

百年道学精華集成

第一辑

# 历史脉络

卷二

道家的文化传承



黄老之学



# 黄 老\*

管 侯

不佞草此篇，先有一言敬告阅者焉，曰：“吾人研求学术不可存门户之见入主出奴，要以理论为攸归是也。”夫学术所系，在于文书。古昔掌文书者，其职为史，是以诸子十家皆出于史（《汉书·艺文志》谓道家出于史官，儒家出于司徒之官，阴阳家出于羲和之官，法家出于理官，名家出于礼官，墨家出于清庙之守，纵横家出于行人之官，杂家者流出于议官，农家出于农稷之官，小说家出于稗官。然周史六弔以及周制周法皆入儒家，是儒家出于官史也。羲和为司马氏作史于周，则阴阳家出于史官也。德刑礼义史之所记，则名法两家亦出于史官也。周官之制，大史掌祭祀，小史辨昭穆，有事于庙，非史即巫，是墨家出于史官也。会同朝覲以书协礼事，为太史之职，是纵横家出于史官也。孔甲盘盂，列于杂家。安国史册，列于农家。虞初《周说》列小说家。是可知三家之渊源于史矣）。

自儒术盛行，诸子晦矣。道家本为学术之正传，乃转湮没不彰，亦可慨矣。僻儒罔知原本，信口訾毁，小视老子。抑知老子为儒宗宣圣之师乎？孔学之精诚系于礼，而孔子于礼，则授自于老子。是以孔子无菲薄老氏之言（《史记·孔子世家》：鲁南宫敬叔言鲁君曰：“请与孔子适周。”鲁君与之一乘车两马一竖子俱适周问礼。盖见老子云辞去，而老子送之曰：吾闻富贵者，送人以财。仁者，送人以言。吾不能富贵，窃仁义之说，送子以言曰：“聪明深察，而近于死者，好议人者也。博辩广大，危其身者，发人之恶者也。为人子者，毋以有己；为人臣者，毋以有己。”孔子自周返鲁，弟子稍益进焉。（略）《老庄申韩列传》：“孔子适周，将问礼于老子。老子曰：子所言者，其人与骨皆已朽矣。独其言在耳。且君子得其时则驾；不得其时，蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚；君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志。是皆无益于子之身。吾所以告子若是而已。”孔子去。谓弟子曰：“鸟吾知其能飞，鱼吾知其能游，兽吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知其乘风云而上天”吾今日见老子，其犹龙耶）。

道家者流，渊源黄帝，故世称黄老。黄老之学术在吾国为最古，其论道亦最为精审。顾自儒术行盛而后，吾人言及道家，心理上之概念，有一大障焉。则以道之名为神仙之名，含有虚无缥缈之意，非道德之道，非中庸之道，一若斯道也，非读书求学者所当研究。厚诬古人有如

\* 本文原载《雅言杂志》1914年第12期，第5-11页。

此乎？迷误不喻岂不悖哉！其蔽也，与今世之人视孔子之学为主张专制之心理盖相似，亦可哂矣。

班氏《艺文志》首列儒家，而次道家，已有门户之见。然其评论尚能折中，明其长短，非不学浅士所能道也。曰儒家者流，盖出于司徒之官。助人君，顺阴阳，明教化者也，游文于六经之中，留意于仁义之际。祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。孔子曰：“如有所誉。其有所试。”唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之业，试之效者也。然惑者既失其精微，而僻者又随时抑扬，违离道本，苟以哗众取宠，后进循之，是以吾经乖析，儒学寢衰。此僻儒之患。曰道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道。然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。合于尧之克让、《易》之谦谦，一谦而四益，此其所长也。及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚，可以为治。

观其所言，可知道家之说非无至理，非无可研究之价值矣。老氏有传书，黄帝无传书（《黄帝内经》实为假托）。史迁，宗黄老者也，黄老之名始见于其书。黄帝之学术，迁亦记之独详。今世学者每忽视之，知黄学者尠矣，因取而述之，以彰其隐。且黄老之学术固不仅为吾国最古之学术已也，极而论之，实为一种至当之治术，非徒有谦让之美也。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之美，撮名法之要，与时迁移，应物变化。立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多，据理论而细加省察，实治术之最上。而吾国今后行政者，所当奉为规臬者也。因撮叙其大略以为研究之章本。

司马迁谓百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。孔子所传之宰予问五帝德及帝系姓，儒者或不传。又曰：“其所表见，皆不虚，书缺有间矣。”其轶乃时时见于他说。非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻者道也。余并论次，择其言尤雅驯者，故著为本书首。是迁于《黄帝本纪》固以精心深加考察而后叙述也。其所记实为不虚，曰顺天地之纪、幽明之占、死生之说、存亡之难。时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗（《大戴礼》作历离）日月星辰，水波土石金玉，劳勤心力耳目，节用水火材物。此言其学术之大略也。析言之曰：“顺天地之纪、幽明之占、死生之说、存亡之难。”此言其学术之体也。明自然之理也曰：“时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月星辰，水波土石金玉。”此言其术之用也。谓正名百物也，劳勤心力耳目，节用水火材物，此尚俭嗇也。其学与老子所云息息相通，老子道德五千言不啻皆其法释，斯黄老之名所由起与？

史迁所述，虽寥寥数语，而其学术之大凡已皆备具。斯非素宗黄老者不能言矣。曰非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻者道。岂虚语哉！黄帝之言论在周时尚有传书，故春秋秦汉诸子时征引其说焉。《列子·天瑞》篇云：

黄帝书曰：谷神不死，是谓玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存用之不勤。又黄帝书曰：形动不生形而生影，声动不生声而生响，无动不生无而生有。又黄帝书曰：精神入门，骨骸反其根，我尚何存。

《力命》篇云：

黄帝之书云：至人居若死，动若械。

《韩非子·扬权》：

黄帝有言曰：上下一日百战。

《吕氏春秋·名类》：

黄帝曰：芒芒昧昧，因天之威，与元同气。（《淮南·谬称》《泰族》亦引此言）  
上之所云，皆所以明道体与治术也，皆所以明自然无为之旨也。若《列子·黄帝篇》谓：

黄帝斋心服形，梦游华胥之国。其国无师长，自然而已。既寤，悟然自得。召天老、力牧、太山稽告之曰，朕闲居三月，斋心服形。思有以养身治物之道，弗获其术疲而睡。所梦若此，今知至道，不可以情求矣。朕知之矣，朕得之矣，而不能以告若矣。

虽其言近诞，要皆所以明黄帝养身治物之道，为宗自然无为之旨耳，其托意与庄子同科（《庄子·天地》篇、《知北游》篇皆引黄帝言从略）。

《吕氏春秋·序意》曰：“尝得黄帝之所以诲颡顛矣：爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。”又曰：“盖闻古之清世是法，天地凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭凶吉也。上揆之天，下验之地，中审之人。若此则是非可不可无所遁矣。天曰顺顺维生，地曰固固为宁，人曰信信为听。三者咸当，无为而行。”（略）吕氏所云，可与史迁所云顺天地之纪、幽明之占、死生之说、存亡之难相契无间矣。故窃拟黄帝之学，有周之代必有传书，其后始佚耳，此列子之所以数称黄帝书曰“谷神不死”，数言与老子书同，亦足微老子之学渊源黄帝也。

黄帝之学，征其主旨则老氏所谓人法地，地法天，天法道，道法自然；其治术则老氏所谓始制有名，名亦既有夫，亦将知止。知止所以不殆，盖抱朴而已。善哉，司马谈之言曰，道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情；不为物先，不为物后，故能为万物之主。有法无法，因时为业；有度无度，因与物合，故曰圣人不朽，时变是守。虚者，道之常也；因者，君之纲也。群臣并至，使各自明也。其实中其声之端，实不中声者，谓之窾。窾言不听，奸乃不生。贤不肖自分，白黑乃形，在所欲用耳，何事不成，乃合大道。混混冥冥，光耀天下，复反无名。

或者曰：“今者吾国政体为共和，黄老之治术专制之治术也，君主之治术也，其用与共和之政体相抵牾，非今人之所当宗尚，又何须研究之乎。”斯言也，实皮视之见，不知名实之谈也。共和之国固无君臣之别称，然未尝无行政之机关也，其机关又未尝无统属之分也。有行政之统属矣，则运用此行政统属，不能不假于治术，黄老治术之一种也。自处以谦让为主，接物以名实为断，与共和之政体又何所抵牾乎。是黄老之治术乃为事上所当研究之治术，不得以其可名为君术而嫌之也。夫君者，通名也。其本训云，尊也从尹口，口以发号，引申为反，尊敬之称，如有德可尊之人称君子。近人称某君是消除专制之恶政，不得并专制之字而消除之也。君固有虐民者矣，然不得并君之名而消灭之也。君之本义，谓发号施令之人。然不得以发号施令之人有家天下者，而遂谓凡为发号施令之人皆为君；且不得谓凡称以君，遂即为家天下者也。共和之国固无家天下之君，实有发号施令之官吏，此以名理言之，固不得以可名为君术而嫌之也，甚哉，世人之惑也。

自共和建设以来，举凡一切之行事莫不以嫌名而废弛败坏。旧有纲维原以解斲，旧有学术原以隐晦，数千载浸润磨礲而得之立国精诚亦原以沦丧，是可忧惧，亦可痛悼矣。吾人讨学术以真真理为趣舍，顾可盲附流俗昧真理而不事研求乎？司马氏之言，以真理较之，其果偏乎哉，其果偏乎哉。班氏谓司马氏论道先黄老而后六经，其是非颇谬于金人。揆诸学术之原流真

理，其班氏有门户之见乎？抑司马氏有门户之见乎？此亦学者之所当讨论者也。

迁承家学宗黄老者也，故于《乐毅传》述其学术之起源曰：

乐臣公学黄帝老子，其师号曰河上丈人。不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖教于齐高密，为曹相国师。

此明学术之原流也。自汉而后，黄老之学术世黜习者，降及魏晋，清谈放诞，渐失其本，神仙之思想，遂从此漫衍。唐宋而后，益失其真，知者寡矣。降逮及今，黄老之学术在诚实之学，子视之乃几无真理之可言，是以标其大略以为绪引焉。

## 《史记》先黄老后六经辨\*

傅以辉

班固作《司马迁传》，谓其“先黄老后六经”，“是非颇谬于圣人”，读者疑之。而张氏守节以为史公名显，六家之宗，黄老为道家之首，六经为儒家之首。呜呼！此岂是以知史公立传之微旨哉。史公上继六经，纂述近古，读《春秋》而为良史，综六艺而为通儒，其立意深，其托词微，而班氏非之，所谓泥其言词，忘其奥旨，品评失常，褒贬任声者也。

何以言之？汉承秦敝，劫灰一炬，焚绝百家，所不去者，医药卜筮数种之书耳。六艺残缺，道要沈微，即其所谓儒者，盖亦孔门游夏之支流余裔，舍本而图末，语粗而遗精，洵哉博而寡要，劳而鲜功矣！本原既失，流行愈歧，盖已成积重难返之势。史公惧吾道之将绝，伤时王之不明，于是作《史记》推崇孔子，尊为“至圣”，侪匹夫于有土，先百王而立号，所以明圣道而辟邪说也。初何尝后六经哉！删《书》断自唐虞，史公岂不知之？所以托始黄帝者，正以见黄帝亦人耳，非能乘云驾风、长生不死，如方士所言神仙者也。观其《本纪》，一则日劳动心力耳目，再则日崩葬桥山，三则曰百家言黄帝，其言不雅驯，言劳动心力耳目，所以见其非清净无为也。五帝不书葬，黄帝书葬，所以见其死而有据也。谓其言不雅驯，所以斥方士之非也。即本纪黄帝，亦推其神灵首出，敦敏徇齐，力征经营，民物清理，又不独养生复性变化无方已也。方士乃造为鼎湖乌号之说，谓之圣人不死，以蛊惑时君，盖循名而失实久矣。

至于作《老子传》，一则曰厉乡曲仁里人，再则曰其子宗，宗子注，注子宫；三则曰隐君子也。夫详其乡里，考其子孙，称之曰隐君子，所以见老子亦人耳，非如方士所言能乘云御龙也。且侪于申韩刑名之间，列之管晏功利之后，其取舍轻重之义亦明矣，又何尝先之哉！

尝考其《自叙》，一传而已得其大凡，如所谓“正《易》传，继《春秋》《诗》《书》《礼》《乐》之际”，发之最明，慨然有思古之心，故曰：“自周公卒五百岁而有孔子，孔子卒至于今五百岁。”而传之无其人，其怛然自负为何如哉！班氏特读书不精耳。

至乃毛举而细疵之，又谓：“退处士而进奸雄，崇势利而羞贫贱。”遂使良史苦心不明于世，毋亦责备之太过乎！余故辨而出之，以见西汉之世论定鸿儒贾董而外，史公为首，惜乎班氏识不及此也。

\* 本文原载《国学》1915年第一卷第1期，收录时据施丁、廉敏主编：《史记研究·下》卷三，中国大百科全书出版社2009年版，第221-222页。

## 黄老之研究\*

赵征铎

周秦以后，治道家言者或云黄老，或曰老庄。大抵黄老之称，盛于两汉；老庄之称，起于魏晋。名称虽殊，其为道家言则一也。惟老庄之名，尽人而知为老子、庄子之合称，而黄老之名则颇滋疑义，有谓合黄帝老子而称黄老者，有谓合老子与黄生而称黄老者。说久成定案，后说则甚新奇，皆未可厚非，请得而研究之。

古籍中以黄老并称者盖始于《史记》及前《汉书》，述如左。

申子之学，本于黄老而主刑名。（《史记·老庄申韩列传》）

韩非喜刑名法术之学，而其归本于黄老。（《史记·老庄申韩列传》索隐曰：刘氏云，黄老之法，不尚繁华，清简无为，君臣自正。韩非之论，诋骄浮淫，法制无私而名实相称。故曰归于黄老，斯未为得其本旨。今按韩子书有《解老》《喻老》二篇，是大抵亦崇黄老之学者也。）

曹参闻胶西有盖公善注黄老言，使人厚币请之。既见，盖公为言治道贵清静而民自定。推此类具言之，参于是避正堂舍盖公焉，其治要用黄老术。故相齐九年，齐国安治，大称贤相。（《史记·曹相国世家》）

陈丞相少时本好黄帝老子之术。（《史记·陈丞相世家》）

窦太后治黄老言，不好儒术。（《史记·孝武本纪》及《封禅书》）

窦太后又好黄老之术。（《史记·儒林传序》）

窦太后好黄老言，不说儒术。（《史记·儒林传》）

窦太后好老子术。（《史记·儒林传》）

窦太后好黄帝老子言，景帝及诸窦不得不读老子书，尊其术。（《前汉书·外戚传》）

王臧儒者，欲立明堂辟雍。太后素好黄老术，非薄五经，因欲绝奏事太后。太后怒，故杀之。（《前汉书·武帝纪》应劭注）

右列史汉诸篇中，皆以黄老并称，而《史记·陈丞相世家》及前《汉书·外戚传》更明言好黄帝老子之术，故汉以后之学者皆宗之，无敢持异议者。惟清末钱塘夏氏穗卿于其所著书中

\* 本文原载《国学丛刊》1926年第三卷第1期，第15-18页。

发表黄老之疑义一篇<sup>①</sup>，谓黄老指老子与黄生而言。其立论之根据，则本于《史记》：

太史公学道论于黄子。（《史记·太史公自序》）

又引前汉书所载辕固生与黄生争论之语，证黄生之学。

辕固生与黄生争论景帝前，黄生曰：“汤武非受命，乃弑也。”辕固生曰：“不然，夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武。汤武与天下之心而诛桀纣，桀纣之民不为使而归汤武，汤武不得已而立，非受命为何？”黄生曰：“冠虽敝必加于首，履虽新必关于足，何者，上下之分也。今桀纣虽失其道，然君上也；汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之。代立践南面，非弑而何也。”辕固生曰：“必若所云，是高帝代秦即天子之位非耶。”（《前汉书·儒林传》）

夏氏又谓司马谈为黄生之弟子，观其所论《六家要旨》，归本道家，此老学也。而其将死执其子迁手而泣曰，其命也夫，其命也夫，此黄学也。黄生者，贵无而信命者也，故曰黄老也。夏氏为晚清著名学者，其言自有相当之价值，未敢斥为臆说，惟有不能无疑者。一黄生虽亦为道家，而其议论未有专著，仅散见于汉人书中，似未能与老子相抗衡。二黄生既为西汉初人，出生在老子之后，应称老黄，而不应称曰黄老。由此二点推测之，则黄老之称，必与黄生无涉。既非黄生，则其所谓黄者，舍黄帝又奚足以当之，此敢断言者矣。

黄帝之学，与老子似有不同。盖黄帝视万物为重，视一己为轻，不惜舍身以救万民，制五兵所以定天下之乱也，作医经所以拯民生之病也，造舟车所以开交通之端也；而老子则以生为苦，以强兵为无道，以人民老死不相往来为至治之世。其不同者一也。黄帝迁徙往来无常处，以师兵为营卫，禽戮蚩尤，混合区宇，故其疆域，东至于海，西至于空桐，南至于江，北至于釜山，泱泱乎为东亚之大国，而老子则愿得小国寡民而治之。其不同者二也。虽然，黄帝与老子迹象虽不尽同，而其根本则一。黄帝者，道家之始祖也，有黄帝而后道家之学兴，有老子而后道家之学盛。何以言之？盖道家之起源，实在有史之初。而史官则创始于黄帝，古代之有史官也。所以制文字，掌文书，乃全国最高之学府，而为学术治术之源泉。故自黄帝以后，为君主者率以道家之术治天下。如尧之禅让，舜之无为而治，禹之节俭，汤之身为牺牲，武王之大赉，皆本道家之精义而出之。而为人臣者如伊尹、鬻熊、太公、管子辈，亦皆祖述道家之秘传，著书立说以行于当世，可知其学之盛而由来已久矣。盖自黄帝以至东周二千年间，惟道家之学，磅礴扶舆而无他家立足于其间。而老子则世为史官，掌数千年学府之管钥而司其启闭。故老子一出，遂泄天地之秘蕴，集古今之大成以风靡天下焉。黄帝与老子事迹虽不尽同，而其为道家则同，犹之儒家以周孔并称，而周公与孔子之学问事功未必尽同；法家以管商并称，而管仲与商鞅之政术亦未必尽同也。此殆黄老并称之由来欤。

<sup>①</sup> 见夏著《中国历史》第2册。

## 刑名法术之学归本于黄老说\*

黄用士

黄老之称，始于《史记》。虽后人有疑之者（如夏曾佑所著《黄老之疑义》一文），然自汉以来，世相沿用，已成专有名辞。而所谓黄老学，系为道学之祖，考《汉书·艺文志》以《老子》学各书名及《黄帝内经》《黄帝铭》等，列于道家者流。《隋书·经籍志》云：“自黄帝以下，圣哲之士，所言道者，传之其人，世无师说。汉时曹参始荐盖公能言黄老，文帝宗之。自是相传道学众矣。”是其徵也。司马谈曰：“道学无为而无不为，其术以清虚为本。”班孟坚亦谓：“其秉要轨本，清虚以自守。”而《黄帝内经·上古天真》论曰：“恬淡虚无，真气从之。”又老子曰：“人法地，地法天，天法自然。”然则尚清虚，主无为，法自然，此固黄老之学也。

刑名法术之学为何？非谓其正名定分，循名责实，任法策术，以干涉主义，为行政之张本者欤？夫以此派之采干涉主义，而谓其归本于放任主义之黄老，非特闻者不信，且将不免矛盾、纰缪之讥也。然而理尚逻辑，事须徵信，今谓刑名法术之学，归本于清虚无为之黄老，其说似不合理；但考诸载籍及细绎两派学说之因果关系，则又有可徵信者。兹分事之当然及理之所以然两方面，先后说明于下。

先说事之当然：夫法家之祖，首推管子，次则申不害法术并重，而韩非则由儒而道，且兼法术。其余如商君、慎子、邓析子、尹文子、公孙龙子或属法家，或列名家，非尚刑法兼施，则主道术并用。案：管子虽为法家之祖，然系黄帝之后（见宋翔《风过庭录》）。其书有《心术》《白心》两篇，系传黄老之学，复有《任法》《明法》《版法》《法法》《法令》诸篇，详论法术之用。故《汉书·艺文志》列《管子》于道家，而《隋书·经籍志》则列之于法家。于此可见《管子》虽兼法术，而要归本于黄老也。至于申韩则《艺文志》皆列于法家。而《史记》则云：“申子之学，本于黄老，而主刑事名。韩非者，韩之诸公子也，喜刑事法术之学，而其归本于黄老。”又《史记·申韩列传赞》于申子曰：“施之于名实。”于韩子曰：“引绳墨，切事情，明是非，其极惨酷少思，皆原于道德之意。”又高濂武次曰：“韩非之学，其言变古与重刑，则本诸商鞅，亦略取荀卿；其言人君无为之术，本诸管子、申不害、慎到，而亦取诸老子。韩非生平，最重老子之学，至作《解老》《喻老》二篇，以释其书。”至于邓析子

\* 本文原载《国学月报》1927年第二卷第5期，第251-254页。

则《艺文志》列之于名家，而张鸿举谓：“其言循名责实，察法立威，则商韩之意也……其言心欲安静，虑欲深远，尊贵无以高人，刚勇无以胜人，则柱下史‘知雄守雌，知白守黑’之遗教也。”又如慎到、田骈诸人，则《艺文志》列慎子于法家，而《史记·孟荀列传》则云：“慎到、田骈、接子、环渊，皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”据此以观，则谓刑名法术之学，归本于黄老者，稽诸古籍，固有微矣！

次说理之所以然：所谓理之所以然者，系就刑名法术及黄老之学，论其学理相关之迹，亦即从其主义之本身上，详其归本之所以然何在。兹先揭要言之，则曰：“黄老尚清虚，法自然，其于政治上之目的，要以达到‘无为而治’为极点。”而刑名法术诸家，无论其主张正名定分，循名责实，抑或从法峻刑，要不外以法为治国之宪令，而以术为行政之手段。然而在上之执法施令者，必先清虚恬淡，不露好恶，不尚贤智，而后可以赏罚无私，恩怨无差，上下一体，共奉其法。此其所以有本于黄老之言清虚者也。但法学家对于政治上之最高目的，仍不在法彰令行之境地，乃在“刑措而不用，法省而不烦，其化如神，而天下一俗”此种“无为而治”之境界上。故黄老主以无欲而达到无为之治象，而法学家则欲以法治达到无为之境地。所谓刑名法术，归本于黄老，就其学说之因果关系言之，有如是者。

再就《管子》《邓析子》《淮南子》诸书中引其言之本于黄老者，以示其证。考《管子·心术篇》云：“君子不怵乎好，不迫乎恶，恬愉无为，去智与故。”此本诸《老子》“弃智”之义也。又其《任法篇》云：“任法而不任智，任数而不任术，任公而不任私，任大道而不任小物，然后身佚而天下治。”又曰：“不思不虑，不忧不图，利身体，便形躯，养寿命，垂拱而天下治。”细玩其旨，系本于《老子》“我无为而民自化”之说也。又曰：“黄帝之治天下也，置法而不变，使民安其法者也。所谓仁义礼乐，皆出于法，此先圣之所以一民者也。”此则于黄帝之教，而益阐明其义矣！《邓析子·无厚篇》曰：“令烦则民诈，政扰则民不定。”又曰：“恬卧而功自成，优游而政自治。”此又与《老子》“不欲以静，天下将自定”之言，正相吻合者也。《淮南子·主术训》曰：

法籍礼义者，所以禁君使无擅断也，人莫得自恣则道胜，道胜而理达矣，故反于无为。无为者，非滞凝而不动也，以其言莫从己出也。

又《原道训》曰：

圣人内修其本，而不外飭其末，保其精神，偃其智故，漠然无不为而无为；淡然无治而无不治，所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为也；所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。

此则本诸《老子》无为之义，而发挥益详透矣。由是而论，则谓刑名法术之学，归本于黄老，不足疑矣！

要之诸子之学，皆发生于春秋列国之世，为当时时政反激而生之产物也。但在老子一派，目击其时社会腐败，民德沦亡，一切纲常名教，不足以维系人心，故愤而提倡放任主义，反对当时社会久用无效之干涉政策，故主张清虚无为之说也。而申韩一派，则以“无为而治”固视为政治上之最高目的，但当此民德破产之时，而又不施政教，不重礼节，则非用严刑峻法，以绳其民，其将何以言治乎？但又以为在上治人之人，若非清虚自守，则不足以秉公执法，故主张清静恬淡，为在上者发号施令之本，而又以法治为达到“无为而治”之途径也。考《四库提

要》论《慎子》曰：

其大旨欲因物理之当然，各定一法而守之。不求于法之外；亦不宽于法之中，则上下相安，可以清静而治，然法不能行，势必以刑齐之。

又黄震评《史记》曰：

老子与韩非同传，论者非之，然余观太史之意，岂偶然哉！……夫无为自化，去刑名固霄壤也；然圣人所以纳天下于善者，政教也。世非太古矣，无为安得自化，政教不施，则其弊不得不出于刑名！

此言太史公以老韩同传之意见，盖谓老韩之学，原相流变，互为因果者也。观乎此，则知申商管韩诸家，既尚法治，复言无为，终必归其本于黄老之说者，盖其学理嬗变，自有相沿之迹；而时移势异，又不得不殊途而同归也！

十四年，六月，旧稿。

## 黄老考\*

施之勉

太史公书，屡言黄老。《老庄申韩列传》：“申子之学，本于黄老，而主刑名。”又：“韩非喜刑名法术之学，而其归本于黄老。”《孟荀列传》：“慎到、田骈、接子、环渊，皆学黄老道德之术。”《乐毅列传》：“乐氏之族，有乐毅、瑕公、乐臣公，赵且为秦所灭，亡之齐高密。乐臣公修黄帝老子之言，闻于齐，称贤师。”又：“乐臣公学黄帝老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公（《索隐》《集解》均云一作巨公），乐臣公教盖公。盖公教于齐高密胶西，为曹相国师。”《田叔列传》：“田叔学黄老术于乐臣公所。”《曹相国世家》：“参为齐丞相，闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道，贵清静而民自定。推此类具言之，参于是避正堂舍盖公焉。其治要用黄老术。”（《太史公自序》：自曹参荐盖公）陈丞相世家：“《陈丞相平》：少时，好黄帝老子之术。”《外戚世家》：“窦太后好黄帝老子言，帝及太子诸窦，不得不读黄帝老子，尊其术。”（《儒林列传》：窦太后好黄老之术）《张释之列传》：“王生，善为黄老言，处士也。”《晁错列传》：“邓章以修黄老言，显于诸公间。”《汲黯列传》：“汲黯学黄老之言。”又：“郑当时好黄老之言。”《日者列传》：“褚先生曰，司马季主，通易经术黄帝老子。”《太史公自序》：“太史公习道德于黄子。”《集解》：“徐广曰：《儒林传》曰：‘黄生好黄老之术。据此言之，则黄老起六国时，盛于汉初，而其传授，则自河上丈人也。’”

《庄子·知北游篇》：“黄帝曰，夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰，失道而后德，失德而后仁，失仁而义，失义而后礼。礼者，道之华，而乱之首也。故曰，为道者日损，损之又损之，以至于无为，无为而无不为也。”《汉书·艺文志》：“道家，《黄帝君臣》十篇，班注，起六国时，与老子相似也。”《知北游篇》所称黄帝之言，今在老子书中，而《黄帝君臣》一书，孟坚又云，与老子相似，则黄老同术，较然可知，马迁作史，所以黄老并举也。

《列子·天瑞篇》：“黄帝书曰，谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地之根，绵绵若存，用之不勤。”列子书伪，此或不伪。谷神不死云云，今亦在老子书中，而《列子》引为黄帝书，是又可知黄老同源矣。

\* 本文原载《东方杂志》1946年第四十二卷第4号，第51-52页。

《艺文志》：“道家，《黄帝四经》四篇、《黄帝铭》六篇、《黄帝君臣》十篇（班注见前）、《杂黄帝》五十八篇（班注，六国时贤所作）、《力牧》二十二篇（班注，六国时所作，托之力牧。力牧，黄帝相）。”

梁启超曰：“以上今皆佚，《志》以置诸《鹞冠子》与《孙子》之间者，殆认此诸书之依托为此时代人也。”（《汉书·艺文志·诸子略考释》）《志》云：“鹞冠子楚人，孙子六国时。”是《黄帝四经》《黄帝铭》《黄帝君臣》《杂黄帝》《力牧》诸书，皆六国时所作，托之黄帝君相矣。今考老子书《谷神不死章》，《列子》引为黄帝书；《知者不言》《圣人行不言之道》《失道而后德》《为道者日损》各章，《庄子》以为黄帝之言。由是而可知《老子》一书，亦为六国时所作，托之老聃。设若《老子》先已成书，则《列子·天瑞篇》《庄子·知北游篇》，不应以老子之书，而为黄帝之言也。然则近代学者，谓老子书成于六国时，岂不谅哉。

# 黄老考\*

蒙文通\*\*

田骈、接子皆齐人，《汉志》列之道家，此固北方之道家。《齐策》言：齐人见田骈曰：“闻先生高义，设为不官而愿为役。”此亦於陵仲子之比也。《吕览·执一》言田骈以道术说齐王曰：“博言之，岂独齐国之政哉，变化应求而皆有章，因性任物而莫不宜当，彭祖以寿，三代以昌，五帝以昭，神农以鸿。”是田骈亦詹何、魏牟全生养年之道也，斯亦杨朱之徒，此固北方之学也，而“因性任物”“变化应求”之论为尤高。此正所谓“因循”之义也。

司马谈《论六家要旨》以为道家“以虚无为本，以因循为用”。又曰：“虚者，道之常也；因者，君之纲也。”盖虚无者，庄周一流之所同；而因循者，田骈一流之所独异也。其曰“有法无法，因时为业；有度无度，因物与合”，正荀卿所讥：“尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典，反细察之，则倏然无所归宿，不可以经国定分。是慎到、田骈也。”

其曰：“神大用则竭，形大劳则敝，形神骚动，欲与天地长久，非所闻也。”又曰：“凡人所生者神也，所托者形也，形神离则死。神者，生之本也，形者，生之具也，不先定其神，而曰我有以治天下，何由哉？”斯皆全生尊生之旨也。田、慎因循之说，有法无法之义，始可流而为申、韩之言术。然则法家源于道德之说，谓田、慎因循，非谓庄、老之虚无也。荀卿以“慎子蔽于法而不知贤”，此正法之源于田、慎也。

《吕氏春秋·序意》称文信侯曰：

爰有大圜在上，大矩在下。古之清世，是法天地。凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非不可无所遁矣。三者咸当，无为而行。行也者，行其理也，行数循其理，平其私。夫私视使目盲，私听使耳聋，私虑使心狂。三者皆私设精，则智无由公。

斯亦田骈之道，若庄周则又“恶乎可？恶乎不可”“而舍是与非”也。知吕氏以下所谓“言黄老意”者，皆指田子之术，而非谓庄生之义也。《天下篇》之訾彭蒙、田、慎，得司马、吕氏之言而旨益显，以不离因循者为主。其曰：“公而不党，易而无私，决然无主，趣物而不两，

\* 本文原载《灵岩学报》1946年第1期，第5-13页。

\*\* 蒙文通，四川大学历史系教授。

不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往。”此正“任物因性”之说，平其私，私设则智无由公之说也。故主乎“弃知去己，而缘不得已，泠汰于物，以为道理”。“不师智虑，不知前后，魏然而已矣。推而后行，曳而后往，若飘风之还，若羽之旋。”“夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理。”此皆因物循理之说也。“推拍斡断，与物宛转。”是皆因循之义。北方之学，盖以此为中心，于论为最高。乃《天下篇》斥之曰：“彭蒙、田骈、慎到不知道。”此正徒知虚无之徒，未解因循之旨。若关尹、老聃、庄周之风，于此区以别也。司马谈言道家：

使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多。

此皆田骈、慎到之术，而非庄周之旨。李耳作书，并申子言术而亦取之，奚止田骈。则晚周以来，黄、老大盛，杂家者起，汇九流而一之，正田骈、慎到之学，乃足以当之。庄周缪幽之谈，未得与于是也。

余前撰《儒家哲学思想之发展》，以《管子》书《心术》《内业》义合于慎到，实管书之有取于慎子。由今视之，益为信然。《心术》言：

恬愉无为，去智与故，其应也非所设也。其动也非所取也。过在自用，罪在变化。是故有道之君，其处也若无知，其应物也若偶之，静因之道也。

其解曰：

因也者，舍己而以物为法者也，感而后应，非所设也，缘理而动，非所取也，过在自用，罪在变化，自用则不虚，不虚则忤于物矣。变化则为生，为生则乱也。君子之处也若无知，言至虚也，其应物也若偶之，言时适也。

此正慎到之“弃知去己而缘不得已，泠汰于物以为道理”。“无建己之患，无用知之累，动静不离于理”，此诚所谓“块不失道，魏然而已”者也。又曰：“圣人之道，若存若亡，与时变而不化，应物而不移，日用之而不化。”此正所谓“因时为业，因物与合”者也。

《六帖》十一、《御览》七百六十八引《慎子》：

行海者坐而至越，有舟也；行陆者立而至秦，有车也。秦、越远途也，安坐而至者，械也。

此文适在《吕览十五·贵因篇》，知《贵因》之文，即本之慎到。其言曰：

三代所宝莫如因，因则无敌。禹通三江五湖，决伊阙，沟洫陆注之东海，因水之力也。舜一徙成邑，再徙成都，三徙成国，而尧授之禅位，因人之心也。汤、武以千乘制夏、商，因民之欲也。如秦者立而至，有车也；适越者坐而至，有舟也。秦、越远途也，静立安坐而至者，因其械也。武王使人候殷，反报岐周曰：“殷其乱矣。”故送车三百乘，虎贲三千人，朝要甲子之期，而纣为禽，则武王固知其无与为敌也。因其所用，何敌之有矣？

夫审天者，察列星而知四时，因也。推历者，视月行而知晦朔，因也。禹之裸国，裸入衣出，因也。墨子见荆王，锦衣吹笙，因也。孔子道称弥子瑕见釐夫人，因也。汤、武遭乱世，临苦民，扬其义，成其功，因也。故因则功，专则拙，因者无敌。

此《贵因》之义，然管书所存因循之说则精，而《吕览》所征《贵因》之文稍浅薄无深致也。

《贵因》之次篇为《察今》，其言“夫不敢议法者众庶也，以死守法者有司也，因时变法者贤主也”。《艺文类聚》五十四引《慎子》，全符此文，则《察今》一篇亦取之《慎子》。知荀卿法后王之义，亦有取于《慎子》也。《韩非·难势》一篇，举慎子之言曰：“尧为匹夫不能治三人，而桀为天子能乱天下。”非子举其说，从而伸之，则贵势者，慎到之义也。《吕氏书·慎势》一篇，即征《慎子》“一兔走，百人逐之。积兔满市，行者不顾”。其曰“汤武之贤，而犹借知乎势，又况不及汤武者乎”与韩非所举之说，旨义相符。《慎势》一篇之本于慎到又审矣。《慎势篇》之前为《知度》，《知度》之论曰：

故有道之主，因而不为，责而不谏，去想去意，静虚以待。

又曰：

君服性命之情，去爱恶之心，用虚无为本，以听有用之言，谓之朝。……上服性命之情，则理义之士至矣，法则之用植矣，枉辟邪桀之人退矣，故治天下之要……存乎治道，治道之要，存乎知性命。

其前复有《任数》一篇，言曰：

至智弃智，至仁忘仁……静以待时，时至而应。凡应之理，清净公素而正始卒焉，无唱有和，无先有随。古之王者，其所为少，其所因多。因者，君术也。为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉？

“无先有随”，正《荀子·正论》所谓“慎子有见于后，无见于先”，亦正《天下篇》所谓“推而后行，曳而后往”，“而缘不得已”。《群书治要》引《慎子》有《因循篇》，曰：“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。”是因循固慎子思想之核心。然则《审分览》诸篇，皆依慎子之义，合因循、虚无为一说，固精于《贵因》也。静因之旨，诚田骈、慎到言学之根荄，于义为最精者也。合管书吕览之其精深宏博，体用益备，而旨益显。

管书言：“因也者，舍己而以物为法者也。感而后应，非所设也，缘理而动，非所取也。过在自用，自用则不虚，不虚则忤于物矣。”此释“去智与故”，而“静因之道”也。余前以为此与明道之言若合符节，斯其精义之不刊者。明道曰：

自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。……圣人之喜，以物之当喜，圣人之怒，以物之当怒，是圣人之喜怒不系于心而系于物也，是则圣人岂不应于物哉？

《庄子·庚桑楚》言：

出怒不怒，则怒出于不怒矣。出为无为，则为出于无为矣。欲静则平气，欲神则顺心。有为也，欲当则缘于不得已，不得已之类，圣人之道。

此之为义，而符于宋人之所论。“缘于不得已”者，庄子所谓田、慎之学也。前论管书取之慎子之言倘不谬，则田、慎静因之义，岂不高于庄、荀辈若天之与渊耶？《天下篇》颇訾田、慎，然就学术之流别寻之，二子之道，于此乃以益显。至《天下篇》所言：“譎裸无任”，此设不宦之行也。故曰：“选则不徧。”此陈仲之事是也，又何用于尚贤？“纵脱无行”，此纵欲妄行，纵情性可也。故曰：“教则不至。”则魏牟之事是也，又何取于大圣？“于物无择，与之俱往”，此“其应物也若偶之”？所谓“齐万物以为首”，此田子贵均、贵齐之说也。由慎到之学观之，则安有所谓“礼义廉耻不立”？乃正其所以立礼义廉耻者也。犹詹何之“闻治身不闻治国”，治身乃正所以治国也。又乌有所谓“设为不宦”，不拔一毛以利天下也？殆极其弊之可至言之耳。

《淮南·汜论》言：“墨子之所立而杨子非之，杨子之所立而孟子非之。”墨子摩顶放踵以利天下，而杨子不拔一毛，其相非固事之诚然。以《白心》论之，其言曰：

天不为一物枉其时，明君圣人亦不为一人枉其法。天行其所行而万物被其利，圣人亦行其所行而百姓被其利。是以圣人之治也，静身以待之，物至而名自治之。正名自治之，奇身名废，名正法备，则圣人无事。不可常居也，不可废舍也，随变断事也，知时以为度。

盖圣人行其行而百姓被其利，静身以待，物至自治，安用拔一毛以利之？拔毛以利，适为不利也。

《心术篇》之言曰：

圣人若天然，无私覆也；若地然，无私载也。私者，乱天下者也。凡物载名而来，圣人因而裁之，而天下治，实不伤不乱于天下，而天下治。

此殆以天下之自治自利，拔毛以利之，适以乱之。不乱天下，天下原自治也。又曰：“无为之道，因也。因也者，无益无损也。”拔毛利之，则益之也，适乱之也。杨子之说，得《心术》《白心》之言而义益彰。杨子言不可见，慎到、田骈之徒，引而伸之，推致于极精。不然，则杨子又安能言“治天下如运诸掌乎”？物至自治，圣人无事，此之谓运诸掌也，正《白心》所谓“善举事者，国人莫知其解者也”。

《白心》又言：“孰能法无法乎？始无始乎？终无终乎？弱无弱乎？”此正所谓“上法而无法”，不为物先，不为物后，柔弱胜刚强也。又曰：“上之随天，下之随人，人不倡不和，天不始不随。”此亦“上则取听于上，下则取从于俗”之义也。故曰《白心》《心术》者，慎到之书，而足以发杨朱之蕴也。

《荀子·儒效》言：“慎、墨不得逞其谈。”以慎、墨并举，知慎子之学于当时之重。尚法而不尚贤之旨，盛倡于慎到，而不复废仁义，则其上承杨朱而下开申、韩。今《管子》一书，正符慎到此旨。岂管书多取之慎氏耶？知儒家之取法家者，取诸慎氏之流，而非申、韩之流。法殷、法夏者，法慎、法墨也。儒家心性之论，亦以兼取道家而益精。以《心术》《内业》言，则又显取之慎子耳。今《管子》一书显为偏于为国，而墨书则为为天下，《礼运》《小康》《大同》说，正一慎一墨之说也。

田骈、接予并为道家，而皆齐人。《庄子·则阳》称：“季真之莫为，接予之或使。”而庄书并讥之。“莫为”者，谓“莫之为而为”。“或使”者，谓“若或使之然”。庄子主“天机”“自然”之说，故于二家皆薄之。而《白心》一篇，阐“或使”之义为备，以为因循之本。其言谓：

天或维之，地或载之。天莫之维，则天以坠矣；地莫之载，则地以沉矣。夫天不坠，地不沉，夫或维而载之也。夫又况于人？人有治之辟之，若夫鼙鼓之动也。夫不能自摇者，夫或摇之。夫或者何？若然者也。视之则不见，听之则不闻，洒乎天下满。……故口为声也，耳为听也，目有视也，手有指也，足有履也，事物有所比也，当生者生，当死者死。……故书其恶者，言其薄者，上圣之人，口无虚习也，手无虚指也，物至而命之耳。耳发于名声，凝于体色，此其可谕者也。不发于名声，不凝于体色，此其不可谕者也。及至于至者，教存可也，教亡可也。……无益言，无损言，近可以免。故曰知何知乎？谋何

谋乎？……知苟适可为天下周，内固之一，可为长久，论而用之，可以为天下王。……能若夫风与波乎？唯其所欲适。故子而代其父曰义也，臣而代其君曰篡也。篡何能歌，武王是也。故曰孰能去辩与巧，而还与众人同道。故曰：思索精者明益衰，德行修者王道狭。

就此言之，宇宙万象，皆若或使，口为声，耳为听，目有视，手有指，足有履，事物有所比，莫非自然而有不得已者存，则又安用损益？又安可损益？正所谓良知上加不得丝毫，复何事拔毛以利之？此无损无益义之至精者也。曰：“知何知乎？谋何谋乎？”所谓“若无知之物，无用智之累”者也。曰：“孰能去辩与巧，而还与众人同道。”则“无用圣贤”也。“至于至者，教存可也，教亡可也。”所谓“教则不至”也。“能若夫风与波乎？唯其所欲适。”所谓“若瓢风之还，若羽之旋”者也。曰：“天之道虚其无形。虚则不屈，无形则无所抵忤，无所抵忤故徧流万物而不变。”所谓“道则无遗”，“于物无择，与之俱往”者也。曰：“私者，乱天下者也。”此“公而不党，易而无私”之说也。其言：“万物归之，美恶乃自见。”即《吕氏》所谓“是非可不可无所遁”，史谈所谓“贤不肖自分，黑白乃形”者也。曰“舍是与非，苟可以免”，则过也。凡荀、庄所论田、慎之说，皆于此数篇中得其义。若田骈因性之义，接子或使之义，亦于此阐发益明，而为慎子言势之根据。是北方道家之言，于兹得其统宗。

《白心》曰：“既知行情，乃知养生。”又曰：“内固之一，可为长久。”则终不离乎尊生、贵己之旨。《内业》一篇，多与《心术下》合，其卒尤专意于全生之旨。其曰：“平正擅胸，论治在心，此以长寿。”又曰：“食莫若无饱，思莫若勿致。”又曰：“饱则疾动，饥则广思。”斯皆其养生之经也。养生曰：所以致长寿也。循环相通，则并属之杨朱之徒可也。乃庄子既毁田骈、慎到不知道，又诽杨朱而薄接子，是乌可不分别论之？自杨朱、墨翟相继而起，孟子辞而辟之，以杨、墨之皆本于仁义以为说，接于杨者皆谓之归杨，近于墨者皆谓之归墨，遂若其言盈天下也。墨之学至于宋鉞、尹文，杨之学至于田骈、慎到，而义益精，倘又所谓冰寒于水而青出蓝者耶！

今《慎子》仅五篇，而又不完，殆由明人掇辑而成，皆不能出《群书治要》。《治要》凡七篇，此唐初所传本也。义高文核，与晚周所征论者相发，决为慎氏之书。今所谓慎懋赏本者，掇辑稍富，而杂取《墨》《孟》《韩》《庄》《吕览》《国策》《尹文》《礼记》《国语》诸家之文，徒增篇幅，于义无当，则诚伪作也。今以《治要》文论之，其《威德》曰：

天有明，不忧人之暗也；地有财，不忧人之贫也；圣人有德，不忧人之危也。天虽不忧人之暗也，辟户牖必取己明焉，则天无事矣；地虽不忧人之贫也，伐木刈草必取己富焉，则地无事；圣人虽不忧人之危也，百姓准上而比于其下，必取己安焉，则圣人无事矣。圣人在上，能无害人，不能使人无害己也，则百姓除其害矣。圣人之有天下也，受之也，非取之也。百姓之于圣人也，养之也，非使圣人养己也。则圣人无事矣。

此《白心》“天行其行而万物被其利，圣人行其行而百姓被其利”之说也，此《心术》“不乱于天下而天下治”之说也。天下自治，非使圣人养己，则又安用圣人之利天下哉？其《因循篇》曰：

天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用也。是故先王见不受禄者不臣，禄不厚者不与入难。人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫可得而用矣。此之谓因。

因循者，实道家之大用。《心术》言：“人之可杀，以其恶死也；其可不利，以其好利也。”义与此同。《尹文子·圣人篇》引田子曰：“人皆自为，而不能为人。故人君之使人，使其自为用，而不使为我用。下先生曰：‘善哉！田子之言。古者君之使臣，求不私爱于己，求显忠于己。而居官者必能，临阵者必勇。禄赏之所劝，名法之所齐，不出于己心，不利于己身。语曰：禄薄者不可与经乱，赏轻者不可与入难。此处上者所宜慎者也。’”此征田子之言，宜即田骈与慎到因循之论最合，而云“稷下先生”者，未知的指何人。

刘向《别录》言：“尹文与宋钐俱游稷下。”宋《中兴书目》言：“尹文，齐人，刘向以其学本于黄老，居稷下。”《汉志》言：“《宋子》十八篇，其言黄老意。”“《田子》二十五篇，游稷下。”《孟荀列传》言：“慎到，赵人；田骈、接子，齐人；环渊，楚人，皆学黄老道德之术。”又言：“自如邹衍与齐之稷下先生如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、邹奭之徒，各著书言治乱事。”《盐铁论·儒言》：及湣王，“诸儒谏不从，各分散：慎到、接子亡去，田骈如薛，而孙卿适楚”。此见黄老之言起于稷下，田骈、慎到出于杨朱，宋钐、尹文本之墨翟，皆聚于稷下，而黄老之论于是始倡。

《史记·申不害传》言：“申子之学，本于黄老，而主形名。”《治要》引《申子·大体》言：“凡因之道，身与公无事，无事而天下自极也。”此贵因之说与田、慎同。《汉志》于《慎子》云：“名到，先申、韩，申、韩称之。”知申子相韩昭侯，故在慎子之先，此云申子称慎到，则是申子之书显出慎子之后；其“学本黄老”，殆亦源于稷下也。《史记》又言韩非“喜刑名法术之学，而归本于黄老”，是非亦黄老之徒。又知稷下之黄老派（后又裂而为道法二家）。自《汉志》本之刘向，定为九流，以慎到入法家，则与商、韩殊义。入田骈于道家，又与庄周相异。且入《尹文》于名家，入宋钐于小说，于是黄老之学，若存若亡。杨朱之传，湮灭无说。是知六家九流之言，翻为削足适履。辨章学术，夫岂易言哉！尹文所称稷下先生，虽未能定为何谁，固亦黄老形名之言，足与田、慎之言为表里也。

又《民杂篇》言：

民杂处而各有所能，所能者不同，此民之情也。大君者，太上兼畜下者也。下之所能不同，而皆上之用也。是以大君因民之能为资，尽苞而畜之，无能去取焉。是故不设一方以求于人，故所求者无不足也。大君不择其下，故足也。不择其下，则易为下矣。易为下则下莫不容，莫不容故多下，多下之谓太上。

此彭蒙、田骈“齐万物以为首”之意也。《天下篇》称其说谓：“天能覆之而不载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辩之。故曰选则不徧，教则不至。”此盖《齐物》立论之体，而《民杂》所言，乃《齐物》为论之用也。墨翟有言：“可使治国者使治国，可使长官者使长官，可使治邑者使治邑。”此所谓“贤不肖自分，黑白乃形，在所欲用之耳，何事不成”。《尹文·大道》之言曰：

圆者之转，非能转而转，不得不转也。方者之止，非能止而止，不得不止也。因圆者之自转使不得止，因方者之自止使不得转，何苦物之失分？故因贤者之有用，使不得不用；因愚者之无用，使不得用。用与不用，皆非我也，因彼可用与不可用而自得其用也。自得其用，奚患物之乱也。

曰“选则不徧”，则贤智不必分。《心术》之言曰：“慕选者，所以等事也。极变者，所以

应物也。慕选则不乱，极变则不烦，执一之君子。”《心术》此说与《大道》最合，是慎到、尹文义有进于田骈、彭蒙者也。田骈言“教则不至”，而慎到言：“至之至者，教存可也，教亡可也。”斯亦慎进于田之义也，斯皆“法无法”之论也。《大道篇》又曰：

为善使人不能得从，为巧使人不能得为，此独善、独巧者也，未尽巧善之理。为善与众行之，为巧与众能之，此善之善者、巧之巧者也。故所贵圣人之治，不贵其独治，贵其能与众共治也。所贵工倕之巧，不贵其独巧，贵其与众共巧也。今世之人，行欲独贤，事欲独能，辩欲出群，勇欲绝众。独行之贤，不足以成化；独能之事，不足以周务；出群之辩，不可为户说；绝众之勇，不可与征阵。凡此四者，乱之所由生，是以圣人任道以通其峻，立法以理其差，使贤愚不相弃，能鄙不相遗。能鄙不相遗，则能鄙齐功。贤愚不相弃，则贤愚等虑。此至治之术也。

《管子·乘马》言“知者知（之），愚者不知，不可以教民。巧者能之，拙者不能，不可以教民”，义亦同此。此《白心》所谓“孰能去取与巧，而还与众人同道”，此固荀氏所訾“大俭约而漫差等”者也。

《群书治要》引《慎子·知忠篇》云：“故廊庙之材，盖非一木之枝也。粹白之裘，非一狐之皮也。治乱安危存亡荣辱之施，非一人之力也。”《吕览·用众》言：“天下无粹白之狐，而有粹白之裘，取之众白也。夫取于众，此三皇五帝之所以大立功名也。凡君之所立，出乎众也。立已定而舍其众，是得其末而失其本。得其末而失其本，不闻安居。故以众勇，无畏乎孟贲矣；以众力，无畏乎乌获矣；以众视，无畏乎离娄矣；以众知，无畏乎尧舜矣。夫以众者，此人君之大宝也。田骈谓齐王曰：‘孟贲庶乎患术（衢也），而边境弗患。楚、魏之王，辞言不说，而境已修备矣，兵士已修用矣，得之众也。’”《慎子》佚文谓：“云能而害无能，则乱也。”（《非十二子篇》杨倞注引）此正田骈贵齐之义，而《吕》之所取则精，足以补田、慎之佚说也。

《天下篇》言：“田骈学于彭蒙，得不教焉。彭蒙之师曰：古之道人，至于莫之是、莫之非而已矣。”则“无用圣贤”也。是亦见“舍是与非”为先师之论，得诸彭蒙之师。“是非不可无所遁”为后师之义，益精更进之说也。《荀子·非十二子篇》言：“上功用、大俭约而慢差等，曾不足容辨异，县君臣，是墨翟、宋鉞也。”岂田骈贵齐之论为自墨家来乎？由“教则不至”，至“教存可也，教亡可也”；由“选则不徧”，至“慕选而不乱”；由“莫之是、莫之非”，至“贤不肖自分，黑白乃形”，而“齐物论”亦不立。则“齐物论”者，于黄老为蘧庐，于庄周为宗祐，此又二者之大异也。

由马《记》、刘《略》言之，尹文、宋鉞、田骈、慎到、接予、环渊，皆本于黄老，游稷下。知以诸儒之盛，聚于稷下，而黄老之说以兴。实后来所称黄老之学，始于稷下。凡称黄老，皆出汉人书，晚周无言黄老者。盖黄帝、老子之书皆晚出，以稷下此诸家者，皆合黄老意，遂以黄老后来之名，被之前人。非此诸家之学出于黄老也。《老子》成书年代，盖有可考者。

以《庄子》论之，《庄子》书之引《老子》者凡十有七事，其言胥不见于《道德经》；而庄书之同于《道德经》者十有五事，不言为《老子》语者十有三，谓为老子言者才二事，一为《寓言篇》，一为《天下篇》。《天下篇》之作最后，《寓言》及他十三事，读《庄子》之文，皆

足见为作《道德经》者取之庄书，非庄书之征及《道德经》也。是知古有老聃其人者，《庄子》屡称之，其言胥无关于《道德经》，而《道德经》则非老聃之作，其成书宜在《庄子》之后，而当荀子之前，故每取庄文以入其书也。

衰周之世，作书托之尸佼者有之，托之管仲者有之，而其人则不可知耳。《老子》一书，当亦为隐德君子之所作。吾意书之作者，司马迁实宜知之。以司马谈学《易》于杨何，讲《道论》于黄子，故六经授受之源，惟《易》家师承之序，于《仲尼弟子列传》详之，孔子世系于《世家》详之，至《老子》授受之序（于）《乐毅传》详之，老子世系亦于本传详之，是安得谓《道德经》之作者马迁未之知乎？周秦人无有言李耳者，惟司马迁称其名，以其家学衡之，则迁宜知书之作由李耳而托曰老子耳。迁知书之由耳作，遂以为耳即老聃，此诚迁之好奇，复又以为即老莱子，即太史儋，言益繁而益诡。校其年不合，则曰“盖百六十余岁，或言二百余岁”。

老莱、史儋，各有其人，各有其书，乃混而一之，可乎？老儋之死，秦佚吊之，明见《庄子》，而迁又曰“莫知其终”，何也？皆不免故作玄妙以为奇诡。然自刘《略》、班《志》皆以《老子》书为李耳作，下至《隋志》亦然，要为得之。迁书《老子传》言：“老子之子名宗，为魏将，封于段干。”汪容甫以为即《魏世家》安釐王四年之魏将段干崇，则魏安釐时，李耳倘犹皤然一老，则其人已当庄周之后，荀韩之前，殆与荀子同时。

前论李耳作书在《庄子》后，兹再就韩非书言之。《韩非·六反》称：“老聃有言：‘知足不辱，知止不殆。’夫以殆辱之故，而不求于足之外者，老聃也。今以为足而可以治，是以民为皆如老聃也。”《难三》言：“夫知奸亦有大罗，不失其一而已矣。不修其理，而以己之胸察，为之弓矢，则子产诬矣。老子曰：‘以智治国，国之贼也。’其子产之谓矣。”《难三》又言：“明君见小奸于微，故民无大谋；行小诛于细，故民无大乱。此谓‘图难于其所易也，为大者于其所细也’，此二言亦《道德经》之文也。《韩非·内储说下》云：“权势不可以假人……其说在老聃之言失鱼也。”其释则曰：“势重者，人主之渊也。臣者，势重之鱼也。鱼失于渊，而不可复得也。赏罚者，利器也，君操之以制臣，臣得之以壅主。故曰：‘国之利器，不可以示人。’”此皆《道德经》之文，韩子征之，已以为老聃之说，则《道德》之作在非子之前。即无《解老》《喻老》二篇，亦足明非子已见《老子》之书，非子且以为老聃书也。

《史记·乐毅列传》言：“乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。”以六经传授世数比之，是河上丈人已宜直接李耳、魏安釐王。而曰“不知所出者”，史迁之诡词也。《道论》于史迁为家学，其言固有所本也。葛玄辈古道家，或言老子生于李树下，或言指李树为姓，当是李耳生于李下，《秦策二》有地曰李帛之下，李树下当即此李帛下之讹。鲍注以为即河内李城。河内，六国时魏地，当是李耳生于李下，为魏人。李耳之书，应本为《道德经》，故曰：“著书上、下篇，言道德之意。”《荀子·解蔽》称：“《道经》曰：‘人心之危，道心之微。’”凡周秦学术，发展已盛，文歧义广，皆作经以总之，故李氏亦为此经。由《荀子》言之，知《道经》作者已非一也。《汉书·艺文志》所载有《老子邻氏经传》四篇、《老子傅氏经说》三十七篇、《老子徐氏经说》六篇，是其称经，原自西汉，不必如阚泽所言汉景改子为经也。

若黄帝之书，亦有可言。《汉志》道家有《黄帝四经》四篇、《黄帝铭》六篇、《黄帝君臣》十篇，自注云：“起六国时，与《老子》相似也。”又《杂黄帝》五十八篇，“六国时贤者所作”。此四书皆在田骈、鹞冠之后，则自注云“六国时，与《老子》似”者，统《四经》《六铭》言之也。《隋书·经籍志》云：“《黄帝》四篇、《老子》二篇，最得深道。”是黄帝之书多家，而以《四经》为最精者。群书征黄帝之言者，莫先于《吕览》，其《审应》《去私》《圜道》《遇合》《审时》《叙意》六篇，各有一事，则黄帝之书仅出《吕览》之先，尚在《老子》成书后也。杨朱之学，逮乎田、慎，义益邃而用益宏。黄老即由此出，且以邻于法。

庄学之派，未足拟其深广也。以静因之说论之，启汉代之治者固别有在。若《庄子》者，则启魏晋之乱者也。斯其明效，区以别也。田、慎以清虚无为、名正法备为黄老之正宗。老、庄贵虚无，申、韩任法术，皆得黄老之一偏而废其全，诚所谓道术为天下裂。田、慎、杨朱皆本之仁义，申、韩、老、庄皆菲薄仁义。极端之论张，黄老裂而为道法，而全体大用不得备。秦以惨刻亡，晋以放荡乱。自马迁以老、庄、申、韩同传，而略田、慎、宋、尹，知偏激之辞，独为世贵久矣。其曰“法令滋彰，盗贼多有”，“绝仁弃义，民复孝慈”，则仅以虚无为说，其去田、慎远矣。老、庄以菲薄仁义极端之言，遂独为道家宗。自晋以下，庄书显而田、慎之书皆佚，言道德者徒曰老、庄。老书犹颇属北方之论，存其大较。庄书则以庶孽而当冢嗣，则又后师不察之罪也。然庄氏之书，浊世之士读之，亦足以自好者，又未可以遂废之也。

《尔雅疏》引《尸子·广泽》言：“列子贵虚。”《吕览·不二》言：“关尹贵清，列子贵虚。”司马谈言：“虚者道之常。”黄老一派以虚为贵，当取之列子之言也。班序道家言：“及放者为之，曰独任清虚，可以为治。”清虚者，关尹、列子之言也。《庄子·列御寇》言：“伯昏瞀人曰：巧者劳而智者忧，无能者无所求，饱食而遨游，泛若不系之舟，虚而遨游者也。”此言虚之义也。《庄子·达生》：

子列子问关尹曰：“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄，请问何以至于此？”关尹曰：“是纯气之守也，非智巧果敢之列。居，予语汝。凡有貌象声色者皆物也，物与物何以相远？夫奚足以至乎？先是色而已。则物之造乎不形，而止乎无所化。夫得是而穷之者，物焉得而止焉。彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始，壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无却，物奚自入焉？”

此为阐明超乎貌象声色之道，宜关尹在列子之前。吕、庄二书皆言“子列子”，盖列子于黄老一宗所系之重；清虚之说，实始于此。强为著书之言，实未可信。故《天下篇》叙关尹先老聃，殆列子之学有得诸关尹者，而列又突遇过于前贤也。《天下篇》关尹之言曰：“在己无居，形物自著，其动若水，其静若镜，其应若响。芒乎若亡，寂乎若清，同焉者和，得焉者失。未尝先人，而常随人。”此关尹贵清贵静之说，“而常随人”，则又静因之道也，故曰“古之博大真人哉”。追溯道家之根荄，殆在是耶！《战国策》：

史疾为韩使楚，楚王问曰：“客何所循（修）？”曰：“治列子圉寇之言。”曰：“何贵？”曰：“贵正。”王曰：“楚国多盗，正可以围盗乎？”曰：“可。”有鹄止于屋上者，曰：“请问楚人谓此鸟何？”王曰：“谓之鹄。”曰：“谓之鸟，可乎？”曰：“不可。”曰：“今王之国，有柱国、令尹、司马、典令，其任官置吏，必曰廉洁胜任。今盗贼公行而弗

能禁，此鸟不为鸟而鹤不为鹤也。”

此正名责实之论。然则黄老之道，实以列子为前驱。此庄、吕之书称之为“子列子”乎！《庄子·列御寇》言：“夫人特为食羹之货，多余之赢，其为利也薄，其为权也轻，而犹若是，而况万乘之主乎？身劳于国，而知尽于事，彼将任我以事，而效我以功。”此列子亦不以物累形之义也。其言“至人潜行不窒，蹈火不热，壹其性，养其气，合其德，而全于天”，则全生之义也。列子先于杨朱，则杨氏之学，源于列御寇，而下开黄老。庄书言：“骈于辩者，累瓦结绳，窜句游心于坚白同异之间，而敝跲誉无用之言，非乎？而杨墨是已。”墨有辩而杨亦有辩，殆本列子正名之义而来耶！魏牟、陈仲、詹何、子华、田骈、慎到，皆杨朱之流派，而列子者，倘又杨朱之远源也。

## 略谈“黄老”学派\*

王婆楞

### 一

社会制度的变革，旧的一套不合适了，势必或必须讲求一套新的，崭新的或半新不旧的，急剧地变或缓和地变，变，总归是事实。

这好似按体裁衣，是由它的（社会的）实质在那里规定着非变不可，这便是那一社会的经济基础在摆布着那一社会的制度及其他。留恋旧制度、旧秩序的悲剧表演者无论其为圣君贤相或盖世英雄，到了想拿“以不变应万变”即“死不变”的铁腕对付“世变”而惨遭“巨变”时，往往长叹一口气道：“非人力可得而为也！”他们“叹”错了，社会实质是物力也是人力，人力配备着物力是绝对的“大有可为”。不过不是他们——圣君贤相与盖世英雄这一小撮“在上”的人力，而是广大人民无穷无尽的力量呀！

社会究竟同人类是血肉相连，对人类一向是开诚布公、从不绝对保密的。“百鸟鸣春”“山雨欲来风满楼”这些物理常识，给人们以将变未变或正在变着的种种征候和迹象，古代圣君贤相与盖世英雄住住也具备着物理常识、政治嗅觉，能在雨前观风或感鸣鸟而迎春，诚不忍遭激烈的暴变以至于焦头烂额也，则求得和缓或缓和一个时期再作道理乃成为必要。先秦以来的“百家争鸣”给当代的侯王将相以及此后的暴虐统治者提供了不少“珍贵”的意见与办法：如秦帝国采取的是某一种，而汉帝国初期采取的是另一种<sup>①</sup>。

“黄老”这一门不为贤达和通儒们所乐道的拼凑起来的而又形成一种学术派别的学说，曾经在一个不算短的时间和不算小的空间起过指导政治的作用，我想它（“黄老”）一定有它的物质基础与时代精神。

### 二

破旧的一切制度和种种秩序堵塞住新鲜事物的出头露面，人类有时候要“穿着古老的外

\* 本文原载《人文杂志》1957年第2期，第59-62页。

① 详见拙著《先秦社会史论》，待整理中。

衣，说着借来的言语”<sup>①</sup>。这在中国先秦以来名曰“托古改制”，当代风云中的一些疑古家、信古家都在那里按自己的方便“托”、“改”。因为最普遍而深入于人类意识的东西，是越古越旧越过期的东西是越有力、越令人惑疑的东西！但人类日益乖巧，学会了“改变名词以改变事物”<sup>②</sup>，即用表面上相同的理由去接受，用内容上不同的理由来篡改<sup>③</sup>。这在哲理的探求和政论的标榜上，自有它们突破陈规或故步自封的不同结局。说者谓如果在历史事实上这么一搞，庐山真面便很难窥见，复古迷雾是愈来愈浓重，给考据学家添加许多麻烦，那是在所不计了！

“世之言神仙者，多托于皇帝老子，袭此者非一，而文学之士亦有采之入书者。”<sup>④</sup> 崔述的见解是正确的，不过对“黄老”产生问世仅看到神仙这一点，而对文学之士也估计得高些。实际上，“黄老”滋生之日，亦即它变种的同时。文学之士（也可说士大夫的“士”）而有政治野心者的硬“托”，硬“改”，滋生了“黄老”，“黄老”变种了。这是明知故作，恬不为怪，原始道士即方士者流还不至如此的恶劣！

从古代三教缺一的斗争史看来，道家者流的道教教义，总没有如同以孔教主为首的儒家那样运笔成风，大刀阔斧的删诗书，定礼乐，或断自“唐虞”，或始于“炎黄”，甚或“画龙点睛”<sup>⑤</sup>一番。却偷偷摸摸、鬼鬼祟祟的滋生出一付“黄老”，按其发展局势，虽不若儒家那样的光芒万丈、照耀古今，但也有它一定的收获，即从功利角度看的一些效果是也。

### 三

汉时“黄老”学派称为道家，自然是半真半假、渊源于“黄帝”和老子的。这时的老子尚没有变成“太上老君”，所以他有自个的人生观、宇宙观、政治观点等等。他的政治主张是“无为而治”，表现了他的思想有多余的“自由”。汉初采取了“与民休息”的政策，借口传言把没有“思想”的“黄帝”加在老子头上，成为“黄老”这一学派，这一“黄老”学派就在那种非得“与民休息”不可的物质基础上得势了！自曹参起到汉武帝初年起用儒生止，五六十年间，执政者大抵是信奉“黄老”主张清静无为的<sup>⑥</sup>。信奉“黄老”的不能认为便是原始道士即方士者流，究竟还是些士大夫中的佼佼者如崔述所称文学之士和封建贵族的一些庶孽。

老子是个实在的人，有思想是没有问题的。“黄帝”怎会有思想学说并且流传下来呢？“黄帝”从捕风捉影到具体发胖，以至发展到极端臃肿不成人形，发明、制作、著述、功业。充塞宇宙，冠绝古今，究竟是怎样起根发苗的？原来战国纷纭，“王纲”失序，一些行将没落的贵族们怨天尤人，如同海风复舟，卷向漩涡垂死的众生都想用力抓住一块木头，以图苟全；另有些崛起民间、入水不濡、被列为横议的处士或叛道的异端，甚或被摒于“孔门”以外、呼牛呼马之不屑而斥之为“小人”的，则倡导躬行，标示创造，这两种力量相互激荡，相反相成，形成那一时代的“百家争鸣”，有声有色，思想界的蓬勃气象是空前的。在“托古改制”这一点

① 马克思：《拿破仑第三政变记》（中译本），解放社，1949年，第5页。

② 恩格斯：《家族、私有财产及国之起源》（中译本），中国书局1949年版，第54页。

③ 参看侯外庐：《中国古代社会史论》，人民出版社1955年版，第317-318页。

④ 见《崔东壁遗书》《上古考信录》《黄帝氏》。

⑤ 夏曾佑：《中国古代史》，商务印书馆1933年版，第11页。

⑥ 见钱穆、姚汉源：《黄帝》，第2页。

上，儒家抬出“尧”和“舜”，杨、墨各家取压倒攻势而抬出更早的“黄帝”，庄子则以游戏笔墨勾勒出一个实力统治者兼教主派头的“黄帝”形象，后来到了吕不韦、刘安等人这才进一步把“黄帝”给“合法化”了。这虽是历史往迹，但那时本着“百家争鸣”精神的“抬出”竞赛，有它的物质基础规定着抬出的“对象”是不容有所惑疑的。

#### 四

“黄帝”自被抬出随即登在老子头上，是先秦到汉初之际申不害<sup>①</sup>、盖公<sup>②</sup>一类儒不儒、法不法、道不道的“士”们动的手脚。因为“黄帝”是个毫无思想内容的“符号”，所以它（指“黄帝”）从登上老子头的那一瞬息起，得首先、力急服从老子而也主张“无为而治”。但老子“弱志”“强骨”与夫“翕张取予”的各样花招，是相当有为而够厉害的！所以“黄帝”除了自身单干帝王外，还得偕同老子一道干起神仙勾当而愚弄人间。不过“黄帝”也单干过神仙，而老子却没曾单干过帝王，“太上老君”并不能算是人王帝主。

这期间确实有些耐人寻味的地方。“老庄”的牌子不大得劲，“庄列”更差些。一经“黄老”滋生，权威上配帝王，儒家险些儿被挤垮！道家渠帅老子这一权威者的思想同法家一结合，便变为刑名之学；同阴阳家一结合，便变为“黄老”之学<sup>③</sup>。这两派以老子为主体的森冷诡谲（从某种意义上说）原没有多大的区别。而“黄老”一经形成学派、得到了一些好处不久，便偏向长生不老和人欲享受上发展，登云驾雾、炼丹烧汞而大讲其“素女”之道与“房中”之术。糟了！

汉初采取敷衍政策“与民休息”确实一方面把农民运动麻痹了下去，另一方面又把诸侯割据瘫痪了起来，新型的统一的封建帝国，像个样了，不能说不是“黄老”的灵丹妙剂。儒家一看风头不对，想尽办法，“古”“今”杂陈，“经”“纬”并举，好容易打动了汉武帝，把孔子“一尊”，把博士都分“立”，把秦始皇没“坑”绝的儒生重新撑上竿，真像天翻地覆了又一次，胜负之局已定。其实不然！汉武帝是把愚民政策和人欲享受分得很清，儒家可以愚吾民也，则儒家而已；道家此刻虽已失愚吾民的时效，而长生不老和人欲享受尚可以润吾身。聪明的汉家皇帝，无形中把“黄帝”从“黄老”中抽出，一切帝王应该享受的生荣死哀、妻财子禄等等，都单独对准“黄帝”施行。这位皇帝更为聪明绝顶的是，并不想把“黄帝”转登在孔子头上而创立一个“黄孔”学派。

#### 五

话还得拆开去说：张良在历史上首先碰到了髦眉皆白、拄丹藜杖、足登双赤鸟的“黄石公”<sup>④</sup>，一望便知是“黄老”气十足的道家者流；东方朔遇见一位“黄翁”，告诉他是“西王

① 见《史记会注考证》（七）《老子韩非列传》，第13页。

② 见《史记会注考证》（六）《曹相国世家》，第2页。

③ 参看杨向奎：《论两汉新儒家的产生》，《文史哲》1955年第9期，第47页。

④ 见《史记会注考证》（六）《留侯世家》，第6页，及“正义”，引孔文祥语。

母”的丈夫，年方一万岁<sup>①</sup>；还有一个“黄安”，吞食朱砂，浑身发赤，他坐在“伏羲”的龟上已一万年，也是东方先生的朋友<sup>②</sup>；又有个“黄公”能制蛇御虎，同国师刘歆要好，和秦时擅长诗歌的那位“黄公”不知是一是二<sup>③</sup>；汉武帝的祖母窦太后对“黄老”有心得，曾打击过一个儒学博士辕固，恨他念死书，大大的袒护了具有道家气派的“黄生”<sup>④</sup>。以上这些未能成长为“黄老”的许多“黄某”，几乎令人发生一种错觉：“黄老”的旁枝吧？也可见秦汉之际，“黄老”一类的称谓，也成为时代的风尚了。

不难想象，“黄老”形成一家学派能把儒家排斥了一个时期，非老子一人的力量可知。倘不在老子这一学界权威头上增加一名帝王，是不足以勾摄统治者及其帮手们的灵魂的。但作为一个学派的形成，是要有学术思想和政治理论做本钱的。老子的《道德经》无论质量如何，数量殊嫌太少，何足以迷糊与吓倒众生？于是“黄帝”的任务，在于尽情的著述与创造，扩充它这一学派的内容，以便本学派自形成之日起，一变而为政团，再变而为宗教，不待三变即应政教合一，把宇宙万象永远笼罩起来使之不见天日。滋生变种的后果，是这样预期的。

## 六

从战国割据到秦代短期的统一，大小战争在时间上是继续不断，在空间上是此伏彼起，广大人民尤其是农民都想着，除了不至于大流动和多少吃些外，实在要好好休息一下了。客观形势如此，所以“清静无为”姑无论是否“黄老”者流的创作，而这一颇为易行又只好这样的口号一经提出，同时是在思想界酝酿成熟、又同时在大人民具有同感的恰到好处的“际会”提出，政治措施马上照办、立见功效是很容易理解的<sup>⑤</sup>。关于老子“学说”被“黄帝”的“传说”所左右以致道家蜕为道教以及“黄老”号称一个学派的悲欢离合，还有这一“学派”流变下去的旁出与杂交，都不在本文论述之列。

① 见《洞冥记》（一）。

② 见《洞冥记》（二）。

③ 《西京杂记》（三），见《汉书》《儒林传》《汉书·艺文志》。

④ 《汉书·艺文志》。

⑤ 本文是从拙著《仰韶文化与“黄帝”》一书（审查中）里某些章节摘要精写而成的，那里对这些地方有较为详细的探讨与分析。

## 略说黄老学派的产生和演变\*

许抗生\*\*

黄老学派大约是产生于战国中期，在老子思想出现之后，从老子学说中分化而出的一个学派（依我看来，老子的一些思想可能产生较早，而形成完整的学说和《老子》成书的年代可能晚些。关于这一问题我将用另文探讨）。《史记》记载：“申不害……学术以干韩昭侯……申子之学，本于黄老而主刑名。”（《老庄申韩列传》）《群书治要》则引《申子·大体篇》说：“为人君者操契以责其名。名者天地之纲，圣人之符。”又说：“善为主者，倚于愚，立于不盈，设于不敢，藏于无事，窜端匿迹，视天下无为。”可以看出，申不害主刑名、尚无为，其学说是“本于黄老”系统的。按申不害相韩约在公元前351年—前337年间，那么，黄老之学应当至迟在公元前4世纪中叶就已经出现。书缺有间，我们对于申不害的黄老之学传布的具体情况，尚难作出具体的推断；但可以肯定，到了齐宣王之时（前320—前302），黄老之学确已盛行于世了。《史记·田敬仲完世家》记载说：“宣王喜文学游说之士，自如验衍、淳于髡、田骈、接子、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。”而田骈、接子、慎到、环渊等人“皆学黄老道德之术，因发明序其指意。故慎到著十二论，环渊著上下篇，而田骈、接子皆有所论焉”（《史记·孟荀列传》）。由此可见，黄老学派在当时的齐国确是盛极一时，并且得到了齐官方的支持。可惜的是，田、接、慎、环等人著作大部分失传，他们思想的具体内容不能得知。仅存的稷下黄老学著作只有《管子》中《内业》《白心》《心术上》《心术下》四篇（关于稷下黄老之学的问题，可参看郭沫若同志的《十批判书》）。

1973年在长沙马王堆三号汉墓出土的四种古佚书——《经法》《称》《道原》《十大经》，为我们探索战国时代黄老学派，提供了新的资料。这四篇中，《十大经》是假托于黄帝的著作，与前三篇似又有所不同。在我看来，古佚书与《管子》四篇的前后关系，很可能是《经法》《称》《道原》三篇的时间较早，先于《管子》诸篇；《管子》中的稷下黄老思想则可能是《经法》等三篇思想的继承与发展，而讲述黄帝思想的《十大经》可能较晚，它所讨论的问题，与《经法》等三篇、《管子》中四篇所讨论的问题，当有所不同。

\* 本文原载《文史哲》1979年第3期，第71—76页。

\*\* 许抗生，北京大学哲学系教授。

《经法》等三篇与《管子》中四篇思想之间，似乎有着较密切的前后承继关系，前者的思想可能是刚从老子的道家思想中分化出来，还未能完全脱出道家老子哲学思想的窠臼；后者则已经比较彻底地改造了老子道家思想，建立起自己独立的哲学思想体系。它们两者之间的这一不同，在对于“道”这一哲学概念的解释上表现得尤为明显。在《经法》的《道法篇》中，只强调“道”是“虚无形”的东西。《经法·名理篇》则称“道者，神明之原也”。又说：“有物始口，建于地而洫（溢）于天，莫见其刑（形），大盈冬（终）天地之间，而莫知其名。……”这即是说，无形的“道”是充满于天地之间而存在着的東西。至于“道”究竟是什么，《经法》中并没有作确切的回答。《称》篇则开头就讲：“道无始而有应。其未来也，无之；其已来，如之。”而“道”是什么，全篇也没有再作论说。《道原》篇对“道”的解释更带有很浓厚的道家“无中生有”的唯心论色彩。它说：“恒无之初，迥同大（太）虚。虚同为一，恒一而止。”就是说，最初的世界是“无”是“虚”。而所谓“虚同为一”，实际上也就是《老子》所说的“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”的“一”了。所以，《道原》接着说：“古（故）无有刑（形），大迥无名。”而它却能生成天地万物，“天地阴阳，四时日月，星辰云气……皆取生”。这岂不是老子所讲的“无中生有”的客观唯心论又是什么呢？这正说明《道原》的思想尚没有突破原有老子思想的藩篱。

《管子》里的四篇，即稷下黄老之学，则很可能是《经法》等三篇思想的继续发展，看来它已经克服了古佚书《经法》等三篇中哲学思想的弱点，进一步地发展了关于“道”的学说。一方面，它承继了《经法》等中所讲的“道”为“虚无形”的思想，认为：“虚无形谓之道。”（《心术上》）并且解释说：“天之道，虚其无形，虚则不屈，无形则无所位趁（趁，逆也）。无所位趁，故偏流万物而不变。”（同上）这样对于“道”的这一虚无形的性质就解释得比《经法》等篇更为详细。另一方面，更为重要的是，它第一次明确地肯定了“道”即是物质性的精气或气。这样就把黄老学派的关于“道”的学说，比较牢固地奠定在唯物主义基础之上。“偏流万物而不变”的“道”是什么呢？《内业》说：“凡物之精，比则为生。下生五谷，上为列星；流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故此气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。是故此气也……”这就是说，世界统一于气，一切都是由气构成的，下自五谷，上至列星，以至鬼神与圣人等等。把世界的统一性归结为某一种物质形态，正是古代素朴唯物主义的基本特征。这样《经法》所谓“建于地而溢于天，莫见其形，大盈终天地之间，而莫知其名”的“道”和“道者，神明之原也”的问题，在《管子》这四篇里都得到了唯物主义的解答。充满于天地间而莫见其形的东西就是气；人的精神也是由一种精微的气所组成的，“精也者，气之精者也”，因此这样的气也叫做精气。而人的心则为精舍，只要“敬除其舍”，精气就会自己跑来居于心中（“精将自来”），只要精气定于心中，耳目就能聪明，思虑就能发达。所以，《内业篇》又说：“思之思之又重思之，思之而不通，鬼神将通之，非鬼神之力也，精气之极也。”那么人们的智慧也是来源于精气。这样就对《经法·名理篇》所讲的“道者，神明之原”的命题也作了一种唯物主义的解释。当然，这样解释人们的精神活动是不科学的，把人的精神简单地归结为一种物质形态的观点这是错误的。精神作用是高度发达了的物质——人脑的产物，是人脑的一种机能、属性，决不能把它简单地归结为一

种具体的物质形态。而且这样做，还能为二元论或唯心论打开方便之门。所以，稷下黄老学最后并不否认天地间有鬼神的存在，不过认为它们也是一种游离状态的精气罢了。这样实际上又为灵魂不灭论开了后门。

在认识论上，稷下黄老学似乎也发展了帛书《经法》的思想。《经法·道法篇》认为，既然“道”是“虚无形”的东西，因此，它要求人们认识事物也要做到“唯虚无有”，即要求做到“执道者之观天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。”（《道法》）也就是说，认识客观事物要取消一切主观的成见，采取所谓“虚静”的态度，并且认为只有“至静者”才是“圣”，无私（无有私见）者才是“智”。稷下黄老学则比《经法》的这一“虚静”思想进了一步，提出了“静因之道”的学说。所谓“静因之道”，首先就是与《经法》里的虚静思想一样，要求人们在认识事物时，应当采取客观的态度，要取消个人的成见（“去智与故”），同时还把虚静思想与形名学说联系起来，认为：“物固有形，形固有名。”“以其形因为之名，此因之术也。”“因”就是因其物而定其名，所以说：“因也者，舍己而以物为法者也。”（《心术上》）总之，“静因之道”不再像《经法》里的虚静思想讲得那样简单，而已经是一种比较明确的素朴的唯物主义反映论的学说。它强调的是认识要采取客观的态度，反对主观武断，要“与物偶”，要“舍己而以物为法”。所有这些思想都是尊重事实，把物看作第一性，把人的思想、意识看作第二性的唯物主义观点。但是，也必须指出，稷下黄老学的“静因之道”是一种被动的消极的认识论，它只是被动地等待着事物的到来，然后才进行“因物而为之名”。它更不懂得人们的社会实践在认识中的决定作用。

从以上分析中，我们可以作这样的设想：古佚书《经法》等三篇与《管子》中《心术》等四篇的思想确实是一脉相承的，稷下黄老学是对《经法》等三篇古佚书思想的进一步地阐明与发挥。

古佚书中的《十大经》，是另一篇值得我们重视的作品。与《经法》等三篇作品不同，在古佚书中它第一次讲到了黄帝，显然是假托为黄帝的著作。

稷下黄老之学的作品产生于战国中期。当时，各诸侯国正在进行着各种形式的变法活动，讨论的问题，主要是如何巩固刚刚建立起来的封建制度；进入战国后期之后，社会的发展面临着即将结束长期分裂的政治局面，统一的问题越来越突出地提上历史日程，成为社会的主要问题。《十大经》正是顺应着社会的这一需要，着重讨论了实现统一的问题，这清楚地表明，它是一篇产生于战国后期的作品。《十大经》中写道：“今天下大争，时至矣，后能慎勿争乎？”（《五政》）它还大讲黄帝是如何战胜蚩尤，兼有天下等等。所有这些，都是当时时代要求统一的反映。“四人帮”的理论家们罗思鼎之流，为了鼓吹汉初仍然存在着所谓“儒法斗争”的谬论，竟把《十大经》说成是汉初的法家著作，纯粹是对历史的歪曲。

《十大经》的作者认为，实现全国统一必须运用刑（法治）、德（德教）两手，它说：“不谏不定。”“凡谏之极，在刑与德。”（《十大经·观》）又说：“刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰（彰）。”（《姓争》）这就是说，刑德要并用，然而刑要微而德要彰。所以它有时又把德教看得比刑法更为重要，主张“先德后刑以养生”。同时，它也讨论了统一之后应该如何统治天下的问题。当黄帝问到天下是否“有成法可以正民”时，大臣力黑回答说：“吾闻天下成法，故曰不多，一言而止，循名复一，民无乱纪。”（《成法》）循名就是循

名责实，复一就是指复于“道”。那么“道”是什么？“道”即是指办事的一定准则与办法。所以当黄帝问：“请问天下犹有一乎？”力黑则答道：“然，昔者皇天使风下道一言而止。五帝用之，以机天地，以揆四海，以怀下民，以正一世之士。”（同上）从这种带有神话性的说法当中，我们也可以看到，这里所讲的“道”，就是指的分判天地、管理四海、怀抱下民的办法、准则。对“道”的这一解释也就完全脱出了老子把“道”当作一种独立存在的虚无无形的实体的概念了。当然，这里也还未能达到像韩非那样把“道”当作客观世界本身所具有的总的规律的那种比较合乎科学的解释。所以《十大经》的时代很可能尚在韩非思想产生之先。

黄老学之所以产生于战国中期，并在战国后期又得到了进一步地发展，依我看来，这是与当时的经济、政治发展状况有密切关系的。战国中期全中国都已进入了封建社会，封建制度通过战国中期普遍实行的变法运动而得到了巩固。先进的封建制代替腐朽的奴隶制已经成为定局，谁要想逆转这一历史前进的车轮已经是不可能的了。在这种情况下，代表没落奴隶主阶级的道家学派，也就开始了分化，其中大部分人转向了新兴地主阶级，他们在改造老子道家思想的基础上，同时吸取了法家、名家、儒家、阴阳家的思想，从而形成了特有的黄老之学，他们的思想已经背叛了老子的道家，成为道家的异端之学。另一部分人则坚持原有的立场，把消极无为的老子道家发展成为厌世、颓废的庄子相对主义和虚无主义的哲学。这种道家学派的分化，正如同儒家的分化（战国末期分化出儒家异端“孙氏之儒”）一样，是当时经济政治发展的必然产物。至于黄老学派由于是从没落奴隶主阶级的道家学派中脱胎出来的，难免在他们身上或多或少地存在着没落奴隶主阶级和原有道家思想的痕迹，所以他们的思想远不如法家那样激烈。法家毫不掩饰地、赤裸裸地主张用暴力来解决一切问题，而黄老学派则主张刑德并用，甚至有时把德教看得更为重要，并且主张要搞清静无为而治，所有这些带有温和色彩的理论，也正是适合着从奴隶主贵族转化过来的封建贵族的思想感情的。

秦国完成了统一天下的大业，而秦始皇所重用的则是韩非、李斯的法家政治。虽说韩非学本于黄老，但是带有温和色彩的黄老学同样是不适合于秦国政治的。统一之后的秦王朝统治全中国采用的是法家严刑峻法的高压政策，这就不能不激起被压迫阶级的反抗，终于爆发了我国历史上第一次大规模的农民起义。农民阶级首次大起义就显示出了自己阶级的强大威力，给予了地主阶级以沉重的打击，一个庞然大物的秦王朝，在起义农民的打击下，顷刻瓦解，这说明用法家的高压政策是维护不了地主阶级的长期统治的。西汉初年，动荡和战乱刚刚过去，国家需要安宁，经济需要恢复与发展，人民需要生息，如果汉初的统治者仍然沿用秦朝的高压政策，必然要激起更大规模的农民暴动。汉初的统治者面对着这一现实，他们中的一些有识之士，如陆贾、贾谊等人就开始起来总结秦朝灭亡的原因，并且提出了改变统治政策的建议。他们都认为秦朝之所以灭亡，就在于“举措暴众而用刑太极故也”（陆贾《新语》）；“仁义不施，而攻守之势异也”（贾谊《新书》）。正由于“攻守之势异”，因此“攻”需要用“武”，而“守”则需要用“文”。所以，陆贾对高祖说：“居马上得之，宁可以马上治之乎？汤武逆取而顺守，文武并用，长久之术也。”（《史记·陆贾列传》）因此，他们都主张要文武并用，法治仁德兼施，而且要以仁德为主。当时的贾谊还为汉初的统治者安定社会提出了具体的仁政措施，即“发仓廩、散财币，以赈孤独穷困之士，轻赋少事，以佐百姓之急，约法省刑，以持其后”。（《新书·过秦论》）在陆、贾两人思想中，除了这些儒家所宣扬的仁政思想之外，他们

身上还都带着很浓厚的黄老学的味道。为了缓和社会的矛盾，他们都要求统治者表示出不再扰乱民事，与民休息的姿态，从而大大地宣扬了黄老学中的清静无为而治的思想。陆贾说：“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔虞舜治天下也，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧民之心，然天下大治。”（《新语·无为》）贾谊也讲：“明主者南面正而清，虚而静，令名自命，物自定。”（《新书·道术》）“清静无为”就是统治者表示要与下民相安于无事。当然条件是老百姓不要犯上作乱，犯上作乱还是要用刑法治罪的：“若夫庆赏以劝善，刑罚以惩恶，先王执此之政，坚如金石……岂顾不用哉？”（《汉书·贾谊传》）

陆贾、贾谊都是推崇儒家的，但是他们的思想却受到了黄老学派的很大影响。如上所说，黄老学派所宣扬的刑德并用，以仁德为主的思想，清静无为而治的思想，乃至《经法》篇中所提出的省苛事、节赋敛、毋夺民时等一系列具体政治主张，在陆、贾那里几乎都有所反映；而这些内容，显然正是适合着汉初统治者的政治需要。所以黄老学在汉初能流行起来，并且得到官方的支持，不是没有原因的。汉初黄老学的特点是密切与当时的政治实施联系着的。统治者中首先起来用黄老学治国的是齐相曹参。司马迁说他：“参为汉相国，清静极言合道。然百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称其美矣。”（《史记·曹相国世家》）至于一向为史书所称颂的“文景之治”的文帝与景帝，也都是遵循着黄老学治国的。《史记》称：“文帝时，会天下新去汤火，人民乐业。因其欲然，能不扰乱，故百姓遂安。”（《史记·律书》）文帝之妻窦氏则更是尊崇黄老学。史书称：“窦太后好黄帝、老子言，帝（景帝）及太子、（武帝）诸窦，不得不读黄帝、老子，尊其术。”（《史记·外戚世家》）从这些史书所记载的材料来看，汉初的黄老学主要是在实际政治中强调清静无为而治，所谓与民休息而已，这在当时来说，是合乎战乱之后的时代要求的。虽说汉初黄老学也讲法治，但并不讲严刑峻法。这就与法家所讲的严刑峻法大相径庭。秦王朝搞的法家政治是猛政、苛政，而汉初黄老学搞的政治是宽政、恕政，所以两者是不能混为一谈的。

西汉到了武帝时期，由于政治上削平了诸侯王割据势力，经济上实行了重农抑商的政策，因此经济得到了发展，政权得到了巩固，国力得到了加强，从而使西汉进入了全盛时期。然而汉武帝凭借着经济政治的力量，对外用兵，扩张领土，大动干戈，对内多所兴作，大动土木，大大加重了人民的负担，从而越来越激化了统治阶级与农民阶级的矛盾。在这种情况下，汉初采用的清静无为的黄老政治已经不能再继续维持下去了。统治者为了找寻到一个长时间能为封建地主阶级服务的富有更大欺骗性的理论，董仲舒的天人感应神学目的论的儒家学说就应运而生了。黄老学则失去了原有的地位，受到了官方哲学的排斥。然而，黄老学的思想却为后来的一些官方哲学的反对派们所承继，像东汉唯物主义者王充就是其中的一位重要代表。

“四人帮”鼓吹王充是法家，纯粹是无稽之谈。王充有《非韩》篇，对法家主要持的是批判态度，比如他批评了韩非只任力而不任德，弃礼义而求欲食等等。王充自己的主张是“治国之道，所养有二：一曰养德，二曰养力”（《论衡·非韩》）。即德力要并用，认为：“儒生，礼义也；耕战，饮食也。贵耕战而贱儒生，是弃礼义求饮食也。”（同上）视礼义重于耕战，礼义是最重要的。讲礼义的儒生比起贵耕战的法家来，儒生为上，法家在次。所以王充又说：“然则《春秋》汉之经，孔子制作，垂遗于汉。论者徒尊法家，不高《春秋》是暗蔽也。”（《论衡·程材》）他甚至还称孔子是“百世之圣”。很明显，王充虽说也批评了孔丘与孟轲的一些思

想，但总的来说，他仍然是尊孔、尊儒的。需要指出的是，王充的著作中又分明承继了黄老学的思想，这一点往往为人们所忽视。其实，在某种意义上说，王充尊黄老甚至超过了他的尊儒。

王充在反对当时流行的宣扬天人感应神学目的论的官方哲学和谶纬迷信的斗争中，采用的思想武器就是从稷下黄老学派那儿继承来的唯物主义气一元论。王充为了反对官方哲学所宣扬的天有意志，天能赏善罚恶的宗教神学，他发挥了稷下黄老学的气一元论的学说，认为世界上的万物皆禀气于天，“天者普施气万物之中”（《论衡·自然》）。气者“恬澹无欲，无为无事者也”（同上）。所以，天不能“故”生人，“天地合气”则“人偶自生”。即是说，人与万物由于天地合气而偶然产生的。天则最后也是禀赋元气而成的（“天禀元气”）。这样就有力地驳斥了从董仲舒到《白虎通义》所宣扬的“天地故生人”的神学目的论说教。至于人的精神活动问题，王充也继承了稷下黄老学的精气学说。稷下黄老学把人的精神看作是精气的作用，而精气则能来往于人的形体内外，心只是“精舍”，只要精气定于心中，人就聪明有智慧。王充沿袭了这一说法，认为：“人之精神藏于形体之内，犹粟米在囊橐之中也。死而形体朽，精气散，犹囊橐穿败，粟米弃出也。”（《论衡·论死》）不过王充要比稷下黄老学前进了一步，他强调精气必须依赖形体才能发生精神作用：“人之所以生者，精气也；死而精气灭。能为精气者，血脉也；人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”（同上）但是，由于他把人的精神仍然看作是一种精微的气，而气就能游离于身体之外，从而使得王充有时又变相地承认了鬼神的存在，认为：“鬼神，荒忽不见之名也。人死，精神升天，骸骨归土，故谓之鬼。鬼者，归也。神者，荒忽无形者也。”（同上）又说：“人用神气生，其死复归神气。”这样又向有神论让了一步，没有突破稷下黄老学的局限。

王充的思想，尤其是他的哲学思想，由于深受黄老学派的影响，所以他十分推崇黄帝与老子，甚至认为，黄帝与老子在天地之中所禀赋的元气也是最纯洁的。他说：“贤之纯者，黄老是也。黄者，黄帝也；老者，老子也。黄老之操，身中恬澹，其治无为。正身共己，而阴阳自和；无心于为而物自化；无意于生，而物生成。”（《自然》）在这里，王充的思想仍然有着汉初黄老学的清静无为而治的味道。不过王充已不是站在当时官方的立场宣扬无为而治，而是站在细族孤门的地主阶级地位上，反对当时豪强地主阶级擅弄朝政、鱼肉百姓的“有为”政治了。汉初的黄老学是得到官方支持的思想，王充的黄老学是反对官方哲学的思想武器。同一个黄老学，在不同时期所起的作用是不一样的，我们对于汉代黄老学的历史作用，必须作具体的分析。王充的黄老学是作为官方哲学的反对派而出现的，因此也就必然要遭到统治者的排斥与打击。汉初那样的黄老学的兴盛时代已经过去，它的影响越来越减弱，最后结束了自己的生命。代之而起的是魏晋时期唯心主义的老庄玄学，而魏晋玄学的产生，就某种意义上说，则是对汉代黄老学的一种反动。所以不弄清楚汉代的黄老学的演变，也就很难揭示出玄学兴起的思想根源。关于这点，由于篇幅的限制，只好用另文来阐述了。

## 黄老哲学对老子“道”的改造和发展\*

滕复\*\*

本文以先秦道家黄老著作——《管子》中黄老学篇章（《心术》上、下和《白心》《内业》四篇）和马王堆汉墓出土的帛书《老子》乙本卷前古佚书（暂称《黄帝四经》）中的思想为主要材料<sup>①</sup>，来分析道家黄老学的哲学体系的一般理论特点和思想实质以及它对老子“道”的哲学体系的改造和发展。

### 一

“道”是老子的最高哲学范畴。在老子哲学中，“道”具有世界本原、世界存在和事物发展规律这三种涵义。就世界生化的源流、本末关系来说，老子认为“道”为“天地之始”，是物质世界的开端，万物产生的根源和始基。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”又说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（四十二章）这里阴指地，阳指天，尚未有阴气阳气的明确含义。万物在天地之中，由天地阴阳交感冲气合和而生。老子这一“道—天地—气—万物”的排列顺序，既是自然界的演化过程，又是世界观的逻辑发生顺序。“道”作为本原的范畴，与天地万物构成了本原与派生的关系。其次，从世界的存在关系来看，道又是世界存在自身。“道冲，而用之或不盈，渊兮，似万物之宗。”（四章）“道”包裹天地，赡足万物，它自身“独立而不改，周行而不殆”，而天地万物却在道中运动不居，生化不已。“道”作为存在范畴，一方面与天地万物构成了整体与部分的关系；另一方面，又是人类认识主体的客体对象。其三，从世界的生化过程来看，老子的“道”又是世界生化的内在秩序和事物发展的本质和必然的联系。《老子》说：“反者道之动。”（四十章）“不窥牖知天道。”（四十七章）“上士闻道，勤而行之，中士闻道，若存若亡，下士闻道，大笑之……是以建言有之曰：明道若昧，进道如退，夷道如类。”（四十一章）等等。“道”是矛盾运动的普遍法则和事物发展的规律，也是人们对事物的认识和据以行事践履的方法。

\* 本文摘自《哲学研究》1986年第9期，第64—69页。

\*\* 滕复，浙江省社会科学院哲学研究所研究员。

① 对于《管子》四篇的学派归属问题，学术界有争论，本文赞同是黄老道家学派著作的看法，但由于篇幅所限，本文不做深入考辨。马王堆古佚书据唐兰考证是《黄帝四经》，虽有不同意见，但其作为黄老著作却是一致公认的，故本文也暂用此名。

老子关于“道”的这三种涵义中，都真有双重意义。从老子关于“道”作为天地万物的本原和世界存在的论述来看，一方面，老子说“道之为物”，“有物混成”，“道”是物质本原的物质世界存在自身，具有客观的自然属性；另一方面，老子又说“天下之物生于有，有生于无。”（四十章）“道生之，畜之，长之，育之，亭之，毒之，养之，复之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”（五十一章）“道”又是非物质的（虚无的）精神本原和存在，并具有人格伦理属性。另外，从老子关于“道”作为规律的论述来看，“道”既是世界运动的总规律，也是事物发展的特殊规律。“道”作为世界运动的总规律，又有别名叫做“常”和“一”，有时又称作“天道”“大道”等。“道”作为具体事物的个别方面的特殊规律，又有“明道”、“进道”和“夷道”之分。然而在老子那里，无论是世界运动的总规律，还是事物运动的特殊规律，老子都用“道”的范畴来概括，因此尚缺乏具体的区别和规定。这表明，老子哲学不仅由于取消本原与派生共同的客观实在性基础而割裂一般和个别，并且由于对事物发展的普遍规律和特殊规律的混同（忽视对特殊规律的认识）而突出一般，抹杀个别，从而使老子的辩证法思想中包含了浓厚的形而上学色彩。

老子的“道”是春秋末年西周“天帝”宗教观动摇的产物，老子以自然的道取代人格天帝来说明世界的生成和存在，从人格的天到自然的“道”，既表明了对传统思想的反叛和解放，也表明了哲学上逻辑思维从感性的经验认识到思辨的范畴变换和理性升华。不过老子的“道”仍未完全摆脱天帝至上神的影响，仍带有至上精神本原存在的一面。老子的“道”作为世界物质本原或物质存在的一面，又与原始五行说和八卦说有着密切的承继关系。原始五行和八卦说以几种具体事物和具体物质现象作为物质世界的根源和始基，这同天帝宗教观一样，表明了人类对客观世界的认识仍处于经验范畴阶段。老子“道”的范畴的提出，同样是对这种原始经验范畴认识的哲学变换和升华。另外，老子的“道”作为规律，来自“道路”的原始涵义，是对“道路”这一经验范畴经过抽象和引申而形成的哲学认识。

因此，老子“道”的哲学范畴的提出，无疑是中国哲学史上，从处在经验范畴阶段的原始直观认识到以哲学构筑理论体系的思辨认识转变的重要枢纽，表明中华民族的认识已从感性具体上升到了抽象的阶段，可以说是中国哲学的真正开端。然而，老子的哲学也存在着上述的种种缺陷。概而言之，这种缺陷表现在两个方面：一是哲学体系的唯物主义与唯心主义并存的倾向及辩证法中包含有浓厚的形而上学色彩；一是“道”的范畴内涵的芜杂性，即“道”既是本原和存在，又是规律，一个“道”就构成了一个无所不包的哲学体系。因此，老子希望通过“道”的哲学范畴来说明的世界统一性，无论从内容和形式来说，都只是一种抽象单调的统一，还不是具体丰富的多样性统一。

老子以后道家哲学的发展，不仅要克服老子哲学的二元倾向（表现为黄老之学和庄子之学各向朴素辩证唯物主义和形而上学唯心主义的两极分化），而且势必逐渐消除范畴涵义的芜杂性，创造或提出新的范畴，使“道”作为哲学范畴所包涵的多种涵义分离开来，从而形成以相对具有单一的内涵的若干主要或基本范畴构成的哲学范畴体系结构。这种范畴内涵从芜杂到纯化，既是范畴外延的限定，也是范畴内涵从空洞走向具体，反映了哲学认识从抽象到理性具体的必然过程。这一工作是从黄老开始的。黄老之学在哲学上的贡献是不仅克服了老子哲学中的二元倾向，使其进一步向朴素辩证唯物主义方面发展，而且初步形成了中国古代朴素唯物主义

哲学的范畴结构体系的轮廓。

## 二

黄老之学初步建构成了气（道）、天地、道和理的朴素唯物主义哲学的范畴结构体系，其体系结构的基本范畴及其内容有三个方面。

### （一）“气”与“道”同的本原说

老子已经提出了“气”的范畴，但在老子那里，“气”“道”不是一个东西，“气”是由“道”产生的。从“道”开始自身运动到产生出气，要经过道化自身，道生天地，天地合和冲（通）气等几个环节和一系列发生过程。但是，在黄老哲学中，气、道已经同而为一，因此气已经与道一样，具有构成万物根源和始基的本原特点。

《管子·内业》对“气”的特性和作用做了明确阐述：“凡物之精，化则为生。下生五谷，上为列星，流于天地之间谓之鬼神，藏于胸中谓之圣人。”“精也者，气之精也。”精就是气，从这段话看，气的形状是不固定的，既是无形的物质存在状态，也可以化作具体有形物，气具有无形和有形及化生万物两个特点。

“气”在黄老哲学中兼有无形和有形的两种形态，而“道”在老子那里则兼有虚无与实有的两种属性。老子“道”的虚无特征具有精神性的意义，而气的无形特征则不同。气在物理形态上，本来就具有无形与有形的两种特点，无形是气的一种客观存在形式，这与“无”或“虚无”不同。“无形”是指物质存在缺乏固定形状，“无”或“虚无”是说物质内容的乌有。因此，从老子的“道”的虚无属性到黄老之学中“气”的无形属性，表现了哲学在本原问题上，唯心主义向唯物主义的过渡，是对老子“道”本原说中的唯心主义倾向的克服。这种过渡和克服，最确切不过地说明了，唯心主义作为人类认识发展的必经环节，是怎样既同唯物主义对立，又同唯物主义联系着的。

在黄老之学关于“道”的描述中，“道”具有了所有气的品格和特征：“恒先之初，迥同大虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦，神微周盈，精静不熙。古（故）未有以，万物莫以。古（故）无有刑（形），大迥无名。天弗能复（履），地弗能载。小以成小，大以成大。盈四海之内，又包其外。在阴不腐，在阳不焦。一度不变，能适规（蛟）饶（蛟）。鸟得而飞，鱼得而流（游），善得而走。万物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫见其刑（形）。”（《黄帝四经·道原》）

“道”在这里虽然仍是同于太虚，无形无名的，但已经同“气”一样，既能化成小物，又能化成大物，充盈于四海之内，又包裹在四海之外。大至宏观天体，小至微观之极，飞鸟、游鱼、走兽、百事、万物都由“道”所直接化生构成，这与老子那里“道”不是直接化生万物，而要经过几个环节和过程的说法截然不同。因此，“道”的虚无形，就已不再是绝对的精神实体，而是气物质存在的一种相对形态；“道”也不再是万事万物的造物主，而是构成万事万物的最基本的物质元素。总之，道即是气，气即是道。所以，凡是在黄老之学著作中说到道的虚无形特点的，如“虚无形谓之道”（《管子·心术上》）“虚无形，其契（督）冥冥，万物之所从生”（《黄帝四经·经法·道法》）等等，都已不再指“道”的绝对精神实体的原来意义，

而是就“道”（气）的物质存在的相对形态或特征而言的。

“气”或“道”的虚无形又是其作为本原的基本特征和化生万物的必要条件，《管子·心术上》说：“天之道，虚其无形，虚则不屈，无形则无所位趋（王引之云：当作抵牾），无所位趋，故遍流万物而不变。”无所抵牾，也就无所妨碍，道或气若化成万物，便成为具体的有形的物体，具有有形的特性。但是道或气若要化成有形的物体，必须得是无形的，具有无形的特性。因为有形便是规定，是具体、有限的个性表现。因此，以具体、有限的个别有形物来作为化生万物的本原，在理论上存在着无法克服的矛盾和困难。这种矛盾和困难已为原始的五行说和八卦说所证实。然而，“道”或“气”在可以化生有形的特性之外，又具有自身无形的特性。无形便能超越规定，打破限制，才能流动不居无所阻碍，贯通一切，充实一切，并通过向有形的转化，化生一切。无形的这些特征体现了“道”或“气”作为物质本原的抽象的无限的共性，但又在客观实在性的基础上，同万事万物有限的具体个性统一起来。所以，黄老之学以道同气，赋予道以气的种种特点，不仅克服了老子“道”本原说中的唯心主义的一面，而且猜测到了具体事物与物质本原建立在客观实在性基础上的个别与一般的辩证关系，使对物质世界的认识更加深化了。

## （二）“天地”与“道”同的世界存在说

如上所述，老子哲学客观上是对西周天帝创造世界的宗教世界观的一种反叛，是反对宗教唯心主义的产物。但另一方面，由于老子仍然固执地想要解决天地等物质世界的起源问题，企图为天地等物质世界寻求一个开端。因此，给他的哲学造成了矛盾和混乱，使他的自然观出现唯心主义和唯物主义混同杂陈的倾向。反映在认识论上，“道”作为主体认识的物质对象客体，是可知可识的；而“道”作为虚无的精神本体，又是不可至诘的，为人的思维所不能把握。

黄老之学为了解决“道”在天地之先的矛盾，试图以天地作为世界存在和主体认识的对象客体。在老子那里，天地只是“道”的派生物以及它所包括的一个部分，也就是说，天地在道之间。但在黄老哲学中，二者的位置已经倒了过来，道在天地之间。《黄帝四经·经法·名理》说：“有物始口，建于地而恤（溢）于天，莫见其刑（形），大盈终天地之间而莫知其名。”“道在天地之间也，其大无外，其小无内。”（《管子·心术上》）“道”是充盈于天地之间的一种物质形态—气，只有气才具有“其大无外，其小无内”，既充盈于天地代表的无限宏观宇宙，又表示了物质微观无限的特征性质。黄老之学“道在天地之间”的认识，虽然看上去，仍在强调天地与道谁为本原或派生的问题，但实质上已是在说明天地物质世界与道（气）物质存在之间的内在关系，道（气）作为最一般的物质存在形态，已具有物质本原所标示的客观实在意义，从而构成了天地物质世界存在的本质属性。因此，黄老之学以天地取代为世界存在和主体认识的对象客体的观点，不仅克服了老子哲学试图为物质世界寻一开端的缺点，而且进一步确认和强调了道同于气作为物质本原的认识。反映在认识论上，便是明确以天地物质世界作为主体认识和活动的客体对象，并在初步区分主体、客体的同时<sup>①</sup>注重主、客体之间建立在客观实在基础上的联系，要求天、地、人三者“相参”。这不仅是唯物主义的认识论，而且具有历史

<sup>①</sup> 管子《心术上》：“人皆欲知，而莫索之其所以知。其所知，彼也，其所以知，此也。”学术界一般认为，这是中国哲学史上首次区分主、客体。

现实意义。其次，“道”作为世界存在的种种特点已经开始移到天地身上。第一，天地是人类万物之父母和归宿。“父母之行备，则天地之德也。”（《黄帝四经·经法·君正》）“不天天则失其神，不重地则失其根……天天得其神<sup>①</sup>，重地则得其根。”（《黄帝四经·经法·论》）这与老子“道”为天地万物之“母”，为万物在运动中所复归的“根”的说法类似。但在老子那里说的是“道”，而这里说的是天地。第二，天地是正静无为的。“天曰虚地曰静，乃不伐。洁其宫，开其门，去私毋言，神明若存。纷乎其若乱，静之而自治。”（《管子·心术上》）这说明“道”的虚静无为，不自伐，不自功，“功成而弗名有”（《老子》三十四章）等特点已经移交给天地。第三，天地的动静有一定的规律和稽式。“夫天有恒斡，地有恒常。”（《黄帝四经·十六经·果童》）所谓恒斡，恒常，就是规律的意思。“天执一，明（三，定）二，建八正，行七法。……明以正者，天之道也。”（《黄帝四经·经法·论》）天地动静的规律称为道，又称作“恒斡、恒常”。这与老子关于道为天地之规律的认识相同。但老子又将“道”作为世界或宇宙的象征和称谓，这样，道本身运动的规律就无法再称之为“道”。因此，在老子哲学中，则用“道纪”“常”等概念来称呼道的规律。这与黄老以“斡”和“常”来称呼天地则是大体上是一样的。

黄老之学以物质性的天地作为世界存在和主体认识的对象客体以取代道，不仅坚持了唯物主义的认识论，而且也解决了老子哲学中，“道”既是世界存在又是世界运动规律的矛盾和混乱。

### （三）理、道同类的规律说

《孟子》《荀子》《庄子》中都谈到理，黄老亦不例外。“官不足则道理匮，道理匮则慕贤智。”（《慎子·威德》）“心处其道，九窍循理。”（《管子·心术上》）黄老以“道”“理”并用，说明“理”的概念同“道”的概念一样，是以规律的面目出现的，并且作为道的补充，这是人们对客观规律的认识进一步深化的产物。

从较早的孟子来看，他虽也说“心之所同然者为理”，但尚未对理、道的区分给予充分认识。这一方面的功绩仍应归于黄老哲学。黄老哲学秉承老子早期道家对事物运动规律认识的哲学深刻性，不仅将理、道作为同一类型的范畴推出，而且对“道”“理”这两个表示事物运动规律的范畴，一开始就做了大致的区分。《管子·心术上》说：“以无为之谓道，舍之之谓德。故道与德无间，故言之者不别也。间之理者，谓其所以舍也。”“舍”在这里是“住”的意思。“道”住在心中，便是谓“德”。《内业》“藏乎胸中，谓之圣人”可证。从圣人体“道”来看，“道”与“德”基本上是没有区别的。但“道”与“理”则相间有别。“道”是“理”所以舍的东西，这就是意味着“道”包括了“理”，是天地万物之总理。而“理”则不同，《心术上》说：“义者谓各处其宜也……理也者，明分以谕义之意也。”义是指事物各处其宜，即各按照其适宜的特殊条件存在于世界的总秩序中；而“理”则不仅反映了事物各依其特殊条件而存在，而且“明分”，即表明了事物之间的差别。可见，“理”在这里很明显，相当于我们现代哲学语言中的事物存在和运动的特殊规律。

对于事物按照不同的规律运动发展的认识，春秋时期就已经有了，但在黄老之前，并未有

<sup>①</sup> 这里的“神”是指规律或法则。《经法·名理》云：“神明者，见知之智之也。”

对一般规律和特殊规律区分的认识，以及对事物的发展的特殊规律推出相应的范畴和概念来表达。这种范畴和概念的贫乏，在某种程度上，反映了认识的模糊性和直观性。“理”的概念的推出，以及黄老之学对“道”、“理”的区分，无疑是对认识从模糊到清晰，从直观思辨到理性具体的一个飞跃。黄老之学对“道”“理”作为规律范畴的区别使用，使人们对于规律的认识，从老子的笼统把握深入到了对其内部层次的具体分析的认识。这种从作为一般的物质运动的普遍规律的“道”，与作为个别的物质运动特殊规律的“理”的具体区别中把握二者的统一观点，是对老子的辩证法的一个重要发展。

黄老哲学中，“理”作为表示事物发展的特殊规律的概念的推出，也是对以“道”作为世界发展普遍规律的涵义的进一步确认和纯化。黄老哲学一方面以“气”同“道”，以“天地”取代“道”，客观上使“道”范畴中的世界本原与世界存在的涵义移植了出去，初步纯化和确认了“道”为规律的涵义；而另一方面，又以“理”的概念作为“道”的补充，从而深入到了对事物发展规律的内部层次的认识。黄老之学的这些努力，不仅丰富了哲学的范畴和概念，而且更主要的是，表现为哲学范畴体系结构化的重要尝试。从此，哲学开始从老子那里基本范畴贫乏和内涵混乱的状态中逐步解脱出来，并且初步明确地在本原、存在和规律等不同方面运用相对独立的不同基本范畴或概念，这不论是就哲学思维发展的内容还是形式而言，无疑都是一个巨大的进步。

# 老庄黄老比较论纲\*

罗祖基

从我国传统文化的发源看，春秋与战国之交是一个孕育与成长的关键对期。这个时期，由于部落共同体的解体，我国古代宗法君主制国家向集权君主制国家过渡，更由于商品经济的发展瓦解了以原始自然经济为基础的古公社，引起了整个社会结构的变革。在这种政治经济变革的条件下，学术文化出现空前繁荣，不仅形成了以儒、道、法、墨为代表的诸子异旨百家争鸣，而且在各家中也形成了诸多流派，儒分为八，墨析为三，法家出现了法、术、势三派，道家也形成了以老庄为代表的原始道家以及以黄老作标榜的后期道家。对于这些学术流派理论特点的探讨，有助于对我国传统文化的认识。本文主要就道家的二派进行比较，以求认知它们对我国传统文化的影响。

## 一、老庄黄老形成的相异历史条件及社会基础

道家同儒家一样，是我国最早形成的两个重要学派之一。从其代表人物老子看，他与孔子同时或略早一个时期，对此，陈鼓应先生认为老学先于孔学，这是有一定道理的。

关于原始道家，其主要代表是老子与庄子。他们的基本理论是“道”，而从其社会理想来看，老子主张“无为自化，清静自正”（《史记·老子列传》），而庄子则要求“归真返朴”，即回归自然。就他们的身份说，老子是“隐君子”（同前引），而庄子则“宁游戏污渎中，无为有国者所羁，终身不仕”（同前）。看来，他们同是隐逸之士，即同现实政治不相投契的人物。考查他们的出身，老子为楚苦县人，按《汉书·地理志》，苦县属淮阴郡，《括地志》云：“苦县在亳州谷阳县界，在今亳州真源县也。”其籍贯实为宋人，是殷遗民之后。而庄子为蒙人，《刘向别录》考之属宋，也是殷民的后裔。殷商亡国后的逸民身份，给了他们在学术上重大影响。关于这一点，《淮南子·缪称训》称“老子学商容，见舌而知柔”，可见他的“贵柔”理论渊源于商代贤大夫商容；至于庄子，除了他明老子之术的学术渊源外，从他自称“处昏上乱相之间”而征于“比干之见剖心”（《庄子·山木》）。可见，他是吸取比干剖心的教训而佯狂避世的。前者学商容，后者征比干。看来，都同殷商时的文化源流与历史教训有着继承或借鉴

\* 本文原载《青岛师范大学学报》（社会科学版）1990年第1期，第25-30页。

的因果关系。

根据以上考查，老庄为代表的原始道家，其形成虽在春秋战国之交，但从其学术渊源看却可上溯于殷商，他们的社会基础是亡国后的殷商之逸民，其学说反映了他们对当时社会变革的逆向反思与辩证总结。

黄老学派的发端源于战国中期。从它的起源看，实开创于齐国，它是田氏代齐后的政治产物，他们提倡黄老，实质是以老子事论证黄帝，即以道家学术论证专制政治。黄帝姓姬，田氏为陈国的没落贵族，也是姬姓之后，他们尊黄帝的目的在于论证姬姓的田氏代替姜姓的合法性（姜姓为炎帝之后）。从这个学派开始形成时，就具有为专制君主服务的倾向。这个学派的发扬光大，借助于齐宣王时的稷下学官。根据《史记·孟轲荀卿列传》，这时“自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺爽之徒，各著书言治乱事”，而稷下先生中的大部分人“皆学黄老道德之术”。这说明稷下先生们主要是黄老学派的创始人。他们在当时“定于一”的历史要求下，以“著书言治乱事”来为君主实现集权统一的政治使命服务。从这个角度看，他们言“黄老道德”并非目的，而是一种“术”（即方法），实质是为专制君主服务，正如郭沫若同志所说，是“援道入法”（参见《十批判书·稷下黄老的批判》）的表现。

“援道入法”是战国时代黄老思想的基本倾向，它反映了这时道法二家的合流。从法家的法、术、势三派代表人物的学说特点看，都与上述倾向相一致。例如法家的早期代表商鞅，入秦曾以帝、王、霸三道说秦孝公，这说明商鞅兼通三道，这正反映他对道、儒、法三家理论的融会贯通，它为后来法家的“援道入法”提供了条件，所以，后来的慎到、申不害、韩非，无不“本于黄老而主刑名”，把“道”看成为“法之原也”，使之作为法的哲学根据。再看法家势派代表慎到，他以“飞龙乘云，腾蛇游雾”喻势，其理论根据则是老子的“道法自然”，术派申不害的“惟无为可以规（窥奸）”，其理论本源则是老子的“欲取固与”和“大智若愚”。尤其是法家集大成者的韩非，他主张“道无双，故曰一，是故明主贵独道之容”（《韩非子·杨榘》），提倡“明君无为于上”而使“群臣竦惧于下”（《王道》），把老子的“道”“一”“无为”等道家范畴应用之于法家理论。它说明战国的法家同黄老是一对孪生兄弟，他们从两个不同角度为当时的专制君主服务。

黄老学派到了西汉，理论特点有了显著变化，它表现为从“援道入法”转变为“儒道互补”，从而高谈礼乐仁义。这一变化，可能同倡法制的暴秦速亡有关。但是，由于这时专制君主的“王霸杂治”政策，即使是儒家也向阳儒阴法转化，因而这时黄老就表现为“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”（参见《史记·太史公自序》），而具有杂家的特点。

综上所述，可见黄老是战国中期适应于君主集权统一要求而形成的一个新学派。其产生的历史条件表明，这些人都是当时依附君主的士阶层。他们理论上的杂家特点表明，这些人虽然以道家理论作主要根据，但是，他们已经不是老庄那种遁世隐逸的思想家了，不少人是一些以学术干人主的政界人物。

## 二、老庄黄老理论上的根本差异

老庄与黄老皆被人们视为道家，从其相同点看，他们都一致崇奉老子所提倡的“道”。可

是，黄老的道并不完全同于老庄之道。因此，有必要从这个基本理论上辨清他们之间的差异。

从老子对“道”的论述看，它是一个独立的、无可名状的自然实体。对于这一点，《道德经》的表述是：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，而字之曰“道”。（第二十五章）

道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。（第一章）

庄子继承了老子“道”的自然主义特点，认为道是“天地之委形”（《知北游》），它的形成过程则是：“泰初有‘无’，无有无名，一之所起，有一而未形。”（《天地》）总之，老庄的“道”，是一个自然范畴。

可是，黄老的“道”虽然从哲学上继承了这个自然范畴的特点，但却将它转化为君主治国的政治范畴。

首先，他们从概念上对道作出了天、地、人的区分。《黄老帛书》对此的解释是：

王天下者之道：有天焉，有人焉，又（有）地焉。参（三）者参同之，而有天下。（《经法·六分》）

治国故有前（前，先也。即首先）道上治天时，下知地利，中知人和。（《十六经·前道》）

黄老既然把道作了天地人三者的区分，由于它们所反映的对象不同，因而作为规律的道也就存在着差异。同时，他们把道的侧重点放在王天下方面，即着重强调人道，这就从概念上将原来老庄道的自然特点转化为政治范畴。

其次，对于人道，他们根据战国秦汉时的新形势强调其三个特点。第一，是社会分工；第二，是贵贱有别；第三，治驭臣民有度。对此，《帛书》的叙述是：

万民之恒事：务农、女工，贵贱之恒度，贤、不肖不相放，畜臣之恒道。任能毋过其专，使民之恒度。去私而立公。（《经法·道法》）

出于治驭臣民的需要，他们就从老庄的批判规范否定礼法的立场，向承认儒法所提出的各种政治伦理范畴的必要性与合理性转变。

对于这一点，《管子》认为：

虚而无形谓之道，化育万物谓之德，君臣、父子、人闻之事，谓之义；登降、揖让、贵贱有等、亲疏有体，谓之礼；简物小大一道、杀僇禁诛，谓之法。（《心术》）

在这里，它把儒家的礼义、法家的法刑同道家的道德加以并立，这说明他已经从老庄的道德礼法相对立的立场中转变过来，反映了在“道”最高本体统率下各家合流的趋势。

这一趋势，在西汉黄老的言论中就更加明显。对于道与法的关系，《黄老帛书》认为：

道生法。法者，引得失以绳而明曲直也。故执道者生法而弗敢犯也；法立而弗敢废（也）。（《经法·道法》）

它虽然强调了道生法的统率地位，但从其“法立而不能废”“法生而不能犯”的权威特点看，它反映了专制国家确立后法律规范的强制性。这就从理论上否定了道的自然特点，而突出了法的规范意义。至于道与仁义的关系，《淮南子》说：

道至高无上，至深无下……道者，物之所导也；德者，性之所扶也；仁者，积恩之见

证也；义者，比于人心而合于众适也。故道灭而德用，德衰而仁义生。故上世体道而不德，中世守德而弗坏也，末世绳绳乎唯恐失仁义。（《繆称训》）

这里，虽然仍采用老子逻辑，认为道德沦丧后形成仁义；但是，又从社会发展的角度，对它作为维系当今社会的一种规范加以肯定，从而推论其为治国之本。

第三，老子对“道”所作的哲学概括是“一”。所以，他提出“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《道德经》第四十二章）的宇宙发展逻辑。在这一认识下，他要求“圣人抱一”。这个“一”的含义，在老子学说中标志着自然本性，即元始。庄子虽然最早提出了“太一”的概念，但由于他的理想社会是“同与禽兽居，族与万物并”，无君子小人之分的乌托邦，这个“太一”标志着最原始的意思，它们都反映了对人类最初历史的向往。可是，黄老的“一”或“太一”，就不是这种含义了。对于这一点，《鹖冠子》明确指出：

太一者，执太同之制，调泰鸿之气，正神明之位也。（《泰鸿》）

中央者，太一之位，百神仰制焉。（同上）

他在尊君卑臣的法家理论影响下，要求“天子执一，以居中央”（《王铁》），从而使“令出一原”（《度万》），反对“主有二政，臣有二制”（同上）。这个“一”或“太一”，就不是老庄的初始含义，而是专制君主至高无上的权威标志。

第四、老子从“道法自然”出发，推论及政治，就是要求“无为”。可是，黄老的无为虽然本源于老子，但就其内容看，早已不是那回事了。它们不仅在政治理想的性质上有所不同，而且在实现理想的方法与途径上也各有差异。关于“无为”，它不仅被道家老子所提倡，而且也被儒家孔子所向往。

我认为，“无为而治”并非道家老子的创造发明，它是我国远古时代社会秩序的反映，只是由于老庄都对现实社会及其政治形式——宗法君主制式集权君主制国家表示憎恶，因而要求倒退到人类的初始状态去，其无为理想反映了一种复古倒退的乌托邦主义。对于这一点，《道德经》的叙述为我们提供了证据。它指出老子的理想是：

小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之，甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，而民老死不相往来。（八十章）

这一理想，不仅反映了古代公社下绝对自然经济的封闭特点，而且说明它的实现，是通过毁灭文明与遏止技术进步而达到的。庄子继承了这一点，并把它更推向极端（见《庄子·胠篋》），他的理想社会，更是文化荒芜、商品经济完全消灭的状态。这种“无为”，是一种复古倒退的主张，它与其所认为的社会进步导致道德沦丧的历史观是一致的。

可是，黄老的“无为”就根本不是这个含义了。从战国黄老的无为理论看，它们的根据有二，其一，是顺天从人；其二，是“静因”之道。

关于顺天从人，《管子》认为：

天行其所行，而万物被其利，圣人亦行其所行，而百姓被其利。是故万物均既被诗众矣！（《白心》）

因而要求君主“上之随天，下之随人”，它表现在治国的方针政策上，就是“下令如流水之原，令顺民心”。（《史记·管晏列传》）

关于“静因”之道，《管子》认为：

天之道虚，地之道静，虚则不屈，静则不变，不变刚无过。……无为之道，因也。因也者，无益无损也。（《心术》）

基于这个道理，《管子》要求君主“缘理而动”，即从客观规律出发，不要对民众作过多的干预。

以上的顺天从人与“静因之道”，组成黄老无为理论的基本内容，前者是他们的政策的出发点，后者是他们的政策根据。它在古典商品经济得到一定发展的秦汉时代，成了这时功利主义思潮的推动力，“天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，皆为利往”的社会趋势，就是在这种政策思想的引导下形成的，这同老庄的清心寡欲主张相比，那就完全不是一回事了。

黄老主张政治上无为，还具有加强君主权威的意义。《管子》认为“心之在体，君之在位也；九窍之有职，官之分也”，“心也者，无为而制窍也，故曰君”（以上均见《心术》）。由于他们把君主比作心脏，臣下比作人体的各类器官，“无为制窍”的理论就要求君主无为而臣下有为，最后才能达到无为而无不为的目的。这说明其无为理论，不是老庄的自然回归，而是对法家“循名责实，因能授官”的哲学概括。

到了秦汉，黄老的无为理论更一改老庄“寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往”的消极意义，要求“循理而举事，因事而立功，推自然之势”（《帛书十六经》），甚至主张兴义兵以统一天下，这就同老庄的反战观点更加悖异了。由于这个特点，所以司马谈在勾划道家（即黄老）的理论特点时，作了“因阴阳之大化，采儒墨之善，撮名法之要”（《史记·太史公自序》）的描述。它说明已不是原来道家的面目了。

总之，从老庄与黄老的理论特点的比较看，它们虽然都以道为标榜，但却持相异的观点。前者复古倒退，后者积极进取；前者批判儒、法，反对一切政治伦理规范，后者溶儒、道、法、墨、阴阳于一体，提倡各种规范并行不悖；前者消极出世，后者面对现实循理而进。二者表现了很大程度的不同。

### 三、老庄黄老对我国传统思想文化的不同影响

通过以上探索，我们已认知了老庄思想来自殷商遗民，反映了对周人宗法君主统治的消极反抗，后来形成为遁世嫉俗的隐逸思想；黄老虽然继承了原始道家的自然主义部分特点，但由于他们大都是战国秦汉之际以学术干人主的士，因而从逃避现实而转向积极参与现实，就开始离开老庄的批判礼法的立场转向综合各家之长，以求为当时的专制君主服务。

从我国学术文化的传统看，道家无论老庄还是黄老，都没有作为一个独立的学术流派被保存下来，这是西汉以来儒学独尊的文化专制主义的可悲结果。可是，作为一种意识形态的学术思想，绝不是靠国家强制力消灭得了的，它就以潜在的形式影响儒学，导致它产生理论上的变异。独尊后的儒学与我国封建社会的士大夫阶层，都从不同角度受到道家思想的影响。这表现在如下几个方面：

首先，从我国儒学发展史看，两汉以经学繁荣为标志，宋明以理学昌盛为特点。可是，无论经学或理学，它们的理论无不深深烙有道家思想的烙印。

从儒家创始人孔子的学术思想看，它是以伦理思想深刻影响我国的传统的；可是，它的著作中，甚至他弟子的著作，都没有留下具有较深哲学特点的言论。战国儒家大师孟荀，虽然继承了孔子之学的政治伦理观；但是，他们却从稷下黄老处批判吸收了道家哲学思想。例如，孟子的养气说，荀子的天行有常论，皆分别来自老子的“冲气为和”理论与自然主义的常道思想。

黄老思想在西汉初曾为当时的统治者所提倡，因而与儒学并存。虽然，司马迁曾以“儒老互絀”的特点形容它们之间的关系；但是，从独尊后儒学看，其理论就不完全同于先秦的孔孟，却深深打上了道家学的烙印。例如，董仲舒提倡“一而不二”，当时儒学盛行的“阳德阴刑”，尤其在经学中的“经”“常”概念，它们无不与老子的哲学思想有关，属于道学范畴。就以当时儒家的哲学代表作《易传》为例，它的“一阴一阳之谓道”与“太极生二仪，二仪生四象，四象生八卦”的基本理论与表述逻辑，就是来自《道德经》的“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴以抱阳。冲气以为和”（第四十二章）。就是后来的程朱理学，他们提倡的“未有天地之先，毕竟先有此理”的“理”，其理论来源还不就是老子的“有物混成，先天地生”之“道”。总之，道家以哲学思维之长，丰富了儒学理论。这是由于儒学的经世致用的人世特点，使以黄老作标榜的道家人世理论能够同它们结合，给予了理论上的补充，形成了传统思想文化的儒道互补特点。

从我国传统思维方式看，中庸是它的基本形式。“中庸”一词，虽然首见于《论语》，孔子对它的思维特点只作了“过犹不及”的表述，但未涉及其他。而对“庸”之一字，郑玄以前皆作“用中”的解释，郑玄开始，方才训庸为常，到了程颐时，方才作出“不偏之谓中，不易之谓庸”的解释。从这个过程看，把中庸看作常道与不易之道，是后儒的事，它反映了道家思想对儒学理论的影响，因为常道和不易之道是老子的观点。

以上这种把道家思想移植到儒家理论的做法，不仅使儒家学说增添了哲理的特点，而且还在儒家伦理形成为纲常时赋予了形而上学的特色，形成为一种特定的思维方式，即道统理论与常道观念。

其次，老庄的消极遁世与回归自然，从另一个角度影响我国的士大夫阶层，由于他们奉行“穷则独善其身，达则兼济天下”的人生态度；可是，在专制统治下，达者毕竟是少数人，独善其身就成了广大封建知识分子人生价值观；尤其是当政治黑暗统治残暴令人无法忍受时，老庄的众醉独醒的超然理论，就成了这些不愿同流合污的知识分子的归宿，它在我国魏晋文人中的表现尤为明显。究其原因，这是当儒家伦理形成为纲常时，它要求人们服从君父，忠于君主，可是，这时的君主残暴、官吏贪鄙，是讲求气节的知识分子不屑为伍的，因而便从对具体君主的愤恨，就转变为对纲常名教的疑义，导致他们把名教视为枷锁而要求按人们的自然本性生活。这种思想，虽然在当时引导人们消极避世。但它的追求自由，突破名教的思想为近代知识分子的冲决罗网要求提供了理论根据。从而开我国思想解放的先河。

根据以上考查，可见黄老与老庄从不同方面影响到我国传统文化。黄老入世，因而有可能与主流派儒家相结合，以道家学说的哲理特点丰富与补充了儒家理论。老庄出世，它给封建士大夫逃避暴政污俗的影响提供了思想出路，同样是道家，它们对我国传统思想文化的影响是不同的。

## 四、结 论

通过以上论析，我们对道家的老庄与黄老之间的差异的认识是：前者为殷商遗民的思想反映，因而就从对宗法政治现实的不满而表现为消极出世，他们的道基本上属于自然范畴；后者是以稷下先生为代表的战国之士的主张，他们以道来论证为专制主义服务的法，到了西汉又同阳儒阴法的儒学相结合，为封建纲常的确立提供了了哲学基础，因此，这个道就转化为一个政治范畴。基于上述差异，它们对我国传统思想文化的影响也不同，前者为不满专制主义的知识分子隐逸避世消极反抗提供根据，后者为封建道统增添了形而上学的特点。

## 从原始道家到黄老之学的逻辑发展\*

丁原明\*\*

从战国到秦汉间的数百年时间里，黄老之学（或曰黄老道家）曾以其独特的风骚而领略于当时的学术园地。黄老之学作为从老庄道家分化出来的新的道家支派，它在战国有两个形成中心，即一是楚国，一是齐国。前者以长沙马王堆汉墓出土的《黄老帛书》、庄子后学中的黄老派<sup>①</sup>、《鹖冠子》等为代表，后者则以稷下先生田骈、慎到等为前奏，并形成以《管子》《心术》《内业》《白心》等为代表的北方黄老道家体系。从战国末，又经过《吕氏春秋》《文子》及一些阴阳家、神仙家和其他道家人物的传播<sup>②</sup>，到西汉则涌现出以曹参等为代表的一批懂黄老之术的政治家和以《淮南子》、司马谈《论六家要旨》为代表的“黄老”学术著作。因此，从思想渊源上说，汉初黄老之学应是战国南北两支黄老之学的一种整合性存在。

毋庸置疑，黄老之学作为从老庄道家分化出来的道家支派，其与原始道家的思想是有同有异的。仅就其相异的方面来说，一般认为老庄道家出世的，黄老之学是入世的；老庄道家是消极的，黄老之学是积极的；老庄道家拒斥百家思想，黄老之学则兼容并蓄，等等。作这种界说，当然是不错的，但这只是从外观上得出的结论。倘若从思想发展的内在逻辑来检视黄老之学与原始道家的不同，它却是沿着从本体论上的道论到气论、天人观上的否定人道到肯定人道、价值观上的否定社会价值到肯定社会价值的路径得以实现的。下面，笔者拟就原始道家向黄老之学演化的路径，揭示其逻辑发展的问题。

### 一、从道论到气论的发展

黄老之学所以被视作道家的支派。就是因为它同老庄道家一样，仍然把那个自然无为的“道”，作为最高哲学范畴，然而，倘若深究其“道”的哲学底蕴，其与老庄道家的“道”，是有很大的差别的。

\* 本文原载《山东大学学报》（社会科学版）1996年第3期，第37-44页。

\*\* 丁原明，男，山东大学哲学系教授。

① 庄子后学中的黄老派系指《庄子》外杂篇中的《天道》《天地》《天运》《在宥》《刻意》《缮性》诸篇。参见刘笑敢：《庄子后学中的黄老派》，《哲学研究》1985年第6期。

② 参见拙文：《齐学与汉初黄老之学》，《管子学刊》1988年第4期；《楚学与汉初黄老之学》，《文史哲》1992年第4期。

大家知道，学界曾对老子的“道”做过多种诠释，如傅伟勋先生就认为“道”包括“道体、道原、道理、道用、道术”<sup>①</sup> 六个层面。而在我看来，不管对老子的“道”做何种理解，它却是以“有”“无”为范畴而构架起来的。像《老子》说的“道可道，非常道，名可名，非常名，无名天地之始，有名万物之母”（一章）以及“有之以利，无之以用”（十一章）等，都是说在有形的感性世界内部和背后，还有一个“无”的世界。在它看来，这个“无”的世界既是天地万物共存的本根，能衣养万物，为天下母，天下宗；又处于事物的深层结构中，对事物的发展具有决定的意义。正是由于老子以“有”“无”阐述“道”，故他在把“道”视作一种共时态存在时，则将“道”理解为有与无的统一。而当他把“道”作为一种历时态在，亦即将“道”作为宇宙的发展历程加以描述时，则离“有”而归“无”，得出了“天下万物生于有，有生于无”（四十章）的结论。上述情况表明，老子的“道”虽然含有较多的客观意义（如把“道”视作有、无的统一等），但他以有、无论道，其哲学立足点是道论而不是气论。

庄子道家作为老子道家的后续者，它在以有、无论道问题上，与老子道家并无二致。其甚于老子道家者，在于它否定了“道”的客观性内容，特别是在构筑那个“无”的世界时则彻底否定了“有”，把“道”视作脱离了有的绝对存在。所谓“道”可传而不可受，可得而不可见”（《庄子·大宗师》）以及它从现时的存在开始去追溯“无”的世界，而得出“俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也”（《庄子·齐物论》）的结论等，就说明庄子道家仍然是以有、无论道，并把“道”归结为“无”的。因此，以有、无论道应是原始道家的共同特点，并表明它们的本体论皆属于道一元论。

与原始道家相比较，黄老之学在很大程度上则扬弃了老庄道家的有、无范畴，而偏重于以“有形”“无形”推阐“道”，并最终赋予“道”以“气”的物质意义。在这方面，反映南方黄老之学的《黄老帛书》就很突出，它虽然没有直接以“气”诠释“道”，但却把“无形”提升为普遍性范畴，并以之描述宇宙的原始混沌状态。如该书《道原》说：“恒无之初，迥同大（太）虚。虚同为一，恒一而止。……古（故）无有刑（形），大迥无名。”它把宇宙的原始状态描绘成“虚”“无形”，这比原始道家所设定的抽象的“无”，就容易把握。其后，“无形”的哲学概念在《庄子》书中也多次出现和被使用。但总起来看，《庄子》书的“无形”是连结“道”与有形之物的中介，它还不是直接指“道”说的。如《知北游》说：“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形生于精，而万物以形相生。”不过，《庄子》已把“气”作为“无形”的内涵，即《至乐》所说：“气变而有形，形变而有生。”也就是说，“气”作为构成有形之物的质料，它在构成具体对象之前的存在状态是无形的。后来的《鹖冠子》也大致沿袭了《庄子》书的思维路径，它在把“气”说成是“无形”的同时，仍然认为在“气”之前还有一个作为宇宙的根本性存在的“道”。亦即该书《环流》说：“有一而有气，有气而有意，有意而有图，有图而有名，有名而有形，有形而有事。”“空之谓一，无不备之谓道，立之谓气，通之谓类。”倘若《庄子》和《鹖冠子》把“道”“气”“无形”视作同一序列的哲学范畴，它们就是气一元论了。但从整体上来看，由于发源于楚地的南方黄老之学，其哲学侧重点不是在“道体”的改造上，而在于凸显了老子关于“道”即规律的哲学意蕴，把“道”诠释

<sup>①</sup> 傅伟勋：《从西方哲学家道禅佛教》，三联书店1989年版，第385页。

为客观世界的规律<sup>①</sup>，故而它们的本体论尚处于从道一元论向气一元论转化的过程中。

而在战国黄老之学中，真正把道与气作了沟通，并将道释为“气”的是北方稷下黄老道家。如《管子》说：“道之在天者日也，在人者心也，故曰：有气则生，无气则死，生者以其气。”（《枢言》）“凡物之精，此则为生，下生五谷，上为列星。”“精也者，气之精者也。”（《内业》）在稷下黄老之学看来，“道”作为世界的本源，其与构成这个本源的物质质料（即“精气”）是相统一的。正是由于稷下黄老之学以气规定“道”，所以它又把道称之为“无形”，即：“虚无形谓之道”（《管子·心术上》）。但“无形”并非是虚无，而是指气充盈而无形，它与有形之物并不隔绝：“无形则无所位，无所位，故遍流万物而不变。德者道之舍……舍之之谓德，故道与德无间，故言之者不别也。”（同上）这样一来。稷下黄老之学便把“气”“无形”提升到与“道”同等的地位，实现了三者的合一，从而开启了先秦道家从道一元论向气一元论的过渡。

但是，稷下黄老之学在把道与气作了沟通的同时，却对精气的辩证本性有所忽视，未能对精气的内在矛盾作出深层说明。而对稷下黄老之学首先作出补充的是成于战国末年的《吕氏春秋》。它在继承稷下“精气”说的基础上，既认为“道也者，至精也，不可为形，不可为名”，又认为“精气”的属性是“阴阳变化”或“化于阴阳”（《大乐》）。这样，《吕氏春秋》不仅把“道”“精气”“无形”视作同等序列的范畴，同时还开始以阴阳矛盾揭示精气的内在辩证本性。沿着《吕氏春秋》所提示的思维方向，约成于秦末汉初的《文子》对此则作了进一步推阐。它一方面用“无形”表述“道”：“有形产于无形，故无形者有形之始也。”“无形者，一之谓也。”“一也者，无适之道也，万物之本也。”（《道原》）另一方面，它又把无形之道视作内含着阴阳两种矛盾素质，是阴阳二气的一种整合存在，即：“阴阳陶冶万物，皆乘一气也。”（《下德》）正是由于《吕氏春秋》《文子》在继承稷下“精气”说的基础上，而使之与阴阳矛盾观念相结合，这便为成于西汉文景之季的《淮南子》总结先秦道论提供了丰富的资料。《淮南子》对道家哲学的突出贡献，一方面表现在它把黄老之学的无形之道诠释为包含阴阳二气的矛盾统一体，另一方面更表现在它把过程论和发展论引入了道论，将道演化天地万物视作一个生生不息的大化流行的过程。例如它说：“古未有天地之时，惟象无形……有二神混生，经天营地……于是别为阴阳，离为八极。刚柔相成，万物乃形，烦气为虫，精气为人。”（《精神训》）这里的“二神混生”，即指“道”的原始状态乃为阴阳二气的整合存在。在《淮南子》看来，道所以演化为万物，就在于它统摄了导致自身运动的阴阳两种自然素质或力能，因而它的运动也就是自身使然的。即所谓：“气有涯根，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”（《天文训》）“夫太之道，生万物而不有，成化象而弗宰。”（《原道训》）由于《淮南子》把万物的化生看成是阴阳二气之本质的流转，故它认为具体对象在完成其生灭运动之后必然复归于道：“既出其根，复归其门。”“化者，复归于无形也。”（《精神训》）但是，《淮南子》并没有把万物的生化运动归结为简单的循环和重复，而是认为“日滔滔以自新”（《缪称训》），亦即世界永远在阴阳二气的矛盾运动中呈现出盎然的生机。可见，从原始道家向黄老之学转化的过程，也就是道家的本体论从道一元论向气一元论转换的过程。而整个黄老之学所以能正视客观矛盾

<sup>①</sup> 参见拙文：《齐学与汉初黄老之学》，《管子学刊》1988年第4期；《楚学与汉初黄老之学》，《文史哲》1992年第4期。

和表现出经世的特点，在很大程度上就是以这种道一元论向气一元论的转换为前提的。

## 二、从贬低人道到肯定人道的发展

黄老之学所以能正视客观矛盾和具有经世的特点，这除了它把老庄道家的道一元论改造成气一元论外，还在于它在天人关系上由老庄道家的贬低人道而发展到肯定人道。

学界皆知，荀子曾站在天人整体之学的高度，批评庄子道家“蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）。其实，不只庄子道家有此缺陷，老子道家在处理天与人的关系上，也同样有贬低人道的缺憾。由于老子的哲学情怀是以自然为本，并宣扬“道无为而无不为”和“道生万物”，故他认为人与万物的本质是一致的。所谓“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗”（五章）等，就表明老子是把人仅作为万物之一分子来看待的。既然如此，那么人道与天道的运作方式就不应当有什么不同，亦即两者皆应以无为为则。所以，老子坚决反对人道有为，而把“人法地，地法天，天法道，道法自然”（二十五章），作为人之行动的律令。正是由此出发。老子将人道与天道对立起来，认为“天之道损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余”（七十七章）。亦即人道所肯定的东西，恰为天道所否定；而人道所否定的东西，恰为天道所肯定。因此，欲消解天道与人道的对立，就必须以人合道、以人合天。也就是要人以无欲、柔弱、虚静、处下、不争的心态，与那个自然无为的道相冥合。老子说的“治人事天莫若啬”（五十九章），以及“我有三宝：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”，“致虚极，守静笃”（十六章）等，都是教人以息欲无为、柔弱处下、静以修身的方式，回归到自然的状态。这样一来，老子便抹杀了人的主体性地位，否定了人道的存在价值及其合理性。

沿着老子道家的思维路径，庄子在贬低和否定人道方面滑得更远一些。他一方面运用相对主义的以道观物。粗暴地将人与万物齐一；另一方面，他又着重将道“内在化为人生的境界”（徐复观语），使其“纯为境界形态”（牟宗三语）。由此，庄子便主张“吾丧我”，即主张彻底泯灭一切主体意识及其能动性，以与大道相冥合。进而，庄子强调“圣人用心若镜”，提倡以“坐忘”“心斋”的体道方式使人“无欲”“无己”“无为”，以使用虚静如明镜的心灵去“朗现”那个“道”的境界。毫无疑问，庄子的这种以人合道的体道方式，含有将个体的有限性投入于到宇宙的无限生命之流中以获得自我超越的意义。但是，站在天人整体之学的立场上加以审视，它却是以主体存在的消解和主体意识的丧失为代价的。因此，无论老子抑或庄子道家都没有建构起完整的天人整体之学。这神情况表明，要矫正老庄道家“蔽于天而不知人”之弊，把道家遁世的情怀改塑成入世的哲学，就必须对人和人道的问题予以重视和调整。而在先秦，从道家营垒内部出来纠偏原始道家贬低人道之弊的正是黄老之学。

与老庄道家相比较，黄老之学虽然在人性自然和无欲、虚静的心性修养等方面，尚保留着原始道家的某些遗风，但其在天道与人道关系的处理上却显示出对人道的关怀和肯定。在这方面，《黄老帛书》首先提出了“天人相分”的思想，主张将“天道”与“人道”区别开来。《经法·道法》说：“天地之恒常：四时，晦明，生杀，柔（柔）刚。万民之恒事：男农，女工。贵贱之恒立（位），贤不肖（肖）不相放（并）。”在它看来，天道的变化规律与四时、昼夜、刚柔、生死等自然因素相联系，是外在于主体的客观存在；人道的变化规律则包括男耕女

织、贵贱有序、贤与不肖有分等，并内在于社会之中。《黄老帛书》还把“天道”称之为“天常”“天当”“天极”，认为天道与人道的关系，也就是合规律性与合目的性之间的关系。为此，它一方面强调人不能违背客观规律而行动，即“过极失当，天将降殃”（《经法·国次》）；另一方面，它又强调人在客观规律面前并非是消极无为的，而具有“取予”的选择性、自主性，可以利用客观法则去实现自己的目的，即“天制寒暑，地制高下，人制取予。取予当，立为口王”（《称》）。这样一来，《黄老帛书》便肯定了人道有为的能动性、合理性，从而对原始道家贬低人道的弊病作了初步纠偏。

继帛书之后，《庄子·天道》诸篇对人道的关注，主要表现在它把庄子道家的逍遥无为提升为君无为而臣有为的“君人南面之术”。而《鹖冠子》则把“天地”视作人道取象的对象，认为：“天者万物之所以得立也，地者万物所以得安也。故天定之，地处之，时发之，物受之，圣人象之。”（《道端》）但是，《鹖冠子》强调人在天地自然面前并非无所事事，而是以选贤用能为条件做到有所作为。所以，它对“无为”诠释说：“不贤则不能无为，而不可与致为。”（《近迭》）可见，从《黄老帛书》到《鹖冠子》的南方黄老之学都相当重视人道的问题，并通过“无为”的新诠释而赋予其“有为”的积极内容。

北方稷下黄老之学对天道与人道关系的论述，是围绕着“形道”与“心道”的关系而加以推进的，并集中体现在《管子·心术》等四篇之中。它认为，心灵能掌握进退的尺度，处于控制的地位，肉体则屈伸仰俯，专从事于劳作，故欲达于“无为”，就必须以“心道”控制“形道”。即《心术上》说：“心术者，无为而制窍者也，故曰君。”这里的“君”，即指心道是肉体感官和行动的主宰者。正是基于这种认识，《心术》四篇认为人产生盲行动的原因，在于看不清客观法则；而它看不清客观法则的原因，则在于“心道”被好恶等感情欲望所迷惑。为此，它的主张摒弃好恶等感情欲望的纠缠，以发挥心道的指导作用。即：“不怵乎好，不迫乎恶，恬愉无为，去智与故……是故有道之君，其处也若无知，其应物也若偶之，静因之静也。”（《心术上》）它认为好恶等感情欲望的纠缠排除了，人的心道就理顺了，这时也就能认识和把握客观法则，以使自己的行动符合客观规律，即所谓：“勿先物动，以观其则。”（同上）可见，稷下黄老之学关于“心道”的推阐已契入了主体的能动性，并从特定视界肯定了人道有为的本性。

嗣后，从战国末到秦汉间的黄老之学都对原始道家贬低人道之弊作了纠偏。例如《文子》，它一方面像稷下黄老之学那样把端正心术作为实现无为的必要心理准备，即：“所谓无为者……谓其心志不入公道，嗜欲不挂（枉）正术。”（《自然》）另一方面，它又辩证地看待无为与有为的关系：“无为而治者，为无为。为者不能无为也，不能无为者，不能有为也。”它认为无为是手段，有为是目的，无为中内含着人道的积极有为。《文子》通过对“心术”“无为”的新诠释，肯定了人道有为的合目的性。而对汉初黄老之学做出初步总结的《淮南子》，其对天道与人道关系的论述显得更为成熟些。首先，它提出人必须按客观规律办事，即要求“循理而举事，因资而立功，推自然之势，而曲故不得容者”（《修务训》）。倘若“用己而背自然”，势必要受到规律的惩罚。其次，它对无为做了严格界定，认为原始道家所主张的无为是“寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往”（同上），属于“塞而无为”，亦即消极无为。而自觉利用客观规律，并充分发挥人力的作用以改变自然和造福于人类的行动，则属于“通而无为”，

亦即积极有为。它反对“寂而无为”而赞成“通而无为”。再次，《淮南子》为了提高人对客观规律的认识和把握。还提出如何培养人的“心智”的问题。它认为“心智”的发达靠“学”得来的。《修务训》说：“欲弃学而循性，是谓犹释船而踞水也。”“知人无务，不若愚而好学。”“自人君公卿至于庶人，不自强而功成者，天下来之有也。”它试图通过“学”来开发心智，并借以提高人认识和利用客观规律的能力，这在当时是难能可贵的。这说明，黄老之学发展到《淮南子》，其所张扬的“无为”已契入了主体的能动性，并进入了理性自觉的状态。而黄老之学对人道有为的价值、尊严和地位的逐步提升，实际上也就是对原始道家“蔽于天而不知人”的欠缺逐步克服和对其自身结构体系逐步调整的过程。从某种意义上说，黄老之学正是沿着道家的这种克服和调整自身的“变形律”而发展出来的。

### 三、从否定社会性价值到肯定社会性价值

与原始道家“蔽于天而不知人”的缺陷相联系，无论老子抑或庄子都是以“天道”为坐标评判俗世的价值体系的。而“天道”的最大特点在于它的自然性。当原始道家把人作为自然万物之一分子来看待时，就意味着无需要以仁义礼法等社会价值体系来确立其归属和地位；当它们把无欲无为作为人性之自然来规定时，更意味着仁义礼法等社会价值体系已彻底失去其存在合理性，应当完全摒弃掉。特别是当原始道家把“道”作为超越的形上之境来追求时，它们则采取“超世”（如庄子提倡“逍遥游”）或“游世”（如明哲保身）的方式来对待社会价值体系。超世的“逍遥游”对待仁义礼法等社会价值规范持绝对排斥的态度，即：“茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业，彼又恶能愤愤为世俗之礼，以观众人之耳目哉？”（《庄子·大宗师》）而游世的明哲保身则对仁义礼法持虚化的态度，即仁义礼法在人世间虽是不得不正视的东西，但不必把它放在心上，而在心灵上把它淡化掉即可。因此，不管原始道家把人作为物之一分子来看持，或用无欲无为规定人性之自然，以及用逃世（超世或游世都是逃世）的方式对待仁义礼法等，其实质都是“以道观物”，以自然评判一切，最终都是否定社会性价值的存在。

正是由于原始道家把“天道”作为评判一切的标准，故它认为随着封建制度的产生而建立起来的王权政治系统也是多余的，倘若执政者依仗它来控制社会，势必要使社会离“道”愈来愈远，因而也就愈治愈糟。即：“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。”（十八章）“法令滋章，盗贼多有。”（五十七章）在它们看来，无论儒、法诸家所提倡的仁义礼法，或执政者所醉心的王权政治系统，都无法拯救世界。相反，只有“绝圣弃智”“剖析仁义”，不要任何智能和规范，彻底抛弃世俗所推重的价值体系和王权政治系统，才是社会的终极出路。老庄道家所共同提倡的“见素抱朴”“无欲以静”的人性修养方法，以及老子所设计的“小国寡民”、庄子编造的“至德之世”等，就是为了消解俗世的社会性价值系统的。然而，原始道家的这种价值取向却无法应对当时异化的环境，相反，它倒是教人放弃对社会性价值体系的改造和建设。没有价值体系的社会不成其为社会，而放弃对价值体系的改造和建设，将无法使生活之树常青。因此，原始道家要纠偏自身之弊，就必须对王权政治系统和社会价值体系有所认同，并从儒法诸家所张扬的社会化内容中汲取营养。否则，它是无法顺应历史发展的潮流的。与原始道家相比较，黄老之学对儒法诸家所设计的政治和伦理系统则

予以认同和接纳。它虽然在人性之自然以及人与道相统一等问题上，尚与原始道家有某些一致之处，但是它从自然人性论却引出了对仁义礼法的肯定。例如，《黄老帛书》一方面认为人是自然万物之一分子，把人与万物看成是并列的关系，即：“顺逆生死，物自为名。”（《经法·论》）另一方面，它认为人类要维持其生存和发展就必须满足其衣食之需：“夫民之生也，规规生食与继。不会（交配）不继，无与守地；不食不人，无与守天。是□□赢布德，□□□□民功者，所以食之也。”（《十大经·观》）而要满足人的衣食之需，帛书认为这除了靠“天道”长养万物外，还需要创制出各种社会性规范以导引人的欲求，故它由此提出了刑名法术的思想。它说：“天德皇皇，非刑不行。缪（穆）缪（穆）天刑，非德必顷（倾）。刑德相养，逆顺若成。”（《十大经·姓争》）而在刑与德的关系上，帛书主张德为先，即“先德后刑以养生”，“先德后刑，顺于天”（《十大经·观》）。刑德体现为人伦规范或行为方式，即要求“主惠臣忠”（《经法·分》）“兹（慈）惠以爱人”（《十大经·顺道》）“兼爱无私”（《经法·君正》）“节赋敛，毋夺民时”（同上）“伐死养生”（《经法·论》）等。这种刑德思想，既是从道家的自然人性论疏导出来的，又取自儒、法、墨各家的思想资料，特别是它的“德”的观念几乎与孔子的“德治”相同调，其总的倾向都在肯定社会秩序性规范和社会性价值存在的合理性、必要性。

《黄老帛书》之后的一些黄老著作，它们或者从本体论的高度论证“道”与百家思想相统一，或者以自然人性论作根据论证仁义礼法等社会政治伦理体系的合法性，各自从不同的层面肯定了社会性价值存的作用和意义。

例如，以《天道》诸篇为代表的《庄子》哲学中的黄老派，一改老庄道家拒斥儒墨法诸家的立场，而融合吸收各家的基本观点，形成了关心世俗社会政治的价值取向。这正如《刻意》篇所表白：“语仁义忠信，恭俭推让，为修而已矣”，“语大功，立大名，礼下臣，正上下，为治而已矣”《天道》篇也说：“古之语大道者，五变而刑名可举，九变而赏罚可信也。”而稷下黄老之学对社会性价值体系的肯定，显得更为系统和更为成熟些。例如《心术上》对道与仁义礼法的关系论述说：“虚无无形谓之道，化育万物谓之德，君臣父子之间之事谓之义，登降揖让、贵贱有等、亲疏有体（本作“亲疏之体”，依丁士涵校改；丁云：体犹分也）谓之礼，简物小大（本作“小末”，依丁士涵校改）一道，杀僂禁诛谓之法……故道与德无间，故言之者不别也。”它认为，万物稟“道”而生，而一旦生出来就具有一定的形状和性质。各有一定的形状和性质，就各有所宜。它体现在社会中，就是“义”。把各种不同的事物和人际关系固定化、制度化，就是“礼”。再把这些关系、制度统一起来，由国家的强制力加以推行，这就是“法”。在稷下黄老之学看来，道与仁义礼法并不是一种互相拒斥的关系，它们可以以道为本体，结合起来加以使用。后来，《文子》也认为道德与仁义礼法不矛盾。指出：“古之为道者，深行之，谓之道德；浅行之，谓之仁义；薄行之，谓之礼义。此六者，国之纲维也。深行之，厚得福；浅行之，薄得福；尽行之，天下服。古者修道德即正天，修仁义即正一国，修礼智即正一乡。”（《上仁》）而汉代的《淮南子》更认为“百家之言，指凑相反，其合道一体也。”（《齐俗训》）它认为“仁义礼法”与“道”完全是一种相容的关系，并在更大规模上实现了道家与百家之学的融合（参见《泰族训》中关于“参五之教”一段话）。正是由于从《黄老帛书》到秦汉间的一些黄老著作不断地对儒、墨、法诸家思想予以认同、接纳、调适和顺化，便

使先秦道家的价值信念从关心人类的自然生存转向关心人类的社会生存，从关心个体生命意义的执着追求转向团体义务的担当，从寄希望于精神自由转向对社会文明体系的改造和建设上来。这样一来，道家便演化成为一种入世、治国的学说，成为一种兼容并包之学，从而实现了从原始道家到黄老之学的学术转型。

当然，从原始道家到黄老之学的逻辑转换，归根结底是它们所处时代的社会实践推动和选择的结果，否则它们之间是不会发生从出世到入世、从拒斥百家到兼容并包各家思想等功能性变化的。然而，从事物的既成系统的结构与功能关系来说，是结构决定功能，有什么样的结构就会有怎样的功能，系统结构的变化必然导致功能的变化。因此，黄老之学所以显示出与原始道家不同的思想特点，实际上是道家进行自身结构性调整的结果。而这种结构性调整，正是从原始道家到黄老之学逻辑发展的内在根据，并成为本文的立意所在。

## 道家黄老学“推天道以明人事”的思维方式\*

胡家聪\*\*

长沙马王堆汉墓出土的帛书《黄帝四经》，如与《管子》道家黄老学比较，可知两者均出于田齐稷下之学<sup>①</sup>。其中含括的道家哲理丰富精深，尤其是推自然天道以明社会人事的思维方式，体现着时代精神的精华，更值得深入开掘和阐发。其中的典型表述先列于下：

人主者，天地之口，号令之所出也……不天天则失其神，不重地则失其根，不顺（四时之度）而民疾……（帛书《经法·论》）

法天合德，象地无亲，参于日月，伍于四时。（《管子·版法》）

因天之生也以养生，谓之文；因天之极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。（帛书《经法·四度》）

天道之数，人心之变：天道之数，至则反，盛则衰；人心之变，有余则骄，骄则缓怠。（《管子·重令》）

天不变其常，地不易其则，春夏秋冬不更其节，古今一也。（《管子·形势》）

杀也以伐死，谓之武。（帛书《经法·君正》）

春生于左，秋杀于右，夏长于前，冬藏于后。生长之事，文也；收藏之事，武也。是故文事在左，武事在右，圣人法之，以行法令，以治事理。（《管子·版法解》）

自然天道之推衍人事，对于天为主宰的天命论及“天道远，人道迩”（郑国子产之言）等传统思想而言，是哲学思维一种新的突破<sup>②</sup>。简言之，自然天道的天体运行循环往复有其客观的规律，推天道以明人事，社会政治之治乱兴衰也寓有客观的规律，人们应该认知并把握它，“至神之极，见知不惑”（帛书《经法·论》），发挥主观认识合于客观规律的能动作用。

\* 本文原载《管子学刊》1998年第1期，第70-76页。

\*\* 胡家聪，中国社会科学院研究员。

① 刘蔚华、苗润田先生在《稷下学史》认为，黄老帛书（即《黄帝四经》）很可能系稷下先生环渊之遗著，见刘蔚华、苗润田：《稷下学史》，中国广播电视出版社版1992年版，第368页。陈鼓应先生以《黄帝四经》与《管子》书作比较研究，认为帛书《四经》当系出于稷下学的学术著作，见《黄帝四经今注今译》，台湾：商务印书馆1995年版，第38页。

② 列宁指出：“判断历史的功绩，不是根据历史活动家没有提供现代所要求的東西，而是根据他们比他们的前辈提供了新的东西。”《评经济浪漫主义》，《列宁全集》卷二，第150页。

## 一、天道不远，就在眼前

道家、阴阳家稷下先生多懂得天文、星占和历数，如邹衍人称“谈天衍”，田骈人称“天口骈”，《管子》和帛书《黄帝四经》作者亦当如此。给人突出的感觉是，帛书《经法·论》中对自然天体运行的规律性有系统而明晰的哲学的概括：

天执一以明三。日信出信入，南北有极，度之稽也。月信生信死，进退有常数之稽也。列星有数，而不失其行，信之稽也（请注意“度”“数”“信”，与下文“七法”的表述相应合）。

天明三以定二。则壹晦壹明，（壹阴壹阳，壹微壹彰）。<sup>①</sup>

天建八正以行七法。明以正者，天之道也；适者，天（之）度也；信者，天之期也；极而（反）者，天之生（性）也；必者，天之命也……（其下文缺失两个“法”）

七法各当其名，谓之物。物各（合于道者），谓之理。理之所在，谓之（顺）。物有不合于道者，谓之失理。失理之所在，谓之逆。

这四段话的文意明确，逻辑性很强，表述天道和人之间的内在联系，现作简说如下。

（一）其思路渊源于老子学：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（第二十五章）这是第一个层次，完全是客观的。接着说“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）这是第二个层次，是社会人事取法自然天道。而上引四段文字，正是沿着老子学思路进一步延伸。

（二）第一、二段的“天执一以明三”“天明三以定二”。“明三”，指日、月、列星。“定二”，指晦明、阴阳、微彰。这属于自然天道客观规律的第一个层次。

（三）第三、四段所讲“七法”及“七法各当其名”，应属社会人事取法天地之道的第二个层次。尤其第三段所讲一系列的“天”、如“天之道”“天之度”“天之期”“天之性”“天之命”等，这是道家无神论“道法自然”之“天”，即自然之“天”，与旧传统天有意志为主宰的“天命论”有严格的区别，如“必者，天之命也”犹今言客观必然性，指法则、规律。这一系列自然之“天”的传播，不会不对当时思想文化界有强烈影响。跟着就有儒家荀况撰写《天论》，用了许多“天”字以“明于天人之分”<sup>②</sup>。

（四）第四段：“七法各当其名，谓之物。”“物”字难解，与“当其名”对言，应指名实相符之“实”。《易·象传·家人》：“君子以言有物而行有恒。”“言有物”之“物”，乃信实之意。《礼记·缁衣》：“言之有物而行有格。”郑玄注：“物，谓事验也。”指“七法”的内容名实相符，事物得到信实的验证。

“七法各当其名”全段文意，是以“逆、顺”对比来论说“物”合于或不合于“道”，即“得理”或“失理”。这不是先验论的，而是依“形名”逻辑有验证的推理，它在社会人事取法自然天道的道论中占有重要地位。

<sup>①</sup> 据《十六经·姓争》“刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰”补。

<sup>②</sup> 参看拙作：《论儒家荀况思想与道家哲学的关系》，《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社1995年版。

## 二、勾连天道与人事的四时节序

《经法·四度》说：“极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。”《管子·重令》也说：“天道之数，至则反，盛而衰。”自然天体运行之循环往复，而有春夏秋冬年复一年的转圈圈。庄子说：“天地有大美而不言，四时有明法而不议。”（《知北游》）四时季节好像铁的规律（即“明法”），人们无法改变而只能受其支配，以从事社会生产经济活动及社会政治人事生活。老子所说的“动善时”（第二章），《管子》所说的“务在四时”（《牧民》），不能不是天道推衍人事的关键环节之所在。

（一）“务在四时，守在仓廩。”齐法家纲领性文献《牧民》提出：“凡有地牧民者，务在四时，守在仓廩，国多财则远者来，地辟举则民留处。”这里，把发展农业作为治国之本。“务在四时”，指政府行政加强对农民春耕、夏耘、秋收、冬藏的指导和管理，力求丰产，不误农时（据《乘马》），依靠人民力量，借以富国强兵。与此相通，《经法·君正》说：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民。”这里的“时”字就指齐法家重视的“务在四时”。《管子》道家作品《枢言》也强调：“帝王者审所先所后：先民与地，则得矣；先贵与骄，则失矣。”这是黄老道伦为法家政治作论证，而以“得”与“失”相对比。

（二）天有死生（指兴衰）之时，国有死生之正（政）。这是《经法·君正》所提出的，接着说：“因天之生也以养生，谓之文；因天之杀也以伐死，谓之武。（文）武并行，则天下从矣。”何谓“生、杀”“文、武”？也指的是四时节序之循环往复，《管子·版法解》说：“（版）法者，法天地之位，象四时之行，以治天下，四时之行，有寒有暑，圣人法之，故有文有武。天地之位，有前有后，有左有右，圣人法之，以建经纪。”<sup>①</sup>这里的两个“圣人法之”，是指君主法天地之位、象四时之行，接着说：“春生于左，秋杀于右；夏长于前，冬藏于后。生长之事，文也；收藏之事，武也。是故文事在左，武事在右，圣人法之，以行法令，以治事理。”这里的解说与《经法》所谓“天有死生之时，国有死生之政”吻合一致（“死生”指“生杀”或“兴衰”）。

今略作说明：（1）“文事在左，武事在右”是古老的传统。《老子》三十一章讲“兵者不祥之器”时说：“君子居则贵左，用兵则贵右……吉事尚左（指文事），凶事尚右（指武事）。”（2）《版法解》沿袭古老传统，所说圣人“法天地，象四时”的四时节序之“生”与“杀”、“文”与“武”，紧密联接着天地四时与社会政治，是自然天道推衍人事的典型表述。（3）其落脚点在于“……圣人法之，以行法令，以治事理”，这与田齐变法、推行法治的大背景联系着，不可忽略。

（三）“动静因于时。”《管子》道家篇章《宙合》说：“春采生，秋采蓂，夏处阴，冬处阳。”此言圣人之动静、开阖，拙信（曲伸）、涅儒（盈缩）、取与之必因于时也。“时则动，不时则静。”前面说了春秋夏冬，“因于时”当然包括四时节序，但又可以引申为“天时”；“时则动，不时则静”，指选择最好的时机。

<sup>①</sup> 按：这里的“天地之位，有前有后，有左有右”，与《十大经·立命》表述的“黄帝四面”相应合。

《黄帝四经》更多这类的表述，如：“圣人不巧，时反是守。……当天时，与之皆断；当断不断，反为之乱。”（《十大经·观》）“静作得时，天地与之；静作失时，天地夺之。”（《十大经·姓争》）“圣人之功，时为之庸；因时秉口，是必有成功。”（《十大经·兵容》）从反面表述的还有：“动静不时，谓之逆。”（《经法·四度》）“动静不时，种树（犹种植）失地之宜，（则天）地之道逆矣。”（《经法·论》）

（四）“务时而察政”的阴阳刑德。《管子》阴阳家篇章《四时》《五行》宣扬这种学术，强调：“唯圣人知四时。不知四时，乃失国之基。”“阴阳者天地之大里也，四时者阴阳之大经也，刑德者四时之合也。刑德合于时则生福，诡（违反）则生祸。”（《四时》）所谓“务时而寄政”，要求属于社会人事的“刑德”（德指信庆赏，刑指严刑罚，系法家的法制），纳入依春夏秋冬各发“五政”的四时政令（详见《四时》对政令的文字表述）；其框架是四时节序与五行（木火土金水）方位相配合而构筑。在春夏和秋冬之间加上“中央土”，谓“土德实辅四时入出”。阴阳家所宣扬的阴阳刑德说，在《四时》、《五行》篇，带有浓厚的神秘色彩，“刑德合于时生福”有合理因素，而“诡（违反）则生祸”又传导迷信。这是稷下学的产物。

出于稷下学的《黄帝四经》也带着许多阴阳刑德的烙印。如依托黄帝与其大臣对话的《十大经》：“黄帝问闾冉：吾欲布施五正（政），焉止焉始？对曰……”这里所提“五政”，可能受《管子》阴阳家“务时而寄政”之依循四时各发“五政”的影响。《十大经·观》明确指出：“春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生。”这同前引《管子·版法解》“四时之行，有寒有暑；圣人法之，故有文有武”相合，意谓：“因天之生也以养生，谓之文（即春夏为德）；因天之伐也以伐死，谓之武（即秋冬为刑）。”（《经法·君正》）这里的“刑德”是与四时相配的。再看《十大经·姓争》：“凡谿（读戡，指戡乱）之极，在刑与德（指武与文）。刑德皇皇，日月相望，以明其当。”又说：“天德皇皇，非刑（武）不行。缪缪（穆穆）天刑，非德（文）必倾。刑德相养，逆顺若（乃）成。”这里讲“戡乱”，“刑德相养”指武与文两手配合兼用，不与“四时”直接相关。恰如《管子·枢言》表述的：“先王用一阴二阳者，霸。”这里的“阴”，指刑杀（古时“兵刑不分”）<sup>①</sup>，即“刑”，即“武”，属“阴”；“阳”，指养生，即“德”，亦即“文”，属“阳”。所谓用“一阴二阳”，指“刑”（武）“德”（文）两手兼用，而“刑”占一分，伴以“德”占二分。《经法·四度》亦有“用二文一武者，王。”说到底，这是一种很高明的政治手段或政治艺术，而由黄老道家阐发。

（五）军事上的“以备待时”。这是齐法家的主张，而首先要作全面的战备，即《管子·七法》所说：“兵未出境而无敌者八。”八个方面的战备是：“聚财、论工、制器、选士、政教、服习（训练）、遍知天下和明于机数。”要求在出兵作战前，这全面的战备“无敌于天下”，即“盖天下”，其次是“慎守其时，必备待时”。《管子·霸言》强调说：“圣人能辅时，不能违时。知（智）者善谋，不如当时。精时者，日少而功多。”又说：“圣王务具其备（战备）而慎守其时，以备待时，以时兴事，时至而举兵。”<sup>②</sup>

道家著作也有类似的论说，如《势》篇：“天时不作勿为客（出兵进攻），人事不起勿为

<sup>①</sup> 请参看顾颉刚先生：《古代兵、刑无别》，载《史林杂识》初编，中华书局1963年版，第82页。

<sup>②</sup> 这里仅为概略，详见笔者所作：《〈管子〉中的齐法家军事学说》，《管子新探》第三章，中国社会科学出版社1995年版，第62页。

始，慕和其众，以备天地之从。”又说：“未得天极，则隐于德；已得天极，则致其力。既成其功，顺守其从，人不能代。”《十大经·兵客》亦有类似的表述：“兵不形天（法天），兵不可动；不法地，兵不可措；刑不法人，兵不可成。参（以下缺九个字）之，天地形之，圣人因而成之。圣人之功，时为之庸（用）；因时秉□，是必有成功。”其大意是说，用兵应“形天”“法地”“法人”，把握自然之道的有利时机，才能成功。

### 三、人事之理，“逆顺”是守

《管子·形势》说：“万物之于人也，无私近也，无私远也。巧者有余，而拙者不足，其功顺天者，天助之；其功逆天者，天围（读违）之。天之所助，虽小必大；天之所违，虽成必败。顺天者有其功，逆天者怀其凶。”这是黄老学推天道以明人事的至理名言，强调政治人事对于自然天道应该顺而不逆。

以“逆、顺”对比而论，“天道”“人理”的表述，贯穿在《黄帝四经》之中。如《经法·六分》先论“凡观国有六逆……”再说“六顺……”更强调“六顺、六逆（则）存亡（兴坏）之分也”。《经法·四度》总结政治经验，作“逆顺”的对比分析，指明：“逆顺同道而异理，审知逆顺，是谓道纪。”《经法·论》说：“物有不合于道者，谓之失理；失理之所在，谓之逆。逆顺各自命也，则存亡兴坏可知也。”《十大经·姓争》又说：“顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守。”《十大经·顺道》在战争问题上，强调顺合天道的规律性，说：“用力甚少，名声彰明，顺之至也。”

从上述众多政治兴衰成败经验的表述中，可以抽象出“逆、顺”对比的认识链条：

逆天——失理——败坏——遭祸（凶）

顺天——得理——兴盛——取福（吉）

这是推天道以明人事的认识链条，其中逆、顺对比的因果关系是客观的，甚为明确。逆顺对比的种种论说，总结成败兴衰的经验，带着很强的政治性，在《四经》中真是太多了。

自然天道和社会人事都有其客观的规律性，但社会情况极其复杂，因而“审知逆顺”，把握上述认识链条至关重要。《经法·论约》说：

（人）事之理也，逆顺是守。功溢（溢，超过）于天，故有死刑；功不及天，退而无名；功合于天，名乃大成。

人事之理也，顺则生，理则成；逆则死，（失则无）名。

这是把握“逆、顺”认识链条对于“人事之理”所作的具体分析：（1）前者分为三种情况，第一种是人们的主观力度超过了客观事物所承受，第二种是主观力度推不动客观事物，唯有主观力度恰如其分地推动或改变客观情况，才是成功的。这用的是“溢于天”“不及天”“合于天”，是道家的自然哲学。（2）后者则分为两种情况，一种是人事顺合天道，就“顺则生，理则成”；另一种是相反，“逆则死（衰败），失则无名”，即没有好结果（或者说“无名则死”见《管子·枢言》）。

把握逆顺对比的认识链条，与“审合形名”的形名之学结合在一起。如：“逆顺死生，物自为名；名形已定，物自为正。”（《经法·道法》）“逆顺各自命也，则存亡兴坏可知也。”

(《经法·论》)“审观事之所起,审其形名。形名已定,逆顺有位,死生有分,存亡兴坏有处……”(《经法·论约》)对于自然天道的“逆”与“顺”而有成败兴衰的事象,要考察事情的发展过程,审其名督其实,循其名究其理(“循名究理”),借以分清是非。而“是非有分,以法断之;虚静谨听,以法为符”(《经法·名理》)。说到底,即是以法律为准绳,审合形名,裁断是非。

#### 四、“至神之极,见知不惑”

《管子》黄老学提出“精气”说,反复论说“执道者”要求持虚守静的内心修养,从而“定心在中”,可以为“精气”的馆舍,“神明之极,照(昭)乎知万物”(《内业》)。《心术上》也有与此相通的表述,其经文:“道,不远而难极也,与人并处而难得也。虚共欲,神将入舍;扫除不洁,神乃留处。”解文的解释更为详明。

《四经》黄老学虽无“精气”说,但《经法·论》讲“天道”推“人理”,也论及“静则平,平则宁,宁则素,素则精,精则神”,由此强调:“至神之极,(见)知不惑。”《心术上》的解文,其文意同它颇为近似,如《心术上》解文:

道在天地之间也,其大无外,其小无内,故曰“不远而难极也”。虚则与人也无间,唯圣人得虚道,故曰“并处而难得”。世人之所取者精也。去欲则宣,宣则静矣。静则精,精则独矣。独则明,明则神矣。神者至贵者也,故馆不辟除,则贵人不舍焉。故曰“不洁则神不处”。

《经法·论》则说:

强生威,威生惠;惠生正,正生静。静则平,平则宁,宁则素,素则精,精则神。至神之极,见知不惑。

依此对照两者,《心术上》文字较详,《经法·论》文字简洁,两者文意确有相近、相通之处,这里略作分析。

(一)《心术上》的表述,重点在于“唯圣人得虚道”,即内心持虚守静的修养,去除私欲成见杂念,迎接作为“精气”的道(也即是“神”),进入“心”的馆舍。而《经法·论》虽然没有这种表述,但《经法·道法》已经表述了同样的文意,即:“见知之道,唯虚无有。虚无有,秋毫成之,必有形名。”又说:“执道者之观于天下也,无执也,无处也,无为也,无私也。”显然,“唯虚无有”也是指“圣人得虚道”,作持虚守静的内心修养,因而两者在总的方面文意相通。

(二)《心术上》讲“去欲则宣,宣则静矣”,指内心持虚守静的修养。“去欲”指去除种种私心欲念,这样心灵宣通而无堵塞,便能持守虚静,使体道的思维步步深入。“静则精,精则独;独则明,明则神。”是描述体道的思维由浅入深的过程,终于弄明白了事物的内在本质,所以说“明则神”。《经法·论》表述体道的思维之步步深入,是谓“静则平,平则宁,宁则素,素则精,精则神”。请注意:这里的起点是“静”,终点是“神”,同《心术上》的表述一个样,尽管两处文字不同,但文意是相通的。

(三)《心术上》强调“神者至贵者也,故馆不辟除,则贵人不舍”,这仍然是说内心的持

虚守静，去除私欲杂念，把“心”的馆舍打扫干净，迎接至贵者“神明”（指“道”）的来临。《经法·论》尽管没有这样的文字，但在“精则神”之后，更强调：“至神之极，见知不惑。”应注意，“见和不惑”不只此处，还有“尽知请（情）伪而不惑”（亦见《经法·论》）。显然，“至神之极，见知不惑”，确是黄老道家的认识论。

## 五、“王天下”的道术

“王天下”一词，《管子》书和《黄帝四经》均多见。其中出色的是《经法·六分》的表述：“王天下者之道，有天焉，有人焉，又（有）地焉。参（三）者参用之，（故王）而有天下矣。”这里，“天、地、人”总体，推天地自然之道而论社会政治人事，还体现在《经法·论》所说：“帝王者据此道也，是以守天地之极，与天俱见，尽（施）于四极之中，执六枋（柄）以令天下，审三名以为万事（稽），察逆顺以观于霸王危亡之理……”这里引人注目的是“执六柄”“审三名”。

（一）何谓“执六柄”？原文所说的“六柄”，指观、论、僮（动）、转、变、化。原文有具体说明：“观则知死生之国，论则知存亡兴坏之所在，动则能破强兴弱，转则不失讳（黷）非之□□；变则伐死养生，化则能明德徐（除）害。六柄备，则王矣。”这里的前二者“观”“论”有调查研究之意，属于“认知”；后四者“动、转、变、化”就属于政治行动了。“六柄备，则王矣”，意思是这六种政治把柄齐备了，或举事，或应变，就为“王天下”创设了条件。

（二）何谓“审三名”？原文说：“一曰正名，立而偃（安），二曰倚名法（废）而乱，三曰强主灭而无名。三名察，则事有应矣。”意思是，用审合形名的方法考察具体事物，或名正（合于实际），或名倚（不合于实际），或无名（近于死亡），以便具体处理。与之相合的，有《管子·枢言》所说：“名正则治，名倚则乱，无名则死。故先王贵名。”所谓“先王”，不过是托古而言今。

总括说来，道家黄老学“推天道以明人事”的思维方式，是老子学、列子学在稷下百家争鸣中的新发展。它的影响广泛而深远，自然而然渗透在民族心理的深层，成为民族思想文化中道德观念的组成部分，而传承于后世。

# 黄老之学与老庄思想\*

[韩] 苏铉盛\*\*

黄老之学兴起于战国，兴盛于汉初，它对上继承了老庄之学并有所发展，对下开启了汉代道家，影响到魏晋玄学。黄老之学与先秦老庄都以虚无为体，以因循为用。但老庄剽剥儒墨，鄙夷刑政，黄老之学则“因阴阳之大顺，采儒墨之善，摄名法之要”<sup>①</sup>，故能用之于现实政治。黄老之学以老庄为主干而兼采各家，因此，黄老之学与先秦老庄及道家既有着紧密的联系而又有明显的区别。本文拟对《庄子》外篇中一批庄子后学的几篇文章，即《在宥》《天地》《天道》《天运》等篇（以下简称《天地》诸篇）加以分析研究，以阐明有关黄老之学的思想渊源、演变发展脉络，以及黄老之学的核心概念，如“养生”“治国”“无为”等之间的内在逻辑关系。

## 一、养 生

黄老之学以养生为内，以治国为外。养生可以视为个人的目标，而治国可以说是社会的指向。因此，养生和治国是黄老之学的两大价值目标。《在宥》<sup>②</sup>篇云：

（黄帝问广成子）曰：“敢问至道之精。吾欲取天地之精，以佐五谷，以养民人；吾又欲官阴阳，以遂群生，为之奈何？”广成子曰：“而所欲问者，物之质也；而所欲官者，物之残也。自而治天下，云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒矣。而佞人之心翦翦者，又奚足以语至道？”……（黄帝）再拜稽首而问曰：“闻吾子达于至道，敢问，治身奈何而可以长久？”（广成子）曰：“吾语女至道。至道之精，窈窈冥冥。至道之极，昏昏默默。无视无听，拘神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏，慎守汝身，物将自壮。我守其一以处其和，故我修身千二百岁矣，

\* 本文原载《东岳论丛》1998年第2期，第63-68页。

\*\* 苏铉盛，山东大学哲学系留学生。

① 《史记·论六家要旨》。

② 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，《新编诸子集成》本，中华书局1995年版。

吾形未尝衰。”

又载：

云将曰：“天气不和，地气郁结，六气不调，四时不节。今我愿合六气之精，以育群生，为之奈何？”

……（鸿蒙）曰：“吾弗知！吾弗知！”……云将曰：“朕也自以为猖狂，而民随予所往；朕也不得已于民，今则民之放也。愿闻一言。”鸿蒙曰：“乱天之经，逆物之情，玄天弗成；解兽之群，而鸟皆夜鸣；灾及草木，祸及止虫。意，治人之过也！”云将曰：“然则吾奈何？”鸿蒙曰：“意，毒哉！仙仙乎归矣！”云将曰：“吾遇天难，愿闻一言。”鸿蒙曰：“意！心养。汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘；大同乎溟溟，解心释神，莫然无魂。万物云云，各复其根，各复其根而不知；浑浑沌沌，终身不离；若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物固自生。”

从这两段话里，我们能看到黄老之学的思想核心和养生、治国、无为等概念之间的演变关系及内在逻辑联系。首先，值得重视的是黄帝质问广成子的两个问题的内容，就是治国和长生；云将请教鸿蒙的内容是心养和作为修养方法的无为。第二是关于从个人的养生到社会的养生及与无为之间的内在逻辑关系。第三是由老庄的养生到黄老的长生的演变，以及庄子的养生和庄子后学养生之间的发展关系。

第一段通过黄帝与广成子之间的对话明确地提出黄老之学的两大核心概念为长生、治国。黄帝第一次质问的是关于治国之道，第二次质问的是关于长生之道。黄帝认为治国之道是“以养民人”“以遂群生”。广成子以为这不足为治国之正道，故没有回答。当黄帝再问治身长久之道时，广成子才回答。这表明，广成子较为重视先治身后治国，以治身为本，治国为末。第二段通过云将与鸿蒙之间的对话来强调所谓“合六气之精以育群生”的社会的养生之根本在于“心养”和“无为”。这很明显地说明养生、治国、无为之间的内在逻辑关系。

在这里特别值得关注的是所谓“长生”一词的出现。在《庄子·内篇》里未见使用过“长生”一词，并且庄子的养生和庄子后学的养生或长生的含意及基本立场有明显差异。我们知道，先秦老子、杨朱等思想家都有“贵身”“全生保真”之类的思想，而在《庄子》整篇中，“养生”一词只不过出现两次，但谁也无法否认庄子自身及其后学对养生的重视，养生是道家所关注的中心问题之一。庄子的养生，其基本出发点是“顺应自然”“知其不可奈何而安之若命”和“同于大道”。具体又可分为以保身为目的和以“体道”为归宿<sup>①</sup>。在《庄子》内篇中，并没有养形求长生的思想。其所谓“养生”，只是顺应自然之“命”，而求得精神上的超脱而已。所以《庄子·养生主》说：“缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”庄子养生论的另一个主要方面是所谓“心斋”，就是要排除心中的杂念，使心志纯一，然后就能虚以待物。这和稷下道家学派的“虚壹而静”是相通的。所谓“坐忘”就是凝神静坐以忘心。“心斋”和“坐忘”都是要人不为外物所动，以保持恬淡和虚静的心境。总之，他们基本的养生观表现于“执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也”<sup>②</sup>。“故

① 参见牟钟鉴等主编：《道教通论》，齐鲁书社1991年版，第222-226页。

② 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，《新编诸子集成》本，中华书局1995年版。

曰，圣人休休焉，则平易矣，平易则恬淡矣。平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏。”<sup>①</sup> 对此孔子批评说：“彼假修浑沌氏之术者也，识其一，不知其二；治其内，而不治其外。夫明白太素，无外复朴，体性抱神，以游世俗之间者。”<sup>②</sup> 从孔子的评价中明显地表明先秦早期道家养生的个人的内在倾向与社会的、外在的倾向相分离的特征。

在《天地》诸篇中，庄子后学一方面将《内篇》中的“养生”发挥改造为“全形长生”和“神全”，另一方面则流露出了养形求长生的神仙思想。广成子的一些言论，强调炼形以求长生，比如上引“我守其一以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰”，便反映了庄子后学醉心神仙的思想。

看起来，庄子与庄子后学之间的养生的目的、方法及其基本思想是有一种演变发展的关系。我认为，从庄子的养生到庄子后学的养生就是从个人的养生到社会的养生，即从养生到治国的发展路向。庄子的养生中极少包含社会性的因素，而庄子后学的养生中个人的、社会的因素共存。

关于养生思想的涵意，我认为养生是从“养心”演变来的。养心同《在宥》篇中的“心养”，《人间世》篇中的“心斋”，《刻意》篇中的“养神”同义。养心来源于“养性养德”。养性养德的原则是“不淫其性，不迁其德”，其具体的方法是抛弃“说明”“说聪”“说仁”“说义”“说礼”“说乐”“说圣”“说知”的“淫其性”，以处于“安其性命之情”。为了求得“安其性命之情”，在内必须不动摇心神，在外则需禁塞与外物的交往，即《在宥》篇所云：“无视无听，拘神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精……乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。”

养生和治国的结合点在何处呢？对此，《在宥》篇引《老子》云：“贵以身为天下，则可以託天下；爱以身为天下，则可以寄天下。”<sup>③</sup> 这是讲贵身和治天下不是两码事，即养生为治国之本，由此可看出道家和黄老之学在政治思想方面的联系与统一。

总之，养性养德之门是“安其性命之情”。养心之关键是“绝圣弃知而天下大治”。由此我们可以说自个人的养性养德和心养、养生，到公众的、社会意义上的“养人心”，即“养民人”的发展，就是从养生到治国的内在逻辑发展，这同时揭示出作为黄老政治论的主导思想的老子思想及其演变的路程。

## 二、治 国

在根据《天地》诸篇来概括黄老学派的这一治国思想时，首先令人关注的是黄老之学的治国与养生的密切关系。养生是本、体；治国是末、用，而治国就位于从个人的养生到社会的养生的发展路径上。第二是无为的君主和有为的臣僚之间的严格的角色划分。第三是“无为”和“有为”的有机的结合及运用。第四是融摄儒、法、墨、阴阳诸家的思想因素，而重视被视为养生和治国之根本的“无为”原则。如《天地》篇云：

① 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，《新编诸子集成》本，中华书局1995年版。

② 同上。

③ 《老子》第十三章，王弼：《老子注》，《新编诸子集成》本，河北人民出版社1986年版。

天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也；人卒虽众，其主君也。君原于德而成于天，故曰：玄古之君天下，无为也，天德而已矣。以道观言而天下之君正，以道观分而君臣之义明，以道观能而天下之官治，以道观观而万物之应备。故通于天地者，道也；行于万物者，义也；上治人者，事也；能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天，故曰：古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。

黄老治国的最高理想可以说是“无为之治”。黄老之学是以老子的无为为治国的理想，以兼取儒家的、法家的治国之术为治国的具体的方法。所以说：“君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也而后安其性命之情。”<sup>①</sup> 这里所讲的“无为”不是一个具体的方法，而是一种治国的理想或态度。从这一角度来看，以有为为治国之术的儒家、墨家、法家的治国之术虽云有为，只不过是“今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也”<sup>②</sup>。

人君施行无为之治的根据何在？我认为它是通过对自然现象的朴素的经验观察而形成的。从思想史的角度来讲，它直接起源于老子。他们认为：“天地的演化运作，本于自然，人君应顺天地自然无为的规律而行事。”<sup>③</sup> 再说，他们设定了以天地为代表的自然界和以人君为代表的人间社会的两元图式，认为世间的一切事物的运行应当遵循“自然”“无为”的规律。如果两元世界的基本规律相异的话，自然界的规律与人类社会的伦理、规则就不能相互融合统一，因此“天人合一”的哲学命题不能定位，故而黄老政治思想亦无法成立。他们认为治道的出发点和归宿是无欲和无为，所以说：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。”<sup>④</sup> 这是与《老子》所说“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”<sup>⑤</sup> 相通的政治论。

其实，黄老之学实际上是一种以“道”为基础的“君人南面之术”，主要表现为文武并用、刑德并行的治国方略，以法为符、皆断于法的政策原则，无执无处、无为而治的政治方针和以民为本的保民爱民思想。这种黄老思想在西汉初期才真正走上政治舞台而成为治国治民的指导思想，这是黄老学术思想具体运用的时期。为了在现实政治舞台上充分发挥力量，他们主张作为“君人南面之术”的无为和臣人“北面之术”的有为之间有严格的区别，而且还能看到无为和有为之间的有机结合及运用。如《天道》篇云：

夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足。故古之人贵夫无为也。上无为也，下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣；下有为也，上亦有为也，是上与下同道，上与下同道则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。故古之王天下者，知虽落天地，不自虑也；辩虽彫万物，不自说也；能虽穷海内，不自为也。天不产而万物化，地不长而万物育，帝王无为而天下功。

① 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，《新编诸子集成》本，中华书局1995年版。

② 同上。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第294页。

④ 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，《新编诸子集成》本，中华书局1995年版。

⑤ 《老子》第五十七章据王弼：《老子注》，《诸子集成》本，河北人民出版社1986年版。

在这里，它强调“上无为”与“下有为”的区别，说“上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。”而且紧接着说“本在于上，未在于下；要在于主，详在于臣。”即是说治国之要不在于臣僚及其“有为”，而在于君主及其“无为”。但他们并未否认臣僚及其有为的作用，而是积极地容纳运用。这就是《天地》诸篇中黄老治国思想的核心。《天道》篇又云：

三军五兵之运，德之末也；赏罚利害，五刑之辟，教之末也；礼法度数，形名比详，治之末也；钟鼓之音，羽旄之容，乐之末也；哭泣衰，隆杀之服，哀之末也。此五末者，须精神之运，心术之动，然后从之者也。

君先而臣从，父先而子从，兄先而弟从，长先而少从，男先而女从，夫先而妇从。夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。天尊，地卑，神明之位也；春夏先，秋冬后，四时之序也。万物化作，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也。夫天地至神，而有尊卑先后之序，而况人道乎！宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。

在这里，他们明确地说“须精神之运，心术之动，然后从之者也”，可是并不否定三军五兵之运、赏罚利害、礼法度数、钟鼓之音等治国的实际方术。它兼采兵、法、儒家等的治术，所以他们主张以君、父、兄、长、男、夫为先，以臣、子、弟、少、女、妇为后。其设定先后关系的根据是从天地四时演绎出来的。此外，他们提及道德、仁义、分守、形名、因任、原省、是非、赏罚等治理国家的一些问题，由此可以看出他们以道家为中心广泛吸收、融合诸家的特点。

如何解决无为和有为之间的逻辑矛盾？《天道》篇给我们提供了一些解决的线索，它说：“休则虚，虚则实，实者备矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也则任事者责矣。”<sup>①</sup>这段话提出了“休—虚—实—备”和“虚—静—动—得”的思路，把这条思路概括为“实→虚”“虚→实”的形式，若从形式逻辑来看这是截然不同的两条路线，但是若从黄老思想的内在逻辑来看的话，它只不过是对于某一种现象的辩证理解而已。居实观虚、处虚通实的黄老之学的无为、有为之关系是从老子的“为无为，则无不治”<sup>②</sup>的政治思想中演化出来的基本观念。

### 三、无 为

如上所说，“养生”和“治国”是黄老之学的核心概念，“无为”是“养生”“治国”的基本原则。众所周知，“无为”是老子哲学的核心范畴，也是以后道家学派的中心观念，并对庄子、黄老之学、汉代道教及魏晋玄学等的思想演化影响极大。因此，在这里我们有必要考察老子、庄子及庄子后学中的黄老之学的无为概念的内涵及其演化历程。

老子的“无为”概念的内涵是什么呢？老子说：“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，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。”<sup>③</sup>其中“道常无为而无不为”是老子哲学的基本命题。从宇宙论的观点来讲，道是无为

① “实者备矣”的“备”今本作“伦”，依奚侗、刘文典等考证改作“备”。

② 《老子》第三章。

③ 《老子》第三十七章，据王弼：《老子注》，《诸子集成》本，河北人民出版社1986年版。

的存在。“无为”是道之存在和运动的本质属性。宇宙间的万事万物都是从道衍生出来的。正因为如此，也可以说无为是整个宇宙和万物的运动变化的本质形式。老子认为宇宙间的一切事物的运动变化法则不能离开无为的、自然的循环系统，因此老子说“道法自然”，也即是说道的本性是自然的。尔后老子又把它落实到人世间的社会生活层面上，认为侯王、圣人应效法道的自然无为之性，让百姓自化、自正、自富、自朴<sup>①</sup>。从老子无为的本义来讲，可以说是自然无为，或可以说顺应自然而不妄为，这是老子政治、人生理论的根本。他认为人君应当清静恬淡，无为无造。人君无为无造的治术来源于老子的宇宙论及其对自然界的朴素的经验观察。所以老子的无为缺乏人类的积极意志，并且反对人为和有为。因此，老子的政治理想就是实现“小国寡民”的社会，这是老子无为思想的形象化的图解。

依我的理解，《庄子·内篇》的“无为”和《外篇》《杂篇》的“无为”的涵义不尽一致。在《内篇》里“无为”不是那么重要的概念，它只不过是归宿于逍遥游意境而已。《逍遥游》篇云：“今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。”《大宗师》篇亦曰：“芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。”前句话是庄子和惠施之间的对话，后句话是孔子和子贡之间的对话。这里的“无为”的意境与《外篇》《杂篇》的“无为”的涵义有异。《大宗师》说：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存。”这里的无为是就道的本质而言的，可以说是继承了《老子》无为的思想，而与《老子》不同的是庄子更倾心于追求一种无为的精神境界，这主要表现于“逍遥游”的境界和“安其性命之情”的人生态度。而这一点则形成了庄子无为学说的鲜明个性。

《外篇》《杂篇》的“无为”也有“恬淡寂寞虚无无为”之义。就此而言，庄子继承老子而来，并对庄子后学的黄老学一派影响颇大。庄子说道：“夫恬淡寂寞虚无无为，此天地之本而道德之质也。”<sup>②</sup>认为“恬淡寂寞，虚无无为”，是自然界和人自身的本质。那么，如何才能使扰乱之物不荡于胸次而达乎无为的境界呢？庄子认为，应在主观上消解一切客观差别，齐是非、齐物我、齐贵贱、齐贫富、齐寿夭、齐生死，混同万物而归于大道。在庄子看来，世间的千差万别都是虚幻的假象，若以宇宙本体的道观之，一切差别也就都不成其为差别了。若人们能认识到这一点，便可不被尘世所劳扰，进入无差别境界，即无为的精神境界。

庄子后学中的黄老学派也认同这种看法，并把它视为养生和治国之根本。故《天道》篇云：

夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之本，而道德之至，故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实者备矣。

虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也则任事者责矣。无为则俞俞，俞俞者忧患不能处，年寿长矣。夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。明此以南向，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也。以此退居而闲游，江海山林之士服；以此进为而抚世，则功大名显而天下一也。静而

<sup>①</sup> 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。”见《老子·第五十七章》。“是以圣人无为，故无败；无执，故无失。”见《老子·第六十四章》。

<sup>②</sup> 《庄子·刻意》，陈鼓应认为“此天地之本”的“本”乃“平”字，形近而误。

圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美。

这就是庄子的无为和庄子后学中的黄老学派的无为之间的根本的差异。后者不仅仅把无为作为天地之本和道德之质以及帝王圣人之休息之所，而且与延年益寿联系起来；“虚静恬淡寂寞无为”不仅是宇宙自然万物之根本、道德和帝王圣人的本质，并且是“忧患不能处，年寿长”的养生之道和南向北面的治国之要诀。

总之，在《天地》诸篇中庄子后学中的黄老学派对于无为的看法是以“无为”为主，以“有为”为次。这显然与老庄的无为不同，而且是以道家为中心并兼容儒、法等家思想的结果。“无为”是养生和治国的基本精神，“有为”是从个人的养生到社会的养民的演变、发展的具体方法，也即是治国的另一种方法。虽然他们更重视无为的精神和原则，但决不忽视有为的具体的治国方法。君人和臣僚之间的严格的角色划分，彰显了无为的精神和有为的方法之间的区分和联系。



百年道学精華集成

第一辑

# 历史脉络

卷二

道家的文化传承



老庄思想的分衍



## 先秦书中孔老关系诸史料之检讨\*

缪钺\*\*

老子其人与其书，为近二十余年来治先秦学术者论辩最烈之问题。今本老子一书，为战国时作品，甚至有汉人羸入之部分，经多数学者研究，已成定论。至于老子人的问题，虽有一部分学者语为其时代应在战国，然亦有仍守旧说者，谓老子乃春秋时人，孔子曾从问学，惟老子未著书，这说流传，至战国时，老子之后学始著诸竹帛，故老子书虽为战国作品，而老子人仍可与孔子同时也。

老子书虽确定为战国作品，而老子究为春秋时人或战国时人，似犹有精细研讨之必要。尽老子如为春秋时人，且与孔子往还论学，则老子虽未著书，孔子也可能于言谈中受老子学说之影响，而道家思想之发生且先于儒家；老子如为战国时人，则道后于儒，也孔子思想中绝无道家之成分。此事牵涉孔子思想，儒道关系及先秦学术系统种种问题，故仍值得研究也。

欲彻底研究此问题，须将古书中记载孔老关系之史料均作谨严之检讨，然后定其是否可信。《礼记·曾子问》及《史记·老子传》皆记孔子问礼老聃事，然此汉人之书，姑矣后论，今先从先秦书中推勘之。

在先秦诸书中，老子之名，不见于《论语》《墨子》《孟子》（《论语·述而》篇：“子曰：述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”郑注：“老，老聃；彭，彭祖。”其说非是，听从包注：“老彭，殷贤大夫。”辨见钱实四君所著先秦诸子系年考辨七十二“老子杂辨”），最早见于《庄子》，其从《荀子》《韩非子》《吕氏春秋》《国策》均言老子，而记孔老关系者，只有《庄子》与《吕氏春秋》两书。本文即检讨此两书所记孔老关系之史料，而研究老子春秋时人一说是否可信。

《庄子》书中对老子言行最多，散见于《养生主》《德充符》《应帝王》《在宥》《天地》《天道》《天运》《田子方》《知北游》《庚桑楚》《则阳》《寓言》《天下》诸篇，其中有一极可注意之矛盾点，即据之下篇，老子应为战国时人，而其余诸篇又有记孔老关系之事也。

