



中国哲学前沿丛书

顾问 任继愈 庞朴

主编 王中江

[日] 池田知久 著 王启发 曹峰 译

# 道家思想的新研究 上

## ——以《庄子》为中心

中州古籍出版社



中国哲学前沿丛书



中国哲学前沿丛书

顾问 任继愈 庞朴 主编 王中江

# 道家思想的新研究 上

## ——以《庄子》为中心

[日] 池田知久 著 王启发 曹峰 译

中州古籍出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

道家思想的新研究:以《庄子》为中心/(日)池田  
知久著;王启发,曹峰译.—郑州:中州古籍出版社,  
2009.5

(中国哲学前沿丛书)

ISBN 978-7-5348-3168-3

I. 道… II. ①池…②王…③曹… III. 道家—哲学思想  
—研究 IV. B223.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 078755 号

Daojia Sixiang de Xinyanjiu

**道家思想的新研究**

---

**出版社:**中州古籍出版社

(地址:郑州市经五路 66 号 邮政编码:450002)

**发行单位:**新华书店

**承印单位:**郑州新星印刷实业有限公司

**开本:**640mm×960mm 1/16 **印张:**47.5

**字数:**560 千字 **印数:**1-4000 册

**版次:**2009 年 5 月第 1 版 **印次:**2009 年 5 月第 1 次印刷

---

**定价:**68.00 元(上下册)

本书如有印装质量问题,由承印厂负责调换。



## 总 序

当回首 20 世纪近百年来中国哲学的摸索和研究历程并前瞻和期望一种新的可能之际，中国哲学的一些研究者们开始自觉地寻找改变现状和获得新的契机的途径。人们常说每一个时代都有每一个时代的学问和学术，但是，作为我们这个时代学问和学术一部分的中国哲学是什么呢？我还不知道用什么合适的词来概括它的类型。一定的迹象显示了观察的方法和研究的方式的多样性，不过要说到在这种多样性中究竟有何种“典型”范式和原创性恐怕就令人踌躇和惶恐了。人们不时地都在抱怨以往研究工作中的缺陷并相信发现了导致问题的根源，但深思熟虑地检讨和反省则非常罕见，在惊人的说法中却是惊人的轻率和漫不经心。

在此姑且拿“中国哲学”这一术语的正当性问题来说。相应于 20 世纪 90 年代以来人们对中国历史和传统文化认同感的增强，大家对运用西方范式理解和解释中国哲学所产生的许多生搬硬套的不良影响深感不安。在人们开始对运用西方范式和观念观察中国哲学这种常见方式产生怀疑的时候，有人甚至对通用已久的作为代表“中

国学问”一个方面的“中国哲学”这一术语本身也发生了动摇。理由好像是说，“哲学”这一概念是“西方的”，它生长于西方并适合于西方，它所承负的那一大套东西都是与西方文化整体联系在一起的，让它成为代表中国一部分学问的化身，就使中国学问丧失掉了它的真实面目和独特性。在这种忧虑之下，拒绝西方观念和范式在中国运用的主张和放弃“中国哲学”这一术语的要求就被提了出来。这样的说法如何呢？按照这种逻辑，撇开自然和技术领域，仅是中国社会科学和人文学科的几乎所有领域所使用的近代翻译过来的大量源于西方的“术语”（许多是通过日本）都得放弃，用这些术语所命名的学科和学术分类都得改弦易辙。

且不说这样做的可能性如何，关键是这样做能够带来什么样的实质性意义。张之洞很早就拒绝使用“哲学”这一术语，因为他把“哲学”只看成是“西方之学”，因此试图以“名学”或“理学”代替“哲学”；王国维从普遍的立场出发，坚持认为哲学是中国的固有之学，只是用名不同罢了。当胡适、冯友兰和张岱年等先生用“哲学”这一术语分别书写《中国哲学史大纲》、《中国哲学史》和《中国哲学大纲》的时候，他们都认真思考了运用“哲学”概念的正当性问题，并从此出发建立起了为时代刻上了印记的中国哲学研究范式。按照张岱年先生的处理方式，“哲学”术语源于西方但“哲学”不等于“西方哲学”，因为他把“哲学”视为一个“共名”，在此之下，西方哲学、中国哲学和印度哲学等都是它的一个“属”。即使在西方，“哲学”概念也一直在发生着变化。我们没有固定不变的“哲学”概念，就像我们没有固定不变的“哲学”体系和思想一样。如果不从类的观点考虑问题，即使在西方也照样会发生使用“哲学”概念的困境。因为“哲学”术语起源于希腊，如果只能把它与希腊相联系而有所谓“希腊哲学”，那么中世纪之后的“西方哲学”都不能称做“哲学”。“哲学”概念在中国也在发生着变化，我们不能说我们所说的“哲学”就“等于”西方所说的“哲学”。因此，问

题的关键不在于使用不使用“哲学”一词，而在于如何在使用中不断地为“哲学”赋予新的意义，而在于如何从中国哲学中发现哲学的丰富意义。同样，“中国哲学”也不是固定的产物，它会随着我们不断的理解特别是那种突破性理解而得到“转化”和“转生”。

我们确实需要正视运用西方范式和观念理解和认识中国学问所带来的许多负面性，且不说在教条化意识形态和“西方中心主义”之下那种运用所带来的严重不良后果。但解决问题的办法绝不能通过对术语的形式化拒绝来达到。严格来说，这些术语已经构成了中国文化的一个新的内在部分。正因为如此，就出现了这样一种反讽局面，即大量使用着翻译过来的源于西方“术语”的人，却同时又一味地主张放弃这些术语。这样，在他们的这种态度之中，就不知道他们究竟是要求放弃这些“术语”还是要求放弃他们的立场。我们毫不保留地赞成检讨和反思中国哲学研究中的问题，并为不能在此做出有意义的工作而忧虑。一种积极的办法是，我们在“谨慎地”并通过艰苦努力以“有效地”运用外来范式的同时，也要努力从中国哲学中找出我们所需要的范式来。不从事这种积极性的工作，而只是从表面上做文章，说到底不过是自欺欺人。必须承认，在一种情绪式民族主义和廉价式保守主义之下，走出了“西方中心主义”和“反传统主义”的困境，同时也就落入到了文化上的“自我中心主义”和“孤立主义”的陷阱。用这种立场研究中国哲学，我不相信它会给我们带来什么鼓舞人心的东西。

中国哲学的研究方式的确需要改变，明智的选择是在真正存在问题的地方加以改变；中国哲学史确实需要重写，谨慎的态度是要真正找到能够带来突破的重写途径。从不少意义上说，20世纪80年代以来中国哲学的研究已经有了许多积累，但这种积累还是远远不够的。客观上越来越要求我们摸索中国哲学研究的新方法、新方式并获得突破。公正的历史原则将一如既往地按照它的方式选择我们或者是抛弃我们。

带着中国哲学研究方法和范式更新的渴望，抱着激发问题意识和主题重建及新领域开拓的期待，在中州古籍出版社社长王关林、总编辑张存威、副总编辑郭孟良和编辑卢海山等先生的鼎力支持下，我们组织了这套“中国哲学前沿丛书”。宽泛意义上的“前沿”要求我们的研究能够体现出至少一个方面的特点：或者是新问题、新领域；或者是新范式、新方法；或者是新文献、新证据；或者是新探讨、新观点。即便这样，我们也仍然不敢说列入丛书的著作都能够达到这样的承诺，请宽容的读者在一个相对意义上理解处在“过渡时期”中的我们所说的“前沿”。

王中江

2002年10月24日



## 写给中国读者的序言

以老聃、庄周、刘安等为首的道家的多数思想家所主张的各种思想，以其充满魅力的内容而强烈地要把什么告诉给我们现代的读者。

尽管那是两千年以上的从前那一古老的时代，而且对于像笔者这样的日本人来说是在中国这一外国所产生和培育出的思想，然而确实就是那样的感觉。况且，对于作为老聃、庄周、刘安等之本国的中国的读者来说，其思想的魅力又是何等强烈的呢？这是很有想象空间的。

我想，其原因和理由就是因为，如以上那样的道家思想中充满着有关凡是人这一存在现实地具有的存在方式和本来应有的样子、形态（姿容），超越时代和地域差异，而在任何世界都普遍通用的敏锐并且深邃的思索。笔者自己为了正确地理解这种思索的内容而执笔写作了本书，所以我由衷地希望中国的读者能够同样正确地理解这种思索，实际地来阅读一下本书。

如果在这里预先展现一下其具有魅力的思想内容之一端的话，

大概可以举出的是，例如，认为人类不过是生活在自然和宇宙当中的众多的“万物”之一，与世间的人们所误解的存在是完全不同的，实际上并不是特别的特权性的优越的存在者；再有，主张人类所做出的各种社会性活动（特别是道德和政治），作为其自身并没有价值而为了使其具有价值，就必须将基础确定在自然、宇宙的根源者“道”上面；还有，怀疑人之为人的这一存在与其他的存在者不同，主要就是因为其具有“知”（知识）和“为”（作为），然而这种“知”和“为”真的就是给人类带来幸福的東西吗？种种问题，不妨可以说即使在 21 世纪的现代，也是迫使人类要解决的重要课题。

笔者有关道家思想的中译本研究著作的问世，这是第二本。第一本是在 2001 年 12 月由黄华珍教授翻译的《庄子——“道”的思想及其演变》一书，由台湾的国立编译馆出版。可是，由于这是在台湾出版的，对于中国大陆的读者来说得到此书是比较困难的。作为第二本此次出版的本书，在构成上除了新添加了笔者对于在这期间出土的郭店楚简《老子》和上海博楚简《周易》等的研究之外，还在全面地重新看过旧著的基础上，大幅度地做了补充和修正。

本书的翻译和原稿的调整、整理等方面的辛苦工作，就劳烦中国社会科学院历史研究所的王启发研究员和山东大学文史哲研究院的曹峰教授两位之手了。还有，对于清华大学哲学系的王中江教授，则在有关本书的出版计划，催促原稿的执笔，督促翻译进展状况等多方面付出了努力。这三位教授，或是笔者的老朋友，或是亲近的后辈，或是曾经教过的学生，而且最重要的，他们都是中国最优秀的研究者。通过这三位的大力本书得以在中国出版，对笔者来说是无比高兴和荣誉的。在此，我想对这三位表示深深的感谢之意。

池田知久

2008 年 2 月

我想，针对被写进《庄子》、《老子》、《淮南子》这些书当中的深刻而又涉及很广范围的各种思想，仅仅靠读一册《庄子》、一册《老子》、一册《淮南子》来理解是很难的。如果不能至少与同属于道家系统的各种文献，也就是《吕氏春秋》、《韩非子》、《管子》等当中具有道家性质的部分，还有《鶡冠子》及所谓《黄帝四经》等的各种思想结合起来，在追寻以“道”为中心的各种思想的历史展开的同时而一起来读的话，无论如何是不能理解的。

对于这种思想，在本书当中，大体是按照《汉书·艺文志》“诸子略·道家”而称做“道家思想”的。也就是说，所谓“道家思想”，主要是指中国古代的，由庄子、老子、淮南王刘安，以及其周边的思想家们所主张的各种思想。一般说来，着眼于被视为主要倡导者的老子、庄子，故而将这种思想又称为“老庄思想”的时候也很多；然而在本书当中，则就“道家”一词与“老庄”一词两者的意思上设定了若干的不同（参考本书的第三章）。

这种思想，自战国时代（前403～前221）诞生以来，之后一直

到近现代，对于中国的人们、社会、文化来说，是极为重要的思想之一，而且持续到现在也是这样。不，不仅只限于中国，对于包括日本、朝鲜、越南的东亚各地区的人们、社会、文化来说，情况大概也是差不多同样的。

本书举出以《庄子》、《老子》、《淮南子》为中心的中国的道家思想，而想就其内容从多方面立体性地来加以阐明的。在卷末的第十五章又以“在日本的林希逸《庄子虞斋口义》”为题，论述了有关发生在日本近世的道家思想史当中的某些格外显著的现象。

不仅限于道家思想，儒教及佛教等也都是是一样的，凡是“思想”的东西都是历史的形成物，也就是在历史的、社会的现实要求解决的各种课题上，因为不满足于针对这些课题的先行思想的解决能力，从而想要加以回答所形成的东西。因此，为了正确地理解其内容，并正确地评价其意义，向着在这样的二重意义上的历史性——即“思想是否是以解决怎样的现实的各种课题为目标，企图超越怎样的先行的各种思想呢”的这个问题——方面的考虑大概就是必不可缺的了。因此，本书并不是静态地论述道家思想具有怎样的本质的问题的，而是：

第一，想尽可能努力将这种思想放在与历史性的社会的关联当中来加以阐明。尽管实际上这是已经超出了不是历史家的笔者的能力的事情。

第二，想主要针对从在战国时代中期（约前 300）其诞生，直到西汉时代武帝时期（前 140 ~ 前 87）通过儒教的国教统一开始为止的——再有根据题目而直到东汉时代（25 ~ 220）或魏晋南北朝时代（220 ~ 589）——这种思想的历史性的展开，而尽可能地努力追究其思想史的内在轨迹。而且，在本书中阐明的时代上的道家思想，笔者为方便计而考虑将其分为初期、中期、后期三个时代。即：

初期道家 战国时代的中期至末期

中期道家 战国时代的末期至西汉时代初期



## 后期道家 西汉时代的初期至武帝期

所以需要如第二项那样的处理，就是因为，虽然同样地说是道家思想，但由于时代的相互差异，其内容的确是千差万别的。例如，战国时代中期刚刚诞生时候的道家思想，西汉时代初期皇帝一族也予以支持而盛行的黄老思想，西汉、武帝时期在刘安门下而被推进研究的老庄思想，东汉时代以后显出道家的宗教化迹象的道教思想，东汉王充反对天人相关说而主张的黄老思想，魏晋南北朝时代道家思想、儒教、佛教相融合的玄学思想，等等，对于这些用同样的“道家思想”一词来概括并一律地来论述其本质，这显然是不合理和不可能的。

考虑到如以上那样的历史性而进行的阐明，不是反而更能够开示超越了时代的道家思想的真面目吗？这是笔者所期待的。

再有，在开始本书的叙述之前，虽然大概应该进行就以往的对于《庄子》、《老子》、《淮南子》等道家思想的研究的总结，但是又担心这样一来会浪费大量的纸张，所以还是干脆从略了。读者若能参考出于笔者之手的以下两篇论文，则是很荣幸的了。

《战后日本的先秦道家研究》，《中国哲学史研究》1987年第2期，中国社会科学出版社，1987年。

《庄子研究的动向（中国）》，《东方学》第74辑，《海外东方学界消息》（七十三），1987年。

池田知久

2007年8月

# 目 录

总序 ..... 王中江 1

写给中国读者的序言 ..... 1

序文 ..... 1

## 第一章 最初的道家思想家

——老子、庄子、刘安 ..... 1

第一节 包含许多矛盾的《史记·老子列传》 ..... 2

一、《史记·老子列传》的出现 / 2

二、《老子列传》中的重要问题 / 4

第二节 西汉初期被营造出的老子形象 ..... 9

一、老子是何人的不确定性 / 9

二、老子形象的展开与“道家”的形成 / 11

第三节 看作为老子的祖述者的庄子 ..... 12

一、《史记·庄子列传》 / 12

二、《庄子列传》的“寓言”性 / 13

三、“寓言”与史实之间 / 16

第四节 关于庄子的真实与虚构 ..... 19

一、《庄子》中的庄子故事 / 19

二、寻求庄子的真实 / 20

第五节 作为庄子前辈的惠子 ..... 23

第六节 济济而众的道家思想家们 ..... 26

一、《汉书·艺文志》中的“道家”书 / 26

二、济济而众的道家思想家们 / 27

第二章 道家诸文本的编纂

——《庄子》、《老子》、《淮南子》 ..... 35

第一节 《庄子》的十余万言本 ..... 36

一、战国末期对庄子的言及 / 36

二、西汉初期的《庄子》之书 / 38

第二节 《庄子》五十二篇本、二十七篇本、三十三篇本 ..... 40

一、《庄子》五十二篇本——刘向、刘歆的图书整理 / 40

二、《庄子》二十七篇本与三十三篇本——晋代的文本

编纂 / 41

第三节	《庄子》内篇、外篇、杂篇 .....	44
一、	刘向开始的内篇、外篇、杂篇的分类 /	44
二、	韩愈、苏轼开始的对杂篇的疑问 /	47
三、	三种文本之间诸篇的移动 /	49
第四节	战国末期编纂的《老子》 .....	52
一、	《荀子》、《吕氏春秋》中出现的《老子》 /	53
二、	《韩非子》中出现的《老子》 /	58
三、	《庄子》中出现的《老子》 /	60
第五节	马王堆帛书《老子》的出土 .....	63
一、	马王堆《老子》的甲本和乙本 /	63
二、	从《老子》甲本到乙本的发展 /	64
三、	马王堆甲本、乙本以后的《老子》 /	67
第六节	郭店楚简《老子》的新登场 .....	68
一、	郭店楚简甲本、乙本、丙本——最古老的 《老子》 /	69
二、	郭店《老子》在战国末期成书 /	72
第七节	武帝时期初年《淮南子》的编纂 .....	74
一、	《淮南子》编纂的目的和构成 /	74
二、	《淮南子》中对《老子》、《庄子》的引用 /	76



### 第三章 经由从“黄老”到“老庄”走向“道家” ..... 95

#### 第一节 始于战国末期的“黄老” ..... 96

一、“黄老”思想的系谱 / 96

二、从狭义的“黄老”到广义的“黄老” / 100

#### 第二节 “黄帝”与“老子”的结合 ..... 100

一、道家性的黄帝形象的存在 / 100

二、《吕氏春秋》中出现的黄帝 / 103

三、从道家性的老子到“黄老”性的老子 / 105

#### 第三节 淮南国的“老庄” ..... 107

一、始于淮南国的“老庄”概念 / 107

二、《淮南子》的“老庄”与《史记》的“老庄申韩” / 110

#### 第四节 批判“黄帝”的“道家” ..... 111

一、对“黄帝”的怀疑和批判 / 112

二、“黄帝”批判始于司马迁 / 113

#### 第五节 始于司马谈的“道家” ..... 114

一、在司马谈那里“道家”概念的出现 / 114

二、“道家”概念的由来与作用 / 115

### 第四章 道家的先驱者们 ..... 125

#### 第一节 道家的诞生及其背景 ..... 126

一、道家的诞生 / 126

二、道家诞生的社会基础 / 126	
第二节 作为学派的道家 ..... 129	
一、道家思想的承担者们 / 129	
二、从被异化者的社会基础到主体性论的产生 / 130	
三、道家学派本质的确立 / 132	
第三节 道家的先驱者们 ..... 135	
一、重视生命、身体的思想 / 136	
二、追求主体性的思想 / 139	
三、试图摆脱已往价值观的思想 / 146	
四、探求新知的思想 / 151	
第五章 “万物齐同” 的哲学 ..... 165	
第一节 人的被异化的各种形象 ..... 165	
一、“地籁”、“人籁”、“天籁” / 165	
二、人身体的真实形态 / 168	
第二节 对感情判断、价值判断、事实判断的否定与排除 ..... 171	
一、对感情判断的否定与排除 / 173	
二、对价值判断的否定与排除 / 175	
三、对事实判断的否定与排除及“万物齐同” / 176	
第三节 古代希腊哲学的“万物为一” ..... 179	
第四节 对存在判断的否定与排除 ..... 182	

一、对存在判断的否定与排除 / 182

二、绝对的“无”的确立 / 183

第五节 对“万物齐同”哲学的批判 ..... 187

一、另一种“万物齐同” / 187

二、荀子学派对“万物齐同”的批判及其影响 / 188

第六章 “道”的形而上学 ..... 207

第一节 两个世界的理论——“道”和“万物” ..... 207

一、二世界论的登场 / 209

二、二世界论的领域和目的 / 211

第二节 “物物者非物”的命题 ..... 212

一、“物物者非物”的形而上学意义 / 213

二、“物物者非物”的新意义 / 217

第三节 《易传》的道器论 ..... 221

一、《荀子》中的《易》 / 221

二、孔子和《易》 / 229

三、《易》的儒教化和经典化 / 239

四、马王堆帛书《易传》的道器论 / 241

第四节 《老子》的道器论 ..... 244

一、《老子》道器论的发现 / 244

二、《老子》道器论的影响 / 246

<b>第七章 “物化”、转生、轮回的思想 .....</b>	<b>262</b>
<b>第一节 古代希腊哲学中的转生、轮回 .....</b>	<b>262</b>
<b>第二节 “物化”与梦的体验 .....</b>	<b>266</b>
一、《庄子》、《淮南子》中的“物化” /	266
二、作为转生的“物化” /	268
三、“梦”的记述的作用 /	271
<b>第三节 “物化”、转生与“阴阳”二气 .....</b>	<b>272</b>
一、“物化”、转生的诸相 /	272
二、作为“物化”、转生之根据的“气” /	275
<b>第四节 对“物化”、转生、轮回思想的误解 .....</b>	<b>277</b>
一、对王维诗中的“物化”、转生的误解 /	277
二、对王维诗之误解的由来 /	280
<b>第五节 轮回及其快乐 .....</b>	<b>282</b>
一、从“物化”、转生到轮回 /	282
二、莎士比亚《哈姆莱特》一瞥 /	283
三、作为“物化”、转生之一“环”的轮回 /	285
四、出现于贾谊《鹏鸟赋》与马王堆《五行》中的 “物化” /	287
五、印度的转生、轮回与中国的转生、轮回的不同 /	288
<b>第六节 转生、轮回的“万物”与终极的、根源性的         实在的“道” .....</b>	<b>290</b>

一、使“万物”转生、轮回的“道” / 290

二、主宰者“道”本身具有的“天乐” / 292

## 第八章 “万物一体”的思想 ..... 317

### 第一节 “万物齐同”与“万物一体” ..... 318

一、《庄子》中“万物齐同”哲学的展开 / 319

二、《老子》中“万物齐同”哲学的残留 / 321

### 第二节 基于“气”理论的“万物一体”思想 ..... 323

### 第三节 “天地”中“万物一体”的思想 ..... 326

### 第四节 否认价值优劣的“万物一体”思想 ..... 330

一、价值意义水平的“万物齐同” / 331

二、价值意义水平的“万物一体” / 332

### 第五节 宇宙生成论——另一个“道”与“万物” ..... 335

一、圣人们的“万物一体” / 335

二、来自宇宙生成论的形而上学的分歧与形成 / 336

三、真正的宇宙生成论的出现——《老子》 / 338

四、道家宇宙生成论的特征 / 341

## 第九章 天人关系论

——站在“天”的立场和对“仁孝”的否定 ..... 364

### 第一节 从殷周到战国道家的“天”的思想史 ..... 365

一、从殷代的“上帝”到周代的“天命” / 365	
二、从先秦儒家开始的“天”的规律化 / 367	
三、从墨家开始的巫术、宗教的复权 / 374	
四、道家的“天人”分离论的出现 / 376	
第二节 “庄子蔽于天，而不知人” ..... 377	
一、在道家方面的“天”和“人”的基本意思 / 377	
二、对“天”和“人”的评价的历史变迁 / 380	
三、“天人”关系的复杂化 / 382	
第三节 对“仁孝”的否定 ..... 385	
一、“万物齐同”哲学中的“天”和“人” / 385	
二、“物化”、转生、轮回思想中的“天”和“人” / 386	
三、“性”说中的“天”和“人” / 391	
第四节 “仁孝”的复权 ..... 394	
 第十章 “养生”说和“游”的思想 ..... 422	
第一节 “养生”和“养性” ..... 424	
一、身体的“养生”、“养性” / 426	
二、《老子》的“养生” / 428	
三、对人为之“养生”的否定 / 429	
第二节 “不失性命之情”的理想 ..... 432	
一、所谓“性命之情” / 432	

二、道家导入“养生”说的理由 / 434

第三节 从身体与精神的二元论到“气”的一元论 ..... 438

一、“形”、“心”二元论与“养生”说 / 438

二、“气”的一元论和“养生”、“养心” / 440

第四节 飞翔于世界之上的“游” ..... 443

一、“游”与“养生”之间 / 444

二、人世间的“游” / 446

三、《庄子·逍遥游》“北冥有鱼章”的“游” / 448

第十一章 三种类型的政治思想

——拒绝政治、乌托邦、中央集权 ..... 477

第一节 从原理上拒绝政治 ..... 478

一、“万物齐同”哲学上的政治拒绝 / 478

二、站在“天”之立场上的政治拒绝 / 480

三、“游”之思想上的政治拒绝 / 482

第二节 道家的乌托邦思想与荀子学派所提倡的“礼” ..... 484

一、道家乌托邦思想的发生和展开 / 484

二、乌托邦思想对荀子学派所提倡的“礼”的批判 / 486

三、乌托邦思想的主观主义和现实主义 / 489

第三节 “大同”的乌托邦思想与退步史观 ..... 494

一、道家乌托邦思想与儒家的“大同” / 494

二、乌托邦思想与退步史观 / 495	
第四节 黄老思想中所见的中央集权政治思想 .....	499
一、道家中央集权思想的由来 / 499	
二、新时代的中央集权思想 / 501	
第五节 中央集权政治思想的代表 .....	504
一、《老子》与黄老帛书中所见的中央集权思想 / 504	
二、《管子·心术上》中所见的中央集权思想 / 507	
 第十二章 圣人的“无为”和万物的“自然” .....	527
第一节 中国古代“天”的思想史的构想 .....	528
一、“天人相关”和“自然”的对立 / 528	
二、儒教的国教化和董仲舒学派的天人相关说 / 530	
三、新的“自然”思想的登场 / 531	
第二节 “无为而无不为”的命题 .....	532
第三节 “自然”一词的出现 .....	536
一、“自然”出现的状况及性质 / 536	
二、“自然”的古意 / 542	
第四节 《老子》的“无为”和“自然” .....	547
一、《老子》中主体的“无为”和客体的“自然” / 547	
二、《老子》的本体论和政治思想的两面性 / 555	
第五节 道家思想的危机和“道”的形而下化 .....	561



一、道家的本体论和政治思想的危机 / 561

二、走向“道”的形而下化 / 565

## 第六节 “自然”思想史素描 ..... 575

一、王充的“自然”和郑玄的“忽然自生” / 575

二、经过魏晋玄学的“自化自生”到宋学的“天理自然” / 580

## 第十三章 对“无知”、“不言”的提倡和辩证法的逻辑 ..... 599

### 第一节 对“无知之知”的提倡 ..... 599

一、对“知”的否定、排除和“无知之知” / 599

二、关于“万物”的“知”的复权 / 604

### 第二节 对“不言之言”的提倡 ..... 607

一、“无知”与“不言”的异同 / 607

二、伴随着“不言之教”的社会性 / 609

三、作为“无为而无不为”之一的“不言之言” / 614

### 第三节 “知”、“言”的复权——“寓言”、“重言”、

“卮言” ..... 618

一、对“知”、“言”否定、排除的彻底及其破绽 / 618

二、对“寓言”、“重言”、“卮言”的提倡 / 620

### 第四节 辩证法的逻辑——由于否定的超出 ..... 624

一、“无知之知”、“不言之言”的辩证法逻辑 / 624

二、由否定性超出而来的“知”、“言”的发展 / 626

## 第十四章 对诸子百家的批判和对各种思想统一的构想 ..... 634

### 第一节 诸子百家的相互批判 ..... 635

一、儒家对诸子百家的批判 / 636

二、墨家对诸子百家的批判 / 640

三、法家对诸子百家的批判 / 641

### 第二节 道家对诸子百家的批判和自己批判 ..... 644

一、道家对诸子批判中保留的破邪论的要素 / 644

二、超越破邪论的可能性 / 646

### 第三节 道家对诸子百家的否定和肯定 ..... 648

一、对诸子百家批判的激化 / 648

二、对诸子百家的包容 / 654

### 第四节 出自道家的对各种思想统一的构想 ..... 657

一、在《吕氏春秋·不二》的场合 / 658

二、在《庄子·天下》的场合 / 660

三、在《淮南子·要略》的场合 / 663

四、在《史记·太史公自序》中的“六家之要指”的场合 / 667

### 第五节 《汉书·艺文志》与对各种思想统一构想的终结 ..... 671

一、董仲舒对各种思想统一的构想 / 671

二、《汉书·艺文志》对各种思想统一的构想 / 676

<b>第十五章 在日本的林希逸《庄子庸斋口义》</b> .....	686
<b>第一节 初读林希逸《庄子庸斋口义》的惟肖得岩</b> .....	687
一、惟肖得岩和他以前的《庄子》读解 /	687
二、惟肖得岩以后的《庄子》读解 /	691
<b>第二节 林罗山的朱子学与《三子庸斋口义》</b> .....	692
一、林罗山对《三子庸斋口义》的重视 /	692
二、《三子庸斋口义》受到重视的因由 /	695
<b>第三节 林希逸其人物及思想</b> .....	699
一、林希逸其人物与学问的系统 /	699
二、林希逸的三教一致论 /	702
三、林希逸那里的佛教 /	705
四、林希逸的道家思想与儒教的角色 /	709
五、林希逸的“心学”与林罗山 /	715
<b>第四节 江户时代林希逸《庄子庸斋口义》的盛衰</b> .....	719
一、江户初期《三子庸斋口义》的盛行 /	719
二、荻生徂徕的登场与《三子庸斋口义》的衰退 /	722
<b>译后记</b> .....	736

# 第一章

## 最初的道家思想家

### ——老子、庄子、刘安

在中国古代，作为百花齐放、多种多样的知识分子集团即诸子百家当中的一个学派“道家”，是以老子为开山祖、而以庄子为其祖述者的这一说法，直到近年，既是学界的通行说法，也是我们的常识。但是，在今天就不能认为这是确定的历史事实了。<sup>①</sup>

最初讲述这一通行说法的，是西汉武帝时期的司马迁（前145～？）。<sup>②</sup>将道家系统的各种思想加以归纳来表现的词语，在比司马迁稍早的时代就有“黄老”、“老庄”、“道家”这样的词语存在了。然而，“黄老”是指其思想不是来自老子而是来自黄帝的一个概念，“老庄”则的确是指以老子为开山祖，由庄子所继承的思想的一个概念。然而，最早在西汉时代景帝时期（前156～前141），并不是在全天下，它至多只是在淮南这一地方性王国所使用的概念。而且，“道家”也不是指以谁为开山祖而发展成学派这样的发生性的观点。

在这里，先初步地根据司马迁的《史记·老子韩非列传》，来考察一下老子的传记。顺便一提的是，作为批判性地考察《史记·老子列传》的日本学者的论著，出色的有津田左右吉的《道家的思想及其

展开》的第一编第一章“老子”、武内义雄的《老子的研究》的第一章“老子传的变迁与道家思想的推移”和第二章“老子及其后学的年代”。<sup>③</sup>不过笔者的见解与这两者的见解在重要的几点上有所不同。

## 第一节 包含许多矛盾的《史记·老子列传》

### 一、《史记·老子列传》的出现

关于作为道家的思想家、《老子》一书的著者的老子其人，最开始写成有系统性的传记的，就是《史记·老子列传》，并且同时这又是最早讲述将老子看做道家的开山祖之说的文献。

在以往的《老子》研究当中，也有议论将作为《老子》著者的老子与作为古代名人的老子区分开来，当做完全没有关系的两个人；而这种议论的做法，笔者并不认为是适当的。之所以这样说，是因为：对人们来说，引起关心的作为古代名人的老子，终究在于有作为《老子》著者的老子存在；事实上，尽管是否明确地说有《老子》这一著书另当别论，但是自战国时代以来是一贯把讲道家系统的说教的老子当做老子本人的。在这个意义上，司马迁列举出的三名老子候补者，即老聃、老莱子、周太史儋以外，将选择的范围更为扩大，进而《庄子·知北游》“矰荷甘与神农章”的老龙吉，及《汉书·艺文志·诸子略》“道家类”之中的老成子等，也应该是可数的、有力的老子候补者。<sup>④</sup>

再有，对老子思想的集中介绍，是在笔者认为成书于文帝期至景帝期的《庄子·天下》里。其中，对老子的姓名、出生地、职业、活动年代等有关生平的记述一点都没有，还说不上是综合性、系统性的传记。另一方面，尽管有关老子生平的多种多样的逸闻，在《庄子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等当中由战国后期至西汉初期道

家系统人物所写部分里多处可见，但是由于这些都是他们用来表明自己的思想加以虚构而假托于老子的故事，<sup>⑤</sup>终究不能看做是关于老子的历史事实，只是各自分散而没有任何归纳整理的东西而已。但是，直到公元前100年左右的时候，从以上那样的老子故事当中随意地选取材料，就有关作为道家的思想家和《老子》一书著者的老子，归纳整理而写出传记，敢于冒险做这件事的人出现了——那不外乎就是司马迁。

那么，就引用《史记·老子列传》的一些段落，来考察一下。

老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。

孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。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。”孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪。”

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。

或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。

盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。

自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。”或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。

老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子官，官玄孙假，假仕于汉孝文帝。而假之子解为胶西王卬太傅，因家于齐焉。

世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。“道不同不相为谋”，岂谓是邪。李耳无为自化，清静自正。

主张将这些段落的文章作为有关老子的传记而可以相信的研究，在古今东西极多，以至达到无暇枚举的程度。然而，这些研究当中，将距今两千多年以前的、作为古代史学家的司马迁当做一种近代式的史学家，以过于美化或过于尊崇的态度而出现的著述不少。对于记载当中所包含的矛盾和不明确，故意视而不见的论著也很多。这样的主观、恣意的处理方式，终究是经不起严密的学术性考察的。<sup>⑥</sup>

对进行严密的学术性考察的研究者们来说，这些文章自古就以包含很多矛盾和暧昧性而著称，有关其内容的真伪，直至今日也还有很多议论在进行。因为在这里不能将其全部再现出来，就想选出笔者认为重要的几个问题集中考察一下。

## 二、《老子列传》中的重要问题

第一，必须指出的事实是，即使是最早整理写出老子传记的司马迁，对原来老子到底是谁也不怎么抱有确信。这里的老子是以老聃、老莱子、周的太史儋的三说而一并记载的。在《列传》的开头有：

老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字聃。

如此，尽管作者无疑是将老聃看做最有力的老子的候补者的，但是也并没有否定其他的二位。而且特别地将周太史儋看做另一个有力的候补者，即如下面所指出的那样。有关这个周太史，在讲道：

或曰儋即老子也，或曰非也，世莫知其然否。

之后又附记曰：

老子，隐君子也。

一读到这里，甚至使人感受到作者以要确定谁是老子是不可能的而放弃了。就连在西汉的武帝时期即公元前 100 年左右而编成的最早的传记中，老子是谁这个最基本的事项的记述也是这样的不确实。

这样看来，老子的出生地、姓名、职业、活动年代等有关生平的具体记述，以及从其儿子开始，直到西汉初期、景帝时期其后裔的八代子孙的具体的谱系图，不也就几乎不可能是什么可信的了么？<sup>⑦</sup>

第二，值得注意的是，其对老子年龄的设定是明显不合理的，并且给《列传》内部带来很多相互矛盾的地方。

盖老子百有六十余岁。

这一句，恐怕正像唐代司马贞《史记索隐》注所说的，是有关从其生年数起而直到与孔子（前 551 ~ 前 479）会见的老聃，以及与孔子同时活动的老莱子，以记述其长寿的吧。还有：

或言二百余岁。

这一句，如果认为是讲周的太史儋作为先于孔子而出生，以后一直继续活着而见到秦献公（前 384 ~ 前 362 年在位）并预言了秦始皇的出现这样长寿的说法的话，那么所计算的数值相合。这样一来，



老子的三位有力候补者就全都变得没有作为实在人物的形迹了。

还有，在《列传》的下文当中，记载了从老子的儿子开始，到西汉初期的景帝时期其后裔八代子孙的谱系图。如果以八代的年数合计为二百年至二百三十年来计算，因为这一老子的年代与上文秦献公在位年代大体一致，那么这肯定是在认为周的太史儋就是老子基础上的谱系图。但是，这样的话，一直到《列传》作者生活的当代内容中的这个周的太史儋，即伴随着具体谱系图而认做是老子的这个周的太史儋，就与上文中看做最有力的候补者的老聃之间产生矛盾了。顺便言之，在道家系的思想中有：

以其修道而养寿也。

这样的倾向于养生说或者是神仙思想的内容，将老子当做其实现的代表者的描述，是战国时代（前 403 ~ 前 221）末期以后很多见的现象。

第三，再来考察一下作者构思《列传》之际所采用的材料的话，值得注意的是，其中大多是从即使在道家系统的诸文献中也是比较新出现的战国末期至西汉初期形成的部分当中取材的，而不是从更早的战国中期至战国后期形成的部分当中取材的。例如，在讲到老子时说的：

周守藏室之史也。

这好像就是从《庄子·天道》中的孔子与老聃见面的故事（孔子、老聃问答）中取材的。原本的记载是：

孔子西藏书于周室。子路谋曰：“由闻周之征藏史有老聃者，免而归居。夫子欲藏书，则试往因焉。”孔子曰：“善。”<sup>⑧</sup>

然而，笔者认为这是战国末期至西汉初期的作品。

在孔子适周问礼于老子的时候，老子讲的话是：

去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。

这一定是依据《庄子·外物》仲尼和老莱子见面的故事（仲尼、老莱子问答）中老莱子所讲的话，而从中取材的：

（老莱子）曰：“丘，去汝躬矜与汝容知，斯为君子矣。”

笔者认为后者是西汉初期之作。那么，《列传》下文中老莱子作为老子的有力候补者而出现就是不言自明的了。不外就是其作者从《庄子·外物》仲尼、老莱子的问答中取材的很好证据。

还有，在和老子见面之后，孔子对弟子有话说：

孔子去，谓弟子曰：“……至于龙，吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪。”

这是从《庄子·天运》孔子与老聃会见故事（孔子、老聃问答二）同样状况下孔子的感想的记述中取材的：

孔子见老聃归，三日不谈。弟子问曰：“夫子见老聃，亦将何规哉？”孔子曰：“吾乃今于是乎见龙。龙合而成体，散而成章，乘云气而养（翺）乎阴阳。予口张而不能言。予又何规老聃哉！”

这应该是很清楚的。<sup>⑨</sup>后者大概是西汉文帝时期（前179～前157）至

武帝时期（前 140 ~ 前 87）的作品。

可是，这种孔子、老子相见的故事现在无须再提了，无疑那不是历史事实，而是道家系统的思想家们作为自己思想的表现而喜好地随便作出的虚构。——也就是从想要站到当时对立的强有力的竞争对手儒家人物及其思想的优势地位这一愿望出发，有着让作为自家的代表或者应该称为象征的老子、老莱子等与儒家的大宗师孔子及其弟子们纷纷登场，从而大加贬低孔子和弟子们的这样一种构成的虚构。而且，这种故事造作最多的就是在诸子百家各学派对立激化了的战国末期至西汉初期。

第四，因为老子被设定为比儒家开山祖孔子更早的前辈，那么当然是作为道家的开山祖而开始其思想的人物来描绘的。从关令尹喜请求其著作《老子》的时候所说的话来看：

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。”

由此可以把握到，就是这样的处理方式之一。再有，《史记·老子韩非列传》当中，除了上引的《老子列传》，另外在《庄子列传》中有云：

庄子者……其学无所不窥。然其要本归于老子之言。……作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。

在《申不害列传》中有云：

申子之学本于黄老而主刑名。

在《韩非列传》中有云：

韩非者……喜刑名法术之学，而其归本于黄老。

后二者中的“黄老”，还见于《孟子荀卿列传》所谓：

慎到……田骈、接子……环渊……皆学黄老道德之术。

因为是“黄帝老子”的略称，<sup>①</sup>所以可见这几位的思想都是归本于老子的。有关黄帝我们这里暂且不论。

然而，不能只局限在《史记·老子列传》的世界里，如果放眼于广泛的春秋时代至西汉初期的各种文献来看，就可以发现所谓“以老子为开山祖，由其发端的叫做道家（或者道德家）的思想史上的一个学派”这一概念也绝不是关于春秋、战国时代的道家的现实时间的和历史性的事实，而是在司马迁的父亲亦即任太史令之职（前140～前110年在职）的司马谈之时开始萌芽，<sup>②</sup>到数十年后，司马迁才真正地加以称道起来的；又是在此以前甚至降至西汉初期的时间点上，连形影都看不到的全新的构想。<sup>③</sup>因此，必须认识到，在处于春秋、战国时代的诸子百家全面开花终了以后，这不过是西汉武帝时期的知识分子为了整理这些思想而必需的工具之一。

## 第二节 西汉初期被营造出的老子形象

### 一、老子是何人的不确定性

下面再就以上所述加以总结，并提出一些结论——如果依据《史记·老子列传》，作为道家的思想家且为《老子》的著者的老

子，虽然有三位有力的候补者存在，但是到底谁是老子并不能确定，而且即使确定了谁，其人的真实性也是有疑问的。“老子”一语，除上述三位之外还要加上老龙吉和老成子，那么其不就可以作为道家系统的理想性人物意义上的一种集合名词来理解了吗？这就是笔者坦率的感想。

老龙吉这个人物，在《庄子·知北游》的“婀荷甘与神农章”中有这样一段文字：

婀荷甘与神农同学于老龙吉。神农隐几阖户昼瞑。婀荷甘日中蓐户而入曰：“老龙死矣。”神农隐几拥杖而起，曝然放杖而笑曰：“天知予僻陋慢弛。故弃予而死已矣。夫子无所发予之狂言而死矣夫。”舂埶吊闻之曰：“夫体道者，天下之君子所系焉。今于道，秋豪之端，万分未得处一焉，而犹知藏其狂言而死。又况夫体道者乎！视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥。冥所以论道，而非道也。”

在这段文字中，老龙吉是作为“体”得“道”的“视之无形，听之无声”的本质来实践“藏其狂言而死”，从而被予以相当高的评价的。所谓“视之无形，听之无声”，与通行本《老子》第十四章中的：

视之不见，名曰夷。听之不闻，名曰希。搏之不得，名曰微。

这不是极其相似的吗？<sup>⑬</sup>《老子》第十四章马王堆汉墓帛书作：

视之而弗见，名之曰譬（微）。听之而弗闻，名之曰希。搯之而弗得，名之曰夷。

(以甲本为底本,其残缺的部分依照乙本、通行本补。以下,从马王堆汉墓帛书《老子》中的引用很多都是以这一方法为主,将其表记为“甲本·乙本”。)这个老龙吉也是有作为老子的候补者而可以列举出来的充分资格的。

再有,老成子,《汉书·艺文志·诸子略》道家类当中有:

《老成子》十八篇。<sup>④</sup>

尽管这一名为《老成子》的书已经散佚,不传于今日,但是作为人物则出现在《列子·周穆王》中。可以认为,这个老成子也是有作为老子的候补者而可以列举出来的相当资格的。

## 二、老子形象的展开与“道家”的形成

由于是这样的情况,所以前面所见的老子的出生地、姓名、职业、活动年代,以及子孙的系图等具体的记述也就是几乎不足为信的了。

尤其是,把老子的活动年代描绘成比春秋时代的孔子更早,或是与孔子同时,这作为历史事实终究难以成立。相反,因为是道家系统的思想家在战国末期至西汉初期大为造作的虚构,所以仅限于这些材料来把握的老子,毋宁看做是在战国末期至西汉初期以后的时代性文化状况下产生的人物更为妥当。<sup>⑤</sup>

进一步来说,至于形成“以老子为开山祖,由其发端的叫做道家的一个学派”之类的概念,无疑不是春秋、战国时代的历史事实,到了西汉初期也尚未被想到,而是到了西汉武帝时期才开始为了整理各种思想而被使用的全新的想法。因而,作为道家的开山祖而被描绘的老子,毋宁说应该看做是肩负着西汉武帝时期以后的时代文化状况的人物——如果说得简单明了而又极端单纯化的话,老子是

战国末期至西汉初期的人，而他成为道家的开山祖则是在西汉武帝时期。

而且，如现在所说的，老子的形象随时代的变迁而展开，实际上就是道家系统的各种思想逐渐被整理而朝着“道家”前进的过程中的一个表现。为何这样说呢？道家系统的人物、书籍、思想等，是在战国中期，以“道”这一终极性、根源性的实在为思索中心而诞生以来，处于在全天下四处分散地存在，相互之间并没有明晰的继承性、连接性这样的实际状态。然而，战国末期以后，经过将这些以“黄老”、“老庄”、“道家”、“老庄申韩”等概念进行概括而试进行错误的结果，最终以老子为中心的概括压过了其他的概括，而且“以老子为开山祖，由其发端的叫做道家的思想上的一个学派”的说法形成，以后就这样确定下来了；这就是对各种思想的学问性整理的历史事实。促使这一展开的，尽管最直接的大概就是诸子百家的学派对立激化的趋势，但是其大背景上则在于朝着秦汉统一帝国的形成这样的历史社会急匆匆地运动。

### 第三节 看作为老子的祖述者的庄子

#### 一、《史记·庄子列传》

就有关作为与老子并称的重要的道家思想家、被认为是《庄子》著者的庄子，最初写成有系统性的传记的，也还是《史记·老子韩非列传》。对于庄子，尽管汇集了其思想的介绍已经在《庄子·天下》中了，但是其中对庄子的姓名、出生地、职业、活动年代等的记述一处也没有，因而尚称不上是综合性、体系性的传记。而且，关于庄子生平，有多种多样的逸闻的基本性质，以及从这些逸闻取材中写出最初的庄子传记的，就是司马迁。这一事实，与我们在谈

及老子的时候所指出的问题差不多相当。<sup>⑩</sup> 以下我们就引用一下《史记·老子韩非列传》中所收的《庄子列传》。

庄子者，蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥。然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箴》，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。《畏累虚》、《亢桑子》之属，皆空语无事实。然善属书离辞，指事类情，用剽剥儒、墨，虽当世宿学不能自解免也。其言洸洋自恣以适己。故自王公大人不能器之。

楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金重利，卿相尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”<sup>⑪</sup>

在这段文字中，庄子的姓名、出生地、职业、活动年代、著书、思想等，凡作为思想家的传记而认为不可缺的所有事项，都很技巧地集中起来而记录了。因此，《庄子》研究的通行说法就把这一记述信以为有关庄子的历史事实，根据它来描述庄子的传记。的确，与前面考察过的《老子列传》相比，这里没有连庄子是谁都不明确这样的不确定性，也不含有保持着“百有六十余岁”甚至“二百余岁”的长寿这样的明显的不合理。——这不就是因为被当做道家的主角的是老子，而庄子终究就到配角为止了。因此，使人感到这一记述比老子的传记更为可信，除了以下指出的几点之外，似乎就不必怀疑了。

## 二、《庄子列传》的“寓言”性

但是，详细地考察一下，与先前老子的场合所指出的几乎同样



性质的问题，在这里也还是存在的。

之所以这样讲，是因为司马迁写这些是在公元前100年左右，从战国后期到这时有一百余年的时间，相当多的庄子故事被造作出来，司马迁就是以这些为材料而写成《庄子列传》的。庄子故事的作者们（也就是道家系统的思想家们）并不是把这些当做有关庄子的历史事实来书写的，岂止如此，不如说是完全相反，为了自己的思想表现而假托庄子，有意识地作为“寓言、重言、卮言”（《庄子·寓言》“寓言十九章”的说法）而创作的。

在《庄子·寓言》的“寓言十九章”中有这样的段落：<sup>⑧</sup>

寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。

寓言十九，藉外论之。亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也。非吾罪也，人之罪也。与己同则应，不与己同则反。同于己为是之，异于己为非之。

重言十七，所以已言也。是为耆艾年先矣，而无经纬本末，以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也。人而无人道，是之谓陈人。

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰：“无言。”言无言，终身言，未尝言。终身不言，未尝不言。……非卮言日出，和以天倪，孰得其久。万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。天均者，天倪也。

这些文章是将《庄子》中出现的所有的文章表现分成三个类型而一一分别加以解说的、在战国末期至西汉初期形成的文章。判断《庄子·寓言》的“寓言十九章”写成于战国末期至西汉初期的理由是：一方面，其被引用到笔者认为写成于西汉文帝时期到景帝时期之间的某一时期的《庄子·天下》庄周论中；<sup>⑨</sup>另一方面，《寓言》的寓

言十九章，其中原样保留着笔者认为写成于战国中期的公元前300年左右的《庄子·齐物论》中“南郭子綦、颜成子游问答”<sup>②</sup>的表现和思想。与此同时，还对其加以改变，表现着与《齐物论》中的“南郭子綦、颜成子游问答”不同的新的万物轮回、转生的思想。<sup>③</sup>

根据这些文章，在《庄子》全部篇章表现中占十分之九比例的所谓“寓言”，考虑的是凡是叫做人类者所具有的、以自己为中心的思考方法，例如：

亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也。

像这样，作为作者的父亲，并不直接赞誉作为其儿子的作者自己的思想。

藉外论之。

这一句讲的是，让作者以外的人物登场，借他的口来评论（赞誉）作者的思想。再有，占十分之七的所谓“重言”，就是为了使作者想说的内容表达得更加彻底，<sup>④</sup>让尽知事情之“经纬本末”的长老先辈登场，让他讲述很早以前发生的事情，也就是受人尊重者所讲的话。进而，不只是占十分之九或十分之七，而且是每天都冲口而出的所谓“卮言”<sup>⑤</sup>，就是通过关于世界真实样子的“万物齐同”什么也不说，反而保证“万物”的“齐同”的“言”（“言无言”）。而且还是关于实际上“万物”是否“齐同”的问题，完全委托于世界本身的将个体均一化的作用（“天倪”、“天均”）或者其连续性的存在形态（“曼衍”）<sup>⑥</sup>这样的“言”。

那么，《庄子》中有关庄子的记事不管属于以上三种类型中的哪一种，这些类型是因为在作者内心具有要主张什么的（与庄子本来没有关系）思想，而有效地告诉他人选择出来的权宜办法。因此，

以这三种“言”来描述的庄子，只是作为“外”或是“耆艾年先”一类的一个人被举出来的。这与作者对作为活生生的庄子自身所具有深刻关心，将庄子的为人和思想对象化、客观化地描述出来的情况，是完全异趣的。而且，进一步加以推测的话，在《庄子》中，至少描述庄子故事部分的作者，从以上三种“言”的本质来认识，很明显地不可能是庄子吧！所以，应该说，司马迁以思想家所作的虚构为材料来书写庄子的传记，当然就有着与老子的情况相同的问题。

### 三、“寓言”与史实之间

例如，《列传》中提到庄子的职历时说：

周尝为蒙漆园吏。

这一记述，与下文中庄周被楚威王招聘：

我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。

庄子以这样的话来拒绝，尽管两种说法相抵触，其实后者才是在《庄子》的《秋水》、《列御寇》等当中也有的（后述）自古以来的庄子的形象。而前者在《史记》以前好像没有见过记载，根据何在不清楚，恐怕是在西汉初期创作出来的故事吧。因为可以解释的是，进入西汉时代直到武帝时期，包括司马迁的父亲司马谈在内的黄老学派的很多人士纷纷入仕享禄（直不疑、许昌、田叔、田蚡、汲黯、郑当时等人）这一状况的变化，在这里反映出来。<sup>⑤</sup>

有关庄子拒绝楚威王招聘的逸闻，如泷川龟太郎的《史记会注考证》已经指出的，大概就是司马迁从《庄子》的《秋水》和《列御寇》中取材，将两个故事合起来构成一个故事了。《庄子·秋水》

中记载有庄子与楚二大夫的问答：

庄子钓于濮水。楚王使大夫二人往先焉。曰：“愿以境内累矣。”

庄子持竿不顾曰：“吾闻楚有神龟，死已三千岁矣。王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？”

二大夫曰：“宁生而曳尾涂中。”庄子曰：“往矣。吾将曳尾于涂中。”

在《列御寇》中记载有或与庄子的问答：

或聘于庄子。庄子应其使曰：“子见夫牺牛乎。衣以文绣，食以刍菽，及其牵而入于太庙，虽欲为孤犊，其可得乎。”

《秋水》和《列御寇》两篇都是战国后期至战国末期的作品。《庄子列传》将《秋水》中的“楚王”当成“楚威王”（前339～前329年在位）是不见于这两篇中的，大概是合于司马迁在《列传》的上文将庄周生活的时代设想为“与梁惠王、齐宣王同时”，因而，推测同时代的“楚王”就是“威王”。根据《史记·六国年表》，梁惠王是公元前370～前335年在位，齐宣王是公元前342～前324年在位。<sup>⑤</sup>《史记·六国年表》中包含错误，这是学界周知的事实。在这里则如本文所述，是司马迁如何设想的问题。顺便一提的是，据武内义雄的《六国年表订误》，其正确的在位时间是：

梁惠王 前370～前319年

齐宣王 前319～前301年

楚威王 前339～前329年

据最近的平势隆郎的《新编史记东周年表——中国古代纪年的研究序章》，则为：

梁惠成王 前 370 ~ 前 319 年

齐湣宣王 前 319 ~ 前 280 年

齐威宣王 前 338 ~ 前 329 年

楚威王 前 346 ~ 前 326 年

那么，有关这些故事是否真有历史事实的性质问题，就不能不和老子的情况一样地来认识。

其实，被认为与《史记》这些记载的写作时间相前后而成书的《韩诗外传》的佚文中有云：

《韩诗外传》曰：楚襄王遣使者，持金千斤，白璧百双，聘庄子，欲以为相。庄固辞而不许。使者曰：“黄金白璧，宝之至也。卿相，尊位也。先生辞不受何也？”（《艺文类聚》卷第八十三）

还有：

《韩诗外传》曰：楚襄王遣使，持金千斤聘庄子，欲以为相。庄固辞不许。（《初学记》卷第二十七）

再有：

《韩诗外传》曰：楚襄王遣使者，持金千斤。白璧百双，聘庄子，欲以为相。庄子曰：“独不见未入庙之牲乎？衣以文

綉，食以刍豢，出则清道而行，止则居帐之内。此岂不贵乎。及其不免于死，宰执旌居前，或持在后。当此之时，虽欲为孤嫜，从鸡鼠游，岂可得乎。仆闻之左手据天下之国，右手刳其吭，愚者不为也。”（《太平御览》卷第四百七十四）

若将《韩诗外传》的佚文也一起考察的话，所谓楚王使者与庄子交相问答的这些故事，特别是在《韩诗外传》中出现想要招聘庄子的楚襄王（即顷襄王，前 298 ~ 前 263 年在位）这种代表性的内容，相互之间有相当大的差异。这一情况，作者从表述自己的思想的需要出发而构成这种故事，就这么原样地相信为历史的事实，或来描写庄子的行动，或来推测庄子的生卒年，则显得是多么的不合理和没有意义。

## 第四节 关于庄子的真实与虚构

### 一、《庄子》中的庄子故事

如前面所见，在《列传》中认为庄子的活动年代是与梁惠王、齐宣王同时的。可是，有关庄子的记述最丰富的文献怎么说都是《庄子》一书了呢？《庄子》中有关他本人的记事和言语合计有三十一条。

可以认为，这三十一条全都是如上述那样的庄子故事，尽管当然都不是关于庄子的历史事实，但是在司马迁写《庄子列传》之际，材料的大部分都是取自于此。因而，我们就具体考察一下。最早时期出现的是庄子与鲁哀公（前 494 ~ 前 468 年在位）会见（《田子方》中庄子、鲁哀公问答），与监河侯即魏文侯（前 446 ~ 前 397 年在位）的相互问答（《外物》中庄周、监河侯问答）；而最晚出现的是

庄子在公孙龙（前 284 ~ 前 257 年以后）及魏牟（前 266 年乃至前 255 ~ 前 251 年以后）的问答中作为与他们同时代的人而登场（《秋水》中公孙龙、魏牟问答）。从这些材料而最大限度地确定其活动年代的上限和下限的话，所得的结果就是在公元前 494 ~ 前 251 年以后。

因为处于这样的随意宽泛的状态，所以将这三十一条的材料全都信为历史事实而运用明显是不可能的。不过，在庄子故事当中，庄子与名家思想家惠子的问答在数量上最多，若根据惠子的活动年代为公元前 343 ~ 前 314 年乃至公元前 310 年<sup>②</sup>，可以推测，庄子故事的作者们多数是将庄子的活动年代设想在公元前 4 世纪后半段的。于是，司马迁也就是采用了这些材料。

## 二、寻求庄子的真实

笔者认为，并不是为了作为故事中的庄子的活动年代，而是作为历史事实的庄子的活动年代来把握，所以应该采用这样的方法，即将考察材料的范围进一步扩大，而不仅限于这三十一条关于庄子的记述。从精读全部《庄子》三十三篇，从中推测最早的部分，将确认为是庄子本人所作的，从而确定这些部分的成书年代。如果将通过这样的方法所得到的结论记录在这里的话，那么，全部《庄子》中最早的部分就是开始以思索“道”这一终极性、根源性实在为中心的《齐物论》中的“南郭子綦、颜成子游问答”。

全部《庄子》当中最早的部分是《齐物论》中南郭子綦、颜成子游问答等，这样讲的理由主要在于有关道家各种思想的历史性展开的构想上。若作为这一构想之根据的标志性、代表性的东西而举出两三个方面的话，则如以下所认识的：

在哲学方面来说，初期（战国时代中期至末期）的道家思想家们的的主要关心都集中在怎样才能够把握“道”这样的问题；与之不同，在中期（战国时代末期至西汉时代初期）和后期（西汉时代初期至武帝时期），他们的主要关心已经转移到如何将所把握的“道”

应用于现实社会生活中去这一问题上。

在伦理思想方面，初期的道家思想家们将既存的世间性的伦理、特别是儒家主张的伦理，看做是故作姿态的“人”而几乎全面否定和排斥；与此不同，在中期，一方面，他们以往的批判和非难更加升级；同时另一方面，由于道家定位于下位，而变为想将世间伦理采取包容和折中的态度；到后期，伴随着“天”的概念的外延的扩大，而转向将既存的世间伦理、特别是儒家主张的伦理更多地当做无作为的“天”来肯定。

在政治思想方面，初期的道家思想家们，对政治从原理上采取无视、拒绝的态度，对儒家或法家的政治思想几乎全面否定、排斥；与之不同，在中期，则变为一方面在主张将“道”的形而上学社会化、政治化的理想主义乌托邦思想，同时另一方面，又主张以同样的“道”的形而上学为基础的、一君万民的中央集权的政治思想；到后期，随着汉皇帝权力的强化，那种一君万民的中央集权主义也越发强化，变得与法家的政治思想几乎找不出区别了的程度。<sup>②</sup>

而且，在有了这一问答的成书而庄子在思想界登场的时候，惠子已经故去，<sup>③</sup>连他的儿子也不在世了。在南郭子綦、颜成子游问答中有云：

子綦曰：“……昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知几乎。皆其盛者也，故载之末年。唯其好之也，以异于彼。其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以坚白之昧终。而其子又文之纶（伦）终，终身无成。”<sup>④</sup>

据此，初期道家，或者至少是《庄子》最初的部分，在以这一文章而正发出诞生于这个世界的新生之声的时候，惠子已经故去了，他儿子一代也结束，或者要结束了。顺便一提的是，这里引用的文章，完全不同于到现在为止上述那样的作者为假托自己的思想而创作出



庄子故事，而是有关惠子的历史事实性极强的资料。可参考以下两篇拙论：《〈庄子·齐物论篇〉的知识论——啮缺、王倪问答和瞿鹊子、长梧子问答》、《〈庄子·齐物论篇〉的知识论——南郭子綦、颜成子游问答》。

如果是这样看的话，大概庄子的活动年代就设定在以公元前 300 年为中心的战国中期为宜。而司马迁的设想则早了数十年。

有关庄子与老子的关系，如《列传》所说：

其学无所不窥。然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。

这里讲的庄子是基于老子而祖述老子的。可是，如前面所指出的，“以老子为开山祖，由其发端的叫做道家的思想上的一个学派”，是为了整理道家系统的各种思想而在西汉武帝期开始被使用的全新的概念。若加以考察，《列传》中的庄子祖述说当然是构成这一概念的重要因素之一，所以其为历史事实与否，笔者也不能不抱以关心。如果真的是庄子祖述老子的话，在上面所提到的《庄子》中有关庄子的三十一条记录当中，老子作为同一学派的开山祖或老师或前辈，大概应该得到尊敬的待遇。而且在庄子的记述中，大概《老子》一书的语句，作为具有权威的圣人老子所说的话，或者作为具有权威的经典的《老子》所见的经文，应该大量被引用才是。

然而，详细地查看《庄子》可知，在这两点上与预期正相反，完全不是这么一回事。不仅如此，在《庄子》中，如《养生主》的“秦失、弟子问答”：

老聃死。秦失吊之，三号而出。弟子曰：“非夫子之友邪？”  
曰：“然。”“然则吊焉若此，可乎？”

曰：“然。始也吾以为其人也，而今非也。向吾入而吊焉，有老者哭之如哭其子，少者哭之如哭其母。彼其所以会之，必有不蘄言而言、不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受。古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也。适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。古者谓是帝之县解。指穷于为薪，火传也，不知其尽也。”

这里是甚至将老聃当做尚未通达死生之理的未成熟者来批判的文章。<sup>⑩</sup>而且，这一文章在以老子为主题的篇章当中是比较早的，大体是战国后期之作。所以，庄子故事的作者们（即道家系统的思想家们）并没有将老子与庄子的关系当做老子→庄子这样的开山祖与后学、老师与弟子、前辈与后辈一类的思想上有连接的情况来把握，而是认为庄子就是自己本来的庄子，是与老子分别独立的思想家。那么，这样的认识，是在西汉武帝时期到来之前更早也更准确的庄子的形象。

## 第五节 作为庄子前辈的惠子

为了推测庄子活动的时代，就必须和不可或缺地要知道惠子生活的时代及其事迹。在这里我们从记载了先秦时代历史的诸文献中收集有关惠子的资料，并且利用钱穆《先秦诸子系年》上册和杨俊光《惠施公孙龙评传》的研究成果，试将其活动时代与事迹整理成一个极其简单的年表样式的材料。不过，要预先说明一下的是，在这里所列出的记事当中，一定也包含有很难说是历史事实的故事。

公元前 354 年 魏惠王为夺取赵国的邯郸而包围其三年的时间，但是没有能够夺取邯郸。这一行动大概采用了惠子的献策。（《吕氏春秋·不屈》）

- 公元前 343 年 魏（惠王）在马陵之战中大败于齐国。之后，魏王召惠施。（《战国策·魏策二》）  
惠子游于魏，初与重臣白圭相遇。（《吕氏春秋·不屈》）  
白圭对魏王（惠王）讥讽惠子之言是“视之螭焉美，无所可用”。（《吕氏春秋·应言》）  
惠子为魏惠王制定法令，被重臣翟翦以“善而不可行”而阻止。（《吕氏春秋·淫辞》）  
惠子为魏相，唯恐被庄子取代。（《庄子·秋水》中的惠子、庄子问答）  
惠子得到魏王（惠王）所赐大瓠的种子，惠子则持“为其无用而掊之”的态度。[《庄子·逍遥游》中惠子、庄子问答（一）]  
魏惠王想要让国于惠子，惠子推辞了。（《吕氏春秋·不屈》）
- 公元前 334 年 根据惠子之策，魏（惠王）与齐（威王）预定会于徐州相互称王。（《史记·魏世家》、《吕氏春秋·爱类》）  
惠子会见齐将匡章。匡章抓住了惠子思想与行动之间的矛盾。（《吕氏春秋·爱类》）
- 公元前 333 年 楚在徐州大败齐国。这就是依照马陵之战中魏大败于齐国的时候惠子提出的策略。（《战国策·魏策二》）  
齐将匡章在魏王（惠王）面前将惠子比做蝗螟而加以非难。（《吕氏春秋·不屈》）
- 公元前 324 年 依照惠施的策略，在平阿之会中，齐、韩、魏结成交好。（《战国策·魏策二》、《史记·孟尝君列传》）
- 公元前 323 年 秦依照其相张仪之策，会齐、楚、魏于啗桑。（《史

记·秦本纪》、《楚世家》、《张仪列传》等)

依照惠施之策，魏会齐于鄆，结果以魏惠王布冠而被拘于鄆这样的不成功为结局。（《吕氏春秋·不屈》）

公元前 322 年 张仪结束为秦相，转而来到魏国，讲说连横之策。（《史记·六国年表》、《张仪列传》、《战国策·魏策一》）

在魏的朝廷上，惠施与张仪在政策上对立，成为少数派而被孤立，最终在权力斗争中失败。（《韩非子·内储说上》、《战国策·魏策一》）

张仪成为魏相。（《史记·秦本纪》、《魏世家》）

惠施被张仪所逐，去魏而之楚，终为楚王（怀王）接纳。（《战国策·楚策三》）

楚王（怀王）虽然接纳了惠子，但是惠子又被奉纳于宋。（《战国策·楚策三》）

有叫惠盎者，向宋康王讲说“孔墨之道”（《吕氏春秋·顺说》），那么，惠盎或许就是惠施本人。

公元前 319 年 魏惠王卒，其子襄王即位。张仪又归于秦而为相。（《史记·魏世家》、《张仪列传》）

惠公（惠子）由宋归魏，说服襄王因大雪而推迟惠王的葬期。（《吕氏春秋·开春》、《战国策·魏策二》）

公元前 318 年 魏、韩、赵、楚、燕五国伐秦失败之后，魏（襄王）为了媾和，让惠施作为使者而之楚。（《战国策·楚策三》、《魏策二》）

惠施与南方之倚人黄缭，遍论天地、万物。（《庄子·天下》中的惠施论）

公元前 314 年 在齐破燕的事件之后，惠施为了使燕得以存续，作

为魏的使者而之赵。（《战国策·赵策三》）

对于魏王（襄王）所贵侍的田需，惠子忠告其“必善左右”。（《战国策·魏策二》、《韩非子·说林上》）

惠施卒。

公元前 310 年 魏相田需死。（《史记·魏世家》、《战国策·魏策二》）

庄子经过惠子之墓。（《庄子·徐无鬼》中庄子、从者问答）

基于以上的诸资料来考虑，由于惠子的卒年是在公元前 314 至前 310 年之间，其子代之“终”（参考本章第四节），大体时间是公元前 300 至前 290 年左右，可以说后者就是同时的《庄子》中最早的部分，也就是道家各种思想中最初的部分，即《齐物论》的南郭子綦、颜成子游问答写成的时代。

## 第六节 济济而众的道家思想家们

### 一、《汉书·艺文志》中的“道家”书

构筑起古代中国的学术分类之基础的，就是东汉时代班固（32～92）的《汉书·艺文志》。这种学术分类来自于西汉末期刘向（前 79～前 8）的历经从公元前 26 至前 7 年如此长时间的《别录》的图书整理，还有为其子刘歆（？～23）的《七略》所承继的图书目录，而经过若干次加工，<sup>②</sup>在其对有关诸子百家的分类《诸子略》中设列了“道家”一项。

这个“道家”的前半部分，就是列举了以《老子》为中心的老子系列的思想家的书籍凡二十四家，可以认为，就是在刘向当时存

在的“以老子为开山祖，由其发端的叫做道家的思想上的一个学派”所著作的书籍，亦即在以老子为出发点的道家思想家们不断地出现这样的构想之下，将所有看做是他们的著作的书籍大体上都被网罗了。而且，“道家”的后半部分，是把《黄帝四经》四篇放在前头的黄帝系列思想家的书籍，列举凡十三家。如果与前半部分相合起来的话，概念上就不是“黄老”而是“老黄”了。<sup>③</sup>

据其前半部分，作为《老子》的先驱的思想家的书籍，著录有《伊尹》、《太公》、《辛甲》、《鬻子》、《筮子》五种；作为《老子》的弟子或后辈的书籍，则著录有《蜎子》、《文子》、《关尹子》、《庄子》、《列子》、《老成子》、《长卢子》、《王狄子》、《公子牟》、《田子》、《老莱子》、《黔娄子》、《宫孙子》、《鹖冠子》、《周训》十五种。在这些当中，现存的只有《鬻子》、《筮子》、《文子》、《关尹子》、《庄子》、《列子》、《鹖冠子》七种，其他的都已经散佚不传。而且现存的《鬻子》、《文子》、《关尹子》、《列子》四种都好像是后世的人所作的伪书。通行本《鹖冠子》也同样被看成是后世的伪书，可是1973年，在湖南省长沙市郊外马王堆的西汉时代文帝时期的墓葬（三号墓）中，出土了大量文献亦即马王堆汉墓帛书，认为其中所谓的《黄帝四经》有不少共通部分，所以被确认不是伪书。《筮子》也就是《管子》，尽管《汉书·艺文志》中列入道家，《隋书·经籍志》以后则将其列入法家。

## 二、济济而众的道家思想家们

再就以上这些按思想家来考察一下。在《汉书·艺文志》中作为老子的先驱者而列举了伊尹、太公、辛甲、鬻子、筮子五家，除了佚失之书的作者而外，只剩下筮子亦即管仲。可是，从现存《管子》的内容来判断，很难将管子视为道家的先驱者。只是《管子》当中所包含的道家色彩很强的《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》四篇，写作这四篇的思想家们无疑活动于战国末期至西汉初期

产生《管子》一书的齐地。

还有,《汉书·艺文志》中,作为老子的弟子或后辈,列举了蜎子、文子、关尹子、庄子、列子、老成子、长卢子、王狄子、公子牟、田子、老莱子、黔娄子、宫孙子、鹖冠子十四家。在这些当中,蜎子为环渊,田子为田骈,是齐宣王(前319~前301年在位)时代的稷下学士。笔者认为,将这两家与慎到、接子一并作为战国中期至后期道家系统的思想家,以看做是道家直接的先驱者为宜。<sup>⑧</sup>

