

百年道学精華集成

第六辑

经籍考古

卷一

道经研究（上）



老子成书

论《解老篇》与老子书*

车 载

《韩非子》一书有《解老》《喻老》两篇。《喻老篇》用历史上的具体事例，证实老子书所提出的见解。《解老篇》提出了韩非自己对于老子书某些章节文句的看法。这两篇虽然都是解说老子书的文章，但它表现出韩非自己的独到见解与思想体系。有人认为《解老篇》既然有唯物主义的见解，就可以进而证明老子书的思想应该属于唯物主义一方面，这种看法，值得商量。我认为《解老篇》的见解与老子书的见解，有其相同的地方，又有其不相同的地方。就提出无为、无欲的见解说，是两者相同的地方，就它们的思想体系说，《解老篇》应属于唯物主义方面，老子书应属于唯心主义方面，是两者不相同的地方。

—

《解老篇》谈到“道”的地方，有三条解说最为重要，一为以理解道，一为以象解道，一为以常解道。以理解道，是《解老篇》思想的中心环节，是它与老子书见解分野之所在。

“道，理之者也”一语，说明《解老篇》明确提出以理解道的见解。在老子书里，从来没有提出“理”字，更不存在“以理解道”的见解。以理解道，是《解老篇》所提出的新见解，不是老子书原来存在的见解。《解老篇》说：

道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也，故曰，道，理之者也。物有理不可以相薄。物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理，而道尽稽万物之理，故不得不化。不得不化，故无常操。无常操，是以死生气稟焉，万智斟酌焉，万事废兴焉。

这是《解老篇》对于“道”的解说的一段重要的话，与老子书对于“道”的解说的见解不相同。在这段话里，它对于物与道的关系、物与理的关系、道与理的关系，都有明确的解说。“道者，万物之所然也”；“道者，万物之所以成也”，就物与道的关系说。“理者，成物之文也”，“理之为物之制”，“万物各异理”，就物与理的关系说。“道者……万理之所稽也”，“道，理之者也”，“道尽稽万物之理”，就道与理的关系说。

* 本文原载于《学术月刊》1960年第12期，第55-69页。

物与道的关系，就是物质与规律的关系。物质与规律能否割离？是问题的一点。物质与规律谁是第一性？是问题的又一点。这是衡量《解老篇》思想的标准，也是衡量老子书思想的标准。凡是主张物质与规律不能割离，物质是第一性的见解，是属于唯物主义的见解；凡是主张规律与物质可以割离，规律是第一性的见解，是属于唯心主义的见解。《解老篇》主张前者，老子书主张后者。老子书对于道与物的关系，主张先有道，次有德，后有物。《解老篇》对于物与道的关系，主张先有物，次有理，次有道。两种见解不同，不是偶然的情况。

有人认为老子书的“道”，既有物质性，又有规律性。又有人认为老子书的“道”，是指“精气”，只有物质性，没有规律性。我认为这些见解，都与老子书的原意不相符合。老子书的“道”，是指规律说，不是指物质说，这是我的看法。

老子书把“道”与“物”对立的提出，认为两者之间，既存在着不可割离的关系，又存在着可以割离的关系。就物对于道来说，是不可割离的，这种不可割离的关系，不是统一在物的基础之上，而是统一在道的基础之上。就道对于物说，是可以割离的，道是独立存在于物之外的，道是独立超脱于物之上的。这种见解，在老子书里，不是偶然一二见的见解，而是笼罩老子全书的见解。老子书环绕着道与物的对立这一见解，提出了无与有的对立，提出了常与可的对立，提出了统一与对立的对立。它认为这些对立的关系，都是离不开统一的关系的。可是无与有的对立，不是统一于有，而是统一于无；常与可的对立，不是统一于可，而是统一于常；统一与对立的对立，不是统一于对立，而是统一于统一。它的这些见解，环绕着中心思想而提出的，都是在为道支配着物的见解张目。

《解老篇》的见解，显然与老子书的见解不同，《解老篇》认为道与物是一种不能割离的关系，与老子书认为道与物是一种可以割离的关系，恰好是相反的两种不同的见解。在《解老篇》里，找寻不出道是独立存在于物之外或物之上的见解，它指出道与物两者的关系，是不容割裂的相互依存的关系。“道者，万物之所然也”，就道不离物说；“道者，万物之所以成也”，就物不离道说。“所然”，指规律的道说，规律的道是不能离开物质的物而单独存在的，这是道不离物的见解。“所以成”，指按照规律而组成的物质说，离开规律的道，物质的物就将失去组成的条件，这是物不离道的见解。物不离道的见解，是《解老篇》与老子书所共同提出的见解；道不离物与道可离物，是《解老篇》与老子书两者见解所不同的地方。可是《解老篇》所提出的物不离道的见解，与老子书所提出的物不离道的见解，存在着本质上的不同，一则把道与物看着是相互依存的关系，一则把道看着是支配着物的关系的缘故。

《解老篇》在解说物与道的关系的时候，提出一个“理”字，这是老子书所没有的见解，而为《解老篇》所独有的见解。老子书在解说道与物的关系的时候，提出一个“德”字，它所提出的德与物的关系的见解，依旧是它的道支配物的见解的引申。它主张德是支配着物的，它提出“万物莫不尊道而贵德”的看法。《解老篇》提出一个“理”字，用以代替老子书所提出的“德”字，来说明物与道的关系，是有道理的。它把物与道的相互依存的关系，首先运用在物与理的关系上面。“理者，成物之文也”，就物不离理说；“理之为物之制”，就理不离物说；“万物各异理”，就物与理的相互依存说，就物质为第一性说。物与理的相互依存的关系，物为第一性，理为第二性的见解，较之物与道的关系，易于说明。因为物与道的关系，就事物的总体说，物与理的关系，就事物的个体说的缘故。“万物各异理”，是一句极平常的话，也是一句

极重要的话。这句话，包含有“理者，成物之文也”的物不离理的见解，与“理之为物之制”的理不离物的见解。《解老篇》里所提出的这些见解，在老子书里是没法找寻得到的。

什么叫做理？理与道的关系怎样？《解老篇》有两段话解说这些道理。它在解说“不敢为天下先”一条里说：

凡物之有形者，易裁也，易割也。何以论之？有形则有短长，有短长则有小大，有小大则有方圆，有方圆则有坚脆，有坚脆则有轻重，有轻重则有白黑。短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理。理定，而物易割也。

它在解说“常”一条里说：

凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定，而后可得道也。故定理，有存亡，有死生，有盛衰。

这两段话，都是在解说“道，理之者也”的道理。告诉我们：什么叫做理，理与物的关系，理与道的关系。“理定，而物易割也”，就理与物的关系说，就物为第一性、理为第二性说。“理定，而后可得道也”，就理与道的关系说，就道不离理说。《解老篇》以物的形状、物的性质、物的变化来说明理，从它看来，理是不能离开物而独立存在的，离开了物，理就失去存在的依据了。短长、大小、方圆，就物的形状说，坚脆、轻重、白黑，就物的性质说，存亡、死生、盛衰，就物的变化说。“有形则有短长”，“有形”，就物说，有物则有形，无物则无形。有了物的存在，同时也就有物的形状、物的性质、物的变化的存在，两者不容割裂也没法割裂。物的形状、物的性质、物的变化的本身，就叫做理，不是说在这些关系之外，另有一个叫做理的东西独立存在。然则理与物是同一个东西所表现出的两种不同的关系了，就有形的物质说，称之为物，就物所表现的形状、性质、变化的规律说，称之为理。“理者，成物之文也”，就理对于物的作用说，理是第二性；“理之为物之制”，就物对于理的作用说，物是第一性。只要物质本身不同了，跟随着物质而来的形状、性质、变化的规律也就不同了，所以说，“万物各异理”。《解老篇》对于物与理的关系的解说，决定了它对于物与道的关系的看法，也决定了它对于道与理的关系的看法。

“道，理之者也”，就理对于道的关系说，理是道的内容，没有理就没有道，所以说：“理定，而后可得道也。”“道者……万理之所稽也。”就道对于理的关系说，道有统率总括众理的作用，所以说：“道尽稽万物之理。”《解老篇》提出道与理的关系，与老子书提出道与德的关系，有其相同的地方，更有其不相同的地方。就道指总体规律，理或德是指个体规律说，两者的见解是相同的；可是《解老篇》认为总体规律是从个体规律而来，“理定，而后可得道也”，老子书认为个体规律是从总体规律而来，“孔德之容，惟道是从”，这是两者见解不相同的地方。老子书把总体规律的道，放在超出于一切事物之上，所以它把总体规律放在超越个体规律之上而独立存在的地位；《解老篇》认为总体规律是从个体规律而来，两者虽然是不相同的，但是两者的关系不能割离，离开了个体规律，总体规律也将没法存在。《解老篇》认为个体规律与总体规律毕竟有别，“万物各异理”，就个体规律说；道，“无常操”，就总体规律说。惟其道，“无常操”，所以它能够千变万化而“尽稽万物之理”，于是“死生气禀”的道理，从“道”而来，“万智斟酌”的道理，从“道”而来，“万事废兴”的道理，从“道”而来了。

《解老篇》解释“象”的见解，与老子书解释“象”的见解不同。《解老篇》在以象解道

一条里说：

人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也。故诸人之所以意想者，皆谓之象也。今道虽不可得闻见，圣人执其见功以处见其形，故曰，无状之状，无物之象。

“圣人执其见功以处见其形”，可能为“圣人执其见功处以见其形”之误，这句话是《解老篇》以象解道的关键，也是它与老子书见解所不相同的地方。《解老篇》从实物的角度来解说象，老子书从抽象的角度来解说象，两者当然不相同了。老子书谈到“象”字的地方，计有五处：第四章说“象帝之先”；第十四章说“是谓无状之状，无物之象”；第三十一章说“惚兮恍兮，其中有象”；第三十五章说“执大象，天下往”；第四十一章说“大象无形”。老子书处处从抽象的角度来解说象，它以“无形”“无物”“惚恍”等辞来解说象，没有一处地方联系实物，这与《解老篇》的见解恰好相反。《解老篇》在解说“象”字的时候，首先谈到实物，用“生象”与“死象”来解说。生象很少见，死象之骨有时可以见到，根据死象之骨与反映生象的图形，来推测生象的情况，所以叫做象。因而提出“意象”一辞，来解说“象”的含义。《解老篇》对于象的解说，是从实物到抽象再到实物与从抽象到实物、再到抽象的解说不同，与从抽象到抽象的解说更不相同。有人根据老子书第二十一章“恍兮惚兮，其中有物”一语，认为老子书的道是有物质性的，因而主张老子书的思想属于唯物主义一方面，他们把老子书的某些文句，与老子全书的思想体系割裂开来，孤立地用自己的见解来解说，他们认为老子书的道是精气，是物质的见解，难于令人心服。“其中有物”，与“恍兮惚兮”是分不开的；“是谓惚恍”，与“是谓无状之状，无物之象”分不开的；“是谓无状之状，无物之象”，与“绳绳兮不可名，复归于无物”分不开的，老子书的道是精气是物质的见解的立脚点，是不牢固的。《解老篇》以象解道，是用象做比喻来说明道的。道与象有一相同之点，都不是指实物说，都是在指意想说，它们都是“不可得闻见”的。可是象的意想是离不开生象与死象的，道的意想是离不开物与理的，不可得闻见的道与象，依旧是实物的反映。对于不可得闻见的道，在老子书里说来“惟恍惟惚”，在《解老篇》里说来踏实鲜明。“道虽不可得闻见”，但是它的作用可以从事物里面看出来，“执其见功处以见其形”，所以道就不是虚无飘渺的东西了。《解老篇》对于“无状之状，无物之象”一语的解说，似已揭开了老子书所加在它的上面的神秘外幕。

《解老篇》对于“常”的解说，与老子书对于“常”的解说，也不相同。《解老篇》在以常解道一条里说：

凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定，而后可得道也。故定理，有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常。唯夫与天与地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者，谓常。而常者，无攸易，无定理。无定理，非在于常所，是以不可道也。圣人观其玄虚，用其周行，强字之曰道，然而可论，故曰，道之可道，非常道也。

这段话的前三句话，在上面谈道与理的时候，曾加引用，为了掌握《解老篇》以常解道的全貌，又把它抄引于此。这段话主要在于解说老子书第一章与第二十五章关于道与常的道理。“理定，而后可得道”一语，是这段话的关键。《解老篇》在比较“谓常”与“不可谓常”两方面的道理以后，提出“无攸易，无定理”作为“常”的含义，这与老子书提出“复命曰常”

“知和曰常”“知常曰明”的见解，着眼点是有出入的。老子书重视“知常”与“不知常”，《解老篇》重视“服从道理”与“不服从道理”，在《解老篇》里找寻不到“知常”一辞，在老子书里找寻不到“道理”一辞，两者对问题的提法不相同，不是偶然的情况。《解老篇》认为“定理，有存亡，有死生，有盛衰”，“不可谓常”；“无定理”“不死不衰”，“谓常”。它的以常解道的看法，实际上是它的以理解道的引申。《解老篇》仅仅谈到“与天与地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰”的道理，天地之剖判以前的情况，与天地之消散以后的情况，《解老篇》未曾谈及也不应谈及，因为一谈及这些，就与《解老篇》的原意相反，那就是“有存亡，有死生，有盛衰”的“不可谓常”的“定理”，而不是“不死不衰”的“谓常”的“无定理”了。冯友兰先生在《先秦道家哲学主要名词通释》一文里认为：从《解老篇》所说“天地的‘剖判’和‘消散’，透露一点消息。本来是混沌元气，后来就‘剖判’成为天地。……‘消散’，就是散开而又成为混沌的气了”。冯先生的看法，与《解老篇》的见解无关，是不符合《解老篇》的原意的。冯先生对于《解老篇》所提出的“剖判”与“消散”一语，似未看懂，这正是《解老篇》的见解，是与老子书的“有物混成，先天地生”见解的分野处。冯先生对于这段话里所提出的“无定理”一辞，同样似未看懂，他把“常”与“非常”混淆起来，又把“无定理”与“定理”混淆起来。他把“无定理，非在于常所”一语，删改成为“无定理非在于常”，于是提出“道是常，但又‘非在于常’”的见解，这不但与《解老篇》的见解没有共同之处，而且与老子书的见解也没有共同之处。常，“无定理”，道，“无常操”，“道尽稽万物之理”，“理定，而后可得道也”，《解老篇》所提出的这些以常解道、以理解道的道理，是一些精辟的见解。

《解老篇》在以理解道一条的后一段话里，概括地谈到道与理与物的关系。它说：

凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。万物得之以死，得之以生，万物得之以败，得之以成。道，譬诸若水，溺者多饮之即死，渴者适饮之即生；譬之若剑戟，愚人行忿则祸生，圣人以诛暴则福成。故得之以死，得之以坐，得之以败，得之以成。

在这段话里，可以看出《解老篇》对于道的着法，与老子书对于道的看法，是不相同的。万物得之以生、得之以成的道，是容易懂得的，万物得之以死、得之以败的道、是不容易懂得的。老子书把“道”与“不道”对立的提出，认为两者是不相容的关系；《解老篇》把“生死”“成败”相反的关系，都看作是道的作用，都包含在道之中。《解老篇》认为道是“无攸易，无定理”的，所以说“不制不形”；道是“尽稽万物之理”的，所以说“柔弱随时，与理相应”。道的本身，既包含有“生”的道理，又包含有“死”的道理；既包含有“成”的道理，又包含有“败”的道理。就运用“道”的情况来说，恰到好处，就能发挥“生”与“成”的作用，过度无节，就将产生“死”与“败”的作用。就运用道的“人”来说，道掌握在聪明睿智的圣人的手里，就能诛暴福成，道掌握在冥顽骄横的愚人的手里，就将行忿祸生。《解老篇》用水来做比喻，说明前者的道理，“溺者多饮即死，渴者适饮即生”；它用剑戟来做比喻，说明后者的道理，“愚人行忿祸生，圣人诛暴福成”。所以《解老篇》说：“道与尧舜俱智，与接舆俱狂，与桀纣俱灭，与汤武俱昌。”这就是道“无常操，无定理”的道理之所在。

二

老子书上篇首言道，下篇首言德，它把德的地位放在仅次于道的地位，提出“万物莫不尊道而贵德”的看法。它称德为“玄德”“常德”，几乎与道等同视之，它所用以形容道的话，也用这些话来形容德。它在第二十五章谈道时说：“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”它在第六十五章谈德时说：“知此两者亦稽式，常知稽式，是谓玄德，玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”《解老篇》首先解说的不是老子书第一章的道，而是第三十八章的德，提出“身全之谓德”的见解。它在最后一条解说第五十四章，提出“身以积精为德，家以资财为德，岁国天下皆以民为德”的见解，足见《解老篇》对于德的解说很重视。《解老篇》解说德的重点，与老子书解说德的重点是不相同的，老子书重在把德看着是个体规律，来解说德与道的关系，也以此来解说德与物的关系。《解老篇》提出一个理字来解说个体规律，对于德的解说，重点放在无为、无欲的见解上面。《解老篇》说：

德者内也，得者外也。上德不德，言其神不淫于外也。神不淫于外则身全，身全之谓德。德者，得身也。凡德者，以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。

在这段话里，有三个重点：一为“德者内也，得者外也”；二为“身全之谓德”；三为以“无为无欲”来解说德。

王弼在解说老子书第三十八章时说：“德者，得也。”《解老篇》在解说老子书第三十八章时说：“德者，得身也。”前者就道说，言德的作用是从道的作用而来，所以用“得”来解说德；后者就身说，言德的作用首先显之于身，失去了身则德的作用无所附着，所以用“得身”来解说德。王弼以得来解说德，把两者几乎看作是等同的关系；《解老篇》提出“德者内也，得者外也”的见解，把两者不是看着等同的关系。老子书第三十八章谈“德”，第五十九章谈“重积德”。它在第三十八章里从仁义礼等关系来解说“德”，它在第五十九章里，前一半解说什么叫做“重积德”，后一半解说“重积德”的作用，它提出“啬”与“早服”来解说“重积德”。这两章都是老子书在解说“无为无欲”的道理。《解老篇》对于老子书第三十八章与第五十九章全面加以解说，足见它对于这两章的重视了，它同样是在发挥“无为无欲”的见解。

老子书第一章从统一谈到对立，重点放在统一的关系上面；第三十八章的重点在于谈对立关系，它以德为中心，从道、德、仁、义、礼的相互对立的关系来说明道理；《解老篇》在解说老子书第三十八章时，同样谈到道、德、仁、义、礼的相互关系，可是它的着重点，不是放在他们的相互对立的关系上面，而是放在他们的相互联系的关系上面。老子书说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”《解老篇》说：“失道而后失德，失德而后失仁，失仁而后失义，失义而后失礼。”两者的着重点，显然不同。“大道废，有仁义”，是老子书的见解；“德者内也，得者外也”，是《解老篇》的见解。《解老篇》用内与外的关系来解说“德”，同样也用内与外的关系来解说道、德、仁、义、礼的相互关系。《解老篇》说：

道有积而德有功，德者，道之功；功有实而实有光，仁者，德之光；光有泽而泽有事，义者，仁之事也；事有礼而礼有文，礼者，义之文也。

《解老篇》处处用内与外的关系来解说道理，与老子书处处用有与无的关系来解说道理不

同。内与外的关系是不能离开事物的，有与无的关系，也就是指“有生于无”的关系，是可以离开事物的。老子书在第三十八章里所提出的道、德、仁、义、礼相互关系的见解，是唯心主义的见解；《解老篇》在解说第三十八章的文字里，对于道、德、仁、义、礼相互关系所提出的见解，是唯物主义的见解。

什么叫做“德者，道之功”呢？《解老篇》从唯物的观点来解说“道”，所以提出“道有积”的见解；老子书从唯心的观点来解说“道”，不可能提出“道有积”的见解，可能也仅能提出“道冲，而用之或不盈”的见解。《解老篇》在以象解道一条里指出：“今道虽不可得闻见，圣人执其见功处以见其形。”道所显现出作用的地方，也就是道的形状之所在的地方。老子书认为道是总体，万物从总体的道里，可以取之不尽，用之不竭，所以它说：“渊兮似万物之宗。”《解老篇》同样认为道是总体，但是总体的道是从个体的事物集中而成的，所以它说：“道尽稽万物之理。”这就是《解老篇》所以提出“道有积”的见解，老子书所以不可能提出“道有积”的见解，而仅能提出“道冲”的见解的道理之所在。《解老篇》认为总体规律的道，需要通过个体规律的理或德，尤其需要通过具体事物，才能显现出作用来。“道，理之者也”，就前者的道理说；“理者，成物之文也”，就后者的道理说，然则凡是个体规律所在的地方，也就是总体规律所表现作用的地方了。就“德”的本身说，德是有功可见的，就“德”对于“道”的关系说，德之功即道之功，所以说：“德者，道之功。”

什么叫做“仁者，德之光”呢？就道与德说，道为内而德为外；就德与仁说，德为内而仁为外。德所显现出的作用，是不能离开实物而单独存在的，一旦离开实物，德的作用就将无所依附，所以说“功有实”；物的作用必须显之于外，然后才能看出作用的有无，所以说“实有光”。果实之白，就“功有实”说；生根、发芽、长叶、开花，就“实有光”说。《解老篇》在解释仁的一条里说：“仁者，谓其中心欣然爱人也。其喜人之有福，而恶人之有祸也。生心之所不能已也，非求其报也。故曰，上仁为之而无以为也。”这就是“仁者德之光”的道理之所在。这段话和儒家对于“仁”的看法是一致的，掩盖了仁的真实的阶级性，实质上是在替剥削阶级的利益说教。在阶级存在的社会里，人是具有阶级性的，人所表现出的仁爱憎恶的感情，当然是有阶级性的，任何掩饰阶级性的“人性论”的说法，都是欺骗别人的东西。

什么叫做“义者，仁之事”呢？“义者，事之宜也”这句话，同样是有阶级性的。处于不同阶级的人们，对于“事之宜”是存在着不同的看法的。就仁与义说，仁为内而义为外，《解老篇》以“中心欣然爱人”来解说“仁”，完全是从内的关系来写状。仁爱感情的产生，必须存在着两个条件，一为主观存在的“人”，另一为客观存在的“事”。“今人乍见孺子将入于井”，立刻产生抢救的心情，这是儒家谈“仁”的根据，也是《解老篇》解释“仁”的根据。在这里，首先要有看见孺子将入于井的人，其次要有孺子将入于井的事，然后才能产生抢救的心情与行动，然则仁爱的感情是不能离开人与事的了。就产生仁爱感情的人来说，叫做仁，指内而言；就表现仁爱感情的事来说，叫做义，指外而言。所以说：“光有泽而泽有事，义者，仁之事也。”

什么叫做“礼者，义之文也”呢？义，就事说，就质说，就情说；礼，就文说，就饰说，就貌说。就义与礼的不同来说，称之为“事有礼而礼有文”；就义与礼的内在联系来说，叫做“礼者，义之文也”。老子书以无与有来说明关系。也就是以无为与有为来说明关系，它认为道

与德是无为的，仁、义、礼是有为的，它们之间的关系，是有为的程度逐渐在扩大，达到了“礼”的地步，也就是人为的程度达到了最高点，所以它提出“失道而后德，失德而后仁……”的见解。《解老篇》同样以无为与有为来说明关系，可是它是从内与外的角度来说明无为与有为的关系，因而它重视与外的联系及其灵活运用，所以它认为“道”“德”“仁”“义”“礼”等都同时存在着内与外的不同的关系。就其内的关系来说，偏于无为；就其外的关系来说，偏于有为。所以它提出与老子书不同的见解，主张“失道而后失德，失德而后失仁……”《解老篇》同意老子书“取情而去貌，好质而恶饰”的见解，因为它同样重视“无为”，反对“有为”的缘故。

老子书第五十九章提出“重积德”，这是第三十八章谈德的道理的引申。它就治人与事天两方面提出“啬”字，作为“重积德”的主要内容，“啬”，是无为无欲见解的概括。《解老篇》以解说第三十八章“德”的道理，来解说第五十九章的“重积德”，它提出了内与外的道理的运用，提出了“保其身”“有其国”的见解，处处在解说“无为无欲”的重要性。

什么叫做“啬”呢？《解老篇》说：

啬之者，爱其精神，啬其智识也。故曰，治人事天莫如啬。

“爱其精神”，是“无欲”见解的运用，指“内”说；“啬其智识”，是“无知”见解的运用，指“外”说，都是“无为”见解的发挥。《解老篇》对于“治人”与“事天”的解说，有其独到的见解，它以内在的关系来解说“治人”，以外在的关系来解说“事天”。它说：

聪明睿智，天也；动静思虑，人也。人也者，乘于天明以视，寄于天聪以听，托于天智以思虑。故视强，则目不明；听甚，则耳不聪；思虑过度，则智识乱。

有了目的器官，然后有视的动作；有了耳的器官，然后有听的动作；有了头脑器官，然后有思虑的动作，这是一面。视的动作，通过目的器官，产生了明的作用；听的动作，通过耳的器官，产生了聪的作用；思虑的动作，通过头脑器官，产生了睿智的作用，这是又一面。耳、目、头脑，指客观存在的感觉器官说；视、听、思虑，指主观所表现出的动作说；乘于、寄于、托于，指主观动作通过客观存在的器官说；聪、明、睿智，指主观动作，通过客观器官所产生的作用说。感觉器官有其所能担负的一定限度，超过了某种程度的担负，就将失去它所能产生的作用了。“视强”，则超过了目力负担的程度，转而不明了；“听甚”，则超过了耳力负担的程度，转而不聪了；“思虑过度”，别超过了脑力负担的程度，转而智识昏乱了。《解老篇》是把客观存在的感觉器官放在第一位，而把人的主观的动作通过感觉器官所起的作用放在第二位，这唯物主义的观点，这是老子书所不可能有的观点。《解老篇》根据“啬”的精神，提出它对于治人与事天的见解。它说：

书之所谓治人者，适动静之节，省思虑之费也。所谓视天者，不极聪明之力，不尽智识之任。苟极尽则费神多，费神多则盲聋哑悖狂之祸至，是以啬之。

这段话，是在解说“啬”的精神，是在解说“治人”与“事天”的道理，也是在解说“神不外淫则身全，身全之谓德”的道理。“动静之节”，指耳目等器官的动作说，“思虑之声”，指头脑器官的动作说；“聪明之力”，指耳目等器官的作用说，“智识之任”，指头脑器官的作用说。“适动静之节，省思虑之费”，指控制主观的动作说；“不极聪明之力，不尽智识之任”，指控制感觉器官的作用说。“适”“省”“不极”“不尽”，都是“啬”的精神的运用。老

子书谈无欲的着眼点，与《解老篇》谈无欲的着眼点，似不相同。老子书说：“不见可欲，使心不乱。”重点放在避免外物的诱惑上面，所以说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎，令人心发狂，难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”它认为目盲、耳聋、口爽、心狂、行妨，都是由于外物的诱惑，都是外因造成的结果。《解老篇》说“圣人之用神也静，静则少费，少费之谓啬”，重点放在“神不淫于外则身全”的见解上面。所以指出：“视强则目不明。”“目不能决黑白之色，则谓之盲。”“听甚则耳不聪。”“耳不能别清浊之声，则谓之聋。”“思虑过度则智识乱。”“心不能审得失之地，则谓之狂。”它说：“盲则不能避昼日之险，聋则不能知雷霆之害，狂则不能免人间法令之祸。”它认为目盲、耳聋、心狂，都是由于“极尽则费神多，费神多则盲聋悖狂之祸至”，都是由于内因造成的结果。《解老篇》重视“啬”的精神，正是它的“身全之谓德”见解的发挥。它以“啬的精神”来解说“早服”，也以“啬的精神”来解说“重积德”。

什么叫做“早服”呢？《解老篇》说：

啬之谓术也，生于道理。夫能啬也，是从于道而服于理者也。众人离于患，陷于祸，犹未知退，而不服从道理；圣人虽未见祸患之形，虚无取从于道理，以称早服。故曰，夫谓啬，是以早服。

老子书在第五十九章里提出“早服”一辞，在第三十八章里提出“前识”一辞，它以“啬”字作为“早服”的内容，而以“道之华”作为“前识”的内容。它是重视“早服”而不重视“前识”的。老子书说：“前识者，道之华而愚之始也。”有哗众取宠之心，就道之华说；无实事求是之意，就愚之始说。《解老篇》说：

先物行，先理动之谓前识。前识者，无缘而忘（妄）意度也。

《解老篇》以詹何的故事来解说“前识”，似乎真实性不强，牛鸣与黑牛的联系性不强，牛鸣与黑牛而“白题”或“白在其角”更没有联系性可说，“詹子之察”的真实性，有些令人怀疑。《解老篇》以“无缘而妄意度”来解说“前识”，意义明确。“无缘”，就没有因果联系说，“妄意度”，就没有根据的主现幻想说，没有客观存在的物质条件做根据，又不符合于客观存在的规律，这就叫做“前识”。凡是没有事实根据的主观想象，都是属于“前识”的范围，虽然有时也能哗众取宠，终于立脚点是不牢固的。《解老篇》一面以没有事实根据、没有规律可寻的主观想象来解释“前识”，另一面又以有事实根据、有规律可寻的道理来解说“早服”。它认为“虚无服从于道理”叫做“早服”，这与预见性的含义有吻合处。《解老篇》反对“先物行、先理动”的前识，值得重视，反映它的“物先于道”“理先于道”的见解，与把“道”放在一切事物之先的老子书的见解不同。《喻老篇》在解说“其安易持也，其未兆易谋也”一条里，举了三件历史事例来证实。一为扁鹊在蔡桓公病未爆发时，指出“有疾”，在疾病发展深入的过程中，一次又一次的指出病况深入加重。不听，终于丧生。二为叔瞻谏郑君不礼晋公子重耳，不听，终于失地。三为大夫宫之奇谏虞君假道与晋以伐虢，不听，终于亡国。这三个事例，都在事情未发生以前，就预先指出将要产生发展的趋势，是有事实可以依据、规律可以找寻的，与“无缘而妄意度”的“前识”完全不同，这是预见性，这叫“早服”。《解老篇》用“从于道而服于理”来解释“啬”字，也用它来解说“早服”。

什么叫做“重积德”呢？《解老篇》说：

知治人者其思虑静，知事天者其孔窍虚。思虑静，故德不去；孔窍虚，则和气日入，故曰重积德。夫能令故德不去，新和气日至者，早服者也，故曰早服是谓重积德。

《解老篇》根据“德者得身也”的见解，来解说“治人”与“事天”。它对“啬”字的解说，与对“早服”的解说，与对“重积德”的解说，有其一贯的见解。它以“身全之谓德”的见解、“德者内也，得者外也”的见解，来解说“啬”；又以解说“啬”的见解来解说“早服”，更以解说“啬”与“早服”的见解来解说“重积德”。《解老篇》解说老子书第三十八章与第五十九章的思想体系是谨严完整的，我们不能也不应抛开它的思想体系不管，仅仅抽出其中的某一些话出来孤立地加以解说。

对于“孔窍虚则和气日入”一语的解说，我的看法与冯友兰先生的看法不同。冯先生在“先秦道家哲学主要名词通释”一文解说“一”的一条里，在引用《解老篇》解释“重积德”一段文字后说：

《韩非子》所说的和气，我认为就是《老子》所说的冲气。“冲气以为和”，所以冲气也可以称为和气。我认为这种气就是精气。因为照《韩非子》在这里所说的，一个人的心里，如果没有思虑，外边就有许多新的和气进到他的身体中来。这样，他的“德”就可以积聚起来了。“德”就是精气……德或和气积得多了，人就特别聪明，就可以做出很多计谋，驾御万物。和气的这种作用，跟《内业篇》所说的精气的作用完全相同。所以我认为和气就是精气。

对于《内业篇》所提出的精气的看法，我与冯先生的见解是不相同的，我在《论老子书的“常”“无”“有”》一文里，提出了我的不同的见解。我觉得冯先生在《先秦道家哲学主要名词通释》一文里所谈的“精气”，不能看作是唯物主义的见解。冯先生不但认为“和气就是精气”，而且认为“精气就是德。吸收更多的精气，就是‘重积德’”。他在《通释》一文第七解说“德”“理”一条里说：

上文已经说过，照先秦道家的说法，人不但应该保持婴儿时代所有的精气，还应该争取吸收更多的精气。精气就是德。吸收更多的精气，就是“重积德”。上文所引《韩非子·解老》一段，明确地说明这一点。

“和气就是精气”吗？“精气就是德”吗？“吸收更多的精气，就是‘重积德’”吗？我的答复都是否定。冯先生根据《解老篇》解说“重积德”一条文字，得出了肯定的答案；我根据了同样的文字，得出了否定的答案。

什么叫做“和气”？“和气”，不是指客观存在的物质的东西说，而是指统一、调和、合而为一说，是指“事理通达、心气和平”，以平等待人，说服而不是压服说，是指在掌握客观规律的前提下，主观与客观的统一说。认为“和气就是精气”的看法，不是从客观存在出发，而是从主观想象出发。老子书谈到“和”字的地方，约有七处，除开一处以外，其余都包含有统一的意思。它以光谈和，以声谈和，以和解说“知常”，以和解说“冲气”。老子书没有提出“和气”一辞，《解老篇》提出了“和气”。《解老篇》是在解说“重积德”一条里提出“和气”，这与解说“治人”与“事天”的道理以及解说“啬”与“早服”的道理，都是分不开的。《解老篇》从内的关系来解说“治人”，从主观动作来解说“治人”，提出“知治人者其思虑静”。什么叫做静？“圣人之用神也静，静则少费，少费之谓啬。”它从外的关系来解说“事

天”，从客观存在的感觉器官来解说“事天”，提出“知事天者其孔窍虚”。什么叫做虚？“虚者，谓其意无所制也。”老子书重视“虚”与“静”，它说“致虚极，守静笃”，虚就无说，静就常说，都是在发挥“无为”的道理。《解老篇》同样重视“无为”，同样重视“虚”与“静”，它以“意无所制”来解说“虚”，“用神少费”来解说“静”，是环绕着“身全之谓德”的见解而来。“思虑静”，就心平气和、头脑冷静说，这是处理工作时的主观重要条件，在这样的情况下，自己过去从生活斗争经验里所获得的知识，与从书本或其他方面所获得的关于别人生活斗争经验的知识，才能真正为自己所掌握而加以运用，这就叫做“故德不去”。“孔窍虚”，就耳聪、目明、脑灵说，这是处理工作时的又一主观重要条件。就个人说，思虑静属内，孔窍虚属外；就人对事说，两者都是主观条件。耳聪、目明、脑灵，与心平气和、头脑冷静是分不开的，“孔窍虚”与“思虑静”是分不开的。在心平气和、头脑冷静的耳聪、目明、脑灵的情况下，当然能够充分掌握客观材料，进行分析、综合、推理、批判，从感性知识提高到理性知识，掌握客观规律来处理问题，从而获得了新的经验与新的知识，这就叫做“和气日入”。“思虑静，故德不去”，符合于“嗇”的道理，符合于“从于道而服于理”的道理；“孔窍虚，则和气日入”，同样符合于“嗇”的道理，同样符合于“从于道而服于理”的道理，这就叫做“早服”，这就叫做“重积德”。

《解老篇》从唯物的观点来解说“德”，与老子书从唯心的观点来解说“德”是不相同的，它们对于“德”的理解的观点不同，与它们对于“道”的理解的观点不同相适应。

三

《解老篇》很重视老子书所提出的无为、无欲的见解，它所提出的保其身、有其国的见解，就是无为、无欲道理的具体运用。老子书从无名、无形来谈无为，提出“为无为”的见解；《解老篇》很少谈到无名、无形，提出“意无所制”来解说无为。这个不同点值得重视。《解老篇》谈无为的地方不多，但是谈得很重要，全篇重点放在谈无欲的见解上面，它在谈无为无欲的时候，处处都在发挥它所提出的道与德的见解。

《解老篇》在解说“上德不德”一条里说：

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。夫故以无为无思为虚者，其意常不忘虚，是制于为虚也。虚者，谓其意无所制也；今制于为虚，是不虚也。虚者之无为也，不以无为为有常。不以无为为有常，则虚；虚则德盛，德盛之谓上德，故曰，上德无为而无不为也。

老子书在第三十八章提出“上德无为而无以为”，《解老篇》在解说第三十八章提出“上德无为而无不为”。老子书在谈“道”时候提出“道常无为而无不为”，在谈“德”的时候，只谈“无以为”，不谈“无不为”。“无不为”与“无以为”是有区别的，“无不为”就“无为”说，“无以为”就“为无为”说。《解老篇》在谈“德”的时候，不谈“无以为”，而谈“无不为”，这说明《解老篇》把“德”的作用，看作与“道”的作用几乎相等了。

在上引一段话里，有两个字应予重视，一为“术”字，另一为“虚”字。

先谈“术”。《解老篇》有六处谈到“术”字，除开上引一处以外，还有五处。它在解说

“前识”一条里说：

以詹子之术，婴众人之心，华焉殆矣。

它在解说“早服”一条里说：

嗇之谓术也，生于道理。

它在解说“重积德”一条里说：

进兼天下，而退从民人，其术远，则众人莫见其端末。

它在解说“有国之母”一条里说：

所谓有国之母，母者，道也。道也者，生于所以有国之术。所以有国之术，故谓之有国之母。

它在解说“是谓盗夸”一条里说：

国有若是者，则愚民不得无术而效之，效之则小盗生。

在以上所引谈“术”的各条里，以解说“有国之母”一条所提出的见解最为重要。《解老篇》各条所谈的“术”，是指掌握客观事物发展的规律说，用《解老篇》的文句来说，这就叫做“从于道而服于理”。《解老篇》在解说“有国之母”一条里，把“母”“道”“术”三者，几乎看着是相同的东西了。“母”，就规律的发展说，“道”，就规律的本身说，“术”，就掌握规律说。《解老篇》重视掌握事物发展的规律，它以无术、有术来说明这种关系。它提出“夫无术者，故以无为无思为虚也”，这就是说，不懂得事物发展规律的人，是不可能懂得“虚”的规律的，同样是不可能懂得“无为”的规律的。它认为凡是不懂得事物发展规律的人，结果一定要走向错误的道路上去，它把这叫做“迷”。它在解说“人之迷也”一条里说：

凡失其所欲之路而妄行者之谓迷。迷，则不能至于其所欲至矣。

它又在解说“方而不割”一条里说：

使失路者而肯听习问知，即不成迷也。今众人之所以欲成功而反为败者，生于不知道理而不肯问知而听能。

凡是不懂得事物发展规律的人，就应该向实际生活斗争里学习，就应该吸取别人生活斗争的经验来充实自己，这就叫做“问知听能”。假如不懂得规律，又不“问知听能”，终于要成为“妄行”“为败”的“失路者”，《解老篇》把这叫做“无术”。“无术”，就叫做“迷”，“不能至于其所欲至”；“有术”，则“进兼天下，退从民人”。足见有术、无术的关系重大了。

次谈“虚”。《解老篇》谈“虚”的地方计有五处，解说“出生入死”一条与解说“不知足”一条所提的“虚”字，另有他解，其余三处谈“虚”的地方都重要，而以上面所引解说“上德不德”一条谈“虚”的道理为中心环节。《解老篇》在解说“重积德”一条里提出“孔窍虚”，它在“以常解道”一条里提出“圣人观其玄虚，用其周行”。老子书以“无”谈道，以“常”谈道；“观其玄虚”，就“无”说，“用其周行”，就“常”说。老子书用“无名无形”“无物”作为“虚”的写状，《解老篇》的提法与老子书的提法是不相同的，它不以无名、无形、无物来谈“虚”的道理，它提出“虚者，谓其意无所制也”，作为解说“虚”的中心见解。两种见解的不同，反映着两个不同的思想体系。

《解老篇》提出三方面的见解，来解说“虚”的道理，其实看法是一致的。第一，它指出：“所以贵无为无思为虚者，谓其意无所制也。”第二，它指出：“夫故以无为无思为虚者，其意

常不忘虚，是制于为虚也。”第三，它指出：“虚者之无为也，不以无为为有常。”它以“思虑静”“孔窍虚”的道理，解说第一层意见；它未谈及老子书所提出的“为无为”的见解，可以说明它对第二层意见的看法；它提出“无定理，非在于常所”，足以解说第三层意见。

“思虑静”，就治人说，“孔窍虚”，就事天说，这是一面；“思虑静”与“孔窍虚”，互相为用，这是又一面，因为治人与事天的道理是互相为用的，内与外的道理是互相为用的缘故。“思虑静”，就头脑器官的动作说，“孔窍虚”，指耳、目等器官说，也指头脑器官说。只有表示头脑器官动作的“思虑静”了，然后耳、目等器官才能“孔窍虚”；只有耳、目等器官的“孔窍虚”了，然后头脑器官的思虑才能有静的条件。“思虑静”，是“意无所制”的道理在头脑器官动作里的表现；“孔窍虚”，是“意无所制”的道理在耳、目等器官作用里的表现。“思虑静”，是“意无所制”的中心环节，“孔窍虚”，是“意无所制”的不可缺少的条件，也是它的具体表现。只有耳聪、目明、脑灵的人，才能无所局限，无所偏私，“廓然大公，物来顺应”地掌握问题、分析问题、考虑问题、解决问题，这就是“意无所制”的作用之所在。

老子书解说“无为”的时候，提出“天道”与“人道”两方面的见解，它认为“天道”是“无为”，“人道”是“为无为”，“人道”不离乎“天道”，“为无为”的道理是离不开“无为”的道理的。《解老篇》在解说“无为”的时候，没有提出“天道”与“人道”，它在解说“治人”与“事天”的时候，也没有谈及“天道”与“人道”，它仅就人的感觉器官所潜藏的能力与其所表现的动作来加以说明，重点放在内与外的关系上面。《解老篇》很少谈到“天道”，几乎全文都是在谈“人道”的道理，可是它从始至终没有提及“为无为”的见解，它对“无为”的看法，重点放在“意无所制”的上面。以《解老篇》的见解说来，“为无为”与“意无所制”是两个不相容的方面，“为无为”，既然以“无为”为“为”，那就走上“意无所制”的反面，而是“制于为虚”了，那就不能叫做“无为”了。如果以“无为”为“为”，必然不能真正做到“思虑静”“孔窍虚”，依旧有所局限。《解老篇》提出“今制于为虚，是不虚也”的见解，是有其物质条件做根据的。

《解老篇》对于以上的见解是重视的，它明确提出“虚者之无为也，不以无为为有常”的见解，这正是《解老篇》反对老子书“为无为”见解的表示。《解老篇》在“以常解道”一条里说：

而常者，无攸易，无定理。无定理，非在于常所，是以不可道也。

这段话，应该与“不以无为为有常”的见解结合起来解说。《解老篇》谈道、谈常、谈无为的见解，是从“物”的基础上出发的，老子书谈道、谈常、谈无为的见解，是从“道”的基础上出发的，宜乎两者在许多见解上的提法不相同了。《解老篇》在解说“常”字的时候，提出两个见解，一为“无攸易”，一为“无定理”，它是就“物”与“理”与“道”三方面的关系来解说的。就“物”与“道”说，“物”是“有攸易”的，“道”是“无攸易”的；就“理”与“道”说，“理”是“有定理”的，“道”是“无定理”的。“物”与“成物之文”的“理”，“有存亡、有生死、有盛衰”，“不可谓常”；“道”，“不死不衰”，“谓常”。“理定而后可得道也”，就“有定理”说，重点放在“理”的关系上面；“道尽稽万物之理”，就“无定理”说，重点放在“道”的关系上面。“有定理”，“在于常所”，就“物”说，就“理”说；“无定理”，“非在于常所”，就“道”说，就“常”说。《解老篇》运用这个道理，来解说

“无为”，来解说“虚”。“意无所制”，就“无为”说，就“虚”说，符合于“常”，符合于“道”。“制于为虚”，就不是“无为”了，就不是“虚”了，就不符合于“常”与“道”了。“制于为虚”，指“在于常所”说，而“以无为为有常”；“意无所制”，指“非在于常所”说，这就是“不以无为为有常则虚”的道理之所在。《解老篇》以“虚者，谓其意无所制也”的见解来谈“无为”，宜乎它要不同意老子书所提出的“为无为”的见解了。

《解老篇》把无为无欲的见解，运用在个人方面，提出了“保其身”的见解，运用在为政方面，提出了“有其国”的见解。它认为“保其身”与“有其国”是相互联系的，都是无为无欲见解的发挥。《解老篇》在解说“可以有国”二条里说：

凡有国而后亡之，有身而后殃之，不可谓能有其国，能保其身。夫能有其国，必能安其社稷，能保其身，必能终其天年，而后可谓能有其国、能保其身矣。夫能有其国、保其身者，必且体道，体道则其智深，智深则其会远，其会远，众人莫能见其所极。唯夫能令人不见其事极，不见事极者，为保其身、有其国，故曰，莫知其极。莫知其极，则可以有国。

在这段话里，提出了三个意见：一为“能有其国，能保其身”；二为“必且体道”；三为“莫知其极”。第一就目的说，第二就办法说，第三就过程说，三者打成一片，而以“体道”为中心。

怎样才能叫做“体道”呢？《解老篇》在解说祸福相倚伏以后解说“孰知其极”一条里说：

夫缘道理以从事者，无不能成。无不能成者，大能成天子之势尊，而小易得卿相将军之赏禄。夫弃道理而妄举动者，虽上有天子诸侯之势尊，而（天）下有倚顿陶朱卜祝之富，犹失其民人而亡其财资也。众人之轻弃道理而（易）妄举动者，不知其祸福之深大而道阔远若是也。

“缘道理以从事”，叫做“体道”，“弃道理而妄举动”，叫做“不体道”。老子书在第三十章上与第五十五章上都提到“不道”，它说“物壮则老，是谓不道，不道早已”。老子书谈“不道”，是以自然界的情况做比喻来谈人事；《解老篇》提出“缘道理”与“弃道理”，是从人事本身提出见解。“缘道理”必然成功，“弃道理”必然失败，这是极其容易懂得的道理，又是极不容易懂得的道理。《解老篇》引申老子书所说“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”两语的含义，从正反两面反复解说“缘道理”与“弃道理”所获得的相反的结果。它在解说“祸兮福之所倚”一条里说：

人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理。行端直则无祸害，无祸害则尽天年。得事理则必成功，尽天年则全而寿。必成功则富与贵，全寿富之谓福，而福本于有祸，故曰，祸兮福之所倚以成其功也。

这是在解说“缘道理以从事者，无不能成”的道理。它在解说“福兮祸之所伏”一条里说：

人有福则富贵至，富贵至（则）衣食美，衣食美则骄心生，骄心生则（行）邪僻而动弃理。行邪僻则身死夭，动弃理则无成功。夫内有死夭之难，而外充成功之名者，大祸也，而祸本生于有福，故曰，福兮祸之所伏。

这是在解说“弃道理而妄举动者”，终必“失其民人而亡其财资也”的道理。《解老篇》把祸福相倚伏的道理，不是单纯地看作循环往复的关系，而是从内在联系的具体条件上，说明其必然产生的因果关系。从这里可以看出矛盾在事物发展过程中的转化作用。

怎样才能真正做到“体道”呢？《解老篇》根据老子书所提出的“吾有三宝”一段的见解，来引申解说。它认为“不疑”“不费”“不先”，是做到“体道”的条件。《解老篇》在解说“不疑生于慈”“慈故能勇”的道理说：

爱子者慈于子，重生者慈于身，贵功者慈于事。慈母之于弱子也，务致其福则事除其祸，事除其祸则思虑熟，思虑熟则得事理，得事理则必成功，必成功则其行之也不疑。不疑之谓勇。圣人之于万事也，尽如慈母之为弱子虑也，故见必行之道，则明其从事亦不疑。不疑之谓勇，不疑生于慈，故曰，慈故能勇。

“不疑生于勇”，这句话是很有道理的。“不疑”是坚决性的表现，是坚强意志的表现，是做好一切事情最主要的关键。只有真正以劳动人民的利益为利益，真正站在劳动人民的立场的人，才能真正坚定不移。具有革命性而意志坚强的人，首先考虑的不是个人利益，而是大众利益，必然具有无我、忘我的精神，然后才能“为人之所不能为”“忍人之所不能忍”，慷慨牺牲，从容就义，是一面，坚忍不拔、忘我劳动，是又一面。《解老篇》在解说“不拔”“不脱”时说：

一建其趋舍，虽见所好之物不能引，不能引之谓不拔。一于其情，虽有可欲之类，神不为动，神不为动之谓不脱。

只有真正献身于革命事业的人，才能真正能够不疑、不拔、不脱，才能真正表现出大慈大勇的精神。

《解老篇》很重视“不费”的道理，这与老子书的精神是一致的。它在解说“俭故能广”一条里说：

周公曰：“冬日之闭冻也不固，则春夏之长草木也不茂。”天地不能常侈常费，而况于人乎！故万物必有盛衰，万事必有弛张，国家必有文武，官治必有赏罚。是以智士俭用其财则家富，圣人爱宝其神则精盛，人君重战其卒则民众，民众则国广，故曰，俭故能广。

《解老篇》在解说“德”的时候，处处重视“不费”的道理。它在解说第三十八章的“德”，提出：“上德不德，言其神不淫于外也。”它在解说第五十九章的“重积德”，提出：“啬之者，爱其精神，啬其知识也。”它把多费叫做“侈”，少费叫做“啬”，以“躁”来解说多费，以“静”来解说少费，都是从“万事必有弛张”的道理出发。一直紧张下去，是不可能持久的，必须要有松弛的阶段，加以调剂，所以我们把休整阶段看得很重要，这是坚持任何工作的一个重要环节。社会主义建设是以空前的高速度进行的，它毫不违背“万事必有弛张”的道理，而是这一道理的高度发展与运用。《解老篇》所发挥的“俭”的道理，是有所局限的，与目前社会主义建设时期所表现出来的“俭”的精神相比较，真是远远的不可以道里计了。物力的大量节省，废物的多方利用，人力上主观能动性的高度发挥，都是史无前例的。社会制度改变了，政权性质改变了，人与人的关系改变了，因而人力物力得到了充分的解放与发挥。虽然目前还是开端，可是这是伟大的开端。《解老篇》对于“俭”的精神所能提出的见解渺乎其小，可是它对于“俭”的重视是有其积极意义存在的。

故议于大庭而后言，则立权议之士知之矣。故欲成方圆而随其规矩，则万事之功形矣，而万物莫不有规矩。议言之士，计会规矩也。圣人尽随万物之规矩，故曰，不敢为天下先。不敢为天下先，则事无不事，功无不功，而议必盖世，欲无处大官，其可得乎！处大官之谓成事长。是以故曰，不敢为天下先，故能为成事长。

《解老篇》以“万物莫不有规矩”解说“不敢为天下先”，值得重视。“万物莫不有规矩”，与“从于道而服于理”的见解，完全一致，这是“体道”精神的具体表现。“不疑”，是“体道”精神的一种表现，“不疑”，是“慈故能勇”见解的发挥，既然慈而能勇了，复何疑？“不费”，是“体道”精神的另一种表现，“不费”，是“俭故能广”见解的发挥，既然俭而能广了，复何费？“不先”，是“体道”精神的又一种表现，“不先”，是“万物莫不有规矩”见解的发挥，既然“万物莫不有规矩”了，复何先？《解老篇》重视掌握客观事物发展的规律，以此来解说“不敢为天下先”，可以看出它的见解的独到处。

为什么人不能够“体道”呢？《解老篇》根据老子书的见解，提出一个“欲”字，它认为外物的诱引，是一方面，内心的欲利，是又一方面。《解老篇》在解说“祸莫大于可欲”一条里说：

祸难生于邪心，邪心诱于可欲。可欲之类，进则教良民为奸，退则令善人有祸。

它在解说“咎莫惨于欲利”一条里说：

故欲利甚于忧，忧则疾生，疾生而智慧衰，智慧衰则失度量，失度量则妄举动，妄举动则祸害至，祸害至则疾婴缠绕内，疾婴内则痛祸薄外，痛祸薄外则苦痛杂于肠胃之间，苦痛杂于肠胃之间则伤人也惨，惨则退而自咎，退而自咎也生于欲利。故曰：咎莫惨于欲利。

《解老篇》把外在的“可欲”与内在的“欲利”结合起来解说，两者相互影响，终于欲壑难填，“伤人也惨”。《解老篇》在解说“可欲”与“欲利”的时候，是以客观状况的发展为依据，它的见解是唯物的。它解说“不拔”“不脱”的见解，要人避免“可欲”的诱引；它解说“不知足”的见解，要人克服“欲利”之心。《解老篇》认为“可欲”与“欲利”的产生，都是由于不懂得“摄生”的道理，都是一些不善于摄生的人。《解老篇》在解说“生之徒十有三、死之徒十有三”一条时，提出“四肢与九窍十有三者”的见解，值得重视。它在解说这条全文时，不带有半点神秘的意味。它说：

民独知兕虎之有爪角也，而莫知万物之尽有爪角也，不免于万物之害。何以论之？时雨降集，旷野闲静，而以昏晨犯山川，则风露之爪角害之。事上不忠，轻犯禁令，则刑法之爪角害之。处乡不节，憎爱无度，则争斗之爪角害之。嗜欲无限，动静不节，则瘕疽之爪角害之。好用其私智而弃道理，则网罗之爪角害之。兕虎有域，而万害有原，避其域，塞其原，则免于诸害矣。

“万害有原”，是“摄生”的道理之所在，也是“体道”的道理之所在，只要我们能够“塞其原”，我们就能够“免于诸害”了。怎样才能“塞其原”呢？《解老篇》提出两个办法：一为“无欲”，一为“体道”。真正能够“从于近而服于理”的人，当然就能够克服“可欲”的诱引与“欲利”之心了。

《解老篇》对于“道”的看法，没有半点神秘的意味，把它看得平淡无奇，但又是“长生

久视之道”。它在解说“有国之母”一条里说：

夫道以与世周旋者，其建生也长，持禄也久。

它在同一条里又说：

今建于理者，其持禄也久，故曰，深其根。体其道者，其生日长，故曰，固其柢。柢固则生长，根深则视久，故曰，深其根，固其柢，长生久视之道也。

“夫道以与世周旋者”，就其平淡无奇的一面说，可就是这个平淡无奇的道，只要真正能够“建于理”“体其道”，它也就是“深根固柢长生久视之道”。这就是“保其身”的道理之所在，这就是“有其国”的道理之所在，这就是“莫知其极”的道理之所在。

1960年5月写于上海

《无上秘要》与老子《德经》《道经》*

钟来因**

本世纪70年代,长沙马王堆第三号汉墓出土了两种帛书《老子》写本,其次序是《德经》在前,《道经》在后^①。这种排列次序与韩非子所见《老子》原文次序完全一致。《韩非子集解》卷六《解老第二十》题下注:“卢文弨曰,此及下篇(指《喻老》)当依《老子》各章分段。”《解老》《喻老》,韩非子先释《德经》,后释《道经》;在《韩非子集解》中,王先慎等注家也多处使用《德经》《道经》等提法。由此可证,韩非子所见《老子》原文,与帛书本一样^②。迄今为止,还没有一本有影响的老子《道德经》的注译本,也很少有人从老子排定的德先道后的顺序去理解老子观察世界的方法,去探索老子哲学系统的形成。《老子》是个人专著^③,他要阐述他的道德哲学,对全书的结构先后,自然有独特的安排,先德后道,这就是老聃哲学系统的展开顺序。我在六朝重要道经《无上秘要》中发现:老子原文是《德经》《道经》上下两篇。《老子》原文,唐以前有《老子五千言》《老子上下篇》《道德经》《德经》《道经》等说法。《无上秘要》提供了六朝时期中原大地上老子《德经》《道经》的原貌。专家们公认:帛书甲乙本,并非汉朝的始版本^④,这样,《无上秘要》所引用的《老子》道德二篇的原文,就成为帛书本后极重要的珍贵版本。鉴于篇幅关系,本文先公布《无上秘要》中的《德经》《道经》原文,然后作一些相关的简略介绍。至于对老子哲学系统的形成,只能另文处理了。

《无上秘要》,北周武帝宇文邕编纂。他就是中国历史上著名的废佛“三武”之一。史载宇文邕是一个励精图治、有远大抱负的皇帝:“性沉深,有远识,非因所向,终无所言。”“群下畏服,莫不肃然。性既明察,少于恩惠,凡布怀立行,皆欲逾越古人。身衣布袍,寝布被,无

* 原载于《学海》1992年第1期,第38-42页。

** 钟来因(1939-2001),1960年毕业于徐州师院中文专修科。在国内外发表古典文学研究论文百余篇,已出版的专著有《杜诗解》《苏轼与道家道教》《长生不死的探求》《〈真诰〉长生经精华录》《中古仙道诗精华》《苏东坡养生艺术》《李商隐爱情诗解》《苏东坡三部曲》等。

① 参任继愈:《老子新译》附录,上海古籍出版社1985年版。

② 《诸子集成》第5册,《韩非子集解》卷六、卷七。

③ 陈鼓应先生指出《老子》虽可能有后学增补之处,但基本上出于一人手笔,详见《老子注释及评介·增订重排本序》,中华书局1988年版。

④ 帛书本的伪误、脱字、衍文屡见,马王堆帛书整理小组、陈鼓应、严灵峰《马王堆老子试探》等有一致看法,故陈鼓应认为帛书本“不是最好的本子”。见《增订重排本序》。

金宝之饰。……后宫嫔御，不过十余人。劳谦接下，自强不息。……必使天下一统，此其志也。”^①他在京师立通道观，选著名道士、僧人一百二十人为通道观学士，学习《老》《庄》《周易》。他下诏曰：“至道弘深，混成无际，体包空有，理极幽玄。但歧路既分，源流逾远，淳离朴散，形器斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交竞；九流七略，异说相腾。道隐小成，其来旧矣，不有会归，争驱靡息。今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘蹟玄文，可以济养黎无扶成教义者，并宜弘阐，一以贯之。”^②周武帝的意图主要在保留以道为主的经典，统一意识形态，打击佛教。《无上秘要》就是在这种背景下编纂而成。全书原有一百卷，今存残本六十七卷，也堪称《道藏》中煌煌巨著。《无上秘要》实际上是一部类书，分类辑录三洞四辅中的精华，分日月星辰、天地山水、道教经典、道教科仪、众圣本迹等等，引用六朝流行的古道书二百余种，多已佚，因而《无上秘要》是六朝极重要的典册。每卷都有一个中心，均以“品”为卷名，如卷七“修真养生品”，卷二十七“上清神符品”，卷九十九“升太清品”等等。而老子的《德经》《道经》分散在许多卷中。可见，编纂者对老子原文极重视。现顺着《无上秘要》次序，录下老子《德经》《道经》原文，并指出与通行本的重要区别。《无上秘要本》用《道藏》影印本，为便于广大读者查对，我选用《道藏要集选刊》，通行本选用陈鼓应先生的《老子注译及评介》。他原本是以王弼本为蓝本，而王弼本是中国流传最广的老子的传统版本。

表1 《无上秘要》引《老子》原文

序数	卷数	《无上秘要》引老子原文	出处	通行本章数	两种版本比较
1	卷六帝王品	道者万物之奥。善人之宝，不善人所保。美言可以市尊，行可以加人。人之不善，何弃之有？故立天子，置三公，虽有拱璧以先驷马，不如坐进此道。古之所贵此道者何？不日求以得，有罪以免邪？故为天下贵。	右出老子《德经》	62	1. “行可以加人”句，“行”前无“美”。2. “古之所贵”句，“所”后少“以”。3. “不日求以得”句，通行本“日”做曰。案，两字皆通。帛书本此句缺。
2	卷六王政品	不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不盗；不见可欲，使心不乱。圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫知者不敢为，则无不治。	右出老子《道经》	3	1. “使民不为盗”句，“不”后缺“为”。2. “使心不乱”句，“使”下缺“民”。3. “圣人之治”句前，缺“是以”。4. “不敢为”下，少“也，为无为”。案：假借字不计。
3	卷六王政品	治大国，若烹小鲜，以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。	右出老子《德经》	60	两者完全一致。

① 《北史·周本纪下第十》，《北史》第1册，中华书局，第347页、第372页、第361页。

② 同上。

(续表)

序数	卷数	《无上秘要》引老子原文	出处	通行本章数	两种版本比较
4	卷六王政品	小国寡民，使民有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其处，乐其俗。邻国相望，鸡狗之声相闻，使民至老不相往来。	右出老子《德经》	80	1. “使民有什伯之器”句，通行本无“民”。2. “狗”，通行本作“犬”。3. “使民至老”下，通行本有“死”。
5	卷六王政品	江海所以为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲王民，以其言下之；欲先民，以其身后之。是以处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌，以其无争，故天下莫能与之争。	右出老子《德经》	66	1. “江海所以”句，通行本作“江海之所以”。2. “以其言下之”，通行本作“必以言下之”。3. “以其身后之”，通行本作“必以身后之”。4. “是以处上”通行本作“是以圣人处上”。
6	卷七修真养品	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	右出老子《道经》	12	两者一致。
7	卷七修真养品	名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？其爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。	右出老子《德经》	44	“知足不辱”句前，通行本多“故”一字。
8	卷七修真养品	天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无之相生，难易之相成，长短之相形，高下之相倾，音声之相和，先后之相随。是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作而不辞，生而不有，为而不恃，长而不宰，功成不居。夫唯不居，是以不去。	右出老子《道经》	2	1. “故有无”句，通行本无“故”。2. “故有无之相生”句，比通行本多一“之”。下五句句式同。3. “前后之相随”下，通行本有“恒也”。4. “不辞”，通行本作“弗始”。5. “长而不宰”句，通行本无。
9	卷七修真养品	宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？	右出老子《道经》	13	1. “何谓宠辱”句下，通行本有“若惊”。2. 通行本此章后尚有“故贵以身为天下，若可托天下；爱以身为天下，若可寄天下”。钟案：此段见《庄子·在宥》。
10	卷二十三宝四品	夫我有三宝，保而持之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。夫慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣！夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。	右出老子《德经》	67	1. 通行本前有：“天下皆谓我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！”此无，证明此章原本无这段话。2. “保而持之”，通行本作“持而保之”。3. 通行本少发语词“夫”。
11	卷三十四师资品	善人，不善人之师。不善人，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽知之迷，是谓要妙。	右出老子《道经》	27	1. 通行本此章前尚有十句。2. “虽知之迷”，通行本作“虽智大迷”。

(续表)

序数	卷数	《无上秘要》引老子原文	出处	通行本章数	两种版本比较
12	卷四十二 修学品	修之身，其德乃真；修之家，其德乃余；修之乡，其德乃长；修之国，其德乃丰；修之天下，其德乃誉。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下之然哉？以此。	右出老子《德经》	54	1. 通行本开头：“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。”2. “修之身”通行本作“修之于身”，其余四句句式同。3. “天下之然”通行本无“之”。
13	卷六十五 柔弱品	知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，长德不忒，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。	右出老子《道经》	28	两者一致。
14	卷六十五 柔弱品	天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有人于无间，吾是以知无有之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。	右出老子《德经》	43	“入于无间”句，通行本无“于”。其他一致。
15	卷六十五 柔弱品	反者道之动，弱者道之用。天地之物生于有，有生于无。	右出老子《德经》	40	“天地之物”，通行本作：“天下万物。”
16	卷六十五 柔弱品	天下柔弱，莫过于水，而功坚强者莫之能胜，其无以易之。故柔胜刚，弱胜强，天下莫不知，莫能行。是以圣人言：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是谓天下王。”正言若反。	右出老子《德经》	78	1. 通行本首句作：“天下莫柔弱于水。”造句较拗口。2. “其无以易之。”通行本前有“以”。3. “故柔胜刚，弱胜强”通行本作“弱之胜强，柔之胜刚”。
17	卷六十五 柔弱品	民之生也柔弱，其死也坚强。万物草木，生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则共。强大处下，柔弱处上。	右出老子《德经》	76	1. “民”，通行本作“人”。2. 王弼本原有“万物”，陈鼓应据删去。3. “兵强则不胜”，通行本作“兵强则灭”。4. “共”，通行本作“折”。
18	卷六十五 虚靖品	致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。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。	右出老子《道经》	16	1. “吾以观其复”句，通行本少“其”。2. “公乃王王乃天”句，两个“王”通行本作“全”。案：王弼原作“王”，陈鼓应根据劳健说法改。
19	卷六十五 违俗品	众人熙熙，如享太牢，如登春台。我独怕兮，其未兆，如婴儿之未孩；乘乘兮，若无所归。众人皆有余，而我独有遗，我愚人之心也哉！纯纯兮，俗人昭昭，我独若昏；俗人察察，我独闷闷。忽若晦寂兮，似无所止。众人皆有以，我独顽且鄙。我独异于人，而贵求食于母。	右出老子《道经》	20	1. 通行本开头：“唯之与阿，相去几何？美之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮，其未央哉！”2. “独怕”，通行本作“独泊”。3. “乘乘兮”，通行本作“儡儡兮”。4. “纯纯兮”，通行本作“沌沌”。5. “忽若晦寂兮似无所止”句，通行本作“澹兮其若海，颺兮若无止”。6. 末句“求”，通行本无。

(续表)

序数	卷数	《无上秘要》引老子原文	出处	通行本章数	两种版本比较
20	卷八十八长生品	治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是谓早复。早复谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极。莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久，是谓深根固蒂，长生久视之道。	右出老子《德经》	59	“早复”，通行本作“早服”。
21	卷一百八自然品	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。	右出老子《道经》	25	1. “天下母”，通行本作“天地母”。 2. 通行本下文曰：“吾不知其名，强字之曰‘道’，强为之名曰‘大’。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，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。”

以上，总计《无上秘要》引《老子》原文共二十一条，计《德经》十二条，《道经》九条。所引《德经》见今本《老子》的章数为六十二、六十、八十、六十六、四十四、六十七、五十四、四十三、四十、七十八、七十六、五十九，都在今本《老子》三十八章之后；即今本《老子》自三十八章起为《德经》，而一至三十七章为《道经》。而马王堆帛书甲、乙两种本子，都是《德经》在前，《道经》在后。而所引《道经》见今本《老子》的章数为三、十二、二、十三、二十七、二十八、十六、二十、二十五。这就不难看出：《无上秘要》编纂者所见的《老子》版本，是《德经》《道经》上下二篇，与帛书甲乙本完全一致。从上列表格也可看出：凡三十八章后，一律称《德经》；三十八章之前，一律称《道经》，严格符合规律。《无上秘要》所引《老子》原文共二十一条，超过全书四分之一（《老子》共八十一章），这就有充分理由证明这二十一章《老子》原文的重大价值。它证明了在北周武帝宇文邕在位期内（566—578），在长安流传的一种极有价值的《老子》中《德经》《道经》版本。我对这一版本，有如下初步结论：

第一，这是与王弼本不属同一系统的本子，理由是：二十一章中，有十八章文字不一致，只有三章是一致的。

第二，《无上秘要》所用的《老子》《德经》《道经》，是比王弼本更古老的本子，理由是这个本子所用虚词，比王弼本更少；这种句式，更接近先秦诸子文的原貌。

第三，基于上述两点，这一版本在《老子》研究中，就有较大的价值，虽则它只保留二十一章，但至少有一十八章提供了一种新的本子。这对《老子》原文的核定，极有价值。例如卷六十五《虚靖品》所引《道经》（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。”这段话中“王”，陈鼓应先生改作“全”。陈先生在注中说：“全，周便。‘全’，王弼本作‘王’。王注：‘无所不周普。’可见原文并不是‘王’，如作‘王’，文义不通。今本‘王’字是‘全’字的缺坏所误，根据劳健的说法改正。”（第127页）陈先生这里改得太匆促了，关键在缺乏版本根据。我查考帛书。甲本作“王”，乙本此处缺，王弼本作“王”，《无上秘要》本亦作“王”，与帛书甲本、王弼本完全一致。再说，作“王”，上下文义也通畅。任继愈《老子新译》，选用王，译成：“天下归从。”即是成功的一例。所以《无上秘要》提供了强有力的版本依据，有十八章提供了不少重要的异文，也有重要的参考价值。

墨子不知老子

——《太平御览》卷三百二十二“墨子曰”引书有误*

日知**

《太平御览》卷三百二十二（中华书局影印本第2册，第5页）引《墨子》云：

墨子曰：墨子为守，使公输般服，而不肯以兵知（墨子虽善为兵，而不肯以知兵闻也）^①。善持胜者以强为弱，故老子曰：“道冲而用之，有弗盈也。”

《御览》这条引文，“墨子曰”，是错误的。这条引文不出于《墨子》书中任何地方，不是墨子说的。也不是《墨子》佚文，因为它见于《淮南子》，作为《墨子》佚文也是错误的。

这条引文的中心思想在于说明“持胜”。《淮南子·道应训》有关的一段全文如次：

赵襄子攻翟而胜之，取尤人、终人。使者来谒之，襄子方将食，而有忧色。左右曰：一朝而两城下，此人之所喜也，今君有忧色，何也？襄子曰：江河之大也，不过三日；飘风暴雨，日中不须臾。今赵氏之德行无所积，今一朝两城下，亡其及我乎？孔子闻之曰：赵氏其昌乎！夫忧所以为昌也，而喜所以为亡也。胜非其难也，持之者其难也。贤主以此持胜，故其福及后世；齐楚吴越，皆尝胜矣，然而卒取亡焉，不通乎持胜也。唯有道之主能持胜。孔子〔之父叔梁纥〕劲杓国门之关，而不肯以力闻；墨子为守攻，公输般服，而不肯以兵知。善持胜者，以强为弱。故老子曰：“道冲而用之，又弗盈也。”

以《淮南子·道应训》上面引文与《太平御览》卷三百二十二那段引文对比，很清楚，《御览》那一段是从《淮南子·道应训》引用的，编者的加注，说墨子不肯“以知兵闻”，分明是由《道应训》上孔子之父叔梁纥不肯“以力闻”采用来的。《道应训》用赵襄子的材料，用孔子的赞美之语，用孔子之父叔梁纥之不肯以力闻，用墨子使公输般服而不以知兵闻，都为着要发扬道家思想，“善持胜者，以强为弱”。赵襄子攻翟，一朝而得尤人、终人二邑，而反有忧色，这是“持胜”的实践，孔子说“唯有道之主能持胜”，是“持胜”的理论；墨翟知兵善守，使公输般服，而不肯以知兵闻（即“以兵知”），是兼有“持胜”的实践和理论。《淮南子·道应训》把这一切集中起来，提高到“善持胜者，以强为弱”的道家思想来。《老子》云：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。”（王弼注本七十八章）故弱胜强，柔胜刚。

《太平御览》卷三百二十二的“墨子曰”应作“淮南子曰”，作“墨子曰”者，《御览》

* 原载于《古籍整理研究学刊》1992年第4期，第4-5页。

** 日知，男，东北师范大学历史系。

① 括号内为《太平御览》原注，《御览》编者用“以知兵闻”释“以兵知”。此十五字原为双行排列，在“以兵知”下。

引书之误。此条引文，已知出处在《淮南子·道应训》，就不应当再看作“墨子佚文”，这绝不是佚文了。

《太平御览》这条引文，来自《淮南子·道应训》，误作“墨子曰”，而这条引文末以《老子》之言作结，云：“故老子曰：‘道冲而用之，有弗盈也。’”这原是《淮南子·道应训》的常规，与其说以《老子》之言作结，不如说是解说《老子》之言，犹之《韩非子》的《解老》《喻老》也。

而由于误用“墨子曰”代“淮南子曰”，这条引文又不可能在《墨子》书中找到，于是乎发生另一误解，以为这里的《老子》引文，是出自《墨子》佚文了。

近人马叙伦（1884-1970）1924年著《老子校诂》（中华书局1974年再版），在“道盅，而用之又不满”条（上册，第110-113页），已知《淮南·道应训》有此句，又云《御览》三百二十二引《墨子》引《老子》，而提及《墨子》佚文，奈何竟没有发现《御览》引书所用书名《墨子》之误？而匆匆忙于“有”与“又”与“或”与“久”等个别用字之歧分！

《文物》1974年第11期《试谈马王堆汉墓中的帛书〈老子〉》一文（第4页）则只提“《墨子》引《老子》曰”云云，说“战国时代不仅道家引用《老子》，而墨家、法家也引用《老子》”，竟未曾发现此为《淮南子·道应训》之内容也！且所谓“《墨子》引《老子》”，亦不外《太平御览》这一条（作者误将“卷三百二十二”写作“五百十三引”）错误引书而已！

聂崇岐在《〈太平御览〉重印前言》（1959年12月）中早已指出，“《太平御览》在引书方面”“标列的书名往往有误”。虽则聂氏当时并未发现《御览》卷三百二十二的《淮南子》误作《墨子》这一条！

把《太平御览》卷三百二十二的“墨子曰”订正为“淮南子曰”，《墨子》书中本来就没有《老子》的任何材料，墨子不知老子，墨家远在道家之前；墨子之后有孟子，《孟子》书中也未闻有《老子》书的任何材料，孟子也不知老子，《孟子》书也远在《老子》书之前。这里暂不谈孔子，只要不随便相信“老彭”之“老”是“老子”就够了。

《孙子兵法》与《老子》的相通*

尹振环**

为政与用兵、政治辩证法与军事辩证法的某种相通，在《孙子兵法》与《老子》中表现得很充分。粗略地分析一下这种相通以及相通的历史背景，对于理解这两部兵家、政家“圣典”是不无好处的。

一、孙、老在基本战略性问题上的相通

《孙子兵法》强调要自身立于不败之地。“先为不可胜，以待敌之可胜。不可胜在己，可胜在敌。”（《计》）所以必须首先致力于自身“不可胜”的努力，确立不败之基。同样，为政治国也有“先为不可胜”的问题，也得先站在不败的基础上。《老子》五十四章（下只注章数）的话叫：“善建者不拔，善抱者不脱，子孙祭祀不绝。”因为当时的国家，是一姓一族以宗法血缘关系为基础的国家，“子孙祭祀不绝”，就不只是子孙继嗣问题，而是国家存亡问题。国家不亡，就必须解决“不拔”“不脱”的问题。而且首先是国君的“不拔”“不脱”之建。如果国君多病多灾、性情乖僻、自身难保，就谈不上为政治国，保持（抱）国家了。其次是国君家庭、宗室的“不拔”“不脱”之建。如果“妻为敌国，妾为大寇”，宗室谋图篡逆，也难谈侯国之“不拔”“不脱”“不绝”了。所以老子说，“善建”“善抱”的原则，首先要“修之身”“修之家”，然后再“修之邦”“修之天下”。如果“治国者不先为不可夺，以待敌之可夺，却去趋天下之利，忘修王之道，身犹难保，何尺地之有”？

《计》又说：“道者，令民与上同意也，故可与之生，与之死，而不畏危。”为政治国也有“民与上同意”的问题：“圣人无常心，以百姓之心为心。”（四十九章）即有道的国君、执政者，没有自己固定的意愿，而以百姓的意愿为意愿。如何做到这一点，老子提出了两点：第一，“在天下歛歛焉”？“歛”之音与义都是“吸”。吸什么？自然是百姓之意愿。第二，“为天下浑其心”，这不是使人民浑浑沌沌，而是“为天下”的人“浑其心”，即泯灭私心，为天下无私心，不自负，不自满，不自大。这样做，其结果不就是“民与上同意”吗？

* 原载于《贵州社会科学》1992年第4期，第50-53页。

** 尹振环，男，河北沧州人，1934年生，现为贵州省委党校教授。主要从事《马王堆帛书老子》的研究工作，发表研究《老子》的论文150余篇。

《孙子兵法·地形》曰：“视卒如婴儿，故可与之赴深渊；视民如爱子，故可与之俱死。”孙子没有提“仁”，只提视卒视民如子。同样，治国也要视民如子。老子说：“吾有三宝，持而宝之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”老子还说：“夫慈，以战则胜，以守则固。”（六十七章）看来，老子、孙子一唱一合。这里老子也不提“仁”，更不提“兼爱”“爱人”。因为“仁”有别于“慈”。“仁”具有明显的社会政治性，有时它就是伪饰与市义。而“慈”则是发自内心的天性，它是一种对民、对卒、对下属有如慈母之于儿女一般的理解与爱护。它不是虚伪的。惟有如此，国君、统治阶级才能“俭”，才不至于拿人民去争名夺利，去争先恐后。这样，人民才会与为政者同生死、共患难。

水，是孙子借以比喻用兵制敌的理想物。《虚实》曰：“夫兵形象水，水之形，避高而趋下；兵之形，避实而击虚。水因地而制流，兵因敌而制胜。故兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者，谓之神。”同样，水也是老子借以喻政说教的理想物。八章曰：“上善者水。水善利万物而不争，居众人之所恶，故几于道矣。居善地，心善渊，予善天，言善信，正善治，事善能，动善时，夫惟无争，故无尤。”即，理想的为政者，像水那样滋润万物，献身天下。像水那样趋下，那样深沉与平静，默默奉献而不望报答，决必流，塞必止，洗涤污秽，平准高下，咆哮奔腾，能巨能细，能方能圆，能柔能刚，随遇而安，视时而定，不争闻达。这样的为政者，老百姓怎么会怨尤呢。

“知己知彼，百战不殆”，这早已是人所周知的世界名言了。孙子将“知己”摆在“知彼”之前，这说明知己比知彼更重要。《攻谋》接着说：“不知彼而知己，一胜一负，不知彼，不知己，每战必殆。”老子同样也强调：“知人者智，自知者明，胜人者有力，自胜者强。”（三十三章）并且老子更强调国君、执政者的自知。在三十九章老子提出“侯王自谓孤、寡、不穀”，而四十二章进一步提出：“人之所恶，唯孤、寡、不穀，而侯王以自名也。”这里由“自谓”进而到“自名”^①，即由自称、谦称，进而到自识了。什么叫孤、寡、不穀呢？“孤”，“意谓少德之人”。“寡”，指“寡德之人，古代王侯士大夫的自谦之词”。而“穀”即善，“不穀”即“不善”。这是《辞源》根据历代注家认可的的解释所作的定义。人们最怕被骂“缺德”“不善”，而老子居然劝王公自称自识自己的少德与不善，并且说：“强良者不得死，我将以为学父。”——强称贤良的人不会有好结果，我将用它作为学与教的指导。对于君主制度来说，这种自知自谦太重要了。

二、孙、老在战术上、策略上的相通

《孙子·军争》说：“善用兵者，避其锐气，击其惰归，此治其气者也。以治待乱，以静待哗，此治心者也。以近待远，以逸待劳，以饱待饥，此治力者也。”“待哗”固然要“以静”，避其锐，待其乱，待其远、劳、饥，也都需要通过“静”来实现。也就是说，用兵常常通过吾方之“静”，然后伺机袭击敌方之惰、乱、哗、远、劳、饥。是否治国也有类似问题呢？老子

^① 此系《马王堆汉墓帛书老子》文字。今本《老子》皆为“自称”。另，今本为“强梁者不得其死”，即强暴的人不得好死，帛书为“强良者不得死”，文义全非。

再三强调“好静”“清静可以为天下正”“静为躁君”……因为静可安，可定。对于自然经济为主的古代，这是十分重要的。同时还可以静观动，以暗见明，以静观变；又可以静治心、遏欲、治身、治家。静在治国中的重要性，甚至比用兵还要宝贵。

《孙子·九变》说：“无恃其不来，恃吾有以待之；无恃其不攻，恃吾有所不可攻也。”老子则说：“祸莫大于无敌。”（六十九章）思想与行动上处于“无敌”状态，初则失去警惕与戒备，进而“几丧吾宝”——必然忘掉慈、俭等法宝，这就距国亡身灭不远了。这与孟子所说“无敌国外患者，国恒亡”是一个意思，也与孙子上述思想相通。老子在同章里说：“吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。”即不敢往好处想——敌不来、敌不攻、我主动，而是往坏处想——敌攻、敌进、我被动，因而往好处努力——待之、不可攻，这样才能立于不败之基。

下面这些，仅需举例，无须分析即可了然。

《军争》说：“军无辘重则亡。”廿六章说：“圣人终日行不离其辘重。”《火攻》曰：“主不可以怒兴师，将不可以愠（生气）致战。”六十八章说：“善战者不怒。”老子之弟子文子又说：“忿无怒言，怒无作色，是谓计得。”“怒出于不怒。”（《文子·上德》）^①《军争》曰：“军争之难者，以迂为直，以患为利。”二十二章说：“曲则全，枉则正，洼则盈，敝则新……”《计》曰：“能而示之不能，用而示之不用，近而示之远。”卅六章也有类似之方：“将欲翕之，必姑张之；将欲弱之，必姑强之；将欲废之，必姑兴之；将欲夺之，必姑予之。是谓微明。”

三、孙、老相通的历史背景

老子说：“以正治国，以奇用兵。”（五十六章）孙子说：“兵者，诡道也。”（《计》）诡道即“奇”。所以在用兵上老子与孙子主张是一致的。而在治国上，老子主张“以正”，反对“正复为奇，善复为妖”。那么为什么孙、老还有如此之多的相通点呢？本来《老子》就包含有军事思想，而上引孙子的一些东西，如视民如子，这也不能列为“诡道”，此其一。“以正”是对“民”而言的，对非军事之“敌”，仍不免用“奇”，此其二。正中含奇，常常转化为奇，有时它不以人们的意志为转移，此其三。但是要说明孙老的相通的根本之所在，还需要从当时的历史背景上去寻求答案。因为决定这种相通的根本原因是老子、孙子的思想诞生于同一历史背景，一个侧重于政治，升华政治历史经验，一个则从军事，升华战争的经验，分别形成了各自的政治哲学与军事哲学。

老子、孔子、孙子，同处于一个大动荡、大变革而思想自由的时代。如果说当时的生产力（如铁器和耕牛的推广）、生产关系（如宗族奴隶制的瓦解）的变化，科学技术（如数学、天文、历法）的发展，对当时思想家的影响还不直接、不十分明显的话，那么以下两方面则深深地影响着当时的思想家：

首先是越演越烈的兼并战争。周初千八百国，至春秋时只剩百余个了，春秋末又只剩下几十个了。这就是所谓的“公国相望”。长期的军事斗争经验，孕育了军事思想，促使兵书的早熟和发达。在《孙子兵法》产生以前，就有不少经验总结见诸文字了，而《孙子兵法》则是春

^① 《文子》非伪书，出土可证。文子乃老子之弟子，从《汉书·艺文志》之说。

秋时代的集大成者。应当说，这是当时军事学上的一座顶峰。

其次，军事是政治的继续。在激烈的军事斗争的另一面，一是各国统治阶级内部极其频繁、残酷的斗争。臣杀君、子杀父，层出不穷。《战国策·东周》曰：“春秋记弑君以百数。”此外还有数十、数百起“执君”“逐君”“君奔”事件，这就是所谓的“囚主相及”。在二百多年里发生如此之多的杀君逐君事件，在中国史及世界史上均属罕见。二是“民叛”“民溃”“民散”“民为盗”，这更是屡见不鲜。复杂的社会矛盾及复杂的政治斗争，促使我国政治学与社会伦理学的早熟、发达。在政治学方面，出现了老子这样伟大的政治哲学家，在政治社会伦理学及教育学方面，出现了孔子这样伟大的思想家。周王室的兴衰史、各国成败、存亡、祸福转化史，被老子提炼升华为规律性的东西——道、德、术，老子企图用以约束和指导国君及统治阶级的为政与治国，正像孙子升华战争经验为规律性的东西，用以指导战争一样。而孔子则着重从教育方面，总结社会伦理、政治伦理，用以约束和指导臣民。应当说，老子、孔子是当时与军事科学鼎立而三的另两座顶峰。而老子与孙子则近似“孪生子”，一个谈政法，一个谈兵法。

为了说明《老子》与《孙子兵法》的相通，还得稍稍说说“道家”。老子是不是道家的创始人姑且不说，但老子是道家则是无疑的。道家本来就包含有兵家、法家、墨家的思想。《汉书·艺文志》的道家类著录，就有《太公》237篇，《谋》81篇，《言》71篇，《兵》85篇。《谋》即太公之《阴谋》，《言》即太公之《金匮》，《兵》即太公兵法，也就是把太公的兵谋秘计，归属于道家。另外还有《管子》86篇也属道家。《管子》中约有三分之一是法家兵家的东西。所以《老子》与《孙子兵法》存在某种相通，是理所当然的。

四、孙、老相通的一点启示

《孙子兵法》不仅成为我国历代兵家的必读物，而且现今已经被译为数十种文字，成为世界兵家的必读物，甚至还被国内外的企业家所运用，这说明军事哲学（或称军事科学）的某些东西是超越时代、阶级、地域的。它的某些规律对于任何社会、任何阶级、任何国家，都有参考甚至实用价值。

政治哲学、伦理道德的阶级性、时代性、地域性，与军事哲学有所不同。但是，是否也有些超越时代、超越阶级、超越国度的东西呢？或者具体地说：与孙武生活在同一时代，给中国历史以更大影响的老子、孔子，是否也有许多精湛的思想是超越时代、超越阶级、超越国度的，像《孙子兵法》那样，具有某种普遍意义的呢？回答应该是肯定的。尽管老子、孔子的一些思想确属糟粕，或者早已过时，但仍有相当的部分具有充沛的生命力和长久的借鉴价值。但是，它往往需要我们去开发，去研究。比如《老子》，虽然它也越过国界，被译为数十种文字，但无论在国内及国外，它被人们认识和运用的程度远远不如《孙子兵法》。当老子成为“太上老君”，变成教主之后，《老子》被改称为《道德真经》，为了适应政治与宗教的需要，它的篇次被颠倒，章次被调整，篇章结构被大大压缩，某些文字遭篡改。《老子》本来就是“辞称微妙”^①，这一来它的政治哲学面目就更模糊，更需要研究、复原、“破译”与“开发”了。

^① 《史记·老子列传》

《老子》作为《尚书》的继续*

尹振环

孔子整理删定《尚书》，必然要熟读与研究它，作为史官的老子，研读《尚书》是本职，用的功夫不会少于孔子，甚至可能他所接触到的《尚书》，也会比孔子多。《尚书》的基本内容是君臣谈话记录、君王文诰一类，而作者则是史官；老子如果生逢周文王、武王、周公之类的君王，是否也会成为《尚书》的作者呢？《荀子·劝学》说：“《书》者，政事之纪也。”《老子》不也主要是言治道吗？把《尚书》与《老子》作一比较，即可看出两者存有的一些相通之处，及后者对前者的继承、改造、发挥。也许还能够在一定意义上将《老子》比作《尚书》的春秋部分，只是它没有可献之君，当然也未经君王认可，后来只得流传民间。下面对两者作一简单比较，当可看到《老子》的理论根源主要在《尚书》，而《易》《诗》次之。

一、稽于众，舍己从人

老子不谈“仁”，更不谈“泛爱众”“兼爱”，而只是向君人者提出简单的要求：“圣人恒无心，以百姓之心为心。”（四十九章，帛书老子文字，下引同）即要以百姓之意愿为意愿，以百姓之是非为是非，其实这思想源于《尚书》。从今文看，最主要有下面两篇：

《皋陶谟》：天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明威。达于上下，敬哉有土。

老天的聪明，来自老百姓的聪明；而老天的显善惩恶，也是从老百姓之所喜所恶中得来的。天与民是相通的。

《酒诰》：古人有言云：人无水监，当于民监。

当时尚无镜子，所以用水为镜——“监”也，照也。即不要在水中察看自己，应当在民意中照照自己，要上畏天下畏民。

而古文《尚书》中类似思想就更详细了，但是否能引用和比较这“伪书”“晚书”呢？经反复考虑，认为可以：第一，即便全系伪的，作为晚于老子的思想，不也是可以比较的吗？只不过它不再是老子思想之源了。第二，“有从古籍中辑出的部分，则应该认为是真的”（金景芳、吕绍纲：《孔子新传》，第179页）。或者“不妨看作古文《尚书》的西晋辑佚本”（钱宗

* 原载于《中国文化研究》1997年秋之卷（总第17期），第12-17页。

武《今古文尚书全译》序)。第三,东晋也有个孔安国(《晋书·孔愉传》附载)。陈梦家的《尚书通论》(1957年商务印书馆版)反复论证《尚书孔传》,乃东晋孔安国书,初非伪作,后人因其名而误认为西汉孔安国撰,世遂以为伪书。第四,即便是“伪书”,也应该是有所据的。既然承认尧舜、皋陶的思想能流传下来,那么禹、伊尹等的思想也有可能保留至今的。所以,我们将古文《尚书》的基本思想,依然视为老子前的思想^①。

古文《尚书》中,《大禹谟》的“稽于众,舍己从人”,与“以百姓之心为心”是一回事。考察众人的意愿以为己愿,这并不是件轻松的事,很难。从《大禹谟》看,要从多方面做,才有可能舍己从人:(1)“惠(顺)迪(道理)吉,从逆凶,惟影响。”即顺从道理就吉,顺从恶必凶,这是立竿见影的事;(2)“疑谋勿用,百志惟熙。”不做可疑的事,各种思虑应该宽广;(3)“毋违道以干百姓之誉,罔拂百姓以从己欲。”不要违背正道去谋求百姓的赞誉,不要违反百姓的愿望去顺从自己的欲望;(4)“无怠无荒。”不懈怠、不荒废;(5)“傲戒无虞,罔失法度。”戒备没有预料的事,不违法度;(6)“野无遗贤。”“任贤勿贰,去邪无疑。”(7)“无稽之言勿听,弗询之谋勿庸(用)。”(8)“正德(端正德行)、利用(便利用物)、厚生(富足人们的生活)、惟和(凡此三事配合进行)。”(9)“不矜”“不伐”。不骄傲,不夸耀;(10)“畏民”“可畏非民”。对于君人者来说,有什么比人民更为可敬可怕的呢?有了这些才能“稽于众,舍己从人”。

怎样以百姓之心为心,老子说得不多。一是要“在天下歛歛焉”,或“欲歛焉”。歛歛与欲歛,都是吸、喝之意。吸喝些什么?自然是百姓之意愿了。再就是“为天下浑其心”。这不是要人民浑浑沌沌,而是请“为天下”的人“浑其心”。出于私心的为天下,如果是符合民愿的,问题不大,一但逆民愿违背自然,那就害天下了。还有就是润物无声还是大喊大嚷地“为天下”?前者就是“浑其心”的,后者必然变味。“为天下”的人,无不超群出众,他们好逞才斗气,往往听不进众人之意愿,搞顺我者昌,逆我者亡,此心不浑,也难以以百姓之心为心。

从《大禹谟》之论要详于老子看,晚出是实。但我们又相信,这里也有大禹思想。即使全系伪托,不也可以看出老子也是舍己从民的倡导者吗?

二、“明德”与“玄德”

老子最大的贡献是德。他试图将《尚书》中的“明德”,引向“玄德”,即一种内敛的、无名之德。

今文《尚书·皋陶谟》,是舜与大臣讨论如何施行德政治理国家的记录。皋陶提出了“九德”。即:“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱(《尔雅·释诂》:“治也”)而敬,扰而毅(扰,《孔传》:“顺也”),直而温,简而廉,刚而塞,强而义。彰厥有常吉哉!”译为白话即是:宽厚而又谨慎,柔和而又坚实,忠实而又恭敬,有治才而又认真,顺从而又刚毅,耿直而又和气,坚强而又符合道义。发扬这“九德”,必然永保吉祥。

^① 可惜明清之时人不可能看到出土的《孙子兵法》《战国策》《帛书老子》,如果他们看到的话,那么对《伪古文尚书》的“伪”的程度,将不会认识得这么严重。正如帛书老子与传世本《老子》不仅文字,而且篇次、分章章序之差别达百余处,但不能据此否定今本老子不是老子思想。

老子自然熟知“九德”。根据历史的反复，他认识到这“九德”虽然很好，但还缺乏一种作为内心约束的德，如果出乎名，甚至为了利与权而“德”的话，那么必然生伪，引起争乱。所以老子好像想把“明”德变为“暗”德、“玄德”；也许可以概括为“七而”“十如”之德吧？

什么叫“玄德”？《尚书·舜典》即有“玄德升闻”。这“玄”即潜行、潜修、不宣。《老子》许多章实际上都在谈玄德，而公开提出“玄德”的，只有三章，细加体味，就知这“玄”非指玄妙，而是指隐而不宣。一是六十五章专谈愚民的“玄德”。因为愚民是不能公开的，必须隐而不宣地进行，所以这才叫“玄德”。二是五十一章谈天道的“玄德”，即天的隐而不宣之德。老天何曾宣显夸耀它的生、畜、长、养之德呢？三是十章谈“爱民活（非今本之治）国”的“玄德”，这“玄德”是指爱民活国者之德要隐而不宣。另外老子曾在四个章中反复地提到“为而弗恃（或“弗志”）也，生而弗有也，长而弗宰也”，所以我们将其称之为理想的、高标准的“三而”之“玄德”。

再就是五十七章“四而”之德——方而不割，谦而不刺，直而不继，光而不眺。

老子在四十一章的后半部分，又设计了一种谦下、内敛、自隐无名之德：“上德如谷，大白如辱，广德如不足，建德如偷，质真如谕。”结论是：“道褒无名，夫唯道善始且善成。”

再就是四十四章之“五如”了：“大成若缺，其用不弊（最成功的好似有缺有毁的，它的作用才不会败坏）；大盈若盅，其用不穷（丰满充盈的却好似细小，它的作用才不会穷尽）；大直如屈，大巧如拙，大赢如绌（最充裕的好似不足）。”老子之时已先后出现了拓地千里、并国数十的侯国了。但是他们总是好景不长，“其兴也勃，其亡也忽”。如果大成之为君为政者，在大成之后，看到与“成”俱生之“缺”“弊”“毁”，做到若缺、若盅、如屈、如拙，自然会“不弊”“不穷”。显然这“五如”之德不是对已经诚惶诚恐的下民说教的。

可见老子大大扩展了“九德”。他怕有意之“明德”会变味，因此用无名、内敛、谦下加以调补使“明德”进入一个高深的层次——“玄德”。

三、左右惟其人

这是《咸有一德》中伊尹告诫太甲的话，但没有展开，而《太甲下》（古文）则说得细些：

与治同道，罔不兴；与乱同事，罔不亡。终始慎厥与，惟明明后。

采取与治世同样的做法，没有不兴盛的；采取与乱世同样的做法，没有不亡的。自始至终谨慎结交人，才能成为英明之“后”——君王。

到了《周书》，这种认识又进了一步。可能作于周穆王之《冏命》（古文）说：

惟一人无良，实赖左右前后有位之士，匡其不及，绳愆纡谬，格其非心。

仆臣正，厥后克正；仆臣谀，厥后自圣。后德惟臣，不德惟臣。

这是说君王（“后”）侍从左右臣下对君王影响很大。匡救君王的不及、错谬，克服邪心，很大程度要靠君王左右的人。群仆近臣正，他们的君王才能正；群仆近臣谄媚，他们的君王就会自以为圣哲。君有德在臣下，无德也在臣下。这些话似乎过分，但很有道理。

《老子》是否也有类似言论？有。二十三章曰：

故从事而道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于德者，道亦得之，同于失者，道亦失之。

可惜这段文字，今本与“稀言自然”“飘风暴雨不终朝”这不同的论断混为一章了，因此文义模糊。所谓“同”，即同志同友合同之意。《易·文言》：“同声相应，同气相求。”《国语·晋四》：“同德则同心，同心则同志。”因此这段文字也是讲慎同慎交的。孔子说过：“莫友不如己者。”这是对弟子而言的。对于国君同样有友同的问题，《吕氏春秋·观世》说：“不如吾者吾不与处，累我者也；与吾齐者，吾不与处，无益我者也。惟贤者必与贤于己者处。”《老子》上面那段文字的意思是：同于德者，可能得到道；与失道人相合同，必然失道。

四、向谁的进言？

《尚书》对谁讲话，一清二楚。《老子》是对谁的进言，按说也极明白，但是，“《老子》乃人生哲学”，“处世智慧”以至“兵书”诸论，把本来毫无疑义的问题，弄得莫衷一是了。而将《尚书》与《老子》作比较，即可澄清此事。

(一)“图难于易，为大于细。”“多易必多难，是以圣人犹难之，故终无难矣。”

这些可谓无人不宜之理，但是老子最初似乎只是想对圣人、人主说说这个最简单的道理的。

《大禹谟》：“后克艰厥艰，臣克艰其臣，政乃（治也），黎民惠德。”即君王要把当好君王看得很难，臣也会把做臣看得艰难，政治才可能治理好，黎民百姓才能得恩惠。

《太甲下》：“天位艰哉！”在天子这个位置上真是难呵！又说：“无轻民事，惟艰。无安厥位，惟危。”即别看轻老百姓的劳事，要时时想到它的艰难。不要认为天子之位安稳，要时时看到它的危险。

《君陈》（古文）：“图其政，莫或不艰！”

《君牙》（古文）：“厥惟艰哉！思其艰以图其易，民乃宁。”

这些统统是说，要把为君为政及民事，看得“莫或不艰”！唯其如此，才能“政乃治，民乃宁”，老子的话则是“成其大”“终无难”。如果把自己看得无所不能，把天下事看得轻而易举，异想天开，那可糟了。

(二)六十四章说：“民之大事也，恒于其成事而败之，故慎终若始，则无败事矣。”

一开头即为“民”字，似乎对民而言，其实不然。今文《尚书·君奭》有周公的一段话：“惟乃知民德亦罔不能厥初，惟厥终。祇若兹，往敬用治。”这是说：只有你召公，知道人民中开始时没有不好好干的，我们不仅开始好好干，而且还要一直做到善终。我们要认真搞好这件事，要由始至终地恭敬地治理好。古文《尚书》这方面言论就更多了：

《太甲下》：“慎终于始。”（只差一字）

《蔡仲之命》：“慎厥初，惟其终，终以不困；不惟其终，终以困穷。”

即谨慎事物的开始，也谨慎它的终尾，最后不会困迫。到了最后不再谨慎了，那终局必定困迫。可见老子理论的源头以及是对谁的进言。

（三）老子“无欲”的说教对谁进言？

《尚书》的“无欲”二字，可能最早出现于今文《皋陶谟》：“无教逸欲，有邦兢兢业业，一日二日万机。”治理国家的人不要贪图安逸，不要有私欲。要兢兢业业，因为情况一天天千变万化。“政事懋哉，懋哉！”政事要勤勉呵勤勉呵！而对于民之欲，既肯定又节制。《仲虺之诰》说：“惟天生民有欲，无主乃乱。”天生下老百姓就有七情六欲，如果没有君主，就会乱起来。对于君主来说，自然也有七情六欲，但他的权、利、名、色，无不充分地满足，如果再欲求不已，那便会乱得一塌糊涂，又有谁来制止君王的多欲呢？所以老子提出了“无欲”，不过是想遏制君王的欲望膨胀罢了。

（四）《老子》二十四章帛书之首句就是“吹者不立”

即吹嘘夸大是站不住的。而“吹”的表现是自以为是（“自是”）、自我标榜（“自见”）、自我夸耀（“自伐”）、自高自大（“自矜”）。它的结果将是是非不清、耳目不明，反而无功，难以长久。这些话固然也适用于一般人，但从《尚书》看，它首先是对国君的训诫。《大禹谟》“不自满假”，即不自满于虚假夸大之中。这与“吹者不立”岂不是一码事？《大禹谟》又说：“汝惟不矜，天下莫能与之争能；汝惟不伐，天下莫能与汝争功。”这里连行文也与《老子》相同！

总之，《老子》与《尚书》性质相同：言治道。进言对象一致：君上、圣者。但是东汉后，老子成了教主，《老子》变为宗教经典，加之避祸的需要，它的主要进说对象变模糊了，逐渐而成为约束人民的诫条，成了儒家社会伦理道德的补充，这当是老子料所不及的吧。

五、《尚书》可断《老子》之疑

今本《老子》，单靠帛书《老子》尚不能破释，但参比《尚书》则可似决疑。

（一）“善者不多”论

帛书老子有两句话：“善者不多，多者不善。”这是今本《老子》所没有的。虽然孔子、文子、墨子、庄子、尹文子……均有类似观点，但没有老子之前令人信服的史料，而《尚书》中却有。今文《无逸》有一段周公旦对殷商的三十一位君王的评论。他说：除了中宗、高宗、祖甲三位商王恭敬谨慎地治理政事，不贪图安逸，“能保惠于庶民”外，而其他的，“生则逸”，“不知稼穡之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从”，因此，不要说治国惠民了，连自身也没有长寿的。这是不是“善者不多”论的来源？

可见老子确有“善者不多，多者不善”之论的，它是老子政治哲学的基础。第一，是“无为”的出发点。“生则逸”“惟耽乐之从”的君主，昏庸得够可以了。他要“有为”，社会怎么受得了？最好“无为”“不言”吧！第二，与“绝学无忧”“绝仁弃义”“绝圣弃智”有关。“善者不多”的人，会以仁义圣智谋私害民。

（二）不是嗇其精神

人们将“治人事天莫若嗇”，释之为统治人民，事奉上天，没有比吝嗇精神更好的。其实这是个大误会。它不仅与老子同时代人如子产、孔子、孙子等人的主张大相径庭，而且也与《尚书》的大量记载相背离。

《太甲》有关于成汤“昧爽丕显(天未亮),坐以待旦”的记载。

《康诰》有“恫乃身,尽乃心”,即你要劳身苦形,尽心尽力之教。

《旅獒》有周武王“夙夜罔不勤”——从早到晚,无不勤奋的记载。《周官》记载周成王的话:“今予小子,只勤于德,夙夜不逮。”

《君陈》追述周公:“惟曰孜孜,无敢逸豫。”而《冏命》有段周穆王的话:我“怵怵维厉,中夜以兴,思勉其愆”——我很恐惧,以至半夜起来,思虑怎样避免过错与失误。

可见治人事天者吝嗇精神,非老子本意。“治人事天莫若嗇”,即治理人民何奉上天,没有比务农更重要的^①。这样,老子重农思想就可重见天日。而《尚书》的为政要谨慎勤奋的主张,也才不致被冲淡。

(三)“多闻数穷,不如守于中”

今本为“多言”,不是“多闻”。而对“中”则被释为“虚静”。是不是如此?值得研究。《论语·尧曰》:“尧曰:咨尔舜,天之历数在尔躬,允执其中……”不仅尧,而且舜禹也以此相传,别的不讲,惟独一个中字,而且还得牢牢掌握——“允执”。今文《尚书·吕刑》凡八用“中”字,公正适当也。这也不是“虚静”。如果再比较一下与《老子》相通的《管子·白心》:“若左若右,正中而已。”“有中者中,孰得乎中之衷乎?”那么,这更说明老子之中与“中庸”之中,是一回事了。

如果以帛书老子的分章、文字为准,再对照《尚书·康诰》,就可以看出老子是在新的历史条件下,发挥了《康诰》的思想^②,企图用以解决春秋的政治危机,并且也是“慎罚”思想的发挥。

^① 《左传》襄公二十五年,有段老子同时代人子产的论政:“子大叔问政于子产。子产曰:‘政如农功,日夜思之,思其始而成其终。朝夕而行之,行无越思,如农之有畔(界线、规矩),其过鲜矣。’”在子产看来,“治人事天”非但不能吝嗇精神,而是日夜思之、思始、思终,朝夕所行,必须深思熟虑,如此方能减少失误。那么,“嗇”是什么呢?嗇通穡:(1)《书·盘庚》:“服田力嗇,乃亦有秋。”嗇,农也。(2)《说文》:“田夫谓之嗇夫。”《说文通训定声》:“嗇字即穡之古文也。”(3)商承祚《殷墟文字类编》:“卜辞从田,与许书嗇之古文合……穡字《礼记》皆作嗇。”(4)《字汇补·口部》:“嗇,与穡同。”(5)王弼此章之注曰:“嗇,农夫……上承天,下绥百姓,莫过于此。”可见,嗇,泛指耕耘收种,当训为务农。

^② 拙著《帛书老子辨析》有文专门分析这一点。

《易经》对《老子》的影响*

尹振环

孔子老而好《易》，“居则在席，行则在囊”，子贡问他：往日夫子教导弟子，“德行亡者，神灵之趋；智谋远者，卜筮之占”，何以老来好《易》？对此孔子详作回答，其要点是：“前祥而致者，弗祥而好也，察其要者，不诡其德。”“《尚书》多缺点，《周易》未失也，且有古之遗言。”“求其德而已矣，吾与史筮同途而殊归。”“《易》有君道焉。”（见帛书《易·要》）这符合孔子“不语怪力乱神”的态度。也说明年老前之孔子并不好《易》。老子也是一位“不语怪力乱神”者，但其史官身份，要求他必须了解并研究《易》。因为史、卜、筮、祝这几种人“每每是相兼相通”（李学勤语），甚至“周易这个典籍的编纂出于史官”（朱伯崑语）。所以，孔子所说的那几条理由，皆适用于老子。事实上，老子当比孔子更早更多地接触与研究《易》，受其影响更大，下面拟从几个方面对比问题加以阐述。

一、从写作目的看《易》《老》

如果说《老》是对君人者的进言，《易》的对象就宽得多了：一切卜筮的人与事。但其主要或重要对象与目的，仍旧是君人者与为治。

《易》中有16次提到“王”，如“或从王事”，“王三锡命”，“王有三驱”……有3次提到“大君”：“大君有命”“武人为于大君”“大君之宜”（《师》《履》《临》卦），在这里，“大君”与“王”同义；13次提到“大人”：“利见大人”“用见大人”“大人否”……在《易》中，“大人”也是一种统治人民的人。除此而外，还有大量的“君子”，所谓“君子”当非常人，也是君人者甚至“王”一类人物。书中用“龙”喻君之处，那就更多了。尽管“大君”“大人”一类称谓不如《老子》中大量的“侯王”“圣人”……那样确定，但考虑到《易》源于远古，不是出自一朝一代一人之手，是一种筮史文化，故而难免用词模糊。不仅如此，我们通读全书，将不难看出它的写作目的是针对王、从利于治出发的。如果说老子是着力于锤炼“成败存亡祸福之道”，那么《易》同样是熔化了各种“吉凶得失祥灾进退刚柔”的“变易之道”。帛书《易之义》《要》的下述两段话，清楚说明这一点：“子曰：《易》之用也，殷之无

* 原载于《贵州社会科学》1997年第5期，第85-91页。

道，周之盛德，恐以守功，敬以承事，智以避患……”“故《易》刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不妄，惭人为之去诈。文王仁，不得其志以成其虑，纣乃无道，文王作，讳而避咎，然后《易》始兴也。”

可见，《易》《老》出发点是相通的。后者撩开前者迷信和神秘的面纱，径自汲取其养料。

二、“夬夬终凶”与“其邦夬夬”

今本《老子》五十八章有句“其民缺缺”，但在帛书《老子》中此句为“其邦夬夬”。一是“民”成了“邦”；二是“缺”变为“夬”。孰是孰非？“夬夬”又是何意？如果用《易》释疑，既可证明帛书《老子》正确，又可证明今本之妄改。原来，它掩盖了一个源于《易》《夬》《履》两卦的重要思想。

先看《夬》卦。照《系辞下》的说法：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。”即治理万民往往得取自《夬》。那么，是取其经验还是教训？自然是汲取教训。因为第一，《彖》曰：“夬，决也，刚决柔也。”第二，从爻象看，按清人陈梦雷《周易浅述》所说：“以爻 ䷪ 夬论之，五阳在下，长而将极，一阴消而将尽，五阳决一阴，故名夬也……”“以五阳去一阴，其势似易，而圣人戒备之词，无所不至……”第三，再看爻辞，从初九、九三到九四，大都是不吉与有伤之象，而上六甚至是“无号，终有凶”，即君王的号令无法行之于国，其国终于破亡。总之，这一卦只指出凶的一面，没有半点成功和吉的意思。这“取诸夬”的含义便不言而喻了。

再看《履》卦。履者，行也，履行也。“九五夬履、贞厉。”王弼之注曰：“得位处尊，以刚决正。故曰‘夬履、贞厉’也。履道恶盈，而五处尊，是以危。”孔颖达之《周易正义》则曰：“夬履者，夬者，决也。得位处尊，以刚决正，履道行正，故夬履也。贞厉者，厉危也。履道恶盈，而五以阳居尊，故危厉也。”所谓“五”，即九五，指居帝位。如果将“夬履、贞厉”译成白话，就是说：刚愎而过分履行它，占卜有危险。老子的“夬夬”是否也有类似含义？上述所举例子都是单个“夬”字的用法，作为复合词“夬夬”，在《夬》卦中出现过两次：其一，“九三……君子夬夬独行”。对此“夬夬”，周振甫译为“急急的样子”，高亨释为“行事果决又果决”。其二，“九五：夬（当为‘夬’，细角山羊）陆夬夬中行……”高亨释为：“山羊在路中间跳得很欢很欢。”（《周易大传今注》，下引同）老子很可能是从这个意义上使用“夬夬”的。

至此，我们大致弄清了老子“其邦夬夬”的出处和含义，即“他的邦国会果决又果决，匆忙又匆忙”。再联系这句话的上下文，老子说的是什么，也就一清二楚了。

“其正闵闵，其民屯屯；其正察察，其邦夬夬。祸，福之倚；福，祸之所伏……”这一句帛书《老子》是正奇之“正”、忧虑之“闵”，而非今本《老子》之“政”与“闷”，含义不尽相同。按照帛书文字及上面对“夬夬”的分析，上段引文是说：“对以正临国常怀忧虑，人民就谨慎仁厚；对正道治国，一味标榜，他的国家就会果断又果断，匆忙又匆忙。祸，依傍着福；福，藏伏着祸……”

如果再联系上章（五十七）与此章之下文看，其意思更加明白。前章提出“以正治国”，

此章之“正”即接此而来，前章之“正”指的是无（私）为、无事（不以己事扰民）、无欲、好静。此章之“正”是后面的方、廉、直、光。对这些“正”，必须常怀忧虑，唯恐不正，如此这些正才能保持。如果一味标榜，大吹特吹（察察），那么君国就会刚愎自用，急急忙忙。祸福相邻相伏。治国本该以正不以奇，但一旦刚决又刚决，又会“正复为奇，善复为妖。人之迷也，其日固久矣”。所以结论是：“方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”可见，帛书是正确的。老子某些思想源于《易》却又明于高于《易》。

三、“潜龙勿用”与“无为”

《易》之首卦为《乾》。卦名就是指天。其卦辞、爻辞总共七十余字，几乎都在说“龙”：“潜龙勿用”“见龙在田”“飞龙在天”“亢龙”“群龙”……其他文字也与龙有关。这“龙”究竟指喻什么？难道仅指一种神异的动物而已？显然不是这样。

也许是不便或不能明言，《彖》《象》《文言》都含糊其词。故闻一多释“龙”为“天上的龙星”（《周易义证类纂》）。马融则认为“借龙以喻天之阳气也”（《周易集解》）。而更多的是不作任何解释，龙就是龙。值得庆幸的是，从帛书《易之义》《二三子问》的有关文字中，“龙”之所指变得清晰了，即以“龙”喻君王。而“潜龙勿用”“或跃在渊”“亢龙有悔”，似乎是“无为”“好静”“不争”的雏形。下面我们将帛书及有关理解，分别抄录分析如后：

1. “初九：潜龙勿用。”帛书《二三子问》中，此作“寝龙勿用”。“孔子曰：龙寝矣而不阳，时至矣而不出，可谓寝矣。大人安佚而不朝……亦犹龙之寝矣……故曰寝龙勿用。”

改“潜”为“寝”，似乎另有深意，而“不朝”则似乎有点“无为”之意。帛书《易之义》对“潜龙勿用”有两种解释：其一是“匿也”，其二是“言其过也”。就是说之所以潜匿是容易产生过，即“龙”之用的过，比喻人君自用与有为之过，所以高亨说：“潜龙比喻人（君？）隐居不出，静处不动……不可以有所作为。”这难道不是在主张“无为”吗？！

再看《文言》的论述，就更清楚了。“潜龙勿用何谓也。子曰，龙，德而隐者也，不易世（不为世俗所转移），不成名，遁世无闷，乐而行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”在这里，不仅是说其有“无为”之含义，而且还有“不成名”“遁世无闷”，即“无名”——不求名的意思！

2. “或跃在渊，无咎。”《易之义》释为：“隐而能静也。”《象》则说是：“或跃在渊，进无咎也。”

由深渊中的龙自然隐而静，联想到人君的隐与静，或在隐静中的“进”，也会无害，这正符合老子倡导“好静”“无事”之思路。

3. “亢龙有悔。”《二三子问》：“易曰：亢龙有悔。孔子曰：此言为上而骄下，骄下而不殆者，未之有也。圣人之立正也，若循木，愈高愈畏下。故曰亢龙有悔。”这虽是勿骄与谦下的说教，但可见“龙”已经是“为上”与“圣人”的代称了。

《易之义》：“亢龙有悔，高而争也。”“言其过也。”

《象》曰：“亢龙有悔，盈不可久也。”

《文言》：“亢龙有悔，穷之灾也。”“亢之为言为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知

得而不知丧。其唯圣人乎，知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”

这些都是讲“龙”用之害，而且强调一旦“龙”变得“亢”“高而争”，过错、穷困、灾害便接踵而至。

因此，老子之名言：“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。”（六十七章）显然是受了“龙”之勿用、在渊、有悔的某种影响。

四、临民之术：恩、威、慎、谦

老子虽说“处无为之事”，但五千言《老子》，还主要是言治、言君临臣民之术的。在这方面，同样受了《易》的影响。

1. 临之以恩和威。

《临》卦的“临”与《书·顾命》中的“临君用邦”之“临”，是一个意思：国君君临臣民之“临”。

初九：咸临，贞吉。

九二：咸（威）临，吉，无不利。

九三，甘临，无攸利；既忧之，无咎。

前一个“咸临”即感临，是说要以恩德感化之道临民。后一个“咸临”，高亨释为，“咸，杀戮也”，即以“刑威”临民。因为《象》接着的解释是“未顺命也”，即人民不服从命令，敢于违抗，所以要临之以威刑。这两项相辅相成，所以都是吉，甚至“无不利”。而“甘临”之“甘”，读拊，即用拊制的办法临民，是无利的，但如果是从担心人民的疾苦出发，则没有害。这几点与《老子》相通。“实其腹，强其骨。”“毋厌其所生，毋阨其所居。”即不要堵塞人民的生路，不要打断人民安居乐业……这些就是一种“感临”“恩临”。而“大威至”，“为奇者吾得执而杀之”……则是一种“威临”。顺便一提，老子的愚民主张，我以为可能是受了《蒙》卦的某些影响。“六五：童蒙，吉。”《象》曰：“童蒙之吉，顺以巽也。”由不懂事的孩童总是那样纯朴、柔和、百依百顺自然联想到人民愚昧无知，也就柔顺和听话了。

2. 如临虎尾，小心再小心。为政临民如临渊履冰，这是老话题。《易》《老》都用不同的语言、比喻，以此告诫君人者。

如前所述，《履》卦之履，指行动、践履、为政，如果每办一件事，都像要踩到老虎尾巴那样战战兢兢，小心谨慎，虽危无害（“履虎尾，不咥，亨”）。如果心襟坦白，无私无欲（“素履往”），又行为谨慎，考虑周详，则大吉（“履虎尾，愬愬，终吉”）。如果瞎了一只眼，跛了一只脚，还想去踩老虎尾巴（“眇能视，跛能履，履虎尾”），那非被虎咬不可（“咥人，终凶”）。比如，“武人为于大君”，就是这样。而老子的“古之善为道者”，他们“犹呵！其若冬涉水；豫呵，其若畏四邻；涣呵，若冰将释……”也类似“履虎尾”之教。

3. 谦以自牧，尊而光，万民服。《谦》卦䷎，艮下坤上，“艮为山，坤为地，山体高，今在地下，其于人道，高能下，下谦之象”（《周易集解》）。所以卦辞是：“谦：亨。君子有终。”有终者，好结果也。而爻辞则统统是吉利的。无论是谦而又谦的君人者（“谦谦君子”），还是有名望而谦（“鸣谦”）以及有功而谦，明智而谦（“劳谦”“执谦”），都是吉。即使用“谦”

的态度进行“征伐”，“行师征邑国”，也是“无不利”的。其原因《象》似有回答：“中心得也”“万民服也”“不违则也”“征不服也”。《象》亦有一总结性之论述：“《谦》，亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦，尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”

老子对《谦》卦必然烂熟于心，更明白天地鬼神人无不厌恶自高自大，而是助益于谦下的道理。故《老子》虽不提“谦”，但谦下之主张却贯穿了全书。从“不德”“若缺”“若拙”“若讷”“必以下为基，以贱为本，自称自名孤寡不穀，不吹不矜……”到比较高深的“无为”“无名”“不争”“绝圣弃智”“绝仁弃义”……无不包含谦下的精神。我以为，老子思想的主旋律就是谦下，尤其是侯王之谦下。

可见，在临民为政的主要点上，即恩威慎谦，《尚书》《易》《老》完全相通，《老》受前二者的影响。

五、明晰的政治思想

《易》的政治思想，因卦辞爻辞过简而含糊不清，《老子》则是明晰的，但它仍有《易》的影响。

1. 俭。老子三宝之一的“俭”，其来源似乎在《易》。《节》卦卦辞曰：“节，亨。苦节，不可贞。”节，俭也。苦节，以节俭为苦，所占之事不可行。而《象》说得更清楚：“‘苦节，不可贞’，其道穷也。天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”就是说，节俭乃是防穷不伤财害民之道。因此：“六四，安节，吉；九五，甘节，吉。”安于节俭，视节俭为甘饴者，都是遵循不害民之道，所以都是“吉”。可见，“三宝”中之第一宝“俭”当由“节”发展而来。

2. 老子的功成名就身退思想似与《遁》有关。遁者，退也，隐也。此卦主张观察时势，及时退隐。“初六：遁尾，厉。”是说退隐得太迟，就有危险。“九四：好遁，君子吉；九五：嘉遁，贞吉。”是说无论是功成名就之时的“好遁”，还是受到嘉奖庆贺时的“嘉遁”，都是“吉”的。而“上九：肥（飞）遁，无不利”，是说退隐一如飞鸟之敏捷快速，见机而去，不俟终日，将“无不利”。我以为，老子的“功成名就身退”思想是对上述思想的某种概括和发展。

3. “行不言之教。”《坤》卦卦名即“地”。地何言哉？“六四：括囊，无咎无誉。”札住口袋叫“括囊”，比喻不说话。不说话自然无害，也不会招来赞誉。对此，《易之义》有两种不同的解释：

“括囊，无咎”，语无声也。

有口能敛之，无舌罪。言不当其时，则闭慎而观。易曰：“括囊，无咎。”子曰：不言之谓也。

在这里，《易》的思想已被深化：一是不再提“无誉”了，二是前者仅指言而无声，后者则是无语。前者似乎对君上而言，而后者所指则广泛得多。语而无声是说话不外扬，尤其是不成熟的话，而不言则是免开尊口，以免生出过错。一般人用此护身处世，而对君人者则是告诫

其慎言再慎言。这是因为，大多数侯王生长于深宫，不知稼穡之艰难、小民之劳苦，见少识浅。惟有“不言”，才能少出差错，少闹笑话，也免得有人奉迎讨好惹是生非。

4. 损益之道。帛书《要》特别强调损益之道：“孔子撙（读）《易》，至于损益二卦，未尝不废书而叹。戒门弟子曰：二三子！夫损益之道，不可不查也。吉凶之口（门？）也。益之为卦也，春以授夏之时，万物之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰益。损者，秋以授冬之时也，万物之所以老衰也，长夕之所至也，故曰产。……益之始也吉，其终也凶。损之始凶，其终也吉。损益之道，是以观天地之变，而君者之事已。”又说：“损益之道，足以观得失矣。”

这是用四时变化来深化《易》之损益卦。《损》卦是取损下益上之义，即如《象》所说：减损下面，增益上面，这是上面推行的道理，虽说必要，但有时又得“损刚益柔”，“损盈益虚”。《象》则补充道：损下益上要“惩忿窒欲”，即制止任性而为之举，杜塞贪欲。而《益》卦则说：筮遇此卦，“利有攸往，利涉大川”。有所往有利，渡大江大河有利。为什么呢？《象》说：“益，损上益下，民悦无疆；自上下下，其道光大”，极力鼓吹损上益下。因为所损者小，所得者大，小损得大益，虽损实益。《易》的上述思想，在《老子》七十七章中有所反映，如它批判“损不足奉有余”，希望那有道的人能“损有余以奉不足于天下”，并主张这些有道之人，“为而弗有，功成而弗居”，不显露自己之德贤等。

5. “同人”与“以百姓之心为心”。《同人》卦名即赞同应和他人。其卦辞曰：“同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。”赞同应和的人达到乡野，可见其受到普遍赞同的程度，这自然大大亨利。而爻辞则比较了不同之“同”：

初九：同人于门，无咎。

六二：同人于宗，吝。……

上九：同人于郊，无悔。

同于门外之人、城郊之人，只是无咎、无悔，而仅仅同于宗庙的人，就有困难了。是说邦国大事只靠宗族的赞同是不成的，还要同邦国乃至天下的人民意志相通相同，才是有利的。这与老子的“以百姓之心为心”似乎相通。

六、通反弱之变

孔颖达说：“《易》者变易之总名，改换之殊称。”此乃至理。六十四卦，无不是动与变，对立的动与变。这些观点深深地影响了老子的辩证思想。

《泰》卦：“无平不陂，无往不复。”与老子强调事物之“反”“弱”的一面的思想有着关连。

《否》卦：“九五：休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”高亨训“休”为“怵”，或是“怵”之误；“系”借为“磐”，坚固之意；苞，茂也。这段爻辞是说：常恐惧否运之到来，则能勤勉谨慎，君人者吉。那些说我将亡将亡的人，其人其国坚固一如茂桑。《系辞下》进而解释为：“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安国家可保也。易曰：其亡其亡，系于苞桑。”

老子虽不曾重复《易》经里的话，但却有许多类似思想。如“祸莫大于无敌”（非“轻

敌”，帛书文字，下同）和“天下皆知美为美，恶矣；皆知善为善，恣不善矣”，就是对上述思想的最好概括。

又如《蹇》卦，蹇，难也，跛足，难行，训难。如《彖》所说：“蹇，难也，险在前也，见险而能止，知矣哉！”更重要的是：“初六：往蹇来易。”去时难来时易。“九五：大蹇朋来。”朋，钱币也。极端困难之后，钱财来了。指出了事物先难而后获、由难变易的规律。老子“难易之相成”则是对这种思想的概括。

再看《困》卦，其卦辞曰：“亨。贞大人吉，无咎，有言不信。”是说通顺，占问大人吉，无害，不过这个时候说话别人也不信。但“亨”，是有条件的。故《象》曰：“险以说（悦），困而不失其所，亨。”即处险不惧反用喜悦对待险，困而不乱，这才能通顺。如果不乐观，又失其常，这就难“亨”了。《象》又说：“泽无水，困。君子以致命遂志。”虽然困难重重，但从困中看出它的通与变，舍命完成其志愿，如此方“亨”方“吉”。

《易》经的上述观点对于老子的“反者道之动，弱者道之用”思想的形成，显然不无助益。

最后，还有必要谈谈《易》之全面与《老子》之“片面”的问题。帛书《易之义》有两段论刚柔动静的“子曰”：“万物之义，不刚则不能动，不动则无功，恒动无中则口（殆？），此刚之失也。不柔则不静，不静则不安，久静不动则沈，此柔之失也。”“子曰：易之要，可得而知矣。乾坤也者，易之门户也。乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之化。”

其讲动也讲静，讲刚也讲柔，看似全面。而老子，他似乎只讲柔、静，几乎不提刚、阳，即便提到也是不直接的。比如谈天道，他说：“道生之、畜之、长之、遂之、亭之、毒之、覆之。生而弗有，为而弗恃，长而弗宰。”这里虽有动与刚，却不明言，结论却是静与柔：不敢占有、主宰，自恃有功。老子不谈“自强不息”，而只讲类似“厚德载物”的话。看似片面，“非辩证”。其实，只要弄清“老子著书上下篇”是对侯王的进言，而王侯已居于刚、动、盈、阳、高之位，自然只对他讲柔、静、虚、阴、下了。因此，老子所论并不片面，同样是辩证的。

总之，老子承《易》，通反弱之变，示反弱之变。

韩非著《解老》《喻老》时 “五千言”是否已名为《老子》

——兼论司马迁判断的实在性*

韩忍之**

《韩非子》的《解老》《喻老》篇，是世所公认的释读《老子》的最早著作。然而，关于韩非著《解老》《喻老》时，流行于世的老子著作是否已名为《老子》的问题，却从未有人做过认真考察。不过近年来，随着马王堆帛书研究的不断深入，这个问题已开始被提出讨论。日本学界有一种观点认为：韩非子当时的老子著作是否已名为《老子》是很值得怀疑的，《韩非子》的《解老》《喻老》篇篇名，亦恐为后人所加。理由有四：1. 时代晚于韩非的马王堆帛书甲、乙本，并未被冠以《老子》书名；2. 最早被命为书名的注本，是同为汉文帝时代但成书略晚于甲、乙本的河上公本《老子注》；3. 有关老子之人物和思想，在众所公认为韩非自撰的《孤愤》《说难》《奸劫弑臣》《五蠹》《显学》诸篇中无任何体现；4. 说明《老子》之书的编纂，当在韩非死后的战国最末到汉初之间，而《解老》《喻老》篇所使用的《老子》材料，乃是最新之编纂物也无疑^①。

这种疑问，反映了作者的敏锐。但由此却又引出了更大的疑问：1. 能不能只根据马王堆帛书即可断定甲、乙本前无《老子》之书名？2. 能否证明《解老》《喻老》篇所使用的虽为《老子》之最新编纂物，却又不是甲、乙帛书的材料，肯定不叫《老子》？3. 若认定《老子》一书的先后、旧新次序为“解老→喻老→甲本→乙本→通行本”的话，那就等于说，甲、乙本是缘《解老》《喻老》而来，而事实上，《解老》《喻老》篇所解喻者，只是《老子》书中之极少部分（共二十一条），且这极少部分亦与帛书有所出入。4. 如果直谓公认属韩非自撰的篇章中没有关于老子之人物和思想的论述，那么，是否可以说韩非及其本人所著之《韩非子》压根儿就与《老子》无涉？《史记》“皆原于道德之意”，“而其归本于黄老”的判断，是不是一种历史性错误？

首先，仅依帛书似并不能判定此前就没有《老子》之书名。

姑不言韩非时“五千言”是否叫《老子》，但有一点可以肯定，即韩非当时的老子著作是成书的。《解老》篇云：“树之有蔓根，有直根。根者，书之所谓‘柢’也。”王先慎《韩非子集解》：“顾广圻曰：今《德经》‘柢’作‘蒂’，傅本作‘柢’。”又《解老》篇云：“书之所

* 原载于《东北师大学报（哲学社会科学版）》1999年第2期，第54-57页。

** 韩忍之，男，东北师范大学。

① 参见《老庄思想》第三章，日本放送出版协会，1996年。

谓‘大道’也者，端道也。”《韩非子集解》：“顾广圻曰：解第五十三章‘行于大道’。”另如：“书之所谓‘治人’者，适动静之节……所谓‘事天’者，不极聪明之力……故曰：‘治人事天莫如啬。’”显然，这里的“书”，指的就是《老子》。既成书，就不能无名。但《韩非子》书中冠以“老子”之引文的，似只有一处。《难三》篇云：“老子曰：以智治国，国之贼也。”《荀子》书中，亦有引用《老子》处。《天论》篇云：“慎子有见于后，无见于先；老子有见于拙，无见于信。……”这里的所谓各家观点，显然是总结式的说明而非原文引用。那么，老子的理论，是不是从《老子》一书中引出的呢？王先谦《荀子集解》云：“但引书，不必定依本文。”即便此处的“书”字不被解作韩非所谓之“书”，其“本文”二字之于老子，却是指《老子》一书的本文也无疑。由于当时《老子》并未分章，更无篇名，故引用时，只能以《老子》笼统称之，而不可能像后来那样一目了然。从“慎子”“墨子”“宋子”均为书名的情况可以察知，“老子”在当时也应被作为书名在使用着。那么，这个《老子》是哪个本子呢？

依《史记》的说法，老子归隐前，曾被关尹喜强制著述了上、下篇五千余言，然后方骑牛出关，不知所终云。在没有材料可以证明这个记载是神话虚构的情况下，似可断言，关尹喜手中所持，当是最古本的《老子》。只是，关尹携书去了哪里，这部书又传给了什么人，历史上却并无明确记载。然而，《史记·乐毅列传论赞》中的带有神秘色彩的“河上丈人”却引起了笔者的注意：“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。”这里的乐臣公，是战国时期赵国人，乐毅的族人。同传称：“乐氏之族有乐瑕公、乐臣公，赵且为秦所灭，亡之齐高密。乐臣公善修黄帝、老子之言，显闻于齐，称贤师。”乐臣公与本师河上丈人一脉相传，乐臣公又因老子而彰显，说明其必为携书之人。又因其为赵人，故《老子》一书必流行于赵也无疑。荀子亦赵人，约卒于公元前227年，距赵灭于秦之公元前222年早逝五年，与乐臣公属同时代人。荀子对《老子》的信手拈来，说明该书在赵国人中，至少在知识人当中，是广为流传的。而韩非作为荀子之弟子，其能研读《老子》并系统注释之，便自在情理之中了。

一般认为，汉文帝年间的《老子注》，是第一部称名曰《老子》的书。有趣的是，它的注者却是不知姓氏的“河上公”。这里的“河上公”在葛洪的《神仙传》中就是“河上丈人”。称“河上丈人”为“河上公”固然是附会，但说“河上公”是“河上丈人”之传人，却也不无由来。因《老子》而名声大噪的乐臣公，即出自“河上丈人”门下。荀、韩所见，极有可能就是乐臣公承自“河上丈人”的本子。果如此，则《老子》其书其名至迟在战国时期就已经流传开来并开始广为征用。文帝时，不过在此基础上分了章并加了章名而已。按照葛洪的记载，在通俗易懂的《老子注》正式编定之前，人们似已习惯于称它为《老子经》了：“河上公者，莫知其姓字。汉文帝时，公结草为庵于河之滨。帝读《老子经》，颇好之，敕诸王及大臣，皆诵之。有所不解数事，时人莫能道之。闻时皆称河上公解《老子经》义旨，乃使赍所不决之事以问。”^①文帝之所问及河上公者，显然不是指文字上的出入，而是不解之奥义。说明河上公的《老子注》在正式问世之前，文帝手中的《老子》与河上公手中的《老子》在内容上并无更大

^① 《太平广记》卷十。

出入。它们都叫做《老子经》。可见，既不能只根据马王堆帛书即可断定甲、乙本前无《老子》之书名，亦不能证明《解老》《喻老》篇所使用的虽为《老子》之最新编纂物，却又不是甲、乙帛书的材料，肯定不叫《老子》。而且从前面的推论看，这个所谓最新编纂物，盖为“河上丈人”及其后学所传之《老子》，大概也就是汉文帝爱不释手的《老子经》吧。它应该既是韩非解喻《老子》之所本，也是文帝下葬于马王堆汉墓的帛书底本，更是应社会之要求而对之进行注解分断的河上公本的原版。尽管这三者之间因时代之故在个别章句上已有所差异，但第一个注本之所以被称为“河上公本”《老子注》而不叫其他别的什么《老子注》，正透露出《老子》一书的传承轨迹，即：



笔者以为，马王堆甲、乙本之所以无《老子》字样，或与抄写者个人喜好有关，或者就是遗漏。正如不能因甲本并未将《老子》以文字明确地分为上、下篇就否定《老子》自尹喜时即有上、下篇的事实一样，甲、乙本中无《老子》书名，也不应成为否认韩非当时已有《老子》书名的理由和根据。

其次，说韩非当时无《老子》之称，容易给人造成一种“皮之不存，毛将焉附”的错觉。

即如果连《老子》之书名都不存在，韩非的《解老》《喻老》又从何而来呢？这种错觉，也是由前揭之论证逻辑所引出的，即《韩非子》文中明言“老聃”“老子”并引用《老子》文的篇章——《六反》《内储说下》《难三》诸篇，均为其后学所作，而在众所公认为韩非自撰的《孤愤》《说难》《奸劫弑臣》《五蠹》《显学》诸篇中，有关老子之人物和思想，却无任何体现。既称有老子思想的篇章乃为韩非弟子所作，那么，《解老》《喻老》篇亦自然应出于后学之手了。这似乎也正是这一观点的结论，即《老子》编纂于韩非死后的战国最末到汉初之间，而《解老》《喻老》等篇中所运用的《老子》，大概是刚刚纂完的最新的本子。如此看来，说韩非没有可能对《老子》进行解喻已不再是什么错觉，而是以上逻辑的必然结论了。而更进一步的推论应该是，不仅《解老》《喻老》之篇名是由后学窜入，两篇之内容本身亦非韩非所作。实际上，称韩非时无《老子》书名是铺垫，说《解老》《喻老》非韩非所作似乎才是真正的意图所在。

国内亦有人认为韩非在《五蠹》《忠孝》等篇中是那样反对“微妙之言”和“恍惚之言”，又怎么可能作《解老》《喻老》呢？冯友兰先生是这样回答的：“其实，韩非在《解老》《喻老》这两篇中所解释的《老子》，既不‘恍惚’，也不‘微妙’……这种唯物主义、注意实际的思想，跟《韩非子》中的别篇是一致的。”^① 笔者以为，在没有足以证明《解老》《喻老》确非韩非所作的考古材料出土前，通过《韩非子》和《老子》这两部著作之文脉学理的比较和印证来确认二者之间的关系，当是相对稳妥的办法。

先看所谓韩非亲手所作的《韩非子》诸篇中，是否真的就没有《老子》的思想。

韩非在著书时，有一个大的原则，叫“顺于道德”：“圣人为法国者，必逆于世而顺于道

^① 冯友兰：《中国哲学史新编》第2册，人民出版社1984年版，第435-436页。

德。”^①可以肯定，这个“道德”，是《道德经》的“道德”，而决非与法家势同冰炭之儒家的“道德”。它是对老子思想的一个回应：“同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之。”^②在这个大前提下，《老子》的“静因之术”和其他治国方略，亦渐次铺展为韩非思想体系的理论背景。《老子》说“绝圣弃智”^③，《韩非子》便说“人主之左右不必智也”；《老子》说“不尚贤”^④，《韩非子》则说“人主之左右不必贤也”^⑤；《老子》说“绝仁弃义”^⑥，《韩非子》也劝国君要“举实事，去无用，不道仁义”^⑦，甚至连概念的对应和承继，《老子》与《韩非子》都密不可分。根据周勋初的研究可知，《韩非子》中的许多对应概念，都是从《老子》那儿衍化生成的^⑧：

左→吉→出→牡→阳→德→文—

| | | | | | |

右→凶→入→牝→阴→刑→武—

如此而硬说真正的韩非所撰无《老子》成分，信为困难。

在看到《韩非子》中蕴含着大量《老子》成分的同时，也要考察《老子》思想，尤其是体现在《解老》《喻老》中的《老子》思想已有哪些内容被法家化了。考察中发现，《解老》《喻老》篇中的道家主张，不但已被大量法家化，而且还相当成体系。“国家必有文武，官制必有赏罚”^⑨——此乃“法”的概念的引入（与《孤愤》篇中“案法而治官”同）；“进兼天下而退从民人，其术远，则众人莫见其端末。莫见其端末，是以莫知其极。故曰‘无不克则莫知其极’”^⑩——此乃“术”的概念的引入；“势重者，人君之渊也。君人者，势重于人臣之间，失则不可复得也。……故曰‘鱼不可脱于深渊’”^⑪——此乃“势”的概念的引入。其他如重农思想的引入、无神论思想的引入等，无一不浓烈地散发着经典法家的气息。王先慎《韩非子集解·考证》称：“谓夫妇父子举不足相信而有《解老》《喻老》篇。”从一个侧面反映出“极刻薄、无诚悃”的法家与道家间内在、本质和必然的联系。众所周知，韩非子是法家思想的集大成者，能如此系统地从《老子》书中引申出这么完整的法家理论，除了这位集大成者外，恐怕没有任何人拥有这个能力。有趣的是，所谓“后学”云者，究竟是哪些人，具体指谁，至今亦不甚了了。以一个莫须有的存在来推卸解释之责，不知其可。近人陈千钧在《韩非新传》中说：“《解老》《喻老》乃韩非思想之根据。”《韩非子书考》说：“老子无为而无不为之道，庄子得其‘无为’而韩非子得其‘无不为’。”^⑫可谓确当之评。冯友兰先生在评论《韩非子·大体》篇“古之全大体者”一段时指出：“韩非的这段话，是他所讲的‘无为而无不为’的统治

① 《韩非子·奸劫弑臣》。

② 《老子》第二十三章、第十九章、第三章、第十九章。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《韩非子·孤愤》。

⑥ 《老子》第二十三章，第十九章、第三章、第十九章。

⑦ 《韩非子·显学》。

⑧ 周勋初：《〈韩非子〉札记》，江苏人民出版社1980年版，第67页。

⑨ 《韩非子·解老》。

⑩ 同上。

⑪ 《韩非子·喻老》。

⑫ 王先慎：《韩非子集解》附录。

术的一个总结……”他在这段话所讲的，并不是一种浮泛的空谈而是确有实际内容的。这是对于《老子》的哲学加以改造，与法家所讲的统治术结合起来，以为其哲学的根据。这就是汉朝的人所说的黄老之学。司马迁说：“韩非‘喜刑名法术之学，而其归本于黄老’。”这话是有根据的^①。

幸运的是，在本文尚未付梓时，笔者有幸见到了由文物出版社最新出版的、目前所能看到的最早的《老子》手抄本——《郭店楚墓竹简·老子》。有关研究文章已明确指出，郭店的这座楚墓，具有战国中期偏晚的特点，其下葬年代当在公元前4世纪中期至公元前3世纪初，而更精确地说，约当公元前300年^②。简本《老子》之下葬年代既为公元前300年，其编撰年代自然早于公元前300年也无疑；而韩非则死于公元前233年，其能读到《老子》，单就时间而言，也是理所当然的。至于韩非所见，是不是这个本子，尚有待于进一步研究。

可见，称韩非当时无《老子》书名，是没有凭依的，而所谓韩非与《老子》无涉、《解老》《喻老》非韩非所作、太史公之评说属无稽之谈云者，就更不足征信了。推论证明，韩非当时已有《老子》之书名，《解老》《喻老》也确为韩非所作，而司马迁所言，亦自非妄说臆测也益明。

^① 冯友兰：《中国哲学史新编》第2册，人民出版社1984年版，第435-436页。

^② 参见湖北省荆门市博物馆：《荆门郭店一号楚墓》，《文物》1997年第7期；崔仁义：《荆门楚墓出土的竹简老子初探》，《荆门社会科学》1997年第5期；庞朴：《初读郭店竹简》，《历史研究》1998年第4期。

《道德经》新编及其论证*

董京泉**

老子的《道德经》，是我国传统文化的重要源头，是中国思想史上一座名垂千古的丰碑，是源远流长的中华民族文化及民族精神的重要组成部分。2000多年来，它深刻地影响着一代又一代中华儿女的思想心理和社会生活。全面正确地把握《道德经》的思想内涵，是深刻理解中华文化源流和民族精神的关键之一。站在时代的高度，以宏观视野和战略眼光重新反思和研究考证《道德经》，对于全面正确地把握它的思想内涵，对于在全球化时代重建中华文化，显扬其本真意义和价值，具有重要意义。

《道德经》博大精深，是一个思想宝库；语言简炼精美，是一部哲理诗。但是，毋庸讳言，从其思想内容和内在逻辑的视角看，《道德经》通行本的章次排列杂乱无序，比如：其上篇“道经”中多有论述当属下篇“德经”之内容（如第三、八、九、十三、十七、十八、十九、二十七、二十八、二十九、三十、三十一、三十三章），而在“德经”中则多有论述当属“道经”之内容（如第三十九、四十、四十二、四十七、五十二、七十七章）；马王堆帛书亦如此，只是其上篇为“德经”，下篇为“道经”，篇序有别而已。又以前三章为例：第一章是从总体上论道，第二章讲事物矛盾着的两方面之对立统一关系，第三章则讲社会历史观，内容差距很大，前后几无联系。这给读者全面把握老子思想脉络带来不少困难。

之所以造成这种状况，首先可能与中国古书的形成方式不无关系。中国早期的一些重要思想，起初多口头相传，然后才记录下来，形成文字。这些文字材料的次序，往往不像后人那么严格、讲究。即是说，中国早期书籍的章节次序，本来就有一定的随意性。至于《道德经》是否属于此种情况，有赖于原始版本之考古新发现。

另一方面，古书在流传过程中，原来的章节次序很容易发生错乱。这是因为，在发明纸以前，古人最重要的书写材料是竹简。而用来编连竹简的线绳容易断开，因而古书在流传过程中发生散乱错简是常事，孔子读《易》时就曾“韦编三绝”。我们知道，经过秦火之祸，先秦典籍遭到严重破坏，现存先秦古书多是经过汉代学者的整理才得以流传下来。可以想见，汉代学者所面对的是一堆杂乱失序的材料，其中大部分是业已散乱的竹简。事实证明，尽管他们悉心

* 原载于《文史哲》2003年第1期，第13-21页。

** 董京泉，男，1941年生，山东济南人，曾任全国哲学社会科学规划办主任，现为国家中国社会科学院马克思主义研究院特聘研究员，国家社科基金项目评审专家。

释读和编连,但难免发生误读和错简。例如今本《礼记·缁衣》的第一章在郭店楚简《缁衣》中不存在,而含有“缁衣”字样的第二章为郭店简本之首章,这充分说明经汉人整理的今本第一章确系错简。汉代以后,对先秦古籍进行重编的学者不乏其人。在宋代,程、朱曾经对《大学》进行重编,这部《大学》重编本此后成为通行本。近年来,在史料考证的基础上,金景芳先生重编《系辞》,郭沂先生重编《大学》《中庸》,都是很有意义的工作。

《道德经》的原始状态现在已不得而知。但就其通行本之规模而言,马王堆帛书本是迄今发现的最早版本,而这个本子(包括甲、乙两种)除分为德经、道经之外,是不分章节的。通行本两篇八十一章之划分乃西汉后人所为。据刘歆《七略》说,其父刘向在整理这部名著时,“定著二篇八十一章。上经三十四章,下经四十七章”。其后王弼也将之分为八十一章,区别为道经三十七章,德经四十四章。这种划分章节的方式是否合理,有很大的讨论余地。唐代陈景元《道德真经藏室纂微篇》说:“道经居先,德经次之。上下二卷,法两仪之生育;八十一章,像太阳之极数。是以上经明道以法天,下经明德以法地。天数奇,故上经三十有七章;地数偶,故下经四十有四章。”如陈说与编者意图相符,则这种划分具有鲜明的数字崇拜色彩,自然有其不合理之处。或许正因如此,并非所有学者都遵信这种划分方式,如严遵本七十二章,孔颖达本六十四章,吴澄本六十八章等。不过值得指出的是,各本尽管分章不同,但章次基本没有打破。

总而言之,《道德经》通行本问世近2000年来,相关注释本和研究性著作虽然汗牛充栋,不胜枚举,但鲜有学者对其整篇的内在逻辑作出深度分析,也未见有人在此基础上对它的章节次序作出重新编排。为了给研读《道德经》者更好地把握这一著作提供某种参考,笔者不揣冒昧,在参照郭店楚墓竹简本和马王堆帛书本,对其个别字句加以斟酌的基础上,根据这一光辉著作所体现出的思想内容及其内在联系,对《道德经》通行本的章次试作一重新编排,以此作为《道德经》之新编本。

以时代的视野,并站在人类思想发展史的高度重新考证并从解释学的视角来研读《道德经》,是一种文化再造、推陈出新的学术行为。这首先是一种研究视野、研究方法的现代转换。纵向观之,中国古代思想史、文化史就是一部通过不断地注经、释经而向前发展的历史。由重新释义而推陈出新,已成为中国文化创新发展的常规形态之一。然而,囿于历史观和方法论视野的局限,对于旧文本的解读通常有两种极为对立的态度:一是旧学方法,即在旧文本编撰框架内按照旧文本结构来解读,因而往往难以解读出文本的时代意义;二是全盘否定,彻底批判之,“五四”至“文革”时期均有名士作如是说。问题的关键在于,应当用超越旧学的“文本结构”之重构法作为新解的基础,这是一种方法论上的革新。文本结构是文本意义的直接存在方式。文本结构的变革直接影响着文本意义的内涵和彼此关联,甚至于其意义本身。因此,文本结构的研究,应当是意义解读的首要前提。一个具有时代性意义的文本必定需要有与之相适应的文本结构。新编本就是基于历史考证,力图根据文本的本真意义和时代性要求,对《道德经》通行本的文本结构作合理重建的尝试。

《道德经》新编本共分为四篇,各篇的名称及主题如下:第一,道论篇,主要论述道及其与宇宙生成之关系,道的基本特点和运行规律,以及如何认识和把握道;第二,德论篇,主要论述德及其与道的关系,实践道和德、依道而行的基本原则;第三,修身篇,主要论述道、德

之于修身和处世；第四，治国篇，主要论述道、德之于治国爱民，以及道、德之于战争观和军事策略。笔者又依据各篇之内容，将其分为几个层次，并注意揭示它们之间的内在逻辑。本文除对通行本各章次重新编排并重新分篇外，主要是对其篇章作如是编排的理由作简要申述。为了帮助读者理解和把握老子哲学及政治思想的理论价值和现实意义，文中对《道德经》中的思想“亮点”或精华，也作了某些扼要点评。

现对新编本及其论证的体例方面的问题作如下说明：

1. 关于分章与章数的调整。通行本第四十章，上段讲道的运行规律，而下段则讲道与宇宙生成之关系，内容差距大，故新编本将其分为两章。通行本第四十六章，上段讲“有道”和“无道”造成的截然相反的两种结果；下段则从“知足”论守道归朴。二者内容差异较大，而且在郭店简本中无上段，疑为后人所加，故新编本将其分为两章。第六十四章，前半部分讲事物都有一个产生和发展的过程，而后半部分则论“无为”。二者在内容上几无联系，郭店简本中就分为两章，而且根本不在一处，所以新编本亦分为两章。这样一来，新编本共分为八十四章。

2. 在章次重排时，笔者在每一篇中，都力图把具有统领性的一章作为篇首。这样做，也比较符合先秦时期的著书习惯。

3. 关于《道德经》传世的版本，较早的有河上公《道德真经注》，后来王弼的《老子注》成为通行本；在马王堆帛书出土后，有些学者依帛书对传世本的某些字句作了斟酌，如张松如先生的《老子说解》。郭店楚墓涉及《道德经》内容的三个简本出土后，许多学者对此作了研究和考证。郭沂在其专著《郭店竹简与先秦学术思想》中对郭店简本及其与马王堆帛书和通行本的区别与联系进行了认真考证，提出一些卓有见地的观点。当然，郭店简本只涉及通行本中三十余章之内容，总字数尚不及2/5。笔者在斟酌通行本和马王堆帛书的过程中，多依据郭沂对郭店楚墓简本的考证。不过笔者以为也不必惟郭店简本是从，一则因为它是否即《老子》（《道德经》）原本，尚难定论。如郭沂认为是《老子》原本，而通行本包括马王堆帛书乃太史儋增补而成；唐明邦、程水金等认为郭店简本乃通行本《老子》之节选本；日本学者谷中信一认为马王堆帛书《老子》是在郭店《老子》基础上增补而成，其增补之内容与《庄子》关系极为密切。二是因通行本在社会上流行近2000年，已为学界所熟知，而且文字之简炼，词章之优美，超过郭店简本。因此，此次章次重编，尽量不改动原文，个别必须改动的地方也注意尽量保持通行本之风格。行文中，马王堆帛书本简称“帛书”，郭店楚墓竹简本简称“简本”。

4. 《道德经》各章所讨论的问题，往往具有综合性。笔者对通行本各章次序重排并分篇时，各章的归属主要视该章的中心内容及其关键词而定；论述中凡涉及其他篇章之内容，为防止与正文相混，前面加“此外”字样并另段简述。

5. 在《道德经》新编本中括弧内的章节序号均为通行本的，在各篇的论述和考证中所引的章节序号，除特别指明者外，均为新编本的。

一、道论篇

1. (1) 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，众妙

之门。

2. (21) 孔德之容，惟道是从。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。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。

3. (14) 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，是谓惚恍。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。

4. (6) 谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。

5. (4) 道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗；湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。

6. (40下) 天下万物生于有，有生于无。

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

8. (34) 大道汜兮，其可左右。万物恃之以生，而弗辞；功成不名有。衣养万物而不为主，常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。

9. (5) 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。多言数穷，不如守中。

10. (11) 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。

11. (25) 有物混成，先天地生。寂寥，独立，不改，可以为天地母。吾不知其名，字之曰“道”，强为之名曰“大”。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

12. (73) 勇于敢则杀，勇于不敢则活。此两者，或利或害。天之所恶，孰知其故？是以圣人犹难之。天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，绰然而善谋。天网恢恢，疏而不失。

13. (76) 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。是以兵强则灭，木强则折。坚强处下，柔弱处上。

14. (43) 天下之至柔，驰骋于天下之至坚。无有人无间，吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。

15. (40下) 反者，道之动；弱者，道之用。

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

17. (16) 致虚恒，守中笃。万物方作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命。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，殁身不殆。

18. (10) 载营魄抱一，能无离乎？抟气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无知乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无为乎？生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰：是谓玄德。

19. (47) 不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。

20. (12) 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。

21. (52) 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。塞其兑，闭其门，终身不勤；开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃：是谓习常。

本篇论述与考证

本篇的主要内容是阐述道及其与宇宙生成之关系，道的基本特点和运行规律，以及如何认识和把握道。道论篇乃《道德经》全篇之理论基础、逻辑之起点。

第一章至第十章讲道本体论和本原论即道与宇宙生成之关系。

第一章在总体上讲了“道”的称谓，道在宇宙生成中的地位，以及道的基本特征。它是《道德经》全书的导论和纲领。应当指出，本章中的“无”与“有”是老子“道”的次生异名，也是其道论中的重要概念，而且是老子第一次把它们引入哲学体系，从中可以看出老子高度的抽象概括能力。这一对范畴对后来中国哲学的发展产生了深刻的影响。

第二章对道的实在性作了揭示和描绘，说道中“有象”“有物”“有精”，而且“其精甚真，其中有信”，这说明道是实际存在的，但它又不像具体事物那样可以感触，而是恍惚不定，难以捉摸的。

第三章对道的特征作了进一步的揭示和描绘。说它“视而不见”“听之不闻”“搏之不得”“其上不皦”“其下不昧”“迎之不见其首，随之不见其后”。它似乎有状，但又“无状”；它虽然有象，但又不是事物之象，而是“无物之象”，并重申它“是谓惚恍”。

对于道是什么，通行本第二十五章的开头讲“有物混成，先天地生”。简本中“物”为“状”。这不无道理，因为说它是“物”，但又十分抽象，是“无物之象”“复归于无物”，而且第三章所讲的“夷”“希”“微”三种状态也是“混而为一”的。此之“一”即“道”。因此，“道”是这三种状态的混合物。当然对此也不好致诘，因为我们通常讲的“状”，总是某种事物之“状”，故不改。

以上三章，以及通行本第二十五章的“有物混成”，主要讲什么是“道”，特别是以惚恍不定为主要特征的道的实在性。

从第四章开始，讲道与宇宙生成之关系。第四章说“谷神”（道的另一称谓）“是谓天地根”。“根”者，天地万物由以产生、赖以生长者也。道对于天地万物而言，“绵绵若存，用之不勤”。

第五章指出道先于天地而存在，是最原始的（“象帝之先”），它“似万物之宗”，而且“用之或不盈”。此章中“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”，简本中无，其内容与上下文均

无关系，疑为衍文，而且与通行本第五十六章中的文字重复，故删。

道何以生成天地万物呢？第六章说：“天下万物生于有，有生于无。”这里的“无”是指“道”所具有的无限性、广袤性，而“有”是指道所体现出的实有性。

第七章指出：“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。”这里首先指明了道生化天地万物的历史程序和机制。“道生一”是说作为宇宙本原的道（“无”），体现为混沌一体的“一”（在《道德经》中，多次以“一”代道，“一”也表明道的唯一性和实有性）；这个一生化了天、地（即“二”）；天地相合，作为一个统一体，即为“三”；“三”生化万物，即万物包括人在内，是以“天地相合，以降甘露”为前提的。

关于“生”的另一种解释，是表征道的存在形态。朱熹把道称为无极，把道生的“一”称为太极，在《朱文公文集·答陆子文》中，他说“不言无极则太极同于一物，而不足为万物之本；不言太极则无极沦为空寂，而不能为万物根本”。即道（无极）以太极（“一”）的形态存在，而太极以“二”（阴、阳，太极图鲜明地表征了“负阴而抱阳”）的形态存在；而阴阳不仅相互依存、渗透，而且相互对恃和斗争，这就是“冲气”。“冲气”作为一种因素或过程（这是一种结合的过程），它与阴、阳一起，可称之为“三”。阴、阳“冲气以为和”，为天下万物借以生化的根本机制。

值得注意的是，通行本第四十章之下段与第四十二章之内容都是讲道与宇宙生成之关系的，而且依次递进。在帛书中它们是紧相连接的，而在通行本中则插入了“上士闻道”的第四十一章，从而打乱了其内在逻辑关系，疑为明显的错简。

应当指出，在世界哲学史上，老子是第一位追问宇宙之本原（起源、始基）并作出自己回答的伟大哲学家。此前的中国哲学家都没有提出和追问这一问题，即使在哲学思想比较发达的古希腊，此一时期的哲学家们，无论是米利都学派、爱非斯的赫拉克利特，还是毕达哥拉斯、爱利亚学派，也都只限于追问世界上既有的万物而非大宇宙的始因并作了自己的回答。老子认为宇宙（“天地”）起源于浑沌状态的“道”，这种“道”起初很小（“朴虽小，天下莫能臣”），而后随着“道”的膨胀和扩张（“大道汜兮，其可左右”）和不断“剖分”，才逐步生化了天地万物。这与现代宇宙学提出的星云学说和“宇宙大爆炸”理论有某些相似之处。不过在此需要说明的是，第一，这在老子还只是一种天才的猜想；第二，“朴虽小”的“小”，在老子那里可能还不是指具体现象界中大小的“小”，而是属于本体界的，而本体界是无所谓大、小的。总之，老子以物质性的但对具体事物又有一定超越性的“道”作为宇宙本原的思想，在中国古代思想史上乃至世界哲学史上是首创性的，开了先河的。

第八章说：“大道汜兮，其可左右。”道在生成天地万物之后，即随天地万物而迷漫于宇宙之中，犹如江河泛滥，无边无际。道不仅生化了万物，而且“衣养万物”，“万物恃之以生”。

第九章讲道就像冶炼用的风箱（“橐”）的功能一样，“虚而不屈，动而愈出”，使万物在虚旷的天地之间的运动中生生不息。在郭店简本中，此章中无上段当属批儒的“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”及下段“多言数穷，不如守中”。显然，这两段与本章主题即道“虚而不屈，动而愈出”无关，疑为后人所加。

此外，在《道德经》的其他章节中也有揭示道与世界万物生成之关系的文字。如通行本第二十八章说“朴散，则为器”。这犹如朱熹说的“月印万川”；通行本第三十二章讲“譬道之

在天下，犹川谷之于江海也”，是说道之存在于天下，就像河流与江海的关系一样——千万条支流汇入江海，无所不在。当然，因此而说“道即物，物即道”“道物不二”，也是值得商榷的。笔者以为，道寓于事物之中，化为事物的某种“道性”（权为名之）。这种“道性”归根结底来自作为宇宙本原的“道”，类似于生物个体中的遗传“基因”。“道性”是道的体现，是沟通作为宇宙本原的“道”与天地万物的桥梁和纽带，它具体体现为事物的存在方式、普遍特征和它的生命力。

第十章提出了“有之以为利，无之以为用”的观点。这里是讲有与无的哲学概念在人类实践领域中的实际展开和具体化。

第十一章至第十六章讲道的基本特点和运行规律。第十一章比较集中地揭示了作为宇宙本原的“道”的基本特点。一是“寂兮寥兮，独立而不改”。在简本中更直接而明确地将其表述为“寂寥，独立，不改”这样三个基本特征。“寂寥”是说道寂静无声，空廓无形；“独立”是说道仅此为一，绝对独立，不会也不可能受任何外物的支配；“不改”是说它至高无上，顺其自然，不因任何事物或理由而改变自己的本态和初衷。这种表述比通行本更明确，故从之。二是“道法自然”。“道法自然”是说道不存在其他的根据，而是依自己本来的样子为根据，以“自然无为”和“无为而无不为”为依归。“道法自然”，不仅是道的根本特性，而且是《道德经》全部思想的核心，是全篇的“画龙点睛”之笔。老子提出“道”为宇宙万物的本原和“道法自然”的思想，同时指出“人法地，地法天，天法道，道法自然”，实际是说天、地、人都是“法自然”的，即都具有自在、自为之性，都不是由他物赋予和主宰的。这既反对了天有意志，能主宰自然、社会和个人命运的“天命”思想，又克服了早期五行、八卦、阴阳学说等用某些特殊实物及其特征来说明世间万物起源的历史局限性，标志着人类理论思维水平达到了一个新的高度。

本章中“可以为天地母”，简本、王弼本皆为“可以为天下母”，但帛书和范应元本为“可以为天地母”。笔者所以取后者，因为一，前面说“有物混成，先天地生”，即是说道这个“物”是先天地而存在的，而“天地”是指天和地两大物类，其范围可等于后世之所谓“宇宙”；二，在《道德经》中，出现“天下”字样者有几十处，但其绝大多数是用以指称社会人事之范围（后人也有“话说天下大事”之说），而非指至大无外之宇宙的，因为老子在这里是从宇宙本原之意义上讲“道”的，他不可能把“道”仅局限于社会人事之范围。故笔者以为在此也不必以简本论是非。

此章中“王亦大”“王居其一焉”，与《道德经》全篇充分肯定人的地位和价值的思想不符，特别是与后文中的“人法地……”的表述不一致，故疑原文为“人亦大”“人居其一焉”，而“王”字疑为尊王者妄改，虽然傅奕本、范应元本中“王”作“人”，但根据不足，因简本、帛本皆如是。因此，原文是否为“人”，有待考古新发现提供佐证。

道的另一个特点是“不争”。第十二章说：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，倓然而善谋。”

第13章指出：“人之生也柔弱”，“草木之生也柔脆”，故“柔弱者，生之徒”。柔弱也是道体现出来的一个重要特点。一切新生事物都是柔弱的，但其生命力是最强的。“天下之至柔，驰骋于天下之至坚。”（第十四章）而一切貌似强大的事物，往往在走下坡路：“物壮则老，是

谓不道。”(通行本第五十五章)因此“坚强处下,柔弱处上”。这揭示了物极必反的规律。

此外,第一章说“道”“玄之又玄”,是“众妙之门”。因此,“玄妙”也是道的一个特点。总之,道的主要特点是寂寥,独立,不改,自然,不争,柔弱,玄妙。

关于道的运行规律。首先,“道生一,一生二,二生三,三生万物”,以及“大道汜兮,其可左右”,这既是道生化万物的过程,又是作为宇宙本原的道(郭沂称之为“本原道”)的重要运行规律。其次,寓于具体事物包括天上星系和地上生物等之中的“道性”的运行规律,是通行本第二十五章所表述的“大”“逝”“远”“反”(“大曰逝,逝曰远,远曰反”)的运动轨迹。此章中有“周行而不殆”。这句话在“先天地生”之后,“可以为天地母”之前,而且与“寂兮寥兮,独立而不改”相呼应,显然应属“本原道”的运行规律,但“本原道”是根本不可能“周行而不殆”的。如果是揭示“道性”运行规律的,则置处不当,而且与下文的“逝”“远”“反”之意重复。鉴于此,并发现在郭店简本中无此句,故删。

第十五章指出:“反者,道之动。”这里的“反”有两层含义,一是物极必反的“反”,即假于物的“道性”循环(“周行”)之后,要返归于本原道;二是对立面相反相成的“反”,亦即“负阴而抱阳,冲气以为和”的“冲气”的过程,它是对立统一规律发挥作用的重要机制和环节。此外,“反”也是一种方法论、认识论,“彼以顺至,吾以逆观”,即按照回归的方式,逆向思维的方法,追根溯源,认识和把握事物之历史的和逻辑的起点,然后按照从抽象上升到理性具体的方法,把握事物的本质规律,构建完整的思想体系。

“反者道之动”的命题,反映了老子不仅认识到事物的对立面会向它的相反方面转化,而且认识到事物向自己的相反方面转化即自我否定,是辩证发展的必经环节,是合乎规律的运动。这是老子辩证法的重要闪光点。

在《道德经》中,集中展现对立统一规律的是第十六章。这一章指出:“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,先后相随。”是说事物矛盾着的两个方面相反相成,是一个永恒规律。

此外,通行本第十一、二十二、二十八、三十六、四十三、五十八、七十八等章中,指明了有与无、曲与全、枉与直、洼与盈、雌与雄、白与黑、荣与辱、歛与张、弱与强、刚与柔、废与兴、夺与与、福与祸、正与奇、善与妖、正与反等一系列对立统一范畴及其相互转化的辩证关系,此乃老子最精粹最深刻的哲学思想之一。

总之,出自本原道而体现在具体事物中的“道性”,其运行规律是由“大”(道根、道本)而“逝”而“远”而“反”的。“反”即返归于“大”,即以道根、道本为归宿。之所以如此,是因为“反者道之动”即事物自身中的对立统一规律作用的必然结果。应当指出,有学者根据“道”的字形,作文字训释,说道从“首”,从“走”,因而是道路,也即规律。这是值得商榷的。老子明明指出,“吾不知其名,强字之曰‘道’,强为之名曰‘大’”。即是说,“道”只是老子给它起的一个名字或代号,因为“道”是独一无二的,所以它不是表征同类事物共同特征的概念,因此不能把它作为一个概念并进而分析其内涵。以上分析的循环运动和对立统一规律,就其本质而言,它是“道性”的运行规律;就其表现而言,它是一切具体事物发展变化的共同规律。因此,规律只是“道”的规律或具体事物的共同规律,而道本身不是规律,就像一切具体事物本身不是规律一样。

应当指出，第一章至第十六章的一个重要内容，是阐明了“道”本体论。历史地看，老子用“道”作为宇宙本体从而也作为他的哲学本体有其合理性。第一，作为宇宙本体的“道”具有物质属性（当然尚未提升到物质一般的高度），因而与唯心论者的“理念”“绝对精神”“理”等等不同；第二，作为宇宙本体的“道”又是运动的，正是在“道”的运动中天地万物得以生化、存在和发展变化，从而回答了“道”与具体之物的关系；第三，作为宇宙本体从而也作为其哲学本体的“道”是浑沌的、无形的，但并不是纯粹的虚无的概念，虽然他有时称“道”为“无”，其实是对“道”所具有的无限性、广袤性的一种规定，是为了将其与有形的具体之物相区别。因此，作为宇宙本体或哲学本体的“道”具有某种概括性、抽象性、超越性，这样做，既可避免用某一特定物质（如水、火、气等等）作为宇宙本体和本原的局限性及带来的难题，同时也是表征哲学本体所必需的。因此，老子的道论在宇宙本体论（构成论）和哲学本体论的构建上是一个了不起的理性飞跃。相反，与老子同一历史时期的古希腊爱利亚学派的巴门尼德提出的“存在”却既不是物质性的，又不是运动的（“存在不生不灭，它是整体、唯一和不动”），因而无以解释它与天地万物的关系，所以比起老子的“道”本体论来离真理要远得多。

第十七章至第二十一章讲应如何认识和把握道。

第十七章（通行本第十六章）说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。”这为我们提供了认识和把握道的总纲。简本为“致虚，恒也；守中，笃也。万物方作，居以须复也”。因“致”即有“极”义，故“极”不如“恒”；“静”不若用“中”，因为在老子哲学思想中，“中”是一个很重要的范畴。他主张的守道，即持守道之混沌未分的状态（通行本第二章中“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣”。即美与恶，善与不善呈合二为一之状态，即是一证），亦即事物的“和”的状态（“知和曰常，知常曰明”，通行本第五十五章）；通行本第五章也指出：“多言数穷，不如守中。”“并作”不如“方作”，因为事物起初就走上了周而复始的轨道，并非到了“并作”之时才开始的。为语言简练、流畅，改为“致虚恒，守中笃；万物方作，吾以观其复”（“虚”意为“无”，道也）。这从总体上提供了认识和把握道或守道归朴的认识论和方法论。为了认识和把握道，第十八章提出要“抟气致柔”，“涤除玄览”。对于“玄览”，河上公释为“心居玄冥之处，览知万物”；高亨认为“览”应读“鉴”，“玄鉴者，内心之光明，为形而上之镜，能照察万物”。玄览是一种超验的心理直觉，是观照道的一种方式。“直觉”是一种不必借助于逻辑推论，抛开理性认识活动，凭借顿悟而直接认识真理的思维方式，它对问题实质的把握表现为一种超凡的领悟力和猜测力。这种非理性主义的直觉思维方式，已日益受到现代科学家的重视。

老子认为，要认识作为宇宙本原“玄之又玄”的道，只能靠“致虚恒”“抟气致柔”和“涤除玄览”，亦即靠超验的心理直觉，因此可以“不窥牖，见天道”（第十九章）。事实上，只能靠“玄览”或直觉才能观照或洞察到的东西，即使“窥牖”“出户”“其出弥远”（第十九章），也无济于事。当然，在马克思主义哲学看来，“直觉”这种认知能力或思维方式也不是生来具有的，它必须在社会实践、科学知识积累和理性思维锻炼的基础上才能逐步形成。

要“玄览”作为宇宙本原的道，为什么一定要“涤除”或超越一切感性经验和人的嗜欲呢？因为在老子看来，“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”（第二十章）。

要“涤除”感性经验和嗜欲的干扰，就需要“塞其兑，闭其门”“守柔”“用其光，复归其明”。这样做，就会“终身不悔”；如果反其道而行之，“开其兑，济其事”，就会“终身不救”（第二十一章）。

二、德论篇

22. (38) 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。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。

23. (8) 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，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。

24. (55) 含德之厚者，比于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而媵作，精之至也。终日乎无忧，和之至也。和曰常，知和曰明，益生曰祥，心使气曰强。物壮则老，谓之不道，不道早已。

25. (51) 道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之；生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

26. (18) 大道废，安有仁义？六亲不和，安有孝慈？邦家昏乱，安有正臣？

27. (54) 善建者不拔，善保者不脱，子孙以其祭祀不辍。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。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。

28. (63) 为无为，事无事，味无味。大小多易之，必多难。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。

本篇论述与考证

道和德是《道德经》的核心范畴。以“道”为中心的宇宙生成论和以“德”为中心的宇宙生成衍化论，以及守道归朴、依道而行的“德”的基本要求，乃是《道德经》的基本理论构架。

第二十二章至第二十六章主要是讲德及其与道的关系。

第二十二章把德分为“上德”和“下德”，讲了道与德的关系，以及德与仁、义、礼的关系。在老子看来，就处事而言，上德与下德皆“无为”，即同于道之根本特性；但就居心而言，上德是“无”，“下德”则是“有以为”。下德之中，复有上仁、上义、上礼三层，其处事方式皆不像道那样“清静自然”，而难免有施之教化，推行政事之嫌。上德是尽善尽美、与道合一的，而“下德”乃至“上仁”“上义”“上礼”，皆非至德，而依次离道越来越远，“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”。

如何理解“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”呢？笔者以为，道居于形而上的层面，而德依道而行，具有形而下的实践层面。就其实践层面而言，可以说“失道”。“德”以降，是说如果不能守德，只能守仁；不能守仁，只能守义；不能守义，只能守礼。待到别无它途，而只能以“礼”（典章、制度、法律等）来治理天下之时，那就是祸乱的开端（“乱之首”）了。若可作如是理解，就不像有些学者认为的此章是断然否定儒家所主张的仁、义、礼等道德规范了。

第二十三章提出了“上善”的概念，说“上善若水。水善利万物而不争。处众人之所恶，故几于道”。“上善”的特点和功能是“居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时”。因此，从“上善”的特征和功能看，其与“德”特别是“上德”同。可见老子通过对“上善”内涵的揭示，实际上回答了什么是“德”的问题。可见，德的特点是“不争”，处下，“居善地，心善渊”，故“几于道”，但它同时却能“善仁”“善信”“善治”“善能”“善时”。就是说，它不仅有着“道”的某些特征，而且能依道而行，具有形而下的实践特征。因此，可以说“德”是付诸实践的“道”。

既然“德”的特点如是，那么德高之人是什么样子的呢？他为什么能这样呢？第二十四章说，“含德之厚者，比于赤子”。因“赤子”无求无欲，不犯众物，所以众物也不侵害他（“毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏”）。他虽骨弱筋柔，但抓握牢固；虽不懂男女交合之事，“小鸡巴”却能自然勃起。这都是由于“精之至”，“和之至”的缘故。总之，含德之厚者，就像婴儿一样自然无忧（体现道之本性）。他所以能“含德之厚”，是因为他知晓道的恒久性（“知常”），并且事物只有保持自然和谐才能保持其旺盛的生命力（“和曰常”）。简本在“含德之厚”下有“者”字；“号而不嘎”，为“乎而不忧”；“知和曰常”，为“和曰常”；“知常曰明”，为“知和曰明”。其表意比通行本准确，故从之。

第二十五章进一步阐述了德与道的关系，进而分析了“德”的功能和特点。指出：“道生之，德畜之，物形之，势成之”，即道生化天地万物，德畜养天地万物（“物形”“势成”是对“德畜”过程的补述）。德的主要职能是协助道使万物生长、繁育、成熟，以及最终复归于道。但是“德”并没有因此而居功自矜，而是“生而不有，为而不恃，长而不宰”。正因为如此，“是谓玄德”。总之，德使“玄之又玄”的道得以落实。

第二十六章阐明了“仁义”“孝慈”“正臣”等范畴与道的关系，进而指明了德与道的关系，因为“仁义”等等是德的体现。通行本第十八章为：“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。”是说大道废止了，只好依托于仁义；六亲不和了，只好提倡孝慈；国家昏乱了，只有靠忠臣来支撑。值得注意的是，此处简本和帛书与通行本差异较大，前者为：“大道废，安有仁义？六亲不和，安有孝慈？邦家昏乱，安有正臣？”（无“智慧出，有大伪”一句。通行本“忠臣”，简本为“正臣”，其意更准，故从之。）都是从否定的意义上提出问题的，从而充分肯定了仁义等道德规范对道的依存关系。笔者以为，简本和帛书与通行本的这两种表述，并非像某些学者认为的其思想观点截然相反，而是在阐述德与道的关系问题上基本精神是一致的。因简本和帛书比通行本早，故依之。

此外，通行本第二十一章首句为“孔德之容，惟道是从”。是说宏大而高尚的德的品格和

表现，惟“道”之马首是瞻。这可以说是老子对道与德之关系评说的总结论。

总之，道与德的关系，是道为根、为本，德为功、为用，二者合而为道生化、长育万物的具体运作过程。德的功、用亦即道所具有的“玄德”性。它“莫之命而常自然”，即把道生化万物看作一个自然历史过程，从而以自然主义的天道观代替了目的论的天命论，从根本上否定了有神论。这是中国古代哲学唯物论的理性之光。

第二十七章和第二十八章讲实践道和德，依道而行的基本原则。

第二十七章提出了“善建”“善保”的原则。指出“善建者不拔，善保者不脱”。“善建”“善保”也是一种高尚的德行，必须将其发扬光大，推而广之，因此“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”。用儒家的话来说，就是要用之于“修身、齐家、治国、平天下”。那么何以知道“善建”“善保”的原则真正推而广之了呢？主要是看其是否破除了主观性，真正做到了“以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下”。这样就可以知道这一原则或德行的实践情况了（“吾何以知天下之然哉？以此”）。通行本“善抱者不脱”，简本“抱”为“保”，义长，故从之。

顺便指出，这里讲的“以身观身，以家观家”等等，虽然体现了唯物主义的认识论，但要真正“观”得全面深刻，还必须站在更高的角度，即起码应是“以家观身”“以邦观家”“以天下观邦”才行。因此，我们观察和分析重要的社会问题，应具有宏观视野、战略眼光和全局观念。

第二十八章首句“为无为，事无事，味无味”。可以说是将道和德付诸实践的根本指导原则。“无为”是老子哲学的重要范畴，它是道的本质特性对人的活动方式的规定性。作为生化天地万物从而成为宇宙之本原的“道”，它所表征的是世界的整体性即普遍无限性、绝对永恒性和历史必然性的统一。世界的这种整体性或整体力量必然从根本上决定和制约着一切具体事物的发展变化和人类实践活动。因此，人们的一切活动的本质要求就不是与世界的整体力量和必然规律相违背、相抗衡，而是要自觉地服从和与之相适应。从这种意义上说，人们是“无为”的。“为无为”是说要以“无为”的态度和方式去“为”。这种“为”主要表现在“辅万物之自然”（通行本第六十四章）上，即站在世界整体性的高度，在把握事物与世界整体之关系的基础上，根据事物自身的特点和规律，辅助或促进事物的健康发展。这也就是处无为之事，行无为之道。对“事无事”和“味无味”，许多学者是在与“为无为”同等意义上加以理解和阐释的，即以不搅扰、不强制的方式去办事，以恬淡无味的感觉去品味。笔者联系下文“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”之意，认为“事无事”的意思是，要在事情（突发事件、动乱、暴乱、外敌入侵、战争等）尚未闹大，尚处于初萌甚至未萌阶段（“无事”）之时，就要见微知著，力求把工作做在前面；“味无味”，是说要细心品味一般人尚未体验到的“味道”。它所体现出来的基本思想和要求，一是要顺应而不是违背事物的发展规律，强行所为；二是要善于抓苗头，当“风起于青萍之末”之时，就要引起警觉，特别予以关注，不要等到“盛怒于土囊之口”之时才仓促应对。这样做的结果将是“终不为大，故能成其大”。通行本中“大小多少，报怨以德”，不易令人理解。简本为“大小多易之，必多难”。是说不管大事小事，把它看得太容易的时候越多，那么所遇到的困难就会越多。意顺，故从之。“报怨以德”应在通行本第七十九章“安可以为善”之前，此处疑为错简。

论《老子》书作于战国之末*

梁启超**

这部书（按：本文初发表于《梁任公学术讲演集》时题《评胡适著〈中国哲学史大纲〉》，《古史辨》转载时取其一节，改题今名，这部书即指胡书）从老子、孔子讲起，蔡子民先生说他有“截断众流的手段”（《序文》），这是我极同意的。但应否从老子起，还是问题；这却不能怪胡先生，因为这问题是我新近才发生的。我很疑心《老子》这部书的著作年代，是在战国之末。诸君请恕我枝出题外，许我趁这机会陈述鄙见。

我们考老子履历，除了《史记·老庄申韩列传》外，是没有一篇比他再可靠的了。但那篇实在迷离惝恍，一个人的传有三个人的化身：第一个是孔子问礼于老聃，第二个是老莱子，第三个是太史儋。又说：“盖老子百有六十余岁，或曰二百余岁。”又说：“或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。”这样说来，老子这个人，简直成了“神话化”了。所以崔东壁说著书的人绝不是老聃，汪容甫（贤按：容甫是汪中的字）更咬定他是太史儋；特因旧说入人太深，很少人肯听信他们。我细读那篇传，前头一大段，固然是神话，但后头却有几句是人话；他说：“老子之子名宗，宗为魏将，宗子注，注子宫，宫玄孙假，假仕于汉孝文帝，而假子解，为胶西王卬太傅。”这几句话就很发生出疑问。魏列为诸国（贤按：国当作侯），在孔子卒后六（贤按：六当作七）十七年，老子既是孔子先辈，他的世兄，还捱得到做魏将，已是奇事；再查《孔子世家》，孔子十代孙蘧为汉高祖将，封蓼侯，十三代孙安国，当汉景、武时；前辈的老子八代孙，和后辈的孔子的十三代孙同时，未免不合情理。这是第一件可疑。孔子乐道人之善，对于前辈或当时的贤士大夫如子产、蘧伯玉等辈，都常常称叹，象《史记》说的“老子犹龙”那一段话，孔子既有恁么一位心悦诚服的老夫子，何故别的书里头没有称道一句？再者：墨子、孟子都是极好批评人的人，他们又都不是固陋，谅来不至于连那著“五千言”的“博大真人”都不知道，何故始终不提一字？这是第二件可疑。就令承认有老聃这个人，孔子曾向他问过礼，那么《礼记·曾子问篇》记他五段的谈话，比较的可信（因为里头有讲日食的事实），却是据那谈话看来，老聃是一位拘谨守礼的人，和五千言的精神，恰恰相反（这话前人也曾说过。贤按：指汪中的《老子考异》）。这是第三件可疑。《史记》这一大堆神话，我们试把他娘

* 原载于《古史辨》第4册，第305-307页。

** 梁启超（1873-1929），中国近代思想家、政治家、教育家、史学家、文学家。字卓如，一字任甫，号任公，又号饮冰室主人、饮冰子、哀时客、中国之新民、自由斋主人。汉族广府人，生于广东新会，清光绪举人。

家根究一根究，可以说十有八九是从《庄子》中《天道》《天运》《外物》三篇凑杂而成，那些故事，有些说是属于老聃，有些说是属于老莱子，庄子寓言十九，本来就不能拿作历史谭看待，何况连主名都不确定。这是第四件可疑。从思想系统上论：老子的话，太自由了，太激烈了，像“民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令兹彰，盗贼多有”“六亲不合有孝慈，国家昏乱有忠臣”这一类的话，不大像春秋时人说的；果然有了这一派议论，不应当时的人不受他的影响，我们在《左传》《论语》《墨子》等书里头为什么找不出一点痕迹呢。这是第五件可疑。再从文字语气上论：《老子》书中用“王侯”“侯王”“王公”“万乘之君”等字样者凡五处，用“取天下”字样者凡三处，这种成语，象不是春秋时人所有；还有用“仁义”对举的好几处，这两个字连用，是孟子的专卖品，从前象是没有的；还有“师之所在，荆棘生焉，大兵之后，必有凶年”这一类的话，象是经过马陵、长平等战役的人才会有这种感觉，春秋时虽以城濮、鄢陵等等有名大战，也不见死多少人，损害多少地方，那时的人怎会说出这种话呢？还有“偏将军居左，上将军居右”这种官名，都是战国的，前人已经说过了。这是第六件可疑。这样说来，《老子》这部书，或者身份很晚，到底在庄周前或在其后，还有商量余地。果然如此，那么胡先生所说三百年结的胎，头一胎养成这位老子，便有点来历不明了。胡先生对于诸子年代，考核精详，是他名著里头特色之一，不晓得为什么，像他这样勇于疑古的急先锋，忽然对于这位“老太爷”的年代竟自不发生问题！胡先生听了我一番话，只怕要引为同调罢……

关于《老子》成书年代之一种考察*

钱穆**

《老子》书之晚出，大可于各方面证成，此篇特其一端。乃自古代学术思想之系统着眼，说明《老子》书当出《庄子·内篇》七篇之后者。

大凡一学说之兴起，必有此一学说之若干思想中心，而此若干思想中心，决非骤然突起。盖有对其最近较前有力之思想，或为承袭而阐发，或为反抗而排击，此则必有文字上之迹象可求。《老子》一书，开宗明义，所论曰“道”与“名”，此为《老子》书中二大观念。就先秦思想史之系统，而探求此二大观念之所由来，并及其承前启后递嬗转变之线索，亦未始不足以为考察其成书年代之一助。且一思想之表达与传布，又必有所借以表达与传布之工具。如其书中所用之主要术语，与其著书之体裁与作风，皆是也。此等亦皆不能逃脱时代背景之影响与牢笼，则亦足为考定书籍出世年代之一助也。

一、道

今按《老子》书中“道”字，有一主要之涵义，即道乃万有之始，虽天与上帝，从来认为万物之所从出者，《老子》书亦谓其由道所生，此乃老子学说至堪注意之一特点也。如云：

道冲，而用之或不盈，渊兮似万物之宗。……吾不知其谁之子，象帝之先。（四章）

容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。（十六章）

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。（二十一章）

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。（二十八章）

人法地，地法天，天法道，道法自然。（二十五章）

大道泛兮其可左右，万物恃之而生。（三十四章）

* 原载于《燕京学报》1930年12期，本文据其《庄老通辨》一书校正。

** 钱穆（1895-1990），男，江苏无锡人，吴越国太祖武肃王钱镠之后。字宾四，笔名公沙、梁隐、与忘、孤云，晚号素书老人、七房桥人，斋号素书堂、素书楼。中国现代历史学家，国学大师，教育家，原为台湾“中央研究院”院士、“故宫博物院”特聘研究员。

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)

道生之，德畜之，物形之，势成之。(五十一章)

上引七章，正可见道字为《老子》书中重要一观念，为其书中心思想之所寄。今寻孔子《论语》言道，范围仅指人事，与老子所言道殊不相类。《墨子》书言义不言道。故孔墨所言，就其思想内容言，均若浅近，而老子独深远。孔墨思想尚若质实，而老子独玄妙。以思想史之进程言，老子书已断当出孔墨之后。至《庄子》论道，从来皆认为与《老子》相同，抑细考实亦不然。其真同于《老子》书者惟一节。其言曰：

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。(《大宗师》)

此亦谓道先天地生。然《庄子·内篇》七篇言道先天地，亦惟此一节耳，而此节乃颇有晚出伪孱之嫌(证别详)。其他言道，如“道不欲杂”“惟道集虚”“鱼相造乎水，人相造乎道”，凡诸道字，皆与《论语》素朴之义为近，与老子深玄之旨为远。则庄周言道，实为孔老中间之过渡。纵谓上引一节道生天地之说，亦出庄子亲笔，此亦仅可谓庄子虽有此意，而持之未坚，廓之未畅。在庄子思想中，犹未成为一确定之观念。必至《老子》书，乃始就此义，发挥光大，卓然成一系统。而《老子》首章“道可道非常道，名可名非常名”，其语尤明承庄子而起。庄子之言曰：

道恶乎隐而有真伪，言恶乎隐而有是非。道恶乎往而不存，言恶乎存而不可。道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非。……物无非彼，物无非是……是亦彼也，彼亦是也。……彼是莫得其偶，谓之道枢。(《齐物论》)

又曰：

道行之而成，物谓之而然。……无物不然，无物不可。……恢恹譎怪，道通为一。

道未始有封，言未始有常。

大道不称，大辩不言。道昭而不道，言辩而不及。孰知不言之辩，不道之道。

此皆以道与言并称，即《老子》道名并提之所本。在庄子之意，仅以此破儒墨两家是非之辨。儒墨在当时，群言淆乱，皆所以争道之是非，故庄子论之如此。是其在思想史上之先后脉络，层析条贯，皆甚明白，无可疑者。故谓老出庄后，其说顺。谓老居庄先，其义逆。即此以观，《老子》成书年代，其较庄尤晚出，已居然可见。

今更据上引《老子》论“道”各节，择其与道字相涉诸名词，如“帝”“天”“地”“物”“大”“一”“阴阳”“气”“德”“自然”“象”“法”之类，一一追溯其思想上之来源与线索，以证成吾说如次：

(一) 帝

帝字见于诗书左氏内外传者，皆指上帝言。《论语》不言帝，而常言天，天即帝也。然帝字之确然涵有人格性，则似较天字为尤显。《论语》用天字，虽可指其亦具有人格性，而苍苍之义显已明白存在。故《论语》之转帝言天，显见为古代素朴的上帝观念之一种转变，亦可谓是一种进步也。寻其转变之迹，则可远溯自春秋时代，其详证当求之于《左传》，此处不备论。墨子亦常言天，而《墨子》书中之天字，则与古人言上帝无殊异。仅其改用天字，可征其时代之后起耳。独《贵义》篇“子墨子北之齐，遇日者，曰：‘帝以今日杀黑龙于北方，先生色黑，

不可以北。’”一节，乃用帝字。此言墨子不信日者，非不信有帝也。然纵谓《论语》《墨子》对于信重天帝之观念有轻重，要为皆有古代素朴的上帝观念之传统存在，故《论语》《墨子》绝不言道先天地，即孔墨皆不知有《老子》“道为帝先”之说也（若知之而信，亦应有所驳难）。惟《周易·说卦传》“帝出乎震”一语，亦言帝有所出，乃与《老子》相似。则以《说卦传》尤较《老子》为晚出耳。若问何以见其非《老子》之袭取《说卦传》，而必谓《说卦传》之晚出于《老子》，则因《老子》道为帝先之论，在其书中，有精密之层次，有一贯之系统，显为《老子》全书一中心思想，亦其创见所在，宜非可以外袭而得。至于《说卦传》帝出于震之语，若以为是孔子语，则与《论语》思想不符。若谓其非出孔子，则单文碎义，既未有以见其全体思想之规模与条理，组织与系统，则试问何以《说卦传》作者，突然创此前所未有之新论，而又不畅尽言之，此乃无说可通。故谓《说卦传》此语出《老子》后，袭取自《老子》也。此为考论古书真伪，比定思想系统先后，所必守之准绳。否则古代思想之演进程序，必将揉杂碎乱，无可整理。故此《说卦传》单文，必当如此安排也。

墨子而下，先秦诸子论及帝字者有庄子（篇中引《庄》仅限内篇，外杂诸篇，多出庄后，不尽可据，兹不及）。其言曰：“古者谓是帝之县解。”此犹是古传帝字之常义。至云：

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。儵与忽时相遇于混沌之地，混沌待之甚善。儵与忽谋报混沌之德，曰：“人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而混沌死。（《应帝王》）

则言帝有生死，远异在昔诗书之陈义。知庄子已不信有上帝，似较孔墨思想更进一步。故彼乃借上帝为寓言，因古人言上帝，而彼特造南海之帝北海之帝中央之帝云云，此足以证庄子之不再确信古代传说之上帝观念也。因谓虽帝亦制乎道，故得道则生，违道则死。帝有生死，则帝亦降为一物。此所谓“天地尚不能久”也。其又一条见前引，曰：“道神鬼神帝，生天生地。”此乃谓鬼神上帝皆得道而始神，则神不在帝而在道，道在帝先，此明与《老子》书相似。然此一节，余固已疑其为有晚出伪孱之嫌者。今即退一步言，认此节亦为庄子本文，则亦仅能谓老庄乃比较同时之产物，故其思想上之态度，及其发表之形式，与其所用之术语，皆有相近似处。以思想史发展之进程言，则孔墨当在前，老庄当在后。否则老子已先发道为帝先之论于前，孔墨不应重守天命天志之说于后。何者？因此道为帝先之观念，何以突然创出于老子之心中，此必有其时代思想上之背景，有其思想线索之来历与层次，决非可谓老子一人偶然忽创此说。而且此一思想，既有其前影，则亦必有其后果。决不能于孔墨思想中，绝无痕迹；绝无影响。论思想史之演进线索，不当如是。否则亦将无思想史可言耳。

（二）天

《论语》天字凡十余见，大体皆为一理想上有意志有人格有作为之上帝。故《论语》虽不言上帝，而大体论之，孔子仍为遵守古代传统素朴的上帝观念者。故孔学重知天命。墨子亦然，常以尊天事鬼为是，诟天侮鬼为非。其学说行事，自谓一本天志。孟子亦称知天事天，虽曰“莫之为而为者天也，莫之致而至者命也”。莫之为，故归之于天为之。莫之致，故诿之于天命之。此所谓天，仍是旧谊。至庄子言天，而其义始大变。其论天籁，曰：

夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪？（《齐物论》）

曰自己，曰自取，乃始以后世自然义言天。自然者，谓非冥冥之中别有一天帝以使之然

也。老子言天，亦本自然为说，与庄同，与孔墨孟异。今使老子言自然之天在前，孔墨孟重言神道之天在后，直待庄子，而始再言此自然之天。则老子思想之于其后起之孔墨孟诸家，为落空无影响，而孔墨孟诸家之于先起之老子，为脱节无反应。就思想史上之演进线索言，若成为反复混淆，而无条理可寻矣。故当谓庄老较同时，同出孔孟之后，始得成条贯也。

今试再将庄老两家论天之言，细为比较，则知《老子》书犹出《庄子》后。何则？庄子重言天，故曰：

是以圣人不由而照之于天。

是以圣人和之以是非，而休乎天钧。

和之以天倪，因之以曼衍。（《齐物论》）

依乎天理。

公父文轩见右师而惊曰：“是何人也，恶乎介也。天与！其人与！”曰：“天也，非人也。”

是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。（《养生主》）

按遁天谓违反自然，倍情谓背道。情者，即道有情有信之情。

渺乎小哉，所以属于人。警乎大哉，独成其天。

道与之貌，天与之形，乌得不谓之人。（《德充符》）

按此道与天互言之。

知天之所为者，天而生也。知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。

是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。

按此亦道与天互言。

且夫物不胜天久矣。

子贡曰：“敢问畸人。”曰：“畸人者，畸于人而侔于天。”（《大宗师》）

尽其所受于天而无见得，亦虚而已。（《应帝王》）

其重言天如此，故荀子评之曰：“庄子蔽于天而不知人。”《解蔽》盖庄子之意，犹若有合乎天者始为道之一观念，存其胸中。虽其对于天字之涵义，不复严守古昔相传之神道观，而其尊天崇天天道不可知之说，无形中尚受旧说之缠缚，而未尽摆脱者。故孔墨乃积极地尊信天，知天命天志之必如此，而还从人事上尽力。庄子则消极地尊信天，既谓天道不可不遵依，而天道又未必尽可知，于是遂使其于人事，有彷徨却顾，而失其直前勇往之毅气与壮志。然其指导人当知天命，实与孔子意态较相近。故《庄子》书乃时时称道孔子与颜渊，此亦其间思想递嬗一线索也。

至《老子》书乃舍天而言道，曰：

孔德之容，惟道是从。（二十一章）

道常无名，朴虽小，天下莫能臣。

譬道之于天下，犹川谷之于江海。（三十二章）

不道早已。（三十三章）

道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。（三十七章）

上士闻道，勤而行之。

夫唯道，善贷且成。（四十一章）

天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。（四十六章）

为学日益，为道日损。（四十八章）

道生之，德畜之。势成之，物形之。是以万物莫不尊道而贵德。（五十一章）

以道莅天下，其鬼不神。（六十章）

按此即道神鬼神帝之意。

道者万物之奥。（六十二章）

天下皆谓我道大，似不肖。（六十七章）

可见《老子》书中道字之地位，实较《庄子》七篇之言道者为远过。故曰“天乃道”，曰“天法道”，加道于天之上，乃不再见有古代素朴的天帝观念之缠缚，此与庄子之言天者远殊矣。即此可证《老子》书当较《庄子》七篇尤晚出也。不然，老子之于道与天，先已分言之，明明谓道尊于天，庄子思想既承袭自老子，而于此复混言之，又谓合乎天乃道，此非学术思想层累前进之象也。故在庄子时，古代神秘的天之意义虽已变，而至老子时，古代神秘的天之地位乃大降，即此可以推断庄老之先后也。

（三）地

《论语》《墨子》仅言天，不言地。何者？天即上帝，地乃大块之物，不得与天相配言也。《庄子》则并言天地。何者？《庄子》书中之天字，已成为万物自然之总名，否则亦块然之一物，无复至高无上惟一独尊之意义也。故曰：“乘天地之正，御六气之辨。”（《逍遥游》）曰：“地籁天籁。”曰：“天地一指，万物一马。”（《齐物论》）曰：“官天地，府万物。”曰：“吾以夫子为天地。”（《德充符》）曰：“未有天地，自古以固存。”曰：“生天生地。”曰：“先天地而生而不为久。”曰：“豨韦氏得之以絜天地。”曰：“以天地为大垆，造化为大冶。”曰：“游乎天地之一气。”（《大宗师》）曰：“吾示之以地壤天壤。”（《应帝王》）此皆以天地并言，于是天字之意义变而地位降。《老子》亦然，曰：

天地不仁，以万物为刍狗。（五章）

玄牝之门，是为天地根。（六章）

天长地久。（七章）

有物混成，先天地生。（二十五章）

道大，天大，地大，王亦大。（二十五章）

天地相合以降甘露。（三十二章）

天得一以清，地得一以宁。（三十九章）

亦皆天地并言。而曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”则天地犹若有等级，而皆屈居于道与自然之下。此盖既合言之，而复析言之，然后天字之地位，益不可复旧观。《中庸》亦每以天地并言，而曰：“惟天下至诚为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”仅此一节，已足证《中庸》之晚出。何者？此节尽性语袭自《孟子》，参赞天地语袭自庄老。故其书显不能前出于《孟子》也。何以谓其尽性语袭自《孟子》？因《孟子》道性善，故主尽

性。然《孟子》言人之性善异于物性，故不言尽物性。《中庸》推尽人性而至尽物性，已非孟子本意，故不得谓孟子承子思之言，而知是后人层累孟子之言以为言也。何以谓天地并言袭自庄老？《中庸》曰“天命之谓性”，曰“鬼神之为德”，曰“郊社以事上帝”，曰“惟天之命于穆不已”，是《中庸》之言天与帝，时亦为昭赫之上帝，而言天地之化育万物，则近于庄老自然之天地。此显见是糅杂儒道以为言也。惟庄子仅言一气之化，而《中庸》又增一育字，此犹《易·大传》天地之大德曰生之义。而其说亦自老子来，即所谓道生之，德畜之也。此乃《中庸》《易系》作者袭取庄老天地自然之新观念，而复会归于儒家之仁道观念以为说。又说“参天地”，则以人合于天地，仍侧重于人道。此明为后人兼采儒道两家之说而层累言之也。其曰“可离非道也”，与孔子“何莫由斯道也”异。其曰“道者自道也”，与孔子“道之将废”，“人能弘道非道弘人”异。盖《中庸》此等处，皆袭自道家观念也。岂有子思于其亲祖父之学，而已大相乖戾至此。凡此皆道家之精言，故知非道家之袭取于《中庸》，而乃《中庸》之袭取自道家。《孟子》阐性善，《庄子》发道体，而《中庸》综述之。则《中庸》思想之后出于孟庄，亦从可决矣。《易·系辞》天地人三才之说，亦与《中庸》参天地同例。此皆杂糅儒道两家之言，出于庄老以后也。

(四) 物

《论语》不言物。何者？孔子仅论人事，未及心物对立之问题也；《墨经》始言物，曰：

《经上》：知，接也。《说》：知：知也者，以其知遇物而能貌之，若见。

《经上》：恕，明也。《说》：恕：恕也者，以其知论物，而其知之也著，若明。

《经下》：物之所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必同，说在病。

此言知而遂及于物也。其所讨论之重心，在知识而不在物。又曰：

《经说下》：物尽异，大小也。

《经下》：物尽同名。

《经下》：数物，一体也。说在惟一俱是。

此论名实异同而遂及于物也。其讨论之重心，则在名实之异同，而亦不在物。大率《墨经》论物，大要不出此二途。然《墨经》已为晚出，决不出墨子手。盖由名家晚起，以名学立场而阐述墨家兼爱之旨者。至孟子倡性善，常言反求之本心，而以心之陷溺放失，归罪于物欲，于是心物二字，遂渐成一对立之地位，而成为学术上思想上讨论之一新问题。故曰：

耳目之官不思则蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。

是孟子虽言外物，而其讨论之所侧重，仍是偏倾于内心一方面，初不以物之本质为注意讨论之一问题也。至庄子出，乃始进而对于外物观察其本质与真相。于是又为先秦思想界辟出一新境界。大率庄子论物，有如下之四义：

A 讨论物之来源者

自来言物，均归诸天帝创造，庄周独加非难，谓物皆无待而自然。其言曰：

罔两问景曰：“曩子行，今子止。曩子坐，今子起。何其无特操与？”景曰：“吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？吾待蛇蚺蜩翼耶？恶识所以然，恶识所以不然？”

善乎郭象之言曰：“造物者无主，而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也。”造

物无主，此乃庄子思想一大创见，前此所无有也。凡一学说之兴起，必有其背景焉，有其动机焉。当庄周时，举世方共信上帝造物，而何以庄周独创此可惊之伟论，则试问其背景何若，其动机又何在？盖庄生之时，正儒墨两家争辩甚烈之时也。其时学者莫不欲得一是非之标准，则莫不追而求之于冥冥之上帝。盖欲争事物之是非，不得不推寻事物之根源，则必溯及于创世造物之上帝。如曰“天生下民，有物有则”“惟皇上帝，降衷于下民”，非古人以上帝为事物最后根源，是非最后标准之所在乎？故墨子言天志，其言曰：

我言天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩。轮匠执其规矩以度天下方圆，曰中者是也，不中者非也。今天下士君子之书，不可胜载，言语不可尽计，上说诸侯，下说列士，其于仁义，则大相远也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。（《天志上》）

此为墨家以天志为自己学派辩护之确证。至于儒家亦莫不然，请证之于孟子。其言曰：

规矩，方圆之至也。圣人，人伦之至也。欲为君，尽君道。欲为臣，尽臣道，二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也。不以尧之所以治民治民，贼其民者也。（《离娄上》）

此儒家之以尧舜为是非之标准也。推而究之，则亦以天为是非之标准。何者？“孟子道性善，言必称尧舜。”而曰：“圣人先得吾心之所同然者。”人之性善，乃天所与，而尧舜圣人，不过为人性善之一实证耳。故墨者夷之见孟子，孟子告之以人之葬其亲，由于中心之不获己。又谓儒者一本，而墨二本。一本者，即一本之于天，谓标准之无二也。盖儒家本人心以言天，则天志与人心合，故曰一本。墨家离人心言天志，则天志与人心为二本矣。然墨家之自主所说，固亦谓一本之于天志也。庄子对于当时儒墨之辨，极欲有所判定，而觉其双方各执一见，各有是非，定讞难成，于是激而为斩根塞源之论，以为万物本非天造，则是非亦无一定。故曰：

道，形而成之。物，谓之而然。恶乎然，然于然。恶乎不然，不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。（《齐物论》）

盖墨儒之争，其势均必推极于造物之天。庄子则曰：天亦一物耳，非别有一能造物者。非别有一能造物之天，即更无超出物外而为万物最后是非之同一标准矣。故庄子言道，言自然，而昔人之据天以为一切是非之最后同一标准者自破。此乃庄子自然论之所由起也。

B 讨论物之情状者

夫讨论是非，一方必求其有外界之标准，如儒墨之言天是也。而一方又必对其内部有相当之认识，于是知识之评价尚焉。然知识之可恃，乃在外物之有常，而庄生则力破其说。曰：

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与，不知周也。俄而觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与。周与胡蝶，则必有分矣，此之谓物化。（《齐物论》）

物既随时而化，不居常境，故人类当前之知识，亦复随化而不足恃。知识不足恃，则是非无可定。故曰：

啮缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”曰：“我恶乎知之？”“子知子之所不知耶？”曰：“我恶乎知之？”“然则物无知乎？”曰：“我恶乎知之？”

C 讨论物之法则者

物既自然，非天造，则无所谓天秩天序天衷天则之类矣。而又时化不居，则又无所用于物质物体之名矣。然则物固有其法则可求乎？曰：有之。物之法则，亦即此自然之时化而已。于此物之时化，庄生则名之曰道，亦曰天。故其言曰：

死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。

盖庄生既言知之不足恃，而此则又言知之无所用也。

D 讨论对物之应付者

物象既随时变动，不居故常，我之知识又不可恃而无所用，庄生乃谓应付物之方法，在乎一顺其自然而随时与之俱化，而人之私智小慧无与焉。故曰：

若化为物，以待其所不知之化已乎。且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知已化哉？

又曰：

藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下，而不得其所遁，是恒物之大情也。特犯人之形而犹喜之，若人之形者，万化而未始有极也，其为乐可胜计耳耶？故圣人将游于物之所不得遁而皆存。审乎无假，而不与物迁。命物之化，而守其宗。游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，伤，孰肯以物为事。

此庄生所主张应付外物之态度与方法也。故曰：

自我观之，仁义之端，是非之途，樊然殽乱，吾恶能知其辨？

以上详引《庄子》书中之对物观念。我所以不惮烦称详引，而又条分缕析以说之者，凡以见庄子之言，乃前此之所未有，而特由庄子所独创，而其所以获此创辟，则因彼乃针对当时儒墨是非之辨而起，此乃思想史上对于某项问题之逐步转移与发展之一例。就其思想本身言，确有其背景，又确有其动机，脉络先后，皆可指证，固非漫无因缘来历，偶尔而云然也。继此请言老子。

老子言物，有与庄同，有与庄异。同者在论物之来源。老子之言曰：

无名天地之始。有名万物之母。一章

天下万物生于有，有生于无。四十章

万物生于无，明其非生于天也。然庄子仅言物之无待于天，固未尝确言万物之创生于无，则庄老虽同，而仍不同（此层详后。有无一节），若其与庄异者，则在论物之形状与其应物之态度。其言曰：

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。（十六章）

此一节，老子论物之情状与其应物之态度者已至明且尽。庄生仅言物化，而老子又进一层言之，彼以谓物之化，常循环而反复，故虽化而实静，虽变而实常。在庄子，虽有“不与物迁而守其宗”，“死生命也，夜旦之常天也”之语，要之，仅足为《老子》书之启示，而不如《老子》之明晰也。

《老子》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。（十四章）

又曰：

字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。（二十五章）

反者道之动。（四十章）

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。（五十二章）

是老子于物之自然而时化之中，已籀得一至大之公例。万物虽变，而其变有公例可寻。则变亦有常矣。万物虽动，而其动有公例可守，则动而如静矣。此等公例，在老子则称之曰道。道之于万物，为其母，为其根，为其命。故曰：

侯王若能守之，万物将自宾。（三十二章）

又曰：

侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。（三十七章）

此又庄老一绝异之点也。庄子喜言神人真人，其于物，则屡言物不能伤，物无受害者。而老子则常言侯王，于物则言御，言镇，言以为刍狗。故《庄子》虽有《应帝王》之篇，然其意固常在退避，不若老子之超然燕处，而有取天下之志。故庄生之论，由其针对于墨儒是非之辨而发，其意态常见为反抗，为怀疑，为消极，为破坏。而老子之论，则继庄子而深求之，故以承续肯定积极建设者为多。以此判之，亦可见《老子》书之晚出于庄也。

（五）大

大字为一形容词，若无甚深涵义之变。然而不然。《论语》孔子曰：“大哉尧之为君，唯天唯大，惟尧则之。”此以天为大也。至《老子》书乃名道为大，此亦有所本，其本在庄子。庄子鉴于儒墨之争辩是非，各守一先生之言，颞颥焉自以为莫吾易，故慨乎其言之，曰：“道隐于小成。”“故有儒墨之是非，以是其所是，而非其所非。”鸱鹏之与斥鷃学鸠，何以相笑？曰以不相知。鳅猿猴麋鹿螂且鸥鸦之于民，何以相非？曰以不相知。故庄生喜言大，所以破己执。己执破，则儒墨是非之辨可以息。故庄子言大知，所以通彼我。言大道，所以和是非。其意皆有激而然。至老子道大之言，则特承于周而为虚美之词矣。则岂不即就此一字而亦可以推寻诸书先后之痕迹乎？

（六）一

孔子曰：“吾道一以贯之。”一非道也。老子则曰：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

今试问此在道之后万物之前之所谓一二三三者果何物乎？欲求其解，则在庄子。庄子之言曰：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之果有谓乎，其果无谓乎？天下莫大于秋毫之末，而泰山为小。莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，万物与我为一。既已为一矣，且得有言

乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎。故自无适有，以至于三，而况自有适有乎？无适焉，因是已。（《齐物论》）

郭象解之曰：

夫以言言一，而一非言也，则一与言为二矣。一既一矣，言又二之，有一有二，得不谓之三乎？夫以一言一，犹乃成三，况寻其支流，凡物殊称，虽有善数，莫之能纪也。故一之者与彼未殊，而忘一者无言而自一。

象之此解，可谓妙得庄旨。盖庄子之所谓一二三者，皆指名言言，非实有其物也。此在《墨经》亦有之，曰：

《经上》言：出举也。《说》言：言也者，口态之出名者也。

此谓言以出名，则名言为二也。名言已为二，则孰为之一？在《墨经》作者之意，则一名即一实，是即一矣。此乃晚起墨家以名学立场阐述墨家兼爱之说者之所持。且所谓万物为一者，实非庄生之言，乃其友惠施之言也。惠施历物之意，而曰万物一体。惠施，墨者徒也，欲阐陈兼爱之义，因言万物一体。万物一体之说，亦见于《墨经》：

《经下》：数物，一体也。说在俱一惟是。《说》：数俱一，若牛马四足。惟是，当牛马，数牛数马，则牛马二。数牛马，则牛马一。若数指，指五而五一。

此即名家之万物一体论也。究其立论根据，初不过在辨名实之异同。如言一足，则三足在外。言一牛，则牛之四足皆举。而马犹在外。曰一物，则牛马同体矣。惠施本此意引申之而为大一小一毕同毕异之论，遂曰“万物一体”，故当兼爱。不知由此而证万物之一体，则仅限于名言之数，而并未触及万物之本体。且名言之域，苟是即言以求，则一已成三，岂能一天下之言，而使之尽一于我乎？此庄生之所以主忘言而齐物论也。则庄生此条所言之一二三，求其陈义立论之所自，乃属确有根源，确有来历，确可指证，而有其特定之涵义者。至《老子》书乃漫曰：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”彼初不知一二三只指名言，而万物则是实体，实体岂能自名言中生。则何说以自圆乎？王弼注老，亦知一二三是名言，然亦不能发明名言生实物之理也。

《老子》书又曰：

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。

王弼之注曰：

一，数之始而物之极也。

彼又不知数是名言，物是实体，数不足以生物，数之始乌得即以为物之极。老子此处所言一，盖即以指道。老子又曰：

载营魄，抱一。

此一亦是道。盖老子既曰道生一，而又即以一称道也。今即以《老子》书中之一，推溯至于《庄子》书中之一，又推溯至于惠施与《墨经》所论之一，其间思想演变递进之迹，脉络分明，路径宛然，先后顺序皆可指证。若谓《老子》书先出于《庄子》，则请问其所谓“道生一，一生二，二生三”之说，果是何指？其真实之意义又何在？此必万辞而莫得其解矣。

(七) 阴阳一气

然庄生亦自持万物一体之论者，特其与惠施之持论有不同。盖惠施以名数证万物之一体，庄子取其结论而变其立说。遂转据万物之实体言。其言曰：

凡物无成与毁，复通为一。

自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆一也。物视其所一，不见其所丧。

今问此万物之所一者何在乎？曰：在乎其皆为一气之所化，故以谓之一体也。故曰：

与造物者为人，而游乎天地之一气。

此谓天地万物，皆一气之自然而时化以成也。故曰：

夫若然者，又恶知死生先后之所在？假于异物，托于同体。

又曰：

夫造物者将以予为此拘拘也，浸假而化予之左臂以为鸡，浸假而化予之右臂以为弹，浸假而化予之尻以为轮。

又将以为鼠肝，为虫臂，将万化而未始有极也。于是《庄子》书又言六气（御六气之辨），言阴阳（必有阴阳之患至），《老子》遂云：

万物抱阴负阳，冲气以为和。

此其说，以前孔墨孟子皆未之言也。至其后《易·系传》出，乃始汲庄老之阴阳绪言而发挥之，成为一系统之学说。故论先秦阴阳学派成立之层次，首当溯源于庄周，次老子，次《易传》，而阴阳学说乃始成立。而邹衍特润色之以五行，凡论先秦阴阳学派之最先根源者，当从此起。此亦中国古代万物一体论成立之一番层折也。诚使《易·系传》成于孔子，《老子》书又前出于孔子，则老子孔子皆已言阴阳于前，万物一体，早有此论，惠施之徒与《墨经》之作者，又何愚而再唱名数的万物体论于后乎？墨子又何不自万物一体申述其兼爱之旨，而必上推天志以言兼爱乎？故自思想史之演进顺序言，必如予此之所定，庶为顺理成章，或较有当于古人之真相也。

