

家

道家文化研究

第十五輯

陳鼓應主編

生活·讀書·新知三聯書店

陳鼓應主編

道家文化研究

第十五輯



生活·讀書·新知三聯書店



20005688

圖書在版編目(CIP)數據

道家文化研究 第十五輯/陳鼓應主編. —北京:生活·
讀書·新知三聯書店, 1999.3

(道家文化研究)

ISBN 7-108-01220-0

I. 道… II. 陳… III. 道家-文化-研究 IV. B223

中國版本圖書館 CIP 數據核字(98)第 21629 號

責任編輯 王鴻良

封面設計 海 洋

出版發行 生活·讀書·新知 聯書店
(北京市東城區美術館東山 22 號)

郵 編 100010

經 銷 新華書店

排 版 北京新知電腦印制事務所

印 刷 北京京華印刷廠

版 次 1999 年 3 月北京第 1 版第 1 次印刷

開 本 850×1168 毫米 1/32 印張 12.75

字 數 306 千字

印 數 0,001—5,000 冊

定 價 22.00 元



《道家文化研究》編委會

督 辦 侯寶垣

統 籌 羅智光

主 編 陳鼓應

副 主 編 張智彥 李中華 王 博 張廣保

編 輯 部 張智彥(主任) 陳 靜 王葆玟 白 奚 沈紅宇

編 委 湯一介 余敦康 李養正 薛 華 許抗生

馬西沙 牟鐘鑒 成復旺 盧國龍 蕭蕭父

熊鐵基 周立昇 陳耀庭 李 剛 魏啟鵬

馮達文 余明光(以上大陸) 劉笑敢(旅新)

丁原植 丁 煌 陳麗桂 李豐楙(以上臺灣)

福井文雅 小林正美 池田知久 蜂屋邦夫(以上日本)

李康殊 金勝惠 鄭在書(以上韓國) 王介英(馬來西亞)

SARAH QUEEN 桂思卓 STEPHEN R. BOKENKAMP 柏夷

HAROLD ROTH 羅浩(以上美國) ROBIN YATES 葉山

CHARLES LE BLANC 白光華(以上加拿大)

CARINE DEFOORT 戴卡琳(比利時)

RUDOLPH G. WAGNER 瓦格納(德國)

KRISTOFER M. SCHIPPER 施舟人(荷蘭)

BARBARA HENDRISCHKE 芭芭拉(澳) 鄭國強(香港)

鄧立光(香港)

支 持 香港道教學院

編輯部地址： 100080 北京海澱芙蓉里 5-115

聯 絡 人 陳鼓應

目 錄

道家與道術	[澳]柳存仁	1
道家在中國哲學中的地位	[美]陳漢生(Chad Hansen)	25
道家的和諧觀	陳鼓應	42
南北道家貴陰貴陽說之歧異	王葆玟	56
道家和名家之間	[日]森秀樹	64

再解《老子》第一章	許抗生	70
《道德經》哲學思想的結構	[德]Hans-Georg Möller	78
老子之道：關於世界之統一性的解釋	劉笑敢	85

——兼論“道”在科學與宗教之間的位置與意義

“樸”：老子美學觀點及其在魏晉南北朝的 演變	[德]漢克杰(Dr. Heinrich Geiger)	110
---------------------------------	-----------------------------	-----

