之真；学的标准则归诸万物自身，放弃以礼乐作为“德之则”，学法自然而万物各有其德。其理论依据落回“道”“德”，从道的高度看，基于标准的相对、对反的转化及固化标准的负面效果，主张效仿道法万物之自然；君之德与物之德的双重层次，则为无为和自然的观念提供内部支撑。

【关键词】教；学；权力；标准；道；德

【中图分类号】B223.1 **【文献标志码】**A

【文章编号】2096—1723(2019)01—0062—14

【作者简介】许家瑜，北京大学哲学系博士生

一、教与学概念

教与学两字古时音形接近，也因此学界常以“教”“学”通用相互解释，不再深究两者思想差别。比如《老子》42章“吾将以为教父”句^①，简帛本皆作“学父”，朱谦之指出：“‘教’父即‘学’父，犹今言之师傅。”徐梵澄直言：“‘学父’即‘教父’古文简写”。蒋锡昌、高明、北大汉简《老子释文》注释中也认为“教、学古常通用，此处学当读为教。”^②

^① 本文所引用通行本《老子》原文与王弼注，皆以楼宇烈校释之《老子道德经注校释》为底本。参见楼宇烈：《老子道德经校释》，北京：中华书局，2008年。

^② 参见高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第34—35页；徐梵澄：《老子臆解》，北京：中华书局，1988年，第61页；蒋锡昌：《老子校诂》，北京：商务印书馆，1937年，第284页；北京大学出土文献研究所编：《老子释文》，《北京大学藏西汉竹书[贰]》，上海：上海古籍出版社，2012年，第125—127页。

然而，就《老子》文本中的几个现象，教学两概念是否通用应提出再商榷：第一，出土文献本中，即使目前最早的郭店本也已明显存在“教”“学”两字不同使用；第二，出土文献与传世本中，教学两字鲜少出现混用的现象，用例在各版本中几乎高度一致，如未见“绝教无忧”“不言之学”等句，又除 64 章“学不学”郭店甲本有争议作“教不教”，其余未见同一句某本作“学”另本作“教”。混用的情况相对少见，教与学两字可能并未因形音接近而通用。^① 第三，42 章汉简本与帛书本皆作“学”，一同出现形近讹误或假借其字的现象，机率恐怕较低。考虑此三事实，可以推想，当时“教”“学”之使用已有较稳定的区分。两字在个别文献中或有借用，但“教”不应通同于“学”，即便音形接近，概念层次仍有别异。

《说文》中“教”是“上所施下所效也”。“教”甲骨文作：“𡥉”，^② 段注曰：“上施故从攴。下效故从子。”“教”字右边是“攴”即“父”，左边是“子”和“爻”。“爻”指效法，《广雅·释诂》曰：“爻，效也”；《周易·系辞下》言“爻也者，效此也”。《说文》解释“父”为“矩也。家长率教者，从又举杖”。《白虎通义》亦言：“父，矩也，以法度教子也。”象手持杖（尺），有“权力”之位与“标准”之矩的意涵。“子”为“子在襁褓中，足并也”。“父”“子”最初分别指向持有“权力”与“标准”的“上”、与童蒙而需要效法的“下”。综言之，“教”的原初意义就是一个有权力的上位者（父）持准则使下位者（子）效法（爻）。“学”为古“斆”字省，《说文》释“斆，觉悟也。从教从冂。冂，尚蒙也。”“冂”表童蒙，为下位者“子”的视角。“斆”是效法拥有权力的上位者使自己行动作为并因此觉悟。段玉裁指出：“教人谓之学者。学所以自觉。下之效也。教人所以觉人。上之施也。故古统谓之学也。”简言之，“教”是就上位者言，持有权利与尺度使下位者效法。“学”是就下位者言，蕴涵标准的接受和价值的认同，指向蒙昧状态的破除。

二、《老子》之教与学

（一）行不言之教——节制权力的名器

《老子》中“教”的用例一共三则，分别是第 2 章“圣人处无为之事，行不言之教”，42 章“人之所教，我亦教之。强梁者不得其死，吾将以为教父。”43 章“不言之教，无为之益，天下希及之。”三则当中两则说的都是“不言之教”，并应注意，“不言之教”都伴随着“无为”的概念一起出现，两者高度关联。

所谓“不言”之“言”，指的是政教号令，亦即名教。^③ “不言之教”是对周文传统“名教”提出的反省。《论语·子路》中孔子论正名的重要在于“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；

^① 观《老子》之《汉简本》、《帛书甲本》、《帛书乙本》、《王弼本》、《河上公本》、《想尔注本》、《傅奕本》之有关“学”“教”用例，除第 42 章出土本作“学父”而传世本或作“教父”外，第 2 章、第 43 章、第 20 章、第 48 章、第 20 章、第 64 章皆没有“教”“学”混用通同的情形。又除了郭店《老子》64 章“学不学”作“𡥉不𡥉”，其他“学”皆作“学”。陈鼓应引魏启鹏之说，以为郭店甲本作“教不教”。（参见陈鼓应：《老子今注今译》（参照简帛本最新修订版），北京：商务印书馆，2003 年，第 302 页）然高亨、徐梵澄皆认为甲本应作学不学。刘笑敢则言：“学不学”在甲本中作“教不教”，整理者说“教”“学”两字音形俱近，故易混用。（参见刘笑敢：《老子古今：五种对勘与评析引论》，北京：中国社会科学出版社，2006 年，第 617 页）

^② 李圃主编：《古文字诂林》第 2 册，上海：上海教育出版社，2000 年，第 714 页。

^③ 陈鼓应：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2003 年，第 83 页。

事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”“言”所指也是政教号令。儒家认为，“礼乐”“名言”与“秩序”有着紧密的内在联结。《左传·成公二年》的记载可为参照：“仲尼闻之曰：惜也……唯器与名，不可以假人，君之所司也，名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。”儒家认为，透过名的确立来定位权力，以此推行政教号令，进而涵纳礼义的道德规范，最终能达成秩序的稳定与民生的和谐，因此，若没有名言则没有礼乐，没有礼乐则无法治理民的秩序。这种对“礼乐”和“名言”的信任，再度和《老子》对名言和秩序两者关系的反思形成巨大对比。《老子》³²章言：