那么,慎到在《汉书·艺文志》的“诸子略”中被称为法家。除了学派成立很早的儒家与墨家之外,表示道家或法家或名家的学派名称,当时尚不存在,而是进入西汉初期才被定名的。因此,虽然儒家、墨家二学派确实存在,而除此之外的道家、法家、名家,实际上还不存在。当时的思想家们的思想,如果变成后世出现的言语加以上溯而适当地说明的话,有些部分是道家的,同时有些部分是法家的,还有其他的部分是名家的,就是如此复杂地纠缠而构成的这样一种实际状态。由于《汉书·艺文志》无视这样的战国时代产生出的思想的实际状态,而是使用在西汉初期以后为了整理各种思想而作出的理想类型(理念型),将诸子百家人物、书籍等勉强地进行分类,从而才产生这样的混乱。这里的慎到,前面的《管子》,还有后面的《淮南子》,就是其典型的例子。

因此,笔者认为,同一思想家的思想同时又是道家的,又是法家的,又是名家的,但却是特别地站在认为在学派尚未分化的战国时代而完全可能发生这种情况的前提之上,才使用“道家”、“法家”、“名家”等名词的。<sup>⑨</sup>

公子牟即魏牟,是战国后期道家系的思想家。<sup>⑩</sup>关尹子、列子、老成子、老莱子,尽管在道家的书籍中作为思想家而屡屡出现其名字,但似乎是假托的人物而不是实在的人物。鹖冠子从其书籍的内容来考察,大概是西汉初期人物。其他思想家的情况则不明。

作为道家的思想家,另外还有一位人物不能忘记。这就是汉高

祖刘邦之孙、淮南国王（以寿春为都、在淮水中部流域的王国）刘安（前179～前122）。《汉书·艺文志》的“诸子略·杂家”当中加进的《淮南内》二十一篇和《淮南外》三十三篇中，《淮南内》二十一篇即相当于现存《淮南子》二十一篇。此书具有应该列于道家的内容，在今日已经成为定说，但是其编纂者是西汉景帝时期至武帝时期的刘安，实际的作者则是自战国末期生存下来的、从全天下而汇集到淮南王门下的诸子百家。在他们当中包含很多道家系的思想家的情况，根据《淮南子》的内容就可以正确地推测出来。

道家思想家们的名字不只是这些，直到魏晋南北朝时代，以上的数倍、数十倍大概也是可以举出来的。但是，最初思索了道家思想的战国中期至西汉、武帝时期主要的思想家们，几乎可以说是尽在这里了。那么，依笔者考虑，在他们当中，其所著书籍现存，而且应该视为最重要的思想家的，就是在战国中期至西汉、武帝时期作为写作了《庄子》的思想家们的庄子，在战国末期至西汉初期作为《老子》著者们的老子，还有西汉、景帝时期至武帝时期的刘安与《淮南子》的作者们。

## 注 释

①有关这一问题，参考以下两篇拙文。拙著《庄子》上《〈庄子〉的著者·庄周》，拙论《〈庄子〉——“道”的哲学及其展开》。

②有关这一问题，参考本书第三章。

③武内义雄的《老子的研究》，基于批判性地考察《史记·老子列传》，认为“老子是比孔子晚约百年以后的人，比和孔子的孙子子思差不多同时的墨子稍微后辈一些，比孟子稍早”。亦即战国初期的人。而且，“今本《道德经》应该看作是在从慎到到韩非即从西历公元前三百年到公元前二百四十至前二百六十年之间的时间上编纂出来的”，也就是在战国后期所编纂的。在这以前的老子的话好像是其后学之间口耳相传，而尚未写在竹帛上。他认为这才是没有“后世的窜入”的“《老子》本来的面目”，并专心努力于后者的复原。可是，在马王堆汉墓帛书和郭店楚墓竹简的《老子》出土的今天，武内义雄所说的对没有“后世的窜入”的“老子本来的面目”的复原工作，就成为不必要和没有意义的了。



再有，武内义雄所讲的“今本《道德经》”的编纂年代也比最早的《老子》的成书（编纂）年代早了数十年。这些问题正逐渐地变得清楚起来。

顺便一提的是，在采用马王堆帛书《老子》来对武内义雄的《老子的研究》再考察的论文中，有泽田多喜男的《〈马王堆汉墓帛书〉德篇·道篇考——原初的〈老子〉试探》，笔者加以参考，得到不少裨益。另外，参考拙著《郭店楚简老子研究》。

④关于这一问题，参考本章第二节。

⑤参考《庄子·寓言》的“寓言十九章”。

⑥例如，徐复观《中国人性论史·先秦篇》所收附录一、三《考察〈史记·老子列传〉》中，把《史记·老子列传》的文章全体分为“正传”和“附录”，而将对作者徐复观来说不合适的、其中有矛盾的地方都认为不过是“附录”，是作为实际不存在的部分来对待的。

⑦在《老子列传》的下文中记载着从老子的儿子直到景帝时期其子孙的谱系图，正像后面所指出的那样，这是把周的太史儋确认为老子的基础上的谱系图。然而，表现在其记述上的奇妙性具体就是上文的三位老子候补者，尤其是与有关周太史儋的记述的不确实性完全不协调而有着相互矛盾的性质，因此反而使读者更加怀疑这是否就是老子子孙的谱系图。

⑧参考本书第十四章第三节。

⑨参考本书第十章注释⑩。

⑩参考本书第三章第一节。

⑪参考《史记·太史公自序》中的《六家之要指》。

⑫参考本书第三章第五节。

⑬参考本书第二章第四节及注释⑭，第七章注释⑮、⑯，第十章注释⑰。

⑭参考本章第六节。

⑮若离开《史记·老子列传》的记述，对其他另外的如《庄子》、《荀子》、《吕氏春秋》、《韩非子》等诸文献所出现的老子其人以及他所讲的话进行一下考察就可以知道，老子的名字是在战国后期才开始逐渐为人所知的。若依据通行本或者马王堆汉墓帛书《老子》的思想内容来判断的话，《老子》的成书，似乎是在作为其人之名为人所知要稍后的战国末期至西汉初期。关于这一问题，参考本书第二章第四节。

⑯参考本章第二节及注释⑮。

⑰参考本书第十三章第三节及注释⑱。

⑱参考本书第四章注释⑲，第十三章第三节。“寓言、重言、卮言”，是可以认为在西汉时代文帝时期（前179～前157）到景帝期（前156～前141）的某一时期写成的《庄子·天下》“寂漠无形，变化无常”中开始的庄周论中，如所谓“以卮言为曼衍，以重言为

真，以寓言为广”这样的作为“庄周”之“言”的三种类型来引用的。《庄子·天下》写成的时间比《史记·庄子列传》写成的时间早数十年——被称为《庄子》的很多文献任何整理也没有地杂然堆积着，可以认为《庄子·天下》不过是将“庄周”当做这些文献的作者而列举的（参考本书第二章第一节），所以对以上的三种“言”，应该是比起“庄周”所讲的“言”来，而更严谨地把握了《庄子》的作者们的“言”。顺便一提的是，《史记·庄子列传》中也有如上面所见一样的证言：“故其著书十余万言，大抵率寓言也。”（参考本书第十三章第三节）

⑲参考本章注释⑮。

⑳《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”是初期道家之作。关于这一问题，参考本章第四节。

㉑参考本书第七章。

㉒“已”，《广雅·释诂》中有云：“已，成也。”《玉篇》有云：“已，毕也。”在这里，我想以赤塚忠《庄子下》所解释的为宜：“‘已’，同既，尽量、亦即讲完应该讲的话的意思。”

㉓关于“卮言”，参考本书第四章注释⑭。其意思暂且依照《经典释文》引用司马氏“谓支离无首尾言也”。

㉔此处的“和以天倪”与《齐物论》中“瞿鹊子、长梧子问答”的“和之以天倪”大概是《齐物论》中“南郭子綦、颜成子游问答”的“圣人和之以是非，而休乎天钧”的缩略表现。所谓“天倪”，以《经典释文》“瞿鹊子、长梧子问答”所引用的班固“曰天研”的训诂为正确。所谓“天均”，在《齐物论》“南郭子綦、颜成子游”问答与《庚桑楚》“学者章”作“天钧”，《经典释文》提到“南郭子綦、颜成子游问答”中的“天钧”，认为“本又作均。崔云，钧，陶钧也”。这个“均”，笔者认为以成玄英《南华真经疏·寓言》的“寓言十九章”中作“均，齐也”为宜。再有，《墨子·尚同中》有：“是以先王之书，相年之道曰：‘夫建国设都，乃作后王君公，否用泰也；轻（卿）大夫师长，否用佚也。维辨使治天均。’”《淮南子·俶真训》有：“夫秉皓白而不里（黑），行纯粹而不糅，处玄冥而不暗，休于天钧而不为，孟门终隆之山不能禁，唯体道能不败。湍激旋渊吕梁之深不能留也，大行石涧飞狐句望之险不能难也。”都是根据《庄子》的“天均”、“天钧”的。

“曼衍”，在《齐物论》中的“瞿鹊子、长梧子问答”和《天下》的庄周论中都有，虽然《经典释文》在“瞿鹊子、长梧子问答”下引用司马氏解作：“无极也”；而笔者认为以《汉书·晁错传》“土山丘陵，曼衍相属”的颜师古注所云“曼衍，犹联延也”者为宜。

②⑤参考本书第十章第四节及注释④⑤。

②⑥再有，也可以参考以下两部论著。山田统《竹书纪年与六国魏表》、平势隆郎《中国古代纪年的研究——从天文与历法的考察出发》。

②⑦参考本章第五节。

②⑧有关以上的构想，希望读者通览本书的全部内容。

②⑨有关惠子的卒年，参考本章第五节。

③⑩参考本书第四章第二节、第三节及注释⑫，第五章第二节及注释⑫，第九章注释⑭，第十四章第二节。

③⑪参考本书第七章注释⑫，第八章注释⑮、⑲，第九章注释⑰、⑱，第十章注释⑬、⑭、⑰。

③⑫参考本书第十四章第五节。

③⑬参考本书第三章第四节。

③⑭参考《荀子·非十二子》、《庄子·天下》中的彭蒙、田骈、慎到论，以及《史记·田敬仲完世家》、《孟子荀卿列传》。

③⑮尤其是关于道家，并不拘泥于“以老子为开山祖，由其发端的叫做道家的思想上的一个学派”这样的概念，主要是将以思索“道”这一终极性、根源性的实在为中心的庄子式的人物、老子式的人物、淮南子式的人物称为道家的或者道家系统的。

③⑯参考《庄子·秋水》中的公孙龙、魏牟问答，及《荀子·非十二子》。

## 第一章参考文献

武内义雄《老子原始》，《武内义雄全集》第五卷《老子篇》，角川书店，1978年。

武内义雄《老子的研究》，《武内义雄全集》第五卷《老子篇》，角川书店，1978年。

武内义雄《老子与庄子》，《武内义雄全集》第六卷《诸子篇》一，角川书店，1978年。

武内义雄《六国年表订误》，《武内义雄全集》第六卷《诸子篇》一，角川书店，1978年。

武内义雄《诸子概说》，《武内义雄全集》第七卷《诸子篇》二，角川书店，1979年。

津田左右吉《道家的思想及其展开》，《津田左右吉全集》第十三卷，岩波书店，1964年。

山下寅次《老子年代考》，六盟馆，1940年。

山田统《老子》，角川新书，角川书店，1957年。

木村英一《老子的新研究》，创文社，1959年。

加藤常贤《老子原义的研究》，明德出版社，1966年。

徐复观《中国人性论史·先秦篇》，台湾商务印书馆，1969年。

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。

詹剑峰《老子其人其书及其道论》，湖北人民出版社，1982年。

泽田多喜男《〈马王堆汉墓帛书〉德篇·道篇考——原初的〈老子〉试探》，千叶大学《人文研究》第二十号，1991年。

陈鼓应《老庄新论》，香港中华书局，1991年。

楠山春树《道家思想与道教》，平河出版社，1992年。

谭宇权《老子哲学评论》，文史哲大系51，文津出版社，1992年。

池田知久《郭店楚简老子研究》，东京大学文学部中国思想文化学研究室，1999年。

池田知久《老子》，马王堆出土文献译注丛书，东方书店，2006年。

武内义雄《庄子考》，《武内义雄全集》第六卷《诸子篇》一，角川书店，1978年。

武内义雄《读庄私言》，《武内义雄全集》第六卷《诸子篇》一，角川书店，1978年。

前田利鎌《宗教的人间》，岩波书店，1932年。

马叙伦《庄子义证》，弘道文化事业有限公司影印本，1970年。

王叔岷《庄子校释》上册、下册，台湾中央研究院历史语言研究所专刊之二十六，台联国风出版社，1972年。

福永光司《庄子——古代中国的实存主义》，中公新书，中央公论社，1964年。

赤塚忠《庄子》上、下，全释汉文大系第十六卷、第十七卷，集英社，1974年、1977年。

池田知久《〈庄子·齐物论篇〉的知识论——啮缺、王倪问答和瞿鹊子、长梧子问答》，《日本中国学会报》第二十七集，1975年。

池田知久《〈庄子·齐物论篇〉的知识论——南郭子綦、颜成子游问答》，《岐阜大学教育学部研究报告》人文科学第二十五卷，1977年。

池田知久《庄子》上、下，中国的古典5、6，学习研究社，1983年、1986年。

池田知久《〈庄子〉——“道”的哲学及其展开》，日原利国编《中国思想史》上，鹤鹑社，1987年。

池田知久《〈庄子〉——“道”的哲学及其展开》，向宁译，南开大学学报编辑部《南开学报》（哲学社会科学版），1987年第2期。

神田秀夫《庄子的再生——今天为何读庄子》，明治书院，1988年。

罗根泽《管子探源》，太平书局影印本，1966年。

钱穆《先秦诸子系年》（增订初版）上、下，香港大学出版社，1956年。

泷川龟太郎《史记会注考证》，史记会注考证校补刊行会，1958年。

铃木由次郎《汉书艺文志》，中国古典新书，明德出版社，1968年。

细川一敏《〈鹖冠子〉与汉初黄老思想的关系及其意义》，弘前大学人文学部《文经论丛》第十四卷第二号，1979年。

山田统《竹书纪年与六国魏表》，《山田统著作集》一，明治书院，1981年。

李学勤《马王堆帛书与〈鹖冠子〉》，《江汉考古》1983年第2期。

杨俊光《惠施公孙龙评传》，南京大学出版社，1992年。

平势隆郎《新编史记东周年表——中国古代纪年的研究序章》，东京大学东洋文化研究所报告，1995年。

平势隆郎《中国古代纪年的研究——从天文与历法的考察出发》，东京大学东洋文化研究所报告，1996年。

戴卡琳《解读〈鹖冠子〉——从论辩学的角度》，杨民译，当代汉学家论著译丛，辽宁教育出版社，2000年。

黄怀信《鹖冠子汇校集注》，中华书局，2004年。

## 第二章

### 道家诸文本的编纂

#### ——《庄子》、《老子》、《淮南子》

就充满着与《庄子》的各种思想差不多相同的道家各种思想的书籍来说，正如在本书第一章所见的，已经达到了相当多的数量。然而，最值得重视的、作为最初的思想家们的文本并且现存着的思想书籍，主要的就是战国中期至西汉武帝时期的《庄子》、战国末期至西汉初期的《老子》以及西汉景帝时期、武帝时期的《淮南子》。

在这些当中，作为与通行本（王弼本）相同形态的文本而成书最早的，虽然是战国末期至西汉初期所编纂出来的《老子》，然而，《庄子》的一部分则是在更早的战国中期写成的；《淮南子》的编纂是在武帝时期的初年。本章中，先叙述有关《庄子》文本编纂的历史，然后再述及《老子》、《淮南子》。

## 第一节 《庄子》的十余万言本

### 一、战国末期对庄子的言及

在本书第一章第四节，笔者指出《庄子》中最早的部分是《齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”，其成书年代大概在以公元前300年为中心的战国中期。与之差不多相同年代成书的文献，可以举出《齐物论》的“啮缺、王倪问答”，“瞿鹊子、长梧子问答”，“罔两、景问答”，还有稍后的战国后期的文献《逍遥游》的“北冥有鱼章”等。然而，庄子其人物与思想，在当时的思想界尚未广为人知。例如，在战国初期至西汉初期成书的墨家文献《墨子》和记载着战国中期代表儒家思想的《孟子》中，庄子其人物与思想都还没有登场。其成为广为人知，则是要等到战国末期的事情。

在除了《庄子》的现存各文献当中，最早言及庄子其人物与思想的，就是《荀子·解蔽》和《吕氏春秋》中的《去尤》、《必己》。在《荀子·解蔽》中有云：

昔宾孟（萌）之蔽者，乱家是也。墨子……宋子……慎子……申子……惠子……庄子蔽于天，而不知人。故……由天谓之，道尽因矣。此数具者，皆道之一隅也。<sup>①</sup>

在《吕氏春秋·去尤》中有云：

庄子曰：“以瓦投（投）者翔，以钩投（投）者战，以黄金投（投）者殆。其祥一也，而有所殆者，必外有所重者也。外有所重者，泄盖内掘。”

又在《吕氏春秋·必己》中有云：

庄子行于山中，见木甚美长大，枝叶盛茂。伐木者止其旁而弗取。问其故。曰：“无所可用。”庄子曰：“此以不材得终其天年矣。”

庄子笑曰：“……若夫万物之情，人伦之传，则不然。成则毁，大则衰，廉则刳，尊则亏，直则斲，合则离，爱则蹶，多智则谋，不肖则欺。胡可得而必？”<sup>②</sup>

荀子是约公元前313至前238年的人，而他知道庄子其人物与思想，大概是在其五十岁游学于齐的公元前264年以后的事了。

《吕氏春秋·去尤》的引用，如《庄子·达生》中的“颜渊、仲尼问答”：

仲尼曰：“……以瓦注者巧，以钩注者惮，以黄金注者殚。其巧一也，而有所矜，则重外也。凡外重者内拙。”

还有《吕氏春秋·必己》的引用，如《庄子·山木》中的“庄子、弟子问答”：

庄子行于山中，见大木枝叶盛茂。伐木者止其旁而不取也。问其故。曰：“无所可用。”庄子曰：“此木以不材得终其天年。”

庄子笑曰：“……若夫万物之情，人伦之传，则不然。合则离，成则毁，廉则挫，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺。胡可得而必乎哉？悲夫！”<sup>③</sup>



以上，可以看到分别是几乎相同的文章。因此，《吕氏春秋》确实是目睹了《庄子》的原形亦即原本《庄子》的，不过，《吕氏春秋》是在战国末期即公元前 239 年以后不久成书的。而且，如果说到有关并非原本《庄子》中的、而是通行本《庄子·山木》中的“庄子、弟子问答”与《吕氏春秋·必己》的关系，不如说通行本《庄子·山木》的内容是对《吕氏春秋·必己》加以修饰而成的文章。<sup>④</sup>如果进一步追加资料的话，则《韩非子·难三》有云：

宋人语曰：“一雀过羿，羿必得之，则羿诬矣。以天下为之罗，则雀不失矣。”<sup>⑤</sup>

这大概也是从比在《庄子·庚桑楚》的“一雀适羿章”有的：

一雀适羿，羿必得之，威〈或〉也。以天下为之笼，则雀无所逃。

即更素朴的原型中引用来的吧。我想，从这些事实来判断，庄子其人物与思想是在战国末期才变得广为人知的。

## 二、西汉初期的《庄子》之书

到了西汉时期，引用《庄子》的各种文献的数量也逐渐增加。例如，在武帝即位后二年（前 139）刘安编纂的《淮南子》中，合计引用有一百零一条，就是《逍遥游》七条、《齐物论》七条、《养生主》一条、《人间世》三条、《德充符》七条、《大宗师》十六条、《应帝王》四条、《骈拇》一条、《马蹄》二条、《在宥》一条、《天地》九条、《天运》二条、《刻意》九条、《缮性》一条、《秋水》四条、《达生》二条、《山木》二条、《田子方》三条、《知北游》六条、《庚桑楚》五条、《徐无鬼》四条、《则阳》二条、《外物》一

条、《让王》二条。<sup>⑥</sup>由此可以推知，道家系统思想家们所写的构成《庄子》的文章随着时间的推移而增加起来的情况。而且，被认为比《淮南子》的编纂稍早，即从文帝到景帝的某一时期写成的《庄子·天下》所收的庄周论，则是论及有关庄周的“书”的最早的文章。如果根据这一点，那么当时《庄子》似乎达到了勉强可以称为“书”的程度，即具备了一定的文章的数量和体裁。

时代进一步推移，即到了公元前100年左右的《史记·庄子列传》，就有了如同在本书第一章第三节所见的叙述：

其著书十余万言，大抵率寓言也。作渔父、盗跖、胠箧，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。畏累虚、亢桑子之属，皆空语无事实。

这当中的“渔父”、“盗跖”、“胠箧”、“畏累虚”、“亢桑子”，被认为大概都是篇名，《渔父》、《盗跖》、《庚桑楚》三篇在现在的三十三篇本的杂篇中，《胠箧》在三十三篇本的外篇中。因此，就是到了这个时代，也还没有内篇、外篇、杂篇的区别。之所以如此，是因为假如当时已经有了内篇、外篇、杂篇的区别的话，司马迁没有理由对内篇的篇名一处也不列举，而只列举外篇、杂篇的篇名。<sup>⑦</sup>

总之，在这期间，亦即从《庄子·天下》、《淮南子》诸篇的时代开始，到《史记·庄子列传》的时代为止的数十年间，与庄子发生关系的、更大量的文章大概是被重新写出来，或者被收集起来。其结果，到了公元前100年的时候，被称为《庄子》的文献大多未被整理而杂然堆积着，其数量多达“十余万言”。顺便一提的是，现在的三十三篇本则有约六万五千言。

## 第二节 《庄子》五十二篇本、二十七篇本、三十三篇本

### 一、《庄子》五十二篇本——刘向、刘歆的图书整理

接着出现的有关《庄子》的文本的记述，是班固的《汉书·艺文志》“诸子略·道家”类。在其前半部分的老子系列当中有：

庄子五十二篇。（名周，宋人。）

由于《汉书·艺文志》的内容，如本书第一章第六节所述是出自刘向、刘歆父子，可以推测，这个五十二篇本《庄子》就是西汉末期的刘向整理过的文本。这样，司马迁眼前出现的“十余万言”的杂然堆积，经过八九十年后刘向所进行的图书整理，五十二篇本的《庄子》大致完成。

之后，在东汉时代，《庄子》是以五十二篇本为通行的，这从距离班固约百年以后的高诱的《吕氏春秋·必己》注中可以找到佐证。其注文有云：

庄子名周，宋之蒙人也。轻天下，细万物，其术尚虚无。  
著书五十二篇，名之曰《庄子》。

还有，高诱在《淮南子·修务》的注中说道：

庄子名周，宋蒙县人。作书三十三篇，为道家之言也。

其所谓“三十三篇”，大概是原本作“五十二篇”，后人看到郭象本

为三十三篇，而妄改成的。<sup>⑧</sup>

而且，唐代初期陆德明《经典释文》在《庄子·齐物论》中标出“夫道未始有封”而说道：

崔云：“《齐物》七章。此连上章，而班固说在外篇。”

据此的话，班固所见的五十二篇本《庄子》肯定已经被分出“外篇”及其他部分了。

## 二、《庄子》二十七篇本与三十三篇本——晋代的文本编纂

可以确认在唐代初期的时间点上，有关《庄子》的文本的更加具体而确实的数据，就是前面引用的《经典释文》。在其序录中《庄子》一项记载：

崔譔注十卷二十七篇。（清河人，晋议郎。内篇七，外篇二十。）

向秀注二十卷二十六篇。（一作二十七篇，一作二十八篇。亦无杂篇。为音三卷。）

司马彪注二十一卷五十二篇。（字绍统，河内人，晋秘书监。内篇七，外篇二十八，杂篇十四，解说三。为音三卷。）

郭象注三十三卷三十三篇。（字子玄，河内人，晋太傅主簿。内篇七，外篇十五，杂篇十一。为音三卷。）

李颐集解三十卷三十篇。（字景真，颍川襄城人，晋丞相参军，自号玄道子。一作三十五篇。为音一卷。）

孟氏注十八卷五十二篇。（不详何人。）

王叔之义疏三卷。（字穆夜，琅邪人，宋处士。亦作注。）

李轨音一卷。

徐邈音三卷。

据此来推测的话，司马彪和孟氏使用的五十二篇本《庄子》，就是即如：

刘向→刘歆→班固→高诱

这样接续地承继下来的、来历清楚的文本，其由“内篇七、外篇二十八、杂篇十四、解说三”构成，并不只是班固所见的《庄子》的文本那样；进而再上溯，不就是以刘向整理过的文本为开始了吗？

在晋代的文本编纂的历史当中，重要的有以下三种：

司马彪和孟氏的五十二篇本

崔譔和向秀的二十七篇本

郭象的三十三篇本

五十二篇本，正如上述，是从前代继承下来的文本，当时这一文本广为流传。由“内篇七、外篇二十八、杂篇十四、解说三”所构成。我想，司马彪和孟氏对这一构成没有动手改动，而是在原样上加注的。以此为基础，崔譔和向秀编纂出二十七篇本而加注<sup>⑨</sup>，由内篇七、外篇二十、杂篇无所构成。编纂的主要内容是将他们认为不要的部分大幅度地删削。

与此不同，郭象（约252~312）在参考崔譔、向秀二十七篇本进行编纂工作的同时，又从五十二篇本中删削认为不要的部分而确定了三十三篇本，并特别采用向秀注而加注<sup>⑩</sup>，其由内篇七、外篇十五、杂篇十一组成。有关这方面的事实经过，《经典释文·序录》有云：

然庄生宏才命世，辞趣华深，正言若反，故莫能畅其弘致。后人增足，渐失其真。故郭子玄云：“一曲之才，妄窜奇说。若闕奔意修之首，危言游鬼子胥之篇，凡诸巧杂，十分有三。”

《汉书·艺文志》“庄子五十二篇”，即司马彪、孟氏所注是也。言多诡诞，或似《山海经》，或类占梦书，故注者以意去取。其内篇众家并同，自余或有外而无杂。唯子玄所注，特会庄生之旨，故为世所贵。

郭象《庄子注》跋文有云：

夫学者当以成性易知为德，不以能政〈攻〉异端为贵也。然庄子闕才命世，诚多英文伟词，正言若反。故一曲之士，不能畅其弘旨，而妄窜奇说。若闕亦（奔）意修之首，尾〈危〉言游易〈鬼〉子胥之篇，凡诸巧杂。若此之类，十分有三。

或牵之令近，或迂之令诞，或似《山海经》，或似〔占〕梦书，或出《淮南》，或辩形名。而参之高韵，龙蛇并御。旦〈且〉辞（辞）气鄙背，竟无深澳（奥）。而徒难知，以因〈困〉后蒙，令沈滞失乎流，岂所求庄子之意哉？故皆略而不存。令〈今〉唯哉〈裁〉取其长达，致全乎大體（体）者，为卅三篇者〈焉〉。

太史公曰：“庄子者，名周。守〈宋〉蒙县人也。曾为漆园史，与魏惠〔王〕齐〔宣〕王楚威王同时者也。”<sup>①</sup>

如此，郭象是从五十二篇本中删削了十分之三的篇幅。根据是那些内容过于鄙近、过于荒诞巧杂，是不合庄子之意的奇说。具体为类似于《山海经》或“占梦书”的内容，从《淮南子》取材和辩于

“形名”的内容，删削了《阙奔》、《意修》、《危言》、《游凫》、《子胥》凡五篇。

粗略地压缩以上所见庄子文本编纂的历史轮廓的话，即成为如：

五十二篇本→二十七篇本→三十三篇本

这样的一种展开，历经这样的过程，《庄子》文本就只剩下郭象所编纂的三十三篇本广为通行，而在其以前的五十二篇本和二十七篇本全都散佚不传于今天。

### 第三节 《庄子》内篇、外篇、杂篇

#### 一、刘向开始的内篇、外篇、杂篇的分类

现在通行的说法是这样认为的，在现行本《庄子》三十三篇当中，内篇为庄子自己所著，外篇、杂篇为庄子的门生、后辈或者亚流之作。因此，内篇成书最早，价值也最高；外篇成书稍晚，价值也低些；杂篇成书最晚，价值最低。然而，这一通行的说法并不正确。

为什么这么说呢？第一，仅从对《庄子》的引用来看，早在战国末期至西汉武帝时期，原本还没有内篇、外篇、杂篇的区别。《荀子·正论》引用的《庄子·秋水》，《吕氏春秋》中《去尤》、《必己》引用的《达生》、《山木》，均是在三十三篇本的外篇，《韩非子·难三》引用的《庚桑楚》则在杂篇。《史记·庄子列传》列举的《渔父》、《盗跖》、《庚桑楚》在杂篇，《胠篋》在外篇。如前所述，假如当时已经有了内篇、外篇、杂篇的区别，那么他们没有理由对内篇的文章或篇名一处也不列举，而只列举外篇、杂篇的文章

或篇名。在比《史记》早约四十年前编纂的《淮南子》当中，有合计一百零一条的引用，是遍及内篇、外篇、杂篇的引用，似乎没有只特别重视内篇的事实。

第二，把司马迁所谓“十余万言”的杂然堆积初步整理成五十二篇本的，是西汉末期的刘向。而将这五十二篇本初步分为：

内篇七、外篇二十八、杂篇十四、解说三。

可以认为这也是刘向进行的。——刘向以秘府之内所藏的“十余万言”为中心，又加上另外收集来的材料，将它们整理而编纂成五十二篇本。当时，在初步设定内篇、外篇、杂篇的区别之外，以由三个字构成的内篇七篇的篇名为开始，又设想了外篇、杂篇的很多篇的篇名。然后在这些篇名之下，从杂然堆积当中将适当的文章分别挑选若干出来，一一很好地加以搭配。<sup>②</sup>

编纂者刘向大概确实认为内篇比外篇、杂篇更重要。但是，这只是说西汉末期的刘向如此认为，而不能完全保证是战国中期的思想家庄子自己所著。这种形式上的框架组合实际只是作为显示西汉末期的思想界或属于其中一人的知识人刘向的《庄子》印象或庄子印象的思想史资料之一而具有某些意义的。

第三，在刘向将《庄子》区分为内篇、外篇、杂篇的时候，他还这些当中初步带进了价值性的差别，也就是以为内篇价值最高，外篇次之，杂篇价值最低。可是，即使是刘向也相信内篇、外篇、杂篇全都是庄子自己所著的。

不只是刘向，在唐代的韩愈、宋代的苏轼提出新说（后述）以前的时代，任何人都确信内篇、外篇、杂篇均为庄子自己所著。例如，《汉书·艺文志》云：

《庄子》五十二篇。（名周，宋人。）



又，高诱《吕氏春秋·必已》注云：

庄子名周，宋之蒙人也。……著书五十二篇，名之曰《庄子》。

都将包含内篇、外篇、杂篇的五十二篇全部看成是庄周自己所著的。还有，到根据五十二篇本而编纂了二十七篇本与三十三篇本的崔譔、向秀与郭象的时候，如《经典释文·序录》所云：

然庄生宏才命世，辞趣华深，正言若反，故莫能畅其弘致。后人增足，渐失其真。故郭子玄云：“一曲之才，妄窜奇说。若阙弈意修之首，危言游鬼子胥之篇，凡诸巧杂，十分有三。”

《汉书·艺文志》“庄子五十二篇”，即司马彪孟氏所注是也。言多诡诞，或似《山海经》，或类占梦书，故注者以意去取。其内篇众家并同，自余或有外而无杂。唯子玄所注，特会庄生之旨，故为世所贵。

在《汉书·艺文志》五十二篇本当中，发现不是“会庄生之旨”的文章，也就是：

后人增足，渐失其真。……一曲之才，妄窜奇说。

将这些部分当做不是庄子自己所著而删削。因而，从崔譔、向秀、郭象的眼光来看，虽然在五十二篇本中包含有不是庄子自己所著的文章，而他们自己编纂的内篇七篇、外篇二十篇的凡二十七篇和内篇七篇、外篇十五篇、杂篇十一篇的凡三十三篇则全都是有保存价值的庄子自己所著的篇章。

进而，唐代初期道教思想家成玄英（约 600 ~ 约 660），在其所著的《南华真经疏》序中，就有关内篇、外篇、杂篇的关系论说道：

内篇明于理本，外篇语其事迹，杂篇杂明于理事。内篇虽明理本，不无事迹。外篇虽明事迹，甚有妙理。但立教分篇，据多论耳。

这里，设想成分别明确内篇为“理本”、外篇为“事迹”、杂篇为“理本”与“事迹”两者兼有，这样一种风格上任务分担的样式，成玄英认为这些篇章全部都是庄子自己所著，这一点是毫无疑问的。<sup>⑬</sup>

## 二、韩愈、苏轼开始的对杂篇的疑问

第四，还因为，说《庄子》外篇、杂篇不是庄子自己所著而进行怀疑、批判的，是以唐代的韩愈和宋代的苏轼、苏辙为开始的新的议论，即认为其在《庄子》历史全体当中绝不是从很早就传承的。也就是说，历史上最初怀疑杂篇中的《盗跖》、《说剑》、《渔父》三篇的就是韩愈（768 ~ 824），<sup>⑭</sup>承继于此的，则是怀疑《盗跖》、《渔父》、《让王》、《说剑》四篇的苏轼（1036 ~ 1101），以及追随其兄同样怀疑这四篇的苏辙（1039 ~ 1112）。<sup>⑮</sup>

苏轼《庄子祠堂记》有如下的论说：

谨按《史记》，“庄子与梁惠王、齐宣王同时，其学无所不窥。然要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》，以诋訾孔子之徒，以明老子之术”。此知庄子之粗者。余以为庄子盖助孔子者，要不可以为法耳。……故庄子之言，皆实予而文不予，阳挤而阴助之。

其正言盖无几。至于诋訾孔子，未尝不微见其意。其论天下道术，自墨翟、禽滑厘、彭蒙、慎到、田骈、关尹、老聃之徒，以至于其身，皆以为一家。而孔子不与，其尊之也至矣。

然余尝疑《盗跖》、《渔父》则若真诋孔子者。至于《让王》、《说剑》，皆浅陋不入于道。反复观之，得其寓言之终曰：“阳子居西游于秦，遇老子。老子曰：‘而睢睢而盱盱，而谁与居。大白若辱，盛德若不足。’阳子居蹴然变容。其往也，舍者将迎，其家公执席，妻执巾栉，舍者避席，炆者避灶。其反也，舍者与之争席矣。”去其《让王》、《说剑》、《渔父》、《盗跖》四篇，以合于《列御寇》之篇曰：“列御寇之齐，中道而反。曰：‘吾惊焉。吾食于十浆，而五浆先馈。’”然后悟而笑曰：“是固一章也。”庄子之言未终，昧者剿之，以入其言。余不可以不辨。凡分章名篇，皆出于世俗，非庄子本意。

苏轼将这四篇删削的理由主要基于以下两点——第一是说，因为庄子是想要帮助孔子的人，与之相反，以“真诋”孔子且“浅陋而不入道”为内容的四篇理当不是庄子自身之作。第二是说，《寓言》的末章与《列御寇》的首章是采取同样主题的一段文章，庄子的语言也不是在《寓言》的末尾完结的，所以在两者中间的四篇是后世愚者将自己的文章窜入的。

在苏轼列举以上的理由而删削了四篇以后，直至今日追随者、支持者陆续出现，将上述四篇当做后世伪作的评价确立，进而疑问唤起新的疑问，批判引出新的批判，直到最后形成除内篇以外，不仅是杂篇，外篇也都不例外地被当做不是庄子自己所著这样的通行说法。在这个意义上，不能不说苏轼对后世的影响确实是很大的。<sup>④</sup>然而，这两个理由在今日终究是经不起学术考察的，这大概不用细说也是很清楚的。

如果认为苏轼的这一议论具有正面的、肯定的意义的话，那大概就是培养了我们不只是对外篇、杂篇，还有对内篇的批判力。笔者反对今天所谓“内篇为庄子自己所著，外篇、杂篇是庄子的门生、后辈、亚流之作”这样的通行说法。虽然这样说，但是也并不相信内篇、外篇、杂篇全都为庄子自己所著。所以这样说，是因为《庄子》一书并不是一人或少数思想家在一时或短时间内写出来的，而是多数道家系统的思想家们在战国中期至西汉武帝时期约二百年间陆续写成的全集的一种，这已是明确了。

笔者并不局限于确信哪一部分为庄子自己所著这一狭窄的世界，作为处于可以使韩愈、苏轼以来的批判精神更为彻底的位置上的现代读者，应该考虑如何针对刘向乃至郭象所设定的内篇、外篇、杂篇的区别，尤其是韩愈、苏轼以来形成的对外篇、杂篇的轻视，还有将构成内篇、外篇、杂篇的《逍遥游》、《齐物论》、《骈拇》、《庚桑楚》等分类等这些旧有的形式上的框架组合，全都当做自由批判的对象；同时通过尽可能正确地解读、分析各篇各章的内容，代之以新式地、体系性地、综合性地论证这一学派的渊源、发生、系统、类别、展开等问题。

### 三、三种文本之间诸篇的移动

再有，在晋代《庄子》文本编纂的历史，即如上述，是这样展开的：

司马彪与孟氏的五十二篇本→崔骃与向秀的二十七篇本→  
郭象的三十三篇本

通过这一展开过程，三种文本都设定了内篇、外篇（进而是杂篇）的区别；而且因为其内篇为七篇，所以可以认为内篇是《逍遥游》、《齐物论》、《养生主》……这样的各以三个字构成篇名，以及在其

篇名之下编定诸章的文章，而基本上没有改变的。《经典释文·序录》说：

其内篇众家并同，自余或有外而无杂。

接着，我们再来推测以下三种文本之间的外篇、杂篇的移动。二十七篇本的外篇二十篇的篇名根据武内义雄的《庄子考》而可以查明。——《骈拇》、《马蹄》、《胠箧》、《在宥》、《天地》、《天运》、《缮性》、《秋水》、《至乐》、《达生》、《山木》、《知北游》这十二篇是三十三篇本的外篇，《庚桑楚》、《徐无鬼》、《则阳》、《外物》、《寓言》、《盗跖》、《列御寇》、《天下》这八篇是三十三篇本的杂篇。换言之，二十七篇本的外篇二十篇，是被分为三十三篇本的外篇十二篇和三十三篇本的杂篇八篇的。郭象编定三十三篇本时，是采用什么标准而将二十七篇本的外篇分为外篇和杂篇的呢？这在郭象的《庄子注》中都没有说明。这样说来，大概就意味着并不是他独自确立的标准。因此，采用的可能性最高的不还是五十二篇本的标准吗？

所以，郭象从五十二篇本的外篇二十八篇当中取出在二十七篇本中也重复包含的上述的十二篇，在其中加上五十二篇本的外篇中有的《天道》、《刻意》、《田子方》三篇，确定由凡十五篇构成外篇。并且，从五十二篇本的杂篇十四篇当中取出在二十七篇本中也重复包含的上述的八篇，在其中加上五十二篇本的杂篇中有的《让王》、《说剑》、《渔父》三篇，确定由凡十一篇构成的杂篇。——大致可以作以上的推测。现汇总为一览表如下：

[illegible]

杂 篇	十四篇 庚 桑 楚 徐 无 鬼 则 阳 外 物 寓 言 让 王 盗 跖 说 剑 渔 父 列 寇 天 下 佚 一 佚 二 佚 三	无	十一篇 庚 桑 楚 徐 无 鬼 则 阳 外 物 寓 言 让 王 盗 跖 说 剑 渔 父 列 寇 天 下
解 说	三 篇 佚 篇 一 佚 篇 二 佚 篇 三	无	无

还有，郭象编纂了三十三篇本之后，在五十二篇本的外篇、杂篇、解说凡四十五篇当中有十九篇亡佚。上记一览表的“佚篇”即指此。这十九篇，据司马贞《史记索隐》、洪迈《容斋续笔》、王应麟《困学纪闻》可以复原出《畏累虚》、《阙奔》、《意修》、《危言》、《游凫》、《子胥》、《惠施》的篇名，后来的孙志祖《读书脞录续编》、翁元圻《困学纪闻注》又增加了《马捶》的篇名。

第四节 战国末期编纂的《老子》

老子其人物与思想在思想界广为人知是到了战国末期的时候，这一点是和庄子的情况相同的。可是，《老子》的编纂则是在战国末期至西汉初期，这又是和《庄子》的情况有差异的。《老子》的编

纂是在《庄子》的某些部分成书之后，比《庄子》的全部编纂出来要早，并在比较短的期间内而进行的。

### 一、《荀子》、《吕氏春秋》中出现的《老子》

老子其人物与思想，在战国初期至西汉初期的《墨子》及战国中期的《孟子》当中都尚未出现。在除了《庄子》的现存诸文献当中最早言及老子其人物与思想的，是《荀子》和《吕氏春秋》。《荀子·天论》有云：

万物为道一偏，一物为万物一偏，愚者为一物一偏，而自以为知道，无知也。慎子……。老子有见于诎（屈），无见于信（伸）。墨子……宋子……有诎（屈）而无信（伸），则贵贱不分。……《书》曰：“无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。”此之谓也。<sup>⑩</sup>

由此可以清楚，荀子本人知道老子其人物与思想。而且在《荀子》当中，也散见感觉是受到来自道家系统各种思想影响的文句与观念。例如《解蔽》中所包含的“物物者非物”这种二世界论和“虚壹而静”这一辩证法性的知识论就是这样。<sup>⑪</sup>因此，在荀子当时，道家系统的人物与思想已经诞生是无可怀疑的。但是，由于在《荀子》中引用《老子》的一条也没有，则可以判断构成通行本（王弼本）原形的《老子》还尚未编纂出来。

到了《吕氏春秋》的时候，言及有关老子其人物与思想的内容增多起来，达凡五条。例如，在《贵公》有云：

天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类。甘露时雨，不私一物。万民之主，不阿一人……

荆人有遗弓者，而不肯索。曰：“荆人遗之，荆人得之。又



何索焉。”孔子闻之曰：“去其荆而可矣。”老聃闻之曰：“去其人而可矣。”故老聃则至公矣。

天地大矣。生而弗子，成而弗有。万物皆被其泽，得其利，而莫知其所由始。此三皇五帝之德也。

在《当染》有云：

墨子见染素丝者而叹曰：“染于苍则苍，染于黄则黄。所以入者变，其色亦变，五入而以为五色矣。”故染不可不慎也。

非独染丝然也，国亦有染。……非独国有染也。孔子学于老聃、孟苏夔、靖叔。

在《不二》有云：

听群众人议以治国，国危无日矣。何以知其然也？老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉（兼），关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臆贵势，王廖贵先，儿良贵后。<sup>⑩</sup>

在《吕氏春秋》中除以上之外，如在《去尤》中的：

解在乎齐人之欲得金也，及秦墨者之相妒也，皆有所乎尤也。老聃则得之矣，若植木而立乎独，必不合于俗，则何可扩矣。

以上可见“老聃”。又如在《重言》中的：

故圣人听于无声，视于无形，詹何、田子方、老聃是也。

以上也可见“老耽”。不过，在《吕氏春秋》明确地说是引用《老子》的例子一条也没有，那么就是即使到了这一阶段，原本的《老子》还是尚未编纂出来。

尽管这样讲，而在《吕氏春秋》当中，没有明确地说是老子或《老子》中的话，但与通行本《老子》一致或类似的文句却记载得非常多。试举两三个例子。在《贵公》如上引用的文章当中有：

天地大矣。生而弗子，成而弗有。万物皆被其泽，得其利，而莫知其所由始。此三皇五帝之德也。

这段文章与通行本《老子》有很多类似的地方。如第二十五章所谓：

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。<sup>①</sup>

如第二章、第十章、第五十一章所谓：

万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而不居。夫唯不居，是以不去。（第二章）<sup>②</sup>

生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。（第十章）<sup>③</sup>

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。（第五十一章）<sup>④</sup>

如第三十四章所谓：

大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成而不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名于小。万物归焉而不为

主，可名于大。以其终不自为大，故能成其大。<sup>②</sup>

如第七十七章所谓：

孰能有余以奉天下，唯有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处。其不欲见贤。<sup>③</sup>

再有，在《大乐》中有云：

道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。有知不见之见、不闻之闻、无状之状者，则几于知之矣。道也者，至精也。不可为形，不可为名。疆（强）为之〔名〕，谓之太乙（一）。故一也者制令，两也者从听。<sup>④</sup>

这段文章，与通行本《老子》有一致和类似的地方。如第十四章所谓：

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。<sup>⑤</sup>

如第二十一章所谓：

孔德之容，唯道是从。道之为物，唯恍唯惚。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

众甫之然哉，以此。<sup>②</sup>

如第二十五章所谓：

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。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。<sup>③</sup>

再有，在《君守》中有云：

得道者必静。静者无知，知乃无知，可以言君道也。……故曰：“不出于户而知天下，不窥于牖而知天道。其出尔远者，其知尔少。”故博闻之人、疆（强）识之士阙矣。事耳目，深思虑之务败矣。坚白之察、无厚之辩外矣。不出者，所以出之也。不为者，所以为之也。此之谓以阳召阳、以阴召阴。

这段文字中的“不出于户而知天下，不窥于牖而知天道。其出尔远者，其知尔少”的部分，与通行本《老子》第四十七章所谓：

不出户知天下，不窥牖见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。

两者在相当程度上是一致的。<sup>④</sup>

根据以上的诸事实来推测，在《吕氏春秋》成书的当时，道家系统的思想家们的很多活动，道家系统的思想书本的很多写作，已经十分接近后者不久就编纂出《老子》来的情形。也就是几乎达到

了从道家系统的思想书本而转向《老子》编纂的临界点。

## 二、《韩非子》中出现的《老子》

降至《韩非子》的时候，《老子》的编纂已经大致完成。最明显的证据是，在《韩非子》中有以专门解释《老子》为目的的《解老》、《喻老》二篇，这是历史上最初出现的《老子》的注释书，引用《老子》中凡二十一条的文章，并逐条加以解释。在《解老》、《喻老》二篇以外，在《韩非子》中明言为“老聃”、“老子”的话，而引《老子》文句的例子有三条。例如在《六反》中有云：

老聃有言曰：“知足不辱，知止不殆。”夫以殆辱之故，而不求于足之外者，老聃也。今以为足民而可以治，是以民为皆如老聃也。

这段文字的“知足不辱，知止不殆”部分，与通行本《老子》第四十四章所谓：

名与身孰亲，身与货孰多，得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。

两者完全一致，<sup>⑧</sup>因此，这时《老子》的编纂一定大致完成了。其他的两条，在《内储说下》有云：

权势不可以借人。上失其一，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。

我想这指的就是通行本《老子》第三十六章所谓：

鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。

再有，《难三》有云：

或曰：“子产之治，不亦多事乎！……不任典成之吏，不察参伍之政，不明度量，恃尽聪明，劳智虑，而以知奸，不亦无术乎！……老子曰：‘以智治国，国之贼也。’其子产之谓矣。”

这是引用通行本《老子》第六十五章所谓：

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓玄德。<sup>②</sup>

不过，这些篇章，今日可以判明并不是韩非（前 280 ~ 前 233）自己所著，而是由比他稍后的后学之手写成的。而且，在被认为是韩非自己所著的《孤愤》、《说难》、《奸劫弑臣》、《五蠹》、《显学》等诸篇当中，完全看不到老子其人物与思想的内容，所以可以认为，《老子》的编纂终究是在韩非卒后的战国最末期至西汉初期进行的。《解老》、《喻老》等引用的《老子》，大概是刚刚编纂出来的最新的文本。笔者虽然在这里写道“《老子》的编纂大致完成”，但如果将《解老》、《喻老》等使用的《老子》的经文与马王堆汉墓帛书《老子》（后述）或通行本《老子》比较来看，两者之间还是有很大的距离和不同之处的。因此，应该认识到，《老子》的编纂在这一阶段并没有完结，而是暂时的编纂作业的持续。

顺便一提的是，在 1998 年包含《老子》甲本、乙本、丙本的《郭店楚墓竹简》（文物出版社，1998 年）所收的《老子》公开刊行。笔者详细地研究这些新的出土文献的结果，认为以上所述笔者

的诸见解基本正确，不必作大的改变。根据笔者的研究，有关郭店一号楚墓的下葬年代，在当今中国的学界，认为是在战国时代中期即公元前300年前后下葬的见解最为盛行；可是，笔者从思想史研究的立场来考虑，推测其下葬不是在那么早的时期，而正确的大概是在战国末期。再有，关于郭店楚简《老子》的甲本、乙本、丙本，这些都不是已经完成了的《老子》五千言的节略本，而是正在形成过程中的《老子》的最早时期的文本，大概可以认为是上溯到比《韩非子·解老》、《喻老》稍前成书的。<sup>③</sup>

### 三、《庄子》中出现的《老子》

在本节的结尾，我们再来论及一下在诸文献中言及老子其人物与思想最多的《庄子》。在《庄子》中，虽然没有明确地说是老子或《老子》的话，但是与通行本《老子》一致或类似文章却记载非常多。如果从推测《老子》的编纂这一观点来讨论其内容，大体上就变成《吕氏春秋》的情况加上《韩非子》的情况这样的状况。——也就是说，《庄子》的某些文章是在《老子》编纂之前写成的，从而提供了可以被《老子》取用的材料。再有，某些文章是与《老子》编纂几乎同时平行而写成的，很难说在与《老子》先后、影响关系方面有什么决定性的内容。进而，某些文章是在《老子》的编纂大体完成之后写成的，所以受到《老子》很强的影响。如果问为何形成这样的状况，就因为《庄子》并不是一人或少数思想家在一时或短时间写出来的书籍，而是多数道家系统的思想家们在战国中期至西汉武帝时期约两百年间持续写作而成的一种全集。

在《庄子》中，出现“老聃”、“老子”的老子故事包含在凡十七条中，<sup>④</sup>然而这些故事又可以区分为在《老子》编纂之前的文章、与《老子》平行时间而写成的文章、在《老子》之后受其影响的文章，这样的三类。

在《老子》编纂之前的例子是本书第一章第四节引用的《养生

主》的“秦失、弟子问答”（战国后期之作）。这是将老聃当做尚未通达死生之理的未成熟者来批判的文章，而且其中完全没有出现与《老子》一致或类似的表现。

与《老子》平行时间而写成书的例子就是《在宥》的“崔瞿、老聃问答”（战国末期至西汉初期之作）。在这里老聃说：

崔瞿问于老聃曰：“不治天下，安臧人心。”老聃曰：“汝慎无撓人心。……故曰：‘绝圣弃知，而天下大治。’”

这与通行本《老子》第十九章所谓：

绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。此三者，以为文不足，故令有所属。见素抱朴，少私寡欲。

两者相类似。<sup>⑤</sup>两者的关系，因为《庄子·在宥》的“而天下大治”与《老子》的“民利百倍”相当的不同，所以未必能断言是以《老子》为蓝本而《庄子》在其中加入内容的，倒不如说是差不多同时平行的时间写成，而相互给以影响的。

在《老子》之后写成的例子是《天下》的“关尹、老聃论”（西汉初期的文帝时期乃至景帝时期之作）。其中引用老聃的话有四条。其一为：

老聃曰：“知其雄，守其雌，为天下谿。知其白，守其辱，为天下谷。”

其二为：



曰：“受天下之垢。”

其三为：

曰：“苟免于咎。”

其四为：

曰：“坚则毁矣，锐则挫矣。”

其一与通行本《老子》第二十八章中所谓：

知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，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。

内容几乎一致。<sup>⑥</sup>其二与《老子》第七十八章中所谓：

天下莫柔弱于水，而攻坚强者，莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。是以圣人言云：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是谓天下王。”正言若反。<sup>⑦</sup>

两者相类似。其三和其四，看不出与《老子》一致或类似的文句。从其一与其二来考虑，《老子》的原形已经编纂是没有疑问的，而从其三与其四来考虑的话，马王堆帛书《老子》和通行本《老子》是

系统不同的诸文本存在，如《天下》的作者所见到的情形。这样说来，当时《老子》尚未收缩成为马王堆帛书《老子》、通行本《老子》的任何一种。

## 第五节 马王堆帛书《老子》的出土

1973年，在湖南省长沙市郊外的马王堆西汉时代墓葬（三号墓）中，出土了大量的作为随葬品的帛书、竹简，还有两种《老子》的文本。这就是马王堆汉墓帛书《老子》甲本和乙本。可以判明墓主人是长沙国的丞相软侯利苍的儿子，是在文帝初元十二年（前168）下葬的。

### 一、马王堆《老子》的甲本和乙本

首先，马王堆汉墓帛书《老子》甲本是在纵幅约24厘米的帛上，用介于篆文和隶书之间的字体而墨书的。其体裁并没有附加《老子》或《道德经》这样的书名，也没有进行如“一章”、“二章”……“八十一章”的分章，而且也没有附加“体道”、“养身”一类的章名；再有，虽然约5400字的全部内容被大体分为两个部分，但是并没有分别附加“德经”、“道经”这样的名称，完全是一种古朴的东西。

其抄写的年代为何时这一问题，从所用的字体来看，是秦始皇统一文字之后的从篆文正在向隶书变化的过渡时期的字体；而就有关避皇帝之讳的文字来看，尽管对西汉惠帝刘盈的“盈”、高后吕雉的“雉”、文帝刘恒的“恒”等均没有避讳，但是有避讳高祖刘邦的“邦”而改为“国”的部分。根据这两点，笔者推测应该是在惠帝时期（前194～前188）至吕后时期（前187～前180）抄写的。

不过，以往的研究均无例外地讲到在《老子》甲本及其卷后古

佚书四篇中，对刘邦以下讳字全都没有避讳，但是这一见解是错误的。当然如以往研究所讲述的那样，在《老子》甲本中没有避讳刘邦的“邦”，但是在和《老子》甲本同样的帛上以同样的字体抄写的《五行》中，其第十八章经、说中讲到“国家”一语时则出现了三例。其一定和在《老子》甲本第十八章、第五十七章等有“邦家”一样，而将原来写成的“邦家”和《老子》乙本同样地避讳“邦”而改做“国家”了。顺便一提的是，郭店楚墓竹简《五行》相应的地方，即第十五章也不作“国家”，而作“邦家（家）”。这样的话，在马王堆帛书《老子》甲本及卷后古佚书当中，部分地存在着避刘邦之讳的事实。<sup>⑧</sup>

另一方面，乙本是在纵幅约48厘米的帛上用隶书而墨书的。其体裁与甲本一样，《老子》、《道德经》等书名，“一章”、“二章”……“八十一章”的分章，“体道”、“养身”一类的章名，全都不存在。可是与甲本不同，在全体分成两大部分的末尾，分别标记有如“德三千卅一”、“道 二千四百廿六”的篇名和字数。

其抄写年代，根据所用的字体是达到十分工整时期的很漂亮的隶书，还有避皇帝讳的文字，虽然避讳高祖的“邦”，对惠帝的“盈”以下全都没有避讳，从这两点，笔者推测为文帝时期（前179～前157）初年，到公元前168年。

## 二、从《老子》甲本到乙本的发展

大体说来，马王堆帛书《老子》的甲本和乙本是属于同一系统的文本，<sup>⑨</sup>尽管明显地有着甲本古老而乙本新出这样的差异。笔者得出如此结论的理由这里姑且举出一个——那就是其章次的顺序问题。马王堆帛书《老子》的两个本子与通行诸本的不同有三处，而甲本和乙本则完全相同。

第一，通行本的第四十一章，在马王堆帛书《老子》中被放在第三十九章之后、第四十章之前的位置；第二，通行本的第八十章、

第八十一章在马王堆帛书《老子》中被放在第六十六章和第六十七章中间的位置；第三，通行本的第二十四章在马王堆帛书《老子》中被放在第二十一章之后、第二十二章之前的位置。这三个地方章次的顺序，与马王堆帛书《老子》甲本和乙本章次完全一致的情况不同，而在其他的文本当中像这样作成的文本一本也不存在。基于这一事实来推测，可以认为马王堆帛书《老子》甲本和乙本的章次顺序是《老子》比较古老的章次顺序，而通行本则是到了后代变更成的样式。

从《韩非子》中《解老》、《喻老》使用最初的《老子》，直到甲本、乙本的抄写，这之间仅仅隔了三十年至五十年，而将《解老》、《喻老》的《老子》与甲本、乙本相比较来看，既有共同点，也有不同点。

所谓共同点，就是两者都是由相当于“德经”的部分在前，相当于“道经”的部分在后而构成，大概最初的文本就是以《解老》、《喻老》的《老子》的顺序来排列文章的。<sup>⑩</sup>再有就是，与通行本相比，《解老》、《喻老》的《老子》的经文和甲本、乙本的经文有着更接近的关系，这样的例子相当多。例如，第四十六章的经文，《解老》的《老子》作：

祸莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫憯于欲利。

《喻老》的《老子》则作：

●罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫憯于欲得。

另一方面，马王堆甲本作：

罪莫大于可欲，𪔐（祸）莫大于不知足，咎莫憯于欲得。

这与《喻老》完全相同。<sup>①</sup>与此不同，通行本作：

罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。

在将第三句的“僇”字作“僇”而不作“大”这一点上，《解老》、《喻老》的《老子》和马王堆甲本、乙本成为一组，相互间比通行本更为接近这是很明显的。<sup>②</sup>

所谓不同点，马王堆甲本、乙本是以舍去了若干在《解老》、《喻老》的《老子》有的文章，而又大量追加、补充了其没有的文章所构成，而且是对文章本身进行相当的增加、修正，改为整齐的文章的。关于后者，让我们从上面引用的第四十六章的经文来看。第一句的“祸”字，尽管在《解老》和《喻老》是不一致而不确定的地方，而马王堆甲本、乙本袭用了《喻老》而作“罪”以后，直到通行本也作“罪”而确定下来。由于《解老》的第二句也作“祸”，所以不能不认为其文章表现最为古拙。第三句的“利”字，《解老》不以与“欲”、“足”押韵而依然古拙，而马王堆甲本、乙本袭用《喻老》的押韵作“得”以后，通行本也作“得”了。顺便一提的是，第三句的“僇”字，《解老》、《喻老》和甲本、乙本全都是“僇”，而把这个字与第一句、第二句的作“大”相符合，则肯定是通行本调整的。<sup>③</sup>

马王堆《老子》甲本和乙本，尽管如上所述是属于同一系统的文本，但是由于抄写年代距离约二十年，所以可以认为是甲本→乙本这样的发展顺序。

第一，甲本虽然是文本的全部被分为两大部分，但并没有分别附加任何的名称。与之不同，乙本在分成两大部分的基础上分别给以“德”、“道”的名称。《老子道德经》的起源，恐怕就是萌芽于这一时期的吧。

第二，甲本是抄写在纵幅约 24 厘米的帛上。与之不同，乙本是抄写在纵幅约 48 厘米的帛上。这虽然不是文本本身的发展，但是在甲本的阶段，《老子》还不过是作为一般性的书籍来对待的；而到了乙本的阶段，则达到了被看做为经典性的书籍了。之所以这样说，是因为东汉时代王充（约 27 ~ 100）在《论衡·谢短》中说道：

彼人曰：“二尺四寸，圣人文语。朝夕讲习，义类所及，故可务知。汉事未载于经，名为尺籍短书。比于小道，其能知，非儒者之贵也。”

在同书《书解》又说道：

知屋漏者在宇下，知政失者在草野，知经误者在诸子。诸子尺书，文明实是。

如此，汉代的书籍所用的木简、竹简有长短两种尺度，长简为汉尺的二尺四寸，是用来书写经典的；短简为一尺乃至一尺二寸，是用来书写诸子的。因而可以认为，与此几乎相合，帛书也有全幅和半幅两种尺度。在全幅的帛上书写的文献被看做是重要的著作，相反，在半幅的帛上书写的文献则是一般性的读物。因而，在这里体现出从作为黄老思想尚未盛行以前的一般性书籍的甲本，到作为黄老思想正在盛行时代的经典性书籍的乙本这样一个发展过程。<sup>④</sup>

第三，就有关甲本的文章本身，乙本进行增加、修正而改为整齐的文章的地方也不少。不过，由于列举实例过于烦琐，在此就省略了。

### 三、马王堆甲本、乙本以后的《老子》

在本节的最后，我们再来观望一下马王堆帛书甲本和乙本向后

世所展现的面貌。如已经讲过的那样,《庄子·天下》所见的《老子》是后于乙本二三十年的文本,比通行本更接近于马王堆帛书《老子》。然而,当时还存在与马王堆帛书《老子》和通行本《老子》系统不同的各种文本,《天下》所见的大概就是这些文本。因此,《老子》还尚未收缩成为马王堆帛书《老子》、通行本《老子》的任何一种。之后,看到后于乙本七八十年的文本的,就是司马迁。在《史记·老子列传》中,如本书第一章第一节引用过的记载:

于是老子乃著书上下篇,言道德之意五千余言而去。

最初被认为是甲本、乙本的全体被分成两大部分的处理,在这里也被维持而作“上下篇”。乙本最初被分别给予的名称“德”、“道”,或许在这里就当做“道德之意”了。若是这样看的话,那么在这一阶段,“德”、“道”被颠倒成为“道经”和“德经”,亦即或许与通行本相同结构的《道德经》已经确立了。然而这一猜测又果真如何呢?再有,乙本最初计算的“德 三千卅一”“道 二千四百廿六”的总字数,约5400字,在这里也没有变更,即“五千余言”。这样一来,马王堆甲本、乙本肯定就挤掉了有很多的、系统不同的各种文本,而朝着通行本的形成进一步流传了。<sup>⑤</sup>

从以上这样的经过来看,如果极为粗略地来把握的话,不妨可以说,马王堆《老子》甲本、乙本就是通行本《老子》直接的原型。

## 第六节 郭店楚简《老子》的新登场

1998年,今天我们所能看到的最早的《老子》新出版和公开发表了,也就是《郭店楚墓竹简》(文物出版社。以下略称为“文物本

《郭店楚简》”)所收的郭店楚墓竹简《老子》(以下略称“郭店楚简《老子》”)甲本、乙本、丙本三本。这里简单介绍一下有关情况。<sup>⑥</sup>

### 一、郭店楚简甲本、乙本、丙本——最古老的《老子》

那么,文物本《郭店楚简》收录了1993年冬在中国湖北省荆门市郭店村一号楚墓出土的800余枚竹简(以下略称“郭店楚简”)的《图版》(照片版)和《释文注释》。郭店楚简的800余枚竹简经过荆州市博物馆和荆门市博物馆的整理者之手,整理出了以下十六个种类的文獻。

《老子》甲、乙、丙(在本书中称《老子》甲本、乙本、丙本)

《太一生水》(“太”字,文物本《郭店楚简》作“大”。本书希望正确地称为《大一生水》)

《缁衣》

《鲁穆公问子思》

《穷达以时》

《五行》

《唐虞之道》

《忠信之道》

《成之闻之》

《尊德义》

《性自命出》

《六德》

《语丛》一

《语丛》二

《语丛》三

《语丛》四



在以上文献当中，除了在《五行》开头由著书者或抄写者附加了“五行”这一篇题（标题）之外，其他的篇题都是由上记的整理者假定而附加的。有关这些篇题真正应该是什么，《老子》是什么时候、在什么地方、根据什么理由而被称为《老子》，作为研究这些问题的资料——郭店楚简是很重要的等这样的情况，也包括《老子》这一篇题，都应该十分慎重地对待，并进行坚实严密的考证。在本书中作为书名《老子》来表现，姑且不过是服从行文上的方便罢了。

《郭店楚简》所包含的《老子》三个本子，无疑是今天我们能看到的最古老的《老子》的抄写本，因而是最接近原本《老子》的文本。

三个本子都是用战国时代楚系文字而墨书的。竹简的长度，甲本约32厘米，乙本约30厘米，丙本约26厘米，<sup>⑧</sup>它们之间长短的差异，并不一定如上所述的那样，意味着被认可的汉代书籍用的木简、竹简的长短两种尺度。

三个本子的体裁是最为古朴的样子，没有附加《老子》或《道德经》一类的书名，而且没有施行全体分成两大部分而分别加以“德经”、“道经”的名称这样的处理。当然，也没有进行“一章”、“二章”……“八十一章”的分章，并且也没有附加“体道”、“养身”一类的章名。此外，各章的排列也不是按“一章”、“二章”、“三章”……这样的马王堆帛书《老子》和通行本《老子》的顺序排列的，各章的文章结构也不像马王堆帛书和通行本那样完全具备（后述）。

郭店楚简包含的《老子》三个本子（以通行本为标准）的章次和排列顺序如下：

●甲本

第十九章→第六十六章→第四十六章中段、下段（上段

缺)→第三十章上段、中段(下段缺)→第十五章上段、中段(下段缺)→第六十四章下段(上段缺)→第三十七章→第六十三章上段、下段(中段缺)→第二章→第三十二章。

第二十五章→第五章中段(上段、下段缺)。

第十六章上段(下段缺)。

第六十四章上段(下段缺)→第五十六章→第五十七章。

第五十五章上段、中段、下段(最下段缺)→第四十四章→第四十章→第九章。

●乙本

第五十九章→第四十八章上段(下段缺)→第二十章上段(下段缺)→第十三章。

第四十一章。

第五十二章中段(上段、下段缺)→第四十五章→第五十四章。

●丙本

第十七章→第十八章。

第三十五章→第三十一章中段、下段(上段缺)。

第六十四章下段(上段缺)。

在这些当中,没有“中段、下段(上段缺)”这样的附记,而只写了“第十九章”或“第六十六章”的,意味着该章的文章几乎如通行本一样是完全具备的。再有,“→”的印记,表示在缀合的竹简当中,接着前一章而后一章连续抄写。还有“。”的记号,表示其连续而至此断开的情况。

整体来看,如果以通行本为标准来考察的话,在郭店楚简《老子》三个本子中出现的章次,为《老子》八十一章中的三十一章(只有第六十四章下段的一个地方重复出现),三个本子合计字数为2046字。因而,出现了通行本的约五分之二数量。<sup>⑧</sup>

对于以上所介绍的郭店楚简《老子》三个本子，如果根据笔者所写前引诸论文的研究，可以导出以下的结论：包含不完全具备上段、中段、下段的诸章的郭店楚简《老子》三个本子，就是历史上几乎最初出现在世的古老的《老子》本来的样子，其内部并不包含那么多的矛盾和龃龉；同时又是作为文本尚在形成过程中而有着很不确定的、最接近于原本内容的《老子》。与之不同，各段完全具备的马王堆《老子》甲乙本、通行本，则显示出直到西汉初期或者以后，或著述或搜集新的文章而构成的《老子》的样子。因而，就是在其内部包含着矛盾和龃龉，并且作为文本变得一步一步地确定下来的时代性的《老子》。

## 二、郭店《老子》在战国末期成书

可是，郭店楚墓到底是在什么时间下葬的呢？下葬年代的重要性则不用再说了。因为作为推测此次出土的诸文献的成书年代或抄写年代在何时的基础就是墓葬的下葬年代。有关这个问题，在中国的研究者那里已经有了见解，在今天的学术界，认为其在公元前 300 年前后下葬的见解似乎最为盛行。

然而笔者对这一见解则有着根本性的疑问。之所以这么讲，是因为笔者曾经对郭店楚简当中所收的《穷达以时》这一文献进行过具体而详细的研究，<sup>⑨</sup>在这篇《穷达以时》中发现了来自《荀子·天论》“天人之分”思想的文章。研究的方法，就是将《穷达以时》的思想内容及文章表现，同与之密切关联的诸文献——《荀子·天论》、《吕氏春秋·慎人》、《荀子·宥坐》、《韩诗外传》卷七、《说苑·杂言》、《孔子家语·在厄》等——作比较、对照。其结果，最终认为不得不设定与上述盛行的见解根本不同的郭店楚墓的下葬年代。也就是认为其下葬年代是战国末期，即比公元前约 265 ~ 前 255 年稍后。

其理由，第一，《荀子·天论》“天人之分”的思想，是战国后

期在齐稷下游学的荀子在与庄子学派相接触而受到其“天人”关系论的强烈影响的同时，产生了颠覆庄子学派否定“人”的观念而转变为肯定“人”的这一思想革新中，即在齐地形成的思想。而《荀子·天论》的成书年代是在荀子停留在齐地的公元前265年或公元前264至前255年的约十年之间。

第二，《穷达以时》是在《荀子·天论》刚问世之后，在其影响之下而大体上忠实地承袭了“天人之分”的思想，由荀子后学执笔而成书的文献。

第三，《穷达以时》成书的地方，与其说是在作为荀子离开受到庄子学派“天人”关系论的影响之地而到达变得几乎完全自由的楚地兰陵，不如说在这以前的齐地稷下更合适。而荀子在楚地兰陵安家生活是在公元前255至前238年的约十八年之间。

第四，尽管是大体忠实地承袭，可是在《穷达以时》中也有修正《荀子·天论》的“天人之分”思想的地方。在这一点上，《穷达以时》比起《荀子·天论》来，则更接近之后的《吕氏春秋·慎人》、《荀子·宥坐》等。

第五，最终，《穷达以时》的成书年代，应该是在比《荀子·天论》的成书年代（约前265～前255）稍后，在同样的约公元前265至前255年的约十年间，以至到《吕氏春秋》编纂年代（前239年乃至前235年）的过程中。——粗略地说明即如以上。

那么，如果认可将郭店楚墓的下葬年代作以上设定的话，则将郭店楚简《老子》三个本子的成书年代或抄写年代的下限放在战国末期即约公元前265～前255年稍后的时间上，应该不是荒唐无稽的吧。而根据这些，以在郭店楚简《老子》三个本子当中有依据荀子思想的地方为出发点，就有可能对郭店楚简《老子》三个本子具有的思想内容的全体作更加合理的说明和正确的分析了。

## 第七节 武帝时期初年《淮南子》的编纂

### 一、《淮南子》编纂的目的和构成

关于《淮南子》编纂的问题，尽管在与武帝同时代的司马迁执笔写成《史记》中未曾提及，但是在《汉书·淮南王传》中则有如下丰富的描绘：

淮南王安为人好书、鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋。亦欲以行阴德拊循百姓，流名誉。招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。

时武帝方好艺文。以安属为诸父，辩博善为文辞，甚尊重之。每为报书及赐，常召司马相如等视草乃遣。

初安入朝，献所作。《内篇》新出，上爱秘之。使为《离骚传》（《赋》），旦受诏，日食时上。又献《颂德》及《长安都国颂》。每宴见，谈说得失及方技赋颂，昏莫然后罢。

这段文字所说的《内篇》就是指上文的“内书二十一篇”，而且就是《汉书·艺文志》“诸子略·杂家”的“淮南内二十一篇”，同时也就是原样至今的《淮南子》二十一篇。这里说刘安在入朝时将新作献给武帝，武帝很喜爱而秘藏起来。这次入朝，根据《史记·淮南列传》可以确定在建元二年（前139），当时刘安四十岁，武帝十八岁。

那么《淮南子》这本书，《汉书·艺文志》是列于“杂家”，因此或许给人的印象是一部没有特别明确的主张、什么都罗列的百科

全书。然而实际并非如此。因为，当时以西汉皇帝为首的中央政权正在通过削减像淮南王这样的诸侯王的势力而实施强化中央集权的政策，然而在这一政策的责任者汉景帝驾崩（前 141）而新的皇帝武帝（前 140 ~ 前 87 年在位）即位的时候，以此为绝好的机会来把握，作为编纂者的刘安对年轻的皇帝提出要求，要在汉朝所统治天下的各种思想、各种势力全都容许的同时，而实现这些更缓和的大调和、大统一，这就是这本书的主旨。刘安在吴楚七国之乱（前 154）以后，开始招纳“宾客方术之士”，以保护人的身份相吸引，因而有来自全天下的数千名的诸子百家人物作为宾客寄身于淮南王的门下。《淮南子》就是为了提倡上述的热烈的政治性思想主张而网罗聚集起来的诸子百家人物的各种各样的思想，在只有两年这样仓促的时间内编纂出来的。

因为其内容是网罗诸子百家之各种思想，所以当然是“杂家”性的，是儒家、墨家、法家等各种思想全都包含的。<sup>⑨</sup>然而，在大为调和、统一各种思想、各种势力的中心位置，预定为道家思想或体会了道家思想的帝王所占据，因而不应否认其道家色彩是很浓厚的。例如，关于作为最大的框架组合的二十一篇全体构成，就是根据道家系统的宇宙生成论，而要作如下的组成：

道 → 一 → 二 → 四 → 万物

也就是《吕氏春秋·大乐》所云：

太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。<sup>⑩</sup>

又《老子》第四十二章所云：

[道生一，一生二，二生三，三生万物]。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>②</sup>

以此为依据，而可以整体叙述如下：

《原道》（汇集有关“道”的形而上学）→《俶真》（讲述关于太初的“一”的宇宙生成论）→《天文》、《坠形》（研究有关天地“二”者的自然学）→《时则》（解明有关春夏秋冬“四”时的时令）→《览冥》乃至《泰族》（个别地论述世界上的森罗“万”象）

## 二、《淮南子》中对《老子》、《庄子》的引用

由于是这样的道家色彩浓厚的书籍，所以无须再说，《淮南子》到处都有引用《老子》或《庄子》的地方。因为过于烦琐，其实例的列举就省略了。这里只想讲述两个值得注意的情况。

第一，在《淮南子》当中，确立了主要将《老子》奉为经典并施加注释的学术性的风气。我们来考察一下《道应》。《道应》是将很多过去的历史事实以故事的形式汇集起来（五十六例），并确认在这一个一个的历史事实当中所出现的“道”，而通过知道它来应对现在、未来的这一趣旨性的篇章。可是，由于在作者们那里有着“道”主要写进了《老子》当中这一自明的前提，所以《道应》实际上采取的是通过历史事实（故事）来验证《老子》的正确性这样的稍显倒错的表现形式。——这不是可以评价为是继承了《韩非子·解老》和《喻老》，特别是后者的工作吗？

第二，还是有关《道应》的问题，被验证了的经典不只是《老

子》（五十三条），还可以加上《庄子》（一条）。<sup>③</sup>这就显示出在淮南国《庄子》开始和《老子》一并作为经典而被重视和研究的事实。与这一事实相呼应，在该书末尾的《要略》中，在一一解说二十篇内容的部分，有关《道应》则说道：

道应者，揽掇遂事之踪，追观往古之迹，察祸福利害之反，  
考·验·乎·老·庄·之·术，而以合得失之势者也。

这当中的“老庄”，作为将《老子》和《庄子》看做一体而并称的历史上的最初表现，具有新时代制造的意味。

《淮南子》一方面教导刚刚即位的年轻的武帝以作为帝王之道的各种思想、各种势力的调和和统一的意义，另一方面又急着针对包括董仲舒在内的对抗的儒家思想家们而整备中央集权性的政治思想。其结果，就是不久便迎来了如下的儒教勃兴的时代：

及窦太后崩，武安侯田蚡为丞相，绌黄老、刑名百家之言，  
延文学、儒者数百人，而公孙弘以《春秋》白衣为天子三公，  
封以平津侯。天下之学士靡然乡风矣。（《史记·儒林列传》）

更具体地来讲，在刚即位之后的建元元年（前140），武帝向儒教倾斜而招纳方正、贤良、文学之士，此时，以文学而举用儒家的赵绾、王臧，任命其二人为御史大夫和郎中令，令其议古、设立明堂、参见诸侯，并想令其实施巡狩、封禅、改历、服色等儒教化的政策（可是，建元二年，作为黄老学派的后盾而嫌弃儒教的武帝祖母窦太后还健在，以此二人瞪视自己为由令其自杀，因此这一儒教化政策遭到顿挫。儒家从这次的创伤中好不容易地被解放出来，是在窦太后死后的建元六年的事情）。丞相卫绾就当时所荐举的贤良中包括学习申不害、商鞅、韩非、苏秦、张仪思想的人，因为担心他们以乱



国政，而不想采用他们的奏请，得到了皇帝许可。这可以认为是阻止法家和纵横家出入官界，相反主要促进儒家、道家出入官界的措施。还有，武帝元光元年（前134）学《春秋》之杂说的儒者公孙弘以文学的选举而征召，他就是作为儒者而当上丞相的历史上最初的博士（元朔五年）。进而，武帝元朔元年（前128），全面下令诏郡国二千石举孝廉；元封五年（前106）初设刺史而派往十三州的时候，令州郡荐举吏民中的茂材、异等。在武帝时期，以上选举制度的确立及武帝的人事选用政策，尽管不是涉及所有方面都具有儒教的性质，但是在相当的程度和范围内，进一步推进了对儒教的重视则是不可否认的事实。<sup>⑤</sup>而且，在这种状况的推移当中，元狩元年（前122），刘安终于因谋反罪而被迫自杀。

## 注 释

①参考本书第四章注释②，第九章第一节及第十四章第一节。再有，在《荀子·正论》中有：

语曰：“浅不足与（以）测深，愚不足与（以）谋智，坎井之鼃不可与（以）语东海之乐。”此之谓也。

比较在《庄子·秋水》的河伯、北海若问答中有的：

北海若曰：“井鼃不可以语于海者，拘于虚也。夏虫不可以语于冰者，笃于时也。曲士不可以语于道者，束于教也。今尔出于崖涘，观于大海，乃知尔丑。尔将可与（以）语大理矣。”

或是在同样的《秋水》的公孙龙、魏牟问答中有的：

公子牟隐机大息，仰天而笑曰：“子独不闻夫埳井之鼃乎？谓东海之鼃曰：‘吾乐与！吾跳梁乎井干之上，入休乎缺甃之崖。赴水则接掖持颐，蹶泥则没足灭跗。还虵蟹与科斗，莫吾能若也。且夫擅一壑之水，而跨时埳井之乐，此亦至矣。夫子奚不时来入观乎？’东海之鼃，左足未入，而右膝已褻矣。于是逡巡而却，告之海曰：‘夫千里之远，不足以举其大。千仞之高，不足以极其深。禹之时，十年九潦，而水弗为加益。汤之时，八年七旱，而崖不为加损。夫不为顷久推移，不以多少进退者，此亦东海之大乐也。’于是埳井之鼃闻之，适适然惊，规规然自失也。”（参考本书第五章第五节及注释④⑥、④⑦，第十三章第一节及第十四章第三节）

可见,《荀子·正论》的“语曰”不是引用了比《庄子·秋水》更素朴的原型即原本的《庄子》的吗?