(八) 德

《庄子》内篇仅言德，不及性，《老子》亦然。此庄老之所由与儒家异。然庄子以道言对称，老子则以道名对称，至于道德连文，此在《庄子》内篇尚未见，至《老子》书始有：

失道而后德，失德而后仁。

与“道生德育，尊道贵德”之言，而后乃始道德并举，此二字遂若有对等之位置。《庄子》外杂篇则时以道德并举成为一名词，则此诸篇显然又出《老子》后也。

(九) 有无

孔墨孟皆不言有无，言有无者，自庄老提出万物起源之问题始。然《庄子》言有无亦与《老子》书微有不同。庄子之言曰：

古之人其知有所至矣。恶乎至？以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封矣，而未始有是非也。

此所谓未始有物者，并不指无而言。盖谓天地一指，万物一马，道通为一，无彼与是，故曰未始有物也。庄生之意，特就万类纷然之中，见其同源于一化，而不认其原始本初即有彼

是之分别耳。非追论在万物之先，更有一未始有物，即所谓无之一境界也。庄生又言之曰：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之果有谓乎？其果无谓乎？天地与我并生，万物与我为一。既已谓之一矣，且得有言乎？一与言为二，二与一为三，故自无适有，以至于三，而况自有适有乎？

此始以有无对言。然所谓有无者，仅言有谓之与无谓，非论有物之与无物也。故庄子并不远论物始，仅就物而致辨于其彼我封界名言有无之间。故有无二字，在庄书尚未成为确然对立之两名词。故《庄子》书中又屡言无有，曰：

未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有——无有为有，虽有神禹，且不能知。

又：

彼何人者耶？修行无有，而外其形骸。

立乎不测，而游于无有。

足证《庄子》书中，于无字尚未确定为一特殊之名。故又言无有。其所谓无有，即无也。至《老子》书则不然，乃始确然以有无两字对立，成为有特殊意义之两名词。故曰：

无，名天地之始。有，名万物之母。

常无，欲以观其妙，常有，欲以观其微。

有之以为利，无之以为用。

天下万物生于有，有生于无。

于是无之一名，乃若确然为天地之所自始，万物之所从生。此在庄子时，并无此义。以无之一观念之确立，亦可证《老子》成书决然在庄周之后矣。盖老子既主道先天地，而又名道为一，名道为无，故说天地万物生于无。至问道何以既为一，又为无，此则仍需求解于庄生《齐物》有谓无谓之说，此皆老后于庄之显然而无复可疑者。

(一〇) 自然

庄子虽创自然之论，而自然一名词，犹未确定。故曰“咸其自取”，曰“恶识所以然，恶识所以不然”，曰“因其固然”，此皆自然也。又曰“常因自然而不益生”，曰“顺物自然而无容私焉”，内篇自然二字，仅此再见。可证庄子当时，自然二字尚未确立成为一名词也。至《老子》书始曰：

道法自然。

又曰：

辅万物之自然而不敢为。

百姓皆谓吾自然。

又曰：

希言自然。

自然二字，乃始确然成为一名词，而占思想上重要之地位。此又可以证吾庄先老后之说。至《庄子》外篇又少言自然，直至汉初《淮南王书》，乃始盛言自然。可证老子言自然，不能

远出孔子以前也。

(一一) 象

象字古书用者极少，庄子仅云“寓六骸，象耳目”。此乃象字之常谊。至《老子》书而象字乃始有其特别之涵义。如云：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。

又云：

无状之状，无象之象。(十四章)

大象无形。(四十一章)

执大象，天下往。(三十五章)

此诸象字，乃始见在哲学上有特殊神秘之涵义焉。老子谓道生万物，其间先经象之一级。在此时，已有成象，而尚未成形。有形为物。无形为象。象之为状，恍惚无定形，故为未成物前之一先行境界。其后《易·系辞传》言象，即本诸《老子》书。若谓《易传》是孔子作，老子孔子言天地万物生成阶次，既已如此清楚明晰，何以庄孟两家都漫不省？此决无说可通者。

以上论有无，论自然，论象，凡此诸语，在《庄子》书，仅是义取达意，多属临文遣辞之恒旨。至《老子》书，则显见此等字语，均已成为特铸之专名，所以形容天地万物创始之妙理，而确然成为哲学上一固定之名词，一特有之观念。如此之类，尚不乏例。如庄言“必有真宰，而特不得其联。可形已信，而不见其形，有情而无形”。此亦形容道体之语。至《老子》则曰：

道之为物，惟恍惟惚，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。

精与信乃确然成为万物生成以前之两阶段，故《老子》书肯定其辞曰“其中有精”“其中有信”也。此若谓道之生物，因其确涵有两要素，曰精与信，故得引生万物也。是精与信亦已成为一特定之专名，而《庄子》书固无有也。《庄子》内篇惟有一节，亦言道先万物，而曰：“道有情有信，无为无形。”此情字即《老子》书中之精字。然此一节，余固疑其非庄书本真，乃后人袭取自《老子》书而伪撰孱人者。《老子》书又曰：

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，无象之象。

又曰：

大象无形。

是大象乃一种无形之物，在道与物有与无之间之一阶段，一历程，此犹所谓精与信，皆在未成物之先，而已有其存在，而特不可确认，故又谓之恍惚也。凡此论宇宙成物之历程者，在庄书皆模糊，在老书极明晰，在庄书皆未臻肯定，为率略之辞，在老书则皆确切分析，昭白无疑。即此相比，庄老两书，果孰在先而孰在后，亦可以微辨而得矣。

至于无为二字，尤常见于《老子》书，曰：

道常无为，而无不为。

此言自无形而转成有形，自大象而转成万物，一切阶段，皆出自然，非有造作也。至《庄子》书中道无为无形之语，必以《老子》书解之，始获畅明其所指，故知庄书此语定出老子后

也。凡《老子》书中语，必以庄子解之而始明者，亦可知其必出庄后耳。

(一二) 法

《论语》不言法，仅有法语一言而已。法字之重要，始见于《墨子》，所谓“子墨子置天志以为仪法”（《天志下》）。又曰“莫若法天”（《法仪篇》）是也。《墨经上》云：“法，所若而然也。”《经下》亦曰：“一法者之相与也尽类，若方之相合也。”庄子破是非之畛，故不喜言法。老继庄后，其思想态度，已自破坏而重趋于建立，故曰：

人法天，天法道，道法自然。

自天三累而上，始为自然，而自然则有其一定之法则者。此后法象一观念，遂特别为阴阳家所重视。

二、名

《老子》书开首即以道名并言，道字来历，及其凡所牵涉之内涵义旨，大略如前述。今请论名字。《老子》书中论名字约可分二组：

(一)

道可道，非常道。名可名，非常名。（一章）

道常无名朴。（三十二章）

道隐无名。（四十一章）

此言道之不可以名状也。其意承袭自庄子。盖孔子首言正名，然此名之所指，不过君臣父子人伦间之名分，非指凡名实之名而言。墨辨论名，乃始指凡名实之名言，其涵义较孔子远异。《小取篇》云：“夫辨者，将以察名实之理。”又云：“以名举实，以词抒意，以说出故。”《经说上》云：“所以谓，名也。所谓，实也。”又：“举，告以之名，举彼实也。”公孙龙子云：“名，实谓也。”此皆以名实对举，与孔子正名之名不同。孟子距杨墨，然殊不论名实。殆因墨家转入名学立场，其事尚在后，最早如惠施辈，亦与孟子同时，故孟子不及置辨也。然淳于髡则曰：“先名实者，为人也。后名实者，自为也。”可见名实二字，在当时则已成一流行之名词矣。故庄子亦云：“名者，实之宾也。”然其意又较墨家提出名实二字之本意不同。墨家谓“以名举实”，其意重在名。庄子谓“名是实宾”，其意重在实。盖墨家以名与词为辩论真理之利器，而庄子则谓名字言说均不足以定真理，而二者意见相背，其间盖有一至巧妙之机括焉。缘墨家根据实事实物以为辨，则名之功效自大。何者？名，实之谓也。如或谓之牛，或谓之马，此实物之辨也。求白马，不可以骊色之马应，此实事之辨也。使无名字言说，则一切实事实物之理，固不可辨。然其末流所趋，往往过重于名字言说之使用与辨析，又好为惊世骇俗之论，而转失实事实物之理者。如云“鸡三足”，是与实物相背也。如曰“犬可以为羊”，是与实事相乖也。庄子当名家诡辨之已盛，而儒墨之是非相争不息，又亲与名家巨子惠施相友好过从，故其受名家尚言辨之刺激为最深。庄子思想所注重者，正为如何而可以打破缴绕之言辨，于是遂有其惊人可怪之论。庄子之意，遂若谓一切实事实物，固无是非之可辨。何者？大瓠可用而不可用，不龟手之药可贵而不可贵，学鸠可以笑大鹏，彭祖可以悲众人，昭文师旷惠子不足以明其好，麋鹿螂且鸱鸦不足以正其嗜，庄生惆怅其言，凡以见宇宙一切事物之间，是非淆

乱，无一定之标准可据。而籀其大故，则不出两端。曰各拘于地域，各限于时分，则彼此不足以相喻而已。于是遂有“因是已”“谓之两行”之说。此谓各因其所是而是之，则在此时此地者，有此时此地之是，在彼时彼地者，有彼时彼地之是，使若能各止于其时地之所是而不复相非，则是非可以并行而不相悖，其实则仅有是而更无非，此即庄生意想中之大道也。故墨家之辨是非，本于人而为辨，而庄生乃本于道而为辨者。故曰“有真人焉”，明拘于地域限于时分之见之人之非真人也。曰“至人无己”，明本于己以为辨者之非理想人之极至也。且墨家之辨，辨实事，辨实物。而庄生乃舍实事实物而辨道。故曰：“何肯以物为事？”曰：“以道观之。”若是而墨家所重一切名实之辨，与夫儒墨是非之争，皆若剑首之一映，不足以复控搏矣。故名实之辨，为墨家所慎重提出者，至庄子之手，而轻轻转移，变为言道之辨，此吾所谓一至巧妙之机括也。

然庄生之意，仅谓是非各拘于地域，各限于时分，不足以推而广之，引而远之耳。故曰：“圣人和之以是非，而休乎天钧，是之谓两行。”则庄生之意，亦不过主异时异地之各有其是，故亦当各行其是而止耳。故庄子之论虽吊诡，亦不过为儒墨两家作调人。至老子则时过境迁，息争之事匪急，而认道之心方真。于是昔之以名举实者，乃求以名举道。而道终不可以名举也。故曰：“道隐于无名。”然而无名者又终不可以不名也，故曰：“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”然则此大道者，将为实有者乎？抑仅虚名之而已乎？使道为实有，则避实言道，道终为超实之名。若使道为虚名，则道又不可以虚也。于是乃曰：“道冲而用之或不盈。”冲非虚（按《说文》：冲，摇也。此以形容道体之流动不居。流动不居则虚矣。自来只以虚训冲，失之），不盈非实也。又曰：“道常无名，朴。”朴者，非实非虚，而为实之本质。实可名，实之本质不可名，故曰“无名之朴。”又曰：“道可道，非常道。名可名，非常名。”然则道者非无实，而又不可名，故曰：“无状之状，无物之象，是谓惚恍。”道朴可以生物实，其中间之过渡则曰“象”，曰“大象无形”，象之与形，一犹朴之与实，其间有微辨。凡《老子》书所以言道者如此。故庄子之言道，激于当时名实之缴绕，求离实而言之也。老子之言道，病于名之不可以离实，而求重返于实以言之也。求离实，故曰“道将自道”，而求重返之实，故曰“有大象”。于是后之辨实事实物之是非者，乃不求之于名，而转求之于象，此又中国古代学术思想史中一转变之大关捩也。《老子》又曰：

大辨若讷。

善者不辨，辨者不善。

多言数穷，不如守中。

守中者，庄生所谓“得其环中以应无穷”，此皆明承《庄子》书而言之也。使老子生孔子前，当时儒墨之争未起，则老子决不遽言及此。

（二）

道常无名，朴，虽小，天下不敢臣。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，知止所以不殆。（三十二章）

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。（三十七章）

前举以无名言道，此则以无名言治也。以无名治，即是以道治。老子之意，谓天下之乱，

由于民之多欲。多欲则外逐物而内丧真，违于自然之道。而欲之兴，则由于名。故曰：

天下皆知美之为美，斯恶矣。皆知善之为善，斯不善类。

溯其论旨，亦始庄子。庄子曰：

天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉，曰：“请问为天下。”无名人曰：“去，汝鄙人也，何问之不豫。”（《应帝王》）

庄子又以壶子之无得而相者以谓应帝王，此皆老子以无名为治之说也。惟庄子特粗抽其端绪，而未及畅发其意旨者。其后至于《庄子》之外篇，阐发此义者乃特多，以君天下者本已好恶出名字以扰天下人心者为乱之本，则其论又多出《老子》后矣。故老子斥仁义而重道德，其意亦本诸庄。不过庄子以之言学术，而《老子》书则转移其重心而言政治，此为异耳。故在庄子，特谓是非无一定之标准，不当以吾之所是强同诸人，而老子则言君人者不应以一己之好恶号召天下之人心也。不立一定之标准，而任各己之自然者，此道体也。镇之以无名之朴，即是镇之以道。庄子用道字息儒墨之争者，老子乃进一步而建此道字以为理想政治之准则。此又庄老学说不同之一点也。

以上历举《老子》书中所用重要各名词，一一指陈分析其涵义，与其问题产生之背景，又推论其在思想史上展衍递进之层次与线索，而《老子》书之晚出，显然可见矣。苟其不然，如谓《老子》书成于孔子之前，则自孔子以下两百年，战国百家思想，正如《西游记》中之孙行者，翻了十万八千里一大筋斗，而终翻不出如来佛之掌心。读者亦必熟读孔墨以下，战国两百年各家思想，乃知《老子》一书包罗之广，彻见之深，则其为古之博大真人，卓绝无俦，夫复何疑？若谓从来思想界，无可有此奇迹，则何如摆脱旧说之缠缚，只将《老子》成书年代移后，置之于庄子公孙龙与荀卿韩非之间，则自孔墨以下，战国两百年思想展衍，有一条贯，可以董整，而亦并无损于《老子》一书在古代思想史上所应有之地位。而且如《中庸》，如《易传》，尤当晚出于《老子》，亦均不得其书作者之主名，而此亦并无损于《中庸》《易传》思想之价值。而此各书之在当时思想史上之地位，则无宁将以获得其真实的成书年代而益显。则此篇之所欲辨，亦意在求真，固非好标新异。虽推翻两千年之积案，其论必历久而后能定，然有好学深思之士，固不难目击而首肯而心许之尔。

再论《老子》成书年代*

钱穆

老子事可论者，一其人事迹之真伪，一其书著作之先后。余疑《史记》所传老子姓氏邑里事业及其子孙后裔，颇不可信，已别详于《先秦诸子系年》，此篇则专就《老子》成书年代特加讨论。余已先有《关于〈老子〉成书年代之一种考察》一文，又余著《国学概论》第二章《先秦诸子》，亦以老子思想归入荀况韩非晚周一期共同论列。此篇一仍夙见，亦有为上举所已详者，重加论次，以请教于并世研考《老子》书年代之诸贤。

一

今先就《老子》书中对于当时政治社会所发种种理论而推测其历史背景，则其书应属战国晚年作品，实无疑义。老子言：“不尚贤，使民不争。”尚贤乃墨家最先主张。此缘当墨子时，贵族世袭之制，以次崩坏，弊害昭显，墨子遂针对时病，发挥尚贤新义。在其先孔子时，虽亦有意矫正当时贵族政治之弊害，而仅及正名，惟求君君臣臣父父子子，重返于往昔贵族统制安宁期之状态。在孔子当时，似尚未能彻底破除以前血统亲亲之旧观念，而明白提出尚贤之新主张。墨子承其后而意益激进，因倡尚贤。然就墨子时政治实况大体言之，固亦仍是贵族血统世袭之旧局面，未能臻臻理想尚贤之境。下及战国中期，于是学者尚贤理论，乃始一变而为政治上之真实情况。更后而尚贤制亦见弊害，乃复有箴对时病，而发为不尚贤之教者，此则必在战国中期以后。若当春秋中叶，列国行政，本不以尚贤为体。老子著书，何乃遽倡不尚贤之论乎？此就当时政制之演进言，而可确知其不然者。

然老子书虽明倡不尚贤之论，而在其无意中，实仍不脱尚贤之旧观念。此证老子成书年代，必是正值尚贤思想浓厚之际。故其书中每以圣人为理想中之最高统治者，此即战国中晚期尚贤思想无形之透露。考其先称“圣人”，特为多知通达之称。《左传》襄公二十二年：“臧武仲如晋，雨，过御叔。御叔曰：‘焉用圣人？吾将饮酒而已。雨行，何以圣为？’”是当时人称臧武仲为圣，御叔特以武仲行遇雨，不先知，疑之。《论语》以臧武仲为智，是当时圣智相通之证也。故子贡问夫子圣矣乎，孔子以“学不厌教不倦”对，此即谓“予非生而知

* 原载于《古史辨》第6册，本文据其《庄老通辨》一书校正。

之，好古敏以求之”也。又曰：“若圣与仁，则吾岂敢，抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”《老子》书亦云：“绝圣弃智。”此皆当时以圣人为智者之称之明证也。然智愚与贵贱有别，智者不必居上位，若曰“内圣外王”此等语，则必至战国中晚以后乃有之。今检《老子》书，言及圣人者几三十处，而十之七八，皆指政治上之最高统治者而言，就封建世袭时代人观念论之，天子之子为天子，诸侯之子为诸侯，贵贱定于血统，初未尝以圣人与天子作联想。纵谓禹汤文武，凡开国之君，后世子孙，必尊奉之为圣。然继体传统之君，则未必仍是圣人。即如幽厉之谥，在西周人观念中，此项意见，岂不已甚显著。故圣之与王，在春秋以前人，绝未视为一体。此必自孟庄以后，尚贤理论愈唱愈高，《老子》书受其影响而不自觉，故虽主不尚贤，而其意想中之最高统治者，则必归之于圣人。此正尚贤之极致，乌得云不尚贤？故《老子》书中之政治理想，实由一理想中最贤明之统治者而发为不尚贤之治。此即其书晚出之显证也。

尚贤理想之推展至极，则政治上之最高统治者必当为一圣人。而圣人子，则不必仍是圣人也，因此而有禅让论之兴起。此等禅让思想，亦应在墨家提倡尚贤主义之后而始盛。证之当时史实，如梁惠王欲让位于惠施，燕王哙竟传国于子之，知其时让贤思想已极盛行。故万章问孟子，“人言至于禹而德衰”，亦因禹不传贤而传子，故疑其为德衰。传贤传子之争，正是尚贤与亲亲之争。亦即春秋战国思想上一大分界也。今观《老子》书，不仅以圣人为其理想中之最高统治者，并亦常有让贤传天下之说。故曰：“贵以身于为天下，若可寄天下，爱以身于为天下，若可托天下。”此在《庄子·外篇·在宥》亦有之，曰：“贵以身于为天下，则可以托天下。爱以身于为天下，则可以寄天下。”此所谓托天下寄天下者，实即让贤禅位之意。故王弼谓“然后乃可以天下付之”也。中国古代，果有尧舜禅让之史实与否，此处暂可勿深论。而当春秋世，则殊无传贤让国之说。纵有如宋襄公之欲让位于目夷，吴诸樊兄弟之欲传国于季札，然此仍是贵族血统世袭，所让在兄弟之间。固与《老子》书之所谓不同也。《论语》曾子曰：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺，君子人与，君子人也。”何以谓之“托六尺之孤”？此因古者贵族世袭，父死子继，先君临崩，孤子方幼，则择大臣而托之，不闻有举君位而让之，此家传统之外也。何以谓之“寄百里之命”？因古者封建，公侯百里为大国，寄百里之命，乃极言其任重而付大，又不闻举天下而传也。观于《论语》曾子之所言，知其当时之政治背景，确为属于封建时代，贵族世袭之制度未破坏，让贤禅国之理论未兴起，故言之云云。若以推比之于《老子》书之所言，则《老子》书之为晚周时人见解，固自无疑矣。

余谓《老子》书言政治，不脱尚贤观念，其例证尚不尽于上举，专以圣人为政治上之最高统治者一节为然也。即《老子》书中言及从政者，其意想，亦均不似贵族世袭时代人所能有。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。”此处功遂身退一语，后世传诵已熟，遂视若寻常，无可诧怪矣。然此语实非春秋时代贵族世袭制度未破坏时人之所能道。请再以史实证。《左传》文公十六年载：“宋昭公无道，司城荡卒，公孙寿辞司城，请使意诸为之。既而告人曰：君无道，吾官近，惧及焉。弃官则族无所庇。子，身之贰也，姑纾死焉。虽亡子，犹不亡族。”此缘春秋贵族世袭，司城之职，不由贤进，亦不由不肖退。既世袭于彼之一族，彼之一族，亦托庇于此职。故公孙寿虽知祸之将及而不能退，不敢退，乃使其子为之也。又成公十七年载：“晋范文子反自

鄢陵，使其祝宗祈死，曰：‘君骄侈而克敌，是天益其疾也，难将作矣。爱我者，惟祝我速死，无及于难，范氏之福也。’遂以自杀。”（此据杜注）若其时从政者功成而可以身退，则士燮之智，宁不及此？良亦以封建之制，贵族世袭，不比后世尚贤之局，游士得势，朝可进而暮可退。士燮外忧国难，内虑保家，欲退无从，则惟有出于祈死与自杀之一途。盖因身死则政不在范氏，国纵有乱，子孙可保。此与公孙寿之所为，可谓迹异而情同也。又如鲁宣公十七年载：“晋郤献子聘齐，归而怒，欲伐齐。范武子退自朝，告其子燮曰：‘郤子之怒甚矣，不逞于齐，必发诸晋国。不得政，何以逞怒？余将致政焉，以成其怒。尔勉从二三子，以承君命，惟敬。’乃请老，郤献子为政。”此又证贵族世袭，父老子继，惟因班序尚新，职位容可微变。故范氏父子之所以谨慎自全者，则亦仅于至此而止，非可如后世游士之洁身引去也。此因春秋时，贵族世袭，既不由功立而始进，亦不以功成而身退。事理昭白，无烦详论。及于春秋之末，游士渐兴，吴有伍胥，越有种蠡，皆以羁旅建功业，而不获善其终。自此以往，如楚之吴起，秦之商鞅，亦以羁士得志，而富贵身首莫能长保。一旦骤失故主，大祸随之。孤危之士，乃始有功遂身退之想。其议畅发于蔡泽之说范雎。其言曰：“四时之序，成功者去。”又曰：“功成不去，祸逐于身。”又引书曰：“成功之下，不可久处。”《老子》书亦本此等当时之实际情况与社会之共同意想而为说耳。《老子》又言之，曰：“功成而弗居，夫惟弗居，是以弗去。”又曰：“功成而不处，其不欲见贤。”此皆《老子》书作者自就其时代情况立说，谓贤士建功而能不自见其贤，乃能久处不去。故又曰：“不自伐，故有功。不自矜，故长。”又曰：“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。”此等语，显皆出战国中晚游士升沉之际，非往昔贵族世袭时代之所可有也。

当春秋时，周王室封建之制犹未全坏。一天子在上，众诸侯在下，故天子称“天王”，其位号与诸侯迥绝。及战国梁惠王齐威王以下，列国相王，而后“侯王”“王侯”之称，代“公侯”“侯伯”之名而起。《老子》书屡言王侯侯王，此亦非春秋时人语也。或以《周易·蛊》之上九“不事王侯，高尚其事”为说，此亦不然。当知《周易》上下篇成书，尚远在春秋以前，即以传世金文证之，当西周初叶，侯国称王，亦常事，然此非所语于春秋之时也。然则《易·蛊》上九之爻，其语当更在春秋之前，否则亦春秋后人臆入。二者必居其一。当春秋时，则封建体制已臻成熟，其时诸侯称王者惟楚，最后始有吴。而孔子《春秋》于吴楚必称子。可见王侯并称，事不寻常。而《老子》书乃屡言之。今若考论《老子》成书年代，与其以之上拟《周易》，远推之春秋以前，固不如以之下侪战国诸子，移之梁惠王齐威王之后之为更近情实矣。

且当春秋时，诸侯卿大夫各自治其封邑，周天子之政令，不能直接及于天下之众民。故孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出。天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”此处孔子之所谓礼乐征伐，其语意实偏重在天子诸侯卿大夫贵族阶级之本身内部相互间事，而并不指政治阶层之下对小民庶人者而言。此义亦极显然。故齐景公问治国，孔子对曰：“君君臣臣，父父子子。”此所谓君臣父子，其语意亦偏重在天子诸侯卿大夫贵族阶级之本身内部相互间事，亦不指贵族阶层之下对小民庶人而言也。故时人云：“国之大事，在祀与戎。”祭祀所以整齐国内贵族嫡庶承袭之位。兵戎所以捍卫四封疆圉彼此之

固。此亦指天子诸侯卿大夫贵族阶级之本身内部相互间事，仍不指政事之下及于小民庶人者而言。一部《春秋》二百四十年，亡国乱家，其事尽于君不君，臣不臣，父不父，子不子。无论其为内乱，或外患，亦大率由贵族阶级自身内部相互间事之失其体统而引起。小民庶人，则尚非当时治乱之主体。试披读《左传》列国间祸乱相因，固绝少以民乱难治为患者。此因当时封建形势犹未全破，贵族世袭统制之权犹未全坏，民之为民，平居则耕田纳税，有事则陈力就役，初不成为政治上重要之对象。在当时人意想中之所谓政治事业，则大率以贵族阶级之自身内部相互间事为主。既曰礼不下庶人，则礼乐征伐之对象，亦决非小民庶人可知。至于小民庶人之崛起而成为政治事业之对象，其先见于《左传》者则曰盗贼。盗贼在春秋中晚期已屡见，然当时政治对象之重要中心，则仍为贵族阶级之自身内部相互间事，仍与小民庶人无预也。（此层详余著《周官著作年代考》）春秋时贤论政，固颇有知以民事为重者。然此皆言其影响所及。政治失轨，可以影响及于民事。民事失调，亦可以影响及于政治。当时袭人论政，其大体意态，如此而已。《论语》言为政，更已颇重于民事。然亦仅言道千乘之国。鲁昭公八年，搜于红，革车千乘。千乘之国，当孔子世，似已不见为大国。然《论语》固犹未尝言及治天下而又以民事为要归也。苟言治天下而又以民事为要归，则试问置此辈诸侯卿大夫贵族阶级于何地？故知在春秋时，封建制度尚未崩溃，其时人则决不能有治天下而又以民事为要归之想象。此等想象则必出春秋之后。至《孟子》书，已屡言“王天下”“天下”。然其言政治，则若仍限于一国之内，固犹未及言治天下也。今《老子》书，则多言治天下，少言治国。其言治天下，又必以民事为要归。是《老子》作者所意想中之政治，乃始是一圣人在上，百姓众民在下，而若更不知有所谓列国诸侯卿大夫陪臣种种封建贵族阶层之隔阂于其间。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。

圣人不仁，以百姓为刍狗。

圣人无常心，以百姓心为心。圣人在天下，（按：此即在宥天下之在。）歔歔然为天下浑其心。

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。”

其政闷闷，其民淳淳。其政察察，其民缺缺。……是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。

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。

如老子言，以一圣人居天下之上，而百姓众民居一圣人之下，而此在上之一圣人者，又必有待于天下众民之乐推而不重不害焉，而后可以安其位。则试问此等观念，岂果天子诸侯卿大夫封建制度未破，贵族世袭制度未坏，国之大事，专在礼乐征伐，惟祀与戎之际之所能与知乎？

《老子》书不言圣人，则言侯王。故曰：

侯王若能守之，万物将自宾。

侯王若能守之，万物将自化。

侯王得一以为天下贞。

此孟子所谓“保民而王，莫之能御”也。侯王能如此施政，而天下百姓众民便如彼响应，试问当齐桓晋文时，鸠合诸侯，尊王攘夷，礼乐征伐，自诸侯出，此乃霸业时代，孔子所谓十世希不失者，在当时，何来有如《老子》书中之观念？而当时之实际情况，又何尝有如《老子》书中所陈之可能乎？

《老子》书，称在上者曰圣人，曰侯王，又曰人主，曰万乘之主。考“主”者，在春秋时，乃卿大夫之称。及三家分晋，田氏篡齐，“主”称乃移及于大国之君，而始有所谓万乘之主。今曰“万乘之主而以身轻天下”，又曰“以道佐人主者，不以兵强天下”，则以主与天下对称，又不止于万乘之主矣。此亦证《老子》成书时，在其观念中，仅有王天下，一天下，而更无合诸侯，霸诸侯。而此王天下一天下之主，则是梁惠王齐威王之流也。可知著书者偶下一语，而其当身之时代背景，历史意象，即显露无可掩，诚所谓昭然若揭。如此之例，以定《老子》书之晚出，而更何可疑乎？

《老子》书自称圣人侯王人主之下，则有曰“官长”。其书曰：

朴散则为器，圣人用之则为官长。

此器字在《论语》亦有之，曰：“君子不器。”器者指百官之专主一职，专供一用言。曾子所谓“笾豆之事，则有司存也”。郑注《士冠礼》：“有司，群吏有事者，谓主人之吏，所自辟除，府史以下。”贾疏：“按周礼，三百六十官之下，皆有府史胥徒，不待君命，主人自辟除，去赋役，补置之，是也。”胡氏《仪礼释官》谓：“凡事有专主之者，谓之有司。”今按：仲弓为季氏宰，问政，子曰：“先有司。”则知为家臣邑宰者，已得总成，不复是有司仅供器使之类矣。家臣邑宰尚然，更何论于诸侯卿大夫，各有封邑，即各有臣属，故仅在于“动容貌，正颜色，出辞气”，贵乎道而不器也。今《老子》书则曰朴散则为器，圣人用之则为官长，则试问此诸卿大夫各得封邑，与天子诸侯同守宗庙，同传百世者，又何在？又曰：

不敢为天下先，故能成器长。

器长者，即百官之长，即指政治上之最高统治者，是即圣人也。在《老子》书中之政治，在上惟圣人，在下惟百姓，而与圣人分治天下者则为官长，官长则等如有司，如器。大朴散，始有分司别用之器。此等观念，细论之，仍是封建贵族世袭制度已坏，游士得势，尚贤之说方盛，乃始有之。故《老子》所谓朴散则为器，为官长，正与《论语》君子不器之意相违异。此犹如前举《老子》书云寄天下托天下，而《论语》则谓寄百里之命托六尺之孤也。只就此等处两两对比，深细互观，便知《论语》乃春秋时代人观念，而《老子》书则为战国晚年人观念，时代背景，历史意象，显露暴露，更无可疑。当知古今大哲人著书立言，彼其书中所蕴蓄之义理，固可超越时代，历久常新。而其书中义理所由寄托而表现之若干具体意象，特殊观点，及其所供驱使以表达其义理之若干特有辞语，则终无可以超脱其成书之时代背景，而谓其可以预据后代人之实际事状以立说，此乃断无之事也。

《老子》书言在上治人者，曰圣人，曰官长，而在下被治者则曰百姓，其非春秋时人语，已如上举。今再进而一究其言及在下百姓之有待于在上治人者之所以治之者之又属何事乎？在《老子》书，则首先言及百姓之好智。故曰：

爱民治国，能无智乎？

又曰：

古之善为道者，非以明民，将以愚之。

民之难治，以其智之多。

故以智治国，国之贼。不以智治国，国之福。

好智之次，则曰多欲。故曰：

圣人之治，常使民无智无欲。

又其次则曰好动，盖尚智多欲则好动，其事相引而起。故曰：

使民重死而不远徙。

又曰：

我好静而民自正（定）。

又其次则曰不畏死。故曰：

民不畏死，奈何以死惧之？

又曰：

民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。

凡此种种，所谓尚智，多欲，好动，轻死，凡《老子》书中所认为民之难治者尽在此，故尤为圣人为治之所先也。则试再问，当春秋时，亦有此等现象否？试熟玩《左传》一书，所记春秋二百四十年间事，大抵皆贵族阶级自身内部相互间之动乱争夺为主耳。而何有乎如《老子》书之所谓百姓之好智多欲好动而轻死乎？此乃王官之学，流散人民间，诸子兴起，百家竞鸣，乃始有此现象。战国百家中最先出者为儒，然孔子弟子七十人，多数惟在鲁卫诸邦，尚未见当时民间之尚智而好动之成为一种普遍现象也。孔子曰：“士而怀居，不足以为士矣。”孔子之于士之尚智而好动，盖犹重奖之，而非深抑之。非有此等提倡，则亦不能有将来战国游士尚智好动之风气。而至《庄子》外篇《胠篋》则曰：

至德之世……民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治矣。今遂至使民延颈举踵，曰：“某所有贤者，赢粮而趋之。”则内弃其亲，而外去其主之事，足迹接乎诸侯之境，车轨结乎千里之外，则是上好智之过也。

此其说，与《老子》书至相似。然此等现象，必至战国中晚期以下乃有之。在战国初期，儒墨新兴，尚不至此。《老子》书中所深斥民间之尚智而好动，若舍《庄子·胠篋》之言，与夫并时诸书之记载，而返求之于《左传》与《论语》，则渺不可得其迹象，故于此又知《老子》书之决然为晚出也。

《老子》书言民间之多欲，则曰：

大道甚夷，而民好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸，非道也哉！

夫其曰朝甚除而田甚芜，则是在朝者尚贤好智，故在野者弃耕耘而竞仕宦，故致甚除以朝而芜于野。此种景象，又岂春秋时所有乎？亦岂战国初期之所能有乎？又曰：服文彩，带利剑，厌饮食，而财货有余。当知此辈皆来自田间，故致于野甚芜而仓甚虚，此亦显是战国晚期游士食客之风既盛，乃始有之也。当孔子时，至于陪臣执国命而极矣。故子张学干禄，子夏亦

曰：“学而优则仕。”孔子曰：“三年学，不志于谷，不易得也。”然“子华使齐，冉子为其母请粟，子曰：‘与之釜。’请益，曰：‘与之庾。’冉子与之粟五秉。子曰：‘赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘。吾闻之也，君子周急不继富。’原思为之宰，与之粟九百，辞，子曰：‘毋！以与尔邻里乡党乎？’”当时孔子门弟子，得附圣人之骥尾，其在当时，可谓甚煊赫矣。然其生活情况不过如此。若再溯之孔子之前，游宦之士尤极少见。晋有灵辄者，饿于桑下，曰：“宦三年，未知母之存否。”赵盾与之箪食与肉焉。当春秋之世，求如灵辄之例者，亦仅见耳。又乌有所谓服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，若《老子》之所讥乎？若其有之，则在孟尝春申信陵平原四公子之门。且武器之有剑，亦始春秋末年，然尚不为当时社会士流普遍之佩戴品。《论语》仅言射御，何尝有所谓带利剑。此即仅就一器物之微，而已足征其书之晚出矣。故无论就大体言，或就小节言，《老子》书之为晚出，乃无往而不流露其成书时代之背景。苟为拈出，则尽人可见，固不待明眼特识也。

《老子》书言民间之尚智而好动，其所得则曰“财货有余”。其富贵而得志，则曰“金玉满堂”。《老子》之所以教之，则曰“不贵难得之货，使民不为盗”。又曰：“人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盗贼多有。”当春秋时，列国君卿大夫相赠赂，大率曰束锦加璧，兵车文马，歌钟宝鼎，以至于献女纳妾，而止矣，无以复加矣。在当时所谓难得之货，即此等锦璧车马钟鼎伎妾之类，然决不遍及于民间。至黄金之用，则亦始见于战国。货币流通，亦自战国而始盛。孟子称大王居邠，事狄以皮币犬马珠玉而不得免。又曰：“宝珠玉者，殃必及身。”当孟子时，黄金之使用已广，然《孟子》书尚言珠玉，不言金玉也。今如《老子》书所言，财货金玉，民间胥可以尚智好动而得之。故曰：“民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。”此又决非春秋时代民间经济状况之所有也。

《老子》书又言之曰：“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？”此即所谓“人多伎巧，奇物滋起，法令滋彰，盗贼多有”也。《春秋》“郑子臧聚鹖冠，郑伯闻而恶之，使盗诱杀子臧。君子曰：‘服之不衷，身之灾也。’”此乃好奇之一例。然当战国时，鹖冠遂成为儒服。是春秋时贵族卿大夫服之而见为不衷而遭杀身之祸者，至战国时，则成为民间知识分子尚智好动者之常服矣。又春秋邓析为竹刑，郑驷歆用之而杀邓析。然邓析固是郑之大夫，至战国时人而造为邓析之种种怪说者蜂起。则凡所谓民间之为奇者，其固在春秋之世乎？抑将谓起于战国乎？当春秋时，贵族世袭之制犹未破坏，故曰：“刑不上大夫，礼不下庶人。”当时治国者知有礼有制，而不知有所谓法。法令之起，亦当在战国也。（此层详余《周官著作年代考》）

凡此皆据《老子》书推测其所论政治社会各项背景，而知其书之晚出而无可辩护者。其次则请再以学术思想之系统言之。

二

先秦显学，实惟儒墨两家，此韩非已言之。其后起诸家，则法源于儒，农名道家源于墨，阴阳家兼容儒道，最为晚出（此处论证，略见余《国学概论》第二章《先秦诸子》，详论散见《先秦诸子系年》）。在儒墨之初期，其议论大体，归于反抗当时贵族阶级之矫僭，而思加以改

革。儒义缓和，可称右派。墨义激进，当为左派。墨主兼爱，论其思想底里，亦为反对当时贵族阶级之特权。而墨家之所以证成其兼爱之说者曰天志，此为墨家思想之初期，今当暂称之为天志的兼爱论，或宗教的兼爱论。继此以往，墨说又大变。虽亦同主兼爱，而所以必需兼爱之理据，则不复远推于天志，而别创为万物一体之论。万物既属一体，则兼爱自所当然。其所以证成万物之为一体者，主要则在于对物名之种种综合与分析，今当暂称此为名辨的兼爱论。为此主张者，后世目之为名家。而惠施其魁杰也（余有《墨辨探源》一篇，论此较详，其文刊载《东方杂志》第28期）。惠施一派之主张，其说亦可征于《墨经》：

《经下》：数物一体也。说在俱一惟是。

《说》：数俱一，若牛马四足。惟是，当牛马，数牛数马，则牛马二。数牛马，牛马一。若数指，指五而五一。

盖自名数之为用论之，愈分析，则愈见其异。愈综合，则愈见其同。故分之则为“万”，为“毕异”。合之则为“一”为“毕同”。惠施历物，称“万物毕同毕异”，又称“大一小一”，此皆本名数之综合与分析立论，此其说亦可暂称之为“名数的万物一体论”（惠施学说详见余著《惠施公孙龙》一书，由商务印书馆出版）。此亦墨家思想之流变也。

庄子与惠施相反，彼乃承认惠施万物一体论之新见解，而反对其论证之方法者。故曰：“天地与我并生，万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三，故自无适有，以至于三，而况自有适有乎。”（《齐物论》）庄子谓“天地与我并生，万物与我为一”，此即惠施万物一体之见解也。此下云云，则反驳惠施以名数综析而证成此万物一体之理论者。而庄子于此，则自创新义，主于从实际事物作观察，而认出万物实体之随时迁化，变动不居。故曰：“凡物无成与毁，复通为一。”又曰：“自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆一也。物视其所一，而不见其所丧。”又曰：“假于异物，托于同体。”此假于异物托于同体之变，在庄子谓之为“物化”。物化之分析，至于最后一阶段，则有其大通合一，至细而不可察者，庄子名之曰“气”。故曰：“与造物者为一，而游乎天地之一气。”凡所谓物之成毁，则皆假于异物，托于同体之一气之变化。精而论之，则皆一气之运行也。若是言之，亦足证成万物之一体，而似较惠施之仅止于名言之辨者，为切实而进步矣。庄子又称此天地万物之一气之运行者曰“道”，故曰：“道乌乎而不存。”盖儒墨初期立论，其实皆上本于天志，而归极于人事。此不仅墨子然，即孔子亦然，即其后之孟子，亦无不然。而惠施之所以创立万物一体之新说者，其意在别求一说以证成墨家之兼爱论。庄子则取惠施万物一体之意，而深观乎物化，于是乃有所谓“乌乎往而不存”之“道”。“道”字之新观念，可谓由庄子而确立。故庄子言道，乃远与孔孟儒家之言道不同。而自有此道字之新观念，于是往者天帝创造万物之素朴的旧观念遂破弃，不再为思想界所重视，此则庄子思想在当时一种最有价值之贡献也。今论墨子思想之最大贡献，在能提出平民阶级与贵族阶级之一体而平等。惠施思想之贡献，在能超出人类范围，而论点扩及乎宇宙万物，以寻求其平等之一体。庄子思想之贡献，在能继承惠施，进而打破古代相传天神创世之说，而别自建立其万物一体之新论证。故自墨子以下，其所谓“爱”者，已绝非昔人之所谓“爱”。自惠施以下，其所谓“物”者，更绝非昔人之所谓“物”。而自庄子以下，其所谓“道”者，又绝非昔人之所谓道矣。此乃先秦思想进展一线索之可确指以说者。

今《老子》书中言道，则显近于庄子，而复有其不同。其一：曰道先天地而存在。故曰：
有物混成，先天地生。……吾不知其名，字之曰“道”。

又曰：

道，渊兮似万物之宗，吾不知其谁之子，象帝之先。

此在《庄子》书中若已先有其说，故曰：

道，神鬼神帝，生天生地。

又曰：

自本自根，未有天地，自古以固存。

然此节似为晚出伪孱，非《庄子》内篇之本真。其次老子言道，始分阴阳。其书曰：

万物负阴而抱阳，冲气以为和。

至是乃确指此天地万物之一气者，又分阴阳两性。在《庄子》内篇，言六气，又言有阴阳之患，似其时尚未确立气分阴阳之新观念。至《庄子》外杂篇，乃始与《老子》书相合，然外杂篇更出《老子》后，今当暂称此派为“阴阳的万物一体论”，其义乃畅发于《易传》，《易传》成书，则亦出《老子》之后也。

惠施之后复有公孙龙，其学亦承袭惠施，然龙之为学，复与施异。彼乃不谈万物一体，而专意于辨名实。盖惠施之论万物一体，其所以证成之者有两途。一则分析万物名数而达于毕异之小一，一则综合万物名数，而达于毕同之大一。公孙龙则转而益进，并不认有物与名数之辨。故曰：“物莫非指，而指非指。”指即名数也。若据常识，名数所以别物，而物则确有实体，故物之有实体，与所以指此物之名数不同。公孙龙似不认有此别，故曰：“坚白石可二不可三。”又曰：“白马非马。”其结论则曰：“彼彼止于彼，此此止于此。”公孙龙之主张，一名止于一实，一实亦止于一名。其立论思想，尤偏重在名数之分析，而更不再及于综合之一面。故曰：“离也者，天下故独而正。”（公孙龙学说，详余著《惠施公孙龙》，此处限于篇幅，叙述颇未明畅，读者当取《惠施公孙龙》一书细参）盖庄子取惠施之结论，而变换其证法。公孙龙则推衍惠施之证法，而又别出其结论。公孙龙后于惠施，而犹及见庄周。自公孙龙之说出，而后名字含义，遂有哲学上之最高地位。故公孙龙之所谓名，与以前之所谓名者又绝不同，犹之庄子之所谓道，与以前之所谓道者绝不同也。

今考《庄子》内篇，言名实者凡数见，曰：“我将为名乎，名者，实之宾也。”又曰：“名实未亏，而喜怒为用。”又曰：“是皆求名实也，名实者，圣人之所不能胜也。”又曰：“德荡乎名，知出乎争。”又曰：“名实不入，而机发乎踵。”又曰：“无为名尸，无为谋府。”是《庄子》内篇言名实，犹守旧谊，非有新解。至《老子》书，所用名字，其含义乃与庄子突异。盖老子又兼采公孙龙思想也。故《老子》书开首即曰：“道可道，非常道。名可名，非常名。”谓天地万物尽于道，此庄周之说也。谓天地万物尽于名，则公孙龙之说也。两说绝不同，《老子》书乃混归于一。此《老子》书犹较公孙龙为晚出也。老子继是而曰：“无名，万物之始，有名，万物之母。”今本或作“无名，天地之始。有名，万物之母。”或云：当于有无字逗。然考《史记·日者列传》：“无名者，万物之始也。”王弼注：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有名有物之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也。”是王本两句皆作万物，与《史记》合。至于断句，则或于有无字逗，或于名字逗，义实两通，亦据王弼注而可知。然以

无名为万物之始，以有名为万物之母，此种理论，明出名家，即前所谓名数的万物一体论也。而其意尤近于公孙龙。此与庄子所倡气化的万物一体论，实相违异。而《老子》书乃牵合为说，故曰：“道常无名朴。”推《老子》书作者之意，盖当万物无名之际，乃所谓道，及其有名，则已非道而是器矣。故道乃在器之先。若据庄周旧说，则万物迁化，莫非天地之一气，而此一气之运行，即所谓道，则万物迁化之本身即是道，非在万物迁化以前别有道。故庄子曰：“道行之而成，物谓之而然。”道见于运行，非在运行之前先有道也。物施以称谓，非在称谓之外别无物也。在庄周之意，天地万物，只是一气之运行。其运行本身即是道。道则惟一，故物乃同体，人则从而加以名谓识别，遂若世间诚有此一物彼一物之存在。其实则万物一体，而又迁化无常，不居其故。故道者，乃综合此迁化之大体，而名言则就此迁化之大体而加之以分别。故谓除去此迁化之大体以外别无道，可也。谓除去对于此迁化之大体之种种名相分别以外别无物，则殊不可。纵谓庄子未尝认可于此种种分别之物相，然在庄子意中，明明有超乎此种种名相分别之外之合一大通之迁化之大体曰道者之存在。此乃庄子思想之要点。故《齐物论》有云：“道乌乎往而不存，言恶乎存而不可。道隐于小成，言隐于荣华。”此皆道言对举。道指其真实，言指其辨认。故曰：“是非之彰也，道之所以亏也。”又曰：“道未始有封，言未始有常。”又曰：“大道不称，大辩不言。”凡《齐物论》一篇道言并举，其言字所指，小之则彼我之识别，大之则是非之争论，并不谓此万物一体从名言而起，亦不谓舍却名言，即无此万物大全合一相通之体之存在也。惠施历物之意，说万物毕同毕异，以为有大一小一之别，而曰天地一体。此亦认有此一体也。而庄子深不喜其说，以为万物一体，应从观化中见，不当从言辨上证。当知从名字言辨之综析而证天地万物之一体，则言辨本相即已非一。若果是一，更无言辨，更乌从于言辨中而得万物一体之真相乎？故庄子曰：“忘言而齐物矣。”故论万物一体，苟能以道观之，则不必更论于名言。若以名言综析求之，则更无当于道真。惠施庄周毕生议论不合，正在此处。而公孙龙之于惠施，则又变本而加厉。如由公孙龙之说，凡属一名，即是一实。名之所在，即是实之所在。如称马，马是一名，亦即是一实。如称白，白又是一名，亦即又是一实。如此则白马自当与马不同。名不同，而实亦异。如坚白石，非石之一实而有坚白之二名，乃石是一名，同时即是一实，坚与白又同是一名，同时又即同是一实也。故曰“物莫非指，而指非指。”此亦可谓物莫非名，而名非名也。故主于道以为论者是庄周，主于名以为论者是惠施公孙龙。今《老子》书，开宗名义，即以“道”“名”二者兼举，此非庄周与惠施公孙龙各得老子精义之一偏，乃老子自汇此两家而合说之耳。然两家各有特诣，合说乃成两损。老子曰：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”此语极含糊。所谓道生一者，此“一”究何指？所谓一生二，二生三者，此“二”与“三”又何指？试问在道与万物之间，别有此所谓一二三三者，究属何等？所谓三生万物者，此三究是何物？故老子此条，实费分解。王弼说之曰：

万物无形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。已谓之一，岂得无言乎？有言有一，非二而何？有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽乎斯。过此以往，非道之流。

然弼之此解，其义实据《庄子·齐物论》。而后世治老者，亦莫之能易也。今试会合庄老两书而比观之，其果为庄周后起而发挥老子之义乎？抑是老子书后起而承袭庄周之说乎？善读

书者，已不难微辨而得之矣。且在庄周，本属一种反驳之说，而在《老子》书，则转成为肯认之词。今试问道生万物，何以于中间定要横梗此生一生二生三三节。此所生之一二三，如王弼解，既是指名言，则岂得谓道生名言，名言再生万物乎？此其不通，尽人可知。且《老子》书明明亦云：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”则万物只是一气，一气运行，即所谓道。万物之迁化不居即是道，道即是万物之迁化不居。如此为说，岂不直捷？岂不切近？何必再作迂回，乃谓道生一，一生二，二生三，三生万物，而必为此不明不实之说乎？王弼勉强作解，宜无是处。乃曰：“从无之有，数尽于斯，过此以往，非道之流。”则庄生所谓“道恶乎往而不存”者复非矣。

故依庄周之说，即万物之迁化者便是道，而不论于物体之成毁与生死。从公孙龙之说，即万物之异同者尽是名，而不论于物质之虚实与有无。依常识言，马为实有，白则虚名，故白马亦是马。依公孙龙说，则不知世间果有物质与否，果有此马与否，而仅主一名止于一实，一实止于一名。故“马”为一名，即是一实。“白”亦一名，亦是一实。故曰：“白马者，马与白也。”白与马为二名，亦即是二实。故白马为非马。因马止一名，止一实也。故庄周从一物之成毁生死言，公孙龙从物之异同虚实言。两说判然各别。至《老子》书乃混为一谈，既称道为万物之宗，又称“无名万物之始，有名万物之母”。故《老子》书中言道，其含义与庄周不得不违异。举其大者有二：一曰老子以“一”言道，如曰“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵”云云，王弼云：“一，数之始而物之极也。”《庄子·内篇·大宗师》亦云：“豨韦氏得之以挈天地，伏羲氏得之以袭气母。”惟此一节，与《老子》书相似。然庄子此节，实系晚出伪撰。此皆主道先于万物之说也。《老子》书中，“一”字即指“道”。王弼谓“一者数之始而物之极”，此解甚确。盖《老子》书作者，本自以名数的万物一体论，与气化的万物一体论相混，故遂以一为道，又谓乃物之最先发源。至于庄子，则即以万物之迁化所谓万不同处者为道，故曰：“举莛与楹，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。”并非谓先从一处生出此莛与楹，厉与西施之万不同也。二曰老子以“无”言道，曰：“天地万物生于有，有生于无。”盖既谓道生天地万物，而道则无可指，故道即是无。而《庄子》内篇则又绝无此论也（参看余《关于〈老子〉成书年代之一考察》篇中论有无一条）。盖庄子曰“因是”，因是者，当境如如而皆是。故曰：“道无乎不存。”又曰：“道行之而成。”宇宙间并非先有一道，由是再生万物。若曰先有一道，由道生万物，则此道惟一无对，故得以一训。既是惟一无对，则亦无可别识，无可名言，故得以无训。然既曰无可别识，无可名言，则即已是别识名言之矣。故曰“既以为一矣，且得有言乎，既以谓之一矣，且得无言乎”也。然当知此等辩论，乃庄子所以反驳惠施之名数的万物一体论而设，不谓后人，如《老子》书作者，乃即取此以言万物之生成也。

故老庄思想，其显然不同处，有可得而略说者。在庄子则即“万物之迁化”而认其是道，在老子则推寻万物生成之本原而名之曰道。其异一也。故在庄子则当境即是，因是而已，即物化，即道真，而在老子则道生万物，且其间尚有层次，其言之凿凿者，如曰：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。”在道与物之间，别有象之一级。此义在后乃大畅于《易传》，于是遂有圣人制器尚象之说。“象”字在哲学思想上有地位，盖自《老子》与《易传》始。老子之所以必于道物之间，增出此“恍兮惚兮其中有象”之一级者，因欲牵合于“无名万物之始”而为说也。此又老庄之相异二也。

以上论《老子》书中论万物原始，混并庄周公孙龙两派为说，故既言阴阳，又辨名言，含义往往相冲突。次及《老子》书中之人生论，则其说似又别有据，而且与其宇宙论部分不相条贯。请继此再加申说。

墨子主兼爱，一变而为惠施之万物一体论。又转化而为庄周之物化论，以及公孙龙之惟名论。庄周公孙龙之说，又合并而成老子之虚无论。其说已略如上举。然墨学贵实行。非礼非乐，节用节葬，苦行自刻，为墨学之基点，而特副之以兼爱之妙辨。兼爱论之发展，而有惠施公孙龙为名家，至其苦行自刻之精神，则传而为农家，如许行是也。（许行为墨徒，详余《先秦诸子系年》。又余有《墨子》一小书，详论此义。）然墨子之道，“生勤死薄，其道大赅。使人忧，使人悲，其行难为，反天下之心，天下不堪”。于是有起而别为之说者，曰宋轻。盖持墨家兼爱之说，视人之父若其父，其论为人所难信，于是有惠施起，而造为万物一体之新说。而苦行自刻，生勤死薄，其事又为人所难守，于是有宋轻起，而造为人心欲寡不欲多之新说。荀子以墨宋兼称，盖宋轻亦墨学晚起一大师，在晚周思想界如荀卿之徒，犹知之也。余观《老子》书，其言人生涉世之道，大体从宋轻来。宋轻所著书虽已佚，而其所创说，则犹有可征者。

《汉书·艺文志·小说家》，宋子十八篇，班固云：“孙卿道宋子，其言黄老意。”则《老子》书与宋轻相通，汉人已言之。今考荀子称：“子宋子曰：人之情欲寡，而皆以己之情为欲多，是过也。”（《正论篇》）又曰：“宋子蔽于欲而不知得。”（《解蔽篇》）“宋子有见于少，无见于多。”（《天论篇》）《庄子·天下篇》亦言之，曰：“宋轻情欲寡（今本误作情欲置之），以为主。”又曰：“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。”是宋轻始倡情欲寡浅之义也。然今《老子》书，固亦力持情欲寡浅之说者。故曰：

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。

又曰：

少思寡欲，绝学无忧。

又曰：

少则得，多则惑。余食赘行，有道不处。

祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。

为道日损，欲不欲。

此皆发明人情欲寡不欲多之义也。荀子又称：“子宋子曰：明见侮之不辱，使人不斗。”（《正论篇》）韩非亦言之曰：“宋荣子之议，设不斗争，取不随仇，不羞图圉，见侮不辱。”庄子亦称之，曰：“宋荣子举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辨乎荣辱之竟。”（《逍遥游》）此宋轻提倡墨家非斗，而别创为荣辱之新界说。在常人以为辱者，宋荣子不以为辱。常人所不以为荣者，宋荣子转以为荣（关于墨家非斗一义，余别有详论，此不能尽）。《老子》书中类此说者亦极多。故曰：

强大处下，柔弱处上。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。圣人之道，为而不争，以其不争，故天下莫能与之争。

又曰：

报怨以德，勇于敢则杀，勇于不敢则活。

强梁者不得其死，吾将以为教父。

此皆以不斗争为教也。又曰：

大直若屈，大白若黩。知其雄，守其雌。知其荣，守其辱。处人之所恶，而受国之垢。

《庄子·天下》篇称宋子又曰：“是漆雕之廉，将非宋荣之恕。是宋子之宽，将非漆雕之暴。”宽与恕，皆心之能容也。宋轻以心能宽恕，能容受，为心之自然功能。故曰：“语心之容，名之曰心之行。”盖宋轻一方既提倡情欲寡浅之说，使人无多欲，无多求，一方又另定荣辱之界，使人无出于斗争，而归其说于人心之能容。能容则自可无争，无争则欲求自减。人能明乎此，则苦行自刻，安之若性，而墨家兼爱之精神，推行不难矣。是人心能容之说，亦宋轻所特创也。然今《老子》书亦言“容”，故曰：

知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。

特提容字，即宋子语心之容也。自孔墨孟庄，言人心之德性者详矣，然皆不及此“容”字。惟《尚书·洪范》亦云：“思曰容。”（今本作睿）《洪范》言五行，其书当亦起战国晚世，殆亦受宋轻思想之影响。故宋轻立论凡三大纲，一曰情欲少，不欲多。一曰见侮不辱。一曰容为心行。此皆当时认为宋轻所创之新说，而今《老子》书皆有之。庄周号为能传老子之学，而今内篇七篇，论人生涉世之道，又并不类老子，则何也？夫求学术思想之系统，而论其流变，此事本难明定确指。今若谓《老子》书在前，而孔墨孟庄以下皆后起，则是庄周见《老子》书而取其论道之一端，惠施公孙龙承袭其论名之一部分，宋轻则窃取其论心之情欲者，而孔子传《易》，则又得其论阴阳论象之说。此数子者，各得《老子》书之一偏，不能相通贯，而老子最深远，为后来九流百家所自出。纵横家得其“欲歛固张，欲弱固强”之意，兵家得其“不得已而用之，恬淡为上”之旨。墨子兼爱取其慈俭之教。孟子“不嗜杀人者得天下”，乃窃其“乐杀人者不可得志于天下”之句。《老子》五千言如大海，诸子百家如鼯鼠饮河，各饱其腹而去，此亦复何不可！若谓《史记》称老聃，其人其事，未尽可信，《老子》书五千言，不必定出孔子前，则今《老子》书中之思想，明与庄周公孙龙宋轻诸家相涉，其书宜可出诸家后，乃有兼采各家以成书之嫌疑也。

以上自学术思想之流变言之，疑《老子》书出宋轻公孙龙同时稍后之说也。

三

昔清儒辨伪《古文尚书》，一一为之搜剔其出处，明指其剽窃之所自，而伪《古文尚书》一案遂定。然《老子》书实非伪《古文尚书》比，其书五千言，洁净精微，语无枝叶，本不求剽窃见信，亦何从以剽窃证伪？故自文字文句求之，而证《老子》书之为伪出，其事不如证伪《古文尚书》者之易。然《老子》书果诚晚出，则在文字文句之间，其为晚出之迹，亦终有其不可掩者。即如前举“道生一，一生二，二生三，三生万物”，语本《庄子》；“爱以身于为天下，可以寄天下。贵以身于为天下，可以托天下”，语似《论语》“可以托六尺之孤，可以寄百里之命”而时代显属晚出。“乐杀人者不可以得志于天下矣”其语与《孟子》“不嗜杀人者能一之”极相似，亦可断为战国时人语，非春秋前所有。此等处，皆已不可掩其后出之迹。而余

观《老子》书，专就其文字文句求之，仍有确然可以断其为晚出，而不尽于上举者。《老子》云：

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。

此处“刍狗”两字极可疑。王弼注云：

天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有为。造立施化，则物失其真。有恩有为，则物不具存。物不具存，则不足以备载矣。地不为兽生刍，而兽食刍。不为人生狗，而人食狗。无为于万物，而万物各适其所用，则莫不瞻矣。若慧由己树，未足任也。圣人与天地合其德，以百姓比刍狗也。

王氏此注极牵强，谓“地不为兽生刍，而兽食刍。不为人生狗，而人食狗”此不免陷于增字诂经之嫌，殊未足信。其谓“圣人以百姓比刍狗”，语更含糊，未为的解。疑《老子》书之本意，并不如是。河上公注云：

天地生万物，人最为贵。天地视之如刍草狗畜，不责望其报也。圣人爱养万民，不以仁恩。法天地，行自然。视百姓如刍草狗畜，不责望其礼意。

刍草狗畜，其语无本，所解更不如王弼远甚。其实“刍狗”一语，明见《庄子·天运》篇，谓：“刍狗之未陈也，盛以篋衍，巾以文绣，尸祝斋戒而将之。及其已陈也，行者践其首脊，苏者取而爨之而已。”天地之间，虚而不屈，动而愈出，有弟而兄啼，时一过往，全成陈迹，神奇又化为腐臭，故曰天地不仁，以万物为刍狗，圣人与化为人，则以百姓为刍狗也。如是以《庄子》书为说，文义极明显，更无可疑。不必如王弼注语之迂回。即宋儒自苏辙以下解《老子》，亦无弗用庄书刍狗义。然王弼决非未见庄子之书，何以近舍结刍为狗之说，而必别自生训乎？此由王弼认《老子》书在前，《庄子》书在后，则万不能在《老子》书中转运用《庄子》文句，故虽知庄书有刍狗之说，而王弼不敢用以解《老子》，此正见王弼之明细谨慎，而自有其不得已。此古人注书用心精密之一例也。今若谓《老子》书属晚出，其刍狗之语，当与《庄子·天运》篇所谓刍狗者同义，则文义明白而易解。惟《天运》列《庄子》外篇，并明见有汉人语。或刍狗一章较早。然亦不能必谓《老子》书中刍狗一语，定晚出于《天运》之此章。盖在战国晚世，必有此刍狗之譬，先已流行，《老子》书特浑用之，而《天运》篇此章乃详述之。今特据有《天运》此章，而证《老子》刍狗一语之同为晚出，则必可定也。

《老子》又云：

天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有入无间。

《庄子·养生主》则云：

彼节者有间，而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃，必有余地矣。

是谓以无厚入有间也。今《老子》书乃谓以无有入无间，此亦袭《庄子》，而加深一层为说者。

《庄子·人间世》有云：“绝迹易，无行地难。”《老子》曰：“善行无辙迹。”亦袭庄意而语加洁。抑且当惠施庄周时，辨者有言曰，“轮不辗地”，此即车行无辙也。又曰：“指不至”，此即徒行无迹也。庄子之所谓绝迹，亦自是当时学者间共同讨论之一题，而何以远在春秋时老子著书已能先及于此乎，此又无说以解也。

《老子》曰：

多言数穷，不如守中。

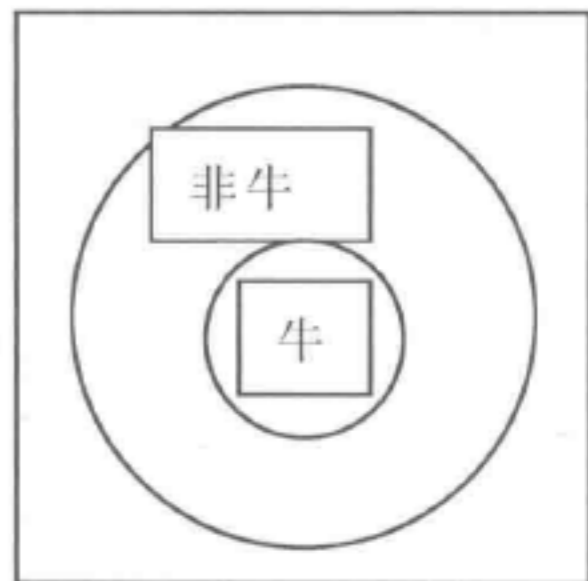
王弼注语，似有脱误，极难明了。今按：其说似亦出《庄子·齐物论》：“彼莫是得其偶，谓之道枢，枢始得其环中，以应无穷。”《老子》倒言之，故曰多言数穷，不如守中。然《庄子》道枢“枢”字，又见《墨经》。

《经上》：彼不可两，不可也。（梁氏校释谓“两”下“不可”二字衍，亦通）

《说》：彼凡牛枢非牛也，两也，无以非也。

此条在“辨争彼也”一条以前，先界说彼字。“彼”是一物（实），只当一名，故曰“彼不可两”。今有一物，或谓之牛，或谓之马，本无不可。然既已约定成俗，群谓之“牛”矣，则不当又别谓之“马”。故谓之“马”者不可。所以不可者，乃在彼之不可两。故曰：“彼不可两，不可也。”此乃先说所以有不可之故。辨者即辨其可与不可，故有当否胜负也。“凡牛枢非牛者”，枢乃户枢义，《管子》有《枢言篇》，注：“枢者居中。”《淮南·原道训》：“经营四隅，还反于枢。”枢常居中而转动。今谓此物名“牛”，即有“非牛”一名，与为对偶。牛名只一，非牛之名无穷，如“羊”如“马”，皆可谓之非牛，而非牛之名自“牛”名生，故“牛”名为主。今以“牛”名为中枢，“非牛”之名为外环，如下图。

故曰：“凡牛，枢非牛，两也。”以牛为枢，则凡其四环皆非牛。以马为枢，则其四环皆非马。故自牛言之，牛为枢，而马为环，马则非矣，牛则是矣。自马言之，则马为枢而牛为环，牛则非矣，马则是矣。故曰“是亦一无穷，非亦一无穷。”道枢者，知马之可以为枢，而牛亦可以为枢，是之谓“两行”。是之谓“因是”。是之谓“彼是莫得其偶”。是之谓“可以应无穷”。今老子谓“多言数穷，不如守中”，所守系何等之中乎？王弼云：“若橐籥有意于为声，则不足以供吹者之求。”是据上文“天地之间其犹橐籥乎”



为说，则老子“守中”乃成“守虚”之义。然此两句是否连续上文，从来说者多有争辨。且即如弼说，以“中”训“虚”，固亦可谓老子之虚中，乃由庄周之“环中”来。要之治《老子》书，必本庄周为说，其义乃可得通。否则将漫不得其语义之所指，亦将漫不得其语源之所自，此即老后于庄之确证也。又《老子》曰：

益生曰祥，心使气曰强。

“益生”见《庄子·德充符》，曰：“不以好恶内伤其身，常因自然而不益生。”“心使气”见《庄子·人间世》，曰：“一若心，无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。气者，虚而待物者也。”故《老子》因之，曰“益生曰祥”，祥者不祥，又曰“心使气则僵”矣。“强”当作“疆”，即“僵”之借字也（此说据马叙伦《老子核诂》）。然则不引庄子之说，则老子此语之义即不显。此亦可证老出于庄后，胥与上引诸条一例也。

又《老子》曰：

专气致柔，能婴儿乎。

焦竑曰：“心有是非，气无分别，故心使气则强，专于气而不以心间之则柔。”焦氏此解，于老书专气义，最为恰适。夫心气问题，亦在庄周孟子书中始有之，《论语》《墨子》犹绝不见

心气兼言成为一论题者。何以远在孔子以前，遽已有此等语。故若抹去孟庄书而专治老子，则终将无说以通。则《老子》书之晚出于庄周，又复何疑耶？

又《老子》曰：

服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸。

说者不得“盗夸”二字之解。韩非解老作“盗竽”，疑是本字。然《解老》云：“竽也者，五声之长也，故竽先则钟瑟皆随，竽唱则诸乐皆和。今大奸则作，俗之民唱。俗之民唱，则小盗必和。故服文彩，带利剑，厌饮食，而财货有余者，是之谓盗竽矣。”其说亦迂回。疑《解老》篇所云，乃得其本字而失其本义耳。“盗竽”之解，亦见韩非书。《说林》：“齐宣王使吹竽，必三百人。南郭处士请为王吹竽，宣王悦之，廩食以数百人。宣王死，湣王立，好一一听之，处士逃。”此乃当时齐人调侃游士食客之所造，其说虽见韩非书，而其事传述当在韩非前。余疑《老子》书或当出于齐，（别有论，详《先秦诸子系年》。）此殆据当时人口述故事，而曰“谓之盗竽”，犹今人之云“滥竽”也。吹竽又事属韩昭侯，亦见韩非书，此足证其传说在当时之流行。故以盗竽与乌狗之用语，而证《老子》书之晚出，此两事亦可归纳为一例也。

又《老子》曰：

同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。

《老子》书屡言玄字，河上公注：“玄，天也。”王弼注：“玄，冥也。”此与《庄子·大宗师》“于讴闻之玄冥”之玄同义。而玄何以指天，后人于此皆无说。惟宋苏子由说之，曰：“凡远而无所至极者，其色必玄，故老子常以玄寄极也。”吕吉甫曰：“玄之为色，黑与赤同乎一也。天之色玄，阴与阳同乎一也。名之出玄，有欲与无欲同乎一也。”两家之说允矣，而苏氏之语，尤为深得《老子》书用此玄字之真源。《庄子·逍遥游》：“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色也，其远而无所至极邪，其视下也，亦若是则已矣。”盖老子言玄，犹庄子言天之苍苍，故古经籍亦言苍天，《诗·王风·黍离》“悠悠苍天”是也。而后世道家特喜言玄天。《庄子》杂篇有“玄古”，此尤玄为远而无所至极之义之确证。故《老子》书用此玄字，必如苏氏之解，决与庄周天之苍苍语有渊源也。而《老子》书之晚出于庄周，亦即于此而可微辨以得矣。至《易·坤》文言“天玄而地黄”，其语显出《老子》后。《尚书·舜典》“玄德升闻”，玄德字亦本《老子》，必为晚周儒家之妄臆。而《庄子·外篇·天道》有玄圣素王之名，则更见为汉人语。此又即就一字之使用，而可以推论群书真伪先后之一例也。

上之所举，皆据文字文句间求之，虽其事若近琐碎，然亦足证《老子》书确有晚出于庄周之嫌疑也。再次，请本古人著书之大体言，则亦可证成《老子》书之确为晚出者。

春秋之际，王官之学未尽坠，学术不及于民间，私家以著书自传者殆未见。老子果为王官与否，清儒汪中所辨，义据鲜明，殆成定论。至于孔门儒家，始播王官六艺为家学。然孔子《春秋》本之鲁史，订正礼乐，亦不出王官六艺之范围。《论语》之书成于孔门，记言记事，仍是往者史官载笔之旧式也。下逮《孟子》七篇，议论纵横，其文体若已远异于《论语》。然亦不脱记事记言之陈式。此皆当时著书体例之最早的法式也。下至《庄子》，号为荒唐矣，然其书寓言十九，虽固妙论迭出，而若仍困于往昔记言记事之陈格，文体因循，犹未全变。然已能裁篇命题，如内篇《逍遥游》《齐物论》之类，较之以《梁惠王》《公孙丑》名篇者，自为远胜矣。惠施之书五车，惜后世不传，不审其体例。《墨子》书最先，当仅是《贵义》《公孟》

诸篇，体类论孟者先传。今其书如《天志》《尚同》《兼爱》《尚贤》，一义一题，虽亦有“子墨子曰”云云，然固不拘于对话。此其文体，殆决不出孟庄之前矣。至公孙龙荀子书，乃始为严正之论体，超脱对话痕迹，不复遵袭记事记言之陈套，空所依傍，自抒理见。然荀书如《议兵》诸篇，亦复仍遵旧规也。至《老子》书，洁净精微，语经凝练。既非对话，亦异论辨。此乃运思既熟，融铸而出。有类格言，可备诵记。颇异乎以前诸家之例矣。若《老子》著书早在前，则何其后起诸家之拙，而文运之久滞而不进乎？

今读《老子》书，开首即曰“道可道，非常道，名可名，非常名”，此决非子曰“学而时习之”，以及“孟子见梁惠王”之例，可相比拟。必求与《老子》书粗可比类者，如公孙龙“物莫非指，而指非指”及《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之为教”以及《大学》“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”之类，此皆于一篇一书之开端，总絜纲领，开宗明义，要言不烦，此其为文体之进展，必皆出于战国之晚年，而不能早出于论孟庄子之前。此又据于当时文体之演变，而可定其成书年代之先后也。

又《老子》书用韵语，或以为韵文例先散文之证。然韵文例先散文，以言诗歌之先官史，则洵然尔。其先播之于乐，则为诗歌。其次载之于册，乃为官史。又其次而流散于私家，则有师弟子之《论语》。官史之与《论语》，则属散文，本此而谓散文之晚出于韵文则可也。散文之先为史，史必晚于诗。继史而有论，论又晚出于史。诗与史与论之三者，可谓古代文学自然演进之三级。若至《老子》书，其文体乃论之尤进，而结句成章，又间之以韵，此可谓之论文之诗化，其体颇亦杂见于《庄子》，至《荀子》书而益多有。《老子》书则竟体以韵化之论文成书也。如此言之，则《老子》书之文体，其决不能先于《论语》一类之对话，为记事记言之史体者，又断可决矣。故《论语》已为官史之解放，官史则为雅颂之解放。而孟庄著书，则又为《论语》之解放。公孙龙荀况，又为孟庄之解放。《老子》书之文体，侪之荀公孙之俦则类，推之《论语》之前，则未见其为妥惬也。后有《易大传》，文体似《老子》，均系散体论文之韵化，不得援诗歌先于论文为例，而谓其书用韵，即证为古作也。

余观《汉书·艺文志》，著录诸子，大率尽出战国以下，而往往托之春秋之前，此在刘向歆父子已多辨析。后人为诸子证伪，亦颇有片言折狱者。惟《老子》书之为晚出，则虽辨者已多，而论争尤烈。若至今而不能定。此缘其书诵习既熟，爱玩者多，故虽有确证，未易启信。近人辨《老子》书晚出，始梁任公，所举诸证，皆属坚强，优足以资论定矣。继而为辨者，又复新义络绎，时有可取。余兹所陈，若几于买菜之求益焉。而仓促成文，所欲言者，犹憾有未尽。要自另辟蹊径，足补梁氏诸人未尽之绪。抑近人虽疑《老子》书晚出，而犹多谓其当在庄子之前者，然即以《老子》书屡称“侯王王侯”一端言之，齐魏会徐州相王，为六国称王开端，其时已当惠施庄周之世（六国称王事，余《先秦诸子系年》有详考），则《老子》书至早不能在庄周前，抑又明矣。又庄周内篇与外杂诸篇时代有先后，亦为辨《老子》成书年代者连带必及之问题。此篇未能详论，更端为篇，姑俟之异日焉。

三论《老子》成书的年代*

钱穆

《老子》书之晚出，今日已成定论。顾或主在庄子前，或主在庄子后。余夙主后说，昔曾造论两篇，一曰《关于〈老子〉成书年代之一考察》，成于中华民国十二年夏，刊载于《燕京学报》之第8期。一曰《再论〈老子〉成书年代》，成于中华民国二十一年春，刊载于北京大学之《哲学论丛》。翌年，由沪上某书肆合印单册，名《老子辨》。今忽忽又十五年，意犹未尽，爰草三论。距首论初稿，则已二十四年矣。

此论之成，先有一大前提，即谓《易系》《中庸》，皆出庄老之后。余在三十二年春，曾著《易传与礼记中之宇宙论》一篇，刊于《思想与时代》第34期（现收入《中国学术思想史论丛》第2册），大体谓《易》《庸》所论宇宙人生，皆承袭庄老，而改易其说以就儒统。老子思想，则适为庄周书与《易》《庸》之过渡。当时在篇中虽偶及此义，未遑详论。此篇续阐前说，读者必参阅彼文，乃可备得本篇之作意。

庄子论宇宙，其最要义，厥为万物皆本一气，其死生成毁，皆一气之化，故内篇屡言“造化”，又称“物化”。万物既尽属一气之化，故曰：“假于异物，托于同体。”“孰知死生存亡之一体。”《大宗师》又曰：“恶知死生先后之所在？”（同上）故曰：“凡物无成与毁，复通为一。”《齐物论》苟有悦生而恶死，必为庄生之所笑。抑庄生时言之，曰：“大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。”（同上）又以生为附赘县疣，为决疣溃痈。则推极庄生之意，无宁讴歌死尤甚于讴歌生。儒家建本人事，故《荀子·解蔽篇》讥庄周“蔽于天而不知人”。死生一体，固属天然。而好生畏死，则人之常情。今庄子齐而等视，故曰“蔽于天不知人”也。《易系》则曰：“天地之大德曰生。”《中庸》亦曰：“赞天地之化育。”又曰：“天地位，万物育。”夫有生必有死，而必曰“天地之大德曰生”者，此本人以立言之所宜有也。夫固知天地万物，胥出一气之化，而必曰“化育”焉，则认生育为造化之主。一阴一阳之谓道，而《易》《庸》立言，必主于阳不主于阴，此见儒家陈义本诸人，与庄子之超夫人而本乎天者异趣。顾《老子》书，则已渐露此倾向。故《老子》常言“生”，常言“育”，乃转近《易》《庸》，而与庄周之“齐死生一成毁”者远焉。今举其说如次：

万物作焉而不辞，生而不有。（二章）

* 原载于《五华》1947年第2期，本文据其《庄老通辨》一书校正。

生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓元德。（五十一章）

孰能安以久动之徐生，保此道者不欲盈。（十五章）

大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有。衣养万物而不为主。（三十四章）

万物得一以生……万物无以生，将恐灭。（三十九章）

道生一，一生二，二生三，三生万物。（四十二章）

道生之，德畜之，物形之，势成之。（五十一章）

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，是谓元德。（同上）

此见老子言道生万物，偏言生，不言死，与庄周齐死生而一言者不同。盖庄子“本天”言，老子“本人”言，人情好生恶死，故必曰“道生万物”，又曰“道生德畜，长育养覆”，此证老子之转近儒义，故曰其书乃庄周与《易》《庸》之过渡。又《荀子·天论篇》“老子有见于拙，无见于信”。此亦显涉人事，非关自然。

庄子本天而言，故常见大化之日新，曰：“方将化，恶知不化哉。方将不化，恶知已化哉？”《大宗师》又曰：“有骇形，无损心。有旦宅，无情死。”（同上）骇形者，变化为形，骇动不留。旦宅者，旦暮改易，生如蓬庐。故曰：“造适不及笑，献笑不及排，安排而去化，乃入于寥天一。”（同上）人生不可控持，“方生方死，方死方生，行尽如驰，莫之能止，日夜相代”（《齐物论》）。若“藏舟于壑，藏山于泽，而夜半有力者负之而走”也（《大宗师》）。虽此说非谓其不信，要非生人之情所乐闻。《易系》《中庸》则转言之曰，大化虽日新，而此日新之化，则固不息不已，可久而可常。乌见所谓行尽如驰而莫之能止乎？故庄子曰：“化则无常”，而《易》《庸》即“以化为常”，此又其相互异趣之一端。老子言“道”，既偏重人事，故其书亦时言常，不言无常。曰：“道可道，非常道。名可名，非常名。”则知老子心中自可有一“常道”，有一“常名”矣。而《庄子》则曰：“言未始有常。”又曰：“仁，常而不成。”此又庄老之异趣。故《老子》曰：

复命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶。（十六章）

常德不离，复归于婴儿。……常德不忒，复归于无极。……常德乃足，复归于朴。（二十八章）

道常无名。（三十二章）

道常无为而无不为。（三十七章）

用其光，复归其明，无遗身殃，是为习常。（五十二章）

知和曰常，知常曰明。（五十五章）

其他《老子》书中常字尚屡见，此老子主“有常”，不主无常之证。老子既主有常，故亦主“可久”。其言曰：

天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。（七章）

孰能安以久动之徐生。（十五章）

天乃道，道乃久。（十六章）

不失其所者久。（三十三章）

知足不辱，知止不殆，可以长久。(四十四章)

有国之母，可以长久，是谓深根固柢，长生久视之道。(五十九章)

“有常”“可久”，此《易》《庸》义，非庄周义也。老子主有常，主可久，故亦重“积”。曰：“早服，谓之重积德。重积德，则无不克。”(五十九章)“积”之为义，荀卿极言之，而《易》《庸》承袭焉。此又《老子》书近于荀卿《易》《庸》，而远于庄周之一证也。

庄子曰：“人谓不死奚益，其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？”(《齐物论》)凡庄子之主无常者，每由其形之迁化不居征之。然则老子主有常可久，亦可证形之不迁不化乎？曰不可。虽然，形虽化而自有其不化者曰“象”。象者，像也。凡人之形，必与人之形相像，古今人形皆相像也。凡马之形，必与马之形相像，古今马形皆相像也。故指形则化，执象则留。《老子》曰：

无状之状，无物之象，是谓惚恍。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。(十四章)

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。(二十一章)

执大象，天下往。(三十五章)

大象无形，道隐无名。(四十一章)

盖以象言道始于老。庄子论道，仅指其迁化日新，变动不居者言。老子乃始于此迁化日新变动不居之中，籀得几许常然不变之大例。故知虽无停形而有成象，智者玩索其象，即可以逆推其变，故曰“执古之道，可以御今之有”矣。此又老子就天道而挽合之于人事之一大转变。《老子》书中言此者最多，兹举一例言之，如曰：“大曰逝，逝曰远，远曰反。”(二十五章)“反者道之动。”(四十章)“与物反，然后乃至大顺。”(六十五章)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。”(二十二章)此即道有成象之一端。老子又常言“式”，曰：“知其白，守其黑，为天下式。”(二十八章)又曰：“知此两者亦稽式，常知稽式，是谓玄德。”(六十五章)惟道有象，故有式。惟其有式，故知有常。惟道有常，故可执古道以御今有。《老子》五千言，其最大发挥，在此一义。此则显与庄周异，而与《易》《庸》近。以其通天道于人事，以人事为主而运用天道，与庄周之知有天而不知有人者大异。

“象”字古书极少用，《易传》乃曰：“易者象也，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”八卦重为六十四，可以象天地古今一切之事变。又曰：“书不尽言，言不尽意，然则圣人之意其不可见乎，子曰：圣人立象以尽意。”“书不尽言，言不尽意”，语本《庄子》。《庄子》曰：

世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也。意有所随。意之所随者，不可以言传也。(《天道》)(按本文引《庄子》语皆据内篇，独此条出外篇《天道》，未必真庄子语，然大体则与庄子意近，与老子意远，故援以为证)

庄子所谓意之所随，乃指天地之实相。实相迁流不停，新新无故，故曰：“不可以言传。”既不可以言传，故曰：“知者不言，言者不知”也(同上)。但大化虽日新，万形虽日变，而实有其不新不变者存。此不新不变者，即所谓“无物之象”，“无形之象”也。一阴一阳之谓道，寒往暑来，日往月来，方生方死，方死方生，前日之日，非今日之日矣，今年之暑，非去年之

暑矣，此指其日新无故，迁流不停者言。抑此日往月来，寒往暑来，死生相续，阴阳相继，则终古常然，更无变。故曰：“执大象，天下往。”一阴一阳之相寻无已，更迭不息，即大象也。大象在握，万物不能违，其将何往乎？故曰：“易与天地准，弥沦天地之道。”天地之道，岂有出此一阴一阳之外哉。阴阳即两仪也，一阴一阳即太极也，太极即天地之大象，可以尽天地万物一切之变矣。所谓圣人之立象以尽意者如此。故道有迁流日新，意之随此者不可以言传，道亦有一常不变，得其象而存之，则乌见意之不可尽哉。《易传》之盛言夫“象”，其义即承老子，故曰老近《易》《庸》与庄则远，这就其偏重人事之一端言之。

《老子》书既重人事，故其言天道，亦常偏就近人事者言之。曰：“天网恢恢，疏而不失。”（七十三章）又曰：“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。天之道损有余而补不足。”（七十七章）又曰：“天道无亲，常与善人。”（七十九章）天之道利而不害，此非其明证耶？故尝论之，庄周之与《老子》书，譬之佛经，犹般若之与涅槃也。般若扫相，涅槃显性，庄主于“扫”，老主于“显”，此则其分别之较然者。太史公以老、庄、申、韩同传，然谓韩非原于老。《韩非》书有《解老》《喻老》篇，老、韩两家陈义相通处，此不详论。但若谓韩非原于庄，则大见不伦。岂不以《老子》晚出，其书自与韩非《易》《庸》时代为近而然乎？或曰：昔有讥援儒入释者，今子之言，岂不将攀老以入之儒耶？曰：不然，此非余之言，昔荀卿已言之。曰：“庄子知有天而不知有人。”又曰：“老子有见于诤，无见于信。”夫诤信非人事乎？故庄子重天而忽人，老子本人以言天。庄老之别，固甚显矣。抑有大同而小异者，亦有大异而小同者。庄之与老，大同而小异之类也。老子之与《易》《庸》，大异而小同之类也。夫庄老同为道家，同言天道，大义相通，十之七八，尽人所知，何待再论。凡我所辨庄、老《易》《庸》之异同，乃据其义尚隐而不为人知者言之，非所谓援老人儒也。

或曰：庄老异同之辨，诚如子言，抑异同与先后尚有别，安知非《老子》书在前，孔子系《易》，子思作《中庸》，就其偏重人事者而推阐之，庄子尽翻窠臼，乃专崇天道，何必老子在庄子之后，《易》《庸》又在老子之后乎？曰：言不可以一端尽。《易传》非孔子作，《中庸》非子思作，二书皆当出秦汉间，此前代早有论者。庄子论道，乃承儒墨是非而为破，非承老聃而为变，亦不能尽于兹篇之所论。

或曰：近人有言，辨《老子》晚出，分而观之，皆若不足以定讞，合而论之，辞乃可成。子所谓言不可以一端尽者，是亦类此之谓歟？曰，否否，不然。庄生有言，立百体而谓之马，一体之无当于全马，固也。然诚见马者，见马之一体，固知其为马之一体矣。故见马蹄，决不以为羊蹄也。见马尾，决不以为狗尾也。见马耳，决不以为牛耳也。读余前两论者，虽不见此文，固已可信《老子》之晚出矣。读此文者，虽不见余前之两论，亦可断《老子》之为晚出而无疑，乌见必合其全而始能定讞也。

三十六年二月在昆明五华学院

《老子》书晚出补证*

钱 穆

余辨《老子》书之晚出，其主要方法，在即就《老子》书，摘出其书中所用主要之字语，一以推究其时代之背景，一以阐说其思想之线索。《老子》书仅五千言，而余就其所用字语，足以证成其书当尤晚出于庄周之内篇，凡见于我先成诸篇之所申述者，无虑已逾数十字数百条以上，则殆已铁案如山矣。然《老子》书所用字语之可证其书之为晚出者，则犹不尽于我先成诸篇之所论，爰再补列，以成兹篇。

一、常

《老子》书常用常字，如曰：

道可道，非常道。名可名，非常名。

又曰：

道常无为而无不为。

又曰：

复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容。

又曰：

知和曰常。无遗身殃，是谓习常。

又曰：

常德不离，复归于婴儿。常德不忒，复归于无极。常德乃足，复归于朴。

是老子心中重视有一常可知。今按：孔墨孟诸家皆不言常，独庄子始曰：“化则无常也。”盖庄子喜言天地大化，故曰无常。而老子承之，乃转言有常。此为思想线索之推进一层，盖以无常言化，浅而易见，以有常言化，乃深而难知也。若老子先知化有常，而庄子师承之，则决不轻言化则无常矣。《荀子》与《老子》书当约略同时而稍后，故亦曰“天行有常”。至《乐记》“道五常之行”，则其言益晚出矣。

昔孔子尚言仁，而老子乃曰：“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗。”墨

* 原载于《民主评论》1957年第5期，本文据其《庄老通辨》一书校正。

子主尚贤，而老子又曰：“不尚贤，使民不争。”就思想史进程言，一新观念之兴起，必先有人提出其正面，然后始有人转及其反面。若谓《老子》书在孔墨前，岂有老子先言不仁不尚贤，而孔子始专主仁，墨子又专主尚贤之理。然常与无常，则不得以正反论。盖化之一新观点，庄子始提出之。庄子就化而言其无常，老子乃就化而言其有常，则是深浅之异，非正反之别也。否则又岂有老子兼言有常不仁不尚贤在前，而孔墨庄三家，乃各就其一端，而皆颠倒以反言之乎？则《老子》书之晚起于孔墨庄三家，而总揽此三家之说之痕迹，亦已甚显无疑矣。

二、同

《老子》书又言同，如曰：

此两者同出而异名，同谓之玄。

和其光，同其尘。是谓玄同。

今按：《墨子》有《尚同》篇，而辨同异，则其事始于庄周与惠施。然周之言曰：“吹万不同。”又曰：“子知物之所同是乎？曰：恶乎知之。”又曰：“自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆一也。”“假于异物，托于同体。”是庄周虽兼言同异，而实偏向于言其异。老子则偏向于求其同。盖言化则异，言同则常，此亦庄老两家意向之不同也。《小戴记·礼运》篇论大同之世，《乐记》篇谓“乐者为同，礼者为异”，此等皆较《老子》为尤晚出也。

三、妙

六经孔孟不言妙，而老子始言之，曰：

常无，欲以观其妙。

玄之又玄，众妙之门。

王弼曰：“妙者，微之极也，万物始于微而后成。”《庄子》内篇妙字惟一见。《齐物论》：“夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行。”妙与孟浪对文。崔譔曰：“孟浪，不精要。”则妙者，正是精微义，细小义。惟《庄子》妙字仅作一形容词用，而《老子》书中妙字，则转成为一抽象的专门名词。盖庄子仅注重言大化之迁流不常，而《老子》书乃进一层深求此大化之何自始，何于终，何由出，何所归。谓万物同始于微，极微处，即万物之同出处，故曰“玄之又玄，众妙之门”也。《易·说卦传》：“神也者，妙万物而为言者也。”此语明出《老子》后。盖妙万物即是玄通万物至于其最先极微同出处，此即神之功用之所于见也。《中庸》曰：“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。夫微之显，诚之不可掩，如此夫！”此用微字，不用妙字，要其意则与《易传》相近，同为晚出于《老子》也。

四、和

《论语》：“和无寡。”有子曰：“礼之用，和为贵。”又子曰：“君子和而不同。”凡言和，皆指行事之表现在外者。孟子曰：“天时不如地利，地利不如人和。”又曰：“伯夷，圣之清者

也。伊尹，圣之任者也。柳下惠，圣之和者也。”此诸和字，亦皆指行事之表现在外者。至庄周言和字始不同，如曰“心莫若和”，“游心于德之和”。又曰：“不足以滑和。”又曰：“使之和豫通而不失于兑。”又曰：“德者，成和之修也。”凡此诸和字，始指内心言，始指为一种内心之德言。至其指行事表现在外者，如曰：“圣人和之以是非。”又曰：“和之以天倪。”又曰：“常和人而已矣。和而不倡。”此所谓和，亦与儒家言和有别。至《老子》曰：

和其光，同其尘。

是和与同无辨也。此即庄子所谓和而不倡，以随同于人为和。是即“为后不为先”，“道者同于道，德者同于德，失者同于失”也。亦即庄子之所谓“彼且为婴儿，亦与之为婴儿。彼且为无町畦，亦与之为无町畦。彼且为无崖，亦与之为无崖”也。

《老子》又曰：

万物负阴而抱阳，冲气以为和。

又曰：

含德之厚，比于赤子。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。

此诸和字义，乃并为《庄子》所未及。盖《庄子》所谓德之和，必有一番修养工夫，始可臻此。至《老子》始不言德之和而转言气之和。气之和则禀于先天，所由受以成人成物。故赤子转为得和之至。是《老子》之言和，即犹其言精。此皆由先天所禀赋，而越后转失之者。余曾辨老子言德字义与庄周不同。庄子之言德，尚近孔孟儒家，至老子始引而指先天。此处辨和字，亦其证。故就思想进程言，必是庄在先而老在后，此辨极微妙，学者必深玩焉而后悟也。至《荀子·天论》，乃曰“万物各得其和以生”，当知《荀子·天论》，即所以驳正老庄，而此语则明承《老子》。试问若《老子》书果远在孔孟庄之前，何以于孔孟庄三家书，乃绝不见此等影响耶？

五、中

孔孟言中字，亦率指其在外有迹象可睹者。如《论语》曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”是进取与有所不为，各占一偏，中行则不偏据也。故曰：“过犹不及。”又曰：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜能久矣。”盖《中庸》之德，即指其不陷于过与不及也。《论语》二十篇，绝无指中言心者。若就心言，当为忠。否则径言心。《孟子》七篇亦然。《孟子》曰：“中心达于面目”，中心与面目在外对文，不灭心专言中也。又曰：“胸中正，眸子瞭焉。胸中不正，眸子眊焉。”以胸中指心，亦不即中言心也。又曰：“不得于君则热中。”朱子曰：“躁急心热也。”此乃心觉胸中有热，不得谓心热，是亦不得谓以中字代心字。孟子又与人辨仁内义外，又言反身而诚，皆不言中。又曰：“子莫执中，执中无权，犹执一也，执一贼道。”又曰：“孔子不得中道而与之，必也狂狷乎？”又曰：“中也养不中，才也养不才。”凡语孟言中字略具是。至庄周，曰：“枢始得其环中，以应无穷。”此环中中字，亦有形象可指。然已作一抽象的专门名词矣。又曰：“托不得已以养中。”此中字乃以代心字，亦可谓是代气字。乃与论孟用中字之义远异。

《老子》曰：

多言数穷，不如守中。

此中字何指，或指环中之中，或指养中之中，要之语承庄周。庄周以前，则不见此中字之用法也。至《中庸》之书乃曰：

喜怒哀乐之未发谓之中。发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

中和两字，乃占如此重要之地位。学者若熟诵论孟老庄，便知《中庸》此一节用语，全承老庄来，不从孔孟来。论孟言心，必言孝弟，言忠信，言忠恕，言爱敬，言仁义，言知勇，却不言中和，亦不特别重提喜怒哀乐。特别重提喜怒哀乐以言心，其事亦始庄周。《中庸》言未发已发，亦承庄周。所谓“其发若机括”，“喜怒哀乐，虑叹变慙，姚佚启态，乐出虚，蒸成菌”，是也。其谓中节谓和者，亦指心气之和，与论孟所言和字大不同。《老子》曰：

天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。

《中庸》乃承其意以言中和也。故曰，中为天下之大本，和为天下之达道。又曰致中和，则天地位，万物育。若非深通老庄，则《中庸》此一节语，终将索解无从。故知《中庸》之为书，尤当晚出于《老子》。此由于拈出其书中所用字语，而推阐申述其观点沿袭之线索，此一方法，即可证成各家思想之先后，必如此而不可紊也。至《周礼·大司乐》有中和祗庸孝友之六德，此亦即足证《周礼》之为晚出矣。

六、畜育

《庄子》仅言一气之化，所谓道者，即指此一气之化言。而《老子》不然。《老子》曰：

生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

又曰：

大道汜兮其可左右，万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。

又曰：

道生之，德畜之，物形之，势成之。

又曰：

故道生之，德畜之。长之育之，享之毒之。养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

是谓道乃生万物者。德乃畜万物，育万物者。此等意想，亦庄生所未有。今按：《中庸》曰：“万物育焉。”又曰：“赞天地之化育。”又曰：“洋洋乎发育万物。”又曰：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”此亦见《中庸》之兼承庄周老子，盖言化则本之庄周，言育则兼采老子也。则其书之尤较晚出于老子，又可证矣。《易·系辞传》，“天地之大德曰生”，此亦本老子，不本庄周。《乐记》“万物育焉”，语与《中庸》同，亦证其同为晚出书也。

七、明

古之言明指视，故《论语》曰：“视思明。”又子张问明，子曰：“浸润之潜，肤受之愬不行焉，可谓明也已矣。”又曰：“可谓远也已矣。”是明为远视。《书》曰：“视远惟明”是也。孟子曰：“明足以察秋毫之末。”又曰“离娄之明”。又曰：“舜明于庶物，察于人伦。”又曰：“日月有明，容光必照焉。”凡论孟言明字率如是。至《庄子》书而明字之使用义乃大不同。庄子曰：“莫若以明。”又曰：“为是不用而寓诸庸，此之谓以明。”盖孔孟儒家尚言知，庄子鄙薄知，又谓为知者殆，故转而言明。盖知由学思而得，明由天授而来。故庄周又常连言神明，曰：“劳神明为一，而不知其同也。”盖神者即心知之明，人尽有之也。若分析言之，则神降自天，明出于人，《庄子·天下》篇谓“神何由降，明何由出”。陆长庚曰：“神谓人之本性，降衷于天。具有灵觉，谓之曰明。”是也。

老子承庄周，故亦薄知而重言明。老子曰：

知常曰明。

又曰：

自知者明。见小曰明。

又曰：

用其光，复归其明。

又曰：

是谓袭明，是谓微明。

《中庸》亦重明，故曰：“不明乎善，不诚乎身矣。”又曰：“自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”又曰：“诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。”故《中庸》之言明，显承老庄而来。故《中庸》称天曰高明，又曰：“极高明而道中庸。”极高明，即天禀神明也。道中庸，此即庄子所谓不用而寓诸庸，尽人所有，故曰以明也。盖由庄子言之，知有大小之别，复有彼我是非之不齐，明则各凭神明天赋，遇用而见，各有所得，可以大通，不由学至也。故《中庸》又曰：“尊德性而道问学。”尊德性属明，道问学属知。是《中庸》之汇通孔孟老庄以为言也。《易·系传》亦屡言“神明之德”，其书晚出而有所袭取于庄与《中庸》同。后之儒者，既莫不重易庸，因好言此明字。不知明字实渊源庄老道家，乃语孟所未有也。然则庄老之学，又安可坚摈而严斥之，必使与孔孟划为截然之两流乎？

又按宋儒如周濂溪《通书》言“静虚动直，明通公溥”。程明道《识仁》篇谓“存久自明”，《定性书》谓“用智则不能以明觉为自然”。此皆尚言明。故明道又曰：“质美者明得尽，渣滓便浑化，却与天地同体也。”其弟伊川始矫其偏，曰：“涵养须用敬，进学则在致知。”伊川重提出学字知字，实为不失孔孟矩矱。晦庵承伊川之说，而象山阳明则皆尊濂溪明道，而不乐伊川晦翁，则尚明尚知，先秦此一分野，即下逮宋明，犹变相存在也。

八、止

庄子好言止，《齐物论》：“知止其所不知，至矣。”又《养生主》：“吾生也有涯，而知也

无涯，以有涯随无涯，殆已。已而为知者，殆而已矣。”此戒人之追逐无涯以为知，而不知止也。庄子又言“休乎天钧”。又言“因是已”。已与休，皆止也。至老子乃独承用此止字，故曰：

始制有名，名亦既有，夫亦将知止。知止可以不殆。

又曰：

知足不辱，知止不殆。

然则非知之为殆，乃有知而不知止之为殆也。学者试即就上引庄老此两节语而细籀之，其固为庄先于老乎？抑老先于庄乎？亦可以不烦多证繁引而决矣。

止之为义，老子稍前，公孙龙亦言之。其后《大学》又盛言之。故曰：

在止于至善。

又曰：

知止而后能定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。

此其所用字语，如定静安虑，亦多袭庄老。故知《大学》亦晚出书，当在老子之后也。后之儒者，既尊孔孟，复重学庸，而深排老庄。不知学庸之固已汇通孔孟老庄而为说矣。故知论学之不贵有门户也。

九、曲

老子特用曲字，曰：

曲则全，枉则直。

则曲者一曲，正与大方之全为对。《中庸》承用此曲字，故曰：

唯天下至诚，为能尽其性。……其次致曲。曲能有诚。诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。唯天下至诚为能化。

尽性即全也。致曲能有诚，因能化，此即老子曲则全之说。《系辞上传》亦用此曲字，曰：

范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知。故神无方而易无体。

注曰：“曲成者，乘变以应物，不系一方者也。”此注亦用老庄。因《易传》本文本用老庄，若不用老庄作注，即文义难明也。《荀子》亦承用此曲字，《王制》云：“其余虽曲当，犹将无益也。”《解蔽》云：“曲知之人，观于道之一隅。”此皆不以曲为是。然其用此曲字，则明承《老子》书而来。《小戴记·礼器》云：“曲礼三千。”又特有《曲礼》之篇。其实用此曲字，则皆晚出也。

十、强

孔孟儒义不言强，庄子亦不言强。老子虽言曲，实以求全。虽守柔，实以求强。故曰：

知人者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强。

又曰：

见小曰明，守柔曰强。

《中庸》亦明强连文，显承老子。故曰：

果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。

又：

子路问强。子曰：南方之强与？北方之强与？抑而强与？宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。衽金革，死而不厌，北方之强也，而强者居之。

郑玄曰：“抑而强与，而之言，汝也。谓中国也。”是则《中庸》此章，以南方之强与北方之强对举，即犹以南方之强与中国之强对举。孟子谓陈良北学于中国，中国之学者未能或之先，此即古人以北方谓中国之证。《中庸》所谓南方之强，即隐指老子言。老子曰：

强梁者不得其死，吾将以为教父。

此即宽柔以教也。又曰：

报怨以德。

此即不报无道也。是则《中庸》之书，明为承老子，受老子之影响，并已隐指老子而谓其为君子之道，而并以谓其胜于北方之中国矣。

抑《论语》有之，曰：“野哉由也。”又曰：“由也好勇过我。”又：

子路曰：君子尚勇乎？子曰：君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。

又：

子路曰：子行三军则谁与？子曰：暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也。必也，临事而惧，好谋而成者也。

此即《中庸》子路问强之所本。然《论语》言勇不言强。故知《中庸》言强，实近承老子，非远本《论语》也。荀子亦时复言强。《宥坐》曰：“强足以反是独立。”又《小戴记·祭义》，“强者，强此者也。”此等皆是儒家之晚出语也。

十一、华、文、素

孔子曰：“郁郁乎文哉，吾从周。”又曰：“文之以礼乐。”又曰：“文质彬彬，然后君子。”至庄周书，不言文而好言华，盖意有抑扬从违，故遣辞不得从同也。庄周之言曰：“言隐乎荣华。”又曰：“张乎其虚而不华也。”此华字为老子所承用，故曰：

前识者，道之华而愚之始。

又曰：

处其实，不居其华。

《尚书·舜典》“重华协于帝”。疏曰：“文德之光华。”是复以华为佳辞。是可知《舜典》成书之又晚出于《老子》矣。

《论语》又曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？”是孔门儒学之重视于文者，可谓甚矣。而老子则曰：

绝圣弃知，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。

所谓圣知仁义，即指孔门儒学而言。巧利则犹是战国晚起之事。老子正欲反此三者，其意即欲一反社会之人文演进，而期为归本返朴也。故必令此三者有所属。此在孔子亦言之，曰：“礼云礼云，钟鼓云乎哉！乐云乐云，玉帛云乎哉！”是在孔子当时，正以钟鼓玉帛为文，而孔子求反之于礼乐，是孔子之意，固以礼乐为文也。孔子又曰：“先进于礼乐，野人也。后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”是孔子之意，亦犹以礼乐为文为不足，而求令有所属也。孔子以礼乐为文，正合春秋时代之情形，此有一部《左传》之详细记载可以为证。《老子》书以圣知仁义巧利三者为文，则求之于春秋时代为不合，必求之于战国晚世，乃见宛符。此亦可证《老子》书之为晚出矣。

《老子》书素朴素字，亦见于《论语》。子曰：“绘事后素。”子夏曰“礼后乎”是也。是孔门之意，正以礼为不足，而欲属之于人心忠信之素质也。《老子》书用素字，采之《论语》。其用朴字，乃其新创。《中庸》：“君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵，行乎富贵。素贫贱，行乎贫贱。素夷狄，行乎夷狄。素患难，行乎患难。”郑注：“素读为唌”，殊属强解。盖素乃本先之义。朱子易之曰：“素，犹现在也。言君子但因现在所居之位而为其所当为。”盖朱子嫌若注为因其本先所居之位，则人将疑现在或已不然。故径改本先为现在，此诚通儒之达解也。素朴二字，遂为此下《吕览》《淮南》诸家所乐用。故凡《老子》书中用字，往往寻之于《论》《孟》《墨》《庄》诸书或不易见，而求之《荀子》《戴记》《易传》《吕览》《淮南》，则遍检而可得。则《老子》书之成书年代，岂不显而易证乎？

十二、宗

《庄子》内篇命题有《大宗师》。又曰：“命物之化而守其宗。”又曰：“吾乡示之以未始出吾宗。”此宗字用法，亦为《老子》书袭用。《老子》曰：

渊兮似万物之宗。

又曰：

言有宗，事有君。

皆是也。后世喜用此宗字，如曰宗主，曰宗匠，曰宗旨，曰宗门，曰宗风，曰宗师，曰宗极，曰宗派，曰宗教，求其语源，实始庄老。余尝谓中国后世学术思想。若严格剔去庄老两家所创用之字语，则必成为偏枯不起之重症，此例可概其余也。

十三、正、贞

孔孟儒家好言正。故《论语》曰：“齐桓公正而不谄。”又曰：“必也正名乎！”又曰：“就有道而正焉。”孟子曰：“尽其道而死者，正命也。”又有胸中正胸中不正之辨。荀子亦有《正名》篇，《正论》篇。此皆儒义尚正之证。至庄周则不认有此正。故曰：“四者孰知正味。”“四者孰知正色。”又曰：“吾谁使正之。”然又曰：“幸能正生以正众生。”是庄周心中亦有正，惟非儒家孔孟之所谓正耳。老子曰：

孰知其极，其无正。正复为奇，善复为妖。

此承庄周言正之无定也。然又曰：

以正治国，以奇用兵。

又曰：

我好静而民自正。不欲以静，天下将自正。

又曰：

清静为天下正。

是老子心中亦有正，然近庄周，不近孔孟，则显然也。

《老子》书又以贞易正，其言曰：

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。

此处用贞字，即正也。谓侯王为天下之所从以受正也。《小戴礼·文王世子》篇：“万国以贞。”此又明承《老子》侯王为天下贞之语来。

《系辞下传》曰：

吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。

此贞字有主于一义，有常义。谓吉凶之道，常主于相胜。天地之道，常主于观示。日月之道，常主于有明。天下之动，则常主于一也。此一字亦即《老子》书中昔之得一者之一，一即道也。天下之动，则一切遵于道而动，亦即《中庸》所谓“道也者，不可须臾离。可离非道也”。就其所用之字语，推求其所涵之义蕴，《易系》之与《中庸》，往往可以援《老子》之书为解而得其相通者。然就孔孟书中，寻其所用字语，乃渺不得其有受老子思想影响之痕迹。此即可以知《老子》书之晚出，其时代当下距《易传》《中庸》不远，而决不能谓其前于孟子，孔子更无论也。

十四、渊

庄周书好用渊字，曰：“鲋桓之潘为渊，止水之潘为渊，流水之潘为渊。渊有九名，此处三焉。”释德清曰：“鲋桓处深泥，喻至静，即初止。止水澄清，万象斯鉴，即天壤之观。流水虽动，而水性湛然，即太冲莫胜，止观不二也。”此庄周之以渊喻心也。老子承之，乃曰：“心善渊。”

若非先有庄子，则老子此语殊嫌突兀。于诗固有之，曰：“其心塞渊。”又曰：“秉心塞渊。”左氏亦曰：“齐圣广渊。”然谓老子此语，乃承诗人之咏而来乎？抑承庄周所云云而来乎？精于文理者，亦可微辨而定之矣。

十五、冲

《庄子》书又特用冲字，曰：“乡吾示之以太冲莫胜。”《说文》曰：“冲，涌摇也。”庄子以水喻心，释德清谓太冲莫胜，即流水之渊，其说甚是。《老子》书乃特喜用此冲字。曰：

道，冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。

此处冲字渊字并用，显见承庄周。谓冲而用之者，即虚而不屈，动而愈出也。故老子又称谷神，谷亦指水流，常动常虚也。又曰：

大盈若冲。

冲与盈对文，则冲显有虚义。然正以涌摇流动故虚。此处老子心中，仍指川谷之水以为喻也。故又曰：

谷得一以盈。

盖谷之为水，流于山间，犹未达于平地。故其势常动常流常虚，而又能常不枯竭，故老子每喜以谷喻道。喻道即以喻心矣。故庄周以渊喻心，而老子增之以谷喻。是老子思想之益细密也。若谓老子在前，兼以渊谷喻，乃庄周特赏其一而昧弃其一焉，此又无说以通也。老子又曰：

万物负阴而抱阳，冲气以为和。

何以谓之冲气？盖天地大气，亦常迁化流动，正如川谷之水也。庄周特言此一气之化，而老子详说之，曰：冲气以为和，斯可谓精妙矣。盖谓此一气以常流动，而有种种配合，遂以成此万物也。《易·系传》亦言之，曰：“一阴一阳之谓道。”当知一阴一阳者，此即常动常化，即所谓冲气以为和也。今若老子先言万物负阴抱阳，冲气为和在前，则还读庄周书，几同嚼蜡。以庄周之大智，而若等于茅塞其心矣。故兼观此渊与冲之两字之用法，而庄老两书之先后，亦可即此而定。从来解《老子》书冲字，每主以虚说之，而不知兼以动义说之，其误在不知《老子》书用此冲字之来源，乃特源于庄周之书也。

十六、兑

庄周书又特用兑字，曰：“使之和豫通而不失乎兑。”老子亦承用之，曰：

塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。

王弼曰：“兑，事欲之所由生。门，事欲之所由从。”庄子之意，使其心与外和豫悦通而不失之兑，此即虚义也。老子曰塞兑闭门，即求不失乎兑。然必又知抱一，乃始微妙玄通。若专言塞兑闭门，则陷落一偏，义不深惬矣。

十七、光

庄子有言：“是谓葆光。”此一光字，亦为老子所袭用。老子曰：

和其光，同其尘。

《庚桑楚》云：“生者德之光。”即此光字的解。光尘对文者，庄子曰：“是其尘垢糠粃，犹将陶铸尧舜。”此尘字之来源也。《易·坤·文言》曰：

坤，后得主而有常，含万物而化光。

此其为晚出于《老子》书，又可就文而见矣。

十八、久

老子言常，故亦言久。其书曰：

天长地久，天地所以能长久者，以其不自生，故能长生。

又曰：

孰能安以久动之徐生。

道乃久。

有国之母，可以长久。是谓深根固蒂，长生久视之道。

后世道家言长生久视，其说实始于老子，在庄子固不尔。故曰：“大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善我生者，乃所以善吾死。”盖庄子主大化无常，故不言长生，老子主有常，故转期长生也。

又老子曰，道乃久，此义乃为《中庸》所袭。《中庸》之书曰：“至诚无息，不息则久。”又曰：“悠久所以成物。”又曰：“天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也。”盖《中庸》之所谓至诚，即老子之所谓道也。《中庸》言天地之道，于博厚高明之外，特添进悠久一义。此为于物质观念形象观念外，特添进一时间观念。故《中庸》实承老子，而庄子转不然。盖庄子认天地之道为迁化无常，而老子《中庸》则认为天地之道为有常而可久也。

又按：《中庸》曰：“天地之道，可一言而尽也。其为物不贰，则其生物不测。”不贰贰字，清儒如王引之朱骏声，皆考订其为忒字之讹。其为物不忒，即老子之常德不忒也。生物不测，即老子之复归于无极也。无极不测皆无穷义，即《中庸》之所谓悠久不息也。则《中庸》此一忒字，亦正从老子来。

《易·系传》亦言可久可大。其言曰：“有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。”盖庄周好言大，而特以言大化。至《老子》《中庸》《易·系》，始兼言大与久，而落实到人生事业上，此亦思想线索递转递进之一端。若谓庄周书晚出于《老子》《易传》与《中庸》，则庄周思想之于老子，实为一种堕退叛离与违失，此又与向来认庄周为推阐老子之说者大背矣。

上举二十二字，又数十条，大体就思想演进线索言，然亦有涉及时代背景者，如第十一节论“此三者以为文不足”之类是也。兹请再就于时代背景有可疑者续论如次。

十九、士

《老子》曰：

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容。豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻。俨兮其若客，涣兮若冰将释。敦兮其若谷，浑兮其若浊。孰能浊以静之徐清，孰能安以久动之徐生。保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能敝而不新成。

《老子》书言圣人，其于春秋时代背景不合，已详论在前，而此条言士，亦殊可疑。当春秋时，士之地位至微末。其先惟齐公子纠公子小白，晋公子重耳出亡，随从之士，因缘际会，

跃登要职，崭然露头角。其他则甚少见。下至春秋晚世，晋卿始多养士，而孔子与其门弟子，乃亦多于士之品格修养有讨论。然亦曰：不耻恶衣恶食。行己有耻。不怀居。使于四方，不辱君命。察言观色，虑以下人。见危授命，见得思义。凡若此类而止。盖士之地位，尚不能上与君子比。而《老子》书中之士，如上举之条，其身份地位，实已相同于《老子》书中之圣人。此必士之在社会，已甚活跃，受人重视。隐握有领导群伦之势。士之意气已甚发舒，而多因此遭意外之祸害。故老子乃意想古之善为士者，其所描述，乃务自深藏，不为人先，不急表现，处浑浊不安之世，而能默运潜移，主宰一切。试问此何尝为春秋中叶孔子以前之所能有？若非老子处战国晚季，处士嚣张之时代，又何来有此等想象与拟议乎？

《老子》又曰：

上士闻道，勤而行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。

当知此上士闻道之道，与孔子士志于道之道大不同。此统观于《论语》与《老子》两书之论道而可知。盖在《论语》，士尚为下于君子之一流品。君子已上侔于贵族，士则始藉以进身，此为于春秋晚年之时代背景相切合。而《老子》书中之士，则实与圣人同为一类知识分子之称号。而君子一名，乃不见于《老子》书中。盖庄老皆不喜言君子，庄孟之异，老荀之别，即可于此一端见之也。

《老子》又曰：

善为士者不武。

若就春秋言，士之进身，实首赖于尚武。孔门六艺有射御。孔子曰：“执御乎？执射乎？吾执御矣。”下至墨家，其徒更以有武显。观于禽滑釐与孟胜之俦，可以知墨徒于当时所以获尊显之由来。即李克吴起商君，何一不以武事自升进。士之可以不武而见尊，此正世运之进，此则在孟庄之时而始然耳。王弼注《老子》此条，曰：“士，卒之帅也。”当知由士而得为卒之帅，此亦已以晚世事为说矣。

凡此皆可证《老子》书之晚出。循此以往，所涉益细，可以例推，不烦再缕举也。

一条断定《老子》年代问题的新途径*

刘笑敢著 吴广平译**

一些杰出的老学者，像格雷姆和安娜·希德，在他们研究的基础上声称《庄子》是第一部道家著作，并且认为《老子》出现在《庄子》之后^①。但本杰明·史沃彻仍认为《老子》产生在《庄子》之前^②，虽然他不能提出任何论点来证明他的观点。这篇论文想在比较《老子》和《诗经》的基础上提出一条断定《老子》年代问题的新途径。

在中国学术界，一般认为关于断定《老子》的产生年代有三种看法。“早期说”认为《老子》反映了老子的思想，老子是与孔子同时代的一位年长者。这是一种传统的观点，主要方面是根据司马迁的老子传记。近来一些学者重申了这一观点^③。“中期说”主张《老子》是在战国时代中期先于《庄子》写成的。这是一种还不能完全证实的替代性的假说^④。“晚期说”坚决主张《老子》晚于《庄子》出现。钱穆是持这种观点的最重要的学者^⑤。一些研究者，特别是中国大陆以外的研究者都受到他的影响，虽然很少有人更进一步地提出支持性的论点。

许多杰出的学者，像亚瑟·沃尼、霍姆兹·韦尔契和 D. C. 老都讨论过断定《老子》年代的困难。韦尔契说：“我个人认为唯一的使人信服的断定著作年代的方法是建立在对已知时代的著作的语法和韵律结构的比较基础上。但即使在这点上，如果我们假设中国古代作者不可能掌握几种风格，我想我们还是缺乏判断能力的……”^⑥

* 原载于《黄淮学刊》1998年第4期，第30-36页。

** 刘笑敢，1947年河南人，1978年入北京大学哲学系师从张岱年读研究生，1985年获博士学位并留校任讲师、副教授。1988年赴美国，先后于密西根大学、哈佛大学、普林斯顿大学东亚系、宗教系、哈佛燕京学社任访问学者、讲师、研究员。1993年赴新加坡国立大学中文系任高级讲师、副教授，2001年起担任香港中文大学哲学系教授，后出任中国哲学与文化研究中心主任。吴广平，湖南省汨罗市人，1962年生。曾任湘潭师范学院中文系常务副主任兼湘潭师范学院工会副主席。

① 格雷姆：《庄子》，第5页。《道的争鸣》，第216-217页第8行。希德：《西方1950-1990年道家研究大事记》，《远东议事录》第五卷，1989-1990年版，第229页。又见罗伯特·亨利克斯：《老子的〈道德经〉》，纽约：布蓝丁丛书1989年版，第11页。

② 凯姆布热基：《中国古代的思想世界》第六章，哈佛大学出版社贝克奈普分社1985年版。

③ 张岱年：《论老子在哲学史上的地位》，见陈鼓应编：《道家文化研究》，上海古籍出版社1992年版，第74-82页。张扬名：《老子考证》，台北：黎明文化事业公司1985年版。

④ 冯友兰：《中国哲学简史》第九章，纽约：迈克米连公司1948年版。又见罗根泽：《古史辨》第四卷，台北：明伦出版社1970年版，第449-462页。

⑤ 钱穆：《庄老通辨》，香港：新亚研究所，1957年。

⑥ 霍姆兹·韦尔契：《道教：思想的分歧》，波士顿：彼肯出版社1966年版，第181页。

一、一条新途径

虽然一名作者可以很好地掌握几种风格，但我想他们中的某些人发展了他们自己有特色的写作风格，构成他们个人的特色和他们的时代的普遍风气的反映，并作为他们与其他时代的杰出作者区别的标志。如果我们把《老子》当作代替散文的一种韵文来对待，我们可以发现一些区分的特征，还包括一些它的时代的迹象。这是因为中国古代诗歌的发展比散文从一个时代到另一个时代的发展具有更多可辨别的特征。例如，许多受过教育的中国人都知道下列诗歌形式之间的不同：《诗经》（公元前6世纪以前）、《楚辞》（从公元前4世纪到公元前3世纪）、汉赋乐府（汉朝：前206-220）、唐诗（唐朝：618-907）、宋词（宋朝：960-1279）、元曲（元朝：1279-1368）。因此，我们知道了不同诗歌形式的产生时代以后，就可通过比较《老子》的诗歌形式和中国早期诗歌的公认的形式显著特征来断定《老子》的年代。我想尝试以《老子》中一些有韵文风格的章节和《诗经》比较作为根据，来断定《老子》一书产生的确切年代。

我的研究结果是《老子》的韵文形式和韵律风格与公元前6世纪以前的春秋时代结束时的《诗经》相似，而不是和楚辞相似。楚辞是战国时代中期即公元前4世纪到公元前3世纪由屈原（前339年？-前278年？）开创的。我不是认为《老子》一定是接近春秋时代结束时写的。我的观点是假设《老子》是在《诗经》的影响下写作的，这个假设比认为它是在楚辞形式主要趋向韵文的战国中期产生的观点更使人信服。我断定《老子》的主要部分是公元前6世纪创作的，似乎是真实可信的，这是有充足的理由的。许多学者都持“中期说”或“晚期说”，他们提出怀疑表明《老子》“不可能”写于公元前6世纪，但他们几乎没有人可提出可靠的证据表明《老子》是某一时代的著作。

大多数学者注意到《老子》是诗歌或具有诗歌的风格。清朝学者江有诰在《老子》五十二章中发现韵文段落^①。原北京大学教授朱谦之在七十多章中发现韵文段落^②。我已认定有五十一章含有超过4句押韵的韵文片断^③。这五十一章将在本文中与《诗经》作比较。虽然它们中的大部分还不是真正的诗歌，但它们在韵文风格上显示出与《诗经》的相似性。显而易见，它们受到了后者的影响。

在更进一步讨论之前，我想介绍一些关于中国古典诗歌和西方诗歌的区别的基本知识。在中国诗歌中，押韵是最不可缺少的要素，比英语诗歌重要得多。在中国古典诗歌中，几乎没有无韵诗是认为可接受的。因此，《老子》中的一段话是否当作韵文来对待，这将首先根据它是否押韵来决定。

在汉语里，重音不是构成节奏的主要要素。在中国诗歌中，节奏随一行或一句的字数而

① 见朱谦之：《老子校释》，龙门联合书局1958年版，第201-212页。

② 同上。

③ 五十一章指第二、四、五、六、八-十、十二、十四-十七、十九-二十二、二十四-三十、三十二、三十三、三十五-三十七、三十九、四十一、四十四、四十五、四十七、五十一、五十二、五十四-五十八、五十九、六十二、六十四、六十五、六十七-六十九、七十三、七十八、七十九等章。

定。因为每个汉字是一个单独的音节，一行或一句的字数是一种节奏类型的第一要素。例如，假如我们用“×”当作一个汉字的话，那么，“××××，××××”与“×××××，×××××”的节奏是不同的。影响中国诗歌节奏的第二个要素是节拍。例如，“××××××”与“××××××”尽管它们都是六个字，但节奏却是不同的。在这篇论文中，我们主要分析一句话中的字数。

在中国诗歌中，每个小停顿考虑的是一个诗歌的句子的结束，而不是一个语法上的句子的结束，中国诗歌的一句相当于英语诗歌的一行。为了节省空间，一节诗或一首诗常常写成连续的一行。下面引用的《老子》韵文，我试着用一种特殊的形式编排，以便不懂汉语的读者能更容易地理解我要证明的观点。

二、与《诗经》的相似点

首先，《老子》的韵文段落具有和《诗经》相同的诗歌形式，即都是“××××，××××”的四言形式。在《诗经》的305篇诗中，有152篇是纯粹的四言诗，140篇是以四言为基础，杂以三言、五言、六言和七言。只有13篇不是以四言为基础。因此，《诗经》的句型是以四言为主，并辅以其他变化。

相应地，在《老子》的传统版本中^①，有五十一章含有韵文段落，以四言句为主要句型的有二十七章，即有53%^②。在《帛书老子》中，以四言句为主要句型的有二十三章^③，即有45%。很明显，在《老子》的韵文段落中大约有一半是以四言句为基础的。虽然也有一些三言、五言和六言句，但它们中没有一种有四言句那样多。因此，《老子》的主要句型和《诗经》的情形一样，都是以四言为主，并辅以其他变化。

《老子》中的四言句，既不像《诗经》那样整齐，也不像《诗经》那样多，因为《老子》毕竟不是一部诗歌总集，尽管作者受到了《诗经》风格的影响，但作者并没有有意地模仿它。不然的话，如果像公元前4世纪到公元前3世纪的作者一样，《老子》将含有更多整齐的四言句。

在战国时代中期，楚辞诗歌样式盛行于世。楚辞的主要句型是“××××××××，××××××”。在总共28首诗中^④，只有4首是四言句型。显而易见，这不是楚辞的主要样式，也与《诗经》的样式不同。这是诗人继四言句型后的有意创作。因此，它比《诗经》长而少变化，而且也缺少我在下面马上要讨论的与《诗经》的两个相似点。

《老子》与《诗经》的第二个相似点是：在诗节内部或之间有许多或字或句的重复。这种特点是《诗经》时代所独有的。自此以后，诗人照这样的方法老是重复字词的很少，并且认为这样做是不好的形式。它对于诗人来说几乎成为禁忌。

① 同上引朱谦之：《老子校释》。

② 二十七章指第二、五、六、九、十、十四、十九-二十一、二十四、二十六、二十八-三十、三十三、三十六、四十一、四十五、四十七、五十一、五十二、五十四、五十五、五十八、五十九、六十四、六十七等章。

③ 见上条脚注，但应增加第一章，删去第二、二十、二十四、二十六、三十三章。

④ 这个统计数字是根据王力的《楚辞韵读》，上海古籍出版社1980年版。

我的《老子》与《诗经》的比较是以语言学家的著作，尤其是以原北京大学著名教授王力的著作作为根据的。王力介绍了《诗经》中的两种重复：（1）在一个诗节内重复字或句。（2）在诗节与诗节之间重复字或句^①。作为一个典型的例子，《老子》的第二十八章具有这两种重复（在下面的引文中，在字句下划线表示诗节内部字或句的重复，字下的圆圈表示诗节与诗节之间字的重复）。

(A) 1 知其雄，
2 守其雌，
3 为天下谿。
4 为天下谿，
5 恒德不离。
6 恒德不离，
7 复归于婴儿。

(B) 1 知其白，
2 守其辱，
3 为天下谷。
4 为天下谷，
5 恒德乃足。
6 恒德乃足，
7 复归于朴。

(C) 1 知其白，
2 守其黑，
3 为天下式。
4 为天下式，
5 恒德不忒。
6 恒德不忒，
7 复归于无极。^②

在每一诗节里，第4句重复第3句（押韵），第6句重复第5句（押韵）^③。在A、B、C三个诗节中，每一句重复其他诗节中相对应的部分的某些字，例如A、B、C诗节中三个第1句都用了“知其”这两个字，三个第2句都用了“守其”这两个字，其他类似。实际上，在《诗经》中这是一种跟其他特征一样的典型形式。另外的重复字和句的例子在五十一章发现有四十八章^④。又如第三十七章：

化而欲作，
吾将镇之以无名之朴。

① 王力：《诗经韵读》，上海古籍出版社1980年版，第87-90页。

② 本文的许多引文引自《帛书老子》。

③ 在传统的版本中，第5句没有重复。

④ 第十七、六十二、七十九章除外。

镇之以无名之朴，
夫将不辱。
不辱以静，
天地将自正。

在这段引文中，超过半数的字是重复的。可是，在战国时代中期的诗歌中我们很少发现这种高度的重复。在我们研究的《老子》51章中有四十八章，即有94%用了重复形式。这与《诗经》的情形相似。《诗经》中296篇押韵的诗中有271篇，即有92%用了重复的形式。比较韵文的修辞表明，《老子》不可能是战国时代的产物。

王力也指出：《诗经》的用韵风格有两个最大的特点：第一是押韵频繁，经常是每行，有时甚至是在一行之内都押韵；第二是没有固定的或最重要的模式，韵律形式是多种多样的。这是《老子》与《诗经》的第三个相似点。这里我只打算分三点作简单的举例说明。

(1) 超过三句的一组句子每句都以韵脚结尾。如第五十二章（我在韵脚下面用“○”“△”“▽”“·”“*”等一些符号标记，同一符号表示这些字相互之间是押韵的）：

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。（之韵）
……
见小曰明，
守柔曰强。
用其光，
复归其明。
无遗身殃，
是为袭常。（阳韵）

这些句子在现代汉语中并不押韵，因为古代汉语与现代汉语发音是不同的。但是，根据语言学家的观点，第一组七句各句押的是之韵，第二组六句各句押的是阳韵^①。在《老子》中，可以找到许多每句都押韵的类似的例子。

许多段落是对句。如第二十一章：

A 孔德之容，惟道是从。（东韵）
B 道之为物，惟恍惟惚。（脂韵）
C 惚兮恍兮，其中有象。（阳韵）

① 同上引朱谦之书。

D 恍兮惚兮，其中有物。(脂韵)

E 窈兮冥兮，其中有精。(耕韵)

F 其精甚真，其中有信。(真韵)

在对句 A、B、C、D、E、F 中，对句中的各句与另外一句押韵。这是另外一种韵律形式，要求句句押韵。在五十一章中，几乎有一半是这种密集的押韵的句子。在战国时代中期的楚辞或其他韵文中就很难发现类似的形式。在《诗经》和《老子》中，也有许多句子是间隔押韵的。这在楚辞和后来的诗歌中是最重要的押韵形式，但在《老子》和《诗经》中并不是主要形式。在《老子》五十一章中，有二十四章，即 47% 的使用了句句押韵的形式；有九章，即 18% 的使用了间隔押韵的形式；有十八章，即 35% 的使用了混合押韵形式。这和《诗经》的情况相似。《诗经》中有 27% 的诗句押韵，有 25% 的诗间隔押韵，有 48% 的诗混合了两种押韵形式。显而易见，《老子》和《诗经》没有占主导地位的韵律形式，比后来诗歌使用得更多的是句句押韵的形式。一般说来，押韵在《老子》中比在楚辞和后来其他诗歌中更频繁。

(2) 在《诗经》中，有一种特殊的押韵形式，即第 1 句与第 3 句押韵，而第 2 句与第 4 句押韵，如此类推。在《老子》中，我们也发现了类似的例子。如第六十九章：

是谓行无行，(阳韵)

攘无臂；(支韵)

执无兵，(阳韵)

乃无敌。(支韵)

第 1 句与第 3 句的最后一个字“行”与“兵”押韵，而第 2 句与第 4 句的最后一个字“臂”与“敌”押韵。在第三十九章中有一个更典型的例子：

1 天毋已清，(耕韵)

2 将恐烈；(祭韵)

3 地毋已宁，(耕韵)

4 将恐发；(祭韵)

5 神毋已灵，(耕韵)

6 将恐歇；(祭韵)

7 谷毋已盈，(耕韵)

8 将恐竭；(祭韵)

9 万物毋已生，(耕韵)

10 将恐灭。^①(祭韵)

在这段引文中，第 1、3、5、7、9 句互相押韵，第 2、4、6、8、10 句互相押韵。这是另一种句句押韵的形式。这在楚辞时代是不常见的。

(3) 重复押韵。上面提到的第二十八章和五十九章在这里是很好的例子，因为这些重复的句子是押韵的。我们还有另外的例子，如第五十九章：

① 帛书本没有最后两行。

治人事天，
莫若嗇。
夫唯嗇，
是谓早服。
早服，
谓之重积德。
重积德，
则无不克。
无不克，
则莫知其极。
莫知其极，
可以有国。
有国之母，
可以长久。(幽韵)

这里也有一些其他类型的重复押韵。正好和上面提到的重复字和句一样，它们在楚辞中是很少见的。

还有很多例子可以引用。可是，以上事实足以表明《老子》的作者受到了《诗经》开创的风格的强烈影响，而不是受到了楚辞的影响。因而我们就不能推测《老子》是在战国中期甚至晚于《庄子》写成的。总之，把《老子》当作是春秋时代末期的著作是十分合理的。

三、附带的讨论

关于《老子》成书年代的“中期说”和“晚期说”还有一些问题。假如《老子》写于战国时代中期或晚期，我们就不能解释为什么《老子》的风格接近于《诗经》而不是楚辞。有人在战国时代模仿《诗经》写作本来是不可能的，因为我们没有发现伪造的迹象。实际上，模仿《诗经》的风格比模仿莎士比亚十四行诗的风格更困难，因为前者没有固定的模式去参照，当时也没有语言学家弄清它的特征。《老子》的语言风格和写作方法是一致的和自然的。我们没有发现有意模仿的迹象。

另外，我们不能为伪造《老子》或者写些东西而以“老子”命名的人找一个好的理由。假如他们那样做是因为“老子”著名或受欢迎的话，那么在某人的伪作之前一定有某本书被命名为“老子”。否则“老子”将不会很著名，因为老子只是以他的书而闻名^①。可是，假如早有一本书被命名为“老子”，那么，一个人怎么可以用他的伪作去代替原作呢？

假如象“晚期说”所认为的那样，《老子》的作者出现在庄子之后，那么我们将面对更多

^① 格雷姆提出，在《老子》问世之前，在公元前4世纪就已经流行一则关于孔子向一个叫老聃的问礼的儒家故事，这也许是一篇历史的回忆录，或者仅仅是一个关于圣人谦逊地追求知识的典型故事。见其《老聃传奇的起源》，载《中国哲学和哲学文献研究》，新加坡东亚哲学学院，1986年，第124页。可是，如果老聃没有留下著作和思想，我们找不到儒家尊重他而不尊重周朝其他官吏的理由。

的困难。庄子大约死于公元前 286 年，荀子和韩非子大约死于公元前 235 年和公元前 233 年，庄子的死与荀子和韩非子的死两者之间相隔有将近 50 年^①。没有证据表明荀子对老子的评论^②和韩非子对《老子》的评述正好是他们死之前完成的。因此，推测他们关于老子的评论是在他们死之前 10 年或 20 年提出来的，这是合理的。假如《老子》没有反映庄子的死；我们可以推测《老子》是在庄子死后 10 年产生的。因此，《老子》的产生和两个哲学家对它的评论，二者之间有可能只相隔 20 年或 30 年。《老子》的作者不是社会活动家或其他重要人物，因此，没有关于他的历史文献。可是，《老子》五千言好像迅速而广泛地受到了他的同时代的人的注意。在当时，没有出版社和商业分布网的情况下，对于一个鲜为人知的人，人们用手来抄写他的一本书，这可能是真的吗？是这篇简短的著作太难被他的同时代的人理解，这样他们中的一个不得不给它作评注吗？

而且，在我对这本书原文分析的基础上，我发现《庄子》中的《外篇》和《杂篇》是在公元前 286 年以后完成的，那时庄子已死；在公元前 240 年以前，《吕氏春秋》已编成。在《庄子》中，第 33 篇《天下》比第 18 篇《至乐》写得早，《至乐》通常被认为是《外篇》中写得较早的作品之一^③。这就意味着第 33 篇是在庄子死后不久写的，也许写于公元前 286 年到公元前 270 年之间。第 33 篇普遍认为不是一篇寓言故事，而是最早的关于学术历史的文献^④。第 33 篇评论，首先评述了官吏或儒家，再后评述了墨家，接着评述了类似墨家的宋钘和尹文^⑤，然后评述了类似道家的彭蒙、田骈和慎到^⑥，然后评述了最高尚的道家老子，最后评述了书中的主要人物庄子^⑦。从墨家到老子，这是一步步地提高了评价而降低了批判。我们应当注意作者称赞老子已经达到了“可谓至极”^⑧的程度。这种看法有两个特点：第一，作者给老子最高的称赞而没有任何极端否定的评论，这种待遇在这篇中是独一无二的；第二，作者称老子为“古之博大真人”^⑨，这意味着作者认为老子比墨子更老。假如老子活到了庄子死后，那么他一定是与第 33 篇《天下》的作者同时代的人。假如这样，那么第 33 篇就不会这样提到老子。

我并不认为《老子》中没有出现后来的字词或句子。但作为一个整体来看，它的写作年代不可能像某些学者推测的那样晚。假如有人还认为我们没有充足的证据说《老子》确实是一本产生在春秋时代末期的著作，那么我们更没有证据证明这本著作产生于战国时代中期或晚期。大多数持“中期说”和“晚期说”的学者把他们的论点建立在对“早期说”的怀疑的基础上，而没有为他们自己的论点提出确凿的证据。

① 张岱年：《中国哲学史史料学》，三联书店 1982 年版，第 270 页。

② 《荀子》第 17 篇：“老子有见于谄，无见于信。”

③ 在《外篇》和《杂篇》中，主要影响篇名的是每篇文章开头的两个或三个字。因此，第 18 篇《至乐》应该以“天下”为题，因为它的开头两个字是“天下”。为什么没有题为“天下”呢？最好的解释是第 33 篇《天下》已经用了这两个字作为题目。因此，第 33 篇早于第 18 篇。详情请看刘笑敢的《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 48-49 页，或者看其即将出版的《庄子篇章分类》第二章第 3 节，安·阿伯、密执安大学中国研究中心出版。

④ 张岱年引用梁启超的观点，见上引张岱年书，第 70 页。

⑤ 同上引张岱年书，第 88 页。

⑥ 司马迁说：“慎到、田骈学黄老道德之术。”见《史记》第 7 册，中华书局 1959 年版，第 2347 页。

⑦ 庄子之后是惠施，但很明显不是在这个系列。

⑧ 在有几个版本中，这句为“虽未至极”，但它在汉语上下文里，语法上讲不通。

⑨ 格雷姆和华特森两人将“古”译为“old”，可是，汉语“古”字的意思比“old”要丰富。

总之,《老子》与《诗经》之间的相似点和《老子》与楚辞之间的不同点为“早期说”提供了客观的证据。学者们已注意到《老子》是楚文化的反映^①。假如《老子》写于公元前4世纪以后,我们就会发现楚辞比《诗经》对它的影响更大。这些研究得出了这样的结论:《老子》是在楚辞出现以前受《诗经》的影响写成的。

因此,在我们发现一些过硬的证据确定《老子》的精确年代以前,最好的假说是传统的看法,即《老子》是一部反映与孔子同时代的一位年长者的思想的著作。在我看来,在有确凿的证据之前,坚持传统的历史记载比因为怀疑和推测而完全地抛弃和改变传统的看法是更恰当的^②。

根据对原文的分析,我们可能乐于同意将《老子》作为第一部道家经典著作。至此,对道家历史,我们就有了一个更清晰的认识。大约只有5000字的《老子》是简洁的,但其中具有道家哲学的多方面的源头,如玄学、价值、方法论和社会观点。它提出的主要观点成为后来道教的教义,如自然、无为、宁静。在公元前4世纪以前,它的学说发展缓慢。其后庄子发展了它的利己主义倾向,并且继承了它精神自由的思想,同时黄老学者发展了它的社会观点。换句话说,200年后,老子的思想和道教向两个方向发展,一个是以杨朱和庄子为代表的个人利益,另一个是以黄老思想为代表的社会方向。

^① 见上引司马迁书,第2139页。朱谦之提出过《老子》与楚方言之间的关系,见上引朱谦之书,第213页。

^② 更详细地断定《老子》的年代,请看我即将发表的中文论文或著作。

“三十辐同一毂”·车制·《老子》成书时代*

李水海**

“三十辐同一毂”是帛书本《老子·道篇》中的一句（通行本在第十一章）。余明光教授在其《黄帝四经与黄老思想》第四章《老学的代表作——帛书〈老子〉》中，谈及“《老子》成书的时代”之时，征用本句，认定“三十辐共一毂”的车子在春秋之世是没有的，只是到了战国中期才出现，但不普遍，到了战国晚期才成为定制，据此《老子》书只能产生在战国时代，而不可能产生在春秋之世^①。笔者不能同意余先生之说，今不揣冒昧，谈出己见，以求教于方家。

—

在进入正题之前，先校证“三十辐同一毂”及相关文句。马王堆汉墓帛书《老子》甲本云：

卅（三十）[辐同一毂，当]其无，[有车]之用[也]。

马王堆汉墓帛书《老子》乙本云：

卅（三十）辐（辐）同一毂，当其无，有车之用也。

校证“卅”，即“三十”。想尔本即作“卅”，与帛书甲、乙本同。

罗振玉云：“敦煌乙、丙本、景龙、广明本均作‘卅’。”^②案：景龙本作“三十”，罗氏误校。

马叙伦云案：“唐写馆本、罗卷‘三十’作‘卅’，馆本‘三十’作‘世’。……《史记·太史公自序》‘三十辐共一毂’，孟康曰：‘老子言车三十辐。’则司马所据本同此（指傅奕本）。”^③

朱谦之云：“室町本作‘卅’。”吴云曰：“‘卅，诸本作三十；’是也。”^④

* 原载于《江南学院学报》2001年第3期，第21-28页。

** 李水海，男，1946年生，河南偃师人，主要从事古代文献和中国道家研究。

① 余明光：《黄帝四经与黄老思想：帛书所证〈老子〉成书的时代》，黑龙江人民出版社1989年版。

② 《老子道德经考异》，上虞罗氏刊本。

③ 马叙伦：《老子校诂》，北京古籍出版社1956年版。

④ 朱谦之：《老子校释》，中华书局1980年版。

饶宗颐云：“‘卅辐’，‘卅’字惟玄本同，他本并作‘卅’。敦煌本成玄英《老子开题》云：‘古者三十分为二文，今是卅总为一字，有此离合，故少一文也。’按：系师葛本不足五千言，所以为四千九百九十九字，其故在此。”^①又云：“‘卅辐’一语，三十作卅，向来以为张镇南（鲁）本为最早，今见马王堆甲乙本均作卅。以是知天师道远有所本，余已论之（见拙编《敦煌书法丛刊》第二卷道书一解说）。惟以‘五千文设教’时的张，不知本如何？建安时，汉中诵习之《老子》已为五千文本，《魏略》记张鲁同时人寒贫云本姓石字德林，安定人。建安十六年，关中乱，南入汉中，常读《老子》五千文及诸内书。建安十六年（211）即曹操伐张鲁之岁，此《老子》五千文当是系师本流行于汉中者。”^②案：据《茅山志》卷九《道山册》云：“按《登真隐诀》，隐居云：‘老子《道德经》有玄师杨真人（即杨羲）手书张镇南古本。’镇南即汉天师第三代系师鲁，魏武表为镇南将军者也。其所谓五千文者，有五千字也，数系师内经，有四千九百九十九字，由来阙一；是作三十辐，应作卅辐，盖从省易文耳，非为正体矣。”^③今查帛书《老子》乙本，《德篇》注字数为“三千卅一”，《道篇》注字数为“二千四百廿六”，合计全书有五千四百六十七字。司马迁《史记·老子列传》说老子所“著书上下篇”，“言道德之意五千余言”。帛书乙本所记字数正与司马迁所记相吻合。故《老子》原书当不以“五千文”为囿限。“系师内经”五千字者，当为系师削除之《老子》本也，非为原书。成玄英所谓“古者三十分为二文，今日卅总为一字”则为谬也。《老子》原本当为“卅”。查上古“三十”并写为“卅”，读 sà，《玉篇》先闾切。《广韵》苏合切。又私盍切，緝部。此字亦作“卅”。甲骨文作“卅”^④“卅”^⑤，金文作“卅”^⑥，石鼓文作“卅”^⑦，《三体石经》作“卅”。帛书《老子》甲本原字体作“卅”，同春秋《僖公壶》其字体大致相同。《说文》云：“卅，三十并也。古文省。”《玉篇》云：“卅，三十也。”《广韵》云：“卅，今作卅，直为三十字。”《字汇补·十部》云：“以卅为三十，本非俗用。《论语》‘三十而立’《石经》作‘卅’。”《睡虎地秦墓竹简·法律答问》云：“甲告乙盗直……其卅不审，问甲当论不当？”其中“三十”亦作“卅”。可知“卅”是一个很古老的字，殷商、西周、春秋等时代的不少器物、文献都使用此字。《老子》使用这个也是很自然的事。

要之：《老子》原本实作“卅”，帛书甲乙本、想尔本、敦煌乙本、敦煌丙本、广明本、索洞玄本皆作“卅”；今许抗生校本^⑧、周生春注本^⑨、高明校注本^⑩、黎子耀校本^⑪等亦皆作“卅”，皆榫合《老子》原本。而河上公本、王弼本、顾欢本、景龙本、楼正本、傅奕本、范应

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 《铁云藏龟》，抱残守缺斋石印本1904年版。

⑤ 《殷契粹编》，日本文求堂金属版影印本1937年版。

⑥ 高明：《古文字类编》，中华书局1980年版。

⑦ 郭沫若：《石鼓文研究》，人民出版社1955年版。

⑧ 许抗生：《帛书老子注译与研究·帛书老子注释》，浙江人民出版社1982年版。

⑨ 周生春：《白话老子》，三秦出版社1990年版。

⑩ 高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版。

⑪ 黎子耀：《老子秘议》，三秦出版社1989年版。

元本等古本皆作“三十”；今高亨校注本^①、蒋锡昌校注本^②、许啸天注本^③、张默生注本^④、马叙伦校注本^⑤、任继愈译本^⑥、陈鼓应注译本^⑦、张舜微注疏本^⑧、张松如校注本^⑨、徐梵澄臆解本^⑩、古棣校注本^⑪、秦维聪校注本^⑫、冯达甫译注本^⑬亦皆作“三十”，非为《老子》原本也。

又校：帛书《老子》甲本第一句损缺“辐同一毂”，第二句损缺“当”，第三句损缺“有车”和“也”，马王堆汉墓帛书整理小组皆已校补。帛书《老子》乙本“辐”字，为“辐”的音假。高明谓：“‘《僮’字假为‘辐’。”^⑭《玉篇》云：“辐，甫六切。”《广韵》云：“辐……又音福。”“辐”“辐”，上古皆在职部，音皆为 fú^⑮，故可通假。但“辐”似非《老子》原字。

朱谦之云：“‘辐’字，疑本或作‘輹’。《易·小畜》‘輿，脱辐’；《释文》‘辐，本作伋輹’，《说文》引作‘輹’。夏竦《古文四声韵》出‘輹’字，引《古老子》，无‘辐’字。”^⑯

许抗生云：“‘辐’，应作‘辐’，傅奕本、通行本等皆作‘辐’。辐，车轮中的辐条。”^⑰按：许氏同马王堆汉墓帛书整理小组，即校为“辐”。

沙少海云：“马王堆乙本‘辐’作‘輹’。……辐，本作‘輹’。车轮中连接轴心和轮圈的木条。”^⑱按：沙氏即校为“辐”。

周生春云：“‘辐’（fú）：车轮的辐条，是凑集于车轮中心毂上的直木。甲本缺，乙本作‘辐’，兹据王本、河上本、傅本。”^⑲

水海按：《老子》原本当为“辐”，“辐”则为“辐”的假借。《说文》云：“辐，轮輳也。”即连接车毂和车辋的直条。古代又叫“輳”。《正字通·车部》云：“辐，谓轮中木之直指者，下有菑以指辋，上有爪以凑毂。”段玉载《说文注》云：“辐，三十凑毂，亦如椽然，故亦得輳名。”成诗于春秋中期以前的《诗·魏风·伐檀》云：“坎坎伐辐兮，置之河之侧兮。”其中即用“辐”字。至于夏竦《古文四声韵》出“輳”字，引《古老子》，则“輳”通“辐”，有可能一种古本《老子》作“輳”。《字汇·车部》云：“辐、輳二字本相通用。平菴项氏又曰：辐，车輳也。”《易·大壮》云：“藩决不羸，壮于大輿之輳。”《经典释文》云：“輳，

① 高亨：《重订老子正诂》，开明书店 1943 年版。

② 蒋锡昌：《老子校诂》，商务印书馆 1937 年版。

③ 许啸天：《老子》，成都古籍书店 1988 年版。

④ 张默生：《老子章句新释》，成都古籍书店 1980 年版。

⑤ 马叙伦：《子校诂》，北京古籍出版社 1956 年版。

⑥ 任继愈：《老子今译》，上海古籍出版社 1956 年版；《老子新译》，上海古籍出版社 1980 年版。

⑦ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。

⑧ 张舜微：《周秦道论发微·老子疏证》，中华书局 1982 年版。

⑨ 张松如：《老子校读》，吉林人民出版社 1981 年版；《老子说解》，齐鲁书社 1987 年版。

⑩ 徐梵澄：《老子臆解》，中华书局 1988 年版。

⑪ 古棣：《老子通·老子校诂》，吉林人民出版社 1991 年版。

⑫ 秦维聪：《李耳道德经补正》，中州古籍出版社 1987 年版。

⑬ 冯达甫：《老子译注》，上海古籍出版社 1991 年版。

⑭ 高明：《帛书老子校注》，中华书局 1996 年版。

⑮ 唐作藩：《上古音手册》，江苏人民出版社 1982 年版。

⑯ 朱谦之：《老子校释》，中华书局 1980 年版。

⑰ 许抗生：《帛书老子注译与研究·帛书老子注释》，浙江人民出版社 1985 年版。

⑱ 沙少海：《老子全译》，贵州人民出版社 1989 年版。

⑲ 周生春：《白话老子》，三秦出版社 1990 年版。

本又作辐。”可知“輶”“辐”古通用。

又校：帛书《老子》乙本“同”字，其他诸本皆作“共”字。

张松如云：“‘三十辐同一毂’，王、傅及通行本‘同’作‘共’，可读作‘拱’。”^①



冯达甫云：“‘三十辐共一毂’，共，向。《论语·为政》：‘为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。’朱注：‘共，音拱，亦作拱。共，向也，言众星四面旋绕而归向之也。’”^②

古棣云：“帛书乙本作‘卅辐同一毂’，甲本缺文。‘三十辐共一毂’，是说‘三十根辐条子围绕一个中心构成车轮’。‘共’，借为拱，即‘譬如北辰居其所而众星共之’之‘共’。《说文》：‘毂，辐所凑也；’‘凑’亦‘共（拱）之’的意思，作‘同’误。”^③

水海按：“同”则为《老子》原本，不误。“同”，甲骨文作“𠄎”，金文作“𠄎”^④。《说文》云：“同，合会也。从，从口。”即会合、聚集之义。《诗·豳风·七月》云：“嗟我农夫，我稼既同，上人执宫功！”郑玄注：“既同，言已聚也。”《诗·小雅·吉日》云：“兽之所同，麇鹿麇麇。”此“同”亦为聚集之义。“三十辐同一毂”，即谓三十根辐条聚集在一个车毂上。则词达意明。他本作“共”，可能是后人误认“同”“共”义同而改经文也。汉初司马迁已引作“共”，因史迁常循其改古为俗之则故也。据河上公注：“共一毂者，毂中有孔，故众辐共凑之。”^⑤河上公即释“共”为“共同”，尚能窥看出古人改“同”为“共”的思路。现代人也有公开改经文的，如有的学者就改本句的“毂”为“轴”^⑥，其思路与古人改“同”为“共”相同。其实在本句中“同”非同“共”义，“毂”亦非同“轴”^⑦也。

二

《老子》的“三十辐同一毂”则反映了春秋晚期以前我国车制设计的概况。

在我国古代，用车来源甚久。据说黄帝时代便发明了指南车。传说我国夏代已有制车手工业，即“奚仲作车”^⑧的传说。据说奚仲为夏初人^⑨。到了商代，制车业已日趋成熟。据考古发掘，在三千五百年前的偃师商城遗址东北部，发现了车辙的遗迹^⑩，说明我国至迟在商初已开始使用车了。商代晚期殷墟甲骨文即有“车”的象形字，如^⑪、^⑫等；商代金文“车”

① 张松如：《老子校读》，吉林人民出版社1981年版；《老子说解》，齐鲁书社1987年版。

② 冯达甫：《老子译注》，上海古籍出版社1991年版。

③ 古棣：《老子通·老子校诂》，吉林人民出版社1991年版。

④ 罗振玉：《殷墟书契菁华》，珂罗版影印本，1914年；《三代吉金文存·矢方彝》，珂罗版影印本，1937年。

⑤ 《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年版。

⑥ 秦维聪：《李耳道德经补正》，中州古籍出版社1987年版。

⑦ 《说文》云：“毂，辐所凑也。”《六书故·工事三》云：“轮之中为毂，空其中，轴所贯也，辐凑其外。”而“轴”，《说文》云：“持轮也。”《释名·尔雅》云：“轴，抽也。入毂中可抽出也。”“轴”则是贯穿在车轮中间用以持轮的柱形长杆。

⑧ 墨翟：《墨子·非儒下》，上海古籍出版社1989年版。

⑨ 班固：《汉书·古今人表》，岳麓书社1993年版。

⑩ 据新华社北京（1996）12月17日电：“河南商代考古最近获得重大发现。在距今三千五百年前的偃师商城遗址东北部，不仅发掘了一段完整的商代早期城，还揭露出城墙外的城壕，城内的文化层和墓葬、陶窑、路土、排水沟等重要遗迹；其中车辙的发现，将我国用车的历史提早了二、三百年。”

⑪ 《铁云藏龟》，抱残守缺斋石印本1904年版。

⑫ 董作宾：《殷墟文字乙编》，商务印书馆1940年版。

字，如𨋖^①等。虽然其字体有繁有简，但都具备了车的雏形，皆为：一辆，两轮，一辕，一衡，甚至还画出了车箱和双轭的形象。在安阳大司空村、孝民屯南地、白家坟西地、小屯东北地等处，都发现了车马坑，出土了商代的车子实物。现把殷墟出土车子情况列表如下：

表一

单位：厘米

编号	出土地点	轮径	辐数	轨距	轮牙(辘)		箱(舆)			辕(辘)		轴		衡长	资料来源
					厚高	广厚	进深广	高进深	长高	径长	径长	长	径		
2	孝民屯南地	122	26	?	8	6	100	?	41	260(?)	6-7x 5-9	?	5-8	?	49 ^②
7	孝民屯南地	133-144	22	217	10	7.5	129-133	74	45	256	9-15	3.06	13-15	110	50
698	孝民屯东南地	140-156	18	240	5	4-5	?	?	?	?	?	298	10	?	51 ^③
175	大司空村	146	18	227	6	6	94	75	?	280	11	300	4.1-7	120(?)	52 ^④

到西周，陕西长安张家坡、北京房山琉璃河、山东胶县西庵村等地，出土了周的车子实物。现把西周出土的车子实物情况列表如下：

表二

单位：厘米

编号	出土地点	轮径	辐数	轨距	箱(舆)			辕(辘)		轴		衡长	资料来源
					广	进深	高	长	径	长	径		
一号车马坑	陕西长安张家坡	129	22		107	86	25	281	6.5	292	?	240	53 ^⑤
二号车马坑	陕西长安张家坡	136	21	225	138	68	45+	298	?	307	?	137	同上
一号车马坑	北京房山琉璃河	140	24	224	150	90	?	66+	14	308	8	?	54 ^⑥

春秋战国时期，河南陕县上村岭、河南淅川下寺、山西侯马上马村、山西太原金胜村、河南洛阳中州路、河南辉县琉璃阁、湖北宜城罗岗、河南淮阳马鞍冢等地出土了这一时期的车子实物。现把春秋战国时期的车子实物(出土文物)情况列表如下^⑦：

① 《汉语大字典》，湖北辞书出版社1993年版。

② 中国科学院考古研究所安阳发掘队：《安阳殷墟考民屯的确良两座车马坑》，《考古》1977年第1期；《安阳新发现的殷代车马坑》，《考古》1972年第4期。

③ 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969-1977殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年第1期。

④ 马德志等：《1953年安阳大司空村发掘报告》，《考古学报》1955年第9期。

⑤ 《沔西发掘报告》，文物出版社1962年版。

⑥ 转引自许倬云：《西周史：克殷与天命》，台北：台湾联经出版事业公司1989年版。

⑦ * 指河南三门峡上村岭1227号车马坑2号车。

** 指河南三门峡上村岭1051号车马坑1号车。

*** 指河南三门峡上村岭1811号车马坑1号车。

表三

单位: 厘米

时代	国别	编号	出土地点	轮径	辐数	轨距	箱(辘)			輿		轴		衡		资料来源
							广	进深	高	长	径	长	径	长	径	
春秋早期	虢	2*	河南三门峡上村岭	125	28	180	123	90	33	296+	5.5-8	236	6.5	140		55①
春秋早期	虢	1**	河南三门峡上村岭	107-124	25	166	100	100	?	300	6-8	200	6	100		55
春秋早期	虢	1***	河南三门峡上村岭	117-119	26	164	130	82	?	282	6-8	200	8	?		55
春秋早期	晋	1	山西侯马上马村	134	29	176	110-117	82	30	320	7-8	252	4.5-8	104	2.5-4	56②
春秋早期	晋	2	山西侯马上马村	138	29	188	82-120	95	30	314	6-8	258	4.5-8	112	2-5	56
春秋中期	楚	2	河南浙川下寺	118	30	182	123	76	残15	200	8-12	200	11			57③
战国	魏	16	河南辉县琉璃阁	130	26+4	182	140	105	40?	210	10	236	9-12	140	4	58④
战国	魏	17	河南辉县琉璃阁	140	26+4	180	150?	110?	30-40	215	10	242	14	150	3	58
战国	楚	4	湖北宜城罗岗	134	26	188	145	114	65	351	7-16	260	5	117	4-6	59⑤
战国	楚	4	河南淮阳马鞍冢	136	32	186	142	94	34.5	340	8-10	294	11	146	8-10	60⑥
战国	楚	13	河南淮阳马鞍冢	135	32		105-178		残10.3	490		257		136	2.8-3.6	60

现特把山西太原金胜利 251 号春秋晚期大墓的车马坑, 发掘出土的“方輿车”, 主要构件的尺寸范围列表于下:

表四⑦

单位: 厘米

轨距	186-205	辐数	26-32(条)	輿长	100-125
轴长	260-385	毂长	48-56	輿宽	110-150
轴径	8-10	辘长	310-320	辘高	35-55
轮径	105-135	辘径	8-12	辘宽	40-108
备注	金胜村 251 号大墓车马坑, 现在出土 13 辆木车(方輿)。有车轮有 26 根辐条, 有的有 28 根辐条, 有的有 30 根辐条, 有的有 32 根辐条。其辐条根数不等, 所以执笔报告者, 在“辐数”一栏中写作“26-32”条。				

① 《上村岭虢国墓地》, 科学出版社 1959 年版。

② 山西省考古研究所侯马工作站: 《山西侯马上马墓地 3 号车马坑发掘简报》, 《文物》1988 年第 3 期。

③ 《浙川下寺春秋楚墓》, 文物出版社 1991 年版。

④ 中科院考古所: 《辉县发掘报告》, 科学出版社 1956 年内。

⑤ 《湖北宜城罗岗车马坑》, 《文物》1984 年第 10 期。

⑥ 《河南淮阳马鞍冢楚墓发掘简报》, 《文物》1993 年第 12 期。

⑦ 《太原金胜村 251 号春秋大墓及车马坑发掘简报》, 《文物》1989 年第 9 期。

从以上所列考古资料，可知殷周春秋战国所用车子，其基本构造大体相差无几：都有长方形的车舆，两轮之间相当宽，辘（辘）的曲度则相当有限等。就车辐数目而言，各个时代不尽一致。大体说来，殷商、西周的车子，多数每轮装二十二根；殷商有少数装二十六根，西周有少数装二十四根的。可以概说：殷商、西周的车辐，一般装二十五根左右，尚未形成定制。而春秋战国时代的车子，同殷商、西周相比，其车辐，大致趋于增多。春秋初中期，已经出现装有二十九根或三十根辐条的车子；到春秋晚期，不仅出现装有三十根辐条的车子，而且还出现有装三十二根辐条的车子。战国时期的车子，其车辐数大体与春秋相当。春秋战国时代的车辐数目，大致可以说在三十根左右，当然，也没有形成定制。

《老子》是春秋晚期的著作，书中所说的“三十辐同一毂”，已经用春秋时期的车子或车辐实物给以确证。余明光教授在出版《黄帝四经与黄老思想》一书时的1989年，河南省浙川下寺春秋楚墓早已被发掘，其车马坑楚车的形制情况已公布多年；1986年至1989年，山西侯马上马村墓地车马坑、山西太原金胜村大墓车马坑，相继多次被发掘，出土了一大批春秋车子实物，这些车子的形制情况也相继公布出来。如果余明光先生也能以这些考古报告或文物为据，也许余先生就不会得出“‘三十辐共一毂’的车子在春秋之世是没有的”这一结论。

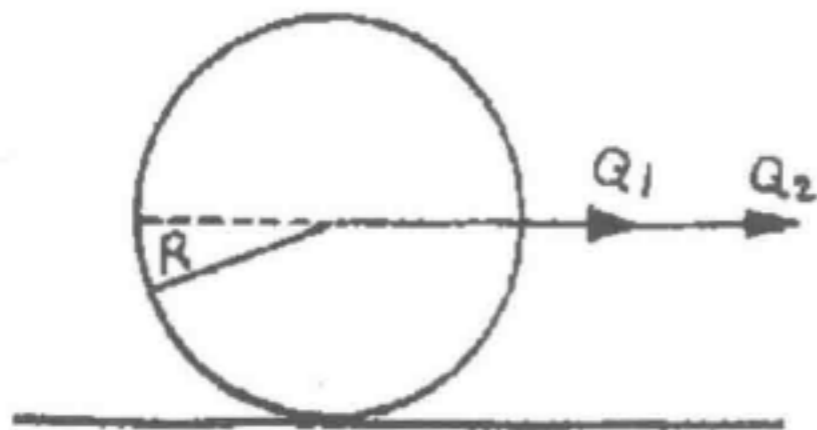
三

在我国先秦，交通事业在巩固国防、治理国家、发展生产、繁荣商业中有着极端重要甚至往往是决定性的作用。而车子的发明，则为交通事业的发展提供了最有力的手段。《墨子·节用中》云：“车为服重致远，乘之则安，引之则利，安以不伤人，利以速至，此车之利也。”后梁的甄玄成《车赋》谓：“古今贵其（指车）同轨，华夷获其兼利。尔其利也，天子以郊祀田伐，诸侯以朝聘会盟，庶人以商农工贾，夷狄以致畜迁生。”华夏诸侯各阶级各阶层都离不开车子，车子与人们结下了不解之缘。

中国属于世界上最早发明车子的国家。它是古代国家机械制造工艺水平的集中代表。在上古时期属于“高科技”产业。殷商西周，独辘双轮车的制造技术已相当成熟。春秋战国时期，攻伐征战频仍，对战车和生活用车的需求与日俱增；新式青铜或铁制工具的出现，改进了木工工艺，使制车上的分工日益细密化，使其制造技术趋于规范化和科学化，把车辆制造工艺水平推到了高峰。成书于春秋晚期至战国初期之前的《考工记》^①，就相当详尽地记载和总结了春秋晚期和战国初期的车辆制造业的工艺水平。它记述了一套比较完整的官制制车工艺及其规范。比如，它对车的关键部件——轮子，提出了一系列技术要求和进行检验的手段：（1）“规之以眡其圜。”“欲其微至也，无所取之，取诸圜也。”“不微至，无以为戚速也。”即用规精细地校准轮子，视其外形是否正圆，因为不正圆，轮子与地的接触面就不可能尽量的小，也就转不快。按：“微至”：即车轮正圆，着地面积小，相当于今几何学中的圆与直线相切。这样滚动比滑动的摩阻较小。图解如下（图A）：

^① 郭沫若：《〈考工记〉的年代与国别》，《天地玄黄》，新文艺出版社1954年版。

图 A

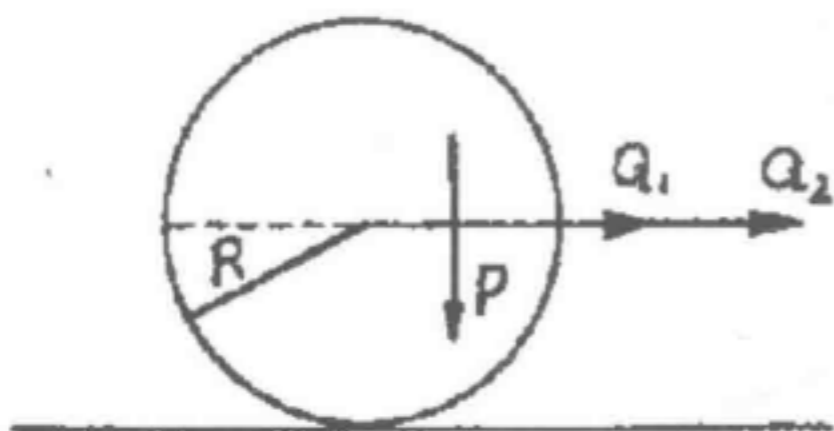


图解：R 为轮子半径， Q_1 、 Q_2 分别为使轮子开始滚动和滑动所需的水平力，两者的比值是：

$$K = \frac{Q_1}{Q_2} = \frac{\delta}{FR} \propto \frac{1}{R}$$

式中 δ 为滚动摩擦系数， F 为滑动摩擦系数。因 K 远小于 1，所以滚动比滑动省力。（参看理论力学中的滚动摩擦理论）

图 B



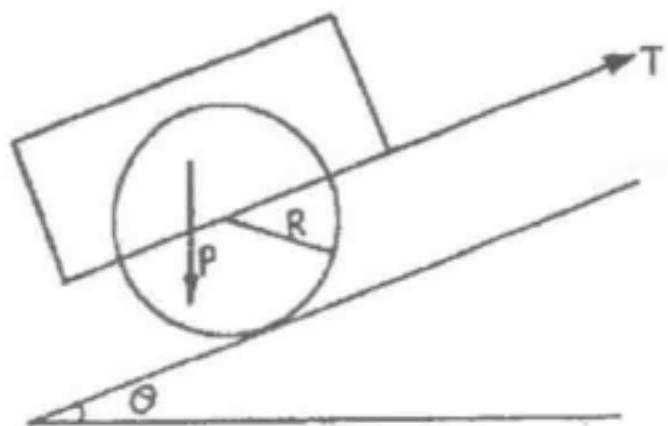
图解： f 为转动惯力（或称“转动惯量”）， R 为车轮的半径， P 为轮子自重力， F_1 为滚动摩擦力， F_2 为滑动摩擦力，转动惯力与车轮半径成正比，即： $f \propto \frac{RP}{F_1 F_2}$

(2) “万之以胝其匡也。”即说轮子平面必须平正，检验时将轮子平放在同轮子等大的平整的圆盘上，视其是否彼此密合。(3) “县之以眡其辐直也。”即说用悬线察看相对应的辐条是否笔直。并要求“轮辐三十条”。按：最早发明的车子，其木轮是整块圆木制成的，无辐，称作“轮”（quán）。发明辐条后，一则可以减少自重；二则车轮可以做得较大些，边上厚重，即坚固，又具有较大的转动惯量（图 B），轮子启动后，车子不易随便停下，故车轮装辐是一种技术进步，科技含量高，意义重大。要求“轮辐三十条”，据说是象征每月的三十日；而实际上是古代劳动者在长期的实践中，不断地摸索实验，根据坚固、省力、利转（使转动惯量大）等的原理而设计出来的。车辐太少，比如说二十辐以下，车轮的辘（wǎng）即轮圈就不坚固，因为它要靠辐条来支撑。车辐太多，比如说三十多辐以上^①，就会加重车轮的重量（古代车轮的辐条常用檀木做成^②，檀木质地坚硬，比重大，车子运行中就会加大滚动摩擦阻力）。所以用辐三十根左右最为适中。《考工记》卷上所谓“轮辐三十，以象日月也”；贾谊所谓“古（指春秋时期）之为路輿也，盖圆以象天，軫方以象地，三十辐以象日月，二十八擦（应为‘辘’）以象列星，故仰则观天文，俯则察地理，前视则听鸾和之音，旁观则睹四时之运。”（转引《潜确居类书》）剔除所附会的神秘的外壳，其合理的内核便指当时的车辐三十根最适中。这已被春秋时期一般车辐为三十根左右所证实。(4) 要求轮子的直径要适中，因为太大，人们上下不便；太小，马拉起来吃力，像常在上坡一样。即所谓“轮已崇，则人不能登也；轮已庳，则于马终古登阨也”。按：用现代力学原理来解释这段话，如下图解：

^① 古人认为车辐以三十根为规范条数。据目前所见考古资料，车辐系数在三十上下。三十辐以上者尚不多见，比如 1950 年末至 1951 年初发掘的河南辉县固围村战国中期魏国王族墓第 1727 号车马坑 5 号车辐数为 34 根，第 1811 号车马坑 2 号车辐数为 44 根等。

^② 《十三经注疏·毛诗正义·魏风·伐檀》，中华书局 1980 年版。

图 C



图解：R 为车轮半径， θ 为斜面与水平面的夹角。根据理论力学分析， $T = P \sin \theta + P \frac{\delta}{R} \cos \theta$ 。式中第一项是牵拉力为克服重力所需的部分，第二项是牵引力中为克服滚动摩阻力所需的部分，它的大小与 R 成反比。当 $\theta = 0^\circ$ 时， $T \downarrow 0 = P \frac{\delta}{R} < T$ 。同是平地拉车时，轮径愈小愈费力；同属上坡时，轮径愈小愈费力；轮径相同时，上坡比平地拉车费力；在平地上拉轮径较小的车子，相当于拉轮径较大的车子上坡。因此《考工记》说：“轮已庳，则于马终古登陴也。”

(4) 对车轴要求材料质地好，坚固耐久，转动灵便，即所谓：“轴有三理：一者以为微也，二者以为久也，三者以为利也。”由此可见，制轮技术的要求是很严格的。其设计考虑得周全细密，又符合科学道理。尤其是其中第一项说的就是要使滚动摩擦阻力降到最低限度的问题，第三项说的就是根据合宜的参数装制辐条而使车轮的转动惯量达到最佳状态的问题，第八项说的就是滚动时的阻力和轮于的半径成反比的问题等。

现在，特别要提出的是《老子》的成书当早于《考工记》的成书。不少学者都确证《老子》成书于春秋晚期，而笔者也撰文考论了《老子》成书于春秋晚期的新证^①。闻人军先生经过细密的考证，证实了《考工记》成书于战国初期之前^②。准此，是《老子》的作者老聃总结了春秋以前（包括春秋）车轮制造技术的实践经验，首先提出了“三十辐同一毂”的科学结论，在中国科技史上第一次明确提出根据合宜参数装制辐条使车轮的转动惯量（或转动惯力）达到最大限度的理论，而《考工记》的作者采用了老聃的科学理论。“三十辐同一毂”的科技理论是春秋时期科技进步的理论表现，也是老聃对中国科技史的重大贡献。

四

综上所述，我的结论是“三十辐同一毂”反映了春秋晚期以前我国车制设计的情况；《老子》的“三十辐同一毂，当其无，有车之用也”等情况的描述，正是它对春秋时期制车等技术实践及哲学理论概括；“三十辐同一毂”这一制车实践技术，恰恰是《老子》成书于春秋晚期的铁证之一。

郭店楚墓竹简《老子》出土后，《老子》成书时代的讨论又有新进展，笔者将另撰文探讨。

说明：本文中的图例及有关理论力学滚动摩阻理论等自然科学知识，曾参考了闻人军先生的《考工记译注》，并曾向几个物理学专家、学者请教过，在此一并致谢！

① 李水海：《〈老子〉书时代新证》，《老子〈道德经〉楚语老论》，陕西人民教育出版社 1990 年版。

② 闻人军：《〈考工记〉成书年代新考》，《考工记译注》，上海古籍出版社 1993 年版。

《老子》一书的经、传结构及编次*

李炳海**

道家之书，其辞难知，司马谈已感慨系之。《老子》作为先秦道家的经典，是一部精心构思之作。深入探讨《老子》一书写作时遵循的逻辑顺序，展开体系过程中的结构安排，无疑有助于对《老子》思想的全面理解。

一

初读《老子》，往往给人以重复之感。如果不是按传统读法那样，从头至尾，纵向深入，而是根据《道经》和《德经》的划分，进行横向比较，那么，重复之感就会被验证，并能得到合理的解释。我们看到，《道经》和《德经》所要论述的基本问题是相同的，展开这些问题的顺序也是一致的，试列表说明二者的关系：

《道经》章次	《德经》章次	所论问题
1-6	38-43	道
7-10	44-51	玄德
11-16	52-56	虚静守身
17-26	57-65	治国临民
27-31	66-69	守柔不争
32-34	70-71	守道万物自宾
35-37	72-81	守道万物自化

再进一步把每个问题所涉及的章节加以对照，还会发现，几乎每一章《道经》，都有一章或几章《德经》与之相对应，从而使《老子》一书呈现为《道经》与《德经》的对应关系：问题与问题相对应，章节与章节相对应。这种对应是整齐的，有规律的，与流行本《老子》的章节顺序是一致的。

* 原载于《湖南师院学报》(哲社版)1984年第1期，第62-69页。

** 李炳海：1946年生，吉林省龙井市人，著名学者，古典文学专家。

下面，列表说明《道经》与《德经》章节之间的对应关系。

道经	德经	道经	德经	道经	德经
1	38	14	54	27	
2	39	15	55	28	66
3	40	16	56	29	67
4	41	17		30	68
5	42	18	57	31	69
6	43	19	58	32	
7	44	20	59	33	70 71
8	45	21	60	34	
9	46	22	61	35	
10	47 48 49 50 51	23	62	36	72 73 74 75 76 77 78
11		24	63	37	79 80 81
12	52	25	64		
13	53	26	65		

试以第一个问题为例，看《道经》与《德经》的对应关系。

第一个问题共包括六组对应的章节，即《道经》第一章到第六章，《德经》第三十八章到第四十三章。这六组对应的章节，都围绕道进行论述。具体来说，第一组论如何才能得道之奥妙，并根据有欲和无欲，分为下德和上德。第二组谈事物的对立转化关系，引出高以下为基，贵以贱为本的结论，强调处无为之事。第三组讲以无为之道临民，突出“反”“弱”“无”的大用。从第四组开始，兼论道的体和用。第四组言其隐晦不显，第五组言其虚，第六组言其柔。《道经》和《德经》在整个这一部分不仅所论的基本问题相同，形成六章《道经》与六章《德经》整体上的对应关系，具体到每一组，也总是互相配合，而毫无抵牾之处。这种对应关系，为以老解老提供了方便。

第一章，“常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼”。这两句话，历来是解老的难题。了解到这种对应关系，问题就涣然冰释了。“无欲”，就是三十八章所说的“上德”；“有欲”，就是三十八章所说的“下德”。只有无欲之人，才能洞彻道的奥妙，这是上德。欲望充盈的人，只能看到一些皮毛表相，这是下德。因此，要取前者而弃后者。第一章与第三十八章的对应关系不仅体现在内容、概念上，而且也体现在句法结构上。第一章，“用我国传统的‘交枝连理句法’，即两股对比，交互延伸来论说”^①，第三十八章开始一段，同样采用了这种句法。

再如第六章，它所阐明的主要观点是什么？多数注家未得达其妙旨。把它与四十三章互相对照起来读，问题就完全清楚了。第六章把道比作“谷神”“玄牝”，第四十三章更具体表述为“天下之至柔、驰骋天下之至坚”，说得何等明白、确切！由此可知，谷神，强调的是知雄守

^① 此为杨公骥教授说，详见张松如：《老子校读》，第9页。

雌；玄牝，突出的也是阴性守柔的特征，理应作如四十三章那样解说。

《老子》一书的其余几部分中，也可以见到这种对应关系。《道经》与《德经》，章节与章节，部分与部分之间的对应关系不是个别的、偶然的，而是自始至终，普遍地存在于《老子》一书中；不是无意的巧合，而是作者有意的安排。

在同一部书中，对这个问题都反复论述两次，显然是没有必要的，因此，《老子》一书只能存在这样一种可能，即一者为经，一者为经解（亦称为经说、传），后者解释前者，这在先秦典籍中是不乏其例的。那么，《道经》与《德经》孰先孰后？是《道经》为《德经》作解、还是与之相反？

《老子》全书都是围绕道而进行论述，《道经》《德经》，概莫例外。人们在探讨老子有关道的基本理论时，引证得最多的，还是《道经》以下各章：即第一、四、五、六、十四、二十一、二十五、三十二、三十四、三十五、三十七诸章。这众多的章节贯串在《道经》中，对道的各方面特征，都有着明确的论述。就论道而言，《道经》本身完全可以作为一个独立的体系而存在。《德经》则不同，离开《道经》单独看《德经》，就会感到它对道的论述是零碎的，不够全面、系统，表现出它对《道经》的依附关系。

再从《道经》和《德经》各自的纵向结构来看，《道经》在对某一问题进行论述时，几章之间的联系是极其紧密的，有着内在的逻辑力量。《德经》上下各章的联系则松弛些，这和它服从于对《道经》的解释有关，主要照顾横向对应，纵向的连贯性难免有所削弱。

在文章风格上，《道经》和《德经》也存在着差别。《道经》一般都用作者的语言直接表述，基本上不标明对他人语言的引用。《德经》则不同，它多次公开说明，是引用“建言”是“人之所教”是“圣人云”或是“用兵有言”，《德经》标明引用这些圣哲之言，无非是要加强论证的力量，使人信服。《道经》体现为更纯粹的“论”，《德经》则富于“证”的风味，具有明显的为经作解的性质。

由此可以得出结论：《道经》在前，《德经》在后；《道经》是本经，《德经》是传，是经解、经说。

二

《德经》为《道经》作解，呈现为复杂的情况。

从形式上看，《道经》和《德经》多数采取了一章对一章的形式，这类情况有二十七组。有六章《道经》没有相对应的《德经》，有四章《道经》分别与两章以上的《德经》相对应。

造成这种情况的原因出于表达内容的需要。在《道经》中，每一部分的起首，往往有一章类似总论的内容，一般比较抽象、概括。从第三部分开始都是如此。第十一、十七、二十七、三十二、三十五诸章就属于此类。对这些章，《德经》未加解说。三十四章是第六部分最后一章，也没有相对应作解释的《德经》，这是例外。为经作传，还在往出现经简而传繁的情况。解释的文字太多了，一章容纳不下，内容溢出了形式。《老子》是按诗体形式写成的，为了不破坏整体风格的一致性，就把较多的内容分写在几章里。因此，《德经》为《道经》作解，虽然大体是整齐的，但没有采取严格的一章对一章的形式。

从内容上看，《德经》对《道经》的解释大体有以下三种情况。

第一，《道经》阐明了某一观点，《德经》基本上是解释性的说明，属于重复论述，但在立论的方法、角度上有所变换。如第十八、十九章与第五十七、五十八章：

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）。

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。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。（五十七章）

绝圣弃知，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。（十九章）

其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。祸兮福之所依，福兮祸之所伏，孰知其极？其无正，正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久。是以圣人方而不割，直而不取，光而不耀。（五十八章）

论述的都是无为治国。十八章先从反面立论，十九章从正面补充，与此相对应的五十七、五十八两章，在进行解释时，每一章都采用正反两方面论证的方法，把《道经》的思想阐述得更充分。

第二十八章与第六十六章也属于这种情况。同论守柔不争，二十八章多次运用比喻手法，反复论证，最后得出“大制不割”的结论，全章在结构上是复唱体的。六十六章以起兴开头之后，变换了立论的角度，主要以治国之术对《道经》加以解释，章末在结论上与第二十八章相呼应。

第二，针对《道经》的论点，《德经》进一步展开、深化和系统。

在第二章与第三十九章这组对应章节中，第二章揭示了“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随”。第三十九章进一步指出，在对立统一的矛盾双方中，“贵以贱为本，高以下为基”。使《道经》提出的哲学命题更加深化、丰富了。第二章提出：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”第三十九章就补充说：“故致数舆无舆，不欲碌碌如玉，珞珞如石。”从而使泯灭是非、齐一美丑的观点更加鲜明。

再如，何谓玄德？第十章是这样下的定义：“生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”作为解释这个问题的第五十一章，就把论述进一步展开了。“生之，畜之”被具体解释为“道生之，德畜之”，主体更加明确了，并且补充上“物形之，势成之”。“德畜之”又详细分为“长之、育之、亭之、毒之、养之、复之”几项。显然，《德经》对玄德所作的解释，较之《道经》所下的定义更确切、具体了。

第三，《德经》不是对《道经》全章的观点进行总体说明，而只是对其中一句或几句话加以说明。

第十章开始一段，共提出六个问题：

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能知乎？天门开阖，能无雌乎？明白四达，能无为乎？

与此相对应的第四十七章到五十章，只对后几个问题阐述说明，前两个问题则搁置未论。

再如,第三十三章提出了几个方面的问题:知人与自知、胜人与自胜、知足、强行、不失其所、死而不亡。与之相对应的七十、七十一两章,只对知与不知的问题加以解释,并有所发挥,其他内容则没有涉及。

这说明,《德经》在解释《道经》时,并不是面面俱到,逐字注解,而是有侧重和选择。

上述划分,只是大致的、相对的,具体到每一组对比的章节,还有许多复杂的情况,几种对应的界限往往处于变动之中,并且经常出现交叉现象。尽管如此,《道经》与《德经》之间经与传的关系却是客观存在的,前人虽然未能明确地指出来,但在他们的著作中,却不自觉地揭示出了它的这种内在关系。

《庄子·齐物论》篇有这样一段话:

夫大道不称,大辩不言,大仁不仁,大廉不嗛,大勇不忮。……孰知不言之辩,不道之道?若有能知,此之谓天府。注焉而不满,酌焉而不竭,而不知其所由来,此之谓葆光。

这段话前半部分明显由《老子》第四十一章“明道若昧”以下一段话变化而来;后半部分所说的“天府”,“葆光”,则又与《老子》第四章内容相近。“道冲而用之或不盈,渊兮似万物之宗”,“湛兮似或存”,这不正是“注焉而不满,酌焉而不竭”,“葆光”的“天府”吗?从前面所列的表中可以看出,第四十一章正是解释第四章的。庄子无意之中把这两章联系在一起,融汇到自己的著作中,正说明这两章之间有着本质的联系。

《韩非子·主道》篇开头两段的安排也很耐人寻味:

道者,万物之始,是非之纪也。是以明君守始以知万物之源,治纪以知善败之端。故虚静以待令,令名自命也,令事自定也。……是故去智而有明,去贤而有功,去勇而有强。群臣守职,百官有常,因能而使之,是谓习常。

道在不可见,用在不可知。……掩其迹,匿其端,下不能原;去其智,绝其能,下不能意。……不谨其闭,不固其门,虎乃将存。不惧其事,不掩其情,贼乃将生。

从引文中可以看出,这两段开头论道部分,都是从《老子》第十四章化出。“虚静”之说,则是《老子》第十六章的基本思想。至于第一段后面“习常”之语,第二段“掩其迹,匿其端”以下错落的排比句式,又分别效法《老子》第五十二章和五十六章。从前面所列的第一表中可以看出,第十一章到十六章与第五十二章到五十六章,正是《道经》和《德经》相对应的部分,讲的都是虚静守身。《韩非子》书中极其自然地先引述《道经》的思想、接着就用与之相对应的《德经》章节加以解释,这正说明《道经》与《德经》之间经与传的关系。

《文子·道原》篇中的一段话,也是《老子》一书经、传结构的佐证:

夫道有无相生也,难易相成也,是以圣人执道,虚静微妙,以成其德。故有道即有德,有德即有功,有功即有名,有名即复归于道。功名长久,终身无咎。王公有功名,孤寡无功名,故曰圣人自谓孤寡,归其根本。

如前所述,“有无相生,难易相成”“圣人处无为之事”等等,均是《老子》第二章的主要观点,而“侯王自谓孤寡不穀”,则是与之相对应的三十九章中的话,是第二章观点的解释和深化。《文子·道原》篇极其自然地把这两章的话语联系在一起进行论述,把《老子》在这两章的基本思想阐述得更加清楚。《文子》的作者并没有觉察到《老子》一书的经、传结构,

却用他的著述实践不自觉地证明了这种经、传结构的实在性。

《河上公章句》是现今所见到的《老子》的最早注本，该书在《老子》各章原文之前都有标题，这是注者根据自己的理解所加。尽管并不全部符合《老子》的原意，基本思想却是大体一致的。把所冠的标题加以对照，在一定程度上反映出了《道经》与《德经》之间的对应关系。试以第四部分为例，列表说明：

道经章次	标题名称	德经章次	标题名称
17	淳风		
18	俗薄	57	淳风
19	还淳	58	顺化
20	异俗	59	守道
21	虚心	60	君位
22	益谦	61	谦德
23	虚无	62	为道
24	苦恩	63	恩始
25	象元	64	守微
26	重德	65	淳德

河上丈人没有把他为这一部分所加的标题加以对照，如若对照，他一定会因惊人的相似而诧异，说不定还会发现《道经》《德经》之间经与传的关系呢！

三

《老子》一书中客观存在的《道经》《德经》之间经与传的关系，有助于以《老子》解《老子》，用《老子》一书提供的内证，判定《老子》一书篇章编排的本来次第。

马王堆汉墓帛书《老子》甲、乙本，均以《德经》为上篇，《道经》为下篇，与流行本次第相反。有的学者由此断定，原书的编排本来如此，因而也按先《德经》后《道经》的次第注疏《老子》。了解到《德经》是为解释《道经》而作，就必然承认，《道经》在前《德经》在后，这样的编排倒是《老子》一书的本来面目，无须依帛书《老子》改动。

帛书《老子》的章次也有与流行本不一致之处，第二十四章在第二十二章之前，第四十章与第四十一章次序互倒，第八十、八十一章在第六十七章之前。帛书《老子》与流行本《老子》，它们的章书次第谁是谁非？根据《道经》《德经》之间经与传的关系，就可以解开这个历史之谜。

先看第二十四章的次第问题。

从内容上看，第二十二章和二十四章都是反对自见、自是、自伐、自矜，似乎二十四章应该和二十二章编排在一起。可是，这样移动的结果，纵的方面，破坏了《道经》原来的节奏；横的方面，先去了与《德经》的对应关系。从第二十章到二十五章，作者采用了这样的章法：一

章论具体问题，紧接着一章就论道。具体来说，偶数章论具体问题，奇数章论道。六章中形成三次回环。如果把二十四章移前，节奏势必全乱。再从横的方面看，与第二十二章到二十四章相对应的是第六十一章到六十三章，经与传的关系十分明显。如：第二十三章论道，劝人同于道。作为解释这一章的第六十二章，具体说明“道者万物之奥”，也劝人坐进此道。如果把第二十四章移前，这两个论道的章节，就被割断了对应关系。重新排列后的《道经》已与《德经》失去了经与传的关系。

再看第四十章与四十一章次序互例问题。

与第四十章相对应的第三章，论述的是以道临民之术。第四十章作为第三章的经解，对其要点逐一给以理论的概括。第三章强调“不尚贤”“不贵难得之货”“不见可欲”，这些都是与世俗相反的主张，四十章概括为：“反者，道之动。”第三章认为治民要“虚其心”“弱其志”，四十章就升华为“弱者，道之用”。第三章强调“无为则无不为”，以无为为根本，四十章则抽象为：“天下万物生于有，有生于无。”

与第四十一章相对应的是第四章。第四章从道虚而不盈的特征入手，进而论述它不为匡异，不自表露、幽暗窈冥。第四十一章在为这章作解说时，首论道之难识，接着，自“建言有之”以下，用整齐的排比句式说明道之所以难识的原因，最后归结为“道隐无名”，回应了第四章所说的“渊兮（疑为兮）”“湛兮（疑为兮）”。道又“善贷且成”，就是第四章所说的道为“万物之宗”。

由此可以看出，第四十章、四十一章是分别为三、四两章作解的，流行本的章节次第极其清楚地反映出了它们之间的这种关系。反之，如果按帛书的排列，四十章与四十一章互倒，那么，《道经》《德经》之间经与传的关系在这四章中就不复存在，从而与整部书的体例发生矛盾。

最后再看第八十、八十一章的次第问题。

第八十、八十一章都是解释第三十七章的。第三十七章全文如下：

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。

作为对这一章的解释，第八十章描绘出了一幅无为而治的极乐盛世——小国寡民的原始乌托邦，第八十一章则重在说明为而不争。它们为三十七章作传的意图是很明显的。

再看按帛书的次第，把它们移入六十七章之后所产生的结果。

第六十七章到六十九章是分别为第二十九章到三十一章作传的，其对应关系极其明显。

第二十九章提出“圣人去甚、去奢、去泰”，六十七章就解释说：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”第三十章提出：“以道佐人主者，不以兵强天下。”六十八章具体论述道：“善为士者不武，善战者不怒、善用人者为之下。”前者认为“以强取”“谓之不道”，后者论述“不争之德”才是“配天古之极”。第三十一章从“兵者不祥之器”这一前提出发，认为通行军礼所包含的意义是：“杀人之众，以哀悲泣之；战胜，以丧礼处之。”突出其悲哀；六十九章则进一步借此发挥，阐述“抗兵相加，哀者胜矣”的思想。《老子》一书中，只有四章专言兵事，两两相联，分别在《道经》和《德经》中，横向对应，经传关系一目了然，如果按帛书的编排，这一部分的经、传关系就彻底瓦解。事实说明，流行本《老子》

的编次并没有错，帛书的编次倒是后人改动的结果。

在发掘长沙马王堆汉墓时，与帛书《老子》同时出土的，还有帛书《易经》。帛书《易经》与今本《易经》的卦序排列迥然不同。今本《易》经八经卦序是：乾、坤、坎、离、震、艮、巽、兑。帛书《易经》的排列顺序是：乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽。从今本《易经》的排列顺序中，还看不出排列者有阳卦和阴卦的概念；而在帛书《易经》中，编排者阳卦和阴卦尚区分已经很明确。仅此一点就足以说明，今本《易经》的卦序排列更为古老，帛书《易经》的排列编纂则要晚于今本《易经》（该问题较为复杂，此处不作专论）正像无须依用帛书《易经》来改动今本《易经》的卦序排列一样，也无须依帛书《老子》来改动流行本《老子》的篇章次第。

《老子》一书中《道经》《德经》之间的经、传关系，反映了先秦时期著述的一种风气、一种体例。《墨子》有《经上》《经下》，又有《经说上》《经说下》，《管子》书中前有《牧民》《形势》《立政九败》《版法》《明法》诸篇经，后有《牧民解》《形势解》《立政九败解》《版法解》《明法解》几篇经解。（其中《牧民解》只存其目，文已亡佚）另外，《宙合》《心术上》都是前半部分是经、后半部分是经解，都组织在同一篇文章中。《韩非子》一书中《内储说》《外储说》也属于经传体。在这些典籍中，经和传能明确识别出来。另外，它们为经作传采取的基本是逐句解释的方法，经和传很明显地一一对应，《老子》一书则不同，它没有公开指明《道经》与《德经》之间的经、传关系、《德经》为《道经》作传又不是逐句诠释，加之《道经》与《德经》的章数又不相同，因此，《道经》《德经》之间客观存在的经、传关系长期被人忽略了。今天，正视这种关系，才能以《老子》解《老子》，以《德经》解释《道经》，使《道经》《德经》互相印证、互相发明。当然，《老子》是一座需要多把钥匙才能打开大门的精神宝库，必须从各方面进行综合研究。但是，这种经、传关系所提供的认识价值是巨大的，它给《老子》研究所提出的问题也是多方面的，有待于进一步深化、开拓。

关于《老子》分章问题之管见*

王 埜

一、老子“著书”之说不确

在现知的古典书籍中，《老子》是最混乱的一本书。五千言，有的分“上下篇”，有的分“道经”“德经”，有的分八十一章，有的分七十九章、七十二、六十八章，还有的主张根据《韩非子·《解老篇》》分为五十五章。一九七三年十二月马王堆三号汉墓帛书《老子》甲、乙本出土后，又发现帛书《老子》甲、乙本竟是“德经”在前“道经”在后并流行了一千多年的“道德经”，竟好像应该叫做“德道经”（确实有人主张这样叫）。

所以如此混乱的根本原因，是《老子》原书就乱。《史记》说：“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，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”司马迁距离老子的年代，比我们近多了，对老子的了解应该比我们更详明，可惜他“著书”二字说错了。蒋伯潜在《诸子通考》中说：“春秋之末，进世之士皆‘以自隐无名为务’，未尝有言论传世也。”蒋建侯在《老子传考》的按语中又说：“无论其时尚无私人自著一书之风，竹简刀漆，岂匆遽旅行中所能成书乎？且此书体裁与他子书均不相类，极似条录之格言，决非一时一人所作。老子既‘以自隐无名为务’，且又‘将隐’，何以旅途匆匆，乃为关尹著书乎？揆之情理，直无可信者。”他在《老子考》中又指出：“《老子》为战国时人掇拾荟萃而成。”既云“著书”，就得有计划，有系统，纲目清晰，前后贯联，层次分明。而《老子》原书却好像是没有组装起来的一堆零散部件，除去脱讹、衍误、错简、复出和经注混杂外，本身就存在着上下章节互不衔接，前后次序颠倒错乱等毛病。整体看来，很像是随感而发（老子自己写的），随时记录（老子说，弟子记，也可能有是有事后记的），东鳞西爪，汇集成册的。本来就不系统贯联，而后人给《老子》分章时，又原封不动，按错乱的次序分章节，依立不相属的内容分前后，必然是将错就错，越分越乱。

* 原载于《社会科学辑刊》1986年第6期，第83-86页。

二、《老子》有两种不同传本

帛书《老子》甲、乙本出土前，世上所传的河上公、严遵、王弼、傅奕、魏源、吴澄，乃至近代马叙伦等诸本，皆属于一种传本，“道经”在前，“德经”在后，各章节的先后次序也相同。而帛书《老子》甲、乙本，不仅和今本大翻个儿，“德经”在前，“道经”在后，且部分章节的次序、全书字数也与今传诸本不同。如八十一章本的二十四章（“企者不立……故有道者不处”），帛书《老子》甲、乙本均在八十一章本的二十二章（“曲则全……诚全而归之”）前面。八十一章本的四十一章（“上士闻道……善贷且善成”），帛书《老子》甲、乙本均在八十一章本的四十章（“反者道之动……有生于无”）前面。八十一章本的八十章（“小国寡民……民至老死不相往来”）、八十一章（“信言不美……为而不争”），帛书《老子》甲、乙本均在八十一章本的六十七章（“天下皆谓吾大……以慈卫之”）前面。帛书《老子》乙本为五千四百六十七字（“德经”三千零四十一字，“道经”二千四百二十六字），傅奕《道德经古本篇》为五千五百五十六字（“道经”二千四百八十字，“德经”三千零七十六字），两本相差八十九字。从章节、字句、甚至脱讹、衍误、错简等处来分析，都可以明显的看出，这是两种不同的传本。究竟是简牍时期就出现了分歧，还是传抄时造成的差错，至今还无从查考。但从八十一章的六十三——六十四章看来，两种不同的传本，错乱之处竟然基本上相同，证明今本很多错简、夺衍、复出的毛病，在简牍时期就已经有了。很可能是穿简的皮带磨断或腐烂了，后人把一堆散简，马马虎虎拼凑在一起，所以就造成了今天这种乱七八糟、颠三倒四、上下文谊互不相属的样子。

两种本子有相同之处，又有不同之处，可以推测出这种分别是简牍时期第二代本子以后才出现的，（原简决非如此）后来一种本子流传普遍，而另一种本子一直很少面世，直到一九七三年由马王堆汉墓出土，我们才得以看到。

正因此，就想到另一个问题：《老子》书中章节次序的排列，并不是不可改变的固定程式，改改，变变，也可能更好些。如帛书《老子》“炊（企）者不立，（跨者不行），自视者不章，自见者不明，自伐者无功，自矜者不长……”（八十一章本的二十四章）在“曲则全……不自视故章，不自见故明，不自伐故有功，弗矜故能长……”（八十一章本的二十二章）的前面，就比较合理。

三、《老子》原书不分章

蒋健侯《老子考》说：《老子》上篇首句曰：“道可道，非常道。”下篇首句曰：“上德不德，是以有德。”《道经》《德经》，似各取首句之首字以名篇，为无义之题。上下篇分题“道”“德”，故合称“道德经”也。按《史记》本传言老子“著书上下篇，言道德之意”。是其书所以又名“道德经”，乃因全书之旨是“言道德之意。”非因上篇名“道经”，下篇名“德经”，合称“道德经”，也。

实际上，所谓的“道经”里也说“德”，“德经”里也讲“道”，本就不是截然分开的。帛

书《老子》甲、乙本也好，今传诸本也好，“道经”在前也好，“德经”在前也好，反正都是分上下篇，一篇叫“道经”一篇叫“德经”。司马迁只说“上下篇”，并没有说明上篇叫什么经，下篇叫什么经。蒋健侯说：“《隋志》有王弼注《道德经》二卷。晁以道王弼本《老子跋》曰：‘王弼《老子道德经》二卷。’弼题是书曰：‘道德经，不析乎道德而上下之，犹近乎古。’（见陆放翁题跋引）是‘道德经’为王弼所题矣。但王弼犹未分题上下经为‘道经’‘德经’也。”马叙伦说：“以上篇为道经，下篇为德经，盖晋宋以来已然矣。”这是个估计，实际上还要早些。王道说：“至唐玄宗改定章句，始取篇首二字为义，以上篇言道，诵之道经，下篇育德，谓之德经，支离不通，殊失著书本旨。”王道这话未必对。蒋健侯说：“此书所以又名‘道德经’者，因其‘言道德之意’也。”蒋健侯的话则说对了。司马迁说：“老子修道德。”《老子》书中也屡次说：“道生之，德畜之。”“尊道而贵德。”“道之尊，德之贵。”“从事于道者同于道，德者同于德。”都是先“道”，后“德”。《老子》的思想体系，也是先“道”而后“德”。所以把《老子》叫《道德经》并没有“殊失著书本旨”。如果分上下篇，一篇叫“道经”，一篇叫“德经”，那也应该是道经在前，德经在后。

至于为什么会出现帛书《老子》甲、乙本“德经”在前面的不同本子，我推侧可能是简牍时期由于携带不便，才分成两册，后人传抄时误倒耳。

由上下篇演变到分章，薛季宜说：“古文老子上下经无八十一章之辨，今文有河上公注，实首分八十一章。”究竟河上公是不是第一个把《老子》分为八十一章的，现尚无法定案。但，不管是谁先出了这么个主意，也不管把《老子》分为多少多少章，都是一个进步，因为它的目的是为了便于学习，便于理解。河上公给八十一章的每章都起了个名字，很像是讲课用的教案（章名起的合适不？姑作别论）。至于严遵、王弼、傅奕、魏源、吴澄等人，则是见智见仁，各有不同。谷神子就把“曲则全”（八十一章本的二十二章）章末十七字为后章之首。纪昀说：“《永乐大典》‘多闻速穷’（八十一章本的五章）。连‘谷神不死’至‘用之不勤也’（八十一章本的六章）为第五章，以下章次俱异。”尽管如此，分章的目的还是一致的。

但随之而来，又产生了一个问题：迄今为止，前人的分章是否妥当？

四、旧本分章不当

《老子》原书既然先天的存在着前后章节不贯联，上下文义不相属的毛病，而河上公、严遵、王弼、魏源、吴澄等人在分章后，都是按着原来的头尾、顺序来分章切断的，这就必然依样葫芦，继承了原有的缺陷，章次虽然分了，但上下脱节，谊不贯联，时而说东，时而说西，断断续续，颠三倒四。河上公在给八十一章起名时，也知道这一点，他把第一章叫“体道”，第二章叫“养身”，第三章叫“安民”……（王禹玉说：“章名疑非老子之意。”河上公所起的章名大都不当）相联的三章说的是三个不同的问题，而这三个问题，并不仅仅包括在这三章之内，论章数，论字数，它们都占了《老子》全书的一半以上。譬如讲“道”的，以八十一章本为例，除一章外，还有二十五章、二十一章、十四章、四十四章、四章、四十二章、六章等等。讲治国安民的则不下四十四章之多，也同样是二十八章、二十九章、三十七章、三十九章、四十二章、四十三章、五十四章、五十八章、六十一章、六十四章、六十五章……的夹杂在其他章

节之间，上下交错，前后颠倒。

更有甚者，明明是一章之文，相联的句子，八十一章本却硬给分了家，如十九章和二十章：

绝圣弃知，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文而未足也，故令有所属，见素抱朴，少私寡欲，（以上十九章）绝学无忧。唯之与阿，相去几何？美之与恶，相去何若？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央。众人熙熙，若享太牢……吾独欲异于人，而贵食母。（以上二十章）

很明显，“绝学无忧”一句是和“见素抱朴，少私寡欲”相联的，而与“唯之与阿”等话毫不相关，但分章诸公竟把孤零零的一句“绝学无忧”错划归二十章了。

还有五章：

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？虚而不诎，动而俞出。多言数穷，不如守中。

很显然，这四十五个字说的是三个不同的问题，而八十一章本竟把他们捏合在一起了。

分章的目的，只应是便于阅读，便于理解。但，错误的分章，却相反的会造成误解。更严重的是有些望文生义的注家，在本来不合的一章里，不惜穿凿附会，作出似是而非的论证。这就不仅是歪曲了老子的本义，而且贻误了不少后来的读者和治学之士。

还有，《老子》两种传本，都有几段文字，像是把一堆散简乱凑在一起的，文义舛谬，语无伦次。如八十一章本的六十三章——六十四章：

为无为，事无事，味无味。大小多少。报怨以德。困难乎于其易，为大乎于其细。天下之难事必作于易；天下之大事必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。夫轻诺者必寡信，多易者必多难，是以圣人犹难之，故终无难矣。（以上六十三章）其安易持，其未兆易谋，其脆易判，其微易散。为之乎其未有，治之乎其未乱。合抱之木，生于毫末。九成之台，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，无执故无失。民之从事，常于其几成而败之，慎终如始，则无败事矣。是以圣人欲不欲，不贵难得之货，学不学，以复众之所过，以辅万物之自然而不敢为也。（以上六十四章）

一眼就可以看出来，这段文字脱夺、错简之处甚多，也决不是两章之文。但旧本分章时却乱点鸳鸯谱，不管合与不合，就给捏成两章了。其他八十一章本的二十二章、三十二章、四十二章、六十一章和六十六章，也有类似的毛病。

帛书《老子》甲本残存下十九个分段圆点，和八十一章本对照一下，有的分段圆点在章首，有五处分段圆点在章中，如“天下有道，却走马以粪，天下无道，戎马生于郊。·罪莫大于可欲，祸莫大于不知足……”（八十一章本的四十六章）“民不畏威，则大威至矣。·无狎其所居，无厌其所生。……”（八十一章本的七十二章）也可以作为八十一章本分章不当的佐证。

此外，《老子》全书脱讹、衍误、错简、复出、经注混杂之处颇多，八十一章本皆新瓶装旧酒，原样未动。如傅奕本“生而不有，为而不恃”八字，在二章、十章、五十一章出现三次，两句话翻来覆去地重出复见，决不是能写出“戎马生于郊”的老子之文。

五、《老子》应该重新分章

一些学者主张对古典书籍的研究、整理,应保持其本来面目,不该增删改动。这对于绝大多数古代典籍来说,无疑是对的。但,我认为《老子》又当别论,因为《老子》不是一本完整的书。原来本不分章的《老子》,分为八十一章也好,分为七十九章、七十二章、或六十八章也好,都是后人给分的。既然这些本子分的都不合适,我们何妨重新分章。就是说,不是按着原来“杂辑”的那种漫无章法的头尾顺序去分章段,而是根据《老子》的思想内容,分门别类,梳理成章。这样做,决不是任意增删改动,更不是损容了什么原书的宗旨,只不过是更好的达到分章的目的—便于阅读,便于理解。

这是一件前人从未做过的事。在马王堆汉墓帛书《老子》甲、乙本出土前四十多年,马叙伦在《老子校诂》书后核定的《老子》,曾打乱八十一章的章次和上下分篇,把五千言分为一百一十九条,一字排开。这是一次大胆而又高明的突破。但马先生基本上还是保留了《老子》的原结构。我在写《老子新编校释》时,做了个进一步的尝试,把《老子》的原结构全部打乱,分五千言为九章、一百一十二条:第一章“明道”,十三条;第二章“立德”,十三条;第三章“喻理”,十三条;第四章“善行”,二十三条;第五章“警世”,五条;第六章“治国”,三十一条;第七章“用兵”,七条;第八条“自述”,五条;第九章“残简”,二条。第一章“明道”的十三条,依次是“道可道”(旧一章)、“有物混成”(旧二十五章)、“天下之物生于有”(旧四十章)、“道盅,而用之又不盈”(旧四章)、“道生一”(旧四十二章)、“谷神不死”(旧六章)、“道汎兮其可左右也”(旧三十四章)、“反者道之动”(旧四十章)、“天地之间其犹橐籥乎”(旧五章)、“道之出言”(旧三十五章)、“道常无名,始制有名”(旧三十二章)。第九章“残简”,收容了“希言自然”(旧二十三章)和“为无为,事无事,味无味。大小多少”(旧六十三章)十七个字,尽管千古以来,注家对这十七个字曾作过不少考释,但我认为这十七个字,上下有脱文,很像是几块对不上号的残简,放在哪里也不严合,故另辟一章,名之曰“残简”。希望将来有更多的出土资料来验证吧。

我只是试探着把一堆零散的部件按自己的设计把它组装起来了,但,我组装的合不合适,我也不敢说,这只是一种新的探索,好在原部件俱在,并无损坏,如果我组装的不合适,别人还可以重新组装。这篇小文,也是抛砖而已,以求教于高明。

《老子》篇名篇次考辨

——三论帛书《老子》*

尹振环

帛书《老子》的篇次与今本正相反，似乎把《道德经》变为《德道经》了。过去大致有三种看法：一是认为帛书《老子》的篇次才是“原始道家古本的原型”^①。再一种看法正相反。它认为帛书的篇次可能是竹书排放与抄写之误^②。或者说，“先德后道，殆写经者偶然之例”^③。第三种认为战国时期既有德上道下之传本，亦有道上德下之传本^④。粗看孰上孰下无关紧要，但这对于《老子》来说却至关重要。因为它涉及老子说教的出发点、中心思想与归结。或者说，欲弄清老子思想及《老子》之主题，恢复掩盖已久的老子的许多思想，这是个必须首先要弄清楚的问题。

一、名不副实的篇名

《史记·老子韩非列传》有这样的话：

老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，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，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

可见用“道德”二字来代表《老子》这部书，是名实相符的。而用“道”“德”或“道经”“德经”来命名上下篇，则名不正其实。至多，它只是个记号。如果进而用这种名实不符的篇名推定孰为上下篇，那就大错了。

判定“道”上“德”下是古本《老子》原型的主要理由是：“道主德从。”道乃第一位的，

* 原载于《文献》1997年第3期，第190-203页。

① 日本学者波多野太郎认为：“老子甲乙两本的体裁跟（一）《道藏·道德真经集解序说》《混元圣纪》所引刘向的《七略》；（二）《史记·老子传》；（三）《汉书·杨雄传》所引桓谭的话；（四）《函谷关铭》（《艺文类聚》）；（五）《老子铭》（《隶释》）等书的记载，恰好吻合，大抵分做二篇就是老子古本的体裁。”（《明报》1976年第12期）

② 严灵峰先生认为：“‘道’‘德’两篇何以上下颠倒，兹暂作如后假定……可能竹书存放的次序由右而左，而传抄者却由左而右顺序取出抄写，所以……上下次序遂颠倒矣。盖原本老子仍系‘道篇’在前为‘上’篇，‘德篇’在后为‘下’篇也。”（《马王堆帛书老子试探》，河洛图书出版社出版，第11-12页）

③ 饶宗颐：《书〈马王堆老子〉写本后》。《道家文化研究》第三辑。详本文之附录。

④ 高亨等人认为：“从先秦古籍的有关记载来看，《老子》传本在战国时期可能就已两种：一种是《道经》在前，《德经》在后，这当是道家的传本。……另一种是《德经》在前，《道经》在后，这当是法家传本。”见其著：《试谈马王堆汉墓帛书老子》，《文物》1974年第11期。

道派生德，“老子修道德，而非老子修德道，岂有反以德居前之理”？对于这一点，可以说没有丝毫分歧。问题出在哪里呢？看来就在害人不浅的篇名上。

所谓道篇德篇，并不是通篇皆论道，或通篇皆论德。实际上两个篇既有论道的，也有论德的。对此，古人早已明确指出了：

道德混说，无上下篇。

夫道德连体，不可偏举。

道中有德，德中有道。（《道藏》：《道德真经直解·叙事》《道德真经论·卷一》《道德真经疏义》）

《老子》一书，“道”字共出现在三十六个章里，出现七十二次。“德”篇、“道”篇各有十八章谈到道。可见，“道”篇、“德”篇都是说的“道德”。为什么偏偏要定哪一篇为“德”呢？

《论语》篇名，如《学而》篇是取首句中的两个字：“子曰学而时习之……”中之“学而”；《为政》也是取首句“为政以德”中的“为政”……它们哪里是通篇皆论“学而”“为政”呢？《老子》的篇名，也不过是首句中的一个字罢了：“道可道”……“上德不德”……中的“道”“德”二字，仅此而已，并非通篇言道言德。这种篇名并无实际意义。而“道经”“德经”之定名，却是以后的事了。况且篇末注之“道”“德”字样，仅是帛书《老子》乙本，甲本还没有这两个字。所以，“道经”“德经”之名既属后起，且名不副实。用这种篇名，怎么能论定孰上孰下呢？看来始初是作为记号的篇题，渐渐演变成篇名，而这篇名又误导篇次的颠倒，再进而导致某些文字的篡改，掩盖了老子不少思想。名不副实的篇名，其“罪”不少。

二、从古本看原型

第一，帛书《老子》甲本、乙本不是抄写于同一个朝代；第二，不是抄自同一个传本。而甲、乙本都是“德”上“道”下的篇次，这就不是偶然之巧合了。如果其中一本因竹书搁置错误，使得抄写颠倒篇次，那两本都抄错的或然率就太小了。因此，帛书《老子》这两个最古本首先证明原型为“德”上“道”下。

第三个古本是韩非子《解老》《喻老》所据本。本来其德上道下是没有问题的。但也有人提出两大疑问：首先：“韩非《解老》非论列全经，其先解‘德经’首章，自是随手摘举，不足以援证《老子》全书必先德后道也。”其次，《解老》《喻老》之解之喻，章次多有跳动反复，“其顺序也还有不可解之处”，“无疑尚有疑问”。显然，这些怀疑是有道理的。所以必须深入分析《解老》《喻老》二文之所据本了。

《解老》《喻老》二文不是逐章、逐句解喻的，而是按照帝王术的需要挑出某些章中的某些文句解喻，因此取其所需，有所跳跃和个别章的反复。《解老》《喻老》所解喻《老子》所章之顺序（今本分章）是：

《解老》为三十八、五十八、五十九、六十、四十六、一、十四、一、五十、六十七、五十三、五十四，共十二个章。

《喻老》为四十六、五十四、二十六、三十六、六十三、六十四、五十二、七十一、六十

四、四十七、四十一、三十三、二十七，共十三个章。

这些说明了什么呢？

第一，《解老》《喻老》都是先解喻“德”篇，然后解喻“道”篇。显然不都是“随手摘取”的。

第二，韩非共解喻了《老子》二十五个章的部分文句，除去重复的章，只有二十二个章，其中“德”十六个章，“道”篇六个章，如果从解喻之文句看，“德”篇更是大大超过“道”篇。这说明韩非解喻之重点在“德”篇，这是否也能侧证“德”篇居上呢？

第三，正由于韩非用《老子》注解他的帝王术，所以解喻中的跳跃、反复，完全是思路使然，并非“不可解”。试举数例：

《解老》谈到人君无道，对内暴虐其民，对外欺侵邻国，因此，人民破产、战乱数起，牲畜锐减、戎马缺乏，所以引出四十六章之“天下无道，戎马生于郊”。进而又解释“祸莫大于不知足，咎莫惨于欲得”，于是又转到“有道”“无道”上来了。因而又对道进行了一番解释：“道者，万物之所稽也，万物之所成也……”而道又是“无状之状，无物之象”（十四章），并且“道可道，非常道”（一章）。这就是为什么由四十六章转到十四章再转到一章的原因。这说明韩非需要引用一和十四章来解释四十六章。