道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。譬道之在天下，犹川谷之于江海。

“道常无名，朴虽小”一定程度上就是反对以名来定位最高权力来源。理想的圣人和道一样是无名的。名作为权力的器具，28章言“朴散则为器”，“朴”相对于“器”，把守着无名之朴而不是名器，万物却能够宾服于自己，这就展现出不同周文范式的权力聚集理论。“民莫之令而自均”指不用政教号令统治百姓，百姓自会和谐平治。“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆”中，展现对名的有限性的反省。第1章“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，万物之始；有名，万物之母。”^①可见《老子》不是要全面将“名”从人类秩序中撤除，而是提出在“有名”“无名”两个稽式之间把握对万物的认识。“始制有名”和“有名万物之母”的意义，提示着人类世界社会制度的完成，仍然需要透过制定名分的方式来为万物加以组织秩序。

但“名亦既有”，则需要“知止”。理由在于，万物和道本来无名。就万物而言，“无名万物之始”，万物自身在其根本意义上来说原本是无名的。^②不在有名的世界里，并不影响万物自身的存在，因此，万物之名对万物自身存在来说并非是不可抽离的属性，人却以为对万物“制名”能达到对万物的把握并得到“定真”，比如和儒家一样在乎正名的名家总是“尚乎定真而名以正之”（《老子指略》）。道家的特殊洞察在于发现强调制名、定真、正实，反而会悖反地远离万物之真。王弼在《老子指略》中指出“名也者，定彼也者”，名是对彼（物）认识向度上的一种固定，这种固定不可避免地出于有限的部分，而不是全面观览事物完整的存在样态本身。依其解释，“名必有所分，称必有所由。所分则有不能兼，所由则有不尽”、“言之者失其常，名之者离其真。”（《老子指略》）对事物的命名往往妨碍对整体全景的把握，如果始终以囿于一隅的认识定位万物，不加反察地全然依凭物之名来建构整体秩序规范，则势必无法兼

^① 汉简本、帛书甲乙本皆作“无名万物之始也”及王弼注“未形无名之时，则为万物之母”，故本文所引第一章采“无名”“有名”句读，作“万物之始”而非“天地之始”。许抗生并于第一章注释中另援引《史记·日者列传》引《老子》作“无名者，万物之始也”，此从。参见许抗生：《帛书老子注译与研究》（增订本），杭州：浙江人民出版社，1985年，第74页；《北京大学藏西汉竹书〔贰〕·老子释文》，第193页。

^② 王博指出：“‘无名，万物之始’揭示出‘无名’才是万物存在的根本。”参见王博：《“然”与“自然”：道家“自然”观念的再研究》，《哲学研究》2018年第10期。

容和善尽万物之常与真，故应知止。就道而言，道也是无名的。25章言“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。”道如能被单一的概念叙述彻底把握，则表示不出这种时刻处于运动变化的道的意义，所以说道是恍惚的，“恍惚”按照释德清的解释是“似有若无，不可指之意”，^①说明道不能用语言来固定把握。

《老子》对名言与道物的看法使其对依赖名教的传统作出彻底反思。周礼的文化政治，实质上是凭藉名的系统积累架构而成，诗书礼乐之学倡导着名教礼制的合理性，与政权相辅相成，形成一套稳定的社会体系。然而，一旦意识到名的有限性，便会注意到正名礼教的合理性基础并不稳固。万物的命名划分只是一种有限观点下的片面安顿，从名实对应作为基础而组织起的礼乐政教系统，和透过名号来赋予政治权力和社会关系的有效性，便连带受到根本的质疑。

（二）绝礼乐之学——摒弃礼乐的标准

《老子》“学”的用例一共也只有三条，依今通行本为：论“绝学无忧”的20章、论“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为”的48章以及圣人“学不学，以复众人之所过”的64章。对于“学”，《老子》的态度是“绝学”与“学不学”。实行绝学、学不学的主语都是君主。绝学与不学的内容具体为针对政教礼乐之学。20章“绝学无忧”与48章“为学日益”之“学”，高明认为两者义同，都是河上公于该章所注的：“学，谓政教礼乐之学也。”^②简本中，20章正好接续48章“学者日嗑（益），为道者日员（损），=（损）之又员（损），以至亡（无）为也，亡（无）为而亡（无）不为”^③之后，提示着《老子》反对的“学”非指所有的知识与学问，而是针对三代传统下提倡的圣王政教礼乐之学。^④反过来也可以说，传统政治文化中所教的内容，即是《老子》要绝学的内容。

从《尚书·尧典》所述舜命伯夷典三礼、夔典乐的资料，可见古代教之权力由官府执掌并以礼乐为重要学习内容。《周礼·地官司徒》载：“大司徒之职……而施十有二教焉：一曰以祀礼教敬，则民不苟。二曰以阳礼教让，则民不争。三曰以阴礼教亲，则民不怨。四曰以乐礼教和，则民不乖。”除了让民学习礼乐，《地官司徒》也提及让贵族子弟学习“六艺”：“保氏掌谏王恶，而养国子以道。乃教之六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数。”六艺当中又以礼乐为最，《礼记·文王世子》载：“凡三王教世子，必以礼乐。”关于继承周礼文化的儒家之“学”的意义，钱穆有这么一个洞察：“学，觉也，效也。后觉习效先觉之所为。”^⑤学的内涵正是以先知先觉的圣王礼乐之教为标准，觉后知后觉者而使其效法。标准蕴含着价值的判断和选取。孔子虽自言“吾非生而知之者”，而就《论语·季氏》所记载，孔子曰“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”

由上足见：其一，“先知”在儒家的思想中是存在的。其二，生而知之的“先知”优于学而知之的“后知”。其三，“先知”受到推崇，“后知”困而不学，有待启蒙。再对照《孟子·万章》中孟子舍我其谁的自谓：“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也；

① 陈鼓应：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2003年，第157页。

② 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第29—35页；刘笑敢：《老子古今：五种对勘与评析引论》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第435—445页。