《老子》與《孟子》中的基本

喻象	[美]S. 艾 蘭(Sarah Allen)	117
《說卦》五章和《道德經》廿五章之比較	[美]陳張婉華	126

——兼論兩者與西方形上學對上帝認識的比較

論楊朱之學	王 博	140
《列子·天瑞》中“天、地、人”一體的常生常化論	胡家聰	151

——兼論列子學係稷下黃老學之先導

從《列子》的生死觀	
談起 …………… [斯洛文尼亞]瑪 亞(Maja Milčinski)	163
《管子》中的秩序與和諧觀 …………… [日]谷中 信一	171
——稷下道家的考察	
西方人對《鶡冠子》的	
興趣 …………… [比]戴卡琳(Carine Defoort)	188
——自然法的普遍性	
從措詞明理藝術的角度來	
研究《鶡冠子》 …………… [比]戴卡琳(Carine Defoort)	199
關於《河上公注》成書年代 …………… [韓]吳相武	209
《老子想爾注》之年代和作者考 …………… [韓]吳相武	247
識緯的不明起源和發展:從方士的傳統到漢代正統	
文化 …………… [意]蒂齊安那·李被耶絡(Tiziana Lippiello)	265
東漢後期不仕之士的生命安頓方式 …………… 于迎春	277
自然——禪宗的道家之源 …………… [德]沃爾法特(Wohlfart)	288
從《西銘》開顯的境界看道家對張載的影響 …………… 馮達文	295
從莊子看心學 …………… 陳少明	309
明代的《老子》研究 …………… [日]李 慶	326
唐玄宗《道德真經》注疏之撰述與其	
思想特徵 …………… [日]麥谷邦夫	357
老子栗谷注淺釋 …………… [韓]金白鉉	375
夏目漱石與道家思想 …………… [日]蜂屋邦夫	390
道與吾 …………… [荷]施舟人	399

道家與道術

[澳] 柳存仁

用我們現代人的話來說，“道”是一種思想、見解、主張的原理，是理論。要是講的完全是玄渺的，空虛的話，它就祇可以說是“道”，沒有什麼術可言。因為“術”是方法，它是幫助把理論付之實施的具體的步驟。先秦以至秦漢間各派的思想家都有理論，用我們今天的說法這些思想家都可以說是“有道之士”。他們的“道”和“術”，幾乎是離不開的，就這個意義上來說，“術”幾乎成了“道”的一部分。那個廣義的道是一個有兩方面的具體物(entity)，一底一面，具體的術都是可以實行的，連縱橫家的書像《鬼谷子·抵巇》所描寫的“其施外兆萌芽之謀，皆由抵巇。抵巇隙為道術”的道術，都可以算是道術。漢初賈誼的《新書》有《道術》篇分析得很清楚，他說：“道者，所從接物也。其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者，言其精微也，平素而無設施也。術也者，所從制物也，動靜之數也。凡此皆道也。”最後的一句，說的就是廣義的道的意思。因為道是廣義的，所以《莊子·天下》篇纔說道術“無所不在”。天下大亂的時候，學者們“不幸不見天地之純”，所以又說“道術將為天下裂。”

狹義的道家，指的是先秦思想家裏特別以一種獨特的主張為他們的道術的人們，這種“道術”，不是一言能盡的。歸在這名下的，就是我們常說的黃、老或老、莊這些人。黃帝是很悠遠的古帝王，質實地說他的實際也許很像初民社會裏部落的大酋長，所以記

載上或實際上我們現在還見得到的實物，例如近年纔發現的《黃帝四經》這一類殘存的材料，我們多數人都想它們恐怕是戰國時期所謂“晚出”的材料。對老、莊的看法，我們當然可以說得略微質實一點，即使對他們或他們的書還可以有爭論，在理解上卻覺得他們的思想總比較有系統些，好像也比較跟我們接近一點。其實，關於他們的記錄，也是很不完全的。《莊子·天下》篇議論關尹、老聃，和後世漢代人的說法比較，它沒有能議論到老子的全面。《荀子·天論》裏對老子祇有一句話，自然更不周全了。

漢初的人所瞭解的道家

西漢初年的人對道家的瞭解是比較地全面的，雖然他們活動的時代離戰國時期已晚了一百幾十年，而且他們大概也吸收了一些晚出的知識，但是他們倒不像《莊子》說的“得一察焉以自好”，所以說的都比較地周全。《淮南子》二十一篇雖是淮南王劉安“招致賓客方術之士數千人”的集體之作，道家的議論分別地散見在各《訓》裏，可是每篇文體的結構就像穿珠花似地結成了一團花球，前後雖有照應，卻很不易提綱挈領說個要略。所以我們這裏還是利用司馬遷的父親司馬談在漢武帝“建元、元封間”（公元前140—前105）談“六家之要指”所說的關於道家的話比較地清楚一些，因為他還是跟當時道家的黃生學習過道論的人。不過，在《史記·太史公自序》裏所保存的他的意見，也不能算是太完整的，中間被議論儒家和別家的話截斷了，前後不很聯接，其間還有重複的語句。這裏照原文的次序把它也分做兩節鈔錄如下：

