



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 下

## ——以《庄子》为中心

中州古籍出版社

策 划：卢海山  
责任编辑：卢海山  
责任校对：顾 红  
装帧设计：曾晶晶



中国哲学前沿丛书

ISBN 978-7-5348-3168-3



9 787534 831683 >

定价(上下册):68.00元



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 下

## ——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

## 第八章

### “万物一体”的思想

战后日本代表性的中国思想史研究者岛田虔次教授，曾经在其所著的《朱子学与阳明学》中，确定北宋时代程明道（颢）（1032～1085）的“万物一体”的思想是“万物一体之仁”，是“同一天地的生气贯通着自己和万物”，<sup>①</sup>而与六朝时代的僧肇（374～414）及战国时代的庄子的“万物一体”思想相区别。庄子和僧肇的“万物一体”，是讲“排除了大小、寿夭（时间的大小）、有无而建立的知性的、逻辑性的命题”的，<sup>②</sup>还有，对于明代王阳明（1472～1528）的“万物一体之仁”，岛田教授指出，其虽然是发端于程明道的，但是实际上与程明道不同，而是与“致良知”说结合起来的；<sup>③</sup>再有，对于王心斋（1483～1540）的“万物一体”，岛田教授也强调，是与“民胞物与之志”的使命感、传道意识紧密结合的“万物一体”。<sup>④</sup>

如上，岛田教授明确了在宋代至明代的朱子学和阳明学当中，存在着相当多的不同类型的“万物一体”的思想。但是，如果将视点转移到《庄子》和道家来考察的话，亦即他们所持的“万物一体”的思想，则绝非只是岛田教授所列举中的一种类型，即讲“排



除了大小、寿夭（时间的大小）、有无而建立的知性的、逻辑性的命题”的存在。

原本所谓“万物一体”的思想，是涉及多个方面的复杂的思想，梳理起来是很麻烦的。即便只限于《庄子》和道家所持的“万物一体”说，也是存在着相当多的不同类型的思想。笔者的考虑是，为了使学术研究有所前进，并不是将它们多数的类型眉毛胡子一把抓，而是采取对它们相互间的不同明确地加以区分处理的方法，这不是更有意义吗？

## 第一节 “万物齐同”与“万物一体”

尽管“万物齐同”与“万物一体”是十分相似而容易混同的两个词语，但是在本书中还想对两者区别来使用，因为这几乎是通行的说法。

那么“万物齐同”哲学的内容，即如在本书的第五章所解明的那样。如果回过头考察一下体现着这种思想的《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”的话，那么“万物齐同”哲学是作为“万物一体”思想的具体一个类型而包含于其中的。从逻辑上来说，“万物齐同”哲学更加严密，“万物一体”的思想更为宽缓，因此，前者即为后者所包含。

何以如此呢？“万物齐同”，在排除了感情判断和价值判断之后，首先，排除了认为“彼”（那个）“物”与“此”（这个）“物”不同的事实判断，其结果就是：

天地一指也，万物一马也。

亦即认为“天地”、“万物”的世界就是“一个”什么的，“一之有”

的世界像。<sup>⑤</sup>可是，不只是到这里为止，而且还排除了认为那样的“天地”、“万物”的世界就是“一”存在判断，其结果就是认为：

天地与我并生，而万物与我为一。

这样的“一之无”的世界像。<sup>⑥</sup>

与之相对，“万物一体”，一般来说，不妨就是认为“彼”之“物”与“此”之“物”不同的“多之有”。何况需要认为“天地”、“万物”与“我”一同不存在的“一之无”呢？因此，“万物一体”，即如《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”那样，并不认为排除事实判断与排除存在判断是不可缺的，因为其主要标志仅仅在于使“彼”和“是”之“物”相互不排除或者拒绝其他，包含这些的“万物”连续或者调和着。

### 一、《庄子》中“万物齐同”哲学的展开

从这样的知识—存在论的立场而探讨的，在逻辑上稍稍严密的“万物一体”也就是“万物齐同”的代表性例证，就是上引两段文句，其他的，在《庄子·在宥》的“大人之教章”中有的：

大人之教，若形之于影，声之于响。有问而应之，尽其所怀，为天下配。处乎无响，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。

同样是“万物齐同”式的“万物一体”。<sup>⑦</sup>讲的就是，如果“己”之“颂论”（心）与“形躯”（形）全都在“大同”即“合”一于“齐同”世界，而知道这些的“己”变成“无”的状态的话，那时，一切的“有”即变成了“无”，也就是连“大同”的“齐同”世界都

不存在了。

再有，同样，在《德充符》的“常季、仲尼问答”中有的：

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。”

可以看做是同样地保存着从知识—存在论的立场而探讨的“万物一体”的。<sup>⑧</sup>认为“肝胆”与“万物”这样的世界的存在，是由“自其异者视之”或是“自其同者视之”这样的人的“知”的存在方式而决定的，在这一点上，这一问答依然是站在知识—存在论的立场的。但是，这种“万物皆一也”的“万物一体”的思想，以《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”为标准而言的话，从下文的“视丧其足，犹遗土也”来推测，与其说是排除事实判断，不如说是排除价值判断。而且，在两种“知”的存在方式当中，不用说后者的“自其同者视之”（承认“一之有”的“道”的立场）就是作者支持的“知”，但是也不一定否定前者的“自其异者视之”（承认“多之有”的“万物”的立场）成立的可能性。这样，虽说初期道家的逻辑性紧张的“万物齐同”的哲学渐渐削弱，而趋向于更为宽缓的“万物一体”的思想，是后来道家思想历史性展开的要点。

还有，在《庄子·秋水》的“河伯、北海若问答”中有的：

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，知毫末之为丘山也，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。……以道观之，何贵何贱。是谓反衍。无拘而（汝）志，与道大蹇。何少何多。是谓谢施。无一而（汝）行，与道参差。严乎若国之有君，其无私德。繇繇乎若祭之有社，其无私福。泛泛乎其若四方之无穷，其无所畛域。兼怀万物，其孰承翼。是谓无方。万物一齐，孰短孰长？”

其中作为同样保存着“万物齐同”式的“万物一体”的内容可以参照。这一问答，在认为世界上“贵贱”的存在是由“以道观之”、“以物观之”、“以俗观之”这些人的“知”的存在方式决定的这一点上，仍然是知识—存在论的立场。<sup>⑨</sup>而且，其中讲“万物一齐”的“万物一体”思想，从“以道观之，何贵何贱。……何少何多。……万物一齐，孰短孰长”来推测，就是“贵贱”的价值判断的排除与“少多”、“短长”的事实判断的排除，而不包含“有无”的存在判断的排除，因此作为“万物齐同”的哲学是不彻底的，可以认为是初期道家的逻辑性紧张的哲学变得弱化和宽缓以后的思想。<sup>⑩</sup>

再有，有关《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”类型的“万物齐同”的哲学比较早就被放弃了的事实及其背景，已经在本书第五章第五节和第六章的序文中讲述过了。

## 二、《老子》中“万物齐同”哲学的残留

在《老子》中例如下文所考察的第二章那样，指出“美恶”、“善不善”等价值，“长短”、“高下”等事实，“有无”的存在，是原来“万物”本身中所没有的，而不过是人用其“知”随便给“万物”贴上的评价标签。在这一点上，也表现出多少保存着初期道家的从知识—存在论的立场而探讨的“万物齐同”的哲学。



但是，在《老子》中比这更引起我们注意的则是由这样的篇章讲述了“我”任何媒介也没有而直接地融于“天地”、“万物”的世界——话语严密意味上的神秘主义（mysticism）。例如，在第五十六章中有云：

〔知者〕弗言，言者弗知。塞<sub>レ</sub>汜（其）闷（穴），闭<sub>レ</sub>汜（其）〔门，和〕其光，同<sub>レ</sub>汜（其）棼（尘），坐（剡）汜（其）阅（锐），解<sub>レ</sub>汜（其）纷。是<sub>レ</sub>胃（谓）玄同。故不可得而亲，亦不可得而疏。不可得而利，亦不可得而害。不可〔得〕而贵，亦不可得而贱（贱）。故为天下贵。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑩</sup>

在第五十二章也有云：

塞<sub>レ</sub>汜（其）闷（穴），闭<sub>レ</sub>汜（其）门，终<sub>レ</sub>身不<sub>レ</sub>董（勤）。启<sub>レ</sub>汜（其）闷（穴），济<sub>レ</sub>汜（其）事，终<sub>レ</sub>身〔不来〕。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑪</sup>

第五十六章的“〔知者〕弗言，言者弗知”，真的“知”、“言”并不像通行说法解释的那样只是意味着有关“道”的“弗知”、“弗言”，而是意味着有关也包含“道”的世界的一切现象的“弗知”、“弗言”。这样的严格的“知”、“言”的否定、排除的结构，是第五十六章、第五十二章共通的描述。根据这些可知，讲的就是人通过“闭塞”、“穴”、“门”这些感觉器官的功能，排除通过耳目而来的通常的知的“光”及头脑锐敏的“锐”，在通过“知”、“言”所把握的以前的、价值和事实没有被分割化的全一的混沌之“尘”、“纷”中“同”化，而将自己“解”体下去。<sup>⑫</sup>根据以上这样的结构，世界被解构而成为全一的混沌就是“玄同”（亦即本体论的“道”），

但是“玄同”真正的内容并不只是这些，也是真的“知者”完全融于这样的世界。

在《老子》的两章中这样的严密的“知”、“言”的排除，以及伴随着“我”直接无媒介地对于世界的融即，就是如已经在本书第五章第二节中考察过的，是来自于道家思想史中早期出现的“万物齐同”的哲学。不过，《老子》两章中的“玄同”的哲学，和《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”不同，完全没有在排除“有无”的存在判断，然后将“我”与“万物”作为“一之无”来把握而将其看做“道”这一点上推进。所以如此，就是因为《老子》多数章次是比《齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”晚出现，是在“道”这一概念充分确立之后而形成的文献，对《老子》来说紧要的课题之一，就在于恢复《齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”所排除了的“万物”之“有”的性质。<sup>⑨</sup>

## 第二节 基于“气”理论的“万物一体”思想

下面，我们来考察一下从本体论的立场探讨的、逻辑上稍微宽缓的“万物一体”思想。其第一类型是，如本书第七章第三节所见的，在“物化”、转生、轮回的思想中，伴随着为了使之成立而提供本体论根据的“气”的理论。若根据于此，在“物化”、转生、轮回过程中出现的这个“物”、那个“物”、再那个“物”……因为是在那个“物”继承着这个“物”的“气”，再那个“物”继承着那个“物”的“气”……这样的一种状况下，顺序地以同一的“气”为元素而相继承所构成，在它们的元素这样的水平上相互直接地连续着。——有在这个意义上而称“万物一体”的类型，大概也可以说是时间论性的“万物一体”思想吧？例如，在《庄子·德充符》的“无趾、仲尼问答”中有：

老聃曰：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？”

无趾曰：“天刑之，安可解！”<sup>⑤</sup>

所谓“以死生为一条”，就是基于上述的“气”的理论的“物化”、转生、轮回的思想而大概主张“死”与“生”连续这一内容的“万物一体”说的。

在《庄子·大宗师》的“四人相与语章”中有：

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。……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，其心闲（闲）而无事。<sup>⑥</sup>

在这段文字中，四人将“无”、“生”、“死”看做是同样的有机体（例如人的身体）的“首”、“脊”、“尻”一样的各部分，而且将“死”和“生”、“存”和“亡”看做是“一体”，给这些提供本体论根据的就是以“阴阳二气”为元素的“物化”、转生、轮回的思想。

在《庄子·大宗师》的“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，以死为决疣溃癰。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。”<sup>⑦</sup>

其所谓“假于异物”就是“物化”、转生、轮回，所谓“同体”就是和“一体”同样意思上的“万物”，而对于这个“万物一体”当中的“物化”、转生、轮回，“天地之一气”无疑提供着本体论的根据。

在《庄子·知北游》的“知北游章”中有：

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>⑩</sup>

其所谓“万物一也”，就是“死生为徒”等的“物化”、转生、轮回的总括性的结论，即使在这里，它们也是基于“气”之“聚散”理论的。

再有，在《吕氏春秋·有始》有云：

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。

这就是受道家思想影响的人执笔写成的文章，一半肯定一半否定道家的有机体说性的“万物一体”思想。在《淮南子·本经》中有云：

天地之合和，阴阳之陶化万物，皆乘人气者也。是故上下离心，气乃上蒸（炁），君臣不和，五谷不为。距日冬至四十六日，天含和而未降，也（地）怀气而未扬。阴阳储与，呼吸浸潭，包裹风俗，斟酌万殊，旁薄众宜，以相呕咐酝酿，而成育



群生。是故春肃秋荣，冬雷夏霜，皆贼气之所生。由此观之，天地宇宙，一人之身也。六合之内，一人之制〈刑〉也。是故明于性者，天地不能脅〈胁〉也。审于符者，怪物不能惑也。故圣人者，由近知远，而万殊为〔一〕。古之人，同气于天地，与一世而优游。当此之时，无庆贺〈赏〉之利，刑罚之威，礼义廉耻不设，诽谤仁鄙不立，而万民莫相侵欺暴虐，犹在于混冥之中。<sup>⑩</sup>

这又回到了道家思想本来的状态，也似乎讲基于“气”的理论的“万物一体”思想。<sup>⑪</sup>

### 第三节 “天地”中“万物一体”的思想

从本体论的立场探讨的“万物一体”思想的第二类型就是，认为所有“万物”都在那里存在着，而且，任何一个“物”也不能从那里逃脱，是全都包括的一个大的框架，比如设定为“天地”、“天下”一类的空间，“万物”在这个空间当中是“一体”的。这种类型的“万物一体”，也可以说是空间论的“万物一体”思想吧。

这一类型在论及“物化”、转生、轮回的时候，在这个“物”的死就成为那个“物”的生，那个“物”的死就是再一个“物”的生……这样的状况之下，采取举出作为“万物”运动、变化的大的框架的上述“天地”、“天下”等空间这样的形式是为多的。还有，这一类型在论及“气”的时候，也有讲述构成“万物”的所有的“气”全都被包括在作为上述的大框架的“天地”、“天下”等当中，这个“物”、那个“物”、再那个“物”……的存在，只是“天地”、“天下”等的所有的“气”一时的且部分的体现。尽管有很多时候并不特别论及“物化”、转生、轮回或“气”等。

我们来举几个例子。在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有：

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。<sup>④</sup>

这就是讲将“天下”当中所有的“恒物”都“藏”于“天下”这一空间的“万物一体”，而且将“天下”当做一个大框架，“恒物”进行着“物化”、转生、轮回。与此几乎同样的内容在《淮南子·俶真》中有云：

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。

其中的“大扬擢”是不见于《庄子·大宗师》“知天之所为章”的词语，当然是讲作为“万物”是“一体”的这大框架的“天下”。

在本章第二节引用过的《庄子·大宗师》“四人相与语章”的后半部分中有：

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。……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>②</sup>

其中尽管因为是比喻而难以指望逻辑上的正确性，但是肯定是理解为在“天地”这一空间的“万物一体”，而且伴随着“物化”、转生、轮回。

在《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。……若然者，藏金于山，藏珠于渊，不利货财，不近贵富。不乐寿，不哀夭。不荣通，不丑穷。不拘一世之利，以为己私分，不以王天下，为已处显。万物一府，死生同状。”<sup>③</sup>

这就是在“府”这一空间的“万物一体”，而且大概伴随着“物化”、转生、轮回。这个地方，在稍后而成书的《淮南子·原道》中则被采用为如下文字：

若然者，藏金于山，藏珠于渊，不利货财，不贪势名。是故不以康为乐，不以谦为悲，不以贵为安，不以贱为危。形神气志，各居其宜，以随天地之所为。

两者的“藏金于山，藏珠于渊”，根据郭象《庄子注》作“不贵难得之物”之意是通行的说法，但是这一解释恐怕不正确，而是在上

文所见的《庄子·大宗师》“知天之所为章”中如下的意思：

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。

肯定就是其中“藏天下于天下”的意思。

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。弃隶者，若弃泥涂。知身贵于隶也。贵在于我，而不失于变。且万化而未始有极也，夫孰足以患心！已为道者解乎此。”<sup>②</sup>

这是在“天下”中的“万物一体”，且明确地伴随着“物化”、转生、轮回。<sup>③</sup>

在《庄子·知北游》的“冉求、仲尼问答”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？”<sup>④</sup>

这是在“天地”中的“万物一体”，推测起来似乎伴随着“物化”、转生、轮回。

而且，在《庄子·知北游》的“舜、丞问答”中有这样一段文字：

舜问乎丞曰：“道可得而有乎？”曰：“汝身非汝有也。汝



何得有夫道?”

舜曰：“吾身非吾有也，孰有之哉?”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。故行不知所往，处不知所持，食不知所味，天地之强阳气也。又胡可得而有邪?”<sup>②</sup>

这也同样是在“天地”中的“万物一体”，而且是“气”为之提供根据的例子。不过，与其他的“万物一体”思想相比较，值得注意的一点就是其最为彻底而基于“气”的理论。之所以这样讲，就在于其认为，在作为大框架的空间“天地”中，所有的“强阳之气”（繁盛活动的气）全都包含了，“吾身”、“生”、“性命”、“孙子”等一切的“物”，只是“气”一时的且部分的露出颜面的现象，而真正存在着的是“一体”的“万物”，不如说是“一体”的“气”。<sup>③</sup>顺便一提，这段文字，在后来的《列子·天瑞》中也有如下的采用：

舜问乎烝曰：“道可得而有乎?”曰：“汝身非汝有也。汝何得有夫道?”

舜曰：“吾身非吾有，孰有之哉?”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。故行不知所往，处不知所持，食不知所以，天地强阳之气也。又胡可得而有邪?”

#### 第四节 否认价值优劣的“万物一体”思想

接着，在伴随着以上的几种类型的“万物一体”而频频出现的思想中，有着作为否认在这个“物”、那个“物”、再那个

“物”……之间价值的优劣的内容。尽管这并不是建立特别项目而一定看成是“万物一体”的一个类型的思想，但是以往的研究主要是以有这样的标记来认识“万物一体”的，所以本书在这里也想暂且简单地加以论述。

### 一、价值意义水平的“万物齐同”

在道家否认价值优劣的诸思想当中，逻辑上最为严密的大概就是，无论讲什么都被当做在“万物齐同”哲学的确立过程中的一个工作假说而提出来的知识—存在论性的“价值判断的排除”<sup>⑧</sup>。这是因为对于在“彼”之“物”与“此”之“物”之间世间智所制定的，承认“是”与“非”、“可”与“不可”等的区别这样的价值判断，全都原则上地给以否定和排除，最后的结果以至于连“彼”之“物”与“此”之“物”的事实也都加以否定和排除。——这就是在价值意义水平上的“万物齐同”哲学，在《庄子·齐物论》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。无物不然，无物不可。”<sup>⑨</sup>

还有：

其次以为有封焉，而未始有是非也。<sup>⑩</sup>

这就是其代表性的表现。

再有，《老子》第二章有：

天下皆知美为美，恶已。皆知善，皆（斯）不善矣。有无

之相生也，难易之相成也，长短之相荆（形）也，高下之相盈也，意（音）声之相和也，先后之相隋（随）也，恒也。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。夫唯〔弗〕居，是以弗去。（马王堆帛书甲本、乙本）

这也是指出“美恶”、“善不善”、“有无”、“难易”、“长短”、“高下”、“意（音）声”、“先后”等价值、事实、存在是本来“万物”自身所没有的东西，不过是人运用其“知”而随便地给“万物”所贴的标签而已。在这一点上，是多少保存了初期道家的“万物齐同”哲学的表现。<sup>②</sup>进而，还可以参考同样在第二十章中的：

〔绝学无忧〕。唯与诃，其相去几何。美与恶，其相去何若。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>③</sup>

## 二、价值意义水平的“万物一体”

与前面不同，还有讲在价值意义水平上的“万物一体”思想的内容。就是从本体论的立场探讨的、在逻辑上稍微宽缓的价值意义的“万物一体”说。这与上述“万物齐同”哲学对价值判断全都原则上地加以排除的思想不同，就是在以不必怀疑这个“物”、那个“物”、再那个“物”……的存在为前提的同时，不承认它们之间价值的优劣，或者承认价值的同等。而且，这一思想还主张，对于既成的价值，“万物”的“是”与“非”、“可”与“不可”等，本来就是连续或调和的，所以从这个观点来看肯定认为“万物一体”。

表现这一思想的文章非常多，可谓不胜枚举。在这里就从中举出两三个例子。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。……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>④</sup>

这就是如已经反复讲述过的基于“气”的理论而伴随在“物化”、转生、轮回的思想中的，从而主张“吾生”与“吾死”、“夭”与“老”、“始”与“终”全都一样地称为“善”而加以肯定的“万物一体”。

在《庄子·德充符》的“无趾、仲尼问答”有：

老聃曰：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？”

无趾曰：“天刑之，安可解！”<sup>⑤</sup>

其中的“以可不可为一贯”，就是“可”与“不可”连续着的这种“万物一体”。

在《庄子·秋水》的“河伯、北海若问答”有：

北海若曰：“……是故大人之行，……世之爵禄不足以为劝，戮耻不足以为辱。知是非之不可为分，细大之不可为倪。闻曰：‘道人不闻，至德不得（德），大人无己。’约分之至也。”

河伯曰：“若物之外，若物之内，恶至而倪贵贱？恶至而倪小大？”

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。昔者尧舜让而帝，之咍让而绝。汤武争而王，白公争而灭。由此观之，争让之礼，尧桀之行，贵贱有时，未可以为常也。……故曰：‘盖师是而无非，师治而无乱乎是未明天地之理，万物之情者也。’是犹师天而无地，师阴而无阳。其不可行明矣。然且语而不舍，非愚则诬也。帝王殊禅，三代殊继。差其时逆其俗者，谓之篡夫。当其时顺其俗者，谓之义之徒。默默乎，河伯。女恶知贵贱之门，小大之家。”<sup>⑧</sup>

这就是认为“贵”与“贱”、“小”与“大”不能区分的“万物一体”，而且是认为不能区分其根本上的“是”与“非”、“治”与“乱”、“天”与“地”、“阴”与“阳”，不仅“是、治、天、阴”，而且“非、乱、地、阳”也是必要的这样的“万物一体”。<sup>⑨</sup>

在《庄子·知北游》中有：

黄帝曰：“……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>⑩</sup>

这是讲被当做“美”与“恶”的对象的“神奇”与“臭腐”，伴随着基于“气”的“物化”、转生、轮回而相互转换这样的“万物一体”。

顺便一提的是，从以上考察过的各种立场探讨的各种“万物一体”思想，就是其本身具有的道家式特征的思想重要的一个分野；与此同时，其成为为本章随后即将解明的宇宙生成论，或者伴随着灾异说、祥瑞说的天人相关论，讲说人类这样那样的生存方式的伦理思想，主张天下大统一、大调和的政治思想等，而提供着某种基础的理论，这也是不容忽视的。

## 第五节 宇宙生成论——另一个“道”与“万物”

### 一、圣人们的“万物一体”

以上所考察的也包含“万物齐同”的“万物一体”，其实对道家思想而言，并不是现在就那样地存在、正在构成那样的世界的现实性形态；相反，而正是应该那样地存在、应该构成那样的世界的理念性形态。因此，“万物一体”，只是对作为他们的理想的特别的人们打开，而对普通的凡庸的人则是关闭的。例如，在本章第一节论述过的“万物齐同”哲学，如在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中的：

子綦曰：“……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。”

就是“古之人”及其周围的人们所拥有的。

在本章第二节论述的基于“气”的理论的“万物一体”的思想，如在《庄子·知北游》的“知北游章”中的：

故万物一也。……故曰：“通天下一气耳。”圣人故贵一。

也就是“圣人”所拥有的。

还有，在本章第三节论述的在“天地”中的“万物一体”的思想，如在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中的：

故圣人将游于物之所不得遁而皆存。

就是“圣人”所拥有的。

进而，在本章第四节论述的否认价值优劣的“万物一体”的思想，如《老子》第二章中的：

是以声（圣）人居无为之事，行〔不言之教〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

就是“声（圣）人”所拥有的。<sup>⑨</sup>

再有，如《庄子·秋水》“河伯、北海若问答”中有的：

北海若曰：“……是故大人之行……知是非之不可为分，细大之不可为倪。闻曰：‘道人不闻，至德不得（德），大人无己。’约分之至也。”

就是“大人”、“道人”、“至德”所拥有的。

这是什么道理呢？——“万物齐同”哲学和“万物一体”思想所描绘的世界，粗略地来把握的话，可以认为大体上讲的就是这样的事情，因为“一之无”或“一之有”，也就是终极性、根源性的实在的“道”，或是接近于“道”的什么，所以作为世界的理念形态，只对理想的人打开。然而，同时在这些哲学或思想所没有描绘的世界的现实地存在着，尽管它是“多之有”，亦即有着具体的样子、形态而存在的运动、变化着的“万物”，但是作为世界的现实形态对普通的人们也是打开的。

## 二、来自宇宙生成论的形而上学的分歧与形成

对于道家思想家来说，这两者，即“一之无”、“一之有”与



“多之有”到底处于怎样的关系呢？怎样才能填补两者之间的间隙呢？当然是会面对这样的问题的。因为思想家们自身就是包含在作为“多之有”的“万物”当中的存在者之一。站在今天的立场而从形式上来认识的话，对于这一问题的解答有两个方向。

第一是从逻辑上哲学性地思索两者的关系，从而构筑形而上学、本体论的方向；第二是把时间性带进两者关系而历史性地考察，从而构筑宇宙生成论的方向。而且，在前者的方向上将“一之无”——“多之有”的关系当做“道”——“万物”的二世界论来解释，就是本书第六章所解明的“‘道’的形而上学”。在后者的方向将“一之无”、“一之有”——“多之有”的关系当做“道”——“万物”的宇宙生成论来解释，不外就是在这里想要探讨的内容。

以上就是站在今天的立场而从形式上的考察，然而道家思想的实际情况是，后者的宇宙生成论是相当晚出的、战国时代最末期以后的思想，在战国时代中期到后期的比较早的时期似乎还没有出现。大概是在前者的形而上学历经时间推移，伴随着其涉及领域的扩大而作为其形而上学的性质衰微之后，为了对其补充加强而出现的思想吧。那么，从理念的世界“一之无”或“一之有”到现实的世界“多之有”，怎样才能在时间轴上历史性地体现出来呢？应该说，在想要解开这一问题的宇宙生成论当中，观察、记录、计算等作为不可或缺的，而想要构筑关于宇宙成立的客观的、科学的知识 and 理论，从最初就是非常薄弱的。这一点是必须充分地引起注意的。

比如研究一下《庄子》，其中不存在真正的宇宙生成论。确实在《大宗师》的“知天之所为章”中有云：

夫道……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~~为深。  
先天地生而不为久，长于上古而不为老。<sup>⑩</sup>

虽然论及认为“道”生成“天地”的宇宙的生成，但这还只是素朴的阶段，不能看成是真正的宇宙生成论。

再有，在《知北游》的“孔子、老聃问答”中有：

孔子问于老聃曰：“今日晏间，敢问至道。”

老聃曰：“……夫道，窅然难言哉！将为汝言其崖略。夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形。精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。故九窍者胎生，八窍者卵生。”<sup>⑧</sup>

其中将从“道”而生成“万物”的过程描绘成这样，即“冥冥、无形、道”→“昭昭、有伦、精神”→“形本”→“万物”<sup>⑨</sup>。然而，与其认为这是宇宙生成论或自然生成论，倒不如应该说是形而上学、本体论，至少可以说是两者未分化而混在一起的。顺便一提的是，在《庄子》中的同样的宇宙生成论与形而上学、本体论尚未分化的例子，就是本章注释<sup>⑩</sup>引用的《天地》的“泰初有无章”。还有，如《知北游》的“冉求、仲尼问答”那样的：

冉求问于仲尼曰：“未有天地，可知邪？”

仲尼曰：“可。古犹今也。……无古无今，无始无终。未有子孙，而有子孙，可乎？”

这也是在十分明了的基础上否定宇宙生成论的例子。<sup>⑪</sup>

### 三、真正的宇宙生成论的出现——《老子》

到了《老子》那里，就可以看出真正的宇宙生成论了。例如，在第四十章、第四十二章中有：

天〔下〕之物生于有，有生于无。道生一，一生二，二生三，

三生万物。万物负阴而抱阳]，中（冲）气以为和。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>④</sup>

还有，在第二十五章中有：

有物昆成，先天地生。繡（寂）呵繆（寥）呵，独立〔而不亥（改）〕，可以以为天地母。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〕。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑤</sup>

以上大体可以整理成这样，前者是“无、道”→“有、一”→“二、阴与阳”→“三、阴与阳与中气”→“天下之物、万物”，后者是“有物昆（混）成、天地母、道”→“天地”→“万物之筮（逝）、远、反”。<sup>⑥</sup>顺便一提的是，《老子》第一章，根据以往通行本有：

道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始。有名，万物之母。

一般可以认为是论述以“道、无名、天地之始”→“天地、有名、万物之母”→“万物”这样地展开的宇宙生成的内容，然而《马王堆汉墓帛书》的甲本、乙本都作：

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。

由于如此将“天地之始”作“万物之始”，可以判明上述的展开就不成立了。那么一定并不是论述宇宙生成的文章，而是论述形而上学、本体论的文章。<sup>⑦</sup>

再有，受到道家思想影响的《吕氏春秋·大乐》有的：

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。

就是如“太一”→“两仪”→“阴阳”→“万物”这样展开的宇宙生成论，其中“两仪”就是指“天地”。<sup>⑧</sup>

而且，通行本《周易·系辞上传》有的：

是故《易》有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。<sup>⑨</sup>

以及《礼记·礼运》的：

是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。其降曰命，其官于天地。

这些就是西汉初期的儒家借用道家系统的宇宙生成论，特别是《吕氏春秋·大乐》中的这一内容而使之发展成为独自の诸思想的例子。

如果到再晚一些的《淮南子》，宇宙生成论呈现出前所未有的兴盛景象。其在《原道》、《俶真》、《天文》、《精神》、《本经》、《诠言》等诸篇中有详细的论述，<sup>⑩</sup>这里只引用《天文》的一段文字。

天坠〈墜〉（地）未形，冯冯翼翼，洞洞濔濔，故曰“大（太）昭〈始〉”。道始于〈生〉虚霁，虚霁生宇宙，宇宙生

〔元〕气，〔元〕气有汉〈涯〉垠。清阳者，薄靡而为天；重浊者，凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定。

天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日，积阴之寒气为水，水气之精者为月，日月之淫为〈气〉，精者为星辰。天受日月星辰，地受水潦尘埃。

这就是几乎不包含形而上学、本体论性要素的、纯然的宇宙生成论<sup>⑤</sup>，可以认为是如“道”→“虚霁”→“宇宙”→“元气”→“天地”→“阴阳”→“四时”→“万物”这样展开的<sup>⑥</sup>。

#### 四、道家宇宙生成论的特征

以上就是战国时代至西汉初期主要道家思想的宇宙生成论，其中有几个重要的特征。

第一，“道”即使在这一理论中也是宇宙的主宰者，是以自己的能力主体性地造出宇宙的终极性、根源性的实在。在上面引用的例子中也可以看到，“道”将宇宙最初的诸形态自己“生”成、“出现”，还有开“始”。在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”有云：

夫道……自本自根……。神鬼神帝，生天生地。

在《老子》第四十二章中有云：

〔道生一，一生二，二生三，三生万物〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

在《吕氏春秋·大乐》中有云：

太·一·出·两·仪，两仪出阴阳。……万·物·所·出，造·于·太·一，化于阴阳。

在通行本《周易·系辞上传》中有云：

易·有·太·极，是·生·两·仪。两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。

在《淮南子·天文》中有云：

道·始·于·〈生〉虚·霁，虚霁生宇宙，宇宙生〔元〕气，〔元〕气有汉〈涯〉垠。

而且，这一点成为后来出现的“自然”的思想提出异议的地方。<sup>⑨</sup>

第二，以道家思想家们为首的人，是被确定在离太初的“道”最远的“万物”的位置，就是在宇宙的时间轴上最新生的、在价值上最为仅仅只含有“道”的存在者之一。因此，在可以把握“万物”是世界的现实形态的同时，又是“道”的异化形态。在这里可以看到初期道家以来的问题意识，亦即反异化论或主体性论不断产生的情况。<sup>⑩</sup>

虽然如此，在这一理论当中，道家思想新的展开的可能性也还在胚胎孕育之中。——比如认为“万物”仅仅只包含“道”，尽管是其异化形态，其中“道”是内在的，在倾向于此方向的这一理论当中，由于“万物”从“道”产生出来而又分有“道”，这不就变成了即使不像以往那样地否定性地评价也行了吗？也就是说，将“万物”与“道”相对比而给很低评价的道家独特的否定性哲学被超越的可能性在这里正在胚胎孕育之中。

## 注 释

①参考岛田虔次《朱子学与阳明学》第一章，三“万物一体的仁其一”。

②参考岛田虔次《朱子学与阳明学》第一章，三“另一种的万物一体”。

③参考岛田虔次《朱子学与阳明学》第三章，一“再一种的万物一体”及“良知与万物一体的结合”。

④参考岛田虔次《朱子学与阳明学》第三章，二“第三种的万物一体”。

⑤参考本书第五章第二节。

⑥参考本书第五章第四节。

⑦参考本书第五章第四节及注释③④。“处乎无响，行乎无方，挈汝适复之挠挠，以游无端。出入无旁，与日无始”一段，与在《庄子·在宥》的“黄帝、广成子问答”中有的：

广成子……曰：“……我女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也。为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。……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。”

这两段文字的表现、趣向相当接近。（参考本书第六章第二节，第七章第五节及注释④⑥、④⑦、④⑧）

“以游无端。出入无旁”一句，与《庄子·在宥》的“世俗之人章”中有的：

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。

这两者有密切的关系。（参考本书第六章第二节及注释⑦）

“颂论形躯”，就是将作为人的“心”的作用的“颂论”与作为身体的“形躯”以对偶来讲的。在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有：

南郭子綦隐几而坐，仰天而嘘。嗒焉似丧其耦。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？今之隐几者，非昔之隐几者也。”子綦曰：“偃，不亦善乎，而问之也！今者吾丧我。汝知之乎？”

就是此段文字中的“心”和“形”并称的变种。（参考本书第五章第四节及注释④⑩）

关于“合乎大同。大同而无己”一句，参考本书第五章注释③④及第十章注释④⑨。其与《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”中的如下内容是几乎同样的思想：

天下莫大于秋豪之末，而大山为小。莫寿乎殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。（参考本书第五章第四节及注释③④，第九章注释③④）

所谓“睹有者昔之君子，睹无者天地之友”，可以认为是对“睹有者”与“睹无者”

两者都是肯定的评价，而作为与此同样地对“无”与“有”两者都肯定的例子，可以举出的有《老子》第一章的：

●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（眇）。恒有欲也，以观其所噉（噉）。两者同出，异名同谓（谓）。玄之有（又）玄，众眇（眇）之〔门〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

这是对“无名”与“有名”两者的肯定和对“恒无欲也”与“恒有欲也”两者的肯定。（参考本书第六章注释⑬，本章第五节以及第十一章注释⑥）《庄子·在有》的“大人之教章”和《老子》第一章是差不多同一时代写出来的文赋。

⑧参考本书第五章注释②及第九章注释⑤。“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也”一句，在根据于此的《淮南子·俶真》中有：

是故自其异者视之，肝胆胡越。自其同者视之，万物一圜也。（参考本书第五章注释②）

虽然表面上和《庄子·天下》的“惠施论”有的：

惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言也不中。历物之意曰：……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。惠施以此为大，观于天下而晓辩者，天下之辩者，相与乐之。

与其所谓“万物毕同毕异，此之谓大同异”等是同样的思想，但是《庄子》和《淮南子》的重点都不在前半部分，而在后半部分。

关于“自其同者视之，万物皆一也。夫若然者……物视其所一，而不见其所丧。视丧其足，犹遗土也”一段，与在《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有的：

（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。弃隶者，若弃泥涂，知身贵于隶也。贵在于我，而不失于变。且万化而未始有极也。夫孰足以患心！”

两者有着密切关系。（参考本书第六章注释⑬，第七章注释②、⑭、⑮，本章第三节及注释⑭、⑮）

关于“且不知耳目之所宜，而游心乎德之和”的“和”，与在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有的：

是以圣人和之以是非，而休乎天钧。是之谓两行。（参考本书第一章注释⑭）

还有《庄子·在有》的“黄帝、广成子问答”中有的：

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。

慎女内，闭女外，多知为败。……慎守女身，物将自壮。我守其一，以处其和。”

（参考本书第七章第六节）

这些“和”都相同，是指排除了“耳目之所宜”的“道”的作用。

⑨有关“物”的“贵贱”（若一般来说的话，就是价值），作者的看法无疑是“以道观之”这一“道”的立场，认为客观世界不存在“贵贱”。与之不同，而“以物观之”这一“物”的立场与“以俗观之”这一“俗”的立场则认为存在“贵贱”。把“贵贱”的标准主体性地放在自己方面的是“物”的立场，而非主体性地放在世俗方面的就是“俗”的立场。可以认为，在“道”与“物”以外举出“俗”的立场，这一看就是很容易被混为一谈的“道”的立场，而且在先行道家中有实际上混同地将“俗”堪称“道”的一派。

所谓“以差观之”、“以功观之”、“以趣观之”，就是上述的“物”的立场的具体体现，在本问答中所讲的“物”的“大小”（若一般来说的话，就是事实），将“物”的“有无”（若一般来说的话，就是存在）叫做“功”，将“物”的“然非”（若一般所说的话，就是价值）叫做“趣”。而且，“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”、“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”、“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”的三段，指出“物”的“大小”、“有无”、“然非”在客观世界是不存在的，反倒是依赖于人的“知”的主观性的东西。再有，“知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣”、“知东西之相反而不可以相无，则功分定矣”、“知尧桀之自然而相非，则趣操睹矣”的三段，是描绘了像“以差观之”、“以功观之”、“以趣观之”的三种看法带来现实的“大小”、“有无”、“然非”判断的混乱无序那样而不能不必然地陷于错误，并且讲到应该克服这种情况。

⑩参考本书第五章第二节及注释②以及本章第四节。“以道观之，物无贵贱”一句，参考在《庄子·天地》的“天地虽大章”中有的：

以道观言，而天下之君正。以道观分，而君臣之义明。以道观能，而天下之官治。以道泛观，而万物之应备。

以及在《庄子·知北游》的“中国有人焉章”中有的：

自本观之，生者暗醺物也。虽有寿夭，相去几何？须臾之说也。奚足以为尧、桀之是非！

关于“严乎若国之有君，其无私德”，参考《墨子·兼爱下》中有的：

泰誓曰：“文王若日若月，乍照光于四方于西土。”即此言文王之兼爱天下之博大也，譬之日月兼照天下之无有私也。

关于“泛泛乎其若四方之无穷，其无所畛域。兼怀万物，其孰承翼”一节，参考在《庄子·齐物论》的“瞿鹊子、长梧子问答”中有的：

长梧子曰：“……予尝为女妄言之，女以妄听之。奚！旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑湣，以隶相尊。众人役役，圣人愚屯。参万岁而一成纯，万物尽然，而以是相蕴。”

以及在《庄子·天道》的“老〈夫〉子曰章”有的：

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。”

⑪顺便一提，在郭店楚简《老子》甲本第五十六章中有云：

智（知）之者弗言，言之者弗智（知）。閔（閔）汜（其）逆（穴），赛（塞）汜（其）门，和汜（其）光，迥（通）汜（其）斲（尘），割汜（其）颢（锐），解汜（其）纷。是胃（谓）玄同。古（故）不可导（得）天〈而〉新（亲），亦不可导（得）天〈而〉疋（疏）。不导（得）天〈而〉利，亦不可导（得）天〈而〉害。不可导（得）天〈而〉贵，亦可不可导（得）天〈而〉戈（贱）。古（故）为天下贵。■

⑫顺便一提，在郭店楚简《老子》乙本第五十二章中，只见到其中间段：

閔汜（其）门，赛（塞）汜（其）逆（穴），终身不忒（敌）。启汜（其）逆（穴），赛（济）汜（其）事，终身不来。■

《老子》第五十二章本来的样子是不包含上段和下段，只有中段单独存在的。关于这个问题参考以下笔者的两个拙论：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》，《中国哲学研究》第十八号，东京大学中国哲学研究会，2003年；池田知久《郭店楚简〈老子〉各章的上中下段——从〈老子〉文本形成史的角度出发》，《池田知久简帛研究论集》，曹峰译，中华书局，2006年。

⑬顺便一提，“塞汜（其）閔（穴），闭汜（其）〔门，和〕其光，同汜（其）整（尘），坐（判）汜（其）閔（锐），解汜（其）纷”，类似的文章可以参考《老子》第四章中有的：

挫（判）其〔兑（锐）〕，解其纷，和其〔光〕，同〔其尘〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

⑭关于根据《老子》第五十二章、第五十六章、第四章的更详细解释，参考笔者以下的两个拙著：池田知久《马王堆出土文献译注丛书·老子》，东方书店，2007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。

⑮参考本章第四节。关于“解其桎梏，其可乎？……天刑之，安可解”一句，与在《庄

子·养生主》的“秦失、弟子问答”中的：

（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。古者谓之道天之刑。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。”

两者有密切关联。（参考本书第七章注释⑫）

⑬参考本书第七章第三节及注释⑫。

⑭参考本书第七章注释⑭、⑰。关于“夫若然者，又恶知死生先后之所在”一句，与《庄子·大宗师》的“颜回、仲尼问答（一）”中有的：

仲尼曰：“……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？”

两者极为接近。（参考本书第七章第二节）

“托于同体”，与《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有的：

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？

这几乎是同样的思想。（参考本书第六章注释⑬，第七章第五节、第六节及注释⑲）

“忘其肝胆，遗其耳目”，参考根据于此的《淮南子·俶真》中有的：

何况怀环玮之道，忘肝胆，遗耳目，独浮游无方之外，不与物相弊，中徙倚无形之域，而和以天地者乎！

以及在《淮南子·精神》中有的：

若然者，正〈亡〉肝胆，遗耳目，心志专于内，通达耦于一。

“反覆终始，不知端倪”，和《庄子·寓言》的“寓言十九章”中的：

万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦。

是几乎同样的思想。（参考本书第七章第五节及注释⑳、㉑，本章注释㉒以及第十三章第三节）

㉓参考本书第七章第三节，本章第四节及注释㉔。

㉕这个地方，在《文子·下德》被采用为如下：

老子曰：“阴阳陶冶万物，皆乘一气而生。上下离心，气乃上蒸（炁），君臣不和，五谷不登。春肃秋荣，冬雪夏霜，皆贼气之所生也。天地之间，一人之身也。六合之内，一人之形也。故明于性者，天地不能胁也。审于符者，怪物不能惑也。圣人由近以知远，以万异为一同。气蒸（炁）乎天地，礼义廉耻不设，万民不相侵暴虐，

由在乎混冥之中也。”（参考本书第九章第三节及注释③）

“天含和而未降，也（地）怀气而未扬”一句，在《淮南子·俶真》中有：

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，萧条霄霏，无有仿佛，气遂而大通宜（冥）宜（冥）者也。（参考本书第五章第四节及注释③以及本章第五节）

“阴阳储与”，在《淮南子·俶真》中有：

有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扣之不可得也，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。（参考本书第五章第四节及注释③以及本章第五节）

在《淮南子·要略》中有：

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，以储与扈冶玄眇（妙）之中。（参考本书第三章注释②，第十四章第四节及注释④）

据马宗霍《淮南旧注参正》，其意思就是：

储与，叠韵连绵字，犹言积聚之貌。

“旁薄众宜”，在《庄子·逍遥游》的“肩吾、连叔问答”中有：

连叔曰：“……之人也，之德也，将旁礴万物以为一。世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事。之人也，物莫之伤。大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事。”（参考本书第七章注释⑦）

在《淮南子·俶真》中有：

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。（参考本书第七章注释⑦以及第十章注释⑩）

“优游”，参考《淮南子·俶真》有的：

夫鱼相忘于江湖，人相忘于道术。古之真人，立于天地之本，中至优游，抱德炀和，而万物杂累焉，孰肯解构人间之事，以物烦其性命乎？

以及《淮南子·泰族》有的：

河以逶蛇，故能远。山以陵迟，故能高。阴阳无为，故能和。道以优游，故能化。夫彻于一事，察于一辞，审于一投（技），可以曲说，而未可广应也。

“混冥”，在《庄子·天地》的“淳芒、苑风问答”中有：

（淳芒）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。”（参考本书第七章注释⑭）

在《庄子·缮性》中有：

古之人，在混茫之中，与一世而得濛濛焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭。人虽有知，无所用之。此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。

在《淮南子·俶真》中有：

古之人，有处混冥之中，神气不荡于外，万物恬漠以愉静，撓抢衡〈冲〉杓之气莫不弥靡，而不能为害。当此之时，万民猖狂，不知东西，含哺而游，鼓腹而熙，交被天和，食于地德，不以曲故是非相尤，茫茫沈〈沆〉沈〈沆〉，是谓大治。（参考本章注释⑳以及上引《文子·下德》）

㉑在这里引用的《吕氏春秋·有始》和《淮南子·本经》中是否伴随着道家的“物化”、转生、轮回的思想不是很清楚。

㉒参考本书第六章注释⑬，第七章第五节、第六节及注释⑨。

㉓参考本书第七章第二节、第三节、第六节及注释⑨、⑩、⑬，本章第二节、第三节及注释㉔以及第九章第三节。

㉔参考本书第七章第四节。再有还参考上文引用的《淮南子·俶真》。

“不乐寿，不哀夭”，大概就是在以上本文所见的《庄子·大宗师》的“知天之所为章”所讲如下的意思：

善夭善老，善始善终。（参考本书第七章第五节、第六节以及本章注释⑰）

㉕参考本书第六章注释⑬，第七章注释②、⑭、⑱以及本章注释⑧。“死生终始，将为昼夜，而莫之能滑”一句，在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有：

死生，命也。其有夜旦之常，天也。（参考第七章注释⑭，第九章注释㉔）

此外，在《庄子·德充符》的“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。故不足以滑和，不可入于灵府。”（参考本书第五章注释⑤，第十一章注释⑪）

在《庄子·庚桑楚》的“备物以将形章”中有：

备物以将形，藏不虞以生心，敬中以达彼。若是而万恶至者，皆天也，而非人 also。不足以滑成，不可内于灵台。

还有在《淮南子·原道》中有：

循天者，与道游者也。随人者，与俗交者也。……故圣人不以人滑天，不以欲乱情。……精通于灵府，与造化者为人。……圣人不以身役物，不以欲滑和，是故其为欢不忻忻，其为悲不愀愀，万方百变，消摇而无所定，吾独忼慨，遗物而与道同出。

(参考本书第九章注释⑫)

在《淮南子·俶真》中有：

若然者，偃其聪明而抱其太素，以利害为尘垢，以死生为尽〈昼〉夜。……登千仞之谿，临蜺旻之岸，不足以滑其和。……夫以求求返于本，许由不能行也。又况齐民乎！诚达于性命之情，而仁义固附矣。趋舍何足以滑心！

在《淮南子·精神》中有：

禹南省方，济于江。黄龙负舟，舟中之人，五色无主。禹乃熙笑而称曰：“我受命于天，竭力而劳万民。生寄也，死归也，何足以滑和？”……达至道者……无益〔于〕情者不以累德，而〈不〉便于性者不以滑〔和〕。故纵体肆意而度制，可以为天下仪。

在《淮南子·齐俗》中有：

许由、善卷非不能抚天下、宁海内以德民也，然而羞以物滑和，故弗受也。

在《淮南子·诠言》中有：

故通性之情者，不务性之所无以为；通命之情者，不忧命之所无奈何。通于道者，物莫足以〔以〕滑其调〈和〉。(参考本书第十章注释⑭)

还有在《文子·道原》中有：

老子曰：“……真人者，大己而小天下，贵治身而贱治人，不以物滑和，不以欲乱情。……循天者，与道游也。随人者，与俗交也。故圣人以不事滑天，不以欲乱情。……是故圣人以智役物，不以欲滑和。其于乐不忻忻，其于忧不惋惋。”

在《文子·九守》中有：

老子曰：“古之为道者……无益于性者不以累德，不便于生者不以滑和。不纵身肆意而度制，可以为天下仪。”

⑮“而况得丧祸福之所介乎”一句，在《庄子·齐物论》的“啮缺、王倪问答”中有：

王倪曰：“至人神矣。……死生无变于己，而况利害之端乎！”(参考本书第四章注释⑧，第十一章第一节及注释③)

“弃隶者，若弃泥涂”一句，是根据《庄子·德充符》的“常季、仲尼问答”中的：

仲尼曰：“……物视其所一，而不见其所丧。视丧其足，犹遗土也。”(参考本书第五章注释②，本章第一节及注释⑧)

“且万化而未始有极也，夫孰足以患心”一句，在《庄子·大宗师》的“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。其为乐，可胜计邪？(参考本书第七章第五节及注释⑨、⑳)

贾谊（前200～前168）的《鹏鸟赋》中有：

千变万化兮，未始有极。忽然为人兮，何足控抃。化为异物兮，又何足患！  
（《史记·贾生列传》）（参考本书第七章第五节）

在《淮南子·傲真》中有：

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！（参考本书第七章注释⑩、㉓）

“为道者解乎此”一句，在《庄子·齐物论》的“罔鹊子、长梧子问答”中有：

长梧子曰：“……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。”（参考本书第四章第一节，第五章第一节以及第七章注释⑧）

在《庄子·徐无鬼》的“有暖姝者章”中有：

尽有天，循有照，冥有枢，始有彼。则其解之也，似不解之者。其知之也，似不知之也。

㉔参考本书第六章第二节及注释⑬，第七章注释⑫以及本章注释⑬。“死生有待”，如《庄子·田子方》的“颜渊、仲尼问答”中有的：

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。”（参考本书第四章第二节及注释⑨以及第五章注释⑦）

即“万物”的“死生”是依存于“道”的。因此，作为其反语的“死生有待邪”，讲的是“未有天地”以前的“道”并不是引起“万物”的“死生”的东西，是宣告了否定以往的形而上学、本体论的新命题。（参考本书第六章第二节及注释⑬）

“皆有所一体”，在《庄子·大宗师》的“四人相与语章”中有：

子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰：“孰能以无为首，以生为臀，以死为尻。孰知死生存亡之一体者。”（参考本书第七章第三节及注释⑫以及本章第二节）

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。以无为首，以生为体，以死为尻。孰知有无死生之一守者。”（参考本书第五章注释⑩以及第七章注释⑫）

还有，在《庄子·知北游》的“知北游章”中有：

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。……故曰：‘通天下下一气耳。’圣人故贵一。”

《知北游》的“皆有所一体”是和这些都是几乎同样的思想。（参考本书第七章第三节及

注释②以及本章第二节、第四节)

“有先天地生者，物邪”一句，是根据以下在《老子》第二十五章中有的：

有<sub>レ</sub>物<sub>レ</sub>昆（混）成，先<sub>レ</sub>天<sub>レ</sub>地<sub>レ</sub>生。纁（寂）呵<sub>レ</sub>缪（寥）呵（乎），独立〔而不孩（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）（参考本书第六章第二节及注释⑧、⑨以及本章第五节）

还有在郭店楚简《老子》甲本第二十五章中有的：

又（有）頠（状）虫（蚩）成，先<sub>レ</sub>天<sub>レ</sub>地<sub>レ</sub>生。歟（寂）繻（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）弼（强）为之名曰大。

在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有的：

夫道，有情有信，无为无形。可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。先天地生而不为久，长于上古而不为老。（参考本书第六章第一节、第二节及注释④、⑫，本章第五节及注释⑳、㉑）

但是，是反对这些所主张的形而上学、本体论、宇宙生成论的新思想的表现。（参考本书第六章第二节及注释⑬）

㉒参考本书第七章注释⑭，本章第三节及注释㉓，第十章注释⑲。“道可得而有乎”一句，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。可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。（参考本书第六章第一节及注释④、⑬，本章第五节及注释㉕）

在似乎根据于此的《楚辞·远游》中有：

曰：道可受兮，不可传。其小无内兮，其大无垠。无滑而（汝）寘（魂）兮，彼将自然。

在《庄子·天道》的“世之所贵道者章”中有：

世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也。意有所随。意之所随者，不可以言传也。而世因贵言传书。世虽贵之哉，犹不足贵也。为其贵非其贵也。

在《庄子·天运》的“孔子、老聃问答（一）”中有：

老子曰：“然。使道而可献，则人莫不献之于其君。使道而可进，则人莫不进之于其亲。使道而可以告人，则人莫不告其兄弟。使道而可以与人，则人莫不与其子孙。”



“汝身非汝有也”一句，在《庄子·至乐》的“支离叔、滑介叔问答”中有：

滑介叔曰：“……生者假借也，假之而生，生者尘垢也，死生为昼夜。”（参考本书第七章第三节及注释⑭）

“生非汝有，是天地之委和也”一句，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）（参考本书第七章注释⑭以及本章第五节）

在《管子·内业》中有：

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。（参考本书第十章注释⑩）

“性命非汝有，是天地之委顺也”一句，在《庄子·养生主》的“秦失、弟子问答”中有：

（秦失）曰：“……适来，夫子时也。适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。”（参考本书第七章注释⑫，第九章注释⑳以及第十章注释⑭、⑰）

在《庄子·大宗师》的“四人相与语章”中有：

（子舆）曰：“……且夫得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。”（参考本书第七章第三节及注释⑫）

“孙子非汝有，是天地之委蜕也”一句，在《庄子·寓言》的“众罔两、影问答”中有：

影曰：“……予有而不知其所以。予罔甲也，蛇蜕也，似之而非也。火与日，吾屯也；阴与夜，吾代也。彼吾所以有待邪？而况乎以有待者乎！彼来则我与之来，彼往则我与之往。彼强阳则我与之强阳。强阳者，又何以有问乎！”

㉔“故行不知所往，处不知所持，食不知所味”一句，相当于上引《庄子·寓言》“众罔两、影问答”中的：

影曰：“……予有而不知其所以。”

又在《庄子·马蹄》中有：

夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以（已）此矣。（参考本书第十章注释㉔）

在《庄子·在宥》的“云将、鸿蒙问答”中有：

云将大喜，行趋而进曰：“天忘朕邪？天忘朕邪？”再拜稽首，愿闻于鸿蒙。鸿蒙曰：“浮游不知所求，猖狂不知所往。游者絜掌，以观无妄。朕又何知！”（参考本书第七章第六节以及第十一章注释⑭）

在《淮南子·俶真》中有：

当此之时，万民猖狂，不知东西，含哺而游，鼓腹而熙。交被天和，食于地德，不以曲故是非相尤，茫茫沈（沆）沆（沆），是谓大治。（参考本章注释①⑨）

在《文子·精诚》中有：

老子曰：“昔黄帝之治天下……其民童蒙，不知西东，视瞑瞑，行蹢蹢。惛然自得，莫知其所由，浮游泛然，不知所本，自养不知所如往。”

“天地之强阳气也”一句，如同在上引《庄子·寓言》的“众罔两、影问答”中有的：

影曰：“……火与日，吾屯也。阴与夜，吾代也。彼吾所以有待邪？而况乎以有待者乎！彼来则我与之来，彼往则我与之往。彼强阳则我与之强阳。强阳者，又何以有问乎！”

②⑨参考本书第五章第二节。

③⑩参考本书第四章第三节及注释②⑦，第五章第二节、第四节及注释②④以及第十四章第二节。

③⑪参考本书第五章第二节，第六章第一节。另外，在《庄子·齐物论》的“瞿鹊子、长梧子问答”中有：

（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）。”

这又是其代表性的表现之一。（参考本书第五章第五节）

③⑫参考本书第五章注释②④以及本章注释②⑦。顺便一提，在郭店楚简《老子》甲本第二章中有：

天下皆智（知）敝（美）之为敝（美）也，亚（恶）已。皆智（知）善，此汙（其）不善已。又（有）亡（无）之相生也，慧（难）愚（易）之相成也，长崱（短）之相型（形）也，高下之相涅（盈）也，音声（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）。万勿（物）復（作）而弗忍（治）也，为而弗志（恃）也，成而弗居。天（夫）售（唯）弗居也，是以弗去也。■

③⑬顺便一提，在郭店楚简《老子》乙本第二十章中作：

黜（绝）学亡（无）愚（忧）。售（唯）与可（诃），相去几可（何）。光（美）与亚（恶），相去可（何）若。人之所暴（畏），亦不可以不暴（畏）。

③⑭参考本书第七章第五节及注释⑨、⑳。

③⑮参考本章第二节。

⑤ “世之爵禄不足以劝，戮耻不足以辱”一句，在《庄子·逍遥游》的“北冥有鱼章”中有：

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，辩乎荣辱之竟（境），斯已矣。（参考本书第四章第三节）

有关“闻曰：‘道人不闻，至德不得（德），大人无己’”一句，参考本书第十章注释④⑤。在上引《庄子·逍遥游》“北冥有鱼章”的下文中有：

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！故曰：“至人无己，神人无功，圣人无名。”（参考本书第四章第三节，第十章第四节及注释④⑤以及第十一章注释⑥）

在《庄子·山木》的“孔子、太公任问答”中有：

任曰：“……昔吾闻之大成之人曰：‘自伐者无功，功成者堕，名成者亏。’孰能去功与名，而还与众人！道流而不明居，得（德）行而不名处。纯纯常常，乃比于狂。削迹捐势，不为功名。是故无责于人，人亦无责焉。至人不闻。”

在《老子》第三十八章中有：

〔●上德不德，是以有德。下德不失德，是以无〕德。上德无〔为而〕无以为也，上仁为之〔而无〕以为也，上义为之而有以为也，上礼〔为之而莫之应（应）也，则〕攘臂而乃（扔）之。故失道矣。失道而后（后）德，失德而后（後）仁，失仁而后（後）义，〔失义而后（後）礼〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

“若物之外，若物之内，恶至而倪贵贱？恶至而倪小大”一句，是问及区别贵贱与小大的观点或基准的文句。在根据于此而写出来的《庄子·则阳》的“少知、太公调问答”中有：

少知曰：“四方之内，六合之里，万物之所生大恶起？”

太公调曰：“……随序之相理，桥运之相使，穷则反，终则始。此物之所有。言之所尽，知之所至，极物而已。睹道之人，不随其所废，不原其所起。此议之所止。”由此，所谓“物之外”大概就是指“万物”之外的观念世界。在《庄子·齐物论》的“夫道未始有封章”中有：

六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。《春秋》经世，先王之志，圣人议而不辩。

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，而丘游方之内者也。外内不相及，而丘使女往吊之，丘则陋矣。彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。……丘，天之戮民也。虽然，吾与汝共之。”

在《庄子·徐无鬼》的“黄帝、牧马童子问答”中有：

小童曰：“……予少而自游于六合之内，予适有瞽病。有长者教予曰：‘若乘日之车，而游于襄城之野。’今予病少痊。予又且复游于六合之外。”

⑦有关“以道观之，物无贵贱”一句，参考本章第一节及注释⑨。“以趣观之”是“以物观之”的一个具体的表现，所谓“趣”就是“物”的“然非”的意思。

有关“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”一段，参考本书第五章注释⑩。

“昔者尧舜让而帝，之咍让而绝。汤武争而王，白公争而灭。由此观之，争让之礼，尧桀之行，贵贱有时，未可以为常也。……帝王殊禅，三代殊继。差其时逆其俗者，谓之篡夫。当其时顺其俗者，谓之义之徒”一节文章，在回顾历史事实的同时，讲述的是从“物”的立场出发对“贵贱”等的判断不可避免地受到时代的制约，而这种判断只是不具有恒常不变性的无意味的标签。

“故曰：‘盖师是而无非，师治而无乱乎是未明天地之理，万物之情者也。’是犹师天而无地，师阴而无阳”一节，是根据在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有的：

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。

以及在《庄子·人间世》的“颜回、仲尼问答”中有的：

仲尼曰：“恶！恶可！……夫胡可以及化！犹师心者也。”（参考本书第十一章注释⑪）

讲的就是，相对于由“天地”、“万物”构成的世界的客观的全一性，人从外部所带主观性的、对立关系的这样那样的价值与事实是错误的，况且，只肯定一方的“是、治、天、阴”，而否定另一方的“非、乱、地、阳”是论外的错误。

“默默乎，河伯”，是要求世间智的河伯沉默的话语。与在《老子》第二章中有的：

天下皆知美为美，恶已。皆知善，譬（斯）不善矣。有无之相生也，难易之相成也，长短之相刑（形）也，高下之相盈也，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）

与在这段文字（参考本书第七章第六节及注释⑫，第十二章第四节以及第十三章第二节）有的“不言”，在位置和意思上几乎相同。顺便一提，在郭店楚简《老子》甲本第二章中作：

天下皆智（知）散（美）之为散（美）也，亚（恶）已。皆智（知）善，此示（其）不善已。又（有）亡（无）之相生也，难（难）易（易）之相成也，长崙

(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)。

“女恶知贵贱之门,小大之家”一句,讲的是虽然区别和把握“贵”与“贱”、“小”与“大”的是世间智,但是,对世界的真实形态(“天地之理,万物之情”)则什么也没有掌握。

③⑧参考本书第七章第三节,本章第二节及注释⑬、⑮。

③⑨顺便一提,郭店楚简《老子》甲本第二章作:

是以圣人居亡(无)为之事,行不言之孝(教)。

④④参考本书第六章第一节及注释④以及本章注释⑮、⑳。

“神鬼神帝”一句,参考在《老子》第三十九章中有的:

昔之得一者,天得一以清,地得〔一〕以宁,神得一以灵(灵),浴(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》第四章中有的:

〔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。(马王堆帛书甲本、乙本)

“生天生地”一句,刚刚引用过的《老子》第三十九章中有:

天得一以清,地得〔一〕以宁。(马王堆帛书甲本、乙本)

在《老子》第二十五章中有:

有物昆(混)成,先天地生。繡(寂)呵(乎)寥(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)(参考本书第六章第二节及注释⑭,本章第五节及注释⑳)

“先天地生而不久”,刚刚引用过的《老子》第二十五章中有:

有物昆(混)成,先天地生。(马王堆帛书甲本、乙本)(参考本书第六章第二节及注释⑭,本章第五节及注释④④、④⑤)

在郭店楚简《老子》甲本第二十五章作:

又(有)𧈧(状)虫(蛭)成,先天(地)生。

④④“敢问至道”一句,在《庄子·在宥》的“黄帝、广成子问答”中有:

黄帝立为天子十九年,令行天下,闻广成子在于空同之山,故往见之曰:“我闻吾子达于至道,敢问至道之精。”

“夫道,窅然难言哉!将为汝言其崖略”一句,在《庄子·大宗师》的“意而子、许由问答”中有:

许由曰：“噫！未可知也。我为汝言其太略。”（参考本书第六章第一节）

《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有：

（老聃）曰：“心困焉而不能知，口辟焉而不能言，尝为汝议乎其将。”（参考本书第七章第六节）

④② “夫昭昭生于冥冥”一句，在《庄子·在宥》的“黄帝、广成子问答”中有：

广成子蹶然而起，曰：“……吾语女至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。”（参考本书第七章第六节及注释④⑦）

在《庄子·天地》的“夫子曰章（二）”中有：

夫子曰：“夫道……故形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道，非王德者邪！……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。”（参考本书第五章注释⑬，第六章第二节及注释⑧）

再有，“昭昭”与“冥冥”的对比，参考在《荀子·劝学》有的：

是故无冥冥之志者，无昭昭之明；无惛惛之事者，无赫赫之功。

“有伦”的“伦”，据成玄英《南华真经疏》是“理”的意思。“有伦生于无形”一句，在《庄子·天地》的“泰初有无章”中有：

泰初有无，无有无形，一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德。未形者有分，且然无间，谓之命。留动而生物，物成生理，谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。（参考本书第九章第四节及注释④⑥）

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。可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。（参考本书第六章第一节及注释④，本章第五节及注释②⑤、②⑥）

“精神”，与随后下文的“精”相同。根据赤塚忠《庄子下》是“精气”的意思。“精神生于道”，在《老子》第二十一章中有：

道之物，唯恍（恍）唯忽。〔忽呵（乎）恍（恍）〕呵（乎），中有象呵（乎）。恍（恍）呵（乎）忽呵（乎），中有物呵（乎）。淖（幽）呵（乎）鸣（冥）呵（乎），中有请（情）地（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，第七章注释④①、④⑦，第九章注释⑬）

又参考在《管子·内业》中有的：

是故圣人与时变而不化，从物而不移。能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四肢坚固，可以为精舍。精也者，气之精者也。气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。

“形本生于精”一句，在根据于此而后来写出来的通行本《周易·系辞上传》中有：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。

在马王堆帛书《周易·系辞》中有：

易与天地顺，故能弥论天下之道。印以观于天文、□以观于地理，是故知幽明之故。□始反冬，故知死生之说。精气为物，游魂为变，故知鬼神之情状。

在通行本《周易·系辞下传》中有：

天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。易曰：“三人行，则损一人；一人行，则得其友。”言致一也。（参考本书第十章注释⑭）

在马王堆帛书《周易·要》中有：

天地困，万勿润。男女购请，而万物成。易〔曰〕：“三人行，则损一人；一人行，则〔得〕元友。”言至一也。（参考本书第十章注释⑭）

“而万物以形相生”一句，类似于《庄子·寓言》的“寓言十九章”中有的：

万物皆种也。以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦。（参考本书第七章第五节及注释⑳、㉑，本章注释⑰以及第十三章第三节）

“故九窍者胎生，八窍者卵生”一句，参考《庄子·天运》的“孔子、老聃问答（三）”中有的：

孔子不出三月，复见曰：“丘得之矣。乌鵲孺，鱼傅沫，细要者化，有弟而兄啼。久矣夫，丘不与化为人！”

⑬参考本书第六章第二节及注释⑩，第七章注释⑫，本章第三节及注释⑭。

⑭马王堆汉墓帛书《老子》，甲本、乙本的章序都是第四十一章→第四十章→第四十二章。所以引用的地方第四十章后半部分与第四十二章前半部分正好吻合。（参考本书第二章注释⑳）顺便一提，郭店楚简《老子》，第四十章在甲本中有：

天下之勿（物），生于又（有），〔又（有）〕生于亡（无）。■

但是第四十二章是甲本、乙本、丙本中都不存在的。

⑮顺便一提，郭店楚简《老子》甲本第二十五章作：

又（有）脘（状）虫（蚰）成，先天降（地）生。攸（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）弼（强）为之名曰大。大曰濇，濇曰远，远曰反。

④参考本书第二章第四节及注释②，第六章注释⑧、⑨，第七章注释④⑨，本章注释②⑥。

④⑦参考本章注释⑦以及第十一章注释⑥。

④⑧参考本书第二章第七节。

④⑨马王堆帛书《周易·系辞》作：

是故易有大巫，是生两仪。两仪生四马〈象〉，四马〈象〉生八卦。八卦生吉凶，吉凶生大业。

⑤⑩参考本书第五章第四节及注释⑩，本章注释①⑨。

⑤⑪“天坠〈墜〉〈地〉未形”一句，参考在《淮南子·精神》中有的：

古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芑漠闵，溟蒙鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形。烦气为虫，精气为人。是故精神天之有也，而骨髓者地之有也。精神入其门，而骨髓反其根，我尚何存？

又在《文子·九守》有：

老子曰：“天地未形，窈窈冥冥，混而为一，寂然清澄。重浊为地，精微为天，离而为四时，分而为阴阳。精气为人，粗气为虫。刚柔相成，万物乃生。精神本乎天，骨髓根于地。精神入其门，骨髓反其根，我尚何存！”

“冯冯翼翼”，在《诗经·大雅·卷阿》中有：

有冯有翼，有孝有德，以引以翼。岂弟君子，四方为则。

在《韩诗外传》卷第五中有：

孔子曰：“……关雎之事大矣乎。冯冯翼翼，自东自西，自南自北，无思不服。子其勉强之，思服之。天地之间，生民之属，王道之原，不外此矣。”〔参考金谷治《老庄的世界》第二部第二章，三“神话传说”（二）〕

不过比这些更接近于此的，是《楚辞·天问》中的用例：

曰遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯冯惟像，何以识之？明明暗暗，惟时何为？阴阳三合，何本何化？圜则九重，孰营度之。惟兹何功，孰初作之？（参考钱塘《淮南天文训补注》）

其意思，据朱子《楚辞集注》解释为：

冯翼，氤氲浮动之貌。

“洞洞属属”，在《淮南子·汜论》中所见作：

周公事文王也，行无专制，事无由己，身若不胜衣，言若不出口。有奉持于文王，洞洞属属，如将不能，恐失之。可谓能子矣。（参考吴承仕《经籍旧音辨证》卷六《淮南子许慎、高诱注》）



根据高诱注解为：

洞洞属属，婉顺貌也。

在《礼记·礼器》中有：

太庙之内敬矣。……卿大夫从君，命妇从夫人。洞洞乎其敬也，属属乎其忠也，勿勿乎其欲其飧之也。

在《礼记·祭义》中有：

孝子将祭……宫室既修，墙屋既设，百官既备，夫妇齐戒沐浴，盛服奉承而进之，洞洞乎，属属乎，如弗胜，如将失之。其孝敬之心至也与！……孝子如执玉，如奉盈，洞洞属属然，如弗胜，如将失之。严威俨恪，非所以事亲也，成人之道也。

在《韩诗外传》卷第七则作：

孔子曰：“昔者周公事文王，行无专制，事无由己，身若不胜衣，言若不出口。

有奉持于前，洞洞焉，若将失之。可谓〔能〕子矣。”

⑤②“大（太）昭（始）”，底本作“大昭”，但是，根据王念孙《读书杂志》所引的王引之基于《易纬乾凿度》中有云：

太始者，形之始也。

又《太平御览》卷第一《天部一》所引的张衡《玄图》有云：

玄者，无形之类，自然之根。作于太始，莫之与先。

说是“太始”之误。

“道始于（生）虚廓”，王引之也将此改作“太始生虚廓”，可是，根据这个地方的《楚辞·天问》的王逸注中有云：

言往古太始之元，虚廓无形。神物未生，谁传道此事也？

据此，“太始”就是“虚廓”，而且在《太平御览》卷第一的上文中，在引用《淮南子·天文》的地方作：

道始生虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气，有涯垠。清阳者，薄靡而为天。

若看类书的引用，“道”字的存在是不能否定的，所以，像王引之那样的改法不适当。顺便一提，“于”字，根据王引之或王叔岷《诸子斟证》中的《淮南子斟证》，应该作“生”字。

“清阳者，薄靡而为天；重浊者，凝滞而为地”一句，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。”（参考本书第七章注释④①）

⑤③参考本书第十二章第六节。

⑤④参考本书第六章第一节。

## 第八章参考文献

栗田直躬《古代中国典籍中所见“气”的观念》，《中国古代思想研究》，岩波书店，1949年。

小林信明《中国古代阴阳五行思想的研究》，讲谈社，1951年。

大滨略《老子的哲学》，劲草书房，1962年。

岛田虔次《朱子学与阳明学》，岩波新书，岩波书店，1967年。

平冈祯吉《淮南子出现的气的研究》（改订版），理想社，1968年。

西顺藏《孟子与荀子的天下说》，《西顺藏著作集》第二卷，内山书店，1995年。

西顺藏《关于荀子的天下之物及其否定》，《西顺藏著作集》第二卷，内山书店，1995年。

岛邦男《五行思想和礼记月令的研究》，汲古书院，1971年。

中村璋八《五行大义》，中国古典新书，明德出版社，1973年。

大室干雄《围棋的民话学》，绢书房，1977年。

黑田源次《气的研究》，东京美术，1977年。

小野泽精一、福永光司、山井涌编《气的思想：中国的自然观与人间观的展开》，东京大学出版社，1978年。

川原秀城、桥本敬造、藪内清《中国天文学·数学集》，科学的名著2，朝日出版社，1980年。

穴泽辰雄《老子的本体论》，《中国古代思想论考》，汲古书院，1982年。

中村璋八《五行大义校注》，汲古书院，1984年。

三浦国雄《中国人的场》，平凡社选书，平凡社，1988年。

东京大学公开讲座《气的世界》，东京大学出版会，1990年。

张立文主编《气》，中国哲学范畴精粹丛书，中国人民大学出版社，1990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《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《郭店楚简〈老子〉各章的上中下段——从〈老子〉文本形成史的角度出发》，《池田知久简帛研究论集》，曹峰译，中华书局，2006年。

池田知久《马王堆出土文献译注丛书·老子》，东方书店，2006年。

金谷治《老庄的世界——淮南子的思想》，平乐寺书店，1959年。

王叔岷《诸子斟证》，世界书局，1964年。

刘文英《中国古代时空观念的产生和发展》，上海人民出版社，1980年。

堀池信夫、菅本大二、井川义次译《中国的时空论：从甲骨文字到相对性理论》，东方书店，1992年。

山田庆儿《走向混沌之海：中国式思考的构造》，朝日选书，朝日新闻社，1982年。

马宗霍《淮南旧注参正》，齐鲁书社，1984年。

吴承仕《经籍旧音序录、经籍旧音辨证》，《吴检齐遗书》，中华书局，1986年。

钱塘《淮南天文训补注》、刘文典《淮南鸿烈集解》下，新编诸子集成，中华书局，1989年。

斋木哲郎《先秦·秦汉时期的阴阳五行思想与自然认识》上、下，《鸣门教育大学研究纪要》，（人文·社会科学编）第五卷、第六卷，1990年、1991年。

王永祥《中国古代同一思想史》，齐鲁书社，1991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。

池田知久《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。

池田知久《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《中国思想中的混沌》，东京大学公开讲座《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《中国思想的混沌哲学》（韩国文），崔在穆译，现代宗教文化研究所（韩国大邱市）《现代的宗教》第十九辑，1996年。

栗田直躬《中国思想中的自然与人》，岩波书店，1996年。

## 第九章

### 天人关系论

#### ——站在“天”的立场和对“仁孝”的否定

道家思想是站在注重“天”的立场的，这是人们熟知的情况。然而，由于中国的各种思想，从西周时代的金文开始，直到现代的新儒家的思想家们，几乎无例外地注重“天”（例外的大概是战国时代末期的儒家荀子及其弟子法家韩非等一些人的吧）。所以道家注重的所谓“天”具有怎样的内容，其注重的方式又有什么样的特征，是必须讨论的。

现代中国的中国思想史研究者冯友兰教授曾经将中国的古典中出现的“天”的类型分为“物质之天”、“主宰之天”、“运命之天”、“自然之天”、“义理之天”五种。<sup>①</sup>另外，现代日本的重泽俊郎教授则将其分为“宗教的立场”、“哲学的立场”、“科学的立场”三种类型。<sup>②</sup>参考这些分类，本书将其分为以下三种：

- 第一，作为巫术性、宗教性的主宰者或鬼神的“天”。
- 第二，作为哲学性、伦理性的规范或规律的“天”。
- 第三，作为科学性、物理性的天空或法则的“天”。

那么，试想道家思想所说的“天”相当于以上的哪种类型的话，甚至不作详细的考察，其相当于第二种的哲学性、伦理性的“天”的情况，也几乎是不言自明的。<sup>③</sup>

## 第一节 从殷周到战国道家的“天”的思想史

“天”原本是西周时代的主宰神，其先驱就是殷代被称为“帝”或“上帝”的最高神。这些作为具有超越自然界与人间一切事象的力量之神而被信仰，成为之后中国的各种各样“天”的思想之源。关于“天”的思想，通过在春秋时代末期诞生的儒家而被深化，这之后，从战国时代后期到六朝时代，又以“天人”相关说与“自然”思想的对立为中心而展开着。在这里，我们先来简单地描述一下，从殷代、周代到战国时代后期道家的“天”的思想史。

### 一、从殷代的“上帝”到周代的“天命”

可以说，殷代的“上帝”、“帝”和周代的“天”是中国的主宰神的出发点，是其后的多种多样的“天”的思想遥远的源头。

#### 1. 殷代的“上帝”祭祀

根据甲骨卜辞、金文，在殷代作为最高神而被信仰的是“上帝”，它是保留了很多巫术性（magical）“鬼神”信仰之要素的神。但是，殷人并不是将“上帝”当做唯一神（the monotheistic God），诸如先王、先妣等祖先神，还有日、月、星、云、虹等自然神一类其他的“鬼神”也都承认，并且在每一年的特别时期所举行而仪式化的祭祀体系当中对它们加以秩序化。这也就是一种多神教。“上帝”最大的能力被认为就是命令降雨、旱魃和洪水，通过对天候的支配而左右谷物的收成。因此作为萨满之一种的殷王，日常性地运

用甲骨卜辞询问“上帝”的意志，占问降雨的有无等。这样的信仰就是国家宗教，“上帝”并不是成为个人的精神依归的救济之神，而且只是祈求殷一族的集团性的安宁、存续，并没有提出与世界上的人们共同繁荣一类的理想。

## 2. 周代的“天命”思想

在周代，产生了“天”的观念。周的“天”是继承了殷的“上帝”的。因此，“天”不仅保留着巫术性“鬼神”信仰的要素，同时又是具有作为宗教性的（religious）主宰神性质的神。从《毛诗》、《尚书》等所能窥见的周的“天”，比起殷的“上帝”来是更高地超越人的人格神，带给有德的为政者以赋予“天命”一类的吉福，带给不德的为政者以夺取“天命”一类的凶害。因此，“天命”即使不运用殷代那样的占卜也能够知道。殷王就是因不德的缘故失去了曾经有的“天命”，而被驱逐下了统治天下之王位的人，而周文王则是因有德的缘故新受了“天命”而即王位的天子。然而对周王朝来说，“天命”也被看做是很难轻易地保持的、不安定的东西。

为了通过确保“天命”，维持王朝，使国家安定，就需要有被“天”承认的方法。对于“天”和“鬼神”的信仰与祭祀也就是其中之一，然而更重要的方法则需要人们在人和社会当中寻找。作为具体的方法：（1）要赞美文王建立周王朝的创业事迹，并以此当做人们的模范。周王朝的建设不只是文王一人的英雄行动，而是看做文王集合周一族并取得同盟诸族的协力，通过集结人的力量才得以成功的事业。所以，对文王的赞美，就是彰显并不是仅仅通过“天”和“鬼神”的信仰的人的力量之普遍意义，从而关系到将“天”和“鬼神”的信仰逐渐推向背后的问题。（2）文王的受命同时也是周一族的受命，要将此受命作为传统加以保护和继承。通过被认为是文王建立的宗法制这一血族制度和封建制这一统治体制，周王室对于同姓诸国来说就是宗主国，诸国、诸族又在其内部以本干、支干的关系而相互结合起来。对于周的同姓诸族来说，与文王、武王等

先王传统相关联的就是名誉，有着参加周王国的协同经营的连带的喜悦。对于异姓诸国、诸族来说，因为也有参加周的建国或经营的祖先，也有着同样的名誉和喜悦，他们使这些名誉和喜悦也波及到自己的支族。这样一来，在周一族的传统上，作为其代表者的王就有了与人们协力、协同经营王朝这样的社会性。这一传统逐渐地比起巫术、宗教来，使得对于人类的活动与社会的历史的关心正在增大。(3) 要尊重被认为存在于以上的基础上的、文王所具有的伟大的“德”，并加以掌握。“德”的原字为“惇”，原意是正直的心，以此就可能得到“天”、“鬼神”施加的保护。而且，在“德”中也包含着统治国家的能力。在《毛诗》、《尚书》等当中常常出现的所谓“明德”，在王室方面，就是励行对于“天”或“文王”的祭祀并感受其“德”，并且完全实施王国经营之任；在诸国、诸族方面，就是要努力于守护文王和王室的传统及秩序，以及诸国、诸族的保持谐和，并且精心勉励于在各自所在地方的统治。通过这样统治国家也就成为可能了。

## 二、从先秦儒家开始的“天”的规律化

春秋时代末期，是以上的宗法制和封建制开始崩坏，新生生的领域（国家）开始向着秦汉帝国的形成迈步的时期。在这一过程中，处于旧统治体制末端位置的孔子那样的士的身份者最初从体制中被赶出去，开始自立的自由思想活动，从巫术（magic）、宗教（religion）的层面支撑旧体制的“天”的思想也大为动摇，因此孔子的“天”的思想也就成为将周代的“天命”思想大为革新的主要力量了。

### 1. 从孔子开始的“天”的规律化

孔子重视作为人们都应该知道的对象“天命”。《论语·为政》中说：“五十而知天命。”“天命”的原意，就是作为主宰神的“天”想要让世界朝着自己希望的方向运动的意志。然而，孔子的“天命”

与此不同。如果根据《论语·公冶长》中子贡所讲的“夫子之言性与天道，不可得而闻也”的证言，《子罕》的“子罕言利与命与仁”和《述而》的“子不语怪力乱神”的记录，孔子是不讲“天命”、“鬼神”的，因为没有对这些方面按照旧来的那样地去相信。当时的“天”，如在《八佾》所说的那样：

王孙贾问曰：“与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？”子曰：“不然。获罪于天，无所祷也。”

就是巫术的、宗教性的“天”，对此包括孔子学术团体的知识人也一般相信，但是他们并不相信与奥、灶处于并列位置的旧来的“天”。不仅如此，他还把超越这一古老信仰当做自己的课题。因此，他对于巫术、宗教的态度变得极为有目的意识。《论语·雍也》的：

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”

还有《论语·先进》的：

季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”“敢问死？”曰：“未知生，焉知死。”

根据这两段问答，他讲的是“敬鬼神”，言外之意使人感到在“事人”、“知生”的基础上，“事鬼”、“知死”也是可以的这样的趣旨。采取这种做法虽然表面上是对周围旧习的让步，可实际上“远之”，则达到了对季路的“问事鬼神”、“敢问死”，什么也没解说这样的目的。这是站在巫术、宗教为当时知识人广为信奉这一思想的现实之上，有目的有意识地采用为了超越这些而与现实妥协的这一方法的。《论语·为政》的所谓“温故而知新，可以为师矣”就是



表明这样的方法意识的。

对“天命”的态度则是稍显复杂的。尽管他依照同样的方法承认“天命”存在而使用了这个词语，但却是革新了其中所包含的旧的内容。例如，在《先进》的“颜渊死。子曰：‘噫！天丧予，天丧予’”当中，孔子并不是想要从爱徒颜渊的死当中读出主宰神“天”之命并加以顺从的人，而是想要将对“道”的实现来说可谓绝望性的他的死，当做很难抗拒的“天命”，亦即存在于人的力量的彼方而起作用的人类、社会的规律，而客观地赋予意义并加以评价的。这里所讲的“天丧予”的表现，尽管透露着某种人格神的味道，但是这不过是因为利用了旧的传统性的说法而产生的效果。进而，在《子罕》的以“子畏于匡”开头的一章，孔子对“天命”的对应态度就更加清楚了。在这里，并没有想要从自己是被杀还是继续活着的这一事实当中读出“天之将丧斯文也”或是“天之未丧斯文也”的“天命”这样的想法，反而首先在他的心里有“后死者得与于斯文也”这样的有关人类、社会未来的预见，并在此基础上逻辑性地导出“天之未丧斯文也”这样的“天命”，因而客观性地赋予意义并加以评价说继承了文王之文的自己在这里不会被杀是“天命”。

这样看来的话，对孔子来说所谓“天命”大概就是存在于人的力量的彼方，在那里起作用的人类、社会的规律。他在《先进》的“颜渊死。子曰：‘噫！天丧予，天丧予’”中所说的这样的天命，就是与像颜渊在《先进》中有“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓”那样的作为“德行”之人有密切的关系。亦即，这个“天”就是关乎“德行”而言的。《述而》的“天生德于予”的天也是关乎“德”而言的。（《子罕》的“天”是关乎“文”的，《宪问》的“命”是关乎“道”的。）从以上来看，可以认为孔子的“天命”是指“德行”、“文”、“道”等展开的背后存在的原理。《为政》的“五十而知天命”，就是将这一阶段定位于达到“七十而从心所欲，

不逾矩”这样的完全控制自己而与“矩”（即“礼”）相一致的境地的一个过程。这是因为“天命”的内容成为“从心所欲，不逾矩”这一实践的基础，也就是在人类、社会的基础上起作用的规律。然而，这个规律并不在日常的人类、社会当中出现。所谓让颜渊死（《先进》）、使被匡人包围了的孔子活着（《子罕》）的“天命”，如在《颜渊》有的那样：

