



大
国
学
研
究
文
库



国学视野下的 经学与子学研究

Studies on Chinese Classics and Pre-Qin Scholars: From the
Approach of Chinese Study

杨庆中◎主编

中国社会科学出版社



大国学研究文库

Studies on Chinese Classics and Pre-Qin Scholars: From the
Approach of Chinese Study

国学视野下的 经学与子学研究

杨庆中◎主编

中国社会科学出版社

图书在版编目（CIP）数据

国学视野下的经学与子学研究 / 杨庆中主编. —北京：中国社会科学出版社，2017. 12

（大国学研究文库）

ISBN 978 - 7 - 5203 - 1768 - 9

I. ①国… II. ①杨… III. ①经学—研究②先秦哲学—研究
IV. ①Z126②B220. 5

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2017）第 314131 号

出版人 赵剑英
责任编辑 史慕鸿
责任校对 闫 萃
责任印制 戴 宽

出版 中国社会科学出版社
社址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮编 100720
网址 <http://www.csspw.cn>
发行部 010 - 84083685
门市部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2017 年 12 月第 1 版
印 次 2017 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 33. 25
插 页 2
字 数 546 千字
定 价 148. 00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010 - 84083683
版权所有 侵权必究

本成果受到中国人民大学“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”支持，项目批准号：15XNLG09



目 录

老子“不言之教”义趣疏证	黄克剑(1)
“有”、“无”之辨	
——《老子》第一章再读解	黄克剑(19)
庄子“不言之辩”考绎	黄克剑(34)
“名”的自觉与名家	黄克剑(53)
王弼玄理辨略	黄克剑(74)
历史的真实与历史的重构	
——儒家有关上古战争现象的虚拟化解读	黄朴民(89)
银雀山汉墓竹简《孙子兵法》之文献学价值刍议	黄朴民(115)
魏晋南北朝军事学术杂识	黄朴民(133)
先秦儒家道统意识与批判精神	韩星(150)
论儒家的身体观及其修身之道	韩星(162)
天人感应与天人合一	
——从宗教与哲学视角看董仲舒天人关系思想	韩星(177)
新国学的内在结构探析	
——以新经学、新子学为主	韩星(199)
近年来的出土文献与中国哲学史研究	杨庆中(230)
天人问题溯源	杨庆中(245)
现代易学研究的困境与出路	杨庆中(258)
传统孝道中的生命本体意识	杨庆中(268)
“亲亲相隐”与“隐而任之”	梁涛(276)
清华简《保训》与儒家道统说再检讨	
——兼论荀子在道统中的地位问题	梁涛(294)
荀子对“孟子”性善论的批判	梁涛(336)

唐明皇御注与《孝经》学的转折	陈壁生(360)
章太炎的“新经学”	陈壁生(387)
法家“法治”学说的定性问题再思考	宋洪兵(414)
论法家道德—政治哲学的内在逻辑	宋洪兵(437)
韩非子治吏理念的前提预设及运作思路	宋洪兵(454)
从老子之道的当代诠释看“新子学”之“新”	林光华(471)
《老子》第四十二章之解读及方法论初探	林光华(491)
张载易学“化”论缕析	辛亚民(508)
略论王家台秦简《归藏》的风格特征	辛亚民(521)

老子“不言之教”义趣疏证^{*}

黄克剑

有其“道”必有其“教”；在纯然逻辑的意趣上，先秦儒家“修道之谓教”（《礼记·中庸》）之说，亦当可用以推绎老子所谓“道”与“教”的内在关联。《道德经》开篇即称“道，可道也，非恒道也”，与这非“可道”之“道”相应，老子申示其“教”为“不言之教”。“教”而“不言”或“不言”而“教”是耐人寻味的，本文拟对此煞似诡谲的理致略作疏证，以解悟老子所“言”中之“不言”的微旨及“不言”而“言”之深趣。

一 “法自然”之“道”与“不言之教”

“不言之教”，语出《老子》二章、四十三章。二章云：

天下皆知美之为美，亚（恶）已；皆知善，斯不善矣。有无之相生也，难易之相成也，长短之相刑（形）也，高下之相盈也，音声之相和也，先后之相隋（随）也，恒也。是以取（圣）人居无为之事，行不言之教：万物昔（作）而弗始也，为而弗恃（恃）也，成功而弗居也，夫唯弗居，是以弗去。^①