（1）夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。直所從言之異路有省不省耳。……道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，採儒、墨之善，撮名、法之

要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。……（這裏插入論儒家的幾句話。）

至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。……（以下又敘陰陽、儒、墨、法、名五家的要指。）

這下面接着纔再敘述道家，我們姑且把它標出做第二部分看：

（2）道家無為，又曰無不為。其事易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執（勢），無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業。有度無度，因物與合。故曰：“聖人不朽，時變是守。虛者，道之常也。因者，君之綱”也。羣臣竝至，使各自明也。其實中其聲者謂之端，實不中其聲者謂之竅（按，竅，空義。《莊子·養生主》：“批大郤，導大竅。”）。竅言不聽，姦乃不生。賢不肖自分，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，復反無名。凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而曰“我有以治天下”，何由哉？

這兩段話綜合起來，說六家（道家叫做道德）的目的皆是“務為治”、“治天下”的。它雖是“以虛無為本”，但要“用物”，就不能不用術。“去健”是善柔，“去羨”是寡欲。不大用神，不大勞形，更是個人修養，是“虛”的實踐。但是如果把這種慣習當做術的一部分，就成了應物的手段。這種瞭解用在政治上，就是君主統馭百工的方法。他教羣臣自陳本領，然後因其所說去考驗它，這並不太費事。“因循”在這種道術中成為一個最重要的方法，它的使用全要看對象（萬物）的趨向，所以“無成勢，無常形”。“時變是守”也就是“與時遷移”。（“時變”二句據《史記索隱》說出《鬼谷子》；今《道藏》本有佚文，沒有這句話。）

照上面引的司馬談的話，他說的道家是博採了其他五家“之要”，吸收過別人的優點的。他“論六家之要指”，除了道家最高之外，對其他五家其實無一家沒有批評，怎樣能採其要呢？照我們現在的理解，戰國到漢初的道家即以上文所引的司馬談自己的話來說，和名家、法家的關係很重，也不能脫離陰陽四時的觀念，這是沒有問題的。可是什麼地方還有儒、墨的份兒呢？道家的起來在儒、墨之前，這是傳統的說法。司馬談說的道家，雖是他當時的情況，也不會漠視了傳統。祇是他在批評之中，也還恭維過儒家幾句，說“其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也”；說墨家“彊本節用，不可廢也”；這都是他看得到的道家依然要接受傳統的制度和操作，不曾改變，所以也就算能够把它們融合到道家的大系統裏面去了。他所說的話實在是有選擇的，這裏的五家“之要”是選擇性的“之要”。儒、墨在這裏所受到的禮遇，和漢初道家思想裏的陰陽、名、法幾家的地位，其實很不相同。

這是漢初的人看得到的道家。假如我們說文化的發展得有承襲，這就是他們那個時候承襲的傳統。假如我們要問：這個傳統是不是真實的？那麼我們先得有幾層不同的想法，看我們着重在什麼地方。

第一，在戰國末期活躍的法家像韓非，他不但承襲了李悝、商鞅、申不害、慎到這些人法家的思想，並且申（參看《史記·老子韓非列傳》申不害“本於黃、老而主刑名”）、慎（《孟子荀卿列傳》慎到等“皆學黃、老道德之術”）他們的頭腦裏都有若干程度的道家的學問，那麼韓非的書裏有《解老》、《喻老》這些篇章，不論是他自撰或別人蒐集了材料增加上去的，法家和道家的濃厚關係已經不需多辯。其次，在這個時期或比這個時期更早一些，黃帝的傳說和黃帝的書也很流行，雖然我們認為這些材料可能是後世的人依託的，但是即使沒有近年考古方面的發現（例如《黃帝四經》、《伊尹·九主》），在我們今天認為大體是