《天下篇》评述诸家学派，首论儒家，所谓邹鲁之士明诗书礼乐者，其下依次论列各家，如墨翟禽滑离，宋钐尹文，彭蒙田骈慎到，关尹老聃，庄周，惠施公孙龙。观其列老聃于田骈

\* 本文原载《中央日报》之《文史周刊》1946年第5期。

\*\* 缪钺，四川大学历史系教授。

慎到之后，庄周之前，则老聃时代应在战国，可以推知。至于篇中称关尹老聃为“古之博大真人”，乃赞美关尹老聃之修养为能跻于古之所谓博大真人之境界，亦如孔子称子产为“古之遗爱”，非谓关尹老聃为古人也。假使老聃为春秋哲人，且为孔子之师，则诸子之学，应推老聃为开山，以天下篇作者之博学，不应不知此事实，以庄学之徒之尊老聃，更不应抹杀此事实。天下著作者以学术史家之尺度，依次论述诸家学派，而列老聃于田骈慎到之后，庄关之前，则老子为战国时人明矣。

《天下》篇记老子事虽无多，而已确定其为战国时人则其人自不能上及孔子而为之师，然庄子其他诸篇则又多记孔老问答事，尽皆所谓寓言也。兹遂一推勘谨明之。庄子内七篇为研究庄子学说最可据之实料，可能为庄周自撰。内七篇中，《养生主》《德充符》《应帝王》均记老子，并无孔老问答，惟《德充符》篇：“无趾语老聃曰：孔丘之于至人，其未邪，彼何冥冥以学子为。”言孔子学老子。然《德充符》篇所记兀者，如王骀，从之游者与孔子中分鲁，如申徒嘉，与子产同师伯昏无人，皆空语非实，则兀者无趾，固亦虚构之人，而无趾所述，又寓言之寓言，乃庄子借以菲薄儒家者，岂足据为典要。《庄子》外篇如《天地》《天道》《天运》《田子方》《知北游》皆记孔老问答，而细按之，均难凭信。何以明之。如同一问答之语，内篇应帝王谓阳子居与老聃，而外篇天地则变为孔子与老聃矣。《应帝王》篇：“阳子居见老聃曰：有人于此，向疾强梁，物徼疏明，学道不倦，如是者可比明王乎。老聃曰：是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也。且曰：虎豹之文来田，猿狙之便执爨之狗来藉，如是者可比明王乎。”《天地》篇：“夫子（陆德明曰：‘夫子，仲尼也。’按陆说是，因下文老聃语中有‘丘，予告若’之言，知此夫子指孔子也）问于老聃曰：有人治道若相放可不可，然不然，辩者有言曰，离坚白，若县寓，若是则可谓圣人乎？老聃曰：是胥易技系劳形怵心者也。执留之狗成思，猿狙之便自山林来。”此两段问答，辞意极相似，《天地》篇盖袭自《应帝王》篇，而改阳子居为孔子，虽然为借托之寓言矣。既言孔子师老聃，而《天道》篇记老聃与孔子语，称孔子为“夫子”。“夫子”一词，虽不一定为弟子称师，然至少为尊称，师称弟子，决不用“夫子”。《天运》篇记老聃与子贡语，有“天下大骇，儒墨皆起”之言，老聃旧为春秋时人，其时儒家方兴，墨子未生，老聃焉能预言儒墨。凡此种矛盾冲突，正足见庄子书中记孔老关系事之为寓言而非实事也。

《庄子》书中寓言十九，虽记庄周自己之事，亦未可信（如《秋水》篇所记惠子相梁，庄子往见之，惠子恐庄子夺其相位，搜于国中三日三夜，以庄惠二人相知之深，可知此亦寓言，非事实也），何况他人。故尧师许由（《天地》篇），神农学于老龙吉（《知北游》篇），随意借托，初无据依。孔老之事，殆亦此类。且庄子之学，尊奉老聃，故意设为孔老问答，以见老子高深，孔之浅拙，此则庄子及其门徒“洗洋自恣，剽剥儒墨”之意。惟《天下》篇作者衡论学术流变及宗派，态度庄重，不为滑稽，故不复论老聃为孔子之师，而列之于田骈慎到之后，庄周之前，以明真相。乃后世之读庄子书者，于老聃之事，忽略《天下》篇之庄语，而爱其余诸篇之寓言，谬悠之说，荒唐之辞，皆信以为实，于是孔子师老聃之事遂深印于人心。庄子书中明言“寓言十九”，彼固无意于欺世人，至于以伪为真，则世人不善读庄子书者之过也。

先秦诸书载孔子师老聃事者，除庄子外，只有《吕氏春秋》，兹再进而研究吕氏书中老子之史料。吕不韦集宾客者书时，兼收百家，道家之徒，自亦在内，故《吕氏春秋》颇采《庄

子》，如《养生》，《诚廉》，《离俗》采《庄子·让王》篇，《精通》采《庄子·养生主》篇，《精谕》采《庄子·田子方》篇，《必己》采庄子《外物》《山木》《达生》诸篇，《去尤》采《庄子·达生》篇，其例甚众，故吾疑《吕氏春秋》言老子事诸条亦多出于庄学之徒。何以明之？考《吕氏春秋》中言老子者有《贵公》《当染》《去尤》《不二》《重言》五篇。《贵公》篇曰：

荆人有遗弓者，而不肯索，曰：“荆人遗之，荆人得之，又何索焉。”孔子闻之曰：“去其荆而可矣。”老聃闻之曰：“去其人而可矣。”故老聃则至公矣。天地大矣，生而弗子，成而弗有，万物皆彼其泽，得其利，而莫知其所由始，此三皇五帝之德也。

“生而弗子”数语，即老子“生而不有，为而不恃”，（二章）庄子“赍万物而不为义，泽及万世而不为仁”（《大宗师》）之意，则此节乃采自道家之书也。《去尤》篇曰：

庄子曰：“以瓦投者翔，以钩投者战，以黄金投者殆，其祥一也，而有所殆者，必外有所重者也。外有所重者泄（陈昌齐谓“泄”为“也”之误）盖内掘。”鲁人可谓外有事矣。解在乎齐人之欲得金也，及秦墨者之相妒也，皆有所乎尤也。老聃则得之矣，若植木而立乎独。

庄子曰数语，采自《庄子·达生》篇，字句小异。“老聃则得之矣，若植木而立乎独”，则本于《庄子·田子方》篇。孔子称老聃“向者先生形体掘若槁木，似遗物离人而立乎独也”。《贵公》《去尤》两篇中称于老聃两节出于庄学之徒极为明显。《当染》篇记老聃事曰：

孔子学于老聃、孟苏、夔靖叔。

《当染》采《墨子·所染》而略有附益。“孔子学于老聃、孟苏、夔靖叔”之语，《墨子·所染》篇无之，乃《当染》篇作者所增。《当染》篇作者未必为庄学之徒，而此节资料疑亦受庄学之影响。惟在庄子之寓言中，孔子仅师老聃，而此处又增孟苏、夔靖叔二人，不知何据。然孟夔二人，他书未见。夫能为孔子之师，其人谅非凡庸，何以除此篇外，汉前诸书，概未言及，则其为虚构之人，可以推知。吾人知信孔子师老聃，岂亦将信孔子师孟苏、夔靖叔耶。《不二》篇曰：

老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，（孙诒让谓廉为兼之借字。）关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臆贵势，王廖贵先，兒良贵后，此十人者，皆天下之豪士也。

列老聃于孔子之前，尽亦受庄子寓言之影响。此篇作者对于先秦学术之了解，已不如《庄子·天下》篇作者之真切矣。《重言》篇记老聃曰：

故圣人听于无声，视于无形，詹何、田子方，老聃是也。

未涉及孔老关系，可以不验。综观以上所言，当秦始皇初年，吕氏宾客著书时，孔子师老聃之事，已由寓言而渐被信为事实，此殆受庄学之徒宣传之影响也。

由以上所论述，可知孔子师老聃一事本《庄子》书中之寓言，而《天下》篇作者以庄重态度评述诸家学派，则列老子于田骈、慎到之后，庄周之前。吕氏宾客著书时，其中颇有庄学之徒，故《吕氏春秋》记老子事多受庄学之徒之影响，其谓孔子师老聃，乃庄子寓言之翻版。此外先秦诸书如《荀子》《韩非子》《战国策》虽言及老子，而未有谓孔子师老子者，可见孔子师老子事最初本为《庄子》书中之寓言，非可信之事实也。

兹再附论《曾子问》及《史记》老子传中孔子问礼老聃之事。

《礼记·曾子问》篇记孔子论丧礼，自言“吾闻诸老聃”者凡三事，此亦后人据为孔子师老聃之证。按《曾子问》篇载孔子之言不尽可信。子游问丧慈母，如母礼与？孔子曰：“昔者鲁昭公少丧其母，其慈母良，及其死也……公弗忍也，遂练冠以丧慈母。丧慈母，自鲁昭公始也。”郑注曰：“昭公年三十，乃丧齐归（昭公母），犹无戚容，是不少，又安能不忍于慈母。此非昭公明矣，未知何公也。”孔子与昭公同时耳目所接，言昭公事不听有误，可见此非真孔子之言，乃《曾子问》作者所依托，因其去孔子时已甚远，故有此类显著之错误。曾子问篇中所记孔子言昭公事非真孔子之言，其言老聃事又岂可信为真孔子之言乎？吾疑《曾子问》篇乃汉初儒者所作（按《仪礼》一书，乃战国儒者所作，依据前人实行之礼制，而又加以增饰。《曾子问》篇中所提诸问题极为细致，此必在《仪礼》一书盛行之后，始应有如此更精细之研讨，故《曾子问》篇撰作时代应在汉初。此意乃薛效宽君所说）。盖儒学发展至秦汉，有融合诸家之势，而融合道家思想尤多，《易传》《中庸》《礼运》皆可代表此种趋向。庄子及其门徒谓老聃教孔子，以明老聃之高；汉初儒者记也孔子问礼老聃，以见孔子之大。《庄子》固属寓言，《曾子问》亦非实录。不然，如《曾子问》篇中老聃之拘谨守礼，与先秦诸书中澹然独与神明居之老聃，岂不大相径庭耶。

司马迁作《史记·老子传》，因多取材于《庄子》及《曾子问》。《庄子·天道》篇，子路谓：“由时周之征藏史有老聃者。”则《史记》言老子为周守藏史之所本也，《庄子·天运》篇，孔子见老聃，谓弟子曰：“吾乃今于是乎见龙。”则《史记》“孔子曰吾今日见老子其犹龙邪”之所本也。《庄子·寓言》篇言“老聃西游于秦”，则《史记》老子西行出关之所本也。至于《史记》谓孔子适周问礼老子，则本于《曾子问》。司马迁于老子史料杂采而未能鉴别，又因时人言老子有老莱子及太史儋两说，亦并著之，于是《史记·老子传》遂惆怅而不可究诘矣。

本文并未提出新问题，惟对于先秦书中所记载孔老关系之史料作一总检讨，证明其不可信，或可供治先秦学术者之参考也。

# 宋尹学派与道家哲学\*

谢祥皓\*\*

郭沫若在《稷下黄老学派的批判》中，依《庄子·天下篇》的分析，把稷下黄老之学划分为三派，即“宋钐尹文派、田骈慎到派、环渊老聃派”（《十批判书》）。“黄老之学”就是“道家”，所以这也就是“道家”三派。冯友兰在《先秦道家三派的自然观的异同》一文中，同样依据《天下篇》，把资料极少的田骈慎到派抽了下来，再加上未曾游过稷下的庄周，也组成了“道家三派”，即宋尹派，老聃派，庄周派<sup>①</sup>。近年孙叔平著《中国哲学史稿》，在概论“道家”时，也是划分了宋尹、老聃、庄周三派<sup>②</sup>。看来，《庄子·天下篇》所讲的宋尹学派，似乎已被“公认”为道家的一个派别了。笔者对此不敢苟同。本文拟就宋尹学派和道家哲学的关系做一些深入的讨论，看一看宋尹学派究竟应不应该归入道家。

## 一、究竟什么是道家

“道家”这一概念，最早见于西汉司马谈的《论六家要旨》。其辞曰：

易大传：“天下一致而百虑，同归而殊涂。”夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。……

这里所说的“道德”一家，就是“道家”。关于“道家”思想的特点，他又写道：

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。……

道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成执，无常形，故能究万物之情；不为物先，不为物后，故能为万物主……虚者，道之常也，因者，君之纲也。<sup>③</sup>

司马谈在此所论之“六家”，显然是从政治的角度进行分析评论的，即所谓“务为治者”也。

\* 本文原载《求索》1983年第6期，第108-111页。

\*\* 谢祥皓，山东省社会科学院研究员。

① 原载《哲学研究》1959年第4期。

② 孙叔平：《中国哲学史稿》，上海人民出版社1981年版，第53页。

③ 《史记·太史公自序》。

但是，在其对“道家”的评论中，则不但讲了它所进行政治统治的具体手段，即“使人精神专一，动合无形”“与时迁移，应物变化”“无为”“无不为”等，而且它还讲到了道家之所以实行这种统治手段的哲学依据：“其术以虚无为本。”这个“本”，就是“本原”，就是其哲学宇宙观的最终依据。只有“以虚无为本”，才能“以因循为用”，因此，“以虚无为本”就形成了所谓“道家”的一个本质的特点。也正是这个“以虚无为本”，使“道家”具有了明朗的哲学色彩，在“六家”之中，“道家”可以说是独具一格的哲学学派。

其后，东汉班固在《汉书·艺文志》中，列道家“三十七家、九百九十三篇”，其关于道家的基本观点：“秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持”；“独任清虚可以为治”，也正是因袭于司马谈的。隋唐之后，史家们在论及道家时，也基本上是依据这一观点的。所以，其哲学宇宙观“以虚无为本”，就是“道家”的本质特征。

另外，司马迁《史记》中《列传》部分，在论及人物的学术思想倾向时，常言“归本于黄老”。如《老子韩非列传》中写庄子：“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。”写申不害：“申子之学本于黄老而主刑名。”写韩非：“喜刑名法术之学，而其归本于黄老。”《孟子荀卿列传》亦写道：“慎到，赵人；田骈、接子，齐人；环渊，楚人，皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”这里所讲的“归本于黄老”或“学黄老道德之术”，均指其哲学宇宙观的归宿之处，就在黄帝、老子那里。黄帝年代久远，无可稽考，老子则有一部《老子》书流传于世。《老子》书之宇宙观的本身就是虚无之“道”。所以，司马迁所讲的“归本于黄老”，和司马谈所讲的“以虚无为本”，其实质是完全一致的，它都表明“道家”宇宙观的本身就是虚无之“道”。郭沫若在《稷下黄老学派的批判》中说：“道家诸派均以‘道’为宇宙万物的本体。”<sup>①</sup>这是抓住了“道家”的本质特征的。我认为，我们今天分析判别某人、某学派是否为“道家”，特别是从哲学的角度划分学派，就必须紧紧抓住它是否以虚无之“道”为宇宙本体这一最根本的特征。

## 二、宋尹学派的基本倾向

对于宋尹学派的思想倾向，由于资料的来源不同，必须从两个方面进行分析。其一，是先秦古籍中关于宋钐尹文之思想倾向的记载，如《庄子》《荀子》《韩非子》《吕氏春秋》等，都不同程度的讲述了宋尹的思想观点。这些记载虽然较为支离零散，但应当肯定，这是基本的资料，是可靠的资料。其二，是经后人的分析考证所认定的宋尹学派的著作，这是指经郭沫若、刘节等考证而确定的《管子》中的《心术》《白心》《内业》几篇著作。

先说第一方面，先秦古籍的记载。

《庄子·天下篇》写道：

不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止，以此白心。古之道术有在于是者，宋钐尹文闻其风而悦之；作华山之冠以自表，接万物以别宥为始；语心之容，命之曰心之行。以駟合驩，以调海内，请欲置之以为主。见侮不辱，救民之斗；禁攻寝兵，救世之战。以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒

<sup>①</sup> 郭沫若：《稷下黄老学派的批判》，见《十批判书》，人民出版社2012年版，第37页。

而不舍者也。故曰上下见厌而强见也。

这一段记载，是先秦古籍中关于宋钐尹文之思想观点的最全面、最完整、最集中的表述。它所能表明的宋钐尹文思想的特点是：

第一，尹有自己独立的见解，不为世俗所牵累；他们既不苟同于人，亦不迁逆于众。他们还特地做了一个像“华山”一样的冠裁在头上，以时时表明自己的独特。

第二，宋尹思想的具体内容是，“愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足”。这是一种政治与社会理想，它希望和平安定，人民丰足。宋尹还希望以这种理想来调和人与人的关系，使之成为社会生活的一种主宰力量，即“置之以为主”。

第三，为了实现这一理想，宋尹又提出了一套理论与实施方案，他们把自己的理想称之为“语心之容，命之曰心之行”，即把它看成了“心”的自然要求。同时又提出“见侮不辱，救民之斗；禁攻寝兵，救世之战”的具体措施。

第四，为实现其政治与社会理想，宋钐尹文们又进行了积极的努力，他们“以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不舍者也”。虽然弄得“上下见厌”，他们还要“强见”之从而推行自己的主张。

以上，可以说是宋尹思想的基本特点。如果我们把它和老庄道家的思想观点相对比，可以明显地看出，它们是迥然相异的。其一，作为“道家”思想之本质特征的虚无之“道”，或者说以虚无之“道”为本体的虚无主义的宇宙观，在这里并没有明显的表现，这里所表明的宋尹学派的思想，基本上是一种政治与社会理想，它只是宋钐尹文们的一种主观愿望，即所谓“心之容”“心之行”。如果我们把它提到宇宙观的高度，它也只是表现了一种以“心”为主宰的主观唯心主义色彩，和道家以“道”为本体的客观唯心主义宇宙观毫无共同之处。其二，单就政治与社会理想而论，宋尹和老庄虽然有相似之处，但其立足点亦绝然不同。老子的理想是：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。……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。”（《老子》八十章）这一理想在表现形式上虽然也是以安宁憩静为其特点，而它的立足点则在于消除任何作为，以“无为”“自然”为根基。庄子的理想是所谓“至德之世：当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁，万物群生，连属其乡”；人们“同与禽兽居，族与万物并”（《庄子·马蹄》）。这里不但是“无为”，而且是人兽不分。宋尹所理想的状态，虽然是“愿天下之安宁”，但其基点却在于“以活民命”，在于“人我之养毕足”。就是说，宋尹是在为人们争取一个和平宁静的生活环境，老庄则是让人们仰赖自然而生活。其三，老庄们实现其理想的基本途径是消极的“无为”，是“安时而处顺”。为了彻底地“无为”，它要求人们“无知”“无欲”，要求人们自觉地去混同于禽兽，“一以己为马，一以己为牛”（《庄子·应帝王》）。只要其精神状态完全混同于马牛，混同于禽兽，其社会理想也就实现了。而宋钐尹文为了实现其理想，却必须“上说下教”，虽然“上下厌见”，他们仍然“强聒而不舍”。他们试图用“见侮不辱”的理论来止息民间的私斗，用“禁攻寝兵”的主张来制止国家之间的战争，他们自身饥肠辘辘，却“不忘天下”，为其理想奔走呼号，则“日夜不休”（《庄子·天下篇》）。这表明宋尹和老庄对现实的政治态度也是决然对立的。

由上述分析表明，《天下篇》所记载的宋尹学派的思想学说，从哲学宇宙观，到社会政治思想，和老庄道家的思想学说都是迥然相异的。如果单就其一心为人们生活之安定丰足而积极

斗争的思想境界来看，确实可以和墨家之摩顶放踵的精神相媲美。《荀子·非十二子》中把宋钐和墨翟同归一派，是很有见地的。

先秦其他古籍的记载，基本上未出《庄子·天下篇》的内容范围。如《荀子·非十二子》写道：“不知壹天下、建国家之权称，下功用、大俭约而慢差等，曾不足以容辨异、悬君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是墨翟、宋钐也。”这是指责墨翟、宋钐反对封建国家所赖以存在的等级制度，它表明宋钐和墨翟一样有平等的要求。《天论》说“宋子有见于少，无见于多”，《解蔽》说“宋子蔽于欲而不知得”，《正论》篇又批评了宋钐“见侮不辱”和“人之情欲寡”的观点。由荀子对宋钐的批评指责当中我们所能看到的宋钐的思想，和《庄子·天下篇》的表述基本上是一致的。其他如《吕氏春秋·正名》篇曾记述了尹文和齐宣王的一段对话，尹文所宣扬的的就是“见侮而不斗”的思想。《韩非子·显学》篇记述了宋荣子“不羞图圉，见侮不辱”的“宽”“恕”的思想，《庄子·逍遥游》还述及了宋荣子“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境”的思想境界。而这一切，均未超出《庄子·天下篇》所记述的内容范围。由于我们完全可以得出这样的论断：先秦古籍中关于宋钐尹文思想的记载，与老庄之道家思想是决然不同的。

再说第二方面，《管子》四篇。

自从刘节、郭沫若等考定《管子》中《心术》《白心》《内业》等篇目为宋尹学派的遗著之后，哲学史界许多知名学者对之采取了赞同态度，即承认了刘、郭的论断。笔者认为，刘、郭论断的基本依据是对《管子》四篇和《庄子·天下篇》在内容义理方面的对照分析，其分析之中又不无强行牵合之处，它没有令人信服的确凿无疑的证据。因此，也有人取更为审慎的态度。如北京大学哲学系中国哲学史教研室所编写的《中国哲学史》即写道：“我们认为《庄子·天下篇》和《孟子》《荀子》《韩非子》等著作中所记载的宋钐，尹文思想与《管子·心术》等四篇所阐明的思想有很大不同，不能贸然断为宋钐、尹文的佚著。”对这种态度，笔者是赞同的。由于本文的着眼点在于讨论宋尹学派和道家思想的关系，既然有不少人依然认定《管子》四篇为宋尹派的著作，所以，对这四篇和道家思想的异同亦略加分析。

笔者认为，从哲学宇宙观的角度来看，它们是大异小同。

其一，以老庄为宗师的道家，其宇宙观的最高主宰，是虚无之“道”。“道”高于一切，独立无偶；它先于天地，产生天地；先于万物，产生万物。而在《管子》四篇之中，除去形态虚无这一点和老庄之“道”相同外，其“道”和天地万物的关系则决然不同于老庄。《管子》四篇之“道”，并未超越于“天地”之上，而是存在于天地之中。它说：“道在天地之间也。其大无外其小无内。”（《心术》上）“夫道者，所以充形也。”（《内业》）这表明“道”是存在于有形的“天地”之内的。它还说：“天之道，虚其无形。”“天之道虚，地之道静。”（《心术》上）这表明“道”还具有从属于“天地”的。

其二，《管子》四篇之“道”，虽然和万物的生化紧紧联系着，并表现为万物生化的一种形态或过程（即“虚无”“无形”），但它并不像老庄那样具有直接的“道生万物”的意义。它写道：“虚无形谓之道，化育万物谓之德。”“道也者，动不见其形，施不见其德，万物皆以得，然莫知其极。”又说：“凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道。”“不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道。”（《内业》）这里都十分突出地强调了“道”之虚无不

形的特点，它表明万物是在“虚无”“无形”之中生成的。它还说：“天之道，虚其无形，虚则不屈，无形则无所位赶，无所位赶，故徧流万物而不变。”这表明由于“虚”而“无形”，它才能“徧流万物”。所以，在《管子》这里，“道”和“万物”并没有本末生化之关系，而是表现为万物生化过程的一种形态。它和《老子》之“道生一，一生二，二生三，三生万物”的命题显然是不同的。

其三，老庄之“道”是一个精神性的客体，它超绝时空，形态虚无，不可感知，具有明显的精神性质。而《管子》之“道”则常常和物质性概念之“气”联系在一起。它说“道者，所以充形也”，“道”“徧流万物而不变”，这都具有“气”的性质。《内业》篇还写道：“凡道无所、善心安爱，心静气理，道乃可止。彼道不远，民得以产；彼道不离，民因以知。是故卒乎其如可与索，眇眇乎其如穷无所。”又说：“凡物之精，此则为生：下生五谷，上为列星，流于天地之间谓之鬼神，藏于胸中谓之圣人。是故民气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。是故此气也，不可止以力，而可安以德。”——上一段是说的“道”，下一段是说的“气”，它们的性质、形态、作用，则全然一致，其“道”也就是其“气”。侯外庐等认为：“在宋、尹派（即《管子》四篇——笔者）看来，‘道’即‘气’，此点断无可疑。”<sup>①</sup>这一看法是很有道理的。

其四，在《管子》四篇之中，所谓“心”是占据了十分重要的位置的，《心术》《白心》《内业》几篇之篇题，都明显地表现了“心”的重要地位。“心之在体，君之位也”（《心术》上），这是肯定“心”对于人体的主宰地位。“治国”“治天下”，也在于“心”：“心安是国安也，心治是国治也；治也者，心也；安也者，心也。”（《心术》下）

“治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。”（《内业》）这都表明“心”这一范畴在《管子》四篇之中具有极其重要的地位。“心”与“道”又是相通的：“心静气理，道乃可止。”“修心静音，道乃可得。”（《内业》）“道”充于“心”，也就是“灵气在心”“气意得而天下服，心意定而天下听；精气如神，万物备存”（《内业》）。由此可见，“道”“气”充之于“心”，不但可以安定天下，而且可以主宰万物。——《管子》四篇中所表现的这一特点，在老庄哲学中除去《庄子》的所谓“心斋”（见《人间世》）之外，可以说是了无痕迹。而孟轲的“浩然之气”，“万物皆备于我”的思想观点，在此则依稀可见。不少人由《管子》四篇而肯定了宋尹学派和孟轲的紧密联系（如郭沫若、侯外庐等），如果我们把宋尹学派放在一边，直接让《管子》四篇和孟轲联结起来，岂不更直截了当吗！

由上面四点分析可以表明，所谓《管子》四篇，不论它是否为宋尹所著，其基本思想和老庄道家哲学的思想倾向是大相径庭的。

通过上面对道家哲学特点和宋尹学派思想倾向的分析，我认为，宋尹学派并不是“道家”中的一派，它的基本哲学观点和道家哲学的基本倾向是断然不同的。如果就先秦古籍中所记载的宋尹学派的思想资料来看，它确实和墨家思想十分一致，特别是他们为其政治主张而到处奔波积极奋斗的精神，和墨家特别重视实践的思想观点完全相合，然而却根本看不到“道家”的思想作风；如果就《管子》四篇来看，它又和孟轲心息相通，也和“道家”有原则区别。所以，不论依据哪种资料，宋尹学派均非道家。

<sup>①</sup> 侯外庐：《中国思想通史》卷一，人民出版社1951年版，第355页。

## 黄老学派和战国时期的反复辟斗争\*

杨 宽\*\*

黄老学派是战国中期从道家分化出来的一个法家学派。它是当时新兴地主阶级和奴隶主阶级之间进行激烈的夺权和反夺权、复辟和反复辟斗争的产物，也是法家在思想领域里和儒家进行激烈斗争的产物。因此，黄老学派着重讲的，就是巩固地主阶级专政的理论和措施。我们用马克思主义的观点，分析黄老学派这方面的思想，总结当时阶级斗争和路线斗争的历史经验，从中可以得到有益的启示。

### 一

黄老学派产生于战国中期，主要传播于东方的齐、韩、赵等国，盛行于汉初。曾在齐国稷下讲学的赵国人慎到等，就是著名的黄老学派代表，残存的《慎子》和保存在《管子》中的齐国法家著作，就是他们的代表作。韩国也是个黄老学派流行的地区，著名法家申不害、韩非先后吸取和发挥了黄老的理论。司马迁说：申不害“本于黄老而主刑（形）名”，韩非“喜刑（形）名法术之学，而其归本于黄老”<sup>①</sup>。残存的《申子·大体》和《韩非子》的《主道》《扬权》等篇，就是发挥黄老思想的作品。赵国更是个黄老学派持续流传的地区，从河上丈人、安期生、毛翕公、乐瑕公传到乐臣公，乐臣公跑到齐国，又传授给盖公（见《史记·乐毅列传》）。盖公到汉代初年得到了相国曹参的重用，“自是相传，道学众矣”<sup>②</sup>。流行于汉初的黄老学派著作《经法》《十大经》（马王堆汉墓出土帛书），很可能就是河上丈人这一支黄老学派的著作。

黄老学派之所以要把它的学说同黄帝联系起来，是出于新兴地主阶级反复辟斗争的需要。当时儒家把复辟奴隶制的“礼治”理论称为尧舜之道，黄老学派为了反儒斗争，就称反复辟的法治理论为黄帝之道。许多著名法家都推崇黄帝。商鞅认为黄帝是历史上首先创立国家机器，

\* 本文原载《光明日报》1975年第3版。

\*\* 杨宽，复旦大学历史系教授、著名历史学家。

① 《史记·老子韩非列传》。

② 《隋书·经籍志》。

“内行刀锯（刑罚），外用甲兵（战争）”<sup>①</sup>的。申不害认为黄帝是推行法治路线的榜样，由于实行了法治，使老百姓能够安居乐业<sup>②</sup>。韩非虽然厚今薄古，也还把黄帝看作法治路线的最好实践者。他说：如果没有一定的是非标准，“虽有十黄帝不能治也”<sup>③</sup>。黄老学派则比商鞅、申不害、韩非更为推崇黄帝，把反复辟的法治学说直接地同黄帝连在一起，用历史上早于尧舜的黄帝来压倒儒家推崇的尧舜。

这个学派在同黄帝联系起来的同时，又把道家老子的某些思想资料加以利用和改造。《老子》一书虽然含有原始的朴素的辩证法思想，但在政治上，却既反对奴隶主贵族的胡作非为和儒家的“礼治”主张，也反对新兴地主阶级执行法家的法治路线和革新措施，要求不干涉被统治者的活动，认为统治者只要做到“虚静无为”，就可以使“民自化”“民自正”“民自富”和“民自朴”<sup>④</sup>。老子竭力鼓吹消极无为，就是要求新兴地主阶级对旧制度和旧势力采取放任政策，以便奴隶主阶级保留一定的旧基地，从而维持旧的统治秩序。而黄老学派则改造了《老子》的辩证法思想资料，作为法家实行社会变革和战胜旧贵族的理论依据，并把虚静无为改造为坚持法治路线，防止臣下篡权，以便巩固中央集权的斗争策略和手段。所谓“无为”，在黄老学派那里，已经被赋予新的含义。就是要排除一切干扰，把代表新兴地主阶级利益的法令作为政治实践的唯一准则，反映了当时新兴地主阶级严格推行法治路线和排除复辟路线干扰的要求。

## 二

黄老这一派法家是法、术、势兼讲的。例如慎到以讲“势”著称，但也很讲“法”和“术”。保存在《管子》中的法家著作，《任法》《法禁》等篇是着重讲“法”的，《心术》《白心》等篇是着重讲“术”的。《经法》和《十大经》也是这样。“法”指新兴地主阶级专政的国家的法令、政策和制度；“术”指根据法家路线进行政治斗争的策略和措施，就是要从组织上巩固新兴地主阶级的政权；“势”指新兴地主阶级的统治权力和地位。黄老学派的一个特点，就是把老子的“无为”改造为贯彻法、术、势的斗争策略和手段。

这个学派所讲的“无为”，具有好几层积极的意思。其中的首要一层意思是，国君处理国家大事必须根据法治路线。慎到主张“任法而弗躬为”“事断于法”（《慎子·君人》）。就是说，必须一切根据“法”来治理和判断。《管子》作者同样认为必须听凭“法”和“数”（术数），不能听凭“智（主观臆测）”和“说（花言巧语）”（《管子·任法》）。就是说，国君不要去想或听那些与法治路线无关的事情，以便集中精力，按照这条路线去监督臣下努力办事，巩固政权组织。君主的“无为”，正是为了统率臣下尽力而为。所以《管子》作者又说，君主只要掌握法治路线，其他都“不事心，不劳意，不动力”，就可以做到“土地自辟，困仓自实，蓄积自多，甲兵自强”；“身佚（同“逸”）而天下治”（同上）。就是说，排除复辟路线的一切

① 《商君书·画策》。

② “使民安乐其法”，见《艺文类聚》卷五十四引《申子》。

③ 《韩非子·五蠹》。

④ 《老子》第五十七章。

干扰，君臣上下都按法治办事，国家就可以富强。

“无为”还有一层重要的积极意思，就是为了及时识别和清除钻进封建政权的奴隶主贵族阴谋家，巩固新兴地主阶级专政，防止奴隶主复辟势力篡权复辟。他们主张按照法令来任免、考核、赏罚各级官吏，其中主要的考核方法，就是“循名而责实”（《韩非子·定法》），也称“刑（形）名”。“名”的含义，主要指的是国家规定的各级官吏的职责、法令规定的名分和是非功过标准，以及预定的工作计划，等等。“形”和“实”的含义相同，指的是臣下搞具体工作的实际效果。黄老学派认为，只要正确的“名”确立了，君主就可以根据“名”来考核臣下的“形”，对臣下工作的好坏作出正确判断。所以《经法》说：“刑（形）名立，则黑白之分已。”（《经法·道法》）

黄老学派在兼讲法、术、势中，是很重视“术”的。《经法》作者认为：“不知王术（术），不王天下。”意即不懂得从组织上巩固新兴地主阶级的政权，就不能统治国家。什么是“王术”呢？他们对君臣关系，提出了称作“顺”和“逆”的六种类型，说明国君应该怎样，臣下应该怎样。要是合乎六种“顺”的类型的，就是“形名”相符；反之，六种“逆”的类型，就是“形名”不相符。所谓“六顺”“六逆”，实际上是规定了巩固新兴地主阶级专政和破坏新兴地主阶级专政的一些标准。并认为“王术”就是根据这种“六顺六逆”来“生杀赏罚”（《经法·六分》）。所以说：“刑（形）名已定，逆顺有立（位），死生有分，存亡兴坏有处。”（《经法·论约》）这样，通过审核“形名”，就可以及时识别和清除钻进来的奴隶主贵族阴谋家。

总之，黄老学派认为，要做到审核“形名”，关键在于国君虚静无为，也就是要做到“是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符”（《经法·名理》）。意即排除复辟路线的一切干扰，一切是非功过都要以是否符合法治路线为标准。新兴地主阶级的最高统治者必须掌握法治路线，并按照在这条路线下所制定的法令，监督臣下贯彻执行，对臣下实际工作的得失作出正确的判断。十分清楚，黄老学派讲究的“无为”，不是别的，正是作为贯彻法、术、势的斗争策略和手段；他们所强调的“形名”，不是别的，正是进行反复辟斗争和巩固中央集权的办法和措施。

### 三

根据以上的分析，黄老学派应是总结了战国中期新兴地主阶级反复辟斗争的经验教训，并对《老子》思想资料作了积极的改造，提出了一套反复辟斗争和巩固中央集权的策略和手段，用来贯彻法治路线，识别和清除钻进地主政权的奴隶主贵族阴谋家，以求巩固新兴地主阶级专政。这对于新兴地主阶级的革命实践，对于法家理论的发展，都起着积极作用。必须予以肯定。集法家之大成的韩非就曾吸取和发挥这种黄老思想，充实了他的法、术、势相结合的法治理论，使得他制定的法治路线比较完善。秦始皇实践了这条比较完善的路线，终于完成了统一中国的大业，建成了第一个中央集权的封建国家。

然而黄老学派毕竟有它的阶级和历史的局限性，有它改造《老子》思想资料的不彻底性。这个学派所主张的虚静无为和形名相符，只是着重在地主政权内部采用斗争策略和组织手段来监督臣下、清除坏人、防止复辟、加强中央集权，没有像商鞅、韩非、秦始皇、汉武帝那样，

主张在经济、政治、文化等各个领域，都采取变革措施，打击和镇压奴隶主复辟势力，这就必然要保留下更多的奴隶制复辟的土壤和条件。战国时期，黄老思想在齐国比较流行，新兴地主阶级曾经把黄老思想作为法治路线的理论基础，而由于对残余的旧制度和旧势力采取了放任政策，就导致了后来的复辟倒退。汉代初年文帝、景帝用黄老思想来指导他们实行法治，也是由于在经济领域对奴隶制残余采取了放任政策，“纵民得铸钱、冶铁、煮盐”（《盐铁论·错币》），一度使得工商奴隶主势力大为嚣张。直到汉武帝采取了有力的打击措施是，才消除了复辟奴隶制的危险，巩固了新兴地主阶级专政。

这样的历史经验证明，在新旧社会大变革的时期，复辟和反复辟的斗争是非常激烈的，必须在政治领域里打击复辟势力的同时，在经济领域和文化领域里对旧的传统势力狠狠打击，逐步消灭旧制度的残余以及反映旧制度的旧思想，才能消除复辟的危险，才能使得新的经济基础和上层建筑得到巩固。当然，一个剥削阶级取代另一个剥削阶级，即使在他们处在上升阶段，是革命者、进步者的时候，也不可能和不必要做到彻底消除旧制度的痕迹。能够做到这一点的，只能是要消灭一切阶级差别的无产阶级专政的社会主义国家。今天，我国正处在一个重要的历史发展时期，在社会主义革命和社会主义建设的大好形势下，我们必须学好无产阶级专政的理论，自觉地贯彻执行党的基本路线，坚持对资产阶级实行全面专政，坚持在无产阶级专政下的继续革命，保证我们的国家沿着马列主义、毛泽东思想指引的道路胜利前进。

## 《解老》《喻老》篇不出韩非手辨\*

栗劲\*\*

最早提出《韩非子》一书中的《解老》《喻老》两篇不出自韩非手的是容肇祖先生。他引《五蠹》篇反对“微妙之言”的议论以后说：“《解老》《喻老》是解释微妙之言。韩非一人不应思想这样的冲突，可证非彼所作。”意即不出自韩非之手。他又引《解老》篇与《淮南子·原道训》两书思想类似的段落以后，推定《解老》《喻老》篇出自西汉道家田生之手<sup>①</sup>，郭老不完全同意这种意见，但在他的《十批判书》中也说：“《解老》与《喻老》在我看来可能不是一个人所作，因为这两篇的笔调、思想，对于《老子》语的解释都不相同，甚至连所引用的底本也有文字上的出入。因而与儒家思想太接近的《解老》一篇大约可以除外，而在思想体系上与《六微》篇及韩非全书相符合的《喻老》，实在是无法除外。”<sup>②</sup>与郭老意见一致的，有梁启雄先生。对于《解老》篇，他说：“本篇自第三节以下论仁、论义、论礼，全是儒家思想，跟韩非的思想体系不合。在‘工人数变业’一节说：‘法令更则利害易，利害易则民务变。……治大国而数变法则民苦之。’跟他的‘法与时转则治’的主张不同。据此，本篇中间确实像有后人的作品。”<sup>③</sup>所有这些说法，都不足以否定《解老》《喻老》篇的作者是韩非。

### 一、关于反对道家思想和注释道家经典的矛盾

《五蠹》篇有：“所谓智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所难知也。今为众人法，而以上智之所难知，则民无从识之矣。”陈奇猷先生不同意容肇祖先生的说法，他注云：“微妙之言，指儒、墨之言。或谓微妙之言指道家之言，不确。”<sup>④</sup>既然“微妙之言”是上智所难知玄妙理论，就应该包括道家的言论。《忠孝》篇抨击“为恬淡之学而理恍惚之言”，是“无用之教也”“无法之言也”。日本学者大田方认为这是批判道家学派，陈奇猷先生则认为这是批判儒

\* 本文原载《吉林大学社会科学学报》1987年第3期，第28-33页。

\*\* 栗劲，吉林大学教授，法学专家。

① 容肇祖：《韩非的著作考》，载于顾颉刚主编的《古史辨》第4册，上海古籍出版社1982年版，第662页。

② 郭沫若：《十批判书》，科学出版社1956年版，第367页。

③ 梁启雄：《韩非浅解》，中华书局1960年版，第138页。

④ 陈奇猷：《韩非子集释》，上海人民出版社1974年版，第1046页。

家漆雕学派<sup>①</sup>。《忠孝》篇认为：“为恬淡之学”，就是不“事君养亲”；“理恍惚之言”，就是不要“忠孝法术”。而且把这种人称之为“烈士”。又说：“古之烈士，进不臣君，退不为家。”这就很像批判道家学派，特别是像批判庄周学派。据司马迁记载：“楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：‘千金’重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我，我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”<sup>②</sup>《庄子·山木》记云：“庄子衣大布而补之，正屦系履，而过魏王。魏王曰：‘何先生之急邪？’庄子曰：‘贫也，非急也。’”《庄子·外物》记云：“庄周家贫，故往贷粟于监河侯。”因为他不肯“事君”，弄得缺吃少穿，就难于“养亲”，真可谓“进不臣君，退不为家”了。而“恍惚”一词确实出自《老子·二十一章》。郭老在《十批判书》中引了《忠孝》篇批判“为恬淡之学”和“理恍惚之言”这段文字以后，认为：“主要的虽是在打庄子，但连法家的老祖宗——老子也被推翻了。”<sup>③</sup>不仅如此，韩非在《六反》篇指名批判老聃“知足不辱，知止不殆”的思想。决不能因为韩非批判道家思想，就断定他不会解释和发挥道家的经典。郭老批评说：“专倚仗形式逻辑的人会以为这是一个大矛盾。从这儿既看出韩非是反老、庄，那么所有《解老》《喻老》《主道》《扬权》诸篇便愈见不是韩非的作品了。然而事实是并不那么简单的。”<sup>④</sup>

对韩非的这两篇，章太炎说：“凡周秦解故之书今多亡佚，诸子尤寡。《老子》独有《解老》《喻老》二篇。后有说《老子》者，宜据韩非为大传而疏通证明之。”他又说：“韩非他篇多言术，由其所习不纯，然《解老》《喻老》未尝杂以异说，盖其所得深矣。”<sup>⑤</sup>这是非常有见解的，但又是完全不正确的。《解老》篇先后注了今本《老子》的第三十八章、第五十八章、第五十九章、第六十章、第四十六章、第十四章、第一章、第五十章、第六十七章、第五十三章、第五十四章，《喻老》篇先后注了今本《老子》的第四十六章、第五十四章、第二十六章、第三十六章、第六十三章、第六十四章、第五十二章、第七十一章、第六十四章、第四十七章、第四十一章、第三十三章、第二十七章。除去重复，共注释了二十一章。《解老》和《喻老》这两篇确实是最古老的关于《老子》一书的选注本，只是注释方法和目的不同于后世的注释罢了。在注释方法上，后世的注释家总是先引原文，然后加注释或译文；而韩非则是先据原文注释、发挥，然后点出原文。在注释的目的上，后世的注释家们至少在口头上申明，注释是为了弄清原文的本来意思，恢复其原有的思想面貌；而韩非注释的目的似乎在于运用原文发挥自己的思想，用以解释历史和社会现象。这是一种大意通释的注释形式，章太炎称之为“大传”体裁，如《尚书大传》《韩诗外传》之类。正因为这样，在《解老》《喻老》中，对《老子》的原本思想，韩非就不能不“杂以异说”。因此，章太炎把这两篇看成纯而又纯的道家思想，那就不正确了。

韩非以“大传”体裁注释《老子》，是不足为怪的。司马迁说：“韩非者，韩之诸公子也。”

① 陈奇猷：《韩非子集释》，上海人民出版社1974年版，第1114页。

② 司马迁：《史记·老子韩非列传》，中国友谊出版社1994年版。

③ 郭沫若：《十批判书》，科学出版社1956年版，第367页。

④ 同上。

⑤ 章太炎：《国故论衡下·原道上》，汉文书屋出版社1933年版。

喜刑名法术之学，而其归本于黄老。”<sup>①</sup> 黄老是战国时期发展起来的道家学派，其尊崇的创始人之一就是老聃。郭老说：“《老子》毫无疑问是韩非思想的源泉，但也并不是唯一的源泉。韩非在先秦诸子中最为后起，他的思想中摄收有各家的成分，无论是作为亲人而坦怀顺受，或作为敌人而无情地逆击。对于《老子》思想虽然也逆击了它，而主要的还是顺受的成分为多。对于儒家的态度便是两样，那主要的是无情的逆击，而祇走私般地顺受了一些。”<sup>②</sup> 就是说韩非既批判地继承了道家的思想，又批判地继承了儒家的思想；对前者继承多于批判，对后者批判多于继承。韩非注释《老子》正是对道家思想批判地继承的一种具体表现。他既不是以道家思想注释《老子》，也不是以儒家思想注释《老子》，而是以法家思想注释《老子》。因此，《解老》和《喻老》两篇，虽然是以《老子》选注本的形式出现，却体现了韩非的法家思想。

对于《喻老》篇，郭老认为在思想体系上与《六微》篇及韩非全书相符合，体现了韩非的法家思想。梁启雄先生说：“韩子列举史实来譬喻《老子》的微妙意思，是韩子借用古今历史故事阐发《老子》思想的作品。但韩子所喻说的《老子》文，有时跟原文意思不全合，有点像‘断章取义’，可见韩子也借《喻老》来表达他自己的思想。”<sup>③</sup> 《喻老》篇是这样，《解老》篇又何尝不是这样。在《解老》篇解第三十八章“上德不德，是以有德”时，韩非说：“德者，内也。得者，外也。”杨树达认为，应据此改《老子》原文为“上德不得”。陈奇猷先生不同意这样改动，他说：“韩非乃借《老子》以申其意，多有与《老子》原意不符之处，不必因韩非而改《老子》也。”<sup>④</sup> 又说：“此节要旨，谓人不求德，则不为奸非而不犯法禁，故心平和而德裕于心。”正是用韩非自己的法家思想，解释道家“上德不德，是以有德”的虚静无为的思想。在同一节中解释“无为”时，韩非说：“所以贵无为无思为虚者，谓其意无所制也。夫无术者，故以无为无思为虚也。”陶鸿庆认为：“此节言德，不言术，术当为德字之误。”其实术字不误。这是因为陶鸿庆没有理解韩非是在把道家“无为无不为”的思想，改造成为法家“明君无为于上，群臣竦惧乎下”的术治思想。在《解老》篇里解释“道”时说：“道者，万物之所然也，万理之所稽也，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰：‘道，理之者也。’”顾广圻说：“《老子》第十四章有云：‘是谓道纪。’此当解彼也。纪，理也。”陈奇猷先生说：“盖韩子多以理为法纪之义。”<sup>⑤</sup> 在《老子》那里，“天之道”与“人之道”、道与法是对立的。在这里，道和法是统一的，道是法的依据，法是道的表现。很显然，这是法家思想，而不是道家思想。因此，无论是《喻老》篇，还是《解老》篇，都是反映了韩非的法家思想，而不是“未尝杂以异说”的道家思想。可见，否定这两篇不出自法家韩非之手而出自道家田生之手的根据是不能成立的。

## 二、关于儒家思想的反映问题

《解老》篇在注解《老子》第三十八章时，涉及到仁、义、礼的概念问题，被郭老和梁启

① 司马迁：《史记·老子韩非列传》，中国友谊出版社1994年版。

② 郭沫若：《十批判书》，科学出版社1956年版，第361页。

③ 梁启雄：《韩非浅解》，中华书局1960年版，第168页。

④ 陈奇猷：《韩非子集释》，上海人民出版社1974年版，第326页。

⑤ 同上书，第366页。

雄先生误认为是儒家思想的表现。陈奇猷先生不同意这种看法，他说：“或谓法家严而少恩，不言仁义，此与法家思想不合。殊不知法家非与人为仇，非严而少恩者，乃欲以刑去刑，人不犯法，何严与恩之有？盖韩非之仁义，非儒家所谓仁义，韩非所谓仁义者，自有定义。仁是使人不行私斗，义在于守分不相侵。《有度》篇云：‘行惠施利，收下为名，臣不谓仁；离俗隐居而以作非上，臣不谓义。’可见儒家行惠之仁，韩子不取，不宜于俗之义，韩子亦不取，宜韩非之少伯夷、叔齐也。”<sup>①</sup>这两种说法，都难于成立。

应该指出，政治法律概念是一回事，运用相同的政治法律概念所阐发的政治法律思想，则是另一回事。春秋战国时期，在我国思想学术界中流行着德、仁、义、礼、法、刑、政这样一些共同使用的政治法律概念，由儒家、法家、墨家、道家、阴阳家分别使用这些政治法律概念，提出各学派互相对立的政治法律主张，形成各有特色的政治法律思想体系。在同一个历史时期里，处于互相辩难的儒法两家，在政治法律主张和思想体系上是对立的，但他们所使用的政治法律概念，却不能“各有定义”。当然，从历史发展上看，政治法律主张和思想体系能够发展变化，政治法律概念能够新生和废弃，原有的政治法律概念的定义也能发展变化，那是另一回事了。

对于“仁”，儒家经典之一的《论语·颜渊》篇说：“樊迟问仁，子曰：‘爱人。’”韩非在《解老》篇下了同样的定义，他说：“仁者，谓其中心欣然爱人。”道家、墨家也都在这个相同的定义下使用“仁”这个概念。如《老子》说：“天地不仁，以万物为刍狗。”《墨经》说：“仁，体爱也。”《经说》：“仁，爱也。”对于“义”，《礼记·中庸》：“义者，宜也。……君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。”在《解老》篇里，韩非说：“义者，君臣上下之事，父子贵贱之差也，知交朋友之接也，亲疏内外之分也。臣事君宜，下怀上宜，子事父宜，贱敬贵宜，知交朋友之相助也宜，亲者内而疏者外宜。义者，谓其宜也，宜而为之。”道家、墨家也是在这个相同的定义下使用“义”这个概念的。对于“礼”这个概念，也是有共同的定义的。《论语·雍也》：“文质彬彬，然后君子。”《荀子·礼论》：“文理情用为内外表里，并行而杂，是礼之中流也。”又说：“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”在《解老》篇中，韩非说：“礼者，所以貌情也，群义之文章也，君臣父子之交也，贵贱贤不肖之所以别也。”又说：“礼者，外节之所以谕内也。”可见，在“仁”“义”“礼”这些概念上，儒家、法家以及其他学派，有共同的定义，而不是法家“自有定义”。只有这样，他们才能互相交流思想，才能互相辩难，才有“百家争鸣”。

陈奇猷先生所引《有度》篇的“臣不谓仁”和“臣不谓义”，不是韩非在法家特有的定义下使用“仁”和“义”这两个概念，而是在儒法两家共有定义下使用这两个概念的。韩非反对儒家的“仁政”，但并不把“行惠施利”称之为“不仁”。韩非是君主专制论者，鼓吹专制君主握有一切权力。在他看来，即使是“行惠施利”，那只能是君主的权力，而不能由臣下行使。在《八奸》篇，韩非所揭露的威胁君权的“八奸”之一，就是：“为人臣者散公财以说（悦）民人，行小惠以取百姓，使朝廷市井皆劝誉己，以塞其主，而成其欲。”他认为，在齐国，田氏就是用这种手段，篡夺了姜氏的政权。因此，臣下“行惠施利，收下为名”，不仅是对君主

<sup>①</sup> 陈奇猷：《韩非子集释》，上海人民出版社1974年版，第329-330页。

权力的直接侵犯，而且出于篡夺全部政权的动机，当然“不谓仁”。很显然，在这里韩非是在共同定义下使用“仁”这个概念的。同时，无论是儒家，还是法家，都把君使臣与臣事君、君上统治臣下与臣下服从君上视为“君臣之义”。臣下“离俗隐居，而以作非上”，当然是违背了臣事君、臣下服从君上的义务，当然“不谓义”。韩非之所以不赞许伯夷，叔齐，正是因为他们“离俗隐居，而以作非上”，违背了臣事君、服从君的义务。很显然，在这里韩非也是在共同定义下使用“义”这个概念的。

当然，在特殊的情况下，不同学派及其代表人物对同一个政治法律概念，也可能赋予不同的定义。在《解老》篇甚至《韩非子》全书，都不是这种情形，在这些著作里，作者是在共同的定义下，使用仁、义、礼这些概念的。陈奇猷先生以为“仁是使人不行私斗，义在于守分不相侵”是韩非的特有定义。应该承认，这些定义是符合韩非的法家思想的，与《韩非子》全书也不抵触。但是，这些定义毕竟不是韩非自己提出的，也不见于《韩非子》各篇，乃是陈奇猷先生代为拟定的。同时，这些定义也超出韩非自己所阐述的为儒、法以及各家所共同使用的定义及其界说，没有特殊的涵义。“仁者爱人”，私斗当然不符合“爱人”的要求；“义者宜也”，不守分当然不符合“义”的要求。而儒家又何尝视私斗为仁，视相侵为义？因此，陈奇猷先生关于韩非对“仁”“义”“礼”自有定义的说法，是无法成立的，也不足以用来驳斥《解老》有儒家思想影响的说法。

《老子》第三十八章涉及到道、德、仁、义、礼的关系问题，原书著作者以道家任其自然的“无为”观点，反对儒家的为德、为仁、为义、为礼的“有为”的思想，提出了“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”和“夫礼者，忠信之薄而乱之首”的论断，深刻地批判了儒家的“德教”“仁政”“礼治”主张。韩非主张法治、术治、势治，反对儒家的“德教”“仁政”“礼治”比之道家更为激烈，怎能在注释道家经典时宣扬儒家的观念呢？只要认真地通读《解老》篇解释《老子》第三十八章的前九节，特别是其中的前六节，就会发现韩非系统地阐述为儒、法及各家所共同使用的“德”“仁”“义”“礼”的定义，正是为批判和否定儒家的为德、为仁、为义、为礼的“有为”思想，重要地是为了论证和发挥《老子》原书所提出来的“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”以及礼治导致社会混乱的论断。《老子》原书揭示“德教”“仁政”“礼治”的依次代替和迭相失败的历史过程，目的在于使社会回归于“无为”的道，即“我无为而民自化”<sup>①</sup>。韩非肯定这个依次代替和迭相失败的历史过程，及时插进“理相夺予，威德是也”，目的在于使社会趋向于法治，使用刑德“二柄”治国。对此，陈奇猷先生说：“故韩非非真解《老》，乃借《老》以明其说，于此甚明。”<sup>②</sup>对阐述仁、义、礼这些概念的定义和论证、发挥《老子》关于批判儒家“德教”“仁政”“礼治”的关系问题，古人陈澧就很明确。他说：“韩非此说，本以解《老子》‘失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼’，而其解仁、义、礼三字之义，则纯乎儒者之言，精邃无比。”<sup>③</sup>他所说的用“纯乎儒者之言”，去解释仁、义、礼这“三字之义”，实际上是用儒、法及各家所共同使用的关于仁、义、礼这三个概念的定义。就这点说来，他同郭老和梁启雄先生的看法是一致的。但

① 老子：《老子》第五十七章，时代文艺出版社2000年版。

② 陈奇猷：《韩非子集释》，上海人民出版社1974年版，第336页。

③ 同上书，第333页。

是，从阐述这“三字之义”的目的是为了揭示“德教”“仁政”“礼治”以及“失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”的依次代替和迭相失败的过程上看，他是从全局上弄懂了《解老》篇解释《老子》第三十八章这几节的思想内容。由此看来，郭老和梁启雄先生似不应将该篇论仁、论义、论礼这几节误为“全是儒家思想”。

### 三、关于变法与“不重变法”的思想矛盾问题

在《解老》篇中，梁启雄先生还发现一个“不重变法”与韩非的“法与时转而治”的变法思想的矛盾。他说：“在‘工人数变业’一节说：‘法令更则利害易，利害易则民务变。……治大国而数变法则民苦之。’跟他的‘法与时转则治’的主张不同。据此，本篇中间确实像有后人作品夹杂在其间。”在梁启雄的引文后面还有：“是以有道之君贵静，不重变法。”王先慎以为是错简，主张改为：“有道之君贵虚静，而难变法。”<sup>①</sup>陈奇猷先生不同意这样校改，他说：“推王氏之意，盖以法家主张变法，如吴起变法于楚，商鞅变法于秦，故改此文。殊不知法家之变法，乃变儒家之法，在变儒家之法以后，则法不能时时变更，故曰：‘不重变法也。’《难一》篇云：‘令朝至暮变，暮至朝变，十日而海内变矣’，亦反对时时变法之意。”<sup>②</sup>就基本精神说来，陈奇猷先生是正确的。但是，儒家从来不主张法治，在战国时期又未当过权，当然没有所谓儒家的法。因此，陈奇猷先生这种“变儒家法”的说法，是不准确的。同时，陈奇猷先生把《难一》篇的“令朝至暮变，暮至朝变”，理解为“时时变法”，也是不正确的。在该篇里，韩非通过舜的政治实践，批评儒家的“人治”效率低，颂扬法家的“法治”效率高。意思是说舜为了解决历山农民的土地纠纷，费去了一年的时间；为了解决河滨渔民的争水纠纷，又费去了一年的时间，为了解决东夷陶器质量低劣的问题，也费去了一年的时间。这样，舜当政三年仅仅处理三个具体的政治事件。一个人寿命是有限的，而天下的具体的政治事件是无穷的，“以有尽逐无已，所止者寡矣”。靠人治，即使像舜那样的圣人，也不会有很高的行政效率。如果实行法治，依据法律治国，行政效率就会极大地提高。“令朝至暮变，暮至而朝变，十日而海内毕矣，奚待暮年。”这里的变，不是变法，而是依据法律统一解决具体政治问题，改变社会面貌。陈奇猷先生却理解为令变，即变法。他说：法“因时而变，因人而变。因爱恶亦变，其变无已，故曰‘令朝至暮变，暮至朝变’也”<sup>③</sup>。完全离开原文的本意，随意加以解释了。

韩非确实主张变法，鼓吹变法。他认为法是时代的产物，时代变了，法也要发展变化。在《五蠹》篇里，韩非说：“圣人不期修（循）古，不法常可，论世之事，因为之备”。他不承认万古不变的真理，不拘守百世不变的法律制度，鼓吹依据时代的需要而进行变法。在《韩非子》一书中，颂扬商鞅、吴起变法，总结变法经验的文字随处可见。韩非宣扬变法时，还讲了一个“守株待兔”的故事。他说宋国有位农民，看见了一只跳跃着的兔子，撞到一个树桩子上，将脖子撞断了。于是这位农民高兴地拾取了这只兔子，并且死守在树桩子旁边，等待第二个、第三个兔子来撞死。讲完这个故事之后，韩非说：“今欲以先王之政，治当世之民，皆守

<sup>①</sup> 陈奇猷：《韩非子集释》，上海人民出版社1974年版，第356页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 同上书，第799页。

株之类也。”有风趣地讽刺了那些墨守成规不肯变法的顽固分子。

韩非主张顺应时代变法，并不因此就否定保持法律的相对稳定性。他认为，一经完成了变法，就要保持新法的相对稳定性，以便信守新法，以取信于民，更好地发挥法的作用。这就是他在执行法律上所坚持的“信而必”的主张。同时《五蠹》篇就有“法莫如一而固”，反对随意变法。甚至在《亡征》篇，他把破坏法的相对稳定性，看成是亡国的征兆。他说：“法禁变易，号令数下者，可亡也。”韩非在《定法》篇批评申不害懂术不懂法时说：“韩者，晋之别国也。晋之故法未息，而韩之新法又生；先君之令未收，而后君之令又下。申不害不擅其法，不一其宪令则奸多故。”正因为韩非既主张“法与时转”，同时又主张“法莫如一而固”，既主张变法，又主张保持法的相对稳定性。因此，在《解老》篇中，他说：“凡法令更则利害易……治大国而数变法则民苦之，是以有道之君贵静，不重变法。”韩非的这种保持法律相对稳定性的主张，与他的“法与时转”的变法主张并不矛盾，不应因此而怀疑此篇不出自韩非之手。

# 慎到应是黄老思想家

——兼论黄老思想与老子、韩非的区别\*

江荣海\*\*

以前读《慎子》，扑面而来的是法家气息，但字里行间也闪耀着道家思想的光辉。实际上，学界对慎到学派的归属的确是莫衷一是、见仁见智：有列慎到于法家，如《汉书·艺文志》和《荀子》。郭沫若也说：“严格地说，只有这一派或慎到一人，才其正是法家。”（《十批判书·稷下黄老学派的批判》）《庄子》说他是道家。治思想史的大家侯外庐在《中国思想通史》里，虽将慎到列入“前期法家”的题目下，但又同意说：“慎子的确是《天下篇》所描写的那样的道家的慎子。”吴光在1985年新出的黄老专著《黄老之学通论》也列慎到于“前期道家”，有人说：“从哲学上看，慎子属于道家，从政治思想上看，则为法家的重要代表人物。”（刘泽华《先秦政治思想史》）有人干脆以“道法家”称之，《四库全书总目提要》列慎到于子部杂家类。其实，司马迁早有定论。司马迁三次将慎到与田骈、环渊、接子相提并论，并明言他们是“学黄老道德之术”（《史记·荀孟列传》）。但后人多不同意，认为司马迁说的“黄老”与“道家”是同义语。我细查太史公所说而不以为然。如果说司马谈将“黄老”视为“道家”则是对的，而司马迁却不是。司马迁说庄子“其要本于老子之言”（《老子韩非列传》），而不“黄老”并称，说慎子是“学黄老道德之术”，说韩非是“归本于黄老”（同上）。这种“老子”与“黄老”的分寸不是偶然的。近来阅读马王堆汉墓帛书，我才确信不疑地认为，慎到应是黄老思想家。

## 黄老略论

直到1973年马王堆汉墓帛书《老子》乙本卷前的《经法》《十六经》《称》《道原》四种古佚书出土以前，虽早有“黄老”一词，但究竟什么是“黄老思想”或“黄老之学”，近人并不十分清楚。虽然早有司马谈《论六家要旨》对黄老思想的概括，但司马谈把黄老思想冠以“道家”之名；司马迁虽多称“黄老”，但司马迁却没有为“黄老”作过概括，加之缺乏佐证，因而多数人猜测黄老思想就是道家思想。这种猜测虽不能说全错，但至少很不全面。因为，老

\* 本文原载《北京大学学报》1989年第1期，第110-116页。

\*\* 江荣海，男，1954年生，北京大学政治学与行政管理系教师。

子道家问世后，随着各家相互间的诘难和渗透，很快又分成两支，即老庄消极的一支和黄老积极的一支。黄老思想虽和道家有密切关系，但道家思想却并不都是黄老思想。

“老”是老子，“黄”是黄帝。黄帝实际上是传说中的神话人物。然而在战国时代人们心目中，黄帝不仅是帝王之始，而且是人类一切精神文明与物质文明的创造者。正由于黄帝在古圣贤中这种特殊地位，加之“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者必托子神农黄帝而后能入说”（《淮南子·修务训》）。从而造成“百家言黄帝”，黄帝入百家的局面。可惜各家言黄帝的书所传无几，黄老家的黄帝也不知是何样子。看到马王堆汉墓帛书《老子》乙卷本前的四篇古佚书，才知道“黄老之学”并非一名词而已，而着实存在着这么一个与老庄消极学派很不相同的黄老学派。学界多数人推测汉墓黄老帛书成于战国后期而抄写于汉初，但作为一个学派和一种学术活动，黄老之学产生于战国中期是可以理解的。特别是在战国百家争鸣的形势中，老子道家问世不久而随之出现黄老学派是顺理成章的。这里，要强调一句，黄老之学肯定有时要搬出黄帝，但不是所有书籍的所有篇章一定要搬出黄帝。汉墓四篇黄老佚书，虽然思想一贯，但只有《十六经》多次出现“黄帝”字样，其他三篇佚书，只字未提黄帝（也未言及老子）。《慎子》是残剩无几的书，未出现“黄帝”字样不能苛求（明慎懋赏校的《慎子内外篇》虽多次出现“黄帝”和“老子”，但学界多认为此书是伪作），主要应看实质性的思想内容。何谓黄老之学呢？从黄老帛书看来，就是司马谈在《论六家要旨》中所讲的“道家”学说。司马谈说：“道家使人精神专一，动合无形，瞻足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，旨约而易操，事少而功多。”“其术以虚无为本，以因循为用。”司马谈这里的“道家”显然不是反儒法的老子道家，而是采撮各家善要的“黄老”。不过，司马谈没有指出黄老之学的重心，依我看，黄老之学的重心是道法。黄老之学就是：在改造老子道家思想的基础上，兼收并蓄百家之学，尤其是法家思想，从而形成的一个比老子道家积极、比韩非法家平稳的颇具特色的思想体系。战国中期慎到思想就具有这种特色。

## 《慎子》黄老思想分析与证明

司马迁说：“慎到赵人。田骈、接子齐人、环渊楚人。学黄老道德之术，因发明序其旨意。故慎到著十二论，环渊著上下篇，而田骈、接子皆有所论焉。”（《孟荀列传》）《汉书·艺文志》还说：“《慎子》四十二篇。”然而，田骈、接子、环渊三人著作已荡然无存，无法论及。幸存下来的《慎子》只有五篇，七拼八凑才满七篇，而且每篇又非全文。依据《群书治要》补录的《君臣》篇，总计为55字，名曰《君臣》，半点也未涉及臣下和君臣关系，真是“文不对题”。有些则是不能说明任何问题的，如“田骈名广”“仓颉在包牺之前”“昼无事则夜不梦”等等。在“五千言”的残篇里，我们只能描绘出慎到黄老思想的基本框架。本文引用《慎子》是采用清人钱熙祚的《守山阁丛书》中的《慎子》辑本。学界认为此本是可靠的。这本残存的《慎子》分三部分：（1）七篇原作，即《威德》《因循》《民杂》《知忠》《德立》《君人》《君臣》。（2）有据可查的逸文。（3）十五则无据可查的逸文。下引《慎子》只注篇名或出处，无出处的仅注“《逸文》”字样。

黄老既源于道家，不免都要议道，慎到也如此。慎到说：“天道，因则大，化则细。因也者，因人之情也。”（《因循》）既然是“天道”，当然是无影无形，只能身体而不能目见。因“道”而来的“德”，也是“精微而不见”<sup>①</sup>的。《庄子·天下篇》说：“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辨之，知物皆所可，有所不可。故曰：选则不遍，数则不至，道则无遗者矣。”这恰好是“天道，因则大，化则细”的注脚。天能“覆”，地能“载”，仍是一德及物而不能周遍，所以要“因”，只有“因”，才能包之无遗，才是“大道”。“因人之情”就是以天道为准则而推及人事。《天下篇》对慎到的主张有如下论述：“夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。”故曰：“至于若无知之物而已，无用贤圣，夫块不失道。”这种因循万物自然的无为之道是符合慎到主张的。慎到在《威德》篇里很明显主张这种自然无为之道，他说：“天有明，不忧人之暗也。地有财，不忧人之贫也。圣人有德，不忧人之危也。”他还认为这种不闻不问的放任自为对人们有利，能使他们自除共害。他说：“故圣人处上能无害人，不能使人无己害也，则百姓除共害矣。”（同上）如果圣上有为，反而是“选则不遍，教则不至”了。这些“道”论与黄老帛书是一样的。帛书《经法·道法》说道是“虚无形，其袭冥冥，万物之所丛生”，因而告诫“执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也”。这种“因之则大”的自然无为，符合司马谈“其术以虚无为本，以因循为用”的概括。当然，他们所谓的“无为”只是君主以法为断的统治方法，并不是什么事物都不做。

慎到的法治主张也是与黄老帛书一致的。慎到法治言论很多，姑且列举几条：“大君任法而弗躬，则事断于法矣。法之所加，各以共分。”（《君人》）“治国无其法则乱，守法而不变则衰，有法而行私谓之不法。”（《艺文类聚》卷五十四）“定赏分财必由法。”（《威德》）“无法之并不听于耳，无法之劳不图于功……上下无事，唯法所在。”（《君臣》）再摘几条黄老帛书法治主张：“法者，引得失已绳，而明曲直者也。”（《经法·道法》）“法度者，正之至要，而以法度治者不可乱也。”（《经法·君正》）“是非有分，以法断之，虚静谨听，以法为符。”（《经法·名理》）毋庸多言，慎到法治主张与黄老帛书的法治主张是一致无二的。

关于道与法的关系，《黄老帛书》说：“道生法。”“故执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢废也。”（《经法·道法》）这就是说，法是由道产生来的，是执道者按道的原则制订出来的，法则是道在社会政治领域的具体体现。慎到虽然没有明言“道生法”，但他说：“法非从天下，非从地出，发于人间，合乎人心而已。”（《逸文》）“合乎人心”就是“因人之情”，“因人之情”就是他所说的“天道”，这同样也是道生法的意思。慎到还说：“以道变法，君长也。”（《艺文类聚》卷五十四）既然君长后来“以道变法”，开始也当“以道生法”。道产生法，法体现道，以法而行就是任道而治。道与法的紧密结合，是黄老学说的最大特点。这个特点在慎到身上同样是至为明显的。

黄老思想并不仅仅是道法的结合，而是吸收了诸子各家之长（这个“长”是他们自己的标准）。慎到说：“古之全大体者，望天地，观江海，因山谷，日月所照，四时所行，云布风动……不逆天理，不伤人情。”（《逸文》）“欲不得干时。”（《威德》）他的这种思想正是司马

<sup>①</sup> 《文选·沈休文游沈道士馆诗》注。

谈所说的“序四时之大顺，不可失也”的阴阳家思想之精华。慎到说：“君明臣直，国之福也；父慈子孝，夫信妻贞，家之福也。”（《战国策·燕策》）“有长幼之礼，无勇怯之礼。”（《太平御览》卷五百二十三）他所说的这些分明是“儒家君臣父子之礼，夫妇长幼之别”，也就是司马谈所说的儒家之善。慎到说：“小人无兼年之食，遇天饥，臣妾舆马非共有也。戒之哉！”（《周逸书·文傅解》）“圣王在上，则使人有时而用之有节。”（《逸文》）他的这种思想显然是墨家“强本节用”主张，也就是司马谈认为“不可废”的墨家之善。慎到说：“不肖者不自谓不肖也，而不是肖见于行，虽自谓贤，人犹谓之不肖也；愚者不自谓愚也，而愚见于言，虽自谓智，人犹谓之愚。”（《逸文》）他的这番议论正是刑名家讨论的名实问题，也正是司马谈所谓“然其正名实，不可不察”的名家之长（以上散引司马谈话，皆出《论六家要旨》）。慎到的这些思想或取各家的“善要”，都与黄老帛书一致。帛书中说：“春夏为德，秋冬为刑，先德后刑以养生……毋乱民功，毋逆天时。然则五谷溜熟，民乃蕃兹。”（《经法·论约》）这是“序四时之大顺”的阴阳家思想。“主两则失其明，男女争威，国有乱兵，此谓亡国。嫡子父，命曰上瞷（拂）；群臣离志，大臣主，命曰雍塞……主惠臣忠者，其国安。主主臣臣，上下不趋者，其国强。”（《经法·六分》）这是儒家“君臣父子之礼，夫妇长幼之别”的主张。“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。”（《经法·君正》）这是墨家“强本节用”的调子。“天下有事，无不自为刑名声号矣。刑名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。”（《经法·道法》）这显然是刑名家的高论。《慎子》和黄老帛书这些一致的主张，不可能是偶然的巧合。

以上主要是根据司马谈对“黄老”特点的概括以及黄老对各家采撮之准则，并参照黄老帛书，对残缺不全的《慎子》所作的检讨。我认为，从思想的一致性方面来看，有这些理由，已经足够支持慎到是黄老思想家的论点了。

此外，使我确信不疑的另一条最有力论据是：黄老帛书的语句和《慎子》有那么多惊人的相似之处，尤其是帛书《称》文，似乎是节录《慎子》而成。

《慎子·德立》全文：

立天子者不使诸侯疑（拟）焉，立诸侯者不使大夫疑焉，立正妻者不使嬖妾疑焉；立嫡子者不使庶孽疑焉；疑则动，两则争，杂则相伤。害在有与，不在独也。故臣有两位者，国必乱。臣两位而国不乱者，君在也，恃君不乱矣，失君必乱。子有两位者，家必乱。子两位而家不乱者，父在也，恃父而不乱矣，失父必乱。臣疑其君无不危之国，孽疑其宗无不危之家。

帛书《称》节录：

故立天子者，不使诸侯疑焉，立正敌（嫡）者，不使庶孽疑焉；立正妻者，不使婢妾疑焉。疑则相伤，杂则相方。

臣有两位者，其国必危；国若不危，君与存也，失君必危。失君不危者，臣故跽（佐）也。子有两位者，家必乱，家若不乱，亲与存也，失亲必危。失亲不乱，子故跽（佐）也。

《慎子·因循》说：

是故先王见不受禄者不臣，禄不厚者不与入难。人不得共所以自为也，则上不取用

焉。放用人之自为，不用人之为我。

帛书《称》说：

不受禄者，天子弗臣也。禄泊（薄）者，弗与犯难。故以人之自为……

《慎子·威德》说：

天有明，不忧人之暗也。地有财，不忧人之贫也。圣人有德，不忧人之危也。天虽不忧人之暗，辟户牖必取己明焉；则天无事也。地虽不忧人之贫，伐木刈草必取己富焉，则地无事也。

帛书《称》说：

天有明而不忧民之晦也。百姓辟其户牖而各取昭焉，天无事焉。地有财而不忧民之贫也，百姓斩木艾薪而各取富焉，地也无事焉。

《慎子·威德》说：

使得美者不知所以德，使得恶者不知所以怨。

帛书《称》说：

得焉者不受其赐，亡者不怨大（缺文）。

仅是一篇《称》文，就有这么多与《慎子》极相类似的言论，这本身不就很说明问题了吗？另外还有几则可以比较。

《慎子·威德》说：

明主之使臣也，忠不得过职，而职不得过官。

帛书《经法·道法》说：

蓄臣之恒道，任能毋过其所长。

慎到说：

君臣之间，犹权衡也。权左轻则右重，右重则左轻，轻重迭相概，天之理也。（《太平御览》卷八十三）

帛书说：

应化之道，平衡而止，轻重不称，是谓失道。（《经法·道法》）

慎到说：

藏甲之国必有兵遁（道），市人可驱而战。安国之兵，不由忿起。（《意林》卷二）

帛书说：

诸库藏兵之国皆有兵道。世兵道有三：有为利者，有为义者，有行忿者……所谓行忿者，心唯（虽）忿，不能徒怒，怒必有为。（《十六经本伐》）

这里应该强调的是：“义兵”说在先秦著作中屡屡有见，而“忿兵”说仅见于伪书《文子·道德篇》和《慎子》，黄老帛书再次出现意思相同的“忿兵”说，不由得叫人思考这两本书是否出自同一学派的问题。

以上比较了很多极相类似的语言。残篇《慎子》总计才“五千言”，我们能辑录出这么多相似之处，除非我们断定汉墓帛书不是黄老著作，否则就该承认《慎子》是黄老著作。总之，无论从司马谈对黄老思想的概括出发，还是与黄老帛书思想及语言的比较而言，我确信，慎到是黄老思想家。

## 黄老思想与老子、韩非的区别

如前所说，黄老思想主要侧重道法，但毕竟是部分吸收，而不是全部拿来，因而黄老思想与老子道家、韩非法家思想都有区别。《慎子》也如此。

老子讲“道”而不讲“理”，而慎到在讲道的同时也讲理，并且有时“道理”并称。如：“天下无一贵，则理无由通，通理以为天下。”（《威德》）“官不足则道理匮，道理匮则慕贤知。”（同上）黄老帛书也说：“物有不合于道者谓之失理。失理之所在，谓之逆。”（《经法·论》）“参之于天地之恒道，乃定祸福生死存亡兴坏之所在。是故万物举不失理，论天下而无遗策。”（《经法·论约》）

老子讲“名”而不讲“法”，认为“法令滋彰，盗贼多有”（第五十七章）。而慎到却主张法治，认为“法虽不善，犹愈于无法，所以一人心也”（《威德》）。黄老帛书也说：“以法度治者，不可乱也。”（《经法·君正》）

老子不讲赏罚，主张“其民淳淳”的“闷闷”之政。黄老讲赏罚。慎到说：“法之所加，各以其分，蒙其赏罚而无望于君也。”（《威德》）“罚，禁也；赏，使也。”（《太平御览》卷六百三十三）“托是非于赏罚。”（《逸文》）帛书也说：“精公无私而赏罚信，所以治也。”（《经法·君正》）“主上者执六分以生杀，以赏信，以必伐（罚）。”（《经法·六分》）

老子主张“绝圣弃智”（第十九章），认为“以智治国国之贼”（第六十五章）。慎到倡说“智”“能”。他说：“臣尽智力以善共事。”（《威德》）“智盈天下，泽及共君。”（《知忠》）“以能受事，以事受利。”（《威德》）“劲而害能，则乱也。云能而害无能，则乱也。”（《荀子·非十二子》唐杨惊注）黄老帛书也言智能，如：“无私者智，至智者为天下稽。”（《经法·道法》）“贱财而贵有智，故功得而财生。”（《经法·六分》）“任能毋过其所长。”（《经法·道法》）也说明一定的能力是不可缺少的。

老子深知物极必反的道理，即“反者，动之动”（第四十一章）。其中含有深刻的辩证法。但综观《老子》全书，他对“度”的理解和掌握很不够，从而取消了质的相对稳定性。似乎“强”就一定会马上变弱，因而一味地柔弱不争。他的柔弱胜刚强，不是柔弱者在与刚强的适当斗争中胜过刚强，而静静地等待刚强者走向反面，从而不如自己。而黄老家能较好地掌握“度”的分寸，因而不主张一味地柔弱不争。慎到说：“饮过度者生水，食过度者生贫。”（《太平御览》卷八百四十六）帛书也说：“宫室过度，上帝所恶。”（《称》）这都是强调要掌握好度。在度之外，只能是“好德不争”，“用雌节”。因为争不适度，只能徒劳无功，也就是慎到所说的：“海与山争水，海必得之。”（《意林》卷三）但在“度”的范围内，黄老也是讲“争”的。慎到说：“一兔走街，百人追之，贪人具存，人莫之非也，以免未定分也。”（《意林》卷三）可见在“未定分”这一度内，是可以“争”兔的。帛书也肯定适度的争：“作争者凶，不争者亦无以成功。”并认为“今天下大争，时至矣，后能慎勿争乎？”（《五政》）“圣人不巧，时反是守。”“当断不断，反受其乱。”（《十六经·观》）一句话，该争的时候还是要争，“强则令，弱则听”（《称》），何必一味持弱不争呢？强而有度，强而不骄，强而积德，也能立于不败之地。

老子和黄老都主张无为而治。但是，老子的无为，是不用“什伯之器”，不要文明，“复结绳而用”的倒退无为。而黄老则是主张通过法治，以一断于法来实现无为。慎到说：“上下无事，唯法所在。”（《君臣》）“法之功莫大使私不行，君之功莫大使民不争。”（《太平御览》卷六百三十八）帛书《经法·名理》也说：“虚静谨听，以法为符。”“上下无事”“使民不争”“虚静谨听”等所谓“无为”，都是指一断于法而言，是积极的法治无为，不同于老子消极的退守无为。

黄老学派与韩非法家也有很多不同。

中国古代思想家都是主张君主专制和尊君卑臣的，然而有程度上的不同。韩非主张绝对君主专制。认为再不好的君主也得尊敬服从，这如同破帽必戴头上、好鞋必穿脚下一样不可倒置。韩非虽承认人性自私好利，但又矛盾地主张君利中心说，认为一切都应以君利为衡量标准。“君上之于民也，有难则用其死，安平则尽其力”（《六反》），如果谁不愿为君主贡职，谁要当视君命、名利如草芥的隐士，韩非主张格杀勿论。虽然他有时也讲“公利”，但他的公利就等于君主之利。他说“匹夫有私便，人主有公利”（《八说》），“为政而期适民，皆乱之端”（《显学》）。可见一切对君主有利，才有存在的价值。

黄老学派主张相对君权。慎到虽有“无贤不可无君”（《荀子·解蔽》唐杨倞注）“两贵不相事”（《意林》卷二）等尊君言论，但那是为了“道理”，是为天下人着想。因为“天下无一贯，则理无由通，通理以为天下也”（《威德》）。慎到也承认“人莫不自为也”（《因循》），“能辞千锺于朝陛，不能不拾一金于无人之地……盖人情每狎于私故也”（《逸文》），但慎到主张“因人之情”，而不主张把它化为君利。“化而使之为我（君），则莫可得用矣”，“用人之自为，不用人之为我”（《因循》），因而要求君主弃私立公。并且明言“立天子以为天下，非立天下以为天子也”（《威德》），这种议论仍不失儒家民本思想之精华。黄老帛书虽承认君主拥有立法权，但“执道者生法而弗敢犯也”，并要求君主“自引以绳”（《经法·通法》）。要求君守法遵绳，这显然是相对君主专制论调。帛书在实际上也认为人性私恶，故一再要求君主去私立公。认为“昧一国之利者，受一国之祸”（《经法·亡论》），因而主张“举事为民”。《十六经·前道》说：“圣人举事也，合于天地，顺于民，祥于鬼神，使民同利，万夫赖之。”黄老这些言论显然与韩非不同。

“术”是韩非法治思想的重要组成部分。他说：“人主之大物，非法则术也。”（《难三》）韩非的“术”除部分是正常的考课监察方法外，绝大部分是“倒言反事”“用人如用鬼”等非正常的阴谋诡计。慎到闭口不谈术。黄老帛书虽有“王术”之谓，但那是指君臣伦常关系而不是阴谋之“术”。帛书明言“不阴谋”（《十六经·顺道》），“阴谋不祥”（《十六经·行守》）。

韩非在刑赏方面偏于重刑少赏。他说：“重刑少赏，上爱民，民死赏。多赏轻刑，上不爱民，民不死赏……行刑，重其轻者，轻者不至，重者不来，此谓以刑去刑。罪重而刑轻，轻刑则事生，此谓以刑致刑，其国必削。”（《饬令》）而慎到主张刑赏要“当”。他在强调法治时说：“受赏者虽当，望多无穷；受罚者虽当，望轻无已。”（《君人》）可见他是主张赏罚适当。黄老帛书也主张刑罚适当。指出：“若夫人事则无常，过极失当，变故易常。德则无有，措刑不当，居则无法，动作爽名，是以僇受共刑。”（《十六经·姓争》）并提出“先德后刑”（《十六经·观》）的观点。

韩非为强调法治而贬低道德，喊出“不务德而务法”（《显学》）的偏激论调。黄老虽也主张法治，但同时也注意道德。《慎子》七篇就有《威德》《德立》两篇题目，另外有“三王五伯之德，参于天地”，“行德制中”等言论。黄老帛书也有“无母之德，不能尽民力，父母之行备，则天下之德也”（《十六经·雌雄节》）“德积者昌，殃积者亡”（《经法·君正》）等德论。

韩非极重视农耕。为突出农耕为本的主张，他一再主张抑制工商，以工商为“末”：“綦组、锦绣、刻画为末作。”（《诡使》）主张“使工商游食之民少而名卑”，斥工商之民为“五蠹”之一（见《五蠹》）。黄老家也主张以农为本，但这种偏激的重本抑末论不见于《慎子》和黄老帛书。

韩非极端强调兵战。韩非为了早日实现兼并天下，不讲道义，大倡：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（《五蠹》）并历数历史上多次贻误战机的错误，穷兵黩武气味较浓。慎到虽也重视兵战，但还强调“安国之兵不由忿起”的“兵道”（《意林》）。黄老帛书也多言兵出有名、合理。指出“兴兵失理，所伐不当，天降二殃”（《经法·亡论》）。虽也说为利动兵“也无大害”，但根本上还是主张“伐乱禁暴，起贤废不肖”（《本伐》）的义兵说。这些和韩非“远仁义”“争于气力”的兵战说仍有很大区别。

通过以上比较，我认为，黄老思想虽兼有阴阳、名、儒、墨，但主要是道、法思想较好的结合。它是老子道家思想的积极发展，比老子道家更具有现实态度；又不像韩非法家那样极端偏颇，因而比韩非法家思想平稳深沉。黄老思想虽溯源于老子道家，但对老子道家做了很多改造；韩非虽本源于黄老（“归本于黄老”），却超出黄老范围，而步入法家行列，并成为法家集大成者。从而我们可看出黄老思想是一个独具特色的思想体系，也可看出思想史发展的一般规律。

本文论点如果成立，就应有如下意义：第一，黄老思想成熟于战国中期，就有了确切的证据，因为慎到是战国中期人。第二，司马迁所说的“黄老”并非“道家”的同义语。第三，司马迁说韩非“归本子黄老”是极可信的，因为韩非吸收慎到思想是极为明显的。因此，我们对韩非法家著作中出现《解老》、《喻老》两篇文章就不会奇怪了，因为这是有其思想渊源的。第四，黄老思想之所以能在汉初成为统治思想，除了当时历史的社会原因外，与黄老思想现实、平稳、深沉的特质是分不开的。

# 早期儒家的道家化\*

陈鼓应\*\*

儒家的道家化和道家的儒家化是中国哲学史上的一个值得探讨的新课题。

儒道两家从他们的创始人开始，便有着思想上的对话。战国中期以后，在百家争鸣的学术环境里，稷下道家在伦理思想上吸收儒家的仁义学说及礼制文化；儒家的孟、荀在哲学上接受道家的宇宙论、自然观。因此我们可以说所谓先秦儒家的道家化乃是指儒家在哲学上的道家化，而所谓稷下道家的儒家化，乃是指稷下道家在伦理学上的儒学化。

齐文化传统自管仲时代开始就已很重视“修德进贤”，强调“忠信可结于百姓”，“制礼仪可法于四方”<sup>①</sup>。这种先于儒家的“德治”思想为稷下道家后来接受儒家伦理思想提供了一种渊源条件，这是它有别于老庄思想影响深重的楚文化的历史环境。稷下道家（或称黄老道家）一方面接受“贵贱有等，亲疏之体”<sup>②</sup>的礼制文化，另一方面赋予儒家的“礼学”以“因时制宜”、“因人之情”<sup>③</sup>的特点，将流于形式化、僵固的礼制文化注入了“人情”、“时宜”的新鲜血液。而儒家在接受道家的哲学思想时，也是将其纳入自己的思想体系中，作为建构伦理学思想的理论依据。

孔子问礼于老子，他向老子请益的仅限于伦理政治的范围，对于宇宙人生的究竟意义并不感兴趣。可以说，早期儒家对哲学问题发生关注是始于战国中期之后，这从孟子的著作中可见片段的反映。

## 一、孟子所受稷下道家的影响

老学在战国百家争鸣中已取得主导性的地位，我们从现存的战国中后期的哲学著作（包括出土的典籍）中可以看到，当时的各家各派几乎没有不受到老子思想影响的。从孟子的著作中也可见老子思想影响的痕迹，如“寡欲”“无为”（莫之为而为）“赤子之心”“返归本心”等

\* 本文原载《中州学刊》1995年第2期，第59-66页。

\*\* 陈鼓应，北京大学哲学系教授。

① 《国语·齐语》。

② 《管子·心术上》。

③ 《管子·心术上》：“礼者因人之情。”“礼者谓有礼也，因乎宜者也。”

思想皆源于老子，但在哲学上对他影响较大的当属道家——稷下道家。

孟子思想有两个重要的渊源，即在伦理思想上继承鲁学的孔子、在哲学思想上接纳齐学的稷下道家。稷下道家对孟子的影响是多方面的。如孟子“乘势”（《公孙丑》）“定分”（《尽心上》）明显受慎到等人的影响，但其中受到稷下道家影响最大的当属心气论。

《孟子》这本书主要是关于论政的主张与对话，和哲学有关的议题仅仅在书的后半部《公孙丑》、《告子》等篇中略有涉及，而且这些议题都是由稷下道家告子所引发的。其思想渊源于稷下道家，也由《内业》等篇可以为证。

《公孙丑》篇讨论到孟子心气的观念时有着如下几个要点。

（一）孟子论“不动心”是受告子的影响。告子是稷下道家人物<sup>①</sup>。孟子在谈到“不动心”时，首先承认“告子先我不动心”。关于“不动心”，有不同的层次，计为“养勇”“守气”“守约”，他认为“守约”是一种最高的境界。孟子标榜的这一境界，正是道家修养的一种方式。

（二）孟子所谓“气体之充”袭自稷下道家。孟子讨论“志”“气”的关联时曾云：“失志，气之帅也，气，体之充也……志壹则动气，气壹则动志。”这段话表达的基本观念是本于道家的。孟子所说的“气，体之充也”，见于《管子·心术下》：“意气定，然后反正，气者，身之充也。”文、义全然相同。

志气专一的修养心境也全取之于道家，老子云：“专气致柔。”“专气”即《内业》所说的“抔气”，《内业》等篇强调气的“内聚”、心意的专一（“专于意，一于心”），同样，庄子也强调“集气”（如“唯道集虚”，是“心斋”的最高境界）以及心志的凝聚（《达生》：“用志不分，乃疑于神”）。

（三）“浩然之气”的思想源于稷下道家。孟子说：“我善养吾浩然之气……塞于天地之间，其为气也，配义于道。”孟子“浩然之气”说之源于稷下道家，学界已有多人论及，如青年学者白奚说：“孟子的心气论不是上承孔子，而是受到他久居的齐地的学术空气的影响。”<sup>②</sup>马非白说：“孟子‘浩然之气’乃可能源于《内业》中的‘灵气’与‘浩然和平，以为气渊’之说。”<sup>③</sup>刘长林教授也说：“孟子的‘浩然之气’与《管子》和‘浩然和平’之气实为一气。”<sup>④</sup>

在此，我要进一步地提出两个重要观点。

一是孟子将气予以伦理化乃源于稷下道家。稷下道家论气时着重“摄德”，《内业》云：“正形摄德，天仁地义”，“摄德”是气的“内聚”，“天仁地义”是气的外充。稷下道家并将这种扩充夸大到“穷天地、被四海”的程度。《内业》这种恢宏的气势也在《孟子》中体现出来。二是气论的这种思想方式——内聚而后外发——是稷下道家气论的特点。如《内业》“意气得而天下服，心意定而天下听”“凡物之精……藏于胸中，谓之圣人。是故此气，杲乎如登

<sup>①</sup> 告子是齐人，梁启超在《墨子年代考》中认为是孟子前辈。告子有言：“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。”这和稷下道家代表作《内业》篇的论点一致。《内业》也谈到“治心”“治言”，论气则更是它的主题。再则，告子“仁内义外”之说与《管子·戒》篇“仁由中出，义由外作”全然一致。

<sup>②</sup> 白奚：《〈管子〉心气论对孟子思想的影响》，载《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社1995年版。

<sup>③</sup> 马非白：《管子·内业集注》，《管子学刊》1990年第1期。

<sup>④</sup> 刘长林：《〈管子〉论摄生和道德自我超越》，载《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社1994年版。

于天，杳乎如人于渊，淖乎如在于海”，这种思维方式表现在稷下道家的代表作《管子》四篇中是一贯的、系统性的，在《孟子》中则是片断的。

此外，《尽心》开篇云：“尽其心者知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”这段话被宋儒反复申说，并将其提升到宇宙论和本体论的高度。事实上，这里所说的“心”“性”都只是伦理意义上的。“心”指“善心”，“性”指“本性”。孟子认为：保存人的善心，培养人的本性，是“事天”的最佳方式。与孟同时代的庄子也谈到“性”的概念，但庄子的性论则属于宇宙论的范畴。再则，《尽心》孟子曰：“万物皆备于我。”《内业》篇中也有同样的语句：“抟气如神，万物备存。”凡此皆可见出《孟子》书中具有哲学意味的观念多与稷下道家有密切的关联。

心学和气论是道家哲学思想的两重要核心，心志的专一和气的凝集是道家特有的一种修养方式，这是先秦道家学派中无分地域和时期都共有的特点，在孟子整个的思想系统中，只是偶发地、片断地体现了这种思想观点，但这已足证孟子在当时的学术环境下，不可避免地受到了道家思想的影响。

## 二、《大学》“内圣外王”架构受老学及黄老之学影响

《大学》《中庸》的内容十分混杂，我们暂且撇开这一点来考察它们的思想内容，就会发现它们无论在思想的原创性还是理论结构的严谨性上，都远不及《论》《孟》《荀》。然而宋儒推崇孟子、排斥荀子，并刻意将《大学》《中庸》从《礼记》中抽离出来，升格而与《论》《孟》并列，称为《四书》。之后成为封建统治阶级的工具，并且列为科举考试的必读典籍。

《大学》全文 1754 字，《中庸》3469 字，其作者已不可考。旧说“子思作《中庸》”，朱熹又编造《大学》为曾子所作，然观其时代特征，二者当属西汉初年作品<sup>①</sup>。目前学界流行的一种说法以为《中庸》属孟学、《大学》属荀学，但也有人对此提出异议。晚近更有学者从马王堆汉墓出土的帛书中指证它们所受黄老思想的渗透。《大学》《中庸》无疑是儒家一派的作品，但其中也的确混合了不少黄老道家的思想，更确切地说，《大学》《中庸》的伦理思想是属于儒家体系的，而其哲学思想则本于道家。理清其思想发展的渊源关系，有助于对儒家道家化这一课题的了解。

《大学》是“论述封建宗法主义政治哲学”的作品<sup>②</sup>。事实上，它是一篇哲学意味十分欠缺的伦理政治作品。其所谓“三纲八条目”的内圣外王之道，乃源于黄老道家。《大学》开篇一段便说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。……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。”这段文字，多为承袭黄老道家而来。

《老子》五十四章关于由修身而至家、乡、邦以至天下的层序性的推展已具有《庄子·天

<sup>①</sup> 参看冯友兰《中国哲学史新编》第3册、任继愈主编《中国哲学发展史》秦汉卷及劳思光《中国哲学史》卷二。其中劳思光就《中庸》的文体、词句、思想特色等各个方面详细论证了《中庸》为汉初作品。

<sup>②</sup> 任继愈主编：《中国哲学发展史》，人民出版社1983年版。

下》篇所说的“内圣外王”的雏形，而稷下道家更加强调这种由“心定”到“国治”的过程<sup>①</sup>。《大学》的修、齐、治、平直接因袭了黄老道家的由心修而至国家安、天下定的思维方式，这还有如下其他重要概念为证。

### （一）“明德”概念源于帛书《黄帝四经》

庄万寿教授说：“孔子孟子皆不言‘明德’，一般认为《大学》中有《康诰》曰：‘克明德。’就是明明德的由来，而事实古书引证，常是断章取‘字’而已……《尚书·康诰》：‘显考文王，克明德，慎罚，不敢侮齔寡’是指文王能够以好的德行，谨慎用刑罚，不敢欺侮齔寡等弱者，明德目的是要明鉴刑罚，因此就有学者以为大学明德而引‘克明德’是断章截句、有失原旨。”“平天下即明德的说话，正又出现于70年代马王堆出土的帛书上，《黄帝四经·经法》……”“至于明德的明，及《中庸》‘自诚有，自明诚’的‘明’，并不是《论语》中子张‘问明’的明，也不是《孟子》的明。《大学》的‘明明德’是全文的主旨，明是内在的观照，这样可能还是比较接近《老子》的‘明’，‘明’在道家黄老中的地位远比儒家要深刻和重要。”<sup>②</sup>庄说甚是。《黄帝四经》云：“天下太平，正明以德。”（《经法·六分》）“化则能明德除害。”（《经法·论》）《大学》之“明德”正承帛书《四经》而来。《大学》之“自明明德”又可省略为“自明”，“自明”实际是指修身过程中的自我观照、内省，《老子》的“自知曰明”“见小曰明”“知常曰明”，都与此“自明”相同。

### （二）“定”“静”的概念袭自道家

《大学》的“自明”是通过“定”“静”“安”“虑”“得”这样一个自我观照的过程来实现的。这恰与道家之说相通。

“静”“定”观念首见于老子。《老子》三十七章：“不欲以静，天下将自定。”其后道家各派都重视静定的修养，如：

《庄子·庚桑楚》：“正则静，静则明。”

《黄帝四经·经法·道法》：“至正者静，至静者圣。”

《经法·四度》：“静则安。”

《经法·论》：“正生静，静则平，平则宁，宁则素，素则精，精则神。”

概念的不同意涵，以见《中庸》所言“中和”乃承道家思想而来。

《论语》“中”25见，多为常识意义（如：“禄在其中”“乐亦在其中”“言必有中”“刑罚不中”等），仅“中庸之为德”（《雍也》）之“中”与伦理有关。杨伯峻先生说：“‘中’，折中，无过也无不及，调和；‘庸’，平常。孔子拈出这两个字，就表示他的最高道德标准，其实就是折中和平常的东西。”<sup>③</sup>可见，（1）这里的“中”的概念属于伦理学范围。（2）此“中庸”与《中庸》之“中庸”，虽字面相同，含义却不相同。《中庸》因受道家影响，“中庸”一词已有中和之义。

《孟子》言“中”约45见，亦多为常识意义（如“为阱于国中”“水火之中”“国中无伪”“中天下而立”“中道而立”等等），几无任何哲学意涵，其中“执中”一词，与《论语》

<sup>①</sup> 《管子·心术下》：“心安是国安也，心治是国治也。”《内业》云：“心意定而天下听。”

<sup>②</sup> 庄万寿：《大学中庸与儒家黄老关系之初探》，《道家文化研究》第二辑，上海古籍出版社1992年版。

<sup>③</sup> 杨伯峻：《论语译注》，中华书局2006年版。

同义。

中国哲学史上言“中”而具哲学意涵者始于老子。如“守中”（五章）“其中有物”“其中有精”（二十一章）等。这里的“中”乃指形上之道而言。

《庄子》言“中”约100见，有些已具有深刻的哲学义涵，如“环中”“养中”“中德”“中和”等。而其中《齐物论》之“环中”，尤为庄子认识论上的一个重要范畴。

《论语》一书孔子言“和”凡7见，多就人际关系而立论。《孟子》仅3见，一次盛赞柳下惠为“圣之和”，另两次是谈到“人和”。而“人和”的概念最早见于范蠡之言（《国语·越语下》），其后又为管子学派及黄老道家所乐道（将其与天时、地利并称，屡见于帛书《黄帝内经》和《管子》）。

如前所说，孔孟言“和”仅就人际关系而言，而老子已由人际关系扩及认识论和万物生成论，庄子则更进一步地由人与自然的关系（自宇宙论而立论）提升到人生哲学的意境。

《老子》言“和”凡8见：“六亲不和”（八章）“和大怨必有余怨”（七十九章），乃就人际关系而立论；“冲气以为和”（四十二章），乃就万物生成论而言；“知和曰常，知常曰明”（五十五章），是就认识论而言；“和其光、同其尘”（四章、五十六章），是对一种人生意境的形容；而“和之至”则是表示一种生理状态，属于养生学的范畴。

《庄子》言“和”约50见，他对“和”的重视超过诸子，而他的“和”的概念具有高度的哲学意涵。如“和之以天倪”（《齐物论》）“心莫若和”“心和而出”（《人间世》）“游心乎德之和”（《德充符》）“阴阳和静”“和理出其性”（《缮性》）“以和为量”（《山木》）“天地之委和”（《知北游》）等，这些都已具丰富的哲学意涵，它们有的属于万物生成论范畴（如《田子方》“至阴肃肃，至阳赫赫……两者交通成和而物生焉”），有的属于认识论范畴（如“和之以天倪”）。而更重要的是庄子之“和”表达了主体意识通过修养达到的一种艺术的境界，如“游心乎德之和”“使之和豫通而不失于兑”“太和万物”等。尤其重要的是，庄子“心和”“天和”的概念与后来的《中庸》有着密切的关系。

稷下道家也非常重视“中”“和”，如《白心》：“和以反中，形性相葆。”相比之下，他们对“和”的概念更为重视（见《内业》《白心》等篇）。

“中”与“和”在先秦道家各派的典籍中都是单词，直到荀子才出现“中和”的复合词。《荀子》书中“中和”一词出现一次，乃是指“乐之中和”，并无特殊意义。而《中庸》里强调的“中和”从意义上来分析更近于庄学和稷下道家。

### （三）《中庸》之“诚”的道家意涵

“诚”在《中庸》中有二义，其一指天道，谓天道恒久信实的运作规律。其二指人道，谓人的专一和谐的心灵境界。张岱年先生也说：“诚是君子养心之道，诚又是天地四时的表现。天地四时的诚就在于‘有常’，亦即具有一定的规律性。”<sup>①</sup>这可以从《中庸》本身得到证明。首云“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”。一言天道，一言人道。“诚之”的意思是说信实的天道是靠人道去体现。接着说“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道”。此言“诚”的神妙境界，双关天道与人道。又云至诚可以尽人性、赞天地之化育，也是双关天道与人道。

<sup>①</sup> 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》。

“诚”这个概念，见于《孟子》和《庄子》。《孟子·离娄上》：“是故诚者天之道也，诚之者人之道也，至诚而不动者未之有也，不诚未有能动者也。”孟子之“诚”或本于稷下道家。《九守》云：“诚畅乎天地，通乎神明。”而《中庸》之“诚”，与孟子所论之“诚”不同，唐君毅先生已经指出，他说：“孟子又云‘诚者天之道也，思诚者人之道也’。仁义礼智之四端之心，皆‘天之所以与我’……此中只以思诚继诚，便全幅是直道的正面工夫。流露之四端上，识取。此与《大学》《中庸》之工夫之言去自欺以存诚。对‘不诚’而‘诚之’，而致曲能诚，与宋明理学之重内心中省察，去心中贼者，实有异。”<sup>①</sup>而《中庸》论“诚”指的是由诚而明的自然之性以及由明而诚的修教之道，则非常接近《庄子》论“诚”。如《庄子·徐无鬼》：“吾与之乘天地之诚，而不以物与之相撓。”此论“诚”的自然之性，即自然规律及天道的神妙作用。又《徐无鬼》云：“修胸中之诚，以应天地之性而勿撓。”此“修诚”即《中庸》之“明诚”。又《列御寇》云“夫内诚不解”，此“内诚”同于《中庸》“自成”之“诚”。《渔父》篇“真者，精诚之至，不精不诚”，此“精神之至”即《中庸》的“至诚”。《庚桑楚》云：“不见其诚而已发，每发而不当”，在心为“中”为“诚”，已发为“和”为“明”，这与《中庸》“喜怒哀乐之未发为中，发而皆中节为和”及“自诚明谓之性，自明诚谓之教”颇为相近。然而《九守》云：“诚畅乎天地，通乎神明”，将“诚”由人道扩展到天道的范畴，于此，《中庸》之“诚”受稷下道家的影响更加直接和明显。

#### （四）《中庸》之“道”因袭道家的道论

1. 《中庸》开篇述说：“率性之谓道”，并说“道也者，不可须臾离也，可离非道也”，因此要“戒慎乎其所不睹……不同”，“莫见乎隐，莫显乎微”。《中庸》这里所描述的“道”绝非孔孟之道，乃述老庄及黄老道家之道。

道家认为，率性是最合乎自然的行为，这一点庄子学派表现得尤为突出。《庄子·庚桑楚》云：“性者，生之质也”，庄学尤其强调“任其性命之情”（《骈拇》）。由此可见，《中庸》所谓“顺性乃和于道”，乃是道家老庄一系的基本主张，而《中庸》所谓“率性之谓道”似乎更合于庄子的观点。

至于《中庸》所说道之“隐”“微”“不睹”“不闻”，对照《老》书所描述的“道隐无名”（四十一章）、“视之不见，听之不闻”（十四章），可见《中庸》这里是抄自老子。《老子》一章云：“可道非道”，《中庸》则套用《老子》文句曰“可离非道”。

稷下道家将老子“玄之又玄”的“道”落实到人间，故而《内业》说：“彼道不远，民得发产，彼道不离，民因以知。”《心术上》也说：“道……不远，与人并处。”可见《中庸》此处所云“可离非道”及其后文所说“道不远人”，文句文义都因袭稷下道家的作品。

2. “君子之道，费而隐……故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉……言其上下察也……察乎天地。”这一段谈道，和黄老之学关系最为密切。“君子之道费而隐”（朱熹注：“费，用之广也；隐，体之微也”），这是说“道”既隐晦又昭显，既精微又广大；隐晦精微说其体，昭显广大言其用。这是典型的黄老关于“道”的体用说。如帛书《黄帝四经·道原》已说“道”既“精微”又“显明”，又说：“广大弗务及也，深微弗索得也。”“广大”即用之

<sup>①</sup> 唐君毅：《中国哲学原论》第三章《原心上·孟子之性情心与墨家之知识心》，台北：学生书局1986年版。

“费”，“深微”即体之“隐”<sup>①</sup>。《管子·心术》云：“其大无外，其小无内。”《黄帝四经·道原》也说：“天弗能覆，地弗能载，小以成小，大以成大……精微之所不能至，稽极之所不能过。”此乃《中庸》“故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉”之所本。而《中庸》所谓“上下察……察乎天地”，文义亦见于黄老作品。《黄帝四经·十大经》云：“吾闻天下成法，故曰不多，一言而止，一之解，察于天地，一之理，施于四海。”《管子·内业》也说：“一言之解，上察于天，下极于地。”此为《中庸》受黄老道家影响之明证。

《中庸》云：“赞天地之化育，则可与天地参矣。”冯友兰先生说：“道家常说：‘物物而不物于物。’《中庸》所说的‘赞天地之化育，则可与天地参矣’，与道家的意思有相同之处。为天地所化育者，就‘物于物’。赞天地之化育者，则能‘物物而不物于物’。”<sup>②</sup>而《中庸》“参天地”之说乃袭自《黄帝四经》，《经法·六分》：“正以明德，参之于天地。”《四度》：“动静参于天地。”

《中庸》一书内容相当杂乱，“子曰”“诗云”的篇章占了一大半，文义彼此不相联系。按照朱熹的分章，则三十三章中有十八章都以“子曰”发端。冯友兰先生曾指出：“在汉朝人的著作中，称引‘子曰’的地方太多了，大概都是依托。《中庸》所称引的‘子曰’也是依托。”<sup>③</sup>孔子提出的“述而不作”的学术传统，对后世儒家学派的影响颇大，张岂之先生也指出：“汉代的儒家著述一般都大量引述先代圣贤议论和历史文献，以至臆造出许多孔子的话来，借以表述自己的思想。”<sup>④</sup>这种以“子曰”为主要模式的依托和臆造，使文章显得凌乱、文义不能连贯。秦汉间儒家具有哲学性思考的著作十分薄弱，朱熹不得不从《礼记》中抽取一些片断集而为《中庸》，又因《中庸》中有着后来学者所常说的“天人合一”的观点，故将其抬升到一个哲学上的高度。而事实上，“天人合一”的观点乃渊于道家，因此钱穆先生在《中庸新义申释》一文中说道：“中庸本义，正重在发挥天人合一，此一义亦道家所重视。”又说：“若论中庸原书本义……若谓其借用庄子义说中庸，则《中庸》本书，据鄙见窥测，本是汇通庄书而立说。”<sup>⑤</sup>钱先生指出《中庸》乃“汇通庄书而立说”，这种看法在儒派内部曾引起颇大争议，但此说并非没有道理。个人以为，不仅《中庸》“天人合一”的观点源于庄子，其“万物并育而不相害，并行而不悖”的主张也是受到了庄子“十日并出”的开胸怀的影响，关于这一点，庄万寿教授指出：“孔孟对‘万物并育’并不热衷……孔孟之言自己所肯定的‘道’是单一而无双的，孔子的：‘道不同，不相为谋’……而孟子引孔子说：‘道二，仁、不仁而已’，绝没有可能让不同的异端的道，可以并行。”<sup>⑥</sup>此外，《中庸》还出现反对复古的言论，这也是受了庄学和黄老之学的影响。《中庸》有言：“愚而好自用，贱而好自专，生乎今之世，反古之道，如此者，灾及其身者也。”劳思光先生曾就此指出：“此乃力反‘复古’之言。孔子及其门人，包括后代之孟子在内，皆喜言尊古；与此段主张相反。”<sup>⑦</sup>反对复古的言论，屡见于道家著

① 《中庸》之“费而隐”亦见于《老子》，如三十四章“大道汜兮”说其“费”，第四十一章“道隐无名”说其“隐”

② 冯友兰：《中国哲学史新编》第3册，人民出版社1985年版。

③ 同上。

④ 张岂之主编：《中国儒学思想史》，陕西人民出版社1990年版。

⑤ 钱穆：《中庸新义申释》，一文原载香港《民主评论》第七卷第1期，后收入《中国学术思想史论丛》一书。

⑥ 庄万寿：《〈大学〉〈中庸〉与黄老思想》，载《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社1992年版。

⑦ 劳思光：《中国哲学史》卷二，香港友联出版社1981年版。

作中，除《庄子·天运》篇明确提出过“应时而变”的主张外，在黄老作品中，这种论点也是十分鲜明的，如《黄帝四经》“宪古章物不实者死”（《十大经·三禁》），很明白地指出：泥古、华而不实，就会遭到败亡的命运；又如《十大经》末节“我不臧故，不挟陈，乡者已去，至者乃断”，明确地表示了弃旧迎新的决心。

纵观《中庸》一书，是为汉初儒道混合之作。劳思光先生说：“案淮南王书，向称杂家，其中儒道墨法之言并陈。然固以道家之言为主。而儒道之争，在先秦末期（如荀子著书之时），尚无缓和之象。儒道之说相混相容，亦在汉初。今中庸持说乃多与淮南相近，则其思想亦当属于此一儒道混合之阶段。”<sup>①</sup>《中庸》一书，多有盛赞道家之辞，如“宽柔以教……南方之强也”“遁世不见知而不悔，唯圣者能之”等，前者是对老子治世方式的溢美，后者是对庄派生活态度的肯定。然而就总体来说，《中庸》传自稷下道家的成分最大，这一点是由于战国中后期出现了“百家争鸣，黄老列盛”的局面，稷下道家作为显学并成为时代的主要思潮所导致的。

总之，从哲学的角度来说，早期儒家的道家化是由于受到稷下黄老道家的影响，而后期的儒家则更多地受到老庄哲学的影响。在历史上，黄老道家对儒家的影响虽因汉代董仲舒“独尊儒术”而中断，但其伦理性的“心气论”的观点，在宋明理学的道家化过程中仍有着丝缕不绝的余音回响。

<sup>①</sup> 劳思光：《中国哲学史》卷二，香港友联出版社1981年版。

# 《道德经》与阴阳五行观\*

萧汉明\*\*

自春秋末期至战国中期，阴阳五行观作为一种思维框架，一直在儒墨之外的众多学派中广为流行。战国中期偏后至战国末期，燕齐海上方术之士滥用五行说于鬼怪方术，致使士人对五行说渐生唾弃之情，相当时间内不仅无人问津，而且成为一个被攻击的目标。汉承秦制以后，学风为之一变，五行说才再度成为时髦话题。阴阳说的遭遇则一直较五行说幸运，在五行说遭受冷遇时，阴阳说则在道家和儒家的推动下得到长足进展，至战国后期便已逐渐实现了自身的初步成熟和完善。

春秋末期老聃所著的《道德经》是道家学派的奠基作，以道为最高范畴。尽管阴阳五行在《道德经》思想体系建构中并未起到整体构架的作用，但却为其体系诸多层面的展开提供了不可忽略的空间。

## 一、“可道”之“道”与“负阴抱阳”

《道德经》所言的“道”，实际包含“不可道”之“道”和“可道”之“道”两个层次。通常所说的《道德经》的最高范畴，指的是“不可道”之“道”，而“可道”之“道”则为“德”，属于道的第二层次。

“不可道”之“道”，是天地开辟之前的一种存在状态。这一状态无象无形，不可感知，或谓有物有象而未形，有精有信而未情，“是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍”；其流佈无限宽广，“迎之不见其首，随之不见其后”，绵绵而不绝，混沌而未分。因此，“不可道”之“道”，是一种潜在形态，后来出现的天地万物的一切要素全部蕴藏其中。因为无象无形与不可感知，故被称为“无”；因为独一无二混沌未分与尚未展开，故被称为“一”或“朴”。

潜在形态的“不可道”之“道”的展开和实现，是一个分层次衍进的过程。所谓“道生一”，指“道立于一”，即道是一种“独立而不改，周行而不殆”的惟一存在物，绝无另外的东西可以与之并存。“一生二”，指道的分解，“二”指阴阳或天地。天为阳之所积，地为阴之

\* 本文原载《江西社会科学》1996年第12期，第61-64页。

\*\* 萧汉明，武汉大学哲学系教授。



所聚，故谓“道”为“天地之始”。“二生三”，谓天地合气，阴阳交感而生物，“三”指代此阴阳交感所生之物的总貌。由于天地阴阳所生之物千姿百态，品类繁多，故“三”呈万象之态，从而有“三生万物”之说。

“不可道”之“道”的展开和实现，是一个道向德的转化过程。德者，得也。天地万物皆因得道而生而成。这个过程又被称之为“朴散则为器”。朴者，道也；器者，得道而成之物也。器之最巨者莫过于天地，故天地为众德中之大德。由于《道德经》只笼统讲“一生二”，故先秦道家直到汉初《淮南子》，都认为天为阳之聚而地为阴之积<sup>①</sup>，直到《素问》的七篇大论，才大讲天阳地阴又各含阴阳，这才明确消除了纯阳纯阴在现象世界的存在，使其退居到逻辑的领域之中。

“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，是《道德经》中唯一涉及阴阳观的命题。这个命题回答的是万物发生的原因和万物构成的基本因子。所谓“冲气”，指的是天地阴阳二气互相碰撞而交相感应的运动状态；“和”，指的是阴阳二气交感后形成的“万物负阴而抱阳”的和谐状态。注家或以为“冲气”是阴气阳气之外的第三种气，误将动词“冲”看作是一个定性的形容词；亦有训“和”为和气者，似乎硬要找出阴阳二气之外的第三种气来，以附会“二生三”之“三”。然不知此第三种气将以何种地位跻身于《道德经》的思想体系之中，究竟蕴含在万物负抱之内，抑或只在万物负抱之外？阴阳二气相冲，说明事物发生的原因；万物负抱阴阳而和，说明有形物体构成的基本因子。气无形而物有形，视“冲”与“和”为第三种或第四种气，是将万物组成的基本因子扩充到道家学派所能包容的范围之外。因此，将“冲”或“和”视为阴阳之外的某种气，皆有蛇足之嫌，前者忽略了二气交感之过程，后者混淆了无形与有形的形态差别。

在《道德经》的思想体系中，阴阳观的定位仅限于万物发生论和万物组成要素论的范围之内。超出这个范围，则有另外的范畴承担着相应的表叙任务。如万物既成之后，《道德经》便不再援用阴阳观念概括万物之间的性质差别，而是改用刚柔这对范畴。就物与物之间或一物自身不同发展阶段而言，刚柔这对范畴在区别其间的不同特征上无疑具有鲜明的可感知性和广泛的涵盖面。“天下莫柔弱于水”，此言物与物之间的刚柔差异，其最柔弱者莫过于水而已，“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁”，此言物自身不同发展阶段的刚柔差异。万物初生之际虽柔弱，但却有着旺盛的生命力；至其坚强之日则将转向衰老，“故坚强者死之徒，柔弱者生之徒”。由上可见，在《道德经》，阴阳与刚柔这两对范畴各自有着特定的适用范畴，二者之间不可以互相取代。

《道德经》对阴阳观的限定，结束了春秋时期早期阴阳家对阴阳观念的泛化性运用，深化了阴阳观念的内涵。这一成就在《易·系辞》中得到了进一步拓展，但至两汉时期阴阳观念的泛化再度兴盛起来，而且涵盖了有形世界和无形世界的一切方面，刚柔范围因此而似成赘疣。

<sup>①</sup> 《庄子·达生》：“天地者，万物之父母也。”《庄子·田子方》：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和而物生焉。”天地有形，阴阳为气，气生形而形发气，于是而有“阴阳相照、相盖、相治，四时相代、相生、相杀”，（《庄子·则阳》），万物因其聚散而有生有死。

## 二、五行相生与人类知识的来源

在五行观方面，《道德经》并未依赖其结构框架建构理论体系，因而谈不上对这一学说的发展做出过什么贡献。但就其运用之精熟而言，亦可堪称达到了运用随心的境地。如在强调养气调神必须以少思寡欲为前提时，曾经特别警诫人们对色声味之类的享乐不可过分追求。“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽”，五色、五音、五味这些五的单相性系列，自西周以来便已形成了公认的规定性，《道德经》不过信手拈来而已，举此意在说明《道德经》对五行观的留意。《道德经》对五行观之精熟，主要表现在对五行框架动态功能的运用之上。如以五行相生之意论人类知识的来源及认知境界的最高追求，以及以五行相胜之意论人类社会的发展进程，所有这些，都为其整体思想建构在局部相关层面上拓展了空间。

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”这是一个众所熟知的命题。尽管注家说法不一，但大都无意回避这个命题涉及到的人类知识的来源问题。人、地、天、道、自然，五者之间，依次顺看为层层效法，逆看则为层层相资相生。“自然”，非指今人常说的自然界，也不是某种有形的存在物，它只是一种自在自为的状态；对认知而言，它不是认知的对象，但却是认知的最高境界，即“辅万物之自然而不敢为”，“为无为”而达于“无不为”的境界。因此，在这个五者逆而相生的链条中，“自然”，是其中的一个特殊环节，起着特殊的联结纽带的作用。

“道法自然”，无疑有二层蕴义：其一，“自然”是“道”自在自为的存在状态，这种状态无始无终、无成无毁，没有任何外在因素能够作用其间，表现与一种“独立而不改”的唯一的自自然然的存在。其二，“道”生天地，是“道”自身“周行而不殆”的必然结果，因此天地是道本身自自然然的产物，而绝不是某位创世者的杰作。

“天法道”，谓天效法“道”的自在自为，化育万物而不自以为有功，故“生而不有，为而不恃，长而不宰”，“莫之命而常自然”。“天法道”而成天之道，其特征为：一、“天之道，不争而善胜，不言而善应，不占而自来，缮然而善谋”。缮然者，宽缓之貌。不争、不言、不占、宽缓，天道自然无为；善胜、善应、自来、善谋，言此自然无为的实际结果是无不为。前者为因，后者为果。以其自然无为之因而成无不为之果，被看作是“天法道”所得的最为显著的特征。二、“天之道，其犹张弓乎！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，孰能有余以奉天下？唯有道者。”天之道，因直接效法道而来，损有余而益不足，是自然实现的；而人之道则恰恰相反，表现为损不足以奉有余，是逆天道而过分有为的结果。《道德经》对背于天道的人间世抱着极大的义愤，并寄希望于“有道”之圣人。因为“圣人为而不恃，功成而不处”，与天道同体，可以做到“损有余而补不足”，彻底消除人间世的种种不合理现象。

“地法天”，如何效法，效法什么，《道德经》未作说明。这个空缺被《易传》注意到，并就此展开了充分的发挥。《说卦传》谓“乾，健也。坤，顺也”，乾为天坤为地，乾之德刚健，坤之德柔顺。《彖传》进一步说明坤之顺指的是“顺承天”，《文言》谓“坤道其顺乎，承天而时行”，进一步说明坤道“顺承天”的要义在于随天时而行。至于如何“承天而时行”。《彖传》和《小象》在相关的卦爻中有着众多的阐叙。《道德经》尽管“地法天”缺乏交待，但由

此所提炼出的因顺之道则对后世产生了深远的影响。

“人法地”，同样是由《易传》拓展开来的。其一，人效法地“承天而时行”之顺道，强调“天下随时”（《象·随》）“圣人以顺动”（《象·豫》）“应乎天而时行”（《象·大有》）“时止则止，时行则行，动静不失其时”（《象·艮》）。其二，“坤厚载物，德合无疆”（《象·坤》），此谓厚实之大地承载着万物，作用与天道承合而广大无穷。人效法之，故有“君子以厚德载物”（《象·坤》）之说。《道德经》虽未全面说到人如何法地，但就人效法地物地貌方面则颇有心得。如谓“江海所以为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王”，此以地貌论“善下”之德。“是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。”圣人若将自身高高凌驾于万民之上，将一己私利置于万民之前，则必遭万民之唾弃。对于国与国之间的关系而言。“大国者下流，天下之交。”大国若能像江海“善下”，谦卑处下，则必然取得小国信任，使天下甘心归顺，而为群水之所宗，天下之所会。此外，从地物之少壮、柔刚、雌雄、轻重等，所领悟出的修身、治军、治国的道理，如“抱柔守雌”论，“重为轻根”论等，亦都属于“人法地”之范围。

人、地、天、道、自然，层层效法，而本质的主体是人。人效法地，又通过地而效法天，通过地与天而效法道，最终通过地、天、道而体悟“自然”，从而达到认知的最高境界。从认知对象上看，地（包括地所负载之万物）和天（包括附丽于天之万象）为“有”，而“道”则为“无”。对有形世界（天地）的认知，被称之为“为学”，其途径依赖于观察所得知识的日益积累；对无形世界（道）的认知，被称之为“为道”，其途径依赖于直觉和体悟，因而往往需要尽可能地排除掉“为学”所得知识的干扰。所谓“为学日益，为道日损”，正是对这两种认识对象和两种认识途径的经典性概括。

既然“为学”与“为道”是由两种不同认识对象决定的两种不同认识途径，因此这两种认识途径之间的关系不是递进的，而是并列的。但就认识对象的重要性而言，“为道”重于“为学”。因为“道”为天地之母，是天地万物的总根源，认识一旦把握了道，就等于抓住了现象世界的根本，因而对天地万物的把握就容易多了。“为学”与“为道”虽有轻重之别，并不等于可以随意割舍其中的一种途径。“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。”天下始于道，得此道则为“得其母”，“得其母”何以能知其子？因为“道之在天下，犹川谷之与江海”，道散在天地之间，寓居于万物之中，无处不在，故以道体物，则物无不可得。得母知子与知子守母，方可得认知之全，故母子虽有重轻，但决无偏废之蔽。

### 三、以五行相胜之意论人类社会发展形态

《道德经》说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”道、德、仁、义、礼，五者之间以不相胜为序，故逆数则为相胜相克。将人类社会划分为五个连续运行的阶段，道治阶段又称为上德、玄德，德治阶段又称为下德，仁治、义治、礼治相续，皆为救失而出现的递相取代的社会阶段，也可以看作是人类社会发展的五种社会形态。

道治社会的统治者与道同体，为无为之事，行不言之教，主张：“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。”这种道治社会是直接“道”体悟出来的，因为，“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化”。侯王如何守“道”之无为而无不为？“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。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”“为无为”破的是有所执着，诸如“尚贤”“贵难得之货”等，至于玩弄智巧，刚愎自用，心志贪婪，都被看作是导致社会动乱的因素。净化人心，使民衣食丰足，纯朴敦厚，安居乐业，乃至民有所成就，根本不知道国君在其中起过什么作用，更不知道要报答国君的恩典，都认为都是自己努力的结果。在国君，亦以“生而不有，为而不恃，长而不宰”为怀，“不自见”，“不自是”，“不自我”，“不自矜”，“以百姓之心为心”，顺应万民自然之性。像这种与道同体的国君，就是具有“玄德”“孔德”“上德”的人，是百姓感觉不到他的存在的“太上”之君。

德治社会的统治者与德同体，大公无私，贵天下重于贵自身，爱天下重于爱自身，“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若以托天下”。德治之君与道治之君有相近似之处，二者如水之于道。“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”几，近也。安于居下，喻其谦卑不争，善利万物而不因功自居自傲，故接近于道。具有这种德行的人也可以称得上是“太上”之君，但与上德之君相比较，还只能算是“下德”。“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为；下德无为而有以为。”上德者无所执持（即所为“不德”），是以无处不可以执持，旨在顺应自然而已；下德有所执持，如“居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时”，则必然有所失，即有执持不到之处。下德虽同上德一样，“辅万物之自然而不敢为”，不做违背万物自然之性的事；但上德无所执持，故无为而无以为，而下德有所执持，虽在执持范围内可以做到“无为”，然防御越出执持范围必然使执持本身成为“有以为”。

“大道废，有仁义。”大道废，被看作是人类社会纯朴敦厚状态的结束，自是以后便出现了智巧狡诈、六亲不和、国家昏乱。“智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”孝慈为仁，忠心为义，大伪为信之反，故仁义智信实为救蔽而生，是“势”之必然。《道德经》论“势”，向为注家所忽略，因为这个范畴在全文中只出现过一次。“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。”道生德畜物形，于是而万物发生，以后的发展过程便是由势之必然所造成的。这个“势”，是万物内在的动因，人类社会的发展自然也是由其内在之势所决定的，没有证据说明，先秦的思想家们能够将自然界的发展规律与人类社会的发展规律区别开来，而大量见到的例证往往是从自然界的发展中寻找人类社会种种问题的答案。

仁治与义治的区别，表现为“上仁为之而无以为，上义为之而有以为”。上仁上义，指推行仁治义治之最佳者。仁者推行仁爱，属有所为之为，其上乘者并不因此而存丝毫求名求利之心，对其自身当属“无以为”之举。义者推行义治，要求辨是非明善恶，属有所为之为，但其辨之明已涉及自身之正邪，即使其上乘者也不能回避对美名的追求，故对其自身也属“有以为”之举。有仁则必有假仁，于是有义加以辨别；有义则必有假义，假义不能取信于人，“信不足焉，有不信焉”，于是出现了礼治。礼治以强制的手段限定了人与人之间的等级差别和行

为规范，人与人之间互相信任的忠厚纯朴关系因此而荡然无存，故《道德经》痛心疾首地说：“夫礼者，忠信之薄而乱之首。”道治德治以后的仁治、义治、礼治三种社会形态，以礼治最糟。“民之难治”更甚。“民之饥，以其上食税之多，是以饥”；“民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死”，则为礼治社会所独有。礼治社会以强制的手段维护统治阶层的一切特权，陷庶民于被剥削被压迫的深重困苦之中，乃至不贵生而轻死。因此，即使由上乘者推行的礼治，也不可能受到庶民的响应和支持，只会引起反抗和遭到唾弃。“上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。”上礼，即指推行礼治的上乘者。

“太上，不知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。”“太上”之君为道为德，“功成事遂，百姓皆谓我自然”，而不知国君的存在。其次为仁爱之君，百姓感其恩戴其德，故“亲而誉之”。再次为行义之君，其上乘者亦可使百姓“亲而誉之”；而其下乘者只能依靠权力维护其认定的是非善恶标准，使人不得不“畏之”而遵从。最后为推行礼治之君，其上乘者亦足以使人“畏之”；至于其下乘者贪婪残暴，致使百姓视之如路人，“侮之”，咒之，乃至不畏其威而拼死反抗。上述四种统治者，与同道同德行仁行义行礼有密切关联。从共时性意义上说，道德仁义礼五种为政之道，可以在同一时期内分别出现在不同的诸侯国中。从纵向的非共时的相关性上说，此五种不同的为政之道表现为一种救蔽的循环相胜的因果链条，分别呈现为五种不同的治世时代。

“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。”万物皆由道而生，经过生长壮老之发展，最终都将复归于道。人类社会也不例外，经过道、德、仁、义、礼之发展，最后亦将复归于道。既然礼治社会的种种弊端业已暴露无遗，那么它向道治社会的复归便将成为必然之势。如何实现由礼治社会向道治社会的复归呢？《道德经》提出“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”的三绝三弃措施，使民归于纯朴。这个三绝三弃措施，以废除礼治为基础和前提，所废所弃的是为礼治所包容的仁义之治，而玩弄智巧则被看作是仁义礼三治的深厚根源和共同特征。其所绝之“圣”，亦不过是立仁立义礼之“圣人”，而决非同于道同于德之圣人。由于智被看作是导致社会各种祸乱和难以治理的根源，因而《道德经》主经“以正治国”，反对“以智治国”。所谓“以正治国”，即“为无为，事无事”“治大国若烹小鲜”，不要频繁翻动折腾，任其自然成熟，因而不需用智慧与谋略，更不需用机巧与诡诈。民无智巧，朴实敦实，亦便于治理。“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。”毋庸置疑，这时倡导的是愚民政策，而其出发点是对极不合情理的礼治社会的憎恶所引发出的对原始群落社会无知无识的民情民俗的深深怀念。

由礼治社会回归到“小国寡民”“甘食”“美服”“安居”“乐俗”的纯朴的道治社会，是《道德经》提出的“终极关怀”。这一“终极关怀”的实质在于建立一种没有亲疏之分、利害之别，贵贱之等的社会，使人与人之间“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”，没有等级差别，没有战争，从而能过着相处无间平等安乐的生活。但它同时带来的问题却很多，如“使有什伯之器而不用”，“虽有舟舆，无所乘之”，则“什伯之器”“舟舆”将因不用不乘而毁；又如“使民复结绳而用之”，则文字书契因无用而遭遗忘；又如“鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”，将人禁锢在一个一个封闭的狭小的群落圈

子内，使人性不得伸展，人种亦将因近亲而退化，乃至消亡。以人类步入阶级社会以后所创造的全部文明，换取一个没有等级差别的社会，这个代价未免太大太残酷太不值得了。

《道德经》以五行相胜说建构的道德仁义礼五种形态的递相取代的历史观，是中国思想史上最早出现的一种自成体系的历史循环论。这个理论试图从政治的文化的视角，探寻社会发展的形态差异，并且注意到社会发展有一种内在的自然之“势”，虽然无法准确指出这种“势”是什么，但却依稀觉察到这种“势”是五种形态循环往复的内在动因。考虑到这是一位身处春秋末期的知识渊博的智者对此前社会历史的考察，道德仁义礼五种形态大体反映了中国历史跨入文明门槛前后五千年左右的政治文化状况，其中所谓道治德治的是典型的原始社会，仁治是原始社会后期私有观念业已出现的结果，义治反映了阶级社会的萌芽，而礼治则标志着阶级社会的成熟。从这个意义上说，《道德经》的历史观是一个惊人的发现，无论作者对五种形态的喜好与厌恶程度如何，这五种形态不依人的意志为转移地以递相取代的形式运转着。老聃不可能知道历史的发展取决于经济基础的变迁，因而他在终极关怀方面的构想，如其说是出于自身思想体系的逻辑需要，不如说是出于对剥削制度深恶痛绝而产生的一种情感要求。他的终极关怀是一个不可能实现的乌托邦，而且是非常糟糕的乌托邦。

## 稷下黄老玄学体系新探

——兼论对《老子》的吸收和改造\*

知水\*\*

稷下黄老之学产生于战国中期，其思想体系由“道德论”（玄学）和“形名论”两大部分组成<sup>①</sup>。但近年来对于前者的研究在方法上多偏重于按照现行理论模式进行资料搜集和分类定性，而忽视了对其自身的体系作史的解释，这样，不仅许多关乎特色的重要内容漏掉了，而且必然影响到对“形名论”乃至整个体系的进一步研究。本文从以《心术》等篇为代表的黄老玄学思想如何发展老子的“道德论”入手，对“道论”（“气一元论”）“德论”（“心术”修养）及其在整个体系中的地位作了新的探研，请专家给予斧正。

### 一、对老子本体论的突破——“气一元说”

在先秦时代的百家之学中，能够在世界本原、人生哲学、政治观等广阔的领域里展开全面深入的探讨，并形成巨大思想体系的，只有老子创始的道家思想；而在这种卓有成效的理论思维中，能够立足于“气一元说”这个基础，积极改造传统的道家学说，克服和扬弃其中的消极无为因素，从“道术结合”和“道法结合”，逐步过渡到“形名法术之学”，直接为法家现实功利目的服务的，就只有稷下“黄老之学”。在这当中，正确理解“气一元说”，又是探讨“黄老之学”整个思想体系的必要前提。

就道家哲学而言，“气”或“精”的存在，都属于“道德论”为研究范围，在思想渊源上直接来自道家创始人老子那里。但不同的是，稷下“黄老之学”面对齐国紧迫的政治改革任务，早已不满足于“道”的内涵中那种远离物界的虚无缥缈的品格，认为这样的“道”实在高不可攀，不易为人们理解和接受，难以化为现实的“南面之术”。特别在老子“道”的学说中，不论是“精”和“气”，都罩上一层暧昧的色彩，看不清它的物质属性。更没有触及世界的本原和构成问题。不过，当着历史进入变革时期，齐国的稷下学者高举“黄老之学”旗帜的时

\* 本文原载《管子学刊》1998年第2期，第52-56页。

\*\* 知水，辽宁省社会科学院研究人员。

① 黄老之学产生于战国中期前后的齐国，其最初的代表作是《管子》中以《心术》上、《心术》下、《白心》《内业》《枢言》《宙合》等一系列篇章。目前学术界多有持此说者，笔者也有专文评论，此不具述。关于稷下黄老之学的内容和体系，本文则据《史记》《汉书·艺文志》《论六家要旨》和《庄子》《申子》《慎子》《吕览》《韩非子》等诸子著作以及马王堆汉墓帛书《经法》等多种典籍，与上述各篇互为参证印证，认定为“道德形名之学”。

候，我国古代关于“气”的学说也随之突飞猛进，在概念、范畴、命题乃至理论构架上，都出现了新的质变，产生了独步的“气一元说”。这项理论成果一经出现，就必然要突破老子的陈说，摒弃“道”的虚无性质，在本原甚至起源论（Cosmogony）的意义上。展示出一系列具有鲜明倾向的朴素唯物主义观点，促进道家思想左向发展的体系化。这无疑是先秦思想史演进过程中一件不朽的盛事。

“黄老之学”承袭老子“道”这个最高范畴，但却赋予以本质不同的内容。比较说来，老庄哲学一概用“道”（不论是勉强的，还是“难言而言之”的）这个字来表示一种直觉状态（intuition），认为这种状态是客观的永恒和无限，而这种绝对的精神现象便是世界的本原。老子把它叫做“大”或“无物”，庄子则称之为“无有”或“无”。这样的“道”，在本质上是空虚的，是纯粹想象中的一种境界。由此也可以说“道”是表示一种经过思维净化的精神性实在的概念。“黄老之学”从感觉的角度，却承认“道”是无形、无声、无为的客观实在，是世界真实的本原。如说：“道也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生。”（《管子·宙合》）即是认为“道”至高无上，是无限、永恒的本原。又如：“不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道。”（《管子·内业》）这样坚决地给无形、无声的实在赋予一个确切的概念和名称，已经开始突破老子所谓“常道”不可言说、莫名其妙的绝对神秘观念，使“道”渗入了一丝逻辑理性的质因，隐约地反映出发生在这个范畴中的一场从唯心主义向唯物主义的变革。

然而说确切点，这场变革的真实意义在于，“黄老之学”在进一步开展的思辨中，又把自然界某种具有相对普遍性的物质形态——“气”上升到无限的宇宙本原和构成相统一的高度，使它成为整个客观世界赖以存在的物质基础，来代替纯粹精神性的“道”。《内业》篇提出“气道乃生”的命题，正式将“气”与“道”同位并体，合二为一。《枢言》又说：“道之在天者，日也；其在人者，心也。故曰：有气则生，无气则死，生者以其气。”而所谓“精”，又是“气之精者”。

这就表明：“道”的内涵，已经不再是冥冥空虚的精神性实在，也不是任何多元的构成形态，而是“万物以生，万物以成”（《管子·内业》）的一元化的物质实体。在本原论的意义上，“黄老之学”是把“道”与“气”“精”作为同义词来看待的。

本来，“气”这个概念的发明和使用是古已有之的。但是，能确定“气”的物质属性，并把它升华到宇宙本原和构成的高度上来认识，则必须归功于“黄老之学”，这是它对中国文化的一个杰出贡献。

“黄老之学”对“气”或“精”的认识，集中表现在“气化”理论上。这也是同老子“道”的观念的重大分歧所在。在老子那里，“道”与“物”是相反的，也是互相脱节的，它们之间必须通过神秘的“外化”过程才会起作用。用他自己的话说，就是“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子·四十二章》），这个思维逻辑已转向象数化，换句话说，要把“道”与“物”联系起来，只可能借助于玄想。“黄老之学”干脆抛弃掉“有”“无”这些玄远的东西，明确宣布“化不易气”，认定宇宙万物（包括鬼神在内）都不过是一“气”的转化。它明确指出：世界万物的形成，都是“气”或“精”直接化生的结果。如《内业》篇云：



“凡物之精，化则为生<sup>①</sup>，下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神，藏于胸中，谓之圣人。”不论是遥远的天体，还是地上的谷物，都是一“气”化生，即便是“游乎天地之间”的鬼神也不例外。这足以表明：“黄老之学”并没有因为叙述宇宙生成而忘记维护“气”作为本原所应有的无限性。所谓“化不易气”，正好说明“气”这个元素取之不尽，用之不竭，“一人用之，不闻有余，天下行之，不闻不足”（《管子·白心》）。“精气”化生万物，对于它自己来说，实在算不得什么，即使无限化生下去，它仍然是那样广大、深厚和充盈，永远滋养着那日益众多的“产儿”。

对于“黄老之学”来说，能否在人类精神现象的来源这一关键问题上把“气一元说”坚持和贯彻到底，是考验其思维逻辑是否严谨、学说体系能否成立的重要一关，而问题如何解决，又是评价这一理论成果所必须面临和依据的客观事实。“黄老之学”对这个问题的解答，一方面维护了“气一元说”的彻底性和完整性，另一方面也基本上表现了唯物主义的主流倾向。但是，由于把本原与构成相统一的模式生硬地搬到对精神现象的研究领域中来，其唯物主义性质便受到严重破坏，不仅抵制不住唯心主义的反击，甚至会遭到不可避免的破产。这就是为什么到魏晋以后，在佛教唯心主义的挑战面前，像“黄老之学”这种朴素直观的唯物论不得不退下阵来的原因。

“黄老之学”认为，“合”是人类智慧的贮存器，它仿佛是“馆舍”，流于天地之间的“精气”一旦住进了这“馆舍”，智慧也就随之而生。《内业》篇所谓“精之所舍，而知之所生”，就是这种看法的集中表现。这里有一点必须注意，按照“黄老之学”的理解，人们的意识活动并不是思维器官的功能，因而也就根本谈不上什么反映。一切来自“精气”，“精气”决定一切，连圣人的“心”也是“精气”构成的。“黄老之学”之所以把“精气”又称为“灵气”“精神”“鬼神”和“神”，给唯心主义开了后门，道理就在于此。按照这个逻辑认识，这里所谓的“神”并非像古希猎的 theos、古印度的 brahman 以及基督教的 God 那样抽象的精神实体，而是内含智慧种子的物质基因——“精气”。“黄老之学”之所以在人们意识的来源和构成本质上坚持了“气一元说”的唯物主义立场，而又不得不滑向唯心主义方法论。要害就在于此。如果按照道家“神者生之本也，形者生之具也”（《论六家要旨》）的逻辑前提，便会得出意识（“神”）决定存在（“形”）的荒唐结论。这种混乱逻辑的产生，主要是由于“黄老之学”把意识当作一种精微的物质。而这种物质恰恰又被认作一切的本原和构成元素，这样就把自己独创的唯物论搅乱了。当然，从辩证唯物主义观点看来，在古代东西方的朴素唯物论体系中，或多或少地都存在着这样性质的矛盾。如希腊米利都学派的哲学家阿纳克西米尼一方面承认世界的本原是气，同时又错误地认为人的精神也是由吸入人体的气构成的。可见，通过这种方式把自己的唯物论引向破产和幻灭，绝对不只是“黄老”一家。

## 二、从“积德”到“摄德”的积极发展 ——“虚一而静”的“心术”修养

在道家思想中，“黄老之学”自有其完整的体系，独具鲜明的地方特色，彻底用哲学概念

<sup>①</sup> “化”原为“此”。据《管子集校》校定。

范畴加以把握是有困难的，如果不问情由，坚持用一种现成的抽象模式去理解，势必造成对这个体系割裂和扭曲，不能达到科学地解释历史的目标。尽管从辩证观点出发，我们发现，“气一元说”包含着不可克服的内部矛盾，但却绝对不能忽略它自身的完整性，及其反映在逻辑体系上的特色。我们尽可以指出：“黄老之学”过分强调“精之所舍而知之所生”，仅凭这一条，就足以导致其唯物主义在理论上的破产；可是，我们更应该注意到，恰恰是这个命题，才促成了“黄老之学”从本体论向“心术”修养论的过渡，在整个体系上获得了比较圆满的成功。这个道理是显而易见的。

从思想史研究来看，往往是某一思想家所确定的认识对象决定了他要采取的认识方法。如果承认主体所要把握的是客观的自然现象及其内部规律，那就必然要用实证的、理性的科学态度和方法去认识；如果断言所要追求的是超绝感觉的绝对实在，那就肯定要用“玄思”（meditation）去领悟和体验，如各种宗教流派。就“黄老之学”来说，出于特殊的功利目的，它所主张的对“道”的体验，对“精气”的摄取，并不是用“唯心主义先验论”就能概括得了的，我们的目的不在仅仅满足于给它划定成分，贴上标签，而应该是对其思想渊源，独特的思维形式，客观的实践效验，以及在整个体系中的地位作出恰如其分的解释、分析和评价。

在“气一元说”不断自我完善，并用以指导社会实践的时候，“黄老道德之学”的基本修养被公认是“虚一而静”。它所着重强调的是如何得“道”而不是如何去认识“道”；它所追求的是主体与“客体”的融合，并非对“客体”的探索和思考。这里，正规的哲学认识论在研究过程中将失去其榜样或楷式的作用，需要结合实际进行适当的补充。

“虚一而静”是老子“啬”的理论的发展。老子认为：人之于“道”，不能通过学习实际知识的途径去获致，只能求之于自己，返回内心深处去追求。他主张使用“积德”的方法，“致虚极，守静笃”（《老子·十六章》），掌握“为道日损”的诀窍。做到“损之又损，以至于无为”（《四十八章》），这样，经过了排除私欲杂念和实际知识的过程，就可以使内心既虚且静，逐渐达到与“道”同一的境界。在“治人”“事天”上才完全合乎“啬”的要求。

“黄老之学”既然断定“精之所舍而知之所生”，联系到得“道”的方法，就不外是让更多的“精气”进驻心舍，经常保持“虚”和“静”，这个修养过程叫做“内德”或“中德”。它还认为，要想不断地“摄德”，就必须清除心舍，做到“敬除其舍，精将自来”（《管子·内业》），而清除心舍，使“精”有寄，“道”有所归，就必须整饬身心。要实现这一愿望，又有待于“正形”。按照这样的逻辑，形不正，则心不静；心不静，则德不来。于是，“正形摄德”的命题就在老子“积德”思想的基础上进一步提出来了。

“黄老之学”进一步主张：“正形摄德”在“心术”修养上必须作到“虚一而静”，“静”是“地道”的集中表现。

何谓“地道”？顾名思义，当系从老子“地得一以宁”的思想发展而来。“静”是“宁”的同义语。《心术》上提出的“地之道静”就说明了这一点。“黄老之学”指出，人君要想“守道得一”，潜御群臣。就必须按照“正静不争……与地同极”（《管子·势》），即“法地”的原则要求，进行“心术”修养，并逐一付诸实践。如此才能成为“有道”之主。《白心》篇提出了“以靖（静）为宗”的纲领，把“静”提到头等重要的位置，也正是这个道理。

在“黄老之学”看来，“静”与“正形”密切相关，为“摄德”的根本条件。它确切认识

到：在人的身体中，心为君，形窍为官，人的行为一方面是由心指挥形体，另一方面形窍的功能也会对心产生影响，两者互为表里，互相制约，不能取此去彼。因此，对内来说，“黄老之学”强调“中不静，心不治”（《管子·内业》），这就抓住了问题的要害，一针见血地指出了修养的根底所在；对外来说，“静”的基本功夫通过“正形”来实现，从对外形的要求上来配合和加强“内业”修养。对人君来说，只有这样的，“心术”修养，才能起到“无为而治窍”（《心术》上）的作用，所谓“心不为九窍，而九窍治”（《管子·九宁》），也就是说，只要真正做到“无以物乱官，毋以官乱心”，由外而内，保证心的“常静”状态，才有可能“正形摄德”。

“黄老之学”指出，在心与形的关系中，心是唯一的支配者，起着绝对的主导作用，因此，如要“正形”，就必须做到“心静”，而养“静”的工夫，又少不了“虚”和“一”。这就从更加精微的意义上把得“道”修养的方法引向深化。从严格的治心要求上为实现“正形摄德”提供了保证。

这里所讲的“虚”，要求人们的内心必须做到绝对的“无藏”（排空一切成见）“无求”（排除一切欲望）“无设”（排去一切设想）“无虑”（排清一切私心杂念），保持纯净空灵。“一”则强调“专于意”“一于心”，引申为“执一”或“内固之一”。也就是对“道”的精诚不二，把意念严格地限定在得“道”的方向上，不容许有丝毫偏离。由此可见，“虚一而静”是“黄老之学”在“道德”修养上的基本功，其本质是对人世间任何理性活动或情欲的否定，而其主旨趣仍在于引导人们（特别是人主）积极地与“道”同归，共同从事于新的思想建设和文明建设。这反映出当时齐国统治意识中发奋图强的一致要求。

当“黄老之学”产生的时代，儒、墨两家已成为“显学”，法家的思想也在法治改革斗争中逐步形成了自己的体系。鉴于齐国国情的特殊，稷下学者们要在讨论决策时，不走三晋法家的老路，排除一切思想干扰，转而从“黄老之学”中认真琢磨，另找出路，在当时的学派斗争形势下，只可能借重老子学说，作出独到的发挥。这个以“地道”为法，以“虚”“柔”取胜。“循名责实”，旨在“无为”，“无为而制窍”的“君人南面之术”（《汉书·艺文志》），确实不失为明智的抉择。

在老子思想中，“道”是不能言说，只可意致的绝对的大，是一个绝对空虚寂寥的无限实在，任何从有限事物那里获得的知识都不可能接触到“道”的实际，只有运用“静观”或“玄览”的方法，才是唯一可靠的。所谓“静观”或“玄览”，就是用心去静静地体验，把自己溶合于“道”的静修工夫，也可以称为“玄思”。“虚一而静”当然也还是一种“玄思”。不过，“黄老之学”在指出“道也者，口之所不能言也”（《管子·内业》）的同时，又强调只要“心能执静”才“可以为精舍”，“道乃可止”。这就清楚地表明：“黄老之学”所讲求的“道”，已不再是空灵的对象，而是“精”“气”的凝聚表现，所强调的“虚一而静”（即“执静”）在体“道”的要求上，比之老子的“静观玄览”也显然有了质的变化。

从“积德”到“摄德”是“黄老之学”在“治人”方面的新发展，在现实功利要求上，大大超过了老子思想。在当时，齐国君臣上下出于积极的政治意图，不可能把作为齐国官学的“黄老之学”完全局限在内心修养上，他们不仅要考虑由“虚一而静”以“正形摄德”的问题，更为重要的是，必须面对现实法治改革的紧迫要求，把“黄老道德之术”引向谋取长效大

验的应用。“黄老之学”积极提出了“洁其宫，开其门”（《管子·心术》上）的命题。“宫”即是“心”，“门”当指耳目。“耳目者，所以闻见也。”这就表示，作为“心术”修养的“虚一而静”绝对不可能局限在内部修养上，而必须为现实政治服务。只有打开耳目之门，接触社会实际，研究和解决现实问题。这样的“心术”修养才有意义。由此可见，“黄老之学”由“道德”而“形名”，浑然一体，这种积极的功利目的不能说不是直接的契机。

## 《鬼谷子》哲学与《老子》哲学\*

郑杰文\*\*

《老子》是道家哲学的奠基作，它在先秦哲学史、思想史上的影响是巨大的，后出的诸子派别，都曾从其中汲取过或多或少的营养，来充实自己的学说，来建构自己的理论体系。作为先秦“九流十家”之一的纵横家亦不例外，其理论著作《鬼谷子》对《老子》学说有多方面的吸取和借鉴<sup>①</sup>，这种吸取、借鉴在“阴阳学说”和“弱用之道”方面表现得特别明显。

### —

世界本源及其演化规律，是道家学派讨论的重要课题之一。《老子》率先提出“道”为世界本源、阴阳化生世界万物之说，认为“道”是“万物之宗”，“吾不知谁之子，象帝之先”（四章）。由这个“道”，而生出世界万物，“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。”（四十二章）这种世界万物的衍生模式是：“道”产生出太初之“一”，“一”派生出阴阳之“二”，阴阳相化而生出冲和之“三”，由“三”而构成世界万物。阴阳，在从“道”到世界万物的演化过程中起着至关重要的作用。虚无缥缈、不可名状的“道”产生出太初混沌元气，元气运化为阴阳之气，阴阳之气相互作用产生出“和”。“和”是阴阳的产品，即阴阳化生出的具体物质。不同的阴阳之气交化的结果产生出不同的“和”，即各类具体物质，因而构成了万物俱备的世界物质形态。阴阳，在《老子》为代表的道家的世界化生结构模式中，有着不可低估的作用。

《鬼谷子》接受了这种阴阳化生世界万物的观点，并把阴阳作为区别世界万物性质的钥匙。它说：“故圣人之在天下也，自古及今，其道一也。变化无穷，各有所归：或阴或阳，或柔或刚，或开或闭，或弛或张。”（《捭阖》）其中，柔刚、开闭、弛张，都是阴阳的引申和发挥。柔刚指物性而言，开闭指物情而言，弛张指物态而言，它们是阴阳的不同形态，是阴阳的不同

\* 本文原载《齐鲁学刊》1999年第1期，第91-96页。

\*\* 郑杰文，山东大学古籍研究所教授。

① 《老子》成书年代，异说较多（详罗根泽：《诸子考索·历代学者考证老子年代的总成绩》），1993年10月14日湖北荆门市四方铺乡郭店一号楚墓中出土的竹简本《老子》系对话体，说明它产生于专论体的《庄子》之前。笔者考证《鬼谷子》成书在公元前3世纪末（详拙著《鬼谷子天机妙意·考证篇·鬼谷先生考》），与《庄子》同时。

表现形式：柔、闭、弛实即阴，刚、开、张实即阳。阴阳可以统括世上万物万事。

但《鬼谷子》并没有仅此而止，它还把阴阳推广到社会人事中去。认为阴阳不但可以统括世上万物万事，还可以用来区别社会人情，它说：“故言长生、安乐、富贵、尊荣、显名、爱好、财利、得意、喜欲，为阳，曰始；故言死亡、忧患、贫贱、苦辱、弃损、亡利、失意、有害、刑戮、诛罚，为阴，曰终。”（《捭阖》）长生、安乐、富贵、尊荣、显名等是人生的欲望，是人生追求之所在，故称其为阳；而死亡、忧患、贫贱、苦辱等是人生忌讳，是人们厌恶的东西，故归之为阴。阳则为人喜，阴则为人恶。明白了这一点，就掌握了在社会政治斗争中争取主动权的窍门。

世界事物既然可以用阴阳来统括，既然是阴阳变化而生成的，那么就可以在阴阳变化时以外力拨动之，使其性质发生变化，从而对拨动者有利。依此理论，《鬼谷子》教导纵横策士们，要善于区别、分辨世上的阴事物，分析事物内部阴胜阳、阳胜阴从而使事物性质由阳向阴、由阴向阳转化的可能性，用权谋智术拨动它，促其阴阳转化，顺己之欲，避己之恶，以使社会政治斗争局势向着有利于自己的方面发展。《鬼谷子》把这种拨动物体阴阳性质转化的权术称之为“捭阖之术”。它说：“捭阖者，以变动阴阳四时，开闭以化万物。”（《捭阖》）捭，即开；阖，即闭。捭阖之术，就是或启动事物的某些成分加速发展，或压抑事物的某些成分令其停滞，从而“变动阴阳”，促阴转阳，促阳转阴，“以化万物”，使事物发展方向改变，使事物性质发生变化。为达此目的，在“开”中要有“出”有“纳”，在“闭”中要有“取”有“去”。《鬼谷子》说：“故捭者，或捭而出之，或捭而内（纳）之；阖者，或阖而取之，或阖而去之。”（《捭阖》）在启动、扶持事物发展的那些成分中，也不是不分青红皂白地一味吸取，而是依据自己变动事物阴阳性质的要求去分析、剔除，利于己者“纳之”，不利于己者“出之”。同样，对所压抑的那部分事物成分也应采取一分为二的态度，吸取其中对自己有利的因素，以便更好地促使事物性质阴阳转化。

既然社会上的人事人情也可以用阴阳去区别、去统括，那么在社会政治斗争中也就也可以用变动阴阳的捭阖之术去拨动之，使形势对自己有利。依据这一道理，《鬼谷子》把捭阖之术运用到游说中去，去指导纵横策士们在游说中变动游说的阴阳局势，改变游说对象的阴阳情欲，使其同意游说者的观点，与游说者产生认同。它说：“捭阖者，道之大化，说之变也。必豫审其变化，吉凶大命系焉。口者，心之门户也。心者，神之主也。志意、喜欲、思虑、智谋，此皆由门户出入。故关之以捭阖，制之以出入。捭之者，开也，言也，阳也；阖之者，闭也，默也，阴也。阴阳其和，终始其义。”纵横策士在游说时，欲要改变游说的阴阳气氛，变动游说局势的发展方向，其关键是要改换游说对象的阴阳观念，使其对事物正错、优劣的看法与游说者相同。要达此目的，就必须先区别游说对象的人格阴阳属性，然后用阴阳之言去开闭他的情怀。《鬼谷子》说：“夫贤不肖、智愚、勇怯、仁义有差，乃可捭，乃可阖，乃可进，乃可退，乃可贱，乃可贵，无为以牧之。”（《捭阖》）人之性情品性，贤、智、勇、有仁义者为阳，不肖、愚、怯、无仁义者为阴。摸准了游说对象性情品性的阴阳性质，就可以用阴阳之言去打动他的情怀，开闭他的心意了。《鬼谷子》说：“诸言法阳之类者，皆曰始，言善以始其事。诸言法阴之类者，皆曰终，言恶以终其谋。捭阖之道，以阴阳试之。故与阳言者依崇高，与阴言者依卑小。以下求小，以高求大。”游说品性属阳的游说对象时用阳言，使用崇高之辞，言崇高

之意；游说品性属阴的游说对象时用阴言，使用卑小之辞，言卑小之意。各投其好，各用其喜，各顺其欲，以合其阴阳之意，以御其阴阳之情，以制其阴阳之志，从而用捭阖之术控制住游说对象，使他同意游说者的观点，听从游说者的决策，按游说者的意图去办。这样，游说者也就控制了游说局面，掌握了变动阴阳的主动权。

捭阖之术，是《鬼谷子》对《老子》阴阳理论的活用。它把《老子》的阴阳化生世界物质理论运用到社会科学领域，发展成政治斗争中的阴阳转化学说。它说：“益损、去就、倍反，皆以阴阳御其事。阳动而行，阴止而藏；阳动而去，阴隐而入；阳还终阴，阴极反阳。以阳动者，德相生也；以阴静者，形相成也。以阳求阴，包以德也；以阴结阳，施以力也。阴阳相求，由捭阖也。比天地阴阳之道，而说人之法也。”（《捭阖》）在社会政治斗争中，在策士游说君主的实践中，益损、修改决策和说辞，立去就之势以离开某君主或靠近某君主，这诸种权术和技术，都是用阴阳转化原理作指导。阴阳，不但是生化世界万物的混沌元气而生成的两种性质不同的构物素质，又是世界万物中每一具体物质形态中性质相互对立的两种内部基因。它们不但相互对立，而且相互依存。在这既相互对立又相互依存的复杂关系中发生着消长变化，从而成为事物发展、尤其是事物变化的本质原因。事物变化，都是事物内部阴阳素质相斗相倾的外在表现形态。阳动欲行、欲出，阴止欲藏、欲入，两两相对，交互作用，使事物运动、发展。阳盛极，转化为阴，事物发生了质变。阴至极，转化为阳，事物又发生一次质变。事物由正面转化到它的反面，又由反面转化到它的正面，从而使事物在动态变化中向前发展。

《鬼谷子》在先秦哲学史上的突出贡献之一，就在于它描述了事物内部阴阳素质相互依存而又相互排斥、相互连结而又相互包容的斗争发展形态，说明了世界事物发展、变化的内在本质原因。它并把这种事物内部阴阳正变的理论运用到社会科学领域，去指导社会政治斗争，从而产生出种种适合战国政治形势要求的计谋权术，操纵了战国政治斗争局势近百年。

## 二

如果说，阴阳学说是一个理论认识问题的话，那么弱用之道就是一个方法论问题。阴阳学说的精华是变，是动，是化，是阴阳可以相互转化，那么在强大的阳性物质中就包含着转变为柔弱的阴性物质的可能性，在柔弱的阴性物质中也隐括着发展为强大的阳性物质的因子。《老子》最先从哲学上论述这个问题，它提出，“反者道之动，弱者道之用。”（四十章）“反”，即指对立面的转化，对立着的双方都有向自己的反面转化的可能性，如福转祸，有转无，喜转悲等。同时，“反”又指对立面的存在前提。没有弱，就体现不出强；没有悲伤，就反衬不出喜悦；没有痛苦，就表现不出幸福。任何事物内部，都存在着相反相成的对立因素。因而，任何事物，从它一产生的那天起，其内部就包含了向对立事物转化的因子。这个因子的特征是“弱”。《老子》说：“人之生也柔弱，其死也坚强；万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”（七十六章）又说：“物壮则老，谓之不道，不道早已。”（五十五章）事物发展变化的原因是阴阳素质的变化消长，而阴阳素质的变化消长又由于处于劣势一面中“弱”因子的发展成长，由弱变强。“弱”因子变强，阴阳发生变化，事物性质随之变化，柔弱事物变得强壮起来。强壮至极，又开始走下坡路，向它的对立面发展，逐步走向死亡。这

就是《老子》所描述的事物发展变化中的“弱用之道”和“反者道之动”的事物发展规律。

《鬼谷子》接受了这种方法论学说，把这种世界事物发展中的“弱用之道”运用到处理人与人之间的社会关系中去，在它所设计的游说人主的程序和立身处世学说中贯彻了这一方法，总结出游说人主和政治勾斗中的“弱用权术”。其权术有以下四种。

其一曰以静制动。《老子》认为，“静”是事物的本态，“动”是事物的变态，主张对事物要持“静观”态度，对待事物的变动要持“静待”态度。它说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。知常，容。容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”（十六章）教导人们坚持安静原则，持静观动，以静御动。

《鬼谷子》把这种理论贯彻到社会政治斗争中去，主张君主要持静以驭臣，纵横策士要以静知真情。它教导君主：“安徐正静，柔节先定。善静而不与，虚心平意以待倾损。”（《符言》）君主在朝廷上要安静祥和，使臣子难以琢磨，难测难揣，因而自我收敛；对那些不知收敛者要以静制之，虚心平意，静待其表露，待其作恶至极，自及倒霉。

同时，它又教导那些游说君主的纵横策士们在揣摩人主之情以指导游说时，要运用静观法，说：“人言者动也，已默者静也。因其言，听其辞。……已欲平静，以听其辞，察其事，论万物，别雄雌。”（《反应》）你必须静下心来，才能平心静气地去观察、听取、分析、辨别、判断对方的言辞和表情神态，以分辨其真假虚实，以掌握其真情实意，为下边进行有目的、有针对性的游说打下基础。

其二曰守弱用柔。弱以胜刚是《老子》“弱用之道”的重要部分。它认为“柔弱胜刚强”（三十六章），说：“天下莫柔于水，而攻坚者莫之能胜。”（七十八章）强调“强大处下，柔弱处上”（七十六章）。

《鬼谷子》接受了这一理论，并具体设计了纵横策士以己“柔”胜君主之“刚”的斗争程式。纵横策士游说人主，是为了让君主按他们所设计的解决问题的方法和措施去解决君主所面临的社会问题。是否采纳他们的方法和措施，君主是主动者。从这种意义上来说，策士们在游说中是处于被动局势，是弱者。而君主则掌握着主动权，处于优势，是强者。如何以弱胜强，让君主听从策士的决策呢？《鬼谷子》为策士们设计了“应”“塞”“惑”的三部曲。它说：“符而应之，壅而塞之，惑而乱之，是谓计谋。”（《谋》）首先，对君主应“符而应之”，像应声虫那样去附和他，去迎合他，用假象去取得君主的好感和信任，就是“人之有好也，学而顺之；人之有恶也，避而讳之，故阴道而阳取之也”（《谋》）。以此权术使君主认为游说者与他好恶相同，心声相应，因此产生好感和信任。在此基础上，再“壅而塞之”，即策士们把自己掌握的信息讲给君主听，并使君主相信这些信息的真实性而排斥其他信息。此后，再“惑而乱之”，即策士们把自己决策的优长摆出来，让君主相信，让君主听从。这样，处于柔弱地位的策士便制服了处于强盛地位的君主，取得了胜利，达到了以柔克刚的目的。

其三曰导人自败。《老子》从以静制动出发，由静观、静待发展为制造条件使某些事物走向自己的反面，从而使它盈满自灭。它说：“将欲歛之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲夺之，必固与之。是谓微明。”（三十六章）物极必反，想要消灭某事物，却先促使对方走向强大。强大，便是衰弱直至死亡的开始。

《鬼谷子》接受了这种“微明之术”，并把它运用到揣摩人意技术和政治勾斗中的制人术中。它主张在游说人主前先揣摩人主的情意以进行有目的游说，揣摩技术之一就是《老子》所讲的“微明之术”。它说：“欲闻其声反默，欲张反敛，欲高反下，欲取反与。”（《反应》）想引导别人讲话，自己反而默默无言，使对方按捺不住，急于表现自己而道出真情。在控制别人、对付别人时也应这样。想叫某个人倒霉、滚蛋，不是先批评他、打击他，而是纵容他，引导他犯错误。它说：“故去之者纵之，纵之者乘之。”（《谋》）想排斥出某个人去，先纵容他，使他充分表演，使他在错误道路上愈走愈远。等到他的错误到了无法弥补的地步，再对他发动突然进攻，一举“乘之”，或控制他，或排斥他，使他无法招架，而我们却达到了预期目的。

其四曰深藏不露。《老子》“弱用之道”的另一种含义是给人以“柔弱”的表象，自己深藏不露，外憨内精，以免树大招风。它说：“知我者希（稀），则我者贵。是以圣人被褐怀玉。”（七十章）又说：“圣人自知不自见。”（七十二章）为人处世要“被褐怀玉”，外表粗糙，内里精秀，不露真相，不吐真情。

《鬼谷子》把这一道理运用到计谋的产生和使用中去。主张在制定计谋和使用计谋时要隐秘，说：“用之有道，其道必隐。……故微而去之，是谓塞窞匿端。隐貌逃情而人不知，故能成其事而无患。”（《摩》）制定计谋时应保密，使用计谋时也要保密。要注意隐蔽自己的计谋手段和真正意图，让人无法防范，以便突发制敌。深藏不露，还可避免招人嫉妒，受人打击、中伤，以使计划夭折。

《老子》的“弱用之道”，是处于劣势位置的弱者的防护武器和处世法宝。它认为“弱者道之用”，柔弱者最具生命力，一定可以战胜强者。但同时又主张“物壮则老”，弱者发展成强者则一定要走向灭亡。故柔弱者应保持自己的弱势地位，甘处柔弱，以免“盈必反”。因此，在《老子》的“弱用之道”学说中既包含了强弱相互转化的辩证思想，又包含着不与人争的消极观点。《鬼谷子》抛弃了《老子》“弱用之道”中的消极观点，继承了它的强弱转化的辩证思想，发展成社会斗争中以弱胜强的政治权术。它说：“为强者积于弱也，为直者积于曲也，有余者积于不足也，此其道术行也。”（《谋》）弱者首先应看到自己可以转化为强者的必然性，然后满怀信心地去从事社会斗争，用种种“弱用权术”去揣测强者，去说服强者，去控制强者，而最终取代强者的地位，积弱为强，由弱变强，用“弱术”一点一点地取得成功，积累成果，直至胜利，达到目的。

### 三

战国时代，是一个社会更加动荡的特殊时代。延续了数百年的诸侯争霸战争，至此时变为更加激烈的强国争雄、争王、争天下的兼并战争；争于力的诸侯大战，至此时变为更为错综复杂的斗于智的社会政治斗争。作为社会政治斗争的重要方面和军事斗争的辅助手段的外交斗争，越来越受到世人的重视，从而孕育出一批专门从事外交斗争的政客——纵横策士。

纵横策士大都出身于知识阶层，他们一无官位，二无钱财，三无兵卒，要想在诸侯国君间活动，从事高层次的社会政治斗争，相对于富有一国、握有生杀大权、掌有三军之众的诸侯国君主来说，他们显然处于劣势，是弱者。但是，他们却有聪明的头脑、广博的知识、裕如的计

谋、灵巧的口舌、善辩的才能，这又为他们说服君主进而掌握、控制君主带来了可能性。如何以弱胜强、由弱变强，说服君主听从他们的决策，进而包揽某诸侯国的决策权，做个实际的诸侯国执政者，是纵横策士们日思夜想的问题，也是他们切盼的企望。这种情势下，《老子》的“弱用之道”便成为他们乐于接受的学说主张，成为他们从事社会政治斗争时最切合实际的有力武器。纵横策士们把《老子》的“弱用之道”发展为“弱用权术”，创造出种种揣测人主、说服人主、控制人主的政治手段，运用自身的力量，调动人的积极因素，去变动政治斗争局势，去促使政治势力消长变化，去改变自己的弱者地位，去达到自己的政治目的，实现博取荣华富贵的人生理想。

在实施由弱变强的“弱用权术”时，掌握事物内部阴阳因素的对比消长是最为关键环节。要使强者变弱，要由弱者变强，其关键在于促使事物的阴阳因素发生变化。使利于自己的阳因素不断地发展成长，使利于对手的阴因素不断地衰败消亡，当事物中的阳因素胜过了阴因素，那么事物便发生了质变，弱也就为强、强也就成弱了。所以说，“弱用权术”是纵横策士们的政治斗争手段，阴阳正变学说则是纵横策士们政治斗争的理论指导。仅懂权术，不足以灵活运用它而克敌制胜；仅懂理论，则难以在政治斗争中将其付诸实践。二者相辅相成，交互为用，缺一不可。

在由弱到强的政治斗争中去变动阴阳时，要特别注意掌握阴阳变化的关键时刻。《鬼谷子》说：“事有适然，物有成败，几微之动，不可不察。”（《本经阴符七术》）在事物发展过程中，有一决定其成败、决定其性质的关键时刻，即“几微之动”，即具有无限生命力的新生因素萌生的时刻。这时，你若稍用外力去扶持它，它就会迅速发展壮大起来，从而战胜旧有因素，使事物发生质变。处于弱势的纵横策士们在从事政治斗争时，都特别注意发现这种“几微之动”，扶持这种“几微”之势，使事物性质发生阴阳变化，从而使自己由劣势变优势，由弱变强。故《鬼谷子》反复讲：“变生事者，几之势也。”（《揣》）策士们善于把握这种“几之势”，就会引导事物情势向着对自己有利的方面发展，就会成为强者。

总之，《鬼谷子》从处于弱势的纵横策士们从事高层次的社会政治斗争的实际需要出发，接受了《老子》所倡导的“弱用之术”和阴阳学说，并把它们运用到社会政治斗争中去。认为阴阳相化不但是世界万物形成的动因，而且是一切事物性质变化的内部决定因素。在社会政治斗争中，要善于观察事物内部阴阳势力的消长变化，在其消长变化的关键时刻施以外力，调动人的积极性去拨动物事向着有利于自己的方面发展，即可使事物出现自己所喜见的性质变化，出现令自己满意的结果。善于掌握这种技巧，便掌握了“弱用权术”的精髓。

## 《列子》是早期的道家黄老学著作

——兼论稷下黄老学之兴起高潮\*

胡家聪\*\*

前些年，学术界提起《列子》，几乎都认为它是魏晋人伪作。如冯友兰先生《中国哲学史新编》，不把它放在先秦哲学评述，而把它放在魏晋玄学来论析。所谓《列子》伪书说，集中体现在杨伯峻《列子集释》附录三《辨伪文字辑略》（列举二十多家辨伪文字）。翻读这些辨伪的多种论点，好像《列子》系魏晋人伪作是铁打的一样。

《列子》当真是伪书吗？否。《汉书·艺文志》著录在道家：《列子》八篇，注：“名圉寇，先庄子，庄子称之。”《列子》书中有许多著名故事如《愚公移山》等等，历代相传，无人说伪。随着五四新文化运动掀起一股“辨伪”思潮，这是对旧史学一种冲击，但“辨伪”难免过头，上述把真《列子》错认伪书便是其中突出的一例。

### 一、为《列子》伪书翻案

到了本世纪90年代，兴起了对《列子》伪书的翻案风，实质上这是道家黄老学研究一种新的开拓。起先，台湾学者严灵峰以其深厚学术功力，撰写了《列子辩诬及其中心思想》出版问世。继而便有若干学者先后撰写了翻案文章：

许抗生：《〈列子〉考辨》，在《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社1992年版。

胡家聪：《从刘向的叙录看〈列子〉并非伪书》，《道求文化研究》第六辑，上海古籍出版社1995年版。

陈广忠：《〈列子〉非伪书考》（此文分为三篇，即《为张湛辩诬》《〈列子〉三辨》《从古词语看〈列子〉非伪》），《道家文化研究》第十辑，上海古籍出版社1996年版。

就这样，拨开云雾见青天，《列子》系早期道家黄老学的真面目显露出来了。西汉刘氏王朝负责校书的刘向所撰《列子叙录》，是这样写的：

列子者，郑人也……其学本于黄帝老子，号曰道家。道家者，秉要执本，清虚无为，及其治身接物，务崇不竞，合于六经。

\* 本文原载《管子学刊》1999年第4期，第34-38页。

\*\* 胡家聪：山东省社会科学院研究员。

孝景皇帝时贵黄老术，此书颇行于世。及后遗落，散在民间，未有传者。且多寓言，与庄周相类，故太史公司马迁不为列传<sup>①</sup>。最后就连给皇帝上奏这篇《列子叙录》的年月日都明白写着：“永始三年八月壬寅上。”按：永始系汉成帝年号，即公元前14年。足见刘向上奏汉成帝这篇《列子叙录》明确无误，足可信赖（有人说它是后人伪造，那是主观臆想，并无实证）。

以上所引刘向的《叙录》显著地说明：（1）列子其学“本于黄帝老子，号曰道家”，即属于道家黄老学。《汉书·艺文志》著录在道家：《列子》八篇，注：“先庄子，庄子称之。”与刘向《叙录》吻合一致。（2）其中所说“孝景皇帝时贵黄老术，此书颇行于世”，这也合乎史实。我们知道，汉初处于秦汉间大战乱后，汉文帝及窦后倡导道家黄老之学，实行与民休息的政策，“文景之治”在学术上是黄老学一时成为大潮。（3）其中又说“及后遗落，散在民间，未有传者，”这是指汉武帝“罢黜百家，独尊儒术，以致《列子》等黄老学逐渐冷落下来。（4）其中所说《列子》多寓言与《庄子》相类，是事实；又说司马迁“不为列传”，详查《史记·老子韩非列传》，只记庄子，不记列子，也是事实。要言之，刘向所述，真实无误，精确可信。

就这样，通过对《列子》并非伪书的翻案，明白揭示出《列子》这部古文献，的确是早期的道家黄老学著作。

## 二、《列子》中的所谓《黄帝书》

刘向《列子叙录》说：列子其学“本于黄帝老子，号曰道家”，是有根有据的。

反复绎读《列子》书八篇，其中《天瑞》《黄帝》《汤问》《力命》等篇，每每引《黄帝书》、或用“黄帝曰”，或记黄帝事。现将称引《黄帝书》、“黄帝曰”及黄帝事等处，摘要如次，稍作解析。

（一）《天瑞》：“《黄帝书》曰：‘谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。’”这里《黄帝书》所说的一段话，见《老子》书第六章。而古之《黄帝书》为何引用老子之言，耐人寻思。从这里悟出一个道理，即《黄帝书》不作于《老子》以前，定作于《老子》以后，乃是依托黄帝而言老子，所以说是“黄帝老子之言”。

（二）《天瑞》：“《黄帝书》曰：‘形动不生形而生影，声动不生声而生响，无动不生无而生有。’”（按：“无”指道的自然本体，见老子书第四十章：“天下万物生于有，有生于无。”）这里，《黄帝书》曰一段话，明明是道论，系依托黄帝而言自然之道。

（三）《天瑞》论人的死亡说：“精神者，天之分；骨骸者，地之分。属天清而散，属地浊而聚。精神离形，各归其真，故谓之鬼。鬼，归也，归其真宅。黄帝曰：‘精神入其门，骨骸反其根，我尚何存？’”这是列子学的“鬼”论。

注意后面的“黄帝曰……”这来自哪里？很可能出自《黄帝书》，其性质仍为依托黄帝以论自然之道。

<sup>①</sup> 杨伯峻：《列子集释》，中华书局1979年版，第287-323页。

严灵峰：《列子辩诬及其中心思想》，台北：文史哲出版社1983年版。

(四)《黄帝篇》首段叙述黄帝的故事，说黄帝“斋心服形，三月不亲政事，昼寝而梦，游于华胥氏之国”，华胥氏之国很远，这梦中之游不过是一种“神游”。

黄帝梦游华胥的故事很出名，甚至唐宋人用在诗词中。答问：这个故事从哪里来？或有可能出自《黄帝书》。

(五)《黄帝篇》中记述：“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貔、虎为前驱，雕、鹞、鹰、鸢为旗帜，此以力使禽兽者也。”这段话的意思，与原文“圣人无所不知，无所不通，故得引而使之（指禽兽）”联系着，这与《黄帝书》有关吗？也许出自《黄帝书》。

(六)《周穆王》开头一段，叙述穆王“肆意远游，命驾八骏之乘”，驰驱而去，“升于昆仑之丘，以观黄帝之宫，而封之以诒后世”。这说明，昆仑之丘有黄帝之宫。接着，周穆王又去瑶池，会见了西王母。

这里所说的“黄帝之宫”，乃古之黄帝故事。这与《黄帝书》有关吗？或许出自《黄帝书》吧。

(七)《周穆王》篇中有一段“梦与觉”的议论，其结尾：“欲辨觉、梦，唯黄帝、孔丘。”这里，黄帝与孔丘并提，是把这两人看成聪明过人的智者，即“圣人”。这也许是由于《黄帝书》之赞颂所致。

(八)《汤问》记述：“黄帝与容成子居空峒之上，同斋三月，心死形废……”这也是有关黄帝的故事。所谓“同斋三月，心死形废……”自是道家的“心斋”之意，可能与《黄帝书》相关，属于黄帝老子之言。

(九)《力命》篇中“杨布问曰”一段议论，末尾有《黄帝之书》云：“至人居答死，动答械。”依其文意，有“至人”之称，当然是道论，即依托黄帝而言老子的道论。

总括《列子》书中言黄帝者共九处，可分作三类；第一，述及《黄帝书》者有三处，有“黄帝曰”者一处。第二，叙说黄帝故事的有四处。第三，有“黄帝、孔丘”并提者一处。

据此看来，《列子》中的所谓《黄帝书》，论其性质应属依托黄帝解释老子的道论，可简称“托黄解老”或“托黄论道”。刘向《叙录》所说：列子“其学本于黄帝老子，号曰道家”，这符合实际。

在老子道家学说传播后，确有一部托黄解老的《黄帝书》在世上流传。而《列子》中所引颇为零碎，其原貌如何，无从查考了。

### 三、稷下黄老学各派传承列子学

列御寇生活于战国初期的郑国，从《列子》书看来，多称之为《子列子》，明系列子学派的著作，先秦古籍多有引用，以致《吕氏春秋·不二》称：“老耽贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚……”由此可见，列子学派名声昭著。

着重提出的是，《列子》黄老学系老子学到稷下黄老学派的一道重要桥梁。即：

老子学——列子学——稷下黄老学

换言之，稷下学道家各派多传承列子黄老学。《史记·孟子荀卿列传》说：稷下先生“慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意”。田骈、

慎到、环渊等稷下学者究竟是从哪里学来“黄老道德之术”呢？像是一个谜，长期弄不清；如今弄得比较清楚了，这就是：几位著名稷下学者传承《列子》黄老学。

以下列举实例以论证之。

（一）“子列子贵虚”。《列子·天瑞》记述：“或谓子列子曰：‘子奚贵虚？’列子曰：‘虚者无贵也（虚的名称无所谓贵贱）。’子列子曰：‘非其名也，莫如静，莫如虚。静也虚也，得其居矣；取也与也，关其所矣。’”这是《列子》黄老学对老子哲学“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复”（十六章）的传承，这里进一步强调内心持守“虚静”，皆在深切体会自然之道；而追求取与得失，便会失去体道的心态。

这种强调内心持虚守静的黄老论说，在《管子》道家篇章多见，如：“天之道虚，地之道静。虚则不屈，静则不变，不变则无过，故曰‘不忒’。”因此，内心体道就得持虚守静，重视内心修养：“虚其欲（稍欲杂念），神（指道）将入舍（心的服舍）；扫除不洁（指私欲偏见等），神乃留处（指内心得道）。”（《心术上》）接着又说：“人皆欲知，而莫索其所以知。[其所知]（原无此三字，依文意补），彼也；其所以知，此也，不修之此（指内心持虚守静的自我修养），焉能知彼？修之此，莫能（训‘如’）虚矣。”这是推行列子“贵虚”用之于朴素反映论的典型表述。

著于稷下学的帛书《黄帝四经》<sup>①</sup>也有推行列子“贵虚”之处。如：“见知之道，唯虚无有（亦指内心持虚守静）。虚无有，秋毫成之，必有刑（形）名。”又说：“至正者静，至静者圣……”（《经法·道法》），而这里所论的“至正”“至静”，又与《管子·内业》的表述相应合，此即：“能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四肢坚固，可以为精舍。精业者，气之精者也。”这里，又同著名的“精气”说联系在一起。这也是列子“贵虚”的进一步推衍。

（二）列子阐发“天、地、人”一体的常生常化论。老子说：“天下万物生于‘有’，‘有’生于‘无’（指自然道体）。”（《老子》四十章）列子阐发天下万物生于道之本体的“有生于无”：“有生不生，有化不化。不生者能生之，不化者能化之。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。”（《列子·天瑞》）这里，对老子学“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”（第四十二章）作了新的阐发（文长不具引），成为“天、地、人”一体的常生常化论，而为稷下黄老学所传承。

著于稷下的《黄帝四经》常见“天、地、人”一体的论说，如：“王天下者之道，有天焉，有人焉，又（有）地焉，三者参用之。”（《经法·六分》）“不天天则失其神；不重地则失其根；不顺[四时之度]而民疾；不处外内之位，不应动静之化，则事窘于内而举窘于外。”（《经法·论》）

与此对应的《管子》黄老学亦论“天、地、人”之道，如：“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬不更其节。”（《形势》）这里的“常”“则”“节”均指自然规律，即所谓“天之道”。《形势》更强调：“欲王天下而失天之道，天下不可而得王也。得天之道，其事若自然；失天之

<sup>①</sup> 参刘蔚华、苗润田：《稷下学史》（其书，考证帛书《黄帝四经》等稷下先生环渊之遗著），北京中国广播电视出版社，第368页。陈鼓应以《黄帝四经》与《管子》比较，认为帛书《四经》应系稷下学道家著作，见台湾商务书馆1995年版的《黄帝四经今注今译》。

道，虽立不安。其道既得，莫知其为之，其功既成，莫知其泽之。藏之无形，天之道也。”再有，君主“执道”而立法决策，强调“三度”，即：“上度之天祥，下度之地宜，中度之人顺。……天时不祥，则有水旱；地道不宜，则有饥饱；人道不顺，则有祸乱。”（《管子·五辅》）

稷下黄老学承袭老子学列子学有多处论述“天、地、人”一体观，把这种黄老哲理提到时代精神的新高度<sup>①</sup>。

（三）与“天、地、人”一体相联系的“天职”“地职”“圣职”“物职”。《列子·天瑞》篇原文：“天地无全功，圣人无全能，万物无全用。故天职生覆，地职形载，圣职教化，物职所宜。然则……”这里是讲“天、地、圣人、万物”各有其不同的职能，谁也代替不了谁。

看到这四个“职”，使人想到《庄子·天下篇》记述的田骈、慎到学派也有类似的文字，现对照如次：

#### 《列子·天瑞》

天地无全功，圣人无全能，万物无全用。故天职生覆，地职形载，圣职教化，物职所宜。然则天有所短，地有所长，圣有所否，物有所通。何则？生覆者不能形载，形载者不能教化，教化者不能违所宜，宜定者不能出所位（指位置、范围）。

#### 《庄子·天下》

齐万物以为首，曰：“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辨之。知万物皆有所可有所不可。故曰：选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。”

两相对照，略作分析：（1）《列子》所论“天地、圣人、万物”各有其不同的职能，谁也代替不了谁，文意完满，表述精确。而《庄子·天下》叙述田骈、慎到学派，所谓“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之”，正是此意，显然本之列子名言。（2）其下“大道能包之而不能辨之”，这是田、慎学派对列子学的推衍，意思是：大道能包含天地、万物（人类在其内，即人与万物齐同），但不能辨别天、地、圣人、万物各有不同的职能。谁能辨别呢？那只有圣人。（3）田、慎学派的“选则不遍，教则不至，道则无遗者矣”。大意是：选择就不能普遍，教诲就不能周全，顺着大道就无所遗漏了。

据此可知，稷下先生田骈、慎到必熟读《列子》书，甚至可能出自《列子》黄老学派，故能推衍“黄老道德之术”。

（四）“常胜之道曰柔，常不胜之道曰强。”（《列子·黄帝》）原文对此论说之后，引粥（读“玉”音）子之言：“欲刚，必以柔守之；欲强，必以弱保之。积于柔必刚，积于弱必强。观其所积，以知祸福之乡（向）。”（其后又载《老子》七十六章原文：“兵强则灭，木强则折，柔弱胜刚强”“弱者道之用”等，觉得强调“柔弱”太过分了。但看到《列子》所引粥子言：“欲刚，必以柔守之；欲强，必以弱保之。”觉得颇有新意。由此想到帛书《十大经·雌雄节》亦阐发此意，且文字类同，现对照如次：

#### 粥子曰

欲刚，必以柔守之；欲强，必以弱保之。积于柔必刚，积于弱必强。观其所积，以知

<sup>①</sup> 胡家聪：《道家黄老学的“天、地、人”一体观》，《道家文化研究》第八辑，上海古籍出版社1995年版，第18页。

祸福之乡（向）。

#### 雌雄节

宪敖（傲）骄傲，是谓雄节。□□恭俭，是谓雌节。夫雄节者，盈之徒也。雌节者，谦之徒也。

……凡人好用雄节，是谓妨生。大人则毁，小人则亡。以守不守，以作事〔不成，以求不得，以战不〕克，厥身不寿，子孙不殖。

……凡人好用〔雌雄节〕，是谓承禄。富者则冒，贫者则谷。以守则守，以作事则成。以求则得，则战则克。厥身则〔寿，子孙则殖。〕

故德积者昌，〔殃〕积者亡。观其所积，乃知〔祸福〕之乡（向）。

经比照，两处文意对应：（1）《雌雄节》显然以“雌节”代替“柔弱”，以“雄节”代替“刚强”。此即“雄强”与“雌柔”相对而言。（2）两处均强调：“观其所积，以知祸福之乡（向）。”文字为何这样相同呢？很可能帛书《十大经》作者读过《列子》书，甚至出于《列子》黄老学派，是在推衍“黄老道德之术”。

（五）“治身”与“治国”的“本末”论。《列子·说符》有一段重要的记事：“楚庄王问詹何曰：‘治国奈何？’詹何对曰：‘臣明于治身而不明于治国也。’楚庄王曰：‘寡人得奉宗庙社稷，愿学所以守之。’詹何对曰：‘臣未尝闻身治而国乱者也，又未尝闻身乱而国治者也。故本在身，不敢对以末。’楚王曰：‘善。’”《列子》这段“治身”“治国”的“本末”论，是道家学说传承的中间环节，它前承老子学“修之于身，其德乃真……”（《老子》五十四章）；后接稷下黄老学君主“执道”“任法”的“内圣外王之道。”

帛书《经法·道法》开端说：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者（指君主）生法而弗敢犯也，法立而不敢废也。□能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。”这里重要的是君主“自引以绳”，意即君主修道守德，从自身做起，以身示范而执法。《经法·君正》又说：“法度者，正之至也。而以法度治者，不可乱也。而生法度者（指君主立法决策），不可乱也。精公无私而赏罚信，所以治也。”

与帛书《经法》文意应合，《管子·任法》前面指出：“有生法，有守法，有法于法。夫生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也。君臣上下贵贱皆从法，此谓为大治。”后面又强调君主严格要求自己：“以法制行之，如天地之无私也。是以官无私论，士无私议，民无私说，皆虚其胸以听于上。上以公正论，以法制断，故任天下而不重也”。

君主作为“执道者”体道而任法，就得如老子所说：“修之于身，其德乃真。”怎样“治身”呢？从根本上说就是要至公无私，破私立公，如《管子·版法》所强调：“法天合德，象地无亲，参于日月，伍于四时”，意即“如天地之无私”。黄老之作《内业》更强调君主从治身到治国之理：“得——（指道）之理，治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治也。”而这恰是君主内以修心、外以为政的“内圣外王之道”。

从以上所举这类实例看来，《列子》黄老学确实是稷下黄老学各派的先导。

## 四、略论稷下黄老学的高潮

生发于老子学、列子学的稷下道家黄老学派，在战国中期田齐变法、国富兵强之时兴起了

高潮。这里略说其中的要点：

（一）稷下黄老各派包容颇广，文献众多，如《管子》中以“道、法”思想为核心的黄老学，帛书《黄帝四经》亦属稷下黄老学，田骈、慎到学派，宋尹文学派，近人考证马王堆汉墓出土帛书《易传》亦属稷下道家<sup>①</sup>。这些黄老文献，有待深入探讨。

（二）稷下学宫是当时“百家争鸣”的学术中心，以“道、法”为核心的黄老新学实为多元互补的产物。它有两大特点：一是高起点，道、法、儒、墨等优势互补、改造制作，从而形成黄老学各派，各献其长。二是高水平，黄老哲理丰富精湛，超越前辈，富有时代精神，有待开掘。

（三）稷下黄老学派的性质属于“官学”，黄老学术实为“君人南面之术”，即政治哲学。同出于《列子》学派的《庄子》学派，系社会上传承的“私学”，其所表述的“心斋”“坐忘”神游物外的“逍遥游”“齐物论”等，寻求精神解放；但脱开政治，不遣是非，属于人生哲学。大体上说，庄子学派和稷下黄老学时间上是平行的，学术上则互有交流，痕迹明显。

（四）稷下黄老学派其影响广阔而深远，在战国末有秦相国吕不韦主编的《吕氏春秋》，延至西汉则有淮南王刘安及其宾客编撰的《淮南子》，均以道家黄老学“天、地、人”一体观的编辑思想为其主线。

我们深切希望学术界同仁，对稷下黄老学派的文献和思想多作开掘及探讨，以期弘扬其富有时代精神的精华。

<sup>①</sup> 陈鼓应：《易传与道家思想》，三联书店1995年版。

# 论《鹞冠子》的“道法”思想

——兼论道法、黄老及其他\*

熊铁基\*\*

## 一、从柳宗元《辨鹞冠子》谈起

唐代柳宗元首指《鹞冠子》为伪书，害得该书蒙冤千余年，不论柳宗元思想如何，这一指伪实出于他个人爱好的偏见，这一点读其《辨鹞冠子》原文即可证明，他写道：

余读贾谊《鹏赋》，其辞，而学者以为尽出《鹞冠子》。余往来京师，求《鹞冠子》，无所见，至长沙，始得其书。读之，尽鄙浅言也，唯谊所引用为美，余无可者。吾意好事者伪为其书，反用《鹏赋》以文饰之，非谊有所取之，决也。<sup>①</sup>

另一理由是司马迁“不见”“不称”此书。在当时，本来就有“学者以为（《鹏赋》）尽出《鹞冠子》”，柳宗元从个人爱好，从文辞美、浅（“鄙浅”之说也是偏见），指《鹞冠子》为伪书。现在看来，无非是两者中有一些相同的文辞，如后人指出的《世兵》篇最为突出，仔细对比阅读一下，例如《鹏赋》有一段：

祸兮福所倚，福兮祸所伏；忧喜聚门兮，吉凶同域。彼吴强大兮，夫差以败；越栖会稽兮，勾践霸世。斯游遂成兮，卒被五刑。传说胥靡兮，乃相武丁。夫祸之与福兮，何异纠缠；命不可说兮，孰知其极！水激则旱兮，矢激则远；万物回薄兮，振荡相转。

《鹞冠子·世兵》篇：

众人唯唯，安定祸福，忧喜聚门，吉凶同域，失反为得，成反为败。吴大兵强，夫差以困越，会稽，勾践霸世。达人大观，乃见其可……

此段前有“祸乎福之所倚”“祸与福如纠缠，混沌错纷其状若一”“水激则旱，矢激则远，精神回薄，振荡相转”等内容，《赋》的后一大段有“至人遗物兮，独与道俱”“纵躯委命兮，不私与己”等句。《世兵》篇中亦在夫差、勾践事之前，集中表述为：“至人遗物，独与道俱。纵躯委命，与时往来，盛衰死生，孰识其期。”

比较下来，二者确有一些共同的文辞乃至引用共同的历史事实，但各自的思路不同，当然

\* 本文原载《华中师范大学学报》2001年第1期，第94-102页。

\*\* 熊铁基，华中师范大学历史系教授。

① 柳宗元：《柳宗元集》卷四，中华书局1979年版，第116页。

整个思想主旨比较更是不同。柳宗元另一句话说：“假令真有《鹖冠子》书，亦必不取《鹏赋》以充入之者，何以知其然耶？曰：不类。”《鹖冠子》的思想与《鹏赋》确实不类，贾谊作此赋时怀才不遇，思想消极，《鹖冠子》虽为隐者之作，却是积极的治世主张。共同的文辞和历史事实，恰好是贾谊作赋使用原有文辞、事实以及某些思想的结果。有些话，如祸福、水矢等等，也并非《鹖冠子》独有的，是相当长的一个时期的共同语言和思想。此事特别值得注意，至今我们仍然不免使用柳宗元的方法，从文辞上比较某些著作。当然比较是要的，问题在于如何比较。

至于另一指伪理由，司马迁“不称”，以及宋明乃至现代沿着柳宗元思路发挥的所谓“辨伪”，都难以成立，此点吴光《黄老之学通论》论之较详，近来许多学者对此也有论证，不必一一重复。但我想强调一点，马王堆出土帛书和郭店竹简中的一些古佚书是最有力的证明，它们之中有许多和《鹖冠子》一样的思想和语言，证明它早于贾谊、早于汉代。新出土的资料固然值得重视和研究，原有的曾不被重视的书同样值得重视和研究。人们已经开始重视和研究了，专篇的论文甚至专著也有了，但看法并不完全一致，似可再作深入的研讨。

## 二、“道法”是《鹖冠子》思想的主旨

今存《鹖冠子》是否完本和原本，这是一个比较难于肯定的问题，后人有可能，增删也有可能，传抄中的差错更不能免。但一本书的基本面貌是保留着的，其主要思想是看得出来的，中心和主旨也可以寻找出来，这里且作一番寻绎。

《鹖冠子》现存的十九篇文字，篇与篇之间似难以寻出彼此间的联系，这和《论语》以及其他许多子书一样，不必多说。各篇有各篇论述问题的重点，则是可以讨论的。且逐一分析如下：

《博选》 这一篇，韩愈颇为称赞：

其《博选》篇“四稽”“五至”之说当矣。使其人遇其时，援其道而施于国家，功德岂少哉！

这当与他本人的政治思想有关，不必多说。前代有些文人对这一篇更是赞不绝口：“联属精绝。”（杨升庵）“文有一泻千里之势。”（伦白山）“此论深入物理，曲尽事情。”（王凤洲）汤显祖概括说：

此篇以王鈇为眼目，以四稽五至为股法，以君为主宰，以人与圣贤为血脉，而统归于选贤为本。<sup>①</sup>

一个当时普遍关注的“选贤”问题，《鹖冠子》把它与执法联系起来。开篇即提出“王鈇”问题，结尾也说“王鈇在此，孰能使营”。“王鈇”就是王法，鈇者斧也，鈇钺之类刑具的象征，是法的形象说法。文中说“所谓命者，靡不在君者也”，注云“命者所以令之”，当然就是讲法令。法令是人发布的，也是靠人执行的，所以文中有一段文字说：

君也者端神明者也（注云：无为而尊）；神明者以人为本者也（注云：因人则逸，任

<sup>①</sup> 汤显祖：《归震川评点百二十子》，上海会文堂书局1922年版。

己则劳)；人者以贤圣为本者也；贤圣者以博选为本者也，博选者以五至为本者也。道理讲得很清楚，注文也基本符合作者本意，真所谓：“把常理来说，有不求奇而奇处”（伦白山语）。“五至”之说<sup>①</sup>或有所本，因为，《战国策·燕策》中郭隗也引用过，并且说是“古服道致士之法也”。而其“四稽”之说是否其创造？别处是否有？有待查考。但其表达的思想值得注意：

道凡四稽，一曰王，二曰地，三曰人，四曰命。

“道”比较抽象，如注所云：“道无所治”，“道无所信”，“有之者”“稽于”天、地，然而本篇着重而且较具体讲的是稽于人和命，作者主要关注的是人事与政治。道与天、地、人的关系，论者甚多，道与命（法）的关系的被强调显得十分突出，开章明义就说：

王鉄非一世之器者，厚德隆俊也。

注云：

夫专任法制，不以厚德将之，而欲以持久。难哉！厚德将之意思是要符合道的要求，所以紧接着就说“道凡四稽”。道法思想呼之欲出。

《著希》 此篇较多论述贤人君子的举动行为，如：

夫君子者，易亲而难狎，畏祸而难却，嗜利而不为非，时动而不苟作……

也包括在“乱世”不得不“隐其实情”：

心虽不说，弗敢不誉；事业虽弗善，不敢不力；趋舍虽不合，不敢弗从。

关键是要善于识别“希人”与“希世者”（实际是君主与小人），故篇名《著希》。要谁识别“著希”呢？是要“人主”。所以开篇说：

道有稽，德有据，人主不闻要，故崙（一作常）与运尧（？）而无以（自）见也。道与德馆而无以命也，义不当格而无以更也。

明人殷棠川说得好：

人主一身，道德为要，不闻其要，如置冥室，东西南北不知所向，事之是非得失俱谬味颠倒矣。<sup>②</sup>

从“道有稽”这话来看，似乎承前篇“道凡四稽”而来，不过仍然主要是稽与人。而且“道与德馆而无以命也”一句，也仍然有舍道德而“无以命”的意思。

《夜行》 此篇主要提出一个“圣人贵夜行”的问题。论述方法有点特殊，从天地事物谈起，天有文，地有理，事物皆有检、节、形、调，皆可以验证，然而天地事亦有芒芴、窅、冥“复反无貌”的一面，“鬼（不能）见，不能为人业”，注云：

露则不神，岂足以建功立事哉！故善为人业者微矣妙矣，虽鬼不能窥其密也。

由此而结论说：“故圣人贵夜行。”天文、地理、万事万物均未展开论述，“夜行”是什么？如何“夜行”？也没有回答。

据已有的研究，可对“夜行”略作一点说明。此书最后一篇《武灵王》记武灵王与庞煊之对话（似不应列入《鹖冠子》）有云：

<sup>①</sup> 文中有详细说明，兹不详引。

<sup>②</sup> 汤显祖：《归震川评点百二十子》，上海会文堂书局1922年版。

……此《阴经》之法，夜行之道，天武之类也。

未见对“夜行”的具体解释。《管子·形势》篇中一句话说：

召远者使无为焉，亲近者言无事焉，唯夜行者独有之也。

其《形势解》解释说：

明主之使远者来而近者亲也，为之在心。所谓夜行者，心行也。能心行德，则天下莫能与之争矣，故曰“唯夜行者独有之”乎！

《管子》的几句话，《淮南子·览冥训》引用了，最后一句作“惟夜行者为能有之”，高诱注云：

夜行，喻阴行也。阴行神化，故能有天下也。一说：言入道者如夜行幽冥之中，为能有召远亲近之道也。

无论“神化”“入道”或者《管子》中的“心能行德”，都具有浓厚的道家气息。

《天则》篇名与内容是相符的，天则，即文中之“天之则也”，天之法则，意思就是要以天为法则，《论语·泰伯》云：“唯天为大，唯尧则之。”所以后来有“尧称则天”之说（《后汉书·逸民传·序》）。本篇当然也不是讲随便什么人则天，而是“圣王”“人主”，所以开篇说：

圣王者有听口口决疑之道……

结尾又云：

一人乎！一人乎！命之所极也。

陆佃解云：

此叹辞也。言命至君而极矣，今貽厉阶如此可不惜哉！

此命恐非天命、命运之命，仍为命令之命，道凡四稽之命，与法同义之命。

此篇反复将人道——实际是治道与天道、地道相提并论，“与天人参相结连”，比而则之、法之。其所言天道是什么呢？是一个自然之道，如：

彼天地之以无极者，以守度量而不可滥，日不喻辰，月宿其口，当名服事，星守弗去，弦望晦朔终始相巡……天之不违以不离一，天若离一反还为物。不创不作，与天地合德……

在“与天地合德”之下，陆佃注云：

常辅万物之自然而不敢为也，天不创而万物化，地不作而万物育。

可以说此注文得其要旨。谁与天地合作呢？是“圣人之所以宜世”。由此看来，《鹖冠子》在这里阐述的思想，与《老子》中“人法地，地法天，天法道，道法自然”（第二十五章）的思想是一致的，或者说是其运用和发挥。其中的“无极”“一”当即《老子》之“道”。

此篇篇幅较长（仅次于《王鈇》篇），论述的问题不少，但都是讲“圣王之道”，包括“决疑”“宜世”“索其人”以及如何“授（受）业”“守制”，不要“离人情，失天节”等等。有几处言其理想之治，如说：

剡地而守之，分民而部之，寒者得衣，饥者得食，冤者得理，劳者得息，圣人之所以期也。

未令而知其为，未使而知其往，上不加务而民自尽，此化之期也。

为而无害，成而不败，一人唱而万人和，如体之从心，此政之期也。

夫使百姓释己而以上为心者，教之所期也。

这种理想也与《老子》“我无为而民自化”（第五十七章）等等的思想一致。

其中还有不少“奇言奥旨”（陆佃语），此处不能尽说，但也有一些是很重要的。如“为之以民，道之要也”，对民的重视。“生杀法也，循度以断，天之节也。”“法者曲制，官备主用也。”一方面重视法，另一方面强调法从属于道，与其根本的道法思想是一致的。政事、治道问题，归根结蒂是一个圣王之命的问题，亦即书中所谓“王鈇（法）”问题。