“行不言之教”可以说是全章的点睛之句，但欲考寻此句所由出之原委，

^{*} 此文原载于《哲学研究》2013年第9期。

^① 本文引《老子》语以帛书乙本为底本，并参酌以帛书甲本、郭店竹简本及世传碑、刻、注本。

则不可不从司马迁所谓“周秦之间，可谓文敝矣”（《史记·高祖本纪》）之“文敝”说起。西周以来，风行一代的“礼”、“乐”一直以“美”、“善”为教，至春秋末季，与“礼坏乐崩”一致的是“美”、“善”流于乡愿——“乡原（愿），德之贼也”（《论语·阳货》）——而变为媚曲之辞。演为缘饰的“美”、“善”盛称于天下人之口，却适成一种“丑”、“恶”而戕败天下人之心。所以，老子遂宁可拒斥这剥夺了人之朴直天性的“美”、“善”，而痛切告诫世人：“天下皆知美之为美，恶已；皆知善，斯不善矣。”老子如此讽论“美”而至于“恶”（丑）、“善”而至于“不善”（恶），也取譬于“有、无”、“难、易”、“长、短”、“高、下”、“音、声”、“先、后”的关系以作印证。对于老子所说“有无之相生也，难易之相成也，长短之相刑（形）也，高下之相盈也，音声之相和也，先后之相隋（随），恒也”，近人多附会以“辩证”思致，但由此而把特定语境下谈及的“美”与“恶”（丑）、“善”与“不善”（恶）归结为一种被几乎说滥了的“对立统一”可能并不切合其原意。其实，只要关联着《老子》二十章“唯与呵，其相去几何？美与恶（丑），其相去几何”而细审其趣，即不难明了老子取譬“无、有”、“难、易”、“长、短”等以喻说“美”与“恶”（丑）、“善”与“不善”（恶）转换的意致所在。论主并不要重复世人尽知的有“无”即有“有”、有“难”即有“易”、有“长”即有“短”——从而有“美”即有“恶”（丑）——之类的常识性道理，而是要由其相对的性状导示某种恒常而未加剖判、分别的境地，以求对那种对立双方相互转换的超越。老子是不驻念于世俗“有、无”、“难、易”、“长、短”、“高、下”、“音、声”、“先、后”的任何一方的，他以“相生”、“相成”、“相刑（形）”、“相盈”、“相和”、“相隋（随）”泯却其界限不是要调和二者，而是为着扬弃二者以归于“恒道”所指示的浑朴、圆备之境。因此，他不会执着于世俗的“美”、“善”，反倒是要淡化这些过多地浸染了人的文饰的价值。倘一定要说老子心目中自有其“美”、“善”，这“美”、“善”也当是不在尘网的好恶、迎拒中的“大美”、“大善”。有如“大方无隅”、“大音希声”、“大象无形”（《老子》四十一章），“大美”、“大善”乃是不可“言”、“知”、无从觅见其端崖的美、善。

如果说“天下皆知美之为美，恶已；皆知善，斯不善矣”是对陷于“文敝”的世俗教化的遮拨，那么所谓“耻（圣）人居无为之事，行不言

之教”即是老子对自己所主张的相称于“恒道”的教化的昭布。“道”既然不可“道”，修“道”之“教”便绝不可诉诸言诠；“不言之教”只在于行此“教”者的切实躬行，这躬行即在于如“圣人”那样“居无为之事”——以“无为”为其所从事。“圣人”是指晓悟“恒道”而居于治理国家、天下之地位的人，其“居无为之事”的做法即在于“万物昔（作）而弗始也，为而弗恃（恃）也，成功而弗居也”。这里的“万物”可理解为天地间的万事万物，亦即“无名，万物之始也；有名，万物之母”之“万物”；“万物”之“物”也可理解为人，所以“万物”亦未尝不可称之为百姓。应该说，前一种意义上的“万物”涵括了后一种意义上的“万物”，然而，即使是在前一种意义上，“万物”中的人仍是其重心或焦点所在。听任万物生息而无所谋图，惠及万物而不恃之自负，成全万物之化育而不以有功者自居，这无为不是无所事事，其毋宁说乃是一任万物“自化”、“自正”而对其无所不予成全。因此，“无为”不可理解为一种世俗的策略，而对万物的成全也绝不可看作是事先即已谋虑于此的某种目的。同样，所谓“夫唯弗居，是以弗去”，其意蕴也不可带着功利之机心妄作诠度，不可将“弗去”与“弗居”分别以既定的目标与相应的手段视之。此外，有必要指出的是，老子由“取（圣）人居无为之事，行不言之教”所示于天下的教化诚然可施用于政治，但这并不意味着“不言之教”唯政治是务，因此，所谓“居无为之事”自始便不可狭隘地理解为某种不无权谋性智慧的“君人南面之术”。