記敘或反映真實歷史的古書像《史記》，或未必是記述歷史，卻有不少口頭傳說的記載，像先秦諸子各派大家熟知的故事，那裏面說的伊尹、太公望這些特殊人物的行實，也早已和漢初人們公認的道家見解那樣被大家接受，認做文化傳統的一部分，而且很自然地延續下去，成了更後更晚的朝代一些士大夫、知識分子懷抱的理想，並且分別在後世歷史中某一個階段貢獻出他們的業績；這種功行，通常也認為是道家政治思想的實踐，是值得我們反思的。要是我們從對後世歷史的真實體驗上去，尚有那一般我們其實還知道得很少的古人的行徑、經歷，甚至竟不考量他們曾否存在過的真實性（譬如我們現在能夠說甲骨文卜辭裏面就有伊尹，這是真實的），那麼，《漢書·藝文志》把伊尹、太公的書和《管子》、《老子》、《文子》、《關尹》、《莊》、《列》、《鶡冠》……都列入道家，做為我們研究的素材，就是可以原諒的了。

聖人和王者師

《漢書·藝文志》依據劉歆《七略》的說法，認為先秦諸子“九流”都出於王官。1917年胡適之先生（適）撰了《諸子不出於王官論》（收《胡適文存》，第1集，臺北重印本，1953），裏面大駁劉、班古人的說法，進一步主張採用《淮南·要略》的解釋，以為“諸子之學皆起於救世之弊，應時而興。”我想，這其實也還是一個很繁複的、不曾完全解決的問題：《淮南》所提到的有些著作，像太公《陰謀》、像《管子》，都不是《七略》的綱目所著意的，雖然卻很近乎我們目前討論的需要。

自從漢武帝時“罷黜百家，獨尊儒術”之後，加上唐、宋以降科舉考試的長期奉行，孔子的成為聖人是早已制度化的了。但是在先秦時代，聖人還不是儒家獨佔的。最早的聖人還不是像《老子》30章說的“以道佐人主者”的那種人，而指的正是君主自己，《老

子》所謂“居上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭”的那樣的聖人(66章)。《墨子·天志下》說“使之處上位，立為天子以法也，名之曰聖人。”《耕柱》篇說“使聖人聚其良臣，與其桀(傑)相而謀”，《大戴禮記·誥志》說“古之治天下者必聖人”，聖人指的也是天子。有時候文字上清楚地點出君主和聖人指的不是一個人，如《管子·侈靡》說“得人者卑而不可勝，是故聖人重之，人君重之”，《白心》篇說“明君、聖人亦不為一人枉其法”，這聖人大概是君主的最大的輔弼，有時候也叫做“相”，這纔是“以道佐人主”的人。

這樣的聖人伊(尹)、呂(望)以下管仲也是個合適的大人物。《管子·大匡》篇記魯國的施伯說“管仲，天下之大聖也”，雖然《國語·齊語》僅說“天下之才也”，《小匡》篇也祇說“天下之賢人”。墨子在他的學生眼裏看來也是聖人。《墨子·公孟》篇說墨子病了，他的學生跌鼻就跑去進而問曰：“今先生聖人也，何故有疾？”話說得很率直，卻也表示弟子平常對老師的敬服。《荀子·非十二子》最後一段所說的聖人該是他的自況，也就是《孟子·公孫丑下》說的“捨我其誰？”

這樣的聖人遲早要被國君請去做顧問的，通俗一點說就是去做軍師。這個“軍師”，在《荀子》書裏叫做君師，彷彿似之，地位是隆重得不得了。《荀子·禮論》(參看《大戴禮記·禮三本》)說“君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？”君師本來是君和師，從師的立場來看簡直是個複詞了，《荀子·王制》說：“上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。”《王霸》篇又用勸告的口氣說：“彼持國者，必不可以獨也。然則彊固(彊、固是相反詞，固謂弊壞)榮辱在於取相矣！”接着說：“身能，相能，如是者王。身不能，知恐懼而求能者，如是者彊。”其他的記載注意到這一個階層的知識分子的活躍和願望的也還有，如：

《黃帝四經·稱》：“帝者臣，名臣，其實師也。”

《國策·燕策》郭隗告訴燕昭王說：“帝者與師處，王者與友處，霸者與臣處，亡國與役處。”（參看賈誼《新書·官人》“與師為國者帝”，同書《先醒》楚莊王向申侯歎語；《說苑·君道》郭隗曰。）

《騶冠子·博選》：“故帝者與師處，王者與友處，亡主與徒處。”