《环流》 此篇读起来非常流畅，但领会并不容易，中心、主旨是什么？也得反复细读思考。这里引前人一些点评<sup>①</sup>，或可帮助我们思考。如王凤洲曰：

此篇文势，有许多转，然意思直贯，每转愈深。初读、再读都会有此同感。但直贯的意思究竟是什么呢？得出恰当结论并非易事。

张玄超曰：

此篇即天道大始之气纯一不二，圣人因时法天、契合无间。天也，圣人也，一而已矣。敷衍丽而不烦，玄而不诡，达天人之奥者。

这话也不错，仍然是前篇“天人参相结连”的道理，但并不止于此，最后一句“美恶相饰，命曰复周，物极则反，命曰环流”，伦白山曰：“收煞一句，便结了一篇机括”。这是篇中很明显的思想和理论。解缙之评点，似乎把以上的理论综合了起来，他说：

天之道一，圣人法天，其道亦一。一者法也，法即道也。循环不穷，故曰环流。

这里“一者法也，法即道也”，是一个更深刻的理解。这一篇内容，如伦白山曰：

法字是个眼口，缕缕相因，俱属妙。

文章从“有一而有气”讲起，然后有意、有图、有名、有形、有事、有约，然后时生、物生，为时、为期、为功、为吉凶、为胜，最后说道：“莫不发于气，通于道，约于事，正于时，离（杂）于名，成于法者也。”下面就进一步围绕“法”字作文章，有“圣人究道之情，唯道之法”“此道之用法也”“一之法立，而万物皆来属”“法贵如言”“是与法亲”“故生法者命也，生于法者亦命也，命者自然者也”“道德之法，万物取业”等等，其中讲到了法是怎样产生的，也涉及到了法与道的关系如何等问题。虽然没有明确说“道生法”，但从一到气、通于道、成于法的论述来看，也有道法关系存在。不过它“意思参玄”（黎维敬语），“又从法字看出命字来”之类的论述，“独契玄机”（王凤洲语），虽“言之有味”，却颇费思索，有些论述是今日不好理解，或者无法认同的。

《道端》 顾名思义，道之端（始）也。但通篇道字出现得很少，除“道德之益”一句外，“君道”“有道”“其道”也只三见，为何以《道端》名篇，当因该篇主要讲“圣人象”天地，天地自然即道，是从道开始之意。

此篇开章明义指出：

天者万物所以得立也，地者万物所以得安也。故天定之，地处之，时发之，物受之，圣人象之。

<sup>①</sup> 《归震川评点百二十子》，上海会文堂书局1922年版。

紧接着就说：

夫寒温之变，非一精之所化也。天下之事，非一人之所能独知也。

于是直接切入全篇主题：

是以明主之治世也，急于求人弗独为也。

全篇论述“求人”“仕贤”问题，然而处处注意联系天地自然，例如：

仁人居左，忠臣居前，义臣居右，圣人居后。左法仁则春生殖，前法忠则夏功立，右法义则秋成熟，后法圣则冬闭藏。先王用之，高而不坠，安而不亡。此万物之本藟，天地之门户，道德之益也。

无非是要举用圣贤之人居于左右，才可以国泰民安，这样的比附实在没有什么道理，但可以体现其对于“道法自然”的一种理解。

篇内对仁、义、礼、智、忠、信等等，从君臣两个方面展开论述，有自己独特的说明，例如：

夫仁者君之操也，义者君之行也，忠者君之政也，信者君之教也，圣人者君之师傅也。君道知人，臣术知事。

还有如对仁、义、礼、智、忠、信等各类臣下之“功”（作用）也有论述。有的警世之语颇引人注目：

夫小人之事其君也，务蔽其明，塞其听，乘其威以灼热人，天下恶之，其崇日凶，故卒必败祸！

虽满篇仁义，但归之于“道德之益”。讲的是仁义之道，但必须是符合天地自然之道，全篇结语说：

故先王传道以相效属也，贤君循成法，后世久长，随君不从，当世灭亡。

此与《道端》相呼应。

《近迭》 本篇颇有特殊之处。

首先，它“舍天而先人”，似乎与《鹞冠子》人主法天地的思想不一致，其论述“圣人弗法”之类可以看出这一矛盾。但清人王凤洲的一段解释尚能圆其说：

昔孔子与子贡论政曰：足食足兵民信之矣。至必不得已而议先去，则先去兵，次去食，至于信终不可去。鹞冠子先人是矣，乃舍食而先兵。且云法天、法地、法时不可以立化，此所以为刑名之流也。而文自布势弄巧，卓不可及。

着重讲人事（先人）这一点是其基本思想，是与黄老、刑名一致的。

其次，它又主张“人道先兵”，“先兵”之论本篇不少，如黎维敬曰：“谈兵战之法，历历如指掌。”其中有“是故师未发轳而兵可迭也”，陆佃注云：“近迭名篇盖取诸此。”论兵的问题其他一些篇幅中也有，这里就不详述。

最后，也是最重要的一点。杨升庵曰：

此篇论法。法者道法，非申韩也。

霍渭先曰：

此篇法字，乃一章眼目。

这是一个值得注意和探讨的问题，篇中“法”字，有效法之法（如法天、法地、法时），也有

“人事百法”之法，包括法令、法则等等。其与申韩之法（今日习称法家）不同何在？文内如下一些论述或可说明。

在讲“弗法”天、地、时之后，回答“阴阳何者”时又说：

神灵威明与天合，勾萌动作与地俱，阴阳寒暑与时至，三者，圣人存则治，亡则乱，是故先人。……是故人道先。

在回答“何若滑正之智”时说：

法度无以噫意为摸，圣人按数循法，尚有不全。是故人不百其法者不能为天下主。今无数而自因，无法而自备，循无上圣检而断于己明，人事虽备，将尚何以复百己之身乎！主知不明，以贵为道，以意为法，牵时诳世……后知命亡。

接着在回答“人事百法”时有如下的句子：

纵法之载于图者，其于以喻心达意，扬道之所谓。

现存文字是否有错漏，难以断言，但通篇之大意还是可以寻绎的，其所言法，与道有密切关系，法必须遵循道意，必须扬道等等，确非只讲严刑峻法之法。清人黎维敬曰：

鸿蒙既判天地，自然生出神圣之人，迭兴主震，以创制立法为天下主。

我以为，“近迭”之“迭”，当如《广韵》作“道”解，近迭即云近道。陆佃的解释不太明确。

《度万》 此篇和其他篇一样，有一些“未详闻”之处，有些论述不好理解也无法认同。但中心是明确的，论述也非常流畅，一气而成。其中心即为“度万”，即文中之“以一度万也”，万事、万物、万民皆应以“一”度之，以“一”为准则，“一”是根本的，“故善度变者观本”。这最根本的“一”是什么呢？那就是天地自然界，也就是道。此篇开头是庞子问“圣与神谋，道与人成，愿闻度神虑成之要”。鹞冠子曰：

天者神也，地者形也，地湿而火生焉，天燥而水生焉，法猛刑颇则神湿，神湿则天不生水。

接着的意思说，如果违背自然：

则阴阳无以成气，度量无以成制，五胜无以成势，万物无以成类，百业俱绝，万生皆困，济济混混，孰知其故。

以下继续讲“天人同文，地人同理”，反复加以说明。值得注意的是，其关于“法”的论述，是最实际也是最突出的一个问题，除上引开始文字中明显是贬“法猛刑颇”之外，关于“法令”有较多的具体论述，例如“长者为官”“用法则平法”接着就说：

令出一（注：或无一字）原，散无方化万物者令也，守一道制万物者法也。法也者守内者也，令也者出制者也。夫法不败是，令不伤理。……神备于心，道备于形，人以成则，士以为绳，列时第气以授当名，故法错而阴阳调。

这些论法，显然亦非申韩之法，而可谓道法。本篇后半部分回答如何“致”万民的问题，提出和论述“五正”之说，已有学者论述<sup>①</sup>，此处不详细讨论。只是要指出，其基本思想与前半篇是一致的，“天地阴阳取稽于身，故布五正以司五明”，“五正”之所谓“官治”“教治”“因治”“事治”等等，治也是与法有密切关系的。最理想的境界“神化”，是一个天地自然的境

<sup>①</sup> 李学勤：《鹞冠子与两种帛书》，见《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社1992年版。

界，也可以理解为道的境界。

《王鈇》 前面《博选》篇提出的“王鈇非一世之器”，在此篇中作了较详细的论述，鹖冠子曰：

王鈇者非一世之器也，以死遂生，从中制外之教也。

全篇通过一个理想的“成鸠之道”，阐述其政治思想，认为“成鸠所谓得王鈇之传者也”。王鈇即王法，不是狭义的刑法之法（但也包括刑法），而是包括整个政治思想乃至制度，也可以说是其理想政治，论述所体现的也是道法思想。他从“彼成鸠氏天，故莫能增其高尊其灵”讲起，他说：

天诚、信、明、因、一（注：诚，诚其日德；信，信其月刑；明，明星其稽；因，因时其则；一，一法其同），不为众父，易一故莫能与争先，易一非一，故不可尊增，成鸠得一，故莫不仰制焉。

其中有些论述，如“成鸠之制与神明体正”，“成鸠氏之道未有离天曲日术者”等等，虽有说明解释，多少有些玄奥难识。但也有一些明白易晓之论，体现其道法理想，关于伍、里乡、县的议论，是一种理想，其所行之道，能够“树俗立化”，其王鈇、政、制都是法天地自然的，如说：

天用四时，地用五行，天子执一以居中央，调以五音，正以六律，纪以度数，宰以刑德，从本至末，第以甲乙。

它有许多理想，如果“化立俗成”：

为善者可得举，为恶者可得诛。

其刑设而不用，不争而权重，车甲不陈而天下无敌矣。失道则贱敢逆贵，不义则小敢侵大。成鸠既见上世之嗣失道无功，倍本灭德之则，故为之不朽。

其教不厌，其用不弊，故能畴合四海以为一家，而夷貉万国皆以时朝……故共威立而不犯，流远而不废，此素皇内帝之法，成鸠之所枋以超等世世不可夺者也。功日益月长，故能与天地存久，此所以与神明体正之术也。……未闻不与道德究，而能以为善者也。

另外，本篇“成鸠得一”之“一”，也和前篇“以一度万”一样，所以文中也说：

天度数之而行，在一不少，在万不众……列地分民亦尚一也……若能正一，万国同极德至，四海又奚足闾也。

这个“一”似亦与“道”同。

《泰鸿》 此篇哲理性的论述较多，利用了当时人们对自然的认识和思考，而“定天、地、人事三者”。运用了时人共同使用的泰一、泰鸿、神明、道德以及九皇、泰皇等等名词和概念，反复论述“天、地、人事三者复一”的问题。但不难看出，落脚点仍在人事，圣人之事，讲的是“有道执政以卫神明，左右前后，静侍中央”的问题。文中有云：

圣人之道与神明相得，故曰道德。邴始穷初，得齐之所出。九皇殊制而政莫不效焉。

也有这样的论述：

法者天地之正器也，用法不正玄德不成。上圣者与天地接，结六（交）连而不解者也。

不过像这样单独具体的论政、制、法之文并不多。

《泰录》有的学者认为是《泰鸿》的续录。从内容看它确实和《泰鸿》一样，开篇即说：

人论泰鸿之内，出观神明之外，定制泰一之衷，以为物稽。

是继续讨论天之文、地之理、天地神明及其与圣人、圣王的关系。哲理分析，奥妙之言不少，例如：

名尸神明者大道是也。

天地成于元气，万物乘于天地，神圣乘（或作乘）于道德。以究其理。若上圣皇天者，先圣之所倚威立有命也。

分物纪名，文圣明别，神圣之齐也；法天居地，去方错园，神圣之鉴也；象说名物，成功遂事，隐彰不相离，神圣之教也。故流分而神生，动登而明生，明见而形成，形成而功存。

精神者物之贵大者也，内圣者精神之原也。

篇中论神明不少，但神明究竟是什么？仍比较奥妙，也许是一种无形而神妙的力量：

故神灵威明上变光，疾除缓急中动气煞伤毁祸下在地。故天地阴阳之受命，取象于神明之效既已见矣。

虽然大多数内容讲天地神明，但落脚点仍然是人事、王者之事：

圣王者不失本末，故神明终始焉。

“上贤为天子，次贤为三公”，“上德执大道”，“身虽不贤，然南面称寡，犹不果亡者，其能受教乎有道之士者也”。书中的“大道”“有道”，究竟指什么呢？即指“泰一之道”，也就是反复论述的天地神明之道，天地自然之道。其所谓“道”，虽非本体，但为本原。

《世兵》本篇论世间之兵事，从五帝三王讲到战国末年（剧辛之事已是战国末年<sup>①</sup>）。其所论兵事，有属于“兵技巧”方面的总结，如“昔善者”如何如何，但其内容涉及到了兵家各方面的理论，包括《汉书·艺文志》所归纳的“兵权谋”“兵形势”“兵阴阳”等方方面面。例如本篇开头说：

道有度数，故神明可交也，物有相胜，故水火可用也，东西南北，故形名可信也。五帝在前，三王在后，上德已衰矣，兵知俱起……天不变其常，地不易其则，阴阳不乱其气，生死不免其位，三光不改其用，神明不徙其法。得失不两张，成败不两立，所谓贤不肖者古今一也。

这些是“兵权谋”，还是“兵阴阳”，或者兼而有之，可以与其他兵家学说具体比较，《汉书·艺文志》说：

权谋者，以正守国，以奇用兵。先计而后战，兼形势，包阴阳，用技巧者也。

形势者，雷动风举，后发而先至。离合背乡，变化无常，以轻疾制敌者也。

阴阳者，顺时而发，推刑德，随斗击，因五胜，假鬼神而为助者也。

兵家理论与《老子》的“以正治国，以奇用兵”（第五十七章）是相通的，《鹖冠子》发挥《老子》的思想，因而也是基本一致的，篇中通过尧、禹、汤、武及其辅佐伊尹、太公，乃至

<sup>①</sup> 钱穆：《先秦诸子系年》，中华书局1985年版。

管仲、百里奚等人的事迹总结出：

知一不烦，千方万曲，所杂齐同，胜道不一，知者计全……欲踰至德之美者，其虑不如俗同。

他概述曹沫之事后说：

曹子去忿悁之心，立终身之功；弃细忿之愧，立累世之名。故曹子为知时，鲁君为知人。

又对比“剧辛自刭”“名实俱灭”之后说：

夫得道者务无大失，凡人者务有小善。

其虑，确与一般之见不同。这些见识，当然与《老子》思想有密切关系，而文中言祸福、忧喜、吉凶、得失、成败等等，几乎是直接用《老子》相同的语言。

《备知》 此篇中心思想如结语所言：

圣人者必两备而后能究一世。

此“两备”紧接着知人、知事而言，实际上在其论述中，还涉及到知时、知命之类许多问题，它把义与利、智与愚、贤与不肖以及非明言的是与非等等都是相对而言的。备知者，全面的认识也。文中有两点特别值得注意：一是反对有为，认为“为者败之”；二是认为“今世之处侧者皆乱臣也”。前一思想与其整个思想不协调，结合后一思想就好理解些。

《兵政》 此篇很短，内容却不少。篇名表明主要论兵，但又是原则性的，如庞子所提出的“用兵之法，天之，地之，人之，赏以劝战，罚以必（恐）众”。此当为其共识，把天、地、人结合在一起，加上赏与罚，五者同时考虑，除开强调了势与权，根本之处是“因物之然”“顺之于道，合之于人”。但关于道法本末之一段哲理的论述不好理解：

道乎道乎与神明相保乎！

“何如而相保”呢？鹞冠子曰：

贤生圣，圣生道，道生法，法生神，神生明，神明者正之末也，末受之本，是故相保。

这些“生”字，如陆佃注云：“生犹化也。”“相保”，彼此间相互归依，大意当为：圣贤、道法、神明之间虽有本末之分，但又有相互化生、归依的关系。

《学问》 庞子虽然问的是“学问服师”之事，但鹞冠子明确回答，学不能只是一个诵记会悟语言文字的问题，而应该原始要终，因而提出了“终于九道”，这“九道”涉及到几乎所有天地人事：

一曰道德，二曰阴阳，三曰法令，四曰天官，五曰神徵，六曰伎艺，七曰人情，八曰械器，九曰处兵。

并对此“九道”一一加以解释。阴阳、儒、道、法、兵各家思想杂存，下面也具体说礼、乐、仁、义、忠、信。但值得注意的是，他们认为这些要“合之于数”，并且“不可以”“离道非数”。还有“九道形心谓之有灵”的说法，可否用现代语言表达，那就是学问，九道解决的是人的思想问题，人应该“常知善善”。

《天权》 全篇文字看起来步骤紧严，但所述内容，颇显散漫，而且许多意思玄奥（加上可能的错漏字更是难解）。

首先，“天权”是什么意思？不论篇名是原有还是后人所加，文内有“故所肆学兵，必先天权”的内容。“天权”可以解释为天之权平，或者以天为权，天是衡量一切的标准，应该说也有“法天”之意。本篇开头即论天地宇宙开始，然后讲到人之所知：

知宇故无不容也，知宙故无不足也，知德故无不安也，知道故无不听也，知物故无不  
然也，知一而不知道故未能裹也。

文中把天抬出来的地方不少，例如：

知天故能一举而四致，并起而独成。

彼兵者有天、有人、有地……故善用兵者慎，以天胜，以地维，以人成。

天之不纲，其咎燥凶。欲无乱逆，谨司天英。

而“日月之明，四时之序，星辰之行”以及“取法于天，四时求象”之类，当亦属于其所谓“天权”。

其次，文中有不少耐人深思之言，例如：

人者莫不蔽于其所不见，鬲于其所不闻，塞于其所不开，拙于其所不能，制于其所不  
胜。世俗之众笼乎此五也而不通。

病视而目弗见，疾听而耳弗闻。

凡事者，生于虑，成于务，失于惊。

更有一段值得注意的“道应”之说：

夫道者必有应而后至，事者必有德而后成。夫得知事之所成，成之所德，而后曰我能  
成之。成无为，得无来，详察其道，何由然哉！迷往以观今，是以知其未能，彼立表而望  
者不惑，按法而割者不疑，固言有以希之也。

还有一段“道应物不穷，以一宰万而不总”更为玄奥的论述，兹不赘引。这里，道德、无为、“以一宰万”、表、法等等都出现了，表明它们之间的相互关系，也与《鹞冠子》其他各篇的基本思想一致。

《能天》篇中有“能天地而举措”，而能够像天地一样举措，这与前篇的立意相同，并且更为主动积极，开篇所云：

原圣心之作，情隐微而后起。

陆佃注云：

言圣人尽天下之情，然后应物。是得其要旨。其议论参玄入奥，如云：观乎孰莫  
(注：孰莫犹无何也)，听乎无罔，极乎无系，论乎窈冥。

此类语言不少。但其强调天地自然之道的思想表达得是很明确的：

自然形也，不可改也，奇耦数也，不可增减也；成败兆也，非而长也。

下面接着“其得道”以立、以仆，“其得道”以生、以死、以存、以亡等等，是一个“势”与“理”的问题，不“可责于天道”，与鬼神也无关。

谁能够知天、“能天”呢？那就是圣人，这一点说得十分明确、肯定：

故圣人者，后天地而生而知天地之始，先天地而亡而知天地之终，力不若天地而知天  
地之任，气不若阴阳而能为之经，不若万物多而能为之正，不若众美丽而能举善指过焉。  
不若道德富而能为之崇，不若神明照而能为之主，不若鬼神潜而能著其灵，不若金石固而

能烧其劲，不若方园治而能陈其形。

言简意赅，说的是圣人能天。全篇大部分的内容讲圣人之所以知、所能、所为。

篇中“道”字也用得很多，“得道”或者“其得道”之“道”是什么？是一种根本性的东西、原则和规律之类：

昔之得道以立至今不迁者，四时太山是也……其得道以生至今不亡者，日月星辰是也。

这里所谓之“道”，可以意会，难以言传，但它是与天地自然一致的东西。但本篇所论，主要不是此难言之“道”，而是“先王之道”、圣人“能天”之道，所以又有这样一种论述：

道者开物者也，非齐物者也，故圣道也，道非圣也。道者通物者也，圣者序物者也，是以有先王之道，而无道之先王。

陆佃注云：

夫圣人者道之主也。

文中还说：

一者德之贤也，圣者贤之爱也，道者圣之所吏也，至（人）之所得也。

可见《鹖冠子》言天论道，重在“先王之道”，圣人之所以知、所取。

今本《鹖冠子》尚有《世贤》和《武灵王》两篇，明确说是“庞煖”“庞焕”之言，不论其思想与《鹖冠子》是否一致，这里我们就不作分析了。

### 三、道法、黄老及其他

仔细阅读《鹖冠子》，并为之作注的宋人陆佃说：

其道踳驳，著书，初本黄老，而末流迪于刑名。

他看到的主要是“杂黄老刑名”，“若散乱而无家”。融合各家学说思想确系此书之特点，今之学者也称其杂，但又注意到有一个以什么思想为主的问题，例如有人说：

这部著作的最大特点是融合各家学派的思想而聚成一书，作到了兼而不悖。具体说，便是道、法间杂儒学，阴阳五行说为之统领，纵横、兵法间插其间。<sup>①</sup>

这里的主要问题是，“阴阳五行说为之统领”如何理解。从前面逐篇分析的情况看，“天”字最为突出，不但有些篇章以天名篇，曰《天则》《天权》《能天》，其大多数的篇章都离不开关于天的称引和论述，或者从“天文”开始，或者在篇中反复论述天、地、四时等等，并兼及阴阳、神明之类。“天高而可知”（《备知》）“天高而难知”（《近迭》），都是他说的，不过后者是在“舍天而先人”的情况下说的，因为法天、地、时“不可以立化树俗”。更多的论述是讲圣人“与天地合德”，所谓“知天”“能天”就是以天为权平，以天为法则，其所可权、可法者，即其“不创不作”的自然之道，如前述陆佃注“与天地合德”所云：

常辅万物之自然而不敢为也，天不创而万物化，地不作而万物育。

归结起来可说是圣人法天地自然之道。

<sup>①</sup> 杜宝元：《鹖冠子研究》，《中国历史文献研究集刊》，岳麓书社1984年版。

书中之所谓“天”究竟何意？它有多种说法。例如《博选》中说：

所谓天者物理情者也。

陆佃注云：

道无所治，有之者以稽于天所以尔也。教者地事也，治者天事也。

《天则》中说：

天之不违，以不离一；天若离一，反还为物。

陆佃注云：

天之所以以异乎万物者，抱一而已。

《道端》开头说：

天者万物所以得立也。

《度万》中一方面说“天者神也”，另一方面又说：

所谓天者，言其然物而天胜者也。

陆佃注云：

言天者君道也，可天下之物而莫之胜也。

《王鈇》中有：“天者诚其日德也”“天者信其月刑也”“天者明星其稽也”“天者因时其则也”，“天者一法其同也”等说法，并一一加以论述，“天诚、信、明、因、一”，“故莫能增其高，尊其灵”。《泰鸿》中又有：

天也者神明之根也，醇化四时，陶埏无形，刻镂未萌，离文将然者也。

陆佃云：

天道造始，而地事终之，故其言如此。

总之“不可增尊”的天是最根本的东西，它是“万物所以得立”的根本，它“然物而无胜”也是万事万物的根本规律和法则。

在《鹞冠子》中，这个根本性的天，又是与“道”和“一”这样一些道家思想中的根本性东西一致的。关于根本性的“一”，有如下一些说法：

盖毋锦杠悉动者，其要在一也。

度有分于一（注：一者度数之原，随所分而赴之。譬之物焉，一月普见众水）。（《天则》）

有一而有气（注：一者元气之始）。

一为之法以成其业，故莫不道，一之法立而万物皆来属。（《环流》）

以一正业。（《道端》）

故一义失此，万或乱彼。

令出一原……守一道制万物者，法也。

欲近知而远见，以一度万也。（《度万》）

易一故莫能与争先（注：南华曰：一而不可不易者，道也）。

易一非一，故不可尊增。成鸠得一，故莫不仰制焉（注：所谓侯王得一为天下贞者也）。

若能正一，万国同极。（《王鈇》）

知一不烦，千方万曲所杂齐同。

指天之极，与神同方，类类生成，用一不穷。（《世兵》）

应物而不穷，以一宰万而不总。（《天权》）

一者德之贤也（注：未离乎数），圣者贤之爱也，道者圣之所吏也，至之所得也。

物乎物芬芬份份（注：离难之貌），孰不从一出，至一易（注：至一而易），故定审于人，观变于物。

一在而不可见，道在而不可专。（《能天》）

从这些有根本意义的“一”中，不难看出其与《鹖冠子》中“天”或者“道”的关系，实际都是指事物本原而言的，同时和《老子》的道与一的关系也是一样的，只不过因为强调其自然性而突出了一个“天”字。

关于根本性的“道”，《鹖冠子》中虽很少专门的论述，但与道理、法则以及伦理道德之道不同的本原性的道，也还是比较清楚的，所以无论作注的陆佃还是前人的评点，都能指出这种以道为根本的思想，如前所述在“道”字不出现的情况下都是如此。例如前述《道端》，“道”字并不突出，但道之端，或者从道开始之意比较明显。再例如，在各篇的论述中，有“道稽”“道应”“道有度数”等等，都是把“道”视为根本性的东西，其他如“天之道”“先王之道”等等，既言其根本意义，也强调自然而然，客观的存在，“故所谓道者无己者也”（注：随之而已。）（《环流》）。突出“道”的根本性、原始性，这是与儒家不同的。但与《老子》也有所不同，没有涉及多少本体论。

《鹖冠子》论天、论道、论一，落脚点在圣人之事，具体来说是法与制。例如，《环流》从“有一而有气”开始，讲到事、物之生，然后说：

……得失相加而为吉凶，万物相加而为胜败，莫不发于气，通于道，约于事，正于时，离于名，成于法者也。法之在此者谓之近，其出化彼谓之远……从此化彼者法也，生法者我也，成法者彼也。

一为之法以成其业，故莫不道，一之法立而万物皆来属法贵如言，言者万物之宗也，是者法之所与亲也，非者法之所与离也。

此篇论法颇多，已于前述。最后落脚到“法”，并且突出“法”的论述不少篇中都有，如《度万》中说：

阴阳者气之正也，天地者形神之正也，圣人者德之正也，法令者四时之正也。

散无方化物者令也，守一道制万物者法也。法也者守内者也，令也者出制者也。

此外，如前所述，以“王鈇”名篇以及《博选》之“以王鈇为眼目”等等，都是重视法的表现。

不过，其所说之法，非简单的刑法之法，乃广义之法，书中的“制”也是与“法”的意义相同的，《天则》中有“故法者曲制”（注云：曲为之制）。所谓“九皇之制”（《天则》）“成鸠之制”（《王鈇》）“大同之制”（《泰鸿》）“定制泰一”（《泰录》），以及泛言“圣人之制”，都是与法同义的。甚至可以认为，其所谓法，涉及到政治、法令、制度诸多方面，其书中比较突出的“五正”（《度万》）“天曲日术”（《王鈇》）“九道”（《学问》）等，皆可列入广义的法的范围。

如前所指出《鹞冠子》之论法，“法者，道法，非申韩也”。“道法”思想究竟与“申韩”有什么不同，这需要作进一步的比较、研究。大致地讲，其主要区别在于对“道”与“法”的理解，以及论“道”与“法”的关系，两“派”发挥、强调是有所不同的。例如一个大讲“道生法”，一个强调“法”本身；一个讲“严刑峻法”、君主专制，一个强调“按数循法”“弗独为”等等。《鹞冠子》的道法思想，从前面逐篇分析当中已可看出，法与道关系密切，“道生法”这种说法在书中也有，但不是很明确，主要从道、一、天等等的论述中，是可以概括出法由道而生的。更重要的是，法必须遵循天地自然之道，如《近迭》中所云：

神灵威明与天合，勾萌动作与地俱，阴阳寒暑与时至，三者，圣人存则治，亡则乱。  
《度万》中的庞子所问之“圣与神谋，道与人成”，所谓“度神虑成”，也就是这个意思。

《鹞冠子》的思想与黄老道家思想更为接近，如有的学者已指出的，《鹞冠子》的思想，与马王堆出土帛书《经法》等的思想有很多相同之处，裘锡圭先生在研究马王堆帛书时，曾提出“道法家”的名称，他说：

乙本佚书所代表的西汉流行的道家思想，虽然内容比较庞杂，但其核心思想显然是关于道和法的学说。……为了称说方便，我们可以把这种道家称为“道法家”，以与老子等道家相区别。<sup>①</sup>

关于帛书（《经法》等）即司马谈《论六家要旨》中所说的那种道家著作，这一点我不赞同。关于以道和法学说为核心思想的著作可以称作“道法家”这一点是很有启发意义的。根据前面的分析，《鹞冠子》的思想更可以称为“道法家”，其论述比帛书更为完整、深刻，有更大的代表意义，这是我们今天重新认识《鹞冠子》的最重要之点。

如何看待“道法家”？它与“黄老”有无区别？裘先生也提出过一些看法，他说：

讨论乙本佚书……的文章，往往把道法家思想称为黄老思想，以区别于一般的道家思想。但在汉代人的词汇里，“黄老”与“道家”是同义的。虽然当时道家的主流是道法家，“黄老”却并不专指道法家。事实上，不但老子不是道法家，就是假托黄帝的道家作品也不一定属于道法家。……所以称道法家思想为黄老思想是不妥当的。有的同志把“老学”和“黄学”对立起来，称道法家思想为“黄学”，也同样不妥当。由此可见，提出“道法家”这个名称是很有必要的。<sup>②</sup>

裘先生的文章写得比较早，提出“道法家”是创见性的。以上这一大段“区别”，也是相当正确的。但是如果认为“佚书”即司马谈所说的那种道家著作，那就会与上述这些有矛盾之处了。沿着裘先生提出的问题，这里且作进一步的申述。

首先，帛书和《鹞冠子》的道法思想，与黄老道家又是有区别的，区别就在于比较突出“法”的思想。虽然“道生法”以道为端，从道开始，但关于“道”的本身论述不多，特别是似乎不讲“道”的本体性，而且落脚点在“法”，故曰“道法”。真正的黄老道家，虽然也是“入世”，讲人事论治道，但对“道”的本原性和本体性都有较充分的论述。

其次，“道法”是否成家？如果不严格的分学派未尝不可叫“道法家”，但严格地来说，它

① 杜宝元：《鹞冠子研究》，《中国历史文献研究集刊》，长沙岳麓书社1984年版。

② 裘锡圭：《马王堆老子甲乙本卷前后佚书与道法家》，见《中国哲学》，三联书店1980年版。

只是黄老道家形成过程中的一个“小派的主义”<sup>①</sup>。我在《从“稷下黄老”到“家人之言”》等文章论述中，一再提出，在黄老道家形成的过程中，曾经聚集在“稷下”的人，当然也会有不曾到过稷下的人，他们从不同的方面体会和发挥黄老（实际是《老子》）思想，如司马迁所说：

（慎到、田骈、接子、环渊）皆学黄老道德之术，因发明序其指意。（《史记·孟子荀卿列传》）

还有申、韩等人之“归本于黄老”等等，由于具体主张见解不同，可以说有许多不同的“小派”，其发展结果又有不同。其形成势力的、影响后世的，就有法家、名家、黄老道家等等。在发展过程中，曾有“道法”这么一派，不过没有正式成家，或者它进一步发展、完善而成为黄老新道家。

最后有一点顺便说说，过去人们往往拿一些子书作比较，讨论谁抄谁，区别真与伪，新出土竹简、帛书中的一些古佚书，解决了一些过去的问题，同时又提出了一些新的问题。我想借用顾颉刚先生的一段话说一点看法，在上引顾先生的论文中他曾写道：

（同一个时代的学者）他们吸着同样的空气，受着同样的刺激，虽主张不必尽同，但有其一部分的相同，实为自然的趋势。称之为“时代意识”“相近”。顾先生说的是《老子》与《吕氏春秋》时代“相近”，这不好随便赞同。但“时代意识”这个说法用来看待诸子之相同思想乃至相同的名词、术语是很值得注意的。

<sup>①</sup> 顾颉刚：《从吕氏春秋推论老子之成书的年代》，《古史辨》第4册，上海古籍出版社1982年版。

## 《黄老帛书》成书年代的新假说\*

张增田\*\*

黄老学成为传统思想研究中的一个兴奋点始于1973年长沙马王堆汉墓帛书的出土和被确认。在这批发掘出的古书中，《老子》甲乙本及乙本卷前四篇分别标示为《经法》《十六经》《称》和《道原》的古佚书最受学界关注。尤其是后者，唐兰先生考为《汉书·艺文志》道家类中的“《黄帝四经》”<sup>①</sup>。尽管有不少论者对此持有异议，认为不能轻易地判定四篇古佚书即为《黄帝四经》，但在对其思想内容的认定上却大体相同，都承认它们属于黄老学的著作，承载着黄老学的思想内涵。为稳妥起见，本文倾向于采用“《黄老帛书》”之名。其实帛书的称名尚不构成帛书研究中的最大分歧，倒是关于《黄老帛书》的成书年代，由于关涉着黄老学形成与发展及帛书思想的时代背景等关键问题，历来是帛书研究中的一个争论点，相关的意见有五种之多。

第一是“战国早中期之际说”。这一观点由唐兰先生首先提出，他认为，帛书是在“战国前期之末到中期之初，即公元前年前后”写就的，“至晚总是在公元前4世纪的初期就已出现了”。其上下限设定的参照坐标一是“首传《老子》之学”的杨朱年代，二是“学本于黄老”的申子年代<sup>②</sup>。后来，余明光先生又补充了五点理由，其中比较有力的是论证申不害、慎到之书中有征引《四经》之处<sup>③</sup>。赵吉惠先生亦认为帛书应为战国中期以前的作品，他结合黄老之学的产生做了六个方面的考证<sup>④</sup>。在考证过程中，人们普遍采用检视帛书与其他几种古籍，如《管子》《鹖冠子》等相近语句的比勘方法，但这种方法具有双向指证功能从而导致结论的不可靠性。有鉴于此，白奚先生把帛书放在战国时期学术思想发展的大背景中，以一些重要的思想、观念延展轨迹为参照系，从人性论的发展演变、认识论的发展、阴阳五行思想的发展和先

\* 本文原载《管子学刊》2005年第2期，第73-76页。

\*\* 张增田，男，中国科技大学管理学院副教授，哲学博士。

① 唐兰：《马王堆出图〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》，《考古学报》1975年第1期。

② 同上。

③ 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，黑龙江人民出版社1989年版，第17-20页。

④ 详见赵吉惠《关于“黄老之学”黄帝四经产生时代考证》，《东北师范大学学报》哲社版1981年第3期。另可参其《论黄帝四经的思想史文献价值》一文，载《中国历史文献研究》（一），华中师范大学出版社1986年版。



秦诸子的古史传说等四个方面论证了帛书之早出<sup>①</sup>。其他一些论著则在章节的安排中暗含这一认定，若台湾学者陈丽桂女士的《战国时期的黄老思想》即以《黄老帛书》《管子》中的黄老思想以及申、韩之黄老思想为顺序依次考察<sup>②</sup>；丁原明先生之《黄老学论纲》于“战国南方黄老学的思想”一章中亦首列《黄老帛书》<sup>③</sup>。此外，魏启鹏先生在《黄帝四经探源》一文中，认为帛书乃是由齐国稷下学者整理汇编而成，而非一人一时一地之作<sup>④</sup>。相应地，他关于帛书成书时间的主张也可归入第一种。

第二是“战国说”。裘锡圭先生以为古佚书的“著作年代跟抄写时代无疑会有一段距离，所以它们大概都是战国时代的作品”<sup>⑤</sup>，而在此之前，高亨、董治安两位先生则将帛书中的《十六经》归为战国时期的作品<sup>⑥</sup>。

第三是“战国末年说”。钟肇鹏先生基于《老子》是战国时期作品的认定，认为帛书黄帝形象反映出战国末年新兴地主阶级的思想，并根据《史记·乐毅列传》关于河上丈人→安期生→毛翕公→乐瑕公→乐臣公→盖公的师承传体系，推定河上丈人为黄老学派的祖师爷，是战国末期的人<sup>⑦</sup>。此说继有葛荣晋、黄钊、吴光等先生执之。葛荣晋先生持之而未展开<sup>⑧</sup>，黄钊先生论之先略后详<sup>⑨</sup>。而吴光先生证之最下功夫，提出了六点证据<sup>⑩</sup>。

第四是“秦汉之际说”。这一主张的主要人物是熊铁基先生。他把黄老学归为秦汉之际的新道家，并以《吕氏春秋》和《淮南子》为一首一尾的标志，而《经法》等四篇处其中，显然是主张该书成于秦汉之际的<sup>⑪</sup>。同时，吴光先生的战国末年说也附着秦汉之际说。他根据帛书不批评秦王暴政的现象，指出它不可能成于汉初，因为汉初思想家的共同特点是从秦亡的教训中总结经验。既然帛书成书于秦统一前后，那么，也可能是在秦汉之际。

第五是“汉初说”。这一说法主要依据于帛书是汉初人抄写的现象。康立《十大经》的《思想和时代》一文即主是说。认为西汉统一，全国出现了真正能与书中所描述的黄帝形象相对应的帝王，而刘家江山初定，阶级斗争形势异常险恶，必须凭借严刑酷法来维系统治，从而使《十六经》中黄帝擒杀蛋尤的说法有所影射<sup>⑫</sup>。日本汉学家金谷治也主张“将代表‘黄帝言’的《十六经》<sup>⑬</sup>看作是汉初的作品，似乎较接近事实”<sup>⑭</sup>。姜广辉先生则认为帛书皆成于汉

① 白奚：《稷下学研究》，生活·读书·新知三联书店1998年版，第110-114页。

② 陈丽桂：《战国时期的黄老思想》，台湾联经出版事业公司1991年版。

③ 丁原明：《黄老论学纲》，山东大学出版社1997年版。

④ 魏启鹏：《黄帝四经探源》，《中国哲学》第四辑，三联书店1980年版。

⑤ 裘锡圭：《马王堆〈老子〉甲乙本卷前后佚书与“道法家”》，《中国哲学》第二辑，三联书店1980年版。

⑥ 详见高亨、董治安：《十大经初论》，《历史研究》1975年第1期。

⑦ 钟肇鹏：《黄老帛书的哲学思想》，《文物》1978年第2期。

⑧ 参葛荣晋：《试论黄老帛书的“道”和“无为”思想》，《中国哲学史研究》1981年第3期。

⑨ 路者见黄钊：《黄老帛书之我见》，《管子学刊》1989年第4期。详者见黄钊先生主编：《道家思想史纲》，1991年。在那里，他将战国前期之未到中期说称为“早出论”，而秦汉之际说和汉初为“晚出论”，认为二者均值得商榷。他自己从《黄老帛书》与先秦典籍的关系和思维发展的逻辑两个方面来论证帛书不可能早于战国末年又从帛书作为殉葬品且与《老子》抄在一起所具有的较高地位和汉代终极“天下之争”时局两个方面否定帛书成书于汉初的可能性。

⑩ 详见吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社1985年版，第129-133页。

⑪ 参熊铁基：《秦汉新道家略论稿》，上海人民出版社1984年版。

⑫ 康立：《〈十大经〉的思想和时代》，《历史研究》1975年第3期。

⑬ 金谷法：《法思想在先秦的发展》，《中国文化》第一辑，复旦大学出版社1984年版。

⑭ 同上。

初。原因在于：一方面，书中“唯余一人，兼有天下”“执道抱度”、矫抑“苛”“暴”“养民”安治等思想，可以与汉初政治的历史背景相印证；另一方面，从思想发展的脉络看，“四篇古佚书兼采儒、墨、阴阳、名、法，体现了万流归道的思想。这种情况不可能出现在百家争鸣的战国初、中期，而只能出现在黄老思想占统治地位的汉朝初期”<sup>①</sup>。

## 二

比较各家的观点，我们不难发现，上述对帛书成书年代问题所做的考证，尽管结论不同，但在前提性的假设、目标追求和基本方法上却具有内在的一致性，而考证结果的可靠性也正是在这种一致性中依次丧失。前提性假设的相同，表现在持不同意见者都把帛书的成书时间同他们所认定的黄老学形成的时间嵌扣起来，即论者所认定帛书的成书年代与他们所执持的黄老学产生的时间基本上相一致。因此，考证过程存在着这样一个预定假设：帛书代表着黄老学派的起点。但是，我们如何才能证明这一点呢？至少我们在所有的考证工程中找不到这方面的努力——实际上，现有的史料恐怕还无力构成支持性的证据链。

目标追求上的共同性，在于考稽者都试图将帛书的成书时间框限在某个相对狭窄的时段内。朝这个方向的努力无疑是十分可贵的！但问题是，我们怎能确定帛书就是在某个较短的并且是具体的时段内写就的呢？我们是不是用纸书时代的著书方式来揣度竹书时代的著书方式了呢？答案应该是肯定的。但是，只要我们注意到竹简《老子》、帛书《老子》和通行本《老子》之间的差别，以及竹简《文子》与通行本《文子》之间的差别，就应该意识到竹书时代的著述极有可能会经历一个相当长的时段。

在考证的方法上，最普遍的莫过于比勘法和推测法。照常理，通过帛书与其他古书中相似语句之间的比勘来确定先后关系，关键是要确立人们在言说相同话语时，究竟是循着“由简到繁”还是“由繁而简”的内在逻辑。根据我们的日常经验，二者皆有可能。从而这就必然会产生双向指证功能。思想观念的演进有时也很难按照一个预先给定的轨迹进行，除非我们已知人物之间明确的师承关系，否则我们很难肯定他们思想之间的逻辑关联。要不怎么会有人坚持庄子是老子的老师呢？当然，竹简《老子》出土以后，这种论调再也没有市场了。笔者的意思是说，离开了两部著作的作者，运用话语考古和观念考古的方法排列它们的时序是靠不住的。

推测法主要是运用《史记》中的有关记载加以揣测，因此，本质上是一种间接的方法，所获得的结果只能是具可能性，从而会造成根据同样的信息推出不同结论，最终谁也说服不了谁的局面。比如，依据《史记·乐毅列传》关于黄老学的师传系统的记载，赵吉惠先生得出《黄老帛书》成书于战国中期以前，而钟肇鹏先生则由此得出战国末年的结论，个中原因主要是无法确定每一个师传环节间的年代级差。

<sup>①</sup> 姜广辉：《试论汉初黄老思想——兼论马王堆汉墓出土四篇古佚书为汉初作品》，《中国哲学史研究辑刊》第二辑，上海人民出版社1982年版。

## 三

有鉴于此，笔者认为，考证帛书的成书时间，必须打破上述三个方面的执著。帛书非必一定创始于黄老学派，也非必一定是在相对短暂的时间内写就的，其中包含着大量战国到秦汉间的流行话语。那么，它可能是自战国早中期之际到秦汉间，经过多人整理充实而形成的<sup>①</sup>。

如吴光先生所言，汉初人有关为政方面的著作往往免不了要批评暴秦，而帛书中无此内容，所以帛书写成于汉初的可靠能性不大，至于对汉初政治的适应性则应另当别论。对于这一假设中所包含的帛书成书于战国时代的可能，已有的考证多所涉及，这里毋庸赘墨。笔者于此谨就其成书于秦汉间的可能作做点补充论证。

第一，帛书中对复国封国现象的肯定可能反映着秦汉间列国关系。《经法·道法篇》曰：“绝而复属，亡而复存，孰知其神。死而复生，以祸为福，孰知其极。反索之无形，故知祸福之所从生。”《国次篇》曰：“夺而无予，国不遂亡。不尽天极，衰者复昌。”<sup>②</sup>又谓：“故圣人之伐也，兼人之国，堕其郭城，焚其钟鼓，布其资财，散其子女，裂其地土，以封贤者，是谓天功。”如果“兼人之国，修其国郭，处其廓庙，听其钟鼓，利其资财，妻其子女”，则“是谓口逆以荒，国危破亡”。这些话语明显地反映出帛书作者对复国现象以及封国行为的肯定和赞赏。为了迎合帛书成书于战国早中期说，笔者曾认为这在战国中期末或末期以后的历史中缺乏现实依据，只有在战国早中期之际的时代背景下才有可能<sup>③</sup>。当时主要是考虑到战国时期列国间的关系是以兼并为主，复国现象较少<sup>④</sup>，将一个灭国封给某个“贤者”的可能性更小。而在春秋末期则有这样的可能，如，楚国灭陈而复陈，所以就推测这些话语只能体现春秋末世的历史意识。但总觉得论证难以圆满，于此驻思良久，念兹在兹而不得其解。后来拜读了李开元先生的力作《汉帝国的建立与刘邦集团》一书，该书第三章“秦末汉初的王国”关于秦楚汉间历史特点的剖析，对笔者的思考极富启发性。李先生根据田余庆先生的研究结论，将陈涉起义到刘邦称帝之间的八年历史分为“合纵反秦奉楚为盟主期”和“连纵反楚奉汉为盟主期”两个阶段。指出第一阶段历史活动的主要内容是“战国复国”，包括“平民王政”和“贵族王政”两种形式；第二阶段则主要是基于军功的“众建列国”活动<sup>⑤</sup>。应该说，在汉代以前的历史中，国家之“绝而复属，亡而复存”“衰者复昌”的现象在这一短暂的时期内迅速蔓延，其纷繁复杂的程度足以令人炫目和惊愕。于是，“孰知其神”“孰知其极”的追问便显得合情合理。“复国运动”期间，特别是其后，军功分封原则盛行，帛书作者赞之以“天功”。而在此之前，“秦每破诸侯，写放其宫室，作之咸阳北阪上，南临渭，自雍门以东至泾、渭，殿屋复道周阁相属，所得诸侯美人钟鼓以充入之”（《史记·秦始皇本纪》）。正是所谓“兼人之国，修其国郭，处其廓庙，听其钟鼓，利其资财，妻其子女”的行为，最终导致“国危破亡”。

① 这种思路并非笔者首创，一些学者，如魏启鹏、吴光等先生在他们的考证过程中都曾提出该书非一人一时所为的看法，不过仍然有所执著。

② 《十六经·行守篇》亦谓：“夺之而无予，其国乃不遂亡。”

③ 张增田：《黄老帛书研究综述》，《安徽大学学报》2001年第4期。

④ 同上。

⑤ 详请参看李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团—军功受益阶层研究》，三联书店2000年版，第74—86页。

第二，帛书中的黄帝形象在政治方面不排除影射秦汉间某些或某个历史人物的可能。关于黄帝形象，历来研究者往往重视他的传说性而发掘其文化意义，或者只停留在“形象”的层面解释其内涵。其实黄帝形象应该是有所指的。与其说帛书中的黄帝是一个传说中的虚幻形象，不如说是一个可以在现实中还原的“型范”，否则帛书就无法兜售。也就是说，帛书作者塑造黄帝形象的根本目的在于借此来说服现实中的当权者，进而在塑造的过程中也必然挪移对象的身份地位、权限范围和思想观念等因素。这样，只要我们抓住黄帝这个范型的主要轮廓，再考察其历史可能性，就能大致确定原型所处的年代了。

帛书中“黄帝”的显著特征有五：其一，法天体道。据《十六经·成法篇》，黄帝曾向力黑咨询治理天下的成法，力黑以“循名复一”作答，而所谓“一”，“道其本也”。又申明“一之解，察于天地”“一之理，施于四海”。所以，只有“守一”“与天地同极”，才能有效地施政于天下。其二，善用辅佐。如《十六经》中《观篇》《五政篇》《果童篇》《正乱篇》《姓争篇》《成法篇》和《顺道篇》等所示，黄帝行为的正当性有赖于力黑、阍冉和果童等辅佐之臣的指导，相应地，他的任何功绩都离不开辅臣的帮助。其三，执法严明。《五正篇》和《正乱篇》描绘了黄帝对“乱民绝道”“反义逆时”“过极失当”“擅制更爽”“心欲是行”的蚩尤处以极刑，以禁效尤，并强调黄帝的戒令：“谨守吾正名，毋失吾恒刑。”其四，兼有天下。《十六经》中《果童篇》和《成法篇》都以黄帝的口吻表示：“唯余一人，兼有天下”。其五，配天立国。《十六经·立命篇》也以黄帝的口吻说：“唯余一人乃配天，乃立王、三公，立国，置君，三卿。”

不难看出，前三项特征显然是帛书作者用来说服特定对象的，希望那个“原型”能够效法黄帝，个中的观念、制度与战国之时和秦汉之际的历史背景均相适应。第四个特征强调“唯余一人，兼有天下”，因为带有较为浓厚的观念色彩，因而也具有普适性。唯第五项特征，所蕴藏的信息内涵背景相对较窄。因为，黄帝在这里确立的是一种帝、王与封君相杂并存的混合型政治体制。这种理念及其实践形态只有在秦汉之际才能形成。因为战国时期，历史已经历过王业、正演绎着霸业，并向着帝业迈进<sup>①</sup>，齐、魏“会徐州相王”以及其后不久的“五国相王”到后来“秦、齐并称西帝、东帝”，表明王业观念的式微；而列国争霸的结果则使人们更倾向于统一的帝业。这也注定了秦灭六国以后必然选择帝国建制。三种政治形态相杂的设想只有待到了秦以后，即在秦汉间的历史做出了选择时<sup>②</sup>，才更具可能性。

综上所述，《黄老帛书》非一人一时乃至一地之作，在上自战国早中期之际，下迨秦汉之际的近二百年间都存在着成书的可能性，将它限定为某个具体的时段内，必将导致多种结论，且各种观点看似都有一定道理，实则难以相互说服。本文只是在学者们已开展的研究基础之上，提出一个新的思路，并在尚未为人们所注意的地方做一些论据上的补充，所进行的论证显然还不够充分。惟愿抛砖引玉，则不枉所思矣。

<sup>①</sup> 这里的“王业”“霸业”和“帝业”，是李开元先生受启于田余庆先生《说张楚》一文所提炼出的用于概括不同历史时期政治形态的术语。参看李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究》，三联书店2000年版，第74-86页。

<sup>②</sup> 此段历史可参看田余庆《说张楚》一文，见田余庆：《秦汉魏晋史探微》，中华书局1993年版；李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团》第三章，生活·读书·新知三联书店2000年版。

## 《恒先》宇宙观及人间观的构造\*

王中江\*\*

从马王堆帛书《黄帝四经·道原》，到郭店楚简的《太一生水》，再到上博楚竹书《恒先》，周秦道家宇宙观、自然观的丰富性和不同形态，可谓得到了前所未有的展现。由于老子弟子及其传世文献很难被确认，在老子和庄子之间<sup>①</sup>，道家哲学的谱系就像断层那样无法连接起来。根据《太一生水》和《恒先》的大致断代，这两篇出土文献所呈现的道家哲学也许就处在老子与庄子之间，从而能够弥补这中间即使不能说阙如也是比较模糊的状态。虽然篇幅有限但都十分珍贵的《太一生水》和《恒先》，其主要内容均关涉宇宙生成论，但两者所提出的宇宙生成论各具特色；与作为其共同思想背景的老子的宇宙观相比，可以说皆是自出机杼，使我们有幸看到从老子到庄子道家宇宙观演变的情况。“道”是老子宇宙观的核心概念，但在《太一生水》和《恒先》的宇宙观中都不是。即使“太一”和“恒先”与老子的“道”可以进行类比，但至少从形式上看，《太一生水》和《恒先》都不是以“道”而是分别以“太一”和“恒先”作为各自宇宙生成的根源，特别是像《恒先》，整理者释出的、在“天道既载”中所见唯一的“道”字，又被怀疑是“地”字<sup>②</sup>。即非如此，这亦是《恒先》中唯一出现的一个“道”字。值得注意的是，为什么《恒先》回避“道”？为什么在《太一生水》中“道”也没有“明确”扮演宇宙生成根源的角色？这与《庄子》《管子》《黄帝四经》《文子》和《淮南子》等都以“道”为宇宙生成的根源或哲学的最基本概念形成了显著的对比。有关《恒先》的研究和讨论已经很多了，这些讨论在成为我们考察起点的同时，也留下了不少疑点和难点，其整体性的构造需要作进一步的揭示，以此来把握它所展现出的道家形而上学和天人关系的新

\* 本文原载《文史哲》2008年第2期，第45-56页。

\*\* 王中江，清华大学哲学系教授。

① 参阅李学勤：《孔孟之间与老庄之间》，见王中江主编：《中国哲学的转化与范式——纪念张岱年先生九十五诞辰暨中国文化综合创新学术研讨会文集》，中州古籍出版社2006年版，第494-495页。

② 参阅李零先生《恒先》释文注释，见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第296页。庞朴：《〈恒先〉试读》，见姜广辉主编：《中国古代思想史研究通讯》第二辑，中国社会科学院历史所思想史研究室主办，2004年，第22页。

面貌<sup>①</sup>。

## 一、“恒先”：宇宙的“原初”及其“状态”

作为我们探讨《恒先》宇宙观的基础，先来完整地看一下这部分的主要内容<sup>②</sup>：

恒先无有，朴、静、虚。朴，大朴；静，大静；虚，大虚。自厌不自忍，或（域）作。有或（域）焉有气，有气焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。未有天地，未（简1）有作、行、出、生，虚静为一，若寂寂梦梦，静同而未或明<sup>③</sup>，未或滋生。气是自生，恒莫生气。气是自生、自作。恒气之（简2）生，不独有与也。或（域），恒焉。生或（域）者同焉。昏昏不宁，求其所生。异生异，畏生畏，韦生韦，非生非，哀生哀。求欲自复，复，（简3）生之生行。浊气生地，清气生天。气信神哉，云云相生。信盈天地，同出而异生，因生其所欲。察察天地，纷纷而（简4）多采。物先者有善，有治无乱；有人焉有不善，乱出于人。先有中，焉有外。先有小，焉有大。先有柔，焉（简8）有刚。先有圆，焉有方。先有晦，焉有明。先有短，焉有长。天道既载，唯一以犹一，唯复以犹复。恒气之生，因（简9）复其所欲。明明天行，唯复以不废，知几而亡思不天<sup>④</sup>。有出于或（域），生出于有，音出于生，言出于音，名出于（简5）言，事出于名。或（域）非或（域），无谓或（域）。有非有，无谓有。生非生，无谓生。音非音，无谓音。言非言，无谓言。名非（简6）名，无谓名。事非事，无谓事。

《恒先》宇宙观的最基本概念是“恒先”，研究者一般将之看成是“道”<sup>⑤</sup>，但正如我们上面所指出的那样，《恒先》恐怕是有意识地回避“道”而另立一新名来指称宇宙的根源。《黄帝四经·道原》使用的是“恒无”，但在《道原》篇中，“道”则是根本性概念，这与《恒先》

① 有关《恒先》特别是宇宙观方面已经有不少研究，请参阅李学勤：《楚简〈恒先〉首章释义》，《中国哲学史》2004年第3期；廖名春：《上博藏楚竹书〈恒先〉新释》（同上）；李锐：《“气是自生”：〈恒先〉独特的宇宙论》（同上）；陈丽桂：《上博简（三）：〈恒先〉的义理与结构》，2004年12月19日，<http://www.jianbo.org/admin3/html/chenligui01.htm>；丁原植：《〈恒先〉与古典哲学的始源问题》，“新出土文献与先秦思想重构国际学术研讨会”论文，台湾大学2005年3月；林义正：《论〈恒先〉的宇宙思维——基于内观功夫的另一个诠释》（同上）；丁四新：《楚简〈恒先〉章句释义》，见丁四新主编：《楚地简帛思想研究》（二），武汉湖北教育出版社2005年版；陈静：《〈淮南子〉宇宙生成论的理论前史——〈恒先〉解读》，《自由与秩序的困惑——〈淮南子〉研究》，云南大学出版社2004年版；浅野裕一：《〈恒先〉の道家特色》，见浅野裕一编：《竹简が語る古代中国思想——上博楚简研究》，东京：汲古书院2005年版；竹田健二：《〈恒先〉における気の思想》（同上）；曹峰：《〈恒先〉政治哲学研究》，《上博楚简思想研究》，台北：台湾万卷楼图书股份有限公司2006年版。

② 有关《恒先》的编联和释读，我们依据李零的《恒先》释文及注释（见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（三）），并主要参考庞朴《〈恒先〉试读》、曹峰《〈恒先〉的编联与分章》，见《上博楚简思想研究》。《恒先》佚文共由13支简构成，根据李零的释文，其中第1、2、3、4简；第5、6、7简；第8、9简；第10、11、12、13简，分别相连，比较清楚，不能分开，关键是第4简应同第几简编联。庞朴提出了同第8简编联的方案（自然也要附带第9简），从文字和思想两方面看，这是比较恰当和合理的一个方案。按照这一方案，后面的第5简（附带第6、7简）与第9简相连、第7简与第10简（附带第11、12、13简）相连的次序，可以说是顺理成章。

③ 此句原读为“未有天地，未有作行，出生虚静，为一若寂，梦梦静同，而未或明，未或滋生”，今据曹峰说校改。参阅曹峰：《〈恒先〉的编联与分章》，见《上博楚简思想研究》，上海书店出版社2006年版，第114页。

④ 此句原释文为“知既而荒思不殄”，义颇为费解，据李锐说和曹峰说校改。参阅李锐：《〈恒先〉浅释》2004年4月23日，<http://www.jianbo.org/ADMIN3/HTML/Lirui002.htm>；曹峰：《恒先》释义四题》，《上博楚简思想研究》，上海书店出版社2006年版，第160-167页。

⑤ 如李零先生的《恒先》释文注释，见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第288页。

不同。如果以“恒先”为“道”反而遮蔽了《恒先》宇宙观的个性。对于亘（恒），裘锡圭先生提出质疑，认为当读为“极”，并从多方面作了论证<sup>①</sup>。他提出的论证主要有：“亘”可读为“亟”，“亟”通“极”。楚简用字，“亘”大都可读为“极”。《说文》训“极”为“栋”，“栋”即房屋的脊檩。“引伸之义，凡至高至远皆谓之极。”（段注）又引申出“中”和“法度”等义。另外，“亘先”是指宇宙的最初和一切的开始，读为“极先”比“恒先”合理得多。《黄帝四经·道原》中“恒无之初”的“无”既然可以读为“先”，其“恒先”当然也应读为“极先”。帛书《易传》中的“易有大恒”而不是“太极”，当是误抄所致，本应作“太极”之“极”。总之，从文字上说，“亘”可读“亟”，“亟”确实也通“极”。同时，“亘先”又指宇宙的最初，读为“极先”在文意上颇为顺畅。

但笔者观点有所不同。第一，“亘”作为“恒”，更是先秦哲学中的常用字，帛书《老子》和竹简《老子》多读为“恒”，通行本《老子》用“常”，乃是避汉文帝（刘恒）讳而改。“亘”作为“恒”，亦是《黄帝四经》的重要概念。相比之下，“亘”读为“极”的例子则比较少见。说帛书《易传》“易有大恒”的“恒”是误抄并无根据，饶宗颐等先生亦肯定原是“恒”字而非“极”字误写<sup>②</sup>。第二，《黄帝四经·道原》“恒无之初”的“无”，不用循“亘先”之例而读为“先”。读为“无”在文意上非常恰当，正好体现了道家宇宙本原之“无名”“无形”的特质。正如《道原》所说：“故无有形，大迥无名。”第三，《道原》在“恒无之初，迥同太虚”文句之后，又有“虚同为一，恒一而止”之文。其“恒一”，类如“恒道”、“恒德”之“恒”，如果也依照“极先”，读为“极一”则不通。《恒先》中的“亘气”当读为“恒气”，意即“恒常之气”。在《恒先》的宇宙模式中，它不是宇宙最初的东西，因此不宜读为“极气”。简12“无忤亘”之“亘”读为“恒”，意思是不违背“常”，也很通顺。第四，“恒”的基本意思是“久”和“常”。《易·恒·彖》说：“恒，久也。……久于其道也。天地之道恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天下万物之情可见矣。”其所说“恒”，即是“恒久”“恒常”。“恒”和“先”都是时间概念，“恒先”之“先”不是一般的“先”，而是“久远之先”“原先”，是宇宙的最开端和最初。庞朴先生释为“极先”，说“恒先”是“绝对的先，最初的最初”，类似于屈原《天问》所谓的“遂古之初”<sup>③</sup>，这也是立足于“时间”上的“原点”解释“恒先”的。指称宇宙最初和原初的“恒先”，同《太一生水》的“太一”、《黄帝四经·道原》所说的“恒无之初”和《庄子·天地》所说的“泰初”等是类似的。宇宙在时间上的“原初”，同时又是宇宙在“状态”上的“无有”（“无形”“无名”）。

按照构成论的立场，万物是由最基本的元素构成的，这种元素也是万物的终极性原因和原理。但按照生成论的立场，万物是由宇宙的根源演化和产生出来的。在中国哲学中，这种根源往往被归结为“道”或“气”（“精气”“元气”）。既然宇宙是生成的，那就意味着既要有

<sup>①</sup> 裘锡圭：《是“恒先”还是“极先”？》，“2007中国简帛学国际论坛”，台湾大学，2007年，第1-16页。本文从文字和文意两方面论证了为何“恒先”应读为“极先”，读后虽颇受启发，但仍觉得不必读为“极先”，希望有机会专门讨论。

<sup>②</sup> 参阅饶宗颐：《帛书〈系辞传〉“大恒”说》，见《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社1993年版，第6-19页。有关“恒”，另参阅中嶋隆藏：《关于先秦时代“恒”的思想》，“儒学全球论坛（2005）”，山东大学，2005年，第89-92页。

<sup>③</sup> 庞朴：《〈恒先〉试读》，四川人民出版社2008年版，第21页。

“生生者”“生成者”，又要有“所生生者”“所生成者”，就像《列子·天瑞》所说的那样：“有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。”能够“生成”和“生生”的，在《恒先》那里是根源性的“自本自根”的本原。相对于被演化和产生出来的一切来说，“生生者”和“生成者”在时间上是“最先的”，是“原初”。人类出于对自身的好奇，从而追问自身的来源；出于对自然的好奇，从而追问万物的起源，这是人类特有的两种强烈的“根源意识”和“归属感”<sup>①</sup>。人类的根源意识和归属感，在宗教上表现为祖先崇拜、神的信仰；在哲学上表现为各种各样的“本体论”和“本根论”。正如列奥·施特劳斯（Leo Strauss）所说：“哲学对初始事物的寻求不仅假定了初始事物的存在，而且还假定了初始事物是始终如一的，而始终如一、不会损毁的事物比之并非始终如一的事物，是更加真实的存在。这些假定来自这一基本前提：凡事皆有因，或者说‘最初，混沌生成了’（亦即初始事物乃是无中生有的）的说法乃是无稽之谈。”<sup>②</sup>我们很容易想到屈原的《天问》，在《天问》中，屈原对自然和人类的始源、对自然的奥秘有一连串的追求，如“遂古之初，谁传导之”“阴阳三合，何本何化”等等。《恒先》相信宇宙的始源和根源是“恒先”，这与老子视之为“道”，《太一生水》视之为“太一”，《庄子》视之为“泰初”，《列子》视之为“太易”（其所说的“太初”和“太始”都处在“太易”之后）等，可以说具有类似性。

如果恒先指的是宇宙的原初、原先，那么就需要阐明它是一种怎样的原先和原初。《恒先》告诉我们说它是“无有”，是“朴”“静”和“虚”。从字面上看，“无有”就是“没有有”，也就是说它是“无”。按照道家形而上学的“有无之辨”，“有”一般是指“有形”，即各种各样、千姿百态的各种具体事物，也可以说是“器”；“无”一般是指“无形”，即未经分化的“无象”“无名”的原始状态和混沌<sup>③</sup>。《恒先》认为宇宙的原初状态是“无”，其“无”应该就是指无形、无象、无名之“无”，而不能理解为“绝对的”一无所有的“无”，因为这样的“无”无法生出“有形”“有名”的“有”。王弼“以无为本”的“无”，当然也不是这种意义上的“无”。作为宇宙始源的老子的“道”，相对于“形器”之物，也是无形、无象和无名的“无”，而不是绝对的“无”。老子说“道”是“物”，这种“物”也有“象”（不同于一般“象”的“大象”），而且它的“象”还非常真实。《庄子·天地》说：“泰初有无，无有无名。”“泰初”所有的“无”，就是没有形、没有名的“无”，这与《恒先》说“原初”为“无有”是一致的，只是表述方式不同罢了。《庄子·至乐》有“然察其始而本无生，非徒无生也，而本无形”的说法，这里所说的“始”即指“始源”和“原初”；“本无形”是说原初状态没有“形”和“象”。《恒先》认为“原初”状态是实在的“无”，同时又是“朴”“静”和“虚”，但它们不是一般的有形事物的“朴”“静”和“虚”，《恒先》称之为“太朴”“太静”和“太虚”。文字上争议比较大的是“朴”字，李零先生释读为“质”，但他根据文意怀疑是

① 与此相对的则是人类把自身与万物、把自我与社会区分开的“自我意识”，它表现为“人物之辨”“人禽之辨”和“群己之辨”。

② 列奥·施特劳斯（Leo Strauss）：《自然权利与历史》（Natural Right and History），三联书店2003年版，第90页。

③ 有关道家形而上学的特征和“有无之辨”，参阅王中江：《道家形而上学》，上海文化出版社2001年版，第131-168页。

“朴”字<sup>①</sup>。李学勤先生释为“全”，这样就不是“大朴”而是“大全”了<sup>②</sup>。“大全”出自《庄子·田子方》，其中有“吾不知天地之大全”之语。这里的“大全”不是用来说明宇宙原初状态的，而是说明“天地”之广大和天地的包罗万象。《庄子·达生》有“天地之大，万物之多”的说法，《中庸》亦说：“天地之大也，人犹有所憾。”古人一般认为“天地”是有形中最大者，“大全”是人们用来说明宇宙和天地包罗万物的。我们认为释为“朴”和“太朴”最为恰当。释文中的“静”也有不同的释读，李学勤说是“清”，廖名春说读“太静”不如读“太清”<sup>③</sup>。但我们认为读“太静”更为恰当。“朴”“静”和“虚”，是老子（比起“清”来更多使用的是“静”）也是后来道家哲学的重要概念。在老子那里，“朴”“静”和“虚”，既是“道”的状态和属性，也是“道”的境界和完美性表现，具体的有形的事物都要效法“道”的“朴”“静”和“虚”。“道”的“朴”“静”和“虚”，当然是最高程度上的“朴”“静”和“虚”，但老子没有“太朴”“太静”和“太虚”的说法。为了明确说明原初状态的“朴”“静”和“虚”的最高程度，《恒先》发明了“太朴”“太静”和“太虚”三语。如果“太”可以解释为“至高无上”的“至”，那么“太朴”“太静”和“太虚”，即是“至朴”“至静”和“至虚”。这与《恒先》下文对宇宙原初状态的说明是一致的：“未有天地，未有作、行、出、生，虚静为一，若寂寂梦梦，静同而未或明，未或滋生。”这更具体地说明了宇宙原初状态是一种不变、不动、不明的“恒常状态”，它体现了道家学派对宇宙原初状态的一般看法。有关宇宙的原初状态，《恒先》的描述更接近于《黄帝四经·道原》的说法：“迥同太虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不熙。”<sup>④</sup>

既然“恒先”是自本自根的宇宙的原初状态，它自然就是“自足的”，《恒先》称之为“自厌”。但它不会停留在这种状态中，它既然是根源和始源，它就要“生”和“育”，《恒先》称之为“不自忍”。“不自忍”，李零推测说是不压抑自己，不拒绝施化。老子赞成和欣赏万物出自“自己”的行为，如“自然”“自化”“自均”“自正”“自宾”“自知”“自胜”“自朴”和“自富”等，认为根源性的东西产生万物之后不控制和干涉万物，即“生而不有，为而不恃，长而不宰”（《老子》第五十一章），即“不自是”“不自见”“不自伐”“不自矜”“不自生”和“不自贵”等。老子的“道”带有强烈的“尚柔”“尚弱”“尚静”“尚朴”“尚虚”“尚无为”和“尚不争”性格。在《恒先》中不仅有以“自×”构成的术语，如“自为”“自作”“自生”和“自复”等，还有以“不自×”的词汇，除了“不自忍”外，还有“不自若”。“不自忍”和“不自若”，是《恒先》通过否定而加以肯定的活动方式。忍耐、抑制和克制，是儒家一般所主张的，道家一般主张万物任其自然，不加控制和约束。“恒先”作为宇宙原初的“常态”，它本身既是“自足的”，同时又是“任其自然的”（“不自忍”）。

① 参阅李零先生的《恒先》释文注释，见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第288页。

② 李学勤：《楚简〈恒先〉首章释义》，上海科学技术文献出版社2007年版，第81页。

③ 李学勤：《楚简〈恒先〉首章释义》，上海科学技术文献出版社2007年版，第81页。廖名春：《上博藏楚竹书〈恒先〉新释》，清华大学出版社2003年版，第83-84页。

④ 张衡的说法也可以比较。《灵宪》说：“太素之前，幽清玄静，寂寞冥默，不可为象，厥中惟虚，厥外惟无。如是者永久焉，斯谓溟滓，盖乃道之根也。”见《后汉书·天文志上》刘昭注补，中华书局1987年版，第3215页（编校者案：此处原缺“滓”，疑有误）。

## 二、从“域”到“气”：宇宙的演化和天地的生成

一般而言，道家的形而上学既是本体论，也是宇宙生成论，两者是合为一体的，只是在不同的人物那里各有所侧重罢了。老子一方面将道作为生成宇宙万物的总根源，另一方面又认为道是万物的总根据和总原理，是万物的终极性本质。比较道家的形而上学，可以看出，《黄帝四经》的《道原》《管子》的《心术》上下、《庄子》的《大宗师》、《文子》的《道原》和明显受此影响的《淮南子》的《原道》，其所提出的“道论”，都侧重于以“道”为“万物”的根据和原理，万物都依赖于“道”并通过“道”而获得本性和合理性。以《黄帝四经·道原》的“道”为例，显然它主要不是指生成宇宙万物的根源及其过程，而是指万物的根据和本质：“古未有以，万物莫以。古（故）无有刑（形），太迥无名。天弗能复（覆），地弗能载。小以成小，大以成大。盈四海之内，又包其外。在阴不腐，在阳不焦。一度不变，能适规（歧）饶（绕）。鸟得而蜚（飞），鱼得而流（游），兽得而走。万物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫见其刑（形）。”<sup>①</sup> 这里从各种角度说明的是“道”作为本体的终极本质和无限性，是万物如何都得益于道而存在和生存，而没有说“道”是如何生成宇宙万物的。与之形成对照的是，《恒先》、《太一生水》、《列子·天瑞》、《淮南子》的《精神训》和《天文训》、张衡的《灵宪》等篇籍，它们对宇宙和自然奥秘的追问和探究，皆是侧重于揭示宇宙万物是如何产生和生成的。

整体上说，《恒先》的形而上学是一种宇宙生成论而不是本体论。但它的生成论，与《老子》和《太一生水》等的生成论相比也有差别。老子说明了从“道”到“万物”层层相生的连续“生成”过程：“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》第四十二章）；《太一生水》说明了从“太一”到“岁”的更多层次的生成过程。宇宙生成过程中的“生”，《太一生水》又称之为“反辅”“复相辅”<sup>②</sup>。按照《恒先》的宇宙生成模式，从宇宙原初常态开始，依次出现的过程是“或”→“气”→“有”→“始”→“往”。《恒先》说：“或作。有或焉有气，有气焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。”《恒先》所描述的宇宙从“无”到“有”的过程，没有直接说是“生”的过程，看起来是一个“演变”“演化”而依次“出现”的过程。在这五个层次的演生过程中，比较难解的是“或”这一层次。“或”的所指是什么，李零先生推测说：“从文义看，似是一种介于纯无（道）和实有（气、有）的‘有’（‘或’可训有），或潜在的分化趋势（‘或’有或然之义）。”<sup>③</sup> 恒先不是纯无，当然也不能说是与“实有”（气）相对。“或”是处在原初无形的常态和同样是无形的气之间的一种存在，这种存在应该就是

<sup>①</sup> 在这一点上，《庄子·大宗师》的说法也非常典型：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”

<sup>②</sup> 《列子·天瑞》以“太易”为始说明了宇宙化变和生成的过程：“有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也，乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人；故天地含精，万物化生。”

<sup>③</sup> 参阅李零的《恒先》释文注释，见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2004年版，第288页。

“空间”。“或”通“域”，庞朴先生称之为“某个区域”<sup>①</sup>，李学勤先生依据《淮南子·天文训》和《老子》中所说的“域”，认为“或”相当于“宇宙”<sup>②</sup>。但直观上看，“或”只相当于“宇”。《墨经》的说法是一个很好的证明，相对于“久”是“弥异时”（《经上》），“宇”则是“弥异所”（同上）<sup>③</sup>。照《淮南子·天文训》的说法，“道”始于“虚霁”（“霁”通“廓”，“虚廓”即“空虚”），“虚霁”产生出“宇宙”，“宇宙”又产生出“气”。今人难以想象的是，“虚霁”能够产生时间和空间，空间和时间还能产生出“气”。传统宇宙观一般认为空间和时间是物质存在的形式，它们本身不是实体性的东西。如果将“时空”看成是非实在性的东西，或者像康德所说的那样，“时空”是人为“自然立法”的主观性“直观形式”，就无法理解“时空”能够创造出事物。但新物理学则告诉我们，“空间”是在宇宙爆炸中从最简单的“原初”状态或奇点中产生出来的。不仅空间，时间也是在大爆炸中产生出来的<sup>④</sup>。由此来说，《恒先》提出“域”的创生不仅能够理解，而且也令人惊讶。按照时空不可分的思想，《恒先》主张“空间”的诞生，在理论上“时间”也应该随之诞生。只是，《恒先》没有明确提出，而《淮南子》则明确提出了“宇”和“宙”的同时诞生。

作为“时间”的“宙”和作为“空间”的“宇”，在中国哲学家看来都是实在的。“宇”包括了所有的场所，自然也包括了所有场所内的所有事物。这都需要在宇宙演化和生成的过程中来展开和实现，王弼解释老子的“域”时说的“无称不可得而名”的“域”，则是其中之一层。在《恒先》中，“域”被看成是“恒”。在从“恒先”到“域”的这一过程中，“域”是出自“恒先”，是从“恒先”演化出来的，即所谓“自厌不自忍，或（域）作”。但《恒先》强调“域”是“自生”，说“生或（域）者同焉”，与“气”是“自生”一样。按照道家的自然主义，《恒先》的“自生”，一可以理解为宇宙的演化和生成都是内在于自身的终极性原因，而不是取决于所谓“神意”的力量；二可以理解为宇宙演化和生成过程的每一个层次，既受到相互关系的影响和作用（正如“恒气之生，不独有与也”这一说法那样），但主要又是通过“自身”的内在冲动实现的。《恒先》说：“昏昏不宁，求其所生。”宇宙蒙蒙昧昧，不息地演变和化生，都是出于自身的生存冲动，这种冲动在《恒先》那里也是“欲求”，即“因生其所欲”。由此来看，《恒先》的“宇宙生成论”，又是一种“自生论”。这可以说是《恒先》宇宙观构造的特点之一，它与宇宙活动中事物的相互影响和作用并不冲突，同时又揭示了宇宙演化和生成过程的“内在性”和“自身性”，即宇宙的生成不需要上帝推动，它自己就能推动自己。继“气”之后而出现的宇宙演化层次，还有“有”“始”和“往”。“气”“域”和“恒先”都是“无形”的“虚无”，这里的“有”应是相对于“虚无形”的“有形”之“有”。但它具体指什么，还未有解释，我们猜测它应指“天地”。在《恒先》那里，“天地”是由“气”产生的，而“天地”又是“有形”之最大者。《庄子·至乐》说：“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”“形”是“无形”的气化生出来的，其“形”即是指“天地”。《列子·天瑞》说：“一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人；故天

① 参见庞朴：《〈恒先〉试读》，四川人民出版社2008年版，第21页。

② 参见李学勤：《楚简〈恒先〉首章释义》，上海科学技术文献出版社2007年版，第81-82页。

③ 有关“域”与“宇”的关系，请参阅谭戒甫：《墨辩发微》，中华书局1964年版，第227-229页。

④ 参阅保罗·戴维斯：《上帝与新物理学》，湖南科学技术出版社1995年版，第10-26页、第59-60页。

地含精，万物化生。”因此，《恒先》所说的“有”，应是指“有形的天地”之“有”。

有必要具体关注“气”产生“天地”的问题。《老子》的“道生一、一生二，二生三”的“一”“二”和“三”，一般解释为不同的“气”。《老子》又有“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（第四十二章）的说法。其“阴”其“阳”，也可以说是“阴气”和“阳气”。用“气”及“气”之“阴阳”解释自然现象和事物变化，当然不始于老子。《左传·昭公元年》中有“六气之说”（“六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也”），“阴阳”为其中的二气；《国语·周语上》所说的“天地之气”则将“气”限定在“阴阳”二气上，伯阳父正是用“天地之气”即阴阳之气的失序解释西周时“三川”发生的大地震。《恒先》没有分“气”为“阴”和“阳”，但明确分“气”为“清”和“浊”，这一点应该特别关注。如果《天瑞》篇是先秦作品，那么可以说传世的先秦文献中已经有分“气”为“清”和“浊”的二分法，《天瑞》篇说：“清轻者上为天，浊重者下为地。”又说：“精神者，天之分，骨骸者，地之分。属天清而散，属地浊而聚。”<sup>①</sup>如果《天瑞》篇是晚出，那么分“气”为“清”与“浊”的二分法，则是始于《恒先》。在周秦哲学中，分“气”为“阴”和“阳”并以此来说明天地自然及其现象变化，《庄子》的例子颇有代表性。如《大宗师》说“阴阳之气有沍”，《秋水》说“自以比形于天地，而受气于阴阳”，《则阳》说“阴阳者，气之大者也”等，就是如此。汉代的“气”，多称为“元气”。其“元气论”一方面接受了先秦“气”分“阴阳”的观念，另一方面又往往分“气”为“清”和“浊”，相信飘浮在上的“天”是由轻盈的“清气”产生的，承载万物的在下的“地”是由沉重的“浊气”产生的。这从《淮南子·天文训》的“清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地”和张衡《灵宪》的“于是元气剖判，刚柔始分，清浊异位”等说法中<sup>②</sup>，可以清楚地看出来。《说文》释“地”说：“元气初分，轻清阳为天，重浊阴为地，万物所陈列也。”实际上，这是用气之“清浊”说明“天地”的产生<sup>③</sup>。分“气”为“清”和“浊”并以此来解释天地的产生，在汉代是很通行的做法。“清”和“浊”，原本指“水质”的状况，水纯洁为“清”，水混杂为“浊”。后“清浊”被引用到音乐中，有了分“音”为“清”和“浊”的做法。《老子》第十五章的“混兮其若浊。孰能浊以静之徐清”，说的依然是“水”之“清浊”。第三十九章还有“天得一以清，地得一以宁”的说法，其“清”亦非说“气清”。儒家将“清浊”引用到人事和政治上，以善恶和好坏论“清浊”，如《孟子·离娄上》说：“有孺子歌曰：‘沧浪之水清兮，可以濯我缨；沧浪之水浊兮，可以濯我足。’孔子曰：‘小子听之：清斯濯缨，浊斯濯足矣。自取之也。’夫人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。”<sup>④</sup>大概是凭借天在上、地在下和天虚、地实及天分散和地凝聚的直感。《恒先》的作者分“气”为“清”和“浊”，这当是第一次认为“气”有“清浊”两种不同性质，也应该是首次提出“天”和“地”分别由“清气”和“浊气”生成。《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的模式，看不出“天地”是处在哪一个阶段上。第六章说：

① “天清”之“清”和“地浊”之“浊”，自然是与“气之清浊”分不开的。

② 刘昭注补：《后汉书·天文志上》，中华书局2006年版，第3215页。

③ 许慎：《说文解字》，中华书局1963年版，第286页。

④ 《荀子·解蔽》说：“故人心譬如槃水，正错而勿动，则湛浊在下而清明在上，则足以见须眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。”《君道》篇亦说：“源清则流清，源浊则流浊。”“清浊”从水质状况演变成为一种评价人的模式和政治伦理（编校者案：此处原缺“槃”字，疑有误）。

“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”第二十五章也说：“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。”据此，“天地”似乎又是“道”直接所生，并在宇宙中具有特殊的地位，是“域”中“四大”之“两大”。但老子的宇宙生成模式，并没有直接显示“天地”这一个层次。不同于此，在《太一生水》和《恒先》的宇宙模式中，都有“天地”这一层次，当然两者的说法也不尽相同。《太一生水》是“太一”通过“水”先演化出“天”，然后再通过“天”演化出“地”，而《恒先》则是以“气”的“清气”和“浊气”同时产生出了“有形”的“天地”之“有”。宇宙从“恒先”经过“域”演化至“有”即“天地”，继之就是“始”即“万物”的产生。这也许就是《恒先》所说的“有出于或（域），生出于有”的意思<sup>①</sup>，只是省去了“有”与“域”之间的“气”。

### 三、“始”和“往”：“万物”的生成、存在和活动

以“有形”的“天地”之“有”来看《恒先》宇宙生成模式中之后相继出现的“始”和“往”，“始”恐怕是指各种具体的事物产生之“始”，“往”应该是指“万物”循环往复的运动和变化。《荀子》的《王制》篇有“天地者，生之始也”、《劝学》篇有“物类之起，必有所始”等说法。《老子》第一章说的“无名天地之始，有名万物之母”，以“天地”与“万物”相对，以“无”与“有”相对。按通行本《老子》第四十章所说的“天下万物生于有，有生于无”，“无”比“有”更根本，“无”产生了“有”<sup>②</sup>。与此结合起来看，“无名天地之始”的“无”，比“天地”更根本，它是“天地”的始源；“有名万物之母”的“有”，应该是指“天地”，它是产生万物的“母体”。中国哲学中的宇宙生成论，一般认为“天地”是“万物”的“生成者”，“万物”又生存于天地之间。在《周易·系辞下传》看来，“天地”的本性就是“化生万物”（“天地之大德曰生”）。《周易·序卦》说：“有天地，然后万物生焉。”《荀子·富国》也说：“夫天地之生万物也。”天地之所以能够产生万物，是因为天地为两种能够发生互相交感作用的巨大力量。《周易》的《咸》和《归妹》两卦的《彖传》说：“天地感而万物化生。”“天地不交而万物不兴。”在《庄子》看来，天地都是以“无为”发挥作用的，两者相合自然就会产生万物。《至乐》篇说：“天无为以之清，地无为以之宁。故两无为相合，万物皆化生。”<sup>③</sup> 据此，我们就容易理解《恒先》说的“生出于有”了，此“有”即我们反复强调的“天地”之“有”，此“生”则是天地所生的“万物之生”，即“万物之始”。“气”充塞在天地之间，“天地”生“万物”，实际上就是天地之“气”的作用。《恒先》说：“气信神哉，云云相生。信盈天地，同出而异生，因生其所欲。察察天地，纷纷而多采。”意思是说“气”非

<sup>①</sup> 《恒先》的“生”，李零读为“性”，研究者大都接受这一释读，但也许本就读“生”。

<sup>②</sup> 但在简本《老子》中，这句话是：“天下万物生于有，生于无。”据此，“无”与“有”就是一种并列关系。但在《老子》那里，“有无”究竟是一种“对等关系”，还是“先后关系”，尚难以断言。如果按照王弼的理解和解释，老子的“无”比“有”更根本。

<sup>③</sup> 类似的例子，在其他文献中也能看到。如《越绝书·外传·枕中第十六》记载范蠡的话说：“道生气，气生阴，阴生阳，阳生天地。天地立，然后有寒暑、燥湿、日月、星辰、四时，而万物备。”《列子·天瑞》说：“故天地含精，万物化生。”《论衡·物势》说：“然则人生于天地也，犹鱼之于渊，虬虱之于人也。因气而生，种类相产，万物生天地之间，皆一实也。”“天地合气，人偶自生也。”《论衡·非韩》说：“人君治一国，犹天地生万物。”

常神妙，在神妙之气的作用和活动下，众多的事物都产生了。万物都出自天地之中充塞的气但又各不相同，这是因为它们各自都有成就自己的欲望。在显明昭著的天地之中，呈现出丰富多彩、千姿百态的多样性。

但在《恒先》那里，万物的诞生并不意味着所有不同种类特别是个体都是一起诞生的。种类可以增加也可以减少，个体更是生生灭灭、变化和循环不已。这既是“始”的过程，也是“往”的过程。按照《创世纪》，上帝创造万物是分天进行的，同样，在《恒先》那里，“自然”的生成和演化也是循序渐进的，它不是一次性完成造化的。《恒先》宇宙演化和生成的另一个模式说：“有出于或（域），生出于有，音出于生，言出于音，名出于言，事出于名。”<sup>①</sup>上面谈到，这里的“域”即“恒先”之后和“气”之前这两者之间“域作”的“域”，“有”则是“气”之后和“始”之前这两个层次之间的“有”，即“天地”之“有”。这里的“生出于有”的“生”，是指“生命”之“生”（不读“性”，虽然“生”和“性”相通）。“天地”造化万物，“生命”只是其中之一。从“生”以下到“名”和“事”，《恒先》所说的“出于”关系，只是万物相生关系中的一个“系列”。《恒先》特别列出这一系列，也许因为生命、人、语言是自然演化中最奇妙的部分。有别于这种系列性的演生模式，《恒先》还有“两两”相对的生成观：“先有中，焉有外。先有小，焉有大。先有柔，焉有刚。先有圆，焉有方。先有晦，焉有明。先有短，焉有长。”根据事物之间平面的、横向的关系，或者是根据辩证法，像中与外、小与大、柔与刚、圆与方、晦与明、短与长等等关系，都是彼此相对、彼此依赖和互相转化的关系，很难说何者先何者后、何者生何者被生。在《老子》那里，类似的这种关系则是一种互相依存和互相转化的关系。《老子》第二章说：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随。”当然，在彼此相对的一些关系中，老子有偏重一方并相信通过立足于一方就能够获得另一方的倾向，就像《老子》第二十二章所说的“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得”那样。这类例子很多，这是老子逆向思维方式的特征。《恒先》根据什么认为“中外”“小大”等这些相对关系是在时间之流中生出和被生出的，一时还难以说清。从直观上看，相对于“中”“小”“柔”“圆”“晦”和“短”来说，“外”“大”“刚”“方”“明”和“长”，都是显著的，也更能显出“势力”来。从老子偏重一方和《老子》第六十四章的“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”这种“渐进积累”逻辑来说，显著的、强大的要通过微小的、不显著的不断积累才能生成和出现。

万物都有自己的本性和特质，这是万物彼此区别和不同的根据，也是事物“多样性”的表现。因此，事物之间的相生关系，就如同是“异生异，畏生畏，韦生韦，非生非，哀生哀”那样，是“以类相生”的，是一种“A生A”的构造，但这里的每一个“A”项是指什么，还没有恰当的解释。李零先生将各个“A”项统一理解为人的不同情感和情绪：翼、畏、悲、哀。研究者或按照李零先生的解释继续考释，或提出其他的说法<sup>②</sup>，但似乎都令人费解。在人的感情上，我们可以说喜怒哀乐是相互转化的，如“乐极生悲”，但通常的思维不会说乐生乐、哀

<sup>①</sup> 从构造上看，《鹞冠子·环流》说的“有一而有气，有气而有意，有意而有图，有图而有名，有名而有形，有形而有事，有事而有约”，与《恒先》所说的“有或焉有气，有气焉有有，有有焉有始，有始焉有往者”类似，其大意与《恒先》的“有出于或（域），生出于有，音出于生，言出于音，名出于言，事出于名”接近。

<sup>②</sup> 参阅赵建功：《〈恒先〉易解》（上），2005年1月5日，<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1541>。

生哀、悲生悲。我们推测这些“项”，有可能是不同的植物。事物的产生和变化，一是相互转化，从甲变成乙。如“五行”的相生，“有无相生”等；二是“同类相生”，“以类相生”。不同于《庄子》的转化和变化论，《恒先》强调的是事物的“以类相生”。《荀子·劝学》说：“草木畴生，禽兽群焉，物各从其类也。”又俗语有“种瓜得瓜，种豆得豆”的说法。另外，从文字上说，其中的“畏”“韦”和“非”分别通“蓂”“苇”和“菲”。“蓂”，《说文》解为“芋”，从艸，異声，“芋”即大麻雌株。“蓂”，《玉篇》解释为一种草，《广韵》解释为“山草”。“苇”，即芦苇，大葭。“菲”，《说文》解为“芴”。“芴”一是指蕙菜，为菜名；二是指土瓜。“哀”字从“衣”。“衣”与“殷”相通，此字可能是从草字头从“殷”的字，《集韵》此字释作“菜名”。基于以上讨论，将“五项”所指统一解释为植物也许是一个恰当的猜测。这样，《恒先》A生A的那些具体生成关系，就是“生”“蓂生蓂”“苇生苇”“菲生菲”和“葍生葍”的关系。《恒先》强调的是“同类相生”。每一种植物都有自己的本性，一种植物生出的自然是这种植物。照《恒先》所说的“求欲自复，复，生之生行”来看，一种生物重新生出这种生物，都是内在于生物自身的“再生”本能。这一方面说明，生物是在循环和重复中保证自身的传衍；另一方面说明，生物是朝着一种方向在进化。如果一种事物生出的不是这种事物，就是违背事物本性的“怪异”，用现代术语说就是“异化”。这正与《恒先》所说的“或非或，无谓或；有非有，无谓有；生非生，无谓生；音非音，无谓音；言非言，无谓言”一致。从传统逻辑来说，A是A，A不能是非A。《恒先》的表述形式是，如果A是非A，则A不能称之为A。反言之，如果A是A，则A可以称之为A，这是合乎传统逻辑的。从事物的本性来看，如果一种事物没有合乎它的本性，或它并非是那种事物，就不能说它是那种事物。根据亚里士多德的观点，事物的自然，就是事物的本性，也是事物自身发展的目的，每一种事物都追求自己的本性，即合乎目的的变化<sup>①</sup>。在黑格尔看来，一个最好的事物就是那个事物与它的概念规定相符合，“譬如我们常说到一个真朋友。所谓一个真朋友，就是指一个朋友的言行态度能够符合友谊的概念。……一般说来，不好与不真皆由于一个对象的规定或概念与其实际存在之间发生了矛盾”<sup>②</sup>。黑格尔类似于柏拉图，相信理念和绝对观念是最完美的，现实的有限的存在都无法达到完美而不免毁灭，虽然黑格尔说过：“凡是合乎理性的东西都是现实的，凡是现实的东西都是合乎理性的。”<sup>③</sup>从名实关系说，如果所称的一种事物，实际上并非那种事物，就不能说它是那种事物。《恒先》所说的“或（域）非或（域），无谓或（域）；有非有，无谓有；生非生，无谓生；音非音，无谓音；言非言，无谓言”，主要是说明“名与实”“理想与现实”之间的关系，强调事物都是按照自身的本性而存在和活动的。但从具体的“生成”意义上看，事物的本性（如一物的种子的本性）在展开其自身的生长活动中，如果要以符合自身本性的方式展开，它就需要相应的生长条件。它的生长条件越好，就越能够朝着最好的状态生长和生存，或者说是实现理想的生存。

① 黑格尔指出：“亚里士多德的主要思想是：他把自然理解为生命，把某物的自然（或本性）理解为这样一种东西，其自身即是目的，是与自身的统一，是它自己的活动性的原理，不转化为别物，而是按照它自己特有的内容，规定变化以适合它自己，并在变化中保持自己；在这里他是注意那存在于事物本身里面的内在目的性，并把必然性视为这种目的性的一种外在的条件。”见黑格尔：《哲学史讲演录》卷二，商务印书馆1960年版，第309-310页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1981年版，第86页。

③ 同上书，第43页。

前面说过,《恒先》的宇宙生成和演化整体模式中的“往”,主要是指天地产生万物之后万物生存和活动的层次。在复杂的生生不息、变动不居的天地中,除了事物的“同类相生”这种“往”之外,还普遍存在着事物之间相互转化的“往”。老子称之为“反(返)”,说“反”是“道”的运动的表现。老子也用“复”来说明事物的活动和变化。“复”和“返”是两个可以互相界定的词汇,它是向着实现事物本性的变化,并最终是向着体现出终极性“道”的本性的变化。《老子》第十六章说:“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。”“兆于变化”的庄子,以“气化”展开其活动和变化的思想,他说的“万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环,莫得其伦,是谓天均”(《庄子·寓言》)和“万物以形相生”(《庄子·知北游》)的转化思想,胡适说是一种进化论<sup>①</sup>,但更确切地说它是一种循环相生论。《庄子·至乐》所说的“种有几”而发生的“生”,都是一物向另一物转化之“生”,它不是保持自身统一性的“生”,而是从自身的统一性向另一物的“统一性”转变的生,而且整体上是“万物皆出于几,皆入于几”的循环之生。像老子那样,庄子加深了“复归”的思想,坚持“无以人灭天,无以故灭命”(《庄子·秋水》),相信只有通过向“原初社会”形态的复归才能抑制和摆脱人类的退化和异化。概括起来,老子和庄子的“往复”“反复”思想,包括着两个方面:一是万物之间的相互转化,个体的生生死死;一是事物的变化,是“复回”其本性的运动,是“反本归真”的过程,用亚里士多德的话说就是“合目的性”的生成。“往”在《恒先》那里,也称之为“复”,合起来就是“往复”。《恒先》说:“天道既载,唯一以犹一,唯复以犹复。恒气之生,因复其所欲。明明天行,唯复以不废,知几而亡思不天。”“天道既载”的“道”字,庞朴先生疑为“地”,但他没有提出根据<sup>②</sup>。《黄帝四经》有“天地已成”和“天地已定”的说法,“载”即“成”。《恒先》的“天道既载”的“道”应当是“地”。天地已经生成和形成,唯有“一”和“复”仍必然起作用。“一”可以理解为事物的“统一性”和共同本质。“复”即上面所说的事物保持自身和复归本性的活动,“复”永恒地伴随着天地自然的运行(“天行”)。

#### 四、“天下之事”与人间行为的尺度

《恒先》的后半部分,主要是有关社会人事的内容:

恙(祥)宜(义)、利巧<sup>③</sup>,采物出于作,作焉有事;不作无事。举天[下]之事,自作为事,庸以不可更也。凡(简7)言名先者有疑,荒言之后者校比焉。举天下之名,虚树习以不可改也。举天下之作强者,果天下(简10)之大作,其寐龙不自若,作,庸有果与不果,两者不废。举天下之为也,无夜(舍)也,无与也,而能自为也。(简11)举

<sup>①</sup> 胡适说《庄子》的“万物皆种也,以不同形相禅”,“这十一个字竟是一篇‘物种由来’”。见胡适:《中国哲学史大纲》(卷上),收入《胡适学术文集·中国哲学史》(上),中华书局1991年版,第178页。

<sup>②</sup> 庞朴:《〈恒先〉试读》,四川人民出版社2008年版,第22页。

<sup>③</sup> “详义利巧”的“巧”,原释文作“主”,据董珊说改为“巧”。参阅董珊:《楚简〈恒先〉“祥宜利巧”解释》,2004年11月9日,http://www.jianbo.org/admin3/html/dongshan04.htm。

天下之生，同也，其事无不复。[举]天下之作也，无忤恒<sup>①</sup>，无非其所。举天下之作也，无不得其恒而果遂（遂）。庸或（简12）得之，庸或失之。举天下之名，无有废者。与（举）天下之明王、明君、明士，庸有求而不虑。（简13）

在《恒先》有限的篇幅中，连续使用的“举天下之……”这种句式引人注目，它占据了整篇相当的字数，庞朴先生利用这个句式，对竹简作了有说服力的补正<sup>②</sup>。由这一句式构成的这段话，对理解《恒先》的人间观非常重要。从人类是自然的一部分来说，“人间观”当然也是自然观中的一部分，但站在把人与自然相对的立场上，人间观就要关注人是如何既与自然统一又与自然相别的。道家特别是老子和庄子都有“贵自然”和“贵无为”的倾向，要求人与大朴和纯真的天、道合而为一，拒绝人为的干涉和强制，消解礼乐、文饰和名教所造成的形式化和躯壳化。《恒先》如何呢？它是否也有这方面的倾向呢？这可从以下几个方面来说。如果我们理解不错的话，《恒先》没有庄子那种激烈拒斥“名”的做法，甚至于为“名”寻求正当性，相信“名”是不可废除的，这是它同老子特别是同庄子不同的地方。《恒先》谈论“名”，除了“举天下之……”句式说的“举天下之名，虚树习以不可改也”和“举天下之名，无有废者”外，还有“凡言名先者有疑，荒言之后者校比焉”“名出于言，事出于名”“言非言，无谓言。名非名，无谓名”<sup>③</sup>。这些说法一起构成了《恒先》的“名言观”，其所显示出的意义层面主要有：第一，“名”是从“言说”中产生的，这是“名”的来源；第二，人间事务是以“名”提出的，或按名而行事，类似“事出有名”，“名”使行动正当化；第三，“名”不合乎“名”，就不能称之为“名”，这是说“名”要符合“名”的内涵和规定；第四，“名”一旦形成，它就保持了下来，即使是抽象的没有具体事物的“虚名”，人们习惯了（俗成）也难以改变，这是说“名”的稳定性。可以看出，《恒先》原则上没有否定名及其作用，这在黄老学的“形名观”中可以看得更清。

《恒先》具有从百姓的“自然”出发让百姓“自为”的政治理性，这与老子主张“自为”“自化”“自然”“自均”的思想是一致的<sup>④</sup>。《恒先》说：“举天下之为也，无夜（舍）也，无与也，而能自为也。”这是说，明王对于天下的“行为”要“无夜（舍）”“无与”，即不“施”“不与”，让百姓能够“自行其事”（“自为”）。《恒先》也不反对“事”，但他所说的“事”与百姓“自为”的“为”一样，是“自作”之“事”，这是恒常之道不可变更的“事”，所以说“举天[下]之事，自作为事，庸以不可更也”。明王遵循百姓的“自为”和“自作”，就能够“强”，就是天下的“大作”。《恒先》说：“举天下之作，强者果天下之大作，其窳不自若。”这句话中的“窳”尚无确解，廖名春疑为“冥蒙”（即蒙昧），并认为“自若”的“若”为“如”<sup>⑤</sup>。《老子》第三十章说：“善有果而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄。果而不得已，果而勿强。”这里讲的是无奈的战争。以“强弱”“输赢”而论的战争，

① “无忤恒”之“忤”，原释文为“许”，意颇难解，据丁四新说校改为“忤”。参阅丁四新：《楚简〈恒先〉章句释义》，湖北教育出版社2004年版，第129页。

② 参阅庞朴：《〈恒先〉试读》，四川人民出版社2008年版，第22-23页。

③ 其中的“凡言名先者有疑，荒言之后者校比焉”一句，从释文到断句和解释，说法都颇不同。究竟如何解释，待考。不过看上去，它也不否定言和名。

④ 有关这一点，曹峰有专门的探讨。参阅曹峰：《〈恒先〉政治哲学研究》，第123-148页。

⑤ 廖名春：《上博藏楚竹书〈恒先〉新释》，上海古籍出版社2000年版，第90-91页。

在老子看来，只要有一个最好的结果即可，决不能徒“逞强”。但在通常情况下，老子主张以合理的方式获得“强”并以合理的方式守其强，即“不自见”“不自是”“不自伐”“不自为大”“不自贵”“不自矜”和“不自生”，亦即“生而不有，为而不恃，功成而弗居”（《老子》第二章）。《恒先》肯定“强”是“大作”，其所说的“窾龙不自若”，当是以谦虚的姿态处其“强”和“大作”。在《恒先》看来，合理的、正当的“作”和“为”，是遵守法则和常道的行动：“[举]天下之作也，无许（忤）恒，无非其所。”“无忤恒”意思是“不违背恒常之道”。老子有“不失其所者久”（《老子》第三十三章）的说法，“不失其所”就是不要失去所据以存在的东西。否则，行为的结果就变得不确定了。这正与《恒先》所说的“举天下之作也，无不得其恒而果述（遂）”和“知几而亡思不天”的思想相一致。在《恒先》看来，“天下之作”能够成功的，都是遵循了“恒”而实现的。但在实际上，不是人人都能够遵循“恒”，有的人能“得之”，有的人则“失之”，这与“作，庸有果与不果，两者不废”的意思一致。

遵循“恒”，也就是面对万物时，要排除主观性的前识。整理者李零释文作“凡多采物先者有善，有治无乱。有人焉有不善，乱出于人”的地方，廖名春重断为：“凡多采物，先者有善有治，无乱。”<sup>①</sup> 庞朴先生将第4简同第8简相连，断句为：“察察天地，纷纷而多采。物先者有善，有治无乱；有人焉有不善，乱出于人。”<sup>②</sup> 庞朴先生的编连和断句可取。也许有人会说，《恒先》中的“采物”，当视为一个固定名词。“纷纷而多采”应与后面的“物”字连读。不过，将“采”与“物”分开读，也是可以的。“采”意为“色”，“纷纷而多采”就天地之间的万物而言，说的是万物的多种多样。另外，后面的“物”字与“先”连读，于义为长，形成了“物先”与“有人”的相对关系。但庞朴对“物先”的解释比较勉强，说它是指万物之先，先于物者。这个时候有善无恶、有治无乱，但有人以后乃有不善<sup>③</sup>。从“万物之先”“无人”同“万物之后”“有人”的对比来论善恶，即使从庄子的“原始主义”立场看也是激进的。《恒先》的“物先”与“有人”“有善”与“有不善”“有治”与“乱”是一一相对的关系。在这种相对关系中，“物先”与“有人”是相对两种不同的“因”，有“物先”的因，则有“有善”“有治”的“果”；有“有人”的因，则有“有不善”和“乱”的果。从老子和黄老学的“自然无为”“因循”观念出发也许能够恰当地解释这段话。《管子·心术上》说：“毋先物动，以观其则。动则失位，静乃自得。”《韩非子·解老》亦说：“先物行先理动之谓前识。前识者，无缘而妄意度也。”据此来看，“物先”当是“以物为先”，即遵循客观的秩序和法则，避免主观性的先入为主的判断和行为，反过来说就是“不为物先”（“不在物先”）。“有人”就是有人的主观性，即先入为主，不按照客观法则而行动。“物先”与“有人”是政治治乱、好坏的分水岭，英明的君主能够按照自然的法则行动，避免主观性的“智虑”。这同上面讨论到的《恒先》的“无许（忤）恒”“知几”主张也是一致的。在老子的政治思想中，“有为”与“无为”是一反一正的两种对立的政治行为，老子反对统治者一系列的干涉性行为（“有为”），主张合乎百姓要求的“无为”。如《老子》第五十三章批评统治者的奢华风气时

① 廖名春：《上博藏楚竹书〈恒先〉新释》，上海古籍出版社2003年版，第88页。

② 参阅庞朴：《〈恒先〉试读》，四川人民出版社2008年版，第22页。曹峰则将第10简同第8简编连：“天下多采物，先者有善，有治，无乱……”参阅曹峰：《上博楚简思想研究》，文物出版社2006年版，第120页。

③ 庞朴：《〈恒先〉试读》，四川人民出版社2008年版，第22页。

说：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文采，带利剑，厌饮食，财货有余；是为盗夸。非道也哉！”《恒先》提出相对的“作”与“不作”“有事”与“无事”，也是反对“有为”，主张“无为”，具体所指是对“恙（祥）宜（义）”“利巧”和“采物”的“有为”与“无为”。《恒先》最后的结论是，坚持“无事”“无作”的“明王”“明君”和“明士”，都能够实现其治国的愿望。

## 五、结 语

从宇宙的生成和演变，到万物的出现和活动，再到人间社会的秩序，在非常有限的篇幅中，《恒先》为我们构建了一个宏大的宇宙观和人间观。整体上说，这一宇宙观和人间观具有道家的属性和特质，因此研究者比较一致地将之归属于道家学派。问题是它在早期道家思想生成、演变和谱系中所处的位置。本文开头我们谈到这一文献是处在老子和庄子之间，并认为正是它和《太一生水》的一起发现，使我们得以认识老子和庄子之间道家宇宙观的形态，摆脱了这一阶段上道家哲学模糊不明的状况。必须承认，这是一个初步的推测。李学勤先生提供的说明很简略，在此我们也不拟展开讨论。我们推测《恒先》在《老子》之后，一是基于老子为道家学派创立者这一传统立场，二是基于《老子》（郭店简本《老子》尚非《老子》原本）的早出。《恒先》没有使用《老子》的两个主要概念“道”和“德”，但它沿用了《老子》中的其他一些重要观念，如“恒”（简本和帛本）、“朴”“静”“虚”“气”“域”“一”“复”“自生”“名”等，这是它承继《老子》的方面；同时，《恒先》又扩展了老子的思想，提出和使用了一些新的概念，如“恒先”“太朴”“太静”“太虚”“天行”“浊气”“清气”“恒气”“自作”“自为”等，但这些概念又是在《老子》思想观念基础上提出的。“朴”“静”“虚”都是从《老子》开始被哲理化的，《恒先》使之与“太”字结合提出的“太朴”“太静”和“太虚”等合成词自然在后；通行本《老子》用“常”字，但帛本和简本则用“恒”字。《老子》第四章和第二十五章描述“道”是“象帝之先”“先天地生”，都使用了“久远”意义上的“先”，《恒先》使用了《老子》的“恒”，又将《老子》单独使用的“恒”与单独使用的“先”结合起来，构造了“恒先”一语，用以表示宇宙的起点和原初状态，这也能证明《恒先》是在《老子》之后出现的。至于作者具体是谁，很难判定。李学勤先生根据《庄子·天下》概括关尹、老聃之学是“建之以常无有，主之以太一”，推测为“关尹一系的遗说”。传说中老子的弟子也是不少的（如关尹子、文子、亢仓子、列子、杨朱）等，《恒先》是老子哪位弟子或再传弟子所作，目前尚难作出准确的判断，但说它在《老子》之后应该可信。庄子的生卒年大约在前360—前280年之间（钱穆《先秦诸子系年》说是前365—前290）。学界一般将上博简的时间也推定在战国中期偏晚，据此上博简的上下限与庄子的生卒年大约在一个时段中。考虑到《恒先》的实际抄写时间可能早于陪葬时间，也考虑到庄子思想的形成需要一定的时间，《恒先》应早于《庄子》（特别是其所代表的庄子思想）。《恒先》强调事物的确定性，提出了“异生异”和“有非有，无谓有”等论式；庄子推演“气化”和转化，将事物及其关系完全相对化（“齐物”），与当时名家惠施的思想相呼应，这可以说是《恒先》思想的反命题。庄子关注的是个人精神和心灵的超越，《恒先》关注的是社会的治理，并将老子的“无为”与“自为”

结合起来，但还没有与“法”结合。黄老学发挥了《恒先》的“自为”，并又与“法”结合起来。从这种意义上说，《恒先》又处在《老子》和黄老学之间（《庄子》中也有黄老学的成分）。总之，《恒先》的出现应该是较早的，它和《太一生水》代表了道家哲学在老子之后演变的一个重要阶段。由于两者主要都探讨宇宙是如何生成和起源的，因此我们甚至可以将两者所处的时段称之为“宇宙生成论时期”，将其所建立的哲学称之为“宇宙生成论哲学”。



百年道学精華集成

第一辑

# 历史脉络

卷二

道家的文化传承



秦汉新道家



# 从《吕氏春秋》到《淮南子》

——论秦汉之际的新道家\*

熊铁基\*\*

## 一、不是杂家是新道家

《汉书·艺文志》把《吕氏春秋》和《淮南子》这两部书列为“杂家”是很不恰当的。首先，“杂家”这个名称就不太恰当，既“杂”何以成一家之学呢？这是早已有人提出过的问题。其次从诸子百家的发展来看“杂家”之名也不确切。本来，从春秋到战国的所谓诸子百家，开始一个人就是一家，正如《墨子·尚同下》所说，“一人一义，十人十义，百人百义，千人千义，逮至人之众不可胜计也，则其所谓义者亦不可胜计”，因而“国之为家数也甚多”。《庄子·天下篇》根据相同的理解，因为“天下之治方术者多矣”，所以有“百家之学”的说法。《荀子·非十二子篇》列举六种邪说，非难了十二个人，也还是一个个人分别来讲的，没有划分出几个学派来。到了《韩非子·显学篇》提到“儒分为八，墨离为三”，才有个大致的分类。而真正把诸子百家分成几个大派别，是从司马谈《论六家之要指》开始的，他是分的阴阳、儒、墨、名、法、道德六家。刘向的《七略》如何分类，无法详知，现在只能看到《汉书·艺文志》的分法，“杂家”之称是从它开始的。“杂家”是否恰当，人们不太注意，但过去也有人从不同角度提出过一些问题，例如章学诚对列为“杂家”的几部重要书籍都提出过异议，他认为把《尉繚子》《尸子》《吕氏春秋》“猥次于杂家”都是错误的<sup>①</sup>；江璩的《读子危言》中又有《论杂家非驳杂不纯章》，近人也有“杂家不杂”等等说法。如果仅仅因为包含有别家的某些思想和议论就叫“杂家”，那么各家后期的代表都有这种情况，何以有的又不叫“杂家”呢？

是否有别的什么书可以或者应该列为“杂家”又当别论，我们这里主要讨论《吕氏春秋》和《淮南子》列入何家为好？章学诚在批评《汉书·艺文志》的分类之后说，《吕氏春秋》“当互见于春秋、尚书”，《淮南子》“当互见于道家”，这个说法也是有毛病的。他自己也说“古者春秋家言，体例未有一定”，从学术思想的流派看，没有什么春秋家。早已有人指出过，

\* 本文原载《文史哲》1981年第2期，第73-78页、第88页。

\*\* 熊铁基，华中师范大学历史系教授。

① 《校讎通义·汉志诸子第十四》。

《淮南子》在一定意义上说是步趋《吕氏春秋》的，如果说《吕氏春秋》和《淮南子》一样“当互见于道家”，也许还合适一些。这里我们再看看江璩的另一个说法是很有启发的，他说：“其得道家之正传，而所得于道家亦较诸家为独多者，则惟杂家。盖杂家者道家之宗子，而诸家皆道家之旁支也。惟其学虽本于道家，而亦旁通博综，更兼采儒墨名法之说，故世名之曰杂家。此不过采诸家之说以浚其流，以见王道之无不贯；而其归宿固仍在道家也。”（《读子卮言·论道家为百家所从出章》）这里指出了所谓“杂家”和“道家”的密切关系。

从上述提出的各种问题，我们认为，不应该把《吕氏春秋》和《淮南子》当作“杂家”，而应该把它们看作“新道家”。这样，可以补充和修正司马谈《论六家之要指》的说法。因为《汉书·艺文志》说“杂家”的主要特点：“兼儒墨、合名法，知国体之有此，见王治之无不贯。”正是司马谈所说的“道家”的主要特点：“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”（《史记太史公自序》）所不同者，《汉书·艺文志》是客观的叙述、介绍，司马谈则完全是站在肯定、赞扬“道家”的立场而说的，显然他是以“道家”自居。司马谈偏于己见，没有看到“道家”的发展变化，班固（也许本于刘向）在整理旧笈时发现了比较重大的不同，才列出一个“杂家”来，把司马谈所说的“道家”放在“杂家”类，以区别于老、庄那样的“道家”。但是他没想到这个“杂家”更是不伦不类了。

实际上，司马谈所说的“道家”或者叫“道德家”，也就是盛行于汉初的“黄老之学”，《史记·魏其武安侯列传》上说：“太后好黄老之言，而魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术，贬道家言。”从上下文看，黄老之言就是道家言。《史记·孟荀列传》更直截了当地说是“黄老道德之术”。这种“道家”和老、庄那样的“道家”，既有密切的联系，又有很大的区别，所以我们称之曰“新道家”。

## 二、新道家的主要特点

我们认为秦汉之际的道家，应该被称为“新道家”，《吕氏春秋》和《淮南子》这两部书是“新道家”的代表作。

首先还是要说明它们应该属于道家。之所以属于道家，就因为它们具有道家的基本特色，即它们的指导思想和中心思想，是那个自然无为而无不为的道。

《汉书·艺文志》说道家的特点是：“历记成败、存亡、祸福、古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持。”这是讲以老子和庄子为代表的道家。道家之道，被认为是宇宙的本体，这个最高的哲学范畴，是老子第一个提出来的，同时，因为“道法自然”（《道德经》第二十五章），“道常无为而无不为”（《道德经》第三十七章），形成了以自然无为为特色的思想体系。西汉初的黄老道德之学，从《吕氏春秋》到《淮南子》，都具有这样的基本特色，所以都应该属于道家这个范围。《汉书·艺文志》本来就把《黄帝四经》《黄帝君臣》十篇等算作道家，不必再说。

《吕氏春秋》虽然没有怎样集中的论述道，但在各个地方分散的说了不少有道理之道，有道德之道，也有作为万物本体之道，君有君道，臣有臣道，有“全性之道”，有“谨养之道”，

为学有为学之道，用兵有用兵之道，甚至吃东西都有“凡食之道”。但是作为宇宙万物本体的道是什么东西呢？“道也者至精也，不可为形，不可为名，强为之（名），谓之太一。”（《大乐》）又说：“太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。”（同上）

《淮南子》的道论更明显，它一再说明“道论至深，故多为之辞”，“博为之说”（《要略》）。从大大小小各个方面反复论说，总的也是从道是宇宙之本体，万物之本原出发的，即《原道训》开头所说的：“夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形；原流泉淳，冲而徐盈；混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕，舒之冥于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚。横四维而含阴阳，紘宇宙而章三光。甚淖而澍，甚纤而微。山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行，麟以之游，凤以之翔。”真是“无不在焉”，它“甚纤而微”，几乎是无形了，“甚淖而澍”，柔弱到极点了，但是它“能张”“能明”“能强”“能刚”，它是万物所成的原因。

由上述可见，从本体论来说，尽管表述不同，根本意思和老子所说的没有什么两样，老子说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（《道德经》第二十五章）

过去，学术界曾有这样一种看法，即认为先秦学术思想是创造性的，各家各派有特创的学说，不仅不拾人余唾，而且极力排斥异己之说；秦汉以后则每每引用陈说，如果说有创造的话，则表现在，或者融合各家之说，取长补短，渐趋完善，或者翻陈出新，给予新的诠释，面貌一新。这种看法是有一定道理的。单从形式上看，《吕氏春秋》引用庄子的就很多，有人曾作过“吕氏春秋袭用庄子考”，并且“庄书先秦之旧，赖此以存者，正不少也”<sup>①</sup>。《淮南子》本于老、庄的也不少，甚至本于《吕氏春秋》的也不少<sup>②</sup>。但是，它们都有所推陈出新，如《淮南子》的道论就是如此，它可以说是集道家之大成，有许多精辟的议论，是很值得进一步探讨的一个题目。

其次就谈一谈新道家之新在哪里？它与老、庄道家之不同点是什么？其显而易见的是：

第一，由批判儒墨变成了“兼儒墨、合名法”。当然，从战国后期开始，各家各派都在互相吸收、互相融合，只不过各自站在不同的基点上吸收罢了，各自所标榜和强调的不同罢了。新道家是站在道家立场上来“采儒墨之善，摄名法之要”的，《吕氏春秋》就是如此，所以它就表现为高诱所说的：“以道德为标的，以无为为纲纪，以忠义为品式，以公方为检格。”（《吕氏春秋序》）《淮南子》则更为明显，是以“道”来通论一切的，“道”既是宇宙万物的本体，处世为人、治国平天下，皆莫不得之于造成宇宙万物的“道”，所以它说：“今专言道，则无不在焉。”（《要略》）从全书的内容看很明显是吸收了儒墨名法各家思想的，它是“非循一迹之

<sup>①</sup> 王叔岷：《吕氏春秋与庄子》，《大公报》1949年3月19日。

<sup>②</sup> 参见杨树达：《淮南子证闻》，上海古籍出版社2006年版。

路，守一隅之指”的（同上），高诱也说，刘安当时，“天下方术之士，多往归焉。于是遂与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人，及诸儒大山、小山之徒，共讲论道德，总统仁义，而著此书”（《淮南子叙》）。

第二，由逃世变成了入世。新道家不回避现实矛盾，不轻率地对待矛盾，他们的代表作都认真的讨论现实政治问题，可以说都是政论书。虽然，司马谈曾说：“易大传：‘天下一致而百虑，同归而殊涂。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。”（见《史记·大史公自序》）没有哪一家不是在那里探讨如何统治的经验、原则和方法，但是“省与不省”却有不小的区别。相对来说，以老、庄为代表的道家，直接讨论政治问题就要少得多，而新道家的作品则明显是政论书。《汉书·艺文志》把《吕氏春秋》《淮南子》这样的新道家代表作列入杂家，又说杂家之学“盖出于议官”，议官就是议政，也可见此类书的政论性质。《淮南子·要略》中讲得明白：“夫作为书论者，所以纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理……总要举凡……惧为人之昏昏然弗能知也，故多为之辞，博为之说。又恐人之离本就末也，故言道而不言事，则无以与世浮沉，言事而不言道，则无以与化游息。”显然是一部政论书。《吕氏春秋》也是如此，拙作《重评吕氏春秋》已有论述<sup>①</sup>，不再重复。

第三，与上述一点有关，也是最主要的一个不同点，那就是发展了老子天道自然无为的思想，把它创造性地运用到人生和政治上去了。《吕氏春秋》中就有大量地具体运用，它写道：“得道者必静，静者无知。知乃无知，可以言君道也。”（《君守》）“有道之主，因而不为，责而不诏。去想去意，静虚以待，不伐之言，不夺之事，督名审实，官复自司。以不知为道，以奈何为宝。”（《知度》）《淮南子》的运用则进一步把它理论化了，《原道训》中说：“万物固以自然，圣人又何事焉？”“是故圣人内修其本而不外饰其末，保其精神，偃其智故；漠然无为而无不为也，澹然无治而无不治也。所谓无为者，不先物为也。所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也。所谓无不治者，因物之相然也。”

在老子的思想中，无为是消极的，虽然他说过“无为而无不为”的话，但他是主张：“虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所阵之。使人复结绳而用之。”（《道德经》第八十章）实际上是一切听其自然，反对任何的有为。然而在《吕氏春秋》和《淮南子》当中就不是如此，“无为而无不为”的思想大大发展了，它们所主张的“无为”有了新的内容。

《吕氏春秋·分职篇》说：“君也者处虚。素服而无智，故能使众智也。智反无能，故能使众能也。能执无为，故能使众为也。无智、无能、无为，此君之所执也。”这种无为是大有作为的。《淮南子》更是如此，《修务训》一篇就专门讲无为和有为，强调了有为的必要，它说：“或曰：无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往。如此者，乃得道之像。吾以为不然。尝试问之矣：若夫神农、尧、舜、禹、汤，可谓圣人乎？……以五圣观之，则莫得无为明矣。”接着，在列举了“五圣”的功业之后又说：“此五圣者，天下之盛主，劳形尽虑，为民兴利除害而不懈。……不耻身之贱，而愧道之不行。不优命之短，而忧百姓之穷。……圣人忧民如此其明也，而称以无为，岂不悖哉！且古之立帝王者，非以奉养其欲也；圣人践位者，非

<sup>①</sup> 载《江汉论坛》1979年第4期。

以逸乐其身也。为天下强掩弱，众暴寡，诈欺愚，勇侵怯，怀知而不以相教，积财而不以相分，故立天子以齐一之。为一人聪明而不足以遍照海内，故立三公九卿以辅翼之。……盖闻传书曰：神农憔悴，尧瘦臞，舜霉黑，禹胼胝。由此观之，则圣人之忧劳百姓甚矣。故自天子以下至于庶人，四肢不动，思虑不用，事治求澹者，未之闻也。”就是说，生在人世之间，所谓“与俗交”，那就非有为不可！

既然打着“无为”的旗号，而事实上又非“有为”不可，这就不得不在解释“无为”和“有为”上面下功夫了：“夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行；禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧禹之功不立，而后稷之智不用。若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立权（功），（推）自然之势，而曲故不得容者。事成而身弗伐，功立而名弗有。非谓其感而不应，攻而不动者。若夫以火熯井，以淮灌山，此用已而背自然，故谓之有为。若夫水之用舟，沙之用鸠，泥之用辐，山之用纂，夏渎而冬陂，因高为田，因下为池，此非吾所谓为之。”（《修务训》）凡属顺乎自然，因势利导，“循理而举事，因资而立功”，都是“无为”。只有完全违背自然规律，像“以火熯井”那样才。“有为”，因自然而“用”、而“为”都不叫“为之”。这仅仅是口头上承认“无为”而已，事实上，人生在世是大有可为的。

总的来看，《淮南子》关于“无为”和“有为”的论述是有点辩证法的，它似乎看到了客观规律性和主观能动性之间的关系：第一，承认自然现象有其客观法则，所谓“万物固以自然”，“究于物者，终于无为”（《原道训》）；第二，强调客观法则的决定作用，“所谓无为者，不先物为也”，“所谓无治者，不易自然也”，“故达于道者，不以人易天”（同上）；第三，但是要区别两种“无为”，即所谓“通而无为与塞而无为”，“其无为则同，其所以无为则异”（《要略》）。所谓“通而无为”，就是上述“循理举事”，“推自然之势”；第四，运用于政治上的“主术”，那就是君道圆，臣道方，所谓“乘众人之智”，“用众人之力”（《主术训》）。

由以上所述可见，新道家 and 老、庄道家的主要不同点，也没有脱离道家的思想体系，正如高诱序《淮南子》所说的：“其旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道。”这部书虽然“物事之类无所不载。然其大较，归之于道。”

### 三、新道家的成败得失

如上所述，给自然无为思想以新的解释，并且把它用之于人生，特别是用于政治，这是新道家区别于老庄道家的主要之点。我们认为，新道家的创造、成就也就在这里。同时，他们的问题，以及后来在政治上失败的原因也在这里。

从春秋到战国，长时间的“强者胜弱，众者暴寡，以兵相残，不得休息”（《吕氏春秋·谨听》），到战国后期，十分明显地看出，社会需要安定，人民需要“休养生息”。在时代强烈的要求下，吕不韦集思广益，组织各学派的人为统一后施政搞的一个政治蓝图——《吕氏春秋》，具有清静无为的政治主张的特色，可惜没有被秦始皇所接受。秦始皇也正因为没有接受这比较符合时代潮流的施政纲领，在思想上蔽于法家的偏见，在行动上急、暴、专、滥，破坏了社会经济平衡发展，使迫切需要“休息”的人民大失所望，仍然是“强掩弱，众暴寡，诈欺愚，

勇侵怯，怀知而不以相救，积财而不以相分”（《淮南子·修务训》）。问题没有丝毫解决，促使更多的人信仰以清静无为为特色的政治主张，有更多的人学黄老之学，所以一个从理论上、体系上集新道家大成的巨著——《淮南子》的出现不是偶然的，它是时代的产物。

汉朝初年，所谓“承秦之蔽”，在一些有政治头脑的政治家主持之下，新道家的政治主张得以实施。曹参就是一个突出的例子，他做相国之后，“择郡国吏木拙于文辞，重厚长者，即召除为丞相史。吏之言文刻深，欲务声名者，辄斥去之”（《史记·曹相国世家》）。对那些“务声名”“言文刻深”之吏一概排斥，这就是反对那种偏激的法家，起用“木拙于文辞”的“重厚长者”，与“欲务声名”相对而言，显然他是提倡无名主义。还有他回答惠帝怪他“不治事”的一段答话（“且高帝与萧何定天下，法令既明，今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎”），十分清楚地表达了他无为而治的思想。所以当时有一首民歌唱道：“萧何为法，颯若画一。曹参代之，守而勿失。载其清静，民以宁一。”（同上）无名、无为，贵的就是清静，曹参所作所为是符合当时实际的，因而受到称道。

新道家的思想，他们的政治主张，在西汉初年得到了比较充分的实践，《淮南子》在理论方面某些地方比较成熟，与这种实践应该是分不开的。当时君臣上下都信仰黄老之学，积极推行新道家的政治主张，所以淮南王刘安入朝时，向文帝“献所作《内篇》，新出，上爱秘之”（《汉书·淮南王衡山济北王传》）。

但是，汉兴七十多年后，社会经济逐渐有所恢复，许多新的社会政治问题不断发生，如匈奴的骚扰问题，诸侯王对中央的离心力问题，等等。一味再强调和宣扬“君主无为”，事实上是不合时宜了，所以文、景以后，逐渐有人出来“贬道家言”了，但被“好黄老之言”的窦太后压着。及至出了一个好大喜功的汉武帝，情况就逐渐改变了。开始，汉武帝虽然对淮南王刘安还很优礼：“时武帝方好艺文，以安属诸父，辩博善为文辞，甚尊重之，每为报书及赐，常召司马相如等视草乃遣。”（同上）但是，对被文帝曾“爱秘”过的《淮南子》，武帝并不感兴趣，“清静”“无为”之类的说教，实在和他好大喜功的思想格格不入，当时的政治形势也使他无法产“清静”，不得不另找“高明”来出谋献策，董仲舒的献策当是这样应运而生的。从此，汉初以来政治上一度很活跃的新道家失势了，《淮南子》当然只好束之高阁。

据上所述我们可以这样说，《淮南子》的出现，既是秦汉之际新道家思想发展的高峰，也是新道家在政治上失败的转折点。其所以失败，在政治上的地位由盛而衰，也就是因为那个“清静无为”的特色。“清静无为”的理论本身是有局限性的，并且因为它贯串在一切方面，从而掩盖了其他一些也是对统治阶级有利的主张和办法，所以不能被汉武帝——也就是当时的统治阶级所采纳。

其实，新道家由于“采儒墨之善，撮名法之要”，是还有不少可取之处的，或者说，从历史唯物主义的观点来看，还有它一定的进步意义。例如，它忠、孝、仁、义、礼、智、信、法都讲，尽管它认为是“道灭而德用，德衰而仁义生”（《缪称训》），但从当时的情况来说，比较一些偏激的见解，都还是讲得比较合乎当时情理的。它也讲“因时变而制礼乐”“制国有常，而利民为本”（《汜论训》），是有发展观点、民本思想的。它根据“物有以自然，而后人事有治也”（《泰族训》），主张因时、因势、因民才可以无敌于天下，它说：“禹凿龙门，辟伊阙，决江浚河，东注之海，因水之流也。后稷垦草发菑，粪土树谷，使五种各得其宜，因地之势

也。汤武革车三百乘，甲卒三千人，讨暴乱，制夏商，因民之欲也。故能因则无敌于天下矣。”（同上）这种因势利导的思想是很有实践意义的。

还有一个颇值得注意的思想，也是《泰族训》这篇总结性的文字中表达出来的。它说：“昔者五帝三王之莅政施教，必用参五。何谓参五？仰取象于天，俯取度于地，中取法于人，乃立明堂之朝，行明堂之令，以调阴阳之气，以和四时之节，以辟疾病之蓄。俯视地理，以制度量，察陵陆、水泽、肥墩、高下之宜，立事生财，以除饥寒之患。中考乎人德，以制礼乐，行仁义之道，以治人伦而除暴乱之祸，乃澄列金木水火土之性。故立父子之亲而成家，别清浊五音六律相生之数，以立君臣之义而成国，察四时季孟之序，以立长幼之礼而成官。此之谓参。制君臣之义，父子之亲，夫妇之辨，长幼之序，朋友之际，此之谓五。乃裂地而州之，分职而治之，筑城而居之，割宅而异之，分财而衣食之，立大学而教诲之，夙兴夜寐而劳力之。此治之纲纪也。”这一段纲纪之说，和董仲舒的天人三策、三纲五常等等相比，可以说毫无逊色。当然，董仲舒之所以成功是值得另行探讨的，这里我们要指出，贯通天、地、人这个思想，从战国中、后期以来就是很流行的，所以《吕氏春秋》和《淮南子》中都有这个思想，只不过为它们那个无所不在的道论所冲淡了，为清静无为的思想所掩盖住了，没有得到充分的发挥。

总之，在新道家的思想和主张中，在它们的两部代表作——《吕氏春秋》和《淮南子》，有许多东西是值得我们批判继承的。

#### 四、新道家的发展

如前所述，道家的名称起源并不早，司马谈所说的道家或道德家又已经是新道家也就是黄老学派，可见新道家的历史不是很长的。其思想渊源是老子，老子的《道德经》就是道家之名产生的主要根据。但是，其思想虽渊源于老子以及后来的庄子，然而作为一个新道家学派的酝酿和形成，当是“稷下之学”那一邦“发明黄老道德意”的人物的功绩，如田骈、慎到、环渊、接子、宋钐、尹文等人，《史记·孟子荀卿列传》说：“慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意。故慎到著十二论，环渊著上下篇，而田骈、接子皆有所论焉。”这些人虽然有共同的思想倾向，但并不是一个学派，也大多没有可靠的著作留下来，但黄老道德之学是经过他们“发明”、传播的，到吕不韦修《吕氏春秋》时就大量吸收进去了，集中了正在形成的一个新学派的思想主张，所以我们认为，《吕氏春秋》不是所谓“杂家”之始，而是“新道家”（黄老学派）的最早代表作。

马王堆三号汉墓出土的《经法》等四篇，人们认为就是《黄帝四经》，在《汉书·艺文志》里，《黄帝君臣》十篇是被列为道家的，原注说：“起六国时，与老子相似也。”虽然许多问题有待进一步研究和考定，但是它在汉朝初年，被软侯家的人把它和《老子》抄在一起，也能够说明汉初黄老之学——也就是新道家这个学派曾盛行于一时。

那么，汉初新道家的人为什么对《吕氏春秋》却讳莫如深，并不称道这部有价值的代表作呢？我们认为这是可以理解的，因为一则当时是秦亡之后，在新政权下再提起亡秦相国主编的这么一部与自己观点相同的书，诸多不便，当时又不可能把吕不韦和秦始皇区别开来；二则吕

不韦本身也是问题，他出身商人，又是在一定程度上靠投机而成功的人物，和他拉扯上并不怎么光彩，所以干脆就不提它。

司马迁生在大一统的汉朝盛世，又受过父亲司马谈声泪俱下的临终遗言：“无忘吾所欲论著矣！”当然是能懂得上述道理的，所以他在《史记·乐毅传》中含糊其词地叙述了新道家的发展史，他写道：“乐臣公学黄帝老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。”河上丈人以前就说不清了，河上丈人所传盖公以前几个人，也无行事、学说可考，只有盖公的言行；《史记·曹相国世家》还记了那么几句：“（曹参）闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。”

司马谈是属于新道家的，他那篇《论六家之要指》就是明证，他论阴阳、儒、墨、名、法都是有褒有贬的，唯独对道家是有褒无贬，他通过对各家的比较而信奉道家之言，因为“道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知。其术以虚为本，以因循为用”。所以才能够“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多”（《史记·太史公自序》）。司马谈临终时说的“所欲论著”，也许包括着一部真正能代表他所理想的新道家的著作，因为《吕氏春秋》既不便提倡也不很理想，毕竟是新道家早期的代表作，理论的各方面都很不成熟。而《淮南子》这部书呢？即便他本人知道，也因为淮南王“谋反”，在政治上是犯忌的。所以他才临死时念念不忘那么一部著作。

西汉初年，新道家的人物可以说是不少的，著名的有汲黯、杨王孙等人。《史记·汲郑列传》说，“黯学黄老之言”，他的行为是：“治官理民，好清静，择丞史而任之。其治，责大指而已，不苛小。黯多病，卧闺阁内不出。岁余，东海大治，称之。上闻，召以为主爵都尉，列于九卿，治务在无为而已，弘大体，不拘文法。”杨王孙也是“学黄老之术”，他的一生行事无从查考，他的裸葬说倒可看出一点道家的色彩，他说：“吾欲裸葬，以反吾真。”“且夫死者终生之化，而物之归者也。归者得至，化者得变，是物各反其真也。反真冥冥，亡形亡声，乃合道情。”（《汉书·杨胡朱梅云传》）不过，最突出的还是文帝的皇后窦氏，《史记·外戚世家》说：“窦太后好黄帝、老子言，帝（景帝）及太子（武帝）、诸窦，不得不读黄帝、老子，尊其术。”这位窦太后先是做了二十三年皇后，接着又做了十六年的皇太后，六年太皇太后，先后共四十五年，大力提倡黄老之学，当时可以说是新道家的全盛时代。由此也可见，那样成熟、完善的一部集大成的代表作——《淮南子》的出现，并不是偶然的。

据上所述，从《吕氏春秋》到《淮南子》，新道家的发展有一个过程，而这两部书则是一头一尾的代表作。人们往往把这两部书相提并论，不是没有道理的。因为从总的方面看，它们都是属于新道家，它们都是把自然无为的哲学思想用到人生和政治方面，特别是用在政治方面，有很明显的政论性质（所谓“议官”“议政”）；在内容上都一样的大量引用老庄之言，也都一样的“兼儒墨、合名法”，而且《淮南子》中许多地方（甚至整节的）还直接引用《吕氏春秋》的文字。

当然，这两部书也有许多不同之处。《吕氏春秋》试图统领各家而未果，其“执一”“不二”“天圆地方”等等，多半还是讲“君人南面之术”，主要是从政治上着眼的。《淮南子》则

颇有从世界观或思想路线上来统领各家的意图。《要略》作为总纲，是以道儒结合而以道家思想为主的。其《原道训》《天文训》《俶真训》等对于道的描述，倾向于实写，对于宇宙形成、人类万物起源、生命和心理的起源等等的议论，都似乎比《吕氏春秋》前进了一步。从一个新的学派发展来看，《吕氏春秋》还在形成阶段，所以它表现得杂，组织得不够严密，重复，条理也不很清楚，思想体系不是很完整的。《淮南子》则是成熟阶段的作品，结构比较严谨，层次分明，思想体系是比较完整的。

《淮南子》比《吕氏春秋》是更理论化一些，不过，这个理论也实在不容易讲清楚，所以司马谈早就说了，它虽然“其实易行”，但是“其辞难知”。《淮南子》则说：“夫道论至深，故多为之辞。”“道至高无上，至深无下……包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍。”（《繆称训》）但是“道”究竟是个什么东西，始终只能用比喻来形容它。

此外，《淮南子》中神仙出世的思想 and 阴阳感应之说这类消极的东西也很突出（而《吕氏春秋》又相对少一些），新道家这类消极东西，后来与宗教结合了，成为麻醉人民的鸦片烟，这里就不详论了。

从汉武帝以后，新道家在政治上似乎被除名了，所谓“绌黄老、刑名百家之言”（《史记·儒林传》），“罢黜百家”它似乎还列在首位（从反面我们又可看到它的流行）。但是，它所阐明的驾驭臣民的法术，所谓“君人南面之术”，能够使统治者加强权力，所以可以说它是作为一条暗流存在，并没有为封建统治者所抛弃，它和儒家（实际上也是新儒家）一明一暗，一显一隐，始终贯穿在我国封建社会政治、文化的各个方面。

## “秦汉新道家说”质疑\*

修建军 张良才

目前学术界流行着一种“新道家”说，这种观点是把战国末年或者说是自秦开始到汉初盛行的黄老学派，称之为“新道家”，并且将《吕氏春秋》等几部“杂家”著作，指为新道家的代表作。这种观点，固然有其新意，然则笔者不敢苟同，本文试图略陈己见，以就教于道学方家。

### 一、道家思想的产生及其理论特点

道家学派形成于我国春秋后期，这一时期的历史特点，就是由于井田制的瓦解，宗法政治体制的崩溃而导致周礼的废坏，它是从政治经济危机中引申出的思想文化的危机。在这种危机面前，儒、道二家走向了截然相反的两个极端，儒家以“复礼”为己任，道家却是以“非礼”为特征的。

道家的创始人老子，历史上对他的传说很多而莫衷一是。《史记·老子传》：

老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，周守藏室之史也。……老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去，至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，强为我著书。”于是老子乃著书《上下篇》，言道德之意五千年余言而去，莫知其所终。

人们对司马迁所持的“隐君子”之说，基本上是赞同的，周代的“隐君子”，就是《论语·微子》所记述的“逸民”。这些所谓的“逸民”，都是一些对周王朝持不合作态度的前朝遗老，这当然会包括一些反周的殷民。由于老子是个传说中的人物，其真实的身份很难稽考，在这种情况下，要探明其思想的来源，只有从它的理论特点中找寻线索根据《吕氏春秋·不二》篇的记述“老聃贵柔”。又由于其“贵柔”是监于“舌坚之辨”的，对此，《淮南子·缪称训》明确指出：“老子学商容，见舌而知柔。”由此可见。老子的“见舌之柔”，是从商的贤大夫商容之处学来的，尽管对老子与商容是否是同时代我们很难断定，但是老子之学源出商容，似乎是可以认定的，这就证实了道家思想与商文化之间的渊源关系。因而同“从周”的孔

\* 本文原载《甘肃社会科学》1993年第2期，第25-28页。

子儒家文化在渊源上是对立的。

在先秦诸子中，老庄为代表的道家，是以其哲学思想而见长的。道家最高的哲学概念，既不是天，也不是上帝、鬼神，而是其哲学理论上的“道”。在老子的学说中，“道”既是“万物之母”，同时又是宇宙的最高原则，从而形成了一套系统的本体论思想，关于老子的本体论思想，郭沫若在他的《青铜时代·先秦天道观》一文中，给予了恰当的评价，他认为：

老子的最大发明便是消除了殷周以来人格精神天之至上的权威，而建立了一个超绝时空的形而上学的本体，这个本体，他勉强给它一个名字叫“道”，又叫“太一”。

老子发明了本体的观念，是中国思想史上所从来没有的……老子对于殷周传统思想的确是起了一个天大的革命。

在这个意义上，有的学者指出，真正意义上的中国哲学，是从老子开始的，这是很有道理的。

侯外庐先生曾称中国古代是一个“早熟的文明小孩”<sup>①</sup>，指的是以血缘关系为纽带的宗法传统遗风的长期延存，而在这种社会历史条件下，抽象的思辨哲学便必然会严重缺乏其产生和存在的土壤，它必须依附于与社会现实更相贴近的实用理性，道家思想便属这种情况。

前面我们已经谈过，道家提出“道”作为宇宙最高本体的本体论思想，是对殷周以来传统思想的一次革命。但是，老子同时又强调“道法自然”，而且，它是以批判礼制为特征的。

老子认为：“礼者，忠信之薄而乱之首。”（《老子·三十八章》）在“道法自然”的前提下，极力反对仁、义、礼、忠、孝等伦常道德，在他看来是“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”（《老子·十八章》）。因此，他要求人们“绝圣弃智”“绝仁弃义”，主张实行愚民政策，取消文字、工具和商品，而其社会理想则是主张回复到“小国寡民”的原始状态：“使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙，虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复结绳而用之。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。”（《老子·八十章》）庄子则忠实地继承了老子的思想，更主张“同与群兽居，族与万物并”（《庄子·胠篋》）。所以，从政治伦理思想方面来说，老庄为代表的道家的社会历史观，是一种反对道德、反对进化的思想，是一种倒退的社会历史观，它固然带有某种程度上“反思”的意义，然而，道家对于儒家所提倡的政治伦理思想的批判，只是一种消极的评判，并没有提出一套积极可行的治世方略，况且，在中国古代宗法制的社会历史条件下，要消除宗法制以及维护宗法制的理论，实无疑于缘木而求鱼，在这种条件下，以哲学的本体论思想而见长的道家思想，唯有依附于与中国古代特点更相适合的思想中，才有可能存在和发展下去，事实上，也正是如此，“老子的特点毕竟在于，它把社会论和政治论提升为具有形而上的思辨哲学。”从而使“道家在整个封建社会中，始终是作为儒家的对立补充物才有其强大的生命力的”<sup>②</sup>。就是说，道家思想本身的特点，决定了其远不可能成为一种长期独立的统治思想。

<sup>①</sup> 《中国思想通史》卷一，人民出版社1951年版，第5页。

<sup>②</sup> 见李泽厚：《中国古代思想史论》，生活·读书·新知三联书店2008年版。

## 二、战国后期，秦汉时期道家思想的特点

与社会的历史发展进程相适应，到了战国后期，随着政治上、经济上一统天下条件的逐渐成熟，诸子百家争鸣的现象也发生了明显的转化，它们由互相攻击而走向相互吸收并发展为遭于融合的新阶段，正如《汉书·艺文志》所云：

诸子十家……其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也。

说明诸子百家在对立的斗争中，同时也互相渗透和补充，这是由事物的对立统一规律决定的。在战国末期，为了适应大一统的需要，“以治为务”的诸子百家，都开始认识到任何各持己见的学说都远远不能适应统一的要求了，这样，就在许多思想家的著作中开始出现了融合诸家之言的倾向，如儒家的荀子，法家的韩非等等，而这其中最大的融合百家之言的著作，当首推吕不韦主持编写的“杂家”的代表性著作——《吕氏春秋》。这表明，思想学说的由分离而融合乃大势所趋。

这一时期所谓的道家，史迁称之为“黄老学派”，这种所谓的黄老之学是怎样一种情形呢？

《史记·老子韩非列传》中对“世之学老子者”如申不害、韩非之流，称其学“本于黄老而主刑名”。《史记·孟子荀卿列传》中又记载：“慎到，赵人；田骈，接子，齐人；环渊，楚人，皆学黄老道德之术。”所以，当时的人们总是将黄老同刑名联称为“黄老刑名之学”。这种情况，明显体现了道法合流的倾向，因而有“道法家”或“道术家”之说<sup>①</sup>，然而，必须搞清楚的一个关键问题是，道法合流作为一种倾向，是以法家思想为其主流的。这种道法合流的特点在于“援道入法”，从而使法家思想有了形而上的本体作为它的哲学依据。如：韩非作为法家思想的集大成者，恐怕没有一个人能提出异议，他是“本于黄老而主刑名”的，在韩非的学说中，吸收了道家的“道”论来为其专制政治主张服务，对于老子思想的吸收，集中体现在《韩非子》一书中的《解老》《喻老》等篇中，在韩非子那里，无疑集中体现了一种道法合流，以法为主的倾向。

儒家思想在各家思想的融合过程，始终是居于主干地位的，我们认为，从荀子到汉代的董仲舒，都属于这种情况。在这一思想体系中，明显体现了儒、道、法以及后来的与阴阳家思想的合流，而这种合流，又是以儒家思想为主干的。

荀子作为先秦儒家思想的集大成者，他不仅集先秦儒家思想之大成，同时，又吸收了道、法等其他诸子的思想。荀子的思想特点在于“重礼”，它继承了孔子“复礼”思想的基本特点，却说“礼者，法之大分，类之纲纪也”（《荀子·劝学》）。

在哲学思想上，他的“天道有常，不为尧存，不为桀亡”的天道观，显然是受了道家的“天道自然”的影响。另外，在《荀子》一书中的《乐论》《儒效》二篇之中，也明显地吸收了道家思想。

秦国依靠法家思想实现了统一，但统一以后，秦统治集团仍然迷信于强力，实行高压政

<sup>①</sup> 郭沫若：《十批判书·稷下黄老学派的批判》，人民出版社2012年版。

策，这种过分严苛，“务法而不务德”的统治手段，用司马谈的话来说，就是“可以行一时之计，而不可长用也”（《论六家要旨》）。结果是秦政权短命而亡，宣告了单纯依靠法家思想治国的思想路线的破产，从此以后，法家再也不能公开露面，而依附于儒家，形成了以后的“阳儒阴法”的局面。

汉兴，“接秦之蔽”，统治者采取了“与民休息”的统治。这便是汉代学者所谓的“黄老之术”。司马谈《论六家要旨》中认为黄老思想是“采儒，墨之善，撮名法之要”。当然，司马谈本人极力推崇黄老思想的，他必然要把各家学说之长归并为道家思想已经具备了的特点，这倒也不难理解。

所以，我们必须首先搞清楚“黄老学派”的本来思想概貌。

老，指老子，据以研究的便是《老子》五千言；黄，指黄帝，可靠的资料是一九七三年在长沙马王堆汉墓出土的帛书《黄帝四经》。《老子》的思想内容，前面我们已经论述过，此不重复，而从《黄帝四经》中所体现的思想内容来看，大凡具有这样的特点：在本体论上，体现了与《老子》基本相同的对“道”的阐发，其《道原》篇对“道”是这样论述的：

恒先之初，迥同大虚，虚同为一，恒一而止。

万物得之以王，百事得之以成，人皆以之，莫知其名；人皆用之，莫如其形。

然而，在政治思想方面，《黄帝四经》却与《老子》存在着严重的分歧。完全不同于司马迁《史记·老子韩非列传》中所记述的那种“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。‘道不同，不相为谋’”的认识。《黄帝四经》中明显呈现出对儒法思想的一种吸收。其例证就是《黄帝四经》中所言的“道生法”从而得出“抱法知度，天下可一”的认识。这明明是重法的体现。同时其《经法》篇又言：

人之本在地，地之本在宜。宜之王在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时而树。节民力从使，则财生。

这明显是要求统治者“节用而爱人，使民以时”。它又是孔子所一贯倡导的。《老子》的社会理想是“小国寡民”“民至死不相往来”。可是，《黄帝四经》的《称》篇却明言：“外交内接，乃正于事之所成。”这都说明，《黄帝四经》中已经抛弃了《老子》思想中眷恋原始社会的思想，而以积极的政治态度谋求于当世。就是说，在所谓的黄老旗帜之下，体现了道、法、儒三者的合流，作为一种政治指导思想，它显然是以儒、法为其主干的。这一点，在汉初的著名思想家那里也得到了充分体现。为了说明这一点，特举例以述。

例如，陆贾奉汉高祖之命而作《新语》。在《新语》中，他一方面强调“无为”，另一方面却又强调“以仁义为巢”“德为上行”（《新语·本行》）。同时，又认为“德因权而立”“德因势而行”（《新语·慎微》）。事实上，他是将道、德、法三家思想有机结合在一起，看得出，他所强调的“无为”的根本是在于仁义与权势。而另一思想家贾谊则说得更为明确，他认为：“仁义恩厚，人主之芒刃也；权势法制，人主之斤斧也。”（《汉书·贾谊传》）这说明，汉初思想家们已经认识到单纯的道家“无为”政治，已经是远远不能适应统一帝国的需要了，因而，必须借助儒、法二家。

通过以上论述，我们得出这样的结论：自战国末年到秦汉，名义上占统治地位的是黄老思想，而在实质上，真正占统治地位的思想是亦儒亦法，汉初所谓的“无为而治”的政治，则是

遵循了这种思想路线的，这时所谓的道家思想，始终没有可能成为独立的统治思想，它也是作为儒、法二家思想在哲学上的依据，而与其一道起着维护专制主义的作用。

### 三、“秦汉新道家说”困难之所在

“秦汉新道家说”持论者认为：“新道家之所以属于道家，就是因为它们具有道家的基本特色，即它们的指导思想和中心思想，是那个‘自然无为而无不为’的道”以及“承认《老子》所崇敬的‘道’是宇宙的本体，是万物的成因，并且新道家有比较完整的道论作为自己学说的指导思想”而“说他们是新的道家，则是因为它与先秦老庄为代表的道家有所不同”<sup>①</sup>。

我们认为，所谓新道家，无论其如何新，就其本质来说，它应该不离开老庄创始者基本思想的窠臼，否则，就不能以“道家”名之。而秦汉之际的道家思想，已经不再适应形势的需要而不能独立露面，只是作为儒法两家的补充。这个所谓的“新道家”，就早期道家的思想内容来看，也来了一个脱胎换骨的质变，并非老庄思想的原貌，所以我们认为：这样一个道家，作为一个学派，是不存在的。

况且，新道家说持论者将《吕氏春秋》指为新道家的代表作之一，他们的根据便是：“《吕氏春秋》与司马谈所说的道家的特点相符，当属于新道家学说无疑。”<sup>②</sup> 我们以为，这种首先把“杂道”的代表作安放在“新道家”这个框子内，然后再据以推论之为“新道家”的说法，不仅仅在研究方法论上也还存有值得商榷的地方，而且与《吕氏春秋》的实质思想也并不相吻合，就《吕氏春秋》的主体思想来看，把它归并为“新道家”，其立论根据也不充分，虽然“吕氏春秋”中的确是吸收了道家的本体论思想，并把“道”（“一”或“太一”）作为万物的本原与所宗，如《圜道》篇：

一也者至贵，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其终，而万物以为宗。

但是，《吕氏春秋》作为一部为统一的秦王朝制订的治国纲领，它的重心是在于政治伦理思想方面，纵观全书可以发现，本书至少在下列几个方面与道家思想不相一致。

第一，道家所强调的“无为”，事实上是在引导人们返归“自然”，不要有任何作为，因为在“无为”之后，它并未提出一套积极可行的治世策略。《吕氏春秋》也强调君主无为，但本书强调个人修身为治国之本，提倡贤者在位，远远抛开了道家的“绝学无忧”“绝仁弃义”“绝圣弃智”的认识，老子主张实行愚民政策，而《吕氏春秋》则非常重视音乐，强调教育对人民的教化作用。《吕氏春秋》所强调的一切，只有在最高统治者不是过分“有为”的前提下，方可实现，这当是《吕氏春秋》吸收“道常无为”而君主亦当“无为”的最终目的之所在。

第二，道家的社会理想是小国寡民，主张倒退到“同与群兽居”的原始状态中去，而《吕氏春秋》既是为统一的秦王朝制订的统治纲领，同时又为大一统的出现大造舆论，这也只能说明其思想颇近于儒家的“定于一”的政治主张。

<sup>①</sup> 熊铁基：《秦汉新道家略论稿》，上海人民出版社1984年版。

<sup>②</sup> 向燕南：《战国末期新道家的历史思想》，《北京师范大学学报》1987年第1期。

第三，道家反对儒家所提倡的一切伦常道德，认为：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”而《吕氏春秋》则不然，它重视人际关系的协调，强调“孝悌”，提倡仁政，顺民思想突出，而在道家那里，这一切则统统是在受批判之列的。

第四，《吕氏春秋》中有八览，其中每览八篇，八八六十四这样的数字，也许是受了《周易》的影响，而《周易》是一部儒家的经典著作，显然打上了儒家思想的烙印。

以上几点，则足以说明《吕氏春秋》的儒家思想倾向性<sup>①</sup>。

我们说，《吕氏春秋》是吸收了道家的“道”为宇宙最高本体论思想，但应该清楚，《吕氏春秋》吸收和阐发“道”论，只是用来为其集权政治主张服务的，在政治伦理思想上，它并未沿着道家的路子走下去，所以，无论新旧，《吕氏春秋》都不属于道家。

同时，我们还以为，吸收了道家思想，未必一定属于道家之列。我们从战国末年的荀子、韩非子以及汉代的董仲舒那里，都可以得到很好的例证，荀子、韩非子的思想，前文已论述过，故不赘述，在董仲舒的思想中，对道家思想的吸收也是很明显的。如《春秋繁露·天道无二》篇言：“一而不二，天之行也”便是很好的例证。

总之，战国后期以及秦汉时代，与历史发展相适应，各持己见的诸子之学由分离而趋于融合，这乃是大势所趋。而史迁所言的“孔老互绌”，这在实质是黄老学派与儒家争当统治者的御用工具，而它们在理论上则是互补的、合流的，阳儒阴法以及儒道互补，说明了道家在伦理思想上的被淘汰，而以哲学思想作为儒家或阳儒阴法的理论补充，不能构成自己的理论体系，因此，不存在什么新道家，它更不应是道家学派的一个发展阶段。

因此，对于秦汉时期的道家思想的影响，既不能忽视，也不能过分夸大，我们认为，“秦汉新道家说”恰恰属于后一种情形，对于儒、道二家在中国历史上的地位，还是范文澜先生的评价最为公允，他认为，儒、道二家是“一显一隐”灌溉着封建社会政治文化的各个方面<sup>②</sup>。道家思想从整体上来说，是居于“隐”的地位，既然如此，用“新道家”来概括战国乃至秦汉时期的思想综合，恐怕是不甚妥当吧？！

近来，又有学者指魏晋玄学为“新道家”，这个问题，非本文所应涉及，进一步的探讨，当俟诸来日我们的观点，不知“秦汉新道家说”持论者以为然否？

<sup>①</sup> 详见拙文“《吕氏春秋》是一部以儒家思想为主体的‘杂家’著作”，《中国哲学史研究》1989年第4期。

<sup>②</sup> 范文澜：《中国通史》，第274页。

## 再论“秦汉新道家”\*

熊铁基\*\*

我曾经就战国的“百家争鸣”总结出几条认识，它们是“同源异流”“殊途同归”“相生相灭”“相反相成”“求同存异”“齐万不同”（参见熊铁基等），这反映了学术发展的必然趋势。不同主张、互相水火的各种学派的存在是客观事实，但在发展过程中，每一派都会采取他者之“善”“要”，取长补短，以发展完善自己的特色，这也是历史的实际。如果说先秦的诸子百家有“九流十家”的话，其中几个大的派别发展到汉代，仍然会自觉不自觉地举起源有学派的旗帜，只不过具体的思想内容有很大的不同罢了。这就是人们提出“新道家”“新儒家”的原因，如同现今提出“后××主义”一样，是为了反映不同时代变化了的思想主张。

汉代从汉初开始，就是一个大讲道家、儒家的时代。司马迁说：“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。”<sup>①</sup>人们纷纷打着老子、孔子的旗号，发表“其务为治”的思想主张，这就是汉代新道家、新儒家乃至新法家等学派的共同特点。

汉代最先发展起来的是新道家。

我曾提出过一个“秦汉新道家”的观点<sup>②</sup>，对此有人赞成，有人反对。反对者发表过一些论文乃至十多万字的专著加以论析。我手头有一本黄汉光的《黄老之学析论》，其中有很大篇幅是针对我的“秦汉新道家”的。因为其是在先后几篇论文中加以讨论的，故有重复也有自相矛盾之处，较难一一辩论。大体上说对方提出了以下几点批评或问题：（1）不该把黄老之学叫做新道家；（2）说黄老之学是新道家只是“由名称而来的想当然”；（3）如何理解司马谈之论道家与班固之论杂家；（4）《吕氏春秋》《淮南子》是否为杂家。其他还有究竟如何看待“黄老之学”“黄老之治”以及陆贾的思想等等一些具体问题。对于这些，如果逐一回答会纠缠不清，比如，说我把司马谈的论道家与班固的论杂家混为一谈，这就是一个无中生有的指责。对此我可以辩论，但那就越谈越远了。这里只作如下申论。

\* 本文原载《哲学研究》2007年第1期，第43-47页。

\*\* 熊铁基，华中师范大学历史文化学院教授。

① 《史记·老庄申韩列传》。

② 参见熊铁基：《秦汉新道家》，上海人民出版社2001年版。

## 一、关于学派的划分与“秦汉新道家”

我认为学派的划分是客观存在的，是汉人对先秦诸子客观情况的总结和分析。这种学派的划分客观上有利于学术发展史的研究。否则，面对如《墨子·尚同》所说的“一人则一义，二人则二义，十人则十义，其人兹众，其所谓义者兹众”，要找到完全相同的两个学派是不可能的，学术史的研究也会因此更加困难。《庄子》《荀子》《韩非子》中都有学术的分类（它们是不自觉的），汉人从司马谈到刘向、刘歆一直到班固，则有更明确的学术分类，这些分类本身即为学术发展史上的大事，是对学术发展史研究的重大贡献。当然，具体的划分与归类有不尽如人意之处，这就引起了后来的许多讨论；后人的立场、理解不同，自然又会生出许多不同的看法。但一个显然的问题是，汉代以后直至今日，我们仍沿用儒家、道家之类的划分法，就因为客观上始终存在一个学术思想的分歧问题。过去或以“醇儒”“通儒”“道学”自居，排斥佛、老，反对释、道，似乎有一个“道统”存在，其实有的人尽管自己标榜“孔步亦步，孔趋亦趋”，事实上不可能有一个一成不变的孔子、老子，也决没有一个一成不变的儒家、道家。这一点早在《韩非子·显学》中即有明确的认识，韩非子说：

故孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔、墨，孔、墨不可复生，将谁使定世之学乎？

后世学者不明此理，在那里争什么“道统”，这当然是不可能争清楚的。不过，事实上不同时期又有一些大体相同的知识群体，相互间有较多的共识之处，有相同的目标，当然也有相同的依据，这也就形成了新的学术派别。到了现代，学人为了更好地认识传统学术，于是理出“玄学”“理学”“实学”之类的头绪；为了更好地继承传统，于是标出“新儒学”“新儒家”，近时更有“新道家”的提出，大家似乎也都认可。历史上的儒家、道家的影响至今是否存在，还可以研讨。我想，为了对历史上并非一成不变的儒家、道家作更具体的分析，为了说明不同时期的儒家、道家，给予一定的界定应该也是可以的。这就是我提出“秦汉新道家”的主要原因，也是现在才更清楚一些的认识。这里又碰到另一个问题：过去冯友兰先生曾经提到魏晋时期的新道家，那么就又涉及到玄学以儒为主还是以道为主的问题。我想，冯先生是看到了玄学与道家的关系既有联系又有区别，故以新道家名之，我则是看到了汉代黄老之学与道家的联系和区别，故提出新道家之说。如果有学者要采用冯先生之方法，应该可以用“秦汉新道家”“魏晋新道家”“当代新道家”等说法，不同时期可以有不同的“新”。“新儒家”也是如此：过去有学者提出过汉代儒家是新儒家之说，又有人认为宋代理学家是新儒家，现代新儒家的说法也与此同理。

我还认为，“秦汉新道家”也可称为“黄老道家”。这一点我曾提到，没有突出提“黄老道家”是有意与“黄老之学”作点区别。所以我论述过从黄老之学到黄老道家有一个发展过程的问题，这一点反对我的主张者似未加注意。驳论者肯定：

黄老之学的产生，当然是由于老学无为而治的政治哲学的出现，加上黄帝一名的传奇色彩的流行，黄帝被想象成最早实行道家哲学的实行者，而被加在老学的前面而成为黄老

之学。<sup>①</sup>

但他接下来说：“这样子说明黄老之学名称的由来，很容易使人产生黄老之学由老、庄原始道家直接发展出来的联想。”再下面就是批评我不该提“新道家”。至于应不应该联想，联系对不对，此处没有明说。当然驳论者也在别处明确表示：“道家哲学与黄老思想不同。”是什么样的不同？这倒真是一个值得讨论的问题。有了发展变化，当然与原来不同；用一个新字来区分，也就是表明发展变化。具体的比较这里从略。

“黄老之学”“黄老道德之术”等等在史书记载中都曾出现，但从学派划分来看，无论司马谈、刘向、班固都没有单独列出这么一个学派。在《汉书·艺文志》中，属于黄老之学的一些子书，如《管子》《文子》《鹖冠子》以及《伊尹》《太公》等，皆列于道家一类；更不消说《黄帝四经》《黄帝铭》《黄帝君臣》（与《老子》相似）《杂黄帝》以及《力牧》等等，这些无疑应为黄老之学的著作。马王堆中的《经法》四篇，不论是否即《黄帝四经》，被认为是黄老之学的典型著作。如果“黄老”独立成为一派的话，这些冠以黄帝之名的图书还有不少，在《艺文志》的《兵书略》《数术略》《方技略》中列了许多，不下二十余种。仅从图书分类来看，完全可以单独列为一类，但是班固没有这么做，刘向、刘歆当然也没有。为什么？应该说这与学派的思想体系有关系：它们源于《老子》或者与《老》思想有密切关系，是属于“道家”这一大类。所以我们说“黄老道家”或者“秦汉新道家”，并非不能成立。

## 二、关于“秦汉新道家”的特点

早在1981年写《从〈吕氏春秋〉到〈淮南子〉》时，我就提出了关于秦汉新道家“新”在哪里的几点看法，即：第一，由批判儒墨变成了“兼儒、墨，合名、法”；第二，由出世变成了入世；第三，发展了老子天道自然无为的思想，把它创造性地运用到人生和政治上去了<sup>②</sup>。后来在1984年出书时，我又补写了一篇《秦汉新道家与先秦道家之主要比较》，补充了一些具体看法。再后来主要是对秦汉新道家一些代表人物和著作进行具体研讨，没有再去深入思考这一提法。但是在深入研究的过程中，自己发现了一些问题，如兼合儒、墨的问题；朋友们也提出一些问题，如陈鼓应先生赞同秦汉新道家之说，但认为特点讲得不对，特别是像入世、出世问题，等等<sup>③</sup>。现在看起来，这些问题是还有深入讨论的必要。我已经发现并有所纠正的，例如兼合儒、墨的问题。“兼儒、墨，合名、法”是班固的说法，司马谈说的是“采儒、墨之善，撮名、法之要”。我认为，这两个表述是有区别的：班固之说没有讲兼、合什么，如何兼、合，而司马谈之说明确是采善、撮要；班固之说主要反映杂凑在一起的意思，而司马谈之说表明的是“综合”趋向。当然，他们在这两句话的前后都有文字：从各自的前后文看，两者所言的内容也显然不同。班固的《汉书·艺文志》说：

杂家者流，盖出于议官。兼儒、墨，合名、法，知国体之有此，见王治之无不贯，此其所长也。

<sup>①</sup> 黄汉光：《黄老之学析论》，台湾鹅湖出版社2000年版，第28页。

<sup>②</sup> 参见熊铁基：《从〈吕氏春秋〉到〈淮南子〉》，《文史哲》1981年第2期。

<sup>③</sup> 参见陈鼓应：《从〈吕氏春秋〉到〈淮南子〉——论道家在秦汉哲学史上的地位》，台大《文史哲学报》2000年第52期。

唐人颜师古作注时解释说：

治国之体，亦当有此杂家之说。

王者之治，于百家之道无不贯综。

颜师古的理解是不错的，班固的意思是杂家也有利于“王者之治”，这一点和司马谈的“其务为治者也”说法一样。所谓兼、合，只是一种不完全、不准确的客观描述，而司马谈关于道家特征的描述则是比较全面、准确的：

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。（《史记·太史公自叙》）

此描述对道家这一派学术的精神、特点均一一指出。

道家在发展过程中吸收了阴阳、儒、墨、名、法各家的重要思想，吸取各家之长，这正是战国以来学术综合性发展的反映。班固与司马谈的上述说法及其反映的思想之差异，显而易见。

这里顺便说明一下，我在早些年写新道家特点时，没有充分注意这两种表达的区别，所以引起了误解。有的学者就指责我不该说班固所说的杂家就是新道家（如黄汉光谓“熊氏认为《汉书·艺文志》所说的杂家，就是司马谈所说的道家”）。其实我不是这样认为的，似乎也没有这样说过。我只是认为班固的“杂家类”所列《吕氏春秋》和《淮南子》是新道家的代表作。为了把这两种书从杂家中分出来，我举过前人讨论《艺文志》分类不尽合理的例子，也还专门写过一篇《关于古书目中的杂家类》<sup>①</sup>。总之，我不会把司马谈与班固之说混在一起。

关于秦汉新道家的另一个特点：逃世变入世，似乎陈鼓应先生对此很不以为然，因为他认为老子是关心政治的。对于这一点，我讲得不是很清楚，反对我的黄汉光先生倒是作了一个较好的说明：

首先要明白道家的哲学思想到底是不是真的逃世这一问题仍然是仍然有争议的。不过，这可能牵涉到对道家的学术性格的不同了解，这是很难达成共识的，然而先秦老、庄没有具体地讨论现实政治问题，那是事实；而《吕氏春秋》说了很多具体的现实政治，也是事实。<sup>②</sup>

不过黄先生注意的是“这两者是否为一有机的发展”，“根本看不到其中发展的过程”，这则是另一个问题了，而且不知道该如何理解“有机的发展”。也许把陈鼓应先生的看法加进来，那就会“有机”了。

关于我提出的秦汉新道家的第三个特点，黄先生在“驳斥”“其非”时更是无力，而主要是赞同的：

从引文看，熊氏的第三点新道家的观点是能够成立的，因为文中不单只有无为的思想，而且指出这思想是由虚静无知，素服而无智的修养功夫而来的……

熊氏认为《吕氏春秋》作为新道家，吸纳了儒家任贤的政治于其中，而发展了老子的

<sup>①</sup> 见熊铁基：《关于古书目中的杂家类》，2001年。

<sup>②</sup> 黄汉光：《黄老之学析论》，台湾鹅湖出版社2000年版，第11页。

自然无为思想。<sup>①</sup>

在叙述了这后一意思之后，黄先生认为不应把“无为”看成道家的专利，儒家也有“无为”，“因此，《吕氏春秋》的无为政治看来并不一定是只从老、庄发展而来的唯一可能”。这似乎没有否定“可能”。

据黄先生这些不十分确定的“驳斥”，只能说我的三个理由“都不一定能够成立”，因此它们也有“可能”成立。

了解了这些反对意见之后，我觉得原来提出的新道家的几个特点，仍可以成立，但是需要提高认识，加深论述。我感到特别是从哲学的角度加深认识很有必要，比如“相生相灭”“相反相成”问题、趋同性问题、综合发展问题等等。然从历史的、事实的论述上也应该更细致更深入，也许这样才能更好地说明老、庄与秦汉新道家的“有机联系”和“发展的过程”。

我认为，新道家就是黄老道家，新道家的特点就是黄老道家的特点。如果因为反对新道家的提法，黄老道家也不愿提，硬要强行分离其“道家”性格，那就很勉强了。例如，黄先生大著中有“原始道家与秦汉新道家”一节，反驳我的“新道家”的特点，以黄老为说，出现了一些很难确定的论述：

从思想史的发展看，黄老之学主要是由道家衍化出来的，因为强化了这一类的道家作品的重要性，把黄帝……黄老合称，以作为道家学说的代表……不过，以新道家指称黄老之学的说法只能显示道家与黄老之学在思想上的确有所关联，至于道家哲学因何会发展出黄老之学，及黄老之学到底是否为道家的嫡传，以至我们是否可以新道家一名替代黄老之学，都是须要探究的。<sup>②</sup>

这里除了名称之外，对黄老与道家关系的说法也是含糊的。其论述结果是：只认为两者有关联，但它们的哲学方向不同，都融合了各家入世有为的思想；最后又说，尊道而无为“乃是战国同时代法家哲学思想流行的结果”，似又牵涉到道与法的关系问题。从哲学上讲区别，是一个见仁见智的问题，这里不作讨论。至于“关联”是什么，倒是应该讲清楚的。关联就是与几个特点有关，特别是那个自然无为而不为的道，这是属于道家体系的根本问题，与“新”无关。

“秦汉新道家”是与先秦道家相对而言的，但没有“旧道家”“原始道家”的提法。我曾说过，道家的形成与儒、墨的形成是有所不同的，它是一个发展过程。这也许就是司马谈论“六家要旨”的前后有综合较难之处，而到刘向、刘歆、班固作图书分类时又不好处理某些新道家作品的原因。

### 三、兼采各家思想即非千人一面

相生相灭、相反相成、殊途同归的不同学术派别，在各自发展的过程中必然要吸取其他派别思想中重要的有用的东西，以取长补短。这样的发展中的任何一步都会有或大或小的变化，

<sup>①</sup> 黄汉光：《黄老之学析论》，台湾鹅湖出版社2000年版，第12-13页。

<sup>②</sup> 同上书，第26-27页。



就像《韩非子》所说的，孔、墨死后“儒分为八，墨离为三”。虽然后继者皆称自己是正宗嫡传，但所谓“真孔、墨”实际上没有（也不可能）。儒、墨如此，其他各家莫不如此。并且越到后来，交流、互补的现象越多，乃至形成了一种“综合”趋向，从战国后期到秦、汉这种趋势日益明显。

表面上看，似乎秦朝是以法家思想统治天下，秦始皇对法家思想很欣赏，如他对韩非子之书的赞赏就是事实，但实际上他实行的仍然是《吕氏春秋》中所说的“齐万不同”。人们已注意到，在当时的一些刻石中，除法家之外，儒家、道家的思想都有，这是官方的具有法律性质的文件。各派的学者在实践过程中、在传播发展过程中，自然向“综合”的方向发展，但又各自有各自的基本立场，这样就形成了秦汉时期的新道家和新儒家。

新道家也就是黄老道家，它与先秦老、庄道家相比，是一个相对大的派别，其中包括许多代表人物和代表著作。我在《秦汉新道家》中列举了一些。这些列举有的是没有争议的，有的就遭到了质疑。除了有关《吕氏春秋》和《淮南子》是否杂家的分歧之外，对于陆贾的《新语》、王充的《论衡》以及刘秀、诸葛亮为政的思想等等，都有不同的看法。这些书和思想确实各有不同，甚至有较大的不同，而我只是从它们的主要方面、根本方面来划归道家学派的，这正好说明不是千人一面。一个大的比较成熟的学派，无论在什么时候，无论是兴盛或者衰落，无论面对什么问题，无论社会、政治中的大、小问题，都会从自己的立场出发，表述自己的看法，提出否定或者赞同的看法，提出主张和解决问题的办法。陆贾、刘秀、诸葛亮就是不同时期的代表人物，司马迁父子、扬雄、王充也有各自不同领域的重点论述，所以新道家不是一个面孔。

当然，也不是什么人都可以包括在黄老之内（有人认为我包括的人太多了），如董仲舒也采、撮了道家的一些东西，我就没有把他包括进来，他应为汉代新儒家的代表。



百年道学精華集成

第一辑

# 历史脉络

卷二

道家的文化传承



两汉的『黄老之治』



# 汉初黄老思想和法家路线

——读长沙马王堆三号汉墓出土帛书札记\*

程武

长沙马王堆三号汉墓出土的几种古佚书，使我们更清楚地了解到汉初的黄老思想，了解到黄老思想同法家路线的关系。这几种古佚书，都附在同墓出土的两种《老子》写本的前后。在《老子》乙本卷前的有《经法》《十大经》《称》《道原》等四篇。其中《经法》直接谈法家政治，《十大经》借助于传说中的黄帝说明法家的思想，所以都反映了黄老思想同法家的关系。在同墓出土的《老子》甲本卷后，有四篇古佚书，其中一篇伊尹对商汤论“九主”的佚文和另一篇论兵法的佚文，也应归入法家著作。这里，将读这些古佚书的札记发表，以就正于读者。

—

在汉初的法家中，有不少人信奉黄老思想。见于记载的，如陈平“少时家贫，好读书，治黄帝、老子之术”（《汉书·陈平传》）。陈平是刘邦的一个重要谋士，后来继曹参为丞相，在汉初执行法家政治路线。

曹参也信奉黄老思想。他在汉初作齐国丞相期间，“闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之”。“盖公为言，治道贵清静而民自定”，得到曹参的信用。他在齐国，“其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相”。萧何死后，曹参继任汉封建中央政府丞相，“举事无所变更，壹遵肖何约束”。汉惠帝刘盈责备他“不治事”，他回答说：“高皇帝与萧何定天下，法令既明具，陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”惠帝曰：“善。君休矣。”萧何是汉朝的开国丞相，曾依据秦法（即李悝《法经》六篇），“作律九章”，奠定了汉朝的政治制度。所谓萧何之“约束”，主要指九章汉律。那时流传的一首歌谣说：“萧何为法，颡若画一。曹参代之，守而勿失。载其清靖（静），民以宁壹。”（《汉书·曹参传》）这些材料说明，黄老思想和汉初的法家路线有着密切的关系。

汉初流行的黄老思想到文、景时期达于极盛。除丞相陈平外，文帝窦皇后“好黄帝、老子言，景帝及诸窦不得不读《老子》，尊其术”（《汉书·外戚传》）。文帝时的著名法家贾谊，也具有黄老思想，这从他《新书》中的《道术》《六术》《道德说》等篇可以看出来。值得注意

\* 本文原载《文物》1974年第10期，第128-138页。

的是，出土古佚书的长沙马王堆三号汉墓的年代为文帝十二年，古佚书是长沙王相利苍家的东西，而文帝初年贾谊曾为长沙王太傅。可以推断，这些古佚书他一定读过。当然，贾谊的黄老思想未必是到长沙以后才受到浸润的。他在长沙时作的《鹏鸟赋》中引用过《老子》“祸兮福所倚，福兮祸所伏”，说明他同利苍家的思想是一致的，都信奉那时朝野上下盛行的黄老思想。

武帝时期，儒学又蠢蠢欲动，但由于法家路线继续占着支配地位，黄老之学仍然是很流行的。例如，被汉武帝称为“社稷之臣”的法家汲黯，就“学黄老言，治官民，好清静，择丞史任之，责大指而已，不细苛”（《汉书·汲黯传》）。再如，《史记》作者司马迁的父亲司马谈“习道论于黄子”，在他写的《论六家要旨》中说：“道家使人精神专一，动合无形，澹足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁徙，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”（《汉书·司马迁传》）黄老思想也为司马迁所重视。后来班固攻击他“论大道则先黄老而后六经”，就是证明。

汉初奉行黄老思想的政治人物还有不少，如汉高祖刘邦的谋士张良和酈食其，都同黄老思想有不同程度的关系。文帝时当过廷尉的原河南郡守吴公，景帝初仍当廷尉的张释之，也同黄老思想有关系。张释之对一个叫王生的老人非常尊敬。“王生者，善为黄老言，处士。”这些事例都说明，黄老思想是相当流行的。

黄老思想的“老”，指老子，有《道德经》传世。“黄”，指传说中的黄帝，没有什么著作流传下来。现在附在《老子》乙本卷前的《经法》，是不是那时传说的黄帝思想，尚难肯定；而《十大经》不仅假托黄帝，而且提到黄帝的辅佐力牧、果童、太山之稽和高阳等，无疑是代表那时传说的黄帝的思想。这个重大发现，使我们有可能更清楚地看到那时流行的黄老思想的面貌。

黄老思想的共同点在于，都认为“道”是世界的本原。老子《道德经》中提到：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立（而）不改，周行而不殆。可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（今本二十五章）又说：“天下之物生于有，有生于无。”（四十章）“无”即虚无，指的也是“道”。“道”是天地万物中内在的最本原的东西。

这次发现的古佚书中，有一篇题名《道原》，专门讲这个问题。《道原》开头就说：“恒先之初，迥同大（太）虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不配（熙），古（故）未有以。”这里讲的就是“道”。《道原》认为“道”这个东西，“高而不可察”，“深而不可测”。“显明弗能为名，广大弗能为刑（形）。独立不偶，万物莫之能令。”“坚强而不摧，柔弱而不可化。精微之所不能至，稽极之所不能过。”可以说，“道”是贯彻在一切事物中的绝对的东西，外形是“一”，内涵是“虚”。“一者其号也，虚其舍也。”所以说：“一而不化，得道之本。”

《经法》中的《名理》篇也说：“有物始生，建于地而溢于天，莫见其形大盈，经天地之间而莫知其名。”《道法》篇说：“虚无形，其督冥冥，万物之所从生。”讲的都是“道”。“道者，神明之原也”，是一种绝妙的东西。“绝而复属，亡而复存，孰知其神？死而复生，以祸为福，孰知其极？”这个东西，无处不在，无所不包，千变万化，难以捉摸！

从这些材料可以看出，黄老思想都以“道”作为世界的来源，而“道”是虚无。汉初一些具有黄老思想的人，都有这样的理解。贾谊曾说：“道者，所从接物也，其本者谓之虚，其末

者谓之术。虚者，言其精微也，平素而无设储也。术也者，所从制物也，动静之数也。凡此皆道也。”（《新书·道术》）司马谈也说：道家“以虚无为本，以因循为用”。“虚者道之常也，因者君之纲也。”（《汉书·司马迁传》）可以看出，汉初黄老思想是一个体系。

既然黄老思想都讲“道”是世界的本原，而“道”是虚无，那么，这种思想究竟属于唯心主义还是唯物主义的呢？判断这个问题，就看对“虚无”作如何解释了。大概道家思想产生于春秋时代，属于客观唯心主义的范畴。到了战国时代，在儒法斗争的推动下，道家发生了重大的分化，基本上分成了两大派。其中一派以庄子为代表，发展了老子的唯心主义，对现实的阶级斗争和政治斗争采取回避的态度。另一派是宋钘、尹文为代表的稷下黄老学派，他们从道家分化出来，把“虚无”解释成“精气”。这个派别的基本倾向是唯物主义的。先秦的法家荀子受这一派的影响，吸取了他们一些积极的思想因素。荀子的学生韩非和李斯更进一步，把从道家中分化出来的唯物主义派别的思想同法家思想结合起来。韩非就说过：“道者，物之理也。”“理者，成物之文也。”“缘道理以从事者，则无不成。”明显地属于唯物主义。前面提到文帝初任廷尉的吴公，是李斯的学生。他向文帝推荐贾谊，而贾谊认为“虚者、言其精微也”，也是对“道”的唯物主义解释。司马谈说的“虚无”，是“无成势，无常形”，贯彻在事物变化中的普遍道理，同样具有唯物主义倾向。

长沙马王堆三号汉墓出土的古佚书《道原》中谈的“道”，在原初是一团混沌，所以叫“一”，指其外形。这一团混沌中包含着一种内在的变化的东西，无法形容，只好说“虚其舍也”。一切事物中潜藏的变化的道理，是看不见，听不到，摸不着的，如司马谈说的“其实易行，其辞难知”。那时候，把这种变化的道理普遍地抽象出来，取名曰“虚”，是可以理解的。同时代的贾谊在长沙作的《鹏鸟赋》中说：“且夫天地为炉，造化为工，阴阳为炭，万物为铜，合散消息，安有常则？千变万化，未始有极。”而他则要“大人不曲，意变齐同”，“至人遗物，独与道俱”；“真人恬漠，独与道息”；“寥廓忽荒，与道翱翔”，指的也是那个捉摸不住的虚无的玄妙的道理。

如果把“虚无”理解为物质的抽象，长沙马王堆三号汉墓出土的《经法》《十大经》和《道原》等就可以给我们提供一些重要的启示：汉初信奉的黄老思想中的“黄”，是对《老子》的“道”作了新的解释，具有唯物主义倾向，因而能同法家路线结合起来。从这个意义上可以说，守“道”任“法”，就是汉初的思想政治路线。

## 二

汉初的黄老思想既已同法家路线胶结起来，因而这时的儒法斗争也常常以儒道斗争的形式表现出来。这也是两汉儒法斗争的一种特殊的表现形式。刘邦主要用黄老之道和法家，而蔑视儒生，标志着儒法斗争这个新的表现形式的开始。曹参为齐相时，“尽召长老诸先生，问所以安集百姓。而齐故诸儒以百数，言人人殊，参未知所定”（《汉书·曹参传》）。最后，他还是摈弃儒家，把黄老同法家结合起来，树立了汉初守“道”任“法”的典型。

武帝时期，儒学逐渐抬头，斗争也更加突出。窦太后把儒家赵绾、王臧下狱杀死，先后罢了丞相卫绾、窦婴和太尉田蚡的官，因为他们支持儒家。法家汲黯“常毁儒”，当面申斥挂名

丞相的儒家公孙弘之流“怀诈饰智以阿人主取容”。甚至汉武帝表面上招用文学儒者，他也不放过，当面揭了武帝的底，说：“陛下内多欲而外施仁义，奈何欲效唐虞之治乎！”（《汉书·汲黯传》）司马谈抨击儒家“以六艺为法，六艺经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼”，“博而寡要，劳而少功”，没有多大用处。凡此，都表达了当时儒法斗争中推重黄老、反对儒家的特点。

直到东汉时期的儒法斗争，还保留着这样的特色。法家王充和后来的曹操、诸葛亮，在指导思想上，都尊奉或吸收了黄老之学，即从道家分化出来唯物主义流派的思想。所以说，这是两汉儒法斗争的一种特殊表现形式。

长沙马王堆汉墓出土的古佚书《经法》《十大经》《道原》，反映了那时的儒法斗争，从一个侧面说明利苍家族拥护汉初封建中央政府的法家路线。虽然墓中也出土了少量儒家的东西，但显然是相形见绌的。

汉初黄老思想同法家的关系，在现存的历史文献中虽有所反映，但语焉不详，颇难揣度。有的如贾谊在讲“道”的时候说：“镜仪而居，无执（势）不减，美恶毕至，各得其当。衡虚无私，平静而处，轻重华悬，各得其所。明主者，南面而正，清虚而静，令名自宣，命物自定，如鉴之应，如衡之称。”讲到“术”的时候说：“人主仁而境内和矣，故其士民莫弗亲也；人主义而境内理矣，故其士民莫弗顺也；人主有礼而境内肃矣，故其士民莫弗敬也；人主有信而境内贞矣，故其士民莫弗信也；人主公而境内服矣，故其士民莫弗戴也；人主法而境内轨矣，故其士民莫弗辅也。举贤则民化善，使能则官职治。英俊在位则主尊，羽翼胜任则民显。操德而固则威立，教顺而必则令行。周听则不蔽，稽验则不惶。明好恶则民心化，密事端则人主神。”这里边的不少内容混杂着儒家的东西，是难以解释的。

司马谈对道家的评述，也存在着同样的问题。如说：“道家无为，又曰无不为。”“有法无法，因时为业；有度无度，因物兴舍。故曰：‘圣人不巧，时变是守。’虚者道之常也，因者君之纲也。群臣并至，使各自明也。其实中其声者谓之端，实不中其声者谓之款。款言不听，奸乃不生，贤不肖自分，黑白乃形。在所欲用耳，何事不成！”这些，虽比贾谊讲的“道术”好理解一些，但仍然没有讲清楚“道”和“法”的关系。

长沙马王堆汉墓古佚书的发现，充实了这方面的内容，特别是《经法》，回答了这方面的问题。这本古佚书取名《经法》，实即道法。它是把“道”当作客观法则来讲的。用《十大经》中的话说：“经者，至素至精。”这种“至素至精”的东西，不分明是黄老之学中那个叫做“道”的东西吗？

这两本古佚书说明，“法”是“道”的社会体现，就像它体现在自然界一样。如《经法·道法》说：“道生法。法者，佐得失以绳，而明曲直者也。故执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢废也。□□能自佐以绳，然后见知天下而不惑矣。”《经法·君正》说：“法度者，正（政）之至也。而能以法度治者，不可乱也。而生法度者，不可乱也。精公无私而赏罚信，所以治也。”《经法》的作者把“法”宣布为社会的客观法则，一切是非曲直的尺度和标准，鲜明地反映了那时的法家思想及其同黄老之学的关系。

事实上，一定的法律总是一定的统治阶级的意志的集中表现，代表着某个统治阶级的根本利益。那时的法律不过是集中了新兴封建地主阶级的利益，反映着建立在小农经济上的封建制

度。《经法·道法》中说：“天地之恒常：四时、晦明、生杀、柔刚。万民之恒事：男农、女工。贵贱之恒位：贤不肖不相妨。畜臣之恒道：任能毋过其所长。使民之恒度：去私而立公。”这里的恒常、恒事、恒位、恒道、恒度，就是那时的法家说的社会的客观法则。他们声称“主法天，佐法地，辅臣法四时，民法万物，此谓法则”，不过是把封建地主阶级的利益宣布为整个社会的利益，把封建制度宣布为永恒的社会制度罢了。这也反映了封建地主阶级在反对奴隶制复辟这个问题上同受其压迫的阶级还有某些一致性，封建地主阶级到这时仍然有一定的历史进步作用。

古佚书不仅表达了黄老之学同法家的关系，而且通过“道”把名法联系起来，使我们更加看清了名家作为法家同盟军的地位。《经法·名理》中说：“故执道者之观于天下□，见正道循理，能与（举）曲直，能与（举）冬（终）始。故能循名厥（究）理。刑（形）名出声，声实调合，祸材（灾）废立，如影之隋（随）刑（形），如向（响）之隋（随）声，如衡之不臧（藏）重与轻。故唯执道者能虚静公正，乃见□□，乃得名理之诚。”《经法·道法》中也说：“故执道者之观于天下也，无执（势）也，无处也，无为也，无私也，是故天下有事，无不自为刑名声号矣。刑名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。”象法是道的自然体现一样，在这里刑名声号也是道的自然体现。

因时立法，因事设制，因物命名，因人分职，是法家分析形势，解决问题的基本方法。《经法·论》篇将其归结为“八正”“七法”“六枋（柄）”“三名”。“六柄”是观、论、僮（动）、转、变、化。“观则知死生之国，论则知存亡兴坏之所在，动则能破强兴弱，转则不失讳（匙）非之□，变则伐死养生，化则能□德徐（除）害。六柄备则王矣。”在古佚书中，名法不是主从关系，而是自然地溶为一体。用那时对法家学说的称呼，即“刑名之言”。汉文帝就是一个“好刑名之言”的代表人物。

这一切集中到一点，就是封建专制主义中央集权制度。按法家的说法，就是“术”。古佚书中很重视这个问题，说“不知王术，不王天下”。什么是“王术”呢？《经法·大分》归结为“六分”，明确划分封建的等级制度。“主上者，执六分以生杀，以赏（信），以必伐。”这是封建统治者的任务。反之，《经法·亡论》指出罚有“六危”。“六危：一曰适（嫡）子父，二曰大臣主，三曰谋臣□其志，四曰听诸侯之所废置，五曰左右比周以雍（壅）塞，六曰父兄党以僂。”这些，对封建中央集权来说，都是有危险的。

法家讲“术”，对加强封建中央集权制度，反对奴隶制复辟，有其积极意义，但这里也暴露了法家的唯心主义的消极因素。因为，“术”是封建统治者所专擅的东西，靠“神明”处理问题。“神明者，处于度之内而见于度之外者也。处于度之内者不言而信。见于度之外者，言而不可易也。处于度之内者，静而不可移也。见于度之外者，动而不可化也。”为什么封建统治者会有这样的“神明”呢？回答还是那个“道”字，“道者，神明之原也”。就是说：有了“道”，内心保持虚静平正，即便坐着不动，也能分析和处理一切问题。可见，一到社会领域，他们也就堕入唯心主义。作为封建地主阶级的思想政治代表，不这样是不可能的。因为，他们同样认为，得“道”的“圣人”即地主阶级，是历史的主宰。

长沙马王堆三号汉墓出土的古佚书，提供了黄老和法术刑名的关系，已经比较清楚了。现在要问：为什么法家会同黄老之学结合起来，而且儒法斗争会采取儒道斗争的形式呢？答案在

秦汉之际的阶级关系。

在汉初的统治集团看来，经过了秦末阶级斗争的大动荡之后，需要有一个相对的稳定时期，把刚取得的政权巩固下来，这就是当时提倡“无为而治”的由来。所谓“无为”，并不是什么都不干，而是利用封建制度的优越性，彻底战胜奴隶制度。古佚书说明：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时而树，节民力以使，则财生。赋敛有度则民富，民富则有佻（耻），有耻则号令成俗而刑伐不犯，号令成俗而刑伐不犯则守固战胜之道也。”（《经法·君正》）照这样作去，才能“无不为”，继续推行法家政治路线。同时，经过秦末农民大起义对奴隶制复辟势力的扫荡，奴隶制复辟的威胁虽还存在，但已不像以往那样严重，可以比较从容地发展封建经济，这也给“无为而治”提供了某些客观的条件。如《老子》甲本卷后古佚书中论兵法（无篇名）的一篇中所说：“明君之所广者仁也，所大者义也，处者诚也，所用者良也，所积者兵也，所寺（待）者时也，所救者暴也。”这种思想在汉初流行并不是偶然的。如果奴隶制复辟的危险压在头上，封建统治集团是无法那样从容，待时而动的。但“无为而治”也是“因循”，因循必然保守。所以，汉初推行法家路线中已经缺少商鞅、韩非、秦始皇那样的锐气，对儒家的斗争是比较软弱的。这表明，地主阶级在取得并巩固了政权以后，特别是经过农民大起义的冲击，要守住封建制度，他们的革命势头开始出现衰退的迹象。可以说，汉初尊奉黄老，也清楚地暴露了封建地主阶级的两面性。封建统治阶级对奴隶主贵族的政治斗争是不彻底的，而其在思想上的斗争则具有更大的妥协性。

长沙马王堆三号汉墓古佚书的发现，说明汉初法家同黄老思想、名家思想，有着密切的关系，儒家则逐渐同阴阳家合流。这是当时儒法斗争的基本形势。这对于我们研究历史上儒法斗争和整个阶级斗争的历史，评法批儒，深入开展批林批孔运动，是很有价值的。

## 汉初政治非“黄老刑名之治”论\*

李之喆\*\*

西汉初年指从汉高祖刘邦到汉景帝刘启这段时期。一般认为，这段时期，西汉的统治思想为“黄老之治”，更完整的提法是“黄老刑名之治”。这个说法的始作俑者为司马迁。《史记·儒林传》说：“孝惠，吕后时，公卿皆武力有功之臣。孝文时颇征用，然孝文帝本好刑名之言。及孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者。”班固《汉书外戚传》也说：“景帝即位，尤好黄老，不任儒者，窦太后好黄帝老子言，景帝及诸窦不得不读老子书，尊其术。”从此以后，汉初政治的指导思想是“黄老刑名之术”几成定论。论者们还认为，由于秦朝的暴政以及楚汉之争，社会经济遭受极大破坏，汉初统治者吸取历史的经验教训，他们从老子的“清静无为”思想中得到启示，采取了与民休息的方针政策，轻徭薄赋，轻刑慎罚，使社会经济得到了恢复和发展。除了上面所提的西汉两位最高统治者汉文帝、汉景帝的个人爱好外，“黄老之治”论的主要论据还有：陆贾《新语·无为》中“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬”，是“黄老之治”的理论依据，而曹参的“萧规曹随”是“黄老之治”的具体实践；另外当时崇信“黄老术”的社会风气，使朝廷中大臣多修“黄老术”，如万石、直不疑、汲黯、郑当时等。

西汉初期的政治指导思想真是所谓“黄老之治”吗？西汉时期恐怕就有不同看法。汉昭帝召开的“盐铁会议”，那些批判汉武帝政策的“贤良文学”们，推出了汉文帝这位“黄老之治”的代表人物，作为汉武帝的对立面，并要求恢复汉文帝的政策。但在他们的描述中，汉文帝根本不是一位笃信“黄老之术”的帝王，而是一位热爱儒家的儒家皇帝；汉文帝所实施的政策亦非“黄老之治”，而是符合儒家政治理想的政策。“昔文帝之时，无盐、铁之利而民富，今有之而百姓困乏，未见利之所利也，而见其害也。”<sup>①</sup>如果，汉文帝真是一位道家皇帝，并且实行的是道家的政策，这些儒生们何以这么热烈地推崇他呢？

所以，有必要对汉初的政治思想作一番澄清。

\* 本文原载《人文杂志》1986年第6期，第100-104页。

\*\* 李之喆，上海大学社会科学部教师。

① 《盐铁论校注·非鞅》，中华书局1992年版。

—

我们首先要确定一个社会政治指导思想的标准是什么？标准只能是看当时所实施的政治措施，而非统治者本人的某种口味。中国历代帝王及政治家中爱好老子学说的不在少数，如宋徽宗等，但这仅是个人爱好，不能由此得出当时的政治指导思想是老子学说。就以汉武帝而言，“罢黜百家，独尊儒术”，武帝无疑是倡导儒家思想的，但从武帝的一系列方针政策看，他的统治决非遵循儒家的“王道”理想，更多的具有“霸道”色彩。所以，我们只能从汉文帝与汉景帝所实施的社会经济政策出发来分析当时的政治指导方针，而不能因为司马迁说他们个人爱好“黄老刑名之术”就得出汉初政治是“黄老之治”的结论。从后面的分析我们将看到，文帝与景帝实施的方针政策根本不是“黄老刑名之治”，司马迁的说法是令人怀疑的。

“黄老之治”论者的另一项论据便是当时有浓厚的崇尚“黄老”的风气，人们提及较多的便是曹参的“萧规曹随”。《史记》及《汉书》都记载曹参到齐国后，咨询治黄老言的盖公，盖公称为“治道清静而民自定”，于是曹参接受了这个主张。萧何死后，曹参接任汉相，萧何所定的约束规矩，曹参无所变更，不仅如此，曹参还日夜饮酒，毫无作为，这段记载，非常有名，但绝非有力的证据。首先，萧何所定的法令规章是否合乎“黄老之道”？如果不符合“黄老之道”，“萧规曹随”怎么能被看作黄老思想的体现呢？至于曹参整日饮酒，不理国政的记载，则更近乎神话。历史上不可能有如此的宰相。如果整个国家机器中的一级级官员都像曹参这样，那国家将土崩瓦解。所以，即使曹参本人笃信黄老之术，以酒代政，那也只能是建立在整个国家机器中的其他官员不能像曹参那样潇洒地成为黄老之徒。

窦太后也是黄老思潮兴盛的一个重要象征，“窦太后好黄帝老子言，景帝及诸窦不得不读老子书，尊其术”<sup>①</sup>。可见，不仅窦太后自己喜欢黄老，而且还影响到了汉景帝及其他贵戚。而最有力的证据，便是窦太后杀掉了提倡儒学的王臧和赵绾。《史记·孝武本纪》关于此事的记载如下：“赵绾、王臧等以文学为公卿，欲议古立明堂城南，以朝诸侯。草巡狩封禅改历服色事未就。会窦太后治黄老言，不好儒术，使人微得赵绾等奸利事，召案绾、臧，绾、臧自杀，诸所兴为者皆废。”《汉书·孝武纪》：“二年冬十月，御史大夫赵绾坐请毋奏事太皇太后，及郎中令王臧皆下狱，自杀，丞相婴、太尉蚡免。”我们可以看到，交织于这场斗争的，不仅仅是是否提倡儒学的问题，最触怒窦太后的，恐怕还是“请毋奏事太皇太后”，并最终导致这二人的被杀。西汉王朝太后的地位比较高，对朝政的影响确实很大，但毕竟朝政仍是由皇帝主持，文帝、景帝都是成人皇帝，不存在垂帘听政的问题。窦太后可能是黄老的信徒，并且可能使景帝及诸窦多读了一点老子书，但不足以使整个汉初政治成为黄老之政（连他的侄儿窦婴都是信奉儒学的）。窦太后好黄老言的政治影响，我们既无法从史书中得知，也无法从历史中看出痕迹。

至于西汉初年，有一些信奉黄老思想的大臣，如万石、直不疑、汲黯等。但汉初大臣更多的并非黄老之徒，“汉兴二十余年，天下初定，公卿皆军吏”<sup>②</sup>。此后所任用的，如张苍、晁错、

① 《汉书·外戚传·孝文窦皇后传》。

② 《汉书·张敖赵任申屠传》。

张释元、袁盎等皆非黄老之徒。其他如叔孙通、陆贾、刘敬、贾谊等都有儒学的背景，对汉初政治的影响力远超过万石、直不疑、汲黯等。汉初与汉武帝以后用人的一个根本区别，在于武帝后，从儒学“五经博士”中选用的人才越来越多，而汉初对人才的思想倾向并没有什么要求，所以汉初大臣中，既有儒学背景的，也有所谓通习“申、韩”霸术的，还有治黄老之言的，总的来说，除了那些跟从汉高祖定天下，出身军吏的公卿外，儒家背景的大臣仍是占优势的。

秦始皇焚书坑儒，使文化遭受巨大摧残，汉初社会经济的元气尚未恢复，整个文化领域也呈一种凋零景象。当时主要的工作是承亡继绝。汉惠帝五年，除挟书律，开始了收集流失典籍的工作。在这一过程中，汉初的文化政策基本上是“兼收包蓄”的方针。“于是汉兴，萧何次律令，韩信申军法，张苍为章程，叔孙通定礼仪，则文学彬彬稍进，诗书往往间出矣。自曹参荐盖公言黄老，而贾生、晁错明申、商、公孙弘以儒显，百年之间，天下遗文古事靡不毕集太史公。”<sup>①</sup> 统治者既未有意识地给予黄老思想的特殊地位，也未造成黄老思潮在社会中占优势的现象。武帝元年，丞相卫绾向武帝进言，确立“罢黜百家，独尊儒术”的方针：“所举贤良，或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。”<sup>②</sup> 如果真像所说的当时社会上黄老思潮占主导地位，何以这里来提“黄老”二字呢？由于儒学与“六经”的关系，而“六经”在当时，被私认为是“古典”文化的代表，所以，古典的重新被发现，最大的受益者是儒学，整个社会思潮中，儒学越来越被尊重。从现今流传下来当时人所撰的策论、文章来看，占主流的仍是儒学思想，如陆贾《新语》、贾谊《新书》、贾山《至言》等。汉武帝之所以能那么轻易地“罢黜百家，独尊儒术”，与儒学实际上已居当时社会思潮主导地位是有关的。

## 二

接着，我们来看汉初的整治措施，是否符合黄老之治的思想。

首先，让我们探讨一下何谓“黄老刑名之治”。“黄”指黄帝。而黄帝是个传说人物，并无著述传世，实在是因为传说中的黄帝，与老子的思想有相通之处，故黄老并称。如《庄子》中，就多次把黄帝描绘成一个半神半人，遗世独立，自由自在的人物。更重要的，在中国人的传统历史观中，尧、舜代表了文明的开端。是“有为”的开始，而黄帝仍在文明的视野之外，于是，人们就很容易把黄帝与老子的“无为”思想联系起来。

“刑名”，又称“形名”，源于申不害，发扬光大于韩非子。韩非子对其的解释是：“循名实而定是非，因参验而审言辞。”<sup>③</sup> 韩非子认为，君主驾驭臣子，最有效的方法，并不是提倡仁义、忠、孝等道德观念以及先王之教，只需简单地遵循“形名”之术，臣下就不敢欺骗君主了。所以，韩非子“刑名之术”的潜台词就是反对仁、义、忠、孝等文化观念、道德观念在社会中的使用，“故明主之国无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师”<sup>④</sup>。从这点上来说，