②参考本书第三章第二节及第六章第二节。

③参考本书第三章第二节及注释⑦,第六章第二节及注释⑮,第十章第四节及注释⑳。

④参考张恒寿的《庄子新探》上编第三章第三节(四)《〈山木〉篇为庄子派后学所作及其篡改》的后半部分。再有,参考本书第六章第二节及注释⑮。

⑤《难三》并不是韩非(约前280~前233)自己所著,大概是其后学的著作。

⑥在楠山春树的《道家思想与道教》中的“从《淮南子》所见的《庄子》的成立”的论说中,集中网罗了《淮南子》从《庄子》的文章引用的例子。

⑦如果根据《史记·庄子列传》列举的“渔父、盗跖、舛篋、畏累虚、亢桑子”来推测的话,可以认为,尽管在“十余万言”中有的部分确实被汇集到后来的五十二篇本的篇名之下,但是,以《逍遥游》、《齐物论》、《养生主》……由三个字构成的内篇七篇的篇名为开始,多数的诸篇的篇名还尚未被确定,何况在这些篇名之下若干文章的排列也还尚未进行。

⑧参考王叔岷的《诸子斟证》中《淮南子斟证》的主张。

⑨在《世说新语·文学》刘孝标注中有云:

秀本传或言,秀游托数贤,萧屑卒岁,都无注述。唯好庄子,聊应崔譔所注,以备遗忘云。

据此,可知向秀是以崔譔文本为底本而加注的。

⑩郭象注是利用向秀注而写成书的这一事实,自古以来就是非常著名的,在《世说新语·文学》有记载说:

初,注《庄子》者数十家,莫能究其旨要。向秀于旧注外为解义,妙析奇致,大畅玄风。唯《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼,义遂零落,然犹有别本。郭象者,为人薄行,有俊才。见秀义不传于世,遂窃以为己注。乃自注《秋水》、《至乐》二篇,又易《马蹄》一篇,其余众篇,或定点文句而已。后秀义别本出,故今有向、郭二庄,其义一也。

《晋书·郭象列传》也沿袭了这一记述。虽然不能决断郭象注甚至“窃取了”向秀注,但是郭象利用了崔譔、向秀的文本和注是确实的。

⑪根据高山寺典籍文书综合调查团编的《高山寺古训点资料》第二《庄子》第一篇,影印,五《庄子杂篇天下第三十三(甲卷)》。

⑫在刘向所编纂的文本内,另外《晏子》也被分为内篇和外篇,《管子》则被分为《经言》、《外言》、《内言》、《短语》、《区言》、《杂》、《管子解》、《轻重》八类,可以认为,

这些分类也是刘向所做的工作。

⑬在《汉书·艺文志》“诸子略·杂家”中的“淮南内二十一篇”、“淮南外三十三篇”，颜师古附注说：

内篇论道，外篇杂说。

这是一般讲到有关“内篇”和“外篇”的区别时，在显示唐代初期知识人的常识上而可以参考资料。

⑭有关韩愈的《杂篇》三篇中的论评，在归有光、文震孟的《南华真经评注》于各篇末尾所附的评语中可以看到。关于《盗跖》有：

韩文公曰：“讥侮列圣，戏剧夫子，盖效轶庄老而失之者。”

关于《说剑》有：

韩昌黎曰：“此篇类战国策士雄谭，意趣薄而理道疏，识者谓非庄生所作。”

关于《渔父》有：

韩昌黎曰：“论亦醇正，但笔力差弱于庄子。然非熟读庄子者，不能辨。”

⑮参考苏辙《古史》卷三十三《老子列传第十》。

⑯在元代，吴澄怀疑《骈拇》、《肱篋》、《马蹄》、《缮性》、《刻意》五篇。到了明代，罗勉道怀疑《让王》、《说剑》、《渔父》、《盗跖》、《刻意》、《缮性》六篇。再有，郑瑗怀疑《让王》、《盗跖》、《说剑》、《马蹄》、《肱篋》五篇。如此，伴随着时代的进展对外篇、杂篇的疑问和批判的激烈程度进一步增加。而且，到了明代后期，最终看到了朱得之、李贽、焦竑全面否定外篇、杂篇。其后，到清代，认为外篇、杂篇无例外地都不是庄子自己所著的说法，通过王夫之、林云铭以下的很多研究而广为确定下来。进而，在最近的世界学术界，以外篇、杂篇不是庄子自己所著的说法为前提，也在进行确定外篇、杂篇凡二十六篇全部的类别和内篇七篇与外篇、杂篇凡二十六篇的系统。

⑰参考本书第四章注释⑫，第十四章第一节。

⑱参考本书第六章第一节，第十三章第四节。

⑲参考本书第四章第三节，第十四章第四节及注释⑩。

顺便一提的是，笔者在这里采用的学术研究方法是严谨的实证主义。为了推进关于思想史的学术研究，必须从多数的资料当中寻找确实而且可以信赖的资料，并且以严谨的态度进行资料批判。只有根据经过这样的资料批判的考察合格而确实的、可信的资料，才可能作正确的分析和有意义的论述。那么，在比较早的时期成书的《吕氏春秋》和《荀子》还有其他的文献里确实存在的记述，也可以看做是可信的资料，而且根据这些可能进行思想史的分析 and 论述。而反过来说，如果不存在于《吕氏春秋》和《荀子》还有其他的早期成书的文献里，而是不清楚含糊的事情的话，那么即便使用这些也不可能作任何正确的

分析和有意义的论述。以上这样严谨的实证主义，无论自然科学也好，人文科学也好，社会科学也好，凡要进行近代的学术研究的时候，是必不可缺的必须要求的研究方法之一，是在东西方认真从事学术研究的人们之间坚决遵守的原则。可是，在最近的学界，一看到采用这种严谨方法的研究，就马上非难说这是“古史辨运动的影响”啦，“疑古派”啦，表面化而且浅薄地贴标签的研究者正在增加。我们必须尽快克服这种表面化而且浅薄地贴标签的做法。

②顺便一提的是，可以认为是战国末期成书的郭店楚墓竹简《老子》甲本作：

天大，阡（地）大，道大，王亦大。国中又（有）四大安（焉），王尻（处）一安（焉）。人法阡（地），阡（地）法天，天法道，道法自阡（然）。■

又，马王堆帛书《老子》甲本作：

〔道大〕，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〕。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

道大，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。（参考本书第十一章注释②及第十二章第三节）

郭店楚墓竹简《老子》甲本最初不说“道”，而把“天”和“地”合起来说的，接近于《吕氏春秋·贵公》的只说“天地”的表现方式。

②顺便一提的是，郭店楚简《老子》甲本作：

万勿（物）復（作）而弗愚（治）也，为而弗志（恃）也，成而弗居。天〔夫〕售（唯）弗居也，是以弗去也。■

又，马王堆帛书《老子》甲本作：

〔万物昔（作）而弗始（治）〕也，为而弗志（恃）也，成功而弗居也。夫唯〔弗〕居，是以弗去。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

万物昔（作）而弗始（治），为而弗志（恃）也，成功而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。（参考本书第七章注释②及第十二章第四节）

郭店楚简《老子》甲本只说“成”不说“成功”，接近于《吕氏春秋·贵公》的只说“成”的表现方式。

②马王堆帛书《老子》甲本作：

生之畜之，生而弗〔有，长而弗宰也。是胃（谓）玄〕德。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

生之畜之，生而弗有，长而弗宰也。是胃（谓）玄德。（参考本书第十章注

释⑳)

㉒马王堆帛书《老子》甲本作：

●道生之畜之，长之遂之，亭之〔毒之，养之复（覆）之。生而〕弗有也，为而弗寺（恃）也，长而弗宰也。此之谓玄德。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

道生之畜〔之，长之遂〕之，亭之毒之，养之复（覆）〔之。生而弗有，为而弗寺（恃），长而〕弗宰。是胃（谓）玄德。（参考本书第六章第一节、第四节）

㉓马王堆帛书《老子》甲本作：

道〔汎（汜）呵（乎），元（其）可左右也，成功〕遂事而弗名有也。万物归焉而弗为主，则恒无欲也，可名于小。万物归焉〔而弗〕为主，可名于大。是〔以〕声（圣）人之能成大也，以其不为大也，故能成大。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

道汎（汎）呵（乎），元（其）可左右也，成功遂〔事而〕弗名有也。万物归焉而弗为主，则恒无欲也，可名于小。万物归焉而弗为主，可命（名）于大。是以取（圣）人之能成大也，以元（其）不为大也，故能成大。

㉔马王堆帛书《老子》甲本作：

孰能有余而有以取奉于天者乎，〔唯又（有）道者乎。是以声（圣）人为而弗又（有），成功而弗居也。若此元（其）不欲〕见贤也。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

夫孰能又（有）余而〔有以取〕奉于天者，唯又（有）道者乎。是以取（圣）人为而弗又（有），成功而弗居也。若此元（其）不欲见贤也。

乙本的“为而弗又（有）”的“又”字，比起通行本（王弼本）的“恃”来，与《吕氏春秋·贵公》的“有”相一致。

㉕参考本书第七章注释②。

㉖马王堆帛书《老子》甲本作：

视之而弗见、名之曰微（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），故圉（捭）〔而为一〕。一者，其上不攸（悠），其下不忽。寻（绳）寻（绳）呵（乎）不可名也，复归于无物。是胃（谓）无状之状，无物之〔象〕。是胃（谓）沕（忽）噩（恍）。隋（随）而不见元（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〕。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

视之而弗见，〔名〕之曰微。听之而弗闻，命（名）之曰希。○搢之而弗得，命

(名)之曰夷。三者,不可至(致)计(诘),故緼(摺)而为一。一者,亅(其)上不謬(悠),亅(其)下不忽。寻(绳)寻(绳)呵(乎)不可命(名)也,复归于无物。是胃(谓)无状之状、无物之象。是胃(谓)沕(忽)望(恍)。随(随)而不见亅(其)后,迎而不见亅(其)首。执今之道,以御今之有、以知古始、是胃(谓)道纪。(参考本书第一章第二节及注释⑬,第七章注释⑪、⑭,第十章注释⑯)

⑳马王堆帛书《老子》甲本作:

孔德之容,唯道是从。道之物,唯望(恍)唯忽。[忽呵(乎)望(恍)]呵(乎),中有象呵(乎)。望(恍)呵(乎)忽呵(乎),中有物呵(乎)。溱(幽)呵(乎)鸣(冥)呵(乎),中有请(情)咄(呵(乎))。其请(情)甚真,其中有[有信]。自今及古,其名不去,以顺众仪(父)。吾何以知众仪(父)之然,以此。

又,马王堆帛书《老子》乙本作:

孔德之容,唯道是从。道之物,唯望(恍)唯沕(忽)。沕(忽)呵(乎)望(恍)呵(乎),中又(有)象呵(乎)。望(恍)呵(乎)沕(忽)呵(乎),中有物呵(乎)。幼(窈)呵(乎)冥呵(乎),亅(其)中有请(情)呵(乎)。亅(其)请(情)甚真,亅(其)中有信。自今及古,亅(其)名不去,以顺众父。吾何以知众父之然也,以此。(参考本书第六章注释④、⑩,第七章注释⑪、⑭,第八章注释⑮,第九章注释⑬)

㉑郭店楚简《老子》甲本作:

又(有)𧈧(状)虫(蚺)成,先天陞(地)生。敝(寂)繆(穆)蜀(独)立不亥(改),可以为天下母。未智(知)亅(其)名,孳(字)之曰道。虚(吾)弼(强)为之名曰大。大曰濬,濬曰远、远曰反。天大,陞(地)大,道大,王亦大。国中又(有)四大安(焉),王尻(处)一安(焉)。人法陞(地),陞(地)法天,天法道,道法自朕(然)。■

又,马王堆帛书《老子》甲本作:

有物昆(混)成,先天地生。繆(寂)呵(乎)繆(寥)呵(乎),独立[而不亥(改)],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],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]。

又,马王堆帛书《老子》乙本作:

有物昆(混)成,先天地生。萧(寂)呵(乎)謬(寥)呵(乎),独立而不亥(改),可以为天地母。吾未知亅(其)名也,字之曰道。吾强为之名曰大。大曰

筮（逝），筮（逝）曰远，远曰反。道大，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。（参考本书第八章第五节，第十章注释⑩及第十一章注释⑫）

⑩马王堆帛书《老子》甲本作：

不出于户，以知天下，不规（窥）于牖，以知天道。元（其）出也璵（弥）远，元（其）〔知璵（弥）少。是以声（圣）人不行而知，不见而名（明）〕，弗为而〔成〕。

第二个“知”字，比起通行本（王弼本）“见”来，与《吕氏春秋·君守》的“知”字相一致。又，马王堆帛书《老子》乙本作：

不出于户，以知天下，不规（窥）于〔牖，以〕知天道。元（其）出筮（弥）远者，元（其）知簪（弥）〔少。是以耶（圣）人不行而知，不见〕而名（明），弗为而成。

不只是第二个“知”字，“者”字也与《吕氏春秋·君守》相一致。从修辞的观点来看，《吕氏春秋·君守》最为素朴、稚拙，通行本《老子》则最齐整，所以认为《老子》这个地方是以《吕氏春秋》等为材料，即为：

《吕氏春秋·君守》→马王堆帛书《老子》甲本、乙本→通行本《老子》

以这样的顺次加以雕琢而逐渐形成文本的。

⑪郭店楚简《老子》甲本作：

名与身筭（孰）新（亲），身与货筭（孰）多，賁（得）与寘（亡）筭（孰）病（病）。甚恐（爱）必大贳（费），厶（厚）脏（藏）必多寘（亡）。古（故）智（知）足不辱，智（知）止不怠（殆），可以长旧（久）。

又，马王堆帛书《老子》甲本作：

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。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

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〕。（参考本书第十一章第二节）

⑫顺便一提的是，马王堆帛书《老子》甲本第三十六章作：

鱼不〔可〕脱于渊（渊），邦利器不可以视（示）人。

又，马王堆帛书《老子》乙本第三十六章作：

鱼不可说（脱）于渊，国利器不可以示人。

又，马王堆帛书《老子》甲本第六十五章作：

故曰，为道者，非以明民也，将以愚之也。民之难〔治〕也，以示（其）知（智）也。故以知（智）知（治）邦，邦之贼也。以不知（智）知（治）邦，〔邦之〕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〕。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

古之为道者，非以明〔民也，将以愚〕之也。夫民之难治也，以示（其）知（智）也。故以知（智）知（治）国，国之贼也。以不知（智）知（治）国，国之德也。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〕物反也，乃至大顺。（参考本书第九章注释⑪）

⑬有关郭店一号楚墓的下葬年代，参考拙著《郭店楚简老子研究》第一次印刷“前言”、二《郭店一号墓的下葬年代》以及拙论《郭店楚简〈穷达以时〉研究》，还有拙著《郭店楚简老子研究》第一编《作为形成过程中最古老文本的郭店楚墓竹简〈老子〉》以及拙论《尚处形成阶段的〈老子〉最古文本——郭店楚简〈老子〉》。

⑭也就是《养生主》的“秦失、弟子问答”，《德充符》的“叔山无趾、仲尼问答”，《应帝王》的“阳子居、老聃问答”，《在宥》的“崔瞿、老聃问答”，《天地》的“夫子、老聃问答”，《天道》的“孔子、老聃问答”，同篇中的“士成绮、老子问答”，《天运》的“孔子、老聃问答（一）”，同篇中的“孔子、老聃问答（二）”，同篇中的“子贡、老聃问答”，同篇中的“孔子、老聃问答（三）”，《田子方》的“孔子、老聃问答”，《知北游》的“孔子、老聃问答”，《庚桑楚》的“庚桑楚、南荣越问答”，《则阳》的“柏矩、老聃问答”，同篇中的“阳子居、老子问答”，《天下》的“关尹、老聃论”，以上共十七条。

⑮参考本书第七章注释⑬及第十四章第三节。郭店楚简《老子》甲本作：

绝（绝）智（智）弃（辩），民利百（倍）。绝（绝）巧（巧）弃利，贼（盗）恩（贼）亡（无）又（有）。绝（绝）怨（伪）弃虑，民复（复）季（孝）子（慈）。三言以为（事）不足，或命之或虐（乎）豆（续）。视（示）索（素）保（朴），少（私）须（寡）欲。

又，马王堆帛书《老子》甲本作：

绝（圣）弃知（智），民利百（倍）。绝仁弃义，民复畜（孝）兹（慈）。绝巧弃利，盗贼无有。此三言也，以为文不足，故令之有所属。见素抱〔朴，少私而寡欲〕。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

绝（圣）弃知（智），而民利百（倍）。绝仁弃义，而民复孝兹（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。

⑤⑥马王堆帛书《老子》甲本作：

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，恒德不離（离）。恒〔德〕不離（离），复归婴儿。知其白、守其辱、为天下浴（谷）。为天下〔浴（谷）〕，恒德乃〔足〕。〔恒〕德乃〔足，复归于樞（朴）〕。知其〔白〕，守其黑，为天下式。为天下式，恒德不賁（貳）。〔恒〕德不賁（貳），复归于无极。樞（朴）散〔则为器，声（圣）〕人用则为官长。夫大制无割。

马王堆帛书《老子》乙本作：

知元（其）雄，守元（其）雌，为天下難（溪）。为天下難（溪），恒德不离（离）。恒〔德〕不离（离），复〔归于婴儿。知〕元（其）白，守元（其）辱，为天下〇浴（谷）。为天下浴（谷），恒德乃足。恒德乃足，复归于朴。知元（其）白，守元（其）黑，为天下式。为天下式，恒德不賁（貳）。恒德不賁（貳），复归于无极。朴散则为器，耶（圣）人用则为官长。夫大制无割。

无论甲本，还是乙本，其第二段文句的表现比起通行本来都更接近《庄子·天下》，很明显《庄子·天下》将古老的《老子》的表现保留下来了。

⑤⑦马王堆帛书《老子》甲本作：

天下莫柔〔弱于水，而攻〕坚强者，莫之能〔朕（胜）〕也，以元（其）无〔以〕易〔之也。水之朕（胜）刚，弱之〕胜强，天〔下莫弗知也，而莫能〕行也。故圣人之言云曰：“受邦之訥（诟），是胃（谓）社稷之主。受邦之不祥，是胃（谓）天下之王。”〔正言〕若反。

又，马王堆帛书《老子》乙本作：

天下莫柔弱于水，〔而攻坚强者，莫之能朕（胜）〕，以元（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〔之能行〕也。是故耶（圣）人言云曰：“受国之訥（诟），是胃（谓）社稷之主。受国之不祥，是胃（谓）天下之王。”正言若反。

⑤⑧这一问题，也就是有关在马王堆帛书《老子》甲本及卷后佚书四篇中，肯定有避刘邦之讳的地方，参考拙著《马王堆汉墓帛书五行篇研究》第一部第一章第二节《〈马王堆汉墓帛书五行篇〉的抄写年代》，及拙著《庄子——“道”的思想及其演变》第一部第二章第五节《新出土的马王堆汉墓帛书〈老子〉》及其注释⑤⑨。再有，有关马王堆汉墓帛书《老子》甲本及卷后佚书的抄写年代是在何时的问题的详细考察，参考拙著《马王堆汉墓帛书五行篇研究》第一部第一章第二节《〈马王堆汉墓帛书五行篇〉的抄写年代》。

⑤⑨参考本书第八章注释⑨。

④⑩有关《解老》、《喻老》采用的文本是否从最初就附有《老子》这一书名的问题，应该说是未详。笔者认为，《解老》、《喻老》的篇名是到了后世所加上的可能性很大。

④⑪马王堆乙本残缺很多，大体作：

罪莫大于可欲，祸〔莫大于不知足，咎莫憯于欲得。〕

④⑫顺便一提的是，在郭店楚简《老子》甲本作：

辜莫厚虐（乎）甚欲，咎莫金（憯）虐（乎）谷（欲）寻（得），化（祸）莫大虐（乎）不智（知）足。

三句的顺序与以上《解老》、《喻老》的《老子》及马王堆《老子》甲本、乙本不同，如果考虑到各句最末押韵这一点的话，则有可能是与《解老》的《老子》差不多同时，或者稍新而形成的文本。

④⑬如果关注第四十六章的修辞而看看诸文本的话，《解老》的表现最为古拙，而通行本则最为雕琢。因此，《老子》文本的先后、旧新，不就是如下展开的吗？

解老→喻老→马王堆甲本→马王堆乙本→通行本

④⑭其他的马王堆帛书，如所谓《黄帝四经》四篇和《周易》七篇等，是写在全幅的帛上的。

④⑮如本章第五节所述，马王堆甲本和乙本的章次顺序完全相同，从这一点可以认定甲本和乙本属同一系统，但是在什么时候、经何人之手而变成通行本的顺序变更，这个问题现在尚未研究清楚。再有，在甲本、乙本中没有的总计八十一章的分章，在什么时候、经何人之手而定为通行本一样的形式，尽管笔者暗自推测大概就是东汉末期《道德真经河上章句》，但正确与否则未详。

④⑯有关郭店楚简《老子》的内容、形式、成书年代、抄写年代等方面的分析，笔者到现在为止有以下诸论文问世，有关本节的主要内容，请参考这些论文：

《尚处形成阶段的〈老子〉最古老的文本——郭店楚简〈老子〉》

《前言》（《郭店楚简老子研究》所收）

《郭店楚简〈老子〉诸章的上段、中段、下段——从〈老子〉文本形成史的角度出发》

《原本〈老子〉的形成与郭店楚简〈老子〉》

④⑰定名为《太一生水》而与《老子》丙本分别处理的十四条竹简，其字体、竹简长度等情况与丙本完全相同，其内容也与郭店楚简《老子》三个本子十分契合，因此应该认为是本来就包含在《老子》丙本当中的文章。

④⑱参考文物本《郭店楚简·前言》。

④⑲参考拙论《郭店楚简〈穷达以时〉的研究》。

⑤刘安的知识世界很是广大，从《汉书·淮南王传》中列举的作为刘安的著作就可以清楚：

《内书》二十一篇（《内篇》）

《外书》

《中篇》八卷

《离骚传〈传〉（赋）》

《颂德》

《长安都国颂》

依据《汉书·艺文志》的话，除在本书第一章第六节指出的著作之外，还著录了：

《淮南道训》二篇（《六艺略》易家）

《淮南王赋》八十二篇（《诗赋略》赋家）

《淮南王群臣赋》四十四篇（《诗赋略》赋家）

《淮南歌诗》四篇（《诗赋略》歌诗家）

《淮南杂子星》十九卷（《术数略》天文家）

⑥参考本书第八章第五节。

⑦通行本也同样作：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

再有，参考本书第五章注释⑤，第七章注释②、④⑧，第八章第五节及注释④⑨。

⑧有关《淮南子·道应》中引用《庄子》的情况，参考本书第三章第三节及第十章的注释⑤。而对其他的书，则《慎子》和《筌子》分别各引用了一条。

⑨在中国历史上儒教的国教化，也就是国家将儒教作为唯一的正统思想来认定，而基本上包摄和抑制其他思想，以这种形式的思想统一可以说是在西汉时代实行的。不过，这有着一个历经整个西汉时期重视儒教积累，到最后而实现的过程，而并不是如以往中国哲学研究的定说所说的那样是董仲舒和汉武帝在短期间内实行的。有关这一问题最近的研究，福井重雅《汉代儒教之史的研究》最为优秀。

## 第二章参考文献

苏轼《庄子祠堂记》，内閣文库所藏宋刊本《东坡集》，汲古书院影印本，1991年。

李贽《读南华》，《焚书·续焚书》，中华书局，1975年。

王夫之《庄子解》，中华书局，1964年。

王仁俊《经籍佚文》，《玉函山房辑佚书续编三种》，上海古籍出版社，1989年。

狩野直喜《旧钞卷子本庄子残卷校勘记》，东方文化学院，1932年。

高山寺典籍文书综合调查团编《高山寺古训点资料》第二《庄子》七卷，东京大学出版社，1984年。

武内义雄《庄子考》，《武内义雄全集》第六卷《诸子篇》一，角川书店，1978年。

武内义雄《老子与庄子》，《武内义雄全集》第六卷《诸子篇》一，角川书店，1978年。

武内义雄《读庄私言》，《武内义雄全集》第六卷《诸子篇》一，角川书店，1978年。

唐兰《老聃的姓名和年代考》，《古史辨》第四册，上海古籍出版社影印本，1982年。

叶国庆《庄子研究》，上海商务印书馆，1938年。

王叔岷《郭象庄子注校记》，台湾中央研究院历史语言研究所专刊之三十三，1950年。

金谷治《关于〈庄子〉内篇》，《日本中国学会报》第五集，1953年。

木村英一《庄子妄言一则——从庄子书的变迁看内篇与外、杂篇的关系》，《石滨先生古稀纪念东洋学论丛》，1958年。

木村英一《庄子之卮言》，日本道教学会《东方宗教》第十三号、第十四号合并号，1958年。

罗根泽《诸子考索》，人民出版社，1958年。

王叔岷《诸子斟证》，世界书局，1964年。

户川芳郎《郭象的政治思想与其〈庄子注〉》，《日本中国学会报》第十八集，1966年。

王叔岷《庄子校释》上册、下册，台湾中央研究院历史语言研究所专刊之二十六，台联国风出版社，1972年。

李勉《庄子总论及分篇评注》，台湾商务印书馆，1973年。

楠山春树《老子传说的研究》，东洋学丛书，创文社，1979年。

苏新《郭象庄学平议》，台湾学生书局，1980年。

林聪舜《向郭玄学之研究》，文史哲学集成66，文史哲出版社，1981年。

张恒寿《庄子新探》，湖北人民出版社，1983年。

张松如、陈鼓应、赵明、张军《老庄论集》，齐鲁书社，1987年。

刘笑敢《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社，1988年。

王叔岷《庄子校诂》上册、中册、下册，台湾中央研究院历史语言研究所专刊之八十八，1988年。

陈鼓应《老庄新论》，香港中华书局，1991年。

黄钊主编《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社，1991年。

王叔岷《先秦道家思想讲稿》，台湾中央研究院中国文哲研究所中国文哲专刊2，1992年。

崔大华《庄学研究》，人民出版社，1992年。

木全德雄《荀子》，中国古典新书，明德出版社，1973年。

内山俊彦《荀子——古代思想家的肖像》，《东洋人的行动与思想14》，评论社，1976年。

冈田正之解题《吕氏春秋》，汉文丛书，有朋堂书店，1920年。

藤田丰八《国译吕氏春秋》，国译汉文大成经子史部第二十卷，国民文库刊行会，1924年。

许维通《吕氏春秋集释》，文学古籍刊行社，1955年。

王叔岷《吕氏春秋校补》，台湾中央研究院历史语言研究所专刊之三十三，1950年。

内野熊一郎、中村璋八《吕氏春秋》，中国古典新书，明德出版社，1976年。

陈奇猷《吕氏春秋校释》一至四，学林出版社，1984年。

町田三郎《吕氏春秋》，中国的古典，讲谈社，1987年。

楠山春树《吕氏春秋》上、中、下，新编汉文选，明治书院，1996年、1997年至1998年。

沼尻正隆《吕氏春秋之思想的研究》，汲古书院，1997年。

池田知久《淮南子——知的百科》，中国的古典，讲谈社，1989年。

楠山春树《道家思想与道教》，平河出版社，1992年。

余嘉锡《目录学发微》，中华书局，1963年。

余嘉锡《世说新语笺疏》，中华书局，1983年。

吴承仕《经典释文序录疏证》，《吴检斋遗书》，中华书局，1984年。

仓石武四郎《目录学》，东京大学东洋文化研究所附属东洋学文献中心刊行委员会，1973年。

清水茂《中国目录学》，筑摩书房，1993年。

黄华珍《庄子音义的研究》，汲古书院，1999年。

《韩非子》，四部丛刊子部，上海涵芬楼藏景宋钞本影印本。

太田方《韩非子翼毳》，汉文大系第八卷，富山房，1911年。

依田利用《韩非子校注》第一册、第二册、第三册，古典研究会，汲古书院影印本，1980年。

王先慎《韩非子集解》，新编诸子集成，中华书局，1998年。

松平康国《韩非子国字解》，汉籍国字解全书第二十四卷、第二十五卷，早稻田大学出版部，1911年。

小柳司气太解题《韩非子》，汉文丛书，有朋堂书店，1921年。

宇野哲人《国译韩非子》，国译汉文大成经子史部第九卷，国民文库刊行会，1921年。

陈奇猷《韩非子集释》上、下，中华书局，1958年。

竹内照夫《韩非子》上、下，新释汉文大系第十一卷、第十二卷，明治书院，1960年、1964年。

本田济《韩非子》，筑摩丛书，筑摩书房，1961年。

金谷治等《诸子百家·韩非子》，世界的名著10，中央公论社，1966年。

柿村峻《韩非子》，中国古典文学大系第五卷，平凡社，1968年。

常石茂《韩非子》，上卷、下卷，角川文库，角川书店，1968年。

小野泽精一《韩非子》，中国古典新书，明德出版社，1968年。

池田知久《关于〈韩非子·解老篇〉的“道理”》，《高知大学学术研究报告》第十八卷，人文科学第七号，1970年。

内山俊彦《汉初韩非学派与道家思想——关于〈韩非子·主道〉、〈扬榷〉、〈解老〉、〈喻老〉四篇》，《山口大学文学会志》第二十五卷，1974年。

小野泽精一《韩非子》上、下，全释汉文大系第二十卷、第二十一卷，集英社，1975年、1978年。

贝塚茂树《韩非》，《人类的知的遗产》11，讲谈社，1982年。

内山俊彦《韩非子》，中国的古典9，学习研究社，1982年。

町田三郎《韩非子》上、下，中公文库，中央公论社，1992年。

金谷治《韩非子》第一册至第四册，岩波文库，岩波书店，1994年。

高诱《淮南鸿烈解》，汉文大系第二十卷，富山房，1915年。

菊池三九郎《淮南子国字解》上、下，汉籍国字解全书第四十三卷、第四十四卷，早稻田大学出版部，1917年。

后藤朝太郎《国译淮南子》，国译汉文大成经子史部第十一卷，国民文库刊行会，1921年。

服部宇之吉解题《淮南子》，汉文丛书，有朋堂书店，1922年。

刘文典《淮南鸿烈集解》，新编诸子集成，中华书局，1989年。

仓石武四郎《淮南子的历史》上、下，《支那学》第三卷第五号、第六号，1923年。

吴承仕《淮南旧注校理》，中文出版社影印本，1975年。

本田济《〈淮南子〉的一个侧面》，《东洋思想研究》，东洋学丛书，创文社，1987年。

金谷治《老庄的世界——淮南子的思想》，平乐寺书店，1959年。

赤塚忠《刘安》，东京大学中国哲学研究室编《中国的思想家》上卷，劲草书房，1963年。

楠山春树《淮南子》，中国古典新书，明德出版社，1971年。

户川芳郎、木山英雄、泽谷昭次《淮南子》，中国古典文学大系第六卷，平凡社，1974年。

楠山春树《淮南子》上、中、下，新释汉文大系第五十四卷、第五十五卷、第六十二卷，明治书院，1979年、1982年、1988年。

池田知久《淮南子的形成——从〈史记〉和〈汉书〉来考察》，《东方学》第五十九辑，1980年。

池田知久《从〈史记〉、〈汉书〉看〈淮南子〉的成书年代》刘兴邦译、林树校，湘潭大学学报编辑委员会《湘潭大学学报》（社会科学版），1988年第2期。

池田知久《关于〈淮南子·要略篇〉》，井上顺理等编《池田末利博士古稀纪念东洋学论集》，池田末利博士古稀纪念事业会，1980年。

Evan Morgan, "Tao, The Great Luminant"; Essays from Huai Nan Tzu, Kelly & Walsh Limited, Shanghai, 1933.

Benjamin E. Wallacker (University of Kansas), "The Huai - nan - tzu, Book Eleven"; Behavior, Culture, and the Cosmos, American Oriental Series, vol. 48, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1962.

Charles Le Blanc, "Huai - nan Tzu, Philosophical Synthesis in Early Han Thought", Hong Kong University Press, 1985.

黄晖《论衡校释》上、下，长沙商务印书馆，1938年。

黄晖《论衡校释》一至四，新编诸子集成，中华书局，1990年。

刘盼遂《论衡集解》，古籍出版社，1957年。

大泷一雄《〈论衡〉——汉代的异端性思想》，东洋文库，平凡社，1965年。

蒋祖怡《论衡选》，香港中华书局，1974年。

山田胜美《论衡》上、中、下，新释汉文大系第六十八卷、第六十九卷、第九十四卷，明治书院，1976年、1979年、1984年。

重泽俊郎《汉代批判哲学的形成》，东洋学术论丛1，大东文化研究所，1957年。

木村英一《论衡》，东京大学中国文学研究室编《中国的名著》，劲草书房，1961年。

小野泽精一《王充》，东京大学中国哲学研究室编《中国的思想家》上卷，劲草书房，1963年。

佐藤匡玄《论衡的研究》，东洋学丛书，创文社，1981年。

钟肇鹏《王充年谱》，齐鲁书社，1983年。

吴承仕《论衡校释》，《吴检斋遗书》，北京师范大学出版社，1986年。

高亨、池曦朝《试谈马王堆汉墓中的帛书〈老子〉》，《文物》，1974年第11期。

中国科学院考古研究所、湖南省博物馆写作小组《马王堆二、三号汉墓发掘的主要收获》，《考古》，1975年第1期。

金谷治《关于帛书〈老子〉——对其资料性的初步吟味》，木村英一博士颂寿纪念事业会《中国哲学史的展开与摸索》，创文社，1976年。

今枝二郎《关于马王堆汉墓〈老子〉乙本卷前古佚书》，《大正大学研究纪要》第六十三辑，1977年。

周采泉《马王堆汉墓帛书〈老子甲本〉为秦楚间写本说》，《社会科学战线》，1978年第2期。

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。

湖南省博物馆《马王堆汉墓研究》，湖南人民出版社，1981年。

李裕民《马王堆汉墓帛书抄写年代考》，《考古与文物》，1981年第4期。

何介钧、张维明编写《马王堆汉墓》，文物出版社，1982年。

郑良树《竹简帛书论文集》，中华书局，1982年。

泽田多喜男《〈帛书老子〉考》，东大中国学会《中国—社会与文化》第四号，1989年。

泽田多喜男《〈马王堆汉墓帛书·德篇〉、〈道篇〉考——原初的〈老子〉试探》，千叶大学《人文研究》第二十号，1991年。

黄钊《帛书老子校注析》，台湾学生书局，1991年。

泽田多喜男《〈帛书老子〉续考——从乙本的文脉来看》，大阪大学中国哲学研究室编辑《中国研究集刊》盈号，1992年。

池田知久《中国思想史中之“自然”概念——作为批判既存的人伦价值的“自然”》，中华民国汉学研究中心编《中国人的价值观国际研讨会论文集》，1992年。

池田知久《中国思想史中之“自然”概念——作为批判既存人伦价值之“自然”》，沈清松编《中国人的价值观——人文学观点》，《中国人丛书》15，桂冠图书股份有限公司，1993年。

池田知久《中国思想史上“自然”的诞生》，东大中国学会《中国—社会与文化》第八号，1993年。

池田知久《马王堆汉墓帛书五行篇研究》，汲古书院，1993年。

泽田多喜男《〈庄子〉所见老聃考》，《汲古》第27号，汲古书院，1995年。

高明《帛书老子校注》，新编诸子集成，中华书局，1996年。

荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998年。



池田知久《郭店楚简老子研究》，东京大学文学部中国思想文化学研究室，1999年。

池田知久《尚处形成阶段的〈老子〉最古文本——郭店楚简〈老子〉》，《道家文化研究》第十七辑《郭店楚简专号》，三联书店，1999年。

池田知久《前言》，《郭店楚简老子研究》，东京大学文学部中国思想文化学研究室，1999年。

池田知久《郭店楚简〈穷达以时〉的研究》，池田知久监修《郭店楚简的思想史的研究》第三卷，东京大学文学部中国思想文化学研究室，2000年。

池田知久《郭店楚简〈老子〉诸章的上段、中段、下段——从〈老子〉文本形成史的角度出发》，东京大学中国哲学研究会《中国哲学研究》第十八号，2003年。

池田知久《原本〈老子〉的形成与郭店楚简〈老子〉》，论集《原典》“古典学的再构筑”研究成果报告集Ⅱ，文部科学省科学研究费补助金特定领域研究“古典学的再构筑”A01《原典》调整班，2003年。

武内义雄《老子的研究》，《武内义雄全集》第五卷《老子篇》，角川书店，1978年。

木村英一《老子的新研究》，创文社，1959年。

岛邦男《老子校正》，汲古书院，1973年。

波多野太郎《老子道德经研究》，国书刊行会，1979年。

徐复观《增订两汉思想史》卷一、卷二、卷三，台湾学生书局，1979年。

金谷治《秦汉思想史研究》（加订增补版），平乐寺书店，1981年。

詹剑峰《老子其人其书及其道论》，湖北人民出版社，1982年。

町田三郎《秦汉思想史的研究》，东洋学丛书，创文社，1985年。

日原利国《汉代思想的研究》，研文社，1986年。

黄钊主编《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社，1991年。

谭宇权《老子哲学评论》，文史哲大系，文津出版社，1992年。

王卡点校《老子河上公章句》（道教典籍选刊）中华书局，1993年。

熊铁基、马良怀、刘韶军《中国老学史》，福建人民出版社，1995年。

福井重雅《汉代儒教之史的研究——关于儒教官学化定说的再考察》，汲古书院，2005年。

## 经由从“黄老”到“老庄”走向“道家”

本书在第一章曾作过大略如下的论述，即从根本上怀疑依据《史记》而认为道家各种思想的历史的展开是老子→庄子这一直到近些年的通行说法。这一说法当然并非历史的事实，而且是在战国中期至西汉初期相当长的时间内，道家系的思想家们都想不出来的全新的观念。再有，这一观念，是构成“以老子为开山祖，由他而发源的道家这一思想上一个学派”这个概念与以老子为出发点的道家系思想家们，及他们的书籍的相继出现和著作这样的构想等方面的重要因素之一。

因此，就这一观念在何时，经过什么人，在什么情况之下而最初提出来的问题，一定能在更大问题上，比如在对前面提到的那个概念与构想等的成立而究明当中开始全面地加以解明。关于后者，笔者尽管已经多次论述了大致的结论，不过在此则再详细地考察并加以确认。<sup>①</sup>

## 第一节 始于战国末期的“黄老”

所谓“黄老”，指的是黄帝和老子，就意味着起源于太古的黄帝、由老子集大成的思想，具体表现在《黄帝书》（例如《汉书·艺文志》所说的《黄帝四经》等）和《老子》等书籍中的思想。而且，这一名词，在“老庄”和“道家”等名词产生之前，作为表示道家系的各种思想的几乎全体的词语而被广泛地应用了。

如果从“黄老”在《史记》和《汉书》中出现、分布状况来推测的话，作为走在以上的“老庄”、“道家”之前的道家系各种思想的总称，肯定是在西汉初期已经被使用了。不过，“黄老”有着狭义和广义的两个意思，而狭义的“黄老”则不是更追溯到战国末期而成立的吗？

### 一、“黄老”思想的系谱

这一“黄老”思想的系谱在《史记·乐毅列传》的“论赞”中有所描绘。其系谱即如以下：

乐臣（巨）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（巨）公，乐臣（巨）公教盖公。盖公教于齐高密胶西，为曹相国师。

因为这是直到胶西盖公的系谱，所以很难说是有关“黄老”全部的全面的系谱，但是其作为宝贵的资料是没有问题的。在这个系谱当中，盖公这一人物，在《史记·曹相国世家》中有记载说：

孝惠帝元年，除诸侯相国法，更以参为齐丞相。参之相齐，齐七十城。天下初定，悼惠王富于春秋。参尽召长老诸生，问所以安集百姓，如齐故诸儒以百数，言人人殊，参未知所定。闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公。盖公为言治道贵清静，而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术。故相齐九年，齐国安集，大称贤相。

又在《史记·太史公自序》中有记载说：

自曹参荐盖公言黄老，而贾生晁错明申商，公孙弘以儒显，百年之间，天下遗文古事，靡不毕集太史公。

如以上，也就是向惠帝元年（前194）作为齐的丞相而在任的曹参（前201～前193年在任）教授“黄老之术”的人。<sup>②</sup>

再有，尽管极为怀疑这个系谱中的河上丈人的真实性，大概是后世假托的一个人物，不过安期生则是《史记·孝武本纪》、《封禅书》、《田儋列传》等可见其名的。《史记·孝武本纪》、《封禅书》记载：

（李）少君言上曰：“祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见。见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生。安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”

于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐为黄金矣。

（所引据《封禅书》。以下同）又有记载：

栾大，胶东官人，故尝与文成将军同师，已而为胶东王尚方。……天子既诛文成，后悔其蚤死，惜其方不尽。及见栾大，大说。大为人长美，言多方略，而敢为大言，处之不疑。

大言曰：“臣常往来海中，见安期羡门之属。顾以臣为贱，不信臣。又以为康王诸侯耳，不足与方。臣数言康王，康王又不用臣。臣之师曰：‘黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也。’然臣恐效文成，则方士皆奄口，恶敢言方哉。”

上曰：“文成食马肝死耳。子诚能修其方，我何爱乎！”

还有记载：

（公孙）卿因嬖人奏之。上大说，乃召问卿。对曰：“受此书申公，申公已死。”

上曰：“申公何人也？”卿曰：“申公，齐人。与安期生通，受黄帝言，无书，独有此鼎书。曰：‘汉兴复当黄帝之时。’……”

又在《田儋列传》的论赞中有云：

蒯通者，善为长短说，论战国之权变，为八十一首。通善齐人安期生，安期生尝干项羽，项羽不能用其策。已而项羽欲封此两人，两人终不肯受，亡去。<sup>③</sup>

即使假设怀疑安期生的真实性，然而至少乐巨公和盖公这两人还是可以充分确认其真实性的，作为“黄老”思想家的活动踪迹而在《史记》中留下了记载。

除了上述盖公的事情之外，我们再记述一下有关乐巨公可知的

情况。他就是战国中期的乐毅的子孙。据《史记·乐毅列传》记载说：

其后二十余年，高帝过赵，问：“乐毅有后世乎？”对曰：“有乐叔。”

高帝封之乐卿，号曰华成君。华成君，乐毅之孙也。而乐氏之族有乐瑕公、乐臣（巨）公。赵且为秦所灭，亡之齐高密。乐臣（巨）公善修黄帝老子之言，显闻于齐，称贤师。

又，他还在《史记·田叔列传》中出现：

田叔者，赵陞城人也。其先，齐田氏苗裔也。叔喜剑，学黄老术于乐巨公所。叔为人刻廉自喜，喜游诸公。赵人举之赵相赵午，午言之赵王张敖所，赵王以为郎中。数岁，切直廉平，赵王贤之，未及迁。

那么，他教授田叔的时期，好像是在张敖居于赵王之位的公元前202至前199年以前的事。

这样看来，在前面提到的直到曹参的“黄老”的系谱当中确实的部分，可以说是在西汉初期，亦即非常早的时期以前就存在了。特别是乐巨公，可以认为，他与既是其师又是同族的乐瑕公一起从将要被战国最末期的秦所灭的赵（灭亡于前228年）而移居于齐（灭亡于前221年），是在两国开展了“黄老”思想活动的人。而且，因为他的“黄帝、老子之言”在齐受到欢迎，虽然不能决断“黄老”是在赵而最初确立的，但大体还是可以说是在战国末期各国面临国家灭亡危机之中所形成和被接受的。从这一点来推论的话，在“黄老”中则包含着为了现实地越过这种危机的政治上的各种方策。

## 二、从狭义的“黄老”到广义的“黄老”

以上的“黄老”是狭义的“黄老”，必须注意的是其与申不害、韩非、慎到、田骈、接子、环渊等在《史记》各自的列传当中被评述为“本于黄老”、“学黄老”<sup>④</sup>时的广义的“黄老”不同。申不害、韩非的“黄老”是西汉武帝时期的司马迁为了整理各种思想而使用的，是后来时代的宽泛的和扩大的“黄老”。与之不同，乐巨公、盖公的“黄老”则是在现实时间存在的，在现实中被这样称呼的“黄老”，实际上是尊崇黄帝和老子的小的“黄老”。而且，我认为，西汉的“黄老”概念，似乎随着时间的推移而由小到大，从狭义到广义地扩大起来了。

## 第二节 “黄帝”与“老子”的结合

原来，道家系统的各种思想把黄帝和老子假托为自己的开山祖或先驱者，其实并非从很早开始的，至多是在战国末期开始的。所谓“黄老”，不用说就是黄帝与老子的结合，那么这里我们就先看看有关“黄帝”的情况吧。

### 一、道家性的黄帝形象的存在

关于黄帝这一帝王到此时为止被看做是怎样的存在的问题，金谷治《秦汉思想史研究》（加订增补版）、内山俊彦《汉初黄老思想的考察》、陈丽桂《战国时期的黄老思想》中有出色的研究。根据这些研究的成果，到战国末期为止的黄帝的印象已经变得相当多面化并且复杂。因而，道家系统的黄帝印象既不能说是主流的，况且也不能说是唯一的，这一点很清楚。不过，道家系统的黄帝印象也还是确实存在的。比较多地记载这一黄帝印象的文献，就是战国末

期即公元前 239 年以后不久成书的《吕氏春秋》。例如，在《贵公》中有记载：

管仲有病。桓公往问之曰：“仲父之病矣渍甚，国人弗讳。寡人将谁属国？”……

公曰：“鲍叔牙可乎？”管仲对曰：“不可。夷吾善鲍叔牙，鲍叔牙之为人也，清廉洁直，视不己若者，不比于人。一闻人之过，终身不忘。勿已，则隰朋其可乎？隰朋之为人也，上志而下求，丑不若黄帝，而哀不己若者。其于国也，有不闻也。其于物也，有不知也。其于人也，有不见也。勿已乎，则隰朋可也。”

这里的黄帝是被道家性地描绘了的隰朋，当做理想的人物的，包含这一黄帝的“管仲与桓公的问答”，与《庄子·徐无鬼》中的“管仲与桓公问答”差不多相同，其记载有云：

管仲有病。桓公问之曰：“仲父之病病矣。可不谓云。至于大病，则寡人恶乎属国而可？”……

公曰：“鲍叔牙。”曰：“不可。其为人，絜廉善士也。其于不己若者，不比之。又一闻人之过，终身不忘。使之治国，上且钩乎君，下且逆乎民。其得罪于君也，将弗久矣！”

公曰：“然则孰可？”对曰：“勿已，则隰朋可。其为人也，上忘而下畔，愧不若黄帝，而哀不己若者。以德分人，谓之圣。以财分人，谓之贤。以贤临人，未有得人者也。以贤下人，未有不得人者也。其于国，有不闻也。其于家，有不见也。勿已，则隰朋可。”<sup>⑤</sup>

再有，在《管子·戒》中也有类似的文章：



管仲寝疾。桓公往问之曰：“仲父之疾甚矣。若不可讳也，不幸而不起此疾。彼政，我将安移之？”……

桓公曰：“鲍叔之为人何如？”管仲对曰：“鲍叔，君子也。千乘之国，不以其道予之，不受也。虽然不可以为政。其为人也，好善而恶恶已甚。见一恶，终身不忘。”

桓公曰：“然则孰可？”管仲对曰：“隰朋可。朋之为人，好上识而下问。臣闻之，以德予人者，谓之仁。以财予人者，谓之良。以善胜人者，未有能服人者也。以善养人者，未有不服人者也。于国，有所不知政。于家，有所不知事。必则朋乎。”

但是其中没有出现黄帝之名。在《吕氏春秋》中，本书第二章第一节引用过的《必己》的文章中有：

庄子笑曰：“……若夫道德，则不然。无讶无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以禾为量，而浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累？此神农黄帝之所法。若夫万物之情，人伦之传，则不然。成则毁，大则衰，廉则剡，尊则亏，直则骹，合则离，爱则隳，多智则谋，不肖则欺。胡可得而必？”<sup>⑥</sup>

和这句几乎同样的文章在《庄子·山木》中“庄子、弟子问答”中可见：

庄子笑曰：“……若夫乘道德而浮游，则不然。无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累邪！此神农黄

帝之法則也。若夫万物之情，人伦之传，则不然。合则离，成则毁，廉则挫，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺。胡可得而必乎哉！悲夫！”<sup>⑦</sup>

这是非常道家式的思想表现。在后二者的例子中，由于和黄帝一起也列举了神农，所以尽管还没有以至于集中最初把握“道德”（并不是伦理之意，是“道”及其作用之意）的不外就是黄帝的意识，但是至少有了黄帝就是把握“道德”的人物之一的认识。

在《吕氏春秋》中另外也有道家式的黄帝存在，不过那未必是明确地作为道家系统各种思想的开山祖、先驱者来强调的。可是，原来黄帝在战国后期以后被认为是古帝王之一或人类最初的帝王，所以道家系统的思想家们在肯定地言及黄帝的言语和行动的时候，他们一定是打算把黄帝当做自己的开山祖、先驱者而抬出来的。

## 二、《吕氏春秋》中出现的黄帝

有关《吕氏春秋》的黄帝，有两点值得注意。

第一，在上述描绘道家式的黄帝印象的文章当中，有时候是讲述君主应该如何统治民众这样的政治思想。这时候，其政治思想本身接近法家的政治思想，因此也就给出了道家与法家合为一体这样的印象。前引的《贵公》就是其例。而如果进一步追加例子的话，则可以举出《圜道》：

天道圜，地道方。圣王法之，所以立上下。何以说天道之圜也？精气一上一下，圜周复杂，无所稽留，故曰天道圜。何以说地道之方也？万物殊类殊形，皆有分职，不能相为，故曰地道方。主执圜，臣处方，方圜不易，其国乃昌。……

黄帝曰：“帝无常处也。有处者乃无处也。”以言不刑蹇，

圖道也。

又《序意》有云：

维秦八年，岁在涒滩，秋甲子朔，朔之日，良人请问十二纪。文信侯曰：“尝得学黄帝之所以诲顓頊矣。爰有大圖在上，大矩在下。汝能法之，为民父母。”盖闻古之清世，是法天地。

凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非可不可无所遁矣。天曰顺，顺维生。地曰固，固维宁。人曰信，信维听。三者咸当，无为而行。行也者，行其理〈数〉也。行数，循其理，平其私。夫私视使目盲，私听使耳聋，私虑使心狂。三者皆私设精，则智无由公。智不公，则福日衰，灾日隆，以日倪而西望知之。

这样的道家系统的政治思想，或者道家与法家的合体才不外是“黄老”思想。因而不妨认为，尽管《吕氏春秋》本身当中正好没有出现“黄老”这一名词，但是距离“黄老”概念的诞生则是接近一步就在眼前了。

第二，作为“黄帝曰”、“黄帝言曰”的文章而引用的表现也是有不少的。例如，《应同》就有：

凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蛄。

黄帝曰：“土气胜。”土气胜，故其色尚黄，其事则土。……夫覆巢毁卵，则凤凰不至。剝兽食胎，则麒麟不来。干泽涸渔，则龟龙不往。物之从同，不可为记。子不遮乎亲，臣不遮乎君。君同则来，异则去。故君虽尊，以白为黑，臣不能听。父虽亲，

以黑为白，子不能从。

黄帝曰：“芒芒昧昧，因天之威，与元同气。”故曰：“同气贤于同义，同义贤于同力，同力贤于同居，同居贤于同名。”帝者同气，王者同义，霸者同力，勤者同居则薄矣，亡者同名则悖矣。

又《遇合》有：

故曰：“遇合也无常。说，适然也。”若人之于色也，无不知说美者，而美者未必遇也。故嫫母执乎黄帝，黄帝曰：“厉女德而弗忘，与女正而弗衰，虽恶奚伤？”

由此就可以知道，到《吕氏春秋》的时代为止，冠以黄帝之名的书籍被制作出来了很多。<sup>⑧</sup>为了“黄老”概念的成立，由于直到如上述的这一时代为止的黄帝印象是相当多面性的而且复杂的，所以大概就需要有将其限定在“黄老”的方向上而起作用的书籍。很巧，现在从1973年出土的马王堆汉墓帛书中所谓的《黄帝四经》则实证了有这样的书籍。在《黄帝四经》的《十六经》中，黄帝、臣下力黑（牧）及其孙高阳等屡屡登场而讲述着道家系统的政治思想。<sup>⑨</sup>这些书籍是在战国末期至西汉初期成书的。

在《吕氏春秋》尚不能确认那么性质清楚的书籍的存在，倒不如说是从各种思想立场而来的“黄帝曰”、“黄帝言曰”被制作出来；“黄老”性的书籍无论如何已经出现了，其似乎是作为有权威的经典而被认真地对待的。如果这样看的话，可以考虑，在这一时代，为从黄帝的侧面而形成“黄老”的基础已经差不多牢固了。

### 三、从道家性的老子到“黄老”性的老子

接着，作为黄帝的伙伴就是老子，有关老子，在本书第一章、

第二章已经论述过了。若根据这两章的论述，道家系统的思想家们言及老子其人物与思想是从战国后期而渐渐开始的，到战国末期为止，老子其人物和他讲过的话的存在则广为人知。那么，与如以上那样的老子印象和老子确定关系的文章，与在黄帝的场合、其他学派也有制作而因此是相当多面的而且复杂的情形是决定性地不同。——在老子的场合，从一开始就是道家式的，在这个意义上单纯而又纯粹。因此，老子比黄帝要早被当做道家系统的圣人而受尊崇，其言论似乎也被当做比较有权威的理论来对待。

由此距离达到指向《老子》成书或编纂的路途已经不远了。而且一方面，通过上面所见到的“黄老”概念从狭义到广义的扩大，道家系统各种思想的统合以及与其他学派（特别是儒家和墨家）对抗的气运提高；另一方面，就是要寻求这样的能够代表自己学派的具有权威的圣人的存在和经典的编纂，在这两者合流的地方才开始《老子》的成书和编纂。不难想象，在这之际，更古老的老子故事和假托老子而蓄积起来的文章大概就原样地被利用了。即使根据与通行本《老子》直接联系的、作为最古老写本的马王堆帛书《老子》，也可以确认其中保留有战国时代的古老的道家思想。但是，《老子》中还有相当多的部分是战国末期至西汉初期的“黄老”思想的表现，正因此，则应该考虑《老子》的编纂是在战国末期至西汉初期。如果举出在《老子》当中保留着的战国时代古老思想的重要一例，那就是例如“道”的形而上学（metaphysics）、存在论（ontology）。还有，与此不同的，战国末期以后新思想的一例，那就是例如“万物”、“百姓”的“自然”的思想。<sup>①</sup>

而且，若仔细地来看战国时代的老子其人物及思想，就会注意到，其大部分是讲述道家的哲学，而很少讲述政治思想，因而尚未变成能够与法家合体那样的老子，也就是没有变成“黄老”式的老子。在作为《老子》最初的注释书的《韩非子》的《解老》、《喻老》中，与其说是把《老子》作为政治思想，倒不如说是作为养生

说来解释的色彩是很强的，这不正与以上的事实相呼应吗？进而，马王堆帛书《老子》的两个本子当中，抄写年代早的甲本被和讲说儒家伦理思想的《五行》、《德圣》放置在一起，<sup>⑩</sup>而抄写年代晚的乙本被和所谓的《黄帝四经》放在一起，在这中间发生的处理上的变化，或许和以上的事实相呼应。

所以，老子通过与黄帝的结合而作为政治思想的性质才浓厚起来，变成能够与法家合体的、“黄老”式的东西，可以说是接近通行本《老子》了。总之，促使这种合体的原因，可以认为就是在战国末期各国的国家灭亡危机过程中，换言之，这种合体就是在秦汉统一帝国形成过程中进行的。

### 第三节 淮南国的“老庄”

“老庄”这一词语，虽然作为表示道家系统各种思想的全体而获得“市民权”被广泛地使用是在魏晋南北朝时代以后，但是在更早即从西汉初期就已经被使用了。而且，在这一词语当中，存在着某种有关这一学派的把握方式的姿态。再有，司马迁的《史记》中将数名思想家统括在同一列传当中而称“老庄申韩”的这一想法，可以认为，与这个“老庄”有着很深的关系。那么以下我们就举出“老庄”和“老庄申韩”这两个概念来考察一下。

#### 一、始于淮南国的“老庄”概念

那么，“老庄”这一词语的最初出现，就是在本书第二章第六节已经论述过的《淮南子·要略》。而且，在《淮南子》当中引用有冠以“庄子曰”的《庄子》，就是《道应》中所记载的：

卢敖游乎北海，经乎太阴，入乎玄阙，至于蒙谷之上，见

一士焉。深目而玄鬓，汨〈渠〉注〈颈〉而鸢肩，丰上而杀下，轩轩然方迎风而舞。顾见卢敖，慢然下其臂，遁逃乎碑〔下〕。卢敖就而视之，方倦龟壳，而食蛤梨。

卢敖与之语曰：“唯敖为背群离党，穷观于六合之外者，非敖而已乎？敖幼而好游，至长不渝〔解〕，周行四极，唯北阴之未窥。今卒睹夫子于是。子殆可与敖为友乎？”

若士者翫然而笑曰：“嘻，子中州之民，宁肯而远至此。此犹光乎日月，而载列星，阴阳之所行，四时之所生。其比夫不名之地，犹突〈窵〉奥也。若我南游乎冈〈罔〉寔之野，北息乎沈墨之乡，西穷冥冥之党，东开〈关〉鸿濛之光。此其下无地，而上无天，听焉无闻，视焉无〈则〉眴。此其外犹有汰沃之汜，其余一举而千万里。吾犹夫〈未〉能之在。今子游始〔至〕于此，乃语穷观。岂不亦远哉。然子处矣。吾与汗漫期于九垓之外〈上〉，吾不可以久。”

若士举臂而竦身，遂入云中，卢敖仰而视之弗见。乃止驾，止〈心〉杯治，悖若有丧也。曰：“吾比夫子，犹黄鹄与蟪蛄也。终日行不离咫尺，而自以为远。岂不悲哉。”

故庄子曰：“小人不及大人，小知不及大知。朝菌〈秀〉不知晦朔，蟪蛄不知春秋。”此言明之有所不见也。<sup>⑫</sup>

在《庄子·逍遥游》“北冥有鱼章”有云：

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。此小年也。楚之南有冥灵者。以五百岁为春，五百岁为秋。上古有大椿者。以八千岁为春，八千岁为秋。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之。不亦悲乎！

前者的“庄子曰”的内容不就是引用后者原型的吗？在《淮南子》

当中冠以“庄子曰”的引用虽然可以发现不止一例，<sup>⑬</sup>但是，实际上通过其他的形式从《庄子》中引用的也非常多，从这一点来推测，在淮南国《庄子》被重视、被研究的情况大概是程度极高的事实。

想来“老庄”这一词语，大概不仅表示要将道家系统各种思想的全部以老子和庄子为中心来把握的姿态，也是对当时思想界的风潮提出一个重要的异议。因为如上所述，当时在全天下盛行的道家系统各种思想是被称做“黄老”的政治思想，也包含了之后是被归结为“法家”这一词语中的申不害、韩非等。与此相对，“老庄”，不包含黄帝系列和“法家”，也不是没有政治思想的要素，但是不如说是具有哲学、形而上学（metaphysics）和伦理思想特征的。在《淮南子》当中没有全都使用“黄老”这一词语的情况当然也不是偶然的，而且在其《览冥》中也可以见到这样的内容：

今若夫申韩商鞅之为治也，揅拔其根，芜弃其本，而不穷究其所由生。何以至此也。凿五刑，为刻削，乃背道德之本，而争于锥刀之末。

其所谓“申韩商鞅”是指申不害、韩非、商鞅的法家的思想，<sup>⑭</sup>所谓“道德”是指道家的“道”及其功能。即如从以上所能了解的，《淮南子》的作者们对“黄老”概念是抱有不满足和批判的。

如果把以上的事情也加入到考虑中来的话，则所谓“老庄”，大概就意味着是以老子为开山祖，以庄子为其重要后继者的思想上的一个学派。虽然这么说，但这个“老庄”也并不是在淮南国而从很早就形成的概念。“老庄”，在《淮南子》二十一篇中到最后（即建元二年，前139）才被写出来的《要略》中也不过只看到有一例。而在更早的时期，例如在文帝时期（前179～前157）和其以前，大概还不能寻求这一概念的形成。



而且，必须充分注意到这一事实，就是通过《史记》而直到近年的作为通行说法认为是老子→庄子的观念的形成，即使取最古老的时间，至多也就只能上溯到西汉景帝时期（前156～前141）左右。由此可以知道，老子→庄子等，并不是从认为老子和庄子生活过的春秋、战国时代而传下来的历史的事实，无论怎样少算也是来自于距离他们百数十年之后的淮南国这一地方国的国王刘安等人逆着时代的风潮所提出的异议。

## 二、《淮南子》的“老庄”与《史记》的“老庄申韩”

淮南王的“老庄”比较清楚的影响是经过《淮南子》的编纂之后约四十年才出现的。也就是在《史记·老子韩非列传》中“老庄申韩”这一概念的出现。把可以说在此之前不那么受重视的庄子这一思想家与另外三家同样地在《老子韩非列传》当中列举出来，如此地加以重视，并且说是祖述了老子，从而明确地确定了老子→庄子的系谱，这并不是没有任何先例和暗示的。笔者推测，《淮南子》的尊崇庄子，才正是这样。再有，司马迁将老子放在庄子的本原上，将黄老放在申、韩的本原上来加以区别，进而，最终把三家看做是从老子的“道德”那里出现，而似乎对“黄老”中的黄帝系列则是怀疑的、批判的（后述），可以认为，这也就是承袭《淮南子》的“老庄”精神的。

不过，如果说到“老庄申韩”与“老庄”是否完全相同的话，当然不是这样，两者之间也有不同的方面。其表现在将老子和“其要本归于老子之言”的庄子与“本于黄老”的申不害、韩非当做同一组而同一列传的做法当中，即显示出司马迁不可能特别地从当时的黄老思想盛行的状况下变得自由起来。<sup>⑤</sup>

