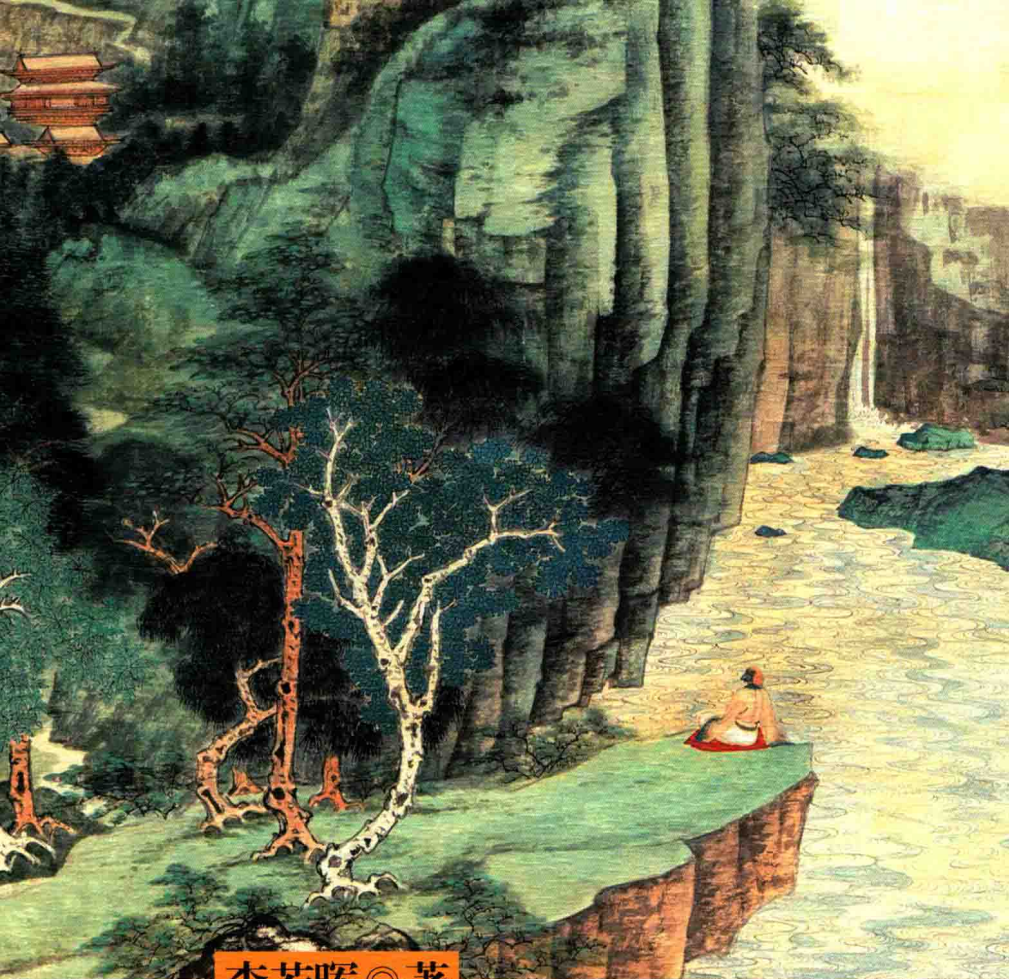




李若晖◎著

复旦中国哲学书系

道论九章

新道家的『道德』 与『行动』

所谓新道家，

是指一方面要继承传统道家的合理思想，

另一方面又要对传统道家思想作新的诠释，
适应时代的需要。

上海人民出版社

道论九章

新道家的「道德」
与「行动」

李若晖◎著



复旦中国哲学书系

道论九章:新道家的“道德”与“行动”

李若晖 著 70.00 元

孟子与中国文化(修订版)

杨泽波 著 42.00 元

合理性之寻求——荀子思想研究论集

东方朔 著 72.00 元

清代诗歌与王学

陈居渊 著 48.00 元

明末清初劝善运动思想研究(修订版)

吴震 著 78.00 元

图书在版编目(CIP)数据

道论九章:新道家的“道德”与“行动”/李若晖
著.—上海:上海人民出版社,2017

(复旦中国哲学书系)