① 《史记·太史公自序》。

② 《汉书·武帝纪》。

③ 《韩非子·奸劫弑臣》。

④ 《韩非子·五蠹》。

刑名之术确与老子的思想有相通之处，因为老子也是反对仁、义、孝、慈这些观念，认为都是附赘悬疣。但这毕竟是两种学说，它们的内涵及历史运用都不相同。刑名之术，在秦朝得到了实行。秦朝的统治确实做到了“以法为教，以吏为师”的简单统治<sup>①</sup>。但结果如何呢？那就是政治越来越残暴，法网越来越严密。道理很简单，一个社会没有了道德观念，文化氛围，一味任刑，其结果只能是“法令滋彰，盗贼多有”。这与老子的“清静无为”的政治理想背道而驰。老子不仅反对道德观念，文化观念的存在，而且也是反对“法令”存在的<sup>②</sup>。把两种相反的政治思想硬说成同一是不妥的。更何况，汉初的政治不可能是刑名之政。西汉是在推翻秦王朝的基础上建立起来的，汉高祖刘邦当初就是以反抗秦暴政为借口起兵的。西汉王朝建立以后，西汉的君臣们总结秦朝覆亡的经验教训，无论是陆贾，还是贾谊、贾山，得出的结论都是仁义不施而一味任刑，是秦朝短命的主要原因，在这种背景下，怎么能说汉初仍在继续着秦朝的刑名之政呢？一些称说汉初仍是刑名之政的人，除了“汉文帝本好刑名”之外，便举出汉高祖仍沿用秦朝的官制作为根据。其实，秦的官制与秦的刑名之政之间并无必然的联系。为了行政上的方便，汉在改革秦朝暴政的同时，尽可以在一些次要问题上保持历史的延续性。同时，我们又看到，在秦朝暴政的改革也是一个渐进过程，从汉高祖入关的“约法三章”，到汉文帝、汉景帝，法令越来越宽松，并不是一蹴而就。但毫无疑问，政治的指导思想改变了。所以，所谓汉初的“刑名”之政是没有历史依据的。

这样，“黄老刑名之治”就只剩下一个“老”了，人们心目中的“黄老刑名之治”也确指老子的“清静无为”。汉初的政治看似与老子的“清静无为”思想有相通之处，但仔细分析一下，汉初的“无为”并非老子的“无为”。老子的“无为”是建立在对社会文明否定基础上的，原始的小国寡民才是老子的政治理想：“小国寡民，使有什佰之器而不用，使人重死而不远徙。虽有舟舆。无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。”<sup>③</sup>“什佰之器”“舟舆”“甲兵”等这些文明的产物都应废弃，应回复到结绳而治的远古时代。在此基础上，老子说出了“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上有为。是以难治”<sup>④</sup>的话。所以，老子的“无为”是无所为，统治者任何的作为都被老子反对。以此标准来衡量汉初政治，汉初政治远远达不到这个标准，因为汉初政治的本质是休养生息，减轻人民负担，是有所为，有所不为，更重要的，汉初社会并不是个结绳而治的小国寡民社会，也没有任何反对文明的倾向。由于否定文明，老子对于仁、义、礼、智等道德文化观念也持否定态度。所以老子的“无为”，不仅反对统治者对百姓的横征暴敛，干涉过多，也反对统治者对百姓的关怀与仁慈，因此，老子的“无为”包含着浓厚的愚民思想：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”<sup>⑤</sup>“不上贤，使民不争；不贵难得之货，使民不盗；不见可欲，使心不乱。圣人治；

① 《史记·李斯传》李斯向秦始皇进言：“‘臣请诸有文学诗书百家语者，蠲除去之。令利满三十日弗去者，黥为城旦。所不去者。医药卜筮种树之书。若有欲学者，以吏为师。’始皇可其议，收去诗书百家之语以愚百姓，使天下无以古非今。明法度，定律令，皆以始皇起。”

② 《道德经》第五十七章：“法令滋彰，盗贼多有。”

③ 《道德经》第八十章。

④ 《道德经》第七十五章。

⑤ 《道德经》第五章。

虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使知者不敢为，则无不治。”<sup>①</sup> 这样一个带有浓厚愚民色彩的“无为”思想是和汉初政治相违背的，尤其是与汉初政治的代表人物汉文帝的形象相矛盾的。汉文帝是中国历代帝王中爱民亲民的典型，因此而为后代所称道。我们从他的诏书就可看出他的一系列减轻刑罚，减轻人民负担的政策确是出于子爱民众之心。如：“诏曰：‘方春和时，草木群生之物，皆有以自乐而吾百姓鰥寡孤独穷困之人或阽于死亡，而莫之省忧。为民父母将何如？其议所以振贷之。’”“诏曰：‘农，天下之大本也，民听恃以生也，而民或不务本而事末，故生不遂，朕忧其然，故今兹亲率群臣农以劝之，其赐天下民今年田租之半。’”“诏曰：‘古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木，所以通治道而来谏者也。今法有诽谤妖言之罪，是使群臣不敢尽情……民或祝诅上，以相约而后相谩，吏以为大逆，其有他言，吏又以为诽谤，此细民之愚，无知抵死，朕甚不取。自今以来，有犯此者勿听治。’”<sup>②</sup> 汉文帝正是在这种仁爱百姓的动机下，推展了一系列的减轻人民负担，减轻刑罚的措施，这与老子的“无为”在动机上是不相干的。从以上我们对老子“无为”思想的分析，就可清楚地看到，在形式上，汉初实行的政策与老子“无为”有相似之处，但本质却不同。

既然所谓的“黄老刑名之治”在汉初并不存在，那么汉初的政治性质又是什么呢？我们说，汉初政治本质上是一种儒学的“无为”政治。主张汉初为“黄老之治”的人，大多指出陆贾《新语·无为》中“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬”语是汉初“无为”思想的滥觞，并认为汉朝的统治者接受了这样的主张，于是实行“黄老无为之治”。可是陆贾是位公认的儒家学者，他的《新语》也是从儒学的观点来总结秦朝灭亡的原因，并提出其政治见解。论者们认为这是陆贾这一儒家学者接受了道家观念的影响，并没有想到儒家也有“无为”的思想。孔子就曾说过：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”<sup>③</sup> 还曾对舜的统治作出这样的赞语：“子曰：无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”<sup>④</sup> 《史记·儒林传》的一段记载也值得注意。传鲁诗的申公被汉武帝接见，“天子问治乱之事，申公时已八十余，老，对曰：‘为治者不在多言，顾力行何如耳。’是时天子方好文词，见申公对，默然”。儒家学者似乎也是提倡道家一直倡导的力行高于言词的主张。但是儒家的“无为”是建立在承认社会文明、道德观念的基础上的，与道家的毫无作为不同，是“无为”中有“有为”，“有为”中有“无为”。一方面，要求减轻政府对民众的干预程度，尤其反对统治者对民众的横征暴敛；另一方面，又肯定政府在社会生活中发挥必要的作用，尤其是要用仁爱之心关怀百姓，达成“王道”的理想。在统治方法上，强调用德教，用礼教感化百姓而不是用刑罚惩戒百姓，“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”<sup>⑤</sup>。强调统治者以身作则，用自身良好的行为以影响百姓，从而自上而下地营造一个良好的社会氛围，“君子之德风，小人之德草”<sup>⑥</sup>。如果可将“有为”和“无为”看作是儒家与道家区分的标志的话，那么，当我们分析儒家思想时，必须看到儒家思想中也包含着“无为”的因素。汉初的“无为”就是这样一种

① 《道德经》第三章。

② 《汉书·文帝纪》。

③ 《论语·为政》。

④ 《论语·卫灵公》。

⑤ 《论语·为政》。

⑥ 《论语·颜渊》。

儒学的“无为”。让我们再去看看陆贾《新语·无为》篇的思想。陆贾心目中的“无为”，是君子通过自身良好的品德去感化百姓，通过礼乐而不应像秦始皇那样通过严刑酷罚达到统治目的。所以“无为”的代表除了舜以外，还有周公：“周公制作礼乐，效天地，望山川，师旅不设，刑格法悬，而四海之内，奉供来臻，越裳之君，重译来朝。故无为者乃有为也。”<sup>①</sup>这难道是道家的“无为”吗？

对照汉初的政治，我们发现，汉初的致治措施与儒家的“无为”思想是吻合的。汉初的政治措施主要有躬修节俭：“文帝亲耕籍田，身衣弋绋，所幸慎夫人衣不曳地，帷帐无文绣，以示淳朴，为天下先。”<sup>②</sup>轻徭薄赋：从汉高祖十五税一开始，汉文帝、汉景帝都曾几次下诏，减免农民的租税，并救济孤寡年老之人。奖励农耕：从政治社会等措施抑制商贾，提倡务农。贾人不得衣丝乘车，承担较重的租税，子孙不得任宦为吏<sup>③</sup>。文帝与景帝也数下诏提倡农桑。轻刑宽罚：吕后时，除三族罪，文帝时，除肉刑，除诽谤之罪，景帝也下诏，要求治狱应求宽。这些主要的政治经济措施，都是符合儒家的治国理念的。

### 三

汉武帝执政是汉初政治的结束，不少学者认为，武帝的政治方针由原先的黄老之治的“无为”转向儒家的“有为”。但即使这些学者也承认武帝的政治其实是“王霸杂用”，更是以“霸”为主。具体分析，在政治、经济、对外关系上，根本不存在所谓的由黄老思想转向儒家思想，不如说，是从原来文帝、景帝时的“仁政”思想转向申、韩霸术。仅仅在文化政策上，由于提倡“罢黜百家，独尊儒术”，比较偏向儒学。和武帝时代相比，汉初的文化建设力略显薄弱。《汉书·武帝纪》赞语说：“汉承百王之弊，高祖拨乱反正，文景务在养民，至于稽古礼文之事，犹多阙焉。孝武初立，卓然罢黜百家，表率六经……”但这主要是因为经几百年动乱以后，经济资源极端匮乏，文化资源也遭巨大破坏。当时首要的任务是恢复生产力，积累财富。这是历史的普遍现象，只有在社会财富积累到一定程度以后，统治者才会投资进行文化建设。这也符合儒家“富之，然后教之”的治国理念。于是我们看到，汉武帝继位以后，文治武功都达到了一个高峰，但这是在前几代皇帝财富积累的基础上才做到的。虽然，汉初的文化建设比不上武帝时期，但一些必要的文化建设措施还是存在的。汉高祖登基以后，即命叔孙通制定礼仪。文帝即位后，贾谊上书，称宜定制度，兴礼乐，改正朔，易服色，“乃草具其仪，天子说焉。而大臣绦、灌之属害之，故其议遂寝”<sup>④</sup>。所以，汉初并非完全没有文化建设，更不存在道家那种敌视文化的态度。以汉初文化建设薄弱来佐证其政治指导方针为“黄老之治”是站不住脚的。

既然不存在所谓的“黄老之治”，那这种说法岂不成了空穴来风了吗？《史记》、《汉书》的说法难道一点根据也没有吗？我认为，这主要是由于秦始皇焚书坑儒，摧残文化，造成了当

① 陆贾：《新语·无为》。

② 《汉书·文帝纪》。

③ 《史记·平准书》。

④ 《汉书·礼乐志》。

时人们对各派学说缺乏深入了解所致。我们以司马谈的《论六家要旨》中的话为例：“夫儒者以六艺为法。六艺经传以千万数，累也不能通其学，当年不能究其礼，故曰：‘博而寡要，劳而少功。’”“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其学术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”司马谈的倾向性是很明显的，褒“道”贬“儒”，关键在于一个“事少而功多”，而另一个“劳而少功”，即儒学提倡烦琐。司马谈的这段话，确实代表了当时一些人对儒家的看法，也必然影响到他们的儿子司马迁的观点。这种看法把儒学仅看作是古代文化的一种集结和仪式而已。确实，儒家与道家、墨家及名家不同，它是一种与古文化密切关联的学派，古典的“六艺”也是儒家的经典。在先秦诸子中，儒家学派最强调继承传统的重要性。但儒家学派决不仅是遵守古代礼仪的因循者，那位“述而不作”的孔子对儒学以及儒学所维护传统的深刻反思，赋予儒学以一种新的生命，并使之成为以孔子为代表的一种思想体系，正是这样的儒学，才成为二千多年中国人生活的内在源泉。可惜司马谈似乎没有看到孔子以来儒学的这一变化，也不可能对儒学有更深入的了解，把儒学看成是古文化的堆积而已，从而得出了“累世不能通其学，当年不能究其礼”的结论。当然也就自然地把汉初的“无为”政治当作是黄老思想的结果，没有想到，儒家也包含着“无为”思想的因素。这是古人认识上的一个偏差，但我们今天，应该把这个错误的看法纠正过来。

## 汉代黄老之学到老庄之学的演变\*

刘晓东\*\*

就一般情形来看，大凡一种学说，在其泛化性承传中，既有与其他学术思想的交融，又有其自身的分化，正如一条河流，在其流过程中，既有与异流的交汇，又有其自身的歧出。尤其当这一学术具有较长时期的社会需求时，其承传过程中的历史境遇便规定了它盛衰承变的命运，也正如一条河流，其所流经的地势通塞形成了它直迥流演的状态。对学说来说，社会要按照时代的需求对它的内涵进行择取和改造，而这一学说自身也不得不通过它固有的适变性来体现和发挥它的工具价值，同时调整它的发展趋向，丰富它的内涵成分，开发它的思辨深度，从而提高它理性价值的存在。黄老学说在两汉直至魏晋期间的变化过程，对此作出了清楚的展示。清洪亮吉在《更生斋文续集·合刻河上公老子章句郭象庄子注序》中说：“自汉兴而黄老之学始盛，文景因之以致治……至汉末祖尚玄虚，治术民风一切不讲，于是始变黄老而称老庄。”指出了“黄老”与“老庄”的演变关系。晚清李慈铭在《越缦堂读书记·古微堂集》中说：“庄老与黄老异。汉之用黄老，清静无为也；晋之尚庄老，元虚放纵也。”则对比了“黄老”之学与“庄老”之学的特色差异。然而都语焉未详，浮而未切，只不过闪示了一下思考趋向而已。所以进一步考查一下黄老学说如何由汉初的政治观念转化为魏晋老庄学说的人生观念，观察一下它的流变状态，分析一下它的流变成因，则是一件很自然的事情，这也是为什么要对黄老这个“老得发黄”的学说做一次再检视的原因。

秦王朝的历史功绩，不仅在于“六王毕，四海一”完成了一统天下的大业，而在于制度上划时代的改变，在于“罢侯置守”“一统皆为郡县”。也就是说，在一统的局面下以郡县制代替了分封制，取消了统治系统中的多元点，使皇权高度集中。这是国家体制结构的一大转变，同时也是历史的一大进步。然而仅仅二世（不计子婴）就断泽斩绪了，其原因何在？是由于制度之失宜，还是政令之偏差？所以探讨“秦之所以失天下，汉之所以得之”，总结秦亡的原因而鉴取其教训，以便巩固刚刚取得的政权，便成为当时汉朝廷面临的首要问题。陆贾在《新语·无为》中说：“秦非不欲治也，然失之者，乃举措太众、刑罚太亟故也。”文帝时贾谊在《过秦论》中 also 说：秦二世“繁刑严诛，吏治刻深，赏罚不当，赋敛无度。天下多事，吏不能纪。百

\* 本文原载《山东大学学报》2002年第1期，第21-25页。

\*\* 刘晓东，1945年生，男，山东济南人，山东大学古籍所所长、副教授。

姓困穷，而主不收卹”。综观《史》《汉》所载西汉初年群臣论议中对秦亡的总结，可以看到，将秦王朝的失误归结为其政令的偏差而非其制度的失宜，乃是当时的共识（其实，如贾山之《至言》、晁错之对策、严安之上书，直至刘向之疏奏，无不如此，是整个西汉一代都是这样认为的）。

基于这一共识，汉初朝廷于是确定其基本国策。

郡县制代替分封制，是不可逆转的历史发展趋势。汉王朝虽然取代了秦王朝，但在这一点上绝对不能违背历史规律而有所改变（汉初的分封，只是局部的、权宜的措施，并不能影响整个的国家体制）。刘邦集团既不能代表新的生产关系，又不存在与秦王朝文化系统上的差异，直接地说，汉之与秦，只不过是统治集团的易位而已，所以也没有更张的可能与必要。此外，刘邦集团的主要任务大都出身于社会的下层，清代赵翼在《廿二史劄记》有论述“汉初布衣将相之局”的专条，指出“其君既起自布衣，其臣亦自多亡命无赖之徒”，是符合当时实际情况的。这些刚刚取得国家权力的不仅缺乏改革或创建政治制度格局的能力，甚至也缺乏对一个大一统王朝进行管理和运作的经验。他们只有全面继承的秦王朝搭建起来的制度结构，在对秦代制度的因循中逐渐熟悉并积累经验。于是汉初一切制度莫不承袭于秦。《汉书·百官公卿表》：“秦兼天下，建皇帝之号，立百官之职。汉因循而不革，明简易，随时宜也。”这是职官因循于秦。《地理志上》：“秦遂并兼四海，以为周制衰弱，终为诸侯所丧，故不立尺土之封，分天下为郡县，荡灭前圣之苗裔，靡有孑遗者矣。汉兴，因秦制度，崇恩德，行简易，以抚海内。”这是郡县因循于秦；《刑法志》：“相国萧何摭摭秦法，取其宜于时者，作律九章。”这又是刑法因循于秦；《史记·礼书》：“至于高祖，光有四海，叔孙通颇有所增益减损，大抵皆袭秦故。自天子称号下至佐僚及宫室、官名，少所改变。”正是对“汉因秦制”全面的说明。近世章太炎在《国故论衡·原经》中说：“卒其官号、郡县、刑辟之制，本之秦制。为汉制法者李斯也，非孔子甚明。”虽说是针对经今文派“孔子为汉制法”说的尖刻调侃，却也是对汉代制度的探源之论（其实，汉经今文派学者所说的“孔子为汉制法”是侧重于思想观念之“法”，太炎先生所说的“为汉制法者李斯”是侧重于制度结构之“法”，二者从概念上来说并不完全同位。所以这句话与其说是一种逻辑的反驳，倒不如看做是一种机智的调侃）。由此可以认识到，从国家的制度方面，汉初是全面因循秦制的。

再从政令方面看，汉初总结出了秦朝政令烦苛、赋役繁重而导致覆亡的教训，接受了财力凋敝、民不聊生的现实境况，正如《汉书·食货志》所说：“至于始皇，遂并天下，内兴功作，外攘夷狄，收太半之赋，发闾左之戍。男子力耕，不足粮饷；女子纺绩，不足衣服。竭天下之资财以奉其政，犹未足以澹其欲也。海内愁怨，遂用溃畔。汉兴，接秦之敝，诸侯并起，民失作业，而大饥馑，凡米石五千。人相食，死者过半。高祖乃令民得卖子就食蜀汉。天下既定，民亡盖臧。自天子不得具醇驷，而将相或乘牛车。”是西汉初年从“条件论”来说，没有兴作事功的经济基础；从“目的论”来说，又要避免重蹈亡秦的覆辙，于是自然不得不采取宽缓政令、简易百务的方针。在行政运作上的具体体现，便是“无为”。所谓政令上的“无为”，虽然在上者不去兴功，然而在下者则不能旷务，各司其职，以维持运转。《史记·陈丞相世家》：“孝文皇帝既益明习国家事，朝而问右丞相勃曰：‘天下一岁决狱几何？’勃谢曰：‘不知。’问：‘天下一岁钱谷出入几何？’勃又谢不知，汗出沾背，愧不能对。于是上亦问左丞相平。平

曰：‘有主者。’上曰：‘主者谓谁？’平曰：‘陛下即问决狱，责廷尉；问钱谷，责治粟内史。’上曰：‘苟各有主者，而君所主者何事也？’平谢曰：‘主臣！陛下不知其驾下，使待罪宰相。宰相者，上佐天子理阴阳，顺四时，下育万物之宜，外镇抚四夷诸侯，内亲附百姓，使卿大夫各得任其职焉。’孝文帝乃称善。”按《庄子·在宥》：“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者天道也，臣者人道也。”又《天道》：“上必无为，而用天下；下必有为，为天下用，此不易之道也。”下之“有为”，适成上之“无为”。汉之“无为”政策，固不必受庄子启发，不过庄子见得深，说得透。凡行施“无为”政策，都难脱庄子之说的藩篱而已。

综上所述，可知汉初的基本国策，是立足于秦亡的教训与当时生会现状而确定的。不更张制度，是谓“因循”；不兴作事功，是谓“无为”。如果用一句话来概括，便是“因循秦之制而无为秦之事”。只有明确了其各自针对的具体内容，“因循”与“无为”才不至于流入浮泛之谈。

汉初的黄老之学，是经近战国时期各个学派相互融聚而形成的一个内涵相当丰富的思想学派。司马谈《论六家要旨》，说道家“因阴阳之大顺，采儒墨之善，摄名法之要”，是对这一学术流派内涵真实的描述，而不是出于偏爱的夸张。不过虽然其内涵丰富，但其核心思想即“因循”与“无为”。司马谈又说：“道家无为，又曰无不为……其本以虚无为本，以因循为用……虚者，道之常也；因者，君之纲也。”《史记·老子韩非列传》：“老子所贵道，虚无因应，变化于无为。”汉初崇黄老以施政，乃是出于思想观念与政治企图相契合的必然性。如果仅仅归结为某些个人的偏爱，很方便地将汉文帝、窦太后、曹参、盖公举出来作一常规性的示众，则毕竟嫌于皮相了。当然，黄老之学以其丰富的内涵在当时社会上具有相当大的习研基础，也是不可忽视的。比如其中刑名法术倾向的内容，先秦申不害之学“本于黄老而主刑名”，慎到、田骈、接子、环渊“皆学黄老道德之术”而“各著书言治乱之事以于世主”，韩非更有《解老》《喻老》的专篇，所以《史记·儒林列传》言“孝文帝本好刑名之言”也未超出黄老之学的范围，而司马迁以老子与韩非合传也正反映了黄老与刑名相合的事实<sup>①</sup>。《三国志·魏志·钟会传》言会死，“于会家得书二十篇，名曰《道论》，而实刑名家也，”犹是这一思想内涵遥远的余音。又如其中阴谋握奇倾向的内容，陈平、张良等都曾研习，《史记·陈丞相世家》言“陈丞相平少时本好黄帝、老子之术”。但陈平自己以为“我多阴谋，是道家之所禁”，似乎道家不倡阴谋。然而观《逸周书》多言太公行阴谋，其术多与老子相应。《韩非子·说林上》引《周书》“将欲败之，必姑辅之；将欲取之，必姑与之”，与《老子》三十六章“将欲夺之，必固与之”大同。班固《汉书·艺文志》将《伊尹》《太公》皆入道家，《史记·齐世家》言：“周西伯昌之脱羑里与吕尚阴谋修德，以倾商政。其事多兵权与奇计，故后世之言兵及周之阴权，皆宗太公为本谋。”是深观倚伏之机，秘操控纵之术，正是黄老道家的内容。陈平之言，当是畏惧“阴祸”，预为托词，并非是学术流派的界定。至于张良，《史记·留侯世家》言其圯桥得书，“旦日视其书，乃《太公兵法》也”，自然也是道家太公一派之术<sup>②</sup>。但张良对黄老之术运用得更精熟，既要在政治上发挥作用，又不想在权力竞争的漩涡中陷得太久。于是既能定

<sup>①</sup>（清）王鸣盛《十七史商榷》卷五曾论“刑名”当即“形名”，不确。

<sup>②</sup>按：圯桥夜半受书这事颇玄虚，恐非事实，当与“浑良夫梦中之噪”相类，大概是子房诡托方外而自造的。日本中井积德亦疑之，见《史记会注考证》，宏业书局1972年版。

策于中枢之内。却又要从容于趋避之间，遵循老子畏满忌盈的说教以自求保全。前于张良之范蠡，便是行此术的成功者，后来如唐代李泌之于肃宗，明代刘基之于洪武，都曾致意于此，但由于境遇不同，都未能作到位，不过，这已不属于本文的范围了。

汉武帝罢黜百家，独尊儒术，也是时代要求而然的。黄老学说就其作用来说，是治术性而非构建性的，是应变无方而非恒定不易的。这就决定了它对于一个大一统国家既缺乏制度上的支持力度，也缺乏观念上的统归标准，难以成为兼融制度与观念为一体的大经大法，而只能是一种权宜性的治术思想。一旦政治需求发生改变，曾作为主流思想的黄老之学便很自然地被儒学所代替。《汉书·董仲舒传》仲舒对策曰：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同。是以上亡持一统，法制数变，不知所守。”是适应于这一政治需求转变趋势的。黄老之学一被儒学所代替，使由治世之术向治身之术转向。于是，“黄老店”字号未变，但已由官办变成了民营，它只能根据其需求者的变换来调整它的经营方向，开发其另一部分的仓储而形成别一特色的专卖。从《汉书·艺文志》的分类中可以看出它的发展走向。首先是刑名法家的剥离，《韩非子》列入法家一类，这是对《史记》老子与韩非合传的重大变化。其次是“黄学”的淡化，道家类中如《黄帝四经》《黄帝铭》《黄帝君臣》《杂黄帝》等由此逐渐或亡或残。三是“庄学”的逐渐加重。从此黄老庄一系思想便开始向寿身养性、非世违俗、隐逸避世的方向发展了。

《庄子·刻意》篇将人生取向分为数类，其中“刻意尚行，离世异俗，离论怨诽，为亢而已矣。此山谷之士，非世之人，枯槁赴渊者之所好也，《后汉书·独行传》中人近于此类。其牛“就藪泽，处间旷，钓鱼闲处，无为而已矣。此江海之士，避世之人，闲暇者之所好也”。《逸民传》中人近于此类。又其中“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也”，东汉末则逐渐为“道教”所采取。可以说是政治目的决定了黄老之学的文化位置，而其文化位置又依其内涵的类别决定了其发展取向。

《汉书·楚元王传》云刘德“少好黄老术……常持老子知足之计。妻死，大将军光欲以女妻之。德不敢取，畏盛满也”。又《疏广传》：“广谓其兄子受曰：‘吾闻知足不辱，知止不殆，功遂身退，天之道也。今仕宦至二千石，宦成名立，如此不去，惧有后悔。岂如父子相随出关，归老故乡，以寿命终，不亦善乎？’”是西汉时已有持老子忌盈之旨以持身者。《汉书·叙传》云王莽、光武之际，班嗣“虽修儒学，然贵老严之术。桓生欲借其书，嗣报曰：‘若夫严子者，绝圣弃智，修生保真，清虚淡泊，归之自然。独师友造化，而不为世俗所役者也。’”而以儒庄对举（据《北堂书钞》卷一百五十八、《艺文类聚》卷九十七引，班固尚有《难庄论》，残句片语，未能窥其旨意。以名推义，或当是驳难庄学，不知孟坚何以自违家学）。此外，有以黄老之学寿身颐性者，《后汉书·光武本记》：“皇太子见帝勤劳不怠，承间谏曰：‘陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福。愿顾爱精神，优游自宁。’”是东汉之初，皇家也已把黄老之学用于治身了。《弘明集》卷五郑道子《神不灭论》引桓谭《新论》：“余尝过故陈令同郡杜房，见其读《老子》书，言老子用恬淡养性，致寿数百岁。”《论衡·道虚》：“世或以老子之道可以度世，恬淡无欲，养精爱气。夫人以精神为寿命，精神不伤，则寿命长而不死。”《后汉书·逸民传》云矫慎“少学黄老，隐逐山谷，因穴为室，仰慕松乔导引之术”。至晋嵇康好老庄，犹著《养生论》，皆可见养生之旨由黄老到老庄逐渐演变的脉络。至于《隶释》卷三边韶撰《老

子铭》，有云“或有‘浴神不死，是为玄牝’之言，由是好道者触类而长之”，尤其可以窥道教养生术之由来。

不过东汉时，仍有欲以黄老之术治国者，《后汉书·逸民传》云矫慎好黄老，隐逐山谷，吴苍遗其书云“盖闻黄老之言，乘虚入冥，藏身远逐。亦有理国养人，施于为政”云云。又《淳于恭传》：“恭善说《老子》，清静不慕荣名，进对陈政，皆本《道德》”。然而黄老治国的功能总体上已经过时，所以也只能属于个人行为，其作用也就很有限了。只有汉末仲长统颇有特色。既要以儒术治世，又要挟老庄以自适，《意林》卷五引其所著《昌言》，云“教化以礼义为宗，礼义以典籍为本”，这是典型的儒家言。但《后汉书》本传云统著论言“安神闺房，思老氏之玄虚”，统作《见志诗》，其二曰：“奇愁天上，埋忧地下。叛散五经，灭弃风雅。百家杂碎，请从用火。抗志西山，游心海左”，进退儒道，两极占有，纵然失衡也不致失据，虽未必能东食而西宿，却也能左绌而右伸，下开后代儒道观念互补的先河。其余如《后汉书·耿弇传》李贤注引嵇康《圣贤·高士传》云安丘望之“少持《老子经》，恬静不求进宦”，《东观汉记》云郑均“好黄老，淡泊无欲，不慕游宦”，《后汉书·酷吏传》云樊晔“好黄老，不肯为吏”，又《樊准传》言其父瑞，“好黄老言，清静少欲”，《周勰传》云“慕老聃清静，杜绝人事”，则皆属于奉黄老之术以避世者。

由于恬退不仁者只是避俗而不违政，所以能受到朝廷的认可和优容，东汉一代，朝廷曾多次予以褒举徵聘。《后汉书·逸民传序》：“光武侧席幽人，求之若不及，旌帛蒲车之所徵贲，相望于岩中矣。”又《独行传·李充》云安帝“延平中，诏公卿中二千石各举隐士大儒，务取高行，以劝后进”。按《老子》云：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。”朝廷崇隐士以饰治道，可谓深识于“无用之用”的道理了。“崇褒徵聘，自然也可开诈隐求进之途，甫闻诏书，便抗尘容而走俗状”者难免没有，但从东汉时期隐逸不仕的总体情况来看，他们在隐逸行为中还是流露着人生观念的诚恳，并且显示着主体精神的顽毅的。

至于那些不“避世”而“非世”的人，大体是属于“独行”一类的。他们的生存观念和生存方式，上承老庄之道，下开魏晋之风，同时兼取了先秦“纵性情”“苟以分异人以为高”的它嚣、魏牟、陈仲、史鳢学派的作法，从与世俗的对立中完成自我，从对礼教的否定中实现价值，将主体精神的独立性与反礼教行为的放纵性糅合在一起，显示出一种独特的人生行相，从而在平庸浮滑的世风中也就显示了若干嶙峋的斑驳。他们虽然还没有高张庄子的徽号，但在他们的观念中是庄多于老的。《后汉书·逸民传》中言戴良之母卒，“良独食肉饮酒，哀至乃哭……或同良曰：‘子之居丧，礼乎？’良曰：‘然。礼所以制情佚也。情苟不佚，何礼之论？’”其“情苟不佚，何礼之论”，正是《庄子·马蹄》中“性情不离，安用礼乐”的翻版。而晋代阮籍之母终，籍“正与人围棋，对者求止，籍留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升”，又其嫂“尝归宁，籍相见与别。或讥之，籍曰：‘礼岂为我设邪？’”（见《晋书》本传）。其言论行事都是一脉相承的。《风俗通义·愆礼》言山阳太守薛恭祖“丧其妻不哭，临殡，于棺上大言：‘自同恩好四十余年，服食禄赐，男女成人，幸不为夭。夫何恨也，今相及也’”云云，与庄子妻死鼓盆而歌的行为也颇有承拟的意味（薛与庄，其情不同而其行相似。庄是明达于物化，薛是悲极而自慰）。又《过誉》言赵仲让“冬月坐庭中，向日解衣裘捕虱，已，因倾卧，厥形尽露”（按：“形”乃指生殖器，非谓形体。此语至唐犹然；《成唯识论》卷

五论与六识相应之受，云地狱道中“设置一形为第八者，理亦不然，形不定故，彼恶业招，容无形故。彼由恶业令五根门恒受苦故，定成眼等。必有一形，于彼何用？非于无间大地狱中可有希求淫欲事故。”词义甚显。必明乎此，赵之放诞才可以理解），又明显是开晋刘伶“脱衣裸形在屋中”及《世说新语·德行》王平子、胡毋彦国及阮籍等人“裸袒”的先河了。《抱朴子·疾谬》云“汉之末世，或褻衣以接人，或裸袒而箕踞”，虽说是借汉事以斥时风，但魏晋放诞之风，实由汉末开之。由“独行”而至于放诞，便过分了。《后汉书·逸民传序》云“至抗愤而不顾，多失其中行焉”，《隋书·经籍志》云“下士为之，不推其本，苟以异俗为高，狂狷为尚，迂诞譎怪而失其真”，即是针对此而言的。

然而无论是隐逸，还是独行或放诞，到东汉之末已基本完成了由黄老之学到庄老之学的转换。魏晋时期傅嘏、荀粲、王弼、何晏、夏侯玄、钟会等人，对于玄理的阐释开发了思辨的深度，使放达的生存状态有了玄理的内涵与精神的依寄。魏晋之后，老庄之道已逐渐淡散了其中愤狷的内容，而发扬了它原来的就具有的夷旷的精神，所以，在世间法则的网络中只有脱逸的效应而不会对现实秩序产生激扰。它不仅能在精神上为人们提供一个逃避的空间，同时也提供了能够有效消弭和愈合精神创伤的心理自慰理论。此后历史上不论是仕途失意的官僚还是科场蹭蹬的学子，都可以从老庄思想这里找到精神的寄托和慰藉。既能使个人的心灵得到超越，又能使社会内部的张力得到缓解。宋代程颐《程伊川先生语录》卷四：“学者后来多耽《庄子》，若谨礼不透，则是他须看《庄子》。为他极有胶固缠缚，则须求一放旷之说以自遂。譬之有人于此，久困缠缚，须觅一个出身处。”这话原是对的，颇能体人情而达人意。或许在这以生命拥抱“天理”的道学家的人生意识深处，也秘留了一块老庄的空间，以作为思路纠缠时的退路和意志不遂时的栖所。当然，这也很可能是我一个有失厚道的猜测。

## 黄老思想与东汉政治\*

杨秀实\*\*

道家黄老之学在西汉初年十分盛行，为西汉政权的稳固和汉初经济的繁荣作出过重大贡献。西汉中期以后，随着儒学独尊地位的确立，道家黄老之学日益走向衰落。但应该看到，道家黄老之学的影响却远远没有因此而消绝，它对后世，特别是对在两汉之际社会大动乱中建立起来的东汉王朝产生了重大影响。

汉武帝独尊儒术后，儒学成为占统治地位的意识形态。刘秀建立起东汉王朝后，仍然对儒学十分崇信，《后汉书·儒林传》云：“及光武中兴，爱好经术，未及下车，而先访儒雅，采求阙文，补缀漏逸，先是四方学士多怀协图书，遁逃林薮，自是莫不抱负坟策，云会京师。”在刘秀崇尚儒学的政策感召下，一大批在两汉之际为避乱而藏匿于林薮之间的儒生聚集到了刘秀旗下，成为新政权的思想库。据史书记载，刘秀“每日视朝，日仄乃罢，数引公卿、郎、将讲论经理，夜分乃寐。”皇太子见刘秀如此勤劳不怠，曾劝谏道：“陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福，愿颐爱精神，优游自宁。”而刘秀对此的回答是：“我自乐此，不为疲也。”<sup>①</sup>从以上记载可以看出刘秀明显倾向于儒学，似乎看不出他受黄老之学影响的痕迹。西汉儒学独尊后，儒学日益走向僵化，但其自有一番治国平天下的道理，刘秀崇尚儒学是十分自然的事。但在东汉初年战乱之后，刘秀也将西汉初年行之有效的黄老之学运用到他的政治实践中。上引皇太子劝谏刘秀之言说明刘秀对黄老之学相当崇信，否则皇太子的话就没有任何力量。而刘秀对太子的回答则是强调他以研读儒学为乐事，一点也没有倦意，其潜台词无疑是这种行为并未“失黄老养性之福”。

刘秀的黄老思想主要体现在一个“柔”字上，宗室诸母对他的评价是：“少时谨信，与人款曲，唯直柔耳。”刘秀对此评价似乎十分满意，并进一步表示“吾理天下，亦欲以此柔道

\* 本文原载《南京师大学报》2004年第6期，第120-125页。

\*\* 杨秀实，华中师范大学历史文献学研究所博士生。

① 《后汉书》卷一下《光武帝纪》，中华书局1965年版。

行之”<sup>①</sup>。对匈奴问题的处理正是刘秀“柔道”的一次具体实践，他在一篇诏书中拒绝了大臣马武、臧宫等人的武力解决主张：

诏报曰：“黄石公记曰：柔能制刚，柔能制强。柔者德也，刚者贼也。弱者仁之助也，强者怨之归也。故曰有德之君，以所乐乐人；无德之君，以所乐乐身。乐人者其乐长，乐身者不久而亡。舍近谋远者，劳而无功；舍远谋近者，逸而有终。逸政多忠臣，劳政多乱人。故曰务广地者荒，务广德者疆；有其有者安，贪人有者残。残灭之政，虽成必败。今国无善政，灾变不息，百姓惊惶，人不自保，而复欲远事边外乎？”<sup>②</sup>

正是在黄老思想的指导下，刘秀奉行了恭俭朴素、与民休息、轻徭薄赋的政策。据史书记载：“至天下已定，务用安静，解王莽之繁密，还汉世之轻法。身衣大练，色无重彩，耳不听郑卫之音，手不持珠玉之玩，宫房无私爱，左右无偏恩。”刘秀的提倡，使得“勤约之风，行于上下”，最终造成东汉初年“内外匪懈，百姓宽息”<sup>③</sup>的局面。

明帝对黄老思想也相当偏爱。永平八年（65），楚王英奉黄縑白纨三十匹以赎罪，明帝认为楚王英“诵黄老之微言……何嫌何疑，当有悔吝”<sup>④</sup>？明帝时期的政治中黄老色彩也十分浓厚，顺帝时期的大臣张纲认为：“寻大汉初隆，及中兴之世，文、明二帝，德化尤盛。”将文、明二帝相提并论，并认为其为政的特点是“易循易见，但恭俭守节，约身尚德而已”<sup>⑤</sup>。

章帝时期的吏治体现出相当浓烈的黄老色彩。元和二年（85），章帝下诏指出：“夫俗吏矫饰外貌，似是而非，揆之人事则悦耳，论之阴阳则伤化，朕甚厌之，甚苦之。安静之吏，惛悞无华，日计不足，月计有余。如襄城令刘方，吏人同声谓之不烦，虽未有它异，斯亦殆近之矣。”<sup>⑥</sup>

章帝所竭力表彰的安静之吏刘方，其实并“未有它异”，仅仅是为政“不烦”而已，而这正是黄老思想所提倡的为政原则。

光武、明帝和章帝在位期间是东汉王朝的黄金时代，而造就这一时期的稳定和繁荣，黄老思想无疑起了重要作用。

东汉中期的顺帝在继位前历经磨难，继位后采取了一系列措施来革新政治，其政治中颇多黄老因素，这在他于阳嘉三年（134）所下一篇诏书中表现得十分明显：

昔我太宗，丕显之德，假于上下，俭以恤民，政致康。朕秉事不明，政失厥道，天地遣怒，大变仍见，春夏连旱，寇贼弥繁，元元被害。朕甚悯之，嘉与海内洗心更始，其大赦天下。<sup>⑦</sup>

显然，顺帝是以汉文帝作为其从事政治活动的楷模，认为当时国家的残破局面正是由于“政失厥道”，即没有遵循文帝的治国之道，也就是没有遵循黄老之术而造成的。

① 《后汉书》卷一下《光武帝纪》，中华书局1965年版。

② 《后汉书》卷十八《吴盖陈臧列传》。

③ 《后汉书》卷七十六《循吏列传》。

④ 《后汉书》卷四十二《光武十王列传》。

⑤ 《后汉书》卷五十六《张王种陈列传》。

⑥ 《后汉书》卷三《肃宗孝章帝纪》。

⑦ 《后汉书》卷六《孝顺孝冲孝质帝纪》。

顺帝在生活上也模仿文帝，终下遗诏：“无起寝庙，敛以故服，珠玉玩好皆不得下。”<sup>①</sup>

东汉时期正式亮出黄老旗帜的是汉桓帝，但此时黄老思想已开始转向宗教。据《后汉书·桓帝纪》记载，桓帝在延熹八年（165）一年中竟两次派人去苦县祭祀老子，次年又在濯龙宫祭祀黄老。尽管如此，桓帝时期的政治中并无多少黄老思想因素，正如襄楷在一篇上奏中指出：“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲却奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉。”<sup>②</sup>

献帝时期，秘书监、侍中荀悦曾作《申鉴》五篇，其中所反映出的政治思想中包含了相当多的黄老思想。荀悦提出“致政之术，先屏四患，乃崇五政”，即屏除伪、私、放、奢四患，同时兴农桑，审好恶，宣文教，立武备，明赏罚，即所谓五政。认为在四患既除，五政又立之后便可以“行之以诚，守之以固，简而不怠，疏而不失，无为为之，使自施之，无事事之，使自交之，不肃而成，不严而化，垂拱揖让，而海内平矣”，并认为这就是“为政之方”<sup>③</sup>。可以看出，这种为政之方与黄老思想的为政原则如出一辙，也就是君主在制定了各种必备的法令规章之后，便可以处无为之事，行不言之教了。荀悦的主张虽然得到汉献帝的称许，但此时汉献帝早已是傀儡皇帝，对当时政治已不能产生任何影响，更不可能将这一套为政之方付诸实施了。

## 二

西汉初年，统治者明确打出黄老的旗帜，大肆提倡黄老之学，但当时并未在社会上掀起一股读《老子》的热潮，当时的皇帝、太子、外戚只是在窦太后的压力之下才不得不去读《老子》。东汉时期的情况则完全不同，一时间读《老子》成风，以至当时的国家图书馆东观被当时学者称为“老氏藏室，道家蓬莱山”<sup>④</sup>。

西汉时期的儒道互绌现象到此时已不复存在，这时的学者在学术上已走向兼综百家。建武年间的博士范升“九岁通《论语》《孝经》”，同时又“习《梁丘易》《老子》”。东汉后期的大儒马融才高博洽，既遍注儒家经典，又注道家典籍《老子》《淮南子》。另外，这一时期学者在发议论、作文章时，常常征引《老子》并时常是将《老子》和《论语》并列征引。不仅如此，老子个人的地位也扶摇直上，达到与孔子相提并论的高度。这在《后汉书》中随处可见，最典型的一个例子是孔融和李膺的一段对话。孔融意欲拜访李膺，而李膺系当时名流，“以简重自居，不妄接士宾客”。孔融便自称是李膺的“通家弟子”，其根据是“先君孔子与君先人李老君同德比义，而相师友，则融与君累世通家”<sup>⑤</sup>。孔融乃孔子后裔，不以将老子与其被儒学尊为圣人的先人相提并论为耻，李膺乃是当时社会影响极大、名誉极高的社会名流，却以别人称其为老子后裔为荣，可见当时老子地位之尊崇，反映出当时的一个学术大环境。

① 《后汉书》卷六《孝顺孝冲孝质帝纪》。

② 《后汉书》卷三十下《郎顛襄楷列传》。

③ 《后汉书》卷六十二《荀韩钟陈列传》。

④ 《后汉书》卷二十三《窦融列传》。

⑤ 《后汉书》卷七十《郑孔荀列传》。

东汉时期的很多学者虽然说在学术上兼综百家，但他们在思想上和行为上主要是受道家思想影响，很少能看到儒、道之外的其他各家思想的影响。崔马因十三岁时就“通《诗》《易》《春秋》”，同时又“尽通古今训诂百家之言”，在行为上他深受道家思想影响，以致时人“讥其太玄静”。窦宪专权时，他曾上书劝戒，认为“夫谦德之光，《周易》所美；溢满之位，道家所戒”<sup>①</sup>。好学而无常家的关西大儒法真“性恬静寡欲”，虽“体兼四业”，但却“幽居恬泊，将蹈老氏之高踪，不为玄纁屈也”<sup>②</sup>。马融“达生任性，不拘儒者之节”<sup>③</sup>。朱穆“少有英才，学明五经”，却作了一篇充满道家思想的《崇厚论》。

在这种学术氛围中，黄老之学虽然未得到统治者的明确提倡，但其地位还是相当高的，一是东汉政权对黄老学者十分尊崇，二是当时整个社会对黄老之学的评价甚高。

樊瑞是大外戚樊宏之族孙，他“好黄老言，清静少欲”<sup>④</sup>。耿弇是刘秀的开国功臣，史称其父耿况曾“学《老子》于安丘先生”，而“少好学，习文业”<sup>⑤</sup>。张纯“慕曹参之迹，务于无为”<sup>⑥</sup>，建武二十三年（47），出任大司空。任隗乃功臣任光之子他“少好黄老，清静寡欲”，明帝对他十分尊重，提拔他担任羽林左监、虎贲中郎将，章帝对他更是“雅相敬爱”<sup>⑦</sup>，让他出任司空。

对那些不愿从政、长期隐居不仕的黄老学者，东汉政府也多方钩致，给予他们优厚的待遇。章帝时，东平任城人郑均“少好黄老书”，多次拒绝官府征辟。建初六年（81），公车特征，再迁尚书，史书称“肃宗敬重之”，“数纳忠言”。后因病辞官归家，章帝赐以衣冠，又诏告其家乡地方官东平相，赐谷千斛，“常以八月长吏存问，赐羊酒，显兹异行”<sup>⑧</sup>。后章帝巡幸途经任城，专程前往郑均家中看望，并赐其终身享受尚书俸禄，当时人称其为“白衣尚书”，其殊遇可见一斑。

黄老学者不仅受到东汉政权的尊崇和重用，而且受到各派学者、各类人物的尊重和推崇。

矫慎“少好黄老”，与马融、苏竟同乡，马融以博学著名，苏竟以廉直为世所称，都有相当大的知名度，而马、苏二人却“皆推先于慎”<sup>⑨</sup>。大将军梁冀专权之时，权倾朝野，连皇帝都不放在眼里，但却派其弟梁不疑以车马、珍玩结好当时著名的黄老学者杨厚，但遭到杨厚的拒绝。杨厚后辞官归家，“修黄老，教授门生，上名录三千余人，太尉李固数荐言之”<sup>⑩</sup>。梁冀专权之时，权势炙手可热，李固官居三公之位，又是当时众望所归的名流，他们对杨厚的态度反映出当时黄老之学和黄老学者崇高的社会地位。

① 《后汉书》卷五十二《崔骃列传》。

② 《后汉书》卷八十三《逸民列传》。

③ 《后汉书》卷六十上《马融列传》。

④ 《后汉书》卷三十二《樊宏阴识列传》。

⑤ 《后汉书》卷十九《耿弇列传》。

⑥ 《后汉书》卷三十五《张曹郑列传》。

⑦ 《后汉书》卷二十一《任李万邳刘耿列传》。

⑧ 《后汉书》卷二十七《宣张二王杜郭吴承郑赵列传》。

⑨ 《后汉书》卷八十三《逸民列传》。

⑩ 《后汉书》卷三十上《苏竟杨厚列传》。

## 三

黄老思想及其所提倡的为政原则，对东汉各级官员影响甚大，并通过他们的各种行为渗透到东汉的政治生活之中。

首先表现在一些官员的生活节俭，特别体现在他们对丧葬礼仪的态度上。张奂是边防名将，因其卓越的战功而“前后仕进，十要银艾”，他临终时遗命：“幸有前窆，朝殒夕下，措尸灵床，幅巾而已。”<sup>①</sup> 卢植是才兼文武的名儒，也遗命其子“俭葬于土穴，不用棺槨，附体单帛而已”<sup>②</sup>。赵岐备受曹操器重，曹操曾准备将自己担任的司空职务相让，当时名士孔融等人也上书推荐他，后官拜太常，他死之前，也遗命其子：“我死之日，墓中聚沙为床，布簟白衣，散发其上，覆以单被，即日便下，下讫便掩。”<sup>③</sup> 崔瑗是当时的宿德大儒，临终之际也留下遗命：“勿归乡里，其馈赠之物，羊豕之奠，一不得受。”<sup>④</sup> 《后汉书》中还有许多类似记载，以上所列举数人，其身份几乎包括了当时社会上层的各类人物，足以说明黄老思想所提倡的节俭之风甚为流行，这种丧事从简的风气和儒家思想相去甚远。

其次，从光武帝到章帝期间，出现了一大批极力推行与民休息政策的官吏，他们积极恢复生产，热衷兴修水利。其中，明确表现为受黄老思想影响的是光武帝时的大司空张纯。建武二十五年（47），张纯出任大司空，史称他“在位慕曹参之迹，务于无为”，其在位的政绩是“上穿阳渠，引济水为漕”，其结果是“百姓得其利”<sup>⑤</sup>。到东汉后期，社会动荡不定，一些地方官为平息动乱，又拿起了清静无为这个武器。汉灵帝时，南夷反叛，卢植出任庐江太守，史称“植深达政宜，务存清静，弘大体而已”<sup>⑥</sup>。汉献帝时，割据北方的袁绍虽势力强大，但因征战连年，百姓疲敝，仓库无积，谋士沮授深以为忧，向袁绍提出了“务农逸人”<sup>⑦</sup>的建议，这在当时无疑是一条坐定天下的好主意，但袁绍听信郭图等人的计议，迷信武力，终于导致覆灭。

第三，黄老之术强调法治，主张秉公执法，西汉文帝时期黄老信徒张释之秉公执法和汉文帝不以一己之私而废天下之公法的做法正是黄老政治在法治问题上的典型表现。明帝时期的郭躬与张释之的思想和行为如出一辙，明帝与文帝的处理方式也颇为相似。

永平年间，奉东都尉窦固出击匈奴，以骑都尉秦彭为副。秦彭别在一处，其部下犯法，秦彭斩之。窦固认为秦彭专擅，请求明帝下令诛杀秦彭。当时群臣均附窦固之议，唯独郭躬据法力争，他认为“于法，彭得斩之”。《后汉书》中完整地记述了明帝与郭躬的一段对话：

帝曰：“军征，校尉一统于督，彭既无斧钺，可得专杀人乎？”躬对曰：“一统于督者，谓在部曲也。今彭专军别将，有异于此。兵事呼吸，不容先关督帅，且汉制戟即为斧钺，

① 《后汉书》卷六十五《皇甫张段列传》。  
 ② 《后汉书》卷六十四《吴延史卢赵列传》。  
 ③ 同上。  
 ④ 《后汉书》卷五十二《崔骃列传》。  
 ⑤ 《后汉书》卷三十五《张曹郑列传》。  
 ⑥ 《后汉书》卷六十四《吴延史卢赵列传》。  
 ⑦ 《后汉书》卷七十四下《袁绍刘表列传》。

于法不合罪。”<sup>①</sup>

讨论的结果是皇帝和权臣听从了郭躬的意见，权力屈从了法律。郭氏自郭躬之父郭弘算起，“数世皆传法律”，其中出任廷尉者就有七人，史称“躬家世掌法，务在宽平”<sup>②</sup>。可见，黄老思想中的法治观念在东汉初年的贯彻有一个相当长的延续性。

第四，东汉时期的一些地方长官将黄老思想中的无为原则运用到了他们的为官之道中，和帝时期的陈宠就是一例：

（王涣）为太守陈宠功曹，当职割断，不避豪右。宠风声大行，入为大司农。和帝问曰：“在郡何以为理？”宠顿首谢曰：“臣任功曹王涣以简贤选能，主簿谭显拾遗补缺，臣奉宣诏书而已。”<sup>③</sup>

可见，陈宠为政仅是“奉宣诏书而已”，具体政务均委托功曹、主簿等属吏办理，其结果是使自身“风声大行”，得以升官晋爵。

顺帝时的王堂也是如此施政。永建四年（129），王堂出任鲁相，其“政存简一，至数年无辞讼”。后迁汝南太守，曾对其掾史说：“古人劳于求贤，逸于任使，故能化清于上，事缉于下。其宪章朝右，简核才职，委功曹陈蕃；匡政理务，拾遗补缺，任主簿应嗣。庶循名责实，察言观教焉。”<sup>④</sup>王堂的这种为政作风，同样也收到了“郡内称治”的良好效果。

总起来说，黄老思想对东汉政治产生了积极的影响，造就了东汉前期较为清明的政治。但也应看到，道家思想中本来就存在相当多的消极因素，特别是当政治日益腐败、官场日趋险恶之时，道家思想就严重腐蚀了官员的进取精神。张霸在和帝永元年间出任会稽太守，当时郡界内动乱不已，正是其展示才华的大好时机，张霸到任后也确有一番作为。针对郡界不宁的状况，他“移书开购，明用信赏”，结果收到“贼遂束手归附，不烦士卒之力”的良好效果。本来还可以继续有所作为，而张霸却满足于已有成绩，装病求退。他对其属吏所说的一番话说明他深受道家思想影响：“太守起自孤生，致位郡守，盖日中则移，月满则亏，老氏有言，知足不辱。”<sup>⑤</sup>

这种思想的继续发展可导向两极。一是严于律己，不留人以把柄。黄老学者郑均有一兄做县吏，常受人贿赂。郑均担心他会因此受到处罚，便劝说他：“物尽可复得，为吏坐赃，终身捐弃。”<sup>⑥</sup>可见郑均反对其兄受贿是害怕一旦事发，身家性命不保。这种思想在境界上虽不甚高尚，但对澄清吏治不无好处。一是害怕自己在官场上失败，丢掉荣华富贵，因而阿附权贵，为虎作倀。马融虽以才学著称于世，但其品格却颇遭人非议，这和他受道家思想影响有很大关系。他曾拒绝邓鹭之召，多少表现出一点气节，但一当陷于饥困之境，便悔之不迭，认为：“今以曲俗咫尺之羞，灭无赀之躯，殆非老庄所谓也。”<sup>⑦</sup>梁冀诬陷太尉李固，马融却“为冀章草”，当即受到吴的谴责：“李公之罪，成于卿手，李公即诛，卿何面目见天下之人乎？”赵岐

① 《后汉书》卷四十六《郭陈列传》。

② 同上。

③ 《后汉书》卷七十六《循吏列传》。

④ 《后汉书》卷三十一《郭杜孔张廉王苏羊贾陆列传》。

⑤ 《后汉书》卷三十一《郑范陈贾张列传》。

⑥ 《后汉书》卷二十七《宣张二王杜郭吴承郑赵列传》。

⑦ 《后汉书》卷六十上《马融列传》。

与马融是亲戚，但也十分鄙视马融的为人，甚至拒“不与融相见”<sup>①</sup>。

总之，虽然东汉统治者并没有明确打出黄老的旗帜，但黄老思想对东汉政治产生了深远影响，它对造就东汉前期的繁荣作出了重大贡献，以后在政治上始终可以看到它的踪迹。黄老思想作为一股潜流，已深深渗透到了东汉政治之中。

---

<sup>①</sup> 《后汉书》卷六十四《吴延史卢赵列传》。

百年道学精華集成

第一辑

# 历史脉络

卷二

道家的文化传承



汉代老学的传扬



# 老子与淮南子\*

朱锦江

## 一、考 略

### (一) 老子

1. 事迹。老子事迹，迷离恍惚，《神仙传》所称“生而皓首故称老子”，既不可信，而《高士传》所称“以其年老，故号其书为《老子》”，亦属附会。故《老子》一书，世有认为出于战国时人之伪托者，东壁容甫论之详矣。《史记·老庄申韩列传》则称：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，名耳字聃姓李氏……”冯友兰氏则谓史迁误老聃李耳为一人，老聃为古传说中之人物，而李耳则确为战国时代之人耳，今传《老子》则出于李耳之手也。再证以司马说：“道家使人精神专一，动含无形，瞻足万物，其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时推移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”据此益证道家之后起（见冯著《中国哲学史》）。胡适之氏则谓司马谈所称之道家，为汉初之道家（见《胡适论学近著》），非指老庄也，而老聃即李耳也。刘衡如先生著《老子神化考略》（见《金陵学报》）则谓：“史迁所记，较庄生所传，异同有可得而言者：庄生只言老聃或称老子，史迁乃云老子名耳字聃姓李氏。李耳之称，不惟庄生未有，即《吕览》《淮南》亦不存其说，史迁忽来是言，且详其子孙世系，一若亲睹其谱牒者，诚不知何所据，然决非史迁所伪造，则可断言。若然，则老子姓李名耳之说，或秦汉间所起，而流行于景武之世者欤？近人或有谓李老一声之转，聃实姓老者，究嫌孤证难立，吾人所可得而言者，则先秦人所称之老聃，至汉武帝时确被人认为李耳而已。”据此则李耳之称，确为后起，而老聃李耳，果为一人欤？二人欤？则为古今之一谜，实难解答，盖老子之生，既不可考，其卒也尤为神秘，如庄子言老子西游于秦，《史记》亦称西行出关，庄子明言老子之死，而《史记》则称不知所终，关于老子之寿算，则百六十，二百有余，游离其词，盖老子之生平事迹，迷离恍惚，远在史迁之世，老子其终为“玄之又玄”“古之博大真人”乎？

2. 著作。老子通行版本有：（1）王弼本。（2）河上公章句本。（3）唐明皇御注本。（4）傅奕本。王本时代较早，晚近流传者大都出河上公本，本虽各有不同，但以河上为基础，故河

\* 本文原载《金陵学报》1938年第八卷第1、2期，第27-36页。

上本较有势力，后人有根据河上本改王弼本者，吾人欲知王本真象，殆不可能，惟从古书中偶见耳。如陆德明及唐人注中，可知王本经文大概，吾人虽以王本为规臬，但王本实一残缺不全之书也。书共八十一章，上经三十七，下经四十四，章节次序，河上公与王本相同，从六朝人笔记中，见王本无八十一章说，河上始有八十一章，故王本已经后人改创，葛洪则定上经三十六，下经四十五，元人吴澄作《道德真经注》合八十一章为六十八章，明太祖则分为六十七，姚鼐又与古说不同，盖分章方法，由来各不相侔也。葛洪分上经三十六，上经为阳数，奇逢九，故四九三十六，分章虽不同，而大致均为八十一章，章数虽不一定，而上下经确为由来所分者。如《史记》称老子著《道德经》上下编，《汉书·艺文志》称：注老子者有四家，邻氏、傅氏、徐氏、刘向，此四书今皆亡，然于此可见汉人对老氏书可以随意增减，相传东汉牟子《理惑论》，称：《老子篇》为三十七，韩非淮南皆有引《老子》之说，均称“老子曰”或“老聃曰”，而无称“道经”或“德经”者，故道德经之称，较晚出，于时考之，似起于东汉。据唐人记载王弼注本题名“《道德经》”，王为三国时人，此称似起于三国之先，然班固修《艺文志》尚无此称，王弼分《道德经》为两篇，以上篇为道经，下篇为德经，可见研老者，派别分歧，注释亦两百种以上。各家以不同观点，分析研究，一派以哲学眼光研究，一派则以神仙家立场研究，亦有从形而上学方面去研究者，（庄子以个人政治看老子）有以老子思想为虚无主义者，如焦竑等，韩非则以老子为法家，流而为申韩哲学。庄子解自然以“因”解之，宋人以人生哲学眼光看老子，如修养——心性问题的，故宋代有儒老调和著作出现。清姚鼐《老子章翼》心性之说，从佛家方法下手，故亦有人以佛法来解老子者，鸠摩罗什惠莲等，皆有著述，然今皆不传，苏辙之著述，则融合儒老之思想者也。

## （二）淮南子

1. 事迹。据《汉书本传》所载：淮南事迹，谓刘安为淮南厉王长之长子，文帝时厉王因罪徙蜀，中道不食而死。文帝悲甚，乃封其四子为侯，安为阜陵侯，时民间歌曰：“一尺布，尚可缝，一斗粟，尚可舂，兄弟二人不相容。”文帝闻之曰：“昔尧舜放逐骨肉，周公杀管蔡，天下称圣，不以私害公，天下岂以我贪淮南地耶？”乃以淮南故地封长三子，安袭封为淮南王，安为人博辨善为文辞，武帝时，以安属诸父。甚重事之，武帝无子，田蚡等与安结好，私谓今上无太子，王亲高皇帝孙，行仁义，天下无不闻，宫车若一旦宴驾，舍王其谁？而安之门下客，多江淮间轻薄不逞之徒，以厉王死道中事激之，安由此蓄异谋，与左吴赵贤等谋，事未成，谋泄，安自杀，国除为郡。

2. 著作。据《汉书本传》所载，安招致宾客方术之士数千人，作为内书二十一篇，外书甚众，又有中篇八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。据此则淮南一书，实出淮南宾客之手，而归名于安，一如吕不韦之撰《吕览》耳。然明胡应麟则谓“淮南王招集奇士，倾动四方，说者咸以此书杂出宾客之手，非也”。左吴雷被（按皆淮南宾客）诸人，著作绝无可见，特附淮南而显，岂梁苑邹枝郢中刘阮等哉？然其书前后有矛盾之处，不无问题耳。《汉书本传》虽称外书甚众云云，考《汉书·艺文志》诸子杂家之部著录《淮南内》二十一篇、《淮南外》三十三篇，又赋部著录《淮南王赋》八十二篇、《淮南王群臣赋》四十四篇，又方伎天文部著录《淮南杂子星》十九卷，又易部著录有《淮南道训》二篇，诗歌部著录有《淮南诗歌》四篇云云，今所传《淮南子》二十一篇，当即汉书所称之“《淮南内》”又称“《内书》”。高诱序所

称“十九篇外篇”盖即《汉志》所谓《淮南外》三十三篇之残余也，今已亡有。所传《淮南子》二十一篇之目次如下：

卷一原道训、卷二俶真训、卷三天文训、卷四坠形训、卷五时则训、卷六览冥训、卷七精神训、卷八本经训、卷九主术训、卷十缪称训、卷十一齐俗训、卷十二道应训、卷十三汜论训、卷十四诠言训、卷十五兵略训、卷十六说山训、卷十七说林训、卷十八人间训、卷十九修务训、卷二十泰族训、卷二十一要略。

全书大意，归宗老子道德之旨。然《说林》《说山》诸篇，则类韩非《说林》《内外储说》等篇，《时则》同于《吕览》之《月令》，《礼记》《月令》《地形》类《山海经》，《天文》《兵略》则汉以前论天论兵法之总集，其书初名《内书》，刘向校书时，乃冠以“《鸿烈》”。后汉时取《要略》中《鸿烈》二字称“《淮南鸿烈》”，故高诱序称……号曰鸿烈，鸿大也，烈明也，以为大明道之言也……光禄大夫刘向校定撰具名之淮南，然二十一篇《要略》中，虽有云“此鸿烈之泰族也”一语，似为诠释泰族之语，非全书之名也。高氏之言，未可遽信。至后人据《宋书·艺文志》《淮南鸿烈解》，以《鸿烈解》为书名，则更谬矣！胡应麟称：“奇丽宏放，瑰目璨心，谓挟风霜之气，良自不诬。”推崇备至矣。

## 二、论 道

### （一）道之体

道为老子哲学之根本观念。道系宇宙间无所不在，无所不包之事物，且为至高无上，常住不灭之真理，但此真理不可道不可名耳，故曰：

道可道，非常道，名可名，非常名。

常者，不变之谓（按俞樾以常作尚解），可道可名之道，皆非常道。此说颇同佛氏“真如”之说，故为此说补充之言曰：

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，是谓复命。复命曰“常”，知“常”曰明，不知“常”妄作凶。知“常”容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。

又曰：

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。

所谓“虚”“静”皆谓道之本原，亦可谓道之体，所谓“观复”“归其根”“复命”皆谓对于道之体认，故：“归根曰静，是谓复命，后命曰常……”《淮南子》亦曰：“故道可道者，非常道也。”

道之体虽为“虚”“静”，然道之为用，则变化无穷，但吾人应于变化之中，体认道之用与道之体耳。故曰：

天下有始，以为天下母，既得其母，以知其子，既知其子，复守其母，没身不殆。

又曰：

用其光，复归其明，无遗身殃，是为习“常”。

又曰：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

老子既以道为万有之源，故道无所不在，惜吾人不自觉耳。故曰：

大道汎兮，其可左右，万物恃之而生而不辞，功成不名，有衣食万物而不为主。

《淮南子·原道》之言曰：

夫道者，覆天载地，廓四方，析八极，高不可际，深不可测，源流泉淙，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清，故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕，舒之悞于六合，卷之不盈于一握。

淮南发挥老子之思想，斯篇之论，“大道汎兮，其可左右”之说也。

《人间训》更为广其义曰：

居知所为，行知所之，事之所乘，动之所由，谓之道。道者置之前而不轻，错之后而不轩，内之寻常而不塞，布之天下而不窳。

道虽为万有之原，而其本身则为非实有其物，然亦非空无所有，只在恍惚有无之中，老子曰：

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。

又曰：

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。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓恍惚。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。

又曰：

道冲而用之，或不盈渊兮，以万物之宗，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似或存，吾不知谁之子，象帝之先。

老子既以“夷”“希”“微”以及“归于无物”“无状之状”“无物之象”等语辞，以状道之存在；又以“夷”“希”“微”三者，“混而为一”，此“一”乃老子假定以为道者，故对于“一”之假定，与“道”相等。

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”以为天下贞，其致之。天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐发；神无以灵，恐将歇；谷无以盈，将恐歇；万物无以生，将恐灭；侯王无以贵高，将恐蹶。故贵以贱为本，高以下为基，是以侯王自谓孤寡不穀，此非以贱为本邪？非乎故致数與无與，不欲碌碌如玉，珞珞如石。

《淮南·主术》，亦有“太一”天道之说曰：

天气为魂，地气为魄，反之玄房，各处其宅，守而勿失，上通太一，太一之精，通于天道，天道玄默，无容无则，大不可极，深不可测。

老子对道之假定，多空洞抽象，既如上述，既而又以夷希微混而为一之“一”以解之，恐仍不足尽之，且恐吾人果疑之无有也，乃又曰：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其

名，字之曰：“道”，强为之名曰：“大”。

又曰：

万物归焉而不为主，可名为“大”，以其终不自为大，故能成其大。

## （二）道之用

道之为物，不可捉摸，老子既以“一”以状之，又以“大”以解之，“大”为何物，又不可说，故续解之曰：

大曰逝，逝曰远，远曰反。

“反”又作何解？则由大推演而来，是大非大，是道非道也。故曰：

“反”者道之动。

“反”为道之作用，而非道之本体，本体虽可称之曰“有物混成，先天地生”，然其实最大之作用，乃在“反”与“勤”，故曰：

谷神不死，是谓元牝，元牝之门，是谓天地根，绵绵若存，用之不勤。

王弼注谓：“欲言存邪？则不见其形，欲言亡邪？万物以之生……无物不成，用而不劳也。”是道于宇宙之间，用而不劳，其本身名之有无，固无关出入也，故曰：

大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名，夫唯道善，贷且成。

《淮南·诠言》亦曰：

大道无形，大仁无亲，大辩无声，大廉不嗛，大勇不矜。

## （三）有无

老子既以道之用，为最上之标准，故关于“有无”“名”等名词，则视之无关宏旨。故以“有无”视同一例，且以“无”为最高之理想，故曰：

天地万物生于有，有生于无。

天地万物既生于无，则名之成立，实出于人之假定，故宇宙一切未形无名之时，乃为万物之始，故曰：

无名天地之始，有名万物之母，故常无，欲以观其妙，常有，欲以观其徼，此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。

有生于无，故老子谓：“两者同出而异名。”《淮南子·原道训》，更推演“有生于无”之精义曰：

是故视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身。无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉。无色而五色成焉。是故有生于无，实出于虚，天下为之圈，则名实同居。音之数不过五，而五音之变，不可胜听也，味之和不过五，而五味之化，不可胜尝也，色之数不过五，而五色之变，不可胜观也。故音者宫立而五音形矣，味者甘立而五味亭矣，色者白立而五色成矣，道者一立而万物生矣。

老子既视“有无”为一例，故“无”亦等于“有”，且有时无之作用，或超于有也。老子举例以证之曰：

三十辐共一毂，当其“无”有车之用，埴埴以为器，当其“无”有器之用，凿户牖以为室，当其“无”有室之用。故有之以为利，无之以为用。

道于宇宙之间，既无所不在，无所不适，故吾人受道之默移，而不自觉，故曰：“大音稀

声，大象无形。”又曰：

执大象，天下往，往而不害，安平太，乐与饵，过客止，道之出口淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。

《淮南·兵略》：

所谓道者，体圆而法方，背阴而抱阳，左柔而右刚，履幽而戴明，变化无常，得一之原，以应无方，是谓神明……天化育而无形象，地生长而无计量，浑浑沉沉，孰知其藏，凡物有朕，惟道无朕，所以无朕者，以其无常形势也，轮转而无穷，象日月之运行，若春秋有代谢，若日月有昼夜，终而复始，明而复晦，莫能得其纪，制刑而无刑，故功可成，物物而不物，故胜而不屈。

道深入于人而人不自觉，而在道之本身，亦不求其用，而自然推行于人间，所谓“抱朴无为”“不以物累其真”也，道之在人间，犹川谷之于江海，吾人虽不明言道之存在，而道固不召而自来也，吾人辄被化于无形也。故曰：

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。

又曰：

天之道不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繹然而善谋，天网恢恢，疏而不失。

《淮南子·俶真训》中有曰：

吾人被道之化而不自觉，道亦不自居功，道固不为也，而无不为也。

故老子曰：

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，夫亦将无欲，不欲以静，天下将自定。

《淮南·诠言》：

无为者道之体也，执后者道之容也，无为制有为，术也，执后之制先，数也。

“无为”之说，为老子最高之理想；亦老子对当时政治之反抗。（详后）而所谓无为非无为也，顺自然也。故曰：

希言自然。

又曰：

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。

老子为道下解释，既提出“一”“希”“微”“大”等语辞以解释之，今又提“自然”一语，老子对于道之观念，仍前后一贯也，故归纳其语曰：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

老子以自然一语解释其“无为”之说，亦即顺自然而弗妄加作为，弗妄自居功也，故曰：“是以圣人行而知，不见而名，不为而成。”《淮南子》论道亦曰：

无为者，不先物为，无不为者，因物之所为。

又曰：

是故举事而顺于道者，非道之所为也，道之所施也，夫天之所覆，地之所载，六合所包，阴阳所响，雨露所濡，道德所扶，此皆生一父母而阅一和也。

又曰：

夫太上之道，生万物而不有，成化像而弗宰，跋行喙息，蠖飞蠕动，待而后生，莫之知德，待而后死，莫知能怨，得以利者不能誉，用而败者不能非，收聚畜积而不加富，布施稟授而不益贫，旋县而不可究，纤微而不可勤，累之而不高，堕之而不下，益之而不众，损之而不寡，断之而不薄，杀之而不残，凿之而不深，填之而不浅，忽兮恍兮，不可为众兮，恍兮忽兮，用不屈兮，是故至道无为，一龙一蛇，盈缩卷舒，与时变化，外从其风，内守其性，耳目不耀，思虑不营，其所居神者台简以游太清。

#### (四) 名

老子论道之精义，除有无以外，则为名实之辩证。所谓：“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，其名不长，以阅众甫，吾何以知众甫之然哉以此。此论吾人所以能知物者，在能识物之德性，”所谓：“其中有精……其中有信。”故“以阅众甫（万物）”乃因此别众甫之名，但众甫之有名，仍属假定，故老子曰：“道常无名朴……始制有名，名亦既有，夫亦将知之（依河上公本），知之所以不治。”（王弼本所作“可治”各本作“殆”，今从胡适考订）宇宙间事物之现象，本属相对而非绝对，老子思想尚实而不尚名，且往往名如此者，其实如彼，故曰：

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。

老子思想既以为天下事重在事实，徒震其名，无补于事实，甚或盗名以欺世，故曰：

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。

名与实既不必一定相符，故宇宙间之事物，不可徒见其表，往往其表面如彼者，其里竟如此，故曰：“……明道若昧，进道若退，夷道若类，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质直若渝，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名……”此皆表里不相符也，老子特重事实而不重名，故曰：

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，躁胜寒，静胜热，清静为天下正。

又曰：

信言不美，美言不信，善者不辩，辩者不善，知者不博，博者不知，圣人不积，既以为人，己愈有；既以与人，己愈多，天之道，利而不害，圣人之道，为而不争。

《淮南子·人间训》记述《春秋》，郑贾人弦高逃赏之事实，弦高以有存郑之功，而仍居“诞”之名，最为精湛：

秦穆公使孟盟举兵袭郑，过周以东，郑之贾人弦高蹇他相与谋曰：师行数千里，数绝诸侯之地，其势必袭郑。凡袭国者，以为无备也，今示以知其情，必不敢进，乃矫郑伯之命，以十二牛劳之，三率相与谋曰：凡袭人者以为弗知，今已知之矣，守备必固，进必无功，乃还师而反。晋先轸举兵击之，大破之，郑伯乃以存国之功赏弦高，弦高辞之曰：

诞而得赏，则郑国之信废矣，为国而无信，是俗败也，赏一人而败国俗，仁者弗为也，以不信得厚赏，义者弗为也。遂以其属徙东夷，终身不反。

淮南论名实，不似老子所论之明确，然此篇所论，名实之不相符，有如此者，亦犹老子所谓“道隐无名”“道常无名朴”也。

### 三、论政治

#### (一) 无为

老子既归纳其思想曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”故其根本思想即以“自然”为出发点，论道如此，论政治亦如此，论人生亦如此也。其政治上最高之理想，为顺应自然，故以“无为”为手段，非无所为也，乃顺自然之所为，不必播弄伎巧智慧耳，故曰：“无为而无不为。”又曰：

圣人无常心，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，歛歛为天下浑其心，圣人皆孩之。

又曰：

为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为，取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。

老子政治哲学，既主张顺自然之发展，故曰：“圣人在天下，歛歛为天下浑其心，圣人皆孩之。”盖视百姓如孩提，执政者之于百姓，应“如保赤子”之自然调护，勿戕贼其自然之性耳。故曰：“其政闷闷，其民淳淳，其政察察，其民缺缺……”政治果达成功之域，则其民“含哺鼓腹”，不知有君上也。又曰：

太上，下知有之，其次，亲而誉之，其次，畏之，其次，侮之，信不足焉，有不信焉，悠兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然。

故执政果能领会政治之自然意义，则政治上之措置自不必多所播弄，而自能调适其节，故曰：“治大国若烹小鲜。”又曰：

为无为，事无事，味无味。

《淮南》更推演“省事”“节用”“反性”之理。《泰族》曰：

故心者身之本也，身者国之本也，未有得己而失人者也，未有失己而得人者也，故为治之本，务在宁民，宁民之本，在于足用，足用之本，在于勿夺时，勿夺时之本，在于省事，省事之本，在于节用，节在之本，在于反性，未有能摇其本，而静其末，浊其源而清其流者也。

又曰：

夫调身弗能治，奈天下何，故自养得其节，则养民得其心矣。所谓有天下者，非谓其履势位，受传籍，称尊号也，言运天下之力，而得天下之心。

《泰族》亦畅论顺民性自然之旨：

圣人之治天下，非易民性也，拊循其所有涤荡之，故因则大，化则细矣。禹凿龙门，辟伊阙，决江濬河，东注之海，因水之流也。后稷垦草发菑，粪土树穀，使五种各得其

宜，因地之势也。汤武革军三百乘，甲卒三千人，讨暴乱，制夏商，因民之欲也。故能因则无敌于天下矣。夫物有以自然，而后人事有治也，故良匠不能斫金，巧治不能铄木，金之势不可斫，而木之性不可铄也。埏埴而为器，齿木而为舟，铄铁而为刃，铸金而为钟，因其可也。驾马服牛，令鸡司夜，令狗守门，因其然也。民有好色之性，故有大婚之礼，有饮食之性，故有大飨之谊，有喜乐之性，故有钟鼓管弦之音，有悲哀之性，故有衰经哭踊之节。故先王之制法也，因民之所好而为之节文者也。因其好色而制婚姻之礼，故男女有别，因其善音而正雅颂之声，故风俗不流，因其宁家室，乐妻子，教之以顺，故父子有亲，因其喜朋友而教之以悌，故长幼有序。

故老子“无为”之主张，非无所为也，乃为之以顺适自然，为之于无事之时，为之自有其道耳，老子主张政治应于无为无事之时，忧心悄悄，从事董理一切，故曰：

图难于其易，为大于其细，天下难事，必作于易，天下大事，必作于细，是以圣人终不为大，故能成其大，夫轻诺必寡信，多易必多难，是以圣人犹难之，故终无难矣。

凡事应防患于未然，如不顺自然之性以弥患难，殆患难已起，则不可为矣。《淮南·山训》曰：“良医者常治无病之病，故无病。圣人者常治无患之患，故无患也。”老子曰：

其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散，为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末，九层之台，起于累土，千里之行，始于足下，为者败之，执者失之，是以圣人无为，故无败无执。民之从事，常以几成而败之，慎终如始，则无败事。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。

老子既主张从事政治者，须从事基本之建设，故小型政治，民主自治，无豪强兼并之事。如庄子《胠篋篇》所谓昔者容成氏大庭氏……民结绳而用之……则致治也……亦为老子最高之理想政治，如：

小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死，而不远徙，虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之，使人复结绳而用之，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。

近人论老子政治思想之“无为”学说，谓为老子崇尚“天道”，无须人力安排，此天道即西洋哲学之自然法 Law of Nature。宇宙一切，均受自然法之支配，即政治上之放任主义，如18世纪英法经济学者之思想。故老子曰：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繹然而善谋，天网恢恢，疏而不失。”其实，此未能尽老子之“无为”思想，若淮南子之于老子无为思想，则颇能阐明之矣，其《诠言》曰：

君道者，非所以为也，所以无为也。何谓无为？智者不以位为事，勇者不以位为暴，仁者不以位为患，可谓无为矣。夫无为则得于一也，一也者，万物之本也，无敌之道也，凡人之性，少则猖狂，壮则暴强，老则好利，一人之身，既数变矣，又况君数易法，国数易君，人以其位，通其好憎，下之径衢，不可胜理，故君失一则乱，失于无君之时。故诗曰，不愆不忘，率由旧章，此之谓也。君好智则倍时而任己，弃数而用虑，天下之物博而智浅，以浅淡博，未有能者也。独任其智，失必多矣，故好智穷术也。好勇则轻敌而简备，自负而辞助。

此于“无为”思想之发挥，可谓得之矣。执政者去一己之私，所谓“不以位为事”“不以

位为暴”“不以位为患”，乃可成“智”“仁”“勇”之三达德，既不可以“好智”，更不可以“独任其智”。

淮南子发挥“无为”之精义，更主张“修行而使善无名”“掩迹于为善”“息名于为仁”“人主之术，处无为之事，而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任下，责成而不劳”。更主张内治而待时，《诠言》曰：

君子修行而使善无名，布施而使仁无章，故土行善而不知善之所由来，民淡利而不知利之所由出。故无为而自，治善有章则士争名，利有本则民争功。二争者生，虽有贤者弗能治。故圣人掩迹于为善，而息名于为仁也。外交而为援，事大而为安，不若内治而待时。

《原道训》则谓“无治者，不易自然也，所谓无不治者，因物之相然也”“不先物为”“因物之所为”，则指归于老子“自然主义”，而其所采之手段则（是）“内修其本”“不外饰其末”“保精神”“偃智故”，故曰：

执玄德于心，而化驰若神，使舜无其志，虽口辩而户说之，不能化一人，是故不道之道，莽乎大哉！夫能理三苗，朝羽民，徙裸国，纳肃慎，未发号施生，而移风易俗者，其惟心行者乎。法度刑罚，何足以致之也，是故圣人内修其本，而不外饰其末，保其精神，偃其智故，漠然无为而无不为也，淡然无治也而与不治也。所谓无为者，不先物为也，所谓无不为者，因物之所为，所谓无治者，不易自然也，所谓无不治者，因物之相然也。万物有所生，而独知守其根，百事有所出，而独知守其门。

《修务篇》中设为或人之辞，以妄释“无为”，《淮南》为之解答，以阐明“无为而无不为”之旨：

或曰无为者寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往，如此者乃得道之像，吾以为不然，尝试问之矣。若夫神农尧舜禹汤，可谓圣人乎，有论者必不能废，以五圣观之，则莫得无为明矣。古者民茹草饮水，采树木之实，食羸虻之肉，时多疾病毒伤之害，于是神农乃始教民播种五穀，相土地，宜燥湿肥瘠高下，尝甘草之滋味，水泉之甘苦，令民知所辟就，当此之时，一日而遇七十毒。尧立孝慈仁爱，使民如子弟，四教沃民，东至黑齿，北抚幽都，南道交趾，放欢兜于崇山，窜三苗于三危，流共工于幽州，殛鲧于羽山。舜作室，筑墙茨屋，辟地树穀，令民皆知去岩穴，各有家室，南征三苗，道死苍梧。禹沐浴霖雨，栉扶风，决江疏河，凿龙门，辟伊阙，修彭蠡之防，乘四载，随山栾木，平治水土，定千八百国。汤夙兴夜寐，以致聪明，轻赋薄敛，以宽民氓，布德施惠，以制困穷，吊死问疾，以养孤孀。

淮南虽发挥老子“无为而无不为”之精神，但亦非倾向人为主义，盖“无不为”之精神，本于“无为”，易言之，“无为”与“无不为”皆顺乎自然，“顺万物之宜”以“法天”耳。《泰族》曰：

天地之道，极则反，盈则损，五色虽朗，有时而渝，茂木丰草，有时而落，物有隆杀，不得自若。故圣人事穷而更为，法弊而改制，非乐变古易常也。将以救败扶衰，黜淫齐非，以调天地之气，顺万物之宜也，圣人天覆地载，日月照，阴阳调，四明化，万物不问，无故无新，无疏无亲，故能法天，天不一时，地不一利，人不以事，是以绪业不得不

多端，趋应不得不殊方，五行异气，而皆适调。

“不能无为”则“不能有为”，即不能体会天地四时无为之精义，则不能悟政治之玄妙，戕贼自然，未有不“有为则伤者，以为不信，视籟与竽。”《说山训》曰：

人无为则治，有为则伤，无为而治者载无也，为者不能有也，不能无为者，不能有为也。人无言而神，有言者则伤，无言而神者载无，有言则伤。其神之神者，鼻之所以息，耳之所以听，终以其无用者为用矣，物莫不因其所有，而用其所无，以为不信，视籟与竽。

## （二）感化主义

老子之政治理想，既主自然，故特重感化主义，主张执政者，能以身作则，故曰：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自宁，我无欲而民自朴。”《淮南子》于感化政治之思想则曰：

是故人主之立法，先自为检式仪表，故令行于天下。孔子曰：其身正不令而行，其身不正，虽令不从，故禁胜于身，则令行于民矣。（《主术》）

又曰：

圣主在上，廓然无形，寂然无声，官府若无事，朝廷若无人。无隐士，不狹民，无劳役，无冤刑。四海之内，莫不仰上之德，象主之指，夷狄之国，重译而至，非户辩而家说之也，推其诚心，施之天下而已矣。（《泰族》）

又曰：

今日解怨偃兵，家老甘卧，巷无聚人，妖菑不生，非法之应也，精气之动也，故不言而信，不施而仁，不怒而威，是以天心动化者也。施而仁，言而信，怒而威，是以精诚感之者也。（《泰族》）

《淮南》又尝于《主术篇》阐明“不言不令，不视之见”之精义曰：

蘧伯玉为相，子贡往观之曰，何以治国？曰：以弗治治之。简子欲伐卫，使史黯往覲焉，还报曰：蘧伯玉为相，未可以加兵，固塞险阻，何足以致之。故皋陶瘖而为大理，天下无虐刑，有贵于言者也。师旷瞽而为太宰，晋无乱政，有贵于见者也。故不言之令，不视之见，此伏羲神农之所以为师也。故民之化也，不从其所言，而从所行。故齐庄公好勇，不使斗争，而国家多难，其渐至于崔杼之乱，顷襄好色，不使风议，而民多昏乱，其积至昭奇之难，故至精之所动，若春气之生，秋气之杀也。

故执政者果能以身作则，则无须“多事”“烦扰”“多求”而“天下从之”，自能如“响之应声，景之象形”以“其所修者本也”。《淮南·主术》曰：

故夫养虎豹犀象者，为之圈檻，供其嗜欲，适其饥饱，违其怒恚，然而不能终其天年者，形有所劫也。是以上多故则下多诈，上多事则下多态，上烦扰则下不定，上多求则下交争。不直之于本而事之于末，譬犹扬堞而弭尘，抱薪以救火也。故圣人事省而易治，求寡而易淡，不施而仁，不言而信，不求而得，不为而成，块然保真，抱德推诚，天下从之，如响之应声，景之象形，其所修者本也。

淮南既发挥其感化政治之理想，更引史实以证之曰：

故舜不降席而天下治，桀不下阶而天下乱，盖情甚乎叫呼也。无诸己，求诸人，古今未之闻也，同言而民信，信在言前也，同令而民化，诚在令外也。圣人在上，民迁而化，

情以先之也，动于上，不应于下者，情与令殊也。故《易》曰，亢龙有悔，三月婴儿，未知利害也，而慈母之爱谕焉者，情也。故言之用者，昭昭乎小哉，不言之用者，旷旷乎大哉。身，君子之言信也；中，君子之意忠也。忠信形于内，感动应于外，故禹执干戚，舞于两阶之间而三苗服。（《缪称》）

### （三）反抗精神

老子政治理想既如上述，故对当然之制度以及道德信条，概加以排斥。如所谓“智”，老子则曰：“智慧出，有大伪。”又曰：

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。知此两者，亦稽式常，知稽式，是谓元德，元德深矣远矣，与物反矣，反其真也，然后乃至大顺。

一般人所谓“道”“德”“仁”在老子视之，适得其相反之意义，此与“名”“实”之说相似，老子谓宁可去一般所谓“道”“德”“仁”等名，而取其实：

上德不德是以有德，下德不失德，是以无德，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。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。

又如一般所谓“礼”，老子则曰：

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。

又如一般所谓“道”“圣”“仁义”，老子则与“巧”“利”并举，如曰：

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。

绝圣弃智，民利百倍，绝仁弃义，民复孝慈，绝巧弃利，盗贼无有。此三者以文不足，故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。

《淮南》主张“率性而行”，故亦反对“礼乐饰则纯朴散”。《齐俗》有言：

率性而行谓之道，得其天性谓之德，性失然后贵仁，道失然后贵义。是故仁义立而道德迁矣，礼乐饰则纯朴散矣，是非形则百姓眩矣，珠玉尊则天下争矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。夫礼者所以别尊卑，异贵贱；义者所以合君臣父子兄弟夫妻朋友之际也。今世之为礼者，恭敬而伎，为义者布施而德，君臣以相非，骨肉以生怨，则失礼义之本也。故构而多责，夫水积则生相食之鱼，土积则生自亢之兽，礼义饰则生伪匿之本。夫吹灰而欲无昧，涉水而欲无濡，不可得也。古者民童蒙不知东西，貌不羨乎情，而言不溢乎行，其衣致煖而无文，其兵戈铍而无刃。

又曰：

礼者实之文也，仁者恩之效也。故礼因人情而为之节文，而仁发併以见容。礼不过实，仁不溢恩也，治世之道也。

《本经训》曰：

民性善而天地阴阳从而包之，则财足而人淡矣，贪鄙忿争，不得生焉。由此观之，则仁义不用矣。道德定于天下而民纯朴，则目不营于色，耳不淫于声，坐排而歌谣，被发而浮游，虽有毛嫫西施之色，不知说也，掉羽武象，不知乐也，淫佚无别，不得生焉。由此

观之，礼乐不用也。是故德衰然后仁生，行沮然后义立，和失然后声调，礼淫然后容饰。是故神明，然后知道德之不足为也，知道德然后知仁义之不足行也，知仁义然后知礼乐之不足修也。

老子对于当时重货利者固加排斥，即“贤能”亦所反对，故曰：

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。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其智，强其骨，常使民无知无欲，使夫智者不敢为也，为无为，则无不治。

老子当时之政治既痛心疾首，故愤慨而言曰：

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天下之道，损有余而补不足；人之道，则不然，损不足以奉有余。

执政者之自私聚敛，人民生活艰苦，往往铤而走险，执政者不知谋彻底之补救，仅以严刑峻法，屠戮为事，老子尤不惜作露骨之指责曰：

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。

又大声疾呼曰：

民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者吾得执而杀之，孰敢？

民以求生之厚，故不畏死，故执政者，应使人民生活安定则法无所用，不然法弗能禁也，《淮南·齐俗》曰：

夫民有余即让，不足则争，让则礼义生，争则暴乱起。扣门求水，莫弗与者，所饶足也。林中不卖薪，湖上不育鱼，所有余也。故物丰则欲省，求淡则争止。秦王之时，或人殖子，利不足也。刘氏持政，独夫收孤，财有余也。故世治则小人守政，而利不能诱也。世乱则君子为奸，而法弗能禁也。

老子尝谓吾人之措置乖舛，自有自然处罚，故曰：“天网恢恢，疏而不失。”又曰：“天道无亲，常与善人。”不仅信道有知，且信天道公耳，故曰：“天之道，其犹张弓与，高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。”而一般执政者孰能执行自然之罚，强为之，未有不失败者，故曰：

常有司杀者杀，夫代司杀者杀，是谓代大匠斫，夫代大匠斫者，希有不伤其手矣。

因此对所有“利器”“法令”排斥甚烈，故曰：

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，法令滋彰，盗贼多有。

《淮南》虽不反对法之存在，但多从正面立论，其用意老子等也。《主术》有言：

法者天下之度量，而人主之准绳也。县法者法不法也，设赏者赏当赏也。法定之后，中程者赏，缺绳者诛，尊贵者不轻其罚，而卑贱者不重其刑。犯法者虽贤必诛，中度者虽不肖必无罪，是故公道通而私道塞矣。

盖法之立，果能如吾人之理想，则法亦为治之本也，执政者亦受其拘束矣，“是非之所在，不可以贵贱尊卑论也”（《主术》）。故曰：

法籍礼义者，所以禁君使无擅断也，人莫得自恣，则道胜，道胜而理达矣，故反于无为，无为者非谓其凝滞而不动也，以其言莫从己出也。

《淮南》既推演立法之本，故不如老子之反对法而恒举其理想中法之诞生。

法生于义，义生于众适，众合于人心，此治之要也。（《主术》）

法本诞生于人间，执政者应有恕道待人之精神，故《主术》有言：

法者非天堕，非地生，发于人间，而反以自正，是故有诸己，不非诸人，无诸己，不求诸人。

故徒法不能以治也，何以言之？

商鞅之立法也，吴起之用兵也，天下之善者也，然商鞅之法亡，秦察于刀笔之迹，而不知治乱之本也。（《泰族》）

#### （四）用兵

老子反对用兵，尤其是侵略他人之用兵。故曰：

以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还，师之所处，荆棘生焉，大军之后，必有凶年！

又曰：

夫佳（王念孙云：佳古唯字，上言夫唯下言故，文义正相承也。）兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。

又曰：

善为士者不武，善战者不怒。

但用兵以抗敌人侵略，有救其急难者，老子固推崇之也。故曰：

善有果而已（王弼注：果，犹济也。言善用师者趣以济难而已矣，不以兵力取强于天下也）（王树楠云：果读如杀效果之果）。不敢以取强，果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已。

老子反对师出无名，或侵略他人，故曰：

物壮则老，是谓不道，不道早已。

老子不主张轻易用兵，至不得已时，用兵抗敌，乃不得不背城借一，故曰：

用兵有言，吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺，是谓行无行。

盖民族既受侵袭，至无可如何时乃不得出死力以图生存，攻城为下，攻心为上，精神所关，不亦重乎？庄生曰：“哀莫大于心死。”心不死，兵乃可为耳，故曰：

抗兵相加，哀者胜矣。

虽然，用兵究为不得已之举，即战胜应以丧礼处之，故老子又曰：

兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上，胜而不美，而美之者，是乐杀人，夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。吉事尚左，凶事尚右，偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之，杀人之众，以哀悲泣之，战胜，以丧礼处之。

《淮南·兵略》既称：“古之用兵者，非利土壤之广，而贪金玉之略，将以存亡继绝，平天下之乱，而除万民之害也。”更痛斥“攘天下，害百姓，肆一人之邪，而长海内之祸，此大伦之所不取也”。故其理想中之用兵则曰：“义兵之至也，至于不战而止。”又曰：“得道之兵，车不发轳，骑不被鞍，鼓不振尘，旗不解卷，甲不离矢，刃不尝血……”

## 四、论人生

### (一) 朴

老子论道论政治既如上述，以“自然”“无为”“无名”为出发点，故论人生，当然不出此一贯精神。尝举“朴”字以为人生骨干，故曰：“道常无名朴。”又曰：“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。”所谓见素抱朴，少私寡欲，绝学，无忧，“无名万物之始”，皆纯任天真反乎自然之意也。

众人熙熙，如享太牢，如登春台，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；淡兮其若海，颯兮若无止，众人皆有以，而我独顽似鄙，我独异于人，而贵食母。

又曰：

伊兮其若容，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，混兮其若浊，孰能以浊静之徐清，孰能安以久动之徐生，保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成。

所谓如“婴儿之未孩”“沌沌”“昏昏”“闷闷”皆自然素朴之谓，老子特重视“朴”与“赤子”故曰：

常德不离，复归于婴儿。

含德之厚，比于赤子。

专气致柔，能婴儿乎？

又曰：

知其白，守其黑，为天下式；为天下式，帝德不忒复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷；为天下谷，常德乃足。复归于朴，朴散则为器，圣人用之则为官长，故大制不割。

《淮南子》则曰：“已雕已琢，还反于朴，无为为之而合于道，无为言之而通乎德，恬愉无矜而得于和。”又曰：“以恬养性，以漠处神，则入于天门，所谓天者，纯粹朴素，质直皓白，未始有与杂糅者也。”而《本经训》则曰：“质真而素朴，闲静而不躁，推而无故，在内而合乎道，出外而调于义，发动而成于文，行快而便于物，其言略而循理，其行悦而顺情，其心愉而不伪，其事素而不饰。”

### (二) 柔

老子既主素朴，故主张沉着，静为体，柔弱为用，故曰：“重为轻根，静为躁君。”又曰：“轻则失根，躁则失君。”既主张静以自守，柔以克刚，故应付人生，则纯以“柔”道处之，自能措置裕如。《淮南子》曰：“欲刚者必以柔守之，欲强者必以弱保之，积于柔则刚，积于弱则强，观其所积，以知祸福之乡。”老子曰：“柔弱则胜强”。又曰：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”《淮南子》更演其义曰：“昭昭之光，辉烛四海，阖户塞牖，则无由入矣。若神明四通并流，无所不极，上际于天，下蟠于地，化育万物而不可为象，俯仰之间而抚四海之外，昭昭何足以明之。”

老子以为天下事物惟“柔弱”者为“生之徒”，“坚强”者为“死之徒”，故曰：

人之生也柔弱，其死也坚强，万物草木之生也，柔脆，其死也槁枯。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则兵，强大处下，柔弱处上。

《淮南子》则曰：

柔胜出于己者，其力不可量。故兵强则灭，木强则折，革固则裂。齿坚于舌而先舌敝，是故柔弱者，生之干也，而坚强者，死之徒也。

因此老子主张人生宁可处弱，不可处强，扩而充之，足以执政，惜“天下莫不知”而“莫能行”耳。故曰：

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之，弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主，受国不祥，是为天下王，正言若反。

《淮南子》则援史实以证老子之说曰：

越王勾践与吴战而不胜，国破身亡，困于会稽，忿心张胆，气如涌泉，选练甲卒，赴火若灭。然而请身为臣，妻为妾，亲执戈为吴兵先马走，果禽之于干遂。

又曰：

故得道者，志弱而事强，心虚而应当。所谓志弱而事强者，柔毳安静，藏于不敢，行于不能，恬然无虑，动不失时，与万物回周旋转，不为先唱，感而应之，是故贵者必以贱为号，而高者必以下为基，托小以包大，在中以制外，行柔而刚，用弱而强，转化推移，得一之道，而以少正多。

老子既主张以柔道至胜，故主张“曲”“不自见”“不争”“不自伐”“不自矜”。使他人见之，有“微妙元通，深不可识”之妙，夫然后能“全”能“直”，能“盈”“新”“明”“彰”“长”，“天下莫能与之争”也，故曰：

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑，是以圣人抱一为天下式，不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫唯不争，故天下莫能与之争，古之所谓曲则全者，岂虚言哉，诚全而归之。

《淮南子》则曰：

约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚，横四维而含阴阳，絃宇宙而章三光。

《原道训》曰：

非争其先也，而争其得时也。是故圣人守清道而抱雌节，因循应变，常后而不先，柔弱以静，舒安以定，攻大磨坚，莫能与之争。天下之物，莫柔弱于水，然而大不可极，深不可测，修极于无穷，远沦于无涯，息耗，减益，通于不訾。上天则为雨露，下地则为润泽，万物弗得不生，百事不得不成，大包群生而无好憎，泽及蹊跷，而不求报。

老子戒人勿“自是”“自伐”。《淮南子》曰：“有智若无智，有能若无能，道理为正也，故功盖天下，不施其美，泽其后世，不有其名，道理而人伪灭也，名与道不两明，人受名则道不用，道胜人则名息矣。”老子曰：

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，其在道也。曰余食赘行，物或恶之，故有道者不处。

又曰：

生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓亢德。

老子更设喻以阐明，“不争，天下莫能与之争”之精义曰：

江海所以能为百谷王者，以其善下之故，能为百谷王，是以欲上民，必以言下之，欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌，以其不争故，天下莫能与之争。

《淮南子》则曰：

夫光可见而不可握，水可循而不可毁，故有像之类，莫尊于水，出生入死，自无蹶有，自有蹶无，而以衰贱矣，是故清静者，德之至也，而柔弱者，道之要也，虚无恬愉者，万物之用也。

更援史实以证莫能与争之理曰：

赵简子死，未葬，中牟入齐，已葬五日，襄子起兵攻围之，未合而城自坏者十丈，襄子击金而退之，军吏谏曰：君诛中牟之罪而城自坏，是天助我，何故去之？襄子曰：吾闻之叔向曰：君子不乘人于利，不迫人于险，使之治城，治城而后攻之，中牟闻其义，乃请降。

老子曰：

上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道，居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时，夫唯不争，故无尤。

《淮南子》曰：

夫水所以能成其至德于天下者，以其淖溺润滑也。

吾人处世，固应持“不争”精神，然亦非一味消极，盖持以不争为手段，而本身自有其独立不移之精神也。故曰：“知其雄，守其雌，为天下谿”，屹立不阿乃能“……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，故为王下贵”。老子之人生理想为“元同”。

知者不言，言者不知，塞其兑，闭其门，挫其锐，解其分，和其光，同其尘，是谓元同。

“不争”并非思想消极，乃为持身之态度，故自外貌视之，或多偏颇，而内在之精神，固充实不虚也，淮南子曰：“满如陷，实如虚。”老子曰：

明道若昧，进道若退，夷道若类，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝。

又曰：“大直若屈，大巧若拙。”《淮南子》更援史实以证之曰：秦穆公谓白乐曰：“子之年长矣，子姓有可使求马者乎？”对曰：“良马可以形容筋骨相也，相天下之马者，若灭若失若亡，其一若此马者，绝尘弭辙，臣之子皆下材也，可告以良马，而不可告以天下之马，臣有所与供僮缠采薪者九方堙。此其于马，非臣之下也，请见之。”穆公见之，使之求马，三月而反，报曰：“已得马矣，在于沙邱。”穆公曰：“何马也？”对曰：“牡而黄。”使人往取之，牝而骊，穆公不说，召伯乐而问之曰：“败矣，子之所使求者，毛物牝牡弗能知，又何马之能知？”伯乐喟然大息曰：“一至此乎！是乃其所以千万臣而无数者也，若堙之所观者天机也，得其精而忘

其粗，在内而亡其外，见其所见而不见其所不见，视其所视，而遗其所不视，若彼之所相者，乃有贵乎马者，马至而果千里之马。”

### （三）去欲

老子既主张“素朴”“静”，所以更主张去欲，故尝设问难曰：“名与身孰亲？”“身与货孰多？”“得与亡孰病？”于是为之解答曰：“甚爱必大费，多藏必厚亡，知足不辱，知止不殆，可以长久。”故曰：

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。

《淮南子》则曰：

约其所守，寡其所求，去其诱慕，除其嗜欲，损其思虑，约其所守则察，寡其所求则得。夫任耳目以听视者，劳形而不明，以知虑为治者，苦心而无功。

老子谓吾人对于“持盈”“揣锐”之理，往往莫知所以，故易失败，盖天道四时更运，功成则移，人不能体会天运之理，以适应之终遭失败也，故曰：

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。

盖吾人嗜欲，过于生活之所需，则必掠夺他人之所有矣，达于事理，则不为也。《淮南子》曰：

故古之治天下也，必达乎性命之情，其举措未必同也，其合于道一也，夫夏日之被裘，裘者，非爱之也，燠有余于身也，冬日之不用絮者，非简之也，清有余于适也，夫圣人量腹而食，度形而衣，节于己而已，贪污之心，奚由生哉！故能有天下者，必无以天下为也，能有名誉者，必无以趋行求者也，圣人有所于达达，则嗜欲之心外矣。

老子以为吾人所以不能去欲之原因，乃因“有身”。故曰：“宠辱若惊，贵大患若身，何谓宠辱若惊，宠为下得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。”又曰：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患，故贵以身为天下若可寄天下。”因此老子推论吾人一切令色嗜好，因此一切嗜好，反戕贼吾人之自然本能。

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。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。

人性本怛然，但为物所累，乃戕本然，故《淮南子》曰：

金之性沉，托之于舟上则浮，势所支也；夫素之质白，染之以涅，则黑，缣之性黄，染之以丹则赤；人之性无邪，久湛于俗则易，易而忘本，合于若性。故日月欲明，浮云盖之；河之水欲清，沙石秽之；人性欲平，嗜欲害之；惟圣人能遗物而反已。夫乘舟而惑者，不知东西，见斗极则寤矣。夫性，亦人之斗极也，有以自见也。

《精神训》更畅嗜欲使人气越之精义曰：

耳目淫于声色之乐，则五脏摇动，而不定矣，五脏摇动而不定，则血气滔荡而不休矣，血气滔荡而不休，则精神驰骋于外而不守矣，精神驰骋于外而不守，则祸福之至，虽如邱山，无由识之矣。使耳目精明玄达而无诱慕，气志虚静恬愉而省嗜欲，五藏定宁充盈而不泄，精神内守形骸而不外越，则望于往世之前，而视于来事之后，犹未足为也，岂直

祸福之间哉，故曰其出弥远者，其知弥少，以言夫精神之不可外淫也，是故五色乱目，使目不明，五声哗耳，使耳不聪，五味乱口，使口爽伤，趣舍滑心，使行飞扬，此四者天下之所养性也，然而人累也。故曰，嗜欲者，使人之气越而好憎者，使人之心劳，弗疾去则志气日耗。

又曰：

水之性真清而土汨之，人性安静而嗜欲乱之，夫人之所受于天者，耳目之于声色也，口鼻之于芳臭也，肌肤之于寒燥，其情一也，或通于神明，或不免于痴狂者，何也，其所为制者异也。

吾人果能胜私去欲，乃有作为也，否则无形戕贼矣。淮南子曰：

夫火热而水灭之，金刚而火销之，木强而斧伐之，水流而土遏之，唯造化者物莫能胜也。故中欲不出谓之局，外邪不入谓之塞，中局外闭，何事之不节，外闭中局，何事之不成，弗用而后能用之，弗为而后能为之，精神劳则越，耳目淫则竭。

#### (四) 生死

老子对生死问题，尝视为一例。儒家谓：“朝闻道，夕死可矣。”老子则曰：“死而不亡者寿。”

吾人不可对“生”的观念，过于执着，过于执着，反易于死亡，故曰：“出生入死，生之徒十有三，死之徒有三，人之生动之死地亦十有三，夫何故，以其生生之厚。”

“生生之厚”是太矜持生也，矜持太过，非摄生之道，《淮南子》曰：“夫人之所以不能终其寿命，而中道夭于刑戮者，何也，以其生生之厚。夫惟能无以生为者，则所以修得生也。”

(求生意志太强，亦矜持之一方面) 老子曰：

盖闻善摄生者陆行不遇兕虎，入军不被甲兵，兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死也。

“无死”不矜持死也，王弼所谓：“物苟不以求离其本，不以欲渝其真，虽入军而不害，陆行而不可反也。”《淮南子》曰：“抱其太清之本，而无所容与而物无能营，廓倘而虚，清靖而无思虑，大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也，大雷毁山而不能惊也，大风晦日而不能伤也，是故视珍珠宝玉，犹石砾也，视至尊穷宠，犹行客也，视毛嫱西施，犹其丑也。”老子曰：

含德之厚，比于赤子，蜂虿虺蛇不螫，猛兽不据，攫鸟不搏，骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使气曰强，物壮则老，谓之不道，不道早已。

老子对于人生哲学之精神，归纳之则曰：

我有三宝，持而保之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。

而老子思想，则不为时人所了解，故老子慨然曰：“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，是以圣人被褐怀玉。”而《淮南子》则曰：“先唱者穷之路也，后动者达之原也。”又畅论先后之旨曰：“先者难为知，而后者易为攻也。先者上高，则后者攀之；先者踰下，则后者蹇之；先者隕陷，则后者以谋；先者败绩，则后者违之。”又曰：“圣人常后而不先，常应而不唱，不进不求，不退而

让。……天道无亲，唯德是与，有道者不失时与人，无道者失于时而取人。”

盖《淮南子》阐发老子“不为天下先”之旨，非甘居人后也，乃待时而动耳。

## 五、结 论

老子论道指归于自然，论政治指归于无为无不为，论人生指归于见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧，其思想前后一贯，可以互为诠释。《淮南子》之思想虽大体宗风老子，然其书颇多矛盾之点，如《本经篇》之崇尚礼乐，与《精神篇》之见解不符。《修务篇》始论无为之旨，发挥老学，而终则归宗学问，有背老子之思想。《览冥篇》斥申商韩蜚之法治，而《汜论》则畅论刑赏以收治效。《精神篇》颇攻儒家之思想，而《主术》则又重儒家仁义之说矣。淮南之作，不出一人之手，盖信然矣。

二十五年一月初稿

# 马王堆《老子》甲乙本卷前后佚书与“道法家”

——兼论《心术上》《白心》为慎到田骈学派作品\*

裘锡圭\*\*

1973年12月，长沙马王堆三号汉墓出土了一批帛书。其中有两种《老子》写本。整理者把字体较古的一本称为甲本，另一本称为乙本。甲本卷后、乙本卷前都抄了一些佚书。乙本卷前有《经法》《十六经》<sup>①</sup>《称》及《道原》四篇佚书（以下简称乙本佚书）。前两篇本身又分成很多小篇。《十六经》有不少小篇采取黄帝君臣问答的形式。这两篇主要论述治国及征伐所应遵循的原则和方法。《称》篇汇集很多类似格言的话，所反映的思想大体上与前两篇同一体系。《道原》是一篇论“道”的短文。这四篇佚书已发表于文物出版社出版的《经法》和线装大字本《马王堆汉墓帛书[壹]》。

甲本卷后佚书（以下简称甲本佚书）原无篇题，按内容可以分为四部分。第一部分共一百八十二行，讲儒家“仁、义、礼、智、圣”的“五行”说，不少地方袭用了《孟子》的话，大概是孟轲学派的作品。《荀子·非十二子》斥责子思、孟轲“案往旧造说，谓之五行”，应该就是这种学说。第二部分共五十二行，记伊尹为商汤论九种君主的得失<sup>②</sup>。第三部分共四十八行，论强兵的重要性。第四部分共十余行，也讲到“五行”，与第一部分有关。这些佚书也已发表于《马王堆汉墓帛书[壹]》。

马王堆三号汉墓下葬的年代是汉文帝前元十二年<sup>③</sup>。乙本《老子》及佚书避“邦”字讳，字体与同墓所出有文帝三年纪年的“五星占”很相似，当是文帝时代或稍前的抄本。甲本《老子》及佚书不避“邦”字讳，字体近于秦隶，可能是高帝前后的抄本。这些佚书的著作时代跟抄写时代无疑会有一段距离，所以他们大概都是战国时代的作品。甲乙本《老子》及佚书，除去甲本佚书的第一、第三和第四部分以外，都可以包括在“黄老言”的范围里。它们可以帮助我们弄清楚风行于西汉时代的黄老思想的内容和源流。

本文第一部分讨论西汉时代流行的黄老思想的内容和佚书的性质。第二部分讨论这种思想

\* 本文原载《中国哲学》第二辑（1980年），收录时据裘锡圭：《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社1992年版，第555—573页。

\*\* 裘锡圭，1935年生，北京大学中文系教授，古文字学家。

① “十六经”过去释做“十大经”，张政烺先生对帛书“六”“大”二字的字形作了仔细对比，认为“经”上一字是“六”而非“大”。今据张先生的意见改正。

② 参看凌襄：《试论马王堆汉墓帛书“伊尹、九主”》，《文物》1974年第11期。

③ 《文物》1974年第7期，第46页。

的形成过程。我们大体上是按照对于先秦思想流派的传统观点来讨论这些问题的，至于这种思想的阶级实质，由于涉及到古史分期，问题比较复杂，留到以后有机会的时候再去讨论。

黄老思想，汉代人多称为“黄老之术”或“黄老言”，有时也称为“道论”（《史记·自序》“习道论于黄子”）。治黄老言的人就是“道家”。但是在先秦时代并不存在“道家”这一名称。被汉代人称为道家的先秦思想家，实际上可以分成好几派，他们的思想以及阶级立场并不一致时<sup>①</sup>。西汉时代流行的道家思想，或者说当时的道家思想的主流，不是后人所熟悉的老庄一派的思想（实际上老和庄也有相当大的差异），而是一种以道、法为主，兼包阴阳、儒、墨等家思想的庞杂体系。

《汉书·艺文志》说：“道家者流盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。……及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。”按照这种观点，庄子无疑是道家中的“放者”，甚至老子也不能看作道家的正宗。他虽然讲了很多“君人南面之术”，但也是“欲绝去礼学，兼弃仁义”的。

西汉流行的道家思想的面貌，司马谈的《论六家要旨》讲得比较明白。他说：“道家，使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多。”<sup>②</sup>这段话在好几篇讨论乙本佚书的文章里都引用了。它的确是理解西汉流行的道家思想的一把钥匙。这段话里最值得注意的，是“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”这几句。由此可知当时的流行的道家思想已经吸收了不少阴阳、儒、墨、名、法等家的思想。乙本佚书所反映的正是这种驳杂的道家思想。乙本四篇佚书的体裁不完全相同，内容涉及的方面也不一样，但是思想基本上一致的。我们可以把它们放在一起加以考察。

在乙本佚书里，“道”是一个重要的主题。《道原》集中地谈道，其他几篇也都谈到道。从谈道所用的大多数文句来看，佚书所说的道似乎与老子所说的道没有多大的区别。例如《经法·道法》说：“虚无形，其契冥冥，万物之所所生。”《经法·名理》说：“道者，神明之原也。”《十六经·成法》说：“一者，道其本也。”《称》说：“道无始而有应。”《道原》说：“天弗能覆，地弗能载，小以成小，大以成大，盈四海之内，又包其外……万物得之以生，百事得之以成。”此外，佚书中还有很多与老子相似的思想。例如：主张“因天”（《经法·君正》）“顺天”（《十六经·姓争》），一切按所谓“天道”行事；反对“声溢于实”（《经法·四度》），忌讳过分“盛盈”（《称》“不仕于盛盈之国”）；要求人“虚静公正”（《经法·名理》），“卑约主柔”（《十六经·顺道》）；认为“得道之本”可以“握少以知多”（《道原》）等等。

但是另一方面，佚书中又包含着大量老子一派道家所没有的，以及正与之相反的思想。

<sup>①</sup> 参看顾颉刚：《从吕氏春秋推测老子之成书年代》，唐兰：《马王堆出土“老子”乙本卷前古佚书的研究》。

<sup>②</sup> 见《史记·自序》。

《老子》说：“法令滋章，盗贼多有。”对法治采取否定态度，佚书则对法治作了充分的肯定。例如《经法·道法》说：“道生法。法者，引得失以绳而明曲直者也。〔故〕执道者生法而弗敢犯也，法立而不敢废〔也〕。”《经法·大分》说：“法度者，正之至也。”《经法·名理》说：“是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符。”《称》说：“有仪而仪则不过，恃表而望则不惑，案法而治则不乱。”这些都是法家的思想，只不过一般的法家不提“道生法”而已。《十六经·成法》说黄帝为了使“滑（猾）民”不生，“年（佞）辩”停止，问“力黑（牧）”天下是否“有成法可以正民者”。这是以神话的形式表示法治思想。佚书里谈到的不少比较具体的政治主张，例如主张“精公无私而赏罚信”（《经法·君正》），反对子分父威，臣分主威（见《经法》的《大分》《亡论》），反对左右比周，父兄结党，一人擅主（《经法·亡论》）等等，也都与法家思想符合。

佚书还很重视“形名”之说<sup>①</sup>。《经法》的《道法》《论约》《名理》，《十六经》的最末一小篇，以及《称》的第一段等，全都谈到审察形名的问题。《经法·论》和《十六经·前道》谈到“正名”“倚名”<sup>②</sup>，《道原》说：“分之以其分而万民不争，授之以其名而万物自定”，也都与形名之说有关。《淮南子·要略》论申不害之学时说：“（韩国之法）新故相反，前后相缪，百官皆乱，不知所用，故形名之书出焉。”刘向《别录》也说：“申子学号曰刑名。刑名者，循名以责实，其尊君卑臣，崇上抑下，合于六经。”<sup>③</sup>可见形名之说是法家的申不害所提倡起来的。形名之说主张君主通过审名责实的方法来控御臣下，《韩非子》里也常常谈到这种思想。不过，司马谈在《论六家要旨》里谈到名家的时候，指出他们的可取之处在于“控名责实，参伍不失”，似乎把形名之说看作名家的学说<sup>④</sup>。他说道家“撮名法之要”，名家之“要”大概就是指刑名之说而言的。

佚书中也有阴阳家的思想。《十六经·观》说“赢阴布德”“宿阳修刑”“春秋为德，秋冬为刑”，又说如果“修刑”“弛刑”不合时令，就会引起自然界的反常现象，所举之事将“不成”“不行”。这种认为统治者的施赏刑罚必须得自然界阴阳四时的变化相配合的思想，是阴阳家学说的重要部分。《经法·四度》说：“极阳以杀，极阴以生，是谓逆阴阳之命。极阳杀于外，极阴生于内，已逆阴阳，又逆其位。”也与阴阳刑德之说有关。

儒墨的影响在佚书中也可以看到一些。《十六经·顺道》说：“体正信以仁，慈惠以爱人。”《称》篇有一段专讲“昆弟之亲”，都近于儒家思想。《经法·君正》讲节用民力，又谈到“兼爱”，近于墨家思想。《墨子·天志中》说：“观其事，上利乎天，中利乎鬼，下利乎人，三利无所不利，是谓天德。聚敛天下之美名而加之焉，曰此仁也义也。”《十六经·前道》也说：“圣（人）举事也，阖于天地，顺于民，祥于鬼神，使民同利，万夫赖之，所谓义也。”语意与《墨子》极为相近。

① 古无“形”字，帛书借“刑”为“形”。古书里“形名”也常写作“刑名”。有的人把“刑名”之“刑”误解为刑法之“刑”。其实“形名”指事物的本形及名称，跟刑法根本无关。

② 《前道》作“奇名”。

③ 《汉书·张传》注引。

④ 刘向《邓析子叙录》说“邓析好形名”（《荀子·不苟》杨倞注亦引此语），《孙子·势》也提到“形名”。大概在申不害以前，已有人提出形名之说，申不害是继承其说而加以改造的。讲“白马非马”的公孙龙一派名家，有时也称“刑名之家”。他们讲“刑名”的立场，似与申不害等人不同。

从以上的分析来看，这四篇佚书应该是司马谈所说的“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”的那种道家的著作。

司马谈在《论六家要旨》里，除了上面引过的那段话以外，还有一段比较具体地说明道家思想的话，内容跟乙本佚书也是符合的。下面把这段话分作三小段加以讨论：

道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知。其术以虚无为事，以因循为用……有法无法，因时为业。有度无度，因物与合。故曰：圣人不巧<sup>①</sup>，时变是守。

这一段讲道家对待事物的态度，最后引“圣人不巧，时变是守”一语做总结。这句话也见于佚书。《十六经·观》说：“圣人不巧，时反是守。”“反”“变”古音极近。道家认为天道循环反复，对他们来说，“时反”和“时变”在意义上也没有很大区别。司马谈也许就是从《十六经》引用这句话的。

虚者，道之常也。因者，君之纲也。群臣并至，使各自明也。其实中其声者谓之端，实不中其声者谓之窾。言者不听，奸乃不生，贤不肖自分，白黑乃形。

这一段讲的是形名之说。实就是形，声就是名。可见司马谈所说的道家，很重视形名之说。这跟佚书的思想也是一致的。

凡人所生者神也，所托者形也。……神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而曰我有以治天下，何由哉？

这一段讲形神关系，主旨在于要求治天下者“先定其神”。佚书也谈到了这方面的问题。《经法·名理》：“道者，神明之原也。……静而不移，动而不化，故曰神。”神“不移”“不化”，跟“定其神”是一个意思。《十六经·五正》：“黄帝问闾冉曰‘吾欲布施五正，焉止焉始？’对曰‘始在于身，中有正度，后及外人……’”这也就是要黄帝“先定其神”，然后再去治天下。

佚书两次说：“当断不断，反受其乱。”<sup>②</sup>《史记·齐悼惠王世家》把这句话引为“道家之言”。这也说明乙本佚书一类著作，在汉代人心目中是很典型的道家著作。在现存子本书里，跟乙本佚书最为接近的是《管子》和《鹞冠子》。这两本书都兼有道、法、阴阳、儒家等思想，都谈“形名”，并且书中还有不少跟佚书相同或相近的段落和文句<sup>③</sup>。在《汉书·艺文志》里，《管子》和《鹞冠子》都列为道家。以前，大家想不通为什么《艺文志》里把包含大量法家思想的《管子》放在道家里。明白了汉代人对接道家的看法，这件事就容易理解了。

乙本佚书所代表的西汉流行的道家思想，虽然内容比较庞杂，但是其核心思想显然是关于道和法的学说。佚书第一篇就叫做“道法”，一开始就说“道生法”，《管子·心术上》等篇也有类似意思的话<sup>④</sup>。所以“撮名法之要”是司马谈所说的那种道家不同于老子等道家的主要之点。为了称说的方便，我们可以把这种道家称为“道法家”，以与老子等道家相区别。

《汉书·艺文志》著录的道家著作里，有《杂黄帝》五十八篇，原注：“六国时贤者所作。”又有《力牧》二十二篇，原注：“六国时所作，托之力牧。”乙本佚书中的《十六经》也

① 《史记》做“朽”，据《汉书·司马迁传》校改。

② 见《十六经》的《观》和《兵容》。

③ 参看前引唐兰文所附《“老子”乙本卷前古佚书引文表》。

④ 参看前引唐文，《经法》，第167页。

依托黄帝及其臣力牧等人，也许就包含在《杂黄帝》《力牧》所收各篇之中。《艺文志》道家类又有《黄帝四经》四篇，《黄帝君臣》十篇。《黄帝君臣》下原有注曰：“起六国时，与老子相似。”可见是老子一派的著作<sup>①</sup>。《黄帝四经》下原无注。《隋书·经籍志》说：“汉时诸子道书之流有三十七家，大旨皆去健羨处冲虚而已，其黄帝四篇、老子二篇最得深旨。”黄帝四篇就是黄帝四经。这部书既然跟《老子》一样最得“去健羨，处冲虚”的“深旨”，就也应该是老子一派道家的著作。《吕氏春秋》等书所引的黄帝之言，思想大多与老子相近，大概就是出于《黄帝四经》的。《十六经》属于道法家，跟这两部书似乎不会有关系。有的同志认为《十六经》就是《黄帝君臣》<sup>②</sup>，有的同志认为《经法》等四篇佚书就是《黄帝四经》<sup>③</sup>，恐怕都不可信。

讨论乙本佚书和所谓汉初“儒法斗争”的文章，往往把道法家思想称为黄老思想，以区别于一般的道家思想。但是在汉代人的词汇里，“黄老”与“道家”是同义的，虽然当时道家的主流是道法家，“黄老”却并不专指道法家。事实上，不但老子不是道法家，就是假托黄帝的道家作品也不一定属于道法家。上一节已经说明了这一点。所以称道法家思想为黄老思想是不妥当的。有的同志把“老学”和“黄学”对立起来，称道法家思想为“黄学”，也同样不妥当。由此可见，提出“道法家”这个名称是很有必要的。

甲本佚书的性质比较复杂。除第一、第四两部分显然有关外，各篇间似乎毫无关系。不过，这些著作大概仍是治道法家之学的人有意抄集在一起的。

甲本佚书的第二部分，即《九主》篇，是法家倾向很明显的道法家著作。篇中把“法君”“法臣”看作理想的君臣，主张“邦出乎一道，制命在主”，反对大臣专擅，“主轻臣重，邦多私门”。这些都是典型的法家思想。另一方面，篇中又强调“法天地之则”的重要，道家色彩也相当明显。道法家大都讲形名，《九主》也不例外。文中说：“名命者，符节也，法君之所以彘也。法君执符以听，故自彘之臣，莫（敢）伪会以当其君。”这就是循名责实的方法。

《汉书·艺文志》在道家类里著录《伊尹》五十一篇，在小说家类里著录《伊尹说》二十七篇。《九主》无疑是道家《伊尹》中的一篇。《吕氏春秋》《说苑》等书引了不少伊尹之言，从内容上看大多数也应是《伊尹》的遗文。《吕氏春秋·先己》记汤问取天下之道于伊尹，伊尹回答说：“凡事之本，必先治身。嗇其大宝，用其新，弃其陈……昔者先圣王成其身而天下成，治其身而天下治。故……为天下者不于天下于身。”这跟《论六家要旨》主张先定其神然后治天下的思想极其相似。《说苑·君道》记汤问伊尹“三公、九卿、大夫、列士”的差别何在，伊尹回答说：“三公之事常在于道”，“九卿之事常在于德”，“大夫之事常在于仁”，“列士之事常在于义”，“道德仁义定而天下正”。它不像《老子》那样非薄仁义，而将仁义列于道德之后，看作很重要的东西，可见也跟乙本佚书一样，并不完全排斥儒家的思想。根据以上所述可以肯定，《艺文志》列于道家的《伊尹》，在思想上跟乙本佚书基本上属于同一类型。

甲本佚书的第三部分极力强调强兵的重要性，认为“人君之大务”在于“毋以非兵者害兵”。这种思想跟儒墨以及老子一派的道家全都尖锐对立，而跟法家则比价接近。“撮名法之

① 见《经法》，第163页。

② 高亨、董治安：《“十六经”初论》，《经法》，第112页。

③ 参看前引唐文。

要”的道法家在战争问题上的观点，也是接近于法家的。他们“不执偃兵”（《称》）<sup>①</sup>，认识到战争是不可避免的。《十六经·五正》说：“夫作争者凶，不争（者）亦无成功。”同篇《姓争》也有类似的话，跟老子主张“不争”的思想显然不同。乙本佚书时常讨论有关用兵的问题，并明确主张“文物并行”，“因天之杀也以伐死”（《经法·君正》）。从基本的思想倾向看可以归入道法家的《管子》和《鹖冠子》，都有论兵的专篇（如《管子》的《兵法》《制分》，《鹖冠子》的《世兵》等）<sup>②</sup>。所以，治道法家之学的人把主张强兵的文章跟道法家著作抄在一起，是一点也不奇怪的。

甲本佚书的第一部分是讲儒家的“五行”说的。第四部分既与第一部分有关，又使用了道家的一些语言。如“一”（“其要谓一”）“玄同”（“身调而神过，谓之玄同”）“至素至精”等。这表现了想把儒家和道家糅合起来的倾向。上文已经指出，道法家往往“采儒墨之善”，并不完全排斥儒家的思想。在西汉前期，道法家和儒家既有斗争的一面，又有相互渗透的一面。例如汉初著名思想陆贾、贾谊，从他们所著的《新语》《新书》来看，就很明显地糅合道法家和儒家思想的倾向，陆贾的道法家思想尤其显著。在改造儒家使之为大一统的中央集权国家服务方面起了巨大作用的董仲舒，也显然受到道法家的影响<sup>③</sup>。所以，讲“五行”的儒家言出现在治道法家之学的人所读的书里，也是完全可以理解的。

根据以上所述，我们认为虽然甲本佚书看起来内容显得杂乱，但是书中各篇仍应是治道法家之学的人有意抄集在一起的。它们都是研究道法家思想的宝贵参考资料。

## 二

现在，我们来探讨一下道法家思想形成的过程。道法家思想的形成，跟战国中期两个著名的法家——当过韩昭侯相的申不害以及齐宣王时在稷下讲过学的慎到，有密切的关系。这两个人都曾经把不少有道家色彩的思想组织在自己的学说里。所以司马迁说申不害“本于黄老而主刑名”（《史记·老庄申韩列传》），说慎到与田骈等人“皆学黄老道德之术”（《史记·孟荀列传》）。申、慎二人有不少相似的思想。例如：申不害喜欢讲“因”（《群书治要》卷三十六引《申子·大体》：“凡因之道，身与公无事，无事而天下自极也”），慎到也喜欢讲“因”（《慎子》有《因循》篇）。申不害喜欢讲“势”（《荀子·解蔽》：“申子蔽于势而不知知”），慎到也喜欢讲“势”（见《韩非子·难势》，《慎子·威德》也谈到势）等等。申不害的年辈高于慎到，但是《汉书·艺文志》却说《申子》称引过慎子。也许《申子》编定于申不害门徒之手，所以能称引慎到。申、慎两派很可能是相互影响的。

甲乙两本佚书明显地反映出道法家跟申不害和慎到的密切关系。除去主张法治、反对大臣专擅等最一般的法家思想以外，在佚书里还可以找到不少与《申子》《慎子》相似的思想。

① 此句“孰”字，文物出版社的《经法》读为“藝”，训为“常”这个字也有可能当读为“设”。“孰”“设”古音相近，武威《礼仪》汉简“设”字皆假“孰”字为之。

② 《汉书·艺文志》列《太公》于道家。《太公》当包括《六韬》《金匱》等书。从现存的《六韬》及古书所引《六韬》《金匱》等书佚文来看，《太公》中论兵的篇章更多。

③ 关于陆贾、贾谊和董仲舒的思想，参看林健：《曹参的黄老之学与汉初的思想演变》，《福建师大学报》（哲学社会科学版）1978年2期，第84—86页。

前面说过，乙本佚书和甲本佚书的《九主》全都谈“形名”。这应该是受申不害的影响。《经法·论》说：“一曰正名，一曰（“一曰”二字当为衍文）立而偃。二曰倚名，法（废）而乱。”这跟《申子·大体》所说的“昔者尧之治天下也以名，其名正则天下治，桀之治天下亦也亦以名，其名倚而天下乱”（《群书治要》卷三十六引），是一个意思。《九主》说：“名命者，符节也。……法君执符以听……”《经法·道法》说：“形名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。”这跟《申子·大体》所说的“名者，天地之纲，圣人之符。张天地之纲，用圣人之符，则万物之情无所逃之矣”（《治要》卷三十六引），也是一个意思。

《九主》篇还有一些跟申、慎相似的思想。例如：申不害认为“有道者不为五官之事而为治主。君知其道也，官人知其事也”（《申子·大体》），慎到主张“臣事事而君无事，君逸乐而臣任劳”（《慎子·民杂》）；《九主》也反对“主劳臣佚”，把“劳君”列为有过之主的一种，主张君主应“以无职并听有职”。申不害主张“治不逾官”（见《韩非子·定法》），慎到主张“士不得兼官”（《慎子·威德》），《九主》也认为臣下应各守分职<sup>①</sup>。

乙本佚书从慎到那里也吸收了不少东西。《慎子》一书现在只有一部分断篇残章遗留下来。就拿这些断篇残章来跟乙书佚书核对，已经发现《称》篇有四段文字抄袭《慎子》<sup>②</sup>。此外，《称》篇说：“因地以为资，因民以为师”，也像是从《慎子·民杂》的“因民之能为资”演化出来的。《十六经·本伐》的内容也与《慎子》很接近。《意林》卷二引《慎子》：“藏甲之国，必有兵道（道，原作遁，据《御览》卷三百三十六校改）。市人可驱而战，安国之兵不由忿起。”《本伐》也说，“诸库藏兵之国，皆有兵道”，并反对“行忿之兵”。后面要讲到，《管子》的《心术上》和《白心》是慎到、田骈学派的作品。乙本佚书跟这两篇也有不少相类的文字<sup>③</sup>。如果《慎子》原本保存下来的话，一定能在乙本佚书里发现更多从《慎子》那里吸收来的东西。

不过，从现在的《申子》和《慎子》的残篇佚文来看，他们的道家色彩显然不如后来的道家那样浓厚。这两本书在《汉书·艺文志》里都不列于道家而列于法家。可见现存的残篇佚文基本上能反映原书的倾向。所以申不害和慎到本身还不能算道法家。被汉代人看作道家的道法家思想，应该是申、慎的思想跟道家思想进一步糅合的产物。

能举出名字的最早的道法家，大概是与慎到有密切关系的田骈。田骈在《庄子·天下》和《荀子·非十二子》里都被看作与慎到同派。但是，在《汉书·艺文志》里《慎子》列于法家，《田子》则列于道家。可见他的道家色彩一定比慎到浓厚得多。《吕氏春秋·执一》：“田骈以道术说齐（王）。齐王应之曰：‘寡人所有者齐国也，愿闻齐国之政。’田骈对曰：‘臣之言无政而可以得政。……岂独齐国之政哉？变化应求（束）而皆有章，因性任物而莫不宜当，彭祖以寿，三代以昌，五帝以昭，神农以鸿。’”田骈回答齐王的话，跟《论六家要旨》所说的治天下应“先定其神”的思想是一致的。在政治上，既然田骈被看作与法家的慎到属于一派，《荀子·非十二子》并且明确地说：“尚法而无法……是慎到、田骈也。”可见他也是主张法治的。所以我们认为田骈可以算一个道法家。

① 参看凌襄：《试论马王堆汉墓帛书“伊尹、九主”》，《文物》1974年第11期，第27页。

② 见唐兰文所附表81、84、96、97诸条。《称》篇类似格言汇集，内容较杂。我们只能认为《称》抄袭《慎子》，而没有理由说《慎子》抄袭《称》。

③ 见唐兰文附表。

《管子》里的《心术上》和《白心》，近人多认为是稷下学士中宋钐、尹文一派的著作。其实，这两篇都是道法家的作品，很可能就出于稷下学士中的慎到、田骈一派之手。

这两篇作品表面上主要是发挥道家思想的。但是《心术上》说：“简物（轸）小未（大）、一道杀僂禁诛谓之一法。”<sup>①</sup>“法者，所以同出不得不然者也，故杀僂禁诛以一之也。故事督乎法，法出乎权，权出乎道。”《白心》说：“然而天不为一物枉其时，明君圣人亦不为一人枉其法。”“名正法备而圣人无事。”可见作者主张法治。所以这两篇应该是道法家的作品。

再仔细分析一下，就可以发现篇中有大量慎到、田骈一派的思想。

据《庄子·天下》篇，慎到、田骈主张“公而不当（党），易而无私，决（按：此字当读为‘缺’）然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往”“弃知去己而缘不得已，泠汰（郭杲注：犹听放也）于物以为道理”。《白心》说：“孰能己无己乎？效夫天地之纪。人言善亦勿听，人言恶亦勿听，持而待之，空然勿两之，淑然自清。”“己无己”就是“去己”，“人言善亦勿听，人言恶亦勿听”就是“公而不党，易而无私”，“空然勿两之”就是“缺然无主，趣物而不两”。《心术上》说：“去知则奚率（率字似为衍文）求矣？无藏则奚设矣？无求无设则无虑，无虑则反复虚矣。”这就是“弃知”，就是“不顾于虑，不谋于知”。《心术上》又说，“是故有道之君，其处也，若无知；其应物也，若偶之，静因之道也”，“其应非所设也，其动非所取也。此言因也。因也者，舍己而以物为法者也。”这跟“弃知去己缘不得已，泠汰于物以为道理”以及“于物无择，与之俱往”，是一个意思。《意林》卷二引《慎子》：“措钩石使禹察之不能识也，悬于权衡则毫发辨矣。”《慎子·君人》：“是以分马者之用策，分田者之用钩，非以钩策为过于人智也，所以去私塞怨也。”这些正是“舍己而以物为法”的实例。在《心术上》和《白心》里还有不少主张“去知”的话，这里就不一一征引了。

《天下》篇还说慎到、田骈认为“选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。”《白心》说：“及至于至者，教存可也，教亡可也。”这与“教则不至”显然是从正反两方面表示同一个意思。

《荀子·天论》说：“慎子有见于后，无见于先。”“舍己而以物为法”就是后而不先的态度。《心术上》说：“毋先物动，以观其则。”《白心》说：“上之随天，其次随人。人不倡不和，天不始不随。”这更是明白地提倡后而不先。

《慎子·威德》说：“天虽不忧人之暗，辟户牖必取已明焉，则天无事焉。……圣人虽不忧人之危，百姓准上而比于下，其必取已安焉，则圣人无事也。”《白心》也说：“天行其所行而万物被其利，圣人亦行其所行而百姓被其利。”《慎子·民杂》主张君主“任臣而勿自躬”，《心术上》也主张“君无代马走，无代鸟飞”。《慎子·因循》说：“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。”同书《民杂》说：“是以大君因民之能为资”；《心术上》也说：“故道贵因。因者，因其能者，言所用也。”又说：“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。”彼此的思想显然非常接近。

《心术上》和《白心》的一个重要主题是如何“应物”。这跟上引《吕氏春秋》所反映的

<sup>①</sup> 甲本佚书第一部分 204-205 行：“简之为言也犹加，大而罕者。匿之为言也犹匿匿，小而轸者。”以“简”“大”“罕”与“匿”“小”“轸”对言。故疑《管子》“简物小未”为“简轸小大”之误。疑“简轸”犹言“疏密”。

田骈重视“变化应来”、主张“因性任物”的思想也是符合的。《白心》说：“执仪服象，敬迎来者。”“敬迎来者”就是“应来”。田骈所说的“因性任物”，似乎也就是“因人之情”和“舍己而以物为法”的意思。《心术上》说：“过在自用，罪在变化。”认为变化是坏事，这似乎跟重视“变化应来”有矛盾。但是，《心术上》所说的“变化”，是指师心自用不遵守客观规律而另搞一套。《吕氏春秋》所说的“变化应来”，意思是跟《论六家要旨》所说的“应物变化”以及《白心》所说的“随变断事”差不多。两个“变化”指的不是一回事。所以不能据此否定《心术上》跟慎到、田骈的关系。

从以上的分析看，《心术上》和《白心》似是慎到、田骈一派的著作。这两篇文章可能是慎到、田骈的学生写定的。

《心术上》和《白心》都谈“形名”。例如《心术上》说，“物固有形，形固有名，名当谓之圣人”，“以其形因为之名，此因之术也。名者，圣人之所以纪万物也”。《白心》也说：“原始计实，本其所生，知其象则索其形，缘其理则知其情，索其端则知其名。”此外，《心术上》说：“君臣父子人间之事谓之义，登降揖让贵贱有等亲疏之体谓之礼。”可见它对儒家思想也不完全排斥。总之，从思想类型上看，《心术上》和《白心》跟乙本佚书是很接近的。《管子》里有不少兼有道、法二家思想，又受到儒家思想影响的作品。其中大概还有一些慎到、田骈一派或其他道法家的东西，有待进一步研究。

《管子》书中有阴阳家的思想，例如《四时》《五行》等就是阴阳家的作品。但是在《心术上》和《白心》里，却看不到阴阳家的思想的成分。这两篇作品的时代应该早于采用了阴阳刑德说的乙本佚书。它们也许可以看作道法家早期作品的代表。

在战国时代，道家思想和法家思想相互渗透是相当普遍的现象。因此，道法家的形成途径很可能是多元的，也就是说，有些道法家很可能跟慎到、田骈这一学派没有多大关系。我们知道，庄子的思想跟道法家是很不一样的。但是，在《庄子》外篇所收的道家著作里，偶尔也可以看到类似道法家的论调。《庄子·天道》：“是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁义之，仁义已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而赏罚次之。赏罚已明而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情。必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。知谋不用，必归其天。此之谓大平，治之至也。”这跟道法家所说的话没有多少区别。《汉书·艺文志》著录《庄子》五十二篇，今传郭象注本只有三十三篇。保存在日本镰仓本《庄子·天下》篇末的一段郭象的文字，说“一曲之士”往往“妄窜奇说”于《庄子》书中，“或牵之令近，或迂之令诞，或似山海经，或似占梦书，或出淮南，或辩形名”，他把这些内容都删掉了<sup>①</sup>。郭氏删去的“辩形名”的“奇说”，大概也是道法家一类的作品。这些作品以及《天道》篇就有可能跟慎到田骈学派没有多大关系。所以，如果想彻底搞清楚道法家的形成过程，还需要进行很多研究工作，我们在这篇文章里所做到的，只是一些极为初步的工作。

<sup>①</sup> 参看孙道升：《镰仓本庄子天下篇跋尾》，收入《古史辨》第6册。

## 《老子河上公章句》的思想特色\*

张运华

道家思想在汉代的发展过程中，由于神仙方术思想的逐步渗入，到东汉时期，形成了一股尚黄老、修仙道的社会思想，因此人们多以道家思想来治身养性，如桓帝就曾三次祭祀老子，并在延熹九年（166），“亲祠老子于濯龙宫。文闾为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也”<sup>①</sup>。桓帝在肃穆庄严的气氛中，用郊祀天帝的规格来祭祀老子，其目的是为了“存神养性，意在凌云”<sup>②</sup>。但桓帝毕竟为凡夫俗子，难断尘根，所以襄楷给其上疏说：“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为。好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉！……今陛下淫女艳妇，极天下之丽，甘肥饮美，单天下之味，奈何欲如黄老乎？”<sup>③</sup> 襄楷以道家的清静无为、省奢去欲，存神养性来规劝桓帝，向桓帝说明仅有存神养性的愿望是不行的，还必须在行动中严守禁规。

皇帝如此，一般的文人学士更是蔚成风气，据杨树达先生《老子古义》所附《汉代老学者考》，东汉时期许多士人都运用除情却欲，超凡脱俗的修养功夫来达到道家所主张的清静恬淡的精神状态，如淳于恭，善说老子，清静不慕荣名达<sup>④</sup>。樊瑞，好黄老言，清静少欲<sup>⑤</sup>，周颺，常隐处窅身，慕老耽清静，杜绝人事<sup>⑥</sup>。这样，道家早期的统治术就完全变成了一种养生说，正是在这样的时代风尚中，出现了一部以修道长生的理论来解说《老子》的道家著作，这就是《老子河上公章句》，又称《老君道德经河上公章句》或《老子河上公注》。

河上公本无其人，是一位传说中人物。然唐代陆德明《经典释文》记载说：“汉文帝窦皇后好黄老之言，有河上公者，居河之湄，结草为庵，以《老子》教授。文帝征之不至，自诣河上责之。河上公乃踊身空中，文帝改容谢之，于是作《老子章句》四篇以授文帝，言治身治国之要”。由此看来，河上公是实有其人，并作有《老子章句》一书，但这种记载为道教信奉者的传说，颇具神话色彩。对此问题，清代著名学者姚振宗在《隋书·经籍志考证》中进行了详

\* 本文原载《宗教学研究》1995年第4期，第24-31页。

① 《后汉书·祭祀志》。

② 边韶：《老子铭》，《隶释》卷三。

③ 《后汉书·襄楷传》。

④ 《后汉书·淳于恭传》。

⑤ 《后汉书·樊准传》。

⑥ 《后汉书·周颺传》。

核的考证，他说：

据《史记》及本志篇叙，则河上丈人凡五传而至盖公。汉文帝之宗黄老，乃得之于盖公，非受于河上公也。考嵇康《圣贤高士传》有河上公无河上丈人，皇甫谧《高士传》有河上丈人无河上公。虽二家之书，皆为后人所辑录，非其原编，然嵇《传》称河上公谓之丈人，则可知河上公即河上丈人，非两人矣。……今所传，汉河上公书耳。是说也，似沿本志之误。盖本志以见存有河上公注，惑于《神仙传》之说，遂以为汉文帝时人，又见《七录》有河上丈人注，阮氏或题战国时人遂别为一家，而附著于下，陆氏《释文》亦引《神仙传》之言，故自来相传，有汉河上公，实不然也。

因此，河上公并非汉文帝时人，今所传《老子河上公章句》“盖当后世中叶迄末造间，有奉黄老之教者，为敷陈养生之义，希幸久寿不死，托名于河上公而作”<sup>①</sup>。关于《老子河上公章句》的成书年代，目前有三种说法：一说为西汉宣成之世或稍前，以金春峰为代表<sup>②</sup>；一说为东汉时期，王明、冯友兰、任继愈先生均持此说；一说为魏晋时期，系魏晋葛洪一派道教徒所作，谷方先生持此说法。我们依东汉说进行论述。

《河上公章句》曾被贬为“其说不经，全类市井小说，略不知今古，辱老子之书又甚矣”，实际上，《河上公章句》经文为老子古本，注文皆用古义实义，其对老子思想、汉代道家思想以及早期道教思想的研究，都具有重要价值。此书主要版本有明正统《道藏》本和铁琴铜剑楼藏宋刊本。《道藏》本题为《道德真经注》，收在《道藏·洞神部·玉诀类》第三百六三册，共四卷，从知一至知四，无篇目；宋刊本题为《老子道德经》，收在《四部丛刊·子部》<sup>③</sup>，共四卷，文前有《老子道德经序》，题为“太极左仙公葛玄造”，《序》后为《老子篇目》，分为道经和德经，从“体道第一”至“归根十六”为“河上公章句第一”即卷一，从“淳风第十七”到“为政第三十七”为“河上公章句第二”，即卷二，以上为“道经”部分；从“论德第三十八”到“守道第五十九”为“河上公章句第三”即卷三，从“居位第六十”到“显质第八十一”为“河上公章句第四”即卷四，以上为“德经”部分。在此之后有“老子篇目终”“建安虞氏刊于家塾”字样。正文分别题为“老子道经”“老子德经下”，在这两部分内容完后，分别有“河上公老子道经卷上”和“河上公老子德经终”之语。因此笔者疑“老子德经下”当为“老子德经”，“下”字或为误衍。本文所引《河上公章句》以《四部丛刊》本为准，必要时参照《道藏》本。

## 一、以“元气”解道的宇宙学说

《河上公章句》是主要依据《老子》的基本观点和思想来立论的，由于道是老子思想的核心，要阐述和注释老子思想，就不可避免地要对道作一番解说。河上公认为道是天地万物的根源和始基，天地万物都是由道生化出来的，在对《老子》“天地万物生于有，有生于无”作注时说：“万物皆从天地生，天地有形位，故言生于有。天地、神明、蜎飞蠕动皆从道生，道无

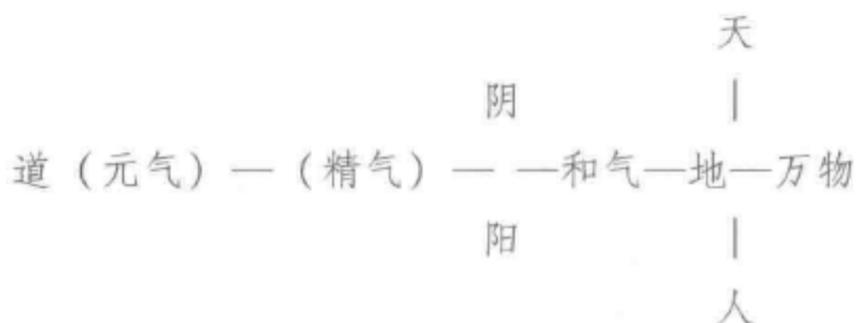
① 王明：《老子河上公章句考》，《北京大学五十周年纪念论文集》，1948年。

② 金春峰：《也谈〈老子河上公章句〉之时代及其与〈抱朴子〉之关系》，《中国哲学》第九辑。

③ 涵芬楼影印本。

形，故言生于无也。”河上公认为，道就是元气，它们两者异名而同实，都是天地万物之祖，所以河上公一方面说道生万物，同时又说元气生万物，如注《老子》“生而不有，为而不恃”时说“元气生万物而不有”。河上公所说的元气，就是原始之气，原初之气，《老子》曾说“玄牡之门，是谓天地之根”，所谓“根”就是始祖、原始之意。河上公注为：“根，元也。言鼻口之门乃是通天地之元气所从往来。”这是河上公以“元”释“根”，表明他与老子“根”所具有的原始、始祖之意是一致的，只是河上公在作注时，将宇宙问题引申到了人的养生问题，所以它将鼻口等与“玄牡之门”互相类比，以此作为生命之源。

河上公受汉代宇宙生成论思想的影响，也表述了自己的宇宙图式，在他看来，整个宇宙万物从道所来，其具体演变过程是：由道首先生出一，即精气，“一者，道始所生太和之精气也”<sup>①</sup>，由精气分为阴阳二气，由阴阳二气再生出和气，阳气清，阴气浊，由清、浊、和三气分为天、地、人，天地含气生成万物。这个过程的表现图式为：



这一宇宙生成图式在河上公对《老子》四十二章作注时得到了充分体现。《老子》四十二章有：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”河上公注为“道始所生者一也”，“一生阴与阳”，“阴阳生和气、清、浊三气分为天地人也”，“天地人共生万物也，天施地化人长养之”<sup>②</sup>。

道不仅生化万物，而且还要像母亲哺育儿子一样，来供养万物，使它们正常生长，在五十一章注中说：“道之于万物，非旦生之而已，乃复长养成就覆育，全其性命”。道供给万物的养料就是精气，所以说“道育养万物精气，如母之养子”<sup>③</sup>。在河上公看来，道化生万物之后，作为万物根本的道并不是不存在，而是已经渗透于万物之中，成了万物的根据，“道通行天地，无所不入，在阳不焦，託阴不腐，无不贯穿，不危殆”<sup>④</sup>，“万物之中皆有元气”<sup>⑤</sup>，因此天地万物“皆归道受气也”<sup>⑥</sup>。这样就否定了道是游离于万物之外，超越于万物的精神实体，继承了《老子》《淮南子》宇宙理论的合理因素。

道之所以融于万物之中，成为万物的根据，主要原因在于道是无形的，这种无形就是虚无，就是元气最根本的特征，所以河上公对《老子》四十三章“无有人无间”作注说：“言无有者，道也。道无形质，故能出入无间，通于神明，济于群生。”正是道的这种无形性，才能使道无所不在，无处不有，无所不生，无所不化，才产生了具有各种属性的万事万物，但道本身仍是一种物质存在，这样，就使道具有了普通性与物质性互相结合的特性，“在古代朴素观

① 《老子河上公章句·能为第十》。

② 此段话《四部丛刊》本为“道始所生者”，“一生阴与阳也”，“阴阳生和气污三气分为天地人也”，“天地共生万物也，天施地化人长养之也”。

③ 《老子河上公章句·象元第二十五》。

④ 《老子河上公章句·象元第二十五》，《道藏》本末句为：“无不由穿而不危殆也。”

⑤ 《老子河上公章句·道化第四十二》。

⑥ 《老子河上公章句·任成第三十四》。

念的范围内，尽可能地解决了物质的普遍性问题”<sup>①</sup>。

河上公宇宙理论中，还存在着汉代盛行的神秘的天人感应理论思想的影响，因而有着把道拟人化、神圣化的倾向，如说：“人能强力行善，则为有意于道，道亦有意于人。”<sup>②</sup>“小人不知道意而妄行，强知之争，以自显著，内伤精神，减寿消年也。”<sup>③</sup>这就是说，道有意志，能决定人事，报应善恶。但河上公以元气解道的理论，建立了一个比较系统的元气学说，“在道概念的发展史中创立了一家之言”<sup>④</sup>，为道家思想的发展作出了应有的贡献。

## 二、“致太平”的政治思想

《河上公章句》坚持道家无为而治的基本立场，主张清静无为，崇尚俭朴质直，反对礼乐浮华，以“致太平”为宗旨，追求天下安宁，各守其分，各在其位，各尽所能的政治局面。

河上公认为人君治国的根本目的，就是要达到天下太平，使人民安居乐业，因此，它反复强调治国要以“致太平”为务，如说：“中士闻道，治身以长存，治国以太平。”<sup>⑤</sup>《仁德》篇也说：“万物归往而不害，则国家安宁而致太平矣。”要实现这一愿望，达到“致太平”的目的，河上公认为君主起着决定的作用，所以它围绕着“致太平”这一宗旨，论述了君主的一系列行为规范。首先，君主应当爱惜民力。在河上公看来，百姓的力量是巨大的，它既能建设一个王朝，也能毁掉一个王朝，“水能载之亦能覆之”就是这种情形的绝好写照。所以它说“治国者爱民则国安”<sup>⑥</sup>，要爱惜民力，君主就必须克制自己的欲望，使老百姓免受徭役征召之苦：“我无徭役征召之事，民安其业，故皆自富。我常无欲，去华文，征（正）服饰，民则随我为，多质朴也。”<sup>⑦</sup>同时，君主对待百姓要如母亲对待孩子一样，应一视同仁，施以爱心，不可政烦令苛，滥用刑罚，“圣人爱念百姓如孩婴赤子，长养之而责望其报”<sup>⑧</sup>，“圣人不贱石而贵玉，视之如一”，“使贵贱各得其所”<sup>⑨</sup>，“政教宽大，故民醇醇富厚相亲睦也……政教急，民不聊生”<sup>⑩</sup>，所以河上公认为：“治天下常当以无事，不当烦劳也。及其好有事则政教烦，民不安，故不足治天下也。”<sup>⑪</sup>并警告统治者，如果滥杀无辜，将会失去天下，“为人君而乐杀人，此不可使得志于天下”，于是，河上公提出了对待老百姓应以德化教之的主张，“百姓为善，圣人因而善之”，“百姓为信，圣人因而信之”，即使百姓未能为善，未能守信，君主也应用道德教化使其善，让其守信，“百姓虽有不善者，圣人化之使善也”，“百姓为不信，圣人化之使信也”<sup>⑫</sup>。这种爱民主张，是我国古代民本思想的反映，体现了有识之士对民与国的关系的理性

① 王德有：《道旨论》，齐鲁书社1987年版，第88页。

② 《老子河上公章句·辩德第三十三》。

③ 《老子河上公章句·知病第七十一》。

④ 同上。

⑤ 《老子河上公章句·同异第四十一》。

⑥ 《老子河上公章句·能为第十》。

⑦ 《老子河上公章句·淳风第五十七》。

⑧ 《老子河上公章句·任德第四十九》。

⑨ 《老子河上公章句·巧用第二十七》。

⑩ 《老子河上公章句·顺化第五十》。

⑪ 《老子河上公章句·忘知第四十八》。

⑫ 《老子河上公章句·任德第四十九》。

认识。

道家认为，道不仅是自然界演变发展的总规律，而且也是社会发展的总规律，也就是说，道的规律性，不仅指自然规律，也指社会规律，在社会领域也发挥着重要作用。河上公继承了道家的这一理论，认为要“致太平”，君还须用道治国，依道而行，循道而动。所以他说：“用道治国则国昌民安。”<sup>①</sup>河上公这里所说的“道”就是一种社会规律，既然是一种规律，君主就不能恣意妄为，违道而行，应当根据道的本质来治理国家，统治民众，“为事当如道安静，不当如飘风骤雨”<sup>②</sup>，否则就要失威失位，“人君不静则失威”，“王者轻滔则失其臣”，“王者行躁疾，则失其君位”<sup>③</sup>。道既是社会运转的内在本质，又是个人的一种德行，这种德行大至国家，小至身家乡里。培养了这种德行，于国于己都大有益处。河上公在《修观》章说：“修道于身，爱气养神，益寿延年，其德如是，乃为真人。修道于家，父慈子孝，兄友弟顺，夫信妻贞，其德如是，乃有余庆及于来世子孙。修道于乡，尊敬长老，爱养幼小，教诲愚鄙，其德如是，乃无不覆及也。修道于国，则君信臣忠，仁义自生，礼乐自兴，政平无私，其德如是，乃为丰厚也。人主修道于天下，不言而化，不教而治，下之应上，信如影响，其德如是，乃为普传。”这样一来，就使道家的“道”从纯粹的形而上领域拖回到了现实的人生和政治领域。这是秦汉时期道家的一个创造性功绩，也是秦汉道家不同于先秦以老庄为代表的道家的一个主要方面。

正身立信也是河上公达到“致太平”宗旨的一个重要内容。河上公认为，君主为万民之父母，应当以身作则，诚实可信，如果君主欺骗臣下，臣下也会照样欺骗君主，这样，君主就会闭塞视听，弄不清事情的原委和真情，以致于奸谀之臣日进，忠廉之士渐远，“正直日以少，邪乱日以生”<sup>④</sup>，最后去位失国。在对《老子》五十八章“其无正，正复为奇，善复为妖”作注时，他说：“无，不也，谓人君不正其身，其无国也。奇，诈也，人君不正，下虽正，复化为上，为诈也。善人皆复化上为妖祥也。”《淳风》篇也说：“君信不足于下，则应之以不信而欺君也。”这一观点与严君平强调君主注重修养，实行治国理民的政治思想是一致的，这也反映了汉代道家的某些共同特点。

在河上公的政治思想中，也与严君平一样，一方面坚持道家自然无为的思想，认为“治天下常当以无事，不当烦劳也”<sup>⑤</sup>，并对儒家的仁义道德进行了许多攻击和批判，如《论德》章说：“礼废本治末，忠信日以衰薄，礼者贱质而贵文。”《俗薄》章说：“大道废不用，恶逆生，乃有仁义可传道。”另一方面，河上公又极力维护儒家鼓吹的等级制度，要人们各安其位，各得其所，强调“贵贱不相犯”，肯定儒家的政教礼乐之学，提倡父慈子孝，夫信妻贞，君圣臣忠等封建伦理纲常。因此，其政治思想体现了一种显明的儒道兼综的特征。

### 三、爱气养神的长生论

河上公以其道论为理论基础，继承了道家损情寡欲、清静无为的传统理论，极大地发挥了

① 《老子河上公章句·仁德第三十五》。

② 《老子河上公章句·虚无第二十三》。

③ 《老子河上公章句·重德第二十六》。

④ 《老子河上公章句·论德第三十八》。

⑤ 《老子河上公章句·忘知第四十八》。

道家益寿延年的养生思想，提出了以爱气养神为核心，长生久寿为目的的养生理论，成为道家思想在东汉发展的奇花异彩。

河上公认为，道作为宇宙万物的根本，世界的本源，具有形而上的性质，然而落实到现实局面，即形而下的领域，无非就是治国与治身两大方面。因此，它在解释《老子》“道可道非常道”时，将“道可道”释为“经术政教之道也”，将“非常道”释为“非自然长生之道也”，并认为：“常道当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道。”<sup>①</sup>将道分为“经术政教之道”和“自然长生之道”，这是河上公的一大发明，也是历史上第一次。正由于道分为治国与治身两方面，因此，河上公在注释《老子》经文时，往往是治国与治身相提并论，这成了《河上公章句》养生论的一大特色，书中有大量身国并兼的言论，兹约举如下：

治身者爱气则身全，治国爱民则国安。<sup>②</sup>

治身者呼吸精气，无令耳闻也；治国者布施惠德，无令下知也。<sup>③</sup>

治身者当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之也；治国者寡能总众弱，共使强。<sup>④</sup>

用道治国则国安民昌，治身则寿命延长无有既尽时也。<sup>⑤</sup>

治国权者不可以示执事之臣也，治身道者不可以示非其人也。<sup>⑥</sup>

治国者当爱民，则不为奢泰；治身者当爱精气不放逸。<sup>⑦</sup>

治国烦则下乱，治身烦则精散。<sup>⑧</sup>

以上所引各条，我们可以看出，河上公重治身轻治世的思想是相当突出的，所以在《河上公章句》中，虽有时也说到治国，但往往以治身为先，把治身摆在首位，如上引第一至第三条就是如此；明明有的经文与治身了无关涉，《河上公章句》为了强调治身之重要，也极力敷陈养生之说，如将“爱国治民”注为“治身者爱气则身全，治国者爱民则国安”<sup>⑨</sup>，将“治大国若烹小鲜”注为“治国烦则下乱，治身烦则精散”等等<sup>⑩</sup>，在《守微》第六十四“学不学，复众人之所过”注中，《河上公章句》更将治身作为圣人之学，治世作为众人之学，强调了治身与治世的区别，它说：

圣人学人所不能学，人学智诈，圣人学自然。人学治世，圣人学治身，守道真也。

《河上公章句》强调治身的目的，就是为了长生久寿，“和气潜通，故得长生也”<sup>⑪</sup>，“德不差忒，则长生久寿”<sup>⑫</sup>。要达到长生久寿的目的，河上公认为必须以爱气养神为前提，否则，长生久寿就是一句空话。

所谓爱气，就是爱养精气。《河上公章句》认为天人一体，精气互相贯通，“天道与人道

① 《老子河上公章句·体德第一》。

② 《老子河上公章句·能为第十》。

③ 同上。

④ 《老子河上公章句·无用第十一》。

⑤ 《老子河上公章句·仁德第三十五》。

⑥ 同上。

⑦ 《老子河上公章句·守道第五百一十九》。

⑧ 《老子河上公章句·居位第六十》。

⑨ 《老子河上公章句·能为第十》。

⑩ 《老子河上公章句·居位第六十一》。

⑪ 《老子河上公章句·道化第四十八》。

⑫ 《老子河上公章句·反朴第二》。

同，天人相通，精气相贯”<sup>①</sup>，人本禀道之精气而成，“道善禀贷人之精气，且成就之也”，因此，宇宙中有精气，人体亦有精气，人一出生就体现了精气的功效<sup>②</sup>，“赤子未知男女之合而阴作怒者，由精气多之所致也”<sup>③</sup>。按现代心理学家的说法，人的性冲动是与生俱来的，是一种本能的冲动，而不是后来习染而成。河上公认为这是精气旺盛的结果。人通过鼻和口与天地相通，使精气往来于人体，“鼻口之门，是乃通天地之元气所从往来”，具体来说，天之气通过鼻子与人相通，地之气通过口与人互通，“天食人以五气，从鼻入藏于心，五气清微，为精神、聪明、音声、五性”，“地食人以五味，从口入藏于胃，五性浊辱，为形骸、骨肉、血脉、六情”<sup>④</sup>。正因为精气是构成人体的元素，所以人必须爱养精气，才是长生久寿之道。《河上公章句》对此进行了大量的论述，它说：

自爱其身，以保精气。

人能以气为根，以精为蒂，如树根不深刘拔，蒂不坚则落，言当深藏其气，固守其精，使无漏泄。……深根固蒂者，乃长生久视之道。

治身者当爱精气不放逸。

人能自节养，不失其所受天之精气，则可以久。

这样就能积精生神，颐养神明，而致长生久寿，“爱精重施，髓满骨坚”就是这个意思。

《河上公章句》不仅注重于爱气，同时又强调养神，“人所以生者，为有精神”，因此，人要长生久寿，就要使精神不散失，心情不烦扰。人的精神由于禀受了精气才得以产生，精气就藏于人的五脏之中，“肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志”，所以五藏又称作五藏之神，这样，养神就是养五藏神。《河上公章句》认为，养神的关键就是恬静寡欲，使五藏不伤，骨骸无病，这样自可延年益寿，它说：

爱气养神，益寿延年。<sup>⑤</sup>

常道当以无为养神。<sup>⑥</sup>

人能除情欲，节滋味，清五藏，则神明居之也。<sup>⑦</sup>

治身者当除情去欲，使五藏空度，神乃归之也。<sup>⑧</sup>

正因为保养精神能够延年益寿，所以《河上公章句》并不认为世人所采取的加强营养，锻炼身体等使人身体强健的措施，可以达到长生久寿，恰恰相反，这正是人们短命而夭的根源，是人们追求长生久寿的一个误区。因为这样，使人伤精耗神，“好听五音，则和气去心，不能听无声之声”，“心贪意欲，不知厌足，则行伤身辱也”，“驰骋呼吸，精神散亡，故发狂也”<sup>⑨</sup>。伤神就会伤生，伤生即会短命，因此，《河上公章句》认为，把血肉之躯看得高于一切的养生之法，是人们保养精神的最大障碍，“吾所以有大患，为事有身，有身忧其勤劳，念其饥寒，

① 《老子河上公章句·鉴远第四十七》。

② 《老子河上公章句·同异第四十一》。

③ 《老子河上公章句·玄符第五十五》。

④ 《老子河上公章句·成象第六》。

⑤ 《老子河上公章句·爱己第七十二》。

⑥ 《老子河上公章句·守道第五十九》。

⑦ 同上。

⑧ 《老子河上公章句·辨德第三十三》。

⑨ 《老子河上公章句·检欲第十二》。

编情从欲则遇祸患也”<sup>①</sup>，唯有除情去欲清静无为，方能益生延年，长生久寿。

《河上公章句》所强调的养神，主要在于保持心灵的宁静，使个人心灵的节奏与宇宙的生命节奏相结合，最后达到像婴儿一样“无所造为”<sup>②</sup>，“内无思虑，外无政事，则精神不去也”<sup>③</sup>，这种境地实际上就是人与天地共存的境界。对于这种境界，西汉初年司马谈的《论六家要旨》就有过明确地阐述，他说：“至于大道之要，去健羨，拙聪明，释此而任术。夫神大用则竭，形大劳则敝。形神骚动，欲与天地长久，非所闻也。”司马谈认为要与天地长久，必须保持心灵的平静，不要使神骚动，要消除人类所获得的各种知识，但这种与天地长久的境界，不是指人的肉体能够羽化成仙，长生不死，而是说人在排除了各种欲望之后，保持内心的平静，可以产生一种人与天地共在的心理体验。河上公认为养神可以长生不殆，也主要是从人的心理体验而言，而不是追求一种肉体的长生永存，所以它说：“人能养神则不死也。”<sup>④</sup>“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久。”<sup>⑤</sup>河上公明确承认肉体不可长存，“人死利气竭，精神亡”<sup>⑥</sup>。由此看来，道家的养生思想，在《河上公章句》中还没有发展成为一种肉体长生的思想，至少还不十分明显。为了爱气养神，《河上公章句》还提出了一套导引行气的功法理论。行气导引之说，由来已久，《庄子·刻意》篇说：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此道引之士，养形之人，彭祖寿考之所好也。”《淮南子·齐俗》篇也有王乔松呼故而吸新的记载，《汉书》王褒《圣主得贤臣颂》也记载了“偃仰拙信若彭祖，响嘘呼吸如乔、松”之语，《后汉书·王充王符仲长统列传》也有“安神闺房，思老氏之玄虚；呼吸精和，求至人之仿佛”，这说明，行气导引之说，从先秦时期起就一直存在，并在汉代养生思潮的氛围中得以盛行，《河上公章句》继承了这种传统理论，并加以系统化，其功法理论，既有专门术语，又有简单要领：“天门谓北极紫微宫，开阖谓始终无际也。治身，天门谓鼻孔，开谓喘息，阖谓呼吸也。”<sup>⑦</sup>“不死之有，在于玄牝，玄，天也，于人为鼻；牝，地也，于人为口。”<sup>⑧</sup>“鼻口呼吸喘息，当绵绵微妙，若可存，复若无有。”“用气常宽舒，不当急疾勤劳也。”<sup>⑨</sup>通过这套功法，可以练气养神，延年益寿。

《河上公章句》的养生学，利用了当时的医学成就，其精气、五藏神的思想，就与当时的医学理论互相关联，《黄帝内经·素问》云：“所谓五藏者，藏精气而不写也。”<sup>⑩</sup>“黄帝曰，余闻上古有真人者，提契天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，故能寿敝天地。”<sup>⑪</sup>“五藏所藏，心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，肾藏志，是谓五藏所藏。”<sup>⑫</sup>《灵枢·荣卫生会》也说：“营卫者，精气也。”《根结篇》说：“调阴与阳，精气乃光。”正是这种医学理论的

① 《老子河上公章句·厌耻第十三》。

② 《老子河上公章句·忘知第四十八》。

③ 《老子河上公章句·能为第十》。

④ 《老子河上公章句·成象第六》。

⑤ 《老子河上公章句·守道第五十九》。

⑥ 《老子河上公章句·戒强第七十六》。

⑦ 《老子河上公章句·能为第十》。

⑧ 《老子河上公章句·成象第六》。

⑨ 同上。

⑩ 《黄帝内经·素问·五藏别论》。

⑪ 《黄帝内经·素问·上古天真论》。

⑫ 《黄帝内经·素问·宣明五气》。

成就，使河上公认识到，精气神对人体的生命存在是不可分离的，因此，在《河上公章句》中，常常是精气、精神、爱气养神并提，它们是互相统一的，如《虚用》篇说：“不如守德于中，育养精神，爱气希言。”《守道》篇说：“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久。”

《河上公章句》通过注释《老子》经文，利用当时的哲学和医学成就，阐明了修道长生的理论及其方法，尽管受注经的体制之限，“不能成一首尾完具之养生论”，但通过散见于各章注文，“已灼然晓示治身之要指矣”<sup>①</sup>。其养生之法，虽与神仙思想有关，但不是寻求不死之药，以图成神成仙，而是主张怀道抱一，导引行气，依靠自身修炼达到长生久寿，这种长生思想为后来道教进一步继承和发展，为道教的产生提供了某些理论上、思想上的契机。

<sup>①</sup> 王明：《老子河上公章句考》，《北京大学五十周年纪念论文集》，1948年。

# 《老子想尔注》及其思想\*

钟肇鹏\*\*

《老子想尔注》敦煌本，今残存《道经》部分。本文对早期天师道的这部重要典籍及其思想作了探究：(1)《想尔注》的作者，历史上有不同的记载，有说汉张陵著，有说是张鲁著。本文认为二者并无矛盾，实际上是张氏祖孙相传的一家之学。(2)《想尔注》的亡佚时代，未有记载，也少有人研究。本文考证认为元代尚存，当亡于元末。(3)剖析了《想尔注》的主要思想内容及其特点，认为该书在《老子》哲学思想的阐述上价值不大，但在道教史上，特别是研究早期天师道上则具有重要性。

## 一、《老子想尔注》的作者

关于《老子想尔注》的作者，历史上有两种不同的记载。

(一)张陵所作 唐玄宗《道德真经疏·外传》引《道德经想尔注》二卷云：“三天法师张道陵所注。”杜光庭《道德真经广圣义序》列举历代笺注《老子》者六十余家，其中有《想尔》二卷亦云：“三天法师张道陵所注。”唐释法琳《辩证论》也说：“张陵注《五千文》。”

(二)张鲁所作 《道藏》中《老君传授经戒仪注诀·序次经法》称《想尔训》云：“系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托遣想尔，以训初迥。”系师即是张鲁。这里讲得很清楚。“蜀风浅末”，是说四川的文化水平很低。张鲁统治汉中，自号“师君”，建立了政教合一的政权机构。不设长吏，以祭酒为治。鱼豢《典略》说：“祭酒主以《老子》五千文，使都习。”<sup>①</sup>张鲁以《老子》五千文教化道民，当然不能讲高深的哲理，所以说“未晓深言”。想尔是神仙的名字。因此托为想尔的注解，以训迥心向道，初有觉悟的人。《洞真太上太霄琅书》卷四称“想尔”为系师作。《经典释文·叙录》有《老子想余注》二卷，云：“不详何人。一云张鲁。”想余即想尔形近之误。但此书《隋书·经籍志》已不见著录，可见其流传不广，大概只在道徒中流传，刘大彬《茅山志》卷九《道山册》着著录《道德经五千文》并引陶弘景《登真隐诀》云：“老子《道德经》有玄师杨真人（杨羲）手书张镇南古本。镇南即汉天师第

\* 本文原载《世界宗教研究》1995年第1期，第57-62页。

\*\* 钟肇鹏，1925年生，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

① 《三国志·张鲁传》裴注引。

三代系师鲁，魏武表为镇南将军者也。”

《想尔注》一说为张陵注，一说为张鲁注。表面看来不同，其实并无矛盾。汉以前古籍，大抵均非一人自著。先秦诸子实为某一家一派的论著，并非一人之作。如《墨子》为墨家学派之言，《庄子》为庄子学派的论著。经书中如《礼记》是一部儒家论礼的丛著。《公羊》《穀梁》二传是两家历代先师讲授《春秋》之言。《穀梁》成于战国之末。《公羊传》至汉初始著于竹帛。著其本师，故以《公羊》《穀梁》题名。就是《史记》《汉书》也不是司马迁、班固一人之作。汉代重师法家法，如《尚书大传》源出于伏生，而其书则成于伏生的三传弟子夏度始昌，这正是所谓一家之学。

《老子想尔注》也是如此。后汉时儒教有《五经》及大量讖纬流传，成为官方的统治思想。佛教传入，也开始将一些经典译为中文。张陵创教得有所凭借，故尊老子为太上老君，奉《老子五千文》为经典，教授道徒，使大家“都习”。张陵以《老子》为道教经典，教授徒众，自有讲授。陵传子衡，衡传子鲁。张鲁统治汉中垂三十年。故《想尔注》称张镇南定本。祖孙相传，正是一家之学。因之把《想尔注》说成张陵注是对的，把《想尔注》说成系师定，张鲁注也是对的。用今天的著作体例来分析，则应当说：《老子想尔注》张陵原注，张鲁增订或增补、补订。古书简略，也没有什么著作权之争，同是一家之学，故或题张陵，或题张鲁。后人不了解古代著书体例，以现在的眼光看待古书，所以对于《老子》《庄子》的著者和时代就议论纷纷了。

《老子想尔注》长期在道教中流传。元时茅山道士刘大彬撰《茅山志》卷九《道同册》首引《道德》五千文称为“张镇南古本”，并云：“数系师内经有四千九百九十九字，由来缺一。是作‘三十辐’应作‘卅辐’，盖从省易文耳。”今敦煌残卷《想尔注》正作“卅辐”，可证确为张镇南古本。《道藏阙经目录》有“想尔注《道德经》二卷”。据陈垣考订《道藏阙经录》乃明《正统道藏》较《元藏》所缺之目录（见陈垣《南宗初河北新道教考·藏经之刊行第五》）。由此可见《老子想尔注》元时尚存。元世祖忽必烈至元十八年（1281）下诏焚毁道经，元刻《玄都宝藏》经板被焚。再经元末战乱，元藏不可复见，《老子相尔注》从此佚亡。

## 二、《想尔注》的思想

敦煌《老子想尔注》残卷，从第三章“则民不争”起，至三十七章“无欲以静，天地自正”止。钞本经注相连，不加区别，省览不便。饶宗颐先生将经与注文分别录出，并案河上公本注明章次，便于观省。《想尔注》虽只存《道经》部分，远非全书，但对于研究早期天师道是为最重要的资料。今据以揭示其主要思想。

（一）继承老子之“道”加以神化 《老子》之道是先天地生，万物之本，“视之不见，听之不闻，搏之不得”的虚无自然之道。《想尔注》说：“道者天下万事之本。”（第十四章）“天地像道。”（第五章）“道”又称为“一”。《想尔注》云：“一者道也。”“或言虚无，或言自然，或言无名，皆同‘一’耳。”（第十章）“一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳。”（第十章）这说明道在天地之外，而又是无乎不在。又说：“不可见，如无有也。道至尊，微而隐，无状儿形像也。”（第十四章）“道明不可见知，无形像也。”这些说法是继承《老子》之

道，基本上与《老子》思想是一致的。

《庄子·天下篇》讲中国哲学的传统“内圣外王之道。”内圣就是治身修己之道，外王就是治国平天下之道。《老子》之学本是“人君南面之术。”用在治国经世。《庄子》则云：“道之真以治身，其余绪以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也。”<sup>①</sup>以治身为主而轻治国平天下。后世道教思想大抵与此相同。河上公注《老子章句》也是重“自然长生之道”而轻“经术政教之道。”故曰：“人学治世，圣人学治身，守道真。”（第六十四章注）张鲁在汉中地区，不仅传教也治民。其行宽惠，“民夷乐便”，得到人民的拥护。这在《想尔注》中也有所反映。《想尔注》说：“人君理国。常当法道为政则政治。”（第八章）又云：“人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心凿道意，教民皆令知道真，无知伪道邪知也。”（第十章）又说：“王者行道，道来归往。王者亦皆乐道，知神明不可欺负，不畏法律也，乃畏天神，不敢非恶。臣忠子孝，出自然至心，王法无所复言，刑罚格藏，故易治。”（第三十五章）张鲁自号“师君”，以天师道统治教民，使其信道向善，“不畏法律，乃畏天神，不敢为非恶”，正是当时的写照。《想尔注》不同于《老子》之道及一般的《老子》注，其特点有三：

其一，《想尔注》中特别提出“真道”，把真道与“邪文”、“伪伎”对立起来。如曰：“世间常伪伎，非真道也。”（第十章）“今世间伪伎诈称道。”（第九章）又说：“涤除邪文，令人无状，载通经艺，未贯道真。”（第十九章）“绝邪学，独守道，道必与之，邪道与邪学甚远，道生邪死。”（第二十章）显然是把“真道”与“邪道”“邪文”“邪学”“伪伎”对立起来。其所谓“邪文”“邪学”“邪道”，乃指斥儒家的经书及儒学而言。《想尔注》说：“何谓邪文？其《五经》半入邪，其《五经》以外，尸人所作悉邪耳。”（第十八章）尸人是与道人相对的。“道人”指笃信天师道者，尸人即不奉天师道之外道凡人。又云：“道甚大，教孔丘为知，后世不信道文，但上（通“尚”）孔书，以为无上。”（第二十一章）这些都是针对当时儒学讲的。其所谓“伪伎”指当时专事房中术，认为还精补脑可以长生的方士，《想尔注》云：“道教人结精成神。今世间伪伎诈称道，黄帝、玄女、龚子、容成之文相教，从女不施，思还精补脑。”（第九章）据《轩辕本纪》说，黄帝“于玄玄女、素女受房中之术。”<sup>②</sup>《抱朴子·避览篇》载有《玄女经》《素女经》。《隋书·经籍志》子部医方类有《素女秘道经》一卷及《玄女经》《素女方》一卷。据《列仙传》云：“容成公者，自称黄帝师。”“能善补导之事，取精于玄牝。其要在谷神不死，生养气者也。”《汉书·艺文志》有《容成阴道》二十六卷。《抱朴子·遐览》有《容成经》。这些都是讲房中术的书，认为还精补脑，可以长生。想尔斥为“伪伎”。

其二，《相尔注》是天师道的经典，不是一般的哲学著作。从宗教的观点来注释《老子》，首先要神化“道”。在《想尔注》中，“道”不仅是哲学上的最高范畴，是天地万物的本原，而且也具有人格神的意义。如说：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。”（第十章）正因为将“道”人格神化，所以就赋予“道”以思想情感。如解“挫其锐”（第四章）说：“锐者，心方欲图恶；忿者，怒也；皆非道所喜。”第十章：“涤除玄览，能无疵。”《想尔注》云：“疵，恶也，非道所烹（喜）。”第十一章：“有车之用。”《想尔注》云：“古未有车时退然。道

① 《庄子·让王》。

② 《云笈七签》卷一百引。

遣奚仲作之，愚者得车，贪利而已。不行道，不觉道神。贤者见之，乃知道恩。”于“有室之用”，注云：“道使黄帝为之”。这里的“道”与上帝相同，不仅具有喜怒的感情，也能惩罚和恩赐人。并且能命令黄帝制作宫室，命令奚仲制造车子。与教徒说上帝让我这样做的，完全一样。

其三，反对祀鬼神及存思五脏神等。《想尔注》说：“行道者生，失道者死，天之正法，不在祭餽祷祠也。道禁祭餽祷祠，与之重罚。祭餽与邪通同。”（第二十四章）认为祭祀属阴，可以招致邪气。在《太平经》中也有这种思想，如云：“中古送死治丧，小失法度，不能专……兴其祭祀，即时致邪，不知何鬼神物来共食其祭，因留止崇人，故人小小生病也。”<sup>①</sup>葛洪也说：“长生之道，不在祭祀鬼神也。”<sup>②</sup>可见早期道教与儒家主张祭祀鬼神是相对立的，这与《想尔注》指斥《五经》为“半邪”是一致的。《想尔注》代表汉魏时天师道的思想，与同时的《太平经》思想有同有异。近人如傅勤家的《中国道教史》、饶宗颐《老子想尔注校笺》均论证两者相通之义<sup>③</sup>。但两书亦有不同之处，如《太平经》主张存思五脏神法云：“上有藏（脏）象，下有十乡，卧即念以近悬象，思之不止，五藏神能报二十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈。”<sup>④</sup>又曰：“四时五行之气，来人人腹中，为人五藏精神，其色与天地四时色相应也。……此四时五行精神，人为人五藏神，出为四时五行神精。”<sup>⑤</sup>认为四时五行之气进入人体而产生五脏神，五脏神各有形象，颜色即青赤黄白黑五色与四时五行相应。河上公《老子章句》说：“人能养神则不死，神谓五藏之神，肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。五藏尽伤，则五神去矣。”（第六章）《黄庭经》也说：“六腑五脏神体清。”后来上清派都主张存思五脏神，但《想尔注》则持批判态度。《想尔注》说：“世间常伪伎，指五脏以名一，瞑目欲从求福，非也，去生遂远矣。”（第十章）又说：“今世间伪伎，指形名道，令有服色、名字、状儿、长短，非也，悉邪伪耳。”（第十四章）显然，存思五脏神及以“道”为有服色，状儿、长短，并取姓名，作为存思之神，《想尔注》概斥为“邪伪”并非真道。

（二）宣扬长生成仙 道教的中心思想是长生成仙，《想尔注》也不例外。它认为“求道”是“求生”。故云：“生，道之别体也。”（第二十五章）所谓“道”即生生之道。乐生畏死是人之常情：“死是人之所畏，仙、王、士与俗人，同知畏死乐生。”（第二十章）又说：“能法道，故能自生而长久也。求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣。衣弊履穿，不与俗争，即为后其身也，而自此得寿获福，在俗人先。”（七章）这说明求道修仙者不求财利，不贪荣禄，不图美食好衣，这些是俗士之所好尚，非道人之所好。一意修道故能“仙寿获福”。这表明道人仙人与俗人的区别：（1）道人仙人信道、行道。故云：“悉如信道，皆仙寿矣。”（第三十章）（2）守道戒（说详下文）。（3）仙人绝谷食气。故云：“俗人食谷，谷绝便死。仙士有谷食之，无则食气。”（第二十章）为了证成仙道之说，不惜更改《老子》，如《老子》第七章“以其无私，故能成其私”。《想尔注》本两“私”字并作

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第52页。

② 《抱朴子·金丹》。

③ 见《中国道教史》第六章第二节（三）论《太平经》与天师相同之点。饶宗颐《老子想尔注校笺》有《相尔注与太平经》一节。

④ 《太平经合校》，第14页。

⑤ 同上书，第292页。

“尸”。成玄英《老子疏》作“尸”，敦煌经卷道士索洞玄钞本《道德经》残卷亦作“尸”，可见改“私”为“尸”乃道教神仙家传本。大概是从《想尔注》开始的。注云：“不知长生之道，皆尸行耳，非道所行，悉尸行也。道人的以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也。”（第七章）所谓“尸行”即今言行尸走肉。“尸行”与“尸成”相对。什么是“尸成”？“尸成”即是尸解。“尸解”之后，死而复生，故《想尔注》云：“尸死为弊，尸生为成”。（第十五章）一般人死后尸体腐烂为“弊”。修道有成者，其人虽死而尸“不弊”，谓之“尸解。”道教认为“尸解”者有死而复生，故曰“尸成”。俗人谓之“尸人”，尸人是与道人相对的。张陵认为学仙修道有高低层次之分。葛洪《神仙传》卷四《张道陵传》云：

陵与诸人曰：尔辈多俗态未除，不能弃世，正可得吾行气导引房中之事，或可得服食草木数百岁之方耳。其有《九鼎大要》，唯付王长。

据此可见修道的成就有几等：（1）长寿数百岁，留于人间，享乐世上。（2）“尸解”据《太平经》说修道者“尸解之人百万乃出一人”<sup>①</sup>。（3）“天仙”白日飞升。《太平经》说：“白日之人，百万人未有一人得者也。”（同上）可见“尸解”已很不容易，“天仙”就更难了。怎样才能成仙呢？首先要信道、行道，长期修持。《想尔注》说：“奉道诚，积善成功。积精成神，神成仙寿。”（第十四章）奉道诚下面要专门讲，积善成功和积精成神是修仙的必要条件。《抱朴子·对俗篇》说：“欲求仙者，要当人忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”又说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”后来的《太上感应篇》则说：“欲求天仙者，当立一千三百善；欲求地位者，当立三百善。”讲得非常具体，表明“积善立功”的重要性。《想尔注》云：“道重继嗣，种类不绝。欲令合精产生，故教之年少微省不绝。不教之勉力也，勉力之计，出愚人之心耳，岂可怨道乎？上德之人，志操坚强，能不恋结产生，少时便绝，又善神早成。言此者道精也。……能用此道，应得仙寿，男女之事，不可不勤也。”（第六章）<sup>②</sup>天师道与佛教及后世全真道主张出家不同。它认为“道重继嗣”，故有家室，不绝人之宗嗣，但仍主张：“结精成神，阳气有余，务当自爱。”（第九章）相传张陵传《黄书》是讲房中术的，现在把具有淫秽内容的书称为“黄色书刊”，盖源于此。

（三）重视道戒 早期天师道重视道戒，这在《想尔注》中曾三致意焉。如云：“人欲举动，勿违道诫。”（第八章）“心欲为恶，挫还之；怒欲发，宽解之；勿使五藏忿怒也。自威以道诫，自劝以长生，于此致当。”（第四章）“守一”是道教重要的修方法。但是道教的各家各派关于“守一”的解释不下数十种。《想尔注》云：“教人守诫不违，即为导一矣；不行其诫，即为失一也。”（第十章）不仅一般道徒要遵守道诫，就是帝王要治国安民，“要在帝王当专心信道诫也”。又说：“王者虽尊，犹常畏道，奉诫行之。”“王者法道行诫，臣下悉皆自正矣。”（第三十七章）

天师道注重道诫，据《道教义疏》卷二称《想尔九戒》。敦煌经卷中有《宗法师第二部义》亦称《想尔九诫》，此宗法师当系梁宋文明。在张万福《传授三洞经戒法策略说》中又讲到《想尔二十七戒》。大概早期天师道只有九戒，以后日渐孳乳为二十七戒，还有《老君百八

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第596页。

<sup>②</sup> “勤”古与“谨”通。《管子·八观》：“芸之不谨。”《太平御览》卷五十五引作“不勤”，是其证。谨，慎也。

十戒》。在《太上老君经律》中先列出“九行”即“行无为，行柔弱，行守雌无先动”为“上最三行”。以“行无名，行清静，行诸善”为“中最三行”，以“行无欲，行知止足，行推让”为“下最三行”，题为《想尔戒》。然这九行乃行为之意，九行从正面说的，教人积极从善，以九行为准则行之。“戒”为戒律，当是从反面说的，以禁止为非作恶。一为从正面积极鼓励为善，一为从消极方面禁止为恶。目的相同而取向和方法则异。今就残存的《想尔注》与九行作一比较，其中大部分均与《想尔注》相合。现列对照表如下。

九行 (《想尔戒》)	想 尔 注
1. 行柔弱	八章注：“水能柔弱，像道去高就下。”
2. 勿先动	六章注：“勿为事先。”
3. 行无名	三十二章注：“道人求生，不贪荣名。”
4. 行清静	二十三章注：“自然，道也，乐清静。希言，人清静，合自然，可久也。” 二十六章注：“道人当自重精神，清静为本。”又谓天子王公“务当重清静奉行道诫也。”
5. 行诸善	八章注：“人当常相教为善，有诚信。” 十章注：“知善能行。” 二十九章注：“行善，道随之。”
6. 行无欲	三十七章注：“道常无欲，乐清静。”
7. 行知止足	三十二章注：“诸知止足，终不危殆。” 三十六章注：“故诫知止足，令人于世间裁自如，便恩施惠散财除殃，不敢多求。”

今存《老子想尔注》不及全书一半，而“九行”中已有七行相符，则《想尔九戒》之出自《想尔注》可以推知。《正一法文天师教戒科经》说：“天师施教施戒，奉道明诀，上德者神仙，中德者倍寿，下德者增年，不横夭也。”说明奉道守戒，案其行持之高下，可获得不同的效果。总其来说，天师道对于道诫是特别重视的，所以说：“欲求仙寿、天福，要在信道，守诫守信，不为二过。”（第二十四章注）“王者法道行诫，臣下悉皆自正矣。”（第三十七章注）天师道强调信道守诫的重要性，在《老子想尔注》中可得到充分的证明。

《想尔注》本为蜀中一般天师教徒而作，“蜀风浅末，未晚深言”，只能以白语出之，用以宣教。因之“注语颇鄙浅，复多异解，辄与《老子》本旨乖违”（《老子想尔注校笺·解题》）。如《老子》二十一章“孔德之容”。《想尔注》云：“道甚大，教孔丘为知。”以“孔德”为孔丘，共鄙浅乖违可见。总之，《想尔注》对于《老子》哲学思想的阐释上，可以说既无发明也没有多少价值可言。但对于研究早期天师道的思想，在道教史上则不失为一种重要的资料。

# 《太玄》、黄老、蜀学\*

魏启鹏\*\*

《太玄》拟《易》，自草成之日起，就开始其坎坷的命运。刘歆阅后，谓扬雄曰：“空自苦！今学者有禄利，然尚不能明《易》，又如《玄》何？吾恐后人覆酱瓿也。”这颇有几分显得让人所谓“幽默感”的话，却不幸而言中，此书曾饱受尘世的冷落。知之者少，能读之者更少，仍不免人间毁誉，如晁公武云：“而诸儒或以为犹吴楚僭王当诛绝之罪，或以为度越老子之书，大抵誉之者过其实，毁之者失其真，皆未可信。然譬夫听讼，曾未究其意，乌能决其曲直哉？今欲论《玄》之得失，必先窥其奥，如何可得而议也。”<sup>①</sup>但《太玄》又是中国最难读的典籍之一，古文奇字，道旨玄深，聪慧如司马光者，亦叹读《玄》之难，初不可入，“乃研精易虑，屏人事，而细读之数十过，参以首尾，稍得窥其梗概”（《太玄经集注·读玄》）。笔者知天命之年，始试读《太玄》及诸家注本，深感古人所言不吾欺也。苦读之中，亦札记之，所得犹小小竹头木屑而已。忝为子云乡人，《方言》诸书常在案首，感佩先贤，仅就《太玄》与蜀学之渊源关系，略陈管见。

## 一、《太玄》的黄老学术渊源

《汉书·扬雄传》述《太玄》云：“其用自天元推一昼一夜阴阳数度律历之纪，九九大运，与天终始。故《玄》三方、九州、二十七部、八十一家、二百四十三表、七百二十九赞，分为三卷，曰一二三，与《泰初历》相应，亦有顛项之历焉。撻之以三策，关之以休咎，緝之以象类，播之以人事，文之以五行，拟之以道德仁义礼知。”这是一个跨越空间、时间的宏大图式，将阴阳、五行、天地人、世界上与人文社会相关的一切事物都联缀绾结起来，勾勒和描述了一幅世界纷纭复杂联系和运动变化的总体结构图。

现代研究者指出，《太玄》包罗万象的世界图式，吸取了当时自然科学，尤其是天文历法的重要成果；也吸取和改造了孟喜等人及《易纬》的卦气说，《太玄》图式的八十一首分配于一年四时之中，表述了阴阳二气消长及万物盛衰的周环运行过程。

\* 本文摘自《四川大学学报》1996年第2期，第33-40页。

\*\* 魏启鹏，1942年生，淮北教育学院教师。

① 《郡斋齐读书志》卷十。

《太玄图》云：“阴质北斗，日月眡营，阴阳沈交，四时潜处，五行伏行。六合既混，七宿轸转，驯幽推历，六甲内驯。九九实有，律吕孔幽，历数匿纪，图象玄形，赞载成功。”扬子云的夫子自道，这不啻坦然宣告《太玄》图式是对秦汉以来天文学、律历之学的概括和总结。冯芝生教授高度评价这个立足于汉代自然科学知识基础上的世界图式，是与官方的宗教神秘主义的目的论体现相对立的，表明世界不是按着“天”的意志而发展，而是取决于阴阳、五行等物质力量的对比变化<sup>①</sup>。

郑万耕先生在所撰《太玄校释》前言中指出，《太玄》图式是一个日月星辰运行、四时变化、万物盛衰的有机结合体，构成了一个特殊的历法。此说颇有见地。

如果从整个汉代学术史考察，《太玄》世界图式的渊源仍来自黄老之学。王利器先生曾“通前后两汉统计共得三十事”，“考见黄、老之学在两汉之影响于政治生活和人民愿望各方面”<sup>②</sup>。汉武帝“独尊儒术”并未使黄老之学式微，而在自然观、本体论方面，黄老道家有了更为深入的发展，为儒家经学所莫及。子云接受黄老之学的巨大影响，体现于《太玄》，头绪清楚，本源了然，乃题中应有之义，也不因他“窃自比于孟子”而淡化消失。试析证如后。

黄老之学的哲学思想和治国理论，从来重视将天地万物作为一个有系统的整体，“王天下道，有天焉，有人焉，有地焉。三者参用之，故王而有天下矣”（《经法·六分》）。要求敬循天道，历象日月星辰，法阴阳，顺四时，掌握“人与天地参”的规律和法式。“四时有度，天地之理也。日月星辰有数，天地之纪也。三时成功，一时刑杀，天地之道也。四时时而定，不爽不忒，常有法式……一立一废，一生一杀，四时代正，终而复始。”（《经法·论约》）黄老帛书提出的重要观念，凡三光、四时、刑德、阴阳、五行等重要法式，都在《太玄》图式中得到更为完整、系统、详密的表述和运用，为把握“天地之理”“天地之纪”“天地之道”指出了机枢、途程和度数。

秦汉道家曾对黄帝之治作过这样的概括：“昔黄帝之治天下，调日月之行；治阴阳之气；节四时之度；正律历之数；别男女、明上下。”（见《文子·精诚》）末一句《淮南子·览冥训》作：“别男女，异雌雄，明上下，等贵贱。”这大概就是司马迁《素王妙论》所说的“黄帝设五法布之天下，用之无穷”。总之，是黄老之学治理天下的大经或纲纪。而扬雄所撰解说《太玄》经义的传文，做了反复的阐发申说：“阖天谓之宇，辟宇谓之宙。日月往来，一寒一暑。律则成物，历则编时，律历交道，圣人以谋。昼以好之，夜以丑之。一昼一夜，阴阳分索。夜道极阴，昼道极阳。牝牡群贞。以搞吉凶。则君臣、父子、夫妇之道辩矣。是故日动而动，天动而西，天日错行，阴阳更巡。死生相糅，万物乃缠，故《玄》聘取天下之合而连之者也。”“圜方之相研，刚柔之相干，盛入衰，穷则更生，有实有虚，流止无常。夫天地设，故贵贱序；四时行，故父子继；律历陈，故君臣理；常变错，故百事析。……故推之以刻，参之以晷；反覆其序，轸转其道也。以见不见之形，抽不抽之绪，与万类相连也。”（《玄摘》）

案：《淮南子·泰族训》曾述五帝三王的“参五”之术，谓“澄列金火木水土之性，以立父子之亲而成家；别清浊五音六律相生之数，以立君臣之义而成国；察四时季孟之序，以立长

<sup>①</sup> 冯友兰，《中国哲学史新编》第3册，人民出版社1985年版，第224页。

<sup>②</sup> 王利器，《新语校释》前言，中华书局1986年版。

幼之礼而成官，此之谓参。制君臣之义，父子之亲，夫妇之辨，长幼之序，朋友之际，此之谓五。”其实亦黄帝五法之孳乳。而《太玄》后出转精，子云以黄老之学“仰天则常，穷神掘变，极物穷情”（《太玄文》），正律历，治阴阳，“皆引天道以为本统，而因附续万类，王政、人事、法度”（桓谭，《新论》，孙冯翼辑本，问经堂丛书），其理论之深邃，图式之周密，实已过越汉初淮南诸师，可谓黄老之学在西汉末年的绝唱。

这里特别要指出，在古代东方农业文明中，天文历法占有重要的位置。汉代黄老学术，天文律历之学是其不可或缺的组成部分，又是黄老哲学自然观的基础。司马迁曰：“在旋玑玉衡以齐七政，即天地二十八宿。十母，十二子，钟律调自上古，建律运历造日度。合符节，通道德，即从斯之谓也。”（《史记·律书》）

《史记·历书》云：“盖黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰余，于是有天地神祇物类之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有信，神是以能有明德。”汉武帝曾因“有司言历未定，广延宣问，以考星度，未能讎也”，没有精通黄帝律历之术，而深感为难和遗憾（《汉书·律历志上》）。律历之学又对汉易象数之学的形成有巨大的作用，以黄老为代表的道家治《易》皆精于天文、律历、物候之学，如文帝时有名的司马季主深明先王龟策日月，正时日，治天下的道术，“分别天地之终始，日月星辰之纪，差次仁义之际，列吉凶之符，莫不顺理”（《史记·日者列传》）。

桓谭《新论》载“扬子云好天文，问之于黄门作浑天老工，曰：我少能做其事，但随尺寸法度，殊不达其意，后稍有益喻。……”扬雄不仅深究天文学原理，而其注重测天文律历仪器的使用。只要读《太玄》中的“玄术”十三节，不能不佩服子云在自然科学技术方面学养的博大精深。《新论》称子云潭思玄天，“乃图画形体行度，参以四时历数、昏明昼夜，欲为世人立纪律，以垂法后嗣”，为了追求真知，毅然弃置了儒家的盖天说。所以《太玄》被视为黄老易学的奇葩，绝不是偶然的。

朱熹称“《太玄》高处只是黄老”，“其书亦挨旁阴阳消长来说道理”（《朱子语录》卷六十七），这是正确的。但朱子又说“扬雄也是学焦延寿推卦气”，就不对了。焦贛及其弟子京房，滥用卦气值日说，使象数之学流变为占候阴阳灾异之术，乃扬雄之所不取，持贬抑态度，以至不承认他们是“守儒”，只列入“灾异”，有《法言·渊騫》可证。朱夫子未能深知扬雄的黄老学术师承。

扬子云少师严遵。《华阳国志》称君平“专精《大易》，耽于《老》、《庄》”，《三国志·蜀志·秦宓传》又有“严君平见黄、老作《指归》”的记载。严遵作为黄老道家易学大师，卜筮亦善用“治历明时”之法。《抱朴子·内篇·登涉》载：抱朴子曰：“天地之情状，阴阳之吉凶，茫茫乎其亦难详也，吾亦不必谓之有，又亦不敢保其无也。然黄帝、太公皆所信仗，近代达者严君平、司马迁皆所据用，而经传有‘治历明时’刚柔之日。古言曰，‘吉日惟戊’，有自来矣。”

太公精通律历之术，见《六韬·五音》《史记·律书》，辅佐武王伐纣，大胜于牧野。“治历明时”，语出《象传·革卦》。《老子指归》卷四《以正治国》篇云：“挟黄帝、太公之虑。”严遵、司马迁治《易》所用黄帝、太公律历择吉避凶之术，葛洪也指出肇源于太史之官。扬雄的天王律历学识，最早当师承于严遵。子云40余岁“自蜀来至游京师”，即以博学文雅闻名，

永始三年（前14），汉成帝“召雄待语承明之庭”，其后又“除为郎，给事黄门，与王莽、刘歆并”，其辞赋更有盛誉，然淡于仕途，约50岁左右即着手构思起草《太玄》，其理论体系已大体成熟。这期间有可能得览焦、京的著述，但要说是学焦、京而构《太玄》，是拉扯不上的<sup>①</sup>。《太玄》的黄老学术渊源，主要师资严遵，根在巴蜀。

已故的四川大学教授蒙文通先生曾指出，“辞赋、黄老和卜筮、历数才是巴蜀古文化的特点”，“在两汉时巴蜀颇以此见称”。“落下闳是汉代巴蜀研究星历最早最精的一个重要人物。”落下闳是浑天派，浑天思想本源于道家。“巴蜀很早就有天文历数之学，并且属于南方系统，同是浑天一派。此派传授在巴蜀始终很盛。”“辞赋、黄老、天文，可以说司马相如、严君平、落下闳是这些文化的杰出代表。他们和秦的迁人、汉五经博士的学术是无甚关系的。”在思想系统和环境上，巴蜀文化“更接近于楚”<sup>②</sup>。

子云先人由楚迁楚，由楚入蜀定居<sup>③</sup>。扬雄本人正是在巴蜀土地上哺育成长的“妙极道术”之士，一位学究天人，识通今古的求索者。

就在今文经学神学化，讖纬思潮泛滥，符命锣鼓开场的西汉末世，扬雄的《太玄》高扬黄老之学，以“道有因有革”的慧解，关注着社稷的命运：“夫物不因不生，不革不成。”“革之匪时，物失其基；因之匪理，物丧其纪。因革乎因革，国家之矩范也！矩范之动，成败之效也。”（《太玄莹》）可谓“西风残照，汉家陵阙”时闪现出一束理性的辉光。《太玄》以拟《易》的形式，进行了艰苦而严肃的哲学思考，勇于冲击今文经学神学化的体系，批判讖纬迷信，所以王充称赞“子云无世俗之论”（《论衡·案书》），是汉兴以来出类拔萃的思想家