子夏曰：“商闻之矣，死生有命，富贵在天。”

也就是在人的能力限界之外起作用的命运性的东西。结果是，孔子的世界就由两方面构成，即以伦理和政治为中心的，可以清楚地把握的人类、社会，与虽同样是人类、社会，但却是在人的力量的对面一侧存在的不能清楚地把握的规律。而且，由于“天命”是这样地在人的力量之外存在的，所以就是必须“畏”而且“知”的对象。《季氏》中的：

君子有三畏。畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。

讲的就是这一情况。

## 2. 继承孔子的孟子

孔子开始走出的对巫术、宗教的跨越，以后，被战国时代的诸子百家所继承，以更彻底的形式而浸透着。在孔子那里依然成为问题的巫术性的“鬼神”信仰，在战国时代已经解决完毕而不再引起知识人的关心。站在这种宗教批判的传统之上，战国末期最大的儒家荀子主张“天人之分”这样一种“天人”分离论，亦即否定“天”和“人”的因果关系。当时儒家的这样的宗教批判，竞争着的其他学派也在注目。例如在《墨子·公孟》中有云：

儒之道足以丧天下者，四政焉。儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说。

出现在《孟子》中的“天”、“命”，也和孔子同样，意味着在人类、社会的背后运动的关乎伦理与政治的规律。孟子有时候也表明“天”形成了人的心身这一思想。例如《告子上》有云：

耳目之官，不思而蔽于物。物交物则引之而已矣。心之官则思。思则得之，不思则不得也。比天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。

据此，“天”是把“耳目之官”和“心之官”两者在人生来的同时就赋予了。然而最终如《尽心下》所说的那样：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也。圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。

他割舍了有着具有“天命”之可能性的“耳目之官”这一肉体性的侧面，而只专门提出与伦理、政治有关系的“心之官”。在《尽心上》有云：

尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。

其中的“心→性→天”这一溯及图式是从这样的实践性的视角出发，

而把“天”当做专门关于伦理、政治的规律来谈论的。

孟子在《万章上》中，回答万章的“尧以天下与舜，有诸？”这一提问，而予以否定，讲到给予舜以天下的是“天”，并且加以解说道：

使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人之与之。……舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。天子诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜。讼狱者，不之尧之子而之舜。讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜。故曰，天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。《泰誓》曰：“天视自我民视，天听自我民听。”此之谓也。

这里出现的“天”，并不是作为周代的主宰神的“天”而原样不变的。“天”降命于周王这一旧有思想，在这里被置换为作为规律之“天”的作用。在尧舜禅让的问答里，他想在祭祀与政治能顺利进行的事实当中看到“天”的规律；而在禹世袭的问答里，他想在区分王位的禅让与世袭的“其子之贤不肖”这一事实当中看到“天”的规律。在人类、社会的诸现象的基础上起作用的规律是以百姓、民为媒介而显示其作用的，根据他们的归属趋向，贤者而能够践天子之位。——所谓“天”把天下给予贤者，就是这个意思。

### 3. 通过战国儒家的“礼”的世俗化

如上所述，在战国时代的知识人所建立的批判巫术、宗教的传统中，儒家扮演了重要的角色。同时，儒家对于有关巫术性、宗教性的“礼”，由于他们关心的事情在伦理和政治方面，因而就重新赋予其以伦理的、政治的意义而肯定地加以评价。首先将这个“礼”世俗化了的人物就是孔子。原来，“礼”是巫术性、宗教性的礼仪，

但是后来变成也包含世间性的礼仪了，不久又变成也意味着一般性的社会生活上的规范了。孔子学派集团像在《论语·为政》“孟懿子问孝”一章中，将“死，葬之以礼，祭之以礼”评价为是“孝”的体现那样，从而失去出自宗教性礼仪的本来的意义；对于“礼”，则当做世间性的礼仪和一般的社会规范而赋予意义的工作——巫术、宗教的世俗化而加以推进。

接着，战国时代的儒家，为了强化家族间的团结，构筑附以亲疏尊卑之差等的家族伦理，也为了确立区别在国家、社会中人们贵贱上下地位的政治秩序，也对这种礼仪古来的内容进行了改造和再构筑。首先，丧礼是很重要的。孟子把“三年之丧”等厚葬久丧评价为“孝”的体现，造成了此后儒教厚葬久丧的传统。墨家批判儒家的这一态度时说道：“后世之君子，或以厚葬久丧以为仁也义也，孝子之事也。”还有，孟子将“礼”作为善性所固有而与仁、义、智并列计数的（《告子上》等），也是体现宗教礼仪世俗化进展的例证。其次，虽然是从孔子、孟子开始的，但是特别加以推进的则是荀子。例如，在《荀子·富国》中有云：

礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重，皆有称者也。

就像这样，虽然他屡屡说到，适应阶级上下而具有差等的就是“礼”，但这是因为他想把来自于巫术、宗教的“礼”看做政治性制度而有效利用的。荀子还想把民众间所信仰的巫术性祭祀也同样赋予政治的意义而加以利用。在《荀子·天论》中有云：

雩而雨，何也？曰：无何也，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。

这样一来，战国后期儒家采取了既是无神论，同时也肯定巫术、宗教这样的矛盾态度。《墨子·公孟》中说：

公孟子曰：“无鬼神。”又曰：“君子必学祭祀。”子墨子曰：“执无鬼而学祭礼。是犹无客而学客礼也。是犹无鱼而为鱼罟也。”

其中的批判，就是尖锐地抓住了儒家的“学祭礼”是离开了原来的巫术、宗教的行为这一点的。

### 三、从墨家开始的巫术、宗教的复权

儒家等批判巫术、宗教，是因为其在民众间受到强烈的信仰，并不断被再生产出来。然而无论知识人想怎样批判，但在作为其基础的民众方面，“鬼神”信仰继续不断地存在着。因此，以通过天下统一结束战国时代为主要思想课题的诸子百家不会不把民众具有的这种宗教性的能量计算在内的。出于对这一问题的关心，在巫术、宗教的复权上而占先的，就是在构成人员以下层民众为多数的墨家。在公元前5～前4世纪才诞生不久的初期墨家，虽然是作为提供其所主张的各种思想（兼爱论、非攻论等）根据的理论而具有着逻辑思想和自然学的无神论者集团，但是一进入到公元前3世纪战国竞争激化的时代，他们著述《明鬼论》、《天志论》，而在各种思想的根据上放置了“鬼神”和“天”。上引《墨子·公孟》的文句就是这个阶段的产物。这样，墨家在思想界的一隅掀起的巫术、宗教的“U”形转弯波，不久也波及到其他学派。在儒家方面，一边是荀子与墨家相对抗，一边是明确地提出巫术、宗教的政治利用的主张，就是在如以上情况之下作出的。

#### 1. 墨家的明鬼论

所谓明鬼论，讲述的理论就是“鬼神”实际存在于这个世界，

具有知道人们行善恶的能力，具有对人们所行的善恶相应地降给其赏罚的能力；而且所谓善主要是兼爱论的实行，人们应该实行兼爱论而接受“鬼神”给予的赏或者逃避罚。这一理论的目的，就是通过统治阶级让民众实行兼爱论，为此利用民间信仰而以“鬼神”的存在及其赏罚能力来动员的。到了这一阶段，墨家通过使旧来的“鬼神”信仰得以复权，而变得从当初的无神论转变了。在这个转变的背后，虽然像上述那样有着战国后期天下统一的气运，然而还是与集团成员为容易拘泥于“鬼神”、“天”的信仰的工人、农民这样的阶级出身有关系。这样，墨家到战国后期作为实现兼爱论的方法而使民间的“鬼神”信仰得以复权，到头来走向的结果是比“鬼神”更加超越、更加宗教性的人格性主宰神即“天”的复权。为此所写的书就是《天志论》（《天志》上、中、下和《法仪》）。在《墨子·耕柱》及《公孟》中记录了对于明鬼论的疑问和批判，这些则显示着“天”取代“鬼神”的过程。

## 2. 墨家的天志论

墨家还为了适应现实社会状况，也改变了与诸思想的主干一同讲的兼爱论当初的性质。也就是说，在从《兼爱上》到《明鬼下》的兼爱思想展开的过程中，其实现逐渐被当做是上位者的责任，甚至变成要求上位者为此对万民要有效地运用赏罚。而且，《天志上》等四篇，只是以天子为说服对象而对天子暗示“天”的赏罚，以致迫使兼爱论的实行。不能不说后者是处在《兼爱》三篇所踏出这一思想变化当然的路途上的。之所以这样说，是因为兼爱论的内容是这样的，赏罚的强制力假若是只要求上位者对万民必须行使的话，特别是在君主权正在被强化的战国后期社会现实当中，对其实现来说是无意义的，因为这个强制力原本是比谁都更应该对着上位者的。但是这样的话，行使赏罚的主体就不能不由上位者以外的方面来充当了。这样，就需要设定以其赏罚而使上位者实行兼爱论的更高的上位者“天”了。由于上位者很难实行兼爱论，所以对于他就要考

虑出于“天”的强制性手段。这样，天志论主张的是只以天子为说服的对象，必须知道“天意”在于兼爱论的实现，而努力得“天”之赏，避“天”之罚（实际上是灾异）。在这里，让天子以其赏罚而实行兼爱论的主宰神之“天”，也就作为新的思想课题而登场了。

#### 四、道家的“天人”分离论的出现

在围绕着“天”、“鬼神”以上那样复杂的思想状况当中，在战国中期的思想界开始有道家登场。他们进一步推进孔子所开始的作为巫术、宗教性之神的“天”的规律化，在人为、作为正相对的非人为、无作为这一哲学性的意思上改变了“天”。其结果，在“天”那里，作为巫术性、宗教性的神的意思完全没有了，甚至“天命”变成了在世界上“万物”存在、变化的必然性，“天道”则意味着其法则。在《老子》（通行本）中，第五章的“天地不仁，以万物为刍狗”、第五十九章的“治人事天，莫若啬”、第七十三章的“此两者，或利或害，天之所恶，孰知其故”、第七十九章的“天道无亲，常与善人”等，在表面上还是包含着若干像是有人格的主宰神那样的“天”。但是，这些自古以来的表现方法只是化石性地保留的，庄子或老子把孔子、孟子等所讲的“天”更加规律化、世俗化的情况，大概是在谁心里都清楚的。

不但如此，道家思想家们还舍去了附着于孔子、孟子以来儒家之“天”的伦理的、政治的意义，亦即作为“善”的根源的意义。这样做的就是道家的“天人”分离论（“天”和“人”的区别，以及对“天”的肯定和对“人”的否定）。这一理论当中的所谓“天”，是与“人”正相对的词语，意味着在感觉、学问、伦理、政治等各领域彻底地排除了人所做的作为性的彼岸而出现姿态的真实世界。因此，它是道家所讲的“道”的性质之一，还有很多的场合以和“道”同样的意思而被使用。而且，这一理论是先于荀子的“天人之分”思想的。可以看到，荀子的“天人”分离论是直接根



据了先行的道家、特别是庄子的“天人”分离论，并针对其肯定“天”和否定“人”的评价加以重大修正。

如果预先讲到在这以后的道家对两者评价的变迁的话，说来大体的方向就是在战国末期以前作为“人”而被拒绝，而以后变得作为“天”而被容许的。

## 第二节 “庄子蔽于天，而不知人”

有关庄子，最早言及的是在《荀子·解蔽》所讲的：

昔宾孟之蔽者，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>④</sup>

这里大概所讲的意思是，庄子虽然对作为全体一部分的“天”的事情是很好地理解了，但是过于被“天”所抓住，而对作为另外一部分的“人”的事情没有理解。既然写这些的荀子这个人，是将“天”和“人”分离而对立性地来把握，而且给“天”很低的评价而对“人”较高地评价的著名思想家，由于在荀子整个思想体系当中“天人”关系论所占位置绝不是很小的，所以有关庄子的这些言论并不是局外者写下的不负责任的揶揄，而是抓到了庄子思想乃至道家思想的核心，在这个意义上肯定是可以充分相信的重要证言。那么，根据这些，荀子目睹过的庄子不仅是将“天”和“人”分离而对立性地来把握，而且是重视“天”而轻视“人”的。<sup>⑤</sup>

### 一、在道家方面的“天”和“人”的基本意思

问题大体是其所谓“天”具体地指什么，“人”具体地指什么。

如果说为什么的话，因为根据“天”和“人”分别指什么的定义如何，或是将“天”和“人”二分的划线如何，完全同样的现象也有被正相反地评价的时候。例如，子对父母行“孝”，是当做人为的“人”而被否定，还是当做非人为的“天”而被肯定的？其回答是，虽然在战国中期的初期道家的思想中当做“人”而被否定了，但是在战国末期的中期道家以后则变成当做“天”而被肯定了的。——这首先就是定义、划线的问题。

如上所述，初期道家的“天”所指的内容是比较单纯的，就只是直接地与“人”不同、与“人”对立。所以，如果考察那个“人”所指的内容，就可以判明他们所认为的“天”是怎样的东西了。如果抽象地讲表面的话，所谓“人”，就是人所做的各种作为，亦即人为、人工之意。因此，所谓“天”，就成为其对立概念，没有人的各种作为，亦即没有人为、人工之意。例如，在《庄子·在宥》的“贱而不可不任者章”中有：

何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也。有为而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。<sup>⑥</sup>

尽管这是西汉初期写就的文章，但是道家以至于后代几乎一贯地像这样地重视、肯定“天”而轻视、否定“人”。虽然以往的研究把这种意味的“天”叫做无为、自然，但是在道家思想方面有着具有独特内容的“无为”、“自然”的术语，都不是这样单纯的意思，<sup>⑦</sup>所以在本书中为了避免将它们混同，使用不加引号的无为、自然和加上引号的“无为”、“自然”来加以区分。

还有必要更具体地思考内在的实情。人无论是谁都在进行着各种满足衣、食、住等欲望的行为，如果没有这些行为是不能生存的，可是对这些，道家思想又是怎样考虑的呢？依照笔者理解，似乎是，

如果是普通水平或以下的欲望满足的话，就作为“天”而肯定，但是如果是超过了的浪费、奢侈的衣、食、住，就作为“人”而否定。

例如，《庄子·天地》的“百年之木章”中有：

百年之木，破为牺樽，青黄而文之。其断在沟中。比牺樽于沟中之断，则美恶有间矣，其于失性一也。跖与曾史，行义有间矣，然其失性均也。

且夫失性有五。一曰，五色乱目，使目不明。二曰，五声乱耳，使耳不聪。三曰，五臭薰鼻，困悞中颡。四曰，五味浊口，使口厉爽。五曰，趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。<sup>⑧</sup>

这是警告在“目”“耳”“鼻”“口”“心”的感觉、知觉器官欲望的过度追求会使人“失性”的文章，<sup>⑨</sup>虽然这里的确没有出现“天”这一词语，但是可以看到替代它的“性”这一词语。由于这个“性”大体是人的内在的“天”的意思，将“性”置换成“天”来解释这段文字大概也不一定勉强吧。根据其解释，追求“五色”“五声”“五臭”“五味”“趣舍”的过度欲望满足就是使作为人内在的“天”而“失性”的“人”。

以上，作为人所进行的各种行为的一例而举出欲望满足的方面，道家以其中的什么为“天”，以什么为“人”，亦即“天”和“人”的定义如何、引线如何，已经简略地考察了一下。人所进行的行为的领域当然无止境，比如感觉、知识、学问、伦理、技术、生产、政治、战争等。道家在这样无数的领域里分别设定了“天”和“人”，把所有的事象二分为“天”和“人”。其中，他们站在重视和肯定“天”的立场以及在轻视和否定“人”的行为方面最为重点地努力的，就是关于人类和社会的伦理、政治的领域。例如，在《庄子·养生主》的“公文轩、右师问答”中有：

公文轩见右师而惊曰：“是何人也？恶乎介也？天与，其人与？”曰：“天也，非人也。天之生是，使独也。”

在这段文字中，将叫做右师的宋国的某位高官因为在政治事件的争执而被处以砍足之刑一事解释为不是由“人”而是由“天”。

## 二、对“天”和“人”的评价的历史变迁

像以上那样，尽管在无数的领域设定“天”和“人”，想着诸事象被二分为“天”和“人”，但是如果极其粗略地把握在道家思想历史展开中对“天”和“人”的全盘评价的变迁的话，大体可以归纳为这样，初期的“人”的概念范围很广，否定很厉害；中期以后（战国末期以后）“人”的范围逐渐变狭，否定也逐渐地变得缓和。

例如，在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有：

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。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<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>于<sub>レ</sub>天。”

这就是将惠子的“彼是方生之说”的这个“知”，因作为“人”的缘故，说“圣人不<sub>レ</sub>由”而不否定这一知识论，而把排除了这个的所谓“天地一指也，万物一马也”这一客观性的齐同世界承认为是“天”的。<sup>⑩</sup>由于惠子的这一知识论是站在排除感情判断、价值判断之上的事实判断，所以将它也看做是“人”而加以否定的作者，应该是将所有能想到的一切“知”（感觉和知识等）都作为“人”而加以否定。对于这样的作者来说，唯一保留的可以肯定的“天”，最

终就是“无”之我直接融即于“无”之世界这一内容的“一之无”亦即“道”，也没有什么不可思议。在这里以人的“知”为基础的所有作为（伦理、技术、生产、政治等），应该都当做是“人”而全盘否定的。

《庄子·秋水》的“河伯、北海若问答”是战国末期道家代表性的作品，其又是怎样看“天”和“人”的呢？

北海若曰：“知道者，必达于理。达于理者，必明于权。明于权者，不以物害己。

至德者，火弗能然，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也。言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。故曰：‘天在内，人在外，德在乎天。’知天人之行，本乎天，位乎得（德），踣躅而屈伸，反要而语极。”

（河伯）曰：“何谓天？何谓人？”

北海若曰：“牛马四足，是谓天。落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：‘无以人灭天，无以故灭命，无以得（德）殉名。’谨守而勿失，是谓反其真。”<sup>⑩</sup>

作者提出的“人”，被解说为“落（络）马首，穿牛鼻，是谓人”，被评价为“人在外”。可是，并不是“人”完全地被否定，只是否定“以人灭天”。换言之，在“无灭天”的范围内，“人”是被容许的。相反，“天”被解说为“牛马四足，是谓天”，被评价为“天在内”。<sup>⑪</sup>实际上，“知道者，必达于理。达于理者，必明于权”，还有“察乎安危，宁于祸福，谨于去就”等，主要以“知”和“养生”为内容的作为，毋宁说，作为处于“天”方面的东西是被积极地予以肯定的。<sup>⑫</sup>——可以知道“人”的范围很狭，对其否定很缓和；与之成反比例，“天”的范围很广，对其肯定也很多。

到了西汉初期，“人”的范围更加狭小，对其否定也更加缓和。

在《庄子·大宗师》的“知天之所为”章中有云：

知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也。知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知。终其天年，而不中道夭者，是知之盛也。<sup>⑭</sup>

根据于此的《淮南子·人间》中有云：

知天之所为，知人之所行，则有以任〈径〉于世矣。知天而不知人，则无以与俗交。知人而不知天，则无以与道游。<sup>⑮</sup>

这里“知天”和“知人”几乎是以同等的资格而被肯定的。

再有，进一步到了东汉时代的道家王充（约27～约100），在《论衡·自然》中有云：

然虽自然，亦须有为辅助。耒耜耕耘，因春播种者，人为之也。及谷入地，日夜长夫〈大〉，人不能为也。或为之者，败之道也。宋人有闵其苗之不长者，就而揠之，明日枯死。夫欲为自然者，宋人之徒也。<sup>⑯</sup>

这讲的是关于在农业上“人”的必要性及其限界，但似乎也可以说这一认识是接近于以上所见《庄子·秋水》中的“河伯、北海若问答”的。像这样，从来当做是“人”而被否定了的人的各种行为，在历经时日当中变得当做是“天”而被容许了这一情况，就是道家思想运动的方向。

### 三、“天人”关系的复杂化

以上是以“天”和“人”比较单纯对立的例子为资料，粗略地

把握在道家思想史上的对两者的全盘性评价的变迁，然而“天”和“人”的关系，并不是像以上那样比较单纯地对立着的。到了战国末期以后，变得正如在“天”当中有“人”，而且在“人”当中有“天”那样，也体现出相互浸透错综复杂的关系。

例如，《庄子·达生》的“子列子、关尹问答”中有：

关尹曰：“……圣人藏于天，故莫之能伤也。复讎者，不折镆干。虽有忮心者，不怨飘瓦。是以天下平均。故无攻战之乱，无杀戮之刑者，由此道也。不开人之天，而开天之天。开天者德生，开人者贼生。不厌其天，不忽于人，民几乎以其真。”<sup>⑦</sup>

据此，在“天”当中有“人之天”和“天之日”两个种类，“人之天”是人为地追求的“天”，“天之日”是非人为地得到的“天”，然而主张应该被肯定的就是后者的“天之日”。<sup>⑧</sup>

在《庄子·庚桑楚》的“羿工乎中微章”有：

羿工乎中微，而拙乎使人无己誉。圣人工乎天，而拙乎人。夫工乎天而倂乎人者，唯全人能之。唯虫能虫，唯虫能天。全人恶天，恶人之天，而况吾天乎人乎！<sup>⑨</sup>

还有在《庄子·徐无鬼》的“有暖姝者章”中有：

古之真人，以天待之，不以人入天。古之真人，得之也生，失之也死，得之也死，失之也生。<sup>⑩</sup>

还有在《庄子·则阳》的“圣人达绸缪章”中有：

夫师天而不得师天，与物皆殉。其以为事也，若之何？夫

圣人未始有天，未始有人。未始有始，未始有物。

以上等等，全都是几乎相同的趣旨，即主张“天”不是人为地追求的，而必须是非人为地得到的。这些就是“天”向着“天之日”而纯化的方向，然而与此同时，正像《庄子·达生》的“子列子、关尹问答”中的：

不厌其天，不忽于人，民几乎以其真。

还有在《庄子·庚桑楚》的“羿工乎中微章”中的：

夫工乎天而俟乎人者，唯全人能之。

如此，“人”也渐渐地朝着对其肯定增大的方向上了。

“天”的纯化和“人”的肯定像这样地一看就是朝着逆方向的情形，作为道家思想内部的理论性的理由，正如在《庄子·则阳》的“圣人达绸缪章”中有：

夫圣人未始有天，未始有人。未始有始，未始有物。<sup>②</sup>

在《庄子·山木》的“仲尼、颜回问答”中有：

（颜回）曰：“何谓人与天一邪？”

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。”<sup>③</sup>

这大概就是因为从超越从来的低位次的“天”和“人”而站在其上之高位次的立场，在“天”当中追求与之相同的作为“天之日”的



东西，在“人”当中承认成为它的相对的意义的。但是，不仅如此，作为从道家思想外部所施加的压力，当时思想界的主流派儒家荀子学派的那个批判：

庄子蔽于天，而不知人。

这不是还相当沉重地压在道家那里吗？<sup>②</sup>

### 第三节 对“仁孝”的否定

在人所进行的各种行为的领域当中，道家思想站在“天”的立场而否定“人”的行为最重点地抓住的，就是伦理、政治的领域。在这里，主要分析将儒家的“仁义”和“忠孝”等伦理称为是“人”而加以否定的诸象。

#### 一、“万物齐同”哲学中的“天”和“人”

在确立“万物齐同”哲学的过程中，有着为了价值判断的排除这一目的而进行的对“儒墨之是非”的否定。<sup>③</sup>这是在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中，将承认在“彼”和“是”之“物”之间的“是”与“非”等的区别的价值判断，当做容易陷于无意义的论争的“知”而否定、排除的时候，以“儒墨之是非”为其代表例而列举出来的。

故有儒墨之是非。以是其所非，而非其所是。

如此，用自己的“是非”来非难对手的“是非”的就是儒墨的“知”，然而对此，作者像这样的：

欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。

亦即主张以“以明”这一最好的方法来否定、排除他们的“是非”。“儒墨之是非”是以他们主张的“仁义”和“忠孝”等为中心的伦理的、政治的价值为内容的，<sup>⑤</sup>然而排除这些的方法“以明”的“明”，若解释为站在“天”的立场的“明”，亦即“天之明”大概不会错的吧。

如果说为什么的话，“南郭子綦、颜成子游问答”中，在确立“万物齐同”的过程中，逐次地否定和排除感情判断、价值判断、事实判断的诸类型，在此，作为排比着写的根据而被举出的肯定的东西是：

欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。

是以圣人不由，而照之于天。亦因是也。

是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：“莫若以明。”

是以圣人和之以是非，而休乎天钧。是之谓两行。

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。

这些都是意思同样或意味接近的东西。因此，“以明”可以认为是和“照之于天”、“休乎天钧”几乎同义的。那么，关于这一意义的“天”，在本章第二节已经论述过了。

## 二、“物化”、转生、轮回思想中的“天”和“人”

在附随着“物化”、转生、轮回的思想<sup>⑥</sup>所引出的副产物中，有着这样的否定，即认为以子女对父母“孝”为首的家族伦理大多是几乎无意义的。想想看，如果认为“物化”、转生、轮回的思想是真

实的话，那么即使认为子女可以像由其父母生下来那样地来看，由于确实是“鼠肝、虫臂”等“物化”、转生而成为子女的，则子女对父母的“孝”是很难成立的。并且因为父母死了之后会转生为“鸡、弹、轮、马”等，所以子女也就没有必要为父母实行丧礼了。

而且，实际上在描绘了“物化”、转生、轮回的《庄子·大宗师》的“四人相与语章”中有：

子来曰：“父母于子，东西南北，唯命之从。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！”<sup>②</sup>

这是将“父母”的下命令与“阴阳”的下命令作比较，而对“父母”之命也就是“孝”是相对轻视的。

在《庄子·大宗师》的“三人相与友章”中有：

子桑户孟子反子琴张……三人相视而笑，莫逆于心。遂相与友。

莫然有间，而子桑户死。未葬。孔子闻之，使子贡往待事焉。或编曲，或鼓琴，相和而歌曰：“嗟来，桑户乎！嗟来，桑户乎！而（汝）已反其真，而我犹为人猗。”

子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？”二人相视而笑曰：“是恶知礼意。”……子贡曰：“敢问畸人。”

（孔子）曰：“畸人者，畸于人而侔于天。故曰：‘天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。’”

虽然这不是关于“孝”的问题，但是作为根据“物化”、转生、轮回的思想否定儒家的“礼”、特别是其丧礼的例子而可以注意。

在《庄子·大宗师》的“颜回、仲尼问答（一）”当中有：

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。……造适不及笑，献笑不及排。安排而去化，乃入于寥天一。”<sup>②</sup>

这是否定体现在丧礼中的“孝”的。

还有，在《庄子·至乐》的“庄子、惠子问答”中有：

庄子妻死。惠子吊之。庄子则方箕踞，鼓盆而歌。

惠子曰：“与人居，长子老身。死不哭，亦足矣。又鼓盆而歌，不亦甚乎！”

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。是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命。故止也。”<sup>③</sup>

尽管这也不是“孝”的问题，但是作为根据“物化”、转生、轮回思想而否定“夫妇之和”（《礼记·礼运》）和“哭泣”等丧礼的例子可以参考。

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。<sup>④</sup>

这也许是提示“物化”、转生、轮回的思想也有与“弟”奉事“兄”以“恭”（《春秋左氏传》文公十八年）等的家族伦理尖锐冲突的时候的例子。以上几段文字就是道家思想站在“天”的立场而对以作为“人”的“孝”为首的家族伦理大多加以否定的例子。

那么，儒家的思想自古以来就将对父母之死而实行丧礼作为“孝”的体现来加以重视。正如在《论语·为政》有的：

孟懿子问孝。……子曰：“生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼。”

还有在《荀子·礼论》有的：

事生，饰始也。送死，饰终也。终始具而孝子之事毕，圣人之道备矣。刻死而附生谓之墨，刻生而附死谓之惑，杀生而送死谓之贼。大象其生以送其死，使死生终始莫不称宜而好善，是礼义之法式也，儒者是矣。

并且，儒家的思想有不少场合主张将这个“孝”当做全部伦理的基础和核心。在《孟子·离娄上》就有：

孟子曰：“仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也。礼之实，节文斯二者是也。乐之实，乐斯二者。乐则生矣，生则恶可已也。恶可已，则不知足之蹈之，手之舞之。”

这里的“事亲”就是指“孝”，这个“孝”被定位在“智、礼、乐”的基础位置上。进而在《孝经》中甚至有这样的文字：

子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”

如果这样认为的话，可以推测，根据“物化”、转生、轮回，道家思想对以“孝”为首的家族伦理的否定，其实对儒家来说，不是很有可能从基础或者核心动摇其思想体系，而且有着极大的冲击性和破坏力吗？

降至东汉道家，王充在《论衡·物势》论述道：

儒者论曰：“天地故生人。”此言妄也。夫天地合气，人偶自生也。犹夫妇合气，子则自生也。夫妇合气，非当时欲得生子。情欲动而合，合而生子矣。且夫妇不故生子，以知天地不故生人也。然则人生于天地也，犹鱼之于渊，虬虱之于人也。因气而生，种类相产。万物生天地之间，皆一实也。

在这里，尽管表面上似乎没有包含“物化”、转生、轮回的思想，<sup>⑧</sup>但是替代的相当于亲戚关系的“气”的理论则以明确的形式而登场，以其为根据，认为人的“夫妇”的实情也是和在“天地”的一切“万物”的场合相同的这种拟人化（anthropomorphism）得以确立。接着，就有关“夫妇”和“子”的关系而道破说：

夫妇合气，非当时欲得生子。情欲动而合，合而生子矣。

由于将“子”的出生看做是“夫妇”的“情欲”所产，这样一来“孝”的成立就极为困难了。现实中，似乎知道王充的这一思想的东汉末期的孔融（153～208，孔子二十世子孙）就是因为放言说：

父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物缶中，出则离矣。（《后汉书·孔融列传》）

从而被以“大逆不道”之罪而处刑的。

### 三 “性”说中的“天”和“人”

还有站在重视作为人的内在的“天”之“性”的立场，将“仁义”、“礼乐”等儒家的伦理、政治，看做只是损坏其“性”的“人”来把握的否定。如已经论述过的那样，“天”和“人”的关系，初期道家的“天”的内容是比较单纯的，只是直接和“人”对立着的。然而，直到战国末期以后，才呈现出错综复杂的关系，承认在这样的“人”当中有“天”的“性”这一课题，作为道家思想必须解决的问题而登场，确实可以说是其表现之一。与此同时，这又可以说是在形而上学、本体论这一领域认为“道”内在于“万物”之中的新的倾向，在“天人”关系这一另外的领域或者在更小的规模上的尝试之一。<sup>②</sup>

首先，有关“人”当中的“天”就是“性”的这一定位，在《吕氏春秋·荡兵》中有云：

性者，所受于天也，非人之所能为也。

在《吕氏春秋·诚廉》中有云：

性也者，所受于天也，非择取而为之也。

在这些当中，由于前者是儒家系统的文章，后者是道家系统的文章，所以在战国末期到来以前，思想界似乎是超越了学派的不同，已经有了这种共通的认识。再有，《礼记·中庸》中的著名文句：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

按旧来的说法，相信成于孔子之孙子思（约前483～约前402）之手，而正确的应该认为是西汉初期的儒家之作。<sup>③</sup>

其次，有关其“性”因为儒家的“仁义”、“礼乐”等而被损坏的问题，例如，在《庄子·马蹄》中有这样一段文字：

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。恶乎知君子小人哉。同乎无知，其德不离。同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。

及至圣人，蹇蹇为仁，踉跄为义，而天下始疑矣。澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺樽。白玉不毁，孰为珪璋。道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰为文采！五声不乱，孰应六律！夫残朴以为器，工匠之罪也。毁道德以为仁义，圣人之过也。<sup>④</sup>

这是根据荀子的思想，将其确定为主要的批判目标而写成的文章，激烈地非难了“圣人”所谓的“仁、义、礼、乐”破坏了终极的、根源的实在之“道”和作为其作用的“德”，还有作为“道德”存在于人当中的“性情”（人的本性和真情）。<sup>⑤</sup>

在《庄子·缮性》中：

夫德，和也。道，理也。德无不容，仁也。道无不理，义也。义明而物亲，忠也。中（忠）纯实而反乎情，乐也。信行容体而顺乎文，礼也。礼乐遍（徧）行，则天下乱矣。彼正而蒙己德，德则不冒，冒则物必失其性也。<sup>⑥</sup>

这是进入西汉时代而写成的文章，对儒家的“仁、义、忠”等的态度，虽然比起以往来是显著地转为宽容和肯定的，但即便如此也还



是警告如果仅仅偏重于“礼乐”，就会破坏为政者自身的“德”和民众的“性”。<sup>⑧</sup>

就是在《淮南子》中，情况也是大体相同的。如在《俶真》有云：

夫世之所以丧性命，有衰渐以然，所由来者久矣。是故圣人<sub>之</sub>学也，欲以反性于初，而游心于虚也。达人之学也，欲以通性于辽廓，而觉于寂寞也。若夫俗世之学也，则不然。擢德撝性，内愁五藏，外劳耳目。乃始招蜎振缝物之豪芒，摇消掉捎仁义礼乐，暴行越智于天下，以招号名声于世。此我所羞而不为也。<sup>⑨</sup>

可是，上面指摘的对儒家的“仁、义、礼、乐”等的宽容、肯定的态度变得越来越显著了。在《本经》有：

古之人，同气于天地，与一世而优游。当此之时，无庆贺〈赏〉之利，刑罚之威，礼义廉耻不设，诽谤仁鄙不立，而万民莫相侵欺暴虐，犹在于混冥之中。逮至衰世，人众而财寡，事力劳而养不足，于是忿争生。是以贵仁。仁鄙不齐，比周朋党，设诈谲，怀机械巧故之心，而性失矣，是以贵义。阴阳之情，莫不有血气之感，男女群居杂处而无别。是以贵礼。性命之情，淫而相胁，以不得已，则不和。是以贵乐。是故仁义礼乐者，可以救败，而非通治之至也。夫仁者所以救争也，义者所以救失也，礼者所以救淫也，乐者所以救忧也。神明定于天下，而心反其初；心反其初，而民性善。<sup>⑩</sup>

请读者注意一下，“仁、义、礼、乐”不一定被称为是破坏“民性”的元凶，毋宁说变得在拯救腐败上的意义得到承认的。

在上面所引用的文章当中，与作为人的内在的“天”之“性”并列，作为“性”的同义语或类义语，“德”或“道德”这一词语屡屡被使用。再追加一个这样的例子来看看吧。在《庄子·天运》的“大宰荡、庄子问答”中有：

庄子曰：“……夫孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。”<sup>④</sup>

因为这个“德”被认为不是在人的外部而是在内部，所以照理即使“德”字置换成“性”也毫不妨碍。

一般来说，道家思想所用的“德”这一词语与儒家在其伦理思想中所用的“德”这一词语并不相同，何况与今天我们平常所说的道德（morals）完全不同。如果粗略地把握的话，道家所谓的“德”，在客观方面是指终极性、根源性的实在的“道”的作用和机能，<sup>⑤</sup>在主观方面是指“物”在自己内部所“得”的东西（德），是由“道”所给予的什么。另外，“天”是与“道”结合起来的東西。有关两者结合的构造，例如在本章第二节等处已经论述过了。由于是这样的情况，作为“天”的人内在的“性”与作为“道”的“物”内在的“德”，是可以平行并列的。而且，现在这里所论述的，“在自己的内部所‘得’的东西，是由‘道’所给予的什么”，在人的场合就是由身体和精神构成的“性”，若稍微武断地单纯化的话，由于道家比起精神来更重视身体情况很多，所以主要是意味着作为身体的“生”的情况也不少。<sup>⑥</sup>

#### 第四节 “仁孝”的复权

进而，有关道家思想对儒家的“仁义”、“礼乐”等逐渐地变得

宽容、肯定，结果导致使其复权的情况，则关系着一些文章群。至于这些文章群，就是意趣在于虽然从重视“天”和“道”的立场来否定“仁义”、“礼乐”等，但同时反而又孕育着可能转而肯定“仁义”、“礼乐”等的逻辑的文章群。——《老子》第三十八章不外就是其代表。<sup>③</sup>

〔●上德不德，是以有德。下德不失德，是以无〕德。上德无〔为而〕无以为也，上仁为之〔而无〕以为也，上义为之而有以为也，上礼〔为之而莫之应（应）也，则〕攘臂而乃（扔）之。故失道矣。失道而后（后）德，失德而后（后）仁，失仁而后（后）义，〔失义而后（后）礼。夫礼者，忠信之泊（薄）也〕，而乱之首也。〔前识者〕，道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居汙（其）厚，而不居汙（其）泊（薄）。居汙（其）实，而不居汙（其）华。故去皮（彼）取此。（马王堆帛书甲本、乙本）

这是将荀子的“礼”的思想确定为主要攻击目标而写成的文章。<sup>④</sup>讲的是从终极的、根源性的“道”出发，定位于像：

道→德→仁→义→礼

这样地展开的系列之末尾，只是离“道”最远的、下等的伦理从而加以否定。

可是，在这段文字中，异化于“道”而产生“德”的这一“道→德”，尽管只是修辞，而实际上肯定像上述那样一起考虑的，但是，“仁→义→礼”，因为把“仁”看做是“道德”异化程度小的，把“义”看做是异化程度大的，所以作者认为“仁义”比“礼”更接近于“道德”而给予相对较高的评价。不仅是“仁义”，

即便是作者从头否定了的“道”的这个长得并不像自己的孩子的“礼”，也是由“道”所产生的。如果认为多少也是含有“道”的话，从以往否定的评价转向肯定的评价的情况，在包含于《老子》第三十八章中的逻辑上大概不是也很有可能吗？<sup>④</sup>

而且，道家思想的历史展开确实就是这样的。例如在本章第二节引用过的《庄子·缮性》，是根据《老子》第三十八章，同时另一方面是想作为从“道德”的异化而把握诸概念的文章，在构想：

德、道→仁、义→忠→乐→信→礼

在这一展开系列的同时，肯定地评价了“仁、义、忠”等。在《庄子·天地》的“泰初有无章”中有云：

泰初有无，无有无名，一之所起。有一而未形，物得以生，谓之德。未形者有分，且然无间，谓之命。留动而生物，物成生理，谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大，合喙鸣。喙鸣合，与天地为合。其合缊缊，若愚若昏。是谓玄德，同乎大顺。<sup>⑤</sup>

这当中的“仪则”有着和“仁义”、“礼乐”等几乎同样的内容，此“仪则”在被包摄于“性”的下位的基础上，从终极的、根源性的“无”出发，被定位于如：

无→一→德→命→形→性

就是这样展开系列的最末位置。然而，尽管被定位于最末位置，但是“性”并没有作为最为特别异化于“无”的下等存在而被否定。相反被认为是经由“德”而复归于“初”的“无”的可能性的。

因而，可以说在这里完全没有如《老子》第三十八章那样的否定的契机（moment）。

在《庄子·天道》的“本在于上章”中有云：

语道而非其序者，非其道也。语道而非其道者，安取道。是故古之明大道者，先明天而道德次之。道德已明而仁义次之。仁义已明而分守次之。分守已明而形名次之。形名已明而因任次之。因任已明而原省次之。原省已明而是非次之。是非已明而赏罚次之。赏罚已明而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情，必分其能，必由其名。……此之谓太平。治之至也。……古之语大道者，五变而形名可举，九变而赏罚可言也。骤而语形名，不知其本也。骤而语赏罚，不知其始也。<sup>⑦</sup>

这是根据荀子的“礼”的思想和法家的“法”的思想，受到其很强影响而写出来的文章，<sup>⑧</sup>并不是有关《老子》第三十八章那样的伦理和政治的形而上学、本体论、退步史观，而是论述在现实社会推进伦理和政治时的优先顺位的文章，<sup>⑨</sup>不过也是可以作为从《老子》第三十八章引出的文章来参考的。所谓的优先顺位，也就是：

天道→道德→仁义→分守→形名→因任→原省→是非→  
赏罚

真是的，原来作者寄予关心的最多只是优先顺位的先后，初期道家以来那样地集中热情而否定下去的“人”的一切，全部是被称做“古之明大道者”而肯定了的。

在《淮南子》中事态也是几乎同样的。这里仅举一例。在《齐俗》有云：

率性而行，谓之道；得其天性，谓之德。性失然后贵仁，道失然后贵义。是故仁义立而道德迁矣，礼乐饰则纯朴散矣，是非形则百姓眩矣，珠玉尊则天下争矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。

夫礼者，所以别尊卑异贵贱；义者，所以合君臣父子兄弟夫妻友朋之际也。今世之为礼者，恭敬而忤；为义者，布施而德。君臣以相非，骨肉以生怨，则失礼义之本也。<sup>⑨</sup>

这是根据《老子》第三十八章而写成是当然的，所以将“仁义”、“礼乐”、“是非”、“珠玉”照老样子否定。可是，有关其中的“礼”、“义”，如果是能够起到“别尊卑异贵贱”、“合君臣父子兄弟夫妻友朋之际”这样的机能的话，想要肯定的姿态是很明确的。

于是，直到与《淮南子》相前后的西汉初期黄老思想的诸文献，原本包含于《老子》第三十八章的否定的契机（moment）完全没有了。例如，可以看一下在《管子·心术上》经的部分有：

虚无形，谓之道。化育万物，谓之德。君臣父子人间之事，谓之义。登降揖让，贵贱有等，亲疏之体，谓之礼。简物小未一道，杀戮禁诛，谓之法。<sup>⑩</sup>

在这里，在构想像：

道→德→义→礼→法

这样的展开系列的同时，“礼”自不用说，甚至于连“法”也作为“道”所产生的嫡男而被承认了。<sup>⑪</sup>

还有，再看一下在《马王堆帛书·经法·道法》中有云：

道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者毆（也）。<sup>⑤</sup>

在这里把握到的是，已经没有了一切中间性媒介物，从黄老的“道”直接地产生了“法”，应该说是堂堂正正地对“法”的承认。

## 注 释

①冯友兰《中国哲学史》第一编第三章（三）“天”。同样，作为将在中国思想史上出现的“天”分为若干类型的中国学者的著书，另外还有：张岱年《张岱年文集》第二卷，河北省社会科学院、河北省哲学社会科学联合会《董仲舒哲学思想研究》，向世陵、冯禹《儒家的天论》，黄朴民《董仲舒与新儒学》等。

②重泽俊郎《周汉思想研究》的《荀况研究》。此外，又参考重泽俊郎《中国哲学史研究——唯心主义和唯物主义的抗争史》第二部《东周时代的唯物主义世界观》的“荀子”。

③不只是关于“天”的问题，在今天，虽说是少数但有将道家思想看成是一种宗教的见解。其大部分是使用来自西欧的“宗教”一词，站在今天的观点（特别是近代西欧的观点）上把道家思想看成宗教的。但是，据笔者的考虑，由这样的观点来看中国古代的研究方法太过于外在性而且错误。对今天的我们来说，首先比什么都必要的观点大概就是要深入到中国古代的诸思想和诸宗教的内部，讨论思索这些思想家们是怎样思考存在于同时代的这种那种的个别具体的宗教现象的。

若讲到有关道家思想，思想家们频繁地言及关于这种那种个别具体的宗教现象，在这些论述当中，强调自己思索的思想不仅与诸宗教不同，而且是比它们优秀的文化。例如，《庄子·应帝王》中的“列子、壶子问答”，《庄子·外物》中的“宋元君章”等就是其代表性的文章。笔者认为，不具有如以上那样的文化内在的观点，而将道家思想看做宗教，是学问上的简单和草率。

④参考本书第二章第一节，第四章注释②以及第十四章第一节。

⑤荀子的“天人之分”，可以看成是直接依据先行的庄子的“天人”分离论，在其对“天”的肯定和对“人”的否定上加以重大修正了的。

⑥参考本章注释⑫。

⑦参考本书第十二章。

⑧参考本章注释⑤以及第十章第一节。“百年之木，破为牺樽”一句，在依据于此的《淮南子·俶真》中有：

百围之木，斩而为牺尊，镂之以剡劂，杂之以青黄，华藻醵解（鲜），龙蛇虎豹，曲成文章。然其断在沟中，一比牺尊，沟中之断，则丑美有间矣。然而失木性，钧也。（参考本章注释⑤）

还有《庄子·马蹄》中有：

及至圣人，蹢躅为仁，踳跂为义，而天下始疑矣。澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺樽！白玉不毁，孰为珪璋！道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰为文采！五声不乱，孰应六律！夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。（参考本章第三节及注释④、⑤）

“跖与曾史，行义有间矣，然其失性均也”一句，在《庄子·在宥》的“闻在宥天下章”中有：

使人喜怒失位，居处无常，思虑不自得，中道不成章，于是乎天下始乔诘卓鸢，而后有盗跖、曾、史之行。故举天下以赏其善者不足，举天下以罚其恶者不给。故天下之大不足以赏罚。自三代以下者，匈匈焉终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉！（参考本书第十章注释⑬，第十四章第三节）

在《庄子·在宥》的“崔瞿、老聃问答”中有：

夫施及三王，而天下大骇矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣。大德不同，而性命烂漫矣。天下好知，而百姓求竭矣。……吾未知圣知之不为桁杨桎梏也，仁义之不为桎梏凿枘也，焉知曾史之不为桀跖嚆矢也！（参考本书第十章注释⑬，第十一章第三节及注释②）

在《庄子·骈拇》中有：

伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上。二人者，所死不同，其于残生伤性均也。奚必伯夷之是而盗跖之非乎！……若其残生损性，则盗跖亦伯夷已，又恶取君子小人于其间哉！

⑨“一曰，五色乱目，使目不明。二曰，五声乱耳，使耳不聪。三曰，五臭薰鼻，困悞中颡。四曰，五味浊口，使口厉爽。五曰，趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也”一段，参考在可以认为与此几乎同一年代成书的《老子》第十二章中类似的文句：

五色使人目明（盲），驰骋田猎（猎）使人〔心发狂〕，难得之货（货）使人之行方（妨），五味使人之口啍（爽），五音使人之耳聩。是以声（圣）人之治也，为腹不〔为目〕。故去罢（彼）耳（取）此。（马王堆帛书甲本、乙本）

在稍后的《淮南子·精神》中有：

是故五色乱目，使目不明。五声聩耳，使耳不聪。五味乱口，使口爽（厉）伤（爽）。趣舍滑心，使行飞扬。此四者，天下之所养性也，然皆人累也。



在更靠后的《文子·九守》中有：

老子曰：“……故五色乱目，使目不明。五音入耳，使耳不聪。五味乱口，使口生创。趋舍滑心，使行飞扬。”

再有，在《庄子·骈拇》中有：

是故骈于明者，乱五色，淫文章。青黄黼黻之煌煌，非乎？而离朱是已。多于聪者，乱五声，淫六律。金石丝竹黄钟大吕之声，非乎？而师旷是已。枝于仁者，擢德塞〈塞〉性，以收名声。使天下簧鼓，以奉不及之法，非乎？而曾史是已。骈于辩者，纍瓦结绳窜句。游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言，非乎？而杨墨是已。……且夫属其性乎仁义者，虽通如曾史，非吾所谓臧也。属其性于五味，虽通如俞儿，非吾所谓臧也。属其性乎五声，虽通如师旷，非吾所谓聪也。属其性乎五色，虽通如离朱，非吾所谓明也。吾所谓臧者，非仁义之谓也，臧于其德而已矣。吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣。吾所谓聪者，非谓其闻彼也，自闻而已矣。吾所谓明者，非谓其见彼也，自见而已矣。（参考本章注释⑳、㉑）

而且，《老子》第十二章的“为腹”、“此”，相当于“天”范围内的普通水平或其以下的欲望满足；“〔为目〕”、“罢（彼）”，则相当于超过了“天”范围的过度的欲望满足的“人”。

⑩参考本书第四章第三节，第五章第二节及注释㉒，第十四章第二节。

⑪“理”，就是“河伯、北海若问答”的上文中有的“天地之理”、“万物之理”。“万物之理”的总和就是“道”的这—“道”与“理”两者的关系定位，接近于《韩非子·解老》、《喻老》的“道理”的概念。（参考本章注释㉓以及第十二章第五节）

“明于权”一语，就是使对事物的现实处置成为可能的知识，其具体内容大体就是下文的“察乎安危，宁于祸福，谨于去就”。这是根据在《孟子·梁惠王上》中有的：

（孟子）曰：“……权然后知轻重，度然后知长短。物皆然，心为甚。王请度之。”

和在《孟子·离娄上》中有的：

淳于髡曰：“男女授受不亲，礼与？”孟子曰：“礼也。”曰：“嫂溺，则援之以手乎？”曰：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也。嫂溺援之以手者，权也。”

有关“不以物害己”，参考本书第十章注释④以及第十二章第五节。在《庄子·逍遥游》的“肩吾、连叔问答”中有：

连叔曰：“……之人也，物莫之伤。大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。”

在《庄子·逍遥游》的“惠子、庄子问答（二）”中有：

庄子曰：“……今子有大树，患其无用。何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！”

在《庄子·达生》的“子列子、关尹问答”中有：

关尹曰：“……夫若是者，其天守全，其神无郤。物奚自入焉！……圣人藏于天，故莫之能伤也。……不开人之天，而开天之天。开天者德生，开人者贼生。不厌其天，不忽于人，民几乎以其真。”（参考本章本节的下文及其注释①⑦，第十章注释④⑩）

在《列子·黄帝》中也借用《达生》的“子列子、关尹问答”中有的：

关尹曰：“……夫若是者，其天守全，其神无郤。物奚自入焉！……圣人藏于天，故物莫之能伤也。”

在《庄子·知北游》的“颜渊、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“……圣人处物，不伤物。不伤物者，物亦不能伤也。唯无所伤者，为能与人相将迎。”

“至德者”，与上文的“知道者”几乎同样的意思。有关“火弗能然，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼”一句，参考本书第十章注释④⑩。上引《庄子·逍遥游》中的“肩吾、连叔问答”有：

连叔曰：“……之人也，物莫之伤。大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。”

另外，在《庄子·齐物论》的“啮缺、王倪问答”有：

王倪曰：“至人神矣。大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒，疾雷破山风振海而不能惊。”（参考本书第十章注释④⑩）

根据于此的《淮南子·精神》中也有：

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，亦不与之珍抱矣。审乎无瑕，而不与物糅。见事之乱，而能守其宗。若然者……大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也，大雷毁山而不能惊也，大风晦日而不能伤也。（参考本书第四章注释⑧，第十一章注释②）

还有在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有：

古之真人……若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知能登假于道也，若此。

在《庄子·马蹄》中有：

故至德之世……万物群生，连属其乡。禽兽成群，草木遂长。故其禽兽可系羁而游，鸟（乌）鹄之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。（参考本书第十一章第二节及注释⑪）

在《庄子·达生》的“子列子、关尹问答”中有：

子列子问关尹曰：“‘至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。’请问何以至于此？”关尹曰：“是纯气之守也，非知巧果敢之列。”

在《列子·黄帝》也借用《达生》的“子列子、关尹问答”中的：

列子问关尹曰：“‘至人潜行不窒（窒），蹈火不热，行乎万物之上而不栗。’请问何以至于此？”关尹曰：“是纯气之守也，非智巧果敢之列。”

在《庄子·田子方》的“肩吾、孙叔敖问答”中有：

仲尼闻之曰：“古之真人，知者不得说，美人不得滥，盗人不得刳，伏戏黄帝不得友。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。”（参考本书第四章注释⑧）

在《老子》第五十章中有：

盖〔闻，善〕执生者，陵行不〔辟（避）〕矢（兕）虎，入军不被甲兵。矢（兕）无所揣（揣）刃（其）角，虎无所措（措）刃（其）蚤（爪），兵无所容〔刃（其）刃。夫〕何故也，以刃（其）无死地焉。（马王堆帛书甲本、乙本）

根据于此的《淮南子·诠言》中也有：

事所与众同也，功所与时成也，圣人无焉。故老子曰：“虎无所措其爪，兕无所措其角。”盖谓此也。

⑫“天在内，人在外”一句，在稍后写成的《庄子·人间世》的“颜回、仲尼问答”中有：

（颜回曰）：“然则我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。……外曲者，与人之为徒也。”……仲尼曰：“恶！恶可！太多政法而不谋。……夫胡可以及化！犹师心者也。”

在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有：

故其好之也一也，其弗好之也一也。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人之为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。（参考本章注释⑭，第十一章注释④）“知天人之行”一语，是对抗《荀子·天论》的下文而讲的词语：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫。养备而动时，则天不能病。循道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥渴，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶。……故明于天人之分，则可谓至人矣。

再有，在《庄子·在宥》的“贱而不可不任者章”中有的：

何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也。有为而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。

这是由西汉初期的黄老思想的立场作出的“天人之分”的表明。(参考本章注释⑥)

“反要而语极”一语，与在“河伯、北海若问答”的上文中有的：

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。”

两者大体相同。参考在《庄子·在宥》的“黄帝、广成子问答”中有的：

广成子蹶然而起曰：“善哉，问乎！来，吾语女至道。至道之精，窈窕冥冥。至道之极，昏昏默默。”（参考本书第七章第六节）

和在《庄子·缮性》中有的：

古之所谓隐士者……当时命而大行乎天下，则反一无迹。不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待。此存身之道也。

“北海若曰：‘牛马四足，是谓天。落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：‘无以人灭天……’”一段，在根据于此的《淮南子·原道》中有：

所谓天者，纯粹朴素，质直皓白，未始有与杂糅者也。所谓人者，偶倖智故，曲巧伪诈，所以俛仰于世人而与俗交者。故牛歧颡而戴角，马被鬣而全足者，天也。络马之口，穿牛之鼻者，人也。循天者，与道游者也。随人者，与俗交者也。……故圣人不以人滑天，不以欲乱情。（参考本书第八章注释⑳）

有关“无以人灭天”一语，参考本章注释⑱。还有，在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有：

知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也。知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知。终其天年，而不中道夭者，是知之盛也。……不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天。是之谓真人。……其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。（参考本章第二节及注释⑭，第十一章注释④）

在《庄子·徐无鬼》的“有暖姝者章”中有的内容很相似：

古之真人，以天待之，不以人入天。古之真人，得之也生，失之也死；得之也死，失之也生。

再有，在《淮南子·原道》中有的：

故达于道者，不以人易天，外与物化，而内不失其情。……故圣人不以人滑天，不以欲乱情。

也明显地是根据于此的。

⑲“无以故灭命”一语，在《庄子·刻意》中有：

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。(本章注释⑭,第十章注释⑳)

在《庄子·知北游》的“啮缺、被衣问答”中有的:

被衣曰:“若正汝形,一汝视,天和将至。……汝瞳焉如新生之犊,而无求其故。……形若槁骸,心若死灰。真其实知,不以故自持。”(参考本书第五章注释⑩)

在《淮南子·道应》也有:

被衣曰:“正女形,壹女视,天和将至。……蠢(蠢)乎若新生之犊,而无求其故。……形若槁骸,心如死灰。直(真)其实知,不以故自持。”(参考本书第五章注释⑩)

在《文子·道原》也有:

孔子问道。老子曰:“正汝形,一汝视,天和将至。……瞳兮若新生之犊,而无求其故。形若枯木,心若死灰。直(真)其实知,而不以曲故自持。”(参考本书第五章注释⑩)

在贾谊的《鹏鸟赋》有:

澹乎若深渊之静,泛乎若不系之舟。不以生故自宝兮,养空而浮。德人无累兮,知命不忧。细故憊(惫)前兮,何足以疑!(《史记·贾生列传》)

“无以得(德)殉名”一语,在《庄子·骈拇》中有:

自三代以下者,天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利,士则以身殉名,大夫则以身殉家,圣人则以身殉天下。故此数子者,事业不同,名声异号,其于伤性,以身为殉,一也。(参考本书第十章第二节及注释⑬)

在《庄子·盗跖》的“子张、满苟得问答”中有:

满苟得曰:“……吾日与子讼于无约。曰:‘小人殉财,君子殉名。其所以变其情,易其性,则异矣。乃至子弃其所为,而殉其所不为,则一也。故曰:‘无为小人,反殉而天。无为君子,从天之理。……无赴而富,无殉而成,将弃而天。’”

有关“谨守而勿失,是谓反其真”一句,参考本章注释⑬。在《庄子·大宗师》的“三人相与友章”中有这样的用例:

莫然有间,而子桑户死。未葬。……或编曲,或鼓琴,相和而歌曰:“嗟来,桑户乎!嗟来,桑户乎!而(汝)已反其真,而我犹为人猗!”

再有,在《庄子·应帝王》的“啮缺、王倪问答”中有:

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。”(参考本书第五章注释⑳、㉑)

在《庄子·天道》的“老(夫)子曰章”中有:

老(夫)子曰:“……夫至人有世,不亦大乎!而不足以为之累。……审乎无

假，而不与利迁，极物之真，能守其本。……通乎道，合乎德，退仁义，宾礼乐。至人之心，有所定矣。”（参考本书第六章注释⑤，第七章注释③）

在《庄子·渔父》中有：

客凄然变容曰：“……谨修其身，慎守其真，还以物与人，则无所累矣。今不修之身，而求之人，不亦外乎！”孔子愀然曰：“请问何谓真？”客曰：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。……真在内者，神动于外。是所以贵真也。……礼者，世俗之所为也。真者，所以受于天也。自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此，不能法天，而恤于人，不知贵真，禄禄而受变于俗，故不足。”

在《老子》第二十一章中有：

孔德之容，唯道是从。道之物，唯璺（恍）唯忽。〔忽呵（乎）璺（恍）〕呵（乎），中有象呵（乎）。璺（恍）呵（乎）忽呵（乎），中有物呵（乎）。淖（幽）呵（乎）鸣（冥）呵（乎），中有请（情）咄（呵（乎））。其请（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，第七章注释⑪、⑪以及第八章注释⑫）

⑭参考本章注释⑫。“知天之所为”一语，指的是《大宗师》的“知天之所为章”的下文：

死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。（参考本书第十一章注释④、⑪）

“知人之所为者”，是指在“知天之所为章”的下文：

以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循。以刑为体者，绰乎其杀也。以礼为翼者，所以行于世也。以知为时者，不得已于事也。以德为循者，言其与有足者至于丘也。（参考本书第十一章第四节及注释⑫，第十四章第三节）

“知天之所为，知人之所为者，至矣”一句，相当于在“知天之所为章”的下文：

受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天。是之谓真人。

以及：

其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。（参考本章注释⑫）

“天而生也”一语，在《庄子·天地》的“天地虽大章”中有：

天地虽大，其化均也。万物虽多，其治一也。人卒虽众，其主君也。君原于德，而成于天。故曰：“玄古之君天下，无为也。”天德而已矣。（参考本书第十一章第四节及注释⑫）

在《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。无为之，之谓天。无为言之，之谓德。”（参考本书第五章第一节及第六章注释③）

在《庄子·天道》的“夫明白于天地之德者章”中有：

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，与人也和也。与人 and 者，谓之人乐。与天和者，谓之天乐。……故曰：“知天乐者，其生也天行，其死也物化。”……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。（参考本书第七章第二节、第五节及注释③，第十章注释⑮，第十一章注释④）

在《庄子·刻意》中有：

故曰：“圣人之生也天行，其死也物化。”……去知与故，循天之理。……虚无恬淡，乃合天德。（参考本章注释⑬以及第十章注释⑮）

在《庄子·达生》的“达生之情者章”中有：

事奚足弃，而生奚足遗？弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。（参考本书第十章第一节及注释⑬、⑮）

“是知之盛也”一句，似乎是根据在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有的：

子綦曰：“……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。”（参考本书第一章第四节，第四章第二节、第三节及注释⑫、⑬，第十四章第二节）

⑮在从《淮南子·人间》借用来的《文子·微明》也有：

老子曰：“……知天之所为，知人之所行，即有以经于世矣。知天而不知人，即无以与俗交。知人而不知天，无以与道游。”

⑯参考本书第十二章第六节。

⑰参考本章注释⑪、⑬以及第十章注释④⑤。“圣人藏于天”一语，参考《庄子·庚桑楚》的“道通其分也章”中有的：

有乎生有乎死，有乎出有乎入。入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有也。万物出乎无有，有不能以有为有，必出乎无有。而无有一无有，圣人藏乎是。

“故莫之能伤也。复讎者，不折镞干。虽有忮心者，不怨飘瓦”一段，与在《庄子·山木》的“市南宜僚、鲁侯问答”中有的：

市南子曰：“……方舟而济于河，有虚船来触舟，虽有忮心之人不怒。有一人在其上，则呼张歛之。一呼而不闻，再呼而不闻，于是三呼邪，则必以恶声随之。向也

不怒而今也怒，向也虚而今也实。人能虚己以游世，其孰能害之！”（参考本书第十章注释⑭）

和在《淮南子·论言》中有的：

方船济乎江，有虚船从一方来，触而覆之，虽有忤心，必无怨色。有一人在其中，一谓张之，一谓歛之，再三呼而不应，必以丑声随其后。向不怒而今怒，向虚而今实也。人能虚己以游于世，孰能害之！（参考本书第十章注释⑭）

都是同样的趣向。

“是以天下平均”一语，在《庄子·天道》的“夫明白于天地之德者章”中有：

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。（参考本书第七章第六节）

⑭“不开人之天，而开天之天”一句，在其以下本文引用的《庄子·庚桑楚》的“羿工乎中微章”中有：

全人恶天，恶人之天，而况吾天乎人乎！（参考本章第二节及注释⑮）

“开天者德生，开人者贼生”一句，在《老子》第六十五章中有：

民之难〔治〕也，以〔开（其）知（智）也〕。故以知（智）知（治）邦，〔开（其）德也〕。以不知（智）知（治）邦，〔开（其）德也〕。恒知此两者，亦稽式也。恒知稽式，此谓（谓）玄德。玄德深矣远矣，与物〔反〕矣。乃〔至大顺〕。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第二章第四节及注释⑯）

“不厌其天”一语，在上文《庄子·秋水》的“河伯、北海若问答”中有的：

北海若曰：“……故曰：‘无以人灭天，无以故灭命，无以得（德）殉名。’”

是几乎同样的意思（参考本章第二节及注释⑰）

“不忽于人”一语，在其以下本文引用的《庄子·庚桑楚》的“羿工乎中微章”中有：

夫工乎天而俟乎人者，唯全人能之。（参考本章第二节及注释⑱）

相当于其中的“俟乎人”，可知在这里作者某种程度地肯定“人”。

“民几乎以其真”一语，与在以上本文的《庄子·秋水》“河伯、北海若问答”中有的：

北海若曰：“……故曰：‘无以人灭天，无以故灭命，无以得（德）殉名。’谨守而勿失，是谓反其真。”（参考本章第二节及注释⑲、⑳）

是几乎同样的意思。

⑲参考本章注释⑲。“羿工乎中微，而拙乎使人无己誉”一句，与紧接着的下文“圣人人工乎天，而拙乎人”相反。参考在《庄子·养生主》的“秦失、弟子问答”中有的：



(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。”(参考本书第一章第四节，第七章注释⑫，第八章注释⑮)

在《庄子·天运》的“商大宰荡、庄子问答”中有：

庄子曰：“……故曰：‘以敬孝易，以爱孝难。以爱孝易，而忘亲难。忘亲易，使亲忘我难。使亲忘我易，兼忘天下难。兼忘天下易，使天下兼忘我难。’”

在《庄子·列御寇》的“列御寇、伯昏瞿人问答”中有：

(伯昏瞿人)曰：“已矣。吾固告汝曰：‘人将保汝。’果保汝矣。非汝能使人保汝，而汝不能使人无保汝也。”

“圣人工乎天，而拙乎人”一句，与在《庄子·德充符》的“闾跂支离无脤说卫灵公章”中有的：

故圣人有所游。……既受食于天，又恶用人！有人之形，无人之情。有人之形，故群于人。无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉，所以属于人也！警乎大哉，独成其天！

在《文中子中说·天地》中有的：

收曰：“何谓天人？”子曰：“眇然小乎，所以属于人也。旷哉大乎，独能成其天。”

在《庄子·大宗师》的“三人相与友章”中有的：

子贡曰：“敢问畸人。”(孔子)曰：“畸人者，畸于人而侔于天。故曰：‘天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。’”

全都是大体相同的意思。

“夫工乎天而俟乎人者，唯全人能之”一句，在《庄子·达生》的“子列子、关尹问答”中有：

关尹曰：“……不开人之天，而开天之天。开天者德生，开人者贼生。不厌其天，不忽于人，民几乎以其真。”(参考本章第二节及注释⑰、⑱)

“唯虫能虫，唯虫能天”一句，是“全人恶天，恶人之天”具体的一例，就是相对于人而要求完全成为一只虫这样的虚无主义。与在《庄子·天下》的“彭蒙、田骈、慎到论”中有的：

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。”

几乎是同样的内容。而且，《庄子·天下》的作者还记载了对这样的虚无主义进行批判的

当时的知识人（荀子学派）讲的话：

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。”

“全人恶天，恶人之天”一语，与在《庄子·达生》的“子列子、关尹问答”中有的：

关尹曰：“……圣人藏于天，故莫之能伤也。……不开人之天，而开天之天。开天者德生，开人者贼生。”（参考本章第二节及注释⑪、⑫）

几乎是同样的意思。

⑫参考本章注释⑪。

⑬“夫师天而不得师天”一语，参考在《则阳》“圣人达绸缪章”的上文中有的：

圣人达绸缪，周尽一体矣，而不知其然，性也。复命摇作，而以天为师。

“其以为事也，若之何”一句，参考在《庄子·渔父》中有的：

孔子伏轼而叹曰：“……且道者，万物之所由也。庶物失之者死，得之者生。为事逆之则败，顺之则成。”

“夫圣人未始有天，未始有人”一句，即承接上文的“夫师天而不得师天”，忘记了低位次的“天”和“人”的意思。

“未始有始，未始有物”一句，是根据在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有的：

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。

（参考本书第五章第二节、第四节以及第八章第五节）

还有：

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。”（参考本书第五章第四节及注释⑭、⑮以及第十三章第四节）

其中的“始”因与“道”同义，是“天”的方向，“物”则是“人”的方向。

⑯“有人，天也”一句，参考在《庄子·德充符》的“惠子、庄子问答”中有的：

惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”

“人之不能有天，性也”一句，在《庄子·大宗师》的“四人相与语章”中有：

（子舆）曰：“……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。”（参考本书第七章第六节及注释⑰）

“圣人晏然体逝而终矣”一句，参考在《庄子·天地》的“夫子曰章（一）”中

有的：

夫子曰：“……君子明于此十者，则韬乎其心之大也，沛乎其为万物逝也。”

（参考本书第六章注释⑧）

在《庄子·应帝王》的“列子、壶子问答”中有：

然后，列子自以为未始学而归。三年不出……雕琢复朴，块然独以其形立，纷而封哉（戎），一以是终。

②③参考本书第二章第一节及注释①以及本章本节的上文。

②④参考本书第四章第二节、第三节，第五章第二节及注释⑬。

②⑤公元前5世纪末出现的墨家，从当初开始就常用“孝慈”和“仁义”等与儒家共通的伦理思想上的用语。有关这一问题，参考渡边卓的《古代中国思想研究——〈孔子传〉的形成》和儒墨集团的思想与行动》第三部《墨家集团及其思想》。

②⑥参考本书第七章及第八章第二节、第三节。

②⑦参考本书第七章第二节、第三节、第五节及注释⑤⑥，第八章第三节。

②⑧参考本书第七章第二节及注释⑦、⑧。

②⑨参考本书第七章注释⑱。“庄子妻死。惠子吊之。庄子则方箕踞，鼓盆而歌”一段，与在《庄子·大宗师》“三人相与友章”中有的：

莫然有间，而子桑户死。未葬。孔子闻之，使子贡往待事焉。或编曲，或鼓琴，相和而歌曰：“嗟来，桑户乎！嗟来，桑户乎！而（汝）已反其真，而我犹为人猗！”在态度上十分相似。

“与人居，长老身”一句，在《荀子·解蔽》中有：

学，老身长子而与愚者若一，犹不知错。夫是之谓妄人。

似乎与荀子的批判有关。

“是相与为春夏秋冬夏四时行也”一句，在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有：

死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。（参考本书第七章注释⑲以及第八章注释②④）

在《庄子·养生主》的“秦失、弟子问答”中有：

（秦失）曰：“……适来，夫子时也。适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。”（参考本书第七章注释⑫，第八章注释②⑦以及第十章注释⑲、⑳）

“人且偃然寝于巨室”一句，在《庄子·大宗师》的“四人相与语章”中有：

子来曰：“……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。”（参考本书第七章第二节及注释⑨、⑩）

⑩参考本书第七章第三节及注释⑩。

⑪在《论衡·物势》的下文中说道：

传曰：“天地不故生人，人偶自生。”若此，论事者何故云“天地为炉，万物为铜，阴阳为火，造化为工”乎？案陶冶者之用火炼铜燔器，故为之也。而云：“天地不故生人，人偶自生耳。”可谓陶冶者不故为器，而器偶自成乎？夫比不应事，未可谓喻，文不称实，未可谓是也。

因为记载着论敌批判的话语，所以可以想象王充肯定是知道道家的“物化”、转生、轮回的思想的。请读者想一下在本书第七章第二节、第三节、第五节，第八章第三节等处引用过的《庄子·大宗师》的“四人相与语章”中有的：

子来曰：“……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。”

在第七章第四节引用过的贾谊《鹏鸟赋》中有的：

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》）

⑫参考本章第四节，第十章第一节。

⑬参考本章注释⑤以及第十章第一节及注释⑦。在《荀子·性恶》中有的：

凡性者，天之就也。不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事而在人者，谓之性。可学而能、可事而成之在人者，谓之伪。是性伪之分也。

这似乎是比《吕氏春秋·荡兵》、《诚廉》成书稍早的。而且，在《淮南子·精神》中也是把人区分为“精神”和“形体”两个方面，所以有云：

夫精神者，所受于天也；而形体者，所禀于地也。

而其趣旨和上引诸篇几乎没有什么不同。

⑭参考本章注释⑧、⑮，第十章注释④。“同与禽兽居，族与万物并”一句，是根据《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有的：

子綦曰：“……天下莫大于秋豪之末，而大山为小。莫寿乎殇子，而彭祖为夭。

天地与我并生，而万物与我为一。”

并将其“万物齐同”的哲学社会化、政治化了。（参考本书第五章第四节及注释⑭，第八章注释⑦）

“恶乎知君子小人哉”一句，为下文的“烂漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣”所承接。为“礼乐”而主张“君子、小人”之“分”的，不外是当时思想界的主流派、儒家

的荀子学派。

“同乎无知，其德不离。同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣”一段，在《老子》第三章中有：

是以声（圣）人之〔治也，虚（其）心，实（其）腹，弱（其）志〕，强（其）骨。恒使民无知（智）无欲也，使〔夫知（智）不敢。弗为而已，则无不治矣〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

在《老子》第十九章中有：

绝声（圣）弃知（智），民利百负（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〕。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第十章注释⑬，第十一章第二节及注释⑮）

在郭店楚简《老子》甲本第十九章中有：

𠄎（绝）智（智）弃𠄎（辩），民利百怀（倍）。𠄎（绝）攷（巧）弃利，𠄎（盗）恩（贼）亡（无）又（有）。𠄎（绝）恣（伪）弃虑，民复（复）季（孝）子（慈）。三言以为𠄎（事）不足，或命之或虐（乎）豆（续）。视（示）素（素）保𠄎（朴），少𠄎（私）须（寡）欲。

在《老子》第二十八章中有：

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，恒德不𠄎（离）。恒〔德〕不𠄎（离），复归〔于〕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，复归于𠄎（朴）〕。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第十章注释⑬）

⑮“故纯朴不残，孰为牺樽”一句，在《庄子·天地》的“百年之木章”中有：

百年之木，破为牺樽，青黄而文之。其断在沟中。比牺樽于沟中之断，则美恶有间矣，其于失性一也。跖与曾史，行义有间矣，然其失性均也。（参考本章第二节及注释⑧，第十章第一节）

在《淮南子·俶真》中有：

百围之木，斩而为牺尊，镂之以剡削，杂之以青黄，华藻铸解（鲜），龙蛇虎豹，曲成文章。然其断在沟中，一比牺尊，沟中之断，则丑美有间矣。然而失木性，钧也。（参考本章注释⑧）

“道德不废，安取仁义”一句，在《老子》第十八章中有：

故大道废，案（焉）有仁义。知（智）快（慧）出，案（焉）有大伪（为）。六亲不和，案（焉）有畜（孝）兹（慈）。邦家閭（昏）乱，案（焉）有贞臣。（马

王堆帛书甲本、乙本)

在郭店楚简《老子》丙本第十八章中有:

古(故)大<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>登(废),安(焉)又(有)急(仁)义。六新(亲)不和,安(焉)又(有)孝<sub>レ</sub>悌(慈)。邦<sub>レ</sub>冢(家)缙(昏)[乱],安(焉)又(有)正臣。  
(参考本书第十一章第三节及注释②)

有关“性情不离,安用礼乐!五色不乱,孰为文采!五声不乱,孰应六律”一段,参考本章注释⑨。

“夫残朴以为器,工匠之罪也。毁道德以为仁义,圣人之过也”一段,参考《老子》第二十八章中有的:

知其白,守其辱,为天下浴(谷)。为天下[浴(谷)],恒德乃[足]。[恒]德乃[足,复归于樘(朴)]。……樘(朴)散[则为器,取(圣)]人用则为官长。  
夫大制无割。(马王堆帛书甲本、乙本)

⑩参考本书第十四章第三节。“夫德,和也”一句,在《庄子·德充符》的“常季、仲尼问答”中有:

仲尼曰:“……夫若然者,且不知耳目之所宜,而游心乎德之和。”(参考本书第八章第一节及注释⑧)

在《庄子·德充符》的“鲁哀公、仲尼问答”中有:

(仲尼)曰:“……德者,成和之修也。德不形者,物不能离也。”

“道,理也”一句,参考在《庄子·天地》的“泰初有无章”中有的:

泰初有无,无有<sub>レ</sub>无<sub>レ</sub>名,一之所起。有一而未形,物得以生,谓之德。未形者有分,且然无间,谓之命。留<sub>レ</sub>动而生物,物<sub>レ</sub>成生理,谓之形。(参考本书第八章注释⑫以及本章第四节)

在《韩非子·扬权》中有:

夫道者,弘大而无<sub>レ</sub>形。德者,寡理而普<sub>レ</sub>至。

在《韩非子·解老》中有:

道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也。道者,万物之所以成也。故曰:“道,理之者也。”物有理,不可以相薄。物有理,不可以相薄,故理之为物之制,万物各异理。万物各异理,而道<sub>レ</sub>尽<sub>レ</sub>稽<sub>レ</sub>万物<sub>レ</sub>之理。(参考本章注释⑪,第十二章第五节)

在《管子·君臣上》中有:

是故别交正分,之谓理。顺理而不失,之谓道。

在《管子·心术上》中有:

理也者，明分以谕义之意也。……道也者，动不见其形，施不见其德，万物皆以得然，莫知其极。

“中（忠）纯实而反情，乐也”一句，参考《礼记·乐记》有的：

是故君子反情以和其志，比类以成其行。

“礼乐遍（偏）行，则天下乱矣”一句，与在《庄子·天道》的“本在于上章”中有的几乎是同样的趣向：

古之语大道者，五变而形名可举，九变而赏罚可言也。骤而语形名，不知其本也。骤而语赏罚，不知其始也。（参考本章第四节及注释④⑦、④⑨，第十一章第四节及注释④④、④⑤，第十四章第三节）

④⑦自“夫德，和也”以下，如本章第三节所论述的那样：

德、道→仁、义→忠→乐→信→礼

是以道家的“德、道”为本，以儒家的“礼、乐”为末，将诸概念列成系列的文章。

在这里，且介绍一下本章第三节中没有举出的两个资料。第一是《吕氏春秋·先己》中的：

五帝先道而后德，故德莫盛焉。三王先教而后杀，故事莫功焉。五伯先事而后兵，故兵莫强焉。当今之世，巧谋并行，诈术递用，攻战不休，亡国辱主愈众，所事者末也。

这作为将诸概念列成系列的文章，恐怕是最早出现于世的了，因此，不能不说是在同类的思想表现当中最稚拙和未成熟的，然而据此，作者构想了如下的系列：

道→德、教→杀、事→兵

而且，集中力量在对位于“末”位的“兵”的批判上。第二，就是《庄子·天地》的“天地虽大章”的：

故通于天地者，德也。行于万物者，道也。上治人者，事也。能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。（参考本章注释④⑨）

这可以认为是比《老子》第三十八章稍后而写成的，也就是西汉初期之作，构想着如下的系列：

天→道→德→义→事→技

而且，对于“末”位的“技”的批判并不是很强。

④⑨这个地方被在《文子·上礼》中采用为：

老子曰：“……故世有丧性命，衰渐所由来久矣。是故至人之学也，欲反性于无，游心于虚。世俗之学，擢德撝性，内愁五藏，暴行越知，以诳名声于世，此至人所不为也。”

“擢德撝性”一语，在《庄子·骈拇》中有类似的句子：

枝于仁者，擢德塞（塞）性，以收名声。使天下簧鼓，以奉不及之法，非乎？  
而曾史是已。……故此皆多骈旁枝之道，非天下之至正也。（参考本章注释⑨）

⑩参考本书第十四章第三节。再有，在《文子·下德》中被采用为：

老子曰：“……气蒸（蒸）乎天地，礼义廉耻不设，万民莫不相侵暴虐，由在乎混冥之中也。廉耻陵迟，及至世之衰，用多而财寡，事力劳而养不足，民贫苦而忿争生。是以贵仁。人（仁）鄙不齐，比周朋党，各推其与，怀机械巧诈之心。是以贵义。男女群居，杂而无别。是以贵礼。性命之情，淫而相迫于不得已，即不和。是以贵乐。故仁义礼乐者，所以救残也，非通治之道也。诚能使神明定于天下，而心反其初，即民性善。”（参考本书第八章注释⑪，第十章注释⑫）、

“古之人”以下，是基于根据《老子》第三十八章等的退步史观，一方面构想了比如：

神明→道德→仁→义→礼→乐

这样的系列，还有另一方面想要把西汉当代所实行的儒家“礼乐”制度的意义相对化的文章。对道家来说，把从来就是至高的“道德”置于“神明”之下这一点很新颖，显示出要将旧的道家思想也相对化的姿态。

有关“优游”、“混冥”，参考本书第八章第二节及注释⑬。

“机械巧故之心”一语，根据在《庄子·天地》的“子贡、为圃者问答”中有的：

为圃者，忿然作色，而笑曰：“吾闻之吾师：‘有机械者，必有机事。有机事者，必有其心。机心存于胸中，则纯白不备。纯白不备，则神生不定。神生不定者，道之所不载也。’吾非不知，羞而不为也。”（参考本书第十章第四节及注释⑭）

关于人的“心”，讲“机械”的表现多见于《淮南子》和《文子》。例如，在《淮南子·原道》中有：

故机械之心，藏于胸中，则纯白不粹，神德不全。在身者不知，何远之所能怀？  
（参考本书第十章注释⑮）

“性命之情”一语，使初见于《吕氏春秋·有度》和《庄子·骈拇》、《在有》的词语。（参考本书第七章注释⑯，本章注释⑨，第十章第二节及注释⑰）

“神明”一语，和在这个地方意思类似的，就是在与“道德”几乎同样意思上使用了的《庄子·天下》。

⑱有关“孝悌仁义，忠信贞廉”，分别是，“孝弟忠信”的词语可见于《孟子·尽心上》，  
“仁义忠信”的词语可见于《孟子·告子上》，  
“贞廉忠信”的词语可见于《墨子·号令》。



①在《老子》第五十一章中有：

●道生之，而德畜之，物荆（形）之，而器成之。（马王堆帛书甲本、乙本）

（参考本书第六章注释⑧）

在分开来讲“道”和“德”的场合，与“道”是关系到“物”的存在的。与之相对，“德”是关系到“物”的生成的，这不是偶然的。且参考本书第六章第四节。

②参考本书第十章第一节、第二节、第三节。

③在《庄子·知北游》的“知北游章”也有：

黄帝曰：“……道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰：

‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。礼者，道之华，而乱之首也。’”（参考本书第十三章第一节及注释⑧）

包含着几乎同样的文句。尽管可以认为这是在《老子》的原形亦即原本《老子》成书之后而写成的文章，但是因为在《老子》第三十八章、第四十八章以及第五十六章在“黄帝”所说的话中被引用了，所以这不是在认为原本《老子》的作者就是“老子”的观念尚未固定以前的内容吗？

④《老子》第三十八章主要批判的目标就是荀子的“礼”的问题，通过在这个地方有的认为“礼”是缺乏内在的“忠信”的外在的东西的这把握，以及认为与其带来“治”这一方案相违而只是招致“乱”的东西的这一批判，也就不言自明了。顺便一提的是，在本章注释⑫引用过的《庄子·知北游》的“知北游章”也讲到“礼相伪也”，通过《荀子》中特有“伪”亦即“人为”来说明“礼”。参考拙论《在中国思想史上“自然”的诞生》。

⑤参考本书第八章第五节。

⑥参考本书第八章注释⑫、本章注释⑭及第十一章注释⑥。

⑦有关“语道而非其序者，非其道也”以下，参考本章注释⑭，第十一章第四节及注释⑭、⑮以及第十四章第三节。“语道”一语，参考在《庄子·在有》的“黄帝、广成子问答”中有的：

广成子……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。”（参考本书第七章第六节及本章注释⑫）

在《庄子·秋水》的“河伯、北海若问答”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。”

其趣旨与《礼记·大学》中的下一句差不多相同：

物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。

④⑧有关“愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情，必分其能，必由其名”以下，参考本书第十一章第四节及注释③⑤、③⑥。

④⑨“是故古之明大道者，先明天而道德次之”以下，在《庄子·天地》的“天地虽大章”中有：

故通于天地者，德也。行于万物者，道也。上治人者，事也。能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。（参考本章注释④⑦）

“道德已明而仁义次之”，在《老子》第三十八章中有：

失道而后（后）德，失德而后（后）仁，失仁而后（后）义，〔失义而后（后）礼〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

比起来在思想上更接近的，在《管子·心术上》中有：

虚无形，谓之道。化育万物，谓之德。君臣父子人间之事，谓之义。登降揖让，贵贱有等，亲疏之体，谓之礼。简物小末一道，杀戮禁诛，谓之法。（参考本章第四节下文以及第十一章第五节）

“因任”，在《庄子·在宥》的“贱而不可不任者章”中有：

贱而不可不任者，物也。卑而不可不因者，民也。（参考本书第十四章第三节）

这是稍有些抽象的，比较起来，在《韩非子·主道》中有：

是故去智而有明，去贤而有功，去勇而有强。群臣守职，百官有常，因能而使<sub>之</sub>，是谓习常。……明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于智。贤者敕其材，君因而任<sub>之</sub>，故君不穷于能。

在《韩非子·扬权》中有：

用一之道，以名为首。名正物定，名倚物徙。故圣人执一以静，使名自命，令事自定。不见其采，下故素正。因而任<sub>之</sub>，使自事<sub>之</sub>，因而予<sub>之</sub>，彼将自举<sub>之</sub>。正与处<sub>之</sub>，使皆自定<sub>之</sub>。上以名举<sub>之</sub>，不知其名，复修其形。形名参同，用其所生。

在《管子·心术上》中有：

无为之道因也。因也者，无益无损也。以其形，因为之名，此因之术也。……其应非所设也，其动非所取也，此言因也。因也者，舍己而以物为法者也。……故道贵因。因者，因其能者，言所用也。

在《管子·心术下》中有：

凡物载名而来，圣人因而财<sub>之</sub>，而天下治，实不伤。不乱于天下，而天下治。

在《淮南子·主术》中有：

人主之术，处无为之事，而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任<sub>下</sub>，责成而不劳。（参考本书第十二章第三节以及第十三章第二节）

在《文子·自然》中有：

老子曰：“……王道者，处无为之事，行不言之教，清静而不动，一定而不摇，因循任下，责成而不劳。”

如上所采用的可以参考。还有，在《淮南子·要略》解说《主术》内容说道：

主术者，君人之事也。所以因任督责，使群臣各尽其能也。明摄权操柄，以制群下，提名责实，考之参伍，所以使人主秉数持要，不妄喜怒也。其数直施而正邪，外私而立公，使百官条通而辐凑，名〈各〉务其业，人致其功，此主术之明也。（参考本书第十一章注释⑤⑥）