与二章相呼应，四十三章在重申“不言之教”时也分外说到了“无为”：

不言之教，无为之益，天下希能及之矣。

就二章、四十三章之所论而言，“不言之教”亦可谓为“无为”之“教”。以“无为”称“教”着眼于修道之践履或修道者的躬行，以“不言”称“教”则重在强调这“教”非可以言语相喻。不过，真正说来，“言”也是一种人之所为，“无言”未始不可以归之于“无为”。诚然，四十三章一如二章，并未明确提及“道”，但有趣的是，正像二章之前的一章由“万物之始”（“无名”）、“万物之母”（“有名”）标示非“可道”之“道”一样，四十三章之前的四十二章则由“道生一，一生二，二生

三，三生万物”称述有着生生之德的“道”。从一章到二章，从四十二章到四十三章，这由“道”而“教”的推演所默示的理趣乃在于：以“无为”为主旨的“不言之教”终是出于“道”——“‘道’本或作‘导’”（陆德明《经典释文·老子道经意义》）——之所导。换句话说，“不言”而“无为”之“教”导自“道”的“无为”而“不言”。《老子》二十五章云：

国（域）中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

“道法自然”，意即“道”以“自然”为法或“道”取法于“自然”。王弼注曰：“法，谓法则也”；“道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也”（王弼《老子道德经注》二十五章注）。作为无称之言或穷极之辞的“自然”非可表诠，倘以遮诠方式作义训，则勉可谓之不造作、无预虑或不措意而为，这用老子的别有寓意的术语说即是“无为”。因此，“道法自然”亦约略可领悟为“道”取法“自然”而“无为”。由“道法自然”趣归于“无为”，可知“天法道”从而“法自然”以趣归于“无为”，亦可知“地法天”从而“法道”、“法自然”以趣归于“无为”，则遂又可知“人法地”从而“法天”、“法道”、“法自然”以趣归于“无为”。“法自然”之“道”是虚寂无言的，“法地”从而“法天”、“法道”、“法自然”的人也因此而应当“至（致）虚极也，守静督（笃）也”（《老子》十六章）以至于“不言”。“修道之谓教”，修“法自然”之“道”，必至于倡立“无为”而“不言”之“教”，这是老子之“道”与老子之“教”之玄旨的一以贯之。

老子是主张因任“自然”而摈斥人为的；诚然，“人法地”从而“法天”、“法道”、“法自然”之“法”也可以看作是一种“为”，但这“为”是“为无为”（《老子》六十三章）。托“道”、“教”于“自然”，老子称叹“天之道，不单（战）而善朕（胜），不言而善应”（《老子》七十三章），老子也海戒人们“希言，自然”（《老子》二十三章）。这由“道”而“教”地一再告之以“希言”、“不言”，乃出于本体意义上的一种断制，其决绝地捐弃“言”是因为“言”的发生和运用乃是与“自