## 二、为玄为默，与道同极

朱熹曰：“《太玄》亦自老、庄来，惟寂惟寞可见。”案《庄子·天道》尝云：“夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平，而道德之至。”可是这里，朱子所指当为子云《解嘲》中对客人讥笑他草《玄》的回答：“知玄知默，守道之极；爱清爱静，游神之廷；惟寂惟寞，守道之宅。”

扬雄年少时即“默而好深湛之思，清静亡为，少耆欲，不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱，不修廉隅以徼名当世”（《汉书·扬雄传》），甘于寂寞，独守大道，是其坦诚的自白。

而“知玄知默”更是子云思想的一个重要概念。扬雄曾作《长杨赋》讽谏汉成帝，谓“人君以玄默为神，澹泊为德，今乐远出以露威灵，数摇动以罢车甲，本非人主之急务也，蒙窃或焉。”李周翰注：“玄默，无事也。”（见《六臣注文选》）《汉书·刑法志》：“及孝文即位，躬修玄默，劝趣农桑，减省租赋。”《旧唐书·刘蕡传》：“朕闻古先哲王之理也，玄默无为，揣拱思道。”可见沉静不语仅是“玄默”的表层意义（见《淮南子·主术训》，“天地玄默，无容无则”），更深刻的内涵是清静无为的道家哲理。

扬雄重“玄默”，乃直接师承于严君平。今存《老子指归》中，论“为玄为默”不下十七处，为中国哲学古籍中论述最详尽者。

<sup>①</sup> 此时距京房因妄说灾异，归恶帝王而被处死（前37），已有20多年。

<sup>②</sup> 说详《古族甄微》中，《蒙文通文集》卷二，巴蜀书社1987年版。

<sup>③</sup> 说详徐中舒先生，《论巴蜀文化》，巴蜀书社1982年版，第103页、第228页。

就修身处世而言，《指归》云：“君子之立身也，如喑如聋，若朴若质；藏言于心，常处玄默。”（卷五《万物之奥》篇）得道之士“玄默托后，不为物先；合和顺理，以应自然；动静与众反，出入异门户……故不怒而天下恐……不施而天下往……不言而天下长……”（卷五《天下谓我》篇）“玄默无私，正直以公。”（卷六《勇敢》篇）“（圣人）虚静柔弱，玄默素真，隐知藏善，导以自然……无为为之，与物俱然；畜之不盈，散之未既，包裹万方，博者深思不见其绪，辩者远虑不闻其端；施而不屈，变化无穷，终而覆始，大明若昏。”（卷七《信言不美》篇）

“玄默”可以达到包裹世界万物，变化无穷，其神奥幽远，以致博者智士试图将“玄默”作为思考深究的对象，却不知头绪，无比困难。

严遵把老子“处无为之事，行不言之教”作了极大的发挥，《指归》的“玄默”观念被推向本体论的高度，“道德无为而天地成，天地不言而四时行。凡此二者，神明之符，自然之验也”（卷二《至柔》篇）。故云：“我无言而天地无为，天地无为而道德无为。三者并兴，总进相乘，和气洋溢……”（卷二《至柔》篇）“玄玄默默，使化自得，上与神明同意，下与万物同心。”（卷二《不出户》篇）“为玄为默，与道同极……浮德载和，无所不克。”（卷三《天下有始》篇）“语言默默，意气玄玄，外似禽兽，中独异焉；寂而不为，若无君臣，不为而治……万物相袭，与道德邻。夫何故哉？主无教令而民无闻也。”（卷三《为学日益》篇）上德之君可以达到玄默无为之治的最高境界：“身与遁变，上下无穷，进退推移，常与化俱。故恬淡无为而德盈于玄域，玄默寂寥而化流于无极，恩不可量，原不可测，兼包大营，泽及万国……天下咪咪喁喁皆蒙其化而被其和。”（卷一《上德不德》篇）

严君平更以玄默无为之说融通《易经》，开道家黄老易学之生面，诸如：“天之性得一之清，而天之所为非清也。无心无意，无为无事，以顺其性；玄玄默默，无容无式，以保其命。是以阴阳自起，变化自正。故能刚健运动以致其高，清明大通，皓白和正，纯粹真茂，不与物糅。确然《大易》，乾乾光耀，万物资始，云蒸雨施，品物流形，元首性命，玄玄苍苍，无不尽覆。”（卷一《得一》篇）

扬雄拟《易》而重构《太玄》，在其宏大世界图式中，以“知玄知默，守道之极”为指南针，继承和发展了严君平黄老易学的思想路线。“玄”作为《太玄》的最高范畴，是世界万物的初始和本源，又在无形幽窅之中支配着万物的性能及运动方式，“玄”将万物联系为一个统一整体，在其意义和性质上当然有别于“玄默”之玄，可是在扬雄构思和描述“玄”高深莫测的某些方面时，鲜明地流下了“玄默”观念的影响和烙印：“夫玄，晦其位而冥其眇，深其阜而眇其根，攘其功而幽其所以然者也。故玄卓然示人远矣，旷然廓人大矣，渊然引人深矣，渺然绝人眇矣。嘿而该之者，玄也。”（《太玄摘》）“嘿”古同“默”，此骈连数句，极言玄默之妙。幽晦深眇的“玄”在默默然中支配着、包容着世界的万事万物。“玄”自然无为，却给愿意认知世界本体的人们展示着一个高远、壮阔、渊深而又微茫难求的境界。“仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在乎前，弃而望之在乎后，欲违则不能，嘿则得其所者玄也。”（《太玄摘》）

据说“君子日强其所不足而拂其所有余，则玄道几矣”，可以接近玄之道。但“玄”总使人们不可企及也不能离开，它在沉默中自得其所，发挥作用，掌握并揭示万物奥秘。扬雄《长

杨赋》中“以玄默为神”的观点，在《太玄》中得到淋漓尽致的发挥和阐述。

严君平根据老子“反者道之动”的原理，提出要“审于反覆，归于玄默，明于有无，反于太初”（卷一《得一》篇）。玄默作为一种高层次的哲学思维，反朴归真，回归太初虚无（君平语本《庄子·天地》“泰初有无”章），首先要实现对感性表象的超越，思辨才能“游无极之野”（《庄子·在宥》）所以严遵又有“无为而然，玄默而信；宥然荡荡，昭旷独存；髣髴輓速，其事素真；其用不弊，莫之见闻……未有形声，变化其元”的论述（卷二《大成若缺》篇）。扬子云熔铸师说，在《太玄》中塑造了一个更为沉默寂寞的“玄”，于无声中囊括一切，实现了具象、感觉、存在的超越，莫之见闻而又无所不在，因而更具有普遍性和包容一切的统一性。

“知玄知默，守道之极”，体现着严遵、扬雄师生“皓然沉冥”（《华阳国志·蜀郡仕女》），“不作苟见，不治苟得，久幽而不改其操”的思辨风格和学术品味（《汉书·王贡两龚鲍传》），给魏晋玄学、道家易学留下了深远的影响。

### 三、“玄”与“太和”

扬雄哲学体系的核心是“玄”，桓谭《新论》最早指出：“扬雄作《玄》书，以为玄者，天也，道也。言圣贤制法作事，皆引天道以为本统，而因附续万类、王政、人事、法度，故宓牺氏谓之易，老子谓之道，孔子谓之元，而扬雄谓之玄。”其说对后世治《玄》者颇有影响。不少现代学者都认为“玄”的范畴来自《老子》第一章，强调“玄”是天地万物的根本，在《太玄》中有至高无上的地位，相当于道家所说的“道”。或认为《太玄》中之“玄”与“太极”“道”都无大区别，“玄”即“道”与“太极”之合成。

扬雄《太玄赋》自谓“观《大易》之损益兮，览老氏之倚状”，《太玄掇》亦有“五经括矩”天地、日月、五行、五岳、四渎之说，扬雄身上充满着矛盾。其理论也充满着矛盾。例如《太玄》传中认为人道本于天道，在另外一些场合又倒过来说天道本于人道，不免在天人关系上出现混乱<sup>①</sup>，故桓谭以宓、老、孔、扬骈比相通，不为无据。但此说的缺陷有二：一是未能注意到“玄”的两重性或“两套语言”。在其天元阴阳历数的一套语言中，《太玄》八十一首所反映的自然规律，子云认为也是一种可以按图索骥，加以推衍，在人文社会运用的万能图式运动，这就使“玄”平添了几分滞重，而不免制约了“玄”更自在地发挥形而上的空灵。所以，兼天、地、人三道的“玄”难以与老子道论达到的思辨高度相比肩；其二是在关于本体论的一套语言中，则未免忽略了汉代道家十分重视对宇宙演化论连续不断的探索，从淮南子到严遵的理论创获，对扬雄有直接的传授和巨大的启迪。

桓谭的误区在客观上不利于研究者解决一些重要问题，例如“玄”与气的关系如何？子云屡用“元气”一词，《解嘲》明言《太玄》所论“深者入黄泉，高者出苍天，大者含元气，纤者入无伦”，《核灵赋》亦称“自今推古，至于元气始化”，可是为什么《太玄》中并无“元

<sup>①</sup> 说详任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉），人民出版社1985年版，第402页、第409页。

气”一词，《太玄》和《法言》中都没谈到“玄”与元气的关系呢<sup>①</sup>？

不妨先研读一番严君平。

老子关于“一生二，二生三，三生万物”的命题，在严遵《老子指归》中，即是由虚无经过“虚而实，无而有”，逐步向“气化分离”，形离声色显现过渡和演进的过程。这个过程的根据，即“天地所由，物类所以：道为之元，德为之始，神明为宗，太和为祖”（卷一上德不德篇）。换言之，“物有所终，类有所祖；天地物之大者，人次之矣。夫天人之生也：形因于气，气因于和，和因于神明，神明因与道德，道德因与自然”（卷二道生一篇）。天地万物生成而分媿的一站是“太和”，《指归》或称之为“和”“和气”“太和妙气”。这妙气使四方上下、宇宙内外、大小巨细，连为一体，这个妙气剖判为天地、五行，分化为万物、人类<sup>②</sup>。故严遵又云：“天地生于太和，太和生于虚冥。”（卷一得一篇）

我们认为，《太玄》之“玄”，即脱胎于、也相当于《指归》之“太和”。联系比较严遵的宇宙生成论和本体论，有助于更贴切地理解扬雄的“太玄”范畴，以下仅五个方面试加考索。

（一）“玄者，幽摛万类而不见形者也，资陶虚无而生乎！规揆神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳二发气。一判一合，天地备矣。天日回行，刚柔接矣。还复其所，终始定矣。一生一死，性命莹矣。”这是《太玄摛》中概括“玄”生成天地万物过程的一段重要文字，探其要旨，实与严君平宇宙演化论相合。

“资陶虚无而生乎”：“玄”在幽冥中舒张展开了万物，而不露痕迹，这是创世的初始，“实生于虚，有生于无”，故云“资陶虚无”。前人已有从“生乎”下断句之说，今从之。《指归》卷二《道生一篇》曰：“万物之生也，皆元于虚而始于无”，“虚无形微寡柔弱者，天地之所由兴，而万物之所因生也。”严遵因而称太和“字曰至柔，名曰无形”。扬雄在《太玄摛》中论“玄之用”，亦云“虚形万物所道之谓道也”，其师承严遵，祖述黄老<sup>③</sup>，赫然可见。

“规揆神明而定摹”：“规揆”及下二句的“通同”“摛措”皆为联合型合成词动词，三句为排比行文。规揆，谓于神明相规导关联。在严遵学说中，“生之为物，不阴不阳，不可揆度……无有形声，无状无象”，及至“夫生之于形也，神为之蒂”（卷三《出生入死》篇）。而神明虽“因物变化，滑淖无形”，“包裹天地，莫睹其元”，但是万类离不开它，神明“在物物存，去物物亡”（卷二《道生一》篇），故“太和之所以生而不死，始而不终，开导神明，为天地之根元”（《指归·谷神不死篇》佚文，见王德有辑本）。“规揆神明”与“开导神明”辞异而义同。“定摹”，犹言定数（见范望注），《太玄告》云：“玄一摹而得乎天，故谓之有天；再摹之而得乎地，故谓之有地；三摹而得乎人，故谓之有人。”此句言“玄”之资陶虚无而“生”，复又与“神明”交联，始定天地人之数。

“通同古今以开类”：通同，贯通、混同。范望注曰：“玄乃绵络天地，通古今之器，开阴阳之气，同万物之类也。”范注未详。此句乃言玄之动与神明交联后，就形成了贯通古今之道

① 参看张岱年：《儒林选评》，湖南人民出版社1985年版，第102页。

② 说详王德有：《老子指归》自序，中华书局1994年版，第10页。

③ 参看帛书《经法·道法》：“虚无形，其督冥冥，万物之所从生。”《管子·心术上》：“虚无形谓之道。”

纪<sup>①</sup>，开启并区分了万类的尊卑贵贱。如《指归》所云：“神明交，清浊分，太和行乎荡荡之野、纤妙之中，而万物生焉。天圆地方，人纵兽横，草木种根，鱼沉鸟翔，物以类别，类而群分，尊卑定矣，而吉凶生焉。”（卷二《不出户》篇）

“摘措阴阳而发气”：摘措，张开、设置。范望注云：“谓张设阴阳之道，以发休咎之气也。”扬雄所论“玄”的这一功能，殆亦本于《指归》的“太和”说：即太和之气初行，“清浊以分，高卑以陈，阴阳始别”（卷二《道生一》篇），而阴阳发气，化通万类，“天地人物，若末若根，数者相随，气化连通，逆顺昌废，同于吉凶”（卷五善为道者篇）。阴阳二气交互作用，“一判一合，天地备矣”。

（二）扬雄再三描述“玄”作为本体的幽深冥宥，神秘难测：“夫玄晦其位而冥其眡，深其阜而眇其根，攘其功而幽其所以然者也。”（《太玄摘》）而《指归》描述“一清一浊，与和俱行，天人所始”的太和出现时，亦是“浑浑茫茫，视之不见其形，听之不闻其声，搏之不得其绪，望之不睹其门；不可揆度，不可测量，冥冥宥宥，潢洋堂堂”。二者之玄奥难测形象，颇为相似。

（三）扬雄描述“玄”是“其上也县天，下也沦渊，纤也入秽，广也包眡”（《太玄摘》）。如明人叶子奇注云：“此极言玄之道上下大小无不包括，其大无外，其小无内也。”而在严遵看来，“万物之所因生”者，都有“实生于虚，有生于无，小无不入，大无不包”的特长（卷二不出户篇）。“太和”就具有“或在宇外，或处天内……毳（如毛之微细者也）不足以为号，弱不足以为名”的极巨大或极细弱的不同状态（卷二《至柔》篇）。

（四）扬雄强调，“玄”总括了天下万事万物的联系，《太玄摘》云：“故玄聘取天下之合连之者也，缀之以其类，占之以其觚，晓天下之贲贲，莹天下之晦晦者，其唯玄乎！”而“包裹天地，含囊阴阳，经纪万物，无不维纲”（卷二《至柔》篇），具有联系天地万物，而纲纪之、管领之的特征。扬雄认为“玄”提示了万物的奥秘，所以能够“晓天下之贲贲，莹天下之晦晦”。《指归》又称太和乃“道德之用，神明之辅，天地之制，群生所处，万方之要，自然之府，百祥之门，万福之户”（卷七《天之道》篇）。可见天下万物对“太和”亦无奥秘可言，两者何其相似乃尔。

（五）扬雄描述“玄”有度量衡似的作用，可以概括天下之道、阴阳之数，模拟和阐释神明、阴阳的奥妙：“玄有一规、一矩、一绳、一准，以从横天地之道，驯阴阳之数，拟诸其神明，阐诸其幽昏，则八方平正之道可得而察也。”（《太玄图》）而严遵学说中的“太和”之用，亦有测天度地，规矩阴阳的功能，与物上下舒卷，刚柔、行止、取与、动静，无不适度：“夫和之于物也，刚而不折，柔而不卷，在天为绳，在地为准，在阳为规，在阴为矩；不行不止，不与不取，物以柔弱，气以坚强，动无不制，静无不与。”（卷七《天之道》篇）

扬雄又指出“玄”是平衡的准则：“玄者以衡量者也，高者下之，卑者举之；饶者取之，罄者与之；明者定之，疑者提之。……”（《太玄·摘》）而《指归》已反复申说，“夫按举下，损大益小，天地之道也”，要像制弓一样，“上下相权，平正为主，调和为常”，顺此平衡之理，

<sup>①</sup> 参看《老子》第十四章：“执古之道以驭今之有，以知古始，是谓道纪。”帛书《道原》：“乃通天地之精通同而无间，周袭而不盈。”

才能“与和常翔，与道终始”（卷七《天之道》篇），太和要求人间保持平衡，达到“天人交顺”。总之，《指归》除了没有《太玄》的玄数（如所谓“三八为规，四九为矩，二七为绳，一六为准”），其他都为扬雄论“玄”导夫先路，故两书相关内容如出一辙。

与其坚持以“玄”与《老子》之“道”比附，不如仔细研究《老子指归》对《太玄》的影响。至于桓谭又将扬雄之“玄”与“孔子谓之元”类比同义，更为不妥。《论语》及其他先前典籍未见孔子论述“元”，古人以“孔子作《春秋》”，当为汉代春秋公羊学派托孔子之旨为说<sup>①</sup>。始见于董仲舒《春秋繁露·玉英》：“惟圣人能属万物于一，而系之元也。终不及本所从来而承之，不能遂其功。是以《春秋》变一谓之元。元，犹原也，其义以随天地始终也。……故元者为万物之本。”《公羊传·成公八年》何休注引孔子曰“皇象元，逍遥术无文字，德明溢”云云，竟同纬书之言，更不足信。

十分推崇扬雄及其《太玄》的大科学家张衡，在所撰《玄图》中认为“玄者无形之类，自然之根，作于太始，莫之于先”（转引自《太平御览》卷一）。汉晋人以“太始者，形之始也”，而在《指归》即“太和妙气”出现时，万物资始。“玄”的范畴脱胎于严遵的“太和”说，并没有贬低《太玄》的价值和分量，而是进一步肯定此书在古代思想史上出现的合理性，绝不是作者闭门苦作惊人异想的产物。

从严遵到扬雄，汉代道家哲学对宇宙的来源和本体的认识更深化更系统了。严遵强调“道体虚无”，“道以虚之虚，故能生一”，扬雄承继严遵，赋予“玄”更丰富的本体论内含，在幽深渺冥中支配万有，“少则治众，无则治有”（《太玄莹》），实际上以为“有无”作辩论的中心课题，以探究世界本体为其哲学基本内容的魏晋玄学，作了较充分的思想准备。《太玄》是汉武以后黄老之学以非官方显学的地位结出的思辨硕果，其承前启后的作用，是不可磨灭的。

<sup>①</sup> 疑桓谭此语当为“《春秋》谓之元”，参看阮籍《通老子论》曰：“《易》谓之太极，《春秋》谓之元，《老子》谓之道。”

## 两汉“巴”地的黄老风尚与黄老道的形成\*

阮荣华\*\*

黄老道是早期道教的前驱，它产生于黄老之学的基础上。黄老之学兴起于战国末，流行于两汉初。“黄者，黄帝也；老者，老子也。”<sup>①</sup>《老子》思想中的修德观在于隐世、无欲，“无为自化，清静自正”，以此态度来养生，求得长寿。秦汉时人的《老子》观，实则是以其养生之道为价值取向的。西汉初年统治阶级曾以黄老之学来治政，此时，黄老学主要倾向于佐人君南面主世。但很快黄老“无为”思想被汉武帝所抛弃，加上武帝的封禅，神学目的论的创立及谶纬迷信的风行，黄老学的重心仍回到延生养性，只不过被披上了浓厚的宗教色彩，黄老之学宗教化，成为神仙道。由于黄老之学在汉代的特殊地位及黄老之学的道教化，而促成了《易》《老》结合。自汉以降，道家说《易》之书多如林立，而易学各家也无不打上老学的色彩。尤其是《老子》中的许多诸如“玄牝”“谷神”“致虚极”等等有关气功、经络、穴位和养生学的技术，得到易卦中有关人体气功养生学内容的补充，从而使黄老的养生之术得到长足发展。黄老道正是以黄老养生之术为其主要内容而产生和发展起来的。由于它以长生成仙为目的，因而在其形成和发展中，民间的卜筮方术、原始宗教、阴阳五行，都很快地聚集在它的旗帜下，最终导致了道教的产生。

史载：“巴俗事道，尤重老子之术。”<sup>②</sup>巴人与黄老道到底有什么关系，笔者曾有“两汉巴蜀道教的酝酿”一文，对此有所涉及。本文侧重对两汉巴蜀地区的黄老风尚在黄老道形成中所产生的影响，作进一步的分析。

东汉的张道陵依托老子创立了早期道教——“五斗米道”，这与他一生中两次赴（巴）蜀，是有着重要关系的。可以说，（巴）蜀浓厚的黄老之风尚及卜筮古风，是其创立早期道教的必要前提。

\* 本文原载《湖北三峡学院学报》1998年第二十一卷第4期，第33-36页。

\*\* 阮荣华，湖北三峡学院三峡文化研究所教授。

① 王充：《论衡·自然》。

② 《北史》卷六十六《泉企传》。

《汉天师世家》载：“沛人张道陵早年自浙逾淮，涉河洛，入蜀山，得炼形合气之书，辟谷少寐。”蜀山具体指哪儿，这里没说，但可知张道陵千里迢迢到蜀山来，为的是学那里的黄老修养之术。史载张道陵“七岁读《老子》，即了其义。于天文、地理、图书、讖纬之秘，咸贯通焉”<sup>①</sup>。曾入太学，博通五经，以后他又不辞辛劳，跋山涉水入蜀山学黄老修养之道，并以此为起点，开始了他一生的宗教生涯。素有学“道”之志的张道陵赴蜀，表明在道教产生之前，蜀地就是个黄老养身气息浓厚的名胜之地。当年张道陵“自浙逾淮，涉河洛入蜀山”，即渡过淮河，经过河南和湖北西部，来到四川。他所经过的湖北西部、四川东部，在汉代正是古代巴人的集聚地，关于这一点《华阳国志校注》有述。又，张道陵曾于公元59年，以直言极谏科拜江州令，江州县原为巴子国都，秦置县，为巴郡治，两汉至南朝因之，在今重庆市。可见，张道陵所赴的蜀地，与古代巴人息息相关。

张道陵后来到江西龙虎山以符水为人治病近三十多年，这种符水治病的原始巫术，正是古代巴人所特有的。巴人张修在其五斗米道的道法中就有颇具特色的“天地水三官手书”，其中说到请祷之法：“书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水……”<sup>②</sup>这种符篆治病之术，后来成为黄老道中的两大道术之一。

李膺《蜀记》载：“张道陵疴，于丘社中，得咒鬼书，遂解使鬼法。入鹤鸣山，自称天师。”丘社、咒鬼书、使鬼法，正是巴蜀地区的原始巫术，张修就是以鬼吏来施行符水疗病的法术的。据《三国志·张鲁传》记载：“顺帝时，张道陵客居于蜀，学道于鹤鸣山中，造作符书。”可知张道陵称天师、造符书、创教，已是晚年了。从他早年（永平二年前）到（巴）蜀，至顺帝年间有七十多年，这七十多年间，张道陵在（巴）蜀学到了黄老养生之术及原始宗教，并将足迹布满各地：赴洛阳的北邙山，游淮，居桐柏太平山；与弟子王长从淮入鄱阳，登乐平云子峰，炼丹功成；入江西龙虎山炼九天神丹，并以符水为人治病。从他七十多年所从事的“炼丹”和“符篆”两大宗教内容来看，东汉末年，张道陵所创的早期道教已初具雏形。因此，说张道陵晚年“学道鹤鸣山”，当指他利用一辈子所采集的秘文、方术，重返黄老气息浓厚的鹤鸣山，撰写道教经典，从而把他一生的宗教活动推向了更高阶段。而张道陵所著的《老子想尔注》，成为早期道教的重要经典，这是他创教的一个关键。他依据《太平经》来造作《老子想尔注》，最终依托老子创立了道教。所有这一切，都与张道陵赴蜀（特别是早年的一次），受到（巴）蜀人的原始宗教的影响及当地黄老之术的熏陶，有着密不可分的联系。

## 二

“周道衰，孔子没，火于秦，黄老于汉……”<sup>③</sup>巴蜀地区的黄老风尚在两汉时期尤为突出，这从两汉巴蜀籍人士时兴治老子之学中可见一斑。

西汉蜀人严君平，就是以治老子之学而著名于世的。他“修身自保，非其服弗服，非其食弗食……卜筮于成都市，以为卜筮者贱业，而可以惠众人，有邪恶非正之间，则依耆龟为言利

① 《汉天师世家》，《正统道藏》本。

② 《三国志·张鲁传》注引《典略》。

③ 韩愈：《原道》。

害……裁日阅数人，得百钱，足自养，则闭肆下帘而授老子。博览亡不通，依老子、严周（即庄周）之指著书十余万言”<sup>①</sup>。严君平这样一位精通老庄学说，并以隐身自修来实践老庄之道的君子，却以卜筮这种贱业为谋生手段，这难道是偶然的吗？其实，这正是巴蜀民间卜筮之风与黄老学结合的最典型一例。黄老道乃至早期道教在东汉形成，正是基于这一结合。卜筮的宗教迷信色彩使“老子之术”更加神秘化，神秘化的“老子之术”则成为早期道教的主要内容之一。

西汉末年的任文公，可谓“卜筮大王”，他是巴郡阆中人<sup>②</sup>，其父明晓天官风角秘要，文公少修父术，能预测灾异，以占术驰名。时天大旱，却告诉刺史说：“五月一日，当有大水，其变已至，不可防救，宜令吏人豫为其备。”刺史不听，文公便自备大船，并告知百姓。那天赤日炎炎，文公急忙吩咐装船，并遣人转告刺史，反遭刺史讥笑。快到中午时分，天变了，顷刻大雨，河水涌起十余丈，“突坏庐舍，所害数千人”。后又推数（即推历运之数），知王莽篡后天下当大乱。后果兵寇起，“其逃亡者少能自脱，惟文公大小负粮捷步，悉得完免”<sup>③</sup>。卜筮的技术能如此高明，可见其“非一日之寒”的渊源。

《华阳国志·汉中志》载：“自建武以后，群儒修业，开按图纬，汉之宰相当出坤乡。”坤乡，即西南方，包括巴蜀地区。或许正是应验此语，不仅巴蜀籍宰相，还有不少巴蜀籍地方官及名人都载入了正史。让我们看看以下几位《后汉书》中的人物。

李郃，汉中南郑人<sup>④</sup>，“中举孝廉，五迁尚书令，又拜太常”，他“袭父业，太学，通《五经》，善《河洛》风星”，和帝曾遣二使者微服到益州，投郃候舍，郃问：“二君发京师时，宁知朝廷遣二使邪？”二使者惊问何以知之，郃指星亦云：“有二使星向益州分野（古人把天上的星辰位置与地上各州国的位置相对应，在天称分星，在地称分野），故知之耳。”

段翳，广汉新都人，《华阳国志校注》：汉高祖时分巴（蜀），置广汉郡“习《易经》，明风角”<sup>⑤</sup>，对于前去就学者，能预知其姓名。他的一位学生向他学习了多年，自以为“略究要术”辞归乡里，翳为他准备了合膏药，并写好“简书”，一并发于筒中，谓之曰：“有急发视之。”果然，归途中学生的随从被人打破头，学生开筒得书，书中讲到打破头的事，让他以药膏裹之。学生大为叹服，于是回还就学。

折像，广汉洛人，能通《京氏易》，好黄老言。其父折国死，折像以老子所言“多藏必厚亡也”，散金帛资产，周施亲疏。有人大惑不解，他却说：“吾门户殖财日久，盈满之咎，道家所忌。”且自知亡日，召宾客、九族，饮食辞决，忽然而终。

樊志张，汉中南郑人，博学多通，隐身不仕。尝游陇西，时破羌将军段颍出征西羌，因被羌所围数重，志张留其军中，以方术推告之：“东南角无复羌，宜乘虚引出，住百里还师攻之，可以全胜。”颍行此法，果破贼，转危为安。

① 《汉书·王贡两龚鲍传》。

② 刘琳：《华阳国志校注》，巴蜀书社1984年版，阆中县本巴国别都。引《图经》：秦司马错执巴王以归阆中，遂建此城，两汉、蜀、晋俱因之。

③ 《后汉书·方术列传》。

④ 《华阳国志校注》：项羽曾封汉高祖为汉王，王巴蜀三十一县。至西汉、东汉，所置汉中郡，实为原巴蜀三十一县的一部分。李郃，出身的南郑，即巴三十一县之一。

⑤ 以风定吉凶的一种迷信术。

董扶，广汉绵竹人，曾事同郡杨厚，学图讖，后还讲授，弟子自远而至。前后宰府十辟，公车三征，再举贤良方正、博士、有道，皆称疾不就。灵帝时，征拜侍中，观“益州分野有天子气”，私谓刘焉曰：京师将乱。于是，焉请出为益州牧，董扶亦入蜀。一年后，果然天下大乱，刘备称帝于蜀。

杨厚，广汉新都人，其祖传有秘记，其父学先法，受得《河洛》书及天文推步之术。杨厚学其父业，年少就“晓读图书，粗识其意”，累辞官。能预知灾祸，永建四年，上言：“今夏必盛寒，当有疾疫、蝗虫之害。”是岁，果六州大蝗，疫气流行。又预言：西、北二方有兵气，宜备边寇；京师应有水患，又当水灾；三公有免者；蛮夷当反叛等，皆如所言。辞官归家后，“修黄老，教授门生，上名录者三千余人。后虽有数诏征之，皆不就。

杨由，蜀郡成都人（汉为成都县），“少习《易》，并七政、元气、风云占候。时有大雀夜集于库楼上，杨由断言：此占郡内当小兵，然不为害”。二十多日后，果应其言。又有风吹削柿，杨由说：马上就有献黄赤色果子的人到了。一会儿，果有人献桔数包。

上文所列的是《后汉书·方术列传》及《后汉书》卷三十（上）中的部分巴蜀籍人士，据此材料，可归纳出他们的三个共同点：

第一，以占术知名。《易·系辞》曰：“以卜筮者尚其占。”《后汉书·方术列传》曰：“占也者，先王所以定祸福，决嫌疑，幽赞于神明，遂知来物者也。”“其流又有风角、遁甲、七政、元气、六日七分、逢占、日者、挺专、须臾、孤虚之术。”上述巴蜀籍人士几乎人人都善占，天灾、人祸、生死，皆以观星相、明风角、推历算而预测，并多有灵验。黄老道正是在这种避灾祸、得长生的原始宗教迷信的氛围中成长起来的。

第二，以祖传下来的黄老学为终身学业，自觉地按老子的学说指导言与行，并自觉地传授黄老思想。上文提到的严君平、折像、杨厚就很典型。同时，巴蜀籍人士多通《易》经，并以《易》释《老子》，这表明东汉时期《老》《易》结合，黄老养身之术在巴蜀得到充分发展。

第三，学而优却不仕。他们多终身隐居不仕，正是本着老子“清虚自守，卑弱以自持”的精神。“老子，隐君子也。”<sup>①</sup>崇奉黄老学的巴蜀籍人士退隐在野，贵己养生，不慕荣利，高官厚禄无所动心。这类隐者，正是道教产生和依存的社会基础。巴蜀籍人士的隐居不仕风尚，反映了黄老思想在其本土源远流长。

值得注意的是，《华阳国志校注·巴志》中指出：秦朝时，在蜀地已完全取消了蜀人的首领，实行直接的统治。可知，蜀人从秦朝时起，就逐渐被融合。而秦在巴地，虽设置了郡县，但仍保留了巴人的酋长。“秦惠王并巴中，以巴氏为蛮夷君长，世尚秦女。”汉朝仍任巴人为地方（秦汉之巴地）官长。直到宋代，今涪陵一带的巴人尚未完全融合于汉族。因此，原始宗教和地方风尚保留得较长久的当属以巴籍地方官长所统辖的巴人。因而列入汉代正史的那些擅长于黄老之术和原始方术的巴蜀籍人，多属巴人。

另外，秦汉时期的战乱，使原来主要集中于四川东部和湖北西部的巴人，在地域上与蜀的混合及相互影响加深。为远离中原战祸，巴人一再溯江而上，到达重庆、成都以至更远的地方。汉之杨雄的先人，正是溯江而上来到成都的。杨雄少时在成都从严君平学习老庄，这对其

<sup>①</sup> 《史记·老子列传》。

一生思想影响极大，成为他所著《太玄》之中老子思想的渊源。但杨雄并不是成都人，他的祖先食采于晋之杨，因避仇于春秋后期逃于楚巫山，后又为避战乱，在楚汉之际，“溯江而上，处巴江州”。接着，为避楚汉战争之祸乱，又溯江而上，更远离之，于“汉元鼎间，避仇复溯江上，处岷山之阳曰郫”<sup>①</sup>。杨氏家族从春秋至楚汉一再为避战乱而溯江而上，远离战祸不断的中原，来到较为幽静的丛山深处——成都附近定居，这期间，杨氏家族曾到达过巴之江州。在崇奉黄老养身之术的人们看来，丛山峻岭之中正是他们修养的好地方，也就是说，为远离战祸，为修炼黄老之术，不少崇尚黄老的巴人也会如杨氏家族一样溯江而上的。因而，张道陵在成都附近的鹤鸣山完成了早期道教的创立，这不能排斥巴人在早期道教创立中的作用，相反，说明巴人崇尚的黄老之术及其原始宗教的蜀地产生了广泛而深远的影响。

<sup>①</sup> 《汉书·杨雄传》。

## 谈谈黄老道与黄老道学\*

许抗生\*\*

黄老道大家都知道它是道教的前身，而黄老道学似前人没有这样的提法。黄老道学是我的博士生韩国留学生金晟焕先生，在其所撰写的博士论文《黄老道学的形成及其思想探源》中首次提出的。他的论文曾经与我和我的同事们共同讨论过多次而最后定下来的。今年夏天论文完成后，李养正先生参加了答辩会，并对其论文作了充分的肯定，认为是提出了一个新思想新见解。在此我想把这一论文的基本思想与我对“黄老道学”这一概念的认识一起介绍出来，以就教于大家，看一看这一新见解能否成立，希望能得到大家的帮助。

“黄老道学”，顾名思义，应是关于黄老道的学问，是黄老道的理论学说（黄老道之学）。然而我们以往研究黄老道时，只考察它的宗教信仰或宗教祭祀活动，而没有涉及到它的理论学说，视黄老道只是一种社会上流行的宗教信仰活动，只是一种打着黄帝与老子之名的方术（神仙方术）。黄老道学的提出，则不仅把黄老道看作是一种宗教信仰活动，而且认为黄老道还有自己的一套理论学说，有自己的思想体系的。那么它的思想学说是什么呢？它的代表著作又是哪些呢？“黄老道学”这一提法如要成立，就必须回答这些问题。这是问题的关键之所在。

金晟焕博士在撰写他的博士论文过程中，发现了这样一个问题，即西汉末至东汉朝出现了《太平经》《老子河上公章句》等这样的几部著作，以往的研究者都把这些书当作是我国早期道教的经典著作，当然这样笼统的提法并没有错，但当时的道教（五斗米道和太平道即早期道教）尚未形成。一般来说，五斗米道于东汉顺帝时（126-144），由沛人张陵入蜀，学道鹤鸣山中，造作符书而传其教，受其道者出五斗米，故称为“五斗米道”。太平道由巨鹿人张角所创，于灵帝中平元年（184），其部三十六方，皆著黄巾，同日反叛，这就是有名的汉末黄巾大起义。五斗米道让其信徒学习《老子》五千言，又相传为张陵抑或张鲁还著有《老子想尔注》，宣扬早期的道教思想。太平道则利用《太平经》，张角“颇有其书”，宣称：“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。”由此可见，早期的五斗米道与太平道，建立教团都较晚，又皆与《老子河上公注》没有直接的关系，至于《太平经》则为张角所用，但产生年代大大地早于太平道，并不是张角所造。因此《老子河上公注》与《太平经》并不就是早期道教五斗米道与

\* 本文原载《中国道教》1999年第6期，第18-21页。

\*\* 许抗生，北京大学哲学系教授。

太平道的产物，而应当作进一步的考察。

人所共知，早期道教的前身是黄老道，张角在创立太平道以前，还曾奉事过黄老道，那么《老子河上公注》与《太平经》是否就是黄老道的理论著述呢？这两部著作究竟与黄老道有何关系呢？这是要我们来加以研究的。在汉代道教教团五斗米道和太平道产生之前，在社会上曾经流行过两次有关黄帝与老子学的热潮：一次为西汉初年的黄老学，一次为发端于西汉活跃于东汉的黄老道。汉初的黄老学主要是用老子的清静无为思想来治理国家的一种政治学说（所谓黄帝之书，实也是用黄帝之名宣传老子思想而已）。之后的黄老道则与黄老学有着很大的不同，黄老道是黄老学与神仙学相结合的产物，属于神仙学范围，是道教的前身。

众所周知，最早的神仙家形成于战国中期，为燕齐方士们所创。他们宣扬渤海中有神山，神山上有仙人仙药，只要求得仙药，吃了就能长生不死。由于他们讲长生不死成仙人之方术，所以人们又把他们称之为方仙道。当时，方士们曾引用邹衍的阴阳五行学说来宣扬神仙思想。据《史记·封禅书》说，齐威王、宣王之时，邹衍论“终始五德之运”，而燕国方士宋毋忌、正伯乔，充尚、羨门、高誓等，皆为方仙道，讲形体销化而成仙，讲鬼神之事，并皆传邹衍的阴阳五行说和主运说，但“传其术而不能通”，可见，邹衍的学说并不能讲通神仙之事。之后，到了西汉黄老学盛行，方士们开始用黄老学来解释神仙学，试图把两者结合在一起。最初方士们先把黄帝神仙化。黄帝本是传说中的英雄人物，相传他战胜了炎帝，擒杀了蚩尤，是位了不起的华夏民族的祖先，因此西汉的方士们首先把黄帝神仙化，认为黄帝是登天成仙的。据史书记载，汉武帝元鼎四年（前113），方士齐人公孙卿就提出黄帝得宝鼎而“仙登于天”的事，又宣扬黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下，鼎成，“有龙垂胡髯下迎黄帝，黄帝上骑龙，与群臣后宫七十余人俱登天”<sup>①</sup>。可见，西汉武帝时方士已把黄帝神仙化，把黄帝与神仙学结合了起来。在《汉书·艺文志》中，以黄帝之名，列入神仙家的著作就有《黄帝杂子步引》《黄帝岐伯按摩》《黄帝杂子芝菌》《黄帝杂子十九家方》等多种。至于神仙家把老子神化则较晚，大概在东汉朝，正如著名道教学者陈樱宁先生所说：“《前汉书·艺文志》列举各家书目，在道家有黄帝又有老子，在神仙家只有黄帝而无老子，可见西汉时期的老子还是他本来面目，到东汉时，老子身分才起了变化。”据王充（27—约97）《论衡·道虚》说：“世或以老子之道，为可以度世，恬淡无欲，养精爱气。夫人以精神为寿命，精神不伤，则寿命长而不死，成事。老子行之，逾百度世为真人矣。”王充生于东汉光武时，卒于汉和帝时，属于东汉前中期人，当时世上已流行老子“逾百度世为真人”的说法了。至于在上层社会中较早神化老子的，据史书记载当推楚王刘英。《后汉书》卷四十二《楚王英传》说：“英少时好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀。”又说：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠。洁斋三月，与神为誓。”在这里刘英把黄帝、老子看作与外来的佛（浮屠）一样的神加以祭祀的。后来的桓帝，更在宫中“设华盖以祠浮屠老子”。

这就是东汉时神仙家与黄帝老子相结合的情况，这样西汉的黄老学正式演变成了东汉的黄老道，而汉桓帝就是黄老道的热烈信徒。《后汉书》卷七十六《王涣传》称：“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀。”同书《志》第八《祭祀志》中说：“桓帝即位十八年，好神仙事。

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷二十《汉纪十二》。

延熹八年，初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙。”可见桓帝是十分信仰黄老道的，并尊老子为仙祖。

综上所述，黄老道的形成是一个长期演变的过程。它发端于西汉而成熟于东汉桓帝时期。至于黄老道的主要思想则是宣扬养生、修仙，“祭祀黄老君，求长生福而已”。正如卿希泰主编的《中国道教史》所说：“东汉讲黄老，侧重在养生，修仙，与西汉前侧重在统治术的黄老学，已有所不同。这是黄老学逐步衍变为黄老道的新发展。”又说：“在尚黄老、修仙道的社会思潮中，到东汉出现了主要以修道长生的观点解释《老子》的著作，即《老君道德经河上公章句》，或称《老子河上公注》。它是神仙方术与黄老思想逐步结合的历史产物，也是《老子》由道家学说向道教理论过渡的重要标志。”<sup>①</sup>这就肯定了黄老道的性质不同于汉初的黄老学，并明确肯定了《老子河上公注》为神仙学与黄老学相结合的历史产物，这也就是说《老子河上公章句》是黄老道的理论学说。因此我们说这部著作应属于黄老道学的范围。至于《太平经》内容虽然十分庞杂，但它的思想中也有着老子道家思想与神仙方术思想相结合的重要内容，也渗透着黄老道学的思想。所以张角信奉黄老道，又“颇有其书（即《太平经》）”的。为什么我们强调《老子河上公注》与《太平经》是黄老道之学呢？具体地说，我们的理由主要有以下两点：

（一）从时间上说，《老子河上公注》与《太平经》的著作年代，正与黄老道的形成年代大致相一致，是在社会上崇尚黄老道的时代氛围下产生的。相传《老子河上公注》为西汉文帝时河上丈人所著，也有的学者认为它是魏晋时的作品。但《汉书·艺文志》没有著录，在道家一派中，见录的只有《老子邻氏经传》《老子傅氏经传》《老子徐氏经传》和刘向的《说老子》。这说明西汉时此书尚未问世。至于魏晋时期的著作一般都带有玄学的特征，或受到玄学的影响，而《河上公注》没有受到玄学的洗礼。它的思想主要讲养生长生和清静治国的，并讲元气说与精气说，与东汉时代思想相合，所以多数学者把它看作是东汉时代的作品。这是有道理的。它的写作年代正与黄老道的形成年代相当。至于《太平经》，它并不是一时一人之著作，而是有一个相当长的演变的过程。最早的《太平经》称为《天官历包元太平经》十二卷，为西汉成帝齐人甘忠可所造，以言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下教我此道。”<sup>②</sup>至东汉顺帝时又有《太平清领书》一百七十卷的出现。据《后汉书·襄楷传》说：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师干吉（即于吉）于曲阳泉水上所得神书一百七十卷，皆缥白素、朱介、青首、朱目，号《太平清领书》。”又说：襄楷于桓帝年延熹九年（166），“自家诣阙上书曰：臣前上琅邪宫崇受干吉神书，不合明听……书奏不省，十余日，复上书曰：‘前者宫崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术’云云。李贤注曰：“神书，即今道家《太平经》也。”由此可见，今《太平经》可能是经过西汉成帝时的《天官历包元太平经》至东汉顺帝和桓帝时的《太平清领书》这样一个漫长的形成过程的。而这一过程也正与黄老道的形成过程相吻合。可见《老子河上公章句》与《太平经》与黄老道之间必定有着密切的关系的。

<sup>①</sup> 《中国道教史》卷一，四川人民出版社1996年版，第76页。

<sup>②</sup> 《汉书》卷七十五《李寻传》。

(二) 从思想上来说,《老子河上公章句》与《太平经》是反映了黄老道的思想的。关于黄老道的思想,史书上记载得不多,从零星的材料上看主要有这样一些:(1) 养生长生术思想。如最早于《汉书·艺文志》神仙家中所列出的黄帝书中的《黄帝杂子步引》《黄帝岐伯按摩》《黄帝杂子芝菌》《黄帝杂子十九家方》等书,皆是讲的养生方术。之后神化了的老子也是位养寿长生而成仙的人《列仙传》称老子“好养精气,贵接而不施,”是懂得养生术的一位真人。所以王充在《论衡》中说:“世或以老子之道,为可以度世,恬淡无欲,养精爱气。夫人以精神为寿命,精神不伤,则寿命长而不死,成事。老子行之,逾百度世为真人矣。”(2) 修仙成仙思想。黄老道宣扬黄帝采首山之铜,铸鼎而成仙的,或称黄帝封禅而成仙的;宣扬老子则主要是修性而成仙的,“养精爱气”而成真人的,所以边韶《老子铭》说:“延熹八年八月甲子,皇上尚德弘道,含闳光大,存神养性,意在凌云。”<sup>①</sup>认为只有“存神养性”才能凌云飞升成仙。(3) 神化黄老、祭祀黄老的思想。如楚王英“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,洁斋三月,与神为誓”,桓帝更在宫中祀浮屠、老子等。他们神化老子,向老子膜拜。活跃于明帝、章帝朝的王阜并著《老子圣母碑》称:“老子者,道也。乃生于无形之生,起于太初之前,行于太素之元,浮游六虚,出入幽冥,观混合之未别,窥清浊之未分。”<sup>②</sup>在这里更是把老子当作了宇宙本源“道”的化身,生于宇宙太初之先,是宇宙的始祖。以上几点可以说就是黄老道的一些主要的思想。这些思想都不同程度地反映到了《老子河上公章句》和《太平经》中。尤其黄老道宣扬的养生修仙的思想,在这两部书中得到了集中的表现。《河上公章句》承继了黄老学的思想,把治身与治国的原则统一起来。它在注《老子》第四十三章“无为之益”时说:“法道无为,治身则有益精神,治国则有益万民,不劳烦也。”又在注五十九章“莫若嗇”时说:“治国者当爱民财,不为奢泰;治身者当爱精气,不放逸。”治国治身当用老子的无为思想,治身无为就是爱养精气不放逸。这样治身就可做到“寿命延长,无有既尽时也”,而得到长生不死。所以说:“人能自节养,不失其所受天之精气,则可以久。”<sup>③</sup>这就与王充所记载的“世或以老子之道,为可以度世,恬淡无欲,养精爱气。夫人以精神为寿命,精神不伤,则寿命长而不死”的黄老道思想基本一致。可见《老子河上公章句》确实反映了当时流行的黄老道的思想的。《太平经》亦与《河上公章句》一样,一方面讲治国,宣扬太平盛世,另一方面就讲“爱气养神”得长生久视而成仙。《太平经》认为,人的生命,要靠精、气的结合。《太平经》卷四十二《四行本末诀》:“凡事人神者,皆受之于天气,天气者受之于元气。神者乘气而行,故人有气则有神,有神则有气,神去则气绝,气亡则神去。故无神亦死,无气亦死。”这即是说,人的气与神相须而行,缺一不可,因此养生就要做到“爱气养神”,使气、神结合,才能达到长生不死。《太平经》还提出了精、气、神三者相结合的养生思想,其《令人寿治平法》中说:“三气共一,为神根也。一为精,一为神,一为气。此三者,共一位也,本天地人之气。神者受之于天,精者受之于地,气者受之于中和。故人欲寿者,乃当爱气尊神重精也。”人的生命在于精、气、神的三结合(“三气共一”),这是对《河上公章句》“爱气养神”思想的进一步发挥。可见《太平经》的思想也是在社会上流行的黄老道思想基础之上

① 《全后汉文》卷六十二。

② 《全后汉文》卷三十二。

③ 《辩德》第三十三。

发展而来的。

以上我们从两个方面谈了《河上公章句》与《太平经》的关系，当然这一探讨是十分初步的。我们的初步结论是：《老子河上公章句》与《太平经》是属于黄老道学的思想，它们是早期道教思想的前身，在中国道教思想的形成与发展中起到了重要的作用。这一结论不知确当否，请时贤们批评指正。

## 最早的异端蜀学——《老子想尔》\*

冯广宏\*\*

### 一、解 题

所谓“蜀学”，是指兴于蜀中并具有地方特色的系统性学术。古代学术以经学为主，旁及百家；老子《道德经》因渊源黄帝，绍术大易，亦为经学家所乐道。蜀中解老喻老，能成一家之言的大师，以西汉元帝时的严君平为最早。严君平年长于成都人扬雄（前53-18），成帝时卖卜于成都肆，曾著《老子指归》十一卷，至今尚存七卷。严君平和扬雄在《道德经》研究上有独特见解，可称蜀学巨匠。此后蜀中值得称道的老学人物，有初唐和五代的三位道士：绵阳人李荣著有《道德真经注》，绵竹人王玄览著有《玄珠录》，前蜀栖隐于青城山的道士杜光庭，则著有《道德真经广圣义疏》。到了北宋，人称蜀学开山祖师的三苏，对老学也有很多建树，如苏轼即有《广成子解》（已佚）；苏辙则著有《老子解》。这些大家，所传承的应该说是一种“正统蜀学”。

除了“正统”之外，还有一种另类蜀学。东汉晚期在西蜀建立正一盟威之道（天师道）的三张，不但研究《道德经》，还将经义作为教义，向他们的信徒们不断阐释、宣传，形成了别具一格的老学，也应纳入蜀学的范畴之内。为了与“正统蜀学”相区别，不妨称之为“异端蜀学”。

创立道教的沛国（今属江苏）人张陵，汉顺帝时（约130）入蜀，在鹤鸣山著道书24篇；汉安元年（142）正式传道，人称天师。《广弘明集·二教论》引《蜀记》称，灵帝熹平末年（约176），张陵在山中为蟒蛇所害而死。其子张衡继其事业，人称嗣师；张衡死于光和二年（179）。张衡之子张鲁，人称系师；献帝初平二年（191）任益州牧刘焉的督义司马，进入汉中传播教义；建安二十一年（216）投降曹操，次年病故。前后70年间，三张所传的民间道教，因入道者须交五斗米，故又被人称作五斗米道；由于教旨以《道德经》义理为核心，三国六朝时期传遍大江南北，为许多上层士族所崇奉。

三张宣讲的《道德经》经义，反映在《老子想尔注》一书中。此书敦煌莫高窟藏有六朝人

\* 本文原载《西华大学学报》（哲学社会科学版）2004年第4期，第13-16页。

\*\* 冯广宏，1931年生，男，四川省文史研究馆研究员，主要从事巴蜀文化研究。

写本，1905年英人斯坦因将其残本盗往伦敦大英博物馆。据饶宗颐先生所作此书《校笺》所述《道藏·传授经戒仪注诀》言及汉晋道士研读的经书，首为大字本《道德经》；次为河上公《章句》；再就是《想尔训》，亦即此书。“系师得道，化道西蜀。蜀风浅末，未晓深言，托构‘想尔’，以训初回。初回之伦，多同蜀浅，辞说切近，因为赋道，三品要戒，济众大航。”因知这《想尔》的性质，属于普及性的教义读本，是宣传道旨的系师张鲁所传。《校笺》引刘大彬《茅山志》所称陶弘景《登真隐诀》之言：晋代杨羲曾抄过张鲁《道德经》古本，上下两篇不分章，而且全书字数正好是5000个。陶弘景曾把抄本的字数统计了一下，共有4999字，差了一个字；后来发现那书把“三十”写成了“卅”，终于找到了缺少一字的原因。饶氏看到敦煌另有天宝十年写本末注“系师定河上真人章句”，注明字数为4999个；联系到敦煌写本《老子想尔注》既不分章，“三十”也写成“卅”，便认为《想尔注》应当就是那个张鲁古本。唐陆德明《经典释文·序录》著录《想余注》二卷，说明作者“不详何人。一云张鲁，或云刘表”。张鲁注应该是对的，刘表根本不会干这件事。可是唐法琳《辨正论》说，张陵曾经注过“五千文”；唐玄宗《道德真经疏·外传》和杜光庭《道德真经广圣义疏》所列书目，皆称《想尔》二卷为张陵所著。为此，饶氏就采取一种折中的说法：“当是张陵之说而鲁述之；或鲁所作而托始于陵。”总而言之是三张“一家之学”。

此书书名为什么叫“想尔”？卿希泰主编的《中国道教史》第一卷，提到伦敦博物馆收藏的敦煌4426号卷子《太平部》卷二引《相尔》：“世多邪巧，诈称道云。千端万技，朱紫磐磷。古记三合以别真，上下二篇法阴阳。后出青领太平文，杂说众要，解童蒙心。”所以“想尔”又作“相尔”或“想余”。有人认为，相尔是仙人的名字，“余”乃“尔”字之误。又有人认为，“想”与“张”“余”和“鲁”，上古同在一韵，故“想余”可能是张鲁的化名；据此则“尔”乃“余”字之误。笔者认为，敦煌残本仅有上卷《道经》第三章至三十七章，卷末注明“老子道经上·想尔”，故知“想尔”这个写法并没有错误。“想尔”两字的含义，就是想必如此、想当然耳，不敢说注解得百分之百正确，此乃作者一种谦虚的说法，并无特别难解之处。

饶宗颐《老子想尔注校笺》认为，此书“赖石窟之保存，得重显于世”。“不特老学神仙家一派之说，可略睹其端倪；尤为道教原始思想增一重要资料；对于道教史贡献至巨，不可谓非学术上之鸿宝也。”真是中肯之论。书中有很多异文异解，“亦足以存古说”。饶氏将这一敦煌残本原文影印出版，除了学术价值外，在文字学和书法艺术方面，也有一定价值。

## 二、文本的保存和改造

(一) 为追求神秘化，删字凑数。《史记·老子传》原本说过，“老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言”，并没有说《道德经》刚刚5000个字。可是道教人士追求神秘化，标新立异，硬要把略略超过5000字的书，整理成恰巧“五千文”，一字不多，一字不少；办法就是删除一些虚字。始作俑者，大概就是这《老子想尔注》。

在印刷术发明以前，古书传抄极不稳定，除抄写过程产生错误以外，还有抄写人自作主张的改动。以讹传讹加上随心所欲，同一本书，不同来源的本子，文字往往有不少差别。比如《道德经》第二章后半，今本“功成而弗居”一句，马王堆帛书是“成功而弗居也”6字，郭

店楚简只有“成而弗居”4字；下面一句“夫唯弗居”，帛书甲本只有“夫唯居”3字，乙本倒是“夫唯弗居”4字，而楚简为“夫唯弗居也”5字。今人朱谦之《老子校释》将各种版本的第二章字数进行统计，得到的结果是：唐景龙碑本78字；敦煌写本85字；河上公本88字；傅奕本93字；范应元本97字；仅仅一章，字数变化的幅度就接近20字。由此可见，虚字的多少，在书中并无所谓；所以三张对《道德经》进行添枝加叶，凑成整数，也无可厚非。

朱谦之认为传世的《道德经》，古代流传最广的版本是河上公本和王弼本。河上公本属于民间系统，文句简古；王弼本属于文人系统，文笔晓畅。严君平本近于前者；傅奕本近于后者，而敦煌写本、景龙碑本等则出自河上公。其实，《老子想尔注》也应属河上公系统，煌敦写本“系师定河上真人章句”一语即可证明。

《老子想尔注》残本从第三章后半“圣人治”一句开始，景龙碑本同此；早于三张的帛书，这句是“圣人之治也”；故知三张在这里删掉了“之”“也”二字。《想尔注》后面“常使民无知无欲”，帛书多个“也”字；“使知者不敢不为，则无不治”；帛书作“使夫知不敢弗为而已，则无不治矣”；多出了许多字，都被三张砍掉了。《想尔注》第四章“道冲而用之又不盈，渊似万物之宗”；帛书头一句末尾有“也”字，“又”字作“有”；后一句“渊”作“渊呵”。景龙碑本字数砍得更少，是“道冲而用之久不盈，深乎万物宗”，注家多认为“久不盈”是对的，今本多作“或不盈”；但从《想尔注》和帛书就能判断，那“久”应是“又”的误笔，“又”就是有。后面帛书“湛呵似或存，吾不知其谁之子也”，《想尔主》省为“湛似常存，吾不知谁子”；这里原文“或存”，被修改为“常存”，把游移不定的语气改得更加肯定，以突出道的面貌。按今本第五章“多言数穷”，楚简、帛书、《想尔注》都是“多闻数穷”，符合四十七章“其出弥远，其知弥少”之旨。

《想尔注》省字之例，在第六章“玄牝门，天地根”句也可看出。此句帛书作“玄牝之门，是谓天地之根”，今本亦皆如此。第十章本是赋体，帛书前6句末尾都有“乎”字，《想尔注》全都省了。第十五章中间7句，帛书都有“呵其若”这些虚字，《想尔注》只保留一个“若”。帛书末句“是以能敝而不成”，《想尔注》却只有“能弊复成”4字。其他省字的地方，大体上都是如此。

(二) 为突出教旨，改革字义。从本质上说，《想尔注》主要是宣传教旨的一件工具，整个文字，应该围绕这一根本性目的服务。在此种思想指导下，为了强调教旨，三张不但对《道德经》做了许多删字工作，还进一步修改了局部文字，以求与教旨结合得更紧密。现将残本中重大的修改罗列于下。

今本第四章“解其纷”（帛书同），《想尔注》改为“解其忿”，解释说：“忿者，怒也。皆非道所喜。”“勿使五脏忿怒也。”并且引申到道戒方面。要求制怒。这里如果采用原文“纷”字，就联系不上去了。

今本第七章“非以其无私邪？故能成其私”（帛书基本相同），《想尔注》改为“以其无尸，故能成其尸”。并在注解中说：“不知长生之道，身皆尸行耳。非道所行，悉尸行也。道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也。”为了说明不修道的人，都是行尸走肉，所以有必要把“私”字改成“尸”。

今本第十章“天门开阖，能为雌乎”，《想尔注》改为“天地开阖而雌”，释言：天地是

“男女阴阳孔也。男当法地、似女。”

今本第十五章末句“故能蔽不新成”，此语一向难以解释。帛书作“是以能蔽而不成”，《想尔注》改为“能弊复成”，解释说：“尸死为弊，尸生为成。独能守道不盈溢，故能改弊为成耳。”将“弊”看成是尸体的腐烂。

今本第十六章“知常容，容乃公、公乃王，王乃天，天乃道，道乃久”（帛书同），《想尔注》改为“知常容，容能公，公能生，生能天，天能道，道能久”。关键是把“王”改为“生”，并且解释说：“能行道公政，故常生也；能致长生，则副天也。”今本第二十五章“道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居一焉”，《想尔注》也把“王”改为“生”；解释说：“生，道之别体也。”由此亦可察见，三张对世俗王侯的藐视。

今本第二十章“唯之与阿，相去几何”，《想尔注》改为“唯之与何”，解释说：“未知者复怪问之：绝邪学，道与之何？邪与道，相去近远？”

今本第二十八章“知其雄，守其雌，为天下谿”，《想尔注》改为“为天下奚”，解释说“奚，何也。亦近要也。知要安精神，即得天下之要。”此章“常德不忒”，《想尔注》改为“常德不贷”，解释说：“知守黑者，道德常在，不从人贷，必当偿之，不如自有也。”还有今本第二十八章“往而不害，安平太；乐与饵，过客止”，都是这样断句。《想尔注》改断为“往而不害，安平大乐”，解释说：“如此之治，甚大乐也。”下文改为“与珥”，说成是日珥，“天灾变怪，日月晕珥”，“过罪所致”。

《想尔注》的释义，还有许多独特的见解，值得肯定。如第六章“谷神不死”，什么是“谷神”？简直就众说纷纭。河上公本作“浴神”，浴就是养；有人把“谷”说成是谷子的谷，说是营养；又有人说“谷”的意思是虚。《想尔注》说：“谷者，欲也。精结为神，欲令神不死，当结精自守。”第十二章“五味令人口爽”，爽字很不好解。有人说是丧、亡，有人说是败，《想尔注》说：“口爽者，糜烂生疮”解释得通俗易懂。《道德经》里的“无为”一语，也有许多解释。《想尔注》在第三十七章中“道常无为而无不为”解释说：“道性不为恶事，故能神。”把不做坏事说成是“无为”，让文化比较低的人也能懂得。

（三）保存古训，具学术价值。今本第三章“不见可欲，使民心不乱”，《想尔注》没有“民”字，本来河上公本就是如此，注家多不相信，认为唐朝为了避李世民的讳，才删掉那个“民”字。现在《想尔注》证明了古本就是如此，并非避讳问题。下文今本“使夫智者不敢为也，为无为，则无不治”，《想尔注》作“使知者不敢不为，则无不治”。不是让智者不敢干，而是让智者不敢不干。帛书这里也是“不敢弗为”。

今本第七章“天地之所以能长且久者，以其不自生，故能长生”，《想尔注》作“天地所以能长久者，以其不自生，故能长久”。天地又不是生物，不存在长生问题，《想尔注》这里与前面“长久”一词前后呼应，比较通顺。

今本第二十四章“企者不立”，不大好解，《想尔注》作“喘者不久”，解释说：“用气喘息，不合清静，不可久也。”比较明白。

《想尔注》保存一些古本文字，如第三章“灵其心”，本作“虚其心”；第五章“芻苟”，今本作“刍狗”；第九章“持而满之”，“揣而悦之”，今本作“持而盈之”，“揣而锐之”；“名成功遂”，今本作“功成名遂”；第十四章“其下不忽”，今本作“其下不昧”；第十五章“冰

将为”，今本作“冰将释”；第十九章“此三言”，今本作“此三者”；第二十章“若亨太牢”，今本作“若享太牢”；“俗人照照”今本作“俗人昭昭”；第二十一章“终甫”今本作“众甫”；第二十四章“自饶无功”，“余食餽行”，今本作“自伐者无功”，“余食赘行”；第二十七章“善行无彻迹”，今本作“善行无辙迹”；第三十二章“王侯”，今本作“侯王”；第三十六章“鱼不可胜于渊”，今本作“鱼不可脱于渊”；第三十七章“天地自正”，今本作“天下将自正”。这些文字有异的地方，很值得深入研究。

### 三、初期道教面貌的真实反映

（一）对于民间巫教的批判。在西蜀民间，早就有神仙之说，其最终目标是追求长生不死。长生不死的手段分为三类。一是服食仙药，包括稀有植物和矿物；二是行气导引，包括种种存想、采气方法和武术；三是房中术。《想尔注》对那些方术，基本上均持批判态度，称其为“伪技”。如第九章注云：“道教人结精成神，今世间伪技诈称道，托黄帝、玄女、龚子、容成之法相教，从女不施，思还精补脑，心神不一，失其所守。”第二十八章注：“行玄女、龚子、容成之法，悉欲贷，何人主当贷若者乎？”“惟有自守、绝心闭念者，大无极也。”对房中术那一套全盘否定。书中反复强调修道之士要“结精自守”，如第六章注：“男欲结精，心当象地、似女，勿为事先。”“阴阳之道，以若结精为生。年以知命，当名自止。年少之时，虽有，当闭省之。”“仙人无妻，玉女无夫，其大信也。”第二十一章注：“古仙士实精以生，今人失精以死，大信也。”“精者，道之别气也，人人身中为根本。”

《想尔注》还着重批判那些存想方术。第十四章注：“今世间伪技指形名道，令有服色、名字、状貌、长短，非也！悉邪伪耳。道明不可见知，无形象也。”第十六章注又说：“世间常伪技因出教授，指形名道，令有处所、服色、长短，有分数而思想之，苦极无福报，此虚诈耳。”针对民间流传的守一方术，第十章注指出：“世间常伪技指五脏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也！”此外，《想尔注》还否定民间编造的“真文”，第三章注：“道绝不行，邪文滋起，货贿为生，民竞贪学之，身随危倾。当禁之，勿知邪文。”第十一章注：“今世间伪技因缘真文设诈巧，言道有天毂，人身有毂。”“又言道有户牖在人身中；皆邪伪不可用，用之者大迷矣。”第十六章注：“世常伪技不知常意，妄有指书，故悉凶。”第十八章注：“世间常伪技称道教，皆为大伪不可用。何谓邪文？其五经半入邪，其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳。”这里值得注意的是，最早举出“道教”一词，可见当时已经有了这个称呼。三张把一般士人称为“尸人”，也很新奇。第三十三章注：“道戒甚难，仙士得之，但志耳，非有技巧也。”可见对于一切技巧，都在否定之列，就连祭神仪式之类，也不太赞成。第二十四章注：“天之正法，不在祭餽祷祠也。道故禁祭餽祷祠，与之重罚；祭餽与邪通同，故有余食器物，道人终不欲食用之也。”祭祀过的食物，道士们都不应该吃。祭祀用的用具，比如碗筷，道士也最好不用。

（二）将抽象的“道”人格化。从《想尔注》的很多提法得知，“道”有思想，有智慧，有性格，有爱憎，能发指示。第四章注：“五脏以伤，道不能治，故道戒之，重教之叮咛。”第十章注：“疵，恶也；非道所喜。”第十一章注提到车子，是“道使黄帝为之”。“此三物（车、陶器、宫室）本难作，非道不成。”古代的一切发明，都本着道的旨意。第十二章注说：五味

“道不食之”；难得之货“道所不欲也。”第十三章注：“彼贪宠之人，身岂能胜道乎？”第二十章注“道设生以赏善，设死以威恶。”第二十一章注：“道甚大，教孔丘为知。后世不信道文，但上孔书，以为无上。道故明之告后贤。”第二十三章注：“失道意，道即去之；自然如此。”第三十一章注：“兵者，非道所喜。”从上面举出的注文看来，“道”就像个有血有肉的人。

不过，第十四章注又指出：“道至尊，微而隐，无状貌形象也。但可从其戒，不可见知也。”一般人是无法看到道的，但他老人家的训词却可以听见，那就是“道戒”。道戒有些像皇帝的圣旨，是上天的意图，是“道”所说的话。第八章注说：“人等当欲事师，当求善能知真道者。”“人欲举动勿违道戒。”第十七章注：“见学善之人勤勤者，可就誉也；复教劝之，勉力助道宣教。”第二十三章注：“人举事不惧畏道戒，失道意，道即去之。”第二十四章注：“欲求仙寿、天福，要在信道，守戒守信，不为二过。”第三十五章注：“视道言，听道戒，或不足见闻耳，而难行。”第三十六章注：“人不行戒守道，道去则死。”看来，“道戒”倒是个登天的梯子。

（三）初期道教主张清静。《想尔注》所修道的核心是追求清静，在此基础上结精、守神，布气，守一。守一的方法，第十章注讲得很明白：“神成气来，载营人身，欲全此功，无离一。一者，道也。今在人身何许？守之云何？一不在人身也，诸附身者悉世间常伪技，非真道也。一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君。”至于清修的要领，第十五章注有提示：“人法天地，故不得燥处。常清静为务。晨暮露上下，人身气亦布至。”下章云：“道气归根，愈当清静矣。”第二十章注：“仙士闭心，不思虑邪恶利得。”“思卧安床，不复杂俗事也。精思止于道，不止于俗事也。”“有谷食之；无，则食气。”第二十四章注：“用气喘息，不合清静。”第二十六章注：“道人当自重精神，清静为本。”第三十七章注：“道常无欲，乐清静。”说来说去，关键就是这个“清静”二字。因此，道教建立二十四治，寻找清静的洞天福地，居住的地方也要设立“靖庐”“靖室”，目的就在于求得清静的环境。

（四）相信人人都能得到仙寿。道教说“我命在我不在天”，认为人人都能仙寿。《想尔注》十九章注：今人无状，“不劝民真道可得仙寿，修善自勤；反言仙自有骨录”。“此乃罪盈三千，为大恶人。”要达到仙寿境界，须加强自身修养。第七章注：“道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异。”下章：“人当常相教为善，有诚信。”第十章注谈到修养的要求是：“知恶而弃，知善能行。”第十三章注：“积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣。”

不过，得到仙寿，只是一般的追求号召，有时会事与愿违。《想尔注》在这方面有巧妙的说法。第十六章注：“大阴道积，炼形之宫也。世有不可处，贤者避去，托死过太阴中，而复一边生像，没而不殆也。俗人不能积善行，死便真死，属地官去也。”同样是死，道人是假的死，俗人倒是真的死了。第二十章注：“仙士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽莽，未央脱死也。”“仙士畏死，信道守戒，故与生合也。”第三十三章注：“道人行备，道神归之，避世托死过太阴中，复生去，为不亡；故寿也。”在这里，可以得到后世道士鼓吹“尸解”的依据。

总之，《想尔注》是蜀中道德经学的一门另类学术，其中有许多精华，正等待着人们去发现。

## 汉代老子宇宙观的黄老色彩

——以《老子指归》为例\*

刘玲娣\*\*

汉代黄老学在继承《老子》“道”的基本内涵的同时，又根据时代需要对老子的“道”论进行了发挥和改造，演变成“以虚无为本，因循为用”的新道家思想。汉代的《老子》注，无论是其宇宙观，还是人生观、养生观和政治观，都体现了鲜明的黄老色彩。

—

为了说明西汉《老子》注本《老子指归》宇宙论的黄老色彩，我们必须先看看《老子》的“道”论及其宇宙论。“宇宙”一词起源甚早，先秦典籍《尸子》中就有“天地四方曰宇，往古来今曰宙”的说法，后来《庄子·齐物论》开始二字连用：“旁日月，挟宇宙，为其吻合。”“宇宙”的内涵，《庄子·庚桑楚》是这样解释的：“有实而无乎处者，宇也；有长而无本剽者，宙也。”高诱在注解被认为是汉代黄老学的集大成之作的《淮南子·原道训》时，继续引用了上述《尸子》的说法，明确指出“宇宙”是对“天地”的比喻：“四方上下曰宇，古往今来曰宙，以喻天地。”<sup>①</sup>这样，对于天地万物起源问题的理论，也就被称为宇宙观或者宇宙论了。

在《老子》五千言中，我们比较熟悉的第四十二章常常被看作是其宇宙生成论的表达：“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。”从“道”到“一”“二”“三”，再到“万物”，老子给我们呈现了一个道生万物的宇宙序列观。从“道”开始，中间依次经过几个循序渐进的步骤，最终万物产生出来。把这个“道”生万物的图式和《老子》对“道”的一系列特征的描写结合起来，《老子》“道”的宇宙论意义可以归纳为以下几层含义：首先，“道”是宇宙万物的起始和本源，即“道者，万物之奥”<sup>②</sup>；“天下有始，以为天下母”<sup>③</sup>。其二，作为万物起始和本源的“道”，虽然是实存的，但它本身和有形的万物不属

\* 本文原载《三峡大学学报》（人文社会科学版）2007年第二十九卷第4期，第59-63页。

\*\* 刘玲娣，1970年生，女，湖北宜昌人，湖北师范学院历史系副教授，历史学博士，主要从事中国古代思想文化史研究。

① 刘安、高诱注：《淮南子》，上海书店1986年版。

② 《老子》第六十二章。

③ 《老子》第五十二章。

于同一性质的存在，它是无形无名，不可言说，不可视听的，故《老子》又说：“天下之物生于有，有生于无。”其三，无形无名的“道”是通过一系列运动和过程逐步产生宇宙万物的。这就是《老子》的道——一——二——三——万物的渐进秩序。由于《老子》说道生万物，又说“有生于无”，所以，“道生一”的“一”，是与无形无名的“道”属性不同的“有”，宇宙万物是在“道”的作用下一层一层展开的。其四，“道”产生了宇宙万物之后，并没有完成它的使命，或者说万物并没有因此而脱离“道”，而是以“德”的形式贯穿于万物始终，继续在无形中承担养育万物的责任，万物的发生、发展和灭亡等全部过程都与“道”的无形作用分不开，这就是《老子》所说的生、蓄、长、育、亭、毒、养、覆：“道生之而德育之，物形之而器成之。……道，生之，畜之，长之，育之，亭之，毒之，养之，覆之。”<sup>①</sup>其五，“道”产生万物，是天下的起始，也就是天下的根本，这是“道”的本体论意义。宇宙万物必须遵循“道”的规律，守道循道，所以《老子》又把“道”称为“大道”。以上几层构成《老子》“道生万物”的宇宙生成说。从中可以发现，老子对道生万物的宇宙发生过程的描述非常抽象，既没有对“一”“二”“三”等概念作出明确的界定，也对“有”和“无”缺乏详细的说明，这给后世解老作品留下了充分的发挥余地，注解者自己的思想和观点也因此而凸显出来。

在《老子指归》的宇宙论中，最突出的概念是“虚无”和“无为”，十分鲜明地体现了《论六家要旨》概括的黄老道家“以虚无为本”的特点。虚无和无为本是道性的两个不可分割的层面，虚无是从无为之中推论出来的，而《老子》对“无为”的理解主要在于“无为”的自然义层面。如第二十五章云：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”将道性规定为自然，认为道离开了自然，道就不成其为道。老子所谓自然是指什么呢？是自然而然，无所作为，自然和无为在这里是等同的。这即是说，道的“虚无”属性在《老子》中并不鲜明，而《老子指归》的最大特点就是“将‘虚无’作为‘道’的最重要的属性，反反复复进行描述和论述。《老子指归》的逻辑是，‘道’作为世界万物存在的根源和原因，是由‘道’的虚无、自然和无为属性所赋予的，三者之中，‘虚无’是根本。如果说无为是《老子》一开始就着力强调的‘道’的含义，那么，‘道’的虚无却是《老子指归》注解《老子》的重心。”

《老子》论“道”的自然无为，是从对天的认识中获得的。天以无所施为成就万物，这是先秦以来人们在长期的生活和生产中总结出来的朴素的哲学观念，扬雄就曾叹言：“吾于天与，见无为之为矣。”<sup>②</sup>（《问道》）《老子》将天的这种不可名状的属性命名为“道”，并使“道”的无为而无不为的思想贯穿到自然、社会和人类的所有领域，探索了无为对于宇宙万物的永恒的意义。汉代注老作品《老子指归》《老子河上公注》以及《黄帝四经》《淮南子》等道家著作都继承了老子对“道”的无为属性的界定。如《老子指归·道生篇》说：“道高德大，深不可言。物不可富，爵不能尊。无为为物，无以物无。非有所迫，而性常自然。”那么，道为什么是无为的？道的无为为物是由什么原因造成呢的？《老子》没有作出明确的回答。《老子指归》和《老子河上公注》明确地用道的虚无属性来解释道的无为，并将道的虚无属性提高到至

① 《老子》第五十一章。

② 扬雄：《法会》，河北人民出版社1986年版。

关重要的地位，也即无论是修养身心，还是治理国家，都要效仿道的虚无属性。也正因为如此，后人在评论《老子指归》时，常以“虚无”论其注解宗趣。

先来看看《老子指归》对“道”的描述。《方而不割篇》注解“方而不割，廉而不刿……深根固蒂，长生久视”云：“道无不有而不施与，故万物以存；无所不能而无所（不）为，故万物以然。何以明之？夫道体虚无而万物有形，无有状貌而万物方圆，寂然无音而万物有声。由此观之，道不施不与而万物以存，不为不宰而万物以然。然生于不然，存生于不存，亦明矣！”天地万物的存在和变化都是道自然无为的结果，道不施与而万物自然而然存在，道不主宰而万物自然而然发展。这是因为，道的本质是虚无，虚生实，无生有。又如，《万物之奥篇》注解“道者，万物之奥”云：“吾是以知：道以无有之形、无状之容，开虚无，导神通，天地和，阴阳宁。调四时，决万方，殊形异类，皆得以成。变化终始，以无为为常。无所爱恶，与物大同。群类应之，各得所行。”《天下有始篇》注解“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆”云：“夫道之为物，无形无状，无心无意，不忘不念，无知无识，无首无向，无为无事，虚无淡泊，恍惚清静。其为化也，变于不变，动于不动，反以生复，复以生反，有以生无，无以生有，反复相因，自然是守。无为为之，万物兴矣；无事事之，万物遂矣。是故，无为者，道之身体而天地之始也。”这几篇的注解都是在强调实生于虚，有生于无，强调道的虚无。

但是《老子指归》中“道之为物”之“物”，并不是指“物质”，而是指“道”之所以成其为“道”的自然属性，它和老子的“道之为物，惟恍惟惚”一样，都是用来说明“道”所拥有的属性。“道”因“虚无”“自然”的属性产生了宇宙万物，而宇宙万物的产生和多样性、丰富性都不是道的有意为之。就像水流趋下、人动趋利等现象，都是“自然之道”，“出于不意”（《大国篇》）<sup>①</sup>。不仅天地万物的多样性是道的无意为之，而且天地万物的生生灭灭也是道的自然无为的结果，“天地之道，生杀之理，无去无就，无夺无与，无为为之，自然而然”（《勇敢篇》）。总之，宇宙万物的产生及其多样性、丰富性和复杂性，甚至发展和灭亡过程，都是“道”自然而然的結果。而道之所以有此功用，是由于道的虚无属性决定的，“虚无”是“道”作为宇宙根源的必要条件。

## 二

与对“道”的解释一样，《老子指归》对“一”的解释也是围绕其“虚无”属性展开的。《得一篇》解释老子原文“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，侯王得一以为天下正。万物生于有，有生于无”云：

一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。于神为无，于道为有，于神为大，于道为小。故其为物也，虚而实，无而有，圆而不规，方而不矩，绳绳忽忽，无端无绪，不浮不沉，不行不止，为于不为，施于不与，合囊变化，负包分理。无无之无，始始之始，无外无，混混沌沌，芒芒泛泛，可左可右。虚无为常，清静为主，通达万天，流行亿

<sup>①</sup> 王德有校释：《老子指归》，中华书局1994年版。下同。

野。万物以然，无有形兆，窅然独存，玄妙独处。周密无间，平易不改，混冥浩天，无所不有。陶冶神明，不与之同，造化天地，不与之处。稟而不损，收而不聚，不曲不直，不先不后。高大无极，深微不测，上下不可隐议，旁流不可揆度。潢尔舒与，皓然焊生，焊生而不与之变化，变化而不与之俱生。不生也而物自生，不为也而物自成。天地之外，毫厘之内，稟气不同，殊形异类，皆得一之一以生，尽得一之化以成。故，一者，万物之所导而变化之至要也，万方之准绳而百变之权量也。

这段引文中有关“一”的各种特性，可以从两个主要方面予以概括，即“一”在存在上是无形的，在作用上是无为的、无所不能的。从存在的角度看，“一”作为万物的起源，它既是有，也是无，这是《指归》对“一”的新定位。有和无是相对而言的，并不存在绝对的有和绝对的无。从“一”是“道始所生”、是“道之子”来看，由于“道”是无，故“一”是有，是由无通向有的必要阶段，但是“一”又是神明之母、太和之宗、天地之祖。相对于“神”而言，它是无。

《老子指归》对“一”的不同规定，是从“一”的不同认识角度展开的。德、无有、无为、无形、反、和、弱，都是《指归》赋予“一”的不同方面的属性：“故一者，万物之所导而变化之至要也，万方之准绳而百变之权量也。一，其名也；德，其号也；无有，其舍也；无为，其事也；无形，其度也；反，其大数也；和，其归也；弱，其用也。”（《得一》篇）“一”是宇宙万物赖以生成的根据。在道性虚无的基础上，《老子指归》通过注释《老子》第四十二章“道生一……”详细阐述了虚无生宇宙的过程。

需要指出的是，《老子指归》论“道”和“一”，十分强调“气”在其中的作用，不过，严遵进一步复杂化了“气”在宇宙生成中的作用，在“道”“气”和“一”之间加入了“神明”“太和”“道德”“自然”等其他紧密相连的因素：“物有所宗，类有所祖。天地，物之大者，人次之矣。夫天人之生也，形因于气，气因于和，和因于神明，神明因于道德，道德因于自然：万物以存。故使天为天者非天也，使人为人者非人也。”（《道生一篇》）

这里可以看到，《老子指归》的作者严遵，他心目中的宇宙生成论，是“自然”——“道德”——“神明”——“和”——“气”——“形”的循序渐进和层层相因，“自然”成为宇宙万物最后和最根本的根源。从生成过程看，《老子指归》在汉代流行的气化宇宙论的原有次序中，在“气”之前，增加了从“和”到“自然”的四个程序，用以解释万物的起源，说明“有生于无，实生于虚”的道理。《指归》宇宙论的有无虚实观，在《淮南子》中就已经出现。《原道训》云：“无形生有形：夫无形者，物之大祖也；无音者，声之大宗也。其子为光，其孙为水。皆生于无形乎！……所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处……是故视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身。无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉。是故有生于无，实出于虚……道者，一立而万物生矣。是故一之理，施四海；一之解，际天地。”其中“有生于无，实出于虚”，和《老子指归·道生一篇》的“有生于无，实生于虚”只有一字之差，意义完全相同。而《淮南子》的宇宙论中，已经用“虚霁生宇宙”来描述宇宙的起源，如《天文训》篇云：“道始于虚霁，虚霁生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精

为万物。”虚霁——宇宙——元气——清浊——天地——阴阳——四时——万物，是一个循序渐进的演化过程，如同《老子指归》对宇宙生成的描述。《淮南子·天文训》在解释《老子》“道生一”章时甚至这样说：“道始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰‘一生二，二生三，三生万物。’”将《老子》的“道生一”，解释为“道始于一”，又说“一而不生”，这是有意隐去了“道”和“一”作为物质性存在的意义，深化了“道”和“一”的虚无属性。此外，《淮南子》还将《老子》的“无形生有形”的“无形”解释为“一”，道始于“虚霁”，道又始于“一”，故“一”就是虚霁，是无形的虚无。

严遵复杂化宇宙生成过程，毫无疑问是为了深化他“有生于无，实生于虚”的立论基础，这是他对《老子》的“道”以及道生万物、无中生有等观点进行改造和发挥的结果。严遵的思想受《庄子》影响很大，他引用了《庄子》“夫人形（腐）[裔]，何所取之？聪明感应，何所得之？变化终始，熟者为之”来说明道的无形无名：“是故，无无无始，不可存在，无形无声，不可视听，禀无授有，不可言道，无无无之无，始未始之始，万物所由，性命所以，无有所名者谓之道。”道是一种虚之又虚的东西，是不可名状的“无无无之无，始未始之始”，“无无”是对“无”的否定，是虚。“无无无之无”则又是对“无无”的否定，是虚之又虚，所以，《老子指归》不是简单地把“道”的属性归结为“虚”或者“无”，而是在“虚”和“无”的基础上，把虚无进一步虚无化，强调道之虚无是“虚之虚”“无之无”，是绝对的虚无状态。道虽是“虚之虚”，却是一切宇宙万物的起始，一切生命存在的根由。之所以称之为“道”，是因为任何名称都不适合这个“虚之虚”，只有勉强称之为“道”。同样，《淮南子·俶真训》在描写宇宙生成时，也是引用《庄子》中的话来表达“道”虚之又虚的属性：“有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者；有有者，有无者，有未始有有无者，有未始有夫未始有有无者。”所谓“有始者”，指万物萌动之初但尚未成形之时。“有未始有有始者”，则是指比“是始者”更早的阶段。“有未始有夫未始有有始者”，则是比“有未始有有始者”更早的阶段。这三个阶段，是天地开辟到万物孕育的虚无渐进过程，这是从宇宙诞生的时间上反向追溯，表明万物开始萌动之前尚存在没有萌动的时期和没有萌动之前的时期。而所谓“有有者，言万物掺落，根茎枝叶，青葱苓茏，萑葦炫煌，虫鬻飞蠕蠕动，虫支行吮息，可切循把握而有数量”，则是从宇宙万物的演化过程反向追溯，即，在万物成形之前，还经历了万物尚未成形和万物尚未成形之前的阶段。“始”与“有”分别是就万物产生的时间和过程而言的。与“有”并存的是“无”：“有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可极也，储与扈治，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度而通光耀者。”从“有”到“无”，都是“道”之虚无属性的体现。

### 三

总之，道性虚无，是严遵宇宙论的理论基础“道”的主要特点。在虚无化“道”之后，《老子指归》是如何解释《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的呢？“道”之绝对虚无属性是怎样贯穿在其宇宙论中的？在《老子指归》的注解中，体现了怎样的宇宙观呢？

在注解《老子》四十二章时，“一”是作为虚无之道生成万物的最重要的因素存在的。在

严遵这里，不仅道是虚无的，一、二、三也是虚无的。与《老子河上公注》一样，他认为“一”乃“道”之所生：“道虚之虚，故能生一。”“一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。于神为无，于道为有。于神为大，于道为小。”可见，“一”是道产生的东西，对于这个由“虚之虚”的“道”所生的“一”，严遵是这样描述它的特征的：

有物混沌，恍惚居起。轻而不发，重而不止，阳而无表，阴而无里。既无上下，又无左右，通达无境，为道纲纪。怀壤空虚，包里未有，无形无名，芒芒涇涇，混混沌沌，冥冥不可稽之，亡于声色，莫之与比。指之无向，搏之无有，浩洋无穷，不可论谕。潢然大同，无终无始，万物之庐，为太初首者，故谓之一。

可见，“一”是一种混沌虚无的状态。这是对《老子》“道之为物，唯恍唯忽。忽兮恍兮，其中有像。恍兮忽兮，其中有物”的发挥。王德有先生早已指出，《老子指归》的“一”采纳了《淮南子》将“一”视为一种混沌的原始物质的观点<sup>①</sup>。但是，《指归》着重强调的不是道、气本身在宇宙生成中的作用，而是强调道、气的“虚无”属性、作用以及在宇宙生成中的重要性。

《老子指归》认为，道能生“一”，道是“虚之虚”，那么，“一”就是虚，“一”却在恍恍惚惚之间孕育着万物的起源。“一”之“有物”，是相对于“道”的“虚之虚”而言的。由于“一”没有轻重、表里、上下、左右等具体形质的规定，它是无形无名，无始无终的，所以“一”的本质仍是虚，它是宇宙万物产生的初级阶段太初之开端，是有形质之始。

对于何谓“二”，《老子指归》说，“二”就是“神明”，它是由“一”所生。至于神明的属性，《老子指归·生也柔弱篇》是这样描述的：“有物俱生，无有形声，既无色味，又不臭香。出入无户，往来无门，上无所蒂，下无所根。清静不改，以存其常，和淖纤微，变化无方。与物糅合，而生乎三，为天地始，阴阳祖宗。在物物存，去物物亡，无以名之，号曰神明。”《老子指归》的“神明”和《管子》的“神明”大意相同，都是被描写成为一种变化莫测的气<sup>②</sup>。《管子》中“神明”称“精气”，《老子指归》中称“神气”。“神明”的概念还多次出现在《淮南子》中，如《原道训》篇：“故心不忧乐，德之至也；通而不变，静之至也；嗜欲不载，虚之至也；无所好憎，平之至也；不与物散，粹之至也。能此五者，则通于神明；通于神明者，得其内者也。是故以中制外，百事不废；中能得之，则外能收之。”至于“神明”是指什么，《泰族训》篇说：“天设日月，列星辰，调阴阳，张四时，日以暴之，夜以息之，风以干之，雨露以濡之。其生物也，莫见其所养而物长；其杀物也，莫见其所丧而物亡。此之谓神明。”《淮南子》的“神明”是名词、形容词，是对道化万物的神奇作用的一种赞美，也是指天地自然玄同、无为为之的一种境界。《淮南子》认为人通过悉心修养，可以“通于神明”，相对于人来说，“神明”又是一种奇妙的与道合一的境界。《老子指归》强调持守“神明”的重要性，可见它们在此问题上相通。

《老子指归》中，“二”是“神明”，是一种“气”的状态，是无形无名的。那么，“一”为何能生“二”呢？又是怎样生“二”的呢？对于前者，严遵说：“一以虚，故能生二。”

<sup>①</sup> 严遵：《老子指归·自序》。

<sup>②</sup> 同上。

“虚”之特性是“一”能生“二”的首要前提。对于后者，严遵认为是“二物并与”的过程：“二物并与，妙妙纤微；生生存存，因物变化；滑淖无形，生息不衰；光耀玄冥，无向无存；包裹天地，莫睹其元；不可逐以声，不可逃以形，谓之神明。存物物存，去物物亡，智力不能接而威德不能运者，谓之二。”所谓“二物并与”，《指归》没有详细指出是指什么，但从“因物变化”可以看出，“二物”并非是指二种实存的物质，应该是指阴阳以及对立着的矛盾双方。

那么什么是“二生三”呢？《指归》首先指出，“二”也是“无”，因其无，“故能生三”，“三生万物”也是同样的道理，“三以无，故能生万物”。这两个阶段的具体情形是：“二以之无，故能生三。三物俱生，浑浑茫茫，视之不见其形，听之不闻其声，搏之不得其绪，望之不覩其门。不可揆度，不可测量，冥冥窅窅，潢洋堂堂。一清一浊，与和俱行，天人所始，未有形朕圻堦，根系于一，受命于神者，谓之三。三以无，故能生万物。清浊以分，高卑以陈，阴阳始别，和气流布，三光运，群类生。有形裔可因循者，有声色可见闻者，谓之万物。”所以，从道生一，到一生二，再到二生三，都是无中生无，这是由道、一、二、三自身“虚”和“无”的特性决定的。故《指归》接着说：“万物之生也，皆元于虚，始于无。”这和《淮南子》认为“道始于虚”，《老子河上公注》认为“道者，空也”<sup>①</sup>是一个道理。它们的区别在于，《淮南子》说“虚生宇宙，宇宙生气”，强调的是气在宇宙生成中的作用，而《老子指归》既强调气的重要性，也强调道之虚无的重要性。

对于《老子指归》的这一特点，三国时秦宓曾评价说：“书非《史记》《周图》，仲尼不采；道非虚无自然，严（君）平不演。”<sup>②</sup>（秦宓传）的确抓住了《老子指归》的本质。总之，《老子指归》的道体虚无的道论和宇宙论，是对《老子》道论和宇宙论的创造性发挥，体现了鲜明的汉代黄老学的特点。

<sup>①</sup> 《老子河上公注》注：“无之以为用。”

<sup>②</sup> 陈寿著，裴松注：《三国志》，中华书局1982年版。

## 《老子铭》与东汉的老子观\*

刘玲娣\*\*

东汉有关老子的重要碑刻有两种：一种是《水经注》记载的谯令长沙王阜于永兴元年（153）为老子之母所立之碑，学界多据后世文献称其为“老子圣母碑”；另一种是东汉末年边韶奉汉桓帝之命所立《老子铭》碑。两碑同立于老子故里陈国苦县濉乡曲仁里（今河南鹿邑县东十里）。目前，对第一种碑及其碑文还存在不小的争议<sup>①</sup>。老子圣母碑之碑文是否可以作为东汉老子观的材料，尚需进一步的论证，故本文暂不采用。而东汉末年边韶奉命为桓帝祀老而做的《老子铭》<sup>②</sup>，却是见存的最早对老子的祭祀活动和神化历程详加记载的材料，对于它的完整性、真实性和可靠性，学界向无疑义。这块碑文完全围绕老子展开论说，是我们考察东汉末年老子观的珍贵资料。

此铭文是延熹八年（165），桓帝遣使至陈国苦县祠祭老子时，陈相边韶奉命刻铭以记的碑文。《后汉书·文苑传》记载，边韶是东汉著名文人和史学家，他在汉末曾历任中央和地方官职，特别是他曾任老子故里——苦县所属的陈国之相，边韶理应比其他人更加了解有关老子的种种事迹。又由于他是史学家，对老子事迹的记载也应该是比较可信的。铭文并不长，由序文和正文两部分组成，其中序文占了70%以上的篇幅，共588字，而正文却只有216字。正是这段不厌其烦的序文，总结了桓帝时期有关老子的种种传说以及时人对老子的种种看法。也正是这篇不太长的铭文，透露出了东汉时期老子观的某些变化（和西汉相比），下面就围绕铭文略做分析。

\* 本文原载《信阳师范学院学报》（哲学社会科学版）2007年4月第2期，第112-120页。

\*\* 刘玲娣，1970年生，女，湖北师范学院历史系副教授，博士，主要从事中国古代思想文化史研究。

① 《水经注》《太平御览》和清人严可均《全三国文》三种文献对王阜及其老子碑文记载均不一致。这个问题引起的争论及其在道教史上的重要性是很显然的，但大多数道家道教论著却对此不加区别。刘屹通过比较以上几种材料认为，严可均所言蜀郡王阜并不是《水经注》中作李母碑的长沙王阜，严可均有误；《太平御览》所引老子圣母碑是唐代所立之另一种碑，和《水经注》中所记王阜立碑也不是一回事。参见刘屹：《老子母碑考论》，载《首都师范大学学报》1998年第4期。这个结论一反旧说，并具有一定的说服力，但也存在明显的漏洞，例如对严可均为何不采《水经注》旧说以及严可均的史料来源《东观汉记》等都缺乏令人信服的论证。由于史料的可靠性存在争议，故笔者暂不将《太平御览》卷一《天部》“太初”条碑文“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分”作为东汉老子被神化的材料。除了上述刘屹的观点之外，关于这个问题，目前还有三种观点：王阜是东汉末年桓帝永兴元年人、王阜是东汉初年明章之际人、李母碑立于西晋惠帝永兴元年（153）。

② 《老子铭》铭文见于南宋谢守灏《混元圣纪》卷七所引以及南宋洪适编撰的《隶释》所引，后收于严均辑《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》卷六十二，中华书局1958年版。

首先，我们看看序文对刻铭缘起的叙述（以下这段文字在序文的最后）：

延熹八年八月甲子，皇上尚德弘道，含闳光大，存神养性，意在凌云。是以潜心黄轩，同符高宗，梦见老子，尊而祀之。于是陈相边韶，典国之礼，材薄思浅，不能测度至人，辨是与非……<sup>①</sup>

这句话透露了桓帝祭祀老子的潜在动机，即“存神养性，意在凌云”。从这个角度看，桓帝信奉老子及其祭祀行为，是一种动机比较单纯的个人行为。如果是这样，那当然无可厚非。然而，古代帝王的个人行为，往往由于帝王地位和身份的特殊性而丧失其独立性和个人色彩。边韶奉命勒石以记，不得不强调桓帝个人行为后面暗含的社会榜样意义。

其实桓帝喜好黄老长生之术，是有着具体的个人目标的，目标之一是求得子嗣，之二是长生不死。汉末诸帝均命祚修短，享国不长。如，顺帝（115-144）即位后久无子嗣，且只活了30岁；继之为帝的冲帝刘炳只有2岁，一年以后薨；冲帝之后继位的质帝刘缢时年8岁，也在一年后中毒而死。范曄在《后汉书》中有赞：“孝顺初立，时髦允集。匪砥匪革，终沧嬖习。保阿传土，后家世及。冲天未识，质弑以聪。陵折在运，天绪三终。”<sup>②</sup>桓帝刘志继位时年十五，稍长于前列诸帝，但即位之后同样久无子嗣。方士之流遂不失时机，纷纷进言“兴国广嗣”之术。此时的史籍中，可以看到很多相关记载。而将“兴国广嗣”与黄老、浮屠联系起来，首见于大臣襄楷在延熹九年的上书：

前者官崇所献神书（按：《太平清领书》），专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。其文易晓，参同经典，而顺帝不行，故国胤不兴，孝冲、孝质频世短祚……又闻，官中立黄老浮屠之祠，此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省奢去欲。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚乎？今陛下淫女艳妇，极天下之丽，甘肥饮美，单天下之味，奈何欲如黄老乎？<sup>③</sup>

襄楷上书说到方士官崇曾向汉顺帝敬献道教神书《太平清领书》，书中颇有“兴国广嗣之术”，但顺帝不用神书，以致国胤不兴，这实际上是指责桓帝徒兴祭祀，实际言行与黄老“清虚”、“无为”之旨背道而驰，也就是说，襄楷把桓帝的个人问题和当时的社会危机归因于桓帝违背黄老、浮屠之旨。“既乖其道，岂获其祚乎”其潜在的含义是，如果桓帝能真正奉行黄老之道，必定能获得长寿、得到子嗣。汉代有“善言天者，必有验于人；善言古者，必有验于今”<sup>④</sup>的说法。顺帝时张衡亦曾云：“天文历数，阴阳占候，今所宜急也。”<sup>⑤</sup>襄楷正是“善天文阴阳之术”之士，其言想必对桓帝有所触动。据本记载，这是延熹九年襄楷的第二次上奏。在此之前，襄楷已有一次上奏，其上奏理由是，“宦官专朝，政刑暴滥，又比失皇子，灾异尤数”<sup>⑥</sup>。在上奏中，襄楷历数桓帝即位以来，拒谏诛贤、用刑刻急等诸多过失，建议桓帝“修德省刑”。由于“书奏不省”，十余日后，襄楷才再次上书。“其蔽好巫”<sup>⑦</sup>的襄楷，对时下流行

① 本文引用的铭文，参考了秉方的《〈老子铭〉考释》，载《江西社会科学》2002年第1期。

② 范曄：《后汉书·孝顺孝冲孝质帝纪》，中华书局1965年版。

③ 范曄：《后汉书·襄楷传》，中华书局1965年版。

④ 班固：《汉书·董仲舒传》，中华书局1962年版。

⑤ 范曄：《后汉书·襄楷传》，中华书局1965年版。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

的各种方术、祭祀了如指掌，对宫中祭祀黄老、浮屠也有耳闻。他指责桓帝立黄老、浮屠之祠而不行其实，因为在他看来，黄老、浮屠之道“清虚，贵尚无为，好生恶杀，省奢去欲”，桓帝却反其道而行之（桓帝虽重视养生，也只活了36岁）。从这里可以看出，桓帝祭祀的老子，是养生意义上的老子，与政治无甚瓜葛，这和西汉借黄老无为维护初定天下的政治目的已大不相同。

边韶在铭文中并没有直接叙述桓帝时期是如何神化老子的，而是从老子的生平事迹说起，谈到作为凡人的老子是如何被“世之好道者，触类而长之”，一步步变成神仙。《老子铭》序文首叙老子姓名和故里，延续《史记》“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字（伯阳，谥曰）聃”的说法，进一步指出老子所在的楚国“相县虚荒，今属苦，故城犹在。在赖乡之东，涡水处其阳，其土地郁土翁高敞，宜生有德君子焉。”相县（苦县）的具体地理位置“在赖乡之东，涡水处其阳”，人杰地灵，是“有德君子”的诞生之地。《后汉书·郡国志》载陈国境内有苦县，“苦，春秋时曰相，有赖乡”。注云：“伏滔《北征记》曰：有老子庙，庙中有九井，水相通。《古史考》曰：‘有曲仁里，老子里也。’”边韶对老子姓名和故里的叙述，主要目的是以《史记》为基础，对部分事实予以进一步的具体化，以强化老子曾经作为历史人物存在的真实性。序文次叙老子生平、事迹，为了清楚地说明问题，抄录原文如下：

（老子）为周守臧室史，当幽王时，三川实震，以夏殷之季，阴阳之事，鉴喻时王。孔子以周灵王二十年生，到景王年，年十有七，学礼于老聃。计其年纪，聃时已二百余岁，聃然老旄之貌也。孔子卒后百二十九年，或谓周太史儋为老。莫知其所终。其二篇之书称：“天地所以能长且久者，以不自生也。”厥初生民，遗体相续，其死生之义可知也。<sup>①</sup>

这段序文和《史记·老子列传》一样，着眼点正是把老子看做真实存在过的历史人物。但是无论是司马迁还是边韶，对老子的寿命长短和最后归宿都已经说不清了。老子有姓有名，有年有号，且与真实人物孔子相前后。孔子“学礼于老聃”之传说、老子“莫知其所终”之归宿、对周太史儋身份之怀疑等等，均与司马迁的叙述一脉相承。唯一不同的是，边韶把老子的时代提前了到了周幽王时，把孔子问礼于老子确定在周景王二十年（前535）。这样的话，孔子向老子问礼时，孔子只有17岁，而老子却已200余岁，老子比《史记》中孔子更年长了。值得注意的是，边韶认为老子尽管长寿，却已显“老旄之貌”，老子还不是神。这是边韶结合司马迁的记载，从历史学家的角度以比较审慎的态度叙述的老子生平。然而，接下来的这段话，边韶开始触及老子被神化的原因及其神话事迹：

或有“浴神不死，是谓玄牝”之言，由是世之好道者，触类而长之<sup>②</sup>。“或有”是十分不确定的语气，是边韶的推测，在他看来，也许因为《老子》二篇中有“浴神不死，是谓玄牝”等言，所以后世好道者，托词附会，衍变出许多关于老子的虚幻之辞。“浴神不死，是谓玄牝”这句话，出自《老子》第六章：“谷（浴）神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”对于这句话的理解，后世大同小异，多以养生之意释之。“谷（浴）神”之“谷（浴）”，较早的《老子》注本《老子河上公章句》做“浴”，云“浴，养也”。王弼

<sup>①</sup> 韩秉方：《〈老子铭〉考释》，《江西社会科学》2002年第1期，第37-40页。

<sup>②</sup> 同上。

《老子注》做“谷”。清人洪颐煊认为“谷”“浴”皆“欲”之借字，三字相通，都有“养”的意思。他释“浴”为“欲”：“《孟子·尽心下》：‘养心莫善于寡欲。’是以‘欲神不死’。《列仙传》：‘容成公者，能善补导之事，取精于玄牝，其要谷神不死，守生养气者也。’亦同此义。”<sup>①</sup> 边韶认为，好道者就是根据《老子》中这些模糊、虚幻、有歧义的话语，一步一步把老子变成了养生长寿的仙人。现在我们来看看边韶叙述的流传在当时的有关老子的神话传说主要有哪些：

以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖，（升）降斗星，随日九变，与时消息，规矩三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，为圣者作师。<sup>②</sup>

这段文字中最值得注意的是，《老子铭》在老子“道成身化，蝉蜕度世”之后，衍生出了一个神圣的传说：老子自伏羲、神农以来，历代为圣者作师。根据边韶记载的老子可以“观天作讖”推测，老子代为圣者师的说法，应该与当时盛行的讖纬之风有关，老子变化成圣人形象实受汉代纬书的影响。汉代纬书众多，其典型特点是从外貌和特性上神化和圣化三皇五帝，如《春秋纬演化图》《尚书纬帝命验》《礼纬含文嘉》《孝敬纬援神契》《春秋纬合成图》等，且神圣化三皇五帝的方式与神圣化老子大同小异，并出现了有意将老子和黄帝联系起来趋势。如《史记·留侯世家》司马贞《索隐》引《诗纬含神雾》云：“风后为黄帝师，又化为老子，以书授张良。”风后是传说中的黄帝大臣，纬书通过风后的神话故事把老子和黄帝联系起来，充分体现了汉代黄老之学以黄帝的权威神化老子的时代特点。铭文中说“自羲农以来，为圣者作师”是有关老子为圣君之师的最早记载。后世道书广采汉代有关老子的神话传说，关于圣君之师之说大概就来源于这里。南北朝时期的道教甚至一度把这种说法作为道教世界观赖以建立的主要依凭。

另一个值得注意的是，文中的“三光”“四灵”“丹田”“紫房”等，都与养生、方术有关。“三光”是指日、月、星，“四灵”是指青龙、白虎、朱雀、玄武，都是后世道教灵物，而“丹田”“紫房”也是典型的丹道术语。“道成身化，蝉蜕渡世”更是后世道教修炼的最高境界之一。东汉末年，是道教的产生时期，汉桓帝时，内丹之道盛行，历史上被称为丹道之祖的魏伯阳就是桓帝时人，他的《周易参同契》，吸收了不少《老子》的思想，专以阴阳消息之理发明长生久视之道，而祀老也正是在此时得到朝廷的大力提倡，所以，民间将追求长生的丹道修炼与被神话的老子结合起来是完全可能的。在铭文正文中，边韶也热情赞颂了老子永生不死、变幻莫测的神仙气质，可以看做是东汉末年老子的典型形象：“大人之度，非凡所订，九等之叙，何足累名，同光日月，合之（五）星。”又说老子“出入丹庐，上下黄庭，背弃流俗，含景匿形，苞元神化，呼吸至精，世不能原，卯其永生”。这几乎和后世道教仙真太上老君没有区别了。

铭文是边韶以陈相的身份，广采当时流行的关于老子的种种传说，予以纂集成文的。又由于是奉帝命而作，不得不如实记载桓帝祭祀老子的历史因缘，这就是我们见到的边韶详加叙述

① 朱谦之：《老子校释》第六章，中华书局1984年版，第19页。

② 韩秉方：《〈老子铭〉考释》，《江西社会科学》2002年第1期，第37-40页。

老子神话的原由。然而作为儒生和历史学家的边韶本人，于老子神化之说，是心存怀疑的。他的《老子铭》是奉命而作，除了客观记载之外，边韶还不失时机表达了自己的老子观。他宣称自己“材薄思浅”，“不能测度至人，辨是与非”，故在铭文中又言：“天地所以能长且久者，以不自生也。厥初生民，遗体相续，其死生之义，可知也。”“天地所以能长且久者，以不自生也。”是边韶引用《老子》的原文。他认为老子原本是有“死生之意”的，老子也没有宣扬不死的意图，老子本人并非永恒的神。自从世界有生民以来，人类就是生死相继的。既然老子本身并不否认死生的自然规律，那么，老子到底有什么值得后人学习的呢？桓帝祭祀老子是因为梦见了老子，那么，为什么梦见了老子就必须祭祀老子呢？边韶说，这是因为老子具备以下种种美德而“见隆崇于今”，而不仅仅是因为老子是人们心目中的神仙（此段文字在序文的结尾）：

案据书籍，以为老子生于周之末世，玄虚守静，乐无名，守不德，危高官，安下位，遗孔子以仁言，辟世而隐居，变易姓名，唯恐见知。夫日以幽明为节，月以方盈自成，损益盛衰之原，倚伏祸福之门，天道恶盈而好谦。盖老子劳不定国，功不加民。所以见隆崇于今，为时人所享祀，乃昔日逃禄处微，损之又损之余胙也。显虚无之清寂，云先天地而生，乃守真养寿，获五福之所致也。敢演而铭之。

如果说，关于老子的神话传说，是边韶以客观态度所做的客观记载，那么，这段文字，则是边韶从个人角度，以较为理性的笔触，表达了自己对老子玄虚守静、守真养寿的肯定，这是边韶眼中的老子。边韶认为，老子“见隆崇于今”，被时人祭祀，是因为老子“劳不定国，功不加民”以及昔日的居蔽处微，不干禄位，是老子“损之又损”之道的自然结果。《老子》第四十八章云：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”这种损之又损、无为无事的精神，才是老子显隆于后世的根本原因。边韶还声明，此皆“案据书籍”，是有历史根据的，并非虚言。同时，边韶也驳斥了班固对老子的微辞和在《古今人物表》中有意不把老子列居上品的做法：“班固以老子绝圣弃知，礼为乱首，与仲尼道违。述《汉书·古今人表》，检以法度，抑而下之，老子与楚子而同科，才不及孙卿、孟轲。二者之论殊矣，所谓‘道不同，不相为谋也’。”批评的同时，对老子玄虚守静之道的道德价值和社会价值予以充分肯定。在铭文的正文中，边韶用大部分篇章赞颂了老子“抱虚守清，乐居下位”“守一不失，为天下正”“要以无为，大（化）用成”等“玄德”之美：

其辞曰：于惟玄德，抱虚守清，乐居下位，禄执弗营。为绳能直，屈之可荧，三川之对，舒愤散逞。阴不填阳，孰能滞并，见机而作，需郊出垌，肥遁之吉，辟世隐声，见迫遗言，道德之经。讥时微喻，寻显推冥，守一不失，为天下正。处厚不薄，居实舍荣，稽式为重，金玉是轻。绝嗜去欲，还归于婴，皓然历载，莫知其情。颇达法言，先民之程，要以无为，大（化）用成。进退无恒，错综其贞，以知为愚，冲而不盈。

其实后世对汉桓帝好老、祀老的行为，评价是不一致的。襄楷的两次上书已经含蓄地批评了桓帝行其实却“乖其道”，尽管这并不是对黄老本身的批评。而魏明帝的指责就很厉害了，他说桓帝频繁祭祀老子是“不师圣法”，是违背传统的儒家礼仪。桓帝在他统治的20年内（147-167），多次大张旗鼓地掀起崇奉老子的活动。如《后汉书·祭祀志》记载：“桓帝即位

十八年，好神仙事。延熹八年，初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙。文闾为坛，饰淳金器。设华盖之坐，用郊天乐也。”“好神仙事”与祭祀老子的行为之间是存在因果关系的。桓帝祭祀老子，规模宏大豪华，不仅“文闾为坛，饰淳金器”，还“设华盖之坐，用郊天乐”，将祭祀老子等同于国家大典，所以《后汉书·祭祀志》在北郊、明堂、辟雍、灵台、迎气、增祀、六宗等国家祭典之后，专列“老子”一项予以记载，这在正史中是极为少见的，而这正是引起魏明帝“不师圣法”之批评的根源。

总之，边韶对老子的评论，热情而不失理性，既有对当时老子观的评论，也有自己对老子的看法，从多方面体现了思想文化的时代特色。降至三国两晋时期，随着道教的进一步发展和佛教的传入，以及随之而来的佛道矛盾的展开，道教和佛教都开始大规模利用老子其人其书作为宗教斗争的工具。道教不仅创造了老子化胡说，还从道教始祖老子的诞生过程和外貌形象上极力模仿佛教对佛祖的神化，老子的形象便和佛的形象联系起来，老子其人其书也随着论争的激烈化和戏剧化而衍变出更加丰富的文化角色，这是笔者下一步所要讨论的。

## 从《史记》看西汉老子角色的转化\*

刘玲娣\*\*

如果从老学的研究角度考察汉魏六朝时期的思想发展轨迹，我们必须承认，不同阶段、不同阶层、不同信仰的人对老子其人其书的认识很不相同。概而言之，从横向看，儒、道、佛三方出于各自的学理发展和宗教需要，在老子观上存在相当的差异，并表现出鲜明的时代特征，其中犹以佛、道之间的差异最大。从纵向看，在这约八百年历史时期的每一个不同的历史阶段，老子其人其书在人们的认识领域里也是千差万别的。然而，我们在强调差异性的同时，也很容易发现老子角色变化的某些一致性，其中最重要的一点就是，主要以方士和道士构成的认识主体从理论和实践两方面，推动着老子一步步由人向神演变，这种神化运动在南北朝时达到高峰，并使老子作为“神”的角色最终确定下来。考察这个过程，将使我们不得不重新回顾发生在汉魏六朝时期纷繁复杂而又灿烂绮丽的文学、艺术、宗教以及思想的发展历程，其学术意义不言而喻。当年梁启超先生论述中国学术的发展大势时，将这个时代称为“老学时代”，即是注意到老学、道家和道教对社会多个层面全面、持久而又深刻的影响。本文仅以《史记》为中心分析汉代老子观的变化，属于从老子观的角度考察汉魏六朝老学发展的系列研究之一。

《史记》是我国最早的一部纪传体史书，也是第一部为先秦道家创始人老子立传的著作。在《史记》之前，先秦不少典籍或称引其说，或直接记载了老子的某些事迹，重要的如《庄子》<sup>①</sup>《韩非子》《礼记》等等。《庄子》的语言以“汪洋自恣以适己”为特征，正如庄子所自言，“寓言十九，藉外论之”<sup>②</sup>。既是“寓言”，必有不少虚幻成分在内，读者不可尽信，也不可不信。然而，我们应该注意，《庄子》一书称引老子多达十九处之多（称引孔子更高达四十二处之多）。更有趣的是，其中涉及孔老对话及活动的就有八次，部分事迹在后来的《史记》中还依稀可寻，并成为后世儒家和道家“互绌”的口实。《韩非子》和老子的关联，来自其中著名的《解老》《喻老》二篇，以及其他篇章对《老子》的称引，《韩非子》没有涉及老子的

\* 本文原载《孝感学院学报》2007年第1期，第91-95页。

\*\* 刘玲娣，1970年生，女，湖北师范学院历史系副教授，博士，主要从事中国古代思想文化史研究。

① 《庄子》一书有内篇七，外篇十五和杂篇十一。以往学界的传统看法是，内篇是庄子自著，而外、杂篇是庄子后学所著。也有人的观点正好相反，认为外杂篇是庄子自著，内篇才是后学所著。此外，对内、外、杂篇的成书时代也颇多争论。以研究庄子著称的刘孝敢，在其博士论文《庄子哲学及其演变》（中国社会科学出版社1988年版）一书中，通过细致梳理，论证了内篇是庄子自著，外、杂篇是后学所著，并证明内、外、杂篇均成书于先秦时期，无汉人增补痕迹，此结论得到学术界的普遍重视。

② 郭庆藩：《庄子集释·寓言篇》，中华书局1997年版。

生平。

《礼记·曾子问》以记载了孔老交往而著名，其云：

孔子曰：“吾闻诸老聃曰：‘天子崩，国君薨，则祝取群庙之主而藏诸祖庙，礼也。’”  
孔子曰：“昔者吾从老聃助葬于巷党……老聃曰：‘丘！止柩就道右，止哭以听便。’……  
吾闻诸老聃云。”

司马迁在《史记》中将其作为信史，与老子一生的主要活动加以叙述，分别见于《老庄申韩列传》《孔子世家》《仲尼弟子列传》。如《仲尼弟子列传》云：“孔子之所严事：于周则老子；于卫蘧伯玉；于齐晏平仲；于楚老莱子；于郑子产，于鲁孟公绰。”

20世纪二三十年代，随着疑古思潮的兴起，学术界曾对老子其人其书年代和人物真伪问题展开了空前激烈的讨论，论说者的主要依据不外乎以上和老子有关的先秦典籍，《古史辩》第四册和第六册就主要是刊载这些论文的。时至今日，尽管在老子其人其书的时代问题上仍众说纷纭<sup>①</sup>，但海内外大多数学者认为，根据先秦史籍和《史记》中的记载，可以基本确定老子是一个真实存在过的历史人物，并且初步肯定了孔子曾问礼于老子等历史事实，“历史上有一个老子其人，此人先于孔子，而且孔子向他学习过，具体地‘问礼’‘问道’过”<sup>②</sup>。

然而，老子到底是个什么样的人，他出生在哪里，活了多少岁，曾经担任过什么官职，最后去了哪里，这些具体问题无疑是我们了解老子作为一个自然人存在于世间的基本前提。然而司马迁在他生活的时代，已经无法从周秦史籍中找到明确答案。在为老子作传时，司马迁只能以一些他所见所闻为依据，力图较为全面地叙述老子的生平事迹，也正因为如此，《史记》为后人留下了太多的疑问和发挥想象的空间。不过，司马迁的描述，已经和先秦典籍有所不同，正是这种不同，使我们可以从中窥见西汉时期老子观发生的一些微妙变化。为了便于清晰地说明问题，现将《史记》中的老子传文节录如下：

老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字[伯阳，谥曰]聃，周守藏室之史也。……孔子适周，将问礼于老子……

老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，强为我著书。”于是老子乃著书上下篇……莫知其所终。

或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。

盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。

自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。”

或曰，儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。老子之子名宗……因家于齐焉。

世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。“道不同不相为谋”，岂谓是邪？李耳无为自化，清静自正。<sup>③</sup>

以上传文主要由以下几方面的内容组成：一是老子的姓名、故里、生活的时代以及老子的

① 熊铁基等：《中国老学史》，福建人民出版社1997年版，第1-26页。

② 同上书，第15页。

③ 司马迁：《史记·老子韩非列传》卷六十三，中华书局点校本。

寿命。二是老子的主要活动，它包括孔子问礼于老子，老子去周、至关、为尹喜著书等。三是老子之学的性质是修道德，“无为自化，清静自正”，老子是隐君子。四是老子的后代。五是道儒相续。五点之中，引起后人无数猜测和聚讼不休的主要是第一点，因为它涉及老子生平中的两个关键问题，司马迁的叙述充满了怀疑的语气，即关于老子的寿命和老子到底是谁的问题。如果一个人寿命长短和到底是谁的问题都无法说清，那么这个人显然被神秘化了，神秘化往往又是神化的前兆。“或曰”以下的几节文字，表明生活在西汉武帝时的司马迁已经有了无从稽考的困惑。但是，如果我们对比《史记》和《庄子》的叙述，就不会觉得司马迁的疑惑是空穴来风。因为在《庄子》里面，老子已经成为具有古代神仙特质的“古之博大真人”了：

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一；以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。……关尹、老聃乎！古之博大真人哉！<sup>①</sup>

我们再看看《庄子》是如何描写“真人”的：

何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。……登高不慄，入水不濡，入火不热。……古之真人，其寝不梦，其觉无忧……古之真人，不知说生，不知恶死；其出不口，其入不距；儻然而往，儻然而来而已矣。……古之真人，其状义而不朋，若不足而不承；与乎其觚而不坚也，张乎其虚而不华也；邴邴乎其似喜乎，崔乎其不得已乎，濔乎其进我色也，与乎止我德也，厉乎其似世乎，警乎其未可制也；连乎其似好闭也，愧乎忘其言也。<sup>②</sup>

这里的“真人”，“登高不慄，入水不濡，入火不热”，“不知恶生，不知恶死”等等特征，与后世的神仙性格十分类似，充满了超越现实局限解脱枷锁后的无限自由。但是，如果我们因此认为《庄子》是在故意神化老子，就没有理解《庄子》的主旨。《庄子》总结关尹、老聃之学和称赞二人是“古之博大真人”时，首先强调老子闻风而悦之的古之道术，“以本为精，以物为粗”，“澹然独与神明居”，就是说《庄子》宣扬的是与“神明”融为一体，“独与天地相往来的”精神超越，而非肉体长存。《庄子》说老子是得其“道”者，这里的“得道”所指，应该包括两方面的内容，除了精神的绝对超越之外，同时还指生命的长寿。但是，庄子并未否认老子有死生之命。《养生主》篇云：“老聃死，秦佚吊之，三号而出”，即是说老子肉体生命的终结。《德充符》篇记载叔山无趾和孔老之间的对话，老子对叔山说：“胡不直使彼（孔子）以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？”这是指老子让叔山劝孔子齐同生死，脱解心灵桎梏。总之，《庄子》利用与老子相关的寓言故事，借老子之言行，表达庄子的核心思想之一——齐同生死，并非有意神化老子。《庄子》中其他有关老子的文字，大部分叙述的是发生在孔老之间的系列故事，它包括“孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛见老聃”“孔子见老聃而语仁义”，孔子问礼问道于老聃以及《应帝王》篇中“阳子居问老聃”、《庚桑楚》篇南荣趺见老聃等故事。在这些故事中，老子的对答，大多是关于道、仁义、治术、修身等方面的内容，丝毫不提神仙之事。即使是《田子方》篇中的“孔子见老聃，老聃新沐，方将被髮而干，慙然似非人”<sup>③</sup>，也只说老子“似非人”，即不似常人。但是我们不可否认，由于《庄

① 郭庆藩：《庄子集释·天下篇》，中华书局1997年版。

② 同上。

③ 郭庆藩：《庄子集释·田子方篇》，中华书局1997年版。

子》的根本主题是追求精神的绝对自由，并把“真人”作为最高理想人格，对“真人”老子性格的描写和长寿的渲染必然导致老子角色的神秘化、神圣化。

司马迁为老子作传，必然受其影响。

《老子列传》中“或曰”以下的三节文字，是司马迁在叙述完了老子的生平、事迹之后，所做的一段存疑记录。“或曰”“或言”“盖”“莫知”等等都是十分不确定的词语。司马迁的迷惑或许来自像《庄子》这样的神秘化描写，以及民间对老子生寿和老子身份的多种传闻。根据《史记》的记载，稍往前推，大约在西汉中期以前，老子已经开始脱离常人的身份，往神仙异人的方向发展，只不过这种迹象在《史记》中还不甚明显。就老子的寿命而言，有些人认为老子活了一百六十多岁，有的认为更长寿，甚至活了二百余岁。在列传最后，司马迁还附记了两个人，一个是和孔子大约同时或略先于孔子的老莱子，另一个则是晚于孔子一百二十九年的周太史儋。三人纠缠在一起，莫衷一是。

司马迁的“存疑”记载，从叙述源流上看，是对周秦以来以《庄子》为代表的典籍神秘化老子的延续。从社会背景来看，毫无疑问是受到了武帝时盛行的神仙方术的影响，而关于老子的众多传说，理应与汉初活跃的方士、术士的附会有关。“夫长生乃方士之理想。当汉武之世，方术流行，李少君辈既以黄帝为神仙，安见其不利用老子事迹之不彰，而故为之辞以惑世人哉？史迁生值其世，爰采其说，而不自信，故作迷离之词以示可疑，此事理之可以有者，则援老子入神仙似以‘养寿’一观念为枢纽矣。”<sup>①</sup>较早研究老子神化过程的陈国钧先生在20世纪30年代就已指出，世人引老子入神仙之观念的产生，其枢纽是司马迁所指出的老子“修道而养寿”，的确是至理。不过方士是否有意利用老子事迹之不彰，故为之辞以惑世人，汉武帝时期是否为方士提供了彰显老子事迹的足够思想空间，仍是值得讨论的问题。

汉武帝时期，方士异常活跃，并见于史籍的经常活动于皇帝身边的就有公孙卿、少翁、李少君等人。陈垣先生《道家金石略》所载《会仙左题字》碑文<sup>②</sup>，就记载了汉武帝时方士巫锦上书言上天赐大鼎于人间，武帝派人将鼎迎至甘泉宫的故事。当时，方士公孙卿大肆附会赐鼎之事，说黄帝得宝鼎后骑龙上天仙去，百姓仰望，引得武帝大为羡慕：“嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳。”<sup>③</sup>此事还直接导致武帝改元为“元鼎”，可见重视和神化黄帝的风气在西汉武帝时是何等昌盛。与此相反，我们在成书于此时的《史记》中几乎见不到任何宣扬和神化老子长寿不死的踪迹，倒是在《汉书·艺文志》里面发现了西汉神仙、养生等不约而同托黄帝以自重的现象。据统计，《汉书·艺文志》共提到“黄帝”二十次，另有部分是托名黄帝之臣。这其中除了道家托名黄帝不足为奇之外，绝大部分出于神仙、医家、阴阳、天文、历谱、兵权等。如《兵权谋》十三家中，在《黄帝》十六篇之后，尚有《封胡》五篇、《风后》十三篇、《力牧》十五篇、《鸩冶子》一篇，“胡封”“风后”“力牧”“鸩冶子”都是黄帝之臣，“依托也”<sup>④</sup>。又如《神仙》十家之中，除了有“宓戏氏”“上圣”“神农氏”“泰壹”等人名外，还有托名黄帝的《黄帝杂子步引》十二卷、《黄帝岐伯按摩》十卷、《黄帝杂子芝菌》十

① 陈国钧：《老子神化考略》，《金陵学报》1936年第四卷第2期，第64页。

② 陈垣编，陈智超、曾庆瑛校刊：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第91页。

③ 司马迁：《史记》卷十二《孝武本纪》，中华书局2013年版。

④ 班固：《汉书》卷三十《艺文志》，中华书局1962年版。

八卷、《黄帝杂子十九家方》二十一卷。但是，艺文志全篇未见托名老子的书目，仅在《兵技巧》十三家中，著录有《常从日月星气》二十一卷，颜师古注曰：“常从，人姓名也，老子师之。”在上世纪70年代马王堆出土的珍贵文献中，有西汉的养生书《十问》，发问者有黄帝、尧、王子巧父、盘庚、禹、齐威王、秦昭王等神话人物或历史人物，其中黄帝出现了四次；答问者依次为天师、大成、曹熬、容成、舜、彭祖、肴老、癸、文挚、王期，也不见老子踪影。显然，《史记》中把老子作为一个有点神秘的有名有姓的历史人物而非神话人物来叙述，不是偶然的。通过对《艺文志》著录书籍篇目的分析，不仅印证了神仙家无老子，而且还印证了除道家之外其他诸家均无老子。汉武帝时神仙方士显然并未有意神化老子，至少目前我们没有见到这方面的确切材料。当时方士们的神化重心是黄帝，不是老子，或者说通过神化黄帝来增加老子的分量。

现在我们来看看《史记》中另一条与老子相关的重要材料，这就是盛行于汉初的黄老之学。“黄老”一词在《史记》中共出现了十一次，如“黄老术”“好黄老”“黄老道德之言”“黄老道德之术”“好黄老言”“修黄老之言”“善为黄老言”“本于黄老而主刑名”等等。《史记》是最先把黄帝和老子并称为“黄老”的著作，这种合称的现象在先秦尚没有出现。《左传》《国语》《商君书》《管子》《庄子》中的黄帝，都是单独出现的，《庄子》《韩非子》《礼记》中的老子也是单独出现的。司马迁使用的“黄老”一词，既是指西汉初期朝廷的政治主张，它以休养生息的无为政治观为主要内容；同时，也是指少数富有才华但不阿世之处士的一种价值观<sup>①</sup>，它主要是指秉承道家清净无为、少私寡欲之宗旨以修身养性。《史记》多处记载文景二帝、窦太后以及其他人物好“黄老”的事迹。如：“孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者。而窦太后又好黄老之术。”<sup>②</sup>“窦太后好黄帝、老子，尊其术。”<sup>③</sup>“参之相齐……闻胶西有盖公，善治黄老言……其治要用黄老术。”<sup>④</sup>“(邓)章，以修黄老之言，显于诸公间。”<sup>⑤</sup>朝廷提倡“黄老”之学，上行下效，地方官僚也重视学习黄老之言，行黄老之术。那么，黄帝和老子这两个人物为什么会被相提并论？

司马迁称“黄老”，其实并不是毫无根据的创造，而是战国黄、老思想合流和长期发展的必然结果。也就是说，黄老之学作为一种学术派别之“实”在先秦就已存在，但是“黄老”之学之“名”却是汉初统治阶级提倡老子之术产生的。托古自重以便高远其所从来，可能是汉初统治阶级选择道家老子作为治国思想后的必要举动，也就是说，借尊崇黄帝来提高老子的地位。因为在先秦时期，道家不过是诸子百家之一，老子和孔子、墨子、惠子等人一样，都只不过是某一有影响的学术派别的代表人物。黄老之学在战国时期就已经十分兴盛，经过秦汉之间长期的战乱之后，在汉初再度兴盛，其根本原因是《老子》宣扬的“无为自化，清静自正”的思想正好适应汉初百废待兴的现实需要。为了突出道家和老子的重要性，提高道家和老子的权威

① 《史记》卷一百零二。《张释之冯唐传》记载，文帝时执法严厉的廷尉张释之，在景帝立后，因恐惧景帝报复先前他弹劾景帝和梁王入朝不下司马门，“称病，欲免去，惧大诛至。欲见谢，则未知何如。用王生计，卒见谢，景帝不过也”。这里的王生，据司马迁言，是位“善为黄老言”的“处士也”，可见并未出仕。

② 班固：《汉书》卷一百二十一《儒林列传》，中华书局1962年版。

③ 班固：《汉书》卷四十九《外戚世家》。

④ 班固：《汉书》卷五十四《曹相国世家》。

⑤ 班固：《汉书》卷一百零一《袁盎晁错列传》。

性，他们搬出了早在西周时期就已经成为中华民族祖先神的黄帝，黄老联称大概因此而来。

前引《汉书·艺文志》就鲜明地反映了道家依托黄帝的倾向，因为在班固著录的道家三十七家九百九十三篇中，以“黄帝”命名的有《黄帝四经》四篇、《黄帝铭》六篇、《黄帝君臣》十篇、《杂黄帝》五十八篇以及托黄帝之相力牧所作《力牧》二十二篇。班固在《黄帝君臣》之后，注明：“起六国也，与《老子》相似也。”在《杂黄帝》下注明：“六国时贤者所作。”这些著作并不是汉代的作品，可能是战国黄、老合流以来的作品，“黄帝”与道家和老子的关系由此可见一斑。司马迁把黄帝作为《史记》叙事的开端，是因为传说中的黄帝以其丰功伟业对后世影响巨大，黄帝在汉代是最为人们尊崇的神仙和圣人之一。黄帝的仙化事迹在汉晋史籍中比比皆是，东晋道教学者葛洪曾言：“此诸说（笔者按：关于黄帝）虽异，要于为仙也。言黄帝仙者，见于道书及百家之说者甚多。”<sup>①</sup>可见诸子百家都已经接受黄帝是神仙这一源远流长的说法。汉初人无论是君王还是方士，仍然延续先秦的信仰习惯，都把注意力集中在“言黄帝”上，没有刻意神化老子。为什么西汉人不直接将老子神化为不死的仙人呢？我们认为，首先，汉人眼里不死的神仙几乎都出自燕齐一带。《史记·封禅书》记载的修仙道的人物有宋毋忌、正伯侨、羡门子高等，他们都出自燕齐，而老子却属于南方楚地之人。其次，汉武帝好儒术，即位初年就曾和好黄帝老子的窦太后在是否用儒术的问题上产生过激烈的矛盾，武帝时的方士尚不敢在朝廷上公开神化“事迹之不彰”的老子。再次，黄老之学之见崇于汉初，从《史记》和《汉书》的记载可知，主要局限在上层统治阶级，且主要是作为治理国家的指导思想而存在，其养生的一面尚未得到重视。

不过，随着时间的推移，托黄帝以自重的老子也逐渐获得了神性。使老子和黄帝一样成为神仙的契机，是汉武帝即位之后推行的“独尊儒术”的政策。儒术独尊，黄老之学丧失其政治地位，之后，作为治术的一面开始萎缩，而其养生的一面却在民间得到发扬。这一过程漫长而无明显踪迹可寻，直到东汉太平道、五斗米道等早期道团历史活跃于舞台上时，我们才突然发现，老子已经演变为他们的至上神。

总而言之，从《史记·老子列传》对老子生平、事迹的记载来看，西汉中期以前，尽管出现了不少有关老子的传说，但老子基本上是人不是神。《史记》“黄老”联称，“黄老”成为一个惯用的词语，是对战国以来托黄帝、宗老子的黄老道家学术给予的一个明确的称谓，也是对这个学术派别在西汉前期发挥重要政治影响的重视。“黄老”实际上是托黄帝之名而用老子之言，行老子之术。西汉人竭力神化黄帝，并没有有意神化老子，但神化黄帝必然影响了老子身份的进一步变化。特别是在黄老之学不再与政治发生紧密联系的情况下，方士们开始有意神化老子，使老子一步步演变为正式的神仙。东汉以后，黄老学完全蜕变为养生之学，人们的老子观也随之发生了根本变化。当由方仙道发展而来的道教力图通过积极的政治作为和系统的身心修炼把长生不死的理想变为现实的时候，道家《老子》为他们提供了理论支持，老子也随之完全丧失了他的本来面目。

<sup>①</sup> 王明：《抱朴子内篇校释·极言篇》，中华书局1996年版。

百年道学精華集成

第一辑

# 历史脉络

卷二

道家的文化传承



玄学兴起中的道家



# 王弼的《老子》解释方法论\*

周光庆\*\*

## 引言

自春秋战国以来，在中国学术思想史上，每一种新的思想体系的建立，总是伴随着一种经典解释方法的革新；而每一次经典解释方法的革新，同时又都是对新的思想理论的探讨。王弼的玄学理论，就是通过革新两汉经学注重名物训诂、繁琐考据的经典解释方法，重新解释《老子》《周易》和《论语》而建立起来的。因此，研究王弼的经典解释方法论，不仅有助于探索中国古典解释学的发展规律，而且也是更加深入地透视魏晋玄学体系的需要。

王弼的经典解释方法论，是特定时代的产物。在经历了长期的士官集团与宦官、外戚的惨烈斗争以及黄巾起义、董卓之乱以后，中国历史逐渐孕育着新的转化因素，开始朝着有序状态缓慢地前行，进入了王弼生活的正始时代。从学术思想演变的角度看，曹魏正始时代，是一个转型的时代，一个提出新课题的时代，一个开创新风气的时代。

在这个时代的哲学思想领域里，汉末的神学经学已经瓦解，批判思潮余波犹在。一方面，儒学理论特别是汉儒掺和进去的神学思想，失去了昔日的政治依靠，在论无定检、理性复苏、人格觉醒的文化氛围里日益走向衰落；但儒家的社会理想仍然具有魅力，孔子的圣人权威仍然没有沉沦。另一方面，道家理论，特别是汉魏之际的黄老之学，适应了当时社会的某些需要，在与民休息、重建秩序、调适人格的向往中日渐复兴，但又不可能凌驾儒学之上。当时一位叫沐并的学人称：“夫礼者，生民之始教，而百世之中庸也。故力行者则为君子，不务者终为小人，然非圣人莫能履其从容也。……若能原始要终，以天地为一区，万物为刍狗，该览玄通，求形景之宗，同祸福之素，一死生之命，吾有慕於道矣。”<sup>①</sup> 表现出了当时士人或徘徊于儒道之间，或扬老庄而抑孔学的文化心态。于是协调儒道理论矛盾，摆正儒道圣贤位置，融合儒道经典，重建思想信仰，也就成为这个时代的新课题。

在这个时代的政治思想领域里，曹魏统治者加强君主集权、实施名法之治的政治策略，形成了某种优势，收到了一定实效，然而同时也产生了许多弊端，其中最突出的问题就是帝王忌

\* 本文原载《中国社会科学》1998年第3期，第75-87页。

\*\* 周光庆，1944年生，华中师范大学文学院教授。

① 《三国志·魏书·常林传》注引《魏略》。

刻，君臣离心，国家政权与强宗豪右、大姓名士之间的关系紧张。为了调和各个阶层的矛盾。医治君臣离心的痼疾，当时相继进行过各种探讨，但一直没有找到一种既有理论依据又有实际效果的方针政策。因此，从新的理论高度，选择政治谋略，重建社会秩序，也就成为这个时代的新课题。

身份和经历都非常特殊的何晏，在现实斗争的漩涡中感悟到了时代提出的这些新的思想理论课题。他本着哲学家的判别能力和创造精神，突破两汉经学的局限，从大量的古代文化典籍中挑选出《老子》和《周易》作为主要文献依据，从中提炼出“以无为本”的本体论命题，将以往存在于天地之外的宇宙本根转移到事物之中，以期确立一个新的统一的根本原理，来表述人们对实现统一、重建秩序的企盼。

然而，尽管《老子》与《周易》的思辨性较强，蕴含的本体论思想较多，具有从中阐发出新的本体论哲学的可能性，但是它们毕竟分属儒道两家哲学系统，彼此存在着一系列差异和矛盾，要完全融合它们，是十分困难的。更何况，经过汉代四百年的研究，对这两部经典已经各自形成了一套成熟的解释，甚至转化为成见和常识，积淀在人们的意识中。因此，如果不能从根本上革新汉代学人旧的解释方法，以扫除社会成见，改变学术积习，就很难使这两部经典真正走向新的融合，呈现新的意义，获得新的生命。而何晏，恰恰没有能够自觉地革新经典解释方法，“没有找到合理的自圆其说的解释这两部经典的方法，因而只是提出了任务，而没有完成”，尤其未能使新的本体论哲学在学术争鸣中立于不败之地，在现实生活中发挥应有的作用<sup>①</sup>。

这个重新解释《老子》和《周易》，融合儒道思想，从中阐发出新的本体论哲学并使之发挥应有作用的艰巨任务，主要是由少年天才哲学家王弼来完成的。《世说新语·文学》载：“何平叔注《老子》始成，诣王辅嗣，见王《注》精奇，乃神伏曰：‘若斯人，可与论天人之际矣！’因以所注为《道德二论》。”而王弼之所以能基本完成这个适应时代需要、具有时代意义的任务，并且显示出使何晏“神伏”的建构理论体系的能力，关键又在于他成功地改革了过去的经典解释方法，创立了新的经典解释方法论。

在王弼受时代感召起而为《老子》作注时，学术传统对他的影响是多方面的。就其近者而言，是其家学所继承的荆州学派那种“通训诂”“举大义”，一切解释归于“简约自然”的学术风尚，他本人所投契的何晏阐述《老子》的那种别开生面的解释视角，等等；就其远者而言，是汉代严君平《老子指归》、河上公《老子章句》的那种从义理上大加发挥以阐述治国之道的解释旨趣，毛亨等人《诗诂训传》创立的那种“诂—训—传”三位一体、语言解释与心理解释有机结合的解释模式。因此王弼改革旧的解释方法创建新的解释方法的努力，是十分自觉、十分郑重的。他突破自古以来的学术传统，撰写了《老子指略》和《周易略例》，系统地阐述自己关于《老子》《周易》的文本意识和解释方法，以指导自己的解释活动。二者篇幅都不很大，然而却是中国学术史上第一次出现的两种关于经典解释方法论的专著，因而具有特殊的意义。它们与王弼的《老子注》《周易注》相互贯通、相互发明，共同构成了一个自具系统的经典解释方法论的有机整体——尽管其中的《老子》解释方法论与《周易》解释方法论又相

<sup>①</sup> 任继愈主编：《中国哲学发展史》（魏晋南北朝），人民出版社1998年版，第111页。

对独立，各具特色。

作为一个有机整体，王弼经典解释方法的基本目标与思路，与汉人创立的在中国古典解释学史上影响深远的“诂训传”解释模式的基本目标与思路，既相通连，又相对立。它重在从时代思想课题的需要出发，针对文本独有的主题特征和表达特征，建构相应的解释方法，并在实践中尽可能使这三个方面相互作用，融为一体。具体就《老子》解释方法论而言，其主要精神、基本原则和运作程序，大致可以从以下三个方面进行具体的探究。

## 一、辩名析理与得意忘言

王弼创建《老子》解释方法论，注重从《老子》的实际出发，对于文本有很强的针对性。在《老子指略》中，他指出：

名之不能当，称之不能既。名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则有不尽；不兼则大殊其真，不尽则不可以名，此可演而明也。……是以圣人以言为主，则不违其常；不以名为常，则不离其真；不以为为事，则不败其性；不以执为制，则不失其原矣。然则，《老子》之文，欲辩而诂者，则失其旨也；欲名而责者，则违其义也。故其大归也，论太始之原以明自然之性，演幽冥之极以定惑罔之迷。因而不为，损而不施；崇本以息末，守母以存子；贱夫巧术，为在末有；无责於人，必求诸己。此其大要也。<sup>①</sup>

这一大段文字，是就“《老子》之文”立论的，揭示出了《老子》语言表达方式之“大要”。

《老子》一书，是老子（及其后学）的生命体验，是老子以一种非主客分立的方式直接把握现实、体认“大道”的产物。尽管老子深信“道可道，非常道；名可名，非常名”，但是他对于“道”的体验，还是不能直接向人坦呈，因而不得不借助语言加以塑造和表达。正是通过语言的塑造和表达，老子的生命体验才能以符号的形式存在，《老子》的解释者才能感受并阐释老子的生命体验。生命体验、语言表达与创造性理解三者的相互作用，才是《老子》和一切文化典籍历史存在的本质表现。理解的创造性与表达的创造性有着直接的互动关系。事实上，人们可以清楚地看到，《老子》在创作的时候，确实注重不断地改进语言表达方式，尽可能不以“常道”的方式述“道”，不以“常名”的方式称“名”。与此相适应，王弼在解释《老子》的时候，也确实注重不断地分析其语言表达方式，尽可能准确而全面地把握《老子》语言表达方式的基本特征，因此才反复地就“《老子》之文”立论。

王弼在考察《老子》语言表达方式时，特别注意其名词术语的运用。他发现，老子深悉“名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则有不尽”的原理，因此“不以言为主”，“不以执为制”，常常根据文笔触及到的事物的某一方面特征而给予一个称谓，既让这个称谓表现出事物的该种特征，又牢记这个称谓“不兼”“不尽”的局限，“不以名为常”，不将称谓等同于事物。即以宇宙万物之本根的称谓而论：根据它乃“万物之所由”的特征，他有时“字之曰道”；根据它乃“幽冥之所出”的特征，他有时“谓之曰玄”；根据它的另外一些特征，

<sup>①</sup> 本文征引的王弼言论，全部采自楼宇烈《王弼集校释》本，中华书局1980年版。



他有时又称之为“大”、为“微”、为“远”。而他却永远牢记“道可道，非常道”的原理，并不将宇宙万物之本根的特性划定为“道”、为“玄”、为“大”、为“深”、为“微”、为“远”，从而充分表现出“不以名为常”“不以执为制”的超脱。王弼又发现，当老子要揭示宇宙万物之本根的种种表现和特性时，往往是从远处着笔，从侧面渲染，或“论太始之原以明自然之性”，或“演幽冥之极以定惑罔之迷”，尽可能发挥隐喻的作用，而避免正面的界定，“因而不为，损（顺）而不施”。

根据自己对《老子》语言表达方式主要特征的认识和总结，王弼扬弃两汉训诂学经验，又从名理之学汲取营养，从言意之辩获得启示，有针对性地提出了对《老子》进行语言解释的两种基本方法：“辩名析理”与“得意忘言”：

夫不能辩名，则不可与言理；不能定名，则不可与论实也。凡名生於形，未有形生於名者也。故有此名必有此形，有此形必有其分。仁不得谓之圣，智不得谓之仁，则各有其实矣。夫察见至微者，明之极也；探射隐伏者，虑之极也。能尽极明，匪唯圣乎？能尽极虑，匪唯智乎？校实定名，以观绝圣，可无惑矣。<sup>①</sup>

故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。<sup>②</sup>

汉魏之际复兴的名理之学，讲究“校实定名”与“辩名析理”，广泛应用于人物品评和刑名法术。而王弼则将它加以改造，注入新义，引进经典解释之中，创立起一种“辩名析理”的解释方法，与其他几种解释方法配合使用。

王弼认为，在理论著作中，关键性的“名”即名词术语的准确使用和解释，都是至关重要的。“夫不能辩名，则不可与言理；不能定名，则不可与论实也。”因为，事物的“实”（真实本质）造就了事物的“形”（现象特征），而事物的“形”又决定了事物的“名”（名称）。例如，宇宙万物之本根的性质，造就了它的一种“万物之所由”的特征，而它的“万物之所由”的特征，又决定了它具有一个“道”的名称。“道”这个名称虽然“不兼”“不尽”，不能全面反映宇宙本根的所有特性，但却可以从“形”的角度反映出宇宙万物本根的部分特性，故而可以起到将它与别的事物区分开来的作用。这就是“有此名必有此形，有此形必有其分”。从现代词汇学关于词的发展规律和“内部形式”的理论来看，可以肯定，他的这一观点是基本正确的（只是未可言“必”，限于篇幅，此不详论）。所以，对于创作者一方来说，应该慎重地使用名词术语，尽可能通过事物的“名”来反映事物的“形”，进而表现事物的“实”。对于解释者一方来说，应该认真地解释名词术语，尽可能凭借事物的“名”来检验事物的“形”，进而辨析事物的“实”。这样，在“名”的引导下，经典的创作者与解释者就可能有“共同的语言”，就可能在同一个“视域”里接触、交流乃至融洽。

① 《老子指略》。

② 《周易略例·明象》。

## 【例1】《老子》一章：

无名天地之始，有名万物之母。……此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。

王弼注曰：

两者，始与母也。同出者，同出於玄也。异名，所施不可同也（楼宇烈校：疑当作“异名者，所施不同也”）。在首则谓之始，在终则谓之母。玄者，冥默无有也，始、母之所出也。不可得而名，故不可言同名曰玄。而言同谓之玄者，取於不可得而谓之然也。不可得而谓之然，则不可以定乎一玄而已。若定乎一玄，则是名则失之远矣。故曰“玄之又玄”也。众妙皆从玄而出，故曰“众妙之门”也。

本章注释，处处紧扣原文词语，而解说“玄”字尤得辩名析理之妙。第一步首先提出“玄者，冥默无有也”，是以义训的形式，揭示“玄”所表达的概念，描写“玄”的词义特征，说明它只是形容一种冥默无有的状态。这是很细致的“辩名”工作。第二步接着强调“不可得而名”等等，是从词的用法入手，分析“不可言同名曰玄”而只能“言同谓之玄”的原因，并就此阐发出一个深刻的哲理：“玄”这个词只是表现出了宇宙本根众多特征中的“冥默无有”这种特征，而不可能表现出宇宙本根的全部特征，因而它可以作为临时称谓，却不能成为固定名称。这实际是很深入的“析理”工作，目的是启发读者由此解释去体认那不可言说的宇宙本根。第三步则进而指出，老子所谓“不可以定乎一玄”等等，是昭告人们，由于上述的原因，故而不能将宇宙本根简单地定名为一个“玄”字，或一个“道”字、“大”字、“微”字等等；否则，就不足以让人们以“名”为向导去正确地体认宇宙本根的真实本质。这是更为深刻的“析理”工作，目的是告诉读者一定要全面地、多角度地去体认那不可言说的宇宙本根。通过上述三步辩名析理工作，“以无为本”的命题就从《老子》一章中呼之欲出了。我们由此可以窥见王弼“辩名析理”的解释方法的主要目的、操作程序和实际效果。

与“辩名析理”相对应的是“得意忘言”的解释方法。它的形成，既有汉魏之际“言意之辩”的文化背景，又有儒家“立象尽意”、道家“得意忘言”的理论基础。正如汤用彤先生在《言意之辨》中指出的：“王弼首唱得意忘言，虽以解《易》，然实则无论天道人事之任何方面，悉以之为权衡，故能建树有系统之玄学。”<sup>①</sup>因此，它具有一般解释方法论的特性，也广泛运用于对《老子》的解释之中。

所谓“得意忘言”，是就解释者一方立论的，主要有三层意思：一是言以出意，故可寻言以观意；二是言以存意，得意之时往往忘言；三是意在言外，要真正得意就必须忘言。如果说，作为经典的解释方法，“辩名析理”是强调深入语言符号的组合规则，从特定语言环境里词语意义的考辨中分析出事物变化之“理”；那么，“得意忘言”则是强调超越语言符号的局限，从文本的言内之意走向言外之意，从而与作者的心灵直接接触、交流乃至融洽。因此，“得意忘言”法并非与“辩名析理”法相互对立、相互排斥，而是在语言解释过程中相互衔接，相互贯通。就好像不凭借小舟则难以渡过大河，而不离开小舟又不能登上彼岸。

然而，“得意忘言”的根据何在呢？王弼强调：第一，语言符号亦即“名”，固然能反映事

<sup>①</sup> 《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第214-215页。

物的部分特征，能指称事物，但是又有很大的局限，它“有不兼”“有不尽”，不能全面反映事物的特性，常常“大殊其真”。对于宇宙本根这样的特殊对象，语言符号更是难以表达。因此，决不能拘执于语言符号而不去真正地认识事物。尤其不能受语言符号的片面引导而产生对宇宙本根的误解。“言之者失其常，名之者离其真，执之者则失其原矣。”第二，语言符号亦即“名”，是表达意义的工具，其存在价值仅仅在于引导人们去认识事物之“实”。因此，决不能本末倒置，以工具为目的，拘执语言符号本身而不去追寻言内之意与言外之意。否则，倒是埋没了语言符号的真正价值。言生于意而存言焉，“则所存者乃非其言也”。第三，经典解释的关键，是以语言为引导“触类而思”，直接与作者的心灵相接触。解释者与创作者心灵相接触、相融洽的那一瞬间，也就是“得意”的那一瞬间，必然是意与志合、忘言忘象的。忘言者，乃得意者也，得意在忘言。如果解释者永远不能有“忘言”的那一瞬间，那么他也就没有与创作者心灵直接相通的那一瞬间，没有“得意”的那一瞬间。

“寻言”——“得意”——“忘言”是一个辩证统一的解释过程。以例1而论：王注紧扣一个“玄”字，揭示它所表达的概念，分析它的组合规则，探寻它的意义特征，都是“辩名析理”。但是到了最后的关键之处，王弼则又强调，宇宙本体是“不可以定乎一玄”的，否则将“失之远矣”。因此，解释者也就不能拘执于一个“玄”字，以为抓住了它就抓住了宇宙本体；而应该首先以“玄”字为向导，去探求宇宙本体，然后又超越这个向导，从它与“道”“大”“深”“远”“微”等字的关联中，从诸如“有生于无”的论述中，从老子的言外之意中，去进一步体认宇宙本体。当解释者一旦豁然贯通，与老子的心灵相契，体验到了宇宙本体，在那一瞬间，自然也就不会总是忘不了一个“玄”字，而是实现了对它的超越。这就是王弼示范的“得意忘言”解释方法。

## 二、崇本息末与崇本举末

就思想方法而言，与两汉学人相比较，魏晋学人的高明空灵之处，主要在于他们具有一种较为明晰的“本末”观念。而在魏晋学人中，首先建构起“本末”观念并将其演化为“崇本息末”与“崇本举末”两个具体而新颖的命题的，是王弼。在王弼的思想理论体系中，这两个命题占有非常突出的地位，形成了极为丰富的内涵。首先，它们是一种哲学方法论，从属于“以无为本”的理论，强调本体对于现象的决定作用，其功用至为重要。其次，运用于政治思想领域，它们就成为一种政治谋略论，从属于“内圣外王”的理想，强调常道对于权变的统御作用，其影响非常深远。而将其运用于经典解释领域，它们又成为一种解释方法论，从属于调和儒道、阐发本体的目的，强调文本的主题对于表达的制约作用。细读《老子指略》和《老子注》中的三段论述，能够对此形成一个较为客观、正确的认识：

其为文也，举终以证始，本始以尽终；开而弗达，导而弗牵。寻而后既其义，推而后尽其理。善发事始以首其论，明夫会归以终其文。……夫途虽殊，必同其归；虑虽百，必均其致。而举夫归致以明至理，故使触类而思者，莫不欣其思之所应，以为得其义焉。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《老子指略》。

《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。观其所由，寻其所归，言不远宗，事不失主。文虽五千，贯之者一；义虽广瞻，众则同类。解其一言而蔽之，则无幽而不识；每事各为意，则虽辩而愈惑。<sup>①</sup>

用夫无名，故名以笃焉；用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。……舍其母而用其子，弃其本而适其末，名则有所分，形则有所止。虽极其大，必有不周；虽盛其美，必有患忧。功在为之，岂足处也。<sup>②</sup>

细绎原文，可知王弼首先还是就“《老子》之书”立论，着重考察其主题特征和表达特征。在他看来，《老子》的主题特征集中表现为：“以无为本”，“崇本息末”，而“物生功成，莫不由乎此”。此为全书之核心，“文虽五千，贯之者一”。而《老子》的表达特征，表现在总体结构上则是：“义虽广瞻，众则同类”，“言不远宗，事不失主”，殊途同归，中心突出；“举终以证始，本始以尽终”，“善发事始以首其论，明夫会归以终其文”，首尾呼应，一气贯通。而这期间还有一句十分关键因而值得玩味的话：“开而弗达，导而弗牵。”此语本于《礼记·学记》：“故君子之教，喻也。道而弗牵，强而弗抑，开而弗达。道而弗牵则和，强而弗抑则易，开而弗达则思。和易以思，可谓善喻矣。”而从《老子指略》的语言环境并结合《老子》一书的表达风格来看，这句话显然既是就文本的结构特征而言，又是就文本的修辞特征而言，主要是强调《老子》之书在表达方式上，重隐喻，重委婉，善于正反着笔，善于启人神思；其词语的意义往往复合圆融，其语义单位之间常常断续灵活，形成了一种对读者的感召和联想，“使触类而思者，莫不欣其思之所应”。

就“《老子》之书”立论，考察其主题特征和表达特征之后，王弼立即有针对性地提出了“崇本息末”与“崇本举末”的解释方法。在王弼的学说里，作为经典解释的方法，“崇本息末”与“崇本举末”是互相观照、互为表里的，都以“以无为本”的本体论为理论基础，强调发挥文本的主题对于表达的统帅作用。这实际是一种“自上而下”的解读模式，但理论内涵则更为丰富。大致说来，它包含着三个层次：

一是“崇本”。在解释活动中，首先激活解释者的认识图式，以了解文本作者的学术思想，从文本的多种主题中找出一种最为重要、最有决定意义的主题，亦即“言不远宗”的“宗”，“事不失主”的“主”，“贯之者一”的“一”，从而以“执一统众”的方式把握文本的精神实质，进而“立主以定”，“举一以明”，使全书之“本”处于尊崇的地位，使整个解释活动有明确的中心，形成一种“预期”的态势。

二是“解其一言而蔽之”。把握了文本的精神实质并“立主以定”之后，就遵循文本的结构规律和表达方式，“由本以观之”，“触类而思之”。“观其所由，寻其所归”，破译隐喻，领悟委婉，解其正反之笔，创造性地充实其语义单位之间的继续空间，“解其一言而蔽之”，“自上而下”地对词语、句段乃至全书进行系统的解释，并在解释的过程中突出文本主题对于表达的制约作用，尽可能不重蹈“每事各为意”的圈子。

三是“息末”或“举末”。在把握全体，“自上而下”的解释过程中，牢牢将对具体词语

① 《老子指略》。

② 《老子》三十八章注。

的训释和语义单位之间关系的分析，都置于对文本整体精神阐释的目标之下，“守母以存其子”。既不由于拘执个别词语以及语义单位之间的表层关系而妨害对文本整体精神的把握，“弃其本而适其末”——此为“息末”以“崇本”；又力争因为把握了文本的整体精神而使具体词语以及语义单位之间的深层关系得到很好的解释——是为“崇本以举其末”。而“崇本”与“息末”“举末”之间，则又“同其归”，“均其致”，自圆其说，自成一体，本能融末，帅能统兵。上述三个层次，各有侧重，各有所宜，互动互渗，互相发明，在解释实践中发挥着重要的作用。这是王弼能完整地创建玄学体系的重要秘诀。

首先，它有助于突破“解释循环”。一般认为，对文本的解读总得从词语的训释和语义单位之间关系的分析开始，然后“自下而上”，而句子，而篇章，而全书，直到获取和建构文本的意义。但事实上，词语和语义单位之间的关系又是组合在句子、篇章和全书中的，其意义与关系必然要受句子、篇章和全书的制约和规定。如果不能正确地把握文本的整体精神，也就难以真正准确训释词语和分析语义单位之间关系。这就是使人两难的“解释循环”。王弼首倡的“崇本息末”和“崇本举末”解释方法，强调“立主以定”“举一以明”，最大限度地适应并发挥文本整体精神对具体语句的统帅作用，“息末”以“崇本”，“崇本”以“举末”，使“本”与“末”的关系得到协调，因而有助于人们打开缺口，突破两难的“解释循环”。

其次，它有益于建构文本意义。因为王弼倡导的“崇本”，实际上是以“执一统众”的方式把握文本整体精神并使之“立主以定”的过程。这里有一个解释者本着自己的认识图式和价值取向进行预期、选择、整合、证实的问题，因而也就有解释者进行再创造、建构新意义的问题。在何晏首倡玄学而遭遇困难之际，王弼提出“圣人体无，无又不可以训，故言必及有；老庄未免于有，恒训其所不足”<sup>①</sup>的著名论断，立论巧妙，自圆自足，尽释世人之困惑，在一定意义上就是“崇本息末”解释方法的成功。

【例2】《老子》一章：

无名天地之始，有名万物之母。

王注曰：

凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物，万物以始以成而不知其所以然，玄之又玄也。

【例3】《老子》四十章：

天下万物生于有，有生于无。

王注曰：

天下之物皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。

这两则注文都重在首先“立主以定”，然后“自上而下”地进行解释。其内容大致都含有三层意思：第一层以串讲的形式，解说原文，从一个角度肯定了《老子》的宇宙生成论。第二层“由本以观之”“触类而思之”，发掘出《老子》宇宙生成论中的本体论因素，并加以阐扬。粗粗看去，这里阐发的本体论思想似乎是原文没有论及的，但细细体察，则又可以知道，它们

<sup>①</sup> 《世说新语·文学》。

都是从《老子》原文探寻、引发出来的。例2中的“为其母”就紧扣了原文的“万物之母”，只不过注入了新意，使之成为本体论的概念。例3中的“以无为本”的“本”字，与原文中“有生于无”的“生”字完全关合，但已融进了本体论的成分。这种“息末”以“崇本”的解释方法，正是训诂学家津津乐道的“诂训传”的“传”体：“并经文所未言者而引申之。”<sup>①</sup>而其创造性也正在这里表现出来。第三层则进而将“以无为本”转过来用为方法，作为指导，发挥其“以本统末”的作用来论说现实中的若干具体问题。这当然更是“并经文所未言者而引申之”，突破了注书的范围，却集中体现出王弼创立理论体系的能力。

#### 【例4】《论语·宪问》：

子曰：君子而不仁者有矣，夫未有小人而仁者也。

王弼释疑：

假君子以甚小人之辞，君子无不仁也。

#### 【例5】《老子》二十三章：

希言自然。

王注曰：

听之不闻名曰希。下章言，道之出言，淡兮其无味也，视之不足见，听之不足闻。然则无味不足闻之言，乃是自然之至言也。

这两则注文都有些考据家的风格，却同样收到了“崇本举末”的效果。对于例4中孔子的话，何晏《论语集解》引孔安国云：“虽曰君子，犹未能备也。”看似落实了原文词句，其实却不符合孔子一贯主张的“君子去仁，恶乎成名？君子，无终食之间违仁”（《论语·里仁》）。而王弼的解释，看似有悖于原文的字词句，其实却再现了孔子的整体精神，由于他准确地把握住了《论语》之“本”而有力地推崇之，因此能“自上而下”地参破原文的修辞方式，使语句的训释闪现出光点。而例5，因为把握住了《老子》之“本”而予以“崇”之，故而既对“希言”作出了明确的界说，又用内证法进行了论证，虽然不拘执于词语却又透辟地训释了词语，成为“崇本以举末”的解释范例。

### 三、触类而思与复守其母

王弼的经典解释方法论，包括其《老子》解释方法论，是以“以无为本”的本体论为其理论基础而自成系统的。其“辩名析理”与“得意忘言”，其“崇本息末”与“崇本举末”，各有侧重，相互贯通，构成程序，大致是由文本的语言而文本的结构，使解释者得以在“共同的语言”、共同的“视域”中，与创作者交流、融洽，直逼文本的主题深处。在此基础上，王弼进而又提出跟它们相配合的“触类而思”与“复守其母”的解释方法，目的是对文本作出最后的也是最关键的阐释。《老子指略》中有两段话：

故使同趣而感发者，莫不美其兴言之始，因而演焉；异旨而独构者，莫不说其会归之征，以为证焉。夫途虽殊，必同其归；虑虽百，必均其致。而举夫归致以明至理，故使触

<sup>①</sup> 马瑞辰：《毛诗传笺通释·毛诗诂训传名义考》。

类而思者，莫不欣其思之所应，以为得其义焉。

篇云“既知其子”，而必“复守其母”。寻斯理也，何往而不畅哉！

这两段话看去似乎比较简单，但仔细寻绎，其中却隐含着许多深刻的理论问题和有趣的思想方法。

何谓“触类而思”？触者，触动，引发。解释者在解读《老子》等经典的过程中，“触”文本语言表达与思想主题之“类”，联类以想之，引申以思之，务期有新的发现。对于经文所已言者，则深入其中，超乎其上，训释之，分析之，拓展之，从言内之意走向言外之意，在“思”的过程中探寻并阐发创作者的生命体验。对于经文所未言者，则从已言者出发，“由本以观之”，“观其所由，寻其所归”，联想其相类和相关者，思索其将至而未至者，“寻而后既其义，推而后尽其理”，在“思”的过程中探讨并建构文本的新意义。而“触类而思”的关键，在于解释者的“感发”“推演”与“独构”。没有“感发”，则解释者的感性心灵不活，主动精神不旺，联想思路不畅；没有“推演”，则文本与时代、与文化的种种联系被割断，创作者的心志不得通，文本中的奥义不得发；没有“独构”，则解释者无法与创作者平等对话，无法对创作者标新立异，因而也就不可能将时代课题与文本精神相贯通。由此可见，“触类而思”是以“辩名析理”与“得意忘言”、“崇本息末”与“崇本举末”为基础而又与之相互发明，是解释文本主题，建构文本新义的关键性方法。它属于解释学中“心理解释”的范畴。

何谓“欣其思之所应”？欣者，喜乐，畅快。解释者所面对的《老子》等经典文本，“究天人之际，通古今之变”，积淀着深刻的生命体验和丰厚的社会思想，蕴含着一些值得后世学人永远思考的基本范畴。只要解释者能“感发推演”“触类而思”，在一定条件下，必然可以欣然得到文本广泛而积极的回应，从而形成一种“思”与“应”相接触、相交流、相融洽的互动态势，真正地“得其义焉”。

王弼在探讨对文本的心理解释时，没有重提孟子著名的“以意逆志”的解释方法，也未曾创构朱熹那种较为完整的“唤醒——体验——浹洽——兴起”的解释模式<sup>①</sup>，更不可能构想出伽达默尔揭示的那种“视域融合”和“历史效应”<sup>②</sup>。然而，他所体验到的、所描写出的“欣其思之所应”的解释境界，是否也包含着一些“以意逆志”的要素？是否也孕育了朱熹的解释理论？是否也可以与西方现代解释学津津乐道的“视域融合”有相类相通之处？这些都值得认真探讨，既不能肆意地比附，也不能轻易地否定。

何谓“既知其子，而必复守其母”？此语出自《老子》五十二章：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。”王弼就此作注有云：“母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。”而在《周易·复卦注》中则又强调：“复者，反本之谓也。”可见，王弼是概括老子的一段意思而举其重点，放在《老子指略》的结束处，予以引申和改造，冠上一个“篇云”，加一个“必”字，用为经典解释的一种方法，以此与前面论及的几种解释方法相配合、相制约，形成一个系统。它的作用是引导解释者“触类而思”，“寻而后既其义，推而后尽其理”，阐发文本的新意义，最终又不忘反归其本，“复守其母”，从

① 参见拙文《朱熹经典解释方法论初探》，《华中师范大学学报》1993年第2期。

② 参见戴维·E·林格为伽达默尔《哲学解释学》一书撰写的“编者导言”，夏镇平、宋建平译，上海译文出版社1994年版，第6-12页。

而实现从《老子》一书中发掘出“以无为本”本体论思想的最高解释目标。在一定意义上，它规定了“触类而思”“推演”“独构”的基本方向。既能如此，“寻斯理也，何往而不畅哉”！

【例6】《老子》二十五章：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

王注曰：

法，谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全覆，法道也。道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。……王所以为主，其主之者一也。

【例7】《老子》五十九章：

治人事天莫若嗇。

王注曰：

莫若，犹莫过也。嗇，农夫。农人之治田，务去其殊类，归於齐一也。全其自然，不急其荒病，除其所以荒病。上承天命，下绥百姓，莫过於此。

【例8】《论语·里仁》：

子曰：参乎！吾道一以贯之哉！

王弼释疑：

贯，犹统也。夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。

认真寻绎，例6全注约略可以分为三层：第一层是就原文而作注，有串讲，注意突出“不违”之义。第二层是触其类而思之，有引申，有联想，着力阐发“自然”之义。在王弼的哲学体系里，“自然”并不就是宇宙的本体，却是本体的基本表现，故而为“无称之言，穷极之辞”。大力推演“自然”，强调“于自然无所违”，正是“触类而思之”，“由本以观之”，既点出了《老子》一书的精神实质，又能为下一层意思作好铺垫。第三层将“触类而思”引归时代课题，在上一层铺垫的基础上，更加推扩开去，引出王者“主一”的重要论点。所谓王者“主一”，就是要求君主以“无为”“不违”而顺适民众的自然本性，开创“虽不为，而使之成矣”的局面（《老子》四十七章注）。面对《老子》一书而“感发”，由“道法自然”触类而思，层层推扩，终于引出王者“主一”的政治主题，真可谓“莫不欣其思之所应”！

在例7的注文中，王弼首先从原文的“治人事天莫若嗇”出发，“观其所由，寻其所归”，发掘出“农人之治田，务去其殊类，归于齐一也”的普遍事理。接着又循此以进，从“全其自然”的本体论高度，推演出“不急其荒病，除其所以荒病”的深刻哲理。其用意显然是为了引出那种“除其所以荒病”的政治谋略，所以，他在最后点出了本意：“上承天命，下绥百姓，莫过于此。”这些议论固然适应了时代课题的实际需要，但是也未必不符合《老子》一书的整体精神。《老子》之所以能形成“黄老之术”，之所以总是充满活力，在很大程度上不正是凭借了这类解释吗？

例8中孔子的这句名言，其实曾子当下就已经作出了解释：“夫子之道，忠恕而已矣。”后世儒家学者大都奉此为圭臬。但王弼却不满足于此，而要“触类而思”，阐发出新义。其注文

虽短，却也可以分析为三个层次：第一层就原文本身作注，从解释关键性动词“贯”入手，在其中融进了“统”的意义。而“统”，在王弼的哲学理论中也是一个重要的概念，如“统之有宗”“自统寻之”“举本统末”“执一统众”等等，都是他的名言。第二层顺着“统”的思路，从原文引申开去，着力阐发“事有归，理有会”的本体论思想，既使注文达到了“崇本”的高度，又赋予儒家学说以本体论涵义，使之得以与魏晋时代相适应。第三层则进一步“崇本举末”，将本体论思想切实运用到现实的政治思想领域，提出了“以君御民，执一统众”的著名政治策略。这一策略思想以“譬犹”为辞引出，既自出新意，又自圆其说。

从王弼的这一类解释实践中，人们可以深得“触类而思”与“复守其母”解释方法与其他几种解释方法相互发明、相得益彰之妙。

## 借注庄以创新说

——论郭象《庄子注》对庄子学说的修正\*

方 勇\*\*

司马氏建立西晋王朝后，政治、经济上一度出现了稳定和发展的局面，这就使原有的那种反抗司马氏集团的势力受到了很大程度上的遏制。于是，以司马氏为首的整个新的庞大贵族集团遂得以更加贪婪、奢侈、残暴起来，并自认为他们的这一切所作所为都是合情合理的。在这种情况下，整个玄学便全面地由对司马氏集团所提倡的“名教”的激烈批判而转向了与“名教”的合一。郭象作为一位已参与西晋王朝政事的名士，他也很希冀通过改造性地诠释《庄子》，从哲学高度来论证当时这一社会现实的合理性。

郭象对《庄子》的改造性诠释，首先是从他对庄子的独特评价开始的。他在《庄子序》中说：“夫庄子者，可谓知本矣，故未始藏其狂言，言虽无会而独应者也。夫应而非会，则虽当无用；言非物事，则虽高不行；与夫寂然不动，不得已而后起者，固有间矣，斯可谓知无心者也。夫心无为，则随感而应，应随其时，言唯谨尔。故与化为体，流万代而冥物，岂曾设对独遣而游谈乎方外哉！此其所以不经而为百家之冠也。”我们知道，在玄学激进派那里，原来是把庄子作为理想人格来推崇的，而儒家理想中的圣人则成了贬斥的对象。如嵇康就曾“每非汤武而薄周孔”<sup>①</sup>，并公然宣称：“老子庄周，吾之师也。”<sup>②</sup>但郭象却在这里指出，庄子虽然“可谓知本”，然而他游谈方外，空发了许多与实际不相符合的言论，这些言论即令与道相应，也是完全行不通的。所以，庄子并不是无心而顺化的圣人，他的著作也就自然不能与儒家经典相并列，而只能说在诸子百家学说中算是最好的了。可见，郭象为了适应时代的需要，就不得不把庄子的地位排列到了孔子之下。

接着，郭象在《庄子序》中对庄子的思想进行了概括：“然庄生虽未体之，言则至矣。通天地之统，序万物之性，达生死之变，而明内圣外王之道，上知造物无物，下知有物之自造也。其言宏绰，其旨玄妙。”这就是说，庄子虽然未能体现出真正的无心，但专就他所讲的道理来说，却是很好的了。如他“上知造物无物，下知有物之自造”，在寻求天地宇宙的成因，要求万物如何自足其性，教人如何冥内游外等方面，都有“宏绰”之言、“玄妙”之旨，是其

\* 本文原载《天中学刊》2001年第1期，第15-18页。

\*\* 方勇，1956年生，男，浙江浦江人，华东师范大学中文系教授，文学博士后。

① 《与山巨源绝交书》。

② 同上。

他诸子所不能达到的。显而易见，郭象这样概括庄子的思想，其实只能看作是他对庄子学说的一种修正。他的整部《庄子注》，基本上就是按照《庄子序》的这一思路来展开诠释活动的。

## 一、以“独化”说 诠释庄子关于“道”为万物本原的思想

庄子与老子一样，把“道”看作是产生世界万物的最后本体。他说：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”《大宗师》正始时期的玄学贵无派代表何晏、王弼，基本上继承了老庄的这一思想，认为“有”是依赖于“无”（即“道”）而产生的。竹林名士向秀的“自生自化”说，虽然是用来反对无中生有说的，但仍不免时有“以相先者，唯自然也”<sup>①</sup>之类的说法，说明他的理论还是留有贵无派思想影响痕迹的。到了郭象“独化”说的提出，这种影响就几乎消失殆尽了。他说：

无既无矣，则不能生有；有之未有，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。<sup>②</sup>

郭象认为，所谓“无”就是什么也没有，是根本不能产生“有”的，因此也就不能说现存的万物是从未生状态或他物产生的。那么，世界万物是怎样产生出来的呢？这只能说是“块然而自生耳”，也就是《庄子序》所谓“造物无物”“有物之自造”的意思。由此看来，郭象是不同意庄子把“道”看成是万物本原的。如在《大宗师》篇中，庄子说“道”能“神鬼神帝，生天生地”，郭象则注云：“无也岂能生神哉！不神鬼帝，而鬼帝自神，斯乃不神之神也。不生天地，而天地自生，斯乃不生之生也。”庄子进而举例说，豨韦氏、伏羲氏、维斗、日月、堪坏、冯夷、肩吾、黄帝、颛顼、禹强、西王母、彭祖、傅说得到了“道”，因而都变得无比神灵，郭象则注云：“此言得之于道，乃所以明其自得耳。自得耳，道不能使之得也。我之未得，又不能为得也。然而凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。”可见庄子旨在说明世界万物都是由“道”派生出来的，而郭象却在强调世间一切事物的“独化”“自造”，认为它们都是自己产生、自己变化、自己运动的，并没有任何外在的力量能够使它们变得如此。在郭象的整部《庄子注》中，像这样通过改造性地诠释庄子思想来发挥他的“独化”说的地方，几乎是比比皆是的。兹从《知北游注》中举出数例：

“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道。”郭注：“皆所以明其独生而无所资借。”

“天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与！”郭注：“言此皆不得然而自然耳，非道能使然也。”

<sup>①</sup> 《列子·黄帝》张湛注引。

<sup>②</sup> 《庄子·齐物论》注。

“有先天地生者，物邪？物物者非物，物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已。”<sup>①</sup> 郭注：“吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳；吾以至道为先之矣，而至道者乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物无已，明物之自然，非有使然也。”

十分显然，郭象在这里根本无意于索解庄子的真意，而只是把庄子的本体论巧妙地改造成了自己的“独化”说，认为万物“皆独生而无所资借”，哪里还有一个先于它们而生的所谓“道”呢！正由于这样，所以在他的整部《庄子注》中，往往可以见出庄子自是庄子，郭象自是郭象。

在郭象看来，既然世间的每个具体事物都是按照自己的本性“独化”的，那么它们也就无待于自己以外的任何事物了。于是，他又进一步修正了庄子关于万物皆“有所待”的思想。如《齐物论》有一则罔两待影、影待形、形待道的寓言，郭象注云：

物各自造而无所待焉，此天地之正也。……今罔两之因景，犹云俱生而非待也，则万物虽聚而共成乎天，而皆历然莫不独见矣。故罔两非景之所制，而景非形之所使，形非无之所化也。

这段注语否定了庄子关于罔两有待于影、影有待于形、形有待于道的思想，认为罔两与影、影与形、形与道，从表面上看似乎有着必然的联系，其实它们都是同时产生出来，谁也无须依赖于谁的。它们共同聚集在一起，构成了一个所谓的“天”，但各各却又自己表现着自己，所以罔两并不受制于影，影并不受制于形，形也并不是由“道”化育出来的。但郭象却又认为，整个世界并非呈现为一种绝对多元化的杂然无章的紊乱状态，各个具体的事物都是在“相与于无相与”“相为于无相为”<sup>②</sup>的关系中发生着“彼我相因”作用的，从而使整个世界成了和谐的整体。他说：“彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也。”<sup>③</sup>又说：“天下莫不相与为彼我，而彼我皆欲自为，斯东西之相反也。然彼我相与为唇齿，唇齿者未尝相为，而唇亡则齿寒，故彼之自为，济我之功宏矣。斯相反而不可以相无者也。”<sup>④</sup>郭象在这里指出，形、影皆各自造而无所待，但它们之间却存在着“彼我相因”的关系。譬如唇齿，它们各自都是独化自为的，唇不为齿而存在，齿也不为唇而存在，然而相互间却又有着唇亡则齿寒的“相因”关系，故“天地万物，凡所有者，不可一日而相无也”<sup>⑤</sup>。郭象这里所说的万物之间的“相因”关系，其实仍是与庄子所谓万物皆“有所待”的思想有很大差别的。因为郭象所说的“相因”是指万物之间一种无形的“玄合”，而这种“玄合”完全是由“独化”引起的，即所谓“相因之功，莫若独化之至也”<sup>⑥</sup>。而庄子所谓的“有所待”，却是万物皆有所凭借的意思。

郭象之所以要借注释《庄子》来提出并阐发他的“独化相因”说，其目的大概不外就是要从哲学的高度来论证人们既要任性而行，独自发展，又必须冥合于礼教法制规范的必要性，从而为整个社会保持永恒的和谐提供出一套具有指导意义的理论。

① 庄子此七句的意思，正如郭嵩焘所说，谓“先天地者，道也”（郭庆藩《庄子集释》引）。

② 《庄子·大宗师》注。

③ 《庄子·齐物论》注。

④ 《庄子·秋水》注。

⑤ 《庄子·大宗师》注。

⑥ 同上。

## 二、以“足性逍遥”说 诠释庄子关于“无待”才能“逍遥”的思想

郭象认为，“物各有性”，而“各以得性为至”<sup>①</sup>，人们只要“独化”“自造”，充分发展自己的性分，并完全安于自己的性分，这就算达到了逍遥游的境界。所以他说：“物安其分，逍遥者用其本步而游乎自得之场矣，此庄子之所以发德音也。……若夫睹大而不安其小，视小而自以为多，将奔驰于胜负之竞，而助天民之矜夸，岂达乎庄生之旨哉！”<sup>②</sup> 其实，郭象的这一“足性逍遥”说也并没有“达乎庄生之旨”。

众所周知，《逍遥游》是庄子用来集中阐发自己关于逍遥游思想的一篇重要文章。在这篇文章中，他通过层层设喻，步步取象，从而为人们揭示了这样一个宗旨：凡天地之间，大至鲲鹏，小至学鸠、斥鴳，甚或野马、尘埃，皆“有所待”而后行，不可谓怡然自得；唯有“无所待”而游于无穷的至人、神人、圣人，才算真正达到了逍遥游的境界。然而，郭象为《逍遥游》所作的题解却说：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”在郭象看来，庄子不应该把“有待”“无待”看作是逍遥与否的决定因素，因为世间一切事物，无论它们在各个方面的如何不同，只要各自适足其性，都是同样可以无往而非逍遥的。按照题解的这一基本思路，郭象进而对《逍遥游》全文展开了诠释。如他说：

夫大鸟一去半岁，至天池而息；小鸟一飞半朝，抢榆枋而止。此比所能，则有间矣，其于适性一也。

苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也。

庖人、尸祝，各安其所司；鸟兽、万物，各足于所受；帝尧、许由，各静其所遇，此乃天下之至实也。各得其实，又何所为乎哉，自得而已矣！故尧、许之行虽异，其于逍遥一也。

郭象指出，大鹏能够“一去半岁，至天池而息”，小鸟则“一飞半朝，抢榆枋而止”，这确实说明它们的能力是有差别的。但只要它们率性而动，不超过各自性分所规定的界限，便都是一样逍遥的。相反，“若乃失乎忘生之主，而营生于至当之外，事不任力，动不称情，则虽垂天之翼不能无穷，决起之飞不能无困矣”<sup>③</sup>。因此就其足性逍遥这一意义上来说，大鹏是没有理由自贵于小鸟，小鸟也是没有必要羡慕大鹏“至天池而息”的。以此类推，则庖丁与尸祝、帝尧与许由，虽然职责不同，行为各异，但只要他们各安所司，各静所遇，“其于逍遥一也”。对于这一“足性逍遥”说，郭象在《齐物论注》中还进一步推论说：“若以性足为大，则天下之足未有过于秋毫也；其性足者为小，则虽大山亦可称小矣。……是以螻蛄不羨大椿而欣然自得，斥鴳不贵天池而荣愿以足。苟足于天然而安其性命，故虽天地未足为寿而与我并生，万物未足为

① 《庄子·逍遥游》注。

② 《庄子·秋水》注。

③ 《庄子·逍遥游》注。

异而与我同得，则天地之生又何不并，万物之得又何不一哉！”这里，郭象是以庄子的相对主义理论来阐发自己的“足性逍遥”说的，并由此引出了他的“安命”便是逍遥的思想。所以说“苟足于天然而安其性命”，则“螻蛄不羨大椿而欣然自得，斥鴳不贵天池而荣愿以足”，即所谓“凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业”<sup>①</sup>，“安于命者，无往而非逍遥矣”<sup>②</sup>。

由上述不难看出，郭象提出“足性、安命逍遥”说的目的，就是要求人们安于现状，即使处于“皂隶”地位，也应该“自安其业”，以当好奴隶为心安意足，以为这样就可以使人类社会相安于无事之中了。

### 三、以“寄之人事，当乎天命”说 诠释庄子关于“无以人灭天”的思想

在如何对待万物自然本性的问题上，郭象也提出了一套与庄子颇为不同的理论。

用荀子的话来说，“庄子蔽于天而不知人”<sup>③</sup>。因为在庄子看来，人们必须纯任自然，完全让包括人在内的一切自然生命按照自己的天然本性去自由发展，而不能以任何人为的力量加以干涉，否则便是不尊重事物自身发展的规律，也就是所谓的“以人灭天”。如他在《马蹄》篇中，曾以马作为譬喻，具体地阐述了他的这一思想。并在《秋水》篇中作概括说：“牛马四足，是谓天；落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名，谨守而勿失，是谓反其真。”对此，郭象却诠释云：

马之真性，非辞鞍而恶乘，但无羨于荣华。……夫善御者，将以尽其能也。尽能在于自任，而乃走作驰步，求其过能之用，故有不堪而多死焉。若乃任駑驥之力，适迟疾之分，虽则足迹接乎八荒之表，而众马之性全矣。<sup>④</sup>

人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马，可不穿落之乎？牛马不辞穿落者，天命之固当也。苟当乎天命，则虽寄之人事，而本在乎天也。穿落之可也，若乃走作过分，驱步失节，则天理灭矣。不因其自为而故为之者，命其安在乎？<sup>⑤</sup>

郭象认为，“马之真性，非辞鞍而恶乘”，所以“寄之人事”的“落马首”“穿牛鼻”是牛马本性的要求，有节制地使用马匹也恰恰能够使众马的真性得以保全。在他看来，只有那种“求其过能之用”，使牛马“走作过分”“驱步失节”的做法，才算是违背天理的。郭象的这些说法，固然调和了自然与人为的矛盾，在一定程度上是有着尊重客观规律与发挥人的主观能动性之意义的，但作为对庄子“无以人灭天”的思想的诠释，却未免是“谬以千里”了。

郭象由物及人，还进一步论说了仁义与人的自然本性的关系。他说：“夫仁义自是人之情性，但当任之耳。恐仁义非人情而忧之者，真可谓多忧也。”<sup>⑥</sup>这段话所诠释的具体对象是

① 《庄子·齐物论》注。

② 《庄子·秋水》注。

③ 《荀子·解蔽》。

④ 《庄子·马蹄》注。

⑤ 《庄子·秋水》注。

⑥ 《庄子·骈拇》注。

《骈拇》篇中的这二句话：“意仁义其非人情乎！彼仁人何其多忧也！”我们知道，在《骈拇》篇中，庄子对“仁义”完全是持否定态度的。因为在他看来，“仁义”并不是人的自然本性，而“多忧”的“仁人”却揭举“仁义”以诱惑天下，其结果只会使人们“失其性命之情”而成为“仁义”的牺牲品。可郭象的诠释却说，“仁义”是人所固有的天性，应当把它保持下来才对，而那些“恐仁义非人情”的人却是“多忧”之人，意谓庄子即是杞人忧天式的人。郭象这样来诠释《庄子》，真可谓是“反而注之”了。很显然，他这样做的目的，不外就是要从天人关系上来论证自己“名教即自然”的命题。

#### 四、以“游外宏内”说

#### 诠释庄子关于“逍遥无为”“外内不相及”的思想

“游外宏内”是郭象对理想圣人人格而言的，但庄子理想中的圣人却属于“逍遥无为”的形象。在《逍遥游》中，庄子通过叙述尧让天下而许由不受的故事，说明了唐尧“弊弊焉以天下为事”，只不过是一介凡夫俗子，而许由无心追求名位，逍遥自得，却才是理想中的圣人。郭象对此注云：“夫自任者对物，而顺物者与物无对。故尧无对于天下，而许由与稷、契为匹矣。何以言其然邪？夫与物冥者，故群物之所不能离也。是以无心玄应，唯感之从，泛乎若不系之舟，东西之非己也。故无行而不与百姓共者，亦无往而不为天下之君矣。以此为君，若天之自高，实君之德也。若独亢然立乎高山之顶，非夫人有情于自守，守一家之偏尚，何得专此？此故俗中之一物，而为尧之外臣耳。”所谓“对物”，是说与他物相对立；“与物无对”，是说不与他物相对立。郭象指出，许由自以为是，把自己与现实社会对立起来，而唐尧却顺从他物，不把自己与百姓对立起来，而且他的这种“与物无对”，又是属于“无心玄应，唯感之从”，连自己都是觉察不到的，所以唐尧是可以为君的圣人，许由只不过是俗中之一物，即稷、契之辈而已。因而郭象说：“若谓拱默乎山林之中而后得称无为者，此庄老之谈所以见弃于当涂者。”<sup>①</sup>

在郭象看来，庄子把“拱默山林”看成“无为”，把什么事也不干的隐者许由称作圣人，这是十分要不得的。于是，他在诠释《逍遥游》“藐姑射山神人”一则寓言时进一步指出：

夫神人，即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣，岂知至至者之不亏哉？

庄子所塑造的“藐姑射山神人”，本是逍遥无为，不食人间烟火的。他“吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，岂肯“弊弊焉以天下为事”！但郭象注却说他“虽静默闲堂之里而玄同四海之表，故乘两仪而御六气，同人群而驱万物”，实在具有君王圣人之德，因此庄子所说的这位“神人”即“今所谓圣人也”。郭象并借此发挥说，圣人虽然身处庙堂，忙于政务，但他在精神上却淡然自若，逍遥自得，犹如处于山林之中一样。可是世人不懂得这一道理，一见到圣人戴黄屋，佩玉印，跋涉山川，与民同事，便以为足以扰乱他的心情，使他遭到极大的

<sup>①</sup> 《庄子·逍遥游》注。

精神困顿，他们哪里知道这原来都是圣人天赋才能的自然表现，是不能使人的自然本性有丝毫亏损的呢！郭象指出：“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”这就是一种十分理想的“游外宏内之道”。他在《大宗师注》中说：

夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以宏内，无心以顺有。故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若。……则夫游外宏内之道坦然自明，而庄子之书，故是涉俗盖世之谈矣。

庄子是十分强调“外内不相及”<sup>①</sup>的，认为“芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”<sup>②</sup>，哪里可以跟“弊弊焉以天下为事”同日而语呢！但郭象却作了完全不同的诠释，认为精神上的游于尘垢之外（“游外”），与实际上的参与世务（“宏内”），这二者是完全可以在圣人那里得到统一的。所以他说，圣人“常游外以宏内，无心以顺有”，虽“终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若”，即“所谓无为之业，非拱默而已；所谓尘垢之外，非伏于山林也。……夫游外者依内，离人者合俗，故有天下者无以天下为也”<sup>③</sup>。由于“游外”属于自然，“宏内”属于名教，所以“游外宏内之道”又被郭象进一步凝练成了“名教即自然”的命题。

从以上几个方面的论述可以清楚看出，郭象作《庄子注》，其目的就是要对远离现实的庄子思想进行一番改造，以此来论证自己“名教即自然”的命题，从而为西晋统治者提供出一套具有实际应用价值的理论。所以，他的《庄子注》虽为千百年来的治《庄子》者所重视，但它却并不是一部能够比较如实地反映出庄子思想本来面目的著作。

① 《庄子·大宗师》。

② 同上。

③ 《庄子·大宗师》注。

## 面对社会与面对生命

——论向秀、嵇康对《庄子》的不同解读\*

马良怀\*\*

在竹林七贤中，向秀和嵇康关系最为密切，但思想上却存在着巨大的分歧。他们的思想分歧不但表现在关于养生问题的论辩中，而且表现在对《庄子》的不同解读中。

《世说新语·文学》注引《向秀别传》曰：“秀与嵇康、吕安为友，趣舍不同。嵇康傲世不羁，安放逸迈俗，而秀雅好读书。二子颇以此嗤之。后秀将注《庄子》，先以告康、安，康、安咸曰：‘此书讵复需注？徒弃人作乐事耳！’及成，以示二子，康曰：‘尔故复胜不？’安乃惊曰：‘庄周不死矣！’”<sup>①</sup>向秀和嵇康都极喜爱《庄子》，但竟有了“注”与“讵复需注”两种针锋相对的观点，究其原因，就在于他们对《庄子》有着十分不同的解读。

向秀是面对着“人间世”来读《庄子》的，他用头脑、用理性来分析、借用《庄子》的理论学说，紧密结合社会现实进行思考，对困扰人们的重大问题予以解析，试图协调尖锐存在的个体与社会、自然与名教的矛盾，为长久处于乱世的士人寻找一条安顿心灵和生命的道路。向秀注《庄子》的目的是想借助于《庄子》来阐述自己的思想，建立自己的理论体系。《庄子》只是他手中的一个借助，只是因为它更有利于阐发自己的思想而已，所以他必须为之作注。

嵇康则是面对着生命来读《庄子》的。他用心、用悟去把握《庄子》的思想精髓，以庄周为师，抨击社会，超越世俗，努力开掘精神世界的空间，试图于混乱、罪恶的现实社会之上塑造出理想人格和自由的人生意境，在俗世红尘中建构一个精神家园，进入其中作“逍遥游”。在嵇康看来，《庄子》不是理性能够解说的，必须用生命去贴近、体悟，否则注亦不懂，所以是无须注，甚至可以说是不可注的。

### 向秀：面对社会的思考

向秀、嵇康等竹林士人生活在一个动荡、残酷的年代。由远而言，自东汉初平元年（189）董卓乱京开始，东汉王朝已是名存实亡，军阀混战，狼烟四起，生灵涂炭，民不聊生。由近而言，自曹魏嘉平元年（248）正月的高平陵之变以降，司马氏父子便将屠刀一次又一次地举起，

\* 本文原载《厦门大学学报》（哲学社会科学版）2002年第2期，第33-39页。

\*\* 马良怀，1953年生，男，湖北当阳人，厦门大学历史系教授，博士生导师，历史学博士。

① 徐震：《世说新语校笺》，中华书局1984年版，第111页。

杀曹爽、曹曦，杀何晏、丁谧、邓飏、毕轨、李胜、桓范，杀夏侯玄、李丰，杀大臣，杀皇帝，“支党皆夷及三族，男女无少长”<sup>①</sup>。人世间成了一个硕大的屠宰场，朝廷为之一空，天下“名士减半”<sup>②</sup>，个体与社会之间的矛盾达到空前激化的程度。“天网弥四野，六翮掩不舒。”“生命无期度，朝夕有不虞。”“但恐须臾间，魂气随风飘。终身履薄冰，谁知我心焦。”“临觞多哀楚，思我故时人，对酒不能言，凄怆怀酸辛。”这是阮籍《咏怀诗》里的哀歌痛哭。社会的险恶，生命的脆弱，社会对生命的蹂躏摧残以及个体与社会的尖锐对立，在这带血的歌哭之中凸现出来，揭示了一个时代的真实。

社会是一个残暴、虚伪、罪恶的存在，这在竹林士人那里是可以达成共识的。而如何去面对这一存在，则出现了两种不同的态度。

嵇康、阮籍、刘伶等人是冷眼相视，揭露抨击，以一种不合作的态度与之疏远，于俗世红尘中精心建构一个超越于世俗社会之上的、具有浓厚理想色彩的精神家园，进入其中逍遥遨游。向秀、山涛、王戎等人则不然，他们从人的现实性出发，肯定“口思五味，目思五色，感而思室，饥而求食”<sup>③</sup>，是人的自然本能“富与贵是人之所欲”，进而论说道：“夫天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，崇高莫大于富贵，然富贵天地之情也。贵则人顺己以行义于下，富者所欲得以财集人，此皆先王所重，关之自然，不得相外也。”<sup>④</sup>因此，他们对于社会有一种深刻的依赖之感，要依附于社会，获取功名富贵，满足世俗生活的需求。所以，尽管他们也认为社会是一邪恶丛生、黑暗罪恶的存在，但仍然愿意密切同社会的关系，求得社会的接纳。于是，化解个体与社会的矛盾而使之和谐一致，成了他们当时急待解决的重大问题。

当山涛、王戎等人自觉而不声不响地投身于社会猎取名利、享乐之时，向秀则开始其哲学层面的思考，他要为这种个体与社会关系的协调寻找一个理论上的依据，于是便有了《庄子注》的出现。也就是说，向秀并不是要去理解、阐明《庄子》的学说思想，而是面对社会现实，为努力解决时代赋予的沉重课题去注释《庄子》的。

在理论上，向秀是正始玄学的继承者，其《庄子注》依然坚持着正始玄学的“以无为本”的思想。但是，向秀在理论上又与正始玄学有着很大的不同，即在“以无为本”的基础上进行了重大的改造和发展。

众所周知，正始玄学的“以无为本”是有与无的统一。无是本质，是有存在的依据；有是现象，是无的表现形式。二者紧密相连，不可分离。向秀则不然，他说：“吾之生也，非吾之所生，则生自生耳。生生者岂有物哉？故不生也。吾之化也，非物之所化，则化自化耳。化化者岂有物哉？无物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，则与物俱化，亦奚异于物？明夫不生不化者，然后能为生化之本也。”<sup>⑤</sup>向秀承认在万物的背后有一个“生化之本”存在，这个“生化之本”则如道家思想中的“道”，正始玄学中的“无”，是天地万物存在的依据。但这个“生化之本”又与“道”“无”有着很大的不同，它的本质是“不生不化”，不能进入

① 房玄龄：《晋书》，中华书局1982年版，第20页。

② 陈寿：《三国志》，中华书局1982年版，第759页。

③ 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1987年版，第1876页。

④ 同上。

⑤ 杨伯峻：《列子集释》，中华书局1985年版，第4页。

万物之中。天地万物的生化化是由“自生”“自化”，而不受“生化之本”的控制、操纵。也就是说，向秀否定在万物之中有一个居于支配地位的“无”存在。这样一来，“有”与“无”便截然分开，成为两个独立的存在。

向秀之所以要强调天地万物的“自生”“自化”，将“有”从“无”的控制、支配中解脱出来，成为一个独立的存在，是有其深意的。他要将思与行、精神与肉体、超越与世俗分离开来，各守一域，避免其矛盾冲突。

行、肉体的生存和欲求，属于世俗生活的领域，是直接与社会发生关系的一面。在这一面里，就应该遵从、顺应社会的现实存在，以一种“无心”的态度去行为。

社会的存在是罪恶但却强大，它倚仗着国家机器而随心所欲。所以，在个体与社会的矛盾冲突中，向秀认为，个体应该作出妥协和退让，“达其心之所以怒而顺之也”<sup>①</sup>，即平心静气地承认、顺从统治者的意志行事，而与之相安无事，和平共处。不思想，不抗争，“自然无心”，“与群俯仰”，随波逐流，“应世变而时动”，如此，则可以“得全于天”，尽情地拥抱功名富贵，满足世俗的欲求。所谓“苟无心而应感，则与变升降，以世为量，然后足为物主而顺时无极耳”<sup>②</sup>，说的就是这一意思。

在向秀的理论里，所谓“自然无心”“无心以随变”，主要指的是要泯灭是非之心。因为，社会现实毕竟是一虚伪、残暴的存在，若是非之心存，则必然会与之疏远、对抗，结果只能是折磨和痛苦。所以，在他看来，面对社会时，其心要“块然若土”，作到“遗耻辱”“忘贵贱”，是之与非，“混然一之”。

然而，人又毕竟有思想，若泯灭是非，顺其本能与时俯仰，则又与禽兽何异？这是向秀需要予以解答的。因此，在向秀的理论中，也就有了一个与“有”相对应的“无”，即人除了肉体、世俗的一面，还具有精神、超越的一方，二者的结合才能够构成人的全部。向秀在谈到人与禽兽的区别时说道：“同是形色之物耳，未足以相先也。以相先者，唯自然也。”“唯无心者独远也。”<sup>③</sup>具有“自然”“无心”的一面且能够予以固守，则是人“相先”“独远”、超出于其他“形色之物”的地方，也是人与其他“形色之物”的根本区别之所在。

在向秀的眼中，“无”是更为重要的一面，是本，尽管它不走进“有”的领域，但不可或缺。唯有固守着这个一成不变的“无”，才可能在应对千变万化的“有”的过程中不至于迷失自我。“夫水流之与止，鲵旋之与龙跃，常渊然自若，未始失其静默也。”“虽进退同群，而常深根宁极也”<sup>④</sup>。“居太冲之极，浩然泊心，玄同万方，莫见其迹。”<sup>⑤</sup>所谓“静默”“深根宁极”“太冲之极”等，都是“无”的另一种表达，是“渊然自若”“进退同群”“玄同万方”的前提和依据。可以这样说，在向秀的《庄子注》里，作为“生化之本”的“无”的一面才是人的真实存在，而因时变化、升降，则是一种“无心”的表现，非真我之所为。在以下二则《庄子注》里，向秀将此说得十分明白：“变化颓靡，世事波流，无往不因，则为之非我。我虽

① 杨伯峻：《列子集释》，中华书局1985年版，第58页。

② 同上书，第72页。

③ 同上书，第49页。

④ 同上书，第75页。

⑤ 同上书，第73页。

不为，而与群俯仰，夫至人一也，然应世变而时动。”<sup>①</sup>“萌然不动，亦不自止，与枯木同其不华，死灰均其寂魄，此至人无感之时也。夫至人其动也天，其静也地，其行也水流，其湛也渊嘿。渊嘿之与水流，天行之与地止，其于不为而自然一也。”<sup>②</sup>

当然，所谓的“为之非我”，“其于不为而自然一也”等，只不过是自欺欺人而已，是经不起深究的。但是，正是这一自欺欺人的哲学，为士人在那一特殊的时代寻找到了一个心灵和性命的安顿点，同时也寻找到了—条与社会相沟通的渠道，得到社会的广泛接受。《世说新语·文学》注引《竹林七贤论》曰：“秀为此义，读之者无不超然，若已出尘埃而窥绝冥，始了视听之表。有神德玄哲，能遗天下，外万物。虽复使动竞之人顾观所徇，皆怅然自有振拔之情矣。”

将“无”和“有”独立为两个不相往来的领域而又相辅相成，是向秀在《庄子注》中面对社会现实而建构的理论学说，同时也是他在理论上的重大贡献，具有二元论的倾向，但还不很成熟。如向秀在其《庄子注》中有这样一段话：“夫实由文显，道以事彰。有道而无事，犹有雌无雄耳。今吾与汝虽深浅不同，然俱在实位，则无文相发矣，故未尽我道之实也。众雄而无雌，又何化之所能造乎。”<sup>③</sup>就向秀的本意，大约是想说实与文、道与事，二者相辅相成，缺一不可，这样才和他在《庄子注》中阐述的整个思想相一致。但就这段文字而言，则很容易理解成实与道是本质，文与事为现象，这就同正始玄学的思想没有什么区别，而与向秀自己的“生自生”“化自化”，无不进入有的领域的理论不相符了。又如在“贵无论”的思想里，向秀增加了“自生”“自化”的新内容，但对于“不生不化”的“生化之本”是如何成为“自生”“自化”的天地万物之依据的，向秀则没有予以深究，因此留下了一个矛盾，留下了一个待东晋张湛去解答的难题。这理论上的不成熟，除了理论的发展本身有一个逐步成熟、完善的过程外，更重要的是向秀的重点是要努力解决个体与社会的矛盾对抗，为久处乱世的士人寻找一个心灵和生命的安顿处，而不在于理论体系的完备和完善。应该说，向秀的目的是达到了的。

## 嵇康：贴近生命的诠释

嵇康、向秀等竹林士人亦生活在一个个体意识觉醒、增强的时代。早在汉末的《古诗十九首》中，一种以个体为基点的新的人生观念便通过诗的语言展现于社会，发生着深刻的影响。随后的邺下城内、洛阳街头、洛水岸畔乃至皇家宫殿、士人庭院，随处都能见到这种新观念的丰富多彩的显现和蓬蓬勃勃的发展。人切切实实地是从群体的束缚和对社会的依赖中走了出来，焕发着亮丽的风采。

然而，真正对于人的真实存在予以哲学层面的深刻思考的，当是竹林时代的那一批士人，其中又以嵇康为杰出代表。

当向秀割舍不开对社会的依赖而殚精竭虑地弥合个体与社会的分裂，试图化解个体与社会的矛盾冲突时，嵇康则将审视的目光深情地投向人的自身，面对着珍贵、鲜活的生命，先后撰写了《养生论》《答难养生论》《太师箴》《释私论》《难张辽叔自然好学论》《卜疑》《琴赋》《声

① 杨伯峻：《列子集释》，中华书局1985年版，第76页。

② 同上书，第72页。

③ 同上书，第71页。



无哀乐论》等等一批影响着—个时代的理论著作，就人性、生命、人的真实存在、人生的超越等—系列重大问题予以论说，将人自身的思考和探索引向深刻。

“老子、庄周，吾之师也。”<sup>①</sup>这是嵇康面向社会的公开宣言。的确，嵇康的思想和人生都与老、庄有着割不断的密切联系。这“吾之师”里包含两方面的内容，即准确把握老、庄的理论和将老、庄思想作为自己人生的指南去身体力行，是理论与实践的统一、融合。