总之，所谓“因任”，是指来自于法家的“刑（形）名参同”的政术之一。（参考本书第三章第五节以及第十一章第四节）

⑤⑥参考本书第十章第一节，第十一章第三节及注释②④，第十四章第三节。

“率性而行，谓之道；得其天性，谓之德”一段，在《礼记·中庸》有如下类似的句子：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。（参考本章注释③④及第十章注释⑦）

似乎是根据于此而写成的。再有，以下的文章，在《文子·上礼》中被采用为：

老子曰：“……循性而行，谓之道；得其天性，谓之德。性失然后贵仁，道失然后贵义。仁义立而道德废，纯朴散而礼乐饰，是非形而百姓眩，珠玉贵而天下争。夫礼者，所以别尊卑贵贱；义者，所以和君臣父子兄弟夫妇人道之际也。末世之礼，恭敬而交，为义者，布施而得。尹〈君〉臣以相非，骨肉以生怨也。”

在这些当中的诸概念的展开系列就是：

性、道、德→仁→义→礼乐

⑤⑥参考本章注释④⑨，第十章注释③⑥以及第十一章第五节。

⑤②在《管子·心术上》解的部分，解说经的部分中讲道：

法者，所以同出不得不然者也。故杀戮禁诛，以一之也。故事督乎法，法出乎权，权出乎道。（参考本书第十一章第五节）

⑤③参考本书第十一章第五节以及第十三章第一节。

## 第九章参考文献

冯友兰《中国哲学史》，上海商务印书馆，1934年。

重泽俊郎《周汉思想研究》，弘文堂书房，1943年。

中江丑吉《中国古代政治思想》，岩波书店，1950年。

郭沫若《先秦天道观之进展》，《青铜时代》，科学出版社，1957年。

重泽俊郎《中国哲学史研究——唯心主义和唯物主义的抗争史》，学术选书，法律文化社，1964年。

本田济《世界观》，赤塚忠、金谷治、福永光司、山井涌編集《思想概论》，中国文化丛书2，大修馆书店，1968年。

森三树三郎《从上古到汉代性命观的展开——人性论和命运观的历史》，东洋学丛书，创文社，1971年。

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

日原利国《春秋公羊传研究》，东洋学丛书，创文社，1976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。

日原利国《汉代思想研究》，研文社，1986年。

田中麻纱已《两汉思想研究》，研文社，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，鹈鹕社，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。

内山俊彦《中国古代思想史上的自然认识》，东洋学丛书，创文社，1987年。

金春峰《汉代思想史》，中国社会科学出版社，1987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。

于首奎《两汉哲学新探》，四川人民出版社，1988年。

祝瑞开《两汉思想史》，上海古籍出版社，1989年。

张岱年《张岱年文集》第二卷，清华大学出版社，1990年。

向世陵、冯禹《儒家的天论》，齐鲁书社，1991年。

平井正士《关于董仲舒贤良对策的年次》，大塚史学会《史潮》第十一年第二号，1941年。

平井正士《汉武帝时代的儒家任用——作为儒学国教化的前阶段》，《东洋史学论集》第三，1954年。

庆松光雄《春秋繁露五行诸篇伪作考——董仲舒的阴阳、五行说及其关联》，《金泽大学法文学部论集》哲学史学篇6，1959年。

周辅成《论董仲舒思想》，上海人民出版社，1961年。

久保田刚《〈汉书·五行志〉所见的董仲舒之说与〈春秋繁露〉的灾异说》，广岛哲学会《哲学》第十七集，1965年。

福井重雅《儒教成立史上的二三个问题——关于五经博士的设置与董仲舒的事迹的疑

义》，《史学杂志》第七十六编第一号，1967年。

佐川修《关于武帝的五经博士与董仲舒的天人三策——对福井重雅氏〈儒教成立史上二三个问题〉的疑义》，《集刊东洋学》第十七号，1967年。

伊藤计《董仲舒的灾异说——以〈高庙园灾对〉这一上奏文为中心》，《集刊东洋学》第四十一号，1979年。

河北省社会科学院、河北省哲学社会科学联合会《董仲舒哲学思想研究》，河北人民出版社，1987年。

影山辉国《汉代的灾异与政治——以宰相的灾异责任为中心》，《史学杂志》第九十编第八号，1981年。

影山辉国《直到董仲舒的灾异思想的系谱》，《实践国文学》第三十四号，1988年。

黄朴民《董仲舒与新儒学》，文津出版社，1992年。

末永高康《关于董仲舒阴阳刑德说》，京都大学中国哲学史研究会《中国思想史研究》第十五号，1992年。

池田知久《中国古代的天人相关论——董仲舒的场合》，丛书《从亚洲来思考》7，东京大学出版会，1994年。

邓红《董仲舒思想研究》，人与文化社，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。

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。

池田知久《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。

池田知久《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。

## 第十章

### “养生”说和“游”的思想

所谓“养生”即“使人长生”，意味着个人生命不因疾病、不因意外的事故而横死，让“天”所给予的生命按其本然尽可能延续下去。

中国思想史上，“养生”这个词大概最早出现于《孟子·梁惠王上》：

（孟子）曰：“王如知此，则无望民之多于邻国也。不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖，不可胜食，材木不可胜用。是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。”<sup>①</sup>

但这个“养生”，不过是维持“民”之生活这种单纯的内容，还不是后来道家等思想所说的、被赋予哲学意味的、复杂的“养生”概念。而且，孟子从其儒家伦理思想立场出发，没有对此“养生”予以特别高度的评价。请参考《孟子·离娄下》以下内容：

孟子曰：“养·生·者，不·足·以·当·大·事。惟送死可以当大事。”

这点战国末期儒家的荀子也一样，《荀子·儒效》中有：

以从俗为善，以货财为宝，以·养·生·为·己·至·道，是·民·德也。……如是则可谓劲士矣。……如是则可谓笃厚君子矣。……如是则可谓圣人矣。

《荀子·荣辱》中有：

夫天生蒸民，有所以取之。……是天子之所以取天下也。……是诸侯之所以取国家也。……是士大夫之所以取田邑也。……是官人百吏之所以取禄秩也。孝悌原惠，拘录疾力，以敦比其事业，而不敢怠傲，是·庶·人·之·所·以·取·暖·衣·饱·食，长·生·久·视，以·免·于·刑·戮·也。……是奸人之所以取危辱死刑也。……是其所以危也。

从以上对孟荀二人文章的简单分析可知，一般说来，战国时代儒家思想家对于“养生”，基本上持冷淡的态度。

到了战国时代后期，“养生”之说及“养生”之技超越学派的界限，得到广泛提倡、实践，道家思想也在战国末期开始真正将其纳入自己的体系，在以《庄子·养生主》为代表的道家系统各种文献中到处能看到“养生”之说的踪迹。

## 第一节 “养生”和“养性”

在中国思想史上，“养生”之说并非为道家思想所首倡。相反，在初期道家诞生前或与初期道家相同时的战国中期至后期，已活跃着杨朱、子华子、詹何等重视个人生命、身体之充实的思想家，他们的各种思想对道家思想的形成有可能产生过某种影响。——这些情况前面已经论述过。<sup>②</sup>从这层意义上讲，“养生”之说，对道家而言是已有的的外来的思想，他们也是从战国末期才开始真正接受的。

如本书前文所阐明的那样，<sup>③</sup>初期道家“万物齐同”的哲学，将世界的真实形态把握为“一之无”，视其为最终的阶段，但如果坚持这样的哲学，重视个人生命、身体不就成了不可想象的事情？因此，可以推测他们接受“养生”之说是战国末期以后的事情，那时已放弃旧的“万物齐同”哲学，一方面将“一之无”限定于、保持在“道”的属性上，另一方面恢复了“万物”的“多之有”的性质。道家对“养生”之说的导入，和这种形而上学、本体论上的方向转换有着相互的因果关系。

那么，道家为何要导入“养生”之说呢？其原因，暂且可以认为是因为他们站在重“天”之立场上，<sup>④</sup>对“天”的重视，在初期道家“万物齐同”哲学确立过程中或隐或现不断出现。<sup>⑤</sup>因此，这种重视“天”的立场跃上思想表层的可能性早已存在。更具体地说，道家重视内在于人的“天”之“性”，他们所说的“性”，如果作稍稍武断的、简单化的把握，在很多场合，是将重点置于人身体的生命上，因此，“性”的意思和“生”相当接近，或者说与“生”完全相同。<sup>⑥</sup>然而，正好相反的是，使用“性”、“生”之词汇，主要用于表达人的精神本性的场合也不在少数。

关于这个问题，这里对相关历史再作一简单论述。如本书第九



章第三节、第四节所指出的那样，道家思想在战国末期以后，对儒家的“仁义”、“礼乐”等逐渐变得宽容、肯定。因此，将曾经作为“人”予以否定的儒家伦理及以儒家伦理为基础的政治形态，重新当做“天”予以肯定的情况多起来了，这无疑是将“仁义”、“礼乐”等当做内在于人的“天”加以肯定，就是说，肯定人内部非人为的、天生被赋予的“性”的内容中，包含有“仁义”、“礼乐”等伦理。这种和儒家思想尤其是孟子学派所谓性善说接近的想法，在西汉初期以后道家思想的深处持续不断地潜流着。例如，本书第九章第四节所引《淮南子·齐俗》的开头部分就能感受到这一点：

率性而行，谓之道，得其天性，谓之德。性失然后贵仁，道失然后贵义。是故仁义立而道德迁矣，礼乐饰则纯朴散矣，是非形则百姓眩矣，珠玉尊则天下争矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。<sup>⑦</sup>

《淮南子·俶真》中也有相关内容：

孔墨之弟子，皆以仁义之术，教导于世。然而不免于偏（累），身犹不能行也，又况所教乎！是何？则其道外也。夫以末求返于本，许由不能行也，又况齐民乎？诚达于性命之情，而仁义固附矣。趋舍何足以滑心。

这里有认可“性命之情”中非人为地、天生地包含着“仁义”之倾向。与《淮南子·俶真》相类似的文章见于《吕氏春秋·有度》，后者是前者的蓝本：

孔墨之弟子徒属充满天下，皆以仁义之术，教导于天下。然而无所行，教者术犹不能行，又况乎所教？是何也？仁义之

术外也。夫以外胜内，匹夫徒步不能行，又况乎人主？唯通乎性命之情，而仁义之术自行矣。

这一潜流到相当晚的魏晋南北朝时代才露出地面，在融合道家、儒教、佛教的玄学倡导的所谓名教自然论中得到集中的论述。玄学认为名教即儒教的“仁义”、“礼乐”等伦理是自然（非人为）的“天”而非人为的“人”。例如，郭象在为《庄子·骈拇》所作注中说：

夫仁义自是入之情性，但当任之耳。恐仁义非人情而忧之者，真可谓多忧也。

他在为《庄子·天运》“孔子、老聃问答（一）”所作注中说：

夫仁义者，入之性也。人性有变，古今不同也。故游寄而过去则冥若无滞，而系于一方则见，见则伪生，伪生而责多矣。

以上均可参考。

### 一、身体的“养生”、“养性”

如果要列举道家各种文献中将身体生命之“生”设为重点，重视人内在的作为“天”看待的“性”之用例，有本书第九章第二节已引用的《庄子·天地》“百年之木章”的一段文字：

且夫失性有五。一曰，五色乱目，使目不明。二曰，五声乱耳，使耳不聪。三曰，五臭薰鼻，困悞中颡。四曰，五味浊口，使口厉爽。五曰，趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。<sup>⑧</sup>

这里的“性”分广义和狭义两种，广义的“性”和“生”意义完全相同，指的是“目”、“耳”、“鼻”、“口”、“心”健全的机能；而狭义的“性”是一个被“生”包摄的“生”的下位概念，和“心”的意思几乎一样。

还有，被看做道家系统作品的《吕氏春秋·本生》中有：

是故圣人之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则舍之。  
此全性之道也。世之贵富者，其于声色滋味也，多惑者，日夜  
求，幸而得之，则遁焉。遁焉，性恶得不伤？……故圣人之制  
万物也，以全其天也。天全，则神和矣，目明矣，耳聪矣，鼻  
臭矣，口敏矣，三百六十节皆通利矣。……

贵富而不知道，适足以为患，不如贫贱。贫贱之致物也难，  
虽欲过之奚由？出则以车，入则以辇，务以自佚，命之曰招  
〈佞〉蹶之机。肥肉厚酒，务以相〈自〉强，命之曰烂肠之食。  
靡曼皓齿，郑卫之音，务以自乐，命之曰伐性之斧。三患者，  
贵富之所致也。故古之人，有不肯贵富者矣，由重生故也。非  
夸以名也，为其实也。则此论之不可不察也。

这里的“性”指的是和“生”意义相同的身体生命，是非人为的、天生赋予的“神”（即“心”）、“目”、“耳”、“鼻”、“口”、“三百六十节”的健全机能。为了保全这个生命，作者呼吁不要追求过度的欲望。

进而可以指出的是《淮南子·俶真》：

静漠恬澹，所以养性也。和愉虚无，所以养德也。外不滑  
内，则性得其宜。性不动和，则德安其位。养生以经世，抱德  
以终年，可谓能体道矣。若然者，血脉无郁滞，五藏（脏）无

蔚气，祸福弗能挠滑，非誉弗能尘垢。故能致其极。非有其世，孰能济焉？有其人，不遇其时，身犹不能脱，又况无道乎！

这是说“性”或“德”是人体中禀受于终极根源之“道”的东西，但无论是“性”还是“德”，其意义和身体生命之“生”几乎相同。作者构想，以“静漠恬澹”、“和愉虚无”之心境为方法，通过养“性”、养“德”，复归终极根源之“道”。

## 二、《老子》的“养生”

如果作回溯思考，“性”这个词虽不见于《老子》，但《老子》中也存在“养生”之说，其中的一部分和“天地”、“天”的存在方式有关联。例如，第五十九章中有：

〔治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以蚤（早）服（蒯）。蚤（早）服（蒯），是胃（谓）重积德。重积德，则无不克。无不克，则莫知斤（其）极。莫知斤（其）极〕，可以有国。有国之母，可以长久。是胃（谓）深根固氏（柢），长〔生久视之〕道也。（马王堆帛书甲本、乙本）

郭店楚简《老子》乙本第五十九章作：

給（治）人事天，莫若嗇。夫售（唯）嗇，是以最（早）〔备（蒯）〕。是以最（早）备（蒯），是胃（谓）〔重积德。重积德，则亡（无）〕不克。■〔亡（无）〕不〔克〕，则莫智（知）斤（其）互（亟（极））。莫智（知）斤（其）互（亟（极）），可以又（有）域（国）。又（有）域（国）之母，可以长〔旧（久）。长旧（久），是胃（谓）深根固氏（柢）〕。长生售（久）视之道也。■

这段文字说的是为政者“治人”、“有国”的政治统治，和“长生久视”的“养生”之道并不矛盾，而是一致的。这里，将政治统治和“养生”的复合（complex）定为“治人事天”，似乎“治人”主要指政治的统治，“事天”主要指“养生”，所以所谓“重积德”的“德”，不正是说的“天”、“道”存在于人内部的“性”吗？<sup>⑧</sup>另外，第七章中有：

天<sub>1</sub>长<sub>2</sub>地<sub>3</sub>久<sub>4</sub>。天<sub>1</sub>地<sub>3</sub>之<sub>5</sub>所<sub>6</sub>以<sub>7</sub>能<sub>8</sub>〔长〕且<sub>9</sub>久<sub>4</sub>者，以<sub>10</sub>其<sub>11</sub>不<sub>12</sub>自<sub>13</sub>生<sub>14</sub>也，故<sub>15</sub>能<sub>16</sub>长<sub>2</sub>生<sub>17</sub>。是以<sub>18</sub>声（圣）人<sub>19</sub>芮（退）其身而身先，外其身而身存。不<sub>20</sub>以<sub>21</sub>其<sub>22</sub>无〔私〕與（与），故<sub>23</sub>能<sub>24</sub>成<sub>25</sub>其<sub>26</sub>私。（马王堆帛书甲本、乙本）

这是说，以“天地”的“能长且久”、“长生”为模范，导出“声（圣）人”的“身先”、“身存”、“能成其私”。看来，这种对于“天地”的看法非常具备“养生”说的倾向，而“声（圣）人”的“身存”也显然是“养生”说的表现。<sup>⑨</sup>

### 三、对人为之“养生”的否定

正因为这样，即便同样是重视“生”的“养生”、“养性”，如果和以上例子相反，重视人为的、来自“人”的立场方法，就是说如果违背了非人为的、“天”的立场，那道家思想当然要加以否定。例如，《庄子·刻意》中有：

吹<sub>1</sub>呶<sub>2</sub>呼<sub>3</sub>吸<sub>4</sub>，吐<sub>5</sub>故<sub>6</sub>纳<sub>7</sub>新<sub>8</sub>，熊<sub>9</sub>经<sub>10</sub>鸟<sub>11</sub>申<sub>12</sub>，为<sub>13</sub>寿<sub>14</sub>而<sub>15</sub>已<sub>16</sub>矣。此<sub>17</sub>道（导）引<sub>18</sub>之<sub>19</sub>士<sub>20</sub>，养<sub>21</sub>形<sub>22</sub>之<sub>23</sub>人<sub>24</sub>，彭<sub>25</sub>祖<sub>26</sub>寿<sub>27</sub>考<sub>28</sub>者<sub>29</sub>之<sub>30</sub>所<sub>31</sub>好<sub>32</sub>也。

若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不<sub>1</sub>道（导）引<sub>2</sub>而<sub>3</sub>寿<sub>4</sub>，无<sub>5</sub>不<sub>6</sub>忘<sub>7</sub>也，无<sub>8</sub>不<sub>9</sub>有<sub>10</sub>也。澹然无极而众美从

之。此天地之道，圣人之德也。故曰：“夫恬淡寂漠，虚无为，此天地之平，而道德之质也。”故曰：“圣人休焉。”休则平易矣。平易则恬淡矣。平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭。故其德全而神不亏。”<sup>⑩</sup>

根据“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申”的“道（导）引”来“养形”，作者认为脱离了“天地之道”、“天地之平”而评价不高。<sup>⑫</sup>这里的“天地之道”、“天地之平”不用说是“天”之立场的变种<sup>⑬</sup>。如果注意这段文字中“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申”之技能，可以看到后来在此基础上形成的《淮南子·精神》中有以下文字：

若吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，鬼浴蜎蹻，鸱视虎顾，  
是养形之人也，不〔足〕以滑心。

《淮南子·齐俗》中有：

今夫王乔赤诵子，吹呕呼吸，吐故纳新，遗形去智，抱素反真，以游玄眇（妙），上通云天。今欲学其道，不得其养气处神，而放其一吐一吸，时诎（屈）时伸，其不能乘云升假，亦明矣。

《淮南子·泰族》中有：

王乔赤松去尘埃之间，离群慝之纷，及（吸）阴阳之和，食天地之精，呼而出故，吸而入新，喋（蹀）虚轻举，乘云游雾，可谓养性矣，而未可谓孝子也。

另外，在《庄子·达生》“达生之情者章”中有：

达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何。养形必先之以物。物有余而形不养者有之矣。有生必先无离形。形不离而生亡者有之矣。生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生，而养形果不足以存生，则世奚足为哉！虽不足为，而不可不为者，其为不免矣。

夫欲免为形者，莫如弃世。弃世则无累，无累则正平，正平则与彼更生，更生则几矣。事奚足弃，而生奚足遗？弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。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。<sup>⑭</sup>

这是说，以“养形”、“有生”为内容的人为的“养生”未必有效，故不加采用，取而代之，提倡的是以“弃事”、“遗生”为内容的自然的“养生”。<sup>⑮</sup>作者认为，后者是身体不疲精气不损的真正的“养生”，是“与天为一”、“反以相天”，即参与天地化育万物活动的“养生”。<sup>⑯</sup>顺便指出，“反以相天”在《礼记·中庸》中有：

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。其次致曲。曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。唯天下至诚，为能化。<sup>⑰</sup>

是相类似的思想。

## 第二节 “不失性命之情”的理想

### 一、所谓“性命之情”

道家思想在阐述“养生”说的地方，常常会用到“性命”、“性命之情”这类术语。本书中，已见于第六章第二节所引《淮南子·诠言》，第八章第三节所引《庄子·知北游》“舜、丞问答”，第九章第三节所引《淮南子》的《俶真》、《本经》等。这些术语究竟是什么意思呢？如果对此也稍稍武断地、简单地加以把握，在很多场合，所谓“性命”指人的身体生命，“情”指的是实情、事实。

本章第一节所引《庄子·达生》“达生之情者章”有“生之情”和“命之情”，两者相合就成了“生命之情”，“性命”、“性命之情”大致上等同于“生命”、“生命之情”。

例如，《庄子·骈拇》中有：

彼正〈至〉正者，不失其性命之情。……今世之仁人，蒿目而忧世之患，不仁之人，决性命之情，而鬻贵富。故意仁义其非人情乎。自三代以下者，天下何其嚣嚣也？且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也。待绳约胶漆而固者，是侵其德也。屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。……

夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义。是非以仁义易其性与？故尝试论之。自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性，以身为殉，一也。……



天下尽殉也。彼其所殉仁义也，则俗谓之君子。其所殉货财也，则俗谓之小人。其殉一也，则有君子焉，有小人焉。若其残生损性，则盗跖亦伯夷已。又恶取君子小人于其间哉！且夫属其性乎仁义者，虽通如曾史，非吾所谓臧也。……吾所谓臧者，非仁义之谓也，臧于其德而已矣。吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣。<sup>⑮</sup>

这段文字中的“性命之情”、“性”、“德”、“身”、“生”，都是几乎相同的意思，指人的身体生命。而损坏人身体生命者，是被比喻为“钩绳规矩”、“绳约胶漆”的“礼乐”、“仁义”，及“利”、“名”、“家”、“天下”等“物”。

《庄子·缮性》中有：

古之所谓得志者，非轩冕之谓也。谓其无以益其乐而已矣。今之所谓得志者，轩冕之谓也。轩冕在身，非性命也。物之傥来，寄者也。寄之其来不可圉，其去不可止。故不为轩冕肆志，不为穷约趋俗，其乐彼与此同。故无忧而已矣。

今寄去则不乐。由是观之，虽乐未尝不荒也。故曰：“丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。”<sup>⑯</sup>

这篇文章中，“性命”、“己”、“性”也几乎是同样的意思，指人身体的生命，把身体生命遭损坏的理由看做是以“轩冕”、“穷约”为代表的“物”及对之作善恶评价的“俗”。

其他可参考的文献有《吕氏春秋·重己》以下内容：

倕，至巧也。人不爱倕之指，而爱己之指，有之利故也。人不爱昆山之玉江汉之珠，而爱己一苍璧小玕，有之利故也。今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子，不足

以比焉。论其轻重，富有天下，不可以易之。论其安危，一曙失之，终身不复得。此三者，有道者之所慎也。

有慎之而反害之者，不达乎性命之情也。不达乎性命之情，慎之何益？是师者之爱子也，不免乎枕之以糠。是聋者之养婴儿也，方雷而窥之于堂。有殊弗知慎者。夫弗知慎者，是死生存亡可不可，未始有别也。

及《淮南子·俶真》以下内容：

于是在上位者，左右而使之，毋淫其性。镇抚而有之，毋迁其德。是故仁义不布，而万物蕃殖。赏罚不施，而天下宾服。其道可以大美兴，而难以算计举也。是故日计之不足，而岁计之有余。夫鱼相忘于江湖，人相忘于道术。古之真人，立于天地之本，中至〈正〉优游，抱德炀和，而万物杂累焉。孰肯解构人间之事，以物烦其性命乎？<sup>②</sup>

## 二、道家导入“养生”说的理由

从以上所引文章中，我认为可以读出道家导入“养生”说的另一个理由，或者说在“天”之立场背景下导入“养生”说的真正理由。——那无疑是一种克服人的异化，确立起人主体性的愿望，希望维持内在于“己”的“性命”、“性命之情”，不被外在的“礼乐”、“仁义”、“物”、“俗”损毁。也许可以将这种愿望看做是初期道家的问题意识中自“万物齐同”哲学以来到这时为止，一直持续着的连续低音（basso continuo）。<sup>③</sup>如本书第四章第三节所指出的那样，初期道家从杨朱、子华子、詹何等先驱者那里接受了重视个人生命、重视身体之充实的思想；同时，可以说初期道家还从先驱者那里受到过把“我”看得比什么都重要的主体性论的影响。

如果脱离“性命”、“性命之情”这类术语，进一步打开视野，

远望具反异化论及主体性论问题意识的道家及其周边思想家们的“养生”说，笔者发现以下三个极有趣的、值得注目的事实。

第一，有很多文章将个人“养生”和政治权力，特别是对天下统治权的获得尖锐对立起来。《庄子·让王》中集中了这类文章，例如，“舜、善卷问答”中有：

舜以天下让善卷。

善卷曰：“余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺。春耕种，形足以劳动，秋收敛，身足以休食。日出而作，日入而息，逍遥于天地之间，而心意自得。吾何以天下为哉！悲夫，子之不知余也！”

遂不受。于是去而入深山，莫知其处。<sup>②</sup>

《淮南子·精神》中有：

夫〔无〕以天下为者，学之建鼓矣。尊势厚利，人之所贪也。使之左〔手〕据天下图，而右手刳其喉，愚夫不为。由此观之，生尊〔贵〕于天下也。圣人食足以接气，衣足以盖形，适情不求余，无天下不亏其性，有天下不羨其和。有天下，无天下，一实也。<sup>③</sup>

等等，这些是道家思想从较早时期就有的典型“养生”说。

第二，在第一种“养生”说，即将“养生”和政治权力的获得之间简单对立的“养生”说基础上，提出的新“养生”说。——首先让某个人物出场，让他在个人“养生”和天下政治相对立中选择“养生”，然后提倡只有这种重视个人“养生”的人才最适合从事天下政治。据此可知，统治天下及国家的政治课题乃是万民的“养生”，因此最为合适的为政者就是自己重视“养生”的人。可以说

这是战国末期由道家“养生”说开创的、给予了很高评价的民主主义政治思想吧。

例如,《吕氏春秋·贵生》中有:

尧以天下让于子州支父。

子州支父对曰:“以我为天子犹可也。虽然,我适有幽忧之病,方将治之,未暇在天下也。”天下重物也。而不以害其生,又况于他物乎?惟不以天下害其生者也,可以托天下。<sup>④</sup>

同样的《吕氏春秋·贵生》中还有:

越人三世弑其君。王子搜患之,逃乎丹穴。越国无君,求王子搜而不得,从之丹穴。王子搜不肯出,越人薰之以艾,乘之以王舆。王子搜援绥登车,仰天而呼曰:“君乎,独不可以舍我乎?”

王子搜非恶为君也,恶为君之患也。若王子搜者,可谓不以国伤其生矣。此固越人之所欲得而为君也。<sup>⑤</sup>

等等。

第三,在第一种“养生”说,即将“养生”和政治权力的获得之间简单对立的“养生”说基础上,提出的新伦理思想、新政治思想。——首先,让某个人物出场,让他在个人“养生”和天下政治相对立中选择“养生”,然后,主张存在着比这种值得重视的个人“养生”价值更高的东西,那无疑就是儒家或墨家的伦理、政治。我想是否可以说,这种主张出现于“养生”说已在社会上广泛浸透的战国末期或西汉初期以后,既充分认可“养生”的重要性,同时又认为自己的伦理、政治更为重要,是儒家或墨家企图反击道家的产物。

例如，西汉初期儒家作品马王堆帛书《五行》篇第十四章说文部分中有：

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

“亲而筑（笃）之，爱也。”筑（笃）之者，厚。厚亲，而筍（后）能相爱也。

“爱父，忝（其）杀（继）爱人，仁也。”言爱父，而筍（后）及人也。爱父而杀忝（其）邻〔之〕子，未可冒（谓）仁也。<sup>②</sup>

战国末期墨家之作《墨子·贵义》中有：

子墨子曰：“万事莫贵于义。今谓人曰：‘予子冠履，而断予之手足，予为之乎？’必不为。何故？则冠履不若手足之贵也。又曰：‘予子天下，而杀予之身，予为之乎？’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。’”<sup>③</sup>

《淮南子·泰族》中有：

夫知者不妄〔为，勇者不妄〕发。择善而为之，计义而行之。故事成而功足赖也，身死而名足称也。虽有知能，必以仁义为之本，然后可立也。知能踳驰，百事并行，圣人一以仁义为之准绳，中之者谓之君子，弗中者谓之小人。君子虽死亡，其名不灭。小人虽得势，其罪不除。使人左〔手〕据天下之图

而右〔手〕刎〔其〕喉，愚者不为也，身贵于天下也。死君亲之难，视死若归，义重于身也。天下，大利也，比之身则小。身，所重也，比之义则轻。义，所全也。《诗》曰：“恺悌君子，求福不回。”言以信（仁）义为准绳也。

模仿《淮南子·泰族》形成的《文子·上义》中有：

老子曰：“……故智者不妄为，勇者不妄杀。择是而为之，计礼而行之。故事成而功足恃也，身死而名足称也。虽有智能，必以仁义为本而后立。智能并行，圣人一以仁义为准绳，中绳者谓之君子，不中绳者谓之小人。君子虽死亡，其名不灭。小人虽得势，其罪不除。左手据天下之图，而右手刎其喉，虽愚者不为，身贵于天下也。死君亲之难者，视死如归，义重于身也。故天下，大利也，比之身即小。身，所重也，比之仁义即轻。此以仁义为准绳者也。”

等等。这些文章都在熟知第一种“养生”说，即个人“养生”比政治权力的获得更重要的“养生”说基础上，重新主张实践“仁”、“义”等更高的价值。

### 第三节 从身体与精神的二元论到“气”的一元论

#### 一、“形”、“心”二元论与“养生”说

道家思想诞生于以公元前300年为中心的战国中期，<sup>⑧</sup>那时，人这种存在者原理上由身体与精神构成之二元论已经形成了。《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”一开始，描述颜成子游望着

南郭子綦的外貌，问道：

颜成子游……曰：“何居乎？形固可使如槁木，心固可使如死灰乎？”

对此，南郭子綦回答说：

子綦曰：“偃，不亦善乎，而问之也！今者吾丧我。”

根据这个回答可知，“我”是由“形”之身体和“心”之精神构成的。“南郭子綦、颜成子游问答”的下面这段文字，在提出并论述每一个人的“我”也许就是世界的主宰者这一假说时，就是立足于“我”原理上由身体之“形”和精神之“心”构成的二元论，从“我”的两个侧面去探求世界的主宰者，原文如下所示：

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？

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！<sup>②</sup>

还有，在这种探求中，较之“心”首先被问及的是“形”，可见道家思想从初期开始就有重“形”的倾向。

另外，《庄子·大宗师》“颜回、仲尼问答（二）”中，关于把

握“道”的最终阶段——“坐忘”，颜回向仲尼作了如下说明：

颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。”<sup>⑩</sup>

从中也可看出人这种存在者是由“肢体”、“形”的身体和“聪明”、“知”的精神构成的。

如上面简单论述的那样，道家思想的“养生”说重视个人生命、身体的充实。那么，上述二元论中，个人的心、精神去哪里了呢？分析他们导入“养生”说的原因，是因为他们站在重视“天”的立场上，重视人内在的作为“天”的“性”，还有，是因为他们有着把“我”看得比什么都重要的反异化论及主体性论。这样的话，其“养性”说不仅重视构成“我”之“性”的个人生命、身体，也重视个人的心、精神，是不会让人奇怪的。然而从道家思想的历史展开，特别从其初期的实际情况看，因为给“天”之“性”带去损害的“人”，被主要看做是心、精神的产物，所以，很难出现重视心、精神的“养性”说。然而，如已经阐述的那样，当“天”、“人”关系变得极其复杂之后，针对心及精神产物的“人”，道家思想的态度也逐渐趋于宽宥和肯定。<sup>⑪</sup>

## 二、“气”的一元论和“养生”、“养心”

道家在倡导“物化”、转生、轮回的思想或“万物一体”的思想，秉持作为本体论根据的“阴阳二气”理论之后，他们把对人理解的重点似乎渐渐地放到了与“万物”相通的生命、身体上。<sup>⑫</sup>但是，这种“气”的理论和“养生”说的关系中，如下文所述也掺杂有其他的要素。

加之，道家思想的“性”在很多场合将重点置于人的生命、身体上，因此“性”的意思变得和“生”接近或者相同，我认为也可



能受到过战国末期与道家对立的儒家最大的思想家、思想界主流派荀子“性恶”说的影响。这是因为，荀子将人的“性”看做是生命、身体的“生”，将“性”中和心、精神相关的“仁义”等因素完全驱逐出去了。<sup>③</sup>

但是，接受荀子“性恶”说影响的儒家中也有变化，到了西汉武帝时期的董仲舒那里，对以荀子特征的“生”为内容的“性”作了大幅度的修改，承认“性”有靠近“善”之可能性，而“善”是和心、精神相关的。例如，《汉书·董仲舒传》所载第三次“对策”中有：

人受命于天，固超然异于群生。入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，骀然有恩以相爱，此人之所以贵也。

生五谷以食之，桑麻以衣之，六畜以养之，服牛乘马，圈豹槛虎，是其得天之灵，贵于物也。故孔子曰：“天地之性人为贵。”

明于天性，知自贵于物。知自贵于物，然后知仁谊。知仁谊，然后重礼节。重礼节，然后安处善。安处善，然后乐循理。乐循理，然后谓之君子。故孔子曰：“不知命，亡以为君子。”此之谓也。

《春秋繁露·深察名号》中有：

今世暗于性，言之者不同，胡不试反性之名？性之名非生与？如其生之自然之资，谓之性。性者，质也。……

故性比于禾，善比于米。米出禾中，而禾未可全为米也。善出性中，而性未可全为善也。善与米，人之所继天而成于外，非在天所为之内也。天之所为，有所至而止。止之内，谓之天

性。止之外，谓之人事。事在性外，而性不得不成德。……

名性不以上，不以下，以其中名之。性如茧如卵。卵待覆而成雏，茧待缲而为丝，性待教而为善。此之谓真天。天生民性有善质，而未能善。于是为之立王以善之，此天意也。

民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。

《春秋繁露·人副天数》中有：

天德施，地德化，人德义。天气上，地气下，人气在其间。……天地之精，所以生物者，莫贵于人。人受命乎天也，故超然有以倚。物疢疾莫能为仁义，唯人独能为仁义。物疢疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。……

观人之体一，何高物之甚，而类于天也。物旁折取天之阴阳，以生活耳，而人乃烂然有其文理。是故凡物之形，莫不伏从旁折天地而行，人独题直立端尚，正正当之。是故所取天地少者，旁折之。所取天地多者，正当之。此见人之绝于物，而参天地。<sup>⑧</sup>

这种儒家方面“性”说的展开，不用说，又返过来影响了道家思想“养生”说中“生”的内容。

道家思想“养生”说中，“养神”或“养心”的出场，如上面所概述的那样，是各种情况相交织的结果，其内容就是“养心”、“养神”，和“养生”即养生命、养身体形成对照。这种“养神”、“养心”也被包容于广义的“养性”之中。例如，前面所引的《庄子·刻意》对“养形”作出描述、作出低评的同时，又对“养神”作出描述，作出了高度评价：

故曰：“形劳而不休则弊，精用而不已则劳。劳则竭。”水之性，不杂则清，莫动则平，郁闭而不流，亦不能清，天德之象也。故曰：“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行。”此养神之道也。<sup>⑤</sup>

《庄子·刻意》还说：

夫有干越之剑者，柙而藏之，不敢用也。宝之至也。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。纯素之道，唯神是守。守而勿失，与神为一。一之精通，合于天伦。

野语有之曰：“众人重利，廉士重名，贤士尚志，圣人贵精。”故素也者，谓其无所与杂也。纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。<sup>⑥</sup>

这里，将人的心、精神和作为其构成元素的“气”都用“精”、“精神”、“神”等词汇来表达，虽然明确把握其整体脉络相当困难，但提出的可能是这样一种构想，即将人体的“形”和人心的“精神”双方共同的构成元素设定为“气”，通过养人内在的心和“气”，从构成元素这一基础出发支配“天地”间存在的万物。<sup>⑦</sup>——就这样，道家“养生”说终于到达了“气”一元论，到达了“我”的生命、身体与“我”的心、精神并重的境界。

#### 第四节 飞翔于世界之上的“游”

“游”是战国时代以来屡屡出现于道家各种文献中的重要概念，包括“游”这个词汇的思想，可以说是道家最为中心的思想之一。

## 一、“游”与“养生”之间

“游”的思想，和上述的“养生”说之间，未必有很深的必然的关系。但如下所示，在《庄子》等文献中，“游”的目的就是“养生”，两者结合在一起的场合时时可见。所以，本书暂且在本章中对“游”的思想作一概述。

本书第二章第一节、第六章第二节等处引用了《庄子·山木》“庄子、弟子问答”（这段问答以《吕氏春秋·必已》为基础）中以下内容：

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。”

夫子出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：“其一能鸣，其一不能鸣。请奚杀？”主人曰：“杀不能鸣者。”

明日，弟子问于庄子曰：“昨日山中之木，以不材得终其天年，今主人之雁，以不材死。先生将何处？”庄子笑曰：“周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也。故未免乎累。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！此神农黄帝之法也。”<sup>③</sup>

这里，“游”的思想和“养生”说的关系可表述如下：如果“浮游”于“道德”、“万物之祖”即“道”的世界，那么等于处在世间“材”与“不材”的终极根源中，就不会为“万物”所“累”，能够“终其天年”。可见，“游”之行为的目的或结果就是“养生”。

还有，在大量加入“游”之思想的代表性文献《庄子·逍遥

游》中，肩吾、连叔有如下问答：

（肩吾）曰：“‘藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠，而年谷熟。’吾以是狂而不信也。”

连叔曰：“然。……之人也，之德也，将旁礴万物以为一。世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事。之人也，物莫之伤。大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。是其尘垢粃糠，将犹陶铸尧舜者也。孰肯以物为事。”<sup>⑨</sup>

关于“藐姑射之山”中“神人”的描写，《山海经·海内北经》中有：

姑射国在海中，属列姑射，西南，山环之。

《列子·黄帝》中的下面这段文字作了综合：

列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸风饮露，不食五谷。心如渊泉，形如处女。不倨不爱，仙圣为之臣。不畏不怒，原虑为之使。不施不惠，而物自足。不聚不敛，而已无愆。阴阳常调，日月常明，四时常若，风雨常均，字育常时，年谷常丰。而土无札伤，人无夭恶，物无疵疠，鬼无灵响焉。

但《列子·黄帝》是形成于后代的伪书，所以将其蓝本《庄子·逍遥游》之“游”的思想完全忘却了。《庄子》中“藐姑射之山”的“神人”所“游”的“四海之外”，是超越“物”、“天下”的、与之形成对立的“道”的世界，“游”于“道”的世界之结果是，他

能凝聚“神”也就是“气”，不仅能使世界出现类似“使物不疵疠，而年谷熟”的各种现象，还能如“肌肤若冰雪，绰约若处子”、“物莫之伤。大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热”所示，实现他个人的“养生”。<sup>⑩</sup>

不过，在许多文献中“游”的思想之目的未必是“养生”，和“养生”毫无关系的“游”的思想也不在少数。这里，为了讨论的方便，暂且选取那些和“养生”说有密切关系的“游”的例子。

## 二、人世间的“游”

通过以上的分析，可以确定“游”的基本含义是，飞翔于作为假象的“万物”的世界之上，同时又沉潜于作为本体的“道”的世界之中。因此，这种思想是道家放弃“万物齐同”哲学，进入讨论“道”——“万物”二世界论的阶段时产生的思想，虽然可以这么说，但当时进入汉朝时，又出现了即使置身现实社会也能够“游”的主张。

例如，《庄子·天地》“子贡、为圃者问答”中有：

子贡曰：“有械于此，一日浸百畦。用力甚寡，而见功多。夫子不欲乎？……凿木为机，后重前轻。挈水若抽，数如沝汤。其名为橰。”<sup>⑪</sup>

子贡告诉为圃者农业灌溉时应使用“机械”，对此，为圃者批评说：

为圃者，忿然作色，而笑曰：“吾闻之吾师。‘有机械者，必有机事。有机事者，必有机心。机心存于胸中，则纯白不备。纯白不备，则神生不定。神生不定者，道之所不载也。’吾非不知，羞而不为也。”<sup>⑫</sup>

《庄子·天地》描述了孔子站在子贡和为圃者两人之上，对为圃者的评论：

孔子曰：“彼假修浑沌氏之术者也。识其一，不知其二。治其内，而不治其外。夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者，汝将固惊邪？”<sup>③</sup>

可见，作者主张应该“游”于“世俗之间”。

还请参考《庄子·外物》“庄子曰章”中的：

庄子曰：“人有能游，且得不游乎？人而不能游，且得游乎？”

夫流通之志，决绝之行，噫，其非至知厚德之任与？覆坠而不反，火驰而不顾。虽相与为君臣，时也。易世而无以相贱。故曰：“至人不留行焉。”夫尊古而卑今，学者之流也。且以狷韦氏之流，观今之世，夫孰能不波！唯至人乃能游于世而不僻，顺人而不失己。彼教不学，承意不彼。<sup>④</sup>

开头那句“人有能游，且得不游乎？人而不能游，且得游乎”，其意趣根据下文的解说来理解的话，指的是只要拥有了“游”的能力，不管是人世间内外，哪里都可以去“游”。然后，作者借庄子之口，向道家思想的信奉者们呼吁，“流通之志，决绝之行”并非“至知厚德之任”，要予以否定，“尊古而卑今”这种“学者”的态度要放弃，应当作为一个臣下去事奉君主，置身于此“世”即现实社会中去“游”。我认为，这段文字反映出这样一种状况，西汉文帝时期以后，随着博士制度、博士弟子制度及官僚录用制度的渐渐完善，和战国时代诸子百家不同，许多知识分子作为臣下（官僚）为汉王朝服务，特别是武帝时期连道家信奉者也顺从当时的统治体制了。<sup>⑤</sup>到

后来，西晋郭象（约252~312），在为《庄子·逍遥游》“尧、许由问答”作注时说：

若谓拱默乎山林之中，而后得称无为者，此庄老之谈所以见弃于当涂。当涂者，自必于有为之域而不反者，斯由之也。……夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。世岂识之哉？

这一注释的确和《逍遥游》“尧、许由问答”的真实内容相差甚远，但可以这样去把握，即在迎接新时代（西晋）到来的变化过程中，郭象将西汉道家所提倡的主张作了更为明确的再现。

### 三、《庄子·逍遥游》“北冥有鱼章”的“游”

最后，我们来分析描绘“游”的思想中最为有名的文章——《庄子·逍遥游》“北冥有鱼章”。其内容如下所示：

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也。怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运，则将徙于南冥。南冥者，天池也。……

风之积也不厚，则其负大翼也无力。故九万里，则风斯在下矣。而后乃今培风，背负青天，而莫之夭阏者。而后乃今将图南。……<sup>④</sup>

斥鸢笑之曰：“彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间。此亦飞之至也。而彼且奚适也？”此小大之辩也。

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，辩乎荣辱之竟（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。<sup>⑦</sup>

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？故曰：“至人无己，神人无功，圣人无名。”<sup>⑧</sup>

这是战国后期“游”的思想蕴涵丰富的一篇文章，要注意的是，首先，这里包含着“鲲……化而为鸟”这种“物化”、转生、轮回的思想，而且，这里包含着“御六气之辩（变）”这种“气”的理论。因为它预先暗示，“鹏”是被“化”的“万物”，而不是使之“化”的“道”。

其次，这只巨大的“鹏”所作之“游”，是作者作为理想所追求的真正之“大”吗？——不是的。因为，这段文章的后半部分，描述了按“小大”基准得出的人的四种类型：

一、“夫知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者”这类官僚。

二、超凡脱俗的思想家宋荣子。

三、“御风而行”的神仙列子。

四、“夫乘天地之正，而御六气之辩（变），以游无穷者”这类“至人”、“神人”、“圣人”。

以上这四种人的类型，可排成以下的序列：

一、小→二、稍小→三、稍大→四、大

可见，“鹏”与三相当，而不相当于四。读者应该注意的是，鹏的乘

风而行和列子的“御风而行”，绝非偶然的一致。

作者为何不认为鹏或列子是真正的“大”呢？因为作者所追求的真正的“大”，一方面是冲破空间“九万里”、“数仞”和时间“小年”、“大年”束缚的，超越“万物”相对之“大”的，作为宇宙根源之主宰者“道”的绝对之“大”。另一方面，作者作为理想来追求的真正的“大”，是鹏、列子也还欠缺的、不依赖任何他者的主体性之确立（“树”、“无所待者”）。具体来说，如“夫乘天地之正，而御六气之辩（变），以游无穷者”，通过“游”于无穷的“道”的世界，获得“道”那种使万物“物化”、转生、轮回的能力，其结果是最终成为宇宙的主体。<sup>⑨</sup>

就这样，即使在初期道家“游”的思想中，我们已经听惯了的反异化论和主体性论之连续低音（basso continuo）也在鸣响。

## 注 释

①参考本书第十一章注释⑭。

②参考本书第四章第三节。

③参考本书第五章第四节。

④参考本书第九章第三节。

⑤参考本书第五章第二节，第九章第二节、第三节。

⑥参考本书第九章第三节。

⑦参考本书第九章注释⑤⑩，第十一章第三节以及第十四章第三节。

⑧参考本书第九章第二节及其注释⑧、⑮。

⑨再说一句多余的话。这个“德”并非儒家所倡导的“德”，也非今天的道德（morals）。千万要避免这类将其混同的低级误解。（参考本书第九章第三节）

⑩在现存最早的《老子》注释书（除去《韩非子》的《解老》、《喻老》这类未成书的形式）中，魏王弼（226~249）的《老子注》是哲学性极其丰富的注释，而被认为是东汉末期之作的河上公《老子章句》，主要依据“养生”说来作注解，后者与稍后成为五斗米道读本的《老子想尔注》有相似倾向。同时要注意的一个事实是，将“养生”说附会到《老子》上，是历史上社会思想和民间信仰的显著现象。

⑪参考本书第五章注释⑭。根据以下所引各种资料看，道家吸收“导引”术是西汉初期

以后的事，而且将其视做人之为技，当初未必无条件赞同。后来，《汉书·王吉传》所载儒者王吉所写上疏中有：

休则俛仰啍信以利形，进退步趋以实下，吸新吐故以练臧，专意积精以适神，于以养生，岂不长哉！

可见随着时代的推移，“导引”术渐渐得到各个学派的支持。

⑫如《史记·留侯世家》所记，西汉初期功臣张良也做“道引”：

留侯性多病，即道引不食谷，杜门不出岁余。……留侯乃称曰：“……愿弃人间事，欲从赤松子游耳。”乃学辟谷，道引轻身。（参考本章注释⑨）

后来，随神仙、道教的流行，“道引”越来越盛行的情况，可参考《后汉书·方术列传》及《三国志》中《魏书·方技传》等。

关于“养形”，如《庄子·刻意》下文所示，“养形”是和“养神”相对立的词汇：

水之性，不杂则清，莫动则平，郁闭而不流，亦不能清，天德之象也。故曰：“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行。”此养神之道也。（参考本章第三节及注释⑤）

⑬“夫恬恢寂漠，虚无无为，此天地之平，而道德之质也”一句，几乎相同文章亦见《庄子·天道》“夫虚静恬淡章”的：

夫虚静恬淡、寂漠无为者，天地之平而道德之至。故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实者伦矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也则任事者责矣。无为则俞俞。俞俞者忧患不能处，年寿长矣。（参考本章注释⑮，第十二章注释⑮）

《刻意》这段文字，是以此为基础而产生的模仿之作吧。

“忧患不能入”可以参考上引《庄子·天道》“夫虚静恬淡章”以下内容：

俞俞者忧患不能处，年寿长矣。

除此之外，还可参考《庄子·养生主》“秦失、弟子问答”中以下内容：

（秦失）曰：“……适来，夫子时也。适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。”（参考本书第七章注释⑫）

及《庄子·大宗师》“四人相与语章”以下内容：

（子舆）曰：“……且夫得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。”（参考本书第七章第三节及注释⑫）

及《庄子·天地》“尧、华封人问答”中以下内容：

封人曰：“……天生万民，必授之职。多男子而授之职，则何惧之有！富而使人分之，则何事之有！夫圣人，鹑居而鷃食，鸟行而无彰；天下有道，则与物皆昌；天下无道，则修德就闲。千岁厌世，去而上迁，乘彼白云，至于帝乡。三患莫至，身常

无殃，则何辱之有！”

关于“故其德全而神不亏”，参考本章注释⑮、⑯。还可参考《庄子·天地》“子贡、为圃者问答”中以下内容：

（子贡）曰：“……执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。……是谓全德之人哉，我之谓风波之民。”

《庄子·达生》“达生之情者章”中以下内容：

事奚足弃，而生奚足遗。弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。……形精不亏，是谓能移。（参考本书第九章注释⑭，本章第一节及注释⑭、⑰）

《庄子·达生》“纪渚子为王养斗鸡章”中以下内容：

十日又问。（纪渚子）曰：“几矣。鸡虽有鸣者，已无变矣，望之似木鸡矣，其德全矣，异鸡无敢应者，反走矣。”

⑭“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无可奈何”一句，参考本书第十一章注释⑨。在此基础上形成的类似文章有《淮南子·诠言》以下内容：

自信者不可以讪誉迁也，知足者不可以势利诱也。故通性之情者，不务性之所无以为；通命之情者，不忧命之所无可奈何；通于道者，物莫足〔以〕滑其调〔和〕。詹何曰：“未尝闻身治而国乱者也，未尝闻身乱而国治者也。”矩不正，不可以为方；规不正，不可以为员。身者，事之规矩也。未闻枉己而能正人者也。（参考本书第八章注释⑳）

有《淮南子·泰族》以下内容：

故知性之情者，不务性之所无以为；知命之情者，不忧命之所无可奈何。故不高官室者，非爱木也；不大钟鼎者，非爱金也。直行性命之情，而制度可以为万民仪。令〔今〕自〔目〕悦五色，口嚼滋味，耳淫五声，七窍交争，以害其性，日引邪欲而浇其夫〔天〕调〔和〕。身弗能治，奈天下何！故自养得其节，则养民得其心矣。

还有《庄子·人间世》“叶公子高·仲尼问答”中以下内容：

仲尼曰：“……自事其心者，哀乐不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。”（参考本书第十一章第一节及注释⑨）

“生之来不能却，其去不能止”一句，参考本章注释⑲，及《庄子·养生主》“秦失、弟子问答”中以下这段和“生”相关的文字：

（秦失）曰：“……适来，夫子时也。适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。”（参考本书第七章注释⑫，第八章注释㉑，第九章注释㉒以及本章注释⑲）

其他类似的表达方式，有《庄子·缮性》中以下内容：

轩冕在身，非性命也。物之僥来寄也。寄之，其来不可圉，其去不可止。故不为

轩冕肆志，不为穷约趋俗，其乐彼与此同，故无忧而已矣。今寄去则不乐。由是观之，虽乐，未尝不荒也。故曰：“丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。”（参考本章第二节及注释⑭）

有《庄子·田子方》“肩吾、孙叔敖问答”中以下内容：

孙叔敖曰：“吾何以过人哉！吾以其来不可却也，其去不可止也。吾以为得失之非我也，而无忧色而已矣。我何以过人哉！”（参考本章注释⑭）

有《庄子·知北游》“颜渊、仲尼问答”中以下内容：

仲尼曰：“……山林与！阜壤与！使我欣欣然而乐与！乐未毕也，哀又继之。哀乐之来，吾不能御；其去，弗能止。悲夫，世人直为物逆旅耳！”（参考本章注释⑭）

“悲夫！世之人以为养形足以存生”一句，同为《庄子·知北游》“颜渊、仲尼问答”中有以下内容：

仲尼曰：“……哀乐之来，吾不能御；其去，弗能止。悲夫，世人直为物逆旅耳！”

但后者和“养生”问题无关。

“虽不足为，而不可不为者，其为不免矣”一句，可参考《庄子·在宥》“贱而不可不任者章”以下内容：

贱而不可不任者，物也。……故圣人……因于物而不去。物者，莫足为也，而不可不为。

⑮关于“弃世则无累”，可参考以下文章，《庄子·天道》“夫明白于天地之德者章”中有：

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。（参考本书第七章第二节、第六节及注释③以及第九章注释⑭）

《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。（参考本书第七章注释③）

关于“无累则正平”，可参考以下文章，《庄子·天道》“夫虚静恬淡章”中有：

夫虚静恬淡，寂寞无为者，天地之平，而道德之至。故帝王圣人休焉。（参考本章注释⑬）

《庄子·刻意》中还有：

若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不道引而寿，无不忘

也，无不有也。澹然无极而众美从之。此天地之道，圣人之德也。故曰：“夫恬惔寂寞，虚无无为，此天地之平，而道德之质也。”故曰：“圣人休焉。”休则平易矣。平易则恬淡矣。平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭。故其德全而神不亏。（参考本章第一节）

还有《管子·心术下》：

凡民之生也，必以正平。所以失之者，必以喜乐哀怒。节怒莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬。外敬而内静者，必反其性。

以及《管子·内业》：

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，和不生。察和之道，其精不见，其微不丑，平正擅匈，论治在心，此以长寿。……凡人之生也，必以正平。所以失之，必以喜怒忧患。是故止怒莫若诗，去忧莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反其性，性将大定。

关于“与彼更生”，“彼”指的是“形”。“更生”亦见《史记·平津侯主父列传》：

徐乐曰：“……及至秦王，蚕食天下，并吞战国，称号曰皇帝，主海内之政，坏诸侯之城，销其兵，铸以为钟虡，示不复用。元元黎民得免于战国，逢明天子，人人自以为更生。向使秦缓其刑罚，薄赋敛，省繇役，贵仁义，贱权利，上笃厚，下智巧，变风易俗，化于海内，则世世必安矣。”

还见于本书第七章注释⑮所引《抱朴子·论仙》：

牛哀成虎，楚姬为鼯，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？

可供参考。郭象在给《庄子·达生》此处作注时说：

更生者，日新之谓也。付之日新，则性命尽矣。

这个注大致是正确的，还可参考《管子·心术下》以下内容：

人能正静者，筋肋而骨强。能戴大圆者，体乎大方。镜大清者，视乎大明。正静不失，日新其德，昭知天下，通于四极。

《管子·内业》以下内容：

人能正静，皮肤裕宽，耳目聪明，筋信而骨强。乃能戴大圆，而履大方，鉴于大镜，视于大明。敬慎无忒，日新其德，遍知天下，穷于四极，敬发其充，是谓内得。

《史记·匈奴列传》以下内容：

孝文帝后二年，使使遗匈奴书曰：“……书曰：‘二国已和亲，两主欢说，寝兵休卒养马，世世昌乐，闾然更始。’朕甚嘉之。圣人者日新，改作更始，使老者得意，幼者得长，各保其首领而终其天年。”

①⑥“弃事则形不劳，遗生则精不亏”一句，参考本章注释⑬。《庄子·刻意》以下内容：

平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭。故其德全而神不亏。（参考本章第一节及注释⑬）

虽然类似，但这个“精”是“精气”之意，所以比较接近的还是《庄子·在宥》“黄帝、广成子问答”中以下内容：

广成子……曰：“……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。……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，吾形未尝衰。”（参考本书第七章第六节，本章注释⑮）

“夫形全精复，与天为一”一句，参考本书第九章注释⑱以及本章注释⑬、⑳。

关于“天地者，万物之父母也”，《庄子·至乐》“天下有至乐章”中有：

天无为，以之清。地无为，以之宁。故两无为相合，万物皆化。（参考本书第七章第六节及注释⑳）

《荀子·礼论》中有：

礼有三本。天地者，生之本也。……无天地，恶生？

上引《管子·内业》中有：

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，和不生。察和之道，其精不见，其微不丑，平正擅匈，论治在心，此以长寿。（参考本书第八章注释㉑）

今本《周易·系辞下》中有：

天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。易曰：“三人行，则损一人。一人行，则得其友。”言致一也。（参考本书第七章注释㉒）

马王堆帛书《周易·要》中有：

天地困（昆），万勿（物）润。男女购（构）请（精），而万物成。易〔曰〕：“三人行，则损一人。一人行，则〔得〕元（其）友。”言至（致）一也。（参考本书第七章注释㉓）

《尚书·泰誓上》中有：

惟十有三年春，大会于孟津。王曰：“嗟，我友邦冢君，越我御事庶士。明听誓。惟天地，万物父母。惟人，万物之灵。”

等可以参考。

“合则成体，散则成始”一句，可参考《庄子·天运》“孔子、老聃问答（二）”的：

孔子曰：“吾乃今于是乎见龙。龙合而成体，散而成章，乘乎云气而养乎阴阳。予口张而不能喻。……”子贡曰：“然则人固有尸居而龙见，电声而渊默，发动如天地者乎？”（参考本书第一章第一节）

“形精不亏，是谓能移”一句，可参考《管子·心术下》以下内容：

故曰，思之。思之不得，鬼神教之。非鬼神之力也，其精气之极也。一气能变曰精，一事能变曰智。慕选者，所以等事也。极变者，所以应物也。慕选而不乱，极变而不烦，执一而不失，能君万物，日月之与同光，天地之与同理。

以及《管子·内业》以下内容：

精也者，气之精者也。……凡心之形，过知失生。一物能化，谓之神。一事能变，谓之智。化不易气，变不易智，惟执一之君子，能为此乎！执一不失，能君万物。……思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。

“精而又精”一句，可参考《庄子·天地》“夫子曰章（二）”以下内容：

夫子曰：“夫道……。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⑨，第十三章第二节）

《管子·心术下》以下内容：

故曰，思之。思之不得，鬼神教之。非鬼神之力也，其精气之极也。……执一而不失，能君万物，日月之与同光，天地之与同理。

《管子·内业》以下内容：

执一不失，能君万物。……思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。

大致都是相同的意思。另外，《老子》第四十八章中有：

为〔学者日益，闻道者日云（损）。云（损）之有（又）云（损），以至于无为。无为而无不为。将欲〕取天下也，恒〔无事。及元（其）有事也，不足以取天下〕。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第五章注释③⑨，第六章注释⑨）

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。

《老子》第一章中有：

〔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〕。（马王堆帛书甲本、乙本）



(参考本书第五章注释⑬,第六章注释⑨,第十四章第四节)

以上所举《老子》两例,否定的动因(moment)较之《庄子·达生》“达生之情者章”、《庄子·天地》的“夫子曰章(二)”、《管子·心术下》、《管子·内业》更强烈,因此,残存了更早期的道家思想。

⑰参考本章注释⑮。

⑱“性命之情”和《庄子·骈拇》中上文“五藏之情”及下文“人情”意思几乎相同。

关于“自三代以下者”这句话及其对它的批判,《庄子·骈拇》下文中有:

自三代以下者,天下莫不以物易其性矣。(参考本书第九章注释⑬)

《庄子·胠篋》中有:

自三代以下者,是已。舍夫种种之民,而悦夫役役之侯,释夫恬淡无为,而悦夫  
 啍啍之意,啍啍已乱天下矣!

《庄子·在宥》“闻在宥天下章”中有:

自三代以下者,匈匈焉终以赏罚为事,彼何暇安其性命之情哉!(参考本书第九章注释⑧,第十四章第三节)

《淮南子·览冥》中有:

故自三代以后者,天下未尝得安其情性,而乐其习俗,保其修命,而不夭于人虐也。所以然者何也?诸侯力征,天下〔不〕合而为一家。

另外,在表达上和“自三代以下者”稍稍不同,《庄子·在宥》的“崔瞿、老聃问答”中有:

老聃曰:“……夫施及三王,而天下大骇矣。下有桀跖,上有曾史,而儒墨毕起。”(参考本书第九章注释⑧,第十一章第三节及注释⑳)

“自虞氏招仁义以挠天下也”一句,《淮南子·兵略》中有:

故得道之兵,车不发轂,骑不被鞍,鼓不振尘,旗不解卷,甲不离矢,刃不尝血,朝不易位,贾不去肆,农不离野。招义而责之,大国必朝,小城必下。因民之欲,乘民之力而为之,去残除贼也。

可以参考。

⑲参考本章注释⑭。关于“轩冕在身,非性命也。物之悦来,寄者也”,《庄子·养生主》“秦失、弟子问答”中有:

(秦失)曰:“……适来,夫子时也。适去,夫子顺也。”(参考本书第七章注释

⑪,第八章注释㉑,第九章注释㉒以及本章注释⑭)

《庄子·人间世》“匠石、弟子问答”中有:

弟子曰:“趣取无用,则为社何邪?”曰:“密!若无言!彼亦直寄焉。”

《庄子·知北游》“舜、丞问答”中有：

（丞）曰：“汝身非汝有也。……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。”（参考本书第七章注释⑭，第八章第三节及注释⑳、㉑）

关于“寄之其来不可圉，其去不可止”，《庄子·达生》“达生之情者章”中有：

生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生！（参考本章第一节及注释⑭）

《庄子·田子方》“肩吾、孙叔敖问答”中有：

孙叔敖曰：“吾何以过人哉！吾以其来不可却也，其去不可止也。吾以为得失之非我也，而无忧色而已矣。我何以过人哉！”（参考本章注释⑭）

《庄子·知北游》“颜渊、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“……山林与！阜壤与！使我欣然而乐与！乐未毕也，哀又继之。哀乐之来，吾不能御。其去，弗能止。悲夫，世人直为物逆旅耳！”（参考本章注释⑭）

关于“不为轩冕肆志，不为穷约趋俗，其乐彼与此同。故无忧而已矣”，可参考《史记·鲁仲连列传》以下内容：

鲁连逃隐于海上曰：“吾与富贵而诎于人，宁贫贱而轻世肆志焉。”

“故曰：‘丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民’”一句，承接的是《庄子·缮性》前面的一段话：

缮性于俗，俗（学）以求复其初，滑欲于俗，思以求致其明。谓之蔽蒙之民。

㉒此处文章是在《庄子·在宥》“闻在宥天下章”以下内容的基础上形成的：

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！（参考本书第七章注释⑭，第十一章注释㉑）

“夫鱼相忘于江湖，人相忘于道术”，是在以下内容基础上形成的，即《庄子·大宗师》的“知天之所为章”：

古之真人……泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。

以及《庄子·天运》“孔子、老聃问答（二）”的：

老聃曰：“……泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不若相忘于江湖。”

“孰肯解构人间之事”，与上面引用的《庄子·在宥》“闻在宥天下章”的“吾又何暇治天下哉”相当。还可参考《后汉书·隗嚣列传》所见：

帝报以手书曰：“……自今以后，手书相闻，勿用傍人解构之言。”

《后汉书·窦融列传》所见：

诏报曰：“……器自知失河西之助，族祸将及，欲设间离之说，乱或真心，转相解构，以成其奸。”

等用例。

关于“以物烦其性命乎”，上引《庄子·在宥》“闻在宥天下章”的上文中有：

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。（参考本书第七章注释⑭）

⑭参考本书第六章第一节。

⑮“冬日衣皮毛，夏日衣葛絺。春耕种，形足以劳动，秋收敛，身足以休食。日出而作，日入而息”一句，和《庄子·马蹄》所描述人类的理想社会有类似处：

夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游。民能以（已）此矣。（参考本书第八章注释⑳）

关于“吾何以天下为哉”，《庄子·逍遥游》“尧、许由问答”中有：

尧让天下于许由曰：“……夫子立而天下治，而我犹尸之，吾自视缺然。请致天下。”许由曰：“子治天下，天下既已治也。而我犹代子，吾将为名乎？名者实之宾也。吾将为宾（实）乎？鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎，君。予无所用天下为！庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”

《庄子·逍遥游》“肩吾、连叔问答”中有：

连叔曰：“……之人也，之德也，将旁礴万物以为一。世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤。大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也。孰肯以物为事！”（参考本书第十一章注释③）

《吕氏春秋·求人》中有：

昔者尧朝许由于沛泽之中曰：“……夫子为天子，而天下已治矣。请属天下于夫子。”许由辞曰：“为天下之不治与？而既已治矣。自为与？啁噍巢于林，不过一枝；偃鼠饮于河，不过满腹。归已，君乎！恶用天下？”遂之箕山之下，颍水之阳，耕而食，终身无经天下之色。

这些都是比较早期类型的、单纯的“养生”说。（参考以下正文的论述）

⑯关于这段文字，可以参考《文子·九守》：

老子曰：“……夫无以天下为者，学之建鼓也。”老子曰：“尊势厚利，人之所贪也，比之身则贱。故圣人食足以充虚接气，衣足以盖形御寒，适情辞余，不贪得，不多积。”

《后汉书·仲长统列传》：

法诫篇曰：“……昔贾谊感绛侯之困辱，因陈大臣廉耻之分，开引自裁之端。自此以来，遂以成俗。继世之主，生而见之，习其所常，曾莫之悟。呜呼，可悲夫！左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫犹知难之，况明哲君子哉！”

《后汉书·马融列传》：

永初二年……融既饥困，乃悔而叹息，谓其有人曰：“古人有言：‘左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为。’所以然者，生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭无肢贵之躯，殆非老庄所谓也。”故往应鹭召。

②④大致相同的文章，在《庄子·让王》“尧、许由问答”中作：

尧以天下让许由。许由不受。又让于子州支父。子州支父曰：“以我为天子，犹之可也。虽然，我适有幽忧之病，方且治之。未暇治天下也。”夫天下，至重也。而不以害其生，又况他物乎！唯无以天下为者，可以托天下也。

舜让天下于子州支伯。子州支伯曰：“予适有幽忧之病，方且治之。未暇治天下也。”故天下，大器也。而不以易生。此有道者之所以异乎俗者也。

可以参考。

②⑤《庄子·让王》“越人三世弑其君章”如下所示，可以参考：

越人三世弑其君。王子搜患之，逃乎丹穴。而越国无君，求王子搜不得，从之丹穴。王子搜不肯出，越人薰之以艾。乘以王舆。王子搜援绥登车，仰天而呼曰：“君乎，君乎！独不可以舍我乎！”王子搜非恶为君也，恶为君之患也。若王子搜者，可谓不以国伤生矣。此固越人之所欲得为君也。

关于“越人三世弑其君”，据《史记·越世家》和《竹书纪年》，指公元前449年被弑的不寿、公元前376年被弑的子翳、公元前364年被弑的无余（王之侯）。王子搜指无颡，此事件的发生，《史记·越世家》和《竹书纪年》设定于公元前364年。顺便指出，《淮南子·原道》中有：

越王翳逃山穴，越人薰而出之，遂不得已。

“若王子搜者，可谓不以国伤其生矣。此固越人之所欲得而为君也”一句，其意蕴和《吕氏春秋·贵生》的“惟不以天下害其生者也，可以托天下”正相同。《庄子·在宥》“闻在宥天下章”中有：

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。故贵以身于为天下，则可以托天下。爱以身于为天下，则可以寄天下。（参考本书第七章注释④⑦）

《老子》第十三章中有：

龙（宠）辱若惊，贵大宛（患）若身。苛（何）胃（谓）龙（宠）辱若惊。龙（宠）之为下，得之若惊，失〔之〕若惊，是胃（谓）龙（宠）辱若惊。何胃（谓）

贵大橐（患）若身。吾所以有大橐（患）者，为吾有身也。及吾无身，有（又）何橐（患）。故贵为身于为天下，若可以还（託）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、乙本）（参考本书第七章注释④）

郭店楚简《老子》乙本第十三章作：

人患（宠）辱若纍（纍），贵大患若身。可（何）胃（谓）患（宠）辱。患（宠）为下也，导（得）之若纍（纍），遊（失）之若纍（纍），是胃（谓）患（宠）辱〔若〕纍（纍）。〔可（何）胃（谓）贵大患〕若身。虚（吾）所以又（有）大患者，为虚（吾）又（有）身。返（及）虚（吾）亡（无）身，或可（何）〔患。故贵为身于〕为天下，若可以斥（託）天下矣。悉（爱）以身为天下，若可以适（寄）天下矣。■

《淮南子·俶真》中有：

故古之治天下也，必达乎性命之情。其举错未必同也，其合于道一也。夫夏日之不被裘者，非爱之也，煖有余于身也。冬日之不用罽者，非简之也，清有余于适也。夫圣人量腹而食，度形而衣，节于己而已，贪污之心奚由生哉！故能有天下者，必无以天下为〔者〕也。能有名誉者，必无以趋行求者也。圣人有所于达，达则嗜欲之心外矣。

《淮南子·道应》中有：

大王亶父居邠，翟人攻之。事之以皮帛珠玉而弗受，曰：“翟人之所求者地，无以财物为也。”大王亶父曰：“与人之兄居而杀其弟，与人之父处而杀其〔子〕，予弗为。皆勉处矣！为吾臣与翟人奚以异？且吾闻之也，不以其所养害其养。”杖策而去，民相连而从之，遂成国于岐（岐）山之下。大王亶父可谓能保生矣。〔能保生〕，虽富贵不以养伤身，虽贫贱不以利累形。今受其先人之爵禄，则必重失之。〔生之〕所自来者久矣，而轻失之，岂不惑哉！故老子曰：“贵以（为）身为天下，焉可以托天下；爱以身为天下，焉可以寄天下矣！”（参考本书第七章注释④）

《文子·上仁》中有：

老子曰：“能尊生者，虽富贵不以养伤身，虽贫贱不以利累形。今受先祖之遗爵，则必重〔失之〕。生之所由来久矣，而轻失之，岂不惑哉？故贵以身治天下，则可以寄天下；爱以身为天下，乃可以托天下。”

《淮南子·诠言》中有：

泰王亶父处邠，狄人攻之，事之以皮帛珠玉而不听，乃谢耆老而徙（徙）岐周，百姓携幼扶老而从之，遂成国焉。推此意，四世而有天下，不亦宜乎！无以天下为者，必能治天下者。

《吕氏春秋·审为》和《庄子·让王》有这些文章的蓝本，但《吕氏春秋·审为》和《庄子·让王》的蓝本却不见对《老子》第十三章的引用。《文子·九守》中有：

老子曰：“夫所谓圣人者，适情而已。量腹而食，度形而衣，节乎己而〔已〕，贪污之心无由生也。故能有天下者，必无以天下为也。能有名誉者，必不以越〔趋〕行求之，诚达性命之情，仁义因附也。”

也可参考。

②参考本书第四章第三节及注释①⑨，以及拙著《马王堆汉墓帛书五行篇研究》第二部第十四章说文部分。

②⑦参考本书第四章第三节及注释①⑨。

②⑧参考本书第四章第一节。

②⑨参考本书第五章第一节及注释⑧。

③⑩参考本书第五章注释③⑨，第十一章注释②⑤，第十三章第二节。

③⑪参考本书第九章第二节、第四节。

③⑫参考本书第七章、第八章。

③⑬人“性”理解方面先后关系、彼此影响关系的实际状况，不能否定并非只有荀子→道家，相反，也存在道家→荀子的可能性，但道家不得不言“性”之内在必要性，本来并不强烈，所以这里仍按本文的考虑进行。

③⑭关于董仲舒性三品说的内容分析及对其思想史上地位的评价，参考拙著（合著）《中国思想史》第一章之二“置身于天下的人”。

③⑮参考本章第一节及其注释①⑩。“形劳而不休则弊，精用而不已则劳。劳则竭”一句，为几乎同时代形成的《淮南子·精神》采用：

形劳而不休则竭，精用而不已则竭。是故圣人贵而尊之，不敢越也。

另外，《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。”（参考本书第七章第六节及本章注释①⑥）

“水之性，不杂则清，莫动则平”一句，《庄子·德充符》“鲁哀公、仲尼问答”中有：

（仲尼）曰：“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也。德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。”（参考本书第十一章注释②②）

《庄子·天道》“天道运而无所积章”中有：

水静，则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静

乎！天地之鉴也，万物之镜也。

《吕氏春秋·本生》中有：

夫水之性真清，土者扣之，故不得清。人之性寿，物者扣之，故不得寿。物也者，所以养性也，非所以性养也。今世之人，惑者多以性养物，则不知轻重也。

《淮南子·俶真》中有：

水之性真清，而土汨之。人性安静，而嗜欲乱之。……是故神者智之渊也，渊〈神〉清则智明矣。智者心之府也，智公则心平矣。人莫鉴于流沫〈雨〉，而鉴于止水者，以其静也。莫窥形于生铁，而窥〔形〕于明镜者，以其易也。夫唯易且静，形物之性也。

《文子·道原》中有：

老子曰：“……水之性欲清，沙石秽之。人之性欲平，嗜欲害之。唯圣人能遗物反己。”

《文子·九守》中有：

老子曰：“……神者智之渊也，神清即智明。智者心之府也，智公即心平。人莫鉴于流潦，而鉴于止水，以其清且静也。故神清意平，乃能形物之情。”

等等，可以参考。

“动而以天行”的形成，是以《庄子·刻意》以下内容为基础的：

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。”（参考本书第七章注释③，第九章注释⑭）

⑮“夫有干越之剑者，柙而藏之，不敢用也。宝之至也”一句，《淮南子·精神》有以此为基础形成的文章：

夫有夏后氏之璜者，匣匮而藏之，宝之至也。夫精神之可宝也，非直夏后氏之璜也。

“精神四达并流，无所不极”一句，《庄子·知北游》“孔子、老聃问答”中有：

老聃曰：“……其来无迹，其往无崖，无门无房，四达之皇皇也。邀于此者，四枝强，思虑恂达，耳目聪明，其用心不劳，其应物无方。天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与！”

《老子》第十章中有：

〔戴（载）营柏（魄）抱一，能毋离乎？搏（专）气至（致）柔〕，能婴儿乎？修除玄蓝（鉴），能毋疵乎？爱〔民恬（活）邦，能毋以为乎？天门启阖，能为雌乎？明白四达，能毋以知（智）乎？〕生之畜之，生而弗〔有，长而弗宰也。是谓（谓）玄〕德。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第七章注释②以及本章注释⑬）

《淮南子·道应》中有：

啮缺问道乎被衣。被衣曰：“正女形，壹女视，天和将至。撮女知（智），正女度，神将来舍。德将为若美，而道将为女居。”……故老子曰：“明白四达，能无以知（智）乎？”（参考本书第五章注释④①）

《文子·道原》中有：

孔子问道。老子曰：“正汝形，一汝视，天和将至。撮汝知（智），正汝度，神将来舍。德将为汝容，道将为汝居。……明白四达，能无知（智）乎？”（参考本书第五章注释④①）

可以参考。

“无所不极。上际于天，下蟠于地”一句，可参考《淮南子·道应》以下内容：

景曰：“……若神明，四通并流，无所不极。上际于天，下蟠于地，化育万物，而不可为象，俛仰之间，而抚四海之外。”

另外，阐述类似思想的文章，有《孝经·感应章》：

子曰：“……孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。”

《礼记·乐记》：

及夫礼乐之极乎天，而蟠乎地，行乎阴阳，而通乎鬼神，穷高极远，而测深厚。

可以参考。

关于“化育万物”，《管子·心术上》中有：

虚无无形，谓之道。化育万物，谓之德。（参考本书第九章第四节及注释④⑨以及第十一章第五节）

《礼记·中庸》中有：

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。（参考本章注释①⑦）

“不可为象。其名为同帝”一句，《老子》第十四章中有：

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（摑）〔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〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

《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）（参考本书第二章第四节及注释②，第八章第五节，第十一章注释②）

郭店楚简《老子》甲本第二十五章作：

又（有）𡗗（状）虫（蛭）成，先天𡗗（地）生。𡗗（寂）繆（穆），蜀（独）立不改（改），可以为天下母。未智（知）𡗗（其）名，𡗗（字）之曰道，𡗗（吾）强（强）为之名曰大。

⑤ “纯素之道，唯神是守”一句，《庄子·天地》“子贡、为圃者问答”中有：

孔子曰：“彼假修浑沌氏之术者也。识其一，不知其二。治其内，而不治其外。

夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者，汝将固惊邪？”

《庄子·达生》“子列子、关尹问答”中有：

子列子问关尹曰：“‘至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄。’请问何以至于此？”关尹曰：“是纯气之守也。非知巧果敢之列。”

可以参考。这个“神”，从前后文脉来看，就是《庄子·刻意》前文所见“精用而不已则劳”的“精”，“此养神之道也”的“神”，及“精神四达并流”的“精神”。

“守而勿失，与神为一”一句，《庄子·达生》“达生之情者章”中有：

夫形全精复，与天为一。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。（参考本书第九章注释⑭，本章第一节及注释⑩）

这个“神”，作者认为好像既存在于人的内部，同时又普遍存在于外界，这里以后者为主。

“一之精通，合于天伦”是说圣人的“精气”和宇宙的“精气”合为“一”，充盈于四海、天地的任何一个角落。《庄子·刻意》在前文中有：

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。……其神纯粹，其魂不罢。虚无恬淡，乃合天德。（参考本书第九章注释⑬、⑭）

此外，《管子·心术下》中有：

是故内聚以为泉原。泉之不竭，表里遂通。泉之不涸，四支坚固。能令用之，被服四固。是故圣人一言解〈之〉之〈解〉，上察于天，下察于地。

《管子·内业》中有：

道满天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州。……精存自生，其外安荣。内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。渊之不涸，四

体乃固。泉之不竭，九窍遂通。乃能穷天地，被四海。

《淮南子·原道》中有：

道者，一立而万物生矣。是故一之理，施四海。一之解，际天地。其全也，纯兮若朴。其散也，混兮若浊。浊而徐清，冲而徐盈，澹兮其若深渊，泛兮其若浮云，若无而有，若亡而存。（参考本书第七章注释②）

马王堆汉墓帛书《十六经·成法》中有：

黄帝曰：“一者，一而已乎？其亦有长乎？”力黑曰：“一者，道其本也，胡为而无长。□□所失，莫能守一。一之解，察于天地。一之理，施于四海。”

均为大致相同的意思。

③“无所可用”，可参考《庄子·人间世》“匠石、弟子问答”以下内容：

匠石之齐。至乎曲辕，见栢社树。其大蔽〔数千〕牛，絜之百围。其高临山，十〔千〕仞而后有枝。其可以为舟者，旁十数。观者如市。匠伯不顾，遂行不辍。弟子厌观之，走及匠石曰：“自吾执斧斤以随夫子，未尝见材如此其美也。先生不肯视，行不辍，何邪？”曰：“已矣。勿言之矣，散木也。以为舟则沉，以为棺槨则速腐，以为器则速毁，以为门户则液樗，以为柱则蠹。是不材之木也。无所可用，故能若是之寿。”

《庄子·人间世》汇集了用“不材之木”比喻“养生”说的文章，如“南伯子綦游乎商之丘章”、“宋有荆氏者章”、“山木自寇也章”。

“此木以不材得终其天年”一句，类似表达方式亦见《庄子·人间世》“匠石、弟子问答”的：

栢社见梦曰：“女将恶乎比予哉？若将比予于文木邪？夫柎梨橘柚，果蓏之属，实熟则剥，〔剥〕则辱。大枝析，小枝泄。此以其能苦其生者也。故不终其天年而中道夭，自掊击于世俗者也。物莫不若是。”

《庄子·人间世》“宋有荆氏者章”中有：

宋有荆氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斫之。三围四围，求高名之丽者斫之。七围八围，贵人富商之家求禅傍者斫之。故未终其天年，而中道夭于斧斤。此材之患也。

可以参考。

“材与不材之间”，与《庄子·养生主》“吾生也有涯章”以下内容：

为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。

思想大体相同。《庄子·山木》“庄子、弟子问答”的以下部分，将“材与不材之间”作

为只有“物”的立场试图予以批判地克服，这和《庄子·达生》“田开之、周威公问答”所见的：

仲尼曰：“无入而藏，无出而阳，柴立其中央。”

几乎相同。

“物物而不物于物”，在本书第六章第二节已有详述。

③ “绰约若处子”，可参考《韩非子·外储说左上》以下内容：

故有术而御之，身坐于庙堂之上，有处女子之色，无害于治。无术而御之，身虽瘁靡，犹未有益。

“不食五谷，吸风饮露”，可参考《淮南子·人间》以下内容：

单豹倍世离俗，岩居谷饮，不衣丝麻，不食五谷，行年七十，犹有童子之色。卒而遇饥虎，杀而食之。

《史记·留侯世家》以下内容：

留侯性多病，即道引不食谷，杜门不出岁余。……留侯乃称曰：“……愿弃人间事，欲从赤松子游耳。”乃学辟谷，道引轻身。（参考本章注释⑫）

《论衡·道虚》以下内容：

世或以辟谷不食为道术之人，谓王子乔之辈，以不食谷，与恒人殊食，故与恒人殊寿，逾百度世，遂为仙人。此又虚也。

这些文章成为后来“养生”之术及道教“辟谷”的依据。

“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”一句，《庄子·齐物论》“啮缺、王倪问答”中有：

王倪曰：“至人神矣。……若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。”（参考本书第六章注释⑦，本章注释⑬，第十三章第一节）

《庄子·逍遥游》“北冥有鱼章”中有：

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！（参考本章最后部分及注释⑭）

关于“其神凝”，在此基础上形成的文章，有《礼记·中庸》：

大哉，圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天。……故曰：“苟不至德，至道不凝焉。”

还有，《管子·内业》以下内容：

凡物之精，此（化）则为生，下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神，藏于胸中，谓之圣人。

此“精”也是与“神”相似的内容。

④ “将旁礴万物以为一”一句，《淮南子·俶真》中有：

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。（参考本书第七章注释⑭，第八章注释⑲）

与之类似的“万物齐同”哲学和“万物一体”思想，在本书第五章、第八章中有详述。

“之人也，物莫之伤”一句，《庄子·秋水》“河伯、北海若问答”中有：

北海若曰：“知道者，必达于理。达于理者，必明于权。明于权者，不以物害己。……言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。”（参考本书第九章第二节及注释⑩，第十二章第五节）

《庄子·达生》“子列子、关尹问答”中有：

关尹曰：“……夫若是者，其天守全，其神无郤，物奚自入焉！……圣人藏于天，故莫之能伤也。”（参考本书第九章第二节及注释⑩）

《庄子·知北游》“颜渊、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“……圣人处物，不伤物。不伤物者，物亦不能伤也。唯无所伤者，为能与人相将迎。”

“大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热”一句，是以《庄子·齐物论》“啮缺、王倪问答”以下内容：

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。”

为基础形成的文章，不过要注意的是这里的表达极度夸张，将外界事物、现象描述得有如天地的变异。这之后，出现了很多类似的文章，请参考本书第九章注释⑩。

“是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也”一句，《庄子·让王》“鲁君闻颜阖得道之人也章”的思想与之接近：

故曰：“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。”由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。

关于“孰肯以物为事”，可参考《庄子·德充符》“常季、仲尼问答”以下内容：

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！”（参考本书第六章第一节，第七章第六节）

及《淮南子·俶真》以下内容：

是故与其有天下也，不若有说也。与其有说也，不若尚羊物之终始，而条达有无之际〔也〕。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，虽有炎火洪水弥靡于天下，神无亏缺于胸臆之中矣。若然者，视天下之间，犹飞羽浮芥也，孰（孰）肯分分然以物为事也！

④关于“其名为樗”，在此基础上形成的文章有《淮南子·汜论》：

古者剡耜而耕，摩屋而耨，木钩而樵，抱甕而汲，民劳而利薄。后世为之束耜耰锄，斧柯而樵，桔槔而汲，民逸而利多焉。

还有《说苑·反质》：

卫有五丈夫，俱负缶而入井，灌韭，终日一区。邓析过，下车为教之曰：“为机，重其后，轻其前，命曰桥。终日溉韭百区，不倦。”五丈夫曰：“吾师言曰：‘有机知之巧，必有机知之败。’我非不知也，不欲为也。子其往矣，我一心溉之，不知改已。”邓析去，行数十里，颜色不悦，自病。弟子曰：“是何人也？而恨我君，请为君杀之。”邓析曰：“释之。是所谓真人者也，可令守国。”

⑤“有机事者，必有机心。机心存于胸中，则纯白不备。纯白不备，则神生不定”一句，在此基础上形成的文章多见于《淮南子》和《文子》。如《淮南子·原道》中有：

故机械之心藏于胸中，则纯白不粹，神德不全。在身者不知，何远之能怀？

（参考本书第九章注释③⑨）

《文子·道原》中有：

老子曰：“机械之心藏于中，即纯白之不粹，神德不全。于身者不知，何远之能怀？”

《淮南子·精神》中有：

所谓真人者，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，芒然仿佯于尘垢之外，而消摇于无事之业。浩浩荡荡乎，机械知巧，弗载于心。

《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，芒然仿佯尘垢之外，逍遥乎无事之业。机械智巧，不载于心。”

《淮南子·本经》中有：

太清之治也……当此之时，玄元至矜而运照，凤麟至，蓍龟兆，甘露下，竹实满（盈），流黄出，而朱草生，机械诈伪，莫藏于心。……逮至衰世……仁鄙不齐，比周朋党，设诈谲，怀机械巧故之心，而性失矣，是以贵义。（参考本书第九章第三节及注释③⑨）

《文子·下德》中有：

老子曰：“……及至世之衰……人（仁）鄙不齐，比周朋党，各推其与，怀机械巧诈之心，是以贵义。……清静之治者……与道〈造〉化者为人，机巧诈伪，莫载乎心。”（参考本书第九章注释③）

《淮南子·泰族》中有：

故民知书而德衰，知数而厚衰，知券契而信衰，知机械而实衰也。巧诈藏于胸中，则纯白不备，而神德不全矣。

《文子·微明》中有：

老子曰：“……故民知书即德衰，知数而仁衰，知券契而信衰，知机械而实衰。”

等可参考。

“神生不定者，道之所不载也”一句，《庄子·人间世》“颜回、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“……气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。……瞻彼阕者，虚室生白，吉祥止止。”

为几乎相同的思想。

⑬关于“浑沌氏之术”，《庄子·应帝王》“南海之帝为倏章”中有：

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。

可能是将“浑沌”视为是太古时期理想的帝王了。（参考本书第五章第二节）“假”为“真假”的“假”，即并非真物之意。

“治其内，而不治其外”一句，《庄子·达生》“田开之、周威公问答”中有：

田开之曰：“鲁有单豹者，岩居而水饮，不与民共利。行年七十而犹有婴儿之色。不幸遇饿虎，饿虎杀而食之。有张毅者，高门县薄，无不走也。行年四十而有内热之病以死。豹养其内，而虎食其外。毅养其外，而病攻其内。”

可以参考。

“夫明白入素”以下部分，作者展示了真正的“浑沌氏之术”。“明白”一词，《老子》第十章中有：

〔戴（载）营衽（魄）抱一，能毋离乎〕？……〔明白四达，能毋以知（智）乎〕？（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第七章注释②，本章注释③）

关于“素”字，《老子》第十九章中有：

绝声（圣）弃知（智），民利百倍（倍）。绝仁弃义，民复畜（孝）兹（慈）。绝巧弃利，盗贼无有。此三言也，以为文未足，故令之有所属。见素抱朴，少私而寡欲。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第九章注释④）

郭店楚简《老子》甲本第十九章作：

𠂔（绝）智（智）弃𠂔（辩），民利百怀（倍）。𠂔（绝）攷（巧）弃利，𠂔（盗）恩（贼）亡（无）又（有）。𠂔（绝）恣（伪）弃虑，民复（復）季（孝）子（慈）。三言以为𠂔（事）不足，或命之或虐（乎）豆（续）。视（示）索（素）保𠂔（朴），少△（私）须（寡）欲。

关于“无为复朴”，《庄子·马蹄》中有：

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离。同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。（参考本书第九章第三节及注释③）

《老子》第二十八章中有：

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）。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第九章注释③）  
④“人有能游”，指下文的“至知厚德”及“至人”。“且得不游乎”，下文的“游于世”为其例之一。“人而不能游”，相当于下文“流通之志，决绝之行”的人。“且得游乎”指下文“覆坠而不反，火驰而不顾”等。

关于“火驰而不顾”，《庄子·天地》“尧、许由问答”中有：

尧问于许由曰：“喆缺可以配天乎？吾藉王倪以要之。”许由曰：“殆哉圾乎，天下！……与之配天乎，彼且乘人而无天，方且本身而异形，方且尊知而火驰。”

可以参考。

“虽相与为君臣，时也”一句，《庄子·人间世》“叶公子高、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“天下有大戒二。其一命也，其一义也。子之爱亲，命也，不可解于心。臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。是之谓大戒。是以夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也。夫事其君者，不择事而安之，忠之盛也。”

可以参考。

关于“狝韦氏”，《庄子·大宗师》“知天之所为章”中有：

夫道，有情有信，无为无形。……狝韦氏得之以挈天地，伏戏得之以袭气母。（参考本书第七章注释④）

是中国最古的神。

“唯至人乃能游于世而不僻，顺人而不失己”一句，《庄子·山木》“市南宜僚、鲁侯问答”中有：

市南子曰：“……人能虚己以游世，其孰能害之！”（参考本书第九章注释⑦）

《淮南子·诠言》中有：

人能虚己以游于世，孰能譬之！（参考本书第九章注释⑦）

“彼教不学，承意不彼”中的两个“彼”，指上文的“庄子”。“彼教”指上文的“庄子曰：‘人有能游，且得不游乎？人而不能游，且得游乎？’”

④⑤西汉时代，文帝时期至武帝时期博士制度、博士弟子制度及官吏录用制度的完善，可参考拙著（合著）《中国思想史》第一章之四“儒教国教化与道教、佛教”。

④⑥在“北冥有鱼”这段话基础上形成的文章，有《庄子·秋水》“夔怜兹章”的：

风曰：“然。予蓬蓬然起于北海，而入于南海也。”

同为《庄子·秋水》的“惠子、庄子问答”中有：

庄子……曰：“南方有鸟，其名鹓雏，子知之乎？夫鹓雏发于南海，而飞于北海。”（参考本书第十四章第三节）

《文选》中宋玉的《对楚王问》中有：

宋玉对曰：“……故鸟有凤而鱼有鲲。凤皇上击九千里，绝云霓，负苍天，翱翔乎杳冥之上。夫蕃篱之鷦，岂能与之料天地之高哉？”

《新序·杂事一》中有：

宋玉对曰：“……故鸟有凤而鱼有鲸。凤鸟上击于九千里，绝浮云，负苍天，翱翔乎窈冥之上。夫蕃田之鷦，岂能与之断天地之高哉？”

可以参考。

“南冥者，天池也”一句，《庄子·逍遥游》“北冥有鱼章”下文中有：

穷发之北有冥海者，天池也。

可见北冥也是“天池”。

关于“背负青天”，利用过此句的文章有《淮南子·人间》以下内容：

夫鸿鹄……及至其筋骨之已就，而羽翮之所〈既〉成也，则奋翼挥矚，凌乎浮云，背负青天，膺摩赤霄，翱翔乎忽荒之上，析惕乎虹蜺之间。

《刘子新论·荐贤》以下内容：

朝之乏贤，若凤亏六翮，欲望背磨青天，臆冲绛烟，终莫由也。

《刘子新论·均任》以下内容：

故鲲鹏一轩，横厉寥廓，背负苍天，足蹙浮云，有六翮之资也。

可以参考。

关于“莫之夭阏者”，在此基础上形成的文章可参考《淮南子·俶真》以下内容：

若夫无秋毫之微，芦苴之厚，四达无境，通于无圻，而莫之要御夭遏者，其裘微重妙，挺捫万物，揣丸变化，天地之间何足以论之。……若然者，陶冶万物，与造化者为人，天地之间，宇宙之内，莫能夭遏。

④⑦在“斥鴳”以下部分基础上形成的文章，有《淮南子·精神》以下内容：



若此人者，抱素守精，蝉蜕蛇解，游于太清，轻举独往，忽然入冥。凤皇不能与之俪，而况斥鴳乎！势位爵禄何足以概志也！

也可参考本章注释④⑥所引《文选》中宋玉的《对楚王问》，及《新序·杂事一》。

“其自视也，亦若此矣”一句，承接《逍遥游》“北冥有鱼章”上文之“其视下也，亦若是则已矣”而形成。《淮南子·道应》以下内容：

卢敖仰而视之……曰：“吾比夫子，犹黄鹄与蠛虫也。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。（参考本书第二章第七节，第三章第三节）

是以上述材料为基础形成的。

“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，辩乎荣辱之竟（境），斯已矣”一句，以此为基础形成的文章见《淮南子·俶真》以下内容：

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，虽有炎火洪水弥靡于天下，神无亏缺于胸臆之中矣。（参考本书第四章第三节）

《文子·上礼》以下内容：

老子曰：“……若夫至人定乎死生之意（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。”（参考本书第四章第三节）

不过，要注意的是，这两篇文章中，道家理想的人物形象，降低到了宋荣子的水平。

关于“定乎内外之分”，根据《庄子·天下》的宋钲、尹文论中以下部分：

以禁攻寝兵为外，以情欲寡洩为内。其大小精粗，其行适至是而止。

可知其内容。

关于“辩乎荣辱之竟（境），斯已矣”，本书第四章第三节有详述。

关于“夫列子御风而行，泠然善也”，即御风而行的神仙列子，《列子·黄帝》作了如下描述：

列子师老商氏，友伯高子，进二子之道，乘风而归。……列子曰：“……心凝形释，骨肉都融。不觉形之所倚，足之所履，随风东西，犹木叶干壳，竟不知风乘我邪？我乘风乎？”

④⑧关于“御六气之辩（变）”，《管子·戒》中有：

管仲对曰：“滋味动静，生之养也。好恶喜怒哀乐，生之变也。聪明当物，生之德也。是故圣人齐滋味而时动静，御正六气之变，禁止声色之淫。”

《韩非子·解老》中有：

道者，万物之所然也，万理之所稽也。……四时得之以御其变气，轩辕得之以擅

四方。

《韩诗外传》卷五中有：

圣人齐一性而御六气，持一命而节滋味，奄治天下，不遗其小，以补其中，谓  
之志。

可以参考。“辩”是“变”的假借字。

关于“以游无穷者”的“无穷”，《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。”（参考本书第六章注释⑦）

《庄子·齐物论》“啮缺、王倪问答”中有：

王倪曰：“至人神矣！……若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。”（参考本书第六章注释⑦以及本章注释③⑨）

可见，主要指的是空间上无限的广度。

关于“故曰：‘至人无己，神人无功，圣人无名’”，参考本书第八章注释⑤以及第十一章注释⑥。《庄子·秋水》“河伯、北海若问答”中有：

北海若曰：“……闻曰：‘道人不闻，至德不得，大人无己。’约分之至也。”（参考本书第八章第五节及注释⑥）

《庄子·在宥》“大人之教章”中有：

大人之教……颂论形躯，合乎大同。大同而无己。无己，恶乎得有有！（参考本书第五章注释④⑨，第八章第一节及注释⑦）

《庄子·德充符》“鲁哀公、仲尼问答”中有：

仲尼曰：“……全德之人……未言而信，无功而亲。”

《庄子·徐无鬼》“仲尼之楚章”中有：

（仲尼）曰：“……圣人并包天地，泽及天下，而不知其谁氏。是故生无爵，死无谥，实不聚，名不立。此之谓大人。”

④⑨参考本书第六章第二节。

## 第十章参考文献

小柳司气太《老庄思想和道教》，关书院，1935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。

钱穆《庄子纂笺》，三民书局，1969年。

窪德忠《道教史》，世界宗教史丛书9，山川出版社，1977年。

王明《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984年。

户川芳郎、蜂屋邦夫、沟口雄三《儒教史》，世界宗教史丛书10，山川出版社，1987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。

栗田直躬《对性说的一个考察》，《中国上古时代思想研究》，岩波书店，1949年。

森三树三郎《从上古到汉代性命观的展开——人性论和命运观的历史》，东洋学丛书，创文社，1971年。

斋木哲郎《秦及西汉时期的养生思想和天人相关说——人型的宇宙》，日本道教学会《东方宗教》第六十八号，1986年。

加纳喜光《中国医学的诞生》，东京大学出版会，1987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，鹈鹕社，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。

坂出祥伸编《中国古代养生思想的综合研究》，平河出版社，1988年。

坂出祥伸《道教和养生思想》，鹈鹕社，1992年。

石田秀实《中国医学思想史 另一种医学》，东洋选书，东京大学出版会，1992年。

石田秀实《心与身》，中国书店，1995年。

小曾户洋《中药的历史——中国、日本的传统医学》，大修馆书店，1999年。

沟口雄三、池田知久、小岛毅《中国思想史》，东京大学出版会，2007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。

Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, Stanford, California, 1969.