③ 此郭店竹简版本引自北京大学出土文献研究所整理的《老子》八种版本对照表。参见北京大学出土文献研究所编：《老子释文》，《北京大学藏西汉竹书[贰]》，第177页。

④ 20章王弼注曰：“下篇，为学者日益，为道者日损。然则学求益所能，而进其智者也，若将无欲而足，何求于益。不知而中，何求于进。”可见旧注本20章可能也是接着48章。

⑤ 钱穆：《论语新解》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第6页。

予将以斯道觉斯民也。非予觉之，而谁也？先知觉后知的教学使命与任重道远的思想，正和《老子》71章“知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病。”与56章的“知者不言，言者不知”体现的圣人“不知”构成强烈对比。《老子》理想的“学”，更多是针对君王所应有之“觉”，而此“觉”弔诡地表现为昏昏沌沌的“不知不觉”。周代守藏史出身的老子自然熟悉礼乐政教的学统，典籍中亦多记载孔子问礼于老聃，但老子明确提出对礼乐之学的放弃，直接建议取消以礼乐作为生命存在的生活方式和价值标准。

三、价值标准的省察

《老子》反对名言政教和礼乐之学的理据与对价值标准的省察相关：第一，判断的标准相对而生，不具有绝对性；第二，对反之间相互内在转化，变动无定；第三，人为地固化标准将破坏万物的自化、自正、自静、自朴。这三者均涉及《老子》对“道”的思考。

（一）价值判断标准的相对性

20章与第2章关键地说明了标准与教学之间的关系。20章言：

绝学无忧。唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！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！众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，颒兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人，而贵食母。

何以取消政教礼乐之学能够无有忧扰，在于价值的判断标准本无绝对。唯与阿作为肯定或否定的判断，善与恶则是更进一步的价值判断，社会规范多以此等理所应当的二元对立概念作为基础框架。^①但《老子》追问诸种看似分明的判断之间的真确性，指出若对立概念之间实质上相去不远，又或者根本上难以提出绝对的判断标准，则如何能以“善”为准，而使天下学法。在难以获知标准判断是否明晰正确之时，将某一套准式推行教化天下是以一己的价值判断强作为普遍的价值标准。与众人明辨的世界不同，老子期许君主进入广远的思想旷野，独处于一切事物尚未显现迹象与未始分化的素朴之境。“有余”和“若遗”是“得”与“失”的对照，当众人因所得有余而喜之时，统治者却怅然若失浑沌昏沈。^②众人之乐在“唯”、在“美”“善”、在“得”，然而需要先有明察确定的标准，才有所谓肯定否定、喜好厌恶，也才有“有余之得”与“熙熙之喜”。愚顽、鄙惠，正是因为没有明确绝对的“所以”。觉察到标准并非绝

① 唯、阿作为两种不同语气词，一者表示肯定而一者则表达否定。刘师培解释“阿”当作“诃”。引《说文》：“诃，大言而怒也。”《广雅·释诂》：“诃，怒也。”论“诃，俗作呵，‘唯’是应声，‘诃’是责怒之词。人心之怒，必起于其所否。”（《老子校诂》，第124页）徐梵澄言：“唯、诃，言是非。美、恶，言好丑。”（《老子臆解》，第28—29页）今对照帛书甲本作“唯与诃”、乙本作“唯与呵”、郭店简本作“佳与可”，皆可印证刘说。“善之与恶，相去若何”按王弼旧注和出土文献应原作“美之与恶”。（《老子今注今译》，第151页；《帛书老子校注》，第316—317页）

② 此种“若遗”在《庄子》中可看到相关思想痕迹，如《逍遥游》尧见四子之“窅然丧其天下”；《德充符》鲁哀公失去哀骀他的“恤焉若有亡也，若无与乐是国也。”《则阳》中田侯牟见戴晋人后“怊然若有亡”等，都描写君主怅然若失的心理状态，但并不是提倡君王弃国避世，而是喻示着只有“若遗”的无为无己方能治国。

对，是出于“贵食母”，亦即重视对本朴的返回。^① 在浑沦未分，玄之又玄的道的恍惚状态之中，方能不仿效某个看似绝对的标准，归根于“自然”也才有可能。

第2章则指出，善与恶的“相去若何”本身又来自一种相对而生。出于标准的相对，是以行不言之教：

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞。生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

美与丑的认识相对而起，善与恶的概念相待而生。概念在对立认识中形成，并于彼此依赖的关系中彰显。接续以“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随”等句为例，支持此认知与判断标准的相对性之论题。蒋锡昌点出：“无名时期以前，本无一切名，故无所谓美与善，亦无所谓恶与不恶”。^② 王弼也说：“喜怒同根，善恶同门，故不可得而偏举也。此六者，皆陈自然，不可偏举之名数也。”^③

判断的标准并非绝对独立，而是互相依赖对照所形成的认识，事物的自然本质难以简单依靠人为塑造出的单一美丑善恶等概念所定义。将这样的思考推至政教，若意识到没有绝对的“美恶”“善不善”等价值判断标准，圣人的合理统治就必然是“处无为之事，行不言之教”。

（二）对反的相互转化

第42章的重要性在于论述道与万物的“生”之关系，及事物往对反方向发展转化的倾向，指出统治者当引以为鉴的即是此内在对反转化发展的趋势，而明显异于传统政教中固定一端以为标准的范式：

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。人之所恶，唯孤、寡、不谷，而王公以为称。故物或损之而益，或益之而损。人之所教，我亦教之。强梁者不得其死，吾将以为教父。

历来诠释多注意到此章是《老子》著名“万物生成论”的代表，^④ 但万物生成论与下半段的王官政教又有何关系，传统解释史上未得到令人满意的解释。^⑤ 鉴于本章除未见于郭店本，其余各出

^① 河上公注曰：“食，用也。母，道也。”王弼注则是：“母，生之本也。”高明反对直接将母解为“道”，而应该解为“本”。其言：“《老子》中凡言‘本’者常用‘母’字，以取叶韵。贵食母与复守其母同是崇本之旨。”（《帛书老子校注》，第327页）又王弼注亦云“食母，生之本也。”（《老子道德经注校释》，第48页）