同样，《喻老》也是由四十六章之不贪欲，“祸莫大于不知足”转到“邦以存为常，身以生为常”，贪欲既害存又伤身，生存才是第一重要的，为此国君必须了解“善建者不拔，善抱者不脱，子孙祭祀世世不绝”（五十四章）的道理，即国君的“不拔”“不脱”才是最最重要的。接着转到君王要“制在己”“不离位”，所以引出二十六章的“重为轻根，静为躁君，故曰君子终日行不离其辘重”。即君王不能离其辘重与护卫，更不能“离位”，否则“轻则失臣，重则失君”（二十六章）。再由此引出势重者，人君之渊也。既然“鱼不可脱于渊”，那么，“邦之利器”同样“不可以示人”（三十六章），然后由此转到“图难于易，为大于细”（六十四章），千里之堤溃于蚁穴，要防患于细于易，“其安易持也，其未兆易谋也”（六十四章）。这就是由四十六、再到五十四、再到二十六、再到六十三、六十四章喻老思路历程及《解老》《喻老》章次跳跃的原因。显然它是可解的。这种种跳跃不顺序，都不足以否定韩非所据本乃“德”上“道”一下的篇次。

因此，现今所知的第三个古本，又是“德”篇先于“道”的。

三、《道藏》颠倒《老子》篇次的铁证

照陈鼓应先生的看法，“河上公本绝非汉时的作品”（《老子注译评介》，第388页）。因此，西汉之严遵本及其《老子指归》就是现存的第四个古本了。这个最古本又是“德”上“道”下的篇次。其序即《君平说二经目》说得明明白白：

昔者老子之作也，变化所由，道德为母，德经列首，天地为象。上经配天，下经配地。阴道八，阳道九，以阴行阳，故七十有二首；以阳行阴，故分为上下；以五行八，故上经四十而更始；以四行八，故下经三十二而终矣。阳道奇，阴道偶，故上经先后而下经后。阳道大，阴道小，故上经众而下经寡。

我们可置其阴阳说于不顾，只看它的分章与篇次。严遵本是分为七十二章的，这个序说“上经四十”，“下经三十有二”，上经多下经少。这与今本上（“道”）经少（三十七章）、下经（“德”）多（四十四章）正相反。这说明严遵本是“德”上“道”下的篇次。但是《道藏》中的严本却早被颠倒了。

原来严遵的《老子指归》共十三卷。前七卷注“德”篇，后六卷注“道”篇。今存的《老子指归》有两种版本，一是六卷本题为《道德指归论》，现收于《秘册汇函》《丛书集成初编》《津逮秘书》《学津讨原》。另一种是七卷本，题为《道德真经指归》，收于明正统《道藏》及《怡兰堂丛书》。六卷本标为卷一至卷六。七卷标为卷七至卷十三。照所标卷数看，卷一至卷十三均已齐备。其实不然。两相比较，六卷本之卷一至卷六，即七卷本的卷七至卷十二；而七卷本的卷十三，就是卷六本所缺的卷七。换句话说，六卷本与七卷本都是说的“德”篇，只不过六卷本少了卷七罢了。而宋以后，整个“道”经的卷八至卷十三都缺失了。那么为什么又会有卷七至卷十三呢？原来《道藏》所有的《道德经》，无一不是“道”上“德”下的篇次。《老子指归》自然不能例外。也得“道”上“德”下，于是篇次颠倒，卷次自然也得随篇次之颠倒而加以变更，注疏“德”即上篇的卷一至卷七自然也随之被改为卷七至卷十三了。王德有先生译的《老子指归》，一是将原名《道德真经指归》改为《老子指归》，二是将卷七至卷十三改为卷一至卷七。这两点都是非常正确的。

可见第四个最古本又是“德”上“道”下。

四、王弼古本也可能是“德”上“道”下

现在通行的王弼本，已非王弼注之古本了。第一，王弼注本多与今之王本不符，但却常常与帛书相符。如四十八章今之王本“为学日益”，但注文引作“为学者日益”，多“者”字，与帛书傅、范本同，说明今王本删除两“者”字，又如今本三十章之“师之所处，荆棘生焉；大军之后，必有凶年”。帛书甲乙本、景龙、敦煌、龙兴碑等本没有后两句，只有前两句。而从王弼之注看（“言师凶害之物也。无有所济，必有所伤，残害人民，残荒田亩，故曰‘荆棘生焉’”），也只有前两句，而无后两句，但今本之王本已增加了后两句。范应元说：“‘自今及古’，严遵、王弼同古本。”（《老子道德经古本集注》）说明古本是“自今及古”，正与帛书甲乙本之“自今及古”相符。但今之王本则为“自古及今”。还有许多例证充分说明后人已对王本动了手术，绝非王弼所注之古本。如果《道藏》（应更早，详下）能颠倒严遵本，岂有不同时颠倒王弼等本之理？第二，宋晁说之跋王弼注老子：“道德经不析乎道德而上下之，犹近于古。”熊克说得更明白：“不分道、德而上下之，亦无篇目。”即也不辨析道、德，而颠倒这种上下篇的篇次且无篇目更近于古。第三，清孙诒让的《札迻》卷四怀疑今本王弼注不分道德经，“与《释文》本异，为唐时王弼注有别本之证”。这“有别本”，说明现王弼本非古王弼本。第四，王弼注《老子》“德”篇首章（今本三十八章）之注特别长。古时注书无序言，而序言多放在首章之注之按语中，如司马光之《资治通鉴》第一卷第一个“臣光曰”，长达一千四百余字，王弼注之三十八章用了一千二百字，远远超过一章之注。由此一也可以印证王弼所

注之《老子》，“德”经极可能居前^①。

可见，德上道下的古本证据要多得多。相反，先秦西汉初的道上德下的古本证据，迄今尚未发现一例。

五、唐人固定了道上德下的篇次

《老子》“言道德之意”，司马谈还将道家称之为“道德”家。因此，《老子》在传抄过程中，难免有人会望文生义，误将“道”篇置于“德”篇之上，也就是错误的篇名导致了篇次的颠倒。但是正式编定“道”上“德”下篇次，划定八十一章的，看来不是在西汉前期、中期，更不是河上公其人，而是西汉后期的刘向。宋谢守灏于绍兴二年所著《混元圣纪》引刘歆《七略》：

刘向“雠校中老子书二篇，太史书一篇，臣向书二篇，凡中外书五篇，一百四十二章，除重复三篇，六十二章，定著二篇，八十一章，上经第一，三十七章，下经第二，四十四章”。此则校理之初，篇、章之本也。但不知删除是何文句？所分章何处为限？

这些引文与其他诸子《叙录》体例相符，也与《汉书·艺文志》刘向奉诏“校诸子”之说符。因此，今本之篇次及分章，为刘向始创，极为可能。但这时还是称上下经而未称道德经。且只是宫廷、国家图书馆所为，并未诏令全国；民间尚各行其是；而正式并彻底统一固定篇次的，还是唐玄宗。

西汉时《老子》虽曾一度成为官方哲学，但没有哪位帝王为《老子》作注疏。唐则不同了。唐太宗除了令颜师古考订、统一五经之字义外，而且还“令傅奕注二卷并作音义”，“魏徵作要义”。开元九年，唐玄宗令道士司马承祯刊正《老子》文句。开元十年，唐玄宗又亲自为《老子》作注作疏。“道德分上下者，开元二十一年，颁下所分，别上卷四十九三十六章，法春夏秋冬；下卷五十九四十五章，法金木水火土。”（《道藏·唐玄宗道德真经疏外传》）并且早在开元十年，唐玄宗就下诏曰：“老子道德经宜令士庶家藏一本。”开元二十三年玄宗注疏老子后，群臣奏请：“四海同文，一辞宁措。”唐玄宗“许之”。天宝元年四月，唐玄宗专门下了《分道德为上下经诏》的一道诏书。诏曰：

化之原者曰道，道之用者为德，其义至大，非圣人孰能章之？昔有周季年，代与道丧，我列祖元元皇帝，乃发明妙本，汲引生灵，遂著元经五千言，用救时弊，义高象系，理贯希夷，非百代之能铸，岂六经之所拟？承前袭业人等，以其卷数非多，列在小经之目，微言奥旨，称谓殊乖。自今以后，天下应举，除崇玄学士外，自余所式道德经宜并停，仍令所司更详择一小经代之。其道经为上经，德经为下经，庶乎道尊德贵，是崇是奉。（《册府元龟·帝王部·尚黄老》或《全唐文》卷三十一）

此诏除了指出道为原、德为用及《道德经》在应举中的地位外，对《道德经》的“称谓殊乖”，上下经口径不一，也是引发此诏的重要原因。不然何以专门下《分道德为上下经

^①（宋）彭耜《道德真经集注杂说》引江表说：“余昔于藏书家见古文老子，其言与今所传大同小异，考其义一也。唯次序先后与今篇章不伦，亦疑后人析之也。”看来这已是泛指，非指王弼本。

诏》呢？

可见唐玄宗时“道”上“德”下的篇次，才划一正式固定。如果没有“圣旨”的明文规定篇次顺序，那么，肯定还会各行其是的^①。

六、主证：从《老子》的行文及文义看

从《老子》一书的行文、序（结语）、中心思想三方面也可以看出《老子》之篇次。

（一）书的行文

从认识过程看，必是先易后难，先具体后抽象的，因此对于道德的认识，也应该是先德而后道。而从论述来说，也必定是先易后难，由浅入深，循序渐进的。难道老子还会违背他所倡导的“图难于其易”吗？今本三十八章，即帛书《老子》的首章。这是《老子》说教的出发点，它谈失道前后的递变，老子是从他的退化政治历史观出发，展开他的种种说教的。但是今本《老子》却是从“道可道，非常道……”即艰深的哲学认识论出发的，读起来，一开始就陷入“玄之又玄”中，这哪里会是老子之初衷呢？《论语》首句为：“学而时习之，不亦悦乎！”何等深入浅出！何等平实！《老子》岂能深入深出？显然从行文看，“德”为上篇。

（二）书之序之结语

秦汉及先秦，书的序言不置于书前，而是排在书末。如《庄子》的《天下》篇，就是《庄子》之序。《史记》《淮南子》《汉书》，其序、其总结性的言论就是置诸于书末的。在今天，书末也往往有归纳性的总结言论。照帛书篇次，今本三十七章就是《老子》一书之序言、之总结。再按照帛书文字，它总结了什么呢？第一，它明确了《老子》进言对象主要是侯王（“道恒无名，侯王若能守之”）；第二，劝导侯王安守无名，不要求名取辱。无欲、无名、无事、无为，四位一体，可说是老子政治思想的中心（名起于欲，名生事、生为、往往因而取辱，以至祸国殃民）。这正与司马氏父子归结老子之要旨相符：“光耀天下，复反无名。”“其学以自隐无名为务。”这就是《老子》之“序”，它太重要了。它说明老子是从政治出发又归结于政治的。由于篇次颠倒，结尾章成了中间章，自然看不见老子之“序”之总结语了。也许正由于这种结构的改变，导致后人在文字上对《老子》的修改：“道恒无名，侯王若守之”，被改为“道常无为无不为，侯王若能守”。侯王守“无名”已够难的，变为守“无为无不为”岂非梦话？加之“不辱”被改为“不欲”，老子不要求名取辱、求荣取耻的说教与思想不见了，清清楚楚的序言章消失了。

我们再看“道”上“德”下篇次的结尾章，即今本八十一章，它由美言不信、善者不辩、知者不博、圣人无积四组论断组成，如此杂乱的内容，哪里像全书之归结、序言？

还可以与《论语》作一比较。《论语》最末篇为《尧曰》。此篇的“天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终”以及“朕躬有罪，无以万方，万方有罪，罪在朕躬”“所重民食、丧、祭”等。这些岂不很像《论语》说教的结语？当然《论语》的文体与进言对象，不

^① 除唐玄宗外，宋徽宗也注《道德经》，颁布天下官私学校，并作为科举考试一项内容。当然都免不了有一些手术，经过“消毒”的。

同《老子》，所以不能说它是孔子说教的总结、“序言”，但它的安排绝非无意，而确实是一种正置篇次之结尾。

（三）书的中心思想

老子说教的重头部分都在上篇即“德”篇。这里不仅有他的政治历史观，而且有他设计的政治道德的主体部分，为国、为君的基本要求；政治、经济的基本方略以及理想的人民、理想的统治者、理想的国家，乃至如何处理政治危机的一套办法，这些都在上篇。下篇的“道”篇，侧重思想方法、宇宙本体、认识论、修身养性，还有些军事、外交思想、用权方法。由于篇次倒置，老子学说的重点是政治还是哲学始终含混不清。正置之后，再加上清除文字的篡改，老子学说的重心将很快澄清，许多误解争论也会消除。

……

所以从篇名、古本、唐玄宗行政推动、行文、文义五方面看，“德”上“道”下的篇次当是古本的原始形态。至于那所谓道家传本、法家传本、黄老道家传本的论断，只是一种推测。因为一无实证，二无历史事实，三无《老子》之自证，所以，是不能成立的推论。而帛书《老子》所证明的原型，本身都是否定不了的事实。因此这个原型理应恢复，应该将颠倒的篇次再颠倒过来。不仅《道德经》之书名，应用《老子》取而代之，而且还应以“上篇”“下篇”取代“道经”“德经”或“道篇”“德篇”之篇名。已被颠倒的篇次与错误的篇名，造成了太多的误会，不能再继续下去了。复其原型，名正言顺。

附录：

在相当程度上，拙文与饶宗颐先生之文有关。同时，也想为龚自珍之论作一些申辩。因此，特将饶宗颐先生《书〈马王堆老子写本〉后》之文全录于下：

龚定庵云：“《道经》《德经》，唐人所分。《老子》本不分章，亦不分上下篇，亦无《道德经》之名。”（《定庵年谱外纪》）然《汉书·魏豹传》已引老子《道经》，《田横传》引老子《德经》，《北齐书·杜弼传》云弼表上老子注言窃惟道德二经（俞正燮《癸巳存稿·十二道德经》条），俱可证龚说之非。勘以新发见汉惠时马王堆之《老子》写本，则其分道德为二，由来久矣。惟马王堆乙本，以《德经》列前，《道经》居后。二经之末分记：“《德》三千册□。”“《道》二千四百二十六。”（《文物》1974年第11期）说者据此辄谓古本《老子》宜以《德经》在前，然马王堆甲本则无此计字数之二行，疑此乃偶见之例。按《老子》本书，如下篇屡言：“道生之，德畜之。”无不先道而后德。韩非《解老》，非论列全经，其先解《德经》首章，自是随手摘举，不足援之以证《老子》全书之必先德而后道也。或云以德列前，盖法家之《老子》本子如此（高亨说），不悟法家正本道以立法之体，故韩非书有《主道》《守道》等编，而不闻作《主德》《守德》。即《马王堆老子》乙本卷前古佚书，且有《道原》一篇，其言曰：“得道之本，握少以知多；得事之要，操正之政（正）畸（奇）。前知大古，后□精明，抱道执度，天下可一也。”此与《老子》“能知古始，是谓道纪”之说正合。又《经法篇》首分为“道经”，开卷即云：“道生法。”“□执道者，生法而弗敢犯医（也）。”是即法必本于道之理，法由道而生，法家不特不贬道，而实尊道。法家之解老，自宜以道为先，岂有反以德居前之理？故知《马

王堆老子》本之先德后道，殆写经者偶然之例。若持此以论法家本旨，弥见其龃龉而已。

道德经雕板，实起于后晋。《旧五代史·晋书·高祖纪五》：“是时帝好《道德经》，密召（崇真大师张）存明讲说其义。所令存明以道、德二经雕上印板，命学士和凝别撰新序，冠于尝首，颁行天下。”所刊之本正分为道、德二经（《旧五代史·僭伪传三》杜光庭尝以道、德二经注者多，著广代义八十卷。亦以道、德分为二）。

饶文所引之龚自珍的论断，古已有之。《道藏》中可以查出不少。如《道德真经直解·叙事》：“道德混说，无上下篇，此史辞之流言……又，不知何人不审正文前后本意，分为八十一章，惟务其华图象阳数，以此戏言。”如此等等，虽非无可议之处，但应该视为基本正确。这是在没有看到帛书《老子》的情况下得出的结论，还是难能可贵的。就龚自珍之论来说，不外四点，第一，“唐人所分”，正文中专门作介绍。第二，“《老子》本不分章”，帛书《老子》乙本、想尔本等可证。帛书《老子》甲本虽有分章符号，然而并非后来意义上的分章。第三，“不分上下篇”，从帛书《老子》篇前篇末并无“上下”二字，也可以说是不分上下篇，但写作与抄写又是有上下之分的。也许由于竹书摆放的原因，后来上下难分了。第四，“无道德经之名”，帛书《老子》岂不证明了这一点？司马迁的“著书上下篇”，言之不谬。另外，根据“《汉书·魏豹传》已引老子《道经》，《田横传》引老子《德经》”，并不能否定上述龚论。因为上述《汉书》两传并没有引《老子》，引《老子》的是颜师古的注文，而颜师古正是唐人。唐太宗崇奉老子，颜师古自然会称引《老子》的。我们之所以为龚论申辩，目的无非有二：一是不要把今本《老子》看死、看神圣了。它的毛病太多。二是帛书《老子》是千万忽视不得的古本，尤其不能轻易否定。

百年道学精華集成

第六辑

经籍考古

卷一

道经研究（上）



简帛本《老子》
和《老子》注本

长沙马王堆汉墓出土《老子》 乙本卷前古佚书释文*

马王堆汉墓帛书整理小组

长沙马王堆三号汉墓出土的《老子》乙本及卷前古佚书，合抄在一幅宽帛上。帛书通高四十八厘米，折叠三十多层放在漆盒内。出土时已沿折痕残断。全卷朱丝栏墨书，隶体。根据书中避高祖刘邦讳，未避惠帝刘盈讳，抄写年代当在惠帝或吕后时期，约公元前194年—前180年。

《老子》乙本卷前古佚书共四篇，篇题为《经法》《十大经》《称》《道原》，共有一万一千多字，除残断处文字略有缺漏外，保存得还相当完整。现将四篇释文发表于下。各篇的篇、段末尾原有标题，为了阅读方便，今将篇题另列于前。括号中的数字为原件行次。帛书中出现的古体字，异体字，释文中用通行字体排印，并用圆括号注明是今之某字。原来的错字，用尖括号注出正字。原来涂改过的废字，用圆圈代替，缺字用方框代替。可以补出的缺文外加方括号。

经 法

道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者毆（也）。□执道者，生法而弗敢犯毆（也），法立而弗敢废[也]。□能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。虚无刑（形），其契（督）冥冥，万物之所从生。生有害，曰（1）欲，曰不知足。生必动，动有害，曰不时，曰时而□。动有事，事有害，曰逆，曰不称，不知所为用。事必有言，言有害，曰不信，曰不知畏人，曰自诬，曰虚夸，以不足为有余。故同出冥冥，或以死，（2）或以生；或以败，或以成。祸福同道，莫知其所从生。见知之道，唯虚无有。虚无有，秋稿（毫）成之，必有刑（形）名。刑（形）名立，则黑白之分已。故执道者之观于天下毆（也），无执毆（也），无处也，无为毆（也），无私毆（也）。是（3）故天下有事，无不自为刑（形）名声号矣。刑（形）名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。公者明，至明者有功。至正者静，至静者圣。无私者知（智），至知（智）者为天下稽。称以权衡，参以天当，（4）天下有事，必有巧验。事如直木，多如仓粟。斗石已具，尺寸已陈，则无所逃其神。故曰：度量已具，则治而制之矣。绝而复属，亡而

* 本文原载《文物》1974年第10期，第30—42页。

复存，孰知其神。死而复生，以祸为福，孰知(5)其极。反索之无刑(形)，故知祸福之所从生。应化之道，平衡而止。轻重不称，是胃(谓)失道。天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立(位)，畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四(6)时、晦明、生杀、柔(柔)刚。万民之恒事，男农，女工。贵贱之恒立(位)，贤不宵(肖)不相放(妨)。畜臣之恒道，任能毋过其所长。使民之恒度，去私而立公。变恒过度，以奇相御。正、奇有立(位)，而(7)名□弗去。凡事无大小，物自为舍。逆顺死生，物自为名。名刑(形)已定，物自为正。故唯执[道]者能上明于天之反，而中达君臣之半，富密察于万物之所终始，而弗为主。故能(8)至素至精，恊(浩)弥无刑(形)，然后可以为天下正。 道法

国失其次，则社稷大匡。夺而无予，国不遂亡。不尽天极，衰者复昌。诛禁不当，反受其央(殃)。禁伐当罪当亡，(9)必虚(墟)其国。兼之而勿擅，是胃(谓)天功。天地无私，四时不息。天地立，圣人故载。过极失[当]，天将降央(殃)。人强胜天，慎辟(避)勿当。天反胜人，因与俱行。先屈后信(伸)，必尽天极，而(10)毋擅天功。兼人之国，修其国郭，处其郎(廊)庙，听其钟鼓。利其齎(资)财，妻其子女。是胃(谓)□逆以芒(荒)，国危破亡。故唯圣人能尽天极，能用天当。天地之道，不过三功。功成而不止，身(11)危又(有)央(殃)。故圣人之伐毆(也)，兼人之国，隋(堕)其城郭，焚(焚)其钟鼓。布其齎(资)财，散其子女，列(裂)其地土，以封贤者，是胃(谓)天功。功成不废，后不奉(逢)央(殃)。毋阳窃，毋阴窃，毋土敝，毋故執，毋党别。(12)阳窃者天夺[其光]。[阴窃]者土地芒(荒)，土敝者天加之以兵，人執者流之四方，党别[者]□内相功(攻)。阳窃者疾，阴窃者几(饥)，土敝者亡地，人執者失民，党别者乱，此胃(谓)(13)五逆。五逆皆成，□□□□，□地之刚，变故乱常，擅制更爽，心欲是行，身危有[央](殃)，[是]胃(谓)过极失当。 国次

一年从其俗，二年用其德，三年而民有得，四年而发号(14)令，[五年而]□□□，[六年而]民畏敬，七年而可以正(征)。一年从其俗，则知民则。二年用[其德，]民则力。三年无赋敛，则民有得。四年发号令，则民畏敬。五年以刑正，则民不幸(倖)。(15)六年□□□□□□□□。[七]年而可以正(征)，则胜强适(敌)。俗者顺民心毆(也)。德者爱勉之[也]。[有]得者，发禁拖(弛)关市之正(征)毆(也)。号令者，连为什伍巽(选)练贤不宵(肖)有别毆(也)。以刑正者，罪杀不(16)赦毆(也)。□□□□□□□□毆(也)。可以正者，民死节毆(也)。若号令发，必廢(究)而上九，壹道同心，[上]下不赧，民无它[志]，然后可以守单(战)矣。号令发必行，俗也。男女劝勉，爱也。动之静之，民无不(17)听，时也。受赏无德，受罪无怨，当也。贵贱有别，贤不宵(肖)衰也。衣备(服)不相纶，贵贱等也。国无盗贼，诈伪不生，民无邪心，衣食足而刑伐(罚)必也。以有余守，不可拔也。以不足功(攻)，反自伐也。(18)天有死生之时，国有死生之正(政)。因天之生也以养生，胃(谓)之文，因天之杀也以伐死，胃(谓)之武。[文]武并行，则天下从矣。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(19)在节。知地宜，须时而树，节民力以使，则财生。赋敛有度则民富。民富则有佥(耻)，有佥(耻)则号令成俗而刑伐(罚)不犯，号令成俗而刑伐(罚)不犯则守固单(战)胜之道也。法度者，正(政)之至也。而以法度治者，不可乱也。(20)而生法度者，不可乱也。精公无

动静参于天地胃(谓)之文,诛□时当胃(谓)之武。静则安,正治。文则[明],武则强。安得本,治则得人,明则得天,强(37)则威行。参于天地,阖(合)于民心。文武并立,命之曰上同。审知四度,可以定天下,可安一国。顺治其内,逆用于外,功成而伤。逆治其内,顺用其外,功成而亡。内外皆逆,是胃(谓)(38)重央(殃),身危为僂(戮),国危破亡。外内皆顺,命曰天当,功成而不废,后不奉(逢)央(殃)。○声华□□者用也。顺者,动也。正者,事之根也。执道循理,必从本始,顺为经纪,禁伐(39)当罪,必中天理。怀(倍)约则窘(窘),达刑则伤。怀(倍)逆合当,为若又(有)事,虽○无成功,亦无天央(殃)。毋□□□□,毋御死以生,毋为虚声。声溢(溢)于实,是胃(谓)威(灭)名。极阳以杀,极阴以生,是(40)胃(谓)逆阴阳之命。极阳杀于外,极阴生于内。已逆阴阳,有(又)逆其立(位)。大则国亡,小则身受其央(殃)。□□□□□□□□建生。当者有□,极而反,盛而衰,天地之道也,人之李(理)也。逆顺同道(41)而异理,审知逆顺,是胃(谓)道纪。以强下弱,以何国不克。以贵下贱,何人不得。以贤下不宵(肖),□□不□。规之内曰员(圆),矩(矩)之内曰[方],□之下曰正,水之曰平。尺寸之度曰小大短长,权(42)衡之称曰轻重不爽,斗石之量曰小多有数。八度者,用之稽也。日月星辰之期,四时之度,□□之立,外内之处,天之稽也。高[下]不蔽(蔽)其刑(形),美亚(恶)不匿其请(情),地之稽也。君臣不失(43)其立(位),士不失其处,任能毋过其所长,去私而立公,人之稽也。美亚(恶)有名,逆顺有刑(形),请(情)伪有实,王公执□以为天下正。因天时,伐天毁,胃(谓)之武。武刃(刃)而以文随其后,则有成功矣。用二文一武者(44)王。其主道离人理,处狂惑之立(位)处不吾(悟),身必有瘳(戮)。柔弱者无罪而几,不及而翟,是胃(谓)柔弱。□正而□者□□而不废。名功相抱,是故长久。名功不相抱,名进实退,是胃(谓)失道,其卒必□(45)身咎。黄金珠玉臧(藏)积,怨之本也。女乐玩好燔材,乱之基也。守怨之本,养乱之基,虽有圣人,不能为谋。 四度

人主者,天地之□也,号令之所出也,□□之命也,不天天则失其神,不重地(46)则失其根,不顺[四时之度]而民疾。不处外内之立(位),不应动静之化,则事窘(窘)于内而举窘(窘)于[外]。[八]正皆失,□□□□□□□□□□[重地]则得其根,顺四[时之度]□□□而民□□疾。□外(47)□□□□□□□□□□[事]得于内,而得举得于外。八正不失,则与天地总矣。天执一明[三定]二,建八正,行七法,然后□□□□□□之中无不□□矣。岐(歧)行喙息,扇蜚(飞)粟(螟)动,无(48)□□□□□□□□□□不失其常者,天之一也。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□□□。列星有数,而不失其行,信之稽也。天明三以定二,则壹晦(49)壹明,□□□□□□□□□□[天]定二以建八正,则四时有度,动静有立(位),而外内有处。天建□□□□□明以正者,天之道也。适者,天度也。信者,天之期也。极而[反]者,天之生(性)也。必者,天之(50)命也。□□□□□□□□□□者,天之所以为物命也。此之胃(谓)七法。七法各当其名,胃(谓)之物。物各□□□□胃(谓)之理。理之所在,胃(谓)之□。物有不合于道者,胃(谓)之失理。失理之所在,胃(谓)之逆。逆顺各自命也,(51)则存亡兴坏可知□□□□□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□,[见]知不惑。帝王者,执此道也。是以守天地之极,与天俱见,

尽□□四极之中，执六枋（柄）以令天（52）下，审三名以为万事□，察逆顺以观于朝（霸）王危亡之理，知虚实动静之所为，达于名实□应，尽知请（情）伪而不惑，然后帝王之道成。六枋（柄）：一曰观，二曰论，三曰僮（动），四曰转，五曰变，六（53）曰化。观则知死生之国，论则知存亡兴坏之所在，动则能破强兴弱，搏（转）则不失讳（韪）非之□，变则伐死养生，化则能明德徐（除）害。六枋（柄）备则王矣。三名：一曰正名一曰立而偃，二曰（54）倚名法而乱，三曰强主威（灭）而无名。三名察则事有应矣。动静不时，种树失地之宜，□□地之道逆矣。臣不亲其主，下不亲其上，百族不亲其事，则内理逆矣。逆之所在，（55）胃（谓）之死国，伐之。反此之胃（谓）顺之所在，胃（谓）之生国，生国养之。逆顺有理，则请（情）伪密矣。实者视（示）[人]虚，不足者视（示）人有余。以其有事起之则天下听，以其无事安之则天下静。名实（56）不相应则定，名实不相应则静。勿（物）自正也，名自命也，事自定也。三名察则尽知请（情）伪而[不]惑矣。有国将昌，当罪先亡。 论

凡犯禁绝理，天诛必至。一国而服（备）六危者威（灭）。一（57）国而服（备）三不辜者死，废令者亡。一国之君而服（备）三壅者，亡地更君。一国而服（备）三凶者，祸反[自及]也。上洫（溢）者死，下洫（溢）者刑。德溥（薄）而功厚者隋（隳），名禁而不王者死。抹（昧）利，襦传，达刑，（58）为乱首，为怨媒，此五者，祸皆反自及也。守国而侍（恃）其地险者削，用国而侍（恃）其强者弱。兴兵失理，所伐不当，天降二殃（殃）。逆节不成，是胃（谓）得天。逆节果成，天将不盈其命而重其刑。赢（59）极必静，动举必正。赢极而不静，是胃（谓）失正。动举而不正，[是]胃（谓）后命。大杀服民，僇（戮）降人，刑无罪，过（祸）皆反自及也。所伐当罪，其祸五之。所伐不当，其祸什之。国受兵而不知固守，下（60）邪恒以地界为私者□救人而弗能存，反为祸门，是胃（谓）危根。声华实寡，危国亡土。夏起大土功，命曰绝理。犯禁绝理，天诛必至。六危：一曰适（嫡）子父。二曰大臣主。三曰谋臣（61）□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。危不胜，祸及于身。[三]不辜：一曰妄杀杀贤。二曰杀服民。三曰刑无罪。此三不辜。三雍（壅）：内立（位）胜胃（谓）之塞，外立（位）胜胃（谓）（62）之僂，外内皆胜则君孤直（特）。以此有国，守不固，单（战）不克。此胃（谓）一雍（壅）。从中令外[谓之]惑，从外令中胃（谓）之□，外内遂争（争），则危都国。此谓二雍（壅）。一人主擅主，命曰蔽光。从中外周，此胃（谓）（63）重（壅）。外内为一，国乃更。此谓三（壅）。三凶：一曰好凶器。二曰行逆德。三曰纵心欲。此胃（谓）[三凶]。□（昧）天[下之]利，受天下之患。抹（昧）一国之利者，受一国之祸。约而倍之，胃（谓）之襦传。伐当罪，见（64）利而反，胃（谓）之达刑。上杀父兄，下走子弟，胃（谓）之乱首。外约不信，胃（谓）之怨媒。有国将亡，当□□昌。 亡论

始于文而卒于武，天地之道也。四时有度，天地之李（理）也。日月星辰（辰）（65）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，不爽不代（忒），常有法式，□□□□。一立一废，一生一杀，四时代正，冬（终）而复始。[人]事之理也，逆顺是守。功洫（溢）于天，故有（66）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□□名，怀（倍）天之道，国乃无主。无主之国，逆顺相功（攻）。伐本隋（隳）功，乱生国亡。为若得天，亡地更君。（67）不循天常，不节民力，

周迁而无功。养死伐生，命曰逆成。不有人僂（戮），必有天刑。逆节始生，慎毋□正，皮（彼）且自氏其刑。故执道者之观于天下也，必审观事之所始起，审其刑名。刑名已定，（68）逆顺有立（位），死生有分，存亡兴坏有处。然后参之于天地之恒道，乃定祸福死生存亡兴坏之所在。是故万举不失理，论天下而无遗策。故能立天子，置三公，而天下化之，之胃（谓）有（69）道。 论约

道者，神明之原也。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（70）度之外者，动而○不可化也。动而静而不移，动而不化，故曰神。神明者，见知之稽也。有物始□，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。莫能见知，故有逆成，（71）物乃下生；故有逆刑，祸及其身。养其所以死，伐其所以生。伐其本而离其亲，伐其与而□□□，后必乱而卒于无名。如燔如卒，事之反也。如繇如骄，生之反也。凡万物群（72）财，絺（佻）长非恒者，其死必应之。三者皆动于度之外而欲成功者也。功必不成，祸必反□□□以刚为柔者恬（活），以柔为刚者伐。重柔者吉，重刚者威（灭）。若（诺）者，言之符也。已者（73）言之绝也。已若（诺）不信，则知（智）大惑矣。已若（诺）必信，则处于度之内也。天下有事，必审其名。名□□循名寤（究）理之所之，是必为福，非必为材（灾）。是非有分，以法断之。虚静谨听，以法为符。（74）审察名理名冬（终）始，是胃（谓）寤（究）理。唯公无私，见知不惑，乃知奋起。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。故能循名寤（究）理。刑名出声，声实调合，祸材（灾）废（75）立，如景（影）之隋（随）刑（形），如向（响）之隋（随）声，如衡之不臧（藏）重与轻。故唯执道能虚静公正，乃见□□，乃得名理之诚。乱积于内而称失于外者伐亡。刑成于内而举失于外者威（灭）。逆则（76）上洫（溢）而不知止者亡。国举袭虚，其事若不成，是胃（谓）得天；其事若果成，身必无名。重逆□□，守道是行，国危有央（殃）。两逆相功（攻），交相为央（殃），国皆危亡。 名理 经法凡五千（77）

十大经

昔者黄宗质始好信，作自为象，方四面，傅一心。四达自中，前参后参，左参右参，践立（位）履参，是以能为天下宗。吾受命于天，定立（位）于地，成名于人。唯余一人□乃肥（配）天，乃立王三公。（78）立国置君三卿。数日、曆（历）月、计岁，以当日月之行。允地广裕，吾类天大明。吾畏天爱地亲〔民〕，□无命，执虚信。吾畏天爱〔地〕亲民，立有命，执虚信。吾爱民而民不亡，吾爱地而地不冗（旷）。（79）吾受民□□□□□□□□死，吾位不□。吾句（苟）能亲亲而兴贤，吾不遗亦至矣。 立□

□□（黄帝）令力黑浸行伏匿，周留（流）四国，以观无恒善之法。力黑视（示）象，见黑则黑，见白则（80）白。地□□□□□□□□□□亚（恶）人则视（示）堯（兢）。人静则静，人作则作。力黑已布制建极□□□□□□□□曰天地已成，而民生，逆顺无纪，德疟（虐）无刑，静作无时，先后无○名。今吾欲得逆（81）顺之□□□□□□□□□□以为天下正静作之时，因而勒之，为之若何。黄帝曰群群□□□□□□□□为一困，无晦无明，未有阴阳。阴阳未

定，吾未有以名。今始判为两，分为阴阳。离（82）为○四〔时〕□□□□□□□□□□因以为常，其明者以为法而微道是行。行法循□□牝牡，牝牡相求，会刚与柔。柔刚相成，牝牡若刑（形）。下会于地，上会于天。得天之微，时若（83）□□□□□□□□□□寺（待）地气之发也，乃梦（萌）者梦（萌）而兹（滋）者兹（滋），天因而成之。弗因则不成，〔弗〕养则不生。夫民之生也规规生食与继。不会不继，无与守地；不食不人，无与守天。是（84）□□赢阴布德，□□□□□民功者，所以食之也。宿阳脩刑，童（重）阴○长夜气闭地绳（孕）者，〔所〕以继之也。不靡不黑，而正之以刑与德。春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生。姓（85）生已定，而适（敌）者生争。不堪不定。凡堪之极，在刑与德。刑德皇皇，日月相望，以明其当，而盈□无匡。夫是故使民毋人执，举事毋阳察，力地毋阴蔽。阴蔽者土芒（荒），阳察者夺（86）光，人执者撻兵。是故为人主者，时控三乐，毋乱民功，毋逆天时。然则五谷溜孰（熟），民〔乃〕蕃兹（滋）。君臣上下，交得其志。天因而成之。夫並时以养民功，先德后刑，顺于天。其（87）时赢而事绌，阴节复次，地尤复收。正名脩刑，执（螽）虫不出，雪霜复清，孟谷乃萧（肃），此材（灾）□生。如此者举事将不成。其时绌而事赢，阳节复次，地尤不收。正名施（弛）刑，执（螽）虫（88）发声，草苴复荣。已阳而有（又）阳，重时而无光。如此者举事将不行。天道已既，地物乃备，散流相成，圣人之事。圣人不巧，时反是守。优未爱民，与天同道。圣人正以待（待）（89）天，静以须人。不达天刑，不襦不传。当天时，与之皆断。当断不断，反受其乱。 观

黄帝问闾冉曰：吾欲布施五正（政），焉止焉始？对曰：始在于身。中有正度，后（後）及外人。外内交（90）綏（接），乃正于事之所成。黄帝曰：吾既正既静，吾国家俞（愈）不定，若何？对曰：后中实而外正，□□不定。左执规，右执矩（矩），何患天下？男女毕迴，何患于国？五正（政）既布，以司五明。左右执规，（91）以寺（待）逆兵。黄帝曰：吾身未自知，若何？对曰：后身未自知，乃深伏于渊，以求内刑。内刑已得，后□自知屈后身。黄帝曰：吾欲屈吾身，屈吾身若何？对曰：道同者其事同，道异者其事异。今（92）天下大争，时至矣，后能慎勿争乎？黄帝曰：勿争若何？对曰：怒者血气也，争者外脂肪也。怒若不发，浸廩是为癰疽。后能去四者，枯骨何能争矣。黄帝于是辞其国大夫，（93）上于博望之山，谈卧三年以自求也。单才，闾冉乃上起黄帝曰：可矣。夫作争者凶，不争〔者〕亦无成功。何不可矣？黄帝于是出其镞钺，奋其戎兵，身提鼓鞞（枹），以禺（遇）之（蚩）尤，（94）因而禽（擒）之。帝箸之明（盟），明（盟）曰：反义逆时，其刑视之（蚩）尤。反义怀（倍）宗，其法死亡以穷。五正黄帝□□辅曰：唯余一人，兼有天下。今余欲畜而正之，均而平之，为之若何？果童对曰：不（95）险则不可平，不堪则不可正。观天于上，视地于下，而稽之男女。夫天有榦，地有恒常。合□□常，是以有晦有明，有阴有阳。夫地有山有泽，有黑有白，有美有亚（恶）。地俗德（96）以静，而天正名以作。静作相养，德疢（虐）相成。两若有名，相与则成。阴阳备，物化变乃生。有□□□重，任百则轻。人有其中，物又（有）其刑（形），因之若成。黄帝曰：夫民印（仰）天而生，侍（待）地（97）而食。以天为父，以地为母。今余欲畜而正之，均而平之，谁敌（适）繇（由）始？对曰：险若得平，堪□□□，〔贵〕贱必堪，贫富又（有）等。前世法之，后世既员，繇（由）果童始。果童于是衣褐而（98）穿，负并（餅）而啗。营行气（乞）食，周流四国，以视（示）贫贱之极。 果童

力黑问□□□□□□□□□□□□□□□□骄□阴谋，谋阴□□□□□□□□□□高阳□之若何？太山之稽曰：子（99）勿患也。夫天行正信，日月不处，启然不台（怠），以临天下。民生有极，以欲涅□，[涅]□□失。丰而[为]□，□而为既，予之为害，致而为费，缓而为□。忧桐而窘（窘）之，收而为之咎。累而高（100）之，部（踣）而弗救也。将令之死而不得悔，子勿患也。力黑曰：单数盈六十而高阳未失。涅□蚤□，□曰天仅，天仅而弗戒，天官地一也。为之若何？[太]山之稽曰：子勿言仅，交为之备，□将因（101）其事，盈其寺，射其力，而投之代，子勿言也。上人正一，下人静之，正以待（待）天，静以须人。天地立名，□□自生，以隋（随）天刑。天刑不臻，逆顺有类。勿惊□戒，其逆事乃始。吾将遂是其逆而僇（戮）（102）其身，更置大直而合以信。事成勿发，胥备自生。我将观其往事之卒而东焉，寺（待）其来[事]之遂刑（形）而私〈和〉焉。壹东壹禾（和），此天地之奇□□其民作而自戏也，吾或使之自靡（103）也。单盈才，大（太）山之稽曰：可矣。于是出其镞，奋其戎兵。黄帝身禹（遇）之（蚩）尤，因而禽（擒）之。勃（剥）其□革以为干侯，使人射之，多中者赏。劓其发而建之天□，曰之（蚩）尤之髻（旌）。充其胃（104）以为鞫（鞠），使人执之，多中者赏。腐其骨肉，投之苦醕（醢），使天下醢之。上帝以禁。帝曰：毋正吾禁，毋留（流）吾醕（醢），毋乱吾民，毋绝吾道。止禁，留（流）醕（醢），乱民，绝道，反义逆时，非而行之，过（105）极失当，擅制更爽，心欲是行。其上帝未先而擅兴兵，视之（蚩）尤共工。屈其脊，使甘其箭。不死不生，慤（慤）为地程。帝曰：谨守吾正名，毋失吾恒刑，以视（示）后人。 正乱

高（106）阳问力黑曰：天地□成，黔首乃生。莫循天德，谋相复（覆）顷（倾）。吾甚患之，为之若何？力黑对曰：勿忧勿患，天制固然。天地已定，规（蛟）绕（蛟）毕掙（争）。作争者凶，不争亦毋（无）以成功。顺天者（107）昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守。天地已成，黔首乃生。胜生已定，敌者早生争。不堪不定。凡谏之极，在刑与德。刑德皇皇，日月相望，以明其当。望失其当，环视其央。天德（108）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。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章。其明者以为法，而微道是行。明明至微，时反以为几（机）。天道环（还）于人，反为之（109）客。争（静）作得时，天地与之。争不衰，时静不静，国家不定。可作不作，天稽环周，人反为之[客]。静作得时，天地与之。静作失时，天地夺之。夫天地之道，寒涅（热）燥湿，不能并立。（110）刚柔阴阳，固不两行。两相养，时相成。居则有法，动作循名，其事若易成。若夫人事则无常。过极失当，变故易常。德则无有，昔（措）刑不当。居则无法，动作爽名。是以僇（戮）受（111）其刑。 姓争

皇后屯曆（历），吉凶之常，以辩（辨）雌雄之节，乃分祸福之乡（向）。宪敖（傲）骄居（倨），是胃（谓）雄节；□□共（恭）验（俭），是胃（谓）雌节。夫雄节者，涅之徒也。雌节者，兼之徒也。夫雄节以得，乃不（112）为福，雌节以亡，必得将有赏。夫雄节而数得，是胃（谓）积英（殃）。凶忧重至，几于死亡。雌节而数亡，是胃（谓）积德。慎戒毋法，大禄将极。凡彼祸难也，先者恒凶，后者恒吉。先而不凶者，是恒（113）备雌节存也。后[而不吉者，是]恒备雄节存也。先亦不凶，后亦不凶，是恒备雌节存也，先亦不吉，后亦不吉，是恒备雄节存也。凡人好用雄节，是胃（谓）方（妨）生。大人则毁，小人则亡。以守不宁，

(114) 以作事 [不成, 以求不得, 以战不] 克。厥身不寿, 子孙不殖。是胃 (谓) 凶节, 是胃 (谓) 散德。凡人好用 [雌节], 是胃 (谓) 承禄。富者则昌, 贫者则穀。以守则宁, 以作事则成。以求则得, 以单 (战) 则克。(115) 厥身□□□□□□□□节, 是 (胃) 谓绛德。故德积者昌, □ (殃) 积者亡。观其所积, 乃知 [祸福] 之乡 (向)。 雌雄节

兵不刑天, 兵不可动。不法地, 兵不可昔 (措)。刑法不入, 兵不可成。(116) 参○□□□□□□□□□□之, 天地刑 (形) 之, 圣人因而成之。圣人之功, 时为之庸, 因时秉□□必有成功。圣人不达刑, 不襦传。因天时, 与之皆断。当断不断, 反受其乱。天固 (117) 有夺有予, 有祥□□□□□弗受, 反隋 (随) 以央 (殃)。三遂绝从, 兵无成功。三遂绝从, 兵有成 [功], □不乡 (饗) 其功, 环 (还) 受其央 (殃)。国家有幸, 当者受央 (殃)。国家无幸, 有延其命。弗弗阳阳, 因民 (118) 之力, 逆天之极, 有 (又) 重有功, 其国家以危, 社稷以匡, 事无成功, 庆且不乡 (饗) 其功。此天之道也。 兵容

黄帝问力黑, 唯余一人兼有天下, 滑 (猾) 民将生, 年 (佞) 辩用知 (智), 不可法组。吾恐或 (119) 用之以乱天下。请问天下有成法可以正民者。力黑曰: 然。昔天地既成, 正若有名, 合若有刑 (形) □, 以守一名。上揜之天, 下施之四海。吾闻天下成法, 故曰不多, 一言而止。循名复一, 民无乱 (120) 纪。黄帝曰: 请问天下猷 (犹) 有一辜 (乎)? 力黑曰: 然。昔者皇天使冯 (风) 下道一言而止。五帝用之, 以杌天地, [以] 揆 (揆) 四海, 以坏 (怀) 下民, 以正一世之士。夫是故彘 (谗) 民皆退, 贤人减 (成) 起, 五邪乃逃, 年 (佞) 辩乃止。(121) 循名复一, 民无乱纪。黄帝曰: 一者一而已乎? 其亦有长乎? 力黑曰: 一者, 道其本也, 胡为而无长? □□所失, 莫能守一。一之解, 察于天地。一之理, 施于四海。何以知□之至, 远近之稽? 夫唯一不 (122) 失, 一以驷化, 少以知多。夫达望四海, 困极上下, 四乡 (向) 相抱 (抱), 各以其道。夫百言有本, 千言有要, 万 [言] 蕙 (總)。万物之多, 皆阅一空。夫非正人也, 孰能治此? 罢 (彼) 必正人也, 乃能操正以正奇, (123) 握一以知多, 除民之所害, 而寺 (持) 民之所宜。缚□守一, 与天地同极, 乃可以知天地之祸福。

成法

行非恒者, 天禁之。爽事, 地禁之。失令者, 君禁之。三者既脩, 国家几矣。地之禁, (124) 不□高, 不曾 (增) 下。毋服川, 毋逆土毋逆土功, 毋壅民明。进不氏, 立不让。徑 (径) 遂凌节, 是胃 (谓) 大凶。人道刚柔, 刚不足以, 柔不足寺 (恃)。刚强而虎质者丘, 康沈而流面 (湫) 者亡。宪古章 (125) 物不实者死, 专利及削浴以大居者虚。天道寿寿, 番 (播) 于下土, 施于九州。是故王公慎令, 民知所繇 (由)。天有恒日, 民自则之, 爽则损命, 环 (还) 自服之, 天之道也。 三禁

诸库 (126) 臧 (藏) 兵之国, 皆有兵道。世兵道三, 有为利者, 有为义者, 有行忿者。所胃 (谓) 为利者, 见□□□饥, 国家不段 (暇), 上下不当, 举兵而□之, 唯 (虽) 无大利, 亦无大害焉。所胃 (谓) 为 (127) 义者, 伐乱禁暴, 起贤废不宵, 所胃 (谓) 义也。□者, 众之所死也。是故以一国戎 (攻) 天下, 万乘 [之] 主□□希不自此始, 鲜能冬 (终) 之, 非心之恒也, 穷而反矣。所胃 (谓) 行忿者, 心唯忿, 不能徒 (128) 怒, 怒必有为也。成功而无以求也, 即兼始逆矣。非道也。道之行也, 繇 (由) 不得已。繇 (由) 不得已, 则无穷。故□者, 超者 [也]; 禁者, 使者也。是以方行不留。 本伐

数举参（三）者，有身弗能葆（保），何国能守？（·）奇从奇，正从正，奇与正，恒不（143）不同廷。·凡变之道，非益而损，非进而退。首变者凶。·有义（仪）而义（仪）则不过，侍（待）表而望则不惑，案法而治则不乱。·圣人不为始，不剽（专）己，不豫谋，不为得，不辞福，因天之则。·失其天者死，欺其主者死。翟（144）其上者危。·心之所欲则志归之，志之志之所欲则力归之。故巢居者察风，穴处者知雨，忧存故也。忧之则取，安之则久。弗能令者弗得有。·帝者臣，名臣，其实师也。王者臣，名臣，其实友也。（145）霸（霸）者臣，名臣也，其实□□。□□臣，名臣也，其实庸也。亡者臣，名臣也，其实虏也。·自光（广）者人绝之；□□人者其生危，其死辱翳。居不犯凶，困不择时。·不受禄者，天子弗臣也。禄泊（薄）者，弗与犯难。（146）故以人之自为□□□□□□□□不士（仕）于盛盈之国，不嫁子于盛盈之家，不友□□□易之〔人〕。□□不执偃兵，不执用兵，兵者不得已而行。·知天之所始，察地之理，圣人麇论天地之纪，广乎（147）蜀（独）见□□□□□□□□□□蜀（独）在。·天子之地方千里，诸侯百里，所以联合之也。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（148）相方。·时若可行，亟□勿言，〔时〕若未可，涂其门，毋见其端。·天制寒暑，地制高下，人制取予。取予当，立为□王。取予不当，流之死亡。天有环（还）刑，反受其央（殃）。·世恒不可择（释）法而用我。用我不可，是以生祸。·（149）有国存，天下弗能亡也。有国将亡，天下弗能存也。·时极未至，而隐于德。既得其极，远其德。○浅□以力，既成其功，环（还）复其从，人莫能代。·诸侯不报仇，不修侮（耻），唯□所在。·隐忌妒妹贼妾（150）如此者，下其等而远其身。不下其德等，不远其身，祸乃将起。·内事不和，不得言外。细事不察，不得言〔大〕。·利不兼，赏不倍。戴角者无上齿。·提正名以伐，得所欲而止。·实穀不华，至言不饰，至（151）乐不笑。华之属，必有覈（核），覈（核）中必有意。·天地之道，有左有右，有牝有牡。浩浩作事，毋从我冬（终）始。雷□为车，隆隆以为马。行而行，处而处。因地以为齋（资），因民以为师。弗因无揆也。·宫室过（152）度，上帝所亚（恶）。为者弗居，唯（虽）居必路。·减衣衾，泊（薄）棺槨，禁也。疾役可发泽，禁也。草苻可浅林，禁也。聚□□隋（堕）高增下，禁也。大水至而可也。·毋先天成，毋非时而荣。先天成则毁，非时而荣则不（153）果。·日为明，月为晦。昏而休，明而起。毋失天极，廢（究）数而止。·强则令，弱则听，敌则循绳而争。·行曾（憎）而索爱，父弗得子。行母（侮）而索敬，君弗得臣。·有宗将兴，如伐于□。有宗将坏，如伐于山。贞（154）良而亡，先人余央（殃）。商（猖）阙（獮）而栝（活），先人之连（烈）。·埤（卑）而正者增，高而倚者備（崩）。·山有□，其实屯屯。虎狼为孟（猛）可楮，昆弟相居，不能相顺。同则不肯，离则不能。伤国之神。·□□不来，胡不来相教顺弟兄（155）兹，昆弟之亲，尚可易戕（哉）。·天下有参（三）死：忿不量力死，奢（嗜）欲无穷死，寡不辟（避）众死。·毋籍（借）贼兵，毋裹盗量（粮）。籍（借）贼兵，裹盗量（粮），短者长，弱者强，羸绌变化，后将反包（施）。·弗同而同，举而（156）为同。弗异而异，举而为异。弗为而自成，因而建事。·阳亲而阴亚（恶），胃（谓）外其膚而内其勳。不有内乱，必有外客。膚既为膚，勳既为勳。内乱不至，外客乃却。·得焉者不受（157）其赐，亡者不怨大□□天有明而不忧民之晦也。〔百〕姓辟（闢）其户牖而各取昭焉。天无事焉。地有〔财〕而不忧民之贫也。百姓斩木艾新（薪）而各取富焉。地亦无事焉。·诸侯有乱，正乱（158）者失其理，

马王堆汉墓出土《老子》释文*

马王堆汉墓帛书整理小组

甲 本

长沙马王堆三号汉墓出土的《老子》帛书，有两种写本。甲本字体在篆隶之间，不避汉高帝刘邦讳，抄写年代可能在高帝时期（前206—195）。乙本字体为隶书，避邦字讳而不避惠帝刘盈讳，抄写年代可能在惠帝或吕后时期（前194—180）。甲、乙两本均附抄有古佚书，乙本所附古佚书四篇，已在本刊1974年第10期发表。这里发表的是《老子》甲、乙本的释文。

为了便于阅读，两种《老子》均根据通行本分章，每章另行起，次序根据帛书。释文中的数码字为原件行次。原件的古体字、异体字，释文中部分用通行字体排印，并用圆括号注明是今之某字。原来的错字，用尖括号注出正字。原来涂改过的废字，用圆圈代替。缺文可据另一本补出的，即据补；两本均缺，据今本补：补出的文字外加方括号。个别缺文需要保持原貌的，用方框代替。

[上德不德，是以有德。下德不失德，是以无] 德。上德无 [为而] 无以为也。上仁为之 [而无]₁，以为也。上义为之而有以为也。上礼 [为之而莫之应也，则] 攘臂而乃（扔）之。故失□□₂ 而后德，失德而后仁，失仁而后义，[失] 义而 [后礼。夫礼者，忠信之薄也，而乱之首也。₃ 前识者，] 道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚而不居其泊（薄），居其实不居其华。₄ 故去皮（彼）取此。

昔之得一者，天得一以清，地得 [一] 以宁，神得一以霤（灵），浴（谷）得一盈，侯 [王得一] 而以为₅ 正。其致之也，胃（谓）天毋已清将恐 [裂，] 胃（谓）地毋 [已宁] 将恐 [发，] 胃（谓）神毋已霤（灵） [将] 恐歇，胃（谓）浴（谷）毋已盈。将恐渴（竭），胃（谓）侯王毋已贵 [以高将恐蹶。] 故必贵而以贱为本，必高矣而以下为基。夫是以，侯王自胃（谓） [曰] 孤寡不橐（谷），此其贱 [之本] 与， [非也?] 故致数与无与。是故不欲 [禄禄] 若玉，珞 [珞若石。]

* 本文原载《文物》1974年第11期，第8—20页。

[上士闻道，堇能行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。弗笑，不足以为道。是以，建言有之曰：明道如费，进道如退，夷道如类。上德如谷，大白如辱，广德如不足。建德₁₀如输，质真如渝，大方无隅。大器晚成，大音希声，天象无形，道隐无名。夫唯道，善始且₁₁善成。]

[反也者，]道之动也。弱也者，道之[用也。天下之物生于有，有生于无。]

[道生一，一生二，二生三，三生万物。万物₁₂负阴而抱阳，]中气以为和。天下之所恶，唯孤寡不橐(谷)，而王公[以]自名也。勿(物)或败(损)之[而益，益]₁₃之而败(损)。故人[之所教，]夕(亦)议而教人。故强良(梁)者不得死，我[将]以为学父。

天下之至柔，[驰]₁₄骋于天下之致(至)坚。无有人于无间，五(吾)是以知无为[之有]益也。不[言之]教，无为之益，[天]₁₅下希能及之矣。

名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚[爱必大费，多藏必厚]₁₆。故知足不辱，知止不殆，可以长久。

大成若缺，其用不弇(敝)。大盈若盅(冲)，其用不窳(窘)。大直₁₇如拙(屈)，大巧如[拙，]大赢如纳。趑(躁)胜寒，靦(静)胜炅(热)，请(清)靦(静)可以为天下正。

·天下有道，却走马以₁₈粪。天下无道，戎马生于郊。·罪莫大于可欲，戩(祸)莫大于不知足，咎莫憯于欲得。[故知₁₉足之足]足矣。

不出于户，以知天下。不规(窥)于牖，以知天道。其出也弥远，其(知弥少。是₂₀以圣人不行而知，不见而名，弗]为而[成。]

为[学者日益，闻道者日损。损之又损，以至于₂₁无为，无为而无不为。将欲取天下者，恆无事，及其有事也，又不足以取天下矣。]

[圣人恆无₂₂心，]□以百[姓]之心之为[心。]善者善之，不善者亦善[之，德善也。信者信之，不信者亦信之，₂₃德]信也。[圣人]之在天下，愉愉焉，为天下，浑心，百姓皆属耳目焉，圣人皆[孩之。]

[出]生，[入死。生之徒十]有[三，₂₄死之]徒十有三，而民生生动皆之死地之十有三。夫何故也？以其生生也。盖[闻善]₂₅执生者，陵行不[辟]矢(兕)虎，入军不被甲兵。矢(兕)无所揣其角，[虎]无所昔(措)其蚤(爪)，兵无所容[其刃，夫]₂₆何故也？以其无死地焉。

·道生之而德畜之，物刑(形)之而器成之。是以万物尊道而贵[德。道]₂₇之尊，德之贵也，夫莫之对尉(爵)，而恒自然也。·道生之，畜之，长之，遂之，亭之，□之，[养之、覆之。生而]₂₈弗有也，为而弗恃(恃)也，长而弗宰也，此之谓玄德。

天下有始，以为天下母。既(既)得其母，以知其[子，]₂₉复守其母，没身不殆。·塞其闾(闷)，闭其门，终身不堇。启其闷，济其事，终身[不救。见]小曰₃₀[明，]守柔曰强。用其光，复归其明。毋道(遗)身殃(殃)，是胃(谓)袭常。

·使我□[介]有知也，[行于]大道，唯₃₁[施是畏。大道]甚夷，民甚好解。朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利[剑，厌]食，货₃₂[财有余，是谓盗夸。盗夸，非道也。]

[善建者不]拔，[善抱者不脱，]子孙以然(祭)祀[不绝。修之身，₃₃其德乃真。修之家，其德有余。修之乡，其德乃长。修之邦，其德乃(丰)。修之天下，其德₃₄乃溥。]以身

[观]身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天[下]观[天下。吾何以知天下之然哉？以此。]₃₅

[含德]之厚[者，]比于赤子。逢（蜂）蜊（螫）蝮（虺）地（蛇）弗螫，攫鸟猛兽弗搏。骨弱筋柔而握固。未知牝[牡之会₃₆而媵怒，]精[之]至也。终日〈日〉号而不发，和之至也。和曰常，知和〈常〉曰明，益生曰祥，心使气曰强。[物壮]₃₇即老，胃（谓）之不道，不[道早已。]

[知者]弗言，言者弗知。塞其闷，闭其[门，和]其光，同其整（尘），坐（挫）其兑（锐），解₃₈其纷，是胃（谓）玄同，故不可得而亲，亦不可得而疏；不可得而利，亦不[可]得而害；不可[得]₃₉而贵，亦不可得而贱（贱）。故为天下贵。

以正之（治）邦，以畸（奇）用兵，以无事取天下。吾[何以知其然]₄₀也？夫天下[多忌讳，]而民弥贫。民多利器，而邦家兹（滋）昏。人多知（智），而何物兹（滋）[起。法物滋章，₄₁而]盗贼[多有。是以圣人之言曰：]我无为也，而民自化。我好静，而民自正。我无事，民[自富。我欲不₄₂欲，而民自朴。]

[其政闵闵，其民屯屯。]其正（政）察察，其邦夬（缺）夬（缺）。颺（祸），福之所倚；福，[祸之所伏；孰知其极？₄₃其无正也？正复为奇，善复为妖。人之迷也，其日固久矣。是以方而不割，廉而不刺，直而不继₄₄，光而不曜。]

[治人事天，莫若嗇。夫惟嗇，是以早服。早服是谓重积德。重积德则无不克，无不克则莫知₄₅其极。莫知其极，]可以有国。有国之母，可以长久。是胃（谓）深□固[抵，长生久视之道也。]

[治大国若烹（烹）小鲜₄₆。以道莅]天下，其鬼不神。非其鬼不神也，其神不伤人也。非其申（神）不伤人也，圣人亦弗伤[也。夫₄₇两]不相[伤，故]德交归焉。

大邦者，下流也，天下之牝。天下之郊（交）也，牝恒以靓（静）胜牡。为其靓（静）[也，₄₈故]宜为下。大邦[以]下小[邦]，则取小邦。小邦以下大邦，则取于大邦。故或下以取，或下而取。₄₉[故]大邦者不过欲兼畜人，小邦者不过欲入事人。夫皆得其欲，[故大邦者宜]为下。

[道]₅₀者，万物之注也，善人之璫（宝）也，不善人之所璫（保）也。美言可以市，尊行可以贺（加）人。人之[不善，何弃₅₁]之有？故立天子，置三卿，虽有共之璧以先四马，不善〈若〉坐而进此。古之所以贵此者何也？不[曰求以₅₂]得，有罪以免與（与？）故为天下贵。

· 为无为，事无事，味无未（味）。大小多少，报怨以德。图难[乎其₅₃易也，为大乎其细也。]天下之难作于易，天下之大作于细。是以圣人冬（终）不为大，故能[成其大。₅₄夫轻诺者必寡信，多易]必多难，是[以圣]人猷（犹）难之，故终于无难。

其安也，易持也。[其未兆也，]₅₅易谋[也。其脆也，易判也。其微也，易散也。为之于其未有也，治之于其未乱也。合抱₅₆之木，生于]毫末。[九成]之台，作于羸（纂）土。百仞（仞）之高，台（始）于足[下。为之者败之，执之者失之。圣人₅₇无为]也，[故]无败[也；]无执也，故无失也。民之从事也，恒于其成事而败之。故慎终若始，则[无败₅₈事。是以圣人]欲不欲，而不贵难得之鴈（货）；学不学，而复众人之所过；能辅万物之自[然，

而]59弗敢为。

故曰：为道者非以明民也，将以愚之也。民之难[治]也，以其知也。故以知知邦，邦之贼也；以不知知邦，[邦之]60德也；恒知此两者，亦稽式也。恒知稽式，此胃（谓）玄德。玄德深矣，远矣，与物[反]矣，乃[至大顺。]

[江]海之所61以能为百浴（谷）王者，以其善下之，是以能为百浴（谷）王。是以圣人之欲上民也，必以其言[下之；欲先民也，]62必以其身后之。故居前而民弗害也，居上而民弗重也。天下乐隼（推）而弗馱（厌）也，非以其无争[与？故天63下莫能与]诤（争）。

小邦寡民，使十百人之器毋用，使民重死而远送〈徙〉。有车周（舟）无所乘之，有甲兵无所陈64[之。使民复结绳而]用之。甘其食，美其[服，]乐其俗，安其居。粼（邻）邦相望〈望〉，鸡狗之声相闻，民[至65老死不相往来。]

[信言不美，美言不信。知者]不博，[博]者不知。善[者不多，多]者不善。·圣人无[积，既66以为人已愈有；既以予人已愈多。故天之道，利而不害；人之道，为而弗争。]

[天下皆谓我大，不肖。夫唯大，]67故不宵（肖）。若宵（肖），细久矣。我恒有三葆（宝），之。一曰兹（慈），二曰检（俭），[三曰不敢为天下先。夫慈，故能勇；俭，]68故能广；不敢为天下先，故能为成事长。今舍其兹（慈），且勇；舍其后，且先；则必死矣。夫兹（慈），[以战]69则胜，以守则固。天将建之，女（如）以兹（慈）垣之。

善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者弗[与，]70善用人者为之下。[是]胃（谓）不诤（争）之德。是胃（谓）用人，是胃（谓）天，古之极也。

用兵有言曰：“吾71不敢为主而为客，吾不进寸而芮（退）尺。”是胃（谓）行无行，裹（攘）无臂，执无兵，乃（乃）无敌矣。颺（祸）莫72于〈大〉于无适，无适斤（近）亡吾葆（宝）矣。故称兵相若，则哀者胜矣。

吾言甚易知也，甚易行73也；而人莫之能知也，而莫之能行也。言有君。事有宗。其唯无知也，是以不[我知。知我者74希，则]我贵矣。是以圣人被褐而裹玉。

知不知，尚矣。不知不知，病矣。是以圣人之不病，以其75[病病。是以不病。]

[民之不]畏畏[威]，则[大威将至]矣。·母（毋）阐（狎）其所居，毋馱（厌）其所生。夫唯弗馱（厌），是76[以不厌。是以圣人自知而不自见也，自爱]而不自贵也。故去被[彼]取此。

·勇于敢者[则77杀，勇]于不敢者则括（活）。[知此两者，或利或害。天之所恶，孰知其故？天之道，不战78而善胜，]不言而善应，不召而自来，弹而善谋。[天网恢恢，疏而不失。]

[若民恆且不畏死，]79奈何以杀憇（惧）之也？若民恆是〈畏〉死，则而为者吾将得而杀之，夫孰敢矣？若民[恆且]80必畏死，则恒有司杀者。夫伐〈代〉司杀者杀，是伐〈代〉大匠斲也。夫伐〈代〉大匠斲者，则[希]81不伤其手矣。

·人之饥也，以其取食逸之多也，是以饥。百姓之不治也，以其上有以为[也，]82是以不治。·民之至（轻）死，以其求生之厚也，是以至（轻）死。夫唯无以生为者，是贤贵生。

·人之生也83柔弱，其死也菹切贤（坚）强。万物草木之生也柔脆，其死也槁（枯）槁（槁）。故曰：坚强者，死之徒84也；柔弱微细，生之徒也。兵强则不胜，木强则恆。强大居下，

柔弱微细居上。

天下〔之₈₅道，犹张弓〕者也，高者印（抑）之，下者举之，有余者败（损）之，不足者补之。故天之道，败（损）有₈₆〔余而补不足；人之道〕不然，败（损）〔不足以〕奉有余。孰能有余而有以奉于天者乎？〔其₈₇惟道者乎？是以圣人为而弗又有，成功而弗居也。若此其不欲〕见贤也。

天下莫柔〔弱于水，₈₈而攻〕坚强者莫之能先也，以其无〔以〕易〔之也。故柔胜刚，弱〕胜强，天〔下莫不知，而莫能〕₈₉行也。故圣人之言云曰：受邦之询（诘），是胃（谓）社稷之主；受邦之不祥，是胃（谓）天下之王。〔正言〕₉₀若反。

和大怨，必有余怨，焉可以为善？是以圣右介（契）而不以责于人。故有德司介（契），〔无〕₉₁德司弊。夫天道无亲，恆与善人。₉₂

·道，可道也，非恆道也。名，可名也，非恆名也。无名，万物之始也。有名，万物之母也。〔故〕₉₃恆无欲也，以观其眇（妙）；恆有欲也，以观其所噉。两者同出，异名同胃（谓）。玄之有（又）玄，众眇（妙）之〔门。〕₉₄

天下皆知美为美，恶已；皆知善，譬（斯）不善矣。有、无之相生也，难、易之相成也，长、短之₉₅相〔刑〕（形）也，高、下之相盈也，意、声之相和也，先、后之相隋（随），恆也。是以声（圣）人居无为之事，行〔不₉₆言之教。万物作而弗始〕也，为而弗志（恃）也，〔成〕功而弗居也。夫唯居，是以弗去。

不上贤，〔使₉₇民不争。不贵难得之货，使〕民不为〔盗〕。不〔见可欲，〕使民不乱。是以声（圣）人之〔治也：虚₉₈其心，实其腹，弱其志，强其骨。恆〕使民无知无欲也。使〔夫知不敢，弗为而已，则无不治矣。〕₉₉

〔道冲，而用之有弗〕盈也。瀟（渊）呵始（似）万物之宗。挫（挫）其〔锐〕，解其纷；和其〔光，〕同〔其尘。湛呵似〕₁₀₀或存。吾不知〔谁〕子也，象帝之先。

天地不仁，以万物为刍狗。声（圣）人不仁，以百省（姓）〔为刍〕₁₀₁狗。天地〔之间，其〕犹橐籥与？虚而不漚，踵（动）而俞（愈）出。多闻数穷，不若守于中。

浴（谷）神〔不〕₁₀₂死，是胃（谓）玄牝。玄牝之门，是（胃）谓〔天〕地之根。緜緜呵若存，用之不堇。

天长，地久。天地之所以能〔长〕₁₀₃且久者，以其不自生也，故能长生。是以声（圣）人芮（退）其身而身先，外其身而身存。不以其无〔私〕₁₀₄與（与）？故能成其〔私。〕

上善治（似）水。水善利万物而有静，居众之所恶，故〔几于道矣。居善地，〕₁₀₅心善瀟（渊），予善信，正（政）善治，事善能，踵（动）善时。夫唯不静（争），故无尤。

埴而盈之，不〔若其已。揣₁₀₆而〕□之□之，□可常葆之。金玉盈室，莫之守也。贵富而驕（骄），自遗咎也。功述（遂）身芮（退），天〔之₁₀₇道也。〕

〔戴营魄抱一，能毋离乎？搏气致柔，〕能婴儿乎？修除玄蓝（览），能毋疵乎？爱〔民活国，〕₁₀₈能毋以知乎？天门启阖，能无雌乎？明白四达，能毋以知乎？〕生之，畜之，生而弗〔有，长而弗宰，是₁₀₉谓玄〕德。

卅〔辐同一毂，当〕其无〔有，车〕之用〔也。〕然（埴）埴为器，当其无有，埴器〔之用也。凿户牖，〕₁₁₀当其无有，〔室〕之用也。故有之以为利，无之以为用。

五色使人目明(盲),驰骋田猎(猎)使人[心发狂。]₁₁₁难得之赏货(货),使人之行方(妨),五味使人之口啍(爽),五音使人之耳聋。是以声(圣)人之治也,为腹不[为目。]₁₁₂故去罢(彼)耳(取)此。

龙(宠)辱若惊,贵大椀(患)若身。苛(何)胃(谓)龙(宠)辱若惊?龙(宠)之为下,得之若惊,失[之]₁₁₃若惊,是胃(谓)龙(宠)辱若惊。何胃(谓)贵大椀(患)若身?吾所以有大椀(患)者,为吾有身也。及吾无身,₁₁₄有何椀(患)?故贵为身于为天下,若可以还(托)天下矣;爱以身为天下,女何以寄天下?

视之而弗₁₁₅见,名之曰微。听之而弗闻,名之曰希。搢之而弗得,名之曰夷。三者不可至(致)计(诘),故圜[而为一。]₁₁₆一者,其上不做(攸),其下不忽。寻寻呵不可名也,复归于无物。是胃(谓)无状之状,无物之[象。是谓忽₁₁₇恍。随而不见其后,迎]而不见其首。执今之道,以御今之有。以知古始,是胃(谓)[道纪。]

[古之₁₁₈善为道者,微妙玄达深不可志(识)。夫唯不可志(识),故强为之容,曰:与呵其若冬[涉水,犹呵₁₁₉其若]畏四[邻,严呵]其若客,涣呵其若凌泽(释),[沌]呵其若握(朴,)濬[呵其若浊,濞呵₁₂₀其]若浴(谷)。浊而情(静)之,余(徐)清。女以重(动)之,余(徐)生。葆此道不欲盈。夫唯不欲[盈,是以能敝而不]₁₂₁成。

至虚,极也;守情(静),表也。万物旁(并)作,吾以观其复也。天物云(芸)云(芸),各复归于其[根,曰₁₂₂情(静)]。情(静),是胃(谓)复命。复命,常也。知常,明也。不知常,帝(妄),帝(妄)作凶。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,[道乃久,]₁₂₃沕(没)身不怠。

大上下知有之,其次亲誉之,其次畏之,其下母(侮)之。信不足,案有不信。[犹呵]₁₂₄其贵言也。成功遂事,而百省(姓)胃(谓)我自然。

故大道废,案有仁义。知快(慧)出,案有大₁₂₅伪。六亲不和,案有畜(孝)兹(慈)。邦家闾(昏)乱,案有贞臣。

绝声(圣)弃知,民利百负(倍)。绝仁弃义,[民]₁₂₆复畜(孝)兹(慈)。绝巧弃利,盗贼无有。此三言也,以为文未足,故令之有所属。见素抱[朴,₁₂₇少私寡欲。]

[绝学无忧。]唯与诃,其相去几何?美与恶,其相去何若?人之[所畏,]亦不₁₂₈[可以不畏。恍呵其未央哉!]众人阨(熙)阨(熙),若乡(飨)于大牢,而春登台。我泊焉未兆,若[婴儿₁₂₉未咳。]累呵如[无所归。众人]皆有余,我独遗。我禺(愚)人之心也,意意呵。[俗人昭昭,₁₃₀我独]阨(昏)呵。鬻(俗)人蔡(察)蔡(察),我独阨(闷)阨(闷)呵。忽呵其若[海,]望(恍)呵其若无所止。[众人皆有以,我独顽]₁₃₁以悝(俚)。吾欲独异于人,而贵食母。

孔德之容,唯道是从。道之物,唯望(恍)唯忽。[忽呵恍]₁₃₂呵,中有象呵。望(恍)呵忽呵,中有物呵。濬(幽)呵鸣(冥)呵,中有请(精)咄(呵)。其请(精)甚真,其中[有信。]₁₃₃自今及古,其名不去,以顺众仪(父)。吾何以知众仪(父)之然?以此。

炊者不立,自视不章,[自]₁₃₄见者不明,自伐者无功,自矜者不长。其在道,曰糝(余)食赘行。物或恶之,故有欲者[弗]₁₃₅居。

曲则金(全),枉则定,洼则盈,敝则新,少则得,多则惑。是以声(圣)人执一,以为

天下牧。不[自]₁₃₆视故明，不自见故章，不自伐故有功，弗矜故能长。夫唯不争，故莫能与之争。古[之]₁₃₇所谓曲全者。几]语才(哉)? 诚金〈全〉归之。

希言自然。飘风不冬(终)朝，暴雨不冬(终)日。孰为此? 天地₁₃₈[而弗能久，又况于人乎?] 故从事而道者同于道，德者同于德，者〈失〉者同于失。同德₁₃₉[者]，道亦德之。同于[失]者，道亦失之。

有物昆(混)成，先天地生。繡(寂)呵繆(寥)呵，独立[而不改，]₁₄₀可以为天地母。吾未知其名，字之曰道。吾强为之名曰大。[大]曰筮(逝)，筮(逝)曰[远，远曰反。道大，]₁₄₁天大，地大，王亦大。国中有四大，而王居一焉。人法地，[地]法[天]，天法道，[道]法[自然。]

[重]₁₄₂为至(轻)根，清为越(躁)君。是以君子众(终)日行，不离其甞(轴)重。唯(虽)有环官，燕处[则昭]₁₄₃若。若何万乘之王而以身至(轻)于天下? 至(轻)则失本，躁则失君。

善行者无弊(辙)迹，[善]₁₄₄言者无瑕适(谪)，善数者不以櫛(筹)筭(策)。善闭者无关籥而不可启也，善结者[无纆]₁₄₅约而不可解也。是以声(圣)人恒善怵(救)人，而无弃人，物无弃财，是胃(谓)神明。故善[人，善人]₁₄₆之师；不善人，善人之齋(资)也。不贵其师，不爱其齋(资)，唯(虽)知(智)乎大昧(迷)。是胃(谓)眇(妙)要。

知其雄，守其₁₄₇雌，为天下溪。为天下溪，恆德不鸡〈離〉。恆德不鸡〈離〉，复归婴儿。知其白，守其辱，为天下浴(谷)。为天下浴(谷)，恆德乃₁₄₈[足，复归于朴。] 知其白，守其黑，为天下式。为天下式，恆德不貳(忒)。恆德不貳(忒)，复归于无极。樞(朴)散[则]₁₄₉为器，圣]人用则为官长，夫大制无割。

将欲取天下而为之，吾见其弗[得已。天下，]₁₅₀神]器也，非可为者也。为者败之，执者失之。物或行或[随，]或炅(热)或[吹，或强或挫，]₁₅₁或杯(培)或橐(堕。)是以声(圣)人去甚，去大，去楮(奢)。

以道佐人主，不以兵强[于]天下。[其事好还，师之]₁₅₂所居，楚口生之。善者果而已矣，毋以取强焉。果而毋驕(骄)，果而勿矜，果而[勿伐，]₁₅₃果而毋得已居，是胃(谓)[果]而不强。物壮而老，是胃(谓)之不道，不道蚤(早)已。

夫兵者，不祥之器[也。]₁₅₄物或恶之，故有欲者弗居。君子居则贵左，用兵则贵右。故兵者非君子之器也。[兵者]₁₅₅不祥之器也，不得已而用之，铍庞为上，勿美也。若美之，是乐杀人也。夫乐杀人，不₁₅₆可以得志于天下矣。是以吉事上左，丧事上右；是以便(偏)将军居左，上将军居₁₅₇右；言以丧礼居之也。杀人众，以悲依(哀)立(莅)之；战胜，以丧礼处之。

道恆无名，樞(朴)唯(虽)₁₅₈[小而天下弗敢臣，侯]王若能守之，万物将自宾。天地相谷(合)，以俞甘洛(露)。民莫之₁₅₉[令，而自均焉。始制有名。名亦既有，夫亦将知止，知止]所以不[殆。] 俾道之在[天下也，犹]₁₆₀小]浴(谷)之与江海也。

知人者，知也。自知[者，明也。胜人]者，有力也。自胜者，[强也。知足者，富]₁₆₁也。强行者，有志也。不失其所者，久也。死不忘者，寿也。

道，[汎呵其可左右也，成功]₁₆₂遂事而弗名有也。万物归焉而弗为主，则恆无欲也，可名

于小。万物归焉〔而弗〕₁₆₃为主，可名于大。是〔以圣〕人之能成大也，以其不为大也，故能成大。

执大象，〔天下〕₁₆₄往。往而不害，安平大。乐与饵，过格止。故道之出言也，曰：谈（淡）呵其无味也。〔视之，〕₁₆₅不足见也。听之，不足闻也。用之，不可既也。

将欲拾（翕）之，必古（固）张之。将欲弱之，〔必固〕₁₆₆强之。将欲去之，必古（固）与之。将欲夺之，必古（固）予之。是胃（谓）微明。**卅**（柔）弱胜强。鱼不₁₆₇脱于渊（渊），邦利器不可以视人。

道恆无名，侯王若守之，万物将自愚（化）。愚（化）而欲₁₆₈〔作，吾将闾之以无〕名之握（朴）。〔闾之以〕无名之握（朴），夫将不辱。不辱以情（静），天地将自正。₁₆₉

乙 本

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为也。上仁为之，而无以为也。上德（义）为之而有_{175上}以为也。上礼为之而莫之应也，则攘臂而乃（扔）之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，_{175下}失义而后礼。夫礼者，忠信之泊（薄）也，而乱之首也。前识者，道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居〔其厚不〕_{176上}居其泊（薄），居其实而不居其华。故去罢（彼）而取此。

昔得一者，天得一以清，地得一以宁，神得_{176下}以灵（灵），浴（谷）得一盈，侯王得一以为天下正。其至也，胃（谓）天毋已清将恐莲（裂），地毋已宁将恐发，神〔毋已灵将_{177上}恐〕歇，谷毋已〔盈将恐〕渴（竭），侯王毋已贵以高将恐歎（蹶）。故必贵以贱为本，必高矣而以下为_{177下}基。夫是以侯王自胃（谓）孤寡不橐（穀），此其贱之本与，非也？故至数與无與。是故不欲禄禄若玉，硌硌若石_{178上}。

上〔士闻〕道，堇能行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。弗笑，〔不足〕以为道。是以建_{178下}言有之曰：明道如费，进道如退，夷道如类。上德如浴（谷），大白如辱，广德如不足，建德如〔输，〕质〔真_{179上}如渝，〕大方无隅（隅）。大器免（晚）成，大音希声，天象无刑（形），道口无名。夫唯道，善始且善_{179下}成。

反也者，道之动也。〔弱也〕者，道之用也。天下之物生〔于〕有，有〔生〕于无。

道生一，一生二，二生三，三生〔万物。万物负阴而_{180上}抱阳，冲气〕以为和。人之所亚（恶），〔唯孤〕寡不橐（穀），而王公以自〔称也。物或益之而〕云（损），云（损）之而益。_{180下}〔人之所教，夕议而教人。强梁者不得其〕死，吾将以〔为学〕父。

天下之至〔柔〕，驰骋乎天下〔之至坚。出于_{181上}无有，入于〕无间。吾是以口知〔无为之有益〕也。不〔言之教，无为之益，天下希能及之〕矣。

名与_{181下}〔身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。_{182上}〕

〔大成如缺，其用不敝。大〕盈如冲，其〔用不穷。大直如诘，大辩如讷。大〕巧如拙，〔大赢如〕绌。趑（躁）朕（胜）寒，_{182下}〔静胜热。知清静，可以为天下正。〕

〔天下有〕道，却走马〔以〕粪。无道，戎马生于郊。罪莫大可欲，祸〔莫大于不知_{183上}〕

足，咎莫憯于欲得。故知足之足，恆]足矣。

不出于户，以知天下。不覩（窺）于[牖，以]知天道。其出籟（弥）远者，^{183下}其知籟（弥）[渺。是以圣人不行为知，不见]而名，弗为而成。

为学者日益，闻道者日云（损），云（损）之有（又）云（损），以至于无[为，^{184上}无为而无不为。将欲]取天下，恒无事。及其有事也，[又不]足以取天[下矣。]

[圣]人恒无心，以百省（姓）之^{184下}心为心。善[者善之，不善者亦善之，德]善也。信者信之，不信者亦信之，德信也。耶（圣）人之在天下也，欲欲焉；^{185上}[为天下，浑心，百]生（姓）皆注其[耳目焉，圣人皆咳之。]

[出]生，入死。生之[徒十有三，死]之徒十又（有）三，而民^{185下}生僮（动）皆之死地之十有三，[夫]何故也？以其生生。盖闻善执生者，陵行不辟兕虎，入军不被兵革。兕无[所^{186上}投其角，虎无所错]其蚤（爪），兵[无所容其刃，夫何故]也？以其无[死地焉。]

道生之，德畜之，物^{186下}刑（形）之，而器成之。是以万物尊道而贵德。道之尊也，德之贵也，夫莫之爵也，而恒自然也。道，生之，畜之，^{187上}长之，育之，亭之，毒之，养之，复（覆）[之，生而弗有，为而弗恃，长而]弗宰，是胃（谓）玄德。

天下有始，以为天下母。^{187下}既得其母，以知其子，既○知其子，复守其母，没身不佻（殆）。塞其兑，闭其门，冬（终）身不堇。启其兑，齐其[事，^{188上}终身]不棘。见小曰明，守[柔曰]用。强[其光，复归其明。无]遗身央（殃），是胃（谓）[袭]常。

使我介有知，^{188下}行于大道，唯施是畏。大道甚夷，民甚好解。朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，馱（厌）食而齋（资）财^{189上}[有余，是谓]盗□，[盗□，]非[道]也。

善建者[不拔，善抱者不脱，]子孙以祭祀不绝。脩之身，其德乃真。^{189下}脩之家，其德有余。脩之乡，其德乃长。脩之国，其德乃丰（丰）。脩之天下，其德乃博（溥）。以身观身，以家观[家，^{190上}以国观]国，以天下观天下。吾何[以]知天下之然兹（哉）？以[此]。

含德之厚者，比于赤子。蜂虿（蚤）虫蛇^{190下}弗赫（螫），据鸟孟（猛）兽弗捕，骨筋弱柔而握固。未知牝牡之会而媵怒，精之至也。冬（终）日号而不□（嚶），和[之^{191上}至也。知和曰]常，知常曰明，益生[曰]祥，心使气曰强。物[壮]则老，胃（谓）之不道，不道蚤（早）已。

知者弗言，言^{191下}者弗知。塞其兑，闭其门，和其光，同其尘，挫（挫）其兑（锐）而解其纷。是胃玄同。故不可得而亲也，亦^{192上}[不可]得而[疏；不]可得而○利，[亦不可]得而害；不可得而贵，亦不可得而贱。故为天下贵。^{192下}

以正之（治）国，以畸（奇）用兵，以无事取天下。吾何以知其然也才（哉）？夫天下多忌讳，而民弥贫。民多利器，[国^{193上}家滋]昏。[民多智慧，而邪事滋起。法]物兹（滋）章，而盗贼[多有。]是以[圣]人之言曰：我无为而^{193下}民自化；我好静而民自正；我无事而民自富；我欲不欲而民自朴。

其正（政）闾（紊）闾（紊）；其民屯屯。其正（政）察察，其^{194上}民缺缺。福，[祸]之所伏，孰知其极？[其]无正也？正[复为奇，]善复为[妖。人]之恣（迷）也，其日固久矣。是^{194下}以方而不割，兼（廉）而不刺，直而不继，光而不眺（耀）。

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以蚤（早）服。蚤（早）服是胃（谓）重积^{195上}[德。]

重[积德则无不克,无不克则]莫知其[极。]莫知其[极,可以]有国。有国之母,可[以长]久。是胃(谓)[深]根固氏(柢),长生久视之道_{195下}也。

治大国若烹(烹)小鲜。以道立(莅)天下,其鬼不神。非其鬼不神也,其神不伤人也。非其神不伤人也,[圣_{196上}人亦]弗伤也。夫两[不]相伤,故德交归焉。

大国[者,下流也,天下之]牝也。天下之交也,牝_{196下}恒以静朕(胜)牡。为其静也,故宜为下也。故大国以下[小]国,则取小国。小国以下大国,则取于大国。故或下[以_{197上}取,或]下而取。故大国者不[过]欲并畜人,小国不[过]欲入事人。夫[各得]其欲,则大者宜_{197下}为下。

道者,万物之注也,善人之葆(宝)也,不善人之所保也。美言可以市,尊行可以贺(加)人。人之不善,何[弃_{198上}之有?故]立天子,置三乡(卿),虽有共之璧以先四马,不若坐而进此。古[之所以贵此道者何也?]_{198下}不口求以得,有罪以免与?故为天下贵。

为无为,[事无事,味无味。大小多少,报怨以德。图难于_{199上}其易也,为大]乎其细也。天下之[难作于]易,天下之大[作于细。是以圣人终不为大,故能成大。]_{199下}夫轻若(诺)[必寡]信,多易必多难,是以耶(圣)人[犹难]之,故[终于无难。]

[其安也易持,其未兆也易谋,其脆也易_{200上}判,其微也易散。为之于其未有也。治之于其未乱也。合抱之]木,[生]于毫末;九成_{200下}之台,作于累土;百千之高,始于足下。为之者败之,执者失之。是以耶(圣)人无为[也,故无败也;无执也,故_{201上}无失也。]民之从事也,恒于其成而败之。故曰:“慎冬(终)若始,则无败事矣。”是以耶(圣)人欲不欲,_{201下}而不贵难得之货;学不学,复众人之所过;能辅万物之自然,而弗敢为。

古之为道者,非以明[民也,_{202上}将以愚]之也。夫民之难治也,以其知也。故以知_知国,国之贼也;以不知_知国,国之德也;恆知_{202下}此两者,亦稽式也。恆知稽式,是胃(谓)玄德。玄德深矣、远矣,[与]物反也,乃至大顺。

江海所以能为百浴(谷)[王者,以]_{203上}其[善]下之也,是以能为百浴(谷)王。是以耶(圣)人之欲上民也,必以其言下之;其欲先民_{203下}也,必以其身后之。故居上而民弗重也,居前而民弗害。天下皆乐谁(推)而弗猷(厌)也,不[以]其无争与?故天_{204上}下莫能与争。

小国寡民,使有十百人器而勿用,使民重死而远徙。又(有)周(舟)车无所_{204下}乘之,有甲兵无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食,美其服,乐其俗,安其居。叟(邻)国相望,鸡犬之[声相]_{205上}闻,民至老死不相往来。

信言不美,美言不信。知者不博,博者不知。善者不多,多者不善。_{205下}耶(圣)人无积,既以为人,已俞(愈)有;既以予人矣,已俞(愈)多。故天之道,利而不害;人之道,为而弗争。

天下[皆]_{206上}胃(谓)我大,大而不宵(肖)。夫唯不宵(肖),故能大。若宵(肖)久矣,其细也夫。我恆有三葆(宝),市(持)而葆(宝)之,一_{206下}曰兹(慈),二曰检(俭),三曰不敢为天下先。夫兹(慈),故能勇;检(俭),敢(故)能广;不敢为天下先,故能为成器长。[今]_{207上}舍其兹(慈),且勇;舍其检(俭),且广;舍其后,且先;则死矣。夫兹(慈),以单(战)则朕(胜),以守则固。天将_{207下}建之,如以兹(慈)垣之。

故善为士者不武，善单（战）者不怒，善朕（胜）敌者弗与，善用人者为之下。是胃（谓）不争〔之〕_{208上}德。是胃（谓）用人，是胃（谓）肥（配）天，古之极也。

用兵又（有）言曰：“吾不敢为主而为客，不敢进寸而退_{208下}尺。”是胃（谓）行无行，攘无臂，执无兵，乃（扔）无敌。祸莫大于无敌，无敌近○亡吾琛（宝）矣。故抗兵相若，而依（哀）者朕（胜）〔矣〕_{209上}。

吾言易知也，易行也；而天下莫之能知也，莫之能行也。夫言又（有）宗，事又（有）君。夫唯无知_{209下}也，是以不我知。知者希，则我贵矣。是以耶（圣）人被褐而裹（怀）王（玉）。

知不知，尚矣，不知知，病矣。是以（圣）人之不〔病〕_{210上}也，以其病病也，是以不病。

民之不畏畏（威），则大畏（威）将至矣。毋俾（狎）其所居，毋馱（厌）其所生。夫唯弗毋馱（厌），是_{210下}以不毋馱（厌）。是以耶（圣）人自知而不自见也，自爱而不自贵也。故去罢（彼）而取此。

勇于敢则杀，勇于不敢则括（活），〔此〕_{211上}两者或利或害。天之所亚（恶），孰知其故？天之道，不单（战）而善朕（胜），不言而善应，弗召而自来，_{211下}而善谋。天罔（网）袪（恢）袪（恢），疏而不失。

若民恆且○不畏死，若何以杀矐（惧）之也？使民恆且畏死，而为畸（奇）者〔吾〕_{212上}得而杀之，夫孰敢矣？若民恆且必畏死，则恆又（有）司杀者。夫代司杀者杀，是代大匠斲_{212下}。夫代大匠斲，则希不伤其手。

人之饥也，以其取食蹶（税）之多，是以饥。百生（姓）之不治也，以其上之有以为也，〔是〕_{213上}以不治。民之轻死也，以其求生之厚也，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤贵生。

人之生_{213下}也柔弱，其死也脰信坚强。万〔物草〕木之生也柔粹（脆），其死也槁（枯）槁。故曰：坚强，死之徒也；柔弱，生之徒也。〔是〕_{214上}以兵强则不朕（胜），木强则兢。故强大居下，柔弱居上。

天之道，酉（犹）张弓也，高者印（抑）之，下者举之，_{214下}有余者云（损）之，不足者〔补之。故天之道，〕云（损）有余而益不足；人之道，云（损）不足而奉又（有）余。夫孰能又（有）余而〔有以〕_{215上}奉于天者，唯又（有）道者乎？是以耶（圣）人为而弗又（有），成功而弗居也。若此其不欲见贤也。

天下莫_{215下}柔弱于水，〔而攻坚强者莫之能先，〕以其无以易之也。水之朕（胜）刚也，弱之朕（胜）强也，天下莫弗知也，而〔莫之能_{216上}行〕也。是故耶（圣）人之言云曰：受国之询（诟），是胃（谓）社稷之主。受国之不祥，是胃（谓）天下之主。正言_{216下}若反。

禾〔和〕大〔怨，必有余怨，安可以〕为善？是以耶（圣）人执左芥（契）而不以责于人。故又（有）德司芥（契），无德司斲。〔天道无亲，_{217上}常与善人。〕〔《德》〕三千卅口_{217下}。

道，可道也，〔非恆道也。名，可名也，非〕恆名也。无名，万物之始也。有名，万物之母也。故恆无欲也，〔以观其妙_{218上}；〕恆又（有）欲也，以观其所噉。两者同出，异名同胃（谓）。玄之又玄，众眇（妙）之门。

天下皆知美之为美，_{218下}亚（恶）已。皆知善，斯不善矣。〔有、无之相〕生也，难、易之相成也，长、短之相刑（形）也，高、下之相盈也，音、声之相和_{219上}也，先、后之相隋

（随），恆也。是以耶（圣）人居无为之事，行不言之教。万物昔（作）而弗始，为而弗恃（恃）也，_{219下}成[功]而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。

不上贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，_{220上}使民不乱。是以耶（圣）人之治也，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。恆使民无知无欲也。使夫_{220下}知不敢，弗为而已，则无不治矣。

道冲，而用之有弗盈也。渊呵佶（似）万物之宗。铍（挫）其兑（锐），解其芬（纷）；和其光，同_{221上}其尘。湛呵佶（似）或存。吾不知其谁之子也，象帝之先。

天地不仁，以万物为刍狗。耶（圣）人不仁，_{221下}[以]百姓为刍狗。天地之间，其猷（犹）橐籥（与）？虚而不涸，动而俞（愈）出。多闻数穷，不若守于中。

浴（谷）神不死。是胃（谓）_{222上}玄牝。玄牝之门，是胃（谓）天地之根。绵绵呵，其若存，用之不堇（勤）。

天长，地久。天地之所以能长且久者，以_{222下}其不自生也，故能长生。是以耶（圣）人退其身而身先，外其身而身先，外其身而身存。不以其无私（与）？故能成_{223上}其私。

上善如水。水善利万物而有争，居众人之所亚（恶），故几于道矣。居，善地，心，善渊，予，善天；言，_{223下}善信；正（政），善治；事，善能；动，善时。夫唯不争，故无尤。

植而盈之，不若其已。撝（揣）而允之，不可长葆也。金玉_{224上}[盈]室，莫之能守也，贵富而骄，自遗咎也。功遂身退，天之道也。

戴营衽（魄）抱一，能毋离乎？搏（搏）_{224下}气至柔，能婴儿乎？脩除玄监，能毋有疵乎？爱民恬（活）国，能毋以知乎？天门启阖，能为雌乎？明白四达，_{225上}能毋以知乎？生之，畜之。生而弗有，长而弗宰也，是胃（谓）玄德。

卅福（辐）同一毂，当其无有，车_{225下}之用也。埴（埴）埴而为器，当其无有，埴器之用也。凿户牖，当其无有，室之用也。故有之以为利，无之以_{226上}为用。

五色使人目盲，驰骋田猎（猎）使人心发狂，难得之货○使人之行仿（妨）。五味使人之口爽，_{226下}五音使人之耳（聾）。是以耶（圣）人之治也，为腹而不为目。故去彼而取此。

弄（宠）辱若惊，贵大患若身。何胃（谓）_{227上}弄（宠）辱若惊？弄（宠）之为下也，得之若惊，失之若惊，是胃（谓）弄（宠）辱若惊。何胃（谓）贵大患_{227下}若身？吾所以有大患者，为吾有身也。及吾无身，有何患？故贵为身于为天下，若可以橐（托）天下[矣；]爱以身为天下，_{228上}女（如）可以寄天下矣。

视之而弗见，[命]之曰微。听之而弗闻，命之曰_{228下}希。○搢之而弗得，命之曰夷。三者不可至（致）计（诘），故绪而为一。一者，其上不谬，其下不忽。寻寻呵，不可命_{229上}也，复归于无物。是胃（谓）无状之状，无物之象。是胃（谓）沕（忽）望（恍）。隋（随）而不见其后，迎而不见_{229下}其首。执今之道，以御今之有。以知古始，是胃（谓）道纪。

古之□为道者，微眇（妙）玄达，深不可志（识）。夫唯_{230上}不可志（识），故强为之容，曰：与呵，其若冬涉水，猷呵，其若畏四叟（邻），严呵，其若客。涣呵，_{230下}其若凌泽（释），沌呵，其若朴，漭呵，其若浊，漚呵，其若浴（谷）。浊而静之，徐清。女以重（动）之，徐生。葆此道[者不]_{231上}欲盈，是以能斲（敝）而不成。

至虚，极也；守静，督也。万物旁（并）作，吾以观其复也。夫物_{231下}耘（芸）耘（芸），

各复归于其根。曰静。静，是胃（谓）复命。复命，常也。知常，明也。不知常，芒（妄），芒（妄）作凶。知常容，容乃公，公乃王，[王_{232上}乃]天，天乃道，道乃。没身不殆。

大上，下知又（有）[之；]其[次，]亲誉之，其次，畏之，其下，母（侮）之。信不足，安_{232下}有不信。猷呵其贵言也。成功遂事，而百姓胃（谓）我自然。

故大道废，安有仁义。知（智）慧出，安有大[伪]，_{233上}六亲不和，安又（有）孝兹（慈）。国家闾（昏）乱，安有贞臣。

绝耶（圣）弃知，而民利百倍。绝仁弃义，而民_{233下}复孝兹（慈）。绝巧弃利，盗贼无有。此三言也，以为文未足，故令之有所属。见素抱朴，少[私]而寡欲。

绝学_{234上}无忧。唯与呵，其相去几何？美与亚（恶），其相去何若？人之所畏，亦不可以不畏人。望（恍）呵，其未央_{234下}才（哉）！众人配（熙）配（熙），若乡（飨）于大牢，而春登台。我博（泊）焉未兆（兆），若婴儿未咳。累呵佶（似）无所归。众人皆又（有）余。我愚人之心_{235上}也，泮泮呵。鬻（俗）人昭昭，我独若闾（昏）呵，鬻（俗）人察察，我独闾（闵）闾（闵）呵。沕（忽）呵，其若海。望（恍）呵，若无所止。众人皆_{235下}有以，我独门元（顽）以鄙。吾欲独异于人，而贵食母。

孔德之容，唯道是从。道之物，唯望（恍）唯沕（忽）。沕（忽）呵望（恍）呵，中又（有）象呵。_{236上}望（恍）呵沕（忽）呵，中有物呵。幼（窃）呵冥呵，其中有请（精）呵。其请（精）甚真，其中有信。自今及古，其名不去，_{236下}以顺众父。吾何以知众父之然也？以此。

炊者不立，自视者不章，自见者不明，自伐者无功，自矜者不长。_{237上}其在道也，曰：“粽（余）食、赘行。”物或亚（恶）之，故有欲者弗居。

曲则全，汪（枉）则正，洼则盈，弊（敝）则新，少则得，_{237下}多则惑。是以耶（圣）人执一，以为天下牧。不自视故章，不自见也故明，不自伐故有功，弗矜故能长。夫唯不_{238上}争，故莫能与之争。古之所胃（谓）曲全者，几语才（哉）？诚全归之。

希言自然。薊（飘）风不冬（终）朝，暴雨不_{238下}冬（终）日。孰为此？天地而弗能久，有（又）兄（况）于人乎？故从事而道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于德_{239上}者，道亦德之。同于失者，道亦失之。

有物昆（混）成，先天地生。萧（寂）呵寥（寥）呵，独立而不亥（改），可_{239下}以为天地母。吾未知其名也，字之曰道。吾强为之名曰大。大曰筮，筮曰远，远曰反。道大，天大，地大，王亦大。_{240上}国中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

重为轻根，静为躁（躁）君。是以君_{240下}子冬（终）日行，不远其留（辎）重。虽有环官，燕处则昭若。若何万乘之王而以身轻于天下？轻则失本，躁（躁）则失_{241上}君。

善行者无达迹，善言者无瑕适（滴），善数者不用柶（筹）笱（策）。善○闭者无关籥而不可_{241下}启也。善结者无纆约而不可解也。是以耶（圣）人恆善悒（救）人，而无弃人，物无弃财，是胃曳明。故善人，善人之师；不_{242上}善人，善人之资也。不贵其师，不爱其资，虽知（智）乎大迷。是胃（谓）眇（妙）要。

知其雄，守其雌，为天下鷄（溪）。为天_{242下}下鷄（溪），恆德不离。恆德不离（离），复[归于婴儿。知]其白，守其辱，为天下○浴（谷）。为天下浴（谷），恆德乃足。恆德乃足，复归于朴。知其白，守其_{243上}黑，为天下式。为天下式，恆德不贷（忒），恆德不贷（忒），复

归于无极。朴散则为器，耶（圣）人用则为官长，夫大制无_{243下}割。

将欲取〔天下而为之，吾见其弗〕得已。夫天下，神器也，非可为者也。为之者败之，执之者失之。○物_{244上}或行或隋（随），或热，或硿，或陪（培）或堕。是以耶（圣）人去甚，去大，去诸（奢）。

以道佐人主，不以兵强_{244下}于天下。其〔事好还，师之所处，荆〕棘生之。善者果而已矣，毋以取强焉。果而毋骄，果而勿矜，果〔而毋〕_{245上}伐，果而毋得已居。是胃（谓）果而强。物壮而老，胃（谓）之不道，不道蚤（早）已。

夫兵者，不祥之器也。_{245下}物或亚（恶）〔之，故有道者不处。是以君〕子居则贵左，用兵则贵右。故兵者非君子之器。兵者不祥〔之〕_{246上}器也，不得已而用之，銛龙为上，勿美也。若美之，是乐杀人也。夫乐杀人，不可以得志于_{246下}天下矣。是以吉事〔尚左，凶事尚右〕；是以偏将军居左，而上将军居右，言以丧礼居之也。杀〔人众，以悲_{247上}哀〕立（莅）之。单（战）朕（胜）而以丧礼处之。

道恆无名，朴唯（虽）小而天下弗敢臣，侯王若能守之，万物将_{247下}自宾。天地相合，以俞甘洛（露）。〔民莫之〕令而自均焉。始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止所以不殆。卑〔道之〕_{248上}在天下也，猷（犹）小浴（谷）之与江海也。

知人者，知（智）也。自知，明也。朕（胜）人者，有力也。自朕（胜）者，强也。知_{248下}足者，富也。强行者，有志也。不失其所者，久也。死而不忘者，寿也。

道，颯（汎）呵，其可左右也，成功遂〔事而〕_{249上}弗名有也。万物归焉而弗为主，则恆无欲也，可名于小。万物归焉而弗为主，可_{249下}命于大。是以耶（圣）人之能成大也，以其不为大也，故能成大。

执大象，天下往。往而不害，安平大。乐与〔饵，〕_{250上}过格（客）止。故道之出言也，曰：“淡呵其无味也。视之，不足见也。听之，不足闻也。用之，不_{250下}可既也。”

将欲擒（翕）之，必古（固）张之。将欲弱之，必古（固）○强之。将欲去之，必古（固）与之。将欲夺之，必古（固）予〔之。〕_{251上}是胃（谓）微明。柔弱朕（胜）强。鱼不可说（脱）于渊，国利器不可以示人。

道恆无名，侯王若_{251下}能守之，万物将自化。化而欲作，吾将闾之以无名之朴。闾之以无名之朴，夫将不辱。不辱以静，天地将自正。_{252上}《道》二千四百廿六。_{252下}

巴黎所藏敦煌写本《道德经》残卷叙录（上）*

姜亮夫**

三十四年前我写定本文，后来历有修正补充。近年来马王堆所出汉初秦末所写《道德经》本，颇为世人所重。而其造说于“德道”之故，与变易为“道德”之时代，往往言不中程。因于英笥出此文，非敢与世商讨，特不能任人于古籍作揶揄尔。

一九八一年二月二日记于道古桥寓斋 亮夫

乙亥丙子之间，访古于巴黎、伦敦，得照片、拓墨三千余张。归国一周，而抗战军兴，寒斋存书，尽毁于飞鸢坠弹之中。时旅吴门，校残书，陆法言《切韵》与《道德经》卷子，及二百三十卷相随，遂得苟全。惧其或不能保，遂以文学部分写本，托之友人储易安、皖峰；唐官令品，托之金静安；《尚书释文》，托之潘某；其他社会史料杂抄之属，亦分别求通士为考订，余则独任《诗》《书》《切韵》《老子》之属，戊寅己卯间，写《韵辑》二十四卷成，目力大耗，思稍稍静摄，乃继而为《诗》《书》《道德》之商量。而先君忽以微疾，为庸医所误，永弃人间。余南奔，过成都，遂以《道德经》各卷，委之门人唐君景班。景班为数文，皆翔实不做浮夸之词，世人稍稍得见唐以来道士派《道德经》之面目。今见长夏无事，因略事考订，其有采景班之说，亦不复一一申信，以求简当。读老子书如画石，大小、方圆、长短、美恶，皆可得其仿佛，而未必真老子。余才德无所似，而叙录雠校之功，亦无所用于世，俯张有如颂数，未必为世人所乐，亦恧然置之。

乙酉九月，亮夫志于昆明西郊华亭寺池畔

一、各卷叙录

余读巴黎国民图书馆藏《道德经》卷时，初欲写校记，苦不得《老子》善本，遂于各卷中选其完具者为底本，而以之校其他零卷。因P二五四八与P二四一七两卷先摄制成影片，然后以各卷校之，为校记四百余则。于卷子之体式、纸张、字迹诸形式，别纸记之，故各卷校文与叙录，实为最重要之部分，兹分别记之如左。

* 本文原载《云南社会科学》1981年第2期，第72-85页。

** 姜亮夫（1902-1995），原名姜寅清。云南昭通人。毕业于清华大学研究院。一代国学宗师，中国当代著名的楚辞学、敦煌学、语言音韵学、历史文献学家，也是著名的教育家。历任云南大学、西南联合大学等多所大学教授。

《道德经》残卷 二五八四

写本《道德经》，字精妙，较二四一七卷为犹劲。此与二三七〇为同一人写。板心高 $20\frac{2}{5}$ 号生丁，乌丝格，香黄色纸，完整精妙，经文已全摄，其前有序。首太极左仙公，遵立序，起“老子体自而然”，止“有道者宝焉”，下承以“河上公者，莫知其姓名也”一节，至“时人因号河上公焉”。更承以“太极左仙公葛玄曰：老子以上皇元年正月十二日”，至“夫学仙者必能弘幽蹟也”一段。更承以“道士郭思远曰：余家师葛仙公”，至“无应仙之相好者不传也”。详见下第三节附件。

叙葛仙公河上公及郭思远源流似甚清楚，与《广弘明集》《广圣义》及诸书所引皆同，而字句出入则甚多。此下更有“太极隐诀”一段十一行，及口诀十三字，下乃为《道经》正文，老卷附录，此为巨观矣！正文至“道常无为而无不为”章止，末题“老子道经上”，下角有“道士索洞玄经”字样。

乌丝格极细，凡存九纸，每纸二十八行，幅高26生丁，宽42生丁。

《道德经》卷下残卷 天宝十载写 P二四一七

写本《道德经》卷下，字极佳，存下卷全卷，板心高 $19\frac{7}{10}$ 生丁，乌丝格。凡写七张又半，每纸写二十八行，行约十七字。每张长 $45\frac{1}{2}$ 生丁，高25生丁，后有跋尾，字较小。其中“中岳先生马”五字，用蓝色笔书。马字下有“游定”二字，则朱笔书，字体不同，疑即此马先生自签也。

第三四两纸合缝处，以细麻线缀之，存三十三章，至八十一章，背为释氏杂文，卷首署“老子德经下”，似是四卷本。然总结处则言二卷，不得为四卷本也。每章后计字数若干，卷末总计全书字数章数等四行：

道经三十七章二千一百八十四字

德经四十四章二千八百一十五字

五千文上下二卷合八十一章四千九百九十九字

太极左仙公序系定河上真人章句

最末有小字九行，起“大唐天宝十载，岁次辛卯正月己酉朔二十六日”。下言“神泉观男生清信弟子索栖岳受《道经》五千文经行供养”云云，则为天宝十载索栖岳供养本，而得于道士马某者也（此供养文详见附件一节）。

余有抄本及照片。

老子《德经》残卷 P二四二〇

写本纸色浅黄微暗，起“老子德经上”，终“老子德经下”，实即河上本德经全卷。而自“治大国若烹小鲜”一章以下，更分为德经下。此唐人所传河上公四卷本也。字极劣，板心高

19 $\frac{3}{5}$ 生丁，纸幅高 20 $\frac{4}{5}$ 生丁，宽 47 生丁，共写七纸半，而全。每纸二十八行，行可十七八字不等。试与今本王弼《注》校，出入至大，而以宋本河上本校，出入则不甚大。余写时用二四一七卷与本卷校，亦复相差至多。一则字数较多，大体所有虚助皆不省，如“贵以贱为本，高以下为基”，本卷作“必以贱必以下”，多二“必”字，又如“是以知无为”句作“吾是以知无为”，则实字亦省矣。二则分卷有异，已如上述。三则分章有异，如“上士闻道”章，本卷与上章相接，而分“建言有之”以下为另一章是也。句子出入有异，如“我好静民自政”，本卷此二句在“我无事民自富”句上，至文字之殊者为尤多。余据二四一七卷与此卷校，得校文一百另五则。大体言之，此为河上本之较古者，未全为道士依准五千言一方向而改定者，故字数亦较多，章句文字改动古本亦至少，故与宋本反相接近云，可贵也。

道经残卷 P 二三七〇

写本《道德经》，存一至十五章，江黄纸，乌丝格，板心高 19 $\frac{4}{5}$ 生丁，字与二五八四卷笔迹全似，疑为一人手笔。行款亦相似，全文有序。纸幅高 25 $\frac{1}{5}$ 生丁，宽 49 生丁，终上经“古之善为士者章”，“清安以动”句，共五纸，每纸二十八行，每行可十八字。又本卷经前序文，亦与二五八四无一字差误，出一人之手无疑。惟卷中有二处行间有他体极其粗劣改写之字，则疑二五八四为此卷之重写本也。

《道德经》残卷 P 二四二一

写本以纸质墨色板式考之，与二四一七当为一卷之裂，存三十三至三十七章，适与上卷相接。此存上经最末五章半，计二十行，背为释氏杂文

《道德经》残卷 P 二三七五

此本与上二本似皆出一人之手，而字体略绍秀，板心板式一与上二卷全同，每行字数亦几全等。惟上二卷每章后有计数字，而此则无之。又上卷纸色较黄，此卷末后至“无为故无败无执故无失民之”以下残前卷又较此多十行，详校记，存三十一至六十四章。

《道德经》下卷白文残卷 P 二七三五

写本《道德经》下卷白文起“人之生死柔弱其死坚强”章，至卷末，存七十六至八十一章，末有文一段，为发愿辞，与二三四七卷一段同。其所受者为中岳先生张仙翼，供养者为敦煌乡忧洽里吴紫阳，年十七岁，其时为至德二年，岁次丁酉五月戊申也。其书亦为四九九九字本。其所存各节文字，一与二四一七卷相同，即二四一七之误字，本卷亦同，未别写校记。纸色已灰暗，板心高 20 生丁，乌丝格，纸幅高 25 $\frac{1}{5}$ 生丁，宽 50 生丁，共两纸，共存正文二十八行，后尾十六行。

道经残卷 P 二三二九

写本《道德经》，字较二五八四卷为劣，而内容全同。写道德经上全卷，卷末稍残，经文前有序言两段，起“合道预占见紫云西迈”句，即二五八四“河上公”文中一段也。后亦有《太极隐诀》一首，与二五八四当是据同一之本抄写。惟此卷经文，每章后有“若干字”，字样与二四一七、二四二一两卷相同（但绝非同一本也）。而二五八四卷则无此诸字，存一至二十一章，至“孔德之容”章而残。

道经残卷 P 二四三五

写本，纸色微黄，与二三七五卷相同。板心高 $19\frac{1}{2}$ 生丁，起《序诀》“才不任大”句，止上经“载营抱魄”章。存一至十章，共四纸，字绍秀类褚、王笔迹，与二五八四卷全同，当为同一人手笔。

《道德经》残卷 P 二三四七

写本《道德经》，字方劲，板心高 $22\frac{1}{5}$ 生丁，纸幅高 $27\frac{4}{5}$ 生丁，宽 $36\frac{1}{2}$ 生丁，共九纸。纸色红黄，每纸二十行，每行约十七字，存下经自五十六至八十一章。自“知者不言，言者不知”起，至下经末，题“老子道德经下卷”。末有题一段，文曰“大唐景龙三年岁次己酉五月丁巳朔十八日甲戌沙州敦煌县洪闰乡长沙里女官清信弟子唐真戒年十七岁甲午生”云云（以下与二四一七卷尾全同），则发愿文也。接写《十戒经》三十五行，亦有同一女子发愿文。卷中民字缺笔，则写在太宗时也。

《道德经》残卷 P 二五九九

写本《道德经》，为四九九九字本，纸色江黄，存“其存易持”一章。“是以圣人欲不欲”以后，至卷尾止，卷尾有“太极左仙公序，系师定、河上真人章句”一行，乌丝格，板心高 $19\frac{4}{5}$ 生丁，纸幅宽 $25\frac{1}{10}$ 生丁，长 $48\frac{1}{2}$ 生丁，共三纸，每纸二十七八行不等，行十七字。按此卷与二四一七，不仅字迹相同，即行款、每行字数亦相同，定为一人手笔。

老子《道德经》注残卷 二六三九

老子道德经河上公注存第三十八至七十七章下经几全，亦古注，可贵也。起下经首章“下德为之而有以为”句，终“天道其犹张弓乎”章之“能以有余奉天下”句，纸色白而疏松。余所曾过目之敦煌老子卷，惟此为一般用纸，他本则皆以硬黄书之也。板格为压文，无色，已多不可辨。板心高约 $24\frac{3}{5}$ 生丁。纸幅高 $28\frac{1}{2}$ 生丁，宽44生丁，字尚整洁，共十一纸，每纸二十五行，每行约二十二字。自“治大国若烹小鲜”章以下，题为“老子道德经下”，则亦分老子为四卷者矣。

老子道德经成玄英义疏卷五残卷 P 二五一七

起“治大国若烹小鲜”章，止卷末，盖即《道德经义疏》下卷全卷也。字佳，体近二五八四号，而笔锋稍钝，硬黄纸。纸幅高 27 生丁，宽 43 生丁，每纸写二十一行，行可二十二字（疏字约二十八），乌丝格，板筐格较粗，版心高 $22\frac{2}{5}$ 生丁，共十五纸。卷末有“老子道德经义疏卷第五”八字，兹杂举其要于下。

一、“治大国”章与上相连。二、讳民字作尸，治字作治。三、每章分之若干“别”，先说章旨，将经文分写于每“别”下，更引疏其义。四、引河上公说作“河公”。五、引张传天及陆先生本。六、分章与普通相同。

老子李荣注残卷 二五九四

写本，存四十至四十二章，起下经“得一以虚”句、终“吾将以为教父”句注。纸色黄，微暗，共存四十六行，乌丝格，板心高 21 生丁，背为孔子备问书之起端，及金山国有关文件。

《道德经》李荣注残卷 三二七七

写本《道德经李荣注》，纸硬黄，色甚鲜洁，乌丝格，板心高 21 生丁。纸幅宽 $26\frac{1}{2}$ 生丁，长 $52\frac{1}{2}$ 生丁。全卷集三纸而成，每纸二十四行，共五十八行，行可十九字，存下经“天之道其犹张弓”一章以下各节。至卷末，注义浅末不足道，字极劣，而伪误亦多。

《道德经》李荣注残卷 二五七七

写本，此卷与三二七七卷当为一卷之裂。本卷起下经“古之善士者”一章，终“人之生柔弱，其死坚强”一章之“木强则兵”句，恰与三二七七号相接。凡存三全纸，共七十二行，每纸二十四行，计存第六十八章至七十六章。此与 P 二五九四、P 三二七七为同卷。此卷遥接二五九四，下接三二七七。

老子道德真经疏（玄宗疏） P 二八二三

写本《老子注》，存第二十三章，起“希言自然”以下，至“信不足有不信”数句。纸硬黄，乌丝格，与二五四八卷子相近。每句经文一句或数句为注一段。经注皆提行分写，经用朱笔，注用墨笔，存五十行，分写三纸。已全抄，附如后。

老子道德经序诀残卷 P 二四〇七

写本《老子道德经序诀》，存卷首二十五行，行十七字，余残，卷首有“太极左仙公葛”数字。

按敦煌卷子中，纸质墨色，皆以属于《道德经》者为最上乘，为他籍所存如则老子书在当时，必有尊在儒佛诸经典上者！

二、各卷校文

各卷校文，以P二五八四与二四一七两卷为主，故摹写两卷原文于下。凡款式、字体，一本原卷，不稍更易，缺不补、多不删，俗误之字不正，鄙信之言不刈，一以存其真为是。至所校各卷，余原本皆各各以上二卷核对。兹为节省篇幅亦且便于检讨计，皆综校为表，附于两卷之后。对各卷原面目，虽不无小损，而细为钩稽，亦未始不能还原卷之真。

道经上

道可道非常道名可名非常名无名天地始有名万物母常无欲观其妙常有欲观所爨^①

此两者同出而异名同谓之玄玄之又^②玄众妙之门^③

天下皆知美之为美斯恶已皆知善之为善斯不善已有无相生难易相成长短相形高下相倾音声相和先后相随是以圣人治处无为之事行不言之教万物作而不为始为而不恃成功不处^④夫唯不处^⑤是以不去^⑥

不上宝^⑦使民不争不贵难得^⑧货使民不盗不见可欲使心不乱圣人治虚其心实其腹弱其志彊其骨常使民无知无欲使知者不敢不为^⑨则无不治^⑩道冲而用之又不可盈渊似万物之宗挫其锐解其忿和其光同其尘湛似^⑪常存吾不知谁子象帝之先^⑫

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虚而不屈动而愈^⑬出多闻^⑭数穷不如守中^⑮

谷神不死是谓玄牝玄牝门天地根绵绵若存用之不劫^⑯

天长地久天地所以能长久者以其不自生故能长久是以圣人后其身而身先外其身而身存以其无尸^⑰故能成其尸^⑱

上善若水水善利万物又不争处众人之所恶故几于道居善地心善渊与善仁言善信政善治事善

① “所爨”二三二九卷作“其微”，二四三五卷作“所微”。

② “又”，二四三五卷作“有”。

③ “门”下二三二九卷有“五十四字”四字。

④ 两“处”字二三二九卷并作“居”。

⑤ 同上。

⑥ “去”下二三二九卷有“八十五字”四字双行。

⑦ “宝”二三二九卷作“贤”。

⑧ “得”下二三二九卷二四三五卷并有“之”字。

⑨ “使知者不敢不为”句，二三二九卷作“使夫智者不敢为”。

⑩ “治”下有“五十六字”四字双行。

⑪ “似”二三二九卷作“然”。

⑫ “先”下有“卅七字”三字双行。

⑬ “愈”二三二九卷作“喻”。

⑭ “闻”二三二九卷作“言”。

⑮ “中”下二三二九卷有“卅四字”三字双行。

⑯ 本章二三二九卷经文都数，原缺校。

⑰ 两“尸”字二三二九卷作“私”。

⑱ 二三二九卷“私”下有“卅六字”三字双行。

能动善时夫唯不争故无尤^①

持而满^②之不若其已揣而税^③之不可长宝^④金玉满室^⑤莫之能守富贵而骄自遗其咎名成功遂^⑥身退天之道^⑦

载营魄抱一能无离专气致柔能婴儿涤除玄览能无疵^⑧爱民治国而无知明白四达而无为天门开阖而为雌生之畜之生而不有为而不恃长而不宰是谓玄德^⑨

卅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有之以利无之以用^⑩

五色令人目盲五者令人耳聋五味令人口爽驰骋田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^⑪

宠辱若^⑫惊贵大患若身何谓宠辱宠为下得之若惊失之若惊是谓宠辱若惊何谓贵大患若身吾所以有大患为我有身及我无身吾有何患故贵以身于天下若可托^⑬天下爱以身为天下若可寄^⑭天下^⑮

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忽^⑯颢颢^⑰不可名复归于无物是无状之状无物之像是谓惚恍

迎不见其首随不见其后执古之道以御今之有以知古始是谓道纪^⑱

古之善为士者微妙玄通深不可识夫唯不可识故强为之容豫^⑲若冬涉川犹若畏四邻俨若客散^⑳若冰将泆混^㉑若樛^㉒旷若谷吨^㉓若浊^㉔浊以静之徐沍安以动之徐生保此道者不欲盈夫唯不盈能弊复成^㉕

致虚极守静笃万物并作吾以观其复夫物云云各归其根归根曰静静曰复命复命曰常知常曰明

① “尤”下二三二九卷有“五十字”三字双行。

② “满”二四三五卷二三二九卷并作“盈”。

③ “税”二四三五卷作“锐”。

④ “宝”二三二九卷作“保”。

⑤ “室”二三二九卷作“堂”。

⑥ “名成功遂”二四三五卷二三二九卷并作“功成名遂”。

⑦ “道”下二三二九卷有“卅一字”三字双行。

⑧ “爱民治国”已下四句，二三二九卷作“爱民治国能无为天门开阖能为雌明白四达能无知”。

⑨ “德”下二三二九卷有“六十三字”四字双行。

⑩ “用”下二三二九卷有“卅七字”三字双行。

⑪ “此”下二三二九卷有“卅九字”三字双行。

⑫ “若”二三二九卷作“如”。

⑬ “托”“寄”两字二三二九卷恰相反。

⑭ 同上。

⑮ “下”下二三二九卷有“七十八字”四字双行。

⑯ “忽”二三二九卷作“昧”。

⑰ “颢颢”二三二九卷作“乘乘”。

⑱ “纪”下二三二九卷有“九十字”三字双行。

⑲ “豫”二三二九卷作“喻”。

⑳ “散”二三二九卷作“涣”。

㉑ “混”二三二九卷作“敦”。

㉒ “樛”二三二九卷作“朴”。

㉓ “吨”二三二九卷作“混”。

㉔ “浊以”前三二二九卷有“熟若”二字。

㉕ “成”下二三二九卷有“八十字”三字双行。

不知常忘作凶知常容^①容能公公能生生能天天能道道能久没身不殆^②太上下知有之其次亲之誉之其次畏之侮之信不足有不信犹其贵言成功遂事百姓谓我自然^③

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^④

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言为文未足故令有所属见素抱^⑤少私寡欲^⑥

绝学无忧唯之与阿^⑦相去几何美之与恶相去何若人之所畏不可不畏莽其未央众人熙熙若亨大宰若春登台我魄未兆若樱^⑧儿未孩魁无所归众人皆有余我独若遗我愚人之心纯纯俗人照照我独若昏俗人察察我独闷闷忽若晦寂无所止众人皆有已我独顽似鄙我欲异于人而贵食母^⑨

孔德之容唯道是从道之为物唯恍唯惚恍惚中有物惚恍中有像窈冥中有精其精甚真其中有信自古及今其名不去以阅终甫吾何以知终甫之然以此

曲则全枉则正洼则盈弊则新不少则得多则或是以圣人抱一为天下式不自是故章不自见故明不自伐故有功不自矜故长夫唯不争故莫能与争古之所谓曲则全岂虚语故成全而归之

希言自然飘风不终朝趋^⑩两不终日熟^⑪为此^⑫天地天地尚不能久而况于人^⑬故从事而^⑭道者^⑮道^⑯得之同于德^⑰者德^⑱得之同于失者道^⑲失^⑳之信不足有不信

喘者不久跨者不行自见不明自是不彰自饶无功自矜不长其在道曰余食赘行物有恶之故有道不处

有物混成先天地生寂漠独立不改周行不殆可以为天下母吾不知其名字之曰道吾强为之名曰大大曰逝逝曰远远曰反道大天大地大王大域中有四大而王处一人法地地法天天法道道法自然

重为轻根静为躁君是以君子终日行不离辘重虽有荣观燕处超然如何万乘之主以身轻天下轻则失本躁则失君

善行无彻迹善言无瑕适善计不用筹筭善闭无闢捷不可开善结无绳约不可解是以圣人常善救人而无弃人常善救物而无弃物是谓袭明善人不善人之师不善人善人之资不贵其师不爱其资虽智

① 二三二九卷少一“容”字。

② “殆”下二三二九卷有“六十六字”四字双行。

③ “然”下二三二九卷有“卅八字”三字双行。

④ “臣”下二三二九卷有“廿六字”三字双行。

⑤ “抱”下二三二九卷有“朴”字。

⑥ “欲”下二三二九卷有“卅四字”三字双行。

⑦ “阿”二三二九卷作“何”。

⑧ “樱”二三二九卷作“婴”。

⑨ “母”下二三二九卷有“一百一十五字”六字双行。

⑩ “趋”二八二三卷作“骤”。

⑪ “熟”二八二三卷作“孰”。

⑫ “此”下二八二三卷有“者”字。

⑬ “人”下二八二三卷有“乎”字。

⑭ “而”二八二三卷作“于”。

⑮ “道者”下二八二三卷有“道者同于道，德者同于德，失者同于失，同于道者”四句十九字。

⑯ “道”下二八二三卷有“亦”字。

⑰ “德”二八二三卷作“得”。

⑱ “德”下二八二三卷有“亦”字。

⑲ “道”二八二三卷作“失”。

⑳ “失”二八二三卷作“亦得”二字。

大迷此谓要妙

知其雄守其雌为天下奚常德不离复归于婴儿知其白守其黑为天下式常德不贷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樸樸散为器圣人用为官长是以大剏无割

将欲取天下而为之吾见其不得已天下神器不可为为者败之执者失之夫物或行或随或嘘或吹或彊或羸或接或堕是以圣人去甚去奢去泰

以道佐人主者不以兵彊天下其事好还师之所处荆棘生故善者果而已不以取强果而勿骄果而无矜果而无伐果而不得已是果而无强物壮则老谓之非道非道早已^①

夫佳兵者不祥之器物或恶之故有道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怏为上故不美若美必乐之是乐煞人夫乐煞者不可得意于天下故吉事尚左丧事尚右是以偏将军居左上将军居右言以丧礼处之煞人众多以悲哀泣之战胜以丧礼处之

道常无名樸虽小天下不敢臣王侯若能守万物将自宾天地相合以降甘露民莫之令而自均^②始制有名名亦既有夫亦将知止知止不殆譬道在天下犹川谷与江海

知人者智自知者明胜人有力自胜者强知足者富强行有志不失其所者久死而不亡者寿大道泛其可左右万物恃以生而不辞成功不名有衣被万物不为主可名于小万物归之不为名于大是以圣人终不为大故能成其大

执大象天下往往不害安平太乐与饵过客^③止道出言淡无味视不足见听不足闻用不可既

将欲翕^④之必固张之将欲弱之必固强之将欲废之必固兴^⑤之将欲夺之必固与之是谓微明柔弱胜刚^⑥强鱼不可脱于渊国有利器不可以视人

道常无为而无不为王侯若能守万物将自化化而欲作吾将镇之以无名之樸无名之樸亦将不欲无欲以静天地自正

老子德经下^⑦

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仍之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前识者道之华而愚之始是以大丈夫处其厚不处其薄居^⑧其实不居其华故去彼取此（一百二十九字）

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正其致之天无以清将恐裂地无以宁将恐发神无以灵将恐歇谷无以盈将恐竭万物无以生将恐灭侯

① “已”字原卷酷似“亡”，盖亡字俗书如此作，二四一七卷四十一章“若存若亡，句之“亡”字书法同此。

② “始制有名”已下，二三七五卷为另一章，不相连。

③ 唐人写卷“容”“客”二字往往不易辨。

④ “翕”字二三七五卷作“噏”。

⑤ “与”字二三七五卷作“兴”。

⑥ “刚”字二三七五卷无。

⑦ 二四二〇卷“下”作“上”。

⑧ “居”字二六三九卷作“处”。

王无以贵将恐蹙故贵^①以贱^②为本高^③以下为基是以王侯自谓孤寡不穀此其以贱为本耶非^④故致数与^⑤无誉^⑥不欲禄禄^⑦如玉落落^⑧如石(一百三十二字)

反者道之动弱者道之用天地^⑨之物生于有有生于无(二十一字)

^⑩上士闻道勤能行中士闻道若存若亡下士闻道大咲之不咲不足以为道是^⑪以建言有之明道若昧进道若退夷道若类上德若俗大白若辱广德若不^⑫足建得若偷^⑬质真^⑭若渝^⑮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^⑯(九十五字)

道生一一生二二生三三生万物万物负阴而抱阳冲气以为和人之所恶唯孤寡不谷而王公以自名^⑰故物或损之而益益之而损人之所教亦我义教之^⑱彊梁者不得其死吾将以为学^⑲父(七十三字)

天下之至柔驰骋^⑳天下之至坚无有人^㉑无间^㉒是以知无为^㉓有益不言之教无为之益天下希及之(三十七字)

名与身熟^㉔亲身与货熟多得与亡熟病是故甚爱必大费多藏必厚亡故知足不辱知止不殆可以长久(四十字)

大成若缺其用不弊火满^㉕若冲其用不穷大直若屈大巧若拙大辩若呐^㉖躁胜寒静胜热清静为天下政^㉗(四十字)

天下有道却走马以粪天下无道戎马生于郊罪莫大于可欲祸莫大于不知足咎莫甚于欲得知足之足常足^㉘(四十三字)

不出户知天下不闾牖知天道其出弥远其知弥少是以圣人不行而知不见而名不为而成(三十

① 两“以”字前二四二〇卷各有“必”字。

② “贼”字二三七五、二五九四、二四二〇、二六三九各卷并作“贱”，原卷字下有小点，似为识误而作。

③ 两“以”字前二四二〇卷各有“必”字。

④ “耶非”二四二〇，二六三九两卷并作“悲乎”。

⑤ “与”二三七五、二五九四两卷作“誉”。

⑥ “与无誉”三字二四二〇、二六三九两卷并作“车无车”。

⑦ “禄禄”二字二三七五、二五九四两卷并作“碌碌”，二六三九卷作“碌碌”。

⑧ “落落”二字二五九四卷作“碌碌”，案即“碌碌”二字之俗体。

⑨ “地”二五四九卷作“下”。

⑩ 二五九四、二四二〇两卷本章与上章相连不分。

⑪ “是以”二字二四二〇卷无，自“适言有之”已下另为一章。

⑫ “不”字二三七五卷无。

⑬ “偷”字二四二〇卷作“愉”。

⑭ “真”字二四二〇卷作“直”。

⑮ “渝”字二五九四卷作“偷”。

⑯ “且成”二字二五九四卷作“先”。

⑰ “以自名”二四二〇卷作“以为称”又“亦我义”三字二四二〇卷作“我亦”。

⑱ “之”字二五九四卷无。

⑲ “学”字二四二〇、二六三九两卷并作“教”。

⑳ “骋”字二三七五卷无。

㉑ 二四二〇卷“人”下有“于”字。

㉒ 二四二〇卷“是”前有“吾”字。

㉓ 二四二〇卷“有”前有“之”字。

㉔ 三“熟”字二三七五、二四二〇两卷并作“孰”。

㉕ “满”字二六三九卷作“盈”。

㉖ “呐”字二六三九卷作“讷”。

㉗ “政”字二四二〇、二六三九两卷并作“正”。

㉘ “足”下二四二〇卷有“矣”字。

六字)

为学日益为道日损损之又损之以至于无为无为无不为取天下常以无事及其有事不足以取天下（三十字）

圣人□□□□□□□□善^①者吾善之不善

□□□□□□□□者^②信之不信者吾亦信之得信圣人在天下慄慄^③为天下混^④心而百姓皆注其耳目圣人圣皆核^⑤之（六十三字）出生入死生之徒什有三死之徒什有三人生动之死地什有三夫何故^⑥以其生生之厚^⑦盖闻善摄生者陆行不遇兕虎入军不被甲兵兕无所驻其角虎无所错其爪兵无所容其刃夫何故以其无死地^⑧（七十九字）

道生之德畜之物形之熟成之是以万物尊道贵德道尊德贵夫莫之爵而常自然故道生之畜之长之育之成之熟之养之覆之生而不有为而不恃长而不宰是谓玄德（六十六字）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塞其兑^⑨其门终身不勤开其兑济其事终身不救见小曰日明用柔曰彊用其光复归其明无遗身殃是谓袭^⑩常（七十二字）

使我爪^⑪然有知行于大道唯施甚^⑫畏大道甚夷民甚^⑬好径潮甚除田甚苗仓甚虚服文彩带利剑饜饮食资货有余是谓盗誇盗誇^⑭非道（五十二字）善建^⑮不拔善抱^⑯不脱子孙祭祀不醜^⑰修之^⑱身其德能^⑲真修之^⑳家其德能有余修之^㉑乡其德能^㉒长修之^㉓国其德能豊修^㉔之天下其德能普故以身观身以家观家以乡观乡以国观国以天下观天下吾何以知天下之然^㉕以此（八十四字）

含德之厚比于赤子毒虫不螫鸛^㉖鸟猛兽不搏骨弱筋柔而握固未知牝牡之合而酸^㉗作精之至^㉘

① “善”上十一字二四一七卷残，据二三七五卷补。

② “慄慄”以上十一字二四一七卷残，据二三七五卷补。

③ “慄慄”二四二〇、二六三九两卷并作“怵怵”。

④ “混”二四二〇卷作“浑”。

⑤ “核”二四二〇、二六三九两卷并作“孩”。又本章二四二〇与上章相连不分。

⑥ “故”下二六三九卷有“哉”字。

⑦ “厚”下二四二〇卷有“也”字。

⑧ “地”下二四二〇卷有“也”字。

⑨ 卷“门”内有墨点，似因误而涂者，二三七五、二四二〇、二六三九各卷均作“閤”俗“闭”字也。

⑩ “袭”二四二〇、二六三九两卷并作“习”。

⑪ “爪”二三七五、二四二〇、二六三九各卷并作“介”。

⑫ “甚”二四二〇卷作“是”。

⑬ “民甚”二四二〇、二六三九两卷并作“而民”。

⑭ 两“誇”字二六三九卷作“夸”。

⑮ “不”字前，二四二〇、二六三九两卷并有“者”字。

⑯ 同上。

⑰ “醜”字二四二〇、二六三九两卷并作“辍”二三七五卷作“馊”。

⑱ “之”下二四二〇卷并有“于”字，二六三九卷作“于”。

⑲ “能”字二六三九卷作“乃”。

⑳ “之”下二四二〇卷并有“于”字，二六三九卷作“于”。

㉑ 同上。

㉒ “能”字二六三九卷作“乃”。

㉓ “之”下二四二〇卷并有“于”字，二六三九卷作“于”。

㉔ 同上。

㉕ “然”下二六三九卷有“哉”字。

㉖ “鸛鸟猛兽不搏”句二四二〇、二六三九两卷作“猛兽不据鸛鸟不搏”。

㉗ “酸”二四二〇卷作“酸”，二六三九卷作“酸”（原文字迹模糊，似“酸”字）。

㉘ “至”下二六三九卷有“也”字。

终日号而不嗻^①和之至知和曰常知常曰明益生曰详^②心使气曰彊^③物壮则老谓之非道非^④道早已(七十五字)知者不言言者不知塞去兑闲其门挫其锐解其忿和其光同其尘是谓玄同故不可得亲^⑤不可得疏^⑥不可得利^⑦不可得害不可得责^⑧不可得贱故为天下贵(六十字)

以政^⑨之^⑩国以奇用兵以无^⑪事取天下吾何以知天下之^⑫然以此天下多忌讳而民弥贫民多利器国家滋昏民多知巧奇物滋起法物滋彰^⑬盗贼多有故圣人云我无为民自化我无事民自富我好静民自政^⑭我无欲民自樸^⑮(八十五字)

其政闷闷其民蠢蠢^⑯其政察察其民缺缺祸^⑰福之所倚福^⑱祸之所伏孰^⑲知其极其无政政^⑳复为奇善复为诤人之迷其日固久^㉑方而不割廉而不秽^㉒直而不肆光而不耀(六十四字)^㉓治人事天莫若式^㉔夫唯式是以早伏^㉕早伏谓之重积德重积德则无不克^㉖无不克莫知其极能^㉗知其极可以有国^㉘有国之母可以长久是以深根固蒂长生久视之道(六十三字)

治大国若烹^㉙小腥^㉚以道莅天下其鬼不神非其鬼不神其神不伤人非其神不伤人圣人亦不伤人夫两不相伤故得交归^㉛(四十七字)

大国者下流天下之郊^㉜天下之郊^㉝牝常以静^㉞胜牡故大国以下小国则取小国小国以下大国则

- ① “嗻”字二四二〇卷作“啞”字。
 ② “详”字二四二〇卷作“祥”。
 ③ “彊”字二四二〇卷作“强”。
 ④ 两“非”字二三六九卷皆作“不”。
 ⑤ “不可”上二四二〇、二六三九两卷各有“亦”字。又(六六)“得贵”，“贵”字原误作“责”。
 ⑥ “疏”字二三四七卷作“疎”。
 ⑦ “不可”上二四二〇、二六三九两卷各有“亦”字。又(六六)“得贵”，“贵”字原误作“责”。
 ⑧ 同上。
 ⑨ “政”二四二〇卷作“正”。
 ⑩ “之”二三七五、二三四七两卷作“治”。
 ⑪ “无”二三四七卷作“無”，下同。
 ⑫ “之”二四二〇卷作“其”，“然”下有“哉”字。
 ⑬ “彰”二三四七卷作“彰”。
 ⑭ “政”二四二〇卷作“正”。又“我好静民自正”句，在“我无事民自富”上。
 ⑮ “樸”二三四七卷作“朴”。
 ⑯ “蠢蠢”二三七五卷作“蠢蠢”二三四七、二四二〇、二六三九三卷作“醉醉”。
 ⑰ “祸”下二四二〇、二六三九两卷有“兮”字。
 ⑱ “福”下二六三九卷有“兮”字。
 ⑲ “孰”二三四七、二四二〇两卷作“孰”，二四二〇卷下“孰”同。
 ⑳ “政政”二三七五、二三四七、二四二〇三卷作“正正”。
 ㉑ “其日固久”下二三四七、二四二〇两卷有“是以圣人”四字。
 ㉒ “秽”二四二〇、二六三九两卷作“害”。
 ㉓ 二三四七卷与上章相连不分章。
 ㉔ 两“式”字二四二〇、二六三九两卷悉作“斋”。
 ㉕ 两“伏”字二四二〇卷作“服”。
 ㉖ 两“克”字二三四七、二四二〇两卷并作“剋”，二六三九卷作“剋”。
 ㉗ “能”二四二〇卷作“莫”。
 ㉘ 二三四七卷少“有国”二字。
 ㉙ “烹”字二五一七卷作“亨”。
 ㉚ “腥”字二四二〇、二六三九两卷作“鲜”。
 ㉛ “归”下二六三九卷有“焉”字。
 ㉜ “郊”二四二〇、二六三九两卷作“交”。
 ㉝ “郊”二四二〇、二六三九两卷作“牝”。
 ㉞ “静”字二五一七卷作“彰”。

聚^①大国故^②惑^③下而取惑下而聚夫大国不过欲兼畜人小国不过欲入事人夫两者各得其所故^④大者宜为下（八十字）

道者万物之奥善人之宝不善人所^⑤不保美言可以市尊行可以加人人之不善奚^⑥弃之有故立天子置三公虽有供^⑦之璧以先四^⑧马不如坐进此道古之所以贵此道者何不曰求以得有罪以免^⑨故为天下贵（八十字）为无为事无事味无味大小多少报怨以德图难于^⑩易为大于^⑪细^⑫天下难事必作于易^⑬大事必作于小夫轻诺必寡信多易必多难是圣人犹难之故终无难（六十一字）

其安易持其未兆易谋其毳^⑭易破其微易散为之于未有治之于未乱合抱之木生于毫末九重^⑮之台起于累土^⑯百刃之高^⑰起^⑱于足下为者败之执者失之是以^⑲圣人无为故无败无执故无失民之从事常于几成而败之慎终知始则无败事是以圣人欲不欲不贵难得之货学不学备众人之所过以辅万物之自然而不敢为（百二十五字）

古之善为道者非以明民将以娱之^⑳民之难治以其^㉑知故以智治国国之贼不以智治国国之德^㉒知此两者亦楷式常知楷式是谓玄德玄德深远^㉓与物反然后迺^㉔至大顺（六十五字）

江海所以能为百谷王者以其善下之故^㉕能为百谷王是以圣人欲上民^㉖以其^㉗言下之欲先民以其^㉘身后之是以^㉙处上其^㉚民不重处前而民不害是以天下乐推而不履以其无^㉛争故天下莫能与之争（七十六字）

① “聚”二四二〇卷作“取”。

② “故”下十字，二四二〇卷作“故或下以取大者或下而取小取”。

③ 两“惑”字二五一七、二六三九两卷并作“或”。

④ “故”字二四二〇卷无。

⑤ “所不”二字，二四二〇、二六三九两卷作“之所”。

⑥ “奚弃”二四二〇卷作“何弃”。

⑦ “供之璧”二三四七卷无“之”字，二三七五卷“供”作“拱”。二四二〇、二六三九、二五一七三卷并作“拱璧”。

⑧ “四”字二三七五、二五一七、二四二〇、二六三九四卷并作“驷”。

⑨ “免”字二五一七卷作“勉”。二六三九卷“免”下有“耶”字。

⑩ “于”字下二四二〇卷有“其”字。

⑪ “于”下二四二〇卷有“其”字。

⑫ “细”字二四二〇卷作“小”。

⑬ “大事”前二四二〇卷有“天下”二字。

⑭ “毳”二三七五、二五一七、二四二〇、二六三九四卷并作“脆”二三四七卷作“晚”。

⑮ “重”二四二〇卷作“曾”。

⑯ “百刃”上二五一七卷有“而”字。

⑰ “百刃之高”句二三四七卷作“千里之行”二四二〇、二六三九各卷同。

⑱ “起”字二三四七卷作“始”。

⑲ “是以”二字二四二〇卷无。

⑳ “娱之”二三四七、二四二〇、二六三九各卷作“愚之”，二五一七卷作“愚民”，“民”字缺末笔。

㉑ “知”二五一七卷作“多智”，二三四七卷同。二五九九卷“知”上有“多”字，二四二〇、二六三九两卷作“智多”。

㉒ “德”二五九九、二四二〇、二六三九各卷作“福”。

㉓ “深远与物反”二六三九卷作“深矣远矣与物反矣”。

㉔ “反然后迺”二四二〇卷作“反矣乃”。

㉕ 二四二〇卷重“故”字。

㉖ “民”二五一七作“人”。

㉗ “以其”二字二四二〇卷作“必以”。

㉘ “以其”二四二〇卷作“必以”。

㉙ “是以”后二四二〇有“圣人”二字。

㉚ “其”二三四七、二四二〇两卷作“而”。

㉛ “无”二四二〇卷作“不”。

天下皆以^①我大^②不咲^③夫唯大故^④不咲若咲久^⑤其小^⑥我^⑦有三宝宝而持之^⑧一曰慈二曰俭三曰不敢为天下先夫^⑨慈故能勇俭故能广不敢为天下先故能成器长今赦^⑩其^⑪慈且勇赦其俭且广赦其后且先死矣夫慈以陈^⑫则政^⑬以守则固天将救之^⑭以慈卫之(九十七字)

古之善为士者不武善战^⑮不怒善胜敌^⑯不争^⑰善用人^⑱为下是谓不争之德是谓用人之力是谓配天古之极(四十一字)

用兵有言吾不敢为主而为客不敢进寸而退尺是谓行无行攘无臂执无兵^⑲仍无敌祸莫大于侮^⑳敌侮敌则^㉑几亡^㉒吾宝故抗^㉓兵相若^㉔则哀者胜(五十五字)

吾言甚易知甚易行天下莫能知莫能行言有宗^㉕事有君夫唯无知是以不吾^㉖知知我者希则我者贵^㉗是以圣人披褐怀玉(四十七字)

知不知上不知^㉘知病是以圣人不病^㉙以其病病是以不病(二十二字)

民不畏威则大威至^㉚无狭其所居无厌其所生夫唯不厌是以不履故^㉛圣人自知不自见自爱不自贵故去彼取此(四十四字)

勇于敢则煞勇于不敢则活^㉜此两者或利或害天之所恶熟^㉝知其故^㉞天之^㉟道不争而善胜不言

- ① “以”二四二〇卷作“谓”。
- ② “大”下二五一七、二四二〇、二六三九各卷有“似”字。
- ③ “咲”二五一七卷作“笑”，下同。二四二〇、二六三九两卷作“肖”，下“咲”并同二五九九卷又并作“咲”。
- ④ “故”下二四二〇、二六三九两卷有“似”字。
- ⑤ “久”二五一七卷作“救”，二四二〇、二六三九两卷作“久矣”二字。
- ⑥ “小”二三四七卷作“细”，二四二〇卷作“细也”二字。
- ⑦ “我”上二六三九卷有“夫”字。
- ⑧ “宝而持之”句，二四二〇、二六三九两卷并作“持而保之”。
- ⑨ “夫”二六三九、二三四七卷无。
- ⑩ 三“赦”字二五一七、二六三九、二三四七各卷作“捨”，二四二〇卷作“舍”。
- ⑪ 三“其”字二六三九卷无。
- ⑫ “夫慈以陈”二三四七无“夫”字，二四二〇、二六三九两卷乙转。
- ⑬ “政”字二五一七、二四二〇、二六三九各卷作“胜”。
- ⑭ “救之”下二六三九卷有“以善”二字。
- ⑮ “战”下二四二〇、二六三九两卷有“者”字。
- ⑯ “敌”下二四二〇、二六三九两卷有“者”字。
- ⑰ “争”字二四二〇、二六三九两卷作“与”。
- ⑱ “人”下二四二〇、二六三九两卷有“者”字。
- ⑲ “执无兵仍无敌”二句二四二〇、二六三九两卷作“轻”。
- ⑳ 二“侮”字二四二〇、二六三九两卷作“轻”。
- ㉑ “则”字二四二〇、二六三九两卷并无。
- ㉒ “亡”字二四二〇作“丧”。
- ㉓ “抗”二五一七卷作“亢”。
- ㉔ “若”二六三九卷作“加”。
- ㉕ “宗”二四二〇卷作“崇”。
- ㉖ “吾”二四二〇、二六三九两卷作“我”。
- ㉗ “贵”下二四二〇、二六三九两卷有“矣”字。
- ㉘ 二“知”间二六三九卷有“而”字。
- ㉙ “是以圣人不病”句，二四二〇、二六三九两卷作“夫唯病病是以不病圣人不病”。
- ㉚ “至”下二六三九卷有“矣”字。
- ㉛ “故”字二六三九卷作“是以”二字。
- ㉜ “此”上二四二〇、二六三九两卷有“常知”二字。
- ㉝ “熟”二三四七、二四二〇两卷作“孰”。
- ㉞ “故”下二四二〇、二六三九两卷有“是以圣人犹难之”句。
- ㉟ “之”字二六三九卷无。

而善应不召而自来不言^①而善谋天网恢恢疏而不失（五十七字）

民常^②不畏死奈何以死惧之^③若使常^④不畏死而^⑤奇者吾诚^⑥得而煞之熟敢^⑦常有司煞^⑧者煞夫代司煞者是代大匠斲^⑨夫^⑩代大匠斲希^⑪不伤其手^⑫（五十四字）

人^⑬之饥以其上食税之多是以致百姓^⑭之难治以其上^⑮有为是以不^⑯治民^⑰之轻死以其生^⑱生之厚是以轻死夫唯无以生为^⑲者是^⑳贤于贵生（五十三字）

人^㉑之生^㉒柔弱其死^㉓坚彊万物草木生之^㉔柔毳^㉕其死^㉖枯槁^㉗故坚彊者死之徒柔弱者生之徒是以兵彊则不胜木彊则共故坚彊居下^㉘柔弱处上（五十四字）

天之道其犹张弓^㉙高者抑之下者举之有余者损之不足者与^㉚之天之道损有余^㉛补不足人^㉜道则不然损不足奉有余熟能^㉝有余^㉞以奉天下唯有道者是以圣人为而不恃成功不处其不欲示贤^㉟（七十四字）

① “不言”二字二四二〇、二六三九两卷作“緘然”。

② “常”字二五一七、二四二〇两卷并无。

③ “之”下二五九九卷有“哉”字。

④ “常不”二字二四二〇卷作“民常”二六三九卷作“人常”。

⑤ “而”下二六三九卷有“为”字。

⑥ “诚得”二字二五一七、二三四七、二四二〇各卷作“执得”，二六三九卷作“得执”。

⑦ “熟敢”下二六三九卷有“矣”字。

⑧ “煞”字二六三九卷无。

⑨ 二“斲”字二三四七卷作“剗”，二六三九卷作“斲”。

⑩ “夫”下二六三九卷有“唯”字。

⑪ “奚”下二六三九卷有“有”字。

⑫ “手”下二六三九卷有“矣”字。

⑬ “人”二六三九卷作“民”。

⑭ “百姓”二字二四二〇、二六三九两卷作“民”。

⑮ “上”下二四二〇卷有“之”字。

⑯ “不”字二三四七、二四二〇两卷作“难”。

⑰ “民”字二五一七、二四二〇两卷作“人”。

⑱ 上“生”字二四二〇卷作“求”。

⑲ “为”下二六三九卷有“生”字。

⑳ “是”下二六三九卷有“乃”字。

㉑ “人”二六一七卷作“毛”。

㉒ “生”“死”“之”“死”下二四二〇、二六三九两卷各有“也”字。

㉓ 同上。

㉔ 同上。

㉕ “毳”字二五一七、二四二〇两卷作“脆”。

㉖ “生”“死”“之”“死”下二四二〇、二六三九两卷各有“也”字。

㉗ “槁”字二五一七、二四二〇各卷作“槁”。

㉘ “故坚彊居下”句二六三九卷作“强大处下”无“故”字。

㉙ “弓”下二六三九卷有“乎”字。

㉚ “与”二六三九卷有“益”。

㉛ “余”下二六三九、二四二〇两卷有“而”字。

㉜ “人”下二四二〇卷有“之”字。

㉝ “能”下二四二〇卷有“以”字。

㉞ 自“补不足人道”至“熟能有余”十八字，二三四七卷缺，当为误脱。

㉟ “其不欲示贤”句二四二〇卷“示”作“见”，二三四七卷作“斯不贵贤”。

天下柔弱莫过于水而攻坚彊者莫之能先^①其无以易之^②故柔胜刚弱胜彊^③天下莫不^④知莫能行是以^⑤圣人言^⑥受国之垢是谓社稷主受国不祥^⑦是谓天下王正言若反(六十四字)

和大怨必有余怨安可以为善是以圣人执左契^⑧不责^⑨于人故有德司契无德司撤天道无亲常与善人(四十字)

小国寡民使^⑩有什佰^⑪之器而不用使民重死而不远徙^⑫有舟与^⑬无所乘之^⑭有甲^⑮兵无所阵^⑯之使民复结绳而用之甘其食美其服安其处乐其俗邻国相望鸡狗之声相闻使民至老不相往来^⑰(七十三字)

信言不美美言不信知者不博博者不知^⑱善者不辩辩者不善圣人无积既以为人已愈^⑲有既以与人已愈多天之道利而不害圣人之道为而不争(五十七字)

道经三十七章二千一百八十四字

德经四十四章二千八百一十五字

五千文上下二卷合八十一章四千九百九十九字

太极左仙公序系师定河上真人章句^⑳

大唐天宝十载岁次辛卯正月乙酉朔二十六日庚戌敦煌郡敦煌县神沙乡阳沙里神泉观男生清信弟子索栖岳载三十一岁既耳目贪于声色身心染于荣宠常在有欲无由自返伏闻老子以无极元年七月甲子日将欲西度開開令尹喜好乐长生欲从明君受一言之经老子曰善哉子之问也吾道甚深不可妄传生道入腹神明皆存百节开孔六甲相连徘徊身中错综无端胎息守中上与天连行之立仙拜为真人传不得法殃及其身身死名灭下流子孙栖岳穴人无识窃好不已专志颯颯实希奉受今依具盟科法贲信誓心今诣三洞法师中岳先生马游定求受道德五千文经修行供养永为身宝断金为盟违科犯约幽宰长夜不敢有言。

① “先”字二四二〇卷作“胜”。

② “其无以易之”句二四二〇卷作“以其无能易之”。

③ “故柔胜刚弱胜彊”，二四二〇卷无“故”字，二句相颠倒，“柔”“弱”二字下各有“之”字。

④ “不”字二五一七、二三四七两卷作“能”。

⑤ “是以”二字二四二〇卷作“故”。

⑥ “言”下二四二〇卷有“云”字。

⑦ “祥”字二四三七卷作“详”。

⑧ “契”下二四二〇卷有“而”字。

⑨ “责”字二三四七卷作“贵”字。

⑩ “使”下二四二〇、二五一七两卷有“民”字。

⑪ “佰”字二四二〇卷作“百人”，二五一七卷“佰”下有“民”字。

⑫ “有”上二四二〇卷有“虽”字。

⑬ “与”二五一七、二三四七卷作“舉”。

⑭ “有”上二四二〇卷有“虽”字。

⑮ “甲”二三四七卷作“钾”。

⑯ “阵”二三四七卷作“陈”。

⑰ “往”二五九九卷作“住”。

⑱ “知者不博博者不知”二句，二三四七、二四二〇两卷在“善者不辩辩者不善”下。

⑲ 二“愈”字二四二〇卷并作“俞”。

⑳ “句”二五九九卷作“勾”。卷末二四二〇卷但有“老子德经下”五字，二五一七卷但有“老子道德经义疏第五卷”十字，未记经文都数。

巴黎所藏敦煌写本《道德经》残卷叙录（下）*

姜亮夫

甲、本子

此节所论，义有二端。一则《道德经》本文，各家所传不同，余所录敦煌本，约得二家，曰河上本，曰王弼本，此固魏晋以来之所传也。然同为河上本，而字有多少，章存异样，道士学人，亦殊途而异辙，此其一也。一则各家注本，敦煌所传，亦有后世所不得见者。余所过眼，亦得二三家，此亦不可不述者也。

传世老子唐本，自学人所传，与《道藏》所藏，下及贞石所刻，经幢所载，林林总总，亦甚丰蔚。严可均、罗振玉下及近世蒋锡昌、马叙伦诸家所考，已详哉言之。而敦煌诸卷，则诸家所见至少。其可为诸家作补正修订者亦至颀颀，为学者所不可不知。

（一）河上本

毕沅谓河上与王弼本多相同（见老子《道德经考异》），然《释文》已言“老子众本多乖”（《释文》《条例考》《音义》中有河上作某，河上本又作某，古本河上作某，简文云河上本作某。则《释文》所载一时河上本遂有四、五种。馀如张系天、陆先生等十余家。故曰众本多乖也），则隋唐以来，已多异本，证以敦煌诸卷，其说不诬，大抵所谓河上公者，道士派附会传说之宗师，未必即有其人。而道士所传之五千言，其初亦以王弼本为根，易词以言之，《老子》传本，实以辅嗣为宗，则毕氏之说，自归其本而立言，而《释文》之说，则别其流而为之说也。世传河上本出自齐处士仇岳言，为五千七百余字。又有所谓洛阳官本者，则为五千三百五十五字，或五千五百九十字（见彭耜《道德真经集注》引观复道士谢灏语），则河上一本，又自有多少繁简之殊矣。敦煌河上诸本，P二四二〇卷德经，凡经文二千八百八十言，与今通行王弼本相似，而与仇本、洛本皆相远。则所谓河上本者，多少已自相出入。余故曰，道士流传之异，欲以求合于五千言之传，以神其说，于是而一删再删，删虚字不足，则删实字，删实字不足，则删句（证见下）。于是而章有天数，字若天定，装点之迹，以时而益。此固传者之陋，亦一时风气之使然。吾又得断之曰，自王弼五千六百余字之传本，至四千九百九十九字河上公本，字数益损者，其时代益后。兹姑取敦煌各本字数证之如下：

* 本文原载《云南社会科学》1981年第3期，第21页、第96-110页。

唐代崇老，至玄宗之世而极，今敦煌写本，固多开、天以后之作。玄宗命司马承祯以三体写《老子》书，承祯因刻正文字，定著为五千三百八十言，以为真本，奏上之。（见《唐书》一百九十二卷司马承祯传）此与傅奕所传河上一本极近，而远于魏晋以来所传王本矣。以天子之尊，而道士删削，不根故籍，则民间所传，其益纷杂，固可推知矣。考余所得各卷计数字者，如P二四一七卷末云：

道经三十七章，二千一百八十四字，德经四十四章，二千八百一十五字，五千文上下二篇，合八十一章，四千九百九十九字。

此计数字，核以P二五八四所存道经上卷字数，亦略相等。而二三二九卷二十三章以前字数，与二五八四卷全同。于是持与P二三七〇、P二四三五、P二三四七、P二七三五、P二五九九诸卷，皆同为字数最少之本，即所谓四千九百九十九字本也。凡此诸卷，大约皆开、天前后所写，与前此各卷相较，则字数最少之本，至此而极，亦即道教神化之潮，至此而极之时也。学术与时消长之机，斯可以观矣。

就其所损之字句而观，则十九皆虚辞。试举P二五八四与二四一七两卷，与今传王本校，可于下表见之：

王本	之	而	兮	者	其	乎	焉	也	矣	故	以	哉	则	亦	夫	若	邪	谓	为	必	虽	似	且	于	也	是	是	可	也	其
二五八四所删	21	11	24	13	11	9	8	4	1	7	4	3	3	4	2	2	1	1	1				1		2				2	2
二四一七所删	8	15	2	5	3	1	1	5	7	1	3	2	1	1			1	1	1	2	2	2		1	2	2	2	2		
共数	29	26	26	18	14	10	9	9	8	8	7	5	4	5	2	2	2	2	2	2	2	2	1	1	4	2	2	2	2	2

亦有删实字者，如上经养身第二之“万物作焉而不辞，生而不有”二句，省作“万物作而不为始”。所省者乃“为而不有”一句。又如俭武第三十章“师之处”至“必有凶年”四句，P二五八四省“大军之后必有凶年”二句是也。亦有以他文易之，以为省并者，如王本“三十辐”二五八四省作“卅辐”，王本“蜂虿虺蛇”，二四一七省作“蜚”皆是。至如二十三章省“道者同于道，德者同于德，失者同于失，同于道者”十九字，二十八章省“为天下蹊，为天下式，为天下谷”十二字（见二五八四）。六十三章省“是以圣人终不为大，故能成其大”十三字。七十三章省去“是以圣人犹难之”七字。六十一章省“以静为下”四字等（详见后）。王弼本与二五八四、二四一七两卷校文，此等刊落字句，非出于一时，更非由于一人之手，必道教人士，集累年时而成。故刊落虽多，强就五千言之迹，与文义难通之处，而亦自有其可删可削之处，是在研究者之睿知自择矣。

至P二五八四、二四一七诸卷最后写为定本之人为谁？固不可知。而不必为司马承祯傅奕诸人，亦可自美恶不相嫌，薰获同一器之事态而可断之。P二五九九卷有题识曰：

太极左仙公序，系师定，河上真人章句。

此系师为谁？唐君据强思齐《玄德纂疏》引成玄英《疏》定为张系天者近之矣。

（二）王弼本

余所得《老》卷，亦有王弼本一种，即二八二三卷是也。然敦煌卷子写本，以道士为主。

道教流传，自以河上注为大典，此情势之必然。故王弼本乃成绝少之籍。以余所知，惟斯坦因将去者，尚有二卷，余则余所得《玄宗注》本二卷而已。《玄宗注》疑为当时颁行之书。道士虽不习用，而不能不有其书，非真有服习者也。P二八二三卷，今仅存第二十三章一章，细校其文，则与今所传华亭张氏本、聚珍本、《永乐大典》等校，则“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”三“乐”字，二八二三卷并省。“信不足焉有不信焉”两“焉”字，亦省，反与河上本相近。细绎《玄宗注》，则三乐字亦无所注释，则虽谓李唐时代之《道德经》，即王弼本亦不免于道士化，于玄宗此注见之矣。此刘子玄黜《河上注》之议所以不行耶？陆德明《释文》博采众家，亦多录河上说，而傅奕传本，亦有详略二本。晁以道有“文字多误谬，殆不可读”之语，熊克亦有“近世希有，久而后得”之叹，则王注久微，虽宋人勤勉，亦稀见之矣。

乙、各家注说

敦煌老卷写本，以余所知，不下五十余卷，而注释略得五家，即河上公、想尔、成玄英、李荣、玄宗是也。以河上、李荣为最备。是五家者，惟李荣、想尔两家，后世有录无书。余所得诸卷，成玄英、玄宗各一事，李荣乃得三件，下经几全，容他日更得他卷以补成李氏全书，亦学术中一大事，而生活中一大乐也。河上、王弼两本世多有之，兹不更出。

（一）成玄英疏

余得成玄英《老子道德经义疏》P二五一七卷（详叙录），罗振玉《鸣沙石室古籍丛残》有印本，国人之论者有三说。一罗振玉以为孟智周书，盖以全卷分五卷而定也（见《雪堂校刊群书叙录》）。二则李孟楚氏以为刘进喜《老子疏》，以卷中有三则，与刘疏相合，与二十家皆不合（见中山大学《语言历史研究所周刊》，李氏撰《敦煌石室老子义疏残本刘进喜疏证》一文）。其三则为马叙伦、蒙文通两氏，以为乃成玄英疏（马说见《读书续记》卷二，蒙说见四川《图书集刊》1946年第7期、《校刊老子成玄英疏录》二文）。大抵马、蒙两家之说为近实，马氏之言曰：

其确证有数端，《成疏》名《道德经义疏》，与此正符，其证一也。郑《略》（指《通志·艺文略》）《义疏》上有“开题序诀”四字，此书每章先序其指，复开其题，正符郑《略》之称，其证二也。玄英《庄子疏》以佛法诠释，此疏亦然，而行词多同，其证三也。《庄子疏》引《西升经》，此疏亦然。《西升经》，《隋志》不录。《旧唐志老子西升经》一卷，郑《略》有道士韦处立注《老子西升经》二卷，天一阁《书目》载碧虚子《西升经集注序》称：“老子为关尹注《西升经》，其微音奥旨，出入五千文之间。”然其书实伪作，韦处立《老子义疏》四卷，次孟周后，传处立有《西升》之注，或即其伪作，使此书出孟氏，则不得引《西升》，其疏证四也。（按此驳罗振玉说也）。《隋志》及《老子音义序录》俱无陆先生《老子注》，寻玄英贞观间尝召至京师，则与元朗为同时人。元朗于陈太建中已冠释褐，其年辈盖较玄英少先，或玄英视见元朗，见其《音义》，故称陆先生，其证五也。玄英书成即行，故此本写于唐高宗之世。

按马氏说翔实可据，蒙君自顾、强两本校录《成疏》，与卷子本相照，竟至“不佚一字”，

又于李霖《道德真经取善集》中，得《成疏》十条，亦大同强书，则此案可以定矣。

(二) 李荣注

巴黎所藏《老子道德经李荣注》有五残本。即二五九四（四十至四十三章）、二八六四（四十三章至五十三章）、三二三七（六十一至六十七章）、二五七七（六十八至七十六章）、三二七七（七十六至八十一章）。三二七七未题《老子德经》卷下，则原书当为二卷本也。除二八六四、三二七两卷余未抄录外，余已得其三。凡此诸卷，皆李氏注也。日人小岛佑马已证明之矣。王重民氏又以道藏使上至覆上，强思齐《道德真经玄德纂疏》二十卷所引李荣注，持以相较，虽时有伪掇，而亦无大差。蒙文通氏辑各家老子注，得《李注》若干则，与此敦煌本校，择善取之，改二十四字，补八字，删一字，复合以北京图书馆所藏，已及全书之半，更盖益以正统《道藏》中《李荣注》残卷，成《李注辑本》全书。自恠为鬼物呵护，余亦为之狂喜。蒙君全书俱在，不难以复校，勿庸余之喋喋矣。

按李荣乃初唐道士，《旧唐书·罗道琮传》称道琮每与道士李荣讲论，为时所称，释道宣《集古今佛道论衡》，亦记显庆三年，荣立“道生万物”义，六月开六洞义，五年与静泰抗辩。龙朔三年，与灵辩抗辩，则亦一时道教首魁也。蒙君又行卢照邻《集》有《赠道士李荣诗》及《代赠诗》，订为蜀人。《大唐新语》十三卷，载荣为东明观道士、东明观乃唐朝廷公观，则其为一时玄德，亦得一证，故其行文尔雅，训辞顺遂，非徒以减损经文，合于五千之数之朴野道人可比，兹节录注中一段，以佐观省。

王得一以为天下正

一元气也，未分无二，故言一也。天地虽大，所稟者元一，万物至富，所资者冲和，王侯虽贵，所赖者具道，是以清澄以广复，宁静以厚载，变化以精灵，虚豁以盈满，安乐以全生，无为而正定。何以致其然？皆得于一道也。

(三) 玄宗疏

余得《玄宗疏》仅一卷，原藏P二八二三号是也。《玄宗疏》世少传本，赖《道藏》以存，余所得仅存二十三章一段，兹全录入，以为世之研习老学者一参焉。

P二八二三老子注原文（行款全依原卷）

“希言自然。”（原用朱笔）

此明言教不可执滞也，希言者忘言也。

夫言者在理，执滞非悟教之人，理必因言都忘失求悟之渐则明，因言以论理，不可都忘。悟理则言忘，故云希尔，

若能因彼言

教，悟证精微，不滞筌蹄，则合于自然矣。

故云希言自然。

“飘风不终朝，骤雨不终日。”（原用朱笔）

飘风狂疾之风也，骤雨暴急之雨也，夫风者所以散物，雨者所以润物，若狂疾暴急。

则害物而不久，以况言教所以论理，若执言滞教，则无由悟了。必失道而生迷，故风雨不

可飘骤，言教不可执滞也。欲明忘言，即合

自然，故举飘风骤雨之喻尔。

“孰为此者天地尚不能久而况于人乎。”孰谁也，设问云谁为飘风骤雨者，答云：

天地。天地至大，欲为狂暴，尚不敢久，况于凡人，执滞言教，而为卒暴，不能虚忘渐致、

造极，欲求了悟，其可得乎！

“故从事于道者。”（朱笔）

从顺也，虚极至道，冲用无方，在物则通，未

尝凝滞，故凡人欲体斯妙而顺事者，不当有所执滞尔，故云从事于道。

“道者同于道。”（朱笔）

顺事于道之人，故谓之道者，谓能顺事于道，则不凝滞，悟了言教，一无封执，可与道

同，故云同于道尔。

“德者同于德。”（朱笔）

德者道用之名也，谓其功用被物，物有所得，故谓之德。谓体悟之人，顺事于道，岂

唯自能了出，抑亦功济苍生，苍生被其德，德

者忘其功，凡所施为，同于道用，故云

德者

同于德尔。

“失者同于失。”（朱笔）

失者谓执滞言教而失道也。夫言教者

道理之筌蹄也，有筌蹄者，乃在鱼兔、今滞守筌蹄，则失鱼兔矣，执滞言教，则失妙理矣。失理则无由得道，是自固于失也。

故云失者同于失。

“同于道者道亦得之同亦得者德亦得之同于失者失亦得之。”

此明气同则应也，故虎啸风趋，鹤鸣子和。

性殊则肝胆楚越，道合则夷夏同人，以类相从，物无违者，故同道则道应，同失则失来，犹方诸挹月而水流，阳燧照日而火就尔。故云同于道者道亦得之。

“信不足有不信。”（朱笔）

言人之所不能体了，证理忘言，谓于信悟不足而生惑滞，既生惑滞，则执言求悟（以下残）

丙、章句

P二五八四卷经文首题“道经上”卷末，题“老子道经上”。P二四一七卷首题“老子德经下”，卷末计全经都数云道经三十七章，二千一百八十四字，德经四十四章，二千八百一十五字。

按此以全经分二卷，而以道德二字分属上下者也。《史记·老子传》言“著书上下篇，言道德之意，五千余言”，则分二卷。盖原汉人之旧也，葛玄《老子序诀》亦言“作《道德》二篇，五千文上下经焉”。其为二卷，魏晋间之道士派老子亦同，惟玄言道德二篇，似已以上篇称道下篇称德，牟子《理惑论》亦言“老氏道经，亦三十七篇”，则以三十七篇以前为道经，已起于魏晋以来矣（《北齐书·杜弼传》亦言道德二经之说）。而陆德明《经典释文·老子音义》亦上篇题“道经音义”，下篇题“德经音义”，贾公彦《周礼师氏疏》引老子《道经》《汉书·魏豹传》，颜师古《注》引《老子道经》《后汉书·翟辅传》，章怀太子《注》引《老子道经》，则初唐时《老子》，固久已分道德而上下之矣。然王弼本则不分，但曰“道德经上”“道德经下”而已。则分道德而上下之者，又道士派之所为也。董道《藏书志》乃以“唐玄宗既注《老子》，始改定章句，为《道德经》，凡言道者类之上子卷，凡言德者类之下卷”。其言误矣。又P二四二〇卷自“治大国若烹小鲜”以下，题曰“老子德经下”，又二六三九卷亦同。是更析道经为上下，德经为上下，是为四卷本。考陆德明《释文》所引河上公《注》，亦是四卷本，《道藏》“知”字号收亦为四卷，则二卷本而题曰道德经者。汉师之旧传，四卷本而题曰道经上下德经上下者，河上之所定矣（《释文》引诸家注二十八种，其四卷本者，仅三家耳）。

此篇卷之可得而言者。

又二四一七卷末言“道经三十七章，德经四十四章”云云。二四二〇卷德经卷完整无缺，计亦四十四章，此与今世所传本皆相同。陆氏《释文·德经音义》下注云“德者得也，道生万物有得获有故名德经。四十四章，一本四十三章”云云。则陆氏本亦八十一章也，陆氏以王弼《注》为本，则王本亦八十一章，汉师虽无详说，则河上改卷末改章也（详下）。至传世有七十二卷本，道士派以为出严遵，以为阴道八，阳道九，以八行九，故七十二卷，上四十下三十二，与旧传全不合，此无庸更为分辩者矣。

然各章实际分合，亦颇有不同，兹略为记之如次。

1. P二四二〇卷四十一章“上士闻道”句，与四十章相连不分，析“建言四之”以下为上章。（无是以二字）

2. 二五九四卷 与上卷同。

3. 二三四七卷 五十八、五十九两章相连不分。

4. 二三七五卷 三十二章析“始制有名”以下为别一章，此分章之可得而言者。

今传世《老子》河上公《注》本八十一章，每章前皆有章题，如“体道第一”，“养身第二”，“安民第三”等是也。遍考敦煌写卷，皆分章而无一二三等号数，更无章题，此当为汉以来传本如是。章题之起，盖宋元以后为之也。又P二四一七卷，每章后记字数，此于古书有征，亦中土书籍款式之一种也。然传世老子书，未见有此记。敦煌本亦多不载，则此亦一时所有云。

此亦篇章款式之可得而言者也。

以上卷子本字数，分卷、章句，诸属于板本问题各事，与今世王弼本多有出入，即卷子本亦时有小异，吾人所不可不知者也。兹以明张氏刊王弼《注》本为主，而以卷子本分校于下，并附明世德堂刊河上《注》本于下，以佐观省。

王弼本用浙图书馆刊二十二子本，河上本用世德堂原刊本，卷子本道经用二五八四卷，下经用二四一七卷，余从略。

章与字数							各家异同校
王弼本			河上本				
章数	首句	字数	章题	字数	章	字数	
一	道可道	59	体道	59	一	54	甲省“之”“以”字各二，“故”字一，“其缴”作“其皦”。乙三“元”字各作“玄”全书同。
二	天下皆知美	88	养身	88	二	83	甲省“故”“焉”“而”字各一，“生而不有”句一。“较”作“形”，“前”作“先”，“辞”作“始”，两“弗居”作“不处”，多“治”“为”各一字。乙“相较”作“相形”
三	不尚贤	67	安民	67	三	57	甲省“之”字二，“为”“夫”“也”字各一，“是以”字二。“尚贤”作“上宝”，“强”作“彊”，“智”作“知”，多一“不”字。乙“使民心”作“使心”，“人之治”作“人治”。“智者”作“知者”。
四	道冲而用之	42	无源	42	四	39	甲省“兮”字二，“之”字一，“或”作“又”，“纷”作“忿”，“或”作“常”。乙“或存”作“若存”。
五	天地不仁	45	虚用	44	五	44	甲省“乎”字。“言”作“闻”。
六	谷神不死	25	成象	25	六	22	甲省“之”字一，“是谓”字二。
七	天长地久	49	韬光	49	七	46	甲省“且”“非”“邪”字各一，“生”作“久”，两“私”作“尸”。
八	上善若水	50	易性	50	八	50	甲“而”作“又”，“正”作“政”。
九	持而盈之	39	运夷	41	九	41	甲“盈”作“满”，“如”作“若”，“保”作“宝”“堂”作“室”。多“名”“成”各一字。乙“税”作“锐”，“功遂身退”，作“功成名遂身退”。
十	载营魄	69	能为	63	十	63	甲省“乎”字六，三“能”字作“而”，“无”作“为”。乙“离乎”作“离”，“能婴儿乎”作“能婴儿”，“疵乎”“知乎”“雌乎”省三“乎”字，“无为乎”，作“能无知”。
十一	三十辐共一毂	49	无用	49	十一	47	甲省“故”字一，“三十”并为“卅”省字一，填作“殖”。乙“鑿”为“口”（此字原文模糊）
十二	五色令人目盲	49	检欲	49	十二	49	甲“眈”作“田” 乙“盲”作“盲”，“眈”作“田”
十三	宠辱若惊	81	猷耻	84	十三	78	甲省“若惊”字二，“者”一，两“吾”字作“我”，“为”作“于”。乙“若惊宠为下”，作“辱为下”，“故贵以身为天下若可寄天下”，作“故贵以身为天下者，则可寄于天下”，“爱以身为天下若可托天下”作“爱以身为天下者乃可以托于天下”。

(续表)

章与字数							各家异同校
王弼本			河上本				
章数	首句	字数	章题	字数	章	字数	
十四	视之不见名曰夷	94	赞玄	94	十四	91	甲省“谓”字一，“之”字二，“皦”作“微”，“昧”作“忽”，“绳绳”作“蝇蝇”，“象”作“像”，“能”作“以”。 乙“能知古”作“以知古”。
十五	古之善为士者	97	显德	97	十五	78	甲省“兮”字六，“其”字四，两“孰能”字四，“焉”“之”“久”“故”“不”字各一，“容”作“客”，“涣”作“散”，“释”作“沟”，“敦”作“混”，“混”作“吨”，“蔽”作“弊”，“新”作“复”。 乙“豫焉”作“与兮”，“容”作“客”，“樸”作“朴”下同，“混”作“浑”。
十六	致虚极	67	归根	68	十六	67	甲省“复”一，“芸芸”作“云云”，“是谓”作“静曰”，“妄”作“忘”，五“乃”作“能”，二“王”作“生”，多“其”一。 乙“致”作“至”，“观复”作“观其复”，“妄”作“菱”。
十七	太上下知有之	44	淳风	43	十七	38	甲省“其次”字二，“焉”字二，“兮”“皆”字各一，“之”作“而”，“悠”作“犹”。 乙“亲而”作“亲之”，“有不信焉”此句河本无，“悠”作“犹”。
十八	大道废有仁义	26	俗薄	26	十八	26	乙“慧智”作“智惠”。
十九	绝圣	45	还淳	45	十九	43	甲省“以”“樸”字各一，“者”作“言”，“不”作“未”。
二十	绝学	182	异俗	125	二十	115	甲省“兮”六，“哉”一，“独”一，“其”二，“之”一，以“魁”代“累累”省一，“若”二，“而”二，“也哉”字二，“荒”作“莽”，三“如”作“若”，“享”作“亨”，“泊”作“魄”，“婴”作“纓”，“沌沌”作“纯纯”，“昭昭”作“照照”，“昏昏”作“若昏”，“澹”作“忽”，“海”作“晦”，“颺”作“寂”，“以”作“已”，“独”作“欲”，多“所”字一。 乙“泊”作“怕”，“婴”作“纓”，“儻儻”作“乘乘”，“昏昏”作“若昏”，“澹兮其若海”作“忽忽兮若海”，“颺兮若无止”作“漂兮若无所止”。
二十一	孔德之容	71	虚心	71	二十一	61	甲省“兮”六，“其”三，“哉”一，“象”作“像”，二“众”字作“终”，“状”作“然”。 乙“惟”作“唯”，“恍”作“况”，“惚”作“忽”，“象”作“像”，“冥”作“冥”，“状”作“然”。
二十二	曲则全	71	益谦	77	二十二	61	甲省“天下”字二，“之”“者”“哉”字各一，“直”作“正”，“蔽”作“弊”，“感”作“或”，“彰”作“章”，“言”作“语”，“诚”作“成”，多“故”字一。
二十三	希言自然	68	虚无	87	二十三	58	甲省“故”“者”“乎”字各一，“道者同于道”至“同于道若”字十九，“亦”“乐”字各三，“焉”字二，“驟”作“趁”，“孰”作“热”，“於”作“而”，“失亦乐得之”作“道失之”，二八二三卷省“故”字一，“乐”字二，“焉”字二，四“於”字作“于”。 乙“故飘风”作“飘风”，“况”作“况”。

(续表)

章与字数							各家异同校
王弼本			河上本				
章数	首句	字数	章题	字数	章	字数	
二十四	跋者不立	47	苦恩	48	二十四	41	甲省“者”字五，“也”字一，“企者不立”作“喘者不久”，“伐”作“饶”，“赘”作“馊”，“或”作“有”。 乙“企”作“跂”，“不处”作“不处也”。
二十五	有物混成	85	象元	86	二十五	79	甲省“兮”二，“而”“故”“亦”“其”“焉”字各一，“寂兮寥兮”作“寂漠”，“居”作“处”，名(多)一“吾”字。 乙“立不”作“立而不”。
二十六	重为轻根	47	重德	47	二十六	46	甲省“而”一，“圣人”作“君子”，“奈何”作“如何”。 乙“奈”作“柰”，“关本”作“失臣”。
二十七	善行无辙迹	91	巧用	91	二十七	86	甲省“而”“者”字各二，“故”字一，“辙”作“微”，“適”作“适”，“数”作“计”，二“故”作“而”，“是谓”作“此谓”。 乙“善数”作“善计”，“捷”作“捷”。
二十八	知其雄守其雌	86	反朴	86	二十八	72	甲省“为天下谿”“为天下式”“为天下谷”三句十二字，“则”字二，“之”字一，“谿”作“奚”，“忒”作“贷”，“制”作“制”，“不”作“无”，“故”作“是以”多字一。 乙“嬰”作“嬰”。
二十九	将欲取天下	58	无为	58	二十九	57	甲省“也”字，“故”作“夫”，“歎”作“嘘”，“挫”作“接”，“隳”作“堕”。 乙“或歎”作“或响”，“或挫”作“或载”。
三十	以道佐人主者	75	俭武	75	三十	67	甲省“焉”字一，“大军之后必有凶年”句二八字，“敢”字一，“强”作“彊”，“有”作“者”，二“不”字作“非”，“谈”作“谈”，三“杀”字作“煞”，多“是”“故”各一字。 乙“有果”作“者果”。
三十一	夫佳兵不祥之器	117	偃武	116	三十一	115	甲省“者”“人”“则”“以”“矣”字各一，“志”作“意”，“凶”作“丧”，“众多”作“之众”，多“故”字一，“是以”字二。 乙“谈”作“谈”，“美”作“美”。
三十二	道常无名	71	圣德	70	三十二	65	甲省“也”字一，“之”字三，“可以”字二，“莫能”作“不敢”，“于”作“與”。 乙天下“莫能臣”作“不敢臣”，“侯”作“侯”，“夫亦将知止，知止可以不殆”作“天亦将知之，知之所以不殆”。
三十三	知人者智	38	辩德	38	三十三	36	甲省“者”字二。
三十四	大道汜号	61	任成	62	三十四	55	甲省“兮”“云”字各一，“而”字三，“常无欲”句一字三，“泛”作“汎”，“而生”作“以生”，“衣养”作“衣被”，“焉”作“之”，“为”作“于”，“是以”作“是以圣人”多字二。 乙“衣养”作“爱养”，“以其终不自为大”作“是以圣人终不为大”。

(续表)

章与字数							各家异同校
王弼本			河上本				
章数	首句	字数	章题	字数	章	字数	
三十五	执大象天下往	43	仁德	43	三十五	36	甲省“而”字一，“之”字四，“乎”“其”字各一，“口”作“言”，“足”作“可”。
三十六	将欲喻之必固张之	56	微明	56	三十六	56	甲“歛”作“翕”，“兴”作“与”“之”作“有”，“示”作“视”。 乙“歛”作“喻”，“将欲”作“将使”。
三十七	道常无为	50	为政	48	三十七	47	甲省“之”“夫”“将”各一字，“定”作“正”。 乙“能守之”作“能守”，“无欲”作“不欲”。 (以上道经上，以下德经下。)
三十八	上德不德	129	论德	129	三十八	129	甲“扔”作“仍”，“居”作“处”，“处”作“居”。 乙“扔”作“仍”
三十九	昔之得一者	134	法本	135	三十九	132	甲省“高”“乎”字各一，“贞”作“正”，“贱”误作“贼”，“耶”作“邪”，“與无與”作“与无誉”，“碌碌”作“禄禄”，“珞珞”作“落落”。 乙“壹”作“宁”，“以为天下贞”作“为正”，“蹶”作“歷”，“谷”作“穀”，“邪”作“耶”，“與”作“车”“珞”作“落”。
四十	反者道之动	21	去用	21	四十	21	甲“天下万物”作“天地之物”。
四十一	上士闻道	95	同异	95	四十一	90	甲省“之”字一，“勤而”作“勤能”，“颡”作“类”，“谷”作“俗”，“故”作“是以”多字一。 乙“颡”作“类”。
四十二	道生一	73	道化	73	四十二	73	甲省“或”一，“为称”作“自名”，“教父”作“学文”，“我亦”作“亦我”，多“义”字一。 乙“谷”作“穀”。
四十三	天下之至柔	39	编用	39	四十三	37	甲省“吾”“之”字各一。 乙“閒”作“间”。
四十四	名与身孰亲	39	立戒	37	四十四	40	甲三“孰”字作“熟”，多一“故”字。 乙“是故甚爱”作“甚爱”。
四十五	大成若歎	40	洪德	40	四十五	40	甲“盈”作“满”，“讷”作“呐”，“正”作“政”。 乙“缺”作“歎”。
四十六	天下有道	39	俭欲	44	四十六	43	甲省“故”“矣”字各一，“大”作“甚”，多“罪莫大于可欲”句六字。 乙“郤”作“却”，“戎马生于郊”后河上多“罪莫大于可欲”句，“常足矣”作“常足”。
四十七	不出户知天下	63	鉴远	36	四十七	36	甲“见”作“知”。 乙“闚”作“窥”，“不为”作“无为”。

(续表)

章与字数							各家异同校
王弼本			河上本				
章数	首句	字数	章题	字数	章	字数	
四十八	为学日益	40	忘知	40	四十八	40	甲省“而”字一，“损之又损”句下有“之”字。
四十九	圣人无常心	64	任德	64	四十九	63	甲省“常”“其”字各一，“德善”“德信”字皆作“得”，“歛歛”作“懔懔”，“浑”作“混”，“孩”作“骸”，“百姓”上多一“而”字。 乙“歛歛”作“怵怵”，“为天下浑其心”句后河上多“百姓皆注其耳目”句。
五十	出生入死	80	贵生	79	五十	76	甲省“亦”字一，“投”作“驻”，“措”作“错”，三“十”字并作“什”。 乙“地亦十”作“地十”，“被”作“避”，“兕无所”作“兕无”，“措其爪”作“措爪”。
五十一	道生之德蓄之	72	养德	72	五十一	66	甲省“莫不”字二，“之”字二，“德”“而”字各一，“势”作“熟”，“命”作“爵”，“亭之毒之”作“成之熟之”。 乙“亭之毒之”作“成之孰之”。
五十二	天下有始	72	归元	72	五十二	73	甲“勤”作“懃”，“曰”作“日”，“强”作“彊”，“习常”作“袭常”，多“日”字。 乙“既得”作“既知”，“以知”作“复知”，“闭”作“闪”，“曰强”作“日强”。
五十三	使我介然	52	益证	51	五十三	52	甲省“也哉”二字，“介”作“爪”，“是”作“甚”，“而民好径”作“民甚好径”，“朝”作“潮”，“芜”作“苗”，“厌”作“膺”，“财”作“资”，“盗夸”作“盗诘”，“非道也哉”作“盗诘非道”，重“盗诘”二字。 乙“非道也哉”作“非道哉”。
五十四	善建者不拔	91	修观	91	五十四	84	甲省“者”二，“于”五，“哉”“以”字各一，“辍”作“酸”，五“修”字作“脩”，五“乃”字作“能”，“天下然哉”作“天下之然”，以“能有”代“乃”多一，多“之”字一。 乙“以祭祀”作“祭祀”，“乃馀”作“有馀”，“吾何以知”作“何以知”。
五十五	含德之厚	81	玄符	79	五十五	75	甲“蜂虿虺蛇”作“毒虫”省二字，省“不据”字二，“也”字二，“猛兽不据攫鸟不搏”作“鸚鸟猛兽不搏”，“全”作“酸”，四“曰”字作“日”，“祥”作“详”，“强”作“彊”，二“不”字作“非”。 乙“蜂虿虺蛇不螫”作“毒虫不螫”，“全”作“峻”，“嘎”作“哑”，“则老”作“将老”“曰详”“日强”作“日祥”“日强”。
五十六	智者不言	66	玄德	66	五十六	60	甲省“而”字六，“分”作“忿”。 乙“分”作“纷”，“疏”作“踈”，“不可得而踈而害而贱”三句不可上均加“亦”字。
五十七	以正治国	88	淳风	88	五十七	85	甲省“哉”字一，“而”字四，二“正”字作“政”，“治”作“之”，“其然哉”作“天下之然”，“伎”作“知”，“法令”作“法物”，多“天下”二字。

(续表)

章与字数							各家异同校
王弼本			河上本				
章数	首句	字数	章题	字数	章	字数	
五十八	其政闷闷	70	顺化	70	五十八	64	甲省“兮”字二，“是以圣人”字四，“涓涓”作“蠢蠢”，二“正”字作“政”，“妖”作“沃”，“刳”作“秽”，“孰”作“熟”。 乙“涓”作“醇”，“妖”作“沃”，“刳”作“害”，“耀”作“曜”。
五十九	治人事天	64	守道	64	五十九	63	甲省“则”字一，二“畜”字作“式”，二“服”字作“伏”，“莫”作“能”，“抵”作“蒂”。 乙“克”作“剋”，“抵”作“蒂”。
六十	治大国若烹小鲜	48	居位	48	六十	47	甲省“焉”字一，“鲜”作“腥”，“德”作“得”。 乙“不伤人”作“不伤”。
六十一	大国者下流	82	谦德	82	六十一	80	甲省“以静为下”句四字，“交”作“郊”，“牝”作“郊”，二“取”字作“聚”，“或”作“感”，“以”作“而”，多“夫”“故”字各一。
六十二	道者万物之奥	80	为道	80	六十二	80	甲省“邪”一，“之所保”作“所不保”，“何”作“奚”，“拱璧”作“供之之璧”，“驷马”作“四马”，多“之”字一。 乙“不曰”作“不日”。
六十三	为无为	79	恩始	78	六十三	61	甲省“其”字二，“是以圣人终不为大故能成其大”二句十三字，“矣”字一，“天下”字二，“图”作“喆”，“细”作“小”。 乙“无难矣”作“无难”。
六十四	其安易持	123	守微	123	六十四	125	甲“脆”作“毳”，“泮”作“破”，“毫”作“豪”，“层”作“重”，“千里之行”作“百刃之高”，“始”作“起”，“复”作“备”。 乙“泮”作“破”。
六十五	古之善为道者	69	淳德	67	六十五	65	甲省“多”字一，“矣”字三，“愚”作“娱”，“智”作“知”，“福”作“德”，二“稽式”作“楷式”，“乃”作“迺”。
六十六	江海所以能为百谷王者	76	后已	77	六十六	79	甲省“必”字二，“圣人”字二，“厌”作“履”，“不”作“无”，“而民”作“其民”，多“圣人”字二。 乙“欲上民”作“圣人欲上民”。
六十七	天下皆谓我大似不肖	99	三宝	97	六十七	97	甲省“道”字一，“似”字二，“矣”字一，“也夫”字二，“谓”作“以”，三“肖”字作“咲”，“细”作“小”，“持而保之”作“宝而持之”，三“舍”字作“赦”，多“夫”字一，“其”字三。 乙“细也”作“细”，“保之”作“宝之”。
六十八	善为士者不武	43	配天	42	六十八	41	甲省“者”字三，“之”字一，“舆”作“争”，多“古之”字二。 乙“胜敌”作“胜战”。

(续表)

章与字数							各家异同校
王弼本			河上本				
章数	首句	字数	章题	字数	章	字数	
六十九	用兵有言	54	玄用	54	六十九	55	甲省“矣”字一，“扔”作“仍”，二“轻”字作“侮”，“丧”作“亡”，“加”作“若”，“哀者胜矣”作“则哀者胜”，多“则”字二。
七十	吾言甚易知甚易行	47	知难	47	七十	47	甲“我”作“吾”。
七十一	知不知上	28	知病	28	七十一	22	甲省“夫唯病病”字四，“不病”字二。
七十二	民不畏威	45	爱己	45	七十二	44	甲以“故”代“是以”省字一，“狎”字作“狭”，二“厌”字作“瘕”一又作“履”。 乙“大威至”作“大威至矣”，“无狎”作“无挟”。
七十三	勇敢则杀	64	任为	64	七十三	57	甲省“是以圣人犹难之”一句七字，“杀”作“煞”，“孰”作“熟”，“繻然”作“不言”。
七十四	民不畏死	59	制惑	57	七十四	54	甲省“为”“杀”“谓”“者”“有”“矣”字各一，“既常畏死”作“常不畏死”，“得执”作“诚得”，“孰”作“熟”，三“杀”字作“煞”，多“常”字一。 乙“杀者杀”作“杀者”，“伤其手矣”作“伤手矣”。
七十五	民之饥	54	贪损	53	七十五	53	甲省“之”“上”字各一，“民”作“人”，二“饑”字作“饥”，“难”字作“不”，以“百姓”代“民”多字一。
七十六	人之生也	57	戒强	57	七十六	54	甲省“也”字四，二“强”作“彊”，“脆”作“毳”，“槁”作“皤”，“兵”作“共”。“强大”作“坚彊”，“处”作“居”，多“故”字一。 乙“则兵”作“则共”。
七十七	天之道	79	天道	79	七十七	74	甲省“与”一，“而”二，“之”一，“以”一，“补”作“与”，“孰”作“热”，“见”作“示”。 乙“与”作“乎”，“补之”作“与之”。
七十八	天下柔弱	65	任信	65	七十八	64	甲省“以”字一，“之”字二，“莫柔弱”作“柔弱莫过”，“胜”作“先”，“云”作“言”，“为”作“谓”，“弱胜彊柔胜刚”二句乙转，多“故”“过”字各一。 乙“莫柔弱于水”作“柔弱莫过于水”，“之”作“知”，“是以”作“故”，“国不祥”作“国之不祥”。
七十九	和大怨	40	任契	40	七十九	40	甲省“而”字一，“彻”作“撤”，多“故”字一。
八十	小国寡民	75	独立	76	八十	78	甲省“虽”字二，“死”字一，“舆”作“与”，“陈”作“阵”，“居”作“处”，“犬”作“狗”，“人”作“民”，多“使”字一。 乙“什伯之器”作“什伯人之器”。
八十一	信者不美	57	显质	57	八十一	57	甲“不”作“无”，“善者不辩”“知者不博”各二句乙转。

附 件

(一) 序诀三段 隐诀一段

老子道德经序诀 P 二五八四又 P 二四〇七卷

太极左仙公葛玄撰

老子体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地终始，不可称载。终乎无终，穷乎无穷，极乎无极，故无极也。与大道而伦化，为天地而立根，布气于十方，抱道德之至淳，浩浩荡荡，不可名也。焕乎其有文章，巍巍乎其有成功，渊乎其不可量，堂堂乎神明之宗。三光持以朗照，天地察以得生，乾道运以吐精，高而无民，贵而无位，复载无穷。是教八方诸天，普弘大道，开辟以前复下为国师，代代不休，人莫能知之，匠成万物，不言我为，玄之德也。故众圣所共尊，道尊德贵，莫之命而常自然，惟老氏乎！周时复托神李母，剖左腋而生，生即皓然，号曰老子。老氏之号，因玄而出，在天地之先，无衰之期，故曰老子。世人谓老子当始于周代，老子之号，始于无数之劫，甚窈窈冥冥，眇邈久远矣。世衰大道不行，西游天下，关尹喜曰：“大道将隐乎？愿为我著书！”于是作道德二篇五千文上下经焉。夫五千文宣道德之源，大无不包细无不入，天人之自然经也。余先师有言，精进研之，则声参太极；高上遥唱，诸天欢乐，则携契玄人；静思期真，则众妙感会；内观形影，则神气长存；体洽道德，则万神震伏。祸灭九阴，福生十方，安国宁家，孰能知乎！无为之文，滂之不辱，余之不荣，挠之不浊，澄之不清，自然也。应道而见传告无穷，常者也。故知常曰明，大道何为哉？弘之由人期文尊妙，可不极精乎？粗述一篇，唯有道者宝之焉。

河上公者，莫知其姓名也。汉孝文皇帝时，结草为庵于河之滨，常读老子道德经。文帝好老子之言，诏命诸王公大臣州牧二千石朝直众官，皆命（宋本作令）诵之，有所不解数句（宋本有“诗”字），天下莫能通者。闻侍郎（宋本存“裴楷”二字）说河上公诵老子，乃遣诏使赍所不义问之。公曰：“道尊德贵，非可遥问也。”文帝即驾从诣之。帝曰：“普天之下，莫非王土，率土之宾，莫非王臣，域中有四大，王居其一也。子虽有道，犹朕民也。不能自屈，何乃高乎！朕足使人富贵贫贱。”须臾，河上公即拊（宋本作拊）掌坐跃，冉冉在虚空之中，如云之升（宋本作昇）去地百余丈，而止于玄虚，良久俯而答曰：“今上不至天，中不累人，下不居地，何民之有？陛下焉能令余富贵贫贱乎？”帝乃悟（宋本下有“之”字），知是神人，方下辇稽首礼谢，曰：“朕以不德，忝统先业，才不任大，忧于不堪，虽治世事，而心敬道德，直以闇（宋本作暗）昧，多所不了，惟蒙道君弘愍，有以教之，则幽夕覩太阳之耀（宋本作曜）光。”河上公即授素书老子道德经章句二卷，谓帝曰：“孰研此，则所疑自解，余注是经以来，千七百余年，凡传三人，连子四矣，勿示非其人！”文帝跪受经，言毕，公失所在。论者以为文帝好老子大道，世人不能尽通其义，而精思遐感，仰（宋本作上）彻太上道君，遣神人特下教之便去耳。恐文帝心未纯信，故示神变，以悟帝意，欲成其道真，时人因号曰河上公焉。

太极左仙公葛曰老子以上皇元年正月十二日丙子太岁丁卯，下为周师，到无极元年太

岁癸丑五月壬午去周西度关，关令尹喜宿命合道，豫（二三二九卷作预）占见紫云西迈，知有道人当度，乃斋洁（二三二九作絜）烧香，想见道真，以其年十二月二十五日老子度关也。喜见老子，迎，设礼称弟子。老子曰：“汝应为此宛利天子，弃贤世传弘大道，子神仙者矣！”以二十八日日中授太上道德经，义洞虚无，大无不包（宋本作苞），细无不入，圣王不能尽通其义。昔汉孝文皇帝，好老子大道，从容无为之堂，叹凡圣无能解此玄奥。精思远感，上彻太上道君，遣神人下授文帝希微之旨，道人即信誓传受，至人比字校定，外儒所杂传多误，今当参校此正之，使与玄洞相应，十方诸天鬼神所宗奉文同无一异矣。吾已于诸天神仙校定受传，天人至士贤儒，当宗极正真，弘道大度，何可不精得圣人本文者乎？吾所以有言，欲正玄妙于天地人耳。今说（宋本下是至字）至矣明矣，夫学仙者必能弘幽迹也。

道士郑思远曰：“余家师左仙公受太极真人徐来勒道德经上下二卷，仙公曩者所好，如亲见真人教以口诀，此文道之祖宗也。诵读万遍，衷心注玄者，皆升仙，尤尊是书，日多朝拜，朝拜愿念，具如灵宝法矣，学仙君子宜弘之焉！仙公常秘此言，无应仙之相好者不传也。”

太极隐诀（P 二三二九卷太极作太上）

先烧香整服，礼十方，三拜，心存玄中，大法师左子河上真人尹先生，因开经蕴咒曰：“玄玄至道宗，上德体洪元，天真虽远妙，近缘泥丸君，官室皆七宝，窗牖自有分，清静常致其，驾景乘紫云，日月左右照，升仙长年全，七祖上生天，世为道德门。”毕，叩齿三十六通，咽液三十六过，先心存左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武，足下八卦神龟，三十六师子伏在前竟，十七星五藏生五气，罗文复身上。口诀：读经五百言，辄叩齿三，咽液三也。

右文四段，皆附见敦煌《老子道德经》河上公本前后，而二五八四卷为最全备。其他如二四〇七卷录序诀，自成一卷。又如二三二九、二三七〇、二四三五，二五八四各卷卷前，均有序文，此皆道士派附益之说。所谓序诀者，即第一段之序，与后二段之诀，沾合两字而名。《两唐志》均有《老子道德经序诀》二卷，《新志》复有成玄英《开题序诀义疏》七卷，则成书当亦道教极甚时期之所为。然二卷七卷之数，必非此短章所能容。道教依傍佛典，别立戒律，持诵之法，所谓诀者是也。则其为量，不止于此。细绎诸诀，无甚深义。二四一七卷末，附有信女发愿文，则疑此章显义，乃为世人说法，持其浅浅者耳，非其全璧也。

第一段当据二三二九、二五九六诸卷正名曰“序”，题郭玄撰。玄者郭洪之从祖也，吴时学道，号曰葛仙公，其文亦安详，约得魏晋仿佛，虽极其浮夸，而亦自不俗。附会为玄，犹近事理。至第二三两段，叙河上公老子者，则神仙家之常调，文既肤凡，义亦浅陋，全类市井小说。甄鸾《笑道论》据年号称谓及诸史实，以为可笑至深，其为浅末道士之为，更不足论矣。然此亦学术宗教交关之迹，又为卷子之所具有，故录而附之如左，当亦学人之所不废也。

（二）十戒经与发愿文

十戒经（据P 二三四七）

天尊言：善男子，善女子，能发自然道志，来入法门，受我十戒十四持身之品，则为大道清信弟子，皆与勇猛飞天齐功。于此而进心不懈退者，则超陵三界，为上真人。

次弟子对师而伏：

一者不煞，当念众生。

二者不淫，犯人妇女。

三者不盗，取非义之财。

四者不欺，善恶反论。

五者不醉，常思清行。

六者宗亲和睦，无有非亲。

七者见人善事，心助欢喜。

八者见人有忧，助为作福。

九者彼来加我，志在不报。

十者一切未得道我不有望。

次说十四持身之品。

与人君言，则惠于国。

与人父言，则慈于子。

与人师言，则爱于众。

与人兄言，则悌于行。

与人臣言，则忠于上。

与人子言，则孝于亲。

与人友言，则信于交。

与人夫言，则和于室。

与人妇言，则贞于夫。

与人弟言，则恭于礼。

与野人言，劝于农也。

与沙门道士言，则止于道。

与异国人言，各守其域。

与奴婢言，则慎于事。

天尊言修奉清戒，每合天心，常行大慈，愿为一切普度厄世，谦谦尊教，不得忠怠。宁守善而死，不为恶而生。于是不退，可得拨度王道，不履三恶，诸天所护，万神所敬，长斋奉戒，自得度世。

唐真戒供养道德经发愿文（据P二三四七与P二四一七卷合抄）：

大唐景龙三年，岁次己酉，五月丁巳朔十八日甲戌，沙州敦煌县洪闰乡长沙里女官清信弟子唐真戒，年十七岁，甲午生，既耳目贪于声色，身心染于荣宠，常在有欲，无自由返。伏闻老子以无极元年七月甲子日，将欲西度关，关令尹喜，好乐长生，欲从明君受一言之经。老子曰：“善哉；子之问也！吾道甚深，不可妄传。生道入腹，神明皆存。百节关孔，六甲相连，徘徊身中，错综无端，胎息守中，上与天连，行之立仙，拜为真人，传不得法，殃及其身，身死名灭，下流子孙。”真戒穴人无识窃好不己，专志颛颥，实希奉受，今依具盟科法，赍信誓心。今诣三洞法师北岳先生阎□明求受《道德》五千文经，修

行供养，永为身宝，断金为盟，违科犯约，幽牢长夜，不敢有言。

唐真戒供养十戒经发愿文（据二三四七）

大唐景龙三年，岁次己酉五日丁巳朔十八日甲戌，沙洲敦煌县洪闰乡长沙里冲虚观女官清信弟子唐真戒，年十七岁，但为宋人无，既受纳有形，形染六情，六情一染，动之弊移。或于所见昧所于著世务，因缘以次而发，招引罪垢，历世弥积，轮回于三界，漂泊而忘返，流转于五道，长轮而弗悟。伏闻天尊大圣，演说十戒十四持身之品，依法修行者，可以超升三界，位极上清。真戒性虽愚昧，愿求奉受，谨赍法信，谨诣北岳先生阎□明，奉受十戒十四持身之品，修行供养，永为身宝。僣盟负约，长幽地狱，不敢蒙原。

供养道德经发愿文（P二四一七卷末）

大唐天宝十载，岁次辛卯，正月乙酉朔廿六日庚戌，敦煌郡敦煌县神沙乡阳沙里神泉观男生清信弟子素栖岳，载二十一岁，既耳目贪于声色，身心染于荣宠，常在有欲，无自由返。伏闻老子以无极元年七月甲子日将欲西度关，关令尹喜好乐长生，欲从明君受一言之经。老子曰：“善哉，子之问也！吾道甚深，不可妄传。生道入腹，神明皆存，百节关孔，六甲相连，徘徊身中，错综无端，胎息守中，上与天连，行之立仙，拜为真人。传不得法，殃及其身，身死名灭，下流子孙。”栖素宋人无识，窃好不已，专志颺颺，实希奉受。今依具盟科法，赍信誓心。今诣三洞法师中岳先生马游定，求受《道德》五千文经，修行供养，永为身宝，断金为盟，违科犯约，幽牢长夜，不敢有信。

余所得诸《道德经》卷，卷末尚有附载，可以窥见唐时道教之宗教仪式及信条戒录者二事。一曰《十戒经》，《十戒经》者，道家通俗传道之信条，道教教义之一端，亦文献之一要件也。二曰发愿文，发愿文者，大抵忏悔情染，招引罪垢，求能超升，遂尔求得某先生奉受五千言，或明戒之属，因而写经供养云云。其事与佛徒相同。仪则款式，亦多从同，故录而附之，亦以明一时之风习，见民情之常态云耳！

从郭店楚简《老子》看老子其人其书*

郭 沂**

老子其人其书是中国学术史上的重大问题，对此，连两千多年前那位博学的太史公也没能说清楚，后代学者就更如雾里看花了。值得庆幸的是，1993年湖北荆门郭店出土了战国楚简《老子》，并于最近公之于世。或许，这是从历史的深处透射出来的一束最强烈而鲜明的光线。人们最大的期望，当然莫过于它能够去除弥漫千古的迷雾了。本文考察的结果是，简本《老子》不但优于今本，而且是一个原始的、完整的传本，它出自春秋末期与孔子同时的老聃；而今本《老子》，则出自战国中期与秦献公同时的太史儋。历史上的有关争议，大致都可以在这一框架下获得合乎情理的解释。

一、简本优于今本

我们首先可以注意到，简本同今本（这里的今本兼指王弼本和帛书本）相比在文字上有许多差异，就其中能够判别出优劣的情况看一般是简本优于今本。证据如下：

1. 简本的“三言以为辨不足”意为在现实中，人们很难辨别什么智辩、巧利、伪诈。所谓“辨不足”，是说用来辨别智辩、巧利、伪诈与否的根据或因素不足，所以老子提出“视素保朴”作为辨别的根本原则。而在王弼本和帛书本中，“辨”字作“文”，令人莫名其妙，历来意见不一。

2. 简本的“以其能为百谷下，是以能为百谷王”较王本的“以其之下，故能为百谷王”或帛本的“以其善下之，是以能为百谷王”更明白朴实。

3. 简本的“圣人之在民前也”“其在民上也”，王本、帛本皆作“欲上民”“欲先民”。这个“欲”字把境界降低了（详见下文）。

4. 简本：“善者果而已，不以取强。果而弗伐，果而弗骄，果而弗矜，是谓果而不强。”“是谓”二字表明，“果而不强”是对“果而弗伐”等三者的总结，正与前面的“不以取强”一语相

* 本文原载《哲学研究》1998年第7期，第47-55页。

** 郭沂，1962年生于山东临沂。现任中国社会科学院哲学研究所研究员，兼任国际儒学联合会学术委员会副主任，山东大学易学与中国古代哲学研究中心兼职教授，四川大学古籍研究所客座教授。研究方向：儒家哲学、道家哲学、先秦典籍、出土文献、中国哲学史。

应。也就是说，“果而弗伐”等三句是对“不以取强”或“果而不强”的阐释。王本无“是谓”二字，导致“果而勿强”与“果而勿伐”等并列，则与“不敢以取强”一语不相应。另外，简本的“果而弗骄”一句与其前后的“果而弗伐”“果而弗矜”两句句式相同、意义相属，但此句王本作“果而不得已”，帛本作“果而毋得已居”，不但句式与前后不类，而且令人费解。

5. 简本的“孰能浊以静者，将徐清；孰能安以动者，将徐生”，句式完整，意义明确。此段王本作“孰能浊以静之徐清，孰能安以久动之徐生”，帛本作“浊而静之徐清，安以动之徐生”，不但句式古怪、不合语法，而且含义难明。与简本对照，方知这是由夺字所致。

6. 简本“圣人……教不教，复众人之所过”中的“教不教”，今本作“学不学”。此处谈圣人与众人的关系，故作“教不教”于义为长。

7. 简本“将镇之以无名之朴”前没有“吾”字，良是。此章开头几句为：“道恒无为也，侯王能守之，而万物将自化。”玩味文义，“将镇之以无名之朴”的主词当为守道的侯王，此处承上省略。王本和帛本妄加“吾”字，实弄巧成拙。

8. 今本六十三章的“报怨以德”与上下文没有瓜葛。同简本对照，方知此乃飞来之物，本属乌有。

9. 简本的“万物方作，居以须复也”较王本“万物并作，吾以观复”和帛本的“万物旁作，吾以观复也”略胜一筹。意思是，万物刚刚发生（“方”字不必如竹简整理者之读为“旁”），即坐以待复（不必等到万物“并作”时再去“须复”）。由于事物总要复归，故不必“观”之，“须”（待）之即可。“方”字王本作“并”，帛本作“旁”，皆音近而讹（“方”为阳母邦声，“并”“旁”皆阳母并声）。

10. 简本的“天道员员”亦胜于王本的“夫物芸芸”和帛本的“夫物云云”“夫物耘耘”。“员”即“圆”的本字。日月星辰皆周而复始，此乃“天道员员”。在老子看来，事物循环往复的规律与天道变化的规律一致。

11. 今本五十七章的“天下多忌讳，而民弥贫”一语于理难通，因这两句话之间并没有什么因果关系，再说老子也并不否定贫穷。简本“贫”字作“叛”，于理畅然。要让人民自然而然，不要给予太多的制约；否则，如果“多忌讳”，则人民更容易叛乱。此处今本误“叛”为“贫”，亦由音近所致。“叛”为元母并声，“贫”为文母并声，声纽相同，韵部亦近。

12. 王本“未知牝牡之合而全作”之“全作”不易解，而简本作“怒”则至为明白。“怒”即奋发、奋起。此句意为男婴虽不懂男女交合之事，但他的生殖器却能勃起，此乃自然。下句简本作“终日乎无忧”，其优于王本的“终日号而不嘎”和帛本的“终日号而不嘎”更不待言。此处之“嘎”“嘎”盖为“忧”之讹误，形相近也。

13. 从王本“知和曰常，知常曰明”的上句看，“常”已是被知者（“知和”），其下句又在“常”上加一“知”字，岂不重复！而简本作“和曰常，知和曰明”则不存在这个问题。

14. 王本的“多藏必厚亡”中，“多藏”尚说得通，“厚亡”则文不成义。同简本的“厚藏必多亡”相对照，方知王本误换“藏”“厚”二字。

15. 同简本比较，可推断今本二十章首句“绝学无忧”为误置，说见下文。

16. 王本“清静为天下正”的“正”字历来有多种解释，似皆不妥。简本此字作“定”，甚为明达。句义为，清静可以战胜社会的躁动，以使天下安定，这就像“燥胜沧，清胜热”一样。