我们再来稍微仔细地看一下其同一列传的做法。如上所述，司马迁尽管把认为是祖述老子的庄子（也就是“老庄”概念的继承）与认为是渊源于黄老的申不害、韩非（也就是“黄老”概念的保

留)相区别,但是,却使之和睦地同居在一起。这样处理可能的原因、理由又是什么呢?大概在于两者共同存在着的“老”的概念,还在于其基础上所设定的“道德”的概念。《老子韩非列传》的“论赞”以下文总结说:

(老子、庄子、申子、韩子)皆原于道德之意,而老子深远矣。

这确实是司马迁自己证言了上述的情况。所以,虽然司马迁以作为申不害、韩非的渊源而确实地言及“黄老”,可实际上却认为是老子→黄帝,对“黄老”式的申不害、韩非实际上也一定是以从老子的“道德”发源来把握的。

从以上的考察,我认为似乎可以看到,“老庄”和“老庄申韩”两者都是具有发生性的看法这一性质的组合概念,尽管都是怀疑或批判“黄老”的黄帝系列,但是都认为老子是开山祖的。

#### 第四节 批判“黄帝”的“道家”

春秋、战国时代的诸子百家中,指称具有某种倾向的思想家及其书籍为“道家”的这一概念,从学问上来讲作为有意思的东西而固定下来,是从《汉书·艺文志》“诸子略”中的“道家”开始的。《汉书·艺文志》的这个“道家”,在除了申不害、韩非归属于法家这一点是继承了司马谈的“道家”(后述),还有在把庄子纳入到老子系列这一点上是继承了《淮南子》的“老庄”和司马迁的“老庄申韩”的一部分(已述)。进而,在将道家的凡三十七家分为老子系列和黄帝系列而配置的这一点上则是继承了战国末期以来的“黄老”,<sup>⑧</sup>是可以评价为对以上三个概念的总合和统一的概念。

### 一、对“黄帝”的怀疑和批判

可是，在《汉书·艺文志》中包含着一个重要的事实，那就是老子系列被放置在前面，黄帝系列被放置在后面。我认为，这显示着著者班固是把老子系列看得比黄帝系列古老而且重要。（是东汉时代以后的“老黄”的起源吗？）班固在黄帝系列的《黄帝君臣》十篇之下注云：

起六国时，与老子相似也。

又在《杂黄帝》五十八篇之下注云：

六国时贤者所作。

这也呼应着上述的事实。尽管在《黄帝四经》四篇和《黄帝铭》六篇中，班固并没有加这样的注，然而大概他认为是后世假托的吧。何以见得？因为在《力牧》二十二篇之下就有注云：

六国时所作，托之力牧。力牧，黄帝相。

在道家以外的阴阳家的《黄帝泰素》二十篇也有注云：

六国时韩诸公子所作。

在小说家的《黄帝说》四十篇也有注云：

迂诞依托。<sup>⑦</sup>

因此，班固的“道家”也是包含着对“黄老”的怀疑或批判的，根据这一看法，道家的开山祖并不是黄帝，而是老子；而从伊尹直到筦（管）子的五家，可以说就是以老子为开始的道家的先驱者。<sup>⑧</sup>

## 二、“黄帝”批判始于司马迁

如前所述，《汉书·艺文志》是来自于西汉末期刘向的《别录》，又基于刘向之子刘歆的《七略》，所以以上的班固的认识，也是发端于刘向、刘歆父子的。那么，以老子为开山祖正确与否另当别论，上述的刘向→刘歆→班固的对于“黄老”中的黄帝系列的警觉和不轻易相信的态度，如果进一步追溯的话，大概就是来自将老子、庄子、申子、韩子看做是：

皆原于道德之意，而老子深远矣。

这样地总结了的司马迁的（《史记·老子韩非列传》的“论赞”）。司马迁在《史记》中主要在《五帝本纪》和《封禅书》中记述了黄帝的事情，在前者的“论赞”中说道：

学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来。而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。孔子所传宰予问五帝德及帝系姓，儒者或不传。

在后者中，只是客观性地记述了有关封禅的黄帝传说，而极力控制表明自己的见解。

以今天我们的眼光来看，在“黄老”中则包含着这样的目的，道家系统为对抗当时最为流行的儒家、墨家的势力的需要，把超过儒家、墨家的开山祖孔子、墨子的老子假托为古老的人物，并且想利用比起被儒家、墨家当做渊源的尧、舜、禹更为古老的黄帝的权

威，这是不言自明的。司马迁既然知道层累说的构造，所以对黄帝加以警觉而没有轻易相信。尽管对老子是没有加以警觉而相信了，但直到最后作为老子的先驱者而老子所继承的黄帝的样子，在《史记》中是看不到的。

## 第五节 始于司马谈的“道家”

### 一、在司马谈那里“道家”概念的出现

“道家”这一词语的使用，如果寻找年代更早一些的根据，就可以追溯到公元前140年至前110年居太史令地位的司马谈的时候了。在《史记·太史公自序》的《六家之要指》中使用的例子大概就是这一词语的初次出现吧。其中将“黄老”和“老庄申韩”中的申不害、韩非那样的人另外归结为法家，而从“道家”中除去了。

尽管这样说，但过于强调在司马谈、司马迁父子那里的“道家”的以上特征并不适当。之所以如此，是因为在司马谈《六家之要指》中讲述如下：

道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知，其术以虚无为本，以因循为用。无成执，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业，有度无度，因物与合。故曰：“圣人不朽（巧），时变是守。虚者，道之常也；因者，君之纲也。”群臣并至，使各自明也。其实中其声者，谓之端；实不中其声者，谓之窾。窾言不听，奸乃不生。贤不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成。乃合大道，混混冥冥。光耀天下，复反无名。<sup>⑨</sup>

将“道家”作为包含“形名参同”的政治思想来把握，这也是因为受到当时盛行的“黄老”政术的强烈影响的解释，所以不一定能够断定这里的“道家”中是包括庄子等的。<sup>②</sup>顺便一提的是，在《史记·陈丞相世家》陈平所讲的话当中：

始陈平曰：“我多阴谋，是道家之所禁。吾世即废，亦已矣。终不能复起，以吾多阴祸也。”

就有“道家”一词。在其“论赞”中则云：

陈丞相平少时，本好黄帝老子之术。方其割肉俎上之时，其意固已远矣。

如此地被换说成“黄帝老子之术”了。因此，这里的“道家”，同下文引用的《史记·礼书》的例子一起，不就是将在文帝时期当时所说的“黄老”而在司马迁的阶段改成“道家”了吗？

就“道家”一词，在《史记·礼书》有云：

孝文即位，有司议欲定仪礼。孝文好道家之学，以为繁礼饰貌，无益于治，躬化谓何耳。故罢去之。

假如认为这一资料是可以相信的话，那么“道家”一词最早大概是在文帝时期而被使用的。<sup>③</sup>不过，这一资料并不是太可信用，至少不是以学问的态度而深刻注意地来处理的。作为这样的资料，还应该认为司马谈的“道家”是最早的。

## 二、“道家”概念的由来与作用

这一司马谈的“道家”，究竟是从何而来的呢？只能说确切的来

源不明。《史记·太史公自序》中描绘其年轻时受教育的课程说：

太史公学天官于唐都，受《易》杨何，习道论于黄子。

从黄子那里学习的这个“道论”，可以认为大概就是作为决定其思想立场的道家的理论核心。从这一词语又在《淮南子·要略》只有一例出现<sup>②</sup>的情况来看，可以想到，给在司马谈那里的“道家”概念的形成以强烈影响的不就是淮南国的“老庄”吗？再有，在《淮南子》中讲到“道德之论”这一词语的在《齐俗》和《要略》中各见一例，这些似乎是尽管与“道论”同义，但是不如“道论”那样成熟的词语。参考以下的拙文：

拙论《关于〈淮南子·要略〉》

拙著《〈淮南子〉——知的百科》卷第二十一《要略》

在《淮南子·要略》中有这样一段文字：

夫道论至深，故多为之辞，以抒其情。万物至众。故博为之说，以通其意。

这里的“道论”，在《要略》的下文中又有：

若刘氏之书，观天地之象，通古今之事，权事而立制，度形而施宜，原道〔德〕之心，合三王之风，以储与庖冶玄眇（妙）之中。

即具有与“道〔德〕之心”几乎相同的内容。<sup>③</sup>顺便一提的是，在《淮南子》的思想体系整体当中的“道论”、“道〔德〕之心”的定位，就是应该朝着“玄眇（妙）之中”（道家思想的核心）而加以扬弃的一个契机（moment），同与之组成一对的“三王之风”（儒

家、墨家的思想）并列，而将其放在了“玄眇（妙）之中”的下位的。

原来司马谈这个人，是在武帝即位同时而得到太史令之职的人物（前140），又作为太史令，从武帝方面详细目睹了不久之后而开始的武帝时期初年围绕着黄老与儒家的国教地位的激烈对立（前136年以后），以及淮南王刘安政治和思想的挫折性悲剧（前122）。<sup>⑤</sup>司马谈在《史记·太史公自序》的《六家之要指》中说道：

儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从。然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。……

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

儒者则不然。以为人主天下之仪表也，主倡而臣和，主先而臣随。如此则主劳而臣逸。至于大道之要，去健羨，绌聪明，释此而任术。夫神大用则竭，形大劳则敝。形神骚动，欲与天地长久，非所闻也。

如此，使儒家一尊退出，同时作为综合、统一阴阳家、儒家、墨家、名家和法家的长处的思想，而高度推崇“道家”<sup>⑥</sup>的主张，当然绝不是从轻而易举的情绪中提出来的。而且，这一想法，与讲到想要以道家思想和体会了道家思想的帝王为中心，对各种思想及各种势力大加调和、统一的《淮南子》的整体构想<sup>⑦</sup>是极为相似的。若是这样，不就可以认为在《六家之要指》中有着来自《淮南子》的强烈影响了吗？笔者认为，尽管淮南王的“老庄”与司马谈的“道家”并不是完全相同，但是“道家”是在“老庄”的强烈影响之下确立起来的。

不过，司马谈的“道家”，本来并不是讲以谁为开山祖，以及其



是如何展开的这些发生性的看法的。因此，作为“道家”这一词语的起源当然是有意义的，但是是否认为这一学派的开山祖为老子，还有是否将庄子看成是其重要的后继者这些问题的回答，应该说是怎么也不能从“道家”那里直接引出来的。为了“以老子为开山祖和从他发源的道家这一思想上的一个学派”这一概念，还有“以老子为出发点的道家系的思想家们及他们的书籍的相继出现和著述出来”这一构想的成立，因而当然是以先行的“黄老”、“老庄”、“老庄申韩”这些发生性的看法的存在为前提的。笔者推测，在一方面得到这些发生性的看法帮助的同时，上述的概念与构想等，大概就是从司马谈那里兆始，经过司马迁，一直到刘向、刘歆，在这之间逐渐确立起来的。

而且，这一“道家”，从《史记》的成书上溯到数十年前，也就是西汉文帝时期乃至武帝时期初年，作为怀疑或批判“黄老”东西而诞生以来，在降低“黄老”中的黄帝要素的意义方面继续发挥着作用。

## 注 释

①有关本章的整体构想，从木村英一《老子的新研究》的附录《从黄老到老庄再到道教——两汉时代的老子之学》中得到很多启发。

②有关盖公这一人物，参考金谷治《秦汉思想史研究》（加订增补版）第二章第三节（一）。

③有关安期生是一个缺乏实在性的人物的问题，参考金谷治《秦汉思想史研究》（加订增补版）第二章第三节（二）。

④ 参考本书第一章第一节。

⑤再有，在《列子·力命》也有：

及管夷吾有病，小白问之曰：“仲父之病疾矣。可不讳云。至于大病，则寡人恶乎属国而可？”……

小白曰：“鲍叔牙可。”曰：“不可。其为人也，廉洁善士也。其于不己若者，不比之人。一闻人之过，终身不忘。使之理国，上且钩乎君，下且逆乎民。其得罪于君

也，将弗久矣。”

小白曰：“然则孰可？”对曰：“勿已，则罔朋可。其为人也，上忘而下不叛，愧其不若黄帝，而哀不己若者。以德分人，谓之圣人。以财分人，谓之贤人。以贤临人，未有得人者也。以贤下人者，未有不得人者也。其于国，有不闻也。其于家，有不见也。勿已，则罔朋可。”

⑥参考本书第二章第一节及第六章第二节。

⑦参考本书第二章第一节，第六章第二节及注释⑮，第十章第四节及注释⑳。“若夫乘道德而浮游”与下文的“浮游乎万物之祖”相同。其与在《庄子·逍遥游》的“北冥有鱼章”中所云：

若夫乘天地之正，而御六气之辩（变），以游无穷者，彼且恶乎待哉？（参考本书第十章注释㉑）

两者几乎是相同的意味。这里的“道德”指的就是在下文的“物物而不物于物”这一形而上学（metaphysics）中的穷极的、根源性的实在。“浮游”这一词语，在《庄子·在有》的“云将与鸿蒙问答”中有：

鸿蒙曰：“浮游不知所求，猖狂不知所往。游者鞅掌，以观无妄。”（参考本书第八章注释㉒）

有关“无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为”一句，可以参考在《庄子·天运》中的“北门成、黄帝问答”：

帝曰：“……吾奏之以人，征（徵）之以天，行之以礼义，建之以太清。四时迭起，万物循生。……一死一生，一债一起，所常无穷，而一不可待。”

在《庄子·秋水》的“河伯与北海若问答”中有：

北海若曰：“……道无终始，物有死生，不恃其成。一虚一满，不位乎其形。年不可举，时不可止，消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理也。物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何者为乎，何不为乎？夫固将自化。”

“一上一下，以和为量”一句，在《庄子·在有》的“黄帝、广成子问答”中有：

广成子……曰：“……我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。……我守其一，以处其和。”（参考本书第七章第六节及注释㉓、㉔，第八章注释⑦）

在《庄子·刻意》中有：

精神四达并流，无所不极。上际于天，下蟠于地，化育万物，不可为象。其名为同帝。（参考本书第十章第三节）

在《庄子·天运》的“北门成、黄帝问答”中有：

帝曰：“……吾奏之以人，征（徵）之以天，行之以礼义，建之以太清。四时迭起，万物循生。……一清一浊，阴阳调和。……吾又奏之以阴阳之和，烛之以日月之明。其声能短能长，能柔能刚，变化齐一，不主故常。在谷满谷，在阡满阡，涂郤守神，以物为量。”

有关“浮游乎万物之祖”一句，在《庄子·达生》的“子列子、关尹问答”中有：

关尹曰：“……则物之造乎不形，而止乎无所化。夫得是而穷之者，物焉得而止焉！彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始。壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。”（参考本书第七章注释⑩）

在《列子·黄帝》中采用上引后者的：

关尹曰：“……则物之造乎不形，而止乎无所化。夫得是而穷之者，焉得而正焉！彼将处乎不深之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始。壹其性，养其气，含其德，以通乎物之所造。”（参考本书第七章注释⑩）

“则胡可得而累邪”一句，参考《庄子·天道》的“老（夫）子曰章”中的：

老（夫）子曰：“夫道，于大不终，于小不遗。故万物备。……夫至人有世，不亦大乎！而不足以为之累。”

⑧所谓“黄帝曰”，除了上引文以外，在《审时》中有：

是故得时之稼，其臭香，其味甘，其气章。百日食之，耳目聪明，心意睿智，四卫变强，殽气不入，身无苛殃。黄帝曰：“四时之不正也，正五谷而已矣。”

再有，所谓“黄帝言曰”，在《去私》中有：

天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也。行其德，而万物得遂长焉。黄帝言曰：“声禁重，色禁重，衣禁重，香禁重，味禁重，室禁重。”

⑨参考本书第十章注释⑪。

⑩详细的参考本书第十二章。

⑪被放在马王堆《老子》甲本之后的古佚书，就是《五行》、《九主》、《明君》、《德圣》四篇。《九主》、《明君》可以说是法家系的，而《五行》、《德圣》则是讲述儒家的伦理思想的，是相当的非政治性的。

⑫参考本书第二章第七节及注释⑬，第十章注释⑭。

⑬参考本书第二章第七节。

⑭如在本书第一章第一节所指出的那样，《史记·老子韩非列传》在将申不害和韩非与老子、庄子同传的基础上，又评论申不害、韩非都是“本于黄老”。

⑮顺便一提的是，申不害和韩非等的法家思想，原来就是与道家尖锐对立的（战国末期为止）。在战国末期至西汉初期，法家为了确立自己政治思想的基础，苦心借用了道家的哲

学、形而上学 (metaphysics)。在这样吸收了道家哲学之后，法家以黄老为基础的理解扩大而确定下来。我们对围绕着法家的思想和伴随着以上的思想史的脉络，以及在《史记》所描绘的申不害、韩非的传记是那种状况下道家化的法家，这几点都必须特别地予以注意。

⑩参考本书第一章第六节。

⑪另外，在兵家的《封胡》五篇有注云：

黄帝臣，依托也。

在《风后》十三篇有注云：

图二卷。黄帝臣，依托也。

在《力牧》十五篇有注云：

黄帝臣，依托也。

在《鬼容区》三篇有注云：

图一卷。黄帝臣，依托。

⑫参考本书第一章第六节。

⑬参考本书第七章注释⑪及第十四章第四节。

⑭有关“形名参同”的政治术，参考本书第九章注释④⑨，第十一章第四节及注释③⑩。

⑮因为陈平卒于文帝二年（前178），在本章上文指出的《陈丞相世家》中的“道家”也许比这更早。但是，有关这些“道家”的不太可信，参考本章本节。

⑯参考本书第十四章第四节。

⑰参考本书第八章注释①⑨，第十四章第四节及注释④⑫。再有，参考张舜徽《周秦道论发微·叙录》。

⑱参考本书第二章第七节。再有，参考郑鹤声《司马迁年谱》。

⑲参考本书第十四章第四节。

⑳参考本书第二章第七节及第十四章第四节。

### 第三章参考文献

儿岛献吉郎《支那诸子百家考》，目黑书店，1931年。

郑鹤声《司马迁年谱》，商务印书馆，1933年。

武内义雄《诸子概说》，《武内义雄全集》第七卷《诸子篇》二，角川书店，1979年。

容肇祖《韩非子考证》，中央研究院历史语言研究所单刊乙种之三，商务印书馆，1936年。

木村英一《法家思想的研究》，弘文堂书房，1944年。

郭沫若《十批判书》，《郭沫若全集》历史编第二卷，人民出版社，1982年。

重泽俊郎《中国四大思想》，日本科学社，1948年。

栗田直躬《中国上代思想的研究》，岩波书店，1949年。

木村英一《老子的新研究》，创文社，1959年。

增渊龙夫《中国古代的社会与国家》，弘文堂，1960年。

内山俊彦《汉初黄老思想的考察》（一）、（二），《山口大学文学会志》第十三卷第一号、第十四卷第一号，1962年、1963年。

宇野精一、中村元、玉城康四郎编《讲座 东洋思想》第三卷、第四卷，东京大学出版会，1967年。

小岛佑马《古代中国研究》，筑摩书房，1968年。

竹内照夫《明解诸子》，明治书院，1969年。

小仓芳彦《诸子百家论》，《岩波讲座 世界历史》4，岩波书店，1970年。

赤塚忠《中国古代的思想家们对“一”的探求》，《赤塚忠著作集》第二卷，研文社，1987年。

向井哲夫《〈淮南子〉与墨家思想》，《日本中国学会报》第三十一集，1979年。

金谷治《秦汉思想史研究》（加订增补版），平乐寺书店，1981年。

池田知久《墨家》，汉文研究丛书13《诸子百家》，尚学图书，1983年。

池田知久《〈墨子〉经、经说与十论》，东大中哲文学会《中哲文学会报》第十号，1985年。

蒙文通《略论黄老学》，《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》，巴蜀书社，1987年。

杨宽《中国上古史导论》，《古史辨》第七册上，上海古籍出版社影印本，1982年。

郭沫若《秦楚之际的儒者》，《青铜时代》，科学出版社，1957年。

大渊忍尔《关于初期的迁说》，日本道教学会《东方宗教》第二号，1952年。

今井宇三郎《关于黄帝》，东京文理科大学汉文学会《汉文学会会报》第十四号，1953年。

安居香山《〈史记〉所见的黄帝的问题》，东京文理科大学汉文学会《汉文学会会报》第十四号，1953年。

中村璋八《关于纬书中的黄帝》，东京文理科大学汉文学会《汉文学会会报》第十四号，1953年。

秋月观暎《黄老观念的系谱——以其宗教性的展开为中心》，《东方学》第十辑，1955年。

袁珂《中国古代神话》上、下，伊藤敬一、高昌穰、松井博光译，水篇书房，1960年。

任继愈主编《中国哲学史》第二册附录《汉初流行的黄老哲学》，人民出版社，1963年。

森安太郎《黄帝传说》，京都女子大学人文学会、朋友书店，1970年。

白川静《中国的神话》，中公文库，中央公论社，1980年。

御手洗胜《黄帝的传说》，《古代中国的诸神》，东洋学丛书，创文社，1984年。

加贺荣治《关于黄老中的黄的去向》，日本道教学会《东方宗教》第七十号，1987年。

罗福颐《座谈长沙马王堆汉墓帛书》，《文物》，1974年第9期。

唐兰《〈黄帝四经〉初探》，《文物》，1974年第10期。

高亨、董治安《〈十大经〉初论》，《历史研究》，1975年第1期。

唐兰《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究——兼论其与汉初儒法斗争的关系》，《考古学报》，1975年第1期。

龙晦《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书探原》，《考古学报》，1975年第2期。

田昌五《再谈黄老思想和法家路线》，《文物》，1976年第4期。

钟肇鹏《黄老帛书的哲学思想》，《文物》，1978年第2期。

裘锡圭《马王堆〈老子〉甲本卷后佚书与“道法家”》，《中国哲学》第二辑，三联书店，1980年。

金谷治《关于古佚书〈经法〉等四篇》，《加贺荣治博士退官纪念中国文史哲学论集》，讲谈社，1980年。

魏启鹏《〈黄帝四经〉思想探源》，《中国哲学》第四辑，三联书店，1980年。

岛森哲男《黄老思想的构造与位置——读〈经法〉等四篇的思考》，《集刊东洋学》第四十五号，1981年。

张舜徽《周秦道论发微》，中华书局，1982年。

姜广辉《试论汉初黄老思想》，《中国哲学史研究集刊》第二辑，上海人民出版社，1982年。

斋木哲郎《黄老思想的再考察——以汉高祖集团与老子的关系为中心》，日本道教学会《东方宗教》第六十二号，1983年。

熊铁基《秦汉新道家略论稿》，上海人民出版社，1984年。

斋木哲郎《马王堆帛书所见道家思想的一个侧面——以〈经法〉等四篇古佚书为中心》，《东方学》第六十九辑，1985年。

余明光《黄帝四经与黄老思想》，黑龙江人民出版社，1989年。

陈丽桂《战国时期的黄老思想》，联经出版事业公司，1991年。

司修武《黄老学说与汉初政治平议》，台湾学生书局，1992年。

浅野裕一《黄老道的成立与展开》，东洋学丛书，创文社，1992年。

余明光等《中英对照〈黄帝四经〉今注今译》，岳麓书社，1993年。

陈鼓应《〈黄帝四经〉今注今译——马王堆汉墓出土帛书》，台湾商务印书馆，1995年。

池田知久《关于〈淮南子·要略〉》，井上顺理等编《池田末利博士古稀纪念东洋学论文集》，池田末利博士古稀纪念事业会，1980年。

池田知久《〈淮南子〉——知的百科》，中国的古典，讲谈社，1989年。

## 第四章

### 道家的先驱者们

历史上最早用“黄老”这个总称去概括道家系统的各种思想，如本书第三章所言，是在战国末期以前。那么，这个学派在这以前的、更早时期的状况如何呢？可以想象，虽然一些具有道家思想倾向的小型团体散布于天下并展开了他们的思想活动，但还没有达到可以称为“学派”的程度。

这虽然是当时的实际状况，但并不因此说明他们没有显示出任何倾向。他们已经开始有了与儒家、墨家等早先形成的学派不同的、道家特有的各种特征，从这个意义上讲，说道家这个学派已开始存在也不为过。为了探求这种道家倾向的直接出发点，亦即道家思想的诞生，我们有必要追溯更早先的历史，超越黄帝和老子，去探寻他们最早期的形态。



## 第一节 道家的诞生及其背景

### 一、道家的诞生

能够称得上道家倾向之起点者，正是思想家们最初到达终极根源之本体——“道”之观念的那一时刻。不管怎么说，“道”之观念可以称之为存在于道家各种思想之间共同的最大的公约数，他们都是以此为根本展开了各种各样的思想探索。因此，要说道家思想的诞生，只能是“道”之观念的最初形成。

遍查春秋、战国时代以后的所有文献，可以说最初道家思想的诞生存在于《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”中，如稍稍放宽范围，《庄子·齐物论》中“啮缺、王倪问答”、“瞿鹊子、长梧子问答”、“罔两、景问答”等也可以归入其中。这些是公元前300年左右战国时代中期形成的内容，不用说在《庄子》整体中属于最早期的部分。这里的“道”，就是世界真实的面貌自身，又是使世界真实的面貌成为可能的终极的根源，思想家们称其为“一”，称其为“无”，依靠人类之知绝对无法把握。

笔者之所以认为最初的道家思想诞生于《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”、“啮缺、王倪问答”、“瞿鹊子、长梧子问答”、“罔两、景问答”中，是因为笔者有一个以“道”之观念的形成为中心的、关于道家思想史发展的构想。<sup>①</sup>

### 二、道家诞生的社会基础

促使道家思想诞生的社会基础，从宏观的角度看，是春秋、战国时代激荡的社会本身。西周时代（前11世纪～前771），周王朝的统治制度是以所谓的宗法制为基础的封建制，周王从具有同一血

缘关系、视其为同一血缘关系及具有同盟关系的氏族中选派有实力者，封建各地，册封为侯、公、伯等称号，给予土地与人民，委托他们加以统治，作为回报，接受地方诸侯经济上、军事上的服务。周王朝意图通过这种手段维持中央王室，同时压制那些没有同盟关系的周边氏族。

然而，到了春秋时代（前 770 ~ 前 476），随着朝代的更替，周王与各国诸侯间的纽带变得松弛，依靠诸侯才能维持的周王室的经济实力、军事实力开始下降，周王朝赖以存在的基础逐渐动摇。各诸侯国由于开拓周边疆域，领土扩大，实力增强，逐渐由城邦制国家的联合体转变为领土制国家，逐渐摆脱周王室的统治，走向自立，这样就开始了一个取代周王朝、摸索新体制的长期的动乱时代。各国诸侯依靠各自的经济、军事实力，相互间反复对抗或会盟，后来能代替周王号令诸侯、主导会盟、掌控各国间政治秩序者，是以齐桓公（前 685 ~ 前 643 年在位）、晋文公（前 636 ~ 前 628 年在位）为首的霸者。

春秋时代临近晚期时，各国间的对抗更为激烈，会盟更为频繁，而且，原来被视为未开化地区而受轻视的吴、越等新兴国家也介入中原的争霸，甚至参与霸主的争夺；动乱日益深化，时代开始呈现出和战国之名称相称的形势。

公元前 453 年，中原最强大的国家晋国被韩、魏、赵分割，各自独立成三个国家，公元前 403 年，周王承认了这一事实，战国时代由此开始，一直延续到公元前 221 年秦始皇统一天下为止。战国时代从其一开始就显示出以下特征：一方面在国家内部，血缘关系被削弱，对实力的重视导致以下克上现象的盛行，与旧的世袭贵族制之崩溃相同时，新的官僚制度得以构建，提倡信赏必罚的法治主义和富国强兵的国策并行；另一方面在国际关系上，表现为各领土制国家为扩大其疆土不断侵略合并周边弱小国家，战争导致大量杀戮的频繁出现，以及为维护国家生存而形成各种合纵连横。在这种

形势下，公元前386年，东方大国齐由新兴贵族田氏取代姜氏齐国形成新的齐国。上述韩、魏、赵、齐四国和号称富强的秦、燕、楚合在一起并称为战国七雄。战国七雄从最初不断侵略吞并周边小国到后来相互拼死厮杀，天下从最初的混沌状态到后来朝着统一的方向飞速迈进。

如此激荡的社会，使西周时代曾经存在的众多中小国家遭受灭顶之灾，导致传统的以所谓宗法制为基础的封建制崩溃，这一过程中，产生出大量失去职业、没有去处的不如意的自由人。他们在这个激荡的社会中获得的是：

第一，如上所述，是通过失去职业、没有去处换取的自由，以及由此产生的与生存相关的不安与痛苦。

第二，失去了维持西周传统时代的秩序、纲纪、伦理，还有那些旧的、善的价值观，以及对正在形成中的新价值观的不满足、不信任。

第三，过去的看法、想法——由人的观念、社会观念、自然观念等形成的世界观从根本上崩溃了，对由人类知识文化所构筑起来的一切都加以怀疑和批判。

因此，笔者认为，从上述意义上讲，促使道家思想诞生的社会基础，从宏观的角度看，是春秋、战国时代激荡的社会本身。

然而，以上这一宏观的视野，即便可以指出道家诞生的基础，却无法论述道家直接诞生的过程。因此，例如对于那些将吟唱《诗经》变风、变雅各篇的诗人，将《论语》的《微子》、《尧曰》所见“逸民”看做已是道家的见解，因为上述宏观视野无法论述直接诞生的过程，所以也就不能否定这些见解。

但是，如果说道家思想是力图通过理论解决上述的不安与痛苦、不满与不信、怀疑与批判等各种问题，是从异化中解救出来的人真正意义上的生存方法，是不受外界变化影响而发生动摇的真正的价值观，是超越相对的俗世的知而获取的绝对的知，并以此为基础建

立的世界观，那么，就有必要从更微观的角度来论述其直接的诞生过程。

## 第二节 作为学派的道家

笔者认为，从更为微观的角度来论述道家直接的诞生过程，就是以终极根源之本体——“道”的最初形成作为道家诞生的标记，这一点在前文中已有所论述。

本书所论的道家思想，指的主要是从公元前300年左右战国中期诞生开始，到西汉武帝时期重视儒教为止的古代道家各种思想。为方便起见，笔者将其分为早期、中期、后期三个阶段。早期是战国中期至末期，中期是战国末期至西汉初期，后期是西汉初期至武帝时期。<sup>②</sup>虽然也会涉及西汉武帝时期至魏晋南北朝时代的道家思想，但则用朝代名及公元纪年来表示。

### 一、道家思想的承担者们

这个“道”及以“道”为根本的早期道家的各种思想，具有这样一种特征。就是说，过去的价值观是将俗世的“知”和以往各种思想分为“是”（正确）与“非”（不正确），“可”（好）与“不可”（不好），并对立起来，意欲追求“是”、“可”，排斥“非”、“不可”，道家对此加批判，将“是”、“可”，“非”、“不可”的对立全部予以否定和排除。<sup>③</sup>我们由此可以反过来推测，早期道家作为一种社会存在，正是那些被“是”、“可”等正面价值所抛弃的人。就是说，他们不可能是那些在激荡的社会中能巧妙地生存下来、可以把握财富和权力并得意非凡的人，正相反，是那些到哪里都找不到安身之处的自由的士大夫。

以最早期的一个道家人物庄子为例。如果根据庄子传说来看其

职业,《史记·庄子列传》是这样说的:“周尝为蒙漆园吏。”不过,这一记述在《史记》以前没有看到过,不知以何为据。<sup>④</sup>事实上,到西汉初期为止的庄子传说中,不仅没有庄子当过漆园吏的记载,也查不到他做过什么官之类的记载。而且庄子甚至被描写为在思想上根本否定做官的人(如《秋水》中“庄子、楚二大夫问答”,《秋水》中“惠子、庄子问答”,《列御寇》中“或人、庄子问答”),还有很多的庄子形象轻蔑地唾弃那些寄生于王侯权贵以获取尊官显位的生存方式(如《秋水》中“庄子、楚二大夫问答”,《说剑》和《列御寇》中“曹商、庄子问答”,《列御寇》中“见宋王人、庄子问答”,《列御寇》中“或人、庄子问答”)。

与之相关的记载是,庄子苦于极端的贫困(如《山木》中“庄子、魏王问答”,《外物》中“庄周、监河侯问答”,《列御寇》中“曹商、庄子问答”,《列御寇》中“见宋王人、庄子问答”),这些记载中他有时也带弟子出场(如《山木》中“庄子、弟子问答”,《山木》中“庄周、蔺且问答”,《徐无鬼》中“庄子、从者问答”,《说剑》和《列御寇》中“庄子、弟子问答”),因此,庄子故事的作者们大多将庄子刻画为远离官途的自由人,靠弟子们送上的束脩维持生计。中国当代著名学者侯外庐等人在判断他出身的阶层时说“他似乎是一个感受亡国命运的没落小贵族”<sup>⑤</sup>,这虽然有点过分拘泥于庄子传说,但作为结论基本是稳妥的。<sup>⑥</sup>

## 二、从被异化者的社会基础到主体性论的产生

无论是政治地位,<sup>⑦</sup>还是经济利益,<sup>⑧</sup>这些人都遭疏远,最终连自己的生死都把握不了。《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”刻画出了他们的自画像:

子綦曰:“……一受其成形,不亡以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,

茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？”

另外，在此基础上完成的《庄子·田子方》“颜渊、仲尼问答”中也有：

仲尼曰：“恶，可不察与！夫哀莫大于心死，而人死亦次之。日出东方，而入于西极，万物莫不比方。有目有趾者，待是而后成功。是出则存，是入则亡。万物亦然。有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待尽。效物而动，日夜无隙，而不知其所终；薰然其成形，知命不能规乎其前。丘以是日徂，吾终身与汝交一臂而失之，可不哀与！”<sup>⑨</sup>

他们为了消解这种自己的、与生存相关的不安与痛苦，开始批判人内部存在的、使人知道自己哪儿“非”、哪儿“不可”的世间知，进而广泛地批判“知”本身。这种反复、彻底进行的批判到了最后阶段，他们达到了“一”之“无”，亦即齐同的非存在境界，当作为“无”的我直接融入“无”的世界，终于，“道”的命题确立了。此时，化做世界自身的我（亦即把握住“道”的我），不会再被“是非”、“可不可”之类对立的价值割裂、左右，而是将人之成为人的主体性把握在了手中。《庄子》中论述主体性的文章随处可见，例如，《齐物论》“罔两、景问答”中有：

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：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜺翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！”<sup>⑩</sup>

在《庄子·齐物论》中收入罔两、景的问答，这种处置可能是西汉末年的整理者刘向所为。但可以确定的是，从一开始他们就否定地超越了世间知及由“知”本身所作的价值判断，在此基础上摸索确立人之成为人的主体性。

### 三、道家学派本质的确立

这种具有原创内容的“道”观念之形成，从更为具体的意义上讲，同时也意味着道家倾向的直接出发点，意味着道家思想的诞生。《庄子·齐物论》所见“南郭子綦、颜成子游问答”中，有对“儒墨之是非”及惠子“坚白之昧”的批判：

子綦曰：“……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。以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。”<sup>①</sup>

“果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也。无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知几乎。皆其盛者也，故载之末年。唯其好之也，以异于彼。其好之也，欲以明之。彼非所明而明之。故以坚白之昧终。而其子又以文之纶（伦）终，终身无成。若是而可谓成乎？虽我亦成也。若是而不可谓成乎？物与我无成也。是故滑疑之耀，圣人之所图也。为是不用，而寓诸庸。此之谓以明。”<sup>②</sup>

《齐物论》所见“啮缺、王倪问答”中有对“仁义之端，是非之涂”之怀疑：

(王倪)曰：“吾恶乎知之！虽然，尝试言之。……自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱。吾恶能知其辩！”<sup>⑬</sup>

《齐物论》所见“瞿鹊子、长梧子问答”中有将“孔丘”轻蔑地称为“愚者”之处：

瞿鹊子问乎长梧子曰：“吾闻诸夫子。圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道，无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也。吾子以为奚若？”

长梧子曰：“是黄帝之所听荧也。而丘也何足以知之。……梦饮酒者，旦而哭泣，梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉，而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎牧乎，固哉！丘也与女，皆梦也。予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后，而一遇大圣知其解者，是旦暮遇之也。”<sup>⑭</sup>

《齐物论》的“瞿鹊子、长梧子问答”中也有讽刺墨家逻辑思想之处，如：

长梧子曰：“……既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黷暗。吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人，俱不能相知也，而待彼也邪？”<sup>⑮</sup>



通过这些文章可以看出，初期的道家与先前形成的各学派（特别是儒家和墨家）一边激烈对抗，一边致力于确立自己学派的独特面目，同其他学派划出界线来。

另外，早期道家已由先生与弟子构成，这从《庄子·齐物论》各文章由师弟之间问答体形式书写之事实中得到反映。《齐物论》各文章中出场的老师里，最引人注目者是南郭子綦和王倪二人。<sup>⑥</sup>作为《齐物论》“南郭子綦”这一人物之模仿，还有以下人物：

《人间世》中“南伯子綦游乎商之丘章”的“南伯子綦”  
《徐无鬼》“南伯子綦、颜成子问答”中的“南伯子綦”  
《大宗师》“南伯子葵、女禹问答”中的“南伯子葵”  
《田子方》“田子方、魏文侯问答”中的“东郭顺子”  
《寓言》“颜成子、东郭子綦问答”中的“东郭子綦”  
《列子·仲尼》中的“南郭子”

此外，《齐物论》之“王倪”，也出现于以下场合：

《应帝王》“啮缺、王倪问答”  
《天地》“尧之师曰许由章”

可以说这都是实际上不存在的虚构的人物，这些人物在以后创作的问答中也常常出场，所以我们可以作这样的评论，也许在这些为数不少的创作出来的虚构人物中，最有力的老聃后来出头露面成为道家开山祖，而他们也差一点儿成了道家开山之祖。

还有，衡量这一时期道家走向学派形成的倾向性时，一个重要的事情是，《齐物论》“瞿鹊子、长梧子问答”中所见经言的存在。

瞿鹊子问乎长梧子曰：“吾闻诸夫子。圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道，无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也。吾子以为奚若？”

长梧子曰：“是黄帝之所听荧也。而丘也何足以知之！且女亦大早计，见卵而求时夜，见弹而求鸢炙。予尝为女妄言之，女以妄听之。奚。……”

还有：

（长梧子）“化声之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。”

（瞿鹊子）“何谓‘和之以天倪？’”

（长梧子）曰：“是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也，亦无辩。然若果然也，则然之异乎不然也，亦无辩。忘年忘义，振于无竟（境）。故寓诸无竟（境）。 ”

等等。这些虽然还不是从十分权威的圣人之中说出的重要的话语，但既然其文体已是具《老子》风格的格言警句，可以感觉到这是他们意图将复杂难解的思索结果用简洁的方式概括并教条化。在刚刚起步的这个集团内部，很早就有将教条化经言以弟子提问老师解说的形式，从事思想之教育与研究，可见他们意欲逐渐形成其学派的独特面目。<sup>⑦</sup>

### 第三节 道家的先驱者们

如前所述，宏观上看，春秋、战国时代激荡的社会自身正是道

家思想诞生的基础，但并非有了这一基础就随时随地都能产生道家。先于道家诞生的，有许多直接的前驱者，他们以各种方式尝试用理论解决前文提及的不安与痛苦、不满与不信、怀疑与批判等各种问题。有了多种多样的尝试积累，道家才能够到达“道”的境界。

这一事实，在《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”所采用的方法中也得到明确反映。那就是在确立其最终目标——“道”的时候，有意识地对已往价值观反复予以批判的方法。当然完全没有必要将成为最初批判对象的儒家、墨家也列入道家先驱者之行列，但向他们提供了批判儒墨之武器的惠子、田骈等人，应该视做道家先驱者来评价。正是有了这些先驱者，道家才有可能作为道家诞生。

### 一、重视生命、身体的思想

基于以上的观点，如果比较广泛地搜寻可以看做先驱者的思想及思想家，可以提出的主要对象如下所示。

从战国中期到后期，存在一批重视个人生命、身体之充实的思想家。如杨朱、子华子、詹何等。

他们的各种思想，对道家重视生命、身体以及主体性论的形成，可能产生过某种影响。虽然描述这些思想家生涯与思想的详细资料非常少，但从大体情况判断，他们和道家两者间是有联系的。

#### 1. 杨朱对身体之重视

杨朱是和孟子（约前 390 ~ 前 305）同时代的人，可能稍稍年长，《孟子·滕文公下》中说：

孟子曰：“……圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。公仪仪曰：‘庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿草，此率禽兽而食人

也。’杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。”<sup>⑧</sup>

《孟子·尽心上》中说：

孟子曰：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中，执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”

这是出现最早的杨朱资料。对这个杨朱，《吕氏春秋·不二》评价说：

听群众人议以治国，国危无日矣。何以知其然？老耽贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉（兼），关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臧贵势，王廖贵先，儿良贵后。

《淮南子·汜论》评价说：

兼爱上贤，右鬼非命，墨子之所立也，而杨子非之。全性保真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之。

因此，他是一位随时间流逝逐渐为道家吸引的思想家。根据这些资料中最为可信的《孟子》，我们认为杨朱的思想是将“我”和“君”、“天下”所代表的政治秩序及其价值相对立，认为“我”是最为重要的。

## 2. 子华子和詹何对身体的重视

与之相似的思想家，在《吕氏春秋·审为》中出现了两位。其

中一人是子华子，他和韩昭釐侯（亦称昭侯，约前362～前333年在位）有一段对话：

韩魏相与争侵地。子华子见昭釐侯，昭釐侯有忧色。子华子曰：“今使天下书铭于君之前。书之曰：‘左手攫之则右手废，右手攫之则左手废，然而攫之必有天下。’君将攫之乎？亡其不与？”昭釐侯曰：“寡人不攫也。”

子华子曰：“甚善。自是观之，两臂重于天下也，身又重于两臂。韩之轻于天下远，今之所争者，其轻于韩又远。君固愁身伤生，以忧之臧不得也。”昭釐侯曰：“善。教寡人者众矣，未尝得闻此言也。”子华子可谓知轻重矣。知轻重，故论不过。

子华子劝导韩昭釐侯自己的生命、身体比掌握“天下”或者韩国的统治权更为重要。《审为》此段文字，《庄子·让王》“韩魏相与争侵地章”也采纳了。为此，有的学者将子华子完全看做是道家思想家，但这是错误的。我们只能把他看做是一个道家先驱者，因为自己的生命、身体比掌握“天下”的统治权更为重要这种思想，和《吕氏春秋·审为》几乎相同时代的儒家、墨家思想家们也阐述过。例如，西汉初期儒家作品马王堆汉墓帛书《五行》第十四章中说：

“感（戚）而信之，亲也。”言信亓（其）〔感〕也。搆（劓）而四體（体），予女（汝）天下，弗为也。搆（劓）如（汝）兄弟，予女（汝）天下，弗悉（迷）也。是信之已。信亓（其）〔感（戚）〕，而荀（后）能相亲也。

“亲而筑（笃）之，爱也。”筑（笃）之者，厚。厚亲，而荀（后）能相爱也。

“爱父，亓（其）杀（继）爱人，仁也。”言爱父，而荀（后）及人也。爱父而杀亓（其）邻〔之〕子，未可胃（谓）

仁也。<sup>⑨</sup>

战国末期墨家作品《墨子·贵义》中有：

子墨子曰：“万事莫贵于义。今谓人曰：‘予子冠履，而断子之手足，子为之乎？’必不为。何故？则冠履不若手足之贵也。又曰：‘予子天下，而杀子之身，子为之乎？’必不为。何故？则天下不若身之贵也。争一言以相杀，是贵义于其身也。故曰：‘万事莫贵于义也。’”

这些文章熟知《吕氏春秋·审为》的较之“天下”统治权更重视个人“养生”的思想，在此基础上，主张更有价值的“仁”、“义”之实践。可见，道家以外的思想家中也有人认为自己的生命、身体比掌握“天下”之统治权更为重要，在某种程度上他们有共通、一致之处。

其中另一人是在《吕氏春秋·审为》中，开导中山公子牟（亦即魏牟，前266年乃至前255～前251年以后）的詹何。

中山公子牟谓詹子曰：“身在江海之上，心居乎魏阙之下，奈何？”子曰：“重生。重生则轻利。”

中山公子牟曰：“虽知之，犹不能自胜也。”詹子曰：“不能自胜，则纵之。”

（中山公子牟曰：）“神无恶乎！”（詹子曰：）“不能自胜而强不纵者，此之谓重伤。重伤之人，无寿类矣。”<sup>⑩</sup>

## 二、追求主体性的思想

战国中期到后期的思想家，可举宋钘与尹文。

他们的主张汇集于《庄子·天下》，我们虽然可以作为一种参考，但此篇结集于西汉初期这一相当晚的时代，因此在重新构筑他们的思想时，使用更早期的战国时代的资料比较适当。

宋铎（也写做宋𡗗、宋荣），初见于《孟子·告子下》，是和孟子同时代的人。

宋𡗗将之楚，孟子遇于石丘。曰：“先生将何之？”曰：“吾闻秦楚构兵。我将见楚王，说而罢之。楚王不悦，我将见秦王，说而罢之。二王我将有所遇焉。”曰：“轲也请无问其详，愿闻其指。说之将何如？”曰：“我将言其不利也。”曰：“先生之志则大矣，先生之号则不可。先生以利说秦楚之王，秦楚之王悦于利，以罢三军之师，是三军之士，乐罢而悦于利也。为人臣者，怀利以事其君，为人子者，怀利以事其父，为人弟者，怀利以事其兄，是君臣父子兄弟终去仁义，怀利以相接。然而不亡者，未之有也。先生以仁义说秦楚之王，秦楚之王悦于仁义，而罢三军之师，是三军之士，乐罢而悦于仁义也。为人臣者，怀仁义以事其君；为人子者，怀仁义以事其父；为人弟者，怀仁义以事其兄，是君臣父子兄弟去利，怀仁义以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？”

他以反对战争提倡和平的面目登场，这点在以后的各种文献中也几乎没有改变。但《荀子·正论》中有：

子宋子曰：“明见侮之不辱，使人不斗。人皆以见侮为辱，故斗也。知见侮之为不辱，则不斗矣。”应之曰：“然则亦以人之情为不恶侮乎？”曰：“恶而不辱也。”曰：“若是，则必不得所求焉。凡人之斗也，必以其恶之为说，非以其辱之为故也。今俳优侏儒狎徒冒侮而不斗者，是岂钜知见侮之为不辱哉？然

而不斗者，不恶故也。今人或入其央渎，窃其猪彘，则援剑戟而逐之，不避死伤，是岂以丧猪为辱也哉？然而不憚斗者，恶之故也。虽以见侮为辱也，不恶则不斗。虽知见侮为不辱，恶之则必斗。然则斗与不斗邪，亡于辱之与不辱也，乃在于恶之与不恶也。夫今子宋子不能解人之恶侮，而务说人以勿辱也，岂不过甚矣哉！金舌弊口，犹将无益也。不知其无益，则不知。知其无益也，直以欺人，则不仁。不仁不知，辱莫大焉。将以为有益于人也，则与无益于人也，则得大辱而退耳。说莫病是矣。”

此篇中还有：

子宋子曰：“见侮不辱。”应之曰：“凡议，必将立隆正，然后可也。无隆正，则是非不分而辨讼不决。故所闻曰：‘天下之大隆，是非之封界，分职名象之所起，王制是也。’故凡言议期命，莫非以圣王为师，而圣王之分，荣辱是也。是有两端矣。有义荣者，有势荣者，有义辱者，有势辱者。志义修，德行厚，知虑明，是荣之由中出者也。夫是之谓义荣。爵列尊，贡禄厚，形势胜，上为天子诸侯，下为卿相士大夫，是荣之从外至者也。夫是之谓势荣。流淫污慢，犯分乱理，骄暴贪利，是辱之由中出者也。夫是之谓义辱。詈侮摔搏，捶笞腠脚，斩断枯磔，藉靡舌辮，是辱之由外至者也。夫是之谓势辱。是荣辱之两端也。故君子可以有势辱，而不可以有义辱。小人可以有势荣，而不可以有义荣。有势辱无害为尧，有势荣无害为桀。义荣势荣，唯君子，然后兼有之。义辱势辱，唯小人，然后兼有之。是荣辱之分也。圣王以为法，士大夫以为道，官人以为守，百姓以成俗，万世不能易也。今子宋子案（焉）不然。独浊容为己，虑一朝而改之。说必不行矣。譬之是犹以砖涂塞江海也，以焦



饶而戴太山也，蹊跌碎折，不待顷矣。二三子之善于子宋子者，殆不若止之，将恐得伤其体也。”

《韩非子·显学》中则有：

漆雕之议，不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯，世主以为廉而礼之。宋荣子之议，设不斗争，取不随仇，不羞囹圄，见侮不辱，世主以为宽而礼之。夫是漆雕之廉，将非宋荣子之恕也。是宋荣之宽，将非漆雕之暴也。今宽廉恕暴，俱在二子，人主兼而礼之。自愚诬之学，杂反之辞争，而人主俱听之，故海内之士，言无定术，行无常议。夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学，不两立而治。今兼听杂学缪行同异之辞，安得无乱乎？听行如此，其于治人，又必然矣。<sup>②</sup>

这些文章，把宋铎描写成劝导人们不要去“争斗”的人物，这有可能是荀子和韩非敏锐地发现了孟子眼中看不到的思想。也有可能是宋铎的后继者们发展了其师的思想。如果在孟子当时，宋铎团体中已经有了为否定“争斗”提供根据的命题，那一定对早期道家的形成给予了刺激。

为否定“争斗”提供根据的命题，如《荀子·正论》所引有二：“见侮不辱”和“人之情欲寡”。宋铎依据这两个命题否定争斗，反对战争，提倡和平。言及“人之情欲寡”的《荀子》文章，在《正论》中有：

子宋子曰：“人之情欲寡，而皆以己之情为欲多，是过也。故率其群徒，辨其谈说，明其譬称，将使人知情之欲寡也。”应之曰：“然则，亦以人之情为欲。目不欲綦色，耳不欲綦声，口

不欲菽味，鼻不欲菽臭，形不欲菽佚。此五菽者，亦以人之情为不欲乎？”曰：“人之情欲是已。”曰：“若是，则说必不行矣。以人之情为欲此五菽者而不欲多，譬之是犹以人之情为欲富贵而不欲货也，好美而恶西施也。古之人为之不然。以人之情为欲多而不欲寡，故赏以富厚，而罚以杀损也。是百王之所同也。故上贤禄天下，次贤禄一国，下贤禄田邑，愿慤之民完衣食。今子宋子以是之情为欲寡而不欲多也。然则，先王以人之所不欲者赏，而以人之所欲者罚邪？乱莫大焉。今子宋子严然而好说，聚人徒，立师学，成文典，然而说不免于以至治为至乱也，岂不过甚矣哉！”<sup>②</sup>

### 1. 宋子的“见侮不辱”

其中，前者的“见侮不辱”，出现于《庄子·逍遥游》的“北冥有鱼章”：

故夫知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者，其自视也，亦若此矣。

而宋荣子犹然笑之。且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境（境），斯已矣。彼其于世，未数数然也。虽然，犹有未树也。

夫列子御风而行，泠然善也。旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。

若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：“至人无己，神人无功，圣人无名。”<sup>③</sup>

这个地方，虽然最后下结论说“虽然，犹有未树也”，将其视做一种要予以扬弃的理论，但作为一种有可能使不受世间毁誉褒贬所左右之主体性得以确立的理论，某种程度上也受到高度评价。无疑道家

对此有着相当之共鸣。

前引《荀子·正论》中，荀子从其独特的荣辱论的立场对宋铎的“见侮不辱”加以批判，应当注意，《庄子·逍遥游》“北冥有鱼章”说：

而宋荣子犹然笑之。且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境（境），斯已矣。

虽也论及荣辱论的问题，但在这一点上和《荀子》正相反，是给了宋铎高度评价。此外，《淮南子·俶真》中有：

是故与其有天下也，不若有说也。与其有说也，不若尚羊物之终也（始）始（也），而条达有无之际。是故举世而誉之不加劝，举世而非之不加沮，定于死生之境，而通于荣辱之理。<sup>②</sup>

《文子·上礼》中有：

老子曰：“……若夫至人，定乎生死之意（境），通乎荣辱之理，举世而誉之不加劝，举世而非之不加沮，得至道之要也。”<sup>③</sup>

要注意的是，本来，早期道家之理想的人物形象应当超越宋荣子的层次，远远在他之上，这里所引用的后二者，其理想之人物形象却降至宋荣子的程度了。<sup>④</sup>

## 2. 宋子的寡欲说

再来看后者的“人之情欲寡”，即所谓的寡欲说。

这一理论和以荀子欲望论（肯定人类多欲）为基础的、力图建

设“礼”之新社会秩序的理想尖锐对立。这种新社会秩序在建设时，可利用的最基本的能源就是万人与万人间的相互斗争，而寡欲说使人们相互斗争的作用钝化，或者使人不被这种社会设想网罗，而突出人的主体性，这无疑是战国末期以后的事情。

笔者以为，这种寡欲说和有着相同意义的道家的“无欲”思想之间，在战国末期以前已经有了密切的关系。另外，《汉书·艺文志·诸子略》的“小说家”中著录有《宋子》十八篇（今已散佚），班固注曰：“孙卿道宋子。其言黄老意。”

### 3. 尹文的“见侮而不斗”

如下所示，尹文出现于《吕氏春秋·正名》中：

齐湣王是以知说士，而不知所谓士也。故尹文问其故，而王无以应。……

尹文见齐王。齐王谓尹文曰：“寡人甚好士。”尹文曰：“愿闻何谓士？”王未有以应。

尹文曰：“今有人于此。事亲则孝，事君则忠，交友则信，居乡则悌。有此四者，可谓士乎？”齐王曰：“此真所谓士已。”

尹文曰：“王得若人，肯以为臣乎？”王曰：“所愿而不能得也。”尹文曰：“使若人于庙朝中深见侮而不斗，王将以为臣乎？”王曰：“否。大夫见侮而不斗，则是辱也。辱则寡人弗以为臣矣。”

尹文曰：“虽见侮而不斗，未失其四行也。未失其四行者，是未失其所以为士一矣。未失其所以为士一，而王不以为臣，则向之所谓士者乃士乎？”王无以应。

尹文曰：“今有人于此，将治其国。民有非则非之，民无非则非之，民有罪则罚之，民无罪则罚之，而恶民之难治可乎？”王曰：“不可。”

尹文曰：“窃观下吏之治齐也，方若此也。”王曰：“使寡

人治信若是，则民虽不治，寡人弗怨也。意者未至然乎！”

尹文曰：“言之不敢无说。请言其说。王之令曰：‘杀人者死，伤人者刑。’民有畏王之令，深见侮而不敢斗者，是全王之令也。而王曰：‘见侮而不敢斗，是辱也。’夫谓之辱者，非此之谓也。不以为臣者，罪之也。此无罪而王罚之也。”齐王无以应。论皆若此，故国残身危，走而之谷，如卫。

可见，尹文向齐湣王（前300～前284年在位）提出了和宋铎类似的“见侮而不斗”主张。但是，关于尹文，各种先秦文献中没有其他值得信赖的材料，所能掌握的情况只有这些。另外，《汉书·艺文志·诸子略》之“名家”中著录有《尹文子》一篇（今已散佚），班固注曰：“说齐宣王。先公孙龙。”

### 三、试图摆脱已往价值观的思想

田骈和慎到主张应该摆脱已往的价值观和伦理的先入观念，这也给早期道家思想之形成带去很大影响。

《庄子·天下》对这两位思想家及其田骈之师彭蒙作了详细介绍。《天下》的介绍形成于西汉初期，时代较晚，也许因为这个缘故，整体上有将此三人过于描写成道家之嫌。因此，我们同样结合更为早先的先秦时代的记述，考察田骈和慎到的情况。

#### 1. 田骈的贵齐说

关于田骈（也写做陈骈），《史记·田敬仲完世家》有载：

宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接子、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。

田骈在齐宣王（前319～前301年在位）时，活动于稷下。《史记·

孟子荀卿列传》中也有载：

自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主，岂可胜道哉！……

慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意。故慎到著十二论，环渊著上下篇，而田骈、接子皆有所论焉。……于是齐王嘉之，自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也。

荀卿，赵人。年五十始来游学于齐。驺衍之术远大而闲辩，时有得善言。故齐人颂曰：“谈天衍，雕龙奭，炙毂过髡。”田骈之属皆已死齐襄王时，而荀卿最为老师。

可见，这位思想家在齐襄王（前 283 ~ 前 265 年在位）时已经故去。

这里举田骈为道家先驱者之最大理由在于《吕氏春秋·不二》中有：

陈骈贵齐。

因此“贵齐”说给《庄子·齐物论》所见“南郭子綦、颜成子游问答”中的思想以巨大影响。《庄子·天下》在论彭蒙、田骈、慎到时说：

公而不党，易而无私，决然无主，趣物而不两。不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往。古之道术，有在于是者。彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之，齐万物以为首，曰：“天能覆之，而不能载之。地能载之，而不能覆之。大道能包之，而不能辩之。”

知万物皆有所可，有所不可。故曰：“选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。”……

田骈亦然。学于彭蒙，得不教焉。彭蒙之师曰：“古之道人，至于莫之是，莫之非而已矣。其风竄然，恶可而言？”

这段话大体上忠实地传达了田骈的思想，因为《吕氏春秋·用众》开头写道：

物固莫不有长，莫不有短。人亦然。故善学者，假人之长以补其短。故假人者遂有天下。……

然后在下文中田骈出场了：

田骈谓齐王曰：“孟贲庶乎患术，而边境弗患。楚、魏之王，辞言不说，而境内已修备矣，兵士已修用矣。得之众也。”

其中的话在《齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”中也被采用：

道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可乎可。恶乎不可？不可乎不可。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。

这是将其视为“道”确立时不可缺少的过程。<sup>②</sup>南郭子綦、颜成子游的问答则超越此境界更前进了一步。另外，田骈著有《田子》二十五篇，《汉书·艺文志》将其著录于道家（今已散佚）。<sup>③</sup>

## 2. 慎到的“弃知”

慎到也是齐宣王统治时期活跃于稷下的思想家（参见前引《史记·田敬仲完世家》），《战国策·楚策二》记载：

楚襄王为太子之时，质于齐。怀王薨，太子辞于齐王而归。齐王隘之：“予我东地五百里，乃归子。子不予我，不得归。”太子曰：“臣有傅，请追而问傅。”傅慎子曰：“献之地，所以为身也。爱地不送死父，不义。臣故曰，献之便。”太子入，致命齐王曰：“敬献地五百里。”齐王归楚太子。

太子归，即位为王。齐使车五十乘，来取东地于楚。楚王告慎子曰：“齐使来求东地，为之奈何？”慎子曰：“王明日朝群臣，皆令献其计。”上柱国子良入见。……子良出，昭常入见。……昭常出，景鲤入见。……景鲤出，慎子入。王以三大夫计告慎子曰：“子良见寡人曰：‘不可不与也，与而复攻之。’常见寡人曰：‘不可与也，常请守之。’鲤见寡人曰：‘不可与也，虽然楚不能独守也。臣请索救于秦。’寡人谁用于三子之计？”慎子对曰：“王皆用之。”

可见，慎到从楚顷襄王（前 298 ~ 前 263 年在位）做太子时就为其师傅了。他的思想产生于道家与法家学派形成之前，似乎兼具这两家的内容和特征。他和早期道家之间的关联目前完全不清楚。但《庄子·天下》将慎到与田骈并称，是因为较早形成的《荀子·非十二子》也指出：

尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典，反训察之，则倜然无所归宿，不可以经国定分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是慎到、田骈也。

如果据此相信《天下》的记述是真实的，那么，他以下的主张对早期道家之思想形成也许产生过某种启示：



是故慎到弃知去己，而缘不得已，泠汰于物，以为道理。曰：“知不知。”将薄知而后邻伤之者也。奚亵无任，而笑天下之尚贤也。纵脱无行，而非天下之大圣。椎拍铤断，与物宛转。舍是与非，苟可以免，不师知虑，不知前后，魏然而已矣。推而后行，曳而后往。若飘风之还，若羽之旋，若磨石之隧。全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。故曰：“至于若无知之物而已。无用贤圣。夫块不失道。”豪桀相与笑之曰：“慎到之道，非生人之行，而至死人之理。适得怪焉。”

此外，从《荀子·非十二子》（前引）及《解蔽》下引文章：

慎子蔽于法，而不知贤。……由法谓之，道尽数矣。<sup>③</sup>

及《韩非子·难势》下引文章：

慎子曰：“飞龙乘云，腾蛇游雾。云罢雾霁，而龙蛇与螻蛄同矣。则失其所乘也。故贤人而诎于不肖者，则权轻位卑也。不肖而能服于贤者，则权重位尊也。尧为匹夫，不能治三人，而桀为天子，能乱天下。吾以此知势位之足恃，而贤智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激于风也。身不肖而令行者，得助于众也。尧教于隶属，而民不听。至于南面而王天下，令则行，禁则止。由此观之，贤智未足以服众，而势位足以诎贤者也。”

可以看出他的政治思想在统治方法的问题上，较之君主伦理的主观的能力——“贤”及修养——“修”，更重视政治的客观的法律——“法”及权势——“势”，我感觉这也和前面提及的、放弃

已有之“知”的哲学主张是吻合的。另外，慎到著有《慎子》四十二篇，《汉书·艺文志》将其著录于法家（今已散佚）。

#### 四、探求新知的思想

这里必须论述名家的知识论及其逻辑思想。

当《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”首次朝着“道”的确立迈出思索的步子时，思想家们就从之前的各种思想、特别是儒家与墨家作为朴素唯物论及形式逻辑学的知识与逻辑内部，找出了时代的、世间的知性局限，通过予以彻底批判之方法，导出了他们自己的知识一本体论。

这项批判工作，直接受到大致同时代的名家知识论与逻辑思想的强烈影响，是将名家的理论积极导入自己的探索后才完成的。不过，说到“名家”，并非公元前4世纪后半期已有这样的名称存在，也未整合成一个学派。<sup>⑨</sup>这里，只是想指出早期道家思想形成之际，被《汉书·艺文志》及后世整理者归为名家的惠子与公孙龙所发生的影响。

##### 1. 惠子对价值判断的否定

惠子（惠施）常常出现于公元前4世纪中期以后的各种文献，卒于公元前310年之后，<sup>⑩</sup>与据说是《庄子》作者的庄子之间有多次问答。这些问答无一例外地是庄子将惠子驳倒，这正反映出早期道家以惠子的思想为舞台，从而形成自己思想的历史事实。

这不仅仅是一般的先后关系、影响关系。《庄子·齐物论》中的“南郭子綦、颜成子游问答”，在否定了“是非”、“可不可”这些世人之知乃至儒家、墨家的价值观之后，在描述“知”之境界时说：

子綦曰：“……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。”

有“彼是方生之说”之说法，这显然是利用了《庄子·天下》中惠施所倡导之命题：

日方中方睨，物方生方死。<sup>②</sup>

“南郭子綦、颜成子游问答”在上引文章之后，还写道：

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<sub>レ</sub>由，而<sub>レ</sub>照之于天，亦因是也。

这反映出作者最终想要批判惠施“彼是方生之说”，扬弃他的说法，并作出更深刻的思索。

另外，“南郭子綦、颜成子游问答”中谈到世界之齐同性：

天地一指也，万物一马也。

这也很有可能依据了《天下》惠施之命题：

大同而与小同异，此之谓小同异。万物毕同毕异，此之谓大同异。……泛爱万物。天地一体也。

另外，《汉书·艺文志·诸子略》之“名家”部分著录有《惠子》一篇（今已散佚），班固注曰：“名施，与庄子并时。”

## 2. 公孙龙之先驱者们的哲学

公孙龙这位思想家最初出现于文献中是在公元前284年左右，活动时间持续到公元前257年稍后。因为他登上历史舞台要稍晚于早期道家之诞生，所以不能说公孙龙对其诞生产生过影响。笔者在此虽举公孙龙之名，但指的其实是公孙龙哲学的先驱者们。

如果说现存的《公孙龙子》真是成于公孙龙之手，那就是在一个非常短的时期内形成的，短时间内形成如此高难度的作品是难以解释的事，所以我们推测在公孙龙之前应有一些同类型的先驱者存在，他们有过更为朴素的哲学描述，经他们之手才渐渐形成了《公孙龙子》，我们还推测这些先驱者们有可能帮助了早期道家的诞生。

例如，坚白论包含于现存《公孙龙子》中，因此一般认为这就是公孙龙的思想。然而，《齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”中有：

子綦曰：“……昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知几乎。皆其盛者也。故载之末年。唯其好之也，以异于彼。其好之也，欲以明之。彼非所明而明之。故以坚白之昧终。而其子又以文之纶（伦）终，终身无成。”

这段话前面也引用过，明言为惠子所倡导，《墨子》的《经》、《经说》中作为墨家的命题也有几条坚白论的内容。<sup>⑧</sup>据此推测，公孙龙在完成现存《公孙龙子》的《坚白论》之前，一定已有一些先驱者倡导了朴素的坚白论。

还有，《齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”中关于“真宰”的讨论有以下一段话：

子綦曰：“……‘非彼无我，非我无所取。’是亦近矣。而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不见其形。有情而无形。”

这和《公孙龙子·坚白论》以下这段话显然有关：

曰：“循石。非彼无石，非石无所取乎？白石不相离者，固

乎然，其无已。”……曰：“……石其无有，恶取坚白石乎？故离也。离也者，因是。力与知果不若因是。”

不过，《坚白论》的“非彼无石，非石无所取乎”从形式上看，是问者之言，而非答者即公孙龙之言。从内容上看，是表述了这样的哲学思想，“彼”即世界和“石”为真实存在，以此为基础，确认“坚”、“白”这些属性无法从“石”中分“离”，而内在于“石”中。这和前引“南郭子綦、颜成子游问答”中的思想——以世界和“我”同时存在为基础，假设世界的主宰者（主体）就是“我”——之间有着若干距离。尽管这只能作为一个参考资料，但公孙龙学派中确实存在着前引“南郭子綦、颜成子游问答”中所见的、可以视为原型的哲学及其表达方式。<sup>⑨</sup>

此外，“南郭子綦、颜成子游问答”中有：

故有儒墨之是非。以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。

在否定了“儒墨之是非”后，提倡了：

物无非彼，物无非是。

之命题。这里的“彼”和“是”并不直接意味着“物”，而是“彼”之“名”、“是”之“名”的意思，因此这是和《公孙龙子·指物论》之“指”相当的概念。果真如此的话，“南郭子綦、颜成子游问答”中上述命题之来源可能就是《公孙龙子·指物论》的：

物莫非指，而指非指。

或者是其原型吧。

还需指出的是，“南郭子綦、颜成子游问答”中，使用“因是”这一术语达六次，这一术语也二度见于《公孙龙子·坚白论》（前引），意思好像也和“南郭子綦、颜成子游问答”所见大致相同。<sup>⑤</sup>另外，《汉书·艺文志·诸子略》的“名家”中著录有《公孙龙子》十四篇，今仅余六篇，其他已散佚。

如上所述，早期道家直接从一些先驱者的各种思想中汲取了很多哲学的养分，在公元前300年左右，终于达到了、形成了那个穷极的根源性的“道”。

#### 注 释

①至于笔者是如何展开这一构想的，请参考本书第一章第四节。

②参考本书序言。

③参考本书第五章第二节。

④参考本书第一章第三节。

⑤参考《中国思想通史》第一卷《古代思想》下篇第九章第一节《庄子言行里的身世消息》。

⑥庄子等人的思想究竟代表哪个阶层的立场，当代中国学者关于这个问题的各种见解，可以参考拙论《庄子研究的动向（中国）》。

⑦《庄子·齐物论》“瞿鹊子、长梧子问答”中有作者对为政者之痛骂：“长梧子曰：‘……君乎，牧乎，固哉!’”