ISBN 978-7-208-14199-5

I. ①道… II. ①李… III. ①道家-研究 IV.
①B223.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 281573 号

责任编辑 于力平

封面设计 零创意文化

本书由上海文化发展基金会图书出版专项基金资助出版

道论九章:新道家的“道德”与“行动”

李若晖 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 24.25 插页 4 字数 283,000

2017 年 4 月第 1 版 2017 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-14199-5/B·1224

定价 70.00 元

目 录

引言	1
第一章 老子道论:让哲学说汉语的一次尝试	6
第一节 道说纷纭	6
第二节 老子哲学	8
第三节 道之展开	11
第二章 道之隐显(上)	22
第一节 道可道解	23
第二节 无名有名解	41
第三章 道之隐显(下)	63
第一节 无欲有欲解	63
第二节 同出异名解	85
第三节 道何难哉	95
第四章 老子之道物:兼论中国哲学之真实建立	115
第一节 周行不殆解	117
第二节 道物之辨	127

第三节	“辩证法”辨正	138
第四节	道物模式	142
第五章	老子之“言”“知”“行”	179
第一节	老子之“言”	179
第二节	常知与妄知	182
第三节	“为”与“行”	188
第四节	以无为为之	197
第六章	何种行动：老子“功遂身退”辨正	210
第一节	功成名遂身退	211
第二节	黄老侵入老子	214
第三节	“名”误导“功”	219
第四节	行动：功遂身退	222
第五节	附论《文子》	229
第七章	各复归其根与判断力	236
第一节	类型与个体的哲学意义	236
第二节	作为希望的判断力	243
第八章	老子之天下秩序	250
第一节	大国与小国	252
第二节	大国构想	257
第三节	天下秩序	262
第四节	小国寡民	269

第九章 “人法地”及其现代意义:新道家发凡	285
第一节 新道家如何可能	285
第二节 人法地	290
第三节 重建家邦	293
结语	301
征引书目	307
主题索引	340
人名索引	347
书名索引	361
后记	376

引言

《史记》卷一百三十《太史公自序》，历举太史公司马谈转益多师，曰：“太史公学天官于唐都，受《易》于杨何，习道论于黄子。”^[1]天官与《易》学可谓“究天人之际”，道论则“通古今之变”。太史公《论六家要旨》于其余五家褒贬间杂，独于道家称颂备至：

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。^[2]

“精神专一，动合无形，赡足万物”便是王弼所谓“体道大通”^[3]的状态。“其为术也”，即通常所称之为“道术”，《汉书》卷三十《艺文志》二《诸子略》道家类小序曰：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”^[4]即此。由是可知黄子的“道论”，实际上是“道论”之中包含“治术”，并非遗世独立，飘然仙去，而是以“道”入世，致治太平，成为所谓“治道”。

然而这样一套精微的理论体系颇不见知于世，那些资质平

庸的时君世主们常常不能理解抽象的“道论”与权力的现实运用之间有什么关联，而将之视为迂腐空洞的书生论政：

《吕氏春秋·执一》：“田骈以道术说齐，齐王应之曰：‘寡人所有者，齐国也，愿闻齐国之政。’田骈对曰：‘臣之言，无政而可以得政。譬之若林木，无材而可以得材。愿王之自取齐国之政也。骈犹浅言之也，博言之，岂独齐国之政哉！变化应求而皆有章，因性任物而莫不宜当：彭祖以寿，三代以昌，五帝以昭，神农以鸿。’”高诱注：“皆以治世体道。”^[5]

《淮南子·道应》：“田骈以道术说齐王，王应之曰：‘寡人所有，齐国也，道术难以除患，愿闻国之政。’田骈对曰：‘臣之言，无政而可以为政，譬之若林木，无材而可以为材。愿王察其所谓，而自取齐国之政焉已。虽无除其患，天地之间，六合之内，可陶冶而变化也。齐国之政，何足问哉？’此老聃之所谓‘无状之状，无物之象’者也。若王之所问者，齐也；田骈所称者，材也。材不及林，林不及雨，雨不及阴阳，阴阳不及和，和不及道。”许慎注：“道者，求之由，生之本也。”^[6]