17. 简本的“丧事上右”优于王本的“凶事上右”，因为它正与下文的“上将军居右，言以丧礼处之”相应。

18. 王本“以哀悲泣之”之“泣”字，马叙伦曾校为“泣”，而此字简本作“位”，正与马氏所校一致。

除文字差别外，简本与今本在分篇和章序上也有很大不同，从中亦可发现简本优于今本。

今本虽然分为道经和德经两篇，但这种分法具有任意性，因为它们缺乏各自独特的、明确的主题。简本不分道经、德经。然而，这是否就意味着简本不分篇呢？恐怕不能这么看。我以为，简本的甲、乙、丙三组，就是上、中、下三篇。其一，这三组竹简形制各不相同，这当然是竹简制作者有意进行区别的。其二，也是更重要的一点，这三篇主题有所不同。简本《老子》的核心思想是守道归朴。具体言之，上篇大致讨论守道归朴及其根据、效果。中篇大致讨论守道归朴的途径。下篇只有四章，似为杂列。尤其是相当于今本六十四章下段的末章，显然是附录。它已在上篇出现一次，只是由于其文字有出入才附列卷末。此《老子》三篇或许我们可以仿照《庄子》体例分别称为内篇、外篇、杂篇。因此，简本的分篇优于今本。

今本的章次相当杂乱，章与章之间大多缺乏内在联系。但在简本中排列在一起的若干章往往拥有一个共同的主题，而这种主题就是简本安排章次的依据。就上篇的情况看，从首句“绝智弃辩”一直到“夫唯弗居也，是以弗去也”这一大段，包括今本的十九章、六十六章、四十六章中下段、三十章中段、十五章、六十四章下段、三十七章、六十三章和二章，主题为怎样才是守道归朴；从“道恒无名”至“天道员员，各复其根”，包括今本的三十二章、二十五章、五章中段、十六章上段，主题为道以及道与天地万物、与人的关系。即守道归朴的根据：从“其安也，易持也”至“我欲不欲而民自朴”，包括今本的六十四章上段、五十六章和五十七章。主题是圣人或君主如何使人民守道归朴；从“含德之厚者”至“功遂身退，天之道也”，包括今本的五十五章、四十四章、四十章和九章。主题为守道归朴的效果。因此，简本的章次亦优于今本。

二、简本是一个原始传本

至此，我们可以越来越清楚地看到，简本一定比今本更原始。从文字差异看，今本的难解粗陋之处往往由讹误所致；从分篇和章次看，简本更合理、更符合原作者的本意，而今本打破了简本的这种原始联系，肢解之迹显然。以下理由，将进一步证实这种推断。

其一，今本的某些章只有一部分见于简本，而就其内容看，见于简本的部分与不见于简本的部分风马牛不相及。请看下表：

章次	见于简本部分	不见于简本部分
5	“天地之间其犹橐籥乎”一段	“天地不仁”“圣人不仁”一段和“多言数穷”一段
20	“唯之于阿，相去几何”一段	“荒兮，其未央”以下的部分
30	“以道佐人主者”等三句和“善有果而已”一段	“物壮则老”一段
46	“祸莫大于不知足”一段	“天下有道，却走马以粪”一段
52	“塞其兑，闭其门”一段	“天下有始，以为天下母”一段

将左右两栏稍加比较就很容易看出，今本这些章的不见于简本的部分显然是后人附加上去的。

其二，如果我们再进一步比较一下简本与今本分章的不同，就对今本生硬割裂、拼凑的做法看得更加清楚了。

简本与今本分章有所不同。简本分章标志（墨点）很少，上篇9个，中篇只有3个，下篇一个也没有。当然，这并不表明简本只有相当的章数。但从这仅有的墨点亦可看出它与今本分章的不同。如简本相当于今本三十二章和四十五章的部分。中间皆有墨点。说明它们在简本中分别为两章。就三十二章来说，平实而论，其谈“道常无名”的上段与谈“天地相合，以降甘露”的下段之间，既有不同（上段主要论形而上，下段主要论形而下）。又有联系（都涉及到“道”“名”等范畴），所以把它们合为一章或分为两章都有一定道理。但四十五章的情况不同，“大成若缺”一段论某些超越的性质与其外在表现看起来好像相反，“躁胜冷”一段论如何使天下安定，完全是两个不同的话题。它们在简本中本为两章，非常合理。但今本合而为一实为不妥。

尽管简本的章次几乎与今本完全不同，但相当于今本十七、十八两章的部分在简本中是连在一起的，这是少有的例外。本来这种例外也没有什么值得奇怪的，但在相当于今本这两章的中间偏偏多了一个连词“故”字，这便明明白白地告诉我们，在简本中，此处是不分章的。今观其文义，“大上下知有之”一段论大道之行的情形，“大道废，安有仁义”一段论大道之废的情形，二者相对而立，浑然一体，而今本分之有二，则割断了其本有的内在联系。

另外，今本六十四章以“其安易持也”开头的上段论事物的发生、发展过程以及人们应该持有的对策，以“为者败之”开头的下段论无为，议题也完全不同。原来，它们在简本中不但为两章，而且根本就不在一处。今本硬是把它们凑到一起，尤显不伦不类。

其三，简本的某些段落在今本中重复出现，这是今本重新改造、编排简本留下的痕迹（详见下文）。

其四，最明显、最直接的证据大概要数今本对“绝学无忧”一语的误置。在王弼本中，此语为二十章首句，但它与其后的文字义不相属。这一点，早已引起学者们的怀疑，有些人进而认为此句应属十九章。如蒋锡昌说：“此句自文义求之，应属上章，乃‘绝圣弃智，绝仁弃义，绝巧弃利’一段文字之总结也。”（朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年版，第77页引）事实上，“绝学无忧”难以总结“绝圣弃智”一段；换言之，“学”字涵盖不了此段所提到的圣智、仁义、巧利等概念。此段在简本中作“绝智弃辩”“绝巧弃利”“绝伪弃诈”，这几个概念同样难以为“学”所涵盖。此外，“绝学无忧”虽与“绝圣弃智”等精神一致，但句式不同，且不在一处。由此看来，将其属之十九章亦为不妥。

如果对照一下简本，问题便可迎刃而解。原来这种尴尬局面是由今本的误置造成的。在简本中，“绝学无忧”处于相当于今本四十八章上段的“学者日益”（今本作“为学日益”）一段与相当于今本二十章上段的“唯之于呵”一段之间。就其句义而言，“绝学无忧”当属前一段，与“学者日益”一句相应（竹简整理者将其属后一段，可能是受今本的影响）。今本将这原排列在一起的两段分开。在这个过程中，后一段将本为前一段末句的“绝学无忧”也一同带走了，成为其首句，这样就形成了一个千年疑案。

以上各点不仅说明简本是一个原始传本，而且还进一步证实了简本的确优于今本。

三、简本是一个完整传本

竹简整理者说：“部分竹简被盗”（《荆门郭店一号楚墓》，载《文物》1997年第7期）；“由于墓葬数次被盗，竹简有缺失，简本《老子》亦不例外。故无法精确估计简本原有的数量”（《郭店楚墓竹简·前言》，文物出版社1998年版）。看来，他们认为《老子》竹简确有缺失。然而，对这么一个关键问题，竹简整理者并没有提供确凿的、令人信服的证据。或许，他们的说法仅仅是一种推测。如果是这样的话，这种意见就需要再加斟酌。

我反复推敲、揣摩这批《老子》竹简，觉得这已经是一部完整的书了，尽管它只有今本的五分之二。

其一，简本的语言、思想皆淳厚古朴，甚至连今本经常出现的“玄”“奥”等令人难以把握的字眼都没有，而今本中那些比较玄奥的章节、段落恰恰亦不见于简本。如：讲“道可道非常道”“玄之又玄，众妙之门”的一章，讲“谷神不死，是谓玄牝”的六章，讲“涤除玄览”“是谓玄德”的十章，讲“无之以为用”的十一章，讲“是谓无状之状，无物之象”的十四章，讲“道之为物，惟恍惟惚”的二十一章，讲“重为轻根，静为躁君”的二十六章，讲“善行无辙迹”“是谓要妙”的二十七章，讲“复归于无极”的二十八章，讲“上德不德，是以有德”的三十八章，讲“昔之得一者”的三十九章，讲“道生一，一生二”的四十二章，讲“不出户，知天下”的四十七章，讲“是谓玄德”的五十一章，讲“道者，万物之奥”的六十二章，讲“玄德深矣，远矣，与物反矣”的六十五章等。以上所列，涉及到今本八十一章中的十六章，它们竟皆不见于简本。难道这是偶然的巧合吗？

其二，君王南面之术是老子研究中争议较大的一个问题，但在简本中，这个问题是不存在的。简本的“圣人之在民前也，以身后之；其在民上也，以言下之”一段，在王本中为“是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”，在帛书本中为“是以圣人之欲上民也，必以其言下之；其欲先民也，必以其身后之”。依简本，“圣人之在民前”“在民上”是其“以身后之”“以言下之”的自然而然的结果，但王本和帛本的几个“欲”字表明，圣人“以言下之”“以身后之”不过是他为了达到“欲上民”“欲先民”的目的而采取的手段，是一种权术，即后人所谓的君王南面之术。也就是说，前者体现了无为的精神，后者则落入了有为的层面。令人感到意外的是，今本中那些内含权术的章节恰巧不见于简本。这包括讲“不尚贤，使民不争”的三章，讲“非以其无私邪？故能成其私”的七章，讲“天下神器，不可为也”的二十九章，讲“将欲歛之，必固张之”“国之利器不可以示人”的三十六章，讲“古之善为道者，非以明民，将以愚之”的六十五章等。难道这是偶然的巧合吗？

其三，简本没有与儒家伦理观念针锋相对的文字，今本中那些明显否定儒家伦理观念的段落落在简本中皆有异文或文字上的增减。如今本十八章的“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”在简本中为：“故大道废，安有仁义？六亲不和，安有孝慈？邦家昏乱，安有正臣？”一字之差，意思完全相反。今本十九章的“绝圣弃智”“绝仁弃义”，在简本中为“绝智弃辩”“绝伪弃诈”。而今本六十三章的“报怨以德”在简本相当的部分就根本不存在。如此看来，简本并没有像今本那样否定圣、仁义、孝慈、忠等儒家所倡

导的范畴，并没有像今本那样提出与孔子“以直报怨”相抵触的“报怨以德”的观点。与此同时，今本其他与儒家伦理观念相抵触的几章恰恰不见于简本。它们是：讲“不尚贤，使民不争”的三章，讲“天地不仁”“圣人不仁”的五章，讲“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”的三十八章。难道这是偶然的巧合吗？

其四，先秦古籍的最终定型，往往经历过一个相当长的时期，并非出自一时一人，而后来增补的部分常常被放在原始部分之后。今观简本《老子》，其内容分见于今本的三十一章，据查全在六十六章之前，而今本六十七章至八十一章这整整十五章，在简本中没有任何踪影。难道这是偶然的巧合吗？

其五，如果简本《老子》部分竹简被盗，必然造成幸存部分文字残断、句义不完整。但现存的《老子》竹简除少数残破外，完整的竹简之间文字句义皆能衔接无间；即使那些残破的竹简，其缺失的文字也大抵可以据他本补齐。难道这是偶然的巧合吗？

其六，同时出土的其他各种文献大多相当完整。如果我们对比一下简本《缁衣》与《礼记·缁衣》、简本《五行》与帛书《五行》，就很容易发现，这两部简本古籍都非常完整，没有被盗的迹象。另外的十三种简本古籍，虽然我们他没有他本可资对比，但是，除个别残破的竹简外，其文字、句义也大致完整。难道这也是偶然的巧合吗？

不，以上诸点绝非偶然巧合！这些情况都说明了一点：简本是一部完整的《老子》传本。

就整个这批竹简而言，我以为虽然盗墓者在盗墓过程中对竹简有所破坏，并造成了竹简的散乱、残损，但竹简可能没有被盗。

四、从简本到今本

从简本不含有今本中的高远玄虚之论、非黜儒家之语、南面权谋之术等情况看，它有完全区别于今本独特的思想体系，且前后一贯，意蕴精纯，显然出自一人之手笔，代表一人之思想。但是，这并不意味着它全为一人之独创，而没有吸收前人之成果。学者早就指出，《老子》一书中有不少古语。这种情况在简本中也是存在的。

简本内容皆见于今本，这说明今本将简本悉数纳入。这样就存在一个从简本到今本演变的过程。事实上，以上的讨论已经基本上勾勒出了这个过程的大致轮廓。简言之，在文本上，今本一是将原来的上、中、下三篇改为道经、德经两篇，二是重新调章次，三是对原有章进行分合，四是更改增删文字，五是新的文字段落加进原有章，六是增加大量新章。通过最后两种方式，今本扩大到相当于简本大约一点五倍的篇幅。在思想内容上，今本之所为主要表现在：一是理论思维上的玄虚化、思辨化，二是政治倾向上的权术化，三是学术观点上的非儒化，四是大大发展和丰富了原有的有、无、道等范畴和宇宙论等学说，五是提出阴阳、明等新范畴和新思想。

今本将简本纳入并进行如此这般的改造至少留下两个明显的缺陷。一是，在内容上，由于今本与简本的思想不一致，所以尽管今本对简本的文句作了一些篡改，但仍不免造成一些矛盾。如它一方面否定孝慈：“六亲不和，有孝慈”（十八章）；另一方面又肯定之：“绝仁弃义，民复孝慈”（十九章）。一方面否定圣：“绝圣弃智，民利百倍”（十九章）；另一方面又在多处

颂扬圣人：“是以圣人后其身而身先，外其身而身存”（七章），“圣人用之，则为官为长”（二十八章），“是以圣人执左契而不责于人”（二十九章）等等。

二是在文本上造成一些重复。如简本的“闭其兑，塞其门，和其光，同其尘，剖其觚，解其纷，是谓玄同”一段，分别见于今本的四章和五十六章；简本的“物壮则老，是谓不道”分别见于今本的三十章和五十五章，等等。这些皆由今本在重新编排简本时不够严格所致。

今本在成书过程中，除纳入简本外，还吸收了不少古语，这一点同简本的做法是一样的。

竹简本与王弼本、帛书本（帛书甲乙两本之间相差甚微，故可视之为一个传本）之间的关系如何呢？笔者曾将三者文字上的主要差异列为一表，共得52条。通过对它进行进一步分析归纳，可得出以下几点结论：

其一，王本、帛本一致而与简本相异者高达26条，占总数的50%。这说明王本和帛本属于一个传本系统，简本属于另一个系统。这一点从上文的探讨中已看得很清楚，自不待言。

其二，简本、帛本一致而同王本相异者为17条，占33%；简本、王本一致而同帛本相异者只有2条，占4%。这说明帛本远较王本更接近于简本。

其三，简本曾存在不同的传本。首先，简本、王本相同而与帛本相异者毕竟还有2条，从中可以推测王本与帛本相异之处并非没有根据，它们很可能由简本系统不同的传本造成。其次，各本互有异同者为7条，占14%，这也可能由简本系统不同传本所致。此外，简本中相当于今本六十四章下段的部分因有异文而重复出现，正是简本系统存在不同传本的显证。不仅如此，其第二次出现的异文正与今本相同。这就更进一步证实简本系统不同传本的存在，是造成各种传本差异的一个不可忽视的因素。

问题已经变得相当明晰了。简本是今本中最原始的部分，今本是后人在简本的基础上进行改造、重编、增订而成的。在这个意义上，我们可以说简本和今本是同一书的两个不同的传本。但是，我们也应该承认，简本和今本不但是两个不同系统的传本，各自又有不同的传本，而且它们有着互不相同的思想体系，尽管二者之间存在明显的继承与被继承关系。在这个意义上，我们又可以说简本和今本是两部不同的书。

五、老聃、太史儋与《老子》

现在，我们再回过头来重读《史记·老子列传》，一定会有新的收获。

太史公称：“或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。”这个问题极关键，马虎不得。

我以为，太史儋与老聃非为一人是完全可以肯定的。与孔子并时且年长于孔子的老聃是确实存在的。孔子问礼于老聃之事，不但为《史记》所载，而且也被《吕氏春秋》《礼记》《大戴礼记》等多种古籍记录在案，铁证如山。而太史儋见秦献公一事，除《老子列传》外，司马迁还在《周本纪》《秦本纪》《封禅书》等中多次提及，岂容置疑！因而，太史儋的存在也是毫无疑问的。不过，献公时上距孔子去世约一个世纪，如果当时老聃仍健在，那么他已经近二百岁了。恐怕没有任何人相信这种神话。所以，太史儋不可能是年长于孔子的老聃。

在《老子列传》中，司马迁既然没有搞清太史儋是否即老聃，那么他就很自然地没能落实《老子》书的著作权问题。

现在我们对《老子》的源流以及老子其人有了更新、更明确的认识，所以有理由和条件进而探讨老聃、太史儋同《老子》的关系，即《老子》的著作权问题。我的意见是，简本《老子》出自老聃，今本《老子》出自太史儋。按照古书命名惯例，我们将这两部书分别称为《老聃》和《太史儋》，以示区别，也未尝不可。

由于很久很久以前人们就将老聃和太史儋混为一谈，所以有关他们的记载也杂糅在一起。这就要求我们首先甄别有关资料中的主人公是老聃还是太史儋^①。

我们判断哪些是关于老聃的史料，有一个很好的依据，这就是孔子见老聃一事。据此，《老子列传》“孔子适周，将问礼于老子”中的老子，当然是老聃。他劝孔子说：“去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。”这表现在简本《老子》中便是：“果而弗骄”，“绝巧弃利，视素保朴，少私寡欲”，“罪莫厚乎淫欲，咎莫憯乎欲得，祸莫大乎不知足”，如此等等。他还说：“吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。”这又同简本《老子》的以下文字若合符节：“大成若缺，其用不敝；大盈若盅，其用不穷。大巧若拙，大成若拙，大直若屈。”另外，《老子列传》中的老子“君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行”之语，也体现了简本《老子》顺应自然的思想。

从其他文献中，我们会看到同样的情形。如《礼记·曾子问》载有孔子自称“吾闻诸老聃曰”之语四则，都与礼有关，说明老聃对礼非常谙熟。这与其守藏室之史的身份是相符的。这个情况在简本《老子》中也有反映：“君子居则贵左，用兵则贵右。……故吉事上左，丧事上右。是以偏将军居左，上将军居右，言以丧礼居之也。故杀^人众^人，则以哀悲莅之，战胜则以丧礼居之。”这段文字表明，作者对古代礼制所熟悉的程度非常人能比。从其行文语气看，作者对礼是持充分肯定态度的。

总之，从涉及孔子见老聃一事的各种记载看，老聃的思想同简本《老子》完全一致，没有冲突抵触之处。因此，我们说简本《老子》出自老聃，应该是符合事实的。两千余年来人们讨论《老子》的成书总要追溯到老聃，岂能无凭无据！

哪些是有关太史儋的史料呢？《老子列传》载：“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’。”这段文字明言太史儋，当然是关于太史儋的史料。惟所记太史儋见秦献公事时间有误，容稍申辨。孔子卒后129年为公元前351年，乃秦孝公11年，非献公之世。《史记集解》引徐广曰：“实百一十九年。”据此推算，乃孝公元年，仍非献公之世。所幸的是，《史记·秦本纪》提供了一条重要线索：“献公……四年正月庚寅，孝公生。十一年，周太史儋见献公曰：‘周故与秦国合而别，别五百岁复合，合十七岁而霸王出。’”，所记显然与《老子列传》为一事。从其文义看，太史儋见秦献公，事在献公11年，即公元前374年。原来，司马迁在查阅秦史记时涉上文“孝公生”三字误献公11年为孝公11年了。故“孔子死之后百二十九年”当为“百有六年”。

《老子列传》明确谈《老子》其书的只有下面一段：“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，远遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子迺著

^① 《庄子》虽为先秦名著，但除《天下篇》是严肃的学术史著作外，多为寓言，其有关史料的可靠性值得怀疑，故本文一般不引用。

书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”从其描述看，此“上下篇”显然就是今本《老子》。

这个老子是谁呢？《老子列传》中被当作老子的有三人，即老聃、老莱子和太史儋。如《汉志》所载，老莱子另著他书，应排除在外。所以，此老子非老聃即太史儋。历代学者皆认为是老聃，我的看法恰恰相反，此乃太史儋。其一，据汪中《老子考异》考证，函谷关之设置，“实在献公之世矣”。这正属太史儋生活的时代，而与老聃时代相距甚远。其二，这里所说的老子离周出关与“周太史儋见秦献公”一事相符，当为同一人。其三，今本《老子》中的君王南面之术正与太史儋游说于诸侯的身份一致，其贬黜儒家之论亦合秦国尊法非儒的传统。其四，春秋末年，周虽已衰弱，但仍为天下共主，故老聃离周出关的理由是不充分的。而进入战国，周王朝已不是天下共主，在政治上完全失去了作用。作为史官，太史儋敏锐地觉察到，周的灭亡和秦的崛起都是不可避免的。这正是太史儋离周入秦并为秦统治者出谋划策的原因。因此，太史儋正是今本《老子》的作者，过去那种认为太史儋无著述的观点是不对的。

值得一提的是，早就有人指出，战国法家出自老子，但他们既没有注意到对法家发生影响的是太史儋而非老聃，也没有意识到两家之密切关系尚有地理上的原因。君王南面之术是道家与法家的结合点，此乃太史儋思想之特色而为老聃所未及，故战国法家实出自太史儋。太史儋入秦后，促进了当地法家的发展，使秦国成为此后法家活动的主要舞台。因而，韩非子之作《解老》《喻老》，并非偶然，这是法家承继太史儋之统绪的明证（韩非所阐释的为太史儋书，见下文）。法家对秦国政治影响极大，这是秦国日益强大的一个重要原因。

太史儋见秦献公后一百余年，秦灭周；其后不久，秦统一天下。这一切难道与太史儋对秦国直接和间接的影响没有一点关系？如果我们说秦曾受益于太史儋或太史儋曾为秦的统一作过贡献，恐怕不是耸人所闻吧。

按照《史记》的说法，太史儋是在出关时著书的。所以，今本《老子》成书时代的下限为太史儋出关后见秦献公时，即公元前374年。由于函谷关为献公所置，故其上限不早于献公元年，即公元前384年。

至此，我们可以对老子其人其书问题的混乱局面稍作清理了。第一，《老子列传》没有提及老聃的归宿，而明言太史儋出关后为秦献公出谋划策之事，故那个“莫知其所终”的“隐君子”为老聃，非太史儋。至于关令尹对太史儋说的“子将隐矣”之语，如果不是后人误传的话，那便是关令尹本人的揣测之辞。第二，《老子列传》的老子世系颇为后人所疑，如梁任公说：“前辈的老子八代孙和后辈的孔子的十三代孙同时，未免不合情理。”（《论（老子）书作于战国之末》，《古史辨》第4册，第306页）其实，老聃既然为“莫知其所终”的“隐君子”，后人当然无从知道他的世系。此乃孔子去世一百多年后自周入秦的太史儋的世系。第三，也正是由于人们把孔子时的老聃与秦献公时的太史儋混为一人，所以才出现了《老子列传》“老子百有六十余岁，或言二百余岁”之类的传说。第四，早有人因孔子问礼于老聃一事同《老子》中激烈攻击礼的言论相矛盾，从而怀疑老聃与《老子》的关系。好在真正出自老聃的简本《老子》的发现驱散了这片疑云。第五，今本《老子》中那些被怀疑只有在战国以后才可能出现的概念、思想和社会状况，在老聃之书中大抵不见踪影，它们的确出自战国时的太史儋之手。

关于老子其人其书的所有这些混乱，皆根源于《老子》书的演变过程。当年太史儋将老聃之书纳入自己的著作，将两个人的作品熔为一炉，久而久之，人们便把两书误为一书，把两位作者误为一位作者。鉴于老聃书与太史儋书的这种关系，很可能在今本《老子》成书时，太史儋就托名于老子了（“老子”本来专指老聃）。这种误会直接导致了人们对先秦道家学术思想演变线索认识不清；即人们没有注意到存在着从老聃到太史儋再到庄子这三个环节。

至迟在战国末期，这个线索就已经模糊了。《庄子·天下篇》引老聃之语曰：“知其雄，守其雌，为天下谿；知其白，守其辱，为天下谷。”这段文字恰不见于简本《老子》，而见于今本。这一方面说明《天下篇》的作者所见到的为太史儋的书，另一方面说明他已经误太史儋为老聃了。此外，韩非子《解老》《喻老》两篇共引《老子》原文24条，其中只有8条见于简本，且其次序也体现了今本德经、道经之分。因此，韩非子所见到的也是太史儋的书，他心目中的老子也是太史儋。

就这样，事情的真相在不知不觉中隐入历史的深处。仅仅数百年之后，当司马迁重新审理这桩公案的时候，他所看到的，已是团团迷雾，而后代学者也只好在这迷雾中摸索了。我想，如果不是简本《老子》重见天日，也许这段历史永远也浮现不出来。

疑古与信古

——从郭店竹简本《老子》出土回顾本世纪关于老子其人其书的争论*

徐洪兴**

1993年10月底湖北荆门市四方乡郭店村一号战国楚墓出土了八百多枚竹简，这批竹简包含了多种先秦子书古籍，其中：属于道家的著作二种《老子》（甲、乙、丙三组）和一篇佚著《太一生水》；属于儒家的十四篇，《缁衣》《五行》《鲁穆公问子思》《穷达以时》《性自命出》《成之闻之》《尊德义》《六德》《唐虞之道》《忠信之道》和《语丛》十四篇，其中也颇多佚著。竹简经专家们的整理诠释后，已于1998年5月由文物出版社以《郭店楚墓竹简》之名正式刊行。

郭店一号楚墓地处东周时期楚国都城纪南城北面约九公里，历年考古资料证明，这里曾是当时楚国贵族的墓地。从一号墓随葬品之一漆耳杯底部“东宫之师”的刻铭推断，该墓主可能是当时楚国太子的老师。墓主下葬的年代，据参加发掘的考古专家鉴定，为战国中期稍后，至迟不会晚于公元前300年^①。

郭店竹简的出土，是继1973年冬湖南长沙马王堆三号汉墓帛书出土后，上古文献的又一重大发现，其在中国哲学史、思想史、学术史、文化史上的地位、意义与价值非同寻常，许多以前似成定论的问题，现在看来都有待进一步重新估定。如“老学”在中国上古“哲学突破”中的地位与作用应如何评价，先秦时期“道家”思想的演变过程究竟是怎样的？儒家“六经”的次序究竟定于何时？荀子提到的子思、孟子一派的“案往旧造说”之“思孟五行”究竟如何评价？《礼记》究竟成书于何时？宋明儒争论不休的《大学》“三纲”中“亲民”还是“新民”问题究竟孰是孰非？传统上对先秦儒道两家关系的评价是否准确？楚文化在先秦地域文化中的地位与作用究竟如何？如此等等，都将成为学界同仁共同去研究的课题。

本文的旨趣，则在于通过郭店竹简本《老子》的发现，回顾本世纪以来有关老子其人其书的争论，并试图总结些经验教训。

* 原载《复旦大学学报（哲学社会科学版）》1999年第1期，第63-69页、第76页、第144-145页。

** 徐洪兴，上海市人，1954年出生。现任复旦大学哲学系教授、中国哲学专业博士生导师，上海哲学学会中国哲学史专业委员会主任委员等职。

^① 参见《中国文物报》1995年3月19日第一版《荆门出土老子等五部竹简》、《文物天地》1995年第6期《荆门楚墓的惊人发现》、《文物》1997年第7期《荆门郭店一号楚墓》等报道。

—

英国的汉学家李约瑟博士曾把老子称之为“朦胧的老子”，这可谓是一个比较形象的说法。同为老子其人，司马迁在写《史记》时就已经弄不太清楚了。在《史记·老子韩非列传》中，司马迁同时立了三个老子：与孔子基本同时的李耳（老聃）和老莱子，还有战周时的周太史儋。但他的基本倾向是老子就是李耳，即老聃。据司马迁说：老聃姓李，名耳，字聃，楚国苦县（今河南鹿邑）历乡曲仁里人，曾做过周王室的“守藏室之史”，即掌管图书的史官。他是一个学问广博的人，相传孔子向他请教过关于“礼”的一些问题，他把孔子教训了一通：

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，不得其时则蓬累而行。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。（《史记·老子韩非列传》）

看来老子的年龄要比孔子大些，所以孔子非但没有生气，而且当其弟子问及老子时，孔子把他比作深不可知、能“乘风云而上天”的“龙”。老子晚年，见周王朝日益没落，便辞官西去。至函谷关，关令尹喜请他著书，迫于无奈，老子著书上下篇，“言道德之意五千余言而去”，那就是后来的《老子》一书，也称《道德经》或《老子五千文》。

司马迁以后，关于老子其人的说法也还出现了不少，如说他姓李，名耳，字伯阳，一名重耳，外字聃，号伯阳父；说他“生而皓首”“身长八尺八寸”其母怀他“七十二年生”（一说八十一年），且是“割左腋而生”，如此等等，不一而足^①。但这大多为后来神仙家们的附会之说，实不足为凭。对老子其人及其姓氏、名字、籍贯、年龄、仕宦、生活时代和生卒年的考定，在历代学者中向有不同意见^②，但较多学者基本上还是同意司马迁的观点。

与老子其人密切相关，《老子》其书也是一个历来争论不休的问题，且其争论的激烈程度要大大超过对老子其人的争论，至今尚不能完全统一，而争论焦点则主要集聚在其成书年代及其真伪问题上。

从一般的文献资料来看，《老子》一书至迟在战国后期就已经有了相当的传播。正因为如此，韩非子才有《解老》《喻老》的注释，这是目前所知最早的《老子》一书的注解。今本《老子》一书的注释。今本《老子》一书，是经过西汉刘向校订过的，以后《汉书·艺文志》《隋书·经籍志》及其他公私目录均有著录，为之作注者历代都有不少，粗略统计一下就不下数百种，可见其流传之广泛。今通行本的《老子》，以西汉河上公《老子章句本》三国魏王弼《老子注》本和唐傅奕《道德经古本编》本为最普遍。

二

就《老子》一书的成书年代及其真伪问题而言，历史上北魏的崔浩曾略有疑问，但直至宋

① 有关这方面的内容，详可参看《史记》本传的《正义》《索隐》所引《玉札》《神仙传》《上元经》等资料。

② 有关这方面的内容，详可参看《古史辨》第4册（上海古籍出版社1982年版）中的有关内容。

代以前应该说无甚大的争论,一般学者多仍维持旧说。自宋代开始,疑古风气稍开,遂有陈师道、叶适、黄震等提出《老子》一书或成书于战国中后期以后,但杨时、罗从彦辈不同意此论,坚持《老子》成书于春秋之说。以后,清代的毕源、汪中、崔述等主“晚出说”,而明代的焦竑、清代的王夫之、阎若璩、宋翔凤等主“早出说”。但他们也只是发一家之言,并未引起学术界的广泛重视和介入,因此也无所谓争论。

对《老子》一书的争论,本世纪初以来开始转烈,尤其是随着二三十年代“古史辨派”发起的疑古思潮之风,更助长了这一争论。

先是,梁启超针对胡适《中国哲学史大纲》(卷上)中把老子列于首位表示异议。他发表了《论〈老子〉书作于战国之末》一文,认为《老子》一书的来历不明,恐为战国晚期的作品,由此拉开了论战的序幕。陆续参与争论的学者颇多,其中不乏名流大家,如果梁启超、胡适、钱穆、顾颉刚、罗根泽、冯友兰、唐兰、马叙伦、张西堂、孙次舟、张煦、叶青、高亨、张季同(张岱年)、熊伟、谭戒甫、杨荣国、金景芳,他们从《老子》一书的文献征引、思想系统、语言风格、文体特征、韵律特点等各个方面展开了激烈的论辩。而这一争论又自始至终与对老子其人的考证纠缠在一起,因此更显得问题的错综复杂。争论的结果,基本形成两种对立的意见,即以梁启超、冯友兰等为代表的“晚出论”和以胡适、张煦等为代表的“早出论”。双方争论的文字,后来比较集中收在由罗根泽主编的《古史辨》第4册和第6册中,另亦可参看《伪书通考》等有关书籍。

“早出论”一派的意见比较简单,那就是坚持传统的观点,即《老子》成书于孔子之前,是老聃的著作。如胡适就提出了这么几条理由:

其一,《史记》的《孔子世家》和《老子列传》都有孔子曾见过老子,孔子是在南宫敬叔一起适周见老子的;

其二,《左传》记有孟僖子将死,命孟懿子与南宫叔从孔子学礼;

其三,清人阎若璩据《礼记·曾子问》考定,孔子适周问礼于老子在鲁昭公二十四年,当孔子三十四岁时,此说基本可信;

其四,今传的《老子》一书已非原本,原本当无结构组织(即今本所分的篇章),且今本的内容有后人妄加和妄改的地方^①。

“晚出论”一派的观点则是向传统说法挑战,而他们的意见也不尽统一:有人认为《老子》成书于战国中期;有人认为其成书于战国后期;极端的意见认为其成书更晚,大约要在西汉初期的文景之世。但是,其一致处在于都认为《老子》成书远在孔子之后。归纳“晚出论”一派的观点,大致有这么几个方面:

其一,据《史记》所载老子的系谱,老子八世孙与孔子十三世孙同仕于汉,这不合情理;

其二,孔子、墨子、孟子对老子未置过一词,甚至丝毫没有提及,说明老子其人其书是晚出的;

其三,《史记》老子本传的史料。多来源于《庄子》,而《庄子》一书“寓言十九”,难以作为历史依据;

^① 参见胡适:《中国哲学史大纲》(卷上),商务印书馆1987年版,第47-50页。又《古史辨》第4册,第303-305页。

其四，《礼记·曾子问》中有关老子拘谨守礼的记载，与《老子》一书中激烈的反礼精神截然相左；

其五，从思想体系和语气上说，《老子》中的话太激烈、太自由，不大像春秋时代的人所说的言论；

其六，《老子》一书中许多语词、名称、概念非春秋时代所有，如“尚贤”“王侯”“取天下”“上将军”“偏将军”“万乘之君”等等，尤其是“仁义”两字的连用，那是孟子的“专卖品”，孟子之前是没有的。

此外还有一些补充的理由，如冯友兰提出的三点：

- (1) 孔子以前无私人著作^①，《老子》不能早于《论语》。
- (2) 孔孟著作的体裁都是问答体，《老子》一书非问答体，故应在《论语》《孟子》之后。
- (3) 《老子》书的行文为简明的“经”体，可见其为战国之作品^②。

对“晚出论”者的以上观点，“早出论”者撰文进行了逐条的批驳。有的批驳相当有力，但有的也存在证据不足之嫌，限于篇幅，这里不具引。从当时两派的阵容来看，似乎同意“晚出论”的学者人数略多，但谁也无法说服对方，于是变成各说各的，根本无法达成共识。

之所以会有这样截然相左的结论，究其原因，一方面是有关老子其人其书的历史资料太少，为各种怀疑和猜测留下了很大的余地；另一方面，也与争论双方在考证已有史料时的观点和原则不同而造成的。

后来，胡适在其《评论近人考据老子年代的方法》一文中提出一个折衷的建议，他说：

我至今还不曾寻得老子这个人或《老子》这部书有必须移到战国或战国后期的充分证据。在寻得这种证据之前，我们只能延长侦查的时期，展缓判决的日子。怀疑的态度是值得提倡的。但在证据不充分时肯展缓判断（suspension of judgement）的气度是更值得提倡的。^③

确实，在双方争执不下，而又没有新的证据来帮助说明问题之时，胡适这个暂时搁置起来的建议应该说是中肯的。但这在当时要想做到却很困难，如冯友兰就马上出来反驳，他写中国哲学史，就总要把老子放在一个地方：

如果把《老子》一书放在孔子之前，我觉得所需要的说明，比把它放在孔子之后还要多。因为现在我们对于先秦历史的认识，与以前大不相同。就现在我们对于先秦历史的认识，把老子放在孔子以后，是最说得通的办法。

冯友兰还郑重声明，他所强调的《老子》一书的时代问题，“至于孔子以前或同时有没有名老聃的一个人，我认为是无关重要的。总之《老子》一书是出于孔子以后的”^④。

这场大讨论最后就这样以没有结果而暂告结束，这在当时也属无奈之事。以后，学者们在论及先秦子学中老子之学时，往往都是据自己的判断，或主“早出论”，或主“晚出论”。但我接触到的论著来看，似以主“晚出论”者为多，当然他们之中又有前后几百年的差别。大致来

① 此点实为当时罗根泽所力主，详可参看其著：《战国前无私家著作说》，《古史辨》第4册，第8-68页。

② 参看冯友兰《中国哲学史》，商务印书馆1947年增订版，第210页。

③ 《古史辨》第6册，上海古籍出版社1982年版，第410页。

④ 同上书，第417页。

说,大陆学界的“晚出论”者多偏向于“战国中期说”,而港台及海外学界的“晚出论”者则多主“战国晚期说”。

三

从中国学术史发展的角度来看,如众所周知,清代的“乾嘉学派”在历史文献的考证方面曾作出过重大的贡献。乾嘉时期的许多学者以其毕生的精力从事审定文献、辨别真伪、校勘谬误、注释文字及典章制度和考证历史地理沿革等工作,为后来的研究者提供了许多比较可靠的历史文献材料,也使后来的读书人能够通读懂许多向来号称难读难解的古籍。但是,“乾嘉学派”的考据学也有其不足的一面,其中比较突出的一点就是他们往往偏重于对已有文献的归纳整理。这一点当然不能完全怪他们,因为这也与当时考古出土的实物资料缺乏有关。他们中的一些实物证据的大家如钱大昕、王昶等,所能重视的还多集中在金石碑刻方面。这一情况,从19世纪末开始有了很大的改观,随着考古学的兴起,许多埋藏于地下的遗物相继出土,为研究古代的历史和文化提供了非常宝贵的实物资料。诚如王国维所说:

吾辈生于今日,幸于纸上之材料外更得地下之新材料。由此种材料,我辈固得以补正纸上之材料,亦得证明古书之某部分全为实录,即百家不雅驯之言不无表示一面之事实。^①

地下材料的出土,为我们进行“二重证据法”的研究提供了可能。就《老子》一书而言,胡适当年的愿望,在1973年和1993年两项重大的考古发现中得以实现。

1973年冬,湖南长沙马王堆三号汉墓出土的帛书中,有《老子》书二种,被名之为甲本、乙本,翌年即由文物出版社出版了这两种本子及其注释。帛书《老子》二种的发现,对澄清本世纪二三十年代关于《老子》一书的那场大争论,提供了不少有力证据,而证据又是明显地偏向于“早出论”的,这主要体现在:

其一,帛书《老子》甲乙二种均是《德经》在前,《道经》在后,与韩非子的《解老》《喻老》相吻合,说明今本与古本确有不同。

其二,帛书的出土,进一步证明墨子所谓“书之竹帛”的事实,也证明了战国时期不仅有竹简,而且有帛书,书写工具并不如以前想象的有那么困难。换言之,孔子以前有私人著作也并非不可能,且由清儒章学诚提出的孔子以前无私人著述一说,也未必见得有很大的证据。

其三,《老子》一书中“夫佳兵者不祥之气”一章,在帛书中亦有。“晚出论”者多次强调此章为晚出的说法,对此“早出论”者过去只可能以王弼本无注,可能为后来所予以回答,这实际上都成了无根之谈。

其四,帛书《老子》甲本中有二十二处“邦”字,而乙本则全易为“国”字,说明甲本抄写于刘邦称帝之前,故没有避刘邦的名讳。而乙本抄于刘邦称帝之后,故因避讳而改“邦”为“国”。这一点,使得“晚出论”中的《老子》成书于西汉文景之世的说法不攻自破。

其五,帛书《老子》甲本中凡提到国家时,“邦”字占绝对多数,而“国”字仅二见,“莫知其极,可以有国。有国之母,可以长久”。其余二十处皆以“邦”称“国”,如“大邦者

^① 王国维:《古史新证》第一章,载于《古史辨》第1册,上海古籍出版社1982年版,第265页。

以下小邦，则取小邦；小邦以下大邦，则取大邦”；“小邦寡民”等。这一点十分重要，因为古代用“邦”称“国”始于分封诸侯，西周多用“邦”称“国”，一直延续到春秋末期，这一现象还很普遍。《论语》就是例证，《论语》中“邦”字凡四十八见，其中四十七见为“国家”之义，一见为与“封”字通假，而“国”字仅十见^①。这个“邦”字至战国时期，随着封邦诸侯的逐渐消亡也渐渐少用了，取而代之的是“国”字变得普遍起来，这只需翻翻《孟子》《荀子》《韩非子》等战国时期的子书就可知道。所以，帛书《老子》甲本，倒是与《论语》的用字法十分接近，这可以从一个侧面证明《老子》一书的成书年代与《论语》相近。

帛书《老子》的发现，虽然澄清了一些问题，但由于它毕竟是出土于汉墓，因此还不足以动摇“晚出论”，尤其是其中的成书于“战国中期说”。有不少学者继续坚持《老子》一书成于战国中期的观点，如在中国大陆的学界，一直到最近，这个观点依然颇为通行。因此，关于《老子》一书年代的说法，仍存在上下二三百年的差异。

时间又过了整整二十年，我们终于有了新的重大发现，那就是郭店竹简的出土，郭店竹简中有《老子》书三种，整理者名之为“甲组”“乙组”“丙组”。这三组抄本，尽管因墓葬数经盗扰，而造成缺失颇多，但它们的出土，对我们进一步澄清《老子》成书年代提供了新的、更有力的证据。

首先，它使得“晚出论”的所谓《老子》成书于“战国中期说”观点也变得难以成立了。因为，尽管我们还无法断定《老子》一书确切的成书年代，也无法断定郭店竹简本《老子》之前是否还有更原始的本子，但只消根据常识即可断定，简本《老子》的书写时间肯定应早于该墓主下葬的年代，至于书的著作年代自然应更早些，此书成于战国时期应不成问题。

其次，从简本现存的内容来看，其绝大部分文句与今本《老子》相近或相同，但没有《德经》《道经》之分，且章次与今本也不相对应。说明该本子早于帛书本，也早于韩非子解读的本子。因此，这是迄今为止所发现的年代最早的《老子》传抄本。也同时证明《老子》一书的本子，确实经历过多次的改造变化，今本与古本之间的差异甚大，以今本的文字来推断《老子》一书的成书年代是不可靠的。

第三，简本《老子》的具体内容，也为我们提供了不少有力的证据，证明当时“晚出论”者的观点仅是主观推测之辞，不足为据。试举二例如下：

其一，“晚出论”者如梁启超、杨荣国等，他们都曾以“仁义”对举是孟子的“专卖品”和“手笔”为由，证明《老子》一书当出于孟子之后，这点在当时还相当有说服力，而“早出论”者的辩驳则不甚有力。但简本《老子》的丙本中却明明有“仁义”连用字句的，其谓：

故大道废，安有仁义？六亲不和，安有孝慈？邦家昏□，安有正臣？^②

这说明孟子以前有“仁义”连用的，再者，《墨子》一书中也有许多“仁义”连用的地方，亦可作为旁证，证明“仁义”连用现象实际早于孟子。

其二，“晚出论”者提出：《礼记》中记载老子拘谨守礼与《老子》书中激烈的反礼精神相左，《老子》书中的话太激烈，不大像春秋时人说的话。这固然有相当理由，但问题在于那

^① 以上统计据杨伯峻《论语词典》，载于杨伯峻：《论语译注》，中华书局1980年版，第246-247页、第273页。

^② 《郭店楚墓简》，文物出版社1998年版，第121页。按：由于排字问题，这里的引用的为释文，非竹简原字。

这些话多是出现在今本《老子》中的，而非《老子》古本即如此。如上所引那段材料，与今本在意思和文字方面都大相径庭，简直可谓完全相反，试比较一下今本此章的文字：

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》）

前者与后者之截然不同一目了然，不需要再作说明。又如帛书《老子》和今本《老子》中都有：

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·十九章》）

而简本则作：

绝智弃辩，民利百倍；绝巧弃利，盗贼亡有；绝伪弃诈，民复孝慈。^①

这里并没有出现“绝圣”“绝仁弃义”这类激烈的言论，说明早期的“老学”一派并不是激烈的反礼乐仁义者。同时反过来也证明了，至迟帛书本起，这段话就让后来的“老学”一派中人改动过了。

总之，从帛书本到简本《老子》的出土，已经把“晚出论”的立论基础都抽去了^②。

四

到郭店竹简本《老子》的出土为止，我们可以说，20世纪初以来的关于《老子》成书年代及其真伪问题的聚讼，基本已经是尘埃落定，有一个比较明确的结论，那就是传统的说法大致是正确的，而“晚出论”的观点则不能成立。由此亦可推论，司马迁所记是有所据的。所以，老子其人应是老聃，他稍早于孔子、孔子曾向他问“礼”，他是《老子》一书的撰写者等记载，应该也是基本可信的。

当然，承认以上的结论，并非就是说当时持“晚出论”观点的学者们的探究一无是处，因为事实的真相恰恰是通过新材料以及这许许多多矛盾的陈述及辩难中，逐渐清理出来的。此外，“晚出论”者许多考证，至少也可以帮助说明今天流传的《老子》一书已经过数度演变，已掺杂了不少后来的内容。

反思20世纪以来关于老子的争论，我觉得它给我们留下了一些研究方法的教训，这教训至少可以归纳为这么二点：

其一，在对古代历史和文化研究时，盲目信古固然不足取，但疑古太甚同样有害。以本世纪前期出现的“古史辨派”和疑古思潮来说，它对打破当时中国长期留存下来的“惟古是信”的观念，是起到相当大的推动作用的。它主张用历史演进的观点和大胆疑古的精神，吸收西方近代考古学、社会学等方法对上古历史和典籍进行重新研究整理，这本身说来也是可取、甚至是应该的。“古史辨派”的许多研究成果，至今仍是研究中国古代历史和文化典籍方面颇有价值的参考文献。但是，不能否认，“古史辨派”在其研究中也明显存在矫枉过正的地方，往往

^① 《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年版，第111页，其中“诈”字释文据裘锡圭的解释。

^② “晚出论”的另外一些论据早在二三十年代的争论中就已经被驳倒了，详参《古史辨》中张熙等人的文章。

是“大胆怀疑”有余，而“小心求证”不足，武断片面的地方颇多，由此造成了不少“冤假错案”。老子其人其书的问题仅是其中的一个，其他如《孙子兵法》《晏子春秋》《尉缭子》《文子》等古籍，一度都被判为伪书。可是后来在山东银雀山、湖南马王堆、河北定县等地汉墓中出土的残简或帛书，恰恰证明了这些古籍不伪，“古史辨派”的许多观点不攻自破。

其二，在对哲学史、思想史研究中，不能为了构建自己的解释体系而牺牲历史事实。哲学史、思想史的研究并非是建构或阐发个人的哲学思想，可以随意去构建一个什么体系。因为思想史、哲学史并非个人头脑里的东西，它们是过去客观存在过的观念演变过程，尽管你可以根据自己的理解对之作出不同的解释，但实际上它们并不会因为某人的需要而产生什么改变。还是回到老子这个话题上来吧，1958年胡适在台北商务印书馆重印其《中国哲学史》时，曾作了一个《自记》，煞尾处有一番感慨值得引：

有一天，我忽然大觉大悟了！这个老子年代的问题原来不是一个考证方法的问题，原来只是一个宗教信仰的问题！像冯友兰先生一类的学者，他们诚心相信，中国哲学史当然要认孔子是开山老祖，当然要认孔子是“万世师表”，在这个诚心的宗教信仰里，孔子之前当然不应该有个老子。在这个诚心的宗教信仰里，当然不能承认一个跟着老聃学礼的孔子。试看冯友兰先生如何说法：“……在中国哲史中，孔子实占开山之地位。后世尊为惟一师表，虽不对而亦非无由也。以此之故，此哲学史自孔子讲起。”（冯友兰：《中国哲学史》，第29页）懂得了“虽不对而亦非无由也”的心理，我才恍然大悟：我在二十五年前写几万字的长文讨论“近人考据老子年代的方法”真是白费心思，白费精力了。^①

确实，仅仅根据自己一厢情愿的理解，来解释哲学的历史或思想的历史，尽管或可把自己的解释体系说圆说通了，但其代价却是把历史说歪了。这大概也是王国维“可爱”与“可信”之两难的另一种表现吧？当然，今天可知，胡适的心思和精力并没有白费。但类似胡适所感慨的情况，在今天所见国内外的中国思想史、哲学史著作中仍不鲜见，这倒是该引起重视的。

以上仅是就郭店竹简本《老子》的出土，对20世纪前期那场大争论具有的价值和意义之简单探讨，及由此引发的一些个人的反思，不当之处，尚祈方家指正。

^① 《中国哲学史大纲》（卷上），《附录二》，第16-17页。

郭店楚简《老子》构成新论*

聂中庆**

郭店楚简中《老子》简共七十一枚，整理者根据竹简的形制、长短及编连线距等外部形态将其分为甲、乙、丙三组，其中甲组简三十九枚，乙组十八枚，丙组十四枚。总字数相当于今本的三分之一左右。

对甲、乙、丙三组《老子》形成的原因目前学界看法不一，比较流行的观点是主题摘抄说^①，即按照修道、治国等不同主题摘抄为三组。我们认为此说似不能成立，理由如下：第一，此说的立论前提是在简本《老子》之前存在一个规模类似于通行本的《老子》书。但从现存文献来看，没有可信的证据表明简本之前有这样一种完本《老子》存在，故此说之立论乃建于沙滩之上，是在揣测和假想的前提下进行推论的，所得结论的可靠性自然可想而知。第二，从抄录的字体、用字、竹简的形制等各方面考查，甲、乙、丙本是不同时期抄录的，其中甲组的假借字，古字，怪字很多，可能反映出甲本是更早，更原始的抄本，次为乙、丙。从三组《老子》对同一字的不同写法上及假借字的使用上，也可以反映出这一历时性差异，如“绝”字甲作𠄎，乙作幽，“形”字甲作型，乙作堇；“美”字甲作𠄎或𠄎，乙作𠄎丙作媿等，这种现象表明三组《老子》的形成绝非是按某个人的意愿所为。谁也不能想象墓主人找出三个生活于不同时期的人来为其按主题摘抄这几百字的老子文。这一历时性现象只能表明甲、乙、丙三组《老子》是分别流传于世而为墓主人所珍藏。第三，主题摘抄说认为丙组的主题是治国，乙组是修道，甲组的主题有两个，一个是道与修道，另一个是治国，如此看来，甲本的主题已完足，为什还要再抄乙、丙本？再者摘抄的标准是什么？此录而彼不录的原因又何在？这些都是难以回答的问题。第四，甲本和丙本中重复抄录了相当于今本六十四章下半段的文字，而其文字颇有出入。如甲本有“临事之纪”句，丙本无，丙本有“人之败也，恒于其且成败之”句，甲本无，另丙“学不学”句甲本为𠄎不𠄎（释为教不教）等，皆可表明甲、丙本有其不同的传承系统，由此亦可看出，三组《老子》并非来源一个相当于今本规模的完本《老子》。在这一情况也可说明简本三组《老子》编在一起是偶然的，三组间没有必然联系。再者按主题摘抄绝不能

* 本文原载《古籍整理研究学刊》2002年第2期，第22-24页。

** 聂中庆，1960年生于吉林省通化市，2000年考入复旦大学古籍整理研究所，师从吴格先生学习中国古典文献学，2003年毕业于，获文学博士学位。1988年9月晋升副教授，2004年9月晋升教授。

① 此观点是王博在美国达慕思大学郭店《老子》国际学术讨论会上首先提出的，见《道家文化研究》第十七辑，第6页。

相同的内容重复抄录，难道这段文字有两个不同的主题吗？我们并非反对把出土的甲、乙、丙本按其所表示的内容进行归纳，但不能把所归纳的主题说成是简本分组成书的原因，这显然是倒果为因。

另外也有人主张简本《老子》是足本^①，考之传世文献此说也难成立。先秦文献中《庄子》《尹文子》《列子》《文子》及《战国策》和《说苑》等书都有《老子》引文，此不详细例举，其中很多内容为简本所无，说明战国中期或偏晚，《老子》的各种传本广泛流传于世，内容也比简本《老子》更为丰富。

我们认为简本《老子》是尚在形成中的《老子》传本。先秦古籍在成书之前多是单篇别行，如《尚书》乃诏令奏议之合抄，兼有虞夏商周书，非一时之作，皆可单篇传世。《史记·司马相如传》云：“相如已死，家无书。问其妻，对曰：长卿固未尝有书也。时时著书，人又取去，即空居。长卿未死时，为书一卷，曰有使者来求书，奏之，无他书。”老聃之《老子》亦当如此，并非先写出《老子》五千言然后才流传于世，而应是先有老子格言警句式的语录流传，经过漫长的记诵传承编辑后才逐渐结集的。楚简《老子》是目前传世最古的本子，从其形制体式及简文同今本的比较上看，都表现出古朴原始的特点，显然不是成熟的本子。其中甲简两端切成平头，筒长 26.3 厘米，宽 0.5 厘米，编连线距为 10.6 厘米；乙简筒形与甲相同，筒长 30.5 厘米，宽 0.6 厘米，编连线距为 12.7 厘米。丙简的筒形是两端削成梯形，长 32 - 32.3 厘米，宽 0.5 厘米，编连线距 12.7 厘米。显然这是三组来源不同的《老子》传本，应排除经过墓主人编辑的可能。从简本《老子》所反映的情况来看，我们没有理由认为当时存在着一个《老子》完本，而我们明显感觉到的却是简本《老子》是尚在形成时期的《老子》传本。甲、乙、丙本三组《老子》本身就可以说明当时社会上有多种《老子》在流传，而各种本子所载字数也不相同，如简甲有三十九枚简而丙只有十四枚，从简甲和简丙重出今本六十四章下半及其文字颇有不同上看，当时显然没有为社会所认同的《老子》标准本或曰成熟本出现，同时说明《老子》各有其不同的传承系统，各系统把当时流传的经体式单篇文献编连在一起，在此基础上再不断编连缀合，便形成了具有相当规模的《老子》传本，如简甲。此外，从简本与通行本在次序和文字的不同上，也可以反映出简本《老子》古朴、存真的特点，如：

简乙：学者日益，为道者日损，损之又损，以至亡为也，亡为而不亡为。

通行本四十八章：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。

通行本多出“取天下常无事”等字，玩其意与上文并不相属，应为后人编辑时所加，再如：

简甲：天地之间，其犹橐籥与，虚而不屈，动而愈出。

通行本第五章：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，多言数穷，不如守中。

通行本多出的上段与下段文字同中间部分并无联系，亦是后人所为。

下面我们再来探讨楚简《老子》甲、乙、丙的内部构成情况。甲组简三十九枚，这些简的

^① 郭沂主此说，见其文《楚简〈老子〉与老子公案》，《中国哲学》第十二辑，第 118 页。

原始排列顺序已不可考,但从文意(与今本比较)可连接为五组,组与组间的排列顺序则无法确定。这五组简文分别是1-20简,21-23简,24简,25-32简,33-39简。前三组结束简即20、23、24简结尾处皆有墨钉符号“■”表结束,所剩白简不再写文字,其中32、39简末尾处标有“}”形标志,此钩形符号学界尚无法确知其意,一般认为是表示一个大段落甚至一篇的结束,我们认为钩形所表示的意义应于整个文本的形成有关。乙组简18枚,其中首句为一章之起始句者共3支简,分别是第1、9、13简,而有完整结尾者只有简8。其余二简(12、18简)结尾处有缺文。根据情况推断盖应由三组组成,即1-8简、9-12简、13-18简。丙组简共14枚,其中有结尾简4枚,但简3的结尾墨钉处竹简刚好用完,是否与它简相连则难以断定。从文意上看丙组《老子》有可能由4组简组成,即1-3简、4-5简、6-10简、11-14简。以上我们详细地区分了三组《老子》简文的内部构成情况,目前学界只意识到简本《老子》分甲、乙、丙三组,却没有关注此三组《老子》的内部构成情况。通过分析我们要提出这样一个问题,即这三组《老子》为什么不连简抄成一部完整的《老子》,而要分成若干个部分抄写呢?弄清此问题对我们进一步理清简本《老子》的文本来源及其成书过程会有很大启发。

我们认为三组简本《老子》的每组内部又区分出相对独立而完整的若干部分,绝非抄者的任意行为,而是有客观原因的,是否按主题划分的呢?显然不是。因为没有任何理由认为甲组由5部分组成就有5个主题,而乙组有3部分就具有3个主题。我们认为只能从文本的构成角度来分析和解释此种现象。首先这不是墓主人所为,因为这三组《老子》是他收藏的传世本。那么是否抄写这三组《老子》的人所为呢?这里有两种可能,如果是简的抄写者所为,亦非随意的行为,因为没有理由将十几支简又抄成若干部分留有较多的空白简,这里最说明问题的是甲组简,其中1-20简为一部分,而简24自身就是一部分,显然也不是按简文的多少来划分为若干部分。其合理的解释应该是抄写者把原本单独传世的《老子》单篇文本(如简24)或数篇相连的文本抄录到一起,为了区别它们的不同来源而又抄写成相对独立的部分,《老子》五千言的成书就是在这样一个不断传承嬗递的过程中形成的,简文《老子》甲、乙、丙传本正是《老子》从形成走向成熟这一过渡时期产物。如果不是简本《老子》抄写者所为,则意味着抄写的传本来源原本就是这个样子,抄写者只是照原样抄录。这只能说明此《老子》传本所形成的时间会更早。如果实际情况是这样的话,我们由此亦可证明简本《老子》以前是不存在一个规模相当于今本《老子》的书,简本甲、乙、丙本乃是尚在形成中的《老子》的传世形态。

申论《老子》文本变化的核心观念、法则及其意义*

丁四新**

从竹简本到帛书甲本，从帛甲到帛乙本，我认为《老子》文本有着比较明显的递变痕迹可循。但从帛乙到以后诸通行本之间却似有文本递嬗变化上的断裂。帛乙《老子》只分篇不分章，完全符合司马迁所言“著书上下篇”的例子，而诸通行本则在分篇成书的基础上却有着完整的八十一章分章系统，其间当有一段文本演变的历程需要走过。《汉书·艺文志》云：“《老子邻氏经传》四篇（姓李，名耳，邻氏传其学），《老子傅氏经学》三十七篇（述老子学），《老子徐氏经学》（字少季，临淮人，传《老子》）六篇，刘向《说老子》四篇。”^①《艺文志》所录这四部有关《老子》解说的书，是否依其制作时间先后排列，尚难肯定。不过为了作传作说的需要，这四部书对《老子》有可能重新进行了比较严整、细致的章句划分，其间可能或多或少背后有师承传递的关系，使同于通行本划分的八十一章篇章结构逐渐固定下来。这种推想在目前看来尚不失为可能的推测，但并无确切的材料予以证实，特此申明。

需要着重指出的是，在考察、比较简帛到通行本《老子》的文本关系时，文本的评判不是一味地以追求原始与古朴为标准，以为愈原始愈古朴，文本的编辑质量就愈好，这可能是一个错误的文本评判倾向，文本的本始状态与文本的优劣判断是两码事。实际上从《老子》一书的原始本向郭店三组简本、马王堆帛书甲、乙本及各通行本发展，我以为编者都是在有意识地重新编辑《老子》，使之趋向更为合理化，这包括用字上的雕琢、语词的润饰、文句的统一、章句的重组、篇章结构的划分，以及语言的内涵和语意的扭变等问题。很难说简本《老子》一定优于其后诸本，正如很难说帛书本《老子》一定优于其后各通行本一样。从简本经过帛书本，发展到各通行本有其内在的不得已的合理性。首先，先秦各简本《老子》相对于帛书本及各通行本构筑的相对稳定框架来说，还是一个处在流动变化过程中的东西，可以简称为“活页文本”。这个文本中的每一活页单位都可能而且应该得到重新组织，以从属于帛书编者使《老子》成书成篇的理想。但是在从理想的标准下落到具体的文本编辑实践中，不可能每一文本

* 本文原载《哲学动态》2002年第11期，第12-15页。

** 丁四新，男，哲学博士，1969年生于湖北黄陂。现为武汉大学哲学学院/国学院中国哲学、国学教授，博士生导师，湖北省周易学会会长。

① 西汉的老学著作有史可考者，计约10种。参见严灵峰编著：《周秦汉魏诸子知见书目》第1册，中华书局1993年版，第4-7页。

“活页单位”都被编次得恰如其分，其中不乏失败之笔。

我在文中使用“活页文本”概念，是为了把握《老子》文本的可变性与不可变性界限的基本单位，同时也是为了更好地阐明《老子》文本变化的必然性和合理性。在这一观念的基础上，我认为《老子》文本是可能，而且也应该得到重新编辑和组织的。从本质上来说，“活页文本”的构成，必须具备相互对立和依赖的两个要素：其一是它作为一个基本单位自身具有内在的统一性和不可再分性，其二就是在这个不可分割的基本单位的基础上，它又是可以流动变化并被重新组合的。但是文本的重新拼合在原则上不是随心所欲地进行的，而是在合理性的原则下通过整理者有意识的学术工作来完成的。其中最根本的合理性原则就是思想的共同性或同一性。而如果某一单位性的思想被固定在一个活页文本单位中，那么我们可以称之为“思想单位”。“思想单位”这个名词，是由德国汉学家瓦格纳先生首先提出来的，不过他把它理解为可以用语法关系连接和分析的静态结构^①，这在一定程度上忽视了它作为思想内核的一面，并且由此忽略了对“活页文本”概念进行深入的思考。因此他对“思想单位”这一概念的理解仍然是表面的，被句子结构和语法关系所编织而成的网络束缚着，没有突破、深入到对《老子》文本变化的本质规律的认识当中。我认为“思想单位”是“活页文本单位”建构的基本内核，这个“思想单位”在语义单位上是明晰的、凝聚的，即自我环绕而有明确的思想界限的。正是这样的特质，才使“活页文本”成为“活页”的。在“思想单位”的作用下，一些“活页文本”拒斥另一些“活页文本”，而有一些“活页文本”则在思想的同一性原则的作用下消融了它们各自的界限，变得亲和、统一而可以被拼接、连缀起来。帛书本对简书本《老子》文本的变动和重组，以及通行本的章句再现，就是一个鲜明、生动的例子。我认为，只有在“思想”的角度上，才能充分而正确地认识、评判《老子》文本历时性变化的内在原则、基本规律和文本优劣等问题。

依此，《老子》文本演变的首要法则当是思想的同一性（思想单位），它是文本变化的主因和基本动力，产生出分离和重合文本的两种相对力量。没有这一法则在文本中的分合作用，活页文本就不可能成为活页文本。由此产生出《老子》文本演变的第二条法则，即文本的可移动性和重组性。文本的可移动性，表明了文本原有语法结构的瓦解，其中必然有些词句会受到更改或干扰；文本的可重组性，表明了有的文本语法结构的生成，以及某些字、词、句的变动和增减。文本的演变，可以通过上下文新的语法关系得以锁定和体现出来，这是第三条法则。第四条法则是汉语语言在自我表现上的内在特性和它所要求的修辞方法的运用。这里包括语言的用词习惯、内在节奏、声韵和各种修辞手法等内容。语言随着言语的变化而变化，语言表达习惯的变化根源在于言语表达习惯的变化，于是有些单音节词被变换成双音节词，有些并未用韵的文句被变换成了有韵的文句，有些词句被变换成同义的表达词句，从语言的内在本性来说，这是可以理解的，而且必须如此理解。同时为了连缀上下文、补充文意以及强化文本的结构，《老子》的编者在一次次具体的编辑活动过程中，不断地强化着对蝉联和对偶两种修辞方法的运用，当然蝉联与对偶，在《老子》文本的编辑活动过程中不仅仅表现为修辞作用而已。第五条法则就是时代精神以及传承、解说《老子》文本的思想家，他们有意修正《老子》文本，

^① R. G. Wagner, The Guodian MSS and the 'Units of Thought' in Early Chinese Philosophy, 郭店楚简国际学术研讨会论文, 武汉大学1999年10月。



或者他们的思想成果影响到《老子》文本的变化。如简本的“绝恣弃慮”，帛书及通行本作“绝仁弃义”。《庄子》内、外、杂篇对仁义的批评甚多，尤以外篇前四篇的批评最为猛烈^①，可能此句《老子》文本的变化曾受到《庄子》的影响。第六条是文字本身的通假法则。《老子》诸本存在大量异文但不异义的字，正是由于文字自身的历时性变化规律造成的。在“思想”的基点上，来考察《老子》文本变化的法则，虽然通假法则与文本思想的变化并无必然的关联，但是通假的字词变异有时可能导致理解的分歧和解释的不同。而学者们争论的实质，实际上是围绕“可否通假”“是否真实通假”“如何通假”以及“与何通假”这些问题展开的。目前基于简帛出土文献对《老子》的校注活动，大多是围绕着这一法则进行的。它的成绩颇为巨大；但是它的局限也较为明显，诸家解说有时各执一端、各争一辞，甚至导致盲人摸象的地步。

了解了《老子》文本变化的核心观念以及变化的法则，它们又有什么意义或价值呢？首先让研究者明白，《老子》在本质上是以思想单位为核心建构起来的活页文本，说明了《老子》文本的存在在三个方面是客观的和必然的；其一，文本的第一存在是以相对独立的思想单位为基础的，在外观上可以呈现为松散的，甚至没有直接关联的；其二，文本的具体位置是可以移动的；其三，文本是可以重新实现连缀和整合的。其二和其三实际上是紧密关联在一起的，在思想的同一性的基础上文本才有所谓分离与整合的合理根据和内在动力，也因此文本的可移动性和可重构性是《老子》文本内涵的两种必然趋势。由此我们重观五千言的《老子》文，可以根据“思想单位”重新分析文本，划分文本和再现原始的（思想单位性的）文本单位，包括对《老子》八十一章内部的分合关系是否合理、每一章成其为一章的内在根据是什么等问题，进行深入的追问。如通行本第五章实际上是由三个思想单位组成的，由此把它区分为三个文本单位是完全有理由的：

[1] 天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。

[2] 天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。

[3] 多言数穷，不如守中。

又如第二十章，可以分成两个文本单位：

[1] 绝学无忧。唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。

[2] 荒兮，其未央哉！众人熙熙如享太牢，如春登台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。……

又如第二十三章、第三十六章、第四十二章、第四十六章、第四十八章、第五十二章、第五十三章、第六十四章、第六十七章、第七十三章、第七十九章等，也可以根据思想单位划分为多个文本单位。同时也说明这同章的多个文本单位，原初未必是同章的。与此相对的是，每个活页文本单位所构成的相对稳定的章段，它是在前还是在后，并没有特别重要的意义。如相对于通行本来说，帛书《老子》有几章的具体位置不同，若问其中有何深意，则恐流于无意义的猜测之论。当然，若是这些不同的章段在上下文的关系之间有某种特别的相关性，则另当别论，因为它很可能符合我们所谓重构文本的思想的同一性原则。

^① 《庄子·齐物论》：“自我观之，仁义之端，是非之途，樊然淆乱，吾恶能知其辩？”《人间世》：“而强以仁义绳墨之言，术暴人之前者，是以人恶有其美也。”《大宗师》：“夫尧既已鯨汝以仁义。”外篇略去不引。

由于活页文本的存在，必然导致原有文本关系的破坏和新文本关系的重构。于是重新组合或结合的上下文，就不可避免地需要关联性的语言处理和文义补充，这样就产生了关联词和连接语句的运用。“故”“是以”，是两个十分有效的关联词，在《老子》上下文的建构中起着十分重要的作用。第二十三章云：

[1] 希言自然。[2] 故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎！[3] 故从事于道者，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。[4] 信不足焉，有不信焉。

这一章有四个思想单位，由四个独立的文本单位构成。其中第1个和第4个文本单位思想比较接近，但在此章中被隔离开来了，而且后者在第十七章中重复出现，因此二者分别为两个文本单位是可以肯定的。从前面几句话来看，构筑第二十三章文本的编者却用了两个“故”字，把前三个文本单位连接起来，呈现出一种若暗若明的因果关系，诱导读者去体味其中的深意。设若我把它们看作三个文本单位的观点可以成立的话，那么编者用“故”字来连接它们，则正表明了他构筑文本的自觉性和有意性。

蝉联虽然是一种修辞手段，但也有连接文本的作用。如通行本第十六章“归根曰静”之“归根”二字，就起蝉联作用，并且把两段原本不属同一文本的段落连接起来。除此之外，蝉联和对偶等法则还具有局部补充和变更文本的作用，它们可以使《老子》语言变得更加优美、完善，并使语义变得更加丰满、充实。

根据以上论述，我们对《老子》文本的存在状况就有了历时性的理解：愈是往前，《老子》文本的语言存在状况就愈是素朴，愈有缺欠；愈是往后，《老子》文本的语言存在状况就愈是繁华，愈是显露出汉语语言的内在力量和本性。因此当我们对比、评价《老子》文本的优缺点时，不应该将愈古愈存真这一根源于经验的判断绝对化，更不应该忽视《老子》文本变化乃是由于它自身在运动的过程中，由于蕴含于其中的不得已的原因造成的：变化的底层是以思想的同一和分裂作为原始驱动力的。思想的向内转注、相对固定和不可再分，并能自我环结的抽象形态就是所谓的思想单位；而思想单位在语言上的生成和绽放就构成了所谓的文本单位。不过就原始《老子》而言，几乎所有文本单位都是可以移动和重组的，并构成所谓的活页文本。而正是由于活页文本的这一内在特性，导致了它们在《老子》这一总体框架之内所具有的独特自由性——兼容、漂流、移植和再生等。无视或遗忘了掩压在《老子》文本的表面形态——即用来表述思想的语言和文字之下的、导致《老子》文本不断变化的这一基本动力和规律，就会导致学术批评的盲目性，甚至会听凭感觉的主宰而诉诸激情的批评，而不是理性的批判。比如有的学者一俟帛书《老子》出土，就根据古胜于今的法则认为它在一切方面都胜于通行本《老子》，咸以其是非为是非；又比如有的学者根据出土的简帛《老子》本，就公然宣称王弼本《老子》是渣滓本。这些判断和批评，显然没有洞察到《老子》文本变化中的内在之“道”，因此不能不说是盲目的，甚至陷入感觉的泥坑和激情的支配之中而不能自醒、自拔。惜哉！

参考文献

- [1] 邹安华：《楚简与帛书老子》，北京民族出版社2000年版。
[2] 丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》，北京东方出版社2000年版。

论《老子》需要验之出土文献与历史

——与黄克剑、孙熙国先生商榷*

尹振环

拜读黄克剑先生的《老子道论价值趣向辨略》（见《哲学研究》2001年第6期；简称“黄文”）与孙熙国先生的《论老子对“道”的三重规定及其哲学启示》（见《哲学研究》2001年第10期；简称“孙文”），颇受启发。但深感不足的是缺乏对出土文献与历史的验证。尤其是汉墓帛书《老子》（简称“帛本”）与楚墓竹简《老子》（简称“简本”），是目前最接近祖本、最少失真的《老子》，它们对许多歧义往往有拨讹反正、一锤定音的功效，因而是论《老子》不可或缺之文献。如果只以今本为据，难免不偏离本意。所以不揣寡闻浅陋，陈述愚见，以就教于黄、孙两位先生及同好。

一、文字，不能不验之出土文献

不研究简、帛、今本《老子》异同，不验之其他出土文献，是否会背离古义、原义？下面拟通过黄文、孙文中几个“案例”加以说明。

（一）是宇宙本体论与政治论的结合，还单是宇宙本体论？

黄、孙二文皆引用宇宙本体论的今本第二十五章：“有物混成，先天地生……”比起简、帛本，今本在文字上小的差异就不去谈了，重要的是此章结论是不是在政治？

过去权威的论文、专著往往引用此章之名句：“天大、地大、道大、人亦大。”“域中有四大，人居一焉。”黄文也是这样引文与立论的。但帛、简本尤其是简本《老子》不是这样，而是“天大、地大、道大、王亦大。国中有四大安，王居一安。人法地、地法天、天法道、道法自然”。这里有三处十分醒目的不同：（1）是“王亦大”“王居一安”，不是“人亦大”“人居一焉”；（2）不是自然的疆“域”而是政治的疆域：“国”；（3）多了两个“安”字。此三处看来是否凸现了老聃的政治哲学？

商周之时，我国君主专制已初具规模，而王侯“受命于天”的观念也已根深蒂固。至春秋时，礼崩乐坏，周天子早已不成其为天下之“共主”了，天下战乱纷争，“政在诸侯”。而侯国之中的纷争也往往无休无止，“政在大夫”。如何停止战乱与纷争？如何达到天下安宁？作为周

* 本文原载《哲学研究》2003年第1期，第44-49页。

王朝史官的老聃认为：天下必须定于一尊，侯国必须定于一尊，这样才有安定的可能。所以老聃将王侯受命于天的观念赋予了理论和自然的色彩，将王与天、地、道（还有神）相提并论，可谓把“王”抬高到惊人的高度。不过反反复复的历史经验又使老聃清醒地认识到，单只尊王是万万不行的，那样会使王忘乎所以、胡作非为、无法无天。于是老聃在提出“王亦大”之前，提出了“天大、地大、道大”，即王大的前提是前三大，并且在“王大”后面又提出“法天、法地、法道”，最后连“道”也得效法“自然”，何况“王”乎？老子明为捧王、尊王，落脚却在遵从自然，企图以此限制王。因为所谓法自然，即不可违背自然规律；而“法道”，则是尊重客观规律；所谓法天、法地，就是像天地那样好静、无欲、无为、无事，又像地那样恩泽天下而不以仁德者自居自利。可见，老聃想用这种有限制的尊王来达到天下、国家和人民的安宁。所以，这就有了“国中有四大安”的结论。这种安定、稳定、宁静的政治哲学，也许至今还有某种借鉴的价值吧？后来帛本以及汉晋之河上公、王弼本仍然是“王亦大”“王居其一”，只不过删去两个“安”字，这一来是否模糊了老子的政治哲学中一个重要论断？东汉时的“想尔”本《老子》，出于道教需要，已将“王大”改为“生大”了。到了唐宋，在道教、佛教、儒教思想的强大影响下，“王亦大”终于被改为“人亦大”，“人大”被列入“四大”，老子尊王的政治哲学更被彻底埋没。其实“王大”是一个不以人们意志为转移的事实。因为在小农经济为主体的经济条件下，和封建专制主义的政治、文化条件下，“王大”是客观需要。如果说，简本《老子》之“安”字还是个孤证，不足据以为论，那么“王居一焉”“王亦大”铁证如山。立论如果不验之简帛，而将《老子》归结为“人生底蕴的领悟”，恐怕远离了主题。

（二）是谈不妄自尊大，还是谈世界本体的广袤无限？

孙文引王弼本《老子》第六十七章：“天下皆谓我道大，似不肖。夫惟大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！”孙文说：老子“把道规定为‘无’，是为了说明世界本体的广袤与无限……正因为‘道’广大无限，所以才不像有形具体之物。如果像的话，道早就成为渺小的东西了”。看来孙先生忽视了：第一，这“我道大”之道字，为河上公、严遵、傅奕本所无，帛本也没有，证明“我大”乃古貌，所以孙文立论失据。第二，第六十七章开头告诫侯王不信颂词，不妄自尊大，接着告诫要慈、俭、不敢为天下先。一当侯王妄自尊大，就会争先、争名、争强、争霸，哪里谈得上慈、俭与稳慎！所以这里是不会冒出“世界本体广袤无限”的。由于严遵、河上公时，文字还未被改动，理解注疏与原意还相符。如严遵之注：“天下皆谓我大”，注曰“众所荣也”；“与我名也”“似不肖”，注曰“像无形也”；“夫唯大”，注曰“德隆盛也”；“故似不肖”，注曰“反类病也”；“久矣其细也夫”，注曰“逆大行也”。河上公之注也类似此注。伟大或强大，在世人并不称颂时，的确伟大。一当天下齐声高呼时（与我名），它的推动力是什么？其潜在危险是什么？这就值得思考了（反类病）。如果陶醉于“众所荣”，那么将由伟大变为渺小。可见要研究帛今本之异同，不能根据后人妄加之字立论。

（三）对“治人”“长生久视”之道的立论，是相信吝啬精神，还是相信重农？

黄文引“治人事天莫若啬”，视之为“治国”“取天下”之策。但是简本《老子》不是“治”人而是“给”人，不是“早服”而是“早备”。按照“治人”解，即治理人民事奉上天，没有比吝啬精神更好的了。目前所有传世本《老子》都说为政治民要保养精神，当思想懒汉，如此永久享国，此乃“长生久视之道”，岂不荒谬？简本《老子》证明这条建议是重农：“治

人事天莫若嗇（穡）”，即富足人民事奉上天，没有比务农更重要的了。如此才能“重积德”，才是“长生久视之道”！再验之史实，历代封建王朝，如果真能把务农看得很重很重，早有准备，那么，国泰民安，王侯自可享国长久。可见，帛、今本失实，简本正确。

（四）是依侯王安守“无名”之教立论，还是依侯王安守“无为无不为”之教立论？

韩非《解老》所据本帛书两本，严遵本《老子》乃“德”上“道”下之篇次（今本颠倒），这样今本第三十七章即《老子》之最后的归结章、序言章（在先秦及汉，书序皆置书末）。这个章把《老子》说教的中心归结为什么呢？按照帛书文字是：“道恒无名，侯王若能守之，万物将自化，化而欲作，吾将镇之以无名之朴，镇之以无名之朴，夫将不辱。不辱以静，天下将自正。”它是劝导侯王安守无名、要质朴、勿求名取辱的。因为对于侯王来说，酒、色、财之欲望已高标准满足，惟独“气”——功、名、气的欲望是个无底深渊，有为之君又大都争名好胜，好大喜功。一旦因名气而受辱，必然牵动全国，弄得国无安宁。所以《老子》说：“不辱以静，天下将自正。”但是今本改“无名”为“无为无不为”，改“不辱”为“不欲”，这一来模糊了《老子》劝导侯王勿求名取辱的说教。同时，因为此章是《老子》之后序、自序，第一，它点明了《老子》的主要进言对象乃侯王；第二，尽管此章只有48字，但却概括了《老子》说教的中心。司马谈的《论六家要旨》，认为道家倡导“光跃天下，复反无名”。《史记》之《老子韩非列传》说：“其学以自隐无名为务。”严遵认为老子“信顺柔弱，常于止足，归乎无名”。王弼用“本在无为，母在无名”概括老子。此章岂不就是上述说教的总结？可见今本既从文字上、也从篇次排列上，掩盖了老子说教的中心。因此窃以为黄文论证此章，应以帛本为准。

（五）是依道中有精质立论，还是以道中有情理立论？

孙、黄二文，都引用了今本：道，“其中有精，其精甚真”。但是帛简两本皆为：道“中有情呵，其情甚真”。所谓“情”即常情、常理，或者人情、人的本性，因为老子的“道”，主要是指人道、君道、政道，岂能忽视它的常情常理与人性？这与郭店楚简《性自命出》的“道始于情，情生于性”的思想是相通的。“道，其中有精质，这精质是非常真实……”这精质与情理岂不相差太大？今本这种误解事出有因。《说文解字》之请、精、情、清、晴都是“青”声，所以帛本《老子》的“情”写成“请”，而简本《老子》的“情”写成了“青”。审之义理，“情”才是本意。

（六）是“扔”，还是“仍”？

黄文引“上礼为之而莫之应，则攘臂（捋袖露臂）而扔（拉）之”。括号中即黄先生的解释。也就是说：上礼的人依礼去做而得不到回应，于是捋起袖子，露出胳膊拉人强从。这不过是过去通行译文的改进。以情度之，这不能算“上礼”吧？帛本是：“……则攘臂而乃（仍）之。”“乃”是“仍”之同音假借（见《说文解字》）与省写，这与“扔”“拉”之意相去甚远，意思是“上礼的人依礼行事而得不到回报，依然恭敬去做”，窃以为这才是合情合理的“上礼”。

如此等等，难以尽举。总之，窃以为论《老子》，第一步就需要用地下出土物——帛、简文献，审订今本文字，使文字准确，才能准确诠释，不至于背离本义。

二、思想，不能不验之历史

黄文说得好：“道或作导。”“《老子》亦称《道德经》，‘道德’之谓，正可以藉《论语·

为政》‘道(导)之以德’之说作诠释。”这话说得精彩,不过还需要研究这“导之以德”的《道德经》,为谁而写、对谁而言、为谁设计的。黄先生的结论是:“把‘道德经’归结为一部为治人者出谋划策之书则未免失之本末倒置。”“道‘导’人以自然只在于唤醒人的那份生命的‘真趣’。”老子之道,“上溯天地之始,下究万物生发”,“老子之道终究乃是生之道或生之导”,“老子的道是形而上的道”。

把《老子》之道视为生之道,的确“并非全然无据”,但黄文认为老子之道的主题一是宇宙万物本体,二是人生之道,就需要验之历史了。

(一)《老子》道的主题是什么?是对谁的进言?

郭店楚简《尊德义》说:治民有民道,治水有水道,御马有马道,种地有种地之道,“莫不有道”。但“人道为近”“君子以人道取先”。而《性自命出》也说:“可为道者四,惟人道为可道也。”“是以人道以取先。”那么,老子的“道”“可道”是不是也“人道以取先”?过去只强调老子宇宙本体之道,显然以偏概全。《老子》“道”字凡72见,上下篇各有十八章提到“道”,其中明显谈宇宙万物本体之道的只有四章,其他三十二章谈的“道”,都是“圣人之道”“人之道”“天下有道”“无道”“善为道者”“以道莅天下”“闻道”“明道”……全属三代以来的政治哲学之道。即便谈天道、宇宙生成之道,最后也归结为“王大”与“法自然”,即不敢妄为的政道上来。再说五千言《老子》,“圣人”一词凡25见;“侯王”“人主”之类词句凡18见,只有圣人圣君方敢当其称的“吾”“我”,凡24见;再就是“为天下”“托天下”“取天下”等“天下”之词,凡63见。这三项共计310余字。可见《老子》之进言对象及所进何言。作为史官的职司除记言行、献典籍、备咨谋之外,就是进箴谏了。思想博大精深的史官老聃、太史儋,自然会把进箴谏放在首位,他哪有可能为平民百姓写人生哲学呢?所以,《老子》是一部向侯王与“为政”者的献言书。其道的主体是君道、政道、治道,也是“人道以取先”的。恐怕他不会想到道的物质、精神属性与“三重规定”吧?

(二)《老子》是因“周文疲弊”而产生的吗?

黄文曰:“诸子蜂起是因为‘周文疲弊’这一深刻的社会文化问题的刺激。”难道就没有深刻的政治、军事、经济问题的刺激?这又要验之历史大背景。看来《老子》非成于一时,作于一人,但《老子》成于春秋末战国前期是无疑的。而春秋战国,虽然侯国众多,但都是分封制一个模子造出来的清一色君主专制政体。侯王掌握着臣民生杀予夺大权,国家的存亡、人民的苦乐系于君王及执政者一身。当时,制约君主制度的客观条件远没有形成,思想家不可能异想天开地去设想、去创造什么机构来制约君主。切实可行的做法一是总结存亡、成败、祸福转化的历史经验,进行道德说教,企图用道德约束国君及统治阶级,同时也用社会伦理道德约束被统治阶级:老聃侧重前者,孔丘侧重后者;二是潜心于统治方法,提出一套治国安邦的治术,儒、道、墨、法、纵横……这些“务为治者”由此涌现。如此解释《老子》及诸子的蜂起,窃以为要合适些,将“务为治”变为“务为活”,恐怕不妥。

(三)“反者道之动,弱者道之用”何指?

黄文并没有把它视为“自然界中事物运动变化莫不依循的规律”,这是正确的。但认为“弱毋宁是对人生当有之‘德’或人生根本态度的一种指点”,“究老子论‘反’的衷曲,其‘反’却重在于‘万物并作,吾以观其复……’之‘复’”,即仍然把它视为指点人生之道,这

是否模糊了老子的立于反弱、以愚自处的君道？看来又需验之《老子》之前后文。从简本《老子》看，反弱之动之用是指前面的（1）“言下也”“身后之”，才能在“民上”“民前”；（2）知足足、不知足失足、祸大；（3）为无为则为，则民化，事无事则事，则民富；（4）恒守无名则名，而求名则常辱；知止不殆，也是向相反方向发展；（5）“其脆易判，其微易散”，“为之于未有，治之于未乱”，这也是“用弱”；（6）“上德若谷，大白如辱，广德者若不足”，是指立于反面，柔弱自处；（7）大成若缺，大盈若盅；（8）大巧若拙，大直若屈；（9）大辩若讷，等等。这民上、民间之人，哪能是一般的“人生”？到了帛、今本立于反弱方面的说教更多了。这不是讲一般人生态度，不过是以相反之事，明相反相成之理，劝导人主以愚自处，以柔下人，善用众智，以利国家，以惠人民。

（四）何谓“玄”“玄德”？

黄文曰：“道之性‘玄’。”那么“玄”是什么呢？看来解释是：“玄致”“玄趣”“玄机默默”“玄言”“玄深叵测”。由此可以想见黄先生对于“玄德”的解释了。所以下面不得不先从文字诠释做起。

帛本《老子》最能说明“玄德”的，莫过于下面这段文字：“道生之，畜之，长之，亭之，毒之，养之，覆之。生而弗有也，为而弗恃也，长而弗宰也，是谓玄德。”按照帛书的分章与文字，它的意思就清楚了。第一，这章谈天道、天德。理解的关键在“玄”。《易·坤·文言》曰：“天玄地黄。”河上公曾在三个章注：“玄，天也。”“与天同道。”“与天同德。”因此《释名·释天》曰：“天，又谓之玄。”可见玄德即天德，“道生之”之道，乃天道、自然之道。第二，“玄德”天德的主要特征是什么？即上文的“三弗”：“弗有”“弗恃”“弗宰”。简本只说了“两弗”——弗志、弗居（功），帛本又加上了“三弗”。什么意思？用河上公注“法天”的话说：“天淡泊不动，施而不求报，生长万物，无所收取。”为君、为政者应该从这里得到领悟。第三，“玄德”还有什么别的言外之意？河上公在两个章（第五十一、十章）注“玄德”为：“恩德玄暗、玄冥，不可得而见也”；严遵《老子指归》注玄德：“其德玄冥，莫之见闻也”；而王弼注“玄”为“冥默无有也”，可见“玄”还意味着隐与潜。“玄德”即“天的隐而不宣之德。”

可见，“玄德”既是“天德”，也是君人者隐而不宣之德。

为什么老子大谈“上善似水”？因为水滋润养育万物而静默无声。这岂不近似“天德”？可见老子的“玄德”的“价值趣向”，即是用水、用天地无私、无欲、无为之德，教导人间有私、有欲、有待之德，希望君人者德正、德纯、德一，不以德自居自利。也就是说，老子设计的种种为政之德，有一种高层次的政治道德即“玄德。”

三、从历史实践看，不要把政治哲学变为人生哲学为好

老子的道德不只是今天伦理意义上的道德，而是作为君人者的品德、修养、方法的道德。自然政治道德是首要的，此外就是政术、认识方法、宇宙观，乃至养生卫生术。司马迁为法家人物作传的结语都是：“皆原于道德之意。”“皆学黄老道德之术。”黄学的主旨是“顺道”“尚法”，吸收了战国以来的法治思想，这就弥补了《老子》之不足。但是，征战不息、常常是杀

人盈城盈野的战国时代，统治阶级不可能看中《老子》。秦灭六国，统一天下，秦始皇的多欲政治把人民投入苦海，至西汉初，民死十之七八，“米石万钱”。时代的周折才使统治阶级意识到除了与民休息外，别无他途，从而发现《老子》思想的真谛与实用价值。结果出现了文景盛世，家给人足、国泰民安。汉武帝罢黜百家，多欲政治又一次降临人间，结果又是“人口减半”“人复相食”。（《汉书·食货志》）时代再一次迫使武帝晚年及昭宣之际复行无为政治，与民休息，社会又呈兴盛。宣帝之时，石谷之价竟降至五钱，这就是“昭宣中兴”。根据历史的反复，《老子》始被认定为“君人南面术”。因为一当它为帝王看中，它的确能起到节制统治阶级的纵欲行为和保护生产力的作用。最著名的文景之治、贞观之治，就最能说明这一点。随着君主专制制度的完善与强化，文人为了保住脑袋常常不得不“王顾左右而言他”；随着道教的形成，老子成了教主，《老子》变成宗教经典。唐玄宗又通过“圣旨”使《老子》产生了变形：篇次颠倒、章序错乱、分章错误，文字也有篡改与误解。《老子》的说教、内容、进言对象变得模糊不清了。它由约束侯王的道德说教，渐渐变成约束臣民的诫条，它成了儒家社会伦理道德的补充，也成了某种人生哲学。谦让不争成了臣民的格言，士大夫用“不敢为天下先”来保乌纱保平安。百姓用“枪打出头鸟”保身，国家则用愚民控制知识阶层来控制社会。“俭”与“知足”本是对妻妾成群、奢靡无以复加的君人者而发，却成了衣不蔽体之人的安贫乐道。对侯王功名欲望膨胀的“无名”说教，变成百姓安于现状、听天由命、任其自然的开导。各种道德诫条一律针对社会、人民，君王渐渐跳出道德约束之上之外。国君的无（私）为、无事（不以一己私事扰天下）、无私欲、好静可以保护生产力，而一旦成为人生哲学，则成了发展生产力的精神桎梏。对君人者是良药，对社会则是麻醉剂。但是，今天值得庆幸的是：最接近祖本的帛本、简本《老子》先后出土。它的篇次正确，简帛本的分章符号可纠正今本的错误，章序正确，文字未被篡改，误解少。因此，论《老子》还需要踏踏实实研究简帛《老子》与简帛相关文献。如果说郭店楚简出版才几年，还需要时间消化，那么帛书已出版快30年了。如果再不用出土材料验证纸上材料，那就很难与时俱进地研究《老子》了。

参考文献

- [1] 古籍（部分）：《老子河上公章句》《说文解字》《史记》《汉书》《老子指归》《周易》。
- [2] 《郭店楚墓竹简》，文物出版社1997年版。
- [3] 《马王堆汉墓帛书》，文物出版社1973年版。

从郭店本看《老子》一书的形成*

程一凡**

一、概说

郭店竹简“老子”的出土给史学界带来了比马王堆帛书《老子》出土更大的挑战^①，帛书《老子》虽然在章序上与传世本有出入，但字数起码相近，竹简“老子”则仅及传世本五分之一的字数，且章序迥异。于是郭“老”是什么？这是我们需要考究的问题。今天大部分学界的声音是：郭“老”是传世本的节本^②，反对的声音不是没有，国内有崔仁义、郭沂等先生^③，国外有池田知久、谷中信一诸先生^④，但至今主张节本的声音几乎是一边倒，而且主张和反对这两股说法亦无人作一总检讨。《道德经》在中国学术史上地位重要，自古经师对其履历已多所揣测，郭店本的出土对此难题或能有所启益。

郭店“老子”的研究至今逡巡不前，也许因为哲学家、文学家们不从思想史的考量入门，研究分析的立足面常不够宽广。所以不少学者，眼里看的是简，心里想的可还是现代人以“定本”“标准本”为依据的“书”。所以郭店本与这想象存在的“标准本”的关系犹如母子，子可万变而母终不变，“节本”者，撷自母者也。其实“定本”“标准本”在战国期间都难说得很（所以五百年后有石经的出现，以稍缓没有标准本的窘困）^⑤。一直到了宋朝印刷术大行，才有人敢说一本书“的无一字差讹”^⑥，战国人对于“著作”的看法和今日我们受过市场化传

* 本文原载《管子学刊》2004年第2期，第44-56页。

** 程一凡（1946-）美国哈佛大学中国研究中心研究员。

① 学者们通常提到“郭店老子”时，“老子”冠以书名号，为了审慎起见，这份二千言的“老子”在本文中暂不冠书名号，而以引号冠之（直到它的“身份”有了定论为止）。

② 把主张节本说的学者统计起来，声势是惊人的，有裘锡圭、陈鼓应、唐明邦、黄钊、周凤五、王博、高晨阳诸先生，在欧美有韩禄伯（R Henriks）等先生。

③ 郭沂：《从郭店楚简看〈老子〉其人其书》，《哲学研究》1998年第7期，第52-54页。郭先生的新著基本维持原立场，但稍有让步，见其《郭店竹简与先秦学术思想》，上海世纪出版集团2001年版，第515-518页。还有尹振环：《也谈楚简〈老子〉其书——与郭沂同志商榷》，《哲学研究》1999年第4期；《论郭店楚墓竹简〈老子〉——简帛〈老子〉比较研究》，《文献》1999年第3期。尹主张大致同于郭沂。许抗生先生最近也参加了反对派，《再读郭店竹简〈老子〉》，《中州学刊》总119期，2000年9月。

④ 池田知久：《尚处形成阶段的〈老子〉最古文本——郭店楚简〈老子〉》，陈鼓应编：《道家文化研究》第十七辑（“郭店楚简”专号），生活·读书·新知三联书店1999年版；谷中信一：《从郭店〈老子〉看今本〈老子〉的完成》，收武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，武汉湖北人民出版社2000年版。

⑤ 东汉末由于经无定本，学者有擅改“以合其私文”者，见《后汉书》卷七十九《儒林传》；马衡：《汉石经集存》，北京科学出版社1957年版，第1页。

⑥ 此南宋书棚广告，引于宋原放、李白坚：《中国出版史》，北京中国书籍出版社1991年版，第70页。

媒、高技生产、法律保护等基础架构所培养出的作品原创性、产物统一性等观念都大违庭径^①，“节本”说的先声夺人。或在于斯乎？

除了这种现代人的“本本主义”还有一种老“本本主义”，那就是学者们对传世典籍的依赖。孟子说了“尽信书不如无书”，今人对于古书还真要有些选择批评的心理准备。古书可信度本本不同，有时作者已经言明言不雅驯，则实在不必以铁证视之。如郭店“老子”一出，专家们往往去熟悉的掌故中探访“失主”，这样人“名”有了，但“道”呢？似可再纪。其实太史公在《史记》中处理老子这一节的时候似有说不出的犹豫^②，这样的资料存问参考足矣，似不必置第一线，而把现成的、墓中挖出的郭简文本却置第二线。推而广之，儒道对立也是个既有的、耳熟能详的框框，为什么不趁郭“老”出土的机会好好地、既“老”出土的机会好好地、既“虚”又“动”地讨论一下道学的发源问题呢？

《诗经》所谓“不口故也”，凡人皆然，有的宿学长年仰俯于这“五千言”，一朝难以割舍，也可谅解。但如果是依性情下结论，依结论带研究，则研究本身的比重就相对减轻，问题在郭店本并不是《道德经》文本机械式的缩减，相反地，第一，郭店本对儒家思想无大挑衅，它在关键语辞上也与今本不同（例如今天的“绝仁弃义”在郭本是“绝伪弃虑”）；第二，郭本三篇在思想上各有特性，自成格局（见下）。本来从思想演变过程来看，古今本有所差异是可以理解的^③，但因为持节本说的学者们在出发点上就已占定有一不变的、整体性的“五千言”本早就存在，故时而设想一些曲折的、有故事性的情节穿插其中^④。逻辑上节本说给人一种越陷越深的感觉。

出土材料有它一定的纹理，虽然到目前为止已经试量了不少外加的框架，学者们却也不免或多或少地看出了点门道，即使在节本说的阵营中也不例外。比方说有的学者看出郭“老”三组文字应出自不同的时代，且以甲组为最早^⑤，有的学者觉得这三组的编纂者（并非作者）应非同人，而非节本说学者则根本认为可能不同的是各组的作者（非仅编者）^⑥。为什么会有这些波动呢？当然因为材料本身有一定的症结在，使人觉得“不安不乐”，只是至今尚乏一广面的稽理罢了。

① 先秦人对“文本”的看法就与晚近人颇相崖异，见俞樾著，刘师培补：《古书疑义举例》卷三《古人引书每有增减例》条，商务印书馆1937年版，第32-34页。

② 葛瑞翰所提的老子身份的揣测虽非定论，却已减淡了《史记》叙述的可信性。A. c. Graham, "The Origins of the legend of Lao Tan" 收于 Livia Kohn and Michael La Fargue eds., Lao tzu and the Tao - de - ching (Albany: State University of New York Press, 1988)。

③ 参考刘笑敢：《从竹简本与帛书本看〈老子〉的演变》，武汉大学《郭店楚简国际学术研讨会论文集》。

④ 例如黄钊先生认为是稷下道家为了消融“儒道互绌”，故把《道德经》节成郭店本样，见《竹简〈老子〉的版本归属及其文献价值探微》，武汉大学《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，第488-489页，与《竹简〈老子〉应为稷下道家传本的摘抄本》，《中州学刊》2000年第1期。黄人二先生则认为是儒者“恶忌”道家，“刻意所为”。《读郭简〈老子〉并论其为邹齐儒者之版本》，武汉大学《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，第489页。

⑤ 例如陈鼓应先生看出郭“老”三篇中“甲组……所根据的传本当比丙组要古早”，《从郭店简本看〈老子〉尚仁及守中思想》，《道家文化研究》第十七辑，第67页。张立文先生也有此意，《论简本〈老子〉与儒家思想的互补互济》，《道家文化研究》同辑，第133页。王博先生也首肯有此可能，《关于郭店楚墓竹简〈老子〉的结构与性质》，《道家文化研究》同辑，第155页。丁四新先生认为三篇历史时代不同，见《郭店楚墓竹简思想研究》1999年第一章第2节，武汉大学博士论文。

⑥ 崔仁义：《荆门郭店楚简〈老子〉研究》第三章第1节，科学出版社1998年版。崔先生和同事最近认定郭“老”甲作者是老莱子，郭“老”乙、丙则未论。王必胜、崔仁义：《春秋〈老子〉及其作者——兼论郭店竹简〈老子〉的命名》，收在武汉大学《郭店楚简国际学术研讨会论文集》。

郭店“老子”出土时明显地文分三部（称甲、乙、丙），且书法彼此不同。由于此近二千言早期“老子”或藏窥解《道德经》的锁钥，本文的第一部分对郭“老”三部的思想先作一番了解，这是摸清郭“老”内部构造的第一步。

二、郭“老”三篇的思想

首先我们看最长（1000余字）的甲篇，篇中最明白透出的信息是对自我有意地排抑。例如作者主张“下”，主张“不争”，主张“知足”，寓意放松，反对“强”，反对“为”，要把“无为”代替“有为”，把人的习惯、心态彻底改变，叫人要习法自然，不但要让万物自化，还要参考天地自然之经理，效法天地间之“虚”，用到修养上就是“虚己”，压抑自己心中的强我。而篇中也论及了实际修养问题，说“少私寡欲”“祸莫大乎不知足”，发展成了一种节欲主义，也有一定的反直觉倾向。

辅佐以上第一个信息的是“藏己”，以上所谓“虚己”是无隐的、单面的，甚至可说是宗教性的；但“藏己”则有关社会性，属于一种处世方术，“藏己”就不一定都诚实坦白，所以作者说“知之者弗言，言之者弗知。……和其光，同其尘……”有俗称“老子世故”之意（与今日《老子》一书给人的总信息是一致的）。“藏己”的重要极终目的在“保己”，例如文中说：“为而弗持也，成而弗居，夫唯弗居也，是以弗去也。”作者的目的是的一部分是追求恒常，追求安全，因为“弗去”，所以己可得保。而己可得保，正是因为在社会互动中已经减少了“己”，“虚”了“己”。这是老子的玄妙哲学，也正是老子构思的特点。因为他理解到了一般期望与实际效用之间的扭曲距离。

当然光是知道虚己藏己是不够的，甲篇有一套为何你必须虚己藏己的社会性理由^①。我们所在的是什么样的社会？对老子来讲，也许最中心的人的社会面是彼此斗争的（所以我应该“不争”），应该逃出这社会面的普遍性，这样的和其他的考量都使老子走向价值相对主义，例如他说“天下皆知美之为美也，恶已”（甲2）^②。为什么“恶”呢？因为争执将随那“美”而起。把社会价值系统在我们的观念中相对化了以后，我们就可以利用这里的间隙、世俗与我智慧上的差距，来为己谋福，例如大家都不愿意“下”，而我先下，便是我占先。朱子说老子就是杨朱，不是没有道理的。

如果说老子的社会观不够正面的话，总的来说，老子对整个文明、对所谓人类进步的果实是怀疑甚至否定的，所以孔子那种“文武之道未坠于地，在人”的有为主义在老子处难得共鸣。老子甚至蔑视“功利”，他看到的是“人多智而奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有”（甲3），所以他希望“绝圣弃卞”“绝巧弃利”“绝伪弃虑”，把人的智性活动大幅度降低，这样才能“民利百倍”或“民复孝慈”（甲1）。在《论语》中赞扬“刚毅木讷”这种品格（或反对“巧言令色”）的例子虽然不难找到，但老子更彻底地重新诠释“沟通”“传播”的负面影响，所

^① 这样的自觉性到了庄子就发展成了“非彼无我”的观念，老子说“不争”，庄子说“莫得其偶”，就是要脱离那个“彼”，脱离那个二分的情况，才能为“道枢”（《庄子·齐物论》）。

^② 为了简化起见，本文所引的郭店“老子”甲篇仅以“1、2、3”页代表荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年版，第111页、第112页、第113页。

以他要“行不言之教”“复众之所过”，让民众自己犯错误，自己学，在这种“无功”的“还原主义”照视下，社会反得再生。这种回转式的社会理论似是老子最典型的哲学思维方式之一。

就甲篇来看，“老子”基本上还未涉及无政府主义，也不单是个避世哲学家。“侯王”在老子的世界中是既有的，他们应该维持一定的社会秩序，虽然此种秩序常与当时的政治哲学相违，是“无为”的，反积极的。但郭甲中有“圣人欲不欲，不贵难得之货”（甲2）之类的话，是让“圣人”处在行政领导者或辅导者的地位的，所谓的“欲不欲”就越过了圣人本身修养的问题。说人民“化而欲作，将镇之以亡名之朴”就有强烈的治术含意。说“治之于其未乱”（甲2）更不脱一种积极参与的精神，“有为”的冲动并没有完全断灭^①。所以一般提起老子，常用“无为”二字以概之，这是肤浅的，老子有他有为的一面，只是他的“有为”已经升华成了一种异乎他家的智慧。

诚然，表里分割、象实异趣、不求平衡、不拘中肯的哲理充斥全篇^②，甚至于语惊四座，令人拍案，例如“大小之多易必多难，是以圣人犹难之，故终无难”，透出反正互用、千变万化的人间条件。在哲学思维上，这种辩证我们可称之为二元量子式辩证法。所谓的量子辩证就是在观念上能接受固定范畴中物性的迅速改变，乃至全变，或变成原性质的镜像对立；以二物而论，其间的性质可迅速转换或对调，这样的高速跳动有如量子行为，却是儒家哲学思维中少见的活动^③。举郭甲中较低速的辩证转换。我们可见“有亡之相生也，难易之相成也，长短之相形也……先后之相随也”。高速转换则例如“大小之多易必多难，是以圣人犹难之，故终亡难”（甲2）。在此属性“难”“易”高速对调了两次。相对地，个人所应持的态度是“故不可得而亲，亦不可得而疏，不可得而利，亦不可得而害……”（甲3），这样才能“亡执故亡失”（甲1）。我们再看“以亡事取天下”句（甲3）。“亡事”是“静”，“取天下”是“动”，老子的思维方式多半有这种奇正并举而相错、往返互用而未已的性质，不愧为我国早期哲学思维习作之瑰宝。甲篇虽然只不过三页，已经有力地把这种精神体现出来了。

乙篇呢？则表现出相当不同的性质。首先，乙篇比甲篇短很多，约四百字，分三段，但思路的发展给人一种零乱的感觉，文本段落的衔接上给人的突兀感较甲篇强甚。例如第一段“唯与呵，相去几何？美与恶，相去何若”之后接的是“人之所畏，亦不可以不畏”，再紧接的是“人宠辱若惊……”颇令人摸不着头脑，到底“畏”句是接前还是接后。第三段“闭其门，塞其兑，终身不忒，启其兑，塞其事，终身不迷”如彗星般出现又消失，与上下文无法黏接（且显然非不经意落此，因有作或抄者手启的分段符号把上下文分隔开）。

乙篇的思想内容与以上关于上下文的关节的分析是一致的，同样呈现凌乱的状态，一般除了对甲篇已提出的哲学思想加以综合或应用以外，缺乏哲学思维范畴性的新突破。例如前段所引的“美恶”句只是对甲篇的相对主义教义作再陈述，在哲理上并无新意。但乙篇并非了无自

^① 最近刘笑敢先生向河上公注提出了挑战，这是对的。《〈老子〉“以无事‘取’天下”考》，《汉学研究》2000年第十八卷第1期，尤见第29-30页。

^② 这样说与道家的“守中”并不矛盾。

^③ 参考庞朴：《儒家辩证法研究》，中华书局1984年版，尤见《引论》《三分》二章。道家的辩证思维当然是得力于《易》的传统。

己的思想特色，乙篇对于讽刺性的矛盾和矛盾性的讽刺，说得最为淋漓，起头不久就有“学者日益，为道者日损”句，下段又有“下士闻道，大笑之”句，突显出真理与假象的黑白颠倒，接着他引进如“明道如字”“大白如辱”之类不下十个以上的比喻来阐譬真实与表象间的乖离错置。不但如此，他意犹未尽，在最后一段再加上五个如“大巧若拙”之类的形容铺陈。当然这可以加深读者对相对主义的体认，但作者的手段是譬喻而非说理。的确，譬例堆陈是乙篇的大特色之一，像下面的“修之身，其德乃真”那一长段约三四十字，丝毫未提出任何新的道家理论，从哲学上来说是有“淡而无味”的。

同时，乙篇显现的论辩逻辑或思想推演亦时呈间隙，使人对乙的思维运作留下一定的印象。例如“贵大患若身”句，跟在“人宠辱若惊”之后，本来的意思应该是“我珍惜大患的来临如同我珍惜自己的生命一样”，但到了后面对此句再加解释时，他却说“吾所以有大患者，为吾有身”，这与前者相拧。再比方说第一段的“学者日益，为道者日损”，原来意思应在说“学”与“道”成反比例，但他一路把话讲下去，有收不住之势：“损之或损，以至亡为也，亡为而亡不为，绝学亡忧。”等说到“亡不为”的时候（也就是说：“道”还是胜利了），好像已经完全忘了原来立论的方向，害得高明先生要补以他说来为贤者隐^①。这样的小间隙甲篇较少见。同时乙篇用的一些字，虽然字本身不难读（与甲篇相异），但意义含糊。例如“嗇”“早”等，似乎作文时心中倚借着一些什么上文，有了这样的上文，乙的下文意思自能明朗起来，如果丢了那个倚藉，他的意思也只能继续隐晦下去。

乙篇还显现一个特点，就是“道”在乙篇似乎是个物件，可以被人抛来指去的，例如他说：“上士闻道……中士闻道……下士闻道……弗大笑，不足以为道矣。”他著眼的是人对“道”的反应，这与甲篇非常不同，甲篇的道就是个自然主体，例如“道恒亡为也”（甲2），和乙说的“学者日益，为道者日损”的“道”显然有别（“道”在乙处是可以“为”的）；又说：“修之身……修之家……修之乡……修之邦……修之天下。”这“之”是什么呢？就是那人可以召致的“道”，为什么甲篇就没有类似这样的话呢？为什么乙给人一种传教的感觉？

总的来说，乙之于甲有一种仰承的意思，比方说甲中有“可以为天下母”，乙就有“有国之母”这样的话，意思是说斯人不仅可以“有国”，还可以有国之“母”，因为斯人懂得了“道”，懂得了根源；又如“闭其门，塞其兑，终其不亾……”这一段显然是跟着甲的“闭其兑，塞其门……”一段而来，这种倚藉影响简直就是一主一从的呼应关系在二文（甲、乙）或其中之一形成过程中难道毫无阐释学（Hermeneutic）上的意义吗？

终乙篇回顾起来。无论是第一段、第二段、还是第三段，都找不出甲篇中常见的尖端哲学论证，构思上，乙与甲是有质的不同的。

丙篇最短，不到三百字，其如乙篇般的附庸性质更为明显。不但四段之中的一段（第四段）等于是重复甲篇，其他三段在哲理上的创见更少。第三段基本上不在谈道家的问题，而是用儒家的礼法来阐扬反战的道理。第一段是道家无为政治哲学的一种引申，说：“太上下知有之……其次侮之。”是以甲篇讲的“无为”来重新剖析政治得失的几个层次，段中是有“成事

^① 高明先生曾说：“此文若依今本作‘无为而无不为’者，上下语义相为违背，足证今本有误。”高先生因马王堆帛书乙本此处有所破损，采用严遵本的“无为而无以为”。《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第55页。高先生没想到是郭“老”乙作者逻辑上的间隙。

遂功，而百姓曰我自然也”这样的道家语句，其基本精神却未离儒家太远，因此句前是“信不足，安有不信，尤乎其贵言也”是检讨人民疏离的隐忧，而强调言信，后面是“故大道废，安有仁义……”这一段更基本地反映了儒者感叹社会规范信条的凋零破产，换言之，如果他能看到“六亲”“和”的话，孝慈也就能保了，作者也就满意了。

只有第二段相对离儒家思想较远：“执大象……乐与饵。过客止……”这一段基本上叙说了人性的浅薄无根，你大方地奉道一点小食，他就驻足不走了^①，而只有我们这个“道”是超然的，它表面看起来一点也没有可取之处，但却是取之不尽、用之不竭的。但请注意，这一段虽是说道，却也毫无高深的义理可言。

丙篇可算是三篇中道气息最淡的。乙篇亦无什么高深的玄理献世，但至少它有它那典型的尖刻讽喻的铺陈文藻。从思想看，甲有明显可以归纳总结起来的思想体系，乙篇却似差多了，拿不出鞭辟入里的哲学命题，组织上也显得零散，而丙更次之，使人想起《水浒传》里的杜迁、宋万，只能翼护两厢，难冀挂帅陷阵。这与篇幅的长短不一定有绝对关系，乙丙以现代页次算也各有一页，如果要独立发展一些思想（或如王博所说，是以“治国”或“修身”为目的来“选拔”材料的话），应是绰绰有余的。但事实证明，这三篇的精神面貌竟如此不同，而三篇的主从关系亦可因此确定。

三、节本乎？传本乎？

郭“老”三篇面貌异差等，崔仁义先生最早提倡，其他尚有王博、罗浩（H. Roth）诸先生，但除崔先生外，其余所见与本文迥异。王博先生是用“主题”看，认为丙本的主题是“治国”，乙本主题是“修道”^②。但如果主题是受词的话，主词是什么呢？王先生说是“编纂者”（动词当然也就是“编纂”），也就是说，由三个不同的“编纂者”来造成三篇面貌不同的事实。罗教授则分析了甲丙中那大致重复的一段，结论是甲、丙的此段不可能出自“互相抄袭”，也不可能源出一处^③，因而推断三篇得自“独立的”“不同的文本来源”^④。这是很精辟的论证。罗、王之间的不同在于王认为郭老三篇是“分”出来的，“分”之前有一全本《道德经》在，罗则不排除多源之说，却也不否定“单源”节本说的可能性。且先检讨此二说。

编纂说是节本说中最具规模的一说，也就是分题分录说。编纂说又分两种，唐明邦先生与王先生不同，提出东宫之师为了授课方便而将原《老子》分题节录^⑤，但既然甲乙、甲丙间皆有重文，东宫之师虽然年老，怕也不至于如此糊涂，抄出作为简明教材的资料都不避重赘，东宫之师编纂说怕不能行了^⑥。那么王博的不定编者分录说呢？王先生说三篇“各有自己相对统

① 这一段河注成疏都不得要领。详见本文第120页。

② 王博：前揭文，第151页、第160页。

③ 罗浩：《郭店〈老子〉对文中一些方法论问题》，《道家文化研究》第十七辑，第201页。

④ 同上书，第202页。

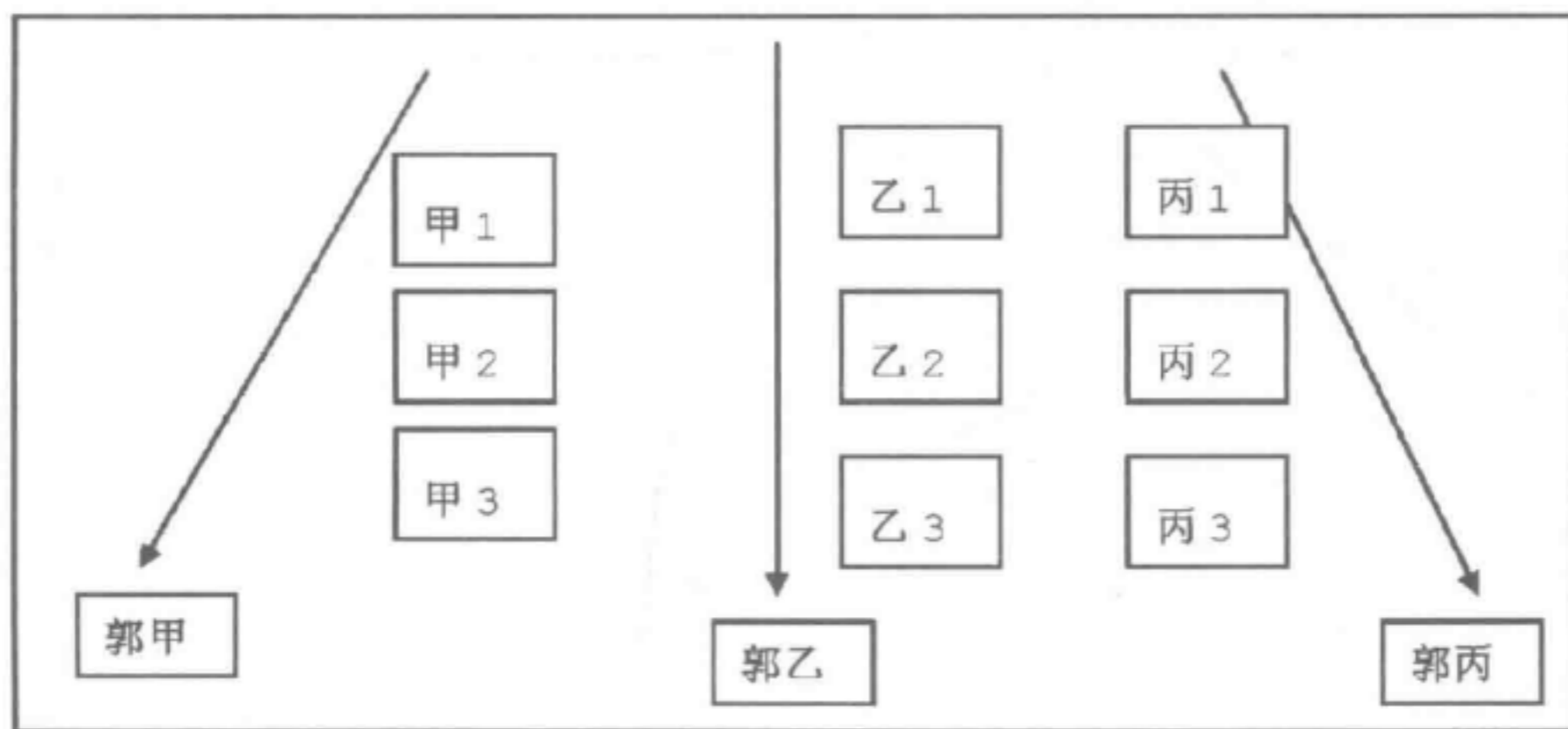
⑤ 雷敦和（E. Ryden）先生也有郭“老”为“教科书”的理论。《郭店〈老子〉：一些前提的讨论》，《道家文化研究》第十七辑，1999年版；唐明邦：《竹简〈老子〉与通行本〈老子〉比较研究》，武汉大学《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，第434页。

⑥ 雷先生说帛书上一些“形上概念”太“深奥”，故未录入这“教科书”。那么不“深奥”的概念呢？如“天道无亲，恒与善人”？如本文所讨论，甲篇中“深奥”的道理多得很“先天地生”不“抽象”吗？

一的主题”，其实纵观丙篇，其关心处也非仅“治国”^①。关于治国从全本处可录出的尚多得很（例如“治大国若烹小鲜”，并且与丙篇诸说亦无冲突之虞），为什么不录呢？说“乙本的内容全部是关于修道的話”也不妥，乙篇虽有修道德之意，但乙作（编）者念念在兹于国政，所以他在重积德则无不克之后加上“莫知其极，可以有国”。因为“道”是“天下母”（甲2）所以“有国之母，可以长久”，这不是治国吗？又比方说“以乡观乡，以邦观邦……”不是治国吗？乙一开始就说“治人事天”。如果“编纂者”的眼光在于教导“修道”，而非“治国”，那么乙篇实不堪其任。

编纂说还有一个基本的、阐释学上的弱点：如果乙、丙文得自编纂，则应该在选材上有整齐性，因为既是编纂，应有明确的眼光目的，亦不会有作者敝帚自珍的倾向。但从另一方面说，如果是乙、丙都是自创性，则限于个人性向、才力、兴趣与构思方式的不同，较易流出特色甚至局限性。从第二节的分析，我们已见甲、乙、丙思想关系并非对等，甲为庞然大物，乙、丙则给人“侧室”的感觉。倘若说是他人以一刀齐的标准拔选成组，当不致成乙、丙今日之型，节纂说是难以令人接纳的。

接着讨论传抄说。传抄说中最精到的应数罗浩先生，以他的理论作为代表。罗先生由甲、丙的类义相似段间的异同看出甲、丙“不太可能”直接出自同一文本，这是个极好的初步结论。罗认为此间差异只有用时间来解释。他相信“好几代”之前甲、丙类义段的文本可能是一个（他比喻为“曾曾祖母”），数代传来，抄本方得如此乖异^②（如图一）。如此说来，传本说和节本说（即以上的“编纂”说）有相通之处，把甲、乙、丙视为同出一源，来自定本，只是传本说把问题继续向上古的历史方向推罢了^③。



图一

但这样的论说首先就通不过我们初步的比较检验。我们把郭店本和马王堆本作一排比。马

① 关于主题节本之说，雷先生、丁四新先生都表质疑了，见丁，1999年版，第7页；2000年版，第9-10页。达慕斯会议与会者亦有异议。Sarah Allan and Crispin Williams, eds., *The Guodian Lao zi* (Berkeley: University of California, 2000), p. 157-158.

② 罗浩：《郭店〈老子〉对文中一些方法论问题》，《道家文化研究》第十七辑，第201页。

③ 王博有时的议论亦等于是传本说，王博先生也首肯有此可能，《关于郭店楚墓竹简〈老子〉的结构与性质》，《道家文化研究》第十七辑，第155页。

王堆的两本帛书，彼此也许差一代吧，以罗先生上引的该段来说（“为之者……而弗敢为”），帛书甲、乙之间没什么大变动。从郭店到马王堆应该有五代了吧，而丙组该段和帛书差异亦极少，除了中间两句次序颠倒以外（见下文检讨）文气上似是毫无更动，基本上马王堆本等于就是郭丙本，以此比例来反观甲、丙间的距离，则好像应该渡过三四个世纪了（罗浩数过，说“至少有三十三处异文”）^①。况且即使真过了三四个世纪（比方说从马王堆到王弼吧）变化也不一定如此深广（就同段而言，自入汉到魏变动微乎其微）。时间本身是不能解释罗先生所看到的此种差异的。

就传抄研究而言，本与本间变异的来源，不外五项：“讹、正、更、失、创。”“讹”是希望抄对却抄错了，从甲的“誓（慎）冬（终）女（如）始（始），此亡败事矣”到丙的“新（慎）终若始（始），则无败事喜（矣）”，看“女”“若”之差，“此”“则”之差，都不像是手误抄错（甲本中常把“而”抄成“天”，那才真是抄错）。“正”是觉得原来文本不好不妥，改之以使更加完善^②。“正”在《老子》书史中出现例子太多，但就以本段或就以上这两句来看，并无高下正误之别，故甲、丙之差不在“正。”“更”是说把字样稍作更改，以求合时宜或实用。以甲、丙此段而言，一部分的变更可作“更”看，例如“冬”成了“终”，“矣”成了“喜”，但“更”不能概括甲、丙之间最重要的、语意上、修辞上的差别（字词的出入、句数的增减，见下）。“失”就是失落，丙比甲字数多出许多，但还是有失落的问题，甲的“临事之纪”丙掉了。所以，“失”也可以解释甲、丙此段之差的极小部分。但还剩下一个可能性，那就是“创”。

在“创”的节骨眼上丙的嫌疑是最大的。民俗学里有个常规，一份纪录资料（例如民歌）如果和另一份对应稿衍义异文的话，则它们的来源很可能得自口传^③，为什么呢？因为你记得的话语跟我记得的不一样嘛。郭店“老子”篇与篇间的异文当然不表示甲、丙之间的以口传口（因郭“老”文件显然属于书写文化^④），但甲、丙此段的异文给我们一个启示：丙篇此段之成文非来自从眼到手的传抄，而应来自丙对甲原段的口心复诵。由于丙对甲原段心有戚戚焉，故再复斯语，用自己的话把该段既“失”又“创”地重新写下。

这样的解释符不符事实呢？仔细念念甲丙此段我们会发现，它们之间所谓的异文非只是局部的更改，而彼此的文气早已独立，其实，丙的多出字数亦不可能是丙因拾到一更古的传本，比甲字多，故决定传录之，以存比较。因为丙在“再发明”甲段时已露了马脚。甲段说：“临事之纪，慎终如始，此亡败事矣。”这意思已经完全，底下“圣人欲不欲……”几句又是新的思绪起头，丙作者大概于前小段处特有感慨，所以在叙说了“则无败事矣”之后再加进“人之败也，亘于其且成也败之”。但他或又觉得在接“圣人”句时转折上有点别扭，乃在“圣人欲不欲”句前冠以“是以”二字（虽然严格来说，“是以”二字并未解决问题）。另一个明显的

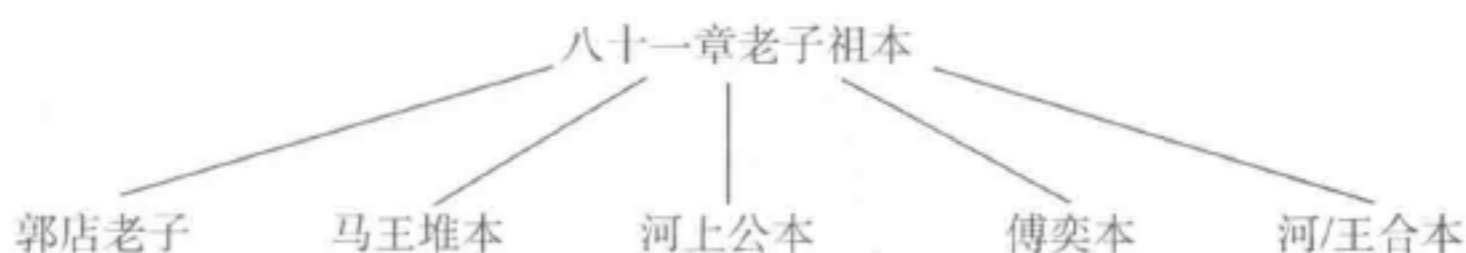
① 罗浩：《郭店〈老子〉对文中一些方法论问题》，《道家文化研究》第十七辑，第201页。本文的英文原胎仍值得一读。Harold D. Roth, Some Methodological Issues 收 Allan and Williams, The Guodian Laozi.

② 这一正字就演变出将来的校讎学。见蒋伯潜：《校讎目录学纂要》下编，第二、三章，重庆正中书局1946年版。

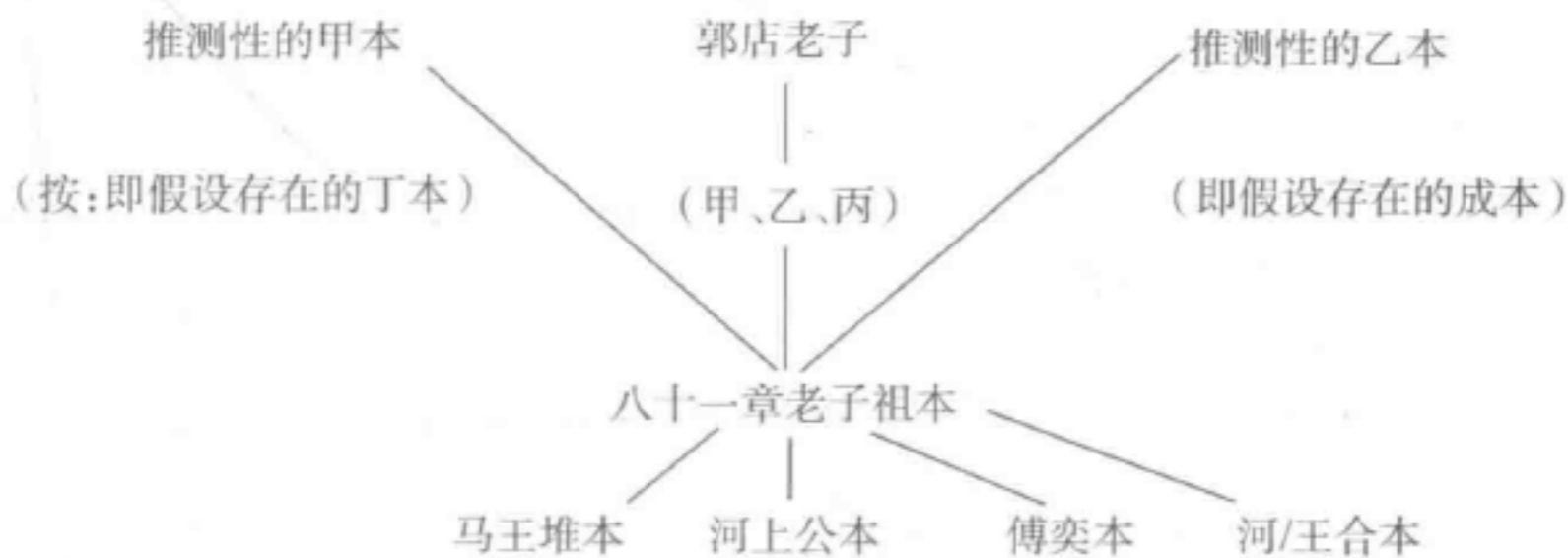
③ 此意可见 John Miles Foley, The Theory of Oral Composition: History and Methodology (Indiana Univ. Press, 1998)。

④ 《老子》成书得自口传之说在西方颇动听，不但[德]缪勒为文倡导，达慕斯与会者亦多向往。罗浩先生与我立足点之不同也在于他对口传说的倾倒，见 Allan and Williams, Guodian, p. 83, 144-146. Hans-Georg Moller, Verschiedene Versionen des Laozi Monumenta Serica, 47 (1999), p. 290.

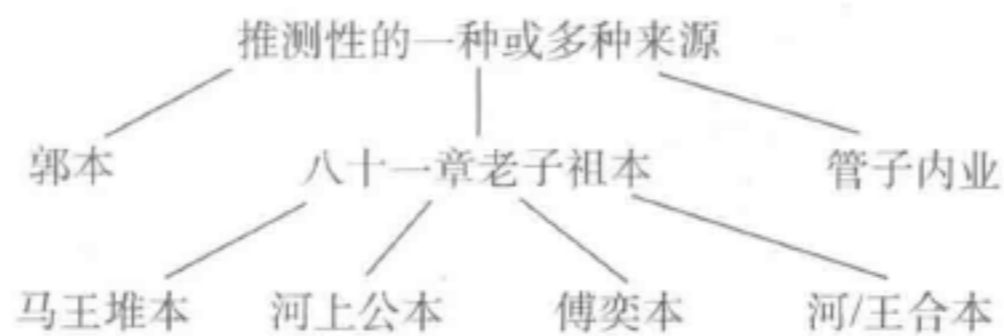
马脚在他那“人”字，因为甲本讲得很清楚，通段都在讲“圣人”。但当丙背到“慎终若始”的时候，显然已经把叙述的情景安在自己身上了，所以他加上了“且成也败之”之句以为心得，但这样缅怀“凡人”是脱出甲原段意思的。丙将“圣人”的问题投影到自己的习惯还使他再露一次马脚，甲说“圣人欲不欲，不贵难得之货，教不教，复众之所过，是故圣人能辅万物之自然，而弗能为”，这意思相当完整妥当，丙段大致相同，但“教不教”成了“学不学”，说“教不教”是对的，是圣人嘛，他当然有权决定教什么，还是“教”“不教”，但这“学不学”就将圣人又改成了凡人（自己）。他后面跟的是弗敢为（颇有别于甲的“弗能为”），再显露了一个儒生的心态。这样的分析我希望证明了丙之异于甲不在于长期的时间性的腐蚀湮糊（例如从简到帛《五行》可见明显的湮蚀现象），而在于立言之时此心与彼心的间隔。同时亦显示甲应是丙此段的原本，以丙此段的质量看，亦不可能先甲而出。



图二 罗浩的模式一“辑选模型”



图三 罗浩的模式二“来源模型”



图四 罗浩的模式三“并行文本模型”

罗先生大可以为自己辩护说：“慢着”，因他文中还有其他两种模式（一共有三种，他以为都有可能，但他似偏向于模式三），他的模式一讲传本说（见图二），以上已处理。模式二与三也是假设性的（见图三、四）^①，其实我意二三不妨合并而总称为“并行本模式”，这些“并行本”（当然包括郭“老”的三组文字）间罗先生认为“有些材料后来被抄写进我们所知的《老

^① 罗：《郭店〈老子〉对文中一些方法论问题》，第200页，相形之下，罗先生讨论得最少的模式二应是比较正确的。但其中的问题是，第一，模式二把“甲”、郭“老”、“乙”视为同时同等并存，这与事实难符。第二，把马本、河上公、傅奕等都看作并行，也是不对的。总的来说，罗先生的模式中时间因素较模糊。 Cf. Allan, et al., Guodian, p. 73.

子》当中”，换言之，模式二、三等于是个“百川归（或不归）海”的情况，不论归与不归，此百川皆曾同时并行（许抗生先生的新著亦有此意）^①。这和陈鼓应先生所说的“楚地流行着多种传抄本”相邻近^②，不同在于陈先生要坚持一源说，而罗先生则并不排除多源，但也许因为罗先生言及了个“多”字，和“一”字相抵触，于是反弹之声随起。主张节本说的裘锡圭先生提出：“很难设想，在晚于郭店《老子》简的时代……有人能把一二百年甚至更长的时间所流传的多种‘老子语录’的内容丝毫不漏地合编成一部‘五千言’，所以今天偶然发现的三种‘老子语录’（指郭‘老’），其所抄各章竟然全都见于今传《老子》，就未免显得太过凑巧了。”^③裘先生这话其实一语中的。简单地说，他以为老子“传本”既以多始，当以“阙”终（即有的传本可入将来的《道德经》彀，有的将不免落空），这是对的，而且我们可以想象那分本、改本、化本越“多”，裘先生所提的或然率问题也就越严重。所以罗浩的模型二、三是行不通的。

裘先生扳倒了罗先生的多源论模式，为的是要巩固单源论。我把他的理路用图表表示（图五A与B），A式表示多源说，裘先生的立论是“五千言”《老子》在战国末既已存在，由此而往上推，如果是多元多本，则不可能本本皆通至最后的“窄”门——五千言《老子》，从“偶然”碰上的郭店三本都入了“今老”来看，则不应是多鱼过窄门的情况，而相反地，应该是有多少鱼那门就造得多宽的情况（像B式），这才能较合理地解释郭本之全入今本。换言之，裘先生认为那五千字《老子》早应定了，郭店所出不过是中间一个“变”态、分态的样品，这样的样品多得很，再挖出个李店老子，也动摇不了这早久存在的五千言本。用另一种说法表示，裘先生心中想象的模式应该是有个远祖（祖n）全本，近祖（祖x）一辈有些分本（郭简属此辈），“我”一辈是帛书。虽然在近祖辈（这x是个变数，可自由套）这全本严重分裂，却不影响从“远祖”到“我”的惟妙惟肖。

这模式好吗？乍看甚好，其实不过硬。因为虽然罗先生的“泛多源论”显然从A式来看是岔了气，但反观B式亦颇可疑。第一，逻辑上，从战国末有“五千言”存在这一事实并不能推二百年前同本已在的结论，“马中有郭”是一码事，但郭上是否还有个马是另一码事，裘先生语“破”了，但并未“立”。第二，如果说《道德经》在郭简前早已定本，而郭本不过是定本后“偶然”翻出的一分本的话，则当时的多（但“同”）本并行应不在话下，而除了裘先生把郭三组平等视之以外，大多数议者（包括陈鼓应先生）都承认较“古早”、较“接近祖本”的是郭“老”中的甲组。如果《老子》早已有定本，而且此定本在郭店本前已经流行了“一百几十年”的话^④，靠着多本印证，靠着老子学早已建立，则嫡庶正衍之分，应不是大问题，为什么当我们检视今本六十四章之时，优胜者却偏是丙而非甲？不但如此，从《韩非·喻老》起（其时应早于马王帛本），似即仅承认丙说而无甲说“教不教”等。由丙文一手蔽天的事实，我

① 罗浩：《郭店〈老子〉对文中一些方法论问题》，《道家文化研究》第十七辑，第204页；许抗生《再读郭店竹简〈老子〉》，第76-77页。

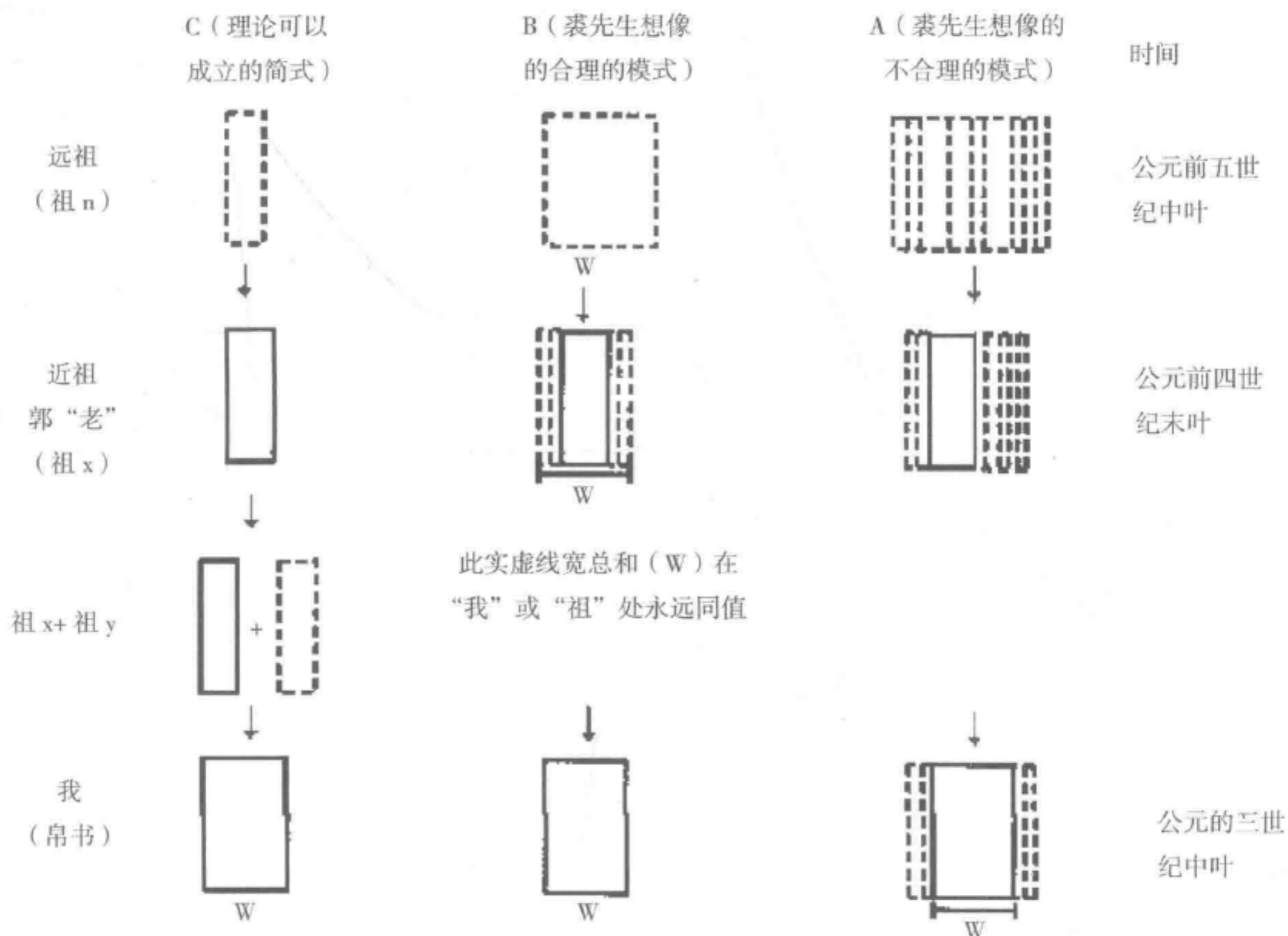
② 例如陈鼓应先生看出郭老三篇中甲组所根据的传本当比丙组要古早。《从郭店简本看〈老子〉尚仁及守中思想》，《道家文化研究》第十七辑，第67页。

③ 裘锡圭：《郭店〈老子〉简初探》，《道家文化研究》第十七辑，第27-28页。许抗生先生对此段话作出了回应，但我觉得尚未中的。因裘先生强调的是郭本与今本的关系。

④ 裘锡圭：《郭店〈老子〉简初探》，《道家文化研究》第十七辑，第30页。

们推断如甲组的较“古早”的文本的流通量是少得可以忽视的。同理，要是那假设存在的整体（“五千言”）的一部分流通量如此之少，是不是我们有理由推想那整体本身如若存在流通量也少得可以，或者压根不存在？

第三，郭店墓闭前“一百几十年”当在公元前第5世纪中叶，其时的哲学文字的创作、传抄、流通等情况我们今日知道得很少^①，在没有近代科技和市场来保证标准化的配景下，即使有一“五千言”的远祖，亦难保险在“近祖”辈已经分崩离析如郭店组合者之后，到了“我”又璧归祖貌。反过来说，假使一部作品以第5世纪的传播科技和知识市场容量即已达到高水平的标准化，则其地位与权威可想（如《诗》《书》然），似不至于到从著作其他郭籍的儒士们到孟子连“老子”的名字也想不起的地步^②。第四，裘先生的“窄门”（即帛书）尺度仍然有效，但另外的可能性应该容纳进来，比方说近祖辈的祖x与其他的祖（说祖y吧）结合合并可不可能演变成“我”呢？（如图五C）



图五

W 等于固定“宽度”，以帛书为准；A “我”虚线表示“漏网之鱼”（严格来说，“宽度”只是“量”，不能表达“质”的问题，本图只是为了说明一定问题所采的近似简式）。

以上的辩证是在为本文的“单传”论催生，从郭店本到马王堆本，“老子”一定通过了至

^① 学者可先参见罗根泽：《战国前无私家著作说》，收氏编《古史辨》第4册，北平朴社1933年版。

^② 《论语》《墨子》《孟子》中无“老”，自崔述至梁任公等已多所指论，我现再加上新出土的郭店简。

少有一长段的“单传”或近乎“单传”的过程，我们把上段提到的今本六十四章在马王堆帛本中的对应段挑出，作一检视：

帛甲 [缺……]也[缺]无败[缺]，无执也，故无失也。民之从事也，恒于其成事而败之。故慎终若始，则[缺……]欲不欲，而不贵难得之货，学不学，而复众人之所过，能辅万物之自[缺……]弗敢为。

帛乙 为之者败之，执者失之，是以圣人无为[缺……]民之从事也，恒于其成而败之，故曰慎冬若始，则无败事矣。是以圣人欲不欲，而不贵难得之货，学不学，复众人之所过，能辅万物之自然，而弗敢为。^①

公元前四世纪初(?)



公元前四世纪末



公元前三世纪中叶(?)



图六

此二段间小有参差(例如乙本“成”后无“事”字)，而很明显地在所有郭“老”甲、丙间有纠纷处，两本帛书都一致向丙看齐。虽然丙与帛不尽相同(见下讨论)，但所有的关键字上(如“学不学”“敢”)，甲在此段与帛书似乎丝毫沾不上边。不仅如此，以后也许在所有的《老子》文本中甲篇此段也就永不再见(从此就泯灭了“临事之纪”和“教不教”“弗能为”等字样)，如此整齐划一的现象如何解释呢？

以上讨论中图五C不过是方便立说之言，更形象的图示应该如图六。质而言之，从郭到马，就今本六十四章而言，必须经过下列四个步骤：第一步：后来的编(作)者面对这郭店甲、丙二组大致相同的段落不得不作一个去彼取此的抉择：因为没有理由把并存的两段同时往下转。为什么去了甲组那段呢？我们不清楚，是丙的传人认得是先生的手迹，所以扬弃了甲组的对等部分，还是传人认为此二组基础上“完全”一样，而丙组的字数和意思较丰美，故选择了丙？总之，这个抉择是一劳永逸的，甲组此段的绝大部分(包括那句临事之纪)从此不再见天日(直到1993)，毫无商榷，因后来版本都丝毫不见甲、丙二“版”掺和的迹象^②。

第二步：正因已去掉了“临事之纪”这一缓冲句，“慎终若始”对再下一代的传人来讲显得突兀，与前面的“无执，故无失也”不一定能接得上(因“无执”句讲的是趋近禅宗的“离境”，“慎终”句则如同孟子的“必有事焉”，要着境)。同时，“慎终若始，则无败事矣”像是结论，“人之败也，恒于其且成而败之”像是情况，后人也许就怀疑此二小段颠倒而加以纠正。这样的逻辑很显而易见，因两本帛书“慎终若始”前(在倒换次序后)都有个“故”或“故曰”，而郭甲或丙皆无“故”字。于是丙的“慎终若始，则无败事矣……恒于其且成也败之”变成了“人之败也，恒于其且成也败之，慎终若始，则无败事矣”。这几句读起来也通顺

① 国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书(壹)》，文物出版社1980年版，第5页、第91页。

② 帛书与今本在另一处有“为者败之，执者失之”(“为之者败之，执之者失之”乙本)语句，是为甲该段之残余还是后传者作文时又重现？但若为残留，则其他六十一字何方去耶？国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书》，第12页、第97页。

多了。

第三步，这一变动又使下一位编（作）者面临了新的问题。“人之败也……”这整段的基本假设在于期望成功，这和上面所说的“圣人无为，故无败也；无执，故无失也”似不能接轨。老子学派越到后来“无为”的意识越扩张，“有为”的思想是容易被检举的，所以赶紧把“且”字去掉（或者抄手已经把“且”字有意无意地脱落了），变成了“恒于其成而败之”，这在义理上和“无执故无失”较能配合，“成”而败等于是因“盈”因“骄”而败，与老子其他意思大体交融，也就是说成就是败^①。这样“无为”的意思可更突显。同时“人之败也”也显得太热衷了些，改成“人之从事”较中性（但“从事”可不可能自“临事”蜕变而来，则未知）。

第四步：说“人”如何如何，和前后文的“圣人”似乎有点龃龉，把“人”改成“民”就可免除混淆，再加上其他一些较不重要的修订，帛书“版”此段乃成。

当然这四步只是个抽象性理论化了的模式，不一定分厘不差地反映历史现实过程。比方说“且”字就可能早就误失也说不定。同时这四步也并不意味着一定要经过四代相传才能成功，更短期间或长期间内完成都有可能。

以上的模拟告诉我们：仅由郭店、马王两种《老子》已足够现出其间的历史演绎是不假外求的、是历经时日阶段的、也是通过不同传人（不只是抄手）手的。于是我们再回观郭店甲、乙、丙的分组，也许可以得出《老子》一书形成通过一系列单传阶段的模式：

郭甲→郭甲+郭乙→郭甲乙+郭丙→郭甲乙丙+丁……→帛书稿本

《老子》一书是由甲（或更早的本子）逐渐扩充长大而成的，当然每二代之间可能有少许抄本流传出去，但成长中的“老子”正本一定有全或半封闭性的传递^②。其正本必是由甲传给乙；乙写下了自己的心得和反省附后，再传给丙；丙在诵读体会之余再写下自己的感想，再由书手或弟子传抄，继续往下传。其传抄的过程应是相当严谨的，之所以郭简到马王堆，除了文字的斟酌增减和新内容的层添之外，其他变革很少^③。这长大的过程包括以上所说的“讹、正、更、失、创”自不在话下，但在《老子》立名远扬以前，它的宗传似无大分叉，所以郭店本除了上述甲的极少量句子被取代以外，大致全师通过裘先生所设的或然率检视站。但郭本三组和帛书稿本的关系并不是“偶然”的，而是“必然”的，因为郭店本就是“我”的直系“祖”。

“单传宗衍”说虽较新颖，但如果我们能更进一步证明郭店“老子”三组间文字的关系已经指向“单传”模式的话，也许此说可更见眉目。

^① “其成”的文本行了一阵子，但汉人数十年后又改回到“几成”，毕竟以“成”解“败”还是有它思想上的紧张处。况“其”“几”音近，仅讹夺机率已不小。高明先生引马叙伦“几”“其”义通说来解帛书的“其成”，认为“其成”即“几成”之意，以郭店本看，此说难行（因郭原字为“且”，且“且”前已有“其”字）。马若假设原文为“其成”，应该是对的，但坚持改该句为“几其成”则似偏（通行本作“（其）几成”）。马叙伦：《老子校诂》下册，中华书局1974年版，第548页；高明：《帛书老子校注》，第139页；参见郑成海：《老子河上公注斟理》，台北：中华书局1971年版，第389-390页。

^② 为什么说“全成或半封闭性”呢？例子不少，比方说自从“绝伪弃虑”改成“绝仁弃义”以后（公元前三世纪事），“绝伪弃虑”从此不再出现于传世的版本中，甚至两本帛书都不见，可见“老子”的传媒一直控制在极少数人的手里。

^③ 从《史记》《汉书》所载的片段可以想见春秋战国期的学术宗传：“孔子传《易》于瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫于庸庇，庇传燕人周子家竖，竖传淳于人光子乘羽，羽传齐人田子庄何……”（《史记仲尼弟子列传》，《汉书儒林传》有一段与此平行的谱系）；《史记乐毅列传》又说：“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……”故设想“老子”系统的“单传”完全是合理的。缪勒先生文提及“多作者”可能性，但未及“单传”之意，第290页。

四、郭“老”的组成

我们在此再问一次：到底有无一丝可能性郭“老”自成一整合本而非三本之积？因若有一丝可能性，则宗传说终难行远。本文第二节已经详论了三篇思想上的分歧，在这里我们再细察一些非哲理性的层面。我们可以问：既是一人所作，为何用三种不同时代的词字书体抄定？辩者可答是不同抄手所为，而到郭店墓主处三组又“团圆”了。果真如此，就以上所引的甲、丙邻义段落来讲，既为同一人所作，为什么又要长篇重述自己已经说过的话，而且还用与前言相抵触乖离的语气说出？从这点来看，丙作者应异于甲，而乙的“闭其门，塞其兑，终身不忤……不迷”也显示这是乙重新阐述甲文，也可看成这是乙的读甲心得。于是至少就这些已经检视的文本来看，甲、乙、丙的产生不在抄者的不同，而出于作者的不同，这是上节分析更积累于第二节哲理分析之上的证据。

我们再看郭“老”三篇的物质基础——简牍本身。郭“老”篇三，简长亦三：甲 32.3 厘米，乙 30.6 厘米，丙 26.5 厘米，“老子”还是郭店简籍中唯一同文而杂形者，东汉初王充说：“截竹为简，破以为牒，加笔墨之迹，乃成文字，大者为经，小者为传记。”（《论衡·量知篇》）唐人亦记得郑玄说：“《易》《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》皆二尺四寸，《孝经》谦，半之，《论语》八寸策者，三分居一，又谦焉。”^①可见简长与作品的地位颇有牵连。郭“老”简度三经，定非偶然。我们再看郭“老”简的形状，乙丙皆平头平尾，与甲的削两端成梯形不同，削端成梯，在郭简中很普遍，凡稍古尊者（如《五行》《缁衣》）皆梯端美型，平头短简则少（如《忠信之道》），周凤五先生称之为“传注”式简^②，那么可以说郭“老”乙、丙为甲的传注吗？公元前第 4 世纪不知有无“传注”文体，比照大行于第 3 世纪的“说”，姑且在这摸索阶段称乙、丙为甲的“说”吧^③。乙、丙的性质据文本第二、三节的分析，已指向以甲为经本的可能，本节的问题则在于寻找更确凿的甲、乙、丙间的文字关系。

崔仁义先生已经注意到丙的第三、四段与甲文有关连^④。我们先看第四段。由以上第三节得知此段出自丙对甲 1 对应文之复诵，但也不光是复诵。丙对一般人（包括他自己）的失败事实很有心得，所以在念及“慎终若（如）始”的时候，顺手加上“人之败也，恒于其且成也败之”，对他来讲不但是自然的，而且是必要的。他没想到原文中的“圣人”与他心目中的人在文字上有所矛盾的纤细问题。他这一个微小疏忽在他背诵时所选用的副词已有所提示，甲原文是“慎终如始，此无败事矣”，有“此”字在，语气就非常肯定，在丙重述斯语时，“此”变成了“则”，该二句就成了条件句。这样，底下说的是“凡人”是很顺理成章的。总之丙该

① 郑康成论简长当有可信处，语出其《论语序》，序早佚，据贾公彦《仪礼·聘礼》疏所引补。月洞让：《辑佚论语郑氏注》，东京自印昭和 38 年，第 415 页。

② 周凤五：《郭店竹简的形式特征及其分类意义》，武汉大学《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，第 55 页、第 58 页。

③ “经”“说”同置，已有出土的马王堆《五行》《易》传等为证：“说”置“经”后，如郭“老”甲乙丙然。“说”的形式在郭店其他简文中微露头角，例如“成之闻之”有“大禹曰：‘余才宅天心’害？”下面跟的是：“此言也，言余之此而宅于天心也，是故君子……所宅不矣。”《成》篇的几处“说”和郭“老”乙丙可一同视为公元前三世纪“说”的先河，三世纪的“说”多承解（经）文意，郭“老”的“说”则举一反三，乘势遨游，气势上较自由，见下文，并参考庞朴：《帛书五行篇研究》，齐鲁书社 1980 年版，第 8-9 页。

④ 崔仁义：《荆门郭店〈老子〉研究》，第 28 页。

段之成，在于丙对甲文该段之爱慕，故不惜“反之”，亦同时添加了自己的心得。该作者在再复斯语时以己为中心是很明显的，之所以“教不教”会变成“学不学”，“教不教”对丙作者来讲是个外加的教条，他老萦怀于该份“老子”秘笈如何能对他个人有所意义，于是脱口而出，该句成了“学不学”，“学不学”是个儒生的问题，丙作者不自觉地把自己的身份又透露了一次（“弗能为”变成“弗敢为”也应作同样了解）。

丙第四段对甲原段添加了自己的意思，以自己的话重述，当算是“说”了。一传人读了“经”文，有所感想，系之于“经”后，乃成为“说”。再往前看，检查丙第三段。该段始于“君子居则贵左，用兵则贵右”终于“战胜则以丧礼居之”，为全篇中字数最多的一段。但该段全是用礼节学问来引申兵事之不可也不应贵，这很明显的是在阐释甲篇同第1页较前处“以道佐人主者，不欲以兵强于天下”句。但为什么这一段就发挥得那么滔滔不绝，且仅就“礼”事为说？这还是与丙作者的越来越明显的儒学背景有紧密关系。

接着我们看丙第二段（“执大象，天下往……”段）。这整一段是在说甲1的“罪莫厚乎甚欲，咎莫僭乎欲得，祸莫大乎不知足。知足之为足，此恒足矣”。甲这小段乍看与丙的第二段没什么关系，其实以往二千余年来这“大象”二字都错解了，裘锡圭先生提这“执”字应读作“设”^①，这才帮助我们解决此谜，“设大象”就是摆设遗像办丧事的意思^②。因为有吃有喝，所以“天下往”，“往而不害，安平大”句中，“害”就是“曷”（例如郭简《成之闻之》第22简等），也就是“遏”，李零先生说这“安”应读作“焉”是对的^③。所以本句直是说白吃的人往而不止，哪有泰平的意思^④。“乐与饵，过客止”也是说店家多给食物样品，自然能吸引过客止步。两句都在描写人的浅薄贪婪，唯有我们的“道”呢，是那么淡而无味，但却是用不完的，知道了这个道理，我们才能得到“恒足”，不然为什么天下人老是得“罪”得“咎”得“祸”呢？

丙四段中只剩第一段了，本段开宗明义地说“太上下知有之，其次亲誉之，其次畏之，其次侮之”，一直到“成事遂功，而百姓曰我自然也”。可以说是在配合甲2的“道恒亡为也，侯王能守之，而万物将自化”二句，丙作者在消化了甲文后再问怎样才是好的“无为政治”（说“百姓曰我自然也”是相对地和“道”较有距离的说法，通甲篇无如此构思者）。下面的“故大道废……安有正臣”应是对甲1“绝智弃辩……三言以为辩不足，或令之或乎属”的读后心得。甲这一段谈的是现行社会混乱以及止乱的方案，丙的结论等于是说：“唉呀，提什么方案呢？”就因为“道”已经失落了，一切道德规范的理论都是白说。他的第一句对应了甲“三言”中的第一句（把“仁义”看成“一场说话”），第二句对应甲的第三句（六亲都不和了，谈什么家庭伦理呢）；第三句对应甲的第二句（谈什么“盗贼”，连“正臣”都没有）。

但也有可能丙这第一段整段都是再三复甲“老”全篇之后，再针对甲文的“绝智……民利百倍……”一直到“三言以为辩不足，或令之或乎属”这一典型段落的总反应。“太上下知有

① 裘锡圭：《以郭店〈老子〉为例谈谈古文字》，《中国哲学》2000年第二十一辑，第187页。

② 《荀子·礼论》：“大象其生，以送其死。”又说：“象生执也。”“庶人之丧，合族党，动州里。”后者以夸大讽刺的口吻说出，就是“天下往”。

③ 李零：《读郭店楚简〈老子〉》，达慕斯会议论文1998版，引于裘锡圭：《郭店〈老子〉简初探》，第54页。

④ “大”解成“泰”，一般问题不大，有些《老子》版本“大”作“泰”。

之……而百姓曰我自然也”就在阐述“绝智弃辩，民利百倍”的意义，后面接着的“大道废，安有仁义，六亲不和，安有孝慈？邦家昏口安有正臣？”是他读到以上所率“三言”的反应。为什么在此我的解释稍作两可呢？因为这里所谓的“经”“说”与后来之义稍异，郭“老”乙、丙显然不是在专为甲作注说，只是既然闻道，也要做一些证道的工作。正因如此，所以甲文章中一段的主题是a，乙说不定一下子想到f去，这是难以逆料或局限的（上言丙以礼事说明反兵事之意，就是例子），不一定如稍后的“经”“说”关系那么拘谨。了解了这点，就知我们今日溯回去找所“说”的经文源本就好像要逸出的精灵回瓶一样困难。但就丙的第一段而言应不出以上所指的这两种本来就邻近的可能性（这一段颇有意思，一方面强调了作者对“道”的皈依，一方面却又透露出一种儒者固有的价值观，不舍得家庭伦理。显然他的用心和甲原文是有出入的，这又再度显示了甲、丙之间的独立性）。

假如我们在寻找甲丙之间的经说关系粗略有成的话，甲、乙之间又如何呢？其实就我们的习作而言，丙相对还是个较软的例子，因为他儒生的气息太重，所以对应之间容易一一检认。乙是个人道较深的人，所以依样画葫芦就不一定那么简易。虽然如此，亦非无门可入。比方说第一段“治人事天，莫若嗇……长生久视之道也”。看起来摸门不着，其实是在说甲的“长古之善为士者，必微弱玄达，深不可识，是以为之容”。为什么呢？首先，既然是“善为士”的话，当然他的工作包括“治人事天”，“嗇”有保守的意思，可以用来阐发“微弱玄达”，至于“莫知其恒（极）……可以有国”等句则与“深不可识，是以为之容”颇相配，乙这一小段的“寻根”于焉完成。

因为乙“说”甲的句数不少，为了系统化，兹列表如下：

甲

- A. 绝智弃辩，民利百倍……
绝伪弃虑，民复季子。
- B. 长古之善为士者……是以为之容。
- C. 孰能浊以静者……保此道者不欲尚盈。
- D. 天下皆知美之为美也，恶已……此其不善已。
- E. 吾强为之名曰大。
- F. 至虚，恒也；守中，笃也。
- G. 闭其兑，塞其门。
- H. 以正治邦。
- I. 以奇用兵。
- J. 以亡事取天下。

乙

- 学者日益，为道者日损……绝学亡忧。
- 治人事天，莫若嗇……莫知其极，可以有国……
长生久视之道也。
- 上士闻道……天象亡形。
- 唯与呵，相若几何？……人之所畏，亦不可不畏。

大成若缺，其用不敝……大直若屈。

人宠辱若惊，贵大患若身。……若可以适天下矣。

闭其门，塞其兑，终身不忒……终身不迷。

躁胜沧……清静为天下正。

善建者不拔，善休者不脱，子孙以其祭祀不屯。

修之身，其德乃真。……以天下观天下，

吾何以知天〔缺……〕

A的甲乙偶因关系太易了解，故解释从略。B已见上，C须要解释。先看甲开头的“孰能浊以静者，将徐清，孰能厄以动者，将徐生”。这两句的原本精确意思现在已不容易掌握（今十五章），但一定含有强烈违抗常理的讽刺性。比方说，“浊”就不是个好字眼，但“浊”能导致“清”，而“厄”可能是“死”或“毙”的别字。由“动”而“徐生”，足以引发乙说“下士闻道则大笑”，而此下的“……〔进〕道若退，上德如谷……广德如不足……”都举例阐释甲说的“保此道者不欲尚盈”，乙的“大方亡隅，大器曼成，大音低声，天象亡形”都在引喻那“不欲尚盈”的“道”（比方说，“隅”者，有形之谓也，“盈”之象，所以要“亡隅”），于是C偶得证，D、E偶都很明显，乙D在说明甲D的相对主义，但又加一个案语和极限（“人之所畏，亦不可不畏”），不然，这相对主义就无边了（此一隅最容易落实甲、乙间的经说关系）。乙E在承绪甲E，举例阐明“大”的“道”。

F偶与G偶的作用差不多，并一起讲。乙F在阐述如何实践“守虚”和“守中”的原理。乙说“宠辱若惊”“贵大患若身”都是很好的“虚己”“笃中”的实践方法。乙G在说明应用甲G后的效应。他说如果你听甲文所言来“闭其门，塞其兑”（闭断交通的意思）（注意，“兑”“门”在乙次序颠倒了，正表示这是乙自己忖度重复斯语时重新改了次序），你一定能“终身不忒”得益匪浅。反之，如果你“启其兑，塞其事”，你就只能“终身不迷”，倒霉一辈子^①。

H、I、J三者相连，构成乙篇最后一段的大部（与结论），而甲3的H、I、J亦相连，分句都很短。乙H是在以“清静”解“正”之法，乙I是说事情常出人意料之外。善筑者不一定忙着推倒一切树木，善于角抵的选手也不忙着出手摔人（因为甲I是“以奇用兵”，所以乙I就举了个用武的例子）。乙J大段在阐释甲J“以亡事取天下”，说我修道克己，不以己意干扰己观，能“以天下观天下”，则天下唾手可得。

以经说关系来解释郭店“老子”的组合是相当大胆的，问题尤其在于在第3世纪前，经说格式尚未成型，有否“经”“说”字眼都难讲。但到了第3世纪，“说”式大行，则亦当有其源，郭“老”二篇或可为先河。“说”的原意是解，“解”包括了“悟”的意思，故乙、丙在得到了甲思想的刺激之后，自由发挥，初无义务作对号入座式的诠注，所以一些关联我们看来拐弯抹角也在所难免。还有个经说对应次序的问题，丙的一二三四段次序与甲句子间的原顺序完全符合，乙和甲间次序就不如丙、甲之间那么整齐。其实到了第3世纪“说”的句子次序有所跳动亦不足为奇，韩非的《解老》“解”“经”之间亦无一定次序，这不外两种可能，一是

^① 瓦格纳先生指出《老子》行文中常存在一种我试称之为“夫妻扣”的形式，我却还要提出一种“阴阳锁”，二句中的后者用反面或相对的说法把同样或相关意思加强，以达效果，乙此段即是。Cf. Rudolf Wagner, “Interlocking Parallel Style: Laozi and Wang Bi”, in *Asiatische Studien*, XXXIV, 1 (1980)。

创作时即无顺序,如顾炎武所说的“有得即录”,有了心得,就振笔直书,管它哪里对哪里;二是后人抄写时更动了次序(例如重新安排,错简或其他原因)。总之,句子顺序的差异不应影响“经”与“说”间原有的思想联系。

如果读者对此经说关系犹有疑义的话,我们不妨退一步来考量:倘使乙丙并非由甲引发的新“说”,那又会是什么呢?丙之成四段,彼此不相连,就乙对寸断成九小段,全文如片片鳞甲,毫无股肱呼应之意。不但如此,文中有时还出现清楚的分隔符号,将这些小段们隔开。换言之,乙、丙文本的产生显然得自间歇性的外来启示,这外来的启示若能检出源头(甲文)的话,本说当可自圆。

找到了甲、乙、丙间文本的关系,也等于找到了从郭店简本演绎到马王堆本的基因暗码。而且有了这样的理解,原来很多不易解释的现象现在可以了了了,例如以上注意到乙、丙文字不像甲篇那么通畅,理由很简单,乙、丙作者在写下自己心得的时候,在认知上仰赖了甲篇的“经”的存在,以“经”为立说的基础,自然不必重新设立陈述的梯阶。同时以上所提理论也可解释到甲、乙之间有重复之文,甲、丙之间有重叠处,而乙、丙却了无交涉,原因是乙、丙都以甲为经主,故而乙、丙间互不往来。

五、结 论

经过以上的梳析,往马王堆帛书之路应已畅通。把这经说模式推广应用到帛书上,也有相当的效用,例如帛书中的“不出于户……其出也弥远,其知弥少”段很可能是引申学者日益,为道者日损句。自此以往,贡上开花,层出不已。而且随着时间的推移,早期的“说”亦可渐升级为“经”而再钩新说。从郭到马应再经过数代师、友、棣间的传递与“扩建”,“老子”的形骸在这期间也像个变形虫似地随新一代传人的意向而突移,最后有一人总其所有“经”“说”,搅混一切秩序,参以己见己文,缝制成一全篇。唯有如此了解我们方可以解释《老子》一书中几乎到处可见的矛盾张力,因为经过了不同人手的发明^①,旅行了不同的时代(例如到3世纪国与国间倾轧转剧,传人们又加上了兵家、纵横家式的新观察和新反省),这部慢成的大著自然包含了强烈的多面性、包容性和启发性。

上文一再提到丙的儒生背景,我的构想是丙应就是荆门郭店一号墓墓主。因为除了他拥有大量儒籍已是证据以外,简的形制尤为线索。如前所言,墓中儒学著作大都皆“梯端”美型,平头筒仅三种:《唐虞之道》《忠信之道》《语丛》。而《语丛四》与《老子》丙、《太一生水》书法雷同,应出自一人。而《语丛》四篇的体制与思想都有一致性,指向同人在不同时期所为。我认为《语丛》一至三篇应是该儒士年轻时斐然欲有所作时的草稿或笔记,而《语丛四》“老子”丙、《太一生水》则应为他年老了以后所作^②,郭店墓主者,亦一奇士也,一生经历,南北儒道。自他之后,到了第3世纪,道学更形独立,儒道亦愈行愈远,《道德经》不久亦成。

^① 这里我们不得不提及顾颉刚先生的卓识,就算他的分析或未尽善,顾氏却有《老子》“非一人之言,亦非一时之作”的先见。《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》,收入罗根泽编:《古史辨》第4册,第484页。

^② 姜广辉先生指出这位躺在墓中的老儒士很可能就是《孟子》书中所提到的陈良,诚然。即使不是,也应是陈良型的人物。姜广辉:《郭店一号墓墓主是谁?》,《中国哲学》第二十辑。

从楚简《老子》中“亡、無”和“術、道”的使用推断楚简《老子》的文本构成*

聂中庆

对楚简《老子》甲、乙、丙本形成的原因，目前学界尚无定论。有的学者认为是摘抄本，有的认为是全本，还有人主张甲、乙、丙本是在三个不同的时间单位里产生的三种不同抄本。楚简《老子》的文本构成，是楚简《老子》研究中一个十分重要的问题。因为它不仅涉及到《老子》的作者、成书年代以及文本的传承流变等问题，而且也关系到老学思想的形成及演变、道家学派与其他学派的关系等。总的说来，这一问题关系到我们对道家学说的总体认识和基本评价。为了能对此问题有一个比较清楚的认识，首先必须对原典进行细致的梳理，并在此基础上对《老子》的形成与嬗变情况进行深入的考察，以期对楚简《老子》的文本构成情况有一个比较客观的认识和评价。

一、楚简《老子》甲、乙、丙本三者间存在着历时性差异

楚简《老子》所使用的文字为战国楚系文字，这一文字不但不同于秦篆和汉隶，也不同于金文和甲骨文。与我们今天所见到的古代典籍相比，楚简《老子》充满了假借字、异体字和古今字。值得注意的是，楚简《老子》甲、乙、丙三个版本之间，在文字的使用上也存在着比较大的差异。对这一现象进行认真的分析和梳理，对于认清楚简《老子》的文本构成无疑会有很大帮助。下面来具体分析一下甲、乙、丙本三者间文字使用上的异同：

首先，分析一下楚简《老子》中“亡”“無”二字的使用情况。

“亡”字简本《老子》共使用21次，皆用于简甲本和简乙本中。“無”字共使用5次，其中简丙本出现4次，简甲本出现1次。在简本《老子》中，“亡（無）”字的使用频率是很高的，其中“亡”字只用于甲本和乙本，丙本只用“無”而不用“亡”。这种现象的存在绝不是偶然的，通过对“亡”“無”二字词义演变分析和考察，可以使简本《老子》中存在的这一现象得到合理的解释和说明。

亡，《说文》曰“逃也。从入，从匕”，段玉裁注云“会意，谓入于迟曲隐蔽之处也”。“亡”字甲骨文字形为“𠄎”“𠄎”等。徐中舒主编《甲骨文字典》云：“（亡）字形所象不明，

* 本文原载《山东大学学报》2004年第1期，第104-111页。

其初义不可知。……甲骨非从人从匕，故《说文》说形不确。〔释义〕读如有无之无。”《金璋所藏甲骨卜辞》（六三八）记有“乎舞亡雨”，《殷虚书契前编》（二·三五·一）记有“往来亡灾”，其中“亡”的词义皆为有无之“无”。如此看来，“亡”字本义并不是“逃亡”，而是有无之“无”。

無，《甲骨文字典》曰“‘無’为‘舞’之本字”。其字形“𠄎”为人两手执物舞，后来其字中间的“人”字演变为“亾”，故《说文》曰“無，亡也。从亡，無声”。吴大澂《说文古籀补》云：“古‘無’字不从‘亾’。”吴说是。

“亡”的本义为有无之“无”“無”的本义为“舞”。后来由于“無”字演变为从“亡”，且二字读音相近，“亡”为明母阳部字，“無”为明母鱼部字，二字双声，鱼阳阴阳对转。于是“無”字便具有了“亡”的字义，而“亡”字的本义隐而不显，并逐渐被“無”字所取代，如此则“亡”字“逃亡”“灭亡”的字义便凸显出来，到许慎编《说文解字》的时候，已不清楚“亡”字的本义。“無”字取代“亡”义后，其自身之本义“舞”亦隐而不显，后来只好另造一个“舞”字了。

通过以上的考察可以看到，“亡”字在甲骨文中已经具有“无”义，而“無”字的本义是“舞”，它所具有的“無”义是通过字形的演变和读音的假借来实现的。通过简本《老子》中甲、乙本用“亡”不用“無”丙本用“無”不用“亡”，也可以考察到“亡”“無”词义演变的轨迹；同时亦可说明楚简《老子》甲、乙、丙本的形成，存在着历时性差异，丙本所形成的年代要比简甲、乙本晚。另外，楚简《老子》甲本36简有这样的句子：“得与真孰病？甚爱必大费，多藏必厚真”，其中“真”字的词义为失去，今本“真”作“亡”，可见简本《老子》形成的年代，“亡”字并不具有“失去”义，而是表示有无的“无”。从“真”的字形结构上也可以清楚地看到这一点。“真”字从“亡”从“贝”，亡贝就是表示没有了财物，这也可以说明“亡”字的词义为“无”。

这里还有一个问题需要说明，就是如何解释楚简《老子》甲本中也曾使用过一次“無”字。简甲本31简有“我無事而民自富”句，句中“無”字的使用，与简甲、乙本皆用“亡”而不用“無”的语言现象不符。我们知道，一种语言现象从产生到得到社会的普遍认同，并不是一朝一夕的事，需要经历一个较长的发展演变的过程。从“亡”向“無”的过渡也是如此，由于“無”字形体的演变以及读音上与“亡”相近，“無”有时用来表示“亡”的词义。开始时这只是一种个别的语言现象，随着这种现象逐渐被社会所接受，“亡”和“無”都可用来表示有无的“无”，经历这样比较长的过渡期之后，“無”字完全取代了“亡”的词义，表示有无的“无”时不再使用“亡”而只使用“無”。简丙本只用“無”而不用“亡”，说明在其形成的时候，已经完成了从“亡”向“無”的过渡。简甲本31简出现的“無”字，与整个楚简甲、乙本用“亡”而不用“無”的现象相比，还只是一种个别的语言现象，说明“無”字具有“亡”字词义这种语言现象已经出现，但尚未得到社会的普遍认同和使用。这种现象同时也预示着，简甲本中“無”所处的意义段落，或许比简甲、乙本其他的意义段落形成的时间要晚。

其次，楚简《老子》甲、乙、丙本所使用的文字当中，存在着大量义同形异现象。这种现象也可表明，楚简《老子》甲、乙、丙本的形成，存在着历时性差异。列举如下：

1. 𡗗——𡗘:

“𡗗”字简本《老子》出现3次，皆用于简甲本，即“𡗗智弃辩”“𡗗巧弃利”“𡗗伪弃虑”。“𡗘”字共出现1次，用于简乙本，即“𡗘学亡忧”。𡗗、𡗘通行本作“绝”。

2. 𡗙——𡗚——𡗛

“𡗙”字简本《老子》出现1次，即简甲本“复众人之所𡗙”。“𡗚”字简本《老子》出现1次，即简丙本“复众人之所𡗚”，“𡗛”字简本《老子》出现1次，即简丙本4简“𡗛客止”。𡗙、𡗚、𡗛通行本作“过”。

3. 𡗜——𡗝——𡗞——𡗟

“𡗜”字简本《老子》出现1次，即简甲本“天下皆知𡗜之为美也”。“𡗝”出现2次，即简甲本“天下皆知美之为𡗝也”简丙本“弗𡗝也”。“𡗞”字出现1次，即简丙本“𡗞之”。“𡗟”字出现1次，即简乙本“𡗟与恶相去何若。”𡗜、𡗝、𡗞、𡗟通行本作“美”。

4. 𡗠——𡗡

“𡗠”字简本《老子》出现2次，即简甲本“其若𡗠四邻”、简丙本“其既𡗠之”。“𡗡”字简本《老子》出现2次，即简乙本“人之所𡗡，亦不可以不𡗡”。𡗠、𡗡通行本作“畏”。

5. 𡗢——𡗣

“𡗢”字简本《老子》出现1次，即简甲本“是故圣人能𡗢万物之自然而弗能为”。“𡗣”字简本《老子》出现1次，即简丙本“是以能𡗣万物之自然而弗敢为”。𡗢、𡗣通行本作“辅”。

6. 𡗤——𡗥

“𡗤”字简本《老子》出现1次，即简甲本“长短之相𡗤也”。“𡗥”字简本《老子》出现1次，即简乙本“天象亡𡗥”。𡗤、𡗥通行本作“形”。

7. 𡗧——𡗨

“𡗧”字简本《老子》出现1次，即简甲本“攻遂身退”。“𡗨”简本《老子》出现1次，即简丙本“成事述𡗨。”𡗧、𡗨通行本作“功”。

8. 𡗩——𡗪

“𡗩”简本《老子》出现1次，即简甲本27简“𡗩其兑”。“𡗪”字简本《老子》出现1次，即简乙本13简“𡗪其门”，𡗩、𡗪通行本作“闭”。

楚简《老子》甲、乙、丙本中对表示同一词义的文字，在写法上存在着以上诸多差异当非偶然。虽然早期的汉字在字形结构上尚未定型，在表示相同词义时可能会采取不同的书写形式。但也应当注意到，文字是语言载体，是人们交流思想的工具，它所采取的书写形式具有社会性，是约定俗成的。在一定时期内，文字的书写形式具有相对稳定性。楚简《老子》所使用的文字属战国楚系文字，是在一定的区域内使用和流通的文字，因此在一定的时期内文字的形体结构并不会发生很大的变化。而楚简《老子》甲、乙、丙本中，对同一词义的汉字经常采取不同的书写形式，这一现象表明，楚简《老子》甲、乙、丙本的形成存在着历时性差异。

另外，在楚简《老子》诸本中，对相同形体的汉字往往赋予不同的假借义，如：

1. “𡗫”字简甲本借为“辩”，如“绝智弃𡗫”；简丙本借为“偏”，如“𡗫将军居左”。
2. “𡗬”字简甲本借为“伐”，如“果而弗𡗬”；简丙本借为“废”，如“故大道𡗬”。

3. “圣”字简甲和简乙本借为“声”，如简甲本“音圣之相和也”简乙本“大音希圣”；简丙本借为“听”，如“圣之不足闻”。

4. “堇”字简甲本借为“根”，如“各复其堇”；简乙本借为“勤”，如“堇能行于其中”。

5. “可”字简甲本借为“何”，如“相去几可”，简丙本借为“呵”，如“淡可其无味也”。

6. “息”字简甲本借为“嘎”，如“终日呼而不息”；简乙本借为“忧”，如“绝学亡息”。

7. “昏”字简甲本作本字解，如“而邦滋昏”；简乙本借为“闻”，如“上士昏道”。

8. “舍”字简甲本借为“徐”，如“将舍生”；简乙本借为“余”，如“其德有舍”。

当然，并不能认为甲本没有使用乙、丙本的假借义，便以为在甲本形成的年代，某字不具有乙、丙本中对该字所使用的假借义，乙、丙本亦然。道理很简单，因为甲本中并没有出现使用乙、丙本中所使用的假借义的情况，因此不能证实甲本形成时期，某字是否具有乙、丙本中对该字所使用的假借义。即便如此，楚简《老子》中存在的这一现象，仍是值得研究和重视的。因为同样不能证实，在甲本形成时期就具有了乙、丙本对某字所用的假借义。因此这种现象在某种程度上可以表明，楚简《老子》甲、乙、丙本在使用某字的假借义方面，存在着比较大的差异，而这种差异与甲、乙、丙本的成书年代可能存在着某种联系。

二、楚简《老子》甲、乙、丙各文本的内部构成亦存在着历时性差异

楚简《老子》各文本内部又分成若干组，分组的主要原因是由于各组结束简末尾的文字之后，缀有墨钉“■”或钩形“∪”标志符号，此符号后不再续写其他文字。也就是说，此段文字已无法与其他文字相连接，所以这段文字便成为相对独立的组成部分，我们把这段文字称为组，如简甲本分为5组。而各组的原始排列顺序已不可考，因为各组的文字本来是相对独立的，组与组之间并不存在必然的联系。今天所见到的各文本内部组与组的排序，是楚简整理者编排的，并不一定是原来的样子。

通过对楚简《老子》各文本内部文字使用情况的考察，笔者认为楚简《老子》不只是甲、乙、丙本之间存在着历时性差异，而且在甲、乙、丙本的内部，包括组与组、同组内的文字聚合同样存在着历时性差异。目前学界对楚简《老子》文本构成的研究，大多只是研究甲、乙、丙本三者间的区别与联系，很少有人关注此三种《老子》内部的组成情况。因为学者们大多认为各本内部是一个统一的整体，是在同一时间内形成的，并不存在历时性差异。因此，如何认识各文本的内部构成，几乎成了学者们研究的盲区。下面来考察一下各文本内部文字的使用情况：

首先分析一下“衍”“道”二字在楚简《老子》中的使用情况：

“衍”字简本《老子》出现3次，皆用于简甲本1组，即6简“以衍佐人主者”，10简“保此衍者不欲尚盈”，13简“衍恒亡为也”。“衍”通行本作“道”。“道”字简本《老子》共使用23次，简甲本出现11次，其中甲本1组出现2次，即简甲本18简“道恒亡名”及简甲本20简“譬道之在天下也”。其他用于简甲本2至4组中。简乙本出现10次，简丙本出现2次。

“衍”是会意字，从行从人，“行”象四达之衢，“衍”即人行走于路之意。“道”也是会意字，从辵从首，表示人在路上行走。“衍”，“道”之异体字。

“道”是老学体系当中一个非常重要的哲学范畴，是老学区别于其他学派的关键所在。因而在楚简《老子》中，“道”（術）字的使用多达26次，这是其他的哲学概念所不能相比的。如果从文本构成的角度加以考察，即可发现楚简《老子》中对“術”“道”二字的使用是有规律的，可以比较清楚地观察到由“術”向“道”过渡的演变轨迹。这一点与简本《老子》中“亡”“無”二字的使用情况极其相似。

“術”字用于简甲本1组6简、10简、13简，“道”字用于简甲本1组18简、20简及简甲本其他各组及乙、丙本中。也就是说，简甲本1组13简之前只用“術”而不用“道”，13简之后及乙、丙本只用“道”而不用“術”。这种情况的出现显然不是偶然的，因为简甲本13简之后，“道”字出现了23次之多，竟没有一次使用“術”。这充分说明简本《老子》中对“術”“道”二字的使用不是随机的、偶然的、可此可彼的，而是受客观条件制约的、有规律的。这种现象说明，简甲本13简之后之所以不用“術”而用“道”，是因为当时已经完成了由“術”向“道”的过渡。也就是说，简甲本13简之后的《老子》文本在形成之时，社会上已经不再使用“術”而只使用“道。”由此可知，使用“術”与使用“道”的《老子》文本之间，无论其文本的来源还是文本形成的时间，都应该是有所不同的。从而可以作出这样的推断，楚简《老子》三种文本的内部，无论是组与组之间，还是同组内的文字，其文本的来源和形成的时间都是有所不同的。如简甲本13简之前使用“術”，18简和20简使用“道”，而它们却同属于甲本1组。

这里有一个问题需要阐明，笔者并不认为楚简《老子》中相对独立的、同一时期形成的文字，是以简来划分的。说某简之前或之后，只是为了指明该字所处的位置。本文认为楚简《老子》中同一时期形成的文字，应以墨钉符号“■”为标志，其间的文字（包括一个或一个以上的意义段落）是同时形成的，是比较初始的文字组合。为了称谓上的方便，本文把墨钉间的文字称为“早期文字聚合”（简称“文字聚合”）。与之相连的文字聚合或其他组的文字聚合，本文并不认为是在同一时间内形成的。也就是说，在《老子》文本形成的初始阶段，这些文字聚合是不相连属的。它们之间的连接，是在《老子》文本不断聚积的过程中实现的。墨钉符号的作用就是将这些本不相连的文字隔开，表明符号前后文字的来源是不同的。根据这一观点，简甲本所使用的三个“術”字，正处于两个墨钉之间（其间10简的墨钉为误用），属于同一时期形成的文字。这两个墨钉一个位于简甲本2简，另一个位于简甲本14简中部，即：

……少私須欲■江海所以为百谷王，以其（2简）能为百谷下……術恒亡为也，侯王能守之而万物将自化。化而欲作，将镇之以亡名之朴。夫（13简）亦将知足，知足以静，万物将自定。■为亡为，事亡事，味亡味。大，小之。多易必多难，是以圣人（14简）犹难之……（除行文需要，引文均使用现在通行的文字）

本文提出的楚简《老子》各文本内部也存在历时性差异这一主张，不仅仅是根据“術”“道”二字在使用上的差异作出的，在其他文字的使用上也同样存在这种情况。如：

1. 难——壘——難

“难”字简本《老子》出现1次，即简甲本12简“不贵难得之货”。“壘”字简本《老子》出现3次，即简甲本14、15简“多易必多壘，是以圣人犹壘之，故终亡壘”。“難”字简本《老子》出现2次，即简甲本16简“難易之相成也”，简丙本13简“不贵難得之货”。壘、難、

难通行本作“难。”“难”字从“隹”，本为鸟名，后借作难易之“难”。“𡗗”从土难声，“𡗗”从心难声，皆难之借字。

从以上引文可以看出，楚简《老子》“难”字的三种不同写法基本都出现在甲本1组（1—20简）。其中“难”字用于简甲本12简，“𡗗”字用于简甲本14、15简，“𡗗”字用于简甲本16简，三字分别使用于三个不同的文字聚合。即……不贵难得之货……■……多易必多𡗗，是以圣人犹𡗗之，故终亡𡗗■……𡗗易之相成也……。也就是说，𡗗、𡗗、难三字的形成和使用，存在着历时现象，应该各自有其不同的文本来源，因此三字的书写形式才各不相同。如果此三字同属于《老子》文本初始聚积时期所使用的文字，不应具有如此不同的书写形式。从此三字分别使用于不同的文字聚合来看，墨钉符号内的文字应属于同一时期聚合在一起的文字。用墨钉符号间隔开的文字，与墨钉符号内的文字并不是在同一时期聚合在一起的文字，无论从文字形成的时间上还是文本的来源上，二者都是不相同的。

“难”字位于简甲本12简，正与“衍”字同处于一个文字聚合，因此其与别的文字聚合在文字形体上的不同，是很容易理解的。再者，简本《老子》所使用的三个“𡗗”字，皆位于同一文字聚合，即：■……多易必多𡗗，是以圣人犹𡗗之，故终亡𡗗■。也就是说，墨钉符号内所使用的三个“难”字，皆采用相同的书写形式“𡗗”，而没有使用“𡗗”或“难”，这显然不能说是偶然的。这种现象有力地说明，墨钉符号内的文字，是同一时期聚合在一起的文字，其与用墨钉符号间隔开的其他文字聚合存在着历时性差异。

2. 呈——涅

“呈”字简本《老子》出现1次，即简甲本10简“保此道者不欲尚呈”。“涅”字简本《老子》出现4次，即简甲本16简“高下之相涅也”，简甲本37简“持而涅之”，简甲本38简“金玉涅室”，简乙本14简“大涅若中”。呈、涅通行本作“盈”。

“呈”字用于简甲本10简，与“衍”同处一个文字聚合，表明此二字是在同一时期所使用的文字。“涅”用于简甲本16、37、38简及简乙本14简，这种情况与“衍”“道”二字的使用情况相类似。即“呈”除在“衍”字所处的文字聚合使用外，其他各文字聚合皆用“涅”而不用“呈”。这种现象自非偶然，它再次说明“衍”字所处的文字聚合，与甲本内其他文字聚合存在历时性差异。

3. 迕——童——僮

“迕”字简本《老子》出现1次，即简甲本10简“孰能安以迕者将徐生”。“童”字简本《老子》出现1次，即简甲本23简“童而愈出”。“僮”字简本《老子》出现1次，即简甲本37简“返也者道僮也”。迕、童、僮通行本作“动”。

迕、童、僮三字皆用于简甲本，其词义都为“动”，但却采用了三种完全不同的书写形式。其中“迕”字用于简甲本10简，与“衍”同处一个文字聚合，因此“迕”与“童”“僮”字在使用上应是历时的，从字的形体结构上也可以看出这一点。“迕”的声符为“主”，“童”“僮”的声符为“童”。另外，“童”用于简甲本2组23简，“僮”字用于简甲本5组37简，这种现象表明，简甲本组与组之间存在着历时性差异。

4. 复——復

“复”字简本《老子》出现2次，即简甲本13简“化而欲复”，简甲本24简“万物方复”。

“倻”字简本《老子》出现1次，即简甲本17简“万物倻而弗始也”。复、通行本作“作”。

“复”字分别用于简甲本13简和24简，其中13简之“复”字与“術”同在一个文字聚合，它与简甲本17简所用“倻”字在字形上的不同，表明此两个文字聚合的形成，存在着历时性差异。另一方面，简甲本13、24简所使用“复”字的形体是相同的，这说明简甲本24简（3组）在形成的时间上，与简甲本13简，也就是“術”字所处的文字聚合是相近的。这一点通过下文对“复”“逸”的分析也可以得到证实。

5. 复——復

“复”字简本《老子》出现1次，即简甲本1简“民复季子”。“復”字简本《老子》出现3次，即简甲本12简“復众之所过”，简甲本24简“居以须復也”，“各復其根”。复、復通行本作“復”。

“復”字简本《老子》共使用3次，其中1次用于简甲本12简，其余两次用于简甲本24简。这种情况与上文“复”字分别用于简甲本13、24简的情形相类似。说明这两个文字聚合在形成的时间上比较相近。“复”字用于简甲本1简，字形与“復”字不同，表明其与“術”字及简甲本3组（24简）的文字聚合，在形成的时间上有所不同。另外，简甲本1简的墨钉符号皆用于句末，这与简本《老子》中墨钉符号（■）用于文字聚合（包括一个或几个意义段落）之后的通例相违背。从内容上看，简甲本1简中并没有今本“绝圣弃智”“绝仁弃义”的政治主张，简文“绝智弃辩”“绝伪弃虑”是早期道家思想的反映。这种情况说明此段文字的文本来源更为原始，可能是《老子》文本聚合初期形成的文字。

6. 偽——蠱

“偽”简本《老子》出现3次，即简甲本1简“绝偽弃虑”简甲本13简“万物将自偽。偽而欲作”。“蠱”字简本《老子》出现1次，即简甲本32简“而民自蠱”。

偽、蠱皆用于简甲本，其中“偽”字用于简甲本1简和13简。1简“绝偽弃虑”句中的“偽”字，学界一般将其释读为“伪”，人为之意。13简中的“偽”字今本作“化”，处于“術”字所在的文字聚合。可见1简和13简所用“偽”字虽然字形相同，但词义却不相同。如上文所言，简甲本1简中的文字聚合是较为原始的，本文认为其形成的时间要早于“術”字所在的文字聚合。正因为此两组文字在形成的时间上存在差异，因此“偽”字所使用的词义也不相同。“蠱”字用于简甲本32简，虽然其词义与13简“偽”字相同，但字的形体结构两者间却存在较大差异。说明简甲本“術”字所在的文字聚合，与简甲本32简“蠱”所在的文字聚合，在形成的时间上是不同的。

7. 冬——终

“冬”字简本《老子》出现2次，即简甲本8简“如冬涉川”，简甲本11简“慎冬如始”。“终”字简本《老子》出现5次，即简甲本15简“故终亡难”，简甲本34简“终日呼而不嘎”，简乙本13简“终身不悉”，“终身不来”简丙本12简“慎终如始”。冬（甲本8简用为本字）、终通行本作“终”。

“冬”字用于简甲本8简和11简，其中8简用为本字，11简“冬”借作“终”。“终”字使用5次，分别位于简甲本15简、34简、简乙本13简、简丙本12简，可见“终”字在甲、乙、丙本都曾使用过。值得注意的是，只有简甲本11简用“冬”而不用“终”，这是什么原因

呢?笔者发现,简甲本11简正是“衍”字所在的文字聚合,这一文字聚合在形成的时间上与其他文字聚合是不同的,简甲本11简用“冬”而不用“终”正是这一差别的表现。

8. 惕——易

“惕”字简本《老子》出现2次,即简甲本14简“多惕必多难”,简甲本16简“难惕之相成也”。“易”字简本《老子》出现4次,即简甲本25简“其安也,易持也;其未兆也,易谋也;其脆也,易判也;其几也,易散也”。惕、易通行本作“易”。

“惕”字分别用于简甲本14、16简,读作“易”。“易”字出现4次,皆用于简甲本25简,读为本字。从简甲本25简4次皆写作“易”而不写为“惕”,简甲本14、16简皆写作“惕”而不写作“易”,说明简甲本内部各文字聚合之间,存在着历时性差异。

以上大量证据表明,在简甲、乙、丙本内部,组与组之间,组内各文字聚合之间存在着历时性差异。特别是“衍”字所在的文字聚合,与简甲本中其他文字聚合之间的历时性差异更为明显。

同时也应当注意到,楚简《老子》所使用的文字当中,存在着大量的异体字、古今字和通假字。这种现象表明,当时的文字还没有完全定型,由于受到时间和地域的限制,同一词义的汉字有时会出现不同的书写形式。有时甚至在同一句话中,对同一词义的汉字也会采用不同的书写形式。如:

9. 谷—雒—欲

“谷”字简本《老子》出现7次,即简甲本5简“咎莫僭乎谷得”,简甲本6简“不谷以兵强于天下”,简甲本10简“不谷尚盈”,简甲本11简“圣人谷不谷”,简甲本32简“我谷不谷”。“雒”字简本《老子》出现1次,即简甲本13简“化而雒作”。“欲”字简本《老子》出现4次,即简甲本2简“少私须欲”,简甲本5简“罪莫厚乎甚欲”,简丙本13简“是以圣人欲不欲”。谷、雒、欲通行本作“欲”。

简本《老子》中“谷”字出现7次,皆用于简甲本。“欲”字出现4次,其中简甲本2次,简丙本2次。“雒”字出现1次,用于简甲本。这里有两个现象值得注意,一个是简甲本既用“谷”也用“欲”,但用“谷”的次数远远多于“欲”,简丙本用“欲”而不用“谷”。这说明简甲本形成的时期“欲”是“谷”的常用义,后来这一义项被“欲”所取代。另一个现象是,在“衍”所处的文字聚合中,即简甲本5、6、10、11、13简中,谷、雒、欲都曾被使用。其中“谷”使用5次,“雒”“欲”各使用一次。三字当中,“雒”在简本《老子》中只出现1次,并不是“欲”的常用写法。“欲”字用于简甲本5简中,即“罪莫厚乎甚欲,咎莫险乎谷得”。“欲”和“谷”同在一句话中,说明“欲”“谷”在当时同时被使用。虽然如此,本文认为在此文字聚合形成的时候,“谷”是“欲”的常用写法,因为二字的使用频率相差很大。这说明文字的使用受社会的制约,字体的演变是一个渐进的过程,并不是杂乱无章的。楚简《老子》中,同一文字聚合内对相同词义的汉字采用不同的书写形式的情况是很少的,这种现象的存在并不能否认各文本内部的形成存在着历时性差异。因为不同文字聚合间文字的“义同形异”现象是大量存在的,而且这些“义同形异”的文字在使用上也是有规律的。

综上所述,本文认为楚简《老子》中,不但甲、乙、丙本之间存在着历时性差异;而且甲、乙、丙本内部组与组、组内各文字聚合之间也同样存在着历时性差异。本文认为楚简《老

子》应以墨钉内的文字聚合为基本文本单位，也就是说，墨钉内的文字聚合应视为在同一时期形成的文字组合，并在此基础上考察《老子》文本的构成情况。如果把楚简《老子》甲、乙、丙本视为文本的基本构成单位，把它当成同一时期形成的有机的整体，必然忽视文本内部所存在的文字书写形式上的差异，从而认为简本《老子》中文字的使用是任意的和杂乱无章的，忽视了文字使用的社会制约性，并产生许多无法解释的矛盾。

此外，本文认为在分析和考察楚简《老子》文本构成时，有两个非常重要的现象值得深入研究和探讨。一个是“亡”“無”二字的使用情况。这两个字揭示了楚简《老子》甲、乙、丙本之间存在着历时性差异。另一个是“術”“道”二字的使用情况，这两个字揭示了楚简《老子》甲、乙、丙本的内部构成同样存在着历时性差异。

参考文献

- [1] 《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年版。
- [2] 《马王堆汉墓帛书》，文物出版社1976年版。

从敦煌写卷看《老子》的成书

——兼论敦煌五千文本《老子》的来源*

朱大星**

《老子》的成书一直是学者关注的重要问题，特别是20世纪末以来，众多学者利用各种材料对《老子》的成书问题作了更深入的探讨。如1998年5月，在美国达慕思大学召开的郭店《老子》国际研讨会上，美国布朗大学的罗浩(Harold D. Roth)先生用三种模型来概括今本《老子》与简本《老子》可能存在的关系，即“辑选”模型一、“来源”模型二及“并行文本”模型三^①。2003年，李存山先生在“并行文本”模型三的基础上归纳出了《老子》演变过程中可能存在的另外两种模型，即“模型四”“模型五”^②。

应该指出的是，罗浩及李存山二位先生提出的五种模型显示的只是《老子》其书演变过程中可能出现的几种情形。就目前的条件而言，我们还无法确切地证明哪一种模型显示的就是《老子》其书演变的真实轨迹。同时可以看出，学者在探讨《老子》成书过程的时候，更多地是利用郭店简本、长沙马王堆帛书本及今本《老子》^③，而均未涉及敦煌本《老子》。然而，敦煌本《老子》也许有助于我们更清楚地了解《老子》一书的发展演变过程。

据笔者目前所知，敦煌本《老子》写卷凡七十六件(单件)，缀合后计五十件，多为唐以前写本。其中白文本《老子》写卷凡五十三件(单件)，缀合后计三十五件；注疏本《老子》写卷凡二十三件(单件)，缀合后计十五件，内容包括河上公注、想尔注、成玄英疏、李荣注、唐玄宗注疏及其他佚名注疏等。总体而言，敦煌本《老子》写卷大致可以分为五千文本和非五千文本两个系统。从文字上看，五千文本《老子》与今本《老子》文字存在着不少差异，主要表现在字数多寡和语句顺序上；非五千文本《老子》与今本《老子》已非常接近。故本文的比较围绕敦煌五千文本《老子》展开，具体而言就是S. 189、S. 602、S. 783、S. 798、S. 2267、S. 6453、S. 6825V、P. 2255、P. 2329、P. 2347、P. 2350/1、P. 2370、P. 2584、

* 本文原载《文献》2007年第3期，第117-128页。

** 朱大星，男，1972年生，江西莲花人。1999年至2005年于浙江大学古籍研究所学习，于2002年及2005年分获文学硕士及博士学位。在《文史》《文献》及《敦煌研究》等刊物上发表《从出土文献看〈老子〉的分章》《敦煌写本〈老子〉残卷校证》《敦煌本〈十戒经〉的形成和流传》《试论〈洞霄图志〉的成书及其他》等系列论文。

① [美]艾兰、[英]魏克彬原编，邢文编译：《郭店〈老子〉：东西方学者的对话》，学苑出版社2002年版，第66-67页。

② 李存山：《〈老子〉简、帛本与传世本关系的几个“模型”》，《中国哲学史》2003年第3期，第73-74页。

③ 此处所言“今本《老子》”是一个比较宽泛的概念，主要指与郭店简本、长沙马王堆帛书本及敦煌本《老子》相对而言的其他传世本《老子》。

P. 2596、P. 2599、P. 2735、P. 4781、BD14633、BD15698、散 0667C 等写卷。

相较而言，敦煌五千文本《老子》字数约为五千，比今本《老子》要少几百字。关于这一点，有学者认为是敦煌五千文本《老子》为了凑足五千的字数而删削虚词等造成的^①。然而，事实未必如此。

在此，先将《老子》之敦煌五千文本、简本（简甲本、简乙本、简丙本）^②、帛书本（帛甲本、帛乙本）^③、傅奕本^④、影宋本^⑤《二十二子》本^⑥的有关文字列举如下。

例1 今本第二章：

P. 2584、P. 2596、P. 2370、散 0667C：万物作而不为始，为而不恃，成功不处。

简甲本：万物作而弗始也，为而弗恃也，成而弗居。（第4页、第112页）^⑦

帛甲本：[万物作而弗始]也，为而弗志（恃）也，成功而弗居也。（第10页）

乙本：万物昔（作）而弗始，为而弗恃（恃）也，成功而弗居也。（第95页）

傅奕本：万物作而不为始，生而不有，为而不恃，功成不处。（第482页）

影宋本：万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。（第2页）

《二十二子》本：万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。（第1页）

按：傅奕本、影宋本及《二十二子》本皆有“生而不有”四字。敦煌五千文本与简甲本、帛甲本、帛乙本文字虽略有不同，然皆无“生而不有”四字，经义比较接近。又“始”字，影宋本、《二十二子》本作“辞”；其余各本同敦煌五千文本。“始”字于义为长。又“处”字，敦煌五千文本及傅奕本同；其他各本作“居”。

例2 今本第三章：

P. 2584、P. 2596、P. 2370、散 0667C：常使民无知无欲，使知者不敢不为，则无不治。

帛甲本：恒使民无知无欲也，使[夫知不敢弗为而已，则无不治矣]。（第10页）

帛乙本：恒使民无知无欲也，使夫知不敢弗为而已，则无不治矣。（第95页）

傅奕本：常使民无知无欲，使夫知者不敢为。为无为，则无不治矣。（第482页）

影宋本：常使民无知无欲，使夫知者不敢为也。为无为，则无不治。（第2页）

《二十二子》本：常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。（第1

① 参唐文播：《巴黎所藏敦煌〈老子〉写本综考》，《中国文化研究汇刊》第四卷下册，1944年版，第95-124页；饶宗颐：《吴建衡二年索絜写本〈道德经〉残卷考证》，《东方文化》第二卷第1期，香港大学出版社抽印本1955年版，第19页。

② 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年版。郭店楚简《老子》包括甲、乙、丙三组，分别以“简甲本”、“简乙本”及“简丙本”表示，泛指三本时简称“简本”。

③ 国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书[壹]》，文物出版社1980年版。马王堆帛书《老子》包括《老子》甲本和《老子》乙本，分别以“帛甲本”及“帛乙本”表示，泛指两本时简称“帛书本”。

④ 《道藏》第11册所载傅奕校定《道德经古本篇》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

⑤ 《四部丛刊初编》第90册所载《老子道德经》，上海书店1989年版。

⑥ 《二十二子》所载《老子道德经》，上海古籍出版社1986年版。

⑦ 为使行文简洁及便于稽核，仅注出所引文句在其相应版本中的页码。下同。

页)

按：上文简本未见。敦煌五千文本与帛甲本、帛乙本内容相近，而与影宋本等不同。朱谦之先生曰：“不敢”“不为”乃二事，与前文“无知、无欲”相对而言。《老子》第六十七章“不敢为天下先”，第六十九章“吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺”，第七十三章“勇于不敢则活”，皆以“不敢”与“不为”对言。此句意谓常使一般人民无知、无欲，常使少数知者不敢、不为，如此则清静自化，而无不治矣。“不敢不为”即不治治之^①。朱说可从。后人不解“不敢不为”之义，遂删“不”字，改作“使夫知者不敢为也”，并加“为无为”三字，则与《老子》经义不一^②。是敦煌五千文本与帛书本更接近《老子》古本。

例3 今本第五章：

P. 2584、P. 2596、P. 2370、S. 798：多闻数穷。

帛甲本：多闻数穷。（第10页）

帛乙本：多闻数穷。（第95页）

傅奕本：多言数穷。（第482页）

影宋本：多言数穷。（第3页）

《二十二子》本：多言数穷。（第1页）

按：此句简本未见。“闻”，敦煌五千文本与帛甲本、帛乙本同；其他各本则作“言”。《文子·道原篇》引作“多闻”。作“闻”似为古本原貌。

例4 今本第十四章：

P. 2584、P. 2370、S. 798、S. 6453、P. 2255：其下不忽。

帛甲本：其下不忽。（第11页）

帛乙本：其下不忽。（第96页）

傅奕本：其下之不昧。（第483页）

影宋本：其下不昧。（第7页）

《二十二子》本：其下不昧。（第2页）

按：此句简本未见。“忽”“昧”二字古音可通，“忽”字从勿得声，与“昧”字同为明纽物部字，系双声叠韵，音同互假。帛书本用借字，影宋本、《二十二子》本用本字^③。“忽”“昧”在此义虽无别，但敦煌五千文本作“忽”，与帛甲本、帛乙本同，似乎表明其渊源较早。

例5 今本第十五章：

P. 2584、S. 798、S. 6453、BD14633、P. 2255：浊以静之，徐清。安以动之，徐生。

简甲本：孰能浊以静者，将舍（徐）清。孰能庀以迺者，将舍（徐）生。（第3页、第111页）

帛甲本：浊而情（静）之，余（徐）清。女（安）以重（动）之，余（徐）生。（第11页）

① 朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年版，第16-17页。

② 高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第239页。

③ 同上书，第286页。

帛乙本：浊而静之，徐清。女（安）以重（动）之，徐生。（第96页）

傅奕本：孰能浊以澄清之而徐清？孰能安以久动之而徐生？（第483页）

影宋本：孰能浊以静之徐清？孰能安以久动之徐生？（第8页）

《二十二子》本：孰能浊以静之徐清？孰能安以久动之徐生？（第2页）

按：敦煌五千文本与帛甲本、帛乙本最为接近，而与其他各本则有较大差别。

例6 今本第二十二章：

P. 2584、S. 798、S. 6453、BD14633、P. 2255：不自是故彰，不自见故明。

帛甲本：不[自]视（示）故明，不自见故彰。（第12页）

帛乙本：不自视（示）故彰，不自见也故明。（第97页）

傅奕本：不自见故明，不自是故彰。（第483页）

影宋本：不自见故明，不自是故彰。（第11页）

《二十二子》本：不自见故明，不自是故彰。（第3页）

按：上文简本未见。帛甲本此句之前有“自视（示）不章，[自]见者不明”；帛乙本此句前有“自视（示）者不章，自见者不明”。依此，作“不自视故彰，不自见故明”方使前后文句顺序一致，帛乙本于义为长。敦煌五千文本与帛乙本同，可能比较接近《老子》古本的原貌。而傅奕本、影宋本及《二十二子》本与帛乙本、敦煌五千文本句子顺序恰好相反，似较晚出。

例7 今本第三十章：

S. 798、S. 6453、BD14633、P. 2255：以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。师之所处，荆棘生。故善者果而已，不以取强。

简甲本：以道佐人主者，不欲以兵强于天下。善者果而已，不以取强。（第3页、第111页）

帛甲本：以道佐人主，不以兵强[于]天下。[其事好还，师之]所居，楚枋（棘）生之。善者果而已矣，毋以取强焉。（第12页）

帛乙本：以道佐人主，不以兵强于天下。其[事好还，师之]所处，荆]棘生之。善者果而已矣，毋以取强焉。（第97页）

傅奕本：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。故善者果而已矣，不敢以取强焉。（第484页）

影宋本：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。善者果而已，不敢以取强。（第15页）

《二十二子》本：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。善有果而已，不敢以取强。（第4页）

按：上文帛甲本、帛乙本虽皆有残损，但从所存内容看，二本经义应相同。与傅奕本比较，简甲本无“其事好还。师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”五句，帛甲本、帛乙本及敦煌五千文本则无“大军之后，必有凶年”两句。据此，从简本至影宋本似乎有明显的增益文字的痕迹，而且时间越后，增益文字越多。

例8 今本第三十章：

S. 6453、BD14633、P. 2255 等五千文本：果而勿骄，果而勿矜，果而勿伐，果而不得已，是果而勿强。

简甲本：果而勿伐，果而勿骄，果而勿矜，是谓果而不强。(第3页、第111页)

帛甲本：果而勿骄，果而勿矜，果而[勿伐]，果而毋得已居，是胃[果]而不强。(第12页)

帛乙本：果而毋骄，果而勿矜，果[而毋]伐，果而毋得已居，是胃果而强。(第97页)

傅奕本：果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，是果而勿强。(第484页)

影宋本：果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。(第15页)

《二十二子》本：果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄。果而不得已，果而勿强。(第4页)

按：敦煌五千文本“勿骄”“勿矜”“勿伐”三句顺序与帛甲本、帛乙本同，而与其他各本皆异。又敦煌五千文本与简甲本相比，多出“果而不得已”一句；与帛甲本、帛乙本相比，则少“居”“胃(谓)”等字；与影宋本、《二十二子》本相比，则多出“是”字。蒋锡昌先生云：“强本成疏引经文云‘是果而勿强’。是成下‘果’上有‘是’字，下‘果’上当从范本增‘是谓’二字。‘是谓果而勿强’与下文‘是谓不道’并列。十四章‘是谓无状之状……是谓惚恍……是谓道纪’连用三‘是谓’，与此文连用二‘是谓’文例正同。”^① 验之帛书本，蒋说诚是。敦煌五千文本虽无“胃(谓)”字，但与简甲本、帛甲本经义接近。《老子》上文云“善者果而已，不以取强”，此处又云“果而勿骄，果而勿矜，果而勿伐”，皆是言果而不言强，所以最后用“是(胃)果而勿(不)强”作总结。而影宋本、《二十二子》本则删掉“是”字，盖欲以此与“果而勿矜”“果而勿伐”“果而勿骄”一律。但如此一来，则失《老子》本义。又“果而不(毋)得已(居)”一句不见于简本，而见于其他各本，盖为后人所加。

例9 今本第三十一章：

P. 2584、S. 798、S. 6453、BD14633、P. 2255：恬淡为上，故不美。若美，必乐之，是乐煞人。

简丙本：铍纒为上，弗美也。美之，是乐杀人。(第9页、第121页)

帛甲本：铍袭为上，勿美也。若美之，是乐杀人也。(第13页)

帛乙本：铍懽为上，勿美也。若美之，是乐杀人也。(第97页、第98页)

傅奕本：以恬懽为上，故不美也。若美，必乐之。乐之者，是乐杀人也。(第484页)

影宋本：恬淡为上，胜而不美。而美之者，是乐杀人。(第16页)

《二十二子》本：恬淡为上，胜而不美。而美之者，是乐杀人。(第4页)

按：“铍纒”，郭店楚简整理者疑读作“恬淡”^②。“铍袭”“铍懽”，帛书整理者皆读为“恬淡”^③。裘锡圭先生最初认为简丙本“铍纒”字之释可疑，“纒”也不能读作“淡”^④。后来，裘先生修正了自己的观点，认为“铍纒”当读为“铍功”，可能因为有人将“铍袭”一类

① 蒋锡昌：《老子校诂》，成都古籍书店1988年版，第203页。

② 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，第122页注11。

③ 国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书(壹)》，第15页注59、第99页注34。

④ 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，第122页注11。

异文读为“恬淡”，遂为今本袭用。又云：简本、帛书本之“弗美也”“勿美也”皆紧接上句而言，应是讲兵器的；传世各本及敦煌写本有作“故不美”或“故不美也”的，语气也是紧接上句的。王弼本作“胜而不美”，加上“胜而”二字，就把讲兵器的话变成讲用兵的话了^①。裘先生的说法是有道理的。相较而言，敦煌五千文本、傅奕本较影宋本、《二十二子》本似乎更接近《老子》原意。惟敦煌五千文本多出“必乐之”，傅奕本并多出“乐之者”，则略显繁冗。既言“美”，又言“乐”，义亦有重复之嫌。盖“必乐之”“乐之者”为后人所加，或敦煌五千文本所据《老子》古本不同。

例 10 今本第五十七章：

S. 6453、P. 2255、S. 2267：以政之国，以奇用兵，以无事取天下。

简甲本：以正之邦，以奇用兵，以亡事取天下。（第 5 页、第 113 页）

帛甲本：以正之（治）邦，以畸（奇）用兵，以无事取天下。（第 4 页）

帛乙本：以正之（治）国，以畸（奇）用兵，以无事取天下。（第 91 页）

傅奕本：以政治国，以奇用兵，以无事取天下。（第 487 页）

影宋本：以正治国，以奇用兵，以无事取天下。（第 10 页）

《二十二子》本：以正治国，以奇用兵，以无事取天下。（第 6 页）

按：敦煌五千文本“以政之国”之“之”字，傅奕本、影宋本、《二十二子》本皆作“治”，过去有人认为作“之”是避唐高宗李治的讳。现在看来，简甲本、帛甲本、帛乙本皆作“之”，这说明作“之”字古本已如此，与改字避讳无关^②。

例 11 今本第六十三章：

S. 6453、P. 2255、P. 2350：为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。图难于易，为大于细。天下难事必作于易，大事必作于小。夫轻诺必寡信，多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难。

简甲本：为亡为，事亡事，未（味）亡未（味）。大少（小）之多，易必多难。是以圣人犹难之，故终亡难。（第 4 页、第 112 页）

帛甲本：为无为，事无事，味无未（味）。大小多少，报怨以德。图难乎〔其易也，为大乎其细也〕。天下之难作于易，天下之大作于细。是以圣人冬（终）不为大，故能〔成其大。夫轻诺者必寡信，多易〕必多难。是〔以圣〕人猷（犹）难之，故终于无难。（第 5 页）。