⑧《庄子·齐物论》“啮缺、王倪问答”中，王倪针对“啮缺曰：‘子不知利害，则至人固不知利害乎？’”之提问，回答说：

王倪曰：“至人神矣。大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变乎己，而况利害之端乎！”（参考本书第八章注释⑤，第十一章第一节及注释③）

在此基础上形成的《庄子·田子方》“肩吾、孙叔敖问答”中有：

仲尼闻之曰：“古之真人……死生亦大矣，而无变乎己，况爵禄乎！若然者，其神经乎大山而无介，入乎渊泉而不濡，处卑细而不惫，充满天地，既以与人，己愈有。”（参考本书第九章的注释⑪）

《淮南子·精神》中有：

是故圣人……魂魄处其宅，而精神守其根，死生无变于己，故曰至神。所谓真人者，性合于道也。……是故死生亦大矣，而不为变。……大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也，大雷駭山而不能惊也，大风晦日而不能伤也。是故视珍宝珠玉犹石砾也，视至尊穷宠犹行客也，视毛嫱西施犹颡丑也。（参考本书第九章注释⑪及第十一章注释⑫）

⑨参考本书第五章第一节及注释⑦。

⑩参见本书第五章第二节、第四节。

⑪参考本章第三节，第五章第一节、第二节及注释⑨，第九章第三节，第十四章第二节。

顺便指出，《吕氏春秋·安死》中有：

故反以相非，反以相是。其所非方其所是也，其所是方其所非也。是非未定，而喜怒斗争，反为用矣。吾不非斗，不非争，而非所以斗，非所以争。故凡斗争者，是非已定之用也。今多不先定是非，而先疾斗争，此惑之大者也。

这是在《齐物论》南郭子綦、颜成子游此处问答的基础上形成的，是墨家一派的反应。

此外，《荀子·荣辱》中有：

凡斗者，必自以为是而以人为非也。己诚是也，人诚非也，则是己君子而人小人也，以君子与小人相贼害也。忧以忘其身，内以忘其亲，上以忘其君，岂不过甚矣哉！是人也，所谓以狐父之戈犇牛矢也。

这是儒家方面针对《齐物论》南郭子綦、颜成子游此处的问答，以及“瞿鹊子、长梧子问答”中“既使我与若辩矣”以下一节（后述）作出的反批判。

另外，关于“道”和“言”的关系，后来《老子》的第一章也提到：

道可道也，非恒道也。名可名也，非恒名也。（马王堆汉墓帛书甲本）

这里论述了“道”和“名”的关系。两者（《老子》和《庄子》）的内容有相当大的不同。

⑫参考本书第一章第四节，本章第三节及注释⑬，第九章的注释⑭，第十四章第二节。批判惠子“据梧”、“坚白”的《庄子》文章，还见于《德充符》“惠子、庄子问答”之中：

惠子曰：“不益生，何以有其身？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣！”

此外，《天运》中“北门成、黄帝问答”中有：

（黄）帝曰：“……吾又奏之以阴阳之和，烛之以日月之明。其声能短能长，能柔能刚，变化齐一，不主故常。……子欲虑之而不能知也，望之而不能见也，逐之而

不能及也。傴然立于四虚之道，倚于槁梧而吟。目知穷乎所欲见，力屈乎所欲逐。”

对于“倚于槁梧而吟”，作者的评价是很低的，这也可供参考。

⑬参考本书第十一章第一节。《淮南子·泰族》所见：

当今之世，丑必托善以自为解，邪必蒙正以自为辟（辟）。游不论国，仕不择官，行不辟污，曰“伊尹之道也”。分别争财，亲戚兄弟构怨，骨肉相贼，曰“周公之义也”。行无廉耻，辱而不死，曰“管子之趋也”。行货赂，趣势门，立私废公，比周而取容，曰“孔子之术也”。此使君子小人纷然殽乱，莫知其是非者也。

这是后来针对《齐物论》啮缺、王倪此处的问答，儒家一派作出的反批判。

⑭参考本书第十一章第一节及第十三章第三节。“夫子”不用说指的是下文的“丘”，亦即孔子。

“无谓有谓，有谓无谓”的意趣，和《庄子·寓言》的寓言十九章所见以下内容相当一致。（参考本书第一章第三节及注释⑩）

危言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也。故曰“无言”。言无言，终身言，未尝言。终身不言，未尝不言。

其“无谓有谓”相当于所谓的“不言之言”。

“而游乎尘垢之外”，可参考以下文献。《庄子·大宗师》中“三人相与友章”中有：

孔子曰：“……彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。……夫若然者，又恶知死生先后之所在。假于异物，托于同体，忘其肝胆，遗其耳目，反覆终始，不知端倪。芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。”

《庄子·达生》“孙休、子扁庆子问答”中有：

扁子曰：“子独不闻夫至人之自行邪？忘其肝胆，遗其耳目，芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无事之业。”

《淮南子·俶真》中有：

闭九窍，藏心志，弃聪明，反无识，芒然彷徨于尘埃之外，而消摇于无事之业，含阴吐阳，而万物和同者，德也。

《淮南子·精神》中有：

所谓真人者也，性合于道也。故有而若无，实而若虚，处其一不知其二，治其内不识其外，明白太素，无为复朴，体本抱神，以游于天地之樊，芒然彷徨于尘垢之外，而消摇于无事之业。

《文子·九守》中有：

老子曰：“所谓真人者，性合乎道也。故有而若无，实而若虚，治其内，不治其外。明白太素，无为而复朴，体本抱神，以游天地之根，芒然彷徨尘垢之外，逍遥乎



无事之业。”

“夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也”一句，在此基础上形成的有《文选》所见左思的《吴都赋》：

若吾子之所传，孟浪之遗言，略举其梗概，而未得其要妙也。

“孟浪之言”和“妙道之行”正好相反相对。还有“妙道”一语，亦见《庄子·渔父》：

客曰：“吾闻之，‘可与往者，与之至于妙道。不可与往者，不知其道，慎勿与之，身乃无咎。’”

“是黄帝之所听荧也。而丘也何足以知之”一句，过很久后，才有《列子·周穆王》受《齐物论》瞿鹊子、长梧子此处问答之启示，写出以下一段话：

国相曰：“梦与不梦，臣所不能辨也。欲辨觉梦，唯黄帝孔丘。今亡黄帝孔丘，孰辨之哉？且拘士师之言可也。”

这是对黄帝、孔丘均予讽刺的文章。

“且有大觉，而后知此其大梦也”一句，可参考本书第七章注释⑧、⑪。

“是其言也，其名为吊诡”一句，可参考以下文章。《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”中有：

故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。

《庄子·德充符》“叔山无趾、仲尼问答”中有：

无趾语老聃曰：“孔丘之于至人，其未邪？彼何冥冥以学子为？彼且薪以诮诡幻怪之名闻。不知至人之以是为己桎梏邪？”

《庄子·天下》的“庄周论”中有：

其书虽瓌玮，而连狝无伤也。其辞虽参差，而诮诡可观。（参考本书第十三章第三节）

《吕氏春秋·侈乐》中有：

夏桀、殷纣作为侈乐，大鼓、钟、磬、管、箫之音。以钜为美，以众为观，傲诮殊瑰，耳所未尝闻，目所未尝见，务以相过，不用度量。

《庄子·寓言》的“寓言十九章”中有：

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。（参考本书第一章第三节及注释②，第十三章第三节）

这不就是“卮言”的先驱吗？

⑮《墨子》的《经上》、《经说上》74中有：

彼，不可两也。

彼。兕，牛，枢，非牛，两也。无以非也。

《经上》、《经说上》75 中有：

辩，争彼也。辩胜，当也。

辩。或谓之牛，或谓之非牛，是争彼也。是不俱当。不俱当，必或不当。不当若犬。

《经下》、《经说下》135 中有：

谓辩无胜，必不当。说在辩。

谓。所谓非同也，则异也。同则或谓之狗，其或谓之犬也。异则或谓之牛，其或谓之马也。俱无胜，是不辩也。辩也者，或谓之是，或谓之非。当者胜也。

以上三条，其内容之全部或一部分和《庄子·齐物论》“瞿鹊子、长梧子问答”中“既使我与若辩矣”以下一节，正好相反。这一点，从梁启超《墨子学案》第七章之（三）《论理学的界说及其用语》开始，已为许多学者所指出。把这三条全部都看做是对《庄子·齐物论》之批判的有：

杜国庠《关于〈墨辩〉的若干考察》（《杜国庠文集》第一部分）

沈有鼎《墨经的逻辑学》之二《“辩”的目标和功用》

沈有鼎《〈墨经〉关于“辩”的思想》（《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》）

李世繁《谈谈〈墨辩〉关于“辩”的理论》（《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》）

温公颐《先秦逻辑史》第一编第五章第七节《推理论》

冯友兰《中国哲学史新编》第二册第十九章第五节《后期墨家的逻辑思想》

只把 75、135 两条看做是对《庄子·齐物论》之批判的有：

郭沫若《十批判书》中《名辩思潮的批判》之七《墨家辩者》

侯外庐、赵纪彬、杜国庠《中国思想通史》第一卷《古代思想》之第十四章第一节《墨家学派的分裂和墨经的成书年代》

罗根泽《诸子考索》之《“墨子”探源》中五《论“经说”“大小取”六篇为战国谈辩墨家所作》

杨苾蓀《墨家论辩——读墨札记》（《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》）

但是，如果将《墨子》之《经上》、《经说上》的 74 和 75 作为相对独立的内容来看待恐怕不通，证据是 74 和 75 在《经上》中相互挨着排列，因此将 74 和 75 分开考虑恐不正确。还有，135 位于《经下》、《经说下》，与 74 和 75 无论在形式上还是内容上都有距离。

另外，《齐物论》“瞿鹊子、长梧子问答”中“既使我与若辩矣”以下一节，给人感觉与涉及这一问题的上下文未必谐和，既是在利用存在于其他地方的有关“辩”的归纳性议论，又是在讽刺这些归纳性议论。这些归纳性议论，可能是 74 和 75 自身，或是将

其详加发挥后的东西。（还要注意这一事实，“瞿鹊子、长梧子问答”的前面是“南郭子綦、颜成子游问答”，其问答准确地理解了和74、75同类的、判断中的矛盾律，如“喻指之非指”、“喻马之非马”所示，对其加以否定。参考本书第五章第三节及注释⑳，第十三章第四节。）因此，《墨子》的《经》、《经说》中对《庄子·齐物论》所作批判，就只有135了。请参考以下各论著：

张纯一《墨子集解》卷十经下、经说下

谭戒甫《墨辩发微》第二编下经（经下、经说下）校释第四

高亨《墨经校诂》卷三经下上栏经说下前半篇

詹剑峰《墨家的形式逻辑》第一章5《辩学怎样产生和建立》

李匡武《墨家的辩学》（《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》）

冯契《中国古代哲学的逻辑发展》上册第一编第三章第五节三《科学的形式逻辑学说》

陈孟麟《墨辩逻辑学》（修订本）第六章三《不两可两不可律》及附I《六书今译》、《经》、《经说》

因此，《墨子》和《庄子》之间，如：

74、75→《齐物论》之“南郭子綦、颜成子游问答”与“瞿鹊子、长梧子问答”→135

所示，存在着批判与反批判之交涉关系。参考拙论《〈墨子〉经、经说与十论》。还有，梁启超《墨子学案》第七章（三）《论理学的界说及其用语》，认为《齐物论》“瞿鹊子、长梧子问答”是《墨子》的《经》、《经说》之74、75、135三条全部出现形成后的东西。

⑯参考本书第五章注释㉑及第十三章第一节。

⑰思想家利用经文和说（或解）文的对应组合，叙述自己的思想，这成了那个时代思想界广泛可见的一种基本的叙述方式。参考本书第十四章注释⑮。也可参考拙著《马王堆汉墓帛书五行篇研究》第一部第二章第二节《〈马王堆汉墓帛书五行篇〉中经文与说文的关系》。

⑱参考本书第十四章第一节。

⑲参考拙著《马王堆汉墓帛书五行篇研究》第二部第十四章说。子华子的话多见于《吕氏春秋》。《审为》外，亦见《贵生》、《先己》、《诬徒》、《明理》、《知度》等篇。

㉑《审为》中这段文字，也为《庄子·让王》“中山公子牟、詹子问答”采纳。还被采纳于《淮南子·道应》。《吕氏春秋》中，詹何其他的言行举动，也见于《执一》、《重言》。

㉒参考本书第十四章第一节。

㉓《荀子·天论》中有：

万物为道一偏，一物为万物一偏，愚者为一物一偏，而自以为知道，无知

也。……宋子有见于少，无见于多。……有少而无多，则群众不化。书曰：“无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。”此之谓也。（参考本书第二章第四节及第十四章第一节）

同书《解蔽》中也有：

昔宾孟（萌）之蔽者，乱家是也。……宋子蔽于欲，而不知得。故……由俗（欲）谓之，道尽嗟矣。……此数具者，皆道之一隅也。夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅，而末之能识也。故以为足而饰之，内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上。此蔽塞之祸也。（参考本书第二章第一节，第九章第二节及第十四章第一节）

这些都是对宋钘“人之情欲寡”的批判。还有，在同书《非十二子》中有：

假今之世，饰邪说，文奸言，以乱天下，鬻宇嵬琐，使天下混然不知是非治乱之所存者，有人矣。……不知章天下，建国家之权称，上功用，大俭约而慢差等，曾不足以容辨异、县君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。是墨翟宋钘也。（参考本书第十四章第一节）

这里与其说是对宋钘之批判，不如说是将重点放在了对墨翟之批判，就宋钘而言，是对其“见侮不辱”、“人之情欲寡”两者的批判。

②③参考本书第八章的注释②③，第十章第四节及注释②③，第十五章第四节。

②④参考本书第十章的注释④⑦。

②⑤参考本书第十章的注释④⑦。

②⑥参考本书第八章的注释②③。

②⑦参考本书第五章第二节、第四节及注释②④，第八章第四节，第十四章第二节。与此处相类似的文章及其思想，亦见稍后形成的《庄子·寓言》之“寓言十九章”：

有自也而可，有自也而不可。有自也而然，有自也而不然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可于可。恶乎不可？不可于不可。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。

②⑧参考本书第一章第六节。

②⑨《荀子·天论》中有：

慎子有见于后，无见于先。……有后而无先，则群众无门。

这里的慎到，被描写成一个具有道家思想的人。

③⑩参考本书第一章第六节。

③⑪惠子的事迹，可参本书第一章第五节。

③⑫参考本书第五章第二节及注释①⑧，第九章第二节，第十四章第二节。

⑬参考本书第一章第四节，本章第二节及注释⑫，第九章注释⑭，第十四章第二节。关于《墨子》的《经》、《经说》中所包含的坚白论，久保田知敏的《坚白探源》有出色分析。

⑭《坚白论》中“石其无有，恶取坚白石乎”是答者公孙龙的话，似乎在说如果不以世界及“石”的实际存在为前提，“坚”、“白”就能从“石”那里分“离”出来，作为抽象的观念实际存在了。这也和前引“南郭子綦、颜成子游问答”中所见思想有若干距离。

⑮参考本书第五章第二节及注释⑰，第十三章第三节，第十四章第二节。

#### 第四章参考文献

胡适《中国哲学史大纲》上卷，上海商务印书馆，1919年。

冯友兰《中国哲学史》，上海商务印书馆，1934年。

武内义雄《中国思想史》，《武内义雄全集》第八卷“思想史篇”一，角川书店，1978年。

侯外庐、赵纪彬、杜国庠《中国思想通史》第一卷《古代思想》，人民出版社，1957年。

关锋《庄子内篇译解和批判》，中华书局，1961年。

重泽俊郎《中国哲学史研究——唯心主义与唯物主义的抗争史》，学术选书，法律文化社，1964年。

渡边卓《真实的探求——道家》，收入赤塚忠、金谷治、福永光司、山井涌编《思想史》，中国文化丛书3，大修馆书店，1967年。

池田知久《〈庄子·齐物论篇〉的知识论——啮缺、王倪问答和瞿鹊子、长梧子问答》，《日本中国学会报》第二十七集，1975年。

池田知久《〈庄子·齐物论篇〉的知识论——南郭子綦、颜成子游问答》，《岐阜大学教育学部研究报告》人文科学第二十五卷，1977年。

池田知久《〈庄子〉是不是考》，日本道教学会《东方宗教》第四十九号，1977年。

关口顺《道家、阴阳家》，汉文研究丛书13《诸子百家》，尚学图书，1983年。

李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第一卷，中国社会科学出版社，1984年。

李泽厚《庄玄禅宗漫述》，收入《中国古代思想史论》，人民出版社，1986年。

池田知久《庄子研究的动向（中国）》，《东方学》第七十四辑，1987年。

梁启超《墨子学案》，商务印书馆，共学社哲人传记丛书，1921年。

张纯一《墨子集解》，上海医学书局，1931年。

谭戒甫《墨辩发微》，科学出版社，1958年。

罗根泽《诸子考索》，人民出版社，1958年。

高亨《墨经校诂》，科学出版社，1958年。

杜国庠《杜国庠文集》，人民出版社，1962年。

詹剑峰《墨家的形式逻辑》，湖北人民出版社，1979年。

沈有鼎《墨经的逻辑学》，中国社会科学出版社，1980年。

《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》，生活、读书、新知三联书店，1981年。

郭沫若《十批判书》，收入《郭沫若全集》历史编第二卷，人民出版社，1982年。

温公颐《先秦逻辑史》，上海人民出版社，1983年。

冯契《中国古代哲学的逻辑发展》上册，上海人民出版社，1983年。

陈孟麟《墨辩逻辑学》（修订本），齐鲁书社，1983年。

冯友兰《中国哲学史新编》第二册（1983年修订本），人民出版社，1984年。

池田知久《〈墨子〉的经、经说与十论》，东大中哲文学会《中哲文学会报》第十号，1985年。

武内义雄《论语的研究》，《武内义雄全集》第一卷“论语篇”，角川书店，1978年。

津田左右吉《论语与孔子的思想》，《津田左右吉全集》第十四卷，岩波书店，1964年。

和辻哲郎《孔子》，角川文库，角川书店，1955年。

吉川幸次郎《中国的智慧——孔子》，新潮文库，新潮社，1958年。

Herlee. G. Creel《孔子——其人及其传说》，田岛道治译，岩波书店，1961年。

竹内照夫《仁之古义研究》，明治书院，1964年。

木村英一《孔子和论语》，东洋学丛书，创文社，1971年。

白川静《孔子传》，中公丛书，中央公论社，1972年。

渡边卓《古代中国思想研究——〈孔子传的形成〉及儒墨集团思想和行动》，东洋学丛书，创文社，1973年。

宫崎市定《论语的新研究》，岩波书店，1974年。

吉川幸次郎《关于论语》，讲谈社学术文库，讲谈社，1976年。

狩野直喜《论语孟子研究》，水簃书房，1977年。

赵纪彬《论语新探——论语及其时代》，高桥均译，大修馆书店，1981年。

小野泽精一《中国古代传说的思想史考察》，汲古书院，1982年。

高濂武次郎《杨墨哲学》，金港堂书籍，1902年。

《古史辨》第四册至第六册，上海古籍出版社影印本，1982年。

丰岛睦《杨朱思想的一个考察》，广岛哲学会《哲学》第十二集，1950年。

工藤丰彦《杨朱研究——关于其贵生思想》，《大分大学学艺学部研究纪要》第九号（人文、社会科学）A集，1960年。

大谷邦彦《关于杨朱的一个考察》，早稻田大学汉文学研究会《汉文学研究》第八号，1961年。

小林胜人《杨朱学派中的人物》，《集刊东洋学》第五号，1961年。

远藤哲夫《杨朱》，宇野精一、中村元、玉城康四郎编《讲座 东洋思想》第三卷，东京大学出版会，1967年。

大滨皓《他爱 and 自爱——墨翟与杨朱之场合》，《中国古代思想史论》，劲草书房，1977年。

刘节《管子中所见之宋钘一派学说》，收入《古史考存》，香港太平书局影印本，1963年。

郭沫若《宋钘尹文遗著考》，收入《青铜时代》，科学出版社，1957年。

冯友兰《先秦道家所谓道底物质性》，《中国哲学史论文集》，上海人民出版社，1958年。

山田统《宋钘及其思想》，《国学院杂志》第六十三卷第十二号，1962年。

金谷治《关于慎到的思想》，《集刊东洋学》第七号，1962年。

金谷治《关于宋钘的思想》，早稻田大学中国古典研究会《中国古典研究》第十四号，1966年。

池田知久《〈荀子〉的性恶说——其本质与机能》上、下，高知大学国语国文学会《高知大国文》第二号、第三号，1972年、1973年。

町田三郎《关于管子四篇》，《秦汉思想史的研究》，东洋学丛书，创文社，1985年。

王琯《公孙龙子悬解》，新编诸子集成，中华书局，1992年。

谭戒甫《公孙龙子形名发微》，中华书局，1963年。

马国翰《惠子》，《玉函山房辑佚书》子编。

小柳司气太《国译公孙龙子》，国译汉文大成经子史部第十八卷，国民文库刊行会，1924年。

天野镇雄《公孙龙子》，明德出版社，1967年。

末木刚博《东洋的合理思想》，讲谈社现代新书，讲谈社，1970年。

加地伸行《中国论理学史研究——经学的基础性探究》，研文出版，1983年。

久保田知敏《坚白探源》，东大中国学会《中国——社会与文化》第三号，1988年。

杨俊光《惠施公孙龙评传》，南京大学出版社，1992年。

## 第五章 “万物齐同”的哲学

对早期道家思想家们而言，必须解决的中心问题是，与人之生存相关的不安与痛苦，对已往社会价值观及正在形成的新价值观的不满与不信，对已往世界观的怀疑与批判，甚至对人类知识文化活动整体上的怀疑与批判等。

道家思想家们不是通过实践，而是通过理论来解决这些问题，以确立人的真实生存为终极目标。对于使人走向上述不安与痛苦、不满与不信的、人心内部的世间之知的正确性，或者“知”（感觉与知识等）总体之正确性，发出怀疑的目光，通过对之进行反复的彻底的批判，求出使真实的生存成为可能的真正的“知”。

### 第一节 人的被异化的各种形象

#### 一、“地籁”、“人籁”、“天籁”

《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”之序论部分尖锐



地追究在所有存在者中本应最有主体性的人类，其实反而严重缺乏主体性，是一种被异化的存在者。这种追究尖锐而又深刻，绝无敷衍了事的妥协和暧昧伪善的欺骗。例如，在论及“人籁”、“地籁”、“天籁”时，借南郭子綦之口，以简洁的笔致将“地籁”比做了人类具有主体性的存在方式：

子綦曰：“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒呿。而独不闻之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻、似口、似耳。似枅、似圈、似臼。似洼者，似污者。激者、謦者、叱者、吸者，叫者、譟者，突者、咬者。前者唱于，而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和。厉风济，则众窍为虚。而独不见之调调，之刁刁乎？”

针对颜成子游以下的提问：

子游曰：“地籁则众窍是已。人籁则比竹是已。敢问天籁。”

南郭子綦回答说：

子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取。怒者其谁邪？”<sup>①</sup>

这暗示，“地籁”、“人籁”之“自己”、“自取”的主体性不会是真的主体性，而是通过其背后的“怒者”即“天籁”（亦即下文的“真宰”、“真君”、“道”）产生出来的。

顺便指出，关于“夫吹万不同”，有各种在此基础上形成的文章可以参考。如《庄子·天地》的“夫子曰章（一）”中有：

夫子曰：“夫道，覆载万物者也。洋洋乎大哉。君子不可以不刳心焉。……之谓天。……之谓德。……之谓仁。……之谓大。……之谓宽。有万不同，之谓富。……之谓纪。……之谓立。……之谓备。……之谓完。君子明于此十者，则韜乎其事故心之大也，沛乎其为万物逝也。”

《吕氏春秋·不二》中有：

有金鼓，所以一耳也。同法令，所以一心也。智者不得巧，愚者不得拙，所以一众也。勇者不得先，惧者不得后，所以一力也。故一则治，异则乱。一则安，异则危。夫能齐万不同，愚智工拙，皆尽力竭能，如出乎一穴者，其唯圣人矣乎！无术之智，不教之能，而恃疆（强）速贯（惯）习，不足以成也。<sup>②</sup>

《淮南子·原道》中有：

泰古二皇，得道之柄，立于中央，神与化游，以抚四方。……无为为之而合于道，无为言之而通乎德，恬愉无矜而得于和，有万不同而便于性。神托于秋毫之末，而大与（于）宇宙之总。

《文子·道原》中有：

老子曰：“……古者三皇，得道之统，立于中央，神与化游，以抚四方。……无为为之而合乎生死，无为言之而通乎德，恬愉无矜而得乎和，有万不同而便乎生。”

郭璞《山海经图赞·款冬》中有：

吹万不同，阳煦阴蒸。款冬之生，擢颖坚冰。物休所安，焉知涣凝。

郭璞《山海经图赞·焦侥国》中有：

群籁舛吹，气有万殊。大人三丈，焦侥尺余。混之一归，此亦侨如。

《文选》中谢灵运的《九日从宋公戏马台集送孔令诗》中有：

在宥天下理，吹万群方悦。

由此推测，“夫吹万不同”的“吹”，承继上文中“地籁”与“人籁”两者，与其说指的是“地籁”，不如说指的是“人籁”。

## 二、人身体的真实状态

在《齐物论》的作者看来，第一，人之所以会看上去像是有主体性，其原因在于掌握了“知”和“言”，然而使用“知”和“言”的人类只会走向恐怖。

大知闲闲，小知间间。大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐缦缦。<sup>③</sup>

第二，如果观察人的一生，如下文所言：

其发若机括，其司是非之谓也。其留如诅盟，其守胜之谓

也。其杀如秋冬，以言其日消也。其溺之所为之，不可使复之也。其厌也如絺，以言其老洫也。近死之心，莫使复阳也。<sup>④</sup>

说的是青年时代决断世间之是非有如机括（弩弓的弹发装置）一样活跃，到了晚年，近死之心就不可能复原到青年时代的状态了。与此文“其发若机括，其司是非之谓也”相似者见于《庄子·天道》“土成绮、老子问答”：

老子曰：“而容崖然，而目冲然，而颡颡然，而口阗然，而状义然，似系马而止也。动而持，发也机，察而审，知巧而睹于泰，凡以为不信。边竟有人焉，其名为窃。”

这里还保存着《齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”中的意蕴。

此处着眼于精神（心）的存在方式，将人的一生分成六个时期，指出从初始状态到终结状态，将是一个不可抗拒的衰微、后退过程。这恐怕是对《论语·为政》以下内容：

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

之否定吧。儒家鼻祖孔子，同样将人生分为六个时期，指出从初始状态到终结状态，将是一个依据“吾”的意志和努力不断发展、前进的过程。

第三，如果考察人的情感与态度，如下面所展示的那样：

喜怒哀乐，虑叹变愁，姚佚启态。乐出虚，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此其所由以生乎！<sup>⑤</sup>

虽然没有什么道理，日夜不停地、眼花缭乱地和前面的状态相交替，但“此其所由以生”，即引起这一现象的主宰者（主体）却无法简单地把握。“旦暮得此其所由以生乎”是说在朝夕这样短的时间里，不可能简单地把握引起这一现象的主宰者（主体）。《庄子·齐物论》的“瞿鹊子、长梧子问答”中所见：

长梧子曰：“……丘也与女，皆梦也。予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后，而一遇大圣知其解者，是旦暮遇之也。”

也表示出类似的旨趣。

还有，在假设每个人的“我”可能就是这个世界之主宰者（主体），并加以论述的地方，<sup>⑥</sup>作者悲叹：

一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止。不亦悲乎。终身役役，而不见其成功。忼然疲役，而不知其所归。可不哀邪！人谓之不死，奚益。其形化，其心与之然。可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？<sup>⑦</sup>

就是说，人类之“我”其身体的真实状态非常悲哀，不能期待“我”成为世界之主宰者（主体）。顺便指出，人类之“我”其精神的真实状态也不能看做是世界的主宰者（主体），这一点在下文有所论及：

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。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。吾独且奈何哉！

这段文字中的“成心”（作为人心而形成的个别的精神），一方面和上文的“成形”（作为人身而形成的个别的身體）相对应，另一方面和下文的“未成乎心”（人心中尚未形成的普遍的精神）相对应。<sup>⑧</sup>

在上面这段序论的后面，作者转换了探求的方向，在所谓的“道”中寻求世界的主宰者（主体），如以下所论述的那样，展开了各种各样的思索，将其穷极目标设置于人的真实的生存上，即人通过克服自己的异化而成为世界之主宰者，我们今天在阅读《庄子》时必须正确地理解这一点。

## 第二节 对感情判断、价值判断、事实判断的否定与排除

作者在所谓的“道”中寻求世界的主宰者时，先前的一些思想家已经用各种各样之“言”去表现“道”。但是，作者感到，这些全都不是以真正的“道”为内容的“言”，不是真正的“知”，相反是将真正的“道”及其语言表现掩盖住了：

夫言非吹也，言者有言。其所言者，特未定也，果有言邪，其未尝有言邪。其以为异于𦣻音，亦有辩乎，其无辩乎。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。<sup>⑨</sup>

因此，作者对先前之思想家用各种各样语言表现出来的“道”，即对与“道”相关的各种各样的“言”，有目的有意识地展开反复

的彻底的批判。因为只有采用这种方法，才能发掘出“小成”、“荣华”下隐蔽着的真正的“道”和“言”，发掘出他们所探求的使真实的生存成为可能的真实的“知”。

关于这项批判工程的顺序，作者通过以下“中间考察”作了纲领性的概括：

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。

其次以为有物矣，而未始有封也。

其次以为有封焉，而未始有是非也。

是非之彰也，道之所以亏也。

道之所以亏，爱之所以成。<sup>⑩</sup>

将此顺序倒过来从后向前推，始于最初对“爱”等的批判，经过反复的批判一步步前进，最后到达“古之人”的“至矣，尽矣，不可以加矣”之“知”的境界，这就是作者的构思。

为了使读者能容易理解《齐物论》的哲学内容，这里对“南郭子綦、颜成子游问答”的构造及展开过程作若干说明。在前面那段序论之后，从“夫言非吹也，言者有言”到“无适焉。因是已”为止的这段文字，“南郭子綦、颜成子游问答”之作者所作的都是寻觅真正之“道”的思索。如本章第二节和第四节所详述的那样，实际上作者是通过批判主义的方法展开了所有这些思索。就是说，作者第一批判的对象是与“小成”、“荣华”相伴随的“爱”等感情判断，在作者看来这是最下一级的判断。在否定、排除感情判断之后，第二批判的对象是，儒家和墨家围绕“是非”的价值判断，这是倒数第二位的劣等判断。将其否定、排除之后，第三批判的对象主要是名家围绕“彼是”展开的事实判断，这是倒数第三位的劣等判断。第三批判之后出现的“知”及其所描述的世界，就一定是作者自身

的“一之有”即“万物齐同”了。但是，作者的第四批判认为自身的“万物齐同”也不够充分，要予以否定、排除。从“今且有言于此”到“无适焉。因是已”的段落就是其第四批判，由此作者到达最终的“一之无”，并最终确立“道”。

附带指出，在第三批判到第四批判中间，即前述从“古之人，其知有所至矣”到“道之所以亏，爱之所以成”的这个段落，是暂且达到“万物齐同”的作者将前面之思索的内容、意义及其定位作出“中间考察”的文章，笔者称其为“中间考察”<sup>⑩</sup>。根据此“中间考察”可知，至此为止的思索正是到达“一之无”境界的一个阶段性进展。

### 一、对感情判断的否定与排除

《齐物论》的作者在逻辑上作为最低一等判断作出第一批判的或者说在上述“中间考察”中因“道之所以亏，爱之所以成”之故，而不予讨论的“知”，是“爱”、“喜怒”、“好”这些感情判断。如下文所示：

故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知几乎。皆其盛者也。故载之末年。唯其好之也，以异于彼。其好之也，欲以明之。彼非所明而明之。故以坚白之昧终。而其子又以文之纶（伦）终，终身无成。<sup>⑪</sup>

不仅不能“明”确地把握“彼”即“道”，相反，只会招致“昧”，所以，作者说：

若是而可谓成乎？虽我亦成也。若是而不可谓成乎？物与我无成也。是故滑疑之耀，圣人之所图也。为是不用，而寓诸庸。此之谓以明。<sup>⑫</sup>



主张否定、排除这些感情判断。关于文中的“为是不用，而寓诸庸”，“南郭子綦、颜成子游问答”中已经出现过：

是以圣人不由，而照之于天。

唯达者知通为一，为是不用，而寓诸庸。

是以圣人和之以是非，而休乎天钧。

其意义和上述三文大致相同。这里的“不用”，针对的是这三段文字前面各自描述的理论。“庸”和“天”的意思大致相同，指事物原本的姿态。关于“以明”，“南郭子綦、颜成子游问答”中已经两次出现过：

故有儒墨之是非。以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。

彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：“莫若以明。”

这指的也是为否定、排除各段文字前面谈到之理论而发挥作用的知识（方法）。但这不是已故福永光司教授所说的那种“绝对的真理”，不是简单而夸张的东西，而意味着明晰的认识、确切的知识。

上述“中间考察”的前面有以下文字：

劳神明为一，而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？曰：“狙公赋芋曰：‘朝三而暮（暮）四。’众狙皆怒。曰：‘然则朝四而暮（暮）三。’众狙皆悦。”名实未亏，而喜怒为用。亦因是也。是以圣人和之以是非，而休乎天钧。是之谓两行。<sup>④</sup>

这段文字中，“名实未亏，而喜怒为用。亦因是也”<sup>⑮</sup>，也是呼吁将“喜怒”之类感情判断作为最下一级的东西加以否定、排除。因为“喜怒”这类“万物齐同”哲学中也可能包含的东西，只以自己的思想为“是”（正确）。<sup>⑯</sup>

## 二、对价值判断的否定与排除

在否定了“爱”、“喜怒”、“好”等感情判断之后，作者第二个要否定、排除的是“中间考察”中倒数第二的“是非之彰也，道之所以亏也”，也就是说要否定、排除“是非”。因为作者认为，这种价值判断承认“彼”和“是”的“物”之间有“是”（正确）和“非”（非正确）、“可”（好）和“不可”（不好）等区别，是一种容易陷入无谓论争的“知”。其代表例是：

故有儒墨之是非。以是其所非，而非其所是。

就是说，儒家和墨家之“知”是相互间以自家学派的“是非”去非难其他学派的“是非”，在确认此为事实的基础上，作者说：

欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。

主张采用明晰的认识这种最好的方法，来否定、排除儒墨的“是非”。<sup>⑰</sup>

因此，与“道”较为接近的世界的真实面貌中，不包含有“是”与“非”的价值区别。前文已指出“彼是方生之说”是利用了惠子的命题，<sup>⑱</sup>这段话如下文所示：

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。

这里代替“是”与“非”的价值判断，只讲“彼”和“是”的事实判断，说的是事实判断层次上的不夹杂感情的“知”。

### 三、对事实判断的否定与排除及“万物齐同”

在对上述价值判断作出否定、排除之后，作者第三个所要否定、排除的是，“中间考察”中倒数第三的“其次以为有封焉，而未始有是非也”，即要否定、排除的是“封”。因为作者认为，承认“彼”和“是”有别的事实判断，变成了前面已否定的、和价值判断本质上相同的“知”。

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。<sup>⑩</sup>

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：“莫若以明。”<sup>⑪</sup>

文中的“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”，是将上文“彼是方生之说”（通过在世界中取出“彼”与“是”，把“彼”和“是”看做相辅相成中产生出来之理论）所必然发生的缺陷，作出既有趣又可笑之描述的文字。这种缺陷，指的是“彼是方生之说”和前面已予否定、排除的“可不可”、“是非”这类价值判断一样，作为“知”的本质并无不同。另外，《老子》第二章中有：

天下皆知美为美，恶已。皆知善，譬（斯）不善矣。有<sub>无</sub>

之相生也，难易之相成也，长短之相刑（形）也，高下相盈也，  
 意（音）声之相和也，先后之相随（随）也，恒也。是以声  
 （圣）人居无为之事，行〔不言之教〕。（马王堆帛书甲本、乙  
 本）<sup>①</sup>

这也是将早先形成的《庄子·齐物论》所见的“南郭子綦、颜成子游问答”中否定、排除各种判断之问题意识，作了比较妥善保存的文章。郭店楚简《老子》甲本作：

天下皆智（知）敝（美）之为敝（美）也，亚（恶）已。  
 皆智（知）善，此丌（其）不善已。又（有）亡（无）之相生  
 也，难（难）易（易）之相成也，长（短）之相型（形）  
 也，高下之相涅（盈）也，音圣（声）之相和也，先后之相堕  
 （随）也。是以圣人居亡（无）为之事，行不言之孝（教）。

无“恒也”二字。

在此，“南郭子綦、颜成子游问答”的作者提倡的是这样一种“知”，即虽然“物”是存在的，但不存在物之间事实上的“彼”、“是”之别，不存在“封”。如果根据这种“知”去描述的话，就能知道，更接近“道”的世界真实姿态是由“彼”、“是”直接等同的原理构成的，而“万物”之存在在整体上表现为“一”或“同”之形态，也就是“一之有”。<sup>②</sup>

作者对于这个世界，也作了如下说明：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。<sup>③</sup>

道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可乎可。恶乎不可？不可乎不可。物固

有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。<sup>④</sup>

故为是举莛与楹，厉与西施，恢恹憝怪，道通为一。其分也成也，其成也毁也。凡物无成与毁，复通为一。<sup>⑤</sup>

这个既可称为“指”又可称为“马”的，叫做“一”的“天地”、“万物”整体，还有，所有的“物”为“然”的事实、所有的“物”为“可”的价值所呈现的世界整体，正是“万物齐同”。还要指出，文中“指之非指”、“马之非马”（各有二例），是在提倡对矛盾律的背离。“以指”、“以马”和“以非指”、“以非马”，指的是展开这种矛盾律的背离时采取的两种方法，作者以前者方法为劣，以后者方法为优。<sup>⑥</sup>

以上内容中的“万物齐同”，有时也被称为“混沌”、“浑沌”。《庄子·应帝王》“南海之帝为倏章”有：

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德曰：“人皆有七窍，以视听食息，此独无有。尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。

此文出现了没有“视听食息”之“七窍”的“浑沌”<sup>⑦</sup>，对于“七窍”之感觉器官完全不起作用的主观而言，世界这一客体正如“天地一指也，万物一马也”，其中的“彼”、“是”的区别是不存在的。<sup>⑧</sup>事实上，如稍后形成的《淮南子·要略》所示：

《原道》者，卢牟六合，混沌万物，象太一之容，测窈冥之深，以翔虚无之轸。

“混沌”被论述为是“万物齐同”哲学中否定与排除了世界之价值

与事实的、客观的应有的姿态。

### 第三节 古代希腊哲学的“万物为一”

以上所阐明的早期道家思想家的哲学思索，其实并非中国古代所特有，在几乎相同时代之古希腊哲学家的思索中，也能找到相同的类型。这个事实，从亚里士多德（前384～前322）的文章中可以得到确认。

亚里士多德在《形而上学》的第四卷第四章中写道：

如果对于同一个事物，所有相互否定的说明在同一时间都是对的，那显然一切都混同为一。因为，假如对任何事物可以随意肯定随意否定，同一事物将既可以是一艘船，也可以是一堵墙壁、或一个人。……实际上这就又成了阿那克萨哥拉说的“万物为一”，这样将没有任何真实的存在。

《自然学》的第一卷第二章也写道：

然而，假如所有的事物，有如“衣”和“服”那样，在说明方式上是同一的话，那这样去说的人，大概最终就变得和赫拉克里特所说的相同。就是说，是善与是恶相同，是善与是不善相同。……因此，同一事物就变得既是善的又是不善的，既是人又是马（亦即不是人）。这样看来，实际上他们所说的不是“万物为一”，而说的是“万物既不是一，也不是什么”。……进一步讲，说它是这样那样的性质，说它是这样那样的分量，成了在说完全相同的事情。

这些文章中，针对阿那克萨哥拉（约前 500 ~ 约前 428）及赫拉克里特（约前 535 ~ 约前 475），亚里士多德所要批判的对象，应该说就是希腊版的“万物齐同”哲学。这种批判的基础在于作为思考原理的形式逻辑学的矛盾律，亚里士多德反复强调如果不遵守矛盾律，就不可能有一切合理的思考，作为例证举出的正是阿那克萨哥拉及赫拉克里特的“万物齐同”。

在中国古代，先于早期道家，也有一些思想家，例如，公元前 400 年左右的墨家等，也正确地把握了作为思考原理的形式逻辑学的矛盾律。<sup>⑨</sup>说到中国的形式逻辑学中的矛盾律，最为人知的是《韩非子》中《难一》、《难势》所见的“矛盾之说”。但较之《韩非子》，更早形成的《墨子》的《经》、《经说》中，已更正确地指出矛盾律与排中律相伴生。例如，《墨子·经上》74 中有：

彼，不可两也。

《墨子·经说上》74 中有：

彼，兕，牛，枢，非牛，两也。无以非也。

《墨子·经上》75 中有：

辩，争彼也。辩胜，当也。

《墨子·经说上》75 中有：

辩。或谓之牛，或谓之非牛，是争彼也。是不俱当。不俱当，必或不当。不当若犬。

还有,《墨子·经下》135中有:

谓辩无胜,必不当。说在辩。

《墨子·经说下》135中有:

谓。所谓非同也,则异也。同则或谓之狗,其或谓之犬也。异则或谓之牛,其或谓之马也。俱无胜,是不辩也。辩也者,或谓之是,或谓之非。当者胜也。<sup>③</sup>

与此相对,《齐物论》中“南郭子綦、颜成子游问答”则提倡矛盾律的背离:

子綦曰:“……以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。天地一指也,万物一马也。”<sup>④</sup>

本章第二节所见“彼”与“是”间不存在区别的“知”,如果从逻辑学角度更严密地予以表述的话,就成为“指等于非指,马等于非马”的命题,因此作为一种思考的原理,实际上提倡的是对形式逻辑学之矛盾律的背离。

就这样,针对几乎相同的内容,围绕着对矛盾律的背离及以此为基础的“万物为一”的哲学,亚里士多德的西欧和庄子的亚洲走出了相反方向的步伐。



## 第四节 对存在判断的否定与排除

### 一、对存在判断的否定与排除

我们将讨论回到中国古代。

本章第二节末尾论述到了“万物齐同”的世界，如前文所指出的那样，<sup>②</sup>南郭子綦、颜成子游的问答，也是利用了田骈的贵齐说来接近这一世界的。“南郭子綦、颜成子游问答”中有：

子綦曰：“……道行之而成，物谓之而然。恶乎然，然于然。恶乎不然，不然于不然。恶乎可，可乎可。恶乎不可，不可乎不可。物固有所然，物固有所可。”

这段文字的论点，和主要就价值问题作出论述的田骈的贵齐说大体重合，贵齐说认为所有的个体的“物”都有其长处和短处，所以主张在“物”的世界中抛弃价值的优劣之分。

“南郭子綦、颜成子游问答”的作者虽然想到这一点，但没有原地踏步，而是超越向前，进而主张：

无物不然，无物不可。

即任何的“物”不仅是“可”的价值，也是“然”的事实，这一主张依然是对“万物齐同”世界的描述。<sup>③</sup>

但是，对于“南郭子綦、颜成子游问答”的作者来说，这还不是最后的境地。因为世界是齐同的，那就不能允许“有”而必须是“无”，作者在第四个否定、排除中，依随自己的逻辑，否定、排除

了上述的“万物齐同”中“有”的性质，最终，达到将世界的真实面目把握为“一之无”即“齐同的非存在”之境界。而且，这的确是最终的阶段。在前引作者自己展开的“中间考察”中有：

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者。至矣，尽矣，不可以加矣。

读者不可忽略的是，“古之人”的“至矣，尽矣，不可以加矣”的“知”，是一种在根源上不存在“物”的思考。

“南郭子綦、颜成子游问答”的作者指出，因为世界是“一”，那就不能允许“有”而必须是“无”，如下所示：

天下莫大于秋豪之末，而大山为小。莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。<sup>④</sup>

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？<sup>⑤</sup>

这是因为，如果将“一”的世界作如此判断（“谓”）、如此表达（“言”）的话，结果将有害于“为一”即世界是“一”。但问题的焦点不在于判断（“谓”），不在于表达（“言”）。事情的本质，在于作出判断和表达的“我”的存在。因此，在这一阶段，客观的“万物”和主观的“我”，都一起成了否定和排除的对象。

## 二、绝对的“无”的确立

“万物”与“我”的这个“无”，其特性如下所示：

子綦曰：“……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。俄而有无矣。而未知有无之果孰有孰无也。”<sup>⑧</sup>

追溯“有”的否定根源到“无”，又追溯其“无”的否定根源到“无之无”，再又追溯其“无之无”的否定根源到“无之无之无”……就这样，依据对否定根源之溯及，“有”的性质被彻底地否定、排除，最后到达的是“俄而有无矣”，即绝对的“无”。<sup>⑨</sup>这段话后为《淮南子·俶真》采纳。

有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有无者，有未始有有无者，〔有未始有夫未始有有无者。〕

所谓有始者，繁愤未发，萌兆牙蘖，未有形呼〈埒〉垠堦，无无蠕蠕，将欲生兴，而未成物类。有未始有有始者，天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游竞畅于宇宙之间，被德含和，缤纷茏苁，欲与物接，而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地怀气而未扬，虚无寂寞，萧条霄霓，无有仿佛，气遂而大通宜〈冥〉宜〈冥〉者也。

有有者，言万物掺落，根茎枝叶，青葱苓茏，萑〈萑〉扈〈扈〉炫煌，蠓飞蠕动，蛟行吟息，可切循把握，而有数量。有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可极也。储与扈冶，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度，而通光耀者。有未始有有无者，包裹天地，陶冶万物，大通混冥，深閼广大，不可为外，析毫剖芒，不可为内，无环堵之宇，而生有无之根。有未始有夫未始有有无者，天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形。若光耀之间〈问〉于无有，退而自失也。曰：“予能有无，而未能无无也。及其为无无，至妙何从及此哉！”<sup>⑩</sup>

如前面已经论述的那样,《庄子》南郭子綦、颜成子游这段问答,是从哲学的角度阐述了一种知识—存在论,这种知识—存在论追问的是,由真实的“知”所把握的世界的真实姿态是一种怎样的面貌,而《淮南子》则导入了时间性,把它变成了一篇论述宇宙生成的文章,即从太初时绝对空无的状态(“无之无之无”)到今日的万物(“有”)是如何一步步产生出来的。要想知道道家思想的历史发展过程中深刻的哲学思索是如何被平白的历史知识所取代的,这就是一个典型的、有代表性的例证。

就这样,作者通过反复的、彻底的批判,最终达到了“一之无”即“齐同的非存在”的境界,“无”之我直接和“无”之世界相融合,成为一体,最终确立了作为终极根源之本体的“道”。<sup>⑨</sup>要做到这种境界,在于“我”完全“无谓”、“无言”,此时的“我”便如同:

天地与我并生,而万物与我为一。

能毫无障碍地、完整地与“天地”、“万物”相融合。

对于“南郭子綦、颜成子游问答”的作者来说,就这样,确立了“一之无”,确立了作为终极根源之本体的“道”,化为世界本身的“我”的形态,无疑给本章开头所提示的、必须解决的各种中心问题提供了解答,无疑是将人从不安与痛苦、不满与不信、怀疑与批判中完全解放出来的最具主体性的生存方式。我们现在回过头来看看“南郭子綦、颜成子游问答”的开始部分,有弟子颜成子游对南郭子綦的外观描述,并发问:

南郭子綦隐机而坐,仰天而嘘。荅焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前,曰:“何居乎?形固可使如槁木,心固可使如死灰

乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。”<sup>⑩</sup>

对此老师南郭子綦回答说：

子綦曰：“偃，不亦善乎，而问之也。今者吾丧我，汝知之乎？”

我们可以理解为这是他一上来就提出了长期思索后的最终结论。

这一哲学，宣告了道家思想历史舞台的开幕，有着纪念碑般的巨大意义。“道”就是“一”、就是“无”，而且是一种用人的“知”绝对无法把握的某种东西，这些道家的根本命题，由此第一次得到确立。这一哲学和后继的其他各类文章有着决定性的不同，不是站在对已有道家思想的知识熟练掌握的基础之上，可以说几乎完全是作者独创的思索。当然，这一哲学所利用的、本书第四章第三节所指出的各位先驱者的理论尝试除外。

以此为直接出发点，后来的道家思想向多方面发展。例如，以穷极根源之本体的“道”为中心的哲学形而上学（metaphysics）、本体论（ontology），“物化”、转生、轮回的思想，将“万物”看做和谐一体的“万物一体”思想，阐述从宇宙太初“混沌”到现存“万物”生成的宇宙生成论，将“万物”的构成元素“阴阳”之气及其运动法则说成是“道”的自然学，因为知性的作用人类从太古的“纯朴”堕落下来的退步史观，呼吁抛弃现代文明回到无政府状态的“至德之世”的乌托邦思想，主张君主应以中央集权方式统治民众的政治思想，等等。其中的部分内容，本书会在后面各章加以阐述。

## 第五节 对“万物齐同”哲学的批判

关于“万物齐同”哲学，被收入以下各种早期道家的文献中。论述克服人的异化、确立人主体性的文章，为《庄子·齐物论》“罔两、景问答”所收录。论述否定、排除“我”的“知”之主观应有姿态的文章，为《齐物论》“啮缺、王倪问答”所收录。论述否定、排除“万物”的价值与事实之客观应有姿态的文章，为《齐物论》“瞿鹊子、长梧子问答”所收录。

### 一、另一种“万物齐同”

在此我们讨论最后一个问答，即“瞿鹊子、长梧子问答”<sup>⑩</sup>。在这段问答中，作为老师，长梧子所提倡的真实之“知”的方法是：

和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。

“和之以天倪”直接的意思是，将对立的“是”、“非”价值判断通过天的研磨（磨平“万物”之区别的自然齐同化作用）加以调和。<sup>⑪</sup>对此，弟子瞿鹊子又问：

何谓和之以天倪？

长梧子作如下说明：

曰：“是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也，亦无辩。然若果然也，则然之异乎不然也，亦无辩。忘年忘义，振于无竟（境）。故寓诸无竟（境）。 ”

这个“不是”，和前文“是非”的“非”一样有非价值的意思，<sup>③</sup>这个“不然”，和前文的“非指”、“非马”一样有非事实的意思。因此，无疑这段文字主要倡导的是，把过去认为“不是”、“不然”而遭否定的价值判断、事实判断，全部都置换为“是”、“然”，即肯定的判断，通过这种方法，导出“无竞（境）”，即在价值和事实上不存在一切区别的世界。这样的世界和前面所阐明的、“万物齐同”哲学所描述的世界真实面貌是相同的，这是非常明了的事情，不用再作详论。

## 二、荀子学派对“万物齐同”的批判及其影响

然而，有文章明确地以“万物齐同”哲学为目标，对之作出了严厉的非难。《吕氏春秋·正名》有如下主张：

名正则治，名丧则乱。使名丧者，淫说也。说淫，则不可不然而不然，是不是而非不非。故君子之说也，足以言贤者之实，不肖者之充而已矣。足以喻治之所悖，乱之所由起而已矣。足以知物之情，人之所获以生而已矣。

其中的“不可不然而不然，是不是而非不非”，和前文所见“瞿鹊子、长梧子问答”中的“是不是，然不然”，在表达方式上、思想上都非常相似，因此，《正名》所欲打倒的，使国家、社会的政治陷于混乱的学说，无疑就是“万物齐同”哲学。我认为，《吕氏春秋·正名》形成于战国末期思想界的主流派，即儒家荀子学派之手。

荀子学派在将日益逼近的战国时代之终结和秦始皇的天下统一纳入视野的同时，也苦心思虑统一之后必须在天下实现的、作为新理想实现的社会秩序——“礼”的理论化问题。其社会秩序的核心是一种“分”的设想，所有的人，根据“好”或“不好”等能力之

差加以“分”别，“分”给他们相应的“好”或“不好”等职业，按其功绩“分”予或“多”或“少”的欲望满足。例如，《荀子·荣辱》有如下论述：

夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也。然则从人之欲，则孰（势）不能容，物不能赡也。故先王案（焉）为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分，皆使人载其事，而各得其宜，然后使恧禄多少厚薄之称。是夫群居和一之道也。

故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至于公侯，莫不以仁厚知能尽官职。夫是之谓至平。故或禄天下，而不自以为多。或监门御旅抱关击柝，而不自以为寡。故曰：“斩而齐，枉而顺，不同而一。夫是之谓人伦。”《诗》曰：“受小共大共，为下国骏蒙。”此之谓也。<sup>④</sup>

这无疑是和“万物齐同”哲学形成对立的思想。

“万物齐同”哲学由于受到思想界主流荀子学派的压制，几乎再也不作“我”和“万物”直接融合成一体的一之无”，以及“彼”和“是”在事实层面上的齐同等主张。例如，《庄子·天地》“夫子、老聃问答”中，夫子问老聃：

夫子问于老聃曰：“有人，治道若相放，可不可，然不然。辩者有言曰：‘离坚白若县寓。’若是则可谓圣人乎？”

老聃答曰：

老聃曰：“是胥易技系，劳形怵心者也。执留之狗成思，狙狙之便自山林来。……”



可见对这样的“人”评价极低。<sup>⑤</sup>还有,《庄子·秋水》“公孙龙、魏牟问答”中,有以下内容:

公孙龙问于魏牟曰:“龙少学先王之道,长而明仁义之行,合同异,离坚白,然不然,可不可,困百家之知,穷众口之辩。吾自以为至达已。今吾闻庄子之言,沕焉异之。不知论之不及与,知之弗若与?今吾无所开吾喙,敢问其方。”

公子牟隐机大息,仰天而笑曰:“……且夫知不知是非之竟(境),而犹欲观于庄子之言,是犹使蚊负山,商蚺驰河也。必不胜任矣。且夫知不知论极妙之言,而自适一时之利者,是非埴井之鼃与?”

其中的“然不然,可不可”,如前面多次见到的那样,是早期道家为达到“万物齐同”倡导的不可或缺的命题。现在,这个命题被看做犹如“辩者”及名家公孙龙口中说出的诡辩,可见转到完全相反的、对之加以批判、谴责的一面去了。<sup>⑥</sup>因此,上面两个问答,表示出与早期道家“万物齐同”哲学不同的巨大方向转换,倒不如直接说,是“万物齐同”哲学被道家自己的手葬送了。<sup>⑦</sup>

但是,“是”与“非”、“可”与“不可”之价值层面上的“万物齐同”及“万物一体”,后来暂时保住了命脉,在价值层面的“万物齐同”或“万物一体”中,特别是将人的生死等同看待的生死观,作为一种具道家思想特征的思想一贯延续了下去。但即便在这个领域,早期的知识一存在论意义上的“齐同”也早早消失,战国末期以后,以“万物”的“物化”、转生、轮回为根据,本体论的“一体”占据了主流。<sup>⑧</sup>

#### 注 释

①关于“咸其自取”,“南郭子綦、颜成子游问答”的下文,在此基础上又有所论述:

“非彼无我，非我无所取。”是亦近矣。而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不见其形。有情而无形。

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。

（参考本章注释⑤、⑥、⑦）

②参考本书第十四章第四节及注释③。

③在此基础上形成的后代作品，有《列子·周穆王》：

觉有八征，梦有六候。奚谓八征？一曰故，二曰为，三曰得，四曰丧，五曰哀，六曰乐，七曰生，八曰死。此者八征，形所接也。奚谓六候？一曰正梦，二曰噩梦，三曰思梦，四曰寤梦，五曰喜梦，六曰惧梦。此六者，神所交也。不识感变之所起者，事至则惑其所由然；识感变之所起者，事至则知其所由然。知其所由然，则无所怛。一体之盈虚消息，皆通于天地，应于物类。……子列子曰：“神遇为梦，形接为事。故昼想夜梦，神形所遇。故神凝者，想梦自消。信觉不语，信梦不达，物化之往来者也。古之真人，其觉自忘，其寝不梦，几（岂）虚语哉？”

但《列子·周穆王》已不能正确理解曾经存在过的道家特有的“物化”思想。（参考本书第七章第二节）

④关于“其发若机括，其司是非之谓也”，通行本《周易·系辞上》有：

“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”子曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？”

《淮南子·原道》有：

是故圣人将养其神，和弱其气，平夷其形，而与道沉浮佞仰，恬然则纵之，迫则用之。其纵之也若委衣，其用之也若发机。如是则万物之化无不遇，而百事之变无不应。

但这些论述已忘却了《齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”中的意蕴。此外可以参照的是，《说苑·谈丛》中有：

口者关也，舌者机也，出言不当，四马不能追也。口者关也，舌者兵也，出言不当，反自伤也。言出于己，不可止于人。行发于迩，不可止于远。夫言行者，君子之枢机，枢机之发，荣辱之本也。可不慎乎？故蒯子羽曰：“言犹射也。括既离弦，虽有所悔焉，不可从而退已。”《诗》曰：“白珪之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可为也。”

《文子·微明》中有：

老子曰：“……附耳之语，流闻千里，言者祸也。舌者机也，出言不当，驷马不追。”

《刘子·慎言》有：

言出患入，语失身亡。身亡不可复存，言非不可复追。其犹射也，悬机未发，则犹可止。矢一离弦，虽欲返之，弗可得也。《易》诫枢机，《诗》刺言玷，斯言一站，非砥礪所磨。枢机既发，岂駭电所追？皆前圣之至慎，后人之诞谲。

“近死之心，莫使复阳也”一句，《庄子·寓言》“颜成子游、东郭子綦问答”中的以下一段：

颜成子游谓东郭子綦曰：“……生有为死也。劝公以其死也有自也，而生阳也无自也。而果然乎？恶乎其所适？恶乎其所不适？天有历数，地有人据，吾恶乎求之？”应该是在《齐物论》基础上形成的。

⑤参考本书第十一章注释⑨。关于“日夜相代乎前”，“南郭子綦、颜成子游问答”的下文中：

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。应是对上文的承接。（参考本章下面的论述及注释⑥）此外，《庄子·德充符》“鲁哀公、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也。日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。”（参考本书第八章注释⑭）

“而莫知其所萌”，和后文“旦暮得此其所由以生乎”是几乎相同的内容，上引《德充符》“鲁哀公、仲尼问答”中的“而知不能规乎其始者也”可供参考。《淮南子·俶真》也有：

二者代谢舛驰，各乐其成形。狡猾钝懵，是非无端，孰知其所萌？

《淮南子·精神》也有：

自无跖有，自有跖无，终始无端，莫知其所萌。

⑥参考本书第四章第三节“‘非彼无我，非我无所取。’是亦近矣”以下部分。

⑦参考本书第四章注释⑨及本章注释⑧。下引《庄子·田子方》中“颜渊、仲尼问答”部分应是以此段为基础的：

仲尼曰：“恶！可不察与！夫哀莫大于心死，而人死亦次之。日出东方而入于西极，万物莫不比方。有目有趾者，待是而后成功。是出则存，是入则亡。万物亦然。有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待尽。效物而动，日夜无隙，而不知其所终。薰然其成形，知命不能规乎其前。丘以是日徂，吾终身与汝交一臂而失之。可不哀与！……吾服女也甚忘。女服吾也亦甚忘。虽然，女奚患焉！虽忘乎故

吾，吾有不忘者存。”（参考本书第四章第二节）

⑧参考本书第十章及注释②。

⑨参考本书第四章第二节及注释⑪，第十四章第二节。关于“其所言者，特未定也”，在此基础上形成的文章，见《庄子·大宗师》“知天之所为章”：

夫知有所待而后当，其所待者特未定也。

《庄子·至乐》“天下有至乐章”：

天下是非果未可定也。虽然，无为可以定是非。

《吕氏春秋·安死》：

故反以相非，反以相是。其所非方其所是也，其所是方其所非也。是非未定，而喜怒斗争反为用矣。

关于“其以为异于刳音，亦有辩乎，其无辩乎”，在此基础上形成的文章，见《吕氏春秋·听言》：

不知事，恶能听言？不知情，恶能当言？其与人（夫）谷（穀）言（音）也，其有辩乎，其无辩乎？

关于“道隐于小成，言隐于荣华”，在此基础上形成的文章，见《庄子·缮性》：

古之存身者，不以辩饰知，不以知穷天下，不以知穷德。危然处其所，而反其性已。又何为哉！道固不小行，德固不小识。小识伤德，小行伤道。

《老子》第三十八章有：

〔前识者〕，道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居示（其）厚，而不居示（其）泊（薄）。居示（其）实，而不居示（其）华。故去皮（彼）而取此。（马王堆帛书甲本、乙本）

⑩参考本章第四节，第六章第一节及第八章第五节。《庄子·庚桑楚》“古之人章”：

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，弗可以加矣。

其次以为有物矣，将以生为丧也，以死为反也，是以分已。

其次曰：“始无有，既而有生，生俄而死。以无有为首，以生为体，以死为尻。孰知有无死生之一守者，吾与之友为。”

是三者虽异，公族也。昭景也，著戴也。甲氏也，著封也。非一也。

为类似的文章。（参考本书第七章注释⑫及第八章注释⑭）但此文形成于《齐物论》之后，两者间在内容上已有若干相异之处。

⑪参考拙论《〈庄子·齐物论〉的知识论——南郭子綦、颜成子游问答》及拙论《〈庄子〉是不是考》。

⑫参考本书第九章注释⑭及第十四章第二节。关于“师旷之枝策也，惠子之据梧也”，后来在此基础上形成的文章有《世说新语·排调》：

范荣期见郗超俗情不淡，戏之曰：“夷齐巢许，一诣垂名。何必劳神苦形，支策据梧邪？”郗未答。韩康伯曰：“何不使游刃皆虚？”

关于“唯其好之也，以异于彼。其好之也，欲以明之。彼非所明而明之”，成于西汉时代文帝期乃至景帝后期道家之手的《庄子·天下》的思想史序论中有：

天下大乱，贤圣不明，道德不一。天下多得一察，焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然不该不偏，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。

批判了以“一察”为“自好”的现象。（参考本书第十四章第四节）

⑬关于“滑稽之耀”，《庄子·徐无鬼》的“有暖姝者章”中有：

则其解之也，似不解之者。其知之也，似不知之也。不知而后知之。其问之也，不可以有崖，而不可以无崖。颉滑有实。古今不代，而不可亏，则可不谓有大扬推乎？

这与“颉滑有实”在表达上内容上都几乎相同，可以参考。此外，虽然表达上有所不同，但也可参考的是，《庄子·天地》的“夫子曰章（二）”：

夫子曰：“……视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。故深之又深，而能物焉；神之又神，而能精焉。故其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿。大小长短修远。（参考本书第六章第二节及注释⑧，第八章注释⑫）

《老子》第一章：

〔故〕恒无欲也，以观其眇（眇）。恒有欲也，以观其所噉（噉）。两者同出，异名同胃（谓）。玄之又玄，众眇（眇）之〔门〕。（马王堆汉墓帛书甲本、乙本）。（参考本书第六章注释⑨，第十章注释⑭，第十四章第四节）

⑭参考本书第四章第三节，第十三章第一节、第三节及第十四章第二节。《吕氏春秋·审应》中有：

卫嗣君欲重税以聚粟，民弗安。以告薄疑曰：“民甚愚矣。夫聚粟也，将以为民也。其自藏之与在于上，奚择？”薄疑曰：“不然。其在于民而君弗知，其不如在上也。其在于上而民弗知，其不如在民也。”凡听必反诸己，审则令无不听矣。国久则固，固则难亡。今虞夏殷周无存者，皆不知反诸己也。

似为对“南郭子綦、颜成子游问答”这一部分加以批判的文章。还有，后来在此基础上形成的《列子·黄帝》中有：

宋有狙公者，爱狙。养之成群，能解狙之意。狙亦得公之心。损其家口，充狙之欲。俄而匮焉，将限其食。恐众狙之不驯于己也，先诳之曰：“与若茅，朝三而暮四，足乎？”众狙皆起而怒。俄而曰：“与若茅，朝四而暮三，足乎？”众狙皆伏而喜。物之以能鄙相笑，皆犹此也。圣人以智笼群愚，亦狙公之以智笼众狙也。名实不亏，使其喜怒哉！

这是从不同于“南郭子綦、颜成子游问答”之方向，对道家思想作了展开。

⑮不用说，本书第四章注释⑪及本章注释⑨所引用《吕氏春秋·安死》的文章是对这段话的继承。

⑯参考本书第十四章第二节。

⑰参考本书第四章第二节、第三节及注释⑪，第九章第三节，第十四章第二节。

⑱参考本书第四章第三节及注释⑫，第九章第二节，第十四章第二节。

⑲“因是因非，因非因是”，如按上文文风，只不过是“非出于是，是亦因非。是出于非，非亦因是”之类的意思，其实同时也包含有目的、有意识地依据自己所思考的“是”、“非”之意。《庄子·秋水》“河伯、北海若问答”中有：

北海若曰：“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大。因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知豪末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有。因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反，而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然。因其所非而非之，则万物莫不非。知尧桀之自然而相非，则趣操睹矣。”（参考本书第八章第四节及注释⑤⑦）

《吕氏春秋·离谓》中有：

子产治郑。邓析务难之，与民之有狱者约，大狱一衣，小狱襦袴。民之献衣襦袴而学讼者，不可胜数。以非为是，以是为非，是非无度，而可与不可日变。所欲胜因胜，所欲罪因罪。郑国大乱，民口讙哗。子产患之，于是杀邓析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。今世之人，多欲治其国，而莫之诛邓析之类，此所以欲治而愈乱也。

这是继承了后者的意思。

“亦因是也”之“因是”，在“南郭子綦、颜成子游问答”之上半部有二例，下半部有三例，合计出现五例，全部是同样的意思——在自己胸中有“是”的价值，也有作为一种反向假定而设想的“非”的反面价值，在某种目的意识下依据那个“是”提出某种东西，仅此而已。（参考本书第四章第三节，第十三章第三节及第十四章第二节）要注意

不是已故福永光司教授所谓的“绝对的是”那种简单的夸张的概念。

②“彼亦一是非，此亦一是非”意味着，“彼”之“儒墨之是非”，“此”之“彼是方生之说”，都不过是一个“是非”而已。

“果且有彼是乎哉，果且无彼是乎哉”和紧接着的“彼是莫得其偶”大致相同，是说“彼是方生之说”不成立。

“谓之道枢”可参考《淮南子·原道》：

是故大丈夫，恬然无思，澹然无虑。以天为盖，以地为舆，四时为马，阴阳为御。乘云陵霄，与造化者俱，纵志舒节，以驰大区。……刘览偏（徧）照，复守以全，经营四隅，还反于枢。

这虽以“谓之道枢”为基础，但展开了新的思想。

“枢始得其环中，以应无穷”是说必须对应无限的“彼”和“是”之烦恼。后来形成的类似的文章，有《庄子·则阳》“圣人达绸缪章”：

冉相氏得其环中，以随成。与物无终无始，无几无时。日与物化者，一不化者也，阖尝舍之！夫师天而不得师天，与物皆殉，其以为事也，若之何？

《淮南子·原道》：

泰古二皇，得道之柄，立于中央，神与化游，以抚四方。是故能天运地滞，轮转而无废，水流而不止，与万物终始。风兴云蒸，事无不<sub>レ</sub>应，雷声雨降，并<sub>レ</sub>应<sub>レ</sub>无穷。……是故疾而不摇，远而不劳。四支不动（勤），聪明不损，而知八紘九野之形埒者，何也？执道要之柄，而游于无穷之地。

这些虽以“枢始得其环中，以应无穷”为基础，但也展开了新的思想。

②参考本书第八章第四节及注释②。

②无论是“一”还是“同”，意义相同，这一点通过下引之文章可以看得很清楚：

劳神明为一，而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？曰：“狙公赋茅曰：‘朝三而暮四。’众狙皆怒。曰：‘然则朝四而暮三。’众狙皆悦。”名实未亏，而喜怒为用，亦因是也。是以圣人之以是非，而休乎天钧。是之谓两行。

《齐物论》之“齐”亦即“均等”之意，意味着“万物”中“彼”和“是”没有事实的区别。顺便指出，《庄子·秋水》“河伯、北海若问答”中有：

万物一<sub>レ</sub>齐，孰短孰长？

②关于“天地一指也，万物一马也”，稍后时代出现了对之一半肯定一半否定的文章，见《吕氏春秋·有始》：

天地万物，一人之身也，此之谓大同。众耳目鼻口也，众五谷寒暑也，此之谓众异。则万物备也。（参考本书第八章第二节）

对之加以批评的文章，见《吕氏春秋·审分》：

今有人于此，求牛则名马，求马则名牛，所求必不得矣。而因用威怒，有司必讎怨矣，牛马必扰乱矣。百官众有司也，万物群牛马也。不正其名，不分其职，而数用刑罚，乱莫大焉。（参考本章注释④）

还有“万物齐同”，在以后的道家文献中，虽然不断变形，但被继承下来，这是毋庸置疑的。详细的讨论见本书第八章第一节、第二节、第四节，在此仅举一例，《庄子·德充符》的“常季、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和。物视其所一，而不见其所丧。视丧其足，犹遗土也。”（参考本书第八章第一节及注释⑧、⑮）

但这段文字在《淮南子·俶真》中改为：

夫目视鸿鹄之飞，耳听琴瑟之声，而心在雁门之间。一身之中，神之分离剖判，六合之内，一举而千万里。是故自其异者视之，肝胆胡越；自其同者视之，万物一圜也。百家异说，各有所出。若夫墨杨申商之于治道，犹盖之无一椽，而轮之无一辐。有之可以备数，无之未有害于用也。己自以为独擅之，不通于天地之情也。

与其说是“万物齐同”，不如说变成了“万物一体”。

④此处虽然利用了田骈的贵齐说，但没有停留在田骈式的对价值判断的否定、排除上，而是认为应进而否定、排除事实判断。（参考本书第四章第三节及注释⑦，本章第四节，第八章第四节及第十四章第二节）

关于“物固有所可”，显然以《庄子·天下》彭蒙、田骈、慎到论所见同类思想为基础：

彭蒙、田骈、慎到……齐万物以为首。曰：“天能覆之，而不能载之。地能载之，而不能覆之。大道能包之，而不能辩之。”知万物皆有所可，有所不可。

是故慎到弃知去己，而缘不得已。……溪鳐无任，而笑天下之尚贤也。纵脱无行，而非天下之大圣。……舍是与非，苟可以免，不师知虑，不知前后，巍然而已矣。田骈亦然。学于彭蒙，得不教焉。彭蒙之师曰：“古之道人，至于莫之是莫之非而已矣。其风竄然，恶可而言？”

他们的主张亦见《吕氏春秋·用众》：

物固莫不有长，莫不有短。人亦然。故善学者，假人之长以补其短。故假人者遂有天下。

《吕氏春秋·不二》：

陈骈贵齐。（参考本书第四章第三节）



《吕氏春秋·举难》：

物固不可全也。以全举人固难，物之情也。人伤尧以不慈之名，舜以卑父之号，禹以贪位之意，汤武以放弑之谋，五伯以侵夺之事。由此观之，物岂可全哉？

此外，《淮南子·泰族》有：

王乔、赤松……可谓养性矣，而未可谓孝子也。周公……可谓忠臣也，而未可谓〔悌〕弟也。汤……武王……可谓惠君，而未可谓忠臣矣。乐羊……可谓良将，而未可谓慈父也。故可乎可，而不可乎不可；不可乎不可，而可乎可。（参考本书第十章第一节）

无论是文章表达还是思想内容均和此处相似。“无物不可”，可参考后来的《文子·自然》：

老子曰：“……故至寒伤物，无寒不可；至暑伤物，无暑不可。故可与不可皆可。是以大道无所不可，可在其理。见可不趋，见不可不去，可与不可，相为左右，相为表里。”

“物固有所然，……无物不然”，是田骈贵齐说所尚未主张的、在思想上有进一步发展的、倡导对“然”和“不然”之事实判断加以否定排除的文章，和“天地一指也，万物一马也”内容大致相同，是“南郭子綦、颜成子游问答”独创性的思维。（参考本章第四节及注释③）

