

老子古今選

五種對勘與析評引論

上卷

劉笑敢 著

中國社會科學出版社

老子古今選

上卷

五種對勘與析評引論

劉笑敢 著



中國社會科學出版社

圖書在版編目 (CIP) 數據

老子古今：五種對勘與析評引論/劉笑敢著．—北京：
中國社會科學出版社，2006.5
ISBN 7-5004-5605-0

I. 老… II. 劉… III. 老子—研究
IV. B223.15

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2006)第 033562 號

責任編輯 李樹琦
責任校對 林福國
封面設計 王 華
版式設計 戴 寬

出版發行	中國社會科學出版社		
社 址	北京鼓樓西大街甲 158 號	郵 編	100720
電 話	010—84029450(郵購)		
網 址	http://www.csspw.cn		
經 銷	新華書店		
印 刷	京南印刷廠	裝 訂	桃園興華裝訂廠
版 次	2006 年 5 月第 1 版	印 次	2006 年 5 月第 1 次印刷
開 本	787×1092 1/16		
印 張	99.5	插 頁	2
字 數	1080 千字		
定 價	118.00 元 (上、下卷)		

凡購買中國社會科學出版社圖書，如有質量問題請與本社發行部聯繫調換
版權所有 侵權必究

劉笑敢先生先後費了十年時間完成這部《老子古今》，將道家哲學的研究推向一個新的高峰。

——余英時

劉先生所從事的是思想史的工作；對老子之版本及地下資料之校勘及詮釋，詳備精審，乃多年來所未見的傑作。

——勞思光

劉教授以其一貫的治學之道，在書中展現了淵博的學識和嚴謹的分析……他這新的研究成果對中國哲學貢獻良多。我們應該感謝他提出了詮釋《老子》的新標準，可謂與他早前的《莊子》研究是雙峰并立。

——Donald J. Munro

內容簡介

本書將《老子》竹簡本、帛書本、傅奕本、河上本、王弼本按八十一章順序逐句對照排列，通過對勘舉要從字詞、句式、韻式、修辭、語意、結構等方面著手分析該書兩千年來的演變，揭示其中版本歧變和文本趨同、古本原貌與理想文本的辯證關係，立前所未立之例，見前所未見之實，不僅對老子研究，而且對於重新認識文獻演變的規律和訓詁校勘的一般原則亦有啓示意義。

析評引論部分在文獻研究的基礎上深入闡發天道、人道、輔萬物之自然、無爲而無不爲等概念和命題的歷史意含與現代形式，對知雄守雌、小國寡民、戰勝舉喪、無事取天下等命題作了新的考辨和詮釋，並對老子思想與馬斯洛、霍布斯、蒂利希、魁奈等人之學說的微妙關係作了新的探索，發前所未發之言，倡前所未倡之旨，所論涉及女性主義、環境保護、宗教信仰、區域衝突、科學與民主等現代議題。

本書下冊是五種版本相對照的逐句逐字通檢，頗便研究者使用。

責任編輯：李樹琦
責任校對：林福國
封面設計：王 華



張燦輝 攝

劉笑敢，1947年河南生人，在天津讀中小學，1968年到內蒙古插隊落戶，1973年入讀內蒙古師範學院中文系，1978年考入北京大學哲學系師從張岱年讀研究生，1985年獲博士學位并留校任講師、副教授。1988年赴美國，先后于密西根大學、哈佛大學、普林斯頓大學東亞系、宗教系、哈佛燕京學社任訪問學者、講師、研究員。1993年赴新加坡國立大學中文系任高級講師、副教授，2001年起擔任香港中文大學哲學系教授，后出任中國哲學與文化研究中心主任。

代表作包括：《莊子哲學及其演變》、《老子——年代新考及思想新詮》、《兩極化與分寸感》、《莊子與沙特》、《老子古今》、*Classifying the Zhuangzi Chapters*，以及 *Taoism and Ecology*。諸多論文見于《中國文哲研究集刊》、《漢學研究》、《中國社會科學》、《文史》、*Harvard Journal of Asiatic Studies*等，并有多種論著被譯為韓文、英文或中文。