然”不无扞格的人为之举。从宣述“道，可道也，非恒道也；名，可名也，非恒名也”（《老子》一章），到申言“善者不辩，辩者不善”（《老子》八十一章），老子对“名”、“言”的不予信恃是贯穿其所论之始终的，这同他“道法自然”、“复归于朴”（《老子》二十八章）的人生而世界的终极归着全然相契。“朴”消解了人们通常认可的所有价值，以至取代所有被消解的价值而成为人生唯一可信守的价值。当老子说“大道废，安有仁义；知（智）慧出，安有大伪。六亲不和，安有孝慈（慈）；国家昏乱，安有贞臣”（《老子》十八章，“安”，意为“于是”）时，他否定了“仁义”、“智慧”、“孝慈”、“贞臣”的价值；当老子说“绝耻（圣）弃知（智），民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈（慈）；绝巧弃利，盗贼无有”（《老子》十九章）时，他除了否定“仁义”、“智慧”的价值，甚至在否定“巧”、“利”价值的同时也否定了所谓“圣”的价值。所有这些价值都是在二元对立——如“利”与“害”、“巧”与“拙”、“智”与“愚”、“圣”与“凡”以至前文所说“美”与“恶”（丑）、“善”与“不善”（恶）等——的思维中确立的，也都是由富有分辨性的“名”、“言”逐一指示的，“朴”消解这种种二元对立并不就是对世俗对立的曲意调和，而是要导人于那种“鱼相忘于江湖之道”（王弼）的境地。从价值取向上说，老子的“道”——“法自然”之“道”——的一元论也可谓为“朴”的价值一元论。在一元化了的“朴”的价值领域，没有人为之“文”的位置，因而没有属于人文范畴的“名”、“言”的位置。

二 “不言”之“言”：“强为之容”

不过，无论老子怎样信守其“不言之教”，当他说“道，可道也，非恒道也”时，却已经是对“道”（“恒道”）的一种道，而当他一再喻示“教”的未可言说时，却已经是对其“教”的“言”而又“言”。“不言之教”毕竟不能不以“言”诲导，这难堪的悖论曾使千余年后的唐代诗人白居易以诗句写下困惑和感慨：“言者不知知者默，此语吾闻于老君。若道老君是知者，缘何自著五千文？”（《读〈老子〉》）然而，老子言其“不言”的悖论或正是对言语本身的悖论的道破，由此道家的宗师在探向“道”的深刻时也留下了别一种风致的言说。这对本当“不言”的勉为之“言”，或不妨称其为“不言”之“言”。

“言”其“不言”不免相强，《史记·老子列传》所载“关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书’”之“强”即是此意。《老子》五千言或皆可谓“强”为之“言”，而论主于言说中亦屡屡自白以“强”。如：

有物昆（混）成，先天地生。萧（寂）呵寥（寥）呵，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。（《老子》二十五章）

古之善为道者，微眇玄达，深不可志（识），夫唯不可志（识），故强为之容。（《老子》十五章）

对非可道之道称之以“道”，对非可名之名命名以“大”，原出于勉强而无奈，老子对“道”的运作和“为道者”之所为的精微、玄奥、通达而高深莫测遂只能勉为其难地予以形容。如此之“强为之容”充彻整部《老子》，而其中最典型的用语则莫过于“恍惚”或“惚恍”：

视之而弗见，命（名）之曰微；听之而弗闻，命（名）之曰希；播之而弗得，命（名）之曰夷。三者不可至（致）计（诘），故緼（混）而为一。一者，其上不谬（皦），其下不忽（昧），寻寻呵不可命（名）也，复归于无物。是胃（谓）无状之状，无物之象，是胃（谓）沕（惚）望（恍）。（《老子》十四章）

“惚恍”（“沕望”），亦为“恍惚”。王弼注云：“恍惚，无形不系之叹。”（《老子道德经注》二十一章注）近人蒋锡昌则云：“‘恍惚’，亦即‘仿佛’。《说文》：‘仿，仿佛，相似。视不諳也。……佛，仿佛也。’段注：‘仿佛，或作俩佛，或作髣髴，或作拂拊，或作放慧，俗作彷彿。’而《老子》必欲以‘恍惚’倒成‘惚恍’者，因‘象’、‘恍’为韵耳。‘是谓惚恍’，谓道若存若亡，恍惚不定也。”^①王弼以“惚恍”为嗟叹之词，所叹在于“道”的无形无象而无所牵系；蒋锡昌以“惚恍”与“仿佛”同义，谓其隐约不定。二者虽各有其趣，但都触到了“惚恍”或“恍惚”