Donald Harper, *Early Chinese Medical Literature*, Kegan Paul International, London and New York, 1998.

关锋，《〈庄子·逍遥游〉解剖》，《庄子哲学讨论集》，中华书局，1962年。

西顺藏《庄子〈逍遥游〉》，《西顺藏著作集》第二卷，内山书店，1995年。

大滨皓《游的世界》，《庄子的哲学》，劲草书房，1966年。

蜂屋邦夫《思维和言语之间——关于〈庄子·逍遥游〉》，《中国的思维》，法藏选书，法藏馆，1985年。

蜂屋邦夫《读老庄》，讲谈社现代新书，讲谈社，1987年。

小尾郊一《中国的隐遁思想 陶渊明的心之轨迹》，中公新书，中央公论社，1988年。

Kuang - ming Wu, *Chuang Tzu ; World Philosopher at Play*, The Crossroad Publishing Company and Scholars Press, New York and Chico, 1982.

Kuang - ming Wu, *The Butterfly as Companion*, State University of New York Press, Albany, 1990.

## 第十一章

### 三种类型的政治思想

#### ——拒绝政治、乌托邦、中央集权

如果对道家思想中所含的政治思想作一个大的区分，可以分为以下三种不同类型的政治思想：第一，是从原理上对政治表示拒绝；第二，是理想主义的乌托邦思想；第三，是中央集权的政治思想。

这些政治思想中，第一种是初期道家原来所拥有的政治思想，在道家思想历史发展进程中，这种思想到了战国时代末期，开始走向衰弱或消灭，后来出现了第二及第三种思想。第二及第三种思想，是战国末期以后道家同时提倡、并行发展的政治思想，可以说两者是道家内部不同流派之产物。

要注意的是，这三种类型的思想都是道家本有的政治思想。也就是说，不能只将第一种思想作为道家本有之物加以重视，反过来也不能将第三种思想作为非道家本有之物加以轻视。

## 第一节 从原理上拒绝政治

第一种类型是这样一种政治思想，思想家们从原理上提倡：必须无视自己所生活的人类社会，或者以出世的态度背离这个社会，对社会上人统治人的政治一概予以无视、拒绝。

这种类型的思想未必多见，只能从时代较早的文章中找出以下这些初期道家的各种思想。

一、在“万物齐同”的哲学中，“是非”、“可不可”等价值判断被作为无意义的东西受到否定、排斥，在此批判、排斥过程中出现的对政治的无视与拒绝。

二、站在“天”的立场上，将儒家的“仁义”、“忠孝”等伦理道德及由此形成的种种人为视做是“人”，对之予以否定，在此否定基础上出现的对政治的无视与拒绝。

三、在“游”的思想中，从包括人类社会在内的“万物”之假象中超脱出来，进入到本体的“道”内，在此飞翔、沉潜的过程中出现的对政治的无视与拒绝。

下面，我们从《庄子》中分别为上述思想找出例证。

### 一、“万物齐同”哲学上的政治拒绝

从记载“万物齐同”哲学的代表性文章——《庄子·齐物论》“啮缺、王倪问答”及“瞿鹊子、长梧子问答”中，我们很容易找出第一部分的例证。“啮缺、王倪问答”中有：

（王倪）曰：“……自我观之，仁义之端，是非之涂，樊

然穀乱。吾惡能知其辯。”

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！”<sup>①</sup>

这段文字并没有直接地、具体地表现出对政治的无视、拒绝，但在不想知道“仁义之端，是非之涂，利害之端”的“至人”态度中，包括着对政治的拒绝，我们这样去解释也未必没有道理。顺便指出，《淮南子·精神》中，有继承以上文字而形成的类似内容：

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。虽天地覆育，亦不与之扞抱矣。审乎无瑕，而不与物糅。见事之乱，而能守其宗。若然者……大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也，大雷毁山而不能惊也，大风晦日而不能伤也。是故视珍宝珠玉犹石砾也，视至尊穷宠犹行客也，视毛嫱西施犹俱丑也。以死生为一化，以万物为一方，同精于太清之本，而游于忽区之旁。<sup>②</sup>

“瞿鹊子、长梧子问答”中有：

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！……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。”<sup>③</sup>

文章中“圣人不从事于务。不就利，不违害”和上引“啮缺、王倪问答”中所见不想知道“仁义之端，是非之涂，利害之端”的“至人”之态度几乎相同。其中的“圣人不从事于务”，《墨子·鲁问》中有：

子墨子游、魏越曰：“既得见四方之君，子则将先语。”

子墨子曰：“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同。国家贫，则语之节用、节葬。国家惠音湛湎，则语之非乐、非命。国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼。国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻。故曰：‘择务而从事焉。’”

由此我们推测，恐怕“圣人不从事于务”是对儒家、墨家所倡导的政治一概予以批判的内容。“而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎牧乎，固哉”，表示出针对以“孔丘”为代表的为政者拘执于“梦”一般不确定的政治地位，作者轻蔑地用“愚者”、“固哉”加以痛骂，这也只能解释为是从原理上对政治表示拒绝。

所谓“万物齐同”哲学，如本书第五章及第九章所已阐述的那样，形成于对人类一切的“知”（感觉和知识等）都加以批判、排除的立场之上。因此，当然要对以“知”为基础的所有的“人为”统统加以否定，其中政治行为被作为最应唾弃之物而遭到否定。

## 二、站在“天”之立场上的政治拒绝

《庄子·天道》“舜、尧问答”可以作为第二部分的例证：

昔者舜问于尧曰：“天王之用心何如？”

尧曰：“吾不敖无告，不废穷民，苦死者，嘉孺子，而哀妇人。此吾所以用心已。”



舜曰：“美则美矣，而未大也。”

尧曰：“然则何如？”

舜曰：“天德而出〈土〉宁，日月照而四时行。若昼夜之有经，云行而雨施矣。”

尧曰：“胶胶扰扰乎！子，天之合也，我，人之合也。”

夫天地者，古之所大也，而黄帝尧舜之所共美也。故古之王天下者，奚为哉？天地而已矣。<sup>④</sup>

尧的“吾不敖无告，不废穷民，苦死者，嘉孺子，而哀妇人”，《孟子·梁惠王下》中有：

王曰：“王政可得闻与？”

对曰：“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰嫠，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民，而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。《诗》云：‘哿矣富人，哀此殍独。’”

《尚书·大禹谟》中有：

帝曰：“俞。允若兹，嘉言罔攸伏，野无遗贤，万邦咸宁。稽于众，舍己从人，不虐无告，不废困穷，惟帝时克。”

甚至包含儒家思想的杂家文献《尸子·綽子》中也有：

尧养无告，禹爱辜人。此先王之所以安危而怀远也。<sup>⑤</sup>

因此，可以将其视为儒家理想的政治之一。不过，《天道》所见“舜、尧问答”，因为成书于战国末期至西汉初期，未必能说是典型

例子。但是，站在“天”、“天地”的立场上，即便没有对儒家的理想政治表示无视、拒绝，也的确是将其看做“人”，对儒家的理想政治表示轻视，或予以相对化了。

### 三、“游”之思想上的政治拒绝

《庄子·应帝王》“天根、无名人问答”可以作为第三部分的例证：

天根游于殷阳，至蓼水之上。适遭无名人，而问焉曰：“请问为天下。”

无名人曰：“去。汝鄙人也。何问之不豫也！予方将与造物者为人，厌则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圹垠之野。汝又何帛以治天下感予之心为？”

……又复问。无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然，而无私焉。而天下治矣。”<sup>⑥</sup>

这段文字也是战国末期至西汉初期的作品吧，但其中“予方将与造物者为人”，见《庄子·大宗师》“三人相与友章”的：

孔子曰：“彼游方之外者也。而丘游方之内者也。……彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。”

其中的“而游无何有之乡，以处圹垠之野”见《庄子·逍遥游》“惠子、庄子问答（二）”：

庄子曰：“……今子有大树，患其无用。何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉。”<sup>⑦</sup>

可见其中很好地保存了战国时代比较早期的“游”之思想。这里，“为天下”、“治天下”之政治主张被视为“游”之思想的对立之物，完全遭到无视和拒绝。

但是，战国末期以后，即使现实社会处于被暴君统治的恐怖政治之下，一般也将这种政治作为生存所必须接受的条件而默默忍受。例如，《庄子·人间世》<sup>⑧</sup>“叶公子高、仲尼问答”就是有代表性的例证：

仲尼曰：“天下有大戒二。其一命也，其一义也。子之爱亲，命也。不可解于心。臣之事君，义也。无适而非君也。无所逃于天地之间。是之谓大戒。

“是以夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也。夫事其君者，不择事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀乐不易施乎前，知其不可奈何，而安之若命，德之至也。为人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身。何暇至于悦生而恶死。”<sup>⑨</sup>

这段文字中的“臣之事君，义也。无适而非君也。无所逃于天地之间”，和《论语·微子》以下内容旨趣相同：

子路从而后，遇丈人以杖荷蓑。子路问曰：“子见夫子乎。”

丈人曰：“四体不勤，五谷不分，孰为夫子。”植其杖而芸。

子路拱而立。止子路宿，杀鸡为黍而食之，见其二子焉。

明日子路行以告。

子曰：“隐者也。”使子路反见之，至则行矣。

子路曰：“不仕无义。长幼之节，不可废也。君臣之义，如之何其可废也。欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也。道之不行也，已知之矣。”

可见，这意味着《庄子·人间世》接近了儒家的政治思想。西汉初期的《淮南子·缪称》中有以这段文字中“子之爱亲，命也。不可解于心”为基础形成的内容：

慈父之爱子，非为报也，不可内解于心。圣王之养民，非求用也，性不能已。若火之自热，冰之自寒，夫有何修焉。

这样看来，随着时代的推移，对现实政治的肯定在逐渐强化，但同时似乎是为了抵抗这种现象，继承初期道家从原理上拒绝政治之精神的乌托邦思想也开始得到鲜明的倡导。

## 第二节 道家的乌托邦思想与荀子学派所提倡的“礼”

第二种类型是道家特有的理想主义的乌托邦思想。

### 一、道家乌托邦思想的发生和展开

初期道家所倡导的乌托邦思想，从上引《庄子·应帝王》“天根、无名人问答”中的以下内容来看，和“游”的思想密切相关：

无名氏曰：“……予方将与造物者为人，厌则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜埌之野。”

它用“无何有之乡”，“圜埌之野”来表现“游”的场所。<sup>①</sup>其直接的意思是一个什么也不存在的村庄，它隐喻的是所有“物”之终极根源——绝对的“无”，也就是“道”，总之是人应该居“处”的一个场所。

战国时代进入末期以后，这种乌托邦思想更具社会性、政治性的内容，而且开始带有批判的性质。《庄子·马蹄》“至德之世”就

是这样的文章：

故至德之世，其行填填，其视顛顛。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁。万物群生，连属其乡。禽兽成群，草木遂长。是故其禽兽可系羈而游，鸟〈乌〉鹄之巢可攀援而窥。

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。恶乎知君子小人哉。同乎无知，其德不离。同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。

及至圣人，蹷蹢为仁，蹢跂为义，而天下始疑矣。澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺樽。白玉不毁，孰为珪璋。道德不废，安取仁义。性情不离，安用礼乐。五色不乱，孰为文采。五声不乱，孰应六律。夫残朴以为器，工匠之罪也。毁道德以为仁义，圣人之过也。<sup>⑩</sup>

这是提倡人类社会，没有“君子”与“小人”的阶级差别，没有统治和被统治的平等主义，甚至将人类和自然圆融一体的乌托邦当做美好的理想来期待。不用说，这是对“万物齐同”哲学及“万物一体”思想的继承，是这种哲学和思想社会化政治化后的产物。这段文字中的“当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁”，成为《老子》第八十章乌托邦思想的源泉：

●小邦寡（寡）民，使十百人之器毋用，使民重死而远徙。有车周（舟），无所乘之。有甲兵，无所陈〔之。使民复结绳而〕用之，甘示（其）食，美示（其）服，乐示（其）俗，安示（其）居。觻（邻）邦相望（望），鸡狗之声相闻，民至〔老死不相往来〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

后文还将阐明，要注意的是，同《老子》相比，《庄子·马蹄》“至德之世”这段文字非现实性，乌托邦性更强。

## 二、乌托邦思想对荀子学派所提倡的“礼”的批判

上引《马蹄》篇“至德之世”，虽然是对一个乌托邦的描述，但同时也是对当时思想界主流派即儒家荀子学派提出的一个明确的反命题。荀子学派通过新的理想的社会秩序——“礼”的确立，对天下统一后未来社会的建设作出了展望。

在本书第五章第五节中曾经阐述过，道家思想中的“万物齐同”哲学，被荀子学派作为陷国家、社会于政治混乱的“淫说”而加以责难，现在攻防易位，道家将荀子学派以“分”为基础的“礼”，视做使“同乎”这一平等的人类本性遭到损坏、导致异化的元凶，给予激烈的批判。

作为荀子学派理想社会秩序的“礼”，其核心是“分”，即对所有的人都依据“贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分”之能力加以区“分”，然后“皆使人载其事，而各得其宜”，即让每个人都“分”别就任其相应的职业，根据其工作情况，“分”别按“悉禄多少厚薄之称”给予不同程度的欲望满足。《荀子·荣辱》作过如下论述：

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，然后使悉禄多少厚薄之称。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，夫是之为人伦。”诗曰：“受小共大共，为下国骏蒙。”此之谓也。

要予以充分注意的历史事实是，荀子时代以后不久，经过西汉文帝时期开始的儒教优先（即所谓的儒教国教化），上面所描述的“分”作为一种基本秩序理念在整个中国古代社会确定了下来。

人和自然（nature）究竟应是一种什么样的关系？这个问题也是道家乌托邦思想和荀子学派尖锐对立的争论点。就人类社会而言，荀子学派的政治思想以“君子”和“小人”有差别的“分”之确立为背景，主张“君子”对“小人”的统治是正当的。关于自然界的思想正和其人类社会的设想表里一致，主张以“分”为基础、依据“礼”的秩序构成紧密组织起来的人类，应该征服自然（nature）。例如，《荀子·王制》中有：

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人  
有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。

“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？”曰：“人能  
群，彼不能群也。”

“人何以能群？”曰：“分。”

“分何以能行？”曰：“义。”

故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。  
故官室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无他故焉，  
得之分义也。故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则  
离，离则弱，弱则不能胜物。故官室不可得而居也。不可少顷  
舍礼义之谓也。

同样，这种人类支配自然的思想，不久之后经过所谓儒教的国教化，也成为贯穿中国古代思想史整体的基本特征之一。

例如，代表汉代儒教的思想家，被认为确定了汉代至唐代儒教正统派思想的董仲舒，在《汉书·董仲舒传》所载第三次“对策”

中说：

人受命于天，固超然异于群生。入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，骀然有恩以相爱，此人之所以贵也。生五谷以食之，桑麻以衣之，六畜以育之，服牛乘马，圈豹槛虎，是其得天之灵，贵于物也。故孔子曰：“天地之性，人为贵。”

明于天性，知自贵于物。知自贵于物，然后知仁谊。知仁谊，然后重礼节。重礼节，然后安处善。安处善，然后乐循理。乐循理，然后谓之君子。故孔子曰：“不知命，亡以为君子。”此之谓也。

此外，《春秋繁露·人副天数》中有：

天德施，地德化，人德义。天气上，地气下，人气在其间。春生夏长，百物以兴。秋杀冬收，百物以藏。故莫精于气，莫富于地，莫神于天。

天地之精，所以生物者，莫贵于人。人受命乎天也，故超然有以倚。物疢疾莫能为仁义，唯人独能为仁义。物疢疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。人有三百六十节，偶天之数也。形体骨肉，偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也。体有空窍理脉，川谷之象也。心有哀乐喜怒，神气之类也。观人之体一，何高物之甚，而类于天也。物旁折取天之阴阳，以生活耳，而人乃烂然有其文理。是故凡物之形，莫不伏从旁折天地而行，人独题直立端尚，正正当之。是故所取天地少者，旁折之。所取天地多者，正当之。此见人之绝于物，而参天地。

这是将人优于自然（“群生”、“百物”）作为“天命”加以确认，主



张人应该支配自然，可以说这也是对上述荀子思想的继承。

与之正好相反，将道家“至德之世”作为梦想的乌托邦思想，如前所述，对自然界投去亲近的和善的目光，不承认人可以支配自然，甚至不承认人的优越性。<sup>⑩</sup>这种人和自然关系的看法，与前面所确认的对人类社会的眼光——拒绝在内部设“君子”和“小人”之“分”，对“君子”统治“小人”持厌恶的态度——是表里一致的关系，形成紧密相关的结构，这是作为现代人的我们要特别注意的。

### 三、乌托邦思想的主观主义和现实主义

即便是汉代道家，其乌托邦思想在继承上述思想的同时，仍然将既不统治人，又不被人统治的“无人之野”、“大莫之国”作为梦想。例如，《庄子·山木》“市南宜僚、鲁侯问答”中有：

市南宜僚见鲁侯。鲁侯有忧色。市南子曰：“君有忧色，何也？”

鲁侯曰：“吾学先王之道，修先君之业。吾敬鬼尊贤。亲而行之，无须臾离居。然不免于患。吾是以忧。”

市南子曰：“君之除患之术浅矣。……今鲁国独非君之皮邪。吾愿君刳形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。<sup>⑪</sup>

“南越有邑焉，名为建德之国。其民愚而朴，少私而寡欲，知作而不知藏，与而不求其报。不知义之所适，不知礼之所将，猖狂妄行，而蹈乎大方。其生可乐，其死可葬。吾愿君去国捐俗，与道相辅而行。……

“故有人者累，见有于人者忧。故尧非有人，非见有于人也。吾愿去君之累，除君之忧，而独与道游于大莫之国。”<sup>⑫</sup>

这里可以看出《老子》所常用之思想概念的浓重影响。例如，“南越有邑焉，名为建德之国。其民愚而朴，少私而寡欲，知作而不知

藏，与而不求其报”中的“建德”、“愚”、“朴”、“少私”、“寡欲”、“藏”等表现方式，都是在《老子》基础上形成的。《老子》第四十一章中有：

是以建言有之曰，……上德如浴（谷），大白如辱，广德如不足。建德如偷，质真如渝，大方无隅（隅）。（马王堆帛书甲本、乙本）

郭店楚简《老子》乙本第四十一章作：

是以建言又（有）之……上惠（德）女（如）浴（谷），大白女（如）辱，生（广）惠（德）女（如）不足。建惠（德）女（如）〔偷，质〕贞女（如）愈，大方亡（无）隅（隅）。

还有，《老子》第六十五章中有：

故曰，为道者，非以明民也，将以愚之也。民之难〔治〕也，以汙（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。（马王堆帛书甲本、乙本）

《老子》第十九章中有：

绝声（圣）弃知（智），民利百负（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〕。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑤</sup>

郭店楚简《老子》甲本第十九章作：

𡗗（绝）智（智）弃𡗗（辩），民利百怀（倍）。𡗗（绝）考（巧）弃利，𡗗（盗）愚（贼）亡（无）又（有）。𡗗（绝）憖（伪）弃虑，民复季（孝）子（慈）。三言以为𡗗（事）不足，或命之或虐（乎）豆（续）。视（示）索（素）保𡗗（朴），𡗗（私）须（寡）欲。

《老子》第五十七章中有：

〔是以声（圣）人之言曰〕，我无为也，而民自化。我好静，而民自正。我无事，民〔自富。我欲不欲，而民自朴〕。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑩</sup>

郭店楚简《老子》甲本第五十七章作：

是以圣人之言曰，我无事，天（而）民自𡗗（富）。我亡（无）为，天（而）民自𡗗（为）。我好青（静），天（而）民自正。我谷（欲）不谷（欲），天（而）民自朴。𡗗

《老子》第四十四章中有：

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。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑪</sup>

郭店楚简《老子》甲本第四十四章作：

名与身簪（孰）新（亲），身与货簪（孰）多，货（得）与真（亡）簪（孰）病（病）。甚悉（爱）必大费（费），厚（厚）赃（藏）必多真（亡）。古（故）智（知）足不辱，智（知）止不怠（殆），可以长旧（久）。■

然而，“无人之野”、“大莫之国”的乌托邦，其结局是：

市南子曰：“……方舟而济于河，有虚船来触舟，虽有偏心之人不怒。有一人在其上，则呼张歛之。一呼而不闻，再呼而不闻，于是三呼邪，则必以恶声随之。向也不怒而今也怒，向也虚而今也实。人能虚己以游世，其孰能害之。”<sup>⑩</sup>

可见，这种乌托邦被看做是能够“虚己”的、位于每个人心中的东西。

这种乌托邦思想的主观主义化现象，无疑和进入汉代以后，道家思想在很多方面趋向承认、肯定新的现实的社会秩序有密切的关系。

其实，一听到道家的乌托邦思想，我们马上想到的，依然是《老子》第八十章以下这段话吧：

●小邦寡（寡）民，使十百人之器毋用，使民重死而远送（徙）。有车周（舟），无所乘之，有甲兵，无所陈〔之。使民复结绳而〕用之，甘其（其）食，美其（其）服，乐其（其）俗，安其（其）居。邻（邻）邦相望（望），鸡狗之声相闻，民至〔老死不相往来〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

这段文字和《庄子·胠篋》中所见乌托邦的以下描写：

子独不知至德之世乎。昔者容成氏大庭氏伯皇氏中央氏栗陆氏骊畜氏轩辕氏赫胥氏尊卢氏祝融氏伏戏氏神农氏。当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居。邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死，而不相往来。若此之时，则至治已。<sup>⑨</sup>

在表达方式上有很多共通、一致之处，因为后者和前引《庄子·马蹄》也有深厚的关系，所以，我们说《老子》第八十章具有乌托邦的性质也是可以的。

但是，两者在表达方式上、思想上的差异也不容错过。例如，《老子》对“十百人之器”、“车周（舟）”、“甲兵”这种文化、文明的存在是认可的（只是不使用这些东西），而《庄子》对这些存在全部予以否认。《老子》说“使十百人之器毋用，使民重死而远送（徙）……使民复结绳而用之”，从外界控制“小邦寡民”的特征非常显著，而《庄子》只说“民结绳而用之……民至老死，而不相往来”，完全没有控制的意思或者说这层意思很弱。与这一事实相关，《庄子》明确地否定“君子”与“小人”之“分”，《老子》却未见否定，等等。

因此，《老子》第八十章，实际上乌托邦性反而没有那么浓厚，我想，不如说有可能是对秦代郡县制社会的一种现实主义的反映。

### 第三节 “大同”的乌托邦思想与退步史观

#### 一、道家乌托邦思想与儒家的“大同”

上述道家乌托邦思想中的平等主义，成为传统包含在以后的道教宗教活动中，直至近代一直连绵不绝之事实，已为中国的侯外庐、英国的李约瑟（J. Needham）、法国的狄恩努·巴拉修（E. Balazs）及吉央·谢瑙（J. Chesneaux）等所指出。<sup>⑨</sup>与此乌托邦思想相关，有一个道教形成以前的、特别值得注意的思想史事实——西汉时代的儒教在道家冲击下接受了平等主义思想，把它纳入到前面论述过的荀子—董仲舒路线正统派中，给自己的思想增加了深度和广度。

西汉儒教代表性文献之一《礼记·礼运》，就有将乌托邦平等主义改编为儒教风格的地方：

孔子曰：“大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”

这是一段模仿道家风格的描写，并名之为“大同”（李约瑟将其英译为“Great Togetherness”），为以后的经学思想增加了新的一页。众所周知，毛泽东领导下的中国革命，无论在积极的意义上还是在消极的意义上，从上述道家的以及来自于道家的儒家理想主义乌托邦思想那里得到了很多东西。

## 二、乌托邦思想与退步史观

然而，谁都会很容易地注意到这样一个事实，上述道家（及来自于道家的儒家）乌托邦思想都伴随着一种明确的历史观——人类历史是由好的时代向坏的时代，从美好的古代向糟糕的现代，在退步或墮落下去的退步史观。<sup>②</sup>一般而言，前面所能看到的道家的各种思想在阐述其历史观时，取退步史观是很容易想象的。但可以确认的是，尤其在乌托邦思想中，退步史观的描写格外明了。

例如，如前所引，《庄子·马蹄》就有清晰的退步史观，《庄子·在宥》“崔瞿、老聃问答”中有：

老聃曰：“……昔者黄帝始以仁义撓人之心。尧舜于是乎股无胈胫无毛，以养天下之形，愁其五藏（脏）以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。尧于是放驩兜于崇山，投三苗于三峽，流共工于幽都。此不胜天下也。

“夫施及三王，而天下大骇矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣。大德不同，而性命烂漫矣。天下好知，而百姓求竭矣。于是乎斫锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉，天下脊脊大乱。罪在撓人心。故贤者伏处大山嵒岩之下，而万乘之君忧栗乎庙堂之上。

“今世殊死者相枕，桁杨者相推也，刑戮者相望也。而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。”<sup>②</sup>

这段文字中的“黄帝”，并非原来作为道家理想提出的那个黄帝，相反，作为损坏人类朴素之性命、导致历史退步的祸首而受到非难。《庄子·在宥》“黄帝、广成子问答”，《庄子·天运》“孔子、老聃问答（二）”，《庄子·盗跖》“孔子、盗跖问答”也与此相近，《庄

子·缮性》将这种想法更推进一步，将祸首溯及更早的神农、伏羲、燧人那里。此外，可以参考《老子》第十八章以下内容：

故大道废，案（焉）有仁义。知（智）快（慧）出，案（焉）有大伪（为）。六亲不和，案（焉）有畜（孝）兹（慈）。邦家閭（昏）乱，案（焉）有贞臣。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>②</sup>

郭店楚简《老子》丙本第十八章作：

古（故）大道废（废），安（焉）又（有）患（仁）义。六新（亲）不和，安（焉）又（有）孝孳（慈）。邦家（家）缙（昏）〔乱〕，安（焉）又（有）正臣。■

此外，《淮南子·齐俗》中有：

率性而行，谓之道，得其天性，谓之德。性失然后贵仁，道失然后贵义。是故仁义立而道德迁矣，礼乐饰则纯朴散矣，是非形则百姓眩矣，珠玉尊则天下争矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。……

古者民童蒙，不知东西，貌不羨乎情，而言不溢乎行。其衣暖而无文，其兵铍而无刃，其歌乐而无转，其哭哀而无声。凿井而饮，耕田而食，无所施其美，亦不求得。亲戚不相毁誉，朋友不相怨德。

及至礼义之生，货财之贵，而诈伪萌兴，非誉相纷，怨德并行。于是乃有曾参孝已（己）之美，而生盗跖庄蹻之邪。<sup>③</sup>

等等。



实际上，这种历史观呈现为一种两重构造，这一点要特别予以注意。这种两重结构是说，一方面，作为一种事实认识，它承认从太古未开的、野蛮的、人人平等的社会，到实现了现代文化文明的、有阶级差别的社会，人类的步伐是在进步、发展；另一方面，又把这一事实看做是人类早期的、美好的、本来的东西，例如“道”、“德”、“性命”等逐渐丧失的过程，从价值评价看是在退步、堕落。试以前引《庄子·马蹄》为例加以说明。人类社会在太古“至德之世”时，呈现出以下的状况：

故至德之世……山无蹊隧，泽无舟梁。万物群生，连属其乡。禽兽成群，草木遂长。是故其禽兽可系羈而游，鸟〈乌〉鹄之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。

即处于未开化的、野蛮的状态，但当进入到“圣人”出现的现代社会时，就具备了“仁义”、“礼乐”等文化、文明的形态：

及至圣人，蹇躄为仁，蹊跂为义，而天下始疑矣。澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。

作为一种事实的认识，《庄子·马蹄》承认这是进步、发展。同时，《马蹄》篇指出“至德之世”中的人是：

夫至德之世……恶乎知君子小人哉。同乎无知，其德不离。同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。

在无差别的、平等的社会中，人在生存的同时实现着其本然之“性”，但到了“圣人”时代，人变成这样一种状态：

及至圣人……而天下始疑矣。……而天下始分矣。

这是说人有了怀疑之心，成为有“君子”、“小人”之分的阶级社会的居民，其本然的“道德”、“性情”遭到损害——作为价值评价而言，是走向了退步和堕落。

因此，可以说这种历史观，是和进步史观有密切关系的退步史观，是具反语性质的进步史观，在哪里换一下按钮，就马上转成了进步史观。后来的道家各种思想中，有时会有赞美现代的东西出现，或许就与此有关。例如，西汉时代的《淮南子·览冥》中有：

故自三代以后者，天下未尝得安其情性，而乐其习俗，保其修命，而不夭于人虐也。所以然者何也。诸侯力征，天下〔不〕合而为一家。

逮至当今之时，天子在上位，持以道德，辅以仁义，近者献其智，远者怀其德，拱揖指麾，而四海宾服，春夏秋冬，皆献其贡职，天下混而为一，子孙相代。此五帝之所以迎天德也。

夫圣人者，不能生时，时至而弗失也。辅佐有能，黜谗佞之端，息巧辩之说，除削刻之法，去烦苛之事，屏流言之迹，塞朋党之门，消知能，修太常，躋枝体，绌聪明，大通混冥，解意释神，漠然若无魂魄，使万物各复归其根，则是所修伏羲氏之迹，而反五帝之道也。<sup>⑤</sup>

东汉时代的《论衡·宣汉》中有：

周之受命者，文武也。汉则高祖光武也。文武受命之降怪，不及高祖光武初起之佑。孝宣〔孝〕明之瑞，美于周之成康宣王。孝宣孝明符瑞，唐虞以来，可谓盛矣。今上即命，奉成持满，四海混一，天下定宁。物瑞已极，人应订〈斯〉隆。……

夫实德化，则周不能过汉，论符瑞，则汉盛于周，度土境，则周狭于汉。汉何以不如周。独谓周多圣人，治致太平。儒者称圣泰隆，使圣卓而无迹。称治亦泰盛，使太平绝而无续也。

这些就是道家思想中出现的对当代社会的赞美。

#### 第四节 黄老思想中所见的中央集权政治思想

##### 一、道家中央集权思想的由来

前面已经论述过，道家思想在战国末期以后，随着时代的推移，对现实政治加以肯定的倾向逐渐强烈。作为这种倾向的延长线，以《老子》为代表的黄老政治思想出现了。

在本书第三章第一节、第二节中，已对黄老思想特征作了极其大略的描述，如果将其主要内容再作一次概括，可以说这是一种强化一君万民中央集权的政治思想。对这种中央集权的政治思想，过去的一般的说法有误解之处，其实，对道家思想而言，它不是一种少数的、例外的或者说异端的思想，它和前面所阐明的第二种乌托邦思想相并行，被同时倡导，在势力上更为强大，是主流的、正统的思想。<sup>⑤</sup>而且，过去一般认为，这种黄老中央集权政治思想，《庄子》中仅存在于外篇、杂篇，不存在于内篇中，这是极大的误解。例如，可参考属于《庄子》内篇的《大宗师》“知天之所为章”的：

故圣人之用兵也，亡国而不失人心，利泽施乎万世不为爱人。……以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循。以刑为体者，绰乎其杀也。以礼为翼者，所以行于世也。以知为时者，不得已于事也。以德为循者，言其与有足者至于丘也。而人真

以为勤行者也。……传说得之，以相武丁，奄有天下。

这段文字被认为是西汉初期之作。顺便指出，《庄子》内篇、外篇、杂篇的意义和地位，可以参考本书第二章第三节。

为何说它是道家正统的思想呢？其理由如下所示。如本书第六章第一节、第二节所论述的那样，在初期道家“万物齐同”哲学之后，成为道家各种思想之基础者，是“道”的形而上学及“道”——“万物”二世界论。这理论说的是，“道”是使所有“万物”得以存在，得以运动、变化的世界主宰者，而“万物”不过是因“道”而存在、运动、变化的被主宰者。因此，“道”——“万物”两者的关系，是支配和被支配的关系。最初这只不过具有哲学的意义，并无政治上的意义。然而，这层关系很容易向政治意义方向转化，此时，“道”和那些被认为把握了“道”的或者被比喻为“道”的帝王、天子等君主相当，“万物”则和那些在天下、国家中受君主支配、或被比喻为“万物”的万民相当。就这样，从哲学转变过来的一君万民的中央集权政治思想出现了。——大致可以作如上的分析。

笔者曾经举过《庄子·在宥》“世俗之人章”的例子，认为它将明确反映出二世界论核心之标语——“物物者非物”比较初期的形而上学意义保存了下来：

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>②</sup>

这段文字基本上阐述了这样的哲学内容：“物物者非物”表明使存在者成为存在者的不是“物”而是“道”，把握住终极根源之本体“道”的全能的“夫有土者”，不仅能“治天下百姓”，还可以成为

“六合”、“九州”之宇宙中“独有之人”即唯一的本体。话虽这么说，不能否认这“夫有土者”，已带有帝王、天子的浓厚色彩，他所从事的“治天下百姓”政治活动，已完全具有一君万民政治思想的倾向了。

## 二、新时代的中央集权思想

战国最晚期到西汉初期，道家思想家中的一部分，即属于黄老学派的那部分人，在完成了那样的思想转变之后，以积极的姿态迎接新时代之到来。之后，随着时代的推移，一君万民倾向似乎更强了。《庄子·则阳》“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。……今计物之数，不止于万。而期曰万物者，以数之多者，号而读之也。是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也。道者为之公，因其大以号而读之，则可也。”<sup>②</sup>

这段文字，对“道”相对于“万物”、“天地”、“阴阳”所拥有的“大”，及“道”无所不能之全能性“无不为”作出描写的哲学基础上，论述了“君”如何通过巧妙掌握官僚机构“五官”，来成功地统治“国”家。这篇文章是汉代之作。

大体同一时代的作品《庄子·天地》“天地虽大章”中也有：

天地虽大，其化均也。万物虽多，其治一也。人卒虽众，其主君也。君原于德，而成于天。故曰：“玄古之君天下，无为也。”天德而已矣。<sup>③</sup>

以道观言，而天下之君正。以道观分，而君臣之义明。以

道观能，而天下之官治。以道泛观，而万物之应备。

这段文字中的“以道观言，而天下之君正。以道观分，而君臣之义明”，正是《韩非子》等法家及黄老文献中经常出现的政治思想，说的是君主巧妙统御臣下之术“刑名参同”或“刑名审合”。<sup>⑨</sup>此处之“言”、“分”，主要指臣下们的“言”和“分”，将其转换成“名”和“分”也没有什么不恰当。此外，《庄子·天道》“天道运章”中也有：

天道运而无所积，故万物成。帝道运而无所积，故天下归。圣道运而无所积，故海内服。明于天，通于圣，六通四辟于帝王之德者，其自为也，昧然无不静者矣。圣人之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以挠心者，故静也。<sup>⑩</sup>

水静，则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明。而况精神圣人之心静乎。天地之鉴也，万物之镜也。<sup>⑪</sup>

这里的“天道”，可以参考《庄子·在宥》“贱而不可不任者章”以下内容：

何谓道。有天道，有人道。无为而尊者，天道也。有为而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。

但是，《庄子·在宥》的“天道”不同于和“人道”相对立的“天道”，不如说是支持“人道”（特别是“帝道”）之绝对权威的“天道”。

这种倾向的终点，甚至对过去道家思想否定的儒家“仁义”、“是非”伦理，法家系统的“形名”（“形名参同”）、“赏罚”等统治之术也予以了肯定，并将其作为有意义的东西包容到自家思想内

部。请阅读《庄子·天道》“本在于上章”以下内容：

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

语道而非其序者，非其道也。语道而非其道者，安取道。是故古之明大道者，先明天而道德次之。道德已明而仁义次之。仁义已明而分守次之。分守已明而形名次之。形名已明而因任次之。因任已明而原省次之。原省已明而是非次之。是非已明而赏罚次之。赏罚已明而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。知谋不用，必归其天。此之谓太平。治之至也。<sup>⑤</sup>

读者在读了这段文字以后，也许会大为惊讶于它和过去道家思想之差别。但如前所述，这也正是道家主流的、正统的思想。<sup>⑥</sup>

然而，以下的描述：

赏罚已明而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。知谋不用，必归其天。此之谓太平。治之至也。<sup>⑦</sup>

未必是纯粹的黄老一君万民政治思想，即未必是纯粹的道家与法家合为一体的中央集权政治思想，反而让人感觉，是混合吸收了《荀子·荣辱》所见儒家荀子学派政治思想及法家政治思想。《荀子·荣辱》内容如下所示：

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。

但是，可以说这和一君万民中央集权之间的距离已不甚遥远了。<sup>⑧</sup>

## 第五节 中央集权政治思想的代表

在终结本章之际，除了上引《庄子》各例外，让我们再举一些有代表性的例子，来说明战国末期以后道家政治思想即黄老思想，<sup>⑨</sup>如何以“道”——“万物”哲学中支配—被支配关系为模式，提出了一君万民的中央集权政治思想。<sup>⑩</sup>

### 一、《老子》与黄老帛书中所见的中央集权思想

《老子》第三十二章中有：

道恒无名。握（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（输）甘洛  
（露），民莫之〔令，而自均〕焉。始制有〔名。名亦既〕有，  
夫〔亦将知止。知止〕所以不〔殆〕。俾（譬）道之在天〔下  
也，猷（犹）小〕浴（谷）之与江海也。（马王堆帛书甲本、  
乙本）

郭店楚简《老子》甲本第三十二章作：



道互（恒）亡（无）名。仆（朴）唯（虽）妻（细），天  
 陛（地）弗敢臣。侯王女（如）能兽（守）之，万勿（物）灋  
 （将）自寘（寘）。■天陛（地）相会也，以逾甘露（露）。民  
 莫之命（令），天〈而〉自均安（焉）。词（始）折（制）又  
 （有）名。名亦既又（有），夫亦灋（将）智（知）步（止）。  
 智（知）步（止）所以不词（殆）。卑（譬）道之才（在）天  
 下也，猷（犹）少（小）浴（谷）之与江海（海）。■

此章阐述了这样的思想，假如“侯王”能亲身拥有“道”主宰世界的、至上的、作为终极根源之本体的功能，他就不仅能独享对“万物”和“民”的支配，而且能感动“天地”，使之降下“甘露（露）”这样的祥瑞来。

黄老帛书之一马王堆汉墓帛书《经法·道法》中有：

道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者殴（也）。故执道者，生法而弗敢犯殴（也），法立而弗敢废〔殴（也）〕。……

见知之道，唯虚无有。虚无有，秋稿（毫）成之，必有刑（形）名。刑（形）名立，则黑白之分已。故执道者之观于天下殴（也），无执殴（也），无处也，无为殴（也），无私殴（也）。是故天下有事，无不自为刑（形）名声号矣。刑（形）名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。……

天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立（位），畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四时晦明生杀柔（柔）刚。万民之恒事，男农女工。贵贱之恒立（位），贤不宵（肖）不相放。畜臣之恒道，任能毋过其所长。使民之恒度，去私而立公。……

故唯执〔道〕者，能上明于天之反，而中达君臣之半

(分)，富密察于万物之所终始，而弗为主。故能至素至精，惜(浩)弥(尔)无刑(形)，然后(后)可以天下正。<sup>⑧</sup>

这段文字也说的是，以道家思想之“道”的形而上学、本体论为基石，同时运用据称生自于“道”的“法”，及法家的“刑(形)名参同”之统治之术，成为“天下之正”，达到君临世界的目的。

《经法·六分》中有：

主上者，执六分以生杀，以赏〔罚〕，以必伐(罚)，天下大(太)平。正以明德，参之于天地，而兼复(覆)载而无私也，故王天下。王天〔下〕者之道，有天焉，有人焉，又(有)地焉。三者参用之，□□而有天下矣。为人主，南面而立。臣肃敬，不敢蔽(蔽)其主。下比顺，不敢蔽(蔽)其上。万民和辑，而乐为其主上用，地广人众兵强，天下无适(敌)。……

王天下者，有玄德，有□□独知□□□□，王天下而天下莫知其所。王天下者，轻县国而重士，故国重而身安。贱财而贵有知，故功得而财生。贱身而贵有道，故身贵而令行。〔故王〕天下〔而〕天下则之。霸(霸)主积甲士而正(征)不备(服)，诛禁当罪而不私其利，故令行天下而莫敢不听。自此以下，兵单(战)力竭(争)，危亡无日，而莫知其所从来。夫言霸(霸)王，其□□□。唯王者，能兼复(覆)载天下，物曲成焉。

这也是西汉初期道家系统的思想，为当时君主提供的方策，为了实现“天下大(太)平”、“王天下”、“有天下”、“天下无适(敌)”、“兼复(覆)载天下”，必须实施主要基于“六分”的“生杀”、“赏〔罚〕”、“必伐(罚)”。其中包括着：

王天下者，有玄德。

等语言表现，<sup>⑩</sup>它明确表示出以道家思想“道”的形而上学、本体论为根据，建立起一君万民中央集权的政治思想。

## 二、《管子·心术上》中所见的中央集权思想

回过头来看，对先秦时代道家思想而言，“法”之类东西不过是离“道”最远、最下等的规范。然而，在这里却被视做“道”所生成的正统嫡子，给予了非常高的评价。前面已经论述，给予“法”之类的东西这等评价，正代表着源自《老子》第三十八章等文章之逻辑的、道家思想新的展开方向，<sup>⑪</sup>如果真是如此，那么，自古以来，也被视做道家思想起源的《管子·心术上》经的部分：

虚无形，谓之道。化育万物，谓之德。君臣父子人间之事，谓之义。登降揖让，贵贱有等，亲疏之体，谓之礼。简物小末一道，杀戮禁诛，谓之法。<sup>⑫</sup>

以及解的部分：

天之道，虚其无形。虚则不屈，无形则无所位赶。无所位赶，故遍流万物而不变。德者，道之舍，物得以生。生知得以职，道之精。故德者，得也。得也者，其谓所以然也。以无为之谓道，舍之之谓德。……义者，谓各处其宜也。礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。故礼者，谓有理也。理也者，明分以谕义之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。法者，所以同出，不得不然者也。故杀僇禁诛，以一之也。故事督乎法，法出乎权，权出乎道。<sup>⑬</sup>

两者均不是太早形成的文章，依然可视其成书于战国末期至西汉初期黄老学派之手。

顺便指出，《史记·儒林列传》描写了西汉景帝（前156～前141年在位）时朝廷上的一场争论，那是讲汤武受命的儒家辕固生与反对他的黄老学派黄生之间的论争。黄生说：

黄生曰：“汤武非受命，乃弑也。……冠虽敝，必加于首。履虽新，必关于足。何者，上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也。汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也。”

这种主张反映出那个时期的道家思想是相当偏袒一君万民中央集权的。

## 注 释

① 参考本书第四章第二节及注释⑧、⑬，第八章注释⑤。

② 参考本书第四章注释⑧，第九章注释⑪。

③ 参考本书第四章第二节及注释⑦、⑭。“圣人从事于务”亦见于《庄子·逍遥游》“肩吾、连叔问答”以下部分：

连叔曰：“……之人也，之德也，将旁礴万物以为一。世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事。之人也，物莫之伤。大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也。孰肯以物为事。”（参考本书第十章注释⑫）

是几乎相同的思想。

“不就利，不受害”，是继承了《庄子·齐物论》“啮缺、王倪问答”的以下内容并将其教条化的产物：

（王倪）曰：“……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。……死生无变于己。而况利害之端乎！”（参考本书第四章注释⑧，第八章注释⑤）

## ④“美则美矣，而未大也”，可能和《孟子·尽心下》以下内容有关：

浩生不害问曰：“乐正子何人也？”孟子曰：“善人也，信人也。”“何谓善？何谓信？”曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。乐正子二之中，四之下也。”

关于“若昼夜之有经”，《庄子·大宗师》“知天之所为章”中有：

死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。（参考本书第九章注释⑭，本章注释⑩）

关于“云行而雨施矣”，在此基础上形成的文章，可参考《周易·乾卦·彖传》：

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

《周易·乾卦·文言传》中有：

大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。“时乘六龙”，以“御天”也。“云行雨施”，天下平也。

“子，天之合也，我，人之合也”，类似于《庄子·天道》“夫明白于天地之德者章”中的：

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。（参考本书第七章第六节，第九章注释⑭）

亦类似于《庄子·大宗师》“知天之所为章”中的：

故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。（参考本书第九章注释⑫）

⑤这段文字，是《长短经·大私》所引《尸子·绰子》的佚文。

⑥参考本章第二节及注释⑩、⑬，第十二章第三节、第五节。关于“无名”的“无名”，《庄子·逍遥游》“北冥有鱼章”中有：

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！故曰：“至人无己，神人无功，圣人无名。”（参考本书第十章注释⑭）

《庄子·天地》“泰初有无章”中有：

泰初有无，无有无名，一之所起。有一而未形，物得以生，谓之德。（参考本书第八章注释⑫，第九章第四节及注释⑯）

《庄子·则阳》“少知、太公调问答”中有：

太公调曰：“……万物殊理，道不私，故无名。无名，故无为。无为而无不为。”（参考本书第七章注释⑪及本章注释⑳）

《老子》第四十一章中有：

〔道<sub>衰</sub>无<sub>名</sub>。夫唯〕道，善〔始且善成〕。(马王堆帛书甲本、乙本)

郭店楚简《老子》乙本第四十一章作：

道〔衰亡（无）名。夫唯道，善始且善成〕。

《老子》第一章中有：

●道可道也，非恒道也。名可名也，非恒名也。无<sub>名</sub>，万物之始也。有名，万物之母也。(马王堆帛书甲本、乙本)（参考本书第八章第五节及注释⑦）

《老子》第三十二章中有：

道恒无<sub>名</sub>。握（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（输）甘洛（露），民莫之〔令，而自均〕焉。(马王堆帛书甲本、乙本)

郭店楚简《老子》甲本第三十二章作：

道互（恒）亡（无）名。卜（朴）唯（虽）妻（细），天陞（地）弗敢臣。侯王女（如）能兽（守）之，万勿（物）牂（将）自賓（宾）。■天陞（地）相会也，以逾甘露（露）。民莫之命（令），天（而）自均安（焉）。

《老子》第三十七章中有：

道恒无<sub>名</sub>。侯王若〔能〕守之，万物将自急（为）。急（为）而欲〔作，吾将闾（镇）之以〕无名之握（朴）。〔闾（镇）之以〕无名之握（朴），夫将不辱。不辱以情（静），天地将自正。(马王堆帛书甲本、乙本)（参考本书第十二章第四节）

顺便指出，郭店楚简《老子》甲本第三十七章中有：

衍（道）互（恒）亡（无）为也。侯王能守之，而万勿（物）牂（将）自急（为）。急（为）而雒（欲）复（作），牂（将）贞（定）之以亡（无）名之婁（朴），夫亦牂（将）智（知）足。智（知）〔足〕以束（静），万勿（物）牂（将）自定。■

只是开头一句有所不同。这样看来，“无名”指的是“道”自身，或是“道”的某一种性质，引申而言，也指的是把握了“道”的“圣人”。

“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然，而无私焉。而天下治矣”一段话的趣旨比较接近于以下这些文章，如《老子》第五十七章中有：

〔是以取（圣）人之言曰〕：我无为也，而民自化。我好静，而民自正。我无事，民〔自富。我欲不欲，而民自朴〕。(马王堆帛书甲本、乙本)（参考本章第二节及注释⑩，第十二章第四节）

郭店楚简《老子》甲本第五十七章作：

是以圣人之言曰：我无事，天（而）民自富（富）。我亡（无）为，天（而）

民自蠹（为）。我好青（静），天〈而〉民自正。我谷（欲）不谷（欲），天〈而〉民自朴。ㄥ

还有，《老子》第十六章中有：

至（致）虚极也，守情（静）表（笃）也，万物旁（并）作，吾以观其复也。天〈夫〉物云（𣎵）云（𣎵），各复归于其〔根。曰情（静）〕。……知常容，容乃公，公乃王。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第七章第六节及注释⑬、⑭，第十三章第二节）

但郭店楚简《老子》甲本第十六章作：

至虚互〈亟（极）〉也，兽（守）中（盅）筭（笃）也，万勿（物）方（旁）复（作），居以须遽（复）也。天道员（𣎵）员（𣎵），各遽（复）元（其）董（根）。■

没有下半部分。

⑦关于“无何有之乡”，还可参考《庄子·知北游》“东郭子、庄子问答”中以下内容：

庄子曰：“……尝相与游乎无何有之宫，同合而论无所终穷乎！尝相与无为乎！澹而静乎！漠而清乎！调而闲乎！寥已吾志。无往焉，而不知其所至，去而来，不知其所止。吾已往来焉，而不知其所终，彷徨乎冯闾大知入焉，而不知其所穷。”

《庄子·列御寇》“庄子曰章”中以下内容：

庄子曰：“……彼至人者，归精神乎无始，而甘瞑乎无何有之乡。水流乎无形，发泄乎太清。悲哉乎！汝为知在毫毛，而不知大宁。”

⑧《庄子·人间世》汇集了现实政治中应该如何处身之题材的文章。例如，可以阅读“颜回、仲尼问答”、“颜阖、蘧伯玉问答”等。

⑨“哀乐不易施乎前”一句，是在《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”以下内容基础上形成的：

子綦曰：“……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！旦暮得此其所以生乎！”（参考本书第五章第一节及注释⑤）

“知其不可奈何，而安之若命，德之至也”一句，可参考本书第十章注释⑭。在此基础上形成的文章，有《庄子·德充符》“申徒嘉、郑子产问答”以下内容：

申徒嘉曰：“……知不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。游于羿之毂中，中央者，中地也。然而不中者，命也。”

还有《庄子·达生》“达生之情者章”以下内容：

达生之情者，不务生之所无以为。达命之情者，不务知之所无奈何。（参考本书

第十章第一节及注释⑭)

⑩《庄子·逍遥游》“惠子、庄子问答(二)”中,如前面引用的那样,有:

庄子曰:“……今子有大树,患其无用。何不树之于无何有之乡,广莫之野,彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下。”(参考本章注释⑬)

这是将“无何有之乡,广莫之野”作为“游”的场所。还可参考本章注释⑦所引各段文字。

⑪参考本书第九章第三节及注释⑧、⑪、⑭、⑮,第十章注释⑬以及本章注释②。

“鸟(乌)鹄之巢可攀援而窥”一句,可参考《荀子·哀公》以下内容:

孔子对曰:“古之王者,有务而拘领者矣,其政好生而恶杀焉。是以凤在列树,麟在郊野,乌鹄之巢可俯而窥也。”

《淮南子·汜论》以下内容:

古者有堊而缮领,以王天下者矣,其德生而不辱(杀),予而不夺,天下不非其服,同怀其德。当此之时,阴阳和平,风雨时节,万物蕃息,乌鹄之巢可俯而探也,禽兽可羁而从也。岂必褒衣博带,句襟委章甫哉?

⑫道家乌托邦思想,不承认人对自然的支配,甚至不承认人相对于自然的优越性,有各种各样思想上的原因。如列举本书前面各章所阐述的各种思想,第五章的“‘万物齐同’的哲学”、第七章的“‘物化’、转生、轮回的思想”、第八章的“‘万物一体’的思想”、第九章的“天人关系论”等就是其主要的原因。

⑬“先王之道”,一般指儒家政治。“敬鬼尊贤”,与明鬼、尚贤相当,是墨家在战国末期倡导的思想。

关于“削形去皮”,可以参考《庄子·天地》“夫子曰章(一)”以下内容:

夫子曰:“夫道,覆载万物者也。洋洋乎大哉!君子不可以不剖心焉。”

关于“游于无人之野”,《庄子·逍遥游》“惠子、庄子问答(二)”中有:

庄子曰:“……今子有大树,患其无用。何不树之于无何有之乡,广莫之野,彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下。”(参考本章第一节及注释⑦、⑩)

《庄子·应帝王》“天根、无名氏问答”中有:

无名氏曰:“……予方将与造物者为人,厌则又乘夫莽眇之鸟,以出六极之外,而游无何有之乡,以处圜墙之野。”(参考本章第一节、第二节及注释⑥、⑩)

《庄子·在宥》“黄帝、广成子问答”中有:

广成子曰:“……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。”(参考本书第七章第六节)

⑭参考本书第十二章第五节。关于“不知义之所适”,可以参考《庄子·至乐》“颜渊东



之齐章”以下内容：

孔子曰：“……故先圣不一其能，不同其事。名止于实，义设于适。是之谓条达而福持。”

“猖狂妄行，而蹈乎大方”一句，《庄子·在宥》“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。”（参考本书第八章注释②）

《庄子·庚桑楚》“老聃之役有庚桑楚者章”中有：

庚桑子曰：“……吾闻：‘至人尸居环堵之室，而百姓猖狂不知所如往。’今以畏垒之细民，而窃窃焉欲俎豆予于贤人之间。我其杓之人邪？吾是以不释于老聃之言。”

《庄子·秋水》“河伯、北海若问答”中有：

于是焉河伯始旋其面目，望洋向若而叹曰：“野语有之曰：‘闻道百，以为莫己若’者，我之谓也。……今我睹子之难穷也。吾非至于子之门，则殆矣。吾长见笑于大方之家。”

《庄子·徐无鬼》“有暖姝者章”中有：

人之于知也少。虽少，恃其所不知，而后知天之所谓也。知大一，知大阴，知大目，知大均，知大方，知大信，知大定，至矣。大一通之，大阴解之，大目视之，大均缘之，大方体之，大信稽之，大定持之。

《庄子·则阳》“少知、太公调问答”中有：

太公调曰：“……道不可有，有不可无。道之为名，所假而行。或使莫为，在物一曲。夫胡为于大方？”

“其生可乐，其死可葬”一句，在思想上和《孟子·梁惠王上》以下内容有共通处：

（孟子）曰：“……谷与鱼鳖，不可胜食，材木不可胜用。是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。”（参考本书第十章序文）

“吾愿君去国捐俗，与道相辅而行”一句，在思想上和《庄子·缮性》以下内容几乎相同：

由是观之，世丧道矣，道丧世矣，世与道交相丧也。道之人何由兴乎世，世亦何由兴乎道哉！道无以兴乎世，世无以兴乎道。虽圣人不在山林之中，其德隐矣。隐故不自隐。

⑮参考本书第九章注释⑭。

⑯参考本章注释⑥，第十二章第四节。

⑰参考本书第二章第四节。

⑱这段文字，后为《淮南子·论言》采用：

方船济乎江，有虚船从一方来，触而覆之，虽有忤心，必无怨色。有一人在其中，一谓张之，一谓歛之，再三呼而不应，必以丑声随其后。向不怒而今怒，向虚而今实也。人能虚己以游于世，孰能誉之！

关于“游世”，可以参考《庄子·天地》“子贡、为圃者问答”以下内容：

孔子曰：“……夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者，汝将固惊邪？”

①⑨参考本书第十四章第三节。“当是时也，民结绳而用之”一句，和《周易·系辞下》以下内容有着密切的关系：

上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

②⑩请参考以下各种论著：

中国科学院哲学研究所中国哲学史组编《中国大同思想资料》

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought*.

吉川忠夫等译、李约瑟（J. Needham）著《中国的科学与文明》2、3

J. Needham, *The past in China's present, a cultural, social and philosophical background for modern China*.

E. Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*.

E. Balazs, *Political Theory and Administrative Reality in Traditional China*.

村松裕次译、E. Balazs 著《中国文明与官僚制》

J. Chesneaux, *Les traditions égalitaires et utopiques en Orient*.

西川长夫译、J. Chesneaux 著《东洋的平等主义和乌托邦传统》

此外，近年的研究有：

陈正炎、林其敏《中国古代大同思想研究》

顺便指出，对上述强调道教乌托邦思想之平等主义的见解展开批评者，可以参考：

中山茂、牛山辉代译，Nathan Sivin 著《中国的哥白尼》

中山茂、牛山辉代译，Nathan Sivin 著《中国的炼金术和医术》

②⑪道家思想的退步史观，不仅仅与其乌托邦思想相伴生，在其思想的各个方面都有表现。例如，“万物齐同”哲学是哲学性地阐述知识—存在论的思想，原本即和时间性完全无缘，未必伴随着退步史观。《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”中虽有以下内容：

子綦曰：“……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。”

但描述的并非是类似“古之人→其次→其次→今世”的历史退步论。（参考本书第五章第四节及注释⑥）

然而，论述从太初之“道”到其异化形态——“万物”如何生成的宇宙生成论，与退步史观有亲密关系，和退步史观相伴随的场面并不少见。（参考本书第八章第五节）还有，站在“天”的立场上对“人”表示否定的文章中，从时间性角度对“天”、“人”两者关系作历史考察时，也伴随着退步史观。（参考本书第九章第三节）甚至在论述“养生”思想的文章中，如果对“性命之情”得而又失之过程作历史的考察，也还是会发现伴随着退步史观。（参考本书第十章第二节）

②参考本书第九章注释⑧，第十章注释⑩，第十四章第三节。关于“愁其五藏（脏）”，《庄子·在宥》“闻在宥天下章”中有：

故君子苟能无解其五藏（脏），无攞其聪明，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！（参考本书第七章注释④⑦，第十章注释⑫）

“尧于是放驩兜于崇山，投三苗于三峽，流共工于幽都”一句，《尚书·舜典》中有：

流共工于幽洲，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山。四罪而天下咸服。

《孟子·万章上》中有：

万章曰：“舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，杀三苗于三危，殛鲧于羽山。四罪而天下咸服。”

《史记·五帝本纪》中有：

于是舜归而言于帝，请流共工于幽陵，以变北狄。放欢兜于崇山，以变南蛮。迁三苗于三危，以变西戎。殛鲧于羽山，以变东夷。四罪而天下咸服。

顺便指出，《荀子·议兵》中有：

古者帝尧之治天下也，盖杀一人，刑二人而天下治。传曰：“威厉而不试，刑错而不用。”此之谓也。

《战国策·秦策一》中有：

苏秦曰：“……昔者神农伐补遂，黄帝伐涿鹿而禽蚩尤，尧伐驩兜，舜伐三苗，禹伐共工，汤伐有夏，文王伐崇，武王伐纣，齐桓公任战而伯天下。”

“下有桀跖，上有曾史”一句，曾、史并称，《庄子》中还见于《骈拇》、《胠篋》、《在宥》的“闻在宥天下章”、《天地》的“百年之木章”等。桀、跖并称，《庄子》中只

见于此处。而《荀子》中，《劝学》、《荣辱》、《王制》、《议兵》、《性恶》等各篇中，桀、跖并称十分多见，所以这种用法我想可能是受到了《荀子》的影响。

“大德不同”的“大德”，是出自《庄子·人间世》“颜回、仲尼问答”中的话，但在内容上不如说更近于《庄子》的《马蹄》、《胠箧》、《天地》“门无鬼、赤张满稽问答”、《秋水》“河伯、北海若问答”、《盗跖》“孔子、盗跖问答”等所见“至德”。还可参考《庄子·马蹄》以下内容：

彼民有常性。织而衣，耕而食。是谓同德。一而不党，命曰天放。

《庄子·胠箧》以下内容：

削曾史之行，钳杨墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。

关于“离跂”，《庄子·马蹄》中有：

及至圣人，蹇蹇为仁，蹢躅为义，而天下始疑矣。澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。（参照本章第二节）

《庄子·天地》“百年之木章”中有：

此五者，皆生之害也。而杨墨乃始离跂，自以为得，非吾所谓得也。

皆为相同的意思。

关于“攘臂”，可以参考《庄子·人间世》“支离疏者章”以下内容：

支离疏者，颐隐于齐，肩高于顶，会撮指天，五管在上，两脾为胁。……上征武士，则支离攘臂而游于其间。

②③参考本书第九章注释⑤。

②④参考本书第九章第四节及注释⑥，第十章第一节及注释⑦。“古者民童蒙，不知东西”以下内容，为《文子·道原》采用：

老子曰：“……古者民童蒙，不知东西，貌不离情，言不出行，行出无容，言而不文。其衣暖而无采，其兵钝而无刃，行蹢蹢，视瞑瞑，凿井而饮，耕田而食，不布施，不求德。高下不相倾，长短不相形，风齐于俗可随也，事周于能易为也。矜伪以惑世，轲行以迷众，圣人不以为民俗。”

②⑤这一部分，如下所示，为《文子·上礼》采用：

老子曰：“……自此之后，天下未尝得安其性命，乐其习俗也。圣贤勃然而起，持以道德，辅以仁义，近者进其智，远者怀其德，天下混而为一，子孙相代，辅佐有能。黜谗佞之端，息末辩之说，除刻削之法，去烦苛之事，屏流言之迹，塞朋党之门，消智能，循太常，蹶肢体，黜聪明，大通混溟，万物各复归其根。”

关于“逮至当今之时，天子在上位”，东汉高诱注曰：

天子，汉孝武皇帝。

“墮枝体，絀聰明，大通混冥，解意釋神，漠然若无魂魄，使万物各复归其根”一句，《庄子·大宗师》“颜回·仲尼问答（二）”中有：

颜回曰：“墮枝体，黜聰明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（参考本书第五章注释③⑨，第十三章第二节）

这是在《庄子·在宥》“云将·鸿蒙问答”以下内容：

鸿蒙曰：“……堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘，大同乎溟涬，解心释神，莫然无魂。万物云云，各复其根。”

基础之上形成的文章。

关于“大通混冥”，《淮南子·俶真》中也有：

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。（参考本书第五章第四节及注释③⑥、③⑧）

“使万物各复归其根”，是以《老子》第十六章以下内容为基础形成的：

至（致）虚极也，守情（静）表（笃）也，万物旁（并）作，吾以观其复也。天（夫）物云（𠂔）云（𠂔），各复归于其〔根。曰情（静）〕。（马王堆帛书甲本、乙本）（参考本书第七章注释④⑨）

·郭店楚简《老子》甲本第十六章作：

至虚互（亟（极））也，兽（守）中（盅）簪（笃）也，万勿（物）方（旁）复（作），居以须逵（复）也。天（道）员（𠂔）员（𠂔），各逵（复）元（其）董（根）。■

③⑨参考本书第九章注释⑭，第十四章第三节。

②⑦参考本书第六章第二节及注释⑦。

②⑧参考本书第七章注释④⑪以及本章注释⑥。和“四时殊气，天不赐，故岁成”以下部分旨趣类似者，有《墨子·尚贤上》以下内容：

故古者圣王之为政，列德而尚贤。虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令。曰：“爵位不高，则民弗敬。蓄禄不厚，则民不信。政令不断，则民不畏。”举三者授之贤者，非为贤赐也，欲其事之成。故当是时，以德就列，以官服事，以劳殿赏，量功而分禄。故官无常贵，而民无终贱。有能则举之，无能则下之。举公义，辟私怨，此若言之谓也。

后者是墨家到战国末期时倡导的思想，《则阳》这部分形成可能受过其影响。

关于“五官”，可参考《礼记·曲礼下》以下内容：

天子之五官，曰司徒、司马、司空、司士、司寇，典司五众。

“无名”，如本章注释⑥所阐述的那样，或指“道”自身，或作为用语指反映出“道”之某一性质的“无名”，还有由此引申出来的、指把握了“道”之“圣人”的“无名”。

“无为而无不为”，可参考本书第七章注释④①。

“今计物之数，不止于万。而期曰万物者，以数之多者，号而读之也”，是在《庄子·秋水》“河伯、北海若问答”以下内容基础上形成的：

北海若曰：“……计四海之在天地之间也，不似曩空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在太仓乎？号物之数谓之万，人处一焉；人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉；此其比万物也，不似豪末之在于马体乎？五帝之所连，三王之所争，仁人之所忧，任士之所劳，尽此矣。伯夷辞之以为名，仲尼语之以为博。此其自多也，不似尔向之自多于水乎？”

“天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也”，是在《庄子·秋水》“河伯、北海若问答”以下内容基础上形成的：

北海若曰：“……而吾未尝以此自多也，自以比形于天地而受气于阴阳。吾在于天地之间，犹小石小木之在大山也。方存乎见少，又奚以自多！……以其至小，求穷其至大之域。是故迷乱而不能自得也。由此观之，又何以知豪末之足以定至细之倪！又何以知天地之足以穷至大之域！”

“道者为之公，因其大以号而读之，则可也”一句，和《老子》第二十五章有密切关系：

有物昆成，先天地生。……吾未知其名，字之曰道。吾强为之名曰大。……〔道大〕，天大，地大，王亦大。国中有四大，而王居一焉。（马王堆帛书甲本、乙本）  
（参考本书第二章第四节及注释②⑨，第八章第五节，第十章注释⑤⑥）

郭店楚简《老子》甲本第二十五章作：

又（有）𡗗（状）虫（𧈧）成，先天𡗗（地）生。……未智（知）𡗗（其）名，𡗗（字）之曰道。𡗗（吾）𡗗（强）为之名曰大。……天大，𡗗（地）大，道大，王亦大。国中又（有）四大安（焉），王𡗗（处）一安（焉）。

②⑨参考本书第七章注释②，第九章注释①④。“天德而已矣”，这里是对上文“君原于德，而成于天”的概括表现。“天德”一语，在《庄子》中还见于《天道》“舜、尧问答”（参考本章第一节）和《刻意》。（参考本书第七章注释③，第九章注释①④以及第十章第三节）

③①参考本书第三章第五节，第九章注释④⑨以及本章第四节下面部分。

④①“天道运而无所积”可以说具体指的是《庄子·天道》“舜、尧问答”中所见各种现象：

舜曰：“天德而出〈土〉宁，日月照而四时行。若昼夜之有经，云行而雨施矣。”

（参考本章第一节）

及《庄子·天道》“孔子、老聃问答”中所见各种现象：

老聃曰：“……夫子若欲使天下无失其牧乎？则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣。”

此外，《庄子·大宗师》“知天之所为章”中有：

死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。（参考本书第九章注释⑭，本章注释④）

关于“帝道”、“圣道”，《庄子·天道》“夫虚静恬淡章”中有：

夫虚静恬淡、寂寞无为者，万物之本也。明此以南乡，尧之为君也，明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也。（参考本章注释⑮）

“帝道”、“圣道”和“帝王天子之德”、“玄圣素王之道”几乎一致。此外，《庄子·天下》的思想史序论中有：

天下大乱，贤圣不明，道德不一。……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。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发。

“帝道”、“圣道”和“内圣外王之道”也几乎一致。

关于“六通四辟于帝王之德者”。“六通”是说精通“帝王之德”所有空间的每个方面。“四辟”是说精通“帝王之德”所有时间的每个方面。“通”、“辟”和前文的“明”、“通”相同。可参考《庄子·天下》思想史序论以下内容：

古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。

《管子·白心》以下内容：

天之视而精，四壁而知请（情），壤土而与生。

“昧然无不静者矣”，可参考《庄子·田子方》“文王观于臧章”以下内容：

文王于是焉以为大师，北面而问曰：“政可以及天下乎？”臧丈人昧然而不应，泛然而辞，朝令而夜遁，终身无闻。

“圣人之静也，非曰静也善，故静也”一句，即虚静说中对目的意识性的排除，可参考《庄子·人间世》“颜回、仲尼问答”中以下内容：

仲尼曰：“恶！恶可！……夫胡可以及化！犹师心者也。……若一志，无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。听〈耳〉止于耳〈听〉，心止于符。气

也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（参考本书第八章注释⑳，第十三章第二节）

还有《韩非子·解老》中以下内容：

所以贵无为无思为虚者，谓其意无所制也。夫无术者，故以无为无思为虚也。夫故以无为无思为虚者，其意常不忘虚。是制于为虚也。虚者，谓其意无所制也。今制于为虚，是不虚也。虚者之无为也，不以无为为有常。不以无为为有常则虚。虚则德盛。

“万物无足以挠心者，故静也”的旨趣，接近于《庄子·德充符》“鲁哀公、仲尼问答”中以下内容：

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。故不足以滑和，不可入于灵府。”（参考本书第八章注释㉑）

㉒“水静，则明烛须眉，平中准，大匠取法焉”一句，可参考《庄子·德充符》“常季、仲尼问答”中以下内容：

仲尼曰：“人莫鉴于流水，而鉴于止水。唯止能止众止。”

《庄子·德充符》“鲁哀公、仲尼问答”中以下内容：

（仲尼）曰：“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也。”（参考本书第十章注释㉓）

“而况精神圣人之心静乎。天地之鉴也，万物之镜也”一句，可参考《庄子·应帝王》“无为名尸章”中以下内容：

至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏。故能胜物而不伤。

㉔“夫尊卑先后，天地之行也”，似在《庄子·德充符》“鲁哀公、仲尼问答”以下内容基础上形成的：

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。”

“故圣人取象焉”，是对《周易·系辞上》以下内容的模仿：

是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。

也和《淮南子·泰族》以下内容有密切关系：

天设日月，列星辰，调阴阳，张四时，日以暴之，夜以息之，风以干之，雨露以濡之。其生物也，莫见其所养而物长；其杀物也，莫见其所丧而物亡。此之谓神明。圣人象之，故其起福也，不见其所由而福起；其除祸也，不见其所以而祸除。



“天尊地卑，神明之位也”，可以参考《周易·系辞上》以下内容：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。

《礼记·乐记》以下内容：

天尊地卑，君臣定矣。卑高已陈，贵贱位矣。

“春夏先秋冬后，四时之序也”，可以参考《周易·乾卦·文言传》以下内容：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

《管子·版法解》以下内容：

版法者，法天地之位，象四时之行，以治天下。四时之行，有寒有暑，圣人法之，故有文有武。天地之位，有前有后，有左有右，圣人法之，以建经纪。

《淮南子·本经》以下内容：

帝者体太一，王者法阴阳，霸者则四时，君者用六律。……四时者，春生夏长，秋收冬藏，取予有节，出入有时（量），开阖张歛，不失其叙，喜怒刚柔，不离其理。……则四时者，柔而不脆，刚而不鞣，宽而不肆，肃而不悖，优柔委从，以养群类，其德舍（含）愚而容不肖，无所私受（爱）。

《淮南子·泰族》以下内容：

故大人者，与天地合德，〔与〕日月合明，〔与〕鬼神合灵，与四时合信。

④关于“萌区有状”，《礼记·月令》中有：

句者毕出，萌者尽达。

《礼记·乐记》中有：

草木茂，区萌达。

《管子·五行》中有：

草木区萌。

“萌区有状”和“句萌”、“区萌”相同。

关于“宗庙尚亲”，可以参考《礼记·大传》以下内容：

是故人道亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。

《礼记·坊记》以下内容：

子云：“祭祀之有尸也，宗庙之主也，示民有事也。修宗庙，敬祀事，教民追孝也。”以此坊民，民犹忘其亲。

“朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤”一句，是以《孟子·公孙丑下》以下内容为基础

形成的：

(孟子)曰：“……天下有达尊三。爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。”

“语道而非其序者，非其道也”以下部分，参考本书第九章第四节及注释③⑥、④⑦，第十四章第三节。

③⑥关于“赏罚”的地位和评价，可以参考《韩非子·主道》以下内容：

人主之道，静退以为宝。……言已应则执其契，事已会则操其符。符契之所合，赏罚之所生也。故群臣陈其言，君以其言授其事，以其事责其功。功当其事，事当其言则赏，功不当其事，事不当其言则诛。明君之道，臣不得陈言而不当。

“以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身”一句，《庄子·天道》“夫虚静恬淡章”中有：

夫虚静恬淡，寂漠无为者，万物之本也。明此以南乡，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也。以此退居而闲游，江海山林之士服；以此进为而抚世，则功大名显而天下一也。（参考本章注释⑩）

《庄子·天道》“夫明白于天地之德者章”中有：

夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗。……故曰：“其动也天，其静也地，一心定而王天下。其鬼不崇，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。（参考本书第七章第六节）

也和正文所引《荀子·荣辱》以下内容相当：

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。（参考本书第五章第五节及本章第二节）

“此之谓太平。治之至也”一句，承接的是正文所引《荀子·荣辱》以下内容：

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。（参考本书第五章第五节及本章第二节）

③⑥以下所举数例，都是接受《荀子》“分”之思想的影响，形成于战国末期至西汉初期法家系统或黄老系统之手，对理想社会作出描写的文章。《韩非子·有度》中有：

故明主使法择人，不自举也；使法量功，不自度也；能者不可弊，败者不可饰，誉者不能进，非者弗能退，则君臣之间，明辩而易治。……贵贱不相逾，愚智提衡而立，治之至也。

《韩非子·扬权》中有：

夫物者有所宜，材者有所施。各处其宜，故上乃无为。使鸡司夜，令狸执鼠，皆

用其能，上乃无事。

《管子·五辅》中有：

曰：“上下有义，贵贱有分，长幼有等，贫富有度。”凡此八者，礼之经也。故上下无义则乱，贵贱无分则争，长幼无等则倍，贫富无度则失。上下乱，贵贱争，长幼倍，贫富失，而国不乱者，未之尝闻也。是故圣王仿此八礼，以导其民。……夫人必知礼，然后恭敬。恭敬，然后尊让。尊让，然后少长贵贱不相逾越。少长贵贱不相逾越，故乱不生而患不作。故曰：“礼不可不谨也。”

《淮南子·主术》中有：

夫人主之听治也，清明而不暗，虚心而弱志。是故群臣辐凑并进，无愚智贤不肖，莫不尽其能。于是乃始陈其礼，建以为基。是乘众势以为车，御众智以为马，虽幽野险涂，则无由惑矣。

《淮南子·要略》中有：

主术者，君人之事也。所以因任督责，使群臣各尽其能也。……提名责实，考之参伍。……其数直施而正邪，外私而立公，使百官条通而辐凑，名〈各〉务其业，人致其功，此主术之明也。（参考本书第九章注释④9）

④9和上述黄老政治思想大体相同的说法，亦频繁出现于战国末期以后法家系统各种文献中，这不用再作详述了。如举一例，请参考《韩非子·主道》以下内容：

道者，万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。故虚静以待，令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正。有言者自为名，有事者自为形。形名参同，君乃无事焉，归之其情。……是故去智而有明，去贤而有功，去勇而有强。群臣守职，百官有常，因能而使之，是谓习常。故曰，寂乎其无位而处，滲乎其莫得其所。明君无用于上，群臣竦惧乎下。

这段文字描写“明君”如何通过把握“万物之始”、“是非之纪”的、至上的、终极根源之“道”，达到“虚静”之境，处身于“道”的立场，运用“形名参同”御臣之术，实施对“群臣”的一元化统治。之所以会出现这种现象，是因为战国末期以后，法家系统的思想家们把道家思想中“道”的形而上学、本体论当成自家政治思想的根据导入了进来。这一点请参考本书第六章第三节及注释②，第十二章注释④0以及第十四章第三节。还请阅读以下两篇论文：

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》

④0黄老政治思想在《吕氏春秋》中的例子，本书第三章第二节已有论述。

④9参考本书第九章第四节以及第十三章第一节。

④“玄德”一词，《庄子》中，有《天地》“泰初有无章”所见一例，《老子》中，有第五十一章、第六十五章、第十章合计三例。还有，在包括“玄德”一词同时，这里也包含着“明德”、“三才”这类儒家的词汇和思想。因此，当然不能将此文章看做是纯粹的道家思想。

④①参考本书第九章第四节。

④②参考本书第九章第四节及注释④⑨、④⑩以及第十章注释④⑥。

④③参考本书第九章注释④②。

## 第十一章参考文献

中国科学院哲学研究所中国哲学史组编《中国大同思想资料》，中华书局，1959年。

Nathan Sivin《中国的哥白尼》，中山茂、牛山辉代译，思索社，1984年。

Nathan Sivin《中国的炼金术和医术》，中山茂、牛山辉代译，思索社，1985年。

陈正炎、林其铤《中国古代大同思想研究》，上海人民出版社，1986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《中国思想的混沌哲学》（韩国文），崔在穆译，现代宗教文化研究所（韩国大邱市）《现代的宗教》第十九辑，1996年。

王永祥《中国古代同一思想史》，齐鲁书社，1991年。

Francis C. M. Wei, *The Political Principles of Mencius*, Presbyterian Mission Press, Shanghai, 1916.