⑤此处，如“道通为一”、“复通为一”、“唯达者知通为一”所示，出现了三次类似的表达，这是为了强调使世界齐同者并非“万物齐同”的哲学，只能是作为真宰的“道”。在此意义上，它和下文尖锐对立：

劳神明为一，而不知其同也，谓之朝三。

关于“其分也成也，其成也毁也”，可参考《庄子·庚桑楚》“道通其分也章”：

道通其分也。其成也毁也。所恶乎分者，其分也以备。所以恶乎备者，其有以备。

⑥后文还将详述。关于这个问题，参考本书第四章注释⑮，本章第三节，第十三章第四节，第十四章第二节。

⑦关于“浑沌”被赋予的积极意义，即它就是本体的根源的真相，可参考井筒俊彦《东洋哲学》Ⅰ之四《浑沌——无和有之间》，Ⅱ之七《次序和反次序——从东洋哲学之立场出发》，以及拙论《中国思想中的混沌哲学》。

⑧参考本书第十章注释④。《庄子·齐物论》的“啮缺、王倪问答”中收录了与此处几乎相同的、论述“万物齐同”哲学中否定、排除“我”之“知”的、主观之应有形态的文章：

啮缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”曰：“吾恶乎知之？”“子知子之所不知邪？”曰：“吾恶乎知之！”“然则物无知邪？”曰：“吾恶乎知之！虽然，尝试言之。……自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩！”啮缺曰：“子不知利害，则至人固不知利害乎？”王倪曰：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山，风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎？”（参考本书第六章注释⑦，第十章注释③⑨，第十三章第一节）

还有，《应帝王》中“啮缺、王倪问答”的以下这段话也讨论的是几乎相同的话题：

啮缺问于王倪。四问而四不知。啮缺因跃而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：“……泰氏其卧徐徐，其觉于于。一以己为马，一以己为牛。其知情信，其德甚真，而未始入于非人。”（参考本书第四章注释⑩，本章注释③⑨，第十三章第一节）

②⑨参考本书第四章注释⑮及第十三章第四节。关于这个问题，可参考以下论著：

汪奠基《中国逻辑思想史》第一编第一章之二《〈墨经〉逻辑的基本内容》及第五章之四《韩非形名法术的逻辑思想》

刘培育《论韩非的“矛盾之说”》（《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》）

温公颐《先秦逻辑史》第一编第五章第七节《推理论》及第二编第五章第五节《社会历史的矛盾在推理论证中的反映》

李匡武主编《中国逻辑史》（先秦卷）第四章第三节《关于“辩”的一般理论》及第六章第二节《论“矛盾之说”》

③⑩参考本书第四章注释⑮。

③⑪参考本书第四章注释⑮，本章第二节及注释②③，第十三章第四节，第十四章第二节。

②⑩参考本书第四章第三节，本章第二节及注释②①。

③⑫“无物不然”的意蕴和以下内容相当，如《庄子·应帝王》“啮缺、王倪问答”中有：

啮缺问于王倪。四问而四不知。啮缺因跃而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：“而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏其犹藏仁以要人，亦得人矣。而未始出于非人。泰氏其卧徐徐，其觉于于。一以己为马，一以己为牛。其知情信，其德甚真，而未始入于非人。”（参考本章注释②⑦，及第九章注释⑬）

《庄子·天道》“士成绮、老子问答”中有：

老子曰：“夫巧知神圣之人，吾自以为脱焉。昔者子呼我牛也，而谓之牛。呼我马也，而谓之马。苟有其实，人与之名而弗受，再受其殃。吾服也恒服，吾非以服有服。”

③⑬“天下莫大于秋豪之末，而大山为小。莫寿乎殍子，而彭祖为夭”说的是，“无”的世

界为“万物齐同”所保持，其中不包含有“大小”、“寿夭”。《庄子·秋水》“河伯、北海若问答”中有：

北海若曰：“……以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大。因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为米也，知豪末之为丘山也，则差数睹矣。”

这虽然以“南郭子綦、颜成子游问答”的思想为基础，但作了修正。《吕氏春秋·为欲》中有：

使民无欲，上虽贤犹不能用。夫无欲者，其视为天子也，与为舆隶同；其视有天下也，与无立锥之地同；其视为彭祖也，与为殇子同。天子至贵也，天下至富也，彭祖至寿也。诚无欲，则是三者不足以劝。舆隶至贱也，无立锥之地至贫也，殇子至夭也。诚无欲，则是三者不足以禁。……故人之欲多者，其可得用亦多。人之欲少者，其得用亦少。无欲者，不可得用也。

这是儒家荀子学派在欲望肯定论的立场上，对之作出的批判。

“天地与我并生，而万物与我为一”说的是，在这个“无”的世界中，“我”和“天地”、“万物”直接融合为一体，实现真正意义上的“万物齐同”。因此和前文“天地一指也，万物一马也”不同，这里进入到了更深层的境界。（参考本书第八章注释⑦及第九章注释③④）《庄子·在有》“大人之教章”的内容与之接近：

大人之教，若形之于影，声之于向。有问而应之，尽其所怀，为天下配。处乎无向，行乎无方，挈汝适复之挠挠，以游无端。出入无旁，与日无始，颂论形躯，合乎大同。大同而无己。无己，恶乎得有有！睹有者昔之君子，睹无者天地之友。（参考本书第八章第一节及注释⑦，第十章注释④⑤）

⑤“既已为一矣，且得有言乎”意指不允许“我”对世界为“一”有什么表达。在此基础上，《寓言》寓言十九章有：

不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也。故曰无言。

“不言则齐”与之相当。

“既已谓之一矣，且得无言乎”意指既然判断世界为“一”，那么把世界说成是“一”就是理所当然的。参考本书第十三章第一节、第二节。此外，《吕氏春秋·精谕》中有：

知谓则不以言矣。言者，谓之属也。求鱼者濡，争兽者趋，非乐之也。故至言去言，至为无为。浅智者之所争，则未矣。

《淮南子·道应》、《列子·说符》中有：

孔子曰：“……夫知言之谓者，不以言言也。争鱼者濡，逐兽者趋，非乐之也。故至言去言，至为无为。夫浅知之所争者，未矣。”

《文子·微明》中有：

老子曰：“……夫知言之谓者，不以言言也。争鱼者濡，逐兽者趋，非乐之也。

故至言去言，至为去为。浅知之人，所争者末矣。”

可以作为参考。

“一与言为二”意指“一”之世界和将世界表现为“一”的“言”，两者结合起来就成了“二”，就无法确立“一”的世界了。上引《寓言》寓言十九章中的“齐与言不齐”与之相当。“二与一为三”意指上述的“二”和“一”之世界，两者结合起来就成了“三”。《寓言》寓言十九章中的“言与齐不齐也”与之相当。顺便指出，《老子》第四十二章中有：

〔道生一，一生二，二生三，三生万物〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

这种宇宙生成论，产生于“一与言为二”、“二与一为三”，但将其平白化、客观化了。

（参考本书第二章第七节及注释⑫，第七章注释②、④⑧，第八章第五节及注释④④）

“自此以往，巧历不能得，而况其几乎？”意指只要“我”作出表现、判断，“一”的确立就会失败。（参考本书第十三章第一节、第三节及第十四章第二节）“巧历”是中国古代精于计算的名人，也见于《淮南子·览冥》。

⑩参考本书第九章注释④①及第十三章第四节。

⑪同样类型的、否定的根源追溯，见于《庄子·知北游》“光曜、无有问答”中：

光曜问乎无有曰：“夫子有乎？其无有乎？”光曜不得问。而孰视其状貌，杳然空然。终日视之而不见，听之而不闻，搏之而不得也。光曜曰：“至矣！其孰能至此乎！予能有无矣，而未能无无也。及为无有矣，何从至此哉！”

《淮南子·道应》中有：

光曜问于无有曰：“子果有乎？其果无有乎（乎）？”无有弗应也。光曜不得问，而就（孰）视其状貌，冥然忽然。视之不见其形，听之不闻其声，搏之不可得，望之不可极也。光曜曰：“贵矣哉！孰能至于此乎！予能有无矣，未能无无也。及其为无无，又何从至于此哉！”故老子曰：“无有入于无间，吾是以知无为之有益也。”

可供参考。

⑫参考本书第八章第五节及注释①⑨，第十一章注释⑤。

⑬如已论述的那样，将人类经验所得一个一个加以否定、排除，沿着否定一超越的逻辑过程探索下去，最终把握“道”，由此确立人最具主体性的生存，这种类型的思索，不仅限于《庄子·齐物论》，也为以后的道家思想所继承，最终成为古代中国传统思想的一部分。为确认这一点，作为补充，将记载同样类型之思索的文章再举二例。第一例是《庄子·大宗师》的“颜回、仲尼问答（二）”：

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣。犹未

也。”它日复见曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣。”曰：“可矣。犹未也。”它日复见曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也。化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。”（参考本书第十一章注释⑤及第十三章第二节）

第二例是《老子》的第四十八章：

为〔学者日益，闻道者日云（损），云（损）之有（又）云（损），以至于无。无为而无不为。将欲〕取天下也，恒〔无事。及（其）有事也，又不足以取天下〕。（马王堆汉墓帛书甲本、乙本）（参考本书第十三章第二节）

顺便指出，郭店楚简《老子》乙本作：

学者日益，为道者日损。损之或损，以至亡（无）为也。亡（无）为而亡（无）不为。

还有，以此为开端的所谓虚静说的实际内容，正是包括“无知之知”、“不言之言”的“无为而无不为”，这一点请参考本书第十三章第二节。

④“耦”字，《经典释文》曰：

本又作偶。五口反。匹也，对也。司马云：“耦，身也。身与神为耦。”

可见身体与精神是成对的，亦即后文所见由“形”和“心”形成的“我”。因此，“丧其耦”和后文的“丧我”相同。《列子·仲尼》也有：

见南郭子，果若欺魄焉，而不可与接。顾视子列子，形神不相偶，而不可与群。

“形固可使如槁木，心固可使如死灰乎”是站在颜成子游的立场上，对南郭子綦“吾丧我”的描述。是颜成子游从外部，对在“一之无”中和世界直接融为一体之“我”之身体及精神状态作出的观察和形容。后来陆续有模仿之作出现，试举数例。《庄子·达生》“仲尼、痾偻者问答”中有：

（痾偻者）曰：“我有道也。五六月，累丸二而不坠，则失者镒铢。累三而不坠，则失者十一。累五而不坠，犹撮之也。吾处身也，若槁株拘；吾执臂也，若槁木之枝。虽天地之大，万物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得！”

《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有：

孔子……曰：“丘也眩与，其信然与？向者先生形体掘若槁木，似遗物离人而立于独也。”老聃曰：“吾游心于物之初。”

《庄子·知北游》“啮缺、被衣问答”中有：

被衣大悦，行歌而去之。曰：“形若槁骸，心若死灰。真其实知，不以故自持。

媒媒晦晦，无心而不可与谋。彼何人哉！”（参考本书第九章注释⑬）

《庄子·庚桑楚》“老聃之役章”中有：

（老子）曰：“……儿子动不知所为，行不知所之。身若槁木之枝，而心若死灰。若是者，祸亦不至，福亦不来。祸福无有，恶有人灾也！”

《庄子·徐无鬼》“南伯子綦、颜成子问答”中有：

南伯子綦隐几而坐，仰天而嘘。颜成子入见曰：“夫子物之尤也。形固可使若骸，心固可使若死灰乎？”

《庄子·盗跖》“孔子、盗跖问答”中有：

孔子再拜，趋走出门。上车执辔三失，目芒然无见，色若死灰，据轼低头，不能出气。

《淮南子·精神》中有：

若然者，正〈亡〉肝胆，遗耳目，心志专于内，通达藕于一。居不知所为，行不知所之。浑然而往，邈然而来。形若槁木，心若死灰。忘其五藏，损〈捐〉其形骸，不学而知，不视而见，不为而成，不治而辩。

《淮南子·道应》中有：

被衣行歌而去曰：“形若槁骸，心如死灰。直〈真〉其实知，不以故自持。墨墨恢恢，无心可与谋。彼何人哉？”故老子曰：“明白四达，能无以知乎？”（参考本书第九章注释⑬）

《文子·道原》中有：

老子曰：“……德将为汝容，道将为汝居。瞢兮若新生之犊，而无求其故。形若槁木，心如死灰。直〈真〉其实知，而不以曲故自持。恢恢无心可谋。明白四达，能无知乎？”（参考本书第九章注释⑬）

①本书第四章第二节引用了其中一部分。

②参考本书第一章第三节及注释②④。

③参考本书第八章注释⑪。

④参考本书第十一章第二节、第四节及注释⑤⑥。还有，《吕氏春秋·审分》中有：

今人有于此，求牛则名马，求马则名牛，所求必不得矣。而因用威怒，有司必诽怨矣，牛马必扰乱矣。百官众有司也，万物群牛马也。不正其名，不分其职，而数用刑罚，乱莫大焉。

其中的“百官众有司也，万物群牛马也”，也对“万物齐同”哲学“天地一指也，万物一马也”作出非难，成于荀子学派之手。（参考本章注释⑫）

⑤《庄子·应帝王》“阳子居、老聃问答”中有类似的表达，可参考：

阳子居见老聃曰：“有人于此。向疾强梁，物彻疏明，学道不倦。如是者，可比明王乎？”

老聃曰：“是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也。且也虎豹之文来田，猿狙之便，执贄之狗来藉。如是者，可比明王乎？”

④⑥参考本书第二章注释①，第十三章第一节及第十四章第三节。《庄子·秋水》“公孙龙、魏牟问答”中，公孙牟对公孙龙“不知是非之竟（境）”的批判、谴责，这种表态也和“可不可，然不然”的问题完全相同。

④⑦《庄子·天地》“夫子、老聃问答”恐为战国最晚期之作，《秋水》“公孙龙、魏牟问答”恐为西汉初期之作。

④⑧参考本书第八章第二节、第三节。

## 第五章参考文献

大滨皓《中国古代的逻辑》，东京大学出版会，1959年。

大室幹雄《〈齐物论〉中的主观与客观》，《东京支那学报》第八号，1962年。

大滨皓《齐同的逻辑》，《庄子哲学》，劲草书房，1966年。

赤塚忠《道家思想的本质》，《赤塚忠著作集》第四卷，研文社，1987年。

赤塚忠《道家思想的历史概观》，《赤塚忠著作集》第四卷，研文社，1987年。

赤塚忠《古代事实与辩证的思辨——以庄子流思辨逻辑形成的问题为中心》，《赤塚忠著作集》第四卷，研文社，1987年。

大室幹雄《庄子》，宇野精一、中村元、玉城康四郎编《讲座 东洋思想》第三卷，东京大学出版会，1967年。

池田知久《〈庄子·齐物论〉的知识论——啮缺、王倪问答和瞿鹊子、长梧子问答》，《日本中国学会报》第二十七集，1975年。

池田知久《〈庄子·齐物论〉的知识论——南郭子綦、颜成子游问答》，《岐阜大学教育学部研究报告》人文科学第二十五卷，1977年。

池田知久《〈庄子〉是不是考》，日本道教学会《东方宗教》第四十九号，1977年。

大滨皓《中国古代思想史论》，劲草书房，1977年。

李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第一卷，中国社会科学出版社，1984年。

李泽厚《庄玄宗禅漫述》，《中国古代思想史论》，人民出版社，1986年。

王永祥《中国古代同一思想史》，齐鲁书社，1991年。

池田知久《中国思想中的混沌》，东京大学公开讲座53《混沌》，东京大学出版会，1991年。

池田知久《中国古代的混沌哲学》，陈鼓应主编《道家文化研究》第八辑（香港道教学院主办），上海古籍出版社，1996年。

池田知久《中国思想中的混沌哲学》（韩文），崔在穆译，现代宗教文化研究所（韩国大邱市）《现代宗教》第19辑，1996年。

井筒俊彦《东洋哲学》，《井筒俊彦著作集》9，中央公论社，1992年。

Robert E. Allinson, *Chuang - Tzu for Spiritual Transformation*, State University of New York Press, Albany, 1989.

A. C. Graham, *Chuang Tzu, The Inner Chapters*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1981.

Victor H. Mair, *Experimental Essays on Chuang - Tzu*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1983.

Livia Kohn, *Taoist Mystical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1991.

桑木严翼《中国古代的逻辑学》，收入《哲学史札记》，小山书店，1943年。

亚里士多德《形而上学》上、下，出隆译，岩波文库，岩波书店，1959年。

船山信一《明治逻辑学史研究》，哲学全书10，理想社，1966年。

亚里士多德《自然学》，《亚里士多德全集》3，出隆、岩崎允胤译，岩波书店，1968年。

池田知久《矛盾小论》，全释汉文大系第二十卷《韩非子》上《月报》15，集英社，1975年。

汪奠基《中国逻辑思想史》，上海人民出版社，1979年。

《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》，生活·读书·新知三联书店，1981年。

温公颐《先秦逻辑史》，上海人民出版社，1983年。

斋藤忍随《万物为一》，《几度呼换了，苏格拉底的名字》II，水簪书房，1986年。

池田知久《庄子和亚里士多德》，《宇野精一著作集》第二卷“月报”，明治书院，1986年。

李匡武主编《中国逻辑史》（先秦卷），甘肃人民出版社，1989年。

高濂武次郎《杨墨哲学》，金港堂书籍，1902年。

孙诒让《墨子间诂》，汉文大系第十四卷，富山房，1913年。

牧野谦次郎《墨子》上、下，汉籍国字解全书第二十卷、第二十一卷，早稻田大学出版部，1911年。

小柳司气太《国译墨子》，国译汉文大成经子史部第八卷，国民文库刊行会，1920年。

小柳司气太解题《墨子》，汉文丛书，有朋堂书店，1921年。



小柳司气太《墨子论》，《东洋思想的研究》，关书院，1934年。

内野熊一郎《墨子》，日本评论社，1942年。

大塚伴鹿《墨子研究》，森北书店，1943年。

谭戒甫《墨辩发微》，科学出版社，1958年。

高亨《墨经校注》，科学出版社，1958年。

森三树三郎《诸子百家 墨子》，世界古典文学大系第十九卷，筑摩书房，1965年。

金谷治《诸子百家 墨子》，世界名著10，中央公论社，1966年。

高田淳《墨子》，中国古典新书，明德出版社，1967年。

渡边卓《墨家思想》，宇野精一、中村元、玉城康四郎编《讲座 东洋思想》第四卷，东京大学出版会，1967年。

戴内清《墨子》，中国古典文学大系第五卷，平凡社，1968年。

末木刚博《东洋的合理思想》，讲谈社现代新书，讲谈社，1970年。

渡边卓《古代中国思想研究——“孔子传的形成”及儒墨集团思想和行动》，东洋学丛书，创文社，1973年。

渡边卓、新田大作《墨子》上、下，全释汉文大系第十八卷、第十九卷，集英社，1974年、1977年。

山田琢《墨子》上、下，新释汉文大系第五十卷、第五十一卷，明治书院，1975年。

陈癸森《墨辩研究》，台湾学生书局，1977年。

本田济《墨子》，《人类的知的遗产》6，讲谈社，1978年。

蔡仁厚《墨家哲学》，东大图书有限公司，1978年。

吴毓江《墨子校注》上、下，新编诸子集成，中华书局，1993年。

Yi - pao Mei, *Motse, the neglected rival of Confucius*, Hyperion Press Inc., Connecticut, 1973.

A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, CUP, The Chinese University of Hong Kong, SOAS, University of London, 1978.

## 第六章 “道”的形而上学

如同本书第五章所阐明的那样，“万物齐同”哲学，把世界的真实面貌用“一之无”即“齐同之非存在”来把握，视“一之无”为世界的最终阶段。但是，“有无”的问题暂且不论，这个阶段，却不允许用判断（“谓”）、表述（“言”）来把世界的真实面貌说成是“一之无”。因此，“万物齐同”哲学作为一个命题用语言来表述传达非常困难，恐怕只有思想家们在个人的神秘主义体验中才能感悟。——道家之所以会较快地抛弃这种哲学，除了本书第五章末指出的外部压力外，上述情况恐怕是最本质、最大的理由。

代替“万物齐同”哲学，为反异化论及主体性论奠定基础者，是以穷极根源之本体“道”为中心的形而上学（metaphysics）或本体论（ontology）。

### 第一节 两个世界的理论——“道”和“万物”

本书第五章所阐述的《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游

问答”中，究竟把什么视做“道”，还不太清楚。就是说，究竟是包括我在内的齐同的“天地”、“万物”整体是“道”呢？还是使“天地”、“万物”整体变得齐同的某种东西是“道”呢？

在“南郭子綦、颜成子游问答”中，就说道：

子游曰：“地籁则众窍是已。人籁则比竹是已。敢问天籁。”  
子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取。怒者其谁邪？”

“喜怒哀乐，虑叹变慙，姚佚启态。乐出虚，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎。旦暮得此其所由以生乎。

“‘非彼无我，非我无所取。’是亦近矣。而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不见其形。有情而无形。

“百骸九窍六藏，赅而存焉。吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。”

在“天地”、“万物”整体的背后，存在着“天籁”、“怒者”、“其所萌”、“此其所由以生”、“其所为使”、“真宰”、“真君”这些主宰者，是他们让各种现象发生出这样那样的现象，所以，后者即背后的存在就成了“道”。

但是，在“南郭子綦、颜成子游问答”中，又说道：

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。

其次以为有物矣，而未始有封也。

其次以为有封焉，而未始有是非也。

是非之彰也，道之所以亏也。

道之所以亏，爱之所以成。<sup>①</sup>

就是说，至少在“是非”之价值被否定、排除的世界，在“封”之事实被否定、排除的世界，“道”被一定程度包含其中，特别是“万物”的存在被否定、排除的世界可以认为就是“道”本身。因此，前者即“天地”、“万物”整体就成为了“道”。

笔者推测，将以上两者区别看待只不过出自我们现代的观点和分析，对“南郭子綦、颜成子游问答”来说两者是没有区别的。但是，这种未分化在道家思想的历史发展过程中具有重要的意义。

### 一、二世界论的登场

本书第五章末尾及本章开头已经论述，道家较快地放弃了“万物齐同”的哲学，但与其说放弃的是“一之无”即“万物”的存在被否定、被排除的世界，不如说放弃的是“一之有”即“封”的事实被否定、被排除的世界。因此，在上面所讨论的两个“道”中，前者，即齐同的“天地”、“万物”，作为“道”渐渐地难以为继，相反，被定位为让各种现象成为其现象之存在者。后者，即使得“天地”、“万物”齐同的某种东西，逐渐地被赋予作为“道”留存下去的力量，最终被设定为使所有存在者之各种现象成为其现象的主宰者。——这就是“道”和“万物”的二世界理论。<sup>②</sup>

根据这种理论，“道”是使所有“万物”存在、运动变化的世界主宰者，“万物”则仅是因“道”而得以存在、得以运动变化的被主宰者。“道”超越了时间、空间上的存在形式，超越了人类的各种价值，是伟大的本体，而“万物”不过是踟躇于时间、空间的存在形式之下，抓住人间各种价值不放的卑小的存在者。《庄子·大宗师》“意而子、许由问答”中有：

许由曰：“……我为汝言其大略。吾师乎，吾师乎。肇万物

而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地，刻雕众形而不为巧。此所游已。”<sup>③</sup>

《庄子·大宗师》“知天之所为章”中有：

夫道，有情有信，无为无形。可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以（已）固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。先天地生而不为久，长于上古而不为老。<sup>④</sup>

均为例证。

此外，“道”不具任何的姿势、形态，因此是凭借人的感觉、知觉无法把握的“一之无”，而“万物”则具有具体的姿势、形态，因此是通过人的感觉、知觉可以把握的“多之有”。还有，“道”是真实的、自身不变的，是终极的根源，是世界最尊贵的价值，而“万物”则是假象，是能不断发生变化的暂时的表象，只具杂乱多样的利益和效用。例如，《庄子·德充符》“常季、仲尼问答”中有：

鲁有兀者王骀。从之游者，与仲尼相若。……仲尼曰：“夫子圣人也。……”

常季曰：“彼兀者也。而王先生，其与庸亦远矣。若然者，其用心也，独若之何？”

仲尼曰：“死生亦大矣，而不得与之变。虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假，而不与物迁。命物之化，而守其宗也。”……

仲尼曰：“……而况官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死者乎。彼且择日而登假。人则从是也。彼且何肯以物为事乎。”<sup>⑤</sup>

此处的王骀代表着把握了“道”的人的表象，或是“道”的拟人化。此外还可以举出的是《老子》第五十一章：

●道生之，而德畜之，物荆（形）之，而器成之。是以万物尊道而贵〔德。道〕之尊，德之贵也，夫莫之爵（爵），而恒自然也。

●道生之畜之，长之遂之，亭之〔毒之，养之复（覆）之。生而〕弗有也，为而弗恃（恃）也，长而弗宰也。此之谓玄德。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑥</sup>

## 二、二世界论的领域和目的

上面谈到，世界由“道”和“万物”两方面构成，道家思想的历史发展到这个阶段，其理论所关涉的领域，一般而言，可以纳入哲学的形而上学及本体论的范围，但“道—万物”两者的关系，只是以比较单纯的对立为基础的支配—被支配、优—劣等的关系，还没有扩展到宇宙生成论及政治思想的领域。还有，“道”在超越“万物”的同时又内在于“万物”之中，或者“万物”中存在与“道”无关的自身的价值，等等更为复杂的关系还未被论及。这些都是稍后时代才被论述的主题（参考本书后面各章）。

需要注意的是，作者们论述这种二世界论的目的，即思想家们所欲解决的中心问题，依然是对人异化的克服和主体性的确立。这层意义上的问题意识，可以看做是早期道家建立“万物齐同”哲学以来一直保持着的连续低音（basso continuo）。因为这种二世界论的主要目的在于，要使原来通过“道”才得以存在、变化，不过是被主宰者“万物”之一的人，到达世界之终极根源的本体——“道”，通过对“道”的把握，将“道”在这个世界所拥有的全能的、最强的能力，也就是使所有“万物”存在、变化的主宰性，成为自己的

东西掌握在手中，由此最终克服人的异化，确立起主体性，成为超越时间与空间的、伟大的主宰者，从而屹立于这个世界。

上述二世界论在战国末期以前存在之事实，可通过受其影响而写成，将其社会化政治化了的《荀子·解蔽》以下内容得到清晰的确认：

农精于田而不可以为田师，贾精于市而不可以为市师，工精于器而不可以为器师。有人也，不能此三技而可使治三官。曰：“精于道者也，非精于物者也。”精于物者以物物，精于道者兼物物。故君子壹于道而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察，以正志行察论，则万物官矣。

这段文章中的“物”，指上文的“田”、“市”、“器”。中间的“以物物”指“农”使“田”成为“田”，“贾”使“市”成为“市”，“工”使“器”成为“器”。最后的“兼物物”说的是，不是一个一个，而是从整体上使“田”、“市”、“器”成为“田”、“市”、“器”。《荀子·解蔽》把以《庄子》为代表的道家“道一万物”哲学性形而上学、本体论放入自家箩筐中，在作若干修正之后，积极地应用到了他自己的“君子一农、贾、工”社会分业论之中。

## 第二节 “物物者非物”的命题

这种“道一万物”二世界论，在战国末期至西汉初期的思想界逐渐地受到欢迎。这种状况，从显然为其理论核心的主题——“物物者非物”在各种传世文献中到处存在，也能充分推测出来。所谓“物物者”，指使所有的存在者作为存在者得以存在、变化的终极根源的本体，所谓“非物”，指能做到这一点的并非单纯的存在者，而

是超越存在者的“道”。

### 一、“物物者非物”的形而上学意义

保存了这个命题的、比较早期的形而上学（metaphysical）意义的文例，首先可举《庄子·在宥》“世俗之人章”：

夫有土者，有大物也。有大物者，不可以物。物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，岂独治天下百姓而已哉！出入六合，游乎九州，独往独来，是谓独有。独有之人，是之谓至贵。<sup>⑦</sup>

但是这段文章的前面有：

而欲为人之国者，此揽乎三王之利，而不见其患者也。此以人之国侥幸也。几何侥幸而不丧人之国乎。其存人之国也，无万分之一，而丧人之国也，一不成而万有余丧矣。悲夫，有土者之不知也。

可见已经倾向于政治思想了。

《庄子·天地》的“夫子曰章（二）”中有：

夫子曰：“夫道，渊乎其居也，漻乎其清也。金石不得，无以鸣。故金石有声，不考不鸣。万物孰能定之。夫王德之人，素逝而耻通于事，立之本原而知通于神。故其德广，其心之出，有物采之。故形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道，非王德者邪。荡荡乎，忽然出，勃然动，而万物从之乎。此谓王德之人。视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉。无声之中，独闻和焉。故深之又深，而能物焉。神之又神，而能精



焉。故其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿。大小长短修远。”<sup>⑧</sup>

“深之又深，而能物焉。神之又神，而能精焉”一句，可以遵从郭象所注“穷其原，而后能物物。极至顺，而后能尽妙”来解释。<sup>⑨</sup>作为和此文关系密切的文章，可参考本章注释④引用的《老子》第二十一章：

道之物，唯望（恍）唯忽。〔忽呵（乎）望（恍）〕呵（乎），中有象呵（乎）。望（恍）呵（乎）忽呵（乎），中有物呵（乎）。淖（幽）呵（乎）鸣（冥）呵（乎），中有请（情）也〔呵（乎）〕。其请（情）甚真，其中〔有信〕。（马王堆汉墓帛书甲本、乙本）<sup>⑩</sup>

及《老子》第一章：

●道可道也，非恒道也。名可名也，非恒名也。无名，万物之始也。有名，万物之母也。〔故〕恒无欲也，以观其眇（妙）。恒有欲也，以观其所噉（噉）。两者同出，异名同胃（谓）。玄之又（又）玄，众眇（妙）之〔门〕。（马王堆汉墓帛书甲本、乙本）<sup>⑪</sup>

及《老子》第四十八章：

为〔学者日益，闻道者日云（损）。云（损）之又云（损），以至于无为。无为而无不为。将欲〕取天下也，恒〔无事。及亅（其）有事也，不足以取天下〕。（马王堆汉墓帛书甲本、乙本）<sup>⑫</sup>

顺便指出，郭店楚简《老子》乙本第四十八章作：

学者日益，为道者日损。损之或损，以至亡（无）为也。  
亡（无）为而亡（无）不为。

还有，《庄子·知北游》“东郭子、庄子问答”中有：

东郭子问于庄子曰：“所谓道恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”

东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”

曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”

曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甓。”

曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”东郭子不应。

庄子曰：“夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，异名同实，其指一也。……物物者，与物无际。而物有际者，所谓物际者也。不际之际，际之不际者也。谓盈虚衰杀。彼为盈虚，非盈虚。彼为衰杀，非衰杀。彼为本末，非本末。彼为积散，非积散也。”<sup>⑬</sup>

其次要举出的是《吕氏春秋·必已》以下内容，本书第三章第二节已作引用：

庄子笑曰：“……若夫道德，则不然。无讶无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以禾为量，而浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累？此神农黄帝之所法。若夫万物之情，人伦之传，则不然。成则毁，大则衰，廉

则剝，尊则亏，直则骹，合则离，爱则隳，多智则谋，不肖则欺。胡可得而必？”<sup>⑭</sup>

几乎相同的文章，在《庄子·山木》“庄子、弟子问答”中有：

庄子笑曰：“……若夫乘道德而浮游，则不然。无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累邪。此神农黄帝之法则也。若夫万物之情，人伦之传，则不然。合则离，成则毁，廉则挫，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺。胡可得而必乎哉。悲夫。”

这些例子都很好地保存了早期纯粹形而上学的意蕴。<sup>⑮</sup>《庄子·山木》所见的“庄子、弟子问答”，是在修饰《吕氏春秋·必己》的基础上形成的文章。<sup>⑯</sup>从“此神农黄帝之法则也”来看，上述的“道德”是神农、黄帝制作出来，或者说是他们拥有过的法则，因此，侧重的是神农、黄帝的作用。而从《吕氏春秋·必己》“此神农黄帝之所法”来看，神农、黄帝仅仅是法“道德”而已，因此他们的作用不大。从历史事实来看，因为神农、黄帝的作用是由轻变重的，所以《山木》的“庄子、弟子问答”显然是在修饰《必己》的基础上形成的。

再看《淮南子·诠言》：

洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。同出于一，所为各异，有鸟有鱼有兽，谓之分物。方以类别，物以群分，性命不同，皆形于有。隔而不通，分而为万物（殊），莫能及（反）宗。故动而为（谓）之生，死而为（谓）之穷。皆为物矣，非不物而物物者也。物物者亡乎万物之中。

这也是很好地保存了早期纯粹形而上学意蕴的例子。还有，《庄子·知北游》的“泰清、无穷问答”，将“物”字改为了“形”字：

于是泰清中〈印〉而叹曰：“弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知？”无始曰：“道不可闻，闻而非也。道不可见，见而非也。道不可言，言而非也。知形形之不形乎，道不当名。”

这个例子表达的也是完全相同的理论。类似的例子，又见《淮南子·道应》：

太清仰而叹曰：“然则不知乃知邪？知乃不知邪？孰知知之为弗知，弗知之为知邪？”无始曰：“道不可闻，闻而非也。道不可见，见而非也。道不可言，言而非也。孰知形〔形〕之不形者乎？”<sup>⑩</sup>

以及《列子》天瑞篇：

故有生者，有生生者。有形者，有形形者。有声者，有声声者。有色者，有色色者。有味者，有味味者。生之所生者死矣，而生生者未尝终。形之所形者实矣，而形形者未尝有。声之所声者闻矣，而声声者未尝发。色之所色者彰矣，而色色者未尝显。味之所味者尝矣，而味味者未尝呈。皆无为之职也。

## 二、“物物者非物”的新意义

然而，“道一万物”二世界论，随时间的流逝其所关涉的领域也扩大到了哲学性形而上学、本体论以外，例如，它也被适用于：从

宇宙初始的“太一”到现存“万物”生成的宇宙生成论；作为质料因或运动法则，即以“道”——“万物”的运动为内容的自然学；以君主—民众之中央集权统治关系为内容的政治思想。随着其适用领域的扩大，“物物者非物”的意蕴也随着时间的流逝同样得到扩大。

宇宙生成论方面的例子，可举《庄子·知北游》“冉求、仲尼问答”中的：

冉求问于仲尼曰：“未有天地，可知邪？”

仲尼曰：“可。古犹今也。”

冉求失问而退。明日复见曰：“昔者吾问：‘未有天地，可知乎？’夫子曰：‘可。古犹今也。’昔日吾昭然，今日吾昧然。敢问何谓也？”

仲尼曰：“昔之昭然也，神者先受之。今之昧然也，且又为不神者求邪？无古无今，无始无终。未有子孙，而有子孙，可乎？”

冉求未对。仲尼曰：“已矣，未应矣。不以生生死，不以死死生。死生有待邪？皆有所一体。有先天地生者，物邪？物物者非物，物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已。圣人之爱人，终无已者，亦乃取于是者也。”<sup>⑩</sup>

这段文字中的“物物者非物”，并非说的是，使“物”作为“物”存在者不是“物”而是“道”这种形而上学、本体论；而是说，将“天地”这种“物”作为“物”产生出来的、“天地”以前的东西如果是“物”的话，就有必要探求那个使“物”作为“物”产生出来的、“物”以前的东西，所以这是讨论宇宙生成论的文章。另外，关于“有先天地生者，物邪”，《老子》第二十五章中有：

有物昆（混）成，先天地生。繡（寂）呵（乎）繆（寥）

呵（乎），独立〔而不亥（改）〕，可以为天地母。吾未知其名，字之曰道。吾强为之名曰大。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>①</sup>

这段话，郭店楚简《老子》甲本第二十五章作：

又（有）頡（状）虫（蛭）成，先天墜（地）生。敝（寂）繆（穆），蜀（独）立不亥（改），可以为天下母。未智（知）元（其）名，孳（字）之曰道，虚（吾）强（强）为之名曰大。

《庄子·大宗师》“知天之所为章”中有：

夫道，有情有信，无为无形。可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以（已）固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。先天地生而不为久，长于上古而不为老。<sup>②</sup>

“有先天地生者，物邪”虽以上述文章为基础而形成，但表达的不是这些文章提倡的形而上学、本体论、宇宙生成论，而是新的思想。<sup>③</sup>

自然学的例子，在前引的《庄子·知北游》“东郭子、庄子问答”中可以感知其倾向：

庄子曰：“夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，异名同实，其指一也。……物物者，与物无际。而物有际者，所谓物际者也。不际之际，际之不际者也。谓盈虚衰杀。彼为盈虚，非盈虚。彼为衰杀，非衰杀。彼为本末，非本末。彼为积散，非积散也。”

“物物者，与物无际”是说“物物者”的“道”内在于所有的“物”之中，这无非是对其上文意蕴的概括化、简约化，其上文如下所示：

东郭子问于庄子曰：“所谓道恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”……庄子曰：“在蝼蚁。”……曰：“在稊稗。”……曰：“在瓦甓。”……曰：“在屎溺。”

政治思想的例子，可举前引《庄子·在宥》“世俗之人章”，及本章第一节所引《荀子·解蔽》：

农精于田而不可以为田师，贾精于市而不可以为市师，工精于器而不可以为器师。有人也，不能此三技而可使治三官。曰：“精于道者也，非精于物者也。”精于物者以物物，精于道者兼物物。故君子壹于道而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察，以正志行察论，则万物官矣。

这段文字是从本体论观点出发，设想出“物”——“物物”——“兼物物”这样三个阶段，然后将“物”和“田”、“市”、“器”对应，将“物物”和“农”、“贾”、“工”对应，将“兼物物”和“君子”对应，由此抬高“君子”的价值。可以感觉出，这里表现出一种强烈的愿望，对只讨论前二者即“物”、“物物”（“道”）就算全部结束的初期道家的形而上学、本体论想要加以超越的愿望。

此外，《淮南子·兵略》中有：

凡物有朕，唯道无朕。所以无朕者，以其无常形势也。轮转而无穷，象日月之运行，若春秋有代谢，若日月有昼夜，终而复始，明而复晦，莫能得其纪。制刑而无刑，故功可成。物

物而不物，故胜而不屈。刑，兵之极也，至于无刑，可谓极之〔极〕矣。

也是政治思想的例子。

### 第三节 《易传》的道器论

这种“道一万物”二世界论，到了战国末期，作为道家思想中的哲学性形而上学（metaphysics）得到整理、完善，扩展适用到了各个领域之后，以儒家、法家为代表的诸子百家，不管学派相异与否，都一致地认可它为当代必需的、不可超越的思想而加以接受，将它作为基础性的第一哲学放入到各种各样的思想体系中。<sup>②</sup>尤其要注意的事实是，由于一直在形而上学、本体论等方面的思索不出色，因此在思想体系的基础构筑方面存在一些不安的儒家，通过战国末期开始的《易》的经典化过程，将道家形而上学、本体论变成了自己的东西。

#### 一、《荀子》中的《易》

《易》这部文献，原来只是占筮之书，一直到战国末期为止没有成为儒家经典，和儒家没有任何的关系。儒家的重要思想家们，自开山祖春秋末期的孔子以来，到战国时代的孟子、荀子，几乎没有说过什么肯定《易》的话。对《易》的引用及谈到《易》的例子，《荀子》中仅有四条，如下所示：

凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言。虽辩，君子不听。法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之。故君子必辩。



凡人莫不好言其所善，而君子为甚。故赠人以言，重于金石珠玉。观人以言，美于黼黻文章。听人以言，乐于钟鼓琴瑟。故君子之于言无厌。鄙夫反是，好其实，不恤其文。是以终身不免埤污庸俗。故《易》曰：“括囊，无咎无誉。”腐儒之谓也。（《非相》）

《易》之《咸》，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而刚下。（《大略》）

《易》曰：“复自道，何其咎？”《春秋》贤穆公，以为能变也。（《大略》）

不足于行者说过，不足于信者诚言。故《春秋》善胥命，而《诗》非屡盟，其心一也。善为《诗》者不说，善为《易》者不占，善为《礼》者不相，其心同也。（《大略》）

在这四条中，有三条出现于《大略》，这是一篇杂录，成于战国最晚期至西汉初期的荀子后学之手。<sup>③</sup>

### 1. 关于《易》咸卦之评论

《荀子》关于咸卦的评论，是儒家对《易》的研究（即《易传》著作）受到道家谦让思想的影响以后出现的思想，其形成最早也是在战国末期。<sup>④</sup>关于咸卦的那段文字中，包含有与今本《周易》之《彖传》相同的两段句子，即“咸，感也”、“柔上而刚下”。但《彖传》所固有的最为重要的思想，即以二元原理之合一为依据的万物生成论<sup>⑤</sup>却没有包括在内。这是在《彖传》及其他地方大量出现的令人注目的新思想，它作为一种生成论哲学，将“天地”、“刚柔”、“男女”等作为构成世界的二元原理举出，根据其合一来说明“万

物”的生成和展开。例如，泰卦的《彖传》中有：

泰，小往大来……则是天地交，而万物通也。上下交，而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。

咸卦的《彖传》中有：

咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。……天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

姤卦的《彖传》中有：

姤，遇也。柔遇刚也。……天地相遇，品物咸章也。刚遇中正，天下大行也。

（类似表述和思想在《彖传》其他卦如否卦、恒卦、睽卦、归妹卦等中也有。）

《系辞下传》中有：

天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。

《序卦传》中有：

有天地，然后万物生焉。……有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。

马王堆帛书《易传》中《要》篇以下内容，虽和上述思想相同，但更为古拙，可以视做上述思想的原型：

天<sub>1</sub>地<sub>2</sub>困（昆），万<sub>1</sub>勿（物）润。男<sub>1</sub>女<sub>2</sub>购（构）请（精），而<sub>1</sub>万<sub>2</sub>物<sub>3</sub>成。

上述各种资料中所见“天地”、“刚柔”、“男女”，如咸卦的《彖传》所明确指出的那样，和阴阳“二气”相等，无疑是《周易》特有的、文学式的表达方式。根据这种二元原理式的、阴阳“二气”之合一而形成的万物生成哲学，为战国末期以后之《庄子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等道家、阴阳家所提倡，战国儒家中，只有《荀子·礼论》作过引用：

性伪合，然后成圣人之名，一天下之功，于是就也。故曰：“天<sub>1</sub>地<sub>2</sub>合<sub>3</sub>而<sub>4</sub>万<sub>5</sub>物<sub>6</sub>生，阴<sub>1</sub>阳<sub>2</sub>接<sub>3</sub>而<sub>4</sub>变<sub>5</sub>化<sub>6</sub>起，性伪合而天下治。”

但这也是为阐述荀子特有的思想——“性伪合而天下治”而顺便说的话，儒家在到西汉初期为止的时段里也没有讨论过这种生成论哲学。因此，这种哲学，对儒家而言不过是从道家、阴阳家那里借来的东西，在成书于战国末期至西汉初期的马王堆帛书《易传》之《要》篇中才开始尝试这种思维，所以，这种哲学不就是在写作《彖传》的文帝后半期至成帝时期才完善的吗？因此，我认为，《荀子·大略》的这段文章，是《彖传》以完整的形态出现以前的东西，是为《彖传》的形成提供的一个素材。

## 2. 对《易》小畜卦初九爻辞的引用

《荀子》对小畜卦初九爻辞的引用，是意图用于对《春秋》的历史解释，它和到战国时代为止一直作为占筮书看待的《易》已经有距离了。

而且，这段引用和针对《春秋》文公十二年“秦伯使遂来聘”的《公羊传》“遂者何？秦大夫也。秦无大夫，此何以书？贤缪公也。何贤乎缪公？以为能变也。其为能变奈何”有密切关系。小畜卦的引用，虽然必须承认是赋予了《易》价值和地位，认为《易》能从根本上支持以《春秋》及《公羊传》为代表的儒教经典，但赋予《易》地位是战国末期以后才有的事。<sup>⑤</sup>

### 3. 关于“善为易者不占”

关于《荀子》所引“善为易者不占”一句，从《易》和《春秋》、《诗》、《礼》并举来看，《易》显然已经被当做经典看待了。这句话虽然未必仅是单纯地否定“占”，但我们认为，在采用道家式的反向逆说逻辑或辩证法逻辑的同时，实际上这里反映出将具体的“占”看做是价值低下的东西，想要远远超越它的态度。这种态度，应视为道家思想或黄老思想盛行时代（战国末期至西汉初期）的产物。顺便指出，《荀子·天论》的以下内容可以参考：

雩而雨，何也？曰：无佗〈何〉也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。

在荀子那里，雩祭、卜筮等被视为“神”事，作为巫术、宗教而遭否定。

剩下的是《非相》一条。《非相》向来不被视为荀子本人之作，而被疑为后学之作。<sup>⑥</sup>这段文章主张儒家的“君子”，应该积极地对外“言”说“先王礼义”，相反，批判那些像道家那样“不言”、“无言”的人是“腐儒”，在这样一种语境中引用了坤卦六四的爻辞。“不言”、“无言”的哲学，毋庸置疑，为先秦以来道家所倡导。例如，王弼本《老子》第二章、第四十三章中有“不言之教”，第

五十六章中有“知者不言”，第七十三章中有“不言而善应”等。《庄子·齐物论》中有“大辩不言”、“不言之辩”，《德充符》中有“不言之教”，《天道》中有“知者不言”，《田子方》中有“不言而信”，《知北游》中有“夫知者不言”、“不言之教”、“天地有大美而不言”，《徐无鬼》中有“不言之言”、“不言之辩”，《外物》中有“得意而忘言”，《寓言》中有“无言”，《列御寇》中有“勿言难”、“知而不言”等，这类资料不胜枚举。然而，到了《老子》、《庄子》以后，被儒教化了的《易传》也受道家哲学的影响，转而支持“不言”、“无言”。新出土资料马王堆帛书《易传》中，引用、注释坤卦六四爻辞的地方有三处。一在《二三子问》：

●易曰：“聒（括）囊，无咎无誉。”孔子曰：“此言箴（缄）小人之口也。小人多言多过，多事多患，□□□以衍矣，而不可以言箴（缄）之。亢（其）猷（犹）‘聒（括）囊’也。莫出莫入，故曰：‘无咎无誉。’”二曰（三）子曰：“独无箴（缄）于圣人之口乎。”孔子曰：“圣人之言也，德之首也。圣人之有口也，猷（犹）地之有川谷（谷）也，财用所繇（由）出也。猷（犹）山林、陵泽也，衣食、家□〔所〕繇（由）生也。圣人壹言，万世用之。唯恐亢（其）不言也，有（又）何箴（缄）焉。”

二在《易之义》：

“聒（括）囊，无咎。”语无声也。

三在《易之义》：

易曰：“聒（括）囊，无咎。”子曰：“不言之言（谓）

也。”□□□□〔何〕咎〔之〕又（有）。墨（默）亦“毋  
 誉”。君子美（其）慎而不自箸（著）也，渊（深）而内（纳）  
 亨（其）华。

值得注意的是，这三者都将坤卦六四爻辞作为“不言”的问题来解释，这一点和《荀子·非相》相同。但《易之义》二例因为高度评价“不言”，倒不如说接近道家的“不言”、“无言”哲学。如果将上引《荀子·非相》的文章，看做是对儒家内部出现的对这类受过道家影响之“腐儒”的批判，就容易理解了。与之不同的是《二三子问》的例子和《荀子·非相》主张“君子”应该“有言”的意趣几乎完全相同，但从应该“箴（箴）口”的对象分“小人”与“圣人”来分析，《二三子问》所展开的讨论比《荀子·非相》更为详细。因此，《二三子问》此例有可能是在《荀子·非相》基础之上形成的。如果粗率地加以概括，《荀子·非相》这段文字可以说是和马王堆帛书《易传》的《二三子问》、《易之义》时代大致相同的作品。<sup>②</sup>包括《二三子问》、《易之义》在内的马王堆帛书《易传》六篇及后来在此基础上整理形成的今本“十翼”，基本上都是荀子以后问世的儒家作品（成书年代最早的部分是战国末期至西汉初期）。

《荀子》一书中，在列举经典的场合，虽说也有“诗书礼乐”再可加《春秋》的“礼乐诗书春秋”或“诗书礼乐春秋”连称的情况（如《劝学》、《儒效》），但还是只举“诗书礼乐”的情况为多（如《荣辱》、《儒效》）。《春秋》的地位之所以如此不安定，是因为它在“五经”中最新，是到了荀子时代才成为经典的书籍，因此，在当时是最不被看重的经典。《春秋》作为经典，其地位不够安定的状况可以说后来还持续了一段时间，<sup>③</sup>经学史或经典形成史的研究应该在正确把握各种事实的基础上，对各种经典的历史发展作出冷静的探求。然而，说到《易》，在《荀子》那里还完全没有把它当做经典看待。所以，真正展开的《易》之儒教化、经典化，应确定为

是荀子以后的战国末期至西汉初期,《易》作为“五经”或“六经”中的文献出现于世,应确定为是荀子以后的事情。顺便指出,“诗书礼乐”这个词,《论语》中《孟子》中一次也没有使用过。然而,最近,根据马王堆帛书《易传》之《要》中“孔子”所讲的话,其中出现了“诗书礼乐”的词,认为孔子就是“六经”的传世者,从孔子的时代开始已经有“诗书礼乐易春秋”或“易书诗礼乐春秋”六经存在,现在作如此推测的研究者多起来了,<sup>⑨</sup>笔者对这种简单化的研究态度从根本上表示怀疑。

#### 4. 秦代对《易》的处置

最后想要探讨的是,紧接荀子的战国时代终结之际,秦始皇时代对《易》这部书是如何处置的。《史记·秦始皇本纪》中有:

丞相李斯曰:“……臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职,天下敢有藏诗书、百家语者,悉诣守尉杂烧之。有敢偶语诗书者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧,黥为城旦。所不去者,医药、卜筮、种树之书。若欲有学法令,以吏为师。”制曰:“可。”

这段话记载了进入秦代,秦始皇统一天下以后,于公元前213年同意法家丞相李斯的计策,发布挟书律的前后经过。据此可知,挟书律发布的主要目的在于,要断绝知识分子以讨论《诗》、《书》的形式展开的政治批判,为此禁止民间收藏《诗》、《书》及诸子百家书。如果到那个时代为止,《易》的儒教化、经典化已经深化,引入儒家思想的《易传》之“十翼”已经创作,那么,《易》就应该和“史官”及“诗书、百家语”一样成为禁止收藏的对象。然而,作为“卜筮”之书的《易》却免于被禁。这样看来,只能认为,在那以前,虽然与《易》经文相当的《六十四卦》作为文献也许已经成书,但《易》的儒教化、经典化工作还未推进,引入儒家思想的

《易传》之“十翼”还没有被创作出来。还有，虽是后来的记录，《汉书·艺文志》“六艺略”之易家总序中有：

及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝。

这也证明了秦代以前《易》还未成为儒教的经典，还只停留于卜筮书的阶段。

## 二、孔子和《易》

接下来追溯、调查、探讨时代更早的春秋末期的孔子及《论语》是如何讨论《易》的。

### 1. 孔子作“十翼”说研究

说孔子作“十翼”即《易传》十篇（《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》）的原型，大概出自《史记·孔子世家》：

孔子晚而喜《易》，序彖系象说卦文言。读易韦编三绝。曰：“假我数年，若是，我于易则彬彬矣。”<sup>④</sup>

然而，这种证言在春秋末期至西汉初期约三百年间的各种文献中完全没有出现，到西汉时代武帝时期的《史记·孔子世家》中才首次著于竹帛。那么，此说的蓝本是否还有呢？经过各处寻求，发现马王堆帛书《易传》的《要》中有以下内容：

●夫子老而好易。居则在席，行则在橐。子赣曰：“夫子它（他）日教此弟子曰：‘惠（德）行亡者，神灵之趋。知谋远者，卜筮之繁（繁）。’赐以此为然矣，以此言取之。赐缙（敏）行之也。夫子何以老而好之乎。”夫子曰：“君子言以



杲（矩）方也。前羊（祥）而至者，弗羊（祥）而巧也。察汭（其）要者，不趯（跪）汭（其）杂。尚书多勿（物）矣，周易未失也，且又（有）古之遗言焉。予非安汭（其）用也，〔而乐汭（其）辞也。〕□□□必于□□。”

但是，不得不指出这段文字和《史记·孔子世家》之间还有相当的距离。马王堆帛书《要》的成书大约在战国末期至西汉初期，因此，孔子晚年好《易》、创作“十翼”之类说法，不是以春秋末年孔子活动时期的历史事实为基础传承下来的，不妨将它看做是西汉初期《易》儒教化、经典化过程中出现的神话、传说。<sup>②</sup>

## 2. 孔子读《易》说研究

据传孔子读过《易》，此事作为历史事实也极为可疑。<sup>③</sup>应该说这也是为《易》的儒教化、经典化之必要而创作的孔子故事之一。说起来孔子这个人的形象，在《论语·雍也》中有：

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”  
问仁。子曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”

《论语·述而》中有：

子不语怪力乱神。

可见，他对巫术、宗教基本上持批判的态度，这也是后来原始儒家的思想传统。说这样一位孔子读过《易》，其证据是《论语·述而》中有：

子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”

但是，《经典释文》对这个“易”字作如下解释：

易。如字。鲁读易为亦。今从古。

这证明《鲁论语》的“易”是“亦”之意，这样的话，就应该读为：

子曰：“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣。”

此外，汉代的《外黄令高彪碑》中有：

恬虚守约，五十以数（学）。

这显然是在《论语·述而》的基础上形成的。可见，《论语·述而》这段文字本来不是：

五十以学《易》，可以无大过矣。

的意思，而应该是：

五十以学，亦可以无大过矣。

的意思。过去的解释，是以这个“易”字为根据之一，相信春秋末期孔子读过《易》且作过《易传》。对此加以批判的分析，主张新读法的研究，始于近代李镜池的《易传探源》。他的主张，绝不仅仅停留于本来作“亦”字正确、作“易”字有误或者属于“亦”的假借，这类围绕一个字的差异展开的文本批判（textual criticism），同时也是一种高等批判（higher criticism），即以文本批判为基础，进而认为孔子学过《易》的故事，并非孔子当时出现的历史事实，而

是战国末期开始的《易》之儒教化、经典化的产物，是将《易》和孔子硬拉在一起的附会。后来，证明其观点正确的一天终于来到。所谓的《定州论语》被发掘和公布。1973年，“定县四十号汉墓竹简”从河北省定县汉墓中出土，墓主人推测是西汉后期的宣帝五凤三年（前55）死去的中山怀王刘修，其中含有《论语》。不用说，这是现存最早的《论语》。其《述而》说：

〔子曰：加我数年，五十〕以学，亦可以毋大过矣。

这是根据新出土资料证明了李镜池等人主张的正确性。

顺便指出，《论语》中，如果搜求“亦可以……矣”一类语法，可找出如下用例：

子曰：“君子博学于文，约之以礼，亦可以<sub>レ</sub>不畔矣夫。”（《雍也》）

子曰：“博学于文，约之以礼，亦可以<sub>レ</sub>弗畔矣夫。”（《颜渊》）

子曰：“善人为邦百年，亦可以<sub>レ</sub>胜残去杀矣。诚哉，是言也。”（《子路》）

子贡问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“行己有耻，使于四方不辱君命，可谓士矣。”曰：“敢问其次。”曰：“宗族称孝焉，乡党称弟焉。”曰：“敢问其次。”曰：“言必信，行必果，硁硁然小人哉。抑亦可以<sub>レ</sub>为次矣。”曰：“今之从政者何如？”子曰：“噫，斗筭之人，何足算也。”（《子路》）

子曰：“善人教民七年，亦可以<sub>レ</sub>即戎矣。”（《子路》）

子路问成人。子曰：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为人矣。”曰：“今之成人者，何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为人矣。”（《宪问》）

即便从语法上考虑，冠有“亦”字接“亦可以……矣”的使用方法，比不冠“亦”字接“可以……矣”的使用方法，显然更为稳当、自然。

### 3. 《论语·子路》的研究

说孔子读过《易》的另一个证据是《论语·子路》中的以下文字：

子曰：“南人有言？曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫。不恒其德，或承之羞。”子曰：“不占而已矣。”

其中的“不恒其德，或承之羞”是恒卦九三爻辞，它被作为孔子之语引用。但问题在于，《子路》的“南人有言章”是否真为春秋末期孔子当时所述，实际上它是何时产生的呢？

首先要阐明的是成为《论语·子路》主题的南人的话“人而无恒，不可以作巫医”，本来究竟是什么意思？过去存在的两种解释，反映出汉代儒教国教化以后作为儒教正统经典的《易经》的重要性产生影响，从而引发误解的过程。第一种解释为“人如果无恒，巫医就无法施展治疗及占筮”，这是来自郑玄《论语注》的通常说法。然而，这种通常说法，是被上述《易经》的重要影响所误，将中国古代社会巫医的地位摆得过高。第二种解释为“人如果无恒，就不能从事巫医的工作”，这是皇侃《论语义疏》所引一说，也是朱熹《论语集注》所倡导的异说。通过研究近年出土的马王堆帛书《易

传》之《要》篇，得以判定后者才是原来的正确的意思。下面对此研究作简略论述。

众所周知，与上引《论语·子路》之一部分相重复的文章，亦见于今本《礼记·缙衣》：

子曰：“南人有言，曰：‘人而无恒，不可以为卜筮。’古之遗言与？龟筮犹不能知也。而况于人乎？”《诗》云：“我龟既厌，不我告犹。”《兑命》曰：“爵无及恶德，民立而正。事纯而祭祀，是为不敬。事烦则乱，事神则难。”《易》曰：“不恒其德，或承之羞。恒其德贞，妇人吉，夫子凶。”

这段文字将“南人”所言“人而无恒，不可以为卜筮”作为“古之遗言”给予评价。“古之遗言”也同样出现于上引马王堆帛书《易传》的《要》中：

尚书多勿（物）矣，周易未失也，且又（有）古之遗言焉。

因此，“古之遗言”的内容，在马王堆帛书《要》中，应该或是与“人而无恒，不可以为卜筮”相同，或是与之类似的内容。马王堆帛书《要》在下文中，以此“古之遗言”为前提，作了如下论述：

子曰：“易我后亓（其）祝人矣，我观亓（其）德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德。又仁□□者而义行之耳。赞而不达于数，则亓（其）为之巫。数而不达于德，则亓（其）为之史。史巫之筮，乡（向）之而未也，好之而非也。……吾求亓（其）德而已。吾与史巫，同涂（途）而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也。仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫

卜筮示（其）后乎。”

这段文字，以从事“筮”的“史巫”没有“数、德”（“德”之一就是今本《礼记·缁衣》里的“恒”）为主题，而不是以求“史巫”用“筮”给予占卜为主题。根据以上来判断，《论语·子路》南人的话“人而无恒，不可以作巫医”就必须读为“人如果无恒，就不能从事巫医的工作”了。<sup>⑨</sup>

其次，作为今本《礼记·缁衣》“南人有言章”原型的资料，现在有两次出土发现，将《论语·子路》和这三者予以对照、比较，就有可能推测出《子路》实际上是何时形成的。其中之一是郭店楚墓竹简《兹（缁）衣》：

子曰：“宋人又（有）言曰：‘人而亡𡇗（恒），不可为卜筮（筮）。’其古之遗言塞（与）。龟𡇗（筮）猷（犹）弗智（知），而皇（况）于人虐（乎）？”寺（诗）员（云）：“我龟既猷，不我告猷。” ■

其二是上海博物馆馆藏的战国楚竹书《紂（缁）衣》：

子曰：“宋人又（有）言曰：‘人而亡𡇗（恒），𠄎员（云）：“我龟既猷，不我告猷。” ■

上博楚简《紂衣》虽然缺字比较多，但不妨将其视为和郭店楚简《兹（缁）衣》几乎相同的文章。根据这四者对照、比较的结果，可作以下的推测。

第一，郭店楚简《兹（缁）衣》和上博楚简《紂衣》的“宋人有言章”，在“子”（孔子）的话后面，即在章末仅引用了《诗·小雅·小旻》，在四者中，其文章结构是最单纯最古朴的。

第二，相比之下，今本《礼记·缙衣》“南人有言章”，在“子”的话后面，在章末不仅引用了《诗·小雅·小旻》，也引用了《书》的《兑命》和《易》恒卦九三的爻辞和六五的爻辞，其文章结构变得复杂，从经学意义上看变得详细、烦琐。包括这段在内，如果调查今本《礼记·缙衣》各章的经典引用，其结果如下所示：

I - i 型：只引《诗》一条的篇章，共十一章。（用郭店楚简《兹（缙）衣》章号表示的话，为第一章、第二章、第六章、第九章、第十四章、第十五章、第十六章、第十九章、第二十章、第二十一章、第二十二章。）

I - ii 型：引《诗》两条的篇章，共一章。（用郭店楚简《兹（缙）衣》章号表示的话，为第四章。）

I - iii 型：《诗》、《书》一条也未引的篇章，共一章。（用郭店楚简《兹（缙）衣》章号表示的话，为第八章。但如果依据郭店楚简《兹（缙）衣》，这一章是 I - i 型。）I 型总共为十三章。

II - i 型：只引《书》一条的篇章，共二章。（用郭店楚简《兹（缙）衣》章号表示的话，为第十一章、第十二章。但如果依据郭店楚简《兹（缙）衣》，其中第十二章是 III - i 型。）

II - ii 型：引用《书》二条的篇章，共一章。（用郭店楚简《兹（缙）衣》章号表示的话，为第十三章。）II 型总共三章。

III - i 型：引《诗》一条后再引《书》一条的篇章，共二章。（用郭店楚简《兹（缙）衣》章号表示的话，为第五章、第十章。）

III - ii 型：引《诗》二条后再引《书》一条的篇章，共一章。（用郭店楚简《兹（缙）衣》章号表示的话，为第十

七章。)

Ⅲ-Ⅲ型：引《诗》一条后引《书》一条，其后再引《诗》一条的篇章，共一章。（用郭店楚简《兹（缁）衣》章号表示的话，为第七章。但如果依据郭店楚简《兹（缁）衣》，这一章是Ⅲ-i型。)

Ⅲ-Ⅳ型：引《书》一条后引《诗》一条的篇章，合计二章。（用郭店楚简《兹（缁）衣》章号表示的话，为第三章、第十八章。但如果依据郭店楚简《兹（缁）衣》，这二章都是Ⅲ-i型。）Ⅲ型合计六章。

Ⅳ型：引《诗》一条后引《书》一条，其后再引《易》的章，共一章。（用郭店楚简《兹（缁）衣》章号表示的话，为第二十三章。但如果依据郭店楚简《兹（缁）衣》，“南人有言章”是Ⅰ-i型。）Ⅳ型合计一章。

今本《礼记·缁衣》的“南人有言章”，同时引用了《诗》、《书》、《易》，不属于Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ中任何一型，属于特殊的Ⅳ型。因此，“南人有言章”，在今本《礼记·缁衣》各章中，因其文章结构最复杂，经学意义上最详细、烦琐，在全部二十三章中不正是成书年代最晚的作品吗？

第三，郭店楚简《兹（缁）衣》和上博楚简《紃衣》各章的经典引用，如下所示：

Ⅰ型：只引《诗》一条或二条的章，合计十四章。

Ⅱ型：只引《书》一条或二条的章，合计三章。

Ⅲ型：在引《诗》一条或二条后再引《书》一条的章，合计六章。

可见已经法则化、规范化了。总的来看，包括Ⅰ型“宋人有言章”



在内，显得单纯、古朴，由各章末之引用形成的文章结构未见破绽、混乱。因此，郭店楚简《兹（缁）衣》和上博楚简《紕衣》，正是今本《礼记·缁衣》的蓝本，无疑，后者是后来对前者加以整理，使文章结构复杂化、经学意义上烦琐化以后成书的文献。可是，根据当今中国的一般说法，郭店楚墓竹简与上海博物馆藏战国楚竹书，被认为抄写于战国中期即公元前300年以前，笔者无法赞同这一说法，而认为应是成书于公元前250年以后的战国末期至西汉初期。<sup>⑤</sup>不管怎样，当时郭店楚简《兹（缁）衣》及上博楚简《紕衣》各章，虽然频繁引用《诗》、《书》，《易》却一条也未被引用。其理由无疑是因为当时《易》尚未成为儒教经典，和儒家还没有任何的关系。与此相反，今本《缁衣》“南人有言章”第一次有一章引用《易》，可以认为，是因为当时（马王堆帛书《易传》六篇成书后，即比文帝时期后半段更晚的时代）《易》逐渐成为儒教经典，渐渐形成了能够从基础上支持孔子之言的权威。

第四，《论语·子路》“南人有言章”，同今本《缁衣》“南人有言章”，郭店楚简《兹（缁）衣》“宋人有言章”，上博楚简《紕衣》“宋人有言章”相比较，因为没有引用《诗》、《书》，乍看上去最为单纯、古朴。然而，要注意以下三点不同：一、“南人”和今本《缁衣》相同，更早的郭店楚简《兹（缁）衣》及上博楚简《紕衣》却作“宋人”。二、在引《易》问题上也是这样，与今本《缁衣》几乎相同，更早的郭店楚简《兹（缁）衣》及上博楚简《紕衣》却未引用。三、《论语·子路》在引《易》恒卦九三爻辞时未冠“易曰”，而是使其融化于孔子之言中，今本《缁衣》“南人有言章”则冠以“《诗》云”、“《兑命》曰”、“《易》曰”，好像是在夸耀经学上的详细和权威，有一种生硬感。基于以上三点，笔者推测《论语·子路》“南人有言章”，有可能形成于今本《缁衣》“南人有言章”稍后的时期。

因此，《论语·子路》“南人有言章”，实际上并非春秋末期孔

子所讲的话，而是形成于比西汉文帝时期后半段更晚时代的文献，所以，也就无法作为孔子读过《易》的证据之一了。<sup>⑤</sup>

### 三、《易》的儒教化和经典化

到战国末期为止的古《易》，仅是由卦画、卦名、卦辞、爻辞构成的简单的《六十四卦》而已，它与后来的《易经》（特别是《易传》）不同，并不包含高度的形而上学意义上的哲学、阴阳五行的自然哲学、伦理思想、政治思想。和民间日常生活相关的、用于占筮的古《易》中，不包含高度的哲学、伦理思想、政治思想是正常的。到战国末期以后，在《易》的儒教化、经典化进行过程中，通过儒家思想家们对《易》的价值认同，儒家主动地将其作为经典看待，研读《易》的《六十四卦》，书写《易传》等《易》的注释，在对《六十四卦》经文自身的解释及各种《易传》中，加入了儒家的思想。

今天，除今本《易经》以外，我们所能看到的新出土资料《易》的文本中，有战国末期至西汉初期成书的上博楚简《周易》，西汉高祖时期至文帝前半期（到前168年为止）成书的马王堆帛书《周易》，高祖时期至文帝前半期（到前165年为止）成书的阜阳汉简《周易》。这些就是到目前为止所能看到的最古的《易》。通过探讨这些文献，能更为准确地把握《易》的《六十四卦》经文及其注释——《易传》的形成过程，以及《易传》各篇所包含的儒家思想的内容与特征，从总体上准确把握《易》的儒教化、经典化过程。

为准确把握《易》的儒教化、经典化过程，在这些新旧资料中，最值得重视的是，马王堆帛书《周易》所含的《二三子问》、《系辞》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》六篇《易传》，及今本《周易》所含的“十翼”即十篇《易传》。这些《易传》，从大局判断，都是战国末期至西汉初期及这以后的儒家思想家们对《易》之《六十四卦》经文连续不断作出的注释，其中鲜明地反映出《易》

从民间纯粹占筮之书蜕化、发展为儒教经学思想著作的过程。阐明这一蜕化、发展的过程是如何展开的，是《易》研究最重要的课题之一。

儒家思想家们在战国末期以后，舍弃了已成传统的对巫术、宗教的批判，把《易》当做经典看待，研读《六十四卦》并写作其注释——《易传》，其态度之所以会如此大变，如上所述，是因为秦始皇时代对知识分子采取强力镇压的政策，不允许收藏《诗》、《书》及诸子百家书，也不允许讨论《诗》、《书》，儒家对《易》态度的转变无疑是和这种政治状况相对应的。允许民间收藏者只有“医药、卜筮、种树之书”，所以他们就将《易》这部卜筮之书当做自己的经典，以研读《六十四卦》并为之注释作为伪装，继续展开他们的思想活动。但除了这一政治上的理由外，我认为也有思想上的理由，那就是改变儒教的思想内容，以适应新的时代。

当时的儒家思想家们，为了给本无关系的《易》赋予儒教的意义，使其儒教化、经典化，从多方面作出了各种各样的努力。例如，创作出鼻祖孔子在春秋末期就好《易》读《易》，而且写作了“十翼”这类注释书，将孔子和《易》扯在一起的故事。<sup>⑧</sup>创作出因孔子视其为模范衷心仰慕而成儒教象征的周文王及周文化和《易》有关的故事<sup>⑨</sup>（名称由《易》改为《周易》，正是这种变化的反映<sup>⑩</sup>）。在对《易》作出注释的过程中，给“十翼”加入了大量原来《六十四卦》所没有的儒教高度的哲学、伦理思想、政治思想，等等。以上所举各种事项背后所能想象的思想上的理由，在下面的“四、马王堆帛书《易传》的道器论”中再作论述。

可以说，以上各种努力的结果，是《易》的儒教化、经典化获得了相当程度的成功。因为其中引进了儒教高度的哲学、伦理思想、政治思想，在西汉初期，《易》终于被认可为是孔子读过且注释过的儒教正统文本，成了儒教信奉者所必须学习的经典。

#### 四、马王堆帛书《易传》的道器论

##### 1. 马王堆帛书《周易》的出土

1973年，从湖南省长沙市马王堆汉墓（三号墓）中，和前面讨论过的《老子》甲本、乙本及所谓的《黄帝四经》等一起，出土了由整幅帛布书写的《周易》七篇。<sup>⑩</sup>