^② 蒋锡昌：《老子校诂》，北京：商务印书馆，1937年，第12页。

^③ 楼宇烈：《老子道德经校释》，北京：中华书局，2008年，第7页。

^④ 陈鼓应：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，第233页；又如刘笑敢：《老子古今：五种对勘与评析引论》，第439页言：“本章是顺着讲宇宙从无到有的模式化过程。”

^⑤ 蒋锡昌意识到这个问题，但只指出：“上下文词似若不接。”认为上下文看似不接“而义仍根关也。”其言曰：“上言生生为道之本，此言谦下柔弱亦为道之本。”（《老子校诂》，第282页）有些学者直接将后半段的人之所恶之后放入括号并移到他章，如高亨、陈柱、严灵峰、陈鼓应等。高亨、陈柱、严灵峰一并认为是39章简错入。（《老子今注今译》，第238页。）

土版本及通行本中都皆有下半段的“人之所恶……吾将以为教父”句，又如瓦格纳(Rudolf G. Wagner)所言，虽然出土本与通行本序列不同，但文本分章有高度稳定性，意义也并非随意地用“所以”“故”连接。^① 因此不应忽视此转折，而有必要分析万物生成论与政教思想间的意义关联。借用瓦格纳的链体风格分析研究(Interlocking parallel style)，《老子》内部有严格的骈体结构与内在关联性贯串链结，借此方法可分析出“教”与万物生成论的相关之处：

I	1c 道生一，一生二，二生三，三生万物。	
II	2a 万物负阴而抱阳，冲气以为和。	3b 人之所恶唯孤、寡、不谷，而王公以为称。
	【故】	
III	4a 物或损之而益，或益之而损。	5b 人之所教，我亦教之。
	6c 强梁者，不得其死，吾将以为教父。	

这正好是瓦格纳所提出的《老子》典型的 abab 链体结构。^② 结构和议论精致结合，很好地体现出老子哲学的语言风格，以织体承载意义传达予读者。水平关系指明链体结构，垂直关系指明同一句子的成分。中间句 c 同时指向两组串系，应视为两个相同的句子被合而为一。^③ 1c 谈“生”6c 谈“不得其死”，“故”字则将 II 层级的 ab 对子与 III 层级的 ab 对子链接起来。II 2a 之“物”与 III 4a 之“物”关联，并都属于“自然”之理，含宇宙论色彩；II 2b 的“人”与 III 5b 的“人”关联，并都属于“人文”之教，含政治哲学色彩。最后的 6c，则总结 II 2a、II 3b、III 4a、III 5b，作为一个普遍法则被统治者所应用。

结合义理，《老子》是先论述道与万物生成论的思想，再映射到政治哲学领域，而非单以讨论宇宙论为目的。从宇宙论的辩证观来思考“道生一，一生二，二生三，三生万物”，即是在事物发展历程中，对反矛盾的共同作用不可或缺，甚至事物内在可能就蕴含了正反相互转化发展的趋势。^④ 表面看似对立的事物之间却具有内在相互转化的倾向。如众人认为孤、寡、不谷是不善的，但上位者以此不善自称(自命、自名)，恰能因谦虚、低下而守其高位。

① [德]瓦格纳(Rudolf G. Wagner):《王弼老子注研究》，杨立华译，南京：江苏人民出版社，2008年，第52—53页。

② [德]瓦格纳(Rudolf G. Wagner):《王弼老子注研究》，杨立华译，南京：江苏人民出版社，2008年，第61页。

③ 阿拉伯数字123等表示中文文本中句子的次序，罗马数字I、II、III标记具有相同的议论等级的句子组。

④ “万物负阴而抱阳”之“而”并非转折词“然而”“但”的意义，并非全然否定“阴”而肯定“阳”。观北大汉简《老子》“万物负阴抱阳”句及其透显“对反”与“和”之哲思：“如人之所恶，王公以自称(自名)(自命)”；“损之而益，益之而损”。《说文》解“负”为：“恃也。从人守贝，有所恃也。一曰受贷不偿。”段注：“人守贝有所恃也。”“凡以背任物曰负。因之凡背德忘恩曰负。”“万物负阴而抱阳”故有两种理解可能：(一)阴阳相抱：万物既负阴又抱阳，持守包含了对立面的二者在阴与阳中取得“和”的自然。如蒋锡昌认为：“负阴而抱阳”是“阴阳相抱”，又言“‘和’者，阴阳精气互相调和也。”徐梵澄认为一物正有其阴阳、正负两面。“负阴而抱阳”表示了抱在前而负在后，正处于阴阳之和。(《老子臆解》，第64页)蒋锡昌也指出此处《老子》思想与《易》相通。如《易》〈益卦〉之彖曰：“损上益下，民说无疆”。(《老子校诂》，第280页)(二)背阴抱阳：万物负阴之后抱阳，展现对反矛盾之间运动方向的辩证观。《淮南子·精神训》以及《文子·上德》均作：“背阴而抱阳”；陈鼓应先生也解“背阴而向阳”是说在两对立面中，先采取负面的一方，反而能转向正面。(《老子今注今译》，第236页)

古人所“教”，是认识到此一对反性内在转化的法则，亦即呼应 40 章的“反者，道之动；弱者，道之用。天下万物生于有，有生于无”。

在本文第一部分概念分疏的背景下，简帛本与傅奕本、敦煌己本、范应元本皆作“学”父而不用“教”父的文本现象因而可得到思想意义的合理解释：老子之“吾”往往是相对于民的君王，虽与民相对是上位者，但相较于古人所教之道理则为下位者；^① 25 章可为支持，即虽然“道大，天大，地大，王亦大”，但就取法而言仍是“人法地、地法天、天法道、道法自然”，因此出土文献本皆作“学”。君王作为“学者”，学习效法古人之教、道物之理，并以此教人。“学父”之“父”，马叙伦、范应元各以“父”为“本”“始”之意，又蒋锡昌指出“父”乃《说文》中“矩”的意思，“矩”为“规矩”，^② 规矩，亦即标准。若从“学父”的文本来解释，即为“所学之本始来源”或“所学之标准”。君王所学并用以教人的标准，并非某些固定的价值标准，而是把握高下损益刚柔之间，事物往对反方向发展转化的倾势，亦即道与万物生的关系中道的反动历程与弱的作用，承认事物恒处于往对立面转化的流动之中，故不会截取一端固化为定则以行教学之事。