帛乙本：为无为，〔事无事，味无味。大小多少，报怨以德。图难乎其易也，为大〕乎其细也。天下之〔难作于〕易，天下之大〔作于细。是以圣人终不为大，故能成其大〕。夫轻若（诺）〔必寡〕信，多易必多难。是以圣人〔犹难〕之，故〔终于无难〕。（第 91 页）

傅奕本：为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。图难乎于其易，为大乎于其细。天下之难事必作于易，天下之大事必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。夫

^① 裘锡圭：《郭店〈老子〉简初探》，《道家文化研究》第十七辑，三联书店 1999 年版，第 51-52 页。

^② 同上书，第 55 页。

轻诺者必寡信，多易者必多难。是以圣人犹难之，故终无难矣。(第487页)

影宋本：为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。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。(第13页)

《二十二子》本：为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。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。(第7页)

按：敦煌五千文本与帛甲本、傅奕本、影宋本、《二十二子》本经文近似，惟敦煌五千文本无“是以圣人终不为大，故能成其大”两句。以前有学者认为这是五千文本的编者凑足五千字数而将此两句删去。然简甲本也未见此两句，这似乎表明敦煌五千文本的文字或有其他来源，或在简本的基础上进行了重编。

例12 今本第七十一章：

S. 6453、P. 2255、P. 2350、P. 2599：是以圣人不病，以其病病，是以不病。

帛甲本：是以圣人之不病，以其[病病，是以不病]。(第6页)

帛乙本：是以圣人之不[病]也，以其病病也，是以不病。(第92页)

傅奕本：夫惟病病，是以不病。圣人之不病，以其病病，是以不吾病。(第488页)

影宋本：夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病。(第17页)

《二十二子》本：夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病。(第8页)

按：上文简本未见。唐文播先生云：“七十一章‘不知知病’下，王弼、傅奕各本及二六三九卷均有‘夫唯病病是以不病’句，二四二〇卷作‘夫唯病是以不病’，张系师^①少字本径作‘是以’二字。俞樾、刘师培二氏，据《韩非·解老》引，订正‘圣人不病以其病病是以不病’为‘圣人不病，以其不病，是以无病’。按俞刘二氏之说是也。自‘不病’讹为‘病病’，‘无病’讹为‘不病’，而上下文义，悉不可解，张系师之删，实缘于此。”^②帛书本作“是以圣人之不病(也)，以其病病也，是以不病”，敦煌五千文本与帛书本几同，惟少“之”“也”等虚词，但不影响文意。由此看来，敦煌五千文本所据《老子》古本即如此，故唐氏云张系师删字的说法欠妥，俞樾、刘师培二氏之校订亦有不周之处。

例13 今本第七十三章：

S. 6453、P. 2255、P. 2350、P. 2599：天之所恶，孰知其故？天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，不言而善谋。

帛甲本：[天之所恶，孰知其故？天之道，不战而善胜]，不言而善应，不召而自来，弹(坦)而善谋。(第6页)

帛乙本：天之所亚(恶)，孰知其故？天之道，不单(战)而善朕(胜)，不言而善应，弗召而自来，单(坦)而善谋。(第92页)

傅奕本：天之所恶，孰知其故？是以圣人犹难之。天之道，不争而善胜，不言而善

① 所引唐文中两“师”字，原皆作“天”。按文意当作“师”，今据改。

② 唐文播：《巴黎所藏敦煌〈老子〉写本综考》，《中国文化研究汇刊》1944年第四卷，第113-114页。

应，不召而自来，默然而善谋。(第488页)

影宋本：天之所恶，孰知其故？是以圣人犹难之。天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，緜然而善谋。(第17页、第18页)

《二十二子》本：天之所恶，孰知其故？是以圣人犹难之。天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，緜然而善谋。(第8页)

按：上文简本未见。傅奕本、影宋本、《二十二子》本皆有“是以圣人犹难之”句。奚侗、马叙伦、蒋锡昌三位先生皆认为“是以圣人犹难之”一句与上下文义不协，盖第六十三章文复出于此^①。此论甚是。敦煌五千文本、帛书本皆无此句，是其证。

例14 今本第七十五章：

S. 189、S. 6453、P. 2255、P. 2350/1、P. 2735：百姓之难治。

帛甲本：百姓之不治也。(第6页)

帛乙本：百生(姓)之不治也。(第92页)

傅奕本：民之难治者。(第488页)

影宋本：民之难治。(第18页)

《二十二子》本：民之难治。(第8页)

按：此句简本未见。敦煌非五千文本中多作“民之难治”，其中“民”字并有缺笔者。而敦煌五千文本则作“百姓之难治”，作“百姓”而不作“民”，人们以为此或与避讳有关。现在看来，恐怕不能如此解释。因为帛甲本、帛乙本皆作“百姓(生)”而不作“民”，这说明作“百姓”有很古的依据。

例15 今本第八十一章：

S. 6453、P. 2255、P. 2350：知者不博，博者不知。善者不辩，辩者不善。

帛甲本：[知]者不博，[博]者不知。善[者不多，多]者不善。(第6页)

帛乙本：知者不博，博者不知。善者不多，多者不善。(第92页)

傅奕本：善言不辩，辩言不善。知者不博，博者不知。(第489页)

影宋本：善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。(第21页)

《二十二子》本：善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。(第9页)

按：上文简本未见。敦煌五千文本上述四句的顺序与帛书本同，而与其他各本相异。

从上举各例可以看出，敦煌五千文本《老子》与影宋本、《二十二子》本等今本《老子》有许多不同之处。综而言之，大体可以分为三类：一是字句有无，如例1、2、7、11、12、13；二是语句顺序不同，如例6、8、15；三是文字差异，上举各例大多存在这种情况。

值得注意的是，敦煌五千文本《老子》与影宋本、《二十二子》本《老子》的不同之处，却多与简本或帛书本《老子》相合。这似乎暗示敦煌五千文本《老子》有较早的渊源。而论者多谓五千文本《老子》的编者对《老子》字句曾加以删削，以凑足五千的字数。现在看来，这种观点是不大符合事实的。因为许多不见于敦煌五千文本的句子，在《老子》较早的传本如简本、帛书本中根本就不存在。这种情况表明敦煌五千文本《老子》所据底本很可能本来也没有

^① 蒋锡昌：《老子校诂》，第429页。

这些词句，因而就谈不上删削字句了。

另外，有些今本中不见的虚词，却在敦煌五千文本、帛书本中或简本中存在。如：

例 16 今本第四十一章：

S. 2267、S. 6453、P. 2255、BD14633：是以建言有之。

简乙本：是以建言又（有）之。（第 7 页、第 118 页）

帛甲本：是以建言有之曰。（第 3 页）

帛乙本：是以建言有之曰。（第 89 页）

傅奕本（第 485 页）、影宋本（第 3 页）、《二十二子》本（第 5 页）：故建言有之。

例 17 今本第六十二章：

S. 6453、P. 2255、P. 2350：虽有拱（供）之璧以先四马。

帛甲本：虽有共之璧以先四马。（第 5 页）

帛乙本：虽有〔共之〕璧以先四马。（第 91 页）

傅奕本（第 487 页）、影宋本（第 13 页）、《二十二子》本（第 7 页）：虽有拱璧以先驷马。

按，此类现象恰好与“删削”之说构成对立。

敦煌五千文本与帛书本、简本多有相合之处^①，使我们有理由相信敦煌五千文本《老子》所据底本可能相当古远。刘大彬《茅山志》卷九《道山册》云：“按《登真隐诀》，隐居云：《老子道德经》有玄师杨真人手书张镇南古本。镇南即汉天师第三代系师鲁，魏武表为镇南将军者也。其所谓为五千文者，有五千字也。数系师内经，有四千九百九十九字，由来阙一，是作‘三十辐’，应作‘卅辐’^②，盖从省易文耳，非正体矣。宗门真迹不存，今传五千文为正本，上下二篇不分章。”^③敦煌五千文本《老子》写卷的末尾亦多载有“五千文上下二卷合八十一章四千九百九十九字，太极左仙公序系师定河上真人章句”两行文字。若上述记载不误的话，则系师张鲁曾编定五千文本《老子》。据此，张鲁据以编定的《老子》底本当是汉代以前的传本，敦煌五千文本《老子》所据底本亦应为汉代以前传本。而帛书本《老子》是汉代以前的传本，且与敦煌五千文本《老子》多有相合之处。这一方面表明敦煌五千文本《老子》所据底本与帛书本《老子》关系非常密切；另一方面也表明至迟在汉代，已出现与今本《老子》内容基本相同的不同传本。

二

然而，帛书本与敦煌五千文本《老子》又同中有异。如帛书本《老子》是《德经》在前、《道经》在后，敦煌五千文本《老子》（所据底本）则是《道经》在前、《德经》在后。那么，这两种文本是源自不同的《老子》传本还是相互之间有继承关系呢？许抗生先生认为简本、帛

^① 关于帛书本《老子》与敦煌本《老子》相合的例证，另请参阅郑良树：《老子论集》，台北世界书局 1983 年版，第 123—141 页。

^② 卅，原误作“州”，今据文义及它本改。

^③ 《道藏》第 5 册，第 591 页。

书本、今本《老子》之间的关系很可能是先有简本的不分篇，后有帛书本《德经》在前，《道经》在后的分篇，再有今本的《道经》在前，《德经》在后的分篇的^①。当然，我们目前还不能完全排除这种可能性。但是，敦煌五千文本及帛书本也有可能没有继承关系，而是源自同一（或不同）《老子》传本，因为敦煌五千文本存在与帛书本不同却和简本比较接近的地方。如上文所举例 11 今本第六十三章一段文字，帛书本虽有残损，但从所存文字看，当与傅奕本、影宋本、《二十二子》本基本相同，皆有“是以圣人终不为大，故能成其大”两句；而敦煌五千文本没有这两句，简甲本亦无。就此来看，我们不能简单地说敦煌五千文本是在帛书本的基础上删去这两句的。这很可能暗示着敦煌五千文本有其另外的来源，或者说是在简本等古本《老子》的基础上进行了重编。又，六朝写本 S. 6825V《老子想尔注》卷尾（相当于今本《道经》第三十七章）题“老子道经上”。据考证，《老子想尔注》约成书于汉代。又陆德明《经典释文·老子道德经音义》上篇题曰“老子道经音义”，下篇题曰“老子德经音义”^②。是至迟在汉代，已出现《道经》为上篇、《德经》为下篇的《老子》传本，这种分篇形式想必也有其传承的古本。由此推测，在汉代以前，可能同时存在着两种或更多不同的《老子》传本，其中既有《德经》在前、《道经》在后的传本，也有《道经》在前、《德经》在后的传本。各传本来源可能相同，也可能不同，但相互之间不一定存在继承关系。敦煌五千文本与帛书本《老子》的异同表明，上述说法成立的可能性很大。相应地，我们也就难以轻易地接受《老子》先有简本的不分篇，再有帛书本《德经》在前、《道经》在后的分篇，然后有今本《道经》在前、《德经》在后的分篇这种观点。

另有论者认为：从简本到帛甲本，从帛甲本到帛乙本有着比较明显的演变痕迹可循，但从帛乙本到今本之间却似乎存在文本递嬗变化上的断裂。帛乙本只分篇不分章，而今本则在分篇成书的基础上有着完整的八十一章分章系统，其间当有一个文本演变的过程^③。诚然，《老子》一书确实存在一个文本演变的过程，但不一定就是从简本到帛甲本、从帛甲本到帛乙本、再从帛乙本到今本这样一个演变过程。如果换个角度，结合敦煌写卷及其他资料考察，也许能更好地理解《老子》的成书问题。敦煌本《老子》写卷大多分篇，并以空格或另段提行书写的形式区分章节，已具备通行本八十一章的分章体系，只是未标明章名章次；《道经》《德经》的顺序也与今本相同。又傅奕校定《道德经古本篇》分为《道经古本篇上》《德经古本篇下》，并明确分为八十一章，在每章末尾以“右第一章五十九言”“右第二章九十三言”的形式标明章次^④，分篇分章与今本同。而傅奕校定《道德经》时曾参校汉以前《老子》传本^⑤，因此傅奕本有可能保存了汉以前《老子》传本的一些面貌，这是否意味着项羽妾本等汉以前传本已经分为八十一章？如果是这样的话，《老子》分为八十一章就可追溯到西汉以前了。然而，傅奕本校定于唐代，现在所见傅奕本则是明正统《道藏》本。因此，我们还不能根据明正统《道藏》本就推定项羽妾本等汉以前传本已分为八十一章。但是，至少可以说，敦煌本、傅奕本《老

① 许抗生：《初读郭店竹简〈老子〉》，《中国哲学》第二十辑，辽宁教育出版社 2000 年版，第 94 页。

② （唐）陆德明：《经典释文》，上海古籍出版社 1985 年版，第 1393 页、第 1401 页。

③ 丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》，东方出版社 2000 年版，第 40 页。

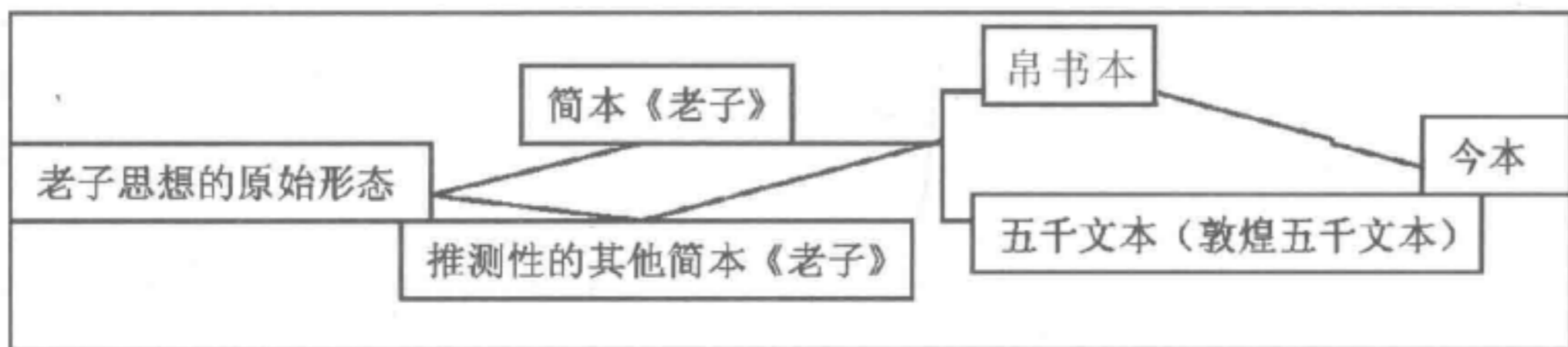
④ 《道藏》第 11 册，第 482-489 页。

⑤ 《道藏》第 13 册，第 274 页。

子》在简本向今本《老子》的演变过程中起了承上启下的作用。

又古之诸子，因事为文，其书往往不是一时所作，先后亦无次第。大多随时所作，即以行世。既是单篇别行，则分合原无一定。后人编辑，受时代、地点及主观因素等影响，亦多有不同^①。《老子》一书从出现到定型当也经历了一个漫长而变动不居的过程。从简本至帛书本、敦煌五千文本再至影宋本、《二十二子》本，《老子》一书似乎存在明显的增损痕迹，字数随着时间的推移而呈逐渐递增的趋势，其中最明显的例子是上举例7和例11。

总而言之，我们也许可以以如下模型的形式来显示《老子》一书的演变过程：



这个模型表明：五千文本与帛书本都是在简本或与简本相似的其他《老子》传本的基础上形成的。五千文本与帛书本属于两种不同的《老子》传本，并在一定时期内同时并存，它们之间没有必然的继承关系。今本是在五千文本基础上进一步改造的结果，但今本也有可能吸收了帛书本的部分内容。

^① 余嘉锡《古书通例》卷三“古书单篇别行之例”条，上海古籍出版社1985年版，第93-98页。

辨严遵《道德指归论》非伪书*

严灵峰**

《四库书目提要》云：“道德指归论六卷，江苏巡抚采进本。旧本题‘汉严遵撰’。《隋志》著录十一卷。晁公武《读书志》曰：‘《唐志》有严遵指归四十卷，冯廓注指归十三卷。’今考新、旧唐书，均载严遵老子指归十四卷，冯廓老子指归十三卷，无严遵书四十卷之说，疑公武所记，为传写误倒其文也。此书为胡震亨‘秘册汇函’所刻，后版归毛晋，编入‘津逮秘书’，止存六卷。钱曾《读书敏求记》云：‘曾得钱叔宝抄本，自七卷至十三卷。前有‘总序’，后[有人之饥也]至[信言不美]四章。’今皆失去。又引谷神子序云：‘道德指归论陈、隋之间，已逸其半，今所存者，止论德篇。近代嘉兴刻本，列卷一之六，与序文大相径庭’云云。此本亦题卷一之卷六，然则震亨所刻，即据嘉兴本也。曹学佺作玄羽外篇序称：‘近刻严君平《道德指归论》，乃吴中所伪作。’”今案通考引晁氏之言，（此案条通考所引，与今本读书志不同。）称：“其章句颇与诸本不同，如以‘曲则全’章末十七字，为次章首之类”，则是书原有经文。陆游集有是书跋，称为道德经指归古文，亦以经文为言。此本乃不载经文，体例互异。又谷神子注本，晁氏尚录十三卷，不云佚阙；此本载谷神子序，乃云：“陈、隋之间，已逸其半，今所存者止论德篇，因猎其伪舛，定为六卷”，与晁氏所录亦显相背触。且既云：“佚其上经”，何以“说目”一篇独存？至于所引庄子，今本无者十六、七，不应遵之所取，皆向、郭之所弃？此必遵书散佚，好事者摭吴澄道德经注跋中，“庄君平所传，章七十有二”之语，造为上经四十，下经三十二之“说目”。又因《汉志》庄子五十二篇，今本惟三十三篇，遂多造庄子之语，以影附于逸篇，而偶未见晁公武说。故谷神子伪序之中，抵牾毕露也。以是推求，则学佺之说，不为无据，钱曾所辨，殊逐末而遗其本矣。以其言不悖于理，犹能文之士所贗托，故仍著于录，备道之一说焉。

按：《提要》所云，殊多谬误。《提要》作者，实未见嘉兴赵元度刻本；钱叔宝钞本与《道藏》谷神子注残本；且未谕谷神子之序文，误严遵为庄周；竟遽下断语。据黄丕烈士礼居

* 本文原载《大陆杂志》1964年第二十九卷第4期。

** 严灵峰（1903-1999），福建福州人，现代著名学者。

藏书题跋记云：“嘉兴刻道德真经指归，是吾邑赵元度本。后从钱功甫得乃翁叔宝钞本，自卷七迄十三卷，前有《总序》，后有‘人之饥也’至‘信言不美’四章，与《总序》相合。其中为刻本所阙落者尤多。”又陆心源仪顾堂题跋云：“道德真经指归七卷本，道德真经指归存卷七至十三，题曰‘蜀郡严遵字君平撰，谷神子注’。旧抄本先列经文，每行十七字，后接‘指归’，低一格，每行十六字，注文双行。前有君平自序。以胡震亨《秘册汇函》本校之，前脱君平《自序》千余言；卷一即抄本之卷七，卷二即抄本之卷八，卷三即抄本之卷九，卷四即抄本之卷十，卷五即抄本之卷十一，卷六即抄本之卷十二。至抄本之卷十三，凡八千余言，秘册本全缺。每卷有杜撰篇名，而不列经文。字句夺落，亦复不少。敏求记著录之钱叔宝手钞本，即此本所祖也。谷神子序曰：‘严君平者，蜀郡人也，姓庄氏，故称庄子。’书中所称，多设为问难之辞，庄子盖君平自谓，非引庄周书也。津逮、学津两本，与胡刊同。盖《秘册汇函》之版，明季归毛君子晋，增为《津逮秘书》；津逮之版，后归张海鹏，增为《学津讨原》，故与胡刊无异；皆非异本也。”

黄、陆二氏校语俱极精审。今以无求备斋所存《津逮秘书》本校之《道藏》谷神子注残本，并加考定。

二

《隋书经籍志》：“《老子指归》十一卷，严遵注。”《旧唐书经籍志》：“《老子指归》十四卷，严遵注。”《新唐书艺文志》：“《严遵指归》十四卷。”《释文叙录》注：严遵“字君平，蜀都人，汉徵士。又作老子指归十四卷”。杜光庭《道德真经广圣义序》：“严君平指归十四卷。”注：“汉成帝时蜀人，名遵。”晁公武《郡斋读书志》：“《老子指归》十三卷，右汉严遵君平撰，谷神子注。”《宋史艺文志》：“严遵《老子指归》十三卷。”诸志并著“老子指归”，但卷数略有不同，或作十一卷，或十四卷，或十三卷。证之现存《道藏》谷神子所注残本，自第一至第六卷虽已阙佚，但仍题“十三卷”，则晁氏所见，正此本也。

此卷虽残，而自“德经”“上德不德”至卷末，则完整无阙。先列经文，后接“指归”；则低一格。经文、“指归”并有双行夹注；如：“上德不德”句，注：“其德玄也。”“是以有德”句，注：“德不远也。”又指归：“德归万物，皆曰自然。”注：“上德不德，与道同也。”又：“德流万物，复反其君。”注：“下德不失德，德德之也。”此双行夹注，即谷神子注也。谷神子既注道德经本文，复注《指归》之文；则《指归论》原附经文，则毫无疑义矣。

又《隋书经籍志注》：“汉隐士严遵注老子二卷。”陆德明《经典释文叙录》：老子“严遵注二卷”（注：“又作指归十四卷。”是严作“指归”外，尚有“老子注二卷”）。《老子注》见于强思齐《道德真经玄德纂疏》（按作者已另有辑本），而《指归》之文，并见于陈景元《道德真经藏室纂微篇》，李霖《道德真经取善集》及刘惟永《道德真经集义》所引用。就陈景元之《纂微篇》言，校之现存谷神子注下篇残本，出于《指归》者，计有：三十八章、三十九章、四十章、四十一章、四十二章、四十三章、四十五章、四十六章、五十五章、五十六章、六十章、六十二章、六十三章、六十四章、六十五章、六十六章、七十章、七十三章、七十六章、七十七章，共二十章。因《严注》文字简约而《指归》文字冗长，故《纂微》所出之文

皆系约引；其中除少数脱略伪误外，大体均与《指归》相同。而强思齐纂《疏》虽引《注本》，但内容亦多与《指归》大同小异；盖《注》与《指归》并出一家，其大旨“皆明理国之道”；行文造句，自可见其仿佛。如四十三章强思齐《纂疏》引注本云：“有声之声，闻于百里；无声之声，动于无外。言之所言者异类不通，不言之言，阴阳化，天地感。且道德不言而天地成，天地不言而四时往复也。”此系约引《指归》之文，校之谷神子注本，在“四时”下有“行”字。又如七十七章《纂疏》引严注云：“夫弓之为用也，必在调和，弦高急者宽而缓之，弦驰下者握而上之；其余者削而损之，其有不足者补而益之。弦质相任，调和为常，故弓可用而失可行。”亦系引《指归》之文而稍增删而已。知其出自上篇，因谷神子注本阙佚而无从校对者，计有：第一章、二章、三章、四章、五章、七章、九章、十一章、十二章、十四章、十六章、三十三章、三十五章、三十六章、共十四章。考晁公武郡《斋读书志》作于宋高宗绍兴二十一年（西元1151），陈景元《纂微篇》杨仲庚序作于理宗宝佑戊午六年（西元1258），据称景元于“神宗熙宁中（西元1077）召对便殿，因进所著”。仅早于晁氏所见谷神子注本约八十四年，则是北宋熙宁间《指归》上篇，尚未阙佚，晁氏得见十三卷全书殊不足怪。复据周中孚《郑堂读书记》称：“《道德指归论》六卷，《津逮秘书》本，旧题汉严遵撰。……前有刘子威序，沈士龙及孝辕（按：即胡震亨）题词。”无求备斋现存此本，首有“严君平道德指归序”，题“长洲刘凤子威撰”。“题道德指归”，署“繡水沈士龙识”及“海盐胡震亨识”，次“谷神子序”。首题：“《道德指归论》卷之一，汉严遵撰，明胡震亨、毛晋同订”，并附《说目》。全书六卷，至《指归》：“臣行君道，则灭其身；君行臣事，则伤其国”止。自“人之饥也”至“信言不美”四章皆阙。与周中孚、陆心源所说皆合。经校之谷神子注本指归原文，除杜撰篇名及小有脱落外，皆无差异。祕册、津逮二本，既属同版，当系万历以后从《道藏》残本删去谷神子注文、《总序》加以改编而成；则《指归》则仍远严遵之旧，固未可谓为“伪作”也。

三

《谷神子序》《说目》疑伪误。

此外，《谷神子序》与《说目》疑点颇多，该并予考证。按：《道藏》本有《总序》，无《谷神子序》；惟有《君平说经二目》末双行夹注云：“严君平者，蜀郡成都人也。姓庄氏，故称‘庄子’，东汉章、和之间，班固作汉书，避明帝讳，更之为‘严’；‘庄’，‘严’亦古今之通语。君平生西汉中叶，王莽篡治，遂隐遁炆和，盖前世之真人也。”未著注者姓名，疑系黄冠之所为。而祕册、津逮本早于此注下增“其所著有《道德指归论》若干卷，陈、隋之际，已逸其半；今所存者，止论德篇。因猎其讹舛，定为六卷，而以其说目冠于端，庶存全篇之大义尔。谷神子序”。此则《谷神子序》之所由来矣。

依《说目》称：“上经配天，下经配地，阴道八，阳道九，以阴行阳，故七十有二首；以阳行隐，故分为上、下。以五行八，故上经四十而更始；以四行八，故下经三十有二而终矣。”然津逮本无经文，分六卷而不分章；但有杜撰篇目，如：上德不德篇、得一篇、上士闻道篇……至民不畏死篇；共三十三篇。《道藏》谷神子注残本，则合三十九、四十两章为一章，

合五十七章、五十八章至“人之迷其日固久矣”止为一章；合五十八章下半“是以圣人方而不割”至章末与五十九章为一章，合六十七、六十八二章为一章，合七十八、七十九二章为一章；下经原为四十四章，因合并而减少者四章；余四十章，依《说目》所称三十二章之数，仍多八章。陈景元《道德真经藏室纂微开题》云：“道经居先，德经次之，上、下二卷，法两仪之生育；八十一章象太阳之极数。是以上经明道，以法天，下经明德，以法地。天数奇，故上经三十有七章；地数偶，故下经四十有四章。”其书每章虽未标明章目，而其章末则双行附注：“故次之以‘某某’。”如三十九、四十两章，《指归》原并为一章，而《纂微》在三十九章末仍有附注：“故次之以‘反者道之动’。”又七十八、七十九两章原亦并为一章，而《纂微》于七十八章末亦注：“故次之以‘和大怨’。”是《纂微》亦以八十一章分上、下二经，且未及严遵本有七十二之说。则七十二，岂指严注老子二卷而言也？再稽之强思齐《玄德纂疏》，上经引君平注者：八、十一、十八、十九、二十一、二十七、二十八、三十、三十二、三十三、三十四、三十五、三十七共十三章。下经引君平注者：三十八、四十、四十、四十一、四十四、四十五、四十七、五十四、五十五、五十六、六十、六十三、六十四、六十六、六十八共十四章。上经原为三十七章，去十三章，止余二十四章；下经原为四十四章，去十四章，止余三十章；与《说目》所称七十二亦不相合。则《说目》非君平所自作断可信矣！

四

《总序》疑非严遵所自撰。

至于《总序》则题《道德经指归》，未著撰人姓名；其言曰：“昔者老子之所著道德经也，原本形气，以至神明；性命所始，情意所萌，进退感应，呼吸屈伸，参以天地，稽以阴阳，变化终始，人物所安，穷微极妙，以观自然。演要仲顛，著经二篇；叙天之意，见地之心，将以为国，养物生民，章有表里，不得易位，章成体备，若本与根，文辞相践，不可上下，广被道德，若龙与麟。增一字即成疣赘，损一文作成癍疮。自大陈小为之上，纪道论德谓之经；始焉‘上德不德’，化由于道，而道不为之主；故授之以‘昔之得一’。昔之得一，动由反行，非有性莫之能文，故授之以‘上士’。上士性高，聪明深远，独闻傲世轻物，惟道是荷；故授之以‘道生一’。……天之道损满溢空，养柔顺弱，败坚破刚；故授之以‘天下莫柔弱于水’。柔弱于水以至坚强，安微乐小，危以为宁；故授之以‘小国’。小国之君形虚势弱，悬命于邻；故授之以‘信者’。信者万民之所助，而将相之所存，天地之所佑，而道德值所助也。”全文“授之以某某”，适符残本下经合并四十章之数，惟“信者”句残本经文作“信言不美”，似非一本之文。其体制有类易之“序卦”，始于“下经”；何以“上经”无有？杜光庭《广圣义》云：“蜀严者，仙人严君平；居于蜀肆，作《道德指归》十四卷，恢廓浩瀚，为时所称。蜀都杨子云昌言于汉朝曰：‘蜀严道德沈冥，言其识量深厚，玄德隐微，非常俗之所知而犹病耳’。当时以为道德之说，文止五千，指归之多，将及数万；演之于世，谓为富瞻广博，议之于理，伤于蔓衍繁丰；故云：虽蜀严而犹病也。”又：唐殷敬顺《列子释文》亦云：“遵字君平，作《指归》十四篇；演解五千文。”则所阙者上经七卷，是否尚有类似之文，则无从稽考矣。此文《秘册》《津逮》二本未见，而文体亦不类《指归》本，似亦羽流浅学之所为，附益卷首，又

不明上经逸阙，徒增蛇足；疑非君平自作。陆心源谓：“前有君平《自序》”，盖指此言也。

五

总之，《祕册》《津逮》二本《指归》本文确为严遵所自撰，其书盖删削《道藏》谷神子注残本下篇加以改编而成者也。曹学佺谓：“乃吴中所伪托”，四库《提要》摭拾其言，王重民称：“今所传本为元、明人伪作，盖已成定识。”是皆疏于考证，踵讹袭谬而信口雌黄者也。有清一代，朴学昌明；以纪昀之博瞻，尚受四库馆臣之诒，则考据、校勘之难，从可知矣。

六

辑《道德指归论》上卷佚文

一章

道可道，非常道。

严君平曰：“可道之道，道德彰而非自然也。今之行者，画不操烛，为日明也。日明者，不道之道常也。操烛者，可道之道彰也。夫著与竹帛，镂于金石，可传于人者；可道之道也。若乃可传而不可授，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地者；常道之道也。五千文之蕴，发挥自此数言，实谓玄之又玄，神之又神也。”

按：并见李霖《道德真经取善集》及刘惟永《道德真经集义》引。

名可名，非常名。

严君平曰：“可名知名，功名显而非素真也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

无名，天地之始。

严君平曰：“无名，无朕，与神合体；天下恃之，莫知所以。变于虚无，为天地始；此体道者也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

有名，万物之母。

严君平曰：“有名者之为化也，尊道德，贵神明，师太和，则天地，故为万物母；此用道者也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微。

严君平曰：“心如金石，形如枯木，默默隅隅，志如驹牖者；谓无欲之人，复其性命之本也。且有欲之人，贪逐境物，亡其坦夷之道；但见边小之微，远而不反丧失真元。”

按：并见刘惟永《集义》引。

又曰：“有名，非道也；无名，非道；为，非道；为，非道也；无名而无所不名，无为而无所不为。”

按：并见刘惟永《集义》引。

二章

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。

君平曰：“昭昭不常存，冥冥不常然。荣华扶疏，始于仲春；荠麦阳物，生于秋分；冬至之日，万物滋滋；夏至之日，万物愁悲。谓其盛必有衰，美必有恶；阴阳尚尔，况于人乎？斯戒其矜夸美，善者也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

故有无相生，难易之相成，长短之相形，高下之相倾，音声之相和，先后之相随。

君平曰：“无以有亡，有以无形；难以易显，易以难彰；寸以尺短，尺以寸长，山以谷摧，谷以山倾，音以声别，声以音停，先以后见，后以先明；故无无则无以见有，无有则无以知无；无难无以知易，无易无以知难；无长无以知短，无短无以知长；无山无以知谷，无谷无以知山；无音无以知声，无声无以知音；无先无以知后，无后无以知先。凡此数者，天地之验，自然之符，陈列暴慢，然否相随，终始反复，不可别离；神明不能遁，阴阳不能违。由此观之，帝王之事，不可以有为为也。”

按：并见刘惟永《集义》引。三章

不尚贤，使民不争。

君平曰：“盛德者为主，微劣者为臣；贤者不万一，圣人不世出。夫天生之贤，匪由尚出也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

又曰：“譬如使驽马骅骝并驰于夷道，鸿鹄鹖鷃双翼于青云；则贤不肖可知矣。此乃自然非由尚也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

不见可欲，使民心不乱。

君平曰：“世不尚贤，则民不不趋，不趋，则不争；不争，则不为。乱世不贵货，则民不欲；不欲，则不求；不求则不为盗。世绝三五，则民无喜；无喜，则无乐；无乐，则不淫乱；此自然之数也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

四章

道冲而用之，或不盈。

君平曰：“为冲者不冲，为和者不和；不为冲和，乃得冲和。冲以虚为宅，和以无为家；能虚、能无，至冲有余；能无、能虚，常与和俱。斯真得大道，冲和之用，而不盈满者也。中者所用，在于和也；或者，不敢建言其道也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

五章

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。

君平曰：“天高而清明，地厚而顺宁；阴阳交通，和气流行，泊然无为，万物自生焉。天地非倾心移意，劳精神，务有事；悽悽惻惻，流爱加利，布恩施厚，成遂万物而有以为也。明王圣主，秉道统，和清净，不改一而变化，神明默远，与道同仪；天下应之，万物自化。圣人

非竭智尽能，扰心滑志，损精费神，不释思虑；徨徨显显，仁生事利，领理万民而有以为也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

天地之间，其有橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。

君平曰：天地释虚无而事爱利，则变化不通，物不尽生；圣人释虚无而事爱利，则德泽不著。海内不升，恩不下究，事不尽成；何则？仁爱之为术也有分，物类之仰化也无穷。操有分之制，以授无穷之势，其不相瞻；由川竭而益之以互也。又曰：虬虫动于毛发，则寐为之不安；蚊虫著于皮肤，则精神骚动，思虑不通；外伤蜂蜚之毒，则中心为之惨痛。末害于耳目，而百节为之不用。此言爱利存于胸中，直得无屈挠纯和，耗蠹血气乎？

按：并见刘惟永《集义》引。

九章

殖而盈之，不如其己。

君平曰：“富贵之于我，犹登山而长望也；名势之于我，犹奔电之忽过也；言不可长保也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

金玉满室，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。

君平曰：“金玉之与身，而名势之与神；若冰若炭，势不俱存。故名者，神之秽也；利者，身之害也。养神之秽，积身之害，损我之所成，益我之所败；得之以为利，失之以为害；则彼思虑远，而趣舍悖也。”

按：并见刘惟永《集义》引。

又曰：“益我货者，损我神；生我名者，杀我身。患生于我，不由于人；福生于我，不由于天。”

按：并见刘惟永《集义》引。

十一章

三十辐共一毂，当其无，有车之用。

君平以谓：“太古圣人之牧民也，因天地之所为，不事乎智巧。饮则用瓢，食则用手；万物齐均，无有高下。及至王者有为，赋重役烦，百姓罢极。上求不厌，贡献辽远，男女负载，不胜其任；故智者作为推杀，驾马服牛，负重致远，解缓民劳。后世相承，巧作滋生，雕琢斑斲朱轮，饰以金银，加以翠玕；一车之费，足以贫民。是以老氏伤创作之害道德，明为善之生祸乱也。故举车、器、室三事，说有无利用之相资，因以为戒云。”

按：并见刘惟永《集义》引。

埴埴以为器，当其无，有器之用。

君平以谓：“道德衰废之时，忧患攻其内，阴阳贼其外；民人薄弱，羸瘦多疾；是故水火齐起，五味将形；生熟不别，干渍不分；故智者埴土为器，以熟酸咸。遂至田猎奢淫，残贼群生，剖胎杀穀？以顺君心；雕琢珠玉，以为孟盘，模穀为器，一至于斯。”

按：并见刘惟永《集义》引。

凿户牖以为室，当其无，有室之用。

君平以谓：“人心既变，万物怨恨；虫蛇起毒蠹作，禽兽害人。于是岩穴之中，不足以槩

患难；全性命，终天年，故智者作为居室，上栋下宇，穿窗侯灵，坚关固闭，开阖疾利；蜂蠹不得入，禽兽不得至，而后遂至华台危阁，阿房之殿，大关守险，筑城为固，士卒疲倦，死者无数。然而上世以为治，后世以为乱者，此乃有无利用相因之弊，盖在乎人尔。”

按：并见刘惟永《集义》引。

十二章

难得之货，令人行妨。

君平曰：“五色重而天下盲，五音调而天下聋，五味和而天下暗，田猎兴而天下狂，珠玉贵而天下劳，币帛通而天下倾；是故五色者，陷目之雠；五音者，塞耳之椎；五味者，截舌之斧。田猎狂惑之帅，利远方之货，天下之所以违也。贵难成之物，天下之所以微也。此数者变而相生，不可穷极；难明而易灭，难得而易失也；殃祸之间，危亡之室也。求之以自贼，居之以自杀也。此上戒君王而训兆民也。”

十四章

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。

君平曰：“夫鸿之未成，剖其卵而视之，非鸿也；然其形声首尾皆已具存，此是无鸿之鸿也。而况乎未有鸿卵之时，而造化为之者哉？由此观之，太极之原，天地之先，素有形声端绪，而不可见闻，亦明矣。不以视视者，能见之；不以听听者，能闻之；不以循循者，能得之；不以言言者，能辨之。是故无形之形，天地以生，谓之夷；无声之声，五音以始，谓之希；无绪之绪，万端以起，谓之微，此皆先贤举其进道之方也。若夫能忘其视听，宜其循搏，混一都无；则至矣！尽矣！不可以加矣！”

十六章

致虚极，守静笃。

严君平曰：“道德虚无，故能稟授；天地清静，故能变化；阴阳反复，故能生杀；日月进退，故能光耀；四时终始，故能育成。释虚无，则道德不能以然；去清静，则天地不能以存；往而不反，则阴阳不能以通；进而不退，则日月不能以明；终而不始。则万物不能以生；是故有而反无，实而归虚，心无所载，志无所彰，无为如塞，不忧如狂，抱真履素，捐弃聪明，不知为首，空虚为常；则神明极而自然穷矣。动作反身，思虑复神，藏我与无心，载形于无身；不便生者，不以役志；不利天者，不以滑神；事易而神不变，内流而外不化；覆视反听，与神推移；上与天游，下与世交；神守不扰，生气不劳，趣舍屈伸，正得中道。”

万物并作，吾以观其复。

君平曰：“天地反复，故能久长；人复寝寐，故能聪明；飞鸟复集，故能高翔；走兽复止，故能远腾；龙蛇复蛰，故能章章；草木复本，故能青青。化复则神明得位，与虚无通；魂休魄息，各得所安；志宁气顺，血脉和平。此皆暂尔复静，犹能精神；况久归至道者乎？”

按：并见李霖《取善集》引。

三十三章

知人者智，自知者明；胜人者有力，自胜者强；知足者富，强行者有志；不失其所者久，死而不亡者寿。

严君平曰：“不知人，则无以通事；不通事，则无以交世；不自知，则无以知天；不知天，

则无以睹未然；不胜人，则无以在上；不在上，则无以为王；不自胜，则无以自得；不自得，则无以得人；不知足，则无以知富；不知富，则无以上欲；不强行，则无以顺道；不顺道，则无以得意；动作非任，无以得和；不得和，则无以久生；不久生，则无畜精神，精神不积，无以得寿。故立身经世，兴利除害，接物通变，莫广乎知人；摄聪畜明，建国于民，达道之意，知天之心，莫大乎自知；柄政履民，建法立仪，设化施令，正海内，臣诸侯，莫贵乎胜人；奉道德，顺神明，承天地，和阴阳，动静进退，曲得人心，莫崇夫自胜；治家守园，使民佚乐，虔顺恭谨，慈孝畏法，莫高乎知足；游神明于昭昭之间，恬淡安宁，尊显荣华，莫善乎得志；任官奉职，事上临下，成人之业，继人之后，施之万民，莫急乎久；天地所贵，群生所恃，居之不厌，乐之不止，万福并与靡与争宠，莫美乎寿。功用备成，不名己有。”

按：自“立身经世”起并见李霖《取善集》注引。

三十五章

执大象，天下往；往而不害，安平泰。

严君平曰：“道无形，故天地资之以生；道无有，故阴阳资之以始；道无法，故四时资之为业，道无象，故万类资之以往。故大法无法，大象无象，大无不无，大有不有；为生于不生，为否于不否；故道无为而天地成，德无事而万物处；夫何为哉？不无不有，不为不否，道自得于此，而万物自得于彼矣。斯所谓天德而已矣。使道变化，待有为而后然，则其所然者寡矣。待有事而后施功，则万物所蒙者鲜矣。斯所谓有得失进退也。”

三十六章

将欲翕之，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。

严君平曰：“道德所经，神明所纪，天地所化，阴阳所理；宝者反虚，明者反晦，盛者反衰，张者反弛，有者反无，生者反死；此物之性，自然之理也。故反覆之便，屈伸之利，道以制天，天以制人君，人君以制臣，臣以制民。含气之类，皆以活身，虎豹欲据，反匿其爪；豺狼欲食，不见其齿；圣人去意，以顺道；智者反世以顺民。忠言逆耳，以含其正。邪臣将起，务顺其君；知此而用之，则天地之间，六合之内，皆福也；不知此而用之，则闺门之内，骨肉之间，皆贼也。故子之与弟时为虎狼；仇之与响，时为父兄；然中有否，否中有然；一否一然，或亡或存。故非忠，虽亲不可信；非善，虽近不可亲；此万人之所嗟叹，圣智之所留心也。”

按：并见李霖《取善集》引。

严君平《老子指归》真伪考辨*

王德有

从明代开始,有人怀疑《老子指归》不是西汉严君平(严遵)的著作,从而影响了后代学者对该书的重视,近年出版的中国哲学史著作中,亦没有论及此书的。实际上,这部书出自严君平之手,是中国道家的一部重要著作。现就其真伪问题考辨如下。

一、古籍对《老子指归》的记载及其考辨

《汉书·王贡两龚鲍传》载:严君平“依老子、严周之旨,著书十万余言”。《三国志·秦宓传》载:“严君平见《黄》《老》,作《指归》。”晋常璩《华阳国志》载:严君平“著《指归》,为道书之宗”。唐陆德明《经典释文》载:“《老子》严遵注二卷(字君平,蜀郡人,汉徵士;又作《老子指归》十四卷)。”《隋书·经籍志》载:“汉徵士严遵注《老子》二卷。”唐玄宗《道德经疏外传》载:“严君平《指归》十四卷,汉成帝时蜀人,名遵。”唐杜光庭《道德真经广圣义》载:“严君平《指归》十四卷。”《唐书·经籍志》载:“《老子指归》十四卷,严遵志;《老子指归》十三卷(冯廓撰)。”《新唐书·艺文志》载:“严遵《指归》十四卷。”《宋史·艺文志》也有严遵《老子指归》的著录。宋陆游《渭南文集跋〈老子道德古文〉》说:“右汉严君平《道德经指归古文》,此经自唐开元以来独传明皇帝所解,故诸家尽废。今世唯此本及贞观中太史令傅奕所校者尚传,而学者亦罕见之。予求之逾二十年,乃尽得之。王笈藏道书二千卷,以此为首。”宋晁公武《郡斋读书志》言:“《老子指归》十三卷,严君平撰,谷神子注。其章句颇与诸本不同,如以‘曲则全’章末十七字为后章首之类。按,《唐志》有‘严遵《指归》四十卷,冯廓注《指归》十三卷’。此本卷数与廓注同。其题谷神子而不显姓名,疑即廓也。”案:从汉至元,历代古籍对《指归》皆有记载,没有对严君平作《指归》提出过怀疑。而且严君平的《老子指归》在各代学者中颇有影响。三国时期蜀国王商为严君立祠,蜀地名士把严君平与仲尼并提。李权说:“仲尼、严平,会聚象书,以成《春秋》《指归》之文。”秦宓说:“书非史记周图,仲尼不采;道外虚无自然,严平不演。”(《三国志·秦宓传》)晋人皇甫士安的《高士传》及常璩的《华阳国志》有关于严君平事迹的记载。

* 本文原载《齐鲁学刊》1985年第4期,第60-64页。

梁刘昭注《续汉书·祭祀志》引《指归》卷一“其有形兆垠堦”数语，而唐宋元代诸家《老子》注中引《指归》之文有二百余处。凡此种种都是严君平作《老子指归》的历史证据。

从明代开始，有人对《指归》的作者提出疑议。明代文学家曹学佺《元羽外篇序》说：“近刻严君平《道德指归论》乃吴中所伪作。”案：此断语未曾否认《老子指归》乃严君平所作，只言明代胡震亨、毛晋所刻《指归》是吴中之人伪作（此刻本即明代所刻，收入《秘册汇函》及《津逮秘书》中的六卷本，现可证明不是明人伪作，其证见下文），但由此引起后人，特别是清代学者对《老子指归》本著的怀疑，并由怀疑进而断言《指归》是伪书。

清人全祖望《鮚埼亭集外篇·读〈道德指归〉》说：“然予并疑是书乃贗本，非君平作也。”《四库全书总目提要》也认为《道德指归论》胡震亨、毛晋所刻六卷本“犹能文之士所贗托”；近人马叙伦《老子称经及篇章考》也说：“而世传严遵《道德经指归》则分七十二篇，然严书伪作，不足依据。”蒙文通教授《道德指归论佚文序》则认为不是唐宋之后的伪作，而是晋代郑思远之作。案：如上之论都没有提出充分的根据，除了马叙伦只承前人之说外，大都是从怀疑出发，提出几处疑点，或经简单考证，便得出结论。现对这些疑点和考证辨析如下：

全祖望说：“《汉志》于《老子》所录有四家：邻氏《经传》四篇，傅氏《经说》三十七篇，徐氏《经说》六篇，《刘向说》四篇。使君平有之，不应不见于《志》，其疑一也。”案：这是说不见于《志》，就等于没有此书。又说：“《王贡传》载严君平事，但曰‘祖老子、严周之旨，著书十万余言’，是特祖其意而创为书，非竟若是书之为‘笺释’也。然《汉志》亦不录，是已亡矣，安得魏晋间忽出乎？其疑二也。”案：这是说严君平若有书，也不应是现在之《指归》。因为《指归》是“注释”，而严君平所著是“书”。又，《汉志》不录此书，说明已经丢失；魏晋又出现，只能是伪书。辨：1. 《汉志》不载并不等于汉时无此书。如《汉志》不录严君平书，但《汉书·王贡传》却记严君平著书十万余言。说明严君平确有书而不载于《汉志》。王应麟著《汉书·艺文志考》，证明《百两篇》等确是汉时所传书，《汉志》亦未载。这都说明全祖望“使君平有之，不应不见于《志》”的断语不确。2. 现存《老子指归》篇篇与《老子》经文相照，可称之为“笺释”，然而又洋洋数万言，且自立一旨，也可称之为书。全祖望说现存《指归》只是“笺释”，而不是“书”，不能成立。3. 《汉书》即说严君平“著书十余万言”，正说明汉时有君平书，况三国之时蜀地名士出口则言《指归》，以君平比仲尼，以《指归》附《春秋》，所以全祖望“安得魏晋间忽出乎？”是无稽之问。

全祖望又说：“且余尝观其文，亦颇不类西京人语。其疑三也。”辨：明代刘凤《严君平〈道德指归〉序》说：“抑君平之书，则大有类司马季主者矣！盖皆怀道不仕，敦贲丘园，上述天道，下纪地理，中极人事，究观邃古，览穷后世，旁尽物情，包洞幽晦，讖记未形，与能凡庶；故宋忠、贾谊闻其言也，抑心消志，伏轼无气。而严夫子端策正著，抗论卜肆，臣君之乱，贞不绝俗，清而不汗。”明沈士龙《题〈道德指归〉》说：“其为文，往往以转韵相叶，似是从《龟策传》来。又若‘无义无仁，六合之内，和合天亲；无节无礼，四海之内亲为兄弟’，则又三句首尾相叶。”近代唐鸿学《怡兰堂丛书·〈指归〉跋》说：“《华阳国志》云：‘君平授《老》《庄》，著《指归》，为道书之宗，扬雄少师之，称其德’，故其称引悉忠师说。如第七卷（校后第一卷）‘夫易姓而王，封于太山，禅于梁父者七十有二义’，他书或作‘家’，作‘君’，作‘代’，惟《汉书·扬雄传·羽猎赋》云：‘泰山之封，乌得七十而有二仪？’‘仪’

‘义’，古通一也。”这都说明《指归》的用语、文体、思想内容与汉时著作相合。王利器先生《道藏本〈道德真经指归〉提要》则更举大量证据，说明《指归》确是西汉严君平之作。限于篇幅，此不引述。总之，全祖望关于《指归》“不类西京人语”一说，显然是不合实际的。

《四库全书总目提要》认为，当时所存《老子指归》“不载《老子》经文，又体例互异”，与陆游、晁公武所说不同。案：陆游《渭南文集·跋〈老子道德古文〉》说：“右汉严君平《道德经指归古文》，此经自唐开元以来独传明皇帝所解，故诸家尽废……”说明陆游所见《道德经指归》载有《老子》经文。晁公武《郡斋读书志》说：“《老子指归》……其章句颇与诸本不同，如以‘曲则全’章末十七字为后章首者之类。”说明晁公武所见也有《老子》经文。《总目提要》所据胡震亨、毛晋所刻《道德指归论》六卷本，不载经文，其篇数为三十四篇，与序文《说目》所载三十二篇不合，因此提出“不载《老子》经文，又体例互异”的疑问。辨：1. 《总目提要》未曾怀疑陆游及晁公武所见《指归》，而是以陆、晁所见《指归》为准，对胡震亨、毛晋所刻六卷本提出了怀疑。2. 明代吴中所刻六卷本与唐宋所存《指归》实是一书。唐宋诸家《老子》注中存有《指归》引文二百余处，其中德经部分十之八九见于明刻六卷本中，由此得证。如宋代陈景元，《道德真经藏室纂微篇》引严君平曰：“虚无无为天导万物谓之道人，清静因应无所不为谓之德人，兼爱万物博施无穷谓之仁人，理名正实处事之宜谓之义人，谦退辞逊恭以守和谓之礼人”，见于卷一“上德不德篇”；唐代强思齐《道德真经玄德纂疏》引君平曰：“道以无形之形，开虚无，导神明，通天地，达阴阳，流四时，决万方，殊形异类皆得以成；变化始终，以无为常；无所爱恩，与物大同也”，见于卷五“道者，万物之奥”篇。《总目提要》既不疑唐宋《指归》，其对明刻六卷《指归》的怀疑也就解除了。3. 《总目提要》对明本生疑失之于无据。自明以来，《老子指归》流传版本有两种，一种六卷本，一种七卷本。《秘册汇函》《津逮秘书》（如上两书即明胡震亨及毛晋所刻）《学津讨原》《丛书集成》所收《道德指归论》是六卷本，列卷一之六，每篇文前只引《老子》各章首句为篇名，如“上德不德篇”“得一篇”“上士闻道篇”等等，不载《老子》经文。明《道藏》及《怡兰堂丛书》据明姚舜咨手抄蓝格本所刻《道德真经指归》是七卷本，列卷七至十三，每篇文前皆不设篇名，载有《老子》经文。经校，不载经文的六卷本与载有经文的七卷本实无大差异，除卷序不同，有无经文之外，六卷本只比七卷本少了一卷，即少了从“人之饥也”至“信言不美”等德经最后几章之释文。《总目提要》载：“钱曾《读书敏求记》云：曾得钱叔宝钞本，自七卷至十三卷，前有总序，后有‘人之饥也’至‘信言不美’四章。今皆失去。”说明《总目提要》编者没见着七卷本。既无有载经文的七卷本为据，又不知唐宋诸家《老子》注中录有《指归》文，只凭心中所疑便下伪书之断语，这便是《总目提要》失误之所由。4. 关于“体例互异”之说，也是误解。《老子指归》文前有序文《说目》，其中言《指归》上经四十，下经三十二。《指归》以德经为上，道经为下（后文有证）。明后所留存的德经六卷本共三十四篇，加上失去的六章，共四十章，与《说目》之数合。《总目提要》误以德经为下，自然难与三十二数相合，所以才有“体例互异”之说。

《四库全书总目提要》又说：“又谷神子注本，晁氏尚著录十三卷，不云佚阙。此本载谷神子序，乃云‘陈隋之际已逸其半，今所存者只论德篇，因猎其伪，舛定为六卷’，与晁氏所录亦显相背。”案：《老子指归》共十三卷，前七卷注《老子》德经，后六卷注道经，今只留存德经部分。六卷本前有“谷神子序”，言“陈隋之际已逸其半”等语。辨：明《道藏》所收

《指归》七卷本只有谷神子注，而无谷神子序。注中未有“陈隋之际已逸其半”语，仅在题下有编者注，说“原缺卷一之六”（七卷本以德经为下）。唐鸿学《怡兰堂丛书·〈指归〉跋》说：“钱遵王（钱曾）《读书敏求记》所载序语及汲古阁刻本（《津逮秘书》六卷本）序文，皆明季妄人以原书序目之小注贗充，又伪续谷神子数语，谓注书时已不全。”此说是。唐宋诸家《老子》注中引《指归》文二百余则，其中引德经部分百余则，道经部分百余则，可证宋时《指归》尚有完本，谷神子序语是宋后伪窜已是无疑。然序伪并不等于《指归》本书是伪，《总目提要》以序语“与晁氏所录亦显相背”，断《指归》是伪，把序语与本书混为一谈，不能成立。

《四库全书总目提要》又说：“且既云佚其上经，何以《说目》一篇独存？”案：《老子指归》附有序文《说目》，解说《老子》经文编目的方法。今存《指归》除《怡兰堂丛书》在刻书时，将原本文前的《说目》移于文后外，其余各本，《说目》一篇都在文前。《总目提要》认为《老子指归》以道经为上，德经为下，既然道经已失，放在文前的《说目》也应随失。现存《指归》佚失道经而《说目》却在，所以可疑。辨：《总目提要》认《指归》以道经为上，德经为下，《说目》在道经之前，此说有误。应是德经为上，道经为下，《说目》在德经之前。其据有三：一、马王堆汉墓帛书《老子》及韩非《解老》都是德经为上，道经为下；二、《指归·说目》说《老子》书共七十二篇，上经四十，下经三十二。明胡震亨以德经为下，缩减合并《指归》篇章，欲归为三十二章，煞费苦心而无有结果。如以德经为上，恰恰是四十篇，与《说目》之数相合。三、《指归》六卷本不仅遗失道经，也遗失了德经的最后一卷，如果以道经为上、德经为下，《说目》或在文前或在文后都不可存。反之，以德道（疑为德经）为上，道经为下，《说目》按汉人著书之例应在道经之后，而于遗失之前已被移于德经之前，之后道经与德经最后一卷遗失，德经前六卷与文前的《说目》留存，这是合情合理的。《总目提要》的误解消除之后，其对“何以《说目》一篇独存”的疑问也就解决了。

《四库全书总目提要》又说：“至于所引庄子，今本无者十六、七。不应遵（严君平）之所取，皆向（向秀）、郭（郭象）之所弃。此必遵书散佚，好事者摭吴澄《道德经注》跋中‘庄君平所传章七十有二’之语，造为上经四十，下经三十二之《说目》；又因《汉志》‘庄子五十二篇’，今本惟三十三篇，遂多造庄子之语，以影附于逸篇。”辨：谷神子注说：“严君平者，蜀郡成都人也，姓庄氏，故称庄子。东汉章和之间班固作《汉书》，避明帝讳，更之为严。严、庄亦古今之通语。”《指归》中“庄子”之语是君平之言，不是《庄子》语。《总目提要》所言又是误解。

蒙文通教授否认《老子指归》是明人伪作，但却认为是晋代郑思远的作品，其证据如下：1. 晋代皇甫士安著《高士传》只言严君平著书，不言《指归》之名，晋灼注《汉书》引过《老子指归》文，说明《指归》出自皇甫士安与晋灼之间；2. 《指归》注者谷神子是唐人裴铤；3. 《宋志》载有晋人郑思远《老子》注，此书宋前没有记载，于裴铤注《指归》后方列入《宋志》，说明此注即是《指归》；4. 郑思远恰是皇甫士安与晋灼之间人。辨：1. 早在皇甫士安前，《指归》一书已在蜀地名士间广为流传。《三国志·秦宓传》载古朴之言：“严君平见《黄》《老》，作《指归》。”载秦宓因王商为严君平、李弘立祠给王商书言：“疾病伏匿，甫知足下为严、李立祠，可谓厚党勤类者也。观严文章，冠冒天下，由、夷逸操，山岳不移，使扬

子不叹，固自昭明。”载李权言：“仲尼、严平，会聚众书，以成《春秋》《指归》之文。”又载秦宓答李权言：“书非史记周图，仲尼不采；道非虚无自然，严平不演。”如上都是三国时期人，比皇甫士安早几十年，比郑思远早百年左右，说《指归》出于皇甫士安之后的郑思远之手是站不住的。2. 唐人裴铏称谷神子，但称谷神子者并不一定就是裴铏。王利器先生《道藏本〈道德真经指归〉提要》指出：两《唐志》卷三丙部子录小说类有谷神子《博异志》三卷，又神仙类有刘谷神《叶法善传》二卷，是“唐人以谷神为道号及名号的，相当普遍，盖取‘谷神不死’之义，后来，丘处机的弟子睢阳张志素的道号也叫谷神子”。蒙文通教授说谷神子即唐人裴铏，没有充分根据。3. 既然裴铏注《指归》后，《宋志》才录郑思远《老子》注，应是裴铏已知《指归》为郑思远著。既知为郑思远著，就应说明作者的真名实姓，裴铏已没有必要再为郑思远托名古人了。既然仍称严君平著，《宋志》的郑思远《老子》注就不是根据裴铏注《指归》而辑录的。况且，《宋志》既录郑思远《老子》注，又录“严遵《老子指归》十三卷”，可见视郑思远注与严君平《指归》为两书。蒙文通教授将此两书说成一书，未免牵强。

二、考辨结论

据前文所述，唐宋以前的古典文献对严君平著《老子指归》多有记载，对《指归》之文多有引录，没有人提出过疑问，这是《指归》为严君平之著的重要依据。明后一些学者首先对《指归》明代刻本提出疑问，进而对《指归》本著提出疑问，至蒙文通将《指归》改为郑思远之著，都没有提出可以立住的根据来。按前文关于鉴别真伪的意见，《指归》为严君平之著应是肯定的。

观《指归》之文，不仅表现了汉时文风（上文已证），反映了汉时的学术思想（另有专文详述），而且字里行间显现出了作者的时代特点和职业特点。如《指归》卷二说：“是以强秦大楚，专制而灭；神汉龙兴，和顺而昌。”卷七说：“昔强秦大楚灭诸侯，并郡邑，富有国家，贵为天子；权倾天下，威振四海，尊宠穷极，可谓强矣！垂拱而诸侯忧，矫足而天下恐，发号而天心悲，举事而神明扰，亡国破家，身分为数。夫何故哉？去和弱而为刚强也。及至神汉龙兴，邂逅龙隐，万民求之遂不得免；父天母地，爱民如子；赏功养善，师于天土，当敌应变，计如江海，战胜攻取，降秦灭楚，天下欣欣，立为天子。夫何故哉？顺天之心而为慈小也。”恰如王利器先生《道藏本〈道德真经指归〉提要》所言：《指归》“只知有汉，无论魏晋”。且其过秦非楚，独颂“神汉”，正是表现了汉代作品的特点。《指归·说目》说：“昔者老子之作也，变化所由，道德为母，效经列首，天地为象。上经配天，下经配地，阴道八，阳道九，以阴行阳，故七十有二首；以阳行阴，故分为上下；以五行八，故上经四十而更始；以四行八，故下经三十有二而终矣……”是以《周易》筮法解《老子》篇目。卷六说：“天地之道，始必有终，终必有始，阳气安于潜龙，故能铄金；阴气宁于履霜，故能凝冰。”卷一又说：“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。”是以《周易》之《文言》《象辞》《象辞》解《老子》之文。严君平以卜筮为业，《指归》以《易》解《老》正表现了严君平职业的特点。张岱年教授在《中国哲学史史料学》中说：“指斥秦楚，赞扬汉朝、足证是汉代著作……引用《周易》的词语，也与严君平以卜筮为业的身份相合。”为《老子指归》成书的时代及其作者下了断语。

《〈老子〉河上公章句》成书时限考论*

黄 钊

《〈老子〉河上公章句》(以下简称《河上注》)是我国古代第一部完整的注老之作,在我国老学研究史上,享有独特地位。但是,对于这部重要著作,我国学术界长期未能给予应有重视。特别是将它的成书时间拉得很后,以致抹煞了它的重要地位。鉴于这种情况,我们有必要详加讨论,澄清是非,还历史的本来面目。

关于《河上注》的成书时代,我国学术界见仁见智,说法不一,比较有代表性的看法,可归纳为三类:一是认为该书成于西汉前期(如金春峰);二是认为该书成于东汉中叶至末季(如王明);三是认为该书成于“王弼之后”(如马叙伦),或成于魏晋葛洪时代(如谷方)。比较以上三种意见,愚以为将《河上注》的成书时代定在西汉中前期,比较符合历史的实际。本文拟就此提出浅见,就教于海内外大方之家。

一、《河上注》之成书不能晚至魏晋

将《河上注》成书的时代推至魏晋,有两种颇有影响的观点:一是马叙伦先生之说,他认为《河上注》“出在王弼之后”;二是谷方先生之说,他认为《河上注》属魏晋时期葛洪一派道教徒伪托。这两种观点,我以为都值得推敲。

先说马叙伦先生的观点。马先生把《河上注》放在“王弼之后”,我们认为很难令人接受。

据饶宗颐先生研究,《河上注》应早于《老子想尔注》。饶氏在《老子想尔注校笺》一书中明确认为,《想尔注》有因袭《河上注》之迹,指出:“间曾比勘二家注语,知《想尔》立义与《河上》间有同者,而训诂违异实多,就其异中之同处,又可推知《想尔》袭取《河上》之迹,因知《想尔》应出《河上》之后焉。”饶氏引用了许多具体资料,对此作了有力论证。为了说明这一点,我们不妨在此占用一点篇幅,摘引该书论证以上观点的两段文字:

其一曰:“第十九章:‘此三者以为文不足’,《河上注》云:‘谓上三事,所弃绝也。’‘以为文不足,文不足以教民。’《想尔》本‘三者’作‘三言’,而注云‘三事天下大乱之源,欲消散之,亿文复不足,竹素不胜矣。’此似有意改经文为‘言’字,以就下句

* 本文原载《中州学刊》2001年第2期,第69-74页,第78页。

‘亿文不足’之义，然注首‘三事’二字，则固《河上》原文也。就《想尔》本意，但直云‘三者大乱之源’，今乃称为‘三事’，则袭用《河上》之迹甚显。”

其二曰：“第二十章‘为天下谷’，《河上注》云：‘天下归之，如水流入深谷也。’而《想尔》云：‘如天下谷水之欲东流归于海也。’经文原主纳受，故《河上》解为‘如水流入深谷’。《想尔》袭水流之义，而谓谷水入海，则谷反为被纳受者矣，此又袭文而忘义之迹。”

饶文本来还有好几段引证《想尔》袭取《河上》之文字，为了避免繁琐，兹不再摘引。仅以上二例就已雄辩地告诉我们，《想尔》确实对《河上》有所因袭。这说明《河上注》早于《想尔注》。《想尔注》的作者是东汉末年的张陵或张鲁，既然张陵或张鲁读过《河上注》，则《河上注》早于《王弼注》就是自明之理。

以上告诉我们，所谓《河上注》“成于王弼之后”的说法是站不住脚的。下面，我们再讨论谷方先生的观点。谷方先生认为，《河上注》是魏晋时期葛洪一派道教徒伪造出来的，他说：“经过比较研究，发现《河上注》同《抱朴子》属于同一思想体系。”金春峰先生曾针对这一点，提出不同看法，认为“《河上注》思想与《抱朴子》思想迥异”，两者并非同一思想体系。笔者有感于此，亦将两书进行比较研究，结论同金春峰先生的看法基本一致。下面，试就此阐明笔者的一管之见。

拙见认为，《抱朴子·内篇》（以下简称《抱》著）与《河上注》是完全不同的两个思想体系。关于《抱》著的思想体系，拙作《论〈抱朴子·内篇〉长生成仙说的思想体系》^①，对之作过专门探讨，认为其体系由三大部分构成，一是全力论证了长生成仙的可能性，其结论是“长生可得，仙人无种”；二是系统地论证了长生成仙的途径和方法，提出三项“长生之要”：一曰“宝精”（房中术），二曰“行气”（类似今天的“气功”），三曰“服一大药”（指服用炼丹术士炼制出来的“金丹”）；三是重点阐述了道教徒的价值观、出世观及其生活理想，其中重点表达了对神仙生活方式的追慕。这个体系集中体现了魏晋道教所达到的理论高度，表明该书是一部典型的道教新著。

同《抱》著相较，《河上注》，则属于另一种思想体系。虽然它也讲“长生不死”，但只是从凡俗之人注重养生的角度立论，着重论述了四类养生方法：一是强调呼吸行气，二是主张“保精爱气”，三是突出“养神复性”，四是提倡“除情去欲”。从表面看，这四个方面似乎有些地方（如“行气”“保精”）与《抱》著“长生之要”相似，但仔细比较，二者在思想体系上有本质区别，其差别可以概括为如下几点：

（1）两书关于“长生”的性质不同。《河上》注所讲的“长生”，是世俗之人的长生，它是为现实生活中的人提供养生的原则或方法，全书未涉及“成仙”之语，亦未见“仙”字；而《抱》著所讲的“长生”，则是从出世的角度讲仙道的“长生”，其关于“仙寿”之语，满纸可见，是不折不扣的道教徒的理想追求。

（2）两书关于长生的方法也大相殊异。以上所列《河上注》关于长生的四类方法，其中重点是保精爱气，而《抱》著所讲的“成仙之要”三项，除包括保精、行气之外，还讲到服用

^① 载《魏晋南北朝文学与思想学术研讨会论文集》第二辑，台湾文津出版社1993年版。

“金丹大药”，这后一点是《河上》注未曾涉及过的，而且《抱》著所讲的“宝精”，指的是“房中术”，这也是《河上注》未能问津的。这说明《抱》著所讲的长生方法，同《河上注》有严格区别。

(3) 两书关于长生的理论深浅不同。《河上注》关于长生之说，是直接来自《老子》经文中引申出来的，它依经立论，未能作深层次论证。如第六章经文说：“谷神不死。”《注》曰：“谷，养也，人能养神则不死也。”第十三章经文说：“不失其所者久。”《注》曰：“人能自节养，不失其所受天之精气，则可长久。”第十五章经文说：“是故深根固蒂，长生久视之道。”《注》曰：“深根固蒂者，乃长生久视之道。”这些注文，都是直接从经文中引发出来的，未能作深层次的逻辑论证。特别是第十五章注文，基本上是重复经文，未见新意。而《抱》著则大不相同，它不仅肯定“长生可贵”，而且从理论上逻辑地论证了“长生可得，仙人无种”，回答了唯物主义者的种种质疑，这就为道教宣扬长生成仙奠定了坚实的理论基石。这一点是《河上注》所无法比拟的。

(4) 两书在出世、入世问题上界限分明。《河上注》把“治国”与“治身”相提并论，其强调“治身”，是为“治国”服务的，面对的是社会现实，谈论的是入世问题，毫未涉及仙道；而《抱》著则大不相同，它不仅指出了“长生可贵”的价值观，运用了道教的炼丹术成果，更表达了对神仙“逍遥太清”生活方式的追慕，集中体现了道教徒出世成仙、超凡脱俗的宗教归宿。以上四个方面的比较说明，两书乃属于不同的思想体系。它们的差异在于，《抱》著属于道教徒的著作，它回答的问题是人为何要得道成仙？能不能得道成仙？如何得道成仙？而《河上注》虽也讲长生不死，但它属于凡俗之人对长生的追慕，讨论的是现实生活中的人如何益生、养生，以实现长生久寿的问题，全书未涉及“仙”字。可见《河上注》与《抱》著在思想体系上有本质不同。既然两书不属于一个思想体系，则所谓《河上注》“为葛洪一派道教徒伪托”，就难以成立了。

以上我们从两个方面分别对马叙伦、谷方先生的观点提出不同意见，我们的结论是：《河上注》之成书不能晚至魏晋。

二、《河上注》之成书不能晚至东汉

《河上注》的成书时代不能晚至魏晋，已于上述。那么，它是否可以出在东汉呢？笔者对此亦持否定态度。为了说明这一问题，我想分两步论证，先说明它不能晚至东汉后期，然后再说明它不能晚至东汉早期。

首先，《河上注》之成书时间不能晚至东汉后期。王明先生在其所著《道家和道教思想研究》一书中说：“《河上公章句》者，盖当后汉中叶迄末期间，有奉黄老之教者，为敷陈养生之义……托名于河上公而作。”把《河上注》之成书时间放在“东汉后期迄末造间”，愚以为似亦值得推敲。我们知道，各个时代在文化思潮方面，都有自己特殊的表现形式。与此相一致，各个时代的著作，都要打上时代精神的烙印。东汉后期至末季，在文化思潮方面，有一特别值得注意的现象，那就是道教思想走向成熟。如果《河上章句》成书于东汉后期，那么，它至少应在这方面留下蛛丝马迹，否则，我们就没有理由说它成书于该历史阶段。

道教作为中国本土宗教，它的真正成熟期，当在东汉后期。任继愈先生主编的《中国道教史》，把《太平经》《周易参同契》《老子想尔注》三部著作的问世视为中国道教信仰和理论形成的标志，我以为是很有道理的。这三部著作，都出在东汉后期。《太平经》若以汉顺帝时于吉所献《太平清领书》作为成书标志，则为东汉中期；《周易参同契》乃汉桓帝时魏伯阳所著，魏氏将此书授予“同郡淳于叔通”（见葛洪《神仙传》），时当东汉中期偏后；而《老子想尔注》的作者（张陵或张鲁），乃东汉末年人。这都说明，道教在理论上走向成熟，时当东汉后期。若《河上注》成书于这个时期，那么，它就应当留下道教思潮的烙印。我们知道成书于东汉中期的《太平经》后期的《老子想尔注》，都留下了这方面的烙印。在《太平经》中，所用“神仙”“仙官”“仙士”“仙人”“仙药”“仙衣”等属于道教徒的常用语，几乎满纸皆是；在《老子想尔注》中，“道人”“仙士”“仙寿”等语亦时有所见。这都说明该二书打上了深深的道教烙印。而《河上注》则不同。该书本来强调长生，按常理它完全可以从道教理论中借用“长生成仙”论为自己的理论开路。但奇怪的是，作者未这样做。全书自始至终未言“仙”字，更不见“仙寿”之语，这只能说明《河上注》未受到道教思潮的影响。据此，似乎很难判定它成书于东汉后期。

王明先生判定《河上注》成于东汉“中叶迄末造间”，还有一条值得注意的理由，那就是认为“章句”之体裁只能始于马融，在马融之前不可能有“章句”之体裁。他指出：“且马融注《周礼》，始就经为注，若是书（指《河上注》，引者注）作于西汉，何以注文已散入各句之下……融当章帝至桓帝间人，则今传《河上章句》，似当马氏《周礼注》问世后之作，非西汉初河上公所注也。”以马融为章句之首创者来证明《河上注》出于马融之后，在王明先生之前，周中孚《郑堂观书记》以及《四库全书总目》都持此论。金春峰先生曾针对其说，提出不同意见，认为“章句之学汉初已有之，非待东汉马融而有”^①。他指出，在《汉志》中，“《易》章句有施孟梁丘氏各二篇；《尚书》有《欧阳章句》三十一卷，《大小夏侯章句》各二十九卷；《诗》有《毛诗故训传》三十卷，《毛诗》二十九卷；《春秋》有《公羊章句》三十八篇，《谷梁章句》八十三篇”。应当说这些例证都很有说服力。此外，我想在这里作一点补充说明：据班固《汉书·扬雄传》载：“雄少而好学，不为章句……”这里称赞扬雄“不为章句”，似已肯定在扬雄所处的西汉末年，“章句”之学已成风气，否则其称赞扬雄“不为章句”，就是无的放矢。又据《汉书·夏侯胜传》载，夏侯胜曾批评夏子建好章句的弊病，说：“建所谓章句小儒，破碎大道。”认为搞“章句”乃是“小儒”之作为，其弊在“破碎大道”。表明西汉时确有“章句”之风。可见，以马融为“章句”之创始人并据以判定《河上注》成于马氏之后，是很难令人信服的。

其次，《河上注》也不能晚至东汉前期。理由是：王充《论衡》对《河上注》既有因袭，亦有批判，这说明《河上》早于《论衡》。《论衡》出在东汉前期，则《河上注》似当比东汉前期更早。

《论衡》对《河上注》有所因袭，这表现在：

(1)《河上注》把“精气”“元气”“和气”看作万物的本原，王充亦持此说。《河上注》

^① 参见《也谈〈老子河上公章句〉之时代及其与〈抱朴子〉之关系》。

说：“天地之间空虚，和气流行，故万物自生。”（第五章注文）“一者，道始所生太和之精气也。”（第十章注文）“今万物皆得道精气而生。”（第二十一章注文）“元气生万物而不有。”（第二章注文）以上几段注文告诉我们，《河上注》是把精气、元气、和气看作化生万物的本原。今查《论衡》，可知王充亦持此说。《别通篇》言：“夫水精气渥盛，故其生物也。”《言毒篇》云：“万物之生，皆禀元气。”《超奇篇》说：“天禀元气，人受元精。”《讲瑞篇》曰：“瑞物皆起和气而生。”“醴泉朱草，和气所生，然则凤凰、麒麟亦和气所生也。”这些都说明，王充也是把精气、元气、和气看作化生万物的本原，与《河上注》相同。

(2)《河上注》认为，人们之所以有德智方面的差异，是由于禀气不同。指出：“禀气有厚薄，得中和滋液则生圣贤，得错乱污辱，则生贪淫也。”（第一章注）《论衡》亦持此论，《自然篇》曰：“至德纯厚之人，禀天气多，故能则天，自然无为；禀气薄少，不遵道德，不似天也，故曰‘不肖’，不肖者，不似也，不类圣贤，故有为也。”王充还用禀气多少，来说明人们富贵贫贱的根由，《幸偶篇》曰：“俱禀元气，或独为人，或为禽兽；并为人，或贵或贱，或贫或富，富或累金，贫或乞食；贵至封侯，贱至奴仆，非天禀施有左右也，人物受性有厚薄也。”

(3)《河上注》重视人的价值。他说：“天地生万物，人最为贵。”《论衡》亦持此论。《无形篇》言：“天地之性，人最为贵。”《奇怪篇》云：“天地之性，唯人为贵。”《量知篇》说：“人食天地之性，最为贵者乎！”以上三个方面，《论衡》与《河上》完全吻合，恐非偶然，其中必有一书因袭另一书的情况。那么，究竟是谁因袭谁呢？笔者以为，《论衡》因袭《河上》的可能性较大，理由是：《论衡》除因袭《河上》之外，还不点名地批判了《河上注》的观点。例如，《论衡·道虚篇》云：“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……此又虚也。”在王充看来，所谓只要做到养精爱气，即保养好精神或精气就可以长生不死之说，乃是“虚妄”之言，故又指出：“食气者，必谓吹嘘呼吸，吐故纳新也。昔者彭祖尝行之矣，不能长寿，病而死矣。”“有血脉类，无有不生，生无有不死。以其生，故知其死也……死者生之验，生者死之验也。”王充在这里批判的所谓“养精爱气”可以“长生不死”的观点，当是针对《河上注》而发。虽然，在王充以前，讲“长生不死”并非《河上注》所独有，但“养精爱气”一语，似乎可算作《河上注》的特殊用语。与此相似的语句，我们还可以在《河上》中找出许多。如：“修道于身，爱气养神，益寿延年。”（第三十四章注文）“爱精重施，髓满骨坚。”（第三章注文）“养育精神，爱气希言。”（第五章注文）“待时而动，喻常爱气希言也。”（第四十一章注文）“治身者当爱精气，不放逸。”“爱精气则能先得天道。”（第五十九章注文）“当爱精神，承天顺地也。”“自爱其身，以保精气也。”（第七十二章注文）以上引文告诉我们，“爱精”“爱气”“爱精气”“爱精神”“养育精神”等，都是《河上》的常用语。在《河上》看来，只要做到爱精、爱气或养育精神就可以长生久寿。不难看出，王充的批判，正是针对《河上》而发。既然王充批判过《河上》，则《河上》早于王充就不言自明。据此可以断定，是《论衡》因袭《河上》而不是相反。王充是东汉前期人，《河上》之成书应当比东汉前期更早。

三、《河上注》当成书于西汉中前期

《河上注》之成书既然不能晚至东汉，那么，它就只能成于西汉。我们说该书成于西汉，

还因为它鲜明地打上了西汉时期的时代烙印，这表现在：

第一，《河上注》保留了帛书《老子》的某些用语。我们知道，帛书《老子》甲、乙两种本子，是今存最早且最完整的《老子》抄本：甲本抄于刘邦称帝之前，乙本抄于刘邦称帝之后，属于西汉前期的遗物。今存的《河上》本，虽同帛书《老子》有不少殊异之处，但也保存了与帛书《老子》相同的特殊用语，例如：

(1) 帛书《老子》甲、乙本第六章首句并作“浴神不死”（甲本脱一“不”字），此“浴神”王本及其他多种本子概作“谷神”，宋出《河上章句》本亦作“谷神”，但唐人陆德明所见《河上》本作“浴神”，陆氏注曰：“‘谷’，《河上》本作‘浴’，云：‘浴，养也。’”（参见毕沅《老子道德经考异》）是《河上》本原作“浴”，与帛书《老子》正相合。

(2) 《河上注》第五十七章：“法物滋彰，盗贼多有。”按：此句中的“法物”一语，王弼本及其他多种传世本均作“法令”。今查帛书《老子》，甲本此句脱损严重，只存“盗贼”二字；乙本为“□物兹章，而盗贼□□”。对照《河上》本，可知帛书亦作“法物”。近年湖北郭店出土的楚简《老子》，亦作“法物”，这再一次说明《河上》有古本之风。

《河上》本由于在社会上流传年深日久，其面目难免有异于古之处，尽管如此，它仍然保留了与帛书《老子》乃至楚简《老子》相同的特殊用语，这就足以证明该书是传世本中最古的本子，很可能与帛书《老子》的时代相近，当传自西汉。

第二，《河上注》暗示了对秦王朝的批判。我们知道，西汉时期的著作，一般都对秦王朝的暴政有所鞭挞，《河上》似亦具此种特征，试举三例：（1）第七十四章“民不畏死”句下，《河上注》曰：“治国者刑罚酷深，民不聊生，故不畏死也。”这里虽未点明“治国者”是谁，但从“刑罚酷深，民不聊生”来看，正是对秦代暴政的历史总结。《史记·秦始皇本纪》引贾谊《新书》曰：“秦王怀贪鄙之心，行自奋之志，不信功臣，不亲士民，废王道，立私权，禁文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。”又说：“更始作阿房宫，繁刑严诛，吏治刻深，赏罚不当，赋敛无度，天下多事，吏弗能纪，百姓困穷……”这些都是“刑罚酷深，民不聊生”的真实写照。显然，《河上注》是在抨击秦朝暴政。

（2）第七十四章注曰：“代天杀者，失纪纲；不得其纪纲，还受其殃。”第五十八章注曰：“人君不正其身，其无国也。”不难看出，这些都是总结秦朝覆亡的教训，如太史公所云：“贵为天子，富有天下，身不免于戮杀者……是二世之过也。”由于秦王昏庸，民不聊生，老百姓不得不揭竿而起，推倒秦政权，戮杀秦二世，这不正是“不得其纪纲，还受其殃”吗？

（3）第八十章注曰：“清静无为，不作繁华，不好出入游娱也。”这里反对“好作繁华”“好出入游娱”，似乎也是在总结秦王的失败教训。人所共知，秦朝遭灭亡之祸，虽有多种原因，但最主要原因，当是统治者贪图享受，生活腐败，特别是“好作繁华”“好出入游娱”，严重地劳民伤财。据史书记载，秦统治者为了修建阿房宫和骊山墓，动用了几十万人服徭役，“发北山石椁……蜀荆地材皆至，关中计宫三百，关外四百余”。这些不正是“好作繁华”的铁证吗？至于“好出入游娱”，更是秦王一大癖好。秦始皇一生中，曾多次出游，据史书明载的有几次：“二十七年，始皇巡陇西北地，出鸡头山，过回中……”“二十八年，始皇东行郡县，上邹峰山，立石……”“二十九年，始皇东游。”“三十二年，始皇之碣石。”“三十七年十月癸丑，始皇出游……十一月，行云梦，望视虞舜于九嶷山，浮江下，观籍河，渡海渚，过丹

阳，至钱塘，临渚江，水波恶，乃西百二十里从狭中度；上会稽，祭大禹，望于南海，而立石刻颂秦德……还过吴，从江乘渡，并海上，北至郎邪……至平原津而病。”（以上均见《史记·秦始皇本纪》）作为一位帝王，出游次数如此之多，所达地区如此之广，这在历史上当是“前无古人”。《河上注》强调“不好出入游娱”，显然是针对秦王之失而发，具有总结秦朝灭亡教训的特征。其针对性如此之强，恐非西汉时人难有此种感受。

第三，《河上注》表现了对西汉王朝大政方针的肯定与颂扬。《河上注》不仅批判过秦王朝的暴政，也歌颂过西汉王朝的举措，例如：

（1）第七十九章“和大怨”句下，《河上注》曰：“杀人者死，伤人者刑，以相和报。”值得注意的是，用“杀人者死，伤人者刑，以相和报”来释老子的“和大怨”，实属牵强附会，不合老旨；而《河上》之所以要如此做，是因为作者要把自己的解释同时代需要结合起来。“杀人者死，伤人者刑”，乃是汉朝初年的约法，《史记·高祖本纪》载：高帝“与父老约法三章：杀人者死，伤人及盗抵罪，余悉除去秦法”。可见《河上》所谓“杀人者死，伤人者刑”，乃是源于汉高祖的“约法三章”。这表明《河上》作者在主动宣传西汉王朝的大政方针。

（2）《河上注》表现了与汉初黄老之治基本精神相协和的特征。我们知道，汉初推行“黄老之治”，特别强调“治道贵清静”（盖公语）。当时，汉文帝“其治尚清静无为”，曹相国“清静极言合道”，都突出了贵清静的原则。今读《河上注》，可知作者亦重视“清静”之旨，全书用“清静”“安静”之语共21见，如第三章注曰：“上化清静，下无贪人。”第三十七章注曰：“侯王镇抚以道德……当以清静导化之也。”第四十三章注曰：“能清静则为天下长。”第四十七章注曰：“人君清静，天气自正。”第八十章注曰：“清静无为，不作繁华，不好出入游娱也。”以上作者反复强调“上”“侯王”“人君”清静无为，这完全同汉初“贵清静”的黄老精神一脉相通，说明作者是生活于西汉时期的黄老学者。

（3）第七十六章“俭故能广”下，《河上注》曰：“天子身能节俭，故民用日广。”将“俭故能广”直接同“天子身能节俭”联系起来，似乎也很耐人寻味。作者很可能是在歌颂汉文帝。我们知道，汉文帝有节俭的美德，《史记·孝文本纪》说：“孝文帝从代来，即位二十三年，宫室苑囿狗马服御无所增益，有不便，辄驰以利民。尝欲作露台，召匠计之，值百金，上曰：‘百金，中民十家之产。吾奉先帝宫室，常恐羞之，何以台为？’上常衣绨衣，所幸慎夫人，令衣不得曳地，帟帐不得纹绣，以示敦朴，为天下先。治霸陵，皆以瓦器，不得以金银铜锡为饰。不治坟，欲为省，无烦民……是以海内殷富，兴于礼义。”这段论述，正可作为对“天子身能节俭，故民用日广”一语的疏证。很显然，《河上》的作者是在歌颂汉文帝。

第四，《河上注》反映了西汉时期“元气”说初露头角的特征。“元气”乃由“精气”演化而来。客观地说，“元气”的出现，乃始于黄老新道家。查先秦时期的有关著作，《吕氏春秋》有“与元同气”一语，这似乎还称不上“元气”的开端。黄老新道家著作《鹖冠子》中的《泰录篇》，有“天地成于元气，万物乘（疑为‘秉’字）于天地”一语，但此句中的“元气”，有的本子作“无气”，此“无气”概念不清，疑误。故有学者认为，元气说始于《鹖冠子》。《淮南子·天文训》曰：“天坠末形，冯冯翼翼，洞洞濔濔，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”此段话中的“宇宙生气”，《太平御览》引作“宇宙生元气”。综观上下文，似以《太平御览》所引为是，因为

上文“道始于虚廓，虚廓生宇宙”，均为五字一句，配上“宇宙生元气”正好与上文相应。所以，张岱年先生《中国哲学大纲》引此段时，取《太平御览》之文，且肯定《淮南子》有“元气”的概念。到了董仲舒的《春秋繁露》，已两次用过“元气”一词，《王道篇》曰：“王者，人之始也，王正则元气和顺。”《天地之行》曰：“布恩施惠，若元气之流。”董氏还对“元”作了解释，曰：“唯圣人能属万物于一，而系之元也。……元犹原也，其义以随天地终始也……故元者为万物之本。”这说明元气说到了董仲舒已趋于成熟。西汉末年扬雄在《解嘲》和《檄灵赋》中都用过“元气”一词。需要指出的是，“元气”说虽在西汉时已初露头角，但并未占主导地位，西汉时仍以精气说为主，这只要细读《淮南》《春秋繁露》等西汉时代的著作，就不难明白。《河上注》也正好反映了这种情况，该书以精气说为主，元气说居于极次要地位。据统计，《河上》全书“元气”仅3见，而“精”“精气”则有27见，反映了西汉时期精气说为主的文化背景。到了东汉，情况就不同了，元气说已普遍流传开来。据初步统计，王充《论衡》“元气”一语已有17见，而《太平经》仅甲部至丙部之文中，就有元气25见。这再一次告诉我们，《河上注》不可能成于东汉，而只能出在西汉“元气”初露头角之时。

综上所述，《河上注》既保留了《老子》古本的特殊用语，又总结了秦朝灭亡的历史教训，歌颂宣传了汉初的大政方针，并且同西汉时元气初始的文化背景相一致。这些都说明《河上章句》同西汉历史有不可分割的关系，该书只能成于西汉时期。

那么，具体说来，《河上注》究竟成于西汉那一段呢？由于该书的作者不明，因而很难说清这一问题。从已知的材料推测，该书很可能出在汉文帝之后，董仲舒《春秋繁露》之前，时当西汉中期或稍前。理由是《春秋繁露》有因袭《河上》之迹。

我们在前面曾说过，“爱气”“爱精”是《河上》的特有用语，这些用语在该书中反复出现。今查《春秋繁露》，其中“爱气”一词三见：一曰“爱气以生物”（《阳尊阴卑篇》），二曰“是故君子甚爱气而（谨）游于房”（《循天之道》），三曰“故养生之大者在爱气”（同前）。两书都讲“爱气”，其中必有一书因袭另一书的情况，究竟是谁因袭谁呢？愚以为《春》著因袭《河上》的可能性较大。因为《河上》中的“爱气”“爱精”“爱精气”“爱精神”的观念，尚处于浅表层次，它未能对“气”与“神”的关系作深层次的表述。而《春》著则不同，它除了讲“爱气”以外，还对“气”“神”“意”三者的关系作了进一步论述，指出：“故养生之大者，乃在爱气。气从神而成，神从意而出，心之所之谓意，意劳者神扰，神扰者气少，气少者难久矣。”（《循天之道》）这里对意、神、气三者的关系所作的深层次的论述，是《河上》所不能及的。这只能说明《春》著晚于《河上》。因为晚出的书，在借鉴吸收前人成果的同时，有可能进行新的创造，因而能够超过前人。如果此推测不错的话，则《河上》之成书，当不能晚于西汉中期。

综上所述，《河上注》既不能晚至魏晋，亦不能晚至东汉，它的成书时间很可能在汉文帝之后、董仲舒《春秋繁露》之前，时当西汉中前期。有了这一结论，则《河上注》就应当是我国古代第一部完整的注老之作，它不仅保存了传世本中最古的《老子》本，而且开创了我国古代全部注释老子经文之风，特别是它从养生的角度注老，对以后的道教养生学产生了十分深远的影响。笔者拟另文加以论述，此不赘语。

《老子想尔注》解老*

陈丽桂**

汉代至少有四部解老之作——《淮南子》《老子指归》《老子河上公注》《老子想尔注》，他们分别代表不同族群的人，站在不同的立场，因着不同的宗旨与目标，将《老子》哲学作了不同程度的转化与应用。这其中有创造性的诠释，有刻意的扭曲、添附与改造，它们精粗不一的义理表现，为汉代学术文化朴茂闳富的风格作了有力的印证，其相关于《淮南子》者，个人已撰专文讨论过，今续论《老子想尔注》（以下简称《想尔》）。

一、《想尔》残卷与张陵、张鲁

《想尔》隋、唐与《正统道藏》均未著录，今所传者，为斯坦因取自敦煌莫高窟之写本，现藏大英博物馆（编号6825号），已残，对照今本，德经全佚，道经缺一、二及三章首句，共存三十五章，580行，名《老子道德经想尔注残卷》，经注连写，不分章次，过章亦不起行，连抄为一，字体大小不分，内容不避“民”字之讳，学者以字体断其为六朝时北朝人写本。

有关《想尔注》的作者，说法不一，难能确定，陆德明《经典释文·序录》说：“不详何人，一云张鲁，或云刘表。”唐玄宗《道德真经疏·外传》和杜光庭《道德真经广圣义》皆以为张陵所作，唐代释法琳《广弘明集·辨正论》也说张陵“分别《黄书》，注五千文”。近人饶宗颐教授据敦煌天宝十载写本卷末记有“道德经卅七章”“五千文上下二卷”“系师定”等语，而《道藏·传授经戒仪注诀》说：“系师得道，化道西蜀。”因认为是张鲁在其定本《老子》五千文的基础上作的；当是“张陵之说而鲁述之，或鲁所作而托始于陵，要为天师道一家之学”。但因释法琳有张陵注五千文之说，因仍归之张陵^①。

有关刘表所作一说，从史传看来，刘表的相关记载并无任何崇道事迹，学者因一致认为不可能^②；至于张鲁，饶先生虽偏指向他，然遍观张鲁之相关记载，不论虚实，皆不见任何与学术或撰著相关者，尤其是载张鲁相关事迹最详明的正史——《后汉书·刘焉传》与《三国志·

* 本文原载《华中师范大学学报》（人文社会科学版）2009年第1期，第67-75页。

** 陈丽桂，台湾师范大学国文系。

① 饶宗颐：《老子想尔原注校证·解题》，上海古籍出版社1991年版。

② 卿希泰：《中国道教史》（第1册），四川人民出版社1996年版，第190页。

《张鲁传》均无任何张鲁此书撰著之记载。归之为传承者或有可能，归之为撰注者，诚有勉强。只有张陵，史虽无传，然所涉及之相关记载，却陆陆续续一直有相关于学术或撰著的记载。《三国志·张鲁传》说张陵“学道鹄鸣山中，造作道书”。《神仙传》说他“本太学生，博通五经，晚乃叹曰：此无益于年命，遂学长生之道”。《太平御览》卷六百七十二引《上元宝经》说他“本大儒，汉延光四年始学道”。宋濂《汉天师世家叙》言之最为凿凿，说他建武十年生于吴之天目山，暨长，博极群书，曾中直言极谏科，做过巴郡江州令，弃官隐北邙山，章帝征为博士，和帝召为太傅，皆不就，杖策入山，修道传教，加上《广弘明集》法琳所说，张陵曾注《老子》五千文，可知不论正史或道佛传世数据中，都有张陵知学著书的记载，学者一般因推定为张陵之作^①。

惟宋濂之作既晚出，却言之最为凿凿，若张陵果真曾为太学生，中过科，作过江州令，辞征召，《张鲁传》《刘焉传》述及张鲁家世时，不会只字不提。《神仙传》本多道士述异内容，虚实难以深究。惟正史《张鲁传》亦谓张陵有“道书”之作，不论内容如何，作为开教宗祖，张陵有著作，较之张鲁，应更可信，后世大多推为张陵所作，或缘于此。惟《神仙传》与《汉天师世家叙》所载既虚实难辨，《广弘明集·辨正篇》所载也难遽信其究属依托，或确指《想尔》？则《想尔》之真正作者，在没有更确切的数据与证据之前，恐怕只好姑且存疑了。

二、《想尔》的解老模式

作为即今所能见道教早期有限典籍数据之一的《想尔》，不论内容如何“浅末”，其于中国宗教史、学术史上的意义与价值是不容忽视的。

《想尔》的撰者站在宗教的立场，以《老子》为教本，以注解为手法，转化《老子》的玄学为宗教的基本教义，去对巴蜀“浅末”的徒众宣教，这是人尽皆知的定论，也是不争的事实。然而从玄学到宗教，从无神论到绝对的有神论，其间的巨大落差，《想尔》是如何去处理的？这是本文所要讨论的核心。

从根本上说，《老子》是绝对哲学的，《想尔》却是绝对宗教的，从绝对哲学到绝对宗教，相去难以道里计。《老子》哲学的玄深精妙既不是每一位阅读者都能轻易妙契玄通，体悟无碍；对于“浅末”的蜀中广大信众而言，尤其茫昧难入，特别是其玄虚的本体相关论述。而道家出世高超的心灵智慧，也与汲汲于俗务，却未必得温饱的下层民众生命经验相去甚远。《想尔》注老因此多从实践与应用方面去发挥，对于本体论部分，除了微而隐，无形象之外，看不到精深的诠释。

（一）经验层的说解与应用性的诠释

就残存的三十五章看来，悉属上经（道经）部分，《老子》本体论所在的几个篇章皆在此；然而，从注解的内容看来，却全是实践与应用性的理论。尽管《想尔》的玄学理趣与《老子》相去甚远；但《想尔》的作者对《老子》哲学还是有着一定程度的理解与掌握。比如第八章《老子》以水性喻道，《想尔》的注解便相当契合《老子》原义。《老子》说：

^① 孙以楷、陈广忠、梁宗华：《道家与中国哲学·汉代卷》，人民出版社2004年版，第376-377页。

上善若水，水善万物而不争，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。夫惟不争，故无尤。

《想尔》注曰：

善能柔弱，象道去高就下，避实归虚。常润利万物，终不争，故欲令人法则之也。水能受垢辱不洁之物，几象道也。水善得室空，便居止为渊。渊，深也。人当法水，心常乐善仁。人当常相教为善，有诚信；人君理国，常当法道为政，则致治。人等当欲事师，当求善能知真道者，不当事耶伪伎巧、邪知骄奢也。人欲举动，勿违道诚，不可得伤王气。人独能放（仿）水不争，终不遇大害。

内中除了以“人等当欲事师……不可得伤王气”数句解释“事善能，动善时”两句，作了宗教性的夹解外，其余论说，大抵切合《老子》原旨。对于《老子》的柔后谦下之旨，《想尔》作者是领略无误的。

第二十九章注“或嘘或吹、或强或赢”说：

善恶同归，祸福同根，虽得嘘温，慎复吹寒，得福，慎祸来。强后必更赢，道人发先，处赢后更强。

除了“道人”一词是通贯全著一致的宗教性拟设外，对《老子》祸福相倚，两对立事物间相互转化的哲学，《想尔》作者也有相当的领略。其后注三十六章“将欲翕之，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”也说：

善恶同规，祸福同根，其先张者，后必翕；先强，后必弱；先兴，后必衰废；先得，后必夺也。

注二十二章“曲则全”说：“谦也，先曲后全明。”注“洼则盈”说：“谦虚意也。”注“弊则新”说：“物弊变更新。”注“圣人抱一”说：“一，道也，圣人行之为抱一也。”注“不自见，故明”曰：“圣人法道，有功不多，不见德能也。”注“夫惟不争，故莫能与争”曰：“圣人不与俗人争，有争，避之高逝，俗人如何能与之共争乎？”皆大致不失原意。正反倚伏与雌后不争的思想是《老子》应用理论中最为核心精彩的部分，《想尔》的注解，也在这方面掌握得最好、最准确。

此外，注“六亲不合，有孝慈”说：“道用时，家家慈孝，皆同相类，慈孝不别，今道不用，人不慈孝，六亲不合，时有一人行慈孝，便共表别之，故言有也。”诠释并不违《老子》之意，这些都可以证明《想尔》的作者并非完全不懂《老子》义理，其乖违扭曲《老子》的注解，是另有用意的。

（二）删改字词，以便教众

东汉以来注释《老子》者大抵分为两大系统，一为道教徒删去助词本，一为不删助词本。所谓删去助词本，其实就是指的《想尔》。《想尔》解老，往往删去助词，或将助词虚字实解以为注，甚至不惜更改原典，以成其解。不知者初或以为所据版本校雠不精生误，经细察，乃知其刻意为之，曲成其解。历来研究《想尔》的学者，对此往往不能谅解，谓其恣意删削，甚或窜改《老子》原文，以曲成其解。其实，《想尔》对《老子》的删削与窜改是有其特殊考量的。

助词虚字的适切运用，是中国文章中较为精细高层次的写作素养，它可以使文章的声情因

语气之充分抒泄，而产生舒爽尽致、朗畅摇曳之美感。《老子》用词之特殊，除了正言若反的吊诡表述与押韵之外，大量语气词（句首、句中、句尾）的使用是一大关键，尤其是句中语气词。姑不论注文内容，《想尔》对《老子》形式上最大的改造是：几近彻底地删除了传世本《老子》原文中所有的句中语气词：兮、者、之、也、焉，句末语气词：也、哉、乎、焉、者，发语词：夫、惟，甚至是称代词：其、之、者，连接词：而、以、且、故，介词：之，副词以及形容性复合词：僂僂、沌沌（因为它们不是要义所在），使成为篇幅较短小的样态，以便于信众背诵。如此一来，当然造成了语气短促、硬紧的结果，《老子》原作中摇曳的美感没有了，却可能因句式不会长短参差太大而便于诵读。在有限的三十五章残卷中，据笔者初步统计，至少删去了语气词近60个，称代词20个，连接词近10个，副词、介词、形容词各若干个，改易连接词（如将“以”“故”“如”更换为“而”“且”“若”等）约十几处，合共至少一百多处，形成所谓“无助词的道教徒传本”。其所删削处，除造成文气短促外，因非要义所在，大致不违原意。至其注文内容合乎《老子》原意与否，那是另外一回事。

如第二十二章《老子》原作：

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。……

《想尔》删去所有句中助词“兮”，与指称词“其”，却未删“惟”字，作：

道之为物，惟恍惟惚。惚恍中有物，惚恍中有象。窈冥中有精。

可见在删与不删、改与不改间，《想尔》还是有所考量的，并非莽撞。第十六章“容乃公……”五句，五个“乃”字，《想尔》都以通假字“能”来取代，目的在方便它变成“能够”的注解。

有时，为了顾及删削后文句的顺接完整，《想尔》偶亦更易《老子》原文，第二十章传世本《老子》作：

荒（莽）兮其未央（哉）！众人熙熙，如享（若亨）太牢、如（若）春登台。我（独）泊（魄）（兮其）未兆，如（若）婴儿（之）未孩；（僂僂兮若）（眡）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（照照），我独昏昏（若昏）；俗人察察，我独闷闷。（澹兮其若海）（忽若晦），（颺兮若无止）（寂无所止），众人皆有以，（而）我独顽且（以）鄙。

划线部分是《想尔》所删去或改易者，除了一贯地删去语助词、副词、连接词，以同意的“若”代“如”，“以”代“且”之外，为了坚持它一贯的简短形式，它将“僂僂兮若无所归”“澹兮其若海”“颺兮若无止”三句改写为简短的“眡无所归”“忽若海”“寂无所止”，语法无误，义亦类近。凡此皆见《想尔》作者对于《老子》原文之更动处理，本有其宣教之特殊考量，更动、删除亦有其自我一套规则，并非任意妄为。

第二十五章《老子》说：

故道大、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。

《想尔》窜改三个“人”字为“生”，其颺长生的目的尤其清楚。第七章“以其无私，故能成其私”。《想尔》亦改“私”为“尸”，以曲成其“尸行”“尸解”之诠释，道理相同，都

是为了宣扬以“长生”为终极目标的教义。凡此的删改皆在可以理解的范围内。

其删改文字之较不可理解者，厥为第二十三章，《老子》原作：

故从事于（而）（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）（道失之）。

划线部分即《想尔》删改者。此节《老子》原文本在教人因任自然，无为以治，无须作任何不必要的坚持。《想尔》作者应是所见本原有数句漏失，故不见“道者同于道”四句；删去“亦乐”，因其非要义所在；改“失亦乐得之”为“道失之”，可能因教育信众，劝人修道必有所得，原文作“失得之”，难能晓众，因而加以更改。而第三十五章中类此无法理喻之删改，仅此一例。

此外，二十四章“企者不立”《想尔》作“喘者不改”，恐非改字问题，而是所见版本有异。

（三）标断异常，仍归宗教

除了上述的删字、改字之外，《想尔》残卷对于《老子》原文，有两处大异于众本之标断。一处第二十九章，一处第三十五章。第二十九章今本《老子》皆作“将欲取天下而为之，吾见其不得已”。《想尔》下句，其经注相连，以体例看来，应是断作“吾见，其不得已”。然而，“吾见”之下所作注文，曰：“吾，道也，闻见天下之尊，非当所为，不敢为之。愚人宁能胜道乎？故有害也。”除“吾，道也”之外，其余内容有些不知所云。观其义，似乎仍在诠释首句“将欲取天下而为之”，对于“其不得已”，《想尔》则以天人相应之君权神授说解之。

第三十五章各本《老子》原作“往而不害，安平大。乐与饵，过客止”。《想尔》则作“佳而不害，安平大乐。与珥，过客止”。不但将“往”讹误作“佳”，又将“乐”字上属，作“安平大乐”，已是浅陋不堪；又用天灾变怪，日月运珥之类灾异诠释“与珥”，就更令人莫名其妙了。总的看来，应该同样是为了迁就其灾异感应之宗教内容之故吧！这异常标新的两例与前述二十三章的改异，是《想尔》残卷中少数怪异奇特、无厘头的内容。

（四）以实解虚，望文生义

《想尔》解老的另一种常见模式是，常将义理较为曲折、有所喻指的例证或表述，全都作了字面的实意诠释。比如：它注今本第十二章“五色令人目盲……难得之货令人行妨”说：

（五色）目光散，故盲；（五音）非雅音也，郑卫之声，抗诤伤人，听过神去，故聋。（五味）道不食之。口爽者，糜烂生疮。（驰骋田猎）心不念正，但念煞无罪之兽，当得故狂。（难得之货）道所不欲也，行道致生不致货，货有为，乃致货妨道矣。

《老子》本章原在提醒人过度追求官能享受，易导致本性溺失，到此都被实指地论叙。目盲、耳聋、口爽、心发狂，本以喻心性丧失，在此都被作实解。然而，整体说来，这些还是文义与《老子》庶几近之的例子。

末节“难得之货……”《想尔》解释说：“道所不欲也，行道致生，不致货。”“道”有“欲”有“不欲”，三十五章中每一章几乎都有类似的表述；这个“道”当然是依循《老子》而来，是最高的存在，但它却不是一种境界或律则，而是一个有意志的权威，一种类似于“神”的存在，它有欲、有不欲；有喜、有怒，是道教所尊奉的最高权威，也同时是教众所须循守的最高诫律，亦称“道诫”。章末解释“去彼取此”，《想尔》说：“去彼恶行，取此道

诚。”在《想尔》中，道、道诚、道人常常是其义互通，可相换转的。三十五章残卷中类似的道义不胜枚举。而行道是为了“长生”，不是为了得“货”，这是道教的基本教义，道教以长生、仙寿、修道、行道为终极目的，诫人勿贪荣华，慕功名，好财货，这是在可以理喻，与《老子》原意庶几近之的章节注释中，宗教性内容夹插的情况。

《想尔》亦有扭曲原意，将《老子》之文，全都作了宗教解说者，如第五章注“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”，说：

天地象道，仁于诸善，不仁于诸恶，故煞万物恶者不爱也，视之如刍草，如苟畜耳。圣人法天地，仁于善人，不仁恶人。当王政煞恶，亦视之如刍苟也。是以人当积善功，其精神与天通。设欲侵害者，天即救之。庸庸之人，皆是刍苟之徒耳，精神不能通天。所以者，譬如盗贼怀恶，不敢见部史也。精气自然，与天不亲，生死之际，天不知也。黄帝仁圣，知后世意，故结刍草为苟，以置门户上。欲言后世门户，皆刍苟之徒耳。人不解黄帝微意，空而效之，而恶心不改，可谓大恶也。

本节《老子》之意原谓天地自然无为，无所私爱；圣人为治，亦当法天地之自然无为、无所私爱。所谓“不仁”“刍狗”，都是有所喻指的。“不仁”谓一依自然，无情无私；“刍狗”谓时则用，过则弃，无所吝惜之物。《想尔》或许是对这样喻意曲折的哲思顾虑到信众无法了解，抑或无法对俗众作出能使其理解之诠释，因望文生义，从传统民俗的角度直解“刍狗”，又径以“不仁”为“不爱”，对于“不爱”，又无法作出深层的曲折解释，因就宗教惩恶嘉善的基本教义说解成道与天地仁于善，不仁于恶。三十五章如此的情况所在多有，并非仅此一例。在这里，“天地”与“道”都是有“仁”有“爱”，能知能觉，能与人相亲相通了。举凡三十五章中义理较为玄曲，非字表所能直传者，《想尔》往往以信众所能了解的劝善诫恶、守诫长生的教义，去作类似的诠释。

或许因为望文生义是最易对教众解说的方式，也同时因为动乱时代中，羌夷杂处，风俗拙朴，文化水准不高的蜀地教众，确实无法懂，也不需真懂《老子》那些经由高度文化洗礼所陶冶提炼出来的心灵智慧；他们所迫切需要的，是生存无虑与基本生活安稳无缺，无病无殃；而俗众的基本生活又以饮食、男女为主要课题，《想尔》的解说，因往往以此为内容。加上《老子》书中，本多清静修养之理，安处身心之道，特层次有所不同，与《想尔》并非全无交集。《想尔》作者因悉以低解高，以应实际需求。这才是《想尔》中养生、长生、治欲、房中之说充斥的真正原因。

《想尔》注今本第三章“不见可欲，使心不乱。圣人治：灵（虚）其心，实其腹、弱其志，强其骨，常使民无知无欲，始知者不敢不为”说：

不欲视之，比如不见，勿令心动。若动，自诚；□□道去复还，心遂乱之，道去之矣。心者，规也，中有吉凶善恶。腹者，道囊，气常欲实。心为凶恶，道去囊空。空者邪入，便煞人。虚去心中凶恶，道来归之，腹则实矣。志随心有善恶，骨随腹仰气。强志为恶，气去骨枯，弱其恶志，气归髓满。道绝不行，邪文滋起，货赂为生，民竞贪学之。身随危倾，当禁之。勿知邪文，勿贪宝货，国则易治。上之化下，犹风之靡草。欲如此，上要当知通道。“使知者不敢不为”上通道不倦，多知之士，虽有邪心，犹志是非。见上勤勤，亦不敢不为也。

这一章注解最能清楚说明《想尔》解老的多种状况。首先，它虽不确中，亦不甚远地诠释“不见可欲，使心不乱”是：不使心动生乱，心乱则道不存。然后，它附加了宗教义的夹掺，教人若动则“自诫”，“道”便复还。这个“道”，可以是宗教义的超越权威，也可以是《老子》哲学义之“道”，二义在此本可以模糊共存；但加了“自诫”为说，便偏向宗教义。

其次，它将“虚心”的“心”解为收摄吉凶善恶的镜子，“实其腹”的“腹”解为充满了“气”的盛“道”之囊，腹中的“道”其实就是“气”，会因人心性的善恶而虚实相应。当“心”存善念时，“道”在腹囊中，腹囊便充满了“道气”，腹便实；腹实，则骨随腹，因亦坚实。筋骨的强弱，在《想尔》看来，是随着腹中之气的虚实而显的。而“腹”中“气”之虚实和“心”中“志”之善恶是相应的，换言之，这里把人的气息、生命力、信念联系在一起，以“腹”为联络沟通的场域，这是《想尔》很粗朴的生命观。腹不但是形身的中心，更是修炼的核心场域，道教的呼吸吐纳、调息修炼，悉以此为重心，《想尔》的说法，清楚反映了这种思维。

心、志 { 善—道气强—腹实满—骨坚—（长生）
 { 恶—道气弱—腹实空—骨枯—学邪文、贪货赂（道绝不毁灭）

总之，起念、行为与生理生命之间确实存在着相当密切的关系，如何让它们之间有着良性的联结与互动，是正式修炼的重点。《老子》原本不讲修炼，而讲修养；其修养的重点在去除知识的学习与欲望的追求，认为它们会搅乱人纯朴的自然心性。《想尔》将《老子》所排除的知识统称为“邪文”，而以“货赂”“宝货”来概称欲望。所谓“邪文”，其实是含混地泛指一切不合“道”的典籍文书，儒家的经典——五经亦在其中。《想尔》注第十八章“智慧出，有大伪”说：

真道藏，邪文出。世间常伪伎称道教，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。

“五经”之所以半邪，因为它不合道家、道教思维；其所以半不邪，因为儒家的部分伦理道德为道教所吸收采从。《后汉书·张鲁传》说张鲁据汉中，“以鬼道教民”，“皆教以诚信，不欺诈”。葛洪《神仙传·张道陵》说张陵“欲以廉耻治人，不喜施刑罚，乃立条制”。宋濂《天师世家叙》也说张衡“避居阳平山，以忠孝导民”。张鲁之说，载诸正史，应无疑虑；张陵之说，载籍虽不足征，然观《想尔》注今本《老子》第十八、十九、二十七、三十各章，皆再三反复叮嘱“至诚”与“至诚守善”之重要，三十五章推崇“臣忠子孝”，三十章肯定“忠臣辅佐”，则张陵“廉耻治人”与张衡“忠孝导民”之说仍属可信，此是道教与儒教有交集处，故较诸众书、传记之“悉邪”“五经”仍有半不“入邪”。

三、《想尔》的宗教解老

作为一部有着高深玄理的哲学要典——《老子》，是以自然无为、虚无清静、雌后与“道”几个核心概念、去开展出其精妙无比的哲学体系，后世之承继与转化、应用，推阐的角度、方向、内容或不同，大致不离这几个焦点，《想尔》也不例外。从有限的残卷整体看来，《想尔》大致上是以一个宗教领袖宣道训众的立场来发论的，这便使得三十五章，章章不脱宗教训诫，

章章充斥着宗教性的语言与房中养生内容，所谓的道、道人、道诫、道气、法道、仙人、仙士、仙寿、吉凶、生死、为善除恶、积福、长生、左右契、邪文伪伎、结精自守……等等，无一章例外。

从形式上看，前文已说过，它大致是由经验层面浅俗地解释《老子》原文要义，认为有需要发挥时，再举证，以训说守道奉诫之理与房中、养生之论，去完成其宗教理论。其要义之诠释部分，或允当，或浅陋，或扭曲、窜改原文，作削足适履的诠释，情况相当参差，其宗教目的则始终如一；其所举证与训诫，尤其绝对是宗教性的附会与解说。因此可以说，不论要义之诠释允当与否，《想尔》无一章无一处非宗教。

《想尔》被推为早期天师道在蜀说众宣教之作，从其内容看来，系以宗教义的道、守道诫、为善积善去取代《老子》哲学义的“道”与无为；以长生、仙寿的报偿，作为法道、守诫的最终归趋，去诠释《老子》的清静俭约；在共同鄙弃俗世功名利禄、宝货物资的交集下，将《老子》养神遗形的精神超越，转化成为道教死而不亡、尸解成仙的形身修炼之道。这是《想尔》对于《老子》一般的诠释状况。

这样的诠释状况，对于坚持《老子》玄学的人是很难接受的。对于《想尔》的注老内容，若非将之放在宗教宣众立场去做同情性的理解，是很难舒坦的。因为他彻头彻尾无一处而非宗教，至少从三十五章残卷看来是如此。其实《想尔》的作者对于《老子》的哲学并非完全不懂，《想尔》中对《老子》的柔后不争、正反相倚之理也有正确的体悟与发挥（前文已论，不赘述），因为它们合乎其宗教所要宣扬的祸福无常之理。至于《老子》玄虚妙趣的哲学，却不是《想尔》所关切的，它在乎的是信众的俗世生活与秩序。在这样的诠释模式之下，对《老子》的重点哲学当然有了极不一样的转化。

（一）“道”的诫化、气化与神化

《老子》崇“道”，《想尔》也崇“道”；《想尔》的“道”当然是从《老子》而来，却与《老子》有极大的不同。《老子》的“道”是一种超现象界的绝对存在，是一切生化的根源、自然的律则，也代表一种至高的境界。《想尔》的“道”也是多面义的，它也是一种至高的存在与真理，只不过这种真理与存在是宗教性的真理与存在。它虽然和《老子》所说的“道”一样，虚无不可见，却必须具体落实，才方便信众循守。在《想尔》里，“道”因此被具体化为“诫”，称“道诫”；“诫”就是道的具体化，是信众行为的基本准则，《想尔》说：“人欲举事，先孝（考）之道诫，安思其义不犯道，乃徐施之。”（注十五章“安以动之徐生”）第十四章解释“无状之状，无物之像”曰：

道至尊，微而隐，无状貌形像，但可从其诫，不可知见也。

注第八章“动善时”说：“人欲举动，勿违道诫。”三十五章中几无一章不及“道诫”。尽管如此，却从头到尾不见有关“道诫”详细内容之具体说明或载列。归纳性地看来，大概是以行善、积善、不求功名利禄、不追逐欲望，但求长生与仙寿，房中节制，不行还精补脑之类容成御女邪伎等基本准则，三十五章不见任何条例的定则，这是诫律义的“道”。

“道”不但可行、可守，还可畏、当尊。这可畏、当尊之道，有欲、不欲（注第十二章“难得之货令人行妨”），有喜、不喜（注十三章“宠辱若惊”），又能遣奚仲作车，使黄帝为户牖（注十一章），这样的“道”有如人之情绪、好恶，又为宗教性之超然存在，当然是具有神

性的权威了。《想尔》说：

道至尊，常畏患不敢求荣，思欲损身……为身而违诫，非也。（注十三章“吾所以有大患，为我有身”）

上称“道”，下称“诫”，可见“道”与“诫”在《想尔》里虽然偶有虚、实状态不等的区别，许多时候却是二而一的。

而为了强化并推尊“道”的权威性，《想尔》将《老子》中所有“吾”“我”都注解成“道”，又将“道”具像化为“太上老君”，《老子》中原本不确指的第一人称——“吾”“我”地位被抬高到与“道”“太上老君”齐等。其因由想来是，《想尔》先将《老子》中这种原本不确指的第一人称实解为五千言的作者——老子本人，然后将《老子》与其所推崇的“道”连结起来，老子代表了他所推重的“道”，透过吾（我）→老子→道的思维连结，“吾（我）”便等同于“道”，《想尔》因此将《老子》第四、十三、十六、二十五、二十九各章中所有“吾”都注解成“道也”，“我”只在第二十章注解成“仙士”，其余大致都注解成“道”。而老子是崇道、体道之人，不是神，于是又把“道”的一切尊高、权威属性都给了老子，将他神化为宗教所需要的神——“太上老君”，《想尔》注第十章“抱一”说：“一者，道也……聚形为太上老君。”于是，至尊之人（吾、我、老子）、至高之理（道、诫）与至尊之神（太上老君）连结为一：

吾（我）→老子（太上老君）→道→诫

“道”不但可以显实为“诫”，亦可以具像化为“太上老君”，“吾（我）”也因带着特定宗教意味，具备了不同于寻常的意涵。

另一方面，《想尔》同时为这神化了的权威“道”（太上老君）安置可以虚实、出入、遍在的神性依据，设定“气”作为祂的内容，称“道炁”（气）；《想尔》在注十四章解释“道”的性质时说：

道炁常上下，经营天地内外，所以不见，清澈故也。（注“其上不魄，其下不忽”）

注第五章“天地之间，其犹橐钥，虚而不屈”说：

道气在间，清澈不见，含血之类，莫不钦仰……橐（钥）者气动有声，不可见，故以为喻，以解愚心，清气不见，像如虚也。

注第二十一章“恍惚中有物，惚恍中有像”说：

不可以道不见，故轻也，中有大神气，故喻橐橐。

注第三十六章“柔弱胜刚强”说“道气微弱”。

综合这些论述可知，《想尔》的“道”，内质是“气”，一种清澈精细，不可察见的“气”。这“气”遍在天地间，也在天地外运作，其运作有如风箱，愈动，作用愈强。以风箱为喻，《想尔》说得很清楚，是为让徒众的俗愚之心能理解。“道”尽管是清澈不可见的“气”，却是广大而神奇无比，故称“大神气”。这样拟设与说解，一方面因承《老子》道的部分质性，另一方面也方便信众了解“道”或“道神”遍在自如的作用。第十章注“载营魄抱一能无离乎？”说：

一者道也……一在天地外，入在天地间，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，当治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。

今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣；不行其诫，即为失一矣。

这一节对于“道”之各种状态及其彼此间的关系说得最清楚。“道”又称“一”，它“散形”是“气”，可以遍满天地；扩大时可以扩至天地外，深入时也可以遍在于人全身各部位。当它凝聚而具象化时，便是宗教的至上尊神——太上老君，这尊神住在中国传说中的昆仑仙山，不论说“道”虚无还是无名，都是指这一至上尊神。而要崇奉这个尊神，“守（道）诫”就是最好的方法。照这样的说法，道与气与老君尊神与诫是四而一的。不论前述的吾（我）、道、诫、太上老君连结互通，还是此处的道、气、诫、太上老君数者一体，就哲学而言，是不可思议的；就宗教言，却是灵通无比。从此，守诫就是尊神，就是崇道、行道。既不必酒食祭祀，也不必如《太平经》之“拜身中神”，但守道诫即可。对于酒食祭祀与拜身中神，《想尔》是极其反对的，斥之为伪伎、邪道、迷信，它要提倡的是正信、真道，正信、真道只是守道诫，遵守社会道德，注意日常饮食男女生活之规矩节制。

（二）从自然无为到行道守诫

作为中国宗教，祭祀祈福想来应是必然的节目，《想尔》却不然，它说：

行道者生，失道者死，天之正法，不在祭餽祷祠，道故禁祭餽祷祠，与之重罚，祭餽与邪通，故有余食、器物，道人终不食用之也，有道者不处祭餽祷祠之间也。（注二十四章“曰余食餽行，物有恶之，故有道者不处”）

长生与否，在于能否守道诫，非关祭祠，从《想尔》看来，天师道对于持守道诫与严禁祷祠，坚持得相当彻底。

不但如此，既然清澈的“道气”可以“往来人身中，皮里悉是”，《太平经》一系道教因有所谓“身中神”，与“五藏神”的消灾祈福祭祠。根据《太平经·斋戒思神救死诀》的说法，自然界的“四时五行之气”可以入人腹中，为人五藏精神，“其色与天地四时色相应”，它出入不时，人人腹中时，可以为人“五藏神”，由人身中出离时，又可以回复为“四时五行神精”。当人身体调养不好时，五藏神便会各自出游不返。为了怕它出游不返，就有了特殊的祭拜仪式，《太平经·斋戒思神救死诀》说：

使空屋内傍无人，画象随其藏色，与四时气相应，悬之窗光之中而思之。上有藏象，下有十乡，卧即念之以近悬象，思之不止，五藏神能报二十四节气，五行神且来救助之，万疾皆愈。

这便是所谓存想身中神的解厄祈福法。《想尔》一系天师道却彻底反对，视为“世间伪伎”之一；《想尔》说：

世间常伪伎，指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也。去生遂远矣。（注十章“载营魄抱一，能无离”）

道至尊，无状貌形象也，但可从其诫，不可知见也。今世间伪伎指形名道，令有服色、名字、状貌、长短，非也，悉邪伪也（注十四章“是无状之状，无物之象”）

注十六章“致虚寂，守静笃”说：

世间常伪伎，因出教授，指形名道，令有所处，服色长短有分数，而思想之，苦极无福报，此虚诈耳……不如守静自笃耳也。

其所批指，皆是《太平经》一系冥想祷祠身中五藏神之法。他们要徒众信守的是正信，正

信是要靠规规矩矩、正正常常地持守道诚，积善去恶，不好功名利禄、不贪嗜欲，才能得福、长生而仙寿。从《想尔》一再强调去“伪伎”，可见早期天师道较之太平道的某些基本理念，确实清纯许多。《神仙传》说张陵以廉耻治人，《天师世家叙》说“张衡以忠孝导民”。至于张鲁，《三国志》本传说，曹操入蜀前，属下曾劝张鲁悉烧宝货仓库，张鲁以“宝货仓库，国家之有”，遂不听，封藏而去，又设义米、义肉、义社。如果说，《想尔》真是天师道张氏一门传道之作，则诚不失为体用合一，理论与实践一致的教范。

《想尔》的宗教思维尽管从头到尾只要求道诚的持守，比起《太平经》一系来，清纯许多；但是，较之《老子》体道要自然无为，返朴归真，已是大大的不自然了。《老子》的体道是要“损”，要“俭”，要“啬”，要放下一切的刻意与有为，无善无恶，去除一切心灵的杂质与精神负担，做一个完全没有牵挂、重量与色彩的原味人。《想尔》虽也撷取了《老子》清俭不好荣华的精神特质，叮嘱信众，勿迷信一些怪异的宗教仪式与行为，男女房中行为要尽可能清俭正常（此容后述），却又给信徒增加许多宗教性的心灵负担，所谓的行善、积福、诚信、炼形、长生、仙寿。将《老子》所力求放下的“形身”问题，重新重重地扛了上来，不但在乎“生”“寿”，还要求其“长”“仙”，这便背离了《老子》“损”的体道要诀，走向了“益”的仙道之路。

（三）从清静俭啬到结精成神

前面说过，《老子》清静俭啬的精神一直是《想尔》所推崇的，只不过《想尔》对《老子》的俭啬之道的推衍，并不是向着心灵内部去要求深化，而是要信众以此为原则，节制他们的日常生活，尤其是男女房中之事。要信众信仰单纯，性行为正常节制，在《想尔》中因此有了许多关于结精自守的叮嘱。

《想尔》注第六章“绵绵若存，用之不勤”说：

阴阳之道以若结精为生……年少之时，虽有，当闲省之。绵绵者微也，从其微少，若少年则长存矣。今此乃为大害，道重继祠，种类不绝，欲令合精产生，故教之。年少，微省，不绝，不教之慙力也。慙力之计出愚人之心耳。……能用此道，应得仙寿，男女之事，不可勤也。^①

《想尔》认为男女房事肩负继种延祠的严肃使命，不只是性欲问题，故重教情欲方刚之年轻人当“闲省”，勿纵欲，才能延寿长生。他注第九章“持而满之，不若其已”说：

道教人结精成神，今世间伪伎诈称道，托黄帝、玄女、龚子，容成之文相交，从女不施，思还精补脑，心神不一，失其所守……若，如也；不如，直自然如此。

注同章“富贵而骄，自遗咎”说：

结精成神，阳炁有余，务当自爱，闭心绝念，不可骄欺阴。骄欺，咎即成。又外说秉权富贵而骄世，即有咎也。

它认为，要成神仙必须结聚精气，不妄泄；为了这个不妄泄，世间因此有了容成御女术之类还精补脑的邪术，结果因为邪曲不自然，弄得身心不能协调，欲益反损；不如依顺自然。而节制房中固然可使精气凝聚，成神仙；但若阳气三旺有余，在男女之事上，更不可“欺阴

^① 此句本作“不可不勤也”，饶宗颐教授以为下“不”字衍，兹据改。其说同见注1第六章当句下。

(女)”，男女房中之事总以公道、尊重为是，否则会自留祸患，这是极其健康的房中卫生之理。《想尔》又说，“富贵而骄……”一句亦可指位高权尊而不谦逊，会自留祸患。因为不论房中节制之养生，还是位高权尊傲自满之禁戒，都属宗教宣导，《想尔》因此而有两可的注解。

注二十八章“知白守其黑，为天下式”“常德不贷，复归于无极”说：

精白与元炁同，同色；黑，太阴中也，于人在肾，精藏之。安如不用为守黑。……知守黑者，道德常在，不从人贷，必当偿之，不如自有也。行《玄女经》龚子、容成之法，悉欲贷，何人主当贷若者乎？故令不得也。惟有自守，绝心闭念者，大无极也。

它将《老子》守雌守后的哲学诠释为房中养生之术，以“白”为先天精气，“黑”为藏精之“肾”，将《老子》的守柔之理注成重精守肾之术，说能重精守肾不妄泄，便是能守住道德，不借助外物而长生仙寿。若如世间《玄女经》所传的容成御女、还精补脑、采阴补阳之邪术，需假借外在的异性（阴）来滋补自己，说穿了都是假借外力，从宗教学眼光看来，好比对外有所亏欠，是很不好的行为。这些话主要是对“人主”说的。而从《想尔》一再明白批判“容成”“玄女”“龚子”之术，更可见当时这些“邪术”在贵族间流行之昌炽。

（四）从后身无身到长生仙寿

《老子》贵神贱形，以形躯之存在与安养为精神生命之沉重负担，说“若吾无身，吾有何患？”（十三章）说善于养生的人勿使“生生”太厚（五十章），耳目口腹之欲太过，反伤生。《老子》虽也希望人能久视长生；却认为，必须“不自生”，不以生为念，才“能长生”，故呼吁人“后其身”“外其身”（七章），《想尔》则不同。作为宗教性的载籍，《想尔》虽也一再戒口腹之欲太过，却以“长生”“仙寿”作为信道、守诫的最高报偿。其所谓“长生”，指的是享“仙寿”，亦即生理生命的长永。一切对教徒宗教行为的各种要求，所谓的“道诫”，其最后的目的都通向这种生理生命的长永。理想的修道人，或修道成功者就称为道人、仙士、仙人。

它把第二十五章经文“人亦大”“人法地”的“人”字都改为“生”，然后注说：“生，道之别体”，生命的存在就是“道”的另类存在；生命的无穷延续当然就是“道”的无穷延续。长生、仙寿因此就代表了“道”的永恒存在，它因此视“长生”为“大福”，举凡行俗事、高官、重禄、好衣、美食、珍宝之味，皆不能致长生（详第二十八章注）。换言之，俗世行为的过度复杂是阻碍行道，难以延续生命的，这一基本理念，《想尔》大致去《老子》不远。

放纵情欲，固然不能长生；但是，“结精”宝爱精气是否就可以得仙寿？《想尔》说，那还不够，长生、仙寿是各种修行的综合成果，它和个人道德和社会行为表现之总体成绩是紧密相连的。第二十一章注“其精甚真，其中有信”说：

（精）生死之官也，精甚真，当宝之也。古仙士实精以生，今人失精以死，大信也。今但结精便可得生乎？不也，要诸行当备。所以精者，道之别气也，入人身中为根本……夫欲保精，百行当修，万善当着，调和五行，喜怒悉去，天曹左契，芴有余数，精乃守之。恶人宝精，唐自苦，终不居，必自泄漏。

前面说过，《想尔》以“道”的内质为“气”，称“道气”；作为人生命原质的“精”则是另类的“道气”。这“道气”之“精”既是生之元，便当节制宝爱，不妄施泄，才有长生成神仙的希望。然若一心只想宝爱其精，却心术不正，存恶念，信什么采阴补阳，容成、御女术，是没有用的。生理精气的宝爱须和社会道德、行为动念的纯正一体共修的，想来这应也是

其“道诫”的内容之一。从“诸行当备”“百行当修”“万善当着”的一再叮嘱中，说明了《想尔》劝善崇德的宗教苦心。因此，它又以天曹的左右契来善加警戒。面对着封建贵族不但权、位、财、富拢聚一身，又想长久保有，《想尔》就其所欲，以其切身行事作再三的警诫与叮嘱，用心甚明。它把《老子》二十四、三十一、三十六各章中所有的“左”“右”几乎都解成“左右契”，并设定有天上值星官，叫“天曹”，专门职司人间善恶，其记录人间善行之簿册称左契，记录罪过恶行之名册称右契，说人间行为的善恶，自有天曹时时记入左右契中，信众能否修成长生仙寿，这是重要的行为考评依据。操行成绩好的，即使形躯生命终止，仍然有一种叫做“太阴宫”的神秘空间，可以让他避去修炼，过一段时间后，尸体可以复生，便是所谓的“尸解”。天曹考评成绩不理想的，便不可能有这种待遇，死就死了，让管罪过的地官去处理，永远修炼不成仙寿。《想尔》说：

太阴道积，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。（注十六章“没身不殆”）

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。俗人无善功，死者属地官，便为亡矣。（注三十三章“死而不亡者寿”）

注十五章“夫惟不盈，能弊复成”说：

尸死为弊，尸生为成。独能守道不盈溢，故能改弊为成耳。

这“没身不殆”“死而不亡者寿”和“弊复成”，《老子》本以虚喻能体道，使心灵能达到道的至境之人，不论心灵、精神或行事都能无所罣（挂）碍，无限永恒。《想尔》则透过神秘的“太阴宫”之设定，将之实解为形躯生命之永不毁灭，并以行为的善恶来作为关键性条件。《老子》养神遗形的修养观从此转成了行善积德的炼形观了。

四、结论

《老子》主自然清静，《想尔》基本上也力主俗世生活之自然清静。天师道的张鲁在收编了“五斗米道”的张修部众后，设立了“义社”，供“义米”“义肉”给路人，要求需要者，取足而已，不可过量，否则，会遭天惩罚。从《想尔》一再申告纵欲、厚生、追逐功名有违仙寿的道诫中，与再三反对祭祀祷祠，甚至列为信众的禁忌，以及对容成、御女术的极力批判看来，《想尔》对《老子》“自然清静”的基本教义是承继不违的。只不过，《老子》是超俗的，哲学地讲；《想尔》却是绝对入俗的，宗教地教。它以低解高，以实说虚，企图将东汉以来被奉为修身、养生宝典的《老子》哲学，积极地转化为宗教俗世之教理，这期间思想、理趣的落差难以计数。《想尔》的作者尽管非玄学家，却绝对不可能没有感受到其间的困难，这一点我们从他对许多章节与《老子》原意相去不远的诠释，以及对《老子》绝大部分经文删改的安排状况可以看出。但他为了他的宗教目的，尽其所能，就俗世素材，度信徒之所能知，论信众所关切的议题，坚持要让《老子》的玄深哲学，成为普罗教众的生活规范。这样的改易，工程是艰辛的，心态仍是可敬的。撇开对玄学的坚持，从《想尔》对《老子》义理切合的注文中，我们看到了一位宗教理论家深层的苦心与基本能力。细读《想尔》对《老子》为人诟病的“浅末”转化，我们同时也看到了宗教家宣教的艰辛与苦楚。《想尔》其实是在用老，而不是在解老。

道教老学的诞生

——《老子想尔注》*

李 刚**

所谓道教老学，指道教学者用道教的宗教思想诠释《老子》，逐渐形成独具特色的老学，道教老学在其长期演变过程中，形成了丰富的宗教哲学思想，在中国哲学史上有不可抹杀的一席之地。不研究道教老学，就不能从总体上全面把握中国哲学，也不能透彻地认识道教的宗教哲学思想；只有研究道教老学，我们才能搞出完整而非残缺的中国哲学史和道教思想史著作，才会从全局上总结我们民族的理论思维教训。可见，研究道教老学，弄清其发生发展史，其主要的思想内涵，其中在哲学史上的地位和作用，是一件很有意义的理论工作。这项工作应从《老子想尔注》以下简称《想尔注》打开突破口，因为它标志着道教老学的诞生。

一、关于《老子想尔注》这本书

《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“光和（178-184）中，东方有张角，汉中有张修。……角为太平道，修为五斗米道。……修法略与角同……又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令……及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。”^①这里所谓祭酒主持道徒修习《老子》五千文所依据的本子，大约就是老子《想尔注》，又称《老君道德经想尔训》。从魏晋到唐代，《想尔注》和《河上公注》一样，在道教徒中传诵，特别是在唐代，据唐《传授经戒仪注诀》所载，这两本书是道士必诵的经典。另外，唐道士张万福《传授三洞经戒法策略说》所开列的《道德经》目录中注有《想尔注》上下二卷，其说经演戒目录中又有“想尔二十戒”。这都表明《想尔注》在唐代十分受道教重视。唐以后，此书失传，直至清末于敦煌莫高窟发现其残卷。残卷从第三章“不见可欲使心不乱”起到第三十七章终，共存580行。残卷原件为英人斯坦因窃走，现藏大不列颠博物馆，编号是斯六八二五。据王重民《敦煌古籍叙录》考证，此残卷“唐讳不避，书法带隶意，当是六朝写本”^②。饶宗颐《老

* 本文原载《安徽大学学报》（哲学社会科学版）1993年第1期，第40-46页。

** 李刚，山西汾阳人，1953年8月15日生于四川眉山。1986年7月毕业于四川大学宗教研究所，获哲学硕士学位，并留校任教，专职研究道教。参加了卿希泰教授担任主编的大型课题《中国道教史》的编撰工作。

① 《三国志》，中华书局标点本，第1册，第264页。

② 《敦煌古籍叙录》，中华书局1979年版，第234页。

《老子想尔注校证》也说：残卷“注与经文连书，字体大小不分，既不别章次，过章又不起行，与其他唐写本《道德经》款式颇异（……盖后汉以来，始就经为注。此书注与经文连写，犹存东汉晚期注书之式）”。又说：“按以字体定之，当为北朝人所书。”^①

学术界一般认为《想尔注》产生于东汉末。关于其作者，则说法不一。唐陆德明《经典释文·序录》说：“《想尔注》二卷。不详何人，一云张鲁，或云刘表。”刘表为东汉末割据荆州的军阀，其作《想尔注》的可能性不大。关于张鲁，《传授经戒仪注诀》说：“系师得道，化道西蜀。蜀风浅末，未晓深言。托遣想尔，以训初回。”所谓“系师”即指张鲁，这是说张鲁作《想尔注》以训道徒。又《茅山志》卷九引陶弘景《登真隐诀》称：“老子《道德经》，有玄师杨真人（杨羲）手书张镇南古本。”^②按陶弘景曾搜集整理古道经，其所谓张鲁古本，当即认为张鲁为《想尔注》作者又有以张陵为作者的。唐玄宗《道德真经疏外传》于《想尔注》二卷下称：“三天法师张道陵所注。”杜光庭《道德真经广圣义》也持此说。《广弘明集》卷十三唐释法琳《辩证论·九箴篇》载：“汉安元年（142），道士张陵分别《黄书》。”以后宋谢守灏《老君实录》、彭耜《道德真经集注杂说》、董思靖《道德经集解》都以张陵为《想尔注》作者。《老子想尔注校证》综合诸说，认为：“当是陵之说而鲁述之；或鲁所作而托始于陵，要为天师道一家之学。”“天师道以五千文设教，不自张鲁始，陵初作注，传衡至鲁，而鲁更加修定，故有‘系师定本之目’。”^③这个推论比较合理，与释法琳《辩证论》所谓“子孙三世相继行之”的说法相符。可见，《想尔注》与三张斗米道的关系是抹不掉的。

二、《想尔注》的宇宙发生之道

《想尔注》诠解《老子》有一条核心线索，那就是紧紧围绕对“道”的解释做文章，其出发点便是宇宙化生之道。《想尔注》揭示宇宙之“道”内涵，常将其和“气”“一”“无”等范畴联系起来，这与《河上公注》的手法颇为相似。我们分别审视。

（一）道与气

《想尔注》说：“朴、道本气也，人行道归朴，与道合。”“道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰。”“道气常上下，经营天地内外，所以不见，清微故也。”这里直接把“道”说成是气，是一种不可见而又无所不存在的“清微”之气。《老子》第五章说，天地之间，“虚而不屈，动而愈出”。《想尔注》即把“道”比喻为天地这个大风箱之间的气体，虽不可见，渊深不可识，但并不表示其不存在，只有“愚者不信”道的无所不在，“故以为喻，以解愚心也”。因此《想尔注》告诚信徒说：“不可以道不见故轻也，中有大神气。”^④与《河上公注》相近似，《想尔注》中的“道”作为气而存在也表现为一种精气。它说：“有道精，分之与万物，万物精共一本。”^⑤所谓道精的“精”是说：“精者，道之别也气。”^⑥在汉代人的观念中，

① 《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第1页、第5页。

② 《道藏要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1989年版，第308页。

③ 同上书，第4页、第5页。

④ 同上书，第27页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第12页。

精就是种气,如《白虎通德论》卷八《情性》即认为:“精者,静也太阴施化之气也。”《想尔注》所谓道精就是说“道”是种精气,道将其所具有的“精气”“分之与万物”,万物得以生。显然,这与《河上公注》一样,从宇宙演化论的角度探讨道气关系,说明道即精气。

(二) 道与一

一者道也……一散形为气,聚形为太上老君,常治昆,□□或言虚无,或言自然,或言无名,皆同一耳。

古今常共此一道,不去离人也。^①

明确地把“一”规定为“道”,并提出“一道”这个范畴,认为从古至今,“一道”不离人。所谓“一道”即点明道就是一,一就是道,这就把道与一更紧密地结合在一起。《想尔注》所称:“一散形为气”,与《河上公注》“一生布气而畜养”近似,都认为道以气体状态存在是通过“一”来转化的。上引所谓“一”聚形为太上老君就是指一由无形转为有形时,便化为太上老君,成为道教的神。这样,道又通过“一”被人格化了,具有意志,神通广大,并“常治昆仑。”“一”(道)又叫“虚无”“自然”“无名”,但不论怎样称呼它,其实质上都是同一的,只不过符号不同罢了。《想尔注》还主张通过设戒来“守一”,圣人以之为天下的法式。除上引外它还说:“今布道戒教人,守戒不违,即为守一矣;不行其戒,即为失一也。世间常伪伎指五藏以名一瞑目思想,欲以求福,非也;去生遂远矣。”^②“戒”是外在的道德律令,守戒就是守一,这显然与《太平经》主张的守一就是守神大相径庭。从其反对“瞑目思想”来看,也和《太平经》主张存思不同。“一”是黄老道家的最高哲学范畴,通常将其与“道”相提并论,在主张守道的同时坚持守一。《管子·内业》说:“执一不失,能君万物。”要人们“守一而弃万苛”。黄老帛书《十六经·成法》认为:“一者,道其本也。”“守一,与天地同极。”这些思想显然对《想尔注》有影响,表明道教老学的产生与黄老哲学分不开。

(三) 道是虚空

《想尔注》认为:“行无恶,其处空;道喻水,喜归空,居恶处便为善,气归满,故盈。”“道至尊,微而隐,无状貌形像也;但可从其戒,不可见知也。今世间伪伎指形名道,令有服色名字、状貌、长短非也,悉邪伪耳。”^③把“道”说成是空无所有,比喻为水,似水那样“喜归空”,并认为无形无名,“不可见知”,斥责世间“指形名道”,使道有服色名字和状貌是“邪伪”之说。“道”空虚无形,其实也是黄老哲学的观点。《管子·心术上》说:“天之道,虚其无形。虚则不屈,无形则无所位忤。无所位忤,故遍流万物而不变。”《老子指归》卷八说:“万物之生也,皆元于虚,始于无。”这种道体虚无的思想为《想尔注》所接受,从而给后世道教老学以极大影响,后来道教老学中有一部分即以虚无诠释“道”。

(四) 道性自然,清静无为

《想尔注》说:“自然者与道同号异体,令更相法,皆共法道也。”^④训“自然”为“道”,认为自然与道“同号异体”,并将老子的“道法自然”解释为“皆共法道”,赋予“道”更高

① 《道藏要籍选刊》第7册,上海古籍出版社1989年版,第12页。

② 同上书,第29页。

③ 同上书,第33页、第307页。

④ 同上书,第40页。

的地位。对老子的自然思想大加发挥是汉代黄老学的特点之一。《老子指归》卷九说：“道高德大，深不可言。……无为为物，无以物无。非有所迫，而性常自然。”《想尔注》以自然说道当受此影响。

（五）道为天下本母，万物从道而生

《想尔注》提出：“道虽微小，为天下母，故不可得臣。道者天下万事之本。”“天地广大，常法道以生……”^①把“道”比喻为产生万物之“母”，以此说明道的生成性，道为宇宙万物的本原。早在《韩非子·解老》中即以道训母：“母者，道也”，故《想尔注》只是继承《韩非子》的说法罢了。

（六）道贵中和

《想尔注》主张道贵中和，当中和行之^②。注重中和之道，要人守住“中和”，这与汉代哲学及《太平经》的讲求“中和”完全相同。

（七）道质朴绝巧，守道真

《想尔注》认为：“道之所言，反俗绝巧……道乐质朴，辞无余。”^③认为道本身就是质朴绝巧的，应当守住道真，这样就获得了道的“经纪”。这种“守道真”，显然与《太平经》反复强调的“真道”有相似之处，即都坚持自己所认为的“真道”，反对邪伪之道。

以上即《想尔注》对“道”的连释，其中可明显地发现它把老子之道宗教化了。它大讲“道尊且神，终不听人”，说“道性不为恶事，故能神，无所不作”^④。它还称道有意志：“道意谦信，不隐身形剥。”道会说话：“道之所说无私。”“道之所言，反俗绝巧。”这些都把“道”彻头彻尾地神化了。尤其需要指出的是，《想尔注》反复劝人信道志道，恪守道戒，表现出宗教的狂热性。它呼唤人们：“勉信道真，弃邪知守本朴。无他思虑，心中旷旷但信道，如谷冰之志，东流欲归海也。”^⑤信道志道都当如水流归大海之势，这才有“仙寿天福”。它要人们行为不违道戒，守道戒：“人行道，不违戒，渊深似道。”“人举事不畏道戒，失道意，道即去之，自然如此。”^⑥这是说，人的行为只有不违道戒，才不会“失道意”，即不违背道的意志，“道”才不会离人而去。故人们每做一件事都要考虑是否符合“道戒”，都应做到不犯道戒。这和《太平经》的强调道戒完全一致。所谓“道戒”，正反映出《想尔注》解释老子之“道”的宗教性，也正是道教老学从一发生就不同于一般老学的地方。

三、《想尔注》的治身之道

《想尔注》从宇宙化生之道出发，向下落实于人生之道的层面，这个层面包括治身与治国，生命原理与政治原理是接通的，治身之道是治国之道的出发点。

治身之道在《想尔注》中表现为神仙长生之道，这是其生命哲学的核心。它在注老中，处

① 《道藏要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1989年版，第7页、第8页。

② 同上书，第46页。

③ 同上书，第44页、第46页。

④ 同上书，第18页、第19页。

⑤ 同上书，第11页。

⑥ 同上书，第17页、第10页。

处都试图证明神仙长生之道的存在,这种证明是种经验式的证明,与汉代哲学的经验论相符。它说:“何以知此道今端有?观古得仙寿者,悉行之以得,知今俗有不绝也。”^①这是以“古得仙寿”的经验来证明“今俗有不绝”。这种经验式证明方法为以后葛洪创建神仙学所吸取。为证明神仙长生之道的存在,《想尔注》进一步以“生”为“道”的“别体”,认为行道法道就可长生:“生,道之别体也。”“能法道,故能自生而长久也。”^②既然“道”是永生的,那么人法道行道而获长生便是顺理成章的事。为证明神仙长生之道的存在,《想尔注》甚至不惜篡改《老子》原文:“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,与则别异,故能成其尸,令为仙士也。”^③在此,它把老子“以其无私,故能成其私”的“私”字改为“尸”,以便演说神仙长生之道。神仙长生之道是《想尔注》对人的生命问题的终极关怀,故它一再声称:“道意贱死贵仙。”^④它反对“仙自有骨录”的命定论,指斥说:“不劝民真道可得仙寿,修善自勤。反言仙自有骨录,非行所臻,云无生道,道书欺人。”^⑤和《太平经》一样,主张以“行”来获取仙道。

那么,应该怎样“行”才能神仙长生呢?

第一,宝精养神用气。同《河上公注》相同,《想尔注》也是把精神气合在一起论述,提出了“精神”“精气”等概念和“结精成神”的命题。精神气中,它特别注重宝精,要求修道之人“宝精勿费”,之所以如此,是因为它认为:“古仙士实精以生,今人失精以死,大信也。”^⑥就是说只有宝精才能生,反之则死。“精”是种气,即“道之别气”,为白色;“故精白,与元〔气〕同色”。这种与元气同色的“精”一旦进入人身,便成为人体“根本”,而人身不过是负载“精”的载体;“身为精车,精落故当载营之”^⑦。因此,人当“结精”,“精结为神,欲令神不死,当结精自守”;“积精成神,审成仙寿,以此为身宝矣”^⑧。这样,长生的目的也就达到了。正因为如此,《想尔注》反对还精补脑:“道教人结精成神,今世间伪伎诈称道,托黄帝、玄女、龚子、容成之女相教,从女不施,思还精补脑,心神不一,失其所守,为揣挽不可长宝。”^⑨认为还精补脑并不能达到宝精、结精成神的目的。要宝精还应修善行,即:“夫欲宝精,百行当修,万善当著。”^⑩关于宝精和善行的关系,它打比喻说:“心应规,制万事,故号明堂三道,布阳邪阴害,以中正度道气。精并喻像池水,身为池堤封,善行为水源,若斯三备,池乃全坚。心不专善,无堤封,水必去。行善不积,源不通,水必燥干。”^⑪“可见善行是生命之池”的活水源头,是宝精的重要条件之一,不积善行便不能宝精,不能宝精,生命之池也就干枯了。此外,它还谈到用气食气的问题:“用气喘息,不合清静,不可久也。”

① 《道藏要籍选刊》第7册,上海古籍出版社1989年版,第33页。

② 同上书,第17页、第10页。

③ 同上书,第23页。

④ 同上书,第17页。

⑤ 同上书,第27页。

⑥ 同上书,第17页。

⑦ 同上书,第12页。

⑧ 同上书,第9页、第16页。

⑨ 同上书,第27页。

⑩ 同上。

⑪ 同上书,第17页。

“俗人食谷，谷绝便死。”“仙士有谷食之，无则食气。”^①用气的准则是清静，食气则是仙士不同凡俗处。所用和所食之气主要还是指精气：“人之精气满藏中，苦无爱守之者，不肯自然闭心而揣挽之，即大迷矣。”^②闭心守精气为用气的主要内容。修炼精气神是汉代道教的共同主张，不论其中具体的修炼方法有何差异。这一主张为后世道教继承发展，演化为内丹学。这一主张正体现了道教生命哲学的实证性和可操作性。

第二，清静无欲。所谓清静主要指精神清静：“道人当自重精神，清静为本。”为做到精神清静，它提出具体的修行方法：“求生之人，与不谢，夺不恨，不随俗转移，真思志道，学知清静，意当时如痴浊也。以能痴浊，朴且俗就矣。然后清静能睹众微，内自清明，不欲于俗。”^③这套方法的要点是脱俗、痴浊、守朴、无欲。所谓无欲主要指无世俗的功名富贵之欲。欲求长生之道，就必须地弃世俗的欲望，“不与俗争”，象仙士一样“不知俗事，纯纯若痴”^④。

第三，积善至诚，不行恶事。这是把生命问题的解决与道德修养联系在一起，是种生命伦理观。《想尔注》说：“但逐邪学，倾侧师门，尽气诵病，到于穷年，会不能忠孝至诚感天，民治身不能仙寿……”^⑤至诚既是治身得仙寿的必要条件，又是“善”的重要内容，至诚是种发自内心的行善要求，而非外在压力下的产物。这里，《想尔注》把儒家的“忠孝至诚”和道教的治身求仙结合起来，形成别具一格的生命伦理学古代生命伦理学。这种伦理学是由“道”前定的，人类行为的善恶与生死休戚相关：“道设生以赏善，设死以威恶……。俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎。仙士畏死，信道守戒，故与生合也。”^⑥仙士积善行故能长生，俗人为恶事故不能“脱死”，道德行为是求取神仙长生之道的先决条件之一，换言之，是解决生命存在的前提之一。

上述三条即是《想尔注》给信徒指出的求长生这道的“行”之所在，是其生命哲学的实证部分，其中内容与《太平经》有同有异，基本上与《河上公注》相似，是对《河上公注》生命哲学的继承发挥。

四、《想尔注》的治国之道

把治身之道推而广之，扩充到治国安邦上，便形成《想尔注》的治国之道。它说：（1）道绝不行，邪文滋起，货赂为生，民竞贪学之，身随危倾。当禁之，勿知邪文，勿贪宝货，国则易治。（2）人君理国，常当法道为政，则致治。（3）治国之君务修道德，忠臣辅佐务在行道，道普德溢，太平至矣。吏民怀慕，则易治矣。悉如信道，皆仙寿矣。（4）失正变得邪，邪改得正。今王者法道，民悉从正，齐正而止，不可复变，变为邪矣。观其将变，道便镇制之，检以无名之朴，教戒见也。王者亦当法道镇制之，而不能制者，世俗悉变为邪矣……^⑦上引（1）认

① 《道藏要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1989年版，第31页、第26-27页。

② 同上书，第12页。

③ 同上书，第17页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第25页。

⑦ 同上书，第6页。

为大道绝，“邪文滋起”是危险的，应当制止这种状况，使人民“勿知邪文，勿贪宝货”，则国家易治。所谓邪文主要指儒家经典，对此《想尔注》有明确的解释：“何谓邪文？其五经半人邪。”^①为贬低儒家“邪文”，它不惜曲解老子“孔德之容，唯道是从”为：“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。”^②虽然这和《太平经》一样，反对以儒家经典作为政治运作的理论指导，主张政治上：“绝邪学，独守道。”^③特别重要的是帝王信道行道，以道化民，故其十分强调帝王行道在政治中的功用：“王者执正法像大道，天下归往，旷塞重驿，向风而至。”^④在《想尔注》看来，“道”的此种功用是五经一类邪文学无法起到的。

因此上引仍要求“人君”以“道”作为指导政治运作的原则，如此才能天下大治。它反复强调：“王者法道为政，吏民庶孽子悉化为道。”^⑤

上引(3)仍是申说治国君臣务行道德，如此“太平至矣”，这就如同治身“信道，皆仙寿”一样。修道德就不能专恃武力，因为“兵者非吉器也”，“兵者非道所喜，有道者不处之”，故“道人恬淡，不美兵也”^⑥。这个结论是顺着《老子》反战的思想引申出来的。

上引(4)从论述正、邪互相转化的辩证关系出发，提出以“道”防患于未然的主张，要统治者观其正将变为邪之时，“法道镇制之”，否则“世俗悉变为邪矣”。

以道治国，这是《想尔注》政治哲学的总纲领。道清静无为，这是治身必须遵循的，也是治国的妙方。《想尔注》特别看重最高统治者的清静无为：“若以贪宠有身，不可托天下之号也。所以者，此人但知贪宠有身，必欲好衣美食，广宫室，高台榭，积珍宝，则有为之；令百姓劳弊，故不可令为天子也。……有天下必无为，守朴素，合道意矣。”^⑦的它认为最高统治者治身不以清静无为便不能以天下相托，便“不可令为天子”。因为天子只知道“贪宠有身”，势必骄奢淫逸，劳民伤财，搅得天下不安，这是“有为”的结果。故《想尔注》断定有天下“必无为”，“务当重清静”。在这时，帝王的治身与治国是紧密联系在一起。当然，无为并非一无所为，而是不妄为，亦即所谓：“吾，道也，同见天下之尊，非为所为，不敢为之。”^⑧的在《想尔注》眼中，帝王法道为政就当像“道”一样“非为所为，不敢为之”。

治身之道以“安精神为本”，治天下也以安精神为要：“知要安精神，即得天下之要。”^⑨这都是把生命哲学的原理扩充到政治哲学上。此外，在经济上，《想尔注》主张：“故戒知足，令人于世间才自如，便恩施惠散财除殃，不敢多求。”“分均，守与人多，勿为人所与多。”^⑩这与《太平经》的平均主义思想大同小异。以上即是《想尔注》的政治哲学，与其生命哲学一样，继承了《河上公注》的精神，另外又吸取了《太平经》的某些思想。

① 《道藏要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1989年版，第17页。

② 同上书，第27页。

③ 同上书，第25页。

④ 同上书，第17页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第38页、第39页、第40页。

⑦ 同上书，第17页。

⑧ 同上。

⑨ 同上书，第17页。

⑩ 同上书，第46页、第41页。

自汉武帝采取“罢黜百家，独尊儒术”的思想文化政策后，黄老学不再是政治运作的指导思想，但它并非从此就销声匿迹，而仍在社会上广泛流传，学者中也有不少人仍在研习《老子》，甚至仿效儒家尊孔手法，崇奉《老子》为“经”，以传其学^①。这就为道教老学的发生准备了思想条件。东汉末年道教的形成，也迫切需要一种思想理论作为指导，结果找到了《老子》，这是道教老学发生的历史条件。由此可见，作为道教老学发生标志的《想尔注》出现于东汉绝非偶然，有其特定的背景。《想尔注》神化老子为太上老君，把《老子》的哲学之道演化为宗教之道，从宗教的宇宙观出发，阐述生命哲学和政治哲学，并说明生命与政治伦理密不可分的关系，给后世道教老学以深远影响。

^① 按：《汉书·艺文志》著录《老子邻氏经传》四篇、《老子傅氏经书》三十七篇、《老子徐氏经说》六篇，都尊《老子》为经。

“想尔”老子《道德经》敦煌残卷论证*

陈世骧**

本文既成，已脱手付印矣，始见香港新出饶宗颐先生：《敦煌六朝写本张道陵著〈老子想尔注〉校笺》。蒙杨莲生兄寄来，著者原赠适之师本也。临赴北京国际诗学会，匆遽阅读，已仰博瞻。更喜书中已将“想尔”卷全文映出，同好者可见全豹，补拙文限于篇幅，只附样张之憾。饶先生书出于本年四月。后有方君跋，亦以此卷，“向未有人研究”为言。欣空谷之跂音，羨先我之鞭著。此古卷牵涉兴趣极广，可提之问题或人人不同，答案更非一人一时之力可得全获。垂目拙文之君子，幸祈亦读饶书。论点所指不尽同，于其渊富及精到处，予谨致心仪焉。

一九五六年九月一日附记

此卷存伦敦大英博物院东方图书部，编号六八二五。卷长约三十英尺，首端残损。起句曰“则民不争亦不盗”，当系注语。下自“不见可欲，使心不乱”，即今通行本老子《道经》第三章半节之经文，直迄卷尾，经文注语相连，不独无分章隔句。且经注行位，字体大小，亦毫无分别。至“天地自正”，并注语两行止“臣下悉自正矣”终卷，洽为《道经》之全部。末题“老子《道经》上想尔”。

中国学者参观英京敦卷，纪述甚勤，惟于此卷或略未著录，或容有见及之者，似亦未特加注意^①。全卷经文注语，合计约近万字，为所见敦卷中老经之最长者。其经文曾对校何士骥先生“‘中华民国’二十五年”印《古本〈道德经〉校刊》所集历代道经碑文。及马著《老子核诂》（民十三）所征引各本，颇有异字，惟与马氏所谓“罗卷”——罗振玉之敦煌卷——大同。其与其他诸本异处，惟唐景龙二年易县碑，与《道藏》所收《道德真经注疏》，所谓“顾欢”本者（实非顾欢撰集，详下），偶或相近。其犹有少许独异者，细玩亦不甚关大旨。辨句

* 本文原载《清华学报》1957年第4期。

** 陈世骧（1912-1971），字子龙，号石湘。祖籍河北滦县。1912年3月7日生，幼承家学，后入北京大学主修英国文学，1932年获文学学士。1936年起任北京大学和湖南大学讲师。1941年赴美深造，在纽约哥伦比亚大学专攻中西文学理论。1947年起长期执教加利福尼亚大学伯克利分校东方语文学系，先后任助理教授、副教授和教授，主讲中国古典文学和中西比较文学，并协助筹建该校比较文学系。1971年5月23日以心脏病猝发逝世于加州柏克莱。

① 向达先生：《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》，载《图书季刊》新第一卷第4期。所录卷目最多。惟此六八二五号卷，只称“老子《道经》”，未著其全目。

析字之工，先进多已精勤^①；叠床架屋之劳，徒亦增微补细。惟其注语，若衡以老氏之哲理。殊嫌浅俚。然考证乃道教初成时之产物，以为宗教史重要文献，意味自极深长。老子哲学，化为教戒，世固知其概，难备言其迹。今细研此卷注，斯迹有可得而明者。爰就于此所见，先略事论列，以就正于明达。

一、写卷年代

敦卷年代之估计，除明注年月者，大抵据纸料、书法、讳例及其他旁证，约略考计。英博物院东方图书部主任翟理斯博士（Dr. Lionel Giles），有谓第5世纪写卷，大率笔粗纸糙，至第六、七世纪则纸料极精，书法亦多工妙。安史乱后，继以黄巢五季之乱，大约纸劣书亦劣矣^②。故列此“想尔”写卷为第6世纪物^③。细审此卷纸，纹络整细，薄若轻绡，触手绵软。似曾浸以淡金黄色，千年出土之后，犹极美观。是其属于早期佳纸无疑也。而可推断为唐前写卷者，犹有他端。早期佳卷，多避初唐帝讳，或有武周奇字者，一望可知。而此卷俱无讳字。道家经卷，书法固多精工，不计时代。惟唐时写卷，振钟王之远绪，乘欧褚之风会，九宫定格，楷法大行。所作率为正楷，如今目所熟睹者。而此“想尔”卷则六朝碑意独深。结体多平扁，用笔常顿叠，波磔广阔，着纸服贴，多近八分，未入正楷。其精美固可与初唐卷比伦，体式则特为唐卷所未见者也。又多歧体字，汉魏以来砖文碑志往往有之，唐卷中纵偶见，绝不如此卷之多。如寂字作家或冢，脑作臆；违作递；牢作窄；華作莘或葦；短作短；猎作獠；恶作恶或惹。为数甚多。校以隶释汉魏各碑，隶韵所集，或即全同，或稍脱变，总为信笔所写，盖非矫揉学古。以写此卷时字体犹属六朝通行字分歧之时，未若入唐以来之渐益标准化也。卷中双人旁字一律作单人旁。如德、得、微、行等类字俱如是。考楷法溯源中所收蜀汉《徐造砖文》后魏《马鸣寺根法师碑》《赵文欢造象》西魏《李仲璇孔庙碑》《温香造象》北周《强独乐碑》，以至隋《王思业造象》，此类字体，固比比皆是。而入唐以后又稀见矣。要之此“想尔”道经必为唐前写卷，且当列为敦煌老经写卷最早之一，或即最早者，内证具备焉。

二、想尔经注之流传及湮没

“想尔”训注《道德经》，初唐以来只偶著其目，而注疏家极少称引。有唐之世，犹稍行世，五代以后，寂若无闻。乃至沉沦湮迹，于今复见者，固由其本身之性质而决定其命运。其注文浅俚，于阐发老氏哲理，卑无足论；而以今日治平民宗教史之观点，视为道教初期文献，乃极有价值，前已言及。浅俚故易为学人所轻忽。为道教初期文献，但又须拘于老子原文，纵意在附会传教，终不能若其他经诫咒祝之炫目惊心。招迷起信，故年月悠久，徒落虚名。虽曾尊为宝典而众

① 历代校讎，不烦备举。近世博览旧本，并网罗新发现材料之作，以上所引马氏核诂河氏校刊之外，特用敦卷者有唐文播先生《巴黎所藏老子写本综考》，载《中国文化研究汇刊》第四卷下册，《巴黎所藏敦煌老子写卷跋记》及《敦煌老子写卷〈系师定何上真人章句〉考》，分载同刊第五卷及第六卷。唐又有《老子篇章字数考》，载《说文月刊》第四卷合刊本。敦卷老经字句之异，殆已罗列详备。

② 见 Lionel Giles; Six Centuries at Tunhuang 1944, pp. 12-13.

③ Giles 博士所编《伦敦敦煌卷目录》待印，一九五零年在伦敦曾蒙见示手稿，列此“想尔”卷为第6世纪写卷。

目罕睹，终致失传也。今吾人考此写卷，可定“想尔”《道德经》乃三国以来道教著名五千文之祖。其注且为牵引老子本经作道教通俗义理之最早津梁。以上各点，于下数节分论之。

先言“想尔”经注，在流传中可谓有两种地位。其为注疏家只著其目者，见于唐玄宗《御制道德真经疏外传》^①，杜光庭《广圣义疏序》承之。先乎此二书，则在陆德明《经典释文》中，辨析可得。其在道教本身奉为秘典而与教门经诫牵合者，则于传授经诫议注诀，正一法文天师教戒科经及太上老君经律中，迹象可寻。此两种地位甚不同，其所示消息中包涵之意义亦自迥异。

《御疏外传》及《广圣义疏序》中，俱曰“想尔二卷，三天法师张道陵所注”。先此陆德明《经典释文》叙老子则曰：“想余注二卷。不详何人，一云张鲁，或云刘表。”此所谓“想余”者，余字乃尔（爾）字之误。尔或作尔，汉碑习见。《隶释》卷五载《溧阳长潘乾校官碑》：“子子孙孙，卑（俾）尔炽昌”，即其显例。余尔形近易讹，早已有人猜见。所涉枝节，下脚注中细辩之^②。于此溯论“想尔”经注之流传，首可注意者，即在唐初，“想尔”确为何所指，以陆元朗之渊博，已疑信莫定。其于“一云张鲁，或云刘表”下，继惟曰：“张鲁字公旗，沛国丰人，汉镇南将军，关内侯。”固虽似偏信“想尔”为张鲁之传说也。后此《御疏外传》及《广圣义疏序》则径云“想尔二卷”为张道陵所注，盖亦俱本传说。以今所考见想尔写卷年代论，距陆氏不远。其经文注语，当为陆所得见。《释文》老子部叙引，谓“博采众家以明同异”，列书目约三十余家，“想尔”亦在。惟其于本文释音校字时，此三十家多遗未备举，“想尔”亦不见称引也。迨稍后于陆，约与王杨庐骆四杰同时，有任真子李荣。所集《老子注疏》，即今《道藏》所收，误传为南齐顾欢之《道德真经注疏》，而又为阮元误辨为唐张君相集解者，赖近人蒙文通先生考订为李荣书^③，证据凿确。此李集注疏，于经文“豫若冬涉川”句下，乃明引“想尔曰”，有谓“冬涉川者恐惧也。畏四邻不敢为非恐邻里知也。此遵道奉诫之人……”与今见写卷正同。惟全书所引“想尔”亦只此一条耳。玄宗《御疏外传》与杜光庭《广圣义疏序》，二文强半多同。惟《外传》列举注老子者六十余家，谓为“现行注者”，“想尔”犹属之。及《广圣义疏序》仍举此六十余家，则不谓为“现行”者。此序之后杜氏继有《叙经大意解疏序引》，乃有“……想尔逸轨难追”之叹。至其《广圣义疏》卷五，“释疏题明道德义”，于所列六十家，复多有个别论列，于“想尔”乃无复提及。以此推度，则于唐末五季之间，“想尔”经注或已就湮没，而杜光庭已不及亲见之矣。迨元初辑《道藏阙经目录》（至元十二年，西历一二七五，刻石），叙历代经文散失，痛言“黄巢之乱，灵文秘轴，纷荡之余，散无统纪”，想尔注老子《道德经》，自列属阙经焉。

是“想尔”经注，自唐以来注疏家注意及之者，不过如此。惟赖此亦可知，溯自初唐，学界传闻，即以“想尔”为张鲁或其祖张陵。至陆德明又谓“或云刘表”者，自系存疑备说，未望取信。而此一疑之来源，则盖因张鲁曾封镇南将军刘表亦封镇南将军（俱见《三国志》本

① 见《道藏》卷三百五十八（才字号上）。本文引《道藏》中书颇多，文中各书名下俱加星点标识。请查哈佛燕京学社《道藏子目引得》，即可得其卷数字号。于此不再出注，以省篇幅。

② 王重民先生《老子考》卷一，已疑余尔二字互讹。然以为《御疏外传》及《广圣义疏序》中之“想尔”，应如《释文》中作想余。盖因未见明有“想尔”写卷之存在为佐证，误断尔字为余字之讹，实则余字乃尔字之讹也。予数年前见王氏《老子考》，现手下无此书，只就唐文播先生《系师定河上真人章句考》所引王说辩之。《老子考》成书颇早，王氏博雅，亦曾览伦敦藏卷颇多，后或另有订正，惟未见及也。

③ 详见蒙文通辑《李荣〈老子注〉序言》，“民国”三十六年，四川省立图书馆发行。

传、《后汉书》“刘表传”“刘焉传”)。二人几于同时，地望又近。镇南之名，世所习道，为张为刘，乃久致混淆。但刘表注此经绝不可能。《后汉书》表本传言其“博求儒术，以蔡母闾宋忠撰五经章句”。蔡邕《刘镇南碑》(见《蔡中郎文集》第三卷)又盛道其儒雅，其时荆州风气，比于洙泗。而此“想尔”卷中之注，非但意浅言俚，且诽谤五经正尽其能事。观之碑传，佐以内证，此疑自祛也。“想尔”老子经注，既非出于刘表，则据初唐以来传说，为张鲁抑张陵，总属之汉末道教创始时期，自沛迁蜀，世称天师之张家，殆无异议。惟汉末至唐，历年未及四百，道教传续滋延未断。而此“想尔”经注，既为大张其教之初期祖师所创，其流传反如是之不广，其撰人反如是之恍惚不明，即唐代李荣、杜光庭亦俱道士，犹未能言之者，则有微妙之理由。约略言之，第一原因，盖时至曹魏，张鲁所统之道教“王国”溃崩，道教初期结束。继以两晋新道书大出，及南北朝时寇(疑为寇)谦之辈之改革，其教虽貌犹似旧，内容已变。北方寇(疑为寇)谦之已明言“去三张之伪法”(见《魏书·释老志》)。在南方所留传者盖亦分解离析之甚。虽鬼道符咒丹方，犹随处流行，然“想尔”老经之注语，细诸多为针对汉末当时环境而发。及情势改变，时效已失。岁月流迁，教内教外均渐乏兴趣。虽时或传钞，人罕深求理解，故其来源亦渐成一谜矣。第二原因，即此“想尔”经注，出于汉末道教张家时，其原始撰人，即已属虚诞构托，故愈后愈益渺茫。此二事将于本文后节，分析“想尔”注文时更详论证。钩稽史事，希于道教早期引老经以入教门及用以布道情形，可稍发隐微也。

三、“想尔”与五千文

“想尔”注文所注之老经，有特异之地位，即所谓五千文之祖者，首赖有伦敦巴黎唐写卷作证。所见伦敦三卷，六四五三号、七九八号及二二六七号。俱各分章，于章末俱详计并注明每章之字数。各卷首尾残整不同。其六四五三号《德经》卷尾完具，特注“五千文上下二卷，合八十一章，四千九百九十九字”。并题“太极左仙公序系师定河上真人章句”。最后小字一行，曰“大唐天宝十载，岁次辛卯正月乙酉廿六日庚戌敦煌玉关乡”。巴黎所藏二五九九及二四一七号两卷亦若是。今以“想尔”经文，与上述明称“五千文”诸卷相较，除字体及少处明为笔误者外，字字皆同。惟大异者，即各卷分章，殆同今传河上本，惟俱白文无注。而“想尔”不分章。于经文句下有冗长之注语，与经文连写，不但字体行列不分，经注混淆，且每一二句下出注，或三五句下出注，亦或一字下即注，或合多句而统注。细按之非与诸五千文唐卷章句不同，乃若注者当时竟未施用章句观念者。近世老子校讎，常疑旧本有注文窜入经文者。今观此“想尔”卷之书写式样，殆古法有如此者，可知经注相混，固易事也。

老经通分八十一章，宋代相传，始于刘向^①，谓本《七略》“刘向定著八十一章”之说。惟《七略》乃久佚之书，此事又为班固《汉书·艺文志》所不及。宋人所传，未足凭信。近人唐文播先生作《老子篇章字数考》，乃于此致疑。而宋季王应麟《〈汉书·艺文志〉考证》引薛氏(季宣)曰：“古文老子上下经无八十一章之辨，今文有河上公注实首分八十一章。”河上

^① 见董思靖《道德真经集解序》及谢守灏《混元圣纪》卷三。

公书虽久传出于汉文之时，然其说怪诞，唐刘知几已“尝识老子书无河上注，请存王弼学”^①。今日所行河上八十一章之书，学者常以为出自魏晋间方士徐来勒^②，或葛洪^③，或晚至南齐仇岳^④。固疑莫能明。此外又有严遵古分七十二章之说，尤难考据。王弼旧本已不可复见。然今观此“想尔”卷，可知不分章之老经必传行于汉代。如李荣之注疏，后误以为顾欢所为者，托源甚古，经文犹不分章也。即令汉时已有章句之分，此不分章者，盖自成一系，而适为汉末教门刊削治成五千字之五千文所应用。“想尔”所注之经文盖即此不分章五千文最早之本也。迨唐时写卷乃从后来之分章，而名之曰“系师定河上章句”五千文。想尔之名既去，虽经文字字犹同，因分章去注，而其貌已全变。经数百年间道教演化，想尔与五千文之关系，至唐时学人已不能言矣。故唐末杜光庭虽极訾议五千文，于其《广圣义疏》（卷五）中谓“司马迁云五千余言，则不定指五千字矣，其有删文约数，俯就四千九百九十九言，而云析，三十（按当作卅）辐，字为三十以满五千字，此又胶柱刻舟，执迷不通也”。但于“想尔”则遥致赞扬，谓其“述修身……逸轨难追”。是杜不以“想尔”与五千文作同日语甚明也。

然如“想尔”所注五千文之旧不分章，徵诸唐前遗文，犹可考见，且由此更可证出其与镇南张鲁，即系师^⑤之关系。《茅山志》卷九，《道山册》有“按登真隐诀，隐居云：‘老子《道德经》有玄师杨真人手书张镇南古本。镇南即汉天师第三代系师鲁，魏武表为镇南将军者也。其所谓为五千文者有五千字也。数系师内经有四千九百九十九字，由来阙一。是作三十辐应作卅辐，盖从省文耳，非正体也。宗门真迹不存。今传五千文本上下二篇，不分章。’”此段引文，不见于今本《登真隐诀》。其所谓系师内经，亦早不见传。盖即《隐居——梁陶弘景——真诰》第十七卷中所谓系师注老子内解之经，作四千九百九十九字之五千文，而“张系师为镇南将军”，张镇南即张鲁，又为《真诰》（卷十五、卷四）所屡屡言及者也。玄师杨真人者，即指杨羲。《真诰》云羲生于东晋咸和五年（西元330），是则所谓其手书张镇南古本，即张鲁传至东晋之《道德经》五千文也。迨陆德明《释文》谓“想尔”“一云张鲁”者，实即张鲁，至此无疑。道教宗门，首传五千文在汉末蜀中，《三国志》《后汉书》注中所引典略明载之。而“想尔”所注之经，今校即此文，则其为五千文之祖亦至明矣。

① 见《新唐书·刘子玄传》。

② 蒙文通主之，见上引《李荣〈老子注〉序言》。

③ 唐文播主之，见上引《系师定河上真人章句考》。

④ 马氏主之，见《老子核诂序》。

⑤ 张鲁即系师，道家经典证据极多。异说盖出释门。《广弘明集》卷九，甄鸾《笑道论》曰：“张陵称天师，子衡为系师，衡子鲁为嗣师。”同集卷八《释玄光辩惑论》同之。因致启疑，唐文播先生“系师”。文中特接及之。然道家经典内，有关传记材料，如《清微仙谱》《历代真仙体道通鉴》《汉天师世家》，皆详记陵为天师，衡为嗣师，鲁为系师。其有关制度者，如《云笈七籤》卷二十八，“二十八治”之文，及受篆《次第法信仪》中载“梁武陵王府参军张辩撰”之《天师治仪》，所述亦同。梁代所出《真诰》及《登真隐诀》更习言之无异词。凡此道书中记他事固多怪诞讹造，然于其宗门内此三师世系名称自早即固定一致，所传必无误。释门言道家事，多意在毁谤，而于事实不求深解。治道教史又难免参证佛家材料，然取舍不可不慎也。陈国符先生作《道藏源流考》，以为释子论《三洞经》来源“率谬误不可据”（第2页），确经验之谈。唐文播先生作《系师定河上真人章句考》一文，因见《广弘明集》中唐释法琳传张道陵“注五千文云‘道可道者，谓朝食美也。非常道者，谓莫成屎也’”，言极肮脏，与“顾欢”注疏所引“想尔”注不同，乃疑“想尔”为想余之误。夫“想尔”注非出张陵，固有他因，然轻信释家诬枉之词，亦智者千虑一失也。

四、重明“想尔”与张鲁之关系

“想尔”之为张鲁，至初唐陆德明时既已成模糊之印象，谓其为张陵者，尤为盛唐后起之臆说，由孙推属其祖，更属渺茫。今溯流求源，重明“想尔”与张鲁之密切关系。进可参印史迹，考较经诚，研寻注文本身，以论“想尔”经注之历史背景及其意义。

后汉奉道之风大行，自楚王英与桓帝，已祠奉老子为神，具见传记^①。而道书亦大出。承前汉甘忠可《天官历》包元《太平经》之滥觞（见《前汉书·李寻传》），而顺帝桓帝之世，最著者有于吉之《太平清领书》（见《后汉书·襄楷传》），即今世残存之《太平经》也。然直以老子《道德经》，牵入教门，刊为五千文，变其哲学义理，化之为宗教秘典者，稽考之犹当稍后：约在灵帝熹平光和间，黄巾贼起时，首自张修，至于张鲁，而盖与张陵无关。陵修及鲁事迹，见于《后汉书》《三国志》，及二书注中所引典略，固为治道教史者所习常征引。二注引文，颇有差异，宜从《三国志》裴注为是，何焯且据之以改《汉书》章怀注文^②。近世学者，亦同焯意。惟《三国志》“鲁传”文，与注引典略亦有牴牾。此关涉本文，亦不可不辩。《三国志》“鲁传”曰：

祖父陵客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书，以惑百姓，从受道者，出五斗米，故世号称米贼。陵死子衡行其道。衡死鲁复行之。益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张脩击汉中太守苏固。鲁遂袭脩杀之，夺其众……遂据汉中，以鬼道教民……

裴注引《典略》则曰：

熹平中妖贼大起，三辅有骆曜，光和中东方有张角，汉中有张脩。骆曜教民緇匿法，角为太平道，脩为五斗米道……脩法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为令祭酒。祭酒主以老子五千文使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷……使病者家出五斗米以为常，故号为五斗米师……后角被诛，脩亦亡，及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使修义舍，以米肉置其中，以止行人。又教使自隐。有小过者，当治道百步，则罪除……流移寄在其地者，不敢不奉。

观之《典略》，五斗米之征索，似创自张脩，而不始于张陵。而以老子五千文教民，亦为张脩首制。张鲁鬼道，容有家传，然其法乃至汉中后承张脩遗制而大显者。即使张陵早有索米之事，而僻处山中，亦须待鲁继脩据汉中后，始藉势风行，普成规制。故道教宗门内，亦只言“张鲁米贼”（《三洞群仙录》卷十二）而不讳，然不言张陵米贼也。《典略》由鱼豢编著成书，豢生当曹魏，“妖贼”之事，当有及身所得闻见，故言之详整有条，当可据信。张陵事迹，后世道书所传，固极尽怪诞，不足称道。惟《云笈七籤》（卷一百零九）及《太平御览》（卷六百六十二引《真诰》）均谓其晚岁始入蜀学道。而李膺《蜀记》（见《广弘明集》卷八道安《二教论》所引）又谓其在蜀山中为大蛇噬死。是则陵之居蜀修道，为时颇短，且未得令终。陵所造道书，或为后传正一及灵宝之一部，然其于道教之创制，实际设施殆可甚少。及其孙张

① 见《后汉书·祭祀志》卷中，及《楚王英传》。

② 见《二十五史·后汉书》一百零五卷考证。汤用彤先生《读太平经书所见》文中，亦以为应从裴注（见《北京大学国学季刊》五卷一号）。

鲁势力大振，乃事事托言祖法。《三国志》所记，盖已近穿插。裴松之因亦信道门正统，俱由张陵，故其注末乃疑张修应为陵子鲁父张衡（实则张修事又见《三国志·灵帝纪》乃当时——皎著之人物无疑）。于是张陵——极荒渺之人物，愈后传说乃愈多，竟似逼真者，“箭垛式”之人格，固历史中常有之现象也。《典略》为较早之记载，尚无张陵索米之事，更无张陵传五千文之说。是五千文为张鲁袭之于张脩者，当较可信也。

张鲁据汉中垂三十年，如《三国志》所云，“民户出十万，财富土沃，四面险固”，俨然一独立王国。至为曹操所破，宝货仓库犹极丰实。则三十年中之治术，虽本于迷信惑民，以《宗教世间史》（secular history of religion）观点论之，其于社会、经济、政治、教育，不可谓无有效之设施。然此亦皆袭于张脩，而加以所谓“增饰”。脩时汉中民信行其业，诸已粗具，而鲁增饰之迹亦甚显。脩有静室之加施，似专为医病。鲁兼作义舍，乃扩为社会福利事业，脩之征米五斗，亦只为酬医之用。鲁之收米，则似已泛言为入道之资。此盖后世经诫中所谓“以五斗米为信，欲令可仙之士，俱得升度”（见《正一法》文天师《教戒科经》，《阳平治》文中）。及入道受某经时输米皆有定额（见受篆《次第法信仪》）之始。而此当时固为鲁治守汉中之经济来源也。张脩用以传教医病之祭酒鬼卒，自为张鲁所承，而鲁于汉中也“不置长吏，皆以祭酒为治”，则以宗教组织入政治制度矣。其于教育则承袭张脩已用之五千文。“想尔”之注，或亦即张鲁之增饰，以为基本“教科书”者。

“想尔”是否出于张鲁亲手，或他人代作，或另有所承，或即有取自张脩者，盖已无法断定。惟此“想尔”经注，自系师鲁而大传，且教门内奉为系师所制，一度尊为圣典，则无可疑问。五千文老经当于张脩时已曾刊削，减落虚字，缩短文句，洽为五千字，既合整数，或更有便于“都习”。然《三国志》《后汉书》俱言鲁杀脩以自代之，则治汉中时必极讳言脩事。“五斗米”，“五千文”，宁俱托言祖法。蜀中早期道教，既由鲁而势大，脩乃无闻，于是后世只传“系师定五千文矣”。唐时写卷其总名又加“河上章句”者，或因河上晚出而大昌，后人乃分析原未分章之五千文。从河上章句为八十一章，而增益其名也。

“想尔”经注，教门内属之于张鲁，而曾有圣典之地位者，首有《道藏》内现存《传授经戒仪注诀》可证。此类之诀，年代多难稽考，只或于某类特点，寻求其历史迹象。本诀共十三章，言受经、拜经、求师、入教及办斋诸法。其受经之仪，至极严肃。曰：“受经之时，勿忘请问。于时天地水官，十方职局，三界内外，一切神司，并共监临。”本诀第一章“序次经法”所言其如此敬肃崇拜之经，主唯道德经各本。通称《太玄部》第一至第十。由一至六皆《老君道经德经》上下。余亦与此相关受经之斋仪。而本诀之其他十二章，所言如此恭信拜求之经，径称为五千文。晋宋以后，道经之出，不下千百，俱受崇拜。其唯言崇奉五千文如此者，可谓特点，独标一派。既成派系，当时必有敌对。惜道教早期分派，后世已混淆不明。然早如信道奉经之葛洪，于崇奉五千文者之风潮，今犹可见。其《抱朴子·释滞篇》有谓：“五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。但使暗诵此经，而不得要道，直徒劳耳。……至使末世利口之奸佞，无行之弊子，得以老庄为窟藪，不亦惜哉。”故特崇老经，而于五千文以神道事之者，可能为汉中由张脩至张鲁早期独成之一系。此《传授经戒仪注诀》盖存其传统。本诀中《序次经法》一节，曰：“系师得道。化道西蜀。蜀风浅末，未晓深言。托遣想尔，以训初回。初回之伦，殆同蜀浅，辞说切近，因物赋通。”此不独明谓“想尔”出于系师，且所云其训之浅易，正合

今日所见“想尔”写卷之文辞。本诀同节又叙及《大字道德经三篇》及《河上章句》，同列《太玄部》。故全诀之《序次经法》，或系《河上章句》行后之作，然于“想尔”与系师，则所言盖有本于“家法”，存近实之传说也。唯所云“托遣想尔”一句，颇耐寻味。岂张鲁出“想尔”训时即故神其源，托言遭遇，神灵昭示之作乎？“想尔”一词何意，殆不可知。后世如陆德明、杜光庭似俱以为人名。是否难定。《登真隐诀》（卷下第6页）言及“入静户”之法。又《真诰》（卷十八）言有“静室法”。俱谓“闭气存想”或“存想入室”，则“功曹使者，龙虎真君，可与见语”。且并云是“汉中法”，则源出张脩所传“静室”明甚。而“存想”在此法中有特殊意义。若然则或张鲁托言入静室“存想”见神，以注老子，而名其注曰“想尔”也。此是臆度，姑备一说。唯是则“想尔”之名，初即因托遣而茫昧，后更荒渺亦宜矣。

五、“想尔”与想尔戒

“想尔”训注老经五千文，在蜀中初期教门内，始自张鲁，曾一度极受崇奉，今乃大明。其受崇奉之故，又不因其解经之奥义，乃因当时藉教门权势，而作为一种偶像，“一切神司，并共监临”呵护。故虽称训注，自速失注疏之价值，而转为一种道门诫律之所出。所出者即今《道藏》所存之《道德尊经想尔戒》也。以此戒与今见之“想尔”写卷对校，形迹接合无间。缘此可定《想尔戒》为道教初期戒律，可与后来戒律比其同异，当有裨初早期道教史之研究。再则细按注文，亦时可见蜀中早期张姓教派之立场地位。

今存《道德尊经想尔戒》，在《道藏》第五百六十二卷《太上老君经律》中。共列“九行”“二十七戒”。九行之前题曰“道德尊经想尔戒”，二十七戒之前又复出一目，曰“道德尊经戒”。实则不独九行今发现与写卷“想尔”经注相合，其二十七戒与想尔注语意同且措词亦相同也。此九行二十七戒既与“想尔”经注如是吻合，且“行戒”词句简质，时有所指不明，寓意难通者，今与写卷相较按，亦俱了然，则此“行戒”与“想尔”经注当俱为一事。或二十七戒前复出之目或为衍误。经律中“九行”后又有按语，曰：“此九行二篇八十一章，集会为道舍，尊卑同科。备上行者神仙，六行者倍寿，三行者增年不横夭。”“二十七戒”后亦有按语，意旨概同。惟“二篇八十一章”云云，虽明指后传老经篇章之数，然与《想尔戒》中行数戒数，看似无关。且“想尔”经注为戒之所出，原无八十一章之分，故按语颇扞格难通，盖亦系后加者。然化经为戒，去老氏哲理，变其躯壳，奉为修仙增寿之秘法，乃由传五千文及“想尔”注之张鲁教门始作其俑，而以上按语中固亦存其迹象也。《道藏》同卷又存《太上经戒》一通，末亦载“九行”“二十七戒”，即通称为老君二十七戒，更无复出之目。此“行戒”虽大略与“想尔”戒同，然细以“想尔”写卷注文校之，多妄改字句，以求顺通，失其本源者，下文亦可得而明也。

首言《想尔戒》中“九行”。如“行无为，行柔弱，行守雌”，“行无名，行清静，行无欲”，犹可谓直出自经文。然有“行知止足”一条，则为“想尔”注中常语。《太上经戒》易为“行知足”，虽似顺通，失其源矣。“知止足”一语，见“想尔”注经“名亦既有，夫亦将知止”句，曰：“王侯承先人之后，既有名，当知止足，不得复思高尊强求。”又注“知止不殆”经句，曰：“诸知止足，终不危殆。”是意重在“止”字，不在“足”字，改去“止”字

者非也。其在似于经文“知止”无关处，“想尔”注亦常言“知止足”。于“将欲翕之，必固强之”诸句下注曰：“俗人废（卷写作废）言，先取张、彊、兴之利，然后返凶矣。故诚知止足，令人于世间裁自如，便思施惠散财除殃，不敢多求。奉道诚者，可长处吉不凶。不能止足，相返不虚也。”盖“知止足”为“想尔”传教之谆谆戒语，故列入“九行”中。至其所注，多曲解，舍经文形上哲理，以就形下俗情，固为牵引老经，首作教门工具之显著现象也。至“无为，无欲，无名”等等，俱冠以“行”字者，盖亦出“想尔”注中所称“造行”，如谓“道人畏翕，弱，废夺，故造行，先自翕，弱，废，夺也”。

“九行”既出于今见“想尔”卷注，“二十七戒”俱为其化身，更历历可见。不但《想尔戒》中二十七戒立意与“想尔”注全同，甚有文句亦系从注中直接摘出者。举其最著者，“如戒勿为伪伎，指形名道”“戒勿伤王气”“戒勿以贫贱强求富贵”“戒勿学邪文”“戒勿与人争曲直，得诤先避之”“戒勿称圣名大”，诸语皆见“想尔”注中。且戒中有语意暧昧，徒望文生义不能得甚确解者，与写卷之注相较，可明知其所指。并时可见“想尔”注者当时所代表之教门立场与态度。

“勿为伪伎，指形名道”一戒中之主要词句，皆“想尔”注中之语。《道藏》中《想尔戒》于此误“伎”字为“彼”字。其《太上经戒》，竟去上半句，而只言“勿指形名道”，更谬不可解。写卷“想尔”注中常有斥责“伪伎”之语，乃诋骂“虚伪伎俩”之意也。然此处兴趣，不只在矫正《道藏》中一二误字也。观写卷之注而得戒中之涵义，亦可稍见早期道教一大派之神学主张。“想尔”注经中“是无状之状，无像之像”句曰：

道至尊，微而隐。无状貌形像也。但可从其诚，不可见知也。今世间伪伎，指形名道，令有服色，状貌，长短，非也。悉耶伪耳。

于此“指形名道”之“伪伎”，复不惜再言之，于“致虚极守静笃”经句下乃又注曰：

道真自有常度，人不能明之……世间常伪伎，因出教授，指形名道。令有处所服色，长短有分数，而思想之。若极无福，报此虚诈耳。强欲令虚诈为真，甚（盖“虚”之误）极不如守静自笃也。

如此注经，固极曲解可笑。然与注合观，则戒语方明。道之人格化，“想尔”注中盖已主之。故常有曰“吾，道也”云云。然观此戒语注语，则“想尔”一派，实反对人格化之道有图像可见，有尺寸可量，及有名字可称者。而其所斥此类之“伪伎”，考亦有所特指。道有名号塑像，时代难稽。唐代释子，谓起于刘宋。释法琳《辨正论》卷六自注，引王淳《三教论》云：“近世道士，取活无方，欲人归信乃学佛家制作形像，假号天尊，及在左右二真人，置之道堂以凭衣食，宋陆修静亦为此形。”唐初道馆有元始天尊像，明见记载^①。然塑像虽或晚，其崇拜之偶像，谓有固定尺寸形状，可以“谛念”，则可能早有一派传统，为“想尔”当时所反对。东晋之初，葛洪《抱朴子·杂应篇》即曰：“但谛念老君真形，见则起拜也。老君真形者，思之，姓李，名聃字伯阳。身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理……以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣。”此虽言是老君形象，或其所承传统

^① 见《茅山志》卷二十二《唐国师升真先生王法主立观碑》及《桐顿真人茅山华阳观王先生碑》，陈国符先生《道藏源流考》附《道教形象考原》并引之。

中有所谓道之真形，可指可名，并“令有处所服色，长短有分数，而思想之”，如“想尔”派之所抵斥者。此非塑画之像，乃凝神默念之想像。故葛洪谓“谛念”“思之”，正合“想尔”所谓“而思想之”者也。又《抱朴子·地真篇》有“一有姓字服色”诸语，“一”即指道言，与“想尔”所斥骂者尤合，于下文释“想尔”关于“一”之意见时更详言之。总之葛洪所承道教传统中，大有“想尔”一派所反对者，而葛洪本人又为嘲讽其五千文者也。

“勿以贫贱，强求富贵”之戒，正合写卷中“想尔”注老经“不失其所者久”句之用语。注曰：

贫贱富贵，各自守道为务。诚者道与之。贫贱者无自鄙强求富贵也。

其“戒勿与人争曲直，得诤先避之”，正合“夫惟不争故莫与之争”经句下“想尔”注语：圣人不与俗人争，有争避之高逝。

《太上经戒》作“戒勿与人争曲直得失避之”，又系妄改，失原意矣。

其“戒勿伤王气”，乃出于经句“动善时”下注语：

人欲举动，勿违道诚，不可得伤王气。

然此“王气”虽颇易解为帝王之气象，盖非如唐人诗所谓“金陵王气黯然收”之王气，实指心气也。观写卷他处注方明。现行老经中“解其纷”句中，“纷”字各本多有作“忿”者，如河上本即然。“想尔”卷中亦作“忿”，而于句下有极冗长之注。略曰：

五藏（即臟字）所以伤者，皆金木水火木气不和也……随怒事，情辄有所发。发一藏则故克所胜，成病煞人。人遇阳者，发囚刻（克）王，怒而无伤，虽尔，去死如发耳。如人衰者，发王克囚，祸成矣。

“王”对“囚”言，可参看《太平经（卷六十五）·兴衰由人诀》所谓：“地有五行之位，其王相休囚废，各有时。”惟道教医理，以心为王。正如《黄庭内景玉经》所谓“心典一体五脏王”，注曰：“神以虚受，心为栖神之宅，故为王也。”此“勿伤王气”一戒，在“戒勿费去精气”下，王气即心力之意。道教中之道德、政治、宇宙观与人体论及医理，观念即故意混淆，名词固亦多如此混淆也。

然最堪注意者，复有二戒。曰：“戒勿称圣名大。”曰：“戒勿学邪文。”前戒意曲语简，甚易误解。故《太上经戒》改为“戒勿称圣人大名”，妄矣。后戒亦似笼统。然与写卷“想尔”注合观，皆有所实指，而早期道教张鲁一系之态度立场，最能于此探索，得其形貌。写卷于注“绝圣去智”经句下云：

谓诈圣知耶文者（卷中邪字皆作耶）。……耶道不信明圣人之言，故令千百岁大圣演真，涤除耶文。今人无状，裁通经艺，未贯道真，便自称圣。

此“戒称圣”之本义。“名大”则盖牵合经句“吾强为之名曰大”而来。注曰：

吾道也……道甚大，言强者恐大复不能副其德也。

此“戒勿称圣名大”，盖皆自戒自抑，非讳言圣名之谓也。而另有主要用意，则在斥所谓“诈圣，知耶文者”之僭越。“勿学邪文”，独成一戒。而所谓“邪文”，特有所指。写卷注“智慧出有大伪”经句下曰：

真道藏，耶文出。世间常伪伎，称道教，皆大伪不可用。何谓耶文？其五经半入耶。五经以外众节传记，尸人所悉耶耳。

注“孔德之容，惟道是从”句曰：

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。

如此以孔字为姓，改变字义，妄生曲解，固“想尔”注经之故智。然于其排诋五经，贬抑孔丘，可见张鲁时代道教初立，其心目中之大敌，乃当世之儒学。道佛争哄，后乃益烈。惟“想尔”时在汉末，佛道疆界未明。虽襄楷已传化胡之说^①，《太平经》又有非“四毁”^②之言，然王室帝庭中，黄老素与浮屠同祠，世间尚以佛为道术之一流，无壁垒相对。故“想尔”于佛，不致一词，乃特诋儒经抑孔圣也。

惟“想尔”时行道术者，固已甚庞杂。意自张鲁居蜀所恢弘之蜀中天师道，俨然独成一系，初即大别于张角骆曜及其他方士。迨黄巾乱平，左慈甘始之流，又只以个人游方资格，行法于京师。独张鲁之汉中道教，屹然成一独立王国，虽由汉中天险，及承张脩以来民间基础，然所倡道法，亦与其他道派不同，故于他法当时亦痛加排斥。关此文献盖多散佚，惟亦可于今见写卷稍窥之。卷中注语骂“邪文”，斥“伪伎”，时时可见，然所斥骂者，如以上儒孔之外，又含道教他派。“想尔”注经“揣而捩（写作悦）之，不可长宝（保）^③”句曰：

道教人结精成神，今世间伪伎，诈称黄帝玄女龚子容成之文相教，从（御？）女不施思，还精补脑（脑），心神不一，失其所守，为揣捩不可长宝。

其注“常德不贷（忒）^④，复归于无极。曰：

知守黑者，道德常在，不从人贷。必当偿之，不如自有也。行玄女龚子容成之法，悉欲贷何人主，当贷若者乎？故令不得也。唯有自守，绝心闭念者，大无极也。

注“载营魄抱一能无离”，驳辨更详，斥责诘难，声色俱厉！

魄白也，故精白，与元同色。身为精车，精落故当载营之。神成气来，载营人身。欲全此功（写作功），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，悉世间常伪伎也。非常道也。一在天地外，入在天地间，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，常治昆仑。或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道诫，教人守诫不违，即为守一矣。不行其诫即为失一也。世间伪伎，指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福非也，去生遂远矣。

又注：“卅辐共一毂”，“埏埴以为器”及“凿户牖以为室”诸句曰：

今世间伪伎，因缘真文设诈，巧言道有天毂，人身有毂……道有户牖，在人身中，皆耶伪不可用，用者大达矣。

以上“想尔”所反对者，为道教早期各种异派。今细考俱可得其形迹。“想尔”所斥“诈称黄帝”，“行玄女龚容成之法者”，自指左慈一流房中补导之术。《三国志·左慈传》，曹丕《典论》，及曹植《辩道论》俱言之。又如甘始、东郭延年、封君达之辈，即《后汉书·方术传》中所谓“率能行容成御妇人术”者也。“想尔”注谓“一者道也”，而力主“一不在人身，诸附身

① 见《后汉书·襄楷传》中楷上桓帝疏。

② “四毁”见《太平经》卷一百一十七，指不孝遗亲，捐弃妻子，食粪饮便，行乞求食。盖皆《太平经》最初反佛之语。上引汤用彤先生文中有详说。

③ 习见老经多作“保”，五千文本自成一系，皆作“宝”。马氏《核诂》谓保守之保字初当作棠，据《说文》，五千文盖从古而讹变也。

④ 习见本不作“贷”，均作“忒”。作“贷”者亦五千文一系之特点。马谓罗卷及易州碑作“贷”，亦五千文也。然“想尔”卷书“贷”，作“贷”，书“式”作“式”，因为习体，乃易误识为“贷”也。

者，悉世间常伪伎。”其所驳斥“一在人身”之说，今正见《太平御览》第六百六十八卷所引：“太上太真科曰：‘一在人身，镇定三处，能守三一，动止不忘，三尸自去，九虫自消’。”其注所谓“又言道有户牖，在人身中，皆邪伪不可用”者，盖亦《太平御览》（同卷）所引：“三元真一经曰：‘体百神者：耳为帝君之窗门，目者太一之日月（云云）。’”“想尔”所谓“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”，而责问“今在人身何许？守之云何？”所诘难者，正可与葛洪《抱朴子》所传之一说相对照。《抱朴子·地真篇》有谓“老君曰：‘忽兮恍兮。其中有象。恍兮忽兮，其中有物。’一之谓也。故仙经云：‘子欲长生守一，当明思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。一有姓字服色，男长九分，女长六分。或在脐下二寸四分，下丹田中，或在心下绛宫金阙，中丹田也……’”可见晋时葛洪所承之说，原正与张鲁“想尔”之说针锋敌对。“想尔”称“一者道也”，而《抱朴子》云“一有姓字服色”，分寸处所，正与“想尔”所戒“勿指形名道”，“令有处所服色，长短有分数”，直若冰炭。诸如此类，固俱道教神学上之问题，非能以理智评其是非者。惟神学本于宗教信念，为心灵活动之象征表现；而神学之异派，又为社会生活之多重折光返影，故为今日治学所不可忽者也。

亦总可见张鲁在汉中之设教，除凭险恃固，因袭风气外，自有一套神学理论，与他派敌异。而此套理论，则盖以“想尔”五千文老经训注为中心。此吾人所以谓“想尔”训注，实为道教初期一派，强攀引哲学性之全部老经，作教门圣典之最早津梁也。及张鲁降曹而亡，“想尔”亦从之衰落。《正一法》文天师《教戒科经》中有《大道家戒令》。虽托称“大道”，而谓“家戒”，可能为鲁家所传，而“令”盖汉人所称“遗令”之意。此虽揣测解题，然观其词语沉痛，笔带感情，非其他经戒之类可比。所言时事，只晚及曹魏高贵乡公正元年间，盖本张鲁子弟或亲近门人之追记演述乎？所叙多以某本教门观点，痛陈魏末鲁教之崩坏情状，并示警醒训勉。先言汉末之乱，有诋毁张角处曰：“人意乐乱，使黄巾张角作乱。汝曹知角何人，自是以来死者为几千万人邪？”是亦不认张角为同道之证。继言：“何以想尔（《道藏》本空四字）妙真三灵七言，复不真正？而故谓道欺人，哀哉可伤！”则可见鲁亡之后，盖“想尔”尊严亦失，一时已不见信于众矣。

道教分宗派，今据《诸真宗派总簿录》（北平白云观抄本）所载^①，不下八十六派。然论者素以为道教分宗，惟始南宋辽金。胡应麟早著其说^②，近日本道教史家小柳司气太承之^③。然宗派之分自必有远源，纵南北立宗，只可寻考及辽金，分支异流，决非遽起于宋世。不独唐前南北有派，即汉末亦已见宗旨之不同，万不能如旧史俱名之为“妖贼”或“方术”，即等视之也。近世史家，已注意及之。不幸道教经典，历代散佚，伪造窜杂，脉络难寻，今因“想尔”写卷之发现，就时力所及，略加征考论列。一得之愚，愧抵刍论。然所涉诸问题之提出，若叨同仁高明，有所注意，抛砖引玉，则所切祷也。

为此文时，与哈佛杨联升兄通信中，时获启发，不胜愉快。稿成后又先蒙阅过，并此志感。

一九五六年四月，美国加利福尼亚大学

① 见傅勤家先生《中国道教史》详引。

② 见胡应麟《少室山房笔丛》，“玉壶遐览”章。

③ 见小柳司气太《道教の一斑》（日本宗教讲座第十三回配本）。

《老子想尔注校笺》与《五千文的来源》*

严灵峰

代序——致《民主评论》编者的一封公开信

达凯兄：

来信并《民主评论》第十五卷第15期均已收到，谢谢！陈文华君的《关于“五千文”的来源》一文，亦经读过。陈君自己也直接自东海大学寄来此文及《老子“景龙碑本”的重新考察》之抽印本。他是台湾省苗栗人，二十五岁的青年，东海大学毕业后，留校担任中文系助教。像这样的青年肯用心研究老子并从事考证，实在值得欣喜的事！在今天若果下一辈的人都不愿研究这类问题，数十年后恐怕“老学”将要成为“绝业”了。

不过我不想和一个年轻的人辩论，如1962年《台湾省立师范大学国文研究所集刊》第六号内，有一篇朱守亮的《列子辨伪》文章，对我批评。朱君几乎抄袭和重复马叙伦的错误见解。我当时会写一篇《列子章句新编解惑》，予以反驳。嗣然知系朱君的“硕士论文”，为了爱护青年，迄今未予发表。假使他的“导师”放下手套，亲自出马挑战，我将把它拾起，决不示弱！但如果不答复这些问题，在初学或者对老子没有深刻研究的人看来，可能认为我三十年的辛苦将成白费。当然，有“顿悟”的人，也许他可以不经研究而能抵得他人多年的努力，可是在世界上这种情形并不太多。我写这信的原因，也就是为着向那些“老子速成科”或一知半解的人说教，绝对不是针对这位很有志的青年。因为陈君文中提到：“就正于严灵峰先生”，我还希望他去请教他自己认为对老子有“独到”见解的人，也许对他更有益处，并会得到更多的了解的。此信如有可能，请在贵刊发表，否则，即祈退还，为幸！此祝：

撰安！

弟灵峰敬启

1964年8月20日

* 本文原载《中华杂志》1964年第9期。

二

《想尔注校笺》与《五千文的来源》

一、澄清作者与饶宗颐先生商讨的论点：

(一) 饶先生在《老子想尔注校笺》中所持主要论点：

1. 《想尔》本乃东汉道教徒五千文本之真面目。
2. 《想尔》本乃老子旧本之原状，有不得轻易窜乱者。
3. 《想尔》本注语辄与老子本旨乖违。
4. 《想尔》本多异文异辞，似故为改字，以树新义；道教徒删助字，以符五千文之本。

(二) 作者对于饶先生的意见：

1. 《想尔》本既经道教徒加以“删改”，即非老子“原书”之“真面目”。
2. 道教徒“五千文”之“真面目”，不等于“老子旧本之原状”；即现存《想尔》本，亦不足证明是《想尔》注“旧本之原状”。《道藏》本“信”字号，《道德真经注疏》本“豫若冬涉川”句所引《想尔》注，与饶先生景印本不同。

3. 此书“与老子本旨乖违”，“实昧师承”。

(三) 以上讨论范围，并不“关于‘五千文’的来源”问题；但作者从未否认有“五千文”本。

(四) 作者怀疑现存《想尔》本，乃“颇疑好事者”“作伪”，并未断定其真系“伪书”；这在学术研究上应有的“阙疑”态度。因作者本人未见“写本原本”。不能因字体似六朝人，即认是“六朝写本”。如果我们见到胡汉民所临的《曹全碑》，以其字为“汉体”，其人名“汉民”，而考证断定胡氏乃“汉代人”；岂不可笑！作者“怀疑”的旧本，就有好几种；有以赵孟頫本加褚遂良题跋，冒充王羲之本；吴云自校之焦山道德经残幢，即与何士骥拓本有差异，与魏稼孙所校亦有不同。即以饶先生考证之吴建衡二年统写本，题：“太上玄元道德经”，现存香港张谷雏先生处，个人曾经寓目；就有下列疑点：

1. “太上玄元”，乃唐高宗乾封元年（西元666）始封，三国末年（西元270）似不应有此称号。
2. 吴建衡二年，值晋太始六年，敦煌非吴地，且地域相去甚远；索统为敦煌人，饶先生亦未证明索曾至东吴，何以要用东吴年号；奉东吴正朔？
3. 本卷有黄宾虹题跋，称系李盛铎（木斋）旧物。通观李木斋四种藏书目录，均未见有此卷记载，只有自十三章至四十八章的一种《道德经》写本。
4. 不管饶先生如何把：“太”“上”“玄”“元”四字分头解说，无论如何不能证明“乾封元年”以前“太上玄元”四字曾经连用一起过的。

(五) 陈君在《老子景龙碑本的重新考察》一文内说：“世上当无如此无聊之人，费如许功夫去作伪。”我们如果用心研究古籍，即可发现很多“伪书”。对于古书的“作伪”就更多；如北宋张择端的“清明上河图”，我就看到好几本，差不多真伪无法分别。若问：“其目的安在？”答案很简单：或者为着“名利”，或是“托古改制”，或因才华横溢，于“无聊”时“故

弄玄虚”。

(六) 作者与饶先生讨论范围, 只在上述几点; 希望不必扯得太远, 徒乱人意。

二、对陈君的误解各点, 在此加以说明:

(一) 唐以前河上公本老子有几种?

1. 陈君说: “严先生在‘张鲁乃定河上本之章句’的‘河上本’下有括弧写道: ‘疑即无注本’。严先生前面已说过河上公注有新、旧本, 如今又跑出一个无注本, 这岂不有三种本子?”

2. 我的理解是: 据陆德明《老子音义》, 即有两种河上公本。

(1) 第六章: “谷神不死”, 释文: “河上本作‘浴’, 浴者养也。”

(2) 第二十一章: “吾何以知众甫之状”, 释文: “河上一本直云: ‘吾何状也。’”

这里称: “河上一本”, 就是说: “另一河上公本。”已往考证学者都是如此理解, 不知某些“饱学之士”有新解否? 倘无新解, 也可说“河上公注有新、旧本”。

(3) 陈君自己在《老子景龙碑本的重新考察》一文中, 就引谢守灏的话说: “河上公本有五千三百五十五字或五千五百九十字。”这难道不是有两种河上公本吗?

(4) 有没有河上公无注本? 我曾说: “张鲁乃定河上本(疑即无注本)之章句。”换句话说: “我怀疑(有‘疑’字, 尚非肯定!)张鲁只是删去河上公本的注文, 留下白文; 并依河上公原有章句。”如果大家不同意我的看法, 我立刻即可拿出眼前的物证, 即: “天宝十年敦煌写本道德经残卷”, 卷末云: “太极左仙序, 系师定‘河上真人章句’。”这本虽然只四千九百九十九字; 与成玄英所说: “长五百四十余字”本不同, 且没有“注文”; 我们还应该承认, 抄写的人已明白指出: 是“河上真人章句”。这算得、算不得河上公“又跑出一个无注本”?

(5) 陈君以为法琳《辩证论》所引河上公解一段, “其中并没有说是引河上公注, 只是说以前有‘名儒及河上公’如此这般解释老子而已”。当然, 从来引书的人常有不依全文加以“约引”; 我对于此种单辞孤证, 亦不必强调; 《但辩证论》明言: “古来名儒及河上公解五千文。”如果我们从文字学的严格观点, 可说“解”与“注”不同; 然大体来说, “解”仍是“注”之一种。否则, 我们也可以说: “河上公‘注’五千文”之外, 尚有“解五千文”。这算得、算不得有两种本呢? 如果有人敢出面断定这段文字是“约引”现存本的文字, 他最少要拿出证据来证明这事:

第一, “古来名儒”是谁? 他们在什么地方有这种说法? 是采取现存河上公本? 抑系约引?