^① 蒋锡昌：《老子校诂》，商务印书馆1937年版，第83页。

所透示的那种似有若无、难以捉摸的意味。“视之而弗见”（“微”）、“听之而弗闻”（“希”）、“搢之而弗得”（“夷”），是对“道”的似“有”还“无”的性状的描摹，“其上不谖（皦），其下不忽（昧），寻寻呵不可命（名）也”（其上不会因为向阳而明亮，其下不会因为背阴而黯昧，浑沦没有边际呵难以形容），也是对“道”的似“有”还“无”的性状的描摹，而“无状之状，无物之象”仍是对“道”似“有”还“无”的性状的描摹，这些描摹或形容皆可一言以蔽之于“惚恍”。不过，这里由“惚恍”示意的“道”的似“有”若“无”的性状，从前文所一再申言的“弗见”、“弗闻”、“弗得”、“复归于无物”看，显然更多地侧重于“有”、“无”相即中的“无”的一维。与此相应，出现在下面这段文字中的“惚恍”或“恍惚”则于“道”的似“有”若“无”之性状的“有”的一维略有所重：

道之物，唯望（恍）唯沕（惚）。沕（惚）呵望（恍）呵，中又（有）象呵；望（恍）呵沕（惚）呵，中有物呵。幼（窈）呵冥呵，其中有请（情）呵，其请（情）甚真，其中有信。（《老子》二十一章）

“道”并非物，所谓“道之物”乃是拟物而言“道”；拟物言“道”是对“道”的强为之言，所言尽赅于“恍惚”间。“道”被示之以“恍惚”（“沕”）则似“无”还“有”而有无不定，不过，从“又（有）象”、“有物”、“有请（情）”、“有信”的描摹看，相对于十四章就“道”的“有”、“无”相即的性状而更突出其“无”的一维，此章略要突出的是“道”的“有”、“无”相即之性状的“有”的一维。比起“物”、“象”来，“情”与“信”更虚灵些，为了使“有情”、“有信”不致落入俗常的执着，老子在既以“恍惚”对“道”作了形容后又以“幼（窈）冥”对其作了描摹。一如诠注“恍惚”，王弼亦以“窈冥”为嗟叹之词：“窈冥，深远之叹。”（王弼《老子道德经注》二十一章注）此外，宋人苏辙于该处所注亦颇可给人以启示，其云：“方有无之未定，惚恍而不可见。及夫有无之交，则见其窈冥深眇，虽未成形，而精存其中矣。”（苏辙《道德真经注》二十一章注）其实，“恍惚”之辞已多少配称于老学之玄微，复措词以“窈冥”拟度不落言诠的“道”，亦真可谓趣涉“玄而又

玄”了。

除上述所引章句外，他如“洵（恂）呵，其若海；望（恍）呵，若无所止”（《老子》二十章），乃至“与（豫）呵，其若冬涉水；猷（犹）呵，其若畏四邻；严呵，其若客；涣呵，其若凌（凌）泽（释）；沌呵，其若朴”（《老子》十五章）等，亦皆可视为“恍惚”之言。然而，“与（豫）呵，其若冬涉水”等也是一种别有趣致的比喻，而这类比喻则正可谓“强为之容”的又一典型的言说形态。比喻——尤其是隐喻——在《老子》中几乎随处可见，这类由形下直观通形上意境的措辞方式使“不言之教”之所“言”显得亲切而灵动。今试举几例略作疏解，以透过“强为之容”的喻说而探玩《老子》义理之玄秘。老子喻“道”，或譬之以“虚而不屈，动而愈出”的“橐籥”（古时冶炼用以鼓风吹火的器具，犹今人所称之风箱）（《老子》五章），或譬之以生机绵长、活力不竭的“玄牝”或“玄牝之门”（“牝”为雌性之生殖器官）（《老子》六章），而其“如水”之譬则最为传神。其谓：

上善如水。水善利万物而有争（静），居众人之所亚（恶），故几于道矣。居善地，心善渊，予（与）善天，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。（《老子》八章）