众所周知，在先秦百家学说中，大多以社会为思考的基点，由此而建构自己的理论体系，而对于人的真实存在、人的真实本性、人的精神超越等关于人自身的问题则思考甚少。唯有道家，无论是老子、庄子，还是杨朱、列子等，都对此予以深切的关注和思考，由此而形成了别于其他学说的重要特点，即对于人的注重。其中尤以庄子的思想最为深刻。他抨击社会，反对异化，追问、探讨人的真实，塑造理想人格，建构精神家园，这些都对嵇康产生了重大的影响。而嵇康则是庄子数百年之后的知音和思想的继承人。可以这样说，在古代思想家中，嵇康是真懂庄子的一位。他由生命的需要去读《庄子》，用心去贴近庄子而与其沟通、对话，用自己的鲜血和生命去诠释、实践庄子的学说和思想。

“夫民之性，好安而恶危，好逸而恶劳。故不扰则其愿得，不逼则其志从。”“六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。”<sup>②</sup>将自然之性视作人之本性，是嵇康对于人性这一重大问题的思考和解答。很明显，这一思想来源于《庄子》。可贵的是，嵇康并没有在此打住，而是朝着如何拥有、固守着人的本性而不致丧失的方向努力发展，身体力行。为此，嵇康“每非汤武而薄周孔”<sup>③</sup>，对束缚、割割、打压人性的社会存在予以深刻地揭露和批判。所谓“每非汤武而薄周孔”，并非要与汤武周孔几位历史人物过不去，而是要抨击、否定由这批所谓的圣人所建立起来的社会秩序和礼法制度。嵇康认为，正是由于它们的出现和发展，破坏了人类社会那种“不虑不营”<sup>④</sup>的自然和谐，并以此来迫害、蹂躏人的生存，扭曲和践踏人性。在《太师箴》里，嵇康揭露说：“下逮德衰，大道沈沦，智惠日用，渐施其亲。惧物乖离，擘口口仁，利巧愈竞，繁体屡陈。刑教争施，大性丧真。季世陵迟，继体承资。凭尊恃势，不友不师。宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心，竭智谋国，不吝灰沉。赏罚虽存，莫劝莫禁。若乃骄益肆志，阻兵擅权，矜威纵虐，祸蒙丘山。”<sup>⑤</sup>这是嵇康对社会罪恶本质的深刻认识。正是在这一认识的基础上，嵇康疏远社会，拒绝与其合作。当他得知好友山涛要举荐他人朝为官时，便写了那篇流传千古的《与山巨源绝交书》，公开自己同社会的对抗，用生命捍卫了理论的纯洁和神圣。

不过，在嵇康看来，人的自然本性的丧失并不全然是由君权制度和礼法规范所造成，其中也有人自身的原因，这就是人们对于功名富贵等外在诱惑及声色香味等内在情欲，往往会着意地追逐和无休止地放纵。嵇康在《释私论》中曰：“夫称君子者，心无措乎是非，而行不违乎道者也。何以言之？夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎

① 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1987年版，第1321页。

② 同上书，第1336页。

③ 同上书，第1322页。

④ 同上书，第1341页。

⑤ 同上。

心，故越名教而任自然；情不系乎所欲，故能审贵贱而通物情。物情顺通，故大道无违；越名任心，故是非无措也。”<sup>①</sup>所谓“名教”，当然主要是指儒家的纲常礼法、行为规范。但在嵇康看来，“越名教”还不是问题的全部，其中还应包括一切破坏人们顺从自然的外在诱惑，如名利、情欲等等，只有超越、摆脱它们，人的自然之本性才有可能显现，人生才能拥有真实的存在。“人性以从欲为欢”，“从欲则得自然”，这里的“从欲”是一种自然呈现的状态，不是刻意、放纵。“抑引”割割人性，刻意同样会导致人性之失，二者都是必须摈弃的。所以，嵇康主张“心不存乎矜尚”，“情不系乎所欲”，以一种静虚的境界去面对人生。《晋书·嵇康传》曰：康“恬静寡欲，含垢匿瑕”<sup>②</sup>。《世说新语·德行》注引《康别传》亦曰：“康性含垢藏瑕，爱恶不争于怀，喜怒不寄于颜。”<sup>③</sup>可见，理论与实践在嵇康的实际人生中是完整和谐统一的。

生命是宝贵的，即便是“齐生死”“一夭寿”的庄子，也割舍不了对生的执着。正是在他的手中，养生、养神以及二者之间的关系获得了前所未有的深入探讨，而继庄子之后在这一问题上作出重大理论与实践之贡献的，则是嵇康。

排除社会、群体而对生命作纯个体的思考是嵇康一生的执着，其《养生论》和《答难养生论》是他这一思考的理论总结。在上述两篇文章里，嵇康以《庄子》的思想为指导，结合自己的生命体验和认识，对生命、生命的真实存在、生命的超越之境等重大问题进行了理论上的阐述。

《养生论》曰：“君子知形恃神以立，神须形以存。悟生理之易失，知一过之害生。故修性以保神，安心以全身，爱憎不栖于情，忧喜不留于意，而体气和平，又呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱济也。”“善养生者则不然矣，清虚静泰，少私寡欲。知名位之伤德，故忽而不营，非欲而强禁也。识厚味之害性，故弃而弗顾，非贪而后抑也。外物以累心不存，神气以醇白独着，旷然无忧患，寂然无思虑。又守之以一，养之以和，和理日济，同乎大顺，然后蒸以灵芝，润以醴泉，以朝阳，绥以五弦，无为自得，体妙心玄，忘欢而后乐足，遗生而后身存。若此以往，恕可与羡门比寿，王乔争年，何为其无有哉！”<sup>④</sup>在这里，嵇康对这样几个问题作出了探讨：一是形与神的关系问题。嵇康明确指出，神是形的主导，而形是神的依靠，二者相辅相成，是一不可分割的整体，由此而划清了他的养生理论与宗教的界线。二是养生的关键是“修性”、“安心”，即自觉地拒绝外在名利和内在嗜欲的诱惑，保持一种淡泊宁静、少私寡欲的心境。这既是养生的首要条件，同时也是一种理想的人生境界；是生命得以延伸的重要依赖，亦是对生命自身的超越。三是作为辅助，指出了食药、吐纳等外在努力的重要。这一方面可以延年益寿，增加生命的长度，另一方面可以“使神形相亲，表里俱济”，即让形与神的关系更加和谐、紧密。据此可知，嵇康的养生理论并不只是在探讨生命如何长久存在，而是以此为基点，系统地阐述他对生命的理解，对人生的定位；精心地构筑起一个理想的精神家园，进入其中诗意地栖居，作逍遥之游。在随后的《答难养生论》中，嵇康对养生与拒绝名利、嗜欲的诱惑的关系作出了进一步的论述，使对人生的思考获得了再一次的深入。

嵇康是热爱生命、深情于生命的。他“知自厚者所以丧其所生，其求益者必失其性，超然独达，遂放世事，纵意于尘埃之表”<sup>⑤</sup>，尽力排除外在诱惑，享受有限的人生。他养气于陋巷，

① 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1987年版，第1334页。

② 房玄龄：《晋书》，中华书局1982年版，第1369页。

③ 徐震：《世说新语校笺》，中华书局1984年版，第10页。

④ 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1987年版，第1324-1325页。

⑤ 陈寿：《三国志》，中华书局1982年版，第605页。



采药于山泽，试图通过“呼吸吐纳，服食养身”的途径来增加生命的长度。然而，社会却不能容忍这位追求独立、自由之人的存在，罪恶的魔爪终于向他伸出。“惩难思复，心焉内疚，庶勛将来，无馨无臭。采薇山阿，散发岩岫。永啸长吟，颐神养寿。”<sup>①</sup>这是嵇康的狱中之诗，字里行间，弥漫、荡漾着对生命的无限眷恋。

在深情于生命的同时，嵇康亦追求着人生的真实、自由和人格的独立，且视之比生命更为宝贵。他在《与山巨源绝交书》里陈述拒绝入朝为官的原因时，列举了所谓的“七不堪”，归纳起来，无非是官场生活不得自由，失去真我，失去人格，人在其中遭到扭曲和异化。在《绝交书》的如下话里，嵇康将这一意思表达得更加清晰明了：“又读《庄》《老》，重增其放，故使荣进之心日颓，任实之情转笃。此由禽鹿少见驯育，则服教制，长而见羁，则狂顾顿缨，赴蹈汤火。虽饰以金镡，飧以嘉肴，逾思长林，而志在丰草也。”<sup>②</sup>所以，嵇康甘心于远离功名富贵的清贫淡然的生活，因为那里面有人格的独立，有人生的自由和真实。“今但欲守陋巷，教养子孙，时时与亲旧叙离阔，陈说平生，浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣。”<sup>③</sup>这是嵇康理想的生存，亦是参透独立、自由、真实之后的一种人生境界。嵇康生活在一个虚伪奸诈、黑暗残暴的社会里，但他敢于直面而不逃避，在一个罪恶的俗世红尘中执着地追寻、建造着精神的家园。他在《答难养生论》中说：“故世之难得者，非财也，非荣也，患意之不足耳！意足者，虽耦耕畊亩，被褐啜菽，岂不自得。不足者，虽养以天下，委以万物，犹未愜然。则足者不须外，不足者无外之不须也。无不须，故无往而不乏。无所须，故无适而不足。不以荣华肆志，不以隐约趋俗，混乎与万物并行，不可宠辱，此真有富贵。”<sup>④</sup>这其中的“意”，即是一种意境，一种超越，一种世俗之上的精神追求，一种挣脱各种桎梏、束缚而归入自然后的人生大自由，是《庄子》中至人、真人、神人的显现。嵇康的一生都在努力地追求、实践、固守着这个“意”，固守着人格的独立和人生的自由。

吕安在读了向秀的《庄子注》后言：“庄周不死矣！”而我要说，真正使庄周不死的是嵇康，他用生命演绎庄子的思想，将鲜血注入庄周理想中的真人、神人的体内，使其化作一个能够亲近，可以触摸的真实。《晋书·嵇康传》曰：“康将刑东市，太学生三千人请以为师，弗许。康顾视日影，索琴弹之，曰：‘昔袁孝尼尝从吾学《广陵散》，吾每靳固之，《广陵散》于今绝矣！’时年四十。海内之士，莫不痛之。”<sup>⑤</sup>残阳如血，琴音若梦，而面对着死亡“手挥五弦”的嵇康却是一个真实，一个让《庄子》中的至人、真人、神人鲜活起来的真实，一个流传千古而不朽的真实。

一部《庄子》，让向秀和嵇康有着不同的阅读，不同的理解，这是历史之手的安排，是由其时代决定的。嵇康面对生命读《庄子》是个体觉醒后的必然，向秀面对“人间世”读《庄子》是社会现实之必须，二者同样承担着历史的使命。嵇康和向秀对《庄子》的不同认识、不同理解，共同体现了那个时代的精神。

① 房玄龄：《晋书》，中华书局1982年版，第1373页。

② 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1987年版，第1321页。

③ 同上书，第1322页。

④ 同上书，第1325页。

⑤ 房玄龄：《晋书》，中华书局1982年版，第1374页。

## 论王弼易学与老学的关系\*

秦 淮\*\*

从王弼注释了儒家与道家最重要的经典《周易》与《老子》后，王弼易学与老学的关系就始终是学术史上有争议的一个问题。一个普遍性的看法是王弼以老解易。何晏、王弼的玄学思想的基本精神是一致的。时人管辂在评论何晏的易学时说：“夫人神者，当步天元，推阴阳，探玄虚，极幽明，然后览道无穷，未暇细言。若欲差次老庄，而参爻、象，爻微辩而兴浮藻，可谓射侯之巧，非能破秋毫之妙也。”<sup>①</sup> 管辂认为何晏以老解易，并对此不以为然。管辂的批评代表着主张汉象数易学的人对玄学派易学的批评。

王弼以老解易在历史上一直是一个主流的看法，很少受到质疑。当然，也有不同意这一观点的。明末的黄宗羲认为：“有魏王辅嗣出而注易，得意忘象，得象忘言。日时岁月，五气相推，悉皆摈落，多所不关，庶几潦水尽寒潭清矣。顾论者谓其以老庄解易，试读其注，简当无浮义，何曾笼络玄旨。故能远历于唐，发为正义，其廓清之功，不可泯也。”现在也有学者不同意王弼以老解易的传统观点，认为：“仅仅说王弼易学是以老解易，或以儒解易，都不是完整全面的评价，而应该说王弼的《周易注》是以《易传》和象数易学解释《易经》。”<sup>②</sup> 但是，我们充分注意到，这些不同意见只是被当作一种杂音。

笔者以为，廓清王弼老学与易学的关系至关重要，因为，王弼老学与易学的关系问题与对王弼玄学思想的认识有直接的关系，甚至从某种意义上可以说，弄清王弼老学与易学的关系是理解王弼玄学的一个基本问题。如果我们弄不清王弼老学与易学的关系，就无从找到理解王弼玄学思想的钥匙。从某种意义上说这本身是一个问题。

\* 本文原载《济南大学学报》2002年第2期，第30-32页。

\*\* 秦淮，1969年生，男，山东枣庄人，济南大学社会科学学院讲师，南京大学哲学系博士生。

① 《三国志·管辂传注》，岳麓书社1990年版，第656页。

② 田永胜：《驳“王弼以老解〈易〉”论》，《周易研究》2001年第1期。

## 二

《晋书》卷四十三《王衍传》说：“魏正始中，何晏、王弼等祖述老庄，立论以为天地万物皆以无为为本。”笔者以为把王弼的玄学思想概括为“立论以为天地万物皆以无为为本”是准确的，但认为王弼“祖述老庄”，把王弼的玄学思想归于老庄一系则不能成立。何劭的王弼传记载：“弼幼而察惠，年十余，好老氏，通辩能言。父业，为尚书郎。时裴徽为吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一见而异之，问弼曰：‘夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足’。”从裴徽的发问看，裴徽一方面叹服于王弼的以无为本的玄学思想，另一方面认为王弼的贵无论的思想合于老子而不合于孔子的思想，有崇老抑孔之嫌，似不妥。从王弼的回答看，王弼对裴徽把自己的思想归于老子不以为然，同时认为，自己的贵无论思想并不悖于孔子的思想。裴徽的发问并非没有根据，依照当时一般的看法，儒家的孔子偏于讲有，道家的老子偏于讲无。有无代表着孔老、儒道两家不同的理论基础与价值取向，就像有无的对立一样，儒道、孔老的思想是对立的。显然，王弼对孔老的看法不同于常人。照一般的看法，说孔子体无还可推敲，说孔子的思想以无为本无法让人接受。王弼认为老子并非夜有体无，还没有真正达到以无为为本的境界。显然并不自认与老子同道。对王弼来说，有无对于孔老不再像通常所理解的代表着不同的价值取向或理论观点，并成为儒道学派划分的依据。王弼玄学思想创建的出发点就在于他自觉地超越了学派人为的设定，而去追寻天人关系的至理：“夫途虽殊，必同其归，虑虽百，必均其致。”至理是相通的，惟一的。既然是至理，人人皆可学而尊之，尊而用之。这样的至理，不是也不可能是某一学派的专利。如果是某一学派专有的，就不会是至理。

王弼治老学、易学是因为《老子》：“其为文也，举终以证始，本始以尽终，开而弗达，导而弗牵，寻而后既其义，推而后尽其理。善发事始以首其论，明夫会归以终其文。”<sup>①</sup>因为“《易》之为书也，原始要终，以为质也”<sup>②</sup>，二者都包含着深刻的天人关系的思想。天人关系，也是王弼研究的一个重要课题。王弼通过《老子注》《周易注》阐发了“以无为为本”的贵无论的玄学思想。王弼的玄学思想，也只有通过易、老二注才完整地体现出来。

把王弼的玄学思想归于老庄思想是表面化、以偏概全的认识，没有揭示出王弼玄学的精神实质。道是老子哲学的最高范畴。老子认为道既是世界万物的本源、本根，又是世界万物的本体。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”又说：“孔德之容，惟道是从。”“天得一以清，地得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”道作为世界万物的本根与本体应该是统一的，然而在老子的道论中，并没有把二者真正统一起来。道作为世界万物的本源，相对于世界万物具有超越性、形而上的特征，这时老子把道与无等同起来：“天下万物生于有，有生于无。”从道是世界万物的本体这一点看，老子偏于讲有，认为道物不离，“孔德之容，惟道是从”。由于道无形、无名，道物不离只是老子的理论设定而非逻辑证明。从

① 王弼：《老子指略》，见《王弼集校释》，中华书局1980年版，第197页。

② 《周易·系辞》。

老子的整个道论看，道与器，本体与现象，无与有是对立的。《易传》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“神无方而易无体。”同老子的道一样，如何把形而上的道与形而下的器统一起来，也是《周易》的一个难题。王弼追本溯源，认为：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名，无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不宫不商。听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为言则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。”万物无形无名之宗上就是老子讲的自然之道，就是《周易》讲的易道。王弼从形名逻辑出发，认为：“凡名生于形，未有形生于名也。”把万事万物无形无名之宗主称之为道、玄、深、大、微、远都不恰当。因为“名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则有不尽；不兼则大殊其真，不尽则不可以名，此可演而明也。天道也者，取乎弥纶而不可极也；远也者，取乎绵邈而不可及也；微也者，取乎幽微而不可覩也。然则道、玄、深、大、微、远之言，各有其义，未尽其极者也”<sup>①</sup>。“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”<sup>②</sup>作为万物之宗主的无，并非空无一物，因为任何事物都包含着有与无。王弼在论大衍之数时指出：“演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之大者也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”<sup>③</sup>世界万物的本体无并非存在于世界万物之外，就存在于世界万物之中。形而上的道就在形而下的器之中。王弼玄学在肯定了无为万物的本体的基础上把本体与现象、道与器、无与有统一了起来。导致通常所认为的儒道的分歧，即有与无的分歧是因为没有从根本上认识有与无、本体与现象的关系所致。通过对现象有与本体无的关系的揭示，王弼把儒家与道家、把孔老的思想沟通起来了。可见，王弼玄学思想的用心是良苦的，目的在于在儒道之间进而在各种学派之间搭起一个由此及彼的桥梁，使各学派之间相互贯通，而不是彼此排斥、彼此隔绝。王弼始终没有简单地否定各种学派的不同价值取向，他的玄学就是要为人们提供一种普遍、客观、真实的价值基础。正因为不囿于某一学派，王弼才能以先秦诸子百家、两汉的思想、汉魏之际的各种思潮为理论资源，深入地挖掘开拓，创立了更适于时代精神的玄学思想体系。

就像有与无这对范畴在王弼的玄学中不再是截然对立的一样，儒道思想也被有机地融合在王弼的玄学体系中。有观点认为王弼的《老子注》偏于讲无，《周易注》偏于讲有，二者有互补性；还有观点认为王弼的《老子注》是体，《周易注》是用。这两种观点都是以老解易观点的继续。一是把王弼的玄学归于老庄思想，二是仍持儒道思想对立的观点（也许是不自觉地）。我们把王弼玄学与老庄思想区别开来，并非要割裂王弼的玄学与老庄思想的联系，这样做也是徒劳的，这种区分是由王弼玄学的实质决定的。我们也不赞成这种观点：“王弼《周易注》中以儒解《易》的内容比以道解易的内容多。”总体看，以道解《易》和以儒解《易》所占的比重在整个《周易注》中并不大，只占几十分之一。他主要的注经方法仍然受《易传》和西汉象数易学的影响，走的是以《易》解《易》的解经路子。对于各学派，王弼主张存异求同，崇本息末，透过各学派表层分歧去寻求深层次的沟通，实现更高层次的触和创新。用王弼早已

① 王弼：《老子指略》，见《王弼集校释》，中华书局1980年版，第197页。

② 王弼：《周易注》，长沙岳麓书社1993年版，第73页。

③ 同上书，第203页。

不以为然的标准再去把王弼《周易注》的思想进行学派划分本身没有多大意义。“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”《易传》这段对《周易》的概括对《易传》本身也是适用的。《易传》的思想博杂，汉象数易学只是从某些方面发展了《易传》的思想和解经方法。王弼易学的玄学特征是鲜明的。王弼易学的最大贡献就在于用其贵无论的玄学思想解决了《周易》长期困扰人们的一些具有根本性的理论问题。到王弼的时代，《周易》已被视为儒家伦理、政治思想的教科书。汉象数易学主要用先天的象数来论证儒家义理的客观真实性。随着两汉天人感应的目的论神学的破产，儒家的义理必然受到质疑。王弼“以无为本”的玄学思想，彻底打破了象数易学义生于象的思想，提出意生象的思想，既论证了儒家义理的真实客观性，又论证了义理不能完全脱离象数而孤立存在。王弼在《周易注》《周易略例》中阐发的言意之辩，初上无定位说，一爻为主说及大衍义的思想，无不体现了王弼的玄学思想。其中的某些思想观点和解经方法源于《易传》和汉代象数易学，但王弼用他的玄学思想把它们或加以强调或提升到一个新的理论高度。正因为如此，王弼开创的义理派易学在魏晋南北朝时期就逐步取代了象数易学，成为易学的主流。这不是偶然的。

### 三

王弼的玄学思想经历了创立与不断完善的过程。何晏王弼传记载：“弼注易，颖川人荀融难弼大衍义。弼答其意，白书以戏之曰：‘夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在。然遇之不能无乐，丧之不能无哀。又常狭斯人，以为未能以情从理者也。而今乃知自然之不可革。足下之量，虽已定乎胸怀之内。然而隔踰旬朔，何其相思之多乎！故知尼父之于颜子，可以无大过矣！’”<sup>①</sup>王弼先注老后注易，在老注中王弼虽然已得出有无不离、本体就在现象之中的思想，但由于受老子思想的影响，过于强调本体无的统帅作用，仍然存在把本体与现象割裂开的倾向。在《周易注》（包括《论语释疑》）中，王弼的体用论思想又有了发展，本体与现象统一的思想在分析具体问题中结合得更好。

王弼的老学与易学虽各有特色，风格各异，但其思想基础是一致的，共同构成了王弼的玄学。综观王弼的老学、易学与玄学，不难看出王弼的整个思想构架：易中有老，老中有易；易老合璧，共同构成其玄学思想的基石。我们也只有把二者联系起来才能更全面地把握王弼玄学思想的内涵。

<sup>①</sup> 《三国志·管辂传注》，岳麓书社1990年版，第637页。

# 经典文本的思想意蕴与诠释者的时代境遇

——以王弼诠释《老子》为示例\*

刘季冬\*\*

大凡有较强生命力、影响深远的文明，皆有其丰厚的文化资源。无论东方还是西方的重要文明民族，通常是以经典文本为文化资源库而对后世产生影响。印度的《吠陀本集》及阐释吠陀的《奥义书》、波斯的《阿维斯陀》、古希腊的《荷马史诗》以及柏拉图、亚里士多德等哲人各自完成的经典著作、希伯莱的《圣经》等经典文本，皆成为后人思想智慧的重要源泉。直到现当代，海德格尔、加达默尔等人还不断地从柏拉图与亚里士多德等先哲经典文本中吸取智慧的营养。

在历史的长河中，前人留下的资料极其繁富，且精华与糟粕并存，后人利用前人的思想资源不可能兼容并包，而是有所选择的。这种选择的重要根据有二：其一是时代境遇，也就是社会现实的刺激产生了对某类文化资源需求，哲人们以此为出发点来寻求解决社会问题的思想文化资源；其二是文本的思想意蕴，即传统文化经典中有哪种或哪类文本蕴涵着能够提供时代需要的思想资源。

加达默尔认为：“在精神科学里，致力于研究传统的兴趣被当代及其兴趣以一种特别的方式激发起来。研究的主题和对象实际上是由探究的动机所构成的。”<sup>①</sup> 葛兆光对此有类似的认识：“‘影响’是否能够重新浮现在人们的注目处，成为新的思想资源，却与当下的处境有关。当下的处境好像是一种‘触媒’（accelerant），它会唤醒一部分历史记忆，也一定会压抑一部分历史记忆，在唤醒与压抑里，古代知识、思想与信仰世界，就在选择性历史回忆中，成为新知识和新思想的资源，而在重新发掘和诠释中，知识、思想与信仰世界在传续和变化。”<sup>②</sup> 我们从“古史辩”时期对历史的大检讨，可以看出当时反传统的思想倾向，20世纪80年代的文化热，则带有人们对当时生存境遇的反思。

\* 本文原载《兰州学刊》2005年第3期，第72-75页。

\*\* 刘季冬，广东商学院思想政治理论部副教授。

① [德]加达默尔，洪汉鼎译：《真理与方法》，上海译文出版社1999年版，第365页。

② 葛兆光：《中国思想史·导论·思想史的写法》，复旦大学出版社2001年版，第84-85页。



在我国历史上，一些有重要影响的思想家在建构新的哲学思想体系时，通常是带着社会现实中的种种问题回到古代经典中，进行着“返本开新”思想文化工作。本文以王弼注《老子》构建哲学思想体系为例案，来探寻经典文本的思想意蕴与时代境遇的关系。

## 二

时代境遇是促成思想家们寻求文化资源的直接动因。因此，欲明了《老子》文本的思想意蕴与时代境遇的关系，必先把握魏晋时期士人的生存境遇。

汉魏之际是我国历史上又一次政治大动乱，思想大解放的时期。西汉时期董仲舒创立的以“天人感应”神学目的论为思想基础，以名教之治为核心，以今文经学为外在形式的儒学思想体系，随着历史的发展越来越显露其弊病，并走向极端。烦琐的注经，荒诞无稽的讖纬迷信，名教之治的虚伪，日益遭到人们的唾弃。在此种情况下，道家提倡的自然无为的思想再次复苏。具体地讲，魏晋时期士人的生存境遇主要体现在两个方面：名教的衰落与自然无为思潮的兴起。

### （一）名教的衰落

儒、道两家思想是代表中国传统文化的两大大主流。（佛家思想是在吸收外来文化的基础上形成的，在此不论）儒家提倡以仁、义、礼、智、信等有为的手段达到内心的和谐与社会关系的稳定，道家提倡返璞归真的无为思想。因此在治理国家上，两家的主张有着较大的差异。儒、道两家的这种差异在汉末魏晋时期形成名教与自然关系之辩。“儒家重视人的社会性（名教），而道家强调人的个性（自然），儒家积极有为地改造人，道家则要求顺应人的自然本性。”<sup>①</sup> 汉初统治者采取“无为而治”的统治策略，社会出现了空前的繁荣，老百姓深受其惠。但这种政策长期执行下去，不利于统治者巩固其统治。汉武帝上台后，采取一系列的有为措施，加强封建专制统治。主要措施之一就是思想文化领域实行“罢黜百家，独尊儒术”，确立儒家思想在政治上、学术上的统治地位。从儒学本身的发展过程来看，以今文经学为外在形式的儒学思想体系，随着历史的发展越来越显露其弊病，并走向极端。“名教”的衰落可以说是由两个方面的原因引起的：一是经学出现危机，二是社会现实中“名教”的极端虚伪。

其一，经学的危机。在“儒术”独尊之前，儒家学术思想就存在着烦琐的倾向。司马谈说：“夫儒者以《六艺》为法。《六艺》经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼，故曰‘博而寡要，劳而少功’。”<sup>②</sup> 这种烦琐的学术思想在两汉时期逐步加强。班固对经学的烦琐所引起的弊端有着深刻的认识：“古之学者耕且养，三年而通一艺，存其大体，玩经文而已，是故用日少而蓄德多，三十而五经立也。后世经传既已乖离，博学者又不思多闻阙疑之义，而务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体；说五字之文，至于二三万言。后进弥以驰逐，故幼童而守一艺，白首而后能言；安其所习，毁所不见，终以自蔽。此学者之大患也。”<sup>③</sup> 东汉中期以后，经学烦琐化的风气愈演愈烈，王弼在总结汉魏时期易学衰落的原因时说：“伪说滋漫，难可纪

① 王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社1996年版，第18页。

② （汉）司马迁：《史记》，中华书局1982年版，第3290页。

③ （汉）班固著，（唐）颜师古注：《汉书·艺文志》第6册，中华书局1962年版，第1723页。

矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推至五行，一失其原，巧愈弥甚。”<sup>①</sup>物极必反，儒家经典由社会的普遍尊崇转而遭受到大多数人的唾弃，“一经说至百万言，则汉之经学所以由盛而衰者，弊正坐此”<sup>②</sup>。

与烦琐注经相联系的，经学出现危机的另一个重要原因是谶纬迷信的荒诞无稽。

西汉时期，为了适应统治阶层维护大一统政权的需要。董仲舒创立了以“天人相副”为思想基础的“天人感应”神学目的论，将人与有意志的人格神——“天”进行互相比附。在对经典的解释方法上，董仲舒以“《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞，从变从义而一以奉天”<sup>③</sup>为解释原则。这就是说，根据“奉天”的目的，对于经典的解释可以随便穿凿附会。从思想史发展的角度来看，与春秋战国时期理性主义思潮的高涨相比，这是一种倒退。而这些成为后来谶纬迷信与烦琐注经直接的思想源头。董仲舒的神学目的论思想在两汉时期，一直处于精神上的统治地位。特别是东汉中期以后，由于社会矛盾不断激化，再加天灾人祸连绵不断，导致谶纬迷信的思想后来愈演愈烈。

其二，名教的极端虚伪。名教衰落的最根本原因是社会现实层面极端虚伪的名教，导致人们的普遍反感。名教之治是汉代神学目的论政治思想的核心部分。在汉代，“所谓名教，不仅指封建道德规范本身，而且指以这种道德规范为标准，选拔遵守这些规范而获得声名的人物当官，以此教化百姓遵守道德，保持社会的稳定”<sup>④</sup>。神圣的道德教化一旦与获得好名声，甚至升官发财相联系，必然成为获得功名利禄手段。“建安七子”之一的徐干在《中论·遣交》论及尚名之弊时说：“详察其为也，非欲忧国恤民，谋道讲德也，徒营己治私，求势逐利而已。有策名于朝，而称门生于富贵之家者，比屋有之。为之师而无以教，弟子亦不受业。然其于事也，至乎怀丈夫之容，而袭婢妾之态，或奉货而行贿以自固结，求志属托，规图仕进，然掷目指掌，高谈大语。若此之类，言之犹可羞，而行之者不知耻。嗟乎！王教之败乃至于斯乎！”<sup>⑤</sup>由于名教之治的极端虚伪，道德教化的结果是社会风气江河日下，吏治更加腐败。这一切都引起社会的普遍反感。我们从曹操对名教的态度，就可见一斑。他曾说：“若必廉士而后可用，则齐桓其何以霸世！今天下得无有被褐怀玉而钓于渭滨者乎？又得无盗嫂受金而未遇无知者乎？二三子其佐我明扬仄陋，唯才是举，吾得而用之。”<sup>⑥</sup>曹操为了搜罗人才，发布“唯才是举”的命令，可以说是对儒家所提倡的名教之治的公然挑战。“令曰：‘昔伊挚、傅说出于贱人，管仲，桓公贼也，皆用之以兴。萧何、曹参，县吏也，韩信、陈平负污辱之名，有见笑之耻，卒能成就王业，声著千载。吴起贪将，杀妻自信，散金求官，母死不归，然在魏，秦人不敢东向，在楚则三晋不敢南谋。今天下得无有至德之人放在民间，及果敢不顾，临敌力战；若文俗之吏，高才异质，或堪为将守；负污辱之名，见笑之行，或不仁不孝而有治国用兵之术：其各举所知，勿有所遗。’”<sup>⑦</sup>若是没有名教的破产，曹操公然提出可推举“不仁不孝而有治国

①（魏）王弼，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第609页。

②（清）皮锡瑞：《经学历史》，中华书局1959年版，第134页。

③（汉）董仲舒，（清）凌曙注：《春秋繁露·精华》（上册），中华书局1975年版，第106页。

④ 王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社1996年版，第4页。

⑤ 影印文渊阁《四库全书》子部二儒家类，台湾商务印书馆股份有限公司1986年版，第489-696页。

⑥（晋）陈寿，（宋）裴松之注：《三国志·武帝纪第一》第1册，中华书局1982年版，第32页。

⑦ 同上书，第49-50页。

用兵”的人才，并能为社会所接受，是难以想象的事。

## （二）自然无为思想的兴起

自然无为思潮的兴起是与残酷的社会现实对人们思想的影响分不开的。由于天灾不断，战乱不已，导致“白骨露于野，千里无鸡鸣”<sup>①</sup>的社会现象。仲长统曾大发感慨地说：“昔春秋之时，周氏之乱世也。逮乎战国，则又甚矣。秦政乘并兼之势，放虎狼之心，屠裂天下，吞食生人，暴虐不已，以招楚汉用兵之苦，甚于战国之时也。汉二百年而遭王莽之乱，计其残夷灭亡之数，又复倍乎秦、项矣。以及今日，名都空而不居，百里绝而无民者，不可胜数。此则又甚于亡新之时也。悲夫！不及五百年，大难三起，中间之乱，尚不数焉。变而弥猜，下而加酷，推此以往，可及于尽矣。嗟乎！不知来世圣人救此之道，将何用也？又不知天若穷此之数，欲何至邪？”<sup>②</sup> 在此种历史条件下，人们感到生命的脆弱，人生的短暂和光阴的易逝：“对酒当歌，人生几何？譬如朝露，去日苦多。”<sup>③</sup> “日月逝于上，体貌衰于下，忽然与万物迁化，斯志士之大痛也。”<sup>④</sup> 都表达了这种思想。由于讖纬迷信思想并不能使社会秩序得到好转，个人的命运也无法改变。反而促使人们对自然、社会、人生有一种清醒的认识：“神龟虽寿，犹有竟时。腾蛇乘雾，终为土灰。”<sup>⑤</sup> 曹操用“神龟”“腾蛇”两个传说中神灵之物也终不免一死来说明死亡是不可抗拒的自然规律，表达了他对生命的自然规律的清醒的认识。曹操曾明确说自己不信天命：“或者人见孤强盛，又性不信天命之事，恐私心相评，言有不逊之志，妄相忖度，每用耿耿。”<sup>⑥</sup> “或谓之曰：‘人生世间，如轻尘栖弱草耳，何至辛苦乃尔！’”<sup>⑦</sup> 表达了相同的思想认识。所以自然无为思潮的兴起是与社会现实的残酷及名教的破产联系在一起的。

随着名教的衰落，经学危机、社会危机的加深，同时也出现了信仰危机，社会各种思潮兴起。一方面，人们对汉初推行黄老道家思想，实行“休养生息”的统治政策导致国泰民安的繁荣景象记忆犹新。“昔孝文窦后性好黄老，而清净之化流景武之间。”另一方面，道家提倡自然无为的思想正适合于已经厌烦荒谬、烦琐的经学，及虚伪名教之治的人们的需要。同时，道家所提倡的谦让不争，是乱世时期人们保持自己身家性命的重要法宝。因此，道家的思想再次复苏。在玄学产生前，很多士人是儒道兼修的。“伏见太中大夫管宁，应仁义之中和，总九德之纯懿，含章素质，冰絮渊清，玄虚淡泊，与道逍遥；娱心黄老，游志六艺，升堂入室，究其阃奥，蹈古今于胸怀，包道德之机要。”<sup>⑧</sup>

虽然在实践层面上，士人们儒道兼修已成为社会现实，但在理论层面上，人们仍认为儒道两家是两种对立的思想体系。在政治思想上，儒家提倡名教之治，道家提倡自然无为。当时，人们厌恶的是统治者用虚伪的伦理观念去教化人民的名教之治，至于封建统治秩序、社会伦理关系本身，人们并不反对。人们反对的是烦琐、荒诞的经学思想，但对儒家经典本身，并不反

① 余冠英：《汉魏六朝诗选·蒿里行》，人民文学出版社1978年版，第93页。

② （宋）范曄，（唐）李贤等注：《后汉书·仲长统传》第6册，中华书局1965年版，第1649-1650页。

③ 余冠英：《汉魏六朝诗选·短歌行》，人民文学出版社1978年版，第93页。

④ 郁沅、张明高：《魏晋南北朝文论选·典论论文》，人民文学出版社1996年版，第14页。

⑤ 余冠英：《汉魏六朝诗选·步出夏门行·龟虽寿》，人民文学出版社1978年版，第98页。

⑥ （晋）陈寿，（宋）裴松之注：《三国志·武帝纪第一》第1册，中华书局1982年版，第33页。

⑦ （晋）陈寿，（宋）裴松之注：《三国志·诸夏侯曹传第九》第1册，中华书局1982年版，第293页。

⑧ （晋）陈寿，（宋）裴松之注：《三国志·袁张凉田王邴管传第十一》第2册，中华书局1982年版，第359页。

对，孔子的圣人地位仍然得到维持。怎样从理论上会通儒道两家思想成为重要的时代课题。这一切成为魏晋时代士人的生存境遇。

### 三

时代境遇是哲人寻求文化资源的现实依据，利用何种传统文化资源则是由文本的思想意蕴来决定的。王弼注《老子》构建哲学思想体系，原因之一是《老子》一书蕴涵着解决魏晋时期社会思想矛盾的思想资源。《老子》的思想意蕴与魏晋士人的时代境遇的关系主要体现在如下几个方面。

其一，“有无”关系是《老子》一书立论的重要基础。

王弼“以无为本”的哲学思想体系是通过“无”“有”这对范畴的阐释构建起来的。魏晋时期，“以无为本”成为士人的共识，有无关系是士人最为关注的论题之一。《三国志·魏志》卷二十八《钟会传》注：

时裴徽为吏部郎，弼为弱冠，往造焉。徽一见而异之，问弼曰：“夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而《老子》申之无已者何？”弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故不说也；《老子》是有者也，故恒言无所不足。”<sup>①</sup>

这说明在当时人的思想观念中，“无”是最重要的本体，万物依赖于“无”而存在，“诚万物之所资”表明是无可置疑的事，说明这一观念得到社会的普遍认同。人们感到奇怪的是，圣人孔子从来不谈“无”的问题，老子则说了很多。从中可知，孔子圣人的地位，在人们的心目中是不可动摇的。王弼认为，圣人认识到“有”与“无”是一体的。“无”是通过“有”来表现与认识的。因此对于“无”本身，是不可言说的，只能“体无”。《老子》是将“有”与“无”分为两截，他将“无”作为一个认识的对象来论说，因而始终没有把它说清楚。王弼用非常巧妙的回答来解决了这一时代疑难。既肯定了孔子的圣人地位，又使道家所提倡的自然无为的思想得到肯定。

在先秦各种文化典籍中，对“有”“无”关系进行阐述，并有较大影响的著作是《老子》书：

故有、无相生。（《老子》第二章）

故有之以为利，无之以为用。（《老子》第十一章）

天下之物生于有，有生于无。（《老子》第四十章）

此外，《老子·四十二章》所说“道生一，一生二，二生三，三生万物”，实际上是对“天下万物生于有，有生于无”的另一种解说。只不过在老子那里没有明确地说明“道”与“无”的关系。而王弼明确地指出“道”就是“无”。

其二，《老子》中有大量的自然无为及返璞归真的思想。

魏晋时期，由于名教之治的虚伪性以及注经的烦琐所导致的经学的式微，兴起了一股提倡自然无为，回归质朴的社会思潮。也就通常所说的黄老思想的复兴。《老子》中含有大量的自

<sup>①</sup>（晋）陈寿，（宋）裴松之注：《三国志》，中华书局1982年版，第596-795页。

然无为，返璞归真的思想。

表达“无为”的思想有：

是以圣人处无为之事，行不言之教。（《老子》第二章）

为无为，（《老子》第三章）

上德无为而无以为，（《老子》第三十八章）

无有入于无间，吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。（《老子》第四十三章）

为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。（《老子》第六十三章）

是以圣人无为，故无败；无执，故无失。（《老子》第六十四章）

圣人在天下，歛歛焉为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。

表达“自然”的思想有：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（《老子》第二十五章）

功成事遂，百姓皆谓我自然。（《老子》第十七章）

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。（《老子》第五十一章）

表达返璞归真的思想有：

见素抱朴，少私寡欲。（《老子》第十九章）

道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。（《老子》第三十二章）

是以圣人去甚，去奢，去泰。（《老子》第二十九章）

化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。（《老子》第三十七章）

专气致柔，能婴儿乎？（《老子》第五十五章）

我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。（《老子》第二十章）

含德之厚，比于赤子。（《老子》第二十章）

还有一些同时表示自然、无为或质朴的思想：

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》第五十七章）

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》第六十四章）

小国寡民，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。使民结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之音相闻，民至老死不相往来。（《老子》第八十章）

《老子》以上这些关于自然无为、返朴归真的思想，成为魏晋时期厌烦了烦琐的经学与虚伪的名教之治的人们的重要思想资源。

其三，《老子》中既有对社会现实层面伦理道德规范的批评，也蕴涵有对本真的人伦道德思想的肯定。

汉魏时期，人们反对的是虚伪的名教，对于名教本身，即封建伦常关系、封建道德本身并不反对。对此鲁迅有着深刻的洞识，“例如《魏晋风度及文章与药及酒之关系》中对嵇康阮籍的看法，就发人所未发。鲁迅说：‘嵇阮的罪名，一向说他们毁坏礼教。……——但其实不过

是态度，至于他们的本心，恐怕倒是相信礼教，当作宝贝，比曹操、司马懿要迂执得多。’这种看法，实在是非常深刻的”<sup>①</sup>。余英时在论及孔融时说：“其实孔融并不‘非孝’，他是怀疑‘孝’是否如世俗所言，仅仅建立在生物的事实之上而已。《后汉书》本传上明说他‘十三丧父，哀悴过毁，扶而后起，州里归其孝。’可见他内心的矛盾起于当时虚伪礼法和真正的父子之情不能相应。”<sup>②</sup>

《老子》中，对儒家所倡导的“仁”“义”“礼”等道德规范有过明确的批评：

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家混昏乱，有忠臣。（《老子》第十八章）

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。（《老子》第十九章）

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，而乱之首也。（《老子》第三十八章）

我们如何看待儒道两家思想所存在的这种对立呢，如果我们仔细分辨就会发现，老子只是对当时社会现实层面的伦理道德持一种批评的态度，并不主张绝弃道德本身。我们从老子的有关论述中可以得到证明：

居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。（《老子》第八章）

是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明。（《老子》第二十七章）

圣人无常心，以百姓之心为心：善者，吾善之；不善者，吾亦善之。德善矣！信者，吾信之；不信者，吾亦信之。德信矣！（《老子》第四十九章）

修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。（《老子》第五十四章）

重积德，则无不克；无不克，则莫知其极；莫知其极，可以有国。（《老子》第五十九章）

道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。美言可以市尊，美行可以加人。人之不善，何弃之有？（《老子》第六十二章）

我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。（《老子》第六十七章）

天道无亲，常与善人。（《老子》第七十九章）

由以上对《老子》文本的大量引用可知，老子对于本真的道德行为也是赞成的，而这种本真的道德行为又是儒家极力提倡的。只是由于社会现实层面的道德行为已成为统治阶层掩盖其罪恶的一块虚伪的招牌，才受到老子的反对。庄子说：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门，而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？”<sup>③</sup>。庄子虽然说的是战国时期的社会现象，但春秋末期就已经如此了，老子对此深恶痛绝，对现实层面的仁义道德进行批评。因此，可以说《老子》既有对社会现实层面的仁义道德的批评，又有对本真的仁义等道德规范本身的肯定，这一

① 吴杰导读：《魏晋风度及其他》，上海古籍出版社2000年版，第11-12页。

② 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第412页。

③ 《庄子·胠篋》。



思想为王弼所继承与发展，成为其本末思想的基础。《老子》对社会现实层面的仁义道德持批评的态度，王弼将其概括为“崇本息末”，《老子》中所蕴涵的对本真伦理道德规范的肯定这一思想为王弼发掘，以此而提出“崇本举末”的主张，实现了从理论上建构会通儒道的思想工作。

我们通过对魏晋时期士人的生存境遇与《老子》文本的思想意蕴的分析可知，王弼之所以能够通过注《老子》来构建解决时代思想课题的哲学思想体系，是因为经典文本的思想意蕴与时代境遇处于一种互动的关系。

## 刘勰的虚静学说与老庄哲学\*

罗运超\*\*

“虚静”作为中国古典文艺美学范畴的一个重要概念，最早是刘勰在《文心雕龙·神思》篇中提出来的，他说：“是以陶钧文思，贵在虚静。”但是，“虚静”一词可追溯至先秦的老子和庄子。

老子说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。”（《老子》第十六章）意思是说，只要保持虚静，做到“虚极”和“静笃”，就可以“观复”，所谓观复就是观照宇宙万物的运动变化和本原。那么，怎样才能达到虚静观复呢？老子指出要“涤除玄览”，“涤除”就是清除各种主观偏见的束缚，保持内心虚静，最终达到“玄览”，即对“道”的观照。

老子的哲学思想对刘勰的启发意义在于：首先，老子认为认识的最高目的在于观“道”，而观“道”并不是纯粹抽象的思辨活动，相反，它是在生生不息的万物运动变化中体悟人生的最高理想；其次，老子在观道的过程中提供了一个重要的方法论，即要求人们保持内心的“虚静”，只有排除束缚于人心内外的各种世俗杂念和偏见，才能最充分地认识事物的本质。

庄子继承了老子“道”的哲学思想，并在老子的基础之上加进了“自由”的新内容。因此，在庄子看来，要实现观“道”的观照，就必须做到心灵的绝对自由，因为庄子认为，“‘道’是客观存在的、最高的、绝对的美”<sup>①</sup>。那么，怎样才能达到心灵的绝对自由呢？庄子认为只有“虚静”才能达到这种境界。他说：“气也者，虚而待物也。唯道集虚。”（《庄子·人间世》）“虚则静，水静则明，烛须眉。”（《庄子·天道》）只有“虚”，才能“静”；“唯道集虚”才能“气”动而物现，这样心如止水，方能照见万物，实现对“道”的观照，而这种观照是一种自由的观照，“庄子的美学是和庄子的哲学紧密联系着的。它的核心内容是对于‘自由’的概念的讨论，以及对于‘自由’和审美关系的讨论”<sup>②</sup>，庄子哲学有别于老子哲学思想深刻之处在于“庄子哲学的根本目的，是实现心灵的自由境界”<sup>③</sup>，为了“实现心灵的超越，进入心灵境界，庄子提出众所周知的两种方法，一是‘心斋’，一是‘坐忘’。这里需要解释的

\* 本文原载《毕节师范高等专科学校学报》2005年第4期，第34-38页。

\*\* 罗运超，1984年生，男，贵州毕节人，毕节师专中文系本科毕业生。研究方向：中国美学史。

① 叶朗：《中国美学史大纲》，上海人民出版社1985年版，第111页。

② 同上书，第112页。

③ 蒙培元：《自由与自然——在庄子的心灵境界说》，见陈鼓应：《道家文化研究》第十辑，上海古籍出版社1996年版，第170页。

是,‘心斋’的要害在于‘一志’与‘虚心’<sup>①</sup>。“心斋”和“坐忘”是达到虚静状态的手段,刘勰显然吸纳了这一思想,他在《文心雕龙·神思》中说:“是以陶钧文思,贵在虚静,疏淪五藏,澡雪精神。”<sup>②</sup>“疏淪”“澡雪”语本《庄子·知北游》:“老聃曰:‘汝齐戒疏淪而心,澡雪尔精神。’”“疏淪五藏”就是“虚”的功夫,就是“涤除”;“澡雪精神”就是“静”的功夫,就是心如止水,照见万物而逼真不蔽;因为“‘坐忘’不仅要求超功利、超道德、超对待,而且要求超生死、超越自己的耳目心意的束缚,这样才可以与自然融为一体,而达到精神上的自由境界”<sup>③</sup>。只有这样,才能“游心于物之初”(《庄子·田子方》),才能达到“神与物游”的主客二体相统一的境界,随心所欲,游刃有余。下文将分为两个部分,其一阐述刘勰的“虚静——养气”理论与老庄哲学的关系;其二阐述刘勰的虚静审美理论与老庄哲学的关系。

### 一、“虚静”“养气”说与老庄哲学之关系

庄子说:“若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气。耳止于听,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。”(《庄子·人间世》)“虚静”就是虚心静气,心虚空了,“气”便充塞于虚空之中,这样才能直观感物而把握住无限的“道”。刘勰充分发展了老庄这一思想,并将它运用到文学理论上,形成了一套完整的“虚静——养气”理论。

他说:“故思理为妙,神与物游。神居胸臆,而志气统其关键;物沿耳目,而辞令管其枢机。枢机方通,则物无隐貌;关键将塞,则神有遁心。是以陶钧文思,贵在虚静,疏淪五藏,澡雪精神”。在此,刘勰指出,解决艺术想象构思中“神”与“物”通塞的关键在于要使心境保持虚静状态,而“志气”则是关键之“关键”,一旦“志气”这一“关键”闭塞,则“神有遁心”,即所有存在于作家大脑中的艺术想象(“神居胸臆”)必将“逃之夭夭”了。《风骨》篇:“缀虑裁篇,务盈守气。”《养气》篇:“是以吐纳文艺,务在节宣,清和其心,调畅其气,烦而即舍,勿使壅滞;意得则舒怀以命笔,理伏则投笔以卷怀。”由此可见,刘勰已注意到了“虚静”的目的在于“养气”的辩证关系,“只有保持虚静,‘澡雪精神’,才能使人自身的‘气’得到调畅”<sup>④</sup>,那么“为什么要保持‘虚静’?因为艺术想象活动需要人的生理方面和心理方面的全部力量的支持,也就是说,需要‘气’的支持”<sup>⑤</sup>。这即是刘勰所说的“守气”“调畅其气”的内涵,庄子讲“心斋”“坐忘”以及刘勰要求“疏淪五藏,澡雪精神”,都是要人们排除、洗净身体、心灵的尘垢,从而达到集中精神,使精神状态时刻保持新鲜、饱满,从而为构思创作“获得诗本体即原生灵感的精神前提”<sup>⑥</sup>。

① 蒙培元:《自由与自然——在庄子的心灵境界说》,见陈鼓应:《道家文化研究》第十辑,上海古籍出版社1996年版,第183页。

② 《文心雕龙·神思》以下只注明篇目。

③ 汤一介:《自我与无我》,见陈鼓应:《道家文化研究》(第十辑),上海古籍出版社1996年版,第171-172页。

④ 叶朗:《中国美学史大纲》,上海人民出版社1985年版,第236页。

⑤ 同上书,第237页。

⑥ 李壮鹰:《中国诗学六论》,齐鲁书社1988年版,第118页。

黄侃先生也注意到了这一点。他说：“养气谓爱精自保。”<sup>①</sup>并且他认为：“此篇之作，所以补《神思》篇之未备，而求文思常利之术也。”<sup>②</sup>黄先生的这一观点是十分精准的，《养气》篇虽然未提“虚静”二字，但实际上已经暗含着虚静与养气的关系。《养气》篇之赞曰：“水停以鉴，火静而朗。无扰文虑，郁止精爽。”这就是《庄子·天道》中所说的“虚则静，水静则明”的虚静观。

虚静的目的在于养气，而养气就是养精神，没有“气”就失去了“精神”，更谈不上体物观道了。《庄子·达生》篇曰：“用志不分，乃凝于神。”“用志不分”就是“一志”，“一志”是虚静的内核，只有做到“虚静”，才能“一志”，才能聚精会神。汉代王充更是明确指出：“气去精神绝。”（《论衡·论死》）“阳气生为精神。”（《论衡·订鬼》）刘勰《文心雕龙·神思》篇曰：“故寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里。”“凝虑”就是“凝神”，语本之庄子，《养气》篇又曰：“夫耳目鼻口，生之役也；心虑言辞，神之用也。率志委和，则理融而情畅；钻研过分，则神疲气衰。”只有摆脱耳目鼻口之役而达虚静，养足了精气，才能充分发挥主体的创造力，充分发挥艺术的感知力和创造力。

老子说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”所谓“冲气”就是阴阳二气相结合，在老子哲学中，事物的产生乃至宇宙的起源是阴阳二气相结合的结果，简言之，“气”是产生万物的根源；另一方面，“万物都包含有‘阴’‘阳’这两种对立的方面或倾向，而在看不见的‘气’中得到了统一”<sup>③</sup>。因此，“既然万物的本体和生命是‘道’，是‘气’，那么‘象’（物的形象）也就不能脱离‘道’和‘气’。如果脱离‘道’和‘气’，‘象’就失去了本体和生命，就成为毫无意义的东西”<sup>④</sup>。这是刘勰立论的哲学基础，但他又吸收了《礼记·乐记》关于“气成象”的重要观点。

《礼记·乐记》曰：“凡奸声感人，而逆气应之；逆气成象，而淫乐兴焉。正声感人，而顺气应之；顺气成象，而和乐兴焉。”这里非常值得注意的是“气成象”的观点，这里的“象”显然是指艺术“意象”，亦指形之于脑的“心象”。为什么“气动”会“成象”呢？“因为艺术想象一方面需要保持‘虚静’，另一方面又要依赖外物的感兴”<sup>⑤</sup>，而“这种人心对于外物的感应的实质，是‘气’的感应，是自然界的‘气’和人体内的‘气’的感应”<sup>⑥</sup>。刘勰在《明诗》篇中说：“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。”《物色》篇说：“物色之动，心也摇焉。”《神思》篇更一针见血地指出：“神居胸臆，而志气统其关键。”这即是说要先聚气，气动感物，进而产生意象，李壮鹰说：“概而言之，记忆只构成主体的心理内容，而‘气’则构成主体的心理结构。这个心理结构作为潜在的东西，作为一块涵虚待物的底布，作为知识闻见的消融，可以说是‘无’；但因为这个‘无’是一个确定的无，所以又是一个‘有’。”<sup>⑦</sup>

这里对气的分析可以说是力透纸背，这个“心理结构”是沟通创作主体到艺术意象的一座

① 黄侃：《文心雕龙札记》，上海华东师范大学出版社1996年版，第258页。

② 同上。

③ 叶朗：《中国美学史大纲》，上海人民出版社1985年版，第27页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第236页。

⑥ 同上书，第237页。

⑦ 李壮鹰：《中国诗学六论》，齐鲁书社1988年版，第146页。

潜在的桥梁，是一条铁链上不可缺少的一环，它的主干是：虚静→气→感物成象→心物交偕→形诸舞咏（艺术形式）。

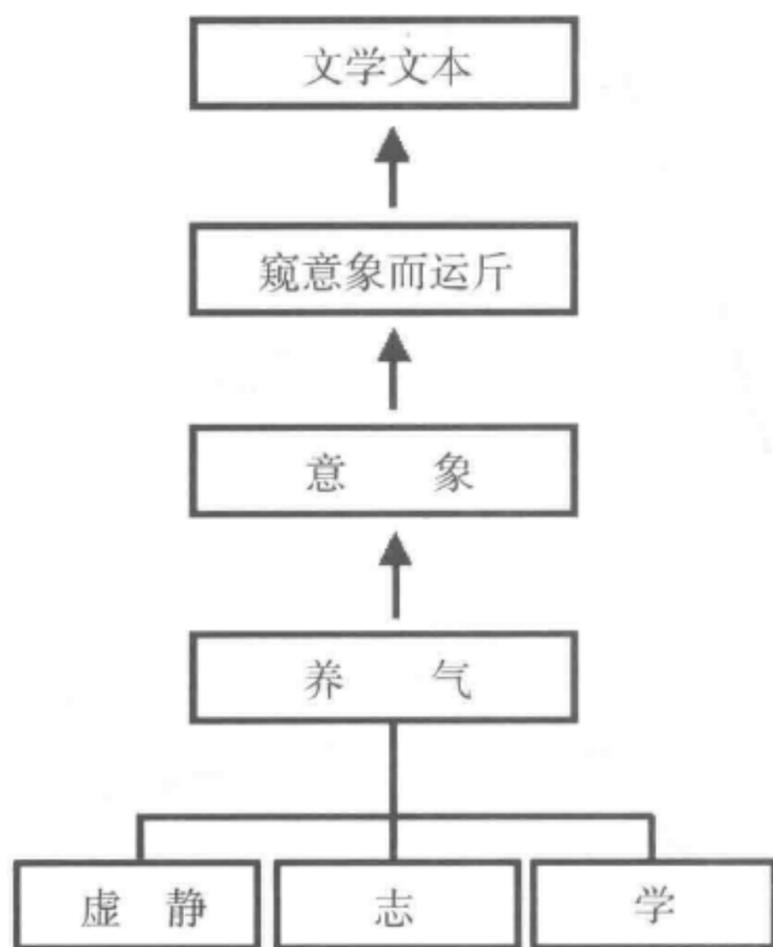
在此之外更可贵的是：刘勰还吸取了先秦诸子关于“气根于志”“气根于学”的理论，将“虚静——养气”说发展到一个更高的认识论层面上。

夫志，气之帅。气，体之充也。夫志至焉，气次焉。故曰：“持其志，无暴其气。”

即曰“志至焉，气次焉”，又曰：“持其志，无暴其气”，何也？

曰：“志壹则动气，气壹则动志也。今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心。”（《孟子·公孙丑》）

以上这段文字主要讲了两个问题。第一，作为人的生命状态的“气”是根源于“志”的，“夫志，气之帅。气，体之充也”，“持其志，无暴于气”，孟子认为“气”根于“志”，丧“志”则“失气”，“养气”是为了实志，所以孟子说“吾善养吾浩然之气”，老子看到了虚静与气的关系，但他们没有看到气根于志这一点，刘勰将“志”“气”合而为“志气”，故刘勰所讲的“志气”应分而谈之，按《说文》：“志，意也。”刘勰在《风骨》篇中写作“意气”，可为互证；第二，“志壹则动气，气壹则动志”，“志壹”就是庄子所讲的“一志”，也就是“心斋”“坐忘”的功夫，“动志”与“动气”相辅相成，缺一不可，所以刘勰说：“应物斯感，感物吟志。”



元人戴良在《密庵文集序》中说：“气之所充，非本于学不可也。”“气”来源于平时的学习积累，刘勰说：“积学以储宝，酌理以富才，研阅以穷照，驯致以绎辞，然后使元解之宰，寻声律而定墨；独照之匠，窥意象而运斤。”工欲善其事，必先利其器，只有具备了丰厚的学识积累，“操千曲而后晓声，观千剑而后识器”（《知音》），厚积薄发，才能产生专一的精气神，才能达到《庄子·徐无鬼》里匠石挥斤成风的高超艺术境界。

《礼记·乐记》曰：“气盛而化神。”五代大画家荆浩在《笔法记》中说：“气者，心随笔运，取象不惑。”意思是说当“气”盛极之时，就可以随心所欲地驾驭语言文字，“窥意象而运斤”了；刘勰《檄移》篇曰：“事昭而理辨，气盛而辞断。”《才略》篇曰：“枚乘之七发，邹阳之上书，膏润于笔，气盛于言矣。”正因为“气盛”可以达到随心所欲地驾驭语言文字的高超境界，所以刘勰在《神思》篇说：“辞令管其枢机，枢机方通，则物无隐貌。”只有使心灵保持虚静状态，才能养精蓄气，最终达到游刃有余地驾驭语言辞令，然后“寻声律而定墨”，将“神思”所得真实地表现为文学文本。刘勰的这一思想在唐代被韩愈用一形象的比喻说得十分透彻，韩愈说：

于笔，气盛于言矣。”正因为“气盛”可以达到随心所欲地驾驭语言文字的高超境界，所以刘勰在《神思》篇说：“辞令管其枢机，枢机方通，则物无隐貌。”只有使心灵保持虚静状态，才能养精蓄气，最终达到游刃有余地驾驭语言辞令，然后“寻声律而定墨”，将“神思”所得真实地表现为文学文本。刘勰的这一思想在唐代被韩愈用一形象的比喻说得十分透彻，韩愈说：

“气，水也；言，浮物也；水大而物之浮者大小毕浮，气之与言犹是也。”<sup>①</sup>

综上所述，我们可以用下面这个图式勾勒出刘勰“虚静——养气”的理论骨架。

## 二、虚静审美与老庄哲学之关系

要讲清楚刘勰的“虚静——审美”理论，必须从它的源头老子开始。《老子》第十章说：“涤除玄览，能无疵乎。”“涤”就是“雪”，洗的意思，“涤除”就是洗去心内外一切主观欲念和偏见，使心变得像一潭清澈见底的平静的湖水；“玄览”就是观照超越于万物之上的“道”，这种“观道”的过程是一种超功利的、超越感觉器官束缚的审美体悟，因为人们之所以不能随时直观“道”的奥妙，是因为他们蔽于自身各种主观欲念、偏见的束缚，只有“弃圣绝知”，挣脱这一切的束缚，才能实现与自然万物的真正沟通和对话，因为老子“认为纯任自然的状态是人类最理想的状态”<sup>②</sup>。自然的就是最美的。刘勰说：“心生而言立，言立而文明，自然之道也。傍及万品，动植皆文。龙凤以藻绘成瑞，虎豹以炳蔚凝姿；云霞雕色，有逾画之妙；草木贲华，无待锦匠之奇。夫岂外饰，盖自然耳。”（《原道》）黄侃评曰：“《序志》篇云：‘《文心》之作也，本乎道。’案彦和之意，以为文章本自自然生，故篇中数言自然，一则曰：‘心生而言立，言立而文明，自然之道也。’再则曰：‘夫岂外饰，盖自然耳。’三则曰：‘谁其尸之，亦神理而已。’寻绎其旨，甚为平易。盖人有思心，即有言语，即有文章，言语以表思心，文章以代言语，惟圣人为能尽文之妙，所谓道者，如此而已。此与后世言‘文以载道’者截然不同。”<sup>③</sup>很显然，刘勰之“道”就是自然之道，文章源自自然，回归自然，这就是“真”，反对一切人为涂抹之“外饰”，刘勰说：“《老子》疾伪，故称‘美言不信’；而五千精妙，则非弃美矣。”（《精采》）真正的“美”是回归自然，是人与自然的和谐统一，历代龙学家为刘勰《原道》篇之“道”字众说纷纭，莫衷一是，蔽于刘勰思想困诸儒、道之深也。

老子提出回归自然本真（就是刘勰的“原道”）要“涤除玄览”，那么怎样才能实现“玄览”呢？老子给出了初步的答案，但未说透。他说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。”（《老子》第十六章）“观复”就是“玄览”，就是要认清宇宙的本原，为了实现“观复”，观照者内心必须保持虚静空明的精神状态，“静为躁君”（《老子》第二十六章），“各归其根，归根曰静”（《老子》第十六章）。一个人如果整天忧心忡忡，蔽于欲望心智的束缚，怎么能够体悟大自然神妙之道呢？庄子继承其衣钵并发展了他的这一思想。“在中国美学史上，审美心胸理论是一个影响很大的理论。这种审美心胸的理论是由庄子建立的，但它的最早源头，却是老子‘涤除玄鉴’的命题”<sup>④</sup>。

庄子说：“气也者，虚而待物也。唯道集虚。虚者，心斋也。”在这里，庄子用“虚”来解释“心斋”，“虚而待物”，出现了一个紧要的“物”字，这说明实现对“道”的观照，首先必须要做到“虚”，“虚”而成“气”，然后实现对“物”的审美观照（“待物”），他又说：“堕

① 郭绍虞：《中国历代文论选》卷一，上海古籍出版社1979年版，第152页。

② 李泽厚、刘纲纪：《中国美学史》，安徽文艺出版社1999年版，第193页。

③ 李壮鹰：《中国诗学六论》，齐鲁书社1988年版，第146页、第3页。

④ 同上书，第41页。叶朗认为“涤除玄览”当依帛书乙种本改为“涤除玄鉴”，参阅其《中国美学史大纲》，第37页。

肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（《庄子·大宗师》）“坐忘”的前提条件是老子所说的“绝圣去知”，庄子则又加进了“堕肢体”“离形”的新内容，也就是要忘掉自己，将自己从肉体的、欲望的束缚中解脱出来，即刘勰所说的要摆脱耳目鼻口之役之意，这实际上就是要将自己消解于自然之中，这样才能“游心于物之初”，才能做到“形在江海之上，心存魏阙之下”（《文心雕龙·神思》）终而达到“物化”的境界，“庄周梦蝶”就是这一境界最形象的说明。

这里非常值得注意的是，庄子明确提出了审美主体（心）与审美客体（物）之间的二元关系。“虚静推于天地，通于万物，此谓之天乐。”（《庄子·天道》）所谓“天乐”就是“以天合天”的“物化”境界；在此境界中，人的心灵获得了绝对自由，不知物是我，不知我是物，不知物是物，不知我是我，物我同一，物我非一，徐复观说：“虚静的自身是超时空而一无限隔的存在；故当其与物相接，也是超时空而一无限隔的相接。有迎有将，即有限隔。不将不迎，应而不藏，这是自由的心，与此种自由的天地万物，作两无限隔的主客两忘的照面。”<sup>①</sup>这就是后来王国维概括而成的“无我之境”。这是什么原因呢？因为“审美活动本质上是人的一种精神活动，这就决定了主体在审美中主要是一种精神性的存在方式”<sup>②</sup>，而“所谓人在审美中是一种精神性的存在方式，只是在审美中，人主要发挥着自己精神性的本质力量，人是通过精神性的劳动在从精神上占有对象的过程中来确证自己的现实存在的”<sup>③</sup>，而这种“占有对象的过程”最终通过“虚静”而达到物我消解，人终于挣脱了现实社会关系，人已不是一切社会关系的总和，回复到最原始的“婴儿”状态，因此，借用马尔库塞的话来说，虚静审美的实质是“革命”和“造反”，是对于现实世界对人性摧残的一种解放。

虚静的状态，就是审美主体进入一种澄明之境的状态，“刘勰就描述过主体进入澄明之景的状况：‘故寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里；吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，舒卷风云之色。’只有在审美中人才以完整的我与完整的世界直接相遇，人与世界之间的一切遮蔽、晦暗不明均被敞开，从而使主体进入一种光亮无蔽的澄明之境，一种最高的生存状态”<sup>④</sup>。这种“最高的生存状态”就是主体能够自由地穿越时空（“思接千载”与“视通万里”）发现“自我”在对立世界面前的真实存在，因为“照庄子看来，人之所以不能‘自由’，是由于失去了‘自我’，‘自我’的丧失是由于精神上受到其身心内外的束缚所致”<sup>⑤</sup>，这就从一个更高的层面上超越了老子的“道”的内涵。

审美是一种无功利性与最高功利性的统一。“虚静”是实现“无功利性”的第一步，而通过“虚静”以体物观道，进而发现人的“自我”的存在，发现人存在的意义在于与自然和谐统一的最高生存状态，才是“最高功利性”；因为也只有“在审美中存在的人乃是真正充实的具有内在丰富性的人，即自由的人”<sup>⑥</sup>。自由是对生命最高真实的尊重，也只有在审美中才能解除社会对人的束缚，才能实现最终极的生命意志，所以尼采说：“艺术是生命的最高使命和生命

① 徐复观：《中国艺术精神》，上海华东师范大学出版社2001年版，第49页。

② 朱立元：《美学》，高等教育出版社2001年版，第101页。

③ 李壮鹰：《中国诗学六论》，齐鲁书社1988年版，第146页、第101页。

④ 同上书，第108-109页。

⑤ 同上书，第170页。

⑥ 朱立元：《美学》，高等教育出版社2001年版，第97页。

本来的形而上的活动。”<sup>①</sup> 卡西尔说：“在我们的审美经验中它们全部结合成一个个别的整体。我们所听到的是人类情感从最低的音调到最高的音调的全音阶，它是我们整个生命的运动和颤动。”<sup>②</sup> 故而刘勰说：“登山则情满于山，观海则意溢于海。”（《神思》）想象一下那种情满青山、意溢沧海的审美体验和审美心境，真是“体物而得神”<sup>③</sup>，这是“与天道或自然认同的结果”<sup>④</sup>。

刘勰在《文心雕龙·物色》篇说：“写气图貌，既随物以宛转；属采附声，亦与心而徘徊。”这句话出自《庄子·天下》篇之：“椎拍輶断，与物宛转”，骆鸿凯《物色篇注》曰：“夫气貌声采，庶汇各殊，侔色揣称，夫岂易事？又况大钧般物，块圯无垠，迎之未形，揽之已逝，智同胶柱，事等契舟，然则物态各殊既如彼，无常又如此，自非入乎其内，令神与物冥，亦安能传其真状哉！”<sup>⑤</sup> 骆所言的“神与物冥”就是刘勰的“神与物游”，黄侃在解释“神与物游”时说：“此言内心与外境相接也。内心与外境，非能一往相符会，当其窒塞，则耳目之近，神有不周；及其怡怿，则八极之外，理无不浹。然以心求境，境足以役心；取境赴心，心难于照境。必令心境相得，见相交融，斯则成连所以移情，庖丁所以满志也。”<sup>⑥</sup> 正因为“以心求境，境足以役心；取境赴心，心难于照境”，所以要求审美主体“入乎其内”，“入乎其内”的前提条件是心要保持虚静；徐复观说：“与物冥之心，即是作为美的观照之根据的心。与物冥之物，即成为美的对象之物。也是在以虚静为体之心的主体性上，所不期然而然的结果。”<sup>⑦</sup> 王国维说：“诗人对宇宙人生，须入乎其内，又须出乎其外。”<sup>⑧</sup> “入乎其内”则“神与物游”、主、客二体相互消解，相互统一，物化而物不化；“出乎其外”是在“忘我”的同时发现“自我”，也就是要在现实世界中找到与现实世界完全对立的诗意世界，这一过程表明审美主体不仅获得了至高无上的精神愉悦，而且获得了精神的绝对自由，结果使人与物的对立完全消解，又在消解中统一，这就是刘勰虚静审美之终极状态。

① 尼采，周国平译：《悲剧的诞生》，三联书店1986年版，第3页。

② 卡西尔，甘阳译：《人论》，上海译文出版社1985年版，第191页。

③ 王夫之，夷之校点：《姜斋诗话》，人民文学出版社1981年版，第155页。

④ 刘昌元：《庄子、尼采与艺术的世界观》，见陈鼓应：《道家文化研究》第十辑，上海古籍出版社1996年版，第217页。

⑤ 黄侃：《文心雕龙札记》，上海华东师范大学出版社1996年版，第294页。

⑥ 同上书，第118-119页。

⑦ 徐复观：《中国艺术精神》，上海华东师范大学出版社2001年版，第53页。

⑧ 许文雨：《钟嵘诗品讲疏人间词话讲疏》，成都古籍书店1983年版，第210页。

## 对向、郭《庄子注》疑案的一种判定\*

康中乾\*\*

今本《庄子注》究竟是向秀的著作还是郭象的著作？对这一历史疑案至今未有可靠的结论。引起这一聚讼的是《晋书》向、郭本传的记载和《世说新语·文学》篇中的一条记载。为了明其渊源，现不妨将这三处的记载文字录如下：

庄周著内外数十篇，历世才士虽有观者，莫适论其旨统也。秀乃为之隐解，发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足一时也。惠帝之世，郭象又述而广之，儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉。<sup>①</sup>

先是注《庄子》者数十家，莫能究其旨统。向秀于旧注外而为解义，妙演奇致，大畅玄风，惟《秋水》《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼，其义零落，然颇有别本迁流。象为人行薄，以秀义不传于世，遂窃以为己注，乃自注《秋水》《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇或点定文句而已。其后秀义别本出，故今有向、郭二《庄》，其义一也。<sup>②</sup>

初，注《庄子》者数十家，莫能究其旨要。向秀于旧注外为解义，妙析奇致，大畅玄风。唯《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼，义遂零落，然犹有别本。郭象者，为人薄行，有儻才。见秀义不传于世，遂窃以为己注。乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇，或定点文句而已。后秀义别本出，故今有向、郭二《庄》，其义一也。<sup>③</sup>

《世说》该条下有刘孝标注引《向秀别传》曰：

秀与嵇康、吕安为友，趣舍不同。嵇康傲世不羁，安放逸迈俗，而秀雅好读书。二子颇以此嗤之。后秀将注《庄子》，先以告康、安，康、安咸曰：“此书讵复须注？徒弃人作乐事耳！”及成，以示二子。康曰：“尔故复胜不？”安乃惊曰：“庄周不死矣！”

\* 本文原载《人文杂志》2005年第5期，第35-38页。

\*\* 康中乾，1958年生，陕西师范大学哲学系教授。

① 《晋书·向秀传》。

② 《晋书·郭象传》。

③ 《世说新语·文学》第十七条。

《晋书》郭象本传中的材料与《世说》中的材料完全一致，大概作史者取材于《世说》。同一本《晋书》，涉及到同一件事情，但向秀本传与郭象本传的说法大不相同，确实令人费思。房玄龄、褚遂良、许敬宗这三位《晋书》的监修者难道没有通读全书而发现其中的牴牾之处吗？抑还是唐代修《晋书》时有关《庄子注》的传本就错乱而不可考呢？若果如此，那也应说明其时的情况，不可几笔敷衍过去。所以，我以为造成真正的《庄子注》的版权问题之混乱的始作俑者是《晋书》。

## 二

从唐末新罗学士崔致远在《法藏和尚传》中提出关于向、郭《庄子注》的疑案问题后，历史上不断有人对这一疑案作剖判，可谓聚讼不已。现在，研究者们对此问题作了多方求证，但终因史料不足而难有定论。总览目前学界对这一问题的研究情况，有下列三种意见。

一是赞同《晋书·郭象传》的记载，认为今本《庄子注》是向秀的著作，郭象是剽窃者。例如，钱穆先生说：“向秀解庄，书今不传。然郭注俱在，寻其大意所宗，率不离向秀之难嵇康者近是。当时谓象窃秀注为已有，此殆未必直钞其文字，义解从同，即谓之窃矣。故晋书谓‘今有向郭二书，其义一也’。今读郭注，颇多破庄义以就已说者。而其说乃颇有似于向秀之难嵇康。则郭之窃向，其犹自定矣。”<sup>①</sup> 侯外庐先生等人列表详细对勘了张湛《列子注》中所引向秀的文字与今本《庄子注》中的有关文字，认为“郭象盗窃向注文义是一目了然的了”，“没有理由为郭象辩护，说他不是盗书贼”<sup>②</sup>。汤用彤先生在《向郭义之庄周与孔子》一文中说：“郭钞向注，其例至多。……则《世说》所载，非全诬枉。然据今所考，向、郭所用《庄子》版本，互有不同。而子玄之注不但文字上与向注有出入，其陈义亦有时似较子期圆到。则《晋书·向秀传》所谓郭因向注‘述而广之’，因是事实。而向秀作注，自成一家，时人誉为‘庄周不死’<sup>③</sup>，依今所知，郭氏精义，似均源出向之《隐解》。虽尝述而广之，然根本论据，恐无差异。故《世说》曰：‘向、郭二《庄》其义一也。’”<sup>④</sup>

二是认同《晋书·向秀传》的材料，认为今本《庄子注》是郭象在向秀原注的基础上“述而广之”，故应是向秀和郭象两人的共同著作。例如，冯契先生在引述了《晋书》郭象传和向秀传的材料后说：“应把现存的《庄子注》看作向、郭二人的共同著作。”<sup>⑤</sup> 任继愈先生说：“今本郭象《庄子注》是郭象在向秀的《庄子注》的基础上增改完成的。”<sup>⑥</sup> 冯友兰先生说：“我认为《向秀传》所说的，近乎事实，《郭象传》所说的与事实不合。”“郭象的《庄子注》同向秀的《庄子注》的关系是‘述而广之’的关系。”<sup>⑦</sup> 杨宪邦先生说：“今本郭象《庄子注》

① 钱穆：《庄老通辨》卷下，台北：东大图书股份有限公司1991年版，第359-360页。

② 侯外庐等著：《中国思想通史》卷三，人民出版社1957年版，第208-217页。

③ 《世说新语》注。

④ 汤一介选编：《汤用彤选集》，天津人民出版社1995年版，第299页。

⑤ 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》中册，上海人民出版社1984年版，第540-541页。

⑥ 任继愈主编：《中国哲学史》第2册，人民出版社1979年版，第210页。

⑦ 冯友兰：《中国哲学史新编》第4册，人民出版社1986年版，第129-130页。

可能是在向秀注的基础上增改完成的，代表了他们两人的思想。”<sup>①</sup> 汤用彤先生在《崇有之学与向郭学说》一文中也说：“向秀和郭象各有一《庄子注》，而郭象注对向秀注则是‘述而广之’，是根据向注而修改成。

向郭之注虽大体一样，而郭注当比向注更完善。现向注已佚，故讲郭注即也包括讲向注。”<sup>②</sup> 三是认为向秀、郭象各有一部《庄子注》，向注已佚，今本乃郭象的著作。汤一介先生详细披寻了历史材料，从史料和思想两方面作了分析考证，认为“现存的郭象注，就是晋到唐时向、郭二《庄》同时并行的郭象注，因此把郭象注《庄》看作郭象著作是无问题的”<sup>③</sup>。萧蓬父先生说：“事实上，张湛《列子注》所引，向、郭注有别。唐陆德明《经典释文》称：‘向秀注二十卷，二十六篇；郭象注三十三卷，三十三篇。’《经典释文序录》云：‘唯子玄所注，特合庄生之旨，故为世所贵。徐仙民、李弘范作音，皆依郭本，以郭为主。’可见唐时向注、郭注，仍分别流行。应重辑向秀注，与郭注对比研究。”<sup>④</sup> 庞朴先生在分疏了张湛《列子注》和陆德明《经典释文》中的有关材料后指出：“根据这些理由，我们可以断定，现在我们看到的《庄子注》是应该属于郭象的。”<sup>⑤</sup> 台湾的韦政通先生则从另一个角度分析了郭象窃向注说的虚妄。他在列出了关于向、郭《庄子注》问题的四点可疑之处后说：“最初提出这个案子的郭传本身，就是一个疑案，它的可信度是令人怀疑的。顷读杨家骆先生‘《晋书》述要’，知‘史通’已指斥‘晋书’‘多采小说’，‘以此书事，奚其厚颜’。宋人潘本盛则称其为‘稗官之体’。杨氏复列证举出‘晋书’可议者有三：一记载舛讹；二记载怪异；三臧否人物之失当者。其书如此，更增加郭注之可疑。”<sup>⑥</sup> 既然《晋书·郭象传》所谓郭象窃向秀《庄子注》的史料可疑，那么，郭象有自己的《庄子注》就可以理解了。

除了以上三种看法外，另有两种意见亦值得一提。一是孙叔平先生的看法，认为“向、郭注在东晋时代还同时存在，曾为《列子注》的作者张湛所引用。后来，流传下来的只有郭注，是否由于‘其义一也’而郭注比较完全呢？不得而知，也无暇去查考。现在只有撇开作者，就《庄子注》谈《庄子注》”<sup>⑦</sup>。这是主张将《庄子注》作者的这一公案存而不论。另一是王葆玟先生的看法：“最近，笔者注意到有助于解决这问题的一条线索，即唐代一些学者利用整理皇家藏书的机会，将郭本《庄子》三十三篇三十卷改编成四篇十卷，并根据向秀注文对郭注作了改订和补充。这一情况意味着在现存的郭注十卷本中，不但有郭象抄自向注的部分文字，还掺有一些与郭注原文不同的向秀佚文。将这些佚文分厘出来并与郭注相对照，可以揭示出向、郭思想的许多差异。”依此意见，今本《庄子注》系郭象著作，却是经过唐人编次后的著作，其中已混有向秀庄注的文字。所以，今本《庄子注》中有向、郭文字与其本人无关，乃唐代编辑者所为之。

① 杨宪邦主编：《中国哲学通史》卷二，中国人民大学出版社1988年版，第187页。

② 汤用彤：《理学·佛学·玄学》，北京大学出版社1991年版，第336页。

③ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，武汉湖北人民出版社1983年版，第153页。

④ 萧蓬父：《中国哲学史史料源流举要》，武汉大学出版社1998年版，第174页。

⑤ 庞朴：《沉思集》，上海人民出版社1982年版，第369页。

⑥ 韦政通：《中国思想史》上册，台北：水牛出版社1986年版，第676页。

⑦ 孙叔平：《中国哲学史稿》上，上海人民出版社1980年版，第430-431页。

## 三

冯友兰先生说：“凡是研究历史，无论哪一段，总得有几个大家都认为是可靠的史料作为支点，以它为标准，鉴别别的史料，不然，研究就无法进行。”<sup>①</sup>《晋书》向、郭本传的材料无疑是判定向、郭《庄子注》疑案的支点。但如果《晋书》的材料有误呢？那么一切判据就均会落空。这是史料判据法有利的一面，同时也是其不利的一面。其实，真正的历史与真正的逻辑是一致的并应该是一致的。有时候，从某种思想史自身发展的逻辑进程出发反而会弥补史料方面的驳杂和不足。我以为，这一点对判定《庄子注》疑案尤为有用。下面，试从魏晋玄学自身发展的逻辑进程出发对向、郭《庄子注》疑案作一判定。

其一，若今本《庄子注》是向秀的著作，那么，在嵇康和向秀之间就会有关于“名教”与“自然”关系问题的争论。嵇康生于魏文帝黄初四年（223），于魏元帝景元三年（262）被司马昭所杀；向秀约生于魏明帝太和元年（227），约卒于西晋武帝咸宁六年（公元280年。一说卒于咸宁三年）。嵇、向是同时代人，且是好友，同是竹林名士。但嵇康和向秀的玄学思想并不完全一致。嵇康蔑视名教，他的著名口号是“越名教而任自然”<sup>②</sup>。他“贱唐虞而笑大禹”<sup>③</sup>“非汤武而薄周孔”<sup>④</sup>。而在今本《庄子注》中，明确主张的是“名教”与“自然”的统一，内圣与外王的合一。所以，若今本《庄子注》就是当时向秀已完成的那个注本的话，在名教问题上嵇、向的思想观点明显冲突。依嵇康的傲世性格和骨气，如当山涛荐他出仕为官时，嵇康尚写《与山巨源绝交书》以之与其断交；那么，当向秀注完《庄子》而拿给嵇康看时（事见《世说新语·文学》注引《向秀别传》），他能不表明自己的态度而与向争论吗？若真有争论，那么，今本《嵇康集》中当有所反映，为什么没有呢？嵇、向之间没有争论“名教”与“自然”的问题，这起码说明当时向秀的《庄子注》中没有今本。

《庄子注》所主张“名教”即“自然”的思想内容。今本《嵇康集》卷四中附有向秀《难养生论》一文，从其思想看，向秀主张“情欲自然”说和“以礼节情”说。他认为人的情欲是自然合理的，但不可放纵，“但当节之以礼耳”<sup>⑤</sup>，即要在儒家名教的规范内适当地满足自己的欲望。南朝谢灵运作《辨宗论》，说“向子期以儒道为一”。这是说向秀的基本思想趋向是调和儒道思想，不像嵇康那样要“越名教而任自然”。但这种调和尚未达到今本《庄子注》所谓的“名教”即“自然”的合一，只不过是要用儒家的礼仪节制一下对情欲的放纵而已，其主要思想趋向仍是主情说的，故与竹林玄学的主旨一致。向秀《庄子注》中所反映的当是这种思想。就这种看法，也引起嵇康的不乐，当向秀注完《庄子》以示嵇康和吕安时，嵇康只淡淡地说了句“尔故复胜不”<sup>⑥</sup>？并不像吕安那样赞道：“庄周不死矣！”（同上）可见，向注《庄子》中没有今本《庄子注》中关于“名教”即“自然”说的内容。

① 冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社1965年版，第367页。

② 嵇康：《释私论》。

③ 嵇康：《卜疑》。

④ 嵇康：《与山巨源绝交书》。

⑤ 嵇康：《难养生论》。

⑥ 事见《向秀别传》。

其二、若今本《庄子注》乃向秀所作，那么，裴颢就根本没有必要再作《崇有论》了。裴颢生于西晋武帝泰始三年（267），被赵王司马伦杀害于西晋惠帝永康元年（300）。向秀死时裴颢13岁（一说10岁）。裴颢作《崇有论》是在晋惠帝元康年间（291-299），目的是为了矫治其时的虚诞之风所造成的对社会礼教的危害（见《三国志·魏书》卷二十三之《裴颢传》注引《惠帝起居注》），此时离向秀去世已近二十年了。这说明，倘若今本《庄子注》就是向秀所注成的那个本子的话，其思想应该为裴颢所清楚。向秀作为竹林七贤之一，后来又出仕为官，他的《庄子注》和其中的思想不会不被世人所知，何况《晋书·向秀传》说他为《庄子》“隐解，发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足一时也。”可见，世人是普遍了解向注《庄子》的。既然向注为世人所知，那么，作为当时的清谈名流的裴颢岂能一点不了解它的思想？既然了解向秀《庄子注》中的思想内容，就理应清楚其中所讲的“名教”即“自然”的观点和“独化”论的本体论原则。既然裴颢清楚这些，他就不必要且不会去作《崇有论》了，因为今本《庄子注》中已完满解决了“名教”与“自然”的关系问题，而这种解决代表着魏晋玄学的最高成就，它不仅在理论上是当时最精当的学说，在作用上必能矫正其时的放诞之风，还用得上裴颢再多此一举而作其水平低于今本《庄子注》的那个《崇有论》吗？即使裴颢孤陋寡闻而不知有向秀的《庄子注》，那么，作为当时清谈领袖的王衍也不知吗？若知，为什么在与裴颢辩论关于“崇有”之论时何不援引一下其中的“独化”“名教”即“自然”等精到的理论呢？裴、王等当时的清谈名流不提今本《庄子注》的思想内容，这说明当时向秀的那本《庄子注》的思想与今本有别，其中没有今本中的“独化”“名教”即“自然”等理论。因向注的基本思想仍是崇自然情欲的竹林玄学的风格，故随着竹林玄学末流的任诞放达之风的盛行，向秀的《庄子注》也就不大被世人在意了。《晋书·郭象传》中所谓的“秀子幼，其义零落”，其真正原因并不在于秀子幼而导致了向秀《庄子注》的零落，恰在于向注本身只能反映竹林玄学的格调，随着竹林玄学影响的消失，其零落就是自然的了。元康时的裴颢、王衍等清谈名流不再去注意向秀的《庄子注》、裴颢要作《崇有论》以“有”为本来矫正当时思想界的空虚之风也就不足为怪了。

其三、若今本《庄子注》是向秀所作，那么，其中肯定不会有对“无”、“有”本体问题的自觉追问而提出“独化”本体论的理论了。今本《庄子注》中非常自觉、明确地考察了究竟什么才是本体的问题。如说：“无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。”<sup>①</sup>又说：“世或谓罔两待景，景待形，形待造物者。请问：夫造物者有邪？无邪？无也，则胡能造物哉；有也，则不足以物众形。故明乎众形之自物，而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。”<sup>②</sup>之所以能这么考察，乃因为其时已有了“无”本论和“有”本论这样的理论了。王弼的“无”本论在向秀之前，而裴颢的“有”本论则在向秀之后。当裴颢作《崇有论》而论述“总混群本，宗极之道也”的“有”本论时，向秀去世已近二十年了，离嵇康去世已有三十多年了。若今本《庄子注》是向秀在嵇康被杀前已完成的那个注本的话，它怎能在其中讨论“无”“有”这样

① 《庄子·齐物论注》。

② 同上。

的“有”本论写进自己的书中吗？或者有人以为今本《庄子注》中所说的“有”并不是裴颀《崇有论》中的那种本体之“有”，而是何晏所谓的“有之为有，恃无以生”<sup>①</sup>和王弼所说的“凡有皆始于无”<sup>②</sup>中的“有”。若这样，何、王的“有”明显是用而不是体，与今本《庄子注》中所论的“有”“无”问题不是同一问题。可见，今本《庄子注》的成书只能在裴颀后，起码在晋惠帝元康之后，这难道能是向秀所作吗？

从以上三方面的情况看，今本《庄子注》不可能是向秀的著作。向秀注过《庄子》，这可以相信，但绝不会就是今本《庄子注》。《晋书·向秀传》说秀先注《庄子》，“惠帝之世，郭象又述而广之”，这合乎史实。西晋惠帝即位于永熙元年（290），到永兴三年（306）止。其时，郭象已37岁以上了（郭象生于魏齐王曹芳嘉平四年〈252〉，卒于西晋怀帝永嘉六年〈312〉）。《晋书》之《郭象传》《庾颀传》及《世说新语》注引《名士传》都说郭象自幼好《老》《庄》，能清言。到了惠帝之世，郭象已出仕为官并做到东海王司马越的主簿，他的玄学思想也处于成熟时期。郭象在自幼好《老》《庄》的基础上，利用为官的便利条件，搜寻到了或重新发现了向秀的《庄子注》，受其启发，他再注《庄子》，这就是传下来的郭注本。至于《晋书·郭象传》说的郭窃向注的材料，可能直接援引于《世说新语·文学》第十七条所载。而《世说》类小说，记事杂采传说，不信也罢。

① 何晏《道论》。

② 《老子注》第一章。

## 论葛洪的老子观\*

刘玲娣\*\*

作为东晋最杰出的道教学者，葛洪的主要贡献在于他全面论述了神仙之存在和神仙之可以修成的道理。现存葛洪的著作，以《抱朴子》内外篇和《神仙传》最能体现他的道教神仙观。东晋以前，道家创始人老子被赋予圆满的神仙性格，并且在道教的神仙体系中居于至高无上的地位，道教徒不曾怀疑老子神仙性格的先天赋予性以及五千文的崇高地位。但是在葛洪的著作中，老子的身份、性格以及老子五千文的地位都略有变化。那么，这种变化的因由是什么？具有什么意义？本文即是在前人研究的基础上，从老学史的角度，对葛洪的老子观作进一步的探讨。

### 一、老子是“圣人”

神仙思想是人类社会早期具有多功能性的文化意识形态。几乎所有民族的所有先民，在其早期发展阶段，都不可避免地深受神仙思想的浸淫。中华民族的神仙思想生命力特别强盛，表现形式也多种多样，每一位神仙都承载着不同的文化价值和意义，老子便是这样的神仙。毋庸置疑，老子并不是最早的神仙，但却是道教最先从俗界吸纳进去并竭力神化的神仙之一，在道教中也承载了极为丰富的价值和意义。老子之由人而神，其真正的演变阶段是在秦汉时期。秦汉以后，尽管经过了汉末士人以王充为代表的“疾虚妄”的集中批判，神化老子的思潮并未消减。至魏晋时期，由于士大夫和上层统治阶级的热衷和提倡，服药、求仙之风盛行一时，神仙思想进一步蔓延。同时，魏晋士人在建构玄学体系的过程中，也将孔、老作为儒道两家的代表人物，大加评论。以上构成葛洪老子观的学术和时代背景。

葛洪的老子观，可以分为两个方面来考察，即对老子其人的认识，和对老子其书的认识。

在《抱朴子·内篇·杂应》中，有人问葛洪吉凶安危之道，他答以“但谛念老君真形，老君真形见，则起再拜也。”那么，何谓“老君真形”呢？

老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五

\* 本文原载《华中师范大学学报》（人文社会科学版）2006年第6期，第83-86页。

\*\* 刘玲娣，1970年生，女，湖北师范学院历史系副教授，博士，主要从事中国古代思想文化史研究。

寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋铤之剑，从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二穷奇，后从三十六辟邪，雷电在上，晃晃昱昱，此事出于仙经中也。见老君则年命延长，心如日月，无事不知也。<sup>①</sup>

老君的“真形”，即是老君的仙貌，由冥想而得之。有真形，即表明其真形不常现，而这正是神仙的典型性格之一。以上“老君”，已经完全被神化。其姓字、五官、体貌、服色、配饰、居址、威仪等，均具有典型的道教尊神的特点。葛洪说他叙述的这些老子外貌特点，皆“出于仙经”。这说明葛洪之前，必有不少道书、仙经已经把老子大大神化了，或者葛洪顺水推舟，借仙经增强其说的权威性。所以他对老子外貌、功能的神化，虽无特殊之处，却具有典型性。

不过，葛洪并非毫无保留地继承旧说，他的老子观，在继承中有扬弃，有发展。魏晋士人推崇圣人，常把孔老相提并论，来表达它们的人格理想。其基本立场是在肯定孔子是圣人的前提下，以老子为仅次于圣人的贤人。葛洪论老子，也涉及到老子是不是圣人的问题，如果是，又是什么性质的圣人呢？

在回答这个前，他首先对“圣”予以全新的解释：“世人以人所尤长，众所不及者，便谓之圣。”又说：“圣者，人事之极号也，不独于文学而已矣。庄周云：盗有圣人之道五焉……”从这个角度出发，葛洪说，道教的神仙追求乃是一种“众所不及者”，因此也是一种求圣的历程，老子理所当然也是圣人。葛洪从《庄子·胠篋》篇关于盗跖的著名故事中得出“善人不得圣人之道不立，跖不得圣人之道不行”的结论。不过，《庄子》叙述这个故事，目的在于揶揄传统“圣人”，批判“圣人生而大盗起”，“圣人不死，大盗不止”等社会现象。葛洪断章取义地借用这个故事，目的在于为老子也是圣人的观点寻找根据。

通过对“圣”的解释，葛洪成功地建立了孔老相通的桥梁。在他为驳斥世人“重仲尼而轻老氏”所作的《塞难》篇中，他宣称：“仲尼，儒者之圣也；老子，得道之圣也。”认为孔、老不分先后，二者皆为圣人。葛洪抬高老子的地位不是以非难或贬低孔子为前提，与《庄子》中孔子时而是具有道家思想的儒者，时而是道家的反面人物不同，葛洪无意贬孔褒老。他对孔子批评最多的是其不能免俗，他认为孔不及老也是从这个角度出发的。如在回答“仲尼亲见老氏而不从学道，何也”时，他解释说，人皆有自然之命，仲尼只能“圣于俗事”，而不能“自守无为”，根本原因在于他本非学仙之人。即便如此，这也只能影响他成为“得道之圣”，而不能影响他成为“儒者之圣”。也就是说，老子命中注定将“自守无为”，成为“得道之圣”。孔老皆为圣，差别仅在于各自受命不同，所圣之域不同。

尽管葛洪以宿命式的论说方式，努力证明孔老皆为圣，但孔子不为仙圣，老子不为俗圣，仍然是众人的疑问。因此葛洪还通过对仙、圣关系的论述，极力调和孔老矛盾。他认为孔老分别代表着俗世和仙世的价值观和人生观，仙圣不必兼通：“夫圣人不必仙，仙人不必圣。圣人受命，不值长生之道，但自欲除残去贼，夷险平暴，制礼作乐，作法垂教，移不正之风，易流

<sup>①</sup> 王明：《抱朴子内篇校释·杂应》，中华书局1985年版。



遁之俗，匡将危之主，扶亡征之国。”<sup>①</sup> 老为孔师的故事说明，“仲尼知老子玄妙贵异，而不能挹酌清虚，本源大宗，出乎无形之外，入乎至道之内，其所谕受，止于民间之事而已”<sup>②</sup>。而黄帝、老子则是仙事、世事兼顾的圣人。孔子虽不知仙事，但精通世事，仍不失为圣人。

从表面上看，葛洪心目中的孔子和老子是不相上下的，但是在这里，我们也隐约看到，葛洪眼中世事、仙事兼顾的老子还是高于只通世事的孔子的：“且夫俗所谓圣人者，皆治世之圣人，非得道之圣人。得道之圣人，则黄老是也。治世之圣人，则周孔是也。黄帝先治世而后登仙，此是偶有能兼之才者也。”<sup>③</sup> 黄帝先治世，后登仙，两全其美，兼而得之，显然要高于只能治世不能登仙的孔子。

既然周孔治世可以获得“圣人”的尊荣，那么既“善于道德致神仙”，又能治世的黄帝、老子，难道就不能称为“得道之圣”吗？有些人对圣人求全责备，希望他们无所不能，葛洪不以为然，指出，得道与治世，受人生之初禀气之种类和数量的影响，二者很难兼得，因此不可过高要求圣人：“何为善于道德以致神仙者，独不可谓之为得道之圣？苟不有得道之圣，则周孔不得为治世之圣乎？既非一矣，何以当责使相兼乎？”“众所不及者”便为圣人。最后，葛洪将“神仙圣人之宿”与“治世圣人之宿”追溯到“结胎受气之日”，最终逃不出宿命论的理论归宿。圣贤之别，上天早有定分。而具体到圣人之宿，则“又有神仙圣人之宿，有治世圣人之宿，有兼二圣之宿”。葛洪在不否认周孔是治世之圣的前提下，努力从多方面对孔老皆圣予以证明，从而在面面俱到之中，为自己的圣人观涂上了浓重的调和色彩。

## 二、老子“非异类”

务成、郁华均为先秦时期的道家仙人，关于他们的传说代代有之，《汉书·艺文志》里就记载了作者为务成子的著作多部。后世道经触类而长之，逐渐将务成、郁华等演化为老子在不同时代的化身。

南北朝时期道经《太上老君开天经》叙述老君世为圣者之师时说，伏羲之时，老君下为师，号曰无化子，一名郁华子；帝尧之时，老君下为师，号曰务成子。或说务成是舜的老师，如《荀子·大略》：“舜学于务成昭。”葛洪不认同老子世为君圣之师的说法，而是将老子和彭祖、务成、郁华等神仙并列，作为俗人经过修炼而成仙的典型。如《明本》篇设问：“昔赤松子、王乔、琴高、老氏、彭祖、务成、郁华皆真人，悉仕于世，不便遐遁，而中世以来，为道之士，莫不飘然绝迹幽隐，何也？”<sup>④</sup> 老子和诸仙并列、无高下之别。批评老子世为国师的传说，乃“晚学之徒，好奇尚异，欲苟推崇老子，故有此说”。认为老子不过是“得道之尤精者，非异类也”<sup>⑤</sup>。在《神仙传》中，葛洪说道士代代皆有，“何必一老子也”？

老子世为圣者师的说法，在葛洪看来，显然属于“异”说，他反对此等异说把老子过分神

① 王明：《抱朴子内篇校释·辨问》，中华书局1985年版。

② 王明：《抱朴子内篇校释·塞难》，中华书局1985年版。

③ 王明：《抱朴子内篇校释·辨问》，中华书局1985年版。

④ 王明：《抱朴子内篇校释·明本》，中华书局1985年版。

⑤ 同上。

化，认为如此下去，将使后世学道者把老子当成是与生俱来的神仙，老子的神仙性格是先天赋予的，是不需要后世努力学习的，甚至是不可学的。其危害之大，最终将导致后世不信神仙之学：

浅见道士，欲以老子为神异，使后代学者从之。而不知此更使不信长生之可学也。何者？若谓老子是得道者，则必勉力竞慕，若谓是神灵异类，则非可学也。<sup>①</sup>

《抱朴子·内篇·对俗》的一段话可以看作是葛洪直接将老子的身世界定为“人”的宣言：

夫陶冶造化，莫灵于人。故达其浅者，则能役用万物；得其深者，则能长生久视……至于彭老犹是人耳，非异类而寿独长者，由于得道，非自然也。<sup>②</sup>

正因为老子原本是人，《神仙传》叙述老子生平事迹，言辞朴素，无过多虚幻之辞。对于老子其人，葛洪采用了有历史根据的事迹如孔子问礼于老子、阳子居师老子等加以叙述。此外，葛洪虽然也记载老子西行出关之举，但未及老子化胡之事。对于老子之学，葛洪在《神仙传》中着重强调了三点，其一，老子恬淡无欲，专以长生为务，老子是长生的表率。其二，遵老子之术者，则需外损荣华，内养生寿。其三，将修身、炼养以及服食金丹和神仙化了的老子联系起来，使老子蒙上了浓厚的神仙道教色彩。

“本起”经之类，多以渲染某个仙圣诞生前后的神奇故事为主线和内容，如佛教的《太子瑞应本起经》、楼观道的《文始本起内传》等，则《老子本起中篇》也应是叙述老子神话故事的道经。前已论及，葛洪的《抱朴子》在当时仙经对老子的神化基础上，对老子“真形”之外貌、威仪有生动的描述。尽管葛洪出于神仙可学的理论需要，并未过分夸大老子的力量和继续强化老子的神仙性格，但葛洪仍然给予老子这样一位“得道之圣人”在道教中的崇高地位。葛氏丹道理论之一，即口诵神名，则可致长寿：“欲修其道，当先暗诵所当致见诸神姓名位号，识其衣冠。不尔，则卒至而忘其神，或能惊惧，则害人也。”所以他提醒道徒，只要谛念老君，使老君现出真身，则可以“年命延长，心如日月，无事不知也”<sup>③</sup>。

其实葛洪在论述仙圣关系时，就已明确指出，圣人也是人，并非从天而降，这和他认为老子非神灵异类的观点一脉相承。如《辩问》篇云：

圣人不食则饥，不饮则渴，灼之则热，冻之则寒，搯之则痛，刃之则伤，岁久则老矣，损伤则病矣，气绝则死矣。此是其所与凡人无异者甚多，而其所以不同者至少矣。所以过绝人者，唯在于才长思，口给笔高，德全行洁，强训博闻之事耳，亦安能无事不兼邪？既已著作典谟，安上治民，复欲使之两知仙道，长生不死，以此责圣人，何其多乎？<sup>④</sup>

总之，葛洪对老子其人的认识可以概括为：老子是人，因学而得道，老子和周孔一样，也是圣人，是得道之圣人。葛洪的老子观，服务于他神仙可学的道教理论，并对魏晋以来士大夫“孔圣老贤”观点做了修正，提高了老子在世俗社会中的地位。由于葛洪自身深厚的儒家情怀，致使他在表达其老子观时，采用了和儒家圣人孔子对比的方法，得出了孔老皆为圣等一系列观点。

① 葛洪，周国林译注：《神仙传》卷一，贵州人民出版社1998年版。

② 王明：《抱朴子内篇校释·对俗》，中华书局1985年版。

③ 王明：《抱朴子内篇校释·杂应》，中华书局1985年版。

④ 王明：《抱朴子内篇校释·辩问》，中华书局1985年版。

### 三、关于《老子》五千文

从神仙道教的基本立场出发，葛洪对凡是与神仙之学有违的观念进行了批判，他对老庄道家的态度亦是如此。一方面，葛洪肯定了老子是长生不死的神仙楷模，是“得道之圣人”。另一方面，葛洪也不忘对老庄之学进行批判。这主要表现在以下两个方面，其一，是从生命观上批判老庄道家。葛洪认为，神仙是存在的，也是可以学成的。有些人多年执着求道，却不得其方。验之无效，求之无果，皆因学道之人“不分道书良莠而求长生之效”。在这里，葛洪将《老子》五千文也纳入批判之中：

又五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承接者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，有况不及者乎？文子、庄子、关令尹喜之徒，其属于文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。

葛洪批评老、文、庄、关“泛论较略”“永无至言”，显然是指这些书籍无关神仙之事。言下之意，只有大谈神仙，才是“至言”。道徒暗诵五千言，不得要领，于修道无益。能力不及者，更为徒劳。因此，对于《庄子》宣扬的齐生死观，葛洪的批判就更为用力。他认为，《庄子》“或复齐生死，谓无异以存活为徭役，以殒歿为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉”！《庄子》离神仙如此遥远，当然不值得学道之人耽玩。

众所周知，在《老子》和《庄子》内篇中，并无长生不死的思想。《老子》只讲长生久视，《庄子》虽讲“养生”，但主要是指顺应自然之“命”，追求精神上超脱，而非肉体不死。在生命观上，老庄道家和道教仙学存在着严重冲突。道教贵生，《抱朴子》中有许多贵生言论，如：“夫神仙之法，所以与俗人不同者，正以不死为贵耳。”<sup>①</sup> 葛洪对《庄子》生死同一的生命观大加笞伐，便是从道教仙学宣扬肉身可以不死的神学目的论出发的。因此，清人孙星衍在《校刊抱朴子内篇序》中评价《抱朴子》时说：“寻其旨趣，与道家判然不同。”<sup>②</sup>

葛洪还从儒家的政治立场批判老庄。“尊道贵儒”是葛洪思想体系最鲜明的特点之一。他认为，儒、道不可偏废，它们的社会功能不是单一的，而是多方面多层次的。“所以贵儒者，以其移风易俗，不惟揖让与盘旋也。所以尊道者，以其不言而化行，非独养生之一事也。”<sup>③</sup> 以此为原则，葛洪对老庄思想体系中除养生之外，凡违背儒家政治立场的内容进行了批驳。如《外篇·用刑》云：“世人薄申韩之实事，嘉老庄之诞谈。然而为政莫能措刑，杀人者原其死，伤人者赦其罪，所谓土校瓦截、无救朝饥者也。”这即是说，老、庄是不能“救朝饥”的“诞谈”，申、韩才是为政之“实事”，其着眼点在二者的“为政”之“用”。他还说：“道家之学，高则高矣，用之则弊，辽落迂阔，譬如干将不可以缝线，巨象不可以捕鼠……”<sup>④</sup> 治理国家还得用儒、法的那一套理论。葛洪还声称自己“常恨庄生言行自伐，桎梏世业，身居漆园，而多诞谈，好画鬼魅，憎图狗马；狭细忠贞，贬毁仁义”。对庄子言辞怪诞、超脱世外、贬毁忠贞

① 王明：《抱朴子内篇校释·道意》，中华书局1985年版。

② 王明：《抱朴子内篇校释》附录，中华书局1985年版。

③ 王明：《抱朴子内篇校释·塞难》，中华书局1985年版。

④ 杨明照：《抱朴子外篇校笺·用刑》，中华书局1991年版。

仁义十分不满。因此，在他看来，《庄子》之言丝毫无益于社会：“可谓雕虎画龙，难以征风云；空板亿万，不能救无钱；孺子之竹马，不免于脚剥；土样之盈案，无益于腹虚也。”<sup>①</sup>很显然，以上评价均是以老庄对社会是否有“用”为标准的。

葛洪的老子观，鲜明体现了他在政治观上反对消极无为，主张积极有为的倾向。在“属儒家”的《抱朴子·外篇》中，他多次呼吁“兴复儒学”，其中，《勸学》《崇教》篇以谈论儒家之学和儒家之教为中心。例如《勸学》以子鄙为例，论及“渐渍道讯”，“成化名儒”；对周公、孔子、董仲舒好学不倦的精神给予高度评价，认为他们分别是“上圣”“天纵”“命世”，表现出对杰出儒者的赞赏态度；对“世道多难，儒教沦丧，文、武之轨，将遂凋坠”的现世十分担忧<sup>②</sup>，明确提出要尊崇儒教。所以，分析葛洪的老子观，使我们更加清晰地认识到葛洪作为一名道教学者，是通过种种努力尽力调和儒道矛盾的。

事实上，从总体上来看，葛洪对老庄是维护的而非全盘否定。他曾强烈批评魏晋士人的言行是“污引老庄，强为放达”，是对老庄的滥用。作为道教的理论来源和依托，葛洪不得不吸收和借鉴其关于“道”的理论及其宇宙观、养生观等资源。但当老庄的道家理论和他要建立的神仙学说和政治观发生矛盾时，它们就不可避免成为了葛洪批判的对象。

总而言之，东晋时期，道教发展迅速，真正“成为一完备意义上的有很大影响的宗教团体”<sup>③</sup>。葛洪对神仙思想的总结，构成这个时期道教迅速发展的重要环节之一。其中所体现出来的老子观，否认了老子的先天神仙性格，是对老子的重新定位，也是其老子观的最大特点，对于说服信众、推动神仙道教的发展起了重要作用。同时，葛洪的老子观，也反映了魏晋以后儒家和道家进一步融合的发展趋势。

① 杨明照：《抱朴子外篇校笺·用刑》，中华书局1991年版。

② 杨明照：《抱朴子外篇校笺·疾谬》，中华书局1991年版。

③ 汤一介：《魏晋南北朝时期的道教》，陕西师范大学出版社1988年版，第188页。

## 论孙盛的老子观\*

刘玲娣\*\*

从司马迁《史记》首次为老子作传，到魏晋玄学家们高扬老庄，再到南北朝末期释道二教还在为佛、老地位之高低而争论不休，终整个汉魏六朝，评论老子其人其书成为一种普遍的个人思想的表达方式。在这个思想领域异彩纷呈的动荡时期，参与评论老子的人中间，孙盛（308—379）的老子观相当特别。孙盛，字安国，太原中都人，出身仕宦家庭，是东晋著名的清谈人物和历史学家。《晋书》将其与晋代史学名家陈寿、司马彪、干宝、习凿齿等人合传，又称其“博学，善言名理”，当时只有“雅善言理”，“尤好《老》《庄》，任自然趣”的刘恢能屈孙盛<sup>①</sup>。孙盛因参与玄谈而负盛名，其思想立场却是主流玄学的对立面，这主要是因为孙盛存世著作中有两篇与老子有关的文章，所谓“反老二论”——《圣贤同轨老聃非大贤论》和《老子疑问反讯》，对老子其人其书的评价与之前的玄学家们大不相同。前者将老子定位为中贤——次于上圣大贤的贤人，后者对五千文提出了一系列疑问，意在贬低老子其人其书的地位和价值。学界虽曾关注孙盛的老学思想，但对把它置于玄学的思辨背景中进行分析 and 评价。本文则尝试从思想史的角度全面论述孙盛老子观的内容、特点和意义。

### 一

鲁迅曾在批判魏晋士人放达之风后指出：“但魏晋也不全是这样的情形……反对的也很多，在文章上我们还可以看见裴頠的《崇有论》，孙盛的《老子非大贤论》，这些都是反对王、何们的。”<sup>②</sup>所谓“反对王、何们”，就裴頠而言，是指其明确以“崇有”反对何、王贵无派的思想；就孙盛而言，则要复杂得多。首先，孙盛“反老”二论体现出来的老子观虽与何（晏）、王（弼）不同，但他并未完全超越“王、何们”的一贯立场，也即在贬低老子的同时，仍然认同大多数玄学家对老子的基本定位——孔圣老贤。其次，孙盛对圣贤的区分比以往要更加具体化和细节化。他将圣、贤作为一个群体看待，分为大圣、上贤、中贤三个等级，认为老子既不

\* 本文原载《江西师范大学学报》（哲学社会科学版）2006年8月第4期，第85—90页，第96页。

\*\* 刘玲娣，1970年生，女，湖北师范学院历史系副教授，博士，主要从事中国古代思想文化史研究。

① 房玄龄：《晋书》卷七十五《刘闾传》，中华书局1974年版。

② 鲁迅：《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》卷三，人民文学出版社1973年版，第501页。

是大圣、也不是大（上）贤，只能算作“中贤”。这种看法，和过去玄学家们普遍把老子看作大贤的观点相反，是对何、王等玄学家以推崇老子来建立儒道会通理想人格的一种反动。《圣贤同轨老聃非大贤论》就是围绕以上观点而展开的。那么，孙盛的“中贤”具有什么特点呢？我们看看他在《老聃非大贤论》中是怎样说的：

夫大圣乘时，故迹浪于所因；大贤次微，故与大圣而舒卷。所因不同，故有揖让与干戈迹乖；次微道亚，故行藏之轨莫异。……大贤庶几，观象知器。观象知器，豫笼凶吉。豫笼凶吉，是以运形斯同，御治因应，对接群方，终保元吉。穷通滞碍，其揆一也。但钦圣乐易，有待而享。钦冥而不能冥，悦寂而不能寂，以此为优劣耳。至于中贤第三之人，去圣有间。故冥体之道，未尽自然，运用自不得玄同。然希古存胜，高想顿足，仰慕淳风，专咏至虚，故有栖峙林壑若巢许之伦者，言行抗轡如老彭之徒者，亦非故然，理自然也。<sup>①</sup>

这段文字表达了孙盛对老子其人的基本看法，大约包含了二层意思。第一，老子在地位上低于大圣和大贤，属“中贤第三之人”，离“大贤”和“大圣”还有相当一段距离。第二，孙盛解释了把老子作为中贤之人的理由。大圣体自然之性，乘时而兴功，有因而成迹。然而由于所因不同，所呈现的迹也有差异，即所谓“揖让”与“干戈”之异。大贤则“次微”于大圣，虽不及大圣，却以大圣为法。他们能“观象知器”，透过万物存在的表象体知宇宙世界的本质，并能预测吉凶，昭示未来，穷通滞碍，因应无方。“其揆一也”出自《孟子·离娄下》：“先圣后圣，其揆一也。”即言圣人不论先后，其所持根本原则——“道”无差别。然而“中贤”之人的主要特点是希企上古高远之时的淳朴之风，专心于畅谈虚无之道，因此而产生了隐遁山林、绝世离俗，不为世用之人，或违背常情、专论虚无之人。这些中贤之人不能和大圣、大贤那样真正体道、尽自然之性，故不如大圣、大贤。

接下来，孙盛又论及老子其言其书的局限性。孙盛认为，五千文是“偏抗之辞，矫讹之论”，但世俗之人轻慢常见常识，贪喜稀有不常见的事物，所以很难认识五千文的不足和偏失，即不寻其“因应之适”，不体其“过直之失”。那么五千文的不足和偏失是什么呢？是“诡乎圣教”，是“远救世之宜，违明道若味之义”，严重违背了儒家“圣教”。但是，孙盛也并非完全反对老子，他指出，儒家六经之中并不缺乏老庄的虚静、谦冲之理，它无所不包，老彭之道好比“骈拇”“枝指”，是多余的。言下之意，儒家已涵盖了道家，孔子高于老子。这是孙盛对老子其人其书的基本定位。给老子排位的做法肇始于《汉书》，班固曾依孔子之语和孟子性三品说，将古今人物划分为九等，加之对司马迁“论大道则先黄老而后六经”<sup>②</sup>的不满，遂将老子列为第四等，即“中人”之中的“中上”。“中上”之前是圣人、贤人和智人组成的“上人”三个等级，这里班固已经把老子排除在圣贤之外。后人对班固的划分多不以为然，如三国魏张晏在此文下注曰：“老子玄默，仲尼所师，虽不在圣，要为大贤。”而道教徒更是强烈反对班固的分类，与孙盛同时代的僧人道安（314-385），曾和道教徒就老子的品位问题进行过辩论，道教徒认为“老子者，乃无为之大圣”，而“汉书品为中上”，是“班彪父子诠度险口”。相

① 释道宣：《广弘明集》卷五，《四部丛刊初编》子部，上海书店1989年版。

② 班固：《汉书》卷六十二《司马迁传》，中华书局1962年版。

反，站在道教对立面的道安正式以《汉书》为凭，“云孔圣而云老贤”，并引何晏、王弼“老未及圣”之说为证，以老子为“大贤”：“且老子大贤，绝弃贵尚……”<sup>①</sup>如果我们这里不考虑道教徒对老子的宗教神学化的定位，那么，魏晋时期的玄学家把老庄品评为上贤亚圣，可能正是玄学的一个特点<sup>②</sup>。同时，它也是儒、佛二方对老子的普遍定位。不过，我们也不排除在孙盛提出老子非大贤的观点之后，的确有佛教徒在佛道论争中利用了孙盛的说法，如北周甄鸾批驳道士以观音陪侍老子时说：“观音极位大士，老子不及大贤，而令祖父立侍子孙，是不孝也。”但这只是个别例外，夹杂着强烈的意气之争。魏晋六朝的僧人和士人仍多持玄学家的立场，以老子为大贤，如南朝齐梁人刘勰《灭惑论》所云：“太上为宗，寻柱史嘉遁，实惟大贤。”<sup>③</sup>那么，孙盛为什么独排众议，标举老子非大贤的旗帜呢？从上引孙盛批判老子“远救世之宜，违明道若味之义”可以看出，儒家世功是孙盛品评人物的重要标准。孙盛的这一标准，在他随后批判老子化胡说时也有鲜明的体现：

盛又不达老聃轻举之旨，为欲着训戎狄、宣导殊俗乎？若欲宣导殊类，则左衽非玄化之所，孤游非嘉遁之举。诸夏陵迟，敷训所先，圣人之教，自近及远，未有搢张避险如此之游也。若惧祸避地，则圣门可隐，商朝、鲁邦有无如者矣。苟得其道，则游刃有余，触地元吉，何违天心？于戎貉如不能然者，得无庶于朝隐而祈仙之徒乎？

西晋时期，老子化胡说开始大规模流行。与魏晋佛、道以争佛老高低的为目的不同，作为儒家传统维护者的孙盛，是站在孔圣人的角度来观照老子的。孙盛认为，如果说老子西行是为了训化戎狄、宣导殊俗，那么戎狄之地既非可以训化之地，而孤身西游也非值得赞赏的举动。因为圣人教化天下必定是由近及远，理应先华夏后夷狄。王者之道由远及近是《春秋》大力宣传的儒家治世精神。华夏大地尚且衰败不治，怎可舍近而求远呢？即使是为了避祸远行，亦可隐于朝隐，即魏晋时期流行于社会的最高隐逸形式——“大隐隐于市”。其实朝隐思想体现的仍不外乎儒家传统治世为上的价值观。可见，孙盛苛责老子，有两个现实出发点，即是否有儒家世功和是否真隐。孙盛并非截然反对老子遁迹山林甚至远游戎狄之地这种隐逸行为本身，而是反对老子言行背后对现实的冷漠和对社会的毫无贡献。说到底，孙盛是以儒家的经世理想和传统伦理道德来要求老子的，这一点在他的《老子疑问反讯》中有进一步的反映。

## 二

孙盛不仅对老子本人进行批判，还将老庄之学和儒家圣教进行对比，并故意曲解《老子》五千文的字句，以突出他的儒学价值观。在《老聃非大贤论》中，孙盛就已指出，“而又其书往往矛盾”，所以又在《老子疑问反讯》中，通过指出五千文中一系列“自相矛盾”之处，来责难老子。正如鲁迅所说：“他在《老聃非大贤论》，批评当时清谈家奉为宗主的老聃，用老聃自己的话证明他的学说的自相矛盾、不切实际，从而断定老聃并非大贤。”<sup>④</sup>他在论述中一般先

① 释道宣：《广弘明集》卷八《道安》，《四部丛刊初编》子部，上海书店1989年版

② 王葆玟：《正始玄学》，齐鲁书社1987年版，第15页。

③ 僧佑：《弘明集》，《四部丛刊初编》子部，上海书店1989年版。

④ 鲁迅：《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》卷三，人民文学出版社1973年版，第502页。

按照《老子》篇章顺序，寻章摘句地引用《老子》原文，然后指出上下文抵牾之处，再加以自己的评论。

既然要批判老庄之学，以达到褒扬儒学的目的，就有必要对老庄之学和儒家圣教进行一番对比，以凸现优劣。《老子》第四十九章云：“圣人在天下，歙歙焉，为天下浑其心，百姓皆注其耳目。”第七十章云：“知我者希，则我者贵。”孙盛在其中发现了破绽：

师资贵爱，必彰万物，如斯则知之者，安得希哉！知希者，何必贵哉！即已之身见贵九服，何得背实抗言云：贵由知希哉！斯盖欲抑动恒俗，故发此过言耳。<sup>①</sup>

他认为《老子》的“知希”与“贵”二者之间，逻辑关系是不能成立的。知稀不贵，贵则必彰，所以“贵由知希”是为了“抑动恒俗”，是言过其实的“偏抗之论”。至于“圣教之言”，则与此大有不同：

圣教则不然，中和其词，以理训导。故曰：在家必闻，在邦必闻也，是闻必达也。不见善而无闷，潜龙之德，人不知而不愠。君子之道，众好之，必察焉；众恶之，必察焉。既不以知多为显，亦不以知少为贵。诲诱绰绰，理中自然，何与老聃之言同日而语其优劣哉！<sup>②</sup>

孙盛以“圣教”和老子之教相比教，得出两点结论，其一，老子之言有太“过”之嫌，圣教则是“中和其词”；其二，老庄之道的对应物，是儒家的“君子之道”。“君子之道”只重视道德的实践与主体的自觉，无关乎外在声名的显隐与否。人不见不知，君子不闷不愠。以君子之道实施的训诲，都是“理中自然”，非刻意而为，和与老庄之学有天壤之别。那么，五千言是如何“诡乎圣教”的呢？孙盛不厌其烦地摘取了五千言中的一些句子，逐一进行了详细分析，下面略举一例子以说明，如：

老子云：“执古之道，以御今之有。”又曰：“执者失之。”

孙盛评曰：“或执或否，得无陷矛盾之论乎？”这里孙盛对《老子》行文中的“执”字所可能带来的歧义大加利用。“执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪”，出自《老子》第十四章，这里的“执”，大致作“把握”之意。而后文“执者失之”出自《老子》第二十九章：“将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。”从“不可为”与“不可执”对举来看，这里的“执”和“为”意义相近，都含有“把持”、“紧握”、有意而为之的意思，具有和“无为”相对立的含义。孙盛是故意将两个“执”字混为一谈。

孙盛对《老子》菲薄仁义、绝学弃礼的言论批判特别用力。为此，孙盛还不惜曲解《老子》中的“圣”“仁”“礼”等概念。在《老子》五千文中，第十九章和三十八章集中体现了老子的这些思想，第十九章云：“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。”孙盛不仅对此逐一进行反驳，而且还将“绝仁弃义”的“仁”和《老子》第八章“居善地，心善渊，与善仁”的“仁”结合起来，指出前“仁”与后“仁”的矛盾。针对“绝圣弃智，民利百倍”，孙盛说：

① 释道宣：《广弘明集》卷五，《四部丛刊初编》子部，上海书店1989年版。

② 同上。

夫有仁圣必有仁圣之德迹，此而不崇，则陶训焉融？仁义不尚，则孝慈道丧。老氏既云“绝圣”，而每章辄称“圣人”。既称圣人，则迹焉能得绝？若所欲绝者，绝尧舜周孔之迹；则所称圣者，为是何圣之迹乎？即如其言，圣人有宜灭其迹者，有宜称其迹者，称灭不同，吾谁适从？<sup>①</sup>

魏晋传世的《老子》文本中，有多处绝仁弃义的言辞。孙盛在这段文字开首就提出“有仁圣必有仁圣之德迹”，这里的“迹”可以理解为圣人体道之“虚”而落实在现实中的立言垂教之“实”，也即仁义孝慈等儒家道德礼法。在上述论老子非大贤的文章中，孙盛已指出圣人之“迹”的意义：“夫大圣乘时，故迹浪于所因……所因不同，故有揖让与干戈迹乖。”他认为《老子》要绝弃“仁义”，就是要绝弃仁圣之“迹”。既要绝圣，而又不断称述“圣人”，难道《老子》所言“圣人”有“灭其迹者”，也有“称其迹者”，这无疑构成矛盾。此处所言“绝圣”之“圣”，大约相当于“聪明智巧”<sup>②</sup>，王弼注曰：“圣智，才之善也；仁义，行之善也。”孙盛并不认真辨析《老子》一书在概念使用上的特征，也未正视歧义产生的真正原因，也即并未体会老子“正言若反”的论述方式，而是把揭露《老子》字面上的矛盾坚持到底。针对《老子》“绝仁弃义，民复孝慈”，孙盛又说：

若如此谈，仁义不绝则不孝不慈矣。复云：“居善地与善仁。”不审“与善仁”之“仁”，是向所云欲绝者非耶？如其是也，则不宜复称述矣；如其非也，则未详二“仁”之义。一仁宜绝，一仁宜明，此又所未达也。若谓不圣之圣、不仁之仁，则教所诛，不假高唱矣。<sup>③</sup>

在分析了《老子》毁仁弃礼的根源后，孙盛转而依托《老子》文意展开批驳。《老子》第三十八章云：“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，不处其薄，处其实，不处其华也。”对这一章非毁儒家之“礼”的文字，孙盛非常不满：老聃足知圣人礼乐非玄胜之具，不获已而制作耳，而故毁之，何哉？是故屏拨礼学以全其任自然之论，岂不知叔末不复得返自然之道，直欲申己好之怀，然则不免情于所悦，非汪心救物者也。非惟不救，乃奖其弊矣<sup>④</sup>。

在孙盛看来，老庄明知圣人礼乐之迹并非玄胜之具，却故意采取贬毁和绝弃态度，以达到任其不羁之情，全其自然之性的个人目的，于拯救社会无益。对于有人说老、庄之学可以和儒家圣教相为表里，二者同归殊途，孙盛大不以为然，认为“老氏之言皆驳于六经”，并引用《庄子》尧让天下于许由时所言“日月出矣而燭火不息”，表示儒家圣教好比日月，道家《老子》不过是不识时务的“燭火”而已。这和孙盛在前述《老聃非大贤论》批评老子时说所“老彭之道笼已罩乎圣教之内矣”可谓殊途同归。

在《老聃非大贤论》的最后一段，孙盛针对西晋末年裴頠的《崇有论》和《贵无论》，引《周易》“唯变所适”，同时驳斥了玄学崇有和尚无二论。尽管裴頠二论出于“深患时俗放荡，不尊儒术”而作，但他并未完全将注意力置于该论的创作目的上，而是从理论上指出了其中的

① 释道宣：《广弘明集》卷五，《四部丛刊初编》子部，上海书店1989年版。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第136页。

③ 释道宣：《广弘明集》卷五，《四部丛刊初编》子部，上海书店1989年版。

④ 同上。

漏洞。孙盛指出，就裴頠二论而言，当时人要么从玄学的立场，认为其“不达虚胜之道”，要么站在现实需要的角度，认为其有“矫时流遁”的用处。而孙盛却认为“尚无”本来就已经是偏失了，“崇有”也一样未能体现“道”的本质。孙盛的理由可以通过他对“道”的描写窥其一斑：“道之为物，惟恍与忽，因应无方，惟变所适。”其中，“道之为物，唯恍与惚”，取自《老子》第二十一章，说明“道”的似有若无。“因应无方，唯变所适”，取《易》经的变化思想，说明“道”的变化和永恒。孙盛认为，“有”和“无”都不是固定不变的，强调任何一方都解决不了问题。圣人体道而行，“澄淳之时”垂拱无为，“遇万劫之化”则起而兴功、有为而治，有（为）和无（为）并不是固定不变的。所以，老子和裴頠一个“尚无”，一个“崇有”，都是偏执的，是不达“圆化”之圣人之道，是“矜其一方”，因而都是不可取的。如果我们把孙盛的老子观置于玄学发展的大背景中来看，那么，孙盛这种非有非无、试图折中有无、融合儒道的老子观，并未脱离何、王以来玄学会通儒道，解决名教与自然矛盾的总方向<sup>①</sup>。同时，孙盛的老子观，也反映了玄学发展到东晋以后所具有的新特征，是对东晋玄学偏尚一方的批判，是对玄学的有力反思，也是东晋士人重新思考儒道关系的表现。

事实上，尽管孙盛的评论不可能完全脱离玄学预置的语境，但综观《老子疑问反讯》全文，其论说方式与魏晋时期的玄学家论说老子大不一样。为了达到直接批判老子的目的，孙盛很少真正触及五千文本身的义理，他既不是从玄学的思辨立场重新解释老子，也不是对老子本义做进一步的探讨，而多断章取义，从五千文中挑出一些看似矛盾之处进行批判。正如唐君毅早已指出的那样，孙盛的疑老非老，本着五千文字面之逻辑以揭示其矛盾，乃是“落入世俗之见，而非所以谈玄”<sup>②</sup>。若仅从老子观来看，与其说孙盛是一位玄学家，或者玄学的反思者，毋宁说他是一个儒家礼法的复兴者。这一点，在作为史学家的孙盛的史学论著中，也有鲜明的体现。东晋时期史书创作中的编年史体裁大兴，而“史传之兴，所以通古今而笃名教也”<sup>③</sup>。孙盛的编年体史著《魏氏春秋》《晋阳秋》已佚，从残存的只言片语中，我们仍可发现他对丧葬、婚姻、舆服及继嗣、分封等问题的见解，体现了兴复儒家礼法的强烈愿望<sup>④</sup>，这和他在反老二论中体现出来的倾向是一致的。

基于以上对老子其人其书的种种具体批判，孙盛借用《老子》第四章“道冲而用之又不足，和其光同其尘”，对老子不能真正和光同尘的原因进行了发挥，最后将老子不能成为大贤的根源归结为：

盛以为老聃可谓知道，非体道者也。昔陶唐之莅天下也，无日解哉。则维昭任众师锡匹夫，则骇然授禅，岂非冲而用之，光尘同彼哉？伯阳则不然，既处浊位，复远导西戎，行止则昌狂其迹，著书则矫诬其言，和光同尘，固若是乎？余固以为知道，体道则未也。<sup>⑤</sup>所谓“老聃可谓知道，非体道者也”，这是孙盛批判老子非大贤的根本原因。孙盛得出这

<sup>①</sup> 如任继愈说：“孙盛、王坦之和裴頠一样，都试图立足于名教，探寻一种内圣外王之道，但是孙盛、王坦之要比裴頠高明，因为他们结合了有与无、名教与自然，也就是结合了现实与理想。种种玄学理论是和王弼、郭象相同的。”参见任继愈主编：《中国哲学发展史》（魏晋南北朝卷）之《裴頠崇有论》，人民出版社1988年版，第207页。

<sup>②</sup> 唐君毅：《中国哲学原论：原道》卷二，台北：学生书局1986年版，第384页。

<sup>③</sup> 袁宏著，周天游校注：《后汉纪自序》，天津古籍出版社1987年版。

<sup>④</sup> 乔治忠：《孙盛史学发微》，《史学史研究》1995年第4期。

<sup>⑤</sup> 释道宣：《广弘明集》卷五。

个结论，仍以儒家三皇五帝为参照对象。相较之下，老子既位处不利，而又远遁西戎，其言行皆有违儒家圣道，和真正能和光同尘的圣人相距太远。而以“知道”和“体道”作为衡量圣人的标准，是正始玄学以来的传统。

《三国志·魏志·钟会传》注引何邵的《王弼传》云：

（裴）徽一见而异之，向王弼：“夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无已者，何也？”弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”

王弼所言“圣人体无”，“无”是就境界而言。他认为“无”是一种自然，是“道”的表现形式，圣人“体无”就是“通道”。反过来说，只有能“体无”的人才算得上“通道”的圣人，或者说“体道”“通无”是圣人实现其之所以为圣人的途径。在王弼看来，《老子》虽然强调“自然”，强调“无为”，但是老子离真正通于“道”的“无”之境界还很远。孙盛认为老子不及圣人的理由是“冥体之道，未尽自然”，和王弼的观点如出一辙。

孙盛重评老子，本意不在借之以阐发新的思想，或者建立一种新的理论，从他的老子观中，仍可见到正始以来玄学家品评老子的深远影响。不过，孙盛论老子，和何晏、王弼已大有区别，何、王等早期玄学家“老不及圣”的人格高下判断，其所判断的依据是单一的纯粹的“体无”的圣人境界，丝毫不曾涉及到儒家的礼乐文化价值观。何晏的论著之所以风行于世，据《世说新语·文学》注引《文章序录》，正是因为“自儒者论以老子非圣人，绝礼弃学。晏说‘与圣人同’，著论行于世也”<sup>①</sup>。也就是说，何晏高度肯定孔老二人在“无”“自然”等根本问题上的相通，这一观点与以往儒者指责老子悖离儒家礼法的一贯之论恰恰相反。进入东晋之后，世移时异，当初何晏著作引人注目之处已变为陈迹，传统的儒家价值观再次在孙盛这样的具有浓厚儒家情怀的士人那里得到发扬。孙盛不单是以“体道”的境界作为品评圣人的依据，而且重拾正始之前的价值观，以儒家传统一贯反对的“绝学弃礼”等等作为批判老子的口实和区分圣贤的标准。甚至可以说，后者在孙盛的判断标准上起着主导作用，这是孙盛和早期玄学家们最明显的区别。

对于孙盛为何反老，《广弘明集》编者注云：“盛叙老非大贤，取其闲放自牧不能兼济天下，坐观周衰，遁于西裔，行及秦壤，死于扶风，葬于槐里，非天之仙，信矣。”<sup>②</sup>这一概括的确击中了孙盛非老子观点背后的要害。大概东晋人已经把对老庄之书及其相关的玄学思潮的社会影响，置于比较清醒的客观政治和社会现实之中，如东晋《颜氏家训·勉学》篇对老庄的批评，就颇具有代表性：“夫老、庄之书，盖全真养性，不肯以物累己也。”<sup>③</sup>至于追随老庄之人，如何晏、王弼之徒，不过“祖述玄宗，递相夸尚，景附草靡，皆以农、黄之化，在乎己身，周孔之业，弃之度外”。《勉学》篇还认为，何、王以降玄学诸子在言论和思想上并为玄宗领袖，然而在行为上却完全背离了老庄之旨。故老庄之书蔚为一代谈宗，乃在于玄学家们“直取其清谈雅论，剖玄析微，宾主往复，娱心悦耳，非济世成俗之要也”<sup>④</sup>。孙盛非老子所欲达到的济世

① 刘义庆著，余嘉锡笺疏：《世说新语》，中华书局1983年版。

② 释道宣：《广弘明集》卷五，《四部丛刊初编》子部，上海书店1989年版。

③ 颜之推著，王利器集解：《颜氏家训》，上海古籍出版社1980年版。

④ 同上。

成俗、拯救周孔之教的目的，与《颜氏家训》何其相似！可以说，裴顾的《崇有》《贵无》二论是以逻辑推理的方式从哲学上对老子的虚无予以批判，而孙盛则是以评论说理的方式从价值观出发，对老子的“无用”予以批判。二人批判的路径虽有不同，但都是为了使社会回归到儒家传统的礼乐之道上。

所以，孙盛在《老聃非大贤论》和《老子疑问反讯》中表达的老子观，是有深刻的时代背景和学术背景的。从时代背景来看，孙盛所处的东晋时期，门阀士族更趋腐朽；学术上，玄学发展到东晋时期，呈现出和正始、中朝玄学不同的特点。如果说正始年间士人们将玄学作为安身立命的依凭和逃遁政治风险的避风港的话，西晋时期则进一步演变为以玄学为借口，生活上蔑视名教、鄙弃礼法、旷达不羁，政治上以遗事为高，以任职为俗。就连《废庄论》的作者，独抱遗经，谨守家法的王坦之也沿袭士人旧习，对朝廷要职尚书郎之荐持鄙视态度。但另一方面，魏晋南北朝时期，儒家思想并未因为道、佛二家更加受到重视以及随之而起的士风放诞而在政治生活和道德领域完全失去作用。玄学所要解决的核心问题落实到现实中，必然是解决如何在名教内安身立命的问题。两晋的思想家们深受玄风浸染，一致希望通过高扬自然来批判和揭示名教的虚伪和弊端，但他们对儒家的礼法精神和传统的伦理道德本身并非持完全的否定态度。事实上，玄学发展到郭象之时，已经把儒家礼法和道德原则看作是人类的固有天性，即郭象所言：“故知君臣上下，手足外内，乃天理自然。”<sup>①</sup> 郭象等玄学家在为名教的合理性寻找根据的同时，一批士人作为玄学的反对者或调和者，出于对儒学的现实价值的重新认识，开始批判玄学带来的负面影响。西晋即有傅玄上疏忧心忡忡地说：“夫儒学者，王教之首也。尊其道，贵其业，重其选，犹恐化之不崇。忽而不以为急，巨惧日有陵迟而不觉也。”<sup>②</sup> 西晋的动乱与灭亡，促使更多的人对玄学及其影响下的风气予以反思，甚至有人把忘国灭家归根于玄风泛滥。总而言之，东晋时期的老子观，以孙盛为代表，明显反映了有识之士对玄学产生的消极社会影响的深刻反思。孙盛的反老二论，一定程度上推进了东晋以后玄学影响下的社会向儒家礼法的回归。

<sup>①</sup> 郭象著，曹础基、黄兰发点校：《南华真经注疏》，中华书局1998年版。

<sup>②</sup> 房玄龄：《晋书》卷五十四《傅玄传》，中华书局1974年版。

## 论顾欢的老学思想\*

刘固盛\*\*

顾欢，字景怡，一字玄平，吴郡盐官（今浙江海宁）人，是南朝宋齐之际著名的道士，也是一位杰出的道教理论家。据《南齐书·顾欢传》记载，顾欢笃志好学，博通儒道，但不善政术，屡辞皇帝征召，“晚节服食，不与人通。每旦出户，山鸟集其掌取食。事黄老道，解阴阳书，为数术多效验”。当时佛、道论争甚烈，顾欢于宋末著《夷夏论》，弘扬道教，排斥佛法。除《夷夏论》，顾欢的著作还有《王弼易二系注》《尚书百问》《毛诗集解叙义》《三名论》《老子义纲》《老子义疏》等。

顾欢是“促成道教理论宗风转变的关键人物”，这种宗风之变，按强昱先生的观点，乃指道教哲学的玄学化，继而是道教重玄学之敷畅。蒙文通先生曾指出：“隋唐道宗之盛，源于二孟……孟氏之传，出于顾氏，而道士之传，此为最早，诚以景怡所造之宏也。”二孟即孟景翼与孟智周，他们都是南朝道教重玄学的代表人物，对隋唐重玄之风影响颇大。而二孟之学即出于顾欢，因此蒙文通先生高度肯定了顾欢在南北朝道教理论发展过程中的继往开来之功：“兼综王、葛二派，并取罗公，以下开二孟，则顾氏之业，不其伟欤！”顾欢之学，兼采王弼玄学、葛玄仙学，又吸收鸠摩罗什之佛学，以建构自己的理论体系。顾欢这种努力，在道教由早期重视神仙方术而到南北朝以后义理化的致思向路的转变过程中，是起到了重要作用的。蒙文通先生认为：“重玄之论，即畅于此，远源流长，自足为贵。”蒙先生视顾欢为阐扬重玄学之第一人，实乃有得之见。

顾欢对道教的理论贡献，又主要体现在其老学成就上。关于顾欢的老学著作，《隋书·经籍志》著录有《老子义纲》及《老子义疏》各一卷，当是两书，《新唐书·艺文志》载有“顾欢《道德经义疏》四卷，《义疏治纲》一卷”，杜光庭《道德真经广圣义序》亦云顾欢作《老子注》四卷，则顾氏《老子义疏》当作四卷。顾欢的老学著作已散佚，《正统道藏》中有《道德真经注疏》八卷，题：“吴郡征士顾欢述。”据《道藏提要》，此书非顾欢原作，其注用河上公章句，疏引顾欢之说四十余条，而取成玄英者独多，疏中还引唐玄宗注，又引宋陈象古《道德真经解》之内容，则此书乃宋人掇辑而成<sup>①</sup>。此著虽非顾欢所著，但其疏中标引“顾曰”的

\* 本文原载《华中师范大学学报》（人文社会科学版）2007年第四十六卷第6期，第92-96页。

\*\* 刘固盛，1967年生，男，湖南涟源人，华中师范大学历史文化学院教授，博士，博士生导师。

① 任继愈：《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第508页。

段落，应是顾欢原著的内容，另《道藏》所收李霖《道德真经取善集》也引录了顾欢注文三十余条<sup>①</sup>。又据王卡先生《敦煌道教文献研究》考证，敦煌 S4430 号唐抄本，上有《老子》经文及注文一百三十二行，首行起自《老子》第七十章“吾言甚易知”句，末行止于第八十章“人之器而不用”之句之注文。其注文有九条可与《道藏》本中原题顾欢的《道德真经注疏》及李霖《道德真经取善集》所引述的顾欢注佚文相对应，且绝大部分内容是相同的。由此可知，此敦煌残本应是顾欢所撰，极有可能是《新唐志》所著录的顾氏《老子义疏治纲》之残卷<sup>②</sup>。从上面所述的材料，仍可考见顾欢解《老》之大概。如果说汉晋时期的道教老学由于仙学的色彩浓厚，使得一些解释较多地偏离了《老子》本经，而顾欢的《老子》注解，则在很大程度上又回归了《老子》本旨，较好地体现出了老子的基本哲学精神。下面即从三个方面对顾欢之老学思想进行分析。

## 一、本体之论

顾欢对《老子》的诠释，明显注意对老子哲学思想的阐发，如第一章“无名天地之始，有名万物之母”的注解：

道虽无名，要能吐气布化，出于虚无，与天地万物作于本始也。有名谓阴阳，无名谓常道。常道无体，故曰无名；阴阳有分，故曰有名。始者取其无先，母者取其有功，无先则本不可寻，有功则其理可说。谓阴阳含气稟生万物，长大成熟，如母之养子，故谓之母。

常道无体无先无名，是万物之本体，本体之道无处不在，又不可捉摸，它的特性通过“有名”即阴阳二气显示出来，气在道与万物之间充当了桥梁的作用，所以顾欢指出：“天地纯阳之气，得一故轻清于上。”<sup>③</sup>“地者纯阴之气，得一故安静处下。”<sup>④</sup> 尽管天地万物皆是稟气而生，但决定其存在的根本则是道：“先与后得谓之贷，物得成道谓之成，成之则归道，道得之也。”<sup>⑤</sup> 宇宙万类生生灭灭，最后以何种方式、何种状态出现，都是由道决定的，但道并不会自己以万物的主宰者自居：“道则长而不宰，圣则宰而不割，成就一切，实为化主，而忘功丧我，故云不宰。”<sup>⑥</sup>

关于道的性质，顾欢在对《老子》第十一章“有之以为利，无之以为用”的注中有一阐释：

利，益也。穀中有轴，器中有食，室中有人，身中有神，皆为物致益，故曰有之以为利也。然则神之利身，无中之有，有亦不可见，故归乎无物。神为存生之利，虚为致神之用，明道非有非无，无能致用，有能利物，利物在有，致用在无，无谓清虚，有谓神明，

① 蒙文通《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》有收录，见《蒙文通文集》卷六《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版。

② 王卡：《敦煌道教文献研究》，中国社会科学出版社2004年版，第174页。又顾欢此残卷已由王卡整理，收入《中华道藏》第10册，华夏出版社2004年版。

③ 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第194页。

④ 同上书，第194页。

⑤ 同上书，第201页。

⑥ 同上书，第157页。

有俗学未达，皆师老君全无之道，道若全无，于物何益，今明道之为利，利在用形，无之为用，以虚容物故也。<sup>①</sup>

此段注文十分重要，不仅阐述了道物关系，确定了道为宇宙之本体，而且通过“神”的概念，又使道回到人本身，道是修身之道。重要的是，顾欢在此指出道非全无、空无，也非纯粹的实有，明确了道“非有非无”的性质，这里既可看出玄学思想对顾欢的影响，又可看到顾欢对玄学中“贵无”与“崇有”之论的超越，而显示出重玄学“双非”“双遣”之特色。顾欢又指出：“欲言定有，而无色无声，言其定无，而有信有精，以其体不可定，故曰唯恍唯惚。如此观察，名为从顺于道，所以得。”<sup>②</sup>道非绝对的有，也非绝对的无，只有从非有非无的角度，才有可能理解道的本质。

顾欢指出，道“无穷不可序”<sup>③</sup>，“其来未兆，倏尔不见”<sup>④</sup>，“其去无迹，混然无际”，道来去无踪，具有不确定性，是无穷无尽之绝对：“诸物虽大，大有极住。此道之大，往行无际，本无住尽之处。”<sup>⑤</sup>如此神秘莫测之道，又如何去把握呢？当然，一般的言意方式是无济于事的：“明道则忘言，存言则失道，道可默契，不可口说。故庄云：道无问，问无应。”<sup>⑥</sup>但顾欢又指出：“言虽殊途，同本虚无；事虽异趣，同主静朴。”<sup>⑦</sup>实际上，虚静是道的本质特征，所以顾欢指出：“夫静观其反真。”<sup>⑧</sup>“草木零落，归根则静，人物变化，反真则安。”<sup>⑨</sup>由此可以看出，只有从虚静的角度，才能够真正体悟老子之大道：

夫清静虚妙，则深不可识，无色无象，其道自真。若夫辞说辩贍，仪形焕炳，相好森罗，在前可识，此非至真之实，乃是大道之华而愚之始。夫愚人始化，未见真实，故以前识引其愚、道华化其始也。

道德为厚，礼法为薄，清虚为实，声色为华，去彼华薄，取此厚实。<sup>⑩</sup>

物极则反，动极则静，静极则动，从此而观，盛极则衰，衰极则盛，人间诸法，例皆如此，既非常保，何所贪求。是以圣人不取不求，无得无失，而五种大行自清自静，不为寒热所侵，始为天下之正主云云。<sup>⑪</sup>

道本清虚，所以修道者只有超越世俗之浮华，达到无欲无求、不计得失的清静虚妙境界，才能够与真道冥契。

## 二、无为为宗

唐末杜光庭曾在《道德真经广圣义》卷五中指出：“道德尊经，包含众义，指归意趣，随

① 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第159页。

② 同上书，第174页。

③ 同上书，第165页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第180页。

⑥ 同上书，第216页。

⑦ 同上书，第230页。

⑧ 同上书，第68页。

⑨ 同上书，第194页。

⑩ 同上。

⑪ 同上书，第205页。

有君宗。”也就是说，各家解注《老子》，都有自己的宗趣指归，如严君平以虚玄为宗，臧玄靖以道德为宗，而顾欢则“以无为为宗”。

作为道士的顾欢虽然终身未仕，但对现实政治还是有所关注的。据《南齐书·顾欢传》记载，顾欢曾向齐高帝上表，并云：“谨删撰老氏，献《治纲》一卷。”《治纲》即《老子治纲》，反映了顾欢的政治主张。顾欢表奏又云：“臣闻举网提纲，振裘持领，纲领既理，毛目自张。然则道德，纲也；物势，目也。上理其纲，则万机时序；下张其目，则庶官不旷。”顾欢的政治纲目即在《老子治纲》之中，该书已佚，但主旨应该是清楚的，即不出于“无为”二字。顾欢在《老子》第七十四章注云：“导以寡欲，静以无为。”<sup>①</sup>由此反映了顾欢对老子思想的理解及其政治追求。他指出无为是圣人体道的表现：“圣人因天任物，无所造为，心常凝静于前，美善处而无争，故不为六境之所倾夺。”<sup>②</sup>“圣人恭敛，无为无事，若为客对主人，不敢轻躁，常和而不唱。”<sup>③</sup>得道之人是不会逞强示能的：“若恃为居功，则是示物以能。示物以能者，必为天之所损也。”<sup>④</sup>所以顾欢指出：“强梁之士，既不得其死，我即为其立教，说斯无为道德，作为其敦学<sup>⑤</sup>之本父也。”无为道德才是根本宗旨，顾欢于此点明了主题。无为与尚柔又是一致的，所以顾欢在第七十八章之注中阐发了以柔克刚之理：

以柔制刚，以弱灭强，天下之物无能代水者也。水弱水强，舌弱齿刚，阳刚而屈，阴柔而伸也。<sup>⑥</sup>

以柔弱克刚强，并非弱小者才为之，纵使处于高强得势的地位，同样应该居谦用弱，而不盛气凌人：“有余谓君人者也。谁能损此有余，以周天下不足？唯有道之君乃能然也。此不云周而云奉者，名虽居物上，心不贵下，如卑者奉尊，不以高贵加人也。”<sup>⑦</sup>

顾欢阐述老子无为之道，特别强调了一个“化”字：

作，谓伪生也。言侯王守道，物皆从化，忽有人从安化中欲生诈伪之心者，老君言我将以道镇之。又曰混沌其心，另无分别也。又曰无名之朴者，教戒是也。<sup>⑧</sup>

言上德之化，处无为之事，行不言之教，其迹不彰，故曰无为。为既无迹，心亦无欲，故曰无以为。<sup>⑨</sup>

则天玄默，而风俗自移，故曰不言之教。法道无为，人物自化，故言无为之益。<sup>⑩</sup>

“化”既是道的潜移默化，更是一种主体意识，即在道的影响下自觉去掉“诈伪之心”，做到心中无欲无念，无际无求，这才是真正的“无为之益”。再看第七十九章“安可以为善”之注文：

善者灭怨，柔之以德；柔之以德，则其怨自消。若夫杀人者死，伤人者刑，此盖末世之法，非至善之教也。问曰：盖闻父母之仇，弗与共天，怨之大者，莫过于此。请问复仇

① 《敦煌本老子道德经顾欢注》，载《中华道藏》第10册，华夏出版社2004年版，第283页。

② 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第149页。

③ 同上书，第166页。

④ 《敦煌本老子道德经顾欢注》，华夏出版社2004年版，第284页。

⑤ 编校者按：原文无“敦”字，该处为空格。

⑥ 《敦煌本老子道德经顾欢注》，华夏出版社2004年版，第248页。

⑦ 同上书，第284页。

⑧ 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第192页。

⑨ 同上书，第193页。

⑩ 同上书，第203页。

之礼，在道云何？若其是也，则于善有违；若其非也，安得为孝乎？答曰：善哉问也。夫玄流既涸，则煦沫情章；道风既消，则亲誉义结。是以至人无己，生死可齐；贤愚有畔，哀乐必显。齐其生死，则怨亲两冥；显其哀乐，则无施不报。然则复仇之礼，本乎有情，报怨以德，归乎无我。在我既忘，于彼何仇；哀乐有主，岂得无报。是以大孝忘亲，小孝致戚。故登木而歌，非轨世所闻；报怨以德，非柔教所取；若乃大道之行，则哀乐云废，复仇之礼，于焉自息矣。<sup>①</sup>

顾欢指出，世俗之礼法规定与道德原则均非至善之教。注文以“复仇之礼”为中心进行探讨，指出为父母复仇，从世俗之礼的角度看乃天经地义之事，也是人之常情，但从道的高度来看则不是最恰当的选择，因为道教提倡的是报怨以德。由于大道的教化，个体达到了忘我的境界，一切哀怨情仇均以化解消散，那么所谓复仇之礼也就没有存在与执行的必要了。顾欢由此强调，这一个无为而化的过程，实际上是一个为善去恶的过程，所以他说：

自然无情，以与善为常，司契之人，是道之所与也。然则此经所明，是自然之道，可以与善，不可示恶也。问曰：盖闻常善救人，则善恶无弃，天道普慈，无物不育。善者已善，何须此与？恶者宜化，何为不示耶？答曰：道教真实，言无华绮。上士闻道，勤而行之，下士闻道，大而笑之。闻而勤行，以成其德，闻而大笑，只增其罪。故以道与善，成人之美也；不以示恶，不成人之恶也。<sup>②</sup>

天道以与善为常，成人之美，不成人之恶，这是老学之要义，也是道教的宗旨。

### 三、活身之道

顾欢解《老》，一方面体现出他注重义理的特点，另一方面又不失道教的本色，故蒙文通先生认为他兼综王弼玄学与葛玄仙学之长。

顾欢注解《老子》第七十三章“勇于不敢则活”云：“独立不惧，不敢有为，守柔尽顺，活身之道也。”“活身之道”即长生之道，人要长生，必须修道。第七十二章“夫唯不厌，是以不厌”之注则阐述了人与道的关系：

人不厌生，则生不厌人；人不弃道，则道不弃人。故生与人相保，人与道相得也。此注有两点值得注意，其一是强调修道者的修道实践是一个主动过程，并非道在等人，而是个人应该主动求道，自觉地“与道相得”。如第六十二章注文：“无假远索，日日求之。但行积于身，得之于心，玄悟在我也。”此注反映顾欢的修道理论已注意到心灵的觉悟，有学者指出：“顾欢并不否认养生的重要，而是把养生置于觉悟之下进行讨论。”<sup>③</sup>也就是说，修长生之道的过程，既是一个寿命延长的过程，又是一个精神自觉的过程。其二，对生命价值的弘扬。道教的贵生思想，在顾欢的老学理论中有鲜明的体现：“人之生也，天理自备。虽复贵为帝王，生非有余；贱为台仆，道无不足。若厌其所生，则弃此殉彼。弃此殉彼者，大威必集也。”<sup>④</sup>对生

① 《敦煌本老子道德经顾欢注》，华夏出版社2004年版，第285页。

② 同上书，第285页。

③ 强昱：《从魏晋玄学到初唐重玄学》，上海文化出版社2002年版，第76页。

④ 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，华夏出版社2004年版，第282页。

命的追求没有高低贵贱的身份之别，任何人都无权轻视生命，正确的做法是抛弃身外之物，以生为重：“去彼显贵，则威罚外消；取此知爱，则生道内足也。”<sup>①</sup> 生道，即贵生之道也。第七十五章：“是贤于贵生”之注又云：

贵生之士，不营生而生。今贵生之民，欲厚生而反死，则是贱生为贤达，贵生为愚鄙也。问曰：若贱生为贤达，贵生为愚鄙，然则民不畏死同乎贤达，不厌其生者岂愚鄙耶？答曰：夫穷上极下，由来相类，是以猘犬似虎，老魅乱真，彼既有之，此亦宜然。故曰：吾与回言，不违如愚。岂可以下愚之无疑，参颜生之特达，以飞蛾之赴火，等至人之齐物耶？<sup>②</sup>

顾欢在此指出，贵生并非是贪生或者自益其生。世俗之士由于过分厚生，反而早死，这是养生之士应该警惕的。《老子》第五十章指出：“人之生，动之于死地，亦十有三。”有十分之三的人本有生机却陷入死地，为什么呢？“以其生生之厚。”意即求生太过了。如果为求长生，饱食终日，奢侈淫逸，效果当然是适得其反。

长生之道，还是要回到精气神的修炼上来。顾欢注第五十三章“田甚芜”云：“草长曰芜。芜，荒废也。夫峻宇雕墙，穷侈极丽，则人力凋尽，田芜荒废。内明徇名好利，弃少求多，道业不修，丹田荒废也。”如果一味追求身外之物，那只能导致“丹田荒废”，精气神涣散。所以顾欢又说：“舍弃慈悲，且为勇敢，谓负气轻死，以不惧为勇。不宝其气而舍散其精，不爱其人而广用其力，舍其后己，但为人先，所行如此，动人死地。”对精气神于生命的重要性，顾欢反复加以阐述：

治身爱气，则性命自延，治国爱人，则德化自广。<sup>③</sup>

骨以含精，精散则骨弱。保精爱气，则其骨自强。<sup>④</sup>

人能爱气少言，则行合自然。<sup>⑤</sup>

自爱其神，不弃我逐物也。<sup>⑥</sup>

保精爱气养神，这是道教的基本养生方法，《老子河上注》《老子想尔注》《老子节解》等都有阐发。值得注意的是顾欢对“神”的解释：“神者，灵效之谓也。以道居位临理天下则太平，太平之代，鬼魅不敢神。以道修身，则真照得一，得一之士，尸魄不灵。”<sup>⑦</sup> 神具有超越的价值，“尸魄”则对人的生死具有制约性，而修道之士能够“真照得一”，则可以使“尸魄不灵”，摆脱生死的局限。有学者指出，顾欢此注突出了“理性自觉的意义”<sup>⑧</sup>。这是我们所赞同的，而重玄学的端绪亦可在此觅获。

① 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，华夏出版社2004年版，第282页。另“取此知爱”之“取”，《中华道藏》本作“去”，李霖《道德真经取善集》所引则作“取”，据李霖本及上下文意改。

② 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，华夏出版社2004年版，第283页。

③ 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第227页。

④ 同上书，第151页。

⑤ 同上书，第176页。

⑥ 同上书，第282页。

⑦ 同上书，第220页。

⑧ 强昱：《从魏晋玄学到初唐重玄学》，上海文化出版社2002年版，第77页。

## 四、余 论

研究南北朝时期道教重玄学的发展变化，卢国龙先生认为有五支脉络可寻<sup>①</sup>，而个人认为其中最能体现重玄学内容与旨趣者，当首推道教老学。重玄学的出现，最早可追溯到东晋时的孙登，到南北朝时期，道教人士注解《老子》成为一时风尚，陆修静、顾欢、陶弘景、孟景翼、孟智周、臧玄靖、窦略、诸糝、宋文明等道教人士均有《老子》注问世，而他们大多数人的解《老》都是“以重玄为宗”。顾欢作为南北朝道教老学的重要代表人物，其道论、养生论、政治哲学都表现出了与前期不同的特点，其解《老》旨趣发生了明显的变化，对义理的探讨成为了重点。道教史表明，注重道教义理的开发与道教哲学的建构，是道教发展的必然趋势，顾欢的老学思想正是这一时代趋势的典型反映。主要借助于道教老学展开的重玄之学，在顾欢及与他基本同时的其他道士的推衍下，到唐代终于蔚为大观，臻于鼎盛。

<sup>①</sup> 卢国龙：《中国重玄学》，人民中国出版社1993年版，第22页。

# 王弼《易》《老》二注成书先后及年代考辨\*

裴传永\*\*

王弼字辅嗣，山阳高平（今山东金乡）人，生于魏文帝黄初七年（226），病故于魏废帝曹芳嘉平元年（249），在人世上只度过了二十四个春秋。

王弼的生命虽然短暂，但其人生的脚步却异常坚实；他尽管英年早逝，可在学术上却卓有成就。他的著作，流传至今的就有《周易注》《周易略例》《老子注》《老子指略》《论语释疑》等五部，其中《易》《老》二注，前者被宋人陈振孙许之为“自汉以来，言《易》者多溺于象占之学，至弼始一切扫去，畅以义理”（《直斋书录解题》卷一《易类》）的开易学研究一代新风的里程碑式著作，后者则被公认为现存最早、最有价值的《老子》注本。王弼以《易》《老》二注等著作奠定了他的中国古代一流思想家的学术地位。但是，由于有关记载或语焉不详，或自相矛盾，《易》《老》二注孰先孰后及各自的成书时间等问题一直没有得到很好的解决，不少学者也曾作过有益的探索，但都嫌于粗疏，不能令人十分满意，而辨明《易》《老》二注的先后次序及成书年代，对于更准确地把握王弼的思想轨迹，复原他的生命历程，都是十分必要和重要的，故此笔者不揣浅陋，草成此文，就教于方家。

## 一、关于《易》《老》二注之成书先后

王弼《易》《老》二注为三国以后各重要史志和目录书所著录，其中最早且同时言及《易》《老》二注的，一是晋代陈寿的《三国志》，一是裴松之注引于《三国志·魏志·钟会传》后的、晋代何劭的《王弼传》。

陈寿在《三国志·魏志·钟会传》中这样写道：

弼好论儒、道，辞才逸辩，注《易》及《老子》。

何劭的《王弼传》则称：

弼注《易》，颍川人荀融难弼《大衍义》，弼答其意，白书以戏之……弼注《老子》，为之指略，致有理统。著《道略论》。注《易》，往往有高丽言。太原王济好谈，病《老》

\* 本文原载《周易研究》1997年第3期，第92-95页。

\*\* 裴传永，中共山东省委党校《理论学刊》编辑部副教授。

《庄》，常云：“见弼《易注》，所悟者多。”

《易》是儒家经典，《老子》是道家经典，就像儒、道并提时人们往往先说儒，后说道一样，《易》《老》并提时也不会颠倒通常的次第，把《老》摆到《易》的前头，所以，陈寿所言，很难用为王弼注经乃先《易》后《老》的依据。何劭的《王弼传》是记述王弼生平事迹文字最多，也最系统、最详明的史料，但是关于王弼《易》《老》二注成书的先后顺序，该传所传达的信息却又是混乱而自相矛盾的——它先是说“弼注《易》，著《大衍义》，后又谓‘弼注《老子》，为之指略’”，似乎王弼是先注《易》，后注《老子》。可是紧承“弼注《老子》，为之指略”云云之后，何劭又冒出一句“注《易》，往往有高丽言”。将这一句与“弼注《老子》”云云连续，王弼注经的顺序就又成了《老》在先，《易》在后。

那么，王弼《易》《老》二注究竟孰先孰后？从现存史料中找不到明确的答案，我们只能寻觅蛛丝马迹，为之破解。

首先，从王弼治学和参加玄学清谈的经历来看，应当是注《老》在先，注《易》在后。

何劭《王弼传》曰：“弼幼而察慧，年十余，好《老氏》，通辩能言。”《世说新语·文学》注引《王弼别传》亦云：“弼……少而察慧，十余岁便好《庄》《老》，通辩能言。”这两条史料表明，王弼对《老子》发生兴趣，是他十几岁时候的事。王弼何时对《周易》发生兴趣？各书均无记载，但是不可能在《老子》之前，因为假如在《老子》之前，上引两书便不会说“年十余，好《老氏》”和“十余岁便好《庄》《老》”，而要说“年十余，好《易》《老》”了。

王弼在正始年间的玄学清谈的论坛上，一直是一个比较活跃的人物。据记载，他先后同裴徽、傅嘏、何晏、刘陶、荀融等讨论或争辩过玄学问题，与钟会似乎更是时常交锋，何劭《王弼传》“会论议以校练为家，然每服弼之高致”的记述可证。王弼与裴徽的问对使他崭露头角，与傅嘏的讨论使他的知名度更大，与何晏的论辩则奠定了他一代玄学领袖的学术地位。至于同刘陶、荀融的论辩，与其说是论辩，还不如说是王弼展示论辩艺术、为对方释疑解惑更为确切。

王弼与裴徽问对的是什么问题？是关于“无”为什么孔子不置一辞而老子却喋喋不休地谈论的问题，而“无”在《老子》书中是万物本原“道”的代名词，在王弼哲学里则就是万物的本原。显然，这场问对涉及到了《老子》，而王弼关于孔子与老子、“无”与“有”的那一番精彩议论（见何劭《王弼传》及《世说新语·文学》），更足以表明此时“未弱冠”的王弼已对《老子》颇有研究了。

王弼在与裴徽问对之后不久，又与另一位玄学家傅嘏论辩。由于各书均无记载，他们辩论的具体问题已不得而知，但是根据傅嘏好论才性、“善言虚胜”（《世说新语·文学》）而王弼在才性问题上不曾有只言片语及之的情况来看，他们以“虚胜”即精微的道理为论题展开讨论的可能性极大。《世说新语·文学》及注引《荀粲别传》记载说：荀粲“谈尚玄远”，以为六经“固圣人之糠粃”，傅嘏“善言虚胜”，二人“每至共语”，“宗致虽同，仓卒时或格而不相得意”，以此看来，所谓“虚胜”似乎更贴近《老子》的学说，果若此，这便又是王弼研治《老子》的一个例证，而《王弼别传》“通辩能言，为傅嘏所知”的描述，表明傅嘏对王弼的论说是很佩服的。

关于王弼与何晏的论辩，《世说新语·文学》记述说：“何晏为吏部尚书，有位望，时谈客

盈坐，王弼未弱冠，往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼……弼便作难。一坐人便以为屈。”究竟论题为何，各书未载，但据《三国志·魏志·曹爽传》附《何晏传》，何晏“少以才秀知名，好《老》《庄》言”，另据《三国志·魏志·管辂传》及注引《管辂别传》，正始九年十二月二十八日，何晏“自言不解《易》九事”，管辂与之“共论《易》九事，九事皆明”，这表明，王弼当时与何晏论辩，只能是与《老》《庄》思想有关的问题，而不可能是若干年后何晏还不“解”的《周易》方面的问题。王弼还与何晏就圣人有情无情的问题展开过讨论，他们立论的基础都是性静情动说，而性静情动是先秦两汉道家的一致主张。

王弼与刘陶论辩，事在王弼做了尚书郎之后。据说刘陶“善论纵横”“有大辩”“高才而薄行”（何劭《王弼传》《傅子》《三国志·魏志·刘晔传》），曾向玄学家夏侯玄叫板，论辩“仲尼不圣”的问题，显然是一个异端分子。何劭《王弼传》称：刘陶“每与弼语，常屈”。王弼与刘陶的几次论辩，论题均已不得而知，但依刘陶苏秦、张仪等纵横家式的做派，不可能与王弼商讨易学问题。

王弼与荀融的论辩是唯一一次见诸记载的围绕易学问题展开的论辩，但是这次论辩的时间，无论是《三国志·魏志·荀传》注引《荀氏家传》还是何劭的《王弼传》都未明言，现存史料亦不足以考辨清楚，不过依《王弼传》的叙事次序，时间应在上述各次论辩之后。

王弼既然“十余岁便好《庄》《老》”，参加玄学清谈又是先言《老》后言《易》，那么在著述上先注《老》、后注《易》也便顺理成章了。

其次，从当时的学术研究热点的嬗变来看，也应当是注《老》在先、注《易》在后。

古往今来，学术研究总是存在着周期性的热点的嬗变，一个时期中大家可能都专注于此一问题的探讨，过了这个时期可能又有彼一问题吸引了众人的注意力。三国时期学术研究热点的周期性嬗变表现得相当明显。

三国紧承东汉，东汉时期，关于儒家经典的研究渐次走入繁琐化、讖纬化的误区，随着东汉末年的剧烈社会动荡，兵家、法家的经典陆续引起人们的关注，《三国志·魏志·武帝纪》注引孙盛《异同杂语》曰：“（曹操）博览群书，特好兵法，抄集诸家兵法，名曰《接要》，又注《孙武》十三篇，皆传于世。”《三国志·蜀志·先主传》注引《诸葛亮集》所载先主敕后主遗诏曰：“可读《汉书》《礼记》，闲暇历观诸子及《六韬》《商君书》，益人意智。闻丞相为写《申》《韩》《管子》《六韬》一通已毕，未送，道亡，可自更求闻达。”《三国志·吴志·吕蒙传》注引《江表传》曰：“权曰：‘……孤少时历《诗》《书》《礼记》《左传》《国语》，惟不读《易》。至统事以来，省三史、诸家兵书，自以为大有所益。如卿二人……宜急读《孙子》《六韬》《左传》《国语》及三史。’”曹操、刘备、孙权不约而同地带头或提倡研治《孙子》《六韬》及其他兵家著作和《商君书》《申子》《韩非子》等法家著作，这不是偶然的，显然反映了当时学术热点由经学向兵家、法家著作转移的新动向。

三国鼎立的格局确立以后，随着形势的渐趋安定，道家的著作又开始受到人们的重视。魏明帝时期，特别是魏废帝曹芳正始中前期，“《老子》热”日渐升温，以《老》《庄》思想为主旨的玄学清谈也达到炽烈的程度，这从《北堂书钞》卷九十八引《何晏别传》所谓“曹爽常大集名德，长幼莫不预会，及欲论道，曹羲乃叹曰：‘妙哉平叔（何晏的字——引者）之论道，尽其理矣！’既而清谈雅论，辨难纷纭”的记述中可见一斑。

正始后期，学术研究的热点又转移到了《周易》上，《三国志·魏志·管辂传》及注引《管辂别传》所记管辂与裴徽、何晏、钟毓、刘邠论《周易》事可证，其文曰：

安平赵孔曜，明敏有思识，与辂有管、鲍之分，故从发干来，就郡黄上与辂相见，言：“……冀州裴使君才理清明，解释玄虚，每论《易》及《老》《庄》之道，未尝不注精于严、瞿之徒也。又眷吾意重，能相明信者。今当故往，为卿陈感虎开石之诚。”……于是遂至冀州见裴使君……孔曜言：“平原管辂字公明，年三十六，雅性宽大，与世无忌，可谓士雄。仰观天文则能同妙甘公、石申，俯览《周易》则能思齐季主，游步道术，开神无穷，可谓士英……”裴使君闻言，则慷慨曰：“何乃尔也！虽在大州，未见异才可用释人郁闷者，思还京师，得共论道耳，况草间自有清妙之才乎！如此便为取之，莫使骥骥更为凡马，荆山反成凡石。”即檄召辂为文学从事。一相见，清论终日，不觉罢倦。天时大热，移床在庭前树下，乃至鸡向晨，然后出。再相见，便转巨鹿从事。三见，转治中，四见，转为别驾。至十月，举为秀才。辂辞裴使君，使君言：“……何尚书……自言不解《易》九事，必当以相问。比至洛，宜善精其理也。”

（十二月二十八日），辂为何晏所请，果共论《易》九事，九事皆明。晏曰：“君论阴阳，此世无双。”

辂后因得休，裴使君问：“何平叔一代才名，其实何如？”管辂曰：“其才若盆盎之水，所见者清，所不见者浊……故说《老》《庄》则巧而多华，说《易》生义则美而多伪……”裴使君曰：“诚如来论。吾数与平叔共说《老》《庄》及《易》，常觉其辞妙于理，不能析之。又时人吸习，皆归服之焉，益令不了。相见得清言，然后灼灼耳。”

魏郡太守钟毓，清逸有才，难辂《易》二十余事，自以为难之至精也。辂寻声投响，言无留滞，分张爻象，义皆殊妙。毓即谢辂。

故郡将刘邠字令元，清和有思理，好《易》而不能精。与辂相见，意甚喜欢……辂于此为论八卦之道及爻象之精，大论开廓，众化相连……留辂五日，不遑恤官，但共清谭。自言：“数与何平叔论《易》及《老》《庄》之道，至于精神遐流，与化周旋，清若金水，郁若山林，非君侣也。”

据上所引，管辂曾先后与裴徽、何晏、钟毓、刘邠等共论《周易》，裴徽、刘邠亦各自言数与何谈论《周易》，此皆正始九年之事，可见当时“《周易》热”之情状。

王弼作为玄学论坛上的活跃分子，他的学术研究不可能不与当时的潮流同步。既然正中期以前是“《老子》热”，以后是“《周易》热”，那么他注《易》就不可能在前、注《老子》不能在后。

再次，从时人对王弼《易》《老》二注的反映来看，更应当是注《老》在先、注《易》在后。《世说新语·文学》载有关于王弼《老子注》的两条资料，其辞曰：

何平叔注《老子》始成，诣王辅嗣，见王注精奇，乃神伏，曰：“若斯人，可与论天人之际矣！”因以所注为道德二论。

何晏注《老子》未毕，见王弼自说注《老子》旨，何意多所短，不复得作声，但应诺诺，遂不复注，因作《道德论》。

以上两条记载说的是同一件事情，只是细枝末节方面略有出入。何晏、王弼乃正始玄学的两位

领袖，彼此交往十分频繁，何晏对王弼的《老子注》“神伏”，但对他的《周易注》却不曾一语及之；非但如此，如前文所述，正始九年，何晏曾向管辂请教过“《易》九事”，还曾同裴徽、刘邠几番论《易》，却从未与王弼讨论过《周易》，而次年何晏便被司马氏诛杀，这些情况足以说明，王弼注《易》较注《老子》为晚，何晏不曾见过王弼的《周易注》。

关于王弼的《周易注》的最早反应是何劭《王弼传》所载“太原王济好谈，病《老》《庄》，云：‘见弼《易注》，所悟者多。’”王济乃魏晋时人，生卒年不详，只知道他活了四十六岁，并且先于其父王浑去世。检《晋书·王浑传》，王浑于晋惠帝元康七年（297）去世，享年七十五岁，则其生年为魏文帝黄初四年（223），王济乃王浑次子，假定王浑二十岁生王济，那么王济出生时已是魏废帝曹芳正始三年（242），王济“好谈，病《老》《庄》”，无论如何也应是十几岁以后的事，而此时，王弼已病故数年了。所以，即使把王浑的生卒再提前点，也无法由此作出王济在正始中前期即见到王弼《周易注》、王弼《周易注》早于《老子注》完成的推断。

另外，还有一件事可以旁证王弼《周易注》晚出。钟会于正始后期作有《周易无互体论》，荀“尝难钟会‘易无互体’，见称于世”（《三国志·魏志·荀彧传》注引《晋阳秋》）。其实，王弼对“互体”说也是持批判态度的，并在与《周易注》几乎同时完成的《周易略例·明象》中加以申述。假如王弼《周易注》及《周易略例》先于钟会《周易无互体论》问世，那么荀为“互体”说辩护便不会以钟会为靶子，这是一个非常简单的逻辑。

最后，从王弼《易》《老》二注本身来看，只能是注《老》在先、注《易》在后。

王弼以《老》注《易》，这在其《周易注》中可找到许多例证，兹谨略举几例：

夫以刚健而居人之首，则物之所不与也；以柔顺而为不正，则佞邪之道也。

这段话见于《周易注·乾卦》，显然是对《老子》第二十八章“知其雄，守其雌”和第七章“圣人后其身而身先，外其身而身存”的思想的发挥。

任其自然，而物自生；不假修营，而功自成。故不习焉，而无不利。

这段话见于《周易注·坤卦》，显然是对《老子》第二章“圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞”和第三十七章“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化”的思想的发挥。

无讼在于谋始，谋始在于作制。契之不明，讼之所由生也。……讼之所以起，契之过也。故有德司契而不责于人。

这段话见于《周易注·讼卦》，显然是对《老子》第七十九章“圣人执左契而不责于人。有德司契，无德司彻”的思想的发挥。

夫吉凶悔吝，生乎动者也；动之所起，兴于利者也。故饮食必有讼，讼必有众起，未有居众人之所恶而为动者所害，处不竞之地而为争者所夺。

这段话见于《周易注·谦卦》，显然是对《老子》第八章“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道……夫唯不争，故无尤”的思想的发挥。

委物以能，而不犯焉，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣。

这段话见于《周易注·临卦》，显然是对《老子》第四十七章“圣人行而不争，不见而名，不

为而成”的思想的发挥。

复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默

非对话者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无是其本矣。

这段话见于《周易注·复卦》，显然是对《老子》第十六章“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”和第四十一章“天下之物生于有，有生于无”的思想的发挥。

夫安身莫若不竞，修己莫若自保。守道则福至，求禄则辱来。

这段话见于《周易注·颐卦》，显然是对《老子》第七章“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”、第八章“夫唯不争，故无尤”和第四十四章“名与身孰贵？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久”的思想的发挥。

夫静为躁君，安为动主。故安者，上之所处也；静者，可久之道也。

这段话见于《周易注·恒卦》，显然是对《老子》第二十六章“重为轻根，静为躁君……轻则失本，躁则失君”的思想的发挥。

以柔居尊，而为损道，江海处下，百谷归之。履尊以损，则或益之矣。

这段话见于《周易注·损卦》，显然是对《老子》第三十二章“譬道之在天下，犹川谷之于江海”、第六十六章“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”、第四十二章“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”的思想的发挥。

以上是王弼以《老》注《易》比较典型的例证。其实，《老子》的思想特征在王弼《周易注》中是随处可见的，它就像一根红线贯串于整部《周易注》中。正因为如此，宋人晁说之在评论王弼的《周易注》时才说“其《易》多假诸《老子》之旨，而《老子》无资于《易》”（《直斋书录解題》卷九《道家类》），《四库全书总目》卷一《经部·易类一》亦谓王弼“祖尚虚无，使《易》竟入于《老》《庄》”。王弼的《周易注》既然具有如此浓重的老学倾向，而其《老子注》又“无资于《易》”，那么《周易注》在后、《老子注》在先不就成了必然的逻辑了吗？

## 二、关于《易》《老》二注之成书年代

前文考辨了王弼《易》《老》二注成书的先后次序，得出了《老子注》在先、《周易注》在后的结论。那么二注的具体成书年代为何？兹试予回答。

先说《老子注》。何劭《王弼传》对王弼《老子注》的成书过程未作交待，但是其中有这么一段话：“于时何晏为吏部尚书，甚奇弼，叹之曰：‘仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎！’正始中，黄门侍郎累缺……”检《世说新语·文学》，则有“何平叔注《老子》始成，诣王辅嗣，见王注精奇，乃神伏，曰：‘若斯人，可与言天人之际矣！’因以所注为道德二论。”将这两条史料加以对照，可知何晏因为看到王弼《老子注》“精奇”而“甚奇弼”，并由衷地发出“后生可畏”的赞叹；王弼《老子注》的成书时间在何晏任吏部尚书至“正始中”

期间，略早于何晏的《道德论》。

那么何晏何时开始担任吏部尚书？史书上亦无明确记载，不过我们可以通过综合各种史料，予以推知。《三国志·魏志·曹爽传》曰：“南阳何晏、邓颺、李胜，沛国丁谧，东平毕轨咸有声名，进趣于时，明帝以其浮华，皆抑黜之，及爽秉政，乃复进叙，任为腹心……乃以晏、颺、谧为尚书，晏典选举。”《曹爽传》注引《魏略》曰：“（何晏）正始初，曲合于曹爽，亦以才能，故爽用为散骑侍郎，迁侍中、尚书……晏为尚书，主选举，其宿与之有旧者，多被拔擢。”据此可知，何晏于正始初被任命为散骑侍郎，历侍中，后与邓颺、丁谧同升尚书。检《曹爽传》注引《魏略》，邓“正始初，乃出为颍川太守，转大将军长史、侍中，迁侍中、尚书”。邓颺正始初出任颍川太守，其后改任大将军长史、侍中，再往后才升任尚书，这样一出入一转一升，恐怕不会在一年之内完成，所以邓颺升任尚书，最早也应是正始二年的事。何晏与邓颺同时升任尚书，那么何晏担任吏部尚书，自然也当在正始二年。一些学者系何晏任吏部尚书于正始元年，恐有失确当。傅嘏的仕途经历亦可用为何晏于正始二年升任尚书的佐证。《三国志·魏志·傅嘏传》曰：“正始初，除尚书郎。迁黄门侍郎。时曹爽秉政，何晏为吏部尚书，嘏谓爽弟羲曰：‘何平叔外静而内躁，铄巧，好利，不念务本，吾恐必先惑子兄弟，仁人将远而朝政废矣。’晏等遂与嘏不平，因微事以免嘏官。”此处将傅嘏升任黄门侍郎与何晏任吏部尚书并提，而傅嘏黄门侍郎之职又是从“正始初”始任的尚书郎职位上升上来的，故其任黄门侍郎时应是任尚书郎的次年即正始二年。此外，《晋书·傅咸传》曰：“正始中，任何晏以选举”，此着一“中”字固然不够准确，但足以说明何晏始任吏部尚书，不在正始初年。

何晏担任吏部尚书既然是在正始二年，那么王弼《老子注》的成书时间便不出正始二年至“正始中”之间。正始乃魏废帝曹芳的年号，起止时间为公元纪年的240—249年，凡十年（正始十年改元嘉平）。按常理，“正始中”则应为正始五年前后。刘汝霖《汉晋学术编年》考证说何晏主编的《论语集解》成书于正始六年，察此，何晏的《道德论》的成书时间必定不出正始二至五年；又鉴于何晏任吏部尚书后的相当一段时间当中，忙于配合曹爽安插亲信、排斥异己和“变易旧章”“屡改制度”的繁忙事务，那么正始二至三年从事《老子》书的注释工作的可能性也不大，其《道德论》的成书时间因之可进一步界定在正始四至五年。此亦是王弼《老子注》的成书时域。

何劭《王弼传》叙述王弼生平说：王弼“未弱冠”拜见吏部郎裴徽，“寻亦为傅嘏所知”，“正始十年……其秋遇病疾亡，时年二十四”。《世说新语·文学》则曰：“何晏为吏部尚书，有位望，时谈客盈坐。王弼未弱冠，往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼。”弱冠即二十岁，未弱冠则为十八九岁，王弼十八九岁恰是正始四年、五年。从“晏闻弼名”一语来看，王弼此次“往见”乃是与何晏初次会面，何晏见王弼《老子注》“精奇”，发出“后生可畏”的赞叹则是两人相熟以后的事，二者不会发生在同一年，故此，王弼“往见”何晏当在正始四年，其《老子注》的成书时间应为正始五年。何晏的《道德论》亦成书于正始五年而稍晚于王弼的《老子注》。

再说《周易注》。王弼于正始五年完成了《老子注》，此后何晏主编了《论语集解》，王弼大概也同时撰著《论语释疑》一书。何劭《王弼传》称：何晏对“天才卓出”的王弼十分欣赏，想把他拉入自己的政治集团当中，适逢黄门侍郎一职出现空缺，何晏便准备向大权独揽的

曹爽推荐他。此时丁谧与何晏不睦，见何晏要举荐王弼，遂抢先一步向曹爽推荐了高邑人王黎。曹爽即任命王黎为黄门侍郎，补授王弼为尚书郎。王弼初入仕途即遭挫折。上任后，王弼去拜谢曹爽。他向曹爽大谈特谈其玄学主张，而丝毫不及政事，因此令曹爽大失所望。王黎不久即暴病身亡，曹爽以王沈递补其缺，而根本不考虑王弼。这一结果，连何晏也不禁“为之叹恨”，王弼心中的失落感更是可想而知。从此，王弼对“事功”“益不留意焉”。此时已到正始九年，玄学界兴起了“《周易》热”，王弼遂埋头治《易》。何晏于正始九年十二月二十八日向管辂请教“《易》九事”，“诸卦中所有时义是其一也”（《南齐书·张绪传》），而“时义”恰是王弼《周易注》和《周易略例》中所重点探讨的问题。何晏不与王弼讨论“《易》九事”，却请来管辂求教，这显然表明王弼的《周易注》及《周易略例》尚处在撰写过程中。正始九年十二月二十八日《周易注》尚未完稿，次年即嘉平元年秋王弼即染瘟疫去世，那么《周易注》成书于嘉平元年，不也昭然若揭了吗？

百年道学精華集成

第一辑

# 历史脉络

卷二

道家的文化传承



道家理身理国智慧



## 李荣《老子注》重玄思想初探\*

黄海德\*\*

李荣，号任真子，蜀中高道，是唐代初年著名的道教理论家。根据《全唐诗》和《绵阳县志》的记载，他为四川绵州（今绵阳）人<sup>①</sup>。关于李荣生平的具体情况，因史料阙如，今已无法考证得知。但从现存的唐代道教与佛教的一些有关资料中，如明修《道藏》与《大藏经》的《唐高僧传》《集古今佛道论衡》中，仍可检寻到他的部分行踪，使我们今天对于李荣的生平，能够有个大致的了解。他约生在隋末大业年间，相当于公元7世纪初期，歿于唐之武则天朝，相当于公元7世纪末。李荣青少年时，在四川出家为道士。由于他敏捷聪慧，学道勤谨，中年时就道业有成，声著蜀中。唐高宗李治即位，诏他入京城，长住皇朝东明观讲学，为京城“羽流之冠”。唐代前期，佛、道相争非常激烈，李荣经常奉帝命进入宫廷，作为道教首领与佛教名僧往复辩难，颇露锋芒。当时的佛教学者释道宣在他的著作中，将李荣称作“老宗魁首”<sup>②</sup>。终高宗之朝，李荣皆受皇室注重。武则天即位后，推行崇佛抑道的政策，荣遂受排斥，渐渐湮没无闻。

李荣平生著述甚富，有《老子注》《庄子注》《西升经注》诸书行世，惜后皆佚失，近世蒙文通先生从《道藏》中辑成《老子道德经注》四卷，解放前由四川省立图书馆石印刊行。蒙先生的辑本，基本恢复了李荣《老子注》的原貌。最近，笔者有幸从敦煌卷子中蒐集到《道藏》所缺的李荣注的其他部分，补全了蒙先生辑本的不足之处。这样，唐代著名道教学者李荣的代表著作《老子注》在亡佚数百年之后，终于能够完全再现于世，成为今天研究李荣道教思想的信实可靠的第一手资料<sup>③</sup>。

唐末杜光庭的《道德真经广圣义》记载说：“唐朝道士李荣明重玄之道。”李荣的重玄思想，集中体现在他的《老子注》一书之中。在该书中，由“玄”与“又玄”说，能所与寂动

\* 本文原载《宗教学研究》1988年第1期，第31-36页、第69页。

\*\* 黄海德，四川省社会科学院哲学所研究员。

① 李荣属籍为绵州（绵阳）人有二证：其一，《绵阳县志》有唐驸马蒋（薛）曜《登富乐山别李道士荣诗》一首，《县志》将此诗收入《人物·仙释传》。薛曜为唐高宗时宰相薛元超之子，尚诚阳公主，为唐驸马，曾客游蜀中，此诗为薛曜离别绵州时赠予李荣，则依《县志》所见，李荣应是绵州人。其二，《全唐诗》卷八百六十九载李荣诗一首，下云：“荣，巴西人也。”蒙文通先生曾予考证，文中说：《全唐诗》所言“必有所本，惟未知所据耳”，似疑巴西别为一地。考之《两唐书》，绵州为唐高祖武德元年建，玄宗时曾一度改为巴西郡，治所均在巴西县（今绵阳市东），故《全唐诗》所云“巴西”实即绵州之地矣。

② 见释道宣：《集古今佛道论衡》卷丁。

③ 拙文《李荣其人及其〈老子注〉考辩》有详考。

说构成一个比较完整的道教哲学思想体系。下面，试对李荣重玄思想诸内容与性质及其思想来源方面予以探讨。

—

重玄学派是中古时期以讲哲学义理为主的一个道教派别，道教自汉末产生以后，在魏晋南北朝时期，逐渐形成丹鼎和符箓两大道派。丹鼎派渊源自燕齐地区的神仙方术，主要讲求炼养服食，追求长生不死；符箓派从古代的巫术演化而来，讲究画符念咒，驱鬼治病与祈福禳灾。两派都以“道”为最高的宗教信仰，分别在宫廷上层和民间传播和流行。但在此同时，儒学与佛教也在经历着程度不同的演变和发展。魏晋时代，学者援道入儒，奉《老》《庄》《易》为“三玄”探究“自然”与“名教”的关系，玄学思潮，一时风行社会。而佛教也随着般若类经的大量翻译和介绍，义理方面的研究逐渐深化，其学说与当时盛行的玄学合流，形成以“六家七宗”为主的般若学。在东晋以后，中国社会于是出现了儒、释、道三家鼎立的局面。三家并存，互相影响，又互相斗争，其中尤其是佛教和道教两家，为了争夺宗教的正统地位，相争尤为激烈。在这样的形势下，道教的理论相对来讲显得比较单薄，不大能够适应当时宗教斗争以及自身发展的需要。于是为了战胜竞争的对方，求得自身的生存与发展，一部分道教学者就从玄、佛之学中吸取于己有用的思想养料，与原有的道家老、庄之学相结合，形成偏重义理研究的道教重玄学派。

重玄一派的产生可上溯至两晋时代。从现有史料来看，东晋时尚书郎孙登好研名理，即“以重玄为宗”<sup>①</sup>。嗣后，南朝道士孟智周、臧玄静、诸糅相继阐发斯义，至隋代重玄之学遂蔚为大宗。李荣继承了以前的重玄道统，在他所著的《老子注》中较为系统地阐述了他的重玄道教思想。

重玄学的核心是关于“玄”与“又玄”的学说，“玄”与“又玄”，原是《老子》中使用的概念，《老子》作者用它们来形容“道”的浑沌幽冥，难以测知的状态，具有神秘的意味。后世的重玄学家利用其语言形式，把二者改造成人们心灵认识的两种境界，“玄”与“又玄”就转化成两个重要的哲学范畴。

李荣说：

道德杳冥，理超于言象，真宗虚湛，事绝于有无，寄言象之外，托有无之表，以通幽路，故曰玄之，犹恐迷方者胶柱，失理者守株，即滞此玄，以为真道，故极言之非有无之表，定名曰玄。借玄以遣有无，有无既遣，玄亦自丧，故曰又玄，又玄者，三翻不足言其极，四句未可致其源，寥廓无端，虚通不碍，总万象之枢要，开百灵之户牖，达斯趣者，众妙之门。（《老子注》卷一）意思是说，世俗之人用言辞来指称有形的物象，所以讲有、无。而道为“真宗”，

<sup>①</sup> 据杜光庭记载，孙登是三国魏人。《道德其经广圣义》说：“隐士孙登，字公和，魏文，明二帝时人。孙登以重玄为宗。”另外，《晋书·隐逸传》有孙登其人。与杜氏所言的“隐士孙登”似为一人。此魏人孙登实未注《老子》讲“重玄”，杜氏言之有误。其理由如下：第一，《隋书·经籍志》有孙登《老子注》卷二，谓登为“晋尚书郎”；第二，陆德明《经典释文序录》云：“孙登《老子集注》卷二，字仲山，大原中都人，东晋尚书郎。”第三，《晋书·孙统传》云：“（孙统）弟登，少善名理，注《老子》行于世。”由上考可知，魏晋时孙登有二人，其一为魏隐士孙登，其二为东晋善讲名理的孙登，而为《老子》作注。“以重玄为宗”者，应是后者，即东晋尚书郎孙登。故现今论重玄之学，可据此上溯至东晋。

混沌杳冥，空虚湛然，不能用常俗的有无名称来表达。得道的圣人为使人们能认识“真宗之道”，不得已只好寄托于有无之表，“以通幽路”，暂且称作“非有非无”，这种对于“真道”的认识，就叫做“玄”，圣人“借玄以遣有无”。但这只是重玄认识的第一种境界，如果世俗之人以为懂得了关于“玄”的道理，就认识了“道”，那就大错而特错，与胶柱鼓瑟，守株待兔差不多，必然毫无所获，这样的人只能称为“迷方失理者”。要做到否定有无以后，“非有”“非无”也要去掉，“有无既遣，玄亦自丧，故曰又玄”，“又玄”就是重玄，最后才算达到重玄的认识境界，这样的重玄之境，无所不包，无所不通，理解了它，就启开了人们心灵的窗户，可以把握宇宙万物的关键，从李荣的叙述中可以清楚看出，他的重玄说有两个性质不同的层次，第一个层次是“玄”，“玄”就是对于世俗认识的否定。第二个层次是“又玄”，“又玄”是对“玄”的否定。

作为重玄说第一个层次的玄，也又称作“中道”。《老子注》七十章说：

极下虑之滞有，举之令不有也，不有不空，合于中道也，这句话中的“空”，原是佛家术语，意为空幻虚假，这里借作“无”解，不有不空就是非有非无，非有非无就叫做中道。

李荣用他的中道说，来认识世间的普遍事物与现象，他说：

不静不躁，处于中和，入道之基也，故知怀雄猛之心者未可全真，抱雌柔之性者不能志道。今知性雄而守雌，则不躁不速，亦知性雌而守雄，则不静不迟，不滞两边，自合中道。<sup>①</sup>

在他看来，静与躁、雌与雄、柔与猛（刚）、速与迟等，都是对立的“两边”，如果仅把握住其中的任何一边，都不是正确的，这样的人不可以“全真志道”，只有知其对立而处“中和”，既不滞于静、柔、雌、迟，又不滞于躁、刚、雄、速，这样才合于中道，达到中道就奠定了入道之基。

李荣唯恐世人不明白这个深奥的道理，又借病与药的关系来作比喻。他说：

道非偏物，用必在中，无必有有。中和之道，非有非无。有无既非，借彼中道之药，以破两边之病，病去药遣，偏去中忘，都无所有。<sup>②</sup>

意思是说，滞有滞无是二偏，二偏是病。而中道是药，用中道之药来治二偏之病，病既治愈，药亦遣去，二偏既除，中道亦忘，都无所有，达到一种绝对的虚空境界，“此则玄之又玄，遣之又遣也”。

李荣认为：“重玄之境，气象不能移，至虚之理。空有未足议。迎随不得，何始何终乎。”<sup>③</sup>重玄的境界，超越感官所知的具体事物，它在空间上无前无后，在时间上无始无终，一般的人囿于世俗的时空观念，永远无法认识它。

总而言之，李荣重玄思想的核心内容就是关于“玄”与“又玄”的学说。这个核心可以用一个公式来表示，就是非有非无又非中，也就是否定、再否定的三翻式。

李荣的这种重玄思想，溯其来源，是扬弃魏晋玄学的有无之论和吸收了中国佛学三论宗的部分思想。

① 《老子注》卷二。

② 《老子注》卷一。

③ 李荣：《老子注》卷一。

魏晋之际，玄学家王弼主张“贵无”，认为“天下万物皆以无为本”<sup>①</sup>。裴頠主“崇有”，著《崇有论》，认为“虚无是有之所谓遗者也”。李荣认为，王、裴诸人各主一边，失于偏执，他在《上道德真经注表》中说：“魏晋英儒，滞玄通于有无之际。”<sup>②</sup>在他看来，应该非有非无，才合中道义，这种对于有无的否定，构成李荣重玄思想的第一个层次。

李荣重玄思想的第二个层次是对中道的否定，这种思想源自于中国佛学三论宗。三论宗的思想，基本上是印度佛教大乘空宗，即以龙树菩萨为代表的中观学派的学说。它的主要教义是“二谛”说和“八不中道”说。其中“八不中道”说的主要内容是：

不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。<sup>③</sup>

没有生也就没有灭。没有永恒也就没有中断，没有同一也就没有差异。没有转化来也就没有转化去，这就是“八不”。

“八不”主要解决的是世界万有的本质问题，为中观派的“性空”学说提供理论依据。三论宗的创始人嘉祥大师吉藏解释说：“八不即是中道。”<sup>④</sup>

关于中道，龙树在《大智度论》中作了更为详尽的阐述，他说：

常是一边，断灭是一边，离是二边行中道，是为般若波罗蜜。诸法有是一边。诸法无是一边。离是二边行中道、是为般若波罗蜜。此般若波罗蜜是边，此非般若波罗蜜是一边。离是二边行中道，是名般若波罗蜜。如是等二门，广说无量般若波罗蜜相。<sup>⑤</sup>

这段话说了三层意思：（1）一切事物和现象（诸法）在时间和空间中的存在（有）和不存在（无），都是世俗的假象。属于“二边”，应该离此二边，非有非无，奉行中道，才是解悟“诸法性空”的智慧。（2）如此，“非有非无”与“有、无”相对，“中道”与“偏”相对，“般若波罗蜜”又与“非般若波罗蜜”相对，仍然是二边，因此还要“非非有非无”，吉藏《二谛章》说，“非偏非中，乃是中道第一义谛”。（3）但是这样还不够，还是有所得，一直要破了又破，“广说无量般若波罗蜜”，达到“言忘虑绝”的至虚空无境界，才是诸法实相，即绝对真理。这就是大乘空宗的中道说。

中观学派的思想，在东晋时，经后秦高僧鸠摩罗什的翻译和介绍，系统地传到了中国。隋代时，吉藏遍注龙树《中论》《十二门论》与提婆《百论》，形成三论宗。经汤用彤先生悉心考证，三论之学在隋末唐初就已传入蜀中<sup>⑥</sup>。李荣早年在绵州出家为道士，想必其时就已受到影响。丁年以后，应诏入长安，时与佛教名僧辩论往复。据释道宣《续高僧传》记载，其中如义褒等人，“诂大乘经论，无所不通”。主“有空双遣，药病齐亡”，直接给予李荣以启发和影响，将两者试为比较，我们可以清楚看出，李荣的“玄”与“又玄”的重玄三翻说，不仅在内容上与三论宗的“八不中道”说十分神似，而且在语言概念的使用上也颇为相同。

李荣重玄说的“玄”，是对有和无的否定，“又玄”是对所谓“中道”的否定。用现代哲

① 王弼：《老子注》四十章。

② 此表《道藏》李注残本作《道德真经注序》。然据文义及后面所书“惶恐之至，谨表以闻”句，当为李荣上书表，今据以订正。

③ 龙树：《中论·观因缘品》。

④ 吉藏：《中观论疏》卷一。

⑤ 龙树：《大智度论》卷四十三。

⑥ 汤用彤：《隋唐佛教史稿》。

学的观点来理解，有和无本是世间一切事物和现象存在与否的表现形式。而所谓中道，实是对事物与现象存在与否的表现形式的认识（不论这种认识正确与否）。十分清楚，对有、无的否定就是对世界客观事物的否定，对中道的否定就是对人的主观意识的否定，究其实质，李荣的“玄”与“又玄”说是一种既否定客观，又否定主观的虚无主义的宗教哲学思想。

## 二

李荣运用他的重玄观，去看待世界上的一切事物和现象，认为所有对立的事物及其名称概念都是虚幻不实的，最终“一切皆空”。

李荣在《老子注》中对能与所、寂与动等主要概念进行了解说。

能、所，是构成李荣重玄思想的一对重要范畴，能是指“能鉴之智”，即能分别事物进行思维活动的心智，用现代哲学的观点来讲，近似人的认识能力及其作用，或者说认识的主体。这种意义上的能，李荣又称作智，所谓“智通真俗，知也”<sup>①</sup>。所，是指“所照之境。”即心智所反映的外在事物和现象，相当于认识的客观对象，或者说认识的客体。李荣又称“所”为“境”，他说：

有为万境，群典百端，故言多也。<sup>②</sup>

境就是世间纷纭变化，难以胜数的一切事物。

能、所这对概念，先是由佛家提出，称作能缘和所缘，能、所是其简称。世亲在《阿毗达磨俱舍论，光记二》中说：“心心所法名能缘，境是所缘。”认为人的心识不独起，须缘外境而生，能缘外境而生者即是境。在这里，《俱舍论》同时提出了与能、所意义相同的心境概念，可知李荣讲的境、智（知）也是引进的佛家说法。

佛教学者虽然意识到能与所，即认识的主体和客体的对立，但却主张“消所以入能，而谓能为所”，将认识的对象消融于人的主体认识之中，从而否定客观世界的存在，李荣认为，不管是能与所，或者境与智，都属于虚幻的存在，如果执著于二者的实在与区别，必定不能步入“虚寂之门”，更谈不上对“妙理”的真实悟解。他认为，应该做到“照如无照”“知如不知”<sup>③</sup>“所照之境，触境皆空，能鉴之智，无智不寂”<sup>④</sup>“非唯万境虚寂，抑亦一身空净”<sup>⑤</sup>，最后达到“能所俱泯，境智同忘”的境界，把能与所，人的心智与客观外在一同泯灭在他的“忘言”功夫之中，才算了彻“玄通虚无之妙理”。

寂与动，是《老子注》述及较多的一个问题。寂，又称静，原是安静、停止、不变的意思。作为哲学范畴，相当于现代的静止的观念。动的本义是变动、行动，作为哲学范畴，大体同于运动一词。先秦时，《老子》作者首先把动静作为一对范畴来考察。他认为，世上万物尽管不断纷纭变化，最终都要返归根本，这个根本就是静<sup>⑥</sup>，故“静为躁君”。《老子》是主静