第二, 有什么事实可以证明: 这段意见“名儒”和“河上公”的不同? 不能以“印象派”三字含糊了事。

(二) 《茅山志》与陶弘景。

第一, 陈君说: “严先生在《读茅山志》时, 似乎没有看清楚‘《登真隐诀》, 陶隐居云’八个字(灵峰按: 其实无“陶”字, 上有“按”字), 所以在文章中也漏抄这八个字。若把这八个字补上, 上面说这一大段话的人就会从刘大彬变成陶隐居了。”又说: “杨羲手书本, 陶弘景明说出之甚早, 何得谓之‘晚出’。此本在陶弘景时已不存在, 何得谓之‘且元时已不存’。”

第二, 要解释这个问题, 我将刘大彬茅山志所引这一段文字的原文, 先行抄出:

茅山志卷之九

上清嗣宗师刘大彬造

道山册

道德经五千文

按登真隐诀隐居云老子道德经有玄师杨真人手书张镇南古本镇南即汉天师第三代系师鲁魏武表为镇南将军者也其所谓五千文者有五千字也数系师内经有四千九百九十九字由来阙一是作“卅十辐”应作“卅辐”盖从省易文耳非正体矣宗门真迹不存今传五千文为正本上下篇不分章。

(1) 茅山志作：“隐居云”，我的文章说：“茅山志引‘陶弘景云’。”这好像是“从刘大彬变成陶弘景了。”

(2) 因为陈君自己抄漏了上面一个“按”字，所以他不承认是刘大彬说的。我对这段文字从前用“约引”的原因，是因为遍查《道藏》本“逊”字号陶弘景的“登真隐诀”，找不到此段文字，同时手前也没有其他版本可校；所以把“登真隐诀”四字省掉，以示保留。其次，因为此本无标点，我不能断定后面：“宗门真迹不存今传五千文为正本上下篇不分章”二十字，究竟是陶弘景自己说的，抑是刘大彬的“按语”？乃至刘大彬“张冠李戴”，把别人的话，误认为是陶弘景的话；或者就是这个道士“凭空捏造”呢？为慎重起见，押后从“元代”推论说：“且元时已不存。”如果说：“此本在陶弘景时已不存在。”“元时还存在”，那就错了。但是说：“元时已不存。”并不与逻辑和事实冲突。

又：

第一，张鲁死于汉献帝建安二十一年，即西元二一六年。

第二，葛玄卒于吴大帝赤乌七年，即西元二四四年。

第三，杨羲生于东晋和帝咸和五年，即西元三三〇年。

这样，杨羲生时尚晚于张鲁之卒一百二十四年，晚于葛玄之卒九十六年，那么说：杨羲手书本为“晚出”，还有什么错误？

(3) 再来解说此段有关《五千文》的话：

第一，“其所谓五千文者，有五千字也。”

这是说：杨羲手书本足有五千字整数，一字不多，一字不少。

第二，“数系师内经，有四千九百九十九字，由来阙一。”

这是说：将张鲁《内经》（灵峰按：暂定为“内解”，当系有注解本）。计算一下，只有四千九百九十九字，从来都比“五千文”少一个字；也比杨羲手书本少一个字。

第三，“是作‘三十辐’应作‘卅辐’，盖从省易文耳。”

这是说：大概因要减少了一个字，所以“三十辐”三字应该改易作“卅辐”两个字。

第四，非正体矣。

这是说：“卅辐”这个“卅”一字，不是“正体”，乃是“简写”，不合规定。

第五，“宗门真迹不传。”

这是说：杨羲手书的真迹本，已经不存在了。

第六，“今传五千文为正本，上、下篇，不分章。”

这是说：现在流传下来的本子，是足足“五千字”，只分作上、下二篇，并没有分多少章；

应该认为是“正本”。反之，那系师“内经”，以及从来缺少一个字的“四千九百九十九字”，且将“三十辐”改作“卅辐”的本子，并非“正体”，算不得“正本”。这样看来，不管陶弘景或刘大彬，都看重“杨羲手书”的张鲁本和“五千文上下篇不分章”的“正本”；对于“四千九百九十九字”的张鲁系师定本并不放在眼里！——那当然也包括：把“三十辐”改作“卅辐”的《想尔》本了。

(三) 成玄英的“开题”和葛玄的“序诀”。

1. 陈君说：“严先生在读《老子开题》，似乎也没有看清‘第四文数者’到‘止授五千文’的一小段文字；所以在文章中也漏抄了这一段。加上这一小段文字，老子开题的意思就变成当年老子出关传给尹喜的就已是‘五千文’，后来因为流传的关系，许多人都加以添字，才有后来多出五百四十余字的河上公本。到葛玄时，因要‘崇本抑末’，才再提出‘五千文’。故依成玄英的意思，‘五千文’也不是葛玄造的。”又说：“‘老子开题’所引的故序诀云：‘于是作道德二篇，上下经焉。’与老子序诀相同。但下一句的‘故序诀云’，老子序诀却作：‘吾已于诸天神仙大王校定，受传天人。至士贤儒，当宗极正真，弘道大度，何可不精得圣人本文者乎？’故葛玄在‘老子序诀’中已明白地表明，他提出的‘五千文’是受传天人，不是他自己造的。”

2. 作者为什么说：“依敦煌残卷上、下经观之，可见张鲁乃定河上本（疑即无注本）之章句，迨葛玄始删作五千文并为之序。”

其理由：

(1) 天宝十年写本卷末云：“太极左仙公序，系师定河上真人章句。”是张鲁本仍是本于河上真人（河上公）本。

(2) 残卷每章之末附有字数，实际上即已分章，故云《章句》。

(3) 既云：“系师定河上真人章句”，所以我“假定”此书乃据河上公本，其《章句》乃张鲁所“定”。

(4) “迨葛玄始删作五千文”。这是作者的“大胆假设”，如果有人“小心求证”，能证明我的“估计错误”，我很佩服。可是，饶先生对《想尔》一书自己只说：“当是陵之说而鲁述之；‘或’鲁所作而托始于陵，要为天师道一家之学。”其中有一个“或”字，也不过是一种“假设”，并没有给我们“肯定的答案”。陈君则说：“而想尔注所据的底本——‘五千文’，据我初步的推定则是出自张鲁以前的一位天师道士的作品，可能是张陵，可能是张衡或张修，可能是他们之外的另一人。”这里，“初步的推定”之外，加上“一位天师道士”，再加上三个“可能”，一个“或”字，又追加上“另一人”。这种结论，是不能令人满意的。

(5) 现在作者再把我“漏抄”成玄英“老子开题”的“一小段文字”补抄于下：

寻青牛发轸，紫气浮关，真人尹氏，亲承圣旨；当尔之日，止授五千文。

陈君以此作为证明“五千文的来源”之真凭实据。“这一小段文字”明白指出“五千文”是老子自己于“骑青牛，过函谷”之时，亲授给尹喜，当时止授“五千文”；到了汉文帝时的河上公本，才“多出五百四十余字”。这样往上一推，那么《想尔注》所据的“底本”，就是老子自己“亲身传授”给关尹的“原本”，后来的什么张陵、张衡、张修、张鲁、天师道士等等的本子，都没有资格作《想尔注》的“底本”了。

(6) 作者不大相信，“神仙”“大王”“天人”等等的道士谏言，宁可相信中国古代最杰出的历史家司马迁的话说：

老子乃著书上、下篇，言道德之意五千余言。

我赞成“五千余言”的说法，不同意“五千言”的说法。陈君说过：“就常识看，我们只能拿前人的记载来证明与它不合的后人的记载是假的。”我们还是相信“汉初”司马迁的“记载”呢？抑是相信“汉末”葛玄的“记载”呢？我想对老子有深刻研究的人一定相信司马迁。可惜！陈君没有再读“序诀”后面一段文字，否则，他的“‘五千文’的来源”还可以找到支持他的更有力的论据。下文说：“河上公即授素书老子道德经章句二卷，谓帝（灵峰按：汉文帝）曰：‘熟研此，则所疑自解，余注是经以来千七百余年，凡传三人，连子四矣。’汉文帝卒时是西元前一五七年，再加上“千七百余年”，应在西元前千九百年左右。这个“河上公”是谁？就是“太上道君遗神人下授文帝希微之旨”的“神人”。还有人说：“彭宗年二十学道，师事杜冲，受‘道德五千言’，行雌一之道，能三日三夜通为一息，能一气诵《道德经》两遍；厉王时，年一百五十，老君召为太清真人。”这还不算早。还有人说：“唐尧火德在位七十年，老君号务成子，授《道德经》。”证诸《序诀》后文：“余注是经以来千七百余年。”则帝尧时早就有《道德经》了。那么，“推定”那“‘五千文’的来源”“可能是张陵，可能是张衡或张修”，未免晚了二千年。如果根据此种资料，帝尧时即有“五千文”；“来源”虽然更古，不幸得很！那时我们连“甲骨文字”都还没有；谁会相信这种“神话”？

(四) 张嗣成的“训颂”本和“五千文”。

1. 陈君说：“张嗣成用以作‘训颂’底本的是五千二百零八字的老子。而又称张陵‘发五千文言外之旨’，这表示他根本没有见过‘五千文’，也不知‘五千文’为何物？于是把‘五千文’看作是通行本的老子，将两者混为一物。……所谓‘家世守之’者，守此‘道德真经’也；但也不一定是守某一特定本的‘道德真经’，而有所谓天师道传世之本。”又说：“现在的张天师的世系，在唐以前从未记载。张天师的正式受封是从宋真宗大中祥符九年，赐信州道士张随为贞静先生开始。……张鲁子张盛归信州龙虎山，以后世代守之，其言绝不可信。因当时三国分疆，彼此不相往来，信州在孙吴境，张鲁据汉中，张盛何能轻易入吴之龙虎山……所以我怀疑后来的张天师不是张鲁的后代。因为没有足够的材料可资辨证，所以这也只能算是怀疑而已。”

2. 陈君两点说法，殊难令人满意，兹分说于后：

(1) 先说“五千文”与“道德经”。依陈君之意，“五千文”与“通行本的老子”，“两者”不能“混为一物”。张嗣成所守者乃“道德真经”也。换言之，非“五千文”；因此，说：“根本没有见过‘五千文’，也不知‘五千文’为何物？”我们如果说：老子有“五千文”的本子，也有多于“五千文”的本子；也有少于“五千文”的本子；这就不错。如果说：“五千文”不是“老子”或“道德经”，岂不可怪？陈君似尚未曾明白古人（即今人亦然），所作诗文因受字数或韵律所限，往往“约言”数目的“成数”。如说：田横五百壮士，孟尝食客三千，江东子弟八千，后宫佳丽三千人。下笔千言，读书万卷；所言未必尽与原数完全相符。就以老子道德经一书为例：

第一，王弼本：据谢守灏说：“有五千六百八十三字或五千六百一十六字。”现存浙江书局

覆刻明张之象本为五千二百八十字。而王弼自己却在《老子微旨例略》中说：“文虽‘五千’，贯之者一。”

第二，唐玄宗本：明皇开元三年敕天下置开元观，御制混元赞曰：“爰有上德，生而长年，白发垂相，紫气浮天，画谷关右，经留‘五千’，道非常道，玄之又玄。”又：开元二十九年，诏曰：“……我烈祖玄元皇帝，禀大圣之德，蕴至道之精；著‘五千文’，用矫时弊。……”对老子研究如有兴趣的人，请翻翻《道藏》本“效”字号，唐玄宗御制道德真经疏本，便知满卷“之”“乎”“也”“者”；就不止“五千文”了。这岂不是“将两者混为一物？”白居易读老子诗云：“言者不智智者默，此语吾闻诸老君；若道老君是智者，如何自著五千言？”这里用“五千言”，大概为“七言”诗的字数所限。因此，张嗣成的“训颂”本为“五千二百零八字”，序言说：“发‘五千文’言外之旨，”并没有问题。谢守灏说：“史记司马迁云：‘老子著书，言道德之意五千余言。’但不满六千则五千余矣。今道家相传，谓老子为‘五千文’，盖举其大数矣。”我认为，这对于每一个研究老子的人都应该明白和承认的。

(2) 其次，说到书本的流传与后代的真假以及“受封”与否，并无绝对的关联；只问流传的书本是否贗品。陈君说：“当时三国分疆，彼此不相往来，信州在吴孙境，张鲁据汉中，张盛何能轻易入吴之龙虎山？”大家知道《三国志魏书张鲁传》：“张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道；衡死，鲁复行之。”这里，“沛国”，即现在江苏省境，张陵是“客蜀”，蜀是现在四川省境。用白话来说：“江苏人跑到四川作客。”又：《吴书·诸葛瑾传》：“建安二十年，权遣瑾使蜀，通好刘备。”这又如何能说：“当时三国分疆，彼此不相往来”呢？又据谢守灏《混元圣纪》说：“初陵（原注：后名道陵，字辅汉。）以光武建武十年甲午正月十五日，生于余杭天目山，七岁能诵《道德经》，后为书生，博综五经，通河洛象纬之文。章帝元和二年乙酉，以博士召，不起，时年五十二。自谓儒学无益于年命，乃叹曰：‘人生几何，老死将及，不能复经生死之苦。’遂散其门人，行学长生之道，隐居于云锦山（原注：今信州龙虎山是也）。”如果此项资料可信，则张道陵生于浙江省内之时，即有了《道德经》这本书，以后隐于江西云锦山（龙虎山）时，更不离此书了。自不必由张鲁的儿子张盛带来。否则，一本“五千余言”的书，卷起来不及一节竹管，当时百姓纷纷避乱逃亡，大概不至像我们这个世纪，出门一定需要护照、身份证或出入境申请。彼时，《道德经》也许不是“禁书”；由汉中带到信州，并非不可能的事。同时，陈君既自承：“只能算是怀疑。”那么，张嗣成这本书的“可靠性”就不亚于《想尔注》本了——因为饶先生还没有能够解答我们的“怀疑”。

再论老子《想尔注》与《五千文》*

严灵峰

一

当我写《老子想尔注校笺与五千文的来源》时，即已表示：不想和一个年轻的人辩论。不料陈文华君又在《民主评论》上发表：《为五千文的来源敬答严灵峰先生》，我原来并不要求他的“答复”。他说我对他所提出的有四类批评意见没有回答，就算“放弃我的原先看法”；世事那有如此简单？假使有几个人提出几个问题，连鸡毛蒜皮的事都要答复；写一两个错字、别字都要引经据点喋喋不休，好像在“打细菌战”，连续困扰；我别的事不要做了。

陈君说：他今年才二十四岁。我以为他再打三十年的笔墨官司，还是“春秋鼎盛”。到那时，我恐怕还不如于右任先生，早已倒下去不能开口了。与其在那个时候让他一个人说下去自我陶醉，我宁可现在让他一个人说。

关于考据事业，在靠自己的“理路”治学的人本来是极端反对的。假使抓一小撮资料，泡一大碗墨汁，堆几万个黑字，就算得到了“确定的结论”或“发现”；并判定那个“对”或那个“错”，这未免“言之过早”！

闲话休提，言归正传！

二

作者与饶宗颐先生商讨的论点，早已在前文说过；《想尔注》本乃道教徒删定的《老子》，绝不是老子的真面目。现在为使大家更加明了起见，再提出下列数点：

一、我从没有否认：有过《想尔注》这部书和有过《五千文》（字）的老子本子。

二、我对饶先生的结论只是“怀疑”；并未予“完全否认”。

因为饶先生自己对《想尔注》一书的“作者”就有三种的答案：

1. 此想尔注本，即所谓系师张鲁之五千文本，断然无疑（《老子想尔注校笺》，第4页）。
2. 想尔为张陵（或张鲁）作（《老子想尔注校笺》，第90页）。又举释法琳辩正论所引

* 本文原载《中华杂志》1964年第12期。

《张陵注五千文》，认为是《想尔注佚文》（《老子想尔注校笺》，第102页）。

3. 要为天师道一家之学（《老子想尔注校笺》，第4页）。

以上所举，证明饶先生对于《想尔注》的“作者”并没有做出肯定的结论，可以不允许别人“怀疑”吗？就是有肯定的结论，他人仍有“怀疑”的权利。如陈君很得意地说：“出自张鲁以前的一位天师道士的作品”，为什么不干脆地说是一个“无名氏”的作品？还可能某些人“集体的”作品；依旧还是一种“假设”，还是一个X。如此抽象和空洞，究竟“证”出什么名堂来？

三、现在说到《想尔注》本

《想尔注》本老子道德经，《汉书艺文志》《隋书经籍志》《旧唐书经籍志》《新唐书艺文志》俱不见著录。陆德明《经典释文叙录》：“想余二卷。”注：“不详何人。一云，张鲁，或云刘表。”唐玄宗《御制道德真经疏本》“外传”：“想尔二卷。”注：“三天法师张道陵所注。”杜光庭《道德真经广圣义序》：“想尔二卷。”注：“三天法师张道陵所注。”《道藏阙经目录》：“想尔注老子道德经二卷。”此外，道藏“楹”字号“传授经戒仪注诀”（灵峰按：未著撰人姓名，疑有部分葛玄遗著）云：

隐注云：读河上一章，则彻太上玉京，诸天仙人，叉手称善，传声三界；魔王礼于空中，酆都执敬，稽首于法师。人生多滞，章句能通，故次于大字。系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托遘想尔，以训初廻；初廻之伦，多同俗浅，解说切近，因物赋通，三品要戒，济众大航，故次于河上。河上、想尔，注解已自有殊，大字文体，意况亦复有异。…

这儿，“托遘想尔”四字，意义不明，究竟是系师用“想尔”作自己的化名呢？抑系利用《想尔》所注的道德经来传教呢？作者未敢强作解人，但可知道：系师曾用“想尔训”本教导徒众。先读老子大字本，次读河上公章句，再次读老子想尔训。依仪注诀，其次序如左：

太玄部卷第一：老君大字本道经上；

太玄部卷第二：老君大字本道经下；

太玄部卷第三：老君道经上道经下河上公章句；

太玄部卷第四：老君德经上德经下河上公章句；

太玄部卷第五：老君道经上想尔训；

太玄部卷第六：老君德经下想尔训。

按：法国巴黎国立图书馆藏伯希和第二三三七号《三洞奉道科诫仪范卷五》云：“老子道德经二弓，河上真人注上下弓二弓，想尔注二弓。”但道藏《仪》字号本缺“想尔注二弓”五字。

从上引，我们可以推知数事：

1. 老君大字本，疑系无注本。

2. 河上公章句本，当系有注并分章本。河上公有注本从未见为“五千文”（字）者，则大字本与河上公章句本同时教读，是否为“五千文”（字）？无法断定。

3. 这里，《想尔训》与《河上公章句》并列，换言之，即《老子想尔注》与《老子河上公章句》并列。再校之敦煌写本残卷，末题：“老子道经上想尔。”又从道藏“信”字号《道德

真经注疏》本引称“想尔曰”三字观之，则“想尔”二字究为“人名”？抑系“书名”？尚且无法断定。即假定为“书名”，其含义为何？与天师道有何干系？亦无人能说清楚。很有趣的，饶先生从“解题”“录注”“校议”“笺证”，几乎每字每句，巨细不遗；独对“想尔”二字没有解释，真可谓“舍本逐末”者矣！如此侈言考证，谈何容易？

4. “想尔”二字英文昔译作：Haiang Erh，没有任何含义；如果请洋人“专家”加以意译，大概是广 Love you（想尔）或 Love me（想余）罢！

我想考证《想尔注》专家，倘有精力对上项问题加以解答，相信必为士林推重，一举成名；比之“敬答”严某有用多了。

三

四、作者对于《想尔注》残卷是否即系“原书”，亦有疑问：

1. 道藏“信”字号旧题：《吴郡徵士顾欢述》之《道德真经注疏》本第十五章“豫若冬涉川”句，注引“想尔曰”以下文字，与《残卷》有异。

2. 三十九代天师张嗣成如果可以算做“天师道士”，那么他注的《道德真经章句训颂》所据的本子，是否可认为系“天师道”所传的本子？纵使说它是“另一本”。

3. 英国伦敦大英博物院所藏敦煌写本《想尔注》残卷，阙失大半；既无他本足供校勘，何能武断地说：是不多不少足足“五千文”（字）。

4. 道藏本“力”字号“太上老君经律”内有：《道德尊经想尔戒》云：“行无为，行柔弱，行守雌，勿先动；行无名，行清静，行诸善；行无欲，行知止足，行推让。此九行，二篇，八十一章。……”此《想尔戒》仅指注本而言，则原有“分章”，而敦煌写本“不分章”。

5. 仪注诀内《书经法第四》云：

师手书一通，以授弟子；弟子手书一通，以奉师宗。功既难就，或拙乘毫，许得雇借；精校分明，慎勿漏误！误则夺年算，遭灾祸；其罚深重。五校、十校，读习相符；玄神祐人，延寿成圣；恩济一世，非特己身……

道教徒书经之法既如此严格，此书既认为是汉代人所著，已有汉字可凭，何以又杂出：北魏、北齐和随碑别字？这岂不等于今日大陆文人用“简字体”来抄写中国古籍一样吗？

四

五、《太极左仙公序系师定河上真人章句》十五字如何标点？

陈君在文中唯一而最新的意见且振振有词自鸣得意地说：

严先生说：张鲁乃定河上真人之章句，证据是天宝十年敦煌写本道德经残卷的卷末写着：“太极左仙公序，系师定河上真人章句。”以往的唐文播、陈国符这句都标点作：“太极左仙公序，系师定，河上真人章句。”从没有如严先生这样标点的。我在《老子景龙碑本的重新考察》中也采用唐、陈二先生的标点。我且列出严先生标点期期不可之理由如下：

1. 太极左仙公、系师、河上真人的关系是并列的。故太极左仙公序此书，系师定此书，河上真人章句此书。

2. “系师定”的“定”字是“校定”的意思，如我在论文中所证明，更确切地说，应该是“删定”的意思。“定”绝不会是“定章句”的意思。因中国古代所谓的章句，即是作“注”，如郑康成作五经章句，即是替五经作注。

有人可以不必翻书，即下肯定的断语，我真佩服！

1. 关于研读古籍对于标点的分歧，由来已久；可说俯拾即是。但任何人都没有资格用自己的标点去强制他人照读如仪；若是“采用唐、陈二先生的标点”谁都有此种权利。倘说：“从没有看到有如严先生这样的”，远在千里，近在眼前；请翻开陈君所奉为金科玉律的《老子想尔注校笺》一书第90页，饶先生自己就在白纸上加着黑字：“证诸天宝十载写本，末云：‘太极左仙公序，系师定河上真人章句’。”

这算得、算不得有“看到有如严先生这样标点过的”？陈君本来因《想尔注》本问题，路见不平，拔刀相助，为饶先生出一口气；结果出乎意料，先把饶先生打中了一拳。

2. 陈君说：“中国古代所谓的章句，即是作‘注’。”

当然！古代有以“章句”作“传注”加以理解的，总不能说，没有用作画段、点句之类用的。王充论衡正说篇写道：

文字有“章”以立“句”，“句”有数以连“章”，“章”有体以成“篇”。

这就是汉代人对于“章句”的一种明确的见解。

杜光庭《道德真经广圣义序》云：“‘章’者，裁断音句也；‘句’者，言之所绝也。”亦指断句曰。

又：伦敦博物院所藏斯坦因第四六八二号敦煌写本《河上公章句》注残卷，题：“老子德经下卷上，河上公章句。”注：“凡四十五章，德经法地，地在下，故德经为下。地有五行，五九卅五，故卅五章。事尽为章，义连为句。”这当然不是指“章句”作“注”了。

3. 陈君说：“‘系师定’的‘定’字是‘校定’的意思，更确切地说，应该是‘删定’的意思，‘定’决不会‘定章句’的意思。”

敬请读者诸君费神！看看下文：

(1) 《后汉书樊傺传》：

初傺删定公羊、严氏春秋章句，世号樊侯学（灵峰按：请注意“删定”二字）。

(2) 又《伏恭传》：

（伏）黯字稚文，以明齐诗，改定章句；作解说九篇（灵峰按：请注意“定章句”三字）。

(3) 又《钟兴传》：

明帝……诏令定春秋章句，去其复重；以授皇太子。

(4) 《三国志·魏志·刘表传》，裴松之注引《英雄记》：

使綦毋闾、末忠等撰定五经章句。

这里，“删定”“改定”“撰定”一应俱全，下加“章句”乃至“定章句”。《北史·卢光传》称：“注‘道德经章句’。”这把“注”字加在“道德经章句”之上；则此“章句”二

字并非作“注”，至为明白。还有人再敢站出来：“‘定’决不会‘定章句’的意思”吗？

4. 陈君说“太极左仙公、系师河上真人的关系是并列的，序、定、章句的关系也是并列的。”

兹依陈君的标点，从“国语文法”上加以分析：

主语 (Subject) 谓语 (Predicate) 宾语 (Object)

(1) 太极左仙公 序 (此书)

(2) 系 师 定 (此书)

(3) 河上真人 章句 (此书)

若依作者的标点：主语 (Subject) 谓语 (Predicate) 宾语 (Object)

(1) 太极左仙公 序 河上真人章句

(2) 系师 定 河上真人章句

作者为什么采取这样的标点呢？

(1) 陆德明《经典释文叙录》：河上公章句四卷，毋丘望之章句二卷。

(2) 《北史·卢光传》：“注道德经章句。”

(3) 《旧唐书·经籍志》：老子章句二卷。注：“安丘望之撰。”

(4) 《新唐书·艺文志》：安丘望之老子章句二卷。

(5) 唐玄宗《御制道德真经疏外传》：河上公章句。

(6) 杜光庭《道德真经广圣义序》：河上公章句。

(7) 《传授经戒仪注诀》：老君道经上道经下河上公章句，老君德经上德经下河上公章句。

(8) 葛玄《老子道德经序诀》：河上公即授素书老子道德经章句二弓（卷）。

根据以上八种资料，可以推定“河上公章句”都是当作“书名”用的；一如：《毋丘望之老子章句》《严氏春秋章句》《五经章句》。

如果说：“章句”即是作“注”。而天宝十载敦煌神沙乡写本残卷，分明是《无注本》，也可说《河上公章句》的“无注本”；倘再依陈君的“章句此书”的意思，更确切的说：作“注”此书；那么，在残卷中的“河上公注”又跑到那儿去了？请在卷上找出陈君自己所说的“章句”来！

5. 关于“河上公章句”的版本问题，这本来是很普通的问题；陈君也一再纠缠不清。

(1) 比如陆德明《老子音义》称：“河上一本。”就是说：“另一河上公本。”因为老子书在五代以前没有木刻本，都是钞本或写本。所钞不同，遂有异本；河上公注本的钞本当然不止两本，但在“音义”中只举两本罢了。此指“经文”不同而言；先写者为“旧本”，后写者为“新本”。

(2) 其次，河上公注本有无两种？即谓“注文”有无两种？我们根据法琳《辩正论》所引《河上公解》一段文字，与现存本比较，内容相差甚远；因而“怀疑”河上公有两种“注”本，即一真、一伪；真者为“旧本”，“伪者”为新本。因为唐朝刘知几即怀疑河上公注是“伪书”。“伪书”可以这样说：本无此人，而假托其人为之；其书已佚，后人假其“书名”为之。如果作者对辩正论所引的推论正确；那么，现存的河上公注本即系贗品；也可说“又一本”。

(3) 至于“无注本”或“白文本”，正如陈君所说：“后人把注删掉，才有无注河上公本。”推原本始，当河上公（不管是何人）注《老子》时，一定先有一种“无注”的“底本”；然后加“注”；如果他的“底本”现在还存人间，就是河上公的“无注本”；自不致发生疑问。这样推论，当然也可以说：“先有河上本（无注本），后来才有河上公注本。”我们不能起河上公于地下，邀他出来作证；因此：只好就删去“注文”的本子来说，否则，“专家”又如何能够利用《想尔注》本来讨论“五千文来源”呢？饶宗颐先生亦曾根据《茅山志》说：“老子道德经，有玄师杨真人（即杨羲）手书张镇南古本。其所谓五千文者，有五千字也。”又说：“此想尔注本，即所谓系师张鲁之五千文本。”这岂不等于说：杨羲把想尔注本删去“注文”之“张鲁本”。

(4) 现存有不少删掉“注文”的河上公“无注本”，亦即“白文本”：“国立中央图书馆”善书目上卷著录，该馆现藏有：

一、老子道德经二卷 旧题：《河上公章句》。明刊黑口本。

二、老子道德经二卷 旧题《河上公章句》。明乌程闵氏刊朱墨套印本。

三、道德真经二卷 旧题：《河上公章句》。明万历五年刊施尧臣编“四子”本。

以上都是指“删去”河上公老子“注文”，留下“经文”的“白文本”；亦可称为“河上公章句”的“无注本”。

(5) 作者为什么说：“系师定河上真人章句”呢？

《随书·经籍志》：“《老子道德经》二卷。”注：“河上公注。”葛玄《老子道德经序诀》亦称：“《老子道德经章句二弓（卷）》。”陆德明《经典释文叙录》：“《河上公章句》四卷。”仪注诀：“《河上公章句》分道经上、下，德经上、下；可见亦作‘四卷’。”天宝十载敦煌神沙乡写本残卷，末题：“五千文，上、下二弓（卷）；合八十一章，四千九百九十九字。”又：天宝十载敦煌玉关乡写本残卷，斯坦因第六四五三号自“上善若水”至卷末，与此卷略同；上、下卷每章之末俱注明字数。上卷末题：“老子道经上。”下卷首题：“老子德经下。”下卷末在《太极左仙公序系师定河上真人章句》后却多一行；题：“老子道德经上下卷”八字。足证此两本俱有“分章”，并作上、下“二卷”；“二卷”与“隋志”合。“分章”则与“不分章”之“想尔注”本异。岂“系师定河上真人章句”者，将原有“四卷”改“定”为“二卷”；原如《想尔注》本“不分章”者，加以“分章”？倘若作者的“估计”是“不错”，则可说：系师“定章句”矣。

(6) 至于此本《残卷》是否由葛玄所“删定”，或“校订”？作者仍旧没有放弃原有的“假设”；并准备将来有暇，再写一篇：“葛玄与河上公章句之关系”，加以详论；于此不再赘述。

论道藏本顾欢注老子之性质*

柳存仁**

题顾欢注之《道德真经注疏》，收《道藏》四〇四至四〇六，内容杂糅，实为研究南北朝迄唐、宋为《老子》一书作注疏者之上好材料。清儒至近贤论证之者，亦不乏人。所言或是或否，愚不能悉安。谨就所见，拈得小题，亦所以就政于治哲学、版本与思想史之群贤也。

顾欢，南齐武帝永明元年卒，其生卒年代为约402至483，《南齐书》五十四《高逸传》，《南史》七十五《隐逸传》并有传。二传大体相同，略云：欢二十余从豫章雷次宗谘玄儒大义。刘宋末，萧道成辅政，悦欢风教，徵为扬州主簿，曾遣中使迎之。齐太祖（萧道成）践阼（四七九），欢称“山谷臣”。永明元年（483）诏徵不就，献《老子治纲》一卷。此其大凡。雷次宗《宋书》九十三有传。今本顾欢注题“吴郡徵士”，盖即所谓“山谷臣”之义。其书原本当成于顾氏晚年。

考之著录，《隋志》录顾欢《老子义纲》一卷，《老子义疏》一卷。《新唐书》则作《道德经义疏》四卷，《义疏治纲》一卷；《旧唐书》与之悉同，惟“治”字避高宗讳作“理”。《经典释文·序录》云《堂诰》四卷，然夹注又云一作《老子义疏》。是《义疏》方为顾欢注，而《治纲》乃钩玄撮英之作，非必为注疏体裁也。今之注本，果为顾著，盖即《义疏》之遗。顾书之真伪，其写作时代，后世何书尝引用之，姑暂按不提；今请先言今存《道藏》本顾欢注内容之芜杂。夫内容既杂，则不得不详析其内容以观其材料之来源与其混淆之迹。若统言顾欢注，无乃失之^①？

盖今本顾注之体裁，曰“注”，曰“疏”，曰“御”，曰“某某曰”，曰“某曰”，所包实不止一人一人之作，而各家亦非同时代之人。

其言“注”，悉用河上公。河上公道家著录谓为西汉文帝（纪元前一七九至一五七）时人，固属依托，然河上公序《金楼子·立言》篇下曾引用，皇侃《论语义疏》亦引河上注，则梁以

* 本文原载《香港联合书院学报》1970年第8期。

** 柳存仁，1917年生，1939年毕业于北京大学，后获伦敦大学哲学博士及文学博士学位。曾任澳大利亚国立大学中文中文系主任、亚洲研究学院院长，澳大利亚人文科学院首届院士、英国及北爱尔兰皇家亚洲学会会员。著有《和风堂文集》《中国文学史》《道教史探源》等。2009年8月13日在堪培拉CALVARY医院病逝，享寿92岁。

① 清人如毕沅《老子考异》引此本以校傅奕本，王昶《金石萃编》引以校《开元碑》，严可均《铁桥漫稿》引以校《景龙碑》，皆适以此本为顾欢注本。冈村繁先生作《人物志刘注校笺》叙及顾欢注，于此点似未尝细察。《校笺》刊1961年《名古屋大学文学部研究论集》二五（文学九）。

前书可知。唐刘知几攻其非,主张治《老子》当从王弼注不当依河上,盖昧于齐、梁以还此注在士大夫及民间所已产生之影响;而唐玄宗注《道德经》仍多从河上者,则正可见河上公注在唐代一般人心目中之力量也^①。顾欢之原注疏,是否即疏河上,且如此本悉引河上注于其书内,以此仅存本中所收之“顾欢曰”各条为数并不多,吾人弗能具言。第其本内之所谓“注”悉同河上,则以河上注本具在,比较可知,弗待赘絮者也^②。其言“疏”,则唐初成玄英疏,此于书中卷四第23页a明言“成疏”可知,非顾欢之疏也。然成玄英疏今实不全,亦有可得而述者。巴黎藏敦煌残卷P2517为成疏现存之一部分原文,罗振玉《鸣沙石室古籍残丛》第4册收之^③,盖第五残卷(《老子》六十至八十一章)。然罗氏误以此为梁时道士孟智周(小孟)之疏,其误一;又《残丛》所收,目录书为《赞道德经义疏》,“赞”字实“老子”二字之误释,疏实称《道德经义疏》,无《赞道德经义疏》也^④。案,成玄英为唐贞观至高宗时人(约六五五),《新唐书》五十九《艺文志》夹注有传。《道藏》四〇七至四一三强思齐《道德真经玄德纂疏》颇引成疏,盖即《新唐志》成玄英《道德经开题序诀义疏》(七卷)。强思齐晚唐人,僖宗后入蜀,《纂疏》有乾德二年(920)杜光庭之序,是成疏唐末五代尚存。强氏所收,或于成疏原文稍有增损^⑤,然亦幸赖其保存成疏之大凡,而足供后世辨章考镜之资^⑥。

其言“御”,即唐玄宗御注。注四卷,疏十卷,今并收《道藏》中,唐、宋以还所谓开元(二十一年,公元七三三)御注是也。据《玉海》卷五十三《艺文》引《集贤注记》,书虽为玄宗亲撰,实尝引崔沔及道士王虚正、赵仙甫等人共为参订。然大体则以玄宗之主张为主张^⑦。又古今帝王为《老子》一书作注者甚众,然尤以唐玄、宋徽二注为最著名^⑧。此书收唐玄御注,其成书时代去顾欢益远,不辩自明。

顾欢之文,惟见于书中所引之“欢曰”等三四十条耳。然其间亦闻曰“严、顾等”,曰“顾等”,其中尚有未能指实为顾欢之作者^⑨。然书中于注、疏、御三者之外,所引他家之说者,实不止顾欢一人。姑依时代为之先后,则有:东汉严遵,魏何晏,晋羊祜、郭象、孙登、裴处恩,苻秦时来华之鸠摩罗什,南齐顾欢、松灵,梁张凭(或刘宋张嗣),后魏卢景裕,北齐杜弼,唐蔡子晃、车惠弼、李荣等人。其间稍有疑窦者,如有“王曰”“王、卢曰”“王及罗什二家”,此王氏前人多以为即王弼,居之不疑,不知王辅嗣注《老子》固在,王曰实非王弼,

① 参看拙著《道藏本三圣注道德经之得失》一文,将刊香港中文大学《崇基学报》1969年第九卷第1期。

② 河上公注收《道藏》三六三,今存其他刻本甚多,且有涵芬楼影印常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏宋本。又河上公注 Eduard Erkes 英译本名 Ho-shang Kuang's Commentary on Lao-tzs, Artibus Asias, Ascona, Switzerland, 1958。

③ 《雪堂校刊群书叙录》卷下《敦煌本老子道德经义疏跋》并可参考。

④ 石滨纯太郎《书敦煌本老子道德经义疏残卷后》,刊《支那学》第一卷第11期,第68页,盖短跋也,曾指出罗叔言先生此点之误,然亦信罗氏之说,以此本为小孟疏,且云:“余今观兹注疏,校以敦煌本,始知道家误传顾疏而小孟疏实未尝亡佚。”罗氏及石滨氏之说成于五十年前,前人偶疏,不当深苦之也。

⑤ 参看石滨纯太郎《敦煌古书杂考》(《老子成玄英义疏》条)。收《东洋学报》第十五卷第4期,第85-89页。

⑥ 蒙文通先生亦有成疏辑本,四川省立图书馆印行,并参蒙氏:《校理老子成玄英疏叙录》,《图书集刊》等7期。案,《新唐书》又载成玄英《老子道德经注》二卷,已佚。

⑦ 玄宗尝为《道德经》改文字,此实诸臣并羽流所不敢为,参前注642。又王顾亦尝参其役,详见下文。

⑧ 帝王作《老子注》,玄宗以前如梁武、简文帝、周文帝及玄宗之父唐睿宗,玄宗以后又有宋徽、明太祖及清世祖;顺治之注实为成克鞏等所撰。去春愚尝参用唐、宋、明人撰《老子》各注,为唐玄、宋徽、明太祖三注本作会笺,成《道藏本三圣注道德经会笺》一书,约十万言,盖《读道藏札记》少副产品耳。勿已一载,仍待补苴,未可遽为刊布也。

⑨ 河上公注收《道藏》三六三,今存其他刻本甚多,且有涵芬楼影印常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏宋本。又河上公注 Eduard Erkes 英译本名 Ho-shang Kuang's Commentary on Lao-tzs, Artibus Asias, Ascona, Switzerland, 1958。

固可一判即明者也。马夷初先生以王为南齐之王玄载，王重民先生以为东晋王尚^①，愚意尚有疑窦。又有《节解》，其时代当为判明。复有“陈曰”，陈指何人，应加稽徵。此皆近贤研究愚以为容有可商者也。至于张氏或曰张凭，或疑张嗣；卢景裕或作卢裕之类，问题不大，兹篇可弗絮求。

据上文可见，顾欢注《老子》一书之非全为顾欢注，事已甚明。自阮元以降，又多以此书即唐代张君相编之《三十家道德经集解》。或《集解》之残编。其事似是而非，宜先稍加辨正。

张君相之书，据杜光庭《道德真经广圣义》之序，云岷山道士张君相作《集解》四卷^②，并开列其他笺注各家姓名。杜书成于天复元年（901），盖为纪录此书之甚早者。《宋志》则作唐道士张君相《集解》六卷，而《两唐志》则作张道相《老子集注》四卷。惟晁公武《郡斋读书志》称《三十家注老子》八卷，而张氏之地望，则《广圣义》《郡斋志》并同。君相、道相，吾人亦无理由遽怀疑其非一人。《晁志》卷三下云：

右唐蜀郡岷山道士张君相集河上公、严遵君平、王弼辅嗣、（何晏）郭象子玄、锺会士季、孙登公和、羊祜叔子、罗什、卢裕、刘仁会、顾欢景怡，陶隐居、松灵仙人、裴处恩、杜弼、《节解》，张凭、张嗣、臧玄静、大孟、小孟、窦略、宋文明、褚揉、刘进喜、蔡子晃、成玄英、车惠弼等注，君相称三十家，而列其名止二十有九，盖君相自以为一家言，并数之耳。君相不知何时人，而谓成玄英为皇朝道士，则唐天宝后人也。“绝学无忧”一句在“绝圣弃知”章下，以“唯之与阿”别为一章，与诸本不同。

案，晁氏之书，断于南渡。其言张君相本《老子》章次异同，似尝见其本者。然以君相为天宝后人，则不惟不知成玄英，亦且不知君相。张守节《史记正义》于开元二十四年（736）杀青，《正义》尝引君相之文，则君相实在天宝前可无疑。除《晁志》外，《道藏》四〇三，彭耜《道德真经集注杂说》引董道《广川读书志》，亦尝录大批唐以前注《老子》者人名，盖并从君相之本出。《四库全书总目》卷一百一十二《广川书跋》条引曾敏行《独醒杂志》。云董道建炎己酉（1129）从驾，其时代大体可考。然彭耜《杂说》上第3页a又云君相之书徽宗崇宁中（1102-1106）已不复见，彭氏之害有绍定己丑（1229）序，去北宋尚非太远，果君相之书徽宗时已佚，则公武所见，或为别本。然书亡而根按前人纪录仍加采摭者，亦复有之，如

① 关于此十余家之姓氏背景，近贤如马叙伦《老子核诂》（《天马山房丛著》，1924年版）、王重民《老子考》（中华图书馆协会1927）、李翹《老子古注》（芬薰馆刊1929）所作成有可观，然亦皆有小疵病。王重民先生《老子考》绝版已多载，盖其少作，唯图书馆中或尚可求之。其书成于“民国十五、六年”，搜考殊博，且系索引，亦便于检查。然偶有失考者，如《道藏》四三一，刘惟永《道德真经集义大旨》所引各书，多附注成书年代，宜可信矣，顾其中亦有参差者，亦有得自鸾书者，如张冲应之注是，重民先生未加析辨，并为著录，似为一失。

又诸家于此十余人所作考证，其根据亦殊简略，史籍著录书名作者而外，兼参杜光庭《道德真经广圣义》（《道藏》四四〇）序中所述当时所见“累代尊行哲后明君鸿儒硕学论疏笺注”之注家约六十人姓名。例如郭象，《晋书》卷五十有传，名见杜光庭《广圣义序》第2页b开列各家名次，而杜说又为南宋董思靖《道德真经集解》（《道藏》三九三）序说所引；孙登，晋尚书郎，为孙统之子。见《晋书》五十六《孙楚传》（仁案，《晋书》九十四《隐逸传》有另一孙登，非其人），注《老子》二卷，《音》一卷见《隋志》……诸如此类是也。其不入张君相《三十家集解》者，如李荣，名见《两唐志》，《唐书》一八九上《罗道琮传》，及《佛道论衡》。其所注《老子》，敦煌残本之外，收《道藏》四三〇者题元天观道士李荣注四卷，作《道藏目录详注》者遂误以为元人，不知李荣乃唐初道士之佼佼者，《道藏》四四九所收《西升经集注》亦有任真子李荣之注在内也。裴处恩之名，杜光庭《广圣义序》第3页a引则作裴楚恩；车惠弼之名，杜序引作车弼；《卢景裕传》见《魏书》八十四，《北史》三十，作《老子注》二卷见《隋志》，然杜序第3页a引又作卢裕。若证以《新唐书》卢景裕梁旷等作《老子注》二卷之言，则杜书或不免传写之误。晁氏《郡斋读书志》亦作卢裕。李荣注见敦煌卷子者其编号为P2694、2864、2060、3237、2577、3277。

② 同上。

《道藏》二九三，董思靖《道德真经集注》有淳祐丙午（1246）序，亦罗列三十家姓名，其时君相之书，或亡或佚，盖难质言^①。

以此各家著录之张君相《三十家集解》。与《道藏》所收顾欢注《老子》相较，其各家名氏并不全同，且《集解》无玄宗御注，亦有违于今存顾欢注本之“注”“疏”“御”体例。若执此顾氏注本即《三十家集解》之说，则其主张势必言顾氏注本虽为《三十家集解》之一部分，但已有阙佚，且又有他家之文字羸入。此即清代如阮芸台等人据《晁志》所为之说也。

清代以前，明焦竑《国史经籍志》卷四上云《道德经三十家注》八十卷，盖承前人之纪录，实未见其书，故所称卷数亦颇有误。《道藏》一一一五，焦竑《老子翼》卷五（第13页a—第14页b）云“杜光庭笺注六十余家”，又误读杜氏《广圣义》序文第2页b所云“明君鸿儒硕学论疏笺注六十余家”之文，非杜氏自有六十家笺注也。然展转传录，弗究其原，近贤如李翘《老子古注》。丁仲祐先生（福保）《道德经笺注》，及《笺注》所附周云青《老子道德经书目考》，并以为有杜光庭《六十家笺注》一书矣^②。然谓顾氏注即张君相《三十家集解》而肯定之者，实仿自阮芸台《掇经室外集》（《四库全书未收书目提要》），莫友芝《邵亭知见传本书目》卷十一，而刘氏翰怡（承干）遂据以顾欢注本刻入《嘉业堂丛书》。书名《道德真经注疏》，有“中华民国己未”（1919）刘氏之跋云：

……（上文引《南齐书·高逸传·顾欢传》文，兹略。）今《道藏》目录存八卷，即从《道藏》信字号钞出。阮文达据晁氏《读书志》，考此书为张君相三十家……（案，原文此处开列张君相外二十九人姓名，悉同前引《郡斋志》），今以其（公武）言考之，颇与是书合，则为君相所集无疑。至书中兼有引唐玄宗御疏，则又为后人所羸入，而所称“陈曰”“荣曰”者，殆杜光庭所云任真子陈荣也。今本止有王弼、蔡子晃、卢裕、羊祐、罗什、杜弼、陈荣、车惠弼、孙登、松灵仙、严遵、张嗣、郭象、裴处思、成玄英十五家，又有缺佚矣。然内疏文采取最多，故归之顾氏。究系六朝初唐人佚文，存之亦见玄学与禅学相通之理，不仅出罗什等也。

马夷初《老子核诂》第280页a《引用书目》，称此本为成玄英《道德经义疏》，盖用其书而不受其论据之影响者。王重民《老子考》成书甚早，从刘氏之说固矣，近年如朱谦之《老子校释》，仍以为顾氏注本为张君相撰^③，则不可不辨。

夷核近贤之考证，违误之处较多者，如前引刘氏之跋文，盖亦其一。如刘氏言“内疏文采取最多，故归之顾氏”，疏非顾欢作，引证不论。又如刘氏言任真子陈荣，亦无其人，盖李荣之误。《道藏》四四九至四五〇，《西升经集注》内亦收李荣注，题任真子可证。《西升经》依托老子，事见《广弘明集·辩惑篇》。唐道士韦处玄始分之上下经，唐代道士多有注疏，成玄英疏《老子》即尝引《西升经》，唐玄宗御注亦尝引之，且偶有驳义，可无疑也。然陈荣为

^① 古逸丛书收藤原佐世撰《日本国现在书目》，著录《老子疏》四卷，张君相撰，系旧抄卷子。此或即《三十家集解》四卷，或系君相自撰之注，疑不能明。

^② 无锡丁先生，恂恂儒者，六十年来所刻书于医家、文字训诂、佛道二教有关文献者至多，是编尚非先生之所长也。先生治学次第，见所著《畴隐居士学术史》（1949），弥可景从。愚于“‘民国’十八年”（1929）冬先慈病笃时尝谒先生于滬梅白格路医庐求治，及今四十年矣，思之泫然。

^③ 《老子校释》，上海龙门联合书局1958年版。案，朱氏此点固误，然其书于唐、宋以还注《老子》各书颇加注意，又载河上公注有南北本，引日本藏书旧抄本、写本，不无可参。

李荣之误，不过刘跋误记之一端。

前文已言自杜光庭《广圣义》之后，晁公武《郡斋读书志》著录张君相《三十家集解》姓氏以还，顾欢注本之“王曰”，学者仍多以为王弼，而不察王弼注乃无一语与之合者，其失检固不自嘉业堂始也，而其弊嘉业堂亦承之。又嘉业堂刻本实自《道藏》信字号钞出，自《道藏》于“‘中华民国’十二年”（1923）影印以后，此本除单行外已无特点可言，而刊刻之讹，转有与其所祖之《道藏》本相违异者。如刘刻本卷六第5页b“成曰，亦自然之理也”，核之《道藏》本卷六第7页a，乃“陈曰”非“成曰”。刘刻本虽精雅可喜，其于考据之功转疏，惟可供藏书家增一掌故耳。然王弼《老子注》，自昔即有可议，又不止此愿欢注本所收原来不同之一端。

案，王弼注，《旧唐书·经籍志》著录《玄言新记道德》二卷，《新唐书·艺文志》则作《新记玄言道德》二卷，是《两唐志》所著录，立名已有不同。《新唐志》又载王肃《玄言新记道德》一卷，则与《旧志》所录王辅嗣之著同称。二王之时代有一部分时间相同，王弼卒于公元二四九，时王肃五十四岁。是二书之纠结先后，已费周章矣。巴黎藏敦煌卷子P2462题为《元言新记明老部》，于此或有可参，而《隋志》则有《元言新记明庄部》，梁澡之作。查《二十五史补编》侯康《补三国艺文志》姚振宗《三国艺文志》^①，俱著录《玄言新记道德》为王肃之作。然此不过为稽考之备，若其书之不存，即或并与王弼注有若干程度之混淆，兹亦难辨析。

今通行王弼注本，其祖本当绍自乾道庚寅（1170），而乾道本又据政和乙未（1115）印本而刻，见《道藏》三七三、王弼注本所录晁说之所记，及熊克跋。马夷初《老子核诂》尝以为范应元所见之王弼注为古本王注。案，傅沅叔先生双鉴楼藏范应元《老子道德经古本集注》二卷，收涵芬楼《续古逸丛书》，而黎莼斋《古逸丛书》中又收仿唐卷子本，其于旧本王弼注，当并有可取^②。据元刘惟永《道德真经集义大旨》，范应元成书在朱熹《黄门老子解》之后。查其所引书，引张冲应^③，则在宝祐癸丑（1253）之后；未引褚伯秀，则在咸淳庚午（1270）刊《南华义海》前。然王弼注古本之事，书缺有间，学者欲穷其蕴，当作全面性之考察。兹可言者，如洪颐煊《读书丛录》，言唐法琳《辨正论》卷六引《老子》“人法地，地法天”四句，王弼云：“言天地之道并不相违，故称法也。自然无称穷极之辞，道是智慧灵巧之号。”不同今本，可为一证。又案，北宋陈景元《道德真经藏室纂微篇》卷一第21页a引《王弼古本》作“不以其无私邪”一句，亦与今《道藏》三七三《王弼注》卷一第5页a不同。此类例证，固不止一二处。若能汇合诸本等量而齐观之，必有可窥其同异衍变之迹者，则前引马氏《核诂》之言，不啻其啍引而已。

虽然，顾欢注本所收之“王曰”，未必即为王弼，已有如前文所述者。又王、卢并举，又有“王及罗什”之言，从表面证据言之，则此王氏不论何人，其生存之时代不应过迟。鸠摩罗

① 分见第3册，第3168页、第3256页。

② 1929年上海梁溪图书馆有排印本范应元《老子集注直解》，又署《湛然堂无隐斋谷神子》，曹聚仁标点增订，为范书之普及本，今亦不多见。

③ 此系鸾书见前注（“关于十余家之姓氏背景”一注），此第言其成书之时代。张冲应见刘惟永《集义大旨》所录，褚伯秀《南华真经义海纂微》，收《道藏》四六七，有咸淳元年刘震孙等人之序。褚尝从范应元游，见《纂微》卷一百零六，第18页b。

什苻秦时(公元三八五)来中国,其《老子注》一卷,见《两唐志》。且佛徒为老子作注者,如僧肇、佛图澄,以及慧观、慧严、慧琳,实不止鸠师一人。故马夷初、王重民两先生虽同谓“王曰”之非王弼,其所推测之王氏,皆指唐以前人。王重民《老子考》卷二,第112页以为东晋江州刺史王尚。尚注见《隋志》,《两唐书》及《经典释文叙录》,其文又为范应元所引。然重民先生以为王尚见《晁志》及《三十家集解》,则非。马夷初《老子核诂》第82页b据《隋志》及《南齐书》,以为指南齐王玄载。两说皆似近理而实无确证。其实,王弼、王肃、王尚及王玄载而外,《世说》所叙尚有王伦;唐时有王顾,作《老子道德经疏》四卷,见《宋史·艺文志》;《道藏》四二二有王守正《道德真经衍义手钞》二十卷,曾引陈景元、苏辙之注;刘惟永《集义大旨》又录王志然《老子解》,号见独大师,云乾道己丑(二一一六九)作解;《集义大旨图序》上第12页p又云有王詡。然则马、王两先生于“王曰”一点之推测,虽胜前修,亦非公允之定论也。

兹集中有关顾欢注本《老子》之问题,缕陈而分析之,其前人已获解决之点凡二:(一)此题为顾注本之本子,注用河上公,疏用成玄英,其中更有唐玄御注疏,及南北朝迄唐时(假定)之若干他人之注;二;其书与张君相《三十家集解》未必即为一书,惟二者所采用之注,有若干作注者人名相同。至其注文之内容是否相同,或有若干程度之出入,以《三十家集解》之书早佚,吾人颇不易更作深入之探究。然上述二点以外,其待解决之处则至少有四端:(一)顾注本内引各家,称姓氏外多有无名字者,亦有所引指书名者^①,其中如《节解》等书,时代之早迟,尚待论定,尤其是若其他注家有出唐代以后者,则主迟之说或有可供参酌之价值,亦未可知。(二)愚前文所叙,顾欢本“王曰”之“王”究指何人之问题。(三)今存顾欢本所收各家之注,其原文最初或系单行,因而得为各家所引。此题顾欢注之本,愚疑不过为收集各注之本子中之一,自不必即是顾欢本或张君相。(四)今存顾欢本中之顾注是否可靠。此四点外,当然尚有若干其他之大小问题,然即此以上四端,本文其实亦未尝能悉为解决之,涓滴之贡,或并世诸贤所不遗云尔。

今请先言第一点。愚怀疑顾注本所见之《节解》之成书时代颇迟。案,著录所载释《老子》之书以《节解》名者凡四:一、《老君与尹喜解》,据杜光庭《广圣义》,此记之最古者;二、《宋史·艺文志》葛玄有《老子道德经节解》二卷,亡;三、《崇文总目》载伪蜀乔讽有《道德经疏节解》二卷,讽事蜀为右谏议大夫,知制造,奉诏以唐明皇注疏,杜光庭《义》缀其要,附以己意解释之。王重民先生《老子考》第132页以为《节解》指此。此说若确,则顾欢本注所引文字,可迟至五代。四、南宋刘师立,号真静子,有《老子节解》,见《老子翼》采摭书目。若顾注本引《节解》为此本,则顾注本之成书时代竟可能迟至绍兴以后矣。《节解》之时代固未可知,据顾注所引,徧言泥丸、华池、丹田不淫不乱诸文,颇不似早期文字,盖亦

^① 严灵峰先生著:《老子微旨例略·老子众说纠谬》(台北:《无求备斋》,1956年版),其中收有《道藏道德真经注疏本非顾欢张君相成玄英集解》一文(第54-67页),文中统计顾注本所引,除本文前已引述诸家外,尚有“想尔曰”“序家云”“内解”“疏张系及陆先生本”诸家。案,“内解”据《崇文总目》葛玄有《内解》,亡;又系师《内解》见《真诰》注,张系疑即张系师,陆先生疑是陆修静;“想尔”当指《想尔注》(近岁饶宗颐、陈世骧两先生于“想尔”皆有发挥)。以上各点,皆涉及早期道教史有关之问题,他贤发明已多,故愚除本文所能贡献者外,皆不更旁涉。无求备斋刻《老子集成》,实近年治《老子》书者一大业绩,固不待言。严先生文辨顾欢本各点,最有胜义。共言张君相注见李霖《取善集》者,文字多同他人(如成疏、李荣之类)。此可见张君相引各家,或不明注出处。《取善集》收《道藏》四二四,有大定壬辰(1172)刘允升序。

为余所以怀疑之一因。

案，严灵峰先生《道藏道德真经注疏本非顾欢张君相成玄英集解》一篇，为近岁中外学者研治顾欢注本性质最精审之一文，严文出而过去诸贤如阮芸台、刘翰怡等人之说皆可息，其所获致之结论大体上亦可以谓为处理此问题若干点最后之定论，愚无间然。惟严先生疑顾注本之“陈曰”当指唐代之陈廷玉或陈嗣古，盖亦以顾欢注本之时代不能过迟，因而从《唐书》著录之著作中求之也。愚案，北宋未有道士陈象古，当徽宗时（约1101），著《道德真经解》二卷，收《道藏》三六四。顾注本引“陈曰”凡二处（卷四第21页b，卷六第7页a），皆见于《道德真经解》卷下，（第4页b及第13页a）。此项补充，或可支持愚上文对《节解》究指何时代之本子之怀疑。即或不然，顾注本之成书亦可因而推至北宋末南宋初，应无可疑也。

请再言第二点：顾注本“王曰”，非王弼，前文引王重民、马夷初诸说已言之，然皆不易证实其究为谁人。如前文所言，书中引用“王曰”之体例，除“王曰”外，尚有“王、卢曰”（卷五第27页a），“王及罗什二家”（卷五第24页b）等情形；而卷二第10页a有“疏王曰”，疑或可作“疏[引]王曰”，而“王曰”若果为成玄英疏所引，则其当在成玄英同时或以前，彰彰明甚。然核之他书同一处有成疏者，成疏实不见此语。且顾注本此一处竟有两“疏”，未免可疑，疑此“疏王曰”之“疏”字实衍，原文应仍是“王曰”，盖传钞偶衍而已。诸如此类，固不足以证“王曰”之时代。

又“王、卢曰”……诸例，衡之书中其他情形，如卷一第22页b之“严、顾”等，卷二第1页b之“顾、什等”皆当指二人。然此二人之时代殊不必同时，即如顾欢与鸠摩罗什相接，虽与情理相悖，似仍不免有武断之危险。若更据此连称以肯定此不知名之王氏之时代，其根据又或失之薄弱。

复考之唐、宋间有关《老子》之注疏，其引用文字同于此一不知名之“王曰”者至少有两书。

一为元大德初刘惟永所编之《道德真经集义》（《道藏》四三一），卷十六第17页a所引“旧说”一段，与顾欢注本卷一第20页a-b“王曰”云“天有北极之星”一段，大致相同。案，刘书所引，仅曰“旧说”，并未标明“王曰”。惟同书卷十六第18页b明引王弼曰，可知编者心目中，此“旧说”与王弼非为一人。

刘惟永《道德真经集义大旨》卷下第23页a有以齐居士巴川阳恪一序，作于元贞丙申（1296）。同书卷下第24页a有大德三年己亥（1299）刘氏自跋，第26页b又有大德庚子（1300）八月张与材跋，相距为时至近。初观之，此“旧说”颇可令人怀疑为南宋时期道家之主张，而实不然。刘书盖有所承耳。

另一为陈景元《道德真经藏室纂微篇》（《道藏》四一八），卷二第8页b所引“旧说”，亦同于刘惟永书中所见之一段。是刘氏书中所引之“旧说”，可能即袭自陈景元之书，且并“旧说”之称亦沿用之。虽然，陈景元书中引“旧说”尚不止一处，以陈书之“旧说”校勘顾注书中之“王曰”，亦有顾注书中所无者。如陈书卷三第3页b“孰能安以久动之徐生”一段，宜可勘顾注本卷二第15页b“王曰”，结果并不相符是也。是此陈害中之“旧说”，虽然此“天有北极之星”一段颇同于顾注本之“王曰”，吾人尚不能谓陈书之“旧说”，即全部等于顾

注本中之“王曰”。

据愚撰《道藏本三圣注道德经会笺》之经验^①，陈景元书多承用唐玄宗御注疏之义而补充发挥之。其与玄宗主张稍异处虽或有之，大体上可称为赞成玄宗疏之一人。玄宗之书，为之参订者固尚有他人（参前文引《玉海》之纪录），然据《道藏》四〇三，彭耜《道德真经集注杂说》卷上第3页a。王顾盖亦为参与其役之一人。《宋史·艺文志》有王顾《老子道德经疏》四卷，其书今已不存。“王曰”之“旧说”，在陈景元以前无多书引及之者，是其人之时代在北宋前不能过远。或者陈景元所引与“王曰”相同之一部分“旧说”，及顾注本中之“王曰”，为唐时王顾《道德经疏》之原文，似非全无可能。然此“王曰”为王顾之说，不过妄逞之臆见，是否有一愚之得，仍当质之贤达。

于此问题之外，吾人尚有余论可申者，厥为陈景元本人之时代问题。案，刘惟永《集义大旨》前有图序，开列引用唐、宋诸家注疏著者姓氏、著述名称及著述年岁颇详，且多依时代先后排列^②。其举陈景元，名在朱熹、谢图南之间。朱熹书成于庆元乙卯（1195），谢图南《道德经注》成于淳祐丙午（1246），景元之书杂二人间，刘氏云“乙未造解”。乙未为端平二年（1235），或谓景元《纂微篇》刊刻之年份，非指其人存在之时代也。案，陈景元即碧虚子，卒于北宋绍圣元年（1094），见《道藏》四二〇，《纂微篇》薛致玄疏；《道藏》四六六，唐殷敬顺撰列子《冲虚至德真经释文》，碧虚子补遗，又有熙宁二年（1069）九月九日序；《道藏》四九五《南华真经章句音义》，又有元丰甲子（1084）上元碧虚子自序，云得旧本共国子监景德间印本以校；凡此皆足以说明陈景元生存及活动之时期而无可置疑者。又《纂微篇》有宝祐戊午（1258）瞻山灵应观住持杨仲庚（刻此本者）之序，而彭耜《道德真经集注》（《道藏》二九八）固尝引陈景元注者，书亦有绍定己丑（1229）自序，且置陈氏之名于所引解经人名之首。据杨、彭两氏之文，则《纂微篇》之刻，固远在端平二年之前。刘惟永之纪录，苟非有误，所记亦不过指另一刻本，初无影响于陈景元在北宋神宗间之存在也^③。

请更言第三点。顾欢注本所引河上公注、成疏、玄宗御注，皆有单行之本，其他各家，并顾欢注在内，宋代以前亦必皆有单行本，用可为作集注、集解者所取资。故此现存之顾欢注本，如不误题为顾欢注，亦必为一《道德经集注》本也。循是以言，此本中所收各家之注文，或采或否，选辑之者仍必自有其权衡与主张。故此本某注所未采之文字，其他注本或辑本亦或可能收入，而于此各本之外，逸而未采以致散佚之原文亦必尚多。盖集注本或在求备，或在求合乎编者之需要与主张，其要求亦匪一也。例如《初学记》二十三引孙登注“道生一”句云“妙一宅于太虚之内，玄化资于至道之用，故因其所由，谓之曰生”；陈景元《藏室纂微篇》卷六第14页a“广德若不足”句下引《孙登》曰，卷七第10页a-b“生之徒十有三，死之徒十

① 帝王作《老子注》，玄宗以前如梁武、简文帝、周文帝及玄宗之父唐睿宗，玄宗以后又有宋徽、明太祖及清世祖；顺治之注实为成克巩等所撰。去春愚尝参用唐、宋、明人撰《老子》各注，为唐玄、宋徽、明太祖三注本作会笺，成《道藏本三圣注道德经会笺》一书，约十万言，盖《读道藏札记》少副产品耳。勿已一载，仍待补苴，未可遽为刊布也。

② 前文言范应元成书之时代，在朱子书后。朱熹名下无书名，刘惟永注云庆元乙卯（1195）即是。《黄门老子》解书名见《朱文公集》卷七十二，非引自刘氏书也。

③ 陈景元之师为张无梦。《道藏》一四七，《历世真仙体道通鉴》卷四十八第7页a，有《张无梦传》，云：“碧虚子陈景元尝预弟子列，得老庄之深旨。”同书亦有《陈景元传》，见《道藏》一四八，卷四十九，第4a-5a页，然此非原始材料。不似序跋文字之直接。惟《道藏》一一四，《碧虚子亲传直指》云“晚遇海琼先生”，海琼当指南宋时之白玉蟾，此则如非依托，必另有一碧虚，不能指陈景元也。

有三”引孙登曰；《道藏》四〇三，彭耜《道德真经集注释文》第4页b引顾欢注；《道藏》一一五至一一六，焦竑《老子翼》卷二第12页a，卷四第8页a引罗什之文，皆不见今本顾欢注。欲求其备，此当于唐、宋旧本多加比核，而可总其成，汇成古注之辑逸。事虽非难，董理亦雅需时日。若瑞安李氏《老子古注》之书，差有其体制，而取材未详，校辑未尽，尚非无可补正者也^①。

例如《道藏》三八四至三八五，金赵秉文《道德真经集解》卷一第19页a-b“五色令人目盲”句下引罗什曰，云“不知即色之空，与声相空，与聋盲何异”，与顾欢注本卷二第1页b“顾、什等曰，但闻嘈嘖在耳，乃曰不聋。不知声相即空，与聋何异”相较，意旨最近而文字仍有不同，此或可据赵本以校顾欢。虽诸条漫漶，苟搜求益广，材料增多，或不难复其条贯也。

请更言最后一点：如上所考，今存顾欢注本，其辑合而成此本子之时代既迟至宋代，上距顾景怡可六百年，其中之文字是否可靠，在理论上自亦可能成一问题。愚案，近年日本藤原高男先生于此点颇有考证^②，本文不必重复。惟愚亦有可肯定而言者，顾注本无作伪之痕迹，且无作伪之必要。欲明此点，除今本文字可与他处所引互作比证研究外，今顾注本卷一第16页b-第17页a二页“湛兮似或存”至“能无离乎”共二百三十五字无一注文，亦可证此本最初为之集注之人所据或系一旧卷，此一部分完全无注疏，亦即任之，毫无补缺之用心；其后他人所注附丽以行，此部分亦未加补充，传钞至明代，遂入《道藏》。故此本子虽内容芜杂，文字脱落，体例弗纯，已类如前述，而其于研治《道德经》者仍复有其客观之价值，则不待置辩。此则在《道藏》未影印流布以前，吴兴刘氏先为流通，即或称有刊落，苟全编之不行，叹秘籍之重见，其功亦可谓匪细匪谬矣。

【后记】庚戌（1970）二月将尽，值李棣斋先生远函属为《学报》作短章，以《五千言》为期。适逢复活节假四天，蜗居稍暇，因掇拾小文，藉答雅怀，亦不过比年读《道藏》之副产，读者或可与上文中所引《崇基学报》拙文并观。非敢遽言治思想史，不过为时贤之治思想史者稍备其材料而已。三月二十八日，识于堪培拉。

① 如前言陈景元：《纂微篇》卷七，第10页a-b所引孙登之文，李氏之书即未收入。

② 据藤原先生考据，顾欢注本所收顾欢注有四十一条，此外，《辩证论》引有二条，《后汉书·朱穆传》注引一条，《经典释文·老子音义》引十二条，董思靖《道德真经集解》引一条，李霖《取善集》引三十六条，又敦煌残卷S4430所收约八十七条（约《老子》第七十至八十章），藤原先生并取与见他籍者比较。详见藤原高男：《顾欢老子注三考》，《汉魏文化》1967年第6期，第13-38页。

又藤原氏据《南史》七十一《儒林传》有顾越《老子义疏》，顾越与周弘正同时（《周传》见《陈书》二十四，《南史》三十四），由顾、周而至张踐（《隋书》三十三，《南史》七十一），由张而至陆德明，可见《义疏》本之传授。故各家注所录“顾曰”，是否即为顾欢，自然亦为另一重要之问题。愚谓“顾曰”与“顾欢曰”或“欢曰”似可能有别，然数百年间传钞者未必即精版本历史，其间比较，仍非逐条疏正无以大明。即此处所录顾欢注，其实亦树有逸见他处者（参前注①），顾注之重新辑录与整理，事固琐碎，使董埋古籍得复其旧，亦后人所当勉为者也。

关于僧肇注《道德经》问题

——四论中国解释学问题*

汤一介**

中国有很长的注释经典的历史。研究中国经典注释的历史，对深入了解中国文化的方方面面有着重要的意义。我们都知道，中国经典注释问题和中国的“训诂学”“音韵学”“文字学”“版本学”“目录学”等等是分不开的。本篇拟通过一个具体问题，来看创建中国解释学（与西方解释经典的理论与方法有相当大不同的中国解释学）的种种困难。

1998年12月，在广东道教圣地罗浮山的黄龙观召开了“第二届道家文化国际学术讨论会”。会上，德国学者瓦格纳（Rudolf G. Wager）教授提出僧肇有《道德经注》的问题。由于我曾注意过僧肇的老师鸠摩罗什的《老子》注问题，听到瓦格纳教授说僧肇有《老子注》，自然对此很感兴趣。在罗浮山没有来得及和瓦格纳教授交换意见，也没有来得及问他，僧肇有《老子注》所据材料。会后，我本打算从各种老子《道德经》中的注疏去找僧肇《老子注》的材料，但由于其他的事，一直没有能着手。庚辰年春节稍有空闲，我把《道藏》中的《道德经》注释粗粗翻了一遍，发现在元赵秉文的《道德真经集解》中确录有僧肇的注语（刘惟永的《道德真经集义》中也有一条，详后）。这样，不得不使我去作进一步的研究了。

一开始我就觉得，《道德经》第五十三章“使我介然有知，行于大道，唯施是畏”注中的“肇曰：有所知，则有所不知，圣心无知，故无所不知。小知，大知之贼也”，好像在《肇论》中有类似的话。经我一查，此“肇曰”确实在《肇论》中有。于是我想，赵秉文《道德经集解》所引僧肇的话是否都可以在僧肇的《肇论》或他的其他著作中找到？下面是我查找的结果：

（一）《道德真经集解·天下有始章第五十二》注中有如下一段：“肇曰：有所知，则有所不知；圣心无知，故无所不知。小知，大知之贼也。”（刘惟永《道德经集义》同有此条）应是出自《肇论·般若无知论》，其文为：“夫有所知，则有所不知，以圣心无知，故无不知，不知之知，乃曰一切知。”“小知，大知之贼”为原文所无，很可能是赵秉文据《般若无知论》中的一句“若有知性空而称净者，则不辨于感知”所加，或者是赵根据对僧肇所说的理解加上

* 本文原载《学术月刊》2000年第7期，第22-25页。

** 汤一介（1927-2014），生于天津，湖北省黄梅人。1951年毕业于北京大学哲学系。曾任北京大学哲学系教授、博士生导师，中国哲学与文化研究所所长，《儒藏》编撰中心主任；兼任中国文化书院院长、中国东方文化研究会副理事长、中国炎黄文化研究会副会长、中华孔子学会副会长。

去的。

(二)《天下皆知章第二》注中有如下一段：“肇曰：有无相生，其犹高必有下，然则有无虽殊，俱未免于有也。此乃言象之所以形故，借出有无之表者以祛之。”此见于《涅槃无名论》，其文为：“有无相生，其犹高下相倾，有高必有下，有下必有高矣。然则有无虽殊，俱未免于有也。此乃言象之所以形……非涅槃之宅，故借出以祛之。”按：“有无之表”即“涅槃之宅”，非有非无，乃得中道。

(三)《希言自然章第二十三》注中有如下一段：“肇曰：真者同真，伪者同伪，灵照冥谐，一彼实相，无得无失，无净无秽，明与无明等。”查僧肇《维摩诘所说经注·见阿闪佛品》中有：“……是以则真者同真，伪者同伪，如来灵照冥谐，一彼实相，实相之相即如来相。”且《阿闪佛品》经文中有“一切无得无失”，肇注：“无得故无失。”有“非净非秽”，肇注：“在净而净，谁谓之秽；在秽而秽，谁谓之净。”有“明与无明等”，肇注：“法身无相，体顺三脱，虽有三明，而不异无明也。”且《肇论·涅槃无名论》亦有“是以则真者同真，法伪者同伪”“未尝有得，未尝无得”等语。《道德真经集解》引僧肇语出自《维摩诘所说经法》僧肇之注的拼凑当无可疑。

(四)《宠辱章第十三》注中有如下一段：“赵曰：肇云：大患莫若于有身，故灭身以归无，此则二乘境界，谈道者以不惊宠辱，遗身灭智为极则，岂知圣人之旨哉！”其中“肇云”是赵秉文引用僧肇的话，不能据此以为是僧肇的《老子》注文。查《涅槃无名论》中有：“子乃云：圣人患于有身，故灭身以归无；劳勤莫先于有智，故绝智以沦虚。无乃乖乎神极，伤于玄旨也。”此中前四句是僧肇引“有名”的话，后面两句是僧肇批评的话。又僧肇《维摩诘所说经注·方便品》中有僧肇的注曰：“二乘恶厌生死，怖畏六尘。”这些大概是赵秉文引“肇云”的所据。按：僧肇认为“大患莫若于有身，故灭身以归无”，只是声闻、缘觉二乘境界，故《方便品》注谓：“二乘恶厌生死，怖畏六尘。”

(五)《绝学无忧章第二十》注中有如下一段：“肇曰：习学谓之闻，绝学谓之邻，过此二者谓之真过，然则绝学之外，向上犹有事在。”此当出自题为肇著的《宝藏论》中：“夫学道者有三：其一谓之真，其二谓之邻，其三谓之闻。习学谓之闻，绝学谓之邻，过此二者谓之真。”汤用彤先生《汉魏两晋南北朝佛教史》中说：“又金赵秉文《道德经集解》引有所谓肇公之《老子注》，其中有‘习学谓之闻，绝学谓之邻’诸句（禅宗书《碧岩录》五引此诸语，则谓出于《宝藏论》），实《宝藏论》中语。论中亦并颇有道教理论与名辞（如虚洞、太清、阴符等），则似此论为中唐之后，妄人取当时流行禅宗及道教理论凑成，托名僧肇。而所谓肇公之《老子注》，同是伪书也。”^①

按：上引前四条当系赵秉文取自僧肇他书以注《老子》，而此第五条则系取自伪托僧肇之《宝藏论》，因此不可作为僧肇的思想。我们还可以进一步讨论此问题，就唐宋以来《道德经》的集解中所引用的各家语看，决不能认为注中引有“某某曰”就以此认为某某有《老子注》，如董思靖的《道德真经集解》中多次有“程伊川曰”，但程颐并无《老子注》之书，而是董思靖引程颐的话以注《老子》。

^① 见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局1963年版，第332-333页。

就以上的分析看,应可得出僧肇没有《老子注》的结论。但是,还有另一个问题需要我们解决。查唐末杜光庭《道德真经广圣义》的“序”中列举注《道德经》者六十余家,其中有“沙门僧肇,晋时人注四卷”等语。元刘惟永《道德真经集义大旨·老子序说》全录了杜光庭的《道德真经广圣义》,又在《集义大旨》卷中述杜光庭义谓:“……论注疏解六十余家,言理国则严氏、河公,杨鑣自得;述修身则松灵、想尔,逸轨难追;其间梁武、简文、僧肇、罗什、臧、陶、顾,盖霞举于南朝……”其中也说到僧肇。在同书卷上有“道德真经集义诸家姓氏”一项中有“什法师、肇法师、陆希声、司马温、太平光师、圆师、秉文、叶氏,已上八家系集注中所引”一段。这说明刘惟永并未见到过所谓僧肇的《老子注》,而是转引自赵秉文的《集解》^①。又查在题为四卷《唐玄宗御制道德真经疏》前,有《道德真经外传》一篇,其中也开列“古今签注者多矣,见行注者六十余家,开列于其后”,所列与《广圣义》全同。这里就产生了一个问题,是《广圣义》抄《道德真经外传》的,还是《外传》抄《广圣义》?据任继愈先生主编的《道藏提要》引《续修四库全书提要》谓:是篇“其非玄宗御制”,是有充分根据的^②。因此,开列《老子》“古今签注”六十余家总是在中晚唐时才有的,《广圣义》与《外传》谁先谁后无关宏旨。

我们再回到讨论《广圣义》中存在的另一问题。在《广圣义》卷一《叙经大意解疏序引》中有如下一段:“诠注疏解,六十余家。言理国则严氏河公,杨鑣自得;述修身则松灵,想尔,逸轨难追。其间梁武、简文、僧肇、罗什、臧、陶、顾、孟,盖霞举于南朝……”在《广圣义》卷五“第四宗趣旨者”中,有一段与《序引》文大同而小异,如谓:“……河上公、严君平皆明理国之道……符坚时罗什、后赵图澄、梁武帝、梁道士寔略皆明事理因果之道……”照理说,僧肇应是罗什一派,属“明事理因果之道”者,然与《序引》不同,未列僧肇之名,且查《广圣义》中亦未见引有僧肇之语,不知何故。据我推测,无论《广圣义》或《外传》,并未自己见到所列六十余家注之全部,盖因其中所列之人并未都注过《老子》。这里我可举出一条确凿的证据。《广圣义》与《外传》的注者中均有“南阳何晏,字平叔,魏驸马,都尉”,然何晏实无《老子注》,据《世说新语·文学篇》记载:

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》。

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》。

这两段文字虽有小异,但可知何晏论《老子》只存有《道德论》,而不存有《老子注》。这点可以证之张湛《列子注》所引何晏语。《世说新语·文学篇》有“裴成公作《崇有论》条,注引《晋诸公赞》曰:自魏太常夏侯玄、步兵校尉阮籍等皆著《道德论》”云云。王维诚《〈老子旨略〉通考》在引用上面那段《晋诸公赞》后说:“窃谓魏世诸公著《道德论》,当皆论说《老子》旨要,其义本与注解《老子》相通。”这或者也说明,我国古代的所谓“注”并不都是随文注,对一些经典的论说,如何晏的《道德论》《无名论》王弼的《老子旨略》等,

^① 按《道藏》中之《道德真经集义》仅存十七卷,所集各家注至《老子》第十一章止,故刘惟永《解义》仅存所谓僧肇注一条,其文为:“拾遗肇曰:有无相生……”可见刘惟永自己并未见到所谓的僧肇《老子注》。

^② 参见任继愈主编:《道藏提要》,社会科学出版社1991年版,第485页。

后人亦可引以为注^①。据此，可知《广圣义》或《外传》所列六十余家并非均有《老子注》也。至于赵秉文之《道德真经集解》，大概是他因僧肇有些思想可以为解释《道德经》利用，而用以为注^②。至于僧肇是否另有一《道德论》的著作，查隋唐以前各种目录均没有著录，各种《道德经》的注中也未见引用，故僧肇没有作过《道德论》应可肯定。

我们知道，中国在注释经典时常常要注意到“版本学”和“目录学”的问题。在史书的“艺文志”或“经籍志”中未见著录的，大概可信度很低。今查《隋书·经籍志》《唐书·艺文志》以及丁国钧、文廷式、秦荣光的《补晋书·艺文志》吴士鉴、黄元逢的《补晋书·经籍志》等，均未见著录有僧肇之《老子注》者。这从另一方面也可说明僧肇未尝注有《老子》^③。

以上我们讨论僧肇《老子注》的问题，这与“创造中国解释学”究竟有什么关系？这是我本文最后要回答的问题。在《三论创建中国解释学问题》中已说到，研究中国经典解释问题需要具有多方面的知识，例如应具有训诂学、文字学、音韵学、考据学、版本学、目录学等等的知识。在这里我们将讨论“目录学”与“考据学”与经典注释的关系问题。

“目录学”对于判定一书的真伪及其价值有重要的意义。上文已经谈到，各种《艺文志》《经籍志》中均未见著录有僧肇《老子注》，同样也未见著录有其《道德论》，并且我们查找到赵秉文《道德真经集解》所引“肇曰”（肇云）的五条，有四条见于《肇论》或《维摩诘经注》，这已经大体可以断定僧肇未尝注过《老子》，也没有著过类似何晏等的《道德论》。特别是《集解》引所谓“肇曰：‘习学谓之闻’”一段，我们查到见于所谓的僧肇所著的《宝藏论》，然而《宝藏论》非僧肇之作品甚明。为了把问题弄得更清楚，我又查找了佛教的目录书，自《出三藏记集》至《开元释教录》各种目录，均未见著录有僧肇《宝藏论》。那么何时何种佛教目录才把《宝藏论》作为僧肇的书呢？

在《日本比丘圆珍入唐求法目录》中，才著录有“《肇论》一卷、《肇论文句》一卷、《宝藏论》一卷”^④，这里没有说《宝藏论》是僧肇的作品。想来此时在中土目录中也有类似情况，或已有《宝藏论》为僧肇注之说。这点还要做详尽之考查。在目录中首次出现僧肇著《宝藏论》大概是朝鲜僧义天的《新编诸宗教藏目总录》，其第三卷著录曰：“《宝藏论》一卷，僧肇述；注三卷，法滋注。”^⑤与此大约同时，日本兴福寺沙门永超集的《东域传灯录》中，有“《宝藏论》一卷（校刊记注：甲本头注曰：私僧肇撰）”^⑥。由此可见，在唐大中前可能还没有把《宝藏论》视为僧肇的著作，把《宝藏论》作为僧肇的作品当是以后的事，据我推测，大概是因圆珍在“目录”中把“《宝藏论》一卷”排列在“《肇论》一卷”“《肇论文句》一卷”

① 可参见拙作：《再论创建中国解释学问题》，载《中国社会科学》2000年第1期。王维诚一文见北京大学《国学季刊》第七卷第3号。

② 如果能找到比赵秉文《道德真经集解》更早的《道德经》注疏中引有僧肇语，大概也和赵秉文《道德真经集解》的情况相同。

③ 今存《正统道藏》有许多书都需详加考订，所收《道德经》的各种注疏，常有不实者。这点蒙文通先生在《梳理〈老子成玄英疏〉叙录》中已指出，可参考。该文收入巴蜀书社1987年出版的《古史甄微》中。

④ 见于《大藏经》五十五卷，第1100页，此目录为圆珍于唐大中十一年（857）所录。

⑤ 义天《新编诸宗教藏目总录》作于1090年前后。

⑥ 《东域录》是“宽治八年（1095）永超自校正献青莲寺”。《大正藏》收录的《东域录》有“原本”是镰仓初（约12世纪初）写嵩山寺藏本；“甲本”为大谷大学藏写本。《大正藏》中所据“原本”为万历22年（1584年版）增上寺报恩藏本；“甲本”为宝永五年（1708年版）宗教大学藏本。

后,而使后人误认为《宝藏论》亦为僧肇所撰。从这里我们可以看到,“目录学”对于判定某书之真伪与价值有重要之意义,故而在研究经典注释时不可不注意。既然《宝藏论》非僧肇的作品,说僧肇有《老子注》就更难成立了。

对于经典解释所用之材料,必定会遇到材料是否可靠的问题。说僧肇有《老子注》,就首先要证明赵秉文《道德真经集解》中引用的五条材料是否确实是僧肇的《老子注》文。现经查考,这五条所谓“肇曰”(或肇云)有四条出自《肇论》和《维摩诘经注》,另一条“习云谓之闻”云云,则出自非僧肇所著的《宝藏论》,这就证明僧肇并未注过《老子》。这种对“材料”一一查找的作法虽很烦琐,但却很必要,否则会出错误^①。未经考证,就轻易判定某材料可靠或不可靠,容易发生错误。我这里再举一个例子,在《道藏》中有题为“青溪道士孟安排集”的《道教义枢》,但历史上有两个孟安排,一是梁朝的孟安排,另一是唐初的孟安排。有学者认为,《道教义枢》是梁道士孟安排所撰,而非刊于《湖北通志》卷九十六唐圣历二年陈子昂《荆州大崇福观记碑》所载武后时的道士孟安排所撰^②。但查《道教义枢序》中引有:“儒书《经籍志》云:‘元始天尊生于太无之先……诸仙得之,始授世人。’”一长段,这一长段除个别字外,尽录自《隋书·经籍志》。而《隋书》为唐初魏徵等所撰,如果我们找不到确凿的证据证明《道教义枢序》为后人所增加(我认为如无新材料发现,要证明《序》为后人所增加是不可能的),那么《道教义枢》为唐孟安排撰则无疑了^③。这就说明,考证材料之真伪、判定论断之是非,对研究经典注释问题至关重要。就这个意义上说,创建中国解释学(或对中国经典作系统的历史梳理),必须具有一定的“考据学”知识。

最后必须说明,虽“目录学”与“考据学”与经典注释问题有密切的关系,但要想真正创建“中国解释学”,更重要的是,要在借鉴西方解释学的基础上,对中国经典注释作系统的历史梳理才有可能,而“考据学”“目录学”等知识只是不可或缺的手段而已。

① 现在我们可以利用电脑检索来查找所需的资料,但并非所有的古籍都已输入电脑,即使都输入了电脑,还得知在什么范围中去查找,这也并非任何人都能作的。

② 见陈国符:《道藏源流考》,中华书局1963年版,第2页。

③ 参见拙著:《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社1988年版,第28页;卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版,第323-324页。

敦煌写本唐玄宗《道德经》注疏残卷研究*

李斌城**

本文对敦煌写本唐玄宗《道德经》注疏残卷伯三七二五、伯三五九二、伯二八二三和斯四六三五进行了探讨。作者征诸史籍，论证了唐玄宗《道德经》注伯三七二五是其本人亲注，注成年代为开元二十一年，共为二卷；并认为此注有一定水平，其特点为对经义理解比较准确，处处从治国理民的政治角度加以概括。《道德经》疏伯三五九二、伯二八二三和斯四三六五，三写本源于同一底本，但非同一抄本，疏当是十卷，撰于开元二十三年以前。最后，文章分析了唐玄宗注疏《道德经》的目的，认为是出于治国理民的需要，但在开元末年以后，以其为首的统治集团骄奢淫逸，朝政腐败，危机四伏，他多次将其亲自注疏的《道德经》颁行天下，则是为了欺骗和麻痹人民，以维护其统治。

在敦煌老子《道德经》写本残卷中，有唐玄宗注疏本伯三七二五、伯三五九二、伯二八二三和斯四三六五^①等。它们对研究唐玄宗与道教的关系、唐代道教和历史，均大有裨益。本文拟就其作者、成书时间、抄写年代、主要内容和注疏目的等问题，作一初探。谬误之处，请方家不吝教正。

一、唐玄宗《道德经》注伯三七二五

唐玄宗《道德经》注是本人亲注。伯三七二五，是一无头有尾的写本残卷。起自老子《道德经》第三十四章，即大道汎兮章倒数第三句的后半部“欲可名于小”，迄于第三十七章，即道常无为章。据与《道藏》洞神部玉诀类《唐玄宗御注道德真经》查核，证明二者是一致的。征诸史籍，也证明伯三七二五确系唐玄宗亲注。证据有十：其一，《新唐书》卷五十九《艺文志》明确记载“（唐）玄宗注《道德经》二卷”。其二，《唐会要》卷三十六《修撰》云：“上（唐玄宗）注《老子》。”其三，《新唐书》卷四《选举志》云：“（唐玄宗）注老子《道德

* 本文原载《世界宗教研究》1987年第1期，第51-61页。

** 李斌城，湖北省孝感县人。1962年毕业于北京大学历史系。同年分配到中国科学院历史研究所，从事隋唐五代史研究，主要研究方向为隋唐五代史，重点为其中宗教文化史。

① 伯三七二五、伯三五九二、伯二八二三，据北京图书馆所藏伯希和巴黎敦煌写本显微胶卷。斯四善六五据北京图书馆所藏斯坦因敦煌写本显微胶卷。

经》。”其四，《册府元龟》卷五十四《尚黄老》二云：“（天宝十四载）十月，御注《道德经》并义疏分示十道。”其五，《宋史》卷二百零五《艺文志》云：“唐玄宗注老子《道德经》二卷有序。”其六，《通志》卷六十七《艺文》五云：“《道德经》二卷唐明皇注。”其七，《道藏》洞神部玉诀类《道德真经疏外传》云：“（唐）玄宗皇帝所注《道德经》上下二卷。”又云，鉴于古今《道德经》注家虽多，但“未穷众妙之门，多士研精，莫造重玄之境，凝旒多暇，属想有归，躬注八十一章”。其八，唐玄宗在《道藏》洞神部玉诀类《唐玄宗御制道德真经序》中云：“每因清宴，辄叩玄关，随所意得，遂为笺注，岂成一家之说，但备遗阙之文。”其九，《古楼观志·重建会灵观碑记》云：“（唐玄宗）亲注老经（即老子《道德经》），研几覃思。”其十，不少史籍记载唐玄宗数十年学习、研究《道德经》，这是他亲注该书的有力佐证。例如唐玄宗说他爱自弱龄，即“师三代之淳朴，常以道德为念”^①。在诏、敕中多次讲他刻意道德真经，虔诚至道，日夜斋心礼谒老子近三十年。又说他即位“垂五十载，尝师我烈祖玄元（皇帝）之道，保其清静之宗”^②。他命人到处搜访道经，是“因听政之余，亲加寻阅，既判谬误，爰正简编，必在阐扬，以敦风教”^③。这里所讲注疏道经，虽泛指一切道经，当时最受重视的《道德经》当在其中。为了研读《道德经》，开元初年，唐玄宗“诏中书令张说举能治易、老、庄者”^④，康子元、敬会真被荐为给唐玄宗讲解《道德经》等的侍读；开元中，又“得（陈）希烈与凤翔人冯朝隐，常于禁中讲老、易”^⑤。陈希烈“以讲老、庄得进”^⑥，被唐玄宗破格拔擢为宰相兼兵部尚书，“封颍川郡开国公，宠遇侔于（李）林甫”^⑦。道士尹愔，“尤通老子书……（唐）玄宗尚玄言，有荐愔者，召对，喜甚，厚礼之，拜谏议大夫、集贤院学士、兼修国史，固辞不起。有诏以道士服视事，乃就职”^⑧。

当然，我们说唐玄宗亲注《道德经》，并不排除御用道士或佞道臣僚充当顾问，参与修订，甚至捉刀代笔的因素。因为唐玄宗身边经常环绕着一大批以精通《老子》著称的人，有的人还撰写过有关专著，如“冯朝隐注《老子》”^⑨。既然“（唐）玄宗凡有撰述，必经（陈）希烈之手”^⑩，唐玄宗注《道德经》不应例外。不过，必经陈希烈之手，可以理解为由其代笔，也可以意味着由他修改。

唐玄宗注成《道德经》的年代是开无二十一年（733）。唐玄宗注《道德经》经历了一个较长过程。《册府元龟》卷五十三《尚黄老》云“（开元）九年三月，置石柱于景龙观，令天台道士司马承祯依蔡邕石柱三体书写老子《道德经》”，同时刊正文句，定为五千三百八十字。

① 《唐大诏令集》卷三《明皇令肃宗即位诏》，《全唐文》卷三十三。

② 同上。

③ 《唐大诏令集》卷九《天宝八载册尊号敕》，《册府元龟》卷五十四，又卷八十六，《全唐文》卷四十。

④ 《新唐书》卷二百《康子元传》。

⑤ 《旧唐书》卷九十七《陈希烈传》。《册府元龟》卷五十三《尚黄老》一则云他们“每日侍讲玄元皇帝《道德经》《周易》《尚书》《庄子》”。

⑥ 《资治通鉴》卷二百一十五玄宗天宝五载四月。

⑦ 《旧唐书》卷九十七《陈希烈传》，《新唐书》卷二百二十三上《陈希烈传》云“许国公”。

⑧ 《新唐书》卷二百《尹愔传》。

⑨ 《新唐书》卷五十九《艺文志》。

⑩ 《旧唐书》卷九十七《陈希烈传》。

当时“《道德经》古今笺注者多矣，见行注者六十余家”^①，经文字数歧异也大^②，唐玄宗命司马承祯刊正《道德经》文句，是他着手注《道德经》的准备工作之一^③。“开元十一年躬为注解……开元二十一年颁下。”^④我们认为，这里讲的颁下时间，也就是《道德经》注成之时。因为《新唐书》卷四十四《选举志》云“及注老子《道德经》成，诏天下家藏其书，贡举人减《尚书》《论语》策，而加试《老子》”，与《唐会要》卷七十七《帖经条例》所记“（开元）二十一年，敕令士庶家藏《老子》一本，每年贡举人量减《尚书》《论语》一、两条策，加《老子》策”，实为一事^⑤。至于《册府元龟》卷五十三《尚黄老》将“老子”《道德经》宜令士庶家藏一本，每年贡举人量减《尚书》《论策》^⑥，一两条，准数加《老子》策，系于开元二十年正月，可能为开元二十一年正月之误。因为其一，此事书于开元二十年四月之后，时间颠倒了。其二，唐玄宗下这道制书时，侍中裴光庭还活着，并与其他大臣上奏章，大献媚词^⑦。同书同卷所云“（开元）二十三年三月癸未亲注《老子》并修疏义八卷及至（治？）《开元文字音义》三十卷”，讲的是唐玄宗将《老子》等三部书颁示臣民征询意见的时间，而不是注成《老子》的时间。

唐玄宗《道德经》注共为二卷。伯三七二五在《道德经》第三十七章后题曰：“老子道经卷上。”其后的四十四章虽无写本和尾题，但毫无疑问它当是“老子德经卷下”，则整个写本是为二卷。这一推断是与历史实际吻合的。因为《道德经》原本分上、下二篇^⑧。魏晋时该书上下篇已分道经、德经。唐初，人们较普遍习用道经和德经称谓了^⑨。从一些敦煌写本老子《道德经》的章、卷来看，唐玄宗执政时期敦煌地区流传的《道德经》都是二卷本^⑩。《新唐书·艺文志》所列唐玄宗《道德经》注是二卷。《文献通考》卷二百一十一《经籍考三十八·子道家》云：“（唐）明皇《老子》注二卷。”《道德真经疏外传》亦云：“（唐）玄宗皇帝所注《道德经》上、下二卷。”^⑪《唐玄宗御注道德真经》分道经上卷一，第一章至第十九章；道经下卷二，第二十章至第三十七章；德经上卷三，第三十八章至第五十九章；德经下卷四，第六十章至第八十一章。如果按道经卷上、德经卷下来分，则与伯三七二五完全一样，即二卷。据查

① 《道德真经疏外传》。《新唐书》卷五十九《艺文志》所载《道德经》注家也是六十余家，而《旧唐书》卷四十七《经籍志》下所载《道德经》注家仅四十余家。

② 参阅姜亮夫《巴黎所藏敦煌写本道德经残卷叙录》（载《中国哲学》第二辑）。

③ 关于唐玄宗命司马承祯用三体书写《老子》，并刊正文句的年代，史籍记载歧义，有开元三年、九年、十年、十五年 and 开元中等说法。不管那种说法准确，均在唐玄宗注成《道德经》前，与本文论断不相抵牾。

④ 《道德真经疏外传》，参阅《封氏见闻记》卷一。

⑤ 参阅《曲江集》卷四《敕岁初处分》，《旧唐书》卷八《玄宗纪》。

⑥ 策当为语字之误。《论策》应为《论语》。

⑦ 关于裴光庭卒年，《旧唐书》卷八十四《裴光庭传》书其寻卒于开元二十年后，但未言年月。《新唐书》卷一百零八《裴光庭传》文意同。《旧唐书》卷九十九《肖嵩传》云裴光庭卒于开元二十一年二月。同书卷九十八《韩休传》云开元二十一年。《资治通鉴》卷二百一十三云开元二十一年三月。故裴光庭大约卒于开元二十一年二、三月左右。

⑧ 《史记》卷六十三《老子韩非列传》云：“老子乃著书上、下篇，言道德之意五千余言。”

⑨ 姜亮夫：《敦煌——伟大的文化宝藏》，第155页注36。

⑩ 如敦煌写本斯六四五三尾题：“老子道德经上、下卷。”伯二四一七尾题：“道经卅（三十）七章，二千一百八十四字，道经卅（四十）四章，二千八百一十五字。”即道经、德经共二卷。

⑪ 这里讲的道德经二卷，其中包括的章数，与伯三七三五有出入。《道德真经疏外传》。所讲唐玄宗道德经注的上卷为一至三十六章，下卷为三十七至八十一章（详见原文），而伯三七二五卷上为一至三十七章，卷下为三十八至八十一章。这种差异，可能是《道德真经疏卦传》作者所见唐玄宗道德经注，与伯三七二五不是同一底本，伯三七二五又在其前，故当以伯三七二五每卷的章数较为可靠。

核,伯三七二五,即敦煌写本唐玄宗道德经注,与道藏本《唐玄宗御注道德真经》虽源于同一底本但又有以下相异之处:一是道藏本《道德经》每章有章名,敦煌写本没有。二是道藏本《道德经》经文与注文是分段的,敦煌写本不分段,先写《道德经》经文,接写注文。三是道藏本《道德经》经文与注文文字一样大,敦煌写本《道德经》经文是大字,注文是小字。四是道藏本《道德经》章名空三格,经文顶格,注文空一格,敦煌写本的章名、经文和注文一律顶格。五是道藏本无尾题;敦煌写本的“老子道经卷上”有尾题^①。六是道藏本不避唐讳,敦煌写本避。既然敦煌写本是唐玄宗开元末年所写,并系官本^②;它应比较接近唐玄宗道德经注原貌,而纂集于明英宗正统十年(1445)的道藏本,中经七百余载沧桑,由于刊刻讹误,后人增删等原因,面目自难与原本相符。敦煌写本唐玄宗道德经注的可靠、珍贵不言而喻。

唐玄宗注道德经是当时一件大事。伯三七二五尾题云:

国子监学生杨献子初校

国子监大成王仙周再校

开元廿三年五月日令史陈琛

宣德郎行生客主事专检校写书杨光裔(乔)^③

朝仪郎行礼部员外郎上柱国高都郡开国公杨仲昌

正议大夫行礼部侍郎上柱国夏县开国男姚奕

金紫光禄大夫礼部尚书同中书门下三品上柱国成纪县开国男(李)林甫

这个尾题说明,唐玄宗注完《道德经》后,由宰相李林甫领衔主管,朝廷礼部具体负责检校等工作。该部最高长官礼部尚书(正三品)^④、副长官礼部侍郎(正四品下)^⑤以及礼部属官礼部员外郎的署名,意味着他们都亲预其事。礼部主客的属官主客主事则“专检校写书”。尾题中的“令史陈琛”,未注明负责何事,从令史乃礼部属官小吏来看,陈琛的署名是根本不能与李林甫等的署名相提并论的。唐玄宗道德经注的校对工作,由当时最高学府国子监担任。先由国子监学生初校。唐代国子监学生除学习周礼等外,还“兼习《孝经》《论语》《老子》(即《道德经》)”^⑥。杨献子当是习《道德经》之佼佼者。复由国子监大成再校,唐代“国子监置大成二十人,取已及第而聪明者为之。试书日诵千言,并日试策,所业十通七,然后补其禄俸,同直官。通四经业成,上于尚书,吏部试之,登第者加一阶放选。其不第则习业如初,二岁而

① 因无“老子德经卷下”故不知是否也有尾题。

② 伯三七二五款式正规,书法工整,不像敦煌同时发现的顾欢道德经注斯四四三〇等写本文字欠佳,纸面杂乱、污秽,显然不是民间私人抄本。唐玄宗道德经注,曾缮写官本,颁发天下州县,以便官民习读,敦煌发现的这个写本伯三七二五,或许就是长安颁发下来的官本。

③ 高为乔的别体字,此据《敦煌资料》第一辑附表一《敦煌资料中的别体字改排为繁体字对照表》的“娇——桥、乔”。本文其他别体字均据此书及大渊忍尔《敦煌道经·目录编》所附《别字表》。

④ 《旧唐书》卷四十三《职官志》。

⑤ 同上。

⑥ 《新唐书》卷四十八《百官志》。《旧唐书》卷四十四《职官·国子监》只提到“《孝经》《论语》兼习”,未言兼习《老子》。不过,由于唐统治者将老子李耳奉为祖先,《道德经》受到特殊尊崇。上元元年(674)武则天表“请王公以下,内外百官,皆习老子《道德经》共明经成令习读,一准《孝经》《论语》所司临时策试”。仪凤三年(678)唐高宗敕“自今已后,《道德经》《孝经》并为上经,贡举皆须兼通”。唐中宗神龙元年(705)二月二日赦文:“天下贡举人停习《臣范》,依前习《老子》。”(以上引文均载《唐会要》卷七十五《贡举上·明经》)唐玄宗开元末年更是大力提倡学习《老子》。因此国子监学生懂《道德经》不成问题。

又试，三试而不中第，从常调”^①。据此，则知国子监大成高于国子监学生，但又不同于执教课业的博士、助教和直讲。大成的《道德经》水平比一般学生高，故由其担负进一步校对的工作。像这样高规格的待遇，不仅当时其他道教经籍没有得到过，在此前后其他皇帝所写道教经籍也没有得到过。如开元二十三年（735）九月为唐玄宗所写《阅紫录仪》伯二四五七，仅有修功德院法师蔡茂宗初校，京景龙观上座李崇一再校，使京景龙观大德丁玫观三校，由功德院奉敕写经，没有朝廷大臣过问其事。又如，唐高宗麟德元年（664）七月敕为皇太子所写《洞泚（渊）神祝（呪）经誓（誓）魔品第一》伯三二二三，除道士初校、再校、三校外，尽管有朝廷官员督办，然其品级卑微，“专使”右崇掖卫兵营参军事蔡崇节，是个“正九品下”^②的小官。“使人”司藩大夫李文暕，官位也在参与唐玄宗道德经注的礼部侍郎之下。

唐玄宗《道德经》注有一定水平。有的唐人吹捧唐玄宗道德经注、疏比古今任何同类著述高明，说它“内则修身之本囊括无遗，外即理国之方洪纤毕举……禀若亲于玄元，信躬传于太上，冠九流而首出，垂万古而不刊”^③。唐以后也有人不以为然。如《文献通考》卷二百一十一《经籍考三八·子道家》云：“（唐）明皇老子注二卷，疏一卷，晁氏（公武）曰：唐元（玄）宗撰，天宝中，加号元迈道德经，世不称焉。又颇增其词，如而贵食母，作儿贵求合于母之类。贵食母者，婴儿未孩之义，诸侯之予以大夫妻为食母，增之赘矣。”我们认为，唐人的话是过分的谀词，而唐玄宗道德经注也不是信口开河之作。该注有两大特点：一是唐玄宗对《道德经》本义的理解比较准确，他的注释与我们的解释基本相同。二是唐玄宗不像一般道教徒那样纠缠于细枝末节的训诂，繁琐而不得要领，而是处处从治国理民的政治角度加以概括，简明扼要。为了更好地说明这一点，现以《道德经》第三十七章为例，列表对照如下：

敦煌写本唐玄宗《道德经》注疏残卷研究

《道德经》	笔者注 ^④	唐玄宗注	李荣 ^⑤ 注
道 ^⑥ 常无为而无不为。	道常常没有作为而又没有不作的。	妙本清静，故常无为，物恃以生而无不为也。	至道玄窅（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，则窅不常窅，为而不为，则动不常动，动不常动，息动以归窅。窅不常窅从窅而起动，窅既动也，不成于窅，动复（复）窅焉，不成于动，至理为语不窅，为化众生，能动能窅，须知动与不动，非动非不动，宣识此为非为，非为非不为也。
侯王若能守万物将自化。	如果侯王能够守住它，万物必将自己变化。	侯王若能守道无为，则万物自化，君之无为而淳朴矣。	德能伏物，道在则尊，皇王守道，不令自均，公侯怀德，不严自化。

① 此据《新唐书》卷四十四《选举志》。《旧唐书》卷四十四《职官·国子监》则仅记国子监六学中的“四门学”有大成。《唐六典》卷二十一又云：国子监初置大成二十人，开元二十年减为十人。

② 《新唐书》卷四十九上《百官志》。

③ 《道藏》洞神部玉诀类《道德真经疏外传》。

④ 笔者注，曾参阅任继愈：《老子新译》，上海古籍出版社1978年版。朱谦之：《老子校释》，中华书局1963年版。

⑤ 李荣，是唐初道教著名理论家和首领，是当时宫廷佛道辩论中道教方面代表人物。此处《道德经》李荣注，为敦煌写本伯三二七七。

⑥ 道，原义为道路的道，老子所讲的道，则是作为哲学范畴里一种抽象的精神性东西，是宇宙“万物之宗”，它实质上是一种客观唯心主义。

(续表)

《道德经》	笔者注	唐玄宗注	李荣注
化而欲作，吾将镇之以无名之朴。	自己变化而私欲发作，我打算用无名的道镇住它。	言人既从君上之化，已无为清静而復欲动作(作)，有为者，吾将以无名之朴而镇静之。无名之朴，道也。	作(作)，起也。言有不能从化欲起有为之心，当以无名之朴锁之，有为之心自息，保道畜常见素抱朴也。
无名之朴亦将不欲。	无名的道也将要没有私欲。	言人君既以无名之朴镇静苍生，不可执此无名而令有迹，将恐(恐)寻迹(丧)本，復入有为，故于此无名之朴亦将兼(兼)忘不欲。	理本空虚，体非无有无真，无真无俗何捨，但以起有之心者是病以圣人将无名之朴为药，药本除病，病去药忌，故云无名之朴亦将不欲也，亦言无名之朴者何载不欲是也。
不欲以静，天下将自正。	没有私欲就会安静，这样，天下将会自然归于安定。	于欲无欲，无欲亦忘，泊然清静，而天下自正矣。	明智理□□ ^① 之□有为挠物物恒(恒)动，在上若能无欲守静，百姓不须慤(整)理而自□，万国无烦教令而自正也。内□若捨，兹有累归，□无名有口，还成有欲，若其有欲，则非安静，则失正道。今不见有累之可捨，不见无名之可□，□捨既□，则情欲不起，情欲不起，自然安静，无心欲合于道，云将正道相合，故云天下自正也。

二、唐玄宗《道德经》疏伯三五九二、伯二八二三、斯四三六五

唐玄宗《道德经》疏三个写本源于同一底本但非同一抄本。伯三五九二始自《道德经》第二章即天下皆知章的“前后之相随”的疏文“立名由”(后残)，终至第十章即载营魂(疑为魄)章的“明白四达，能无知乎”的疏文“知者故云能”(后残)。伯二八二三，起自《道德经》第二十三章即希言自然章的说明的最后六字“广理喻以结成”(其中后四字残右半部)，迄于该章经文“信不足有不信”的疏文的“执言求悟”(后残)。斯四三六五始自第二十五章即有物混成章的经文的最后一句，仅残“道法自然”四字，迄于第二十六章即重为轻根章的经文“重为轻根，静为躁君”的疏文“静有持躁”(后残)。从格式来看，三个残本是相同的：按章疏义，先用一句话对前章内容作画龙点睛之概括，继用一席话简述本章基本内容^②。疏文的论证风格也是一致的。据与《道藏》洞神部玉诀类《唐玄宗御制道德真经疏》(十卷本)查核，证明这三个疏本是出于同一底本。然而这三个疏本又不是同一抄本三个片断。理由有三：一曰文字不同。如“于”字，伯二八二三写成“於”，斯四三六五虽也写成“于”，写法却不同：伯二八二三的“于”字的右边两点是分开的，即“于”，而斯四三六五的“于”字的右边两点是连笔，即“於”。伯三五九二的于又写成“于”。“因”字，伯二八二三写成“因”，斯四三六五写成“回”，伯三五九二则写成“因”。“所”字，表面上看，伯二八二三与

① 表中的□，均为模糊不清之字。

② 其中伯二八二三因头部残，看不出上述格式。但据查核《唐玄宗御制道德真经疏》(十卷本)，知其格式同于伯三五九二、斯四三六五。

斯四三六五相似，若仔细观察，仍可窥见二者有异，前者写成“𠄎”，后者写成“𠄎”，而伯三五九二则写成“所”^①。“理”字，伯二八二三的理字王旁有点草。伯三五九二的理字王旁比较工整。二曰书法风格迥异。伯二八二三的字写得一般。伯三五九二字体隽秀，颇有隶书神韵。斯四三六五的书法肥厚敦实，近乎“颜体”。三曰别字有别。如“戒”字，斯四三六五写成“戒”，伯三五九二有写成“身”者，更多写成“戒”。“身”字，斯四三六五写成“”，伯三五九二仍写成“身”。

唐玄宗《道德经》疏当是十卷。唐玄宗《道德经》注，有的是注释一句话，有的是综合注释一小段话，总的来讲，注文比较简略。而他对《道德经》的疏义，却十分详细，一句句地发幽析微。故同据一本《道德经》，注本仅二卷，疏本篇幅大为增加。疏本究竟大到几卷，从敦煌发现的唐玄宗《道德经》疏本身看不出来。因为三个疏本均残缺，其上又无卷数。道藏所收《唐玄宗御制道德真经疏》有两种版本：一为十卷本；一为四卷本。从内容和格式等全面查核，可以确认，与敦煌写本唐玄宗道德经疏一致的是十卷本，而不是四卷本，也就是说，敦煌写本唐玄宗道德经疏亦为十卷本。不过，应当指出的是，敦煌写本唐玄宗道德经疏，与《唐玄宗御制道德真经疏》（十卷本）还有格式、文字等歧异。格式方面：《唐玄宗御制道德真经疏》（十卷本）每章开始时，章名低三格，说明文字用双行小字附注其下，《道德经》原文另起一行，顶格，疏文又另起一行，但低一格。而敦煌写本唐玄宗《道德经》疏的章名、说明文字、《道德经》原文和疏文均另超一行，格无区别，文字也无大小之分，但每句疏文的疏字全部省略了。文字方面：二者文字不同的地方颇多，其中大多是个别字不同，个别地方也有较多字相异^②此外，《道德真经疏外传》云：“（唐）玄宗皇帝所注道德经上下二卷，讲疏六卷，即今所广疏矣。”^③根据传中“我开元至道昭肃孝皇帝”^④的提法，其作者当是唐人。这个六卷的疏本，按常理讲，与敦煌写本唐玄宗《道德经》疏的卷数最为接近，《宋史》卷二百零五《艺文志》也记载“唐玄宗《道德经音疏》六卷”，可惜这两部书仅提及卷数，没有疏文，难以核对。

《新唐书》卷五十九《艺文志》云：唐玄宗除注《道德经》外，“又疏八卷”。该书是宋人所修，其所见唐玄宗《道德经》疏，当然不能与唐人所见者比，因经唐末五代频繁战乱，包括《道德经》在内的道教经籍毁于兵燹，几经搜集、整理、重刻或重抄，文字、卷数等有出入自难避免。同时，《新唐书·艺文志》也仅记疏文卷数，无法与敦煌写本唐玄宗《道德经》疏稽考。宋人所修《唐会要》里讲的唐玄宗“修（道德经）疏义八卷”^⑤，清人所修《文献通考》里讲的唐玄宗道德经“疏一卷”^⑥均有上述类似之处。

敦煌写本唐玄宗《道德经》疏撰于开元二十三年以前。关于该疏撰写时间，史籍没有明确

① 有一个所字例外，也写成与斯四三六五一样的“𠄎”字。

② 大渊忍尔先生曾在《敦煌道经·目录编》中对此做过详细校对，除个别地方漏校（如伯二八二三“希言自然此明言教不可执滞也”，道藏本此句少最后的也字）外，校对比较准确，可参阅。

③ 《道藏》洞神部玉诀类。

④ 从传中行文“我开元至道昭肃孝皇帝”和其他内容来看，当指唐玄宗。而史载唐玄宗的帝号却是“至道大圣大明孝皇帝”。所谓“至道昭肃孝皇帝”乃是唐武宗的帝号（参阅《唐会要》卷一《帝号》上、同书卷二《帝号》下、《旧唐书》卷八《玄宗纪》上、同书卷十八上《武宗纪》《新唐书》卷五《玄宗纪》，同书卷八《武宗纪》），故后者误。

⑤ 《唐会要》卷三十六《修撰》。

⑥ 《文献通考》卷二百一十一《经籍考三八·子道家》。

记载。但从开元二十三年唐玄宗将所注、疏的老子《道德经》等，同时颁示臣民征询意见^①，以及宰相张九龄等所上《请御注道德经及疏施行状》^②看，该疏的成书，当在撰成《道德经》注前后，其下限则不超过开元二十三年。

敦煌写本唐玄宗《道德经》疏的抄写年代，天宝五载（746）二月二十四日，唐玄宗曾下诏曰：“朕钦承圣训，覃思元（玄）经，顷改《道德经》载字为哉。”^③而敦煌写本唐玄宗《道德经》疏伯三五九二第十章的“载营魄抱一能无离”的载字，仍旧未改为哉，说明伯三五九二抄写年代当在该疏颁布以后、天宝五载以前。敦煌写本唐玄宗《道德经》疏伯二八二三和斯四三六五都很短小，其抄写年代尚难遽断。

三、唐玄宗注疏《道德经》的目的

唐玄宗在命天下士庶家藏和习读他亲注的《道德经》的《敕岁初处分》中说：“我玄元皇帝著《道德经》五千文，明乎真宗，至于妙用，而有位者未之讲习，不务清净，欲令所为之政教，何从而致于太和者耶？百辟卿士，各须详读，勉存进道之诚，更图前席之议，至如计校小利，综辑烦文，邀名直行，去遗弥远，违天和气，生人怨心，朕甚厌之，所不取也，各励精一，共兴玄化，俾苍生登于仁寿，天下还于淳朴”^④。这段敕文，清楚地说明他注《道德经》的目的是出于治理天下的政治需要，而已有的历代《道德经》注、疏烦琐、穿凿，违背原作之意^⑤。为了不使“元元妙旨岂其将坠”，不“失无为之理”^⑥，唐玄宗在执政前后，在数十年里耗费大量精力学习和研究《道德经》并在此基础上撰写了《道德经》注疏。

老子《道德经》是一部内容丰富、深奥的哲学著作。作为一个封建帝王的唐玄宗，之所以要亲自做注疏这样颇费气力的工作，是因为他认为《道德经》能“矫时弊，可以理国家”^⑦，“可以保身”^⑧，是安民的“教化之本”^⑨，治国之方莫如道教。这正适合唐玄宗执政初期励精图治的政治需要。为此，他曾向一些著名道士咨询治国事宜^⑩。让认为西汉“文、景尊黄老之术国既富而刑清”^⑪的道教名流吴筠待诏翰林，以备随时顾问，“玄宗深重之”^⑫。宰相姚崇、宋璟和卢怀慎，也“辅以道德”^⑬。唐玄宗除奢尚俭，任贤戒欲，革除食封之家直接苛剥封户等弊政，是其修黄老之术，以求国泰“政成不宰”^⑭的具体表现。

① 《册府元龟》卷五十三《尚黄老》。

② 《曲江集》卷八。

③ 《唐会要》卷七十七《论经义》。

④ 《曲江集》卷八，《登科记考》卷八。

⑤ 参阅《曲江集》卷八《请御注道德经及疏施行状并御注》。

⑥ 《全唐文》卷三十五元宗《颁示笺注道德经敕》。

⑦ 《册府元龟》卷五十三《尚黄老》。

⑧ 《全唐文》卷四，元宗《策道德经及文列庄子问》。

⑨ 《唐会要》卷七十七《论经义》。

⑩ 《旧唐书》卷一百九十一《叶法善传》，同书卷一百九十二《王希夷传》。

⑪ 《全唐文》卷九百二十五吴筠《逸人赋》。

⑫ 《旧唐书》卷一百九十二《吴筠传》，《古今图书集成》神异典卷二百一十四道教部。

⑬ 《唐会要》卷五十二《忠谏》。

⑭ 《旧唐书》卷一百九十二《吴筠传》，《古今图书集成》神异典卷二百一十四道教部。

唐人说唐玄宗以老子《道德经》治理天下的言论很多。如崔尚在《桐柏观碑》里说唐玄宗“以道治国”^①。著名诗人王维说他“以道理国，以奇用兵，先天而法自然，终日不离辘轳”^②。所谓“以道理国，以奇用兵”，来源于《道德经》第五十七章，即以政治国章所云“以政治国，以奇用兵，以无事取天下”。“法自然”者，乃是脱胎于第二十五章，即有物混成章所云“人法地，地法天，天法道，道法自然”，也就是帝王应效法自然，无为而治。而所谓“不离辘轳”，则是借鉴于第二十六章、即重为轻根章所云“重为轻根，静为躁君”，辘者，静也；重者，亦静也，是以帝王终日行道不离清静。王维之言，说明老子《道德经》在唐玄宗执政初期确实占有重要地位。还有人说，唐玄宗“御极无为在宥四十五年”^③。宰相裴光庭等公卿大臣甚至肉麻地吹捧唐玄宗以老子《道德经》治国，比尧、舜德高，汤、武功著，“实旷代之未有”^④。

我认为，唐玄宗执政前期是以《道德经》治过国，并取得了一定的政绩，但上述唐人的言论却不尽符合历史实际。《道德经》并非唐玄宗施政的唯一指导思想。为了解决武则天晚年以来的政治腐败和混乱的各种积弊，传统的儒家政治学说更受重视。甚至在某些时候、有些事情上，还对道教采取一定抑制，对某些人的佞道行为予以打击。如开元初，唐玄宗对大臣说：“仙者，凭虚之论，朕所不取；贤者，济理之具”，改集仙殿曰集贤殿^⑤。沙汰佛教时，也旁及道教^⑥。河南参军郑铢、朱阳丞郭仙舟投匭献诗，唐玄宗敕曰：“‘观其文理，乃崇道法，至于时用，不切事情，宜各从所好’，并罢官，度为道士。”^⑦宇文融搜括逃户、检察免役伪滥时，“议者以生事，沮诘百端”^⑧，阳翟尉皇甫憬还以“太上务德，以静为本，其次化之，以安为上”^⑨的道家清静无为思想向唐玄宗进谏。出于朝廷财政收入的考虑，唐玄宗不仅听不进官员们的意见，而且把皇甫憬由河南府畿县^⑩县尉，贬斥到边远的衢州（今浙江衢县）任盈川尉，擢宇文融为御史中丞。

开元末年以后，唐玄宗自恃承平，以为天下无复可忧，热衷神仙和长生不老。遂采取许多措施大力扶植道教，老子及其《道德经》受到特殊尊崇，并在治国上推行“高居无为”^⑪即无为而治的施政方针。

唐玄宗在《道德经》注、疏里讲的无为而治是比较符合老子原意，有利于治国理身的。如他说《道德经》“其要在乎理身理国。理国则绝矜尚华薄，以无为不言为教，故经曰：‘道常无为而无不为，侯王若能守，万物将自化’。又曰：‘我无为而人自化，我无事而人自富，我好静而人自正，我无欲而人自朴。’理身则少私寡欲，以虚心、实腹为务，缘经曰：‘常无欲以观其

① 《天台山志》。

② 《王右丞集》卷十六《贺神兵助取石堡城表》。

③ 《道德真经疏外传》。

④ 《册府元龟》卷五十三《尚黄老》。

⑤ 《资治通鉴》卷二百一十二唐玄宗开元十三年四月。

⑥ 《唐大诏令集》卷一百一十三《令僧尼道士女冠拜父母敕》，《唐会要》卷四十九《杂录》，《通典》卷六十八。

⑦ 《资治通鉴》卷二百一十二唐玄宗开元六年四月。

⑧ 《新唐书》卷一百三十四《宇文融传》。

⑨ 《旧唐书》卷一百零五《宇文融传》。

⑩ 《资治通鉴》卷二百一十二唐玄宗开元九年二月，《元和郡县图志》卷五《河南道》—《河南府·阳翟县》。

⑪ 《资治通鉴》卷二百一十五唐玄宗天宝三载十二月。

妙’，又曰：‘不贵难得之货，不见可欲……’”^①如前所述，在他执政前期，从某种意义上讲，也是或多或少这样做的。它是取得“开元之治”的原因之一。而开元来年以后唐玄宗讲的“高居无为”，却是另一回事了。它是唐玄宗“悉以政事委（李）林甫”^②，自己成天在后宫与杨贵妃穷奢极侈地享乐，什么事也不做的拱手而治，实际上是为他怠于朝政、纵情声色披上一件神圣的漂亮外衣。这除反映封建统治者言行不一外，更重要的是出于掩盖当时各种社会矛盾，转移人民视线的政治需要。

因为当时虽号称李唐“全盛日”^③，但这只是表面现象，由于以唐玄宗为首的统治阶级骄奢淫佚，穷兵黩武，政治腐败，土地兼并激烈，统治阶级内部矛盾、地主阶级与农民阶级的矛盾以及民族矛盾日益尖锐，潜伏着深刻的社会危机。在这种情况下，唐玄宗不是正视现实，不是像执政前期那样采取各种措施解决这些问题，相反，他不闻不问，任其发展，还美其名曰“高居无为”。唐代著名政治家杨炎在论述唐玄宗弊政时说：“国家初定令式，有租赋庸调之法。至开元中，元（玄）宗修道德，以宽仁为治本，故不为版籍之书，人户寝溢，隄防不禁，丁口转死，非旧名矣；田亩移换，非旧额矣；贫富升降，非旧第矣。”^④田亩贫富发生了巨大变化，唐王朝仍按旧户籍征收赋役，造成赋役严重不均，逼使更多农民逃亡。唐玄宗在开元末、天宝年间多次下诏将他亲注的《道德经》和疏义颁布天下，勒令百姓经常习读^⑤，是在民众面前装出一幅效法《道德经》里所讲的那种所谓理想帝王的假象，以欺骗广大人民。同时，还用《道德经》里宣扬的鄙弃文明，鼓吹“绝圣弃智”，无是非等愚民思想，使农民逆来顺受，安贫乐道，不要起来斗争，以巩固共统治。但是，正如唐玄宗在《道德经》疏第九章持而盈之章点明的“凡俗溺情（骄）盈故有咎”^⑥那样，他的倒行逆施，终于招致了安史之乱的勃发，使李唐王朝从昌盛的顶峰跌落下来，从此一蹶不振。

① 《道藏》洞神部玉诀类《唐玄宗御制道德真经疏释题》。

② 《资治通鉴》卷二百一十五唐玄宗天宝三载十二月。

③ 《杜工部集》卷五《忆昔》。

④ 《唐会要》卷八十三《租税》上。

⑤ 《全唐文》卷三十二元宗《颁示道德经注孝经疏诏》，《唐会要》卷三十六《修撰》，《新唐书》卷四十四《选举志》，《旧唐书》卷九《玄宗纪》。

⑥ 伯三五九二。

唐玄宗《道德经》注诸问题

——与李斌城同志磋商*

陈智超**

读李斌城同志《敦煌写本唐玄宗〈道德经〉注疏残卷研究》一文（载《世界宗教研究》1987年第1期，以下简称“李文”），启发良多。李文用敦煌写本同文献记载相印证，颇多发现，本文则主要用石刻资料，对李文的几个问题作些补正。

一、唐玄宗《道德经》注完成时间

李文根据《道德真经疏外传》“开元十一年躬为注解，开元二十一年颁下”的记述，认为《道德经》注颁下的时间，也就是注成之时，因此定唐玄宗注成《道德经》的时间为开元二十一年（733）。

但石刻资料却有明确记载，《道德经》注完成的下限，不在开元二十一年，而在开元二十年十二月十四日。

这一则石刻，北京大学图书馆所藏艺风堂拓片中即有两种拓片，一为易州本，一为邢州本。易州本拓片，石约高一丈八尺，八面，面广一尺七八寸不等。前三面分三截，上截额题：“太上玄元皇帝道德经大唐开元神武皇帝注”，次截为敕文，下截以及四五六七面全面、第八面上截，为《道德经》经文及唐玄宗注文，第八面下截列各官姓名，均为正书，敕文如下：

敕：昔在元圣，强著玄言，权舆真宗，启迪来裔。遗文诚在，精义颇乖，撮其指归，虽蜀严而犹病，摘其章句，自河公而或略，其余浸微，固不足数，则我玄元妙旨，岂其将坠？朕诚寡薄，尝感斯文，猥承有后之庆，恐失无为之理，每因请宴，辄叩玄关，随所意得，遂为笺注。岂成一家之说，但备遗阙之文。今兹绝笔，是询于众，公卿臣庶、道释二门，有能起予类于卜商，针疾同于左氏，渴于纳善，朕所虚怀。苟副斯言，必加厚赏。且如谏神自圣，幸非此流，悬市相矜，亦云小道，既其不讳，咸可直言，勿为来者所嗤，以重朕之不德。开元廿年十二月十四日。

这篇敕文，首述注经起因。他认为严遵的《老子指归》和河上公的《道德经注》都未能抓

* 本文原载《世界宗教研究》1988年第3期，第146-150页。

** 陈智超：1934年生，中国社会科学院历史研究所副研究员。

住老子的精义，其余注家更是等而下之，因而亲为作注。并要公卿臣庶及道释二门对他的注文提出意见。“今兹绝笔，是询于众”一句，明确告诉人们，颁布敕文时注已完成。这是关于这一问题最权威的证据。

这篇敕文，《金石萃编》卷八十三著录，“玄”字避康熙讳改作“元”。《道藏》洞神部玉诀类所收《唐玄宗御注道德真经》序，即此敕文，但无颁敕日期。《全唐文》卷三十五亦收录，题作《颁示笺注道德经敕》，除避“玄”讳与《金石萃编》相同外，亦无颁敕日期，所以李文虽然引用了《全唐文》此敕，未能找到确切的答案。由此亦可见石刻资料在研究中的价值。

二、唐玄宗的三敕一诏

李文认为唐玄宗注《道德经》是当时的一件大事。确实如此。现对这个问题作些补充。

唐玄宗很重视自己的《道德经》注，为此曾先后发布了三敕一诏。

第一敕即前引开元二十年十二月十四日敕。此时注已完成。唐玄宗征收文中虽然表示虚心征求意见，但从下敕可知，这不过是故作姿态而已。

第二敕发布于开元二十一年元日，即仅在上敕的十六天之后。此敕曾刻石，艺风堂拓片收录，但因石刻断为两截，结合处不清。亦收入《曲江集》。卷八，知为张九龄所作，题为《敕岁初处分》，两者可以互相补正。

敕文开头说：“朕自有天下，二纪及兹，虽未能画衣以禁，亦未曾刑人于市，而政犹踳驳，俗尚浇醜，当是为理之心未返于本耳。”他认为，为治之本就在老子《道德经》中。敕文规定：

其《老子》宜令士庶家藏一本，仍劝令习读，使知旨要。每年贡举人，量减《尚书》《论语》一两条策，准数加《老子》策，俾敦崇道本，附益化源。朕推诚与人，有此教诫，必验行事，岂垂空言。今之此敕，亦宜家置一本，每须三省，以识朕怀。开元廿一年正月一日。

用皇帝的命令，在全国范围内普及《老子》（《道德经》），并且通过在科举考试内容中增加《老子》策的办法，鼓励士人学习《老子》。敕中虽然没有具体提到他的注文，其实此敕的重点与其说是推广《道德经》，不如说是推广他的注文。因为他的注文是同经文并行的，这时已用它取代了以前各家注文。这一点，可从开元二十三年九月二十三日的敕文得到证明。

这道敕文的节文，与上敕同刻一石：

玄元皇帝《道德经》御注。右检校道门威仪龙兴观道士司马秀奏：望□两京及天下应修官斋等州，取尊法物，各于本州一大观造立石台，刊勒经注。及天下诸观并令开讲。敕旨依奏。开元廿三年九月廿三日。

根据道士司马秀的建议，在东西两京以及天下修官斋之州，各在一大道观中建立石经台，将唐玄宗注的《道德经》，刻于石台上，并在各处道观中开讲《道德经》。

《全唐文》卷三十二还收录唐玄宗《颁示道德经注孝经疏诏》，再次颁示《道德经》注。据《唐会要》卷三十六《修撰》门，知其时为天宝十四载（755）十月。

总之。唐玄宗从注成《道德经》的开元二十年退位前一年的天宝十四载这二十三年中，为颁发《道德经》注就专门下达过三敕一诏，还有其他措施，可见其对此事的重视了。

三、关于《道德经》注的标准本

李文认为编号为伯三七二五的敦煌写本唐玄宗注《道德经》“显然不是民间私人抄本”，“或许就是长安颁发下来的官本”，根据是该本“款式正规，书法工整”。这个问题提得很有意义。但伯三七二五是否就是唐朝颁下的“官本”，却还有讨论的余地。

开元二十一年敕规定士庶家藏《道德经》一本，虽然不一定能百分之百地贯彻，所需数量仍然很大，又规定举人加试《道德经》策，这样，势必需要有一个标准本（也就是李文所说的“官本”）。用什么方式来提供这种标准本呢？刻板印刷本来是最方便的方式。由官方刻板，精加校讎，广为印刷，是可行的。但当时没有采取这种方式，可见刻板印刷还未普遍。因此，唐玄宗采取的仍是传统的方式，即刻经于石，作为标准本，供人传抄。在此之前，他命道士司马承祯刊正《道德经》文句，用三体书书写，也是刻于石上的，

前引司马秀建议，在东西两京及应修官斋之州，于一大道观中造立石台，刊勒经注。根据石刻拓片及文献记载，还可大略知道当时刻经的一些地方及情况：

一、怀州（今河南沁阳）：据欧阳修《集古录跋尾》卷六，怀州石经，“其经文御书，其注皆诸王所书”，即《道德经》原文由玄宗亲书，玄宗注文则由诸王所书。据赵明诚《金石录》卷六，怀州御注《道德经》刻石于开元二十四年八月，并说：“明皇注并御书，诸王书额”，即经文及注文都由玄宗亲书，诸王书额，与欧阳修说法不同。似以欧阳说为是。

二、易州（今河北易县）：易州本拓片今存。在经文之后有建经台年月及主持刻经人：

开元廿六年岁次戊寅十月乙丑朔八日壬申奉敕建

正议大夫使持节易州诸军事守易州刺史兼高阳军使赏紫金鱼袋上柱国田仁畹奉敕立

朝散大夫守易州别驾上柱国周宪

太中大夫行长史兼高阳军副使上柱国郑景宣

朝议大夫试司马杜饮贤

道士染虚心 检校上座解升仙

此碑的书丹者，据钱大昕、王昶考证，为著名书法家苏灵芝。

三、邢州（今河北邢台）：邢州经台，明代犹存。归有光有《跋唐石台道德经》：“邢州故有龙兴观，开元二十七年刺史李质立石摹勒如制。至宋端拱初，观台已废没，知州军事何缙始修复之，镌记于台左方。余至邢州，龙兴观已废，仅存半亩之富，先有尼居之。前太守徐衍祚改为社学，而石台尚存，隐于屋后，人少知之者。千年之物，莫知爱惜，计亦不能久矣。”（《震川集》卷五）邢州本拓片尚存，经文后的结款为：

大唐开元廿七年岁在单阙月中南宮五日乙丑，皇五从弟、中散大夫使持节邢州诸军事守邢州刺史上柱国质建。

四、荆州（今湖北江陵）：荆州本今不存。南宋初人张孝祥曾知荆南府（即唐荆州），有《跋道德经碑》（《于湖集》卷二十八），叙述了荆州石经的沧桑：

荆州开元观，直牙城西五百步，有南极注生铁像。祥符八年，更为天庆观。绍兴五年，迁观楚镇门之东，旧观废。乾道五年春，某与客过焉。像在坏垣中，覆以竹屋。屋后

积草，草中小碑高三尺，即初建天庆观记。去草见碑碣，隐隐有字，洗刮久之，可读，盖唐明皇所注《道德经》。是时诏天下道观皆立经幢，因火中折。天庆之役，官吏督促，妄道士不暇它求石，即取折幢穴其腹植碑焉。经文行草，注楷法，行间茂密。唐经生固多善书，然此或非经生所能办也。即还碑天庆，发地出碣，合八方得三千余字，剥缺断续，益奇古。百夫萃致文公堂下。

综合怀州、易州，邢州、荆州石经情况，可见：第一，这些碑文，或由唐玄宗亲书，或由诸王及名家所书。第二，经台由当州长官奉敕建立。第三，立碑时间都在开元二十三年九月敕之后，自开元二十四年至二十七年不等。第四，司马秀原奏请“造立石台，刊勒经注”，其他有称“经台”，有称“经幢”，从拓片看，为八面，高约六米，知石台、经台、经幢是一回事。可以确定，石刻《道德经》注，就是当时的标准本。

那么，应该如何评价敦煌写本伯三七二五呢？这是一个残卷，《道德经》八十一章，此卷所存不到四章。可贵之处是正在《道经》的最后部分，因而保留了尾题，它为我们提供了解这个残卷的重要线索。

尾题值得注意的有以下两点：一、时间：为开元二十三年五月，即在唐玄宗完成《道德经》注并颁示各地之后，而在立石台刻经之前。二、列衔诸人：其中有任初校，再校的国子监学生及大成，此点李文已作解释。其余的都是礼部官吏，有礼部长官：兼任尚书的宰相李林甫和侍郎；有礼部属官：员外郎和主客主事；有礼部小吏：令史。主客主事所以列衔，因为他是“专检校写书”，即专门负责书写经文、注文的工作。唐玄宗注《道德经》同礼部究竟有什么关系呢？这个问题，需要同开元二十一年元日敕文联系起来才能解答。敕文除规定《道德经》士庶家藏一本外，还规定每年贡举人增加《道德经》策，科举考试既然增加了《道德经》的内容，举人当然迫切要求得到标准本，特别是唐玄宗注文的标准本，因为这是应付考试所必须的。而负责贡举的正是礼部，所以可以推断，在经注刻石之前，礼部为了适应举人要求，颁布了《道德经》注的标准本。

但伯三七二五不可能是这个标准本的原本。如果是原本，既然列礼部各官名衔，应有押字或官印，而此卷都无，所以它只可能是一个标准本的转录本，甚至是几经转录的转录本。

四、小 结

唐玄宗曾令大臣讨论儒、道、释三家异同，在批答张九龄的《贺论三教状》中说：“会三归一，初分渐顿，理皆共贯，使自求之。”（见《曲江集》卷十五）明确表示，三家中有共通的道理。他通过为三家经典作注的办法，阐发自己的见解。他曾为儒家经典《孝经》作疏，为佛经《金刚经》作注。《道德经》是他最重视的一部，不但为它作注、作疏，还下令士庶家藏一本，经常习读，并作为科举考试的内容，为使他的经注传播，他还亲自并命著名书法家书写，刻诸贞石。又由礼部颁发标准本，供举人习读。现存的易州本及邢州本《道德经》注拓片，是标准本，并且首尾完备。从研究道家思想来说，它的经文部分是现存《道德经》中一个较早的版本；从研究唐玄宗以及唐中期历史来说，它的注文是一份重要的资料，敦煌写卷伯三七二五是礼部颁发的标准本的转录本，虽只是残本，但因接近原本，也有重要价值。

唐玄宗《道德真经》注疏中的“妙本”^{*}

[日] 麦谷邦夫著 朱越利译^{**}

即使在唐王朝历代皇帝中，玄宗对老子的崇拜也是相当突出的。特别是对《道德真经》注疏的撰述和弘布，哪怕不是出自玄宗之手，而仅仅是他批正，但在隋、初唐以来切实进行道教教理体系化的探索之后，冠以御撰之名，企图确立对《老子》的标准解释这件事，对于该时期的思想史也包涵着许多有意义的问题。

贯穿玄宗《老子》注疏的中心概念，了解其《老子》解释的实质的关键，大概是第一章开头的“道者，虚极之妙用（‘道可道，非常道’之注）”“无名者，妙本也（‘无名，天地之始’之注）”和可称之为玄宗的《老子》总论的《道德真经疏释题》中的“故知，大道者，虚极妙本之强名”等处所出现的“虚极”和“妙本”，特别是“妙本”这一概念^①。这一点由玄宗于天宝元年（742）颁布的“分《道德经》为上下经诏”也可看出。该诏书曰：“我烈祖玄宗皇帝，乃发明妙本，汲引生灵，遂著玄经五千言，用救时弊”（《册府元龟》卷五十四）。这是明确地宣称《老子》思想的精髓在于阐明“妙本”。因此，本文想考察“妙本”究竟代表何种概念，具有何种思想史的意义，与“道”有何种关系，与此相关，玄宗注疏中的生成论是什么内容等问题，探讨其思想特质。

一、“道”和“妙本”

首先考察“妙本”所指为何。前引第一章“无名，天地之始”注曰：“妙本见气，权舆天地，天地资始。”第五十一章“道生之，德畜之”注曰：“妙本动用降和气，物得以生养万类。”由此可知，“妙本”是指显现“（和）气”的作为天地宇宙的根源性实体。那么，《老子》原书中作为根源性存在的“道”同这个“妙本”是何种关系呢？第五十一章疏将“道”和

* 本文原载《世界宗教研究》1990年第2期，第82-89页。

** 麦谷邦夫，1948年生日本京都大学人文科学研究所研究员；朱越利，1944年生，中国道教研究所研究员。

① 本文所引玄宗注疏，引自《唐玄宗御注道德真经》（《道藏》第355册）、《唐玄宗御制道德真经疏》（《道藏》第356-357册）。另外，关于玄宗注疏的撰述年代等书志方面的论考。有竹内义雄《老子研究》（见《竹内义雄全集》第五卷，1978年版）、今枝二郎《玄宗皇帝的老子注解》（《中国古典研究》第23号，1978年版）和《关于玄宗御制道德真经疏》（《大正大学研究纪要》第六十四辑，1978年版）等。关于玄宗三教调和思想的观点方面的论考，有中鸣隆藏《唐玄宗皇帝的老子崇拜和〈道德经〉理解》（见《六朝思想研究》，1985年版）。

“妙本”规定为同一东西，发挥注曰：“妙本，道也。至道降炁，为物根本，故称妙本。”关于“道”和“妙本”的同一性，从第四章“道冲而用之”的注也可知道。其曰：“道动，出冲和之气，而用生成。”该注描述的事物，同第五十一章疏几乎相同，但说的是“道”之动。那么，“虚极”和“妙本”是何种关系呢？第十六章“致虚极，守静笃”注将“虚极”和“妙本”也说成同一东西。曰：

虚极者，妙本也。言人受生，皆稟虚极妙本，及形有受纳，则妙本离散。今，欲令虚极妙本必致于身，当须绝弃尘境染滞。守此雌静笃厚，则虚极之道，自致于身也。

但是，如果检查玄宗注疏中的用法，就会发现，“虚极”经常构成对“道”“妙本”的修饰关系，如“虚极之道”“虚极至道”“虚极妙本”等。与此相反，没有发现“妙本”有这种用法。由此可知，“虚极”表示“道”或者“妙本”的终极状态，而“妙本”则表示过去一直被称为“道”的、世界根源性的始元性的实体。而且，上面所引玄宗疏的《释题》告诉我们，“妙本”和“道”的关系，尽管存在着上述表示同一性的记述，但结果却被规定为根源性的始元性的实体和加于其上的虚假名称的关系。关于这一点，第一章“道可道，非常道”的疏中有更详细的记述：

道者，虚极妙本之强名，训通、训径……可道者，言此妙本，通生万物，是万物之由径，可称为道，故云可道。非常道者，妙本生化，用无定方，强为之名，不可遍举。

这是说，因为万物的始元“虚极妙本”，是无法靠言辞片面形容的幽奥灵妙的存在，所以不过是着眼于生成万物的经过、径路，而强加给它一个名称曰“道”。第一章注也以“妙用”之体“妙本”作为前提来表达，曰：“道者，虚极之妙用。”因此，第二十五章注、第二十六章注和玄宗疏《释题》等，论述天地万物的生成时，经常从作用的实体的角度论及“妙本”。但是，称作“道”也好，称作“虚极妙本”也好，都是表达，在这一点上二者并无什么差别。所以，在王弼和河上公等对《老子》的解释中，仅依据《老子》原有的表示存在的概念“道”或“无”来解释同样的事物。玄宗注疏仅仅是叠床架屋，把“道”换成新的词汇“妙本”呢？或者，其中有某种必然性呢？

首先考察一下“妙本”一语出现于何时。从字面来看，或被认为好像出自佛典。但在佛典中，似乎不过是出现在初见于隋《法经录》而被看作伪经的罗什译《梵网经》，以及《高僧传》卷二《卑摩罗叉传》等书。《梵网经》卷一十上曰：“妙本无二，佛性玄觉，常常大满，一切众生，礼拜故，尊敬故，是佛世尊。”（《大正藏》卷二十四，第1003页上）^①。《卑摩罗叉传》曰：“既通汉言，善相领纳，无作妙本，大阐当时。”（《大正藏》卷五十，第333页下）在这里，“妙本”一词用于表示佛教终极真理的当体。在以后的佛典中，似乎没有把“妙本”作为重要概念而频繁使用的例子。另一方面，在释《老子》时使用“妙本”较早的例子，可以举出《道德真经注疏》第七十一章“是以圣人不病”条下所引顾欢注，其曰：“其唯圣人，真知妙本，洞遣言教。”（《道藏》406册）由此看来一，“妙本”也许是5世纪后半期以来逐渐使用起来的比较新的词汇。

^① 关于《梵网经》伪经说，参照望月信亨：《净土教的起源及其发达》，1930年。

早于玄宗注疏，在解释《老子》中频繁使用“妙本”一词的，是成玄英的义疏^①。成疏中“妙本”的用例可以下列数条为代表：

至道妙本，体绝形名，从本降迹，肇生元气。（第四十二章“道生一，一生二，二生三，三生万物”）

至道大音，寂乎无声。自妙本降迹，而声无声也。（第四十一章“大音希声”）

至道妙本，幽隐窈冥，非形器之所测。（第四十一章“道隐无名”）

言天地万物，皆从应道有法而生。即此应道，从妙本而起。元乎妙本，即至无也。（第四十章“天地之物生于有，有生于无”）

正如这些用例所示，成疏援用郭象以来的“本迹”说，分析“道”的根源性和生成万物的作用，将现象背后幽隐至无的实体作为“妙本”，将由此派生出来的现象作用作为“粗迹”，把二者解释为相对关系。因此，正如“至道妙本”二例所明确显示的那样，“妙本”是从“道”一词中包含的根源性的实在和生成作用两义中，只抽出根源性的实在一义而形成的概念，成玄英喜欢在明确地揭示“道”所具有的这种含义时使用它。所以，成疏中的“妙本”和“道”几乎是等值关系，决不能认为二者之间存在着价值性的差异。

撰于成疏之后的玄宗注疏，继承了成疏的这种解释，并让“妙本”承担了更重要的“任务”。关于这一点，下一节将详加论述。在玄宗注疏中，“道”是“虚极之妙用”是“虚极妙本之强名”，存在着只承认“妙本”才是表达世界根源性的终极存在的唯一概念的明确意识。再者，在玄宗的注和疏之间，可以找到在援用“妙本”这一概念时的微妙差别。成疏中基于明显的“本迹”关系的解释，在玄宗注中几乎见不到。相反，玄宗疏大概是在成疏的延长线上展开了“妙本”的概念。这种差别，通过例如第一章或第二十一章的玄宗注和疏的比较很容易发现。第一章注只把“道”定义为“虚极之妙用”，“无名”定义为“妙本”，丝毫没有提到由“本”向“迹”的展开。疏却全面地依据“本迹”关系进行解释。将从“道”向现象世界的展开和复归于“道”，解释为“本迹之同异”，或曰“自本降迹”“摄迹归本”。第二十一章注，从“有无”关系论述由“道”向现象世界的展开。疏与第一章同样，据“本迹”关系详加阐述，给人一种如读成疏的感觉。还有，疏的立论深深地渗透着援用佛教教理学的方法论而形成的道教教理学的论法，而注却见不到这种露骨的痕迹。虽然普通的疏由于饶舌而受到轻视，但上述立论方面的差别还是使我们想象疏成于更详知道教教理的人物之手。它也为玄宗疏是据王、顾等注修撰而成的推测提供了一个佐证。

二、“妙本”在思想史上的意义

玄宗注疏与成玄英义疏中的“妙本”概念，具有某些不同的含义，上一节已稍加触及。下面将考察这种差别在思想史上究竟有何种意义。关于这一点，最有力的线索是如下对第二十五章“人法地，地法天，天法道，道法自然”所作的疏：

言道之为法自然，非复做自然也。若如惑者之难，以道法效于自然，是则域中有五

^① 本文所引成玄英义疏，引自藤原高男：《辑校赞道德经义疏》，《高松工业高等专门校纪要》1967年第2号。

大，非四大也。又引《西升经》云，虚无生自然，自然生道，则以道为虚无之孙，自然之子，妄生先后之义，以定尊卑之目，塞源拔本。倒置何深？且常试论曰，虚无者，妙本之体。体非有物，故曰虚无。自然者，妙本之性。性本造作，故曰自然。道者，妙本之功用，所谓强名。无非通生，故谓之道。幻体用名，即谓之虚无、自然、道尔。寻其所以，即一妙本，复何所相法效乎？则知惑者之难，不诣夫玄键矣。

该段玄宗疏告诉我们，当时存在着以《老子》关于“道法自然”的原文作为解释的情况，即在“道”之上置以“虚无”“自然”，从“虚无”“自然”顺序展开而生“道”。玄宗疏认为这种解释是错误的，企图提出新的正确的解释。这就是说，无论称“虚无”，称“自然”，称“道”，都不外乎是同一“妙本”的“幻体”。若借用佛教教理学的用语来说，都不外乎是对应于“法体”的“应身”。因此，在它们之间排列先后尊卑次序是重大错误。玄宗疏宣传这种观点，不仅反映出企图泯除在对《老子》解释中存在的差别，而且透露出在其背景中，存在着从六朝后半期到隋唐时期道佛论争的巨大影响。如果对这一点缺乏认识，将无法明了玄宗注疏中“妙本”所处的位置。

六朝隋唐时期道佛论争中，“道”和“自然”的关系是重要的论争点之一。在《集古今佛道论衡》卷丙关于唐武德八年（625）在皇帝面前所进行的三教对辩（《大正藏》卷五十二，第381页中）等记载中，可以看到有关这一论争点的典型论争^①。在这场论争中，道教方面说“道”是“至极”“至大”。代表佛教方面的慧乘提出疑问说：如果那样的话，《老子》第二十五章曰“道法自然”，为何在“道”之上存在着更具根源性的“自然”呢？代表道教方面的李仲卿回答说：《老子》第二十五章的论述，并非是说“道”和“自然”之间存在着上下先后的区别，二者是同位的存在。慧乘进一步从逻辑上攻击李仲卿说：在前面的句子中曰“人法地，地法天，天法道”，无论哪一句都是说下位的存在为上位的存在所规定。只将“道法自然”一句从这种上下位关系中排除，解释为同位概念，在逻辑上是矛盾的。如果这样的话，人和地，地和天，天和道，也将成为同位的存在了。

另外，《弁证论》卷七通人曰：“纵使有道，不能自生，从自然生，从自然出。道本自然，则道有所待。既因他有，即是无常。”（《大正藏》卷五十二，第537页上）通人在援用王弼《老子》注之后，规定“道”为“智慧灵知之号”“有”，“自然”为“无称穷极之辞”“无”，由此论证，“道”不及于“自然”，试图否定道教教理以“道”为至上至极的根源性实在和神。这些资料反映的是佛教方面对道教教理的批判，并不能直接证明道教方面存在着将“自然”置于“道”之上的解释。

但是，有资料证明这种解释在该时期的道教教理中流行得相当普遍，除玄宗疏所引《西升经》外尚有几处。《弁证论》卷二中儒生质问道的本质曰：“道以自然为宗，虚无为本。其证非一。”儒生引《太上玄妙经》《升玄内教经》等道教经典为证。前者曰：“自然者，道之真也。无为者，道之极也。虚无者，德之尊也。”后者曰：“夫道玄妙，出于自然，生于无生，先于无先。”通人攻击曰：“自然”是“常”“本”，“道”是“无常”“迹”，“道”（此处也包含作为

^① 关于这点，已另在京都大学人文科学研究所合作研究报告《隋唐时代的道教和佛教》所收《〈道教义枢〉和南北朝隋初唐时期的道教教理学》（未刊）中详论。

至上神的“道（天尊）”）绝不是道教教理所说的终极存在。

成玄英义疏援用佛教教理学的方法，巧妙地构成了将“自然”置于这种“道”之上的道教教理。第二十五章“人法地，地法天，天法道，道法自然”义疏曰：

既能如天，次须法道虚通，包容万物也。既能如道，次须法自然之妙理，所谓重玄之域也。道是迹，自然是本。以本收之迹，故义言法也。

此处明言“道”为“迹”，“自然”为“本”，明确规定两者是本迹关系。《度人经四注》引成玄英注亦曰：

此举真文之体，为诸天之根本。禀无始妙炁之自然，而化成大道之法身。妙炁自成，不复更有先祖也。《西升经》云：“虚无生自然，自然生道。”今云“上无复祖”者。道以虚无为宗，以自然为本，以道为身。然此三者，悉无形相。寻考其理，乃是真空。其中有精，本无名称。圣人将立教迹，不可无宗。故举虚无为道之祖。其实三体，俱会一真，形相都无，能通众妙。故云“上无复祖”。

这里仍引《西升经》为证，一方面明确指出作为神的道君的存在，是以“虚无”为“宗”，以“自然”为“本”，以“道”为“身”；一方面又解释说，此三者“俱会一真”，都不具本来形相，都不过是具体的教在立教义之时，为了方便起见而立的“宗”“本”。这种道教教理自然招来如前所述的佛教方面的攻击，结果，道教方面产生了抛弃“道”和“自然”二者本迹关系说，回归到本来解释的必要。但是，如果仅限于使用“道”“自然”“虚无”等词语来构成教理，而想完全清除在这些词语之间生造上下先后关系的原有教理的残余，将是困难的。可以说，玄宗疏正是为了从根本上解决教理上的这种矛盾，才将“道”“自然”和“虚无”解释为不过是对“妙本”的“幻体”的“体”“性”和“功用”的个别名称，试图将三者置于“道”的更隐蔽的终极实体“妙本”之下而给予整体的规定的。我们无法判定玄宗对这种关于“道”的本质规定的论争的知识，掌握到什么程度。但是，玄宗注确立表示“道”的实体的更本质的概念“妙本”，并将之贯穿于对《老子》思想的解释之中，其背景中存在着上述道佛论争的影响，注和疏的撰述时期也没有相隔那么久，这种推断未必不合实际。

三、生成论

如上所述，玄宗注疏将“妙本”作为现象世界的根源性的实在。那么，该注疏是如何描述现实世界从“妙本”生成的过程的呢？关于生成论的论述，主要见于第四十二章、第四章和第五十二章。特别是第四十二章对《老子》原书关于生成论的论述的注释，最为重要。以下举出第四十二章注疏有关部分：

一者，冲气也。言道动，出冲和妙气。于生物之理未足，又生阳气。阳气不能独生，又生阴气。积冲气之一，故云“一生二”。积阳气之二，故云“二生三”也。（“道生一，一生二，二生三”注）

道者，虚极之神宗。一者，冲和之精气。生者，动出也。言道动，出和气以生于物。然应化之理，由自未足，更生阳气。积阳气以就一，故谓之二也。纯阳又不能，更生阴气。积阴气就二，故谓之三。（“道生一，一生二，二生三”疏）

值得特别注意之点是这两段注疏认为，“道”虽然最初吐出“冲和妙气”，但它还不具有生成现实世界万物的具体的机能。所以，第二形成“阳气”。但“阳气”必须与“阴气”相对才具有生成能力。因此，又形成“阴气”。但是，“阴阳”二气如果排除了“中和之气”所具有的调和作用，反而不能发挥生成能力。注疏设想了一个由“冲和之气”“阳气”和“阴气”等三气生成万物的过程。

玄宗注疏的这种解释，乍一看似乎并无出奇之处，但如果与先行问世的《老子》诸家注相比较，就会发现它有显著的特征。以下通过同王弼注、河上公注和成玄英义疏的比较来说明这一点。首先，王弼注对第四十二章作了如下的注：

万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无己。谓之一，岂得无言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽于斯。过之以往，非道之流。故万物之生，吾知有主。虽有万形，冲气一焉。百姓有心，异国殊风。而得一者，王侯主焉。以一为主，一何可舍？

王注虽然难解，但该段大概就是说，“道生一”的“一”，相当于现象世界“有”潜藏的根本“无”；由于“无”无形，无规定性，所以可以使现象世界“有”的多样性得到统一和调和。“冲气”是为这种“无”的动提供物质保证的要素，在人类社会中承担这项任务的是王侯。因此可以说，王弼特别重视“冲气”具有的调和性，对于生成诸阶段的对应物“冲气”几乎漠不关心。造成这种态度的原因在于王弼注本身主要是从玄学方面进行解释，对具体的生成论几乎不感兴趣。必须指出，在王弼注和把“冲和之气”规定为生成之初的玄宗注疏之间，存在着很大距离。

其次，《河上公注》注“道生一”曰：“道始所生者。”注“一生二”曰：“一，生阴与阳。”注“二生三”曰：“阴阳生和气清浊三气，分为天地人也。”注“冲气以为和”曰：“万物之中，皆有元气，得以和柔。”与王注的不同之处是万物生成过程中的阴阳冲气问题。所谓“道始所生者”，与《河上公注》其他部分相对照可以明白，是指“元气”。但“元气”与“冲气”的关系未必明确。把《老子》原文中的“冲气”改换为“元气”，猛一看似乎是把“元气”和“冲气”当成了同一的东西。但另外一面，如果考虑到又说阴、阳、冲和三气分别成为天地人，各处都提出“元气”普遍存在于万物的论点，那么，认为《河上公注》为了解释成为焦点的人内在的“元气”，故而有意将“冲气”改换为“元气”，这可能是最为妥当的解释。因此可以说，归根结蒂，《河上公注》的生成论是处在汉魏古典生成论“道——元气——阴阳（冲和之气）——万物”的延长线上的^①。

最后，对玄宗注疏带来影响的成玄英义疏是怎样讲的呢？其曰：

一，元气也；二，阴阳也；三，天地人也。万物，一切有识无情也。言至道妙本，体绝形名，从本降迹，肇生元气。又从元气，变生阴阳。于是阳气清浮，升而为天。阴气沉浊，降而为地。二气升降，和气为人，有三才，次生万物。

这是以“本迹”说为基础而作的解释，基本上与《河上公注》相同，也没有越出汉魏古典生成论的雷池一步。

^① 关于这点，已在拙论《道家、道教中的气》（《气的思想》第1部第四章，1978年版）中详论。

同以上先行问世的诸家注不同，玄宗注疏率先将“一”规定为“冲和妙气”，提出万物皆以“冲和妙气”为根柢的观点。换句话说，玄宗注疏中的“冲和之气”占据了过去生成论中“元气”的地位。与此同时，过去的生成论没有考虑阴阳二气的先后关系，而玄宗注疏却主张阳气先生。这一点也是至关重要的。关于上述两点，玄宗注疏中有好几处论述了同样的观点。首先，第四章“道冲而用之，或似不盈”，注曰：

道动，出冲和之气，而用生成。有生成之道，曾不盈满。

第三十九章“昔之得一者”，注疏曰：

一者，道之和，谓冲气也。以其妙用，在物为一，故谓之一尔。（注）

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·系辞》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。（疏）

还有，第五十二章“道生之”，注疏曰：

妙本动，用降和气。（注）

道生之者，言自然冲和之炁，陶冶万物，物得以生。（疏）

再者，第五十二章“天下有始，以为天下母”，注曰：

始者，冲气也。言此妙气，生成万物，有茂养之德。

同章“既知其子，复守其母，歿身不殆”，疏曰：

言人既知身是道炁之子，从冲炁而生也。

玄宗的这些注疏，把“道”和“冲和之气”连结成直接的生成关系，使万物由“冲和之气”生成育成，继续了第四十二章的观点。但是，引人注目的是，玄宗疏新提出一个“道气”的概念。第三十九章疏围绕着《易·系辞传》的解释，谈到了“道气”。“道气”处于阴阳未分的状态，同时内部又蕴藏着阴阳分裂的契机，相当于魏晋古典生成论中的“元气”。与此同时，当与至上神的关系出现在头脑中而加以论述的时候，“道气”也意味着就是至上神^①。玄宗疏所说“冲和之气”的“冲和”，应当不像河上公注和成玄英义疏那样，是描绘阴阳二气分裂之后恰好形成的混合、调和状态，而是指虽然未分，但却内藏分化契机的始元状态，这也相当于“元气”。另外，玄宗第五十二章注曰：“身是冲气之子。”玄宗疏发挥这一注曰：“身是道炁之子，从冲炁而生也。”这一发挥援用了六朝后半期以来的道教教理。顺便说一句，成疏第三十九章“昔得一者”曰：“一，道也。”疏“天得一以清”曰：“禀得道炁，故积阳成天，清浮在上。”使“一”相当于“道（道气）”。在这里，“道”作为实体，同时也被作为“道气”。因此，认为成疏第五十二章中“既得知，道……是我母，方知我身即是道子，从道而生故也”。的提法的背景中，有“道气之子”的意识并行存在，可能无大错。而且，这种主张，到了杜光庭的《道德真经广圣义》（《道藏》第440-448册），表现为更明确的形态。其第三十九章甚至达到了称为“冲和之道气”的程度，其义解“昔得一者”曰：“老君将欲明冲和道气，通生万物，历叙得一之妙，以明成化之由”。这是明确地将“冲和之气”解释为处于“冲和”状态的“道气”。此外，玄宗注没有提出“道气”的概念，玄宗疏却有几处援用了这一概

^① 六朝后半期道教教理学中“道气”的含意，以及其在思想史中的意义，已在拙论《关于〈老子想尔注〉》（《东方学报（京都）》1985年第57册）论述。

念,在考察二者差异时,这也是重要关节之一。关于这一点,拟在别的机会论述。

对《老子》的解释,自六朝后半期以来,在佛教教理学的影响下发生了很大变化。代表者是从梁陈的臧玄靖、诸糅到唐代成玄英等一批经师们的《老子》解释。他们驱使“本迹”“体用”“动寂”“智境”等佛教教理学概念,一直以《老子》为最终的依托,形成了与时代思潮合拍的道教教理。可以说,玄宗的《老子》注疏,一方面以这些成果为基础,一方面在“妙本”概念和生成论方面展开了独自的解释,随之针对初唐时期道佛论争中,所出现的“道”和“自然”“虚无”等本质规定的混乱,给予了最终的回答,构筑了唐代《老子》解释学的顶点。本稿还有许多问题没有接触,还有在弄清唐代思想史方面能提供重要线索的资料,留待今后作进一步的研究。

试论杜光庭《道德经》论疏笺注目录的学术价值*

曾友和**

一、杜光庭生平事迹与著作

杜光庭（约850-933），唐末五代道教学者、道士。字宾圣（一说圣宾），自号登瀛子，处州缙云人（今浙江缙云县人）。根据《历世真仙体道通鉴》卷四十《杜光庭》记载，少年时的杜光庭勤奋好学，喜读经史，“博极群书，志趣超迈”，特别擅长翰墨诗文。参加科举失利后，入浙江天台山拜道士应夷节为师学道，既“奉行上清紫虚吞日月气诸法”，又沿袭重视正一法箓的传统，并将上清经箓与正一法箓融会贯通到自己的理论与实践之中，从而成为应夷节的上首弟子。唐末王仙芝、黄巢等领导的农民起义爆发后，唐僖宗急于挽救唐王朝的颓势，乃求助于圣祖老子，崇奉道教，多次下诏赐封道士。根据《历世真仙体道通鉴》记载，杜光庭就是由礼部尚书集贤殿学士郑畋推荐进京的，“郑畋荐其文于朝，僖宗召见，赐以紫服象简，充麟德殿文章应制，为道门领袖”。可见，杜光庭来到长安后，因其所具有的人才受到了唐僖宗的重视而被封官赐爵，成为朝廷御用的宗教职业者，获得了相当高的社会地位。由此，杜光庭也就以弘传道教为己任，通过帝王崇道而获得灵验来宣扬道教具有协助朝廷治国安邦、稳定民心的社会功能。

公元880年农民起义军攻占长安后，杜光庭随唐僖宗来到成都，继续自己的弘道事业，并着手整理道经、创作道书。杜光庭一生勤勉，著述颇丰。根据今人统计，保存到今天的杜光庭著作共有三十多种：《道藏》中收入了二十七种、二百多卷，《全唐文》收入了三十余首诗。此外，《全五代文》《通志略·艺文略》《宋史·艺文志》等著名史籍对杜光庭的著作也多有介绍。其中，《道德真经广圣义》五十卷，今存《道藏》第14册，题为“唐广成先生杜光庭述”；《广成集》十七卷，今存《道藏》第11册；《道教灵验记》十五卷，今存《道藏》第10册，题为“广成先生杜光庭集”；《太上黄箓斋仪》五十八卷，今存《道藏》第9册等27种最为突出。本文基于杜光庭《道德真经广圣义》的《序》中的一份记载甚详的《道德经》论疏笺注目录，对其进行分析与梳理，进而阐述其对后世的学术价值。

* 本文原载《图书情报论坛》2009年第1期，第59-61页。

** 曾友和，重庆图书馆图书借阅部馆员

二、杜光庭的《道德真经广圣义·序》内容分析

《道德真经广圣义·序》今存于《道藏》第14册。由于这份目录不仅详细记述了从汉至唐历代六十余家《道德经》注疏本，而且对历代注疏本的名称、作者、卷数及宗旨意趣作了独到的分析和评价，实际上是对汉唐道教老学作了一个全面的总结。通过一代代学人的传承，《道德经》注疏与诠释才得以保存了下来，并对中国文化产生了深远的影响。现根据杜光庭《道德真经广圣义·序》将汉至唐以来《道德经》论疏笺注的目录作一分析与梳理，并列表如下：^①

名称	卷数	作者	朝代	身份
节解	上下	老君、尹喜	春秋战国	思想家、关尹
内解	上下	尹喜	春秋战国	函谷关令
想尔	二卷	张道陵	汉	道士
指归	十四卷	严君平	汉	隐士
注		王弼	魏	尚书郎
		何晏	魏	驸马都尉
		郭象	魏晋	玄学家
		钟会	魏	学学家
		孙登	魏	隐士
注	四卷	羊祜	晋	
注	二卷	罗什	前秦	僧人
注	上下二卷	图澄	后赵	僧人
注	四卷	僧肇	晋	僧人
注	四卷	陶弘景	梁	道士
注	二卷	卢裕	后魏	国子博士
注	二卷	刘仁会	后魏	
注	四卷	顾欢	南齐	博士
		松灵仙人	不详	
注	二卷	裴楚恩	晋	
注	二卷	杜弼	秦	
注	四卷	张凭	宋	太常博士
《道德经》注	四卷	萧衍	梁	梁武帝
《道德述议》	十卷	萧纲	梁	梁简文帝
注	四卷	张嗣	不详	
疏	四卷	臧玄静	梁	道士
经义	二卷	孟安排	梁	道士
注	五卷	孟智周	梁	道士

① 注：表中节解、想尔、章句、集解、注、疏、义、指归等均是以前《道德经》为底本而作。

(续表)

名称	卷数	作者	朝代	身份
注	四卷	窦略	梁	道士
玄览	六卷	诸糅	陈	道士
疏	六卷	刘进喜	隋	道士
注	上下二卷	李橘	隋	道士
注、音义	二卷	傅奕	唐	太史令
要义	五卷	魏征	唐	道士、丞相
义泉	五卷	宗文明	唐	僧人
义疏	十卷	胡超	唐	道士
指归	五卷	安丘	唐	道士
简要义	五卷	尹文操	唐	道士
注兼义	四卷	韦录	唐	僧人
河上公释义	十卷	王玄辨	唐	道士
新义	十五卷	尹愔	唐	谏议大夫
注	四卷	徐邈	唐	道士
旨趣、玄示	二卷、八卷	何思远	唐	道士
金绳、事数	十卷、一卷	薛吉昌	唐	道士
注、玄珠、口诀	二卷、三卷、二卷	王鞮	唐	
讲疏	六卷	赵坚	唐	僧人
道德集注真言	二十卷	杨上善	唐	太子司议郎
述义、金钮	十一卷、一卷	贾至	唐	吏部侍郎
疏	七卷	车玄弼	唐	道士
注	上下二卷	李荣	唐	道士
注义	四卷	黎元兴	唐	道士
契源注	二卷	王光庭	唐	太原少尹
志玄疏	四卷	张惠超	唐	道士
集解	四卷	龚法师	唐	
注	二卷	任太玄	唐	道士
疏	五卷	申甫	唐	道士
集解	四卷	张君相	唐	道士
讲疏	六卷	成玄英	唐	道士
论兵述义	上下二卷	王真	唐	汉州刺史

三、杜光庭《道德经》论疏笺注目录学术价值

如果考之于史籍，就可见杜光庭所记载的《道德经》论疏笺注目录无论在种类上，还是在卷数上都超过了后来出现于宋代的《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》，也比明版《道藏》中所收录《道德经》注疏要多。明版《道藏》的“太玄部”主要收录的就是老子《道德

经》而形成的道书，大约有五十余种，三百多卷。这是我们今天能够看到的情况。这说明随着时间的流逝，许多注老著作因种种原因而遗失了，杜光庭《道德经》论疏笺注目录却为后人保留了一份弥足珍贵的老学史料，其中透露出的许多信息都具有重要的学术价值。

(一) 折射出道教济世利人的普世情怀

老学思想传承者的社会身份和文化背景多元化，折射出道教济世利人的普世情怀。从杜光庭所记载的六十多家注经者的身份来看，其有三分之二是道士，余下的三分之一：有隐士，如严君平、孙登等；有佛教僧人，如鸠摩罗什、佛图澄、僧肇等；有玄学家，如王弼、何晏、郭象等；有官吏，如傅奕、魏征、贾至等；还有梁武帝、梁简文帝、唐玄宗这样的一代君王。可见，推动汉唐老学思想发展的主力军是道教学者。他们对《道德经》进行宗教性诠释以作为道教信仰的理论依据无疑成为汉唐老学思想发展的主流，其影响一直流传至今。但也正是具有各种社会身份和文化背景的人参加到注老的队伍中，充分显示出注疏《道德经》并非是道教学者的专利，而是《道德》也为各个阶层的学者所接受，并成为他们精神文化生活的一部分，由此影响了各个阶层的普通民众，进而拓展了道教发展的空间。

(二) 具有不同的指归意趣

杜光庭指出汉唐历代六十余家《道德经》论疏笺注具有不同的指归意趣，“所释之理，诸家不同；或深了重玄，不滞空有；或逆推因果，偏执三生；或引合儒宗，或趣归空寂。莫不并探骊室，竞掇珠玑；俱陟钟山，争窥圭瓚”。杜光庭认为，这与《道德经》本身包含众义，内容十分丰富，从而为后人的注疏留下广阔的阐释空间有关。他说：“《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；松录仙人、魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢，皆明理身之道；符坚时罗什、后赵图澄、梁武帝、梁道士宝略，皆明事理因果之道；梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸糝、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄曠、顾荣、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、羊祜、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。”从杜光庭显示的“注解之人意不同”这一文化现象中，可见汉唐老学中形成了道家派、道教派、玄学派、佛学派、重玄派等不同的流派，这是由历代注老者从自己特定的知识背景和文化视角出发，根据自己的理解而通过注疏来呈现《道德经》的“指归意趣”而造成的。杜光庭进一步指出，“注解之人意不同”并非是随意的发挥，而是与当时中国思想文化发展中出现的“诸家稟学立宗不同”相联系的。“又诸家稟学立宗不同：严君平以虚玄为宗；顾欢以无为宗；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。宗旨之中，孙氏为妙矣”。杜光庭特别采用了“虚玄”“无为”“道德”“非有非无”“重玄”等名词术语来分判各家立宗之旨趣，目的就是要促进汉唐老学在理论上多维度地发展，为《道德经》的持久传承提供内动力。

(三) 各种异质文化的相互碰撞与融合

从杜光庭的《道德经》论疏笺注目录中可见，吸取道家、玄学、儒学、佛教等思想来诠释《道德经》已构成了汉唐老学思想发展的一种学术特色，只不过“稟学立宗”的倾向各有不同罢了。汉唐老学思想中呈现出的各种异质文化的相互碰撞与融合在客观上成为促进汉唐老学思想繁荣与发展的动因，同时也是老学思想流传至今的最重要因素之一。

总之，我们将杜光庭《道德经》注疏目录放到中国思想文化发展的大历史背景中，就可以看到它既展现了汉唐老学思想通过注疏方式而曲折发展的概况，也阐明了杜光庭在评判前人注老的宗旨意趣的基础上，对《道德经》别立新解，将道教哲学推向了一个新的理论高度，从而为道教的跨时代发展提供了原动力。

参考文献

- [1] 朱越利：《道藏分类解题》，北京华夏出版社 1996 年版。
- [2] 孙亦平：《杜光庭评传》，南京大学出版社 2005 年版。
- [3] 任继愈：《中国道教史》（上卷），北京中国社会科学出版社 2001 年版。
- [4] 刘学智：《中国学术思想编年》（隋唐五代卷），陕西师范大学出版社 2006 年版。

道藏本三圣注道德经之得失*

柳存仁

《道藏》所收不少诠注《道德经》之著作中，其为帝王之作者：《道藏》三五五唐玄宗《御注》，《道藏》三五九宋徽宗《御注》，及《道藏》三五四明太祖《御注》。案，唐玄宗以前尝为老子作注者尚有梁武帝、简文帝……诸人，然诸注今皆不存。其在明太祖以后效颦者又有清顺治帝《御制道德经注》二卷，收《四库全书》中，实大学士成克鞶等承命编校，于道家思想哲学无大发明，其于政治哲学，亦不如《道藏》所收上述三圣注本之重要。然三圣之注，如唐玄宗、宋徽宗，或与其并世及稍后时期中对思想界稍有波动。如明太祖之注，即在明代承之者亦不甚多。此或别有原因，然三圣注实亦各有其特点与值得注意之处，读书与治思想史者不宜以其为帝王所制而轻加忽略，此则本篇所拟稍加阐明者也。

唐贤著述中，如陆希声《道德真经传》（《道藏》三六八）、王真《道德经论兵要义述》（《道藏》四一七）、杜光庭《道德真经广圣义》（《道藏》四四〇至四四八）、李约《道德真经新注》（《道藏》三七五）、强思齐《道德真经玄德纂疏》（《道藏》四〇七至四一三）等，或引玄宗《御注》，或从《御注》说。《广圣义》之作，义更显明。徽宗生当晦世，影响实不若唐玄宗之广，然《道藏》三七八至三八三收江澈《道德真经疏义》，三六〇至三六二收章安《徽宗御注解义》，以及邵若愚《道德真经直解》（《道藏》三七二）之类，亦多以政和御注为宗。然不论唐玄宗、宋徽宗，所注影响后儒之幅度皆不大。

以文字言之，除明祖所注稍病平简外，唐、宋二《御注》文字皆甚雅驯，玄宗注且饶有骈俪气息。玄宗《注》颇受佛教文字影响，而徽宗则独尊《周易》及《庄子》，避佛教名相而不用。然清代以还，为老子作诠注者鲜及此二书，而近世诸贤用此者亦甚少。

近世日本学者治老子者，颇参三圣之注。如鹤泽总明之《老子的研究》（春阳堂版），首章即为“道法自然”（第63-98页），盖用唐玄、宋徽之说；武内义雄之《老子と庄子》曾参玄宗注；木村英一之《老子的新研究》，第260页引明太祖本，第267页引唐玄宗《疏》，第343页引玄宗注“求”“于”二字（创文社版）；大滨皓之《老子的哲学》，第181页、第253页引明太祖，第250页引宋徽宗《注》（劲草书店），皆是。然诸家所引，除一二处外，多仅言文字，非关意义也。国人著述中，朱芾煌尝用章安义。

* 本文原载香港《崇基学报》1969年第九卷第1期，第1-9页。

此或因学者以三圣注文，如唐玄宗、宋徽宗二种，或非一手完成之著述，用以为嫌。如彭耜《集注·杂说》言玄宗《经疏》为王顾等所撰。《玉海·艺文》引《集贤注记》云“开元二十年（733）九月，左常侍崔沔入院修撰，与道士王虚正、赵仙甫并诸学士参议修《老子疏》”；《郡斋读书志》云《御注老子》，“徽宗修撰，或云郑居中视草，未详”。然玄宗绩学，徽宗多艺，非不能撰书者。玄宗于儒佛道皆有所涉，徽宗又尝注《西升经》（唐以前伪托之道教经典）、《冲虚至德真经》（《列子》）。

不知《老子》一书，于治术政象，多有所见，实不容其不为早年锐精图治之玄宗，深思睿慧之徽宗，及具有开国雄心与治绩之明祖所注意。且老子所谓开阖张歙、用阴用柔之方，宗之而善者固不失为帝王之佐师，而书中所言之圣人，又往往为古代理想中之帝王。是三帝君以帝王之尊，囊括四海之智，其于此道家经典，应莫有不色焉心喜者。谓其于所制悉无所用心，毫无主张于其间，庸得为事物之平？明太祖所制，悉出御撰（说见后），固无论矣。即唐玄宗之修改《老子》文字，亦出睿断实亦非臣下所能妄参末议者也。

近世荷兰学者 J. J. L. Duyvendak 于所译《道德经》之《导言》（第 14 页）中，言唐代奉老子为宗师，以道教为国教，盖缘史传言老子名李耳，而唐帝室为李姓，实出偶然。愚则以为唐室为北魏间华胡血统之后裔，其崇祀老子，殆亦所以证其华化与翊赞中华传统之决心，此于巩固唐帝室之邦基，固亦未尝无利者也。唐高宗于乾封元年（666），尝诣亳州老子庙奉祀，并以老子为玄元皇帝（《广圣义》2/24b-5b）。玄宗天宝二年（743）追崇此尊号，非出突然。高宗永淳二年（683）十二月又曾下诏改元弘道，并在全国广建道观，固已发其崇道之先声矣。然不旋踵高宗晏驾，弘道年未见实行。继位者为中宗，虽尝备受其母、妻武、韦两后之压迫，当政时期甚短，无多治绩可说，然其于武后崩后及其本身为韦后所鸩中间之短短数年间，亦不忘令人石刻《道德经》全文，即所谓景龙二年（708）经幢。于此一端，中宗亦可谓克绍箕裘。玄宗之父睿宗亦尝注《道德经》，凡二卷，见《崇文总目》所录。杜光庭《广圣义》言玄宗开元十一年（723），为注解序有诏（1/1b-8a），明年，乃御书四石幢注经，立与长安市左街兴唐观，右街金仙观，又诏诸州节度刺史各于龙兴观、开元观形胜之所各立石台，以传不朽（1/8b）。今所存邢州龙兴观开元《御注》经幢残石为开元二十七年（739）所立，易州龙兴观残石为开元二十六年（738）所立，参何士骥《古本道德经校刊》（北平研究院史学研究会刊《考古学报》第一卷第 2 期）可征其详。惟玄宗《御注》实至开元廿年至廿一年间始完成，封演《闻兄记》作二十一年。元刘惟永《道德真经集义大旨》（卷上/9b）言玄宗开元癸亥御注并疏，盖承杜光庭之误耳。惟《旧唐书·玄宗纪》云开元二十一年，敕士庶家藏《老子》1 册，而于考试，又量减《尚书》《论语》二条策，加《老子》策。其所言《老子》，既涉经论，当指《御注》，《御注》至此时已完成，则灼然无可疑者也。

玄宗耽心道术，开元初即诏中书令张说举能道之士，侯行果以康子元、敬会真荐，见《新唐书·儒学传》下。《两唐书·吴筠传》亦有答玄宗问事，而司马承祯更奉敕以三体文字写《老子》。案，司马承祯为道士，可无论矣。吴筠为李白友人，《道藏》七二六筠所作《宗玄先生文集》卷中（24b-25b）言守神，言金丹（26a-b），俨然开五代以后言内丹者之法门，而玄宗皆从之问道。故玄宗对《老子》一书之兴趣亦可以谓为真兴趣。其改《老子》“众人皆有以，我独顽似鄙，我独异于人，而贵食母”章最后“食母”二字为“求食于母”，《注》云：

“先无求、于二字，今所加也。且圣人说经，本无避讳，令代（案，即“世”字避讳）为教，则有嫌疑。畅理故义不可移，临文则句须稳便。便令存古，是所庶几。又司马迁云‘老子说五千余言’，则明理精诣而息言，不必以五千为定格。”（2/3b）改文之事小，而此节颇不无踌躇满志之意，是以前段愚言玄宗之注疏虽或有群臣为之稍参同异之处，要不能不合而视之为一人定论也。

玄宗于注释《道德经》之前，曾有诏议论前人注疏之得失，谓：“撮其指归，虽蜀严而犹病。摘其章句，自河公而或略。”（据《广圣义》，1/2b-3a）河上公传为汉文帝时人，今本文字实未必如是之旧（可参武内义雄：《老子原始》，第35-61页）。严遵即严君平，东汉初人，今传本亦晚出，且已残阙。然今本《道德经指归》无论如何于宋时即已存在，此其文字与宋代注《道德经》者所引文字多同可证。至今本是否即同玄宗时见本，固尚有待于专题论定者也。梁时皇侃《论语义疏》已引河上公；唐贾公彦疏《周礼》，章怀太子注《后汉书》，颜师古《汉书》，悉用河上公。李善《文选注》兼用河上、王弼；《群书治要》及马氏《意林》亦引河上。河上公《注》在唐代所享之声誉，于此可见。玄宗时刘知几尝上书言河上《注》不可信，宜用王弼。今玄宗诏文中舍王弼而叙及河上，虽有新义足陈，其不能悉脱旧注窠臼，亦可知矣。

严氏《指归》：在唐时即可能已不止一本。北宋陈景元《道德真经藏室纂微篇》所引《指归》，多合今《道藏》所收本。然唐强思齐《道德真经玄德纂疏》20/10b-11a引严君平《指归》，校以《道藏》本《指归》13/14a-b，文字虽多相合，而段落前后不一。苟强《疏》非节引摘录，则《道藏》本《指归》虽多合于陈景元《纂微篇》引文，亦北宋间别本也。

然玄宗当时所能据以参考之注，固不止此《指归》及河上公《注》两书。秘阁之中，所收三国迄8世纪时前人注释《老子》之书必甚多。如傅奕《古本篇》，如题南齐顾欢注本《老子》，今俱收《道藏》。后书之题顾欢，固误，且其中实杂有唐人文字（包括此，《御注》一部分在内），然仍不乏南北朝治道经之杂传。注之者除顾欢外，例如鸠摩罗什，其尤著者也。罗氏于《道德经》有注，衡以僧肇、佛图澄、慧观、慧严、慧严之例，实有可能，并顾欢《注》吾人亦不必怀疑之。然多片段单语，不成系统，无由贯见其脉络。他如唐初之成玄英、李荣，著作具在。此类作品，大部分必为玄宗所熟悉。

在玄宗以前，魏征有《老子要义》五卷，辟闾仁诩有《老子注》二卷，杨上善有《老子道德指略论》二卷，今皆不传。又开元间，尹愔有《老子新义》十五卷，参《新唐书·儒学传》下，亦不传。至于陈廷玉《老子疏》，邢南和《老子注》，俱上于开元廿至廿一年间，其与玄宗《注》之关系，较难质言。

宋徽宗虽尝自号道君，然在徽宗之前，佞道者实莫真宗若。据《道藏》三七三，王弼《老子》注本（《记》2a）熊克跋引咸平圣语，真宗曾赞王弼注云：“老子《道德经》治世之要，明皇解虽灿然可观，王弼所注言简意赅，真得老氏清净之旨。”然有宋之世，服膺于老氏之旨，而以之为治道之借镜者，尚不自真宗始。太平兴国七年（982）十月，太宗语近臣，即尝引“佳兵不祥”（《续资治通鉴》一）及“善者吾亦善之，不善者吾亦善之”（《国朝事实》，《皇宋类苑》）之语。淳化四年（993）闰十月，太宗与吕端、吕蒙正论政事，蒙正解“治大国若烹小鲜”章，言“夫鱼挠之则溃，民挠之则乱”，而以当时上封事议建置者多为虑（亦见《续

通鉴》)。此同一故事，又于仁宗时经筵讲《桧风·匪风》“谁能烹鱼，溉之釜鬲”时，为侍读所重引，言烹鱼烦则碎，治民烦则散。此皆徽宗以前，帝王之重视老氏思想者也。

《国朝事实》言太宗时汴水替运卒私质市，而太宗谓“幸门如鼠穴，何可塞之”？仁宗天圣四年（1026），尝赞《五千言》之约。神宗元丰间（1078—1085）开封狱空，知府王安礼擢为右丞，盖在王荆公罢相之后，是老氏简约之教之见诸实行者。徽宗之训释道家著述，亦未尝非由此风气相承。即在南宋，如绍兴间（1131—1162）杨椿进读经筵《老子》一篇，程大昌为光宗为太子时官僚，大昌有《易老通言》十卷之作，此皆其流风余韵。

徽宗之《御注》命分章句刻石，见赵希弁《郡斋读书附志》，盖即踵唐玄宗故实者？《能改斋漫录·纪事门》云政和八年（案，即重和，1118）诏，此后刻《史记》者，自《老庄申韩列传》剔出《老子传》使居《列传》之前。而《汉书·古令人表》，老子亦列上圣。其于伯阳之倾倒，可以概见。

北宋景祐监本《史记》（1955年台北影印本）卷六十一，老子在《伯夷传》上。卷六十三改为《庄子韩非列传》。案，景祐系仁宗年号，此本系徽宗政和时补刊，见上章涪滩曹元忠跋。则徽宗政和八年诏，见诸实行之一证也。

徽宗作《御注》时之参考著作，自更多于前贤，而北宋印刷术大兴，刻书事业普遍，亦往往可于《老子》诸注疏见之。《道藏》本王弼《老子注》，有乾道庚寅（1170）熊克跋，其所据之本则缮于政和乙未（1115），有是年晁说之记。然据彭耜《道德真经集注》引《国史·道释志》，王弼注本更早刻于真宗咸平二年（999）。至于宋代以前至唐贤著述，当时亦尚多保存。其余北宋著作，如王安石之子王雱所撰之《注解》，成于熙宁间，收《道藏·道德真经集注》（三九五—三九七，非彭耜纂集本），苏辙注本成于元符庚辰（1100），以及吕惠卿《道德真经传》、刘槩《老子注》之类，皆有可参。王荆公亦尝注《老子》，其意今日仍可自他人引证中窥见其倪，然以道家论政象、政术之观点言之，荆公书实不及其子王元泽（雱）《注》之价值远甚。徽宗之《注》，于元泽之说多所取资，盖可谓探骊得珠矣。

明太祖之注《老子》，与唐玄、宋徽迥异者，为太祖早岁艰苦，非天潢贵胄，亦未尝能多读书。据《明史·本纪》及《国榷》卷一，太祖十六岁因逃荒离其本乡濠州钟离，依僧人高彬以居，而食其积谷。其早年所受之教育、以迄投郭子兴求军功时止，盖可能常识多于书本。迨举大事，削群雄，洪武元年（1368）正位，七年即撰《道德经注》，虽文采不彰，而能究心道术，固有足多者。然太祖性猛烈，天下初定，杀戮颇重，诸事乾纲独断，群臣不敢撻其锋。《道德经注》作于洪武七年（1374），尚在胡惟庸谋反案诸大狱前，然吾人睹其文字之率切，即知其文学侍从之臣于此皆未尝有所参预。太祖自序云读老子至“民不畏死，奈何以死惧之”一章始留心此书者，盖纪实也。是以明太祖此《注》，固有可供吾人研究其个人性格及治术之资，然不足以言哲学思想，且文字平实，甚且有讹陋难通之处，亦不似唐宋两帝《御注》之炳烂。惟其为研究太祖本身之第一手材料，则甚可珍贵。然以往学者喻此者少。且太祖虽峻厉，明代乃三教混融之时代，既未尝以此《御注》刻石，亦未效唐玄宗之诏士庶人必家藏其书。危大有《道德经集义》撰成于洪武丁卯（1387），上距《御注》之成不过十三年，然其中鲜引及《御注》。明代不论儒、道著述释《老子》者，如焦竑《老子翼》、薛蕙《老子集解》、王道《老子意》、陶望龄《老子解》、陆西星《老子玄览》，亦不以《御注》为重。较之开元、政和两《御

注》，太祖之作，可谓泯没不彰。惟朱得之《读老评》引《御注》，惋惜宋潜溪诸老不能宣播德意，使此经不得与《论》《孟》并行。其不读道籍者，惟或自《御制文集》中见其序文而已。

明太祖所撰《御注》，虽未尝假儒臣之手，然亦颇参用前人之注，而尤注意于吴草庐。吴草庐即吴澄，宋末人，后仕元，为一代大儒，其思想颇近陆象山。《道藏》本《天皇至道太清玉册》卷六录吴澄谏追荐冥福一事，其思想或亦不免有排佛色彩，然即注《道德》，自易为道家所借重。吴澄有《道德经注》，收《道藏》三九二—三九三，其书亦杂引宋人注，如苏辙、朱熹、董思靖、林希逸诸人及政和《御注》。朱熹所撰或者即成于庆元乙卯（1195）之《黄门老子解》，今不可见其全部，余人书皆具在《道藏》中。吴澄之书态度平实，太祖受其影响，故洪武《御注》中亦绝少玄秘迷信，惟以《老子书》为洞达世情之故籍。太祖之著固非处处用吴澄，亦有仅袭其一二语而自作发挥之处。然亦有吴澄之误，而太祖袭用之因而亦致误者。如“上善若水”章“居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时”七句，据唐玄宗《注》，七句之主词皆为“上善之人”（1/8b），而其人之行为谦顺柔弱居卑地如水，用心深静如水。弘济善施如水，信实不避坎险如水，从政善治如水之洗涤群物。因任善施如水之方圆随器不滞于物，不失其时如水之春泮各凝。《注》《疏》所见皆同（参看《注》1/9a—b，《疏》1/16a—17a），《注》释“言善信”为“发言信实，亦知水之行险不失其信”（1/9b），《疏》1/16b云“《周易》坎卦辞”。此句亦为宋徽宗《注》1/15a所袭。明太祖之《注》则云：“人能访有德之人，相为成全德行，以善人多处则居之，其心善行广矣。若与善人论信行，则政事无有不治者，故善治。既知治道之明，凡百诸事皆善能为造。及其动也，必合乎时宜。”（上/8a）如此解法，不惟牵强，且于原文之七句排比句法，亦欠明瞭其作用。然明祖之所以作如此解，即缘草庐《注》云：“彼众人所善则居之，善必得地。心之善必如渊，渊谓静深。与之善必视仁，‘与’谓伴侣，‘仁’谓仁人。言之善必有信。政之善贵其治。事之善贵其能，动之善贵其时，‘时’谓当其可。七者之善，皆择取众人之所好者为善，可谓之善而非上善也。”（1/11a）吴氏与明祖解法之弊，在其未察此处七短句与上文言水之关系。吴文末句云“善而非上善”，盖以上善莫若水，而不知此数句虽处处以人为主位，而仍无一句不以水为喻也。吴澄实于此失之。明祖之《注》，末言“心善渊者，以其积善多而行无竭也，若渊泉之状”（上/8a），惟此一小节与草庐不同，转为近理，是其不宗草庐之处，未必无睿知而有可观者也。

明太祖《注》全书用草庐成说者至多不过四分之一，其于全书分章之处亦多遵草庐，惟合并旧本七十六、七十八章为一章，此点不同吴氏。

案：朱得之撰《老子通义》定为六十四章，且云韩非五十五，孔颖达六十四，吴草庐六十八，严遵七十二，刘向诸人或谓河上公八十一，又有不分章如王辅嗣、司马君实。若明太祖本，则六十七章耳。朱系阳明弟子中之倾向道教思想者，除此书外，有《宵炼匣》一卷，收《百陵学山》。

明祖所撰之《注》，亦有因未细研原文而致误者，如误以“荒兮其未央”句中之“荒”字与“慌”同义，而此句之上文又为“人之所畏，不可不畏”，遂断云：“世人闻有可畏之事，人皆知有畏者，然犹不甚荒乱。至其极也，乃甚荒，其荒无解也。所以老子闻有此而事未极先荒，极故能不荒而不畏也。”（上/19a）此固一弊。又如“希言自然”之“希”字，明祖又误

释之为“希望”之希，云“希望人言好也”（上/23a），盖误会河上公《注》“希言，谓爱言也”所云“爱”字之义。又“无尤”一辞，谓无过遇愆也，太祖释之为“太过”（上/8a），则以“尤”为“最”。窥太祖之意，其致误之由，或由于误解唐玄宗《注》。玄宗注“上善若水”云：“上善之人，虚心顺物，如彼水性，壅止决流。既不违迂于物，故无尤过之地。”（1/9b）《疏》于此处则云“尤，过也”（1/17b），余义大抵同《注》文。太祖或尝见玄宗《注》《疏》，以“无尤过”之“尤”字为副词，致以“过”为“过分”，而以“尤过”为“太过”。太祖《注》中，以释“三十辐共一毂”一章为最可笑。原文云“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”。关于此章，唐玄宗以为文中之“有”，指车之辕厢，而车中空无，乃可运用（见《注》1/12a，《疏》2/1b），吴草庐以为无是毂中空虚处（《道藏》本吴《注》1/14b），实袭自南宋董思靖之《道德经集解》（《道藏》三九三，1/18a-b），董为清源天庆观道士，《集解》有淳祐丙午（1246）序，而此说又本之朱熹。然不论章中“有”“无”所代表之事物为何，其在有为体，在无为用之观念，则翕无异词。明太祖别创新说，云“三十辐共一毂”，此是一轮也，系是备用副轮。言有车之家，有此是为便利正车颓坏，无轮之时，则以此轮为用，即是“有车之用”。“埴埴以为器”，埴埴胶黏之泥作器，系是瓦器。有器之家恐正器有所损坏，故先置以为备，倘正器敝，则以此器代之，此所以“有器之用”。“凿户牖”之说，言有房之家，门扇窗扇，当造房之时已尝足备。其有房之家，虑恐久有损坏，故特置余以备之。所以《经》云：“有之以为利，无之以为用”。“盖圣人教人，务要诸事必欲表里如法，事不倾覆，人王臣庶，可不体之？”（上/10b-11b）太祖之说固与众异，此以《老子》为己作注脚，非为《老子》作注脚也。然太祖自申其治事办备之严，一般凡事有备则无患之精神，跃然纸上。思想史学者欲以此论哲学，容感失望，若史家据以观察太祖之平实慎重之作风，是或一端。

明太祖于世事之了解，既重实际，故于《老子》书中若干涉乎玄奥之旨，常一反原意，而必以现实脚踏实地之精神说之。不明此义，诚不易对明太祖之《注》有所理会也。如《老子》云“惚兮恍兮，其中有象”，本极缥缈之致者矣，而太祖必曰：“虑人指为其虚而不实，特云‘有象’，使知道德之理无不实也。”（上/21a）又如《老子》云“我泊兮其未兆，如婴儿之未孩”，而太祖必曰：“是以老子怀素而守常，非如婴儿之无知未兆。”（上/19b）此又一例也。又太祖者，开国创业之君，其于《老子》所言“天下神器”之旨，自亦极为注意。《注》云：“老子云，若吾为之，惟天命归而不得已，吾方为之。”（上/30b）复云：“朕于斯经，乃知老子大道焉。”斯盖君权时代一般造命者之恒言，诚不足为明太祖病。然元代群雄蜂起，逐鹿者众，太祖之所以能用兵制胜者，固有多端，然亦在其临事而不犹豫。其释“以道佐人者，不以兵强天下，其事好还”云：“朕观老子之为圣人也，亘古今而无双。夫何故？以其阴鹭大焉。夫为人臣者，不务以道佐人主，乃务尚兵，强丧人主也。当可发兵孺犹豫，致君不发，亦亡君也。”（上/31b）释“重为轻根，静为躁君”章又云：“凡君子举事，必先以身为重，然后度所行之事可全身立名者，方乃施之，所以下‘重静轻躁’四字，乃云不欲胡为轻发。”（上/26a）然接语即言“亦不许犹豫也”。是太祖于犹豫之弊，盖再三言之。释“善者果而已”云：“此专复喻君臣，若遇卒急与可为，当疾便为之。”（上/32a）盖亦同斯旨。其释“犹兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然”云：“言君子之用事也，事成不欲使人扬其己能，故事遂。若扬能

者必巧，其事将不久，必累成功矣。但人不言好而又不言否，则事平而且稳，虽不言，久日百姓将必美之，登不自然？”（上/16b-17a）此或可言太祖黠慧，然太祖实能得道家实行之旨而亦非不肯言其机者，如释“豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻”云：“君子之人，怀仁坚志，人轻不可得而知彼之机；故设七探之意。”其所谓七探者：“又以整然之貌见之，加以怠慢之情合之，添淳淳然混之，亦声势以动之，侮以谊哱窥之。凡如此者有七，终不得其真情。”（上/14b）自有谈道家阴柔之术以来，未有如此处所言之豁朗者也。

以生活言，明太祖出身寒素，躬履崇俭，其行为既无宋徽宗之佞道而大兴土木，踵事华侈，亦不若唐玄宗天宝以后之纵情声色，歌舞升平。然其注《道德经》，因此亦不及唐宋两帝之文才华瞻与明于哲学条贯。玄宗之《注》盖先成于《疏》，《疏》所以补充《注》之不足者也。如《注》言“性失于欲，迷乎道原，欲观妙本则见边徼”（1/1b），《疏》除上述一层意思外，又释“欲”为“恩存”，言“欲有所思存而立教也”。（《疏》1/2b），则视《注》所言为深广。一般言之，玄宗颇崇河上公而轻王弼，故其释“不善人善人之资”，以“资”为役使（《疏》4/3b），从河上公，不从王弼之以“资”为善人之所取之义。然《注》《疏》之中，固多有自出新解，迥然在河上、王弼二家之外者，而于《注》《疏》之间，偶然透露其于当时世事之观察与主张，亦颇见深刻。如《疏》4/8a论神器之不可执，言：“人君者或拨乱反正，或继体守文，皆将昭德塞违，恤隐求瘼。若执有斯位，凌虐神主，坐令国乱无象，遂使天道祸淫，神怒人怨，是生灾尔，乱离斯作，谁奉为君，当失斯位矣。此戒帝王也。”案，玄宗早年以临淄王举兵平定韦后之乱，正此处之所谓拨乱反正，而天宝十四年（755）安禄山反，不料乱离之作竟及玄宗之身而复躬历之也。《疏》3/1b又能言“雕琢非法淫过之巧”，“徇财兼并乾没之利”，是未尝不知唐世中叶经济社会变动之迹者。知之而无以应济，此在文学则足以见其悲，而史家当尤重主人公之自道，而不图其残绪胜义乃见于此讲《道德》之书也。

唐代以道教为国教，玄宗既弘道，其颇引晚出之道经如《西升经》等借以说《老子》，固不足异。然玄宗亦耽内典，《道德经注疏》中独多佛教名相，此或踵前人如成玄英等著述中讨论之迹，然玄宗本人之贡献，固亦不可泯者也。如“道大、天大，地大，王亦大”章，玄宗《疏》云：“域中者，限域也。今玄域中之大道，不只在域中。若云约所见而言，则天地自为限域，道亦不在域中矣。夫惟寄语以申玄理，亦不必曲生异义。存文以防疑难，众说皆未尽通。今明域者名也。以名为体，以为物无名外之体，故曰域中。若举道，则道在其中矣。举天名，则天无遗体矣。故云域中，即有名之中，有此四大云。”（3/18a）此可见玄宗之《注疏》分析名相之妙。其释《老子》首章“玄之又玄”，即以“玄”为本体，又言“玄之又玄”者云：“摄迹归本，谓之深妙。若佳斯妙，其迹复存，与彼异名，等无差别。”（《疏》1/3b）是不立“又玄”之称，则“玄”之一名，又可与其他异名，等量齐观，仍非究竟。“故寄又玄以遗玄，欲令不滞于玄，本迹两忘，是名无住”。（同上）此同于《维摩诘经·观众生生品》所言“从无住本立一切法”。又如释“善行无辙迹，善蓄无瑕谪，善计不用筹策”，本道家思想主要之一面。然玄宗解释之，亦偏用佛家义。《疏》云：“此明法性清净也。‘行’，谓修也。法性清净，是曰重玄；虽藉动行，必须无著，此来此灭，虽行无行，相与道合，故云善行。能如此，则空有一齐，境心俱净，欲求辙迹，不亦难乎？”（4/1a-b）于“善言”则云：“善行之人，不滞言教也。……夫善行无迹，则能了言教，不为执滞，于言忘言。”（4/1b）于“善计”则云：

“能了诸法皆方便门，究竟清净，不生他见，则无劳筹策算数。”（4/2a）语皆高邈，然似无与于道家本谊。惟是中国自南北朝以还佛道教杂糅，相靡相胥，终乃成三教混融之宋元以后局面。则玄宗于此种释道思想之交通，固亦不无贡献者也。

玄宗之思想既深受佛经熏陶，耳濡目染，或亦有时有难于摆脱佛教藩篱之苦。如前引“善行无辙迹”一节，此“善”字实属形容词，玄宗则创为“五善”之名，谓善行、善言、善计、善闭、善结为五善，而《注》言“圣人常用此五善之教以教之”（2/12b）。《老子》原文《五善》之后云：“是以圣人常善救人‘故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明。”照传统之道家看法，此“袭明”二字之义，当颇如吴澄《注》所言圣人救人，“必使无救人之迹，掩蔽其所可见而众莫能知”。（2/12b）。玄宗固亦憬此，因言“密用曰袭”，然踵此遂言：“五善之行在于忘遗，忘遗则无迹，故云密用。密用则悟了，故谓之明。”（《注》2/12b）此不可谓玄宗不知道家本义，然玄宗所了解此事之层次，实更出普通道家之上，其胸襟与抱负或能包融道家义，但已不能承认道家所谓袭明之法术为有意义，以其所追求之意境为慧心无滞故也（参《疏》1/3b及10/13a）。故《疏》又释云：“夫善人者，离诸爱染，则心清净，于法无滞，则教圆通。取喻于水，物来斯鉴。所鉴者则形而有象，能鉴者见象而无心。善人正慧若斯。”（4/3b）其用“能”“所”诸词，盖不止袭用佛教名相，亦复接受其思理条贯矣。

宋徽宗与唐玄宗在政治上俱未能获得长治久安之局面，然其于哲学名理，则悉浸沈甚深。玄宗耽道教而兼习佛理，徽宗则比较为本位文化，其文字中用佛教处绝妙，而常引儒家经典，且能调和孟子气为“至大至刚”与老子“专气致柔能婴儿乎”二者之说，而引《周易》与扬雄之言为释（《注》1/19a）。其《御注》中引证最多者为《庄子》，常援《庄子》原文入己文中往往混不可辨，更不举其篇章，惟细就《庄子》一一核对，始能分别剔出耳。此亦可见徽宗心目中之道家，老子外即庄子，并老、庄关系之切。如《老子》言“我独顽似鄙”，徽宗解之无无用之用，即言：“桂可食，故伐之，漆可用，故割之。”（1/41a）而不言此《庄子·人间世》语。类此情形，不可胜举。其释“玄牝之门是谓天地根”，又引《庄子》“万物有乎生而无见其根，有乎出而莫见其门”，（1/12a-b）见《则阳》篇。拙著《道藏本三圣注道德经会笺》曾尽可能举其出处，此处不悉引。以《庄》释《老》，可谓颇有见地。然《庄子》书中所引若干文字同于今本《老子》者，二者孰先孰后，今人所难知。况《老子》书中，所阐述之道家理论亦非一贯，而悉归纳于一炉。书阙有间，本文于《老子》本身诸问题，仍仅能暂置诸存疑之列也。

近贤之治《老子》而究此此类问题之著作，如刘殿爵先生（D. C. Lau）于其为《企鹅丛书》所英译之《老子》，附录一，《老子书之作者问题》（The Problem of Authorship, pp147-162），木村英一之《老子の新研究》，第157-164页，读者皆可参考。

唐玄宗著述中之意见，有为宋徽宗《注》所引用或至少主张相同者。如“孔德之容”章，唐玄宗《疏》云：“修性反德，则复归无物。”（3/7b）宋徽宗引《庄子》云：“一阴一阳之谓道，物得以生谓之德。道常无名，岂可形容？所以神其德。德有方，体同焉，皆得所以显道。‘性修反德，德至同于初’，故惟道是从。”（2/1a）此为徽宗用玄宗义，语至显豁。所谓“德至同于初”，即玄宗所云“复归无物”也。然二《御注》之见解，亦有不同之处，因而吾人有可以稽究其异同之所在而觉饶有兴味者。如《老子》云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“道法自然”四字，从文法构词言之，固可释作道以自然为法，一如前三句之例，然亦可

释为道法为自然，道为绝对究竟，而非道以自然为法也。唐时若干注释《老子》此句者，颇从前说，且引《西升经》“虚无生自然，自然生道”（《道藏》四四九，4/1a）之说为证。《西升经》前已言为六朝伪经，然唐时崇道者固笃信之，今《道藏》本所收《西升经集注》乃碧虚子所集，碧虚子即陈景元，北宋熙宁间人，号真靖大师。然《集注》所收注解撰人韦处玄、徐道邈、冲玄子、任真子李荣、刘仁会五人，多唐时人。韦《注》此句云：“虚无者无物也，自然者亦无物也。寄虚无生自然，寄自然以生道，皆明其自然耳。”（4/1a-b）玄宗于他处虽亦引《西升经》，此处则反对《西升经》此说，故《疏》云：“道法自然，言道之为法自然，非复仿自然也。若如惑者之难，以道效于自然，则是域中有五大，非四大矣（案：《老子》前文‘故天大，地大，道大，王亦大’，故云）。”又引《西升经》云：“‘虚无生自然，自然生道。’则以道为虚无之孙，自然之子，妄生先后之义，以定尊卑之目。塞源拔本，倒置何深。”（3/18b-19a）玄宗又析妙本一物为体、性、用三端，因云：“虚无者妙本之体，体非有物，故曰虚无；自然者妙本之性，性非造作，故曰自然；道者妙本之功用。”（同上）又言“人法地”之“人”，所指者为君主（《疏》3/18b）。徽宗《注》颇同情于玄宗此说，更申其义曰：“人谓王也。天不产而万物化，地不长而万物育，帝王无为而天下功。其所法者，道之自然而已。道法自然，应物故也。自然非道之全，出而应物，故降而下法。”（2/8a）徽宗盖言道之地位教自然高一层，道出而应物，以自然为应物之手段，故降而为下所法。质言之，则明自然为道之一部分，故曰“道之自然”，又曰“自然非道之全”。则徽宗之所谓自然者，正唐玄宗所释为“妙本之功用”者也。玄宗以道为妙本，妙本之体曰虚无，妙本之性曰自然，妙本之功用亦曰道。徽宗则以道之体为道，道之应用为自然。故徽宗之自然，虽或可能包笼玄宗所云妙本之性，然其实则更近于玄宗所言妙本之功用。妙本之功用固亦妙本之一部分性能，妙本则其所衍出，然妙本（即道体）并不能高于其本身之功用（即道用），功用亦不能高于妙本，即道之不能为自然所生，不辩自明，而唐代引《西升经》以阐释《老子》此处之论据，于此亦失其依归矣。

徽宗《道德经注》颇能作深沉之思，且分析名相，亦与近世逻辑之理念相近。其于魂与魄之解释，尤似近代分析心理学派如荣氏 C. G. Jung 之主张。荣氏尝为卫礼贤 Richard Wilhelm 所译之《太乙金华宗旨》作导言，固以能理解人性之阴阳面及潜意识之活动著者也。依荣氏之学说，则魂当指人之正常意识状态（阳），而魄则潜意识状态（阴），通常用以代表人类之动物性。徽宗所用之名词，自与近代异，然拾此名相，徽宗于此点了解之高，实出其并世多人之上。《注》云：“魄，阴也，丽于体而有所止……魂，阳也，托于气而无不之。”（1/17b）此“魂”与“魄”之旧的定义也，徽宗仍之。然徽宗云：“愚者役己于物，失性于俗，无一息之顷内存乎神。驰无穷之欲，外丧其精，魂反纵魄，形反累神，而下与万物俱化，岂不惑焉？”（1/18b）所谓“魂反纵魄，形反累神”，即分析心理学家所云人之理性位潜意识之动物性所驱策于不觉也。宋代承五代之余绪，道教之言内丹精蕴者颇多，然纵无人能分析魂魄之实际意义如此精详如徽宗之所为者，是徽宗《御注》宜亦为心理学者所取资也。

次吾人当再略述徽宗《注》中所见之道家哲学之政治的一面。徽宗位人君，其职能为运其睿智以治国，庶几登斯民于衽席之上。故即使其务道君，倡无为而不干涉，其终极亦必不能丝毫无所作，而与世事毫无干系。其为君也，或无须亦无法理及其朝政之每一细节，然仍必须选贤与能，使司其事，以德刑为统驭之二柄，而善为之督责。易言之，此道君亦不能为严格的无

为。然《老子》之书，固尝言天下神器之不可为，而徽宗本身之立场，如前所论，其势又不能完全无为。以徽宗之睿智，又笃于道家之学，其如何能使此两极端获得适当之调和，固一饶有理论兴趣之问题。

徽宗《注》于注释“绝学无忧”一章，曾于此点稍加发挥。徽宗分学问一道为两层：有穷理之学，有致道之学。谓：“学以穷理。方其务学以穷理，思虑善否，参稽治乱，能无忧乎？”此政治之学，即不能不有为之学也。谓：“学以致道。见道而绝学，损之又损之以至于无为而无不为，则任其性命之情，无适而不乐，故无忧。”（1/38b）此无为之学。然道家所谓无为之真正目的，仍为无为而无不为。能为无为而无不为者，其地位之崇固在仅能有为而为之实行者之上，此盖道家政治哲学理想中之圣人，亦即徽宗之所言道君也。明于此旨，则知道家之所谓无为，其意义实远超此二字字面之上。道家之无为，盖谓于全面体系中，不躬操其一部分之活动，因而可以顺应其任何部分之要求，而使其体系之整个活动，俱能获得所需要之支持。故徽宗虽自视为道君，固从未尝轻视实际之学问，其于“绝学无忧”之含义必加分析，亦可见其于实际政务，必非不闻不问者也。准是言之，例如《老子》言：“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去何若？”唐玄宗《疏》以为如人“能了（案，明白）学无学，学相皆空，于知忘知，不生分别，则‘唯’‘阿’齐致，‘善’‘恶’两忘（3/3a-b）”，徽宗即不以为然。以徽宗之才智，吾人固可信其亦能明玄宗之旨者，然徽宗之所以另有见地者，盖以经世之务，与见道之言，并非即为一事，或常为一事也。言达观固所以齐唯阿，心善恶，论世务仍必须有善恶是非，不能浑焉而无别。故徽宗于此，谆谆言之，云：“唯阿同声，善恶一性，小智自私，离而为二，达人大观，本实非异。圣人之经世，在宗庙朝廷与大夫言，不齐如此，遏恶扬善，惟恐不至，‘人之所畏，不可不畏’故也。”（1/39a）愚前已言道教哲学中之圣人，有时亦指人君。此处徽宗固明言其处理宗庙朝廷政事之宜，实与后世如明代之宁宗、世宗耽溺道教不面朝臣者殊科。徽宗之为道君，固未尝不深谙道家之南面术者也。

然徽宗《道德经御注》中，固亦有若干处流露其临莅天下为不得已者。《老子》固尝言：“贵以身天下，则可以寄天下。爱以身为天下，乃可以托天下。”唐玄宗之《疏》释此，似未能得道家义之精，云：“人君有自矜贵其身，以为天下之主者。贵身则凌人，人故不附，可暂寄尔。若自爱其身以为天下之主者，爱身则慈人，人则乐推，故可托身于万人之上，长为之主。”（2/6a）其实此两句“贵”与“爱”，“寄”与“托”皆文相偶而义实同，殊无取于故作分别，而以“贵”为矜贵，“寄”作托寄也。徽宗之释“寄”与“托”之义，则以“贵以身为天下”与“若可寄天下”二句为平衡之对等句，而以“若”字为连词。故云：“知贵其身而不自贱以役于物者，若可寄而已。知爱其身而不自贱以困于物者，若可托而已。”（1/26a）循此义而发挥，徽宗更引《庄子·让王》篇所云：“道之真以治身，绪余以为国家，土苴以治天下。世俗之君子，乃危身弃生以殉物，岂不悲夫！”（1/26a）以述己怀，其义复同于《庄子·在宥》所云“君子不得已而临莅天下”之情，盖《在宥》篇固亦尝引“贵以身于为天下，则可以托天下”数句，似可用以注老聃者也。徽宗此节之注，视拙文前段所引其对世事之态度，稍见出入，而“道之真以治身……土苴以治天下”之观念，亦不似圣王之所宜出，而转有近于为帝王佐师所当抱之淡泊之怀与宁静之志。若明太祖注此，则径云：“若人君肯以身为天下，以百姓之身为身，则帝王之身，宇内可独行而无忧。”（上/12b）其义虽未必合老氏之旨，若其襟度，

又奄奄独造，或胜于唐宋两《御注》。此明祖之所以凌厉一世，而为创业之主也非欤？

吾人为古人所撰经注作释义，宜统观其大者，而不宜徒就琐缕之疵细以衡量其大辘之椎轮。况徽宗之矛盾，顾亦缘其于道籍研究，多有心得，不自觉而承袭古代道家本身思想中先天之冲突与牴牾难通之处而已。其冲突者何？盖即有道之君与辅佐人君之有道之士，两者之间之未能并为一身之冲突也。老子固尝言以道佐人者，然又恒云圣人。圣人则又儒家所言“作之君作之师”之圣王也。以愚浅尝之观察，徽宗盖于“道君”之意义，不无心得，此于前述其言宗庙朝廷之际，可以见之，而其释“为无为，则无不治”一节，于此点尤加注意。徽宗以为“无为”非“弃人绝物而忽然自立于无事之地”也，而为“圣人体道，立乎万物之上，总一其成，理而治之。物有作也，顺之以观其复；物有生也，因之以知其成”。(1/8a) 吾人于此义当与前义（土苴以治天下）合而观之，庶几可以窥其全，而明道家思想中之所谓道君之义，即非如宗教术士之所为祷祀营建，亦非如普通所理解者之消极也。