《三国志》—《魏书》卷二十八《钟会传》裴松之注引何邵《王弼传》：“于时何晏为吏部尚书，甚奇弼，叹之曰：‘仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎！’正始中，黄门侍郎累缺，晏既用贾充、裴秀、朱整，又议用弼。时丁谧与晏争衡，致高邑王黎于曹爽。爽用黎，于是以弼补台郎。初除，觐爽，请问。爽为屏左右，而弼与论道移时，无所他及，爽以此嗤之。时爽专朝政，党与共相进用，弼通俊不治名高。寻

黎无几时病亡，爽用王沈代黎，弼遂不得在门下，晏为之叹恨。”^[7]

田骈、王弼都可谓是其所处时代道家思想的代表人物，然其以“道论(道术)”干政，却被嗤之以鼻，以为其所论与时政毫无关联，直不知所云。悲夫！

即便在学者之中，也丧失了道术之全。《庄子·天下篇》所谓：“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，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！”^[8]丧失了天下关怀能力的学说必将丧失天下关怀本身。丧失了天下关怀的学说最终只能蜕变为—己之自娱。于是魏晋之后，道家思想本身渐趋沉寂，恍如游丝，更遑论其治道！

今天，如欲建构新道家思想，不但必须重新阐发道论，而且更应该基于道论而阐扬其治术，构造新道家之治道，恢复道家的行动能力。

本书的结构，也正是从道论通往行动。

附识：《老子》历代注解纷纭，对于本书所讨论的章句，笔者尽量对历代注解予以归纳清理，但是对于在主题讨论中所涉及的《老子》其他章句，则不可能备引众说，只能预设读者已知历代主要观点，尤其是学界所已经取得的共识。如《老子》第二十八章：“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴

儿。知其白，守其黑，为天下式，为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。朴散则为器，圣人用之，则为官长，故大制不割。”^[9]此文学者多疑其讹误，以“复归于无极”等 23 字为后人窜入。如陈鼓应《老子注译及评介》即引易顺鼎、马叙伦、高亨、张松如诸家之说，表示“当从以上各说订正”^[10]。高明则据马王堆帛书本认为：“易氏之言全凭主观构想，纯属臆测。按今本此章共八十六字，依易说后人窜入二十三字，占全部字数的四分之一还多。据勘校帛书《老子·甲、乙》本所知，今本《老子》之讹误，仅限于个别字或个别句的改动，像易氏所说如此大动手术，尚无二例。在帛书《老子》出土之前，易氏有此怀疑不足为奇。但是，帛书《老子》出土之后，帛书《甲》、《乙》本三段经文俱在，除用假借字外经义与今本同，应当说过去的疑虑已得到解决。”^[11]因此，仅执易氏等人之说，非难本书对于《老子》第二十八章“复归于无极”等语之引用，而未对高明之说进行回应的，以及其他诸如此类的情形，作者恕不一一回应。请见谅。

注释

[1] 司马迁：《史记》，第 10 册，北京：中华书局 2013 年版，第 3965 页。

[2] 同上书，第 3965—3966 页。

[3] 王弼：《老子道德经注》，楼宇烈《校释》本，北京：中华书局 2008 年版，第 36 页。

[4] 班固：《汉书》，第 6 册，北京：中华书局 1962 年版，第 1732 页。

[5] 《吕氏春秋》，高诱注，许维遹《集释》本，梁运华整理，下册，北京：中华书局 2009 年版，第 470 页。

[6] 《淮南子》，许慎注，张双棣《校释》本，下册，北京：北京大学出版社 2013 年版，第

1243、1244 页。

[7] 陈寿：《三国志》，裴松之注，第 3 册，北京：中华书局 1959 年版，第 795 页。

[8] 《庄子》，郭庆藩《集释》本，第 4 册，北京：中华书局 1961 年版，第 1069 页。

[9] 《老子道德经》，载浙江书局辑刊：《二十二子》，上海：上海古籍出版社 1986 年版，第 3 页。本书征引《老子》原文除特别说明者外，均据此版本。为节省篇幅，本书以下均随文注出征引文字所在该版本页码。如与章数同出，则括号内斜杠后的阿拉伯数字为页码。

[10] 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局 1984 年版，第 178—181 页。

[11] 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局 1996 年版，第 374 页。

第一章 老子道论：让哲学说汉语的一次尝试

道是中国思想最高的境界，最为集中地体现了中华文化的精神，也是中国哲学建构中最难以处理的概念。

中国“哲学的突破”始于老子，中国哲人寻求普遍统一性的努力集中体现在道的提升上。^[1]但随之而来的，是道的意义究竟如何理解，这也是困扰中国哲学的根本问题。^[2]