这是说：上善之人，其德如水。水善于滋养万物而自甘寂静，安于众人所嫌弃的卑下之地，所以与“道”相近。其处身，乐于像地那样谦下不矜；其居心，得以像渊那样深沉能容；其施与，乐于像天那样无所为而为；其言语，笃好真诚而不佞；其为政，笃好和洽而清静；其遇事，善于因应而能止能进；其行动，笃好有节而适时守恒。正因为其与物无争，所以才不至于产生过错或罪咎。老子以上善之人的德行比之于“水”，又称这似“水”的德行与“道”相近，实际上即是在以“水”喻“道”。水无常象，但毕竟有形，水“不争”，却只是“几于道”，如此所言中的“不言”之意即在于“道”的“不争”之境比起水的“不争”来更为高卓而虚灵。“上善如水”章全章之字句皆在言说“水”的德用，都在言说如“水”般的上善之人的德行，而这“言”却又只在于启示人们去推想那非可逼视、非可言说的“道”。这“言”是言“不言”，是由“水”的可思议去迫近那“道”的非可思议。

像这样由“言”而进于“不言”以对非可道之“道”强为之容的比喻，在《老子》中不乏其匹，这里还可再举一例。如：

卅（三十）辐（辐）同一毂，当其无、有，车之用也。埴（埴）埴而为器，当其无、有，埴器之用也。凿户牖〔而为室〕，当其无、有，室之用也。故有之以为利，无之以为用。（《老子》十一章）

整段文字由三个相关的喻例和一个看似抽绎自所举事例却并不为其例所限的论断构成。“有”、“无”是贯穿始终的关键词，二者的一体关联所喻示的是老子所谓“无名”而“恒无欲”与“有名”而“恒有欲”乃为“异名同谓”（《老子》一章）的至深意趣。车得以行走，机缄在于车毂。毂位于轮的中央，其状若环，外接三十条辐木以与轮圈结成一體，中有圆孔可容车轴穿过。正是这车毂，其外实内空，实于外的部分连着车轮，空于中的部分贯穿车轴而承载车身，车遂得以成为一个有着特殊功用的整体。若将车毂实于外的部分视为“有”，则其空于中的部分即可视为“无”，这种“有”、“无”一体于毂成全了车毂之“用”，亦成全了整个车之“用”。此“无”、“有”而“用”，即所谓“卅（三十）辐（辐）同一毂，当其无、有，车之用也”。一个由黏土塑形烧制成的陶器，其亦外实而中空：器皿的内壁与外壁之间是器皿实于外的部分，为内壁围裹而被赋形的空间是器皿空于中的部分；空于中的部分可容物，实于外的部分则可使可容物的空于中的部分得以以一定的造型持续存在。这器皿有容物之“用”，固然因着其中有所空，但中有所空终究离不开其外有所实。若将实于外的部分视为“有”，则空于中的部分即可视为“无”，这“无”、“有”一体于黏土塑制的器皿，成全了器皿之“用”。此“无”、“有”而“用”，即所谓“埴（埴）埴而为器，当其无、有，埴器之用也”。同样，修筑屋室在于辟出一个与外境相隔的空间来供人栖居，而辟出一个与外境相隔的空间来则不可不砌砖盖瓦以筑墙造顶，亦不可不凿门开窗以便出入、采光与通风。若以屋内空间为“无”，则造成这空间的屋顶与四壁即为“有”，这“无”与“有”共同成全了屋室的功用。一如车毂、埴器各以其“无”、“有”而致其“用”，屋室的“无”、“有”而“用”亦正可谓“凿户牖〔以为室〕，当其无、有，室之用也”。由“车之用”、“埴器之用”、“室之用”所涉及的“有”、“无”是从经验的实有与虚空说起

的“有”、“无”，而所谓“有之以利，无之以用”的“有”、“无”则是“有名”而“恒有欲”与“无名”而“恒无欲”的“有”、“无”，因而是“两者同出，异名同谓”的那种“有”、“无”，亦是“昔（作）而弗始，为而弗恃（恃），成功而弗居”或“生之畜之，生而弗有，长而弗宰也，是胃（谓）玄德”（《老子》十章）的“有”（“作”、“为”、“成功”、“生”、“长”）、“无”（“弗始”、“弗恃”、“弗居”、“弗有”、“弗宰”）；前一种“有”、“无”为可“言”之“有”、“无”，后一种“有”、“无”为严格意义上的非可“言”之“有”、“无”，以前者比喻后者是以“言”诱示“不言”，诱示“不言”的“言”乃是对“恒道”、“玄德”的“强为之容”。