余英時先生序

劉笑敢先生先後費了十年時間完成這部《老子古今》，將道家哲學的研究推向一個新的高峰。笑敢不棄在遠，囑我為此書寫一篇序，我雖然很猶豫，但一再考慮之後，還是接受了他指派給我的任務。猶豫，這是因為我對老子沒有進行過“窄而深”的探索，從專業觀點說，我不具備發言的資格；接受任務，這是因為我和笑敢相識已近二十年，對他的為人與治學畢竟略有所知。下面這篇短序也許可以對本書讀者增添一點“讀其書而知其人”的助力。

我初識笑敢在二十世紀八十年代末期，那時他正在哈佛燕京社訪問。我的老朋友孟旦特別從密西根大學打電話來介紹他的學術成就，十分推重他剛剛出版的《莊子哲學及其演變》。不久之後，他應普林斯頓大學東亞系的邀請，前來演講，我才第一次和他見面。從八十年代末期到九十年代中期，他一直居留美國東岸，其中有好幾年在普林斯頓大學從事研究工作，因此我對他的認識也越來越親切了。

笑敢早年進入中國古代哲學史的領域，曾受到十分嚴格的專業訓練。在哲學思考之外，他掌握了有關古代文本的一切輔助知識，如訓詁、斷代、校勘之類；這是清代以來所謂“考證”的傳統。他的《莊子哲學及其演變》便充分表現了由“考證”通向“義理”的長處。但是笑敢同時也是一位哲學家，他專治老莊，並不是僅僅為了還原古代思想家的客觀原貌，而是由於深信道家哲學在現代世界仍有重大的指引功能。所以笑敢作為哲學家，在專業研究之外，也同時博通現代哲學思潮。

笑敢在美國過了幾年清苦的生活，但由於他一直自強不息，這幾年反而成為他的學術生命中一個很重要的進修階段。在這一時期，他一方面直接參與了中國哲學史研究的國際進展，另一方面則廣泛吸收了西方哲學的新成果，包括英美的分析哲學和歐陸的詮釋傳統。他的治學規模和取向並沒有改變，然而境界提高了，視野也擴大了。

我們必須認識笑敢的成學過程，才能真正懂得這部《老子古今》的苦心孤詣之所在及其層次與結構之所以然。本書對《老子》八十一章進行了分章研究，每章都分成了“原文對照”、“對勘舉要”和“析評引論”三節。“原文對照”羅列了五種不同的古今文本，即郭店竹簡本、馬王堆帛書本、傅奕本、河上公本及王弼本。著者採取原文對照的方式，這對於讀者是非常便利的。“對勘舉要”基本上屬於傳統校勘學的範圍，但往往涉及很重要的文字異同的判斷，如第十五章“古之善為士者”與“古之善為道者”之分歧，五種文本恰好分為兩個系統。著者根據全章以至《老子》其他相同文句，並結合著作思想內容，作了細緻的討論；雖自有取捨的權衡，但不流於武斷，這一態度尤可稱賞。

“原文對照”與“對勘舉要”兩節是緊密相連的，合起來即相當於清代所謂“考證”之學。在分章的校勘、訓詁中，我們只能看到關於個別章節字句的論斷。但著者對於《老子》文本的考證另有整體而系統的見解，詳見“導論一 版本歧變與文本趨同”，讀者不可放過。“導論”所涉及的版本、文本、語言、思想諸問題頗有與西方現代的“文本考證學”（Textual Scholarship）可以互相比較參證的地方。這一套專門之學並非中國傳統所獨擅。它在西方更為源遠流長。希臘古典文本的搜集、編目、考證在西元前四世紀末便已展開，第一位大規模校書名家伽裏馬初（Callimachus，約西元前 310—元前 240）也比漢代劉向（西元前 78—元前 9）早兩個世紀，而且，兩人的地位相似，都是皇家圖書館的負責人。至於文本的傳衍和研究，如希臘羅馬的經典作品，如希伯來文《聖經》和《新約》等，都有種種不同的版本，西方在校讎、考證各方面都積累了十分豐富的經驗，文本處理的技術更是日新月異。現代“文

本考證學”的全面系統化便是建立在這一長期研究傳統的上頭。（參看 D. C. Greetham, *Textual Scholarship, An Introduction*, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1994.）二十世紀以來，中國學術界十分熱心於中西哲學、文學以至史學的比較，但相形之下，“文本考證學”的中西比較，則少有問津者。事實上，由於研究對象（object）——文本——的客觀穩定性與具體性，這一方面的比較似乎更能凸顯中西文化主要異同之所在。我讀了本書“導論一”，於此深有所感，特別寫出來供著者和讀者參考。