這種願望實現的最高峰，是君主傾服到要叫他的君師做“父”。《詩經·大雅·大明》：“維師尚父，時維鷹揚，涼彼武王”，這位師尚父就是太公望。《逸周書·克殷解》也說“武王使尚父與伯夫致師”；“師尚父牽牲”；（參看《大戴禮記·武王踐阼》）這稱呼真是個又莊重又親密的名詞。比太公約晚四百二十年的管仲，在齊國也得了仲父的美稱（參看《管子》的《中匡》、《霸形》、《小稱》、《四稱》、《小問》諸篇，《史記·管晏列傳》）。這是真實的歷史上唯一的兩個得到這樣渥遇的人。

《老子》、孔子和《管子》

《老子》書裏和其他許多先秦古籍一樣，也出現不少次“聖人”。這個“聖人”，雖然書裏偶然用第一人稱“吾”或“我”，是說話的人自己；但是也有時候說的聖人也是自己，不過不明顯說出，祇把他或者代表君主，或自己以外一個理想中的高明的人罷了。老子不曾有伊尹、太公那樣顯赫的遭遇，他也不曾有管仲的地位，不過他說的話還是“以道佐人主”的人說的話，他甚至說“雖有拱璧以先駟馬，不如坐進此道”（62章）。

老子的時代照傳統說是把他放在較早的時間的，簡單地說，就是他至少和孔子同時。從20年代到30年代間的學者們曾有過相當熱烈的討論，主要的是他們以為從思想的線索說，《老子》書裏所透露的思想是戰國時候那個時代背景的思想，所以從馮芝生先生（友蘭）的《中國哲學史》（1933）起，有許多書籍都改從晚出之說，但

是胡適之先生仍維持他主張的傳統的說法。近年有些人的看法似乎稍微變了，好像維持舊說也還可通，但是該有證明。馬王堆發現的帛書甲、乙本《道德經》，從文字上看也還解決不了這個問題。

《史記》裏有三篇傳記是跟老子和老、孔關係的問題有關的。《仲尼弟子列傳》說：“孔子之所嚴事：於周則老子；於衛蘧伯玉；於齊晏平仲；於楚老萊子；於鄭子產；於魯孟公綽。數稱臧文仲，柳下惠，銅鞮伯華，介山子，然孔子皆後之，不並世。”這已經很清楚地解開了《老子韓非列傳》裏老子和老萊子糾纏的結。（《大戴禮記·衛將軍文子》提到桐提伯華、蘧伯玉、柳下惠、晏平仲、老萊子、介山子推諸人之行。《莊子·外物》有“老萊子之弟子出薪遇仲尼”的敘述和老萊和孔子的談話，恐怕是道家的寓言。）太史儋的問題，《老韓列傳》原文說：“自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公”，這樣的人自然也不可能和《大戴禮記·誥志》“丘聞周太史曰……”的周太史有什麼關係。比較記載得似乎很詳細的，是《老韓列傳》和《孔子世家》分別記載的孔子適周問禮，和老子贈孔子說的話。這兩次談話的內容像老子說“良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚”（《大戴禮記·曾子制言上》第二句作君子有盛教如無），並且做為是曾子的話，“去子之驕氣與多欲、態色與淫志”（以上見《老韓列傳》），或是“聰明深察而近於死者，好議人者也；博辯廣大危其身者，發人之惡者也”（見《孔子世家》），我看大體上也很近道家的成說。它們也許可以用來補充《老子》的意見，如果用它們來反擊《老子》，認為這不像老子能說的話，力量恐怕是薄弱的。

《禮記·曾子問》裏有四處記載孔、老的關係。四處都是關於傳統的禮的問題（問古者行軍是否遷廟主；孔子從老聃助葬於鄉黨，那天恰巧日食；夭折下殤的人如何葬法；和問三年之喪剛完應不應該去參加戰爭），其中三處孔子都引證老子，說“吾聞諸老聃曰”，那助葬的一次說的更是他親身的經歷。有人曾懷疑這些都和周禮有關係，似乎和道家的老子敘不上淵源。我想老子是“周守藏室之史”，孔子適周問禮，本來要辦的就