三 “不言”之“言”：“正言若反”

与“强为之容”构成互补的另一种“不言”之“言”是老子的“若反”的“正言”，这种诡异的言说方式使其所欲传示的“道”显得分外灵奥而玄澹。《老子》七十八章云：

是故取（圣）人之言云，曰：“受国之訇（诟），是胃（谓）社稷之主；受国之不祥，是胃（谓）天下之王。”正言若反。

“圣人”为老子所托始，而所引“圣人之言”与鲁宣公十五年（公元前594年）晋国大夫宗伯进谏晋侯时说的话颇相近。宗伯有云：“谚曰：‘高下在心。’川泽纳污，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，国君含垢（诟），天之道也。”（《左传·宣公十五年》）其时为孔子降生前43年，老子尚未出世。由此或可推知，老子所谓“圣人之言”显然并非杜撰，其与宗伯“国君含垢（诟）”之谈当属同源。不过，老子毕竟以“正言若反”点出了这类话语的特征，并自觉将有如此特征的言说习用为自己“不言”之“言”的一种类型。事实上，老子对“受国之訇（诟），是胃（谓）社稷之主；受国之不祥，是胃（谓）天下之王”的赞可，是从“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”（《老子》七十八章）说起的，而规劝“主”、“王”对“诟”（耻辱）与“不祥”（灾祸）的承受则正相当于“水善利万物而有争（静），居众人之所亚（恶）”。这是再一次借水喻“道”而

海示“不言之教”，不过，这次却着意凸显了示教者与众人或常人间的那种价值取舍上的紧张感：为众人所“恶”的“诟”或“不祥”的东西却是循“道”而行的人必得要承担或乐意领受的，对于众人说来“若反”的道理原本是与“道”相契的“正言”。

同是出于言说者的不得已，如果说“强为之容”终是因着较大程度地顾及“众人”而所言尽可能地做到便于闻言者接受，那么“正言若反”则是另一种情形，这种言说在于加大言者与闻言者之间措思的张力，以使闻言者对看似“反”说的“正言”在其不无抵触的接受中留下更深的印象。《老子》中，心契于“道”的“我”与“众人”在诸多境况下所取的人生态度或其处世方式往往大相径庭：

众人熙（熙）熙（熙），若乡（飡）于大牢，而春登台。我博（泊）焉未埵（兆），若婴儿未咳。累呵，佁（似）无所归。众人皆又（有）余，我独遗（匱）。我愚人之心也，濬（沌）濬（沌）呵。鬻（俗）人昭昭，我独若阒（昏）呵。鬻（俗）人察察，我独閔（闷）閔（闷）呵。沕（惚）呵，其若海。望（恍）呵，若无所止。众人皆有以，我独闒（顽）以鄙。吾欲独异于人，而贵食母。（《老子》二十章）

“众人”或“俗人”与“我”的分别，说到底，乃在于失“朴”或“朴散”（《老子》二十八章）与“抱朴”（《老子》十九章）或“复朴”的歧异。众人多为失“朴”之人，争名逐利、寻欢觅乐遂为世俗之常情，所谓“众人熙（熙）熙（熙），若乡（飡）于大牢，而春登台”，即是对尘垢中人惟功名利禄是求的形容。享受太牢（牛、羊、豕三牲具备）宴乐、春日登台览胜当是一种比喻，所喻在于失其本然之“朴”的人们对于“使人目盲”的“五色”、“使人耳聋”的“五音”、“使人口爽（伤）”的“五味”、“使人心发狂”的“驰骋田猎”、“使人行仿（妨）”的“难得之货”的热衷，对形骸嗜欲的放浪。与“众人”不同，循“道”而行的“我”淡泊世俗之所好，其犹如尚不会咳笑的婴儿，天真寡欲而无忧无虑。从“未咳”的“婴儿”这里可以直观老子心目中的“朴”的境地，由“婴儿”反观欲念层出不穷的“众人”则又正可领略老子一再称说的“复归于朴”（《老子》二十八章）的真趣。与众人熙熙