本書最有價值，同時也是畫龍點睛的部分，自然是每章的“析評引論”。全書八十一篇“析評引論”事實上即是八十一篇關於哲學或哲學史的精練論辯。依照中國傳統的分類，這是屬於“義理”的範疇。著者在解決了《老子》文本的問題之後才進入哲學的領域，表示他仍然尊重清代以來的樸學傳統。他告訴我們：“本書的基礎工作是不同版本的對勘，但目的是為思想史和哲學史的研究提供方便和深入思考的契機。”（“編寫說明”第十一條。）這是一種現代精神，與清儒所謂“訓詁明而後義理明”的提法大不相同。我為什麼這樣說呢？因為清人的提法似乎預設文本考證即可直接通向“義理”的掌握，中間更無曲折。而本書著者則以前者為後者所提供的是“深入思考的契機”，這是肯定“思想史和哲學史的研究”自成一獨立的專門學科。中國傳統中雖然已有相當於哲學史的著作，如《宋元學案》、《明儒學案》之類，但“哲學”和“哲學史”作為一獨立學科遲至二十世紀初葉才在中國出現，而且明顯地是從日本轉手的西方輸入品。1906年張之洞主持下頒佈的學校分科章程，其中文科部分僅有“經學”、“文學”而無“哲學”，以致引起王國維的嚴厲抗議。哲學史研究必須具備哲學的一般素養和技術訓練，不是僅靠文本考證便能勝任的。

笑敢的“析評引論”所涉及的範圍極為廣闊，古今中外無所不包。就這一點說，本書應該題作《老子古今中外》才名符其實。但笑敢所論雖繁，卻絕無泛濫無歸的嫌疑。他的一切論辯都可以系屬在“導論二”所揭示的中心宗旨之下，即“回歸歷史與面對現實”。“回

歸歷史”是哲學史研究的基本任務。以本書的研究範圍而言，研究者自然首先必須根據最接近原始狀態的《老子》文本，再進一步通過訓詁以儘量找出文本中字句的古義，最後才能闡明其中基本概念和思想的本義。雖然“本義”的確定沒有絕對的保證，但專家之間終究可以取得大致的共識。無論如何，這種“本義”的追求是絕對不能放棄的，否則便根本沒有哲學史研究之可言了。

所謂“面對現實”，則是指經典解讀與解讀者自身的現實感受之間的關係。這種借古人杯酒澆自己塊壘的經典解讀方式，古今中外，無不如此；在本書中也俯拾皆是，如論“民主”（第四十九章）、“科學”（第四十章及第四十七章）、“女性主義”（第六章）以至“改革開放”（第四十二章）等。這是著者以哲學家的身份，運用他在道家哲學史方面的研究成績，對當前世界表達的深切的關懷。這些現代論旨當然不在《老子》的“本義”之內，但《老子》作為一部經典在這些方面確實都能給我們以新鮮的時代啟示。最顯著的例子是他所鄭重提出的“人文自然”的概念，備見於“導論二”和很多章“引論”之中。《老子》之道主要是“人文自然之道”是本書的一大論斷；這是從歷史與哲學的論證中建構起來的。在“回歸歷史”以後，著者才“面對現實”，發掘“人文自然的現代意義”，並進一步肯定“自然秩序”為第一原則，與“強制秩序”和“無序的混亂”形成了強烈的對照。著者的現實關懷不禁使我想起了波普（Karl R. Popper）所提出的“封閉社會”與“開放社會”的對比。波普在二十世紀四十年代深感於現代極權勢力的威脅，才對希臘經典有了新的理解，終於在柏拉圖的著作，尤其是《共和國》中，發現了極權思想的源頭。但是波普的結論也不是輕易得來的，有關柏拉圖的研究便占去了《公開社會及其敵人》全書的一半篇幅。

笑敢在“導論二”中正式提出經典詮釋的兩種定向的問題，他說：

一方面立足于歷史與文本的解讀，力求貼近文本的歷史和時

代，探求詞語和語法所提供的可靠的基本意含（meaning），盡可能避免曲解古典；另一方面則是自覺或不自覺地立足于現代社會需要的解讀，這樣，詮釋活動及其結果就必然滲透著詮釋者對人類社會現狀和對未來的觀察和思考，在某種程度上提出古代經典在現代社會的可能意義（significance）的問題。