J. Needham, *History of Scientific Thought, Science and Civilisation in China*, vol. 2, Cambridge, 1956.

吉川忠夫等译、李约瑟（J. Needham）著《中国的科学与文明》2、3，思索社，1974年、1975年。

J. Needham, *The past in China's present, a cultural, social and philosophical background for modern China*, The Centennial Review, Chicago, 1960 Spring & Summer.

E. Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, New Haven and London, 1964.

E. Balazs, *Political Theory and Administrative Reality in Traditional China*, SOAS, University of London, 1965.

村松裕次译、E. Balazs 著《中国文明与官僚制》，水簫书房，1971年。

J. Chesneaux, *Les traditions égalitaires et utopiques en Orient*, Diogene No 62, 1968.

西川长夫译、J. Chesneaux 著《东洋的平等主义和乌托邦传统》，《第欧根尼》第五号，河出书房新社，1971 年。

Chun - chieh Huang, *Mencian Hermeneutics*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 2001.

佐藤匡玄《王充的大汉思想》，《日本中国学会报》第五集，1953 年。

木村郁二郎《王充“大汉”主义的问题》，《大仓山学院纪要》第二辑，大仓山文化科学研究所，1956 年。

御手洗胜《王充的王朝观》，《广岛大学文学部纪要》第十七号，1960 年。

户川芳郎《东汉初期所见政治思想的一种形态——王充历史观剖析》，中国古代史研究会编《中国古代史研究》第三，吉川弘文馆，1969 年。

佐藤匡玄《论衡的研究》，东洋学丛书，创文社，1981 年。

北村良和《东汉颂汉思想的根源——武帝“受命”之意义》，《古史春秋》第一号，朋友书店，1984 年。

户川芳郎《王充——孤高的、实证的批判家》，日原利国编《中国思想史》上，鹈鹕社，1987 年。

大久保隆郎《王充的颂汉论（I）》，《福岛大学教育学部论集》（人文科学部门）第五十四号，1993 年。

大久保隆郎《王充的颂汉论》，《栗原圭介博士颂寿纪念东洋学论集》，汲古书院，1995 年。

西田太一郎《公私观念的展开和私人的意义》，《支那学》第九卷第一号，弘文堂，1937 年。

加藤常贤《公私考》，《历史学研究》第六十九号，1942 年。

栗田直躬《“公”与“私”》，《福井康顺博士颂寿纪念东洋文化论集》，早稻田大学出版部，1969 年。

沟口雄三《中国公、私概念的展开》，《思想》第六六九号，岩波书店，1980 年。

中岛隆藏《嵇康所见公私问题》，《文化》第三十七卷第三、第四号，1974 年。

泽田多喜男《先秦所见公私观念》，《东海大学纪要文学部》第二十五辑，1976 年。

尾形勇《中国古代的“家”与国家》，岩波书店，1979 年。

沟口雄三《中国的“公、私”》上、下，《文学》第五十六卷第九、第十号，岩波书店，1988 年。

沟口雄三《中国的公与私》，研文选书，研文社，1995年。

沟口雄三《公私》，一语辞典，三省堂，1996年。

Kuo - cheng Wu, *Ancient Chinese Political Theories*, Commercial Press Limited., Shanghai, 1928.

Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus, Einleitung, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1963.

Max Weber, *The Religion of China, Confucianism and Taoism*, Translated and edited by Hans H. Gerth, Macmillan Company, New York, Collier - Macmillan Limited, London, 1951.

Roger T. Ames, *The Art of Rulership*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1983.

# 圣人的“无为”和万物的“自然”

针对今天我们普通所说的“自然”一词所表现的对象，与例如自然科学、自然环境、自然淘汰、自然法等当中的“自然”——用一句话来说的话，就是更多地借重于自古代希腊、罗马以来，直至近代的西欧文化当中培育起来的自然观的自然（nature）——同样的东西，而古来的中国人是怎样看待的问题，尽管作为为了解明中国思想历史的一个问题而确立或许不是完全不可能的。<sup>①</sup>然而由于西欧文化当中的自然（nature）这一对象的设定方式对中国思想来说是过于外在性的，所以是否是真正有意义的、生产性的问题则令人怀疑。<sup>②</sup>

与之相反，作为古代汉语中的“自然”，由于是在中国思想史的内部，在其某个阶段具有应该诞生的必要性、必然性，从而就诞生了词语。那么，有关于此而问及的事情与针对上面不用括弧的自然（nature），而在中国文化中所问及的事情是不同的，所以大概无须经过概念的置换等复杂手续，<sup>③</sup>而直接能够作为针对中国思想史的内在性的提问，即在其限度内暂且能够作为有意义的、生产性的问题提出的。<sup>④</sup>

而且,“自然”一词以及使用它而进行的思索,就是自其诞生以来经过相当长的时间,而一贯作为中国思想史最重要的主题之一延续的。这一情况,如果让读者想起比如在《庄子》、《老子》当中的“自然”,在王充《论衡》当中的“自然”,在魏晋玄学当中的“自然”等的话,大概是立刻就能了解的。因此,对于中国思想史来说,首先第一应该被问到的,就必须是作为古代汉语中的思想概念的“自然”了。而且,中国的“自然”与西欧的 nature,尽管是原来就由来不同,也没有任何交流的两个词语,然而后者 nature 是就像在近代日本被翻译成“自然”的情况下也体现出的那样,照理两者的意思似乎并不是没有共通的部分的。<sup>⑤</sup>这一情况,虽然也成为使想要解明中国的“自然”或自然的人陷于混乱的原因,但是又在同时使人感到,似乎也保证着这样的可能性,即当中国的“自然”被顺利地解明之后,就不是只封闭在中国思想史的内部,而是在更大的广阔范围当中能够问及的。

因此,在本章,就是想试图就有关作为古代汉语的“自然”在中国思想史的内部开始诞生的阶段,其思想性的内容、思想上的意义或作用、思想史的背景等为中心的各种问题来加以解明的。

## 第一节 中国古代“天”的思想史的构想

### 一、“天人相关”和“自然”的对立

笔者构想,将从先秦时代到六朝时代的“天”或“道”的思想,看做是以“天人相关”说和“自然”思想的对立为中心轴而展开的,并可以从这一观点描绘出其思想史来。

那么,通过西汉时代的全部期间的儒教的国教化,也就是说,国家实行了将儒教认定为唯一的正统思想,包摄和抑制其他思想的



这一形式的思想统一，这一思想上、政治上的重大事情。<sup>⑥</sup>天人相关说是由景帝时期、武帝时期以后的儒家董仲舒（约前 170 ~ 约前 120）和其门下亦即董仲舒学派而形成的思想；在其以后，伴随着儒教国教化的进展而成为中国思想的正统，并自此直到宋学的出现为止的很长期间，成为被人们所支持的思想。

笔者曾经在拙论《中国古代的天人相关论——董仲舒的场合》中，考察了董仲舒学派的天人相关说。在这里，根据其中的结论，想进一步加上笔者后来的研究来论述。董仲舒学派的天人相关说，既是认为在直接性上并非一般的人而主要是天子的伦理性、政治性的善恶成为原因，其结果是出现“天”的事象（灾异或祥瑞）的思想；而且是高唱通过这一点天子和被他所统治的人类全体也可以与世界的人格神的主宰者“天”比肩的能动的思想。而且其还是吸收了先于董仲舒学派的先秦时代以来的天人关系论，并与之对抗而树立起来的、总决算性的新的思想。他们思想活动的开始就是在春秋末期至西汉初期的诸子百家的原形思想全都出现而完了之后的景帝时期、武帝时期以降，相当于为了逐渐强化天子权力转为中央集权性的统治而儒教国教化等成为问题的时代。<sup>⑦</sup>

另一方面，“自然”思想的直接先驱就在于战国末期的《老子》，这也是针对于秦汉帝国的形成的动向在思想界的反应。“自然”一词在此以前也存在，然而被当时道家的主流派看做是对其“道一万物”的二世界<sup>⑧</sup>论进行反对的东西而给予否定性的评价。（《吕氏春秋·义赏》。后述）再有，在实际使用这一词的场合，在基于道家的二世界论的“道一万物”的本体论性的关系上，在“圣人一百姓”、“天子一万民”的伦理的、政治的关系上，则是主张以根源者“道”、“圣人”的“无为”为原因，而以存在者“万物”、“百姓”的“自然”为结果的。所谓“无为”，就是“道”、“圣人”对于万物什么推动也不做；所谓“自然”，就是“万物”、“百姓”通过其自身内在力量而自律性、自发性地存在、变化（后述）。由于

是这样的，“自然”的思想从诞生的当初，在具有削弱“道”、“圣人”以前拥有的主宰性、支配性的作用的同时，也具有承认“万物”、“百姓”通过自身的力量而存在、变化的自律性、自发性的作用。在这样的意义上，“自然”极其崭新的思想，是与以前的道家的本体论或董仲舒学派的天人相关说正相对立的，极具冲击性的框架的改变。

## 二、儒教的国教化和董仲舒学派的天人相关说

对于儒教国教化这一问题，日本人的见解从来就是中国哲学的研究者与东洋史学（中国史学）的研究者大相径庭。<sup>⑨</sup>前者的定说是主张，根据《汉书·董仲舒传》、《武帝纪》等，武帝时期的建元元年（前140），董仲舒上贤良对策，提议通过抑黜百家、儒家一尊来统一各种思想，武帝嘉纳其提议；还有建元五年，武帝进行五经博士的设置，通过这些措施而实现了儒教国教化。另一方面，后者的定说是，在对作为前者之根据的《汉书·董仲舒传》进行文献批判和高等批判的基础上，与其把这一问题当做儒教的思想内容的问题，不如当做在西汉、东汉的国家、社会上儒教的作用的问题（作为两汉国家制度的儒教一尊体制的确立，儒教向中央、地方官僚层的浸透，儒教的统治思想内容上的强化等）来解明，其结果即主张儒教国教化的实现是在西汉末期以降。笔者在充分考虑到两者不同的方法的基础上，认为这并非说是董仲舒和武帝在短期间内实行了的事情，而是经过西汉全期这一长期的各种事实积累的结果，是有着经过数个阶段而最后达到的这样一个过程的。<sup>⑩</sup>

董仲舒学派的天人相关说的形成，是与始于战国末期的《老子》的道家的“自然”思想相对抗而出现的；相反，又针对在整个西汉、东汉成为正统的这一天人相关说，东汉的王充及魏晋以降的玄学家在对抗的同时，形成了新的“自然”思想。战国末期至魏晋时代的“自然”思想与天人相关说的这样的相互纠葛，大概可以说是中国思

想史的重要问题之一。

如果更具体地论述的话，道家的“自然”思想，尽管是有关“道”、“圣人”而主张“无为”，有关“万物”、“百姓”而主张“自然”，但是对天人相关说而言，“无为”就是《汉书·董仲舒传》的第二次对策中，武帝特别制策而董仲舒答问了的重要主题，<sup>①</sup>如在第一次对策中也作了“事在强勉而已矣”的对答那样，他们是明确地反对“无为”的。<sup>②</sup>“自然”，在董仲舒学派的著作《春秋繁露·同类相动》中，认为万物“自然”这一理论没有掌握真实，而正确的则是应该想到有“使之然者矣”，亦即“天”的主宰，从而明确地主张这种哲学的、宗教的本体论。<sup>③</sup>像这样的董仲舒学派的天人相关说是在与先前的道家的“自然”思想对抗的过程中形成的。同时又是开始于战国后期思想界的宗教的复权这一大潮流的归结。<sup>④</sup>而且，儒教国教化推进之后，天人相关说强化了作为预言未来的性质，而同西汉末期至东汉时代的谶纬说相关联起来。

### 三、新的“自然”思想的登场

作为“自然”的早期倡导者老子，只是在旧的道家的二世界论与新的“自然”思想之间架起了桥梁。因此，必须掌握《老子》的“自然”是处在其萌芽的阶段。在这以后，在整个西汉、东汉的道家内部“自然”稍微得到了理论性的整备，然而同时与“自然”同步的新的思想的尝试（“道”的形而下化等）也逐渐地增加。

尽管这样说，但“自然”思想还没有发展到两汉思想界的正统的地位。为什么？这是因为，在道家的内部，受到旧主流派影响的二世界论还继续被主张着，新的“自然”思想没有得到相当的重视。即使在道家以外，战国末期至西汉初期的很多政治思想，如墨家或韩非后学的法家等，则想要建立“天”、“道”这种世界的主宰者，并以其为模范强化天下、国家的君主权。再有，西汉武帝时期以降的董仲舒学派，在明确地反对这种“自然”思想的同时，也在形成

自己的天人相关说，包含董仲舒学派的天人相关说的儒教到了西汉末期通过国教化而成了正统。与秦汉帝国的时代相适应的思想就是天人相关说的一方，而“自然”思想则始终只有甘于不受惠的地位了。

不过，一到了西汉末期以降，对于极其倾斜于谶纬说的天人相关说的批判在思想界登场，并且伴随着时间的推移而不断强化和增加。在这一动向当中，到此之前很少见到天日的“自然”思想，被更加理论性地整备而达到了显出明了的样子的程度。在其中，东汉的王充和郑玄的“自然”思想是很重要的，特别是王充的“自然”，就是从正面批判作为当时的正统的天人相关说的同时所形成的思想。进而在这之后，出现了想要继承王充和郑玄的思索活动。这就是郭象和张湛等的魏晋玄学中的“自然”思想，就是其中所包含的反本体论。郭象和张湛们，既否定“无”、“道”作为相对于万物的本体论性的主宰者的作用，又强调与这些无关系的“万物”的“自化自生”亦即“自然”，而且主张“自然”就是“道”的内容。这种“自然”思想，或许可以说，依据其所拥有的存在者观、臣下与民众观、地方观，而适合于以东汉、三国、南北朝分别的豪族、名士、贵族的存在为特征的新时代的社会状况的。

这样一来，曾经的“道一万物”的二世界论就完全消灭，在这里出现了只由万物构成的单一的世界，而对其结构的根本性的解明则委托给了下一个时代了。

## 第二节 “无为而无不为”的命题

“无为”一词，是作为表现道家思想的核心词语而自古以来就很有名的。这个“无为”，原来直接的意思当然就是没有人为、作为，亦即舍去人类所进行的种种的作为性、实践性的意思；因此在本书

所论述的地方，与第九章的“天人关系论”有着最密切的关系，但是并不只是意味着非作为性、非实践性的。

在道家的思想性的文脉中的“无为”，不管怎么说大概都应该注意到是与穷极性、根源性的本体的“道”有关联的，作为这样的“无为”的内容，重要的就是以下的三个类型。

第一，就是稍微消极性的，人类为了不给作为“道”的使世界上所有“万物”存在、变化的主宰者的活动作出妨碍的态度。例如，在《庄子·在宥》的“闻在宥天下章”中有：

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！<sup>⑮</sup>

在《老子》第十六章中有：

至（致）虚极也，守情（静）表（笃）也，万物旁（并）作，吾以观其复也。天〈夫〉物云（𠂔）云（𠂔），各复归于其〔根。曰情（静）〕。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑯</sup>

还有，郭店楚简《老子》甲本第十六章中有：

至（致）虚互〈亟（极）〉也，兽（守）中（盅）笃（笃）也，万勿（物）方（旁）复（作），居以须逌（复）也。天道员（𠂔）员（𠂔），各逌（复）汙（其）董（根）。■

在《老子》第十六章中出现了“虚情（静）”一词，而没有出现“无为”一词。可是，如在《庄子·天道》的“夫虚静恬淡章”有

的那样：

夫虚静恬淡、寂寞无为者，天地之平，而道德之至。

“虚静”就是和“无为”几乎同样的意思。<sup>⑩</sup>

第二，就是更积极性的，人类为了达到拥有以上那样的全能的能力之“道”，而与“道”合为一体的方法。例如，在《庄子·达生》的“达生之情者章”中有：

夫欲免为形者，莫如弃世。弃世则无累，无累则正平，正平则与彼更生，更生则几矣。事奚足弃，而生奚足遗？弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。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。<sup>⑪</sup>

这段文字中的“弃事”、“遗生”，与“无为”几乎是同样的意思。还有，这个“天”，与“天地”相同，是指“天之道”或“天地之道”。而且，在《淮南子·原道》中有：

泰古二皇……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。<sup>⑫</sup>

第三，就是最积极的，人类为了在将如以上那样的“道”的全能性作为自己的东西的同时，尽管“无为”反而什么也都能做成的逆说性的或是辩证法性的前提。这一场合很多采取了“无为而无不为”这一道家独特的命题形式。例如，在《庄子·知北游》的“知北游章”中有：

黄帝曰：“……故曰：‘为道者曰损。损之又损之，以至于无为。无<sub>レ</sub>为<sub>レ</sub>而无<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>为<sub>レ</sub>也。’今已为物也，欲复归根，不亦难乎。其易也，其唯大人乎！”<sup>②</sup>

在《老子》第三章中有：

不上贤，〔使民不争。不贵难得之货，使〕民不为〔盗〕。不〔见可欲〕，使民不乱。是以声（圣）人之〔治也，虚<sub>レ</sub>其（其）心，实<sub>レ</sub>其（其）腹，弱<sub>レ</sub>其（其）志〕，强<sub>レ</sub>其（其）骨。恒使民无知（智）无欲也，使〔夫知（智）不敢。弗<sub>レ</sub>为<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>已，则无<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>治矣〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

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<sub>レ</sub>然无<sub>レ</sub>为<sub>レ</sub>而无<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>为<sub>レ</sub>也，澹<sub>レ</sub>然无<sub>レ</sub>治<sub>レ</sub>而无<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>治<sub>レ</sub>也。所谓无为者，不先物为也。所谓〔无〕不为者，因物之所为〔也〕。所谓无治者，不易自然也。所谓无不治者，因物之相然也。<sup>③</sup>

如此等等。

在以上当中，特别是第三类型的“无为”，是基于人类与“道”的合作，而以巨大的作为性、实践性为目的的，这大概是很清楚的。其作为性、实践性是通过第二类型的“无为”而以人类达到“道”、与“道”合为一体的情况为原因，将“道”的使世界的“万物”存在、变化的全能性“无不为”掌握在自己手中的结果。

### 第三节 “自然”一词的出现

以上所见的“无为而无不为”这一命题，是由“无为”和“无不为”两者所构成的。其所谓“无为”，就是在哲学、伦理思想、政治思想等方面，作为主体的“圣人”等方法性地制造出来的原因；而“无不为”，则是对作为客体的“万物”发挥作用而“道”所引起的结果。后者在到了战国末期以后，以至于代替“无不为”而多用“自然”一词了。这一现象又不外是道家思想变得重视起“万物”的“多之有”性的表现。

#### 一、“自然”出现的状况及性质

##### 1. “自然”出现的状况

“自然”一词，可以认为从在最早时间使用它的只是在道家思想及其影响下的各种思想这一事实来判断，<sup>②</sup>作为道家为了否定人为、作为而开始使用的一对概念——有关主体的“无为”和有关客体的“自然”——中的一半，直到战国末期才在思想界使用，亦即才开始作为思想概念而诞生的。<sup>③</sup>

还有，古代汉语的“自然”，其在刚刚诞生时，是在文法上与“泰然”、“漠然”等同样的副词之一，<sup>④</sup>是形容“万物”、“百姓”存在的样子（存在样式和运动形态）的词语，并不是意味着关于事物的、对象性的 nature 的名词。这些情况，在今天已经几乎成为研究者之间的共通认识了。

##### 2. “万物”、“百姓”的“自然”

“自然”的、现在这里所讲的性质——即对于主体来说，作为关于客体的“万物”、“百姓”而讲的词语开始诞生的这一性质——由于在论述中国思想史上是特别重要的，所以还是引用一下以它显示



的几个例子吧。

例如，在《老子》第六十四章中有：

〔为之者败之，执之者失之。是以声（圣）人无为〕也，〔故〕无败〔也〕。无执也，故无失也。民之从事也，恒于兀（几）成事而败之。故慎终若始，则〔无败事矣。是以声（圣）人〕欲不欲，而不贵难得之货（贖）。学不学，而复众人之所过。能辅万物之自〔然，而〕弗为。（马王堆帛书甲本、乙本）

还有，在郭店楚简《老子》甲本第六十四章中有：

为之者败之，执之者远（遯（失））之。是以圣人亡（无）为，古（故）亡（无）败。亡（无）执，古（故）亡（无）遯（失）。临事之纪，斡（慎）冬（终）女（如）惛（始），此亡（无）败事矣。圣人谷（欲）不谷（欲），不贵难得（得）之货。孝（教）不孝（教），复（复）众之所过（过）。是古（故）圣人能尊（辅）万勿（物）之自朕（然），而弗能为。

郭店楚简《老子》丙本第六十四章中有：

为之者败之，执之者遯（失）之。圣人无为，古（故）无败也。无执，古（故）〔无遯（失）也〕。斡（慎）终若词（始），则无败事喜（矣）。人之败也，互（恒）于斡兀（其）厥（且）成也败之。是以〔圣〕人欲不欲，不贵难（难）得（得）之货。学不学，复（复）众之所过（过）。是以能辅（辅）董（万）勿（物）之自朕（然），而弗敢为。■

《韩非子·喻老》中有：

夫物有常容，因乘以导之，因随物之容。故静则建乎德，动则顺乎道。……故冬耕之稼，后稷不能羨也。丰年大禾，臧获不能恶也。以一人力，则后稷不足。随自然，则臧获有余。故曰：“恃万物之自然，而不敢为也。”

《庄子·应帝王》的“天根、无名人问答”中有：

无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然，而无私焉。而天下治矣。”<sup>⑤</sup>

在《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有：

老聃曰：“夫水之于沟也，无为而才自然矣。至人之于德也，不修而物不能离焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明。夫何修焉！”<sup>⑥</sup>

在《淮南子·原道》中有：

是故天下之事，不可为也，因其自然而推之。万物之变，不可究也，秉其要归之趣（趣而归之）。……故任一人之能，不足以治三亩之宅也。修（循）道理之数，因天地之自然，则六合不足均也。……各生所急以备燥湿，各因所处御寒暑，并得其宜，物便其所。由此观之，万物固以自然，圣人又何事焉？<sup>⑦</sup>

在《淮南子·泰族》中有：

天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，阴阳化，列星期〈列星朗，阴阳化〉，非有〔为焉。正其〕道，而物自然。故阴阳四时，非生万物也。雨露时降，非养草木也。神明接，阴阳和，而万物生矣。……天地四时，非生万物也。神明接，阴阳和，而万物生之。圣人之治天下，非易民性也，埶循其所有而涤荡之。故因则大，化〈作〉则细矣。……夫物有以自然，而后人事有治也。<sup>②</sup>

如此等等。

在以上举出的“自然”，都是“万物之自然”、“物自然”、“才自然”、“天下之自然”、“天地之自然”的例子，若由此归纳而导出一般性结论的话，那么就可以认为，所谓“自然”，就是对“圣人”这一主体、“汝”这一主体、“水”这一主体、“天地四时”这一主体<sup>③</sup>等来说，有关作为客体的“万物”、“百姓”的存在方式（存在样式和运动形态）所讲的词语。

### 3. 其他的“自然”

所以，即使没有像“万物之自然”、“天地之自然”等那样在其中明确地被冠以“万物之”、“天地之”的场合，“自然”，本来就是对主体来说的有关作为客体的“万物”、“百姓”的“自然”。例如，在《老子》第二十五章中有：

〔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〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

还有，在郭店楚简《老子》甲本第二十五章中有：

天大，陞（地）大，道大，王亦大。国中又（有）四大安

(焉)，王尻(处)一安(焉)。人法地(地)，地(地)法天，  
天法道，道法自然(然)。■

这个“自然”，大概就是对作为主体的“人”也就是“王”来说，形容作为客体的“万物”、“百姓”的某种存在方式的“自然”。<sup>⑩</sup>作为近年中国的研究，如卢育三《老子释义·老子释义(上)·二十五章》中关于《老子》第二十五章说：

这里的“自然”不是指自然界，而是自己如此的意思。道本身无所作为，无所造作，顺应万物之自然，万物怎样，道亦怎样。正因为如此，道才能生长发育万物。

也是将其“自然”解释为“万物之自然”的。再有，在《庄子·德充符》的“惠子、庄子问答”中有：

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”庄子曰：“然。”

惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”庄子曰：“道与之貌，天与之形。恶得不谓之人？”

惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然，而不益生也。”

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。”

可以认为，这个“自然”，就是对作为主体的“人”，特别是“精”、“神”来说，<sup>⑪</sup>作为客体的“其身”的存在方式的“自然”，其具体的内容是指“道与之貌，天与之形”<sup>⑫</sup>。还有，在《韩非子·安危》

中有：

故安国之法，若饥而食，寒而衣，不令而自然也。先王寄理于竹帛，其道顺，故后世服。今使人去饥寒，虽责育不能行。废自然，虽顺道而不立。强勇之所不能行，则上不能安。

上以无厌责已尽，则下对无有。无有则轻法。法所以为国也。而轻之则，功不立，名不成。<sup>③</sup>

在这里所见的二例“自然”，就是对于作为主体的“上”也就是君主来说，作为客体的“人”也就是民众的“自然”，具体的是指被代表为“饥而食，寒而衣”的“民”的存在方式。进而，在《淮南子·主术》中有：

人主之术，处无为之事，而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任下，责成而不劳。……是故虑无失策，谋〈举〉无过事。言为文章，行为仪表于天下，进退应时，动静循理，不为丑美好憎，不为赏罚喜怒。名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己。<sup>④</sup>

在《淮南子·诠言》中有：

故道术不可以进而求名，而可以退而修身。不可以得利，而可以离害。故圣人不以行求名，不以智见誉。法修〈循〉自然，己无所与。虑不胜数，行不胜德，事不胜道。为者有不成，求者有不得。人有穷，而道无不通，与道争则凶。故《诗》曰：“弗识弗知，顺帝之则。”

在《淮南子·修务》中有：

夫地勢水東流，人必事焉，然後水潦得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂長。听其自流，待其自生，則鯀禹之功不立，而後稷之智不用。若吾所謂無為者，私志不得入公道，嗜（嗜）欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立〔功〕，權〈推〉自然之勢，而曲故不得容者。政〈故〉事〔成〕而身弗伐，功立而名弗有。非謂其感而不应，攻〈故〉而不动者。若夫以火熯井，以淮灌山，此用己而背自然。故謂之有為。若夫水之用舟，沙之用肆（𨔵）、泥之用輻，山之用簣，夏渎而冬陂，因高為田，因下為池，此非吾所謂為之。

在这里引用的《淮南子》诸篇当中，与“己”对立着的“自然”，就是形容对于作为主体的“人主”、“圣人”、“人”来说的，作为客体的“事”、“水潦”、“五谷”等<sup>⑤</sup>的“万物”、“百姓”的某种存在方式的，这大概是已经不必详说了。

## 二、“自然”的古意

### 1. 原意为“自己”

“自然”一词的意思，原来就是“自己”的意思，如果稍微详细地解释的话，被认为就是“不用借助他者的力量，而通过内在于其自身的活动，成为这样那样的情况，或者是这样那样的情况”<sup>⑥</sup>，而不是“自然而然”的意思。尽管在由此之后的中国思想史的发展当中，“自然”在原来的“自己”的意思上增加了而以至有了“自然而然”的意思的情况，确实是不能否定的事实，<sup>⑦</sup>然而笔者推测产生这样的变化的原因和理由，主要有以下的两点。

第一，无论在哲学上，或是在伦理思想以及政治思想上，即使在家家思想的任何领域的议论中，“自然”概念被使用的场合也常常是，原来具有“主体→客体、原因→结果”这样的强烈的、实践的

偏倚，因为这种情况，由于主体的什么行动也不做的“无为”而客体的“自然”就来发动的这种在全体结构当中的客体的“自己”，如果舍去想要看全体结构的眼光而只是从主体的视角来观察的话，不如说就像可见有客体的“自然而然”一样，就是与这样的汉语特有的体的问题相关联的事情。<sup>⑧</sup>

第二，在以前的道家思想当中，主体与客体之间的距离是相互隔得相当远的，而以“自然”概念为必需的道家的新思想则逐渐地使这种距离接近了起来。通过这种接近，当初只是有关客体而作谓语的“自然”不久就到了也适用于有关主体。这样一来，客体的“自然”的上述两个意思当中，比起当初的“自己”来，与主体的“无为”亲和的“自然而然”的一个意思反而变得有力了，就是这样的一种道家思想历史性展开的脉络。多讲一句而作为附言的话，所谓“无为自然”和“自然无为”的词语，就是在到了这一阶段才产生的。

作为“自然”不仅意味着“自己”，还意味着“自然而然”的这样的变化的原因、理由。以上所述的两点可以归纳为，在使用“自然”概念之际产生的主体与客体之间的言语学性的事情，以及“自然”概念促进了有关主体与客体关系的思想史展开的脉络，结果就是“自然”概念本身有着变化的原因、理由的。

如果我们试着读一下许慎（东汉，30～124）的《说文解字》，就关于担负着“自然”的意思的“自”来考察一下，则有：

自，鼻也。象鼻形。凡自之属，皆从自。𠂇，古文自。

段玉裁（清代，1735～1815）在《说文解字注》中对此解说道：

此以鼻训自，而又曰：“象鼻形。”王部曰：“自读若鼻。”

今俗以作始生子为鼻子是。”然则许谓自与鼻义同音同，而用自为鼻者绝少也。凡从自之字，如尸部“眉，卧息也”。言部“詒，胆气满声在人上也”。亦皆于鼻息会意。今义从也，己也，自然也，皆引申之义。

也就是说，“自”这一词语，从古老的语源性的“鼻”的意思，到后来派生出了“从”、“己”、“自然”的三个意思。

这个“鼻”的意思的“自”，因为在作为现在可以查到的最早的资料殷周时代的甲骨文、金文中，其用例好像只有很少数，那么由这个“鼻”的意思的“自”经过怎样的过程而产生出后代的各种意思的“自”呢？有关这一点，笔者不可能推测，<sup>⑨</sup>但是由于段玉裁列举出《说文解字》的语源性意思的“鼻”和“引申之义”的“从”、“己”、“自然”的三个意思合计的四个意思，所以“自”的古老时代的意思就全都被穷尽了。而且，如果把在殷周的甲骨文、金文也只是少数出现的“鼻”的意思和到了战国末期以至在思想界的一部分（道家）作为思想概念而被精练、被使用的“自然”的意思除外的话，在古典的诸文献中用例出现很多而被极普遍地使用着的意味，无疑就是“从”和“己”的两个意思。那么，为了“自然”这一意思以至在思想界作为思想概念而被精练、被使用，在把“自然”戴在顶点的那山脚下的原野上，“自”这一词语出现很多的用例，极为普遍地被使用的意思就必然扩展着。而且与这种意思相称的，上述的“从”的意思和“己”的意思的两者当中，比起作为介词而表示时间的、空间的起点的“从”的意思来，作为“自己”这一副词而极为普遍多用的“己”的意味是正适合的。

由于这样的情况，“自然”一词原来的意思就是“自己”，就是“不用借助他者的力量，而通过内在于其自身的活动，成为这样那样的情况，或者是这样那样的情况”的意思。换言之，就是意味着“万物”、“百姓”通过自身内部具有的力量，自律性、自发性地存



在、变化的，那样的“自己”性的。

## 2. 《吕氏春秋·义赏》中的“自然”

战国末期成书的《吕氏春秋·义赏》的开头部分有这样一段文字：

春气至，则草木产。秋气至，则草木落。产与落，或使之，非自然也。故使之者至，物无不为。使之者不至，物无可为。古之人审其所以使，故物莫不为用。赏罚之柄，此上之所以使也。

《义赏》的中心思想，就是主张适当地实行“赏罚”的法家的思想。其在将“赏罚之柄”评价为“上之所以使”之前，作者在这一篇的开头部分，论述世界的一般的存在样式，特别是“使之者”——“物”的形而上学、本体论，以后者为根据而主张前者。法家变得想当做自身的政治思想的根据而追求形而上学、本体论的情况，是从战国末期前后开始的，而当时具有能够给各种思想提供根据的形而上学、本体论的只有道家系统的思想家。因此，这一篇的“使之者”——“物”的形而上学、本体论，大概也可以说就是道家的理论。<sup>④</sup>

这段文字中的“自然”概念本身意味着，“草木”不是被存在于其外部的什么另外的东西（存在于“春气”、“秋气”背后的穷极性、根源性的“道”）所控制，而是以自身内部具有的力量进行“产”或“落”的事情的。另一方面，使用这一概念，作者表达自己的思想认为，正是存在于“气”的背后的穷极性、根源性的“使之者”这一主体，决定着“草木”这一客体的“产与落”，进而一般地决定着“物”这一客体的“为”与“不为”，在“草木”的“物”那里没有作为那样的“自己”的“自然”性。若这样看的话，作者尽管也使用了与在后面论述的《老子》的“自然”完全相同的

概念，但是其思想则是朝着与《老子》一百八十度相反方向的，在这里我们就可以确认，在《老子》以前的初期道家<sup>①</sup>那里，“自然”的古老的意思就是“自己”的情形，以及其基于以前的形而上学、本体论而否定“万物”、“百姓”的“自然”的情形。

再有，在《春秋繁露·同类相动》中有这样一段文字：

琴瑟振弹其官，他官自鸣而应之，此物之以类动者也。其动以声而无形，人不见其动之形，则谓之自鸣也。又相动无形，则谓之自然。其实非自然也，有使之然者矣。物固有实使之，其使之无形。

其中所见的“自然”也是类似于《吕氏春秋·义赏》，而保存着这一词语的古老意思“自己”的用例。而且，董仲舒学派是明确地反对西汉初期道家的“自然”思想的。<sup>②</sup>

还有，西汉初期的道家，似乎是在如同以前那样地看到“道”作为主宰者而支配“万物”的形而上学、本体论，与否定这些并承认“万物”、“百姓”的自律性、自发性的新的“自然”思想之间动摇着的情况，在《庄子·则阳》的“少知、太公调问答”中有：

少知曰：“季真之莫为，接子之或使，二家之议，孰正于其情，孰偏〈偏〉于其理？”太公调曰：“鸡鸣狗吠，是人之所知。虽有大知，不能以言读其所自化，又不能以意其所将为。斯而析之，德至于无伦，大至于不可围。或之使，莫之为，未免于物，而终以为过。或使则实，莫为则虚。有名有实，是物之居，无名无实，在物之虚。可言可意，言而愈疏。未生不可忌，已死不可阻。死生非远也，理不可睹。或之使，莫之为，疑之所假。吾观之本，其往无穷。吾求之末，其来无止。无穷无止，言之无也，与物同理。或使莫为，言之本也，与物终始。

道不可有，有不可无。道之为名，所假而行。或使莫为，在物一曲。夫胡为于大方？言而足，则终日言而尽道；言而不足，则终日言而尽物。道物之极，言默不足以载。非言非默，议有所极。”

即使根据这一段，也可以窥其一端了。在这段文字中的“或之使”就是以前的“道”的形而上学、本体论，而“莫之为”就是新产生的“自然”的思想。

#### 第四节 《老子》的“无为”和“自然”

##### 一、《老子》中主体的“无为”和客体的“自然”

##### 1. 在《老子》中

将具有如以上性质和意思的“自然”概念最初在思想性的文章中使用，就像已经论述过的那样，是战国末期的道家思想家们。例如，在作为包含比较早时期的“自然”的用例的文献《老子》的第十七章中有：

大（太）上下知有之，其次亲誉之，其次畏之，其下母（侮）之。信不足，案（焉）有不信。〔猷（犹）呵（乎）〕其贵（遗）言也，成功遂事，而百省（姓）胃（谓）我自然。（马王堆帛书甲本、乙本）

其在郭店楚简《老子》丙本第十七章则作：

大（太）上下智（知）又（有）之，兀（其）即（次）

新（亲）誉之，丌（其）既（即（次））愚（畏）之，丌（其）即（次）柔（侮）之。信不足，安（焉）又（有）不信。猷（犹）虐（乎）丌（其）贵（遣）言也，成事述（遂）枉（功），而百省（姓）曰我自歆（然）也。<sup>④</sup>

这个“自然”，诚然在文章表现上就是“我”的“自然”，但是在思想内容上，这个“我”绝不是主体，始终还是客体。在思想内容上，其实“大（太）上”才是主体，“我”接受作为其客体的“下”、“百省（姓）”，而是指“下”、“百省（姓）”。因而，作为这一部分的解释，许抗生《帛书老子注译与研究》（增订本）的第一篇“《道篇》注译”中说：

功成了，事就了，而老百姓却说是他们自己成就的（与君主没有关系）。

我认为这个解释是最正确的。<sup>⑤</sup>而且，如果这样解释这一部分不错的話，笔者在本章第三节论述的“自然”的性质与古意的两点正确性，就是通过《老子》的这一部分大概也是可以确认的吧。

那么，如果深加注意地读一下《老子》第十七章的文章，就能够发现如下面举出的一个重要的思考模式。——也就是，认为如果有主体“大（太）上”采取“无为”的态度这一原因的话，那么作为其结果客体“百省（姓）”就成为“自然”，<sup>⑥</sup>这样的“主体→客体、原因→结果”的模式。这就是指与在本章第三节论述过的在“自然”被使用的场合常常具有强烈的实践性的偏倚的情况相同一的事态。若作图示，则如以下：

主体、原因：大上之无为（猷呵其贵言）→客体、结果：  
百省之自然（成功遂事）

从这一点来推测的话，在本章第三节引用过的第六十四章中有的：

是以取（圣）人欲不欲，而不贵难得之取（取）。学不学，而复众人之所过。能辅万物之自然，而弗敢为。（马王堆帛书甲本、乙本）

这段文字其六句全都是关于“取（圣）人”之“无为”的谓语，这是难以否定的，其所谓“取（圣）人……能辅万物之自然，而弗敢为”，不就是“取（圣）人……弗敢为，而（则）能辅万物之自然”的意思吗？假如认为这一推测成立，那么将“主体→客体、原因→结果”的模式作图示的话，则如下：

主体、原因：取人之无为（弗敢为）→客体、结果：万物之自然

还有，在《老子》第二十三章中有：

希言，自然。飘风不冬（终）朝，暴雨不冬（终）日。孰为此？天地。〔而弗能久，有（又）况（况）〕于〔人乎〕？故从事而道者同于道，德者同于德，者〈失〉者同于失。同〔于德者〕，道亦德之。同于失者，道亦失之。（马王堆帛书甲本、乙本）

在这里，主体“人”的“希言”这一原因所带来的客体“飘风”、“暴雨”的“自然”这一结果，被以简洁的笔调来描绘了。所谓“飘风不冬（终）朝，暴雨不冬（终）日”这一现象，如果依据第二十三章前半部分的话，并不是“天地”所“为”，况且也没有

“人”所能“为”的道理，别无其他，就是“飘风”、“暴雨”、“自己”作为的事情。<sup>④</sup>若这样解释的话，我们不妨说在这里也发现了同一的模式。<sup>⑤</sup>将其作图示的话，则如下：

主体、原因：人之无为（希言）→客体、结果：飘风、暴雨之自然（飘风不冬朝、暴雨不冬日）

而且，在《老子》当中，即使是不使用“自然”一词的部分，也可以看出很多与此相同的思考模式。例如，在第三十七章中有：

道恒无名。侯王若〔能〕守之，万物将自恣（为）。恣（为）而欲〔作，吾将闾（镇）之以〕无名之樞（朴）。〔闾（镇）之以〕无名之樞（朴），夫将不辱。不辱以情（静），天地将自正。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑥</sup>

在郭店楚简《老子》甲本第三十七章则作：

衍（道）互（恒）亡（无）为也。侯王能守之，而万勿（物）牯（将）自恣（为）。恣（为）而雒（欲）复（作），牯（将）贞（定）之以亡（无）名之夔（朴），夫亦牯（将）智（知）足。智（知）〔足〕以束（静），万勿（物）牯（将）自定。■

还有，在第五十七章中有：

●以正之（治）邦，以畸（奇）用兵，以无事取天下。吾何〔以知必（其）然〕也哉（哉）？夫天下〔多忌〕讳，而民彊（弥）贫。民多利器，而邦家兹（滋）昏。人多知（智），

而何（奇）物兹（滋）〔起。法物兹（滋）章，而〕盗贼〔多有。是以声（圣）人之言曰〕，我无<sub>レ</sub>为<sub>レ</sub>也，而民自<sub>レ</sub>化。我好<sub>レ</sub>静，而民自<sub>レ</sub>正。我无<sub>レ</sub>事，民〔自<sub>レ</sub>富。我欲<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>欲，而民自<sub>レ</sub>朴〕。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>49</sup>

在郭店楚简《老子》甲本第五十七章则作：

以正之（治）邦，以戟（奇）甬（用）兵，以亡（无）事取天下。虚（吾）可（何）以智（知）忼（其）朕（然）也？夫天多期（忌）韦（讳），天〈而〉民尔（弥）畔（贫）。民多利器，天〈而〉邦慈（滋）昏。人多智（智），天〈而〉戟（奇）勿（物）慈（滋）记（起）。法勿（物）慈（滋）章（彰），眇（盗）愚（贼）多又（有）。是以圣人之言曰，我无<sub>レ</sub>事，天〈而〉民自<sub>レ</sub>富（富）。我亡（无）为<sub>レ</sub>，天〈而〉民自<sub>レ</sub>慈（为）。我好<sub>レ</sub>青（静），天〈而〉民自<sub>レ</sub>正。我谷（欲）不<sub>レ</sub>谷（欲），天〈而〉民自<sub>レ</sub>朴。ㄥ

在这两段文字中“主体→客体、原因→结果”的模式和以上所论述过的是完全相同的情况大概清楚了。若将这些作图示的话，则如下：

主体、原因：侯王之无为（守无名、不辱以情）→客体、结果：万物、天地之自然（自慈、自正）

主体、原因：圣人之无为（无为、好静、无事、欲不欲）→客体、结果：民之自然（自化、自正、自富、自朴）

基于以上的各种事实，笔者想作出如以下的结论。也就是，“无为”一词，是总括了作为主体的原因的“贵言”、“希言”、“守无

名”、“好静”、“无事”、“欲不欲”等，而代表了这些词语的抽象的概念；<sup>⑨</sup>同样，“自然”一词，是总括了作为客体的结果的“自恣”、“自正”、“自化”、“自富”、“自朴”等，而代表了这些词语的抽象的概念。<sup>⑩</sup>

## 2. 在《老子》以外的文献当中

再有，和以上相同的思考模式，在《老子》以外的道家系统的各种文献中也非常多见。其例子到了无暇枚举的程度，在这里想只举出极少的代表性的例子。在《庄子·应帝王》的“阳子居、老聃问答”中有：

老聃曰：“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物，而民不恃。有莫举名，使物自喜，立乎不测，而游于无有者也。”<sup>⑪</sup>

在《庄子·在宥》的“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>⑫</sup>

在《庄子·在宥》的“云将、鸿蒙问答”中又有：

鸿蒙曰：“……汝徒处无为，而物自化。……解心释神，莫然无魂，万物云云，各复其根。……无问其名，无窥其情，物故自生。”<sup>⑬</sup>

在《管子·形势》中有：



銜命者，君之尊也。受辞者，名之运也。上无事，则民自试。抱蜀不言，而庙堂既修。

《管子·形势解》解释这一段说：

法立而民乐之，令出而民銜之。法令之合于民心，如符节之相得也，则主尊显。故曰：“銜令者，君之尊也。”

人主出言，顺于理，合于民情，则民受其辞。民受其辞，则名声章。故曰：“受辞者，名之运也。”

明主之治天下也，静其民而不扰，佚其民而不劳。不扰，则民自循。不劳，则民自试。故曰：“上无事，而民自试。”

人主立其度量，陈其分职，明其法式，以莅其民，而不以言先之，则民循正。所谓抱蜀者，祠器也。故曰：“抱蜀不言，而庙堂既修。”

在《管子·内业》中有：

彼心之情，利安以宁。勿烦勿乱，和乃自成。……有神自在身，一往一来，莫之能思。失之必乱，得之必治。敬除其舍，精将自来。精想思之，宁念治之，严容畏敬，精将至定。

在《淮南子·本经》中有：

故至人之治也……随自然之性，而缘不得已之化。洞然无为，而天下自和，憺然无欲，而民自朴，无机祥而民不夭，不忿争而养足。兼苞海内，泽及后世，不知为之者谁何。

在马王堆汉墓帛书《十六经·顺道》中有：

欲知得失请（情），必审名察刑（形）。刑（形）恒自定，是我俞（愉）静。事恒自施（施），是我无（为）。静翳不动，来自至，去自往。能一乎？能止乎？能毋有己，能自择而尊理乎？紓也，毛也，其如莫存。

如此等等。

进而，即使是在不使用“自然”一词或“自○”的文句的地方，在《老子》或其以外的道家系统的各种文献中，也存在着与以上论述过的同样思考的模式——即认为根据“道”、“圣人”就是“无为”，达到“万物”、“百姓”、“自己”存在并运动、变化的“主体→客体、原因→结果”的模式。这样的例子也是多到无暇枚举的程度，这里暂且只从《老子》中引两个例子。想请读者看的例如，在第二章中有：

天下皆知美为美，恶已。皆知善，譬（斯）不善矣。有无之相生也，难易之相成也，长短之相刑（形）也，高下之相盈也，意（音）声之相和也，先后之相隋（随）也，恒也。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。夫唯〔弗〕居，是以弗去。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>55</sup>

在郭店楚简《老子》甲本第二章则作：

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，长耑（短）之相型（形）也，高下之相涅（盈）也，音圣（声）之相和也，先后之相墮

(随)也。是以圣人居亡(无)为之事，行不言之教(教)。万勿(物)俶(作)而弗怠(治)也，为而弗志(恃)也，成而弗居。天〈夫〉售(唯)弗居也，是以弗去也。■

在第十六章中有：

至(致)虚极也，守情(静)表(笃)也，万物旁(并)作，吾以观其复也。天〈夫〉物云(貶)云(貶)，各复归于其〔根。曰情(静)〕。……知常容，容乃公，公乃王。(马王堆帛书甲本、乙本)<sup>⑤</sup>

在郭店楚简《老子》甲本第十六章中有：

至(致)虚互〈亟(极)〉也，兽(守)中(盅)管(笃)也，万勿(物)方(旁)复(作)，居以须遽(复)也。天道员(貶)员(貶)，各遽(复)元(其)董(根)。

## 二、《老子》的本体论和政治思想的两面性

### 1. “自然”思想的革新性

由于在《老子》当中出现的如以上那样的，作为客体的“万物”、“百姓”的“自然”思想，与作为主体的“道”、“圣人”的“无为”思想，都是否定主体对客体有目的、有意识地进行活动的人为和作为的，因此在这一点上，或许可以看到与通常的旧道家思想或者以前的道家思想没有太大的变化。然而，实际并非如此。《老子》的“自然”是大幅度地改变了以前的道家思想的，在这一点上，内在包含着极富革新性的思想。

如果说为什么的话，是因为，以前的道家思想，根据其二世界论，具有着将“道”——“万物”两者的关系以支配—被支配来理解

的“道→万物”的形而上学、本体论，作为其最基础性的框架。在这一形而上学、本体论方面，仅仅作为平平凡凡的存在者的“万物”，不过只是仅仅通过“道”而使其存在、变化的被主宰者。<sup>⑤</sup>因此，所谓“万物”、“百姓”，与通过内在于其自身的活动而自律性、自发性地存在和变化的“自己”性，完全是被赋予了一百八十度相反的性质。

在先前引用过的基于以前的道家思想的《吕氏春秋·义赏》的开头部分，在与穷极性、根源性的“使之者”的对比上，“草木”的“产与落”的“自然”性明确地被否定，在这个意义上应该说是当然的。而且，大概可以看做出现到现在为止引用过的《老子》的各章中的：

“取（圣）人”→“万物”（第六十四章）

“大（太）上”→“百省”（第十七章）

“人”→“飘风”、“暴雨”（第二十三章）

“侯王”→“万物”、“天地”（第三十七章）

“声（圣）人”→“民”（第五十七章）

“声（圣）人”→“万物”（第二章）

“吾”→“万物”、“夫物”（第十六章）

等，这样的本体论或伦理思想、政治思想中的“主体→客体、原因→结果”的模式，也是一方面在形式上将以前的道家思想的“道→万物”这一本体论性的支配与被支配的关系作为模型，而并不是特别脱离以前的框架的东西。

尽管如此，《老子》各章的主体“道”、“圣人”，全都因为其态度是任何行动也不做的“无为”，所以对于客体“万物”、“百姓”的控制，应该或是完全没有，或者即使有也非常弱而等于几乎没有。如果这样认为的话，则不妨看成是，上述的模式尽管一方面在形式

上存在着，另一方面在内容上则不将以前的“道→万物”的关系作为模型，而已经脱离了这个框架。而且再加上主体的行动没有，支配又有阙如的话，讲客体的“自然”发动的这一思想，不仅把“万物”、“百姓”通过内在于其自身的活动而自律性、自发性地存在和变化着的情况，当做完全确切无误的事实来承认，而且通过让“道”、“圣人”在当场列席，而又积极地肯定了其自律性、自发性是有价值和意义的。

因为这样的情况，《老子》的“万物”、“百姓”的“自然”，在内容上内在地包含着极富革新性的思想，意味着站在与处在以前的道家思想基础上的本体论正相反对的关系上的极其冲击性的框架的改变。如果允许任意地发挥猜测的话，这大概既透视出在原本《老子》成书的战国末期至西汉初期，在未曾有的大动乱的社会状况的彼岸，微微可以看见的什么东西；同时不又是当时的道家思想家们为了预祝辉煌时代的到来，而以至新近提倡的革新性的本体观、民众观之一吗？

## 2. “自然”思想的两面性

虽然那么说，由于《老子》是“自然”概念比较早时期的使用者，所以其所谓“道—万物”、“圣人—百姓”的关系，绝没有被以“万物”、“百姓”的自律性、自发性的承认这种一色的描绘工具所涂抹住的情形，而是构造性地极其两面性的。也就是，一方面在形式上倾向于认为，“道”、“圣人”是通过其“无为”这一态度而有目的、有意识地制造出了“万物”、“百姓”的“自然”的这一想法，而与此同时，另一方面在内容上则倾向于认为，由于“道”、“圣人”是“无为”的，什么行动也不做，所以“万物”、“百姓”主动地能做到“自然”的这一想法。以上处于相互矛盾关系的两者在处于相互排他的形势的同时，又有着勉强地达成妥协而同时并存的构造。设法使两者同时并存的关键在于“无为”，在于认为“道”、“圣人”的“无为”就是在对“万物”、“百姓”什么行动也

不做（内容上的）的同时，通过这样反而是施加着巨大的影响（形式上的）的所谓“无为而无不为”的逆说性的或辩证法的逻辑上。

换一种看法来讲的话，构成《老子》中的“道一万物”、“圣人一百姓”关系的两面性的一个方面，就是继承以前的道家思想的本体论的、旧的部分（形式上的）；另一方面，就是脱离了其本体论性的支配—被支配的、新的部分（内容上的）；《老子》思想的样子就在于两者设法同时并存的地方，这种两者同时并存的两面性，就是道家思想在由旧到新而运动下去的思想史展开的脉络当中所发生的事情。

而且，即使除去这里所论述的构造性的两面性之外，在《老子》的“自然”当中，也还保留着很多继承以前的道家的本体论的、旧的“道一万物”、“圣人一百姓”的关系，这也一定是因为《老子》是“自然”一词最早时期的使用者的缘故。像这样的例子绝不是少数，我想只限于到现在为止引用过的《老子》各章中指出一些来。例如，在第二章中有：

是以声（圣）人居无为之事，行不言之教。万物皆（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）

在郭店楚简《老子》甲本第二章中有：

是以圣人居亡（无）为之事，行不言之事（教）。万勿（物）復（作）而弗愿（治）也，为而弗志（恃）也，成而弗居。

在这里，“声（圣）人”与是直接地“无为”、“不言”不同，而是像“居无为之事，行不言之教”那样有目的、有意识地施行统治的。

再有，在第十七章中有：

大（太）上下知有之，其次亲誉之，其次畏之，其下母（侮）之。信不足，案（焉）有不信。〔猷（犹）呵（乎）〕其贵（遗）言也，成功遂事，而百省（姓）胃（谓）我自然。（马王堆帛书甲本、乙本）

在郭店楚简《老子》丙本第十七章中有：

大（太）上下智（知）又（有）之，兀（其）即（次）新（亲）誉之，兀（其）既（即（次））悉（畏）之，兀（其）即（次）柔（侮）之。信不足，安（焉）又（有）不信。猷（犹）虐（乎）兀（其）贵（遗）言也，成事述（遂）衽（功），而百省（姓）曰我自然（然）也。

这里的“自然”，尽管的确就是“百省（姓）”的“自然”，然而，这被认为是被括在“百省（姓）”之“胃（谓）”这一判断的括弧内的“自然”，而不是作为“百省（姓）”的事实的直接的“自然”。还有，在第三十七章中有：

道恒无名。侯王若〔能〕守之，万物将自悉（为）。悉（为）而欲〔作，吾将闢（镇）之以〕无名之樞（朴）。〔闢（镇）之以〕无名之樞（朴），夫将不辱。不辱以情（静），天地将自正。（马王堆帛书甲本、乙本）

在郭店楚简《老子》甲本第三十七章中有：

衍（道）互（恒）亡（无）为也。侯王能守之，而万勿

(物) 𤄎 (将) 自𤄎 (为)。𤄎 (为) 而𤄎 (欲) 复 (作)，𤄎 (将) 贞 (定) 之以亡 (无) 名之𤄎 (朴)，夫亦𤄎 (将) 智 (知) 足。智 (知) [足] 以束 (静)，万勿 (物) 𤄎 (将) 自定。■

这里讲的事，即使认为“侯王”能够“守”住“无名”或“亡(无)为”的话，变成“万物将自𤄎(为)”的情形也是好的；可在其变得过于实行而“𤄎(为)而欲作”的时候，“侯王”就要将其“闕(镇)”住(镇压)了的。还有，在第五十七章中有：

〔是以声(圣)人之言曰〕：“我无为也，而民自化。我好静，而民自正。我无事，民〔自富。我欲不欲，而民自朴。〕。”  
(马王堆帛书甲本、乙本)

在郭店楚简《老子》甲本第五十七章中有：

是以圣人之言曰：“我无事，天〈而〉民自𤄎(富)。我亡(无)为，天〈而〉民自𤄎(为)。我好青(静)，天〈而〉民自正。我谷(欲)不谷(欲)，天〈而〉民自朴。”ㄥ

尽管这无疑就是认为，如果“我”是“无为”、“亡(无)为”的话，“民”就变得“自然”的思想；但是，这一模式全体是被括在“圣人之言”的括弧里，因此被认为是在“圣人”有目的、有意识的控制之下所发生的现象。还有，在第六十四章中有：

〔是以声(圣)人〕欲不欲，而不贵难得之𤄎(𤄎)。学不学，而复众人之所过。能辅万物之自〔然，而〕弗为。(马王堆帛书甲本、乙本)



在郭店楚简《老子》甲本第六十四章中有：

圣人谷（欲）不谷（欲），不贵难寻（得）之货。孝（教）不孝（教），逌（复）众之所𡈼（过）。是古（故）圣人能尊（辅）万勿（物）之自𡗗（然），而弗能为。

在郭店楚简《老子》丙本第六十四章中有：

是以〔圣〕人欲不欲，不贵难（难）寻（得）之货。学不学，逌（复）众之所𡈼（过）。是以能楠（辅）𡗗（万）勿（物）之自𡗗（然），而弗敢为。■

就像这里的“万物之自然”也被明记着“圣人”能“辅”的情形一样，应该理解为就是被“声（圣）人”控制的“自然”。<sup>⑨</sup>

以上所指出的《老子》各章的旧的“道—万物”、“圣人—百姓”关系，在抑制其以至新近的主张“万物”、“百姓”的“自然”这一方向上发挥着作用的情况，是不用重新说明就很清楚的。

## 第五节 道家思想的危机和“道”的形而下化

### 一、道家的本体论和政治思想的危机

#### 1. 道家的本体论和政治思想的联系

这样一来，到战国末期由道家思想家们开始提倡的“万物”、“百姓”之“自然”的思想，“自然”概念本身也稍微改变了其内容、意义和作用的同时，对于此后的中国思想史的展开，在各方面

都给予了很大的冲击和影响。在这里，想就有关对“万物”、“百姓”的自律性、自发性的承认，使作为道家思想本身基础的本体论性的“道”的意义从根本上动摇所起作用的问题，把道家的本体论主要与其政治思想结合起来加以论述。

原来道家的本体论，如已经见到过的那样，是可以看到作为穷极性、根源性的实在的“道”，在本体论的意义上支配和决定着所有存在者“万物”的一切存在和运动、变化等这样的哲学。因此，其所谓“道→万物”的这一本体论性的支配—被支配，很容易地就具有了转为“帝王→民”、“圣人→百姓”的这一政治的统治与被统治的性质。虽然这样说，但《老子》以前的初期道家的思想家们，实际上由于将其主要的关心集中在以这种本体论为基础而解决反异化论和主体性论等的伦理性问题上了，所以以积极的内容来讲政治思想的情况几乎很少。

不过，到了原本《老子》成书的战国末期至西汉初期，道家的思想家们变得以积极的内容来讲自己的政治思想了。其内容的主流，就是想使被比喻为“道”的“帝王”、“天子”对被比喻为“万物”的“民”、“百姓”的一君万民的中央集权性统治正当化的思想；为了能够构筑这样的政治思想，一方面有着这样的一个基础，就是上述的本体论具有作为当时能够给各种思想提供根据的理论而没有其他比肩的思想那样的确实性；另一方面还有这样的一个背景，就是因上面的缘故，上述的本体论不仅是道家，也受到其他的诸子百家（例如法家、儒家、墨家等）的欢迎，从而超越了学派的相互差异而得到广泛的知识为人们所接受。<sup>⑤</sup>在到现在为止引用过的《老子》各章中所包含的很多政治思想，全都是以前的道家的“道→万物”的本体论性的支配关系为根据，主张“帝王→民”、“圣人→百姓”的政治性的统治关系的，这一情况没有必要再重新确认了。再有，说到盛行于西汉初期的黄老思想的内容，其一半的性质也是如此，也就是以道家的本体论为基础的政治思想。<sup>⑥</sup>

不过，总算勉强地变得承认“万物”、“百姓”的自律性、自发性的战国末期至西汉初期的道家的政治思想，在形式上姑且不论，在内容上不能将“帝王”、“天子”中央集权性地统治“民”、“百姓”的情况正当化。不，岂止如此，而且是完全相反，甚至是有，不但从根本上否定“帝王”、“天子”的统治本身，而且主张应该削弱其统治权力的时候。例如，在《庄子·山木》的“市南宜僚、鲁侯问答”中有：

市南子曰：“……今鲁国独非君之皮邪？吾愿君剖形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。……故有人者累，见有于人者忧。故尧非有人，非见有于人也。吾愿去君之累，除君之忧，而独与道游于大莫之国。”<sup>①</sup>

这里讲到，应该作为理想的社会就是既没有“人”统治“人”的情况，也没有“人”被“人”所统治的情况的乌托邦；从而劝导鲁侯是否到那样的乌托邦之“无人之野”、“大莫之国”去“游”的。再有，在《淮南子·主术》中有：

法者，天下之度量，而人主之准绳也。县法〈罚〉者，法〈罚〉不法也。设赏者，赏当赏也。法定之后，中程者赏，缺（缺）绳者诛。尊贵者不轻其罚，而卑贱者不重其刑，犯法者虽贤必诛，中度者虽不肖必无罪，是故公道通而私道塞矣。古之置有司也，所以禁民，使不得自恣也。其立君也，所以制有司，使无专行。法籍礼义者，所以禁君，使无擅断也。人莫得自恣，则道胜。道胜而理达矣，故反于无为。无为者，非谓其凝滞而不动也，以其〈言〉言〈其〉莫从己出也。

这里明言，原来制定“法籍礼义”的目的就是为了禁止“人主”的

“擅断”的；而且，又论述其最终目标在于“反于无为”的政治上。因为其所谓“无为”就是“言〈其〉莫从己出也”，亦即“人主”以自身之力所制作出的东西任何一个也没有这样的意思，所以不能不认为，这岂止是反对君主的一君万民的中央集权，甚至更接近超过这一主张而否定君主制的。

## 2. 道家思想的危机

包括以上的两段文字的、作为盛行于西汉初期的道家系统政治思想的所谓黄老思想，在这个时代，尤其是经过从文帝时期（前179～前157）前后到景帝时期（前156～前141）而朝着武帝时期（前140～前87）初年在政治上的重要时期当中，针对于西汉朝廷的历代皇帝们想使君主权的强化理论性地正当化这一逐渐提高的要求，结果，并没有能够提出任何一个满意的回答；因此，和儒家及其思想的、政治的竞争而失败，徒然地遇到武帝时期重视儒教的时代来临，其结果就是黄老思想本身也和其他的诸子百家一同不得被抑黜了。根据近年的很多研究，说黄老学派这样落后了的主要原因和理由就在于认为君主应该是“无为”、“清静”的政治思想上。<sup>⑧</sup>笔者虽然没有把这当做一定是错误的认识来否定，但是，如前面已述的，在以《老子》为首的战国末期至西汉初期的道家那里，在形式上，“无为”是就有关作为主体的“道”、“圣人”的态度而言，而与有关作为客体的“万物”、“百姓”的存在方式而言的“自然”，被紧密地以“原因→结果”的关系结合起来把握的这一事实。还有在内容上，认为与“道”、“圣人”的态度是怎样无关，“万物”、“百姓”是通过自身的力量而自律性、自发性地存在、变化着的，像这样“自然”的事实和价值被积极地承认的这一事实，等等。我想，这不都是不能无视或轻视的情况吗？

发生在战国末期至西汉初期的道家的政治思想中的如以上那样的问题，当然，大概立即就反过来影响了其来自以前的本体论。为什么呢？这是因为既难以将“帝王”、“天子”中央集权性地统治

“民”、“百姓”的情况理论性地正当化，与此相伴随，其基础的“道→万物”的本体论性的支配关系也肯定动摇了，尤其是作为使“道”的“万物”存在、变化的穷极性、根源性的本体也肯定失去了意义。

这样，战国末期至西汉初期的道家，针对即使在本体论这一哲学的领域作为穷极性根源者的意义上也几乎失去了的“道”，必须赋予新的意义。例如，在《庄子·秋水》的“河伯、北海若问答”<sup>⑥</sup>中有：

北海若曰：“……物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何<sub>レ</sub>为<sub>レ</sub>乎，何<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>为<sub>レ</sub>乎？夫固将<sub>レ</sub>自<sub>レ</sub>化。”

面对讲了“物”的“自化”也就是“自然”思想的北海若，河伯又如何呢？

河伯曰：“然<sub>レ</sub>则何<sub>レ</sub>贵<sub>レ</sub>于<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>邪？”

河伯站在认为“自然”思想与“贵道”处于不能两立的关系的前提上，而特别重新寻问“道”的意义的情形，就是在以上所述思想史展开的脉络当中才可能发生的。在这个意义上，“万物”、“百姓”之“自然”的提倡，对道家本身来说，其实是相当危机的状况。

## 二、走向“道”的形而下化

直接面对着像以上那样的哲学、政治思想的深刻危机，当时的道家思想家们，必然地以超越这一危机作为自己的问题之一来设定的，而且不得不埋头于为了给这一问题以解答的思想活动。他们对这一问题给予的解答，尽管其具体内容是各种各样的，但是如果政治思想方面姑且不说而仅限于哲学方面粗略地进行概括的话，不就

可以抓住“道”的形而下化的问题吗？

### 1. “道理”概念的形成

先前引用过的《庄子·秋水》中“河伯、北海若问答”，如下文那样继续写着。针对河伯先前的提问，北海若给予了回答：

北海若曰：“知道者，必达于理。达于理者，必明于权。明于权者，不以物害己。”<sup>④</sup>

据此的话，对作者来说的中心问题依然在于“不以物害己”这一反异化论和主体性论上，尽管在“道”是为了解决这一问题所必要的概念这一点上和以前没有变化，但是，其被认为是作为其本质的属性“理”而内在于一个个的“物”当中，而作为支配着“万物”的所有存在、变化的，曾经的穷极性、根源性的本体的全能性，好像几乎全部消失了。这种哲学性的思索，对道家思想来说是到此为止所没有进行过的新的尝试，大概就是对于前面所述的超越危机的问题的一个解答。总之，可以评价为当时的“道”的形而下化这一思想活动的一个代表性例子。

成为这一新的尝试之蓝本的原型，就是所能看到的《韩非子·解老》。这篇《韩非子·解老》在将“道”内在于一个个的“物”当中，并看成是使这些“物”、“成”的本质属性“理”的总和的基础上，而创造出结合两者的“道理”这一概念。<sup>⑤</sup>

道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也。  
道者，万物之所以成也。故曰：“道，理之者也。”……凡理者，  
方圆短长粗靡坚脆之分也。故理定而后可得道也。<sup>⑥</sup>

由于这段文字中的“稽”，如王先谦所言是“合”的意思，所以，所谓“道”就是指“方圆短长粗靡坚脆之分”的各种“理”的

“稽”的东西了。

《韩非子·解老》，尽管就这样“道”被剥夺了作为在本体论上穷极性、根源性的本体的意义，并使其向着形而下的性质的东西变化了，但是进行创造“道理”概念的这一新的尝试，则绝不是孤立的少见的现象，因为在几乎同时代的马王堆汉墓帛书《经法·论》中也有：

明以正者，天之道也。适者，天度也。信者，天之期也。  
极而〔反〕者，天之生（性）也。必者，天之命也。  
□□〔者〕，〔天之〕□〔也〕。□□者，天之所以为物命也。  
此之胃（谓）七法。七法各当其名，胃（谓）之物。物各〔合  
于道者〕，胃（谓）之理。

就是将具有“明以正”、“适”、“信”、“极而〔反〕”、“必”、“□□”、“□□”这七个属性的“物”分别与“道”一致的状态称做“理”。这也可以说还是《韩非子·解老》中“道理”概念的一种展开。

如已经所述，在道家思想中原来“道”和“万物”之间的距离，无论在知识论上，还是在本体论上，是相互隔着无限远的。与此相反，《韩非子·解老》和《庄子·秋水》“河伯·北海若问答”中所看到的“道”作为“理”而内在于“万物”当中的“道理”，就是使其距离非常接近的新哲学的尝试。到这个“道理”登场以前，除了与作为本章主要课题的“自然”相关的问题之外，另外还有其他与之直接联系的思想性的前提条件。那就是，尽管尚未到达想起“理”这一概念的地方，但是看到了“道”内在于所有的“万物”当中的思想。例如，在《庄子·知北游》的“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。……在稊稗。……在瓦甓。……在屎溺。……物物者，与物无际。”<sup>⑧</sup>

在《庄子·天下》的“思想史序论”中有：

古之所谓道术者，果恶乎在？曰：“无乎不在。”<sup>⑨</sup>

《庄子·天下》是西汉文帝时期乃至景帝时期成书的，其当然知道“道理”的概念，这里引用的部分，是根据和《知北游》的“东郭子、庄子问答”几乎同时代的更古老的表现。在这里请读者特别注意的是，在以前的道家思想中，由于距离“道”有无限远的缘故，“万物”是什么可言的价值也没有的微不足道的被主宰者；与之相反，在现在这些思想中认为，由于在“万物”当中内有着“道”，它们就是充分具有可言价值的存在者，这就是对于“万物”而导出了新的看法的情况。而且，后者的对于“万物”的新的看法，与存在于“万物”、“百姓”之“自然”的思想深处的东西有着共通点，这就不用重新提起了。<sup>⑩</sup>

再有，以上这样的“道理”的概念和使用这个概念而尝试了的新的哲学，又被随后的《韩非子》的《喻老》、《难势》的各篇，《淮南子》的《原道》、《主术》、《诠言》等各篇所继承下去，进而成为不为更靠后的宋学的“理一分殊”说所认识的前驱。

## 2. “自然”思想发生的变化

道家思想中的这一“道”的形而下化，或者促使“道”的形而下化的新的哲学的胎动，不久经过许多周折，下一次不得不反过来影响了作为问题出发点的“自然”思想。以下，笔者就想试着指出“道”的形而下化给予“自然”思想的重要影响的几个方面。

第一，所谓“道”的形而下化，就是将在以前的道家思想中相



互隔离着有无限远的“道”与“万物”之间的距离，让“道”通过靠近“万物”的方向来接近的尝试，单纯化地来说，不外就是“道”的“万物”化。如果这样的“道”的形而下化进行下去的话，大概在“自然”的思想——“道”、“圣人”的“无为”→“万物”，“百姓”的“自然”——所论及的场面上，原来附随的“主体→客体、原因→结果”这一很强烈的、实践性的偏倚就被削弱，这一思考模式所具有的形式上的强弱、逻辑性的紧张就变得不明确了。而且，实际这一现象在《老子》的五例“自然”当中，在三例上早就体现出来了。<sup>⑦</sup>例如，在第六十四章中有：

〔是以声（圣）人〕……能辅万物之自〔然，而〕弗为。  
（马王堆帛书甲本、乙本）

是古（故）圣人能尊（辅）万勿（物）之自𡗗（然），而弗能为。（郭店楚简甲本）

是以〔圣〕人……是以能辅（辅）𡗗（万）勿（物）之自𡗗（然），而弗敢为。（郭店楚简丙本）

尽管这一文章大概就是“〔是以圣人……弗敢为，而（则）能辅万物之自然”的意思，但是因为“能辅万物之自然”与“弗敢为”相反地被并列在一起，所以同时“主体→客体、原因→结果”就变得不明确了的情况是不能否定的。再有，在第二十五章中有：

人法地，〔地〕法天，天法〔道，道〕法〔自然〕。（马王堆帛书甲本、乙本）

人法𡗗（地），𡗗（地）法天，天法道，道法自𡗗（然）。

(郭店楚简甲本)

“道”的“无为”几乎被与“万物”的“自然”同一而视，而且那个模式也消失掉了。

这就是在本章第四节中已经论述了的，在《老子》中的“道一万物”、“圣人一百姓”关系的构造性的两面性当中的、旧的形式的一部分消失，而新的内容的一部分势力增强的动向。在《老子》以后的战国末期至西汉初期的道家的各种文献当中，这一动向逐渐增加下去则是不用说的。

第二，所谓“道”的形而下化或“道”的“万物”化，就是从“道”那里剥夺了作为在本体论上的穷极性的根源者的意义，将其拉下到与形而下的性质的“万物”相同的层次上，变成为只是具有与它们同等的价值的东西。如果这一情形进行下去的话，“自然”概念被开始使用的当初，只是有关客体的“万物”而被作为谓语的这一词语，大概不久就达到有关主体的“道”、“圣人”也适用了。表现这一“道”、“圣人”的态度的“自然”，也已经从《老子》就开始有了，第二十五章的“道法自然”也可以看做是其一个例子。比这个更显著的例子就是《老子》第五十一章的“自然”。其中有：

●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。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑦</sup>

“道”、“德”的作为“尊”、“贵”的理由，被说明为，因为它们并不是被他人给予爵位的、被动性的被主宰者，而是自律的、自发的“自己”性的主宰者。这样，“自然”不只是关于“万物”、“百姓”，而且也是关于“道”、“圣人”而言的情况已固定下来，它就与以前在表示“道”、“圣人”的态度上所使用的“无为”混合起来，“无

为自然”和“自然无为”这一谓语就变成主要是关于“道”、“圣人”来讲的了。限于笔者管见所及，这是散见于东汉时代王充的《论衡》中的出现很早的例子。例如，在《初稟》中有：

自然无为，天之道也。命文以赤雀，武以白鱼，是有为也。管仲与鲍叔分财取多，鲍叔不与，管仲不求，内有以相知，视彼犹我，取之不疑。圣人起王，犹管之取财也。朋友彼我无授与之义，上天自然，有命使之验，是则天道有为，朋友自然也。当汉〔高〕祖斩大蛇之时，谁使斩者？岂有天道先至，而乃敢斩之哉？勇气奋发，性自然也。夫斩大蛇，诛秦杀项，同一实也。周之文武受命伐殷，亦一义也。高祖不受命使之将，独谓文武受雀鱼之命，误矣。

在《寒温》中有：

夫岂谓急不寒？舒不温哉？人君急舒而寒温递至，偶适自然，若故相应。犹卜之得兆、筮之得数也。人谓天地应令问，其实适然。夫寒温之应急舒，犹兆数之应令问也。外若相应，其实偶然。何以验之？夫天道自然，自然无为。二令〈合〉参偶，遭适逢会，人事始作，天气已有，故曰道也。使应政事，是有〔为〕，非自然也。

在《谴告》中有：

夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。黄老之家，论说天道，得其实矣。且天审能谴告人君，宜变易其气以觉悟之。用刑非时，刑气寒，而天宜为温。施赏违节，赏气温，而天宜为寒。变其政而易其气，故君得以觉悟，知是

非。今乃随寒从温，为寒为温，以〈非〉谴责之意，欲令变更之且〈宜〉。……今刑赏失法，天欲改易其政，宜为异气，若太王之易季名。今乃重为同气以谴责之，人君何时将能觉悟，以见刑赏之误哉？

在《自然》中有：

天之动行也，施气也，体动气乃出，物乃生矣。由（犹）人动气也，体动气乃出，子亦生也。夫人之施气也，非欲以生子，气施而子自生矣。天动不欲以生物，而物自生，此则自然也。施气不欲为物，而物自为，此则无为也。谓天自然无为者何？气也。恬澹无欲，无为无事者也，老聃得以寿矣。老聃禀之于天，使天无此气，老聃安所禀受此性！师无其说而弟子独言者，未之有也。……<sup>②</sup>

至德纯渥之人，禀天气多，故能则天，自然无为。禀气薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。不肖者，不似也。不似天地，不类圣贤，故有为也。天地为炉，造化为工，禀气不一，安能皆贤？贤之纯者，黄老是也。黄者，黄帝也；老者，老子也。黄老之操，身中恬澹，其治无为，正身共己而阴阳自和，无心于为而物自化，无意于生而物自成。

在《卜筮》中有：

如蓍龟为若版牍，兆数为若书字，象类人君出教令乎？则天地口耳何在而有教令？孔子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”天不言，则亦不听人之言。天道称自然无为，今人问天地，天地报应，是自然之有为以应人也。案《易》之文，观揲

蓍之法，二分以象天地，四揲以象四时，归奇于扚，以象闰月。以象类相法，以立卦数耳。岂云天地告报人哉？

如此等等。

第三，随着“道”的形而下化、“道”的“万物”化的进行，逐渐地“道”被剥夺了作为穷极性的根源者的意思，其被拉下来到了与形而下的“万物”相同层次上，《老子》中所见的“道—万物”、“圣人—百姓”的构造性的两面性不再被言及，继承讲“道”、“圣人”控制“万物”、“百姓”之“自然”的这一以前道家的本体论的旧的思想，也逐渐身影消失了。体现这一情况的代表性的例子之一，就是解释《老子》第六十四章中有的：

是以声（圣）人……能辅万物之自[然，而弗]敢为。  
（马王堆帛书甲本、乙本）

在解释上的变化。<sup>③</sup>——“声（圣）人”能够“辅”“万物之自然”的这一表现，之后不久，在对此加以解说的《韩非子·喻老》中就变化成为：

夫物有常容，因乘以导之。因随物之容，故静则建乎德，动则顺乎道。……故不乘天地之资，而载一人之身，不随道理之数，而学一人之智，此皆一叶之行也。故冬耕之稼，后稷不能羨也。丰年大禾，臧获不能恶也。以一人力，则后稷不足。随自然，则臧获有余。故曰：“恃万物之自然，而不敢为也。”

由于在这里被说成“随自然”，又同时“恃万物之自然”，所以“恃”的意思与“随”的意思几乎是相同的。从而，《老子》的“圣人”变化了，以至被赋予了站在“万物”的下风这一位置的。<sup>④</sup>

虽说如此，因为《韩非子·解老》还是带着直接、忠实地解释《老子》这一任务的篇章，所以在引用的文章前后，依然保留着“圣人”控制“万物”之“自然”的古风。然而，在并不是直接解释《老子》的于西汉初期成书的《庄子》的一部分和《淮南子》等当中，讲“道”、“圣人”对于“万物”、“天下”、“天地”的“自然”，实行“顺”、“因”、“随”等这一类的表现，变得数量很多地出现了。例如，在《庄子·应帝王》的“天根、无名人问答”中有：

无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然，而无容私焉。而天下治矣。”<sup>⑤</sup>

在《淮南子·原道》中有：

是故天下之事，不可为也，因其自然而推之。万物之变，不可究也，秉其要归之趣（趣而归之）。……故任一人之能，不足以治三亩之宅也。修（循）道理之数，因天地之自然，则六合不足均也。<sup>⑥</sup>

在《淮南子·诠言》中有：

喜得者必多怨，喜予者必善夺。唯灭迹于无为，而随天地〔之〕自然者，唯（为）能胜理而为（无）受（爱）名。<sup>⑦</sup>

如此等等。有了这样的经过之后，“万物”、“百姓”之“自然”就越发地从“道”、“圣人”的控制中脱离了。

第四，随着“道”的形而下化、“道”的“万物”化进行下去，当初只是被针对客体的“万物”的谓语“自然”，不久变得也适用于主体的“道”、“圣人”了，而且其随着时间的推移而固定了的情

况，即如已经在上面论述过的。一变成这样的事态，“自然”一词的意思，在作为“万物”、“百姓”的存在方式的以前的“自己”之外，不能不被追加上与作为“道”、“圣人”的态度的“无为”很亲和的新的意思。为什么呢？因为与原本什么推动也不做的“无为”是主体“道”、“圣人”的人为、作为的相反概念正相对，作为“自己”的“自然”不能说是客体“万物”、“百姓”的人为、作为的相反概念，倒不如说是意味着“万物”、“百姓”的人为、作为的。

临到作为原来是这样的意思的“自然”被迫与“道”、“圣人”的“无为”在一个屋檐下同时并存，在这里有所追加，以至于身穿上与“无为”亲和的“自然而然”这一新的衣装了。作为其前提，有在“自然”概念被使用之际发生的纠缠于主客的事情，亦即与汉语特有的体的问题相关联的事情。有关这一事情已经论述了。

实际上，在各种文献中出现的“自然”，将《老子》的五例都比较明确地将“自己”的意思作为例外，其以后，西汉初期成书的《庄子》的一部分和《淮南子》等的用例，在是“自己”的意思呢，还是“自然而然”的意思的判断上迷惑的时候不少。大概多数的“自然”，应该考虑是两者的意思都包含着的。不过，如果说大体倾向的话，时代越靠后，“自然而然”的意思就越势头增加。

## 第六节 “自然”思想史素描

### 一、王充的“自然”和郑玄的“忽然自生”

#### 1. 王充的“自然”思想

东汉时代的道家王充（约27～约100），是最深刻地思索了“自然”的思想家之一。在其所著的《论衡》中有“自然”这一题目的篇章，其作为以“自然”为题的论文是历史上最初出现的。<sup>⑧</sup>他的

“自然”思想，可以看做是以上所述的道家的“自然”在东汉的展开，在这里就极其简单地介绍其主张为止。

第一，对于看到作为穷极性、根源性的本体的“道”或“天”控制着世界的看法，以及将其宗教化了的董仲舒以来的天人相关说中的上帝性的“天”的认识，完全从正面加以反对，主张世界的存在方式就是“自然”，也就是“万物”的“自己”、“自然而然”。如在《论衡·自然》中有的：

天之动行也，施气也，体动气乃出，物乃生矣。由（犹）人动气也，体动气乃出，子亦生也。夫人之施气也，非欲以生子，气施而子自生矣。天动不欲以生物，而物自生，此则自然也。施气不欲为物，而物自为，此则无为也。……<sup>②</sup>

鸟兽未能尽实。春观万物之生，秋观其成，天地为之乎？物自然也。如谓天地为之，为之宜用手，天地安得万万千手，并为万万千千物乎？诸物在天地之间也，犹子在母腹中也。母怀子气，十月而生，鼻口耳目、发肤毛理、血脉脂腴、骨节爪齿，自然成腹中乎？母为之也。

第二，在对那个“道”或“天”的控制之下，世界的各种现象（特别是灾异和祥瑞）被看做是以帝王等为首的为政者的伦理和政治的善恶为终极性的原因而发生的、这种基于当时盛行的天人相关说的灾异说加以反对的同时，又主张世界的存在方式就是彻底的“自然”。如在《论衡·初稟》中有：

文王当兴，赤雀适来；鱼跃乌飞，武王偶见。非天使雀至、白鱼来也，吉物动飞，而圣〔人〕遇也。白鱼入于王舟，王阳曰：“偶适也。”光禄大夫刘琨，前为弘农太守，虎渡河，光武



皇帝曰：“偶适自然，非或使之也。”故夫王阳之言“适”，光武之曰“偶”，可谓合于自然也。

第三，认为人类为实现各种价值对于对象有目的、有意识地加以推动的人为、作为，大部分也是“自然”；因此，主张人为、作为几乎是无效果的，在世界上其作用等于无。如在《论衡·自然》中有：