然而徽宗之于《老子》义，虽理解未尝不精，故其于实际政事，则不能如明太祖之成功。此固因北宋积弱，时势使然，而徽宗之天资极高，耽于冥思，乐于艺事，而或疏于精勤之治，或亦为其一因。道家之治术之一部分言“机”，机之为物，《庄子·应帝王》所叙神巫咸见壶子一段，已备述之。徽宗释《老子》“古之善为士者，微妙玄通”一章，亦言“古之善为士者，微妙玄通，名实不入，而机发于踵。其藏深矣，不可测究”（上/29a），并引列御寇居郑圃四十年，及老子谓孔子曰“良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚”为例以实之。此处徽宗之解释，又为前引明太祖《注》所言“君子之人，怀仁坚志，人轻不可得而知彼之机”（上/14b）一段所从发。然以言实行，则宋徽宗又不如明祖之果。如宋时王荆公所言最为脍炙人口之“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固彊之”一章，徽宗之《注》云：“阴阳相照相盖相治，四时相代相生相杀，万物之理，人伦之传，其歛散也，其盛衰也，其僨起也，其亏盈也，几常发于至微而莫观其朕。惟研几之圣人得先见之吉，贤者殆庶几而已。阳盛于夏而阴生于午，阴凝于冬而生于子。勾践欲弊吴而劝之伐齐，智伯欲袭仇由而遗之广车，此圣人所以履霜而知坚冰至，消息满虚不位乎其形，故勇者不能弱，智者不能夺。”（2/22b）固甚佳矣，实不如王元泽（雱）《注》所云“圣人退处幽密，而操至权，以独运斡万化于不测”（见《道藏》三九六，5/24a）之简要。然明太祖此处之《注》独云：“柔浅而机密，智者能之。绝注。”（上/38a）仅十一字而已。此明太祖之所以独操胜券，驱除胡元，定鼎金陵而开有明三百年之局者，盖亦以其胜于前贤者，或不在文字之工拙也。

如纯以理论言之，宋徽宗之见解，仍出唐玄、明祖二人之上，而能抉道家之窍。如《老子》言“道之出口，淡乎其无味”。徽宗《注》即言“味之所味者尝矣，而味味者未尝呈，故淡乎其无味。色之所色彰矣，而色色者未尝显，故视之不足见。声之所声者闻矣，而声声者未尝发，故听之不足闻。若是者能苦能甘，能玄能黄，能宫能商。无知也而无不知也，无能也而无不能也，故用之不既”。(2/22a)

所谓“味味者未尝呈也”一节，宋元诸家，盖无一人能说出徽宗此语者。又明祖笔墨诚不能谓为多文。然友人饶选堂（宗颐）先生尝言其“承理学余绪，以《六经》注我方法注《老》，单刀直入，不依傍他人门户，此诚非常人之笔墨”。则吾人之于三圣注《道德经》，固皆有细论之价值。本篇所叙，仍不过发其端绪而已。

关于《老子本义》成书年代问题*

许冠三**

我很同意黄丽镛先生的看法（见本刊1980年第四辑），如果《老子本义》之“成书年代”真的“不会迟于嘉庆二十五年（1820）”，龚魏历史学说之因承关系自然就得重新检讨。其实，《魏源诗文系年》（北京中华1979年版）的作者李瑚先生亦持类似之说，以为《老子本义》“大约即作于此时”（第30页）。然而，问题乃是，今传之《老子本义》是否为“嘉庆二十五年录于舟中”之原本？其“成书年代”是否真如黄先生之所信？从表面看，《湖南文征》所刊之附言“嘉庆二十五年奉母东下录于舟中，道光之初补叙于此”似无可疑。不过，如稍作分析，可能就会发觉，问题并不那么简单。

首先，“道光之初补叙”一语在暗示，此叙写作之年代不但不是道光元年（1821），而且距元年已有一段时日。不然，他何不用较为明确之年份，一如他文？“补叙”二字又暗示，此序所叙之《老子本义》或许已非“嘉庆二十五年”所录之旧本，而系经过增订之新本。观乎魏氏一生再三增削改订其旧作之习惯，今传《老子本义》曾经增订之或然性实不容排除。例如其《诗古微》初稿（二卷本）系成于道光二年（1822）左右，后竟增至二十二卷。1840年后又有改动，至1854年（咸丰四年）“方成”。又如其治《书古微》亦始于道光初，《诗古微》二十二卷本完成后，又重理其业，直至咸丰五年（1855）始定稿（参看《魏源诗文系年》）。增订最多者当数《海国图志》。此书作始于1841，先后有四十卷本（1842），六十卷本（1844）与百卷本。而百卷本又有初稿与定稿之别，前者成于1847，后者定于1852。拙文所引之《东南洋各国叙》即系1852年增入。至于诗作之改订则更多，无庸多赘。

内容分析表示，今传《老子本义》非但经过增订，而且增订之痕迹相当明白。大致是《本义》上、下篇之撰述最早，其次是《论老子》四章；最后才有《序》。以四论与上、下篇言，最足以反映其先后差异之遗迹至少有三点。（1）《论老子》之二、四两章含有三世说与“气运再造”说；而上、下篇但言“反本复始”。（2）四论明白否定老子与儒合；而两篇则一再援儒解老，如二十六章引《孟子》四十七章援《大学》，等等。（3）《论老子》之末章云：“河上公

* 本文原载《中华文史论丛》1982年第四辑，第105-107页。

** 许冠三（1924-2011），历史学家。先后任职于台湾大学、香港大学。1974年移席香港中文大学历史系执教至80年代后期，提倡“多元史络分析法”，自封“新史学殿军”，并为《明报月刊》写稿。著有《新史学九十年》《王船山的历史学说》《王船山的致知论》《刘知几的实录史学》《大（活）史学答问》《史学与史学方法》等。

注不见《汉·志》，隋始有之，唐刘知几即斥其妄。”而上、下篇则以河上公本与王弼注相提并论，且经常以之置于王本之前。两相比较，《论老子》优，而上、下篇劣。故云四论后出。而今传《老子本义序》，无论以意旨或内容言，似又晚于四论。如《序》文强调黄老无为之术可治天下，除以西汉文、景之治为例外，复提及“东汉光武、孝明，元魏孝文，五代唐明宗，宋仁宗，金世宗”，认为诸帝王之治“皆得其遗意”。然在《论老子》中，魏源所提及者仅一文、景之治。此《序》后出之另一证明，是魏氏其他述作中，仅《默觚·治篇》十六以“魏孝文、金世宗”为“三代后之小尧舜”。

内容分析，尤其是“气运再造”说之成长，又显示，非但《老子本义序》《论老子》不似道光初年之作，甚至《本义》上、下篇之定稿，亦不似嘉、道年间之事。理由如下：

(一)《本义序》与《论老子》既以三世升降说与文质治乱循环说结合使用，其定稿自不应在魏氏追随刘申受习公羊学，“由董子书以信《公羊春秋》”之前。既知其宗董之作《董子春秋发微》成于道光九年（1829），则此二文之成，似不应早于此年。

(二)《刘礼部遗集序》有“文质再世而必复，天道三微而一著”二语，其意旨颇近《论老子》与《本义序》之三世文质治乱循环论，故可能为先后相近之作。《遗集序》既撰于1830，则《论老子》与《本义序》之作应与此文同时而稍后。因为此二者之建构较前者复杂。

(三)除《老子论》外，其“气运再造”说皆见于魏氏五十以后之作。如言“天地气运”“至明而一变”之《海国图志·东南洋各国叙》，即成于五十九岁，1852年。暗示中国气运由北南移之《拟进呈元史新篇序》则撰于1853年，六十岁。宣称“古今气运之阖辟，实以颛顼之治始”之《书古微》，约成于1855年，六十二岁。其盛言“气运”则见于《默觚·治篇》，分见于二、三、九、十一各节。而“三皇以后”二节，正是《老子论》“迨汉气运再造”说之提要与发展。与《海国图志》《书古微》彼此印证，互为补充。《默觚·治篇》成于何年目前虽难以确言，但其为晚年之作当无可疑。又据如今可考定之述作，书于1838年之《致柘农信稿一》尝言及“命运”。撰于1839年之《支陇承气论》始畅言“气”。此亦“气运”说晚出之佐证。

至于今本《老子本义》之上、下篇，仅就其严辨释老之分、频指援释喻老为非二事推想，似亦不类定稿于1820年或更早之作。据《邵阳魏府君事略》，魏源之“潜心禅理，博览经藏”，乃是道光八年（1828）游杭州晤钱伊庵以后之事。

以上系就《本义》之内证，以明此书不能成于嘉庆二十五年或更早，如就外证考查，亦有数事否证其定稿于此年之论断。

第一，就目前已有之资料看，在嘉庆二十四年（1819）至道光二年（1822）之间，魏源方忙于准备并参与顺天乡试，尝于1819、1821两次考中副贡生，并于1822年中举人。既如此热心于追求功名仕进，又何来心绪专攻《老子》之学？

第二，就其述作年表言，在此数年之中，魏之撰述实以诗篇居多。其学术兴趣方集中于注述孔门典籍，所治者先后有《曾子注》（1817-1822，疑与《曾子章句注》为一书）、《子思子章句》《孝经集注》（1821）、《大学古本注》（1822）。如《魏源诗文系年》之考定无误，魏源又何来余暇注释《老子》？

第三，依宋明以来之惯例，士大夫之倾向老庄之学与释道者，多涉及以下数种外缘：其

一，个人身家遭遇剧创与惨变；其二，功名仕进之途蹇滞多年，直达于绝望之境；其三，国家社会突有天翻地覆之丧乱。魏之“潜心禅理”始于会试落第（1826）后之第二年（1828）；其皈依佛门，改名魏承贯，则在晚年罢官以后；即为明证。然嘉、道之间，并不存有上述三类外缘，更何况其功名仕进之途方大有可为。

第四，直至1830年代之后期，其创造“气运再造”说之客观条件方开始出现，先有英人之入侵，复有天地会之复活与太平军之兴起。

上列之事实与推理均显示，对于《湖南文征》所载之附记便不能不有所质疑；（一）此附记是否确为魏源之手笔？（二）抑或系由后人误抄误植甚至改窜而成？（三）此记有无伪误之可能？

正是由于这些考虑，笔者才接受《魏源年谱》之1840年说。当然，这并不意味，此说乃无可动摇。然以笔者目前之研究，暂时尚难予以否决。

1981年6月5日于
香港中文大学历史系

《老子斟补》自序*

刘师培**

《老子》传于今者，文莫古于唐景龙碑（传本亦或为后人所改）。注莫古于王弼，次则释文所详异字，唐宋各类书所引异文，亦多古本。（如《类聚》三，《书钞》一百五十四引“如登春台”，《初学记》二十三引“谁氏之子”，均与各善本合是也。若“自遗其咎”，《治要》作“还自遗咎”，“其死也枯槁”《类聚》八十八“也”作“曰”，亦故本异文。嗣外，则《初学记》十七引“虚其心而实其腹”，《类聚》九引“涣若冰将释”，特损益助词，非必所据之本然也。又《书钞》二十七引“治大国”脱“大”字，卷七引“百姓心”脱“心”字，则系传写之脱。故《初学记》十七，《白帖》三十六，《御览》七十六所引，均有“心”字。至《书钞》一百四十九引“以为天下真”，《初学记》七引“江汉所以能为百谷王”，则误字耳。）然王弼以前，本书讹脱已多，弼注又疏于诂，故欲绎旧文古谊，必求诸东周秦汉之书。盖《老子》之文，恒为《庄》《列》所述，韩非《解老》《喻老》诠释尤晰。迄至西汉，则《淮南》所述为详。《文子》之书，又袭《淮南》。其他述《老子》者，于周则荀、吕、商、墨，于汉则陆、韩、贾、桓、扬、刘。或明著其文，或述其谊而殊其词，然所引均古书，所述亦均古谊。有足证今本脱字者，如“鱼不可脱于渊”，证以《喻老》，则“渊”上脱“深”字。“子孙以祭祀不辍”，证以《喻老》，则“以”下脱“其”字，“不”上又脱“世世”二字。“唯施是畏”三语，证以《解老》，则“唯”下脱“貌”字（《广雅》云：“貌，巧也”），“径”下又脱“大”字（大即迂夸之义）。“生之徒”四语，证以《解老》，则“人之生”下脱“生而动”三字，“死地”下脱“皆”字（“十有三”即九窍四肢合数）。“复众人之所过”，证以《喻老》，则“复”下脱“归”字（与“复归于无物”等同）。“故能成器长”，证以《解老》，则“成”上脱“为”字（成器长即大官），是也（亦仅有脱助字，如“不出户”数语，证以《喻老》，则“户牖”二字上各脱“于”字，“知见”二字上各脱“可以”二字。“可以有国”，证以《解老》，则“可”上脱“则”字。“深根固柢”，证以《解老》，则“深固”下各脱“其”字。

* 本文原载《国学丛刊》1924年第二卷第2期。

** 刘师培，（1884-1919），字申叔，号左，汉族，江苏仪征人。刘贵曾之子、刘文淇曾孙。著有《左盦集》八卷、《左盦外集》二十卷、《左盦诗录》四卷、《词录》一卷，及论经学（以小学、左传学为主）、史学（开创近代中国学术史体）、文学（主张“六朝文”，维护扬州学派骈文之文统）专著七十四种，收入“‘民国’二十三年”（1934）宁武南氏刊本《刘申叔先生遗书》。该本号称最善，然时值日本扶植满洲国，刘师培于《民报》时期所撰论“满洲非中国种族”之文字俱被刊落，又早期刊发于报刊之文字，失收亦颇多。

“弱之胜强”数语，证以《淮南·道应训》，则“刚强”下各脱“也”字。“莫能”当作“而莫之能”。“受国之垢”数语，证以《淮南·道应训》，则“受”上各脱“能”字是。有足证今本脱句者，如“上礼为之”数语，证以《解老》，疑上脱“礼以情貌”。“祸兮福之所倚”，证以《解老》，疑下脱“有以成其功”是也。有足证今本讹脱相兼者，如“贵以贱为本”，当从《淮南·原道训》作“贵者必以贱为号”是也。有足证今本衍文者，如“柔弱胜刚强”，当从《解老》作“损（即自卑）弱胜强”是也。有足证今本讹字者，如“少私寡欲”，《解老》以“不思”与“无欲”对言，而《文选》注（谢灵运诗注。）亦引“私”作“思”，则“私”为讹字。“不被甲兵”，《解老》“被”作“备”，即不恃甲兵之用。“以辅万物之自然”，《喻老》“辅”作“恃”，“恃”盖“待”字之讹是也（“以其不病”二语，亦当从《喻老》作“以其不病，是亦无病”）。“若夫措其爪”，《解老》“措”作“错”。“不可以示人”，《说苑·君道篇》“示”作“借”。“若冰之将释”，《文子·上仁篇》作“若冰之液”。“为天下谿”，《淮南·道应训》作“以为天下谿”，又作“其为天下谿”。“故知足之足，常足矣”，《喻老》作“知足之为足矣”。或因形近，或因义通，或损益助词，或属别义，亦古本老子之异文也。（又如“或不盈”，《淮南·道应训》作“又”，《墨子》佚文作“有”。“又”“有”古通，或复通“有”。“若可寄天下”，《庄子·在宥篇》作“则”，《淮南·道应训》作“焉”。“焉”“则”“若”义同，亦古本异文。）后世而降，各本互有异同，凡与古籍所引相合者，均属未改之本。如“轻则失臣”，引于《喻老》，“长短相形”，引于《淮南·齐俗训》，则河上本为长。“故强字之曰道”，引于《解老》及《牟子》，“故人无弃人，物无弃物”，引于《淮南·道应训》，则傅本为长。“功成名遂身退”，引于《淮南·道应训》《文子·上德篇》，则王本为短。是则讹脱之迹，非勘以诸子弗克明。其有阐《老子》古谊者，如“常道”“常明”，《解老》以“不易”及“有定”训常，《文子·道原篇》引之与“变”并言，则“恒久”为常。“治人事天莫若嗇”，《解老》以“爱精神，嗇知识相解”，《吕氏春秋·情欲篇》亦引此词，则事有所节为嗇。“不善人者”二语，《喻老》以纣索玉版事相谗，《淮南·道应训》以子发用偷者事相谗，则利而用之谓之“资”。“则攘臂而扔”，《解老》谓圣人复恭敬尽手足不衰。则“扔”即“因仍”；“攘臂”即行礼。“国之利器”二语，《韩非子·内储下篇》《六微篇》及《喻老》，均以“刑赏”释“利器”，以“见”释“示”，则此指臣窥人君赏罚言。推之“生而不有”数语，即《吕氏春秋·贵公篇》“生而弗有”诸义也（“辞”字同“始”毕说是）。“故能蔽不新成”，即《文子·上仁篇》“自损蔽”（能盖同耐）。“不敢廉成不敢新鲜”之义也。“却走马以粪”，“粪”为“粪田”，说见《解老》及《淮南·冥览训》。“若烹小鲜”，谊取“不挠”，说见《解老》及《文子·道德篇》，旧说昭垂，义非后起。若“太上下知有之”，《韩非·难三篇》所述异于《淮南·主术训》。“失德而后仁”，节《淮南·本经训》所述又异于《解老》。若斯之属，亦足证古谊之歧。盖《老子》汉注，今既不传，欲稽古说，惟资诸子。诸子而外，则他籍文同《老子》而汉儒作解者，亦足匡王弼诸家之缺。如“刍狗”见于《淮南》（《说山训》《齐俗训》），证以高注，则“束刍”为狗，与刍灵同。“载营魄”见于《楚辞》（《远游》），证以王注，则“载”训为抱。“营魄”，即灵魂。此亦故训之可稽者也。故师培校审斯书，惟征古谊。及古谊罕征，始互勘本书，以诂注说。如“常无欲，常有欲”，以下文“常无欲可名于小”相律，则“无欲”“有欲”绝句（与常无为、常无名、《庄子》常无有同）。而“贵食母”以下文

“得其母”相例，则“食母”即“得母”（食、德古恒互讹，如《周书》“王食”孙氏《斲补》易为“王德”。是《老子》书又德、得互用）。“侯王无以贵高”，以上文“为天下贞”相证，则“贵”为“贞”讹（高涉下高字衍）。“质真若渝”，以上下两德字相较，则“真”亦“德”（惠）讹（古德（惠）字与真近）。又“宠辱若惊”，“宠”疑训“贵”，与“贵大患”对文。“余食赘行”，“食”疑作“德”，与“行”对文。其所发正约百余事，按文次列成《老子斲补二卷》，以补王、洪、俞、孙所未备。若夫宣究义蕴，以经史大谊相阐明，或侈述微言眇义，高下在心，比傅穿沓，穷高远而乖本真，今辑斯编概无取焉。

百年道学精華集成

第六辑

经籍考古

卷一

道经研究（上）



老子注译

《老子注》叙*

陈三立**

叙曰：昔衰周之际孔老并出，各专其道，不相为师。然孔子尝问礼于老子，而曰：“窃比于我老彭。”老彭者，故老子也，孔子盖数有取于老子云。老子之书言道言德，澹泊宁静，窅然无为。其后庄周、列御寇之徒枝衍老子，号为道家，其言益放，无所统纪矣。而孔子修《春秋》，定《易》《诗》《书》《礼经》，纪王政之迹，明礼乐之会，七十子相与传之，称儒宗焉。儒与道不相兼，道家言道，儒家言礼，自是徒众益竞于异同，或相奖诬以汨其真，数千年以来混然沉浮，莫能明也。老子虽专言道，以自然为宗，而读其辞，俨乎其若畏，栗栗乎殆而不安。《传》曰：“作《易》者其有忧患乎？”老子盖睹周末之弊，道散礼崩，政俗流亡，莫知其终，于是发愤矫厉，寓之于言，刮磨人心，以冀其寤。孔子曰：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣！”林放问礼之本，而曰：“大哉问！”孔子周流以明用，老子养晦以观变，其志一也。故老子明其原，而孔子持其流；老子质言之以牖当时，孔子则修其辞以训后世。然而礼亡于秦汉，特用老治，终孝文景之世，世被其化，其效亦既可睹矣。而孔子之孙子思作《中庸》，亦言道言性，言无声无臭，其旨略同于老子，老子固孔子之徒哉！盖天不一道，道不一圣，圣不一治。文质之变，各有其宜；升降之数，各有其情。同之、非之、攻之、因之，揭揭焉抢攘于其间，非所以顺大数，参万世，明治而善学也。注《老子》者，隋唐所列无虑数十家，今四库著录凡九家，而河上公本颇著。余单居无聊，略以所明取而注之。或言河上公章句多不合，乃流俗人所为，是殆然。然唐以来传之千余岁不废，则亦不可得而废也，故仍之云。

* 原载于《青鹤杂志》1932年第11期。

** 陈三立（1859-1937）字伯严，号散原，江西义宁（今修水县义宁镇桃里竹榭）人，近代同光体诗派重要代表人物。晚清维新派名臣陈宝箴之子，与谭嗣同、徐仁铸、陶菊存并称“维新四公子”，国学大师、历史学家陈寅恪之父，另一子陈衡恪为画家。陈三立被誉为中国最后一位传统诗人。

《老子》校读(一)*

张松如**

《老子》这部书，自先秦流传至今，有许多种本子。本多舛异，字多殊谊，历代论诂论证的专著文章，不可胜数，在看法上存在着很大分歧。异文异义，莫所适从，初学浅读，困难孔多。

1973年12月从马王堆三号汉墓中出土了大批帛书，其中有《老子》的两种写本，现分别称为甲本、乙本。甲本字体介于篆隶之间，抄写年代可能在高帝时期；乙本字体是隶书，抄写年代可能在文帝时期。这两种写本，距今都已两千多年，是目前所见到的《老子》一书的最古本子。

现在就以这马王堆汉墓帛书《老子》甲本及《老子》乙本为标准，用来校读后世诸本，主要的是：河上公《老子章句》、王弼《老子注》、傅奕《道德经古本篇》、范应元《道德经集注》、焦竑《老子翼》、王夫之《老子衍》及近人奚侗《老子集解》、马叙伦《老子校诂》、高亨《老子正诂》、劳健《老子古本考》，并特别参照了朱谦之《老子校释》与蒋锡昌《老子校诂》。后二书所录诸本异文，颇为详备：朱本以唐景龙二年易州龙兴观道德经碑文为主，参考石本敦煌本旧钞本佚本正统道藏本诸刻本共一百余种；蒋本以浙江书局王弼本为主，参考东汉魏晋迄明清诸本共八十四种；考校训诂，俱极精审。本编择要选取，以为参证。

《史记·老子传》：“老子乃著书上下篇，言道德之意，五千馀言。”书盖初成于春秋末期，流行于战国时代，先秦之际。原以“德”经卅（原文如此）分为上篇，“道”经卅（原文如此）分为下篇，不分章，这从《韩非子·喻老》引文及帛书《老子》甲本、乙本中都可得到验证。大约在汉朝以后迄于晋宋，逐渐变作以上篇为“道”经、下篇为“德”经，并分上篇为三十七章，下篇为四十四章，共八十一章。今河上公本、王弼本、傅奕本俱如此，河上公本且复为标题冠于每章之首。现在，我们此编，意在方便初学，不必尽复旧观，因仍依照后世约定俗成，分道德经上下篇八十一章，只是河上公所造章题系一家言，未必尽合老义，不再列入了。

* 原载于《社会科学战线》1978年第1期，第83-91页

** 张松如（1910年6月21日-1998年10月30日），原名张永年、张松甫，男，汉族，河北省辛集市人。笔名公木，我国著名诗人、学者、教育家。张松如教授是著名的学者，他治学领域广泛，态度严谨，成就瞩目。他用考古学的新发现，对《老子》等道家典籍进行了深入的研究，其论证的翔实准确深得海内外学人的推崇。



本编经文，系于古今诸本中择善而从，逐句写定；以帛书为权衡，而不泥古；以各家作参考，而不执一。经文是如何写定的，俱见校释中，校释即校读记，以校为主，以释为辅，释义意在校文，释义以有助于校文为限；经文写定后，附以今译，老文优美，多似包含哲理的诗篇，语译虽力求信达雅，但很难表达原来风格，只当作通俗注语罢了；每章末缀以说解，意在阐述章旨大意，老子哲学，异说纷纭，古今聚讼，迄无定话，每章旨意，见仁见智，谈何容易？强作说解，实际上只是一种初学的札记。凡此一切，都带着很大程度的探讨性质，限于学力，错误是难免的，希望得到批评与指正。

上篇道经

一章

道、可道，（道、说得出的）
 非恒道；（就不是永恒的道）
 名、可名，（名、叫得出的）
 非恒名。（就不是永恒的名）
 无名，（无名）
 万物之始；（是万物的原始）
 有名，（有名）
 万物之母。（是万物的根本）
 故恒无欲，（所以经常没有欲求）
 以观其妙；（以观察无名自在的微妙）
 恒有欲，（经常有欲求）
 以观其徼。（以观察有名为我的运行）
 此两者，（无名和有名这两方面）
 同出而异名，（是同一起来源而称谓不同）
 同谓之玄。（都可以说是极幽深的）
 玄之又玄，（从有名的幽深到达无名的幽深）
 众妙之门。（便是通向一切奥秘的门径）

校 释

（一）道、可道，非恒道；名、可名，非恒名。

诸本皆如此，惟“恒”作“常”，盖为避汉孝文帝刘恒讳，亦如恒娥改作嫦娥。“恒”字依帛书。帛书“可道”“恒道”“可名”“恒名”四句末都有“也”字，乙本“道、可道也”句下损掩九字。

（二）无名，万物之始；有名，万物之母。

此依帛书，甲乙本并同，两句末都有“也”字，从今本删。“万物之始”，今本俱作“天地之始”。马叙伦《校诂》曰：“《史记·日者传》引作‘无名者，万物之始也’。王弼注曰‘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。’是王本两句皆作万物，与《史记》所引合，当是古本如此。”蒋锡昌《校诂》是其说，并于《老子》四十章、五十二章经文，《道藏本》五十二章顾欢注疏引成玄英疏，二十一章王弼注等处复得四证，以实马说，而断言“天地”二字当改“万物”，以复古本之真。按：今验之帛书，马蒋所考者极是。

景龙、开元、敦煌等本无两“之”字，傅范与景福诸本皆有“之”字。

梁启超《老子哲学》从司马光、王安石、苏辙等说，谓“以无、名彼天地之始，以有、名彼万物之母”。高亨《正诂》依其说，读作“无，名天地之始；有，名万物之母”。并引四十章“天下万物生于有，有生于无”，以为明证，近人或多依之。蒋锡昌曰：“司马光、王安石、苏辙辈读此皆以‘有’字‘无’字为逗。不知‘有名’‘无名’，为老子特有名词，不容分析。三十二章‘道常无名……始制有名’；三十七章‘吾将镇之以无名之朴’；四十一章‘道隐无名’；是岂可以‘无’与‘有’为读乎？《庄子·则阳》：‘万物殊理，道不私，故无名。无名，故无为，无为而无不为。’《文子·原道篇》：‘有名产于无名’。《史记·日者列传》：‘此老子之所谓无名者，万物之始也。’古人皆以‘有名’‘无名’为读也。”按：今验之帛书，高读误，当从蒋。四十章“有”“无”，即“有名”“无名”之义，老子所谓“有生于无”，即前引《文子》所谓“有名产于无名”，不足以证成以“无”字“有”字为逗之说。

(三) 故恒无欲，以观其妙；恒有欲，以观其微。

“恒”字依帛书，今本都作“常”。帛书两“欲”字下都有“也”字，“微”作“嗽”，上有“所”字，甲乙本并同。甲本“故”字损掩，乙本“以观其妙”四字损掩。景龙、开元、敦煌诸本无“故”字、“以”字；景福有“以”字无“故”字；王傅范诸本皆兼有之。

河上、王弼旧注，皆以“欲”字绝句，司马光、王安石、范应元诸家始以“常无”“常有”为句，近人马叙伦、劳健、高亨俱依司马、王、范，“常无”连读，“常有”连读，“欲”字属下。马叙伦曰：“近有陶绍学依本书后文曰‘常无欲可名于小’，谓无欲有欲仍应连读。易顺鼎则依《庄子·天下篇》曰‘建之以常无有’，谓庄子已以‘无’字‘有’字为句。伦校二说，窃从易也。”劳健曰：“常无常有犹第十一章‘有之以为利，无之以为用’，有无二字之义也。《庄子·天下篇》‘建之以常无有’盖本此。河上、王弼旧注，皆以‘欲’字绝句，义未安；司马光始以‘常有’‘常无’为句，得其旨矣。”高亨亦谓庄子“述老聃之术曰‘建之以常无有’。常无有即此常无常有，特庄子省一常字耳”。并称“此采奚侗说”。如按：帛书甲乙本俱作“恒无欲也”“恒有欲也”，“欲”字显然不得属下。原无欲、有欲，亦如无名、有名，皆老子常用之特定名词，不可分割。三章“恒使民无知无欲”，三十四章“则恒无欲也，可名于小”，五十七章“我无欲而民自朴”，皆其证也。十一章“有”“无”二字，义同“实”“虚”，似不与“常有”“常无”同谊。至于《庄子·天下篇》“建之以常无有”，诸家并引此以为证，不知庄子“无有”二字用为连语，亦不可分割。蒋锡昌曰：“《庄子》所谓‘无有’，盖即《老子》八十一章‘圣人不积’之谊，‘常无有’言常不积耳。”其言极是，《庄子》于此，先说“以有积为不足”，然后说“建之以常无有”，“常无有”不得分读为“常无”与“常有”也。

(四) 此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

河上公、王弼、傅奕诸本皆如此。帛书作：“两者同出，异名同谓。玄之又玄，众眇之

门。”甲本“门”字损掩。

蒋锡昌以“同”字断句，读作“此两者同，出而异名”云云。按：依帛书，“同出”二字，似不宜分开来读。

河上公注：“两者谓无欲、有欲也。”高亨《正诂》：“两者，谓有与无也。”按：此两者，既同出而异名，又同谓之玄，当指客体，不得指主体。“无欲”“有欲”，系从主体言之，河上公注不确。高谓“有与无”，乃由于误以“无”“有”及“恒无”“恒有”为逗而来，可不辩。细审文义，当是承上两句“其妙”“其微”而言，也就是说的无名自在之道的微妙与有名为我之道的运行这两个方面。

说解

《老子》书中第一次提出“道”这个哲学概念，与一般习惯用法不同，大体说它有两个意思：（一）有时是指物质世界的实体，亦即宇宙本体；（二）在更多场合下，是指支配物质世界或现实事物运动变化的普遍规律。这两者，在老子观念中往往是纠缠在一起，分不十分清楚。以致把法则性与法则的体现者混同起来，好像不是由天地万物的运动变化中抽象出法则，而倒是由于法则的运行所谓“道之动”才产生出天地万物来。这样便把“道”说成为天地万物的最后源泉，越说越玄虚，而近于神秘化了。

如果说“道”是表明客观现象规律存在的，那么“名”便是反映客观自然的思维形式，也就是概念。《列子·杨朱篇》引“杨朱曰：老子曰‘名者实之宾’”。在这里，“名”与“道”对称，“道”有“可”有“恒”，“名”也有“可”有“恒”。这正说明“道”与“名”的关系，便是思维对象的“名实”关系：“恒名”即“无名”乃是“恒道”之宾，“可名”即“有名”乃是“可道”之宾。从逻辑思维的认识来说，老子“道”与“名”的理论，确实涉及到了体现着“恒道”的“恒名”即“无名”（本体）与体现着“可道”的“可名”即“有名”（现象）二者为同一范畴概念的辩证关系。

杨公骥同志认为，本章要旨，如果借用康德的术语来说，乃是说的“自在之道”和“为我之道”，说的“彼岸”和“此岸”，说的“本体”和“现象”。用我国传统的“交枝连理句法”，即两股对比，交互延伸来论说，可以撮述如下：

上股

- (1) 道可道，非恒道；
- (3) 无名，万物之始；
- (5) 故恒无欲，以观其妙；

下股

- (2) 名可名，非恒名。
- (4) 有名，万物之母。
- (6) (故) 恒有欲，以观其微。

合 此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

上股（（1）、（2）、（3））是说“自在之物”的“自在之道”的。

老子认为，“道”（自在的）是不可言道、无以名之的；可以言道、可以名之的“道”（观念的），不是永恒绝对之“道”。因为“道恒无名”（三十二章），“绳绳兮不可名”（十四章）。所以庄子说“大道不称”。（《齐物论》）

由于“道”（自在的）空虚无形，视之不见，听之不闻，搏之不得，绳绳不可名，渊兮似万物之宗，故“无名”之“道”（自在的）为“万物之始”。

所以，只有“恒无欲”，没有人的志欲情欲（善恶、爱憎、喜怒），才能“以观其妙”，才能观察到至小至微的“道”的本质。因为任何志欲情欲（善恶、爱憎、喜怒）都会影响到对客观“自在之物”的客观认识，都会以自己的所善所爱所憎或所恶所憎所怒附加于“物本身”。观妙，观察到至小至微，似乎是对物的“量”讲的，而“量”乃是“质”的表现，它是指“道”的“本质”。章炳麟《小学答问》：“妙有二谊，一为美，《广雅》：‘妙，好也’；一为散，训散者，字本作𦉳，《说文》：‘𦉳，细文也’。……然凡杪、秒、眇、𦉳诸字，皆有小谊；故汉世多言微眇，亦无失也。”苟悦《申鉴》：“理微谓之妙。”作为哲学用语，“妙”与“几”“微”“精微”诸概念是相同的，义为至微极小，小到不可再分割。物是由小到大，积少成多，所以“小”是“大”的始基，“少”是“多”的本源。因此，“妙”（杪、秒、眇、𦉳）是物质的本初、“本质”，是构成万物不可分割的“原子”，或称“基本粒子”，这与古希腊的“原子论”近似。古代原子论者留基伯、德谟克利特、伊壁鸠鲁、卢克莱茨·卡尔等，把原子设想为物质的最微小的、绝对不可分割的粒子。

下股（（2）、（4）、（6））是说“为我之物”的“为我之道”（观念中的道）的。

老子认为，“名”（概念）可名（动词，与命名同），便“非恒名”；凡物的“名”（概念）可由人给命定的，便不是永恒绝对的“名”（概念）。这里所谓的“名”，是指“万物”之名，“道”之名，是由人命定的名。所谓“始制有名”（三十二章），“名者，圣人之所以纪万物也”（《管子·心术》）。“散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期”；“名无故宜，约之以命，约定俗成谓之宜”；“名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名”（《荀子·正名》），最扼要的表述，便是曾由庄子在《逍遥游》中所重复过的老子的话：“名者，实之宾。”因此，这里所谓的“名”，即“形名”“名物”，也就是观念中的物或道。

由于物之名或道之名，是由人命定的，所以说：“有名，万物之母。”由人命定的名（观念中的物或道）是万物（为我的）的母亲。因为她孕育出概念的区分、分化，一切有名的概念对象，都具有质、量、关系、形态等表现形式，并且产生出人与物之间的“行为”。故五十二章说：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。”

不言自明，物或道之“名”，乃是由人之志欲情欲（善恶、爱憎、喜怒）而得。自在之物与自在之道本是“无名”的，是人基于志欲情欲（善恶、爱憎、喜怒）而命名，从而成为观念中的物或道，也就是为我之物或为我之道了。所以“恒有欲，以观其微”。只有“有欲”，就是带着人的功利目的、志欲要求，才能观察到“道”之所循所求，也就是“有名”的“为我”的万物施用、运行。《说文》：“微，循也。”段注：“引申为微求。”《左传》文二年：“寡君愿微福于周公鲁公。”注：“微，要也。”《汉书·严安传》：“民离本而微末矣。”师古注：“微，要求也。”由此可知，“微”的本义为追求、求索、循求，与“要”字、“邀”字义相通。在这里，“观其微”是观察万物的所循所求，观察道之功用，观察“道之用为德”，韩非《解老》说：“德者道之功。”

总之，上股“恒无欲，以观其妙”，是指自在之物、自在之道；下股“恒有欲，以观其微”，是指为我之物、为我之道。此两者（客观自在之道与主观为我之道）同出于物自身而分为无名与有名，同样是很幽深的。由“有名”的幽深达到“无名”幽深，那便启开“众妙之门”了，那便认识到广泛的真理了。

须要补充说明的，我们虽然借用了康德的术语来阐述老子的哲学思想，却不是说老子和康德的哲学思想是相同的。康德认为，“自在之物”乃是离开人类的意识而独立存在、绝对不能认识之物，它不能成为“为我之物”，即被认识之物。康德把二者截然分开，在“自在之物”即本质和“为我之物”即现象之间掘了一道鸿沟。依他说，人类的认识仅仅和现象有关系，也就是仅仅和主观的概念、感觉有关系，而不能深入到本质中去。康德是二元论者，是不可知论者。而老子则说：“此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”在“观其妙”与“观其微”之间，并没有设下不可逾越的障碍，而是认为本质与现象构成为统一的整体。老子是一元论者，是可知论者。当然，他并不曾明确指出“无名”与“有名”没有绝对界限，只有已经认识的“有名”和尚未认识但通过科学研究和社会实践会被认识的“无名”的差别；他更不曾揭示“有名”与“无名”（实际上乃是“相对”和“绝对”“有限”和“无限”）的对立统一关系，因而也不曾揭示“观其微”与“观其妙”的对立统一关系。老子还远没有达到这种辩证唯物主义的认识论，而是标榜“无欲”，贬低“有欲”，提倡“恒无欲，以观其妙”，轻视“恒有欲，以观其微”。他以“无欲”为有道，“有欲”为非道，从而教人“少私寡欲，绝学无忧”（十九章），以至于完全回到“无名”时期的“无欲”，于是“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复”；于是“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命”；于是“复命曰常，知常曰明”（十六章）。这里特别显示出老子的历史循环论和保守主义观点，他是要引导人们返于虚无境界去。反对“知识”，主张“知者不言”（五十六章），主张“绝圣弃智”（十九章），这和他的“无为”思想是相联系着的，或者说，这导致出他的“无为”思想。

二 章

天下皆知美之为美（普天下都知道美之所以为美），
 斯恶已（这就丑啦）；
 天下皆知善之为善（普天下都知道善之所以为善），
 斯不善已（这就恶啦）。
 故有无相生（所以有无互相发生），
 难易相成（难和易互相完成），
 长短相形（长和短互相形容），
 高下相盈（高和下互相充盈），
 音声相和（音和声互相和谐），
 前后相随（前和后互相随从）：
 恒也（这是永恒不变的呀）。
 是以圣人处无为之事（因此圣人用无为来处事），
 行不言之教（用不言来行教）：
 万物作而弗始（任凭万物兴起而不倡导），
 生而弗有（生养而不强要），
 为而弗恃（施为而不图报），

功成而弗居(事业完成了而不夸耀)。

夫唯弗居(正因为不夸耀),

是以不去(所以永远丢失不了)。

校 释

(一) 天下皆知美之为美, 斯恶已; 天下皆知善之为善, 斯不善已。

此依劳健《古本考》写定。宋叶梦得《老子解》刘驥《老子通论》范应元《老子道德经古本集注》, 下“皆”上都有“天下”二字, 《淮南子·道应训》下句引作“天下皆知善之为善, 斯不善也”。是《淮南》本亦重“天下”, 王傅与诸唐本俱无此二字。帛书甲本作“天下皆美为美, 恶已; 皆知善, 斯不善矣”。乙本作“天下皆知美之为美”, 余悉同甲本。诸本有的上“已”作“矣”, 有的下“已”作“矣”, 有的两“已”并作“矣”, 也有的作“也”。按“也”“矣”古通, 见《经传释词》, “矣”“已”亦音义相同, 故“已”“矣”“也”三字并可通用。又, “美”与“丑”为对言, “善”与“恶”为对言, 故此处“恶”语译作“丑”, “不善”语释作“恶”。

(二) 故有无相生, 难易相成, 长短相形, 高下相盈, 音声相和, 前后相随。

今本皆如此。景福、广明及傅、苏、范等六“相”上皆有“之”字。《经传释词》: “之, 犹则也。”“形”字, 王弼作“较”。毕沅《考异》曰: “古无‘较’字, 本文以‘形’与‘倾’为韵, 不应作‘较’。”“盈”依帛书, 河上公、王弼、傅奕等俱作“倾”, 当是避汉孝惠帝刘盈讳而改, 盈义长。帛书无“故”字, 亦有六“之”字, “前后”作“先后”, 前五句末都有“也”字, 乙本“有无之相”四字损掩。

(三) 恒也。

今本俱无此二字, 按帛书甲乙本补。

(四) 是以圣人处无为之事, 行不言之教。

傅范诸本皆如此。帛书“处”作“居”, 甲本“圣”假作“声”, 损掩“不言之教”四字。据马叙伦、蒋锡昌考订, 王弼本“处”亦作“居”。《唐人写本残卷》及龙兴碑等“圣人”下有“治”字, 唐强思齐《道德真经玄德纂疏》句末有“也”字。

(五) 万物作而弗始, 生而弗有, 为而弗恃, 功成而弗居。夫唯弗居, 是以弗去。

众“弗”字, 依帛书, 今本俱作“不”。帛书乙本作“万物昔而弗始”。“弗始”, 傅范及唐人写本残卷, 龙兴碑均作“不为始”。河上公、王弼、林希逸、苏辙等并作“万物作焉而不辞”。陆希声、开元及《太平御览》七六引皆无“焉”字。陶绍学曰: “十七章王弼注曰: ‘居无为之事, 行不言之教, 万物作焉而不为始。’可证今王本作辞者, 后人妄改也。‘不为始’义较优, 且与下句协韵。”易顺鼎亦云然。而俞樾《平议》则谓: “不辞当就圣人说, 不易就万物说, 方与生而不有, 为而不恃一律。河上公注, 谓不辞谢而逆上, 非也。不辞犹不言, 即上文所谓行不言之教者。唐傅奕本作‘万物作而不为始’, 毕氏沅谓‘辞始同声, 以此致异, 奕义为长。’然三十四章云, ‘万物恃之而生而不辞’, 与此章文义相近, 恐未可舍古本而从傅也。”马叙伦引石田羊一郎《老子说》: “‘不治’本作‘不为始’, ‘为’字恐后人所增。‘始’与‘治’字形相近, 传写者误作‘始’耳。”于思伯《新证》: “始与辞均辞之借字辞, 司也。司训主乃通语。”是“始”“辞”“治”“司”均通。今取“始”字, 用劳健说: “不为始者, 谓

因其自然而不先为之创也。”“弗居”，依帛书，王弼亦同此。范引傅奕云古本皆是“处”字。”今傅本作“不处”，无“而”字。他唐本皆作“居”。

说解

正如同“道可道，非恒道；名可名，非恒名”一样，“天下皆知美之为美”，则非恒美；“天下皆知善之为善”，则非恒善。非恒美，“斯恶已”；非恒善，“斯不善已”。在这里，“恶”者丑也，对美而言；“不善”者恶也，对善而言。知美斯丑，知善斯恶。

问题首先出在这两个“知”字上。由于知，才可道可名；既可道可名，便非恒道恒名，从而脱离了无名的世界，进入了有名的世界，“自在之物”为“为我之物”所置代。这样正由于“智慧出”，而使得“大道废”了。

其次又出在这“美”与“善”两个名上。美是人的感情观照，善是人的道德标准。此二者，“人也，非天也”。是人为的，破坏自然的，所以都是“非恒名”，因而也是“非恒道”，对“道”说来，乃是“恶”，是“不善”，亦即是“丑”，是“恶”。

无名时期以前，本无一切名，故无所谓美与善，亦无所谓恶与不善，或丑与恶。迨有人类而后有名，有名则有对待。万事万物，无一不由相对的比较的关系而生，离开了相对的比较的关系，事物无由观察，无由说明，无由产生。事物总是一分为二，二又共处于一中，矛盾着的两个方面，互相依存，又互相转化。这就决定了既有“美”与“善”之名，即有“恶”与“不善”或“丑”与“恶”之名。美丑、善恶，便是相互对待的两对矛盾，都是说明相对的比较的关系。美和恶、即丑，善和不善、即恶，都是相反的对立关系；但丑、由美而显，不知美、则丑不显；恶、因善而著，不知善、则恶不著。这就是说，在美与丑、美与恶之间，又有一种相生相成的道理。人类历史演进愈久，则相涉之事愈繁；相涉之愈繁，则对待之名亦愈多，矛盾随之而愈复杂。自此以往，天下遂熙熙攘攘、纷纷扰扰，迄无宁日了。于是下文列举出六对矛盾：有无、难易、长短、高下、音声、前后，并指出有无相反而相生，难易相反而相成，长短相反而相形，高下相反而相盈，音声相反而相和，前后相反而相随。这些无一不是相反的关系，也无一不显出相成的作用。这些相反相成的关系，都是显示正反相互影响的作用，都在发挥“彼出于是，是亦因彼”的道理。这道理教人们不仅看重正面，而且看重反面，要从反的关系里面观察正面的深刻涵义。在这一段文字中，就以这些相对的比较的关系，概括表述了自然与社会的现象和本质，并总述说：“恒也”，指明事物的矛盾和对立转化是永恒不变的规律。

不过，老子不只教人看重相对的比较的关系，而且教人更看重超脱相对关系的绝对的关系。相对的关系不能离开名，即名言称谓；绝对的关系必须摆脱名，即名言称谓。于是他的理想中的圣人都是“处无为之事，行不言之教”。这是怎么回事？这说明老子虽然非常重视矛盾的对立和转化，而且这种重视对立物的相互影响、相互渗透、相互转化的见解，是朴素辩证法思想的具体运用；但是老子并不曾由此得出积极的结论来，不曾由此而认为应该依照客观规律，揭露矛盾，解决矛盾，以促进自然的改造和社会的发展。由于作为隐士的老子所代表的社会基础，破了产的公社农民，亦即个体小农阶层的局限性，他夸大人的被动性而贬低人的创造性，只讲认识而脱离实践，强调退让而回避斗争。这种妥协性乃源于个体小农阶层所处的软弱无力地位。于是他幻想着有所谓“圣人”者，实行“天之道”（“损有馀而补不足”），改变

“人之道”(“损不足以奉有馀”),从而实现“天之道利而不害,圣人之道为而不争”(八十一章)的理想,让人民过宁静的生活。于是他奉告那些主宰人民命运的“侯王”们说:“道恒无为而无不为。侯王若能守之,万物将自化。”(三十七章)要他们做个“道”的体现者,而能够“万物作而弗始,生而弗有,为而弗恃,功成而弗居”。这对于“有国者”的“万乘之主”说来,无异于与虎谋皮;最后却还天真地补充说“夫唯不居、是亦不去”。这实际上便成了为统治者出谋划策了。王夫之《老子衍》于此综合说:“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。”老子之言,客观上是出“不居”之谋,划“善争”之策,而达到“不去”的目的。当然是可以为统治者所接受的。由此,使我们看到了老子哲学思想和社会学说中消极的一方面。

《老子》校读（二）*

张松如

三 章

不尚贤，（不尊崇贤才异能）
 使民不争；（使人民不争功名）
 不贵难得之货，（不贵重珍品奇货）
 使民不为盗；（使人民不做盗贼）
 不见可欲，（不让看到所贪图的事物）
 使民心不乱。（使人民不致眼花心乱）
 是以圣人之治也，（因此圣人的治理百姓）
 虚其心，（掏空他们的心思）
 实其腹，（填满他们的肚皮）
 弱其志，（削弱他们的意志）
 强其骨，（增强他们的筋骨）
 恒使民无知无欲，（经常使人民没有知识没有欲望）
 使夫智者不敢为也。（使那些聪明的人不敢妄作主张）
 为无为，（依照无为的原则办事）
 则无不治矣。（就没有不太平的了）

校 释

（一）不尚贤，使民不争。

诸今本如此。帛书乙本，“尚”作“上”；甲本下句损掩。景龙、龙兴碑及《淮南·齐俗训》所“尚”亦作“上”。敦煌“尚贤”作“上宝”。按，“上”“尚”古通，“宝”字当是形误。蒋锡昌引《校诂》云：“《说文》，‘贤，多财也，从贝，叡声。’不尚贤，犹不尚多财；与下文‘不贵难得之货’‘不见可欲’一律，皆指财物而言。敦煌本‘贤’作‘宝’，盖为后人旁注之字，不尚多财，则民不争，此老子正用本义。”窃谓《庄子·天地》：“至德之世，不尚

* 原载于《社会科学战线》1978年第2期，第44-49页

贤，不使能。”王弼以庄解老，注曰：“贤犹能也。”词显义长，似可从。如取多财义，谓下文一律，实则是重复了。近人或以为“尚贤”乃战国时词语，实则《论语》中早已有相类似的说法了，如《学而》“贤贤易色”，《子路》“举贤才”，《子张》“君子尊贤而容众”等等，在《老子》书中出现“尚贤”的话头，应该是无可奇怪的，不必另求异解了。而且《说文》：“贤，多才也，从贝，叕声。”徐锴传释：“叕者臣执事也，欲其用之如贝之行也，如贝之积聚也。诗曰：思皇多士，生此王国。”是古人也不曾取贤为多财之谊。

(二) 不贵难得之货，使民不为盗。

帛书乙本如此，甲本残损只剩“民不为”三字。景龙、开元、敦煌无“为”字，他本皆有。

马叙伦《校诂》曰：“《北堂书钞》二七引作‘不贵货，使民不盗’。弼注曰，‘贵货过用，贪者竞趣；穿窬探篋，没命而盗。’则《书钞》所引，疑古本也。今王作‘不贵难得之货，使民不为盗’，盖后人以六十四章改之矣。”

松如按：“不贵货，使民不盗。”固可与前句对称，而古人为文，未必尽求骈偶，且“难得之货”四字连用，不仅见于六十四章，也见于十二章；又二十章王注：“不贵难得之货，则民不为盗”，全引此章经文，只改“使”字为“则”字耳。《书钞》所引，当系省略，不是古本，马说非是。

(三) 不见可欲，使民心不乱。

王弼、傅奕、范应元诸本俱如此。帛书无“心”字，甲本残损，只剩“民不乱”三字。金赵秉文《道德真经集解》亦同，作“使民不乱”。河上公本，想尔本作“使心不乱”，道藏王本如诸唐本与《淮南·道应训》所引，亦同。近人易顺鼎、马叙伦、蒋锡昌诸家，俱主无“为”字，劳健亦云然，其言曰：“此二句总摄上下文，盖本古语，老子引之，又推阐其义，以为治民之道也，当无‘为’字。”

松如按：谓总摄上下文甚是，而断为老子引古语，无据。如果说历代史籍注疏多有“使心不乱”之语，可见《老子》古本当无“民”字，则帛书便是反证。故今仍从王傅范氏诸本，与前二句“使民不争”，“使民不为盗”一例。

又：《经传释词》：“可，犹所也。《大戴礼·武王践阼篇》，席前右端之铭曰：‘无行可悔’，可，所也。前有所悔，后不复行，故曰无行所悔。《说苑·敬慎篇》作‘无行所悔’是其证也。可与所同义，故可得训为所，所亦得训为可。”此“不见可欲”，犹不见所欲。故《蜀志·秦宓传》，宓报李权书引道家法曰：“不见所欲，使心不乱。”是其证也。

(四) 是以圣人之治也。

帛书乙本及傅范苏诸本皆如此。帛书甲本“圣”假作“声”，损掩“治也”二字。王弼及广明无“也”字，开元并无“之”字，景龙、敦煌止作“圣人治”三字。

(五) 虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。

帛书乙本及河上、王、傅诸通行本皆如此。帛书甲本只残余“强其骨”三字。

(六) 恒使民无知无欲。

帛书如此，惟句末多一“也”字，甲、乙本同。“恒”字今本俱作“常”。开元、李约、王真诸本“民”作“人”，盖唐人讳“民”字。

（七）使夫智者不敢为也。

王范如此。傅与诸唐本无“也”字。敦煌、景龙并无“夫”字。帛书乙本作“使夫知不敢弗为而已”，甲本只残余一“使”字。想尔本作“使知者不敢不为”。

（八）为无为，则无不治矣。

河上公、王弼如此，无“矣”字。傅范及唐宋诸本下有“矣”字，惟傅范“治”作“为”。帛书乙本只作“则无不治矣”。甲本全句损掩。敦煌、景龙亦无“为无为”三字，并无“矣”字。

马叙伦曰：“观王弼注‘使夫知者不敢为也’，曰‘智者谓知为也’，语意暗昧，此文下无注，疑‘为无为’三字，乃注文而误入经文者也。”

蒋锡昌曰：“‘为无为’，即二章‘处无为之事’，犹言行无为之道也。此三字系总结上文‘不尚贤……不贵难得之货……不见可欲’三事而言，亦本章要意所在也。乃马氏疑此三字为注文而误入经文，可谓昧于老文者矣。王注‘智者，谓知为也’，即经文‘不敢为’之‘为’。‘智者谓知为’，犹言智者谓知为争竞盗窃之人也。”

松如按：傅范作“为”固通，而诸本都作“治”字，一则上应“圣人之治也”句，二则与帛书合，作“治”是。惟“为无为”三字，马谓“注文而误入经文”，蒋谓“本章要义所在”，见仁见智，各能自圆。今验之帛书，亦无此三字，盖古本原如此也。但删掉它，无以上承章首六句，语意确觉不够贯通。因特依诸今本写定如现式，吾从众，不泥古。

说解

蒋锡昌《校诂》说：“丁易东云：‘前章自无名中来，此章自无欲中来，而皆归于无为。’其言是也。”

老子为什么给他理想中的统治者提出一个“无为”的方案呢？“无为”这个主张是怎样形成的，什么思想根源和社会根源呢？

老子所说的无为，并非不为，而是不妄为，要顺其自然，而不强求，换句话说，便是为无为。老子认为，宇宙间万事万物的存在，都由于有一种内在相反的对立的关系；但在相反的对立的关系之外，另有一种相生相成的道理，这后者是更重要的。人们若是只看到相反对立的关系，忽略了相生相成的道理，对于自然界和人世间事事物物变化的真相，便无法确切认识。老子主张，一方面要看清宇宙间事物的相反对立的关系，另一方面更要看清在这相反的对立关系当中，还潜藏着相生相成的道理。前章所说：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也。”便是说明万事万物都存在着一种相反相成的作用。正是基于这样的认识，在“圣人之治也”的问题上，老子认为“为”和“无为”是相反的对立关系，而“为无为”却又成为“为”之大者，这岂不又是相反而相成的表现吗？这样便形成了老子“无为”或者说“为无为”的学说。

当然，“无为”或者说“为无为”学说的形成，决不会只由于逻辑的推理，不应该只看到它的思想根源，而需要挖掘其更深刻的社会根源。

农业小生产者的经济特点及其阶级利益，决定了《老子》书中所表现的哲学思想和社会学说。小生产者有自己一小部分私有财产，希望能安安静静地生活下去，统治者不要过多地干预他们。老子认为“天之道”本来就是听任万物自生自长，不干涉，不强制的。“天地不仁，以

万物为刍狗”，所以“人之道”也应该是听任百姓自作自息，不干涉，不强制的“圣人不仁，以百姓为刍狗”。（五章）“天道”本来是“无为”的：“天地相合，以降甘露”；所以“人道”也应该是“无为”的：“民莫之令，而自均焉。”（三十二章）这样才顺乎自然，合乎人情：“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。”（五十七章）因此，所谓礼乐、文化、兵刑、财赋等等措施，都是“有为”的政治，老子认为这些礼器制度，虽然可以有，却不可过分倚重，“为有为”是大可不必要的：“虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。”（八十章）这样就使着“无为”或者说“为无为”的思想更加明确了。

于是老子认为，体现“道”的“圣人”，要治理百姓，就应当不尊崇贤才异能，使人民不争功名；不贵重珍品奇货，使人民不做盗贼；不让看到所贪图的事物，使人民不致眼花缭乱。只要让人民填满肚皮，增强筋骨就行了，不要什么聪明知识。这就是“恒使民无知无欲”，所谓“此章自无欲中来”，同“前章自无名中来”一样，“而皆归于无为”，正是这番意思。所以总结说：“为无为，则无不治矣。”

老子“无为”的思想和学说，有其进步的一面，他认为历史发展有一定的规律，这规律是客观的，不听命于上帝安排，也不受人的主观意志支配。这对当时占统治地位的宗教迷信观念，起着一定的破坏作用；同时它也反映了地主庄园制刚刚代替了领主井田制的封建经济转型期社会发展的客观需要。但是，老子思想也有着严重的缺点，他抹煞了人类社会现象与宇宙自然现象之间的差异。“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繙然而善谋”。（七十三章）而在人类社会，既然久已出现了“损不足以奉有余”的事实，难道还容许以静观天道的态度来静观社会吗？老子说“强梁者不得其死”。但是“强梁者”若不自死，怎么办呢？统治阶级不会自动退出历史舞台，统治者的上台下台，同自然界的花开花落、月圆月缺能够等量齐观吗？

王夫之《老子衍》说：“争未必起于贤，盗未必因于难得之货，心未必乱于见所欲。万物块处而梦妄作，我之神与形无以自平，则木与木相钻而热生，水与水相激而沕生；而又为以治之，则其生不息。故阳火进，而既进之位，虚以召阴；阴符退，而所退之物，游以犯阳。夫不有其反焉者乎？”这似乎是看到了老子辩证思想的不彻底性。老子认为“尚贤”“贵货”“见可欲”是“民争”“为盗”“心乱”的原因，只要取消了前者的矛盾对立，也就取消了后者的是非动乱，于是就达到了矛盾的消解，回复到了无矛盾的“无为”境界中。他没有认识到矛盾的斗争性是无条件的、绝对的，而矛盾的同一体性则是有条件的、相对的。而王夫之则肯定了矛盾的绝对性，即认为矛盾是无时不在的，自然不能归结到消解矛盾、取消斗争。在人类社会，特别是在阶级社会中，要想以“为无为”的态度逃避到“无为”的、亦即“无矛盾”的境界中去，只不过是幻想，是自我欺骗而已。

四 章

道冲，（道空虚无形）

而用之又弗盈也。（而作用又是无穷无尽）

渊兮似万物之宗：（深沉呵好像万物的宗主尊亲）

挫其锐，（钝挫它们的锋芒）
 解其纷；（消解它们的纠纷）
 和其光，（调和它们的光耀）
 同其尘；（混同它们的埃尘）
 湛兮似或存。（隐约呵若亡而实存）
 吾不知其谁之子也？（我不知道它是谁的儿子呀）
 象帝之先。（显象于帝祖之先）

校 释

（一）道冲，而用之又弗盈也。

《淮南子·道应篇》引如此。帛书乙同“又”作“有”甲本只残余“盈也”二字。傅本“冲”作“盅”，“弗盈”作“不满”。王本“又”作“或”，“弗”作“不”。景龙，“又弗盈”作“久不盈”。诸今本都无“也”字。此文或于“冲”字断句，或于“之”字断句，从来两歧。马叙伦曰：“而读为如。”如此，则只可“道冲”连读了。

俞樾《平议》：“《说文·皿部》，盅，器虚也。《老子》曰，道盅而用之。盅训虚，与盈正相对，作冲者，假字也。”

易顺鼎曰：“古‘或’字通作‘有’，‘有’字通作‘又’，三字义本相同。此文作‘或’，作‘有’，作‘又’，皆通；而断无作‘久’之理。”按：景龙作“久”，盖“又”字之误。

（二）渊兮似万物之宗。

傅范与诸王本皆如此。帛书“兮”作“呵”，甲、乙本同；“兮”张口作丂声，正是古“呵”字。《后汉书·黄宪传》注、《御览·道部》及河上公、李荣、林志坚诸本，“兮”作“乎”。敦煌无“兮”字。开元并无“兮”“之”二字。景龙作“深乎万物宗”，当是唐人讳“渊”，改作“深”字。

（三）挫其锐，解其纷；和其光，同其尘。

诸今本俱如此。帛书乙本作“挫其兑，解其芬；和其光，同其尘”。甲本缺“锐”字，损掩“尘”字。景龙、敦煌、开元诸本，“纷”作“忿”。

劳健《古本考》：“四句应读如两句，谓挫其锐以解其纷，和其光以同其尘也。用锐解纷，犹言用锥解结，与用光照尘，皆事理之常，今反言之，所以明无为之旨。若分释作四句，则无以显其义。”

蒋锡昌《校诂》：“锐纷二字皆指欲望而言。盖人欲之锐，可以起争盗，其纷可至乱。故‘挫其锐，解其纷’，即前章‘不尚贤……不贵难得之货……不见可欲’之意，皆圣人所以减少人民之欲望，此乃圣人取法乎道之冲也。‘和其光，同其尘’，即前章所谓‘圣人之治……常使民无知无欲’；亦即六十五章所谓‘古之善为道者，非以明民，将以愚之’也。‘挫其锐’四句正为上文‘道冲而用之，或不盈’一语具体之说明。”

（四）湛兮似或存。

傅范与诸王本皆如此。帛书乙本作“湛呵似或存”，甲本只残余“或存”二字。景龙、开元作“湛常存”，敦煌、龙兴作“湛似常存”。劳健《古本考》以为“常存字义长，当从之”。按：此依帛书，仍写定作“似或存”。

刘师培《老子斟补》：“此句疑当在‘渊兮’之下，抄写致误。”

奚侗《集解》：“道不见，故云‘湛’说文‘湛，没也’。《小尔雅·广诘》，‘没，无也。’道若可见，故云‘似或存’。十四章‘无状之状，无物之象’；二十一章‘忽兮恍兮，其中有象，恍兮忽兮，其中有物’，即此谊。”

（五）吾不知其谁之子也？象帝之先。

帛书乙本如此，甲本无“其”字及上“之”字，“谁”字损掩。范与景福无“也”字。傅与诸王本无“其”字、“也”字。他唐本并无上“之”字及“其”“也”二字。

蒋锡昌《校诂》：“王本‘知’，下有‘其’字。二十五章王注‘吾不知其谁之子’，系引此文，可证。”又曰：“‘吾’者，老子自谓。‘其’者，指道而言。《广雅释言》，‘子，似也。’‘帝’谓上帝。吾不知其谁之似？象帝之先。二语自为问答。此言道不但为万物之始，又为上帝之祖先。二十五章所谓‘有物混成，先天地生’；四十二章所谓‘道生一，一生二，二生三，三生万物’；盖道为一切之祖也。”

马叙伦《校诂》：“《初学记》二三引‘谁’下有‘氏’字。”按：王夫之《老子衍》即作“吾不知其谁氏之子”。

杨兴顺《道德经今译》注：“‘象’的意思是现象、形象，而‘帝’在中国古代早期是和‘祖’字同义的。在这里，‘象帝’是指原初的现象。”

说解

这一章乃“道”的写状。本来老子认为，“道”是不可道的，“道可道”，便“非恒道”。但是，这话切不可死读。如果真不可道，便不道，那还作什么五千言？五千言翻来覆去以道之的，岂非直接间接都是“道”吗？所谓“道可道，非恒道”者，也无非是关于“道”的一种写状吧。这一章便是续篇，进一步来描绘“道”的形象。在以后，还会一续再续，翻来覆去续下去的。

在这一章里，老子告诉人们，“道”空虚无形，可是它发挥的作用却没法加以限量，而是无穷无尽，永不枯竭的。深沉呵似乎是万物的宗主，就是说它支配着一切事物，是为一切事物存在和发展所需要依赖的力量。“道”的属性，或者说“道”的作用，是能够从纷繁复杂的对立现象里面，掌握着统一的关系。这是它自身的属性，也是它对事物所能起到的作用。锐、纷、光、尘，都是对立物的一个方面，即就对立而说；挫锐、解纷、和光、同尘，是就统一而说，就是把对立面统一起来了。尖锐的东西容易折断，是不能长保的；把尖锐的地方磨钝了，就可以避免折断的危险。此所谓“挫其锐”；纷争源于片面性，这一片面同那一片面相交便会起纠纷；解除纠纷的办法就是从全面来看问题，求同去异。此所谓“解其纷”；挫锐以解纷，而归于“无欲”。凡是阳光照射到的地方，必然有照射不到的阴暗面，只看到照射着的一面，忽略了照射不着的另一面，那不算真正懂得光的道理；只有把阴阳两面情况全部掌握了，也就是“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（四十二章）才算真正懂得“用其光，复其明”的道理。此所谓“和其光”；天地间到处弥漫着埃尘，人世间的纷繁复杂情况也是如此，超尘出世的想法是不合理的，众人皆浊我独清的做法是行不通的；不图标新立异，只有同流合污，把特殊混同于普遍中，才合道理。此所谓“同其尘”；和光以同尘，而归于“无知”。无知无欲，这就达到“无为”了。总之，“道”的属性，也就是“道”的作用，是教人不只懂得对立一面的道

理，更要懂得统一一面的道理。对立的现象存在于纷繁复杂的一切事物里面，但以统一的道理来掌握纷繁复杂的对立的事物，只有“为无为”的圣人才办得到，那就有赖于“道”的运用了。“道”呵，实在是高深莫测，远大难知，但隐隐约约、影影绰绰，总是实际存在的。最后老子自问：“道”是从那里产生出来的呢？他没有正面回答，只说是它存在于原初现象的先前。“象帝之先”，直译可作上帝现相之先。总之，“能知古始”的“道”出现在上帝以前。可见上帝也是由“道”产生出来的，而“道”却不是由上帝产生出来的。这证明在这一段“道”的写状中，老子确实是提出了无神论倾向的见解。有的同志由此得出结论说，老子是从“道在物先”的见解来论证“道”的产生的，你看他所说的“道”既是“万物之宗”，又是“象帝之先”，“它自己就是老祖宗，甚至出现在上帝之先”。（任继愈《中国哲学简史》）在老子书中是否贯穿着“道在物先”的观点，这问题容后讨论，但是这论断却难以由“万物之宗”和“象帝之先”来证成。难道“象帝”是物质性的第一性的东西吗？难道“宗主”就不会再有“祖宗”了吗？

有的学者认为，老子的“道”很像古希腊哲人赫拉克里特的“逻各斯”。这两个范畴的涵义确实是很近似的。赫拉克里特断言“逻各斯”是永恒存在着的、贯穿宇宙实体的必然性，万物都根据“逻各斯”而产生，它却不是任何神或任何人所创造的。“逻各斯”是一种以太的物体，是创造世界的种子，也是确定了周期的尺度。“逻各斯”为人人所共有，又时时处处不能离，而人们当初次听见说到它，却都不能了解它。（参阅《古希腊罗马哲学》，第17-26页）在这概括表述中间，同老子关于“道”的写状，不是有一些相像吗？

五 章

天地不仁，（天地是淡漠的）
以万物为刍狗；（把万物当作刍狗）
圣人不仁，（圣人是淡漠的）
以百姓为刍狗。（把百姓当作刍狗）
天地之间，（天地之间）
其犹橐籥与？（岂不正像个风箱吗）
虚而不漏，（愈空虚就愈不穷竭）
动而愈出。（愈推拉就愈多排风）
多闻数穷，（愈多见闻就愈速困穷）
不若守于中。（不如保持着内心的清静）

校 释

（一）天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。

帛书及诸今本皆如此。帛书甲本“圣人”作“声人”，“百姓”作“百省”，下“为刍”二字损掩。乙本下“以”字损掩。河上公、唐玄宗、龙兴碑等“刍”作“藟”。

蒋锡昌曰：“《周语》，‘仁，所以保民也。’韦注，‘保，养也。’是仁有保养之意。‘天地不仁’，言天地不保养万物，而任其自保自养；‘圣人不仁’，言圣人不保养百姓，而任其自保

自养；此皆无为而任其自然也。王弼曰，‘天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。’吴澄曰：‘刍狗缚草为狗之形，祷雨所用也。既祷则弃之，无复有顾惜之意。天地无心于万物，而任其自生自成；圣人无心于爱民，而任其自作自息；故以刍狗为喻。’王吴二说甚谛。……盖生物生死，理有固然。不有生命之死，即无生命之生；不有生命之迭续，即无生命之互延。老子看破此理，故以百姓为刍狗，于其生死祸福，毫不理会。此欲圣人清静无为，而任诸自然也。老子此说，不仁之至，亦大仁之至。”

松如按：《庄子·齐物论》：“大仁不仁。”成疏：“亭毒群品，泛爱无心，非为仁也。”天地任万物自生自成，圣人任百姓自作自息，任诸自然，视同刍狗。这正是“为无为，则无不治矣”这一旨意的形象表述。

（二）天地之间，其犹橐籥与？

帛书如此，甲本“之”字、“其”字损掩。王傅范及诸今本，“与”作“乎”，余悉同。景龙开元诸唐本，无“乎”字。龙兴碑并无“之”“乎”二字。

橐籥，王弼注：“橐排橐也，籥乐籥也。”程大昌云：“橐冶鞴也，籥其管也。橐吸气满而播诸炉，管受吸而嘘之，所以播也。”劳健曰：“王注乐籥字，疑有误，后人多承其说，别释籥为管笛，非也，当如程说。《玉篇》：鞴，韦橐也，可以吹火令炽。字亦作橐，或作排，又名排筒。橐籥并是此一物，兼言橐籥者，犹舟曰舟楫，兵曰兵刃，属类成辞，义与乐器无涉。”按：橐籥，犹今风箱，古冶铸所用嘘风炽火之器，为函以周罩于外者橐也，为辖以鼓扇于内者籥也。此乃取譬拉风箱以扇风燃火，必顺其物性，翕张往复，徐徐鼓动。一拉一推，一吸一嘘。不必费力，其用无穷。有似大地之无为而生，圣人之无为而治。

（三）虚而不漏，动而愈出。

帛书如此。甲、乙本并同，惟“愈”作“俞”，与傅范景龙同。“漏”，古忽切，音骨，尽也。《荀子·宥坐》篇其：“其泔泔乎不漏尽似道。”王弼作“掘”，《释文》用之；傅奕作“拙”；河上公、范应元及景龙、开元、景福诸本作“屈”。按：屈、掘、拙，并有竭义。今依帛书作“漏”。此二句当是上承橐籥而言。

（四）多闻数穷，不若守于中。

帛书如此，甲、乙本并同。他本“闻”均作“言”，惟龙兴碑同帛书作“闻”。傅奕“多闻”作“言多”。“不若守于中”，他本均作“不如守中”。龙兴碑“中”作“忠”。

蒋锡昌曰：“强本成疏，‘多闻，博瞻也’。是成作多闻。二十三章‘希言自然’、四十三章‘不言之教’，‘多言’为‘希言’或‘不言’，之反；老子自作‘多言’，不作‘多闻’或‘言多’也。”按：蒋说虽亦成理，但“言多”可勿论，却不得于彼说过“希言”，“不言”，便肯定于此定不作“多闻”而作“多言”。因为“多闻数穷”，数读为速，反言即“绝学无忧”，也就是“五色令人目盲，五音令人耳聋”之义，同样符合老子“无为”的思想；且既见于古本帛书，当非后人误抄或妄改者。

高亨曰：“中，簿书也，非儒者所谓中和或中庸之中也。《周礼·春官》天府：‘凡官府乡州及都鄙之治中，受而藏之’。郑注：‘郑司农云：治中谓其治职簿书之要。’《国语·楚语》：‘余左执殳宫，右执鬼中。’注：‘谓把其禄籍。’是簿书曰中，古有明证。……老子盖有国者守其图籍而已，不必多教命也。故曰‘不如守中’。”按：高说虽颖，但是否尽合老义，一时难

断，未敢遽从，姑录之以俟来者。依常诂，“中”者中正之道，此“中”乃老子自谓其中正之道也。三十七章：“道恒无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。”彼“守之”即守无为之道，亦即中正之道也。或曰，中，心也。《史记·韩长孺列传》：“深中宽厚。”保持内心的虚静，正是对“多闻”而言，此义似更简捷。

说解

此章主旨，河上公本题曰“虚用”，具体来说，还是同前两章相连接，犹在宣扬“无为”。所用方法，仍是由“天道”以证“人道”，由“自然”推论“社会”，形似诗的比兴。这在科学上固为“无类”逻辑，而在哲学上则是在特殊性中显示出普遍性。这种思想的社会根源，已于三章说解中论及，兹略。

《老子·德经》束释*

王焕镛**

说明:

《老子》上篇为《德经》，下篇为《道经》，是谓《道德经》。长沙马王堆三号汉墓出土之帛书《老子》甲、乙本，其次第如此。韩非《解老》亦首及《德经》，似非偶然。今世所见传本，皆以《道经》居前，《德经》列后，通称《道德经》，此已非其本然。河上公分《老子》为八十一章。严遵《道德指归》分七十二章。王弼旧本分七十九章。各自以意为离合。一般多用河上公说。今据马王堆《老子》帛书之次第，与河上公所分章节对照，重新校定，撰为《老子韵读》。

《老子韵读》共分四部分：一、原文，但录校定之文，作为定本。二、参校，记各本文字异同，并以案语别其是非。三、束释，释字句大意。四、订韵，协韵之字悉以《广韵》标目。并以段氏《六书音韵表》示其所隶之部。同部通协，概从段氏。一章有一韵到底者，不复分组。有换韵者，分第一组、第二组等，以区别之。

全书待出专册。此处先抽印《〈德经〉束释》之一部分，求正于同好。

一章 河上三十八章

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为，而无以为也。上仁为之，而无以为也。上义为之，而有以为也。上礼为之，而莫之应也，则攘臂而仍之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之泊也，而乱之首也。前识者道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚而不居其泊，居其实而不居其华。故去彼取此。

束释

攘臂而乃〔仍〕之

《说文》：“攘，推也。从手，襄声。”段玉裁云：“推手使前也。古推让字如此作。”乃，

* 原载于《杭州大学学报》1981年第1期，第1-15页

** 王驾吾（1900-1982），著名文史学家，名焕镛，号觉吾，江苏南通人。南京高等师范学堂毕业，曾任江苏省立国学图书馆保管、编辑两部主任，浙江大学图书馆馆长，杭州大学中文系主任，浙江省政协常委等职。1981年聘为浙江省文史研究馆馆长。著有《墨子集诂》《墨子校释》《先秦寓言研究》《万履安年谱》《万斯同年谱》等。

通仍、扔。《说文》：“仍，因也。从人，乃声。”段玉裁云：“《释诂》曰：‘攘、仍，因也。’《大雅·常武》传曰：‘仍，就也。’就与因义一也。《周礼》故书‘仍’为‘乃’。”焕镛案：攘臂而仍之者，谓推手示让，人虽不应，就之而不校也。

夫礼者忠信之泊也

《说文》：“泊，浅水也。从水，百声。”朱骏声云：“字亦作泊。”又云：“脯者，薄析之肉也，故转注为微薄、轻薄、鄙薄。《礼记·月令》：‘薄滋味。’《大学》：‘其所厚者薄。’”焕镛案：泊为浅水，脯为薄析之肉，泊膊与泊薄音义相通，故假为凉薄之义。内乏真情，徒重礼之形式，由忠信衰薄所致也。

二章 河上三十九章

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，其至之也！谓天毋已清，将恐裂；谓地毋已宁，将恐发；谓神毋已灵，将恐歇；谓谷毋已盈，将恐竭；谓侯王毋已贵以高，将恐蹶。故必贵矣而以贱为本，必高矣而以下为基夫！是以侯王自谓孤寡不榘，此其以贱为本与！非也？故致数与（譽），无与。是故不欲禄禄若玉，珞珞若石。

束 释

靈

“靈”之假借。《广雅·释言》：“靈，令也。”《大戴礼·曾子天圆》：“阴之精气曰靈。”

浴

各本作谷，以为山谷之谷。《广雅·释诂卷一上》云：“《老子》‘谷神不死’，河上本作‘浴’。注云：‘浴养也。’‘浴’与‘谷’古声义亦同。”焕镛案：此言得一者以天地神侯王为例，皆其大者。若是山谷之谷，则细微不伦，似应以养释之。养该万物而言。后人加“万物得一以生”句，不知“浴得一以盈”，正谓万物也。

正

《尔雅·释诂》：“正，长也。”《广雅·释诂一》：“正，君也。”王弼作“贞”，非。

其至之也

“其”，愿望之词。“至”与“致”通。“之”谓一也。“之”下不当有“一”字。甲乙本是。

谓天毋已清将恐裂数句

言“谓”者，所以致丁宁告戒之意。毋者，禁止词。已者，甚也（《诗·蟋蟀》传）、太也（《礼记·檀弓》疏）、过也（《荀子·议兵》注）。《诗·蟋蟀》云：“无已太康。”诫其毋过于康乐也。天之清，地之宁，神之灵，浴之盈，尚谓其不得过，故谓侯王不可耽于贵与高，而当以贱为本，以下为基也。《诗·小雅·正月》：“谓天盖高，不敢不局。谓地盖厚，不敢不踏。”又：“谓山盖卑，为冈为陵。”老子连用“谓”字，盖本于《诗》。汉后传本删“谓”字，又改“毋已”为“无以”，失老子不垂戒之旨矣。甲乙本“已”“以”二字不混，此古本善处。

不橐

橐，穀之简体。《说文》：“穀，百穀之总名，从禾，殸声。”《礼记·曲礼》云：“于内自称曰不穀。”郑注：“穀，善也。”章炳麟曰：“不穀，即仆之合音。”

故至数與无與

至与致通。《说文》：“致，送诣也。”《广雅·释诂一》：“致，至也。”《汉书·公孙宏传》：“致利除害。”注：“谓引而至也。”数，屡也，非一也。與，读誉。《广雅·释诂四》：“與，誉也。”與，在位者所乘之器也。疑下“與”字作“與”。此谓屡引致世人之称誉，或将骄矜，或见疑猜，而失其职位，且徒行为庶人耳。下“與”字作“誉”，亦通。德高谤兴，道高毁来，故老子云：“知止不殆。”

不欲碌碌若玉二语

朱谦之曰：“《后汉书·冯衍传》谓：‘可贵可贱皆非道真。玉貌珞珞，为人所贵。石形落落，为人所贱。贱既失矣，贵亦未得。言当处才不才之间’此盖以庄子义释老。”焕鑣案：老子明言“必贵而以贱为本，必高而以下为基”，是欲若石而不欲若玉也。河上注以碌碌喻少，则高自骄矜之意。以落落喻多，则和光同尘之意。然碌碌初无少意，落落亦无多意。《广雅·释训》：“碌碌，众也。”《史记·平原君传》：“公等碌碌。”索隐引《说文》：“碌碌，随从之貌。”《庄子·渔父》：“碌碌而受变于俗。”以“碌”为之。《后汉书·马援传》：“今共陆陆”，以“陆”为之。皆随众之义。《汉书·灌夫传》：“此特帝在即碌碌”，《肖望之传》：“不肯碌碌”，《肖曹传赞》：“当时碌碌未有奇节。”注：“碌碌犹鹿鹿，皆循众之义。”《文选·陆机叹逝赋》：“亲落落而日稀”，注：“稀貌。”《左思咏史诗》：“落落穷巷士”，注：“疏寂貌。”落落与珞珞、珞珞皆从各得声，义亦得通。据此，碌碌、碌碌、碌碌、碌碌、陆陆、鹿鹿皆当时流行语，字异而音义全同。为随从亲昵之辞。珞珞、珞珞、落落字皆从各，为寡合疏寂之义。世人贵玉而贱石，于玉则亲而重之，于石则疏而轻之。老子以贱为本，以下为基，故欲为石而不为玉也。河上注未免望文生训。

三章 河上四十一章末二句四十章

上士闻道，堇能行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大〔而〕笑之。弗笑，不足以为道。是以建言有之，曰：明道如費，进道如退，夷道如类，上德如谷，大白如辱，广德如不足，建德如偷，质真如渝，大方无禺，大器免成，大音希声，天象无刑，道隐无名。夫唯道，善始且善成。反也者道之动也，弱也者道之用也。

束 释

堇

“堇”本训黏土，经传亦以“谨”为之。《礼记·内则》：“涂之以谨涂”，是其例。“谨”可假为“堇”，则“堇”亦可假为“谨”。“堇而行之”，犹谨而行之也。《说文》：“谨，慎也。”字亦作懂、作懃。本作“勤”者，亦“谨”之异体。各本作“勤”者，是勤劳义，于理亦通，承用已久，无须改作。

若存若亡

《诗·车邻》传：“亡，丧弃也。”《秦策》：“亡赵自危”，注：“亡，失也。”假借为

“忘”，亦通。“若存若亡”者，心不在焉，意不专焉。行斯不勤不慎，存时少而亡时多寒，言不恒于道也。

大〔而〕笑之

王念孙据《牟子》《抱朴子》，谓本作“大而笑之”，犹言迂而笑之也。甲乙本无“而”字，是以“大笑”极形下士之无知。疑书脱“而”字，从王说增。

建言

奚侗曰：“《建言》当是古载籍名。”高亨说同。并举《法言》《阴言》《谰言》，证古多名书曰“言”，是也。焕镛案：古人引书书名下多用“有之”，“道之”等语。《墨子·明鬼下》曰：“《周书·大雅》有之”，“禽艾之道之曰”。《非乐上》：“汤之官刑有之曰。”《非命下》：“禹之总德有之曰。”此例多不胜举。此称“建言有之曰”，亦其一证。

明道如費

乙本假“费”为“費”。《说文》：“費，目不明也。从目，弗声。”又云：“昧，目不明也。从目，未声。”焕镛案：“費”“昧”与从“未”之“昧”同字。“昧”乃将明尚暗之时，故《说文》以昧爽、旦明释之。亦为昏暗字。世本作“昧”而“費”“昧”废矣。明道者不昭昭以裸于外，暗焉自烛，行“若昧”之功也。进退、夷类，皆用斯道行之。

夷道如类

《说文》：“夷，平也。”实“徯”之假借。《说文》：“徯，平易也。从彳，夷声。”经传皆以“夷”为之。本书“大道甚夷而民好径”，是其例。类，简文注：“疵也。”按与“類”通。《说文》：“類，丝节也。”《左昭十六年传》：“刑之颇類”，服注：“類，不平也。”类与夷以相反为义。“類”又假借为“鞣”，为“戾”，音同义通。

上德如谷

上德至高而谷至下，即“高以下为基”意。

大白若辱

《广雅·释言三》：“辱，污也。”言大白者如在垢污也。

建德如偷

建，立也。偷，苟且怀安，不自振作也。《礼记·表记》：“安肆日偷。”《左文十七年传》：“齐君之语偷。”注：“苟且。”此言孜孜立德，而外似偷惰也。

质真如渝

《说文》：“渝，变污也。”《易·豫》：“成有渝。”《诗·羔裘》：“舍命不渝。”此言质真者不易于俗而貌似变污也。

大方无隅

“禺”假为“隅”。《管子·侈靡》：“是为禺”，注：“犹区也。”《诗·抑》：“维德之隅。”传：“廉也。”算术以边为廉，角为隅。严遵“无隅”作“不矩”者，为方以矩。“不矩”，则不成廉隅矣。大方，其德也；无隅，其形也。

大器免成

朱骏声云：“免即俛之正体。”俛同俯。本作頽。《说文》：“頽，低头也。”正考父《鼎铭》云：“一命而倮，再命而伋，三命而俯。”服虔曰：“倮、伋、俯皆恭敬之貌也。”“俛成”是言

以谦谨而成也。焕鑣案：俛亦假为勉。《诗·十月之交》：“黽勉从事”，《文选》注作“僂俛”。《说文》：“勉，劳也。”《小尔雅·广诘》：“勉，力也。”大器必以劳必以力而后克成，非侥幸可致。言俛成则戒骄矜，言勉成则戒偷惰，义均可取。各本“免”作“晚”，就淹速之度言之，盖戒躁进也。

天象无刑

象莫大于天，不言大而言天，改抽象为具体，措辞之变也。“刑”同“形”。《汉书·终军传》：“刑于宇内矣。”注：“见也。”《广雅·释诂三》：“形，见也。”《礼记·乐记》：“在天成象，在地成形。”注：“体貌也。”

道隐无名

道深不可识，无可名言。

善始且善成

始，初也。成，终也。《诗》云：“靡不有初，鲜克有终。”故以恒德勖之。始从台声，与贷音近，故本亦作“贷”。

反也者二语

此二语，甲乙本在此章之末，各本并下“天下之物生于有，有生于无”二语合为一章，在此章之前。今以此二语属此章之末，下二语属下章（道生一章）之首。此章所言明昧、进退、夷类、德谷、白辱云云，皆正反互转，为道之运用，故以此二语总结之。

四章 河上首二句在四十章以下四十二章

天下之物生于有，有生于无。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。天下之所恶，唯孤寡不柔，而王公以自名也。故物或取之而益，或益之而取。人所教我，议而教人。故强良者不得死，我将以为学父。

束 释

天下之物二语

二语总系下文，“一生二”至“三生万物”，即“天下之物生于有”也；“道生一”，即“有生于无”也。文义联贯，不宜分割为二章。

道生一四语

《淮南子·天文训》释之云：“道曰规（“曰”原作“日”，疑误。此言道为自然法则也。《东京赋》：“同规乎殷盘”，注：“法也。”《说文》：“规，有法度也。”故以法释“道”。王念孙删“日规”二字，可商），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。”

万物负阴而抱阳

《汉书·高帝纪》注引作“向阴而负阳”，与此相反，宜以此为正。“负”-“背”声同义通。《说文》：“褰，裹也。从衣，包声。”字亦以“抱”为之。《释名》：“抱，保也。”此以背阴向阳为义。

冲气以为和

《说文》：“盅，器虚也。《老子》曰：‘道盅而用之。’”字亦以冲为之。《淮南子·原道

训》：“冲而徐盈”，注：“虚也。”

物或之败而益

既以为人，己愈有；既以与人，己愈多，谦受益之理也。“败”即“损”之异体。乙本作“云”，“云”即“扠”之省体。《说文》：“损，减也。从手，员声。”从手与从支同义。又云：“扠，有所失也。从手，云声。”《墨子·天志》：“扠失社稷。”《战国策·齐策》：“唯恐失扠之。”是“扠”“损”“败”音义均同。

或益之而败

甚爱必大费，多藏必厚亡，满招损之理也。

人所教我，议而教人。

《说文》：“议，语也。从言，义声。”《广雅·释诂四》：“言也。”又“谋也”。《荀子·王制》：“法而不议”，注：“谓讲论也。”而，以也。此言人之所以教于我者，我亦讲论之而教之于人。此老子之善诱掖也。

故强良者不得死

《金人铭》：“强梁者不得其死。”老子引之为证，用“故”字明非己语。各本删去，非是。当从甲本。甲本“梁”作“良”，《广雅·释诂三》：“狼，佞也。”又《四》：“狼，鞫也。”《淮南·览冥》：“狼戾不可止”，注：“犹交横也。”《淮南·要略》：“秦国之俗贪狼。”是强良，即强佞、乖戾之意。《孟子》：“则为狼疾人也。”朱骏声谓“疾”亦“戾”字之误。则此“良”字即“狼”字之省体。作“梁”者乃“勑”之假字。《释名·释宫室》：“梁，强梁也。”《西京赋》：“怪兽陆梁”，注：“陆梁，东西倡佯也。”案“良”“梁”“狼”“勑”音同义通。

我将以为学父

“学”同“敦”，篆文从𠄎。𠄎，效也。《广雅·释诂四》：“学，教也。”“学父”或“教父”一词，古籍罕见。河上以“始”训“父”，焦竑云：“尊之曰教父者，如言万物之母之谓。母主养，父主教，故言生则曰母，言教则曰父。”朱谦之曰：“教父即学父，犹今言师傅。”《方言六》：“凡尊老南楚谓之父。”焕镛案：齐桓称管仲为仲父，刘邦称圉上老人为老父，项羽称范增为亚父。尊老为父，自是常语。惟于教者例应称师，老子所谓“善人者吾之师，不善人者吾之资”。未以“学父”为称。此可疑者一。全书韵律严密，此章“父”字独非韵，与本书体裁相违，此可疑者二。窃谓“父”为“文”之形伪，先秦写本已然，不始于汉代。此数语以“名”“败”“人”“文”为韵。“我将以为学文”云者，言将以《金人铭》为我学习之文耳。惟去古二千余年，未敢专辄改易，聊存鄙说于此，以俟知者。

五章 河上四十三章

天下之至柔，驰骋于天下之至坚。无有人于无间。吾是以知无为之益。不言之教，无为之益，天下希能及之矣。

束释

至

《史记·春申君传》：“物至则反”，注：“极也。”致，假借为“至”。《广雅·释诂一》：

“致，至也。”

粵

骋之假借字。《说文》：“骋，直驰也。”

出于无有，入于无间（傅奕本）

二语指道言。无有喻至柔，无间喻至坚，出入则驰骋之义。无间，无隙也。驰骋有指挥控制之意。

六 章

名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。

上第一节 河上四十四章

大成若缺，其用不敝。大盈若盅，其用不穷。大直如诘，大巧如拙。大赢如纳〔衲〕，〔大辩如讷〕。趯胜寒，靚胜灵。清靚可以为天下正。

上第二节 河上四十五章

天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。罪莫大于可欲。戾莫大于不知足。咎莫憯于欲得。故知足之足恒足矣。

上第三节 河上四十六章

不出于户，以知天下。不窥于牖，以知天道。其出也弥远，其知也弥少。是以圣人不行为而知，不见而名，不为而成。

上第四节 河上四十七章

为学者日益，闻道者日损。损之有损，以至于无为。无为而无不为。将欲取天下，恒无事。及其有事也，又不足以取天下矣。

上第五节 河上四十八章

柬 释

名与身孰亲

烈士徇名，流为矫激，与“贵以身为天下者”有霄壤之别。

身与货孰多

贪夫殉财，孳孳为利，以丧其身，不知身重于货也。多，重也。

得与亡孰病

名货幸得，而身败亡。孰为利病，必有能辨之者。

甚爱必大费

《礼记·表记》：“爱莫助之”，注：“爱犹惜也。”此谓私吝者不肯以一毫利人，而终必大亡其有。王弼注云：“甚爱不与物通，多藏不与物散，求之者多，攻之者众，为物所病，故大费厚亡也。”河上以甚爱色费精神释之，非是。

多藏必厚亡

慢藏诲盗，众怨之府，能无厚亡？二句上无“是故”字者，为老子所自著，与引古语别。

故知足不辱数语

知足者戒贪得，知止者防冒进，远耻辱，避危殆，斯可以全身而长久矣。

大成若缺二语

《说文》：“成，就也。”又：“缺，器破也。”《淮南子·原道训》云：“齿坚于舌而先之敝”，注：“敝，尽也。”此言德业大有成就，而自视缺然，若一无所有，则日进不已，其用无尽，不致败于中途。

大盈若盅二语

《说文》：“盈，满器也。”《墨子·经》：“盈，莫不有也。”《广雅·释诂一》：“盈，满也。”又四：“盈，充也。”盅，虚也。有而若无，实而若虚，用自不穷。甲本“穷”作“窳”。为“窳”之假借。“穷”“窳”一声之转，“穷”又借为“窳”。犹“窳”借为“窳”也。

大直如诘

《说文》：“诘，诘诘也。”朱骏声云：“诘诘叠韵连语，曲也。亦以‘屈’为之。《广雅·释诂一》：‘诘，屈也’；‘诘，折也。’”是“诘”有曲服抑退等义。

大赢如纳二语

《史记·天官书》：“趋舍而前曰赢。”《越语》：“赢缩转化”，注：“赢缩，进退也。”《说文》无“纳”字，疑为“衲”之形讹。《说文》：“退，郤也。或从彳，内声。”是此句为大进如退之义。

趯胜寒二语

《说文》：“趯，疾也。从走，臬声。”字亦作“躁”。《管子·心术》：“趯者不静”，注：“趯，动也。”“靚”通“靖”“静”，为安宁之义。《说文》：“炅，见也。从火，火日会意。”按日火为炎热之象。《素问·举痛论》：“得炅则痛立止。”又《调经论》：“乃为炅中。”又《疏五过论》：“脓积寒炅”，注皆训“热也”。是言手足劳动，可以克制寒冷。心神安宁，可以消除烦热。旨在人定胜天，非谓借狐貉炉火之温，清泉峻岭之清也。易州本“寒”作“塞”，诸本“炅”作“热”，皆误。

清靓可以为天下正

“为”通作“用”。《荀子·富国篇》：“仁人之用国”，注：“用，为也。”《经传释词》：“用，词之为也。”此谓国君清靓，可以使天下皆得其正。“清靓可以为天下正”句上，为六章第二节，承上节知足之意，益阐明成亏盈虚之理，恒自处于缺拙冲退，所以正天下之道，惟清靓焉而已。上节用“可以长久”为结，此节用“可以为天下正”为结，相对成文，论述分明。

郤走马以粪

郤，《说文》：“节欲也。”焦竑云：“屏去也。”朱骏声云：“退也。从卩，节制意，谷声。俗字作‘却’。”粪，《说文》：“弃除也。从糞、推華，弃采也。会意。”《礼记·月令》：“可以粪田畴”，疏：“壅苗之根也。”《广雅·释诂四》：“粪，饶也。”《疏证》：“粪之言肥饶也。”《韩非子·解老》：“上不事马于战斗逐北，而民不以马远通淫物，所积力唯田畴。积力于田畴，必且粪灌。故曰：‘天下有道，郤走马以粪也。’”此谓用马运肥，以饶田畴耳。

戎马生于郊

《诗·六月》：“元戎十乘”，又《小戎》：“小戎儻收”，传：“兵车也。”是行军之乘车与

步骑所用之马皆谓之戎马。《盐铁论·未通篇》：“当此之时，郤走马以粪，其后师旅数发，戎马不足，牝牝入阵，故驹孳生于战地。”《广雅·释兽》：“牝，雌也。”据此，戎马为牝马，自牝牝入阵，故生驹于郊。郊谓战地也。

罪莫大于可欲

“可”通作“堪”。《文选·难蜀父老文》：“其殆不可乎？”注：“不可，犹不堪也。”此谓以侵略之战，争城争地，为堪欲之事，罪莫大于此者。

愠

《说文》：“愠，痛也。”

“恒足矣”句上，为六章第三节。极言不知足者必至于侵略邻邦，祸国殃民，适成莫大之灾难与罪恶。末言知足之常足，较其利害，以提醒当时之执政者。

户牖

《说文》：“半门曰户。”又：“牖，穿壁也。以木为交窗也。从片、户、甫。”朱骏声云：“字当从日、从庸。谓日光间见也。古文庸，小篆变作庸耳。在屋曰窗，在墙曰牖。凡室南乡，牖西户东，皆在南。其北但有墉。民居或凿穴以通明者曰向，不曰牖。”

“不为而成”以上为第六章第四节，言圣人知足者不行而知，即上所谓“清靓可以为天下正也”。此就正面言。

取天下

焦竑曰：“‘取’，《开化疏》云：‘犹摄化也。’”非夺取义。

此为六章第五节。指明为道日损之功，知足知止，可以得天下人之心也。五节文义相承，旧分数章，嫌于割裂，兹合为一。

七章 河上四十九章

圣人恒无心，以百姓之心为心。善者善之，不善者亦善之，德善也。信者信之，不信亦信之，德信也。圣人之在天下也，歛歛焉为天下浑心。百姓皆属耳目焉。圣人皆咳之。

束 释

圣人恒无心

本多作“无常心”，谓圣人无己，故无专主不变之心。乙本作“恒无心”，河上注云：“圣人重改更，贵因循，若自无心。”是原本亦作“无心”。焕鑣案：此非谓圣人无心也，恒以百姓之心为心，而已无成见也。

善者善之数句

圣人达而在上，所行之政，百姓善之，圣人固从而善之矣。百姓非之，不以为善，圣人亦善之以开言路，广异闻。百姓信之，圣人固信而行之矣。百姓疑之，不以为信，圣人不存固必之心，亦从而自反也。如是，则真情日明，谎言不至矣。“德”“得”古通。《易·剥》虞本“君子德车”，姚信本以“得”为之。《广雅·释诂三》：“德，得也。”德善，谓得真善也。德信，谓得真信也。

圣人之在天下也数句

《说文》：“在，存也。”《广雅·释诂二》：“在，居也。”《尔雅·释诂》：“在，察也。”

《左襄二十六年传》：“吾子独不在寡人”，注：“存问之。”《庄子·在宥》：“在之也者，恐天下之淫其性也。”在天下，犹言察治天下也。“歙歙”，顾欢注：“危惧貌。”河上本作“怵怵”，以恐怖释之。二义相同。甲本作“歙”，即“歙”之繁体。乙本作“欲”，即“歙”之简体。《说文》释“欲”为歙，释“欲”为合会。此文以合义为允。《夏小正》：“蟪之兴，五日翕。”传：“合也。”《易·系辞传》：“其静也翕。”则读为阖。《诗·常棣》：“兄弟既翕”，《传》训合。是歙、翕、欲、欲、歙皆从合得声，皆有和合聚合之义。“歙欲”为浑心之貌。“浑心”者，言心无适莫，浑浑不分也。则其视百姓也，尚何善恶信伪之纷纷哉？

百姓皆属耳目焉

“属”“注”音同义通。《战国策·秦策》：“一举众而注地于楚”，注：“注，属也。”《晋语》：“则恐国人之属耳目于我也。”《汉书·文帝纪》：“其属意非止此也。”“属”皆假为“注。”河上注：“注，用也。”王弼注：“各用聪明。”亦训为用是也。言圣人浑心不自用其聪明，而寄耳目于百姓，百姓用其聪明，圣人取之，故莫聪明于圣人矣。其能臻于善且信者以此。

圣人皆孩之

《说文》：“孩，小儿笑也。从口，亥声。古文从子。”《广雅·释诂三》：“孩，少也。”《孟子》：“孩提之童”，注：“二三岁之间，在襁褓，知孩笑可提抱者也。”百姓皆甘为圣人之耳目，视之犹父也；圣人之于百姓，慈之如孩提之童，视之如子也。

八章 河上五十章

出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三，而民生生，动皆之死地，之十有三。夫何故也？以其生生之厚也。盖闻善执生者，陵行不辟冢虎，入军不被甲兵，冢无所触其角，虎无所措其蚤，兵无所容其刃。夫何故也？以其无死地焉。

束 释

出生入死

由生至死，始终之变，故“始谓之出，卒谓之入”（《韩非子·解老》）。无能越此律者。惟善摄生者能无死地耳，非不死也。

生之徒十有三两语

王弼云：“犹云十分有三分耳。”河上公云：“生死之类各十有三，谓九窍四开也。”均与韩非意近。《解老》云：“人之身三百六十节，四肢九窍，其大具也。四肢与九窍十有三者之动静尽属于生焉。属之谓徒也。……至其死也，十有三具者皆还而属之于死。”韩非释“徒”为属，即“类”字之义。刘师培、马叙伦读徒为途，就《说文》“步行”之义而引申之，不若属类之训为允。

而民生生数语

言“民”不言人者，目大众也。各本作“人”者，避唐太宗讳故。“生生”连言，先秦常语。《易·系辞上》云：“生生之谓易。”生生于宙合之间，劳心劳力，莫不至于死地而后已。由此十有三具者失其机能故也。“之十有三”之“之”，此也。甲乙本是。《韩非·解老》已作

“亦”，亦通。

以其生生之厚

《广韵》卷三：“厚，重也，广也。”贫且贱者求生存，富且贵者求丰足，皆甚重而广。

古之善执生者

《诗·周颂·执竞》笺：“执，持也。”《礼记·曲礼》：“执尔颜”，注：“执犹守也。”执生，即持生、守身之义。《韩非子》与各本作“摄”者，是摄养义。执、摄音近义通。《释名·释姿容》：“执，慑也。”《说文》：“誓，讠也。”慑、讠、摄皆从聂得声，是其证。

无所揣其角冢

《说文》：“如野牛而青，象形，与禽离头同”，“兕，古文从几”。甲乙本用篆文，各本用古文。《说文》：“揣，箠也。从木，揣省声。”此借为揣。《方言十三》：“揣，试也。”字亦作“敲”。《广雅·释诂一》：“揣，度也。”又：“动也。”即《道经》“揣而锐之”之“揣”。“冢无所揣其角”，谓无所试动其角以触人也。各本作“投”，亦通。

蚤

即“蚤”字之简写。《说文》：“又，手足甲也。从又，象叉形。”或以爪为之，或以蚤为之。《礼记·曲礼》：“不蚤髻”，《荀子·大略》：“争利如蚤甲而丧其掌。”

兵无所容其刃

《说文》：“容，盛也。”《广雅·释诂二》：“容，饰也。”利其锋刃，亦盛之饰之也。利刃害人，非持生者所需。故不容其刃。俞樾取《释名》释“容”为用，亦通。

以其无死地焉

持生以道，故无死也。《道经》：“五色令人目盲”等语，皆此十有三具者之所以动之死地也。

九章 河上五十一章

道生之而德畜之。物刑之而器成之。是以万物尊道而贵德。道之尊也，德之贵也，夫莫之爵而恒自然也。道生之，畜之。长之，遂之。亭之，毒之。养之，覆之。生而弗有也，为而弗恃也，长而弗宰也，此之谓玄德。

東 释

道生之二语

《韩非子·解老》：“道者，万物之所以然也，万理之所稽也。”盖以道为自然规律，由万物万理中综稽而得，非人之意识可得而变，物莫不由之而生，故曰：“道生之。”《解老》又曰：“德者道之功。”《诗·日月》笺：“畜，养也。”《孝经援神契》：“畜者含容为义。”盖道为自然规律，发而为用，则谓之德，容含万物，以生以畜，此道之功也。

物刑之

“刑”假为“形”。《孝经》“刑于四海”，释文：“刑当为形。”《庄子·天地》：“物成生理谓有形。”《史记·太史公自序》：“形者生之具也。”《淮南子·原道》：“形者生之舍也。”《广雅·释诂三》：“形，见（现）也。”此言物之生理，现于其形。形存则生，形亡则死。

器成之

《易·系辞传上》：“形乃谓之器。”注：“成形曰器。”《淮南子·原道》：“故天下神器。”注：“器，物用也。”是凡资以成形者皆器之为也。器物统言则同，分述有别。汉以后各本改“器”为“势”“热”“孰”，疑未得“器”字之谊。

夫莫之爵

《广韵》：“爵，封也。”《淮南子》：“爵禄者：人臣之衔饬也。”《文字音义》：“爵，量也。量其职，尽其才也。”一作“命”者，亦爵义。《正考父铭》所谓一命再命三命者，谓人爵也。莫之命而自然者，谓天爵也。

遂

《吕览·去私》：“而万物得遂长焉”，注：“遂，成也。”《广雅·释言》：“遂，育也。”

亭

《汉书·张汤传》集注：“亭，均也，调也。”《文选·谢灵运初去郡诗》注引《苍颉》：“亭，定也。”《老子释文》：“亭，别也。”傅奕引《史记》云：“亭，凝结也。”

毒

《说文》：“毒，厚也。”《广雅·释诂》：“毒，安也。”《易·师》：“以此毒天下。”释文引马注：“毒，治也。”

覆

《荀子·富国》：“故为之出死断亡以覆救之。”注：“覆，盖蔽也。”《汉书·晁错传》引如淳注：“覆，荫也。”

宰

《广雅·释诂》：“宰，制也。”《小尔雅·广诂》：“宰，治也。”

玄德

生不辞劳，施不求报，是谓玄德。

十章 河上五十二童

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。塞其闾（阅）（兑），闭其门。终身不堇。启其闾（阅），济其事，终身不救。见小曰明。守柔曰强。用其光，复归其明。毋遗身殃。是谓袭常。

束 释

天下有始

《易》言乾天万物资始。《老子》言“天下有始”。有始无始成为当时哲学课题。河上以有始为道。王弼曰：“善始之，则善养畜之矣。故天下有始，则可以天下母矣。”案“为天下母”者，犹言为民父母也。乃就君人者言之。与河上异趣。据下文得母守母之说，不得便以母为人君。故弼又曰：“母，本也；子，末也。”盖以弥缝其说之未尽也。老子自言：“无名，天地之始；有名，万物之母。吾不知其名，字之曰道。”是“道”亦老子假设之名，以名此万物之母耳。

塞其閤

甲本此章，一处作“閤”，一处作“闷”，疑皆当作“阅”。“阅”“穴”同音假借。《诗·蟋蟀》：“蟋蟀掘阅”，“阅”即“穴”字。《说文》：“穴，土室也。”案凡孔窍皆可名穴。故《高唐赋》以“孔”释之。与“兑”音义相通。《淮南子·道应训》：“则塞民于兑”，注：“耳目鼻口也。”《易·说卦》以兑为口，口亦孔义。塞其穴，即塞其兑，使人不淫其欲于声色饮食货财耳。所指广泛。“阅”为“穴”之音假。“兑”为“兑”之繁体。俞樾曰：“兑当读为穴。”是兑、兑、阅、穴音义俱通。

闭其门

义与上句相近。《易·节》初九：“不出户庭，无咎。”亦以门户为喻。河上四十七章云：“不出于户，以知天下；不窥于牖，以知天道。”可与此数语相发。

董

同“勤”。《说文》：“勤，忧也。”《吕览·不广》：“勤天子之难”，注：“勤，忧也。”《法言·先知》：“或问民所勤”，注：“苦也。”三义于此俱通。

见小曰明

河上云：“萌芽未动，祸乱未见，为小。昭然独见为明。”

袭常

朱谦之曰：“袭、习古通。此云袭常，与二十七章是谓袭明，同有韬光匿明之意。”焕镛案：《小尔雅·广诘》：“袭，因也。”因常，谓顺其常道。

十一章 河上五十三章

使我介有知也，行于大道，惟施是畏。大道甚夷，民甚好解。朝甚除，田甚芜，仓甚虚。服文采，带利剑，馱〔饮〕食，而殍财有余，是谓盗杆。盘杆非道也。

束 释

使我介有知也

《广雅·释诂三》：“介，独也。”《尔雅·释诂》：“介，大也。”“使我介有知也”者，谓使世大（独）有知我而用之者。“有知”，有知于时君也。故下言“行于大道”。“介”下“然”字，疑后人所增。

行于大道，唯施是畏。

“道”非道路之“道”。《礼记》言“大道之行也，天下为公”。与此句“大道”，皆就为政而言。观篇末“非道”之断语，非言道路明矣。“施”读为“弛”。《韩诗·何人斯》：“我心施也”，朱骏声谓“施”犹解也。又有废义。《周礼·小司徒》：“凡征役之施舍”；《遂师》：“辨其施舍与其可任者”；《左昭十四年传》：“乃施邢侯”，“施”皆训废。“唯施是畏”者，谓惟惧大道废弛耳。下云：“民甚好解。”“解”犹弛也。皆懈怠、散惰之义。《老子》曰：“上士闻道，勤而行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大而笑之。”解弛，则其于道也，若存若亡，大而笑之矣。故深以为戒。《韩非子·解老》未引此句全文，疑本作“惟貌施是畏”。“貌”假为“藐”。大而笑之，藐之谓也；若存若亡，弛之谓也。可畏孰甚焉。故以貌施为邪

道，非以邪释施也。王念孙读施为迪而训为邪，似尚可商。

民甚好解

“解”读为懈。《易·杂卦传》：“解，缓也。”《诗·烝民》：“夙夜匪解。”郑注《孝经》引此句云：“解，惰也。”《说文》：“懈，怠也。从心，解声。”经传多以“解”为之。懈怠与施舍义相贯通。古谓“文武之道，一张一弛”，而民多好弛恶张，故为政行道者，惟畏弛而不张也。而民所畏者张而不弛也。《韩非子·解老》，云：“所谓径大也者，佳丽也。”与世传之本“而民好径”之文不合。“径大”亦不得释为“佳丽”。疑《老子》先秦传钞本亦有异同。疑以存疑可耳。要之，“施”“解”二字文意相贯。“畏”韵在八未，“解”韵在十五卦，支脂通协。若是“径”字则非协矣。“朝甚除”以下，皆陈道衰政弛之象，可证帛书之不误。姚鼐以“使我介然有知”以下至“而民好径”十四字系于上章之末，割此章为二，不知其文意本联贯也，兹不从。

朝甚除

王弼注：“除，洁好也。”马叙伦云：“除借为污，犹朽之作涂也。”高亨云：“除读为涂，污也。”焕镛案：朱骏声云：“除假为储。”《诗·斯干》：“‘风雨攸除。’《释文》‘去也’，非。”是“朝甚除”者，言朝廷蓄储至多，若玉帛玩好之物，悉由割剥而来。故下以“盗杆”斥之。

是谓盗杆

杆、竿、夸、李、誇、李韵并相通，形亦相近。“盗杆”，犹言盗魁也。《韩非子·解老》云：“大奸作则小盗随，大奸唱则小盗和，竿也者，五声之长者也。”老子畏大道之弛，与群众之懈，尤于盗杆深痛绝之。解者或以盗杆为誇诞之义，失其旨矣。

十二章 河上五十四章

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不绝。修之身，其德乃真。修之家，其德乃余。修之乡，其德乃长。修之邦，其德乃丰。修之天下，其德乃博。以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾奚以知天下之然兹？以此。

东释

善建者不拔二句

自“修之身”至“修之天下”，皆阐明善建善抱者之实也。

子孙以祭祀不绝

得道多助，世运绵长，祭祀不绝，正是不拔不脱。首三语与下文意义联贯，姚鼐别为一章，可商。

其德乃博

《说文》：“博，广也。”经传多以“博”为之。《说文》：“博，大通也。从十，从尊。尊，布也。”朱骏声云：“尊声。假借为尊，广也。”《说文》：“溥，大也。从水，尊声。”朱骏声云：“本义为水之大，转注为凡大之称。”焕镛案：博亦从尊。《正字通》以为“博”之俗体。实则博、溥、博，从尊之字皆训为大。其音同普，故又作普。

兹

“兹”“哉”同音相假。《诗·下武》：“昭兹来许”，《东观汉纪》引，正作“哉”。

十三章 河上五十五章

含德之厚者，比于赤子。蜂虿蝎蛇弗螫，攫鸟猛兽弗搏，骨弱筋柔而握固，未知牝牡之会而媵怒，精之至也。终日號而不发〔嗶〕，和之至也。和曰常。知和〔常〕曰明。益生曰祥。心使气曰强。物壮即老，谓之不道，不道早已。

束 释

螫

《说文》：“蟲虫行毒也。”

攫鸟猛兽不搏

《说文》：“攫，爪持也。从手，瞿声。”徐铉云：“今俗别作掬，非是。”朱骏声云：“当为攫之正篆。”《太玄·莹》：“故不攫所有”，注：“去也。”《礼记·儒行》：“鸞鸟攫搏。”是爪持之鸟即鸞鸟。与猛兽对文。“搏”，《说文》：“索持也。”“搏”通鸟兽言之。此句与上句皆六言相对成文，帛书得之。

媵怒

《说文》：“媵，赤子阴也。从肉，发声。或从血。”《国语·周语》：“怨而不怒。”注：“作气也。”《庄子·逍遥游》：“怒而飞”，亦作气之意。《鬼谷子·摩》：“怒者动也。”各本作“作”者，与“怒”字义同。

终日號而〔嗶〕不发发

《说文》：“號，呼也。从号，从虎。”又：“嗶，咆也。从口，皋声。”“號”“嗶”音同义近。各本“而”下有“嗶”。《说文》：“嗶，咽也。”或后人所增，或本有之，义更密耳。“发”为“嗶”之简体。《说文》：“嗶，语未完貌。”与此文意不合。《方言疏证补》王引之云：“嗶是故书，其演变为嗶、为歎因又转为噫，为哑。盖方言之变耳。”焕镛案：此说是也。今俗语谓声嘶无音为嗶、为哑，可证。

和曰常

《道经》：“归根曰静，是谓复命。复命曰常。”与此语可以相发。“和”即复命之意，甲本“和”上无“知”字是。

知和曰明

与《道经》“知常曰明”意同。各本盖用《道经》语。

益生曰祥

《说文》：“祥，福也。从示，羊声。一云善。”老子以有益于生者为祥。故曰：“毋遗身殃，是谓袞常。”奚侗读“祥”为眚，灾眚之义。并引《庄子·德充符》：“常因自然而不益生”证之。焕镛案：“和”“常”“明”“祥”“强”并提，皆就其善言之。曰和、曰常、曰明，皆益生之大者，岂违于自然。此与庄子意自别。

心使气曰强

《道经》云：“专气致柔，能婴儿乎！”此“心使气”之义也。《庄子·人间世》云：“无听

之以耳而听之以气，气也者，虚而待物者也。”此“心使气”之方也。老子云：“反也者道之动也；弱也者道之用也。”人事常向反面而转，故以弱以柔而达于刚强，斯其旨也。

十四章 河上五十六章

知者弗言，言者弗知。塞其闾〔闾〕，闭其门。〔挫〕其锐，解其纷。和其光，同其轸〔尘〕。是谓玄同。故不可得而亲，亦不可得而疏。不可得而利，亦不可得而害。不可得而贵，亦不可得而〔贱〕。故为天下贵。

束 释

塞其闾，闭其门二语

释见十章。自此至“是谓玄同”，所以阐明“知者弗言”之道；自“故不可得而亲”至末，言其效也。君人南面之术，以语泄为戒。《易·系辞传上》所谓“枢机之发，荣辱之主”，“君不密则失臣，臣不密则失身，机事不密则害成”。“塞穴”“闭门”云云，凡以防漏泄也。“玄同”之效，使人莫得而亲疏之，利害之，贵贱之，则可以保其位，成其功而为天下贵矣。释者多就人之处世接物言之，尚偏而不全也。

《老子》第二十一章的解释*

陈金生**

50年代讨论老子哲学时，对通行本《老子》第二十一章如何解释曾发生过争论。直到现在，研究者们对这一章的理解仍有分歧。我认为解释《老子》文义时应当讲求一点训诂、语法，同时还要把这一章和老子以至老庄这一派道家的基本哲学体系联系起来分析。

通行的王弼本《老子》第二十一章有争议的部分原文如下：

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。

“道之为物”“物”犹如现代汉语中的“东西”，它可以指物质性的东西，也可以指精神性的东西。例如我们在谈到人的思想时，可以说思想这个东西如何如何；在谈到哲学时，也可以说哲学这个东西如何如何。思想、哲学，都是属于精神性的现象。古代汉语也是这样。庄子的《齐物论》，其内容不仅包括齐一客观事物的差别与对立，也包括“齐是非”，即否定思想、理论、学说之间以及真理与谬误之间的差别与对立。可见“齐物”的“物”，是包括精神现象的概念。“道之为物”，是说“道作为一个东西”，也就是“道这个东西”的意思。它是一句开后下文的话，接下去就说明这个东西的属性是怎样的。本章开头二句是“孔德之容，惟道是从”，大意是说德是服从道的，即以道为唯一的法则与准绳的。接着才说“道之为物”如何如何，是说明道是什么样的。因为既然德是依据道的，当然就要说明道是怎样一个东西。有的同志认为“道之为物”就是说“道是物质”，这是把“为”训为“是”，把“物”解释为“物质”，未免有些牵强。帛书《老子》的甲本和乙本，“道之为物”都作“道之物”，根本没有“为”字，而意义更加明显，“道之物”，就是“道这个东西”。《中庸》说：“天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。”“为物不贰”的“物”，指的就是“天地之道”，但这绝不是说“天地之道”是一种物质。

“惟恍惟惚”，“恍惚”是一个双声连绵词，这里被拆开来使用。这两个字古书中有多种写法，在《老子》别本中，或作“恍忽”，或作“芒芴”，帛本甲乙本分别作均属通假字或异体字。这个词有时是形容一种精神状态，如《说文》：“恍，狂之貌。”“望忽”和“望沕”“忽，

* 原载于《中国哲学史研究》1981年第3期，第107-109页

** 陈金生(1933-2013)男，湖南涟源桥头河镇人(现属娄底市)，编审，曾任中华书局副总编辑，北京大学中文系助教，新加坡国立大学东亚哲学研究哲学所(现更名为新加坡国立大学东亚研究所)高级研究学者，《中国哲学》编委，《文史》主编。

忘也。”“亡，不识也。”《文选·神女赋序》“精神恍惚”注：“不自觉知之意。”《续一切经音义》引《字林》：“恍惚，心不明也。”总之是指一种病态的、迷糊的、蒙胧的以至呆滞、痴狂、健忘的主观精神状态，是指对客观事物缺乏良好的感知能力，有时则是指客观事物本身的模糊不清、难以捉摸、不可感知。王弼注说：“恍惚，无形不系之貌。”“无形”就是说它不可感知。在道家的著作中，经常用这个词来描述道的特点。例如《老子》第四章形容道说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微……是谓无状之状，无物（一作象）之象，是谓恍惚。”老子所谓道是没有一定的形状、颜色、声音、硬度等等，不能感知的，所以叫做恍惚。这个词也可以颠倒作“惚恍”（或“忽恍”“苒芒”）而意义相同，古代许多连绵词（双声或叠韵的）都有这个特点。例如下文的“惚兮恍兮”，《庄子·至乐篇》的“苒乎芒乎，而无有象乎”，《淮南子·原道》的“忽兮恍兮，不可为象兮”（高注：“忽恍，无形貌也”）都是词序颠倒而意义不变的例子。

在老子看来，道虽然是无形象的，但并不是根本不存在的东西。道是老子哲学中最高、最重要的范畴，如果说道根本不存在，老子哲学的整个体系就不能成立。所谓“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物”，就是反复说明道是无形的，又是存在的，不过是一种超感觉的存在而已。“惚兮恍兮，其中有象”，等于说无象之中有象，即“无象之象”；“恍兮惚兮，其中有物”，等于说无物之中有物（“物”也是“东西”的意思），即“无物之物”。两个“其”字都是代词，分别指代“惚恍”和“恍惚”，所以唐景龙碑“惚兮恍兮，其中有象”作“忽恍中有象”，“恍兮惚兮，其中有物”作“恍忽中有物”。

“窈兮冥兮，其中有精”，“窈冥”也是一个连绵词。“窈”字别本或作“幽”，或作“杳”，帛书甲本作“潒”，乙本作“幼”，都是通假字。“窈冥”是深邃、幽暗之意，引申为看不清、看不见，即无形的意思，和“恍惚”义近。王弼注说：“窈冥，深远之貌。深远不可得而见。”甚确。“精”字，有人认为指精气，恐未确，我认为应当读作“情”。精、情通假，古书习见，帛书甲乙本“精”字均作“请”，“请”也是假作“情”。“其中有情”和下文的“其中有信”，合起来相当于《庄子·大宗师》的“有情有信”。《大宗师》说：“夫道，有情有信，无为无形。”“为”字，郭沫若同志认为“当是象字之误”，理由是“古文为字从爪象”，字形相近，容易互讹。（见《十批判书·庄子的批判》）这个说法我认为很有道理。今按，本章“其中有象”的“象”字，唐开元御注本作“象”（转引自朱谦之《老子校释》引严可均《老子唐本考异》），这大概是隶书“象”字的一种写法，和“为”字字形极相似，可见隶书“象”“为”二字也是容易互讹的。《大宗师》的“无象无形”，和本章的“惚兮恍兮”“窈兮冥兮”意思相同，而“有情有信”则和本章“其中有精（情）”“其中有信”意见相同。“情”字训“实”，《墨子·尚同下》“今天下王公大人士君子，中情将欲为仁义”，《尚贤下》作“且今天下之王公大人士君子，中实将欲为仁义”，情、实义同“窈兮冥兮，其中有精（情）”（景龙碑本作“窈冥中有精”），就是说无形之中却有一个实实在在的东西。接着说“其精（情）甚真”，是进一步强调这个实在的东西的本身是非常真实的。又接着说“其中有信”，“信”字，王弼注说：“信验也。”就是说，虽然无形，但无形之中又存在着一种信而有征，可以验证的东西。

《庄子·齐物论》说：“若有真宰而特不得其朕，可行已信而不见其形，有情而无形。”其

中“真宰”即“道”，和“道”是属于同一系列的概念。“有情”和“可行已信”，也就是“有情有信”，“不得其朕（迹）”“不见其形”和“无形”，也就是“恍兮惚兮”“窈兮冥兮”。《齐物论》又说：“其有真君存焉！如求得其情与不得，无益损乎其真。”“真君”即是“真宰”。这是说，“真君”是有（存在）的，人们能够“求得其情”（认识它的实在性），并不能增加它存在的真实性；不能“求得其情”，也不能减少它存在的真实性。也就是说，它存在的真实性不以人们是否认识为转移。这和老子的说法是一致的。

老子是我国古代长于辩证思维的人，正如恩格斯所论述的古代希腊哲学那样，他是把自然界当作一个整体来观察的。他天才地观察到事物的差异和界限是相对的，特别是看到了对立面的同一性。例如美和恶（丑）、善与不善、福与祸这些在人们看来是绝对对立的東西，他都指出了它们的相互制约、相互过渡。他的失足在于夸大了同一性；抹煞以至否定了差别与对立，从而认为在天地万物产生之前存在者一个自身完全同一的、没有任何感性规定的“道”，而天地万物是由道的演化形成的，即所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”。这是老子哲学理论自身的一个二律背反，因为道既是完全自我同一的，它就决不可能产生运动；而另一方面，按照他的思想，道又是万物运动的源泉。他的“道”是不可感知的，只有抽象思维才能把握。这种学说，不能为一般人所理解和接受。一般人——具有某种朴素唯物主义倾向而又缺乏思辩能力的人——依据直观、常识，总认为只有看得见、摸得着的，即具体的、个别的、感性的东西才是真实存在的，否则就是不存在的。老子（庄子也一样）所以要反复强调道虽无形却是真实存在的，正有他的用心。

朱熹的体系和老子的体系有一个相似（仅仅是相似）之点：老子认为“道”生天地万物，朱熹则认为“理”生天地万物。朱熹在和陆九渊就周敦颐的《太极图说》中“无极而太极”这句话进行辩论时，把“无极”解释为“无形”，“太极”解释为“有理”，“无极而太极”就是“无形而有理”。这在训诂上是牵强的（“无极”不可训“无形”），所以被陆九渊抓住把柄。（以上参看《宋元学案·濂溪学案》所附《朱陆〈太极图说〉辩》）但是就朱熹哲学体系本身的逻辑而言，他作出这样的解释又是可以理解的。他所谓“无形”，是说理不可感知；所谓“有理”，是说理是真实的存在。朱熹在争辩中说：“熹前书所谓不言无极，则太极同于一物，而不足为万化根本，不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化根本，乃是推本周子之意，以为当时若不如此两下说破，则读者错认语意，必有偏见之病，闻人说有，即谓之实有，见人说无，则谓之真无耳。”（同上）这就是说，如果不讲理是无形的这一面，则理就等同于个别的有形事物不足成其为万物变化的根本了，如果不讲理是真实存在的这一面，则理就沦为空虚寂灭的东西（即根本不存在的），而不能成为万物变化的根本了，所以必须“两下说破”。这和《老子》二十一章的意思，是相通的。

诸家校勘《老子》失当考

——兼谈校勘古籍之戒*

张玉春**

《老子》大约成书于春秋末至战国初年^①，距今已有两千多年了，各代均有翻刻，其版本不下几十种，文字差异较大。历代学者作了大量校勘工作，部分舛伪之处得到了纠正。1973年，长沙马王堆汉墓出土两种写本的《老子》帛书，今称之为甲本、乙本。甲本抄写年代可能至晚在汉高祖时期，即公元前206至195年间；乙本的抄写年代可能在汉文帝时期，即公元前179至169年间^②。帛书甲、乙本，是目前所能见到的《老子》最古本，以帛书本为据，观诸校勘家语，不难发现，他们的论断相当多数不符《老子》原文。即便是各家公认校勘精当，推之为校勘典范的论断，今与帛书相校，亦证其非。例如王念孙校勘《老子》三十一章“夫佳兵者”句，通行本皆作“夫佳兵者”，“佳兵者”于义不通，各家强为之解，王念孙谓“佳”乃“佳”字之伪，通“唯”，作“佳”是形近而伪^③。王说一出，各家皆从，作“夫佳（唯）兵者”遂成定论。今观帛书无“佳”字，知诸本“佳”字为衍文，王说亦错。仅此可见，帛书《老子》的出土，解决了千古疑案。同时，亦启发我们，依据帛书，分析考证各家校勘《老子》失当之处，从中得出校勘古籍应注意的一、二问题，为建立科学的校勘学提供一些参考。

本文以帛书《老子》甲、乙本文句为例句，以校勘学常见的伪、衍、脱、倒为类，试对诸家据通行本误校之说加以考证阐述。

一、误以为讹字考

确定讹字，是校勘古籍最基本的任务。各家校勘《老子》，多指出某为伪字，证之帛书，其中不乏臆断之词。

（一）十五章 古之善为道者

“道”字，傅奕本同帛书，王弼本、河上公本作“士”。俞樾认为“士”字乃“上”字形

* 原载于《古籍整理研究学刊》1987年第4期，第45-50页。

** 张玉春，辽宁阜新人，1952年生，现任暨南大学中国文化史籍研究所所长，教授，古代文学专业博士生导师，古典文献专业硕士生导师，兼任中国《史记》研究会常务理事。主要研究方向为中国古代文学、古典文献学、历史文献学。

① 俞樾《老子平议》（《诸子平议》本）。

② 《老子》的成书年代，现有几十种说法。我同意《老子》派成于春秋末说。

③ 此说据文物出版社出版的《马王堆汉墓》帛书出版说明。

似而伪^①。易顺鼎引《文子·上仁》篇所引《老子》为一证，认为“士”字为“天下”二字之误^②。二人皆广征博引，解此句文意，以证其说。

(二) 二十四章 糝(馥)食赘行

诸通行本同帛书，唯帛书“馥”作“糝”，用假借字。高亨说“行”当作“衣”，古文“衣”作“𠂔”，“行”作“𠂔”，形近而伪。并引《法言·问道篇》司马光注“赘”，训“馥”，以馥食、赘衣犹馥食、馥衣为证^③。刘师培认为“食”当作“德”，引《老子》五十四章“修之于家，其德乃馥”，以其馥、德并言，此章亦然^④。

(三) 六十九章 故抗兵相若，则哀者胜矣。

“哀”字，诸通行本同帛书。俞樾认为“哀”字无义。疑“襄”字之误。引《史记》襄王误作哀王，又秦哀公、陈哀公，《史记·十二诸侯年表》皆作襄公。证哀、襄二字相混已久，《老子》“哀”亦“襄”之误^⑤。证之帛书，俞说迂曲不通。

(四) 六十三章 味无未(味)

诸通行本作“味无味”，帛书后“味”作“未”，乃“味”之省文。《文子·原道》篇、成玄英《庄子·逍遥游》疏、《后汉书·荀爽传》引《老子》，皆作“知不知”。高亨以作“知不知”为是。谓“古文‘知’字或有作‘𠂔’者，‘𠂔’‘味’形近，故伪作‘味’”^⑥。朱谦之亦谓：“疑‘味’字乃‘知’字倒植而误”^⑦。帛书“味”省作“未”，形近而伪及倒植而误说休矣！

(五) 七十六章 木强则桓(兢)

帛书甲本作“恒”，乙本作“兢”，通行本或作“共”，或作“兵”，俞樾认为作“共”作“兵”，于义难通，谓“《老子》原文作‘木强则折’，因‘折’字阙坏，仅存右旁之‘斤’，又涉上句‘兵强则不胜’而误为‘兵’耳。‘共’字又‘兵’字之误也”^⑧。高亨、朱谦之、黄茂材亦主此说^⑨。

在上述五例中，诸家所确定的伪字皆与帛书不符。分析其误之所在，从中可得出校勘古籍时确定伪字的注意事项：

1. 以形近定伪字戒

形近而伪是古籍中一个常见的现象，也是校勘古籍用之较频的方法。但是，确定某字为某字为形近而伪要慎重，要持之有据。因为，为汉字结构的特点所决定，汉字形近者多，一笔之差即为他字。古籍中的汉字经过了篆书、隶书、楷书等变迁，笔画结构不尽相同，若滥用“形近而伪”去校勘古籍，就会导致窜改原文，曲解文意。如例（一）“古之善为道者”句，因版本不同，或作“道”，或作“士”，孰近原本应在理解文意基础上，证之以其他可信资料，以慎确定。俞樾据王弼、河上本作“士”，便以“士”与“上”形近，遂定“士”乃“上”之伪，

① 王念孙：《读书杂志·余编上》。

② 易顺鼎：《读老札记》。

③ 高亨：《老子正诂》。

④ 刘师培：《老子斟补》。

⑤ 俞樾：《老子平议》。

⑥ 高亨：《老子正诂》。

⑦ 朱谦之：《老子校释》。

⑧ 俞樾：《老子平议》。

⑨ 高亨：《老子正诂》。朱谦之：《老子校释》。黄茂材：《老子解》。

而置“道”字于不顾。殊不知汉字形近者极多，若以此不科学的方法校勘古籍，将会出现多少不负责任的“一家之说”！因此，在校勘一古籍时，切戒滥用“形近而伪”。

2. 以自校法确定伪字戒

校勘方法中有一自校法，即以本书不同章节内相同的语句相校，以此来勘证伪、衍、脱、倒。此种方法在无其他资料证明时，亦不失为一种参考，但不是很可靠的方法。尤其是用来校勘伪字，其可信性更属有限。如例（二）“馥食赘行”句，刘师培以“食”为“德”之误，引《老子》五十四章“修之于家，其德乃馥”句，证“馥”“德”并言，故此章之“食”亦应为“德”。又言“德”与“有”为对文，谓“馥德者，骈衍之德，赘行者，附属之行”^①。而高亨则以“馥衣”“馥食”为对文，“行”为“衣”之讹。刘、高二说，各取己需以为证。众所周知，一本书要叙述一个中心命题，所用词汇必然相对集中，一个句子在一书中数见并不为奇。然而，一个词并非只能和此词组合，而不能和彼词连用，以此异同来证讹字，实难令人致信，例（二）的误校便是最有力的证明。

3. 以讹证讹戒

汉字形体的相近性，决定了传写致误的可能性。每个汉字形体相近者非一，在一书中可误为此，在另一书中又可误为彼。不能以一字在此书中误为某，在他书中也应误作某。如《逸周书》“难设以物”句，“设”误作“决”^②，而在《大戴记》中误作“投”。例（三）“则哀者胜矣”句，俞樾以《史记》“襄”误作“哀”，遂推断此句之“哀”示“襄”之讹。这种以讹证的方法，谓之牵强附会是不为过的。

4. 字残致讹戒

汉字在结构上，多由两个以上部分构成，其中每一部分多可以独立成字。在古籍中，尤其是写在竹简的古籍，文字往往易掩损其中的一部分，而使此字变成了彼字。后代人在抄写时，误将一字的部分当做了整体，这就是校勘学所说的字残致讹。

确定字残致讹，应以充分可靠的资料为依据，切不可意为之。如例（五）“木强则恒（兢）”句，俞樾、高亨等皆谓“兵”乃“折”字之残，木当作“折”。今观帛书甲本作“恒”，乙本作“兢”，通行本或作“兵”，或作“共”。恒、兢古韵同属蒸部，兵属阳部，共属东部，皆为阳声韵，部位相近，可旁转相通。正如其他先秦古籍一样，在《老子》诸本中，一词可以用不同形的同音字代替。至于在此句中恒、兢、兵、共的本义是什么，或假借为何词，此文暂不讨论，然而，可以明确，其声与“折”不通，“恒”“兢”形与“折”不类，俞、高字残致误说不成立。

二、误以为衍文考

在《老子》的不同版本中，部分章节的文字或多或少，其原因各不相同，于字多者，亦有诸家定之为衍文者，今证之帛书，非衍。

^① 刘师培：《老子斟补》。

^② 王念孙：《读书杂志·逸周书第三》。

(一) 二十二章 古之所谓曲全者，几语才？诚全归之。

诸通行本与帛书基本相同，帛书“几”后脱一“虚”字，“几”借为“岂”，“才”借为“哉”。马叙伦谓“此三句似注文”^①。

(二) 三十一章 言以丧礼居之也

诸通行本同帛书。严可均谓“此句盖注语入正文”^②。易顺鼎说：“观一言字，即似注家语。”^③更有甚者，谭献连同此句上二句“偏将军居左，上将军居右”皆为注文，证据是《易州石本》及《御览》所引无。马叙伦亦主此说^④。

(三) 七十二章 故去彼而取此

诸通行本同帛书。高亨谓此句“似后人注语”。高说与例(一)马说相同，仅是以意为之。上述三例，所举诸家皆谓注文入正文，也就是衍文。学术研究，当然可以提出些大胆设想，但是，从事校勘，在无任何可靠证据的前提下，不尊重古籍原文，轻易谓某某为衍文，总不能说是种严肃负责的态度。以往因无旁证，既不能定其是，亦不足论其非，今证之帛书，谓注文入，实为臆断之词。帛书《老子》甲本抄写于汉代以前，上举三例，帛书与后世通行本基本相同，可知《老子》原文如此。据现在所知，为古书作注，起于汉代，帛书抄写之时，尚未有作注之事，何致会有注文入？从诸家对上述三例的校勘，可以得出在校勘古籍时，衍文的确定应注意以下三个问题：

1. 以文意定衍文戒

古籍，尤其是先秦古籍，写作年代久远，作者的思想方法与写作方法与后世不能相同，后人读其文而不甚解其意，或读上文与下文不甚相关，并非怪事。校勘古籍，切忌以己之思想方法与后世之写作方法去苛求古人。若依文意类而定某句为衍，势必乖古人。如例(二)“言以丧礼居之也”句，易顺鼎以行文有“言”字，类似注家术语，便定其句为衍，结果犯了错误。

2. 以版本间差异定衍文戒

版本不同，字句多寡不一，是脱是衍，情况复杂。若仅据甲本有某句，乙本无某句，遂谓甲本某句为衍，这种作法过于简单草率，其结果往往不符合古籍原貌。如例②“言以丧礼居之也”句，马叙伦等以《易州石本》及《御览》所引无，而无视诸通行本皆有，而断之为衍文。今帛书出土，亦有此句，与通行本同，马说之误，固不待言。

3. 以他书引文证衍文戒

在现存古籍中，往往引用前代或与之同时代典籍中的某些章句。尤其是些大型类书，保存了大量的已佚的一些典籍，这对后世辑佚古佚书有很重要的价值，对校勘古籍亦有一定的参考作用。但是，众所周知，古人引书往往并不照录原文，或是字句有所变动，或是章节有所增删，这就决定了引文难以作为校勘的主要证据，尤其是难以证衍文。

① 马叙伦：《老子校诂》。

② 严可均：《老子唐本考异》，《铁桥金石跋》卷二。

③ 易顺鼎：《读老札记》。

④ 马叙伦：《老子校诂》。

三、误以为脱文考

诸家校勘《老子》，有谓原书有脱文，遂增句添字。证之帛书，谓《老子》下列句中有脱文者误。

(一) 五十九章 夫唯啬，是谓早服。

诸通行本同帛书。高亨说：“‘服’下当有‘道’字，早服道与早积德句法同。”^①朱谦之以高说为是，谓河上公注“早服”句为“先得天下之道也”^②。

(二) 六十一章 大邦者下流也

诸通行本同帛书。高亨说：“此句当作‘治大国者若居下流’，转写脱‘治’字‘若’字，而‘居’字又讹为‘者’字。”^③他的证据有四：1. 河上公注此句有“治大国当如居下流”。2. 王弼注此句有“大国居大而处下，则天下流之，故曰‘大国者下流’也”。高亨说王注末句当作“故曰‘治大国若居下流’也”转写脱字。3. 《经典释文》在“莅”字（此句上句中之字）与“牝”字（此句下句中之字）间出“治”字，谓陆德明所据王本有“治”字。4. “治大国若居下流”与“治大国若烹小鲜”句法一律^④。

(三) 六十九章 用兵有言

焦竑说：“‘用兵有言’，古兵家有此云也。”^⑤朱谦之引焦说，谓“知‘用兵’上应有‘古’字”^⑥。帛书及诸通行本无‘古’字。

上述三例，皆是以通行本《老子》有脱文而增补者，古籍中常有脱文，致使上下句不可属读，文意不甚明了。有脱文而能补之，于古籍是功臣。然如以上三例，非脱而臆补，乃是制造混乱。因此，校补古籍脱文，应注意以下二点：

1. 以注家语定脱文戒

汉魏以后，学者们纷纷为先秦古籍作注，以阐述其音义。典籍意简，注语文繁，一句之注，少则数语，多至千言。后人不能因注文之繁而谓典籍原文有脱。如例（一）“大邦者下流也”句，河上公、王弼皆以此句言简，意不甚明了，详加阐述。高亨以此定原文有脱，若原文与注文大致相同，河上注、王注何用之有！例（三）“用兵有言”句，焦竑注谓古兵家有此言，朱谦之即以焦说为据，谓脱“古”字。若原文有“古”字，焦竑此注乃属无用之语。正因原文无“古”字，焦方作注，盲指古兵家有此语。若以注家语去证脱文，古籍则句句有脱矣。

2. 以句法证脱文戒

每一部古籍，其风格都带有个人及时代的特点。其语言风格，写作手法表现出它的整体性。后人也往往依此进行综合研究，大致推论出一部书的写作时间及是否出自一人之手，其中哪些是最初创作，哪些是后（他）人增补。这是一个综合性的研究工作。若只据只言片语，或

① 高亨：《老子正诂》。

② 朱谦之：《老子校释》。

③ 高亨：《老子正诂》。

④ 同上。

⑤ 焦竑：《老子考异》。

⑥ 朱谦之：《老子校释》。

就一种现象进行简单排比，得出的结论往往是靠不住的。如例(二)句，高谓“大国者下流也”应与“治大国若烹小鲜”句法一律，也应作“治大国若居下流”，例(一)“早服”句应和“早积德”句法一律，作“早服道”。这种以句法的简单排列的方法从事校勘，未免过于牵强。况且“大国者下流也”与“治大国若烹小鲜”“早服”与“早积德”并非一章，无任何必然联系与约束。再则，先秦古籍非六朝时之骈体文，它为了体现内容，句子可长可短，并不强求整齐划一，这一特点，在先秦古籍中随处可见。因此，我们在校勘古籍时，不能以句法是否一律为标准去判定原文脱与不脱。

四、误以为倒文考

《老子》在流传过程中，亦有抄写误倒者，后世学者或主此正彼倒，或主此倒彼正，没有定论。亦有抄写已倒，而后世学者据倒文阐述论说而不知其倒。今据帛书，误说可正。

(一) 二十章 如春登台

王弼、顾欢、明皇、易州石刻诸本皆同帛书。河上本、范应元本及《道德真经》诸家注本作“如登春台”。俞樾谓“河上作‘如登春台’非是，传写误倒耳”^①。易顺鼎以《文选·魏都赋》《秋兴赋》引《老子》皆作“登春台”，因谓“是魏晋至唐，古本皆作‘登春台’，无作‘春登台’者，河上本亦作‘登春台’”，而主“登春台”为是^②。然帛书作“如春登台”，照魏晋古本更古，易古本说误。

(二) 四十九章 圣人恒无心

敦煌本、顾欢本、景龙碑本作“圣人无心”，其余诸本皆作“圣人无恒心”。“常”字乃避汉文帝刘恒讳，改“恒”为“常”。作“无恒心”者乃传写误倒。然后世诸家不知此为倒文，仍据“无恒心”作解，所后愈多，背《老子》本义愈远，此乃“南辕北辙”之谓。

以此二例，可知据不同版本可以发现文字互倒现象，进一步确定孰为倒，孰为正，有二点要引以为戒：

1. 不可以今概古

在词汇发展史上，词与词的连用组合都经过了一定的历史阶段，甲词和乙词的结合，在前代可能罕见，而在后世却屡见不鲜。若以后世频频可见的连用组合现象去断言前代也必如此，往往会不符事实。如例(一)“如春登台”句，易顺鼎列举了后世“春台”连用之例，便断定“如春登台”非，正是犯了以今概古的错误。

2. 切忌以误为正

古籍错误甚多，故校勘之任甚重，准确认识判断其误固非易，然切不可为申己说，不辨正误而牵强附会。对已露歧疑端倪，更要慎重从事，如例(二)“恒无心”句，有的本子作“无心”，已表明句有疑，而有些学者视而不见，仍阔论“无恒心”如何如何，如焦竑说：“‘无恒

^① 俞樾：《老子平议》。

^② 易顺鼎：《读老札记》。

心’，心无所主也。”^① 高亨谓“‘常心’者，固有之心也”^②。而“无常心”句乃子虚乌有。诸说以无为有，以误为正，殊为荒谬，我们从事古籍校勘者应吸取这个教训。

本文择例考证了诸家校勘《老子》失当之处，冀有补于校勘学之发展。为篇幅所限，或许以偏概全，还望大家指正。

① 焦竑：《老子翼》。

② 高亨：《老子正诂》。

《老子》试解三则*

金国泰**

一、当其无、有

十一章，“当其无有车之用”“当其无有器之用”和“当其无有室之用”三处，如何断句，有两种意见：一是读为“当其无”，这是多数人的读法；一是读为“当其无有”，这是少数人的读法。笔者赞同后一种意见，读之为“当其无、有”。在“无”下稍顿，是要使“无”与“有”并列相对的关系更为醒目。

在“有”下点断，早已有之，但最初却似乎是以“无有”为偏正一语。《周礼·冬官考工记·伦人》：“毂也者，以为利转也。”郑玄注：“利转者，毂以无有为用也。”郑注“无有”的涵义及“无”“有”二者究竟是并列关系还是偏正关系，并不是很明晰的，虽然如蒋锡昌先生和张松如先生都已肯定了郑玄所云“无有”为并列的“二名”，但一千多年前的唐代学者却有不同这样认为的。贾公彦疏：“按老子道经云：‘三十辐共一毂，当其无有^①，车之用。’注：‘无有谓空虚。毂中空虚，轮得行；舆中空虚，人居其上。’引之者，证毂为由空乃得利转之义也。”笔者学识寡陋，对贾公彦所引《老子》注文，不能确知出于何处，但很怀疑是出于河上公注。依据之一，今见河上公于“当其无有车之用”句下注：“无为空虚。毂中空虚，轮得转行；舆中空虚，人得载其上。”^②只是首句“无”字下不见“有”字，其余与贾氏所引注文极为近似。依据之二，清钱坫在《车制考》中引《老子》此章，云：“河上公说：‘无有谓空虚。’故《考工记》注亦云：‘利转者，以无有为用也^③。’”贾、钱二人所据可能同出一源，即钱坫明说出的河上公，但，是今本河上公注文“无”字下脱一“有”字呢，还是贾、钱二氏所见河上公注文衍一“有”字呢？须进一步考查。上引贾疏有一点是很清楚的，即贾公彦据其所引而在“有”字下读断，把《老子》此章“无有”视为偏正一语，相当于现代汉语的“没有”，因此“无有”就是“无”。

* 原载于《古籍整理研究学刊》1990年第2期，第33-36页。

** 金国泰，吉林师范大学中文系。

① 笔者根据贾疏的内容，在疏文“有”下点断。

② 见商务印书馆影印明正统道藏本。

③ 《清经解续编》卷二百一十六。另，朱谦之《老子校释》引钱坫此文，作：“河上公说：‘无有谓空处。’”按：“盗”“处”形近易讹，大约是朱先生引误了。

清代学者毕沅《老子道德经考异》“车之用”句下注：“本皆以‘当其无’断句，按《考工记》：‘利转者，以无有为用也。’是应以‘有’字断句，下并同。”据前所述，已知在“有”下断句，并非毕沅首创，但近现代学者一涉此处读法，却往往要把毕沅的这段文字举出来，而毕沅是只根据郑注呢，还是兼顾或重视贾疏呢？他本人并没有说明，因此，他是否也像蒋锡昌、张松如诸先生一样，撇开贾疏而把郑注的“无有”体会为并列的“二名”，实在是不得确知。不过，上述的一个事实也许有助于这一问题的分析，那就是与毕沅同时代而生，卒年略晚于毕沅的钱坫，他引河上公说，与贾疏一致。

蒋锡昌在确认“《考工记》‘无、有’用为二名”的前提下，说“《老子》此‘无’，与《考工记》谊同；但‘有’则为‘有无’之‘有’，乃常语耳。毕氏误读《考工记》，以为‘无有’即同俗语所谓‘没有’，而复据误读者来读《老子》，非是”。而张松如先生则批评蒋氏“这判断似嫌主观，恐怕是又误读毕氏《考异》了吧”。是贾公彦错解了《考工记》郑注？是毕沅误读了《考工记》？是蒋锡昌先生误读了毕氏《考异》？还是张松如先生误读了毕氏《考异》？这似乎只有毕沅本人及至郑玄本人才能说清楚。

既然郑玄的《考工记》注文和毕沅的说法都不太明确，那么，笔者在“有”下断句，把“无有”看作并列关系的依据也就不在郑玄和毕沅，而只在以下三处：其一，句内“无有”与“当”的语言关系（见后文）。其二，章内收束的两句：“故有之以为利，无之以为用。”这鲜明地显示出“无”与“有”的对待关系。其三，书内其他章也涉及到了与本章类同的“无”与“有”的关系，如二章：“有无相生。”凡此三项，可以认为，把“无”“有”视作并列关系，是符合老子辩证法思想的。高亨先生解释说：“无谓轮之空处，有谓轮之实体。”此解至为精辟。如果唐代学者贾公彦早已错疏了郑注，或者贾疏所引《老子》注文中的“有”字是衍文，那么，郑玄的“以无有为用”一语，当然是在“有”下断句的有力佐证了。

句中“当”字多视为虚词。只有高亨先生明确解释说：“当，犹在也。”但似乎未尽妥。

拙意想把“当”看成实词，解为配合。从“当”的本义及其内部词义系统分析，它完全可以有这样的意义。《说文》：“当，田相值也。”段注：“值者，持也，田与田相持也。”《广雅·释诂》以“当”解释“敌”“配”“对”。在古书中，可以看到“当”字有以“合”义为中心的若干意义。如适合，符合；合宜，合适；合同（动词），应和等，用例很多，无须举例。也有用作配合义的实例，如《汉书·司马相如传》：“文君窃从户窥，心说而好之，恐不得当也。”师古曰：“当，谓对偶之。”

用“配合”义释《老子》十一章中的“当”，不仅对确定“当”字下如何断句有关键作用，而且对体会“无有”究竟是偏正关系还是并列关系也有重要作用，因此，对体会全章的意旨也大有助益。“无有”以联合短语的形式作动词“当”的直接宾语，“无”“有”二词表示着对立统一体的两个方面，而“当”字则正表明了矛盾双方的互相作用。全章反复地说“无”和“有”，但这不是第一章指“道”而言的哲学专用术语的“无”和“有”，而是指广泛反映在自然界和人类社会中具体的“无”和“有”。这种“有”，是指可以触及到的物质实体，这种“无”，是物质实体的中空部分。通常，人们普遍重视各种实有，因为觉得它有作用；普遍忽视各种虚无，因为没留心它有什么作用。老子认为，要破除这种积非成是的偏见，他用车毂、陶器和居室三例，说明世间万物无不存在具体的“有”与“无”的对立统一，实有之物会给人们

带来各种便利，但是，它有赖于自身虚无的配合作用，“有”与“无”，“利”与“用”是互相依存的。

二、“物形之”和“器成之”

五十一章：“道生之，德畜之，物形之，势成之。”以前所见各本都是如此。对“势”字的解释，很不一致，尽管各家自有见地，但一经与上句相对应的“物”字联系起来，就总觉得对“势”的各种解释，乃至对三、四两句的各种解释，都还不能说已经尽善无疑。高亨先生曾断言：“物形之，势成之二句，义不可通，文必有误。”马王堆帛书出土，证实了高亨先生的慧眼卓见，反映出这段文字确实有误，“势”字，在帛书甲、乙本中都作“器”。有的学者已据帛书改“势”作“器”，这是正确的。

该怎样理解“物形之，器成之”？拙意“物”并非有人所说的“指各类生物不同形之物种而言”，而是与“器”互相对应，正是首二句“道生”“德畜”的对象，即万物。高亨先生曾推测说：“疑此四句，当作‘物，道生之，形之；德畜之，成之。’盖转写物字窜入下文，读者以意增势字耳。道生之，形之，德畜之，成之。言物乃道生之形之，德畜之成之也。”高亨先生对本章首四句文字的推测虽然无证，但对整体文意的理解却很明确，给笔者很大启发。据此，这两句可以理解为“物（道）形之，器（德）成之”。这从语法，从修辞、文意各方面看，都是恰当的。从语法方面分析，“物”和“器”都是外位成分，两个代词“之”都用以复指。“物”字下承前省略了“道”字，“器”字下承前省略了“德”字。这从下文“长之育之，亭之毒之，养之覆之”数句都省略了主语的形式中，是可以得到印证的。这与下文“尊道而贵德”“道之尊，德之贵”等“道”“德”分述的词句也是连成一气的。“形之”“成之”是使动形式，这与后文“长之育之，亭之毒之”的句式是同样的。三、四两句在修辞上又属于互文，“物”“器”所指并无分别。二十九章“天下神器”句下，河上公注：“器，物也。”“物”“器”指的就是“道生”“德畜”的万物。一个意思分成两句说，这不仅起到了反复强调的作用，而且也是追求文辞的匀称，韵律的和谐。蒋锡昌就后文说：“‘长之育之，亭之毒之，盖之覆之’，三句词异谊同，皆所以申道生德畜之义也。”这对理解第三、四两句的“词异谊同”是有启示的。从文意上看，全章句句都扣住“道”和“德”，这两句也毫不例外，意旨不在“物”和“器”怎么样，而在于“道”和“德”怎么样作用到“物”和“器”。

根据以上理解，把“物形之，器成之”二句译为：“物（是道）使它们有了形状，器（是德）使它们得以完成。”这样译解，显然与下面所引的各种译解都是不同的：

- (1) 物质使万物得到形体，（相反的）使（万物）得到完成。（杨兴顺）
- (2) 体质使万物得到形状，（具体的）器物使万物得到完成。（任继愈）
- (3) 物型范它，而器完成它。^①（张松如）
- (4) 万物呈现各种形态，环境使各物成长。（陈鼓应）

^① 张松如先生的具体解释是：“器就是器械，就是工具。万物各因‘物’赋形，而又由‘器’以成之也。”

三、“知不知”与“不知不知”

七十一章前二句，各本或作“知不知，上；不知知，病”。或作“知不知，尚矣；不知知，病矣”。“上”“尚”古通，“矣”只表达语气，所以，上述两种情形并无根本差别。对这两句的解释，纷纭不一，理解的难点不在上句而在下句。据笔者所见材料，从元明以来，许多解老学者直接或间接，整体或部分地受了《淮南子·道应》引文的影响，这种影响的粗线条可显示如下：

淮南引：知而不知，尚矣；不知而知，病也。

吴澄解：知而若不知……不知而……自谓有所闻见。

奚侗解：知之而不自以为知……若不知而自以为知……

但是，现见《淮南子》的引老之文不仅不能作为解老的有力根据，而且，其本身也是值得怀疑的。其一，《淮南子》引老，是用在蹇叔哭师和殽之战这段史事之后，如果按吴澄以来的一些解释，用“不知而知，病也”一句为秦穆公拒谏丧师一事作结，自然是可以的，但上句“知而不知，尚矣”却与之毫无联系，纯属赘疣。这不能说毫无疑问。其二，比《淮南子》更早的《吕氏春秋》在《似顺论·别类》开头说：“‘知不知，上矣。’过者之患，不知而自以为知。”虽然吕氏只引老子一句，但已可知吕氏所引老子原文没有“而”字。不仅如此，吕氏引老的用意，还可以帮助我们确认“知不知”是一个普通的动宾式而不是像《淮南子》中那种紧缩的复句，如果以为省略，补上“而”字，那就与吕氏意旨乖离了。通观《别类》全篇，吕氏引老的立意并不是“知而若不知”或“知之而不自以为知”，而是要“知”自己总有所“不知”，因此，不要不作调查，不作分析地笼统类推自己所不知。吕氏认为，“过者之患”就在于同“知不知”这一“上”则完全背反，“不知而自以为知”。应该明确的是，“过者之患，不知而自以为知”一句，虽然密合老意，却既不是引老，也不是译老，而是从反面与所引“知不知”句互相补充对照，是吕氏的言辞。但是，吕氏这句话不仅有直接或间接地影响到《淮南子》引文的嫌疑，而且又被奚侗一字不易的移来解释“不知知”一句。其三，不仅传世诸本《老子》都没有“而”字，而且早于《淮南子》的帛书甲、乙本都没有“而”字。合上述三条，已可见《淮南子》引文并不足据。

那么，该怎样解释“不知知”一句？帛书甲本的写法是“不知不知”，研老时贤都认为衍一“不”字，弃而不用。拙意甲本多出的“不”字应该受到重视，因为它已经为我们排除了疑难。请试陈愚陋。其一，《老子》全书既讲到了“知”，也讲到了“不知”，而本章则是从人们对事物多有“不知”的方面讲要有自知之明。老子认为，不知道自己对一些事情还不了解，这是人的大病；但是，如果能重视这种病，时时提防，知道自己常有“不知”，就可以不受祸害。老子在章首对比着提出人们对自己的“不知”有“知”和“不知”两种相反的情况，二者一“上”一“病”，优劣分明。《吕氏春秋·别类》引本章首句，该篇内所述各事例中，也正包含着一旦违背了“知不知”的原则就要患“不知不知”“病”的深刻哲理。从思想意义方面看，吕氏所说“过者之患，不知而自以为知”一句同老子“不知不知，病”一句，是互相发明的转换形式。因此，奚侗用吕氏一语来解释“不知（而）知”，却歪打正着在甲本“不知不知”一

句上了。其二,如果说甲本写法势孤无二,但晚于它的《淮南子》的写法也独一无二。如果说从元代开始已有吴澄的解释明显地支持了《淮南子》的写法,但是,比吴氏《道德真经注》更早的宋代陈旉的《农书》却与甲本写法一致,作“能知其所不知者,上也;不能知其所不知者,病矣”。总之,甲本写法既深合老旨,又距老子时代最近,其价值远胜于《淮南子》的写法,不该轻易舍弃它。

关于《老子》中三句话的解释*

吴光**

《老子》一书是道家学派最早问世而且价值最高的一部经典，也是道教的“圣经”。由于该书言简意赅，哲理深奥，后人在理解和解说上便产生种种分歧。这本不足为奇，它正是后世学派林立、百家争鸣的根源之一。尽管如此，我们今天研究老子思想，还是应当以文献为依据尽可能作出符合原意的解释而避免望文生义、主观臆想的。本文仅举三例试作辨正，求教方家。

一、是“自是者不章”还是“自视者不章”？

通行《老子》各种旧注本如王弼本、傅奕本、河上公本，第二十二章和第二十四章有关段落文字，大体是一样的。一如王弼本第二十二章：

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。

第二十四章：

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。

对于上述“不自见，故明，不自是，故彰”“自见者不明，自是者不彰”两句话，今注本或有据旧本参照帛书本改“见”为“视”者，但几乎所有今注本都不愿依据帛书本改动后面那半句话。在译解时都将“自是”一语释作“自以为是”。例如，张松如先生的《老子校读》（1981年吉林人民版）对这两句话校改为：“不自见，故明；不自是，故彰。”“自视者不明，自是者不彰。”译作：“不专靠自己的眼睛，所以事事物物看得明，不总是自以为正确，所以是非非断得清。”“单靠自己眼睛事物看不明，总爱自以为是是非断不清。”许抗生先生的《帛书老子注译与研究》（1982年浙江人民初版，85年增订版）则据旧本校改帛书本为：“不自是

* 原载于《浙江学刊》（双月刊）1995年第3期，第50-53页。

** 吴光，男，1944年生。浙江淳安人。历史学硕士，教授，研究员。

故章，不自见故明。”“自是者不章，自见者不明。”译作：“不自以为是所以自己就能彰明，不自以为有见识所以自己就能聪明。”“自以为是的不能使自己聪明，自以为有见识的并不聪明。”陈鼓应先生的《老子注译及评介》(1988年北京中华书局版)依旧本未改，释“自见”为“自现：自显于众”，释“明”为“彰明”，两句译作：“不自我表扬，反能显明，不自以为是，反能彰显。”“自逞己见，反而不得自明，自以为是的，反而不得彰显。”

就这两句话的解释而言，我认为陈许二注本比张注本要贴切些，也更符合旧注本的原意。因为张注本将“见”等同于“视”，并在后一句中以“视”代“见”又解“自见”“自视”为“单靠自己眼睛”看“事物”，这就不够贴切了。我对旧注本这两句话的理解与陈、许二先生的理解本来也没有多少歧异，却为何要提出来讨论商榷呢？因为这关系到一个研究方法论的问题，即：帛书本《老子》的原文可不可信？应不应当确认？是否可以因为它在文字上与众不同而据众本修改它的原文？另一个问题是，究竟是帛书本还是河上公、王弼注本或以后的注本更接近于《老子》原本？为便于弄清这个问题，我将帛书甲乙本有关章节移录如下（缺文用方块□代替）：

帛书《老子》甲本《道篇》

炊者不立自视不章□见者不明自伐者无功自矜者不长其在道曰餘食赘行物或恶之故有欲者□居

曲则金枉则定洼则盈敝则新少则得多则惑是以声人执一以为天下牧不□视故明不自见故章不自伐故有功弗矜故能长夫唯不争故莫能与之争古□□□□□□□语才诚金归之

帛书《老子》乙本道篇

炊者不立自视者不章自见者不明自伐者无功自矜者不长其在道也日餘食赘行物或亚之故有欲者弗居

曲则全枉则正洼则盈敝则新少则得多则惑是以圣人执一以为天下牧不自视故章不自见也故明不自伐故有功弗矜故能长夫唯不争故莫能与之争古之为胃曲全者几语才诚全归之用甲乙两本互校，改正其错别字并加标点，则正确的校订本应当是：

炊者不立，自视者不章，自见者不明，自伐者无功，自矜者不长。其在道也曰：“餘食、赘行。”物或恶之，故有欲者弗居。

曲则全，枉则正，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人执一，以为天下牧。不自视，故章，不自见，故明，不自伐，故有功，弗矜，故能长。夫唯不争，故莫能与之争。古之所谓“曲全”者，几语哉！诚全归之。

我们从帛书甲乙本的原文可以看出，“自视者不章，自见者不明”与“不自视，故章，不自见，故明”两句话，其前半句与后半句都是对应的，而且“视”与“见”，“章”与“明”是可以互换的。它们在文义上也完全可以疏解得通：“视”即看，“自视”即自己看自己（不是看外界的“事物”），这里有自我观照、自我欣赏之意；“见”即现，“自见”即自我表现、自我炫耀，“章”同“彰”，意即彰显，“明”即彰明，这里也含有明智、光彩之意。这两句话可意译为：“自我欣赏的人是不会彰显的，炫耀自己的人是不明智的。”“不自我欣赏，所以会彰显，不炫耀自己，所以光彩。”这样的解读，我想是符合帛书《老子》的原意，也符合《老子》“反者道之动”的辩证思想的。一而如果把“自视”改为“自是”，解作“自以为是”，则

文义虽然可通，但终究不如遵从帛书原本更好。况且，“自是”与“彰明”之间的词语搭配毕竟有点勉强。所以我认为，《老子》旧注本的“自是者不章”与“不自是，故章”不如帛书本的“自视者不章”与“不自视，故章”优胜，今人不应当盲目信从旧注本而擅改帛书本。

二、是“无为而无不为”还是“无为而无以为”？

“无为而无不为”一语，一直作为老子与整个道家学派的主要思想范畴被人们引用或阐述，几乎没有人提出异议。因为《韩非子》的《解老》《喻老》是这样引的，《庄子》《文子》等道家古籍也引了这句话，司马谈那篇著名的《论六家要旨》论道家特点时也说：“道家无为，又曰无不为。”而更主要的是，各种《老子》旧注本原文都有这句话，即使是被公认具有权威性的王弼注本尽管有一处写作“无为而无以为”（第三十八章），但毕竟有两处是写作“无为而无不为”的，于是人们便不注意两句话的含义区别，也不怀疑老子“无为而无不为”思想的真实性。

十年前，我在做黄老学研究时注意到这个问题，于是便在论文和著作里提了出来^①，但当时没有引起重视，近年才有学者在学术会上或论著里讨论这个问题，但影响面还不够广，反响不够大。我认为，弄清这个问题很重要，因为它关系到老子整个思想体系的诠释以及如何认识道家思想发展演变史的问题，因此感到有旧话重提的必要。

从文献根据上说，自从马王堆帛书《老子》出土以后，我们有理由怀疑《老子》原本是否有“无不为”的文字，我的看法是否定的。因为：

第一，帛书《老子》甲乙本的全部文字（缺文不算），没有一处出现“无不为”或者“无为而无不为”的词句。至于后来的整理者在帛书原本的缺损部分填补上这类词句，那只是填补者的主观行为，而非原本所有，不足为据。

第二，尽管先秦至汉代有不少道家著作中引用或阐述了“无为而无不为”的思想，但一则传世古籍已经后人整理可能有所改动，二则即使完全可靠也只能证明老子以后的道家有此思想，而不能确切证明《老子》原本有这句话。例如韩非是站在法家立场上解老、喻老的，司马谈所讲的“无为而无不为”的道家，显然不是老庄，而是后起的黄老道家。

第三，从与出土的帛书《老子》的文字比较可以看出，无论是河上公注本，还是王弼或傅奕的注本，都确实已经加工过的，焉知“无为而无不为”的“不”字不是加工者改出来的？事实上，《老子》旧注本提到“无不为”一共三处，即：第三十七章“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化”，第三十八章“上德无为而无不为”，第四十八章“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”。而其中“上德无为而无不为”一句聚讼已久，因为宋代以前的《老子》传本，只有傅奕本这样写，河上公、王弼本和景龙碑本都写作“上德无为而无以为”。现在有两千年前成书的帛书《老子》为证，证明确实写作“上德无为而无以为”，看来这场笔墨官司不用再打了，但另两处的官司还才开头。旧本第三十七章，在帛书

^① 参见拙文：《略评帛书老子注译与研究》，载1983年1月10日光明日报“哲学”副刊；拙著：《黄老之学通论》第二章，浙江人民出版社1985年版，第50页。

《老子》的下篇即《道篇》(原题篇名为《道》)的最后一段,甲乙二本都没有“无为而无不为”文字,而且首句文字都写作“道恒无名,侯王若能守之,万物将自化”,可见“无为而无不为”云云是后来的整理者修改添加的。至于旧注本第四十八章那段话,则在帛书本上篇即《德篇》(原题作《德》),但甲本缺损严重,只剩下“为……取天下也恒……”六个字,无从探究,乙本则缺损关键性的十多个字,原文是这样的:

为学者日益闻道者日云云之有云以至于无□□□□□□□□□□取天下恒无事及其有事也□□足以取天□□

有的校订本依据旧注本在残缺部分填补上“为无为则无不为将欲”“又不”“下矣”数字^①,虽然从古籍整理角度而言无可指责,但就学术研究而言是值得商榷的。因为我可以质疑:为什么不能将你填补的“无为则无不为”一语改成“无为而无以为”呢?因为就在这段话的前面,即帛书《德篇》的首段就有“无为而无以为”这句话呀!

再从《老子》的思想逻辑来说,我认为,“无为而无以为”要比“无为而无不为”更符合《老子》纯任自然、不杂人为的“自然无为”思想。这种“自然无为”思想在《老子》书中随处可见。例如,《德篇》开宗明义第一章(旧注本第三十八章)就说:

上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。上德无为而无以为也,上仁为之而无以为也,上义为之而有以为也,上礼为之而莫之应也,则攘臂而仍之。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。

可见在老子眼里,道是最高层次的,然后下降而为德、仁、义、礼,礼是最下流的。而不居德的“上德”都已入“无为而无以为”的境界,何况最高层次的“道”!当然是纯粹自然无为的了。再如《德篇》之“天下之物生于有,有生于无”“无为之益,天下希能及之”“道之尊也,德之贵也,夫莫之爵也,而恒自然也”,《道篇》之“道可道也,非恒道也”“圣人居无为之事,行不言之教,万物昔(措)而弗始,为而弗恃也,成功而弗居也”“成功遂事,而百姓谓我自然”“道恒无名……万物将自化……天地将自正”,都是自然无为思想的体现。

那么,“无为而无以为”与“无为而无不为”有什么区别呢?有人认为是差不多的,我却不以为然。从词义上训释,“以”可训“用”训“因”,“无以为”即“无用为之”或“无所因而为之”,意即无须主观人为而完全听凭自然,这符合《老子》的一贯思想,而“不”则训“不能”“不可”“不是”,已包含了某种主观意志的否定,“无不为”便是主观意志的肯定,应训为“无不能为”“无不可为”。“无为而无不为”一语的整体含义,是说“道”是自然无为的,又是无所不能为的,这虽然仍有听凭自然之意,但却已不纯粹听任自然了,其思想深层已包含了某种主观目的和主观能动性。而这是不很符合老子的思想倾向的,倒是很符合后起的道家黄老学派的思想。因为黄老道家的道,正是“应动静之化,顺四时之度”(见帛书《经法·论》)的道,是“静作得时”“作争者凶,不争亦无以成功”(帛书《十六经·姓争》)的道,是“循理而举事,因事而立功”(《淮南子·修务训》)、“能执无为,故能使众为”(《吕氏春秋·分职》)的道,也正是司马谈所谓“以虚无为本,以因循为用”“与时迁移,因物变化,

^① 许抗生著:《帛书老子注译与研究》(增订本),浙江人民出版社1985年版,第20页、第250页。

立俗施事，无所不宜”的“无为而无不为”的道^①。所以我认为，“无为而无以为”是老子思想，“无为而无不为”则是黄老思想，人们不应将黄老思想加在《老子》书中。

三、是“冲气以为和”还是“中气以为和”

通行的《老子》王弼注本有三个“冲”字，分见于第四、四十二、四十五章，如下：

道冲而用之，或不盈。

大盈若冲，其用不穷。

万物负阴而抱阳，冲气以为和。

前两句中的“冲”字，有的旧注本写作“盅”（如傅奕本、范应元本），遂有注家认为“冲”是假借字（如俞樾），甚至有人认为，“作冲非是”，这实际上是个误解。因为出土帛书《老子》甲本（抄成于先秦）写作“盅”，乙本（抄成于汉初）则写作“冲”。显然，“冲”和“盅”都是“盅”的简化字，而非假借字或错字。它们的词义也都相同，即《说文解字》所说“盅，器虚也”的意思，包括王弼在内的古今注家的解释也没有错，这里不必赘述。

但《说文解字》没有“盅”字，而在“水部”另立了一个“冲”字，解曰：“冲，涌摇也，从水、中，读若动。”于是后代（特别是当代）一些《老子》注家遂据此误解了《老子》那句“万物负阴而抱阳，冲气以为和”的“冲”字含义。例如，高亨先生的《老子正诂》说：“冲气以为和者，言阴阳二气涌摇交荡以成和气也。”陈鼓应先生的《老子注译及评介》则说：“‘冲’，交冲，激荡。‘冲气’，指阴阳两气相激荡。”“冲气以为和：阴阳两气互相交冲而成均调和谐状态。”^②我觉得，这些解释是值得商榷的。

我认为，“冲气以为和”之“冲”字，在《老子》古本中本来是“中”字，由于古字通假而写作“冲”字，其含义并非“涌摇”“激荡”，而是“会通”；“中气”，即会通上下、阴阳之气；“万物负阴而抱阳，中气以为和”，意即“天下万物都包含阴阳两个方面，阴阳会通而成为和谐的气”。这样解说的根据有四：

一是版本根据。马王堆出土的帛书《老子》甲本原文，就是“中气以为和”（乙本字残不可读），这是古本原作“中气”的有力证据。

二是通假证明。《文子·精诚篇》有“怀天心，抱地气，执冲含和”一语，其“冲”字音义与“中”字相同，而且“执冲”一词，先秦古籍一般都写作“执中”，可见二字是可以通假的。

三是字义之证。据《说文解字》：“中，内也，从口，上下通。”可知“中”字有“上下会通”之意。

四是古人训解之证。魏源《老子本义》第四十二章注引吴澄之言曰：“三，谓阴与阳会和之气，即所谓冲气也。”这个“会和”也即“会通”之意，与“涌摇”“激荡”之意相差很远。魏源自注也说：“此章原弱所以为道之用者，全在‘冲气为和’一言。盖冲和之气，未有不柔

^① 参见《黄老之学通论》第七章，第225-231页。

^② 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1988年版，第234页。

弱者。”这里所谓的“会和之气”或“冲和之气”，岂不正是“中和之气”吗?!我认为魏源之注是深体《老子》之本义的。

综上所述，我认为旧本《老子》的“冲气以为和”本应写作“中气以为和”，至少“冲”应作“中”解；而在校订帛书《老子》时，尤应保留“中气以为和”一语，不应依从后来的注本把它改为“冲气以为和”。这样，或许能避免一些不必要的混淆或误解吧。

《道德经》“出生入死”章新解 及诸家注释失误述略*

水渭松**

老子五千言的《道德经》，司马迁在《史记》本传中已叹其“辞称微妙难识”。因此，自古至今甚多的学者对它进行了潜心的研究，以期使其文辞能清晰可读，进而其深奥的哲理亦能昭然若揭。正由于学术界相继不绝的深入探索，才使得我们愈来愈接近所期望的目标。可是，也不能否认，《道德经》中的有些章节，仍然像难解之谜一样使人困惑，其中“出生入死”（五十）章就是一例。笔者在求解过程中，翻阅了不少的注释之作，虽然看到新见叠出，但是细加推敲，就觉意犹未尽而纰缪顿现。于是，经再三琢磨，终于萌生了新解的构想。以鄙见所及，按此构想疏解，疑惑即可排除，全章之意亦变而明白易晓。故不揣所见浅陋，将之形之于文。

本文分前后两部分，前一部分是阐述笔者对于此章的理解，后一部分是评述诸家在注释上的主要失误，以印证鄙见的合理性。疏漏之处在所难免，希望专家学者批评指正。

此章原文（据中华书局聚珍仿宋版）：

出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三。人之生，动之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。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？以其无死地。

“出生入死”，是指人作为一个生命体从出生到死亡所经历的必然过程。老子根据他对生命现象的观察，认为生命的存在或终止，取决于三种因素，即生存的因素、死亡的因素与摄生的因素。前两者是非人为的自然因素，后者则是人为的因素。所谓“生之徒”，意即生存的因素；“死之徒”，意即死亡的因素。“徒”在这里是徒属、类属的意思。故可作所属的因素解释。在老子看来，人从出身来到世上，就获得了生命，即具有生存的因素。但与此同时，也倚伏着死亡的因素，直至生命的结束。在我们今天看来，所谓生命，即生与死的矛盾运动，生存本身

* 原载于《杭州大学学报》1995年第1期，第67-75页。

** 水渭松，1937年生于浙江海宁，浙江大学中文系教授。主要著作有《墨子直解》《新译尸子读本》《新译庄子本义》《中国古代兵书集成》之《三略》《马马法》《尉缭子》注解等。

就意味着对于死亡的抗衡。老子也朴素地觉察到了这一点。他认为人所具有的生存因素与死亡因素处于均等的状态。所以，如果将三种因素的总和以十计，则生存的因素与死亡的因素各据其三，因而说：“生之徒十有三，死之徒十有三。”所谓“十有三”，王弼注云：“犹云十分有三分。”今称“十分之三”。不过，这里所说的“十分之三”，实际上是指“三分之一”。老子是取其三等分之成数而言，并无其他的意思。那么，为什么说，“生之徒”与“死之徒”是非人为的自然的因素呢？这是因为，老子认为生命本源于自然，生存的因素是与生俱来的自然的秉赋；而死亡则是人的必然的趋向与归宿。十六章云：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常。”老子关于人之生死在很大程度上取决于自然因素的观点，我们还可以从其关于祸福关系的阐述中得到印证。五十八章云：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，孰知其极？其无正。”这是说祸福相互倚伏，究竟是祸还是福是无人可知的，因为它本身是不确定的。可见，它是由非人为的自然的因素所决定的。既然如此，则生死作为祸福的一种突出表现，说它在很大程度上取决于非人为的自然的因素，当无疑问。

说到这里，就会产生这样一个疑问：人既然活着，而说生存因素与死亡因素两者处于均等的状态，这岂不是过分地估计了死亡因素而不太恰当吗？我想，这可以从老子观察一事物能不局限于当今而更留意于其后这一视角得到解释。这是他观察事物考虑问题的一种基本取向。对任何人来说，现在虽然活着，但是很难预料，由于某种原因，倚伏着的死亡因素会压倒生存的因素，从而结束生命。所以，老子的此种估计，还是从实际出发的。

下文云：“人之生，动之死地，亦十有三。”鄙意以为，要了解此句句意，首先必须明确“人”之内涵。此“人”，不是指所有的人，而是仅指世俗之人说的。这一点，我们从此句句意的否定性，以及此“人”与下文的“善摄生者”相为反衬中不难看出。以“人”指世俗之人，这在《道德经》中是为常例。如二十章云：“人之所畏，不可不畏！”六十二章云：“人之不善，何弃之有！”等等。那么，为什么前面“生之徒十有三，死之徒十有三”两句均不出现主词，而唯独此句出现主词“人”呢？是否老子有意将主词“人”移后，故作玄虚呢？显然不是。如前所述，前者是指所有具有生命的人说的，包括所谓“圣人”。所以，后者只有标举一个“人”字作主词，才能表明它是指世俗之人的，以示前后有别。所谓“人之生，动之死地，亦十有三”，意思是世俗之人往往自蹈死地，此种出于自身的因素，在诸因素的总和中亦占据十分之三，即三分之一。“人之生，动之死地”，《韩非子·解老》引作“民之生生而动，动皆之死地”。傅奕本“民”作“人”，“民”“人”古通，于义较长，疑为古本之真。所谓“生生”，即“养生”。《周礼·天官·大宰》“以生万民”，郑注云：“生，犹养也。”《庄子·大宗师》“生生者不生”，《释文》引崔云：“常营其生为生生。”“营”，亦为养治之意。“人之生生而动，动皆之死地”，意思是世俗之人为养生所驱使，结果反而自蹈死地。固然老子也言养生，并且养生的宗旨也是为保养身心，以祈生命之久长。故就此而论，两者似乎没有什么不同。但是，在通过怎样的途径去实现这一宗旨上，两者却迥然有别。世俗之人养生之欲念强烈，故凡自以为可以养生延年者皆尽力而为。老子认为，如此养生，实与养生之宗旨背道而驰，无异于自蹈死地。他认为养生之本在于虚心寡欲，以柔弱谦下自处，务使养生之意念淡化以至泯灭。他说：“夫唯无以生为者是贤于贵生。”（七十五章）说明能不为其“生”者为上，而贵重其“生”者为下。五十五章亦云：“益生曰祥。”朱谦之《老子校释》云：“‘祥’有妖祥之义。李

奇曰：‘内妖曰眚，外妖曰祥。’《玉篇》‘祥，妖怪也；’是‘祥’即不祥。”故此“益生曰祥”，意思是为求益生而反得灾祸，也即此“人之生生而动，动皆之死地”之意。下文云：“夫何故？以其生生之厚。”正揭示出“生生之厚”乃“之死地”的根源。所谓“生生之厚”，是说对于养生之事的看重，而不是说养生条件的优厚。七十五章云：“民之轻死，以其上生生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者是贤于贵生。”^①“贵生”正是指“生生之厚”而言，可见“厚”即贵重之意。吴澄《道德真经注》于“贵生”注云：“贵重其生，即生之厚。求生之心重，保养太过，将欲不死，而适以易死。”正道出了看重养生而适与愿违的道理。至于说“人之生生而动，动皆之死地”是为人为因素，则是不言而喻的。因为养生的欲望与行为皆出于其自身，其“之死地”之结果亦是咎由自取。

下文所述“善摄生者”之“无死地”，与不善摄生者之“动皆之死地”，正是鲜明的反衬。所谓“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”云云，乃是对于“善摄生者”不为外害所加的譬喻之词，用以突出其“无死地”。正如徐学谟在其《老子解》中所云：“虎兕甲兵，疑是借喻之言。凡人之死岂必尽罹虎兕甲兵之害哉？而谓其角无所投，爪无所措，刃无所容者，不过形容善摄生者周游于世而无所碍也，即长生之道矣。”那么，怎样才是“善摄生”呢？此章并无涉及。观之于他章，已如前文所述，当指虚心寡欲，柔弱谦下，并使养生之意念淡化以至泯灭。其人能与世无争，忘却自我，不知养生为何事，宛如天地间一木一石，则尚复有何患而不能长生哉？五十六章云：“闭其门，挫其锐，解其分，和其光，同其尘，是谓玄同。故不可得而亲，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，故为天下贵。”十三章云：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”正可与此“善摄生者”之不遇外害而“无死地”之意相发明。

老子此章之意如此。我们据其所述，即可作出这样的推论：既然人所具有的生存因素与死亡因素处于均等的状态，并且它们又都源自自然，不是主观自身所能决定，那么，主观自身“摄生”之善与不善的因素，就处于举足轻重的地位。就是说，不善摄生而适以害生者，其死亡因素就会上升到三分之二，虽尚有三分之一的生存因素，也终将不敌而陷身于死亡。相反，善于摄生者，其生存因素就会上升到三分之二，虽然不能排除三分之一的死亡因素，然而生存的因素却明显地处于压倒的优势，则其可以获得生命之久长，亦是必然的趋势。

老子对于生命与生死现象的此种见解，应该说有其积极的进步的意义的。他在不排除客观的生死因素及其作用的同时，充分注意到了人的主观因素及其作用，以至实际上把它看作生死天平上的砝码，直接关系到生命的短长。他如此看重人的能动作用，这不能不说是十分可贵的。诚然，其见解也带有很大的局限性，特别是关于养生途径的阐述。但是，相比于儒家“死生有命”（见《论语·颜渊》）的观点，无疑有着质的差异。

再看此章的结构，可以说基本上是“二二”式，即先言凡人皆具的生与死两种客观因素，然后分言世俗之人与“善摄生者”对于摄生之主观因素不善处与善处之情况及其相反之后果，可见条理井然。然而，由于三个“十有三”成连贯之势，而且句式又相似，故容易被看成“三

^① “生生之厚”，中华书局聚珍仿宋版作“求生之厚”。朱谦之《老子校释》云：“遂州、彭、范作‘生生’，奈卷、王羲之、赵孟作‘求生’。案作‘生生之厚’是也。”

一”式。脉络理解一误，全章意思也就难得其解了。

二

下面列举几种有影响的注本，对其注释之主要失误，略加评述。

《韩非子·解老》解此章“生之徒”三句云：“人之身三百六十节，四肢九窍，其大具也。四肢与九窍十有三者，十有三者之动静尽属于生焉。属之谓徒也。故曰：‘生之徒也十有三者。’至其死也，十有三具者皆还而属之于死，死之徒亦有十三，故曰：‘生之徒十有三，死之徒十有三。’凡民之生生而生者，固动，动尽则损也；而动不止，是损而不止也。损而不止则生尽，生尽之谓死，则十有三具者皆为死死地也。故曰：‘民之生生而动，动皆之死地，亦十有三。’”

按照韩非的解释，老子“生之徒”三句的意思是说：人活着，就意味着身体所属的“四肢九窍”这十三个重要部件也活着；人死了，就意味着它们也死了。世人由于为“生生”所欲使，精神耗尽，死亡随至，所以这十三个部件也归于死亡。韩非解释的谬误是十分明显的：其一，即以韩解所云：“人之身三百六十节，四肢九窍，其大具也。”则老子更当云“生之徒三百六十”，为何舍“三百六十”而独取“四”“九”之和呢？可见其“十有三”之解纯属臆测；其二，人之生死乃是全身性的，所以，老子没有必要别生枝节地引出身体十三个部件的死活这样的议题来；其三，老子此章是讲摄生之道的，若按韩解，则老子倒是在辨明十三个部件的是死是活了，这就与老子之本意相去甚远。韩非之解虽误，然而由于他是最早为《道德经》作训解的人，所以后人往往以为其解必有所本而不辨其讹，河上公、碧虚子、叶梦得等不少的学者都相承其说，可见其颇有影响。另外，韩非又以为“民”有死而圣人则“无死地”，亦违老子原意，在此不再详论。

严遵《道德指归》解“生之徒”三句云：“虚、无、清、静、微、寡、柔、弱、卑、损、时、和、啬，凡此十三，生之徒；实、有、浊、扰、显、众、刚、强、高、满、过、泰、费，此十三者，死之徒也。夫何故哉？圣人之道动有所因，静有所应。四肢九窍，凡此十三，死生之外具也；虚实之事，刚柔之变，死生之内数也。故以十三言诸？”又云：“民皆有其生而益之不止，皆有其身而爱之不已。动归有为，智虑常起，故去虚就实，绝无依存，出清入浊，背静作扰，变微为显，化寡为众，离柔及刚，废弱兴强，损卑归高，弃损取盈，纵时造过，释和作泰，将以有为，除啬施费。夫何故哉？大有其身而忘生之道也。”

严遵依据七十六章“坚强者死之徒，柔弱生之徒”之言，将“坚强”“柔弱”分别加以推衍，以足“十有三”之数。此说似若有据，其实亦不可取。其一，老子所言“坚（意同“刚”）强”“柔弱”本是一个完整的概念。这可以从该章之首句“人之生也柔弱，其死也坚强”明显地看出。严遵却将“坚（刚）强”析为“刚”“强”，将“柔弱”析为“柔”“弱”，这就使得老子之意前后相违，所以显然不是老子本意。其二，若“十有三”按严说作“十三”解，则视原文“十有三”“十有三”“亦十有三”之语气，三个“十有三”当各有所指，而不可能后者仅就前两者之出此入彼而言。再说，既云“去虚就实”，则已“就”于“实”；既云“绝无依存”，则已依于“存”；既云“出清入浊”，则已“入”于“浊”……十三类既皆如

此，则已无不为“死之徒”矣，更与前述之“死之徒”何异？其三，严遵于“十三”又有“外具”“内数”之说，即一方面秉承韩非“四肢九窍”说，另一方面又创为新说。然而如此一来，就势必自相矛盾。因为，老子于“生之徒”与“死之徒”各只言一个“十有三”，则“外具”与“内数”当以何者为是何者为非呢？推测严氏之意，是兼指内外两者而言，如此，则岂非各为“二十六”之数了？因此，严说之不足取，是很明显的。

王弼《老子注》于“生之徒”三句注云：“‘十有三’犹云十分有三分。取其生道，全生之极，十分有三耳；取死之道，全死之极，亦十分有三耳。而民生生之厚，更之无生之地焉。”

王注除以“十分有三分”释“十有三”可取外，余皆不可取。“十有三”，固为古时对“十三”之通称，但此章当变通解之。王氏能从篇文实际内容出发，故所解为是。所以说其余皆不可取，其一，按其解，“取死之道，全死之极”，与“生生之厚，更之无生之地”，两者意思并无不同，则凭什么将它们区分为二？其二，从注文看，王氏是将“徒”作徒众解释，则三个“十有三”已将世上所有之人囊括无遗。然而按照其对徒众之划分，除十分之三处于“取生道”“全生”之极端外，余皆处于“取死道”“全死”“无生”之极端。如此划分，岂合老子原意？四十九章云：“圣人无常心，以百姓心为心。”此“百姓”是处于“全生”之极端呢，还是处于“全死”“无生”之极端呢？显然都不是。再如七十五章云：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”此“饥民”固不属于“全生之极”，但能说他们是“取死之道，全死之极”，或者“生生之厚，更之无生之地”吗？于此可见，王氏徒众三分之说也难以成立。

司马光《道德真经论》解“生之徒”三句云：“言十人之中，大约柔弱以保其生者三，刚强以速其死者三，虽志在爱生而不免于趋死者亦三。其所以爱生而趋死者，由其自奉养太厚故也。”

司马光对句意的解释亦误。其一，解释“生之徒”误。“生之徒”所言者是“生”，而不是“保生”，所以，“生之徒”也不能解释为“保生者”。司马光作上述解释的根据，是七十六章的有关文字，即“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”。他没有给“柔弱者生之徒”作注，因为他给五十章之“生之徒”所作的“柔弱以保其生者”的注解，已经表明了它的意思。可是，司马光实际上是误解了它的意思。在此，我们甚有必要将“柔弱者生之徒”的确切含义加以辨明，因为它为我们把握五十章的“生之徒”之意提供了最为直接的依据。“柔弱者生之徒”，它是由“人之生也柔弱”“万物草木之生也柔脆”所引出的结论，意思是柔弱是生存的属性。这是十分明确的逻辑推理。所以，它不是说柔弱者是生者，更不是说柔弱者是保生之徒。有鉴于此，因而以“柔弱以保其生者”去解释此章的“生之徒”，则是误而又误。其二，其解释“死之徒”同样亦误。“坚强者死之徒”，它是由“（人）其死也坚强”“（万物草木）其死也枯槁”所引出的结论，意思是坚强是死亡的属性。所以，它不是说坚强者是死者，更不是说坚强者是速死之徒。因而以“刚强以速其死者”去解释“死之徒”，亦是误而又误。其三，将“厚”解释为“奉养太厚”，亦是不达“厚”之原意，已详于上。

苏辙《老子解》云：“因万物取生以自滋养者，‘生之徒’也；声色臭味自以戕贼者，‘死之徒’也。二者既分死生之道矣，吾又知作而不知休，知言而不知默，知思而不知忘，以趋于尽，则所谓‘动而之死地’者也。生死之道以十言之，三者各居其三矣，岂非生死之道九而不

生不死之道一而已矣。不生不死，则《易》所谓‘寂然不动’者也。老子言其九，不言其一，使人自得之，以寄‘无思’‘无为’之妙也。”又云：“有生则有死，故‘生之徒’即‘死之徒’也。人之所赖于生者厚，则死之道常十九。圣人常在不生不死之中，生地且无，焉有‘死地’哉？”

苏解甚为穿凿，并且自相抵牾。其一，其以“十”为指“生死之道”，此说全无根据。生死异路，仅只两条，为世人之常识，老子也不违此见。所以，说“生死之道”是十条，纯属杜撰。其二，其以“十有三”为十条生死之道中的三条，也是说不出何以为“三”的理的。其三，既已云“三者各居其三”，即三种人各居三道，则分明已包括因“生生之厚”而“动之死地”者所居之三道，却又云“人之所赖于生者厚，则死之道常十九”，则因“生生之厚”而“之死地”者所居之道究竟是“三”还是“九”呢？又如，既已分别“生之徒”“死之徒”，旋又云“生之徒即死之徒也”，将两者划上了等号。自相抵牾，一至于此，尚何足取？其四，苏氏又从“盖闻善摄生者”一节文字中悟出了九条生死之道以外老子有意不言的一条“不生不死之道”，此说愈益荒谬。文中明言“善摄生者陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”，则分明是“动”而“无死地”，岂是“不生不死”“寂然不动”之谓？并且，诚如苏氏所云，人间死道居九，老子是在暗示人们，出路唯有“不生不死之道”一条，则所“摄”者乃非“生”，而是“不生不死”，此岂为老子之意？况且，“生”既无“摄”之必要，老子又何必言“摄生”呢？可见其甚违老子原意。再说，自苏氏不辨“十有三”为成数而首创九外有一说之后，不少学者相承其说而亦就“一”立说，此虽误各有自，然苏氏亦不能辞其咎。

董思靖《老子道德真经集解》解“生之徒”三句云：“‘十’乃成数，故举为例。盖自生之壮，乃气之伸，‘生之徒’也，于十分之中居其三焉；自老至死，乃气之归，‘死之徒’也，于十分之中居其三焉；人之生也，自壮及老之间，乃动而入用之时，亦十中居其三焉。苟动失其正，则用壮从妄，皆动之死地矣。‘夫何故’者，设问之辞也。‘以其生生之厚’者，谓由其益生欲厚而不能忘我，是以逐于妄而之死地耳。”

董氏之解失误在于：其一，对于“生之徒”“死之徒”中“生”“死”之含义理解有误。老子开宗明义说：“出生入死。”则“生之徒”之“生”，显然是指获得生命，生存于世，而不是说的“自生至壮，乃气之伸”之生长。所以，“生之徒”也就不能说是处于人生“十分之三”的生长阶段。同样，“死之徒”之“死”，显然是指死亡，而不是说的“自老至死，乃气之归”之衰亡。所以，“死之徒”也就不能说是处于人生“十分之三”的衰亡阶段。其二，既然“生之徒”“死之徒”与“人之生，动之死地”，是就人生所经历的三个阶段而言，则为何至最后阶段方才点出“人”之主词，岂非多余？也无法解释。其三，原文“人之生，动之死地”，全无所谓“自壮及老之间，乃动而入用之时”的意思，可见董氏出于臆解。至于说“苟动失其正”，“皆动之死地”，则又岂只此时如此，自生及壮与年老之时，亦无不如此。

吴澄《道德真经注》云：“‘十’者总计上中下三等之人，大率分为十类；‘有三’者，十类之中有三类也。凡不以忧思嗜欲损寿，不以风寒暑湿致疾，能远刑诛争厌溺之祸者，‘生之徒’也。其反是者，逸贵之人内伤，劳贱之人外伤，粗悍之人不终其正命，‘死之徒’也。各于十类中有其三焉。‘之’，适也，趋也。‘动’，作为也。‘生生’，求以生其生也。‘厚’，谓用心太重，或仙术以延生而失其宜，医药以卫生而过剂，居处奉养谨节太过而骄脆：十类之中

亦有三类如此。十类之中，‘生之徒’有其三，‘死之徒’有其三，‘之生，动之死地’者亦有其三，则共为九矣。九之外有其一，太上真人也。‘摄’，犹摄政摄官之摄，谓不认生为已有，若暂焉管摄之。以虚静为里，柔弱为表，块然如木石之无知，侗然如婴儿之无欲，虽遇猛兽恶人，此不逃避而彼自驯狎不加害也。盖其滓消融，神气澹漠，如风如影，莫可执捉，无可死之质，纵有伤害之者，何从而伤害之哉？”

吴澄之解亦非。其一，其以“十”为指人“大率分为十类”，其言之无据实与苏辙以为指“生死之道”同。其二，按其说，“死之徒”与“动之死地”者两者界限不清。虽然，后者在致死之原因上有别于前者，但是，在不得“正命”而死上与前者并无二致，故亦当归于“死之徒”。再说，“逸贵之人”缘何至“内伤”？其中虽有因生活富裕安逸而伤身者，然更有因养生太过而反害及其生者。可见两者难以界定。其实，又岂只吴氏界定为难，凡是将三个“十有三”解释为把人一分为三者，都避免不了这种界限不清的弊病。这就表明，要想以此种思路去寻求正确的解释，是难乎其为的。其三，其云“九之外有其一”，实有取于苏辙。但是，其所言之“太上真人”，谓其形质已消融不存，其存在已“如风如影”，则此种“摄生”所至之至高境界，比之于苏辙之“不生不死”“寂然不动”，又甚过之。

焦竑《老子翼》录其《笔乘》云：“‘生之徒十有三’，此练形往世者也；‘死之徒十有三’，此殉欲忘生者也；‘人之生，动之死地十有三’，此断灭种性者也。凡此十分之中，率居其九，皆‘生生之厚’者也。夫有生必有死，是生固死之地矣，兕虎甲兵将安避之？善摄生则无生矣，故兕之角无所投，虎之爪无所措，兵之刃无所容，何者？彼无地以受之也。厚生者九，无生者一，老子于十者之中网一自拟，其旨微矣。”

焦竑之解，失误有三：其一，其以，“练形往世者”释“生之徒”，意为修炼以求长生之人。然而，“生”之词义并无“练形往世”之意。况且，以为此种人占人之总数的十分之三，也与实际相去甚远。其二，其解“死之徒”与，“人之生，动之死地”两者亦界限不明。因为，“殉欲忘生”，正是“生”而“动之死地”之原因，而“断灭种性”则固为“死之徒”矣。其三，焦氏亦以为“十分之九”外另有“十分之一”，并进一步认为此为老子“阙一自拟”。此说之误除与苏辙一样不辨“十有三”为成数外，其“自拟”说亦明显是失误。因为，文字本身表达得很清楚，老子是以“盖闻”的语气提出“善摄生者”之不遇外害的传闻，其目的无非是借此表达“善摄生者”所达到的一种理想境界（案董思靖云：“‘盖闻’者，谦辞，不敢自道也。”疑非）。如果把它看作是作者“自拟”，则反而将其意义作了狭隘的理解，有悖于作者的原意。

魏源《老子本义》解“生之徒”三句云：“‘徒’之为言类也。‘生之徒’‘死之徒’，犹云取生之道、取死之道。此二者，统言天地间人物生死常然之理也。而人之生于天地间者，往往舍其取生之道，动辄由其取死之道，此乃专言斯人不能全生之通弊也。故下句始言‘人之生’，而上二句不言者，明其泛言物理而未切人身也。下句不复云‘动之死地’之‘徒’者，明其总承上文而非并举三事也。夫人之生既动皆之死地，而但云‘十有三’者，因上文两‘十有三’而重言之，则总数之，实动之死地十有九矣。太上词不迫切，故留言外之旨，待人自领耳。若夫后其身而身先，外其身而身存，入世出世，超然无死地者，则天下一人而已。”

魏源云：“‘生之徒’三句，诸说皆凿。”然而其说亦不免。其一，其言“‘生之徒’‘死之

徒’，犹云取生之道、取死之道”，乃“泛言物理”。然以“物理”言，取生道与取死道两者已包括所有之“物”，何以此两者各只据“十分之三”？余者又为何？魏氏对此避而不言，实也无以为说。其二，既云“人之生”“动皆之死地”（取《解老》说），则显然与“亦十有三”之数不合。其辩解云：“但云‘十有三’者，因上文两‘十有三’而重言之，则总数之，实动之死地十有九矣。”此说断不可通。因为，（一）此处明确言“亦十有三”，并无与上面两个“十有三”相加之意；（二）即以上面两个“十有三”而言，一为“取生之道”，一为“取死之道”，则“取生之道”之“十有三”，怎可计入“动之死地”之数？倘若魏氏是就人之“舍其取生之道”而“取死之道”而言，因而问者皆可计入，则前后所言实为一事，又怎可重复计数？其三，其亦以为“十有九”之外有“超然无死地”者，其人即“天下一人”的老子自己，其说之误亦同前述。

马其昶《老子故》解“生之徒”三句云：“廿八章（案指七十六章）云：‘柔弱生之徒，坚强死之徒（案马氏二句引倒）。’与此互相发。柔弱不必皆生，特生之徒；坚强不必皆死，特死之徒耳。此言人性质之殊。天下之大，以十分计之，柔弱生之徒，坚强死之徒，与本柔弱而有慕于坚强者各得其三，是生之徒十有三，而死之徒十有其六矣。况生之徒不必皆生，何生者少而死者之多邪？则以其生生之厚故也。生生之厚，谓富贵者恣嗜欲以戕其生，贫贱者迫于生事而陷刑戮皆是也。”

马氏之解与司马光一样，也从七十六章相关的内容切入，然亦不得其解而明显失误。其一：其以“柔弱生之徒，坚强死之徒，与本柔弱而有慕于坚强者各得其三”解释“生之徒”三句，可见他是以“柔弱生之徒”释“生之徒”，以“坚强死之徒”释“死之徒”，以“与本柔弱而有慕于坚强者”释“人之生，动之死地”。这样的解释分明是错误的。由于前二者解释之误与司马光略同，所以在此不再辨析。至于后者，老子说“人之生，动之死地”，意思分明是说人由生而自蹈死地，而不是如马氏所说的性格柔弱之人向慕坚强的意思。马氏对于上述三者，皆单纯从性格的角度去理解，所以势必与老子之本意大相径庭。其二，“夫何故”，很明显是承上而问，所以若按照马氏上述性格说之解释，则所问当为人之性格为何有如此差异？可是，这样的问话显然与下面“以其生生之厚”的答词无法衔接，所以，马氏不得不撇开其性格差异说而以为所问乃是“何生者少而死者之多”，这岂不正表明从他的性格说角度去解释，是背离原意，而不足取的吗？

高亨《老子正诂》解“生之徒”三句云：“‘十有三’之义，王（弼）说近之。马（叙伦）谓‘徒’即古涂途字，是也。（案马叙伦说见《老子覈诂》）盖百年寿之大齐，此百年即人类出入所历之途也。其前三十年，日趋于长益，是‘生之徒十有三’也。其后三十年，日趋于消损，是‘死之徒十有三’也。其中四十年，不长益亦不消损，是不生不死之徒十有四也。然而‘生生之厚’者，此不长益不消损之期亦变为消损之期，此不生不死之徒亦变为死之徒。充其量有前三十年之长益，仅供中三十年之消损，然则生生之厚者其寿至大得六十岁耳。故下文曰：‘人之生，动之死地亦十有三。夫何故，以其生生之厚。’”

高亨先生以人生所经历的三个阶段去解释“生之徒十有三”三句，与董思靖说相一致，其对“生”“死”之意的误解亦类同董氏，故此不再详述。高亨先生解“亦十有三”之意，其穿凿无以复加。“亦十有三”，一个“亦”字，清楚地表示它与上面两个“十有三”之间的直接相承的关系。可是，高亨先生却将这层关系置之不顾。他先杜撰出一个“不生不死之徒十有

四”来，既而说，“生生之厚者”使得此“不生不死之徒”变成了“死之徒”，然而此“死之徒”又因其有“前三十年之长益”，故可供“三十年之消损”：此即“亦十有三”之意。高亨先生的解释可谓转折再三，十分费力，可是结果却把基本意思给弄颠倒了。因为，“亦十有三”既然是就“人之生，动之死地”说的，则其数无疑当为负值。若如高亨先生所言，可供“三十年之消损”而“得六十岁”之寿，则“死之徒”分明又变成了“生之徒”，其数自然也成为正值了。

以上评述者共十一家。因涉猎有限，一些有识之见很可能被遗漏。至于有以释道、五行等五花八门之说作牵强之解者，则因其怪诞不伦，故似无举引与评述之必要。从以上十一家之说可以看出，其涉误之处，有此六处：（一）大多学者以为，老子既已云“出生入死”，则“生之徒”和“死之徒”之“生”和“死”，就难以本义为解，故皆变通其意；以“全生”“保生”“生长”“长生”“柔弱”解“生”；以“全死”“速死”“衰亡”“忘生”“坚强”解“死”。不知此皆背离老子本意。究其源，实与误解“徒”之意有关。（二）大多学者都将“徒”作徒众解释；马叙伦则别创道途之解，高亨先生等皆从其说，然仍于解无补。诸家之失在于不能从七十六章中得出作所属之因素之确解，致使对本章的解释一开始即误入歧途。（三）对“十有三”不得其解。或依古时称十位数之通例而以“十三”为解；或虽以“十分之三”为解，却不明其所指为何，故有以为指将人三分，有以为指生死之道、人之等次之区分。究其源，亦与误解“徒”之意有关。（四）于“人之生”一句，不辨老子标明“人”之主词，意在表示前后所指有别，故被三个“十有三”之句式所惑，对此“人”字视而不见，以至实际上将之视为赘词。（五）不辨“死之徒”与“动之死地”乃分别就主客观之因素而言，而将两者等视齐观，故难免欲理还乱，困惑犹存。（六）不辨“人之生”而“动之死地”，与“善摄生者”之“无死地”，是相对为文，故不管“十有三”为成数而欲另觅“十有九”之外的言外之意，并以“善摄生者”去填补“十有一”之数。这样做，就数理而论固然完密，但毕竟是“枝指”而已。

《道德经》首章研究*

卿希泰 姜生**

中华民族素以文明礼义著称于世，中华文化历五千年沧桑，虽古犹新；哲人辈出，道德文章之传，千古不绝。

两千多年以前，老子赅述《道》《德》二篇，总括天地人伦，揭示宇宙规律，为中华文化之要籍。这部千古流传的不朽经典，对中华民族的精神气质、价值观念、审美观念和伦理观念，都具有重大的塑造意义。正是中华民族所特有的中华文化，使整个民族内部产生了特殊的凝聚力与同化力，这不仅使我们的民族特立于世界民族之林，并且具有一种同化他族而不为他族所化的强大生命力。

这种强大生命力和同化力的重要来源之一，就是以老子为首的古老的道家思想。《道德经》的思想，经过社会历史的解析和吸收，已经成为中国社会的宝贵精神财富，对中华民族每一个成员，都具有潜移默化而不可抗拒的“造就”作用。辨儒道二家，如果说儒家之用在于“教”人，那么，道家之功则可譬之以“造”人。因为，在中华民族心理气质结构的最深层，我们总是发现道家思想在起作用，尽管社会的、伦理的层面，人们往往更多地看到儒家思想在运转。

那么，究竟为何中华民族具有如此强大的凝聚力？为何道家思想对中华民族具有如此深刻而稳固的影响？为了揭开这个千古之谜，我们必须仔细研究其保存在《道德经》里的秘密，探寻中华大道之根。本文对老子《道德经》从第一章论道篇进行注译和评论，目的即在于此。

【原文】道可道，非常道。

【注释】老子此句一可分解为三个要素成分：道，可道，常道。按老子之意，人之言及“道”者多矣，然而“可道”之“道”，即能够用语言文字清楚地进行表述的“道”，并非那永恒的“道”。

据《韩非子·解老》：“道者，万物之所然也。……道者，万物之所以成也。”《庄子·天地》：“行于万物者，道也。”宋范应元《老子道德经古本集注》（下同）：“道者，自然之理，

* 原载于《中国道教》1998年第1期，第20-22页。

** 卿希泰（1927-），教授，四川三台人，1951年毕业于四川大学法律系。1952年加入中国共产党。1954年毕业于中国人民大学哲学系研究生班。历任四川大学讲师、副教授、教授、哲学系副主任、宗教学研究所所长，专于道教史，对道教有深入的研究。著有《中国道教思想史纲》（第一、二卷），主编《中国道教史》。姜生，男，1964年出生，河北昌黎人。1987年山东大学历史系本科毕业，1990年复旦大学历史系硕士毕业，1995年四川大学宗教研究所博士毕业。

万物之所由也。”韩、范均解道为世界的本体，宇宙万物的生成因。《河上公章句》：“道可道，谓经术政教之道也。”“非常道，非自然长生之道也。‘常道’当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道。”河上公的注文，体现了汉代思想家从伦理的角度所发现的“道”的时代意义和社会价值。顾欢《道德真经注疏》认为：“‘道’以虚通为义，‘常’以湛寂得名。所谓无极大道，众生正性也。而言‘可道’者，即是名言，谓可称之法也。虽复称‘可道’，宜随机愜当而有声有说，非真常凝寂之道也。‘常道’者，不可以名言辩，不可以思虑知，绝妙希夷，理穷恍惚。故知言象之表，方契凝常真寂之道；可道可说者，非‘常道’也。”陈景元《道德真经藏室纂微篇》：“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’。今标‘道’者，已是强名，便属‘可道’。既云‘可道’，有变有迁，有言有说，是曰教典，何异糟粕。尝试举扬，且从训释曰：‘道，通也，万物得之无所不通。’亦曰：‘道，蹈也，取道路以为称。’《说文》曰：‘一达谓之道。’先贤令人体而行之，故曰道也。至于仁义礼智信，皆道之用。用则谓之‘可道’，‘可道’既彰，即‘非常道’。‘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。”庄子说：“一而不可不易者，道也。”（《庄子·在宥》）“故礼义法度者，应时而变者也。”（《庄子·天运》）可见，“道”虽为“一”，但它具有随感应变的特点，因而它的内涵是至为丰富的。显然，道家尚权变的“一而不可不易”之“道”，同儒家尚保守的“天不变道亦不变”之“道”存在重要区别。或许这就是历史上道家经常在社会面临危机之时出而为帝王师的原因。

【译文】“道”，可用语言描述出来的，不是永恒的“道”。

【评论】老子所谓的“道”，是一个十分微妙而内涵丰富的哲学范畴。它是宇宙的本体，万物生成和存在的根源，自然界的规律，社会和人生的最高法则；但是包罗世界万物及其规律的“常道”，是不可如此明确分析名说的，这种可以分析名说的道，乃是人们可以感受得到的所谓养生、经国、政教之道。老子多处用“水”的自然特性来晓喻道性，不仅阐明了道的柔弱、就下和应时达变特征，而且表明“常道”乃是无法用语言进行符号化描述的一种存在，它是宇宙间永恒的大道，它只能由人们自己去体验，去感受。它不仅是中国哲学的重要范畴，而且深含着中华传统伦理的蕴义。这个不可言表的亘古永恒的大道，深深地蕴藏着中华民族的精神，并化为千古“道统”，其思想内涵随着历史的演变而应时权变，遂成为凝聚中华民族的价值核心。

【原文】名可名，非常名。

【注释】《河上公章句》：“名可名，谓富贵尊荣，高世之名也。”“可名”之存在与世人时刻相关，是有条件的存在，不是那永恒的存在。王弼《道德真经注》：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也，故不可道不可名也。”可道、可名之存在，都是相对的存在，不是永恒的存在；常道不可道，常名不可名，是“不可道不可名”的。

【译文】“名”，可用语言叫得出来的，不是永恒的“名”。

【评论】名随物存，名依乎物。那可用语言称叫的事物，是相对的存在，是有条件的存在；人所常叹的暂若烟云的人间欢戚、荣卑、贵贱等一切现象，都是人们念念不忘、梦寐以求或无法逃避的、同人的生存密切相关的事物，皆“可名”之类。永恒的事物的存在是无条件的，独立自在，因而它不同周边事物构成相对条件关系，也就无所谓名状了。故《文子·精诚》曰：

“著于竹帛，镂于金石，可传于人者，皆其粗也。”（《道藏》本）

【原文】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。

【注释】《河上公章句》：“无形者谓道。道无形，故不可名也。始者道本也，土气布化，出于虚无，为天地本始也。”而“有名谓天地。天地有形位、阴阳，有刚柔，是其有名也。万物母者，天地含气生万物，长大成熟，如母之养子也。”彭耜《道德真经集注释文》：“徼：陆德明《释文》：‘小道也，边也，微妙也。’”王弼《道德真经注》：“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，享之毒之，为其母也，言道以无形无名始成万物。以始以成，而不知其所以，玄之又玄也。”所谓“无名”是指宇宙所由发生的那个始因，“有名”则是指宇宙所由发生的根。王弼：“妙者，微之极也。万物始于微而后成，始于无而后生。故常无欲空虚可以观其始物之妙。”反观宇宙始因“常无”，将可领知宇宙造化之幽妙。万物由其根而萌发成形，这是永恒的规律，故谓之“常有”；洞观万物由无向有的不断萌发，将可知万物生成充满宇宙的限度。

【译文】“无名”，为天地之原始；“有名”，乃化生万物之根本。故从永恒的无，可洞知万物造化的无限奥妙；从永恒的有，可洞见宇宙万物的极限。

【评论】“无名”，与“常名”“常无”乃同类，实指不可用语言进行符号化描述的存在。这是宇宙的元初状态，一种无而非空的状态。“无名”可谓“道”之衍意，“有名”可谓“德”之衍意。老子论述说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰‘道’，强为之名曰‘大’”（二十五章）；“道常无名”（三十二章）；“道隐无名”（四十一章）。因此，“道”是对于那个“不知其名”的、化生宇宙天地、可以为“天下母”者的通称。这是宇宙元初状态的深邃的反观洞见，一种过程化的哲学阐证。

【原文】此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

【注释】《河上公章句》：“两者，谓有欲无欲也。同出者，同出人心也。而异名者，所名各异也。名无欲者长存，名有欲者亡身也。”而“玄，天也。言有欲之人与无欲之人，同受气于天也”。宋范应元集注：“两者，常无与常有也。玄者，深远而不可分别之义。盖非无不能显有，非有不能显无，无与有同出而异名也。以道为无，则万物由之而出；以道为有，则无形无声。常常不变，故曰常无常有也。有无之上俱着一常字，乃指其本则有无不二，深远难穷，故同谓之玄也。”王弼注：“两者，始于无也；同出者，同出于玄也；异名，所施不可同也，在首则谓之始，在终则谓之母；玄者，冥也，默然无有也，始母之所出也，不可得而名，故不可言，同名曰玄。而言谓之玄者，取于不可得而谓之然也；谓之然则不可以定乎一玄而已，则是名则失之远矣。故曰玄之又玄。众妙皆从同而出，故曰众妙之门也。”

【译文】有与无，乃出自同一个本原，而所施不同，都可说是深远莫测。既洞见玄有，又洞见玄无，此乃洞察宇宙奥妙之门径。

【评论】“道”是一切之母，万物之根，当然也是无、有、常无、常有的根，是无、有、常无、常有的混同统一态，故谓“同出而异名”。常无与常有，都是由道所生，是道的化生态，即老子所谓之“玄”的状态。“玄”以描述宇宙之始因变化莫测之微妙；“玄之又玄，众妙之门”，则是对无和有这两个宇宙根源不断运动变化产生万物之微妙过程的描述。

河上注“玄之又玄”：“天中复有天也。稟气有厚薄，得中和滋液则生圣贤，得错乱污辱则

生贪淫也。”其注“众妙之门”，曰：“能知天中复有天，禀气有厚薄，除情去欲，守中和，是谓知道要之门户也。”这里已很清楚地表明河上公确实把人绝对化为“有欲之人”和“无欲之人”，这在现实人类中是不存在的。这正是作为道教发生过程中最重要经典之一的《河上公章句》的内在伦理哲学特征。

《老子》校释二题*

张富祥**

一、关于“鱼不可脱于渊”

今本《老子》第三十六章的“鱼不可脱于渊”一语，马王堆汉墓帛书乙本“脱”作“说”，傅奕本、范应元本作“悦”，诸字古通用^①。惟敦煌写本《老子想尔注》此字作“胜”，当是抄误。