43 章也通过道的对反性质之间的内在转化以讨论不言之教与无为之益，言：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有入无间，吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。”高明引成玄英注“驰骋”是“攻击贯穿”，^③ 言天下至柔可以贯穿天下至刚。简帛各本作“无有入于无间”。“无有”是指不具形象，^④ 至虚之谓也；“无间”是指没有间隙，至实之谓也。至虚能够贯穿至实，与前句“至柔驰骋至坚”逻辑一致。58 章言：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？其无正？正复为奇，善复为妖，人之迷，其日固久。”对反面之间相互转动变化，故曰“孰知其极”“其无正”。“极”按《说文》原意为屋脊之栋，有至高至尽之意，同时也有取法准则之意。老子言诸如祸福、正奇、善妖等对立却又互相转化的存在事实样态，皆无定理准则。^⑤

（三）固化标准的负面性

除了对标准的相对性以及对反转化的洞察，真正驱使统治者应该放弃以礼乐等标准施行政教而使人民学习的理由，在于强行绝对化的标准将会造成伤害，并妨碍万物的自化、自正、自静、自朴等生命本真情态。58 章的“方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”高明就认为，这是指在认识到标准的无从订立后，不以自己的准则苛责别人，以免造成伤害。反面来看，若以自己的准则来要求他人则会造成伤害。57 章言“天下多忌讳，而民弥贫；民

① 本文取高明从奚桐所解，“人之所教”之“人”乃指“古人”。（《帛书老子校注》，第 33 页）帛书甲本作：“故人之所教”可证。（《北大汉简本·老子释文》，第 177 页）蒋锡昌、高亨、陈鼓应等诸学者并皆以此句为古人遗言。高亨言及《庄子·山木》“从其强梁”《释文》解“强梁，多力也”，此句又见于《说苑·敬慎》所载金人铭，当是古代遗言。参见高亨：《老子正诂》，台北：台湾开明书店，1973 年，第 98 页。

② 蒋锡昌：《老子校诂》，北京：商务印书馆，1937 年，第 284 页。

③ 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996 年，第 36 页。

④ 陈鼓应：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2003 年，第 239 页。

⑤ “极”作为标准和理则的相关深入讨论，可参见王博：《从皇极到无极》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2018 年第 6 期。其又言“极”蕴含“理”的哲学意涵，老子之“无极”意义在于不承认事物有确定普遍之“极”，即否定确定的普遍之理，也可说是主张“无定理”。参见王博：《“然”与“自然”：道家“自然”观念的再研究》，《哲学研究》2018 年第 10 期。

多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。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”，多所禁忌、多有利器，或多持智虑技巧、多行法度，^①都必须是在明确标准之下才可被提出并求取的行为，但却造成相反于目的之后果而产生诸种负面影响：人民贫困、国家昏弱、偏邪遍发、盗贼四起。从事物对反发展的倾向性来看，各种立定标准下的有为恰恰会得到不理想的后果，君王若把握无为，不倡立统一标准，反而可以导向民的自化、自正、自静、自朴。

这个说法显然出于《老子》对素朴内在自足的存在样态与外在规范化标准推行所造成的影响之思考，也与“道”的失落相关。18章言“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”、19章言“绝仁弃义，民复孝慈”，表明在标准的确立与要求之下，人民将逐渐丧失本然素朴。绝弃作为外在标准化的仁义，孝慈的内在情性才能复返。38章也说“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。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此。”也是类似逻辑。道衰然后德化，德衰然后仁爱见行，仁衰然后有义，义衰然后行礼。^②当通过具体琐细标准的礼仪来规范事物时，人们转向关注符合行为的规范标准，逐渐沦于外在修饰而忽略本心原初生命厚实之处，最终不可避免地导向纷乱。“前识”，《韩非·解老》解为“无缘而妄意度”，^③是在大迷之中没有缘循对反之道、自然之理，妄以仁义礼这些浮华虚伪的外在价值标准要求来施政，看似“以智治国”实际上却是“国之贼”。所言之意与周文化精神推崇圣王之先知文思聪明，以仁义礼治世的模范政治形成强烈对比。

《老子》的圣人要求去除浮华的价值标准，以回归本然朴实的未分之际。损除特定统一的价值标准来为政，即是“无为”另一面的具体作为。理解“无为”与“教”、“自然”与“学”的关系之时，可以发现，无为的主语几乎都特指统治者或道。“无为”是要求统治者法于道，不控制和干涉人民，否定一般的世俗价值方法，而非面向所有人类，全面否定一切行为主张人不应作为。^④64章言：“为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。”及圣人“学不学，复众人之所过，以辅万物之自然，而不敢为。”42章言“故物或损之而益，或益之而损。”有为反而败坏的思考，谓万物自然自足不需外在干涉，若干涉事物内部蕴含的自然状态，反将导致负面结果，即“为者败之”河上公注“有为于事，废于自然”之理。^⑤

25章“道法自然”强而有力地宣示着学的标准内在于万物自身。“人法地、地法天、天法道、道法自然”中，推至极点，道法自然，是道法于万物的自然，^⑥自然是“万物”和“百姓”的活动方式，也是最高的价值标准来源。但这种标准并非外在于万物的客观规范，而是以自

① “法令滋彰”在帛书本及郭店简本、北大汉简本、河上公本中“令”皆做“物”。高明认为应做“法物”（《帛书老子校注》，第106页）。虽然如此，“物”后被改成“令”也有其内在逻辑及合理性。

② 将锡昌：《老子校诂》，北京：商务印书馆，1937年，第24页。

③ 按原文作“无缘而忘意度”王先慎言“忘与妄通”。缘指缘理。参见梁启雄：《韩子浅解》，北京：中华书局，2011年，第144页。

④ 刘笑敢：《老子古今：五种对勘与评析引论》，北京，中国社会科学出版社，2006年，第114—117页。

⑤ 刘殿爵、陈方正编：《老子逐字索引》，香港：商务印书馆，1996年，第137页。

⑥ 参见王中江：《道与事物的自然：老子“道法自然”实义考论》，《哲学研究》2010年第8期；王博：《权力的自我节制：对老子哲学的一种解读》，《哲学研究》2010年第6期。