① 李荣：《老子注》卷四。

② 《老子注》卷二。

③ 李荣：《老子注》卷二。

④ 李荣：《老子注》卷四。

⑤ 同上。

⑥ 老子：《老子》第十六章。

说，魏晋时，王弼发挥了《老子》的动静观，进一步阐述说：“凡有起于虚，动起于静。”<sup>①</sup>“天地虽大，运化万变，寂然至无是其本矣。”<sup>②</sup>认为虚静之无是本体，由静之动，由动返静是宇宙间永存的真理，动是相对的，暂时的，而静却是绝对的，永恒的。这明显是对动静关系的颠倒。僧肇是鸠摩罗什的高足之一，当时誉为“解空”大家。他用玄学化的佛学即般若学来讲动静，认为万物皆“空而不真”，运动是虚假的，即使“洪流滔天”，也“无谓其动”<sup>③</sup>，只有“至虚无生”、绝对寂静的涅槃境界，才是“般若玄鉴之妙趣”，即智慧所达的最高神秘境界<sup>④</sup>。

李荣部分地吸取了上述三家的思想观点，构成了他的独具特色的动静说，他认为，世俗之物有生有灭，故有变化，虚寂大道不生不灭，故恒静而不动。《老子注》卷二说：

至道玄寂，真际不动，道常无为也。应物斯动，化被万方，随类见形。于何不有，种种方便，而无不为也，无为而为，则寂不常寂；为而不为，则动不常动。动不常动，息动以归寂；寂不常寂，从寂而起动。寂既动也，不成于寂；动复寂焉，不成于动。至理为语不寂，为化众生，能动能寂。须知动与不动，非动非不动，宜识此为非为，非为非不为也。

意思是说，从道的角度看，大道至虚玄静，湛然不动。这是绝对的寂（静）。但从万物化生的角度看，从无到有，变动无常，又是有动的。道生万物，就是从寂起动，万物归根，就是息动归寂。如此，则“动不常动，寂不常寂”，这样的动和寂都是相对的。他认为，“寂既动也，不成于寂；动复寂焉，不成于动”，似已寓有寂中有功和动中有寂之意，寂与动都不是单纯的，二者可互为包含且相互转化。上述看法，已表现出一定的古代朴素的辩证观念，从而使李荣的动静论在前人的基础上有所前进和发展。应当指出，这里说李荣的动静论已寓有互相转化之意，并非是说他认为道的性质可以由静转化为动。恰恰相反，他认为道的虚静状态是永恒不变的，只是“为化众生”，教化俗人，才讲道“能动能寂”。实际动和不动（寂），应视为“非动非不动”，才是“双遣二边”的中道之义。二边之病既除，一中之药还遣，最后，“唯寂与动，寂动俱息”<sup>⑤</sup>。不管是寂也好，动也好，都不存在了。就这样，李荣将他的具有辩证因素的寂动之说，纳入了以“虚极之理”为归宿的唯心论轨道。

李荣的道、俗动静观，后来给了宋代理学者以启发。宋初，理学开山周敦颐讲“无极而太极”，认为太极有动有静，无极是太极之源。非动非静<sup>⑥</sup>，将动静分为两类而论，这种观点，应是来自于李荣。此外，道教学者陈抟明确提出“静亦动”的辩证命题。溯其渊源，李荣之说，亦不无影响。

其他，如物我、荣辱、是非、善恶等对立的事物和现象，李荣都以重玄思想为指导，采取从主观上遣除忘尽的态度，他的论据是：

夫物离之则无大无小，聚之则有短有长，太山秋毫之相殊，白鹤青鳧之胫异，故知忘

① 王弼：《老子注》十六章。

② 王弼：《周易·复卦注》。

③ 僧肇：《肇论·物不迁论》。

④ 僧肇：《肇论·不真空论》。

⑤ 李荣：《老子注》卷三。

⑥ 周敦颐：《太极图说》《通书·动静章》。

之则无大小，存之则有短有长也。<sup>①</sup>

意谓世间的任何事物必须在与它物的相互联系之中，才能取得自身的存在，如果断绝联系，仅就单个事物来看，则既无大小，也无短长，失去任何具体的规定。这种观点，颇似佛家“因缘生法”的思想，即世界万事万物都是因缘和合而生，它从事物之间的相互联系和依存的关系来看待事物的存在，无疑具有一定的合理性。但李荣由此推论出“忘之则无大无小”的命题，认为只要从精神意识上忘掉一切事物，则世间的万般实在都不复存在。从认识论来讲，这种以主观精神决定一切的思想，应属于唯心论的性质。道家的代表之一庄子在认识论上是相对主义者，他曾说过：“彼是莫得其偶，谓之道枢。”<sup>②</sup>认为所有事物都是相对而存在，只要取消事物对立的任何一方，则另一方就会消失，这样一来，物我之分，是非之争自然就没有了，这就叫“道枢”。意谓掌握大道的关键，而按照李荣的重玄观，不仅要“遣彼忘我”，取消互为存在的条件，并进而“能所俱泯，境智同忘”，不要人的任何认识，则连庄子的“道枢”也势必取消。这样，李荣就从相对主义走向了否定主义。

总括前论，李荣《老子注》的重玄思想，实是以老庄的道论为依归，扬弃魏晋玄学的有无之辩，吸取印度佛教大乘空宗（中观学派），即中国佛学三论宗的“八不中道”说，而熔铸自成一体的具有思辩性质的道教哲学。就其思想旨趣来讲，也可说是中古时代佛学化和义理化的道教哲学思想。

① 《老子注》卷一。

② 庄子：《庄子·齐物论》。

## 杜甫与道家及道教关系再探讨

——兼与钟来茵先生商榷\*

徐希平\*\*

由唐宋迄于明清，杜诗的价值愈见重视，杜甫的声誉日趋卓著，最终确立了“诗圣”不可撼动的崇高地位。

与此同时，一种对杜甫认识理解的人为纯净化也随之而生，并甚为突出。论及杜甫思想，往往扣住“奉儒守官”的传统，极力宣扬其“每饭不忘君”，而对于儒学之外的其他成分，与圣哲不尽和谐的声音一概视而不见，或曲为附会，以为此类皆为异端，恐污诗圣皎洁。似乎杜甫的思想自始至终单纯一致，别无他念，亦无变化。这种认识上的偏差导致世人对诗圣形象的图解：神情庄重，面容枯槁，举止循规蹈矩，终日忧心忡忡。拈须苦吟之状令人敬而畏之，难以攀近。这也直接妨碍着新的时代环境下对杜甫精神的学习借鉴、弘扬光大。因此，全面深入理解杜甫思想是杜甫研究的一个重要课题。

本文探讨杜甫与道家道教之关系，旨在从一个侧面说明杜甫思想的丰富性。作为中国历史上最伟大诗人之一，杜甫精神与诗歌成就都具有“集大成”的特点，其诗艺“宪章汉魏、而取材六朝、至其自得其妙”，浑涵汪洋、千汇万状；其感情深沉而多彩，执着又率真，喜笑由衷，痛饮狂歌；其思想博大精深，本于儒家仁义，而兼取释老精魄，大凡中国传统文化优秀理想道德因素，在大唐帝国由盛到衰特定历史转折条件下凝聚成独具个性的杜甫精神与人格。

关于杜甫与道家道教之关系，学界存在着较大的分歧。一种是传统的观点，影响甚大，有代表性者如萧涤非先生《杜甫研究》所指出，“道家和佛家的思想在杜甫思想领域中并不占什么地位……在他的头脑中，佛道思想只如‘昙花一现’似的瞬息即逝。”冯至先生《杜甫传》亦称“（杜甫）王屋山、东蒙山的求仙访道是暂时受了李白的影响”。

另一种观点则以郭沫若先生为代表。其著《李白与杜甫·杜甫的宗教信仰》中专门反驳萧、冯之说，认为：“杜甫对于道教有很深厚的因缘，他虽然不曾像李白那样，领受‘道箓’成为真正的道士，但他信仰的虔诚却有过之而无不及。他的求仙访道的志愿，对于丹砂和灵芝的迷信，由壮而老，与年俱进，至死不衰。无论怎么说，万万不能认为‘暂时受了李白的影响’，有如‘昙花一现’的。”

\* 本文原载《杜甫研究学刊》1999年第2期，第1-8页、第12页。

\*\* 徐希平，1958年生，男，西南民族大学中文系教授。

对比两派说法，分歧焦点不在于杜甫头脑中是否存在过某些道德观念意识，而在于这种意识的深厚持续程度。即到底是暂时受李白影响，“一时的热情冲动”（陈贻焮《杜甫评传》），还是持续终生，甚至超过李白笃信不悟。

由于《李白与杜甫》产生于特定时代背景下，立论多有偏颇，故而颇遭非议，有关杜甫与道教关系的意见也较少为人认同。但平心而论，剔除郭氏书中明显带有时代与个人色彩的偏激之词，其意见亦并非毫无可取之处。郭老认为杜甫信道至死不衰、超过身为道士的李白这一说法固然还可商榷，但由此所表现出的不拘于表面形式而着眼于内在实质的独特视角却是值得肯定的。在李杜研究方面多有这类令人费解而又习以为常的现象，比如二人同样酷嗜美酒，而后世往往津津乐道于“李白斗酒诗百篇”（杜甫名句）以诗仙为酒仙，而诗圣则很难进入著名酒徒之列。而在对道教关系上也同样如此。人们从不怀疑李白头脑中的道教信仰，也很少注意他最后是否清醒，这大概是因其领受道箓，成了“名副其实”的道士吧！基于这一思维定式，杜甫只是短暂地求仙访道，在行动上没有李白那样激烈狂热，因“苦乏大药资”也并无真正的炼丹实践。尤其是没有受道箓之举，故而其思想深处道家成分如何也就被忽略不计或完全否认了。

正由于此，我们认为郭沫若的基本观点即认为杜甫对于道教有很深厚的因缘，不是暂时受李白影响，有如昙花一现，而是由壮到老、与年俱进、至死不衰，这在一定程度上是可以成立的。它有着相当的事实依据，不能简单否定。郭老当年为了证明其说，列举了大量证据，说明杜甫在早年与李白相识之前即已有仙道之志，离开李白之后，某些仙道之念仍不时萦系于心，直至临终。

如果说尚有可议者，郭老未及将道教成分作具体分析，笼统地视作迷信，也未将其与老庄道家思想作区别，并指出其在杜甫不同生活阶段的消长，以及对丰富杜甫思想的积极影响。可以说是时代的局限。其后曹慕樊先生对此有所补正，指出：“道家应分别先秦道家和汉以后道家，杜甫的道家思想中两种因素都有，汉以后道家有许多派别，比如玄言、服食、外丹、内丹、神仙等派，杜甫是相信服食的。所以常提葛洪、嵇康、对神仙派他不大信。”<sup>①</sup>曹先生同时还肯定了老庄思想对于杜甫性格“真”与“放”的良好影响，更趋具体客观。

但是，学术界对郭沫若的观点大多持否定态度。在这类文章中，近年钟来茵先生新撰《再论杜甫与道教》<sup>②</sup>一文，自称“就郭先生全部论据作驳论”，阐述己见，在否定性意见中具有相当的代表性。

钟先生将郭沫若提出的全部论据归纳为五个方面的问题进行反驳。（1）杜甫求仙访道，是否受李白影响；（2）关于《三大礼赋》；（3）关于《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》；（4）关于《前殿中侍御史柳公紫微仙阁画太乙天尊图文》；（5）关于丹砂、葛洪、蓬莱及其他。条分缕析，不乏创见。倘能破之有据，则无异釜底抽薪，郭说自然难立。但细读之后，却感时有牵强，未能信服。故亦特就所列五题略申管见。就教于钟先生等方家。其中第一问题为杜李相识前之论据，二至五则为杜与李别后之论据。下面试分别论之。

<sup>①</sup> 《杜诗杂说》。

<sup>②</sup> 见《首都师大学报》1995年第3期。

## 一、与李白相识之前杜甫是否已有仙道之愿？

郭沫若认为杜甫思想中道教因缘很深；早在与李白相遇之前即已有求仙访道的意愿，并非“暂时”受李白影响。这个论述十分明确，强调相遇之前即已存在，并未涉及李白影响问题，二者之间也就并无矛盾。李杜相识可以使已有的仙道之愿更为强烈，犹如催化剂作用，促其化为行动。因此应该说受李白影响是杜甫求仙访道的重要原因，但不是全部和唯一原因。更不是暂时的影响。所以郭老又指出：“如果一定要说受了影响，那倒可以更正确地说：李白和杜甫的求仙访道，都是受了时代的影响。”在朝廷高度重道的情况下，整个士大夫阶层都不能不受时代思潮的影响。“即使不是出于信仰的虔诚，你也非歌颂道教不可”，应是较合实际的。

钟先生的文章首先列出第一个论题是“杜甫求仙访道是否受李白影响”，具体反驳的却是郭沫若认为杜甫早已有仙道志愿的观点和论据。指出：“传统意见认为：杜甫的求仙访道是受李白的影响，完全是事实，郭沫若所举的相反的例证是无法成立的。”从而将二者完全对立起来。但文中同时也指出，早年以奉儒守官为主导思想的杜甫“受时代的影响，杜甫也有求仙访道的雄心，具体来讲，杜甫的求仙访道，受李白的的影响更大”。这其实与郭说无大差异，因而其反驳郭沫若有关杜甫与李白相识之前有仙道志愿的根据也就难以自圆。

让我们还是具体来看看这类论据吧。

（一）杜甫《壮游》诗云：“东下姑苏台，已具浮海航。到今有遗恨，不得穷扶桑。”

郭沫若解为杜甫20岁时“南游吴越，已准备浮海，去寻海上仙山——扶桑三岛。这愿望没有具体实现，直到晚年还视为‘遗恨’”。钟先生则称：“这里杜甫只是以‘扶桑’作文学典故用，表明自己的壮游之雄心，并无半点道教迷信成分。”

细研二说，感觉皆不尽如人意，前说过于拘泥，未免太实，后说完全抹去道教色彩，又显得虚泛。“扶桑”自然是文学典故，但杜甫用之真的就毫无仙境之意么？我们不妨采用以杜解杜之法，另求参证。杜甫晚年在潭州曾作《幽人》诗，其中有句云：

往与惠询辈，中年沧州期，天高无消息，弃我忽若遗。……洪涛隐笑语、鼓枻蓬莱池。崔嵬扶桑日，照耀珊瑚枝。风帆倚翠盖，暮把东皇衣。

钟惺评此诗为“绝妙游仙诗”。其与《壮游》中数句怅恨之意相近，并在慨叹之余更掺入海上仙境美妙遐想。稍加比较即可看出两处诗中“扶桑”并非毫无关联。

杜甫又有《卜居》诗云：“归羨辽东鹤，吟同楚执珪。未成游碧海，著处觅丹梯。”以“碧海”与“丹梯”相对。仇注引《十洲记》：“扶桑之东有碧海。”诗意似亦与“不得穷扶桑”相关，均见其早年游仙之意。

再通览《壮游》诗中所叙早年行程之中“渡浙想秦皇”“剡溪蕴秀异，欲罢不能忘”“归帆拂天姥”诸境，让人极易联想到孟浩然、李白、孔巢父及“竹溪六逸”等人之游踪。谁又能肯定杜甫此行只是单纯的漫游呢？陈贻焮先生曾指出：“他（杜甫）的学道和漫游是出了名的了。”正由于此，多年不见的友人韦济特意向人打听杜甫近况，开口即问：“青囊仍隐逸、章甫

尚西东？”<sup>①</sup>关心他是仍在隐逸学道，还是在到处漫游。而杜甫的回答则是“浊酒寻陶令，丹砂访葛洪。江湖漂短褐，霜雪满飞蓬。牢落乾坤大，周流道术空。谬惭知蓟子，真怯笑扬雄”。可见杜甫早年的生活中，隐逸、炼丹、学仙与漫游、干谒等本自时相纠合，难以全然区分，又都一事无成。既如此，又怎能断然判定杜甫壮游途中，登姑苏台而望海兴叹，不会生发寻仙扶桑之念呢？

（二）郭沫若还从杜甫早年有限诗作中拈出《题张氏隐居二首》之一、《已上人茅斋》《临邑苦雨、黄河泛滥》等三首诗，认为其中都含孕着道家的气息。钟文对此一一提出相反意见。我们不妨再略作辨析。

关于《已上人茅斋》诗，钟先生认为：“只与佛家有关”，因“杜甫笔下的‘已公’是佛教而非道士。”其说有一定道理，但似乎只限对题目的理解。细揣末联云：“空忝许询辈，难酬支遁词。”不难感受到同时存在的另一种气息。仇注曰：“末以许询自比，以支遁比已公。”许询为东晋著名玄言诗人，曾为道士，隐居永兴，遍游名山，采药服食。又精于名理、善论难，与支遁辩论，轰动一时。此处用以自比，可见当与僧道皆有关系。

钟先生又称《临邑苦雨，黄河泛滥》末尾用《列子》“钓巨鳌”之典只是“文学上的夸张”，《题张氏隐居》“只是一般的歌颂隐士”。诗末“乘兴杳然迷出处，对君疑是泛虚舟”，适用《庄子》之典来表达对隐居深山的向往。其实这类意见与郭说并无本质差异。根据文学创作之规律，作品主题多有复杂性、不确认性以及语辞兼有多义等性质，理解小有差异实属自然，从对隐居生活的颂扬中看到道家气息也无大错了。

其实，杜甫在认识李白之前有无仙道之想，在其最早一首《赠李白》诗中已说得明白不过。

二年客东都，所历厌机巧。  
野人对腥羶，蔬食常不饱。  
岂无青精饭，使我颜色好。  
苦乏大药资，山林迹如扫。  
李侯金闺彦，脱身事幽讨。  
亦有梁宋游，方期拾瑶草。

全诗十二句，分上下两章，前八句自叙，后四句赠李，层次分明，逻辑严密。遇李白之前，久客东都，深感世风机巧，格格不入，避世访道之念油然而生。既思“青精饭”（钟文亦称之为“道士专利品”），又欲求大药，苦于资金匮乏，彷徨无奈。故仇注云：“叹避世引年之无术也。”此时的志愿与苦闷皆与李白无关，而正在无计可施之时，恰与“脱身事幽讨”的李白相遇相见恨晚，一拍即合，遂促成其事。一个“亦”字，并非杜甫单方面亦步亦趋，而是双方不谋而合，相傍成行。叙述如此清晰，可见这种求仙访道之志早已蕴藏于心，怎能将其仅仅归结于与李白相识后受其影响，而且还只是“暂时”呢？

<sup>①</sup> 杜甫：《奉寄河南韦尹丈人》。

## 二、杜甫离别李白后是否再无仙道之想？

郭沫若列举了大量的论据来说明杜甫与李白分别之后，仙道之念时有显现，直至临终。钟先生对此另作解释，得出相反之论，称这类作品中不仅没有道教意识，而且表现了对道教的“讥讽意思”。“反对道教的字句，证明了杜甫坚定的儒家思想。”甚至剥开其道家语的外衣，“其忧国忧民之伟大情怀至今读了还感人呢”。

在此，有必要再作具体剖析。

### （一）关于《三大礼赋》

要确切把握《三大礼赋》之内涵及性质，不能不对其写作缘由与背景先有所了解。《通鉴》记玄宗朝献太清宫、朝享太庙、合祭天地于南郊三大礼在天宝十载春。直接起因是天宝九载冬十月太白山人王玄翼上言，谓“见玄元皇帝（老子）言宝仙洞有妙宝真符”。玄宗派刑部尚书张均等往求而得之。更深缘由则是皇帝自身好道。如《通鉴》所载。“时上崇道教，故所在争言符瑞，群臣表贺无虚月。李林甫等皆请舍宅为观，以祝圣寿，上悦。”

由此可见，所谓三大礼本身就是一个规模宏大的崇道仪式。而杜甫加入这朝贺之列更有其特殊的原因。正值四处干谒无果，走投无路之际，唯有投匭献赋、企求圣恩一法。投献时机亦精心选择，或许还曾请老熟人张垰兄弟幕后出谋划策<sup>①</sup>。其目的十分明确，孤注一掷，打动入主、博取青睐，求得功名。这一切都为赋作内容定下基调，只能是顺其所愿，投其所好。不可能大唱反调。事实上也确是如此，《朝献太清宫赋》一开始便称：“冬十有一月，天子即纳处士之议……”通篇顺迎圣意。所以朱东润先生论及该赋成功的原因时指出：“主要还是由于他的尽力歌颂，不表示丝毫的愤懑。”<sup>②</sup>正由于此，郭沫若先生直言杜甫“作赋的灵感是从骗子道士太白山人王玄翼那里得来的”。可谓一语中的，抓住了理解其意的关键。

遗憾的是，同其他不少的“杜甫研究家似乎把这事完全丢在脑后”一样，钟文也完全回避了杜甫献赋的直接缘由，进而否认其中有颂扬道教的成分，称其主旨是“以坚定的儒家思想反对唐玄宗崇道迷信”。实在让人感到有些不可思议。写作目的虽不能完全决定内容，但很难想象此时正“诚惶诚恐”的杜甫，既为生计而献赋，不去顺其所好，反而违逆圣意，讥讽圣道，自找祸端，而笃信道教、兴致正高的唐玄宗读之还会龙颜大悦，废食相召，“命宰相试文章”。

作为献给皇帝之文，自然要颂扬皇朝勋业，故《朝献太清宫赋》中间有两段代皇帝立言、简括魏晋至唐由纷争而统一的历史，“兹火土之相生，非符篆之备及”，谓唐以土德继火，相生而致太平。此处既沿袭阴阳五行之说，又有否定符谶之意。这与崇奉道教并不矛盾，宗教本身也是要为政治服务的。而且杜甫亦偏于先秦老庄及丹砂服食派，不太信符篆。文中随后极力渲染老君下临盛状，洞宫俨然，祥云下垂，虹霓环绕，凤凰威迟，鲸鱼屈矫，天子恭迎。可谓集圣德与仙道于一体。如仇注所评：“此言唐兴致治，毕集禎符，见神灵之宜降。”切合唐玄宗顶礼膜拜玄元圣祖、祈求长生、永享鸿祚之心态，也正为“所在争言符瑞，群臣表贺无虚月”的

<sup>①</sup> 陈贻焯：《杜甫评传》，上海古籍出版社1982年版，第174页。

<sup>②</sup> 朱东润：《杜甫叙论》，人民文学出版社1981年版，第23页。

艺术写照，再加文采灿然，打动人主也就不足为怪。

《朝献太清宫赋》还写“天师张道陵等”率道士代为答辞，钟文认为郭沫若在此又搞错了，将法官道士误作汉代道教创始人张道陵。实际上郭著中只是引用这几个字眼而已，特意加的引号可以说明，并无张冠李戴之意。杜甫以道士张道陵作为道教徒代表。赋中“列圣有差，夫子闻斯于老氏”，既是前代文献记载之转述，也是唐代统治者心目中“玄元皇帝”与“文宣王”不同等级的实录。无论杜甫心中真正作何评价，孔圣之徒在此确已自降一等，不能排除谄媚之嫌。

类似于此极力颂扬玄元圣祖之辞，在“三大礼赋”中随处可见，如《有事于南郊赋》中铺写唐朝正统时追本溯源：“伏惟道祖……协夫貽孙以降，使之造命更掣，累圣昭洗……”仇注曰：“此追原圣祖为发祥之本。”可见其迎合帝意，说明唐之国祚乃圣祖所赐。

当然，《三大礼赋》本身又是矛盾的统一体，也并非如郭沫若先生所说的单纯崇道，而是杂糅儒道之念。其中不乏维护皇权正统，继承先祖遗业、宣扬孝道，以及讥讽符讖，方士淫祀等内容，但综观三赋，投合时风与皇帝所好，崇奉道教之倾向是显而易见，勿须讳言的。

## （二）《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》

此诗作于天宝八载冬，早于《三大礼赋》，关于其主旨的争论早在明清时即已展开。传统的观点以钱谦益为代表，认为唐玄宗崇道过分，故“老杜作此诗以为讽谏，讥老子庙悖礼逾制也”。而毛先舒则加以反驳道：

此篇钱氏以为皆属讽刺，不知诗人忠厚为心，况于子美耶。即如明皇失德致乱，子美于《洞房》《夙昔》诸作及《千秋节有感》二首，何等含蓄温和。况玄元致祭立庙，起于唐高祖，历世沿祀，不始明皇。在洛城庙中，又五圣并列，臣子入谒，宜何如肃将者。且子美后来献《三大礼赋》，其朝献太清宫，即老子庙也，赋中竭力铺张，若先刺后颂，则自相矛盾亦甚矣，子美必不出此也。<sup>①</sup>

其意十分明显，谓此篇与《朝献太清宫赋》皆为正面颂扬，并无讥讽之意，那些持讽谏说者，本意回护诗圣，谓其儒家思想坚定纯粹，不意反使其陷于有失忠厚。当然毛说也仍有迂执之处，但确属独具只眼，故杨伦对之大加赞许：“此论可一空前说。”而郭著其实不外乎是其延续和补充。

钟文反驳郭论，依然持讽谏说，谓杜甫“无论如何也忍不住要冷嘲热讽，于是在诗的结尾和盘托出，并无半点隐瞒。”两说主要分歧在于三处不同的理解。

第一，诗之第二段说：“仙李蟠根大，猗兰奕叶光，世家遗旧史，道德付今王。”意为当年老子未被采入《史记》世家，而今其学得以弘扬，天子亲自注《道德经》。郭老认为这里谴责了司马迁，固然话说过了头，但反过来也看不出诗中对唐玄宗作注有何讥讽之意，看不出玄元皇帝庙的来源滑稽可笑。联系上下文意，杜甫对老子及玄宗都是毕恭毕敬的，这几句实际上只是推言庙祀由来和老子之道历史发展过程的客观记录，并无别的言外之意。该诗末二句云：“身退卑周室，经传拱汉皇。”《杜臆》解道：“老子见周衰而远去，文帝传河上丈人经，崇之以治天下，盖申赞老子之道，晦于当时而显于后世。”从时代的变化解释了老子的前后际遇，

<sup>①</sup> 详见唐杜甫著，清仇兆鳌注：《杜诗详注》卷二（引），中华书局1979年版，第94页。

正可与此互证。

第二，关于庙中吴道子所绘壁画，郭沫若认为杜甫大力赞扬，写其气象森罗，笔意超妙，这实际上兼含画中内容、吴道子绝妙笔法及艺术效果。而钟先生却从后半“五圣联龙袞，千官列雁行。冕旒俱秀发，旌旆尽飞扬”四句中看出讥讽之意，并引钱谦益、金圣叹之说证明这是写其荒唐无稽。

考此句原注曰：“庙有吴道子画《五圣图》”。另康骈《剧谈录》载：“玄元观壁上有吴道子画五圣真容及老子化胡经事，丹青绝妙，古今无比。”均见此画甚得称道。既名为《五圣图》，唐高祖、太宗等崇道著称的五圣当然要占据画面主要位置，杜甫在总览之后，再拈出五圣真容略作描述也很自然，所以此数句不过是画面内容的概述罢了。金圣叹指责画作“联袞”，则与千官成雁行，君臣无分，又认为五圣应作坐像，“冕旒”本当穆穆皇皇，深坐九重之上，“旌旆”则不免行色匆匆，因而相互矛盾，“一片无理”，“直欲笑杀人”<sup>①</sup>。钱谦益亦认为此二句“近于儿戏”，似乎言之凿凿，研读仔细。却毫未顾藉壁画艺术创作之背景条件、特点与客观规律，倘拘于常理，谓“冕旒”“旌旆”不当同时出现，则相距百年的“五圣”又何尝“联袞”而行？但事实上，这类“矛盾”之作在历代画中又是屡见不鲜。且为吴道子此壁画中物，杜诗不过拈其大概写实罢了。若谓果有讽意，也当是以画宗教人物擅长的吴道子所为，而吴氏画中类似之作不少，何以未见谈及暗含讥讽，而单单从杜诗数语概述中发见讽意呢？

还是陈贻焮先生说得好：“杜甫早年在江宁见到瓦棺寺顾恺之维摩诘变相到老印象犹新，这次他看了当代艺术大师吴道子的五圣图和老子化胡变相，备加赞赏，又特意加注点明，可见他对壁画艺术的爱好。”<sup>②</sup>实是不带偏见之论。

第三，对诗末数句所解，更是大相径庭。“谷神如不死，养拙更何乡？”关键是对这个“如”字作何理解，依钟说：“杜甫用了个假设的问句：如果老子不死，他将在何处隐居呢？他会高兴地来到玄元皇帝庙吗？说过‘功成身退、天之道也’的老子，见到唐玄宗如此胡闹，是会反感之极的。”

我倒以为郭说讲作“俨如”之如似更符合原意，引老子“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根”。谓这里加一“如”字，即《论语》中“祭如在，祭神如神在”之意。这可以从两方面加以补证。一是因为“谷神”本为养护五脏内元神之意，汉河上公注曰：“谷，养也，人能养神则不死也。”仇注谓老子人往而道存，神藏而迹隐，即使人未露面无形无影，其元神俨然若存也无处不在也。此处“何乡”亦不是“何处”，而是《庄子·逍遥游》“无何有之乡”的简称，即什么都没有的空虚之境。这正是“谷”的本义。也符合老子“虚怀深藏若谷”之思想。二是在历代道教典籍和唐人心目中，老子本来就是不死的，故而生于殷时，为周柱下史，积八百年，周德衰而乘牛车入大秦，以后于治世屡屡显灵，唐玄宗时亦显圣不断。以之映证其天下太平。此尚可以杜证杜，在稍后所作《朝献太清宫赋》中，有十分逼真的描绘：“烁圣祖之储祉，敬云孙而及此。诏轩辕使合符，敕王乔以视履。”仇注：“此乃颺望神灵，有洋洋如在之意，合符视履，盼其至也。”这是多么的煞有其事。再写神灵降灵：

<sup>①</sup> 金圣叹：《杜诗解》，上海古籍出版社1984年版。

<sup>②</sup> 陈贻焮：《杜甫评传》，上海古籍出版社1982年版。

则有虹蜺为钩带者，入自于东，揭莽苍，履崆峒，素发漠漠，至精浓浓……裂手中之黑簿，睨堂下之金钟……

这又是多么的活灵活现，不正是谷神“俨如”的最好注脚么？

### （三）关于丹砂、葛洪等例证

郭著曾按年代排列杜诗有关炼丹、服食、葛洪等仙道例证 15 个，说明杜甫一生到老都在追求，“都在憧憬葛洪、王乔，讨寻丹砂、灵芝。想骑仙鹤、跨鲸鳌、访勾漏，游仙岛。他是非常虔诚的，甚至于想成为彻底的禁欲主义者”。

这个结论是否过于绝对化，可以另作讨论，但这些例证却实实在在是杜甫某些时期仙道之念的反映和记录，说明道家意识在其脑海时常闪现是无疑的。此外类似之例尚多，无须再举。

钟文对此依然提出异议，逐一否定其仙道观念。郭所谓“禁欲主义”说的依据乃是杜甫《寄刘峡州伯华使君》中“养生终自惜，伐叛必全惩”，钟文首先反驳此论。认为：“刘伯华热衷于长生，荒废了政务，所以杜甫劝他‘养生终自惜，伐叛必全惩’。”意思是：养生延年，主要靠自己珍惜身体，但不能因此而放松政务。讨伐安史叛军之类，必需全力以赴，这与“禁欲主义”是风马牛不相及的事。

那么，我们也不妨稍作解析。

其实“伐叛必全惩”一句，前人早已有两解，一指平伐叛乱，一喻伐生伐性。郭氏“禁欲”之说即依后说，并非自创误解。是否正确，须联系全篇上下文意。《寄刘峡州伯华使君四十韵》是杜甫大历二年作于夔州瀘西，据仇注对其层次的划分，依次叙夔峡两地相去之近、思念刘君、先世渊源、刘君诗才、不同遭遇等，多为宾主并叙，自“乳贖号攀石，饥鼯诉落藤。药囊亲道士，灰劫问胡僧”以下为序客夔近况。诗人又写道：

姹女紫新裹，丹砂冷旧秤。但求椿寿永，莫虑杞天崩。炼骨调情性，张兵挠棘矜。养生终自惜，伐叛必全惩。政术甘疏诞，词场愧服膺。展怀诗诵鲁，割爱酒如澠。

这一段十二句意思连贯而下，不难明白，自叙其夔州生理，炼丹养生，疏于时事。其中“张兵伐叛”，正如王嗣奭《杜臆》所释：

“姹女”以下，俱言服食以求长生之事。“张兵挠棘矜”，乃卫生之喻，谓伤生之物，比于剑戟，而张兵以拒之也。“伐数”（草堂本作伐数）句正顶说，谓凡有伐我寿数者，必全惩之也。又言“政术甘疏诞”，已无意于仕矣。词场则愧于服膺，犹窃有志焉。故所自展怀者，诗唯诵鲁……而割爱于酒如澠，公时以病戒酒。

释意明白，可见正为杜甫当时生活情景之自述也。有人谓“张兵”“伐叛”二语是因当时“蜀寇未靖”，故而以之为刘使君职责所在。过于拘泥，反倒穿凿。王嗣奭解作借喻之法，已甚精确。朱注亦谓“多欲戕生，犹将兵伐性”，同于王说。典出《吕氏春秋·本生》：“靡曼皓齿，郑卫之音，务以自乐，命之曰伐性之斧。”枚乘《七发》亦曰：“皓齿娥眉，命曰伐性之斧；甘脆肥脓，命曰腐肠之药。”指本为美好之物，贪多反倒危害身心。故曰“伐性斧”，“伐叛”“伐数”皆为近义。杜甫此处正用其义，谓炼骨养情性，须抵御棘矜般伤生之物，养生延年终靠善自珍惜，对伐性之物更应全力警诫防范。由此可见郭沫若“禁欲”之说并非风马牛不相及。杜甫每称“妻子亦何人？丹砂负前诺”。“笑为妻子累”。亦非泛言。陆游有句曰：“倩盼作妖狐未惨，肥甘藏毒鸩犹轻。”“养生孰为本？元气不可亏。”亦可为旁证。

该诗末云：“咄咄宁书字，冥冥欲避矰。”施鸿保评：“是言将避人遁世。”<sup>①</sup>似亦可证该诗题旨，与讨伐安史叛兵无涉也。

最后再说有关丹砂、葛洪以及蓬莱等事物。钟先生将其割裂成三种类型，分而论之，实则三者本自关联，“丹砂访葛洪”“服食寄冥搜”“炼丹祈长生”“慕道欲轻举”“蓬莱问仙药”，关系密切而各有侧重罢了。故此简论之。

钟文称：“唐人诗中涉及丹砂，灵芝一类仙药，实在多不胜数，这些决不是道士的专利品，普通人都喜爱，其功能相当于现在人参、珍珠粉之类，是一种滋补药。”“满朝文武都服长生药，他们都不是道士。”文中又特举颜真卿服方药得长生之例，谓杜甫除丹砂外，还采种各种传统中药，“这些理智的活动，与道教迷信根本是两码事”。

确实如此，服食丹砂灵芝者并不全为道士，但果真与道教信仰无关吗？丹砂真的只是一种滋补药吗？事实显然并非如此。丹砂本名原朱砂，是一种矿物，本为炼汞的主要材料。道教徒以为可以炼化为黄金，又可炼为金丹，服之不老，长生成仙。如葛洪《抱朴子》所言：“金丹烧之愈久，变化愈妙，令人不死不老。”杜甫广德年间返草堂时自言“生理欲凭黄阁老，衰颜欲付紫金丹”。正是指此。道教养生方法本来就是科学与迷信共存，葛洪为首的金砂派中有许多著名医家，因而有其合理之处，原始的炼丹术也正是近代化学的先驱，因而不乏服丹适当而治病强身的。但就总体而言，其弊大于利，历代中毒暴亡者不胜枚举，唐代有识之士亦多有揭露。可见其功能与当代人参珍珠粉之类大相径庭，不能以一般滋补药等闲视之。所以杜甫所写的丹砂、姹女（汞）以及灵芝、茯苓等是否全为纯医药的理智活动，多次写及葛洪是否只是与避乱有关，也就都不难回答了。

### 三、结 论

通过上述分析，我们可以得出以下几点认识：

（一）杜甫的思想并不只是单纯的儒家正统观念，同时还受到包括释、道在内的各种思想的深刻影响，其中道教及道家的一些观念意识在其思想深处长期存在。在与李白相识之前，既已有之，与李白分别之后直至终生亦并未完全消除，只不过因不历史阶段和环境而有隐显之别罢了。因此，不能说道家观念在杜甫思想中不占什么地位，更不能说只是“昙花一现”，“暂时”受李白影响。

（二）本文探讨杜甫与道家之关系，揭示其道家思想成分，旨在以此撕下人们长期以来贴得太多的“每饭不忘君”的纯儒标签，从一个方面说明其思想性格的丰富多样性，但并不就此以杜甫为“道家面貌”，亦不否认“致君尧舜”的儒家理想在其整个思想中的主导地位和作用。

（三）杜甫思想中的道家成分可谓糟粕与精华共存，其影响亦是消极与积极兼备，但更多地偏于积极良好方面，这其中如性情的直率、狂放、崇尚自然，以及诗歌艺术风格的斑斓多彩，都吸取了道家的丰富营养。因为博大精深的杜甫人格精神本身就是兼容中国传统文化理想道德凝聚而成。“非无江海志，潇洒送日月。生逢尧舜君，不忍便永诀。”这正是诗人心中

<sup>①</sup> 施鸿保：《读杜诗说》卷十九，上海古籍出版社1983年版。

充满“出世”与“入世”矛盾，理想与现实冲突的真实自诉，也是其与常人情感相通、共鸣可亲之处。而经过痛苦的抉择，诗人汲道家之营养，却未遁隐入道，所选取的“穷年忧黎元、叹息肠内热”、关注民生疮痍的心路历程也才更弥足珍贵，饱经忧患的“笔底波澜”方更真切地传达出时代的脉搏与世间的欣乐悲愁。比起所谓自始至终笃于人伦的愁苦呆板面孔来，其突出的诗史价值和强烈的艺术感染力不知要高出几许。

## 王绩生存哲学的庄子情结\*

梁 静\*\*

王绩思想的复杂性已经得到学术界的公认，儒、道、释、阴阳等思想都在不同时期、不同层面上影响着王绩对于社会、历史、人生的认知和生存状态的选择，这构成了王绩生存哲学的复杂性。但是，在王绩的生存哲学中，对于儒、道、释等思想的倚重程度还是有所区别的。他在《答程道士书》中云：

夫一气常凝，事吹成万；万殊虽异，道通为一。故各宁其分，则何异而不通？苟违其适，则何为而不阂？故夫圣人者非他也，顺适无阂之名，即分皆通之谓。即分皆通，故能立不易方；顺适无阂，故能游不择地。其有越分而求皆通，违适而求无阂，虽有神禹，将独奈何？故曰：“凫胫虽短，续之则悲；鹤胫虽长，截之则忧”，言分之不可违也；“梦为鸟，戾于天；梦为鱼，没于泉”，言适之不可违也。<sup>①</sup>

我们从中可以清晰地看出其内心深处是倚重于道家的，确切地说，他是庄子“自适”思想的忠实信徒。在王绩的诗文中，化用《庄子》的句子共有21处，而在其他诗文中还有许多蕴含着庄子的思想，如《醉乡记》《无心子传》《五斗先生传》等。可以说，在王绩的生存哲学中，有着无法割舍的庄子情结。

### —

王绩一生三仕三隐，最后选择归隐作为其生存状态。虽然其中有着才高位卑的慨叹，但是，我们并不能否认：庄子哲学在很大程度上影响着王绩对社会、历史、人生的认知判断。王绩博学多才，精通各家思想，因而对历史有深刻的认识：

然吾常读书，观览数千年事久矣！有以见天下之通趣，识人情之大方；语默纷杂，是非淆乱。夸者死权，烈士殉名。贪夫溺财，品庶每生。各是其所同，非其所异，焉可胜校哉！故吾师曰：“莫若俱任而两忘。仲尼所以无可否于其间；庄周所以齐大小于自适。是

\* 本文原载《社会科学家》2006年3月第2期，第177-180页。

\*\* 梁静，1977年生，女，山西太原人，陕西师范大学文学博士，西安外国语学院文化传播学院讲师，主要从事中国古代文学研究。

① 韩理洲：《王无功文集》卷四，上海古籍出版社1987年版，第158页。

谓神而化之，使人宜之，百姓日用而不知也。”夫君子所思，不出其位，道有不同，不相为谋，盖为此也。（《答程道士书》）<sup>①</sup>

在此，王绩看清了历史最本来的面目，即对于人性的戕害，以致于人为物所役，丧失了生命的本真。人生忙忙碌碌，心为形役，虽然个体为不同的外物所役使，“夸者死权，烈士殉名。贪夫溺财，品庶每生”，但它们作为残害个体的身体生命以及个体的自然“本性”的外物来讲，作用则是完全相同的，结果则是同样可悲的，都是个体的身心被各种社会化的存在役使的结果。从中不难看出，王绩在思考历史的同时，更加关注自身的生存，关注自身生存价值的实现。

关于对“人为物役”的认识，关于对人生问题的思考，都可追溯到庄子。庄子在《骈拇》中指出：“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。”<sup>②</sup>又在《齐物论》《让王》等文章中慨叹世人君子因为追求外在的物质而危害到自身，是一件可悲的事情。庄子之所以表现出如此强烈的愤世之情，对社会、历史给予无情的抨击，特别是对于儒家所倡导的仁义、道德、礼教更是冷嘲热讽，是因为他看到“人在日益被‘物’所统治，被自己所造成的财富、权势、野心、贪欲所统治，它们已经成为巨大的异己力量，主宰、支配、控制着人们的身心”<sup>③</sup>。庄子亲眼目睹了人为不同的外物所役使，特别是儒家的仁义、道德、礼教成为世人精神的枷锁，导致世人生命价值的扭曲，以至于丧失了人的本性，使得人生空无意义。在此，庄子深刻地认识到“人作为血肉之躯的存在与作为某一群体（家、国……）的社会存在以及作为某种目的（名、利……）的手段存在之间的矛盾与冲突”。循着庄子的思路，就引发出什么才是人的真实的存在，人怎么才可以按照自己的本性、而不受制于外在环境来生活，人怎么样才能实现真正意义上的自由、价值等一系列问题。

由此可见，庄子思想的核心：“主要是对人生的理想境界和实践方法的思考；这种对人生的思考不同于先秦诸子一般皆开始于、立足于‘人性’，而是发端于、立足于个人生存中的‘困境’。从人生困境中超脱出来，构成了庄子人生哲学的基本的理论方向和内容。”<sup>④</sup>庄子关注的并非是伦理、政治的问题，而是个体存在的身心问题。庄子以个体生命的自由为哲学思考的核心，其前提是拒斥人的社会、历史性存在。人的生存本身在庄子这里第一次得到重视，可以说，庄子思想具有强烈的终极关怀色彩。

正是在庄子思想的启发下，王绩真切地感受到一种支配个体的强大的力量，感受到人生存的困境，也更加深刻地认识到社会、历史对于人自然本性的伤害，对于人生存价值的扭曲。在此基础上，王绩同样对于儒家所倡导的仁义给予了无情的否定：“兼糠粃礼义，锱铢功名。”（《答处士冯子华书》）<sup>⑤</sup>并且对社会、历史表现出极大的厌倦与疏离：“世途何足数，人事本来

① 韩理洲：《王无功文集》卷四，上海古籍出版社1987年版，第157页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第239页。

③ 李泽厚：《中国思想史论·庄玄禅宗漫述》，安徽文艺出版社1999年版，第183页。

④ 崔大华：《庄学研究》，人民出版社1997年版，第142页。

⑤ 韩理洲：《王无功文集》卷四，上海古籍出版社1987年版，第148页。

虚。”（《端坐咏思》）<sup>①</sup>“人世何劳鬲？生涯故可知。”（《自答》）<sup>②</sup>“身与世而相弃。”（《游北山赋》）<sup>③</sup>“相将共无事，何处犯嚣尘。”（《被征谢病》）<sup>④</sup> 社会、历史对人身心的折磨以及人在其间生存价值的虚无，使得王绩产生了浓重的戒惧心理，自觉与人世相离相弃。此外，王绩亲身经历了隋唐易代的巨大变故，虽曾“明经思待诏，学剑觅封侯。弃繻频北上，怀刺几西游”，却“中年逢丧乱，非复昔追求”（《晚年叙志示翟处士正师》）<sup>⑤</sup>。昔日的理想与抱负在历史的流转中已破灭，而对于理想与抱负的追求的热情也已消磨殆尽。同时，其三兄王通的遭际——虽“光宅一德，续明六经。……以为匡世之要略尽矣”（《答程道士书》）<sup>⑥</sup>，但不为上所用。所有这些都迫使王绩不得不去寻找新的人生坐标，寻找具有真正意义的人生价值。

## 二

人究竟如何才能找回丧失的“本性”呢？王绩寻找的结果是，退出社会历史的舞台，自觉割断了与“时”的联系，即其所谓“有道于己，无功于时”（《自作墓志文》）<sup>⑦</sup>，而且取字为“无功”。“无功”来自于《庄子·逍遥游》：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，圣人无名。”从中，我们又一次看到了庄子对王绩的深刻影响。而且，王绩在诗文中也否定了“功”的价值：“自觉勋名薄。”（《春庄走笔》）<sup>⑧</sup>“不用功名喧一世，直取烟霞送百年。”（《解六合承还》）<sup>⑨</sup>“逃名遂得志。”（《赠山居黄道士》）<sup>⑩</sup> 王绩不愿成为功名的奴隶，不愿丧失自己作为人的本真。其实，王绩选择“无功”作为其字，是有深意的。因为“神人无功”，神人具有超脱和神异的精神境界，而王绩本人亦希冀成为庄子笔下的神人：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”（《庄子·逍遥游》）王绩在《醉乡记》中也有如此表述，透露着他对仙界神人强烈的向往之情：“醉之乡，去中国不知其几千里也。其土旷然无涯，无丘陵阪险；其气和平一揆，无晦明寒暑；其俗大同，无邑居聚落；其人任清，无爱憎喜怒，呼风饮露，不食五谷。其寝于于；其行徐徐。与鸟兽鱼鳖杂处，不知有舟车器械之用。”<sup>⑪</sup> 可见，成为神人是王绩的理想，神人所具有的不凡的精神人格境界，是他所追求的。在认知了社会之后，他对自己的生存价值作出了选择。

王绩在摒弃了世俗之累后，转而寻求自己理想的生存状态——归隐，浪迹于山林，潜隐于人世。庄子云：“古之所谓隐士者，非伏身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，

① 韩理洲：《王无功文集》卷二，上海古籍出版社1987年版，第75页。

② 韩理洲：《王无功文集》卷三，上海古籍出版社1987年版，第90页。

③ 韩理洲：《王无功文集》卷一，上海古籍出版社1987年版，第8页。

④ 韩理洲：《王无功文集》卷二，上海古籍出版社1987年版，第45页。

⑤ 韩理洲：《王无功文集》卷三，上海古籍出版社1987年版，第110-111页。

⑥ 韩理洲：《王无功文集》卷四，上海古籍出版社1987年版，第159页。

⑦ 韩理洲：《王无功文集》卷五，上海古籍出版社1987年版，第184页。

⑧ 韩理洲：《王无功文集》卷二，上海古籍出版社1987年版，第54页。

⑨ 同上书，第61页。

⑩ 韩理洲：《王无功文集》卷三，上海古籍出版社1987年版，第115页。

⑪ 韩理洲：《王无功文集》卷五，上海古籍出版社1987年版，第181页。

时命大谬也。当时命而大行乎天下，则反一无迹；不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待；此存身之道也。”（《缮性》）<sup>①</sup> 同时，庄子还描绘了隐士的生活图景：“就蓺泽，处闲旷，钓鱼闲处，无为而已矣；此江海之士，避世之人，闲暇者之所好也。”（《刻意》）<sup>②</sup> 这就为王绩的隐居生活提供了具体的生存模式，而沮溺、夷齐、巢许、陶渊明等这些著名的隐士则成为王绩效仿的榜样：“与沮溺而同耻，共夷齐而隐身。”（《游北山赋》）<sup>③</sup> “自得为巢许，无劳买却山。”（《山家夏日九首》其四）<sup>④</sup> “尝爱陶渊明，酌醴焚枯鱼。”（《薛记室收过庄见寻率题古意以赠》）<sup>⑤</sup> 能够与古代这些著名的隐士达到心灵的契合，无疑使王绩的隐居生活获得了更充分的理由与根据。在此基础上，王绩则表明了自己的态度与心愿：“或托间闲，或潜山藪，咸遂性而同乐，岂违方而别守？余亦无求，斯焉独游。”（《游北山赋》）<sup>⑥</sup>

之所以要“隐”，在庄子看来是要把人的社会、历史性存在转化为时间性的存在，要“超世”<sup>⑦</sup>。而“隐”意味着在时间中体味人的存在本身，在自然的时间中体味造化并随之委运自化。“绝对的超世”是根本无法实现的，因为人的存在总是社会性、历史性的存在，人是根本无法与社会、历史相脱离的，人一出生便深深打下了社会、历史的烙印。庄子对此也是清楚的，所以理想中的超世便只好降格转化为现实中的“顺世”了。这是不得不做出的妥协。既然顺应世事以体味人的存在，那么存在的载体——生命就显得尤其珍贵，所以要“养生”，而养生的最终目的则是为了达到精神的自由、心灵的自由、人格的自由。正如李泽厚先生所说：“如何超脱苦难世界和越过生死大关这个问题，正由于并不可能在物质世界中现实地实现，于是最终就落脚在某种精神——人格理想的追求上了。个体存在的形（身）神（心）问题最终归结为人格独立和精神自由，这构成庄子哲学的核心。”<sup>⑧</sup>

当王绩以隐居作为自己的生存状态后，便为自己选择了“自适”的生存原则：“足下欲使吾适人之适，而吾欲自适其适。”（《答程道士书》）<sup>⑨</sup> “适意为乐，雅会吾意。……然烟霞山水，性之所适。琴歌酒赋，不绝于时。”（《答处士冯子华书》）<sup>⑩</sup> “与制于物，宁在于己？……” “阮籍随性，刘伶保真。”（《祭杜康新庙文》）<sup>⑪</sup> 王绩不愿违背自己的天然本性，而就是要按照自己的本性，去寻求一种适合自己的生存方式，并且从中获得无穷的快乐。由于隐居环境的优美：“独子园最古，旧林间新垌。柳行随堤势，茅斋看地形。竹从去年移，梅是今年荣。……院果早晚熟，林花先后明。”（朱仲晦《答王无功思故园见乡人问》）<sup>⑫</sup> 王绩享受着林泉所带来的快乐，并透露出闲适的情调：“小池聊养鹤，闲田且牧猪。……倚杖看妇织，登垌课儿锄。”

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第450页。

② 同上书，第393页。

③ 韩理洲：《王无功文集》卷一，上海古籍出版社1987年版，第6页。

④ 韩理洲：《王无功文集》卷二，上海古籍出版社1987年版，第85页。

⑤ 同上书，第55页。

⑥ 韩理洲：《王无功文集》卷一，上海古籍出版社1987年版，第4页。

⑦ 关于物的存在就是时间中的存在，参见崔宜明：《生存与智慧——庄子哲学的现代阐释》，上海人民出版社1996年版，第179页。

⑧ 李泽厚：《中国思想史论·庄玄禅宗漫述》，安徽文艺出版社1999年版，第187页。

⑨ 韩理洲：《王无功文集》卷四，上海古籍出版社1987年版，第157页。

⑩ 同上书，第147页、第150页。

⑪ 韩理洲：《王无功文集》补遗，上海古籍出版社1987年版，第212页。

⑫ 韩理洲：《王无功文集》卷三，上海古籍出版社1987年版，第129页。

(《田家》其一)<sup>①</sup>“促轸乘明月，抽弦对白云。从来山水韵，不使俗人闻。”(《山夜调琴》)<sup>②</sup>在王绩看来，自我的生命是自足的，是不需要外物来彰显其价值与意义的：“物无往而咸彰，生有资而必养。”“咸遂性而同乐，岂违方而别守。”“不能役心而守道，故将委运而乘流。”(《游北山赋》)<sup>③</sup>王绩选择了“自适”的生存原则，而这一点同样受惠于庄子，因为庄子也讲“自适”“自得”：“忘足，履之适也；忘要，带之适也；忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也。始乎适而未尝不适者，忘适之适也。”(《达生》)<sup>④</sup>庄子在此强调个体生命的内在体验，强调按照个体的本然天性去体验生命的意义，使生命存在的本真样子的生命意义得以敞开、照亮。在庄子思想的影响下，王绩作出的抉择就是要顺应自己天生本性，并拒绝外物的异化，使其保持天然的生存状态。这也意味着王绩从生命的价值论走向生命的存在论。这种存在论依据的是人性的自救。

由于社会—历史性对人的自足的本然性的束缚，生命自足的快乐被遮蔽了，恰恰因为社会—历史的退场，生命自足性才“澄明”起来。生命本来就是自在自为的，是不需要借助于外物的，即不需借助于名、利等来彰显生命的价值与意义。人只要在时间中体味生命自身的变化，体味生而得之的本然天性，这也就把握住了生命自身的意义与价值。

回归田园，回归淳朴，回归自在，王绩摆脱了心为形役的束缚，从诗、书、琴、酒中享受着超尘脱俗的情趣，并静心地体悟着自然的律动，体味着万物顺适而生的乐趣，体悟着“道”在万物中的呈示。总之，庄子强调生命的意义与价值就是生命自身，若求之于外则意味着将丧失生命的“存在”；庄子提出“自适其适”“自得”就是一种无须外求的对生命自身意义与价值的体验。而对于生命意义与价值的体验又是植根于命运的痛苦，而在精神的超越中走向生命的自由，达到“逍遥”的最高境界。而庄子的这些精神菁华都为王绩所吸收、运用，更重要的是，王绩将此作为重新寻找人生价值的理论依据，并且成为王绩实现自我价值的行为方式。

### 三

当王绩确定了实现自我价值的行为方式后，他还要进一步追求更高的生存境界，而这种生存境界更多地指向精神层面。精神境界的追求又必须以物质的肉体作为媒介，因为人生的价值、生命的意义都是以人的肉体存在为自然基础的。因此，王绩认识到保全生命的重要性：“养拙辞官，含和保真。”(《游北山赋》)<sup>⑤</sup>“谁知忘机者，寂泊存其精。”(《春旦直疏》)<sup>⑥</sup>既然“身外之物”如名利、财产、仁义、道德都是没有价值的，没有意义的，那么最有价值和最有意义的就是活着本身，这才是最真实的。正如庄子所说：“故曰，道之真以治身。”(《让王》)<sup>⑦</sup>同时，只有保全生命，才能进一步追求神人的理想人格的精神境界，因为“不离于精，

① 韩理洲：《王无功文集》卷二，上海古籍出版社1987年版，第65页。

② 同上书，第65页。

③ 韩理洲：《王无功文集》卷一，上海古籍出版社1987年版，第2页、第4页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第492页。

⑤ 韩理洲：《王无功文集》卷一，上海古籍出版社1987年版，第6页。

⑥ 韩理洲：《王无功文集》卷二，上海古籍出版社1987年版，第71页。

⑦ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第751页。

谓之神人”（《庄子·天下》）<sup>①</sup>。

王绩认识到生命本身的价值所在，进而体悟到“无用之用”的真谛。《无心子》中说：“无心子曰：‘尔闻蜚廉氏马说乎？昔者蜚廉氏有二马：一者朱鬣白毛，龙体凤臆，骤驰如舞，终日不释鞍，竟以艺死；一者重脰昂尾，驼头貉膝，踉蹞善蹶，弃而散诸野，终年肥遁。是以凤凰不憎山栖，蛟龙不羞泥蟠；君子不苟洁以罹患，圣人不避秽而养生。’”<sup>②</sup>此外，他在《古意六首》中表达了“有用自伤，无用保生”的思想：“竹生大夏溪，苍苍富奇质。……刀斧俄见寻，根株坐相失。裁为十二管，吹作雄雌律。有用虽自伤，无心复招疾。不如山上草，离离保终吉。”“寄言悠悠者，无为嗟大耋。”<sup>③</sup>只有“无为”，才能维护生命的本然状态，也才能具有精神的绝对自由。

可见，无论是要保全生命本身，还是体悟“无用之用”的真谛，王绩的这种思想认识有很浓重的庄子意味，庄学的痕迹是相当明显的。王绩正是在确立“性本”自足后，才进入自然时间，外在自然也只有在此基础上才显现出对“性本”的意义，这也正是王绩生命价值生成的完结。

王绩虽然选择“自适”的生存原则，依靠主体的生命自足，但什么能使他达到“自适”的高峰体验，即获得更高的生存境界？酒，成为其获得高峰体验的媒介。酒成为其“伴侣”，并非隐居之后。王绩生性爱酒：“平生唯酒乐，作性不能无。朝朝访乡里，夜夜遣人酤。……恒闻饮不足，何见有残壶？”（《田家》其三）<sup>④</sup>他不仅“饮酒至数斗不醉”，而且“恨不逢刘伶，与闭户轰饮”（吕才《王无功文集序》）<sup>⑤</sup>。另外，他还写过《醉乡记》《五斗先生传》《祭杜康新庙文》等与酒有关的文章。可见，酒是构成其生活的重要部分。酒是一种文化意蕴浓厚的饮品。特别是在东汉末、魏晋初，饮酒常常伴随着诗人对生命短暂、易逝的痛苦思索，同时酒也成为魏晋名士对抗黑暗社会现实、慰藉脆弱灵魂、忘记痛苦、摆脱现实的良药和及时行乐的手段，使他们暂时获得了精神的自由。

酒在王绩这里被赋予了新的意蕴。以往的人更多关注的是酒之“忘忧”“忘痛”的功能，但王绩却使酒成为“神全”的良方。以往的人饮酒，大多是“以酒浇愁”，而王绩饮酒却是为了享受饮酒所带来的快乐：“梦中逢栢社，醉里觅桃源。”（《春庄走笔》）<sup>⑥</sup>“但使百年相续醉，何愁万里客衣单。”（《过程处士饮率尔成咏》）<sup>⑦</sup>“饮时含救药，醉罢不能愁。”（《题酒店楼壁绝句八首》其五）<sup>⑧</sup>特别在《答程道士书》中，王绩解释了爱酒的原因：“加性又嗜酒，形骸所资。河中黍田，足供岁酿。闭门独饮，不必须偶。每一甚醉，便觉神明安和，血脉通利；既无忤于物，而有乐于身，故常纵心以自适也。”<sup>⑨</sup>而庄子同样也宣扬饮酒的快乐：“饮酒以乐为

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第855页。

② 韩理洲：《王无功文集》卷五，上海古籍出版社1987年版，第171页。

③ 韩理洲：《王无功文集》卷三，上海古籍出版社1987年版，第119页、第120页。

④ 同上书，第66页。

⑤ 韩理洲：《王无功文集》，上海古籍出版社1987年版，第2页。

⑥ 韩理洲：《王无功文集》卷二，上海古籍出版社1987年版，第54页。

⑦ 同上书，第58页。

⑧ 同上书，第99页。

⑨ 韩理洲：《王无功文集》卷四，上海古籍出版社1987年版，第158页。

主饮……饮酒以乐，不选其具矣。”（《庄子·渔父》）<sup>①</sup>

在王绩看来，醉酒能净体清神，有助于生命本身。同时，醉酒也成为王绩获得“自适”高峰体验的独特方式。王绩归隐后，醉酒的独特意蕴更加凸显出来。吕才在《东皋子后序》中说：“晚岁，醉饮无节，乡人或谏止之。则笑曰：‘汝辈不解，理正当然。’”<sup>②</sup>王绩之所以认为“理正当然”，是因为他把醉酒视为人心灵的至醒境界，醉酒是人与道合一的和谐之境。在这一境界中，王绩勘破了现实世界的虚伪和残酷，并摆脱了人生的各种欲望、痛苦，达到“至醒”状态，在瞬息变化的世界中，控制、把握自己的生命历程。

王绩在《五斗先生传》中说：“先生绝思虑，寡言语，不知天下之有仁义厚薄也。忽然而去，倏焉而来；其动也天，其静也地：故万物不能萦心焉。尝言曰：‘天下大可见矣！生何为养，而嵇康著论；途何为穷，而阮籍恸哭？故昏昏默默，圣人之所居也。’遂行其志，不知所如。”<sup>③</sup>这是醉酒后的理想境界，在此境界中，王绩成为道的化身，道的显示者，与自然融合为一。道由王绩的“昏昏默默”彰显出来，达到王绩“自适”的生存原则，使其获得了“自适”的最高境界的生命体验，这同时也是其对自身生命意义与价值的内在体验，从而实现了“东皋子”式的“逍遥”。

因而，我们可以说，在王绩的生存哲学中，庄子的思想特别是其人生哲学成为其思想的主导，在一定程度上支配并影响着其生活方式及具体的生活细节。庄子哲学在很大程度上影响着其对于社会、历史、人生的认知判断，影响着其对于实现自我价值的行为方式的选择，影响着其对于生存境界的实现方式。可以说，在王绩的生存哲学中，有着无法割舍的庄子情结。

① 韩理洲：《王无功文集》，上海古籍出版社1987年版，第823页。

② 韩理洲：《王无功文集》附录一，上海古籍出版社1987年版，第221页。

③ 韩理洲：《王无功文集》卷五，上海古籍出版社1987年版，第180页。

百年道学精華集成

第一辑

# 历史脉络

卷二

道家的文化传承



道家与理学的交相辉映



## 析苏辙《老子解》的核心概念——“性”\*

陈文苑\*\*

被道家奉为至上经典的《道德经》，受到了历朝历代文人们的普遍重视，许多学人为此作过注释。宋代苏辙《老子解》是一本在当时及对后世都产生了较大影响的注本，“这本解老，见解颇为精到，很受宋明以来的学者所重视”<sup>①</sup>。与汉代注书多重字词考释不同，宋代注书侧重义理，《老子解》就是这方面的代表。书的价值不在字句的训释，而在于独特的思想性。其中最特别的地方就是作者在解释老子哲学时提出了自己的核心概念——“性”。作者反复言“性”（按：据笔者统计，苏辙《老子解》中“性”共出现了87次），并围绕着“性”组织了全书。

我们知道“道”是老子哲学的最高范畴，他的整个哲学系统都是由他领设的“道”展开的，理解“道”是理解老子思想的关键。历代学者对“道”各有参悟，说法不一，且争论不休。在《老子解》中，苏辙意图用“性”来阐释清这个形而上者。欲了解这本注解，首先得明了其所言之“性”。本文将归纳其说，缕陈其大端如下。

先说“性”的特点。《老子解》中的“性”是世界万物的根源，也是事物的原始状态。它孕育万物、包含万物，“圣人知万物同出于性”<sup>②</sup>，“万物皆作于性，皆复于性，性之大可以包容天地”<sup>③</sup>。在万物根源性这点上，苏辙的“性”与老子所言的“道生一、一生二、二生三，三生万物”中的“道”是等同的。

“性”不仅是客观事物的本源，也是人的本源；不仅存在于事物上，也存在于人上，“道无所不在，其于人为性”<sup>④</sup>，“夫道，非清、非浊，非高、非下，非去、非来，非善、非恶，混然而成体，其于人为性”<sup>⑤</sup>，人的活动如“视色、听音、尝味，其本皆出于性”<sup>⑥</sup>。“性”非存于表面而是扎根于内心：“圣人为腹而众人为目。目贪而不能受，腹受而未尝贪故也，彼物之自外至者也，此性之凝于内者也。”<sup>⑦</sup>

\* 本文原载《乐山师范学院学报》2008年第二十三卷第3期，第12-14页。

\*\* 陈文苑，1982年生，男，安徽六安人，广西师范大学2005级研究生。研究方向：宋代文学。

① 陈鼓应：《老子注译及评价》，中华书局1986年版，第396页。

② 《老子解·绝学无忧章》，文中所引《老子解》原文皆出自《四库全书》本，上海古籍出版社1987年（影印文渊阁本）版。

③ 《老子解·致虚极章》。

④ 《老子解·载营魄章》。

⑤ 《老子解·吾言甚易知章》。

⑥ 《老子解·五色章》。

⑦ 同上。

由上可知，物与我皆孕于“性”。万物由“性”而生，“性”也是人内心的原始状态，诚如苏子自己所述：“夫所谓全者，非独全身也。内以全身，外以全物。物我兼全而复于性。”<sup>①</sup>总之，这种在逻辑上先于、高于、超越于万事万物现象世界的“性”，构成了万事万物成于本体的存在。

次说“性”的特点。首先，“性”具有现实存在性，它“妙见于起居饮食之间”<sup>②</sup>，并非乌有但又不可名状：“道常无名，则性亦不可名矣。”<sup>③</sup>其次，它具有超越生死，永恒存在性：“性无生死，出则为生、入则为死。”“性之为体，充偏宇宙，无远近、古今之异。”<sup>④</sup>“性之于人，生不能加、死不能损。其大可以充塞天地，其精可以蹈水火、入金玉。凡物莫能患也。”<sup>⑤</sup>再次，由于“性”是事物本源，所以它具有终极性：“舒之无所不在，敛之不盈毫末，此所以虽小而不可臣矣。”<sup>⑥</sup>“夫性自有威，高明、光大、赫然。物莫能加，此所谓大威也。”<sup>⑦</sup>“性”不同于复杂的、虚妄的表象，它是淳朴、纯真的：“朴、性也。”<sup>⑧</sup>“诸妄已尽，处辱而无恨。旷兮如谷之虚，物来应之，德足于此纯性而无杂矣。”“人伪已尽，复其性也。”“人方以妄为常，驰骛于争夺之场而不知性之未始少妄也。”<sup>⑨</sup>概括言之，“性”的本体存在着两重性：它既是理性的，又是感性的；既是超自然的，又是自然的；既是先验理性的，又是现实经验的；既是唯心的，又是唯物的；既包括宇宙论，又包括人性论。

次说复“性”的必要。由于“性”是事物最原始的状态，又由于它是清净和淳朴的，所以万物必须守“性”。其云：“其性愈明，则其守愈下；其守愈下，则其德愈厚；其德愈厚，则其归愈大。”<sup>⑩</sup>苏辙受《老子》“五色令人目盲、五音令人耳聋、五味令人口爽”的启迪，提出了真正的生活应走出浮华的妄面、戒除奢欲和贪念，要“归一”和“复性”。只有遵循“性”才不至于误入歧途，他说：“视之而见者，色也……听之而闻者，声也；搏之而得者，触也……此三者……虽智者莫能诘也，要必混而归于一而可耳。所谓‘一’者，性也。”<sup>⑪</sup>作者一再强调“复性”：“道之大，复性而足。”<sup>⑫</sup>“不以复性为明，则皆世俗之智。虽自谓明，非明也。”<sup>⑬</sup>“万物皆复于性，譬如华叶之生于根而归于根，涛澜之生于水而归于水。”<sup>⑭</sup>“虽天地、山河之大，未有不变坏不常者，惟复于性而后湛然常存矣。”<sup>⑮</sup>总之，“复性”是在老子“抱朴守一”下提出的概念，其目的在于阐明道家坚守淡泊，回归自然的主张。

那么怎样才能做到“复性”呢？苏氏认为主要应从以下两个方面着手：第一，复物的

① 《老子解·曲则全章》。

② 《老子解·吾言甚易知章》。

③ 《老子解·道常无名章》。

④ 《老子解·不出户章》。

⑤ 《老子解·宠辱章》。

⑥ 《老子解·道常无名章》。

⑦ 《老子解·民不畏威章》。

⑧ 《老子解·道常无名章》。

⑨ 《老子解·和大怨章》。

⑩ 《老子解·知其雄章》。

⑪ 《老子解·视之不见章》。

⑫ 《老子解·吾言甚易知章》。

⑬ 《老子解·致虚极章》。

⑭ 同上。

⑮ 同上。



“性”。“性”是一种纯净的状态，也是物体最终、最佳的状态。事物变化、发展都由自身的“性”所决定的。“性”本身存在着不以人的意识为转移的客观规律。概述之，它既是物质存在的范畴，又是物质蕴涵着的规律和秩序。人们对待外物时应顺其“性”，不要乱加干涉、强附人的意愿，这就是复物的“性”，也是书中所说的“循理”。“理”实质上就是“性”，要“复性”就要“循理”，如其曰：“直而不屈其直必折。循理而行，虽曲而直。”<sup>①</sup>“直而非理则非直也，循理虽枉而天下之至直也。”<sup>②</sup>“理”反映了本质的“性”，只有“循理”才能与物和顺而不侵犯。“循理”就是顺其物性、因循导势，不要逆势而做，不强用力于物。“循理”体现了一种顺势和自然。“自然”是“复性”的精髓，苏辙言：“性之所及，非特能知、能名而已。盖可以因物之自然，不劳而成之矣”。违背了“自然”的后果是危险的：“人不知物之自然，以为非为不成、非执不留，故常与祸争胜，与福生赘。是以祸至于不救，福至于不成，盖其理然也。”“凡物皆不可为也。虽有百人之聚，不循其自然而妄为之，必有齟齬不服者。”<sup>③</sup>为政治世更要“自然”而行，其云：“圣人无为，使人各安其自然。外无所烦，内无所畏，则物莫能侵。”<sup>④</sup>又云：“圣人散朴为器，因器制名。岂其殉名而忘朴，逐末而丧本哉？盖亦知复于性是以乘万物而不殆也。”<sup>⑤</sup>总之，物方面的“复性”就是循物之理，顺物之自然。第二，人心的“复性”。“性”也是人内心的原始状态。人的内心本是纯而善的，但由于种种原因，内心遭到熏染，变得复杂起来。人内心的“复性”就是要使心回归这种纯净，剔除与纯洁相对的虚假妄幻。苏辙说：“性之未始少妄也。是以圣人以其性示人，使知除妄以复性。待其妄尽而性复，未有不廓然自得。”这种回归最重要的是要保持心正，即存有一份随意自然之心，不为纷乱之事所惑，不含任何私欲：“见素抱朴、少私寡欲而天下各复其性。”<sup>⑥</sup>同时还要戒除有为之念：“人皆有欲取天下之心，故造事而求。心见于外而物恶之，故终不可得。”<sup>⑦</sup>甚至“念头”这个本体也要完全的抛弃，因为理念的存在终究与心纯净之态相违。因之，作者说：“圣人中无抱朴之念，外无抱朴之迹，故朴全而用大。苟欲朴之心尚存于胸中，则失之远矣。”<sup>⑧</sup>这里，因为无为使得心似乎已不存在了，但这正是苏子所要求达到的境界。其云：“无心之人物，无与敌者，而曷由伤之夫？赤子所以至此者，唯无心者也。”<sup>⑨</sup>其实“无心”“心正”就是指要循其本身之理，任其自由。综述之，不论心还是物，复其“性”，关键“自然”而已。

再说“性”的超越性。宋代以三苏为代表的蜀学，最特别之点在于“以佛道的本体论来整合儒学”<sup>⑩</sup>，力图统儒、释、道三家的思想为一体。这种三教一体论在“大苏”和“小苏”身上表现得尤为明显。苏辙一生，和佛、道两教都有着密切的联系。他本来就喜欢老庄著作，又喜读佛教典籍。特别是在中年尤其是元丰三年（1080）因兄苏轼入狱事牵连贬筠州以后，由于

① 《老子解·大成若缺章》。

② 《老子解·曲则全章》。

③ 《老子解·将欲取天下章》。

④ 《老子解·治大国章》。

⑤ 《老子解·道常无名章》。

⑥ 《老子解·绝圣弃智章》。

⑦ 《老子解·为学日益章》。

⑧ 《老子解·道常无为章》。

⑨ 《老子解·含德之厚章》。

⑩ 冷成金：《试论三苏蜀学思想特征》，《福建论坛》2002年第3期，第76页。

仕途的挫折，再加上江西浓郁的佛教氛围，参禅悟道越来越成为其生活的一个重要内容。元祐年间，高太后掌政，身为旧党的苏辙得到重新重用。但随着元祐八年哲宗亲政，新法恢复，他再一次被流放。这次贬谪对苏辙的打击是非常沉重的。人生的磨难、心灵的苦痛，使得苏辙不得不借助佛老寻求解脱。此时他表示出了对两家思想极度的依赖性：其曰：“困苦始知道，处世百欲轻。”“老聃本吾师，妙悟初自明。”<sup>①</sup>又曰：“于佛法中渐有所悟。”<sup>②</sup>

苏辙学术体系也表现了儒释道三教思想合为一体的特征。其曰：“老、佛之道，非一家之私说也，自有天地，而有是道矣……诚以形器治天下，导之以礼乐，齐之以政刑。道并行而不悖，泯然不见其际而天下化，不亦周孔之遗意哉！”<sup>③</sup>明确论述了三家的不同作用和其根本底处的一致性。晚年苏辙退居颖滨，深居简出，著书立说。著《老子解》更是融合儒、释，调和三教。其兄苏轼意识到了此特征，评价曰：“使战国时有此书，则无商鞅、韩非；使汉初有此书，则孔老为一；晋宋有此书，则佛老不为二。”<sup>④</sup>朱熹曰：“苏侍郎晚为是书，是合吾儒于老子，以为未足，而又并释氏而弥缝之。”（《朱文公文集》卷七十二）<sup>⑤</sup>总的来说，“孔老为一”“佛老不二”“三教合一”的思想理念和内在精神如一根主线贯穿了全书的始终。其核心概念“性”当然也兼糅了儒佛思想。援佛、儒观入其中，是对老子“道”本义的超越，是此书卓然不群的独特处。

先看援佛入“性”。书后跋中记载了作者与一名游僧道全争辩道、佛关系的故事。道全把道佛区别开来，子由则反驳之，认为“凡老子解亦时有所刊定，未有不与佛法合者”，争辩以僧人最终被说服为结果。僧人最后感叹曰：“（《老子》全文）皆出于佛说也。”苏辙连接佛老，意图使空寂的释氏唯心论焕发出勃勃的生机。“全文皆出佛说”，“性”当然亦如是。作者在《视之不见章》中析“视之不见名曰夷、听之不见名曰希、搏之不见名曰微，此三者不可致诘，故混而为一”时曰：“人始有性而已。及其与物构，然后分裂四出，为视、为听、为触，日用而不知反其本。非复混而为一，则日远矣！若推而广之，则佛氏所谓六入皆然矣。《首楞严》有云：‘反流全一、六用不行’，此之谓也！”这里对“性”的陈述就借用了佛语，是援佛入“性”的典型例证。另外，还有些篇章虽没直接引用佛家原话，却暗自蹈袭了佛理。如解“道者，万物之奥。善人之宝，不善人之所保。美言可以市尊，（美）行可以加人。人之不善，何弃之有”时言：“朝为不义而夕闻大道，妄尽而性复”。作者认为人们即便为不义之事所困，但只要一触及“道”，就会“复性”，就会回到善的自我。这完全是禅宗“明心见性”的转述。

再看援儒入“性”。“性”本是儒家最常用的概念。作者使用此词，本身就体现着试图整合儒道的目的。虽然苏辙曾一度寄心于佛道，但作为深受中国传统儒家思想熏陶的士大夫，儒家积极的人世观和至诚的人文关怀始终流淌在苏辙的血液里。这种思想的深邃性，决定了他的学说依然以伦理纲常为底本，即便在解释道家经典时也依然没有挣脱孔孟理论的影子。书中“性”的内涵亦是如此：

① 苏辙著，陈宏天、高秀芳点校：《苏辙集》，中华书局1990年版，第1112-1115页。

② 同上书，第1112页。

③ 同上书，第995-996页。

④ 孔凡礼点校：《苏轼文集》，中华书局1986年版，第2072页。

⑤ （宋）朱熹：《苏黄门老子解》，上海商务印书馆1936年版，第1312页。

《绝圣弃智章》中苏辙反驳了世人一贯认为老子的“绝而弃之”与孔子以“仁义礼乐治天下”相逆的看法，而认为两者应属同根。他把孔子思想看作是“虑以后人”的“形而下者”——“器”，把老子哲学看成是“形而上者”——“道”，认为二者只是形式上的差异，本质却一致。苏辙在《老子解》里多次引用《论语》《孟子》的语句来充实自己的论点，如《希言自然章》释老子的“故从事于道者，同于道；德者，同于德；失者，同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之”时就引用了《论语·里仁》的原话，说到：“孔子曰：‘苟志于仁矣，无恶也。’志于仁犹若此，而况于志于道者乎？”《为学日益章》析“为学日益”时又嫁接了《论语·述而》中的言语。其曰：“不知道而务学，闻见日多而无以一之，未免为累也。孔子曰：‘多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。’”此外诸如《绝学无忧章》等都明显涉及了儒家的观点。这种儒道同源性的意识观，最终导致了苏氏在《治人事天章》中把“性”等同于孟子的“存其心，养其性”的儒家之“性”。另外，他还把体道悟“性”的上士之人比作“不悔者”的“贤哉”颜回。苏辙企图通过“性”，把道家的宇宙图式与儒家的现实伦常要求连接起来，为后者寻得形而上的理论依据。由此我们可知，杂糅了道、佛、儒三家思想的“性”，内涵上远远超出了老子的“道”。

苏辙的《老子解》已不再是单纯意义上的注本，而是一种通过注解的形式表达自己哲学思想的著作。“性”是全书的核心概念，“复性”“循理”“心正”等一系列名词均是由它衍生而出。全书观点鲜明，注释不落俗套、自成一家。但由于该书“主于佛老同源，而又引中庸之说以相比附”<sup>①</sup>，所以在这一观念主导下提出的“性”，就同时具有了道、佛、儒三派的思想，这是较老子“道”的超越，是该书独特的思想价值所在，但这同样也是其缺点。儒、释、道三教在对人的终极关怀上虽有相通处，但不能因此说它们本质完全相同。用三家融合为一的“性”来解析“道”，虽有新意，但与老聃本义不符，许多解释因此有“曲解”之嫌。细较起来，“性”与“道”的确存在着很大的差别。此外，他的“复性”要求遵循修心之路，回归原始的本质，这本与老子思想不悖。但由于有试图“达到三教调和”<sup>②</sup>的倾向，所以“复性”所寻求的纯朴的元状态自然涵盖着孔孟意义上的善，这就与道家倡导的归真、守一存在着根源性上的差异。另外，用“性”来诠释“道”是否合适，有人对此提出过质疑，宋人范应元就曾说：“读老氏此经，惟言心，未尝言性，而子由注此经屡言性，何也？”<sup>③</sup>用“性”释“道”的确有一定的新颖性，但“道”和“性”毕竟是两个独立的哲学范畴，苏辙的这种以此代彼的做法的确值得商榷。

①（清）纪昀：《四库全书》第1055册，上海古籍出版社1987年版，1005-1087页。

② 张煜：《苏辙与佛教》，《佛教研究》2006年第3期，第91页。

③（宋）范应元：《老子道德经古本集注直解》（上册），北京图书馆出版社2003年版，第31页。

## 陈抟的易、老之学及《无极图》思想探源\*

卢国龙\*\*

陈抟(? - 989),字图南,宋太宗赐号“希夷先生”,亳州真源(今河南鹿邑县)人。《宋史》有传。陈抟是五代宋初著名的道教学者,对宋代内丹道及宋儒象数学、理学,都产生过深远影响。本文拟就陈抟的《易》《老》之学的思想渊源及《无极图》图式源流两个问题,略陈己见,以就教于方家。

### 一、陈抟的易、老之学及其渊源

陈抟学术思想的基本特征,是兼容易学和老学。从《周易》卦象及《老子》书中引发出一套宇宙人物生成论,又以《周易参同契》的还丹说和《老子》返朴归真、归根复命的信念为旨归,系统地构筑起人物生成及修炼还元的理论体系。陈抟本立足于内丹道,从隋唐内丹道的流变看,大要根据《周易参同契》和《黄庭经》二书,即以《参同契》的丹道结合于《黄庭经》所代表的积精累气等传统道术,言自身修炼事。《周易参同契》代表了所谓方士《易》学,内丹道流也多征引《老子》“专气致柔”等语为典要。这是陈抟学术思想的主要来源。但是,前此内丹道对于《易》《老》,只是局限于援引其辞例,亦即假借《周易》卦象和《老子》的某些语句,述其炼养之术。而陈抟却将内丹理论系统地建立在对《易》《老》的阐发上,他以《易》《老》相发明的思想方法,深受王弼及唐人的影响。

历来发明《易》道者数百家,互有指陈。约而言之,则有所谓“二派六宗”说,二派指象数派和义理派。象数派推始于东汉郑玄,义理派则发轫于晋王弼。王弼援引《庄子》《老子》的哲学思想入《周易》,主要讲人生问题,基本观点是本无主义,又认为得意可以忘象,所以对卦象不予深究。象数派的主旨则在于借《易》象讲明天道,也就是以卦象表示对宇宙自然的生成及一般规律等问题的认识。

陈抟《易》学以图学为特色,图是从卦象中转变出来的,禀《参同契》方七易学一支,以卦象表示人物生成和还丹的途径、道理,不但否定《易传》,而且要抛弃卦辞爻辞的束缚,是

\* 本文原载《江西社会科学》1989年第5期,第86-91页。

\*\* 卢国龙,1959年生,中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员。

象数学派的极端。但陈抟又吸收了王弼以《易》《老》相发明的思想方法，只是角度有所不同。王弼实际上是以庄为老，讲本无柔顺的精神超越；陈抟则主要吸取《老子》的宇宙生成论和返朴归真的信念，用作还丹延命术的理论基础。可以说，陈抟《易》学以象数为主体，同时又融会了王弼的理论方法。

陈抟的易、老之学，还受到唐人学术思想的影响。这个问题我们可以从三方面叙述。

第一是唐代道教流行学《易》《老》的风气。唐人学《易》，多尊奉王弼，自唐初孔颖达奉谕为王弼《周易注》作疏，便专崇其注。王弼将《周易》与《老子》相提并论，影响了道教教理的再建设。《周易》历来被看作儒家经典，但因为世有将《易》《老》合而观之的学术风气，所以奉老子为教祖，尊其书为典章的道教徒，也便自然而然地出入《易》学。在唐代著名道士中，有不少人研习《周易》，且多结合于老庄，而不只是玩其卜筮之术。隋唐之际的著名道士王远知，“多通经史，尽锐典坟”，而且“三《易》述其殷周”<sup>①</sup>。曾著有《易总》十五卷。王远知是当时的道门领袖，他雅好易学，影响道教风气。在王远知的二传三传弟子中，如司马承祯、吴筠，都语多称引《易》《老》。李合光更深好“三玄”之学，著《老庄周易学记》及《义理》，“皆名实无违，词旨该博”<sup>②</sup>。又著《论三玄异同》。白履忠注《黄庭内景经》，言内丹修炼之事，又著有《三玄精辩论》。唐道士好学《易》《老》，于此可见一斑。《宋史·隐逸列传》，说陈抟“好读《易》，手不释卷”。可以说是唐代道教学《易》风气的延续。

第二，唐人学《易》《老》，也有人对王弼持针砭的态度，但主要是指斥他的本无主义不利世用，而对王弼“举本统末”，从宗本上将《易》《老》结合起来的理论方法，则多所因袭。陆希声《道德经传序》说：

昔伏羲氏画八卦，象万物，穷性命之理，顺道德之和；老氏亦先天地，本阴阳，推性命之极，原道德之奥，此与伏羲同其原也。文王观《太易》九六之功，贵刚尚变，而要之以中；老氏亦察《太易》七八之正，致柔守静，而统之以大，此与文王通其宗也。<sup>③</sup>

从“原”和“宗”的根本点上将《易》《老》兼揉为一的思想方法，对陈抟很有启发。在《正易心法》的注文中，陈抟引用《列子·天瑞篇》的说法，以《老子》“视之不见”的道，解释《周易》所谓“易”，说：

易者大易也，大易未见气也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易。易者，希微玄虚凝寂之称也。及易变而为一，一变而为七，七变而为九，九复变而为一。一者，形变之始也。

《老子》书中有“道生一”云云，陈抟继承《列子》的观点，以“通”与“易”相论释，谓易变为一，是万物形体生成变化的开始，这是从探赜万物之“原”的意义上将二者融合起来，换言之，陈抟认为《周易》和《老子》的生成本原论是一致的。在《无极图》中，这个“原”被概括为“复归于无极”。从事物变化的“宗”本上看，陈抟认为阴阳进退之数相半，说：“大抵物理，其盛衰之数相半。方其盛也，既以此数，及其衰也，亦以此数。……细推物理，无不然。世儒论教，但衍为一律，殊不明阴阳进退之理。”这与陆希声“要之以中”的观

① 王旻：《唐国师升真先生王法主立观碑》。

② 颜真卿：《茅山玄静先生广陵李君碑铭》。

③ 《道藏·洞神部·玉决类》。

点也是相近的。只不过陆希声本诸儒学的中庸守成，陈抟则用以说明修丹火候的进退。

第三，在唐代，约《周易》卦象而为图式，《参同契》后学者外，以律历入《易》者也曾作过尝试。据唐李肇的《唐国史补》载：“高定，贞公郢之子也。为《易》，合八出以画八卦，上圆下方，合则为重，转则为演，七转而六十四卦、六甲八节备焉。著《外传》二十三篇。”是作者的用意，显然是要以卦象图式及其变化，表示对天地宇宙的认识，上下的卦象重合便是上圆下方的天地结构，转动则能表示节候变化，与浑天仪的道理相同。《参同契》也用乾坤坎离表示天地匡廓，用其余六十卦表示节候及还丹火候。这就是所谓“卦候”。此说得人颇有之，也就是通常说的以天文律历入《周易》。陈抟在解释“卦脉”问题时，也有与高定相同的想法。他说：

卦脉为运动流行自然之理也，卦脉审则天地万物之理得矣。如观坎画，则知月为地之气……凡此卦画，皆所以写天地万物之理于目前，亦若浑仪之器也。<sup>①</sup>

从这里看，陈抟约《周易》卦象而为图式的指导思想与高定是相同的，都要将天地万物运动流行的道理展现于眼前，这是陈抟的学术思想受天文学影响的一面。大而言之，举凡内丹道流论还丹“火候”，莫不取则于天文律历，因为他们将“还丹”看作依仿天地造化的生成过程，而造化又是通过节候显现出来的。所以，内丹道运用了古天文律历知识。

## 二、《无极图》考源

陈抟的易、老之学，最终被归结到内丹道上，概括为《无极图》。在我们讨论陈抟的易、老之学所受到的几方面影响时，已约略可见他造作《无极图》的大的思想背景。具体讲到《无极图》图式的源流，则不能不从隋唐内丹道的流变中去考证。

历来关于《无极图》源流的说法，约有四种。

（一）朱熹从思想内容上推测《无极图》源自《参同契》。他说：“伯阳《参同契》，恐希夷之学有些自其源流。”“邵子发明《先天图》，图传自希夷，希夷又自有所传，盖方士技术用以修炼，《参同契》所言是也。”<sup>②</sup>这个说法比较严谨，也是正确的。

（二）明黄宗炎《太极图辨》说图创自汉河上公，“河上公本图名《无极图》，魏伯阳得之以著《参同契》，钟离权得之以授吕洞宾，洞宾后与陈图南同隐华山而以授陈，陈刻之华山石壁”。此盖袭道教中旧说，因钟吕金丹道在金元时的影响所至。其实，关于钟离权和吕洞宾，几乎没有什么可以确信的史料，又何以断定图得之于钟吕？而且，说魏伯阳得河上公《无极图》而作《参同契》，也缺乏根据。

（三）清朱彝尊《太极图授受考》说：“自汉以来，诸儒言《易》莫有及《太极图》者。惟道家者流，有《上方大洞真元妙经》，著太极三五之说。唐开元中明皇为制序。而东蜀卫琪注《玉清无极惟仙经》，衍有无极太极诸图。”此亦失考之过。按《上方大洞真元妙经·洞真经原品》中提到左玄真人《关尹子书》《通玄真经》文子等。号庄子为南华真人，文子为通玄真

<sup>①</sup> 见《正易心法注》。

<sup>②</sup> 见《参同契考异》。

人，其书改为真经，事在天宝元年，唐玄宗不可能在开元年间为天宝后出书为序，此其一；《关尹子》乃伪书，出于南宋时，是知《上方大洞真元妙经》出南宋之后，此其二；东蜀卫琪乃元朝人，他衍出的图式当然不能作为陈抟《无极图》、周敦颐《太极图》的源流，此其三。

（四）说《无极图》由和合《水火匡廓图》及《三五至精图》而来，这是最常见的说法。但关子后二图的来源，说法又有所不同，其中不免讹传。清毛奇龄《太极图说遗论》说：“乃其所传者，则又窃取魏伯阳《参同契》中‘《水火匡廓图》’及‘三五至精’两图而为一图。”按云《参同契》中有此二图不知何所据。《参同契》云：“坎离匡廓，运毂正轴。”又云：“五行错王，相据以生……三五与一，天地至精。”这是《水火匡廓图》及《三五至精图》的理论来源，但《参同契》中却未见此二图。左传有《参同契太易图志》（详后），但与《水火匡廓》及《三五至精》二图没有直接关系。在当代学者中，或云彭晓《明镜图诀》中记载有《水火匡廓图》《三五至精图》等，或云此二图乃彭晓所作，而陈抟合之为《无极图》，都缺乏根据。按彭晓《明镜图诀》中既未记载诸图式，《水火匡廓图》更非彭晓所作。彭晓只作有《明镜图》，说是恐末学不明《参同契》的真奥，所以约之而为此图，“列八环而符动静，明二象以定阴阳，《真契》幽邃，一览而更无遗矣”。其图在《道藏·太玄部》。考《水火匡廓图》的图式，在唐代僧人宗密的《禅源诸论集都序》中见之，标曰阿黎耶识，较诸陈抟《取坎填离图》，无中心小圈，正坎离二卦之合，这说明《水火匡廓图》不是五代时人彭晓制作的。

总之，以上四种说法，只有朱熹从思想内容上推测《无极图》源出《参同契》是可信的。其余三说，都证据不足。

陈抟曾刻石华山的《无极图》已不可见，明黄宗炎的《太极图辨》<sup>①</sup>详叙其图式，又述周敦颐颠倒取舍之而为《太极图》，大要如下：

第一，《无极图》“最下圈各为玄牝之门，玄牝即谷神，牝者窍也，谷者虚也，指人身命门、两肾空隙之处，气之所由以生，是为祖气。凡人五官百骸之运用知觉，皆根于此”。周敦颐《太极图》“乃更最下圈玄牝之名曰万物化生”。

第二，《无极图》“稍上一圈，名为炼精化气，炼气化神。炼有形之精，化为微芒之气，炼依希呼吸之气，化为出有人无之神”。周敦颐《太极图》“乃更第四圈炼精化气，炼气化神之名曰乾道成男、坤道成女”。

第三，精气炼化使贯彻于五脏六腑，为《无极图》“中层之左木火、右金水、中土相联络之一圈，名为五气朝元”。周敦颐《太极图》“乃更第三圈五气朝元之名曰五行名——性”。

第四，行上法而得，则水火交媾而为孕，所以为《无极图》“其上中分黑白两相杂之一圈，名为取坎填离”。周子《太极图》“乃更其次圈取坎填离之名曰阳动阴静”。

第五，《无极图》最上一圈名为“炼神还虚、复归无极”。意谓炼化而成圣胎，复还于无始。周子《太极图》“乃更最上圈炼神还虚、复归无极之名曰无极而太极”。

根据黄宗炎的这些叙述，再参照周敦颐的《太极图》（见附图一），我们可将陈抟的《无极图》复制为附图二。

陈抟的《无极图》概括了修炼内丹的几个步骤。前人也有与《无极图》表意相近的图式，

<sup>①</sup> 黄宗炎：《宋元学案》卷十二。

这就是《还丹五行动论图》。

《还丹图》在《云笈七签》卷七十二《真元妙道修丹历验抄》中，题草衣洞真子凝述。按《郡斋读书后志·道书类》：“《大还丹契秘图》一卷，右草衣洞真子玄撰。”可见《真元妙道修丹历验抄》与《大还丹契秘图》盖同一作者。据陈国符先生考证，《大还丹契秘图》乃唐开元中方士张果托名作，且谓草衣洞真子即草衣子<sup>①</sup>。宋人曾慥《道枢·参同契中篇》说：“后汉娄敬著《参同契》，自号草衣子云。”而《真元妙道修丹历验抄》中却数引葛洪、贞白先生陶弘景及隋代青霞子诸人语，益可见其作者非后汉草衣子娄敬。凝述玄述皆谓扶鸾降笔，意在依托古仙。此书是张果以内丹发明《参同契》的重要著作。

《还丹图》下有一段文字，说明以图式述丹道前此已有之：“按《参同契太易志图》言一象，此图（指《还丹图》）含象众美，方得通灵。又古经及元君决，并草衣子碧通子《变化图》，皆炼丹之名。”显见，《还丹图》又有《太易志图》及《变化图》等渊源，此渊源虽不可详考，但大要不出《参同契》。另外，《真元妙道修丹历验抄》中还有《周易七十二候图》，以卦象表示节候变化，用为还丹火候，因而落实到“运育铅汞成丹之功”上。这表明以图式述丹道的方法，与“卦候”说，即东汉张衡等人以天文律历入《周易》关系密切，实际上《参同契》言还丹火候的地方，就多所采撷“卦候”说。

比较张果的《还丹图》与陈抟的《无极图》，可以清楚地看出其间的来龙去脉。《还丹图》中有人形的石碑状图像，表示还丹在一身中进行，先将它隐去，便可得到一幅与《无极图》上三圈表意相近的图式。

首先，《还丹图》最上层之“一易”，与《无极图》最上圈“炼神还虚，复归无极”相应。“复归无极”按照丹道术语又叫作“炼虚合道”。我们在前面说过，陈抟将《老子》视之不见、物象表现为希夷微玄的“道”，与《周易》的“易”等同起来，表述天地宇宙原始未生的状态，道与易的基本意义是“生一”，所谓“复归无极”，乃回复到原始未生的本元状态。这有两层含义，从修命的角度说，指通过炼养，使身中药物——元神和元精元气交媾，结育成胎，于是体内新生命替代旧生命；从修性的角度看，道教修性的基本含义就是“养虚”，最高境界是“还虚”，亦即体悟虚寂静谧的道，源出唐初道教关于道性问题的讨论，与陈抟相师友的谭峭，在《化书》中详叙了“虚化神”等化生过程及“神化虚”等還元过程。《玉论》卷五也引陈抟的话说：

我向年之道，并未曾空心于升降水火之法，不过持定《心印经》“存无守有”四字。有无二字包括阴阳两个字。无者，太极未判之时，一点太虚灵气，所谓“视之不见，听之不闻”是也。

在《老子》书中，“视之不见，听之不闻”等语都是用来界说“道”的物象表现形式的，陈抟用其义而又与《易·系辞》“易有太极，是生两仪”说相匹俦。这些都表明《无极图》最上一圈“炼神还虚，复归无极”，乃由《还丹图》最上层“一易”变化而来，又因陈抟糅合《易》《老》，所以最终冠之以《老子》“无极”的名号。

其次，《无极图》的第二圈《取坎填离图》，亦由《还丹图》的第二层变化而来。取坎填

<sup>①</sup> 陈国符：《道藏源流考》，中华书局2012年版，第287页。

离按照内丹功法为“得药”阶段。《还丹图》的第二层也意在明铅汞药物，所谓“日者汞之表、铅之火，月者铅之表、汞之质”，意即明铅汞而和合之，铅汞用卦象表示即为坎离，此亦示坎离交媾之象。《还丹图》第二层的左右两侧，又分用月象和日象表示，此法彭晓的《明镜图诀》曾袭用之，说：“日者阳内含阴，象砂中有真汞也。”“月者阴内含阳，象铅中有真银也。”陈抟也曾说：“月上于天，日入于地，男女媾精之象。”<sup>①</sup>日月用卦象表示也是离和坎。在修炼内丹的过程中，这一阶段为明自身“药物”，既体悟肾中元精及心中元神的存在并制驭之，使心与肾交，又叫做水火既济。按丹家的解释，就是使阴阳交媾以生成的生命延续过程，在一身内完成，然后能“脱胎”，即由体内新生命代替旧生命。内丹道该认为，元精施之于人则生人，完成代的延续，这就叫“顺以生人”；元精存之于己则还丹，不断进行生命的自我延续，这就叫“逆则还丹”。由《还丹图》的第二层坎离汞铅月日，变化为《无极图》的第二圈《取坎填离图》，有两点值得注意。第一，坎离二卦的左右方位被调换了，《还丹图》的坎在左侧、离居右侧。而《取坎填离图》正与之相反，据清毛奇龄《太机图说遗议》：“左为离，白黑白，即☲也，右为坎，黑白黑，即☵也。”第三圈《五气朝元图》也因而调换了方位，《还丹图》的水金在左侧，火与木在右侧，《无极图》与之相反。这一调换究竟发生在什么时候，已不得而知。第二，《还丹图》的坎离是分开的，由《还丹图》的坎离分居到《无极图》的第二圈，中间经过了宗密用以表示“阿黎耶识”的坎离图式，宗密的图没有用以表示“轴”的中心小圈，由直接和合坎离二卦而来。宗密的图式究竟是他自作，抑或得之于方士，也尚待作更进一步的考证，可以肯定的是，它源于《参同契》及《还丹图》一流。

最后，《无极图》的第三圈“五气朝元”，则由综合《还丹图》第三、四层的意义变化而来。《还丹图》的第二层与第三层是连在一起的，水火坎离既构成第二层，月与日象之，又和下面的左金右木并中央土构成五行方位。按《还丹图》的解说文字，将五脏五气五方五行等拟配以来，其图第四层表示五脏之气会合而以肾水为主，经过修炼而称还丹，又引《黄庭外景经》“五行参差同根节”为典，肾水即元精。陈抟的“五行朝元”也正是这个意思。按题名希夷陈抟的《阴真君还丹歌注》说：“大洞无药，五行真气是矣。”又说：“采丹于水中，居人下部精室水中，日久水中精成金尘，自然为珠，以号水中火出。”五行真气即五脏之气，《还丹图》亦以心配火、肾配水等，陈抟“采丹于水中”云云，几乎可以看作对《还丹图》第四层的解释，而《还丹图》的第四层如果命名曰“五气朝元”，则不但《还丹图》的意思易于明白，即“五气朝元”一语，意思也易懂些。《无极图》最下两圈乃筑基功夫，盖为初学丹功者指明下手门径，《还丹图》无之，这不影响其大义，但说明陈抟的内丹功较前人更始终一贯、更系统。

总之，从图式及其所表示的内丹道内容两方面看，陈抟的《无极图》与张果的《还丹图》，有着极深的渊源关系。张果的《还丹图》直接源出《参同契》，这证实了朱熹的推测，而且具体图式又可能有所引借前人，《还丹图》还有所得之于《黄庭经》。

由于史料短缺，道书几经焚毁，加上通书真伪混杂，道流好依托神仙虚话，自掩其迹，考证十分困难。所以，对于从《还丹图》到《无极图》之间的变化，仍有许多不明确的地方，如

<sup>①</sup> 见《正易心法注》。

究竟是陈抟得《还丹图》改造整理而为《无极图》，还是借助了别人的图式，便不易说得清楚。要之，道教在唐玄宗朝有一次阶段性变化，唐初道教多玩味老庄，主要讨论“重玄”的天然解脱、自然的性情修养及通性等问题。唐玄宗朝以后，讨论内丹炼养方法的日渐多起来。唐玄宗时，南方有绵州昌明令县刘知古作《日月玄把论》，以内丹道发明《参同契》，北方有著名方士张果广为撰述，又有隐士白履忠注解《黄庭内景经》、京城肃明观主尹情注《老子说五厨经》，言修炼内丹事。晚唐时，隐居洪州西山（今江西新建县）的进士施肩吾，也甚言元气保形及栖神运用的内炼术。至五代时，内丹炼养方法已成为道术的主流，如后蜀彭晓作《周易参同契分章通真义》《还丹内象金钥匙》，谭峭作《化书》，亦颇言内丹炼化之事。这一流变过程是道教史的一个重要阶段，陈抟则完成了这个阶段的总结，所以，探讨陈抟的学术思想，离不开这个“源”。

# 王安石的《老子注》探微\*

尹志华\*\*

王安石的《老子注》二卷，《郡斋读书志》《文献通考》《国史经籍志》均有著录。原书已佚，部分内容散见于金李霖《道德真经取善集》、南宋彭耜《道德真经集注》、元刘惟永《道德真经集义》等书中。今人蒙文通、严灵峰、容肇祖均有辑本。蒙文通的《王介甫（老子注）佚文》，原载于四川省立图书馆1948年出版的《图书集刊》第八期。后由其子蒙默重加核校，载于巴蜀书社2001年出版的蒙文通《道书辑校十种》一书中。严灵峰的《辑王安石（老子注）》，载于《无求备斋老子集成初编》中，台湾艺文印书馆1965年出版。容肇祖的《王安石（老子注）辑本》，由中华书局于1979年出版。在以上三个辑本中，严本惟辑彭耜《集注》所引，容本虽辑自李、彭、刘三书，然亦遗漏数条，且误将李霖本人的几处解释系于王安石名下，只有蒙本为迄今为止最完备、准确之辑本。因此，本文主要依据蒙文通的《王介甫（老子注）佚文》来分析王安石的老学思想。

## 一、道之体乃元气之不动

王安石在《老子注》中，基本上承袭了《老子》以道为本原、从无到有的宇宙生成论。他说，道有本有末，无为道之本，有为道之末。他将《老子》第一章“无名天地之始，有名万物之母”解释为：“无，所以名天地之始；有，所以名其终，故曰万物之母。”<sup>①</sup>因此，道生万物的过程也就是从无到有的过程。王安石认为，从无到有的演变经历了一些中间环节。他说：“无者，形之上者也。自太初至于太始，自太始至于太极，太始生天地，此名天地之始。有，形之下者也。有天地然后生万物，此名万物母。母者生之谓也。”<sup>②</sup>这里把天地形成以前的宇宙变化过程分为太初、太始、太极三个阶段，显然是对汉代的《易纬·乾凿度》“五运说”的简化。至于“有天地然后生万物”的说法，则本之于《周易·序卦传》。

王安石对《老子》之“道”的阐释，比较有特色的是以元气为道之体。他解释《老子》

\* 本文原载《江西社会科学》2002年第11期，第41-48页。

\*\* 尹志华，1972年生，男，湖南常宁人，中国道教文化研究所研究人员。

① 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第675页。

② 同上。

第四章“道冲而用之，或不盈”说：“道有体有用。体者，元气之不动。用者，冲气运行于天地之间。其冲气至虚而一，在大则为天五，在地则为地六。盖冲气为元气之所生，既至虚而一，则或如不盈。”<sup>①</sup>他又在《老子》第五十二章的注解中说：“一阴一刚之谓道，而阴阳之中有冲气，冲气生于道。”<sup>②</sup>可见，王安石认为道之本体是元气，元气含阴阳，从阴阳的运动变化中产生冲气，冲气为道之用。冲气至虚而一，但它在不同的事物中表现出不同的形态，即所谓“在天则为天五，在地则为地六”。这种观点似可概括为“气一分殊”说。王安石完全用气来解释世界的统一性和多样性，继承了中国古代元气自然论的唯物主义传统。至于他将道之体理解为“元气之不动”，则显然与《周易·系辞传》所谓“易无思也，无为也，寂然不动”的说法有关。需要予以辨析的是，王安石既以元气为道之体，却又在《老子》第五章的注释中说：“道无体也，无方也，以冲和之气鼓动于天地之间，而生养万物，如橐龠虚而不屈，动而愈出。”<sup>③</sup>（这两种说法是否矛盾呢）实际上，王安石所谓“道无体也，无方也”是指道没有特定的形体、固定的方所。其思想渊源于《周易·系辞传》中的“神无方，而易无体”的说法。因此，王安石的观点就是：道以元气为本体，但是元气并没有特定的形体和固定的方所。“道以元气为体”与“道无体”，两个“体”字的含义并不相同，因此两个说法并不矛盾。

## 二、为学穷理，为道尽性

王安石的学术，被他的追随者概括为“道德性命之学”。他的女婿蔡卞说：“自先王泽竭，国异家殊，由汉迄唐，源流浸深。宋兴，文物盛矣，然不知道德性命之理。安石奋乎百世之下，追尧舜三代，通乎昼夜阴刚所不能测而入于神。初著《杂说》数万言，世谓与孟轲相上下，于是天下之士始原道德之意，窥性命之端云。”按照这种说法，道德性命之学在宋代的复兴，应该归功于王安石。这似有拔高之嫌，但是，王安石重视对道德性命之理的研究，则是事实。王安石在《虔州学记》中说：“先王所谓道德者，性命之理而已。”探求性命之理，是王安石的学术宗旨。这一宗旨，也反映在他的《老子注》中。

王安石注《老子》第四十八章“为学日益，为道日损，损之又损之，以至于无为”说：

为学者，穷理也。为道者，尽性也。性在物谓之理，则天下之理无不得，故曰日益。天下之理，宜存之于无，故曰日损。穷理尽性必至于复命，故损之又损之，以至于无为者，复命也。然命不亟复也，必至于消之复之，然后至于命，故曰损之又损之，以至于无为。<sup>④</sup>

王安石的解释，以《周易·说卦传》所谓“穷理尽性以至于命”的观点为主旨。《说卦传》的这句话在宋代获得了高度的重视，成了宋儒所广泛征引的名言，反映了一种时代思潮。

王安石以“穷理”作为“为学”之目的。他所说的理，指事物发展变化的客观规律。如他

① 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第680页。

② 同上书，第700页。

③ 同上书，第681页。

④ 同上书，第699页。

在《老子》第二章的注释中说：“夫美者，恶之对，善者，不善之反，此物理之常。”<sup>①</sup>他在第五章的注释中说：“天地之于万物，当春生夏长之时，如其仁爱以及之；至秋冬万物凋落，非大地之不爱也，物理之常也。”<sup>②</sup>又说：“人事有终始之序，有死生之变，此物理之常也。”<sup>③</sup>可见，“穷理”就是要认识自然界和人类社会之“常理”，即客观规律。

王安石认为“为道”的目的在于“尽性”。所谓“尽性”，是指保全和发挥人的天性。他注释《老子》第五十九章“治人事天莫若啬。夫惟啬，是谓早服”说：“夫人莫不有视、听、思。目之能视，耳之能听，心之能思，皆天也。然视而使之明，听而使之聪，思而使之正，皆人也。然形不可太劳，精不可太用。太劳则竭，太用则瘦。惟能啬之而不使至于太劳、太用，则能尽性。尽性则至于命。早复者，复于命也。”<sup>④</sup>按照王安石的意思，目能视，耳能听，心能思，是人受之于天而具有的能力，可称之为天性。人顺着这种天赋之能力而发挥自己的主观能动性，就能使视明、听聪、思正。但是，人的主观能动性的发挥，必须以不伤害人的天赋之性为前提。因此，所谓尽性，就是使自己的天赋能力得到最完善的发挥。

《老子》将“为学”与“为道”二者对立起来，以“为道”排斥“为学”。而《说卦传》关于“穷理尽性以至于命”的观点，事实上是将“穷理”“尽性”“至于命”置于一种递进的关系中。既然王安石将“为学”解释为“穷理”，将“为道”解释为“尽性”，那么，逻辑的结论就是：为学与为道也是递进的关系，而不是互相排斥的关系。但是，王安石对此并未作出明确的说明，而是笔锋一转，以“尽性”消解了“穷理”。他说：“性在物谓之理，则天下之理无不得。”这句话如何理解？“性在物谓之理”，是说人与物皆有天赋的属性，在人则称为人之性，在物则称为物之理。人性与物理皆出于天，其理相同，能尽人之性，则能尽物之理，所以说天下之理无不得。王安石又说：“天下之理，宜存之于无。”其意是说，不能让“穷理”妨碍“尽性”。阅为人之性，因物有迁，只有摆脱外物之牵累，才能尽性，所以对万物之理，应该无所计较而存之于无。王安石在解释《老子》第十五章“涣若冰将释”时说：“性本无碍，有物则结。有道之士，豁然大悟，万事销亡，如春冰顿释。”<sup>⑤</sup>既然万事消亡，心中当然也不会再计较万物之理。王安石在《致一论》中有两段话，可以加深我们对“天下之理，宜存之于无”的理解。王安石说：“万物莫不有至理焉，能精其理则圣人也。精其理之道，在乎致其一而已。致其一，则天下之物可以不思而得也。”又说：“天下之理皆致乎一，则莫能以惑其心也。”王安石认为，万物各有其理，众人为万理之分殊所迷惑，而圣人则能从万理之中提炼出一个根本的东西，即“致其一”。这个“一”，也就是“道”。韩非子早就说过：“万物各异理，而道尽稽万物之理。”王安石所谓的“致其一”，也就是以道尽稽万物之理。如果掌握了“天下之理皆致乎一”的道理，则不必再从万物具体之理上去穷究，所以说：“天下之理，宜存之于无。”王安石说：“穷理尽性必至于复命。”所谓“命”，他在注释《老子》第十六章“归根曰静，静曰复命”时说：“命者，自无始以来，未尝生、未尝死者也。”<sup>⑥</sup>可见，王安石所谓的

① 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第677页。

② 同上书，第681页。

③ 同上。

④ 同上书，第703页。

⑤ 同上书，第689页。

⑥ 同上。

“命”，只有本体的意义。所谓“复命”，就是复归于人的生命本体。而人的生命本体，也就是宇宙之本体，因此，“复命”就是要达到天人合一的最高境界。至于王安石所谓“然命不亟复也，必至于消之复之，然后至于命”，是说复命不是一蹴而就的，必须逐渐消除本性之外的东西，心中之外物消除一分，本性就复一分，这样不断“消之复之”，才能最后至于“复命”。

### 三、有无同出于道

在有无问题上，王安石反对贵无贱有论，主张有无同出于道。他说：“世之学者，常以无为精，以有为粗，不知二者皆出于道。”<sup>①</sup>

王安石首先对有无加以界定，他说：“无者，形之上者也。”“有，形之下者也。”<sup>②</sup> 王安石所说的有、无，兼有宇宙论和本体论的意义。从宇宙论角度来说，无是指天地未形成以前的状态，有是指天地生成以后的状态。他说：“无，所以名天地之始；有，所以名其终，故曰万物之母。”<sup>③</sup> 从本体论角度来说，无与有是道的体与用或本与末。他说：“道之本出于无……道之用常归于有。”<sup>④</sup> 意即道以无为体，以有为用。他又说：“道一也，而为说有二。所谓二者何也？有、无是也。无则道之本，所谓妙者也。有则道之末，所谓微者也。”<sup>⑤</sup> 对于本与末、妙与微，王安石并无重此轻彼之意。他说：“微妙并观，而无所偏取也。”<sup>⑥</sup> 因为道包含有无二者，有不是道，无也不是道，不能贵无而贱有。

关于有无之关系，王安石说：“有无若东西之相反而不可以相无。故非有则无以见无，而无无则无以出有。有无之变，更出迭入，而未离乎道。”<sup>⑦</sup> 这段话说明了有无对立统一关系的三层含义：（1）有与无就像东方与西方那样相反相成，而不是相互否定。（2）由有而见无，由无而见有，有无相互对照。（3）任何事物在变化过程中都是从无到有，再从有到无，有与无相继替代与变动。最后，王安石强调“有无之变，更出迭入，而未离乎道”。也就是说，归根结底，有无的对立统一关系是道自身的表现，所谓有与无都只是关于道之存在形式的描述而已。

王安石还专门针对《老子》第十一章强调“有之以为利，无之以为用”的观点，写了一篇反驳文章。老子的意思是：任何有形实体给人带来的益处，必须要靠无形的空间才能发挥作用。王安石则反过来证明：无必须靠有才能起作用。他说：

（《老子》）其书曰：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。”夫毂辐之用，固在于车之“无”用。然工之琢削，未尝及于“无”者，盖“无”出于自然之力，可以无与也。今之治车者，知治其毂辐，而未尝及于“无”也。然而车以成者，盖毂辐具则“无”必为用矣。如其知“无”为用而不治毂辐，则为车之术固已疏矣。今知“无”之为车用，“无”之为天下用，然不知所以为用也。故“无”之所以为车用者，以有毂辐也。“无”之所以

① 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第677页。

② 同上书，第675页。

③ 同上。

④ 同上书，第676页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

为天下用者，以有礼乐刑政也。如其废轂辐于车，废礼乐刑政于天下，而坐求其“无”之为用也，则亦近于愚矣。

老子以车轮为喻，30根辐条共同连接到中间的车轂，在轂中有可穿车轴的空洞，这样才能使车子发挥作用。轂中的空洞就是无，老子据此而言车之用在于无。王安石认为，老子的说法是片面的。轂辐虽然以其“无”而为车之用，但是轂辐本身则是“有”，只要工匠把轂辐造出来，自然就形成了中间的空洞，也就有了“无”的作用。因此，“无”之用是不能脱离“有”而单独存在的。如果只看到了“无”的作用，而不造轂辐，那么哪来车之用呢？王安石由车之有无进而谈到社会政治层面的有无。相对于礼乐刑政来说，自然无为就是“无”。但是，如果没有礼乐刑政这些社会规范，而只是一味强调自然无为，那是不可能治理好天下的。因此，王安石强调有无并重论，其现实意义就是批判道家的虚无之道。王安石认为，道家之失在于执本而弃末。而真正的道之大全是兼有本末两个方面的。他说：

道之本，出于冲虚杳渺之际，而其末也，散于形名度数之间。是二者，其为道一也。而世之蔽者常以为异，何也？盖冲虚杳渺者，常存于无；而言形名度数者，常存乎有。有无不能以并存，此所以蔽而不能自全也。<sup>①</sup>

按照王安石的观点，道之本虽是一切社会规范的最高合理性依据，但由于它蕴藉于冲虚杳渺之际，既无形可见，也没有具体的规则可以掌握，可以称之为“无”。“无”在政治层面上是不具有可操作性的。但是，道并不只是有本而已，它还有末，即道之散殊。道之末，表现在社会政治层面，就是礼乐刑政等具体的社会规范。因此，如果像道家那样，“废礼乐刑政于天下，而坐求其无之为用也，则亦近于愚矣”。真正体道的圣人是上知道本，下察道末。王安石说：

圣人能体是以神明其德，故存乎无则足以见其妙，存乎有则足以知其微，而卒离乎有、无之名也。其上有以知天地之本，下焉足以应万物之治者，凡以此。<sup>②</sup>

上知天地之本也就是理解形而上的自然天道，下应万物之治也就是推行形而下的礼乐刑政等人道，二者虽有上下本末之别，但就道体而言又是统一的。

#### 四、生万物者无为，成万物者有为

如上所述，王安石在论述有无不可偏废的道理时，已经涉及到了对道家无为政治说的批判。他还进一步从天道与人道的区别来阐明社会政治必须有为的观点。他说：

道有本有末。本者，万物之所以生也；末者，万物之所以成也。本者，出于自然，故不假乎人之力而万物以生也；末者，涉乎形器，故待人力而后万物以成也。夫其不假人之力而万物以生，则是圣人可以无言也、无为也；至于有待于人力而万物以成，则是圣人之所以不能无言也、无为也。故昔圣人之在上而以万物为己任者，必制四术焉。四术者，礼、乐、刑、政是也，所以成万物者也。故圣人唯务修其成万物者，不言其生万物者。盖生者尸之于自然，非人之力之所得与矣。老子者独不然，以为涉乎形器者皆不足言也，不

<sup>①</sup> 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第676页。

<sup>②</sup> 同上书，第677页。

足为也，故抵去礼、乐、刑、政而唯道之称焉。是不察于理而务高之过矣。夫道之自然，又何预乎，唯其涉乎形器，是以必待于人之言也、人之为也。<sup>①</sup>

王安石把道区分为本和末两个方面，道之本生万物，道之末成万物。道生万物是一个自然过程，不需要人力的参与。万物既生以后，如何成就万物，则要靠人力来完成。王安石所说的“成万物”主要是指治理万物，他认为：“天能生而不能成，地能成而不治，圣人者出而治之。”<sup>②</sup>天生、地成都属于自然之道，即天道。因此，王安石所谓道之本，实际上就是指天道，所谓道之末，实际上就是指人道。天道无须人为而万物自然化生，人道则必须有人之作为来确立其规则。所以圣人治理天下，必须制订礼、乐、刑、政等社会规范。王安石认为，老子摒弃礼、乐、刑、政，而纯任自然无为之道，是只知道之本而不知道之末，即以大道遮蔽了人道，故有“不察于理而务高之过”的弊端。

当然，王安石并不是完全割裂人道与天道的联系。人道的最高境界还是以天道为圭旨。他说：“人道极，则至于天道。”<sup>③</sup>政治上的有为也不是任意而为，而是以天道作为参照系，按照天道之自然原则而进行政治运作。所以他对老子的无为说，又在政治操作原则层面予以肯定。他注释《老子》第六章“绵绵若存，用之不勤”说：“天道之体虽绵绵若存，故圣人用其道，未尝勤于力也，而皆出于自然。盖圣人以无为用天下之有为，以有余用天下之不足故也。”<sup>④</sup>王安石所说的“无为”，并不是指垂拱静默式的毫无作为，而是指顺应自然的行为方式。所以他赋予“无为”以极丰富的内涵。他解释《老子》第五十七章“以无事取天下”说：“然而汤放武伐，亦可以无事乎？曰：然则汤武者，顺乎天，应乎人，其放伐也，犹放伐一夫尔，未闻有事也。”<sup>⑤</sup>也就是说，只要是“顺乎天，应乎人”，即使像汤放桀、武王伐纣那样的行为，也是“无为”。按照王安石的观点，判断有为还是无为的标准不是为或不为，而是以什么样的方式去为。所以他特别指出：“然无为也亦未尝不为，故曰‘无为而无不为’。”<sup>⑥</sup>又说：“圣人未尝不为也，盖为出于不为。圣人未尝不言也，盖言出于不言。”<sup>⑦</sup>所谓“为出于不为”，就是以无为的方式而为。所以他又说：“有为无所为，无为无不为。”<sup>⑧</sup>从效果上来说，那种违背事物发展规律的“有为”，是不会有有什么好结果的，而顺应事物发展规律、毫不费力的“无为而为”，则无事而不成。

可见，王安石一方面以人道与天道的区别来说明圣人制订礼乐刑政的必要性，另一方面又以人道与天道的一致性来说明政治行为应该遵循“无为而为”的原则，实际上是对儒道政治哲学作了一种调和。

① 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第686-687页。

② 同上书，第682页。

③ 同上书，第690页。

④ 同上书，第683页。

⑤ 同上书，第702页。

⑥ 同上书，第699页。

⑦ 同上书，第677页。

⑧ 同上书，第680页。

## 五、与时推移，与物运转

《老子》第五章说：“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。”主张行仁政的儒家多对老子此说进行批评，并认为刻薄寡恩的法家政治就是老子思想的流变。王安石对《老子》所谓的“不仁”作了辨析，并从中阐发出“与时推移，与物运转”的变革思想。

王安石说：

天地之于万物，圣人之于百姓，有爱也，有所不爱也。爱者，仁也。不爱者，亦非不仁也。惟其爱，则不留于爱，有如刍狗，当祭祀之用也，盛之以篚衍，巾之以文绣，尸祝斋戒，然后用之。及其既祭之后，行者践其首脊，樵者焚其支体。天地之于万物，当春生夏长之时，如其有仁爱以及之；至秋冬万物凋落，非天地之不爱也，物理之常也。

且圣人之于百姓，以仁义及天下，如其仁爱。及乎人事有终始之序，有死生之变，此亦物理之常也，非圣人之所固为也。此非前爱而后忍，盖理之适然耳。故曰不仁乃仁之至。<sup>①</sup>

按照王安石的观点，作为统治者，不能说对百姓愈仁慈愈好，而是应该顺应事物的变化，该爱则爱，不该爱则不爱。因此，天地、圣人表面上的不仁，实际上是至仁。因为真正的“仁”，并不是对事物一成不变的爱，而应该是顺物理之常，“不胶其所爱，不泥其所有。通则用之，与时宜之，过则弃之，与物从之”<sup>②</sup>。万物有生死，人事有代谢，此皆物之常理，天地、圣人顺应事物的变迁，才会有宇宙间的大化流行，所以，对某一具体事物的时过而弃，正是体现了对万物、对百姓的大仁。

王安石认为，圣人以仁爱累其心，故能“与时推移，与物运转”<sup>③</sup>，根据时代要求而采取适宜的政治措施。他解释《老子》第三十八章“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”说：“上德无为而无以为，羲皇也。上仁为之而无以为，尧舜也。上义为之而有以为，汤武也。上义，下德也。或曰：汤武，大圣也，谓之下德，可曰：圣人之所以同者，心也；所以有上下者，时也。大圣者，易地则皆然。”<sup>④</sup>汤武征伐出于义，义相对于仁来说，属于下德。但是，汤武这样做，是符合时代要求的。即使把汤武换成羲皇、尧舜，他们也会这样做，所谓“易地则皆然”。历史上羲皇、尧舜、汤武的做法不同，那是时代不同使然，他们的心是相同的。后人不能领会圣人之心意，“专子子之仁，而忘古人之大体”<sup>⑤</sup>，所以迂阔而不通世务。

王安石批评“后之学者专子子之仁”而不能“与时推移，与物运转”，显然是在为变法张本。宋初政策以宽仁为主，不尚苛察，延至仁宗、神宗之时，遂至吏治懈怠，积弊丛生。当时的士大夫既对社会危机深感忧虑，又对宋初的宽仁之政深怀留恋。王安石坚决主张变法，所以

① 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第681页。

② 同上书，第682页。

③ 同上。

④ 同上书，第697页。

⑤ 同上书，第682页。

他要提出“不仁乃仁之至”，斩断对前代政治的感情依恋，以“与时推移，与物运转”的理性精神对前代政治进行大刀阔斧的改革。

## 六、先王不尚贤，亦非不尚贤

儒家提倡“选贤与能”，《老子》则主张不尚贤，二者明显对立。王安石是如何看待尚贤问题的呢？

王安石一方面充分肯定尚贤对于治理国家的重要性，并认为尚贤不会逻辑地导致民之争兴。他说：“群天下之民，役天下之物，而贤之不尚，则何恃而治哉？夫民于襁褓之中而有善之性，不得贤而与之教，则不足以明天下之善。善既明于己，则岂有贤而不服哉？故贤之法度存，犹足以维后世之乱，使之尚于天下，则民其有争乎？”<sup>①</sup>另一方面，他又指出，尚贤在现实社会中确实能导致民之争兴。他说：“夫人之心，皆有贤不肖之别。尚贤，不肖则有所争矣。”<sup>②</sup>老子看到了尚贤的弊端，却又走到了另一个极端，完全否定尚贤。王安石认为这是老子“不该不遍，一曲之言也”<sup>③</sup>。他对老子反对尚贤的出发点作了探讨。他说：“求彼之意，是欲天下之人尽明于善，而不知贤之可尚。虽然，天之于民不如是之齐也。而况尚贤之法废，则人不必能明天下之善也。”<sup>④</sup>王安石认为老子设计了一个理想社会状态，即人人都明于善。在这样的理想社会里，当然不需要尚贤来引导人们。但是这样的理想社会是不存在的，因此，如果不尚贤，则人们也就不知道什么是善，什么是恶了。王安石又认为：“老子之所言，形而上者也。不尚贤，则不累于为善。”<sup>⑤</sup>其意是说，老子站在形而上的天道的高度，主张纯任自然。尚贤，就是要追求善。而不尚贤，纯任自然，则超越于善恶的对立之上。

王安石试图调和儒家之尚贤与老子之不尚贤的矛盾，提出“先王不尚贤，亦非不尚贤”<sup>⑥</sup>的观点。所谓“先王不尚贤”，是说“圣人之心未尝欲以贤服天下”<sup>⑦</sup>。所谓“亦非不尚贤”，是说“而所以天下服者，未尝不以贤也”<sup>⑧</sup>。明白地说，就是先王有尚贤之迹，而无尚贤之心。

## 七、圣人无我

王安石认为，现实中存在着各种互相对立的现象，如“有之与无，难之与易，高之与下，音之与声，前之与后，是皆不免有所对”<sup>⑨</sup>。但是，他又指出：“惟圣人乃无对于万物。”<sup>⑩</sup>圣人为什么能达到无对的境界呢？王安石认为是因为“圣人无我”。他解释《老子》第七章“是以

① 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第678页。

② 同上书，第679页。

③ 同上。

④ 同上书，第678页。

⑤ 同上书，第679页。

⑥ 同上。

⑦ 同上书，第678页。

⑧ 同上。

⑨ 同上书，第677页。

⑩ 同上。

圣人后其身而身先”说：“圣人，无我也。有我，则与物构，而物我相引矣。万物，敌我也，吾不与之敌，故后之。”<sup>①</sup> 无我，即放弃自我主体意识，从而不与客体构成对立关系。而一旦抱有自我主体意识，则万物都成了自己的对立面。因此，要超越主客对立，就必须达到“无我”的境界。

王安石解释《老子》第二章“生而不有，为而不恃，功成而不居”说：“此三者皆出于无我。惟其无我，然后不失己；非惟不失己，而又不失人。不知无我而常至于有我，则不惟失己，而又失人。”<sup>②</sup> 为什么无我反而能不失己、不失人呢？推其意，大概是说，无我则没有人我的对立纷争，彼此和谐共处，故人已两全。有我则人已对立，对立则彼此相损，故人已均失。

王安石的“无我”思想，推其渊源，一是《庄子·逍遥游》的“至人无己”和《齐物论》的“吾丧我”的说法，二是佛教《金刚经》的“无复我相、人相、众生相、寿者相”的说法。王安石曾精研《庄子》，其《九变而赏罚可言》的著名政治论文就直接脱胎于《庄子·天道》篇。他又喜好佛教，曾作有《金刚经注》。因此，王安石的“圣人无我”说，反映了佛、道两家思想对他的深刻影响。

王安石提倡“圣人无我”，其政治上的用意，则是以此来约束帝王，劝其不要刚愎自用，不要凭自己的主观意志行事，而要能听得进大臣的意见。根据政治需要来诠释《老子》，是王安石《老子注》的一个鲜明特点。

综上所述，虽然王安石的《老子注》保存下来的只是其中的一小部分，但是我们从中已可以看出其明显的理论创新精神。王安石提出的一些观点，对北宋老学产生了较大的影响。如他关于“与时推移，与物运转”的观点，成了新学派诸人解《老》的指导思想。他关于有无并重的观点，他对无为与有无的辩证理解，则代表了北宋注《老》者的普遍看法。因此，王安石的《老子注》是中国老学发展史上的重要一环。他对《老子》思想的创造性发挥，对于我们今天理解和运用《老子》思想，也具有一定的启发意义。

<sup>①</sup> 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第683页。

<sup>②</sup> 同上书，第678页。

## 以禅解庄

——林希逸《庄子口义》对《庄子》的阐释\*

孙红\*\*

以佛解庄不自林希逸始，魏晋时便有僧肇、支遁以佛理解庄，唐代成玄英也在《庄子疏》中融入大量佛理，但大量直接引用佛教经典中的概念和理论来阐释《庄子》则是林希逸首发其端。林希逸认为《庄子》不是儒学的异端，把它归为“吾书”之列，他牢记先师的教导：“佛书最好证吾书。”<sup>①</sup>庄子思想与佛学、禅理有相通、契合之处，这成为林希逸以禅解庄的思想支点。

林希逸的同代好友刘克庄曾批评他，说他的学说“近禅”。他在《庄子口义发题》中陈述的读庄五难，第五难就是指禅学，把禅学作为解庄的另一枚钥匙，真可谓别具只眼，相对于那些吸收了佛教思想又遮遮掩掩或背地里吸收，公开拒不承认的理学家们，林希逸的做法来得既爽快又高明。

林希逸以禅解庄的一个重要表现是直接引用佛经、禅学经典中的概念和理论与《庄子》互证。

佛经常说“六根清静”，“六根”指眼、耳、鼻、舌、身，《齐物口义》曰：“且如人身，或有病在手，为其所苦，则方病之时，手乃为身之讎也，六根皆然。”林希逸这里所用的“六根”就是佛经用语。

“主人公”是禅宗术语，指真如本性。在《养生主口义》解题中，林希逸就用“主人公”来解释“主”：“主犹禅家所谓主人公也。”此一语源自禅宗经典《景德传灯录》中唐代禅师赵州从谏的一段话，他的意思是说佛法即真如本性就在人的心中。“养生主”，唐陆德明释为“养生以此为主也”。陈鼓应先生解为“养生主篇，主旨在说护养生之主——精神，提示养神的方法莫过于顺任自然”。陈鼓应与林希逸的解释当更接近于庄子的原意，精神与真如本性非常契

\* 本文原载《河南大学学报》2003年第4期，第14-17页。

\*\* 孙红，1966年生，女，黑龙江五常市人，中国社会科学院研究生院文学系博士，石油大学（北京）人文社科系讲师，主要从事西方文论与中国文学研究。

① 林希逸：《庄子虞斋口义校注》，中华书局1997年版，第144页。

合。林希逸虽未直接解释，但只要读者熟悉禅宗术语，稍一揣摩，便心领神会。

对《人间世》中颜回和孔子关于心斋的一段对话，林希逸解释道：“无以进者，言更无向上着也……祭祀之斋在外，心斋在内。”“向上着”是指禅宗的参悟方式，与庄子的“心斋”修炼方法很相近，林希逸把它们相互对应是很恰当的。对《大宗师》中颜回所说的“坐忘”，林希逸解为：“观此坐忘二字，便是禅家面壁一段公案。”这段公案是指禅宗初祖达摩在嵩山少林寺，面壁而坐，终日安心壁观，默照参禅。林希逸这里的对比是很符合宋代禅宗历史的发展的，庄子的心斋、坐忘正是被宋代禅宗曹洞一系的正觉默照禅所吸收，默照禅倡导“坐忘是非，默见离微”，“形仪淡如，胸腹空虚”，确实与庄子泯灭是非，离形去知的体道方式很接近，但是究其根本，庄子与默照禅所追求的境界是不一样的，默照禅追求的是“心空而悟禅”的境界，而庄子追求的则是消除一切是非、有无差异的与万物为一的精神超越的境界，由此可见，庄子与禅只是有相通之处，并不完全等同。

庄子与禅宗的认知的方式是相同的，都是不言或不立文字，强调直觉体悟而排斥感知与理性，在这一点上他们是契合的。对此，林希逸不仅有深刻的领悟而且还颇为赞同，在《庄子口义》中这方面的解释非常精彩，就好像林希逸与庄子、禅宗心有灵犀，他们的相会组成了一曲心灵的交响。首先，林希逸抓住庄子与禅宗的根本契合点：无心。他用禅宗的“不立文字，直指本心”解释庄子的“不言”：“知者不言，此是达摩西来，不立文字，直指人心，见性成佛。”（《知北游口义》）庄子的本意是说知道者不言，言者不知道，因此圣人行不言之教。林希逸在这里引禅宗初祖达摩的话解庄，禅宗六祖惠能所倡导“于自心顿现真如本性”不可“向身外求”的“顿悟”修炼方法，实际上也是回归到初祖的宗旨。林希逸用禅宗的顿悟成佛来解释庄子的知道，并赞同禅宗的“身心语言，悉皆断灭”，只有“无心”方能得道，就像一座桥梁把庄子与禅宗连在一起。

其次，在具体的认知情境中，庄子也主张要直觉体认而非感知。《秋水》中有庄子与惠施的濠梁之辩一节，林希逸完全用禅宗故事作解：“此篇河伯（指惠施）海若（指庄子）问答，正好与传灯录忠国师‘无情说法’，‘无心成佛’问答同。”庄子与惠施的濠梁之辩是批评惠施的理性感知，肯定庄子的直觉体认，庄子看到在水中优哉游哉的鱼儿，引起他的移情心理，遂得出“鱼乐”的结论。为解释此段，林希逸所选择的禅宗故事似乎与之风马牛不相及，然而，《景德传灯录》中记载了忠国师与僧灵觉的另一段对话：灵觉问曰：“无心可用，阿谁成佛？”师曰：“无心自成，佛亦无心。”只有无心方能得道成佛，这正是林希逸没有说出的潜台词。

林希逸其实并不墨守程朱理学，在他的思想中还有心学的成分，心学与禅宗非常接近，这就使得林希逸在阐释《庄子》时既吸收心学思想又大胆引禅宗思想为佐证，此一特色在《庄子口义》中尤为突出。

最后，他认同佛教的儒学化，调和儒道。我们知道《庄子》中有一重要的思想即生死乃气之聚散，《至乐》中“庄子妻死，鼓盆而歌”一段正是此思想的形象表述。庄子认为人不是生来就有的，而是由气逐渐演化而成的，生是自然而然的，死也是自然而然的，死就是还原，人重新回到大自然，因而不必悲伤。对于庄子如此洒脱地对待生死，作为儒家阵营中一员的林希逸的解释则是很紧张的。他的解释有三个要点：第一，给庄子下定论，“鼓盆之说，亦寓言耳”，非实论，否定；第二，认为庄子矫枉过正，故此举失当，又是否定；第三，引禅宗故事

证明，对于子死、妻死无动于衷之人，与豺狼无异，第三重否定。林希逸对庄子的生死观进行了否定，但他破中有立，在否定庄子的同时，又肯定了儒家的道德伦理。他引述的李汉老哭子而问大慧的禅宗故事很值得注意，在今本《大慧普觉禅师语录》中并没有这个故事的记载，倒是有类似的一则，就汪内翰子死答云：“要思量但思量，要哭但哭，哭来哭去，思量来思量去，抖擞得藏识中许多恩爱习气尽时，自然如水归水，还我个本来无烦恼，无思量，无忧无喜底去耳。”大慧禅师的这段话向我们透露了一个信息，就是佛教禅宗正渐渐向儒家靠拢，禅宗正在逐渐儒学化，这是宋代禅宗的一个突出特点<sup>①</sup>。对于禅宗的这一倾向，林希逸是赞同的，在阐释《庄子》的过程中，他常常是儒佛并引，极力调和儒释道三教，但对于儒释道三教，他的立场也是明确的，就是以儒为主，兼容释道。

那么，作为儒学阵营中一位著名理学家的林希逸，为什么要以禅解庄呢？儒释道三方思想源泉中，他为什么单单选择了禅学？这或许和宋代的思想背景息息相关。

## 二

宋代佛教儒学化或者倡导儒释合一已是思想界的一大趋势。

宋代佛教之所以渐趋儒学化和世俗化是和帝王的积极扶持及士大夫与佛、禅界的亲密接触分不开的。宋代帝王在尊儒学的基础上，大力提倡佛道二教，延续唐代王朝三教并重的政策。文人士大夫与佛教、禅宗界人士的交往是宋代思想文化的一个突出现象，当时政界、学界名流参禅之风盛行，如杨亿与天衣义怀禅师，苏轼、苏辙与佛印了元禅师，王安石与大觉怀琏禅师，这些文人士大夫与学养并不低于他们的著名禅师相互唱和诗文、妙语辩难，尽享“禅悦之乐”。宋士大夫选择了魏晋时名士所追求的“虽身在庙堂之上，然其心无异于山林之中”的生存境界，即儒即释，不管是“阳儒阴释”还是“阳释阴儒”，他们在儒家可以施展政治抱负，在佛家可以超脱世俗，回归自然，缓解失意的痛苦，这种“两可”的生活状态正是士大夫对禅宗趋之若鹜的主要原因。宋代禅宗的主要经典是《灯录》《语录》，士大夫们纷纷为之作序，《灯录》《语录》也成为士大夫们常常阅读的书籍，由道原与杨亿儒释两方学者共同完成的《景德传灯录》在宋代广泛传播，成为宋代儒释道学者的必读书。帝王的提倡再加上士大夫禅学的兴盛，促进了宋代佛教儒学化的进程。就佛教方面而言，一些禅师的思想与著作逐渐向儒家靠拢，主张“修身以儒，治心以释”，儒佛相通，他们调和儒释的努力也加速了这一进程的发展。

在宋代，道家老庄思想对禅宗的影响是全面而深刻的，它为禅宗提供了本体论、方法论和认识论的理论基础，道家对禅宗思想影响的广度和深度，超过了禅宗对印度佛教的思想继承，也超过了儒家对禅宗的思想影响<sup>②</sup>。尤其是《庄子》对禅宗的影响更大，早在六祖惠能时，《坛经》的“大部分思想都可以在《庄子》中找到它的根苗”<sup>③</sup>，惠能倡导的“佛性妙理，非关文字”与庄子的“得意忘言”，惠能弟子神会的“一切万法皆属自然”与庄子的自然论都是相

<sup>①</sup> 《石峻中国佛教思想资料选编》卷三，中华书局1981年版，第280页。

<sup>②</sup> 方立天：《道与禅—道家对禅宗思想的影响》，见《道家文化研究》，上海古籍出版社1995年版，第249页。

<sup>③</sup> 陆玉林：《庄子与坛经》，见《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社1992年版，第276页。

通的。默照禅借鉴庄子的“心斋”“坐忘”，倡导“静坐”的修炼方式受到士大夫们的喜爱与欢迎，许多士大夫与理学家都以此方式修身养性，因此默照禅在宋代盛极一时，成为禅宗主旨之一。宋代神宗的另外一脉主流是宗杲的看话禅。看话禅就是看话头，即把禅宗公案中的某些“命题”或者是某些“关键词”提出来，对此进行参究从而达到顿悟，例如，关于赵州禅师的一则著名公案，有人问他：“狗子有无佛性？”赵州答曰：“无。”宗杲就提出“无”字，让人时时参究，处处参究。他也吸收了庄子的思想，主张看话禅要“随缘放旷，任性逍遥”，在宋代，像宗杲这样既精通《庄子》，又精通禅理的禅师是很普遍的。如果说儒家思想对宋代禅宗产生了一些影响的话。那么，道家思想确切地说是庄子思想对禅宗的影响则是深层次的，《庄子》与禅在根本上是可以相通和契合的。

宋代思想的另外一个明显趋势是儒释道三教合一。

伴随着佛教儒学化和道家对禅宗的影响，宋代思想界儒释道三方人士都站在各自的思想与宗教立场上倡导三教合一。但是需要说明的是，宋代诸帝王虽采纳三教并重的政策，但仍然是以儒为主。理学在思想界占绝对优势，许多理学家是受到佛教与道家思想的启发而在理学上有所创获，然而这些理学家往往以“醇儒”自居，公开排斥佛道，因而在宋代倡导儒释道三教合一的学者中，儒家人士很少，大多是释道人物。北宋的儒者张商英曾与大慧禅师友善，或许是受他的影响，认为三教的思想缺一不可，对治世均有帮助。南宋末年，理学衰微，儒家固守的思想堡垒开始松动，一些儒家学者纷纷将佛道思想纳入到自己的思想体系中，他们对佛道的态度不再像程朱理学家那样激烈，而变得更为宽容，但自始至终儒家在他们的思想中占有绝对主要的位置，这是因为知识与权力结合之后，强势文化在中国士大夫心中形成的思维惯性。

佛教自印度传入中土之后，一直在为自己的生存而斗争。有些禅师不仅积极推动佛教儒学化，而且进一步倡导儒释道三教合一，让佛教向占据官方意识形态位置的儒学靠拢，迎合当时的思想时尚，这正是佛教为了生存而采取的策略。智圆明确提出儒释道三教合一，认为三教本同末异，互为表里，可以共同经世致用，他的思想开了宋代三教合一思想的先河。契嵩从心性论出发论证儒释道三教在根本点上是一致的，他所说的“心”，既是佛心，又是儒家圣人之心，又是百家之心，在“心”这一本位论层次上儒释道三教是同源的。宗杲既有强烈的忠君爱国热情，又深受老庄思想的影响，因此他明确提出儒释道三教合一。北宋道教人士张伯端、南末道士白玉蟾都主张三教合一，但是以道为主，融合儒释，他们的理论为元代三教合一论做了很好的铺垫。可以说，三教合一是宋代思想界的主要趋势，但是，值得我们注意的是，这些倡导三教合一论的儒释道三方人士，他们对三教并不遵循对等原则，而是各有侧重，大多是哪方教派就以哪方教义为主，将其他二教理论融入其中，是在尊崇本教的前提下调和三教。

### 三

林希逸的思想也是倾向于三教合一的，但是以儒为主。《庄子口义》完成于宋元之际三教一致思想的活跃期，林希逸的思想倾向正好与当时的时代特征与思想风尚暗合，故而他在阐释《庄子》时，常常有意无意地把儒释道拉在一起，杂糅它们的思想，这样的解释在《庄子口义》中很普遍。佛道在深层次上的相契，并不等同于二者完全相同，对这一问题的认识，林希逸确

实走过了头。他在《庄子口义发题》中说“大藏经五百四十函皆自此中绎出”，认为佛经全部从《庄子》中得出，这是常识性的错误，由于这种不正确的指导思想，林希逸的《庄子口义》仍然没有摆脱“主观臆断”与“牵强附会”的弊病。他还认为形而上的佛教与形而下的儒学在庄子那里有时是统一的，对《在宥》中“贱而不可不任者，物也”一段，林希逸解释说：“观此一段，庄子依旧是理会事底人，非止谈说虚无而已。伊川言释氏‘有上达而无下学’，此语极好，但如此数语中，又有近于下学处，又有精粗不相离之意。”林希逸在这段释文中，用了著名理学家程颐的一个标准：“既有上达又有下学”，毋庸置疑，在他的心目中，这是儒家的标准。拿这一标准来衡量佛道，则释氏“有上达而无下学”，庄子后学这一段的思想是符合的，其他篇章中的思想就未必符合。很显然，林希逸在有意调和儒释道三教，但他的调和是在以儒为本的前提下进行的。

林希逸少年时“颇尝涉猎佛书”，他还和当地的禅师有交往，曾给同乡枯崖罔悟编的《枯崖和尚漫录》作跋，精通禅宗经典又与禅师多有交谊，这对林希逸以禅学解庄有很大影响。

林希逸对佛禅的态度与理学大家不同，他非但不排斥，而且倾心、认同于佛禅思想，因此，林希逸在引用佛学或禅宗思想时与理学大家也迥然相异。理学家们在自己的著作中很少直接征引佛经和禅经的言论，他们把佛学与禅宗的影响化作隐形的思想融入到自己的理学理论中，林希逸则不然，他大胆公开引用佛经、禅经中的思想，征引最多的佛教经典是《景德传灯录》，如《德充符口义》的“将心来，与汝安”，就是《景德传灯录》中禅宗初祖达摩的话。在《庄子口义》中，林希逸还援引著名禅师如达摩、惠能、赵州、大慧等的脍炙人口的故事，通过这些穿滇宗故事所体现的禅意来解释庄子。直接引用佛经、禅意来解庄是林希逸《庄子口义》最突出及有别于以往庄注的特色。唐代成玄英的《庄子疏》也以佛解庄，但唐代儒释道三家思想正处于激烈辩论、斗争、鼎足而三的时期，成玄英生活的时代还没有出现三教合一思想的趋势，直到晚唐这一思想才初露端倪，所以，成玄英以佛解庄只是运用佛教的本体论与方法论改造道教经典，使其提高形而上的思辨水平，像林希逸这样大量征引佛禅经典，进行庄禅互证，在成玄英的时代几乎是不可能的，他们以佛解庄的各自特色正是唐宋两代思想嬗变的真实反映。

以儒解庄、以禅解庄是《庄子》阐释史宋代时期的总特点，《庄子口义》又是这一时期的注庄典型，正如上文我们所论述的，这一特点既是《庄子口义》的优势又是它的弊端，瑕瑜互见，因此宋代学者汤汉就批评说：“近时释《庄》者益众，其说亦有超于昔人，然未免翼以吾圣人言，挟以禅门关键，似则似矣，是则未是。”<sup>①</sup>我认为，就以儒解庄而言，汤汉的批评是很有见地的，但就以禅解庄而言，则似有些过于否定。以儒解庄与以佛解庄是不同的，不能一概而论，庄子与禅在很多方面都是契合的。庄子的“天地与我并生，而万物与我为一”的齐物境界与禅境是相通的。正如吴怡所说：“禅学的境界，正是相同于庄子的这种化境。在禅宗的眼里，整个宇宙都是生命的流露。山高水低，花红柳绿，莫不是禅；热即取凉，寒即向火，无非是道，所以灵云志勤见桃花而大悟说：‘三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝，自从一见桃花后，’

<sup>①</sup> 《南华真经义海纂微》。

直到如今更不疑。’”<sup>①</sup> 志勤的见桃花而悟道与庄子的观鱼乐而逍遥几乎有异曲同工之妙，都达到了与自然融合为一的境界。“青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若。”问：“何谓佛法大意？”答：“春来草自青。”从这些禅语机锋中透出的“自然”与庄子的“自然”何其神似！

总之，从某种意义上说，林希逸以禅学解庄比以儒解庄更契合庄子，让读者通过禅，对庄子有更深入的理解与领悟。

---

<sup>①</sup> 吴怡：《禅与老庄》，台北：三民书局1987年版，第164页。

## 论张伯端的老学思想\*

刘固盛\*\*

张伯端，字平叔，一名用成，号紫阳，天台人，北宋著名道教学者，有《悟真篇》传世。《悟真篇》在道教史上具有很高的历史地位，与《周易参同契》一起被誉为“千古丹经之祖”。此书以诗词的形式对道教内丹学的理论与方法进行了系统的总结和阐发，内容十分丰富，其思想亦与《老子》密切相关。尽管该书不是对《老子》的直接注解，但其中阐发的内丹理论是建立在《老子》思想的基础上的，或者说，这是在新的历史条件下对《老子》的另一种阐释和发挥。现代著名道教学者陈撄宁先生曾说：“《悟真篇》巧妙地运用了《道德经》。”这一见解可谓画龙点睛，一语破的，指出了关键性的问题<sup>①</sup>。《悟真篇》正是一部借《老子》而阐发内丹性命理论的代表作品，蕴涵着富有鲜明时代特色的老学思想。对此，本文拟从三个方面论述之。

### 一、独特的解《老》方法

张伯端说：“《阴符》宝字愈三百，《道德》灵文满五千，古今上仙无限数，尽于此处达真诠。”<sup>②</sup> 意谓修道的奥妙全寓于《阴符》《道德》二经之中，人们如果尽心钻研领悟，便可从中求得成仙之法。对此，陈致虚在《悟真篇四注》中进一步解释云：“《阴符》《道德》，丹经之祖书，上仙皆藉之为筌蹄，修之成道。然其旨意玄远，世薄人浇，不能达此，故仙师作此《悟真篇》，使后学者一见了然，易于领悟而行之尔。是知《阴符》《道德》《悟真篇》三书，同一事也。”这里指出，《阴符》《道德》虽是丹经之祖，但旨意过于深奥，世人不能理解所蕴玄机，难以从中得道。而通过《悟真篇》的发挥以后，后学者可一见了然，易于领悟。换句话说，《悟真篇》只不过是將《阴符》《道德》二经中的玄义用另一种较易于被人接受的方法重新加以表述罢了，正是从这一层意思上讲，《阴符》《道德》《悟真篇》三书是“同一事也”。

\* 本文原载《华中师范大学学报》人文社会科学版2003年第3期，第5-8页。

\*\* 刘固盛，1967年生，男，湖南涟源人，华中师范大学历史文化学院教授，历史学博士后，主要从事中国古代思想文化史的研究。

① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第320页。

② 同上书，第123页。

《阴符经》无关本文，暂时不谈，且看一看在《悟真篇》中，张伯端是怎样发挥老子《道德经》之旨的。

南宋道教学者李嘉谋说：“《老子》五千言，以之求道则道得，以之治国则国治，以之修身则身安。”<sup>①</sup>大致概括了老子思想的主要方面，但根据《老子》理论，到底怎样求道，怎样治国，怎样修身，不同时代、不同派别的学者都会有彼此不同的理解。一般来说，学者们对《老子》的解释大都着重于理论层面的阐发，至于如何将其运用到具体的实践层面，似乎并未受到太大的重视，不过，这并不能够去责怪那些解老学者，而是与《老子》一书的特点有关，诚如卢国龙先生所指出的：“就《老子》本身而言，其哲学特质在于‘明体’，而在切入现实的‘达用’方面，则存在自身难以克服的薄弱环节。《老子》说‘道法自然’，‘万物负阴而抱阳，冲气以为和’，对于万物自然之理，《老子》能予以高度抽象的概括。而对于自然之理的内涵，《老子》多举证阴阳、高下、前后、往返等，言其相对性。这依然高挂在形上层，缺乏可操作性，难以应用。”<sup>②</sup>当然，老子理论缺乏实践上的可操作性，并不是说不能操作，例如一些道教学者在解释《老子》时，总是力求将老子思想转化为他们的养生实践，这一方面当以张伯端的老学为典型代表，这也是张氏解《老》方法的特色之所在。他不仅特别重视《老子》一书中的修身养性理论，而且依循老子所指示的方法，将其运用到具体的体悟与实践之中。

张伯端在《悟真篇·后序》中对他的老学旨趣有一个说明，其曰：“圣人设教立言，以显其道，故道因言而后显，言因道而反忘。奈何此道至妙至微，世人根性迷钝，执其有身而恶死悦生，故卒难了悟。黄老悲其贪著，乃以修生之术顺其所欲，渐次导之，以修生之要在金丹，金丹之要在神水华池，故《道德》《阴符》之教，得以盛行于世矣，盖人悦其生也。然其言隐而理奥，学者虽讽诵其文，皆莫晓其意，若不得至人授之口诀，纵揣量百种，终莫能著其功而成其事也。岂非学者纷如牛毛，而达者乃如麟角也。”<sup>③</sup>

张伯端认为，《老子》一书包含有深奥的养生内容，但世人难以领悟其中的妙理，纵使平时熟读成诵，也对修养无济于事。为什么呢？因为缺少“至人授之口诀”。所以，要想体悟老子大道，复反先天无为境地，就有得道高人将《老子》一书的至言妙道转变为具体的修炼口诀，并行之于实践。

《悟真篇》正是这样一部将老子思想转化为内丹口诀的书，王沐先生说：“《道德经》虽系讲玄理，《悟真篇》则将玄理化成了丹诀丹法，亦即丹法家所称既有渊源，复加自悟，发挥奥义，自成一家。”<sup>④</sup>通过《悟真篇》的发挥，老子思想在指导具体的养生修炼时便不再缺乏可操作性，人们只要依据《悟真篇》中的口诀，正确炼养，即可体证、冥悟老子之大道。

下面便对张伯端关于《老子》的一些阐发略加分析。他说：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳。阴阳再合成三体，三体重生万物昌。”<sup>⑤</sup>此诗乃依《老子》“道生一”章“道生一，一生二，二生三，三生万物”之语而作，意在阐明老子之道与道教丹法之关系。刘一明《悟真直

① 李嘉谋：《道德真经义解》，文物出版社，上海书店，天津古籍出版社1988年版，第679页。

② 卢国龙：《道教易学论略》，见《道家文化研究》第十一辑，三联书店1997年版。

③ 同上书，第175页。

④ 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第345页。

⑤ 同上书，第48页。

指》注解云：“此性命之道，即造化之道，生生不息之道也。然此皆顺行造化之道，修道者知此顺行造化，逆而修之，则归三为二，归二为一，归一于虚无矣。”老子阐述万物化生的原理，乃顺行造化之道，张伯端则暗示人体修炼必须反此而行，逆施造化，“归三为二，归二为一，归一于虚无”，亦即炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚，使其返本還元，复归于道，与天地融为一体，从而长生永寿。由此可见，老子的天道观成为了张伯端的内丹理论基础。

我们再来看一看张伯端如何将老子思想阐发成为其炼养实践。他说：“恍惚之中寻有象，杳冥之内觅真精。有无由此自相入，未见如何想得成。”<sup>①</sup>此诗乃据《老子》“孔德之容”章而来，此章是老子描述形而上之“道”的特点，张伯端则将其发挥而成了养生理论。那么，怎样实践呢？王沐先生有一个解释：“《悟真篇》实即运用了老子的遗教，指出炼精化炁的初步功夫，称恍惚，称杳冥，盖阐明此真精并非有形有质，乃氤氲于五脏百体之中，亦即玄关出现的感觉。讲‘寻’讲‘觅’，即指出必须以神为体，以意为用，从似有如无中采而炼之。而有无相入即互化过程，此第一步功夫，使精气结合而成真炁。”<sup>②</sup>张伯端又说：“药逢气类方成象，道在希夷合自然。一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天。”<sup>③</sup>“道在希夷合自然”句出自《老子》“视之不见”章，道在希夷，合乎自然，意谓修炼者经过炼精化炁，炼炁化神的阶段后，最终了命了性，冥契大道。灵丹入腹，则已扭转生死规律，使生命常存。

## 二、《老子》与内丹心性

有学者已指出：“以内修还丹之‘理’解读《老子》的风习，在晚唐五代时是由重玄学入于内丹的一种转化，宋以后大盛，可以说代表了宋以后道教《老》学的主流。”<sup>④</sup>所谓以内丹之理解读《老子》，即指以《老子》作为内丹性命修持之依据，这一点在《悟真篇》中便有充分的体现。

张氏根据《老子》“谷神不死”章作诗云：“玄牝之门世罕知，只凭口鼻妄施为。饶君吐纳经千载，争得金乌搦兔儿。”<sup>⑤</sup>玄牝之门为阴阳出入之关窍。阳动阴静，乾刚坤柔，谷神之动，即玄牝之门户<sup>⑥</sup>。对这种极为深奥的修道方法，世上很少有人能参究其中的玄妙，如果将玄牝解释成口鼻，认为修道就是口鼻之间的吐纳行气，那就大错特错了。因此，张伯端对道教的外丹服食十分反感，他说：“不识真铅正祖宗，万般作用枉施功。休妻漫遣阴阳隔，绝粒徒教肠胃空。草木金银皆滓质，云霞日月属朦胧。更饶吐纳并存想，总与金丹事不同。”<sup>⑦</sup>张氏不言符篆鬼神，也坚决反对辟谷、房中、导引、行气、吐纳、存想、烧炼等旁门小术，认为它们均非修道的正确法门，金丹正途实存在于每一个人的内心之中，不须它求。于是他说：“要知

① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第102页。

② 同上书，第323页。

③ 同上书，第118页。

④ 卢国龙：《道教易学论略》，见《道家文化研究》第十一辑，三联书店1997年版，第550页。

⑤ 同上书，第96页。

⑥ 同上书，第96页。

⑦ 同上书，第27页。

金液还丹法，须向家园下种栽。不假吹嘘并着力，自然果熟脱真胎。”<sup>①</sup>所谓“须向家园下种栽”，就是从自己本身内部寻找修炼之法，修炼者并不需要借助外力，便可结成金丹。张氏进一步依《老子》作诗云：“要得谷神长不死，须凭玄牝立根基。真精既返黄金室，一颗灵光永不离。”<sup>②</sup>又云：“万物芸芸各返根，反根复命即常存。知常返本人难会，妄作招凶往往闻。”<sup>③</sup>这两首诗说明修丹就是在体内凭借精气建立根基，并使之阴阳互动，有无相交，心息相依，最后让阴阳之精气结成虚灵之元神，返还于黄庭之中，如一颗明珠永存。这也就是归根复命之法，与房中导引、立鼎炼烧等妄作招凶之举绝不相同。

按照张伯端的内丹理论，炼精气为“修命”，炼心神为“修性”，精气神互炼，也即“性命双修”。所以，老子的哲学思想，便变成了张氏的内丹心性论。他又说：“虚心实腹义俱深，只为虚心要识心。不若炼铅先实腹，且教守取满金堂。”<sup>④</sup>此诗乃据《老子》“不尚贤”章而作。仔细体会其中诗意，这里的虚心指的是性功，乃无为之妙；实腹是命术，乃有为之功。虚心即收心入静，一念不生，不受环境干扰，不被情欲牵缠；实腹即采炼真铅，守取精气，神火锻炼，以成大药。义俱深者，说明性功命功都极深奥，但先炼哪一方面呢？“不若炼铅先实腹”，即以修命为先，反映了张氏“先命后性”的修炼旨趣<sup>⑤</sup>。又如以下一诗：“始于有作人难见，及至无为众始知。但见无为为要妙，岂知有作是根基。”<sup>⑥</sup>此诗阐述从有入无的修炼之理，实《老子》“反者道之动”章“天下万物生于有，有生于无”一语的发挥，有作即有为，指的是命功，无为则指性功，如《悟真篇·后序》云：“其如篇末歌颂，谈见性之法，即上所谓无为妙觉之道也。”从有作到无为，由命入性的秩序讲得十分清楚。不过此诗又说明，修命是修性的基础，命与性是不可分离的，单纯的修命固然不可能长生成仙，单纯的修性亦不行，只有性命双修才可得成大道。当然，比较而言，性功又比命功更加重要，这一点，张氏讲得很清楚，他说：“此恐学道之人不通性理，独修金丹，如此，既性命之道未修，则运心不普，物我难齐，又焉能究竟圆通，迥超三界……故此《悟真篇》者，先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣。”<sup>⑦</sup>由此可见，张氏虽讲修命的金丹道术，但他“是把金丹道术作为修生的一个阶次，而最后却归结为性命之说”<sup>⑧</sup>。在这里，他吸收了佛教的哲理，从而改变了道教传统的长生不死、肉体飞升的生命观，即在金丹修炼中，还有比命更加重要的东西，那就是通过心性超越，而求得精神解脱。这一思想正体现了他理解和运用《老子》的创新之处。《悟真篇》又曰：“老、释以性命学开方便门，教人修种以逃生死。……老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位；如其未明本性，则犹滞于幻形。”<sup>⑨</sup>老子通过讲性命之学教人以超越生死，他虽以炼养为真，但炼养之要在于明了本性，若本性未明，一切皆是徒劳。

① 卢国龙：《道教易学论略》，见《道家文化研究》第十一辑，三联书店1997年版，第106页。

② 同上书，第94页。

③ 同上书，第112页。

④ 同上书，第45页。

⑤ 同上书，第45页。

⑥ 同上书，第98页。

⑦ 同上书，第177页。

⑧ 卿希泰：《中国道教思想史纲》卷二，四川人民出版社1985年版。

⑨ 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第345页、第1页。



对于性的内容，张伯端还有更加详细的阐述，他说：“夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光也。欲神者，气质之性也。元神者，先天之性也。形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。自为气质之性所蔽之后，如云掩月，气质之性虽定，先天之性则无有。然元性微，而质性彰，如人君之不明，而小人用事以蠹国也。且父母媾形，而气质具于我矣。将生之际，而元性始入，父母以情而育我体，故气质之性，每遇物而生情焉。今则徐徐划除，主于气质尽，而本元始见。本元见，而后可以用事。无他，百姓日用，乃气质之性胜本元之性。善反之，则本元之性胜气质之性。以气质之性而用之，则气亦后天之气也。以本元之性而用之，则气乃先天之气也。气质之性本微，自生以来，日长日盛，则日用常行，无非气质。一旦反之矣，自今以往，先天之性纯熟，日用常行，无非本体矣。此得先天制后天，无为之用也。”<sup>①</sup> 这一段话是张伯端关于性的思想的综合表述，概括起来，主要内容有以下几个方面：其一，先天之性与气质之性的二分。性由“气禀”而得，气分为先天之气和后天之气，则性亦可相应分为先天之性和后天的气质之性。其二，先天之性与气质之性的差别。先天之性又称天地之性、本元之性，是“先天以来的一点灵光”，是道在人身上的具体显现，它在人出生以前即已存在。气质之性则是人在将生之时，先天之性入于人体，父母以情育之而成。人与外界交感时，因为气质之性而产生各种欲念。其三，修道须由气质之性返归先天之性。普通人们的先天之性为气质之性所遮蔽，如月被云掩，人们要想“用事”、得道，就必须划除后天的气质之性，善反先天之性。因此，个体修道的过程实际上就是一个克服气质之性，复归先天之性的过程。不难看出，张伯端关于性的论述与张载、二程等理学家的人性思想颇为一致，而从学术发展的渊源来看，张载与二程都应该是受到了张伯端的影响<sup>②</sup>。

张伯端进而指出，怎样明了本性呢？其关键在于修心。他在《悟真篇·后序》中总结说：“窃以人之生也，皆缘妄情而有其身，有其身则有其患，若无其身，患从何有？夫欲免乎患者，莫若体夫至道；欲体夫至道者，莫若明乎本心。故心者，道之体也；道者，心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假施功，顿超彼岸。此非心境朗然，神珠廓明，则何以使诸相顿离，纤尘绝染，心源自在，决定无生者哉？然其明心体道之士，身不能累其性，境不能乱其真，则刀兵乌能伤，虎兕乌能害，巨焚大浸乌足为虞？达人心若明镜，鉴而不纳，随机应物，和而不唱，故能胜物而无伤也，此所谓无上至真之妙道也。”《老子》“宠辱若惊”章云：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”显示了老子要人超越摆脱自身限制的意向，张伯端则对老子思想的意蕴作了进一步的阐述和发扬，不仅将老子的修养之道理解成了性命之道，而且把性命之道的核心归结为心性修炼，心获得了与道相似的意义，而成为了万物的主宰、性命的基石。所以张氏又说：“心者，神之舍也。心者，众妙之理，而主宰万物。性在乎是，命在乎是，若夫学道之士，先须了得这一个字，其余皆后段事矣。”<sup>③</sup> 心系万理，承载性命，是故修炼“无上至真之妙道”的关键便是“明乎本心”。

① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第231页。

② 拙著《宋元时期的老学与理学》（陕西人民出版社2002年版）第四章对这一问题有具体的论述，可参看。

③ 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第228页。

### 三、三教合一之旨

宋代以后，儒、道、释三教合流成为思想又化发展的历史必然趋势，在这种时代精神的影响之下，张伯端便明确提出了“三教合一”的口号。他说：“岂非教虽分三，道乃归一。奈何后世黄缙之流，各自专门，互相非是，致使三家宗要迷没邪歧，不能混一而同归矣。”<sup>①</sup>张伯端认为儒、道、释三家之道是一致的，只是由于彼此的门户之见，才造成互相争夺攻讦的局面，他作《悟真篇》，便要使三教之道“混一而同归”。

三教之道同归于什么呢？张伯端认为是同归于性命。他认为老子讲性命之学，儒家亦讲性命：“《周易》有穷理尽性至命之辞，《鲁语》有毋意、必、固、我之说，此又仲尼极臻乎性命之奥也。然其言之常略而不至于详者，何也？盖欲序正人伦、施仁义礼乐之教，故于无为之道，未尝显言，但以命术寓诸易象，性法混诸微言耳。至于庄子推穷物累逍遥之性，孟子善养浩然之气，皆切几之。”<sup>②</sup>张氏认为儒、老二家均通性命之说。儒家的性命之学本来十分精微，只是其思想重点在于道德人伦教化，故性命之学未能显扬，从根本上来说，《周易》《论语》所蕴含的性法命术，与老子一致，而孟子又与庄子相近，都讲性命。由此看来，张氏和同儒道的倾向十分明显。

张氏不仅调和儒道，对佛学禅理也很重视。他说：“因念世之学仙者十有八九，而达真要者，未闻一二。仆既遇真筌，安敢隐默，罄所得成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》。……及乎編集既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究。遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂、诗曲、杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道，尽于此矣。”<sup>③</sup>张氏觉得道教的“养命固形之术”不够完备，便声称必须吸收释氏的“真觉之性”以作补充，道禅合流的思想相当鲜明。所以他作诗云：“如来妙体遍河沙，万象森罗无障碍，合得圆通真法眼，始知三界是吾家。”<sup>④</sup>又云：“释氏教人修极乐，只缘极乐是金方。大都色相惟兹实，余二非真漫度量。”<sup>⑤</sup>这些诗都肯定了道教内丹与佛学相通。事实上，张伯端的修性理论在很大程度上是援佛入道的结果。

从三教合一的高度阐发《老子》，表明张伯端解《老》紧紧抓住了时代精神。其由命而性而心的修道理论，既是他在新的历史时期对《老子》的一次重新理解和运用，也是他融会三教思想的理论成果，这不仅是他老学思想的主要特色，亦反映出宋以后道教哲学在思想义理上出现了重大发展并臻成熟。

① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第2页。

② 同上书，第1页。

③ 同上书，第4页。

④ 同上书，第179页。

⑤ 同上书，第162页。

## 论杜道坚的老学思想\*

刘固盛\*\*

杜道坚(1237-1318),字处逸,自号南谷子,宋元之际著名的道教学者。据传,他“年十四,得异书于异人,即嗜老氏学,决意为方外游”<sup>①</sup>。长大后精于玄道,并致力于道教理论研究,潜心为《老子》作注,名曰《道德玄经原旨》和《玄经原旨发挥》。这两部老学著作显示出了作者很高的学术造诣,可谓“理造幽微,文含混厚,读之者知大道之要,行之者得先圣之声”(赵孟頫《松雪斋集》卷九)。

杜道坚在老学研究中之所以取得很大成就,主要是因为他注《老子》时,不仅仅限于对《老子》原文的一般解释,而是运用“得意忘言”的方法,创造性地将自己的哲学、政治、伦理道德等诸种思想融入其中,即托《老子》以自见。因此,我们研究杜道坚的老学著作,不仅可以考见他本人丰富的老学思想,而且还能看出他与时俱进的学术精神以及兼容并包的学术胸怀。这正是我们研究中国老学史时需要特别加以重视的。

### 一、不同时代不同的“老子”

杜道坚在研究《老子》的过程中,明确提出了一个十分重要的观点,即不同时代有不同的“老子”。《玄经原旨发挥》卷下云:

道与世降,时有不同,注者多随时代所尚,各自其成心而师之。故汉人注者为“汉老子”,晋人注者为“晋老子”,唐人、宋人注者为“唐老子”“宋老子”。

杜道坚注意到了《老子》诠释与时代的密切关系,提出不同时代的学者所理解的“老子”各有不同,这是杜道坚对老学研究的一个重要贡献。关于《老子》诠释的特点,在杜道坚之前的赵志坚曾指出:“以文属身,节解之意也;飞炼上药,丹经之祖也;远说虚无,王弼之类也;以事明理,孙登之辈也;存诸法象,阴阳之流也;安存戒亡,韩非之喻也;溺心灭质,严遵之

\* 本文原载《华中师范大学学报》(人文社会科学版)2005年第6期,第161-165页。

\*\* 刘固盛,1967年生,男,湖南涟源人,华中师范大学历史文化学院教授,博士,博士生导师,主要从事中国古代思想文化史研究。

① 朱右:《白云稿》卷三。

博也；加文取悟，儒学之宗也。”<sup>①</sup> 这里注意到了不同学者解《老子》有不同的特点。杜光庭则总结得更加具体全面：“道德尊经，包含众义，指归意趣，随有君宗。河上公、严君平皆明理国之道，松灵仙人、魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢皆明理身之道，苻坚时罗什、后赵图澄、梁武帝、梁道士窦略皆明事理因果之道，梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸糅、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄曠、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴皆明重玄之道，何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祐、卢氏、刘仁会皆明虚极无为理家理国之道，此明注解之人，意不同也。又诸家稟学立宗不同，严君平以虚玄为宗，顾欢以无为为宗，孟智周、臧玄静以道德为宗，梁武帝以非有非无为宗，孙登以重玄为宗。”<sup>②</sup> 杜光庭指出，《老子》书内涵丰富，所以注释时可以有各种角度，其“指归意趣，随有君宗”，即注家可以从《老子》中解读出不同的宗趣，阐发出不同的新义。相对于赵志坚、杜光庭两人来说，杜道坚的总结则更进了一步，他不仅注意到不同学者解《老》的旨趣不同，还注意到了不同的时代背景对老学发展的影响。可以说，不同时代有不同的“老子”，这是杜道坚对老学发展一般规律的高度概括，而且这一概括是十分准确的。

杜道坚的总结，对于目前学术界方兴未艾的老学研究具有很重要的启发。不同时代有不同的“老子”，每一个注释研究者也有其各自所理解的“老子”，这是老学发展的共同规律和重要特征。据此，我们可以从思想史的高度重新认识和研究各历史时期的老学著作。实际上，一部老学发展的历史，就是各个时代的学者们根据政治、道德、思想领域的时代变化，不断地对《老子》作出创造性解释的历史。因此，老学不仅自身形成了一个十分浩繁博大的学术系统，而且跟中国文化史、中国思想学术史的发展密切相关。老学是与汉代经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代朴学的发展交融共进的，它与儒、道、释三家的关系盘根错节，十分复杂。那么，我们研究历史上不同时期的老学发展情况，不仅可以发现作注者对《老子》本身的领会与掌握程度，还可以看出作注者本人的思想，进而考察一定历史时期某些哲学思潮的特点和哲学理论的衍化情况以及思想文化的发展规律。

## 二、“皇道帝德”说

杜道坚指出，不同时代的解《老子》宗旨各不相同，那么什么才是《老子》这部“玄经”的原旨呢？他说：

言清虚无为者有之，言吐纳导引者有之，言性命祸福、兵刑权术者有之，纷纷说铃，家自为法，曾不知道德本旨，内圣外王之为要。由是不能相发，而反以相戾，惜哉。<sup>③</sup>

尽管可以对《老子》有不同的理解，但杜道坚认为，《老子》原旨讲的是一套内圣外王之道，而一般解《老》学者则不能明白这一点，甚至加以反对，老学思想也就偏离了老氏原旨。当然，杜氏所阐老子内圣外王的思想，未必真正合于老子之“原旨”，而仅仅是他自己所理解的玄经原旨，这也正是老学发展的普遍特点。

① 赵志坚：《道德真经疏义》，见《正统道藏》，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》，见《正统道藏》。

③ 杜道坚：《玄经原旨发挥》，见《正统道藏》。

杜氏认为，老子的内圣外王之学，实际上讲的就是“皇道帝德”。他说：“老圣作玄经，所以明皇道帝德也。”<sup>①</sup>又云：“老君著玄经以道德名者，尊皇道，尚帝德也。言道德，则王伯功力在焉。”<sup>②</sup>因此他明确宣称：“玄经之旨，本为君上告。君上，天下之师长也。上有所好，下必从之。”<sup>③</sup>杜氏并没有从道教的神仙方术层面去发挥《老子》，而是将老子思想解释成了具有浓厚政治色彩的君主之术。他强调说：“道德五千言，包络天地，玄同造化，君臣民物，罔不赅备。”又云：“老圣之言，纪无始有始开天立极之道、太古上古皇道帝德之风，下至王之功、伯之力，见之五千文，囊括天人之道，上下几千百代，历历可推。”<sup>④</sup>总而言之，中国上下几千年的天道、人道，《老子》悉已包罗。

杜道坚阐述《老子》“道可道”章原旨曰：

自常无以上言天道，以下言人道，人能观天道而修人道，未有不入圣人之域者也。

此段注文可视为杜氏解《老》的一个总纲。他虽然也言天道，但阐明天道并不是他注《老》的真正本意，其理论归趣和最终目的还是在于“观天道以明人道”，即修治国治民之道。他释“有物混成”章说：“人能仰观俯察，近取远求，由地而知天、天道、知自然，取以为法，内而正心诚意，外而修齐治平，以至功成身退，入圣超凡，殁身不殆，是则可与此道同久也已。”在这里，儒家的“八条目”与道家的“功成身退”结合在一起，自然之道是基础，修齐治平之道是目的，是中心。他接着说：“王亦大，一作人。言王则人在焉，今从王，尊君也。”先言自然之道，最后的落脚点却在尊君上。再看下面的一段注文，其意图就更加明显了：“天下之理，重能制轻，静能制躁，自然之道也。曰重曰静，根本也，君主也。曰轻曰躁，枝叶也，臣民也。根者重则枝叶茂，君者静则臣民安。吾计其天下之必归往，四海之必清平矣。是以君子终日行不离辘重，虽有荣观，燕处超然，君子士之知道者也。”<sup>⑤</sup>这样，杜氏便把以皇道帝德为中心的儒家政治学说贯穿于《老子》的注解之中，在展开具体的论述时，他强调了以下几方面的内容：

（一）君主应该清静无为。他阐述《老子》“圣人无常心”章的原旨说：

圣人之心，太空无云，止水无波，鱼跃鸢飞，物无不应。故能民同胞，物吾与，上下与天地同流，一以百姓之心为心。

圣人心如止水，不著一物，所以能够与天地万物融为一体，从而做到“无誉动之心”“无毁沮之心”“无希慕之心”“无仇敌之心”“无功名之心”“无宠辱之心”，并能够“安时处顺，其生若浮，其死若休。死生无变于己，而况利害之端乎？是能渊嘿雷声，玄同万象，神动无随，不露圭角”<sup>⑥</sup>。杜道坚的上述认识反映了他是站在道家的立场上推阐“皇道帝德”的，“皇道帝德”应该无为而治，如他阐释“太上”章原旨说：

太古之世，巢居穴处，无赋敛征役之为，无礼乐刑法之事，无典谟训诰之言，下知上之有君，上知下之有民，熙熙自然无为而已。

① 杜道坚：《道德玄经原旨》，见《正统道藏》。

② 杜道坚：《玄经原旨发挥》，见《正统道藏》。

③ 杜道坚：《道德玄经原旨》，见《正统道藏》。

④ 杜道坚：《玄经原旨发挥》，见《正统道藏》。

⑤ 杜道坚：《道德玄经原旨》，见《正统道藏》。

⑥ 同上。

应该注意的是，杜氏讲的无为，并非毫无作为，他说：“无为，非不为也，行其所无事也。”<sup>①</sup>无为，就是顺其自然而为之，其结果是无为而无不为。

（二）君主应该把修身和治国结合起来。杜氏说：“《玄经》之旨，凡言修身，则齐家治国在焉，言治国齐家，则修身在焉。善观者，当自有得于言外之旨。”<sup>②</sup>认为《老子》之言修身与治国常不可分，这是非常正确的，由此也可看出杜氏解《老》的高明之处。而在阐述修身与治国关系的过程中，他便自然地提出了儒道合一的原则：

盖自天子至于庶人，一是皆以修身为本。……修之身，其德乃真，慎厥身修，思永真其在矣；修之家，其德乃余，能克家则善有余庆也；修之乡，其德乃称，斯友一乡之善士也；修之国，其德乃丰，国人皆好之也；修之天下，其德乃普，天下慕之也。<sup>③</sup>

这一解释与儒家的“三纲八条目”十分相似，《大学》云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”一个人如果要达到至善的境界，就必须按照八条目规定的内容去做，即“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”。不过，杜道坚毕竟出于道家，因此又特别强调以修身为本，而从“皇道帝德”的角度来看，君主以修身为重，也是切实可行、非常有用的方法。因为君主的地位至高无上，其好恶取舍往往直接决定国家之命运前途，那么，君主以修身为本，实际上也同于以治国为本了。

（三）君主应当以身作则。杜氏在阐述“五色令人目盲”章原旨说：

圣人在上，为民师表，天下取法焉。上之所好，下必从之，犹风云之于龙虎，水火之于湿燥，不待召而应也。故凡虚华不实、害于民生者，去而弗取。知五色炫耀盲人之目，则不事华饰而守纯素；知五音嘈杂聋人之耳，则不事淫哇而守静默；知五味肥酉农爽人之口，则不事珍羞而守淡泊；知田猎驰骋狂人之心，则不事般游而守安常；知贵货难得妨人之行，则不事世宝而守天爵。是五者皆目前之侈靡，荡摇真性，无益民生，非实腹固本悠久之道也。是以圣人为腹之实，不为目之华，故去彼取此，而躬行俭约，为民之劝，将使天下自化，人各自足，无外好之夺，天下治矣。

此段注文旨在说明一个问题，即君主的榜样力量是十分巨大的。君主在上，下面的臣民都以他为师表。如果君主能去掉五色、五音、五味、田猎、贵货之好，躬行俭约，清心淡泊，那么，广大臣民也将效法于他，人各自足而无争夺之心，天下岂不大治！因此，杜氏总结说：“《玄经》本旨，一皆以正己正人，与为人主者告。人主正则百官正，百官正则天下之民正。”<sup>④</sup>

杜道坚以“皇道帝德”解《老》乃是出于时代的需要。有学者指出：“发《老子》君术之‘微’，已经是历史的思想潮流之一。它反映了统治者的根本利益。杜处逸从《老子》书中去寻求皇道帝德，这虽然有别于历代统治者亲自出马注《老子》，但其性质却是相同的，都是从巩

① 杜道坚：《道德玄经原旨》，见《正统道藏》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

固封建统治的立场出发的。”<sup>①</sup>这一论述颇合实际。杜氏认为《老子》一书讲的是皇道帝德，目的是要“时君世主”能从中受到启发和教益，所以他说：“老圣叹世道不古，智诈相欺为乱，无以挽回人心，于是敷述上古无为之化，以诏后世，使反饷薄之风为淳厚之气。”<sup>②</sup>又说：“原老圣之意，谆谆以皇道帝德为当世告者，正以王伯杂出，功力相尚，虑其所终，而民莫措，故欲挽破碎于浑全，回浇漓于淳朴，纵不能使是民为九皇之民，独不得少窥唐虞雍熙之化乎？”<sup>③</sup>杜氏曾多次提醒人们应该用“史”的眼光看待《老子》，《道德玄经原旨》王易简序云：

南谷杜君《原旨》最后出，乃断之曰：是吾师探古史而作，以述羲、轩、尧、舜之道者也。盖老氏职藏室史，旧闻未远，垂衣结绳之治，粲然在目。文莫信于史，以古史征之而使人易信，实自今杜君始。

他的《原旨》也是“义存褒贬”的，这都是希望时君世主们能够知道他借古喻今的用意，希望当时朝廷的统治者能采纳他的“皇道帝德”理论，使之为现实政治服务。

### 三、理学旨趣

宋元之际，理学在社会的影响已十分巨大，其对道教的渗透也相当明显，这一点，在杜道坚阐发老子“皇道帝德”的原旨时得到了表现。他认为《老子》一书：

言则无为有为，旨则人心天理，一皆财成赞化之道。若夫称圣人而不名者，非太古无名氏之君，则羲、轩、尧、舜之君欤。尊古圣人，所以尊时君世主；寿斯道，所以寿斯世也。<sup>④</sup>

本来，杜氏之玄经原旨乃是为“时君世主”而发，老子讲的是“无为有为”，而杜氏阐发出来的却是“人心天理”，其理学倾向相当鲜明。因此，杜氏所言“皇道帝德”，实际上是他吸收运用理学观念而对老子思想的一种改造。

孔孟之道通过程、朱等一大批儒家学者的阐发以后，最终发展成为理学这一全新的儒学形态，杜道坚引孔孟之道传《老子》之说，其中的一个重点便在于将老子思想与理学互相沟通。《老子》“上德不德”章之原旨曰：

玄圣素王者出，《道德》著而理欲分，《春秋》作而名分定，辞虽不同，而旨则一焉。玄圣素王指老子和孔子，在杜道坚看来，老子也讲起了“理欲”，故《道德经》与《春秋》等儒家经典比较起来，尽管立言有别，但主旨相同，而孔老则同为忧世之圣人：“孔圣忧天下之心，又何异于老圣乎！”<sup>⑤</sup>由于杜氏解《老》，志在融合儒道，这也就难怪当时的学者即指出：“南谷杜君之为是学也，不以道家说训老氏书，独援儒以明之。章研句析而前后相蒙，不喜为破碎，引类比义，悉举五三帝王、孔孟之道传诸其说。”<sup>⑥</sup>

由于理学是以得孔孟之道的真传自居的，故杜道坚在援儒入道时，自然将一些理学的概

① 詹石窗：《南宋金元的道教》，上海古籍出版社1989年版，第124页。

② 杜道坚：《玄经原旨发挥》，见《正统道藏》。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》，见《正统道藏》。

④ 同上。

⑤ 杜道坚：《道德玄经原旨》，见《正统道藏》。

⑥ 同上。

念、命题“拿”了过来。他说：

天下惟道、理最大。老子言道而不言理，理其在乎。天地古今，君臣民物之间，各具理气象数，莫不由斯道也。<sup>①</sup>

杜氏认为，《老子》原典中虽然没有讲到理这一范畴，实际上其道即与理相当，道与理同为宇宙最高之本体。甚至可以认为，《老子》一书的内容，也可以用理学家们所言之理气象数来加以概括说明。为此，杜氏作《玄经原旨发挥》时，还专门援引邵雍《皇极经世》的有关内容以为比附。他指出，《皇极经世》阐述帝王伯道德功力，均不出理气象数之四端，同样，他著《玄经原旨发挥》共十二章，前六章记述帝王伯道德功力之秩序，后六章记述老子降生、授经西游之大概，而全书内容亦不能出于理气象数之外。基于以上认识，杜氏在推阐老子之原旨时，便大量吸收了理学的思想成果。

前面已提到，杜氏认为《老子》“言则无为有为，旨则人心天理”，老子之道论与理学家之天理理论得以互相融会。例如“持而盈之”章之注解：

谦益满损，刚折柔存，天理之必至，故知盈贵自抑，锐当亟挫，明哲保身之道也。

老子熟谙谦下柔弱清虚之道，深知器满必倾，锋利则折，纵使金玉满堂亦不可长守，富贵骄人，最终自取其咎，因而提出了“功成名遂身退”的处世原则。杜氏亦看到世上那些处高位、佩重印、骄奢淫逸而不知止足的人，大都没有什么好的下场，由此更证明了老子谦柔自守之道是十分正确的，是不可变易的“天理”。又如以下各注：

果而勿矜、勿伐、勿骄，果而不得已，言天理之所在，如吾之所说者，是皆知其必不得已，而须如此行，方是果而勿强之道也。

出生入死，生则有死，死则有生，天理之常，何容心焉。

为无为，法自然也。事无事，顺天理也。味无味，乐恬淡也。<sup>②</sup>

老子果而勿强之道、生死变化之道、无为自然之道，都被用“天理”二字概括之。而天理所具有的那种永恒绝对的性质，也正好契合了老子之道的普遍性原则。杜氏又注《老子》“为学日益”章云：

为学日益，众人之道也。为道日损，圣人之道也。上知不能无人心，下愚不能无道心，若尧授舜曰“允执厥中”，又何损焉。舜授禹加以人心道心危微之言，则损之所不免也。损之又损以至于无为，无为而无不为。损之云者，损去人欲也。又损云者，人欲去，得净尽也。人欲净尽，则无徇己之为；无徇己之为，则凡所为者，皆天理之所当为而不可不为也。

在这里，老子的无为有为之道与理学家常说的人心道心、天理人欲思想互相结合在一起。老子认为，求道必须“日损”，“损之又损”，以去掉过分的有为，返归虚静真朴的无为之境。杜道坚则遵循理学家的思路，认为老子的“损”即是去掉“人心”“人欲”，无为即是以显“道心”“天理”。而且，老子之无为并非毫无作为，而是“天理之所当为而不可不为”，这一解释，较好地避免了理解老子无为之道所可能产生的片面性。

<sup>①</sup> 杜道坚：《道德玄经原旨》，见《正统道藏》。

<sup>②</sup> 同上。

在阐发玄经原旨时，杜氏又吸收了心学的思想成分。试看他的以下两段注文：

官天地，府万物者，心也。心者，道之枢。人莫不有是心，心莫不有是道。惟其冲虚妙用，渊静有容，故能包裹六极，不见其盈，知周万物，不离其宗。

未有吾身，先有天地，未有天地，先有吾心。吾心，此道也，岂惟吾哉。人莫不有是心，心莫不有是道。知此谓之知道，得此谓之得道。然则道何自而知，何从而得哉？吾将欲言，而忘其所欲言也。余尝于洒扫之暇，隐几神游，溯仰先天混成之道，寂寥无朕，独立周行，化化生生，今古不忒，是宜可为天下母也。<sup>①</sup>

杜氏认为未有天地之前便先有吾心，吾心即道，道即吾心，心具有寂寥无朕、独立周行、生生化化、主宰天地万物的性质，心是世界的最高本体。这种思想与陆九渊“心即理”“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的心学理论同出一辙。杜氏既然认为吾心即道，因此自然得出了修道即修心的修养方法，这一方法也受到了陆九渊“发明本心”思想的影响。陆九渊说：“人孰无心，道不外索，患在戕贼之耳、放失之耳。古人教人，不过存心，养心，求放心。此心之良，人所固有。”<sup>②</sup> 每个人都有此心，所谓“发明本心”，就是“存心，养心，求放心”。这种修养又如何进行呢？陆九渊认为重要的一点就是“简易”：“学无二事，无二道，根本者立，保养不替，自然日新，所谓可大可久者，不出简易而已。”<sup>③</sup> “简易功夫”即是“发明本心”的方法，此种方法可以“日用处开端”，随时随地都可进行。杜道坚认为修道就是“得于吾心”，“以吾心之所自得”<sup>④</sup>，而且在“洒扫之暇”，即可“隐几神游，溯仰天地混成之道”，这正是陆九渊“发明本心”“简易功夫”的翻版。

由于杜道坚主张修道即修心，与此相联系，他又把“性”这一重要范畴引入了老学。《老子》“反者道之动”章之原旨云：

夫神，性也，气，命也，合曰道。圣人立教，使人修道，各正性命，盖本诸此。仲尼之尽性至命，反终之谓也；子思之天命谓性，原始之谓也。老氏言复命而不言性，此言有生于无，性其在矣。尝论性者，吾所固有；命者，天之所赋。生之始也，性不得命，吾无以生，命不得性，天无以赋，性与命交相养，而后尽有生之道也。生之终也，形亡命复，惟性不亡，与道同久。修此谓之修道，得此谓之得道。学道人有不能自究本性，反有问命于人者，是未明性命之正也。

原典《老子》罕言心性，而理学则以讲“性与天道”见长，受此影响，杜氏便认为老子不限于谈“复命”，也是讲心性的。老子虽然表面上没有提到性，实际上性隐含于他的思想体系之中，因为性为每个人所固有，是则性与命不可相分，复命也就是“复性”。而形亡性不亡，与道同归于永恒，因此修性就是修道，得性就是得道。如果学道之人局限于修命，而不能自究本性，则是“未明性命之正”。这反映出杜道坚修道之重点已不在命，而在于固有心性的保养与超越。

① 杜道坚：《道德玄经原旨》，见《正统道藏》。

② 陆九渊：《象山先生全集》。

③ 同上。

④ 杜道坚：《道德玄经原旨》，见《正统道藏》。

## 四、余 论

在中国老学史研究中，历代解《老》的道教学者是一个值得重视的群体，道教老学无疑是一个需要更加深入研究的领域。本文虽以杜道坚为个案，但这一个案对我们理解整个道教老学研究的学术价值与理论意义应该是有帮助的，主要表现在：其一，道教老学研究可以为道教思想史的研究提供一条新的途径。诚如蒙文通先生所指出的：“以儒家言之，秦汉至于明清二千余年，学术之变亦多，派别亦复分歧，然决未有一派之中曾无人注六经者，于注经之家即足见各注之宗旨，于《经义考》求之，一部经学史略具于是也。至于道教，何独不然，未有一派之中而无人注《道德经》者，于此考之，而道教思想之源流派别发展变化亦略具于是也。”<sup>①</sup>的确，历代道教人士莫不尊崇《老子》，故从其历代注解《老子》之作中，即可考见道教思想义理的发展衍变，杜道坚的老学思想正好说明了这一点。因此可以说，一部“道教老学史”，也就是一部“道教思想史”。其二，道教老学研究有助于深入认识儒、道（包括佛）之间的相互关系。对于儒、道（佛）之间的具体联系，学术界更多是从宏观的层面进行探究，而微观、细致的研究不够，道教老学则可以在微观研究上有所突破。由于老子之道具有高度的抽象性和普遍性，儒、道各家思想都能够与之联系起来，那么，通过老学这一特殊的窗口，道教学者不仅可以充分阐发本教的思想义理，而且可以融摄其他诸家思想，吸取其中的有益成分，以丰富自己的思想体系，如杜道坚的援“理”入老便是例证。

总之，论及道教的思想义理时，应该充分重视道教学者的解《老》、注《老》著作，应该充分重视道教老学的学术意义，这是我们研究杜道坚老学思想所获得的应有启示。

<sup>①</sup> 蒙文通：《道教史琐谈》，见《中国哲学》第四辑，生活·读书·新知三联书店1980年版。

## 试论北宋老学中的“无为”与“有为”之辨\*

尹志华\*\*

老子主张“无为”，反对“有为”。他认为：“民之难治，以其上之有为，是以难治。”（《老子》第七十五章）。因此，他大力宣传“无为之有益”（《老子》第四十三章）。老子之“无为”主张的哲学基础是“道常无为而无不为”（《老子》第三十七章），其现实政治理由是“我无为而民自化”（《老子》第五十七章）“为无为，则无不治”（《老子》第三章）。

在《老子》中，“无为”与“有为”是尖锐对立的。北宋学者在注释《老子》时，则对“无为”与“有为”的关系作了辩证的理解，反对纯任“无为”，而主张“无为”与“有为”的结合。

北宋《老子》注家对“无为”与“有为”之关系的论述，可分为四个不同的角度。

### 一、为出于无为，为之使至于无为

北宋《老子》注家大多认为“无为”并非什么事也不做，因而“无为”并不完全排斥“有为”。跟“无为”相对立的“有为”，主要是指主动生事、主观妄为、不该为而为。而正当的“有为”则与“无为”并不矛盾。那么，什么样的行为是正当的“有为”呢？从北宋《老子》注家的阐述来看，正当的“有为”必须是不得不为的行为：“有为也而欲当，则缘于不得已。”<sup>①</sup>“不得已而为，为于已然之时。”<sup>②</sup>

“无为”与正当的“有为”之间是什么样的关系呢？北宋《老子》注家大多依据《周易·系辞传》关于“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”的说法，将无为与有为视为常与变、本与迹的关系。无为是常态，应变而有为，无为是有为之本，有为是无为之迹。常须应变，故无为不废有为；迹不异本，故有为不离无为。这样，无为与有为构成了一个辩证的统一体。

从无为是常态，应变而有为的观点出发，北宋《老子》注家强调，正当的有为必须出于无

\* 本文原载《社会科学研究》2005年第3期，第77-81页。

\*\* 尹志华，北京联合大学民族与宗教研究所、应用文理学院讲师，博士。

① 吕惠卿：《道德真经传》卷一，《道藏》第12册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版，第154页。

② 太守张氏：《道德真经集注》卷二，引王雱注：《道藏》第13册，第16页。

为。王安石说：“圣人未尝不为也，盖为出于不为。”<sup>①</sup> 吕惠卿说：“有道者，其为常出于不为，故为无为。”<sup>②</sup> 江澈说：“夫圣人以此洗心，则常无思而寂然，退藏于密，则常无为而不动，然感而遂通天下之故，昔之无思者，不得不思；昔之无为者，不得不为。思出于无思，为出于无为，则高大之功，富有之业，其迹著矣。”<sup>③</sup> 圣人以无为为常，然遇事则必须有为。所谓“为出于不为”，就是说有为是由无为的常态应变而采取的行为，而不是主动生事的结果。若是主动生事，则后果不堪设想：“夫唯为不出于无为，而至于有事，则天下多忌讳，以避其所恶，则失业者众而民弥贫。”<sup>④</sup>

无为应变而有为，有为之时，仍需按照无为的原则去为，这样，虽然有为，实质上仍然是无为。陈景元说：“得道之奥妙者，施为而无为。”<sup>⑤</sup> 章安说：“圣人所以无为而为。”<sup>⑥</sup> 王雱说：“为在于无为而已。”<sup>⑦</sup> 吕惠卿说：“（圣人）以常道处事而事出于无为，以常名行教而教出于不言。事出于无为，则终日为而未尝为，教出于不言，则终日言而未尝言。”<sup>⑧</sup> 若有为之时违背无为的原则而主观妄为，则必然会招致失败：“为之而不知无为，则必败。”<sup>⑨</sup>

有为的目的也是要达到无为的境界。司马光释“为无为，则无不治矣”，说“为之使至于无为”<sup>⑩</sup>。

总之，正当的有为始终不能脱离无为。这样，无为与有为的界限就不是那么明显了：“虽为之时，未尝有为。虽无为之时，未尝不为。”<sup>⑪</sup> “侯王体道法天，治之以无为，而不废其所为，见其无不为，而实未尝为。”<sup>⑫</sup> “体道之无，应物之有，意其有为而未尝有为，意其无为而未尝不为，出为无为之境，而为出于不为。”<sup>⑬</sup> 可见，在北宋《老子》注家看来，无为与有为是不能截然分开的，二者在表现形式上虽然有区别，但在本质上是一致的。这表明北宋《老子》注家对“无为”与“有为”之关系的理解，是相当圆融而辩证的。

## 二、道之体无为，道之用无不为

章安和江澈在分别为宋徽宗《御解道德真经》所作的疏释中，针对宋徽宗过分强调无为而反对有为，指出：“道之体无为，道之用无不为。”认为无为与有为不可偏废。

宋徽宗在《御解道德真经》中，将“无为”阐释成消极地顺应自然，主张不废一物、不立一物，完全放弃有为。他认为有为就会有过错，只有无为才能免过：“夫无为而寡过者易，有

① 王介甫：《〈老子注〉佚文》，蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第677页。

② 吕惠卿：《道德真经传》卷四，《道藏》第12册，第176页。

③ 江澈：《道德真经疏义》卷五，《道藏》第12册，第443页。

④ 吕惠卿：《道德真经传》卷三，《道藏》第12册，第172-173页。

⑤ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷八，《道藏》第13册，第711页。

⑥ 章安：《宋徽宗道德真经解义》卷一，《道藏》第11册，第887页。

⑦ 太守张氏：《道德真经集注》卷一，引王雱注：《道藏》第13册，第7页。

⑧ 吕惠卿：《道德真经传》卷一，《道藏》第12册，第149页。

⑨ 江澈：《道德真经疏义》卷六，《道藏》第12册，第455页。

⑩ 司马光：《道德真经论》卷一，《道藏》第12册，第263页。

⑪ 太守张氏：《道德真经集注》卷五，引王雱注：《道藏》第13册，第51页。

⑫ 章安：《宋徽宗道德真经解义》卷五，《道藏》第11册，第928页。

⑬ 江澈：《道德真经疏义》卷七，《道藏》第12册，第466页。

为而无患者难。既利物而有为，则其于无尤也难矣。”<sup>①</sup>因而，他对治理天下表现出了明显的畏难情绪，说：“其难也，若有为以经世；其易也，若无为而适己。”<sup>②</sup>避难而就易，他选择了个人的无为逍遥。他还引用庄子关于“道之真以治身，其绪馀以为国家，其土直以治天下”（《庄子·让王》）的话来表明自己不屑于治理天下。他甚至认为，天下根本就不需要治理，最好的办法是“以不治治之”。因而，他极力反对有为，认为有为最多只能利益一世，而无为则能利益万世。他说：“以仁爱民，以智治国，施教化，修法则，以善一世，其于无为也难矣。圣人利泽施乎万世不为爱人，功盖天下似不自己，故无为也，用天下而有余。”<sup>③</sup>

宋徽宗基本上以《庄子》来解《老子》，以庄子的适性逍遥说作为自己的价值理想，以庄子所谓的“帝王无为而天下功”来唱高调。然而，他并没有真正读懂《庄子》。《庄子》中的理想帝王是“静而圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美”的。帝王的“无为而治”是建立在“内圣”的品格之上的。“内圣”的首要条件就是虚静恬淡、少私寡欲。宋徽宗做到这一点了吗？可见，宋徽宗不过是以唱高调来掩盖其不思进取的心理罢了。

宋徽宗反对“有为”的现实原因可能是对神宗以来的“变法”与反“变法”之争感到厌倦。他注释《老子》第六十章“治大国，若烹小鲜”说：“事大众而数摇之，则少成功。藏大器而数徙之，则多败伤。烹小鲜而数挠之，则溃。治大国而数变法，则惑。是以治道贵清静而民自定。”<sup>④</sup>宋徽宗明确反对“治大国而数变法”，这里的“变法”不光是指王安石立新法，也包括司马光等人废新法，立与废都是“变法”，都是“有为”。宋徽宗既不同意立新法，也不同意废新法，而主张既不立也不废，也就是维持现状。他注释《老子》首章“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微”说：“不立一物，兹谓常无；不废一物，兹谓常有。”<sup>⑤</sup>不立、不废，完全付之自然。但现实情况是新党、旧党的政治斗争已愈演愈烈。宋徽宗不去想办法调和矛盾，而是以“无为”为借口任由矛盾发展，结果使政治变得愈来愈黑暗，最终导致了北宋的灭亡。

宋徽宗的《御解道德真经》颁示天下后，一些大臣对其纯任无为的思想也并非完全赞同。为宋徽宗《御解道德真经》分别作了疏释的章安和江澈二人，便强调无为与有为的结合。

他们根据《老子》关于“道常无为而无不为”的说法，认为无为乃道之体，无不为乃道之用。

章安说：“道常无为者，道之体也。而无不为者，道之用也。”<sup>⑥</sup>既然道有体有用，帝王就应该“无为以复道之体，无不为以尽道之用，故静则圣，动则王也”<sup>⑦</sup>。

江澈也指出：“道有体有用，无为其体也，无不为其用也。一于无为以求道，则溺于幽寂，失道之用；一于无不为以求道，则滞于形器，失道之体。夫惟寂然不动，无为而不废于有为，感而遂通天下之故，无不为而不离于无为，则道之至妙无余蕴矣。”<sup>⑧</sup>这就是说，既然道之体无

① 赵估：《宋徽宗御解道德真经》卷一，《道藏》第11册，第848页。

② 同上书，第844页。

③ 同上书，第849页。

④ 同上书，第841页。

⑤ 同上书，第876页。

⑥ 章安：《宋徽宗道德真经解义》卷五，《道藏》第11册，第927页。

⑦ 同上书，第938页。

⑧ 江澈：《道德真经疏义》卷七，《道藏》第12册，第467页。

为，道之用无不为，那么就必须无为与有为并举，方能尽道之“至妙”。

江澈认为，既然无为与有为乃道之体用，那么治理天下就应该既要无为，又要有为。他说：“治天下者，一于无为而不知有为，则若聚块积尘，无为而非理。一于有为而不知无为，则若波流火驰，有为而非真。夫惟有为不离于无为，无为不废于有为，而为出于无为，其于治天下有余裕矣。”<sup>①</sup> 江澈这段话，既强调了无为与有为均是治天下的手段，又说明了无为与有为的辩证关系：有为是以无为为原则和目的的（“为出于无为”），因此有为并未脱离无为，而无为也不会因有为而废弃。