第一节 道说纷纭

道的现代研究始于近代来华传教士，他们多以基督教神学解释道。如马若瑟(Prémare)将道的夷希微附会耶和華^[3]，雷慕沙(Rémusat)以“logos”译道^[4]，甚而翟林奈(Giles)等译为“God”^[5]。流风所及，黑格尔(Hegel)解为“理性”^[6]，康德谟(Kaltenmark)释为超绝人类认知的超现实存在物，创生宇宙的第一因。^[7]当胡适等人依傍西方哲学撰写中国哲学史时，也明显沿袭了这一思路，至今仍为解道的主流观念。此说的内在分歧主要是道为原理还是实体，如张岱年持原理说^[8]，类似的有劳思光规律说^[9]、徐复观动力说^[10]、高亨母力说^[11]；熊十力主实体

说^[12]，此如再分，杨荣国为精神性实体^[13]，任继愈则物质实体。^[14]此外詹剑峰、张松如认为既是原理又是实体。^[15]这一思路以西方哲学为唯一哲学形态，认为中国哲学只有被纳入西方哲学框架中才能获得意义。其功绩是建立了道的现代言说，但同时也遮蔽了道的真正内涵。如儒莲(Julien)首论“道”与行为、思想、判断、理性之迥异。^[16]叶秀山指出：“‘逻各斯’为‘尺度’，而‘道’是‘不可测’的。‘逻各斯’为‘明’，而‘道’为‘暗’。”^[17]王中江也认为：“虽然道字的言说意与西方‘逻格斯’的本义是一致的，而言说意在中国语言使用中又一直被保持了下来，但在老子那里，在其后的中国哲学发展中，它的言说意也不具有‘哲学’的意义。也就是说，它的言说意并没有发展成为一种哲学上的讨论。”^[18]

韦利(Waley)使“Way”之译成为正统，并凸显了生活之道的意蕴^[19]。理雅各(Legge)最早音译作“Tao”^[20]，更推动了对道独特魅力的体认。随着中国哲人哲学的日益成熟，遂避免将道与西方哲学概念简单对应，承认道有着深广的涵盖面，以中国哲学为本位来理解道。方东美从道体、道用、道相、道征等层次综合解说^[21]，唐君毅、陈鼓应也作了多层次的梳理。^[22]袁保新则力求贯通存有界与价值界，以道为价值世界的形而上基础^[23]；刘笑敢进而概括为关于世界统一性的概念，是贯通宇宙、世界、社会和人生的统一的根源、性质、规范、规律或趋势的概念。^[24]此一思路或流于支离，割裂了道的整全性；或概念含混，思想不够明晰。

此外，海德格尔(Heidegger)释道为构成着的“域”(die Geg-
end)^[25]；牟宗三认为道来自主体修养所证成的主观境界，其客
观形态不过“姿态”^[26]。这是以道的名义演绎自己的学说，虽于
己之体系自洽，然颇悖于《老子》文本。

刘笑敢先生在总结道论研究史时，曾提出一个颇有见地的看法：这是一个发生顺序与逻辑顺序相一致的演化过程，其演化过程具体为：强调客体性—兼赅客体与主体、实然与应然—强调价值意义与主体性—超越主与客、价值与存有^[27]。但问题在于，老子道论的研究“演化”至此，下一步该往何处去？本书正是力图推进其“演化”之尝试。

第二节 老子哲学

我们今天所应当做的，不是站在老子思想之外指手画脚，说“道”是这是那，而是要进入到老子思想的内部，帮助老子建立道论的哲学言说。

建立老子道论的哲学言说，也就是建立老子哲学的逻辑体系。

我们认为老子未建立清晰的概念和逻辑的论证，因此其言说为玄言；由于老子之言说仅仅停留于自身的直接性之中，亦即言说而不追寻言说的根据，因此其所言者为玄思。老子虽已达到极高的思想高度，然其玄言—玄思仅为前哲学的，而非哲学的。