這裏所謂“意含”與“意義”的分別恰好和我的看法大體相同。詮釋學家赫施（E. D. Hirsch, Jr.）對 meaning 和 significance 的分別有很扼要的討論，我曾借用於古典詮釋的領域。我在〈《周禮》考證和《周禮》的現代啟示〉一文中指出：

經典之所以歷久而彌新正在其對於不同時代的讀者，甚至同一時代的不同讀者，有不同的啟示；但是這並不意味著經典的解釋完全沒有客觀性，可以興到亂說。“時代經驗”所啟示的“意義”是指 significance，而不是 meaning。後者是文獻所表達的原意；這是訓詁考證的客觀對象。即使“詩無達詁”，也不允許“望文生義”。significance 則近于中國經學傳統中所說的“微言大義”；它涵蘊著文獻原意和外在事物的關係。這個“外在事物”可以是一個人、一個時代，也可以是其他作品，總之，它不在文獻原意之內。因此，經典文獻的 meaning “歷久不變”，它的 significance 則“與時俱新”。當然，這兩者在經典疏解中常常是分不開的，而且一般地說，解經的程式是先通過訓詁考證來確定其內在的 meaning，然後再進而評判其外在的 significance。但是這兩者確屬於不同的層次或領域。（收在《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，臺北，三民書局，1991年，第165—166頁）

我自覺這一段話大可為笑敢的議論張目，所以特別引錄於此，以供參證。

最後，我要談一個小問題，以結束這篇短序。本書第二章論《老子》分為八十一章始於何時的問題，總結道：

從現有文獻來看，八十一章本起於河上本，唐代或更早的時候先有事實上的八十一章本，再有以第一句為題目的八十一章本（唐玄宗御註本），到了宋代才有現在看到的二字標題的八十一章本。王弼本分為八十一章當在明代後期或清代。

這一論斷，過於謹慎。每章標題事姑置之不論，《老子》道經、德經分為上下兩卷，上卷三十七章，下卷四十四章，至遲在漢末已然，王弼本也是如此。清代學者在這一方面已考證詳明，茲引錢大昕、孫詒讓兩家之說如下：錢氏《潛研堂金石跋尾》卷九〈唐景龍二年老子道德經跋〉云：

老子道德經二卷，上卷曰道經，下卷曰德經，分兩面刻之。案：河上公註本：道可道以下為道經，卷上；上德不德以下為德經，卷下。晁說之跋王弼註本，謂其不析道德而上下之，猶為近古。不知陸德明所撰釋文，正用輔嗣本，題云：道經卷上，德經卷下，與河上本不異。晁氏所見者，特宋時轉寫之本，而翻以為近古，亦未之考矣。

孫氏《割迂》卷四更增加了新證，其言曰：

老子上下篇八十一章，分題道經、德經。河上公本、經典釋文所載王註本、道藏唐傅奕校本、石刻唐玄宗註本並同。弘明集牟子理惑論：所理止於三十七條，兼法老氏道經三十七篇。則漢時此書已分道德二經，其道經三十七章，德經四十四章，亦與今本正同。今所傳王註，出於宋晁說之所校，不分道德二經。於義雖通，然非漢唐故書之舊。

孫氏所引牟子〈理惑論〉之語，見《弘明集》卷一，原文是“老氏道經亦三十七篇，故法之焉”。〈理惑論〉撰述年代約當西元 195—201 年之間，近人考證已獲定論。（可參看周一良〈牟子理惑論時代考〉，收在《魏晉南北朝史論集》，北京，中華書局，1963 年，第 228—303 頁）所以，《老子》分八十一章最晚在東漢已經出現。事實上，笑敢已發現竹簡本與傳世本分章頗有一致的情況，因此相信“分章之事當有相沿已久之根據”。但他寧失之慎，只肯說“唐代或更早的時候先有事實上的八十一章本”，而不願對上限說得更清楚。我認為上引錢、孫之說，證據充足，是可以放心接受的。我有幸成為本書的最早讀者之一，僅就所知，對這個小問題作一點補充，以報笑敢遠道索序的雅意。

余英時序于普林斯頓

余英時

2005 年 9 月 6 日

序

劉笑敢先生先後費了十年的時間完成這部《老子
古今之變遷》，將道家哲學的研究推向一個新的高峰。
最不敢不棄在遠，原我為此書寫一篇序，我雖然很
猶豫，但一再考慮之後，還是接受了。他~~指派我的任務~~。
猶豫，這是我對老子沒有進行過「穿而深」的探
索，從事專業觀點說，我不具備發言的資格；接受~~任務~~，
這是我因為我和笑敢相識已近二十年，對此的為人与治學
畢竟略有所知。下面~~談~~這篇短序也許可以對本書
讀者略添一點「讀其書而知其人」的助力。