身为标准，是方则以方为准，是圆则以圆为度，无所违背于自己的自然状态。如王弼注：“道不违自然，乃得其性，法自然者。在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违”。20章“绝学无忧”，王弼也注以“夫燕雀有匹，鸠鸽有仇，寒乡之民，必知旃裘，自然已足，益之则忧。故续凫之足，何异截鹤之颈”^①，言万物自然本已完备自足，另添人为造作，反而带来忧患。标准不在于人为订立，而在于万物自身。“学不学”即不施礼乐政教的“无为”，也就是“法自然”，以使百姓各返于自身性情为政治目标，使万物实践内在所潜藏蕴含的发展潜能，各复归根成为自身。普通人君之所学者，是政教礼乐等有为之学；所不学者，是为自然之学。

施行有为之学而致天下难治，是多数人君之过。圣人则是学普通人君所不学的无为自然之学，如此就从多数人君的过失复返于道。圣人之“复”，即是反众人（万物）之本，是“各归其根，归根曰静，静曰复命。”⁶⁴章河上公注也把握到类似思考，言“圣人学自然”，注“复众人之所过”是“众人学问反，过本为末，过实为华。复之者，使反本也。”“以辅万物之自然而不敢为”是“教人反本实者，欲以辅助万物自然之性也，而不敢为。圣人动作因循，不敢有所造为，恐远本也。”^②《老子》的圣人并非要透过某个理想价值标准与特定德性科目（仁义礼乐）去教化人民成圣成贤，反而忧心表面华美的成就失去内在的本真，所以圣人只是因循而非造就，辅助被统治者发展其各自之自然而成就统治者之功德。

四、无为之教，自然之学

君主无为之教和万物学于自然的思想立基于“德”的观念。教学的根本必须要回到道、德，厘清万物与道、德之间的关系，才能定位《老子》教学思想的基础和特色。51章为“万物”与“道”“德”的关系做出关键论述，本章特出之处，在于同时论及德具有的两个层面：道之玄德与万物之德。这两个层次与《老子》的教学主张有根本性的关系：

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。

“道生之，德畜之”描述万物与道德的关系。万物生的根源是道，而使存在能够延续的是德。万物得到畜养，一方面是依凭内在个别自然之德生长发展，一方面则有赖君王以无为施德，保障万物能各得其德。

众所周知，“德”概念渊源古老而深具复杂性，《老子》中“德”各用例意涵也并非每处相同。但总的来说，道家之“德”蕴涵两个重要的思想意义向度：万物有所得于外的“获得”；与万物各得于己身之内的“个别之性”。许慎《说文》训“德”古字“惇”为“外得于人，内得于己”，也应与《老子》《庄子》对德概念的深化相关。罗振玉释“德”云，甲骨卜辞中皆作得失字，是

^① 楼宇烈：《老子道德经校释》，北京：中华书局，2008年，第46页。

^② 刘殿爵、陈方正编：《老子逐字索引》，香港：商务印书馆，1996年，第138页。

“视而有所得也”。古“德”“得”同字,《释名·释言语》曰:“德,得也。得事宜也。”李零于《长沙楚帛书文字编》中解“德匿”言“德指天之庆赏,匿指天之刑罚。”^①“德”除“登”“循”“行”之意,更多指“获得”,如卜辞“王德正(征)”、“今春王德伐土方”、“王德方帝授我[又(佑)]”之“获得”神意;或《礼记·缙衣》“文王之德,其集大命于厥躬”之“获得”天命。约与郭店《老子》同时的上博简《民之父母》第12号简“屯(纯)得(德)同明”,也是战国时期以“得”为德之证。^②

一方面,从“获得”之“得”引申,使人有所得的恩惠与功绩,即是“恩德”“功德”,指向君王之德。《尚书·盘庚》所言“施实德于民”与《老子》60章“夫两不相伤,故德交归焉”之德等应皆指君主的功德、恩德。从君王施德于民的角度来说,君王之德即是使民有所得。51章河上公注言“道之所行恩德,玄闇不可得见。”这种不可见的恩德,也就是道具有的玄闇特质:“玄德”。^③“玄德”是《老子》主张道与理想治理者该具有的特殊性质,具体表现为对万物(百姓)的生育而不据有(生而弗有)、施为而不加诸标准法度(为而弗恃/寺)^④、长养而不宰制(长而弗宰)。

另一方面,从“异姓则异德,异德则异类”、“同姓则同德,同德则同心”(《国语·晋语》)和“天子建德,因生以赐姓,胙之土而命之氏”(《左传·隐公八年》)来看,早期德的意义也与氏族、血缘相关,^⑤“德”也因此涵括生命得自于先天所生的属性,这个基础上理解,“德”就和与生俱来之“性”发生关联,此性就个体不同天生之得而又蕴含个殊意义,这便指向了万物之德。也应是就此背景,张岱年指出道家赋予德的另一含义:“德”是“万物成长的内在基础”,又指“每一物所具有的与众不同的特殊性”。^⑥冯友兰则说:“万物都由道所构成,依靠道才能生出来(道生之)。其次,生出来之后,万物各得到自己的本性,依靠自己的本性以维