据笔者研究，《周易》七篇的抄写年代可推测为西汉文帝前半期的公元前179至前168年，《易传》的成书年代，可推测为《荀子》思想广泛传布后不久，《老子》成书还没过多久时期，具体而言，是西汉高祖时期（前206～前195）到吕后时期（前187～前180），即公元前206至前180年这段时期。

《周易》七篇，由相当于“经”的《六十四卦》一篇和相当于“传”的《二三子问》、《系辞》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》六篇构成。其中，《六十四卦》如果和今本《周易》六十四卦相比较，虽然卦画、卦名、卦辞、爻辞等大体相同，但卦辞、爻辞等经文有时会有重要的差异，而且卦序也大为不同。因此，给人感觉是刚刚成书不久，还未经过很长时间，文本尚处不安定的时期。马王堆汉墓帛书《易传》不包括今本“十翼”的《彖传》上下、《象传》上下、《文言传》、《说卦传》的大部分、《序卦传》、《杂卦传》，因此，无疑在马王堆帛书《易传》成书之时（西汉初期），这些传尚未形成。不过，可视为《文言传》原型的键（乾）卦、川（坤）卦解说文，见于马王堆帛书《易传》的《易之义》中，所以，也许能说《文言传》此时正处于形成前夕。问题是《系辞传》上下，马王堆帛书《易传》的《系辞》篇包含有今本《系辞上传》几乎全部内容，而且和今本的章序一样。而《系辞下传》的内容虽然分散于马王堆帛书《易传》的《系辞》、《易之义》、《要》中，但除一部分外，章序和今本并不一致。因此，整体上看可以说《系辞传》正处于形成过程之中。<sup>⑪</sup>

20世纪90年代后,随着马王堆帛书《周易》的研究,特别是《易传》部分得到了真正的研究,在前面所述近代以后李镜池等人学说的正确性得到再确认的同时,《易》的儒教化过程也比以前得到更为具体的了解。

## 2. 马王堆帛书《易传》的道器论

从笔者的立场总结近年来的马王堆帛书《周易》的研究成果,可以这样说,战国末期,儒家思想家们撰作马王堆帛书《易传》的目的,是为了将原来作为占筮之书的《易》变成一部儒家经典,使之纳入自己的体系中。当时,他们对《易》的期待,可能以下面三点特别重要。

第一,在形而上学思考方面向来不擅长的儒家,通过将《易》当做自己的经典,以撰作《易传》为媒介,在自家思想内部大量导入道家“道”的形而上学,借出道家形而上学的力量,消除其在打造思想体系基础方面的不安。<sup>③</sup>第二,获得一部能够从根本上支持儒家鼻祖孔子言论及以后思想家们的言论,甚至从根本上支持儒家整个思想体系的经典,也就是说比逐步完善中的其他五经——《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》更出色的、最高的经典。<sup>④</sup>第三,过去对占筮之书《易》原有的巫术性、宗教性基本上持批判态度,现在改变这种传统的态度,将《易》视做达到象数家理法性、哲学性的“数”及儒家伦理性、政治性的“德”所必要的基础阶段,包容到自己的体系内,从而丰富儒家的思想世界。<sup>⑤</sup>不过,第三点也可以说为西汉后期至东汉时代以《易》和《春秋》为基础的儒教灾异说、讖纬说埋下了伏笔。

以上三点中,和本节内容关系最深者,不用说是第一点。关于马王堆帛书《易传》及今本《易传》中道家“道”的形而上学,因为其存在的显著性到了谁都能看出的程度,导致最近有些过头的解释出现。——原北京大学哲学系、原台湾大学哲学系陈鼓应教授陆续发表了很多论文,认可以《系辞篇》为代表的马王堆帛书《易

传》是《系辞传》等今本《易传》的原型，主张其中许多是战国中期至后期道家研究《易》时所撰写的作品。<sup>⑤</sup>笔者认为，的确如陈鼓应教授所言，《系辞篇》等马王堆帛书《易传》是《系辞传》等今本《易传》的原型，这些文献成书之际无疑深受道家的强烈影响，但必须确认这些文献依然是儒家的作品。这是因为马王堆帛书《易传》各篇中，“孔子”频繁出场，十分活跃，有时还可以看到“颜回”、“子赣”等弟子们的面孔，而“老子”、“庄子”、“列子”等道家系统的思想家却一个也没有出现。而且，马王堆帛书《易传》各篇解释《周易》卦辞、爻辞的形式，阐述的中心思想，始终都是伦理思想、政治思想，并非道家的“万物齐同”哲学、“道”的形而上学、“自然”思想等。而且其伦理思想、政治思想，总的来看，并未脱离儒家思想的范围，虽然不能否定它受到了以道家为首的诸子百家的影响，呈现出杂家的倾向。

马王堆帛书《易传》及今本《易传》，大致上是在这种背景下被整理并成书的文献。因此，必须承认其中包含有道家思想，特别是“道”的形而上学是很正常的。但《易传》中讨论的不是“道”——“万物”之关系，而是“道”——“器”之关系。我想在此称其为“道器论”。<sup>⑥</sup>“道器论”见于今本《系辞上传》第十章：

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。<sup>⑦</sup>

亦见今本《系辞上传》第十二章：

乾坤，其《易》之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变，

推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。<sup>④</sup>

将两者合在一起解释的话，大致的意思是，通过由“乾”和“坤”构成的“形而上”的“道”之变通作用，从“道”中“形而下”的“器”，才能带有“形”状并且可“见”，但这种“器”因为人工而有“变”，演变下去成为对“天下之民”有用的“法”和“事业”。

这里引起我们注意的事实是，过去道家思想的“道”之形而上学，在将“道”——“万物”单纯对立的同时，将“万物”视为因“道”而存在、变化的存在者而已，给予低下的、消极的评价，特别讨厌抓住人各种价值不放的卑琐性，及“物”给人带去的各种利益和效用。但是，马王堆帛书《易传·系辞》（包括今本《系辞上传》），对拥有“形而下”之“器”的人类社会各种价值和效用给予高度的、积极的评价。其原因是，马王堆帛书《易传·系辞》（包括今本《系辞上传》）不是成于道家之手，而是成于儒家之手的文献，他们论述“道器论”时的问题意识不必持道家式的反异化论及主体性论吧。<sup>⑤</sup>

## 第四节 《老子》的道器论

### 一、《老子》道器论的发现

以上所见的、今本《系辞上传》或马王堆帛书《易传·系辞》中的道器论，在《老子》中也能看到，这一点过去从来没有被人注意到。然而到了1973年，随着马王堆帛书《老子》甲本、乙本的出土，为我们弄清《老子》一书中有无“道器论”，《老子》“道器论”的内容和特征以及与《周易·系辞上传》的关系等问题，提供了充足的资料。

对于《老子》“道器论”的阐明来说最重要的资料是第五十一章以下的內容：

●道生之，而德畜之，物荆（刑）之，而器成之。是以万物尊道而贵〔德。道〕之尊，德之贵也，夫莫之爵（爵），而恒自然也。

●道生之畜之、长之遂之、亭之〔毒之、养之复（覆）之。生而〕弗有也，为而弗恃（恃）也，长而弗宰也，此之谓玄德。（马王堆帛书甲本、乙本）

这段文字中的“器”字，后世任何一个本子均作“势”、“孰”等字，没有一个本子作“器”字。所以，当看到帛书《老子》甲、乙两本作“器”，我们才意识到作“器”其实与《老子》一书最为符合。<sup>⑤</sup>

这段文字论述的核心思想，即终极根源之本体“道”使万物得以存在，而其机能“德”使万物得以生长，以这种主宰性为依据，一切“物”都拥有“荆（刑）”得以存在，而使其机能“器”得以完善。总而言之，“道”作为主宰者使一切“物”（或者“器”）存在、生长和完善，其结果是使“物”（或者“器”）得以存在、生长和完善。——如果此解释无误，《老子》的这一部分中，毫无疑问显然存在着和马王堆帛书《易传·系辞》（包括今本《系辞上传》）相同类型的“道器论”。<sup>⑥</sup>前面讨论过的马王堆帛书《易传·系辞》（包括今本《系辞上传》）阐述的正是“形而上”的“道”起主宰作用，使“形而下”的“器”拥有“形”状并存在下去的问题。

而且，这种“道器论”或者说“道”——“万物”的关系，如前面详细阐明的那样，是道家从早期开始，就必须解决的、对各种中心问题的解答，而且也是道家思想家们坚持的本有的思想在那个时代的表現。那样的话，我们只能认为，本章第三节所见马王堆帛书



《易传·系辞》及今本《周易·系辞上传》的道器论，不是源自先秦时代儒家本有的正宗的思想，而是到了西汉初期，儒家受到《老子》或其周边道家派系道器论的强烈影响，在道家思想基础上，将道家对“器”的消极评价转变为积极评价，即作出修正之后形成的。

## 二、《老子》道器论的影响

显示出《老子》第五十一章存在道器论的马王堆帛书那个“器”字，是谁，何时，为何，改为今本之“势”的？现在已经不清楚了。不过，在阅读现存的具道家色彩的各种文献时，有时也会遇到感觉像是道器论残留的内容。在此引二三例，借以回忆往时之盛。如《管子·五行》中有：

一者本也，二者器也，三者充也，治者四也，教者五也，守者六也，立者七也，前者八也，终者九也，十者然后具。五官于六府也，五声于六律也，六月日至。是故人有六多。六多所以街天地也。天道以九制，地理以八制，人道以六制。以天为父，以地为母，以开乎万物，以总一统，通乎九制六府三充，而为明天子。<sup>②</sup>

《尹文子·大道上》中有：

大道无形，称器有名。名也者，正形者也。形正由名，则名不可差。故仲尼云：“必也正名乎！名不正，则言不顺也。”大道不称，众有必名。〔道〕生于不称，则群形自得其方圆。名生于方圆，则众名得其所称也。〔以〕大道治者，则名、法、儒、墨自废。以名、法、儒、墨治者，则不得离道。老子曰：“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所宝。”<sup>③</sup>

还有，陆贾《新语·道基》中有：

夫驴骡骆驰，犀象瑇瑁，琥珀珊瑚，翠羽珠玉，山生水藏，择地而居，洁清明朗，润泽而濡，磨而不磷，涅而不淄，天气所生，神灵所治，幽闲清静，与神浮沉，莫不效力为用，尽情为器。故曰：“圣人成之，所以能统物通变，治情性，显仁义也。”

《新语·慎微》中有：

是以君子居乱世，则合道德，采微善，绝纤恶，修父子之礼，以及君臣之序，乃天地之通道，圣人之所以不失也。……论思天地，动应枢机，俯仰进退，与道为依，藏之于身，优游待时。故道无废而不兴，器无毁而不治。孔子曰：“有至德要道以顺天下。”言德行而其下顺之矣。

随着时间的流逝，《易经》在六经中所占地位逐渐提高，过了西汉时代中期以后，《易经》上升到六经首座之席。<sup>⑤</sup>而且，从那以后，直到近代为止，在作为传统中国统治思想的儒教中，《易经》长久保持了首座的席位，究其原因，主要在于《易经》能发挥第一哲学的作用。——这样看来，道家思想“道”的形而上学（metaphysics）的意义极为重大，说后来长时期的中国思想史中，儒教作为统治思想，其基本结构早在古代就已经确定下来，恐无大的问题。

#### 注 释

①参考本书第五章第二节、第四节，第八章第五节及第九章注释②。

②有推测说道家思想的这种二世界理论，可能是将存在于当时民间的、具有宗教性质的彼岸和此岸二世界理论给哲学化、理论化了，这个问题以后在别的场合再作讨论。

③参考本书第八章注释④。几乎相同的文章也见于《庄子·天道》“夫明白于天地之德者章”，可参考：

庄子曰：“吾师乎，吾师乎。𡵓万物而不为戾，泽及万世而不为仁，长于上古而不为寿，覆载天地刻雕众形而不为巧。”此之谓天乐。

《天道》的“夫明白于天地之德者章”，是利用了以《大宗师》“意而子、许由问答”为代表的各种早期文章后形成的。

后来以“泽及万世而不为仁”为基础，将其社会化政治化的文章，有《老子》第五章：

天地不仁，以万物为芻狗。声（圣）人不仁，以百省（姓）为芻狗。天地〔之〕间，其犹橐籥（与）。虚而不屈（屈），踵（动）而俞（愈）出。多闻数穷，不若守于中（虚）。（马王堆帛书甲本、乙本）

顺便指出，郭店楚简《老子》甲本作：

天陞（地）之芻（间），丌（其）猷（犹）田（橐）籥（籥）与。虚而不屈（竭），踵（动）而愈出。■

但只有第五章中段，没有上段、下段。

“长于上古而不为老”一句，在下文要引用的《庄子·大宗师》“知天之所为章”中也有相同文字。

④参考本章注释⑬，第八章第五节及注释②⑥、②⑦、④⑧。“夫道，有情有信，无为无形”一句，是以《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”中所见的：

若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不见其形。有情而无形。

为基础形成的。此外，《老子》第二十一章中有：

孔德之容，唯道是从。道之物，唯𡵓（恍）唯忽。〔忽呵（乎）𡵓（恍）〕呵（乎），中有象呵（乎）。𡵓（恍）呵（乎）忽呵（乎），中有物呵（乎）。淦（幽）呵（乎）鸣（冥）呵（乎），中有请（情）咄（呵（乎））。其请（情）甚真，其中〔有信〕。自今及古，其名不去，以顺众仪（父）。吾何以知众仪（父）之然，以此。（马王堆汉墓帛书甲本、乙本）（参考本书第二章第四节及注释②⑧，本章第二节，第七章注释④①、④⑦，第八章注释④②，第九章注释④③）

也是类似的思想。

“自本自根，未有天地，自古以（已）固存”一句，可参考《庄子·知北游》“天地有大美而不言章”：

今彼神明至精，与彼百化。物已死生方圆，莫知其根也。扁然而万物，自古以固存。六合为巨，未离其内；秋豪为小，待之成体。天下莫不沈浮，终身不故。阴阳四

时，运行各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知，此之谓本根，可以观于天矣。

⑤“审乎无假，而不与物迁。命物之化，而守其宗也”一句，类似文章亦见《庄子·天道》“老〈夫〉子曰章”的：

老〈夫〉子曰：“夫道，于大不终，于小不遗。……审乎无假，而不与利迁，极物之真，能守其本。故外天地，遗万物，而神未尝有所困也。”（参考本书第七章注释⑬及第九章注释⑬）

《淮南子·精神》中有：

所谓真人者，性合于道也。……是故死生亦大矣，而不为变。虽天地覆育，亦不与之参抱。审乎无瑕，而不与物糅。见事之乱，而能守其宗。

《文子·九守》中有：

老子曰：“所谓真人者，性合乎道也。……审于无假，不与物迁。见事之化，而守其宗。”

“官天地，府万物”一句，《淮南子·览冥》中有：

又况夫官〈官〉天坠，怀万物，而友造化，含至和，直偶于人形，观九钻一，〔一〕知之所知，而心未尝死者乎！

《文子·精诚》中有：

老子曰：“夫人道者……又况〔夫〕官天地，府万物，返〈友〉造化，含至和，而已未尝死者也。”（参考本书第七章注释⑭）

这一类文章都是以《庄子·德充符》“常季、仲尼问答”为出发点，大致按以上顺序，由旧向新，以前面文章为基础撰写出来的。

⑥参考本章第四节及注释⑧，第九章注释⑪，第十二章第五节。本章所阐述的“道”与“万物”的二世界论，虽然的确是《庄子》和《老子》中各种思想的基本框架，但未必是《淮南子》以后各种思想的基本框架。其原因是，在《老子》及《淮南子》的各种思想中，迫使这个框架发生变更的新的“自然”思想诞生了，其力量随着时代的迁移逐渐加大。但在《老子》这部书中，因为这种新的“自然”思想刚刚诞生，过去的二世界论还绝未消除，如这里所引用的那样，依然活跃地存在着。关于这个问题，本书第十二章还要详论。

⑦参考本书第十一章第四节。“出入六合，游乎九州”一句，《庄子·逍遥游》“肩吾、连叔问答”中有：

（肩吾）曰：“藐姑射之山，有神人居焉。……乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”（参考本书第十章第四节及注释⑲、⑳）

《庄子·齐物论》“啮缺、王倪问答”中有：

王倪曰：“至人神矣。大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。”（参考本书第十章注释③⑨、④⑩）

可以参考。关于“独往独来”，后来成书的《庄子·天下》之庄周论中有：

庄周闻其风而悦之。……独与天地精神往来，而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处。

接受了道家思想影响的《荀子·不苟》中有：

夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其类至，操之则得之，舍之则失之。操而得之则轻，轻则独行。独行而不舍，则济矣。济而材尽，长迁而不反其初，则化矣。

可以参考。

关于“是谓独有”，《庄子·在宥》的“黄帝、广成子问答”中有：

广成子曰：“来，余语女。彼其物无穷，而人皆以为终。彼其物无测，而人皆以为极。得吾道者，上为皇而下为王；失吾道者，上见光而下为土。今夫百昌皆生于土，而反于土，故余将去女，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。当我缊乎！远我昏乎，人其尽死，而我独存乎！”

其中的“独存”，无论在表达还是在意思上都几乎相同。

⑧“夫道，渊乎其居也”一句，《庄子·天道》的“老〈夫〉子曰章”中有：

老〈夫〉子曰：“夫道……广广乎其无不容也，渊乎其不可测也。”

《庄子·知北游》“孔子、老聃问答”中有：

老聃曰：“……渊渊乎其若海，魏魏乎其终则复始也。运量万物而不匮，则君子之道，彼其外与！万物皆往资焉而不匮，此其道与！”

《老子》第四章中有：

〔道冲（盅），而用之有弗〕盈也。漻（渊）呵（乎）始（似）万物之宗。铍（剡）其〔兑（锐）〕，解其纷。和其〔光〕，同〔其尘。湛呵（乎）始（似）〕或存。吾不知〔谁〕子也，象帝之先。（马王堆汉墓帛书甲本、乙本）

可以参考。

“金石不得，无以鸣。故金石有声，不考不鸣”一句，《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有：

子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取。怒者其谁邪？”

属于相近的构思。《淮南子·诠言》中有：

金石有声，弗叩弗鸣。管箫有音，弗吹无〈弗〉声。圣人内藏，不为物先倡，

事来而制，物至而应。

《文子·上德》中有：

老子曰：“……金石有<sub>レ</sub>声，不<sub>レ</sub>动不<sub>レ</sub>鸣。管箫有音，不吹无声。是以圣人内藏，不<sub>レ</sub>为物唱，事来而制，物至而应。”

这些都是后来所展开的新思想。

关于“万物孰能定之”，《庄子·天道》“老〈夫〉子曰章”中有：

老〈夫〉子曰：“……形德仁义，神之末也。非<sub>レ</sub>至<sub>レ</sub>人，孰<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>定<sub>レ</sub>之！”

属于相同的思想。

关于“素逝而耻通于事”，《庄子·天地》的“夫子曰章（一）”中有：

夫子曰：“夫道，覆载万物者也。洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。……君子明于此十者，则韬乎其<sub>レ</sub>事心之大也，沛乎其<sub>レ</sub>为万物逝也。”（参考本书第九章注释②）

《庄子·山木》的“孔子、颜回问答”中有：

仲尼曰：“饥渴寒暑，穷桎不行，天地之行也。运物之泄也。言与<sub>レ</sub>之偕逝之谓也。为人臣者，不敢去之。执臣之道犹若是。而况乎所以待天乎！”……仲尼曰：“有人，天也。有天，亦天也。人之不能有天，性也。圣人晏然体逝而终矣！”

本章第二节即将引用的《老子》第二十五章中有：

有物昆（混）成，先天地生。……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〕。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第八章第五节）

郭店楚简《老子》甲本第二十五章作：

又（有）牂（状）虫（蚺）成，先天陞（地）生。……未智（知）元（其）名，孳（字）之曰道，虚（吾）弼（强）为之名曰大。大曰濞，濞曰远，远曰反。

《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有：

故圣人之用兵也，亡国而不失人心，利泽施乎万世不为爱人。故乐<sub>レ</sub>通<sub>レ</sub>物，非<sub>レ</sub>圣<sub>レ</sub>人也。有亲，非仁也。

可以参考。

“故形非道不生，生非德不明”一句，《老子》第五十一章中有：

●道生<sub>レ</sub>之，而德畜<sub>レ</sub>之，物荆（形）之，而器成之。是以万物尊道而贵〔德。道〕之尊，德之贵也，夫莫之时（爵），而恒自然也。（马王堆帛书甲本、乙本）

意思大体相同。（参考本书第九章注释④①）

“视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉。无声之中，独闻和焉”一句，参考本书第五章注释⑬，第八章注释⑭。与之类似的文章，《吕氏春秋·离谓》中有：

惑者之患，不自以为惑，故惑惑之中有晓焉，冥冥之中有昭焉。亡国之主，不自以为惑，故桀纣幽厉皆也。然有亡者国，无二道矣。

作为继承其意的文章，《淮南子·俶真》中有：

是故圣人托其神于灵府，而归于万物之初，视于冥冥，听于无声。冥冥之中，独见晓焉。寂漠之中，独有昭焉。其用之也以不用，其不用也而后能用之。其知也乃不知，其不知也而后能知之也。

《文子·微明》中有：

老子曰：“……是故真人托期于灵台，而归居于物之初，视于冥冥，听于无声。冥冥之中，独有晓焉。寂寞之中，独有昭焉。其用之乃不用，不用而后能用之也。其知之乃不知，不知而后能知之也。”

⑨关于“故深之又深，而能物焉。神之又神，而能精焉”，参考本书第十章注释⑩及第十三章第二节。关于“至无而供其求，时骋而要其宿。大小长短修远”，在此基础上形成的文章有，《淮南子·原道》的：

故达于道者……至无而供其求，时骋而要其宿。小大修短，各有其具。

可以参考。

⑩参考本书第二章第四节及注释②，本章注释④，第七章注释④、⑦，第八章注释④及第九章注释③。

⑪参考本书第五章注释⑬，第十章注释⑩及第十四章第四节。

⑫参考本书第十章注释⑩。

⑬“东郭子问于庄子曰：‘所谓道恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’”一段，参考本书第十二章第五节及注释⑦。《庄子·天下》的思想史序论，在此基础上，创作出以下内容：

古之所谓道术者，果恶乎在？曰：“无乎不在。”（参考本书第十二章第五节及注释⑧，第十四章第四节）

“汝唯莫必，无乎逃物”一句，是在继承《庄子·大宗师》“知天之所为章”以下内容基础上形成的：

夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者，负之而走。昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下，而不得所遁。是恒物之大情也。……故圣人将游于物之所不得遁而皆存。（参考本书第八章第三节）

“周遍咸三者，异名同实，其指一也”一句，与马王堆帛书甲本、乙本《老子》第一章以下内容

〔故〕恒无欲也，以观其眇（妙）。恒有欲也，以观其所矉（嗽）。两者同出，异名同胃（谓）。玄之有（又）玄，众眇（妙）之〔门〕。（参考本书第八章注释⑦）

是几乎相同的意思。

“不际之际，际之不际者也”一句，与《庄子·知北游》“中国有人章”以下内容：是几乎相同的意思。

不形之形，形之不形，是人之所同知也。非将至之所务也，此众人之所同论也。

彼至则不论，论则不至。明见无值，辩不若默。道不可闻，闻不若塞。此之谓大得。

⑭参考本书第二章第一节，第三章第二节。

⑮参考本书第二章第一节及注释④，第三章第二节及注释⑦，第十章第四节及注释⑳。关于“人伦之传”，《吕氏春秋·顺民》中有：

则汤达乎鬼神之化，人事之传也。

“传”是“转”的假借字。

⑯参考本书第二章注释④。

⑰参考本书第十三章注释⑥。

⑱参考本书第七章注释⑫，第八章第三节及注释㉔、㉕。其中“……‘未有天地，可知邪？’……‘可。古犹今也。’”及“无古无今，无始无终”，不仅否定“道”使“万物”存在这种形而上学、本体论，而且否定“道”生出“天地”、“天地”进而生出“万物”的宇宙生成论。不过，我们得承认这里所讨论的问题属于宇宙生成论的领域。

“未有子孙，而有子孙，可乎”一句，意为生出“子孙”的父母，可以说又是他们父母的“子孙”。“子孙”在此比喻“天地”。“未有子孙”和上文的“未有天地”相应，意为生出“天地”的根源。“而有子孙”指其根源又是其他的“子孙”，即有“天地”根源之根源。“可乎”在此不是反问句而是感叹句。此文的意趣，和下文“物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已”几乎相同。

“不以生生死，不以死死生。死生有待邪。皆有所一体”一句，指并非“未有天地”以前的“道”引发“万物”的“死生”。与《庄子·知北游》“知北游章”以下内容：

黄帝曰：“……生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！……若死生为徒，吾又何患！故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：‘通天下一气耳。’圣人故贵一。”

是几乎相同的思想和表述。（参考本书第七章第三节，第八章第二节及注释⑮、㉔）还可参考《庄子·田子方》“孔子、老聃问答”的：

（老聃）曰：“……夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体将为土垢，而死生终始，将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎！”（参考本书第七章注释⑭、⑰、㉔，第八章第三节及注释⑧、㉔）

“圣人之爱人也，终无己者，亦乃取于是者也”一句可参考《庄子·则阳》“圣人达



绸缪章”以下内容：

圣人之爱人也，人与之名，不告，则不知其爱人也。若知之，若不知之，若闻之，若不闻之，其爱人也终无已，人之安之亦无已，性也。

①⑨参考本书第八章第五节及注释②⑥、④⑤。

②⑩参考本章第一节及注释④，第八章第五节及注释②⑥、②⑦、④②。

②⑪参考本书第八章第三节及注释②⑥。

②⑫关于诸子百家对道家“道”的哲学加以吸收的整体情况，可参考赤塚忠《中国古代思想家们对“一”之探求》。法家对道家“道”的吸收，参考本书第十一章注释⑤⑦，第十二章注释④⑩及第十四章第三节。还可参考以下论著：

容肇祖《韩非子考证》第八《黄老或道家言混入于韩非子书中者》

木村英一《法家思想的研究》附录之五《基于黄老思想的韩非子后学》

此外，墨家方面，可参考以下论著：

向井哲夫《〈淮南子〉与墨家思想》

拙论《墨家》

拙论《〈墨子〉经、经说与十论》

②⑬《荀子》中，从《大略》到《尧问》这六篇，是形成于战国最晚期至西汉初期荀子后学之手的杂录，可参考内山俊彦《中国古代思想史中的自然认识》第四章所附“荀子后学”。李学勤《帛书〈周易〉与荀子一系〈易〉学》，把荀子看做深入研究过《易》的人，但这非事实。的确荀子知道《易》，但未到视其为经典的地步。关于《荀子》中《易》之地位的问题，可参考以下论著：

武内义雄《中国思想史》上世期（上）“诸子时代”第十章之二《易的儒教化》

户田丰三郎《易经注释史纲》前编、一、二之二《易的儒教化》

②⑭《易传》中频繁出现的“谦让之德”，原来是道家所创始的思想，到战国末期，儒家在研究《易》的过程中从道家那里吸收了“谦让之德”，这一点请参考拙论《〈周易〉与“谦让之德”》（收入《池田知久简帛研究论集》）。

②⑮作为构成世界的二元原理，举出“天地”、“刚柔”、“男女”等，根据其合一来阐述“万物”的生成和展开，这种生成论哲学在今本《易传》中以《彖传》最突出、最多见，关于这一点可参考以下两篇拙论：

《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉研究》二之（一）《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉释文》

《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉的思想》五之（三）《〈帛书周易·要〉与今本〈易传〉之异同》

②参考拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉的思想》五之（四）《把握世界之“要”的〈易〉——〈帛书周易·要〉的中心思想 其1》。

③参考户田丰三郎《易经注释史纲》前编、一、二《易的儒教化》的分析。

④参考拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉的思想》五之（五）《〈易〉与孔子之间的关联——〈帛书周易·要〉的中心思想 其2》。

⑤参考日原利国《春秋公羊传的研究》一、一《春秋及春秋学》。

⑥例如，可以参考廖名春的《帛书〈要〉简说》（《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993年8月）。

⑦明言孔子作“十翼”者，是《易纬乾坤凿度》卷下：

五十<sub>十</sub>究<sub>十</sub>易，作<sub>十</sub>翼<sub>十</sub>明<sub>十</sub>也。明易几教，若曰：“终日而作，思之于古圣，颀师于姬昌，法旦。”

参考安居香山、中村璋八《重修纬书集成》卷一上（易上）。

⑧关于“十翼”并非孔子所作，可参考以下论著：

内藤湖南《易疑》

钱穆《论十翼非孔子作》

李镜池《易传探源》上之二《易传非孔子作底内证》

武内义雄《中国思想史》第十章之二《易的儒教化》

郭沫若《周易之制作时代》之四《孔子与易并无关系》

本田济《易学——形成及其展开》第一章第一节《通说及其批判》

⑨从孔子开始，先秦时代儒家思想家们，至少到战国末期为止，未将《易》视为经典，关于这一点请参考以下论著：

津田左右吉《易的研究》第一章《周易》

钱穆《论十翼非孔子作》

武内义雄《中国思想史》第十章之二《易的儒教化》

金谷治《秦汉思想史研究》（加订增补版）第四章第二节《〈易传〉的思想》之

（三）

本田济《易学——形成及其展开》第一章第一节《通说及其批判》

户田丰三郎《易经注释史纲》前编、一、二《易的儒教化》

⑩参考狩野直喜《支那学文叢》第一部《续说巫补遗》，拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉研究》二之（一）《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉释文》，以及拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉的思想》五之（一）《〈帛书周易·要〉的成书年代》。顺便指出，《论语·子路》的“不占而已矣”，是“人而无恒者”不能给他人占卜之意吧。

⑤参考拙论《郭店楚简〈穷达以时〉研究》。

⑥其他如《春秋左氏传》、《国语》、《周礼》等文献中也有引用《易》、谈及《易》的地方，那些都出现于西汉时代以后形成的文章中。

⑦详参拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉的思想》五之（五）《〈易〉与孔子之间的关联——〈帛书周易·要〉的中心思想 其2》。

⑧详参拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉的思想》五之（五）《〈易〉与孔子之间的关联——〈帛书周易·要〉的中心思想 其2》。

⑨详参拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉研究》二之（一）《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉释文》，及拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉的思想》五之（一）《〈帛书周易·要〉的成书年代》。

⑩参考本书第二章第五节。

⑪参考拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉研究》。

⑫详参拙著《老庄思想》之7《〈易传〉的道器论——帛书〈易传·系辞〉与今本〈周易·系辞上传〉》，及拙著《〈庄子〉——“道”的思想及其演变》第六章第三节《〈易传〉的道器论——马王堆汉墓帛书〈易传·系辞篇〉和今本〈周易·系辞上传〉》。

⑬详参拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉的思想》五之（四）《把握世界之“要”的〈易〉——〈帛书周易·要〉的中心思想 其1》。

⑭详参拙论《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉的思想》五之（六）《以〈易〉为媒介对占筮的包容——〈帛书周易·要〉的中心思想 其3》。

⑮陈鼓应教授对马王堆汉墓帛书《周易》的研究，最近汇集为《易传与道家思想》一书。

⑯所谓“器”，东汉时代许慎在《说文解字》中解说道：

器，皿也。象器之口，犬所以守之。

是人类日常不断使用的道具之一。但《易传》及道家作为思想概念使用的“器”表示的是这样一种“物”的状态，即在存在者“物”的各个侧面中，有人类可使用且存在使用价值的侧面，或对人类而言有必要之效用。以下所论对《老子》“道器论”的详细研究，可参拙论《〈老子〉的道器论——基于马王堆汉墓帛书本》。

⑰马王堆帛书《易传·系辞》作：

是故闢（闢）户，胃（谓）之川（坤）。辟（闢）门，胃（谓）之键（乾）。一闢（闢）一辟（闢），胃（谓）之变。往来不穷，胃（谓）之迴（通）。见之，胃（谓）之马（象）。荆（形），胃（谓）之器。〔制〕而用之，胃（谓）之法，利用出入，民一用之，胃（谓）之神。

马王堆帛书本和今本间无大的差异。

## ④8 马王堆帛书《易传·系辞》作：

键（乾）川（坤），元（其）易之姪（经）与。键（乾）川（坤）〔成〕列，易位乎元（其）中。键（乾）川（坤）毁，则无以见易矣。易不可〇见，则键（乾）川（坤）不可见。键（乾）川（坤）不可见，则键（乾）川（坤）或几乎息矣。是故荆（形）而上者，胃（谓）之道。荆（形）而下者，胃（谓）之器。为而施之，胃（谓）之变。谁（推）而〔错〕诸天下之民，胃（谓）之事业。

马王堆帛书本和今本间有一些差异。

## ④9 还可举出今本《系辞上传》第十一章的内容：

是故法象莫大乎天地。变通莫大乎四时。县象著明莫大乎日月。崇高莫大乎富贵。备物致用，立（位）成器以为天下利，莫大乎圣人。探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

马王堆汉墓帛书《易传·系辞》作：

是故变通（通）莫大乎四时。垂象著明莫大乎日月。荣莫大乎富贵。备物至（致）用，位成器以为天下利，莫大乎耶（圣）人。深〔赜〕错根，构（拘）险至（致）远，定天下吉凶，定天下之勿（亹）勿（亹）者，莫善乎蓍龟。

两者内容几乎相同。这里虽然加上了圣人主体性之前提条件，但也对“物”、“器”能带来“用”、“天下之利”这一点给予了高度的、积极的评价。

## ⑤0 以下是认为《老子》第五十一章里作“器”要好于作“势”的论著：

金谷治《关于帛书〈老子〉——对其资料性的初步吟味》

张舜徽《周秦道论发微》之《老子疏证》

许抗生《帛书老子注译与研究》（增订本）

张松如《老子说解》

黄钊《帛书老子校注析》

其中，关于第五十一章的文意，其解释与笔者相同者，只有金谷治教授和许抗生教授，但这两家也并没有视其为论述道器论的文章。

⑤1 最先指出《老子》第五十一章存在着道器论者，是陈鼓应的《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响——兼论〈易传〉乃道家系统之作》，及《〈系辞传〉的道论及太极、大恒说》等论文。

## ⑤2 关于《管子·五行》的成书年代，罗根泽《诸子考索》之《〈管子〉探源》说：

四时第四十、五行第四十一，并战国末阴阳家作。

金谷治《管子的研究》第五章第一节《时令思想》认为：

说《五行》篇时令思想形成于秦以后到汉初的这段时期，恐无大过。

⑤陈鼓应《论〈系辞传〉是稷下道家之作——五论〈易传〉非儒家典籍》认为该资料是战国时代齐稷下尹文所作，恐非是，当为西汉以后所作。

⑥参考本书第十四章第五节。

## 第六章参考文献

赤塚忠《中国古代思想家们对“一”之探求》，《赤塚忠著作集》第二卷，研文社，1987年。

寺田透《道的思想》，“身体的思想丛书”，创文社，1978年。

野崎守英《道——近世日本的思想》，东京大学出版会，1979年。

穴泽辰雄《庄子的本体论》，《中国古代思想论考》，汲古书院，1982年。

张立文《中国哲学范畴发展史（天道篇）》，中国人民大学出版社，1988年。

东京大学公开讲座《道》，东京大学出版会，1988年。

张立文主编《道》，中国哲学范畴精粹丛书，中国人民大学出版社，1989年。

池田知久《庄子——“道”的哲学及其展开》，日原利国编《中国思想史》（上），鹤鹑社，1987年。

池田知久《〈庄子〉——“道”的哲学及其展开》，向宁译，南开大学学报编辑部《南开学报》（哲学社会科学版），1987年第2期。

容肇祖《韩非子考证》，中央研究院历史语言研究所单刊乙种之三，商务印书馆，1936年。

木村英一《法家思想的研究》，弘文堂书房，1944年。

田中耕太郎《法家的法实证主义》，福村书店，1947年。

罗根泽《诸子考索》，人民出版社，1958年。

小野泽精一《法家思想》，宇野精一、中村元、玉城康四郎编《讲座——东洋思想》第四卷，东京大学出版会，1967年。

向井哲夫《〈淮南子〉与墨家思想》，《日本中国学会报》第三十一集，1979年。

池田知久《墨家》，汉文研究丛书13《诸子百家》，尚学图书，1983年。

池田知久《〈墨子〉经、经说与十论》，东大中哲文学会《中哲文学会报》第十号，1985年。

金谷治《管子的研究》，岩波书店，1987年。

Herrlee G. Creel, *Shen Pu - hai*, The State University of Chicago Press, Chicago, 1974.

内藤湖南《易疑》，《内藤湖南全集》第七卷，筑摩书房，1970年。

狩野直喜《支那学文叢》，水簫书房，1973年。

日原利国《春秋公羊传的研究》，创文社，1976年。

钱穆《论十翼非孔子作》，《古史辨》第三册，上海古籍出版社影印本，1982年。

李镜池《易传探源》，《古史辨》第三册，上海古籍出版社影印本，1982年。

武内义雄《论语的研究》，《武内义雄全集》第一卷“论语篇”，角川书店，1978年。

武内义雄《易和中庸的研究》，《武内义雄全集》第三卷《儒教篇》二，角川书店，1978年。

武内义雄《中国思想史》，《武内义雄全集》第八卷《思想史篇》一，角川书店，1978年。

津田左右吉《易的研究》，《津田左右吉全集》第十六卷，岩波书店，1965年。

津田左右吉《论语与孔子的思想》，《津田左右吉全集》第十四卷，岩波书店，1964年。

郭沫若《周易之制作时代》，《青铜时代》，科学出版社，1957年。

本田济《易学——形成及其展开》，平乐寺书店，1960年。

户田丰三郎《易经注释史纲》，风间书房，1968年。

铃木由次郎《汉易研究》（增补改订版），明德出版社，1974年。

李镜池《周易探源》，中华书局，1978年。

安居香山、中村璋八《重修纬书集成》卷一上（易上），明德出版社，1981年。

金谷治《秦汉思想史研究》（加订增补版），平乐寺书店，1981年。

内山俊彦《中国古代思想史中的自然认识》，东洋学丛书，创文社，1987年。

李学勤《帛书〈周易〉与荀子一系〈易〉学》，《中国文化》创刊号，香港中华书局，1989年。

陈鼓应《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响——兼论〈易传〉乃道家系统之作》，《哲学研究》1989年第1期。

陈鼓应《〈易传·系辞〉所受庄子思想的影向》，《哲学研究》1991年第4期。

陈鼓应《〈彖传〉与老庄》，《老庄新论》，中华书局，1991年。

陈鼓应《〈易传〉与楚学齐学》，《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社，1992年。

王葆玟《从马王堆帛书本看〈系辞〉与老子学派的关系》，《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社，1992年。

陈鼓应《论〈系辞传〉是稷下道家之作——五论〈易传〉非儒家典籍》，《道家文化研究》第二辑，上海古籍出版社，1992年。

陈鼓应《马王堆出土帛书〈系辞〉为现存最早的道家传本》，《哲学研究》1993年第2期。

陈鼓应《〈系辞传〉的道论及太极、大恒说》，《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993年。

陈鼓应《帛书〈系辞〉和帛书〈黄帝四经〉》，《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993年。

陈鼓应《帛书〈缪和〉、〈昭力〉中的老学与黄老思想之关系》，《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993年。

廖名春《帛书〈要〉简说》，《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993年。

廖名春《论帛书〈系辞〉的学派性质》，《哲学研究》1993年第7期。

陈鼓应《也谈帛书〈系辞〉的学派性质》，《哲学研究》1993年第9期。

王葆琰《〈系辞〉帛书本与通行本的关系及其学派问题——兼答廖名春先生》，《哲学研究》1994年第4期。

陈鼓应《易传与道家思想》，台湾商务印书馆，1994年。

池田知久《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉研究》，东京大学东洋文化研究所编《东洋文化研究所纪要》第一百二十三册，1994年。

池田知久《帛书〈要〉释文》，朱伯崑主编《国际易学研究》第一辑，华夏出版社，1995年。

池田知久《马王堆汉墓帛书〈周易〉之〈要〉篇研究》，《周易研究》1995年第2期，1995年。

池田知久《马王堆汉墓帛书〈周易·要篇〉的成书年代》，中国社会科学院简帛研究中心编《简帛研究译丛》第一辑，湖南出版社，1996年。

李学勤《简帛佚籍与学术史》，文化丛书131，时报文化出版企业有限公司，1994年。

池田知久《〈马王堆汉墓帛书周易·要〉的思想》，东京大学东洋文化研究所编《东洋文化研究所纪要》第一百二十六册，1995年。

池田知久《马王堆汉墓帛书〈周易〉之〈要〉篇释文》上、下，《周易研究》，1997年第2期、第3期。

板野长八《儒教形成史的研究》，岩波书店，1995年。

池田知久《老庄思想》，放送大学教育振兴会，1996年。

武田时昌《损益之道、持满之道——西汉时易的抬头》，京都大学中国哲学史研究会《中国思想史研究》第十九号，1996年。

河北省文物研究所定州汉墓竹简整理小组《定州汉墓竹简论语》，文物出版社，1997年。

廖名春《帛书〈易传〉初探》，文史哲学集成，台湾文史哲出版社，1998年。

池田知久《〈庄子〉——“道”的思想及其演变》，台湾国立编译馆，2001年。

池田知久《郭店楚简〈穷达以时〉的研究》，池田知久编《郭店楚简儒教研究》，汲古书院，2003年。

池田知久《〈周易〉与“谦让之德”》，《池田知久简帛研究论集》，中华书局，2006年。

Michael Loewe, *Divination, mythology and monarchy in Han China*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1994.

Dominique Hertzner, *Das Mawangdui – Yijing*, Eugen Diederichs Verlag, München, 1996.

金谷治《关于帛书〈老子〉——对其资料性的初步吟味》，木村英一博士颂寿纪念事业会《中国哲学史的展开与摸索》，创文社，1976年。

张舜徽《周秦道论发微》，中华书局，1982年。

许抗生《帛书老子注译与研究》（增订本），浙江人民出版社，1985年。

张松如《老子说解》，齐鲁书社，1987年。

黄钊《帛书老子校注析》，台湾学生书局，1991年。

傅举有、陈松长《马王堆汉墓文物》，湖南出版社，1992年。

田村正敬、福宿孝夫共译《马王堆汉墓的一切》，中国书店，1992年。

高明《帛书老子校注》，新编诸子集成，中华书局，1996年。

池田知久《〈老子〉的“道器论”——基于马王堆汉墓帛书本》，道家文化国际学术研讨会《论文提要集》，北京大学哲学系，1996年。

池田知久《〈老子〉的“道器论”——基于马王堆汉墓帛书本》，《亚文》第一辑，中国社会科学出版社，1996年。

池田知久《〈老子〉的“道器论”——基于马王堆汉墓帛书本》，东方学会《东方学会创立五十周年纪念东方学论集》，1997年。

池田知久《池田知久简帛研究论集》，曹峰译，中华书局，“世界汉学论丛”，2006年。

池田知久《老子》，东方书店，“马王堆出土文献译著丛书”，2006年。



## 第七章

### “物化”、转生、轮回的思想

转生、轮回的思想是原来中国固有的传统文化中不存在的，而是随着佛教从印度传入的外来思想；这是到今天为止的一种通行的说法。但是，这一通行的说法并不正确。这些思想在中国固有的传统文化当中，特别是在道家思想当中，在佛教传来以前就存在，只不过是其内容多少与印度的思想有所不同。

的确，如果说起转生、轮回的话，我们马上就会想起印度思想或佛教中的这些思想。可是，印度思想或佛教并没有掌握转生、轮回思想的专利。即使在与印度思想或佛教完全没有交流的各种其他文化圈中，也有转生、轮回自古作为固有的传统思想而存在的情况。

#### 第一节 古代希腊哲学中的转生、轮回

作为与印度思想或佛教完全没有交流的文化圈中存在转生、轮回思想的一个例证，我们可以试举出古代希腊哲学。历史家希罗多

德（约前 484 ~ 约前 425）在其所著《历史》卷二中有所证言：

这个说法就是讲，人的灵魂是不死的，肉体死亡的时候，人的灵魂就进入到当时生出来的其他动物的体内，而且在经过陆地的动物、海里的动物、空中飞的动物的一切轮转之后，又进入到重新出生的人的身体里，这一灵魂的循环需要三千年。最初这样讲的人是埃及人。在希腊人当中，无论前后，就像他们自己独创的一样，也有采用这个说法的。我虽然知道那些人的名字，但是不做记载。（山本光雄译编《初期希腊哲学家片断集》的《毕达哥拉斯和毕达哥拉斯学派》）<sup>①</sup>

在这段文字中，主张转生、轮回之说的所谓希腊人，据山本光雄说是指毕达哥拉斯（约前 582 ~ 约前 500）和毕达哥拉斯学派。尽管希罗多德认为最初主张这一说法的是埃及人，毕达哥拉斯学派不过是借用了这个说法而已，但不管事情的真伪到底如何，至少古代希腊哲学当中从相当早的时期开始，转生、轮回的思想就已经存在了。

再有，哲学家恩培多克勒（约前 490 ~ 约前 430）在他的《赎罪之歌》中说道：

在这里有必然（命运）女神的宣告。那就是诸神决议的太古的命令。

具有永恒的力量，以极大的誓言而封上了的。

也就是说，在被分给了永恒生命的魔鬼们当中，

如果有犯下过错而以杀生的血玷污了自己的手的，

如果有还在持续争斗，并发出虚假的誓言的，

这些魔鬼必定被逐出至福者的门下，流浪三个一万周期，

通过这个期间，他们又托生为应该死掉的东西（万物）各种各样的形状，

联系不断地交换多有劳苦的生存之路。  
也就是空气（天空神）的力量将他们逐向大海，  
大海又将他们吐出推向大地的表面，大地将他们投向闪耀  
的太阳光中，  
太阳又将他们抛进空气的漩涡中。  
各种各样的东西从别处接受了他们，但是又全都厌恶他们。  
我现在也是这些当中的一员，被从神的门下驱逐的流浪者，  
啊！我只是太相信疯狂地争斗了。（藤泽令夫译《恩培多克勒》）

在这里，包含着这样一种明确的转生、轮回的思想，即转生、轮回就是由诸神作为戒律而决定的必然之法；人的转生、轮回是由于犯了杀人罪、伪证罪的原因；对人来说因为转生、轮回而在世界上流浪是很痛苦的。

进而，哲学家柏拉图（前427～前347）的代表作《斐多篇》中也有：

“是的，好像确实是有的，凯贝斯。不过，那肯定指的不是善良者的灵魂，而是什么恶劣者的灵魂。他们的灵魂作为其生来养成的恶劣本身的抵偿，即是不得已，也必须彷徨在那样的地方周围。而且其彷徨的结果，因为永远纠缠这样的灵魂的这种肉体性的生性（肉体性的东西）所具有的欲望，灵魂重新进入到某些身体当中而得以维系。”

“可是，如果说到那些灵魂得以维系的去向，当然如所想到的那样，灵魂在一生中究竟是以什么作为时常习惯的东西，那么与之正相应的各种性状（气质）就成为它的去向。”

“如果这样说的话，终究是哪边的去向呢？苏格拉底。”

“比方说，无节制地贪吃、任意胡作非为、酗酒，并已经养成这些习惯的人们，就会进入到驴马那样的兽类的种族中，那

是当然的。或许，你不这样认为吗？”

“是的，确实如你所说的，应该是这样的。”

“再有就是，那些更喜欢不公正或者专制或者掠夺的人们，进入到狼或是鹰或是鸢的种族也是理所当然的。或者说，这样的灵魂的去向到其他什么地方的都有啦？”

“不，没有。没问题，就是那样的种族。”凯贝斯说。

“还有呢。”那个人说，“其他的情况不是已经很清楚了吗？也就是说，每个人的去向，都和其经常养成的习惯的对象很相似，而且是相应地做出的。”

“是呀，确实清楚了。就没有不是这样的吗？”

“那么，在那些人当中，以最幸福、走向最高层的人来说，不就是修养作为公共市民的德行的人们吗？就是说这个德性，一般在世间，就被称作节制或正义。跟追求知识的活动（哲学）和知性本身是无关的，只是讲从习惯和熟习中产生的德性的。”

“那么，究竟怎样他们才是最幸福的呢？”

“那当然可以想象就要他们再一次，达到营造类似自己本人的公共生活的顺从的种族，比如像蜜蜂、雀蜂、蚂蚁一类的种族，进而，他们还要再一次达到和前面一样的人类的种族，他们再次作为善良的人而生出来的情况当然也是有的。”

“那是当然可能的事情。”（松永雄二译《斐多篇》）

以上详细论述了转生、轮回以及与之相伴随的因果报应的思想。

如以上所见，在印度思想及佛教以外，在古代希腊哲学当中，也是有转生、轮回思想的。这样来看的话，在古代中国的道家思想当中有转生、轮回思想也不是特别而不可思议的。

## 第二节 “物化”与梦的体验

### 一、《庄子》、《淮南子》中的“物化”

道家思想特有的用语之一就是“物化”这一词语。这个词语就是把人的死定义为“物”的变化的意思，其在最早时期表现的例子之一，就是《庄子·天道》的“夫明白于天地之德章”所云：

庄子曰：“吾师乎！吾师乎！蜃万物而不为戾，泽及万世而不为仁，长于上古而不为寿，覆载天地刻雕众形而不为巧。”此之谓天乐。故曰：“知天乐者，其生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。”故知天乐者，无天怨，无人非，无物累，无鬼责。故曰：“其动也天，其静也地，一心定而王天下。其鬼不祟，其魂不疲，一心定而万物服。”言以虚静推于天地，通于万物。此之谓天乐。<sup>②</sup>

据这段文字，所谓“物化”，从作为道家理想的“知天乐者”的立场来说，就是客观地解释人的死的词语，与人的价值观或感情、智慧、作为等完全没有关系，也就是“物”即存在者一般发生的某种变化的意思。而且，有关“知天乐者”，所描绘的“静而与阴同德，动而与阳同波”，也就是表示被作如上定义的人死这种现象是通过作为“物”的构成元素的“阴阳”二气的一种机械性的运动而来的。<sup>③</sup>这段文字中的“吾师乎！吾师乎！蜃万物而不为戾，泽及万世而不为仁，长于上古而不为寿，覆载天地刻雕众形而不为巧”一段，是根据《庄子·大宗师》的“意而子、许由问答”中的：

许由曰：“……吾师乎！吾师乎！螯万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地刻雕众形而不为巧。”<sup>④</sup>

但是，在《大宗师》的“意而子、许由问答”中可能不包含“物化”的思想。

无论如何，在《庄子》最初出现的“物化”，被认为是与人死这一现象密切联系起来的，是针对这一现象（人死），而存在者普遍发生变化的意义上的词语。

再有，在《淮南子·缪称》有云：

春女思，秋士悲，而知物化矣。号而哭，吼而哀，而知声动矣。容貌颜色，诎伸偃句，知情伪矣。故圣人栗栗乎其内，而至乎至极矣。

这里的“物化”，也并不是仅仅指“物”的“变化”，而好像是指某“物”通过经历死变成他“物”而再生的转生。<sup>⑤</sup>之所以这样说，是因为在同样地讲述转生、轮回思想的《列子·天瑞》所云：

思士不妻而感，思女不夫而孕。

可以认为是类似的表现。

在《庄子》当中，还有另外一个讲“物化”的例子。这就是《齐物论》篇的“庄周梦为胡蝶章”的著名文章所讲的：

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。

这段文字里的“物化”也和上面所见的同样地是指庄周这个人的死就是“物化”，即将其解释为存在者一般地发生某种变化的词语。为了行论方便，先提出结论的话，这一所谓的某种变化就是指，庄周这个人的死并不是就那样地归于空无了，而是在死后变成胡蝶这样的“物”又再生了；而且，胡蝶的死没有就那样地归于空无，而是在死后变成庄周而再生，就是这种内容的转生。再有，文章作者将作为这样转生的“物化”与庄周的梦一并讲述的理由是因为其主张，根据我们人类做梦而变成什么这一日常平凡的体验，讲人这一存在者在死后变成他“物”<sup>⑥</sup>而转生这样的思想并非荒唐无稽的空想，而是真实可能的。

## 二、作为转生的“物化”

在《庄子》或《淮南子》等道家文献中，可以看到很多像以上这样的讲述作为转生的“物化”思想的文章。例如，《庄子·大宗师》的“颜回、仲尼问答（一）”中有云：

颜回问仲尼曰：“孟孙才，其母死，哭泣无涕，中心不感，居丧不哀。无是三者，以善丧盖鲁国。固有无其实，而得其名者乎？回壹怪之。”

仲尼曰：“夫孟孙氏尽之矣。进于知矣。唯简之而不得，夫已有所简矣。孟孙氏不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就后。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？吾特与汝，其梦未始觉者邪！且彼有骇形而无损心，有旦宅而无情死。孟孙氏特觉，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相与吾之耳矣。庸詎知吾所谓吾之乎？且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎，其梦者乎？造适不及笑，献笑不及排。安排而去化，乃

入于寥天一。”<sup>⑦</sup>

其中很多的“化”，虽然表现上确实并不是“物化”，但是内容上正是讲“物化”的。也就是将孟孙氏之母这个人的死解释为存在者一般发生的某种变化的词语。

再详细地讲述一下，这里所谓的“先”是指作为人而生，“后”是指作为人而死，但是这个死并不是就那样地归于空无了，而是在死后变成他“物”而再生的。人的“若化为物”，即通过某种“物”的转生，作为人的这一“物”降生到这个世上来，不久通过对自己而言的“其所不知之化”，即通过经历未经验的死又变成他“物”而再生下去。因此，所谓“物化”，就是发生“物”的死与转生这一变化的意思，不外是指包括人在内的所有的“物”作为其“物”通过经历死，不久又变成他“物”而转生下去。“且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知己化哉”一句，在本文引用的《淮南子·俶真》中有：

昔公牛哀转病也，七日化为虎。……方其为虎也，不知其尝为人也。方其为人，不知其且为虎也。

据此，其意思就明确了，就是讲对人而言要自觉到这个“化”的意思很难。其直接的内容是讲，在当下正要“化”的时候，将来的“不化”的状态是不能预知的；在当下处于“不化”状态的时候，过去经验过的“化”的情形则已经忘却。然而，所有的“物”，作为其“物”死后又作为他“物”而转生的这一思想，对作者来说从在梦中变成鸟、变成鱼这样的日常平凡体验中也可以推测到，并非荒唐无稽的空想之类的，而是有真实的可能性的。<sup>⑧</sup>

这样，作者认为孟孙氏对于母亲这一最亲的人的死所采取的态度是应该而且正确的态度，从而加以称誉说：



孟孙才，其母死，哭泣无涕，中心不感，居丧不哀。

再有，在《庄子·大宗师》的“四人相与语章”中有：

俄而子来有病，喘喘然将死，其妻子环而泣之。〔子〕犁往问之曰：“叱！避！无怛化。”倚其户，与之语曰：“伟哉！造化。又将奚以汝为，将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？”

子来曰：“父母于子，东西南北，惟命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死，而我不听，我则悍矣，彼何罪焉！夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶铸金，金踊跃曰：‘我且必为镆铘。’大冶必以为不祥之金。今一犯（范）人之形，而曰‘人耳人耳’，夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉？成然寐，遽然觉。”<sup>⑨</sup>

这里所见的“化”的内容，也和上面的“物化”与“化”是同样的，就是将子来这个人的死当做存在者普遍有的某种变化来解释的。而且可以认为，在这里，人的死也并不是就那样归于空无，而是在死后变成他“物”而转生。“鼠肝”、“虫臂”，无疑也就是在人死后转生而变成的他“物”的例子。只是在这里提出了上引《庄子》和《淮南子》中没有明言的新的主题，那就是引起所有“物”的死和转生这个意义上的“物化”的，即作为世界终极的、根源性的主宰者的“造化”、“大块”，亦即“道”的问题。有关这一问题在后面会有所触及。

### 三、“梦”的记述的作用

那么，上段文字末尾的“成然寐，遽然觉”，很明确地，“寐”比喻作为人的死，“觉”是比喻变成他“物”的转生。<sup>⑩</sup>在上引《庄子·齐物论》的“庄周梦为胡蝶章”中有：

俄而觉，则遽遽然周也。

从两者表现几乎一致的情况来判断，可以看做是大体表达同样的思想的。因而，可以认为，这段文字和上面引用的《庄子·齐物论》的“庄周梦为胡蝶章”、《大宗师》的“颜回、仲尼问答（一）”的“梦”，同样是根据我们日常体验的睡眠和觉醒，而为了主张所有存在者的死与转生这一思想的真实可能性而写的。再有，在《淮南子·俶真》也有：

一范人之形而犹喜，若人者，千变万化，而未始有极也。弊而复新，其为乐也，可胜计邪。

在讲述了转生、轮回的思想之后又说：

譬若梦为鸟而飞于天，梦为鱼而没于渊。方其梦也，不知其梦也，觉而后知其梦也。今将有大觉，然后知今此之为大梦也。始吾未生之时，焉知生之乐也？今吾未死，又焉知死之不乐也？<sup>⑪</sup>

### 第三节 “物化”、转生与“阴阳”二气

#### 一、“物化”、转生的诸相

以上所考察的，作为所有存在者的死与转生的“物化”，在《庄子》、《淮南子》的其他地方也还有可以看到的例子。比如，在《庄子·大宗师》的“四人相与语章”有云：

子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻。孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣。”四人相视而笑，莫逆于心。遂相与为友。

俄而子舆有病。子祀往问之。曰：“伟哉！夫造物者，将以予为此拘拘也。”曲偻发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶，句赘指天。阴阳之气有沴，其心间（闲）而无事。跼蹐而鉴于井曰：“嗟乎！夫造物者，又将以予为此拘拘也。”

子祀曰：“汝恶之乎。”曰：“亡。予何恶。浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜。浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸢炙。浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之。岂更驾哉！且夫得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓县解也。而不能自解者，物有结之。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉！”<sup>⑫</sup>

这也是在描述子舆这个人死的场面，是与上面所见引用同样地将人的死解释为“物”之“化”的意思。子舆这个人死后所转生的“物”，在这里先是被抽象地称做“此拘拘”，之后又进一步具体地描述为：

曲倭发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶，句赘指天。

当然这不是人的身体一类的。这段文句，在《庄子·人间世》的“支离疏者章”就有根据此句的：

支离疏者，颐隐于齐，肩高于顶，会撮指天，五管在上，  
两脾为胁。

但是，《人间世》已经忘记了道家的转生、轮回的思想。再有，有关在《淮南子·精神》中也有类似文章的情况，参考本章注释⑬。在上文的最后，又指出人身体的各部位分别转生为他“物”的可能性，讲到子舆的身体是如“左臂→鸡”、“右臂→弹”、“尻→轮”、“神→马”这样转生的。<sup>⑭</sup>这和上面引用的《大宗师》同一章的“子来→鼠肝、虫臂”是同样类型的转生的表现不也就十分清楚了吗？

再有，《庄子·至乐》中的“支离叔、滑介叔问答”也有：

支离叔与滑介叔，观于冥伯之丘，昆仑之虚，黄帝之所休。  
俄而柳生其左肘。其意蹙蹙然恶之。支离叔曰：“子恶之乎？”

滑介叔曰：“亡，予何恶？生者，假借也，假之而生；生者，尘垢也，死生为昼夜。且吾与子观化，而化及我。我又何恶焉？”<sup>⑮</sup>

首先，“支离叔曰：‘子恶之乎？’滑介叔曰：‘亡，予何恶？……我又何恶焉？’”这一问答的应对，与上引《庄子·大宗师》“四人相与语章”中的几乎是同样的：

子祀曰：“汝恶之乎？”曰：“亡，予何恶？……吾又何

惡焉？”

那么本问答一定是从《大宗师》的“四人相与语章”借用来的。其次，由于这里的“冥伯之丘，昆仑之虚，黄帝之所休”对中国古代人来说是非常容易明白的死的象征，所以支离叔和滑介叔去观的“化”，还有涉及滑介叔之身的“化”，在这里当然也还是意味着死的。而且，所讲的“俄而柳生其左肘”，描述的是滑介叔这个人在其死后变成“柳”而转生，更确切地说就是讲滑介叔的“左肘→柳”这样的转生。<sup>⑮</sup>

进而，在《淮南子·俶真》中有云：

昔公牛哀转病也，七日化为虎。其兄掩户而入覘之，则虎搏而杀之。是故文章成兽，爪牙移易，志与心变，神与形化。方其为虎也，不知其尝为人也。方其为人，不知其且为虎也。二者代谢舛驰，各乐其成形。狡猾钝惛，是非无端，孰知其所萌？夫水向冬，则凝而为冰。冰迎春，则泮（泮）而为水。冰故（水）移易于前后，若周员而趋。孰暇知其所苦乐乎！<sup>⑯</sup>

因为这是很浅显地对读者说明“物化”、转生思想的故事，所以“转病”了的公牛哀是否死了，是不能表现的。不过，如果根据上面所讲的几个例子的话，我认为可以这样来把握，这里公牛哀的“人→虎”这一转化，还是通过经历作为人的死而朝着虎方面的转生。

这个故事，在东汉时代王充（约 27 ~ 100）的《论衡·无形》中，有根据这段文字的内容：

鲁公牛哀寝疾，七日变而成虎。蜃殛羽山，化为黄能。愿身变者，冀〔若〕牛哀之为虎，蜃之为能乎？夫虎能之寿，不能过人。天地之性，人最为贵。变人之形，更为禽兽，非所冀也。

凡可冀者，以老翁变为婴儿。其次，白发复黑，齿落复生，身气丁强，超乘不衰，乃可贵也。徒变其形，寿命不延，其何益哉？

在《论衡》其他篇中，如《奇怪》、《遭虎》、《论死》、《死伪》等诸篇中也可以见到。不过王充无论在哪一篇，都否定不可能有这样的转生。再有，参考本章注释⑮引用的《抱朴子·论仙》中的：

牛哀成虎。

## 二、作为“物化”、转生之根据的“气”

不过，如以上那样，在作为所有存在者的死与转生的“物化”方面，是伴随着为了使之成立而提供本体论的根据的理论的。这一理论到底是什么呢？就是有关“物”构成元素“气”的理论。

也就是说，根据道家思想家所讲的意思就是，“万物”的构成元素是“阴阳”二气。“物化”与转生，就是通过“阴阳”二气的汇集而某“物”出生，通过这个“气”的分散而某“物”死去；但是，构成某“物”的“气”并不是就那样地消灭了，而是再次汇集到其他的（一处或两处以上的）场所变成其他的（一个或两个以上的）“物”而转生。《庄子·知北游》的“知北游章”有云：

黄帝曰：“……生也死之徒，死也生之始，孰知其纪。人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患。故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：‘通天下一气耳。’圣人故贵一。”<sup>⑯</sup>

这不外就是明确地讲述以上理论的。成为其核心的“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死”的文字，如在《庄子·至乐》的“庄

子、惠子问答”中也有云：

庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无槩然？察其始，而本无生。非徒无生也，而本无形。非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气。气变而有形，形变而有生，今又变而之死。是相与为春夏秋冬四时行也。人且偃然寝于巨室，而我噉噉然随而哭之，自以为不通乎命。故止也。”

这样，可以看到伴随着“气”的理论的同样趣旨的文章。<sup>⑧</sup>

进而，回过头来考察的话，到现在为止前面所引用的各段文字，也已经以“阴阳”二气来说明“物化”与转生了。例如《庄子·天道》的“夫明白于天地之德章”，和《刻意》所说的：

静而与阴同德，动而与阳同波。

还有《淮南子·精神》所说的：

静则与阴俱闭，动则与阳俱开。

还有《庄子·大宗师》的“四人相与语章”所说的：

阴阳之气有沴，其心间（闲）而无事。跼蹐而鉴于井曰：“嗟乎！夫造物者，又将以予为此拘拘也。”……

子来曰：“父母于子，东西南北，惟命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死，而我不听，我则悍矣，彼何罪焉！”

以上都是这样的。所以，同样在《大宗师》的“四人相与语章”有云：

子来曰：“……今大冶铸金，金踊跃曰：‘我且必为镆铘。’大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰‘人耳人耳’，夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！”

应该理解，这里尽管没有出现“阴阳”或者“气”的词语，但还是讲述“夫造化者”同样用“阴阳”二气这样的材料，在某些时候造出“人”，又在某些时候造出“鼠肝”、“虫臂”这样的本体论的。

#### 第四节 对“物化”、转生、轮回思想的误解

如以上所考察的那样，转生、轮回的思想是原本中国固有的传统文化当中、特别是道家思想当中，在佛教传来以前就肯定存在了的（有关轮回的思想将在下一节详述）。可是，今日主张这一见解的，即使在日本学界也仅仅是笔者。<sup>⑨</sup>通行的说法是，依然坚信转生、轮回的思想是伴随着佛教从印度传来的外来思想。

##### 一、对王维诗中的“物化”、转生的误解

举一个例子来看吧。盛唐诗人王维（699～761）的五言古诗《胡居士卧病遗米因赠》中有云：

了观四大因，根性何所有。妄计苟不生，是身孰休咎。色声何谓客，阴界复谁守。徒言莲花目，岂恶杨枝肘。

在他的七言古诗《老将行》也有：



自从弃置便衰朽，世事蹉跎成白首。昔时飞箭无全目，今日垂杨生左肘。

两诗中所包含的“岂恶杨枝肘”和“今日垂杨生左肘”，都是根据上面引用过的《庄子·至乐》的“支离叔、滑介叔问答”中的句子：

支离叔与滑介叔，观于冥伯之丘，昆仑之虚，黄帝之所休。俄而柳生其左肘。其意蹙蹙然恶之。支离叔曰：“子恶之乎？”滑介叔曰：“亡，予何恶？生者，假借也，假之而生；生者，尘垢也，死生为昼夜。且吾与子观化，而化及我。我又何恶焉？”

因此，前面的“岂恶杨枝肘”的意思是说，对通过经历作为人的死而变成“杨”而转生的事情绝对“不厌恶”，后面的“今日垂杨生左肘”的意思是说，到今日连将军也衰老了，不久就接近于像“垂杨生左肘”那样的死与转生了。这两句当中，作为关键的“杨”、“垂杨”，的确与《庄子·至乐》的“支离叔、滑介叔问答”中的“柳”在表现上不同，但内容则是完全相同。用英语的话就是指“willow”。

可是，现代日本王维研究的专家都留春雄教授所著的《王维》，对有关《老将行》的“今日垂杨生左肘”作注释说：

脓肿（瘤子）在左肘上长出来。出处是根据《庄子》外篇《至乐》中的“支离叔与滑介叔，观于冥伯之丘，昆仑之虚，黄帝之所休。俄而柳（瘤）生其左肘。其意蹙蹙然（心里受到打击的样子）恶之”。然而，本来应该是柳字，这里变成了垂杨。

之后将这一句翻译成为：

结果到今日其左肘上长出了脓肿。<sup>②</sup>

（此外，都留教授《王维》中没有收录《胡居士卧病遗米因赠》。）这一注释和翻译包含有二重错误。

第一个是针对这一句所含的思想内容上的错误。也就是，尽管王维正确地理解了我们以上考察过的《庄子》的“物化”、转生、轮回的思想，同时作为死与转生的象征而歌咏了“垂杨生左肘”一句，可是都留教授完全没有理解其深刻的内容，而是基于肤浅的过度写实主义而翻译成为“结果到今日其左肘上长出了脓肿”。第二个是对这一句的学术性处理上的错误。也就是说，都留教授随意地把王维使用的“杨”字改成“柳”字而进行注释和翻译，这样处理是很荒谬的。不能不认为是因为在他的头脑里从最初开始就确信作为“瘤”的假借字的“柳”是正确的文字，所以根本没有考虑老实地接受作为英语的“willow”的“杨”字。

再有，现代日本另一位具有代表性的王维研究者入谷仙介教授的《王维研究》，也是犯了同样的错误，也就是对《胡居士卧病遗米因赠》中“岂恶杨枝肘”的解说：

滑介叔左肘上生出柳来也不厌恶，这样的才是人的正确态度。（《庄子·至乐》）

而且在“柳”字上特意注上日语读音“こぶ（瘤）”这一假名。<sup>③</sup>（再有，入谷教授的《王维研究》虽然训读、解说了《老将行》的一部分，但是没有解说“今日垂杨生左肘”。）

尽管如此，这样的错误不仅限于都留教授和入谷教授，而是自

古以来很多的王维研究、《庄子》研究中所犯的通病。就王维研究来说，明代顾可久在《唐王右丞诗集》中将《胡居士卧病遗米因赠》的“徒言莲花目，岂恶杨枝肘”一句解说为：

佛家以莲花为心清净，庄子以杨枝生肘为病为死。若了观，乃是见心见性成佛。何啻清净，识得万法皆空。亦何恶死。

虽然这里又添加了佛教的知识而想逼近王维的心理，但是其忠实原诗内容的程度到底如何也还是有不清楚的地方。

## 二、对王维诗之误解的由来

在这以外的很多研究，如清代赵殿成的《王摩诘全集笺注》同样在《胡居士卧病遗米因赠》中挑出“杨枝肘”而笺注道：

《庄子》：“支离叔与滑介叔，观于冥伯之丘，昆仑之虚，黄帝之所休。俄而柳生其左肘，其意蹙蹙然恶之。”林希逸注：“柳，疡也。今人谓生节也。”

如上所作的就是以南宋林希逸的《庄子鬳斋口义》<sup>②</sup>为先踪，同时又成为都留教授和入谷教授的蓝本的解释。

讲到有关《庄子》研究，在现存最早的《庄子》注释郭象《庄子注·至乐》中几乎没有注，所以关于这个地方的确切情况只能说未详。但是从对到现在为止引用、考察过的《大宗师》、《知北游》等各章的郭象注来看，似乎没有正确地理解《庄子》的“物化”、转生、轮回。接着应该探讨的是成玄英《庄子疏·至乐》。这里只引用其重要的部分看看：