历来解《老》者释此语，几乎都照字面意思讲为鱼不可脱离渊池。据现在所知，《后汉书·隗嚣传》载嚣将王元之语，已引称“鱼不可脱于渊，神龙失势即还与蚯蚓同”，可见此种理解至迟到西汉末已经流行。不过在现存《老子》注本中，此解最早还仅见于《想尔注》。其文云：

诚（道教戒条）为渊，道犹水，人犹鱼。鱼失渊，去水则死；人不行诚守道，鱼去则死。

《想尔注》原是东汉末“五斗米教”的宣传品，故以“诚”“道”“人”比于“渊”“水”“鱼”。后来学者联系《老子》原文下句“邦之利器不可以示人”作解，每以为“鱼”所喻指的是人主或“圣人”。如魏源《老子本义》云：“鱼不可脱于渊，喻必然之密用不可失，失则非柔弱矣。……水最柔弱，人之有道，如鱼之有水……然鱼无一时可离于水，此圣人柔道藏身之固，而守以终身者也。”迄今学者对此语的解释仍大致不出此意，以致又有“鱼脱离水便不能活”“鱼脱于渊则失去其生机”等种种浅近的说法。但是这样讲解，总使人感觉与“邦之利器不可以示人”挂不上钩，而且越是曲折求诂，上下文意间的逻辑关系就越糊涂。所以要确切地理解《老子》此章宗旨，还须对此语的本来喻意仔细斟酌。

我们以为，由战国末韩非的解释及其他相关资料来看，后世把此句的“脱”字讲为脱离不但是—种误解，而且正好搞反了。造成这一失误的根源，其实仍在对“鱼”“渊”所喻指的是什么没有弄清楚。《韩非子·内储说下六微》篇的经文第一条说：“权势不可以借人。上失其

* 原载于《中国哲学史》2003年第1期，第120-124页。

** 张富祥，男，1950年生，山东淄博人。1985年毕业于北京师范大学历史系，获硕士学位。先后在山东师范大学、山东大学任教，现为山东大学文史哲研究院教授、中国史学研究所所长，2007年担任博士生导师。

① 毕沅《老子道德经考异》以为“古无悦字，作脱者是”，恐不当。宋玉《神女赋》《淮南子·本经训》《法言·君子》篇及《广雅·释诂》均已有“悦”字。

一，臣以为百，故臣得借则力多，力多则内外为用，内外为用则人主壅。其说在老聃之言失鱼也。”原篇下文对“老聃之言失鱼”有具体的解释：

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，人主失其势重而不可复收也。古之人难正言，故托之于鱼。

近时有学者认为韩非是把君主比作“渊”把权势比作“鱼”的，并认为此处解说文字的头两句有误，当作“人主者，势重之渊也；势重者，臣之鱼也”^①。这看法没有根据。如果一定要追求解释文字的对称性，那么在理解上可以这样改作：“渊者，人主之势重也；鱼者，势重之臣也。”在校勘学上当然不允许这样改动，但这样理解尚不失韩非原意。韩非的意思很清楚：“渊”指的是人主的“势重”，也就是人主的权势范围；“鱼”则指的是权臣，也就是进入了人主权势范围的重臣（韩非称之为“重人”）。在现实政治生活中，大凡有关权臣擅权的事体往往难以直说，所以韩非才特别说明“古之人难正言，故托之于鱼”。如果“鱼”仅是指权势，或者像历来解《老》者所理解的那样是指君主，那就没有什么难言的了。

由此推求“鱼不可脱于渊”的“脱”字，那么此字就断不可讲为脱离。事实上，此语本以“鱼”为喻体，在通常的语境中便不得以离开水为言；而韩非明言“鱼失于渊而不可复得”，可知在他的理解上也未尝是指鱼离开水，离开水的鱼又何以“不可复得”？况且所说“鱼失于渊”是解释经文“失鱼”二字的，则“失”的动作对象是“鱼”而并不是“渊”。所以据我们领会，这个“脱”字应该讲为脱佚、脱纵或逃脱、逃逸，并且在句中是使动用法，而不是“鱼”的施动谓词。“鱼不可脱于渊”，意思是不可使大鱼脱纵于深渊之中，与讲为脱离恰好相反。韩非用“失”字作解，实等同于“佚”或“逸”，尚保存脱纵本义。《说文》：“失，纵也。从手，乙声。”段玉裁注：“纵者，缓也，一曰舍也。在手而逸去为失。兔部曰：逸，失也。古多假为逸去之逸。”又《说文》“失”字下即“脱”字，段注：“今人多用脱字，古则用脱。”是则古时“失”“脱”二字音近义通，韩非以“失”字解“脱”正合古义。“失其势重”的“失”字，本来也读作“逸”，尤合乎“在手而逸去”的训释。

后人解《老子》此语，亦每以“鱼失渊”为言，大概受到韩非的影响，然已不明“失”字本义。如《庄子·胠篋》篇引有“鱼不可脱于渊”之文，郭象注解为“鱼失渊则为人禽（擒）”。这其实是很无谓的话，鱼若离水又何须为人擒？所谓“鱼失渊”当是由韩非所说“鱼失于渊”而来的，而少了一个“于”字，句意遂致不可理喻。《庄子》中另有“梦为鱼而没于渊”（《大宗师》）、东海大鱼“牵巨钩滔没而下”（《外物》）之文，倒是这类“没”字意近于《老》文的“脱”字及韩非解说的“失”字，可以互参。

如上所说，“渊”既指人主的权势范围，那么它就是禁止人臣涉足的；而“大鱼”一旦脱逸于其中，就会兴风作浪，以至于人主不能控制，也就不复有其“渊”。因此以“鱼”言之是“不可复得”，以“渊”言之则是“不可复收”。这样理解，“鱼”“渊”之喻皎然明白，而韩非经常道及的田常、六卿之比也随之毫无费解之处——此乃战国时代霸据“人主之渊”的最大的“鱼”。

据现有资料分析，所谓“鱼不可脱于渊”实由当时“察见渊鱼者不祥”的谚语化出。《列子·说符》篇记载赵文子曰：

^① 见张觉：《韩非子全译》，第538页。

周谚有言：察见渊鱼者不祥，智料隐匿者有殃。

《韩非子·说林上》载有一个故事，对此说得更为透彻：

隰斯弥见田成子，田成子与登台四望。三面皆畅，南望，隰子家之树蔽之，田成子亦不言。隰子归，使人伐之。斧离数创，隰子止之。其相室曰：“何变之数也？”隰子曰：“古者有谚曰：知渊中之鱼者不祥。夫田子将有大事，而我示之知微，我必危矣。不伐树，未有罪也；知人之所不言，其罪大矣。”乃不伐。

这故事恰可为“势重之鱼”的比喻提供一个语源上的证据，因而也可为“鱼不可脱于渊”的论断作注脚。

其实，从句型上说，“鱼不可脱于渊”本与“邦之利器不可以示人”一致，“鱼”和“利器”都是无主句中的兼词；如果讲“鱼”为主词，就使二者的词性不一致了，从而又使得上下文意间的逻辑关系也理不顺，后人的失误多半也由于忽视了这一点。《韩非子·喻老》篇对二句还有较详的解喻，原文是：

势重者，人君之渊也。君人者，势重于人臣之间，失则不可复得矣。简公失之于田成，晋公失之于六卿，而邦亡身死。故曰：“鱼不可脱于深渊。”赏罚者，邦之利器也，在君则制臣，在臣则胜君。君见赏，臣则损之以为德；君见罚，臣则益之以为威。人君见赏，而人臣用其势；人君见罚，人臣乘其威。故曰：“邦之利器不可以示人。”

此段头两句与《六微》篇所说是一致的，只不过在表述上稍有变化。“利器”一词，无论在《老子》还是《韩非子》的用语中都是指权势，所以“邦之利器不可以示人”可以转换为“权势不可以借人”；而人主的权势又是靠赏罚之权支撑的，所以韩非解释“邦之利器”又专言赏罚，其间并无矛盾。合观“鱼”“渊”“利器”之喻，便可对二句作这样的解释：人主持国，不可使人臣涉足自己的权势范围，犹如不可使大鱼出没于深不可测的渊潭；权势是持国的利器，这利器不可假借于他人之手。这样理解，上下文意就贯通无碍了。

二、关于“盗夸”

《老子》传世本第五十三章之末有“盗夸”一词，“夸”字或写作“誇”“跨”“夸”，也有以“盗夸”二字为重文者。为便于说明问题，这里权从重文之本移录此章原文如下：

使我介然有知，行于大道，唯施是畏。大道甚夷而民好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚。服文采，带利剑，厌饮食，财（一作资）货有余，是谓盗夸。盗夸，非道也哉！

《韩非子·解老》篇对此章有逐句的解说，而所据之本此二字作“盗竽”。其释文云：“竽也者，五声之长者也，故竽先则钟瑟皆随，竽唱则诸乐皆和。今大奸作则俗之民唱，俗之民唱则小盗必和。故‘服文采，带利剑，厌饮食’而‘资货有余’者，是之谓‘盗竽’矣。”

此二字关系全章宗旨，但究竟应作“盗夸”还是“盗竽”，历来校释纷繁，迄今无定论。传统的解释，自王弼以下，大致讲“盗夸”为矜夸自大或夸张、夸耀、炫耀、炫饰等，但对“盗”字无确诂。近世马叙伦以为此“盗”字当训“贪欲”，“夸”字训“奢”，韩非作“竽”可视为“夸”的假借字（《老子校诂》）。于省吾别出新解，以为“盗夸”即“诞夸”，亦即“夸诞”“迂诞”，此乃“古人之谜语”；又说：“自读‘盗’如字，而‘盗夸’二字遂不可解

诂。”（《老子新证》）

另有一些学者力主从韩非所引，定作“盗竽”。明杨慎以为“韩去老不远，当得其真，故宜从之”（引见朱谦之《老子校释》）。清俞樾助成其说，亦谓“夸字无义”，韩非所据“盖古本如此，当从之”（《老子平议》）。今人高亨倡言“夸、竽同声系”，“据韩说，盗竽犹今言盗魁”（《老子正诂》）。陈奇猷又考证“夸”为“匏”之省文，匏为笙类乐器，其大者曰竽，“匏竽实为一物”，“故韩子作竽，老子作夸，取义正同”（《韩非子集释》）。严灵峰则径释“夸”字为“大”，以为“盗夸”即“大盗”，犹“盗魁”（《老子章句新编》），虽不用“竽”字，而仍从韩说。

还有学者别持独特见解。如朱谦之定其字作“盗李”，而据范应元本下字作“牵”，疑与“李”字通，因采《说文》“俗语以盗不止为李，读若瓠”之说（《老子校释》）。徐梵澄则以为作“盗夸”“盗竽”，“皆难成说”，遂以意定其字作“盗乎”（《老子臆解》）。

现在看来，无论释此二字为“夸诞”或“盗魁”，都难剔发《老子》此章本旨，即使调和二说也不成。一个明显的问题是，此章总归于“盗夸（或盗竽）非道”，如果依从二说，那么“非道”之言便成为文不对题的话头。试想，如果通言“夸诞不是道”或“大盗不是道”，这成什么话？尤其是后者，虽然《庄子·胠篋》篇也记有“盗亦有道”的故事，但那不过是寓言，实在难以拿来解释《老子》书中的“大道”之论。所以要确切地了解此章本旨，还必须对二字重新考求，特别是要先把下字搞清楚。

照我们的意见，韩非引其字作“竽”，本为所见《老子》抄本的传写讹字，硬就“竽”字作解是无法讲通的，韩非的解说不可盲从。倒是传世本的“夸”字自有其来历，断不可轻易否定。即使退一步说，假设韩非所见抄本至今仍保存着，也仅是孤本，并不能据以纠改众本，顾炎武、姚鼐等人就都不同意杨慎改字的做法。不过此“夸”字不能讲为夸张、夸侈之“夸”，以往不得正解的症结即在群从王弼之说而读为“誇”。从校勘学的角度推求，我们认为这个“夸”字极可能是“萼”字的省写或讹写，而在今天宽泛一点来看，也可视为“萼”的假借字（或写的“誇”“跨”也都可当作假借字处理，“李”则不过是“夸”的异写）。“萼”即古“花”字之别体，是由“花”字小篆讹变来的。《说文》隶此字于萼（花）字下，云“萼或从艸从夸”。段玉裁《说文解字注》六篇下云：

夸声亦亏声也。《释艸》有此字，郭曰：“今江东呼华为萼，音敷。”按：今江苏皆言花，呼瓜切。《方言》曰：“华，萼臈（晟）也。齐楚之间或谓之华，或谓之萼。”《吴都赋》曰：“异萼菡萏。”李善注：“萼，枯瓜切。”

“萼”字起源可能很早，不然《老子》传世本不可能大都将此字写作“夸”。魏晋时人尚习用其字，《晋书·赵王伦传》即载司马伦之子名萼。由此不难看出，韩非所从的“竽”字极可能也因与“花”字小篆形近而致讹。古字“亏”“于”二符有时可以置换，如“污”字可以写作“汙”；而“竽”字小篆的下部本来就写作“亏”（见《说文》），所以辗转传抄，“花”字小篆极易讹为“竽”。马王堆汉墓帛书《老子》乙本此字仅存右部木旁，如果确如学者所猜测的是从木于声之字，那就有可能是“竽”字的别写，上承了韩非所见之本的错误。“花”字古写作“华”，读音则在鱼部。这样，“盗夸”二字按现在的规范用字，就可以转写为“盗华（花）”。在《老子》此章中，“华”与“除”“虚”“余”诸字为韵，与下“道”字（幽部字）亦音近。

很显然，由“盗华”索解此“盗”字，就与“强盗”之义毫无瓜葛了。我们以为，此

“盗”字应讲为“虚”。“盗”本为窃物之称，引而伸之，窃他人财、利、言、名之类以为己利者皆可称为“盗”。《孟子·万章下》：“非己有而取之者，盗也。”《左传》僖公二十四年：“窃人之财犹谓之盗，况贪天之功以为己力乎？”文公十八年又有“窃贿为盗”“冒于货贿”之文，杜注：“冒亦贪也。”这“冒”字就含有假冒之义。《诗·小雅·巧言》：“盗言孔甘，乱用是悞。”又云：“巧言如簧，颜之厚也。”“盗言”也就是“巧言”，郑笺谓“颜之厚者，出于虚伪”，孔疏谓：“巧为言语，结构虚辞。”“巧言”往往夸诞不经，自是“虚辞”。毛传训“盗言”之“盗”为“逃”，这“逃”字也指隐藏真情。《荀子·荣辱》篇有“饰邪说，文奸言，为倚事，陶诞突盗”之文，杨注引或曰：“陶当为逃，隐匿其情也。”据郝懿行说：“陶诞即谣诞，谓好毁谤，夸诞也。”“陶诞”“突盗”皆为连绵词，不必改为“逃”，然《风俗通》亦谓“盗，逃也”，知汉人有此训释。从语源上说，“盗”的本义为“窃”，然窃而有之，终非本来实有，所以“盗”有“虚”义。至于“巧言”可称“盗言”，实指“虚辞”，则“盗”字已失去“窃”义，仅剩“虚”义了。俗语中此类“盗”字尤多。例如“盗泉”（见《尸子》），本指其水不流，实谓假泉。“盗骊”（见《穆天子传》），指浅黑色的马，实谓不真黑。《尔雅·释草》载旋覆花别名曰“盗庚”，《本草纲目》卷十五注云：“盖庚者，金也。谓其夏开黄花，窃金气也。”金指秋，所谓“盗庚”实谓其夏开黄花而貌似秋花。至于“盗恩”实指冒功取赏之类，可举者尚多。《新唐书·李逢吉等传赞》云：“夫口道先王语，行如市人，其名曰盗儒。”“盗儒”即徒有虚名的假儒，此最合乎“盗”有“虚”义之训。据此反看“盗夸”二字，于省吾讲为“夸诞”，又举《荀子》中《不苟》篇的“夸诞生惑”，《儒效》篇的“夸诞则虚”为证，已直逼“盗”字之虚义，可惜囿于“夸”字的传统训释，与读为“盗华”失之交臂。“盗”“诞”二字可能在音义上有一种“转注”的关系，然古时未见有通假之例；且“夸诞”“陶诞”之类本为詭语，与《老子》所称“是谓盗夸”也不侔，“盗夸”应是有特定含义的实词。所以我们认定“盗夸”当读作“盗华”，在当时也是俗语，其意即今人所称不结果实的谎花、虚花。

在道家的原典里，“道”也是有“虚华”的。《老子》第三十八章有云：

夫礼者，忠信之薄而乱之首也。前识者，道之华而愚之始也。是以大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华。故去彼取此。

《韩非子·解老》释“前识”为“无缘而妄意度”，又用具体事例喻释“道之华”为浮华。魏源《老子本义》引吴澄曰：“道犹木之实，生理在中，胚胎未露。既生之后，则德其根，仁其干，义其枝，礼其叶，而智其华也。道实智华，实实而华虚；德根礼叶，根厚而叶薄。”此言“道之华”为“虚华”最切题，今人蒋锡昌、陈鼓应、张松如等皆直译此“华”字为“虚华”。道家反对儒家的繁琐礼制，联类而言，所斥“虚华”并非仅指“前识”的“智”，实亦包括儒家的礼制在内。此正可为理解《老子》第五十三章的“盗华”提供一把锁钥。此章批判锋芒外露，是针对当时社会上流行的奢侈风气的。开头说人们不走大道走邪径，接着转入对“朝甚除”（官府整饬得亮亮堂堂）却又“田甚芜，仓甚虚”的社会现实的描述。在这样的局面下，“服文采，带利剑，厌饮食，财货有余”的礼文服饰、财富聚敛所显示的，就完全是一片虚假的繁荣，是谓“盗华”。荣者，花也，虚假的繁荣自可称“盗华”。奢侈风行之时，社会上层口唱礼义的“道”也不过是这种“盗华”的装饰品，是谓“盗华非道”。以两章内容对看，正相得益彰，而有关“盗夸”“盗筭”之疑也就不必再费口舌了。

《老子》“道经”首篇阐释*

白兆麟 蔡英杰

《老子》一书又名“道德经”，共八十一章，分“道经”和“德经”两篇。现今流行本一般“道经”在前，“德经”在后；但是也有“德经”在前，“道经”在后的，如马王堆帛书本《老子》。就篇章而言，前三十七章为“道经”，后四十四章为“德经”。据王弼本，其首章一般断句为：

道可道（也），非常道。名可名（也），非常名。无名，天地之始（也）；有名，万物之母（也）。故常无欲（也），以观其妙；常有欲（也），以观其徼。〔此〕两者同出，〔而〕异名同谓〔之玄〕，玄而又玄，众妙之门。^①

本章可谓《老子》全书之总纲，是阐释老子的基础，其学说的关键词语——“道、无、有、玄”，都在这一章里提了出来，并作了初步的解释。由于该章所牵涉的概念比较繁多，文字十分简明，涵义又非常抽象，所以至今仍然众说纷纭。其中有些学者未能从语言文字出发，广征博引，故弄玄虚，结果不是不得要领，就是曲解成义。我们认为，要正确理解本章之旨，在方法论上应当强调以下几点：一是要篇内自证，“以老证老”；二是应分析句法，考虑语境；三是从整体出发，宏观把握。

以上所引首句有三个“道”字，其含义是否相同？联系第二句有三个“名”字，可知其含义应当不同。前后两个“道”和两个“名”是名词，中间一个“道”和“名”置于助动词“可”字之后，是动词。

据说老子出关时，应关尹之请，始留下“五千言”。此传说无论是否属实，老子总是面对某些人在宣讲某种事理或学说，即老子心目中一种深奥而不可名状的哲理。在这种情境下，老子自然开宗明义，先提出自己的与众不同的“道”，要突出它的非同寻常。“道”是先秦诸子经常提到的极普通的概念：儒家倡导伦理之道，墨家提倡兼爱之道，法家奉行权术之道等等。再

* 本文原载《安徽大学学报》（哲学社会科学版）2006年第4期。

① 高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版。按：以上圆括号和方括号内为帛书本之异文，圆括号表通行本脱文，方括号表其衍文。最后四句，若依《老子》是韵文来看，当从帛书本。

远些，殷商统治者信奉神道，西周统治者信奉天道。所有这些，在老子看来都是“常道”，即可以凭靠经验感知的“形而下之道”。而老子之“道”，可以“称道”，可以解释，却不可感知，因为它是“非常道”，即“形而上之道”。对此，老子自己在以下各章作过描述：

道冲（帛书作“盅”），而用之或不盈。渊兮似万物之宗，湛兮似或存^①。吾不知（其）谁之子，象帝之先。（四章）

是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。（十四章）

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。（二十一章）

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆（帛书无此句），可以为天地母。吾不知其名，字之曰道。（二十五章）

以上就是老子自己所描述的“道”的意象。显然，这种意象，目不见，耳不闻，鼻不嗅，舌不尝，体不触，不是凭经验所能感知的。因此，老子最后说：“道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”（三十五章）可见，老子之道是一种不可名状的“非常之道”。

有些学者认为，“可道”之“道”是一般的“道”；而“常道”之“道”是恒久之道，即老子之道。“常”有“久”义，就句论句，似能讲通，但联系老子自己所描述的“道”来看，就明显地站不住脚，得不到《老子》全书整体哲学的支撑。

二

老子的“道”虽然是形而上的“非常道”，但不是不可以言说，不是不可以解释的。既要言说、解释，就需要有个名称。下一句的第一个“名”字即指“道”之“名”，这个“名”是特指，与第一个“道”一样。接着便说可以为它命名，但并非“常名”，即不是一般人所熟知、所理解的寻常的名称，其属性同样是超出人们认知范围的。前面所引“不知其名”，即“不知当何以名之”。既然老子“道”的属性是一般词语无法表达的，紧接两句便提出“无”和“有”这两个名称来。由此看来，这两句应该如此断句：

无，名天地之始；有，名万物之母。

对此二句，王安石就曾说过：“无，所以名天地之始；有，所以名万物之母。”如此断句，不仅符合上下文的逻辑性，而且可以与前面所引各章相互印证。其中第十四章还说：“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。”“夷、希、微”都有“无”的意思，“混而为一”更是“天地之始”的情状。第二十五章也说：“有物混成，先天地生。可以为天下母。”“先天地生”即“天地之始”，“为天下母”即“万物之母”。这足以证明，“无”是“天地之始”的“名”，指宇宙本体；而“有”是“万物之母”的“名”，指万物之源。“无”和“有”都是“道”的两种属性。再看第十一章：

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

^① 冲（盅），冲虚、中空。湛，《说文》：“湛，没也。”有“深、无”之意。

室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

在上引一段里，“无”和“有”都是作为一对抽象概念而出现的。不过首章里的“无”和“有”是完完全全“形而上”的，极为抽象的；第十一章前三句里的“无”和“有”是就个别事物而言，带有一点“形而下”的味道，但最后一句的“无”和“有”仍是“形而上”的，是抽象的。这一章也说明，“无”和“有”是“道”的两个属性，“无”是“道”之体，“有”是“道”之用。老子在第二章说过“有无相生”的话，在第四十章又说“天下万物生于有，有生于无”，这更是首章在“无”和“有”之后点断的最好注脚。既然“无”是“天地之始”之名，“有”是“万物之母”之名，那么当然是“无”生“有”，“有”生“万物”。老子是当时不同凡响的哲学家，我们完全有理由推断：“天地之始”是老子对远古蛮荒时代的认识，因而用“无”来称呼它；“万物之母”是老子对近古物质追求时代的认识，因而用“有”来称呼它。

其实就“无”而言，说得通俗些也不难理解。本来就无所谓宇宙，是一种混沌状态，自然而然地便产生了宇宙。本来也无所谓人类，生物进化而孕育了人类。至于“有”，倒有必要考证一番。据《说文解字》，“有”字的字形是从手持肉，其本义当为“占有”^①。徐灏笺云：“古者未知稼穡，食鸟兽之肉，故从又持肉为‘有’也。”结合人类社会发展史，这个解说反映了对鸟兽之肉的剩余产品占有之时，正是私有制产生之日。可是许慎对“有”字本义却解释说：“有，不宜有也。”段玉裁注云：“谓本是不当有而有之称，引申为凡有之称。”^②

所谓“不宜有”“不当有”，不就是“无”么？而“凡有”之“有”，正是从“无”中派生出来的。许慎对“有”字的解释，有古代文献为据。《春秋·庄公二十九年》：“秋，有蜚。”《公羊传》何休注：“言‘有’者，南越盛暑所生，非中国之所有。”^③这是说“蜚”原本中原所无，这年秋天发生了，便记载说“有蜚”。《左传》亦如此使用“有”字之本义，如《左传·桓公三年》：“有年。”孔颖达疏云：“桓恶而有年丰，异之也。言‘有’，非其所宜有。”^④这当然是所谓“春秋笔法”，指斥桓公作恶，不宜有此而有此也。显然，“常有”不说“有”，而“非常有”才说“有”，这“有”自然生于“无”了。

三

再下二句，帛书本两“欲”字后皆有“也”字，自然是“常无欲”“常有欲”连读，问题在于如何理解。这是两个并列的复句，“以”字是连词，经常用来表明其前后两个分句是手段和目的的关系。就是说，“常无欲”是为“观其妙”，“常有欲”是为“观其微”。有人以为，老子提倡清心寡欲，强调抛弃世俗尘念，怎么会说“常有欲”呢？其实这是一种误解。这里的“无欲”和“有欲”，说的是两种相对的意识状态，两个不同历史阶段的存在方式。这里所谓“欲”并非一般所说的“个人欲望”。“常无欲”是指人的纯粹自然的意识状态，是指远古蛮荒

① 段玉裁：《说文解字注·七篇上》，上海古籍出版社1981年版，第314页。

② 同上。

③ 何休：《春秋公羊传》卷九，中华书局《四部备要》本。

④ 孔颖达：《春秋左传注疏》卷六，中华书局《四部备要》本。

时代的社会存在；“常有欲”是指人的“有为”而非自然的意识状态，是指近古物质意识时代的社会存在。

“观其妙”与“观其微”对文。“妙”是指微妙、高妙，“微”是指循求、索求。据帛书本，“妙”从“目”旁，“微”从“口”旁，那么分别是“高远、深远”和“孔窍、归趋”的意思。用哲学词语来表达，“观其妙”即审视其本质，“观其微”即观察其现象。只有在“常无欲”的状态下，才能体验“道”的本质、本体；也只有在“常有欲”的情境下，才能体察“道”的现象、作用。

四

最后四句，通行本与帛书本虽有异文，但文意无别。“无”和“有”是老子特定的命名，所谓“两者”自然是指“无”和“有”。它们同由“道”出，而名称各异：一是称“道”之体（本质），一是称“道”之用（现象）。它们名称虽然不同，但其来源与实质却是一个，即“天地之始”的“道”，“万物之母”的“名”。正如老子所描述的，“道”是不可名状的，是高远莫测的“非常道”；“名”也是不同寻常的，是难以认知的“非常名”。因此，老子最后说它“玄之又玄，众妙之门”。“道”是“天地之始”的自然本质，也是“万物之母”的自然规律，因而成为“众妙之门”。“妙”，帛书本作“眇”，二字同源。段玉裁即云：“《说文》无‘妙’字，‘眇’即‘妙’也。”^①把握了“无”和“有”这两个“非常名”的内涵，理解了它们“体”和“用”的有机联系，既审察其本质，又观察其表象，那就会通向“道”这个一切神秘奥妙的门户了。

既然老子之“道”不可感知、不可名状，那么老子又是如何获得的呢？《老子》一书即有交代：

营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？（十章）

致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。（十六章）

以上所述就是老子获“道”的方式。“营魄抱一”即凝神，“专气致柔”即静意，“涤除玄览”即清除杂念。据佛家所言，释迦牟尼在菩提树下静坐沉思，顿悟成佛，其获道方式与老子颇为相似。只有在这种“虚极”“静笃”抛却一切杂念的忘我境界下，才能与“万物并作”，顿悟万物的本原，体味“道之为物”的精妙，也就是通晓宇宙运动的规律。看来所谓“玄”，既是对“凝神静意”这种获道方式的描述，也是对“非常之道”那种意象的表达。

联系《老子》文本里常用“玄牝”“雌母”“婴儿”为喻，老子之“道”显然取象于“生育”之道，“赤子”之形，由此演化为万物出生之道。如果说儒家着眼于社会的人，强调人的社会性；那么老子则着眼于自然的人，特别注重人的自然性。因此，老子主张无为，倡导阴柔，强调返朴复真，其“道”显然是一种顺其自然的哲学。

本文定稿于2004年秋末。临发刊前，读到陈炎教授的一篇学术讲演《儒家、道家与日神、酒神》，其中有一段内容与本文有关，摘录于下，供读者参阅：“我们知道，《老子》一书中有

^① 段玉裁：《说文解字注·七篇上》，上海古籍出版社1981年版，第135页。

很多抱阴守雌、崇拜女性的内容，甚至有人认为，最早出现在金文中的‘道’字，实际上是一个表征‘胎儿分娩’的象形字。我们还知道，‘母’字在《老子》中出现过很多次……我们更知道，老子所崇拜的理想社会，是一种极为原始的小国寡民时代，那个时代的人们‘只知其母，不知其父’。为什么要去追忆和留恋母系社会呢？显然是出于对父系社会所代表的文明制度的不满。究其原因，老庄在那套君君臣臣的关系中发现了不平等，在那种俯仰屈伸的礼仪中发现了不自由，在那些文质彬彬的外表下发现了不真诚。所以，他们要反抗对人的异化！”^① 如果淡化上述讲演中的政治学色彩，而侧重于哲学的角度去理解，其精神就与本文基本一致了。

^① 《儒家、道家与日神、酒神》，光明日报 2006-02-07（国学版）。

《老子》的原创与诠释*

刘学智**

一、“道——自然”：《老子》^①的文化原创

以“道”为核心的意义系统的开创是老子的贡献。虽然“道”这个字在殷周以来就广为使用，不仅《六经》中有，甚至甲骨文和金文中也出现了，但其大都是在具体的意义上使用的。作为儒家创始人的孔子，有试图在超越的意义上使用“道”的趋向，如说“吾道一以贯之”（《论语·卫灵公》，下引只注篇名）“朝闻道，夕死可矣”（《里仁》）“人能弘道”（《卫灵公》）等等，但却始终未能脱离社会治道、人生正道而形成超越的意义系统。老子则不然，他要在终极的形上层面对天、地、人，并探寻能将其贯通起来，从而既是宇宙的本根、又是人生存乃至生命的内在根据的东西，于是“道”作为合一“天人”的纽结而被“创生”出来。

“道”的原创性首先在于老子将“道”与宇宙万物生成、根据以及人的生命存在联系起来。老子所做的是对宇宙万物的终极性思考：道不仅是万物的总根源，而且是宇宙的终极性存在，万物由之以生，由之以成，并最终复归于“道”，所谓“夫物芸芸，各归其根”（《老子》十六章，下引只注章次），可见老子首先给“道”赋予了宇宙本原论和生成论的意义。同时，作为万物存在的内在根据，“道”又有本体论的意义。老子说：“道者，万物之奥。”（六十二章）“大道泛兮其可左右，万物恃之以生而不辞。”（三十四章）即道是万物存在的根据，万物不过是“道”展开和显现的状态。道无所不在，无所不成。这个道也称为“大”，称为“一”，故道又是一本性自足的整体，是无限和普遍，它与万物同一。

与本体的、实存的“道”相关，老子还创设了一个重要的概念，这就是“德”。“德”是老子从形上过渡到形下的一个重要概念。按照陆德明的解释，“德者，得也”。得之于道而内在于物自身的属性就是“德”。“德”亦与“性”相关，是表示事物属性的概念。但老子更多地讲“玄德”，亦即“道”之“德”，其内涵就是“自然”。在老子那里，“自然”已脱离了实体

* 原载于《哲学研究》2006年第10期，第44-50页。

** 刘学智（1947-）男，陕西长安人，1982年毕业于陕西师范大学政治教育系，后留校任教。1997年晋升为教授。现兼任陕西省中国哲学史学会副会长、中国实学学会理事、陕西省关学与实学研究会副会长等。

① 当我们从诠释的角度来讨论《老子》时，所说的《老子》是指通行诸本。虽然有学者认为郭店楚简《老子》是“优于今本”且合乎老子原来思想的版本，但我以为，即使如此，对中国两千多年的哲学与文化发生实质性影响的，不是竹简本，甚至也不是那个《德》经在前《道》经在后的马王堆帛书本，而是通行诸本，如河上本、王弼本等。

的意义，成为彰显“道”的属性、功能的范畴。“道”的原创性集中体现在“自然”概念的提出和运用上。“道-自然”的原创性主要在于：

首先，它表征着宇宙万物的本然状态及其过程。在老子看来，宇宙根本的、与其本性同一的存在状态是自然。“自然”是指事物的“本然状态”。道对于万物来说其根本的德性（玄德、自然）是“生而不有，为而不恃，长而不宰”（五十一章），它依遵万物的本性自生、自长、自成，也就是说，“道”“认同”存在者“自己成为自己那样”，并按照“自己那样”存在和发展着、变化着，如同王弼所说，“在方法方，在圆法圆”。

其次，“自然”也是人生命的本真状态，是人“自在”“自得”的精神境界和生活智慧。当世人以种种“有为”和智巧，既冲击着自己的生存环境，也异化着人自身的质朴本性时，老子则进行着反向思考，即对宇宙、人生的负价值作探寻。这种自然主义的价值取向开出了一条与当时几乎所有的价值体系迥然有异的思想进路。老子认为，人合理的生存状态应该是“自然”的状态，即本真的、自主的生活状态，它体现了人生境界与自然宇宙的合一，也体现了一种个体的精神独立和意志自由。这里，老子把宇宙本体与人的生命意义统一起来，开创了异于儒家的道德价值追求、而以自然为本的“天人合一”体系。由此，“无为”就成为处理天与人、人与人关系的根本态度和方法。“无为”之“无”，蕴涵了一种对人的某一类行为的否定，即对依待、虚伪、巧智、造作、刻意雕琢等背离人性本真的行为或外在的、形式化的东西的否定。

再次，“自然”作为人面对宇宙万物应持的根本心态，就是守“静”“无恒心”。“道”从根本上说是“静”的，而“动”（躁）不过是它的暂时的、显现的状态。“莫之命而常自然”，“归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明”（十六章）。静是宇宙的本体，也是人生本真的常态。懂得这一点就是“明”，相反，“不知常”而“妄作”，就会带来很不好的结果（“凶”）。这样，“静”不仅是宇宙的第一原理，同时也是人格的本体，“守道”者就要保持平静和谐、恬淡无欲的淡泊心境。“静”作为一种境界，并非是独立于万物之外的空灵，而是即物而自静的状态。从人的生存本体论（自然）意义上说，“道”是境界的形上学。

最后，“自然”在社会生活中表现为“无为而治”的“治道”。尽管无为的治道在先前的政治生活中已有人提出，如所谓“垂衣裳而天下治”（《周易·系辞下》）“垂拱而天下治”（《尚书·武成》），然而那主要还是作为一种策略而尚未成为根本的治道理念。老子的无为而治则是宇宙本体论落实到现实社会生活的“自然之治”，它是老子“以道观物”从而对社会文化所带来的种种异化现象做了反思之后的理性选择。“无为而治”既是一种统治术（“道治”），即顺任自然、无所妄为、杜绝干预的治术，也是一种社会理想，即无制度安排、无等级差别的自然状态。所谓“治大国若烹小鲜”（六十章）“以无事取天下”（五十七章），此即基于“道”的统治术；主张统治者要“以道佐人主”（三十章），过一种“小国寡民”“使民复结绳而用之”（八十章）的生活，此即合于自然的理想社会状态。显然，这种理想社会与自然质朴的人性追求以及自由自得、恬淡无欲的人生境界相联系，“道”的本体论与“自然”的价值论在这里得到了完美的统一。

二、《老子》的诠释系统

原创文化一般是具有持久影响力的整体系统，它开创了一个以往没有的精神世界，因而可

以开悟当世、启迪后人，并不断地被诠释且在诠释中获得生命力。原创的东西虽“前无古人”，但“后有来者”。在中国哲学史上，《老子》即是这样的一种原创性文化典籍。

(一) 庄、玄哲理系统：本体论的彰显

现有资料表明，《庄子》是对《老子》进行解释发挥的最早文献。《史记》称“其学无所不窥，然其要本归于老子之言”。（《老子·韩非列传》卷六十三）唐陆德明《经典释文》说：“庄生独高尚其事，优游自得，依老氏之旨，著书十余万言，以逍遥、自然、无为、齐物而已。”可见《庄子》与《老子》有着明显的学术渊源关系。

庄子承继了老子的宇宙论，而更多地发挥了其本体论思想。从《庄子·大宗师》所说“道”具“有情有信”“无为无形”“自本自根”“自古以固存”“生天生地”等特征以及关于道“无所不在”“物物者与物无际”等说法来看，庄子明确认为“道”虽实存但不是实体，它是无限的、普遍的、与万物同一的，万物因得“道”而自然生灭，“圣有所生，王有所成，皆原于一”。（《庄子·天下》，下引只注篇名）“皆原于一”，成玄英疏：“原，本也。一，道。”即万物“皆本于道”，这些都透露出庄子确是以道作为万物存在的最后根据的。

庄子对于“自然”，除承继老子“天道自然”“因任物性”顺从规律、无为无造等意义之外，更多的是将其作为“至人”“真人”的心灵境界来加以发挥。其发挥有三：一是“顺物自然”“安之若命”。所谓“游无何有之乡，以处旷垠之野”，“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉”（《应帝王》）。二是任性逍遥，无为自得。庄子说：“逍遥，无为也。”（《天运》）又说：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”（《知北游》）如成玄英疏所说“无心因任”，才能逍遥自得，心旷神怡。三是虚静恬淡，寂寞无为，所谓“夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也”（《天道》）。四是“法天贵真，不拘于俗”（《渔父》）。法天之自然，贵道之本真，不为俗累，不为物役，心灵才能超越是非、功利、毁誉，达到“与天地为一”的境界。显然，“自然”有人格本体的意义。

到了魏晋时期，崇尚老庄成为风气。“魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》《庄》”，以迄晋代，注老谈玄者，多有数家。魏晋玄谈，以《老》《庄》《周易》为主，在思想上开启以儒解道、儒道合一的新思路。何、王注《老》，倡“贵无”之论；向、郭注《庄》，立“崇有”“独化”之说，并开出“庄子注郭象”的义理新风。《老子》的“道论”与“自然”的根本旨趣，被作了玄学式的解读和发挥。

何、王力图放弃《老子》“有生于无”的生成论，而立足于从万物存在本质的层面探讨物之为物的内在根据，从而提升了老子的本体论思维。何晏《道论》说：“有之为有，恃无以生，事而为事，由无以成。”（《列子·天瑞》注引）王弼进一步指出，“道”本是“未及其极”的，即它并不是最高的抽象，只有“无”才是最高的抽象，说：“穷极虚无，得道之常，则乃至于不穷极也。”（《老子注》十六章）他从《老子》“大音希声”“大象无形”的观点出发，通过“损之又损”即损象近道的方法，提出“无”才是世界的本体。在这里，“无”因为没有任何规定，反而能规定一切、成就一切。于是老子的“以道为本”遂转化为“以无为本”，《老子》被纳入了玄学理路。张湛的《列子注》则把佛教哲理引入道的解释中，把道释为“至虚”。

同时，“自然”命题也在玄学中得到了新的解释。如果说老子的“自然”对应的是人离开自然之道的“妄为”和巧智，那么王弼的“自然”则对应的是虚伪的“名教”。他说：“万物

以自然为性，故可因而不可为也。”（《老子》二十九章），又说：“仁义发乎内，为之犹伪。”（《老子》三十八章）即认为仁义等道德应是发之于内的自然真情的流露，而不应是刻意的造作，故主张“崇本息末”。此论遂成为社会批判思想的理论根据，如在嵇康、阮籍等的论说中。其后郭象在本体论和人生论两个层面又做了发挥。从本体论上说，万有都是“自生”“独化”的，即“不为而自然”的，它不依赖任何外在的“造物主”而独立生化；从人生论上说，“自然”即“无心以顺有”，由此而提出“自足其性”的“顺性”论和“足性逍遥”的解脱论。

（二）黄老系统：经验与致用

黄老之学不大关注《老子》的形上学，而把《老子》及其道论引向形而下的经验和实用方面。由于它以道家为主，兼融儒、法，并特别关注道与礼、道与法、道与气等关系以及社会治道、经验认识等等，因而表现出鲜明的经验论和实用化色彩。陈鼓应说：“‘道’的向社会性倾斜，是黄老学派对老子思想的一种发展，也是黄老道家的一大特点。”

在被视为黄老学的一些著作中，“道”常被明确释为构成万物本源的“精气”，如说：“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。”又说：“精也者，气之精者也。”（《管子·内业》，以下只注篇名）“道”在这里同于无形而实有的“精气”，并以此说明宇宙万物的本源。还说：“虚无无形谓之道。”“道在天地之间，其大无外，其小无内。”（《心术上》）在这里，《老子》“道”的无形、无名、隐晦等特征，黄老之学把它们解释得既隐微又显明，既高远又切近、既虚无又实有，从而使抽象玄远的“道”更具具体性和可操持性。这为它在体系上趋向社会化做了思想上的铺垫。

“道”与“礼”“法”等相结合，是黄老道论的又一特点。黄老之学遵循“以无为之谓道，舍之之谓德，故道之与德无间”（《心术上》）的方法论原则，使得通行本《老子》中“道”与“礼”“法”的对立，在这里被调和了。《黄帝四经·经法》肯定了“法”的作用，即“引得失以绳而明曲直”，同时赋予“法”以本体论的根据，说：“道生法。”《管子·心术》也说：“事督乎法，法出乎权，权出乎道。”“礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。”在“道”的基础上，黄老之学建立起不同于儒家的新的社会秩序，即既合乎礼法又合于自然的新秩序，秩序与自由被统一起来。这种观念在《文子》等黄老著述中也多有体现。

把道家的政治智慧通过“无为”和“自然”进一步推展，更突出“自然”的规律义，也是黄老释《老》的一个重要特点。黄老吸收了《老子》“静观”思想，强调“道贵因”，但排遣了无为的消极性，主张“缘理而动”，即要认识和遵循事物的规律而为，反对主观妄为。《心术上》说：“无为之道因也，因也者，无益无损也。”放弃庄子无所事事的消极态度，主张顺应事物规律的积极作为，几成为黄老学派的一致主张。将老子的“无为”引向具体的政治实践，讲“君无为而臣有为”，这在《慎子》《管子》四篇《文子》等书中都有明确的表述，从而使老子的“无为”更具实际的操作性。黄老派有时也与养生相联系，如《老子河上公章句》，然此注后又被道教养生家所汲取。

（三）道教诠释：神道、仙道与养生修炼

魏晋南北朝时，《老子》对道教的理论化、哲理化起了重要的作用。道教在发展中渐尊老子为教祖，《道德经》也被当作道教的最高经典加以崇奉。许多道士都曾为《老子》作注，《老子》义疏之学到隋唐进一步升温，仅道士注疏解释《老子》者就有三十余家。宋明时北方

全真派、南方正一派仍有关于《老子》的新解，从而形成了连绵不断、别有特色的《老子》道教诠释系统。

道教不同时期及各派对“道—自然”的界说虽然有同有异，但大体上说有以下几种共通之处：

一是“道”被解释为独立的超自然的神灵。在《老子》那里，“道”本来是排斥鬼神的，“以道莅天下，其鬼不神”（六十章），道在“象帝之先”（四章）。但《老子》关于“道”的无形无象、玄虚以及生万物的特征，为道教将“道”释解为超自然的神灵留下了充分的思维空间。桓帝时有《老子圣母碑》称：“老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元。”（《太平御览》卷一）此已将老子与道合而为一。此后，道教改变了《老子》的思维路向，对“道”作了宗教性和神学化的解释和阐发，而且这种解释和阐发与对老子本人的神化亦步亦趋。例如，陶弘景的《真灵位业图》将上清派所奉神灵安排位次，所列最高次位者即居于玉清境上的“上合皇道君应号元始天尊”。此神亦与道（老子）合一，其后各阶次诸神亦皆体现了道、神（仙）合一的特征。楼观道充分利用历史上所谓老子过函谷关为尹喜说《道德经》的传说，将老君视为“道”的化身。唐代更推尊道教，有关“太上老君”“元始天尊”的称谓和神异故事在道书中屡见不鲜。

二是“道”又被解释为“仙道”。魏晋神仙道传人葛洪把“道”释为“玄道”“仙道”。他利用《老子》所说“谷神不死”“长生久视”等说法，建立起一套旨在宣扬长生不死、肉体成仙的仙道学说。其“仙道”也称“玄一之道”或“玄道”，以此作为其养生和成仙的根据。其仙道包括还丹金液为核心的“仙术”和“思神守一”为中心的“道术”。仙道学说的出现标志着道教丹鼎派的成熟，也说明《老子》的“道”已被方术化。受佛教影响，也有把“道”释为“觉”的，如《太清金液神丹经并序》：“道之为言觉，觉犹悟也。”（《云笈七籤》卷六十五）

三是“重玄”说对“道”作了颇有深度的理论开启。所谓“重玄”，即吸收《庄子》的“心斋”“坐忘”和佛教破除妄执的思想，对《老子》中“玄之又玄，众妙之门”一句所做的一种新解。成玄英以佛教的遣除“滞着”（即“能所双忘”）解释“玄”，认为老子的前一“玄”，是要遣有、无之“滞着”，后一“玄”则是要遣“不滞之滞”，这种所谓的双重遣滞即为“重玄”。按《老子》本意，“道”是宇宙幽深玄远的本根，而重玄家则以既不执有、也不执无，甚至连有、无之念头也不执着来释“玄之又玄”，将其释之为“澄心遣欲”、双遣真妄、物我双忘而“与道冥合”的神秘境界。其他重玄家说法虽有异，但也大体不离此旨。

道教对“自然”的解释，既不同于老子的“自然无为”，也不同于玄学家主要作为生活态度的“无心以顺有”“无心因任”，更不同于黄老之学的“舍己而因物为法”即对规律的强调，其特点在于突出长生久视的理念和“修真”“养生”之术对人自然生命过程的作用，并将其纳入生命哲学的范围。道教尝把自然说成是“道之真”即道之“真性”，如《太上玄妙经》说：“道曰自然者，道之真也；无为者，道之极也；虚无者，德之尊也。”《混元皇帝圣纪》说：“老君者，乃元气道真，造化自然者也。强为之容，则老子也。”事实上，道教讲的“守静”“行气”“导引”等种种修真之术，都始终贯穿着避免主观强制的自然主义。

（四）佛教诠释：“道”即涅槃，即觉，即佛；自然即因缘

佛教在中国广泛传播的时候，曾不可避免地发生过与中国传统道家、道教的冲突与交融，

魏晋时期名僧广为研习道家典籍、在其论著中引证并解释《老子》的情况经常出现，于是形成佛教对《老》《庄》的独特诠释系统。

对《老子》的“道”作佛学式解释或道佛互释，最平常不过的是将“道”或释为“涅槃”，或释为“空”，或释为“觉”。较早将老、佛互释的，是“尝读老子”的佛教高僧僧肇，其所著《肇论》，既以老庄释佛，也以佛释老庄。元康《肇论疏下》说：“老子云：‘天网恢恢，疏而不漏。’借语以明涅槃也。”显然，“道”的无所不在被释为涅槃佛性的恒久永住，《肇论疏》引《老子》“有大患者，为吾有身。及吾无身，吾何患也”。并解释说此为“超度四流”，“亦可直谓诸法体性毕竟本空”，“言此涅槃，毕竟性空”。此又将“道”释为佛教的“空”；又有释为“菩提”或“觉”的，如《金狮子章云间类解》说：“菩提，此云道也，觉也。”佛教尝释“佛”为“觉”，故“道”有时与“佛”“心”相通。《宗镜录》卷二十六谓：“佛是自心义，亦名为道，亦云觉义。觉是灵觉之性……亦是心。心即道，道即佛，佛即是禅。”以道佛为不二之法门。《楞伽师资记》卷一释《老子》“窈兮冥兮，其中有精”为“外虽亡相，内尚存心”。佛教有时也释“道”为“灵知”的，如释法琳说：“道是智慧灵知之号。”（法琳《辩正论》卷六）或释“道”为“导”的，如说：“道之言导，导人至于无为。”（见《弘明集》卷一）“夫佛也者，体道者也。道也者，导物者也。”（《弘明集》卷三）在《老子》中，“道”也称为“一”，释氏湛然则以“一”释佛之“四谛”，说：“若集得一谓灭谛，因缘得一谓无明……六蔽得一谓至彼岸。”（《止观辅行传·弘决卷》第五之四）此将“道”视为“四谛”的根据，道显然与佛相通。

把《老子》的“自然”与“因缘”相贯通，是佛教释老的又一特点。佛教认为，“菩提自然生，则一切果报不由修得”（延寿《宗镜录》卷四十六），故佛教尝以“因缘”释“自然”，认为一切事物的流转，皆为因果缘起所造。故在修佛之时就要随缘而解，缘来不挡，缘去不留，一切随缘。由此，佛教尝将“因缘”与老庄之“自然”对应，如说：“佛者以因缘为宗，道者以自然为义。自然者无为而成，因缘者积行乃证。”（《佛祖历代通载》卷十）虽然佛宗因缘，道宗自然，但因缘即有自然之义，故延寿释《老子》“道法自然”一句时说，此“谓虚通曰道，即自然而然，是虽有因缘，亦成自然之义耳”（《宗镜录》卷七十二）。在这里，道、自然、因缘是通一不二，缘起缘散，皆为自然。佛教还尝将《老子》“清静无为”释为“寂灭”。朱熹认为“清静无为”是“佛家偷得老子好处”，然释为“寂灭”，此又“不足以垂世立教，于是缘业之说、因果之说、六根六尘四大十二缘生之说，层见叠出，宏远微妙。然推其所自，实本老子高虚元妙之旨”（《文献通考·经籍考》五十二）。佛僧注《老》《庄》，以支道林注《逍遥游》最为有名，其以佛释道曾被视为“标新理”。通过对“道”和“自然”的诠释，佛教也受到道家那种高远玄妙之旨的启示，从而在本体论上有了大的升华。

（五）儒学（理学）系统：本体的阐释，经世的取向

传世的《老子》文本将“道”与儒家的“礼”“仁”置于对立的地位，但道、儒的相互吸收早就开始了。儒对道的吸收尤其体现在对《老子》“道”“自然”的诠释过程中。《中庸》有“率性之谓道，修道之谓教”的说法，“道”被改造为儒家伦理的准则。迄唐代韩愈写《原道》，认为老子是“去仁与义”而言道，他则主张“合仁与义言之也”，解释“道”为“由是（按：即仁义）而之焉之谓道”，道即为“仁义之道”，韩愈由是而提出所谓“道统”说。宋儒

后来接着孟子后中绝了的“道统”，将此道与道家、道教、易学、佛教等思想结合起来，作了充分的发挥和创造，提出了一个贯通天、人，融通本体与工夫、知识与价值的庞大的理学体系。宋初“合老庄于儒”的周敦颐，把《老子》的“无极”（道）与《易》的“太极”结合起来，提出“无极而太极”的命题，又吸收道教的相关图式，创造了一幅《太极图》，还著有《太极图说》，不仅用以揭示宇宙万物生成的过程，更重要的是为其所尊奉的儒家经世济民的社会政治理想和“中正仁义而主静”的道德修养方式提供一个本体论的根据。二程和朱熹的“理”固然也有其他的渊源，如佛教的“真如佛性”和华严宗的“理”，但是“道”也被轻而易举地改造为宇宙万物形而上的最后根据“理”亦是不争的事实。原在老庄那里“无所不在”的“道”，在这里变成了“其张之为三纲，其纪之为五常”的“无所适而不在”的“理”。（《晦庵集》卷七十）道即理，故理学亦称道学。朱熹有时也将二者略作区分，说“道是统名，理是细目”，“道字宏大，理字精密”（《朱子语类》卷六）。不过道与理在程朱看来都是形而上者，“理也者，形而上之道也”（《朱文公集》卷五十八）。总之，老子的“道”经过宋儒所做的一番融通，成为理学家阐述本体、用以经世的核心概念。

（六）近现代及当代“新道家”的《老子》诠释：中西会通

随着中国社会的近代转型和现代变革，《老子》也被一些学者做了新的富于时代精神的诠释，这些学者被称为“新道家”。陈鼓应把近现代新道家分为三个时期：其一，以魏源等为代表，寻求老学经世致用的努力。魏源著有《老子本义》，称《老子》为“救世之书”，力图发挥老子革新救弊的作用。其二，西学东渐后，严复、章太炎等人在自由、民主思潮激荡下，以道家文化为中介，力图沟通中学与西学、传统与现代的努力。严复称“《老子》者，民主之治之所用也”，努力使道家传统适应现代社会之要求。其三，“五四”以后，有学者如胡适将《老子》释为“革命的政治哲学”，并特意推崇老子的“无为”理念，以为无为合于现代民治主义思想。

被称为“当代新道家”的一批学者，则“发现了道家思想的现代性和世界意义，并发展出它的现代形式”（董光璧语，转引自陈鼓应）。在“96北京道家文化国际研讨会”上，有学者首次提出“当代新道家”的称号。一些青年学者的学术论文称严复、章太炎、金岳霖、方东美等人为“当代新道家”。严复是在中国最早引进西方进化论和天赋人权论的学者，他在诠释道家思想时，尽可能将《老子》的思想与传统儒、释及西方的民主自由等观念相沟通。如他对道的解释是：“老谓之道，《周易》谓之太极，佛谓之自在，西哲谓之第一因，佛又谓之不二法门。”^①他把《老子》的“自然”释为“无待而然”即自由，将老子的“安”“平”“太”释为颇具现代意味的自由、平等、合群。显然，在严复那里，对《老子》的解释处处渗透着现代自由民主的精神。对《老子》和道家作了独特的开创性工作的也许更推金岳霖，他在《论道》中说“道是式-能”，以“式”“能”解“道”，从而对在《老子》那里本只可直觉的“道”，作了清晰的逻辑解析，还将无极、太极、动静、无有等范畴组成了一个严密的逻辑系统。至于方东美，更以“道”统贯儒、释，将老子的道与孔子“吾道一以贯之”之道、佛教华严宗的“一真法界”统汇贯通，并最终落脚到大乘佛教。此外，熊十力、冯友兰等学者也对道家作了

^① 《严复集》第4册，第1084页。

富于时代性的新解。

其实，在中国历史上对《老子》的思想阐释不只这六大系统，还有一些影响不大但也有特点的诠释，如唐代王真的兵家系统，以唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖为代表的皇帝对《老子》的政治诠释系统等。此外，还有清代学者多立足于考据和训诂的《老子》注解，此不赘。

《老子》在中国思想史上被多向诠释的事实，有力地证明了它在中国哲学史、文化史上作为源头活水的原创地位；也正是这种多向度诠释，形成了中国文化传统中一个重要的方面。但也必须看到，这种种诠释的系统在发展原创的同时，也在客观上起着如海德格尔所说的“遮蔽真理”的作用，甚至“使原创的精神智能受到遮蔽或异化”（杨适语）。因此，本文的目的不仅仅是揭示《老子》被多向开启的事实，还在于进一步通过“去蔽”而返回原创，以澄明真理。当然，从诠释学的观点看，这似乎是一个永远难以完成的任务。

参考文献

[1] 陈鼓应：《先秦道家研究的新方向》1995年版，载《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社2003年版；《道家思想在当代》，载《道家文化研究》第二十辑，三联书店。

[2] 古籍：《老子》《庄子》《论语》《尚书》《周易》《管子》《慎子》《文子》《史记》《列子》《黄老帛书》《太平御览》《云笈七籤》《肇论》《辩证论》《弘明集》《止观辅行传》《宗镜录》《佛祖历代通载》《文献通考》《晦庵集》《朱子语类》《朱文公集》等。

[3] 《严复集》，中华书局1986年版。

[4] 杨适：《关于原创文化研究的一些思考》，载《原创文化与当代教育》，社会科学文献出版社2003年版。

《老子》第一章札记：两个语文学疏证及哲学阐释*

郑开**

围绕着《老子》的阐释已持续了千百年之久，《老子》的注疏解说也已经有千百种之多。如果《老子》注疏是关于《老子》的某种“笔墨官司”的话，那么这场旷日持久的“笔墨官司”累积了“汗牛马、充栋宇”的“档案”与“卷宗”。其中，历来注家都十分重视阐释《老子》首章，没有例外；而且他们对《老子》的“歧解”也体现于首章的阐释之中，例如首句“道可道，非常道；名可名，非常名”就不知引起了多少争讼！河上公把《老子》首章题名“体道章”，也多少说明了它的重要意义^①。可以说，《老子》首章就是理解《老子》的“众妙之门”。“众妙之门”这个词就出于《老子》首章，而我们这里将要探讨的两个问题之一，就是追究“妙”的本字；另一个乃是辨证“无名天地之始；有名万物之母”的句读问题。然而，我们的最终目的，与其说是“语文学疏证”，还不如说是在语文学疏证的基础上进行哲学阐释更为恰当。

（一）自王安石（介甫）以来，《老子》第一章中的下面两句话就一直存在着属读或标句上的分歧：

无名天地之始；有名万物之母。故常无欲以观其妙；常有欲以观其微。

这句话的“属读问题”是：它是读作“无名，天地之始；有名，万物之母”“常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微”，还是读作“无，名天地之始；有，名万物之母”“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微”？这一问题尤为重要，可以说它是理解老子哲学的“兵家必争之地”。显然，上面提到的两种句读（标句）的意味不同，哲学意义更是判若云泥。那么，这种理解上的分歧是从什么时候开始的呢？宋代学者王应麟说：“《老子》首章以‘有’‘无’字下断句，自王介甫始。”（《困学纪闻》卷十）人们称“有”“无”字断句为“新读”，始作俑者

* 原载于《清华大学学报（哲学社会科学版）》2008年第1期，第82-88页。

** 郑开（1965-）男，安徽人，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

① 《老子》原来没有章名，通行诸本、道藏傅奕《古本》马王堆帛书甲、乙本及郭店楚简本都“一仍其旧”。《老子》章名出自河上公之手。

就是王安石。实际上，王安石的“新读”开辟了宋代以降的注《老子》风气^①，以至“宋儒多在‘无’字断句”^②，而且影响所及，宋代及其后的不少注释家以及现代研究者都接受了“新读”，例如，朱谦之的《老子校释》和陈鼓应《老子注释及评介》。王安石“新读”的影响还渗透于宋徽宗《御注》、释德清《憨山注》以及马一浮《老子注》之中，因为他们部分地采纳了王氏“新读”^③。话说回来，王安石的“新读”固然可以称作胜解，“异议”仍然不少，据说朱熹就对此不以为然。下面就此问题略加辨证。胡适的看法比较奇怪，他的句读是：“无名，天地之始；有名，万物之母。常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。”前一句以“名”顿，仍从旧训，后一句于“有”“无”为断，与王安石相同，其取舍不同若此。胡适说：“常无、常有作一顿，以两欲字为顿，乃是错的。”^④其实，“两欲字为顿”与古读正合，恐怕并不为“错”。反而胡适语焉不详，没有解释“两欲字为顿”究竟为什么是“错的”理由。

王安石的句读所以称为“新读”，乃是相对“旧读”而言，也就是说，宋以前的注疏皆以“有名”“无名”“有欲”“无欲”属读。考宋以前文献材料，例如，唐玄宗开元《御注》和司马承祯《坐忘论》^⑤，以及汉晋以来《老子》古注（包括残注），可以知道“有名”“无名”“有欲”“无欲”诸语词乃老子哲学中的固有概念^⑥，岂容割裂？晚近出土的马王堆汉墓帛书《老子》甲、乙本为我们提供了“关键性的证据”：

无名万物之始也；有名万物之母也。□恒无欲也，以观其眇；恒有欲也，以观其所
皦。（甲本）

无名万物之始也；有名万物之母也。故恒无欲也，□□□□；恒又（有）欲也，以观
其所皦。（乙本）

两本“恒无欲也”，“欲”下有一“也”字，足以证明古本《老子》以“有欲、无欲”为断而不是以“有无”为读；据此，上两句也应读作“有名、无名”。现在我们确信，《老子》古读为“有名”“无名”，“有欲”“无欲”，而不是王安石所读的“有”“无”。然而，“新读”

① 王安石曰：“无，所以名天地之始；有，所以名其终，故曰万物之母。”又于“故常无欲以观其妙；常有欲以观其微”句《注》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。”容肇祖辑：《王安石〈老子注〉辑本》，中华书局1979年版，第1-2页。

② 徐梵澄：《老子臆解》，中华书局1988年版，第1页。蒙文通说，荆公注《老子》，援佛学入道家，是他的创见，“承其流者王雱、吕惠卿、陆佃、刘泾之徒”。此外，苏辙、陆象山亦从王荆公之新读。蒋锡昌说：“详此二句，王弼、孙盛之徒，并以‘无欲’‘有欲’为句；司马光、王安石、范应元诸家，则并以‘无’字、‘有’字为句。”蒋锡昌：《老子校诂》，成都古籍书店1988年版，第1-2页。

③ 柳存仁：《和风堂文集》，上海古籍出版社1991年版，第225-227页；释德清：《老子道德经憨山注》，台北：新文丰出版公司1973年版，第51-52页；马一浮：《老子注》，见《学术集林》卷五，上海远东出版社1995年版，第4-5页。

④ 胡适：《中国哲学史大纲》卷上，中华书局1987年（重印）版，第61页。

⑤ 司马承祯《坐忘论》引“常无欲以观其妙”，继言“当须虚襟而受之”，可见应于“无欲”为断。

⑥ 例如，《史记·日者列传》引老子曰：“无名者万物之始。”河上公《章句》曰：“无名者谓道，道无形，故不可名也……有名谓天地，天地有形位，有阴阳、有刚柔，是其有名也。”严遵（君平）《道德指归》：“有名者之为化也……故为万物母。”按此条系《指归》佚文，转引自蒙文通：《严君平〈道德指归论〉佚文》，见《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第128页。“有名，非道也；无名，非道也。有为，非道也；无为，非道也。无名而无所不名，无为而无所不为。”“无名无朕，与神合体，天下恃之，莫知所以，变于虚无，为天地始。”“无欲者，望无望；观其妙者，鉴太清也。”此两条亦佚文，转引自王德有：《老子指归辑佚》，附于王氏点校《老子指归》内。王弼《老子注》：“无名，天地之始；有名，万物之母。”曰：“凡有皆始于无，故未形无名之时则为万物之始，及其有名有形之时，则长之育之亨之毒之为其母也。言道以无形无名始成万物。”《邓析子·转辞》：“故无形者有形之本，无名者有名之母。”正如蒋锡昌所说，司马光、王安石、苏辙辈读此皆以“有”字、“无”字为逗，不知“有名”“无名”为老子特有名词，不容分析；同样，“无欲”“有欲”皆老子特有名词，不可分割。蒋锡昌：《老子校诂》，第1-2页。

不合“古谊”反倒表明了王安石的“新读”是别出心裁的阐释，我们钩沉、辨证“旧读”或“古谊”，目的是阐明老子哲学中的“无名”概念，而没有厚此薄彼的意思。总而言之，“有名”与“无名”“有欲”与“无欲”确是《老子》古读，而且“无名”概念还是老子哲学中的最重要概念之一。当然，《老子》中也曾出现了“有”“无”的字样，这又如何解释呢？我们认为，《老子》中出现的“有”“无”语词与其说是抽象概念，还不如说是“有形”“无形”“有名”“无名”“有为”“无为”“有欲”“无欲”的略语而已^①。吕思勉说：“古书中语具体者多，抽象者少。”（《经子解题》）蒙文通说：“周秦性、道之辩不议空、有，自印度思想入诸夏而六代议空、有者纷纷。”^②吕、蒙二氏的说法似乎有助于我们准确理解老子哲学中的语词和概念^③。

（二）“无名”是老子哲学中的关键概念，有必要予以深入阐释。《老子》既言“道隐无名”（《老子》第四十一章），司马迁又称“老子以自隐无名为务”（《史记·老子申韩列传》）。可见，“无名”就是老子哲学的核心概念。我们理解老子所说的“道”，亦不能不诉诸“无形”“无名”概念，因为“无名”“无形”乃是道的基本“性质”，也是老子阐明“道的真理”的切入点，岂容割裂！我们还知道，“形名相耦”乃是道家哲学的重要基石^④。那么，我们说“无名”是老子哲学中最重要、最基本的概念之一，也许并没有夸大其词。

古典文献中出现的“名”，往往兼具了政治与语言双重意涵。首先，“名”具有语言甚至知识之意味，《释名·释言语》曰“名，明也”表明了这一点。实际上，《老》《庄》已经确立这样的观点：通过“名”的建构作用，有形的物才能在人们的思想中被把握。也就是说，道家先哲比较明确地认识到，形形色色的万物之所以能够被感知和被思考，乃是因为它们是由“名”即概念思维所建构起来的^⑤。其次，“名”还是社会政治制度的抽象形式，或者说，“名”表征了建构于其中的社会实在（social reality）。政治意味的“名”包含了两层意思：第一，权力结构诉诸名分原则的建构；第二，“名”又是社会政治秩序的符号形式。《国语·鲁语上》曰：“黄帝

^① 也就是说，《老子》中出现的“有”“无”字例，其实就是“有形、有名”“无形、无名”的略语而已，例如，“天下之物生于有，有生于无”（《老子》第四十章）、“有无相生”（《老子》第二章）、“有之以利，无之以用”（《老子》第十一章）。关于《老子》第四十章“有生于无”，历来的注疏语焉未详，惟李荣《道德经注》最得古谊：“有者，天地也，天地有形故称有。天覆地载，物得以生，故言生于有。无者，道也，道非形相，理本清虚，故曰无。”（蒙文通：《道书辑校十种》，第618页）《列子》曰：“有形生于无形，则天地安从生？”《淮南子·说山训》曰：“有形出于无形，未有天地能生天地者也，”或许就是“有生于无”的注解或阐释，也就是说，“无”即“未形”，“有”即“有形”。而且，《淮南子·俶真训》明确地说，“有”就是“万物始有形兆也”，“无”就是“无可名也”。可见，所谓“有”“无”不仅意味着“有形”“无形”，也意味着“有名”“无名”。以此类推，我们可以认为《老子》第二章“有无相生”其实就是表述了“有形”和“无形”，“有名”和“无名”相辅相成的思想。这个解释虽然有点自我作古的意思，倒也不是“于古无征”，魏源认为《老子》第二章抽绎了“常名（案即有名）、无名之旨”，也就是说，“圣人知有名之不可常”，所以从根本上说“不居其名”，所谓“有名之美善，每与所对者（案即无名）相与往来兴废”。魏源：《老子本义》，上海书店1986年诸子集成本，第1-2页。

^② 蒙文通：《蒙文通学记》，三联书店1993年版，第11页。

^③ 实际上，老子的确没有抽象意义上的“无”的概念，相反，他经常提到的词是“无有”，例如，“无有人无间”（《老子》第四十三章）、“盗贼无有”（《老子》第十九章）。现在我们再来讨论一下《老子》第十一章的句读和理解问题。既然“无有”乃老子常辞，那么第十一章所言“当其无有……之用”数语的句读，似乎应当在“有”下断，读作：“当其无有……之用（也）。”关于《老子》第十一章（“卅辐共一毂，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）有之以利，无之以用”）的句读，各家间的分歧不小。通行的王弼本以“无”为断。然而，河上公《章句》云：“无有谓空处。”（钱坫：《车制考》引，《皇极经解续编》卷二百一十六）似乎以“无有”为读。毕沅引《考工记》“利转者，以无有有用也”，主张以“有”字断句，朱谦之《老子校释》从之。而“有之以利，无之以用”中的“无”也是“无有”的省略语。

^④ 郑开：《道家“名学”钩沉》，《哲学门》第六卷第1册，北京大学出版社2005年版，第37-70页。

^⑤ 同上。

能成命百物，以明民共财。”韦昭《注》曰：“命，名也。”这种“名”“命”其实就是某种建构作用，诚如黄老帛书《道原》所说：“分之以分，而万民不争。授之以其名，而万物自定。”

实际上，“名”可以看作是“礼”的抽象形式，而人们亦确曾以“名教”代替“礼教”。孔子提出的“正名”，如果不从政治社会层面进行解读，就无论如何也不能透彻了解“名”的意义。而且，也只有从政治社会结构（礼）的层面进行阐释，才能真正直观老子哲学的现实基础和历史意义，才能洞见高物外“道”的精神境界，揭示“名”与“无名”之间的张力。儒家学者向来热衷于批驳老庄“非毁仁义，屏拨礼学”，以为“大逆不道”。然而，从“同情之了解”的角度看，“无名”概念还包含了深宏而肆的重要意义。老子拈出“无名”概念，“醉翁之意不在酒”（哲学），而在乎现实诉求（政治）。“无名”是“名”的反面，也是“名”的对立面；它深刻质疑、否定、解构了“名”——封建宗法的政治社会制度及其意识形态。例如，老子说：

大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。（《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。（《老子》第三十八章）

《老子》第十九章“绝仁弃义”，郭店竹简《老子》甲本作“绝伪弃诈”。曾经有论者据此以为老子并没有反对仁义的意思，当然是误解^①。《老子》反对仁义，明确无疑，没有什么可以商榷的余地。扬雄曰：“老子之言道德，吾有取焉耳。及搃提仁义，绝灭礼学，吾无取焉耳。”（《法言·问道》）班固曰：“（道家）及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义。”（《汉书·艺文志》）韩愈亦谓，老子所谓“道”“德”，“去仁与义之言也”（《原道》）。这充分说明，《老子》所说的“道”“德”不仅不是“仁义”，而且还是“仁义”的反面。《老子》思想的深刻性在于：从哲学上深入反思了“仁义”，而且深刻质疑、批判了仁义建构于其中的礼乐制度，甚而批判了一切扭曲和掩盖素朴人性的“文”与“伪”（即文化符号）。《老子》彻底颠覆了仁义（意识形态）和文化（制度设施），从而质疑、反思和驳斥了儒家标榜的人文理性；深刻地怀疑任何道德（morals）、文化和大多数制度的价值和意义，慧眼独具地看到了自然人性（physis）在知识、意识形态、话语和制度性场合（nomos）中的必然困境。《老子》经常以“大仁不仁”“至仁无亲”“上德不德”这样独特而吊诡的语式（因为深刻而复杂的思想已使语言外壳发生变形）反复阐明了“德”（aretē）超越于仁义忠信，揭露了后者出于具体的、经验的伦理规范，是封建宗法社会政治结构之附庸。因此，《老子》关于人性与政治的论点，大都具有自然主义的倾向^②。

^① 或“绝为弃虑”。参见李零：《郭店楚简校读记》，北京大学出版社2002年版，第15-16页。

^② 例如，《老子》第七十九章曰：“天道无亲，常与善人。”《列子·符言》曰：“天道无亲，唯德是与。”恐怕就是西周以来“天道无亲，唯德是辅”（《左传·僖公五年》引《周书》曰：“皇天无亲，惟德是辅”）的“转写”。细味之，《老子》所说的“天道”更倾向于“自然”，即所谓：“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？”而《左传》所载的“天道”已经包含了深刻的人文理性因素在内。

总之，“无名”展现了道家独特的思想深度与力度，表现了老子力图通过超越于“名”之上的视野批判“名”驾驭“名”的精神取向，从而为新制度的创设开辟道路。这难道不是——今天我们置身于其中的——变动时代的哲学诉求么？

二

下面讨论《老子》首章第二句以下数语，因为这几句话中反复出现了“妙”字，而这个“妙”字却很值得探讨：

，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。

其中的“妙”字，一般解释为“微妙”（例如王弼），或者“要妙”“道要”“玄妙”（例如河上公），似乎非常契合老子所说的“要妙”（《老子》第二十七章）^①。在各种白话翻译及外文译本中，“妙”都译作“微妙的”“奇妙的”和“神奇的”。然而，许慎《说文解字》无“妙”字，“眇”即“妙”字。段玉裁认为凡细小、微妙都是“眇”字的引申义。实际上，西汉著作（例如《史》《汉》《淮南》和陆机《文赋》）中常有“眇”字而没有“妙”字^②。因此，我们怀疑《老子》通行本中的“妙”字，原本也许作“眇”字；换言之，“妙”的本字就是“眇”。通行本中的“妙”，马王堆帛书甲、乙本皆作“眇”：“以观其妙”作“观其眇”，“众妙之门”即“众眇之门”，“微妙”亦即“微眇”（《老子》第十五章）^③，“要妙”乃是“眇要”（《老子》第二十七章），这是《老子》诸版本中“古谊”独存的孤例，于省吾更是辨明了“要妙”其实就是“幽眇”（《双剑谿诸子新证·老子新证》）。那么，追究《老子》“妙”字“古谊”又有什么意义呢？从语文学（philology）上说，“眇”字不是通于“妙”，或者训为“妙”么？徐梵澄曾提示了其中的“窍门”，他说：

“眇”通“妙”，皆训微细。与妙丽之义无关。^④

显然，把“眇”解释为“妙”，并且依然把“妙”理解为“玄妙”“神妙”“妙丽”，只是一般意义上的、甚至有点儿笼统的理解，从思想上来推敲，这种语文学解释反而容易掩盖了道家思想的根本旨趣^⑤。相反，也可以通过“妙”和“眇”之间裂隙洞见到老子哲学细微深邃的地方。王弼《注》曰：“妙者，微之极也。万物始于微而后成，始于无而后生。”这个解释值得玩味。《老子》以及其他古籍（例如《楚辞》）中的“眇”，具有微细、模糊（客观意义上），视之不谛、看不清楚（主观意义上）的意思^⑥。可见，老子借用“眇”表示“道”的视觉特征，换言之，“眇”就是“道象”的“摹状词”。《管子·幼官》曰：“听于眇故能闻未极，视于新故能见未形，思于浚故能知未始。”

① 按《楚辞·九歌·湘君》亦言：“美要眇兮宜修”，其中“要眇”，诸家解释纷纭，莫衷一是。”

② 例如，段玉裁《说文解字注》所引文句以及《淮南子·要略》等篇什。

③ 按：《管子·水地》提到的“微眇”，正是《老子》通行本所说的“微妙”。

④ 徐梵澄：《老子臆解》，第2页。

⑤ 通假字并不总能解决思想史上的问题。即便是在一般的语文意义上，“眇”“妙”二字仍有显著的区别，秋波流转的“妙目”当然不是“睁眼瞎”（“目眇”）或者“独眼龙”（“眇一目”）。

⑥ 《楚辞·九歌·湘夫人》：“目眇眇兮愁予”之“眇眇”，洪兴祖《楚辞补注》解释为“望之不见”。

显然上文中的“钞”即“眇”字。何如璋说：“‘钞’当作‘眇’，细微也。听而得之，则远而无极者能闻矣。”陶鸿庆认为：“‘钞’当作‘眇’，故尹《注》训为深远。”按，“眇”即“妙”的异体字。上引《管子·幼官》前文云：“教行于钞，”陈奂曰：“‘钞’读为眇。《方言》云：‘眇，小也。’”戴望《管子校正》云：“‘钞’当为‘眇’之借字。眇，本训目小，引申之为微眇义。《易》王肃本‘眇万物而为言’，今本作妙。下文‘听于钞’亦当读为眇。尹《注》训为‘深远’，得其义。”^①我们认为，《管子》“教行于钞”，即《汉书·贾谊传》“起教于微眇”。据王力分析，“眇”“眇”“妙”“秒”“眇”诸字都是同源字，都有“细小”的含义，其中眇、秒、眇、渺同音，秒、妙（眇）迭韵^②。章太炎说：“然凡眇、秒、眇、眇诸字，皆有小谊；故汉世多言微眇，亦无失也。”^③而且，眇、秒、眇、妙、渺都可以引申为“视之不谛”。

应该说，早期的思想文献中的“眇”比“妙”更能反映道家思想的内容与特征。“眇”字固有的“细微”“看不清楚”的含义，一方面与“希”“夷”“微”相近；一方面又反映了“昏昏、闷闷”的状态，而与“昭昭、察察”相对。《淮南子》经常出现这种表示细微、幽深的“眇”以及“玄眇”，却不见使用“妙”字的例子，例如，《齐俗训》曰：“抱朴反真，以游玄眇”，“入于冥冥之眇”，“朴至大者无形状，道至眇者无度量”。《要略》还提到了“玄眇”语词。总之，汉代著作中“眇”字似乎要比“妙”更为多见。因此，《老子》首章中“妙”的本字应是“眇”（微细）^④，这种判断是不是“正本清源”？

（二）《老子》首章中的“微”“玄”诸字亦值得注意：“微”“眇”二字恰好对文，而且“玄”又是“眇”的“近义词”。

“微”，一般认为指“空窍”，或者“尽处”^⑤，然而敦煌甲本作“皦”，帛书甲乙本皆作“皦”，朱谦之认为：“宜从敦煌本作‘皦’。十四章‘其上不皦’，景龙碑本亦用‘皦’，是也。”朱谦之又引《一切经音义说文笺》卷七所载的说法：

《诗》有“有如皦日”，《诗传》云：“皦，光也。”《说文》古本旧有“皦”字，后世或借用“皎”。“皎”，月之白也，《诗》“月出皎兮”是也。或借用“皦”，皦，白玉之白也，《论语》：“皦如”是也。字义各有所属，“有如皦日”之“皦”，确从日，不从白也。^⑥

于省吾更加详赡地抽绎了“微”字的语文学线索：

河上公《注》：微，归也。常从有欲之人，可以观世俗之所归趣也。王《注》：微，归终也。凡有之为利，必以无为用，欲之所本，适道而后济，故常有欲，可以观其终物之微也。按微，彭耜谓黄作窍，毕沅谓李约作傲，敦煌本作皦，皦即皦。十四章：其上不皦，

① 郭沫若：《管子集校》引，《郭沫若全集·历史编》第五卷，人民出版社1985年版，第228页、第216页。按：《方言》曰：“眇，小也。”（十三）“眇，小也，木细枝谓之眇。”（二）郭沫若《管子集校》引作“秒，少也”。也许是排版印刷错误。

② 王力：《同源字典》，商务印书馆1982年版，第226页。

③ 章太炎：《小学答问》，转引自屠友祥：《言境释四章》，上海人民出版社1998年版，第113页。

④ 荀悦在《申鉴》所说的“理微之谓妙”应该是后起的说法，显然继承了“眇”的涵义。

⑤ 例如，王弼《注》云：“微，归终也。”焦竑云：“‘微’读如边微之‘微’，言物之尽处也。”

⑥ 朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年版，第6-7页。

其下不昧。景龙碑本作皦，敦煌丙本作皎。是微、傲、窈、皎并皦之假字也。^①

很显然，把“微”训为“皦”“皦”（明也，光也，白也），正与第十四章“其上不皦，其下不昧”若合符节，再说上文的“妙”指“微眇”，而“皦”乃“光明之谓”，两字恰成对文^②，不是吗？由此可见，“妙”的确切含义是“微细”，“眇”字可能是它的本字。同时，“微”字亦也应该解释为“皦”，或第十四章所说的“皦”。总之，“微”“皦”“皦”似乎都是“皎”，即“明”的意思，正与“昧”“幽”“昏”“冥”相对。总之，依于省吾之说，旧注（河上公、王弼）皆不足据，“微”字通“皎”，光明之谓，正与幽昧相对。

上文多次出现的“玄”字亦深有意昧。玄，《说文·玄部》曰：“幽远也。”原字义为“黑而有赤色者”。《老子》以之表示渺远幽深之意。王弼认为，“玄”就是“取乎幽冥之所出也”；而《老子》之所谓“字之曰道”，“谓之曰玄”，则意味着“无名”^③。《老子》第十四章：“绳绳兮不可名”、所谓“绳绳”表示“接连不绝貌，又无际也”^④，与“绵绵若存”的“绵绵”相近^⑤。这么说，“玄”也是“道”或者“道象”的形容词。刘惟永《道德真经集义》引刘泾《老子注》云：“玄者，晦冥深渺，道之色也。”已经阐明得非常透彻了。

问题是，《老子》首章的“视觉语词”（眇、玄、微）表明了怎样的理论意图呢？首先，“道”乃“名言”所不能触及、不能把握的，所谓“道可道，非常道；名可名，非常名”。那么，反过来“看”，可由名言表述并把握的东西就是“看得明白”“想得清楚”的东西；而“道”却是一个例外，它是“言之所不能论，意之所不能察致者”（《庄子·秋水篇》）。“道”既然超于视听（感性知觉）、名言（概念思维）之外，那么，“道”（或“道象”）的视觉特征就不能不诉诸“玄”“眇”“窈冥”“恍惚”“希”“夷”“微”，以及“茫昧”“混沌”之类的语词予以形容、表述，毕竟“道”“视之不见”“视之不谖”，又怎能像看待一般的有形事物那样直接“看到”它呢？

（三）那么，“玄德”的哲学意义及政治意义是什么呢？当老子说“常无欲，以观其妙（眇）”，“玄之又玄，众妙（眇）之门”的时候，他通过“眇”“玄”以及相反意义上的“微”阐述了以下观点：“道”是不能诉诸一般意义上的视觉而“看到”的，而“众眇之门”以及“玄牝之门”（《老子》第六章）、“窈冥之门”（《庄子·在宥》）；同时，“观妙（眇）”就是体道、得道的另一种表述，而“无欲”则是它的途径与前提。“玄德”也是老子哲学的重要概念，从它出现于其中的语境来推敲，“玄德”似乎意味着比一般意义上的“德”远为深邃、更为博大的涵义^⑥。

① 于省吾：《双剑志诸子新证·老子新证》，上海书店1999年版，第337页。

② 朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年版，第6-7页。

③ 王弼：《老子指略》，见楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第196页。

④ 陈景元：《老子注》，见蒙文通：《道书辑校十种》，第757页。

⑤ 何九盈认为，“玄即绳之初文，象形……自玄借为幽玄，为玄黑，为玄妙，于是乃另造绳字。《庄子》：‘绳绳兮不可名’。即玄玄兮不可名。”（何九盈：《音韵学丛稿》，商务印书馆2002年版，第270页）按：今本《庄子》没有“绳绳不可名”之语，恐怕是引者偶误。

⑥ 比如，孔子说：“以直报怨，以德报德。”（《论语·宪问》）近乎古代法典“以牙还牙，以血还血”。《老子》却说：“报怨以德。”（《老子》第六十三章）似乎超然于德、怨（对立）之上，“玄德”的意蕴可见一斑。《庄子·胠篋》曰：“削曾史之行，钳杨、墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。”这里所说的“玄德”显然超越了以仁义概念为核心的、并且匹配于宗法社会结构的伦理规范和道德意识。

“玄德”就是深渺幽昧的“德”，无论是从语文还是从哲学上说，它都是西周以来“明德”传统的反面。如果西周以来的“明德”反映了建构于其中的封建宗法制度及其依附于其上的意识形态^①，“玄德”则体现出某种与之相反的“异端”“反叛”的性质。“玄德”与“明德”的内涵必然不同，而“玄德”却是抗衡、消蚀乃至解构“明德”的思想因素，折射出突破“明德”传统之束缚的精神趣向。《老子》不止一次提到“玄德”：

生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。（《老子》第十章）

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》第五十一章）

常知稽式，是谓玄德。玄德深矣、远矣！与物反矣。然后乃至大顺。（《老子》第六十五章）

细玩“玄德”之义，可知它就是《老子》第38章所说的“上德”、《庄子·秋水》所说的“至德不得”的另一种表述。那么，《老子》第三十八章所说的“上德不德，是以有德”是什么意思呢？我们的解读是：最高意义上的“德”（上德、玄德、至德），由于超越了一般意义上的“德”（比如“明德”），因而内蕴了某种更深远的涵义。这就是“至德不得”“至仁不仁”“至乐无乐”几乎成了道家“口头禅”的原因。现在的问题是，老子提出“玄德”概念及“上德不德”命题，仅仅是出于思辨激情，还是带有某种“不可告人的目的”？

有一句老话言犹在耳：世界上没有无缘无故的思想，就像世界上没有无缘无故的爱，也没有无缘无故的恨一样。我们知道，老子生于春秋战国之际，那是一个“礼崩乐坏”“王道陵夷”的时代，也是一个社会政治结构经历着剧烈变动的转型时期。老子哲学应运而生，恰恰折射了变动时代的变化要求，可以说，它是变动时代的变化哲学。《吕氏春秋·察今篇》云：“至智弃智，至仁忘仁，至德不德，无言无思，静以待时，时至而应。”正是诠释了“上德不德”命题。换言之，“玄德”概念及“至德不德”命题阐明了顺应历史潮流的哲学合理性，同时也论证了“因时变法”的政治合法性。《韩非子·南面》曰：管仲毋易齐，郭偃毋更晋，则桓、文不霸矣。

这句话道破了春秋时期强国之道在于因时变法。蒙文通指出，齐、晋霸制的核心在于管仲、郭偃创立的“法”，在于“更张周礼”^②。然而，“更张周礼”就不能不“解放思想”，突破西周以来德礼传统的束缚，那么，推进“变法”，创设新的制度，也就不得不启用“至德”“玄德”，以为“旗号”或“幌子”了。请看《商君书·更法》中下面一段话：论至德者不和于俗，成大功者不谋于众。

这句话是郭偃为了说服晋文公推进“变法”的陈辞，商鞅进言秦国变法时征引之，称之为“郭偃之法”。而且，肥义向赵武灵王阐述推行胡服政策主张的时候，亦征引了这句话（《战国策·赵策二》），可见，这句话的影响是多么的深远。同时也说明了“至德”“玄德”里面隐含的深刻哲理，岂是一般意义上的“德”“明德”所能涵盖！其中的深邃意义发人深省，尽管从表面上看它们都具有“眇”的“负面”特点。

老子哲学所阐论的“无名”，以及基于“玄”“妙”（眇）语词的抽象理论，隐含了深刻的

^① 姜昆吾详细阐述了“明德”语词的各种含义，见氏著：《诗书成词考释》，齐鲁书社1989年版，第116页。

^② 蒙文通：《蒙文通学记》，第9-10页。

政治期望和社会批判的意味。在老子看来,道的真理“微妙玄通,深不可识”(《老子》第十五章),因为它超越了庸常的思维模式,以及世故的人类语言所能触及的极限:道高物外才是道家哲学的真谛。实际上,老子提示了比现有的制度安排更高远的政治社会 and 人性理想,为任何时代解放思想、改变现状的努力提供了理论指南。今天,现代中国的理论主题就是改革,改革是第二次革命,是当代中国最大的政治;不改革就不能最大限度地维护群众的利益,不改革就不能强国富民,改革就是超越于一切主义之上的主义。那么,老子孤明先发的变化哲学,难道只是浮虚与空谈么?

《老子》“躁胜寒，静胜热”释义新探

——以郭店竹简本为依据*

白 奚**

通行本《老子》第四十五章中“躁胜寒，静胜热，清静为天下正”一句，历来众释纷纭，未得确解。诸家解老者依据的文本虽然差异不大，释义却歧见迭出，往往相去甚远。郭店战国楚墓竹简《老子》的出土，为人们提供了新的文本和更大的诠释空间，也为我们寻求更准确合理的解释提供了难得的机会。本文拟对已有的各种解释之得失进行分析讨论，并立足于最古老的竹简本《老子》的文字，对本句的释义进行新的探讨，以求尽可能地接近文本的原义。

一、主流解释的疑点分析

为了方便讨论，我们先将郭店竹简本《老子》出土之前各主要版本的文字罗列如下，并进行简略而必要的疏释：

帛书甲本：趯胜寒，靚胜灵，请靚可以为天下正。

帛书乙本：趯朕寒。

河上公本：躁胜寒，静则热，清静为天下正。

王弼本：躁胜寒，静胜热，清静以为天下正。

傅奕本：躁胜寒，靖胜热，知清靖以为天下正。

范应元本：躁胜寒，静胜热，知清静以为天下正。

帛书甲乙本“趯胜（朕）寒”，其他诸本皆作“躁胜寒”。按“趯”即古“躁”字，《汉书·王子侯表下》“东昌趯侯成”颜师古注曰：“即古躁字也。”《论语·季氏》“言未及之而言谓之躁”刘宝楠正义曰：“躁，即趯字。”高明曰：“‘趯’‘躁’同字异体，古文足旁与走旁通用。”^①“躁”意为“动”，与“静”相对，《老子》第二十六章“静为躁君”，《淮南子·主

* 原载于《哲学研究》2008年第3期，第66-70页。

** 白奚，1953年生于北京，山西太古人，现为首都师范大学哲学系教授、博士生导师，首都师范大学东方文化研究所研究员。研究领域为中国古代哲学（以先秦哲学为主要方向）、中国传统思想文化与现代化。著有《稷下学研究》，另有中国古代哲学研究方面的论文数十篇。

① 高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第45页。

术》“人主静漠而不躁”高诱注：“躁，动也。”“躁”又有“疾”“急”“扰”之义，皆与“静”相反。

“静胜热”，河上公本作“静则热”，帛书本作“靓胜炅”。“靓”，帛书整理者隶定为“静”，《汉书·王莽传》“清靓无尘”颜师古注：“靓，即静字。”《楚辞·九辩》“靓杪秋之遥夜兮”朱熹集注曰：“靓，与静同。”“炅”，帛书整理者隶定为“热”，并说：“当即热之异体。”《素问·举痛论》“得炅则痛立止”王冰注：“炅，热也。”可见“靓胜炅”即“静胜热”之异写。

“躁胜寒，静胜热”一句，当今学者多以“运动可以驱除寒冷、安静可以战胜炎热”之意解之。如任继愈释之为“急走能战胜寒冷，安静能克服暑热”^①，高明释之为“肢体运动则生暖，暖则胜寒；心宁静则自爽，爽则胜热”^②，丁原植释之为“活动能克服寒冷，沉静能克服炎热”^③，廖名春释之为“躁动能战胜寒冷，心静能制服炎热”^④。这样的解释大概最早见于清代学者徐大椿的《老子经注》：“凡事相反则能制。如人躁甚则虽寒亦不觉，而足以胜寒；心静则虽热亦不觉，而足以胜热。由此推之，则天下纷纷纭纭，若我用智术以相逐，则愈乱而不可理矣。惟以清静处之，则无为而自化，亦如静之胜热矣。”^⑤徐大椿的这一说法影响很大，今人大多予以引用采纳，遂成为晚近的主流解释。然而仔细思考，这一主流解释亦有不少令人难以理解的地方。试分析如下：

其一，“躁胜寒，静胜热”之“胜”字，诸家皆释为“战胜”“制服”“克服”，这与《老子》中的一贯用法不合。《老子》中的“胜”字有两种用法，一是用于有关战争或竞争的描述，如“战胜以丧礼处之”“善胜敌者不与”“胜人者有力，自胜者强”“抗兵相加哀者胜”“天之道不争而善胜”等，意为“战胜”“获胜”；一是用于对反双方的两相比较，如“柔弱胜刚强”“牝常以静胜牡”“柔之胜刚，弱之胜强”等，意为“胜过”“优于”。“躁胜寒，静胜热”中的“胜”应属于后一种用法，是比较“躁”与“寒”、“静”与“热”何者更优，带有明显的取舍意向。

其二，若依诸家所释，“躁胜寒”是说“躁”的功用，强调的是“动”的价值和意义，而下句“静胜热”则是强调“静”的功用、价值和意义，何以一句话中上半句主“动”而下半句又主“静”？这岂不是前后自相矛盾？有学者看到了这个矛盾之处，试图加以泯除，认为：“看来老子主‘清静’也并非绝对的。”^⑥这样的解释像是在打圆场，显得有些随意，难以令人满意。周秦典籍中常见以“躁”“静”为对反概念之例，如《管子·心术上》有“躁者不静”，《淮南子·主术》有“人主静漠而不躁”。“躁”与“静”是互相排斥的概念和取向，老子不可能同时既主“躁”又主“静”；《老子》第二十六章就有“静为躁君”之语，“躁”显然为主张清静的老子所不取。“清静”与老子“自然无为”的最高价值取向是一致的，是“自然无为”的同义语，是老子的一贯主张，所以，如果说“老子主‘清静’也并非绝对的”，就等于

① 任继愈：《老子新译》，上海古籍出版社1985年版，第157-158页。

② 高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第46页。

③ 丁原植：《郭店竹简老子释析与研究》，台北万卷楼图书有限公司1998年版，第294页。

④ 廖名春：《郭店楚简老子校释》，清华大学出版社2003年版，第479页。

⑤ 转引自高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第46页。

⑥ 张松如：《老子说解》，齐鲁书社1998年版，第262页。

说老子主张自然无为也不是一贯的，这显然有违老子思想的主旨。

其三，从句法来看，在“躁胜寒，静胜热”句中，显然是“躁”与“寒”相对，“静”与“热”相对，而不是“躁”与“静”相对。而主流的解释以“动”解“躁”，恰恰是把“躁”和“静”对了起来。显然，若以“躁”“静”为对言，就不可避免地要面对老子究竟是主“躁”还是主“静”的尴尬。有学者试图强为之解，结果反而是加深了这个矛盾。如卢育三曰：“躁胜寒，躁动生热，故胜寒。静胜热，俗语云：‘心静自然凉’，故胜热。归根到底，是‘静为躁君’，静能制动，寒能胜热。”^①刚说了热能胜寒，接着又说寒能胜热，这样的解释岂能令人满意？

其四，将“躁胜寒”解释为运动或疾走可以驱寒，则难以同下文的“清静为天下正”构成逻辑和语义上的关联，这也与《老子》原义不合。在《老子》第四十五章中，“躁胜寒，静胜热”是上句，“清静为天下正”是下句，上下句之间明显存在着逻辑上的推论和印证关系，而不是互不相干的两句话。“躁胜寒，静胜热”是例证或前提，“清静为天下正”是观点或结论，普通读者也可以顺理成章地读出和领会这一层意义。唐代的傅奕本和宋代的范应元本在“清静”前都有一“知”字，作“知清静（靖）以为天下正”，便是明证。王弼注此句曰：“躁罢然后胜寒，静无为以胜热，以此推之，则清静为天下正也。”“以此推之”四字，明白无误地表明了上下句之间的逻辑推论关系，可见古人亦是如此理解的。显然。如果承认上下句之间是一种推论或印证的关系，那么关于“躁胜寒”的主流解释就是讲不通的。因为，“躁动”正与“清静”相反，若将“躁胜寒”解释为运动可以驱寒，那么由“躁”又怎能推出“清静”的结论？“躁胜寒”又怎能作为“清静为天下正”的例证？

二、改动文本的做法及其方法论反思

以上疑点长期以来困扰着解老学者，而产生这些疑点的原因正是来自文本本身。看来，在原有文本的框架下，要想解决这些疑点是相当困难的。正是由于看到了主流解释的困难，于是便有人另辟蹊径，试图寻找他们认为是符合老子思想本义的解释。马序伦、蒋锡昌、严灵峰等便是如此，他们的方法是通过改动《老子》原文中文句的次序来变动文意，以达到他们所理解的通顺合理。

马序伦认为，应该把“躁”与“寒”的次序加以颠倒，他说：“以义推之，当作‘寒胜躁’。”^②马序伦虽然没有详细说明“寒胜躁”何以就比“躁胜寒”通顺合理，但他显然是看到了对“躁胜寒”的主流解释不通顺合理，不符合《老子》之“义”，所以才试图用改变字句次序的方式来加以解决。

古棣认为“马说甚是”，并作了较详细的阐发。他说：“‘寒胜躁’，正与‘静胜热’相对为文，‘寒’与‘静’相应，‘躁’与‘热’相应，此文正是要克服‘热’（急躁和过度热情），而主冷静，作‘躁胜寒’者，盖传抄者不明其义，而要‘寒’与‘热’对文，而臆

^① 卢育三：《老子释义》，天津古籍出版社1987年版，第191页。

^② 马序伦：《老子校诂》，北京古籍出版社1956年版，第134页。

改。”^①古棣认为《老子》原文应为“寒胜躁”，是传抄者错误地理解了《老子》的原义而“臆改”为“躁胜寒”，从而造成了主流解释的尴尬局面。

同马序伦、古棣相比，蒋锡昌走得更远。蒋锡昌对《老子》原文作了更大幅度的调整，他说：“此文疑作‘静胜躁，寒胜热’……言静可胜动，寒可胜热也。二句词异谊同，皆所以喻清静无为胜于扰动有为也。”^②蒋锡昌提出了三方面的证据来支持自己的观点：第一，《老子》书中有“静”与“躁”对言的例句；第二，王弼《老子注》中多次以“静”与“躁”为对言；第三，《管子》《淮南子》等古籍亦以“静”与“躁”为对言。凡是以“静”与“躁”为对言者，皆主“静”而弃“躁”，所以此句应改为“静胜躁”。至于下句为何要改为“寒胜热”，蒋锡昌没有解释，但他的想法不难理解，可以连类而推知。这样一来，改动的范围就扩大到整个上下句了；经过这样的改动，《老子》的原文已经是面目全非了。

蒋锡昌的观点亦产生了较大的影响。严灵峰赞同蒋锡昌的观点，并从古籍中举出了更多的例子来证明改为“静胜躁”的合理性。他特别提到《淮南子·诠言训》中有“后之制先，静之胜躁，数也”一句，“不仅‘静’‘躁’对文，且直言‘静之胜躁’也，因据《淮南子》文改正”^③。陈鼓应完全接受了蒋、严的观点，他在其所著的《老子注译及评介》一书中，直接将原文改为“静胜躁，寒胜热”，并说：“蒋、严论说确当，因据以移改原文。”^④

从方法论上看，马序伦、蒋锡昌等人的做法是不可取的。很多典籍在长期的流传过程中都会出现不同的版本，《老子》堪称其中最：自古及今，对《老子》文本进行加工改善的脚步从来就没有停止过。古今的编校者们总是用他们各自心目中的“理想文本”来加工《老子》的原文，致使《老子》的文本在流传的过程中呈现出文句逐步趋向整齐、一致的趋势。刘笑敢先生对《老子》版本历史演变中的错综复杂而又有规律性的现象进行了深入的研究和揭示，在他的新著《老子古今》中将这一演变及其结果称为“文本改善”^⑤。“文本改善”的意图不仅表现在文句的加工上，其实也存在于对老子思想的理解上。人们心目中容易产生一个理解或标准，那就是老子思想的主旨和一贯主张；在这种理解或标准的支配下，《老子》原文中不符合这一理解或标准的文字就有可能被改动，马序伦、蒋锡昌等人的做法就是明显的例证。不过，历代的《老子》编校者出于改善古本的需要，只是通过增减虚词的方法来对原文进行句式的调整，使之符合自己心目中的古本旧貌。他们的工作是有成效的，既达到了文句的整齐一致，又没有改变文本的原意，所以这样的改变是可以接受的。而马序伦、蒋锡昌等人的做法就不同了，他们的做法是根据自己对老子思想的理解来改动原文，调整原文中重要字句的次序，使原文的思想含义发生了重大的变化。不经过严格而充分的校勘而擅改原文，是古籍整理的大忌；正因为这个原因，当今大多数学者并不认可马序伦、蒋锡昌等人的做法，而仍然服膺徐大椿的观点，坚持从原文中求解。

从蒋锡昌、严灵峰所举的诸多论据来看，将《老子》原文直接按“躁胜寒，静胜热”作字

① 古棣、周英：《老子通·老子校诂》，吉林人民出版社1991年版，第212页、第215页。

② 蒋锡昌：《老子校诂》，成都古籍书店1988年版，第292页。

③ 严灵峰：《老子章句新编》，《道家四子新编》本，台北商务印书馆1968年版，第135页、第137页。

④ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第242页。

⑤ 刘笑敢：《老子古今——五种对勘与析评引论》，社会科学出版社2006年版，第7页。

面上的理解，的确存在着很大的困难，得出的解释也比较勉强，难以令人满意。而马、蒋、严等人虽然避免了以“躁”和“静”为对言解释此句而产生的尴尬，但却是通过“伤筋动骨”式的改动原文来实现的，这种做法是不可取的。那么，这一难以解决的矛盾和尴尬，其原因究竟何在？果真是《老子》在流传的过程中文本发生了讹变？抑或是人们还没有找到更正确或更好的解释？还是另有原因？郭店竹简本《老子》的出土，为我们重新思考这一问题提供了难得的机会和条件。

三、竹简本《老子》引发的新探索

郭店竹简本《老子》此句图版原作“皐秀苍，青秀然，清清为天下定”。整理者隶定为“燥胜沧，清胜热，清静为天下正”^①。学界对“燥胜沧，清胜热”一句的文字隶定也有不同看法，如李零认为应该隶定为“燥胜寒，静胜热”^②，彭浩隶定为“燥胜沧，清胜热”^③，廖名春则隶定为“躁胜寒，静胜热”^④，与王弼本全同。由于受主流解释的影响，人们的理解都自觉不自觉地往传统的理解上靠，因此，此句的释义并没有出现新意，原有的疑点和尴尬依然如故。

笔者以为，郭店竹简整理者对“燥胜沧，清胜热”一句的隶定是准确的，不必加以改动。如果我们不被由来已久的主流解释所左右，重新对此句的文字进行训释，对其含义进行独立的思考，就可以从中阐发出新意，作出更为符合文本的原义和老子思想主旨的解释。也就是说，更准确合理的解释就掩藏在“燥胜沧，清胜热”一句的训释中。下面是笔者的一些初步的尝试。

依《老子》文例，“燥胜沧，清胜热”一句是将“燥”与“沧”加以比较，将“清”与“热”加以比较，说明“燥”胜于“沧”，“清”优于“热”，由此推出“清静为天下正”的结论。而“燥”何以胜于“沧”？“清”何以优于“热”？就只有从文字的考释训诂入手，将“燥”与“沧”“清”与“热”进行对比，才能回答这个问题。

先看“燥”和“沧”。“燥”的本义是“干”，即“干燥”，《说文·火部》曰：“燥，干也。从火，皐声。”“燥”与“湿”相对，古籍中常见，如“为之宫室台榭，足以避燥湿”（《荀子·富国》）“民寒则欲火，暑则欲冰，燥则欲湿，湿则欲燥”（《吕氏春秋·爱类》），新出土的郭店竹简《太一生水》中亦有“湿燥复相辅也，成岁而止”之句。“沧”的本义是“寒”，《说文·欠部》曰：“沧，寒也。从欠，仓声。”“沧”亦作“沧”，桂馥《说文解字义证》曰：“沧，通作沧”，段玉裁亦曰：“沧，与水部沧音义同。”“沧”的本义亦为“寒”，《说文·水部》曰：“沧，寒也。从水，仓声。”问题的关键在于，这个“寒”不是泛指寒，而是专指水之寒或与水有关的寒。《素问·虐论》“因遇夏气凄沧之水寒”张志聪集注云：“水寒曰沧。”宋·戴侗《六书故》卷六曰：“沧，千刚切，水清凉也。”此其一也。古籍中出现的

① 《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年版，第118页。

② 李零：《郭店楚简校读记》，北京大学出版社2002年版，第22页。

③ 彭浩：《郭店楚简〈老子〉校读》，湖北人民出版社2000年版，第99-100页。

④ 廖名春：《郭店楚简老子校释》，清华大学出版社2003年版，第479页。

“沧”字，也每每与水密切相关，如《素问·气交变大论》曰：“北方生寒，寒生水，其德凄沧，其化清谧，其政凝肃。”又如《汉书·枚乘传》载枚乘谏吴王书曰：“欲汤之沧，一人炊之，百人扬之，无益也，不如绝薪止火而已。”此其二也。与“沧”字组成的固定词组如“沧海”“沧浪”“沧流”“沧瀛”“沧池”等，亦皆与水意义相联。此其三也。由以上训释可以看出，“燥”与“沧”正好互为对文。“燥”即干燥，干则爽，燥则暖。“沧”即湿冷，湿冷则不舒适。老子是楚人，楚地的冬天潮湿阴冷，不若干爽令人温暖舒适，故曰“燥胜沧”。

再看“清”和“热”。“清”，《说文·水部》曰：“澂水之貌”，“澂”即“澄”之古字，段玉裁注曰：“澂、澄古今字。”“澂”“澄”均可与“清”互训，故“清”字的本义是形容水之洁净澄明。“清”亦用来形容气之清微凉爽，《诗·大雅·烝民》“吉甫作颂，穆如清风”传曰：“清微之风，化养万物者也。”《楚辞·九辩》有“沈寥兮天高而气清”之句。《吕氏春秋·有度》“夏不衣裘，非爱裘也，暖有余也。冬不用簔，非爱簔也，清有余也”高诱注曰：“清，寒。”《庄子·人间世》“爨无欲清之人”，成玄英疏云：“清，凉也……爨人不欲思凉，燃火不多，无热可避之也。”可见“清”可释为“凉”，指气之凉爽。“清胜热”之“清”当指气之清爽，而不是指水之澄清，有人尝试用水之清解之就曾被质疑^①。至于“热”，《说文·火部》曰：“热，温也。”《素问·至真要大论》“歧伯曰：司天之其风，所胜平以辛凉”王冰注曰：“夫气之用也，积凉为寒，积温为热。”可见“热”和“温”有程度上的差别，故“热”又可与“暑”互训。由以上训释可以看出，“清”与“热”正好互为对文。“清”即凉爽，凉爽则舒适，舒适则人安静；“热”即暑热，暑热出汗则人烦躁不安。楚地的夏天潮湿闷热，不若清凉令人干爽舒适，故曰“清胜热”。

赅而言之，“燥胜沧，清胜热”一句，是老子根据人在寒暑不同季节中对湿度、温度等环境条件的感受和需求，来引出和论证“清静为天下正”的道理。笔者认为，这是郭店竹简本《老子》此句的确解，也是今本《老子》第四十五章的古义。在《老子》的流传过程中，“沧”和“清”演变为字形和意义相近的“寒”和“静”，此句逐渐失古义，人们只能从“躁胜寒，静胜热”的通行文句中求解，由此造成了当今主流解释面临的困惑。郭店竹简的出土，使我们有机会得见《老子》此句的古貌，并由此探求其本来意义，这不能不说是一件幸事。

^① 参见高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第46页。

《老子》解诂二则*

孙雍长**

一、音声相和

故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。^①（二章）

“音声相和”，河上公章句的解释是：“上唱下必和也。”王弼无注。今人或解为：“音，单音。声，和声。和，和协。”^②“音：指音调有高低的乐音。声：指音调简单的和声。和：和谐。音和声是相对立的，两者相配合才能形成和谐的音乐，显现出声音的高低。”^③“安乐悲怨，其出不同，无悲则无以知乐，无乐则无以知悲，此音声之相和也。”^④“《乐记》：‘声成文谓之音。’成文，指形成的组织、节奏。”^⑤或译为“乐器的音响和人的声音互相调和”^⑥。郭店楚简本作“音圣之相和也”，“圣”通“声”，解者亦谓“音与声是相互谐和的”^⑦。等等。

按，笔者亦曾取“音，单音。声，和声”之说^⑧，然三复文意，终觉未协，其后以为：“音，当为‘暗’之初文，与声相对，指寂静无声。和，和谐。单有死一般的寂静和一味声响无休止都不能构成谐和的境界。”^⑨今再辨之如下：

“有”与“无”，“难”与“易”，“长”与“短”，“高”与“下”，“前”与“后”，都是具有相对意义的反义词，而解“音声”为单音、和声之类，则非严格意义上的反义词。其次，无论是“单音、和声”之解，还是“乐音、人声”之说，其事理于“和”字均难说通：上古时代，现实生活中，单有人声而无乐音之处、之时是大量的、经常的（就是现代社会恐怕也是如此），岂能说无音乐的人群生活便不和谐？还请注意：老子是主张“虚其心，弱其志，使民

* 原载于《文献》2008年第4期，176-178页。

** 孙雍长（1942-）男，湖南祁阳人，毕业于北京师范大学，主要从事教育与文字训诂方面的研究。

① 本文所引《老子》语句，以传世王弼注本为主，以出土帛书本、楚简本为参校。

② 王力主编：《古代汉语》，中华书局1981年第2版，第373页。

③ 郭锡良等：《古代汉语》，天津教育出版社1991年版，第606页。

④ 朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年版，第12页。

⑤ 冯达甫：《老子译注》，上海古籍出版社1991年版，第4页。

⑥ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局2001年版，第66页。

⑦ 尹振环：《楚简老子辨析》，中华书局2001年版，第215页。

⑧ 孙雍长：《文白对照诸子集成·老子》，广西教育出版社、陕西教育出版社、广东教育出版社1995年版，第1页。

⑨ 孙雍长：《老子注译》，花城出版社1998年版，第4页。

无知无欲”(三章)“五色令人目盲,五音令人耳聋……是以圣人为腹不为目”(十二章)“见素抱朴,少私寡欲”(十九章)“去甚,去奢,去泰”(二十九章)的,若将“音声相和”解释为“乐音与人声是相互谐和的”,便等于说老子是重视、强调音乐的作用的,这岂不与上述“五音令人耳聋”之类的思想大相违背?所以,可以肯定,释“音声”二字为“单音、和声”或“乐音、人声”,决非老子原意。

在实际语言中,若指声音,则“音”与“声”并无严格之区分。例如,《诗·邶风·日月》“乃如之人兮,德音无良”,毛传:“音,声;良,善也。”郑笺:“无善恩意之声语于我也。”《淮南子·地形训》:“清水音小,浊水音大。”高诱注:“音,声也。”又《说言训》:“金石有声,弗叩弗鸣;管箫有音,弗吹无声。”《吕氏春秋·自知》:“百姓有得钟者,欲负而走,则钟大不可负;以椎毁之,钟况然有音,恐人闻之而夺己也,遽掩其耳。”王念孙《读书杂志·淮南内篇第十四》“弗吹弗声”条:“金石有声、管箫有音,音亦声也。”“有音”,《淮南子·说山训》作“有声”:“范氏之败,有窃其锤负而走者,鎗然有声,惧人闻之,遽掩其耳。”而以“音声”二字连用,泛指声音,更无区分,则为复合词。例如,《庄子·至乐》:“所乐者,身安厚味美服、好色音声也。”《列子·杨朱》:“夫耳之所欲闻者,音声。”《黄帝内经素问·阴阳应象大论》:“视喘息,听音声,而知所苦。”

《老子》“音声”二字,既非复合词,也不是指什么“单音、和声”或“乐音、人声”,而是指无声与有声。音者,寂静无声之谓。

古字“音”与“阴”通,皆影纽侵韵,《山海经·海内经》“大比赤阴”,郭注:“阴,或作音。”《左传·文公十七年》“鹿死不择音”,杜注:“音,所茝荫之处。古字声同,皆相假借。”孔疏:“杜意言本当作‘荫’,古字声同,皆相假借,故《传》作‘音’。”雍长按,无论“阴”(陰)还是“荫”(蔭),古只作“𡩊”,“阴”(陰)与“荫”(蔭)只是后世之区别字。《礼记·祭义》“阴为野土”,孔疏:“俗本‘阴’作‘荫’字也”。所以,“鹿死不择音”之“音”,仍是“阴”之借。古“阴”字有寂静无声之义,《庄子·在宥》“至彼至阴之原”,成玄英疏:“阴,寂也。”《论语·宪问》“高宗谅阴”,何晏集解引孔曰:“阴犹默也。”“阴”有寂静无声之义,所以又通作“闇”或“谥”。《尚书·说命上》“谅阴三年”,蔡沈集传:“阴,古作‘闇’。”《广雅·释言》“阴,闇也”,王念孙《疏证》:“阴、闇,古同声而通用。”《诗·大雅·桑柔》“既之阴女”,马瑞辰《传笺通释》:“阴之言谥也。”亦通作“暗”或“瘖”,朱骏声《说文通训定声·临部第三》:“阴,假借为瘖,为暗。”后世“阴”字多用于阴暗义,哑默无声之义则多用“暗”或“瘖”字,是以笔者早先读《老子》,以“音”为“暗”或“瘖”。然由古人用字之实情言,则仍当以“音”通“阴”为正。

二、事善能

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。(八章)

“事善能”句,帛书甲、乙本均同。古今解《老》者,皆以此“能”才能之能。如:“能

方能口，曲直随形”^①“善于使自己作事有能力”^②“处事要像水那样有力”^③“做事善于发挥能力”^④，等等。

本章以水为喻，主张处恶不争，乃无为思想之阐发。“做事善于发挥能力”云云，则与老子“无为”思想、本章“不争”之主旨大相悖逆。

今按，“事善能”者，事善耐也。此“能”字当读为“耐”，谓处事善于忍耐也。

古书“能”读为“耐”不乏其例：《诗·卫风·芄兰》“能不我知”，马瑞辰《毛诗传笺通释》：“能字古读若耐。”《荀子·劝学》：“假舟楫者非能水也。”俞樾《平议》：“能，当读为耐。”《大戴礼记·易本命》：“食水者善游能寒。”《汉书·食货志》：“能风与寒。”又《赵充国传》：“汉马不能冬。”凡此“能”字，皆当读为“耐”。

以韵例求之，亦可证“事善能”之“能”当读为“耐”：此章“治”“能”（读为“耐”）“时”“尤”四字为韵，皆之部字。若读“能”为才能之能，则为燕部字，虽然也可以用“通韵”说之，但终究不如本韵为直接。

“事善能”即“事善耐”，正是“水善利万物而不争”的主要精神所在。

① 河上公章句：《老子道德经》卷上，文渊阁《四库全书》子部道家类。

② 秦维聪：《李耳道德经补正》，中州古籍出版社1987年版，第123页。

③ 黄瑞云：《老子本原》，人民文学出版社1995年版，第11页。

④ 戴维：《帛书老子校释》，岳麓书社1998年版，第98页。

老子“大音希声”本义考论*

蔡欢江**

对于思想史的研究来说,对思想家思想本身的尊重乃是研究者必须遵循的基本要求。研究者不应该把自己的思想观念强加给研究对象,否则就会出现对研究对象的偏离,导致过度阐释。在当代对老子“大音希声”的研究中,学者们却总是习惯性的把“大音希声”当成一个美学、音乐命题,以各种各样的美学、音乐理论展开诠释。在理论上这些说法往往都能自圆其说,但却并不符合老子思想的实际情况,更多的流于主观臆测。本文则希望通过对前人研究的批判性考察以及对老子思想的细致梳理来尽可能切近老子“大音希声”的本来含义。

一、关于“大音希声”的几种主流看法

当代学者对老子的“大音希声”大概有以下几种比较主流的观点。

(一)“大音”即音乐的意境

这种观点以李泽厚和刘刚纪为代表。他们认为“大音希声”是老子对“道”的描述。《中国美学史》指出:

“听之不闻名曰希”(第十四章)，“希声”即是听不到的声音。老子这句话的本意，明显地是在借音作为比喻来说明“道”是人们的视听感官所不能把握的东西。从视觉所及的“形”来说，“道”是“无状之状，无物之象”(第十四章)，也就是“大象无形”(第四十一章)；从听觉所及的“音”来说，“道”就是无声之音。^①

刘、李的这一段表述应该说还是比较准确的把握了老子思想的实际。但是接下来的论述却不但自相矛盾，也偏离了老子思想的实际。

一方面，“道”是属于可感觉范围的对象，不是柏拉图式的“理念”或黑格尔式的“绝对精神”，所以可以把它比喻为“形”为“音”；另一方面，“道”虽然是属于感觉范围的对象，却又是感官所不能感觉到的。……音乐的美离不开声音，但声音只是把我们引向音乐所表现的某种美的意境的物质媒介。这种意境是由音乐的声音所唤起的，但又不是

* 原载于《华东交通大学学报》2009年第5期，第103-107页。

** 蔡欢江(1978-)男，江西抚州人，博士，副教授。

① 李泽厚，刘刚纪：《中国美学史（秦两汉编）》，安徽文艺出版社1999年版，第210页。

单凭耳朵就能听到的，它需要借助于人内心的联想、想象、情感、思维诸因素的作用才能体验到……从这一点来说，音乐的美既是有声的，又是无声的……当我们陶醉于音乐所表现的某种美的意境的时候，我们会沉浸到音乐所引起的各种难于言传的联想和感受中去，进入一种听声而不闻声的出神状态。这种状态，不正是老子所谓的“大音希声”吗？^①

就老子自身思想来说，道体本身是无形的，是形而上的存在，它不能由感官来把握，但道却具有化育万物的功能，由它所生成的万事万物却是有形的。而“大音希声”所在的整个第四十一章都是在描述道体的形而上的性质。但刘、李二人一会说道不能由感官来把握，一会又说可以由感官来把握，这既自相矛盾，又混淆了老子对于道体与道用的区分。他们由此所生发出的一套音乐欣赏的理论从理论上讲不无新意，但应该说是偏离了老子思想的实际。

（二）“大音”即音乐的休止

这种观点以钱钟书和敏泽为代表。他们都认为“大音希声”也就是白居易《琵琶行》当中：“此时无声胜有声”的意思。钱钟书在《管锥篇》中指出：“‘大音希声’……白居易《琵琶行》‘此时无声胜有声’，其庶几乎。聆乐时每有听于无声之境。……寂之于音，或为先声，或为遗响，当声之无，有声之用。……静故曰‘希声’，虽‘希声’而蕴响酝响，是谓‘大音’。《琵琶行》‘此时’二字最宜上眼，上文亦曰‘声暂歇’，正谓声与声之间隔必暂而非永，能蓄孕‘大音’也。”^②很显然，钱钟书是把“大音希声”当成了音乐当中的休止部分。

敏泽也持类似的观点，在《关于中国美学的几个问题》中，他指出：“《琵琶行》中‘此时无声胜有声’，大抵上就是这种‘大音希声’的境界，但这种没有声音的音乐恰恰是很强烈的音乐之美的感受。不过‘无声’和‘有声’、‘大音’和‘希声’是相统一而存在的，相衬托而益彰的。李德舆在《文章篇》中提出繁管急促要和希声要眇相结合，说的也就是这个道理。艺术上有繁管急促使人紧张。必须同时与‘大音希声’相结合，两者结合的音乐，才能给人一种美的感受。‘无声胜有声’是要有条件的。如果没有繁管急促的演奏，那‘大音希声’在艺术上是不存在的。”^③这种说法在理论上同样不乏新意，但却完全脱离了老子的本意，把对形而上的“道”体的描述转换成了形而下的关于音乐的理论。

（三）“大音”即理想的音乐

蒋孔阳在《论老子的音乐美学思想》中认为老子的“大音希声”有两方面的含义：一方面，“‘大音希声’就是说最大的声音或者最完美的音乐是听不见的”。另一方面，他认为由于老子提出天下事物都是相反相成的。因此，美与善也就没有什么绝对的意义，音乐的美与不美自然也就没有什么绝对的意义，“方且以为美，以为善，时过境迁，都变成恶，变成了不善了”。所以，“大音希声”也就是指“音乐的形而上的‘道’，也就是‘大音’是不变的，永远是美的善的”，“因此值得珍贵的是‘大音希声’的音乐本身，而不是一些管弦之乐的表面现象”^④。

蔡仲德的《中国音乐美学史》则认为老子提出了互相对立的一对范畴：“一方面是‘五

① 李泽厚，刘刚纪：《中国美学史（秦两汉编）》，安徽文艺出版社1999年版，第210-211页。

② 钱钟书：《管锥编》，中华书局1986年版，第499-450页。

③ 敏泽：《美学讲演集》，北京师范大学出版社1981年版，第203页。

④ 蒋孔阳：《中国古代美学史研究》，复旦大学出版社1983年版，第108-109页。

音’，即现实的有声之乐，这是人为的可欲的有害的，它的美是相对的，其实是不美”；“另一方面是‘希声’之‘大音’，即理想的无声之乐，它是自然的，淡而无味的，用之不尽的，它的美是绝对的，是至美的。”^①而在他看来老子是推崇后者而否定前者的。

他们想当然的把“大音”理解成“完美的音乐”，其实老子谈的不外乎就是超越感官的形而上的道体，其本身无关乎音乐。无论是有声之乐还是无声之乐这都还是音乐，还只停留在形而下的层面。因此，这种说法也并不符合“大音希声”的本义。类似的观点还有叶传汗的《“大音希声”的音乐美学蕴涵——儒道两家早期音乐思想的比较》，认为“大音”即音乐艺术所体现的道，是音乐艺术美的本源。

除了以上三种主要观点之外，学者们还提出了其他具有一定影响力的观点，比如胡健《王弼关于“大音希声”的美学思想》认为老子的“大音”指的是道运行的声音以及体现道的自然之音；而席臻贯、李曙明等人从接受美学的角度对“大音希声”进行阐述；周彦武在《揭开“大音希声”之谜》中则认为“大音”即是天乐，天乐是仅有意象的无声的乐章。类似的观点还有许多，这里就不一一列举。这些观点究其理论本身来说往往是能自洽的，甚至也不乏胜义的，但却更多的是某种借题，是把现代人的观念或研究者自己的思想强加给老子。

二、从“道体”看“大音希声”的本义

以往研究者们在对“大音希声”进行诠释时，往往孤立的从“大音希声”单句来理解，而较少把“大音希声”放在《老子》第四十一章的整个话语情景中进行整体分析。

有的研究者把“大音希声”的“希”理解为“稀”，并认为“大音希声”意为“与天地同和的音乐，是旋律简单的音乐”^②。这一解释表面看来倒也有其合理性，《老子》中多处出现“希”字，如“希言自然”（二十三章）“天下希能及之”（四十三章）“知我者希，则我者贵”（七十章）等，全都是“稀少”之义。但“大音希声”并不是孤立的一句，它处于一个排比句式之中。《老子》的原文是：“大方无隅、大器晚成、大音希声、大象无形。”“大方无隅”和“大象无形”的“无”都是一个否定词，而“大器晚成”的“晚”则似不是一个否定词，但长沙马王堆《老子》帛书乙本则写作“大器免成”，则“晚”当为“免”的借字；郭店楚简《老子》又写作“大器曼成”，此“曼”当释为“无”。《广雅·释言》：“曼，无。”《法言·五百》：“周之人多行，秦之人多病；行有之也，病曼之也。”李轨注：“行有之者，周有德也；病曼之者，秦无道也。”显然，曼也就是无的意思。因此“晚”当为“不”或“无”之意，这也就与“大方无隅”“大象无形”正相对应。所以从上下文来看，“大音希声”之“希”也只能从“无”或“不”来解释才是合理的。《老子》第十四章又有“听之不闻名曰希”的句子，这也证明了“希”即“无”，“希声”即“无声”之意。

那么是不是“大音希声”就是意指“最完美的音乐就是无声的音乐”或者“最大的乐音反而听不到声响”呢？我以为这不过是一种一厢情愿的看法，它完全割裂了“大音希声”与第

① 蔡仲德：《中国音乐美学史》，中国音乐出版社1999年版，第137-138页。

② 李槐子：《大音并非无声——也解“大音希声”》，《中国音乐》，1992年，第73-74页。

四十一章整个文意的有机联系。《老子》第四十一章全文如下：

上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。故建言有之：明道若昧；进道若退；夷道若颡；上德若谷；广德若不足；建德若偷；质真若渝；大白若辱；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。（陈鼓应校定文）

对于这一章，陈鼓应先生是这样解释的：“‘道’隐奥难见，它所呈现的特性是异常的，以致普通人听了不易体会。自‘明道若昧’至‘建德若偷’各句，乃是说明‘道’‘德’的深邃、内敛、冲虚、含藏，它的显现，不是外炫的，而是返照的，所以不易为一般人所觉察。‘大音希声’‘大象无形’即是比喻大‘道’幽隐未现，不可以形体求见。”^①应当说陈先生对这一章的理解还是比较准确的，但似乎说得还不够透彻。这一章归结为“道隐无名”，其实质乃是对于道体特征的比喻性描述。从道之体来看，它是隐而不显的，所以一般人无法理解，所以“若昧”“若退”“若颡”“若谷”“若不足”“若偷”“若渝”“若辱”，其实质是以自我否定的方式来譬喻道的隐而不显，而不是从字面上所理解的，似乎道就是暗昧、崎岖、后退、懈怠，等等。至于“大音希声”四句则是说道是超验的、形而上的，不是形而下的具体事物，不能以通常对待具体事物的方式来把握它，因此它是“无名”。这里同样是以语言的自我否定的方式超脱人的思维惯性，把人的思想引向对超验的道的领悟。

“道”是老子的思想体系的核心所在。在老子看来，道有体用之分。从其“体”来看，道是超验的、形而上的本体。所以它的最根本的特征就是“无”，即对一切具体事物属性的否定。故老子说：“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，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”（十四章）所谓“夷”“希”“微”都不过是对“道”无法通过感官来把握的一种描述，而“无物”“无状之状”“无物之象”“恍惚”则也不过是指出了“道”的超验性。正因为如此，“道”相对于具体事物的实体存在则只能用“虚”来形容，所谓“道冲而用之或不盈”（四章），“天地之间，其犹囊籥乎？虚而不屈，动而愈出”（五章）。而对于这种“虚”状之道体也就必须排除通常对待具体事物的那种方式，而必须以一种虚静的心境来观照，“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复”（十六章）。与具体事物的实体存在相比，“道”又显得若有若无，若存若亡，所谓“道之为物惟恍惟惚”（二十一章），“湛兮似或存”（四章）。而从“道”之用来看，道又具有化育万物的功能，所以说：“有名万物之母。”（一章）“道生一。一生二。二生三。三生万物。”（四十二章）因此，他又把道称为“玄牝”，所谓“谷神不死是谓玄牝。玄牝之门是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”（六章）。因此，道乃是万物之宗，“渊兮似万物之宗”（四章）。

以上乃是分别从道之体与用两方面对老子关于“道”观点的梳理，而从两者结合的角度对老子的“道”的阐述最精到的当推王弼，他在《〈老子〉指略》（辑佚）中指出：

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，不官不商。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

^① 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第231页。

尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣。形必有所分，声必有所属。故象而形者，非大象也；音而声者，非大音也。^①

王弼不但准确的指出了“道”的“无形”“无名”的特征，而且更进一步指出了这种特征的根源。他认为“道”是“物之所以生，功之所以成”的根本原因，它是万事万物赖以产生和存在的根源。正因为如此，作为天地万物本体的超验的“道”，就不可能是具体的事物。因为具体的事物总是有其特殊的规定性，它必然与他物有所区别。所以，不是宫就是商，不是温就是凉，不可能兼得。所以具体事物总是有局限性的，而作为天地万物本体的道却是无限的，它不能局限于一端，不能偏执于某种具体事物，某些具体属性。王弼的这些看法的确是相当准确地把握了老子思想的实质内涵。

既然“道”的本体是形而上的，超验的，而第四十一章本身又完全是在描述道体特征的，而不是论述其化育万物的功能的。那么“大音希声”就只能理解为“道”是超验的存在，它本身是无法用听觉感官来把握的。而那些从美学、音乐的角度对“大音希声”的理解，却都是把一个论述形而上的“道”的命题转换成了论述形而下的音乐的命题，这样也就完全背离了老子思想的实际。

三、“大音希声”与老子的言道方式

学者们之所以会对“大音希声”产生种种误解，其实还有一个很重要的原因就是不了解老子独特的言道方式。

笔者在上文已经指出，老子的道乃是一个形而上的、超验存在，它与形而下的具体事物有着本质上的区别，而我们通常的语言都是用来指称、描述具体事物的。这样就产生了一个极大的困境，也就是用描述形而下的具体事物的语言又如何能够描述超验的道呢？所以语言问题便成为老子思想的一个关键问题。所以在《老子》第一章便出现“道可道，非常道；名可名，非常名”就不足为奇了。这句话也非常明确的指出了，“道”无法用我们通常的语言来指称与描述。但老子又无法抛开现有的语言体系而自创一套语言体系，在采用现有的语言体系对道进行描述时，他所取的乃是一种不得已而为之的心态，“吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大”。（二十五章）也就是说，无论是“道”还是“大”都不过是一种强行的，暂时的名称，它并不代表“道”本身，而不过是某种必须马上忘却的语言指示。对此，熊十力的认识是非常透彻的，他说：“《唯识》章末云：‘窃谓体不可以言说显，而又不得不以言说显。’则亦无妨于无可建立处而假有施設，即于非名言安立处而强设名言。又曰：‘体不可名，而假为之名以彰之。’”^②也就是说，无论是“道”还是“大”等等，都不过是一种语言的假借，当不得真。

出于这种考虑，老子发明了一种极为独特的言说道的方式，也就是语言的自我否定，或者如叶维廉所称的“矛盾语法”。通常的语言遵循形式逻辑的原则，不能自相矛盾，而老子为了

① 楼宇烈：《释王弼集校释上》，中华书局1980年版，第195页。

② 熊十力：《新唯识论》，中华书局1985年版，第165页。

打破通常语言的束缚，故意采取反常的语言方式，所谓“正言若反”（七十八章）。在《老子》一书中，采用语言的自我否定方式来言说的例子不胜枚举，兹略举几例：

天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。（二章）

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，是谓惚恍。（十四章）

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。（二十一章）

大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈。大巧若拙。大辩若讷。（四十五章）

就具体事物而言，有无、长短、高下、前后、成缺、盈冲、直屈、巧拙等等往往都具有绝对的意义，然而对于道来说这些区分都毫无意义。所以老子采取这种语言的自我否定的方式其目的就在于打破通常语言对我们思维的束缚，跳出惯常思维，以合乎道的方式来观照和把握道。因此，老子不仅是一位杰出的哲学家更是一位杰出的语言大师。他的这种言说方式不仅深深的影响了道家思想，而且为中国古代思想提供了一种独特的思想资源。在老子之后，庄子更是大大发展了这种言说方式，达到了一种登峰造极的程度。这在《齐物论》中表现的最明显，像“物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是，方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天，亦因是也”。在庄子看来，这些相左的言论不过是些无意义的是非之争，与道和事物的实际相去甚远。

在此基础之上，庄子进一步提出了“得意忘言”的主张，这可以说是对老子和庄子自身语言理论和实践的最佳概括。

由此反观《老子》第四十一章我们就会发现，所谓“大音希声”“大象无形”等等语句，都不过在提示读者要超脱寻常语言的束缚，破除惯常的思维方式，在思想上产生某种飞跃，直接去领悟形而上的、超验的“道”本身。“音”“象”等等都不过是对惯常语言的临时借用，用过之后即便丢弃，也就是“得鱼忘筌，得兔忘蹄”。而当代学者还斤斤于音、声，从中引申一套又一套音乐美学的宏论，那也只能说是因筌忘鱼，因蹄忘兔了。

在老子之后，“大音希声”对后世的美学产生了重大的影响，由此引发了一系列的美学命题与思想，如“弦外之音”“此时无声胜有声”等等，但这些多是后世对“大音希声”的理解与阐发，与老子的本意并无多大的关系。

虽然后世对老子“大音希声”的阐释在很大程度上是不符合老子本意的，但我们并不能说这些阐释是无意义的。相反，这些阐释对中国音乐美学的发展有着相当积极的作用。按照西方解释学大师伽达默尔的观点，任何的阐释其实并不只是对于作者原意的复归，它其实是一种视域的融合。在这种融合中，既有作者的成分也同时有读者自身的成分，因此也就包含了读者自身的创造性成分。当然，伽达默尔的这种说法也并不完全正确，但他也的确指出了创造性阐释的合法性。因此，对于“大音希声”的这些当代阐释，我们既要看到它们与老子本意的距离，同时也要承认这些阐释自身的理论价值。

对《道德经》第五章的重新诠释*

何保林**

《道德经》言虽五千，然而历代学者对其研究却是可谓仁者见仁、智者见智、众说纷纭、莫衷一是。学者的研究探讨依据其时代特点和个人学养对《道德经》或作注或点评，其著名的不下数百家。如至今存有之河上公、王弼等等大家的注解，他们或注重养生、或注重玄思哲理，此所谓“我注六经”。笔者不揣冒昧，就自己的理解，及当代社会的现实需要对《道德经》第五章重新进行阐释，尽可能以文本本身的哲学思想为之做注，使阐释本身言之有理、持之有故。笔者认为，“天地仁心爱物（民）”的思想理念、“道法自然”的处事原则、“守中”的行为艺术，是第五章的思想精髓，值得认真研究，深入思考。这三者构成了老子人本主义思想的基本理念，反映了老子以民为本，重视人类社会与自然和谐相处的理想状态和行为模式，为我们勾勒了人类生活于大自然之中，悠悠自在安享度日的美好生活。这对于我们构建当今和谐社会具有重要的启迪意义。

一、“天地，不仁以万物为刍狗；圣人，不仁以百姓为刍狗” ——“天地仁心爱物（民）”的理念

对这一句，以往的注家皆断句如下：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”同时，对这一句，基本上有如下解读。

河上公说：“天施地化，不以仁恩，任自然也。”^①

王弼说：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。”^②

陈柱注：“刍狗，新陈代谢之物。天地无心于爱物，而任万物之生死代谢；圣人无心于爱人，而任政教之新陈代谢。”^③

范应元说：“夫春夏生长，亦如刍狗之未陈；秋冬凋落，亦刍狗之已陈，皆时也。岂春夏

* 原载于《江汉论坛》2009年第11期，第64-67页。

** 何保林（1969-）男，河南巩义人，河南师范大学公共事务学院副教授。

① 《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年版，第18页。

② 王弼注：《诸子集成·老子注》第3册，中华书局1954年版，第3页。

③ 转引自高定彝著：《老子道德经研究》，北京广播学院出版社1999年版，第84页。

爱之，而秋冬不爱哉？气至则万物不知其所以然而然也。”^①

苏辙说：“天地无私，而听万物之自然。故万物自生自死，死非吾死之，生非吾仁之也。”^②

以上诸家之说是学术界大多数人认同的意见。各家之说虽有小异，但其共同的基本观点则是从天地自然、圣人治国亦自然的角度去理解的。仁，指仁爱之情。天地不仁，是说天地间万物的生长衰亡是自生自然的，天地无所谓仁爱谁不仁爱谁。圣人不仁，是指圣人治理社会、管理百姓也是自然无为，而无所谓仁爱不仁爱。天地只是个自然的存在，其不具有人类的感情；万物也只是依循自然的法则运行着，天地并没有对其有所眷顾；圣人只是取法天地自然，对百姓一样是无所偏爱，不为所动。鉴于此，以往的断句为：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”

笔者认为此说有商榷之处：老子所言的天地，真正是一个自然的存在吗？真正对于万物没有一丝感情，而任万物如刍狗一样被送上祭坛吗？圣人法天地，真正是一个超然的存在吗？真正对于百姓没有一丝感情，而任百姓如刍狗一样被送上祭坛吗？

笔者以为：仁，仁爱，仁慈，《庄子·天地》：“爱人利物之谓仁”，在这里是“以……为仁”之意。刍狗，草扎的狗，古代用于祭祀，祭祀毕则弃置不用，比喻万物当其时，得其用，则贵；时已过，用已毕，则抛弃。春秋战国时代，诸侯纷争，英雄豪杰志士蜂拥而起，各国君主当其时而用人，过其时则弃而不用，故有“狡兔死，走狗烹；飞鸟尽，良弓藏”之说。儒家之说，倡导仁义礼智信，匡扶社会正义，但由于其过分强调社会性一面，进而“化性起伪”，结果造成其弊端，王侯盗用仁义之名，行其不义之实，致使天下纷争，生灵涂炭，违背了儒家以人为本的初衷；老子之学深悉儒家之弊端，欲救其弊，遂将人类置于广大无涯的时空中，静观人类本身的生存状况，从而提出自家的仁心爱民之说，主张万事万物在道的哺育下，各适其性而生，各随其性而行，进而达至“动而愈出”“生生不息”之态！以此观老子之学，正可以与儒家之学相通，他们的出发点和终极目标都是人类社会自身的生存与和谐有序的发展。老子之学将人类自身的生存置于更大更广的背景之中，着眼于人和人、人和其他存在的和谐相处与共同发展，其境界似乎高于儒家。

鉴于此，笔者认为此句似乎应该断句为：天地，不仁以万物为刍狗；圣人，不仁以百姓为刍狗。

因此，该句话可以理解为：天地，不认为把万物当作刍狗而看待是仁慈的；圣人，不认为把百姓当作刍狗而用是仁慈的。相反，天地具有仁心爱物之心，圣人具有仁心爱民之情。

此句看似简单，实则蕴含深意。它涉及空间、时间及时空中万物和人类的关系。它反映了老子人本主义思想，是老子“天地仁心爱物（民）”理念的直接表述。

老子观察天地的运行，在静观万物得失中体悟到“天地仁心爱民”的理念。人们一般认为，儒家崇尚仁义，天地之间，以人为主；而认为老子之学是对儒家的反动，因此自古以来，学者多以为老子反对仁义，反对以人为主，率以自然为主。殊不知，任何思想家对宇宙人生的思考，无不是由人在现实中的生存状态开始的，老子也是如此。人在天地间的地位、人如何更

① 转引自高定彝著：《老子道德经研究》，北京广播学院出版社1999年版，第84页。

② 转引自李先耕著：《老子今析》，社会科学出版社2002年版，第31页。

好的生活于宇宙之中，这是老子思想形成的逻辑起点和终极目标。整部《道德经》就是在回答人如何生存这一根本问题的。老子实际上是将人类置于整个宇宙这一无限的时空中去重新审视人的存在问题，并在此基础上，对当时的儒家学说进行了批判。从生存论的维度来说，老子学说为人类的更好生存提供了一理想的生存模式。

老子从自然界中悟出了天地仁心爱物之道。老子曰“天之道，利而不害”（八十一章）；“道生之，德蓄之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德”（五十一章）；这里，道不只是对于自然客体属性的一般性解释，更应当看成是老子对人文关注的表现。因为老子注重自然是为了利用自然来说明人文。自然在老子哲学中只是一个逻辑起点而非终点。所以老子进一步由自然之道直接契入人文之道，老子讲，“使我介然有知，行于大道”（五十三章）。圣人体悟大道，即为德，因而蓄之、养之、长之、育之、覆之，“生而不有，为而不恃，长而不宰”（五十一章）；老子曰：“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。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣。夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。”（六十七章）老子在这里提出三宝，依照天道的原则行事，只有慈爱才能勇敢，只有简约才能广大，只有廉退才能进锐^①。“慈”就是仁心爱民，老子特意强调了“慈”字：“夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。”苏辙为之注曰：“天之将救是人也，则开其心志，使之无所不慈。无所不慈，则物皆为之卫矣。”^②天地既然“以慈卫之”，又岂敢“以万物为刍狗”哉！圣人体天行道，唯有不“以百姓为刍狗”矣！老子将仁心爱民之理念赋予道之内涵，从根本上为人类提供了一个更为广阔的生存空间，并为人性的自由找寻到一条终极的出路。仁心爱民成为贯通宇宙的法则，进而圣人替天行道，使自己成为宇宙强大的生命存在，进而能够与天地参、与万物化。这样，天与人之间也就不阻隔了，物质与精神之间也就不阻隔了，有限的生命自我与无限的宇宙生命世界之间相融相通。这种思想落实在人生观层面就是老子的崇尚自然、珍爱生命的自然人本主义精神。老子的这种“自然—人文哲学”因为有了—个广大的宇宙（自然）作为参照，他在观察自然界芸芸万物时始终是以一种“以我观物”的主观姿态进行，其“物”皆“著我之色彩”。这其实也就不仅辨明了自我存在的合理性，而且还使个体生命意志得到了充分的体现。从这个意义上说，老子重视自然即体现了他的“仁心爱民”的人本主义思想。

老子本人是痛恨将万物当作刍狗而用的，反对任意地摧残生灵、涂炭百姓。老子提出：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（二十五章）在这里，老子无疑是把人放在了与“道”“天”“地”同等的地位，并且在遣词上，对域中四大中的人的重要性加了砝码，从而阐明了人的地位，强调了对人的尊重问题。第二十七章指出：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明。”意即圣人总是善于拯救人，所以没有被遗弃的人；总是善于拯救物，所以没有被遗弃的物。圣人“善救人”“善救物”，又怎能会把老百姓当作“刍狗”来作祭祀之用呢？正是圣人“贵以身为天下”和“爱以身为天下”，珍视生命的存在价值，所以老百姓信任他，从而把天下托付给他（十三章）。老子说：“天地相合，以降

^① 张松如：《老子说解》，齐鲁书社1998年版，第363页。

^② 同上。

甘露，民莫之令而自均。”（三十二章）天与地相合和而自然变化生成，就降下甘露；老百姓各依其本性自然均匀地得到它的哺育而化生不已。这些主张均是老子人本思想的进一步体现，表明圣人必须珍视人的生命，必须以人为最根本的关怀。老子“仁心爱民”的理念在此可谓表达的淋漓尽致！

庄子深得老子思想的真谛，庄子同样反对将万物当刍狗作为祭祀而用，他主张万物各得其所而生，注重万物真正的逍遥自在的生存于自然之中而不为世所用。

二、“天地之间，其犹橐乎！虚而不屈，动而愈出” ——“道法自然”的处事原则

河上公注：“天地之间空虚，和气流行，故万物自生。人能除情欲，节滋味，清王藏，则神明居之也。橐龠中空虚，故能有声气。言空虚无有屈竭时，动摇之，益出声气也。”

王弼注：“橐，排橐也。龠：乐龠也。橐龠之中空洞，无情无为，故虚而不得穷屈，动而不可竭尽也。天地之中荡然任自然，故不可得而穷，犹若橐龠也。”

程大昌注：“橐冶也，龠其管也。橐吸气满面播诸炉，管受吸而嘘之，所以播也。”

《诸子菁华老子》注：“冬会伏藏，可谓虚矣；而万物之生意不息。方春而百物萌动，皆随大气而生出。”^①

徐梵澄在其《老子臆解》一书中解释说：“橐龠，鼓风之器。以譬空间之虚。虚空则无屈曲可言。——‘动而愈出’，无动必无所成。表天地间生生之厚。以人事言，则劳动所以生产。”^②

笔者以为：犹，好像。橐，古代的鼓风器。龠，古代送风的管子。橐龠，风箱，古代冶炼鼓在这里，用来比喻空间之虚。屈，竭尽意。动：指道的活动，或自然的的活动。愈：更。出：指的是随自然之道的活动，天地万物生生不息。

因此，该句话可以理解为：天地之间，不是好似风箱吗！虽然空虚，但不会穷竭，万物遵循自然之道而动，就会生生不息，永无穷尽之时。

这紧紧承接上句话之宗旨，明确指出圣人处世的基本原则——道法自然。老子体察自然，认为自然之道具有“仁心爱物（民）”之情，圣人因而应效法自然之道，遵循的处事原则，于无为之中行有为之事。老子以人们所习见的风箱为喻，形象地阐明这一基本的处事原则。天地犹如大风箱，广大空虚，具有无限的包容性，因为其虚空无限，包容万物，所以天地不会穷竭；相反，天地自然之道本身的活动，促使万物各依其本性而动，造成整个宇宙万类，春暖花开，姹紫嫣红，万类霜天竞自由，到处生机勃勃！这句话正体现了老子认为“天地仁心爱物（民）”，并不把万物当作刍狗而用，恰恰相反，万物各依其所承接的自然之道而处世，因应自然，无为自化，生生不息，创生不已！以老子的哲学而论，他实际上要求人类体会到自然仁心爱物之道，并将自然仁心爱物之道内化于心，因而其行事与道若合符节，处处相应，故能生生

① 转引自高定彝著：《老子道德经研究》，北京广播学院出版社1999年版，第83页、第84页。

② 徐梵澄：《老子臆解》，中华书局1988年版，第8页。

不息，而绝非如刍狗一样，过而被废弃不用！

“虚而不屈，动而愈出”，作为道法自然的处世原则，在《道德经》的其他章节可以得到证明。《道德经》第六十四章，说“是以圣人……能辅万物之自然而不敢为也”，就是说，圣人能遵循自然之道，能够投身于世界万物的以道为本原、以道为本质的自我发展、自我实现、自我创造的活动并在其中担当起万物的自我发展、自我实现、自我创造的协调者、完善者、促进者的恰当职责^①。圣人本身不敢妄为，而是顺从自然之道，随顺万物之情，通过“复万物之自然”的方式得以使万物“动而愈出”。老子提出：“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。”（五十七章）这里，老子认为“我”与“民”的关系是“无为”与“自化”“好静”与“自正”“无事”与“自富”“无欲”与“自朴”。即是说，我效法“道法自然”的处世原则，始终处于空虚没有穷竭的状态，以“无为”“好静”“无事”“无欲”之“动”（有为）辅助万物达到其“自化”“自正”“自富”“自朴”，万物进而自我实现自我发展而达到其生机勃勃之态。这也就是“动而愈出”。“我”的行动方式，真正体现了天地仁心爱民之道，这也正是天地仁心爱民之道的实现，万物百姓在天地之间欣欣向荣，生生不息！将道法自然的处世原则运用于人类社会，老子指明最高明的管理者顺应自然之道行“无为之事”，“动而愈出”的结果就是“太上，不知有之”，就是“功成事遂，百姓皆谓：我自然”。正是由于管理者“虚而不屈”，才会使老百姓“不知有之”；正是管理者依照自然之道而“动”才有“功成事遂，百姓皆谓：我自然。”

三、“多言（闻）数穷，不如守中”——“守中”的行为艺术

河上公注：“多事害神，多言害身。口开舌举，必有祸患。不如守德于中，育养精神，爱气希言。”

王弼注：“愈为之则愈之矣。物树其恶，事错其言。不济、不言、不理，必穷之数也。橐钥而守数中，则无穷尽弃己任物，则莫不理。若钥有意为声也，则不足以共吹者之求也。”^②

吴澄说：“不如虚心固守其所，使外物不入，内神不出，则其虚也无涯，而所生之气亦无涯矣。”

范应元说：“不如同天地守中虚之道，而无偏曲，则万物自然，各得其所，岂有穷哉？”

蒋锡昌说：“此‘中’乃老子自谓其中正之道，即‘无为’之道也……‘多言数穷，不如守中’，言人君‘有为’则速穷，不如守清静之道之为愈也。”

“守中”即守虚静之道，亦即持守无为。这是学术界多数人的看法。

卢育三以《淮南子·原道训》“以中制外”为据，认为中即内心，“守中，静守心中不发言”。此说可通，亦与“多言数穷”之义衔接较紧。但问题在于老子思想中，“中”与“内心”无关。且“多言”如果作“多说”解，与守内心也并不是完全不两立的。“多言”，从字面上解似乎是“多说话”，但其含义应是“有为”，指过度的行为。与此相应，“守中”还是以持守

^① 杨润根：《发现老子》，华夏出版社2003年版，第298页。

^② 转引自高定彝著：《老子道德经研究》，北京广播学院出版社1999年版，第86页。

无为之道解为佳。

朱谦之认为“守中”义同《尧典》“允执厥中”之“中”，作图籍解“盖犹司契之类”。罗运贤、高亨均同此说。高亨说：“老子盖谓有国者守其图籍而已，不必多教命也。”高亨以图籍解“中”，与以“政诰教令”解“言”相对应，在字义训诂上有可取之处。但是老子写五千言时已是隐者，对原来所熟悉并看重的图籍已经弃如敝屣，此时强调守图籍，已绝无可能。此说不合《老子》本义^①。

徐梵澄认为：“万事万物，无限者也。闻之多而数之穷，人寿有限，所谓‘以有涯随无涯，殆矣’。‘中’，中也。如射之中的。不若知其所止，守其止之中者。即庄子所谓‘适得，则几矣’。”徐氏认为，人类以其有限的生命去过分地追求（说或闻），而不知所止，必然数穷；所以人类应该知其所止，守其止之中者。此说与老子本义相合^②。

笔者以为：言：字面义为说，引申义为人类的行动。多言，即说得多，引申为人们行为过度而不合自然之道。数：速。穷：败亡之意。

这句话是说，人类的行为过度而不合自然之道而不知所止，这只能加速人类自身的灭亡。中：即冲，也就是空虚自然的意思。该义与徐氏所说相通，因为只有空虚自然才能“射之中的”。因此守中，即保持虚静无为、把握空虚自然之道，信守虚而不屈之理。因此，该句话可以理解为：人类的行为过度而不合自然之道而不知所止，这只能加速人类自身的灭亡。所以人类正确的行事方法在于把握自然之道，顺应万物的自然本性而行动。只有如此，才能达到人类社会和谐发展，国家长治久安，最终实现人和自然宇宙的可持续发展。

这句话实际上是第二句话的引申之义，“道法自然”的处事原则要求人类在行为时的具体做法就是“守中”，唯有如此，才能如庄子所说“得其环中而应无穷”，人类社会才能得以和谐发展，才能如道一样“绵绵若存，用之不勤”。这句话揭示出人类社会的行为艺术是“守中”。这也正是老子看到儒家所提倡的仁义礼智信所带来的戕害人类本性的负面效应后所得出的清醒认识。

老子认为，天地具有仁心爱民之性，因而，天地不会把万物当作刍狗——需要时，精心制作，恭恭敬敬地摆放在祭台上，行为毕，则废弃不用——而是因循万物之自然之性“以辅万物之自然而不敢为也”，从而他提出了“虚而不屈，动而愈出”的处事原则，主张圣人“道法自然”，即顺应自然之道而动万物，使整个世界呈现勃勃生机。然而，这一处世之道如何应用于人类社会呢？为此，老子提出人类自身的行为艺术，他认为是“守中”，是因万事万物的自然之性而导之。

在老子看来，人类的行为应该与其行为对象（万事万物，包括人与人的相处）始终处于一种和谐状态，为此，人类行为的出发点应放在如何生发万物、促使万物各自完成其生命的创造力，但同时人类自己不占为己有，不居功、不控制，不勉强他物他人，而让万事万物能够顺其自然，所谓“生而不有，为而不恃，长而不宰”（五十一章）。鉴于此，老子首先反对“多”，提倡“知足”“知止”“少思寡欲”。

^① 转引自李先耕著：《老子今析》，社会科学出版社2002年版，第32页。

^② 徐梵澄：《老子臆解》，中华书局1988年版，第8页。

“守中”的行为艺术具体运用在人类社会的发展上，它要求社会的管理者遵循自然之道而为。老子说“治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。其两不相伤，故德交归焉”（六十章）。管理者“治大国若烹小鲜”，治理国家，就像煮小鱼一样。只能将调味、火候放得适中，文火烹煮不急躁，不急于翻动，煮出的食物色鲜味美，若火候不对，下锅后经常翻动，最后煮出来一塌糊涂，谈不上色香味美。这是老子“守中”“道法自然”行为艺术的展开。而这个“展开”的思想，并没有脱离它的根源——“道”。与治大国若烹小鲜相关，老子认为“天下神器，不可为也”，因而主张“去奢，去甚，去泰”（二十九章），强调管理者的行为艺术应该是“守中”而不过度。首先是“去奢”，去掉对老百姓过高的期望，以免加重他们的负担。其次是“去甚”，超出必要的程度，就是“甚”。再次是去掉自大，自大就会对百姓有过度过分的要求，所以老子告诫管理者去掉自大，否则就会给百姓造成沉重的负担。管理者“去奢，去甚，去泰”的实质就是要求他们自己在管理的同时，因应百姓之自然本性，“圣人无常心，以百姓心为心”（四十九章），不可逞一己之私而害众生之性。此即是“守中”的行为艺术。

“守中”的行为艺术，就是管理者“长之育之，亭之毒之，养之覆之，生而不有，为而不恃，长而不宰”，从而达到“玄德”（五十一章），因而就能真正的做到“仁心爱民”，而不会“以百姓为刍狗”！而这正是一个社会一个国家和谐发展的关键之所在。管理者谨小慎微，清静无为，采取“守中”的行为艺术，顺应百姓之本性而不戕害其真，始终存“仁心爱民”之情，一个社会的平安和繁荣，和谐发展就会实现；相反，如果管理者以个人的主观意愿，随心所欲，老百姓就会无所适从，进而“民不畏威，则大威至”，必将导致社会危机的出现。

经以上分析，我们认为第五章的内容可以析为三层：第一句，是该章总的理念，是老子体悟天地之道而对天地所做的一个总的价值判断，认为天地仁心爱物（民），并不把万物当作刍狗而用；第二句，明确圣人应仿效天地仁心爱物（民）之情，遵循“虚而不屈，动而愈出”之道，以“辅万物之自然”而使万物万民呈现出生生不息之状，此即“道法自然”的处世原则；第三句，可谓老子之良苦用心，为人类社会的和谐发展开出良方：守中。人类社会的行为艺术遵循“守中”之道，顺应万事万物之性，就会与自然和谐相处，最终达至“小国寡民”之理想！这岂不正是老子仁心爱民思想的最终目标吗？！老子之仁心可谓大矣！他着眼的是人类社会长久持续的生存和发展。随着科技进步和社会发展，当今人类社会在获益的同时也付出了惨痛的代价，个人和社会、社会和自然如何和谐相处，人类社会如何更好地生存于宇宙，这已经成为人们的共识。老子之学为我们人类反思现状提供了精神源泉。

百年道学

精华集成
第六辑
经籍考古



封面设计：周 明



定价：3080.00 元（全 4 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

第六辑

经籍考古卷

一



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

第六辑

经籍考古卷一

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

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成. 第六辑, 经籍考古: 共4卷 /
詹石窗总主编. ——上海: 上海科学技术文献出版社, 2017

ISBN 978-7-5439-7227-8

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270742号

选题策划: 张 树

责任编辑: 张 树 王倍倍

《百年道学精华集成》第六辑《经籍考古》

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139.25 字数2785000

2018年3月第1版 2018年3月第1次印刷

ISBN 978-7-5439-7227-8

定价: 3080.00元(全4册)

<http://www.sstlp.com>

《百年道学精华集成》

工作团队

顾问委员会

主任：叶小文

顾问(排名不分先后)：

蒋坚永 任法融 李光富 张凤林 陈鼓应 熊铁基
牟钟鉴 陈耀庭 马西沙 杨泉明

理事委员会

主席：谢荣增

副主席：吉宏忠 郭汉文 陆文荣

委员(排名不分先后)：

陈添来 王建 杜秋雄 翁太明 范水旺 何钦明

学术委员会

主任：詹石窗 齐晓飞

副主任(排名不分先后)：

李刚 盖建民 张泽洪 郭武

委 员 (排名不分先后):

丁常云	王 卡	王宗昱	刘仲宇	刘固盛	孙亦平
朱越利	任宗权	吕锡琛	陈 静	李大华	李远国
张 钦	张松辉	郑志明	苟 波	胡孚琛	钦伟刚
徐小跃	袁志鸿	唐大潮	萧登福	黄海德	樊光春
潘显一	赵卫东	蜂屋邦夫 (日本)		安东濬 (韩国)	
高万桑 (法国)		柏 夷 (美国)		刘 迅 (美国)	

编纂委员会

总 主 编: 詹石窗

总 策 划: 施 维

副总主编: 黄永锋

统 筹: 陈建华 汪启明 汤泽来 施 维

委 员 (以承担的分辑为序):

谢清果	郭 武	高致华	张丽娟	于国庆	程雅君
蒋朝君	江 峰	黄永锋	杨 燕	姜守诚	冯 兵
盖建民	张泽洪	潘显一	李 裴	张崇富	周 冶
朱展炎					

前 言

作为国家社会科学基金特别委托重大项目、教育部哲学社会科学重大课题攻关项目、教育部人文社会科学重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目以及中国福清石竹山道院文化建设重大项目、厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目，《百年道学精华集成》凝聚了集体的智慧，它以十个专题，展示了从20世纪初到21世纪前10年中道学研究的最重要成果和文化旅程。

一、“道学”名称内涵辨析

在历史上，“道学”名称主要有两种涵义，一是指新儒家思想理论——宋明理学；二是指以黄帝、老子为代表的大道学说。

20世纪以来，一谈起“道学”，不少人首先想到的是新儒家思想理论。这种认定当然有其理由，因为唐代儒家学者柳宗元于《送从弟谋归江陵序》中即以“道学”来指称儒门之理，谓“圣人之道学焉，而必至谋之业良矣”^①。稍后的李翱也说：“吾之道学，孔子者也。”^②到了宋代，“道学”名称在儒家学者文集中就很常见了。无论是北宋时期的周敦颐、穆修、张载、程颐、程颢、柳开、胡宿、范仲淹、陈襄、王安石、苏轼、黄庭坚、游酢、杨石、李纲、胡宏、胡寅，还是南宋时期的廖刚、林光朝、朱熹、周必大、李石、吕祖谦、陈傅良、王十朋、楼钥、彭龟年、杨简、杨万里，都在自己的经学论著或诗文中使用“道学”名称。鉴于此，元代脱脱在编纂《宋史》时即专门立了《道学传》，他将二程、朱熹等侧重于道德伦理论述的儒家人物包罗其中。明代开国皇帝朱元璋因与朱熹同姓，特别推崇朱子之学。由此衍生开来，程朱理学遂成为官学，被当作科举考试的主体内容，成为文人士子跻身仕途的“敲门砖”。由于皇朝的大力推行，理学勃兴，故而“道学”之名也在社会上广为传播。与此同时，以陆九渊、王守仁为代表的“心学”因其建立学说的经典依据与程朱理学基本相同，也被作为理学的一个分支。这些新儒家代表人物，极力宣传道德仁义学说，因而被称为“道学家”。

本来，在儒家阵营里，“道学”是非常严肃的学术概念。与此相对应，“道学家”也应该是一个颇为光荣的称号。不过，历史往往嘲弄人。当一批新儒家学者相继标榜“道学”的时候，

^① 柳宗元：《柳河东集》卷二十四，《文渊阁四库全书》本。

^② 李翱：《李文公集》卷七，《文渊阁四库全书》本。

关于“假道学”的批评也随之而起。例如明代弘治、嘉靖年间袁褱所撰《世纬》卷下即称：“假道学之美名，以济其饕餮穷奇之欲；剿圣贤之格言，以文其肤浅缪悠之说。”这里的“假道学”虽然还不具备“假的道学”之涵义，而是说有人假借“道学”来满足贪欲，装扮自己浅薄、虚妄不实的谬论，但却表明“道学”因为被盗用、滥用而失真。稍晚于袁褱的顾允成在《小辨斋偶存》卷三中以颇为叹惜的口吻说：“孔子之局变而为假道学，实人心淑慝之关，世道升降之界也。”顾允成这句话无疑是针对宋明理学讲的，顾允成所谓“人心淑慝”就是人心善恶，而“世道升降”则指人间社会的兴衰起落。在他看来，孔子的学说是真道学，但到了程朱理学，孔子的学说发生了巨大变化，由之衍生出来的程朱理学等新儒学已经沦为“假道学”了。类似的批评，在李贽那里表现得更为激烈。他在《初谭集》卷二十辑录了时人讽刺“假道学”的一些故事，并且加以点评，指出：“道学，其名也。故世之好名者必讲道学，以道学之能起名也。无用者必讲道学，以道学之足以济用也。欺天罔人者必讲道学，以道学之足以售其欺罔之谋也。”在李贽看来，宣扬宋明理学的道学家们虽然把孔子之名及其学说挂在嘴上，但他们讲的道学完全是欺世盗名，所以是“假道学”。

既然宋明理学被当作“假道学”，那么“真道学”是什么呢？李贽认为，惟有以老子为代表的道家理论，才是真道学。他说：“自然之性，乃是自然真道学也，岂讲道学者所能学乎？”^①照此看来，“真道学”的基本特征就在于“自然”二字，它意味着没有伪装、没有欺诈，一切出于本真，故而是“真道学”。这种“真道学”是那些为了图谋名利而把“道学”挂在嘴上的人所无法学习的。李贽之后，清代许多著名的儒家学者一方面继续批评以程、朱为代表的宋明理学为“假道学”，另一方面则明确指出“道学”实为道家之学。例如毛奇龄就说：“惟道家者流，自《鬻子》《老子》而下，凡书七十八部，合三百二十五卷。虽传布在世，而官不立学，不能群萃州处，朝夕肄业，以成其学事。只私相授受，以阴行其教，谓之‘道学’。道学者，虽曰‘以道为学’，实道家之学也。”^②毛奇龄是基于揭露程朱理学背离孔孟立场的目的来介绍道家经典文献的，在他心目中，“道学”本来就是道家之学。这种看法得到了惠栋、钱大昕等人的赞同。他们都承认，“道学”本来是道家的术语，《宋史》以《道学传》来介绍儒家人物是不妥的，因此《明史》也不应该设什么《道学传》。

明清两代，众多儒家学者尖锐批评宋明理学，虽然是为了维护“儒家正统”，但其诸多论述却让“道学”名称回归于道家传统，这种情况的发生绝非偶然。早在魏晋时期，学者们在叙说玄学渊源的时候就使用了“道学”的概念。《晋书》卷五十五《夏侯湛传》谓：“夫道学之贵游，闾邑之搢绅，皆高门之子，世臣之胤。”意思是讲，道学中的显贵者，乡里有官职或做过官的人，都是名门望族的子弟。这里的“道学”既指“玄学”，也指精通玄学的名士。考其渊源，玄学可上溯于黄帝轩辕氏；换一句话说，“玄学”乃是以黄帝、老子思想为旨归，所以也可以归入“道学”范围。这种思想文化传统，在《隋书》卷三十四《经籍志》中有明确的论述：“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。”《隋书·经籍志》这段论述表明，以老子思想为特

^① 李贽：《初谭集》卷十九《笃义》，《李贽文集》卷五，社会科学文献出版社2000年版，第205页。

^② 毛奇龄：《西河集》卷一百二十二《辨圣学非道学文》，《文渊阁四库全书》本。

色的道学具有悠久的历史传统，它从黄帝开始，授受不绝，颇为久远。此等道学虽然不像儒家那样通过官方来确立师说，但也代有传人。汉朝开始，由于曹参的推荐，能够讲授黄老之学的盖公得到汉文帝的尊崇，从此以后，传播道学的人越来越多了，形成了一个巨大的思想潮流。《隋书》卷三十三《经籍志二》著录了《道学传》二十卷，而列于《道学传》前后的则是《列仙传》《清虚真人裴君内传》《正一真人三天法师张君内传》《宣验记》《应验记》《冥祥记》《感应传》等，可以看出，《隋书》编撰者是把道学与仙学、灵应、志怪看作一个大类来编排书目索引的。尽管这个分类不一定十分合理，但却反映了在宋代理学家将自己的学问称作“道学”之前，道家与道教早已使用“道学”这个名称作为其理论学说的总括，其著名人士则被列入了《道学传》之中。

事实证明，“道学”虽然曾经被用于指称宋明理学，但在隋唐以前，这个概念则主要是在道家学派与道教中流行。基于尊重历史的考虑，我们并不反对人们继续以“道学”指称宋明理学，因为那是学术自由，但也必须明确本项目关于“道学”的确切涵义。我们所说的“道学”不是曾经被讥讽为“假道学”的宋明理学，而是以黄帝、老子为代表的道家与道教之学。

二、“道学”涵括道家与道教的理由

“道学”为什么可以涵括道家与道教呢？这是因为道家与道教既有各自的一些特质，也有共同的理论基石与经典，成为联系密切的文化系统。

众所周知，先秦时期尚未出现“道家”名称，最早使用“道家”名称的是汉代的司马谈，他在《论六家要旨》中以极为洗练的言辞对道家思想及其社会作用作了评述。同时代的刘向、刘歆、班固都根据自己的理解，著录了大批上古道家文献。根据前人的诸多论述，可知“道家”也就是以“道”为思想基石的文化学术流派。换一句话说，道家的思想文化体系乃是围绕“道”的精神而建构起来的。

道家起源于何时，向来有不同看法。20世纪以来，大部分中国哲学史教科书在介绍道家时都从老子开始。但如果稽考早期历史文献，就会看到，古代学者心目中的道家远在老子之前就存在。例如班固在《汉书·艺文志》中罗列的三十七种道家之言就包括了《老子》以前的许多著述。他在著录《伊尹》五十一篇后注曰“汤相”；于《太公》二百三十七篇后注曰“吕望为周师”；于《辛甲》二十九篇后注曰“纣臣，七十五谏而去，周封之”；于《鬻子》二十二篇后注曰“名熊，为周师，文王以下问焉”。班固虽然没有说明道家肇始于何时，但著录的道家典籍年代则可以远溯于商汤时期。至于道家学派对自身历史的陈述则更早，像《庄子》《列子》都推崇伏羲氏、黄帝轩辕氏。

通过稽考众多历史文献，我们可以得出这样一种看法：道家不是一朝一夕形成的，而是经历了漫长的孕育、发展而逐步完善起来。根据《庄子》《列子》以及秦汉以来大量道家文献的叙述，道家孕育期当远溯于混沌“食母”的神话年代。经过数千年之后，伏羲氏出而画八卦，奠定了人文基础，也标志着道家的孕育。伏羲氏之后，再经过两、三千年的发展，到了黄帝时代，这就是道家的“肇端期”。

黄帝之后，“古之道术”传扬。从尧、舜到商周历代之中，传其术者有许由、夏禹、皋陶、

彭祖、商汤、姜尚、管仲、孙叔敖等等。这些人士或者为隐士，或者为将相，或者为帝王，但都属于“闻其风而悦之”^①的人物，即道家学派的先驱。他们的思想主张经过春秋时期老子的概括、提升，形成了第一部系统的理论著作《老子》。老子的弟子尹喜、文子、庚桑楚、杨朱等阐扬其学，其后则有列子、老莱子、接舆、范蠡、庄子、鹞冠子、环渊等相继阐发大道，出现了一批颇有影响的“道学”之作。除了以作者名为书名之外，还有如《黄帝四经》这样的托古述道名著，体现了道家学派的阵营化和理论成熟。正是有如此众多的人物和著述，我们将尧舜至战国末期作为道家的“成型期”。在这个期间，《老子》与《黄帝四经》是道家最具标志性的成果。

秦汉开始，道家进入了“发展期”。西汉代秦而立，朝代轮替结束了人们的动荡混乱生活。这时候的社会呼吁新的理论形态，陆贾、刘安等道家学者以老子思想为旨归，并且整合儒、法、农、阴阳、墨等诸家理论，道家遂以新的姿态，在汉初社会转型中担当着思想指导的重任，时有张良、萧何、曹参等，高举黄老道学旗帜，倡导自然无为、与民休息的治国方略，得到皇帝的采纳并能够推行，于是有了“文景之治”的美好社会局面。汉武帝时期，董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”的思想政纲，并未能阻止道家思想文化的流行。这时候的道家尽管失去了官方的政治舞台，但却在民间勃兴，其代表性的著述是《老子河上公章句》与严遵的《道德经指归》。

东汉之末，自然灾害不断，社会矛盾加剧，经济衰退，民不聊生。五斗米道首领张陵尊老子为教主，以老子《道德经》五千文教授门徒。敦煌遗书中有《老子想尔注》，相传由张陵草创，后经其孙张鲁润饰修订，遂在道门广为流传。汉末之时，尚有太平道首领张角兄弟尊崇黄老之学，播衍《太平清领书》。五斗米道与太平道的兴起，标志着道家学术的宗教化和道教组织的正式诞生。此后千余年，道教组织逐步发展壮大，不仅在中国社会产生深远影响，而且流传海外，成为中华民族最具特色的传统宗教信仰。

作为宗教，道教具备了这么几个基本特征：第一，确立长生不老、羽化登仙的理想目标。与基督教、佛教等宗教不同，道教不是把目标朝向来世或者彼岸世界，而是注重今生的价值。基于现实观察，道教一方面承认死亡的存在，另一方面则认为通过特殊修炼方法，可以延年益寿，甚至超越生死，最终成为神仙。道教领袖人物广泛搜罗历史上流行的各种神仙故事，编纂《神仙传》《洞仙传》《历世真仙体道通鉴》等故事集或者传记集，为道教信仰者提供了理想典型，树立了人生目标。第二，道教建立了一系列教派组织。东汉末年有五斗米道的“二十四治”、太平道的“三十六方”等组织形式；魏晋以来，更有上清派、灵宝派、楼观派、神霄派、清微派、净明道、太一道、真大道、全真道、正一道等诸多道派的分衍、组合。道教组织机构的建立、道派的形成与发展，使得神仙信仰的传播不仅具有了机构保障，而且提供了源源不断的后备力量，从而可以代代相续。第三，创造了自己的经典文献。随着道教组织的发展，道教经典也不断增加。除了采纳《老子》《庄子》等先秦道家典籍之外，道门中人还在修行实践过程中不断总结，撰著了众多经典，并且加以注疏、发挥。历史上，曾经多次搜罗、编纂道经，形成了《三洞琼纲》《大宋天宫宝藏》《玄都道藏》《正统道藏》《万历续道藏》《道藏辑要》

^① 王先谦：《庄子集解》卷八《天下》，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第221页。

等大型道教丛书。这些丛书的编纂，标志着道教文化的不断积累，也意味着道教思想建设不断走向新阶段。第四，建立了独特的宗教礼仪。由于信仰的推动和宗教精神生活的需要，深蕴道教思想内涵的宗教礼仪也随之建立和不断完善。道教礼仪以斋醮为主体，以民生需求为日用，以礼神传信为本色，辅之以音乐、诗词，通过说唱、禹步等音像符号来传递信息，沟通人神，从而传达了道教的基本精神，丰富了宗教生活，扩大了自己的社会影响。第五，具备了独具特色的医学养生理论与修身健体的操作技术。基于延年益寿、长生成仙的理想追求，道教必然会探索生命奥秘和疾病发生的原因，寻找修复生命机体的途径和方法。于是，道教就与传统医学密切结合起来，形成了内涵丰富的信仰医疗和养生实践。其中包括符咒疗法、仪式疗法、礼神疗法、诵经疗法等，涉及经络学、本草学、脏象学、诊断学等诸多领域，也包括导引、行气、坐忘、心斋、胎息、三五飞步等精气神调理技术，具有很强的操作性。这五个方面表明，无论在内容上还是在形式上，东汉以来的道教与东汉以前的道家学派具有很大的不同。

然而，必须指出，道教与道家之间并不存在着不可逾越的鸿沟，而是具有十分密切的关系。第一，道教信仰的核心——“道”即是在道家学派论述基础上发展起来的。道教之所以为道教，是以“道”为信仰的基石、核心。道教虽然建立了庞大的神仙体系，属于有神论的思想传统，但其神仙都以“道”为本根，无论三清还是四御，无论天神还是地祇，也无论先天上真，还是后天累积阴功而成的人仙，都离不开“道”，都是因为“道”才得以存在，才彰显出无穷的魅力。这个“道”早在先秦道家经典《老子》《列子》《庄子》那里就有许多论述。道教产生之后，全面继承了“道”的学说，其信仰者通过修炼感悟，进一步彰显了“道”的根本性、整全性、化生性、规律性。第二，道教承袭了道家以黄帝为大宗的思想传统。如果从渊源上看，道家的历史可以追溯到远古的神话时代，但就其肇端而论则以黄帝为标志，这一点在先秦以及西汉时期的道家著述中是反复阐发的。素有道家立场的史学家司马谈、司马迁父子对此早有认识，所以《史记》的五帝本纪从黄帝开始，体现了道家文化的一贯传统。后来，道教也高举黄帝旗帜，一方面在各种神仙传记之中确立了黄帝在人仙系统中的主体地位，另一方面则创作了许许多多以黄帝冠名的经典文献。这种情况大量存在于《正统道藏》之中，例如《黄帝九鼎神丹经诀》《黄帝太一八门入式诀》《广黄帝本行纪》《黄帝宅经》《黄帝阴符经》《黄帝金匱玉衡经》等等。这说明，黄帝在道教中不仅具有伟大的号召力，而且成为道法的象征。第三，道教发扬了道家观天察地的开阔视野与“天人合一”的整体思维方式。在诸子百家中，道家是最关注自然的。从老子《道德经》到《庄子》，从《黄帝四经》到《淮南子》，我们都可以看到关于天地宇宙的诸多论述，例如《淮南子·原道训》开篇就说：“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。”这虽然是在论道，但却表现了非常广阔的视野。基于这种广阔的视野，道家形成了“观天道，推人事”的认识方法，把人作为宇宙整体中的一种组成因素，按照“天人合一”的思路来为人类定位，批评那种将人类凌驾于自然之上的错误做法。道家的“天人合一”理念深深影响了道教，并且成为道教的基本思维方式，贯穿于道教思想文化体系之中。一方面，道教把天体宇宙视如人体之生命；另一方面，道教把人体看作一个小宇宙，以宇宙间的日月星辰来比拟人体五脏六腑等脏器。这种整体思维方式在早期道教经典《太平经》《周易参同契》中就已有体现，后来的“三洞四辅十二类”众多经典也都或明或暗地贯彻了这种思维方式。第四，道教发挥了道家以道德为准绳的宏

观伦理精神。所谓“伦理”，本来是处理人与人之间相互关系的一种约定俗成的规则，道家则将伦理推广到整个宇宙中的事物关系。在道家看来，人类不仅要处理好人与人之间的关系，诸如父子关系、君臣关系、朋友关系，而且必须处理好人与宇宙自然的关系。在这种宏观视野下，道家以“道德”二字作为处理各种关系的基本精神。道家所谓的“道德”并非狭隘的调整社会关系的原则，而是从生生不息的宏观宇宙中概括出来的万物存在与发展的基本定理。老子《道德经》说：“道生之，德畜之。”在道家看来，“道”化生万物，“德”滋润万物，使万物成长，使万物发育，使万物成熟，使万物结果，养育万物，保护万物。这长养与荫护的大恩，“道”从来不据为己有。道帮助了万物却不自恃有功，虽然为万物之主，但不以主宰自居，这就是极其深远玄妙的“德”。它意味着自然、奉献、谦卑、宽容、帮助，这些品质成为后来道教修行者遵循的“大乘伦理”。道门中人一方面讲究个体的性命修养，另一方面倡导修行者个人对社会乃至宇宙的责任，以“仙道贵生，无量度人”“返朴归真，济世利物”作为生活指导原则，协调人与人、人与自然的关系。从这些基本理论可以看出，道教之学乃是对道家之学的继承、发展，彼此构成了以“道”为本根，以生命完善为理想的大道文化学。正是鉴于此等情况，我们以“道学”统括道家与道教的文化传统。

三、《百年道学精华集成》的缘起与编纂原则

作为中华文化的基本组成部分之一，道学不仅具有悠久历史，而且积累了相当丰富的内容。由于生活的实际需要，道学在历代传人的推动下，不断继承和创新。一百多年来，随着文化交流的不断开展，道学越来越受到海内外学术界的重视，其成果如雨后春笋破土而出，尤其是该领域的论文更是与日俱增。然而，由于发表的刊物众多，分布十分广泛，人们很难真正了解该领域研究的实际状况，即便是专业人士也不容易比较全面地掌握其资料。故而，组织力量，对近一个世纪以来发表在不同时期、不同学术期刊上的道学研究论文加以搜集、筛选和编辑，并且就道家与道教研究的专著撰写提要，比较集中地反映近现代的道学研究成果，展示道学研究的发展脉络和动向，这是十分必要的。正是由于现实需求，我们于2007年提出编纂《百年道学精华集成》的构想。一批志同道合的学者与道教界人士联合起来，讨论方案、形成计划、查阅文献、编修索引。2009年上半年，全国哲学社会科学规划办公室批准《百年道教研究与创新工程》作为“国家社会科学基金特别委托项目”，其中主要工作之一就是编纂《百年道学精华集成》。2009年下半年，经过投标和专家评审，《百年道学精华集成》作为教育部哲学社会科学重大课题攻关项目立项。2011年，全国哲学社会科学规划办公室批准《百年道教研究与创新工程》纳入我国哲学社会科学基金重大项目的管理范围，足见我国政府主管部门对此项目的高度重视。

本项目之所以把论文收编的范围界定在20世纪初至2010年的近百年，是因为从近百年前开始的道学论述与早先的“旧学”有很大不同，无论是观察角度、研究方法，还是表达方式都体现出一种新的面貌，这是很值得我们注意的。

近百年来，见于报刊、会议文集等的论文有数万篇之多，本项目不打算全部收录，只是精选。所以，这就需要确立入选标准，也需要制定具有指导作用的编纂条规。

（一）论文入选标准

第一，创新性。一种精神产品价值何在，关键在于创新。没有创新就没有个性，故而也就没有生命力与传承意义，道学论文当然也是如此，所以必须把是否有创新作为入选的第一标准。从内涵上看，创新包括三个方面：首先，文献资料有新发现。传承数千年的道学留下了众多的历史文献，在近百年前开始以新的视野审视和论述道学的时候，可以说随手拈来都能够让人耳目一新，因为旧的经典文献被重新解说也就别开生面了；但到后来，如果论述同一个问题，并且看法类似，就得考虑是否发现和使用新的文献资料，是否引入新的研究方法。其次，文章内容有新见解。对于同一个问题的论述，尽管使用了相同或者类似的文献资料，但分析不同、解释不同、观点不同，也算创新。复次，研究方法有新特点。这里所谓“新特点”并不意味着使用的方法都是开创性的，如果沿用传统方法，例如考据学方法、音韵学方法等等，能够加以适当变通，也应该列入具有新特点的范围。至于借鉴西方近代学术研究方法，诸如历史学方法、社会学方法、艺术学方法、哲学方法等等，由于学科观察角度的变迁，论述能够揭示研究对象的一些新特质，这也是很欢迎的。

第二，学术性。这里的学术性主要有两个方面的要求。首先，论述有理有据。任何论述性的文章都要讲出一番道理来，但讲道理不是凭空想象，必须有事实依据或文献依据，道学论文也是如此。如果只是说理，而无文献与事实依据，未免流于空洞，不能令人信服；反过来看，如果只是堆砌了许多资料，却没有从中引出一定道理来，这只能算是罗列了事实或资料，当然不能入选。其次，思路清晰，逻辑严密，行文流畅，引证合乎规范。文章能够围绕道学某一领域、某一专题展开论述，能够提出问题、分析问题、解决问题，合乎形式逻辑的基本要求，引证资料准确，并且注明出处，表达清楚，这是选编时所考虑的技术性标准。

第三，普适性与实用性。在遵循前述两条基本标准的前提下，论文选编工作还需注重其普适性与实用性。普适性，是指选编时在内容上尽量注意相近专业学者以及广大爱好者的需求；实用性，是指论文讲述的问题有助于人们解决某个理论问题、实践问题，能够对人们的现实生活有所帮助。普适性与实用性，虽然是两个层面的标准，但彼此又有密切关系。一般来说，具有实用性的论述往往也是较多人关注的课题，故而也具有某种普适性。

以上标准是根据历史发展状态来判断的。这就是说，文章是否合乎以上标准，不是从项目确立的当今角度来评估，而是以文章发表的特定历史时间为依据予以考虑的。例如考证《道德经》《太平经》的成书时代在当今来看已经不是问题，但在数十年前却是非常重要的学术前沿课题，所以具有创新性；如果在此后有人继续探讨此等问题并且内容差不多，就没有创新，也就没有选编的价值。当然，如果后来有人在有关《道德经》《太平经》成书时代问题提出了不同看法，并且具有可靠的证据，也是有新意的，其论述如果符合学术性标准，也应该考虑入选。

（二）编纂十六字方针

作为一个大型文献库，《百年道学精华集成》的编纂是一个浩大工程，为了保证编纂质量和工作顺利开展，我们确定了“十六字”编纂方针，这就是：把握全局，抓住重点，突显特色，制作精品。

“把握全局”是说在制定框架的时候必须从“道学”的整体出发，全面了解道学的发展历

史、基本内容，尤其是对近百年来道学研究的各个领域、各个方面有通盘的掌握。为此，必须进行充分的调查。鉴于此，我们在项目确定之前就已经对中国内地、港、澳、台以及海外有关学术期刊进行检索，一方面通过各种工具书来查考相关研究论文；另一方面，按照学科领域分别进行阅览，理出基本线索，从而比较全面地掌握了近百年来道学研究的基本情况。

“抓住重点”是基于道学内容以及“精华”标准而提出来的。作为中华文化的重要组成部分，道学具有相当广阔的领域，涉及自然、社会、人生的诸多问题，近百年来的研究也是丰富多彩的。我们既要注意充分反映不同领域的研究成果、发展态势，也要把握住道学自身的重心以及学术界历来关注的重点。之所以要抓住重点，是因为任何一种文化的形成与发展都是有主有次、主次分明的。近百年来的道学研究也是如此。从经典传承的角度看，道学的重点体现在“体”与“用”两个基本点上。如果说，原创经典是“体”，那么后来对经典的解说、发挥就是“用”。近百年来，学术界既有对道学原创经典的作者、时代、内涵进行探析的成果，也有对后来诠释道学经典的诸多著述进行分析、评估的成果，这些成果都是我们应该予以注意的。从内容构成方面看，传统道学既有“理”，也有“术”。于此相对应，近百年来的道学研究也是有“理”有“术”的。总体而言，体、用、理、术乃是构成道学体系的四大支柱，对体、用、理、术的研究也成为近百年来道学研究的主流。故而，我们的编纂工作必须紧紧围绕这四大支柱来考虑框架，精心选编。

“突显特色”是对“抓住重点”的进一步深化。之所以把“特色”作为本项目编纂的一条指导纲要，是因为特色乃是任何事物存在的基本标志。“特色”与“重点”的关系是重中之重的关系。换一句话说来讲，所谓“特色”就是体现事物本质特征的重中之重。道学的本质特征是什么呢？这就是强烈的生命意识。基于这种意识，道学对延年益寿问题特别重视。就总体而言，中国学术虽然可以说都是建立在对生命关注的基础之上的，但相比而言，道学更加关注生命，更加注意生命的健康与保护。道学的一切论述都是围绕这个基本精神展开的。

“制作精品”是对本项目编纂工作的总体要求。具体而言，包括如下要点：首先，文章选编要精。在掌握了道学研究整体情况的前提下，选择什么文章，应有比较，有具体考量，有历史尺度。其次，校对要精。近百年来的道学研究文章发表在众多学术刊物、会议论文集中，其体例不一，本项目尽可能在版式和注释体例等方面进行统一，对原作明显的排印错误予以更正。

四、《百年道学精华集成》的框架内容

根据编纂原则，《百年道学精华集成》分为十辑：（一）历史脉络。（二）神仙信仰。（三）人物门派。（四）大道修真。（五）思想大要。（六）经籍考古。（七）道门科技。（八）礼仪法术。（九）文艺审美。（十）道学旁通。

《历史脉络》选编的是论述道家与道教发展历史的文章。英国科学家培根说过：读史使人明智。要领悟中国文化精神，必须了解中国历史；要真正了解中国历史，必须考察在中国历史上具有重要地位的道家与道教的发生、发展根由、状态，认识道家与道教在中国社会中根深蒂固的影响。因此，本辑根据收集到的大量论文，分为两个部分，前者探讨的是道家历史；后者

探讨的是道教历史。道家历史的关注点是西汉以前，道教历史的关注点是东汉以来，由此形成了相互衔接的两个模块。

《神仙信仰》选编的是论述道家与道教在神仙理念、神明谱系的文章。如果说大道修真体现了道家与道教关注生命的基本精神，那么神仙信仰则意味着道家与道教树立起生命理想目标和延年益寿的榜样。本项目选编的论文既有对神仙信仰的一般性探讨，也有对具体的神仙典型之由来、社会影响的探讨，既有对三清、四御等道教尊神的论述，也有关于妈祖、关帝、财神、土地神、灶神等民间道教俗神的考察，涉及了中国社会神仙信仰的各个层面。

《人物门派》选编的是论述道家与道教人物的文章。所谓“人物”是指在道学形成与发展过程中那些具有重要建树或者在生活实践中产生独特作用的杰出者，诸如某一部经典的创作者、某个事件的主导者、某项思想的创建者等等；所谓“门派”既包括道家不同阶段的思想流派，例如先秦时期的老庄学、秦汉时期的黄老学派等，也包括东汉以来的道教组织，例如五斗米道、太平道、上清派、灵宝派、全真道、正一道等。《人物门派》与《历史脉络》既存在密切关系，也各有相对独立性。《历史脉络》选编的文章侧重于发展线索的贯通；《人物门派》选入的文章之研究对象则比较具体，属于个案研究。

《大道修真》选编的是论述道家与道教在传统医学养生理论与实践的文章，涉及内容包括大道修真的文化渊源、发展轨迹、哲学思考、基本原则、重要理念，大道修真与中医学的关联性、道家道教的心理调适智慧，大道修真思想的历史影响及其现代价值、道家道教经典及人物的医学养生思想以及各种具体的养生技术，诸如内外丹与服食、导引、行气、存思、辟谷、房中术等。

《思想大要》选编的是论述道家与道教基本思想的文章。道家之所以成为道家就在于它建立了与其他学派不同的思想体系。这种思想体系的核心精神就在一个“道”字，因“道”而成家，因“道”而产生长久而深远的社会历史作用。同样道理，道教之所以为道教，就在于它在继承和发挥道家学说基础上树立了以“大道”为基础的信仰传统。正因为道家与道教的思想系统统一在“大道”基础上，我们将之贯通起来，从生命理论、哲学思考、伦理道德、社会政治等各个层面展示不同时期不同学者探究道学思想的面貌，力图让读者更好地掌握道家与道教在思想上的密切传承关系，同时了解各自的思想侧重点。

《经籍考古》选编的是论述道家与道教经典以及考古资料的文章。经籍，也就是文献典籍。经过了长期的历史发展，道家与道教积累了众多的历史文化典籍，探讨其思想内容的文章已经分别选入到其他各辑中。本辑收入的是侧重从文献学角度进行考察的文章，主要探讨道家与道教经籍的文献学价值、某个时期道家与道教经典的建构、某一部经典的发生时代、年代、作者等。此外，本辑也选入多年来学者们有关道学考古的论文，例如地下发掘的道家文献分析，道教令牌、神像、书契的考证等等。

《道门科技》选编的是论述道家与道教的科学技术成就方面的文章。基于重道贵生的基本理念，道家与道教都注重对宇宙天体等自然现象的观察，积极探索生命奥秘，思考人与天地的关系，从而在古代生命科学、古代化学、药理学、本草学、农学、数学、天文历法等不同领域留下了十分珍贵的文化遗产，道家与道教的科学技术贡献不仅是中国传统科学技术的重要组成部分，而且流传海外，对世界科技文明的发展也具有重要作用。例如世人所津津乐道的四大发

明，其中的火药、指南针都出自道家、道教，至于活版印刷、纸张的发明都与道家、道教的经书传播需要有间接的关系。可见，这方面的成就是非常值得注意的。本辑选编旨在展现道学对中国乃至世界科技文明的积极贡献与作用。

《礼仪法术》选编的是论述道家与道教关于仪式典礼、生活仪轨以及法术方面的文章。大量的文献史料表明，道家的思想体系本来就与上古时期的祭祀文化存在着密切关系，甚至可以说道家的基本理论乃是对传统祭祀文化的升华，《老子》《庄子》等先秦道家典籍都论及祭祀的精神、祭祀的礼仪问题。道教产生之后，通过吸纳上古礼仪的诸多因素，逐步建立了以“斋醮”为主体的礼仪系统，其中包括祭祷神明的各种科仪以及生命礼俗，可谓洋洋大观。在礼仪形成与逐步完善过程中，道门法术也日益兴盛起来。所谓“法术”，系人类运用空间物质能量转化方式而变换、再现于物质世界的一种方法技术。就发端而论，法术缘起于上古巫术。世界各地都有巫术流传，而古代中国堪称巫术大国，《山海经》等古籍多有巫术记载。道教继承和改造了上古巫术，形成了以修道、传道为特色的法术系统，诸如“禹步”“画符”“念咒”等都属于法术范围。在道教活动中，仪式典礼与法术往往相互交融，构成了混合的文化形态，所以本辑将礼仪与法术的论述汇编为一辑。道教礼仪反映了道门中人宗教典礼以及日常生活的伦理道德精神，探讨道教礼仪，可以发掘出有益于当今人类精神生活的文化成份。至于道教法术，虽然在外在形态上显得神秘，但在深层次里却蕴含着心理学、信息学等方面的内容，也值得认真考察。

《文艺审美》选编的是论述道家与道教在文学艺术方面的文章。早在先秦时期，老子、列子、庄子等道家大师便以韵文、散文等形式来表述大道旨趣。东汉以来，道门中人为了表达自己的思想主张、修道感受，也为了弘道，采用诗、词、曲、赋、小说、戏剧等不同文学体裁，撰写了大量的作品，此类作品见于《正统道藏》《万历续道藏》《藏外道书》等大型丛书之中；此外，许多文人学士也通过文学作品来反映道教活动，叙说崇道感悟等等。此类作品表现了古代道人与文人的艺术审美情趣。长期以来，学者们对此类作品多有论述。本辑精选这方面的代表作，读者从中可以体悟中华道学的巨大艺术魅力。

《道学旁通》选编的是论述道学与中国文化各个层面相互关系的文章。道家与道教在长期发展过程中，不仅建构了自身庞大的思想文化体系，而且渗透于中华文化的各个领域之中，中国社会可以说浸透了道学的思想文化乳汁。因此，揭示道学与中华文化各个层面的关系，阐发道学在中国社会中的独特作用，这些课题也成为学者们关注的热点。经过了近百年的耕耘，硕果累累，颇为可观。本辑选择学者们探讨道学与诸子百家关系、道学与中国古代政治、经济、军事、教育、慈善等方面问题的论述，以反映道学的多方位、多角度之影响。

五、《百年道学精华集成》编纂工作的几点感想

本项目启动以来，编纂集体兢兢业业，不断努力，全书50卷即将付梓，作为总主编，我在经历了冥思苦想之后，在体验了编纂组织工作的辛劳与喜悦之后，有不少感触。

道学作为中华文化的三大支柱之一，经过了数千年的发展、蕴积，形成了一个浩瀚的文化海洋。鉴于道学文化的博大精深，近百年来，学者们孜孜以求，继往开来，持续探索，积累了

众多的研究成果。整理这批文献，是一项具有重大学术价值和社会意义的工作。早先，本人由于工作需要，曾经希望能够建立一个关于道家与道教研究的资料库，也陆陆续续做了一些收集整理工作，但因为缺少人手，这方面的工作并未大规模地展开。

直到2007年秋天，经由师弟张泽洪教授和汪启明教授介绍，认识了出版界名家施维先生，编纂《百年道学精华集成》才真正成为一项有计划的工作。施维先生告知，山东大学易学与中国古代哲学研究中心的好友刘大钧教授正在编纂《百年易学菁华集成》。施维先生指出，如果能够编纂一个反映近百年来道家与道教学术研究概况的大型文献，那就不仅可以整理、保存前人的学术文化研究成果，而且也大大方便了学者们的研究工作。施维先生主张可以推出“百年国学研究文献大系”的出版品牌。施维先生一席话对我触动很大，当时真有相见恨晚的感觉。经过一段时间的酝酿、商讨，确定了“百年道学”这个概念。可以说，如果没有施维先生的策划，这项工作也许只能永久地作为一种希望。

在酝酿一段时间之后，我把计划设想向业师卿希泰教授汇报。卿师听了我的汇报之后相当高兴。他老人家语重心长地说，道学是中华文化之根，她产生于中国社会，扎根于中国社会。道学对于中华民族来说乃是一种文化标识，如果没有道学，中国古代文化就像失去了三足鼎立的一只脚，难于站稳。现在，国运中兴，道学迎来了发展的新时机。作为研究中华传统文化的知识分子，应该有使命感，为弘扬传统的道学文化作出贡献。卿师的谆谆教诲，使我增进了信心。回顾近三十年来，老人家在关键时刻总是给予鼓励。《百年道学精华集成》从计划构想到具体工作的开展，他不时地过问，提出许多精辟的见解，使计划的实施少走了许多弯路，我庆幸人生与学术的道路上能有这样一位名师，庆幸能够得到他老人家的耳提面命。

《百年道学精华集成》的编纂工作得益于道教界有识之士的鼎力相助。2008年初，当我把编纂《百年道学精华集成》的方案告知时任福建省道教协会副会长、福清石竹山道院管委会主任谢荣增道长时，他即脱口而出：谢谢你，为弘扬咱们的道家与道教文化而作出巨大努力，我们道教界一定大力支持这项工作。谢道长这样表示不是没有原因的，他主持的石竹山道院长期以来一直热心于文化建设工作，先后投入不少资金支持学者们撰写道家与道教研究的学术论著，并且与一些高校合作，开展青年道士的文化培训教育，取得很好的效果。重视文化建设的长期经验，让谢道长敏锐地感觉到编纂《百年道学精华集成》的重大价值，因此毅然地签署了一份协议，由石竹山道院管委会拨出专款，作为《百年道学精华集成》项目的启动经费。石竹山道院的行动起了很好的表率作用。此后，上海城隍庙、厦门朝天宫、新加坡道教学院、台湾高雄道德院也纷纷给予支持。对于海内外道教界的鼎力相助，我们铭记在心。我们深知，惟有以感恩的心来努力工作，方能有所报答。

《百年道学精华集成》得以顺利开展，这与各级领导的大力支持也是分不开的。全国哲学社会科学规划办公室领导一直以来对本项工作的开展非常关心，在多次会议上都提及本项工作，对工作的顺利进展给予肯定。国家教育部社科司、国家宗教局等许多部门的领导都非常关心本项工作，尤其应该特别感谢的是齐晓飞副局长还应允作为本项目的学术委员会主任，对工作予以指导。当我从厦门大学调任四川大学的时候，中共四川大学党委书记杨泉明教授热情欢迎，共进晚餐；四川大学校长谢和平院士拨冗接见，在会谈中，谢校长问起我正在从事的研究工作，我告诉他关于编纂《百年道学精华集成》的事。与此同时，我建议成立四川大学老子研

究院。谢校长认为这都是很有意义的事。随后，学校正式形成文件，由党委常务副书记罗中枢教授、副校长赵昌文教授负责筹建老子研究院。经过一段时间的筹备，老子研究院于2009年3月11日正式宣告成立。由于有了组织机构的保证，《百年道学精华集成》项目逐步升级，由纯粹的民间项目升格为国家社会科学基金特别委托重大项目、教育部哲学社会科学重大攻关项目、国家“九八五工程”重大项目。

《百年道学精华集成》从提出构想到付诸实施，我的许多师兄弟、学生，还有同事以及全国许多同行，便成为项目学术团队的骨干成员。出版社的编辑们也颇费心力，做了大量工作。这里，应该说明的是，我的学生黄永锋教授从项目构想到组织实施，都相随探讨。我让他先行调查道学论文的基本情况，接着是负责编排各辑拟收编的论文总目，并且具体负责《大道修真》的论文搜寻、编校工作。他发奋努力，无怨无悔，对《大道修真》的框架内容进行了多次调整，花费了很多时间。

《百年道学精华集成》项目的实施也体现了海峡两岸学者的精诚合作。从采集信息的需要与专长考虑，我们敦聘了台湾学者高致华副教授担任《神仙信仰》分辑主编。高致华长期以来对民间道教的神仙信仰颇为关注，尤其在郑成功信仰方面下了很大的功夫，她精通日文，掌握了大量日文方面的道教神仙信仰资料。当我把编纂《神仙信仰》分辑的任务交给她的时候，她不仅非常高兴地接受了任务，而且以高度敬业的态度组织团队认真开展工作，她家在台北，工作在厦门，长期往来于海峡之间，其辛苦是可想而知的。

此时此刻，我更加感到：拥有一个真诚合作的集体，拥有社会的多方支持与帮助，乃是人生之幸事。我衷心感谢所有支持、关心、帮助本项目工作的领导、朋友和各界热心人士，衷心感谢参加本项目工作的所有成员，祝愿大家愉快安康。

詹石窗

谨识于四川大学老子研究院

2017年12月20日



编辑缘起

《百年道学精华集成》凡50卷，从策划到付梓，倏忽十年，容颜已换，大典乃成，其间甘苦，不胜感叹。

著书立言，既是“不朽之盛事”，也是无数知识分子得以彪炳青史的永恒追求。“岂有文章惊海内”，其实是杜甫极为自负的话。这种思想，反映了中国人对文化传承和流芳百世的重视，它不但成为铸就中华文明绵延和辉煌的一个动因，而且对今天从事学术研究、学术整理和编辑出版的人，仍然是精神上的巨大鼓励和支撑。当他们通过艰辛而又寂寞的工作，为人们奉献出一道道文化盛宴，而自己的名字也与传世的煌煌巨著结合在一起的时候，心灵的满足和喜悦是难以言表的。他们的生命，也随着典籍的流传而得以延续。

1989年末，我与学术大家刘大钧先生相识，因邀先生遴选、整理、编辑历代易学著作菁华，颜之曰《易学集成》。先生以为有益学术，慨然允诺，于是夙兴夜寐，月余，拟定《纲目》和《体例》。此事虽因故未果（详《百年易学菁华集成》前言和编辑缘起），先生仍复函曰：“自古凡举大事业者，不可无成算于胸中，亦不可太有成算于胸中。太无成算者难于图终，太有成算者难于虑始……况世上哪有‘太有成算’之事？故有‘乾元’，万物即可‘资始’，唯‘资始’之，方可行‘云行雨施，品物流形’之伟业也。”这件事使我对先生的学识人品甚为景仰，不但与先生结下二十余年亦师亦友之深厚友谊，而且成为《百年易学菁华集成》《百年道学精华集成》等大型学术文献编辑的悠悠前缘。

2004年，我在策划出版十余种易学著作的基础上，与先生谈起系统编辑《百年易学菁华集成》的想法。先生于此已酝酿有年，于是很快达成共识：对近百余年来原创性易学优秀学术成果进行系统收集、整理、选编、出版，具有巨大的学术文化价值。先生有言：“正是历史的因缘际会，让我们共同完成《百年易学菁华集成》这一具有里程碑意义的巨大文化工程。”是年，在先生的卓越领导下，《百年易学菁华集成》的各项工作有序而高效启动。作为“沉潜易学之深辟”的“当代大儒”（饶宗颐语），先生作为总主编，不但学术视域极其广阔，而且亲力亲为、严谨负责，尤其在制定编辑体例和鉴别真假文献方面用功甚勤（参见《百年易学菁华集成·前言》），大大提升了文献的编选水平和学术价值，表现了一代学术大家的高尚风范。2010年1月，《百年易学菁华集成》（初编）精装30册出版，被海内外近三百家图书馆收藏。同年，《百年易学菁华集成》被评为国家社会科学基金重大招标项目。

2005年，我逐渐形成了编辑《百年国学研究文献大系》的思路。上承乾嘉学派而又与之有

着本质区别的近百年的学术研究，由于其新的学术理路及范式、新的出土材料与视域，其后产生了大量优秀的成果，推动了学术文化的巨大进步。遗憾的是，这些成果分散各处，查阅不便，利用不广，难以保存，因此分专题全面地整理、选编这些成果，可以达到对一个时代优秀学术文献的系统整理、保存流传的目的。这个选题策划思想，因为《百年易学菁华集成》的编辑出版得以初步实现，又因为《百年道学精华集成》之全面启动得以渐具规模（近闻教育部向学术机构招标《百年佛学精华集成》，说明《百年国学研究文献大系》的编辑策划思路得到认可和推广），作为一个出版人，是倍感欣喜的。

2007年，经张泽洪、汪启明兄荐引，得与著名学者卿希泰、詹石窗先生相识，并就《百年道学精华集成》的编辑意义和基本原则达成共识。同年，詹石窗先生以对学术文化极端负责的精神和务实高效的组织才华，雷厉风行，很快做好了各项前期准备工作，并亲自担任总主编。詹石窗先生在儒释道及古代哲学研究上卓有建树，涉猎极广，对百年来道学学术研究的状况既能全局把握，又对收集之文献进行具体分析，他在参照《百年易学菁华集成》编辑体例的基础上，根据道学研究的特点以及道家道教传统典籍的模制，举纲张目，详细而妥当地拟定了《百年道学精华集成》的编辑体例和重点原则（参见詹石窗先生《前言》），并亲自组织集海内外学者为一体的大型编辑工作团队。《百年道学精华集成》启动以来，詹石窗先生奔走各地，团结组织八十多位学者共襄大业，“艰难困苦，备尝之矣”。詹石窗先生勤奋而高效的工作、百折不挠的精神奠定了《百年道学精华集成》成功的基础，其于百年来道学学术文献的整理、传播、保存之功，令人感佩。

《百年道学精华集成》凡十辑，分别由道学界知名学者谢清果、郭武、高致华、程雅君、于国庆、朱展炎、黄永峰、蒋朝君、江峰、姜守诚、盖建民、张泽洪、潘显一、张崇富、周冶等先生担任第一辑至第十辑的分辑主编。以上学者以其对学术文化高度负责的精神，对各辑各卷的文献分类、选目、编排都认真严谨，保证了文献的编选质量，对《百年道学精华集成》的成功出版做出了重要贡献。

《百年易学菁华集成》《百年道学精华集成》已经分别获得国家社会科学基金重大项目、教育部哲学社会科学重大课题攻关项目、国家教育部人文社会科学重点研究基地重大项目等荣誉，成为百年来易学和道学学术研究方面具有里程碑意义的不可或缺的珍贵典籍。在此，谨向负有社会责任感和高尚学术情操的著名学者刘大钧先生、卿希泰先生、詹石窗先生以及李尚信、黎馨平、谢清果、郭武、高致华、程雅君、于国庆、朱展炎、黄永峰、蒋朝君、江峰、姜守诚、盖建民、张泽洪、潘显一、张崇富、周冶等先生表达深深的敬佩，他们是百年易学和百年道学学术研究成果的整理者和传承者。他们的工作为后世研究这个时代的易学和道学，提供了甚为完整的重要文献。

《百年道学精华集成》50卷的排版、编辑、校对工作始于2012年。为了更加规范、专业地编辑这套大型文献，专门制定了“《百年道学精华集成》编辑规范条例”，以协调和统一编选、排版、校对、编辑各个环节的工作。“编辑规范条例”要求对始出文献的文字、语句、标点错误或问题进行修改和统一，对始出文献的注释体例、参考文献格式参照新闻出版署关于学术著

作出版的有关规定进行统一和规范（少数始出文献的注释格式复杂，为避免改错，予以保留），对始出文献个别段落存在的政治错误或问题进行修改或处理。通过以上措施，使新编《百年道学精华集成》的文献质量较始出文献有了较大提升。

在《百年道学精华集成》的策划及运作过程中，陈建华、汪启明、张泽洪、黎孟德、汤泽来等学者和出版人给予了无私的支持和帮助；在《百年道学精华集成》排版、校对、编辑过程中，罗霞、颜朝玲、杨芸、张雪梅、何思琴、黎季德、张红义、封龙、张亮亮、雷敏、张照华等同志都十分努力，付出了自己的辛劳，在此谨表示深深的谢意。

著名图书策划人、上海科学技术文献出版社副总编辑张树先生在《百年道学精华集成》的申报、审批及组织编辑过程中不辞辛劳，投入了巨大的心血；上海科技文献出版社李莺、王倍倍、王珺、苏密娅、杨怡君、杨凯茹等老师，在担任《百年道学精华集成》的责任编辑过程中认真负责，保证了书稿的质量。在此，特别表示真诚的谢意。

2004年至2017年，我与刘大钧先生、詹石窗先生、谭继和先生、李诚先生、段渝先生、陈建华先生、李永先先生等学者以及他们领导的学术机构合作，已经编辑出版的重要学术文献近三百册（精装）。其间最难忘的是，在《推十书》（增补全本）等文献的出版过程中，曾经遇到很大的资金困难，在最艰难的时候，刘大钧先生和李诚、段渝先生施以援手，给予了最大的帮助，使这些文献项目得以顺利完成。最后谨录刘大钧先生的一副联语以志不忘：

得自性情应天数，虽缘人作实天机。

施 维

2017年12月于成都

百年道学精華集成

第六辑

经籍考古

卷一

分辑主编◎姜守诚

编校◎冯兵

屈燕飞

傅齐紈

《百年道学精华集成》

总目

前 言/詹石窗 1

编辑缘起/施 维 13

第一辑 历史脉络_{六卷}

第六辑 经籍考古_{四卷}

第二辑 神仙信仰_{六卷}

第七辑 道门科技_{四卷}

第三辑 人物门派_{三卷}

第八辑 礼仪法术_{四卷}

第四辑 大道修真_{八卷}

第九辑 文艺审美_{六卷}

第五辑 思想大要_{五卷}

第十辑 道学旁通_{四卷}

《经籍考古》卷一·道经研究(上)

目 录

老子成书

- 论《解老篇》与老子书 车 载(3)
- 《无上秘要》与老子《德经》《道经》 钟来因(20)
- 墨子不知老子
- 《太平御览》卷三百二十二“墨子曰”引书有误 日 知(25)
- 《孙子兵法》与《老子》的相通 尹振环(27)
- 《老子》作为《尚书》的继续 尹振环(31)
- 《易经》对《老子》的影响 尹振环(37)
- 韩非著《解老》《喻老》时“五千言”是否已名为《老子》
- 兼论司马迁判断的实在性 韩忍之(44)
- 《道德经》新编及其论证 董京泉(49)
- 论《老子》书作于战国之末 梁启超(61)
- 关于《老子》成书年代之一种考察 钱 穆(63)
- 再论《老子》成书年代 钱 穆(79)
- 三论《老子》成书的年代 钱 穆(96)
- 《老子》书晚出补证 钱 穆(100)
- 一条断定《老子》年代问题的新途径 刘笑敢著 吴广平译(112)
- “三十辐同一毂”·车制·《老子》成书时代 李水海(121)
- 《老子》一书的经、传结构及编次 李炳海(130)
- 关于《老子》分章问题之管见 王 埤(138)
- 《老子》篇名篇次考辨
- 三论帛书《老子》 尹振环(143)

简帛本《老子》和《老子》注本

长沙马王堆汉墓出土《老子》乙本卷前古佚书释文	马王堆汉墓帛书整理小组(153)
马王堆汉墓出土《老子》释文	马王堆汉墓帛书整理小组(165)
巴黎所藏敦煌写本《道德经》残卷叙录(上)	姜亮夫(179)
巴黎所藏敦煌写本《道德经》残卷叙录(下)	姜亮夫(195)
从郭店楚简《老子》看老子其人其书	郭 沂(212)
疑古与信古	
——从郭店竹简本《老子》出土回顾本世纪关于老子其人其书的争论	徐洪兴(222)
郭店楚简《老子》构成新论	聂中庆(230)
申论《老子》文本变化的核心观念、法则及其意义	丁四新(233)
论《老子》需要验之出土文献与历史	
——与黄克剑、孙熙国先生商榷	尹振环(237)
从郭店本看《老子》一书的形成	程一凡(243)
从楚简《老子》中“亡、無”和“術、道”的使用推断楚简《老子》的文本构成	
.....	聂中庆(261)
从敦煌写卷看《老子》的成书	
——兼论敦煌五千文本《老子》的来源	朱大星(270)
辨严遵《道德指归论》非伪书	严灵峰(281)
严君平《老子指归》真伪考辨	王德有(290)
《〈老子〉河上公章句》成书时限考论	黄 钊(295)
《老子想尔注》解老	陈丽桂(303)
道教老学的诞生	
——《老子想尔注》	李 刚(316)
“想尔”老子《道德经》敦煌残卷论证	陈世骧(324)
《老子想尔注校笺》与《五千文的来源》	严灵峰(336)
再论老子《想尔注》与《五千文》	严灵峰(343)
论道藏本顾欢注老子之性质	柳存仁(349)
关于僧肇注《道德经》问题	
——四论中国解释学问题	汤一介(358)
敦煌写本唐玄宗《道德经》注疏残卷研究	李斌城(363)
唐玄宗《道德经》注诸问题	
——与李斌城同志磋商	陈智超(373)

唐玄宗《道德真经》注疏中的“妙本”	[日]麦谷邦夫著 朱越利译(377)
试论杜光庭《道德经》论疏笺注目录的学术价值	曾友和(385)
道藏本三圣注道德经之得失	柳存仁(390)
关于《老子本义》成书年代问题	许冠三(401)
《老子斟补》自序	刘师培(404)

老子注译

《老子注》叙	陈三立(409)
《老子》校读(一)	张松如(410)
《老子》校读(二)	张松如(419)
《老子·德经》束释	王焕镛(428)
《老子》第二十一章的解释	陈金生(444)
诸家校勘《老子》失当考	
——兼谈校勘古籍之戒	张玉春(447)
《老子》试解三则	金国泰(454)
关于《老子》中三句话的解释	吴光(459)
《道德经》“出生入死”章新解及诸家注释失误述略	水渭松(465)
《道德经》首章研究	卿希泰 姜生(474)
《老子》校释二题	张富祥(478)
《老子》“道经”首篇阐释	白兆麟 蔡英杰(483)
《老子》的原创与诠释	刘学智(488)
《老子》第一章札记:两个语文学疏证及哲学阐释	郑开(496)
《老子》“躁胜寒,静胜热”释义新探	
——以郭店竹简本为依据	白奚(505)
《老子》解诂二则	孙雍长(511)
老子“大音希声”本义考论	蔡欢江(514)
对《道德经》第五章的重新诠释	何保林(520)