我们将老子思想的表述视为未经论证的命题，本书的目的即在于对这些命题进行论证，使之成为严格意义上的哲学。^[28]本书的论证将严格依据《老子》本文。

只有引入西方哲学尤其是哲学逻辑才能进行有效论证。

但西方哲学在此仅具工具论意义，它并非我们建构老子哲学的哲学框架。如在老子哲学中，道为最高的概念——亦即拒绝将道置于西方哲学框架中，为其提供上位概念——这就意味着，道是无可定义的。道为“全”^[29]。于是西方哲学便成为助产

士，而非造物主。

与西方哲学的概念不同，中国思想所使用的“名”是包含着经验内涵的。事实上，我们无法像西方哲学那样建立哲学概念和日常语言词语的区分。^[30]为了使“名”的内涵明晰，我们主要使用区分与分析两种方法。“别名”使“名”获得确定的哲学意义。《荀子·正名篇》：“万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物。物也者，大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。有时而欲偏举之^[31]，故谓之鸟兽。鸟兽也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后止。”^[32]荀子之“别名”乃是不断区分的下位概念，我们借用来表示二“名”之间的区分。“辨名”使“名”的内涵得以呈现。王弼《老子指略》：“夫不能辨名，则不可与言理；不能定名，则不可与论实也。”^[33]汤一介先生《郭象与魏晋玄学》论曰：

“名”就是概念，“理”即是由概念之间的相互关系而形成的命题或某种理论。照王弼看，必须把概念搞清，才能讨论一种理论或一个命题是否正确……从嵇康的《声无哀乐论》，我们就可以看出他正是用“辨名析理”的方法来讨论问题的。嵇康首先分析“音乐”这一概念的涵义，然后据此概念的涵义来讨论“声音”有无哀乐以及“音乐”与“感情”的关系等问题，以确立“声无哀乐”这一命题之意义。其他许多魏晋玄学家的文章也多用这种“辨名析理”的方法，如王弼的《老子指略》、裴 的《崇有论》、欧阳建的《言尽意论》等等。^[34]

冯友兰先生以“辩”为“辨”之假^[35]，释其义曰：“辨与析都是分析的意思。在《新理学》书中，我们说：‘哲学之有，靠人的思与辩。’

思的工作是分析。以名言说出其分析，就是辩。这是思、辨、辩之间底关系。”^[36]如“挫其锐”（第五十六章/6）一语，“锐”为刀刃之锋利，即与对象物的接触面小，力被集中，单位面积的力增大。因此“锐”与“挫”之区分即在于力的集中与分散。集中意味着选择与放弃，选择基于区分，人对物的区分便构成“知”。人之“知”对物的区分不是依照万物自身的物类，而是依照人的欲求：动物被分为“益虫”与“害虫”，植物被当作“食品”同“毒品”，甚至人也被撕裂成“奴仆”和“敌人”而自相残杀。对物的区分，最终演为对人的区分，从而使人自身也被工具化。只有“绝智弃辩”（郭店简本甲篇第1简）^[37]，放弃人对于物的区分与选择——“挫其锐”，人才能回归其自然性——“复归于婴儿”（第二十八章/3）。

在老子玄言一玄思中，“名”是以“同出而异名”（第一章/1）和“正言若反”（第七十八章/8）的方式展开的。“同出异名”即在他者之中建立自身。如“道冲而用之，或不盈”（第四章/1），以器虚喻道物关系。《说文解字》：“盅，器虚也。《老子》曰：‘道盅而用之。’”^[38]有形之器体与器中无形之虚空共同构成了“虚器”的整体，正是器中之空虚使器物有“用”。在这一譬喻中，器为“有”，虚为“无”，以“无”“用”“有”正是道“用”万物的方式。所不同者，器之虚有限而道之无不尽，所以道用“不盈”。“正言若反”即在否定之中建立自身，牟宗三称之为“辩证的诡辞”^[39]。如“明道若昧”（第四十一章/5），明显的道实际上是幽暗不清的。“明”即明显。明显则有清晰的区分，故可知、易知。知晓一物，即是使所知晓的对象与“我”和他物相区分，由是形成“知识”。在“知”之中，道成为物，亦即我们所知者实非道。只有放弃区分，物我相融，回复到混沌之中，于是“我”自身就是道的显现。冯友兰先生称这种言说方式为“负的方法”：“是讲形上学不能讲，讲形上学不能讲，亦是一种讲形上学的方法。”^[40]我们必须