Donald J. Munro (孟旦) 先生序

I first met Dr. Liu Xiaogan in 1986 at a Confucianism conference in Qufu. He was then a young lecturer of Philosophy at Beijing University, and in Qufu he was also serving as an aide to its famous senior member, Zhang Dainian. Immediately impressed by the content and analytic skill that emerged in his comments and conversations, I was especially happy when it became possible for us to meet again in the United States. Liu has seen me in my professional surroundings at the University of Michigan, as well as in the rustic, Daoist inspired timber cabin my wife and I built in northern Michigan. That natural setting was an appropriate place for me learn more about his work on the *Zhuangzi*.

His *Zhuangzi* book has become a standard for scholarship on classical Daoist philosophy in China. The Center for Chinese Studies at the University of Michigan translated and published the first part of Dr. Liu's book in 1993. In my view, his work has caused a reassessment of parts of the standard Western work on the *Zhuangzi*, that of A. C. Graham.

Dr. Liu also prepared a 42 page "Afterword" for the English translation. In its first part, he dealt in considerable detail with Graham's arguments and assumptions on such issues as the date of the "Inner Chapters" and the classification of the chapters. I believe he has

the stronger case. The other half of the "Afterword" argued compellingly against the claim by Graham, Anna Seidel, and others, that the *Laozi* appeared after the *Zhuangzi*. He showed that the *Laozi* has a kind of verse and rhythmic style similar to the *Shijing* and *not* similar to mid Warring States verse forms, such as *the Chuci*. Therefore, the Graham/ Seidel position cannot be sustained. All of this is basic to the historical course of Daoism.

Dr. Liu's ongoing work is always both of profound theoretical interest to scholars and also engaging to students and lay people. For example, in his study of the Daoist tradition of meditation, he demonstrated with detailed evidence the contrast between meditation in the Christian and Daoist traditions. In the former, meditation is usually directed outward, facing God. In the latter, it is inward, aiming at a union with the Dao, which is within. During meditation, the center of the Daoist's attention is usually mental activities, viscera, or internal deities. In Daoism, the self is forgotten during meditation. In Christianity, the self endures, in communication with God, who may give instructions or response to appeals, something absent in the case of the Dao.

So rich are the products that come from the desk of this great scholar that I could go on and on, talking about his work on *wu - wei* (non - striving, non - action) and naturalness (*ziran*). But I would like now to shift to the subject of this new book, *The Laozi from the Ancient to the Modern: Comparative Studies of the Five Versions and Introductory Analyses and Criticism*. This work consists of introductory theoretical analyses and textual and conceptual studies of the eighty - one chapters of the text. It is based on five versions of the *Laozi*, including three groups of bamboo slips (excavated in 1993), two editions of silk manuscripts, and the prevailing version attributed

to Wang Bi. Liu demonstrates a gradual convergence in style, language, and concepts in the texts, hidden behind the apparent divergence of various historical versions.

There certainly are other approaches to the study of those early texts. Christoph Harbsmeier does rhetorical analyses of the *Laozi* manuscripts, asking what the rhetorical function of passages was. R. Wagner has focused on the Wang Bi commentary, while Liu works on the major versions of the text itself. Different scholars ask different questions of the early texts. In Liu's case, among his major questions are: Are there common features and tendencies in the various versions and editions? When one encounters divergence from an early version, what are the possible causes? The answers that he finds advance our knowledge about standards we employ to judge textual authenticity. By noting what may survive alterations, alterations that perhaps are due to shifting standards of logic and style, we may find evidence about core ideas that last through editorial alteration.

As always, Professor Liu presents us with work that is dazzling in its scholarly erudition and analytic rigor. Chinese philosophy is well served by this new study of a text so influential to Chinese culture and so often translated into foreign languages (hundreds in English alone). We should thank him for providing a new interpretive standard on the *Laozi* to stand beside his earlier one on the *Zhuangzi*. And I thank him personally for the honor of the friendship we have shared for so long, as together, in our own ways, we seek the treasures that make up China's contributions to world philosophy.

Donald J. Munro (孟旦)