是這樣的事情，所以《曾子問》的記述應該有較高的可靠性。論“下殤”的葬法那一次，老子還特別提到史佚，他是西周初的史官，《左傳》裏面也時常有人引他的話（僖公十五年，文公十五年，宣公十二年，成公四年，襄公十四年，昭公元年），這裏老子提起他喪子的事，也很配觀老子的職務、工作。他另外勸勉孔子的私人談話，見於《老韓列傳》和《孔子世家》的，跟這也不見得會衝突。《曾子問》把這四件發生的事情記錄在一起，大概要紀念孔、老相見的這回事，態度是很嚴肅的；我們似乎不用過分懷疑它。老子“名耳，字聃，姓李氏”雖然嚕嗦一點，卻見於《史記》。別人的記錄上有時候寫老子，有時候用老聃，《莊子》書裏同一篇中（例如《天運》、《庚桑楚》、《寓言》）這兩個稱呼已經混用。這雖然是“外、雜篇”，若祇這一點古人也不曾挑剔。

在近賢討論孔、老著作的問題熱烈化以前，古人也有人曾疑心下面引的一段《論語》，是受《老子》書的影響的。《憲問》篇云：

或曰：“以德報怨，何如？”子曰：“何以報德？以直報怨，以德報德。”

朱熹《論語集註》卷七註“以德報怨”句云：“或人所稱，今見《老子》書。”他指的當然是《老子》第63章“大小、多少，報怨以德”這兩句話。胡適之先生的舊著《中國哲學史大綱》上卷（79頁注，轉引自胡著《評論近人考據老子女代的方法》，《胡適論學近著》第1集，上海，1936，106頁；《胡適文存》第4集，臺北，1953，107頁）引過《論語·衛靈公》下面這一段：

子曰：“無為而治者，其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。”

胡先生後來批評別人考據《老子》年代的方法時卻說“這種所謂‘思想線索’的論證法是一把兩面鋒的劍”，“可以證《老子》在孔子之前，也可以證《老子》的作者在三百年後承襲孔子！”（107頁）我看了覺得他舊時引的這一條恐怕仍舊很重要，不必拋棄，因為道家（即使老子、莊子當世沒有人這樣稱呼他們）的“無為而治”的構想說的

完全是政治方面的，這段話裏“南面”二字可以說正是畫龍點睛。

墨子的時代比老、孔遲，但他開始活躍還在其他諸子之前。《呂氏春秋·不二》篇說“老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清”，我看大抵可以比況老、孔、墨這三位思想家的時代先後。1994年陳鼓應先生發表了《墨子與〈老子〉思想上的聯繫》一文（《道家文化研究》第五輯，上海古籍出版社），從《墨子》書裏舉了大約十條例子，證明墨子曾經見過《老子》，並且引用了它的文句。我讀了印象最深刻的是他舉的下面這一條：

《親士》篇：“是故江河不惡小谷之滿己也，故能大。”這是源於《老子》第三十四章“以其終不自為大，故能成其大”與第六十六章“江海之所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。”這一條做為證據，自然是極圓滿的。陳先生的文章是寫給專門研究的學者們看的，篇幅不免謹嚴了一點。其實，為更多的讀者計，他引《墨子》“故能大”之後，要是再鈔下去，就有：

聖人者，事無辭也，物無違也，故能為天下器。

那麼連普通的讀者們都看得出，《墨子》的“故能為天下器”，正是從《老子》的“故能為百谷王”脫穎出來的了。

我引用陳先生的文字，祇是掠美借用他這現成的一條使用的方法，來說明我所推測的《老子》和《管子》這部書的關係，然後再說明管、老、韓這些道、法家們之間的可能繫聯。

管子是一位歷史上的大人物，在思想方面，我們對於用他的名字著錄的《管子》，就不能夠太過冷淡它。《論語》裏《八佾》篇曾經批評過管仲“器小”，又說他不儉，不知禮，都是貶辭。但是貶辭不過這一處，可是別處稱美他的話卻都是逾恒地褒揚。《憲問》篇裏孔子說管仲“奪伯氏駢邑三百”，伯氏“飯蔬食，沒齒，無怨言”。同章裏又有一連三條，先說“齊桓公正而不譎”，再說“桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！”最後說“管仲相桓公，