① 李圃编:《古文字诂林》第2册,上海:上海教育出版社,2000年,第472—473页。

② 晁福林:《先秦时期“德”观念的起源及其发展》,《中国社会科学》2005年第4期。

③ [魏]王弼等著:《老子四种》,台北:大安出版社,1999年,第62页。

④ 《老子》帛书甲本作“寺”,汉简本作“持”、通行本作“恃”,皆与“寺”相关,《说文》解“寺,廷也。有法度者也。从寸之声。”段玉裁注中提到:“按经典假寺为侍……周礼注曰:寺之言侍也。凡礼、诗、左传言寺人皆同。”段玉裁更进一步解释寺的本意是:“有法度者也。”“从寸。考工记曰:市朝一夫。注云:方各百步。知天子三朝各方百步其诸侯大夫之制未详。步必积寸为之。言法度字多从寸又部,曰:度、法制也。”寺作为佛寺意义是汉之后后起,经典中常将其假借成“侍”字。按此若依历代批注者“恃”之依赖义解,则需增加其他概念如回报、自傲等方可解释何不为不恃、不恃望,而若从“寺”之本义“法度”来解释,则更切合《老子》思想:不为万物立法度标准,如此正是道家自然、为无为。因此,我提议郑重考虑重新从“寺”之法度意义来解此句。帛书乙本与汉简本皆作“为而弗恃”而非“恃”的文本现象也一定程度支持“为而弗恃”之“恃”从“寺”之法度本义去理解的可能,不论“寺”“恃”“侍”“持”之字形如何繁乱不同,都同样该更关注意义来源的“寺”义符。

⑤ 参见晁福林:《先秦时期“德”观念的起源及其发展》,《中国社会科学》2005年第4期。又,郑开先生尝对德作出全面考察,涵括封建与姓氏制度下德与生、姓、性间的关系,以及德在得天命的意义上如何被具体转化为具体政治与心性意义的德目(参见郑开:《德礼之间:前诸子时期的思想史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第9—13页),其特别提示德、得之异,引于省吾就金文一从心一从贝言两者有别,主张“德者,得也”是战国秦汉时期的产物。(同上,第57—59页)然而,若从晁福林、罗振玉、李零等先生研究看来,甲骨卜辞、《尚书·盘庚》中德之意涵殆应有“得”之意,但郑先生的提醒显然是重要的,相较于“得”,“惠”后起之“心”符,明确将此“得”转向人心的品质,正是先秦哲学心性学的特殊性所在。

⑥ 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中华书局,2017年,第181页。

持自己的存在(德畜之)。”^①德因此意指 power(力)或 virtue(德),“一切自然地是什么,就是它的德。”^②“道”不可言说独立无形,但作为使万物的存在成为可能的形而上根源,“德”则是使万物得以存续发展者,“道”“德”令万物自生自化,长育、成熟、养护,因而受万物推为尊贵。^③这段文本提示着《老子》德概念蕴含的双重层次性:一是道之德,一是物之德。前者是道所具有的性质,也是君王之德,后者则是万物得自于道的内在性质,是百姓之德。^④

联系“德”与“教”,《老子》第2章言“圣人处无为之事,行不言之教;万物作焉而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居。夫唯弗居,是以不去。”参照51章,“生而不有,为而不恃”正是“玄德”,也可说是第2章“功成而弗居”之功、德。这样的功德只出现在统治者行不言之教的时候,统治者施行不言之教,百姓因而受惠,得依照其自然德性生存发展。统治者的玄德本身蕴含了恩功惠泽,同时,统治者(道)也因这样翕翕然的收敛而处于玄暗。

《老子》并非仅止于批评价值标准的确立,而是基于道与德的思想,正面肯定差异的普遍性,提倡与支持复返万物各自的自然根本以生活。《老子》中“德”蕴含两个面向:万物之德(百姓之德)和道之玄德(君王之德),“物之德”属于民的范畴,“道之德”属于道、君王之范畴。一在于万物/百姓内在具有之个殊德性,一在于道/君主所具有的德力。两者具有动态关联,后者的存在是前者实行的理由,前者的实行才可保障后者的实现。每个个体都具备内在的德性,有能力成为自身而生,保障万物有此权利,并助宥其自然之实现,即是统治者施与万物的看不见的恩德。“万物之德”(民之德)与“道之玄德”(君之德)两者的差异展现出的政治哲学意义关联着“权力”与“标准”:教的权力在于君,学的标准在于民;教是君主不言之教,是无为,学是万物学其自身,是自然。

从标准来看,万物之德属于民德,道之玄德则属于君德。^⑤君主之德不是百姓之德,百姓也不需以君主作为学习标准,这与儒家上行下效法于圣人的思想再度形成对比。《老子》38

① 陈鼓应:《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,第261页。

② 冯友兰:《中国哲学简史》,2014年,北京:北京大学出版社,第98页。又案,英译传统往往将“德”译作“virtue”,而葛瑞汉将《庄子》中的“德”翻译作 power,指出:“‘德’是自发天然的内在倾向能力,‘力’是事物天赋的性能力而使其可成功地表现出其特定功用,(许多英文译者更倾向于以‘美德’(virtue)来作为‘德’的对应翻译,但要理解为‘氰化物的“德”是毒药’而不是‘德是它自身的奖励’”原文作:The spontaneous aptitude is the *te*, the “Power”, the inherent capacity of a thing to perform its specific functions successfully. (As an English equivalent of *te* many translators prefer ‘virtue’, to be understood however as in “The virtue of cyanide is topoisson” rather than as in “Virtue is its own reward”)”参见葛瑞汉(Angus C. Graham, *Chuang-tzū: the inner Chapters*, London: Unwin Hyman Limited, 1989, p. 7)。而艾兰(Sarah Allan)在葛瑞汉的讨论基础上,以 potency 翻译德,指出“德”既是继承性的又是独特性的与生具来而有待发展的潜质,“性”则是所有人共有之物(参见[美]艾兰(Sarah Allan):《水之道与德之端——中国早期思想的本喻》(增订版),张海晏译,北京:商务印书馆,2014年,第115—119页)。

③ 北大汉简本作“亭之熟之”,老子之景龙本、景福本、遂州本、河上本、敦煌本作“成之熟之”。河上公注:“道之于万物,非但生而已,乃复长养、成熟、覆育,全其性命。”亦可参照。

④ 如王中江先生指出,道家之“德”是“道和物的属性”,而非另一实体。德具有“道之德”(道的属性)与“物之德”(物的本性)两层次,后者在老子思想之后的演变中逐渐清晰明朗。参见王中江:《根源、制度和秩序:从老子到黄老》,北京:中国人民大学出版社,2016年,第12页、第18页。