草木之生，华叶青葱，皆有曲折，象类文章，谓天为文字，复为华叶乎？宋人或刻木为楮叶者，三年乃成。孔子曰：“使〔天〕地三年乃成一叶，则万物之有叶者寡矣。”如孔子之言，万物之叶自为生也。自为生也，故能并成。如天为之，其迟当若宋人刻楮叶矣。……武帝幸王夫人，王夫人死，思见其形。道士以方术作夫人形，形成，出入宫门。武帝大惊，立而迎之，忽不复见。盖非自然之真，方士巧妄之伪，故一见恍忽，消散灭亡。有为之化，其不可久行，犹王夫人形不可久见也。……

然虽自然，须有辅助。耒耜耕耘，因春播种者，人为之也。及谷入地，日夜长夫〈大〉，人不能为也。或为之者，败之道也。宋人有闵其苗之不长者，就而揠之，明日枯死。夫欲为自然者，宋人之徒也。<sup>⑧</sup>

第四，将作为世界的存在方式的“自然”的根据，例如，在《论衡·明雩》中有的：

世审称尧汤水旱，天之运气，非政所致。夫天之运气，时当自然，虽雩祭请求，终无补益。而世又称汤以五过祷于桑林，时立得雨。夫言运气，则桑林之说绌；称桑林，则运气之论消。

世之说称者，竟当何由？救水旱之术，审当何用？

在《论衡·自然》中有的：

谓天自然无为者何？气也。恬澹无欲，无为无事者也，老聃得以寿矣。老聃稟之于天，使天无此气，老聃安所稟受此性！师无其说而弟子独言者，未之有也。<sup>⑧</sup>

在其一元性的构成元素“气”中寻求。但是，王充没有具体解明这个“气”的性质是怎样的东西，只讲是“命”、“运”、“偶适”，就不明不白地那样搁置了。因此，应该说，尽管他明确地掌握了世界就像如今在这里那样地存在、变化着的必然性，但是最终还没有达到进入到其必然性是怎样的东西这一内容里面。

## 2. 郑玄的宇宙论中的“忽然自生”

接下来，我想举出东汉的儒教学者郑玄（127～200）。尽管这样，并不是说在这里要论述他的学问体系的整体，而是说想对其宇宙生成论中的“自然”加以一瞥的。

那么，从西汉初期的《淮南子》以后，以至东汉末期的郑玄的时代之间，宇宙生成论，不只是出于道家之手的，被作各种各样的论述，也因有“天”的祭祀的需要和天文学的发达等，而达到极为兴盛。不过，到这个时代为止的宇宙生成论，概言之，就是袭用以前的道家的宇宙生成论所设计的“道”→“万物”的框架，尽管详细而且具体地描绘了从“道”而“万物”生成的过程，但是看不到提出针对其框架的大变更的新的理论。也就是说，依然重复着这样的理论：第一，在宇宙生成的始源、天地未分以前，有绝对的“无”这一东西，它不外是作为终极性、根源性的本体的“道”；第二，那个“无”、“道”作为生成宇宙的全能的主宰者而生成了“天地”、“万物”。

关于以前理论的第一，在东汉张衡（72～139）的《灵宪》

中有：

太素之前，幽清玄静，寂漠冥默，不可为象，厥中惟虚，  
 厥外惟无。如是者永久焉，斯谓溟滓。盖乃道之根也。

道根既建，自无生有。太素始萌，萌而未兆，并气同色，  
 浑沌不分。故道志之言云：“有物浑成，先天地生。”其气体固  
 未可得而形，其迟速固未可得而纪也。如是者又永久焉，斯谓  
 庞鸿，盖乃道之干也。

道干既育，有物成体。于是元气剖判，刚柔始分，清浊异  
 位。天成于外，地定于内。天体于阳，故圆以动，地体于阴，  
 故平以静。动以行施，静以合化，埤郁构精，时育庶类，斯谓  
 太元，盖乃道之实也。（《后汉书·天文志上》的刘昭注补）

关于其第二，在《淮南子·精神》中有如下的文章：

古未有天地之时，惟像无形。窈窈冥冥，芒芟漠闵，鸿蒙  
 鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，  
 滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，  
 万物乃形。

而东汉高诱的注将其开头的部分解说为：

念天地未成形之时，无有形生有形，故天地成焉。……皆  
 未成形之气也。……皆无形之象。故曰，“莫知其门”也。

这个所谓“无有形”就是“无”的情形，所谓“有形”就是“有”  
 的情形，高诱注的旨趣就是讲“无”作为主宰者而生出了“有”。

可是，一到郑玄，在作为儒教文献的《易纬乾凿度》中有：

故曰：“有太易，有太初，有太始，有太素。”太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成，而未相离。

对其宇宙生成论的“太易者，未见气也”而作注解说道：

以其寂然无物，故名之为太易。

对“太初者，气之始也”而作注解说道：

元气之所本始。太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉？  
则太初者，亦忽然自生。

依据于此的话，就是说，“太易”就是宇宙生成的始源之“寂然无物”，也就是“无”；“太初”就是作为“有”的最初阶段的“元气之所本始”。然而，由于那个“无”早已经不是曾经的道家思想的“道”，而不过只是“物”的“无”的状态，因此，就不具有作为生成“太初”以下的“有”的主宰者的性质什么的了。

而且，代替曾经有的把“无”、“道”当做全能的主宰者的宇宙生成论，郑玄主张的就是，从始源的“无”开始，最初的“有”是“忽然”而“自生”的“自然”的思想。这样一来，“自然”的思想就不限于道家的范围内，而超出这个范围更广泛地起到作用，首先就是从宇宙生成论的领域也被儒教接受了。<sup>⑧</sup>

## 二、经过魏晋玄学的“自化自生”到宋学的“天理自然”

在魏晋南北朝时代，一般以“道”为中心的形而上学、本体论，

如果将何晏（约 193 ~ 249）和王弼（226 ~ 249）等当做例外的话，就几乎是身影消失了，取而代之的就是变得主张“万物”的“自化自生”，亦即“自然”就是“道”。

王弼，尽管确实在坚持以“无”为“本”的形而上学、本体论的同时，以此为基础而展开一切思索的，然而即使是他，对于《老子》第二十五章有的：

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。（通行本）

所作的注释说：

法，谓法则也。人不违地乃得全安，法地也。地不违天乃得全载，法天也。天不违道乃得全覆，法道也。道不违自然乃得其性，法自然者。在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。

把“自然”当做特别的而定位在作为“四大”之一的“道”的上位的位置。还有，对于第三十七章有的：

道常无为，而无不为。侯王若能守之，万物将自化。（通行本）

对开头部分所作的注释说：

顺自然也。

从这一点来考察就明白了，王弼的“道”的主要内容之一就是“自

然”。因此，在他的论著中到处强调“万物”之“自然”的情况，应该说就是当然的了。

到了郭象（约252~312），“道”的形而上学、本体论完全被否定而身影消失了。例如，在其《庄子注序》中有的那样：

然庄生虽未体之，言则至矣。……上知造物〔之〕无物，  
下知有物之自造也。

他将战国后期以来的道家思想的“造物”亦即“道”的形而上学、本体论完全舍去，取而代之地主张“万物”之“自然”的思想，也就是“有物之自造”或“块然而自生”。在其《庄子注·齐物论》中有如下的一段文字：

无既无矣，则不能生有。有之未生，又不能为生。然则生  
生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，  
物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。天然耳，  
非为也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，岂苍苍之  
谓哉？而或者谓天籁役物使从己也。夫天且不能自有，况能有  
物哉？故天也者，万物之摠（总）名也。莫适为天，谁主役物  
乎？故物各自生，而无所出焉，此天道也。

大概很清楚，这就是继承先前一瞥的在郑玄的宇宙生成论中所认为的，从始源的“无”开始最初的“有”是“忽然”而“自生”的这一“自然”思想的。于是，郭象又在其《庄子注》所有的地方，一方面否定“无”、“道”作为相对于“万物”的主宰者的角色，另一方面讲“万物”的“自成”、“自得”、“自生”等，总之就是又反复强调了“自然”。

再靠后，裴颢（267~300）和张湛（东晋后期）也继承了这个

“自然”。请读者看一下，张湛对《列子·天瑞》中有的：

子列子曰：“……夫有形者生于无形，则天地安从生。故曰：‘有太易，有太初，有太始，有太素。’太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具，而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦，而未相离也。”

就其宇宙生成论所作的注释中解说道：

谓之生者，则不无。无者，则不生。故有无之不相生，理既然矣。则有何由而生。忽尔而自生。忽尔而自生，而不知其所以生。不知〔其〕所以生，生则本同于无。本同于无，而非无也。此明有形之自形，无形以相形者也。

天地无所从生，自然而生。

此明物之自微至著，变化之相因袭也。

易者，不穷滞之称。凝寂于太虚之域，将何所见耶？如《易》系之太极，老氏之浑成也。

阴阳未判，即下句所谓浑沦也。

阴阳既判，则品物流形也。

质，性也。既为物矣，则方员刚柔，静躁浮沈，各有其性。

此直论气形质，不复说太易。太易为三者宗本，于后句别自明之也。

虽浑然一气不相离散，而三才之道实潜兆乎其中。沦，语之助也。

以上所考察的郭象、裴颢、张湛等，大概可以评价为在继承王充的“自然”和郑玄的“忽然自生”的基础上，而使之更加彻底了的思

想家。

然而，魏晋玄学的思想家们对于王充认为“万物”之“自然”是“命”，是“偶适”，是对人类来说不能掌握的什么东西的想法。关于“自然”所表现的就到其表面为止而不进入其内容，就那样不明不白地搁置了的态度，和有关与这些相伴随的黑暗的、悲观的命运论，并不觉得有多么的共同感受，不如说好像正相反。

王弼在《周易略例·明彖》中讲道：

物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元。故繁而不乱，众而不惑。故六爻相错，可举一以明也，刚柔相乘，可立主以定也。

在《周易注·乾卦文言传》中讲道：

夫识物之动，则其所以然之理，皆可知也。龙之为德，不为妄者也。潜而勿用，何也？必穷处于下也。见而在田，必以时之通舍也。以爻为人，以位为时，人不妄动，则时皆可知也。文王明夷，则主可知矣。仲尼旅人，则国可知矣。

如果记下笔者的猜测的话，这些不就是把将“万物”之“自然”最终看做是“妄然”的王充的思想放在心头，而批判其思想的吗？

郭象也还在《庄子注·齐物论》中说：

物物有理，事事有宜。群分而类别也。……夫物物自分，事事自别。而欲由己以分别之者，不见彼之自别也。……至理之来，自然无迹。

在《庄子注·德充符》中说：



既稟之自然，其理已足。则虽沉思以免难，或明戒以避祸，物无妄然，皆天地之会，至理所趣。必自思之，非我思也。必自不思，非我不思也。或思而免之，或思而不免，或不思而免之，或不思而不免。凡此皆非我也，又奚为哉。任之而自至也。

而且，魏晋玄学讲的，在以上的“万物”之“自然”当中有“所以然之理”的思想，不久就成为宋学的理气论所继承的东西了。

### 注 释

①近年日本的研究者提出对与西欧的自然（nature）相同的东西古代中国人是怎样看的这一问题而进行了研究，论著方面有以下的这些：

栗田直躬《古代中国典籍中出现的自然观的一个侧面》

吉田光邦《东洋的自然观——中国人的场合》

松本雅明《中国古代自然思想的展开》

福永光司《中国的自然观》

田中麻纱巳《以董仲舒说为中心的汉代自然观》

内山俊彦《中国古代思想史上的自然认识》

②有关伴随着在中国思想史中研究西欧的自然（nature）的困难，笔者曾经在《书评：内山俊彦著〈中国古代思想史上的自然认识〉》中指出过。

③在中国思想史中研究西欧的自然的时候，第一，例如，就像内山俊彦在《中国古代思想史上的自然认识》中把这个自然用中国的“天”、“性”、“气”、“自然”、“道”等来置换那样，在中国思想史当中寻求与西欧的自然同值的概念而进行置换这一工作就成为不可缺少的。究竟这一工作能否确切地进行，而且两者能不能说是同值，其成为纷纷议论的对象是理所当然的。第二，由于西欧的自然其实也不是仅仅指客观的、对象性的什么，倒不如说是显著的文化史的、精神史的概念，所以其一半是属于主观方面的历史性、地理性的特殊的東西；可是因为误解这样的自然，从而倾向于作为超越了古今东西、时间与空间的限定的普遍的形式来设想的方向，并通过在没有直接思考这个问题本身的中国思想史的各阶段中来询问的情况，会歪曲了当然包括对中国的“自然”或思想史中一般的理解，还有对这个自然（即使假定上述的置换工作也确切地进行了）的理解。这就是令人有这样的

担心的事情。

④有关应该严密地区别自然和“自然”的问题，参考相良亨的《自然而然》。在近年的日本研究当中，考察中国思想史上作为古代汉语的思想概念的“自然”的论著有以下这些：

栗田直躬《古代中国典籍所见的“自然”和天》

吉野宽治《中国古典中的自然》

吉野宽治《中国古典中的自然》（二）

末木文美士《〈大阿弥陀经〉中的“自然”》

笠原仲二《中国人的自然观和美意识》

末木文美士《汉译般若经典中的“自然”》

蜂屋邦夫《自然观》

沟口雄三《中国的“自然”》

福永光司《自然和因果——老庄道教和中国佛教》

铃木喜一《东洋的自然思想》

栗田直躬《中国思想中的自然和人》

⑤参考以下两部书：

柳父章《翻译的思想——“自然”与NATURE》

柳父章《翻译语成立事情》

⑥有关这一问题的最近的研究有：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》，以及拙著（合著）《中国思想史》第一章之四“儒教国教化与道教、佛教”。

⑦有关董仲舒学派的天人相关说的历史的定位，参考拙著（合著）《中国思想史》第一章之一“‘天人相关’与‘自然’”。

⑧有关战国后期至西汉初期的道家的二世界论，参考本书第六章。

⑨参考日原利国《汉代思想的研究》的第一部·二之一“汉初的动向”，渡边义浩《后汉国家的支配与儒教》的序论之第二节“有关‘儒教的国教化’的诸研究”，以及福井重雅的前揭书的绪言、序章、第二节“儒教的官学化及其现状”。

⑩参考拙著（合著）《中国思想史》第一章之四“儒教国教化与道教、佛教”。

⑪在《汉书·董仲舒传》的第二次对策中有的：“制曰：‘盖闻虞舜之时，游于岩郎之上，垂拱无为，而天下太平。周文王至于日昃不暇食，而宇内亦治。夫帝王之道，岂同条共贯与？何逸劳之殊也？’”这就是下问，虞舜的道家性的“无为”和周文王的儒家性的“强勉”，哪一个是正确的“帝王之道”呢？

⑫参考冯友兰《中国哲学史新编》第三册第二十七章第一节“中国封建社会的经济基础和上层建筑，汉武帝和董仲舒”的分析。

⑬参考在《春秋繁露·同类相动》中有的：

故琴瑟报弹其宫，他宫自鸣而应之，此物之以类动者也。其动以声而无形，人不见其动之形，则谓之自鸣也。又相动无形，则谓之自然。其实非自然也，有使之然者矣。物固有实使之，其使之无形。

还有，在《春秋繁露·深察名号》中讲道：

性之名，非生与？如其生之自然之资，谓之性。性者，质也。诘性之质于善之名，能中之与？既不能中矣，而尚谓之质善，何哉？……性如茧如卵。卵待覆而成雏，茧待缲而为丝，性待教而为善。……天生民，性有善质而未能善。于是为之立王以善之。此天意也。

与认为“民”的“自然之资”也就是“性”那样原本的“善”的想法相反，而是主张为了其变成“善”，“王”的“教”是必不可缺的。毋庸赘述，董仲舒学派从这里导出了被“天”的根源性、超越性所保证了“圣人”、“天子”教化“民”之“自然”的这一伦理的、政治的职能。

⑭在战国后期的思想界开始的宗教的“U”形回转现象当中，特别值得注目的，就是墨家的“明鬼论”和“天志论”的登场。有关这一问题的详细情况，参考拙论《墨家》及拙论《〈墨子〉的经、经说和十论》。

⑮参考本书第七章注释④7。

⑯参考本书第七章第六节及注释④3，第十一章注释⑥，本章第三节以及第十三章第二节。

⑰参考本章注释⑤。

⑱参考本书第十章第一节及注释⑮、⑯。

⑲在《文子·道原》中有的就是模仿这个的文章：

老子曰：“……古者三皇……无为为之而合乎生死，无为言之而通乎道德，恬愉无矜而得乎和，有万不同而便乎性。”

⑳有关“无为而无不为”的命题，在本书第七章注释④1中已经论述了。关于这个地方，在通行本《老子》第四十八章有大体相同的文章。（参考本书第九章注释④3）

㉑参考本书第七章注释④1。

㉒尽管这样说，但是笔者并不赞成既把道家思想的核心把握为就是“无为自然”的思想，又将《老子》看做是道家原初的思想的表现这一通行说法。岂止如此，笔者认为，只有对这样的通行说法采取批判的态度，才能够立足于理解战国中期至西汉武帝时期的道家的思想史，以及西汉初期的黄老思想、东汉王充等的道家思想、魏晋玄学的老庄解释等道家

系统的思想史展开和意义的出发点上。

②“自然”一词以集中的形式在中国思想史上出现，还是《老子》中的五例“自然”为最早。然而笔者认为，《老子》的“自然”，从在第二十五章有名词的用法而清楚的那样，并不是“自然”最古老的用例，更古老的用例即使是在先秦的道家当中，不也是在《老子》以前的各种文献中开始出现的吗？不过，如果将后述的《吕氏春秋·义赏》的一例除外的话，以在公元前300年左右成书的《庄子·齐物论》开始，在初期道家的文献中“自然”完全没有出现。其主要的理由，就因为“自然”并不是初期道家具有的以前的思想，其反而是与以前的道家思想明确对立的。

那么，现存最古老的《老子》的文本，就是马王堆汉墓帛书《老子》甲本、乙本，可以推测，甲本是惠帝时期（前194～前188）乃至吕后时期（前187～前180）抄写的，乙本是文帝时期（前179～前157）初年到公元前168年为止抄写的。因此，作为甲本之源的原本《老子》的成书（编纂）年代，先于其多少年呢？大概就是以公元前200年前后为中心的战国末期至西汉初期，而且这就是还尚未达到确定《老子》这一名称的最古老的《老子》的样子。（参考本书第二章第五节及注释③）再有，通行本《老子》所见的五例“自然”，除了马王堆帛书《老子》甲本第二十五章的相应的地方残缺之外，甲本的四例、乙本的五例，都一并存在。

④笔者想，即使假定将“自然”的“然”当作副词的接尾词的见解不正确，而“自然”的意思元素的中心在于“自”则是毫无疑问的。

⑤参考本书第十一章第一节及注释⑥以及本章第四节。

⑥参考本章注释⑦。

⑦参考本章第四节。

⑧参考本章注释⑦。可以举出的，如在后来成书的《文子·精诚》中有：

老子曰：“天致其高，地致其厚，日月照，列星朗，阴阳和，非有为焉。正其道，而物自然。阴阳四时，非生万物也。雨露时降，非养草木也。神明接，阴阳和，而万物生矣。”

在《文子·道原》中有的：

老子曰：“……故先王之法，非所作也，所因也。其禁诛，非所为也，所守也。故能因即大，作即细。能守即固，为即败。”

在《文子·自然》中有的：

老子曰：“……故先王之法，非所作也，所因也。其禁诛，非所为也，所守也。上德之道也。”老子曰：“以道治天下，非易人性也，因其所有，而条畅之。故因即大，作即小。”

⑳“圣人”见于《老子》第六十四章、《韩非子·喻老》、《淮南子·原道》，“汝”见于《庄子·应帝王》，“水”见于《庄子·田子方》，“天地四时”见于《淮南子·泰族》。

㉑有关《老子》第二十五章，首先，从语言学的方面来说，其“自然”是名词性用法的例子，而不是原本开始作为副词的这一词语的古老的用例。（参考本章本节的上文及注释㉓）

其次，从“道”的思想的方面来说，对道家而言理当是终极性、根源性的东西的“道”，进而要在其之上放上“自然”的这一构成（不过，“自然”不被包括在“国中”之“四大”，在其意思上，尚未成为所谓终极性、根源性的东西。）是在通常的旧道家思想中不可能有的。这应该理解为，是承接在道家内部成为不同的各种流派当中所谓“道”是什么呢的这样那样的议论之后，《老子》作者提出了自己思索的“道”的概念。而且，有关道家内部的各种流派的所谓“道”是什么呢的议论，例如《庄子·知北游》的“泰清、无穷问答”（参考本书第十三章第一节）和《庄子·则阳》的“少知、太公调问答”（参考本章本节的下文）就是其典型的例子，在战国末期至西汉初期为止各种见解几乎都出全了。《老子》第二十五章就是位于这之后的文章。关于这一问题参考沟口雄三的《中国的“自然”》。

进而，从有关“王”的政治思想的方面来说，把作为“人”的代表“王”看做是和“天”、“地”等并肩地作为“大”的存在，明显地和通常的旧道家思想不同。这是根据开始于《荀子》的强调人类作为的意义之所谓“三才”思想的。例如，想请读者看的在《荀子·王制》中有的：

天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之摠也，民之父母也。

在《荀子·天论》中有的：

天有其时，地有其财，人有其治。夫是之谓能参。

不作为“天”、“地”、“人”的“三才”，作为包括“道”的“四大”，在“四大”之间提出如“人→地→天→道”的重要性的差别的，应该说大概就是其道家性的变异。顺便一提，有关在《老子》当中有根据荀子思想的部分的问题，参考本书第九章第四节及注释㉔。

㉕在这里清楚的是，客体的“貌”、“形”、“身”和主体的“神”、“精”是被对立性地把握着的。

㉖罗勉道《南华真经循本》（《正统道藏》所收）的注释是：

道与之貌，天与之形者，自然也。

㉗参考本章注释㉔。

㉘参考本书第九章注释㉔以及第十三章第二节。

⑤主体的“人主”见于《主术》，“圣人”见于《诠言》，“人”见于《修务》，客体的“事”见于《主术》，“水潦、五谷”见于《修务》。

⑥根据森三树三郎《“无”的思想 道家思想的系谱》之一〈1〉“自己和自然而然”。

⑦松本雅明《中国古代自然思想的展开》的第一章第五节“自然”，作了如下旨趣的重要的判断：“自然而然”意思的“自”的用法，是古来不存在的，以致道家使用“自然”一词以后才出现。

⑧在论及有关“自然”的这种体的问题的论文有：

栗田直躬《古代中国典籍所见的“自然”和天》

蜂屋邦夫《自然观》

⑨笠原仲二《中国人的自然观和美意识》的第一编第一章第一节之一“自和鼻和始的关系”，进行了有关“自”的本义和引申义等的详细的训诂学性的考证，然而遗憾的是，笔者没有判断其全部可否成立的能力。不过，认为作为“自”的语源性的意思的“鼻”的情况，根据甲骨文、金文也是可以确认的这一旨趣上的主张，似乎是不错的。

⑩参考本书第六章第三节及注释②，第十一章注释⑦以及第十四章第三节。

⑪有关在编纂于公元前239年的《吕氏春秋》的时代《老子》还尚未成书的问题，在本书第二章第四节已经论述了。所以，应该认为，《吕氏春秋》中的道家性的文章，是在原本《老子》或马王堆帛书《老子》成书以前，初期道家的思想家们写出的。

⑫有关这一问题，参考拙论《中国古代的天人相关论——董仲舒的场合》。

⑬参考本书第十三章第二节。

⑭以下的论著，把《老子》第十七章的“自然”解释为“自己如此”或“自如此”。这些是承袭了宋吕惠卿《道德真经传》（《正统道藏》所收）和元吴澄《道德真经注》（《正统道藏》所收）之说的，可以看成是许抗生的解释的先驱。

胡适《中国哲学史大纲》上卷

张舜徽《周秦道论发微》

陈鼓应《老子注译及评介》

张松如《老子说解》

卢育三《老子释义》

⑮卢育三《老子释义》的《绪论》中“道常无为而无不为”的部分，在解说了有关“无为”的概念之后，就有关“自然”的概念解说道：

老子还有一个概念，叫做自然。它是对无为的一种规定，也是无为的一种结果，说明道生成万物没有意志，不待勉强，自然而然，对万物的存在不加干涉。

⑯《老子》第二十三章的后半部分，解明了“人”的“希言”带来了“风”、“雨”等的

“万物”之“自然”这一因果应报的构造。也就是，第一，由于“从事而道者同于道”者是特别的，所以当做不议论的事情；第二，对于“从事而……德者同于德”者，“道”就以“德之”这一结果来回报；第三，相反，对于“从事而……失者同于失”者，“道”就以“失之”这一结果来回应，就是讲这样一种灾异说、祥瑞说性的构造。而且，可以推测，第一或第二的肯定性的场合，不就是相当于前半部分所描述的“希言→自然”的吗？

①⑦在和《老子》相前后的时期写成的各种其他的文献当中，在“无为”和“自然”间能够指出同样的模式的例子也是不少的。以下就举出若干的例子。在《庄子·缮性》中有：

古之人，在混芒之中，与一世而得澹漠焉。……人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。

在《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有：

老聃曰：“……夫水之于为也，无为而才自然矣。至人之于德也，不修而物不能离焉。”（参考本章第三节）

在《荀子·正名》中有：

性之和所生，精合感应，不事而自然，谓之性。

在《韩非子·安危》中有：

安国之法，若饥而食，寒而衣，不令而自然也。（参考本章第三节）

在《楚辞·远游》中有：

曰，道可受兮，而不可传。其小无内兮，其大无垠。无滑而（汝）翼（魂）兮，彼将自然。

还有，在《淮南子·论言》中有：

喜得者必多怨，喜予者必善夺。唯灭迹于无为，而随天地〔之〕自然者，唯（为）能胜理而为（无）受（爱）名。（参考本章第五节）

在《韩诗外传》卷第一中有：

传曰：“喜名者必多怨，好与者必多辱。唯灭迹于人，能随天地自然，为能胜理而无爱名。”

在《文子·符言》中有：

老子曰：“……善怒者必多怨，善与者必善夺。唯随天地之自然，而能胜理。”

在《淮南子·泰族》中有：

天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，阴阳化，列星期（列星朗，阴阳化），非有〔为焉。正其〕道，而物自然。（参考本章第三节）

在《文子·精诚》中有：

老子曰：“天致其高，地致其厚，日月照，列星朗，阴阳和，非有为焉。正其道，

而物自然。”（参考本章注释⑳）

如此等等。这些就是保留着的在原本《老子》成书以前写出来的书（《荀子·正名》），或是尽管在其以后写出来的，但离《老子》相隔不远的时期的、比较古老的“自然”的思想的例子。

⑬参考本书第十一章注释⑥。

⑭参考本书第十一章注释⑥、⑯。

⑮参考卢育三《老子释义》的《绪论》中“道常无为而无不为”的部分主张：

《老子》书中的“无知”、“无欲”、“不言”、“无事”、“不有”、“不恃”、“不宰”、“弗居”等，都属于无为的范围。

不只是《老子》，即使根据《庄子·天道》的“夫虚静恬淡章”中有的：

夫虚静恬淡，寂寞无为者，天地之平，而道德之至。

也可以知道，“虚静”、“恬淡”、“寂寞”、“无为”四者是几乎同样意思的词语。（参考本书第十章注释⑬，本章第二节及注释⑰）

⑯“自然”是总括了“自急”、“自正”、“自化”、“自富”、“自朴”等的“自己”这一性质的概念的问题，即使根据《春秋繁露·立元神》如下的文章也是可以确认的：

三者皆亡，则民如麋鹿，各从其欲，家自为俗，父不能使子，君不能使臣。虽有城郭，名曰虚邑。如此，其君枕块而僵，莫之危而自危，莫之丧而自亡，是谓自然之罚。自然之罚至，裹裘石室，分障险阻，犹不能逃之也。明主贤君，必于其信，是故肃慎三本。……三者皆奉，则民如子弟，不敢自专，邦如父母，不待恩而爱，不须严而使。虽野居露宿，厚于宫室。如是者，其君安枕而卧，莫之助而自强，莫之绥而自安，是谓自然之赏。自然之赏至，虽退让委国而去，百姓襁负其子，随而君之，君亦不得离也。

这当中的“自然之罚”、“自然之赏”，不是自然而然地来的“罚”、“赏”的意思，而是自己招来的“罚”、“赏”的意思的情况，不是谁的眼睛都可以看清楚的吗？

⑰参考本章注释⑳。

⑱参考本书第七章第六节及注释④④、④⑦。

⑲参考本书第七章第六节及注释④⑤。

⑳参考本书第二章第四节，第七章第六节及注释④②，第八章注释④⑦以及第十三章第二节。

㉑参考本书第七章第六节及注释④③，第十一章注释⑥，本章第二节以及第十三章第二节。

㉒参考本书第六章、第十章、第十一章。

㉓《老子》第六十四章的“能辅万物之自然”的地方，如已经见到过的，《韩非子·喻老》作“恃万物之自然”。围绕着有关这里的“辅”字、“恃”字哪一个是正确的文字，



古来就是有议论的。（参考朱谦之《老子校释》）不过，比起哪一个是正确的文字这一文献学性的议论更重要的问题，就是如下这种意思不同的问题，即如果作“辅”的话，则强调“吮（圣）人”的支配，如果作“恃”的话，则其统治被削弱。这种意思的差异，反映着就像从《老子》到《韩非子·喻老》，又从《韩非子·喻老》到《淮南子》各篇那样，时代越靠后，脱离“道”、“圣人”的支配而“万物”、“百姓”之“自然”就势力越加强的这一思想史的展开。（参考本章第四节）因此，“辅”字也好，“恃”字也好，其实都是正确的。顺便一提，有关《韩非子·喻老》是成书于战国最末期至西汉初期的文献的问题，在本书第二章第四节已经论述了。

再有，在和《老子》相前后的时期写成的《老子》以外的书当中，也有像在这里论述的意思上的被“道”、“圣人”控制的“万物”、“百姓”之“自然”不少地出现。若举出一两个例子的话，在《庄子·应帝王》的“阳子居、老聃问答”中有：

老聃曰：“明王之治……有莫举名，使物自喜。”（参考本章第四节）

在《淮南子·览冥》中有：

夫燧之取火，磁石之引铁，解之败漆，莫之乡日，虽有明智，弗能然也。故耳目之察，不足以分物理。心意之论，不足以定是非。故以智为治者，难以持国，唯通于太和而持自然之应者，为能有之。

在《文子·精诚》中有：

老子曰：“是故以智为治者，难以持国，唯同乎大和而持自然〔之〕应者，为能有之。”

在《文子·自然》中有：

老子曰：“……故圣人立法，以导民之心，各使自然。故生者无德也，死者无怨也。”

如此等等。

⑨在这里略述的是道家的政治思想的一个方面，而不是其全部。在道家中也有与此相反的侧面，即梦想乌托邦理想的平等主义的主张。有关这一侧面，参考本书第十一章第二节。

⑩参考本书第十一章第四节、第五节。

⑪参考本书第十一章第二节及注释⑬、⑭。

⑫有关指出，在将皇帝的一君万民的中央集权理论性地正当化这一课题上，黄老相对于儒家落后了的主要原因和理由就在于君主的“无为”、“清静”，参考以下的论著。不过，并不是说哪位研究者的见解都相同，因人不同而有若干的微妙差异则是不用说的。

金谷治《秦汉思想史研究》的第五章第六节“政治、处世、养性”

町田三郎《秦汉思想史的研究》的第五章之二“关于道家思想”

日原利国《汉代思想的研究》的第一部之一“中世（前期）的思想”

本田济《东洋思想研究》的第二部之三“《淮南子》的一个方面”

内山俊彦《中国古代思想史上的自然认识》的第七章“秦～汉初的道家和法家”

⑬有关《庄子·秋水》引用地方的解释，参考拙著《庄子》下。不过，在该书中把《秋水》的“河伯、北海若问答”的形成推测为“《荀子》以后的战国末”，在这里根据笔者后来的研究想订正为“《荀子》以后的西汉初期”。

⑭参考本书第九章第二节及注释⑪以及第十章注释④。

⑮有关《韩非子·解老》的思想，参考：

拙论《关于〈韩非子·解老〉中的“道理”》

内山俊彦《中国古代思想史上的自然认识》第七章之三“韩非学派”

⑯参考本书第九章注释⑪、⑮。

⑰参考本书第六章第二节及注释⑬。

⑱参考本书第六章注释⑬以及第十四章第四节。

⑲再有，在论述《淮南子》思想中的“道”和“物”或“道”和“事”确立的新的关系的论文中有：

赤塚忠《刘安》

拙论《关于〈淮南子·要略〉》

⑳所谓三例，就是第五十一章、第六十四章、第二十五章。有关第五十一章，在下面的“第二”论述。

㉑参考本书第六章第一节、第四节及注释⑥。

㉒参考本章第六节。

㉓参考本章第四节及注释⑮。

㉔《老子》第二十五章的“道法自然”的一半意思，似乎也可以看成“道”是站在“万物”之“自然”的下风的情况。

㉕参考本书第十一章第一节及注释⑥以及本章第三节。

㉖参考本章第三节。

㉗参考本章注释④。

㉘在通行本《文子》中也有《自然》篇，但是其编纂似乎是比《论衡·自然》的成书更靠后。

㉙参考本章第五节。

㉚参考本书第九章第二节。

㉛参考本书第九章第二节。

⑫参考本书第八章第五节。

## 第十二章参考文献

池田知久《墨家》，汉文研究丛书13《诸子百家》，尚学图书，1983年。

冯友兰《中国哲学史新编》第三册，人民出版社，1985年。

池田知久《〈墨子〉的经、经说和十论》，《中哲文学会报》第十号，东大中哲文学会，1985年6月。

日原利国《汉代思想的研究》，研文社，1986年。

池田知久《中国古代的天人相关论——董仲舒的场合》，丛书《从亚洲来思考》7，东京大学出版会，1994年。

渡边义浩《东汉国家的支配和儒教》，雄山阁，1995年。

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

沟口雄三、池田知久、小岛毅《中国思想史》，东京大学出版会，2007年。

栗田直躬《古代中国典籍所见的“自然”和天》，早稻田大学哲学会《哲学》第二十二号，1952年。

栗田直躬《古代中国典籍中出现的自然观的一个侧面》，津田左右吉编辑《东洋思想研究》第五，早稻田大学东洋思想研究室，岩波书店，1953年。

森三树三郎《“无”的思想 道家思想的系谱》，讲谈社新书，讲谈社，1969年。

吉田光邦《东洋的自然观——中国人的场合》，坂田昌一、近藤洋逸编《岩波讲座哲学4 自然的哲学》，岩波书店，1971年。

田村芳朗《自然和实相》，《印度学佛教学研究》第十九卷第二号，1971年。

松本雅明《中国古代自然思想的展开》，中央公论事业出版，1973年。

吉野宽治《中国古典中的自然》，《群马大学教养部纪要》第十二卷，1978年。

柳父章《翻译的思想——“自然”和NATURE》，平凡社选书，平凡社，1979年。

吉野宽治《中国古典中的自然》（二），《群马大学教养部纪要》第十三卷，1979年。

末木文美士《〈大阿弥陀经〉中的“自然”》，《宗教研究》第二四三号，1980年。

笠原仲二《中国人的自然观和美意识》，东洋学丛书，创文社，1982年。

柳父章《翻译语成立事情》，岩波新书，岩波书店，1982年。

末木文美士《汉译般若经典中的“自然”》，东京大学东洋文化研究所《东洋文化研究所纪要》第九十一号，1982年。

相良亨、尾藤正英、秋山虔編集《讲座 日本思想》第一卷《自然》，东京大学出版会，1983年。

相良亨《自然而然》，《日本人的心》，东京大学出版会，1984年。

福永光司《中国的自然观》，《新·岩波讲座哲学5 自然和秩序》，岩波书店，1985年。

蜂屋邦夫《自然观》，《中国的思维》，法藏选书，法藏馆，1985年。

田中麻纱巳《以董仲舒说为中心的汉代自然观》，《两汉思想的研究》，研文社，1986年。

内山俊彦《中国古代思想史上的自然认识》，东洋学丛书，创文社，1987年。

沟口雄三《中国的“自然”》，《文学》第五十五卷第六号，岩波书店，1987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。

福永光司《自然和因果——老庄道教和中国佛教》，《中国的哲学、宗教、艺术》，人文书院，1988年。

池田知久《书评 内山俊彦著〈中国古代思想史上的自然认识〉》，《中国——社会和文化》第三号，东大中国学会，1988年。

铃木喜一《东洋的自然思想》，东洋学丛书，创文社，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《中国思想史上的“自然”的诞生》，《中国——社会和文化》第八号，东大中国学会，1993年。

平石直昭《天》，一语辞典，三省堂，1996年。

栗田直躬《中国思想中的自然和人》，岩波书店，1996年。

胡适《中国哲学史大纲》上卷，上海商务印书馆，1919年。

朱谦之《老子校释》，中华书局，1963年。

张舜徽《周秦道论发微》，中华书局，1982年。

詹剑峰《老子其人其书及其道论》，湖北人民出版社，1982年。

陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局，1984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。

卢育三《老子释义》，天津古籍出版社，1987年。

黄钊主编《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社，1991年。

熊铁基、马良怀、刘韶军《中国老学史》，福建人民出版社，1995年。

Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, State University of New York Press, Albany, 1997.

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。

池田知久《关于〈韩非子·解老〉中的“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。

马王堆汉墓帛书整理小组编《马王堆汉墓帛书经法》，文物出版社，1976年。

国家文物局古文獻研究室编《马王堆汉墓帛书〔壹〕》，文物出版社，1980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集》，池田末利博士古稀纪念事业会，1980年。

金谷治《秦汉思想史研究》（加订增补版），平乐寺书店，1981年。

町田三郎《秦汉思想史的研究》，东洋学丛书，创文社，1985年。

池田知久《庄子》下，中国的古典6，学习研究社，1986年。

本田济《东洋思想研究》，东洋学丛书，创文社，1987年。

余明光《黄帝四经与黄老思想》，黑龙江人民出版社，1989年。

余明光等《中英对照 黄帝四经今注今译》，岳麓书社，1993年。

Edmund Ryden, *The Yellow Emperor's Four Canons, A Literary Study and Edition of the Text from Mawangdui*, 台北光启出版社利氏学社联合，1997年。

Robin D. S. Yates, *Five Lost Classics: Tao, Huang - Lao, and Yin - Yang in Han China*, Ballantine Books, New York, 1997.

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。

户川芳郎《帝纪和生成论》，木村英一博士颂寿纪念事业会《中国哲学史的展望与摸索》，创文社，1976年。

楼宇烈《王弼集校释》上册、下册，中华书局，1980年。

苏新鋈《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。

中岛隆藏《六朝时代的儒佛道三思想的交流》，《六朝思想的研究——士大夫和佛教思想》

平乐寺书店，1985 年。

方颖娴《先秦道家与玄学佛学》，中国哲学丛刊，台湾学生书局，1986 年。

堀池信夫《郭象思想的研究》，《汉魏思想史研究》，明治书院，1988 年。

泽田多喜男、加藤究《〈庄子〉郭象注考》，千叶大学《人文研究》第十八号，1989 年。

户川芳郎《“贵无”和“崇有”——汉魏期的经艺》，东京大学中国哲学研究会《中国哲学研究》第四号，1992 年。

南泽良彦《〈帝王世纪〉的成书及其意义》，《日本中国学会报》第四十四集，1992 年。

郭梨华《王弼之自然与名教》，文史哲大系，文津出版社，1995 年。

Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way*, State University of New York Press, Albany, 1991.

Rudolf G. Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China*, State University of New York Press, Albany, 2003.

## 第十三章

# 对“无知”、“不言”的 提倡和辩证法的逻辑

道家思想原本在知识的领域里否定和排除了“知”，在言语的领域里否定和排除了“言”。这一情况实属人所周知的。然而，这并不是在消极意义上否定和排除“知”和“言”的，相反，是在积极意义上提倡“无知”、“不知”和“无言”、“不言”的。

何以如此？因为道家思想认为“无知”、“不知”才是真正的“知”，“无言”、“不言”才不外是真实的“言”。而且，笔者认为在这一认识当中，可以看出逆说性的或辩证法式的逻辑。

### 第一节 对“无知之知”的提倡

#### 一、对“知”的否定、排除和“无知之知”

##### 1. 对“知”的排除的目的

道家思想从初期以来否定和排除“知”而提倡“无知”、“不

知”当然是有目的的。其所谓目的，就是“无知”、“不知”的人达到世界真实的样子本身，或者是使其可能做到这样的终极的、根源性的“道”，并融于这样的“道”。而且，为了实现这一目的，道家思想否定和排斥的“知”就是以感情判断、价值判断、事实判断等为内容的世间智或普遍的智，思想家们在对这些低层次的“知”彻底地排斥的基础上，构想能获得已经连“知”都不能说的超越这些的真实绝对的“知”<sup>①</sup>——这就是“无知之知”、“不知之知”。

以上的“无知之知”的原形，在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中已经相当明确地描述了出来，在确立其“道”的作业的最终阶段，有这样的文句：

子綦曰：“……既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！

故自无适有，以至于三。而况自有适有乎。无适焉，因是已。”<sup>②</sup>

其直接的内容，讲的就是通过判断（“谓”）和表现（“言”）“一”的世界，为了避免妨害到世界作为“一”（“为一”）的情况，就到这个“无”为止，而必须停止“自无适有”。然而其所谓“无适焉”，不外就是“我”不“谓”、不“言”世界作为“一”的情况，亦即“我”就关于世界真实的样子是“无知”、“不言”的。

再有，在《庄子·齐物论》的“啮缺、王倪问答”中有：

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。



庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎女。民湿寝则腰疾偏死，鲮然乎哉？木处则惴慄恟惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂且甘带，鸱鸦耆鼠。四者孰知正味？猿獼狙以为雌，麋与鹿交，鲮与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也。鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？”<sup>③</sup>

这是让王倪这一想象的人物登场，既不“知”认为“物之所同是”，也就是所有的“物”共通、一致而正确，又不“知”“子之所不知”，也就是指自己不“知”的事情，还不“知”“物无知”，也就是所有的“物”是否没有“知”。他的完全、彻底的“不知”反而才是真实的“知”，相反，世间的或一般的“知”倒是真实的“不知”，所提倡的就是这样的“不知之知”。——可以确认，“不知之知”的定式化比在“南郭子綦、颜成子游问答”中更前进了。

## 2. 绝对的“无知之知”

然后，关于这样真实的“知”的拥有者“至人”，《庄子·齐物论》的“啮缺、王倪问答”描述道：

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。”<sup>④</sup>

这样描述的“至人”的样子，已经甚至超过了被当做真实的“知”的规定，作为终极的、根源性的“道”的境地大体是明确的。在《庄子·应帝王》的“啮缺、王倪问答”中有的：

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。”<sup>⑤</sup>

这篇文章也还是假托王倪这个想象的人物，而讲述了道家思想的“不知之知”的。

进而，在《庄子·知北游》的“知北游章”中有一段长的问答，叫做“知”的人向叫做“无为谓”、“狂屈”、“黄帝”的三人问道：

知谓……曰：“予欲有问乎若：何思何虑，则知道？何处何服，则安道？何从何道，则得道？”

这时候，“无为谓”的态度是：

三问而无为谓不答也。非不答，不知答也。

“狂屈”的态度是：

狂屈曰：“唉，予知之。将语若。”中欲言，而忘其所欲言。

“黄帝”这样回答：

黄帝曰：“无思无虑，始知道。无处无服，始安道。无从无道，始得道。”

在其末尾有：

黄帝曰：“彼其真是也，以其不知也。此其似之也，以其忘之也。予与若终不近也，以其知之也。”

关于“道”，以作为“不知”的“无为谓”为最高评价，以虽然“知”但“忘”了“答”的“狂屈”为其次，以“知”而且“答”了的“黄帝”和“知”为最低评价。这一文章也还可以作为讲述“不知之知”来把握。

在《庄子·知北游》的“泰清、无穷问答”中，“泰清”对“无穷”和“无为”二人问道：

于是泰清问乎无穷曰：“子知道乎？”

这时候，“无穷”的回答是：

无穷曰：“吾不知。”

“无为”的回答是：

无为曰：“吾知道。……吾知道之可以贵，可以贱，可以约，可以散。此吾所以知道之数也。”

其后，还记载着围绕两者的回答而讲述的“无始”和“泰清”的话。据此，“无始”的评论是：

无始曰：“不知深矣，知之浅矣。弗知内矣，知之外矣。……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。”

“泰清”的慨叹是：

于是泰清中〈卬〉而叹曰：“弗知乃知乎，知乃不知乎。  
孰知不知之知？”

这一文章大概也可以说是和先前的“知北游章”的“不知之知”几乎同样的内容。<sup>⑥</sup>

## 二、关于“万物”的“知”的复权

虽然与上面引用的《庄子·齐物论》的两问答的“无知”、“不知”是世间智或普遍的智的排斥的内容相对，可以认为在这里引用的《庄子·知北游》的“知北游章”和“泰清、无穷问答”，全都是西汉初期之作。但是如果注意深入地读一下，就能理会到仅限定性地提倡关于“道”的“不知”，而对“道”以外的对象，例如关于“万物”的“知”好像没有排斥。

为什么肯定关于“万物”的“知”呢？——这恐怕如笔者在以上诸章论述过的那样，战国末期以后，道家思想逐渐放弃旧有的“万物齐同”哲学，不正是与一方面将“一之无”限定和保持在“道”的属性上，另一方面恢复“万物”的“多之有”性的这一形而上学、本体论上的方向转换有相互的因果关系。<sup>⑦</sup>是否有这种情况？在“知北游章”对“无为谓”以最高评价的“黄帝”也有讲述：

黄帝曰：“……道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰：‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。礼者，道之华，而乱之首也。’”

这一文章以原本《老子》第三十八章为依据，至少对“仁”是明确

肯定的，<sup>⑧</sup>而这个“仁”如果在适用于“道”——“万物”关系上，则可以被看做“道”的异化状态的“万物”之一来把握。

另外，暂且列举一两个战国末期道家思想肯定的关于“万物”的“知”的例子。例如，在《庄子·秋水》的“公孙龙、魏牟问答”中有这样一段文章：

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，汙焉异之。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，是犹使蚩负山，商蛇驰河也，必不胜任矣。且夫知不知论极妙之言，而自适一时之利者，是非埒井之鼃与？”<sup>⑨</sup>

作者主张“是非之竟（境）”与“极妙之言”两者都必须“知”。其前者是关于“万物”的“知”，其后者应该是关于“道”的“知”，但是，作者好像将两者看做是同样的。

再有，在所谓《黄帝四经》之一的马王堆汉墓帛书《经法·道法》中有：

道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者殴（也）。故执道者，生法而弗敢犯殴（也），法立而弗敢废 [殴（也）]。□能自引以绳，然后（后）见知天下而不惑矣。……

见知之道，唯虚无有。虚无有，秋稿（毫）成之，必有刑（形）名。刑（形）名立，则黑白之分已。故执道者之观于天下殴（也），无执殴（也），无处也，无为殴（也），无私殴（也）。是故天下有事，无不自为刑（形）名声号矣。刑（形）

名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。……

故唯执〔道〕者，能上明于天之反，而中达君臣之半（分），富密察于万物之所终始，而弗为主。故能至素至精，惟（浩）弥（尔）无刑（形），然后（後）可以为天下正。<sup>⑩</sup>

作者以道家思想的“道”的形而上学、本体论为样本，驱使从“道”产生的“法”和法家系统的“形名参同”的政术，而想要全部“见知”“天下”的人们的“曲直”、“黑白”等。

进而，在《淮南子·要略》中有：

夫作为书论者，所以纪纲道德，经纬人事。上考之天，下揆之地，中通诸理，虽未能抽引玄妙之中才（哉），繁然足以观终始矣。总要举凡，而语不剖判纯朴，靡散大宗，惧为人之惛惛然弗能知也。故多为之辞，博为之说，又恐人之离本就末也。

故言道而不言事，则无以与世浮沉，言事而不言道，则无以与化游息。故著二十篇。

这是作者讲述《淮南子》这本书的著作目的等的文章。据此，《淮南子》的内容，就是讲“所以纪纲道德，经纬人事”，也就是“道德”（与“道”几乎同义）和“人事”（与“万物”几乎同义）要取得平衡。<sup>⑪</sup>那么，问题在于“道德”和“人事”两者的关系如何，按说“要”、“凡”、“纯朴”、“大宗”、“本”也全都是指“道德”，作者提醒到，关于这个“道德”如果是行“多为之辞，博为之说”，那就不外是“末”的“人事”了。因而，可以认为，作者将“道”和“万物”两者都作为“知”的对象而加以肯定，其原因、理由就在于“道”是全体、普遍，“万物”是部分、个别，两者之间本体论的层次格差几乎没有了。<sup>⑫</sup>

## 第二节 对“不言之言”的提倡

### 一、“无知”与“不言”的异同

道家思想自初期以来提倡“不言”、“无言”的目的，和在第一节论述过的“无知”、“不知”的情况基本上是相同的。之所以这么说，是因为，“知”和“言”就是通过感觉、知觉而“知”“道”和“万物”这一对象和使用言语、文字而“言”那些知道了的内容、意义等。粗略地来把握的话，是因为原本在属于人的主观的、主体的活动这一点上，被看做是同样性质的，或者至少作为处在亲近关系的而一起对待的。例如，在上面引用过的《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有的那样：

子綦曰：“……既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？”<sup>⑮</sup>

世界是“一”（“为一”）的情况摆在眼前，认为其就是这样的判断（“谓”）和表现（“言”）之间是没有特别的不同的。

而且，并不是判断和表现世界为“一”的“知”和“言”，即使有关凡是人所具有的极普通的“知”和“言”的普遍物——这些是使人好像看到做人有着主体性的原因、理由，同样，“南郭子綦、颜成子游问答”在其前半部分讲道：

大知闲闲，小知间间。大言炎炎，小言詹詹。<sup>⑯</sup>

也就是说，是作为同样性质或亲近的关系而一起对待的。

再有，在《老子》第五十六章中有：

〔知者〕弗言，言者弗知。塞汙（其）闷（穴），闭汙（其）〔门，和〕其光，同汙（其）黜（尘），坐（剝）汙（其）阙（锐），解汙（其）纷。是胃（谓）玄同。故不可得而亲，亦不可得而疏。不可得而利，亦不可得而害。不可〔得〕而贵，亦不可得而贱（贱）。故为天下贵。（马王堆帛书甲本、乙本）

在郭店楚简《老子》甲本第五十六章中有：

智（知）之者弗言，言之者弗智（知）。閔（閔）汙（其）逸（穴），赛（塞）汙（其）门，和汙（其）光，迴（通）汙（其）新（尘），剝汙（其）阙（锐），解汙（其）纷。是胃（谓）玄同。古（故）不可导（得）天〈而〉新（亲），亦不可导（得）天〈而〉疋（疏）。不导（得）天〈而〉利，亦不可导（得）天〈而〉害。不可导（得）天〈而〉贵，亦可不可导（得）天〈而〉戔（贱）。古（故）为天下贵。■

这段文字是《庄子·天道》的“世之所贵道章”、同书《知北游》的“知北游章”、《淮南子·道应》等引用了的，因为这些都认为是以“道”为主题的文字，无疑真是真“知”“道”者不“言”及此，而“言”“道”者并不真的“知”此的意思。因而，如《庄子·天道》、《知北游》、《淮南子·道应》等所解释的，说起来，尽管并不是批判“知”“道”的文字，倒不如说是批判“言”此的文字。<sup>⑤</sup>但是总之，“知”和“言”，是作为同样性质或亲近关系而一起对待的。——由于这样的缘由，笔者在本章第一节关于“无知之知”所论述的情况，大体上可以认为也适用于此节的“不言之言”。



然而，在两者之间有若干不同的情况也是确实的。如果在这里仅特别指出一个被认为是重要的不同的话——所谓“知”，就是人通过自己的感觉、知觉而“知”“道”和“万物”等对象的感觉、知识，相对地所谓“言”，就是人用言语、文字向他人“言”其所知的“道”和“万物”等。因此，由于基本上前者是在一个人的范围内完结的，没有他人的存在这一契机（moment）介入的余地；相对地，后者不是在一个人的范围内完结的，伴随着他人的存在这一契机（moment）也就是某种的社会性。而且，以上略述的不同，当然也反映在“无知之知”和“不言之言”当中。也就是，与“无知之知”不同，在“不言之言”中，是伴随着一个人向他人“言”的这一社会性的。

## 二、伴随着“不言之教”的社会性

实际上，在道家思想诸文献当中，特别是不成为社会性问题的“不言之言”和“不言之辩”的例子自然也是有的。例如，在《庄子·徐无鬼》的“仲尼之楚章”中有：

仲尼之楚，楚王觞之。孙叔敖执爵而立，市南宜僚受酒而祭。曰：“古之人乎，于此言已。”曰：“丘也闻不言之言矣，未之尝言，于此乎言之。市南宜僚弄丸，而两家之难解，孙叔敖甘寝秉羽，而郢人投兵。丘愿有喙三尺。彼之谓不道之道，此之谓不言之辩。故德总乎道之所一，而言休乎知之所不知，至矣。道之所一者，德不能同也。知之所不能知者，辩不能举也。名若儒墨而凶矣。”

作为“不言之辩”的例子，在《庄子·齐物论》的“夫道未始有封章”中有：

夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忤。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忤而不成。五者园而几向方矣。

故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来。此之谓葆光。

在《淮南子·览冥》中有：

夫物类之相应，玄妙深微，知不能论，辩不能解。……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。故召远者使无为焉，亲近者使〈言〉无事焉，惟夜行者为能有之。故却走马以粪，而车轨不接于远方之外，是谓坐驰陆沈，昼冥宵明，以冬铄胶，以夏造冰。<sup>⑤</sup>

在《淮南子·本经》中有：

故至人之治也，心与神处，形与性调，静而体德，动而理通。随自然之性，而缘不得已之化，洞然无为，而天下自和，憺然无欲，而民自朴，无机祥而民不夭，不忿争而养足。兼包海内，泽及后世，不知为之者谁何。是故生无号，死无谥，实不聚，而名不立，施者不德，受者不让，德交归焉，而莫之充忍也。故德之所总（总），道弗能害也。智之所不知，辩弗能解也。不言之辩，不道之道，若或通焉，谓之天府。取焉而不损，酌焉而不竭，莫知其所由出，是谓瑶光。瑶光者，资粮万物者也。

如此等等。<sup>⑭</sup>

然而，数量很多而且明显引人注意的“不言之言”的例子，就是明确显示着人们向他人进行教化的“不言之教”。例如，在《老子》第二章中有：

天下皆知美为美，恶已。皆知善，譬（斯）不善矣。有无之相生也，难易之相成也，长短之相荆（形）也，高下之相盈也，意（音）声之相和也，先后之相隋（随）也，恒也。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。夫唯〔弗〕居，是以弗去。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑮</sup>

再有，在郭店楚简《老子》甲本第二章中有：

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）。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。■

在《老子》第四十三章中有：

天下之至柔，〔驰〕骋于天下之致（至）坚，无有入于无间。五（吾）是以知无为〔之有〕益也。不〔言之〕教，无为之益，〔天〕下希能及之矣。（马王堆帛书甲本、乙本）

在《庄子·德充符》的“常季、仲尼问答”中有：

鲁有兀者王骀。从之游者，与仲尼相若。

常季问于仲尼曰：“王骀兀者也。从之游者，与夫子中分鲁。立不教，坐不议，虚而往，实而归。固有不言之教，无形而心成者邪。是何人也？”

仲尼曰：“夫子，圣人也。丘也直后而未往耳。丘将以为师，而况不若丘者乎。奚假鲁国，丘将引天下而与从之。”

在《庄子·知北游》的“知北游章”中有：

知问黄帝曰：“我与若知之，彼与彼不知也。其孰是邪？”

黄帝曰：“彼无为谓真是也，狂屈似之，我与汝终不近也。夫知者不言，言者不知。故圣人行不言之教。道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。”

在《淮南子·主术》中有：

人主之术，处无为之事，而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任下，责成而不劳。是故心知规而师傅谕导（道），口能言而行人称辞，足能行而相者先导，耳能听而执正进谏。……名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己。<sup>19</sup>

等等。再有，在《淮南子·主术》也有这样的例子：

蘧伯玉为相，子贡往观之曰：“何以治国？”曰：“以弗治治之。”简子欲伐卫，使史黯往觐（覲）焉。还反报曰：“蘧伯玉为相，未可以加兵。”

固塞险阻，何足以致之！故皋陶瘠而为大理，天下无虐刑，有贵于言者也。师旷瞽而为大（太）宰，晋无乱政，有贵于见者〔也〕。故不言之令，不视之见，此伏牺神农之所以为师也。故民之化〔上〕也，不从其所言，而从其所行。

这些“不言之教”、“不言之令”，已经不是在一个人的范围当中完结的感觉，知识水平的、真实的“道”是十分清楚的。这些就是达到了那样真实的“道”的人，在向其他的人传达“道”、实践“道”的这种社会关系当中的人为、作为。正因此，在上面引用的《老子》第二章、《庄子·知北游》的“知北游章”、《淮南子·主术》等的“不言之教”之上，很多的场合是被冠以“行”这一动词的。而且，所谓在这一社会关系上的人为、作为，更具体地论述的话，是“圣人”或“人主”在伦理性的场合教育人们的教化，或者就是在政治性的场合统治臣下或民众的支配。<sup>②</sup>

话虽如此，如本书第十二章所解明的那样，道家到了战国末期以后，由于直至提倡“万物”、“百姓”的“自然”这一新的思想，所以上述的“不言之教”、“不言之令”的“……之教”、“……之令”这样的伦理性教化或政治性支配，形式上姑且不论，在内容上并不能认为是达到“道”的“圣人”、“人主”的全能性，这是自然的。在先前引用的《老子》第十七章中有：

大（太）上下知有之，其次亲誉之，其次畏之，其下母（侮）之。信不足，案（焉）有不信。〔猷（犹）呵（乎）〕其贵（遗）言也，成功遂事，而百省（姓）胃（谓）我自然。（马王堆帛书甲本、乙本）

在郭店楚简《老子》丙本第十七章中有：

大（太）上下智（知）又（有）之，丌（其）即（次）新（亲）誉之，丌（其）既（即（次））愚（畏）之，丌（其）即（次）烹（侮）之。信不足，安（焉）又（有）不信。猷（犹）虐（乎）丌（其）贵（遗）言也，成事述（遂）衺（功），而百省（姓）曰我自朕（然）也。<sup>④</sup>

请读者想起来，“大（太）上”之“贵（遗）言”的这种“不言”和“百省（姓）”之“自然”的这种政治性支配，两者是以某种“主体→客体、原因→结果”的模式结合起来的。

### 三、作为“无为而无不为”之一的“不言之言”

“不言”——“自然”以“主体→客体、原因→结果”的模式结合起来的例子还想再追加一个。在《老子》第二十三章中有：

希言，自然。飘风不冬（终）朝，暴雨不冬（终）日。孰为此，天地。〔而弗能久，有（又）兄（况）〕于〔人乎〕。故从事而道者同于道，德者同于德，者（失）者同于失。同〔于德者〕，道亦德之。同于失者，道亦失之。（马王堆帛书甲本、乙本）

其中简洁地描述了由于“人”的“希言”这一原因而带来的“飘风”、“暴雨”之“自然”的这一结果。因为这个“希言”不用说就是“不言”的变种，所以即使在这里，“不言”——“自然”模式的成立也是没问题的。其所谓“飘风不冬（终）朝，暴雨不冬（终）日”，据第二十三章的前半部分，说的是“天地”并不“为”，何况“人”也不可能“为”，而不外是“风”、“雨”“自己”做的事情。

其后半部分是解明“人”的“希言”带来“风”、“雨”等“万物”之“自然”这样的因果报应的结构的。——也就是这样的

结构，第一，因为“从事而道者同于道”的东西是特别的，所以不予论说；第二，对于“从事而……德者同于德”的东西，“道”是以“德之”的结果相回报；第三，相反，对于“从事而……〈失〉者同于失”的东西，“道”则以“失之”的结果相回应。第一、第二的肯定的场合，可以推测不就相当于前半部分所描述的“希言”→“自然”吗？而且：

故从事而道者同于道，德者同于德、者〈失〉者同于失。

由于这段文字是讨论“人”的伦理性或政治性状况的，结果，《老子》第二十三章的“希言自然”大体也可以看做是作为伦理的教化或政治的支配的“不言之教”、“不言之令”的一种。<sup>②</sup>

这样看的话，使人知道，应该认为本章所考察的“无知之知”、“不言之言”是本书第十二章中解明的“无为而无不为”这一命题在具体的“知”、“言”这一领域的一种体现，新加上的“自然”的思想则另作他论。如果反过来说的话，综合“无知之知”、“不言之言”等而代表它们的抽象的命题就是“无为而无不为”。在本章本节引用的《老子》第二章、第四十三章，《淮南子·主术》等文章中与“不言之教”并列而屡屡出现“无为之事”、“无为之益”的情况也绝不是偶然的。

不仅如此，以著名的“心斋”或“坐忘”为首的所谓虚静说，其实际内容也是包含“无知之知”、“不言之言”的“无为而无不为”。例如，在《庄子》的场合其代表性的例子有，在《人间世》的“颜回、仲尼问答”中有：

回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志。无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。听〈耳〉止于耳〈听〉，心止于符。气也者，虚而待物者也；唯道集虚。虚者，心

斋也。”

颜回曰：“回之未始得使，实自回也。得使之也，未始有回也。可谓虚乎？”夫子曰：“尽矣。吾语若。若能入游其樊，而无感其名。入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阕者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。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。禹舜之所组也，伏戏几蘧之所行终。而况散焉者乎。”<sup>②</sup>

在《大宗师》的“颜回、仲尼问答（二）”中有：

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：“堕枝（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。”<sup>③</sup>

在《天地》的“夫子曰章（二）”中有：

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，时聘而要其宿。



大小，长短，修远。”<sup>⑤</sup>

还有在《老子》的场合，其代表性的例子在第十六章中有：

至（致）虚极也，守情（静）表（笃）也，万物旁（并）作，吾以观其复也。天〈夫〉物云（𡗗）云（𡗗），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，帝（妄）。帝（妄）作凶（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）<sup>⑥</sup>

在郭店楚简《老子》甲本第十六章中有：

至（致）虚互〈亟（极）〉也，兽（守）中（盅）管（笃）也，万勿（物）方（旁）复（作），居以须遽（复）也。天道员（𡗗）员（𡗗），各遽（复）汙（其）董（根）。■

在《老子》第四十八章中有：

为〔学者日益，闻道者日云（损）。云（损）之有（又）云（损），以至于无为。无为而无不为。将欲〕取天下也，恒〔无事。及汙（其）有事也，不足以取天下〕。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑦</sup>

在郭店楚简《老子》乙本第四十八章中有：

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。

### 第三节 “知”、“言”的复权—— “寓言”、“重言”、“卮言”

#### 一、对“知”、“言”否定、排除的彻底及其破绽

如果严密彻底地考察的话，如以上那样的知道或言说“无知之知”、“不言之言”的“知”、“言”，还依然停留在“知”、“言”，那不是应该将其上所冠以的“无”、“不”去掉吗？——这样的疑问，并不是以今天我们的眼光所看到的、基于过度严密逻辑的东西，而是初期道家思想家们也充分意识到并且在思索的问题。例如，在屡次引用的《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”的最终阶段上有：

子綦曰：“……既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得。而况其凡乎？

“故自无适有，以至于三。而况自有适有乎。无适焉，因是已。”<sup>②</sup>

这样，为了避免通过“谓”和“言”“一”的世界是这样的情况，妨碍世界是“一”，就必须停留在这个“无”而停止“自无适有”的这种情况。请读者想起来，所谓“无适焉”，就是“我”不“谓”、不“言”世界的“一”的情况，也就是说有关世界的真实的样子不外是“无知”、“不言”的。

因此，可以想象，“南郭子綦、颜成子游问答”的最终阶段的“无知”、“不言”，就是对那些“无知之知”、“不言之言”本身也不“知”不“言”的真实的“无知”、“不言”，即使在已有的某些意义

上也并不感觉、知识、表现、传达，大概是在思想家们个人的神秘主义体验——在“无”之我直接融即于“无”之世界这一内容上的——当中所感受到的。<sup>③</sup>

可是，另一方面，如果说道家思想家们的社会存在的话，从初期开始已经形成通过老师和弟子而构成的组织，是以弟子问、老师答的形式进行思想教育和钻研。<sup>④</sup>而且，如在本章第二节所讲述的那样，即使如“不言之言”，说起来在“言”中，不能不伴随着人们向他人“言”的这一社会性。被这些诸事情附加为条件，思想家们甚至牺牲上述逻辑的严密性和彻底性，也必须特例性地承认知道和言说“无知”、“不言”才是真正的“知”、“言”这样的“知”、“言”，同时施行好像并不是“知”、“言”这样的伪装。

这种对“知”、“言”的特例性的承认，从初期就已经开始了，例如，在与“南郭子綦、颜成子游问答”几乎同一时期写成的、同书《齐物论》的“瞿鹊子、长梧子问答”中有一段文字：

长梧子曰：“……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>⑤</sup>

在这一文章中，作者是把知道和言说“知”、“言”就是真实的“无知”、“不言”，相反“无知”、“不言”就是真实的“知”、“言”这样的“知”、“言”定名为“吊诡”（极其荒唐、不像话的言语）而承认的。而且，这个“吊诡”在接着的时代即中期道家（战国末期至西汉初期）那里，又以“寓言”、“重言”、“卮言”的形式被承继下来了。

## 二、对“寓言”、“重言”、“卮言”的提倡

《庄子》的作者们所说的话就是“寓言”、“重言”、“卮言”，似乎自古以来就为人们所熟知，《庄子·天下》的“庄周论”和《史记·庄子列传》已经将这个事实作了如下的证言：

庄周闻其风而悦之。以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不儻，不以觭见之也。以天下为沈浊不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来，而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处。其书虽瓌玮，而连犇无伤也。其辞虽参差，而诤诡可观。（《庄子·天下》的“庄周论”）<sup>⑧</sup>

庄子者，蒙人也，名周。……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》《胠箝》，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。（《史记·庄子列传》）<sup>⑨</sup>

这些大概是看到《庄子·寓言》的“寓言十九章”才这样说的。其《寓言》的“寓言十九章”即如：

寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。

将《庄子》的作者们所说的话分为“寓言”、“重言”、“卮言”三大类别之后，接着分别第一将“寓言”（假托他人所讲的话）解说为：

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。

第二，将“重言”（借长老的话而加重分量的话）解说为：

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。

第三，关于“卮言”（胡说八道）而作说明：

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。<sup>④</sup>

依作者的思考，“卮言”则当然不必说，“寓言”、“重言”也是一种真实地“言”的情形。因为这些不是《庄子》的作者们将自己的责任摆在前面，将自己的思想向读者直言的“言”，完全相反，在他们逃避相相对峙的同时，或假托他人，或借长老之言，而想要达到所期的目的就是“不言之言”。在《庄子·天下》的“庄周论”中有：

庄周闻其风而悦之。……以天下为沈浊不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。

这些被附以的如“为真”、“为广”这样的意义是不能忽视的。

根据“卮言”的说明（中间部分），如果不“言”世界“齐同”的话，世界就能够以“齐同”的样子存在。也就是说，“齐同”的世界连将其表现为“齐同”的“言”都严厉地拒绝，如果“言”是“齐同”的话，世界“齐同”的存在就被损坏了。于是，作者就主张“无言”。

但是，在这个说明（后半部分）中的“无言”，与在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中的“无适焉”是真实的“无知”、“不言”的情况不同，只是不“言”世界的“齐同”。因此，如果在“言”当中包含这个意义上的“无言”的话，因为即使是终身“言”之而不“言”“齐同”，那么在世界继续是“齐同”的方面就没有什么不适宜了。然而相反，因为终身不“言”之的情况与“言”“齐同”是同样的，反倒是阻碍了世界“齐同”的存在的。——内在地包含有关世界“齐同”亦即“道”的“无言”之“言”，毋宁说认为应该积极地“言”的强有力的“言”的拥护在这里开始出现了，这样一来，“言”（主要是讲“不言之言”的“言”，还有关于“万物”的“言”也是）就几乎达到了全面性地复权了。<sup>⑤</sup>所谓“卮言日出”，不外是以这样的目标为主张的。

因而，作为真实的“言”的“卮言”，主要是以否定的形式来表现和传达世界“齐同”的“言”；换言之，肯定是位于也是一种真实的“言”的“寓言”、“重言”之上，剥掉和批判其中“齐同”的损害的“言”。——那个在《庄子·齐物论》的“瞿鹊子、长梧子问答”中的“吊诡”<sup>⑥</sup>，就是由此第一次被一般化、定式化的。而且，这种“卮言”的一般化、定式化，也是道家思想家们第一次承认从“齐同”的世界中相对分离出来的“言”的独自领域之存在的表现。在《庄子·寓言》的“寓言十九章”的末尾有：

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。<sup>⑦</sup>

这里认为，如果“卮言”不能为“天倪”（消磨“万物”区别的自然的齐同化作用）所补充完成的话，即使将其“日出”作为真实的“言”，仍然还是不充分的，其理由尽管也是相对性的独立，大概是因为“言”从“齐同”世界分离出来而具有了独自的领域吧。

说起来的话，自初期以来道家思想中的“知”、“言”与“齐同”世界的存在之间的关系，因为通过知识（“无知”、“不言”）而把握“齐同”的存在，所以与其说两者是一体的，倒不如说是从知识当中“齐同”的存在被制造出来的这一关系。<sup>⑧</sup>笔者从本书第四章第三节以后屡次用“知识—存在论”这一词语表示出来的，就是关于两者这样的关系。不过，在这里，“齐同”世界的存在，伴随着作为其所具有的作用的“天倪”的内容：

万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦。

同时，与所谓“卮言”就是完全无关系地预先被把握的。如果就以上确认了那样的初期以来的“知识—存在论”为基础来考虑的话，应该说，在知识与“齐同”的存在分离的这一新的“卮言”的一般化、定式化上，作者尚且感到多少有些逡巡和踌躇，即使主张“卮言”按照“天倪”才有意义，也不是不合情理的。

然而，这样一来，作者为了“言”从“齐同”的世界不太过于分离作为平衡而设定的“卮言”与“天倪”的关系，已经不是初期以来所把持的“知识—存在论”，而正逆转为世间的悟性描述的“存在—知识论”。这样一来，道家思想就一步一步确实地向着曾经彻底地否定、排除了的素朴唯物论<sup>⑨</sup>回归了。

#### 第四节 辩证法的逻辑——由于否定的超出

##### 一、“无知之知”、“不言之言”的辩证法逻辑

道家思想如以上所说的，原本有着主张唯有“无知”、“不言”反而才是真实的“知”、“言”，相反，“知”、“言”反倒是真实的“无知”、“不言”的逆说性的或辩证法的逻辑。

这种逆说或辩证法，是道家思想中独特的东西，是贯穿于“无知之知”、“不言之言”等命题当中的知识、表现这一领域的论理思想或逻辑学。尽管有时这还体现在“无为之事”、“无为而无不为”等命题当中，但是从有关“无为”这个人为、作为领域大范围来把握的话，也就是有关人的主观、主体的东西。那么，可以认为，“无为之事”、“无为而无不为”当中的逆说、辩证法，大体上是以知识、表现领域的逻辑思想、逻辑学为准则来考虑的。重要的是，这种逆说、辩证法绝不是关于客观、客体的，在存在、万物这一领域的逻辑思想和逻辑学。

说到这是逆说性的或辩证法性的，如果根据当时的形式逻辑学（特别是儒家和墨家的）<sup>④</sup>，对于任意的某一“知”、“言”这样的状态，在冠以“无”、“不”而作“无知”、“不言”这样的否定之后，结果出现的状态就只是单纯的“知”、“言”的阙如。例如，在《论语·为政》中有：

子曰：“由，诲女知之乎？知之为知之，不知为不知，是知也。”

在《论语·子路》中有：



子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎。”

子路曰：“有是哉，子之迂也，奚其正？”

子曰：“野哉，由也。君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟已矣。”

在《论语·子张》中有：

陈子禽谓子贡曰：“子为恭也，仲尼岂贤于子乎？”

子贡曰：“君子一言以为知，一言以为不知。言不可不慎也。夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也。夫子之得邦家者，所谓立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和，其生也荣，其死也哀。如之何其可及也。”

还有，在《墨子·经下》、《经说下》中有：

于一有知焉，有不知焉，说在存。（《经下》137）

于石一也，坚白二也，而在石。故有智焉，有不智焉，可。

（《经说下》137）

又如：

知其所以〈知〉不知，说在以名取。（《经下》148）

智。杂所智与所不智而问之，则必曰：“是所智也，是所不智也。”取去俱能之，是两智之也。（《经说下》148）

像这样，在形式逻辑学上，“不知”到底只不过就是单纯的“不知”，“不知”本身决不会被认为直接原样地就是“知”的。因此，“不知”与“知”明确地被区别开，从而设法努力想要将“不知”提高到“知”的程度。可是，道家思想认为，这种“无知”、“不言”本身直接原样地就是“知”、“言”。这样的逻辑思想、逻辑学与当时的形式逻辑学是完全不同类型的，不是早就十分清楚了吗？

尽管以往的通说给这样的思考方法以“逆说”的名称，但是比起将比重放在文学的修辞上的“逆说”一词来，使用明确表示作为逻辑思想、逻辑学性格的“辩证法”一词，以把握这种思考方法不是更切合吗？为什么这么说呢？这是因为，虽然“辩证法”的思考方法的特征之一，是触犯了形式逻辑学的矛盾律的，而道家思想在其初期，例如在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有的：

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。”

这是提出了对矛盾律的触犯。<sup>⑩</sup>不过，即使使用了“辩证法”一词，但是与古代希腊哲学以来的西欧思想史当中的“辩证法”自然是不同的。

## 二、由否定性超出而来的“知”、“言”的发展

那么，在道家思想的辩证法的逻辑思想、逻辑学上，作为“无知”、“不言”而被否定之前的“知”、“言”，和作为“无知之知”、“不言之言”而被肯定之后的“知”、“言”，并没有被看做是处于同样层次的而被同等地作价值评价。无须重新论述，后者是相对地或

绝对地受到很高的价值评价的。因此，这种辩证法的逻辑思想、逻辑学，就算是在知识、表现的发展这一目的上被要求的东西。也就是说，这不是别的，就是以任意的某种“知”、“言”的状态为出发点，通过将它们当做“无”、“不”而加以否定，从而要发展到相对更高或绝对至高的“知”、“言”的逻辑思想、逻辑学的。

赤塚忠教授曾经将道家思想以上这样的辩证法的逻辑思想、逻辑学，在其论文《古代事实与辩证的思辨——以庄子流的思辨逻辑形成的问题为中心》当中，用“否定超出的逻辑”这一词而确定特征的，认为这是确实地逼近对象的真实的、深切的把握。笔者在本书中也想采用“来自否定的超出”、“否定一超出”这一词语。<sup>④</sup>

其所谓相对更高的“知”、“言”，就是讲“无知”、“不言”这一对于“知”、“言”的否定是不彻底的、有限度的，是主要在道家思想史后期（西汉初期到武帝时期）以后出现的绝对至高的“知”、“言”的异化形态。与之相反，所谓绝对至高的“知”、“言”，就是从任意的某种“知”、“言”出发，通过将其作“无”、“不”的否定，暂且达到更高的“知”、“言”，并通过将这个达到了更高的“知”、“言”又作“无”、“不”的否定，而达到下一个更高的“知”、“言”，再通过将这个达到了更高的“知”、“言”再作“无”、“不”的否定，而达到又一个更高的“知”、“言”……像这样，将否定前一个层次的“知”、“言”的状态彻底地、无限度地加以重复的最后结果，就是终于达到最终阶段的“知”、“言”。<sup>⑤</sup>而且，这与无论进行到什么地方都停留相对的“知”、“言”的恶无限的否定不同，而是在将真无限地否定之后，最终达到的绝对的否定，亦即绝对的肯定的阶段。

后者继承了初期道家思想的本来的、作为在“知”、“言”领域的逻辑思想、逻辑学，通过在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有的：

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>④</sup>

从而就被确定了。因为在这段文字中，溯及关于“有”的“知”的否定性根源而达到“无”，而溯及这个“无”的否定性根源又达到“无之无”，又溯及这个“无之无”的否定性根源再达到“无之无之无”，进而……像这样重复下去，通过否定性根源的溯及而彻底地、真无限地排除“有”性，最后在最终阶段而达到“俄而有无矣”，也就是绝对的“无”。<sup>⑤</sup>

以上解明的辩证法的逻辑思想、逻辑学，可以认为是道家思想受到来自几乎同时代的名家的知识论和逻辑思想等的很强的直接影响，通过积极地将其吸收到自己的思索当中而构筑起来的思想学说。<sup>⑥</sup>不久，这种思想学说临到当时的思想界的广为所知，似乎从而又给其他学派的思想家以很大的影响。在本节终结之际，我想举出作为受这一辩证法的逻辑思想、逻辑学影响而形成的情况很清楚的例子，这就是在《荀子·解蔽》中有的：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。

心未尝不臧（藏）也，然而有所谓虚。心未尝不满（两）也，然而有所谓一。心未尝不动也，然而有所谓静。

人生而有知，知而有志。志也者，臧（藏）也。然而有所谓虚，不以所已臧（藏）害所将受谓之虚。心生而有知，知而有异。异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也。然而有所谓一，不以夫一害此一谓之壹。心卧则梦，偷则自行，使之则谋。故心未尝不动也。然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静。

未得道而求道者，谓之虚壹而静。作之，则将须道者之虚，

〔虚〕则人〈入〉。将事道者之壹，〔壹〕则尽。将思道者〔之〕静，〔静〕则察。知道察，知道行，体道者也。虚壹而静，谓之太清明。

万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙裹矣。恢恢广广，孰知其极？罔罔广广，孰知其德？涓涓纷纷，孰知其形？明参日月，大满八极，夫是之谓大人。夫恶有蔽矣哉。<sup>⑦</sup>

在这段文字中，提出“人”为了“知”“道”的“心”的状态就是“虚壹而静”，主张通过对作为其“心”的通常状态的“臧（藏）”、“满〈两〉”、“动”予以否定的“虚”、“壹”、“静”，把握作为目标的“道”才有可能。

否定，这一知识作用的肯定性意义的发现——这正是道家思想的逻辑思想、逻辑学在中国思想史当中所作出的很大的贡献。

## 注 释

①参考本书第五章第二节、第四节。

②参考本书第五章第二节、第四节及注释⑬、⑮，本章第二节、第三节，第十四章第二节。

③参考本书第五章注释⑳。

④参考本书第五章注释㉑，第六章注释⑦以及第十章注释㉓。

⑤参考本书第四章注释⑩以及第五章注释㉑。

⑥参考本书第十二章注释㉔。再有，有关继承《庄子·知北游》的“泰清、无穷问答”的几乎同样的文章，还有《淮南子·道应》的情况，参考本书第六章注释⑪。

⑦参考本书第六章第一节，第八章第一节，第十章第一节、第四节。

⑧有关《老子》第三十八章的思想史意义，参考本书第九章第四节及注释⑬。

⑨参考本书第二章注释①，第五章第五节及注释④⑥、④⑦，第十四章第三节。

⑩参考本书第九章第四节以及第十一章第五节。

⑪参考本书第十四章第四节。

⑫参考本书第十二章第五节。

⑬参考本书第五章第四节及注释⑤，本章第一节、第三节。

⑭参考本书第五章第一节。

⑮有关“道”这一实在，区分“知”的情况和“言”的情况，产生肯定其“知”而否定其“言”这一思想的，就是在道家思想历史展开中，也是到了中期（战国末期以后）的事情。在本文所列举的《老子》第五十六章以及引用此内容的诸书、诸篇以外，例如《庄子·天道》的“桓公、轮扁问答”就是专门对待这一主题的。还有，参考在《庄子·列御寇》的“庄子曰章”中有的：

庄子曰：“知<sub>レ</sub>道易，勿<sub>レ</sub>言难。知<sub>レ</sub>而不言，所以<sub>レ</sub>之天也。知<sub>レ</sub>而言之，所以<sub>レ</sub>之人也。古之人天而不人。”

⑯参考本书第七章注释③。

⑰在这些文章中出现的“不道之道”，是根据《庄子·齐物论》“南郭子綦、颜成子游问答”的上面引用的文字“既已为一矣”，指存在水平的真实的“道”；另一方面，“不言之言”、“不言之辩”，是根据同样上面引用的文字“既已谓之一矣”，指知识水平的真实的“道”。因而，尽管后者采取“……之言”、“……之辩”这一形式，但并不是与作为感觉、知识的“知”相区别的作为表现、传达的“言”，而是指缓和地包括了这样的“知”和“言”两者的真实的“道”的认识（知识和表现）。

⑱参考本书第七章第六节及注释⑫，第八章注释⑦，第十二章第四节。

⑲参考本书第九章注释④⑨，第十二章第三节。

⑳前者是《庄子·德充符》的“常季、仲尼问答”的场合，后者是《老子》第二章、第四十三章，《庄子·知北游》的“知北游章”，《淮南子·主术》的场合。

㉑参考本书第十二章第四节。

㉒参考本书第十二章第四节及注释⑭。

㉓参考本书第十一章注释⑪。

㉔参考本书第五章注释⑨，第十一章注释⑤。

㉕参考本书第六章第二节及注释⑧、⑨，第十章注释⑬。

㉖参考本书第七章第六节及注释⑬，第十一章注释⑥，第十二章第二节、第四节及注释⑩。

㉗作为研究《庄子》及《老子》中的所谓“虚静说”的论文，以赤塚忠教授的两篇为优秀：《〈庄子〉中〈管子·心术篇〉系统的学说》、《〈老子〉中虚静说的展开》。

㉘参考本书第五章第二节、第四节及注释⑬、⑤，本章第一节、第二节，第十四章第

二节。

②参考本书第五章第四节以及第六章序文。

③参考本书第四章第二节。

④参考本书第四章第二节及注释⑭。

⑤参考本书第一章注释⑮。

⑥参考本书第一章第三节及注释⑰。

⑦参考本书第一章第三节及注释⑱，第四章注释⑭。

⑧对《庄子·寓言》“寓言十九章”有的：“言无言，终身言，未尝言。终身不言，未尝不言。”与之大体相同趣旨的内容，在稍后写成的同书《则阳》的“少知、太公调问答”中讲道：“太公调曰：‘……言而足，则终日言而尽道。言而不足，则终日言而尽物。’”

⑨参考本书第四章第二节及注释⑭。

⑩参考本书第七章第五节及注释⑳、㉑，以及第八章注释⑰、㉒。

⑪参考本书第五章第五节，第六章第一节。

⑫参考本书第五章第五节，第九章第二节、第四节。

⑬参考本书第四章第三节，第五章第三节及注释㉓。

⑭参考本书第四章注释⑮，第五章第二节、第三节及注释㉔，第十四章第二节。

⑮但是，思想家们思考描述的发展的形象，在实际上，未必只是向上方的超越，还有向下方的沉潜也不少。——或许应该说绝对值（the absolute value）是相等的。

⑯参考本书第五章第二节、第四节，本章第一节、第三节。

⑰参考本书第五章第四节及注释⑮、⑰，第九章注释㉕。

⑱参考本书第五章第四节及注释⑮、⑰。

⑲参考本书第四章第三节。

⑳《荀子·解蔽》受到道家思想影响的情况，是以侯外庐、赵纪彬、杜国庠的《中国思想通史》第一卷《古代思想》下篇第十五章第三节“荀子的心术论”为开始的多数研究所指出来的。有关这个地方，参考赤塚忠的《先秦儒家目的论的展开》。

### 第十三章参考文献

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。

津田左右吉《汉儒述作的方式——礼记诸篇的解剖》，《津田左右吉全集》第十八卷，岩波书店，1965年。

大滨皓《中国古代的逻辑》，东京大学出版会，1959年。

大滨皓《老子的哲学》，劲草书房，1962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《中国逻辑学史研究——经学的基础性探究》，研文社，1983年。

大室千雄《新编 正名与狂言——古代中国知识人的言语世界》，绢书房，1986年。

赤塚忠《先秦儒家目的论的展开》，《赤塚忠著作集》第三卷，研文社，1986年。

大室千雄《〈齐物论〉中的主观与客观》，《东京支那学报》第八号，1962年。

赤塚忠《道家思想的原初形态》，《赤塚忠著作集》第四卷，研文社，1987年。

赤塚忠《古代的信仰体验与道家的思辨法》，《赤塚忠著作集》第四卷，研文社，1987年。

赤塚忠《〈老子〉中虚静说的展开》，《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——以庄子流的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。

赤塚忠《〈庄子〉中〈管子·心术篇〉系统的学说》，《赤塚忠著作集》第四卷，研文社，1987年。

大滨皓《知的性格》，《庄子哲学》，劲草书房，1966年。

大滨皓《中国式思维的传统——对立与统一的逻辑》，劲草书房，1969年。

板野长八《老子》、《庄子》，《中国古代人间观的展开》，岩波书店，1972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。

蜂屋邦夫《思维和言语之间——关于言尽意论》，《中国的思维》，法藏选书，法藏馆，1985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。

傅山《公孙龙子注》，新编诸子集成，中华书局。

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。

王琯《公孙龙子悬解》，新编诸子集成，中华书局，1992年。

谭戒甫《墨辩发微》，科学出版社，1958年。

高亨《墨经校诂》，科学出版社，1958年。



谭戒甫《公孙龙子形名发微》，中华书局，1963年。

天野镇雄《公孙龙子》，明德出版社，1967年。

陈癸森《墨辩研究》，台湾学生书局，1977年。

杨俊光《惠施公孙龙评传》，南京大学出版社，1992年。

Yi - pao Mei, *Motes theneglected rival of Confucius*, Hyperion Press, Inc, 1973.