在江澈看来，掌握了无为与有为之辩证关系的帝王，以无为为本，以有为应物，“无为则寂然不动而能定也，无不为则感而遂通天下之故而能应也。静而处己，内圣之道以全；动而接物，外王之业以成”<sup>②</sup>。

前文我们谈到，宋徽宗以“无为而寡过者易，有为而无患者难”为借口而选择无为。江澈肯定“无为而寡过者易，有为而无患者难”是事实，但是他明确提出：“治天下岂可易而为之耶？”<sup>③</sup> 你既然当了皇帝，就不能因天下难治而不去治理。江澈指出，古代圣王治理天下，也没有一个是容易的：“禹称尧曰惟帝其难之，汤自谓曰栗栗危惧。凡有以为也，难于无累故也。”<sup>④</sup> 治理天下就是要小心谨慎，迎难而上。可惜江澈的正确见解对宋徽宗并没有产生任何影响，这个无道昏君还是自行其是，笃信虚无，并狂热崇道，政治越来越腐败。

### 三、生万物者无为，成万物者有为

道家的运思理路是“由天而之人”，以天道作为人道的参照系，主张人道应符合天道，“无以人灭天”（《庄子·秋水》）。天道的基本特征是自然无为，因而人道也应该自然无为。这样一种运思理路，被荀子批评为“蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）。荀子主张“明于天人之分”（《荀子·天论》），认为天有天的职分，人有人的职分，二者不可混淆。对天对人，都要“知其所为，知其所不为”（《荀子·天论》）。天地人的职分是“天有其时，地有其财，人有其治”（《荀子·天论》）。“天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也。”（《荀子·天论》）治人者，圣人也。

荀子在“明于天人之分”的基础上，进一步提出“制天命而用之”。他说：“大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！因物而多之，孰与聘能而化之！思物而物之，孰与理物而勿失之也！原于物之所以生，孰与有物之所以成！故错人而思天，则失万物之情。”（《荀子·天论》）荀子高扬了人的主体精神，反对消极地“从天”“因物”，强调要发挥人的主观能动性，从而与道家的“自然无为”思想形成了鲜明的对比。

东汉王充亦对道家纯任自然的思想进行了批判。他认为，“虽自然，亦须有为辅助”（《论衡·自然》）。比如，庄稼的生长过程是一个自然过程，但是，人们要获得收成，首先必须耕耘、播种。王充说：“耒耜耕耘，因春播种者，人为之也；及谷入地，日夜长大，人不能为也，

① 江澈：《道德真经疏义》卷一，《道藏》第12册，第404页。

② 《道藏》第12册，第490页。

③ 同上书，第450页。

④ 同上。

或为之者，败之道也。宋人有闵其苗之不长者，就而揠之，明日枯死。夫欲为自然者，宋人之徒也。”（《论衡·自然》）可见，人既要有为，又不能违背事物的自然本性而妄为。

北宋王安石继承了荀子和王充“明于天人之分”“天道无为，人道有为”的思想，提出了“生万物者无为，成万物者有为”的观点。他说：“道有本有末。本者，万物之所以生也；末者，万物之所以成也。本者出之自然，故不假乎人之力而万物以生也；末者涉乎形器，故待人力而后万物以成也。夫其不假人之力而万物以生，则是圣人可以无言也、无为也；至乎有待于人力而后万物以成，则是圣人之所以不能无言也、无为也。故昔圣人之在上，而以万物为己任者，必制四术焉。四术者，礼、乐、刑、政是也，所以成万物者也。故圣人唯务修其成万物者，不言其生万物者。盖生者尸之于自然，非人之力之所得与矣。老子者独不然，以为涉乎形器者皆不足言也，不足为也，故抵去礼、乐、刑、政而唯道之称焉。是不察于理而务高之过矣。夫道之自然，又何预乎？唯其涉乎形器，是以必待于人之言也、人之为也。”

王安石把道区分为本和末两个方面，道之本是万物所从出的根源，万物产生以后，道也就由本而散为末，变成有形有象的“形器”世界了。万物之产生是一个自然过程，不需要人力的参与。“形器”世界产生以后，如何成就万物，则要靠人力来完成。王安石所说的“成万物”主要是指治理万物。他继承荀子的思想，认为：“天能生而不能成，地能成而不治，圣人者出而治之。”<sup>①</sup> 圣人治理万物，不能纯任自然无为，而必须有所作为。其作为就是制订礼乐刑政，即确立政治制度。

王安石所批评的“以为涉乎形器者皆不足言”的观点，其实并非出自老子，而是出自王弼。王弼以无为为本，以有为为末。无对应于自然，有对应于名教，也就是礼乐刑政等“涉乎形器”的政治制度。王弼主张“崇本抑末”，可以被理解为摒弃名教。阮籍、嵇康等人的“越名教而任自然”的主张就是从王弼的“崇本抑末”的观点发展而来的。

王安石反对“崇本抑本”的观点，认为“道有本有末”，本、末皆出于道，应该本末并崇、本末并举。因而，他批评老子摒弃礼乐刑政而纯任自然无为之道的主张，是只知道之本而不知道之末，是“不察于理而务高之过”。

必须注意的是，王安石强调圣人制订礼乐刑政的“有为”之举的重要性，并不意味着他完全反对老子的无为政治原则。他对老子的无为说，在政治操作层面是予以肯定的。也就是说，在圣人制订了礼乐刑政等政治制度以后，具体的政治运作方式应该遵循“无为”的原则。因而王安石实际上是对儒道政治哲学作了一种调和。

#### 四、君无为，臣有为

老子所提出的“无为”要求，主要是针对君主（“圣人”）而言的。《老子》第二章说：“圣人处无为之事，行不言之教。”至于臣僚百官是否也必须“无为”，老子没有作出明确的说明。

战国时期兴起的黄老学派，开始注意到君道与臣道的不同。《申子·大体》篇对比君道与臣道说：“君设其本，臣操其末；君治其要，臣行其详。”大概是慎子首先提出了君无事而臣事

<sup>①</sup> 王介甫：《〈老子注〉佚文》，蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第682页。

事的思想。《慎子·民杂》篇说：“君臣之道，臣事事而君无事，君逸乐而臣任劳，臣尽智力以善其事，而君无与焉，仰成而已，故事无不治，治之正道然也。”

在现有古籍中，明确讲到君道无为、臣道有为的是《庄子·天道》篇。该篇说：“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足。故古之人贵乎无为也。上无为也，下亦无为也，是下与上同德。下与上同德则不臣。下有为也，上亦有为也，是上与下同道。上与下同道则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用。此不易之道也。”

这就是说，无为与有为是相辅相成的，君道之无为必须以臣道之有为相配合。有为之臣要以无为之君为核心，无为之君要以有为之臣为辅翼。北宋《老子》注家大多继承了《庄子·天道》篇关于“君无为，臣有为”的思想。

王安石说：“圣人用其道，未尝勤于力也，而皆出于自然。盖圣人以无为用天下之有为，以有余用天下之不足故也。”<sup>①</sup>“夫无为者，用天下之有为。”<sup>②</sup>

陈景元说：“帝王之事，不可以有为为也。”<sup>③</sup>“君既无为，下乃守职。”<sup>④</sup>

王雱说：“君尊臣卑，各有常分。君以无为而任道，臣以有为而治事。道之与事，相去远矣。”<sup>⑤</sup>

吕惠卿说：“人主者，无为者也。佐人主者，有为者也。”<sup>⑥</sup>“臣以有为事上，君以无为畜下。”<sup>⑦</sup>

章安说：“无为者君道，有为者臣道。君尊臣卑，上下之分，有常而不紊。君仰成于下，臣服勤以恭上，故大治也。”<sup>⑧</sup>

江澈说：“君任道，臣任事。任道者无为而尊，故用天下；任事者有为而累，故为天下用。上下之分，不易之道也。惟分各有常而不易，故典狱则有司杀，运斤则有匠，君何为哉，恭己正南面而已。”<sup>⑨</sup>

从以上引文来看，北宋《老子》注家所谓的“君无为，臣有为”，就是说君主不要从事具体的事务，具体的事务由百官各司其职。那么，君主应该做什么事情呢？“恭己正南面而已。”即君主只要能搞好自己的道德修养就行了。这是中国古代一贯的“以德治国”思想。

因此，笔者认为，“君无为，臣有为”的主张，有限制君主独裁的积极意义。而其强调让百官各司其职，也是正确的。但若说君主无为，百官自然就会干得很好，所谓“君既无为，下乃守职”，则未免太过理想化了。事实上，要使百官守职，君主必须进行有效的监督。若不能赏善罚恶，则不可避免地要造成朝政混乱。因此，只强调君主的无为，而不讲君主应选贤任能、明察是非，显然是片面的。

① 王介甫：《〈老子注〉佚文》，蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第683页。

② 同上书，第687页。

③ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13册，第658页。

④ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷十，《道藏》第13册，第725页。

⑤ 太守张氏：《道德真经集注》卷十，《道藏》第13册，第98页。

⑥ 吕惠卿：《道德真经传》卷二，《道藏》第12册，第161页。

⑦ 吕惠卿：《道德真经传》卷四，《道藏》第12册，第181页。

⑧ 章安：《宋徽宗道德真经解义》卷十，《道藏》第11册，第958页。

⑨ 江澈：《道德真经疏义》卷十三，《道藏》第12册，第535页。

## 论陈景元对《老子》思想的诠释与发挥\*

刘固盛\*\*

在中国老学史研究中，历代解《老》的道教学者是一个值得重视的群体，从《老子想尔注》开始，顾欢、孟智周、臧矜、宋文明、成玄英、李荣、杜光庭、邵若愚、吕知常、董思靖、范应元、白玉蟾、李道纯、杜道坚、张嗣成、王一清、陆西星、李涵虚等等，一大批道教人士先后诠释《老子》并取得了突出的成就，他们的老学思想构成了道教思想史上重要的一环。其中，陈景元是一个重要的代表。陈景元玄号碧虚子，是北宋著名的道教学者，他于宋仁宗至哲宗期间出家天台山为道士，师事张无梦（陈抟弟子），“妙得老庄之旨，博学多闻。藏书数千卷，当世名公多从之游”<sup>①</sup>。其解《老》著作《道德真经藏室纂微篇》作于宋仁宗至和二年（1055），并于神宗熙宁五年（1072）上进朝廷。陈氏之《老子》注，不仅得到了皇帝的称颂，在社会上也产生了广泛的影响，蒙文通先生曾指出：“唐代道家，颇重成（玄英）、李（荣），而宋代则重陈景元，于征引者多，可以概见。”<sup>②</sup>此后卿希泰先生所著《中国道教思想史纲》及所主编的《中国道教史》都对陈景元的学术思想予以了关注。本文则专从老学的角度对陈景元的《老子》诠释作一扼要分析，并进一步探讨陈氏老学思想学术价值之所在。

### 一、对道的认识

老子之道“微妙玄通，深不可识”，具有高度的抽象性和广泛的涵盖性，为后人对它的理解发挥留下了广阔的空间，因此，不同的时代、不同的学者，对老子之道的理解和认识都有可能不同，都有各自的特点，并且无不打上时代的烙印，这就是所谓的“不同时代有不同的老子”。陈景元诠释《老子》，同样是以对老子之道的认识为核心而加以展开的，其道论亦具有时代的特点。他在《道德真经藏室纂微篇·开题》中明确提出了其注《老》之宗旨：“此经以重玄为宗，自然为体，道德为用，其要在乎治身治国。”可见，陈景元之解《老》，是沿着重玄学的理路，再加上自己的独特阐发的。

\* 本文原载《宗教学研究》2006年第2期，第41-47页。

\*\* 刘固盛，1967年生，历史学博士后，华中师范大学历史文化学院道家道教研究中心教授，博士生导师。

① 彭耜：《道德真经集注·宋解经姓氏》。

② 蒙文通：《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第369页。

他纂微《老子》“道可道”章云：“夫道者，杳然难言，非心口所能辩，故心困焉不能知，口辟焉不能议，在人灵府自悟尔，谓之无为自然。”这里所说的道指的是常道，陈氏继续说：“常道者，自然而然，随感应变，接物不穷，不可以言传，不可以智索，但体冥造化，含光藏晖，无为而无不为，默通其极耳。”<sup>①</sup>常道是老子之道的最高层面，其最大的特点是虚无自然，变化莫测。陈氏又说：“虚极之道，以冲和为用，其所施用，无乎不可。在光则能和，与光而不别；在尘则能同，与尘而不异；应物则混于光尘，归根则湛然不染。寻其妙本，杳然而虚，约其施为，昭然而实。”<sup>②</sup>由于道体自然玄虚而又变化莫测，所以它能够无所不在，遍及万物群生，主宰着世界的一切。他注《老子》“视之不见”章曰：

夫形色之物，皆有涯分，不能出其定方。唯道超然，出于九天之表而不为明，存乎太极之先而不为高……而绳绳运动，无穷无际。生育万物，而道不属生，物自生尔；变化万物，而道不属化，物自化尔。万物自生自化，自形自色，而不可指名于道也。既而寻本究原，归于杳冥，复于沉默，斯乃道之运用，生化之妙数也。

这段注文主要包含了两层意思：其一，道为天地万物之本根。万物都有边际形色，可以感知接触，而道无影无踪，恍惚莫测，超然于天地太极之外。从表面上看，万物都是自生自化，似乎不要依靠什么，但寻本究原，天地万物的存在和变化实际上都是由于道在起作用，道是整个世界存在的依据，道是最终的本体。所以陈氏进一步强调说：“夫大道无形，故视听莫闻，搏取不得，既无形声端绪，故不知其名。然而前称有物，则有体用，体用既彰，通生万物。”<sup>③</sup>又说：“夫至理湛然而常存，故谓之有物。真道万派而莫分，故谓之混成。然混成不可得而知，万物由之以生。”<sup>④</sup>其二，道具有运动的特点。它“绳绳运动，无穷无际”，天地万物就是由道在连续不断的运动过程中产生出来的。陈氏又说：

道体虚无，运动而生物，物从道受气，故曰生之。<sup>⑤</sup>

夫归于无物者，非空寂之谓也，谓于无形状之中而能造一切形状，于无物象之中而能化一切物象。欲言有邪，而不见其形，是即有而无也；欲言无邪，而物由之以成，是即无而有也。有无不定，是谓惚恍。惚，无也，言无而非无。恍，有也，言有而非有。<sup>⑥</sup>

正是在“有无不定”的运动过程之中，“无形状之中”造出了形状，“无物象之中”化生了物象。

在阐述道的本体意义时，陈氏还强调了“气”的重要作用。将“气”引入道论，“道气”相连，是陈氏对老子之道的重要发挥。他解释《老子》“曲则全”章云：“经曰：道生一。一者，道之子，谓太极也。太极即混元，亦太和纯一之气也。”可见，太极就是“一”，就是“太和纯一之气”。这样，陈氏便把“气”引入了他的宇宙本体论，天地万物都是通过“气”的作用而生成的。他进一步发挥说：

一者，元气也。元气为大道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖，结为灵物，散为

① 《道德真经藏室纂微篇》卷一，《正统道藏》本。

② 同上。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷四，《正统道藏》本。

④ 同上。

⑤ 《道德真经藏室纂微篇》卷七，《正统道藏》本。

⑥ 《道德真经藏室纂微篇》卷二，《正统道藏》本。

光耀，在阴则与阴同德，在阳则与阳同波，居玉京而不清，处瓦甃而不溷。上下无常，古今不二，故曰一也。藏乎心内则曰灵府，升之心上则曰灵台，寂然不动则谓之真君，制御形躯则谓之真宰，卷之则隐入毫窍，舒之则充塞太空。

道者，虚之虚，无之无，自然之然也，混洞太元，冥寂渊通，不可名言者也。然而动出变化，则谓之浑沦。浑沦者，一也。浑沦一气，未相离散，必有神明，潜兆于中。神明者，二也。有神有明，则有分焉，是故清、浊、和三气噫然而出，各有所归。是以清气为天，浊气为地，和气为人，三才既具，万物资生也。

有，一也。一者，元气也，言天下万物皆生于元气。元气属有，光而无象，虽有光景，出于虚无，虚无者，道之体也。<sup>①</sup>

气是一个具有中国民族特色的哲学范畴，它贯穿中国古代哲学的始终。就道家来说，在老子的哲学体系中，气并没有占据着十分重要的位置，后来庄子提出“通天下一气耳”的思想，发展了道家关于气的理论。道教形成以后，气这一范畴越来越受到重视，气的思想变得更加丰富了，这一点我们也可以从陈景元的道气论中看出来。从上面的引文中可以发现，陈氏所论之气被赋予了各种不同的名称，可以叫作有，又可称为元气、太和纯一之气、混元、浑沦、太极等，它是“神明之母，太和之宗，天地之祖”，“天下万物皆生于元气”。在陈氏的宇宙本体论中，气有着十分重要的地位，不过，气并没有被视为世界之最高本体，因为在气之上还有一个道，气是受道支配的，元气属有，它出于虚无，而“虚无者，道之体也”。再看一下陈景元对《老子》“天下有始”章的注文，意思就更加明白：

夫道外包乾坤，内满宇宙，万物资之以生，由之以成，所以成者子也，所以生者母也。子者，一也，一者冲气，为道之子。道为真精之体，一为妙物之用，既得道体，以知妙用，体用相须，会归虚极也。

道和气的关系，犹如母子、体用关系，归根到底，只有道才是其哲学体系中的最高范畴，是天地万物无形无象、无影无踪的本体。气则是由道产生出来的，是道化生万物的中间环节，它的存在和变化由道所决定。

陈景元的上述思想，正是唐代以来重玄学派“道气”理论的继续发展。唐代重玄学家对气的思想也是十分重视的，在他们的宇宙本体论中，不仅有关于气的阐发，并且将“道气”连称，而他们这种连称“是完全自觉的、深思熟虑的”<sup>②</sup>。成玄英说：“至道妙本，体绝形名，从本降迹，肇生元气。”虚极无滞之道产生元气以后，才能通过元气而形成万物。唐玄宗注《老子》“昔之得一”章云：“一者道之和，谓冲气也。以其妙用在物为一，故谓之一尔。”其疏云：“一者冲和之气也。称为一者，以其与物合同，古今不二，是谓之一。故《易·系》曰：‘一阴一阳之谓道。’盖明道气在阴与阴合一，在阳与阳合一尔。”唐玄宗将“一”解为“冲气”，这个冲气是玄宗老学思想中有关宇宙生成论的关键。杜光庭则对唐玄宗的上述思想进一步阐发说：“老君将欲明冲和道气，通生万物，历叙得一之妙，以明生化之由。道之生化，无终无始，借古昔久远之义，以为布化之源。所以谓道为一者，万物之生也，道气皆降之，气存

① 《道德真经藏室纂微篇》卷六，《正统道藏》本。

② 李大华：《道教重玄哲学论》，《哲学研究》1994年第9期。

则物生，气去则物死。”<sup>①</sup> 杜光庭同样认为道生万物，必须通过气这个中间环节的具体作用才能够顺利完成，所以他又说：“阴阳虽广，天地虽大，非道气所育，大圣所运，无由生化成立矣。”<sup>②</sup> 由于重玄之道体是高度抽象的“虚通妙理”，是难以捉摸、不可言说的空境，因此，重玄学家们不约而同地用具有某种物质性的“气”来帮助说明道体，表明道虽然是一种虚无的精神理念，却又有实在的内容蕴含其中。可以看出，陈景元的道气思想，完全承接了唐代重玄学者的普遍观点，因此，陈氏有关道气论的阐述，正是他“以重玄为宗”的老学思想的具体贯彻。

## 二、心性思想

对心性的探讨同样有关重玄之旨，而且，至宋代以后，心性之学成为了儒、道、释共同关心的时代课题。对此，陈景元也提出了自己的看法。他在老学中探讨心性时，其重点在于“性”，“心”方面的内容较少。《老子》“孔德之容”章曰：“道之为物，唯恍唯惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。”陈景元解释说，老子之道杳然难言，并不能以物谓之，现在强名为物，是为了探究其中的“妙理”。他继续训解云：

象者气象，物者神物，即庄子之所谓真君，今之所谓性者也。夫道，恍惚不定，谓其无邪，惚然自无形之中，恍尔变其气象，将为万物之朕兆也；谓其有邪，恍然自有象之初，惚尔而化归于无有也。然而至无之中，有神物焉。神物者，阴阳不测，妙万物以为言者也。千变万化，无所穷极，经营天地，造化阴阳，因气立质，而为万类，治身治国，炼粗入妙，未有不由神物者也。<sup>③</sup>

道体至无，然而至无之中蕴藏着一个阴阳不测的“神物”，从宇宙的起源、万物的产生到人生的修养和国家的治理，无不由“神物”所决定。而在注文中，陈景元又把这个无所不能的“神物”等同于“性”，值得注意的是“今之所谓性者也”这句话，它不仅表明陈景元是从道的高度、本体的高度来理解“性”这个范畴的，而且可以看出，陈景元的这种认识，在当时的解《老》学者中是比较普遍的。

由于陈景元解《老》时把性和道联系起来，这就使得他的人性思想具有了新的内容。他注解《老子》“其安易持”章云：

人生而静，天之性也。圣人以不欲不学为教者，以佐万物之自然，使各遂其性，而不敢造为异端，恐失其大本也。

这里所说的“天之性”，乃指人生来所具有的一种先天的本性，它清静纯粹，是既真又善的，是自然之道的具体体现，个体得道，也就是“遂其性”。不过，陈景元又认为，社会上不同的人所受之性又是不同的，他解释“上士闻道”章曰：

夫上士者，受性清静，恬澹寂漠，虚无无为，纯粹而不杂，静一而不变，闻乎道也。人观其迹，真以为勤行而实无勤行也，斯所谓天然县解矣。中士者，受性中庸，世所不用

① 《道德真经广圣义》卷三十一。

② 《道德真经广圣义》卷五。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷三，《正统道藏》本。

也，则就藪泽，处闲旷，吐故纳新，熊经凤翥，养形保神而已。及乎为民用也，则语大功，立大名，礼君臣，正上下，为治而已，此之谓若存若亡也。下士者，受性浊辱，目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈，闻其恬澹无为，则大笑而非之。

上士、中士、下士之所以有善恶良莠之区别，乃是因为他们所禀受之性有清静、中庸、浊辱的不同。这样一来，陈氏的人性思想似乎出现了逻辑上的矛盾：既然人的本性是先天所决定的，是真是善，怎么又会有上、中、下之别呢？当然，陈景元作为一个著名的道教学者，不可能有这样的明显疏漏。我们再看一下他的以下解释就清楚了：

夫圣人禀气纯粹，天性高明，内怀真知，万事自悟，虽能通知而不以知自矜，是德之上也。中下之士，受气昏浊，属性刚强，内多机智，而事夸大，实不知道而强辩饰说以为知之，是德之病也。<sup>①</sup>

人君守性清静，则元气高明而自正；人君纵其多欲，则元气昏暝而烦浊。<sup>②</sup>

原来，陈氏所说的人们所受之性不同，乃指其所禀元气不同。那么，人们禀受不同元气所呈现出来的不同人性，就并非是个体先天之本性，而是其在现实生活中表现出来的各种真实的品性状态。元气有纯粹、平淡、昏浊之区别，现实中的具体人性便也有真善、普通、邪恶之分野。可见，陈景元是将人性分为先天和后天两个层面来理解的，先天人性都是至善的，后天人性则由于禀气之不同而有好坏的区别。如此看来，陈氏对人性的解释看似矛盾而并非矛盾，相反，这一解释正体现了他在该问题上的精妙见解。人性问题是一个历史上一直争论不休的问题，孟子的“性善论”、荀子的“性恶论”以及从董仲舒到韩愈的“性三品说”都没有对人性的善恶起源问题作出比较具有说服力的解释。而陈景元在注释《老子》时，不仅把“气”引入其本体论，而且把它引入人性论，通过人禀气之清浊不同以说明现实的具体人性善恶各异，这就为人性善恶起源问题的探讨提供了一条新的思维途径，并且比先秦汉唐以来有关各种人性论的见解都要完备一些。过去我们一般认为是宋代理学家的人性论解决了历史上诸家人性善恶的争端，弥合了以往人性论的缺陷，现在我们研究了陈景元的老学思想后，认为这一功劳似乎不能完全算到理学家的身上了，陈景元老学中的人性论思想是不应该被忽视不提的。

既然陈氏认为个体的人性有先天和后天之分，先天的人性都是真且善的，而现实中的具体人性则互有差别，于是，他针对先天的人性，提出了“复性”的理论，又针对现实的人性，提出了“安于性分”的主张。陈氏注解“致虚极”章说：

人生而静，天之性。今言致虚极守静笃者，使人修之，复于妙本也。非止于人，盖万物之并动作者，未有不始于寂然而发于无形，生于和气而应于变化。及观其复也，尽反于杳冥而归于无朕，以全其形真也。《易》曰：“复，其见天地之心乎。”天地之心，谓寂然至无也。

复性，也就是“复于妙本”，这个“妙本”是什么呢？根据注文之义，妙本就是虚静，就是寂然至无。所谓复性，即“反于杳冥而归于无朕”，达到至无虚静之境界。人如此，万物亦然。陈氏接着指出，复性与体道是联系在一起的。他说：

① 《道德真经藏室纂微篇》卷九，《正统道藏》本。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷七，《正统道藏》本。

能体道渊静，释缚解纷，湛尔澄清，以复其性。

夫人常体大道之微，守清静之要，复性命之极，不为外物所诱，则志意虚澹，可以观道之要妙，造微之至极。严均平曰：心如金石，形如枯木，默默隅隅，忘如驹犊者，无欲之人，复其性命之本也。<sup>①</sup>

由于性与道互为关联，那么复性与体道也是一致的。大道虚极无为，自然而然，如果能够体悟到这种虚无妙道，也就“复其性命之本”了。陈氏进一步说：

夫至人纯粹，怀德深厚，情复于性，淡泊无欲，状貌兀然，比如赤子。<sup>②</sup>

这里，陈氏用“赤子”来比喻复性的境界，并借助严遵之语说：

夫赤子之为物也，知而未发，通而未达，能而未动，巧而若拙，生而若死，新而若弊，为于不为，与道周密。生不生之生，身不身之身，用无用之用，闻无闻之闻，无为无事，无意无心，不求道德，不积精神，既不思虑，又无障载，神气不依，聪明无识，柔弱虚静，魂魄无事。乐无乐之乐，安无欲之欲，生不枉神，死不柔志，故能被道舍德，与天地同。<sup>③</sup>

不过，这种回归先天人性的复性理论，毕竟显得过于抽象，与现实生活缺乏直接具体的联系，而且，能称复性者，便是得道之圣人，这样的人毕竟少之又少，相对于大多数普通人来说，复性的境界是难以企及的，于是，陈景元又强调人们应“安于性分”，以作为其复性理论的一种补充。他说：

无为者，谓不越其性分也。性分不越，则天理自全，全则所为皆无为也<sup>④</sup>。所言绝学，非谓其绝灭不学也，谓守自然之性，不越分外而学也。<sup>⑤</sup>

“性分”之“性”乃指现实中各种具体的人性，“分”为“名分、职分”之意，“性分”的意思就是个体禀受某种元气，则呈现出相应的某种人性，此种后天的人性或善或恶，都是他的名分，也即他的社会位置。既然气有高下，性有善恶，则人在社会里自然处于不同等级秩序之中，安于性分，就是要安于个体所处的社会地位，安于现状。这种性分的要求，陈景元又称之为“命”。他注《老子》“知人者智”章“不失其所者久”一语说：

所者谓天之所受寿夭、穷达、贵贱、贫富也。保其常理，安之于命，不以得丧动其怀，是能久矣。

既然大家都得安于性分，安于命，那么圣人的责任就是想办法保持这种“天之所受”的客观现实秩序，而陈景元将这种等级次序称之为“天理”，这是值得关注的。

### 三、治国之要

卿希泰先生主编的《中国道教史》曾指出：“道教的老学或者道论，是以治身、治国并提

① 《道德真经藏室纂微篇》卷一，《正统道藏》本。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷八，《正统道藏》本。

③ 同上。

④ 《道德真经藏室纂微篇》卷一，《正统道藏》本。

⑤ 《道德真经藏室纂微篇》卷三，《正统道藏》本。

为其特点，就此而言，陈景元的注解是具有代表性的。”<sup>①</sup>这是很有道理的判断。陈景元纂微《老子》“致虚极”章大义曰：

悟常道者，神变无方，性无所不通，气无所不同，不知万物之为我，我之为万物，故能蹈水火，贯金石，反山川，移城邑，乘虚不坠，触实不碍，千变万化，不可穷极，此神合常道者也。其次则毓质不衰，颜如处子，住世千载，厌而上仙，此形同常道者也。其次则语默有法，出处合时，动与阳同波，光而不曜，静与阴同德，用晦而明，世累莫干而身无咎，此能用常道者也。若以治体为宗，则用常道为上矣。

从这段注文中可以看出，陈氏把对“常道”的认识分为三种境界，即“神合常道”“形同常道”“用常道”，这三种境界实际上是分别针对神、仙和普通人来说的。按照道教神仙信仰的基本教旨和一般的逻辑推理，修道者应该追求最高的境界，即以成神成仙为其理想归宿，然而陈氏却说：“若以治体为宗，则用常道为上矣。”这是颇耐人寻味的。它表明陈氏虽为道士，但既不尚神，以追求法力无边的道术；也不羡仙，去寻找长生不死的妙方，而且，他对道教的符箓丹法抱持轻视的态度：

若九丹八石，玉醴金液，存真守元，思神历藏，行气炼形，消灾辟恶，治鬼养性，绝谷变化，厌固教戒，役使鬼魅，皆老子常所经历救世之术，非至极者也。<sup>②</sup>

此皆鄙而弃之，而以用常道为上，也就是推重道的现实功用，即道之要“在乎治身治国”。故陈氏又云：“有妙道然后万物生焉，生万物者其唯妙道乎，用道者其唯圣人乎。”圣人是应该懂得如何运用妙道的，而且，用道来指导治身治国，这也是道家的一贯之旨。在陈景元的老学体系中，治身治国思想都很丰富，治身之论，在其心性思想中已有所体现，而治国之术，首先强调的则是清静无为。他说：“积德之君，其治人事天，厚国养民者，植根于无为，固蒂于清静。”<sup>③</sup>不过，由于受时代精神及学派自身的影响，陈景元老学中的治国理论并没有孤立地发挥清静无为之旨，而是将儒家思想援引过来，从而表现出儒道兼容的特点。试看“善建者不拔”章之注：

夫修道于身者，心闲性淡，爱气养神，少私寡欲，益寿延年，乃为真人矣。修道于家者，父慈子孝，兄友弟顺，夫信妻贤，九族和睦，庆流来世矣。修道于乡者，尊老扶幼，教诲愚鄙，百姓和集，上下信向，其德久长矣。修道于国者，礼乐自兴，百官称职，祸乱不生，万宝丰熟，则物充实矣。修道于天下者，不言而化，不教而治，平易无为，和一大通，比屋可封，化被异域，而德施周普矣。

“心闲性淡，爱气养神，少私寡欲”，这些都是道家修身之要义；而孝慈、信义、礼乐等，又是儒家特别提倡和注意的地方。从修道于身到修道于家、乡、国、天下，由小到大，由近及远其中所贯彻的主旨实际就是内圣外王，而修道于天下后，天下将不教而治，和一大通，德施周普，这是道家的乐土，又何尝不是儒家的理想？

关于陈景元社会政治思想中儒道兼容的特点，我们还可以进一步讨论。他说：“君子以无

① 卿希泰：《中国道教史》卷二，四川人民出版社1996年版，第715页。

② 《道德真经藏室纂微篇·开题》，《正统道藏》本。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷一，《正统道藏》本。

为自然为心，道德仁义为用。”<sup>①</sup>显然，陈氏所讲的“无为”并非毫无作为，而是在道家自然精神的基础上，渗入儒家的理想追求。因此，他把儒家的纲常名教纳入可道之中：“仁义礼智，皆道之用，用则谓之可道。”<sup>②</sup>将仁义礼智纳入可道的范围，这是陈景元对道的重要发挥，也可看出儒家思想对他的深刻影响。他认为，儒家思想自有可取之处：

名分既立，尊卑是陈，不可越于上下。

行仁义者，可至于盛德，故谓之有志。

夫道德仁义礼，五者之体，不可致诘，故混而为一。

一既分矣，五事彰而迹状著，故随世而施設也。<sup>③</sup>

陈氏指出，不同阶层之间的名分等级不可僭越，仁义道德也是维护统治所不可缺少的，它们“随世而施設”，具有各自的作用。既然儒道兼通，那么，老子为什么要说“夫礼者，忠信之薄而乱之首”呢？对此，陈景元也有一个解释：

夫忽道德仁义，而专以礼教为用者，岂非忠信之薄而乱之首乎。若乃尊道德仁义，而兼用礼教者，是礼之上也，则何往而不治哉。<sup>④</sup>

原来是由于人们忽视了道德仁义，专门推行礼教，才造成了社会上的种种混乱，如果礼教与道德仁义同时推行，则天下一定能够得以大治。因此，陈景元认为，儒家的道德仁义礼五者是不可相互分割的，它们彼此联系，都属于道的内容，绝对不可抛弃。这样，通过陈景元的调和，老子之道论就和儒家的政治道德紧密结合在一起了。此种结合在《老子》“不出户”章之注文中表现得尤为明显：

夫圣贤之为治，必先身心以度之，自近而及远也。不下庙堂而知四海之外者，因物以识物，因人以知人，当食而思天下之饥，当衣而思天下之寒，爱其亲知天下之有耆老，怜其子知天下之稚幼也。

不视不听，求之于己，天人之际，大道毕矣。《记》曰：欲治天下先治其国，欲治其国先治其家，欲治其家先治其身，欲治其身先治其心，欲治其心先诚其意。故君子不诚无物，皆反推于身心之谓也。

这完全是儒家怀仁抱义、泽被天下、惠及众生的博爱情怀。

## 四、余 论

以上我们从几个方面对陈景元老学思想作了一个基本的分析。蒙文通先生曾指出：

伊洛之学，得统于濂溪，而周子之书，仅《通书》《太极》而已。重以邵氏（雍）、刘氏（牧）之传，致后人每叹希夷之学，仅于象数、图书焉尔。及读碧虚之注，而后知伊洛所论者，碧虚书殆已有之。其异其同，颇可见学术蜕变演进之迹。其有道家言而宋儒未

① 《道德真经藏室纂微篇》卷八，《正统道藏》本。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷五，《正统道藏》本。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷一，《正统道藏》本。

④ 《道德真经藏室纂微篇》卷五，《正统道藏》本。

尽抉去，翻为理学之累者，亦可得而论。皆足见二程之学，于碧虚渊源之相关。<sup>①</sup>

周敦颐被认为是北宋理学的开山祖师，由于二程十四、五岁时从周敦颐受学，故二程之理学可认为是周氏思想的继续发展。而周氏之学（包括邵雍、刘牧）与陈抟（希夷）的道家思想密切相关，这已是学界公认的事实。陈景元作为陈抟之再传弟子，其思想与二程理学的关系又如何呢？这是一个很值得探讨的问题。蒙文通先生断定二程之学“于碧虚渊源之相关”，颇具远见卓识，可惜未曾进一步展开证明。那么，当我们分析了陈景元的老学思想以后，如果再将它与二程之理学联系起来便不难发现，尽管陈景元与二程所属学派不同，表现出儒道旨趣的分野，但就其各自的主要思想内容与理论建构而言，却具有一定的相似性。例如前面提到陈景元老学中的一些观点，如“性分不越，则天理自全”“守自然之性，不越分外”“名分既立，尊卑是陈，不可越于上下”等等，即只要不破坏社会上的等级秩序，就保存了“天理”。这些论述无论从思想内容，还是到措词用字，都与二程所言没有太大的差别。又如陈景元对人性的二分，乃与二程的人性论十分相似。陈景元人性论的最大特点是通过“气禀”这一概念而将人性二分为先天之性和后天之性，个体在出生以前就具有一种纯粹至静的天性，这大致相当于二程所谓的天命之性，而人们具体的人性各不相同，则是“气禀”不同的缘故。气有纯粹、平淡、浑浊的区别，人们在现实生活中呈现出来的具体人性也就有了真善、普通、邪恶的分野，很明显，陈景元“气禀”的说法，与二程气质之性的内涵并无二致。而从学术思想演变发展来看，应该是二程受到了陈景元老学思想的影响<sup>②</sup>。

学术界探讨理学与道教的关系，似乎习惯于把注意力集中在周敦颐、邵雍、刘牧等人的图数之学与陈抟的渊源与传承上，并且造成了一种印象，似乎陈抟的道教思想也仅限于图书、象数而已。实际上，陈景元作为陈抟的再传弟子，他的老学思想不仅可证明陈抟之学派有更为丰富的思想内涵，而且比周、邵、刘三家，甚至更得陈抟之真传<sup>③</sup>。那么，当我们论及理学与道教的关系，固然不能忽略周敦颐、邵雍等的图数之学出自陈抟，但恐怕更应该注意二程之理学与陈景元老学的密切联系。

① 《道德真经藏室纂微篇》卷六，《正统道藏》本。

② 拙著《宋元时期的老学与理学》（陕西人民出版社2002年版）第四章“北宋老学与二程理学”对这一问题有具体论述。

③ 例如蒙文通先生即认为，与周敦颐、邵雍、刘牧三人相比，“陈抟之学，碧虚倘视三家为更得其真耶”！载《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第373页。

# 论朱熹的老学思想\*

刘固盛\*\*

南宋时期，理学家对《老子》的研究成为当时老学发展的重要组成部分，朱熹即是其中的代表人物。鉴于老子思想高度的抽象性和广泛的适应性，儒、道、释三家思想都可以与之结合，这样也就决定了老学在不同的历史时期具有不同的时代风貌。作为理学集大成者的朱熹，一方面能够站在时代的高度来重新评价老子、老学并确定其相应的历史价值，另一方面，正是他开了以“理”解《老》的先河。本文试图通过分析朱熹的老学思想，以期突出老学本身的理论活力并进一步彰显道家思想在朱熹哲学体系中所占的重要地位。

## 一、对《老子》的理解

《老子》作为我国古代最重要的道家哲学著作，对后世的影响极其深远，因此，历来注《老》解《老》者也非常之多，而朱熹认为：

《庄》《老》二书，解注者甚多，竟无一人说得他本义出，只据他臆说。某若拈出，便别，只是不欲得。<sup>①</sup>

应该说，朱熹的这一论断尽管相当主观，但也说出了部分事实，并非毫无道理。在中国老学史和庄学史的发展过程中，确实存在一个非常突出的现象，即不同时代的学者常常根据政治、经济、道德、思想文化领域的形势变化，对《老子》和《庄子》作出新的诠释，以适应变化了的时代要求。因此，学者们对老、庄的诠释，往往侧重的不是追求其本义，而是更注意学者们自己思想的发挥，例如王弼用“得意忘言”的方法注解《老子》，建立起了一个“以无为为本”的玄学本体论的哲学体系，从而适应了时代的需要，便是一个典型的例子。而王弼注经所用“得意忘言”之方法，对后世的影响十分巨大。于是，便出现了这样一种状况，学者们注解经典，尤其是注解老、庄时，一般都不去重点追求老子、庄子文辞的原意，而是着重于其义理的发挥，在这种发挥中，又不可避免地将自己本人的思想融贯其中。这种只重义理发挥的注

\* 本文原载《上饶师范学院学报》2007年第1期，第24-30页。

\*\* 刘固盛，1967年生，男，湖南涟源人，华中师范大学历史文化学院教授，博士，博士生导师，主要从事中国古代思想文化史研究。

① 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

解，在朱熹看来便全是“臆说”，这也是他认为老、庄之注，“竟无一人说得他本义出”的原因之所在。由此看来，朱熹是要致力于探讨老、庄之本义了。当然，朱熹对《老子》的理解也不可能完全符合老子原意，因为朱熹所理解的“老子”，同样不可避免地会带有朱熹的主观色彩，杂入他自己的思想观点，所以也不可能与先秦那位老子的本意完全一致。

下面我们便来看看朱熹是怎样理解《老子》的。

“谷神不死”是老子思想中的一个重要命题，有关它的解释也各不相同。如河上公曰：“谷，养也。人能养神则不死。”<sup>①</sup> 司马光曰：“中虚故曰谷，不测故曰神。天地有穷而道无穷，故曰不死。”<sup>②</sup> 苏辙则云：“谓之谷神，言其德也。”<sup>③</sup> 等等。朱熹也提出了自己的看法：

正淳问“谷神不死，是为玄牝”。曰：“谷虚。谷中有神，受声所以能响，受物所以生物。”

问“谷神”。曰：“谷只是虚而能受，神谓无所不应。它又云：‘虚而不屈，动而愈出。’有一物之不受，则虚而屈矣；有一物之不应，是动而不能出矣。”

问“谷神不死”。曰：“谷之虚也，声达焉，则响应之，乃神化之自然也。”<sup>④</sup>

《老子》第六章云：“谷神不死，是谓玄牝。”在老子思想体系中，“谷神”与“玄牝”意思基本相同，乃用来形容道的本质特征。这一点，朱熹是深有了解的，他之所以反复对“谷神”一词加以解释和说明，正是为了阐述老子之道的具体含义。一般来说，对“谷神不死”的理解，道教学者大都禀承河上公之说，将其视为炼养的秘诀，其他学者则多从本体方面去发挥。朱熹的解释显然属于后者。朱熹认为谷是“虚而能受”，用以说明道的虚空性质，神是“无所不应”，用以说明道的无穷功用。老子之道唯其“虚”，所以能够包容天地，充遍宇宙；唯其“神”，所以能够化生万物，无所不在。“虚而应物”，“神化之自然”，这是对老子之道较准确的概括。又如说解《老子》“宠辱若惊”章云：

得如是之人而以天下托之，则其于天下必能谨守如爱其身，而岂有祸败之及哉。……

苏子由乃以忘身为言，是乃佛家梦幻泡影之遗意，而非老氏之本真矣。<sup>⑤</sup>

由于《老子》此章有“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”等语，因此许多注家都认为老子在这里有轻身、弃身或忘身之意，如河上公注云：“使吾无身体，得道自然，轻举升云，出入无间，与道通神，当有何患。”<sup>⑥</sup> 李荣曰：“虚己忘心，无身也。是非患累起在于身，身苟忘也，则死生不能累，宠辱不能惊，何患之有。”<sup>⑦</sup> 与河上公、李荣等人类似，苏辙亦以“忘身”为解。然而，这种弃身忘身的解释却不能与《老子》此章最后的话“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”保持语意的一致，实际上，老子是主张“贵身”的，他强调“以身观身”“长生久视”，就是例证。因此，朱熹正确地指出老子有“爱身”之意，苏辙以忘身为言，“非老氏之本真”。又如“天下有道”章之说解：

① 河上公：《道德真经注》卷一，见《中华道藏》，华夏出版社2004年版。

② 司马光：《道德真经论》卷一，见《中华道藏》，华夏出版社2004年版。

③ 苏辙：《老子解》卷一，见《中华道藏》，华夏出版社2004年版。

④ 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

⑤ 严灵峰：《老子宋注丛残》，台北：台湾学生书局1979年版，第125页。

⑥ 河上公：《道德真经注》卷一，见《中华道藏》，华夏出版社2004年版。

⑦ 李荣：《道德真经注》卷一，见《中华道藏》，华夏出版社2004年版。

“天下有道，却走马以粪车”是一句，谓以走马载粪车也。顷在江西见有所谓“粪车”者，方晓此语。<sup>①</sup>

这是一个非常重要的见解。《老子》通行诸本此句均作“天下有道，却走马以粪”，没有“车”字，朱熹的弟子在记此条语录亦附上了一个小注：“今本无‘车’字，不知先生所见何本。”看来版本来源在当时就成了悬案，但朱熹的这一见解得到了元代老学研究者吴澄的重视，吴澄说：

粪下诸家并无车字，惟《朱子语录》所说有之，而人莫知其所本。今按张衡《东京赋》云：“却走马以粪车。”是用《老子》全句，则后汉之末“车”字未阙，魏王弼注去衡未远，而已阙矣。盖其初偶脱一字，后人承舛，遂不知补。“车”“郊”叶韵，阙“车”字则无韵。<sup>②</sup>

吴澄从张衡《东京赋》所引《老子》原文以及前后句之押韵两个方面说明了“却走马以粪”后应该有一“车”字，从而很好地证实了朱熹所言不误。

在《老子》的句读方面，朱熹亦有很精辟的认识。他说：

今读《老子》者亦多错。如《道德经》云“名非常名”，则下文“有名”“无名”，皆是一义，今读者皆将“有”“无”作句。又如“常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微”，只是说“无欲”“有欲”，今读者乃以“无”“有”为句，皆非老子之意。<sup>③</sup>

关于《老子》首章的句读，在宋代以前的研究者，如河上公、王弼等人，大都以“无名”“有名”“无欲”“有欲”为读，但到宋代，一批解《老》学者如王安石、司马光、苏辙等等都从“无”“有”断句，如王安石说：“无，所以名天地之始；有，所以名其终，故曰万物之母。”又云：“道之本出于无，故常无，所以自观其妙；道之用常归于有，故常有，得以自观其微。”<sup>④</sup>苏辙说：“圣人体道以为天下用，入于众有而常无，将以观其妙也；体其至无而常有，将以观其微也。”<sup>⑤</sup>老子此章，由于标点读法不同，在意义的解释上产生了很大的差别，朱熹肯定了河上公、王弼以来的传统读法，而认为宋人从“有”“无”断句不合老子之意。实际上，“无名”“有名”“无欲”“有欲”都是老子哲学中的专有概念，不宜将其分开。如《老子》又云：“道常无名。……始制有名。”“无名”“有名”正与《老子》首章相呼应。而马王堆出土的帛书《老子》则曰：“恒无欲也，以观其妙；恒有欲也，以观其所微。”是知古本即以“无欲”“有欲”断句，由此亦见朱熹的认识较为成熟，他对《老子》的研究确是相当深入的。

除对《老子》书中的文句加以说解外，朱熹对老子的整个思想体系也发表了不少看法，如：

老子之学，只要退步柔伏，不与你争。才有一毫主张计较思虑之心，这气便粗了。故曰：“致虚极，守静笃。”又曰：“专气致柔，能如婴儿乎？”又曰：“知其雄，守其雌，为天下谿；知其白，守其黑，为天下谷。”所谓谿，所谓谷，只是低下处。让你在高处，他

① 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

② 吴澄：《道德真经注》卷三，见《中华道藏》，华夏出版社2004年版。

③ 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

④ 王安石：《老子注》卷一，见《中华道藏》，华夏出版社2004年版。

⑤ 苏辙：《老子解》卷一，见《中华道藏》，华夏出版社2004年版。

只要在卑下处，全不与你争。他这工夫极难。<sup>①</sup>

老子之术，自有退后一著。事也不揜前去做，说也不曾说将出，但任你做得狼狈了，自家徐出以应之。如人当纷争之际，自去僻静处坐，任其如何。彼之利害长短，一一都冷看破了，从旁下一著，定是的当。……因举老子语：“豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨若客，涣若冰将释。”<sup>②</sup>

主张清静无为、柔弱不争，这是老子思想的根本性特征，也是道家学派与其他学派的区别所在，这一点，朱熹也是很清楚的，所以他反复论及老子“退步柔伏”“冲虚守静”的思想。但朱熹解《老》还有另外一个重要的特点，那就是他同时注意从“术”的层面解析《老子》。虚静不争不仅是老子的主要思想，也是老子应世处事的谋略和智慧，是“老子之术”。老子提倡退让，但他是以退为进，是伺机而动，待掌握了对方的利害长短，“从旁下一著”，而并非消极避世。

朱熹进而指出，老子的谋略实际上是十分高深的，“他取天下便是用此道”<sup>③</sup>，因此，老子之学是一种“君术”。他说：

其学也要出来治天下，清虚无为，所谓“因者君之纲”，事事只是因而为之。如汉文帝、曹参，便是用老氏之效，然又只用得老子皮肤，凡事只是包容因循将去。老氏之学最忍，它闲时似个虚无卑弱底人，莫教紧要处发出来，更教你枝梧不住，如张子房是也。子房皆老氏之学。如峽关之战，与秦将连和了，忽乘懈击之；鸿沟之约，与项羽讲和了，忽回军杀之，这个便是他柔弱之发处。可畏！可畏！它计策不须多，只消两三次如此，高祖之业成矣。<sup>④</sup>

朱熹认为，老子之学表面上看来柔弱不争，其实则厉害得很。汉文帝、曹参用之，天下大治，仅得老子之皮毛；而深谙老学的张良才用几次，便成就了刘邦的帝业。当然，《老子》中蕴含“君人南面之术”的思想，这应是肯定的事实，而且早在《汉书·艺文志》里就已说得很清楚：“道家者流，盖出于史官，历记成败、存亡、祸福、古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”朱熹则对老子的这一层思想作了更具体的发挥，并阐述了以弱胜强的道理：

问“反者道之动，弱者道之用”。曰：“老子说话都是这样意思。缘他看得天下事变熟了，都于反处做起。且如人刚强咆哮跳踉不已，其势必有时而屈，故他只务为弱。人才弱时，却蓄得那精刚完全，及其发也，自然不可当。”<sup>⑤</sup>

朱熹认识到了老子“反者道之动”思想中所蕴藏的深刻哲理，认为任何强大的东西终归有衰竭之时，弱小的事物却有强大的生命力，故老子总是从反面着手，以逸待劳，以弱胜强，从而收到使对手“不可当”的功效。

① 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

## 二、有关老子的评价

从朱熹的许多议论中可以看出，他不仅对《老子》书中的内容十分熟悉，可以信手拈来，对老子思想也非常重视，对其优点和长处都加以明确的肯定。例如他认为老子的“君人南面之术”就很值得提倡：

其言易入，其教易行。当汉之初，时君世主皆信其说，而民亦化之。虽亦萧何、曹参、汲黯、太史淡辈亦皆主之，以为真足以先于六经，治世者不可以莫之尚也。<sup>①</sup>

老子思想在汉初成为社会的统治思想，不仅“时君世主”相信老子，广大百姓亦被教化。在当时，《老子》的地位在六经以上，其政教功能得到了最大限度的发挥。历史证明，老子思想在治国治民方面是有可取之处的。不唯如此，在其他许多方面，朱熹都不由自主地流露出对《老子》的溢美之情。例如：

今观老子书，自有许多说话，人如何不爱！

至妙之理，有生生之意焉，程子所取老子之说也。老子说他一个道理甚缜密。<sup>②</sup>

朱熹学识渊博，遍览群书，“自经史著述而外，凡夫诸子、佛老、天文、地理之学，无不涉猎而讲求也”<sup>③</sup>。朱熹综览诸子百家，固然有兼采各家之长的意图，但也是为了能够对一些所谓的“异端”进行更充分的批判。不过，对于老子、老学，朱熹并没有出于儒家的门户之见而简单地将其否定，而是深入到老子的内部，对其思想进行了许多中肯的分析，并给予了相当高的评价，甚至毫不讳言他对老子之学的喜爱，认为老子许多地方都说得好，有“至妙之理”。

无疑，老子思想中亦存在一些与儒学相左之处，但出于对老子的推崇，朱熹往往尽量为之辩护。试看以下记载：

郭德元问：“老子云：‘夫礼，忠信之薄而乱之首。’孔子又却问礼于他，不知何故？”曰：“他晓得礼之曲折，只是他说这是个无紧要底物事，不将为事。某初间疑有两个老聃，横渠亦意其如此。今看来不是如此。他曾为柱下史，故礼自是理会得，所以与孔子说得如此好。只是他又说这个物事不用得亦可，似圣人用礼时反若多事，所以如此说。”《礼运》中“谋用是作，而兵由此起”等语，便自有这个意思。<sup>④</sup>

老子认为儒家之礼是“忠信之薄而乱之首”，因而是反礼的，这是孔、老或儒、道之间的一个矛盾，朱熹开始也这样认为，并针对孔子曾问礼于老子，推测说历史上可能存在两个老聃，即一个反礼的老聃和一个懂礼的老聃，但后来他改变了这种看法，认为孔子问礼的老聃与《老子》书的作者是同一个人。朱熹进而指出，老子曾为史官，是懂礼的，而且并不真正反对儒家之礼，只是认为道比礼更加重要，当达到了道的境界或圣人的境界时，这礼也就确实是多余的了。通过朱熹的这一段解释，儒道之间的矛盾得到了调和。

尽管如此，老子道家与儒学毕竟属于两个不同的思想流派，因此，站在儒家立场上的朱熹

① 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

② 同上。

③ 朱熹：《朱子语类》卷四十八，中华书局1994年版。

④ 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

在肯定、赞扬老子的同时，又不可避免地对老子的一些思想进行了批评。例如：

老子是出人理之外，不好声，不好色，又不做官，然害伦理。

问：“先儒论老子，多为之出脱，云老子乃矫时之说。以某观之，不是矫时，只是不见实理，故不知礼乐刑政之所出，而欲去之。”曰：“渠若识得‘寂然不动，感而遂通天下之故’，自不应如此。它本不知下一节，欲占一简径言之；然上节无实见，故亦不脱洒。”<sup>①</sup>

尽管朱熹努力调和孔、老之间的矛盾，但对老子“绝圣弃智”“绝仁弃义”之类的思想还是难以容忍，故批评老子“害伦理”“不洒脱”。从儒家的立场看，朱熹的指责也许是有道理的。确实，老子之学中存在批判儒家的成分，而朱熹能够将老子合理与不合理的思想区分开来，一分为二地对待，显示了他老子研究的全面。当然，朱熹对老子的评价并非尽善尽美，有的地方也反映出一个理学家为维护儒家正统思想而表现出来的偏激情绪，如他说：

儒教自开辟以来，二帝三王述天理，顺人心，治世教民，厚典庸礼之道，后世圣贤遂著书立言，以示后世。及世之衰乱，方外之士厌一世之纷拏，畏一身之祸害，耽空寂以求全身于乱世而已。及老子倡其端，而列御寇、庄周、杨朱之徒和之。孟子尝辟之以为无父无君，比之禽兽。<sup>②</sup>

朱熹借孟子之语，对老子等人于乱世中追求全身养生的道家思想加以攻击，这完全是片面之辞。

### 三、老子与释道

作为理学集大成者的朱熹，他对中国传统思想文化体系中的两大宗教即佛教和道教都有过深入的研究，由于释、道与老庄之间存在着极为密切的联系，因此，朱熹在阐发其老学思想时，便自然涉及到了老子在释、道两教发展过程中所起的历史作用，并发表了一些颇为独特的见解。

朱熹认为，佛教初来中国时，理论十分浅近，并无什么高深之处，后来情况才发生变化：

释氏书其初只有《四十二章经》，所言甚鄙俚。后来日添月益，皆是中华文士相助撰集。<sup>③</sup>

佛教的思想为什么到后来变得越来越丰富了呢？一个重要的原因就是佛教在中国化的过程中，将老子之学援引过来，朱熹说：

疑得佛家初来中国，多是偷老子意去做经，如说空处是也。<sup>④</sup>

朱熹这一见解是很正确的。因为佛教自汉代传入我国，其宗教理论在中土的展开，确有赖于老学。东汉末牟子撰《理惑论》，引用老子之说以申佛教之义，便是典型的例子。当然，除了老子，庄子也发挥了重要的作用，所以朱熹在许多地方都是老庄并称。他说：

后汉明帝时，佛始入中国。当时楚王英最好之，然都不晓其说。直至晋宋间，其教渐

① 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

② 同上。

③ 朱熹：《朱子语类》卷一百二十六，中华书局1994年版。

④ 同上。

盛，然当时文字亦只是将庄老之说来铺张，如远师诸论，皆成片尽是老庄意思。至于佛徒，其初亦只是以老庄之言驾说尔。如远法师文字与肇论之类，皆成片用老庄之意。后来是达摩过来，初见梁武，武帝不晓其说，只从事于因果，遂去面壁九年。只说人心至善，即此便是，不用辛苦修行；又有人取庄老之说从而附益之，所以其说益精妙。

道之在天下，一人说取一般。禅家最说得高妙去，盖自老庄来，说得道自是一般物事，阡阡在天地间。<sup>①</sup>

总的来说，朱熹对佛教是持批判态度的，但他又指出，晋宋以后，由于老庄的加盟，佛教发展迅速，教义趋于精密，这是符合历史事实的判断；而说禅宗出于老庄，也是十分有见地的观点。

由上可见，朱熹关于老子与佛教关系的清理，虽然难免带有某些主观色彩，但对我们如何认识和把握佛教的源流衍变以及老学所起的作用，仍然具有参考意义。

至于对老子与道教的关系，朱熹也提出了一些颇为新颖而有价值的见解。首先，他对道教进行了全面的批评。他认为道教的神仙信仰并不可信，长生不死是不可能的：

气久必散。人说神仙，一代说一项。汉世说甚安期生，至唐以来，则不见说了。又说钟离权、吕洞宾，而今又不见说了。看得来，他也只是养得分外寿考，然终久亦散了。<sup>②</sup>

朱熹认为传说中的神仙仅是一些善于养生而长寿之人，最终还是像普通人一样死去，所以朱熹说“道家说仙人尸解，极怪异”<sup>③</sup>。对神仙的怀疑，实际上也是对道教神仙信仰的否定。朱熹继而指出，道教修炼的法术也很成问题：

道家行法，只是精神想出，恐人不信，故以法愚之。

只是屏气减息，思虑自少，此前辈之论也。今之人传得法时，便授与人，更不问他人肥与瘠，怯与壮。但是一律教他，未有不败、不成病痛者。<sup>④</sup>

道教的法术不但愚弄人，而且会对人造成伤害，对此，朱熹是极其反感的：

因说道士行五雷法。先生曰：“今极卑陋是道士，许多说话全乱道。”<sup>⑤</sup>

朱熹不仅对道教展开了猛烈的攻击，而且还分析了道教虚妄不实的原因。他说：

老氏初只是清净无为。清净无为，却带得长生不死。后来却只说得长生不死一项。如今恰成个巫祝，专只理会厌禳祈祷。这自经两节变了。<sup>⑥</sup>

朱熹准确地指出，从老子道家到道教，经历了一个复杂的异化过程。老子的本意是讲清静无为，但其中所夹杂的“长生久视之道”，被道教充分利用和发挥，乃至以后的道教专门只讲神仙巫术了。朱熹又说：

蔡云：“道士有个庄老在上，却不去理会。”曰：“如今秀才读多少书，理会自家道理不出，他又那得心情去理会庄老。”

道家有《老》《庄》书，却不知看，尽为释氏窃而用之，却去仿效释氏经教之属。譬

① 朱熹：《朱子语类》卷一百二十六，中华书局1994年版。

② 朱熹：《朱子语类》卷三，中华书局1994年版。

③ 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

如巨室子弟，所有珍宝悉为人所盗去，却去收拾人家破釜。<sup>①</sup>

原来，道教衰落与虚妄的真正原因，是道教徒们在发展自己的教义时，抛弃了道家固有的哲学理论，对佛教的东西又没有学到家。所以道教最大的失误便在于非但没有运用好老子之学，反而把老子思想中的精髓全部丢了。于是在道、佛的发展过程中，便出现了互相错位的现象，佛教融会了老子之学的优点，而道教却吸取了佛氏的不好之处：

疑得佛家初来中国，多是偷老子意去做经，如说空处是也。后来道家做《清静经》，又却偷佛家言语，全做得不好。

佛家偷得老子好处，后来道家却只偷得佛家不好处。譬如道家有个宝藏，被佛家偷去；后来道家却只取得佛家瓦砾，殊可笑也。<sup>②</sup>

从朱熹的分析中我们可以看出，朱熹所指的道家具有两层含义，一是指道教，一是指老子道家之学，两者不能混为一谈。这一区分我们可以在下面的语录中看得更加清楚：

老子之学，大抵以虚静无为、冲退自守为事。故其为说，常以懦弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。其为治，虽曰“我无为而民自化”，然不化者则亦不之问也。其为道每每如此，非特“载营魄”一章之指为然也。若曰“旁日月，扶宇宙，挥斥八极，神气不变”者，是乃庄生之荒唐；其曰“光明寂照，无所不通，不动道场，遍周沙界”者，则又瞿昙之幻语，老子则初曷尝有是哉！今世人论老子者，必欲合二家之似而一之，以为神常载魄而无所不之，则是庄释之所谈，而非老子之意矣。<sup>③</sup>

老子本来只讲虚静无为、冲退自守，并没有神仙思想，倒是庄子开始谈一些神异之术，而佛教宣扬法力无边，道教则吸收了庄、释这些不好的东西而使自己变得虚妄不实，这已大大偏离了老子原意。因此，朱熹极力强调道教与老学是两回事，继而一方面不遗余力批判攻击道教，另一方面又对正宗的老子道家之学加以肯定、称赞。关于此点，熊铁基先生曾有论述：“自唐以来就有一个儒家排斥佛老的问题，说朱熹‘抗衡释道’也是有根据的，他既痛恨佛教、道教发展之影响国计民生，也反对人们‘溺于老佛之说’。但应该具体分析，首先他抗衡释道重点在释，所谓‘辟佛’，而道又主要是道教。其对于老子、老学，倒是另眼相看的。”<sup>④</sup> 这是非常中肯的见解，值得我们加以重视。

#### 四、朱熹哲学与老子

朱熹在建构其理学体系时，固然对佛、道二教进行了有力的攻击，但同时又不可避免地受到了佛、道的影响，这一点，连朱熹本人也并不否认。而对于老子、老学，朱熹将其与道教区分开来而毫不讳言其中的可取之处。据记载：

问：“程先生谓：‘庄生形容道体之语，尽有好处。老氏谷神不死一章最佳。庄子云：嗜欲深者，天机浅。此语最善。’又曰：‘谨礼不透者，深看《庄子》。’然则庄老之学，

① 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

② 朱熹：《朱子语类》卷一百二十六，中华书局1994年版。

③ 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

④ 熊铁基等：《中国老学史》，福建人民出版社1997年版。

未可以为异端而不讲之耶？”

曰：“‘君子不以人废言’，言有可取，安得而不取之？如所谓‘嗜欲深者，天机浅’，此语甚的当，不可尽以为虚无之论而妄訾之也。”

谟曰：“平时虑为异教所汨，未尝读《庄》《老》等书，今欲读之，如何？”

曰：“自有所主，则读之何害？要在识其意所以异于圣人者如何尔。”<sup>①</sup>

朱熹的弟子们出于正统的偏见，不敢读老、庄，但又看到他们的前辈二程赞扬老子和庄子，不免有所困惑。朱熹明确地告诉其弟子，老庄“言有可取”，不可随意否定，其书是值得学习的，若拘于门户之见，对老庄完全加以排斥，则是自欺欺人之举。而读老、庄的关键是要弄清老庄思想与儒家圣人相区别之处，以便能够扬长避短，为我所用。

事实上，朱熹之所以大力肯定老子，研究老子，其重要的目的就是为了将老子思想吸收到他的理学体系中去。他曾说：

至妙之理，有生之意焉，程子所取老氏之说也。<sup>②</sup>

朱熹明确指出，二程理学受到了老子的影响，这是对的。那么，作为二程理学继承者的朱熹，说“程子所取老氏之说”，实际上等于间接承认自己也是从老子、老学中有所取的。朱熹又说：

因论康节之学，曰：“似老子。只是自要寻个宽闲快活处，人皆害它不得。”<sup>③</sup>

康节说形而上者不能出庄、老，形而下者则尽之矣。<sup>④</sup>

邵雍是北宋理学的重要代表人物，这里的形而上者实际上是指“太极”而言，他在《无名公传》中说：“能造万物者，天地也。能造天地者，太极也。太极其可得而名乎？故强名之曰‘太极’。”在邵雍的思想体系内，“太极”是决定天地万物产生和存在的最后根源，与老子之“道”类似。朱熹指出，邵雍关于形而上的理论没有超出老庄之学，也即说邵雍对“太极”的阐发乃来源于老庄道家，这是准确的判断。而邵雍关于“太极”的观点，正为朱熹所继承并得到了更加充分的发挥。因此，朱熹同样把理学之“理”“太极”等同于老子之“道”，所以他解《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”时说：“熹恐此‘道’字即《易》之‘太极’。”<sup>⑤</sup>又如下面的一条语录：

道是一个有条理的物事，不是囿囿一物，如老庄所谓恍惚者。志于道，只是存心于所当为之理也，而求至于所当为之地，非是欲将此心系在一物之上也。<sup>⑥</sup>

朱熹反对把“道”或“理”当作一个具体的事物看待，认为“理”既无形但又有条理以至无所不包，与老庄之道相似，而其道体便是老子所言之“恍惚”。朱熹认为理是无形中有物、但又不同于一物的观点，明显受到了老子关于道的规定性的启发。对本体之理，朱熹进一步描述说：

曰：“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，

① 朱熹：《朱子语类》卷九十七，中华书局1994年版。

② 朱熹：《朱子语类》卷一百二十五，中华书局1994年版。

③ 朱熹：《朱子语类》卷一百，中华书局1994年版。

④ 朱熹：《朱子语类》卷一百四十，中华书局1994年版。

⑤ 朱熹：《朱子语类》卷三十七《答程泰之》，中华书局1994年版。

⑥ 朱熹：《朱子语类》卷三十四，中华书局1994年版。

无人无物，都无该载了。有理，便有气流行，发育万物。”

问：“所谓体者，是强名否？”曰：“是。”<sup>①</sup>

很明显，朱熹对理的规定与老子对道的规定具有高度的相似性，因此，《中国老学史》认为，朱熹之理与老子之道，两者之间具有内在的关联<sup>②</sup>，当是有识之见。

明末清初的潘平格曾有一个论断：“朱子道，陆子禅。”<sup>③</sup>这一观点得到了学术界的广泛认同。道家思想在朱熹哲学体系中占有很重要的地位，这是毋庸置疑的，前面关于朱熹老学思想的分析，也印证了这一点。

① 朱熹：《朱子语类》卷一，中华书局1994年版。

② 熊铁基等：《中国老学史》，福建人民出版社1997年版，第392页。

③ 李燾：《恕谷后集》卷六《万季野小传》，中华书局1985年版。

百年道学精華集成

第一辑

# 历史脉络

卷二

道家的文化传承



实学兴起中的道家



## 方以智的老子观\*

蒋国保\*\*

《老子》对中国古代文化、古代思想、古代哲学产生了巨大影响。早在战国，它就启迪了庄子；在汉代，佛教传入时，士大夫消化佛经用它为酵母；道教创立时，道士们树旗帜奉它为经典；魏晋时代，作为“三玄”之一，它成为“玄学”的精神食粮；唐以后，儒佛道三教争争不休，它总免不了成为议论的话题、舌战的口实。我的这篇文章，通过方以智对老子其人其书评价和阐述，来揭示《老子》对方以智思想的影响。

我们来看方以智对《老子》的理解。《东西均·反因》有云：“伏羲方圆，文王贞悔，孔子杂卦，无非错综，无非反对。往来交易，消息在此。老子曰：‘反者，道之动。’非止训复也。阴阳五行，翻忽颠倒，小即大，彼即此，中即戾，生即不生，有即无有。开眼者，夜半正明，天晓不露。”方圆即朱熹《周易本义》本《图说》内所收的《伏羲六十四卦方位》图。此图外为六十四卦依次排成的圆形，称之为圆图；内为六十四卦依次排成的方形，称之为方图。邵雍认为此图乃伏羲所画，故方氏称它为“伏羲方圆”。贞悔指《周易》六十四卦，六十四卦每卦都是由八卦的某两卦组成，所以又称之为重卦，它与各由三爻组成的八卦不同，为六爻组成；重卦上的三爻称为外，下三爻称为内，而释易家又称内为贞，外为悔。史载六十四卦为周文王所衍，所以方氏以“文王贞悔”来指六十四卦，杂卦即《易大传》中的《杂卦传》，史载孔子作《易大传》，故而有方氏的“孔子杂卦”说。错综是八卦衍为六十四卦基本原则或方法，“错”指阴（--）阳（—）相对；“综”指上下颠倒；但不论是“错”还是“综”，其莫不体现了“反对”即相对相依关系。方以智认为“易”所体现的这个“反对”（矛盾）法则，是普遍性的法则，所谓“吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反”（《东西均·反因》），可见“往来交易，消息在此”意思是说：一往一来的此生彼灭的交互变化的运动，其根源在于“反对”。基于这个思想，方以智认为《老子》的“反者，道之动”语不能仅仅解释为“复”。

\* 本文原载《学术界》1988年第2期，第29-33页。

\*\* 蒋国保，苏州大学哲学系教授。

《老子》第四十章有云：“反者，道之动；弱者，道之用。万物生于有，有生于无。”注家通常以“返”来训此句之首的“反”，那么句首就被解释成：道的运动就是往来循环。方以智对这种解释似乎不尽满意。从他立足于矛盾法则来探讨运动根源这一点来推测，他是把“反”解释为对立面向它的反面转化。这就是他讲完了运动根源之后，所以说“阴阳五行，翻忽颠倒”的缘故。正变为反为颠，反再变为正为倒，阴阳五行互克互生、主次转化的运动变化，正是如此。他在《易余》内界说“反”云：“反者，翻也。”则方以智将“反”训为颠倒不止的转化明矣。

方以智对老子哲学体系的理解，较之上述似的关于《老子》某个论断的解释更为有特色。他说：“老子以‘混成’为统冒，以‘常无’为密冒，以‘常有’为显冒。知白守黑，当知白即是黑，则本无黑白，而随黑白。故观其早服、胜牡，而言先一句可知矣。”（《易余·三冒五衍》）语中的“混成”，见于《老子》第二十五章：“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。”因此，方以智以“混成”语指代“道”。“常有”“常无”语见《老子》第一章：“道可道，非常道；名可名，非常名。无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙，常有，欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，重妙之门。”我们知道，《老子》第一章和第二十五章，是讲宇宙论的问题，那么按方以智的解释，老子哲学宇宙论的基本范畴是“常无”与“常有”，而这一对基本范畴又是“道”这一根本概念的体现。道是决定物者，它是“统”一切者，“统”就它是天地之始来讲，它是恒常的“无”；就它决定天地产生万物来说，它是恒常的“有”。“道”就是“无”和“有”的统一体，就是说“道”作为实体，是显密无间的。在方以智哲学内，显（又称为费）是指现象物，密（又称为隐）是指物所以现象的内在根据。方以智认为显密的统一性在于超然显密而又寓于显密的实体。关于这个实体，方以智又有许多称名，就它同自然物的关系言，称之为“道”，就它与人类社会之事的的关系言，称之为“理”。这样看来，方以智是以自己哲学宇宙观来理解老子哲学的宇宙观，这或许是因为俩人同是客观唯心论所必然。

“知白守黑”乃《老子》第二十八章“知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极”的略称，它是方以智对老子人生哲学的概括，而他要借此表达这样的人生观：既然显密无间、有无互依，那么一个人要截然地独立于社会是不可能的。所以他常讲“世出世”，意思是说不离尘世就是脱离尘世、遁于方外亦就是入于方内，入世与出世难以截然分开。因此，人们在处理自身与环境的关系时，就要做到：自己尽管一身廉洁，但甘居黑暗污浊的社会环境。要知道没有我自身的廉洁，又哪能体现社会环境的黑暗。所以我们没必要去分黑白、一切听任自然，社会已黑暗就任其黑暗下去，自身既廉洁仍廉洁下去。方以智的人生哲学，就其消极性这一面讲，与老子的人生哲学是相通的，所不同的是：一个是对春秋社会动荡的无可奈何兴叹，一个乃是对明清之际社会动乱痛心疾首的感叹。

“早服”见于《老子》五十九章：“治人事无莫若啬，夫唯啬。是以早服，早服谓之积德。”这是讲统治人的政治原则。“胜牡”见于《老子》第六十一章：“大国者（者读为著，裴骃《集解》引徐广曰：“著，犹居也”）下流。天下之牝，天下之交。牝常以静（高亨以为静下脱一“柔”字）胜牡，以静为下。”这是讲国与国之间的外交原则。以智说通过《老子》这段论述，其所谓“名，可名；非常名”哲学精义便可明晓，这就是说从老子哲学的逻辑发展

看，必然得出以牝胜牡的外交原则。

从上面的分析可以看出：方以智把《老子》论及本体、人生、政治的话拼凑在一起，然后根据自己哲学，企图构架老子哲学体系。方以智的理解也许不尽客观，但我们不能忽视他的看法对我们理解老子哲学体系的逻辑发展，有一定理论价值。

方以智对老子哲学之特征的把握很值得一说。(1)《东西均》有云：“老氏惟主勿用，虽曰不得已而应，然终爱惜坚忍。”《象环寤记》也说：“老子专主不用以为曲全，不得已而应之耳。”后句中的“不用”显然同于前句中的“勿用”“勿用”是《易》卦爻辞中常用的术语，如《乾》卦初爻辞就说：“初九，潜龙勿用。”高亨训解道：“《易》中漫言勿用者，谓勿施行一切事也。”根据高亨的这个解释，“勿用”亦就是一切无为意，因此“惟主勿用”云云，是讲老子一味地坚持无为哲学，这是符合实际的。有趣的是方以智以《易》的术语来解《老子》思想，这是他企图以《易》来贯通诸子的一个实例。(2)老子宣扬自己的哲学思想的特点是“反言”。《易余·时义》有云：“苦蒙反言痛疾，故言知南守北，以寓其游而已矣。”老子为楚苦县厉乡曲仁里人，故这里以“苦”指代老子；庄子出生于蒙城，所以要以“蒙”称庄子。又《东西均》有云：“老尊命以殉性，反言者也。”那么“反言”何意？照方以智的解释，它是相对孔子行教的方式为“正言”而说的。“正言”同“反言”的区别，可以用一例来说明：譬如同是主张知就说知，不知就说不知，不要不知装知，在《论语》内是这样讲：“知之为之，不知为不知，是知也。”而在《老子》内却这样说：“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。”可见，“正言”就是采取正面论述，主张什么就直截了当地讲什么，“反言”则相反，主张什么偏偏不直接说出，而是从反面逼近，譬如为了使人了解“南”，不直接说“南”，而要从说“北”来使人明白“南”。方以智认为这种方法是老子无所约束地发挥自己思想的基本方法。(3)老庄通称这是两千多年来的习惯，它不外乎表明这样一个意思：老庄思想是相通的。近年来有专家撰文论荀庄相通，老庄相异，体现了与这传统说法决裂的精神。当人们读到这一标新立异之论时，可能万万没有想到，早在三百多年前方以智已论述了这个问题。方以智在自己的著作内，确实不但论述了荀庄相通，而且论述了老庄相异。前者与本文无关，且不去谈它，我们这里只谈方以智如何分析老庄相异的。方以智讲老庄相异，并不在于将他们截然地分开，而是在将他俩人并称的前提下谈他们的不同。首先，方以智认为就思想渊源讲，庄子并没有在本质上继承老子的学说，庄子对老子的思想只是表面地尊崇。他说：“开辟七万七千年而有达巷之大成均，同时有混成均。后有邹均尊大成；蒙均尊混成，而实以尊大成为天宗也。”<sup>①</sup>前面已指出过：达巷指孔子，混成指老子，蒙指庄子；这里的“邹”代指孟子，因孟子为邹人；“均”在这里可作学说解，这句意思是讲：孔子学说产生的同时，亦产生了老子学说。在孔老之后，有庄子和孟子的学说，孟子学说尊崇的是孔子；庄子的学说虽然形式上尊崇老子，而实际上他真正尊崇的还是孔子。方以智的这个看法并非一时的偏颇之言，所以他的学生才强调指出：他们的老师是以庄子为孔子的嫡传。其次，方以智指出庄子逍遥旷达的人生哲学较之老子的“知白守黑”的人生哲学，习气更为偏僻。他说：“黑

<sup>①</sup> 方以智：《东西均·开章》。

嗇胜牡，习气也；曳尾之习气更僻。”<sup>①</sup>“黑”即“知其白，守其黑”意；“嗇”即“夫唯嗇，是以早服”意；“胜牡”即“牝常以静胜牡”意，方以智以其概括老子哲学人生观和政治论，这在前面已作了说明，而这里一概以“习气”称之。“曳尾”见于《庄子·秋水》篇：“庄子钓于濮水。楚王使大夫二人往先焉，曰：‘愿以境内累矣！’庄子持竿不顾，曰：‘吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中矣？’二大夫曰：‘宁其生而曳尾涂中。’庄子曰：‘往矣！吾将曳尾于涂中。’”很明显，方以智认为庄子那种追求绝对精神自由而不愿拘于政事的人生观，比老子消极的人生观更不值得提倡。我认为方以智的看法是有一定道理的，老子的人生观尽管消极，但它毕竟还主张要为“无为”，也就是说他还未排斥一切作为，只是强调要反对过甚的行为，而庄子进一步发展之，终于导致那种排斥一切作为和外界束缚而追求超然的精神自由的人生哲学。就是说在人生观方面，庄子哲学较之老子哲学更为消极。

## 二

方以智利用《老子》作为自己哲学的思想资料，主要有以下几个特点：（1）仅仅引用某些术语，如“玄览”“得一”混成“无为”“无极”等。这些术语的借用，往往被赋予新的含义，并不求忠实于原意。（2）某句话的引用，包括对某句话加以简称或拼凑，这种引用在语义上常常与原义不悖，作为例子，前者如“多言数穷”“正言若反”，后者如“知白守黑”“黑嗇胜牡”。（3）虽然没有明显引用《老子》术语或论断，但所说的思想实质属于老子的观点，如他在定说“道”这一概念时说，“道”是不可称言、不可明说的，夫唯其不可称言，便是它的称言；唯其不可名说，乃是它的名说，所以强名之曰“道”，这个思想就完全脱胎于《老子》的“道，可道，非常道；名，可名，非常名”这样的思想。（4）也有形式上引用《老子》语，而思想却完全不属于老子，如他引用过“惟容乃公”，此语见《老子》第十六章：“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”这里的“公”，按高亨的解释是“诸侯”意，而“容”读作“用”。方以智引用时，是把“容”作宽容意用，而以“至平”未解“公”。他在《一贯问答》内指出：“老子曰‘惟容乃公’，公则平，平则无心，无心则明，是即般若无知无所不知。”意思是说，人们一旦达到宽容境界，就会做到“公”，“公”就是对是非不持偏颇之见的思想上的至平状态；思想上达到“平”，一切就会不挂在心上，这就叫做“明”，就是佛教所讲的般若之智。可见方以智引“惟容乃公”是论述认识问题，它与该语本意是讲政治问题乃大相径庭。

可是，当我们深入探讨《老子》对方以智思想的影响时，就自然不满足以上的表面现象，而对内在的，实质性的问题感兴趣。在这方面，我觉得有两点值得我们注意。其一，方以智哲学在解决绝对实体同具体万物的关系问题时，受到了《老子》本体论的影响。方以智哲学关于宇宙，设想了三个考察层次，一是先天，所探索的是世界的起源；另是后天，指现实的自然界和人类社会；再就是中天，这是探讨那决定世界起源者如何成为现实世界所以存在之根据。他

<sup>①</sup> 方以智：《东西均·颠倒》。

的哲学范畴，都是对上述三个问题加以思辨的产物。他认为决定世界起源的实体是“太极”，因此他哲学体系的第一对范畴，就是有极与无极。有极名后天，无极名先天，而决定先天向后天转化的根据就是“太极”。“无极”与“有极”是对立之二，而“太极”是统对立的一。一在二中，二即是一；一参于二，特名之为三，则三即一。这就是方以智哲学本体论的思维模式。这个模式的构成，作为先行的思想资料，一个重要方面，就是老子的“道生万物”。他所以以“统”名“道”，以“显”名“常有”，以“密”名“常无”，用自己的哲学概念和范畴解释老子哲学概念，其根源即在此。他还说：“一生二，二生三，非老子之教父乎。”<sup>①</sup>这也说明方以智深得老子哲学本体论的精义。方以智对老子哲学本体论的欣赏是不奇怪的，因为他俩的哲学都是客观唯心论，在本质上是相通的。

其二，《老子》循环论的运动观对方以智的运动观亦有影响。对老子的“反者，道之动”之“反”，方以智虽然主张要解为向反面转化，但他并不反对“反”亦有“复”的含义，只是说不能仅训为复。这实际是在讲“反”既要训为向对立面转化又要训为循环反复。这是因为方以智自己就是把运动发展看作循环往复的过程，他以“轮”状运动，称变化发展“如日月之代明，如四季之错行”<sup>②</sup>，莫不说明了这一点。

循环论否认事物的变化，把事物的发展视为同一性质物的反复出现，但它在理论上并不否认运动变化，否，它甚至强调变化的瞬息性。一切既然是瞬息的，那么在过程中，彼此很难区分，彼就是此，此就是彼，则循环论的发展观，在理论上又同相对主义相通。老子的循环论得出了承认变化的结论，他说“天地尚且不能久，况人乎”，是讲自然和社会内没有永恒不变的事物，一切都是变化的。方以智受老子循环论的影响，却在发展观上比老子多走了一步，得出了相对主义的生死观，抹杀了生与死的质的区别。在《东西均·三征》中他说过：“老子曰‘万物并作，吾以观其复。’有生必死，则下地呱呱下，即薨里胥骼矣。”生死固然相依互存，但在一定的条件下，生就是生，死就是死，有各自的确定性，怎么能将人呱呱落地等同于坟墓内肉烂的精光的尸骨呢？这种观点无疑是方以智哲学中的糟粕所在，它主要受庄子相对主义的影响（我们知道，庄子相对主义正是对老子“天地尚且不能久”思想的极端化），但它是直接引用《老子》论述之后得出来的，因此老子的消极影响亦不能忽视。

当然，《老子》对方以智思想的影响亦有积极方面，譬如“欲取姑与、有后而先”的矛盾对立的思想；“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”的矛盾转化的思想；“天地尚且不能久，况人乎”变化观，对方以智思想都起到了好的影响。

### 三

影响的反面是抵制。消极的抵制是防范，积极的抵制是批判。我们在分析方以智哲学受《老子》影响这一问题时，当然不能忽视他对老子哲学消极性的批判。

方以智认为“无为”哲学是行不通的。《东西均·神迹》中的一段论述表明了这一点：

<sup>①</sup> 方以智：《易余》。

<sup>②</sup> 《中庸》，朱熹《四书章句集注》本。

“岂能令举世皆无为乎？一家皆无为，则一家废；一国皆无为，则一国废，故学者有为，而始能无为。专主无为，以督责天下之学者，而网捕有为者，是安知有生以后当然之则。其无为者，在有为中，所以无为者，为即无为，犹心忘手、手忘笔之行押书也？世既不知真无为之所为，于是遂尊伪无为者。恶曷以为易简，非真易简也在。”这里，方以智将“无为”区分为“真无为”和“假无为”，“假无为”就是专主无为，主张一切皆要无为，君无为不论，连臣和民亦得无为；“真无为”就是无意而为，即是说像用笔作文写字似的，手在行文心中并没有想着是手拿着笔在写字。方以智主张的是“无为在有为中”的“真无为”而反对“专主无为”的“假无为”，认为治家不能皆无为，不然家中就要遭灾；治国不能全国的人都无为，否则国家就要灭亡。方以智强调要真正做到“无为”，就要从有为始。方以智在这里所反对的，虽然主要是指那些道学末流，但也针对提出了这一学说的老子。老子的无为哲学，当然不是主张一切都不要为，而是反对为奢、主张为朴，但他认为返朴的最好办法是顺其自然，不要人为，人为就不是无为，在本质上是一种主张人要无所作为的消极思想。它流衍到后世，就成了一切庸人混日子的借口，成为消极颓废者的思想武器，方以智所以要批判这种庸人哲学，正是他历经患难而并不颓废的精神写照。

就理论上讲，方以智认为“无为”哲学是犯了“恶曷以为易简”的认识错误，即是说脱离具体事物而去追求那普遍的原则。我认为方以智这个分析是中肯的。从理论上来分析，老子的无为哲学，是要人们每时每刻必须遵循“自然”原则，人的去奢返朴之为也只能服从这个原则，决不能根据人的行为更改这个原则，否则就不是“无为”，而要受到谴责。我们知道，“原则”与行为的正确关系只能是：要以行动修改原则，而不能以原则来限制行动。限制行动的原则，只能是脱离实际，违背客观的原则。原则是简易的，行动是纷繁的。老子无为哲学既然以原则限制人的作为，所以方以智说老子无为哲学是把排斥纷繁当作易简，而真正的易简是与纷繁紧密相联的：纷繁寓易简、易简显纷繁。

方以智把老子处理矛盾正反对立面的关系时，总是一味地追求“反”的思想方法，称之为“专黑门”。他认为这个方法同自己的思想方法是不相容的。他在《东西均》内尖锐地指出：“专黑门者，贵棘栗蓬，毋以‘交轮几’为凿破乎。”“凿破”用《庄子·应帝王》篇倏、忽凿死混沌典故，意为有为是徒劳无益的，这句意思是讲，从老子那种知白守黑，专主矛盾对立面之次要方面的思想方法来看，我方以智“交轮几”哲学莫不是也成了徒劳无益的妄言吗。“交轮几”是方以智哲学的主要范畴，方以智的哲学体系就是以“交轮几”这个模式架构成的。这里为了揭示方以智哲学方法同老子思想方法的对立，只好稍微具体地介绍一下方以智的“交轮几”含义。

“交”是指对立面交相渗透，“轮”是指旋转似的循环运动，“几”指贯于“交”和“轮”之中的所以“交”所以“轮”的根据。假如我们以“几”为“一”，则它与“轮”，就是“一与四”，指运动全过程莫不以“几”为贯；它与“交”，就是“一与二”，是说矛盾两方以“一”为参。“轮”与“几”的关系，因为同本文无涉，这里不去论它，我们只谈“几”与“交”的关系。对此，方以智曾以“∴”（音伊）来图拟。这个图式表达这样的思想：左右两点代表矛盾的对立面，第三点亦即上一点代表决定对立面依存关系的“几”。方以智说：“圆∴三点，举一明三，即是两端用中，一以贯之。”认为这三方是圆融一体的，不论讲那一方

面，都是相对他们的关系而言的，并不能将它们割裂。从这个思想出发，方以智在方法论方面，强调要顾及各方，不能偏颇，要守中。这就是方以智对老子在矛盾双方中专主次的一方这一思想方法不满的认识根源。

老子哲学主张守弱、坚忍，是一种消极的人生哲学。方以智指出，这种哲学原本是社会丑事劣行已经甚极一时的产物，是一种“不得已”的消极情绪的流露。但是这种消极情绪中产生的消极哲学，并不是救世的良方，并不能为人们消除“恶为”。岂止如此，甚至由于它的流布，又造成了新的“惨礲”，为社会助长了“恶为”。方以智这里所讲的，也许是针对法家而言的，像韩非，既解释《老子》，又主张酷刑，但它分析了老子人生哲学的社会作用问题，是很值得我们重视的。

#### 四

当准备结束这篇文章时，在我的脑海里，很自然地打上了一个问号：从方以智的老子观我们究竟能得到什么启示？上面已谈过的一些启发，只限于具体问题，那么它是否有普遍性的启发呢？回答是肯定的。这里我想扼要地指出三点。

方以智哲学本体论同老子的“道生万物”是相通的。从这一事实，我们不但可以据方以智哲学的性质来证明老子哲学的党派性，也可以从老子哲学的性质来证明方以智哲学的党派性。当我们说明了老子哲学何以是客观唯心论之后，再来讲与之相通的方以智哲学是唯物论，就很值得研究，反之亦然，假如老子哲学是唯物论，那么客观唯心论者方以智为什么在本质上欢迎它？这是其一。

其二，老子哲学对方以智思想的影响，就内容而言，积极方面仅限于矛盾依存和转化的思想；消极方面则有本体论、循环论两个方面，这说明消极性的影响大于积极性的影响。就形式讲，方以智并没有采用老子哲学逻辑体系，而是大量地采用了那些思辨性较强的术语和概念，这说明老子哲学的思辨形式对方以智哲学思辨的作用较之它的体系要大。从个性与共性的辩证关系来看，这两个特点或许具有普遍性，就是老子哲学对后世其他哲学思想之影响，也许同样具有这一特点。

第三，方以智的人生哲学是复杂的，这同他的经历不无关系，面对动乱的社会现实，他既有为避世而遁入佛门的一面，亦有人佛门而又广交世人、企图救世的一面，因此他打出“世出世”的旗号，想抹杀入世与出世的界限。这样的人生哲学，使他对老子的消极的人生哲学，既有吸取也有批判。吸取之，说明他有厌世的消极情绪；批判之，证明他有不甘颓废的奋发精神。这是很矛盾的现象，但却反映了一个实质性的问题，这就是：老子的人生哲学对士大夫的影响只有消极性，它堪称是颓废的士大夫们常常吹起的哀鸣曲。

## 李贽《老子解》的“无为”思想\*

王建光\*\*

中国的传统文人，道德文章做到一定程度后，好像大都会责无旁贷地去做一件带有某种使命色彩的事——治周易，解老庄。自古以来这种神圣使命就分为两种：一种是学问型的，偏重于音韵训诂，字义疏证及版本考据；一类是思想型的，其采用的是六经注我的方法，通过重新阐发经典玄意来表达思想、指点江山或品味人生、诉说不平，也即如李贽所说的，是以他人的酒杯来浇自己的块垒。

与众多有着政治抱负的人一样，李贽（1527-1602）治老解老走的是后一条路，并从《老子》中开出了新天地。作为一个被视为“异端”的思想家，其所著的《老子解》在历史上并没有得到世人应有的重视，不仅老学研究者，即使是专门研究李贽的人也往往忽视它。所以长期以来，李贽的《老子解》一直没有进入中国老学的主流。尽管如此，因为他在《老子解》中融入了自己的为人、为学与为道的沧桑体悟，这使他的《老子解》具有鲜明的个性化特色，有着不容忽视的理论创新价值。

李贽治《老子》始自明嘉靖四十五年（1566）其40岁时。此时的明王朝，正在步入社会风云变幻莫测、政治生态杀机四伏的多事之秋。这一段时间也是李贽思想逐步成熟定型的时期，社会以及思想界的状况对李贽思想的形成当然有着极大的影响，而这一切也理所当然地从深层溶入于他的《老子解》的文本和寓意之中。

据自述，李贽治老始于一次偶然的感悟。当其北学的一年冬天，恰逢大雪三日，绝粮七天。有人给他北方的黍稷，但他这个长于南方（福建泉州）“食稻而甘”的人竟然“未暇”，而是“信口大嚼”，感其之美。主人告诉他“惟甚饥，故甚美；惟甚美，故其饱。子今以往，不作稻粱想，不作黍稷想矣”。这使李贽慨然而叹：“道之与孔老，犹稻黍之与南北也。”“使余之于道若今之望食，则孔老暇择乎！自此专治《老子》。”<sup>①</sup>而且他自称从此开始便把老子之《道德经》“日置案头，行则携持入手夹，以便讽诵”<sup>②</sup>。经过长达8年的研习，直到万历十二年（1584）58岁时，他才写出万余字的《老子解》。在此期间，他官从礼部司务到南京刑部主

\* 本文原载《安徽大学学报》（哲学社会科学版）2005年第2期，第6-9页。

\*\* 王建光，1963年生，男，安徽淮北人，南京农业大学人文学院讲师、哲学博士。

① 李贽著，张建业点校：《续焚书》卷二，《李贽文集》卷一，社会科学文献出版社2000年版，第103页。

② 李贽：《续焚书》卷二，《李贽文集》卷一，社会科学文献出版社2000年版，第63页。

事，再到云南姚安知府，最后从知府任上期满而毅然辞别仕途，人生经历复杂坎坷。但是，李贽的学老、解老，一以贯之的是其鲜明的济世动机与有为色彩，其为学的起点即已注定了他的创新思想，对老学与儒学的关系也有了新的认识。正如他所言：“夫道家以老君为祖，孔夫子所尝问礼者。观其告我夫子数语，千万世学者可以一时而不佩服于身，一息而不铭刻于心耶？”<sup>①</sup>

正是这种心态与情感的作用，使李贽之解老一开始就有着儒家人世的色彩，所重视的是对《老子》中的治世思想的挖掘与借鉴，这一切都鲜明地表现在他的《老子解》中。在本解中他表达了与老子对过去情有独钟心态不同的历史观，确信“逝者不可留，远者不可追，反者不可见，此自然之道也”的历史进步思想<sup>②</sup>，而且还表达了“庶人非下，侯王非高”的“致一之道”<sup>③</sup>的个体平等观念。在《老子解》中最丰富、最有价值的还是他对“无为”与“有为”思想的创新解读。

## 一、李贽“无为”思想的基础

“无为”是《老子》的基本思想之一。老子无为思想的基础是“天道自然”。因为自然无为，所以才会“道常无为而无不为”<sup>④</sup>。由此“自然”之道出发，才推展出两个层面的“无为”思想：一是统治者的治国之道，在治国操作上要顺应自然社会的规律，放弃严刑酷法、苛征暴敛，给民以休养生息之机；一是社会中个体人的为人处世艺术，即为弱、处下、不争。所以自古以来，老子思想被抽象成：为政“无为”而治，也即是“无为而无不为”，从而达到“为无为则无不治”<sup>⑤</sup>的境界；为人则是“无为”而成，要知道“外其身而身存”之理，了悟以其无私故能成其私之道，故而要“守弱”居下<sup>⑥</sup>。从根本上说，由于老子把“有为”定义成“为上者”对自然之道的违反，理解成对社会生活的过分干预，所以老子才倡无为而治，倡为政“闷闷”，倡“治人事天莫若嗇”<sup>⑦</sup>（并且他把这一思维模式概括为“为无为，事无事”“无为而无不为”）。

李贽虽然反对为上者对社会的过分干预，反对横征暴敛和对个人思想的钳制，但是，他不是像老子那样是从无为的“自然之道”入手，而是循从个体的人性、以满足绝假纯真的“童心”来论及为人、为政之道的。即如他所说，“率性之真，推而广之，与天下为公，乃谓之道”<sup>⑧</sup>。而对于老子所说的“用之而不盈”的“道”，他则说：“吾恐此道也，虽黄帝未易当之。”<sup>⑨</sup>从此出发，他并不是把“有为”仅仅理解成为上者的政治操作行为，更为主要的是把它理解成个体的积极进取，理解成对个体人性的张扬。虽然在《老子解》中他也顺着《老子》的文本说了一些有关“无为”的老生常谈，但是结合他的所作所为，我们可知他的本义并不在

① 李贽：《续焚书》卷二，《李贽文集》卷一，社会科学文献出版社2000年版，第63页。

② 李贽：《老子解》第二十五章解，见《李贽文集》卷七，社会科学文献出版社2000年版。

③ 李贽：《老子解》第三十九章解，版本同上。

④ 《老子》第三十七章。

⑤ 《老子》第三章。

⑥ 《老子》第七章。

⑦ 《老子》第五十九章。

⑧ 《李贽文集》卷一《续焚书》卷一，社会科学文献出版社2000年版，第16页。

⑨ 李贽：《老子解》第四章解。

这儿。在很大程度上，李贽的“无为”与老子的“无为”并不是两个内涵一致的概念，也不是同一层次上的概念。老子“无为”的基础是“自然”的“天道”，李贽“无为”的基础是“以天下为公”、有着私欲和私心的“人道”。老子是效发“天道”，李贽是尊崇“人道”。因此，如果说老子的“无为”之学是源于“天道自然”之无为，那么李贽的“无为”之学则是着眼于社稷苍生的物质需要，植根于当时的社会需求，顺应了主体意识的觉醒和纯真的“童心”。他曾如是说：“势利之心，亦吾人禀赋之‘自然’矣。”<sup>①</sup>

## 二、李贽“无为”思想的三个内涵

“无为”的思想基础不同，也就决定了他们“无为”思想内涵的不同。李贽《老子解》中最值得称道的是他对老子的“有为”和“无为”思想所作的开拓与诠释。李贽的解老虽然在不少地方仍然带有传统士人自命清高的“无为”心态，但是他所重视的是老子思想中的积极、有为的一面，并尽力从中寻找与儒家修齐治平人生理想的契合点。其门人一语道破了他解老的思想实质：“先生自托无为人也，唯知有性命之学而已。”<sup>②</sup>

### （一）“无为”不是不为而是“善为”“慎为”

李贽认为，做人与做事并没有真正的“无为”或“不为”。他说：“今之言无为者，不过曰无心焉。夫既谓之心矣，何可言无矣！既谓之为矣，又安有无心之为乎！”“农无心，则田必芜；工无心，则器必窳；学者无心，则业必废。无心安可得也？”<sup>③</sup>另一方面，因为当你在刻意追求无为的时候，其时就是在有所作“为”。所以针对老子的“化而欲作，吾将镇之以无名之朴……不欲以静，天下将自定”<sup>④</sup>之语，李贽明确地表示了不同的意见，他说：“有为朴之心便是欲”，有为则有争，因而就“无以静致定也。”<sup>⑤</sup>这正如佛家所痛斥的那种为破“有”执潜心追求“空”便是堕入“空”执一样，刻意追求“无为”即是有所为。因此，根本就不可能有真正的“无为”之心。

那么，什么是李贽“无为”的真正本意呢？李贽在不同的地方对此作过不同层面的诠释。比如，他曾经说过“不贵”有为就是无为，“故众人过于有为，而圣人反之：众人贵之，而圣人不贵，此之谓无为”<sup>⑥</sup>。但他说得最多的还是下面两种。

首先，在李贽看来，所谓的“无为”就是能否“善为”而已。也即是说，“无为”不是不为而是善为。其实老子也对此做过反复的强调：为人必须做到“善行”“善言”“善计”“善闭”“善结”“善救”<sup>⑦</sup>和“善建”“善抱”<sup>⑧</sup>“善胜”“善应”“善谋”<sup>⑨</sup>，为政则要“善下”<sup>⑩</sup>。

① 李贽：《明灯道古录》卷上第十章，《李贽文集》卷七，社会科学文献出版社2000年版，第358页。

② 李贽：《藏书·祝序》，《李贽文集》卷二，社会科学文献出版社2000年版，第4页。

③ 李贽：《藏书》卷三十二，《李贽文集》卷三，社会科学文献出版社2000年版，第626页。

④ 《老子》第三十七章。

⑤ 李贽：《老子解》第三十七章。

⑥ 李贽：《老子解》第六十四章解。

⑦ 《老子》第二十七章。

⑧ 《老子》第五十四章。

⑨ 《老子》第七十三章。

⑩ 《老子》第六十六章。

如能“善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者弗与，善用人者为之下”，那么“天下莫能与争”<sup>①</sup>，这样就会“居上而民弗重也，居前而民弗害也，天下皆乐推而弗厌也”<sup>②</sup>。但是老子把这些顺应“天道”“自然”的善为都理解成为“无为”而不是“为”。从本质上说，李贽对“无为”是不以为然的。相反，他把“善为”与儒家的社会理想结合了起来，把善为理解成有为。所以其门人才这样说：“由其言，有善治即有真儒；不由其言，无真儒即无善治。”<sup>③</sup>

其次，他认为“无为”即为“慎为”。他说：“非无事也，以圣人之能慎事也。”“慎事如此，则无事矣。”<sup>④</sup> 否则，如果认识不到“民不畏杀”而失慎乱“为”、乱杀，就会造成“用杀者多矣，而未见有不敢者”<sup>⑤</sup> 的现象。事实上，治大国如烹小鲜，说到底不是不烹，而是善烹善搅，慎烹慎搅，要搅而不烂。这才是他所说的“夫老子者非能治而治，乃不治以治之者也。故善爱其身者不治身，善天下者不治天下”<sup>⑥</sup> 的真实含义。

李贽也在谈“为”与“争”的关系。在老子看来，之所以会由“为”而“争”，正是因为人们不知道善为、慎为，故而老子说，“圣人之道，为而不争”<sup>⑦</sup>。可是，这种思想在面对现实社会时是一筹莫展的。既然不争，那又如何去“善为”呢？所以李贽明确地肯定说：“有为则有争。”<sup>⑧</sup> 由此出发，可以看出李贽的意思是，个体在有为之路上的“争”是有益的，更是必然的。他反对的只是那种“贪夫徇利，货多于身；烈士徇名，名亲于身”的忘“本”之争——即忘身之争<sup>⑨</sup>，这种忘了人生根本目的之“争”才是可怕的。因此他说：“若徇名而忘其本，逐有而不知所归，殆而。”<sup>⑩</sup> 因为李贽不仅仅像老子那样贵身守身，而且更为重视对个体的外向性张扬，所以他才强调，只有善为、慎为才会没身不殆。

## （二）“无为”不是手段而是目的

老子“无为”的核心是以“无为”为手段、以“无不为”为目的，即“为无为，则无不治”<sup>⑪</sup>。清人魏源对此总结道：“其无为治天下，非治之而不治。乃不治以治之。”<sup>⑫</sup> 李贽“无为”的最大特色即是他对“无为”的定位与老子不同，“无为”不是手段而是目的，即不是传统的“无为而无不为”，而是由“无不为”而达于“无为”。李贽说：“欲处厚者，所当去识求智，而后无为，大道可几也。”<sup>⑬</sup> 这明显地表现了他的“有为”为途、“无为”为旨的思想。如果说传统老子的无为思想是“无为而无不为”的话，那么，李贽的思想则是由求“无不为”而达“无为”，“无为”是“有为”或“无不为”的必然结果。他在《老子解》中未尽的思想在其后的著作中得到了集中阐发。如他说：“自舜以下，要皆有为之人也。太公之富强，周公之

① 《老子》第六十八章。

② 同上。

③ 李贽：《藏书·祝序》，《李贽文集》卷二，社会科学文献出版社2000年版，第4页。

④ 李贽：《老子解》第六十三章解。

⑤ 李贽：《老子解》第七十四章解。

⑥ 李贽：《老子解序》，《李贽文集》卷七，社会科学文献出版社2000年版，第1页。

⑦ 《老子》第八十一章。

⑧ 李贽：《老子解》第八十一章解。

⑨ 李贽：《老子解》第四十四章解。

⑩ 李贽：《老子解》第三十二章解。

⑪ 《老子》第三章。

⑫ 魏源：《老子本义·论老子》，《诸子集成》（三），上海书店1986年版，第1页。

⑬ 李贽：《老子解》第三十八章解。

礼乐，注措虽异，有为均也。孔子梦寐周公，故相鲁三月而礼教大行，虽非黄唐以前之无为，独非大圣人之所作为欤？安在乎必于无为而后可耶？但学者不知如何为有为，又如何为无为耳。”<sup>①</sup>

不仅如此，李贽还把“无为”作为一种境界，作为一种对“无不为”的超越，把“无为”的传统手段之功用升华成一种“有为”后的终极目的，作为“无不为”的归宿。甚至可以说，“无为”是他虚构的一个美好的终极目的，值得人们为之而奋斗。他说圣人如果经过“去甚、去奢、去泰”之“为”就可达到“不为”之目的<sup>②</sup>，如果能“执大象”，执“无象之象”，“则天下自往归之”，即到达“无为”之境<sup>③</sup>，从而“天下皆归于无为矣”<sup>④</sup>。虽然李贽是顺着老子的使民“不敢为”而言的，但也可看出李贽的“无为”不是手段而是目的。于此，李贽表述了这样的思想：如果真的有“无为”的话，那么“无为”的主体只能是圣人，而不是我们这种芸芸众生，即“圣人无为”<sup>⑤</sup>。只有圣人才能把握无为之真谛，才能“无为而事治，不言而教行”<sup>⑥</sup>。这其实就是告诉世人，不要奢谈“无为”，那是圣人的事，我们则应当积极有为，这不仅反映了个体的觉醒，更是当时萌芽中的资本主义的心声。

李贽通过对老子思想的重新解读，确立了以“无为”为理想境界，以“有为”为现实手段的“有为而治”的思想。这不仅把可能在为人治世方面造成消极影响的老子“无为”思想移开，为个体开拓出了积极入世的动力，而且他把“无为”之幻境划给了“圣人”，也为个人的有为进取争得生存空间。显然，李贽丝毫没有贬低个人的意思，而且更是对有为之人的个性张扬。

与老子不同，李贽不是个复古主义者，虽然他也如所有儒道学人一样，动辄大谈田园牧歌般的上古三代。他不是像老子那样是要回到过去的“小国寡民”“民致老死”而“不相往来”的时代，也不是回到儒家们高歌和期盼的三皇五帝的黄金盛世。他只是以之为镜，希望达到一个这样真正完美的“无为”之世而已。为“无为”而有为，从本质上说不是回到上古之世，因为逝者不可留，“为”是“为”在现世。“太上”虽是“无为”之世，但是太上并不仅仅存在于过去，而是存在于现世的有为之中，存在于未来。所以他在《老子》第八十一章解中说，若能复小国寡民，什伯之人才而不用，老死不相往来之上古无为之世，“如此岂不快哉！”但是他也知道，这种倒退的思想是没有什么意义的，因为他明白：“逝者不可留，远者不可追，反者不可见，此自然之道也。”<sup>⑦</sup>

### （三）倡有为斥“无为”

如果说，传统从政治操作手段上的解老仅仅是对一种新的“牧民”方式的期待和探讨的话，那么李贽的《老子解》则与当时的社会意识相适应，是从个体的“人”的角度来探讨政治操作艺术和个体奋发之道。他在现实的政治中深切地体悟到了《老子》的思想内涵，并从其不

① 李贽：《藏书》卷三十二，《李贽文集》卷三，社会科学文献出版社2000年版，第626-627页。

② 李贽：《老子解》第二十九章解。

③ 李贽：《老子解》第三十五章解。

④ 李贽：《老子解》第三章解。

⑤ 李贽：《老子解》第八十一章解。

⑥ 李贽：《老子解》第二章解。

⑦ 李贽：《老子解》第二十五章解。

灭的儒家情怀出发，以儒家的人世精神来解老。针对老子的“天下有道，却走马以粪”<sup>①</sup>之语，李贽的评价说：“骐骥伏枥，贤才丧气，此衰世也。而为有道，怪哉！”<sup>②</sup>明显地，在李贽看来，骐骥有自己的使命，有自己的作为，有自己的价值体现，如果以“走马以粪”而为有道之标志，这并不是无为而治，更不是自然之道，而是衰世、是无道。虽然李贽所处的时代面临着严重的政治经济和社会问题，但是明王朝仍然是一个统一稳定的大国，他难以有身处军阀割据、民不聊生之衰世的老子和王弼所具有的那种边缘化的社会心理，难有那种退闭一隅、整日幻想着“后其身而身先，外其身而身存”，非以其私“故能成其私”<sup>③</sup>的弱者加智者的自欺欺人、不甘现状而又欲有所为的心态。

李贽对所谓的无为之学不以为然，对把老子之学理解成无为之学十分不满。因此他说：“今日圣学无所为，既无所为矣，又何以为圣乎！”<sup>④</sup>所以不论是李贽之学老、解老，还是崇道、尚儒抑或是归佛，他都是在一种追求“有为”的前提下进行的：批无为大谈有为，入空门而不离尘世。他对那些空谈“无为”的人批评道，自汉文、汉武以后，“往往以大有为之资，而不肯自竭其力，反虑人之疑其为富强功利也。或真得无为之旨，又不能坚忍不用之术，辄为有为之业所忻艳焉。以故学不成章，无由而达，志不归一，终难成事”<sup>⑤</sup>。作为一个具有“异端”情怀的思想家，李贽骨子里崇尚的仍然是儒家的修齐治平，念念不忘的仍然是社稷苍生，只是他对国家、对社会、对儒家的那种恨铁不成钢的心理所表达的方式不能见容于社会。

李贽所说的“有为”更是“率性而为”。李贽生活的时代，正是蠢蠢欲动的个性化觉醒的时代。他代表着一种新的价值取向，他有着向上的追求。尽管他在《老子解》中可以顺着老子的文本奢侈地说说“无为”，但如果真的在行动中贯彻老子的“无为”，李贽是不能接受的，也是他不能容忍的。因此他说：“人但率性而为，勿以过高视圣人之为可也。”<sup>⑥</sup>有为之行“不必矫情，不必逆性，不必昧心，不必抑志，直心而动”<sup>⑦</sup>。这正是造成了“其书凿凿皆治平之事与用人之方，质其始所自托无为，几若两截”<sup>⑧</sup>的原因。结合他后来所宣扬的“贪财者与之以禄，趋势者与之以爵，强有力者与之以权”<sup>⑨</sup>的思想，其解老中的斥“无为”而倡“有为”的思想内涵就更为显而易见，也更为丰富深刻了。

这样，我们就能很容易理解为什么李贽的学老、解老与他的人生充满着那么大的反差，充满着如此地不可克服的矛盾；也只有这样，我们才能理顺李贽思想中的“异端”、行为中的“叛逆”与其“无为”思想何以能共溶于其心灵的深处；也就会明白他为什么学老未能以致用、明哲以保身，反而于76岁高龄作为钦犯而以剃刀自刎于狱中。他也知道上善若水，也明白和

① 《老子》第四十六章。

② 李贽：《老子解》第四十六章解。

③ 《老子》第七章。

④ 李贽：《藏书》卷三十二，《李贽文集》卷三，社会科学文献出版社2000年版，第626页。

⑤ 同上书，第27页。

⑥ 李贽：《明灯道古录》卷上第十一章，《李贽文集》卷七，社会科学文献出版社2000年版，第361页。

⑦ 李贽：《焚书》卷二《失言》三首，《李贽文集》卷二，社会科学文献出版社2000年版，第76页。

⑧ 李贽：《藏书·祝序》，《李贽文集》卷二，社会科学文献出版社2000年版，第4页。

⑨ 李贽：《焚书》卷一，《李贽文集》卷一，社会科学文献出版社2000年版，第16页。

光同尘，但仍然是“性刚使气，患在坚强而不能自克”<sup>①</sup>，为人仍然“只知进就，不知退去”<sup>②</sup>，所以造就了他的悲剧人生：“无为”不愿，“有为”不能。

在其一生中，李贽艰难地出入儒释道三家，后期又对耶稣教表现出极大的兴趣，并专程至南京与传教士利玛窦相会，其对“有为”的渴望，其思想充满的痛苦和矛盾由此可见一斑。因此我们很难相信他从云南姚安知府的职位上退下来是贯彻老子的“功成名遂身退”的“天之道”<sup>③</sup>，尽管他针对这一点也曾发出“人人能言之，人人能知之，而奈何明知而故犯者众也”<sup>④</sup>的感慨，这可能是他志在开辟有为之途的另一个战场。如果说李贽之治老解老源于一次偶然感悟的话，那么，我们可以说，他的苍凉而不屈的人生正是表现了他的“勇于敢”，他的行为是追求敢于“为天下先”。因此，如果说其自道解老是因为“喜谈韩非之书，又不敢再以道德之流生祸也”，或是为了“自省”<sup>⑤</sup>，倒不如说他是为了自己奋发进取、积极有为，其悲壮而不倦的一生正是对老子“无为”思想最好的注解，也是其《老子解》的精髓所在。

① 李贽：《老子解序》，《李贽文集》卷七，社会科学文献出版社2000年版，第2页。

② 李贽：《续焚书》卷二，《李贽文集》卷一，社会科学文献出版社2000年版，第57页。

③ 《老子》第九章。

④ 李贽：《老子解》第九章解。

⑤ 李贽：《老子解序》，《李贽文集》卷七，社会科学文献出版社2000年版，第2页。

# 经世致用与老子思想的融合

——魏源《老子本义》思想剖析\*

林红\*\*

魏源（1794—1857）作为开中国近代学术新风的启蒙学者，发挥今文经学“经世致用”思想，对《老子》一书进行了新诠释，尤其对老子的社会政治价值作了前所未有的挖掘，将其视为“救世之书”，从而拉开了近代老学研究的序幕。魏源研究老子的著作是《老子本义》一书，它包括《论老子》《史记·老子列传》《上篇》《下篇》《附录》《跋》六部分，其中《论老子》和《上篇》《下篇》的注释和解说集中反映了他的学术思想，展示了其经世致用精神与老子思想的融合。本文拟从魏源对《老子本义》的撰写入手，以揭示这种融合。

## 一、经世致用与老子

魏源在《老子本义》（以下简称《本义》）序中说：“后世之述老子者，如韩非有喻老、解老，则是以刑名为道德，王雱、吕惠卿诸家皆以庄解老，苏子由、焦竑、李贽诸家又动以释家之意解老，无一人得其真。”<sup>①</sup>在他看来，历史上从韩非到李贽等诸家治“老”，都未能得其真旨。既然如此，那么怎样才能得老子“其真”呢？魏源首先从方法论上作切入，声称自己解释老子的方法是：“著其是，舍其非，原其本，析其歧，庶窃比于述而好古者。”<sup>②</sup>他认为世人对老子之说之所以未能“得其真”，其原因之一就是在方法论上往往“泥其一而诬其全”，不能客观而全面地辨别老子思想的是与非。他指出：“解老自韩非下千百家，老子不复生，谁定之？彼皆执其一言而闳诸五千言者也。取予翕闚，何与无为清静；刍狗万物，何与慈救慈卫；玄牝久视，何与后身外身；泥其一而诬其全，则五千言如耳目口鼻之不能相通。夫不得言之宗、事之君，而徒寻声逐景于其末，岂易知易行，而卒莫之知且行，以至于今泯泯也。”<sup>③</sup>由此可以看出，魏源从方法论切入的目的，是为了确立“言有宗，事有君”的解老标准，以便对经典的诠释恪守“本真”的原则。而他所设立的这个“真”，就是指老子思想不仅适用于治平，而且在

\* 本文原载《山东大学学报》（哲学社会科学版）2005年第3期，第32—37页。

\*\* 林红，1972年生，女，山东日照人，山东大学马列部讲师，山东大学哲学与社会发展学院博士研究生，研究方向为道家哲学。

① 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第255页。

② 同上书，第262页。

③ 同上书，第255—256页。

社会危亡之际亦能“救世”。显然，魏源是从“经世”的视界诠释老子的思想，这与其一贯倡导的“经世致用”的学术风格是相一致的。

正是从“经世致用”出发，魏源在《本义》中高度称赞老子其人其书。他说：“老子，救世之书也。”<sup>①</sup>“老子著书，明道救时。”<sup>②</sup>“老子见学术日歧，滞有游迹，思以真常不弊之道救之。”<sup>③</sup>“此老子悯时、救世之心也。”<sup>④</sup>所谓“救世之书”“明道救时”“救世之心”诸语，都是肯定老子其人其书同当时的人间世事并不隔绝，并称颂其能以“救世”的情怀去关注社会的治乱兴衰。魏源认为，老子其人其书之所以具有“救世”“救时”的人世情怀，这是由其所生活的时代特点所决定的。在他看来，老子生活的时代不是太古之世，而是“弊极”之“末世”，即“末世小人多而君子少，人以独善之难为也，而不知秉彝之不改也”<sup>⑤</sup>。这里所说的“末世”，既指老子所生活的那个“礼崩乐坏”的春秋末年社会大变动时期，亦指由于周礼的滥用所滋生出的各种社会异化现象。魏源认为，老子出于对春秋末年各种社会异化现象的不满，于是退隐观察，从而促成了他对诸多社会问题的深刻思考。即所谓：“吏隐静观，深疾末世用礼之失，疾之甚则思古益笃，思之笃则求之益深。怀德抱道，白首而后著书，其意不返斯世于太古淳朴不止也。”<sup>⑥</sup>但是魏源指出老子并没有因当时社会的黑暗而失去信心，相反，世道之乱倒是激活了他的信心和力量，即社会越是动荡不已，老子越是痛心疾首；越是痛心疾首，其思古之情越是深厚；越是思古之情深厚，其追求的力量和信心便越是强大坚定。于是老子不顾自己已是满头白发，仍奋笔疾书，他要向后人阐明“真常不变之道”，让人们知道世道再变、弊端再多，但那个形而上的超越之“道”却是永恒的存在，并且那个“道”永远与万物相共存，“万物之生，未有一物不具此道者也”<sup>⑦</sup>。

基于对老子思想的时代考察，魏源认为，老子的思想“上之可以明道，中之可以治身，推之可以治人。其言常通于是三者”<sup>⑧</sup>。即认为老子之学既统摄宇宙之究竟，又在这个宇宙之究竟的观照下，关注个体的修身养性术和治国理民之方的探求。他指出西汉初年运用黄老学取得天下大治的历史事实，便是《老子》一书能“救世”“救时”的有力证明：“曹参、文、景，斫雕为朴，网漏吞舟，而天下化之。”“曹参、盖公沐之清风而清静以治。”<sup>⑨</sup>在他看来，文景曹参之学，所以取得天下大治，原因在于他们掌握了老子的本真思想，因此即使在衰败的“末世”，也能使其起死回生，走向大治。所以他主张用老子之学治世，甚至认为将老子的思想运用于“成周”时代，“则亦嘿尔已矣”<sup>⑩</sup>。

魏源对老子之学的上述赞扬和称颂，未免有夸大其辞之处，难以尽符老子思想的原貌。然而老子的学说除其在哲学层面上追求那个超越的形上之“道”外，也确有以“道”观照社会政

① 魏源：《老子本义》，《诸子集成》重印本，中华书局1986年版，第3页。

② 同上书，第57页。

③ 同上书，第1页。

④ 同上书，第62页。

⑤ 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第7页。

⑥ 同上书，第257页。

⑦ 魏源：《老子本义》，《诸子集成》重印本，中华书局1986年版，第54页。

⑧ 同上书，第49页。

⑨ 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第258页。

⑩ 同上。

治问题的丰富内涵。像他非薄周礼所带来的社会异化，说“礼者，忠信之薄，而乱之首”<sup>①</sup>；反对统治者的残酷剥削，说“民之饥，以其食税之多，是以饥”<sup>②</sup>，为抑制统治者的奢侈而主张“不贵难得之货”<sup>③</sup>等，都表明他非常关注当时社会的治乱成败和国计民生问题。即使老子所信奉的形而上之“道”也具有强烈的客观意义，像他从形而上之道所推演出的“无为而治”的主张，就反映了当时人们渴望人性返璞归真和实现社会和谐安宁的美好企盼，等等。因此，如果说庄子的学说有较多的主观意义的话，那么老子之学则具有较多的客观性内容，他已经把自己的“道”向社会经验层面落实，并对诸多社会问题进行了冷静而理智的思考。从这些方面说，魏源赞颂、崇信老子其人其书并非是空穴来风、矫揉造作，上述内容本来就是老子学说的题中应有之义。尽管如此，但老子学说作为涵摄道论、治论、人生论和独特思维方式的博大精深体系，历史上的思想家选择哪一个层面的思想加以诠释，这都是由该诠释者的学术旨趣和时代的需要所决定的。从魏源选择老子的社会政治价值作为诠释的切入点来看，这与他根据其所处时代的需要而倡导经世致用的学风有密切关系。

众所周知，魏源早年研习“公羊春秋”，深受以庄存与、刘逢禄为代表的常州今文经学派的影响。但从严格意义上讲，常州今文经学派还未能把“公羊学”引向现实政治。他们只是从通经的角度议论时事、干预时政。随着社会矛盾和民族矛盾的加深，魏源把“公羊学”变为批判和改良社会弊端的思想武器，因而突出了今文经学“经世致用”的特点。为革除黑暗时弊，他力主用今文经学的“弘通精森”达到“内圣而外王，蟠天而际地”<sup>④</sup>的和谐统一。他指斥“争治训诂音声，爪剖钗析”的乾嘉学派的遗老遗少们，“锢天下聪明智慧使尽出于无用之一途”<sup>⑤</sup>，诘问那些空言心性的理学家们“心性迂谈可治天下乎”<sup>⑥</sup>？由此他主张知识学问要关注国计民生和生活实践，反对乾嘉以来以空谈性理为主导的学术思潮。而魏源生活的嘉道年间，正值中国封建社会步入穷途末路、西方资本主义以武力打开中国的门户之际。国内官吏贪污腐化，财政虚耗，军队腐败，国外又面临外敌的入侵。但在这种内忧外患、危机交加的情况下，清王朝却固步自封，夜郎自大，不思社会改良。面对嘉道年间的弊政，魏源愤世嫉俗，忧国忧民，他除了揭露、批判腐朽的封建官僚制度外，在学术上则从关注社会现实出发，把主要的精力用于研究儒家经典，试图用儒家“经世致用”的思想来改变清王朝江河日下的局面。但他在从儒家经典苦苦寻找治国方略的过程中却发现：“内圣外王之学，闇而不明，百家又往而不返，五谷萑稗，同归无成，悲夫！知以不忍不敢为学，则仁义之实行其间焉可也。”<sup>⑦</sup>于是他把学术重点由经学转向了子学，并钟情于老子，视《老子》为“救世之书”。可见，“经世致用”的推动，使魏源与两千年前的哲学家老子的心灵发生了感通，从而选择了“老子”作为诠释的对象。

① 陈鼓应：《老子注释及评介》，中华书局1984年版，第212页。

② 同上书，第339页。

③ 同上书，第309页。

④ 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第135页。

⑤ 同上书，第359页。

⑥ 同上书，第37页。

⑦ 同上书，第260页。

## 二、“经世致用”视野下对老子的新诠解

魏源不仅从经世致用出发，把老子作为诠解的对象，而且他的经世致用主张与老子思想的结合，更表现在对老子思想的新诠释上。综览《本义》之书，他对老子的诠释，既不同于战国末年的韩非“解老”，也不同于汉初把老子的“无为而治”作为巩固政权的“君人南面之术”，而是根据自己时代的要求，充分挖掘了老子思想的社会政治价值，并主要在以下几个命题上作了新的推阐。

### （一）“自然无为”

老子从“道生万物”“道无为而无不为”的“道”论出发，认为人与万物在本质上是一致的：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”<sup>①</sup>在他看来，万物皆遵循自然之道，人只是万物中的一分子，按其本性人也是自然无为的。由此，老子便提出了关于人法自然而为的著名论断，即“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>②</sup>。亦即人只要效法天地之道，做到无欲、柔弱、虚静、处下、不争等，就能达到自然无为。老子把自然无为视作人的本性，这在当时固然有抑制人的生命欲望冲动以及人不顾客观规律的制约而肆意作为的企图，但这种自然无为主张却是以人等同于自然而复归人的原始本性为指向的，容易导致人的主体能动性和主体意识的泯灭。而人的主体能动性和主体意识的泯灭，则意味着作为主体能动性和主体意识的承担者——人的丧失，因而其以“道”为究竟的“自然无为”将无法直接取得实事实功的成效，难以实现对客观世界的改造，这也就是荀子所批评指出的道家“蔽于天而不知人”<sup>③</sup>的弊病。

魏源则与老子相反，他没有简单地因袭其“自然无为”的原意，而是对其作了新诠解。他认为老子之“自然”是“恒因而不倡，迫而后动，不先事而为”<sup>④</sup>；老子之“无为”是“非治之而不治，乃不治以治之也”。也就是说，其“自然”不是“澹荡为自然”，其“无为”不是“枯坐拱手”。因此他进一步推论说：“功惟不居故不去，名惟不争故莫争；图难于易，故终无难；不贵难得之货，而非弃有用之地也；兵不得已用之，未尝不用兵也；去甚去奢去泰，非非常事去之也；治大国若烹小鲜，但不伤之即所保全之也；以退为进，以胜为不美，以无用为用；孰谓无为不足治天下乎？”<sup>⑤</sup>意谓老子主张的“自然无为”并非是消极的无所作为，而是以不争为争、不胜为胜为策略，从事情的反向用力，如“图难于易”云云，最终实现事物朝着正向发展并借以把握事情的全体。由这些论述可以看出，魏源对老子“自然无为”的诠解主要是援用了黄老道家的思想观点。因为从战国到汉初的黄老学的一个重要特点，就是一方面把老子的“自然无为”改造为尊重和因顺客观事物的规律，另一方面更强调人在尊重顺应客观规律的前提下，应发挥自己的主观能动性，做到积极有为。而魏源在上文中说的“恒因而不倡”

① 陈鼓应：《老子注释及评介》，中华书局1984年版，第78页。

② 同上书，第163页。

③ 王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第393页。

④ 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第259页。

⑤ 同上。

“不先事为”，就是强调人的思想和行为要顺应客观规律；而其“非治之而不治”之语就直接援用了黄老道家的说法，如《文子·精诚》篇云：“无为而治者，为无为，为者不能无为也。不能无为者，不能有为也。”<sup>①</sup>然而，魏源对“无为而治”的诠释并没有仅仅滞留于黄老道家的视界，而是与近代主体意识的觉醒相结合，极力宣扬人在改造自然和社会中的主观能动作用。他说：“人定胜天，既可转贵富寿为贫贱夭，则贫贱夭亦可转为贵富寿。……造化自我，此造命之君子，岂天所拘者乎？”<sup>②</sup>甚至他还提出：“技可进乎道，艺可通乎神，中人可易为上智，凡夫可以祈天永命，造化自我立焉。”<sup>③</sup>他认为人肯发挥自己的能动创造性，即可使“贫贱夭”转化为“富贵寿”；只要肯下功夫去掌握改造客观世界的“技”与“艺”，就能在自然和社会的造化中确立起自己的主体自觉意识。可见，魏源所理解的“自然无为”，既与老子相异，亦优胜于黄老道家，并且注入了时代精神，实现了对老子和黄老道家思想的超越。

不仅如此，这里特别值得指出的是，魏源还试图从老子的“自然无为”中提取一种关心国计民生的忧患意识。他从历史变易观出发，将“无为”划分为三个阶段，即“太古之无为”“中古之无为”“末世之无为”。“夫赤子乳哺时，知识未开，呵禁无用，此太古之无为也；逮长，天真未漓，则无妄以嗜欲，无芽其机智，此中古之无为也；及有过而渐喻之，感悟之，无迫束以决裂，此末世之无为也。”<sup>④</sup>这里的“末世”即是魏源生活的那个昏暗腐败的晚清时代。他以人从孩提到成年的成长过程为例，来阐明“无为”的不同发展阶段，认为“太古”“中古”之世的“无为”是“知识未开”“天真未漓”，人们不具有自我反思的能力，而到末世之“无为”则具备了这种能力，即不要谁去强迫，人们就能从自己的过错中得到一种感悟和理喻。魏源所说的“感悟”和“理喻”，就是要劝导晚清国人，特别是劝导满清王朝的统治者要正视当时中国积贫积弱的严重现实，自觉地确立起一种忧国忧民的忧患意识。他认为体悟老子的“无为”如同体悟《易》《诗》一样，都能培蓄一种忧患意识。“故君子读《云汉》《车攻》，先于《常武》《江汉》，而知《二雅》诗人之所发愤；玩卦爻内外消息，而知大《易》作者之所忧患。”<sup>⑤</sup>但是，魏源诠释“无为”的目的并非纯粹提取一种忧患意识，而是要用这种忧患意识促进那个时代的精神觉醒，要人们鄙弃空谈，讲求真实学问，以改变昏暗的社会状况。故他将“违寐而之觉”与“革虚而之实”相结合，即将忧患意识与实事实功相结合，主张“去伪、去饰、去畏难，去养痍，去营窟……以实事程实功，以实功程实事”<sup>⑥</sup>。这就是说，忧患意识的落实不仅在于清政府要去掉其老大帝国的伪饰，去掉其畏难的心理和种种因循不决、营私谋利的做法，还要讲求实事实功，切实做到不冒险行事，以使民族因此而复兴，国家因此而强盛。由此可以看出，魏源对“自然无为”的新诠释不仅大大克服了老子的消极因素，而且始终浸润着一种“无为而治”与“救世”“经世致用”、忧患意识相结合的时代气息，这说明他诠释老子的学术活动是完全出于有为而发的。

## （二）“无欲为体，无为为用”

魏源不仅对“自然无为”作了新诠释，而且他还对“无为”何以能与“救世”、经世致用

① 王利器：《文子疏义》，中华书局2000年版，第102页。

② 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第21页。

③ 同上书，第5页。

④ 同上书，第258页。

⑤ 同上书，第207页。

⑥ 同上书，第208页。

相结合的问题作了深入的理论探索，提出了“无欲为体，无为为用”的新观点，从而使“无为”成为一个能动性的命题和范畴。

他说：“治国之道，惟绝圣智巧，利则无弊，所以言无为之用；修己之道，惟绝世俗末学则无忧，所以明无欲之体也。”<sup>①</sup> 这里的“欲”即是自身的生理或心理需求，属于精神意志的范畴，也是指人的一种主观内在心态。魏源缘何把“无欲”作为推行“无为”的根本呢？这是因为他所生活的嘉道年间，统治者更加贪得无厌，苛捐杂税层出不穷。他曾作新乐府体《江南吟》，对贪官污吏催征税赋的残酷情形予以揭露：“再清查，三清查，新旧款目多如麻。前亏未补后亏继，转瞬又望四查至。借问亏空始何年，半缘漕项半摊捐。帮费愈加银愈贵，民欠愈多差愈匮。”<sup>②</sup> 这说明统治者因嗜欲无穷而对人民进行的敲诈盘剥，则是造成民不聊生和产生各种社会动乱的主要因素。所以要实现无为而治，就必须首先要求统治者做到“无欲”，以便以“无欲”去克“己私”而行“无为”。同时，魏源所以强调“无欲为体”，也与其宣扬心力决定论相一致。心力作一个哲学范畴，始于自龚自珍。他说：“无心力者谓之庸人。报大仇，医大病，解大难，谋大事，学大道，皆以心之力。”<sup>③</sup> 龚氏认为心力表现为人们强烈的内在意欲、愿望和追求，是一种不得不发之于外的内在推动力，它使人欲罢不能，不得不尔，由此产生一种不达目的不罢休的奋斗精神，并强调增强心力是当时头等重要的大事。魏源作为龚氏的同门，也宣扬“心力”说，特别是他从年少时即“究心于阳明心学”<sup>④</sup>，深受阳明心学的熏染，故其学说成熟后对人的意志与精神力量的重要性极为推崇。他说：“匹夫确然有志，天子不能与之富，上帝不能使之寿，此立命之君子，岂命所拘者乎？……祈天永命，造化自我，此造物之君子。岂天所拘者乎？”<sup>⑤</sup> 魏源认为即使是一个匹夫，只要他确立起心志，假若他不愿意富，即使皇帝也不能使他富，他如愿意杀身成仁，即使上帝也不能使他寿，可见人的意志力量之大，即使“天”也不能将其拘系。既然如此，那么统治者倘若能做到“无欲”，不起贪得之心，即使有谁想去搞社会动乱，那也搞不起来。魏源将“无欲”与“心力”联系在一起，这反映了近代中国人的主体性觉醒，故他把“无欲”与“无为”视作体用关系，这应是适应时代的要求所作出的一种合理选择。

### （三）“慈、俭、不敢为天下先”

老子把“慈”“俭”“不敢为天下先”作为“三宝”<sup>⑥</sup>。按照老子的原意，这“三宝”主要是作为人生之修养和处世之方加以运用的，其目的在于启导时贤以“慈”“俭”之德修身得“道”，以“后发”胜“先发”而得天下。如同对上述哲学命题作出新诠释一样，魏源结合他所处时代的需要，也对这“三宝”作了新的推阐。

他首先把“慈”作为“三宝”之首。他说：“哀者慈心之所发，故天卫之而必胜。”<sup>⑦</sup> “慈”即要求统治者要关心民生疾苦，不能对百姓剥削太重。那么如何才能做到“慈”？魏源认

① 魏源：《老子本义》，《诸子集成》重印本，中华书局1986年版，第15页。

② 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第672页。

③ 龚自珍：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第15-16页。

④ 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第847页。

⑤ 同上书，第21页。

⑥ 陈鼓应：《老子注释及评介》，中华书局1984年版，第318页。

⑦ 魏源：《老子本义》，《诸子集成》重印本，中华书局1986年版，第57页。

为一是要“俭”，一是要“不敢为天下先”。“俭”即指统治者要节制欲望，抑奢少费，富国裕民。“不敢为天下先”即要求统治者谦下不争，减轻对民众的剥削。魏源认为崇俭抑奢应从统治者开始，因为这不仅直接制约着统治者的生活方式，而且还影响着他们的治国立政措施能否合乎民心、时宜。在他看来，统治者的嗜好厌恶往往起着上行下效的示范作用，即：“主奢一，则下奢一，主奢五，则下奢五，主奢十，则下奢十。”<sup>①</sup> 这样整个天下形成腐化奢侈之风，就会败坏社会机体，引起社会秩序的破坏，即：“合十天下为一天下也，以一天下养十天下，则不足之势多矣；不足生觊觎，觊觎生僭越，僭越生攘夺，王者常居天下可忧之地矣。”<sup>②</sup> 因此要想避免出现社会的动乱，统治者就应当力守“慈、俭、不敢为天下先”之道。为此，他在《本义》中反复警告统治者要“尽革苛政酷刑”，“不扰狱市，不更法令”<sup>③</sup>。可见，魏源对老子“三宝”的诠释，也是与其经世致用的原则和救世情怀紧密联系在一起。

#### （四）“小国寡民”

从自然无为的“道”出发，老子曾构设出其“小国寡民”的理想社会图景，即：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽用舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。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。”<sup>④</sup> 老子生活的时代正值春秋末年的社会大动乱、大分化的变革时期，他目睹这种大动乱和大分化的局面，渴望有一个和平宁静的生活环境。但是他又苦于找不到根治这种动乱的药方，于是把目光转向了远古，以原始社会作为原型，提出了“小国寡民”的社会理想，这在历史观上是倒退的。

魏源作为晚清地主阶级改革家，他以历史变易论为基础，对老子的“小国寡民”构想作出了理论纠偏。他认为人类社会历史是不断变化的，“三代以上，天皆不同今日之天，地皆不同今日之地，人皆不同今日之人，物皆不同今日之物”<sup>⑤</sup>。强调今天的天、地、人、物是从古代的天、地、人、物发展而来，但它们却又是完全不同的。同样，人类社会也是愈变愈进步，根本不能倒退到老子所推崇的“太古之世”。他以历史变易观驳斥了社会历史退化论的思想：“后世之事，胜于三代者三大端：文帝废肉刑，三代酷而后世仁也；柳子非封建，三代私而后世公也。……三代用人，世族之弊，贵以袭贵，贱以袭贱，与封建并起于上古，皆不公之大者。……自唐以后，乃仿佛立贤无方之谊，至宋、明而始尽变其辙焉，虽所以教之未尽其道，而其用人之制，则三代私而后世公也。”<sup>⑥</sup> 他还指出历史发展有其必然之“势”，社会所以能从三代的分封制之“私”进化到后世之“公”，盖缘于历史的进化是大势所趋，“势则日变而不可复也”<sup>⑦</sup>。这里的“势”，即是内在于历史发展中的如此贯彻下去的客观趋势，也就是指社会历史发展的规律。魏源认为社会历史发展的规律，是任何“圣人”都无法改变的。他以唐代及以后的变制为例说：“租、庸、调变而两税，两税变而条编。……虽圣王复作，必不舍条编而

① 魏源：《老子本义》，《诸子集成》重印本，中华书局1986年版，第58页。

② 同上。

③ 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第254页。

④ 陈鼓应：《老子注释及评介》，中华书局1984年版，第357页。

⑤ 魏源：《老子本义》，《诸子集成》重印本，中华书局1986年版，第47页。

⑥ 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第60页。

⑦ 同上书，第48页。

复两税，舍两税而复租、庸、调也。”<sup>①</sup>这意味着“变”乃是社会历史发展的一条规律，是任何人都不能抗拒的。魏源的这种由“势”到“变”的观念，不仅进一步否弃了老子“小国寡民”的倒退思想，而且还为其“更法”“变古”改革思想提供了哲学根据。在这里，魏源对老子若干观点的新诠释确实贯彻了其“著其是，舍其非”的原则，甚至采取了“反其道而行之”的方式对老子思想有选择地进行了批判、改造和创新。

值得注意的是，魏源对社会历史由“势”到“变”的考察，还与其对“人情所群便”的认识结合在一起。他说：“天下事，人情所不便者变可复，人情所群便者变则不可复。”<sup>②</sup>这里的“人情”即是人性、人心的归向，亦即是众人的意志力量。也就是说，凡是不符合众人意志要求的体制必须要改变，凡是符合众人意志要求的体制则不能改变。魏源还做过这样一个比喻：“天下其一身欤！后元首，相股肱，诤臣喉舌。然则孰为其鼻息？夫非庶人欤！九窍百骸四肢之存亡，视乎鼻息。”<sup>③</sup>他把“庶人”视作人之一身的“鼻息”，这就意味着所谓众人的意志力量，也就是民众的力量。虽然由于时代的局限性，使魏源不能认识到“变古”“更法”需要唤起民众的力量，但他把历史的发展与民众的意志联系在一起，这无论对批判老子之“非”的“小国寡民”观念抑或落实经世致用的原则，都具有深刻的理论意义。

总之，魏源是从经世致用出发，并带着一种历史的责任感和使命感，去解读老子的社会政治价值的。他将自己的“救世”的情怀与构想注入其《老子本义》中，实现了对老子思想的超越。魏源对老子的这种解读，不仅把“通经致用”扩展到“通子致用”，影响了晚清学术风气的转变，而且也开启了近代道家思想研究的新阶段。

① 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第48页。

② 同上。

③ 同上书，第67页。

## 论张尔岐的《老子说略》在老学史上的地位\*

王继学\*\*

对《老子》学的历史，元人杜道坚有很深刻的认识：“道与世降，时有不同，注者多随代所尚，各自其成心而师之。故汉人注者为‘汉老子’，晋人注者为‘晋老子’，唐人、宋人注者为‘唐老子’‘宋老子’。”<sup>①</sup>不同历史时期的老学思想有着自己的特点。明末清初，汉族知识分子遭受了惨痛的家国之难，从而深刻反思有明一代的儒学传统，对晚明空谈“心性”的空疏学风展开激烈批判。这场学术思想界的风潮也波及到了这一时期的《老子》学，许多儒家知识分子体现出反传统的解老风格。在这一《老子》学的新趋向中，山东大儒张尔岐（1612—1678）的贡献值得注意，他的《老子说略》是老学史上的一部重要著作。但是，除了赵俪生<sup>②</sup>、杨向奎<sup>③</sup>、田汉云<sup>④</sup>等先生曾经对这部著作作过一些简单地论述外，学术界对它的关注度不高，研究也很欠缺，没有充分认识到它在明末清初老学史上的地位。事实上，清人已经注意到了张尔岐在《老子》研究上的成就，在《四库全书》中收有《老子说略》这部著作，并对它作了很有启发意义的评价。本文希望通过张尔岐《老子说略》的研究，分析其中体现出来的解老风格，从而准确地把握这一时期的老学思想特点，以期补益我们对明末清初学术思想变化的认识。

《老子说略》是张尔岐老学思想的代表作，写于康熙八年（1669）夏。张尔岐在序中谈到他解读《老子》的情况时说“苦不能读细注”，又说在自己解说完之后，有“回视诸注，勿计不能读，亦已不欲读”<sup>⑤</sup>的感觉。从《老子说略》所引前人注释基本不出明代学者焦竑编写的《老子翼》收录范围这个现象来看，张尔岐解说《老子》时所依据的注本是《老子翼》。张尔岐对《老子翼》收录的前人注释采取了不赞同的态度，表明他对以《老子翼》为代表的宋明老学传统提出了异议，显示出不同的解老风格。通过采取对比研究的方法，把《老子说略》与《老子翼》所收诸解，特别是苏辙的《老子解》进行比较，笔者发现张尔岐在《老子说略》中

\* 本文原载《商丘师范学院学报》2006年2月第1期，第20—22页。

\*\* 王继学，1981年生，男，山东淄博人，2003级硕士研究生，主要从事先秦两汉文学研究。

① 杜道坚：《玄经原旨发挥》，《道藏》第12册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年影印版，第773页。

② 赵俪生：《顾亭林与王山史》，齐鲁书社1986年版，第45页。

③ 杨向奎：《清儒学案新编》卷二，齐鲁书社1988年版，第375页。

④ 田汉云：《清代山东名儒》，山东文艺出版社2004年版，第19—25页。

⑤ 张尔岐：《老子说略》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第482页。

有意识地抛弃了宋明以来风行的用“性命”理论解说《老子》的方法，不再将《老子》仅看作有关个人修身养性的著作，而是将关注点转向了《老子》所蕴含的治国理论，重视发掘它的政治价值。

宋明老学史中有一股很强大的以“性命”理论解释《老子》的风潮。以苏辙《老子解》为代表的《老子翼》所收诸解就体现出这个鲜明的特色。这从我们对“性命”理论涉及的几个关键词在苏辙《老子解》一书中出现次数的统计中可以看出。在《老子解》注文中，“心”字共出现40次，“性”字出现84次，而类似“复（其/于）性”和“全（其）性”这样的词组共出现23次。比如苏辙在解释“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复，夫物芸芸，各复其根，归根曰静，是谓复命”时，紧紧围绕“复命”展开论述，阐述了儒者个人修养的三个阶段，即“始于穷理，中于尽性，终于复命”。所谓“穷理”，就是对“礼乐仁义”“知其然而后行之”，这样就能达到“君子”的境界；所谓“尽性”，就是在“尽心以穷理”的过程中能够“外不为物所蔽……不勉而中，不思而得，物至而能应”，这样就能达到更高的境界；所谓“复命”，就是在“穷理”“尽性”的时候没有“物我之辩”，能够“以性接物而不知其为我”，这是人格修养的最高境界<sup>①</sup>。在这个例子中，苏辙用“心物”关系理论对文本进行了创造性的阐释，是运用“性命”理论解老的典型。此外注解被《老子翼》所收录的陆佃、吕惠卿等人也都很重视《老子》“可以启学之蔽，使之复性命之情”<sup>②</sup>的作用，进而推崇它是“皇王之宗”<sup>③</sup>。

张尔岐在《老子说略》中对“性命”理论的运用有矛盾的现象。一方面，他在解说一些章句的时候使用了这一理论。比如他解“反者，道之动”，将“反”解释为“人不外驰而内反”，从而说“有道者”是“不与物竞而自处弱”<sup>④</sup>。又如解“建德若偷，质真若渝”，认为“建德者”之所以“若偷”，是因为他们“勤于治性，接物必简”；“质真者”之所以“若渝”，是因为他们“仁天而游，无所执著”<sup>⑤</sup>。这些都是用“性命”理论来解说文本。但是面对苏辙等人如此多地运用这一理论，他对《老子翼》诸解产生“不欲读”的感觉，从而在《老子说略》中表示不同意见。在《老子说略》中，使用这一理论的地方比起苏辙大大减少了。经过统计，《老子说略》注文中出现“心”“性”两个词总计不到30次。

面对以《老子解》为代表的《老子翼》诸解大量运用“性命”理论的情况，张尔岐在《老子说略》中有时并未提出明确的批评，只是直接抛弃这些解说而代之以己说。比如解释“和大怨，必有余怨”，苏辙用“性命”理论解释，认为“怨生于妄而妄出于性”，“和大怨”必须从根本着手，即必须“知性”“复性”，这样才能“不见诸妄”而无“怨”<sup>⑥</sup>。这种解释带有很大的比附发挥色彩。而张尔岐则解释说：“人有大怨而我为之和，必有余怨之不胜和者矣。”<sup>⑦</sup>就比较简单明了。而有时张尔岐也明确地表示出对苏辙等前人解释的不满，对他们的这

① 苏辙：《老子解》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第198页。

② 焦竑：《老子翼》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第423页。

③ 同上书，第422页。

④ 张尔岐：《老子说略》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第501页。

⑤ 同上。

⑥ 苏辙：《老子解》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第234页。

⑦ 张尔岐：《老子说略》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第516页。

些解说明确提出反对。如对“以其无死地”中“无死地”的解释，吕惠卿认为这是由于人的心性修养达到“视吾心莫知其乡”，从而“内不见有身，外不见有物”的结果；王元泽认为一般人有死地的原因是“妄有其生而矜其生”，所以只有“息妄”，做到“不知死不知生”的“无生”境界才能做一个“无死地者”，而这种人“虽有形有禅，而神未尝变”，就是“中国之神圣而西方之佛也”<sup>①</sup>。张尔岐总结这些解释说“诸解多以……无死地谓本性常存”，认为他们的这种理解有问题，从而有针对性地做出自己的解释：“所谓死地者，身是也。不有其身，方以生为寄而不之爱，不爱其生，孰能死之？”他认为“圣人”之所以“无死地”是由于他们“不生之厚”，因为“其奉生者愈厚则其趋死者愈迫”，这只是养生方法的问题，而不关乎心性的修养<sup>②</sup>。

张尔岐反对过多地用“性命”理论来解释《老子》，主要体现在他把许多苏辙等人用该理论核心内容的“心物”关系理论来解释《老子》的地方改用“君民”关系来解释。“心物”关系的双方是作为精神修养主体的人和客体的物，而“君民”关系的双方则是作为治国主体的君和对象的民。比如：“夫以慈战则胜，以守则固，天将救之，以慈卫之。”苏辙的解释是说主体的人“以慈卫物”，才能使“物之爱之如父母”，主体“无所不慈则物皆为之卫矣”<sup>③</sup>。认为主体只有敞开心胸宽宏容物，外物才不会给主体的心境产生破坏性的影响。这是用“心物”关系来解释本文的。而张尔岐的解释是说“为上者尽慈之道则百姓亲附，各出死力以卫其上”，认为君主只要爱民慈民，民众就会坚定维护君主<sup>④</sup>。论述的关系双方变成了君和民。又如对“民不畏死，则大威至矣。无狎其所居，无厌其所生”的解释，苏辙把“民”解作“人”，将“生”读为“性”，认为人的修养只要能达到“一生死，齐得丧”境界，心性不为外物所蔽，就可以有高明光大赫然之威<sup>⑤</sup>。而张尔岐解“民”为政治术语的民人百姓，“生”为“生之资”，是百姓维持生产、生活的物质资料，说“人各有分，慎无狎其所居之位也，慎无厌其所生之资也”<sup>⑥</sup>，意思是告诫执政者不要过分向百姓索取。再如“生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”在什么是“玄德”的理解上，苏辙与张尔岐完全不同。苏辙曰：“其道既足以生畜万物又能不有、不恃、不宰，虽有大德而物莫之知也，故曰玄德。”<sup>⑦</sup>是说圣人执道就能够达到自我与万物的和谐统一。张尔岐曰：“能如此则于天下之民生之畜之，生而不自以为有，为之而不恃其劳，长之而不任己意以宰制之，是为深远难明之德。”<sup>⑧</sup>认为“玄德”就是执政者在抚临万民的时候所具有的一种政治道德。通过这样的转换，《老子》在张尔岐眼里就不仅仅是有关个人修养的著作，而是有很大的政治应用价值。

张尔岐对《老子》政治价值的发掘，主要集中在其中蕴涵的有关君主权力限制的内容上，强调君主应该加强自身的修养，妥当地行使自己的权力。

① 焦竑：《老子翼》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第379页。

② 张尔岐：《老子说略》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第505页。

③ 苏辙：《老子解》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第229页。

④ 张尔岐：《老子说略》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第512页。

⑤ 苏辙：《老子解》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第231页。

⑥ 张尔岐：《老子说略》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第513-514页。

⑦ 苏辙：《老子解》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第194页。

⑧ 张尔岐：《老子说略》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第487页。

张尔岐具有十分进步的君主权权力观。他认为“天之福兹一人者，亦欲其锡福众子耳，福弥大者责弥重，责弥重者忧弥深”，上天并不以“君相”之位、“富贵福泽”为“私赏”<sup>①</sup>。君主的地位和权力不是个人满足私欲的东西，而是负有着造福广大人民群众的至重至大责任。在《老子说略》中张尔岐对执政者“圣人”提出一个基本的行为原则——“无私”，即“圣人之为圣人，无所积以自私，故常为人，既已为人，己愈有，故常与人，既已与人，己愈大”<sup>②</sup>。“自胜其私欲”<sup>③</sup>，这是君主“治身”的一项重要内容。

事实上，在古代的君民关系中，占主动地位的往往是君主，出现更多的情况是君主不能“自胜其私欲”，为了自己的物质生活需要而压迫剥夺百姓。针对这种现象，张尔岐批评有的君主“好侈大、乐富贵”，指出君主应该本本分分，不能为了自己而侵夺百姓<sup>④</sup>。他曾经在《广诫杀牛文》痛切地谴责暴虐的统治者对百姓所造成的肉体和精神上的双重迫害，使天下百姓“相率委沟壑而死”和“蹈于苟且之途”<sup>⑤</sup>。所以，在《老子说略》中他认为：“世之残民以逞者，其天之所绝乎？”<sup>⑥</sup>暴虐的统治者往往依靠手中掌握的刑法权力，根据自己的一时喜好对百姓任意杀虐，自以为得计。张尔岐指出：“圣人立法，本乎天讨，不可以私意轻重其间”，认为刑法不是为了君主个人的喜怒好恶而设，君主应该老实本分地做法律的执行人，所以他认为“民常不畏死”这一章的意图就是“为废法任情警也”，从而警告说“则人恃刑以为治者亦可以返矣”<sup>⑦</sup>。值得注意的是，前人在解释“司杀者”的时候，都将它理解为虚无缥缈的“天”，而张尔岐则解释为公正无私的“法”，特别是不以暴君的私意而任用之法。

对君主权力的限制意识使张尔岐在《老子说略》中对“无为”之治的理解与苏辙等前人也存在很大差异。实际上，之所以主张“无为”的原因，张尔岐与苏辙等人的认识是一样的，即“天下之物……材质不同，取舍亦异，欲以一人为之、执之、难矣”<sup>⑧</sup>，以少御多会面临许多困难和带来许多害处。但是对“无为”的内容，张尔岐比起苏辙等人，更强调君主对百姓的治理不用“私恩”，“生杀予夺，听其自取，而我无心焉”<sup>⑨</sup>。“无心”的要求中当然包括君主治国时不能有个人好恶，应该依照“本乎天讨”的精神对百姓进行赏罚。同时，“无为”更要求君主不能过多向百姓索取物质财富，包括“无以生为”，即“不多取多事以病其下”<sup>⑩</sup>。“无为”在张尔岐的理解中更具体地指向了对君主行使政治权力的限制，这充分体现了他的政治主张。

从以上的这些现象我们发现，张尔岐在《老子说略》中所具有的限制君权意识，与黄宗羲等启蒙思想家在这方面的认识有相通之处。可以说《老子说略》是明末清初这个特殊的历史时期政治社会变化的产物。这代表了明末清初儒家学者对待这一道家经典所具有的一种新态度。注重对《老子》的政治思想进行发掘，绝对不是张尔岐的首创，但是，张尔岐的《老子说略》

① 张尔岐：《蒿庵闲话》，《四库全书存目丛书》子部第114册，齐鲁书社1995年版，第262页。

② 张尔岐：《老子说略》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第517页。

③ 同上书，第497页。

④ 同上书，第513页。

⑤ 张尔岐：《蒿庵集》，《四库全书存目丛书》集部第207册，齐鲁书社1995年版，第646-647页。

⑥ 张尔岐：《老子说略》，文渊阁《四库全书》第1055册，台北：商务印书馆1983年版，第512页。

⑦ 同上书，第514页。

⑧ 同上书，第495页。

⑨ 同上书，第485页。

⑩ 同上书，第514页。

并不会因此而失去它在老学史上的意义，它向现实政治的回归是对此前几百年老学传统的反动，具有开一代新风的划时代意义。虽然张尔岐身处穷乡僻壤，他的《老子说略》在当时几乎没有什么影响，但是这其中反映出来的对《老子》的重新审视却与王夫之的《老子衍》合辙，共同体现出那个阶段老学史的新变化。因此，《老子说略》足以及在明末清初的老学史上占有重要一席，而它的作者张尔岐在这个时期老学发展中所起的作用也应该得到我们的承认。

## 陆西星《老子玄览》的思想特色\*

谢正强\*\*

陆西星，字长庚，号潜虚子，又号方壶外史、蕴空居士，江苏扬州兴化人。其生平见于咸丰壬子年（1852）刊行之《重修兴化县志》（尊经阁藏版）卷八。陆西星自幼习儒，在诸生中名望很高。但9次参加乡试皆未中，乃弃儒为黄冠。他自称遇吕祖于北海草堂，得授丹诀，于是隐居修道，探求丹理，潜心著述，至晚年，又精研佛理。陆西星著作很多，涉及佛道两家，有讲内丹的《方壶外史》，释《庄子》的《南华副墨》，究佛理的《楞严经说约》《楞严经述旨》《楞伽经句义》等。《方壶外史》为陆西星撰著的内丹丛书，共八卷，收书15种。可概分为两类，一为注释类，包括《黄帝阴符经测疏》《老子道德经玄览》（以下简称《老子玄览》）等11种；一为撰著类，包括《玄肤论》等4种。《老子玄览》是其中成书较早的一篇（作于嘉靖四十五年（1566）闰十月，仅次于《金丹就正篇》，作于嘉靖四十三年十二月）。

《老子》本来不是丹经，但自内丹道成立之日起，便将《老子》作为内丹的思想渊源之一。《参同契》讲大易、黄老、炉火“三道由一，俱出径路”<sup>①</sup>，《悟真篇》云：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文满五千。今古上仙无限数，尽从此处达真诠。”<sup>②</sup>《悟真篇后序》也说：“修生之要在金丹，金丹之要在神水华池，故《道德》《阴符》之教得以盛行于世矣。”<sup>③</sup>陆西星继承了他们的思想，认为《老子》是道教内丹性命双修之祖，他说：“《老子》者，圣人道德之微言，而性命之极至也。”<sup>④</sup>“若夫溯大道之宗，穷性命之隐，完混沌之朴，复真常之道，则孰先《老子》。”<sup>⑤</sup>陆西星还述其作《老子玄览》之原委：“星既读此书，窃窥立言之旨，参以丹经，质之师授，恍然似得其要领者，然后敢取其书，僭而演之，未复赘以数言隐括其义。”<sup>⑥</sup>可见，陆西星是从内丹性命双修的角度，并参以内丹经典，来诠释《老子》的。他指出《老子》一书多用象言：“观其遽相祖述，言近指远，迥出思议之表，乃知是经根极性命；八十一章，的非

\* 本文原载《西南民族大学》（人文社科版）2007年第1期，第73-76页。

\*\* 谢正强，哲学博士，巴蜀书社编辑，主要从事道教与传统医药文化方面研究。

① 彭晓：《周易参同契分章通真义》，《道藏》第20册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版，第292页。

② 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第123页。

③ 同上书，第175页。

④ 陆西星：《方壶外史》，《藏外道书》第5册，巴蜀书社1992年版，第217页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

即事曼衍之谈。”<sup>①</sup>“彼其治国用兵与取天下，言近指远，意在使人得之言语文字之外。以为就事论事而释之，何名乎道德，何贵于知言也。是疏也，虽未能尽发老圣之蕴，然于性命之微，思过半矣。”<sup>②</sup>以下，本文拟将陆西星《老子玄览》的主要思想加以梳理，以求教于方家。

## 一、观妙观微

《老子》首章言“道”：“道可道，非常道；名可名，非常名。”陆西星解释说：“道者，先天太朴，溟滓无光，不落方体，不属指拟，何可言说？故不可道。不可道，即佛语所谓不可说不可说也。若其可道，则非真常之道矣。”<sup>③</sup>在陆西星看来，真常之道，即佛所言之“不二法门”，是任何言语形象不能比拟的。真常之道生天生地生人生物，有生之后，则落于后天名相之中，而为朴散之器。于是名相起而真常隐矣。陆西星还引《楞伽经》来说明真常之义：“佛告大慧，‘相句，非相句，所有句，非所有句’，以至四相俱忘，百八皆非，意盖如此。”<sup>④</sup>在陆西星看来，真常之道等同于大乘佛学所说的真如、法性、第一义谛。“真如之性无所从来，亦无所去，以是而名万物，则道不变，万物亦不变，斯得名真常之万物矣。是知名立乎有，道之委也；道妙于无，有之根也。若是乎有无之相生，而道与器之不相离也。于是乎圣人于有为名相之中，而救人以归复真常之道焉”<sup>⑤</sup>。

道教内丹性命修炼，以体道、证道、与道合一为极致。内丹家对道的诠释，侧重于从宇宙生成论的角度，以道为万物的始原元气，又称“先天真一之炁”。在陆西星看来，真常之道“言之不能尽，体之则可得”<sup>⑥</sup>，其关键在于《老子》所言之“无欲观妙，有欲观微”。陆西星解释说：“得一之贞，老圣盖屡言之。人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。经曰：‘常无欲以观其妙，常有欲以观其微。’无欲则静也，以观其妙，则无极也；（有）欲则感而动也，以观其微，则阴阳也。是故从无而入有，则造化生焉；推情而合性，则圣功出焉。斯之谓性，斯之谓命，斯之谓一，斯之谓道德也。”<sup>⑦</sup>从内丹工夫论上说，无欲观妙即是清静修心：“盖当无欲之时，至静无感，以观其妙，则见清净之中，一物无有，释氏所谓真空，儒者所谓未发，皆不出此。但不可以有心观之，有心观者，即着思虑，而非自然。又不可以无心弛之。经云：‘载营魄抱一，能无离乎？’作是观者，方为合妙。”<sup>⑧</sup>有欲观微即是采取先天真一之炁：“及乎时至机动，天人合发，元始真一之炁，自虚无来者，吾得其机而用之，则见阴阳相求，冠婚相纽，所以为万物之母者在是，所以为立命之机者在是。千圣传心，惟此二语。”<sup>⑨</sup>

陆西星《玄肤论·金液玉液论》可作为其观妙、观微的注释。道教内丹讲究性命兼修，形神俱妙，丹经中常有“玉液炼己以了性，金液炼形以了命”的说法。陆西星说：“玉者，温润

① 陆西星：《方壶外史》，《藏外道书》第5册，巴蜀书社1992年版，第219页。

② 同上书，第217页。

③ 同上书，第219页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第221页。

⑦ 同上书，第217页。

⑧ 同上书，第219页。

⑨ 同上。

贞纯之喻；金者，坚刚不坏之称。夫炼性者，损之又损，克去己私，务使温润贞纯，与玉比德，则己之内炼熟矣。内炼既熟，然后可以临炉采药，而行一时半刻之功。及夫时至机动，则取坎填离，采铅伏汞。而坎中一画之阳，乃先天乾金也，谓之金液，以之炼形，则体化纯阳，而形骸为之永固，一如金之坚刚而不坏矣。故曰金炼玉炼，性命兼修，而形神俱妙者也。玉炼，则无为之道也；金炼，则有为之术也。自无为而有为，有为之后，而复返于无为，则性命之理得，而圣修之能事毕矣。”<sup>①</sup>可以看出，陆西星所谓的观妙、观微大致等同于内丹修炼中炼己、采药两个步骤，他自己也总结说：“何谓观妙，曰复归混沌潜天地；何谓观微，曰劈破鸿蒙运坎离。”<sup>②</sup>

## 二、上德下德

《老子》第三十八章云：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为。”《参同契》从内丹的角度对“上德”“下德”进行了界定：“上德无为，不以察求；下德为之，其用不休。”上阳子陈致虚注：“‘上德’者，体全德之人也，无不为之士也。男子当二八之年，真精全而欲泄，全德之人则能保爱而浑无亏。又遇明师授以无为修摄之道，以永其寿，是谓无不为之士，是谓上德之全人也。是即圣人行无为之化，是即大人成无为之功也。‘下德’者，窃造化之人也，盗万物之士也。夫一切人，年甫二八，真精未泄，谓之纯乾。逮夫情欲一动，乾之中爻走入坤宫，乾不能纯，心虚为离。由是而后，日夜漏泄，存而有者，复几何哉？惟至人者，不待其极，乃行圣人复全之道，以仙其身，是谓下德之士，是窃造化之人也。是即圣人率性之道，是即神人有为之功也。上德者，无为而无不为也，得太极全体，成后天之功，是曰‘不以察求’；下德者，有为而有以为也，夺造化之用，成先天之功，是曰‘其用不休’。”<sup>③</sup>

沿着陈致虚的思路，陆西星注解《老子》“上德不德”章说：“上德，上乘之德也。上乘之德，无成心，去执着，全体大道，心若太虚，不自知其德也，故曰‘上德不德，是以有德’。

① 陆西星：《方壶外史》，《藏外道书》第5册，巴蜀书社1992年版，第363页。

② 同上书，第220页。

③ 陈致虚：《周易参同契分章注》，《藏外道书》第9册。陆西星生卒年及著作考证可参看卿希泰主编《中国道教史》第四卷第十一章第二节“陆西星及其所著《方壶外史》与东派丹法”，四川人民出版社1996年版。

双修丹家常言药物乃彼家（异性）所产，然而真实含义却不能从字面上理解。药物是先天真一之炁，有气无质，“彼家”仅为沟通修炼者与先天真一之炁的媒介而已，故双修丹家有“乾鼎无物，坤器本空”的说法。陆西星《参同契口义》注“以无制有，器用者空”云：“潜匿则无也，变化则有也。是谓无中生有，虚里造实。故以无制有，乃先天丹法之妙用。观乎器用者空，得非以无制有之谓乎？器用者空，言器之所以为器者，皆以空中而生妙用。老子曰：‘三十辐共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。’意盖如此。然又须知空之与器，本不分离。使离器以求空，又非空矣。”（《藏外道书》第5册，第289页）陶素栢《参同契脉望》云：“鼎器者，空虚之物也。乾坤为天地之体，天地为乾坤之象。人身一小天地，故以乾坤当之。老子曰：‘当其无，有器之用。’《契》曰：‘器用者空。’天地间实者不能容物，而虚者能容受之。坤器中本来无物。二七之期，感触乾父精光，而阳气始动。乾鼎中亦本来无物，采取之时，吸受坤母阳铅，而金丹始凝。皆是无中生有，劈空造作出来。曰鼎器者，不过借之以作盛物之器也。譬之外丹，始而寄气于铅，而铅不用；继而寄气于银，而银不用。银铅本无先天之气，只是假此以作鼎器，以招摄先天一炁耳。人元金丹，亦犹是也。”（《参同契脉望》，《藏外道书》第10册，第6页）

道教双修派内丹与房中术的关系，可参看高罗佩：《秘戏图考》，广东人民出版社1992年版；高罗佩：《中国古代房内考》，上海人民出版社1990年版；谢正强：《傅金铨内丹思想研究》，巴蜀书社2005年版。

下乘之德，返还归复，求以不失其德而已，而不知心染法尘，终为法缚，若非抱元守一，以空其心，几何而不蔽于释家之理障哉，故曰‘下德不失德，是以无德’。是知上德不德者，无为而无以为者也。无为者，非顽空断灭，一无所为之谓也。定慧相生，寂照并用，不见其迹，莫知其然，神圣之德也。下德为之而有以为，则贤士之德，复归之道也。有以为而不知速返以证无为之道，则执着之病，乌能免哉。”<sup>①</sup> 上德，即天真未凿，先天之体浑沦完全的童子，可以径直守中抱一，炼己而成道。下德，即先天之体已破的男子，必须采取先天真一之炁（真药物），伏我奔蹶易逸之精，然后守中抱一，方才可以成道，此即“下德为之而有以为”。陆西星解释说：“予闻之师曰，人之生也，精气为物，魂者气之所化也，魄者精之所化也。精魄属阴，气魂属阳，以其寓于后天形质之中，则皆阴也，而不能久。圣人知其如此，故迎其所谓先天真一之炁者，以为一身之主，而真一之炁，即所谓一也，道也，无名天地之始也。于是一身之中，精炁魂魄翕然归之，如子母之相抱而不忍离，日铄月化，剥尽群阴，体化纯阳，后天不老，而彰三光。圣人之所以长生而久视者，其道如此。”<sup>②</sup>

### 三、无为有为

“无为”是《老子》的重要思想，陆西星将之解作内丹的炼己，也就是修心炼性。在陆西星的内丹体系中，心性的修炼是贯穿内丹修炼全程的。炼己以致虚守静为本。“常观清净之中，一物不着，何其虚而静也，少有物焉，虚者实而静者挠矣。太虚廓然，片云横而障凝；渊泉湛若，微风起而波生。焉能复其本然之体哉。体道君子，时时打叠此心，内者不出，外者不入，使其胸次洒洒，一尘不挂，有以复其天空渊然之本体，是则可谓致虚之极矣。致虚之极，非守静之笃者，孰能之哉？”<sup>③</sup> 世人妄认四大六根为自身相，往往认贼作子，追逐声色货利，恣贪喜杀，为境所瞒，迷失本性，轮转无已。炼己即是消除各种妄心妄执，包括对善恶美丑等等名相的分别，“无对待则无倚伏，无倚伏则无轮转，无起灭，真常不变之道在我矣”<sup>④</sup>。炼己也就是《老子》所说的为道日损，“道则清净之中，一物不着，故损之又损，至于无为，而后有以复其太虚之本体。《清净经》所谓‘三者既无，唯见于空，空无所空，所空既无，无无亦无，湛然常寂，寂无所寂’，皆日损之义疏也”<sup>⑤</sup>。损之又损，以至于无为，无为而无不为矣。陆西星说：“寂而能照，静而能应，故无为而无不为。盖无为者其本体，而无不为者其妙用也。知无为而不知无为之无不为，则落于幻空；知无不为而不知无不为之无为，则逐于事相，非道也。”<sup>⑥</sup> “一切有为俱是幻，无为为幻非轻，有无俱遣仍成幻，云散天空月自明。”<sup>⑦</sup>

“无为”为《老子》所宗，但陆西星注老，更多的却是在阐述“下德为之而有以为”的内丹采药之道。“药”即先天真一之炁。陆西星云：“治身之道，圣人非自百姓日用之外别有所加

① 陆西星：《方壶外史》，《藏外道书》第5册，巴蜀书社1992年版，第236页。

② 同上书，第223页。

③ 同上书，第226页。

④ 同上书，第235页。

⑤ 同上书，第240页。

⑥ 同上。

⑦ 同上书，第232页。

也。盖其洞晓阴阳，深达造化，故于其互藏之宅，而窃其所谓真一之炁者，以为立命之基。是知杀机逆转，害里藏恩，祸福倚伏之机，奇正互变之势，所谓顺之则法界火坑，逆之则大地七宝，出死入生，转凡成圣，非有二道。孰知极之无定，一至是耶。”<sup>①</sup>“于是观妙观微于同类有情之中，而窃其互藏之精，以为性命之主养之韞之食之味之，则见道味深长，而世味为之自忘。”<sup>②</sup>

陆西星的丹法属双修派，上文的“同类有情”实是指异性。陆西星《金丹就正篇》说：“金丹之道，必资阴阳相合而成。阴阳者，一男一女也，一离一坎也，一铅一汞也，此大丹之药物也。夫坎之真气谓之铅，离之真精谓之汞。先天之精积于我，先天之气取于彼。何以故？彼，坎也，外阴而内阳，于象为水为月，其于人也为女；我，离也，外阳而内阴，于象为火为日，其于人也为男。故夫男女阴阳之道，顺之而生人，逆之而成丹，其理一焉者也。”<sup>③</sup>其《玄肤论·内外药论》也引用《易传》“一阴一阳之谓道”“同声相应，同气相求”，来说明顺则成人、逆则成丹乃造化自然之理。《玄肤论·阴阳互藏论》又说女子二七而天癸至，“方其不动而动，动而不动之时，是谓先天真一之炁，所以为造化之根底，品汇之枢纽者，实在于是”<sup>④</sup>。总之是说采取先天真一之炁，需异性配合方能成就。

采药于彼体，陆西星又比作“用兵”。《老子》云：“夫佳兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。”（第三十一章）就其本意，是老子反对精兵利器，认为有道者非万不得已，不得用之。但内丹家主张“盗天地，夺造化”，对之又有另一番解释。张伯端《悟真篇》云：“用将须分左右军，饶他为主我为宾。劝君临阵休轻敌，恐丧吾家无价珍。”<sup>⑤</sup>陆西星说：“下德之人，不得已而用兵，以行归复之道，但其用之也，识宾主之分，明动静之理，察倚伏之机，转生杀之柄，知止知足，而不敢矜伐以丧吾宝，盖亦知为不祥之器，非有道者所处。故用之以恬淡之为上焉耳，否则是乐杀人而已。”<sup>⑥</sup>以“用兵”比喻采药，正说明采药过程中危机四伏，即张伯端“恐丧吾家无价珍”之意。

陆西星还用君道、臣道来喻炼己、采药，《老子》云：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。”（第五十七章）陆西星解释说：“有为之法，臣道也，无为之道，君道也。君臣道合，则上下交而成泰矣。犹之治身者焉。积精累炁，筑固基址，非以正治国之谓乎？天人合发，盗机逆用，非以奇用兵之谓乎？及乎功成事遂，则惟抱元守一，以显无为之道，如是则性命兼修而成圣矣。”<sup>⑦</sup>

#### 四、无相为宗

陆西星与其他双修派内丹家一样，竭力申明其丹法非房中之术，但他关于采药于彼体的种

① 陆西星：《方壶外史》，《藏外道书》第5册，巴蜀书社1992年版，第245页。

② 同上书，第228页。

③ 同上书，第368页。

④ 同上书，第361页。

⑤ 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第165页。

⑥ 陆西星：《方壶外史》，《藏外道书》第5册，巴蜀书社1992年版，第233页。

⑦ 同上书，第244页。

种说法，让人不能无疑。在这一问题上，陆西星标榜无相为宗，以求与房中术划清界限。采药的过程危机四伏，防危虑险的关键在于无相，因为“道无名相，有所倚着安排分别取舍，即不中矣”<sup>①</sup>。观妙观微同出于大道之自然：“同出于道，则妙者固谓之玄，而微者亦不可不谓之玄也。同谓之玄，则既不可道矣，而又可名也耶？玄者幽深微眇不可测识之称。夫观妙既玄矣，而观微则又玄也。玄之又玄，则性在是而命亦在是，顺修而生人生物也，逆修而成圣成真也。”<sup>②</sup> 所以，采药“虽不离于事相之中，而超然独出于事相之外。所谓欲为而为之以不为者，故曰‘为无为，事无事，味无味’。经曰‘有之以为利，无之以为用’，意盖如此”<sup>③</sup>。

无相为宗也贯穿在《老子玄览》对各内丹名词的解释之中。其解“守中”云：“中，即下章玄牝之谓，乃吾人之橐籥也。性由此立，命由此出，所谓无欲以观其妙者，意盖如此。然谓之中，则已不落方所，不属指拟，果何自而守之哉。”<sup>④</sup> 解“谷神不死”云：“凡物之滞于形器，囿于象数者，皆落后天，会有变灭，而不能久。惟先天之神，太虚默运，静则灵彻无方，动则滋张万化，为能不受变灭，超然而独存，故曰谷神不死。”<sup>⑤</sup> 在陆西星的内丹理论体系中，有形有象者终属后天，而不能长久；唯有先天之神，无形无象，方可不受变灭，超然而独存。其《悟真篇小序》有云：“阳神容有不到之处，阴神则无所不通。”<sup>⑥</sup> 认为阳神终有假借，阴神则是无始以来本来面目。这一说法与他以前的丹家迥然不同，受佛教人法二无我思想之影响十分明显。

以此为出发点，陆西星内丹修炼以舍身、忘身为终极。《老子》第七章云：“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。”陆西星注：“圣人者，以为吾之一身，既落于后天形气之中，必不能与天地同其长久也。于是观妙观微于阴阳互藏之宅，得其所谓无名天地之始者，以为立命之基，则是后其身而身始先，外其身而身始存。盖吾之身自有先者存者，不后其身不外其身，则是悖于形气之私，而不原于性命之正，百姓之所以流浪生死也，其能久乎？故圣人不以身为身，而以道为身，是圣人之无私也。惟无私故能成其私。彼私其身而能存焉者，吾见亦罕矣。”<sup>⑦</sup> 在这里，陆西星指出，“观妙观微于阴阳互藏之宅”，或者说丹法之炼己、采药，虽可以为立命之基，却也只是得鱼之筌：“生之无生，幻相宛然，无生之生，真性湛然也。”<sup>⑧</sup> 最终还需舍身、忘身，方可与道合真，这才是内丹修炼的最终目的。故《老子玄览》有偈云：“有兔有求仍是幻，可尊可贵未为真，不知大道原无相，坐进休存比量心。”<sup>⑨</sup>

综上所述，陆西星的《老子玄览》，以内丹解《老子》，不言铅汞，直指先天真一之炁，同时深受大乘佛教的影响，讲解内丹以无相为宗，实为不可多得的内丹佳作。

① 陆西星：《方壶外史》，《藏外道书》第5册，巴蜀书社1992年版，第248页。

② 同上书，第220页。

③ 同上书，第247页。

④ 同上书，第221页。

⑤ 同上书，第222页。

⑥ 同上书，第332页。

⑦ 同上书，第222页。

⑧ 同上书，第234页。

⑨ 同上书，第247页。

## 王夫之对老子的批判\*

艾力农\*\*

明清之际是汉民族危亡时刻，许多爱国思想家从亡国切肤之痛中，深感宋明理学空谈性理的学风误国殃民，因而全面批判了程、朱、陆、王的道学。王夫之是其中的中坚人物。他认为佛老二氏是宋明理学尤其是陆王心学的渊源之一，因之对老子要进行严肃批判。而从老子学这方面看，宋元以来，诸多注老子者多为授儒入老、以禅解老，儒、释、道三家合流之风甚炽。就中儒以陆、王心学为主，释以禅宗为重。所谓三家合流也可称心、禅、老合流。宋苏辙、元吴澄对这股潮流的形成影响颇大。苏辙是有名的授儒佛入老子的大家。关于他的《老子解》，当时苏轼即云：“使汉初有此书则孔子老子为一，使晋宋间有此书则佛老不为二。”（苏辙《老子解·自题》）明代李贽亦云：“解《老子》者众矣，而子由最高。”（《老子解》李宏甫跋）吴澄为元朝巨儒，他有《道德经注》。《四库全书总目》提要指出：“澄学出象山以尊德性为本，故此注所言与苏辙指意略同。”明代开国皇帝朱元璋也有《道德真经御注》一书，称“斯经乃万物之至根，王者之上师，臣民之极宝，非金丹之术也”（《道德真经注序》），说明他要回到黄老之学的路子上去。但是，他也受到吴澄的影响，援引吴注颇多。朱元璋御注的积极一面并未被明代后人所注意，中叶以后，老子注家不少，但多为心学一脉，如薛蕙、王进、皇甫濂、张时彻、陈嘉谟等。乃至明代末叶，焦竑、李贽等人均精研老子，他们更是益引禅宗。其后的王夫之则不然，他对理学、佛、老三家都予以批判，而对老子的鞭挞甚至超过了对理学的批判。他明确指出老子是“邪说”（《读四书大全说·中庸》），是“贼道”（《尚书引义·咸有一德》），是“愚”（《尚书引义·多士》），是“小人之道”（《周易外传·系辞下》）。在他看来，释老是一样危害天下的。他在《尚书引义·顾命》中说：“老释异派而同归，以趋于乱。”“老释之于天下，日构怨而未有宁。”他甚至说：“老聃之幸不即为天下祸也，惟其少欲知止，不以天下为耳。不然又岂在商鞅李斯下哉。”（《尚书引义·咸有一德》）

王夫之是站在传统儒家学说立场上批判老子的。他从维护封建的“礼”“仁义”出发，对老子的“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家衰乱，有忠臣”的明显反儒命题批驳说：

\* 本文原载《中国哲学史研究》1987年第4期，第78-82页、第122页。

\*\* 艾力农，中共中央党校哲学史教研室教授。

秦燔《诗》《书》，仁义废矣。晋尚玄虚，智慧隐矣。平王忘犬戎之仇，孝慈薄矣。谁周、冯道受卖国之赏，忠臣寝矣。曾不足以防患，而终于沈溺。老氏将谁欺哉。（《周易外传》卷四《既济》）

王夫之认为老子的“礼者忠信之薄而乱之首也”的说法是“亡国之大患”。他认为，礼之兴于中古，是圣人待忧患有大用之物，合乎安危之理，生死之数，这是文王周公孔子三圣所本的。而老子却反之，这势必造成“狙佞乱于市，嗜欲乱于堂，诈伪方兴，而天下大乱”（均见《周易外传·系辞下》）。王夫之还认为，老子的“道生一，一生二，二生三”是破坏了古君子之一德，而导致“凶德滋生，阴谋、刑名、兵法从此而出”“于是而有阳阖阴辟之术，于是而有逆取顺守之说。故负妇人嬖宦寺而以伯，焚《诗》《书》，师法吏而以王”“仁义亦一端，残杀亦一端”的后果。圣王之道被破坏，而贼道无所不至（见《尚书引义·咸有一德》）。

不过，在释老之中做一比较，王夫之对老子亦有肯定的地方。他在《老子衍》的序文中说：

虽然，世移道丧，覆败接武，守文而流伪，窃昧几而为祸先，治天下者生事扰民以自敝，取天下者力竭智尽而敌其民，使测老子之儿，以俟其自复则有瘾也。文景踵起而迄升平，张子房，孙仲和，异尚而远危殆，用是物也。较之释氏之荒远苛酷，究于离披缠林，轻物理于一掷而仅取观于光怪者，岂不贤乎？

这就是说，王夫之对汉初黄老之学的“休养生息”的惠民之道与张良借以功成身退的全躯之术，还是肯定的。

王夫之对老子哲学的研究有一部代表著作，就是他于三十七岁时所写的《老子衍》，二十年后他又作了一次订正，现传于世的是他的第一个稿本，后本已毁于火。从王夫之的思想发展看，他对老子的批评是越来越激烈的，现存这个稿本可能还平允一些。

王夫之的《老子衍》除了具有批判性外，还有这样的特点，即一矫千年来老子学中的儒、佛、道三家合流的偏向，主张以老解老。他既反对“鸠摩罗什、梁武帝滥之于事理满果”，又反对“陆希声、苏子由、董思靖及焦竑李贽之流的益引禅宗为缀合”，他说：“强儒以合道则诬儒，强道以合释则诬道。”（均见《老子衍》序文）这是明清之际老子学的一个振兴，是带有总结意义的。下面我们就《老子衍》中的几个哲学问题作一介绍。

## 一、物即道也

在道与物的关系这个根本问题上，王夫之批判了老子恍惚不清的地方，明确提出自己的唯物主义看法。王夫之对道的理解多受《周易》的启发，他尤其注意“一阴一阳之谓道”和“形而上者之谓道”两个命题，所以他的“道”是常与天地、阴、阳、器等并述的。他说：

道者，天地精粹之用与天地并行而未有先后者也。（《周易外传·乾》）

阴阳与道为体，道建阴阳以居。（《周易外传·乾》）

两闲皆阴阳，两闲皆道。（同前）

天下唯器而已矣，道者器之道。（《周易外传》卷五）

很明显，王夫之认为道是规律，无论天地、阴阳、事物都与道分不开的而运行于道之中。

在《老子衍》中，王夫之就是以这个原则来观察物与道的关系的，他说：

物与道为体而物即道也。（《老子衍》第四十一章）

若夫道合万物而又入万物，方往方来，蜿蟺希微，固不穷已。（《老子衍》第四十章）

形象（指物）有闲，道无闲，道不择有，亦不择无，与之俱往。（《老子衍》第二十五章）

天地者与物往来而聊以自寿也。天地且然，而况于道。（《老子衍》第三十四章）

在这里，他提出了“物即道也”的命题，将两者的关系提到了哲学根本问题的高度。这与他在《周易外传》中所提的“道者，物所众着而共由者也”的意思完全一样。这就说明王夫之根本否认有什么离开物而独立的道，认为道是物之道，是物质世界运动的规律。将道理解为唯一规律，古代韩非子也是这样做的。韩非说过：“道者万物之始，是非之纪也。”（《韩非子·主道》）“道者万物之所然也，万理之所稽也。”（《韩非子·解老》）这种解释同样是唯物论的观点。

王夫之不同意老子的“天下万物生于有，有生于无”，他认为“物生于有不生于无”（《尚书引义·泰誓》）。对老子的“有物混成先天地生”也作了否定。他说：“夫道之生天地者，则即天地之体道者是已。”（《周易外传》卷一）“道老，天地精粹之用，与天地并行，而未有先后者也。使先天地以生，则有有道而无天地之日矣。彼何寓哉。”（《周易外传》卷一）

在《老子衍》中，王夫之对老子的道不即物，道与物脱离而又高于物的观点也有所批判。他在第十四章中说：

物有闲，人不知其闲，故合之背之。而物皆为患，道无闲人强分其闲；故执之别之而道仅为名，以无闲乘有闲终日游，而患与名去，患与名去，斯无物矣。

在这一段中，王夫之的意思是：老子认为道无间隙而具体事物有间隙，所以两者根本不同，有间隙就是不道，物与道不能协调，强为之名。但是这种说法是不对的。应该承认道与物是不能分的。“无闲乘有闲”而“终日游”才是正常，才能使道凭借物而发挥作用。而把道与物强行分开是不对的。准此，他对老子的以道为常而以物不为常的观点，也加批评。他说：“何所为常于其不常而阴尸其常，岂复在子母之涯涘耶？以己之知与力有涯之用，追随子、母之变，未见其免于殃也。”（《老子衍》第五十二章）这就是说，道与物不能有母、子之分，如果使道为母，物为子，这就使道与物脱离。认为道是常，物是不常，就不能使两者同时变化，因为常与不常是不同的。老子这种认识会造成混乱，不能免于“殃”也。道与物的关系是哲学上的一个根本问题，也是老子的一个核心问题。老子对这个问题的处理是偏于唯心主义的，王夫之抓住了这一点展开剖析与批判，表现出他的唯物主义者的坚定立场。

## 二、静于动，动于静

王夫之对动、静关系的理解是辩证的。在他看来，静是不能脱离动的，没有纯粹的静：静是动的一种形态，而动中也有静。他在《老子衍》第五十章说：

死于动者，能不静，而不能静于动也。静于动则动于静：动静两用而两不用。静于动，则动可名为静，可名为静，静亦乐得而归之，所谓“守静笃”者此也。动于静，则静

可名为动，可名为静，静与周旋而不死，所谓“反者道之动”也。

在这里，王夫之集中地表达了他对动静的看法，即动与静是不可脱离的。“静中含动”，“动中含静”，两者互相包含。参看他在其他著述中所说，意思更加清楚，如他在《尚书引义·说命》中说：“动静无恒者也，一动则必一静矣，一静则必一动矣。”又如在《思问录外篇》中说：“方动即静，方静旋动；静即含动，动不含静。”这都是说运动是永不停息的，静止状态总是暂时的，但两者都处于不可脱离的状态中。这种观点在《思问录内篇》中表述更明白，他说：“静者静动非不动也。”这是符合于辩证法关于动静关系原理的。

据此，王夫之批评了老子的“致虚极”，“守静笃”的说法，他说：“最下击实，其次邀虚。最下取动，其次执静。两实之中虚故自然，众动之极，静原自复，不邀，不执。乃极乃笃。”（《老子衍》第十六章）这就是说，虚实交错，动静交替原是自然之理，老子要借外力去“邀”去“执”以达到“致虚极”，“守静笃”，完全是多余而有害的。他又说：“有根则有茎，有君则有臣。”（《老子衍》第二十六章）还说：“且轻重，静躁迭相为君，亦无不倡而先和，终不可谓静为躁君也。”（《周易外传·震》）这都是认为虚实、动静不可分割，不能片面强调“致虚”“守静”。因此，他激烈地反对崇尚虚静的思想：“甚哉，致虚守静之说以害人心之烈也。”认为那不仅可以使人心死，闭人之生理，并终将“丧其神明，偷安以自治。始于笑言而卒以恐惧”（《周易内传·震》）。

### 三、批玄虚

王夫之曾认为：“古今之大害有三：老庄也，浮屠也，申韩也。”因之必须加以批判。而批判老、庄则必从虚玄给，“端木之法自虚玄始”（《读通鉴论·梁武帝》）。他在《尚书引义·舜典》中说：“玄之为言，不可测之辞也。不可测者，非其正也。亟言玄者，老聃之说也，是以知其德之非正也。”“必且诡言濡行，挟诈藏奸，无父无君而无不玄也。”在王夫之看来，老子学说是“诡言濡行”，也就是一种阴谋家的权术。

对老子的阴谋权术，王夫之认为是一种小人之道。所以，他在《老子衍》中无处不在加以揭露。例如，他在第二章中说：“圣人之‘抱一’也，方其一与一为二，而我徐处于中，故彼一与此一为垒，乃知其本无垒也，遂坐而收之。垒立者‘居’而坐收者不去，是之谓善争。”指出老子所谓善争实际上是一种手法，因为老子知道对立的东西必然都要转化，其中本无森严的壁垒，所以坐而收之，得到成功，这是一种善争而胜的手段。而在第九章中也指出老子的功成身退还是一种机谋，“道之未降处乎机也”。他还讽刺老子的“要妙”不过是想得到别人所得不到的东西（见《老子衍》第二十七章）。进而王夫之指出老子的“上善若水”也是一种“阴险”之说，他说：“给万物以柔靡佯退，而自怙其坚悍，则天下之机变刻深者，水不得而为。而老氏犹察之，以为教父，曰‘上善若水’，则亦乐用其貌而师之，以蕴险于衷，是故天下之凶险者，莫老氏若焉。”（《周易外传·坎》）

这里还可以考察一下王夫之对老子的“反者道之动”命题的看法。在《老子衍》本文，王夫之对老子这个命题还是作正面阐述的，看来他是同意这一命题的。所以他说：“若夫道，含万物而入万物，方往方来，蜿螭希微，固不穷已。”“唯知动则知反，知反则知弱。”但综观王

夫之的其他著作，则对之批判甚厉，认为这是老子搞阴谋权术投机取巧的理论基础。如他在《周易外传·无妄》中说：“吾有大患为吾有身，反以为用，弱以为动，糠秕仁义，刍狗万物，究其所归，以得为妄，以丧为真，器外求道，性外求命，阳不任化，阴不任疑。故其至也，绝弃圣智，颠倒生死，以有为妄，斗衡可折，以生为妄，哀乐俱舍。”这是说明“反以为用，弱以为用”在老子学说中颇占地位，由这种方法去“器外求道”“性外求命”以达到“绝弃圣智，糠秕仁义”，这完全是违背圣人之道邪说。又如王夫之在《尚书引义·仲融之诰》中说：如果要“日以天下与心携，舍自然之则，忘固有之真”，就与老氏所云反者道之动无异，这就明白地说出了反者道之动是一种阴谋权术。王夫之本来并不反对物极必反的道理，但他认为老子之反则是“已动而巧乘其间”（《周易外传·否》），是利用了这一规律而别有打算的，是一种善于保存自己和妻子之术。所以，他又从阴阳，壮稚方面批判老子的“反者道之动”，他说：“阴阳之用，君子恒用其壮，异端恒用其稚。用其壮，故直养无害，而塞乎天地之间。用其稚，故处淳致柔，而苟善其全躯保妻子之术。……其稚者阳替其功，阴难于制，异端顺而利用之，以其弱之动反之用为形君气母而宝之焉。”（《周易外传·睽》）

王夫之对老子的批判，最厉害的莫过于在《尚书引义·君陈》这一段话：

细人者亦知此矣，于是神其术以游于天下，欲张之必因翕之，欲先之必固后之。见利不争，以为豪杰，曰我有忍矣；以德报怨，以为长者，曰我有容矣。不炫小利而大利归之，不虽争名而名不能舍也。斯道也，用兵者以为制人之机，欲富者以为巧取之术，养生者以为缘督之经。是则忍也，容也，异端之所宝，权谋者之所尚也。

这一段话实际上是王夫之对老子的批判所作的一个总的概括。而其中心是针对老子的阴谋权术之道，我们从这里也可以窥见王夫之何以对老子深恶痛绝，看来，他是特别厌恶老子的避祸全躯，为什么呢？这是有一定历史原因的，王夫之身处民族国家危亡之际，目睹亡国之惨痛，力图挽倒狂澜，以尽匹夫之责，积极组织参加救明的活动，因此他的思想是主张积极进取的。这样，他对老子的隐士主张，消极避世全生的学说就不能容忍了。

#### 四、反无为

王夫之是地主阶级知识分子，他在政治上是坚决维护封建社会的，誓死忠于大明正统朝廷，他对明末农民起义采取抗拒的态度，不惜毁体自伤以表示不与张献忠合作去抵抗民族侵略者。在言论上，他对李自成等人也视为洪水猛兽、乱臣贼子，口诛笔伐而不遗余力，在他看来，老子学说中有的地方也正是社会大乱的根源，如在《读通鉴论》中说：“角曰，吾之道，黄帝老子之道也。……微二氏之支流，亦未足以惑天下而趋之若流。甚哉二氏之殃民，亦岂其初念哉？”（《读通鉴论·汉灵帝》）这就是说，老子学说也是农民起义的理论根源。这也说明了王夫之何以视老子为邪说而加以坚决的批判的原因。这一点导致了王夫之在《老子衍》中痛斥老子的一些无为政治主张。如他认为老子的“小国寡民”的理想只是老子自圆其说的幻想，而“安往而不适者哉”是老子的“抱一”“玄同”的发挥。他认为，如果“小国寡民”推广开来，就会使贤贵和贱不肖的关系遭到破坏，也即破坏了封建社会等级制度，正如心不能使用耳目一样。又如老子认为“民之饥以其上食税之多也”，王夫之也加以反对，他认为上食

其税造成民饥，这是事实，但要维持这个社会秩序，却是合理的。他说：“于彼有此，于此有彼，彼此相成而生死不相厌，岂能相原而莫知有轻哉。”（《老子衍》七十五章）王夫之此论对封建社会来说，有一定道理，但是他维护剥削制度，替地主阶级辩护的立场使他看不见农民不能聊生的事实，不懂得农民起义的合理性。正因为如此，他又对老子说的“人之道则不然，损不足而奉有余”进行驳辩，认为老子是“庸人”，是“不欲见贤”。而贤者是应该自奉“奢”，是可以损不足以奉有余的。

总起来看，王夫之是明清之际的一个杰出的朴素唯物主义哲学家，在政治理论上也是一个具有批判精神的政论家。他揭露过封建社会的不少流弊，也总结了历史上成败得失的不少经验，但他的整个政治思想体系却不能跳出封建地主阶级的偏见。他对老子的批判是本着他在《老子衍》自序中所说的老子的三个缺点为出发点的。他说：“夫所谓瑕者何也，天下之言俗道者激俗而故反之则不公，偶见而乐持之则不经，凿慧而数扣之则不祥。三者之失，老子兼之矣。”王夫之对儒家的中道是十分尊崇的，他在《读四书大全说》中对中庸颇有发挥，他说：“天下之理统于一中。”“浑然在中者，大而万理万化在焉，小而一事一物亦莫不在焉。”所以，他说老子的激俗、偶见、凿慧，认为这是不公、不经、不祥。实际上，老子书中不少可取之处正在于它的激俗，在于对现实的批判。但这些批判往往为王夫之所不能同意。王夫之对老子的批判也可以说是历史上一桩公案。谁是谁非，我们是可以探讨的。

精华集成

第一辑

历史脉络

# 百年道学



封面设计：周 明



定价：4620.00元（全6册）

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）  
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

# 百年道学

## 精华集成

第一辑

历史脉络

卷二

上海图书馆  
上海科学技术文献出版社



总主编 詹石窗

# 百年道学

# 精华集成

第一辑

历史脉络

卷二

上海图书馆  
上海科学技术文献出版社

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）  
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）  
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目  
四川大学老子研究院重大项目  
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目  
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成. 第一辑, 历史脉络: 共6卷 /  
詹石窗总主编. —— 上海: 上海科学技术文献出版社, 2017

ISBN 978 - 7 - 5439 - 7222 - 3

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.  
①B958 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 270752 号

选题策划: 张 树

责任编辑: 张 树 苏密娅 杨怡君

《百年道学精华集成》第一辑《历史脉络》

詹石窗 总主编

\*

上海科学技术文献出版社出版发行  
(上海市长乐路 746 号 邮政编码 200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

\*

开本 889mm × 1194mm 1/16 印张 190.25 字数 3805000

2018 年 3 月第 1 版 2018 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 5439 - 7222 - 3

定价: 4620.00 元(全 6 册)

[http:// www. sstlp. com](http://www.sstlp.com)

缺页

# 《历史脉络》卷二·道家的文化传承 目 录

## 黄老之学

黄老 .....	管 侯( 3 )
《史记》先黄老后六经辨 .....	傅以辉( 7 )
黄老之研究 .....	赵钺铎( 8 )
刑名法术之学归本于黄老说 .....	黄用士( 10 )
黄老考 .....	施之勉( 13 )
黄老考 .....	蒙文通( 15 )
略谈“黄老”学派 .....	王婆楞( 25 )
略说黄老学派的产生和演变 .....	许抗生( 29 )
黄老哲学对老子“道”的改造和发展 .....	滕 复( 35 )
老庄黄老比较论纲 .....	罗祖基( 41 )
从原始道家到黄老之学的逻辑发展 .....	丁原明( 48 )
道家黄老学“推天道以明人事”的思维方式 .....	胡家聪( 56 )
黄老之学与老庄思想 .....	[韩]苏铉盛( 63 )

## 老庄思想的分衍

先秦书中孔老关系诸史料之检讨 .....	缪 钺( 73 )
宋尹学派与道家哲学 .....	谢祥皓( 77 )
黄老学派和战国时期的反复辟斗争 .....	杨 宽( 82 )
《解老》《喻老》篇不出韩非手辨 .....	栗 劲( 86 )
慎到应是黄老思想家 ——兼论黄老思想与老子、韩非的区别 .....	江荣海( 93 )

早期儒家的道家化 .....	陈鼓应( 101 )
《道德经》与阴阳五行观 .....	萧汉明( 109 )
稷下黄老玄学体系新探	
——兼论对《老子》的吸收和改造 .....	知 水( 116 )
《鬼谷子》哲学与《老子》哲学 .....	郑杰文( 122 )
《列子》是早期的道家黄老学著作	
——兼论稷下黄老学之兴起高潮 .....	胡家聪( 128 )
论《鹖冠子》的“道法”思想	
——兼论道法、黄老及其他 .....	熊铁基( 135 )
《黄老帛书》成书年代的新假说 .....	张增田( 151 )
《恒先》宇宙观及人间观的构造 .....	王中江( 156 )

### 秦汉新道家

从《吕氏春秋》到《淮南子》	
——论秦汉之际的新道家 .....	熊铁基( 175 )
“秦汉新道家说”质疑 .....	修建军 张良才( 184 )
再论“秦汉新道家” .....	熊铁基( 190 )

### 两汉的“黄老之治”

汉初黄老思想和法家路线	
——读长沙马王堆三号汉墓出土帛书札记 .....	程 武( 199 )
汉初政治非“黄老刑名之治”论 .....	李之喆( 205 )
汉代黄老之学到老庄之学的演变 .....	刘晓东( 212 )
黄老思想与东汉政治 .....	杨秀实( 218 )

### 汉代老学的传扬

老子与淮南子 .....	朱锦江( 227 )
马王堆《老子》甲乙本卷前后佚书与“道法家”	
——兼论《心术上》《白心》为慎到田骈学派作品 .....	裘锡圭( 247 )
《老子河上公章句》的思想特色 .....	张运华( 256 )

《老子想尔注》及其思想 .....	钟肇鹏(265)
《太玄》、黄老、蜀学 .....	魏启鹏(271)
两汉“巴”地的黄老风尚与黄老道的形成 .....	阮荣华(280)
谈谈黄老道与黄老道学 .....	许抗生(285)
最早的异端蜀学——《老子想尔》 .....	冯广宏(290)
汉代老子宇宙观的黄老色彩	
——以《老子指归》为例 .....	刘玲娣(296)
《老子铭》与东汉的老子观 .....	刘玲娣(303)
从《史记》看西汉老子角色的转化 .....	刘玲娣(309)

### 玄学兴起中的道家

王弼的《老子》解释方法论 .....	周光庆(317)
借注庄以创新说	
——论郭象《庄子注》对庄子学说的修正 .....	方勇(329)
面对社会与面对生命	
——论向秀、嵇康对《庄子》的不同解读 .....	马良怀(336)
论王弼易学与老学的关系 .....	秦淮(343)
经典文本的思想意蕴与诠释者的时代境遇	
——以王弼诠释《老子》为示例 .....	刘季冬(347)
刘勰的虚静学说与老庄哲学 .....	罗运超(355)
对向、郭《庄子注》疑案的一种判定 .....	康中乾(362)
论葛洪的老子观 .....	刘玲娣(368)
论孙盛的老子观 .....	刘玲娣(374)
论顾欢的老学思想 .....	刘固盛(382)
王弼《易》《老》二注成书先后及年代考辨 .....	裴传永(389)

### 道家理身理国智慧

李荣《老子注》重玄思想初探 .....	黄海德(399)
杜甫与道家及道教关系再探讨	
——兼与钟来茵先生商榷 .....	徐希平(406)
王绩生存哲学的庄子情结 .....	梁静(416)

### 道家与理学的交相辉映

析苏辙《老子解》的核心概念——“性” .....	陈文苑(425)
陈抟的易、老之学及《无极图》思想探源 .....	卢国龙(430)
王安石的《老子注》探微 .....	尹志华(437)
以禅解庄	
——林希逸《庄子口义》对《庄子》的阐释 .....	孙红(446)
论张伯端的老学思想 .....	刘固盛(452)
论杜道坚的老学思想 .....	刘固盛(458)
试论北宋老学中的“无为”与“有为”之辨 .....	尹志华(466)
论陈景元对《老子》思想的诠释与发挥 .....	刘固盛(472)
论朱熹的老学思想 .....	刘固盛(481)

### 实学兴起中的道家

方以智的老子观 .....	蒋国保(493)
李贽《老子解》的“无为”思想 .....	王建光(500)
经世致用与老子思想的融合	
——魏源《老子本义》思想剖析 .....	林红(507)
论张尔岐的《老子说略》在老学史上的地位 .....	王继学(515)
陆西星《老子玄览》的思想特色 .....	谢正强(520)
王夫之对老子的批判 .....	艾力农(526)