⑤ 从这点也可见《老子》应属春秋至战国早中期以前的思想,稷下学宫兴起与当时流行的思潮是讨论君王所应拥有的德行,而非讨论臣下应具有的德行或个人伦理化。参见佐藤将之:《中国古代的“忠”论研究》,台北:台大出版中心,2010年,第73—74页。

章云：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”此句理解关键在主语的转换：“上德不德”指“君主”的玄德，“是以有德”则指“百姓”各德其德。河上公注认为上德指“太古无名号之君。”不德，是此君王“其德不见”“不以德教民”，如此才能达到“民德以全”。《老子》的政治哲学正好一反儒家式君主中为政以德、风行草偃的德化教民，或《左传·僖公二十七年》中“《礼》、《乐》，德之则也”君王以礼乐为“德之则”，并以此作为标准教化百姓的做法。《老子》认为，百姓(万物)已然具备各自之“德”，足以自化、自正。

从权力来看，《老子》中的“教者”是掌握国家权力的君主而非保氏、司徒、士或官长。有权力施教的君主，却要以不言、无为如此翕翕然收敛自我的方式来“教”，只是“辅万物之自然”与“观复”。如此，才能使万物各自法其自然发展各得其德，最终产生广大功德，是“广德若不足”“建德若偷”(《老子·41章》)。不言之教反能实践君王之玄德，君主的德玄昧不明、其德不见。如此，当我们看到后来《庄子·应帝王》里，狂接与批评“以己出经式义度，人孰敢不听而化诸”时说如此君人者是“欺德也”的论点，才能对其思想背景脉络及批评深度有更为深刻的理解。

五、结论：老子教学思想的特色——权力与标准的分立

《老子》的教学思想并非关于庠序之教，而是立足于对强大历史政治传统的反省，提出政教方向上制度与价值导向的新建议。历史、文化和统治者，都不足以为个体生命提供或订立标准以教化之而使其学法。价值标准不再扎根于古老的制度或拥有君权的特定个人的思想号令，而是在无为的权力节制之下，将价值标准交还给万物个别自身。从“权力”的角度来看，“教”首先关系的是上位者，作为政治权力的持有者和标准的订立者，只有统治者有权将标准下放给民众，这种自觉地不以特定价值标准作为政教范式以号令民众效法的政治行动即是无为，亦即不言之教，君主以此不言之教行无为之治；就“标准”的角度而言，统治者学法于道，认识到标准的相对性和悖反性，以及固化标准带来的负面性，因而绝学以放弃礼乐名教，持守道的玄德，君主法于道，道则法于万物之自然，因此，统治者以万物的自然为法，百姓则学于自身之自然，各自复归其德。

如此，《老子》的教学思想主张在权力层面实践无为、不教，在标准层面推行自然、绝学。一方面，万物存在自然的内在标准与德性，具备使自身存在得以延续、完足的潜能，能自定自化，君主才应采取不言之教的方式；另一方面，君主不以一己之德化民，万物的自我实践与自然呈现才能成为可能。

在《老子》的政治思想中，君主掌握国家权力，但不以权力推行自定的标准，而以民众的自然为法。这种政治结构的特殊设想中，权力与标准两者有所区隔，权力作为保障人民自我实现的屏障，而不是个人理想价值的推行利器。在中国哲学古老的滥觞处，《老子》教与学的思想通过提出君主权力的无为和万物标准的自然，隐隐然作出了一种深刻的尝试——将一切个体生命自身的价值标准从统一的权力世界底下释放出来。

《史记·论六家要旨》言道家：“不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。”展现的思想是统治者即物不离而在，权力张设的法度因时制宜

而与物合顺，故法与度在有无之间不具定数。然而，实际上这与《老子》本身的思想还有些微妙差异，《老子》中道与圣人并不为万物立法，道法自然非是因万物之自然，而是辅万物之自然。因顺尚不是《老子》中成形的概念，万物还不是能被主权者因顺与建立法度规约的对象，而是“莫之命而常自然”（《老子》51章）。道在《老子》中无所谓尽稽万物之理，也不可谓为天下法，这部分可见后来黄老思想家如何纳入因顺的思想以建构出道生法的发展痕迹。

究其根本，老子的教学思想所思考的问题在于：握有权力的统治者如何为被统治者订定标准；规约作为被标准化的价值观，借由权力推行，其所据以成立的合理性是否稳固；当视野扩展到“万物”此等包容一切个殊而不同一的众有的宏大格局时，《老子》面对的是如何容纳具备差异性的个体生命的存在价值，捍卫最广义的生命的又是怎样的政治制度。据上论考察，在种种反思中，《老子》通过权力的自我隐蔽和价值标准的让渡，显豁出容下万物存在和发展的玄远空间。

[责任编辑：蒋丽梅]

Authority and Standards: A Study on Teaching and Learning in the *Laozi*

Hsu Chiayu

(Department of Philosophy, Peking University)

Abstract: The theory of teaching and learning in the *Laozi* is not about schooling, nor general education, but a proclamation of a new political system and social value different from the classic pattern of the Zhou dynasty. The concepts of “teaching” and “learning” are related to authority and standards. “Teaching” is a superior holding authority with yardstick to make the inferior imitate, while “learning” means the acceptance of standards as values for subordinates. The focal point of Laozi’s theory of teaching and learning in politics lies in the separation between authority and standards: the political power is held by the ruler, while the value-standards are returned back to the people. For the *Laozi*, “teaching” is the ruler teaching without teaching, to instruct people without issuing commands or assigning the meaning of social hierarchy through names and courteous propriety, which is, to practice *wuwei*. “Learning” is learning not learning, people discard standardized way of living and learn inwardly to know their selves thus actualize the individual’s inner nature, which is to be *self-so*. This is the course whereby the *Dao* follows, meanwhile it shows the concerns of reflections on relativity, the dialectics of value-standards, and the negative results of standardization. The theory also connects to two dimensions of the concept “*de*”: the anonymous *de* of *Dao* (the ruler), and all things relatively attaining their own *de* for themselves. Therefore, a profound attempt was made to liberate the particular values of each individual from a rigid political regime.

Keywords: teaching, learning, authority, standards, *Dao*, *de*