A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, CUP, The Chinese University of Hong Kong, SOAS, University of London, 1978.

## 第十四章

# 对诸子百家的批判和 对各种思想统一的构想

在中国古代，历史上最初真正地提出可以称做思想的是春秋时代（前 770 ~ 前 403）末期的孔子（前 552 ~ 前 479），还有以他为开山祖的儒家思想家们。之后，以墨翟（前 5 世纪后半）为开山祖的墨家诞生，并达到展开站在与儒家不同的立场上的思想活动的程度。在儒家和墨家之间，发生相互地主张以奉行孔子或墨子所创始的教导的自己思想的正确，而要批判和打破对方思想错误的很多论争。——笔者想把这称为护教主义式的破邪论。

儒家和墨家，虽然共有着几乎相同的变革期的时代社会，但是其成员的出身阶层和社会改革的未来构想不同。其结果，两者提出的思想的目的、内容、形态等就完全不同。因此，在两者之间，发生了很多重复护教主义性的破邪论的对立和论争。这一对立和论争，一进入到诸子百家活动活跃化、多样化的战国时代，就不只停留在儒家与墨家的范围，而是超越它们扩展到诸子百家全体。当时恰好在战国竞争激化这一社会性、政治性状况进行当中，从而变得愈益繁盛，越发地增加激烈程度。

到战国中期的公元前 300 年的时候，道家思想家们开始在思想界登场。他们从当初开始针对先行的诸学派（特别是儒家和墨家）激烈地加以对抗，从而，一方面他们用对诸子百家的批判，更加促进了这一论争的盛行和激化。这一情况是确实无误的事实。但是，同时在另一方面，他们从这一论争当中导出了以单纯对诸子百家的批判告终的，更值得注目的重要的东西。——这就是道家在战国末期以降所提倡的对各种思想统一的构想。

从以上这样的结果回过头来考察的话，不限于道家对诸子百家的批判，一般地以当时盛行的诸子百家相互间的自己主张和他者批判为内容的激烈论争，特别是其中优秀的部分，不是可以评价为是在不久之后产生出各种思想统一构想的母胎，更是其开端性、先驱性的形态吗？虽然这样说，但是前者亦即自己主张和他者批判并不是以原样直接地变成后者亦即对于各种思想统一的构想的。为了能够构想后者，需要以下所提出的三个条件：第一是对护教主义的破邪论的克服，第二是对自己自身的思想不特别对待的客观化，第三是对于对立的诸子百家不是单纯地否定，而是否定和肯定交织在一起的复杂的对应。

## 第一节 诸子百家的相互批判

如果从各种思想统一的构想的形成这一问题出发，将战国时代至西汉时代的包括道家在内的诸子百家所进行的对于自己和他派的批判作大致分类的话，换言之，如果将战国中期儒家《孟子》乃至来自于西汉末期刘向的《汉书·艺文志》中所体现的，当时诸子百家自身论及同时代所有诸子百家的诸子百家论的叙述作大致分类的话，从旧到新、从新到最新地展开下去，可以分成以下三个类型。

其一，就是站在确信自己自身思想正确的主体性的立场，将对

立的诸子百家的各种思想内容再构成并举出其特征，将对手的一切都当做错误来批判的旧的类型。

其二，就是站在超越第一个类型的或正确或错误的二元论结构的客观立场，完全承认也包括在内的多种多样的诸子百家的存在，有时甚至论及其发生的历史的、社会的基础，同时提倡当代各种思想的统一的新的类型。

其三，就是站在西汉中期推进儒教优位性确立中登场，将自己自身的思想与儒教的被一般认为正统所同样认定的主体性的立场，同时也承认诸子百家的存在，并对其作客观的学术性的分析、整理，将其诸文献定位于作为儒教经典“六经”的支流、末流和补充位置的最新的类型。

在这一节中，先来考察有关其一的类型。

那么，由于其一的类型是来自于作为最初的诸子百家的儒家和墨家之间发生的论争，所以作为诸子百家对他者的批判是最旧的。因此，尽管很难说一定是已经具有各种思想统一的构想的，但是其中也包含可以评价为其开端性、先驱性形态的思想学说。而且，批判的一方也好，被批判的一方也好，必定有儒家和墨家在，亦即在以儒家和墨家为中心的批判这一点上具有显著的特征。

### 一、儒家对诸子百家的批判

首先，来看一下儒家所进行的对诸子百家的批判。众所周知，战国中期的儒家孟子尽管并不是直接的“孔子弟子”，但是却热心地私淑于孔子。（《孟子·离娄下》）因此，他所进行的对诸子百家的批判，不能不成为其第一类型。例如，在《孟子·滕文公下》中有的：

公都子曰：“外人皆称夫子好辩。敢问何也？”

孟子曰：“予岂好辩哉？予不得已也。……世衰道微，邪说暴行有（又）作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子惧

作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：‘知我者其惟《春秋》乎，罪我者其惟《春秋》乎。’圣王不作，诸侯放恣，处士横议，扬朱墨翟之言盈天下。天下之言，不归扬则归墨。扬氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。公明仪曰：‘庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩。此率兽而食人也。’扬墨之道不息，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，距扬墨，放淫辞，邪说者不得作。作于其心，害于其事。作于其事，害于其政。圣人复起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。《诗》云：‘戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承。’无父无君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以承三圣者。岂好辩哉？予不得已也。能言距扬墨者、圣人之徒也。”<sup>①</sup>

这就是最古旧而且典型的例子。在这里，在对立性地把握作为孟子信奉的三圣之一的“孔子之道”，与扬朱“无君”的为我说，以及墨翟“无父”的兼爱论的基础上，来将彰显“孔子之道”和阻止扬朱、墨翟的邪说看做自己的使命。这可以说是站在只单纯地主张自己思想的正确和只批判对方（扬朱和墨翟）思想的错误的护教主义立场的，最单纯、素朴的破邪论。

再有，在战国末期具有代表性的儒家荀子（及荀子学派）的作品《荀子》中有一篇《非十二子》，在其篇头首先就有：

假今之世，饰邪说，文奸言，以枭乱天下，鬻字嵬琐，使天下混然不知是非治乱之所存者，有人矣。

在先讲了这段之后，就顺次地详细批判了它嚣、魏牟，陈仲、史鳢，

墨翟、宋钲，慎到、田骈，惠施、邓析，子思、孟轲等六组十二位思想家。在其末尾有云：

若夫總（总）方略，齐言行，壹统类，而群天下之英杰，而告之以大古，教之以至顺，奥窅之间，簟席之上，敛然圣王之文章具焉，佛然平世之俗起焉，则六说者不能入也，十二子者不能亲也。

无置锥之地，而王公不能与之争名，在一大夫之位，则一君不能独畜，一国不能独容，成名况乎诸侯，莫不愿〔得〕以为臣。是圣人之不得孰者也，仲尼子弓是也。

一天下，财万物，长养人民，兼利天下，通达之属，莫不从服，六说者立息，十二子者迁化，则圣人之得势者，舜禹是也。今夫仁人也，将何务哉？上则法舜禹之制，下则法仲尼子弓之义，以务息十二子之说。如是则天下之害除，仁人之事毕，圣王之迹著矣。<sup>②</sup>

像这样，尽管不是先前看到的孟子那样的单纯、素朴，但这也仍然还是尊奉作为圣人的“仲尼”、“子弓”之“义”而要谋求根绝作为“邪说”的“十二子之说”的护教主义的破邪论。

不过，在《荀子》对诸子百家的批判中，有了超越护教主义的破邪论而接近第二类型的可能性，也就是说《荀子》甚至达到了构想各种思想统一的边缘了。为什么这样说呢？因为尽管在《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。慎子有见于后，无见于先。老子有见于诘（屈），无见于信（伸）。墨子有见于齐，无见于畸。宋子有见于少，无见于多。有后而无先，则群众无门。有诘（屈）而无

信（伸），则贵贱不分。有齐而无畸，则政令不施。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。<sup>③</sup>

在这段文字的前半部分，指出慎子、老子、墨子、宋子凡四位诸子有着只能把握“道”或者“万物”之一面的限制，其本体论的原因、理由在于：

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。

而其同一个原因和理由就是，本来荀子把自己也放在“愚者”当中而导向把自身客观化的方向。在《荀子·解蔽》中讲道：

凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。治则复经，两疑则惑矣。天下无二道，圣人无两心。今诸侯异政，百家异说，则必或是或非，或治或乱。乱国之君，乱家之人，此其诚心莫不求正，而以自为也。妬繆于道，而人诱其所迨也。私其所积，唯恐闻其恶也。倚其所私，以观异术，唯恐闻其美也。是以与治离（离）走，而是已不辍也。岂不蔽于一曲，而失正求也哉。心不使焉，则白黑在前，而目不见，雷鼓在侧，而耳不闻，况于使者乎！德（得）道之人，乱国之君非之上，乱家之人非之下，岂不哀哉！

故为蔽。欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽。凡万物异，则莫不相为蔽，此心术之公患也。……

昔宾孟（萌）之蔽者，乱家是也。墨子蔽于用，而不知文。宋子蔽于欲，而不知得。慎子蔽于法，而不知贤。申子蔽于势，

而不知知。惠子蔽于辞，而不知实。庄子蔽于天，而不知人。故由用谓之，道尽利矣。由俗（欲）谓之，道尽嗟矣。由法谓之，道尽数矣。由势谓之，道尽便矣。由辞谓之，道尽论矣。由天谓之，道尽因矣。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。<sup>④</sup>

其对墨子、宋子、慎子、申子、惠子、庄子的凡六位诸子的批判，也可以和《天论》几乎同样地考虑。而且，对这一本体论的原因和理由的指摘，不外是荀子受到道家思想洗礼的确实的证据。不过，只是在这里护教主义的破邪论色彩还是很浓厚的。在刚才引用的《解蔽》的一段文字之后就有：

孔子仁知且不蔽，故学乱术，足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽于成积也。故德与周公齐，名与三王并。此不蔽之福也。圣人知心术之患，见蔽塞之祸。故无欲无恶，无始无终，无近无远，无博无浅，无古无今，兼陈万物，而中县衡焉。是故众异不得相蔽以乱其伦也。

请读者看一看，唯有孔子是从以上的六位诸子中被拔萃出来而格外地加以推崇的。

## 二、墨家对诸子百家的批判

在《墨子·非儒下》和《公孟》等当中记载了很多对儒家的批判。例如，在《公孟》中有这样一段文字：

子墨子谓程子曰：“儒之道足以丧天下者，四政焉。儒以天



为不<sub>レ</sub>明，以鬼为不<sub>レ</sub>神，天鬼不<sub>レ</sub>说。此足以丧天下。又厚<sub>レ</sub>葬久<sub>レ</sub>丧，重<sub>レ</sub>为棺槨，多<sub>レ</sub>为衣衾，送<sub>レ</sub>死若徙，三年<sub>レ</sub>哭泣，扶<sub>レ</sub>后起，杖<sub>レ</sub>后行，耳<sub>レ</sub>无<sub>レ</sub>闻，目<sub>レ</sub>无<sub>レ</sub>见。此足以丧天下。又弦<sub>レ</sub>歌鼓<sub>レ</sub>舞，习<sub>レ</sub>为声<sub>レ</sub>乐。此足以丧天下。

“又<sub>レ</sub>以命<sub>レ</sub>为有，贫<sub>レ</sub>富<sub>レ</sub>寿<sub>レ</sub>夭，治<sub>レ</sub>乱<sub>レ</sub>安<sub>レ</sub>危有<sub>レ</sub>极<sub>レ</sub>矣，不可<sub>レ</sub>损<sub>レ</sub>益<sub>レ</sub>也。为上<sub>レ</sub>者<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>之，必<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>听<sub>レ</sub>治<sub>レ</sub>矣。为下<sub>レ</sub>者<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>之，必<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>从<sub>レ</sub>事<sub>レ</sub>矣。此足以丧天下。”

程子曰：“甚矣，先生之毁儒也。”子墨子曰：“儒固无此若四政者，而我言之，则是毁也。今儒固有此四政者，而我言之，则非毁也，告闻也。”

程子无辞而出。子墨子曰：“迷〈还〉之。”反，后〈复〉坐。

进复曰：“乡者先生之言，有可闻〈间〉者焉。若先生之言，则是不誉禹，不毁桀纣也。”子墨子曰：“不然。夫应孰辞，〔不〕称议而为之，敏也。厚攻则厚吾（御），薄攻则薄吾（御）。应孰辞而称议，是犹荷辕而击蛾也。”

这是当时墨家将最尖锐对立的儒家的四个理论即“四政”，也就是无神论（天论）、厚葬论（礼论）、音乐论（乐论）、命运论（命论）作为“足以丧天下”的错误来批判的代表性文章。成为这一批判的根据的，就是因为墨家尊奉开山祖的教导的同时所提倡的和以上的四个理论相对应的天志论、明鬼论、节葬论、非乐论、非命论的四个乃至五个理论的正确性，这种对儒家的批判也还是应该看成是护教主义的破邪论的典型。

### 三、法家对诸子百家的批判

再接下来就是法家对诸子百家的批判，以在《韩非子·显学》中展开的对“显学”的批判最为著名：

世之显学，儒墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。故孔墨之后，儒分为八，墨离为三。取舍相反不同，而皆自谓真孔墨。孔墨不可复生，将谁使定世之学乎？孔子墨子，俱道尧舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜。尧舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？

殷周七百余岁，虞夏二千余岁，而不能定儒墨之真。今乃欲审尧舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎！无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也。故明据先王，必定尧舜者，非愚则诬也。愚诬之学，杂反之行，明主弗受也。

墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服丧三月，世主以为俭而礼之。儒者破家而葬，服丧三年，大毁扶杖，世主以为孝而礼之。夫是墨子之俭，将非孔子之侈也，是孔子之孝，将非墨子之戾也。今孝戾侈俭，俱在儒墨，而上兼礼之。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，不羞圉圉，见侮不辱，世主以为宽而礼之。夫是漆雕之廉，将非宋荣之恕也，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>⑤</sup>

这段文字，前半部分批判的是，在儒家内部的八个分派之间有思想上的矛盾，在墨家内部的三个分派之间也有思想上的矛盾，在

将儒家与墨家合起来的“显学”全体的内部也有思想上的矛盾，矛盾只是包含在内部，儒家、墨家之“显学”全体的思想是错误的，亦即“愚诬之学，杂反之行”。还有后半部分也是批判因为在墨子和孔子之间有着思想上的矛盾，在漆雕与宋荣子之间也有思想上的矛盾，这些作为全体是错误的，也就是所说的“愚诬之学，杂反之辞”。

像这样，韩非这一思想家，就是一般地在逻辑思想、逻辑学上寻求判定某一种思想或思想体系的全体是正确还是错误的客观标准，从认为作为其核心原则的矛盾律是不能侵犯的视角出发，而对儒家、墨家的“显学”进行批判。请读者再读一下，在《韩非子·难一》中有的：

历山之农者侵畔。舜往耕焉，期年畊亩正。河滨之渔者争坻。舜往渔焉，期年而让长。东夷之陶者器苦窳。舜往陶焉，期年而器牢。

仲尼叹曰：“耕渔与陶，非舜官也。而舜往为之者，所以救败也。舜其信仁乎！乃躬藉处苦而民从之。故曰：‘圣人之德化乎！’”

或问儒者曰：“方此时也，尧安在？”其人曰：“尧为天子。”

“然则仲尼之圣尧，奈何？圣人明察在上位，将使天下无奸也。今耕渔不争，陶器不窳，舜又何德而化？舜之救败也，则是尧有失也。贤舜则去尧之明察，圣尧则去舜之德化。不可两得也。楚人有鬻楯与矛者。誉之曰：‘吾楯之坚，莫能陷也。’又誉其矛曰：‘吾矛之利，于物无不陷也。’或曰：‘以子之矛陷子之楯，何如？’其人弗能应也。夫不可陷之楯，与无不陷之矛，不可同世而立。今尧舜之不可两誉，矛楯之说也。”

在这里，指出在儒家思想体系内部包含矛盾的情况，不仅批判了其

只是包含矛盾，其思想全体是错误的，而且作为通常判定某种思想正确与否的客观标准，而提出作为逻辑思想、逻辑学的原理之一的“矛盾之说”（“说”就是原理的意思），以这一矛盾律不能被侵犯来要求自己 and 他人。<sup>⑥</sup>

因为这样的情况，在《韩非子》中，有着与超越站在护教主义立场的破邪论的思想（上記条件的第一）相表里一体的关系，不特别对待自己自身思想的客观化（上記条件的第二）则不是多少有所推进了吗？

## 第二节 道家对诸子百家的批判和自己批判

### 一、道家对诸子批判中保留的破邪论的要素

道家思想对诸子百家批判中比较早时期的文章，在以上列举的诸子百家当中，位于《孟子·滕文公下》稍后，在《荀子·非十二子》、《天论》及《墨子·公孟》、《韩非子·显学》等之前。因此，初期道家的批判依然在形式上面带有破邪论的色彩，这从其在思想史中所占的位置来说是无可奈何的。

例如，作为初期道家作品的《庄子·齐物论》中的“南郭子綦、颜成子游问答”，像已经在本书第五章的第二节、第五节详细论述的那样，在寻求使可能真实的生活之真实的“知”的过程当中先写的一段开场白中有：

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。”<sup>⑦</sup>

而且，有意识地进行对于由诸子百家各种各样言语表现了的“道”，

亦即关于“道”的各种各样的“言”反复批判的彻底性作业。具体地对感情判断、价值判断、事实判断、存在判断，将这些一个个认为错误而反复地加以批判。被批判的诸子百家具体的就是一类为昭文、师旷、惠子，二类为儒家、墨家，三类为惠子、墨子、田骈等。

这些批判的实际情况，一类就是：

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。”（对昭文、师旷、惠子的批判）<sup>⑧</sup>

二类就是：

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。（对儒家、墨家的批判）<sup>⑨</sup>

三类就是：

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：“彼出于是，是亦因彼。”彼是方生之说也。

虽然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天。亦因是也。（对惠子的批判）<sup>⑩</sup>

四类就是：

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。  
(对墨子的批判)<sup>①</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。(对田骈的批  
判)<sup>②</sup>

等等。正像一看就清楚的，这些批判依然在形式上面带有破邪论的  
色彩的情况是很难否定的。

## 二、超越破邪论的可能性

然而，以上的批判，在内容方面有着超越只是单纯地主张自己  
思想的正确和只是批判对方思想的错误的破邪论的可能性，不是也  
可以评价为不久产生中国思想史的构想之母胎，而且为其开端的、  
先驱的形态吗？之所以这样说，是因为在以上的批判中可以看到如  
下两个显著的特征。

第一，除了作者认为不值一谈的一类即感情判断，作为最低阶  
段的“知”而成为最初批判对象的就是二类即价值判断，而且它是  
承认“是”与“非”、“可”与“不可”等价值性的区别的“知”，  
对这个价值判断的批判在三类以下的任何场合，都被置于对它们批  
判的基础位置。因而，作者要求的是，以三类作为批判对象的事实  
判断也好，还有以四类作为批判对象的存在判断也好，进一步在最  
终阶段所达到的作者自身的“一之无”也好，都不包含“是”与  
“非”、“可”与“不可”等。所以，在达到了最终阶段的作者自身  
的“一之无”，有关其内容方面如果以一般论水平来说，可以认为是  
避免了说自己的思想就是“是”、“可”，对方的思想就是“非”、  
“不可”一类的、如以上所见的破邪论的。

第二，在被批判的诸子百家当中，四类里有几乎是最终阶段的

作者自身的“万物齐同”亦即“一之有”，进而在此之上，在最终阶段所达到的作者自身的“一之无”也成为批判的对象了。有关前者“一之有”，有所谓：

勞神明為一，而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？曰：“狙公賦芻曰：‘朝三而莫（暮）四。’众狙皆怒。曰：‘然則朝四而莫（暮）三。’众狙皆悅。”名實未亏，而喜怒為用。亦因是也。是以圣人和之以是非，而休乎天钧。是之谓两行。（对作者自身的“万物齐同”的批判）<sup>⑬</sup>

有关后者“一之无”，有所谓：

既已为一矣，且得有言乎。既已谓之一矣，且得无言乎。一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得。而况其凡乎。故自无适有，以至于三。而况自有适有乎。无适焉，因是已。（对作者自身的“一之无”的批判）<sup>⑭</sup>

以上两段文字所表现的就是，即使是作者自身的“万物齐同”和“一之无”也不特别对待，如果在这些“知”中包含着“是非”、“可不可”，亦即只认为作者的“知”本身就是“是”（正确），那么不认为可以作为真实的“道”而确立这样的自己批判。在两段文字当中出现的“因是”这一词语，不外就是尖锐地揭露这些“知”是依据着自我内在价值“是”的事实这一自己批判的表现。<sup>⑮</sup>——这些批判，即使以具体论的水平来讲有关其内容方面，是确实推进着不特别对待自己自身的客观化（上记条件的第二）的。

### 第三节 道家对诸子百家的否定和肯定

在战国末期至西汉初期、中期以后的道家所进行的对诸子百家的对应情况是相当复杂的，很难清楚地加以把握。可是，如果显示其大势的话，一方面，具有使得批判、非难更为激烈和严重对抗的一面，同时在另一方面则相反，也有定位在道家的下位的基础上想要将他们多数都加以包括和综合的一面，这种相互矛盾的两个方面，在同样的时代、同样的道家系统的各种思想内部友好地混合存在的状况，似乎就是其实际的样子。

#### 一、对诸子百家批判的激化

##### 1. 针对儒家、墨家

首先就有关针对儒家、墨家的批判而使得批判、非难更为激烈的一面来考察一下。

在初期道家的《庄子·齐物论》中“南郭子綦、颜成子游问答”中，儒家、墨家如先前所述，在对诸子百家的一至四类的一系列批判当中，认为其价值判断是最低阶段的“知”，几乎成为最初批判的对象。因此，到了诸子百家的学派对立激化的中期（战国末期至西汉初期）以后，道家使得对儒墨的批判、非难更为激烈的，就在于初期的批判、非难的延长线上的东西，这并不是特别不可思议的。

不过，在这里应该注意的是，初期对儒、墨的批判如所谓：

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。



这是关于他们的“知”内在包含“是非”、“可不可”等对立价值的，即从所谓形式方面的批判，而在内容方面几乎没有什么触及。与此相反，中期以后对儒墨的批判则是进入到他们的“知”、“是”、“可”的内容方面，即变成批判、非难其伦理思想和政治思想的了。

也可以说是在这个阶段对儒家批判的标志，就是像《庄子·天地》中的“夫子、老聃问答”、在《庄子·天道》中的“孔子、老聃问答”、在《庄子·天运》中的“孔子、老聃问答（一）、（二）、（三）”等一样地为数很多的被创作出来的孔子与老子会见的故事。在这里，姑且只引用一段《天道》中的“孔子、老聃问答”。

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。”

往见老聃，而老聃不许。于是繙十二经以说。老聃中其说曰：“大谖。愿闻其要。”

孔子曰：“要在仁义。”老聃曰：“请问，仁义人之性邪？”

孔子曰：“然。君子不仁则不成，不义则不生。仁义真人之性也。又将奚为矣？”老聃曰：“请问，何谓仁义？”

孔子曰：“中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。”老聃曰：“意，几乎！后〈复〉言夫兼爱，不亦迂乎！无私焉乃私也。夫子若欲使天下无失其牧乎？则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣。又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？意，夫子乱人之性也！”

在这样的孔子、老聃问答中，无论是哪一场合，作者都一定是让孔子立于老子的下风。<sup>⑥</sup>

顺便一提的是，在作为西汉时代儒家的作品《礼记·曾子问》中，对于弟子曾子和子夏问到有关“礼”的问题，孔子不仅先说出

了“吾闻诸老聃”一语，还肯定地引用老聃的“礼”的理论来回答，这一问答大体有四条存在。自司马迁在《史记·孔子世家》和《老子列传》中，描述孔子会见老子而问“礼”以来，西汉的儒家也将其信为就是历史事实，似乎忘记了其原本来自于道家为了贬低孔子和儒家而制作的虚构的情况。想来，在《礼记·曾子问》中对老聃的描述，尽管一方面大概是西汉时代的儒家从西汉初期黄老思想的盛行当中与之竞争的同时而成长起来的历史事实的投影，但是另一方面，在此基础上，大概是认为受到道家思想的洗礼而克服它，并后来逐渐前进到最后的胜利（所谓儒教的国教化），为了增加自己思想上的深度而产生的吧。<sup>⑦</sup>

再有，虽然不是孔、老会见故事，但是在西汉初期道家的作品当中，像《庄子·外物》的“儒以诗礼发冢章”、《庄子·盗跖》的“孔子、盗跖问答”、《庄子·列御寇》的“鲁哀公、颜阖问答”等，也保留着以激越的调子对儒家和孔子进行人身攻击的文章。

## 2. 针对名家

接着，来考察一下有关对名家的批判。

《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”还批判了惠子等名家。这如先前所述，在对诸子百家一至四类的一系列的批判当中，是把名家看成比儒墨更高一个阶段的“知”，而且是批判其事实判断的。问答的作者跟着名家的知识论和逻辑思想一起走思索的路到某个领域，但是，最后将其扬弃而前进到比其领先的地步。因此，道家采取的是在对名家给予相当高的评价的同时，结果又批判它，这样一种稍微复杂的态度。

这一态度的标志，不用说就是在《庄子》中存在为数很多的惠子与庄子的问答，保留着如《逍遥游》的“惠子、庄子问答（一）、（二）”，《秋水》的“庄子、惠子问答”，《外物》的“惠子、庄子问答”等文章。姑且只引用一段《秋水》中的“庄子、惠子问答”：

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“儵鱼出游从容。是鱼乐也。”

惠子曰：“子非鱼。安知鱼之乐。”庄子曰：“子非我。安知我不知鱼之乐？”

惠子曰：“我非子，固不知子矣。子固非鱼也，子之不知鱼之乐全矣。”庄子曰：“请循其本。子曰‘女安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我。我知之濠上也。”

即使在这里，庄子也是驾驭着和惠子同样的名家风格的严密逻辑，成功地展开站在对于惠子优势地位的议论。

可是，到了战国末期至西汉初期，道家放弃了“万物齐同”的哲学，将在初期为了使之成立而不可缺地主张的命题“可不可”、“然不然”，看成是恰如公孙龙等名家所说出的诡辩一样的，而转到了正相反的批判、非难的一侧了。《庄子·天地》中的“夫子、老聃问答”，《庄子·秋水》中的“公孙龙、魏牟问答”就是显示这一情况的文章。在后者中有：

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，汙焉异之。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，是犹使螽负山，商鉅驰河也，必不胜任矣。且夫知不知论极妙之言，而自适一时之利者，是非埵井之鼃与？”

……公孙龙口哇而不合，舌举而不下，乃逸而走。<sup>⑩</sup>

此外，在《庄子·秋水》的“惠子、庄子问答”中有：

惠子相梁。庄子往见之。或谓惠子曰：“庄子来，欲代子相。”于是惠子恐，搜于国中三日三夜。

庄子往见之曰：“南方有鸟，其名鹓雏。子知之乎？夫鹓雏发于南海，而飞于北海。非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠，鹓雏过之。仰而视曰：‘吓。’今子欲以子之梁国，而吓我邪？”<sup>⑩</sup>

这些，也不妨作为使得战国末期以后道家对名家的批判、非难更为激烈的例子来考虑。

### 3. 针对法家

进而，来考察一下有关对于法家的批判。

针对法家，尽管初期道家以来特别将其提出而加以批判的情况不太多，但是将他们主张的法律和刑罚看做是人为、作为的典型之一而作为批判的对象。而且，到了战国末期至西汉初期以后，就有了使得对法家批判、非难也还是更为激烈的时候。例如，《庄子·胠篋》<sup>⑪</sup>、《庄子·在宥》的“闻在宥天下章”<sup>⑫</sup>、《庄子·在宥》的“崔瞿、老聃问答”、《庄子·天地》的“禹、伯成子高问答”等，就可以认为是这样的内容。

在《庄子·在宥》的“崔瞿、老聃问答”中有：

崔瞿问于老聃曰：“不治天下，安臧人心？”

老聃曰：“汝慎无撓人心。……昔者黄帝始以仁义撓人之心。尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五藏（脏）以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。尧于是放驩兜于崇山，投三苗于三峽，流共工于幽都。此不胜天下也。

“夫施及三王，而天下大骇矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，

而天下衰矣。大德不同，而性命烂漫矣。天下好知，而百姓求竭矣。于是乎斲锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉，天下脊脊大乱。罪在撓人心。故贤者伏处大山嵒岩之下，而万乘之君忧栗乎庙堂之上。

“今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也。而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。意，甚矣哉！其无愧而不知耻也，甚矣。吾未知圣知之不为桁杨桎梏也，仁义之不为桎梏凿枘也。焉知曾史之不为桀跖嚆矢也。故曰：‘绝圣弃知，而天下大治。’”<sup>②</sup>

在这里，儒家、墨家所主张的“圣知”、“仁义”等伦理成为基础或是先驱，指出在现代社会出现使用法律、刑罚的残酷政治这一事实，作者批判的言语恐怕并不是仅仅向着儒家、墨家的，应该考虑是向着当时逐渐地作为一个学派而出现身影的法家的政治思想和统治方法的。

再有，在《庄子·天地》的“禹、伯成子高问答”的时候有云：

尧治天下，伯成子高立为诸侯。尧授舜，舜授禹，伯成子高辞为诸侯而耕。

禹往见之，则耕在野。禹趋就下风，立而问焉曰：“昔尧治天下，吾子立为诸侯。尧授舜，舜授予，吾子辞为诸侯而耕。敢问，其故何也？”

子高曰：“昔尧治天下，不赏而民劝，不罚而民畏。今子赏罚，而民且不仁。德自此衰，刑自此立，后世之乱，自此始矣。夫子闾行邪？无落吾事。”俚俚乎耕而不顾。

在这里也是讲以采用“赏罚”的禹的政治成为“后世之乱”开始而

进行批判的，其批判大概是向着主张“赏罚”、“刑”的法家的政治思想和统治方法的。

## 二、对诸子百家的包容

在战国末期至西汉初期的道家所进行的对其他学派的对立中，也有另外的一面，就是不仅将诸子百家定位于自己学派的下位，而且想要包容和综合很多东西。这样的想要包容、综合其他学派的活动，就是像儒家、墨家、法家、道家等都同样存在的行为。

### 1. 针对儒家

道家不仅定位于其下位，而且想要包容和综合诸子百家的很多内容的一个方面，首先就是关于儒家，写进了非常多的文章当中，到了不胜枚举的程度，例如有《庄子·天道》的“本在于上章”<sup>②</sup>、《庄子·天运》的“大宰荡、庄子问答”、《庄子·缮性》<sup>③</sup>、《庄子·渔父》、《淮南子·本经》<sup>④</sup>、《淮南子·齐俗》<sup>⑤</sup>，等等。

在这里，看一下《庄子·渔父》：

客凄然变容曰：“……谨修而身，慎守其真，还以物与人，则无所累矣。今不修之身，而求之人。不亦外乎！”孔子愀然曰：“请问何谓真？”

客曰：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者，虽悲不哀。强怒者，虽严不威。强亲者，虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外。是所以贵真也。其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。……功成之美，无一其迹矣。事亲以适，不论所以矣。饮酒以乐，不选其具矣。处丧以哀，无问其礼矣。礼者，世俗之所为也。真者，所以受于天也。自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此，不能法天，而恤于人，不知贵真，禄禄而受变于俗，故不足。惜哉！子之

蚤湛于人伪，而晚闻大道也。”……

孔子伏轼而叹曰：“……夫遇长不敬，失礼也。见贤不尊，不仁也。彼非至人，不能下人。下人不精，不得其真，故长伤身。惜哉！不仁之于人也。祸莫大焉，而由独擅之。且道者，万物之所由也。庶物失之者死，得之者生。为事逆之则败，顺之则成。故道之所在，圣人尊之。今渔父之于道，可谓有矣。吾敢不敬乎！”

这段文字中的“客”亦即“渔父”，不用说就是道家思想的代辩者。“渔父”教给孔子的“大道”即“真”，尽管一方面具有称孔子提倡的“仁义”、“礼乐”不是“精诚之至”而加以批判的性质，可是在“渔父”离去之后，面对门人子路的孔子又在另一方面讲为了达到“真”而必须实行“礼”、“仁”。而且，作者是两者都肯定的。因此，作者思想就变成是讲，作为为了达到道家的“大道”的方法，在附加定位于其下位这一限制条件的基础上，不割舍儒家的“仁义”、“礼乐”，姑且予以承认，加以包容、综合的了。

## 2. 针对名家

关于名家，引人注目的是《庄子·徐无鬼》的“庄子送葬章”、《庄子·则阳》的“魏莹与田侯牟约章”等，极高地评价了惠子。

在《庄子·徐无鬼》的“庄子送葬章”中有：

庄子送葬，过惠子之墓。顾谓从者曰：“郢人堊漫其鼻端若蝇翼。使匠石斫之。匠石运斤成风，听而斫之。尽堊而鼻不伤。郢人立不失容。宋元君闻之，召匠石曰：‘尝试为寡人为之。’匠石曰：‘臣则尝能斫之。虽然，臣之质死久矣。’自夫子之死也，吾无以为质矣。吾无与言之矣。”

通过庄子之口，讲出了对于亡故的惠子极高的评价。

### 3. 针对法家

关于法家，还是以承认其政治思想的文章为显著，当然，虽然是定位于道家之下位的。这样的道家的形而上学与法家的政治思想的合体，也就是所谓黄老思想。有关这一问题在本书第十一章等处已经论述过了。

例如，在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有的：

故圣人之用兵也，亡国而不失人心，利泽施乎万世不为爱人。故乐通物，非圣人也。有亲，非仁也。天时，非贤也。利害不通，非君子也。行名失己，非士也。亡身不真，非役人也。若孤不偕，务光伯夷叔齐箕子胥余纪他申徒狄，是役人之役，适人之适，而不自适其适者也。……

以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循。以刑为体者，绰乎其杀也。以礼为翼者，所以行于世也。以知为时者，不得已于事也。以德为循者，言其与有足者至于丘也。而人真以为勤行者也。……

夫道，有情有信，无为无形。……傅说得之，以相武丁，奄有天下。<sup>②</sup>

还有，在《庄子·天运》的“孔子、老聃问答（一）”中有的：

孔子行年五十有一而不闻道。乃南之沛见老聃。……

老子曰：“……名，公器也，不可多取。仁义，先王之蘧庐也，止可以一宿，而不可以久处。觐而多责。古之至人，假道于仁，托宿于义，以游逍遥之虚，食于苟简之田，立于不贷之圃。逍遥无为也。苟简易养也。不贷无出也。古者谓是采真之游。……怨恩取与谏教生杀八者，正之器也。唯循大变无所湮者，为能用之。故曰：‘正者、正也。’其心以为不然者，天门



弗开矣。”

此外，《庄子·在宥》的“贱而不可不任者章”<sup>⑧</sup>、《庄子·天道》的“本在于上章”<sup>⑨</sup>等也是重要的文献。

有关这样的现象的发生，法家从战国最末期为了巩固自己政治思想的基础，苦心于对道家“道”的形而上学、本体论的借用这一事情<sup>⑩</sup>似乎也是相互作用和反作用的。

如果将以上考察的战国末期至西汉初期以后的道家对诸子百家的对应加以概括的话，在使得批判、非难更为激烈的同时，有想在道家之下包容、综合诸子百家的很多方面。如果容许单纯化而讲的话，就是一边否定一边肯定，或一边肯定一边否定。于是，对诸子百家的这种否定与肯定交织一起复杂地对应，之后，就是应该作为使道家对各种思想统一的构想成为可能的第三个条件而列举出来的。

#### 第四节 出自道家的对各种思想统一的构想

以上是道家想要包容和综合诸子百家的很多方面的活动。这样的活动，在儒家、墨家、法家、道家等当中也同样被承认。以这种诸子百家的相互包容、相互综合的盛行趋势为基础，从战国末期开始，要统一各种思想的这一构想就出现了（上面提到的其二的类型）。

这是道家以“道”的形而上学、本体论（建立“道—万物”的关系）为中心而进行的值得瞩目的思想行为，不用说是与战国时代的终结及秦始皇的统一天下这一前所未有的社会、政治状况的变化相呼应的思想界的现象。

在前面，将战国至西汉的诸子百家论分为三个类型，在本节中，想来考察一下有关其二类型。

其二类型是根据其一类型，而且克服了其所包含的问题点，可以评价为或是正在满足以上所论述的使各种思想统一的构想成为可能的三个条件，或是已经满足而现在正在构想各种思想统一的。于是，这是战国末期以后的道家或是其系统内的思想所进行的值得注意的重要工作。以下，就具体地加以考察。

### 一、在《吕氏春秋·不二》的场合

听群众人议以治国，国危无日矣。何以知其然也？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，孙臆贵势，王廖贵先，儿良贵后。

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。

《吕氏春秋》这部书，是秦丞相吕不韦（？～前235）聚集属下很多的思想家在临近秦始皇进行的所谓天下统一之前的公元前239年编制的一种思想百科全书，其内容所及极其多样和不同。虽然《汉书·艺文志》将其列入《诸子略》的“杂家”，但绝不是采取杂驳的构成、企图什么都尽收的。正好与此相反，不妨说是想将各种思想组织化、体系化的一个积极主动的尝试。

上引这段文字，笔者认为大概是成于道家系统思想家之笔的作品，而推测《吕氏春秋·不二》大概是道家系统作品的理由如下：第一，所举出的十位思想家中，首先“老耽”被放在开头是最值得重视的。第二，道家系统思想家被举出了“老耽”、“关尹”、“子列子”三位，占了十分之三多。第三，称道家系统思想家列子为“子

列子”，加了两个“子”的尊称而特别地尊崇。第四，像“夫能齐万不同”那样，使用了只出现于《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中的特殊表现。<sup>⑧</sup>第五，篇末的“无术之智，不教之能”就是道家的“无知之知”、“不言之言”的异型，<sup>⑨</sup>主张应该只通过这一方法而进行“治国”的也就是道家思想，<sup>⑩</sup>如此等等。

这段文字站在没有特别对待自己思想的客观立场，对“老耽”以下的十位思想家的思想内容进行了简单的介绍。虽然的确是很简单，但是这也是一种对各种思想统一的构想。提出这一构想的目的，就是“治国”这一政治性目的。作者为了实现这一目的，提出“圣人”出现而将各个思想家的独创思想汇集为“一”，也就是必须实现各种思想的统一。何以如此呢？据其所说是因为，如果统治者原封不动地采用各个思想家的独创思想，或者采用只是将其单纯地加以综合的思想来实行政治的话，由于它们有着相互矛盾的主张岂止是进行“治国”，还很有可能招致“危国”！

从这样的目的和观点而进行的诸子百家论，一看的话，也许 would 感觉到好像就是其一类型的旧的类型，只是对十位思想家全都批判的破邪论，或者最高也是“愚者的画廊”（Galerie von Narrheiten，黑格尔《哲学史讲义》中的词语）。但是，实际并不是这样。之所以这样说，是因为，据此而言，十位思想家的思想是被定位于尽管在各自单独上不可能相当于由“圣人”来统一而应有的思想，但是一个一个却是在为了创造那种应有的思想的必不可少的契机（moment）的位置的。换言之，他们是一边被否定一边被肯定，又一边被肯定一边被否定的。笔者认为，可以把这评价为各种思想统一构想的开端性、先驱性的形态。

而且，其各种思想的统一，正像篇末的“无术之智，不教之能”一句所提示的那样，作者似乎认为是通过道家系统的“圣人”及其所抱怀的“道”而进行的。

## 二、在《庄子·天下》的场合

天下之治方术者多矣。皆以其有为不可加矣。古之所谓道术者，果恶乎在？曰：“无乎不在。”曰：“神何由降？明何由出？”圣有所生，王有所成，皆原于一。

不离于宗，谓之天人。不离于精，谓之神人。不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，薰然慈仁，谓之君子。以法为分，以名为表，以操为验，以稽为决，其数一二三四是也。百官以此相齿。以事为常，以衣食为主，蕃息畜藏，老弱孤寡为意，皆有以养，民之理也。

古之人其备乎。配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。

其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士，搢绅先生，多能明之。《诗》以导（道）志，《书》以导（道）事，《礼》以导（道）行，《乐》以导（道）和，《易》以导（道）阴阳，《春秋》以导（道）名分。其数散于天下，而设于中国者，百家之学，时或称而道之。

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，该不该遍，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。

是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发。天下之人，各为其所欲焉，以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体。道术将为天下裂。

不侈于后世，不靡于万物，不晖于数度，以绳墨自矫，而

备世之急。古之道术，有在于是者。墨翟禽滑厘，闻其风而说之。……相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦获已齿邓陵子之属，俱诵墨经，而倍谲不同。相谓别墨，以坚白同异之辩相訾，以觭偶不侔之辞相应。以巨子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世，至今不决。墨翟禽滑厘之意则是，其行则非也。将使后世之墨者，必自苦，以腓无胈、胫无毛相进而已矣。乱之上也，治之下也。虽然，墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也。才士也夫。

不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众。愿天下之安宁，以活民命，人我之养毕足而止。以此白心。古之道术，有在于是者。宋钘尹文，闻其风而悦之。……曰：“君子不为苛察，不以身假物。”以为无益于天下者，明之不如已也。以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。其大小精粗，其行适至是而止。

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。……常反人，不聚观，而不免于觭断。其所谓道非道，而所言之眚，不免于非。彭蒙、田骈、慎到不知道。虽然，概乎皆尝有闻者也。

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术，有在于是者。关尹、老聃，闻其风而悦之。……常宽容于物，不削于人，可谓至极。关尹、老聃乎，古之博大真人哉！

寂漠无形，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。……其于本也，弘大而辟，深闳而肆。其于宗也，可谓调适而上遂矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。

惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言也不中。历物之意

曰：……由天地之道，观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸。夫充一尚可。曰愈贵道，几矣。惠施不能以此自宁，散于万物而不厌，卒以善辩为名。惜乎！惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不反。是穷响以声，形与影竞走也。悲夫！

《庄子·天下》这篇文献，自北宋时代的苏洵或南宋时代的林希逸的时候开始，理解为是被附于《庄子》的庄周亲笔写的后序的人很多，尽管这种理解成为通说或者定说，但是，从例如在《天下》的庄周论中把庄周说成：

虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。

这样很低的评价也可以清楚，真的说起来，既不是庄周的亲笔，也不是《庄子》的后序。应该看做是在西汉文帝时期（前179～前157）乃至景帝时期（前156～前141）的后期道家所著的各种思想统一的构想之一。<sup>⑧</sup>而且，这段文字所描述的诸子百家论，已经十二分地满足了笔者在上面提出的三个条件，也就是超越站在旧的护教主义立场的破邪论，与之成为表里一体的、不对自己特别对待的客观化，对诸子百家的否定与肯定成交织性的对应等，可以认为是即使在中国古代同类文章当中也少见的规模很大的各种思想统一的构想。

这一构想由前半部分的序论和后半部分的有关诸子百家的各论两个部分构成。

首先，在前半部分的序论中，首先把《吕氏春秋·不二》尚未明确说出的终极性、根源性实在的“道”换说成“道术”而提出来，<sup>⑨</sup>认定了“古之人”的统一的“道术”将自己外化而在现代世界中遍布地存在着，具体就是讲，“天人”、“神人”、“至人”（以上是

作为道家的理想人物)、“圣人”、“君子”(以上是作为儒家的理想或目标的人物)、“百官”(法术官僚)、“民”(坚强地活着的民众)、“旧法世传之史”(法家)、“邹鲁之士、搢绅先生”(儒家)、“百家之学”(诸子百家)都无例外地是“道术”的体现,<sup>⑤</sup>不过,这种统一的“道术”以“天下大乱”为原因,在今天面临着“道术将为天下裂”这一分裂的危机,而在这样的危机进行当中,诸子百家的“方术”只能把握全体“天地之纯”、“古人之大体”(与“道术”相同)的一部分“一察”、“一曲”,以此而批判了“百家”。<sup>⑥</sup>

接着,在后半部分的诸子百家各论中,举出了“墨翟、禽滑厘”,“宋钘、尹文”,“彭蒙、田骈、慎到”,“关尹、老聃”,“庄周”,“惠施”六组思想家,顺次地详细介绍他们的思想和行动,而且从作者的立场出发加以辛辣的批评。这些诸子百家各论的目的,从上面序论的内容来推测,当然就是要抑制“道术”的分裂更严重地发展,恢复“道术”的统一。因此,作者就是企图想要通过将分别以“一察”、“一曲”来把握的“百家”的思想统一起来,以恢复那个“古之人”的统一的“道术”。而且,为此而占据了中心位置的就是关尹、老聃的“道”。在“关尹、老聃”论中有云:

关尹、老聃乎,古之博大真人哉。

此二人在诸子百家各论当中被予以最高的评价是不能忽视的事实。

### 三、在《淮南子·要略》的场合

夫作为书论者,所以纪纲道德,经纬人事。上考之天,下揆之地,中通诸理,虽未能抽引玄妙之中才(哉),繁然足以观终始矣。总要举凡,而语不剖判纯朴,靡散大宗,则为人之惛惛然弗能知也。故多为之辞,博为之说,又恐人之离本就末也。故言道而不言事,则无以与世浮沉。言事而不言道,则无以与

化游息。故著二十篇，有《原道》，有《俶真》，有《天文》，有《地形》，有《时则》，有《冥〈览〉览〈冥〉》，有《精神》，有《本经》，有《主术》，有《繆称》，有《齐俗》，有《道应》，有《汜论》，有《诠言》，有《兵略》，有《说山》，有《说林》，有《人间》，有《修务》，有《泰族》也。……

凡属书者，所以窥道开塞，庶后世使知举错取舍之宜适，外与物接而不眩，内有以处神养气，宴炀至和，而已自乐所受乎天地者也。……故著书二十篇，则天地之理究矣，人间之事接矣，帝王之道备矣。……

文王之时，纣为天子，赋敛无度，戮杀无止，康梁沉湎，官中成市。作为炮烙之刑，刳谏者，剔孕妇，天下同心而苦之。文王四世累善，修德行义，处歧（岐）周之间。地方不过百里，天下二垂归之。文王欲以卑弱制强暴，以为天下去残余（除）贼，而成王道。故太公之谋生焉。

文王业之而不卒，武王继文王之业，用太公之谋，悉索薄赋，躬擐甲冑，以伐无道，而讨不义，誓师牧野，以践天子之位。天下未定，海内未辑。武王欲昭文王之令德，使夷狄各以其贿来贡，辽远未能至。故治三年之丧，殡文王于两楹之间，以俟远方。武王立三年而崩，成王在襁褓之中，未能用事。蔡叔管叔辅公子禄父，而欲为乱。周公继文王之业，持天子之政，以股肱周室，辅翼成王。惧争道之不塞，臣下之危上也。故纵马华山，放牛桃林，败鼓折枹（枹），撝笏而朝，以宁静王室，镇抚诸侯。成王既壮，能从政事，周公受封于鲁，以此移风易俗。孔子修成康之道，述周公之训，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍。故儒者之学生焉。

墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不悦，厚葬靡财而贫民，〔久〕服伤生而害事。故背周道而用夏政。禹之时，天下大水，禹身执藁垂（畚），以为民先，剔河而道九歧



(岐)，凿江而通九路，辟五湖而定东海。当此之时，烧不暇损，濡不给乾，死陵者葬陵，死泽者葬泽。故节财、薄葬、闲（闲）服生焉。

齐桓公之时，天子卑弱，诸侯力征。南夷北狄，交伐中国，中国之不绝如线。齐国之地，东负海而北鄣河，地狭田少，而民多智巧。桓公忧中国之患，苦夷狄之乱，欲以存亡继绝，崇天子之位，广文武之业。故《管子》之书生焉。

齐景公内好声色，外好狗马，猎射忘归，好色无辨。作为路寝之台，族铸大钟，撞之庭下，郊雉皆响。一朝用三千钟簠，梁丘据、子家哂导于左右。故晏子之谏生焉。晚世之时，六国诸侯，谿异谷别，水绝山隔，各自治其境内，守其分地，握其权柄，擅其政令。下无方伯，上无天子，力征争权，胜者为右。恃连与，约重致，剖信符，结远援，以守其国家，持其社稷。故纵横、修短生焉。

申子者，韩昭厘之佐。韩、晋别国也。地墩民险，而介于大国之间。晋国之故礼未灭，韩国之新法重出，先君之令未收，后君之今〈令〉又下。新故相反，前后相缪，百官背乱，不知所用。故刑名之书生焉。

秦国之俗，贪狼强力，寡义而趋利。可威以刑，而不可化以善，可劝以赏，而不可厉以名。被险而带河，四塞以为固，地利形便，畜积殷富。孝公欲以虎狼之势，而吞诸侯。故商鞅之法生焉。

若刘氏之书，观天地之象，通古今之论，权事而立制，度形而施宜，原道〔德〕之心，合三王之风，以储与扈治玄眇（妙）之中。精摇靡览，弃其畛挈，斟其淑静，以统天下，理万物，应变化，通殊类。非循一迹之路，守一隅之指，拘系牵联于物，而不与世推移也。故置之寻常而不塞，市〈布〉之天下而不窹。

有关《淮南子》这一书籍编纂的各种情况，在本书第二章第六节已经讲述过了。

其《要略》是由前半部分解说本书《淮南子》著作的目的、内容、构成等的序论，中间部分展开有关诸子百家各论对各种思想统一的构想，以及后半部分主张“刘氏之书”即《淮南子》自身的绝对价值的结论这三个部分构成的。

首先，在前半部分的序论中，明言著作《淮南子》的目的就是为了向读者传达“帝王之道”的政治目的。这一点，尽管与先前考察过的《吕氏春秋·不二》所提出的目的十分类似，但是《吕氏春秋》的“治国”只是统治战国末期的一个“国”。与此相反，《淮南子》的“帝王之道”是统治西汉武帝时期的“天下”全体的，这作为横在两者之间的不同点必须引起注意。<sup>③</sup>还有，说《淮南子》的内容框架是平衡地讲述“道德”与“人事”、“本”与“末”、“道”与“事”的两者。<sup>④</sup>两者的关系，是以往的道家思想是作为“道”——“万物”、“道”——“器”的关系而论述的地方，<sup>⑤</sup>以此为标准而加以比较，就可以清楚在《淮南子》中似乎“人事”、“万物”受到格外的重视。<sup>⑥</sup>虽说如此，并不是在“道德”、“道”那里没有价值，而是像在以下确认的那样依然被赋予了重要的价值。

接着，在中间部分的诸子百家各论中，举出“太公之谋”、“儒者之学”、“节财、薄葬、间（闲）服”、“管子之书”、“晏子之谏”“纵横、修短”、“刑名之书”、“商鞅之法”的八种思想，顺次地分析，各自都在特定的时代，在特定的国家、社会的状况上被附加的条件，从而不得不发生具有这样或那样具体内容的必然性。——就好像是思想存在被拘束性（Karl Mannheim 的 Seinsverbundenheit）的指摘。据作者所言，作为在上文所见的“人事”、“万物”存在形式的特定的时间、空间上附加条件的八种思想，在它们相互之间没有价值上的优劣，都是有着同等的相对价值，由于一个一个一个全都被承

认而在更缓慢的大调和、大统一的实现中，尽管是向着具有绝对价值的思想而应该被扬弃的契机（moment），但是作为任何一个从过去向着未来的永远的时间“古今”而在正在无限扩展的现代空间“天下”当中，不会是具有普遍妥当的绝对价值的思想本身。——《淮南子》的作者对诸子百家也是一边肯定一边否定，又一边否定又一边肯定的。

最后，在后半部分的结论中，主张本书《淮南子》是具有绝对价值的，在作为其根据而列举出的东西当中重要的就是：

若刘氏之书……原道〔德〕之心，合三王之风，以储与扈冶玄眇（妙）之中。

所谓“道〔德〕之心”就是讲道家的“道”，所谓“三王之风”就是指三代圣王禹、汤、文武之“道”，主要是讲号称祖述“三王”的儒家“儒者之学”和墨家“节财、薄葬、间（闲）服”的思想，<sup>⑫</sup>就是说明《淮南子》的绝对性因为汇集以“道〔德〕之心”、“三王之风”为首的八种思想等，甚至将它们不留原形地加以混合和统一的。然而占据这种统一的中心的所谓“玄眇（妙）之中”，就如在《老子》第一章中有的：

●道可道也，非恒道也。……玄之有（又）玄，众眇（妙）之〔门〕。（马王堆帛书甲本、乙本）<sup>⑬</sup>

还依然就是道家的“道”。

#### 四、在《史记·太史公自序》中的“六家之要指”的场合

太史公学天官于唐都，受《易》于杨何，习道论于黄子。  
太史公仕于建元元封之间，愍学者之不达其意而师悖，乃论六

家之要指。曰：“《易大传》：‘天下一致而百虑，同归而殊涂。’夫阴阳儒墨名法道德，此务为治者也。直所从言之异路，有省不省耳。”

“尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏。然其序四时之大顺，不可失也。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。墨者俭而难遵，是以其事不可遍循。然其强本节用，不可废也。法家严而少恩。然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人俭（检）而善失真。然其正名实，不可不察也。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。”

“夫阴阳四时八位十二度二十四节，各有教令。顺之者昌，逆之者不死则亡。未必然也，曰：‘使人拘而多畏。’夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也。弗顺，则无以为天下纲纪。故曰：‘四时之大顺，不可失也。’

“夫儒者以六艺为法。六艺经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼。故曰：‘博而寡要，劳而少功。’若夫列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也。”

“墨者亦尚尧舜道，言其德行曰：‘堂高三尺，土阶三等，茅茨不翦，采椽不刮。食土簋，啜土刑，粢粱之食，藜藿之羹。夏日葛衣，冬日鹿裘。’其送死，桐棺三寸，举音不尽其哀。教丧礼必以此，为万民之率。使天下法若此，则尊卑无别也。夫世异时移，事业不必同。故曰：‘俭而难遵。’要曰强本节用，则人给家足之道也。此墨子之所长，虽百家弗能废也。”

“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计，而不可长用也。故曰：‘严而少恩。’若尊主卑臣，明分职不得相逾越，虽百家弗能改也。”

“名家苛察缴绕，使人不得反其意，专决于名而失人情。故曰：‘使人俭（检）而善失真。’若夫控名责实，参伍不失，此不可不察也。”

“道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知。其术以虚无为为本，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。凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也、形者生之具也。不先定其神〔形〕，而曰：‘我有以治天下。’何由哉？”

所谓“太史公”，是指司马迁的父亲司马谈。司马谈为太史令的时期在“建元元封之间”，建元是公元前140至前135年，元封是公元前110至前105年；但是他卒于元封元年即公元前110年。因此，这篇文章应是在公元前140至前110年之间，即武帝时期的前半时期而写成的。

那么，司马谈是热心的道家思想的信奉者，在这篇文章中有的：

太史公……习道论于黄子。

这个“道论”就是作为大概决定他的思想立场的道家理论的核心。<sup>④</sup>

那些诸子百家论，则由最初部分的简单的序论和中间部分有关诸子百家的各论，以及最后部分的有关诸子百家的详论三个部分构成。<sup>⑤</sup>

在中间的诸子百家各论和最后的诸子百家详论中，举出了“阴阳”、“儒者”、“墨者”、“名家”、“法家”、“道家”六个学派，在顺次地介绍各自的思想特征之后，又指出了各自的短处与长处。不过，关于道家，短处的指摘则是一切全无，而力说道家胜于任何诸子百家的优越性。其附加的理由就因为道家是：

道家……其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。

像这样，在其自身就达成了各种思想的统一。

与这些不同，在最初的序论中，虽然提出了可能实现各种思想的统一的原理，但其意外地并不是道家的“道”，而是《易大传》的：

天下一致而百虑，同归而殊涂。<sup>⑥</sup>

因为当时的《易传》是受到道家思想，特别是“道”的形而上学、本体论的很强影响，<sup>⑦</sup>所以对像司马谈那样热心的道家思想的信奉者来说，在道家的“道”与《易大传》的思想之间也许没有多大程度的差异。总之，占据各种思想统一的中心的，变成了代替道家的“道”而被《易传》所充当了的情况，就是在不久之后又为《汉书·艺文志》所继承的重大变化，也是作为展开诸子百家论，构想各种思想统一的思想家，从道家转到儒家的前兆而特别值得注目的现象。

## 第五节 《汉书·艺文志》与对各种思想统一构想的终结

在这一节里，来考察一下先前将战国至西汉的诸子百家论分成的三个类型的第三个类型。

这样的道家方面活跃的对各种思想统一的构想，可以想象对在同样问题上落后了的儒家方面带来了多大的冲击和焦虑。以上四个构想之内，《庄子·天下》、《淮南子·要略》、《史记·太史公自序·六家之要指》的三个，是与被看成使西汉武帝时期实现儒教国教化的立功者儒家董仲舒几乎同时代的作品，其中《淮南子》是标榜向刚刚即位的武帝传递“帝王之道”而向他所献上的书籍。顺便一提的是，如果依据《史记·儒林列传》和《汉书·五行志上》的话，以“《春秋》之义”来裁定淮南王刘安反乱事件的，就是董仲舒的弟子吕步舒。

在武帝时期董仲舒的任用及其活动，确实构成了儒教国教化的萌芽这一大的潮流之一，虽然不能否定在其中他所扮演的一定的角色，但是，这一角色不能说是极为重要或是决定性的。儒教国教化的历史事实，与《汉书·董仲舒传》等过褒、美化的情况不同，并不是在董仲舒与武帝的短期间内所进行的事情，而是经过西汉全部期间和重视儒教的各种作为积累的结果，在经过诸阶段之后，以至西汉末期（前1世纪）而达到的结果。<sup>⑨</sup>

### 一、董仲舒对各种思想统一的构想

董仲舒及其弟子或亚流，亦即在董仲舒学派中有着两种对各种思想统一的构想，全都见于《汉书·董仲舒传》的对策当中。

#### 1. 第二次对策中的构想

第一，武帝在第二次对策中，策问到诸子百家的思想当中真的

“帝王之道”是哪些，涉及以下四点：

(1) 盖闻虞舜之时，游于岩郎之上，垂拱无为，而天下太平。周文王至于日昃不暇食，而宇内亦治。夫帝王之道，岂不同条共贯与？何逸劳之殊也？

(2) 盖俭者不造玄黄旌旗之饰。及至周室，设两观、乘大路，朱干玉戚，八佾陈于庭，而颂声兴。夫帝王之道岂异指哉？

(3) 或曰良玉不琢，又曰非文无以辅德，二端异焉。

(4) 殷人执五刑以督奸，伤肌肤以惩恶。成康不式，四十余年天下不犯，囹圄空虚。秦国用之，死者甚众，刑者相望，耗矣哀哉。

也就是策问到：(1) 虞舜的道家式的“无为”与周文王的儒家式的努力；(2) 不饰“旌旗”的墨家式的俭约与周室的儒家式的礼乐；(3) 对具备“良玉”美质的人之本性不加雕琢的道家式的素朴与对本性加之以“文”进之以“德”的儒家式的学问；(4) 采用殷之“五刑”的秦的法家式的刑罚与不采用这样的刑罚的周成王、康王的儒家式的教化。在这各种各样当中到底哪一个是正确的？换言之，就是问，针对道家、儒家、墨家、法家等诸子百家的各种思想的相互不同，真正的“帝王之道”应如何对待的问题。

对此，董仲舒的答问是：

(1) 臣闻尧受命，以天下为忧，而未以位为乐也，故诛逐乱臣，务求贤圣……众圣辅德，贤能佐职，教化大行，天下和洽，万民皆安仁乐谊，各得其宜，动作应礼，从容中道。故孔



子曰：“如有王者，必世而后仁。”此之谓也。尧在位七十载，乃逊于位以禅虞舜。尧崩，天下不归尧子丹朱而归舜。舜知不可辟，乃即天子之位，以禹为相，因尧之辅佐，继其统业，是以垂拱无为而天下治。孔子曰：“《韶》尽美矣，又尽善也（矣）。”此之谓也。至于殷纣，逆天暴物，杀戮贤知，残贼百姓。……天下耗乱，万民不安，故天下去殷而从周。文王顺天理物，师用贤圣……受施兆民，天下归之……当此之时，纣尚在上，尊卑昏乱，百姓散亡，故文王悼痛而欲安之，是以日昃而不暇食也。……繇此观之，帝王之条贯同，然而劳逸异者，所遇之时异也。孔子曰：“《武》尽美矣，未尽善也。”此之谓也。

（2）臣闻制度文采玄黄之饰，所以明尊卑，异贵贱，而劝有德也。故《春秋》受命所先制者，改正朔，易服色，所以应天也。然则宫室旌旗之制，有法而然者也。故孔子曰：“奢则不逊，俭则固。”俭非圣人之中制也。

（3）臣闻良玉不瑑，资质润美，不待刻瑑，此亡异于达巷党人不学而自知也。然则常玉不瑑，不成文章。君子不学，不成其德。

（4）臣闻圣王之治天下也，少则习之学，长则材诸位，爵禄以养其德，刑罚以威其恶，故民晓于礼谊，而耻犯其上。武王行大谊，平残贼，周公作礼乐以文之，至于成康之隆，囹圄空虚四十余年，此亦教化之渐而仁谊之流，非独伤肌肤之效也。至秦则不然。师申商之法，行韩非之说，憎帝王之道，以贪狼为俗，非有文德以教训于下也。诛名而不察实，为善者不必免，而犯恶者未必刑也。是以百官皆饰虚辞而不顾实，外有事君之

礼，内有背上之心，造伪饰诈，趣利无耻。又好用憎酷之吏，赋敛亡度，竭民财力，百姓散亡，不得从耕织之业，群盗并起。是以刑者甚众，死者相望，而奸不息，俗化使然也。故孔子曰：“导之以政，齐之以刑，民免而无耻。”此之谓也。

如此，讲的就是以儒家的道德、礼乐、学问为中心的同时，在其下位有条件地包摄道家的“无为”和素朴，以及法家的“刑罚”等，但是明确地否定墨家的俭约主义和法家的错误的刑罚万能主义。

这一构想，就是先前所提到的其三类型，对抗经道家之手而形成的西汉初期的其二类型，是在统一的中心原理上进行填充儒教等的修正而形成的，同时也是后来的《汉书·艺文志》的构想的先驱形态。

## 2. 第三次对策的构想

第二，武帝在第三次对策中策问道：

夫三王之教所祖不同，而皆有失。或谓久而不易者道也，意岂异哉？

即问到并非三王（夏的禹王、殷的汤王、周的文王）的相互不同教，而永远不变的“道”到底是什么东西。

对此，董仲舒回答如下：

臣闻夫乐而不乱，复而不厌者谓之道。道者万世亡弊，弊者道之失也。先王之道必有偏而不起之处，故政有眚而不行，举其偏者以补其弊而已矣。三王之道所祖不同，非其相反，将以揅溢扶衰，所遭之变然也。故孔子曰：“亡为而治者，其舜乎！”改正朔，易服色，以顺天命而已。其余尽循尧道，何更为哉！故王者有改制之名，亡变道之实。然夏上忠，殷上敬，周

上文者，所继之揀，当用此也。孔子曰：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”此言百王之用，以此三者矣。夏因于虞，而独不言所损益者，其道如一而所上同也。道之大原出于天，天不变，道亦不变，是以禹继舜，舜继尧，三圣相受而守一道，亡救弊之政也，故不言其所损益也。繇是观之，继治世者其道同，继乱世者其道变。

即所谓唯“天”之“道”是永远的、不变的，对之加以继承的三圣（尧、舜、禹）之“道”为三王之“道”所保存着。

而且，这一永远（“古今之通谊”）、不变（“天地之常经”）的“道”，被集中在重《春秋》之天下统一的“孔子之术（道）”上，即先前说到的：

《春秋》大一统者，天地之常经、古今之通谊也。

还主张：

今师异道，人异论，百家殊方，指意不同。是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进，邪辟之说灭息。然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。

这就是认为为确保西汉帝国政治统一，将儒教确定为唯一正统，而将其以外的“百家”全都看成邪说而应该根绝的极为明确的主张。这种儒教一尊的构想，是和第一的构想不同性质的其一的类型，有一种回到了战国诸子的排他性护教主义的破邪论的感觉。

虽然第二种构想，也就是从对各种思想统一的侧面而促进皇帝

权力强化的思想，但是西汉历代皇帝到最后没有公认这种思想。而且，汉武帝的人才擢用的实际情况，即使除了出现于《史记·酷吏列传》、《汉书·酷吏传》的法家官僚之外，还擢用了很多道家（黄老）、法家、纵横家、辞赋家等非儒家系统的人物作为官僚。例如，邓公、司马谈、汲黯、郑当时、张敖、韩安国、枚乘、司马相如等。因而，这一构想不就只是董仲舒学派在内部持续抱有的对各种思想的统一、儒教国教化的私家的构想了吗？作为历史事实的儒教国教化，与在《汉书》中的董仲舒的赞美没有关系，而是在对儒教重视的积累中所完成的。

与此相反，第一种构想在西汉初期道家的构想与西汉末期以降儒家的构想的中间，扮演了为两者搭桥的角色。其接近于后者是无可怀疑的，但是道家的构想和儒家的构想在都是想要将自己学派以外的诸子百家全部包摄而有效地利用的方面，是具有共通点的。

## 二、《汉书·艺文志》对各种思想统一的构想

那么，其二的类型，如以上所述，就是战国末期至西汉初期，即武帝时期的道家或属其系统的思想所进行的值得注目的重要的、对各种思想统一的构想。当然，在前一节所考察的四个构想并非说是完全同样的，在它们相互之间虽然有着若干的微妙的差异，但是，道家思想或属其系统的思想，在将所特有的“道”或者类似于此的观念居于中心，提倡将至于当代的诸子百家的很多思想统一起来的方面，是具有共通性质的。这些就是秦汉统一帝国形成的这一历史性社会性变革的巨大起伏，在有着敏锐的感受性的道家思想家心中最早反映出来的东西。如此把握大概不会有大的错的吧。

其三的类型，是根据以上的其二的类型，而且担负着很多，同时又对其二的类型加以重大的变更。——也就是将在其二的类型中出现的道家、道家思想的角色全都变成由儒家、儒教来扮演了。

在形成于儒家之手的诸子百家论即《汉书·艺文志·诸子略》

的总序中有如下的记载：

凡诸子百八十九家，四千三百二十四篇。

诸子十家，其可观者九家而已。皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术，蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯。其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也。《易》曰：“天下同归而殊涂，一致而百虑。”

今异家者，各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，合其要归，亦六经支与流裔。使其人遭明王圣主，得其所折中，皆股肱之材已。

仲尼有言：“礼失而求诸野。”方今去圣久远，道术缺废，无所更索。彼九家者，不犹愈于野乎？若能修六艺之术，而观此九家之言，舍短取长，则可以通万方之略矣。

东汉时代班固（32~92）的《汉书·艺文志》是出自西汉末期刘向（前79~前8）的《别录》，并根据其子刘歆（？~23）的《七略》的，这在本书第一章第六节已经论述过了。<sup>⑨</sup>因此，在这里，《汉书·艺文志》中的诸子百家论也不是到了东汉时代才由班固讲出来的，而是经过刘向、刘歆父子两代相继书写而成的诸子百家论。也就是说，应该作为由西汉末期至王莽新朝时代的儒家思想家们所完成的诸子百家论来对待。

若根据《汉书·艺文志》的序，刘歆的《七略》全部由“辑略”、“六艺略”、“诸子略”、“诗赋略”、“兵书略”、“术数略”、“方技略”所构成，是根据一定的原则而将当时存在着的所有书籍或是思想、学术加以整理和分类的，可以说是极其具有组织性、体系性的图书目录兼学问分类。而且，诸子百家论并不是这一图书目录兼学问分类的全部，而只不过仅占七分之一。

基于刘歆《七略》的《艺文志》的叙述则如以下。也就是除了今天没有保存的《辑略》之外，六个“略”则一个一个地设置了更具体的分类项目（子目），在各自分别的子目之下，一开始有图书目录，将书名、著者名等并列，最终有篇序而加以解说、评论。而且，在六个“略”各自的末尾，又设置有总括各个“略”的内容的总序。

在这里想作为问题的刘向、刘歆的诸子百家论，就在其“诸子略”中有所叙述。其子目就是“儒家”、“道家”、“阴阳家”、“法家”、“名家”、“墨家”、“纵横家”、“杂家”、“农家”、“小说家”的所谓九流十家，在开始按各“家”的图书目录并列，在最后设有各“家”的篇序。而且，在“诸子略”末尾，设置有将以上内容加以总括的总序，这就是我们前面所引出的文章。

这一诸子百家论，即使仅在“诸子略”的范围当中来考虑也是以“儒家”为中心的。这通过将“儒家”放在子目的首位来看是一目了然的。虽然说是如此，但是这并不是回到了战国末期以前的护教主义的破邪论。何以见得呢？因为既然这也还是在全都承认包含儒家的九流十家存在的基础上，主张对它们的各种思想的统一的。而且，在占据统一的中心的原理上，充当《易》的：

《易》：“天下同归而殊涂，一致而百虑。”

因为为了承袭先前考察过的《史记·太史公自序》的“六家之要指”，到了刘向、刘歆的时代，《易经》不仅早已完全地成为儒家的文献，在“六经”中甚至也达到占其中的首座而一步登天的地位。<sup>⑨</sup>

九流十家各种思想的统一，实际上不是最终的目标，进而在其上有最终的目标。如在上面引用过的“诸子略”的总序中有云：

今异家者，各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，

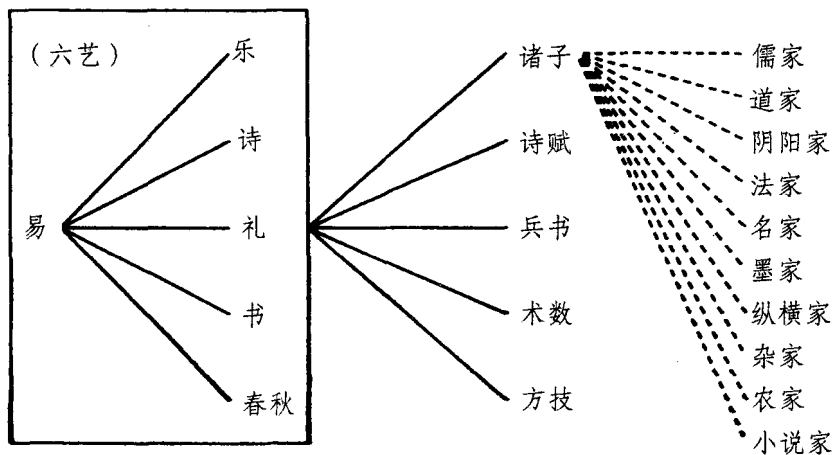
合其要归，亦六经支与流裔。

像这样，期待着被统一的九流十家的各种思想成为儒教的经典“六经”的支流、末流，成为补助。即使关于其“六经”亦即《乐》、《诗》、《礼》、《书》、《春秋》、《易》的六个经典，若看一下《六艺略》的总序，则如：

六艺之文，《乐》以和神，仁之表也。《诗》以正言，义之用也。《礼》以明体，明者著见，故无训也。《书》以广听，知之术也。《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰：“易不可见，则乾坤或几乎息矣。”言与天地为终始也。

如此，作者主张应该以《易》为中心作大的统一。<sup>⑤</sup>

因而，如果综合以上诸事实来考虑的话，不妨说《汉书·艺文志》对书籍或者思想、学术的整理和分类，真是规模壮大的图书和学问的统一与综合的尝试。如果将其统一和综合的框架作图示的话，则如下：



战国时代至汉代的对诸子百家的批判和对各种思想统一的构想，在《汉书·艺文志》中达到了规模壮大的图书与学问的统一和综合的极点。由于这种统一和综合是极具组织性、体系性的，所以甚至到唐代的《隋书·经籍志》的四部分类（经、史、子、集）确立之间，其继续发挥着规范性的作用，新的、独创性的对各种思想统一的构想几乎没有产生。在这个意义上，笔者认为直到这里可以看成是各种思想统一的构想暂时终结了。

这不用说就是在所谓实行了来自儒教的国教统一之后出现的与之呼应的动向之一，而且，又是它可能成为儒家思想家们的具有学术性的行动之一。然而，凡有关思想一类的东西，大概没有起到使以后的文人的现实性的问题意识钝化的作用吧。

## 注 释

①参考本书第四章第三节。

②参考本书第四章注释②。

③参考本书第二章第四节，第四章注释②。

④参考本书第二章第一节，第四章注释②以及第九章第二节。

⑤参考本书第四章第三节。

⑥“矛盾之说”是又出于《韩非子·难势》的词语。这个“说”，并不是说话、故事的意思，而是原理、法则的意思，是来自墨家的逻辑思想、逻辑学的学术专用语。

⑦参考本书第四章第二节及注释⑪，第五章第二节及注释⑨。顺便一提的是，《齐物论》中的“南郭子綦、颜成子游问答”的对“小成”、“荣华”的批判就相当于先前所见的《韩非子·显学》的“显学”批判的前身。

⑧参考本书第四章第二节及注释⑫，第五章第二节及注释⑫。

⑨参考本书第四章第二节、第三节及注释⑪，第五章第二节，第九章第三节。

⑩参考本书第四章第三节及注释⑫，第五章第二节及注释⑬以及第九章第二节。

⑪参考本书第四章注释⑮，第五章第二节、第三节及注释⑮，第十三章第四节。

⑫参考本书第四章第三节及注释⑮，第五章第二节、第四节及注释⑮，第八章第四节。

⑬参考本书第五章第二节及注释⑮、⑮。

⑭参考本书第五章第四节及注释⑮，第十三章第一节、第二节、第三节。



⑮参考本书第四章第三节，第五章第二节及注释⑮，第十三章第一节、第三节。

⑯参考本书第一章第一节。

⑰尽管有关这一问题，楠山春树《道家思想与道教》的《关于〈礼记·曾子问篇〉所见的老聃》是很优秀的论文，但是和笔者的见解相当不同。

⑱参考本书第二章注释①，第五章第五节及注释④⑥、④⑦，第十三章第一节。

⑲参考本书第十章注释④⑥。

⑳参考本书第十一章第二节。

㉑参考本书第九章注释⑧，第十章注释⑮。

㉒参考本书第二章第四节，第七章注释④⑦，第十章第三节及注释②。

㉓参考本书第九章第四节及注释④⑧、④⑨，第十一章第四节及注释③③、③④。

㉔参考本书第九章第三节及注释③⑥、③⑦。

㉕参考本书第九章第三节及注释③⑨。

㉖参考本书第九章第四节及注释③⑩，第十章第一节及注释⑦。

㉗参考本书第九章注释⑬，第十一章第四节及注释②⑥。

㉘参考本书第九章注释④⑨。

㉙参考本书第九章第四节及注释③⑥、④⑧、④⑨，第十一章第四节及注释③④、③⑤。

㉚参考本书第六章第三节及注释②②，第十一章注释③⑦，第十二章注释④④。

㉛参考本书第五章第一节及注释①。

㉜参考本书第十三章第一节、第二节。

㉝但是，因为在这段文字中还相当强烈地感觉到来自儒家的荀子学派的影响，所以将其看成纯粹的道家是不可能的。

㉞《庄子·天下》的成书年代，与通行说法或者定说不同，是在比《韩非子·显学》更靠后的西汉初期，这从比较包含两者的墨子论来看，应该马上就可以了解到。《韩非子·显学》所描述的墨家的分裂，如在本章第一节所见，就是“相里氏之墨”、“相夫氏之墨”、“邓陵氏之墨”的三墨，与此相对，《庄子·天下》所描述的墨家的分裂，则推进到“相里勤之弟子”，“五侯之徒”，“南方之墨者”，“苦获、己齿、邓陵子之属”的四墨乃至六墨，在这样的四分五裂状态当中，墨家就消灭了。并且，《庄子·天下》的“相里勤之弟子”是比《韩非子·显学》中的“相里氏之墨”至少晚一代，这不是谁都看得很清楚的吗？

㉟参考本书第六章注释⑬⑬，第十二章第五节及注释⑥⑦、⑥⑧。

㊱即使在下文的诸子百家各论当中，例如，举墨翟、禽滑厘论与宋钘、尹文论为例来看所述如下：

不侈于后世，不靡于万物，不暋于数度，以绳墨自矫，而备世之急，古之道术，有在于是者。墨翟、禽滑厘闻其风而悦之。（墨翟、禽滑厘论）

不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忤于众。愿天下之安宁，以活民命，人我之养毕足而止，以此白心。古之道术，有在于是者。宋钘、尹文闻其风而悦之。（宋钘、尹文论）（彭蒙、田骈、慎到论以下也几乎是同样的形式）

据此，作者的诸子百家论的大框架就是说，在原来作为终极性的、根源性的实在的“古之道术”当中，包含着从最初就客观地讲“不侈于后世，不靡于万物，不暋于数度，以绳墨自矫，而备世之急”的部分（“一曲”），并且还有“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不于众。愿天下之安宁，以活民命，人我之养毕足而止。以此白心”的部分（“一曲”），而墨翟、禽滑厘和宋钘、尹文只不过是听到这些并接受了，绝不是以自己之力而主体性地开创了这些思想的。换言之，就是认为“古之道术”是将自己外化，变成墨翟、禽滑厘的思想和宋钘、尹文的思想而显现的。（参考本书第八章第五节、第九章第三节）也正是这样，作者将诸子百家的“方术”当做只是把握了“古之道术”的一部分而加以批判的同时，又作为把握了“古之道术”的一部分而加以承认，也就是一边否定一边肯定，又一边肯定一边否定，即把在将诸子百家的一切“方术”统一了的对方当中恢复终极性、根源性的“古之道术”，当做构想自己的对各种思想统一的最终目标而设定的。

②⑦参考本书第五章注释⑫。

③⑧这个“帝王”指武帝。淮南王刘安一方面将包含“儒者之学”的以上八种思想评价为只在特定的时间、空间之下才具有妥当的相对价值的东西；另一方面，又主张《淮南子》是具有适合于“帝王”采用这些，超越时间、空间的限制而实行统治的这种绝对价值的。因而，刘安大概是向武帝要求舍弃这八种思想而以《淮南子》为一尊的。若根据笔者的想象，围绕着武帝时期国教地位的激烈的思想对立宣告开幕的，与其说是儒教一方的董仲舒的“贤良对策”，大概不如说是道家一方的刘安的《淮南子》。

③⑨参考本书第十三章第一节。

④⑩参考本书第六章。

④⑪参考本书第十三章第一节。

④⑫所谓“道德”，就是指作为道家的被扬弃的契机（moment）的相对性的“道”，所谓“玄眇（妙）”，就是指扬弃了“道德”和“三王”之后的绝对的“道”。参考本书第三章注释②③以及第八章注释⑬。

④⑬参考本书第五章注释⑬，第六章注释⑨以及第十章注释⑭。

④⑭参考本书第三章第五节及注释②。

④⑮中间的诸子百家各论与最后的诸子百家详论的关系，就是经与说，或者经与解的关系。

这样，经文与说文（或是解文），在同一时代由同一人物一起写成的例子，在与《史记·太史公自序》相前后的时代的文献中可以相当多地看到。对应的经的性质的文献与说（或是解）的性质的文献组合起来而采用思想家论述自己思想这一做法，成为在这一时代的思想界广为所见的一个基本的叙述形式。参考本书第四章第二节及注释①⑦。还有，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》的经文和说文的关系”。

①⑧《史记·太史公自序·六家之要指》中的：

《易大传》：“天下一致而百虑，同归而殊涂。”

类似的表现有《汉书·司马迁传》中的：

《易大传》曰：“天下一致而百虑，同归而殊涂。”

两者都引用了《易大传》这一文献。在西汉武帝时期这样的《易传》好像是被放在《易大传》的名下而流传的。与此不同，在通行本《周易·系辞下传》第三章中有：

《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？”

作为其原形的文章，在马王堆帛书《周易·系辞》中有：

《易》曰：“重重□□，萌从玺思。”子曰：“天下〔何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？〕”

前面两者，是承袭比之更早的后面两者，大概是将句子的顺序颠倒而成的。但是，在比后面两者更早的马王堆帛书《周易·要》中有：

子曰：“《易》我后元（其）祝人矣，我观元（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，则元（其）为之巫。数而不达于德，则元（其）为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士，疑丘者或以《易》乎？吾求元（其）德而已。吾与史巫，同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也。仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮元（其）后乎？”

这与以上的数例不仅句型不同，意思也正相反。顺便一提的是，在之后写成的《汉书·艺文志·诸子略》的总序中有：

《易》曰：“天下同归而殊涂，一致而百虑。”

这是在很好地理解了《史记·太史公自序·六家之要指》的思想的同时，在表现上没有加以采用，而是引用了作为文本已经达到充分、稳定的通行本《周易·系辞下传》的。有关这一问题，参考以下的两篇拙论：

《〈马王堆汉墓帛书周易·要篇〉研究》

《〈马王堆汉墓帛书周易·要篇〉的思想》

④⑦参考本书第六章第三节。

④⑧有关总结关于西汉儒教国教化问题的研究史和提出新的见解，参考福井重雅《汉代儒教史的研究——关于儒教官学化定说的再考察》的绪言“汉代儒教官学化的诸问题”、第一编“五经博士研究”、第二编“董仲舒研究”。笔者的见解是基本上支持福井教授的这些看法，集中在拙著（合著）《中国思想史》第一章之四“儒教国教化与道教、佛教”。

④⑨参考本书第一章第六节及注释③②。

⑤⑩参考本书第六章第四节。

⑤⑪不久之后，东汉王充在《论衡·问孔》中写道：

问曰：“子文举子玉，不知人也。智与仁，不相干也。有不知之性，何妨为仁之行？五常之道，仁、义、礼、智、信也。五者各别，不相须而成。故有智人、有仁人者，有礼人、有义人者。人有信者未必智，智者未必仁，仁者未必礼，礼者未必义。子文智蔽于子玉，其仁何毁？谓仁，焉得不可？”

然而这段文字大概是批判在当时已经充分化为正统的《汉书·艺文志》所认为的“六经”和“五常”必须统一和综合的思想的。参考拙著《马王堆汉墓帛书五行篇研究》第二部第十九章说注（25）。

#### 第十四章参考文献

中野肇《黑格尔的哲学史》，田中美知太郎編集《讲座 哲学大系》第二卷，《哲学的历史》，人文书院，1963年。

金谷治《思想史是什么》，赤塚忠、金谷治、福永光司、山井涌編集《思想史》，中国文化丛书3，大修馆书店，1967年。

木村英一《有关中国思想史学的对象》，木村英一博士颂寿纪念事业会《中国哲学史的展望与摸索》，创文社，1976年。

木全德雄《关于思想史研究方法论的二三个问题》，木村英一博士颂寿纪念事业会《中国哲学史的展望与摸索》，创文社，1976年。

柴田隆行《哲学史概念的确立》，广松涉、坂部惠、加藤尚武《讲座 德意志观念论》5，弘文堂，1990年。

福井文雅《有关中国思想研究的存在方式》，《中国思想研究与现代》，隆文馆，1991年。

郑鹤声《司马迁年谱》，商务印书馆，1933年。

钱基博《读庄子天下篇疏记》，人人文库，台湾商务印书馆影印本。

铃木由次郎《汉书艺文志》，中国古典新书，明德出版社，1968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。