蹙蹙，惊动貌。柳者，易生之木。木者，棺槨之象，此是

将死之征也。二叔游于昆仑，观于变化，俄顷之间，左臂生柳，蹙然惊动，似欲恶之也。

即使成玄英将这个问答整体上当做譬喻、象征来解释是不错的，但是从他将这个“柳”之“木”确定为“棺槨之象”的意思，将“柳”之“生”确定为“将死之征”的意思的情况来判断的话，不能不认为他也还是没有正确地理解“物化”、转生、轮回。为什么呢？如在前一节已经看到，《庄子·大宗师》的“四人相与语章”中向着“鸡、弹、轮、马”或“鼠肝、虫臂”的转生，还有《淮南子·俶真》中向“虎”的转生，讲到了各种各样的东西，但是它们并不意味着“棺槨之象”之类的，而且也不是直接的“将死之征”一类的。因此，成玄英并没有能够在共通的立场上把握《庄子·大宗师》的“四人相与语章”、《淮南子·俶真》和《庄子·至乐》的这个问答的意思。

顺便一提，清末的郭庆藩《庄子集解·至乐》引用郭嵩焘之说讲道：

《说文》：“瘤，肿也。”《玉篇》：“瘤，瘕肉。”《广韵》：“瘤，肉起疾。”《说文》亦以瘕为寄肉。瘤之生于身，假借者也。人之有生，亦假借也。皆尘垢之附物者也。柳瘤字，一声之转。

可是，将“柳”字当做“瘤”的假借字来把握的这类解释，不只是郭嵩焘，李慈铭、于鬯、孙诒让、王先谦等也都是同样的，这几乎成了通行的说法。前面介绍过的赵殿成《王摩诘全集笺注》引用的林希逸“柳，疡也”之说，也与此没什么不同。在林希逸以后，朱得之、林云铭、宣颖、陈寿昌、武延绪、张之纯等也都是以同样方向来解释的。<sup>②</sup>先前讨论过的都留教授和入谷教授的王维研究，就是

以这些《庄子》研究的通行说法的积累为基础的。

再有，针对《庄子·至乐》的“支离叔、滑介叔问答”和以之为根据的王维的诗，以上那样解释的错误和偏向，为什么会发生呢？不就是认为在佛教从印度传来以前的战国、秦汉时代，转生、轮回的思想在中国固有的传统文化当中不存在这一通行说法成为先入为主的观念而束缚了人们的思考的缘故吗？

## 第五节 轮回及其快乐

### 一、从“物化”、转生到轮回

如在第三节考察过的，“物化”或“转生”，讲的就是由于“气”的汇集而某“物”出生，又由于“气”的散失而这个“物”死掉，但是并不是构成这个“物”的“气”消灭了，而是再在其他场所汇集成为其他的“物”而转生。如果这样的话，这种转生，当然不只是发生一次，而是多次反复地发生的。也就是，《庄子·大宗师》的“四人相与语章”的“子来→鼠肝、虫臂”的转生，并不是在某个时候只一次发生就结束了的现象，而是在此以前有“……→A物→B物→C物→子来→鼠肝、虫臂”这样的过去，而且在此以后会有“子来→鼠肝、虫臂→X物→Y物→Z物→……”这样的未来，是从永远的过去到永远的未来而发生的现象。

这样，道家思想所想到的“物化”或转生，就不能不必然地变成使之永远重复下去的轮回，而这一轮回对思想家们来说是否看成所期望的状态，也就可以看成是否为人所希求的不停止的永生。

在《庄子·至乐》的“列子、髀髅问答”中有这样一段文字：

列子行，食于道，从见百岁髀髅。

撻蓬而指之曰：“唯予与汝，知而（汝）未尝死，未尝生也。若（汝）果养（忧）乎？予果欢乎？种有几（机）。得水则为螭，得水土之际，则为鼃蠃之衣，生于陵屯，则为陵舄。陵舄得郁栖，则为乌足，乌足之根为蛭螭，其叶为胡蝶。胡蝶胥也化而为虫，生于灶下。其状若脱，其名为鴝掇。鴝掇千日为鸟，其名为乾馀骨。乾馀骨之沫为斯弥，斯弥为食醯。颐辂生乎食醯，黄軬生乎九猷，瞽芮生乎腐蠹。羊奚比乎不羴，久竹生青宁，青宁生程，程生马，马生人。人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。”<sup>②</sup>

作为与此有若干相似之处的文章，《至乐》的“庄子、髑髅问答”中有以下文开始的文章：

庄子之楚，见空髑髅，髡然有形。撒以马捶，因而问之。曰：“夫子贪生失理，而为此乎？将子有亡国之事，斧钺之诛，而为此乎？将子有不善之行，愧遗父母妻子之丑，而为此乎？将子有冻饿之患，而为此乎。将子之春秋故及此乎？”于是语卒，援髑髅，枕而卧。

列子、髑髅问答的主题，就是以留下其形骸的“百岁髑髅”作为人的死还尚未完了，同时也尚未达到变成其他的“物”而转生<sup>③</sup>这样的情况为话头的。大体的描述就是“万物”通过作为一个个的“物”而经历死之后连续不断地重复转生，其结果即形成大的轮回的圈的样子。

## 二、莎士比亚《哈姆莱特》一瞥

一看到像这样的列子与髑髅之间、庄子与髑髅之间的问答，笔者就不禁想起那位著名的英国剧作家莎士比亚（1564～1616）的

《哈姆莱特》中的第五幕第一场《墓场》的情景。<sup>⑧</sup>

哈姆莱特：你认为亚历山大大王在地下也成为这个样子的吗？

霍拉旭：大概是这样吧！

哈姆莱特：也有同样的臭味吗？呸！（把骷髅扔到地上。）

霍拉旭：大概是这样吧！

哈姆莱特：不知道人死了会变成什么下贱的东西而被使用呢？霍拉旭！因为不是不可以想象亚历山大大王尊贵的遗骸被当成了塞在酒桶口上的塞子呢！

霍拉旭：那不是太过于想象了吗？还是别那样想了。

哈姆莱特：不，决不是那样。即使我们极其稳妥地考虑，想象自然地产生的结果，最终还会到那个地步的。行了吗！亚历山大死了，亚历山大被埋葬在土里了，亚历山大化为尘，尘就是土，由土做成黏土，喂，或许是用亚历山大所变成的黏土做成啤酒桶口的塞子也并不一定没有那种事吧！

皇帝凯撒死而化为土的话  
就拿来塞孔、遮风。啊，没想到呀，  
曾经不可一世地让人畏惧的这个土块，  
成了修葺墙壁遮挡寒风的了！

但是，在《哈姆莱特》中所说的亚历山大大王死后，他的遗骸也许会成为酒桶的塞子，是为了文学化、情绪性地描写人生的悲哀的，即使抛开古今、东西的不同情况，也还不是“物化”、转生、轮回的思想。而与此相反，《庄子》则是为了理论性超越同样的人生悲哀而提出了作为本体论的“物化”、转生、轮回。

### 三、作为“物化”、转生之一“环”的轮回

那么，再回到《庄子·至乐》的“列子、髀髅问答”吧。本问答的“种”是比喻作为“万物”构成元素的“阴阳”二气，“几”是和“机”同样的字，指寓于“万物”当中的生长活动。<sup>②</sup>

根据作者的描写，“万物”的转生就是如下这样地展开的：

几（机）→螾、鼃蟪之衣、陵烏→乌足→蛭蟥、胡蝶→鸪  
 掇→乾馐骨→斯弥→食醯、九猷、腐蠃→颐辂、黄輶、瞽芮→  
 羊奚→青宁→程→马→人→机

然而，由于其开始的“几”和最终的“机”是同样的词语，即同样的东西，这样展开的转生本身就必然成为永远重复的。也就是这样：

几（机）→螾、鼃蟪之衣、陵烏→……人→机→螾、鼃蟪  
 之衣、陵烏→……人→机→螾、鼃蟪之衣、陵烏→……人→  
 机→……

而且，可以认为，最后的“万物皆出于机，皆入于机”，“万物皆出于机”就相当于上文的“几→螾、鼃蟪之衣、陵烏”，“皆入于机”则相当于上文的“人→机”，因此就是总括以上具体的描写，而将作为转生的永远重复的轮回理论化了的命题。

以上这样的轮回，对于道家思想来说并不是稀奇的，在其文献中到处都有描述。例如，《庄子·寓言》的寓言十九章中就有：

万物皆种也。以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦。是谓天均。天均者，天倪也。<sup>③</sup>



在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有：

夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者，负之而走。昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也。特犯（范）人之形，而犹喜之，若人之形者，万化而未始有极也。其为乐，可胜计邪。故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善夭善老，善始善终，人犹效之。又况万物之所系，而一化之所待乎。

后者，在稍后出现的《淮南子·俶真》中引用为：

夫大块载我以形，劳我以生，逸我以老，休我以死。善我生者，乃所以善我死也。夫藏舟于壑，藏山于泽，人谓之固矣。虽然，夜半有力者，负而趋，寐者不知，犹有所遁。若藏天下于天下，则无所遁其形矣。物岂可谓无大扬擢乎？一范人之形而犹喜，若人者，千变万化，而未始有极也。弊而复新，其为乐也，可胜计邪。<sup>②9</sup>

尽管这当中的“弊而复新”一句，是不见于《庄子·大宗师》的“知天之所为章”的表述，但是充分证明这段文字整体上应该是讲“物化”、转生、轮回的。再有，在《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有：

（老聃）曰：“……夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体，将为尘垢，而死生终始，将为昼夜，而莫之能滑。而况得丧祸福之所介乎。……且万化而未始有极也。夫孰足以患心已。为道者解乎此。”<sup>③0</sup>

其中的“万化而未始有极也”大概也是讲转生、轮回思想的。这些“千变万化”，并不是讲人的身体在其一生中有着幼年→青年→中年→老年这样的种种变化的程度的，而是指以上所见的例如“……→A物→B物→C物→人间→鼠、虫→X物→Y物→Z物→……”一类的，讲的是永远地重复转生的轮回。

#### 四、出现于贾谊《鹏鸟赋》与马王堆《五行》中的“物化”

顺便一提，作为西汉文帝时期（前179～前157）的儒家人物贾谊（前200～前168）在《鹏鸟赋》中也说道：

且夫天地为炉兮，造化为工。阴阳为炭兮，万物为铜。合散消息兮，安有常则？千变万化兮，未始有极？忽然为人兮，何足控抟？化为异物兮，又何足患？（《史记·贾生列传》）

而且，这个贾谊就是文帝从长安送给长沙国的人物，作为长沙王太傅在当地所在时间为文帝四年（前176）至文帝八年前后，被认为是他在当地最初读到的书籍之一，就是西汉初期的高祖时期（前206～前195）至惠帝时期（前194～前188）之间经由儒家思想家之手而成书的马王堆汉墓帛书《五行》。<sup>⑧</sup>在这个马王堆帛书《五行》的第七章中有云：

●尸存桑，其子七氏。叔人君子，其宜一氏。能为一，然后能为君子。君子慎其独〔也。〕婴婴于蜚，𦣻池其羽。之子于归，袁送于野。瞻望弗及，汲沸如雨。能𦣻池其羽，然〔后能〕至哀。君子慎其独也。

如上描述了“婴婴”（燕燕，即人的比喻）的死的场面。在第七章说

中有云：

〔●〕尸存桑，直之。

斤子七也，尸存二子耳。曰七也，與（興）言也。

〔叔人君子〕，其〔宜一氏、叔〕人者，□。〔宜〕者，义也。言斤所以行之义之一心也。

能为一，然苟能为君子，能为一者，言能以多〔为一〕。以多为一也者，言能以夫〔五〕为一也。

君子慎斤蜀也，慎斤蜀者，言舍夫五而慎斤心。之胃□□。然苟一也。一者，夫五夫为〔一〕心也。然苟德。之一也，乃德已。德犹天也，天乃德已。

嬰嬰于罪，黠黠斤羽，嬰嬰，與〈興〉也。言斤相送海也，方斤化，不在斤羽矣。

之子于归，哀送于野。詹忘弗及，〔汲〕涕如雨。能黠黠斤羽，然苟能至哀，言至也。黠黠者，言不在唯经也。不在唯经，然苟能〔至〕哀。夫丧，正经修领而哀杀矣。言至内者之不在外也。是之胃蜀也。

蜀者，舍體也。

在这里，就是将死称做“化”的。这些就是显示出道家的“物化”、转生、轮回的思想甚至对其他学派（儒家）也给予了很强影响的绝好的资料，<sup>②</sup>其内容、特征等与到此为止看到的可以说是大体相同的。

### 五、印度的转生、轮回与中国的转生、轮回的不同

原来被说成是在佛教从印度传来以前，中国固有的传统文化没有转生、轮回的思想。可是，正如到现在为止所见到的，实际上道家思想从很早就有了转生、轮回的思想。只是这种中国传统的转生、轮回和印度的转生、轮回在一些要点上有所不同。例如，印度的转生、轮

回是以灵魂、精神的不灭为前提的，与之相对，道家的转生、轮回是以身体、物质的永远延续为前提的，这是很不相同的。<sup>③</sup>

在这里，为论述的需要笔者想再指出一个两者的不同点。——印度的转生、轮回被认为是痛苦的，为了克服这一痛苦而从转生、轮回中摆脱，亦即解脱是必需的；与之不同，道家的转生、轮回被认为是快乐的，这一快乐当然就没有需要克服的，只是单纯地享受它就行了，这又是一个不同。即如在上面引过的《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有云：

夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。……特犯（范）人之形，而犹喜之，若人之形者，万化而未始有极也。其为乐，可胜计邪。故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善夭善老，善始善终，人犹效之。<sup>④</sup>

再有，也是上面引过的《淮南子·俶真》中讲过“公牛哀转病”的故事之后所说的：

二者代谢舛驰，各乐其成形。

这也是讲转生、轮回之快乐。而且，像这样讲述转生、轮回的快乐，也许是因为道家思想将转生、轮回看做是个理想的状态，亦即和人们希求不止的永生是同样的了。尽管这样说，思想家们如此讲述转生、轮回的快乐，但其实只是道家思想的不一定能说是本质性的一个方面，另外还有更本质的方面存在也是不能忘掉的。

## 第六节 转生、轮回的“万物”与终极的、根源性的实在的“道”

说到其更本质的一个方面，就是本书第六章所论述过的。这里想根据这一论述作进一步的考察。

### 一、使“万物”转生、轮回的“道”

根据道家思想的两个世界的理论，使包括人在内的“万物”而“物化”、转生、轮回的、世界的主宰者就是“道”，在这里就是“大块”、“造物者”、“造化”等。与之相对，通过“道”而使之被“物化”、转生、轮回的只是被主宰者的就是“万物”。例如，在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”所云：

夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。……故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善夭善老，善始善终，人犹效之。又况万物之所系，而一化之所待乎。<sup>⑤</sup>

在《庄子·大宗师》的“四人相与语章”又有：

俄而子舆有病。子祀往问之。曰：“伟哉！夫造物者，将以予为此拘拘也。”……（子舆）跼蹐而鉴于井曰：“嗟乎！夫造物者，又将以予为此拘拘也。”子祀曰：“汝恶之乎。”曰：“亡。予何恶。……且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉。”

俄而子来有病。喘喘然将死。……〔子〕犁往问之……倚其户，与之语曰：“伟哉！造化。又将奚以汝为，将奚以汝适？以

汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？”

子来曰：“父母于子，东西南北，惟命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死，而我不听，我则悍矣，彼何罪焉！夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶铸金，金踊跃曰：‘我且必为镆铘。’大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰‘人耳人耳’，夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉。”<sup>③</sup>

因此，作为“万物”之一的人只要达到“道”并把握了“道”，想在如何通过“道”而使之“物化”、转生、轮回当中看到快乐，同时则永远停留在不是主宰者，而只是被主宰者，不是世界的主体，而是客体的境地。那么，思想家们想要解决的核心问题，人的自我异化和无主体性等，不是直到最后也没能解决而就那样地遗留着吗？如此看来，这样的快乐当然不是真正的快乐。

道家思想的二世界理论，如已经看到的，仅仅只是使之被“物化”、转生、轮回的“万物”之一的人，其目的就在于通过达到世界终极性的根源者“道”而把握“道”，获得“道”所具有的万能的能力，亦即使“万物”而“物化”、转生、轮回的能力而成为自己的所有物，其结果最终克服对人的异化而确立主体性，自己不是被主宰者而成为主宰者，不是客体而成为主体，这样地屹立在世界上。如《庄子·德充符》的“常季、仲尼问答”有云：

鲁有兀者王骀。从之游者，与仲尼相若。……

仲尼曰：“夫子圣人也。……”

常季曰：“彼兀者也。而王先生，其与庸亦远矣。若然者，其用心也，独若之何？”

仲尼曰：“死生亦大矣，而不得与之变。虽天地覆坠，亦将

不与之遗。审乎无假，而不与物迁。命物之化，而守其宗也。”……

仲尼曰：“……而况官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死者乎。彼且择日而登假，人则从是也。彼且何肯以物为事乎。”<sup>⑧</sup>

这段文字中的“假”，就是变化、迁移的“物”的存在方式。“无假”，是不变化、迁移的“道”的存在方式；与《庄子·天道》的“老〈夫〉子曰章”中的“真”相同。在《庄子·在宥》的“云将、鸿蒙问答”中有：

鸿蒙曰：“浮游不知所求，猖狂不知所往。游者鞅掌，以观无妄。朕又何知！”

而与“无妄”很接近。<sup>⑨</sup>再有，“其宗”当然就是指“道”，与随后下面引用的《庄子·天道》“夫明白于天地之德章”中的“大本大宗”几乎相同。

## 二、主宰者“道”本身具有的“天乐”

对道家思想而言，真正的快乐，毫无疑问就在作为世界的终极的根源者“道”使“万物”而“物化”、转生、轮回的主宰者当中。例如在《庄子·天道》的“夫明白于天地之德章”中有云：

夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗。与天和者也。所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐。与天和者，谓之天乐。庄子曰：“吾师乎！吾师乎！鳌万物而不为戾，泽及万世而不为仁，长于上古而不为寿，覆载天地刻雕众形而不为巧。”此之谓天乐。故曰：“知天乐者，其生也天行，其死也物化。静

而与阴同德，动而与阳同波。”故知天乐者，无天怨，无人非，无物累，无鬼责。故曰：“其动也天，其静也地，一心定而王天下。其鬼不祟，其魂不疲，一心定而万物服。”言以虚静推于天地，通于万物。此之为天乐。天乐者，圣人之心，以畜天下也。<sup>⑨</sup>

似乎可以说，这个“天乐”才是那种真正的快乐，也就是“道”自身本来就具有的快乐，或者是达到“道”又把握了“道”的“圣人”所体会的快乐。

在《庄子》中，这样的快乐，有时候也叫做“至乐”。例如在《至乐》的“天下有至乐章”中所讲的就是这样：

天下有至乐，无有哉？有可以活身者，无有哉？……吾以无为诚乐矣。又俗之所大苦也。故曰：“至乐无乐，至誉无誉。”天下是非，果未可定也。虽然无为可以定是非。至乐活身，唯无为几存。请尝试言之。天无为，以之清。地无为，以之宁。故两无为相合，万物皆化。芒乎芴乎，而无从出乎。芴乎芒乎，而无有象乎。万物职职，皆从无为殖。故曰：“天地无为也，而无不为也。”人也孰能得无为哉。<sup>⑩</sup>

这里，就是在“天地”之“化万物”当中看出“至乐无乐”，亦即超越了普通一般快乐的“至乐”、“诚乐”。在这个“化”当中当然也包含着“物化”、转生、轮回。<sup>⑪</sup>

这段文字中的“万物职职，皆从无为殖”，也就是说“无为”是指使万物发生、运动的“道”的性质之一，关于这一点，在《老子》第二章中有：

是以声（圣）人居无为之事，行〔不言之教。万物昔（作）而弗始（治）〕也，为而弗志（恃）也，成功而弗居也。（马王堆



帛书甲本、乙本)<sup>⑩</sup>

还有，在郭店楚简《老子》甲本第二章中有：

是以圣人居亡（无）为之事，行不言之教（教）。万勿（物）  
復（作）而弗思（治）也，为而弗志（恃）也，成而弗居。天  
〈夫〉售（唯）弗居也，是以弗去也。■

《庄子·天地》中“天地虽大章”有云：

故曰：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊  
静而百姓定。”

以下引用的《老子》第十六章中有云：

至（致）虚极也，守情（静）表（笃）也，万物旁（并）  
作，吾以观复也。天〈夫〉物云（貶）云（貶），各复归于其  
〔根。曰情（静）〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

再有，在郭店楚简《老子》甲本第十六章中有：

至虚互〈亟（极）〉也，兽（守）中（盅）簪（笃）也，万  
勿（物）方（旁）复（作），居以须遽（復）也。天道员（貶）  
员（貶），各遽（复）元（其）董（根）。<sup>⑪</sup>■

在以下引用的《庄子·在宥》“黄帝、广成子问答”中有：

广成子……曰：“……无视无听，抱神以静，形将自正。必

静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。……慎守女身，物将自壮。”<sup>④</sup>

在《庄子·在宥》的“云将、鸿蒙问答”中有：

鸿蒙曰：“……汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘，大同乎浑溟。解心释神，莫然无魂，万物云云，各复其根。各复其根而不知。浑浑沌沌，终身不离。若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物故自生。”<sup>⑤</sup>

再有，在《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有云：

孔子见老聃。老聃新沐，方将被发而乾。惻然似非人。孔子便而待之。少焉见曰：“丘也眩与，其信然与？向者先生形体掘若槁木。似遗物离人而立于独也。”

老聃曰：“吾游于物之初。”

孔子曰：“何谓邪？”

曰：“心困焉而不能知，口辟焉而不能言，尝为汝议乎其将。至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。两者交通成和，而物生焉。或为之纪，而莫见其形。消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为，而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫知乎其所穷。非是也，且孰为之宗。”

孔子曰：“请问游是。”

老聃曰：“夫得是，至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之至人。”<sup>⑥</sup>

在这里，又把达到并掌握了“天地”之“至阴”、“至阳”的“交通

成和”而“生”成“物”之途径的“至人”的体验快乐，就称为“至美至乐”。

再有，《庄子·在宥》的“黄帝、广成子问答”中有云：

广成子南首而卧。黄帝顺下风，膝行而进，再拜稽首而问曰：“闻吾子达于至道。敢问，治身奈何而可以长久？”

广成子蹶然而起曰：“善哉！问乎。来，吾语女至道。至道之精，窈窈冥冥。至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也。为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏。慎守女身，物将自壮。我守其一，以处其和。故我修身千二百岁矣，吾形未尝（尝）衰。”

黄帝再拜稽首曰：“广成子之谓天矣。”

广成子曰：“来，余语女。彼其物无穷，而人皆以为终。彼其物无测，而人皆以为极。得吾道者，上为皇而下为王。失吾道者，上见光而下为土。今夫百昌皆生于土，而反于土。故余将去女，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。当我缙乎，远我昏乎。人其尽死，而我独存乎。”<sup>⑧</sup>

其中一部分，在稍后已改编成书的《淮南子·诠言》中有：

故广成子曰：“慎守而内，周闭而外，多知为败。毋视毋听，抱神以静，形将自正。不得之己，而能知彼者，未之有也。”<sup>⑨</sup>

而上文当中的“故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰”一句，是文学性地表现称为“道”的终极性的根源者的生命力和永远性的，大概

与下文的“彼其物无穷”差不多是相同的意思。根据这段文字，能够像广成子那样达到“道”而把握了“道”的人不是不可能伴随着“日月”、“天地”而快乐于人们所希求的永生的。<sup>④</sup>

## 注 释

①有关古代希腊哲学中的转生、轮回的思想，参考井筒俊彦《神秘哲学》的第一部第十二章《从轮回转生到纯粹持续》、斋藤忍随《希腊的轮回思想和神秘主义——针对印度思想的一个线索》。

②“一心定而王天下。……一心定而万物服”，与下面所举出的讲述有关“一”的资料，是几乎同为西汉时代初期，表现几乎同样内容思想的文章。即《庄子·在宥》的“黄帝、广成子问答”有的：

广成子矍然而起曰：“……我守其一，以处其和。故我修身千二百岁矣，吾形未常（尝）衰。”（参考本章注释③）

在《庄子·天地》的“天地虽大章”有云：

天地虽大，其化均也。万物虽多，其治一也。人卒虽众，其主君也。……《记》曰：“通于一而万事毕，无心得而鬼神服。”（参考本书第十一章第四节及注释②）

在《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有云：

（老聃）曰：“……夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体，将为尘垢，而死生终始，将为昼夜，而莫之能滑。而况得丧祸福之所介乎！”（参考本书第六章注释⑬，本章注释⑭、⑳，第八章第三节及注释⑥、㉔）

在《庄子·知北游》的“知北游章”中有云：

黄帝曰：“……人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。……故曰：‘通下一气耳。’圣人故贵一。”（参考本书第八章第二节、第四节及注释②）

在《老子》第三十九章中有云：

昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵（灵），谷（谷）得一以盈，侯（王得一）而以为正。（马王堆帛书甲本、乙本）

在《老子》第四十二章中有云：

〔道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳〕，中（冲）气以为和。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第二章第七节及注释②，本章注释④，第八章第五节及注释④）

在《老子》第十章中有云：

〔戴（載）營（魄）抱一，能毋离（離）乎？搏（專）气至（致）柔〕，能嬰兒乎？修除玄藍（鑒），能毋疵乎？愛〔民恬（活）邦，能毋以厲乎？天门启闔，能為雌乎。明白四达，能毋以知（智）乎〕？（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本章注释④⑧以及第十章注释②⑥、④③）

同样地在第二十二章中有云：

曲则金（全），枉则定，洼（窪）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〕视（示）故明，不自见故章（彰），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（谓）曲金（全）者，几（豈）〕语才（哉）？诚金（全）归之。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本章注释④⑨）

在《管子·心术下》中有：

慕选而不乱，极变而不烦，执一之君子。执一而不失，能君万物，日月之与同光，天地之与同理。

在《管子·内业》中有云：

化不易气，变不易智，唯执一之君子能为此乎！执一不失，能君万物。君子使物，不为物使。得一之理。治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。一言得而天下服，一言定而天下听，公之谓也。（参考本书第十章注释⑤⑦）

这些文章大概都是根据更早的《吕氏春秋·大乐》中的：

道也者，至精也。不可为形，不可为名，疆（强）为之〔名〕，谓之太乙（一）。故一也者制令，两也者从听。先圣择两法一，是以知万物之情。故能以一听政者，乐君臣，和远近，说黔首，合宗亲；能以一治其身者，免于灾，终其寿，全其天；能以一治其国者，奸邪去，贤者至，成大化；能以一治天下者，寒暑适，风雨时，为圣人。故知一则明，明两则狂。（参考本书第二章第四节）

或者是在《吕氏春秋·执一》中的：

天地阴阳不革，而成万物不同。……王者执一，而为万物正；军必有将，所以一之也；国必有君，所以一之也；天下必有天子，所以一之也。天子必执一，所以搏（抔）之也。一则治，两则乱。

或者是在《吕氏春秋·有度》中的：

先王不能尽知，执一而万物治。使之不能执一者，物感之也。

“言以虚静推于天地，通于万物”一句，参考《庄子·天地》的“天地虽大章”中有的：

故通于天地者，德也；行于万物者，道也。

③关于“故曰：‘知天乐者，其生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。’故知天乐者，无天怨，无人非，无物累，无鬼责”一段，参考本章第六节，以及第九章注释⑭。与之类似的文章可以参考的，在《庄子·刻意》中有：

故曰：“圣人之生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。”不为福先，不为祸始。感而后应，迫而后动，不得已而后起。去知与故，循天之理。故无天灾，无物累，无人非，无鬼责。其生若浮，其死若休。不思虑，不豫谋，光矣而不耀，信矣而不期。其寝不梦，其觉无忧。其神纯粹，其魂不罢。虚无恬淡，乃合天德。故曰：“悲乐者德之邪，喜怒者道之过，好恶者德之失。”故心不忧乐，德之至也；一而不变，静之至也；无所于忤，虚之至也；不与物交，淡之至也；无所于逆，粹之至也。（参考本书第九章注释⑭以及第十章注释⑮、⑯）

还有参考《淮南子·精神》中有的：

夫悲乐者德之邪也，而喜怒者道之过也，好憎者心之暴也。故曰：“其生也天行，其死也物化。静则与阴俱闭，动则与阳俱开。”精神澹然无极，不与物散，而天下自服。……感而应，迫而动，不得已而往。如光之耀，如景之放。……是故其寝不梦，其智不萌，其魄不抑，其魂不腾。

再有《文子·九守》中有的：

老子曰：“所谓圣人者……夫哀乐者德之衰也，好憎者心之累也，喜怒者道之过也。故其生也天行，其死也物化。静即与阴合德，动即与阳同波。……不为福始，不为祸先。死生无变于己，故曰至神。”

对其中的“无鬼责”，参考《庄子·天地》中“天地虽大章”所云：

故曰：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。”《记》曰：“通于一而万事毕，无心得而鬼神服。”

在《庄子·庚桑楚》的“备物以将形章”中有云：

为不善乎显明之中者，人得而诛之；为不善乎幽闲之中者，鬼得而诛之。明乎人，明乎鬼者，然后能独行。

还有在《老子》第六十章中有云：

〔治大邦，若烹（烹）小鲜。以道立（莅）天下，其鬼不神。非亓（其）鬼不神也，亓（其）神不伤人也。非亓（其）神（神）不伤人也，圣人亦弗伤〔也。夫两〕不相〔伤，故〕德交归焉。（马王堆帛书甲本、乙本）

“其鬼不祟，其魂不疲”一句，与上文的“无鬼责”不同，是有关“知天乐者”的精神。如同在前面引过的《庄子·刻意》中的：

其寝不梦，其觉无忧。其神纯粹，其魂不罢。虚无恬淡，乃合天德。

同样，在《淮南子·精神》也有云：

精神澹然无极，不与物散，而天下自服。……是故其寝不梦，其智不萌，其魄不抑，其魂不腾。

④参考本书第六章第一节及注释③。

⑤参考本章注释⑫。

⑥正如“周与胡蝶，则必有分矣”一句所示，对作者来说，庄周与胡蝶并不是同样的“物”，而是不同的“物”。

⑦参考本书第九章第三节。“孟孙氏不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就后”一句，是将《庄子·大宗师》的“三人相与友章”中如下的一句稍微详细地来说的。

孔子曰：“……夫若然者，又恶知死生先后之所在！”

“且彼有骇形而无损心，有旦宅而无情死”一句，在依据此句的《淮南子·精神》中有云：

且人有戒形而无损心，有辍（辍）宅而无耗精。夫癫者趋不变，狂者形不亏。神将有所远徙，孰暇知其所为！故形有靡而神未尝化者，以不化应化，千变万殄而未始有极。化者，复归于无形也；不化者，与天地俱生也。夫木之死也，青青去之也。夫使木生者岂木也？犹充形者之非形也。故生生者未尝死也，其所生则死矣；化物者未尝化也，其所化则化矣。

道家思想也是越到后来的时代，就变得越强调在其转生、轮回的思想中“心”、“神”的不灭。

⑧这一问答中的“吾特与汝，其梦未始觉者邪”，虽然同样是有关梦的记述，但是这里讲的是有关作为人所进行的认识的确实性与不确实性——就是分别比喻成为“梦”是认识不确实，“觉”是认识确实。在这一点上，应该注意到与下文的“且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎，其梦者乎”是不同的事实。再有，《庄子·齐物论》的“瞿鹊子、长梧子问答”所讲的：

梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉，而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也与女，皆梦也；予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后，而一遇大圣知其解者，是旦暮遇之也。

这段文字（参考本书第十三章第三节）也是将人的认识的不确实性通过“梦”来比喻，将其确实性通过“觉”来比喻的。

“且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎，其梦者乎”一节，根据它的《淮南子·俶真》有云：

譬若梦为鸟而飞于天，梦为鱼而没于渊。方其梦也，不知其梦也，觉而后知其梦也。今将有**大觉**，然后知今此之为**大梦**也。（参考本章注释⑩）

⑨参考本章第三节、第六节及注释③④，第八章第三节，第九章第三节。

“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也”一节，在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有完全相同的文句，在后来的《淮南子·俶真》中也有：

夫大块载我以形，劳我以生，逸我以老，休我以死。善我生者，乃所以善我死也。（参考本章第五节及注释②⑨，第八章第四节）

再有，《荀子·大略》中有：

子贡曰：“**大哉死乎！君子息焉，小人休焉。**”

以及《列子·天瑞》中有：

子贡曰：“**大哉死乎。君子息焉，小人休焉。**”仲尼曰：“赐，汝知之矣。人胥知生之乐，**未知生之苦**；知老之惫，**未知老之佚**；知死之恶，**未知死之息也。**”

这些都是根据这里的文句而写出来的文章。

“今一**犯**（范）人之形”一句，参考《庄子·大宗师》“知天之所为章”中有：

**特犯（范）人之形**，而犹喜之，若人之形者，万化而未始有极也。

还有，《淮南子·俶真》中的：

**一范人之形**而犹喜，若人者，千变万化，而未始有极也。

这里的“犯”，是将铸器的“范”作为动词来用的，所以是放在铸型而制作之意。

⑩参考本书第九章注释②⑨。

⑪这就是在本章注释⑧中指出的两种类型的“梦”被混同了的例子。

⑫“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻。孰知生生存亡之一体者，吾与之友矣”一句，在《庄子·知北游》的“冉求、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“……不以生生死，不以死死生。**死生有待邪？皆有所一体。**有先天地生者，物邪？”（参考本书第六章第二节及注释⑪⑫，第八章第三节及注释②④、⑬）

在《庄子·庚桑楚》的“古之人章”中有：

其次曰：“始无有，既而有生，生俄而死。**以无有为首，以生为体，以死为尻。****孰知有无死生之一守者，吾与之友。**”（参考本书第五章注释⑩，第八章注释②④）

“且夫得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓县解也”一句，是根据《庄子·养生主》的“秦失、弟子问答”有的：

（秦失）曰：“……向吾入而吊焉，有老者哭之如哭其子，少者哭之如哭其母。彼其所以会之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁



天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解。”（参考本书第八章注释⑮、⑰，第九章注释⑲，第十章注释⑬、⑭、⑰）

还有，所谓“此古之所谓县解也”、“古者谓是帝之县解”，大概是指相当于例如《孟子·公孙丑上》的：

当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。

顺便一提，在贾谊《新书·解县》中这样一段文字：

天下之势万倒县，窃愿陛下省之也。凡天子者，天下之首也。何也？上也。蛮夷者，天下之足也。何也？下也。蛮夷征令，是主上之操也；天子共贡，是臣下之礼也。足反居上，首顾居下，是倒县之势也。天下倒县，莫之能解，犹为国有入乎？

⑬根据这段文章，在《淮南子·精神》中有：

子求行年五十有四而病伛偻。脊管高于顶，膂下迫颐，两髀在上，烛营指天。匍匐自窥于井，曰：“伟哉！夫造化者。其以我为此拘拘邪？”此其视变化亦同矣。

在《抱朴子》（大约公元317年成书）的《博喻》中有：

是以翠虬睹化益而登玄云，灵凤值孟戏而反丹穴，子永叹天伦之伟，漆园悲被绣之牺。

若在此多说一句的话，后者“子永叹天伦之伟”中“伟”，大概就是从《庄子·大宗师》“四人相与语章”中的“伟哉！夫造化者……”“伟哉！夫造化……”等所采用的表现。

⑭“生者，假借也，假之而生；生者，尘垢也，死生为昼夜”一节，在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”有：

死生，命也。其有夜旦之常，天也。（参考本书第八章注释⑳，第九章注释㉑）

在《庄子·大宗师》“三人相与友章”中有：

孔子曰：“……彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘县疣，以死为决疣溃痂。夫若然者，又恶知死生先后之所在！假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目；反覆终始，不知端倪。”（参考本章注释⑳，第八章第二节及注释㉑）

在《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有：

（老聃）曰：“……夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体，将为尘垢，而死生终始，将为昼夜，而莫之能滑。而况得丧祸福之所介乎？”（参考本书第六章注释⑬，本章注释②、⑩，第八章第三节及注释⑧、⑭）

在《庄子·知北游》的“舜、丞问答”中有：

（丞）曰：“汝身非汝有也。……”舜曰：“吾身非吾有也，孰有之哉？”（丞）曰：“是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委顺也。孙子非汝有，是天地之委蜕也。”（参考本书第八章第三节及注释㉑，第十章注释⑲）

⑮根据这段文字，在《抱朴子·论仙》中有：

若谓人稟正性，不同凡物，皇天赋命，无有彼此，则牛哀成虎，楚姬为鼃，枝离为柳，秦女为石，死而更生，男女易形，老彭之寿，殇子之夭，其何故哉？苟有不同，则其异有何限乎？

其中的“枝离”是指《庄子·至乐》“支离叔、滑介叔问答”中的“支离叔”。但是正确的应该写作“滑介叔”。不管怎样，“枝离为柳”无疑是表现转生思想的。

⑯参考本书第九章第三节。

⑰参考本章注释②，第八章第二节、第四节及注释⑳。“死之徒”，虽然和《老子》所讲的“死之徒”词语是相同的，但是意思则相当不同。在《老子》第五十章有：

〔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，以忤（其）生生也。（马王堆帛书甲本、乙本）

在《老子》第七十六章中有：

●人之生也柔弱，忤（其）死也槁（筋）仞（韧）贤（坚）强。万物草木之生也柔脆，忤（其）死也槁（枯）槁（槁）。故曰：“坚强者死之徒也，柔弱微细生之徒也。”兵强则不胜，木强则恒（恒）。强大居下，柔弱微细居上。（马王堆帛书甲本）

“孰知其纪”一句，在《庄子·达生》的“子列子、关尹问答”中有：

关尹曰：“……彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始。”（参考本书第三章注释⑦）

在《列子·黄帝》中有：

关尹曰：“……彼将处乎不深之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始。”（参考本书第三章注释⑦）

在《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有：

（老聃）曰：“……至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。两者交通成和，而物生焉。或为之纪，而莫见其形。消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为，而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫知乎其所穷。非是也，此孰为之宗！”（参考本章第六节及注释㉑、㉒）

“故万物一也”一句，在《庄子·逍遥游》的“肩吾、连叔问答”中有：

连叔曰：“……之人也，之德也，将磅礴万物以为一。世薪乎乱，孰弊弊焉以天下为事！”（参考本书第八章注释⑲）

在《淮南子·俶真》中有的：

至德之世……当此之时，莫之领理，决离隐密而自成，浑浑苍苍，纯朴未散，旁薄为一，而万物大优。是故虽有羿之知，而无所用之。（参考本书第八章注释⑲，第

十章注释⑩)

这些都是“万物一体”思想的明确的表现。(参考本书第八章,特别是注释⑨)

“是其所美者为神奇,其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐”一节,尽管认为是论述基于人的主观的不同、评价也不同的问题这样的误解很多,但是并不如此,而相反是描述客观的世界“物化”、转生、轮回的样子的文章。

“通天下一气耳”一句,在《庄子·大宗师》的“三人相与友章”中有:

孔子曰:“彼游方之外者也。……彼方且与造物者为人,而游乎天地之一气。彼以生为附赘县疣,以死为决疣溃痂。夫若然者,又恶知死生先后之所在!”(参考本章第三节及注释⑭,第八章第二节及注释⑰)

⑬参考本章注释⑪,第九章第三节及注释⑳。

⑭2004年12月,鹿儿岛大学的一位叫做T. S.的助教授撰写了题为《物化小考》的论文,剽窃了笔者创始的以上有关《庄子》、《淮南子》所见的“物化”、转生、轮回思想的学说,装作如同自己本身考察之说一样。当笔者指出这是不正当的而直接提出抗议的时候,T. S.助教授用电子邮件向笔者道歉,并约定将道歉文公开发表。虽说如此,可是时至今日(2007年10月)道歉文也没有公开发表,希望在学问上建立最低限度的道德,所以特意在这里将事实公开。

⑮都留春雄《王维》,参考中国诗人选集6,岩波书店。

⑯入谷仙介《王维研究》,参考“东洋学丛书”,创文社。

⑰有关林希逸《庄子庸斋口义》,参考周启成校注《庄子庸斋口义校注》。

⑱关于《庄子·至乐》的“支离叔、滑介叔问答”,有关以往各种说法的整理及笔者自己的解释,参考拙著《庄子》下。

⑲再有,在《列子·天瑞》中有:

子列子适卫,食于道。从者见百岁髡髻。攫蓬而指,顾谓弟子百丰曰:“唯予与彼,知而(汝)未尝生,未尝死也。此过养乎?此过欢乎?”

“种有几。若蠹为鹑。得水为鼃,得水土之际,则为鼃蟾之衣,生于陵屯,则为陵鵾。陵鵾得郁栖,则为乌足。乌足之根为蛭蟺,其叶为胡蝶。胡蝶胥也化而为虫,生灶下。其状若脱,其名曰鴝掇。鴝掇千日化而为鸟,其名曰乾馱骨。乾馱骨之沫为斯弥,斯弥为食醢颐谿。食醢颐谿生乎食醢黄軫,食醢黄軫生乎九猷,九猷生乎瞿芮,瞿芮生乎腐蠃。羊肝化为地皋,马血之为转邻也,人血之野火也。鹞之为鸱,鸱之为布谷,布谷久复为鹞也。燕之为蛤也,田鼠之为鶡也,朽瓜之为鱼也,老韭之为菹也,老嫗之为猿也,鱼卵之为虫。童爱之兽自孕而生曰类,河泽之鸟视而生曰鵙。纯雌其名大腰,纯雄其名稚蜂。思士不妻而感,思女不夫而孕。后稷生乎巨迹,伊尹

生乎空桑。厥昭生乎湿，醯鸡生乎酒。羊奚比乎不筍。久竹生青宁，青宁生程，程生马，马生人。人久入于机。万物皆出于机，皆入于机。”

这是对《庄子·至乐》中的“列子·髑髅问答”作了冗长的展开。

②⑤《庄子·至乐》的“而未尝死，未尝生也”与《列子·天瑞》的“而未尝生，未尝死也”，也许是指在后来的佛教的“中有”或“中阴”的状态而言的。

②⑥参考莎士比亚《哈姆莱特》，三神助译，河出世界文学大系6，河出书房新社。

②⑦这里的“种”，在紧接着下面所引用的《庄子·寓言》的“寓言十九章”中有：

万物皆种也。以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦。

与其中的“种”完全相同。（参考本章第五节及注释②④，第八章注释①⑦、①⑧，第十三章第三节）

“几”、“机”，在《庄子·应帝王》的“郑有神巫章”中有云：

郑有神巫曰季咸，知人之死生存亡，祸福寿夭，期以岁月旬日若神。……壶子曰：“乡吾示之以地文。萌乎不震不正（止）。是殆见吾杜德机也。”……壶子曰：“乡吾示之以天壤。名实不入，而机发于踵。是殆见吾善者机也。”……壶子曰：“吾乡示之以太冲莫胜。是殆见吾衡气机也。”

《淮南子·精神》中有云：

郑之神巫相壶子林，见其征，告列子。列子行泣报壶子。壶子持以天壤，名实不入，机发于踵。壶子之视死生亦齐矣。

《列子·黄帝》中有云：

有神巫自齐来处于郑，命曰季咸。知人之死生存亡，祸福寿夭，期以岁月旬日如神。……壶子曰：“向吾示之以地文。罪乎不赆不止。是殆见吾杜德几也。”……壶子曰：“向吾示之以天壤。名实不入，而机发于踵。此为杜权。是殆见吾善者几也。”……壶子曰：“向吾示之以太冲莫朕。是殆见吾衡气几也。”

与以上“机”、“几”几乎相同。

“程”字，《尸子》佚文（殷敬顺《列子释文》所引）有云：

程，中国谓之豹，越人谓之獭。

在沈括《梦溪笔谈》卷三中有云：

《庄子》云：“程生马。”尝观《文字注》：“秦人谓豹曰程。”予至延州，人至今谓虎豹为程，盖言虫也。方言如此，抑亦旧俗也。

“马生人”一语，作为秦孝公二十一年时的事情，出于《史记·六国年表》、《汉书·五行志下之上》。可是，《庄子》和《列子》的这个地方，并不是如刘向、京房所讲的是灾异说。

⑳参考本章注释㉑，第八章注释⑰、⑱，第十三章第三节。其中一部分，在《淮南子·精神》中被引作：

以不同形相嬗也，终始若环，莫得其伦。

有关这个地方，东汉时代的高诱注云：

嬗，传也。万物之形不同，道以相传生也。伦，理也，道也。人莫能得焉。

有关“天均”和“天倪”，参考本书第一章第三节及注释㉒。

㉑参考本书第八章第三节及注释⑳。

㉒参考本书第六章注释⑳，本章注释②、⑭，第八章第三节及注释⑧、㉓。

㉓有关贾谊与马王堆帛书《五行》之间的关系，参考庞朴《马王堆帛书解开了思孟五行说之谜——帛书〈老子〉甲本卷后古佚书之一的初步研究》、拙著《马王堆汉墓帛书五行篇研究》第一部第一章第四节“西汉时代初期的长沙国和长沙国丞相”以及第一部第二章第一节之四“对庞朴〈马王堆帛书解开了思孟五行说之谜〉的考察”。

㉔如果承认人的死就是“化”，也就是“物化”、转生、轮回的话，那么以“孝”为首的儒家伦理大半就难以成立了。有关这一问题参考本书第九章第二节。所以，笔者就将贾谊的转生思想和《五行》的“化”的思想看做并不是儒家很早就有的本来的思想，而是受到来自道家强烈影响而形成的思想。

㉕如在此论述的，道家的转生、轮回，虽然基本上是以身体、物质的永远延续为前提的，但是，与古代希腊和印度的转生、轮回同样地以灵魂、精神不灭为前提的例外也相当数量地存在着。例如，在《淮南子·精神》中有：

故形有靡而神未尝化者，以不化应化，千变万转而未始有极。化者，复归于无形也；不化者，与天地俱生也。夫木之死也，青青去之也。夫使木生者岂木也？犹充形者之非形也。故生生者未尝死也，其所生者则死矣；化物者未尝化也，其所化则化矣。轻天下，则神无累矣；细万物，则心不惑矣；齐变化，则明不眩矣。

又在《文子·九守》中有：

老子曰：“……故形有靡而神未尝化，以不化应化，千变万转而未始有极。化者，复归于无形也；不化者，与天地俱生也。故生生者未尝生，其所生者即生；化化者未尝化，其所化者即化。此真人之游，纯粹之道也。”

根据这些文章，“化者”是被使之“千变万转”的“万物”，就是“形”（身体、物质）。与之不同，“不化者”是使之“千变万转”的“道”，就是“神”（灵魂、精神）。两者的关系，就是“与天地俱生也”的永远的（eternal）“道”，使“复归于无形也”的暂时的（temporal）“万物”而“千变万转”这样，有一种“道”的主导性，然后才成立转生、轮回的。

而且，这样的以灵魂、精神不灭为前提的转生、轮回，也可以认为已经在稍早时代的《庄子·德充符》的“常季、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“死生亦大矣，而不得与之变。虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假，而不与物迁。命物之化，而守其宗也。”……仲尼曰：“……而况官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死者乎！”

还有，在《庄子·天道》的“老〈夫〉子曰章”中有：

老〈夫〉子曰：“夫道，于大不终，于小不遗。故万物备。广广乎其无不容也，渊乎其不可测也。……审乎无假，而不与利迁，极物之真，能守其本。故外天地，遗万物，而神未尝有所困也。”（参考本书第六章注释⑤，第九章注释⑬）

还有，在《淮南子·览冥》中有：

又况夫官〈官〉天坠，怀万物，而友造化，含至和，直偶于人形，观九钻一，〔一〕知之所知，而心未尝死者乎！

再有，参考本书第六章第一节及注释⑤。

⑭参考本章本节上文及注释②。

⑮“又况万物之所系，而一化之所待乎”一句，参考在《庄子·人间世》的“颜回、仲尼问答”中有的：

夫子曰：“……夫徇耳目内通，而外于心知，鬼神将来舍。而况人乎？是万物之化也。禹、舜之所纽也，伏羲、几蘧之所行终。而况散焉者乎？”

所谓“万物之所系”、“一化之所待”，无疑是指“大块”亦即“道”。

⑯参考本章第二节、第三节，第八章第三节以及第九章第三节。其中的“夫造物者”、“天”、“夫造化者”、“阴阳”、“大块”、“大冶”，全都是指形而上学的“道”及其控制下的物质元素“气”。在这些当中，“夫造物者”和“夫造化者”，尽管总觉得有些宗教性的主宰者的味道，但并不是宗教的主宰者的意思。正像这些下文换成“阴阳”从而也可以知道的那样，是“道”及其控制下的“气”的拟人化了的文学修辞性的表现。

⑰参考本书第六章第一节及注释⑤，本章注释④⑨以及第十章注释④⑩。

⑱参考本书第八章注释②。

⑲参考本章第二节及注释③，第九章注释⑭、⑰，第十章注释⑮，第十一章注释④、⑤。

⑳有关“天无为，以之清。地无为，以之宁。故两无为相合，万物皆化”一节，参考本书第十章注释⑩。再有，有关“道”使“天地”而“清宁”这一点，可以看到，在《老子》第三十九章中有：

昔之得一者，天得一以清，地得一〔一〕以宁，神得一以灵（灵），浴（谷）得一以盈，侯〔王得一〕而以为正。元（其）致之也，胃（谓）天母已（以）清将恐

〔莲（裂）〕，胃（谓）地母〔已（以）宁〕将恐〔发〕，胃（谓）神母已（以）霏（灵）〔将〕恐，胃（谓）浴（谷）母已（以）盈将恐渴，胃（谓）侯王母已（以）贵〔以高将恐坎（魔）〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

在《韩非子·解老》中有：

道者，万物之所然也，万理之所稽也。……天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以擅四方，赤松得之与天地统，圣人得之以成文章。

在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有：

夫道，有情有信，无为无形。……狶韦氏得之以挈天地，伏戏得之以袭气母，维斗得之终古不忒，日月得之终古不息，堪坏得之以袭昆仑，冯夷得之以游大川，肩吾得之以处大山，黄帝得之以登云天，颛顼得之以处玄宫，禺强得之立乎北极。西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终。彭祖得之，上及有虞，下及五伯。傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。（参考本书第十章注释⑭）

“天地”其本身或者属于“天地”的什么，通过合体而化生“万物”，有关这一点，除了在以下引用的《庄子·田子方》“孔子·老聃问答”之外，在《庄子·达生》的“达生之情者章”中有：

天地者，万物之父母也。合则成体，散则成始。形精不亏，是谓能移。精而又精，反以相天。

在《老子》第三十二章中有：

道恒无名。樞（朴）唯（虽）〔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〔令、而自均〕焉。（马王堆帛书甲本、乙本）

还有，在郭店楚简《老子》甲本第三十二章中有：

道互（恒）亡（无）名。仆（朴）唯（虽）妻（细），天陞（地）弗敢臣。侯王女如能兽（守）之，万勿（物）迺（将）自宾（宾）。■天陞（地）相会也，以逾甘零（露）。民莫之命（令），天〈而〉自均安（焉）。

在《礼记·郊特牲》有：

天地合，而后万物兴焉。夫昏礼，万世之始也。

在《列子·天瑞》中有：

子列子曰：“……一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人。故天地含精，万物化生。”（参考本书第八章注释⑫）

不过，这一题材的思想特别显著而引人注意的，不管怎样说还是在《易传》（尤其是

《彖传》)中可以举出如以下这样很多的例子(参考本书第八章注释④,第十章注释⑩):

泰,小往大来,吉亨。则是天地交而万物通也,上下交而其志同也。(《泰卦·彖传》)

否之匪人,不利君子贞,大往小来,则是天地不交,而万物不通也。上下不交,而天下无邦也。(《否卦·彖传》)

咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与。……天地感,而万物化生。圣人感人心,而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。(《咸卦·彖传》)

恒,久也。刚上而柔下。雷风相与,巽而动,刚柔皆应,恒。……天地之道,恒久而不已也。……日月得天,而能久照。四时变化,而能久成。圣人久于其道,而天下化成。观其所恒,而天地万物之情可见矣。(《恒卦·彖传》)

天地睽,而其事同也。男女睽,而其志通也。万物睽,而其事类也。(《睽卦·彖传》)

姤,遇也。柔遇刚也。……天地相遇,品物咸章也。刚遇中正,天下大行也。(《姤卦·彖传》)

归妹,天地之大义也。天地不交,而万物不兴。(《归妹·彖传》)

天地絪縕,万物化醇。男女构精,万物化生。(通行本《系辞下传》)

天地困(昆),万勿(物)润。男女购(构)请(精),而万物成。(马王堆帛书要篇)

有天地,然后万物生焉。……有天地,然后有万物。有万物,然后有男女。(《序卦传》)

⑪“芒乎芴乎”、“芴乎芒乎”是讲人把握万物化生的途径之难度。在《庄子·至乐》的“庄子、惠子问答”中有:

庄子曰:“……察其始,而本无生。非徒无生也,而本无形。非徒无形也,而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气。气变而有形,形变而有生。今又变而之死。”(参考本章注释⑩)

在《庄子·天下》的“庄周论”中有云:

寂寞无形,变化无常。死与生与,天地并与,神明往与!芒乎何之,忽乎何适。万物毕罗,莫足以归。古之道术,有在于是者。庄周闻其风而悦之。

但是,在《老子》第十四章中有云:

一者,其上不攸(悠),其下不忽。寻(绳)寻(绳)呵不可名也,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]而不见其首。(马王堆帛书甲本、乙本)



在《老子》第二十一章中有：

道之物，唯𠄎（恍）唯忽。〔忽呵𠄎（恍）〕呵（乎），中有象呵（乎）。𠄎（恍）呵（乎）忽呵（乎），中有物呵（乎）。淦（幽）呵（乎）鸣（冥）呵（乎），中有清（情）也（呵（乎））。其清（情）甚真，其中〔有信〕。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第二章第四节及注释②，第六章注释④、⑩，本章注释④⑦，第八章注释④②以及第九章注释⑬）

这些，在讲到把握“道”本身的难度这一点上稍有不同。

“而无从出乎”一句，相当于下引《庄子·田子方》“孔子、老聃问答”中的“而莫见其功”，与《庄子·则阳》“遽伯玉行年六十章”中所云是差不多相同的意思：

万物有乎生，而莫见其根。有乎出，而莫见其门。

“而无有象乎”一句，相当于《庄子·田子方》“孔子、老聃问答”中的“而莫见其形”，但是与《老子》第十四章中的“无物之〔象〕”、第二十一章的“中有象呵（乎）”在如上述的意思上稍有不同。

“无为也，而无不为也”一句，在通行本《老子》的第三十七章、第三十八章、第四十八章有三处可见。但是在马王堆帛书《老子》甲本、乙本的第三十七章、第三十八章中则没有，这是很明确的了。第四十八章残缺很严重，不能够确认其有无。在《庄子·知北游》的“知北游章”有：

黄帝曰：“……故曰：‘为道者日损。损之又损之，以至于无为。无为而无不为也。’今已为物也，欲复归根，不亦难乎！其易也，其唯大人乎！”

在《庄子·庚桑楚》的“彻志之勃章”中有：

此四六者，不荡胷中则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。

在《庄子·则阳》的“少知、太公调问答”中有：

太公调曰：“……四时殊气，天不赐，故岁成。五官殊职，君不私，故国治。文武，大人不赐，故德备。万物殊理，道不私，故无名。无名，故无为。无为而无不为。”（参考本书第十一章第四节及注释⑥、⑳）

在《淮南子·原道》中有：

是故圣人内修其本，而不外饰其末，保其精神，偃其智故，漠然无为而无不为也。……所谓无为者，不先物为也。所谓〔无〕不为者，因物之所为〔也〕。（参考本书第十二章第二节）

在《史记·太史公自序》的《六家之要指》中有：

道家无为，又曰无不为。（参考本书第三章第五节，第十二章第二节以及第十四章第四节）

④②参考本书第二章第四节，第八章注释⑦以及第十二章第四节。

④③参考本书第十一章注释⑥，第十二章第二节、第四节及注释⑩以及第十三章第二节。

④④参考本章第六节的下文及注释④⑦以及第十二章第四节。

④⑤参考本书第十二章第四节。

④⑥参考本章注释④⑦以及第八章注释④①。“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。两者交通成和，而物生焉”一句，与下引的《庄子·在宥》的“黄帝、广成子问答”中的一句差不多是同样的意思。

广成子……曰：“我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也。为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏。”（参考本书第三章注释⑦，第六章第二节，本章第六节及注释④③以及第八章注释⑦）

④⑦有关这段文章，参考本书第六章第二节，本章注释④⑥、④③，第八章注释⑦，第九章注释⑫，第十章注释⑩，第十一章注释⑬，第十二章第四节。“闻吾子达于至道。敢问，治身奈何而可以长久”一句的趣旨，与《庄子·在宥》的“闻在宥天下章”的一段大体相同：

故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也而后安其性命之情。故贵以（为）身于为天下，则可以托天下；爱以（为）身于为天下，则可以寄天下。故君子苟能无解其五藏，无擢其聪明，尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随，从容无为而万物炊累焉。吾又何暇治天下哉？（参考本书第十章注释②①、②⑤，第十一章注释②②，第十二章第二节）

在《老子》第十三章中也有：

故贵为身于为天下、若可以运（托）天下矣。爱以（为）身为天下，女（如）何（可）以寄天下矣。（马王堆帛书甲本）（参考本书第十章注释②⑤）

再有，在郭店楚简《老子》乙本第十三章中有：

〔故贵为身于〕为天下，若可以托（託）天下矣。悉（爱）以身为天下，若可以运（寄）天下矣。■

在《淮南子·道应》中也有：

故老子曰：“贵以（为）身为天下，焉可以托天下。爱以（为）身为天下，焉可以寄天下。”（参考本书第十章注释②⑤）

“至道之精，窈窈冥冥”一句，在《老子》第二十一章中有云：

道之物，唯望（恍）唯忽。〔忽呵望（恍）〕呵（乎），中有象呵（乎）。望（恍）呵（乎）忽呵（乎），中有物呵（乎）。淖（幽）呵（乎）鸣（冥）呵（乎），中有请（情）也呵（乎）。其请（情）甚真，其中〔有信〕。自今及古，其名不去，以顺众仪（父）。吾何以知众仪（父）之然，以此。（马王堆帛书甲本、乙本）

(参考本书第二章第四节及注释②③，第六章注释④、⑩，本章注释⑪，第八章注释⑫以及第九章注释⑬)

“必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生”一句，参考本书第十章注释⑯、⑰。在《老子》第四十五章中有云：

大成若缺，元（其）用不币（敝）。大盈若盅（盅），元（其）甬（用）不寡（窘）。大直如拙（屈），大巧如拙，大赢如黜（黜）。埶（燥）胜寒，靓（静）胜炙（热）。请（清）炅（静），可以为天下正。（马王堆帛书甲本）

再有，在郭店楚简《老子》乙本第四十五章中有：

大成（盛）若夬（缺），元（其）甬（用）不币（敝）。大涅（盈）若中，元（其）甬（用）不寡（窘）。大攴（巧）若拙，大成若拙，大植（直）若屈。  
■燥（燥）勦（胜）苍（沧），青（静）勦（胜）然（热）。清清（静），为天下定（正）。

“多知为败”一句，在《庄子·养生主》的“吾生也有涯章”中有云：

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。

《庄子·在宥》的“崔瞿、老聃问答”中有云：

老聃曰：“……吾未知圣知之不为杙杨榘榘也，仁义之不为桎梏凿枘也。焉知曾、史之不为桀跖囁矢也！故曰：‘绝圣弃知，而天下大治。’”（参考本书第二章第四节，第十四章第三节）

⑱“我为女遂于大明之上矣”一句，在《管子·白心》中有：

故曰：“吾语若大明之极。大明之明，非爱人不予也。同则相从，反则相距也。吾察反相距，吾以故知古从之同也。”

可见《管子·白心》等是据此而写的自然就很清楚了。还有，在《庄子·天地》的“淳芒、苑风问答”中有：

“愿闻神人。”曰：“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。致命尽情，天地乐，而万事销亡，万物复情。此之谓混冥。”（参考本书第八章注释⑲）

“我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也。为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏”一句，上述如《田子方》的“孔子、老聃问答”中有：

老聃曰：“吾游心于物之初。……至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。两者交通成和，而物生焉。”（参考本章注释⑳）

“天地有官，阴阳有藏”一句，在《庄子·德充符》的“常季、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“……而况官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死者乎！彼且择日而登假，人则从是也。彼且何肯以物为事乎！”

这里也是主张“心”的不死。（参考本书第六章第一节及注释⑤，本章第六节）再有，在《淮南子·览冥》也有：

又况夫官〈官〉天坠，怀万物，而友造化，含至和，直偶于人形，观九钻一，〔一〕知之所知，而心未尝死者乎！……故至阴颺颺，至阳赫赫，两者交接成和，而万物生焉。众雄而无雌，又何化之所能造乎？所谓不言之辩，不道之道也。（参考本书第六章注释⑤，第十三章第二节及注释⑯）

在《文子·精诚》中也有：

老子曰：“夫人道者……又况〔夫〕官天地，府万物，返〈友〉造化，含至和，而已未尝死者也。……君臣乖心，倍谲见乎天，神气相应，征矣。此谓不言之辩，不道之道也。”（参考本书第六章注释⑤）

“我守其一，以处其和”一句，参考本章注释②。在《老子》第四十二章中有：

〔道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，中（冲）气以为和。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第二章第七节及注释⑫，第五章注释⑮，本章注释②，第八章第五节及注释⑳）〕

在《老子》第五十五章中有：

〔含德〕之厚〔者〕，比于赤子。……终日号而不寤（嘤），和之至也。和曰常，知和曰明，益生曰祥〔妖〕，心使气曰强。〔物壮〕即老，胃（谓）之不道，不〔道〕蚤（早）〔已〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

还有，在郭店楚简《老子》甲本第五十五章中有：

含（含）惠（德）之厚者，比于赤子。……终日虐（呼）天〈而〉不寤（嘤），和之至也。和曰晷（常），智（知）和曰明，臈（益）生日蒙（妖），心事（使）𠂔（气）曰弼（强）。勿（物）壅（壮）则老，是胃（谓）不道。■

在《老子》第十章中有：

〔戴（载）营柁（魄）抱一，能毋离（離）乎。搏（专）气至（致）柔〕，能婴儿乎。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本章注释②）

在《老子》第二十二章中有：

曲则金〈全〉，枉则定，洼（窪）则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以声（圣）人执一，以为天下牧。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本章注释②）

④“得吾道者，上为皇而下为王”中的“皇、王”，与《老子》第十六章中有的：

至（致）虚极也，守情（静）表（笃）也，万物旁（并）作，吾以观复也。天〈夫〉物云（𠂔）云（𠂔），各复归于其〔根，曰情（静）〕。情（静）是胃（谓）复命。复命，常也。知常，明也。不知常，市（妄）。市（妄）作兕（凶）。知常容，

容乃公，公乃王，王乃天，天乃道。〔道乃久〕，沕（没）身不怠（殆）。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第十一章注释⑥、⑳，第十三章第二节）

两个“王”是相同，指政治上的君主。顺便一提，在郭店楚简《老子》甲本第十六章中有：

至虚互（亟（极））也，兽（守）中（盅）筭（簍）也，万勿（物）方（旁）复（作），居以须遽（復）也。天道员（貳）员（貳），各遽（復）元（其）董（根）。■

但是这里的中段、下段不存在。

“今夫百昌皆生于土，而反于土”一句，在上引《老子》第十六章中有：

万物旁（并）作，吾以观复也。天（夫）物云（貳）云（貳），各复归于其〔根。曰情（静）〕。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第十一章注释㉔）

大体就是如此的“复归”的思想。再有，在郭店楚简《老子》甲本第十六章中也有：

万勿（物）方（旁）复（作）、居以须遽（復）也。天道员（貳）员（貳），各遽（復）元（其）董（根）。■

又所谓“昌”与上文的“物将自壮”的“壮”是相同的意思。

“当我缙乎，远我昏乎”一句，在《老子》第十四章中有云：

视之而弗见，名之曰眚（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，故圉（摑）〔而为一〕。一者，其上不攸（悠），其下不忽。寻（绳）寻（绳）呵不可名也，复归于无物。是胃（谓）无状之状，无物之〔象。是胃（谓）沕（忽）璽（恍）。隋（随）而不見其后，迎〕而不見其首。执今之道，以御今之有，以知古始。是胃（谓）〔道纪〕。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第一章第二节及注释⑬，第二章注释㉑）

与其中的“隋（随）而不見其后，迎而不見其首”是同样的趣向。

“人其尽死，而我独存乎”一句，在《庄子·大宗师》的“南伯子葵、女偶问答”中有云：

（女偶）曰：“吾闻道矣。……吾犹守而告之参日，而后能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而后能外物。已外物矣，吾又守之九日，而后能外生。已外生矣，而后能朝彻。朝彻，而后能见独。见独，而后能无古今。无古今，而后能入于不死不生。”

在《庄子·在宥》的“世俗之人章”中有云：

夫有土者，有大物也。有大物者，不可以物。物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，岂独治天下百姓而已哉！出入六合，游乎九州，独往独来，是谓独有。独

有之<sub>レ</sub>人<sub>レ</sub>，是之<sub>レ</sub>谓<sub>レ</sub>至<sub>レ</sub>贵<sub>レ</sub>。（参考本书第六章第二节及注释⑦）

在上引《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有云：

老聃新沐，方将被发而乾。憊然似非人。孔子……曰：“丘也眩与，其信然与？”

向者先生形体掘若槁木。似遗物离人而立于独也。”老聃曰：“吾游心于物之初。”

在《老子》第二十五章中有云：

有物昆（混）成，先天地生。繡（寂）呵繆（寥）呵（乎），独立〔而不改（改）〕，可以为天地母。吾未知其名，字之曰道。吾强为之名曰大。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考第八章第五节）

再有，在郭店楚简《老子》甲本第二十五章中有云：

又（有）廋（状）蟲（虫）成，先天陞（地）生。敫（寂）繆（穆），獨（獨）立不亥（改），可以为天下母。未智（知）元（其）名，孳（字）之曰道，虛（吾）弼（强）为之名曰大。

## 第七章参考文献

井筒俊彦《神秘哲学》，《井筒俊彦著作集》1，中央公论社，1991年。

山本光雄译编《初期希腊哲学家片断集》，岩波书店，1958年。

恩培多克勒《赎罪之歌》，藤泽令夫译，世界文学大系63《希腊思想家集》，筑摩书房，1965年。

希罗多德《历史》上，松平千秋译，岩波文库，岩波书店，1971年。

柏拉图《斐多篇》，松永雄二译，《柏拉图全集》1，岩波书店，1975年。

斋藤忍随《希腊的轮回思想与神秘主义——针对印度思想的一个线索》，《我屡次三番呼喊了苏格拉底的名字》II，水篇书房，1986年。

花山胜友《轮回与解脱——从苦界的摆脱》，讲谈社现代新书，讲谈社，1989年。

井本英一《轮回之话〈东方民俗志〉》，法政大学出版局，1989年。

W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Methuen, 1935.

E. R. Dodds, *The Greeks and Irrational*, California University Press, 1951.

岩田靖夫、水野一译，道滋《希腊人与非理性》，水篇书房，1972年。

栗田直躬《古代中国典籍中的“物”的观念》，《中国古代思想的研究》，岩波书店，1949年。

大滨皓《对死的凝视》，《庄子哲学》，劲草书房，1966年。

池田知久《有关〈庄子〉的“物化”》，津田左右吉研究会《思想的研究》创刊号，1967年。

庞朴《马王堆帛书解开了思孟五行说之谜——帛书〈老子〉甲本卷后古佚书之一的初步研究》，《文物》1977年第10期。

曾布川宽《朝着昆仑山的升仙》，中公新书，中央公论社，1981年。

蜂屋邦夫《死生观》，《中国的思维》，法藏选书，法藏馆，1985年。

金谷治《死与命运——中国古代的思索》，法藏选书，法藏馆，1986年。

加地伸行《儒教是什么》，中公新书，中央公论社，1990年。

加地伸行《沉默的宗教——儒教》，筑摩书房，1994年。

池田知久《道家及道教中的“物化”、转生、轮回》，韩国道教学会《第四次道教学国际学术大会·现代文化与道教》，1994年。

《道家的“物化”、转生、轮回的思想与“梦”的故事》，中国文学多层面探讨国际会议，台湾大学中国文学系，1996年。

《道家的“物化”、转生、轮回的思想与“梦”的故事》，《语文、情性、义理——中国文学的多层面探讨国际学术会议论文集》，台湾大学中国文学系，1996年。

池田知久《马王堆汉墓帛书五行篇研究》，汲古书院，1993年。

《马王堆汉墓帛书五行篇研究》，王启发译，中国社会科学出版社，2005年。

顾可久《唐王右丞诗集》，和刻本《王维诗集》的影印本，朋友书店。

赵殿成《王摩诘全集笺注》，香港广智书局。

都留春雄《王维》，中国诗人选集6，岩波书店，1958年。

小林太市郎、原田宪雄《王维》，汉诗大系10，集英社，1964年。

小川环树、都留春雄、入谷仙介《王维诗集》，岩波文库，岩波书店，1972年。

入谷仙介《王维》，中国诗文选13，筑摩书房，1973年。

入谷仙介《王维研究》，东洋学丛书，创文社，1976年。

曹中孚《王维全集·附孟浩然集》，上海古籍出版社，1977年。

伊藤正文《王维》，中国的诗人5，集英社，1983年。

原田宪雄《王维》，中国名诗鉴赏2，小泽书店，1996年。

曹础基、黄兰发点校《南华真经注疏》上册、下册，道教典籍选刊，中华书局，1998年。

周启成校注《庄子寓言口义校注》，中华书局，1997年。

郭庆藩《庄子集解》第一册~第四册，中华书局，1961年。

池田知久《庄子》上、下，中国的古典5、6，学习研究社，1983年、1986年。

莎士比亚《哈姆莱特》，三神勋译，河出世界文学大系6，河出书房新社，1980年。