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。

赤塚忠《〈吕氏春秋〉的思想史意义》，《赤塚忠著作集》第四卷，研文社，1987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，鹈鹕社，1987年。

池田知久《淮南子——知的百科》，《中国的古典》，讲谈社，1989年。

清水茂《中国目录学》，筑摩书房，1991年。

楠山春树《有关〈礼记·曾子问篇〉所见的老聃》，《道家思想与道教》，平河出版社，1992年。

兴膳宏、川合康三《隋书经籍志详考》，汲古书院，1993年。

池田知久《马王堆汉墓帛书五行篇研究》，汲古书院，1993年。

池田知久《〈马王堆汉墓帛书周易·要篇〉研究》，东京大学东洋文化研究所《东洋文化研究所纪要》第一百二十三册，1994年。

池田知久《〈马王堆汉墓帛书周易·要篇〉的思想》，东京大学东洋文化研究所《东洋文化研究所纪要》第一百二十六册，1995年。

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

沟口雄三、池田知久、小岛毅《中国思想史》，东京大学出版会，2007年。

## 第十五章

### 在日本的林希逸《庄子鬳斋口义》

在日本的从古代到现代的思想史的发展中，以《庄子》为首的道家诸思想怎样为日本人所接受、怎样被理解；还有，它们对日本思想史的发展给予了怎样的影响，扮演了怎样的角色。这些问题不需要重新预先说明，就是相当重要而且有意思的研究题目。

可是，遗憾的是，笔者没有对有关这一主题做全面的解明的准备。因此，在本章当中，我想就有关在日本近世思想史中个别显著的现象，也就是在这一时期的日本林希逸《庄子鬳斋口义》非常盛行的事实进行论述。

自古以来，在日本读《庄子》一书的时候，就采用《郭象注》来读。可是，一到了室町时代（1336～1573）亦即14世纪末，五山的禅僧们则开始采用林希逸的注释亦即《庄子鬳斋口义》来读《庄子》。采用林希逸《庄子鬳斋口义》来读《庄子》的这一做法，作为日本朱子学开山祖的林罗山（1583～1657）也是同样的，他不只是《庄子》，《老子》、《列子》也采用林希逸的注释亦即《老子鬳斋口义》、《列子鬳斋口义》来读，而且，同时又将这一做法向其他的

人推荐。因此，在林罗山的强烈影响之下，以至江户时代（1603～1867）的18世纪中叶，在日本一直盛行林希逸的《老子庸斋口义》、《庄子庸斋口义》、《列子庸斋口义》。

可是，到了江户时代，荻生徂徕（1666～1728）学派无论在思想内容上，还是在研究方法上都严厉地批判《三子庸斋口义》，这作为原因之一，使《庄子庸斋口义》的盛行急速地终结和停息了。如果说有关研究方法，徂徕学派从其所谓“古文辞学”的学问方法论的立场，主张在读《庄子》的时候必须采用《郭象注》，而且，因为实际上是采用《郭象注》而研究《庄子》的。直到现代，在日本重视林希逸《庄子庸斋口义》的人几乎已经没有了。

上述的日本从14世纪到18世纪的《庄子》注释书的盛衰，从各种各样的角度来看，不是很值得考察的现象吗？之所以这样说，是因为：

第一，从对这一现象考察的行为当中，可以论及《庄子》与郭象与林希逸三者思想的异同，以及这中间的道家思想的历史性展开等。

第二，可以搞清楚以林罗山为开山祖的日本朱子学的特征和朱子学派与徂徕学派的对立点等，从而考察日本近世思想史的诸问题。

第三，如果追溯林希逸的学问系统的话，其源头就会达到程伊川的宋学，然而基于这一事实来考察，可以加深日本朱子学与中国朱子学的比较研究。

本章就是笔者初步考察以上三个目标后些许的结果。

## 第一节 初读林希逸《庄子庸斋口义》的惟肖得岩

### 一、惟肖得岩和他以前的《庄子》读解

在日本最初得到此书即林希逸《庄子庸斋口义》，而且根据林希

逸的思想来讲义《庄子》的人，好像就是禅僧惟肖得岩。<sup>①</sup>后来，林罗山在《老子口义跋》回顾往事时写道：

本朝古来读《老》、《庄》、《列》者，《老》则用河上公，《庄》则用郭象，《列》则用张湛，而未尝有及希逸《口义》者。近代南禅寺沙门岩惟肖，尝闻《庄子》于耕云老人明魏，而后惟肖始读《庄子希逸口义》，尔来比比皆然。虽然未及《老子希逸口义》，至于今人皆依河上。余尝见道书全书，载《老子》数家注。又有《老子翼》，有《老子通》，且又有林兆恩所解者，不遑枚数。希逸视诸家最为优。今余随见随点，而附倭训于旁。他日虽有风叶之可校，而又吾家之敝帚在于兹欤。元和戊午<sup>②</sup>孟春吉日辰令。（《林罗山文集》卷五十四）

惟肖得岩的传记见于《本朝高僧传》卷第四十“京兆南禅寺沙门得岩传 延宝传灯录二十七”。<sup>③</sup>

释得岩，号惟肖，备州人也。年十六上京师，从草堂芳禅师，髻染稟具，参详岁久，有所私淑。性气睿敏，经史子集，无不搜抉，以文驰名。大将军义持源公招居相国西堂，盛待顾遇，历住摄之栖贤，洛之真如万寿天龙，升董南禅寺。小参垂语曰：“钟鼓铿锵，灯烛交罗，见闻历历，无自无佗，于此领略去，百草头上，罢却干戈，其或不然，柔金挠指，亦须按过。”问答罢乃曰：“拈锤竖拂，祖师门下，以黄叶而止啼。说妙谈玄，衲僧面前，望梅林而慰渴。今朝开堂，有条攀条，今夜小参，谓之家教，去却之乎者也。”更不指东画西，向三世诸佛命脉中，六代祖师骨髓里，尽情倾倒，为诸人说破去。良久云：“如人上山，各自努力，上堂。天何言哉，四时行焉，地何言哉，万物生焉。春阳已谢，来候云更，千村万村嫩绿，一片两



片残英，菑石莺声老，鸟衣燕舞轻，尘尘刹刹普门境，赚杀善财奔百城。”卓挂杖曰：“莫有直下构得底么，看佗佛是一生成。”岩构双桂院于龙山，谢事燕居，义学扣门者众。岩又玩《庄子》，始讲《庸斋口义》，作钞十卷。盖以其中多用禅语，而世人难晓也。有语录外文若干卷，曰《东海琼华集》。

他于延文五年（1360）生，永亨九年（1437）卒。作为室町时代的五山临济宗的禅僧，是代表五山文学的重要人物之一。<sup>④</sup>有关此《庄子庸斋口义》是从中国渡来的禅僧带到日本来的呢，还是日本的禅僧到中国留学而带回来的呢，还是特别地得岩自己到明朝留学而从当地直接带入的呢？等等诸问题，很遗憾全都是不清楚的。

从镰仓时代末期到室町时代，镰仓的五山和京都的五山，几乎就是日本文化、学问的中心。而且，值得注目的情况就是在这些五山的佛寺，儒教（朱子学）也被学习，还有《老子》、《庄子》、《列子》等的道家思想也被学习的这一事实。

那么，得岩进入与儒教关系很深的京都五山，进而是被置于上位置的南禅寺（的少林院）。虽然他在这里进行佛教的修业，但同时也学习儒教，而且也是读《庄子》。<sup>⑤</sup>在惟肖得岩《东海琼华集》的“耕云老人寿像赞”中说：

予比者同住山中间，得剽闻绪言姬孔之籍、庄列之言及乎汉唐二史上下数千载事，质其疑征其异闻。

姑且可以认为，在五山当中这样的三教一致论占有支配性的地位，《庄子庸斋口义》也在这样的氛围中被接受，而且在助长三教一致论的方向上波及影响到了日本的思想界。

原本朱子学创立的时代，也就是宋代的禅宗，主张儒佛一致论或三教一致论。这是为了对抗从唐代韩愈和北宋欧阳修等开始，不

久而被朱子学所继承的儒教的佛教排击运动的。因此，从中国（宋朝）而归化日本的僧侣们，在将禅宗（临济宗）传播到日本的同时，一并也传播了三教一致论。而且，日本的人宋僧们是和禅宗一起又将三教一致论带回来的。<sup>⑥</sup>得岩也还是三教一致论者，在《三教图》寄予赞语中记云：

合归于一劈成三，唐梵云云付口谭，更有主人无面目，传言赠语彼指南。<sup>⑦</sup>

在比得岩更早的时代，在读《庄子》的时候是用郭象的注和成玄英的疏，即如在上引林罗山《老子口义跋》有的：

本朝古来读《老》、《庄》、《列》者，《老》则用河上公，《庄》则用郭象，《列》则用张湛。

而且，这作为事实，从作为日本现存最古的《庄子》写本“高山寺本”就是镰仓时代（1185～1333）的写本，并且其中附有《郭象注》的情况也可以证明。不过，必须考虑到这个时候对于《郭象注》、郭象思想还没有深刻正确的理解，恐怕只不过是作为单纯的训诂、字义的注释而利用的。<sup>⑧</sup>

得岩的老师是耕云老人，叫做子晋明魏。明魏在讲义《庄子》的时候也应该是采用《郭象注》的，在上引林罗山《老子口义跋》中有的：

本朝古来读《老》、《庄》、《列》者，《老》则用河上公，《庄》则用郭象，《列》则用张湛，而未尝有及希逸《口义》者。近代南禅寺沙门岩惟肖，尝闻《庄子》于耕云老人明魏，而后惟肖始读《庄子希逸口义》，尔来比比皆然。

这就暗示着这一情况。因此，似乎是直到得岩才开始放弃《郭象注》，而采用《虞斋口义》来讲义《庄子》的。<sup>⑨</sup>

## 二、惟肖得岩以后的《庄子》读解

就这样在五山当中，《庄子口义》变得广为人们所知。稍后的室町时代中期的僧人景徐周麟也在《希逸字偈序》中说：

刘宋之有谢希逸也。……赵宋之有林希逸也。（《翰林胡芦集》第八）

知道林希逸的姓名，就一定知道作为《庄子口义》撰者的姓名。还有，在月舟寿桂《幻云文集》的《游云说》中有：

天游何也？南华真人所著《逍遥游篇》是也。竹溪林虞斋注之曰：“《论语》之门人形容夫子，只一乐字。三百篇之形容人物，如《南有樛木》，如《南山有台》，曰“乐只君子”，亦止一乐字。所谓逍遥游，即《诗》也，《语》也，所谓乐也。”

又云：“藐姑射之山有神人，乘云气御飞龙，而游乎四海之外。”良有以哉。

这是引用《庄子口义·逍遥游篇》的文章。<sup>⑩</sup>当时，读《庄子口义》而尝试对《庄子》的新的思想性解释的人也不少，例如，天隐龙泽、万里集九、伯容见雍、一华老人等就是其例。特别是一华老人，尽管不是很清楚的人物，但是编辑了《希逸注抄》。<sup>⑪</sup>

重视《庄子口义》的学风一旦支配了五山，其不久就扩展到日本全国。这期间的状况林罗山于庆长七年（1602）在答祖博（京都人，号涸辙斋）这个人的书信当中讲述道：

今晨讲《庄子》，比年之奇事也。忽思丙申年，东山十如院永雄读此书，未果。距今殆七年于此。余时十有四岁，倾耳于侧，雄以希逸《口义》读之。余恨其不果。今足下以郭象《注》、玄英《疏》，一一辨拆，可谓勤矣。余思注疏虽古，而未若《口义》之为明快也。况古人论郭象之雾露乎。足下据注疏，参之《口义》，其可也耶。余闻雄讲时，了角童子，不辨菽麦。故其所闻，马耳东风也。本朝昔儒读注疏，不见《口义》。南禅寺岩惟肖，始读《口义》。今时往往人皆得见之。足下宜相校以读之，又是可相助发而已。今日之逍遥游，他日为天下篇也。至祝至祝。（《林罗山文集》卷第三《答祖博》）<sup>⑫</sup>

再有，林罗山的三儿子林恕（号鹅峰，1619～1680）于宽文元年（1661），在寄予林罗山的弟子人见壹《庄子麝斋口义栈航》的序中写道：

龙阜僧得岩就明魏问郭《注》。既而得希逸《口义》，佔毕之。自是以降，郭《注》废而《口义》行矣。

由此也可以明确地知道这个情况。

## 第二节 林罗山的朱子学与《三子麝斋口义》

### 一、林罗山对《三子麝斋口义》的重视

一进入到江户时代，德川幕府作为其教学政策而打出了儒教（朱子学）一尊。有关这一点，因为是为人们所熟知的，所以在这里

就省略再作解明吧。<sup>⑬</sup>

德川家康召请朱子学者藤原惺窝（1561～1619）来讲书，并将林罗山作为幕府的儒官而采用。特别是林罗山，由于仕任于初代的德川家康（1542～1616年、1603～1605年在位）、二代的德川秀忠（1605～1623年在位）、三代的德川家光（1624～1651年在位）、四代的德川家纲（1652～1679年在位）等诸位将军，于是林罗山的儒教亦即朱子学就上升为国教的地位。

林罗山，一方面是著名的朱子学者，另一方面非常喜好并很好地研究了林希逸的《老子庸斋口义》和《庄子庸斋口义》。他即如上面多次引用过的那样，在元和戊午（元和四年，1618）对《老子庸斋口义》加以训点，并在其跋中讲道：

本朝古来读《老》、《庄》、《列》者，《老》则用河上公，《庄》则用郭象，《列》则用张湛，而未尝有及希逸《口义》者。近代南禅寺沙门岩惟肖，尝闻《庄子》于耕云老人明魏，而后惟肖始读《庄子希逸口义》，尔来比比皆然。虽然未及《老子希逸口义》，至于今人皆依河上。余尝见道书全书，载《老子》数家注。又有《老子翼》，有《老子通》，且又有林兆恩所解者，不遑枚数。希逸视诸家最为优。今余随见随点，而附倭训于旁。他日虽有风叶之可校，而又吾家之敝帚在于兹欤。元和戊午孟春吉日辰令。（《老子口义跋》）

原本林罗山是在从文禄四年（1595）到庆长二年（1597）之间进入作为京都五山之一的建仁寺，并在那里学习中国书籍。此时，他是依据林希逸的《庸斋口义》而学习《庄子》的。所以这样说，是因为在五山，自得岩以来，读《庄子》而采用林希逸的《庸斋口义》的这一传统几乎已经形成。

林罗山在建仁寺的大统庵的时候，与大统庵邻接的十如院僧人

英甫永雄在讲义《庄子》。他就听这个讲义，而永雄所采用的讲义也还是林希逸《麝斋口义》。这期间的状况，在上引对祖博回答的信中有云：

今晨讲《庄子》，比年之奇事也。忽思丙申年，东山十如院永雄读此书，未果。距今殆七年于此。余时十有四岁，倾耳于侧，雄以希逸《口义》读之。余恨其不果。

还有，林恕编集的《罗山先生年谱》庆长元年（1596）条中有：

先生十四岁，今兹永雄讲《南华口义》。其所援用，屡请先生校出之。雄又讲白氏《长恨歌》、《琵琶行》，先生校雄所藏诸书，作之注钞，人皆称奇才。

据此，也就清楚了。

在此时以后，林罗山在《庄子》的各种注释当中，是给林希逸的《麝斋口义》以最高评价的了。在上引答祖博的信中还说：

余思注疏虽古，而未若《口义》之为明快也。况古人论郭象之雾露乎。

而且，在上引寄予人见壹《庄子麝斋口义栈航》的林恕的序当中有云：

我先人罗山翁讲经之暇，繙《南华口义》，粗记其出处于鳌头百数十件，未毕而罢矣。

他就是查找《庄子口义》的出典并作成笔记，从而颇为重视这部注

释书的。

再有，若述及有关《老子》的话，林罗山在居于建仁寺的时候，似乎没有所学习，大概是在离开建仁寺而归于自家之后，被《庄子口义》所引导而读《老子口义》的。<sup>⑭</sup>即如上述，他于元和四年（1618）对《老子口义》加以训点，并在正保四年（1647），由京都的书肆林甚右卫门刊行了其增补改订版。进而，在正保二年（1645）如其所云：

正保二年三月五日，《老子》全部以倭字抄解之毕。始于去月二十五日，至此终其章。依钩〈钦〉命也。盖演希逸《口义》云。（《老子谚解》自跋）

即承三代将军德川家光之命，写出了用和文解释《老子》的《老子谚解》，而其解释也就是根据《老子口义》的。<sup>⑮</sup>

## 二、《三子虞斋口义》受到重视的因由

进入江户时代，人们为何变得重视起林希逸的《三子虞斋口义》了呢？

### 1. 林罗山的推崇与如一即非来到日本

第一，不管怎么说，肯定是因为林罗山喜好《三子虞斋口义》并加以推崇。大概因为林罗山是德川幕府的儒官，所以他的推崇就在很大范围内产生了不少的影响力，这是无疑的事实。<sup>⑯</sup>

第二，可以举出的事情是，恰好在这个时期，林希逸的子孙如一即非（明万历四十四年至清康熙十年）<sup>⑰</sup>来到了日本。如一这个人万历四十四年（1616）生于福清，在十八岁时出家，在隆琦门下得到印可。在先前来到日本的隆琦的邀请下于万治元年（1658）来到日本。以后，到宽文十一年（1671）卒于长崎以前一直滞留在日本。他在来到日本之际，带来了在家得传的《老子口义》的旧本。采用

这一文本和在日本流布的《老子口义》的文本，校订经文和注文，并加以评点（好像在宽文四年至宽文八年之间完成），不久就将其刊行了。<sup>⑧</sup>

这部书以《即非老子经》的名称，从宽文十年（1670）的《增补书籍目录》到正德五年（1715）的《增益书籍目录大全》的十二种书籍目录中，在十一种中一直不断地被记录着，<sup>⑨</sup>这一事实，充分显示当时这部书是如何受到人们欢迎的。而且，正如这里所略述的那样，也不难想象，如一即非来到日本及活动与《即非老子经》的盛行等，大概进一步激发了人们对林希逸的《三子口义》的兴趣。

然而，以上列举的两个原因和理由，笔者觉得好像是过于外在的，过于偶然的。不是应该探求更加内在的、必然的原因和理由吗？这样的话，我们还是不能不遇到作为林罗山自己的思想而为何重视起《庄子口义》的问题。

## 2. 林罗山对《三子庸斋口义》重视的因由

林罗山为何重视《庄子口义》呢？这一问题，特别是要深入到林罗山对林希逸的思想感觉到怎样的同感这一内容来考察，否则就是很难解明的问题，在日本内外，在这一方向上进行解明的论文和著书似乎还没有。<sup>⑩</sup>而且，由于笔者并不是研究中国朱子学和日本思想史的专门家，当然完全没有正确地解释清楚这一问题的能力，但是从三教一致论的视角出发，还是勉强地讲两三个感想吧。

第一，如已经在上文所略述的那样，镰仓时代末期以来，在日本以五山的禅僧为中心，三教一致论被热烈地主张着。无论林罗山，还是江户时代初期的知识人，都是生在这个三教一致论的 syncretism（思想融合）的大潮流当中。所以，被称为日本朱子学开山祖的林罗山也当然是这样自然地一方面信奉儒教即朱子学，另一方面又爱好《老子》、《庄子》，而且并不完全排击佛教。例如，他在庆长十二年（1607）至元和二年（1616）发给松永贞德（号颂游）的信“自骏府遣颂游状”第七件中有云：



孔子和释迦两人讲的话很相似。如我以往所述，其相似的事情，何足为怪呢？这不是因为信佛教的人从前剽窃儒书来将其放进佛书的缘故吗？或者两人讲的内容当中有诸人日用之事，所以似乎也含有释迦本人真讲过的话。……还有，成为僧人或翻译佛书或亦写作书论的场合，他们好像全都取用了儒者之言，还有《庄》、《老》、《列》之书。结果，孔子和释迦的言语相似的事情，为什么能说没有呢？这是不足为怪的！（《罗山林先生外集》卷第十）

#### 第十二件中有云：

比方说吧，我道乃大木，佛老乃葛藤。若无大木，葛藤生长之事就很难成。故依靠大树而葛根愈加生长茂盛，名其曰寄生。虽然如此，如果葛藤太过生长，则大木就会受伤，枝干必将干枯。如果枝干已经干枯，则大木也就必定会倾倒。若大木倾倒了，葛藤又怎么能生长呀？如果砍伐葛藤，而培植大木，则实在必能成为天下、国家的栋梁之材。儒道能够单独为一地自立，但是佛教如果不由我道，则不能独立。所以动不动就有人说“三教吃醋”（互相毁谤）。又往往有人说“我想抛弃三圣了”。这真该忧虑！我道乃又坚又白，即使异端汇合到这里，又如何摩擦而使其变成黑，难道儒道变得淡薄和污秽了吗！然而，如果汇合在一起而不被摩擦使其变黑的话，这可是好事呀！呜乎，儒、佛总被说道同样的思想，其实三教的悬殊差别何止是太山与秋毫的不同呀！这个大木与葛藤的比喻，盖不易之论也。（《罗山林先生外集》卷第十）

这些大概是重点在于排击佛教的事情的，然而，又包含着承认

佛教或加以包容的逻辑，也是很明显的。

第二，是因为林希逸《三子臙斋口义》作为三教一致论的书籍是相当出色的。在《老子》、《庄子》、《列子》的各种注释书当中，全面地提出三教一致论，而且比较早地出现在日本社会，并进一步在学问上也很出色的书籍，除了这部《三子臙斋口义》不是没有发现其他的著作吗？（有关林希逸的三教一致论更具体的内容，在本章的第三节进一步加以解明。）

第三，可以认为，《三子臙斋口义》的盛行，对于日本朱子学的形成与发展来说，不正是作为其推进者或完成物而发挥作用的吗？不久之后，朱子学者贝原益轩（1630～1714）在其所著书《慎思录》（正德四年，1714）卷之五中讲道：

《老》、《庄》之说，固与圣人之道相悬绝。论之不可不严重。然伤太严，则不能平直，而中其病。宋儒之辨《老》、《庄》，往往有此病。其所谤与彼书之本意，不相合者亦多矣。恐不免为冤枉。为彼学者，所以不心服也。然程朱之辨《老》、《庄》，亦甚严者，是恐有深意。学者之所宜思也。林希逸取宋儒之意注《老》、《庄》。然与《老》、《庄》之本意，不相合者多矣。

这大概可以说是讲到日本朱子学赋予《臙斋口义》以怎样的意义的很好资料。

如果回过头来考虑的话，原本镰仓末期以来的五山禅僧们，在以佛教信仰为中心的同时，又包容了道家思想（老庄）和儒教（朱子学）。在林罗山那里，这三者的关系发生逆转，变成在以儒教（朱子学）为中心的同时而承认道家思想和佛教那样了。因而，如果就有关朱子学来看的话，就是说曾经是次要的立场的东西现在一跃而成为主要的立场了。有关在这样的客观的大状况的变化当中《臙斋

口义》所发挥的作用，今后应该作更深入的研究。

第四，就是在林罗山那里的日本朱子学具有怎样的性质的问题。中国的朱子学因为批判道家思想，又主张排击佛教，所以在这一点上可以说是纯粹性质的儒教。可是，由于日本的朱子学原本是在禅僧的手中培育起来的，所以具有与道家思想和佛教都握手的性质。

如果更具体地来讲的话，林希逸的《庄子庸斋口义》自身有批判朱子学的地方。<sup>②</sup>但是，林罗山似乎没有注意到是原来这样，有关这个问题，他的感觉相当迟钝。再有，中国的朱子学和林罗山都主张排击佛教。这一点，林罗山与佛教造诣很深的林希逸尽管是应该理所当然地对立，但是他似乎完全没有非难《庸斋口义》内部所包含的佛教。因为又有他在后来遵从德川幕府的命令而成为法体，接受僧位的事实，有关这个排击佛教的课题，也许最好不过度要求他和中国朱子学同样的态度，或者严格地要求他具有近代思想家的精神。这样的以林罗山为中心的江户时代初期的日本朱子学，明显地与中国的朱子学是不同的。有关是否应该将这也称做“朱子学”的问题，不是也产生了些许的疑问吗？总之，这一时期的日本朱子学具有过渡的性质，这是很明确的。

### 第三节 林希逸其人物及思想

在这里，我们想就有关林希逸其人物与思想或学问，简单地触及一下。

#### 一、林希逸其人物与学问的系统

林希逸的传记，《宋元学案》卷四十七《艾轩学案·乐轩门人》“舍人林竹溪先生希逸”中写道：

林希逸，字肃翁，号竹溪，福清人。端平进士。淳祐中，迁秘书省正字。景定中，官司农少卿。终中书舍人。有《庸斋集》、《易义》、《春秋传》、《考工记解》。（云濠案：《庸斋前集》六十卷、《易义》、《春秋传》俱佚。《庸斋续集》三十卷、《考工记解》二卷行世。）<sup>②</sup>

据此可以知道，他是在绍熙四年（1193）或绍熙五年（1194）生于福清县。其曾祖父林昌言为绍熙年间进士。其本人字肃翁，又字渊翁；号竹溪，又号庸斋或献机。端平二年（1235）进士及第，初任平海军节度推官，淳祐六年（1246）迁秘书省正字，最后以中书舍人终。卒年未详，但是在咸淳五年（1269）撰写了《后村行状》的文章，因此可以确认此时还活着（七十六岁或七十七岁）。

尽管林希逸的著作是相当多的，但是现存着的，只不过有《考工记解》二卷、《老子庸斋口义》二卷、《庄子庸斋口义》十卷、《列子庸斋口义》二卷、《庸斋续集》三十卷、《竹溪十一稿诗选》一卷、《心游摘稿序》等。

林希逸的学问系统则如以下：

程颐（号伊川）—尹焞（号彦明）—林光朝（号艾轩）—  
林亦之（号网山）—陈藻（号乐轩）—林希逸

他的老师是乐轩，乐轩的老师是网山，再进而向上追溯，就是与程伊川有牵连的人了。<sup>③</sup>

作为显示程伊川对庄子看法的文章，在《二程全书》卷八中有云：

庄子有大底意思，无礼无本。

庄子叛圣人者也。而世人皆曰：“矫时之弊。”

应该说其评价是颇低的。尽管不是关于庄子的，但是艾轩有如下的文章也是可以作为参考的：

儒释之分，若青天白昼。（《艾轩集》卷六《与泉州李倅》）

不过，在这个学问系统当中，对庄子的评价逐渐提高。在景定改元之年（1260），林希逸的友人林经德所写的《庄子庸斋口义·庄子后序》中有云：

余少侍乐轩陈先生，闻其绪余之论，颇知好之，而未能尽通其章句。其后与竹溪共游两学，时取而共读之。喜其剖析之明，而离合不常，所闻无几，然而好之益甚矣。既成进士，南归闲居之日久矣。遂得究力于诸经，其于此书也，愈读愈好而愈疑之。盖此书之所以难通者，字义多异于吾书，言论或违于先圣。……戊午访竹溪于溪上，因语而及。溪忽谓我曰：“余尝欲为南华老仙洗去郭向之陋，而逐食转移，未有闭户著书之日。忧患废退以来，遂以此纾忧而娱老，今书幸成矣。”余喜而就求之，归而亟读之。……于是作而言曰：“南华之书斯世所不可无，竹溪之解亦南华所不可无者也。”盖竹溪之学，得于乐轩，乐轩得之网山，网山得之老艾。历三世之传，而无旁出者。竹溪既尽其师之传，又搜猎释老诸书于六经子史之外。竹溪林氏，名希逸，字肃翁。尝为文字官矣。今以宝谟直，主王局观。庸斋，其书室也。其诸文颇似《庄子》。此书以口义名者，谓其不为文，杂俚俗而直述之也。景定改元中和节。宣教郎知劭武军建宁县林经德序。<sup>⑧</sup>

还有，在景定辛酉年（1261）一个叫林同的人所写的《庄子庸斋口

义序》中有云：

庸斋先生玉堂林公，得圣人之道于乐轩。乐轩之视漆园，所谓后世之子云。庸斋之于乐轩，则太玄之侯芭也。于是出而为之著其篇焉，分其章焉，析其句焉，明其字焉。……岂惟老仙将雀跃于九万里之上，乐轩亦必且手舞足蹈于瞻前忽后之间矣。或曰：“以性命之书加训诂之学，若朱夫子所谓集大成者，其自《易经》以至《骚词》，莫不有释，乃独阙然于庄书，将无不可哉。”同曰：“上规姚姒，下逮《庄》、《骚》，非韩公之言乎。晋宋人未足尽《庄》、《老》实处，非朱子之言乎？不然岂其犹有所未尽耶？抑果有所待而然耶？庸斋之功，当不在朱子下矣。”……景定辛酉季夏望日。石塘林同谨书。

这样，林希逸的思想立场，也还是儒教，属于广义的理学。根据荒木见悟教授所说，在这个学问系统中，没有程伊川和朱子的“理”的理论所具有的拘束性和严肃主义。<sup>⑤</sup>

## 二、林希逸的三教一致论

林希逸虽然自己本身是儒者，但是也深入研究道家思想和佛教（禅宗），而且把道家思想和佛教（禅宗）看成完全同样的而为之倾倒。例如，在《庄子庸斋口义·发题》中说：

《大藏经》五百四十函，皆自此中绌绎出。

在《庄子庸斋口义·骈拇》引用经文之后说道：

此数语之中，如所谓聪者，非谓其闻彼也，自闻而已矣。所谓明者，非谓其见彼也，自见而已矣，一《大藏经》不过

此意。

这些就是把《庄子》和《大藏经》完全视为同一的文章。

在这些以外，关于一般道家思想与佛教的关系，林希逸是怎样看待的，若调查一下的话，可以发现相当多的资料。例如，在《庄子·天下》的“庄周论”中有云：

寂漠无形，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。……

对此，《虞斋口义》注释道：

死与生与，不知生死也。据此一句，即知释氏之学，其来  
久矣。

又，在《庄子·知北游》的“知北游章”中有：

黄帝曰：“……夫知者不言，言者不知。故圣人行不言  
之教。”<sup>②</sup>

对此，《虞斋口义》注释道：

知者不言，此是达磨西来，不立文字，直指人心，见性成  
佛也。不言之教，即维摩不二法门也。

又，在《庄子·天道》的“夫虚静恬淡章”中有：

夫虚静恬淡，寂漠无为者，天地之平，而道德之至。故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实者伦矣。

对此，《庸斋口义》注释道：

虚则实，即禅家所谓真空而后实有也。

又，在《庄子·大宗师》的“三人相与友章”中有：

子桑户、孟子反、子琴张三人相与友，曰：“孰能相与于无相与，相与于无相为？孰能登天游雾，挠挑无极，相忘以生，无所终穷？”三人相视而笑，莫逆于心。遂相与友。

对此，《庸斋口义》注释道：

庄子虽为寓言，而《礼记》所载原壤狸首之歌，则知天地之间，自古以来，有此一等离世绝俗之学。今人但云：“佛至明帝时，始入中国。”不知此等人，不待学佛而后自有也。<sup>②</sup>

进而，在《列子·天瑞》中有：

生者，理之必终者也。终者不得不终，亦如生者之不得不生。而欲恒其生，画其终，惑于数也。精神者，天之分。骨骼者，地之分。属天，清而散。属地，浊而聚。精神离形，各归其真，故谓之鬼。鬼，归也，归其真宅。黄帝曰：“精神入其门，骨骼反其根，我尚何存？”

对此，《庸斋口义》注释道：



此段正言生死之理，说得自是分晓。死生，常理也，而贪生者常欲求生。画，止也。画其终，欲止而不终也。惑于数，言为长短之数所惑也。精神属于天，骨骼属于地，《圆觉》四大之说也。分者，分与之也。入其门，言归其所自出之地也。反其根，言反其所始之地也。精神骨骼既各复其初，则今者之我尚何存乎？此即《圆觉》所谓今我法身，当在何处也。朱文公于此谓释氏剽窃其说，恐亦不然。从古以来，天地间自有一种议论如此。原壤即此类人物。佛出于西方，岂应于此剽窃。诋之太过，则不公矣。

以上的几段文字全都是主张被认为是到了东汉时代的明帝时才开始从印度传来的佛教的诸思想，其实在中国的《庄子》、《礼记》、《列子》等当中自古以来就已经存在这样一种三教一致论。此后，到了清代，熟知这样的《庄子庸斋口义》的实际形态的钱谦益在《牧斋有学集》卷五十《题石天洞书》中尖锐批判了林希逸以禅宗来注《庄子》这一点。

### 三、林希逸那里的佛教

林希逸从年轻时即开始亲近佛书（及道家），倾倒于佛教，这种情况似乎既是受到其师乐轩（陈藻）的影响，有来自艾轩（林光朝）的影响。想请读者看的是，在《庄子庸斋口义·发题》中有云：

是必精于《语》、《孟》、《中庸》、《大学》等书，见理素定，识文字血脉，知禅宗解数，具此眼目，而后知其言意一一有所归著。未尝不跌荡，未尝不戏剧，而大纲领大宗旨，未尝与圣人异也。若此眼未明，强生意见，非以异端邪说鄙之，必为其所恐动。或资以诞放，或流而空虚，则伊川淫声美色之喻，

诚不可不惧。希逸少尝有闻于乐轩，因乐轩而闻艾轩之说，文字血脉稍知梗概。又颇尝涉猎佛书，而后悟其纵横变化之机，自谓于此书稍有所得，实前人所未尽究者。

在《庄子庸斋口义·骈拇》中有云：

先师尝曰：“佛书最好证吾书。”证则易晓也。

在《庄子庸斋口义·在宥》的“贱而不可不任者章”中有云：

乐轩曰：“儒者悟道，则其心愈细，禅家悟道，则其心愈粗。”此看得儒释骨髓出，前此所未有也。如《庄子》此段把许多世间事唤做卑，唤做粗，中间又著个不可不三字，似此手脚便粗了，便无“惟精惟一，允执厥中”气象。若分别得这粗细气象出，方知乐轩是悟道来，是具大眼目者。他人辟佛，只说得皮毛，他既名作出世法，又以绝人类去伦纪之说辟之，何由得他服。

然而，不仅说是受到老师的影响，因为林希逸自己追求佛教，当然有所遵从之处，这在上面引用过的林经德的《庄子后序》中也有证明：

竹溪尽其师之传，又搜猎释老诸书于六经子史之外。

再有，他和当时的禅僧们频频亲近交往，例如在其同乡枯崖圆悟编集的《枯崖和尚漫录》中，景定四年（1263）他写的跋文所讲道的：

此集所记，皆近世善知识也。中间柔万庵、元双杉，皆余旧方外友也。<sup>②</sup>

那么，林希逸所追求遵从的所谓佛教，到底是怎样的佛教呢？有关这一问题，荒木教授已经在《林希逸的立场》中进行了深入的研究，在这里笔者想以介绍和补充的形式讲述一下自己的见解。——林希逸追求遵从的所谓佛教，就是给人们的日常生活以活力的生机勃勃的佛教，必须是在这一点上又能够和儒教的伦理思想一致的禅宗。例如，在上面引用过的《庄子庸斋口义·天道》的“夫虚静恬淡章”中有云：

虚则实，即禅家所谓真空而后实有也。

这个“真空即实有”的禅风正是他最喜好的，这又与“全体大用”的思想是同样的。请读者看一下，在《庄子·秋水》的“河伯、北海若问答”中有：

河伯曰：“然则何贵于道邪？”北海若曰：“知道者，必达于理。达于理者，必明于权。明于权者，不以物害己。”

对此，《庸斋口义》注释道：

此一问又好。言既听造化之所为，则人亦不必学道矣。朱文公问答书中，廖德明亦曾有此问。文公皆不曾答。想难言也。……庄子见道，自是亲切。特读其书者，看它不破。道，总言也。理，事物各有之理也。权，用之在我者。有道之全体，而后有此大用也。

若进一步具体地来讲，例如在《庄子·至乐》的“庄子、惠子问答”中登场的大惠（慧）宗杲这样的“学佛者”正是林希逸追求不已的理想。在《庄子·至乐》的“庄子、惠子问答”中有：

庄子妻死。惠子吊之。庄子则方箕踞，鼓盆而歌。……庄子曰：“……人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命。故止也。”

对此，《庸斋口义》注释道：

李汉老因哭子而问大惠，以为不能忘情，恐不近道。大惠答云：“子死<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>哭，是豺狼也。”此老此语，极有见识。其他学佛者，若答此问，必是胡说乱道。

像这样，所谓“大惠（慧）禅”就是和人们的日常生活有密切关系的佛教，或者又是充满人性的新的禅宗。而且，《庄子·庸斋口义》引用的佛经与佛家，大体上都具有与笔者现在所讲述的同样的色彩。与之相反，林希逸最为嫌弃的，就是和人们的日常生活完全没有关系的“默照邪禅”。在《庄子·刻意》中有：

故曰：“形劳而不休则弊，精用而不已则劳。劳则竭。”水之性，不杂则清，莫动则平，郁闭而不流，亦不能清，天德之象也。

对此，《庸斋口义》注释道：

曰：“郁闭而不流，亦不能清。”则非全然如枯木死灰

矣。……郁闭而不流，则是禅家所谓“坐在黑山下鬼窟里”，所谓默照邪禅也。

#### 四、林希逸的道家思想与儒教的角色

接着，我们来考察一下有关林希逸对道家思想（尤其是《庄子》）与儒教的异同，或是两者的关系怎样看待的问题。有关这个主题，可以举出他的几个有特色的看法：

第一，林希逸极力反对将道家思想看成是以“枯木死灰”为目标的，和人们的日常生活完全没有关系，没有活力，颓废的，超越人类、国家与社会而不顾其道德与政治等存在方式的“空寂”的思想。例如，在上面引用过的《庄子庸斋口义·刻意》有云：

曰：“郁闭而不流，亦不能清。”则非全然如枯木死灰矣。

还有，在《列子庸斋口义·仲尼》有云：

以是观之，则《庄》、《列》之学，何尝以槁木死灰为主。

于是，他在《三子庸斋口义》中到处强调，道家思想对人类、国家、社会的道德与政治等是如何有用的。例如，在《庄子庸斋口义·天道》的“本在于上章”中有云：

此数句甚平正。精神之运，心术之动，然后从之，盖言皆由内心以生，非由外铄我也。末学者，古人有之，而非所以先。此一句尤好。看得《庄子》，何尝欲全不用兵刑礼乐。

同样，在《庄子庸斋口义·天下》的“庄周论”中有云：

彼其充实，不可以已者，言其书之中，皆道理充塞乎其间。亦世间所不可无之书也。……上遂者，可以上达天理也。其言虽皆无为自然，而用之于世，则应于教化，而解释物理。谓可以化俗而明理也。

第二，林希逸一一举出具体的例子而主张《老子》、《庄子》等道家之书的这样或那样的思想和表现，与儒教经典的这样或那样的思想与表现是相一致的。这种主张在《庸斋口义》中非常多地得到确认，到了不胜枚举的程度。在这里，只想介绍一段文字。在《庄子庸斋口义·骈拇》中有云：

此数语中，如所谓聪者，非谓其闻彼也，自闻而已矣。所谓明者，非谓其见彼也，自见而已矣，一《大藏经》不过此意。安得此语。若此等语，皆庄独到不可及处。这一彼字，不是轻可下得。禅家所谓狂犬逐块，所谓幻花又生幻果，便是这个彼字。自得其得，自适其适，即自见自悟也。大抵分别本心与外物耳。不得其本心，而驰骛于外，则皆为淫僻矣。自闻、自见，若在吾书，即《论语》所谓“默而识之”，《易》所谓“默而成之，不言而信”；《孟子》所谓“施于四体，不言而喻”；伊川《春秋传序》曰：“优游涵泳，默识心通。”皆是此意，但说得平易尔。晦翁惩象山之学，谓江西学者皆杨〈扬〉眉瞬目，自说悟道，深诋而力辟之。故《论语集解》以识音志，曰“默而记之尔”。《孟子》“不言而喻”，亦曰不待人言而自喻。不肯说到顿悟处，盖有所惩而然，非《语》、《孟》二书之本旨也。若以伊川默识心通之语观之，岂得音志乎。……先师尝曰：“佛书最好证吾书。”证则易晓也。上不敢为仁义之操，是为善无近名也。下不敢为淫僻之行，是为恶无近刑也。道德，自然也。余恐有愧于道德，虽不为近刑之事，亦不为近名之事。近名则非

自然矣。故曰：“余愧乎道德。”是以上不敢为仁义之操，而下不敢为淫僻之行也。观《庄子》此语，何尝不正心修身。

这些主张与《论语》、《周易》、《孟子》等是一致的。

第三，林希逸进一步认为既然道家思想和儒教从“大纲领、大宗旨”这一点来看是相同的，则在两者之间没有矛盾。如在上面引用过的《庄子庸斋口义·发题》当中有云：

《大藏经》五百四十函，皆自此中绌绎出。……是必精于《语》、《孟》、《中庸》、《大学》等书，见理素定，识文字血脉，知禅宗解数，具此眼目，而后知其言意，一一有所归著。未尝不跌宕，未尝不戏剧，而大纲领大宗旨，未尝与圣人异也。若此眼未明，强生意见，非以异端邪说鄙之，必为其所恐动。或资以诞放，或流而空虚，则伊川淫声美色之喻，诚不可不惧。

因此，林希逸认为老子和庄子他们自己基本上没有特别地想要批判孔子和儒教这样的意图。例如，在《庄子庸斋口义·在有》的“贱而不可不任者章”中有云：

此两行最妙，最亲切于学问。但读者忽而不深求之。无为而尊者，天道之自然也。有为而累者，人道之不可不容不为者也。上句便属道心，下句便属人心。此一累字，便与危字相近。……自贱而不可不任以下，至不可不察也，此庄子中大纲领处，与天下篇同。东坡以为庄子未尝讥孔子，于天下篇得之。今日庄子未尝不知精粗本末为一之理，于此篇得之。

此外，在《庄子庸斋口义》林同序当中有云：

漆园老仙之作是书也……其初心岂曰吾欲以此而垂世立教哉？又岂曰吾欲以此而崇老抑儒哉？奈之何读之者之不之察也。非以虚无宗之，则以异端辟之。见既出尘，语又惊世。往往句读之未尽通，字义之未尽明，则又以疑辞阙之，脱简诿之。彼其心，亦岂欲得此于后之人哉？

这段文字也一定是差不多正确地反映着林希逸的主张的。

在道家思想家们所写的文章中，无疑明确地包含着批判儒教的地方，但是有关这样的地方，林希逸只是以不过是言语“过当”来辩护。例如，在《庄子臞斋口义·骈拇》中有云：

庄子与孟子同时。孟子专言仁义，庄子专言道德。故其书专抑仁义，而谈自然。亦有高妙处，但言语多过当。大抵庄子之所言仁义，其字义与孟子不同。读者当知自分别可也。

还有，在《庄子臞斋口义·骈拇》中有云：

其戏侮尧舜、夫子、曾史、伯夷，初非实论，特鼓舞其笔端而已。塘东刘叔平向作《庄骚同工异曲论》曰：“庄周愤排之雄也。”乐轩先生甚取此语。看来庄子亦是愤世疾邪，而后著此书。其见又高，其笔又奇，所以有过当处。

说言语“过当”这一句的意思，大概就是说尽管在言辞方面庄子是过分、过度的，但是在思想方面完全没有和孟子对立的意图。

第四，不过，林希逸未必主张道家思想原来就是直接地和儒教相同的。他所处的立场是，道家自然是道家，儒教自然是儒教，两者不一定是完全相同的。如刚刚在上面引用过的《庄子臞斋口义·骈拇》中有云：



庄子与孟子同时。孟子专言仁义，庄子专言道德。故其书专抑仁义，而谈自然。

大概他不就是希望道家 and 儒教两者在各自分别扮演不同角色的同时，在更高的层次上相一致或相协力的吗？

在以儒教为本旨的同时，又倾倒于道家、佛教，像以上这样的林希逸的思想大概可以说无非是典型的三教一致论，这似乎还是受到来自其师乐轩等人的强烈影响而形成的。乐轩将儒教看做是擅长于形而下学、人道、器、精、末等方面。相反，将道家、佛教看做是擅长于形而上学、天道、道、粗、本等方面。例如，在《庄子虞斋口义·在宥》的“贱而不可不任者章”中有云：

乐轩曰：“儒者悟道，则其心愈细；禅家悟道，则其心愈粗。”此看得儒释骨髓出，前此所未有也。如《庄子》此段把许多世间事唤做卑，唤做粗，中间又著个“不可不”三字，似此手脚便粗了，便无“惟精惟一，允执厥中”气象。若分别得这粗细气象出，方知乐轩是悟道来，是具大眼目者。他人辟佛，只说得皮毛，他既名作出世法，又以绝人类去伦纪之说辟之，何由得他服。

在这段文字中，乐轩所讲的“儒者悟道，则其心愈细；禅家悟道，则其心愈粗”，大概就是希望儒者和禅家在各自分别扮演不同角色的同时，在更高层次上相一致、相协力这样的旨趣。而且，尽管林希逸本人的见解基本上是承袭乐轩之说的，但是在某些时候又更前进一步，甚至主张道家思想单独在对于形而上学和形而下学、天道和人道、道和器、粗和精、本和末两个方面，哪方面都有着出色地完成的能力。在上面引用过的《庄子虞斋口义·在宥》的“贱而

不可不任者章”中有云：

观此一段，庄子依旧是理会事人，非止谈说虚无而已。伊川言：“释氏有上达而无下学。”此语极好，但如此数语中，又有近于下学处，又有精粗不相离之意。……今日：庄子未尝不知精粗本末为一之理，于此篇得之。更有一说，圣贤之言，万世无弊；诸子百家，亦有说得痛快处。……何尝不说精底，何尝不说粗底。说得如此浑成，便自无弊。

林希逸在这里明确地而且在不自觉中就把《庄子》看成“释氏”了。在这个基础上，主张它们不只是具备形而上的“虚无”、“上达”、“粗”，也是具备形而下的“事”、“下学”、“精”的。

可是，林希逸对形而下的事物这样的关心，又并不是朝着以穷事物之“理”的方向的。根据在《老子臞斋口义·发题》中有的：

大抵《老子》之书，其言皆借物以明道，或因时世习尚就以谕之，而读者未得其所以言。故晦翁以为《老子》劳攘，西山谓其间有阴谋之言。盖此书为道家所宗，道家者流过为崇尚，其言易至于诞。既不足以明其书，而吾儒又指以异端。幸其可非而非之，亦不复为之参究，前后注解虽多，往往皆病于此。

可以知道他在《老子》书中关心的不是“物”而是“道”。所谓这个“道”，就是以下讲述的“无心”。因而，在上面引用过的《庄子臞斋口义·在宥》的“贱而不可不任者章”的“庄子依旧是理会事人”所指的，必定就是在胸中深处深深地怀抱这个“无心”的同时，来现实地处理“事”的意思。而且，实际上在《老子臞斋口义》中，就是将在胸中深处深深地怀抱那样的“道”的“圣人”对这个世界现实的“物”、“事”是怎样地对应的作为中心主题来追求的。<sup>⑨</sup>

## 五、林希逸的“心学”与林罗山

那么，林希逸的思想或学问，结果到底是怎样的呢？关于这个问题，先是荒木教授的《林希逸的立场》进行了先驱性的研究，之后，大野出教授的《日本的近世与老庄思想——关于林罗山的思想》的第一章第二节《老子解释中的“无心”思想》又作了稍微详细的研究。我们就根据这些研究成果，略述一下大体的情况吧。

### 1. 林希逸的“心学”

林希逸把自己的思想或学问叫做“心学”。例如，在《庄子鹖斋口义·庚桑楚》的“备物以将形章”中有云：

此两句极佳。在心学工夫，此语最切。

其所谓“心学”，如在《老子鹖斋口义》第一章中有：

天地之始，太极未分之时也。其在人心，则寂然不动之地。……其谓之天地者，非专言天地也，所以为此心之喻也。……此章人多只就天地上说，不知老子之意。上要就心上理会。如此兼看，方得此书之全意。

这与其说是以穷“天地”等事物之“理”，不如说是对“心”的存在方式抱以关心的。还有，如在《庄子鹖斋口义·大宗师》的“知天之所为章”中有：

不以心捐道，即心是道，心外无道也。

这就是在“心”中寻求“道”的思想或学问。更具体地来讲，就是寻求“无心”<sup>⑧</sup>、“虚心”<sup>⑨</sup>、“不动心”<sup>⑩</sup>、“无容心”（即不“容心”

于事物)<sup>③</sup>、“自然”<sup>④</sup>等的。这些诸概念，全都可以看做是林希逸思想的关键词。与之相反，他极力反对的则是“有心”<sup>⑤</sup>、“容心”<sup>⑥</sup>、“不自然”<sup>⑦</sup>、“非自然”<sup>⑧</sup>等。

林希逸这样的“心学”，包含很多和朱子学不相容的地方，这是可以很容易看到而挑出来的。可是很遗憾，这一问题，也就是追究林希逸的“心学”和朱子学在什么地方和怎样地不相容的问题。由于这里有篇幅的限制等原因，本章不得不放弃讨论了。姑且只举出一点为止，就是显示林希逸的“心学”与朱子学不一致的象征性的现象。在《朱子语类》卷一百二十五《老庄》中，只留下朱子对老子一个简单的议论：

《老子》极劳攘。

关于这一点，林希逸在上面引用过的《老子口义·发题》中加以批判说：

大抵《老子》之书，其言皆借物以明道，或因时世习尚就以谕之，而读者未得其所以言。故晦翁以为《老子》劳攘，西山谓其间有阴谋之言。

就是将朱子的《老子》读法指责为只看到事物表面的浅薄的读法。

## 2. 林罗山的“心学”

不过，议论到这里，先前笔者在本章第二节所问的作为日本朱子学的开山祖林罗山自己思想的问题，为何重视《庄子口义》，并从三教一致论的视角讲了两三个感想予以回答，现在则出现了可以追加一个新的回答的可能性。——那就是也许可以将大野出教授关于《老子口义》所主张的，对林希逸的“无心”思想林罗山是有所共鸣的的这一回答，也适用于有关《庄子口义》而原封不动地作为回答的。<sup>⑨</sup>

如果说为什么的话，和林希逸在《三子虞斋口义》中推进了“心学”一样，林罗山也在其著述中热心地鼓吹“无心”的思想，当然并不是两者相互独立而没有关系，偶然同样主张“无心”的。明显地，林罗山的“无心”是来自林希逸的“心学”的。下面就举出几个例子加以说明。<sup>⑨</sup>

林罗山在正保二年（1646）创作了《老子抄解》这部书。这一书籍是作为他来讲初次用日本语解释《老子》的注释书，大体上是采用了林希逸《老子虞斋口义》的解释，但是时而讲述自己独自解释的地方也有相当数量，可以看做是窥见林罗山思想的很好资料。因为这样的事情，在林希逸使用了像上述那样的表现他的“心学”的关键词，亦即“无心”、“虚心”、“无容心”的地方，林罗山也当然对其加以追随而使用了“无心”、“虚心”、“无容心”等词语。不过，即使在林希逸没有使用“无心”、“虚心”等词语的地方，林罗山也是经常使用“无心”、“虚心”等词语来解释《老子》的。例如，在《老子》第五章的经文中有云：

天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。

在林希逸《虞斋口义》中有云：

刍狗之为物，祭则用之，已祭则弃之。喻其不著意而相忘尔。

对此，林罗山《老子抄解》注释道：

刍狗乃以蒿为之狗形，祭时献而用之。祭毕弃之，不惜相忘。天地与万物相忘，喻其无心。

还有，在《老子》第二十八章的经文中有云：

知其白，守其黑，为天下式。

在林希逸《麝斋口义》中有云：

知白守黑，不分别也。……式，天下以为式也。

对此，林罗山《老子抄解》注释道：

知白守黑之时，无分别之念。如此，虚心之无分别，成天下之法也。

进而，在《老子》第三十九章的经文中有云：

侯王自称孤、寡、不穀。

在林希逸《麝斋口义》中有云：

侯王之称曰孤，曰寡人，曰不穀，皆是自卑之辞。又以此为虚而不自有之喻。

对此，林罗山《老子抄解》注释道：

讲到此三者之时，乃用自卑之词。是又以谦逊，喻为心之虚。

同样的例子是不胜枚举地存在着的。

林罗山还有另一种用日本语解释《老子》的注释书，那就是在承应元年（1652）刊行的《老子经抄》。尽管在这部书中脱离林希逸的思想的地方也存在，<sup>⑩</sup>但是还是可以确认对其“心学”寄予同感的情况的。例如，在《老子》第四十九章的经文中有云：

圣人无常心，以百姓心为心。

在林希逸《庸斋口义》中有云：

无常心者，心无所主也。以百姓之心为心，则在我者无心矣。

对此，林罗山《老子经抄》注释道：

天，虚空而无形，因万物之形以为形。天，若自形之时，不能形万物。圣人法天无心，因百姓之心以为心。

基于以上的诸事实来考虑的话，我想不妨认为，林罗山不仅觉得与林希逸依据其“心学”来解释《老子》极其有同感，而且已经将来自林希逸的“无心”思想充分地当做自家药笼中的东西了。不过，实际说来的话，尽管这一“无心”思想，在使林罗山接近林希逸方面有很大作用，但是在向着真正的朱子学推进方面则成为妨碍了。

#### 第四节 江户时代林希逸《庄子庸斋口义》的盛衰

##### 一、江户初期《三子庸斋口义》的盛行

江户时代初期 18 世纪的前半叶，亦即在 1730 年代或 1740 年代

之前,《老子》、《庄子》、《列子》采用《庸斋口义》来读的情况颇为盛行。作为江户初期《老子庸斋口义》盛行这一事实证言性的文章,似乎以在明代万历四十七年(1619)来到日本的陈元赟(1587~1671)<sup>⑧</sup>,于宽文十年(1670)在其著《老子经通考》中自己所附的序为最早。<sup>⑨</sup>在其序中有云:

道德之遗教,凡五千余言。明乾坤之微妙,不少锱铢兮,尽万境之事,为大毫端。是故注家虽几于百,犹不证实理矣。旧有河上公之《章句》,公是老子也。阁河公《章句》,而用希逸《口义》,是则非庸士理学之昏昧乎?初学为欲求多解者,录于评论附注后,因题曰《老子经通考》。

其中的“阁河公章句,而用希逸口义,是则非庸士理学之昏昧乎”,作为尖锐批判当时日本文化界的议论是应该注意的。其后,德仓昌坚于延宝二年(1674)为《老子庸斋口义》所写的跋文中有云:

《道德经》上下篇,余尝采诸注之约言,考文字之来源,书以付梓,已向二十年。旧刻靡乱脱误惟夥。于是乎,剏剏氏重请改正,余不得辞之,世务之暇,增补不足除却有余,以应其需。庶几有小补将来云。

描述了这部书在刊行以来近二十年间,被几度印刷,以至出增补版,深为人们所读的情形。几乎同样的时候,在延宝三年(1675),山本洞云为《老子经谚解》所写的自序中有云:

古今注者几六十余家,可谓盛也。本朝古来唯用河上公,不知有其余。近世庸斋《口义》行乎世,学者专宗之,而又不知有河上公。凡天地之间,不可无此书,又不可不读此书。而



书之难读，亦未有如此书者。《口义》比之诸家颇为优也。

再有，如果翻一下元禄十五年（1702）所发行的《倭版书籍考》“诸子百家之部”，在《庄子》一项上记载了《庄子注疏》和《庄子口义》两种，而且在附于《庄子注疏》之下的解说中讲道：

晋之郭象《注》，唐之玄英法师《疏》也。《庄子》之古注也。看《庄子》当先依于注疏。不得只看林氏《口义》。

这一资料如果翻过来读的话，似乎是讲当时“只专看林氏口义”的人们如何之多的。而且，在《老子》一项上只记载了《老子经口义》一种，并在其下解说道：

《口义》乃晚宋之儒者福州林希逸作。《老子》诸注之内无能胜于《口义》之注解。希逸号庸斋，又号竹溪。虽有儒名，实陷于老佛之见人也。《口义》之倭训，乃初出于罗山先生。

还有，在《列子》一项上也只记载了《列子口义》一种。

进而，近藤舜政于元文五年（1740）所著《老子答问书》中说：

《老子》注，自从《韩非子·解老》、《喻老》开始，有严君平之《指挥》、河上公之《章句》、王弼《注》、周弘政《疏》、张机《老子义》、玄宗之《御注》、陆希声《注》、苏子由《解》、林希逸《口义》、无垢子之《注》、《老庄翼》、《老庄翼注》、陶周望《解》、林兆恩《注》、邵弁《老庄汇诠》、憨山之《注》等，虽然其之外亦有很多，但是大体如此。……发生了什么事情呢？在我们国家，《庸斋口义》盛行，《庄》、

《列》也是同样。故日本的所谓老子学派，多半是希逸流派而且像囫圇吞枣似的，不假思索地轻信虚无自然是老子之道。凡是虚无如何，自然何以名之，推寻之辈，则非常之少。河上翁流派的老子学派，也是很稀少的。

其中，大体和总括性地讲述了这期间的状况。几乎同样的时候，宽保三年（1743），渡边操（号蒙庵）在为《老子愚读》写的自序中有云：

今世人读《老子》者，多赖林庸斋《口义》。视我乡小子学生亦犹尔。陈者取其书详读之，其解与经文不相合居多。

考察一下以上列举的诸资料，从而可知在江户初期《三子庸斋口义》是如何压倒性地盛行起来的，对其盛行风气我们不禁抱以惊叹之念。

## 二、荻生徂徕的登场与《三子庸斋口义》的衰退

### 1. 荻生学派对郭象《庄子注》的重视

到江户时代的中期，荻生徂徕出现了，变得在读《庄子》的时候重视起郭象的注，以至于林希逸的《庸斋口义》急速失势。在荻生徂徕享保十二年（1727）所写的《答问书》下讲道：

概言之，汉以前之书籍，《老》、《庄》、《列》之类亦益人知见。其类当中亦以林希逸解为恶劣。

这是完全排斥《三子口义》的。还有，荻生徂徕的高弟之一服部南郭（1683～1759）元文四年（1739）校订并刊行《郭注庄子》，服部南郭的门人杜多秀峰宽政四年（1792）出版详细研究《郭象注》的《郭注庄子核玄》，也是应该注意的事实。

此外，如果说到有关《老子》的话，在上面引用过的渡边操

《老子愚读》宽保三年（1743）的自序中有：

今世人读《老子》者，多赖林虞斋《口义》。视我乡小子学生亦犹尔。陈者取其书详读之，其解与经文不相合居多。

作为对《老子口义》的批判，这是比较早的时期出现的，而渡边操的老师就是荻生徂徕的高弟之一太宰春台（1680～1747）。在这部《老子愚读》的末尾附有太宰春台所写的《春台先生与操书》，其中有云：

河上公之说不传，今所有者，宋以后人之伪作也。……希逸氏见之，其将夜遁。痛快痛快。

再有，相当于荻生徂徕的孙弟子的户崎允明也在明和八年（1771）所著《老子正训》的自序中写道：

王林诸家囿清言之弊，修辞之际，强解屡蹶矣。此以意害辞也。

这是将林希逸和王弼一起来批判的。

## 2. 重视郭象《庄子注》的思想上的理由

徂徕学派为何重视郭象的《庄子注》呢？

第一，作为思想上的理由，大概是因为郭象《注》当中包含有“知足安分”的思想吧。如果想知道“知足安分”思想是郭象《注》的显著特色的话，比较一下对《庄子·逍遥游》的“北冥有鱼章”，郭象《注》和《虞斋口义》分别是怎样解释的，那是很简便的。<sup>④</sup>例如，对《逍遥游》的“北冥有鱼章”的开头，《虞斋口义》中说：

逍遥游者，此篇所立之名也。内篇有七，皆以三字名之。游者，心有天游也。逍遥，言优游自在也。《论语》之门人形容夫子，只一乐字。三百篇之形容人物，如《南有樛木》，如《南山有台》，曰“乐只君子”，亦止一乐字。所谓逍遥游，即《诗》与《论语》所谓乐也。一部之书，以一乐字为首，看这老子胸中如何。……此段只是形容胸中广大之乐，却设此譬喻。其意盖谓人之所见者小，故有世俗纷纷之争。若知天地之外，有如许世界，自视其身，虽太仓一粒，不足以喻之。戴晋人所谓蜗角蛮触，亦此意也。北冥，北海也。鲲鹏之名，亦寓言耳。或以阴阳论之，皆是强生节目。

像这样比较忠实于《庄子》的原意，当做认为不仅区别“小大”，还应以“大”为目标的思想来解释的。相反，郭象《注》说：

夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也。岂容胜负于其间哉？鹏鲲之实，吾所未详也。夫庄子之大意，在乎逍遥游放，无为而自得，故极小大之致，以明性分之适。达观之士，宜要其会归而遗其所寄，不足事事曲与生说。自不害弘旨，皆可略之耳。

像这样，正相反，将所谓《庄子》的原意当做是认为与“小大”无关而应该“知足安分”的思想来解释的。而且，依照笔者的想象，可以认为，要使这种“知足安分”的思想在强化江户时代的“士农工商”的身份制度的方向上发挥作用，不是徂徕学派所期待的吗？

所以这样说，就是获生徂徕在江户的思想界、政治界崭露头角是在元禄九年（1696）或元禄十五年。此时，日本社会虽然表面上极其繁荣昌盛，但是在社会内部幕府体制的危机正进一步加深。获生徂徕，在被认为享保六年（1721）的所著的《太平策》中写道：

既然居上之人没有学问，不知圣人之道，此世恐怕会迅速老衰，至末了而权势下移……居上之人的威力逐渐变得薄弱，酿乱之事速也。其兆今已看得见了。

再有，太宰春台在享保十四年（1729）所著的《经济录》卷之十“无为”中写道：

当代元禄以来，海内士民困穷，既然国家元气衰弱，因此如今之世应该将万事全都停止，当偏行无为之时节也。

进而，在其卒后的天明三年（1783）刊行的《老子特解》的序中写道：

坐观世之变态，衰敝日滋甚。虽有圣者，莫能救之。是识老聃著五千言之秋也。余尝以为，末世先王之道不若老氏之无为，而憾五千言竟无明解。

直接面对这样的幕府体制危机深刻的进行，连同徂徕学派当中经济派人物，即荻生徂徕和太宰春台等，为了阻止以上危机的进行，根本性地改造日本社会，从多方面提议无论思想上政治上都应该实行新的对策。徂徕学派重视郭象的《庄子注》不是有着这样的理由吗？<sup>⑧</sup>徂徕学派同时也很好地研究了《荀子》，认为其“分”的思想是有意义的，但是实际说来，郭象《注》的“知足安分”思想本身，是根据以下引用的《荀子》的“分”而形成的。

夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也。然则从人之欲，则埶（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，然后使悉禄多少厚薄之称。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。（《荀子·荣辱》）<sup>④</sup>

分均则不偏，孰（势）齐则不壹，众齐则不使。有天有地，而上下有差，明王始立，而处国有制。夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。孰（势）位齐而欲恶同，物不能赡，则必争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼仪以分之，使有富贵贱之等，足以相兼临者，是养天下之本也。（《荀子·王制》）

人生而有欲。欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼仪以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长。是礼之所起也。（《荀子·礼论》）

对此，获生徂徠在正德四年（1714）刊行的《萱园随笔》卷二中讲道：

以予玄览于古今间，均皆是物。而是物之外，不能别有它物，故唐虞三代时所有者，今亦有之。而今所有者，唐虞三代时自非不无焉。今世种种恶俗恶态，及出于人伦四民之外者，道术之非圣人之道者，技艺之非六艺者，皆然。……有巫祝则

有僧尼，又有此方所谓修验者，一向宗，及行人，愿人，道心者，题目叟。有百工商贾则有游民。游民至化子而极矣。……有夫妇则有娼妓。娼妓类种种，至尼卖淫者乃极矣。而又有禁童。凡如此类，不可胜计。是不皆四民五伦之裂乎。愈裂愈分，愈繁愈杂。若使圣人出于今世，岂能一一而去之乎？苟能整而理之，使各得其所，以不乱，则亦皆尧舜之民也。

还有，在于享保十二年（1727）刊行的《答问书》卷中讲道：

气质自天而禀得，自父母生而有之也。言变化其气质，是宋儒之妄说，而责人以不能之事，无理之至也。……米至何时乃米，豆至何时乃豆矣。只养气质，致成就其生来之所得，此即学问也。……然则，为此之世，米为米有用，豆为豆有用也。

同样，在《答问书》上卷中讲道：

农以耕田而养世人，工以造器具而使世人用，商以通有无而为世人帮手，士以治之而使不乱也。虽各为其己之事而已，而相互协助，如缺其一而国不立也。

笔者丝毫没有打算主张这些文章是依据《荀子》或郭象《注》而写的，这些思想是表现与《荀子》或郭象《注》同样的内容，只是至少大概可以确认获生徂徕从《荀子》的“分”或郭象《注》的“知足安分”那里得到了什么启发吧。——对笔者来说这就足够了。而且，这样的徂徕学派思想上、政治上的作为，对于江户时代中期的社会和政治的动向，可以认为基本上很好地呼应着。在这里使人想到的是丸山真男教授如下所讲的话：

当肤浅的观察者们讴歌“享保中兴”的时候，荻生徂徕以他敏锐的眼光洞察到其实早已是接近黄昏的了。的确，荻生徂徕才是德川封建社会诞生的首位伟大的“危机感的思想家”。<sup>⑦</sup>

进入到18世纪以后，随着徂徕学派上升为日本的“显学”地位，人们也再次读起郭象《注》，这样一来，《三子口义》就衰退了。在此之际，太宰春台在《柴芝园漫笔》卷五中放言谩骂：

林希逸《老庄口义》，最为钝劣浅学，不足取已。

这不也是发挥效果的吗？

第二，徂徕学派重视郭象《注》的理由，还是作为思想上的理由。因为他们对三教一致论的暧昧模糊的思想融合（syncretism）怀有疑问，想把儒教作为儒教以本来的样子原封不动纯粹化地来把握，与此同时，想要道家思想也作为道家思想而不容夹杂物，佛教也作为佛教原本具有的正确性，全都纯粹化地来理解。太宰春台在《柴芝园漫笔》卷八中讲道：

宋儒之愚者，当以林希逸为最矣。夫为《老》、《庄》、《列》三子著口义，往往傅会以释氏之说，又时以吾圣人之道较之。夫三子之所以为道，与吾圣人皆异其指。虽间有如同者，但其末而已。希逸见之，因欲合而一之。所谓不揣其本，而齐其末者也。既不知三子，又不知释氏之道，何况吾圣人之道乎？

从而明确地排斥林希逸的三教一致论。这以作为中心性存在的儒教来看，意味着想要作为不借助道家、佛教的思想而独立的。与之相伴随，就是想要道家也作为道家而独立，佛教也作为佛教而独立的这样一种日本思想史上才会第一次产生的动向，也无疑就是其发展



的必然方向之一。

### 3. 重视郭象《庄子注》的学问上的理由

第三，还有学问上的理由。上面引用过的太宰春台的文章，即使在表明想既不依赖佛教，也不依赖儒教，就以它们本来的样子原样地把握《老子》、《庄子》、《列子》这样一种学问性的姿态方面，还是值得充分注意的。这一姿态，与荻生徂徕所提倡，其弟子们所继承的“古文辞学”这一学术方法论是有密切关系的。不久，将以《老子》、《庄子》、《列子》为首的诸子百家沿着其各自固有的语言、固有的内在逻辑，想要按照曾经有过那原样地、正确地加以理解的有关中国古代文化的实证的、科学的学问，伴随着其巨大丰富的研究成果而产生出来了。<sup>48</sup>

在读《庄子》的时候，已经不再言及林希逸《庸斋口义》，就连《郭象注》也不能满足了，进而返回到问题的根本，通过一方面寻求精善的文本而校订其经文，又一方面和诸子百家的表现与思想进行比较、对照，必须把握《庄子》的真实意思。这样的风潮形成之后，以致在这里有很多成于日本人学者之手、有各自个性的注释书，接连地被著述和刊行。<sup>49</sup>

在以上那样的学问性、思想性风潮的进展之下，林希逸《庸斋口义》被朱子学方面所扬弃起来了。如在上面引用过的朱子学者贝原益轩的《慎思录》卷之五中所云：

《老》、《庄》之说，固与圣人之道相悬绝。论之不可不严。然伤太严，则不能平直，而中其病。宋儒之辨《老》、《庄》，往往有此病。其所谤，与彼书之本意，不相合者亦多矣。恐不免为冤枉。为彼学者，所以不心服也。然程朱之辨《老》、《庄》，亦甚严者，是恐有深意。学者之所宜思也。林希逸取宋儒之意，注《老》、《庄》。然与老庄之本意，不相合者多矣。

进而，佛教方面也开始称林希逸《庸斋口义》是不好的了。可以看到禅僧无隐道费（？～1729）在《心学典论》卷之一别传第四中批判说：

希逸虽读佛书，不达佛理。其言甚亡谓。吾弗取焉。于是余复窃念释氏未辨内外顿渐之淄澠浪语道者犹之不至于老庄之疆场，而况乎佛教哉？

这样一来，林希逸的《庄子庸斋口义》在18世纪中叶以后，虽然有若干的例外，<sup>⑤</sup>但是已经没有再度被重视的情形了。

## 注 释

①有关最初读到《老子庸斋口义》的日本人的问题，没有像《庄子庸斋口义》那样明确地可以知道。但是，被认为最晚也是在室町时代传到日本的。（参考武内义雄《日本的老庄学》）关于《列子庸斋口义》就更加不清楚了。

②所谓“元和戊午”，相当于公元1618年。

③参考《大日本佛教全书》第六十三卷史传部二。

④参考高田真治《日本儒学史》的第二章第四节“五山文学的概况”。

⑤参考芳贺幸四郎《关于中世禅林的学问及文学的研究》的第一编第四章第一节（二）“庄子”。

⑥参考芳贺幸四郎《关于中世禅林的学问及文学的研究》的第一编第五章第一节“大陆的三教一致论的成立”。

⑦《东海琼华集·三教合面图赞》。

⑧变得对于郭象《注》能够深入正确地理解的，是徂徕学派在思想界登场以后的事情，大体上可以认为是在进入18世纪之后。顺便一提的是，有关郭象《注》的详细研究，就是杜多秀峰《郭注庄子覈玄》刊行的宽政四年（1792）的事情。

⑨若讲到有关《老子》，一进入江户时代而且不久的期间，以河上公的章句为主而被采用。（参考梅野茂《近世的老子口义》）在林希逸的《三子庸斋口义》当中，《庄子口义》是最早开始盛行的。其原因和理由被认为，在《老子口义》中佛教味不太强，基本上是儒道二教的一致论，相反《庄子口义》是儒佛道三教的一致论，佛教味稍强些，大概这

是打动了室町时代的禅僧们的心。(参考大野出《日本的近世与老庄思想——关于林罗山的思想》的第一章第一节之二“林希逸的老庄观”)

⑩月舟寿桂德生年不明，卒年是天文二年(1533)。

⑪有关他们研究了《庄子口义》的情况，在芳贺幸四郎《关于中世禅林的学问及文学的研究》的第一编第四章第一节(二)“庄子”里，有深入的研究。还有，在梅野茂《近世的老子口义》中也有独自的具体的探究。

⑫这封信中的“丙申年”相当于公元1596年。

⑬参考丸山真男《日本政治思想史研究》的第一章、第一节“前言——近世儒教的成立”。

⑭大野出《日本的近世与老庄思想——关于林罗山的思想》的第一章第一节之一“在罗山那里的《老子庸斋口义》和《庄子庸斋口义》”中，举出具体的根据而加以证明说：

罗山自己好像在庆长年中(罗山从十四岁到三十三岁)的某个时期以前就依据《河上公注》而阅读了《老子》。……可是，罗山好像在庆长年中的某个时期也已经邂逅了《老子庸斋口义》。……而且，元和四年(1618)，罗山三十六岁时，罗山就已经从《河上公注》而转换到《老子庸斋口义》了。

⑮参考梅野茂《近世的老子口义》。

⑯渡边浩《近世日本社会与宋学》的第一章第二节“与幕府的关系”，海尔曼·欧姆斯《德川意识形态》的第三章“朱子学的正统性与林家”等，都对居于德川幕府的林罗山的地位、作用作出极低的评价，这个意味是特别值得注意的崭新研究之一。

⑰相当于公元1616~1671年。

⑱有关如一即非事迹的研究，梅野茂《近世的老子口义》是最为详细的。

⑲进入到江户时代，书籍的出版变得逐年兴盛，这就需要在书肆买卖书籍的目录，适应这一需要，每隔几年就有各种的书籍目录发行。为了探究“林希逸《老子庸斋口义》在整个江户时代历经怎样的盛衰”这一课题，利用这方面资料而取得成果的研究，则以梅野茂《近世的老子口义》为其滥觞。其后，大野出《日本的近世与老庄思想——关于林罗山的思想》的序章“近世的《老子庸斋口义》”，在对这一资料作网罗性的调查而得出大致相同的结论的同时，又增加了有关《即非老子经》的新的见识。顺便一提的是，这方面的资料收在庆应义塾大学附属研究所道文库编《江户时代书林出版书籍目录集成》。

⑳若有关《老子口义》，有大野出《日本的近世与老庄思想——关于林罗山的思想》的第一章第二节“老子解释中的“无心”思想”的解明。大野教授如下地指出：林罗山与林希逸的“无心”思想有所共鸣，林希逸思想中的“有心——无心”的对比，与林罗山所理解的朱子学的“天理——人欲”的思想构造相一致。大野教授指出的这一点，或许也

可以适用于有关《庄子口义》的。再有，参考本章的第三节。

②参考荒木见悟《林希逸的立场》，以及大野出《日本的近世与老庄思想——关于林罗山的思想》的第一章第一节之二“林希逸的老庄观”。

③在这以外，参考《宋元学案补遗》卷四十七《乐轩门人 补舍人林竹溪先生希逸》、《重纂福建通志》卷百七十三《宋列传》、《万世续谱》卷六十四、《宋诗纪事》卷六十五、《南宋馆阁续录》卷七、《福建列传》宋十二、《闽中理学渊源考》卷八等。

④林希逸强烈意识到自己的学问系统，根据《庄子口义·天下》中有的：

诸家经解，言文法者，理或未通。精于理者，于文或略。所以读得不精神，解得无滋味。独艾轩先生，道既高而文尤精妙。所以六经之说，特出千古。所恨网山、乐轩之后，其学既不传，今人无有知之者矣。

据此，可以很清楚地确认。

⑤文中的“戊午”就是公元1258年。

⑥参考荒木见悟《林希逸的立场》。

⑦“知者不言，言者不知”和“圣人行不言之教”，是不只见于《庄子·知北游》的“知北游章”，也见于《老子》中的文句。前者见于《老子》第五十六章（参考本书第六章第三节，第八章第一节及注释⑪、⑭，第十三章第二节），后者见于《老子》第二章（参考本书第六章第三节，第八章注释⑰，第十二章第四节，第十三章第二节）。这一情况林希逸按理也是十分熟知的。从这一点来看，在林希逸的思想中，强调《老子》所具有的意义与《庄子》所具有的意义是不同的，笔者认为是不太适当的。

⑧与此十分相似的例子在《列子庸斋口义》中也有。《列子·仲尼》有云：

商太宰见孔子曰：“丘圣者欤？”孔子曰：“圣则丘何敢，然则丘博学多识者也。”商太宰曰：“三王圣者欤？”孔子曰：“三王善任智勇者，圣则丘弗知。”曰：“五帝圣者欤？”孔子曰：“五帝善任仁义者，圣则丘弗知。”曰：“三皇圣者欤？”孔子曰：“三皇善任因时者，圣则丘弗知。”商太宰大骇曰：“然则孰者为圣？”孔子动容有间曰：“西方之人，有圣者焉，不治而不乱，不言而自信，不化而自行。荡荡乎民无能名焉。丘疑其为圣。弗知真为圣欤？真不圣欤？”商太宰嘿然心计曰：“孔丘欺我哉！”

对此，《庸斋口义》注释道：

此章似当时已有佛氏之学，托夫子之名而尊之也。西方之人，出于三皇五帝之上，非佛而何？然则，佛氏之书，入于中国，虽在汉明帝之时，而其说已传于天下久矣。

⑨参考荒木见悟《林希逸的立场》。

②参考《老子庸斋口义》第三章、第五章、第七章。

③参考《老子庸斋口义》第十五章、第二十九章、第五十章，《庄子庸斋口义·人间世》中的“颜回、仲尼问答”，《大宗师》的“知天之所为章”，《知北游》中的“颜渊、仲尼问答”，《外物》中的“仲尼、老莱子问答”等。

④参考《老子庸斋口义》第二十二章。

⑤参考《老子庸斋口义》第五十五章，《庄子庸斋口义·知北游》中的“颜渊、仲尼问答”等。

⑥参考《老子庸斋口义》第三章、第五章、第七章，《庄子庸斋口义·应帝王》中的“天根、无名人问答”等。

⑦参考《老子庸斋口义》第二十九章、第三十二章、第六十章，《庄子庸斋口义·齐物论篇》中的“南郭子綦、颜成子游问答”，《应帝王》中的“天根、无名人问答”，《骈拇》等。

⑧参考《老子庸斋口义》第四十八章、第五十七章，《庄子庸斋口义·德充符》中的“常季、仲尼问答”，《大宗师》中的“知天之所为章”，《应帝王》中的“天根、无名人问答”等。

⑨参考《庄子庸斋口义·在宥》的“贱而不可不任者章”等。

⑩参考《庄子庸斋口义·在宥》的“贱而不可不任者章”等。

⑪参考《庄子庸斋口义·骈拇》、《则阳》中的“少知、太公调问答”等。

⑫参考本章第二节及注释②。

⑬参考大野出《日本的近世与老庄思想——关于林罗山的思想》的第一章第二节“老子解释中的‘无心’思想”。

⑭参考大野出《日本的近世与老庄思想——关于林罗山的思想》的第一章第二节之一“根据‘无心’的老子解释”及注释④。

⑮有关陈元赞的事迹等，参考袁尔钜辑注《陈元赞》。

⑯参考梅野茂《近世的老子口义》。

⑰日野龙夫《徂徕学中的自然与作为》虽然进行了这一比较，但是误解了郭象《注》的思想而把握为“是讲万物在各自的‘性’当中自足的这种思想，即就肯定原样存在的理论”。

⑱在研究郭象的政治思想的论文中，以户川芳郎的《郭象的政治思想及其〈庄子注〉》为优秀。

⑲参考本书第五章第五节，第十一章第二节、第四节及注释⑤。

⑳参考丸山真男《日本政治思想史研究》第一章第三节“徂徕学的特质”。

㉑武内义雄《日本的老庄学》将徂徕学派的人们所作的极多数量的《老子》、《庄子》的

注释书汇集成了《一览表》。

④⑨参考福永光司《江户期的老庄思想》。

⑤⑩根据野口武彦《徂徕学派对〈老子〉的接受》，在获生徂徕的孙弟子们之间，林希逸也是被阅读了的。

## 第十五章参考文献

郭象《庄子注》，郭庆藩辑《庄子集释》第一册～第四册，中华书局，1961年。

林希逸《老子庸斋口义》二卷，安田安昌，宽永四年（1627）。

长泽规矩也编《和刻本诸子大成》第九辑，汲古书院，1976年。

林希逸《列子庸斋口义》二卷，宽永年间（1624～1643）。

长泽规矩也编《和刻本诸子大成》第十辑，汲古书院，1976年。

林希逸《庄子庸斋口义》十卷附《新添庄子十论》，风月宗知，宽永六年（1629）。

长泽规矩也编《和刻本诸子大成》第十一辑，汲古书院，1976年。

周启成《庄子庸斋口义校注》，中华书局，1997年。

杜多秀峰《郭注庄子覈玄》，植村藤右卫门，宽政四年（1792）。

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。

武内义雄《日本的老庄学》，《武内义雄全集》第六卷《诸子篇》一，角川书店，1978年。

高田真治《日本儒学史》，地人书馆，1941年。

丸山真男《日本政治思想史研究》，东京大学出版会，1952年。

芳贺幸四郎《关于中世禅林的学问及文学的研究》，日本学术振兴会，1956年。

庆应义塾大学附属研究所斯道文库编《江户时代书林出版书籍目录集成》，井上书房，1962～1964年。

梅野茂《近世的老子口义》，广岛支那学会《支那学研究》第三十三号，1968年。

《大日本佛教全书》第六十三卷史传部二，铃木学术财团，1972年。

苏新燊《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。

荒木见悟《林希逸的立场》，《中国思想史的诸相》，中国书店，1989年。

福永光司《江户期的老庄思想》，《道教与日本文化》，人文书院，1982年。

福永光司《日本人与老庄思想》，《道教与日本文化》，人文书院，1982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，东京大学出版会，1984年。

池田知久《林希逸〈庄子内篇齐物论〉在日本》，周一良译，中国哲学史研究编辑部《中国哲学史研究》1987年第2期。

池田知久《日本对林希逸〈庄子内篇齐物论〉的接受》，二松学舍大学《二松学舍大学论集》第三十一号，1988年。

神田秀夫《庄子的再生——今天为何读庄子》，明治书院，1988年。

大野出《日本的近世与老庄思想——关于林罗山的思想》，鹤鹑社，1997年。

王迪《日本对老庄思想的接受》，国书刊行会，2001年。

山城喜宪《河上公章句〈老子道德经〉的研究——以庆长古活字版为基础的本文系统的考察》，汲古书院，2006年。

堀勇雄《林罗山》，人物丛书，吉川弘文馆，1964年。

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

户川芳郎《郭象的政治思想及其〈庄子注〉——以“极小大之致，以明性分之适”所显示的意图为焦点》，《汉代的学术与文化》，研文社，2002年。

金谷治编《获生徂徕集》，日本的思想12，筑摩书房，1970年。

赖惟勤编《徂徕学派》，日本思想大系37，岩波书店，1972年。

吉川幸次郎等编《获生徂徕》，日本思想大系36，岩波书店，1973年。

尾藤正英责任编《获生徂徕》，日本的名著16，中央公论社，1974年。

吉川幸次郎《仁斋·徂徕·宣长》，岩波书店，1975年。

日野龙夫《“谋叛人”获生徂徕》，《江戸人与乌托邦》，朝日选书，朝日新闻社，1977年。

相良亨等编《江戸的思想家们》上卷，研究社，1979年。

日野龙夫《徂徕学中的自然与作为》，相良亨、尾藤正英、秋山虔编《讲座日本思想》第1卷《自然》，东京大学出版会，1983年。

渡边浩《近世日本社会与宋学》，东京大学出版会，1985年。

海尔曼·欧姆斯《德川意识形态》，黑住真等译，鹤鹑社，1990年。

Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570—1680*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

野口武彦《徂徕学派对〈老子〉的接受》，《江戸人的历史意识》，朝日选书，朝日新闻社，1987年。

野口武彦《获生徂徕——江戸的堂吉珂德》，中央公论社，中公新书，1993年。

衷尔矩辑注《陈元赞》，辽宁人民出版社，1994年。

武部善人《太宰春台》，吉川弘文馆，人物丛书，1997年。

## 译 后 记

经过一年多的时间，我们两个人的共同努力，还有池田先生本人多次亲自校正，终于可以将池田先生的又一部中文版著作呈现给关注日本中国古典学研究成果的读者朋友们了。

作为译者的我们，首先要感谢池田先生又给我们提供了一次日文和学问两方面学习的机会，使我们从中进一步体会到学术研究的艰辛和乐趣之所在。其次是要感谢王中江教授将此书的中文本列入中州古籍出版社的“中国哲学前沿丛书”第二辑中，使之得以出版。

就工作程序来说，我们是在池田先生提供的全新的日文稿的基础上进行翻译的，王启发承担的部分是写给中国读者的序文、序言、第一、二、三、七、八、九、十二、十三、十四、十五章，曹峰承担的部分是第四、五、六、十、十一章。由王启发进行了最后的统稿工作。要说明的是，为了更准确地表达池田先生书中所表述的意思，中文翻译稿全部经过池田先生亲自校正过，然而译文仍难免会有令读者感觉到文笔生涩或不够顺畅之处，这种情况则是要由我们译者来担负责任的，还请读者多提宝贵意见。

最后，对本书的责任编辑卢海山先生所付出的辛勤劳动深表感谢。

王启发 曹 峰

2008 年 2 月