

涂又光文存

A Reservation of Tu You-guang's Writings



华中科技大学出版社

<http://www.hustp.com>



涂又光文存

A Reservation of Tu You-guang's Writings



华中科技大学出版社

<http://www.hustp.com>

中国·武汉

· 图书在版编目(CIP)数据

涂又光文存 A Reseryation of Tu You-guang's Writings/涂又光 著. —武汉:
华中科技大学出版社, 2009 年 12 月

ISBN 978-7-5609-5153-9

I. 涂… II. 涂… III. 哲学-中国-文集 IV. B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 025075 号

涂又光文存

A Reseryation of Tu You-guang's Writings

涂又光 著

责任编辑:章 红

责任校对:祝 菲

封面设计:潘 群

责任监印:熊庆玉

出版发行:华中科技大学出版社(中国·武汉)

武昌喻家山 邮编:430074 电话:(027)87557437

录 排:华中科技大学惠友文印中心

印 刷:湖北新华印务有限公司

开本:710mm×1000mm 1/16

印张:20.75 插页:2

字数:250 000

版次:2009 年 12 月第 1 版

印次:2009 年 12 月第 1 次印刷

定价:49.80 元

ISBN 978-7-5609-5153-9/B·58

(本书若有印装质量问题,请向出版社发行部调换)

目 录

论帛书本《老子》的哲学结构/1

论帛书本《老子》的社会学说/17

论帛书本《老子》的认识论和知识论/42

论《庄》学三阶段/75

道家注重个体说/77

主根与砧木/85

《老子》为中国哲学主根说/87

论屈原的精气说/94

天民屈原说/104

屈原哲学要义/109

楚国哲学的根本特色/114

论苏轼的哲学思想/116

论黄庭坚作品的哲学基础/128

黄庭坚《寺斋睡起二首》一解/136

读王夫之《思问录·内篇》/139

冯友兰新理学通论/141

冯友兰新理学简论/158

A BRIEF DISCUSSION OF NEW LIXUE/167

新理学的“理”论与方法/196

《新原人》是“贞元六书”的中心/206

《冯友兰英文著作集》介绍/210

《冯友兰选集》编选说明/221

超越死生的人/224

儒学与当代生活/227

关于参加儒学国际讨论会的汇报/232

Some Possible Contributions/235

关于出席第九届国际中国哲学大会的汇报/252

环境哲学/257

老子的环境哲学思想/260

庄子的环境哲学思想/263

论人文精神/266

Cultural Graft and Higher Education/275

文化嫁接与高等教育/287

文明本土化与大学/294

修辞立其诚/302

新世纪对我国大学教育的祝福/305

《竞争与转化》一解/307

推荐一本好书/310

从何入手? /312

关于中国社会主义和谐社会的逻辑起点问题/315

发动机与工作机/323

三点论/325

关于社会三领域本末问题的信/328

论帛书本《老子》的哲学结构

(1984 年)



本文以马王堆汉墓帛书本《老子》为基本资料。帛书字形不同于今体者，一律转写为今体。帛书中划分章节用的圆点，大都残缺，为了便于指明引文出处，仍然沿用今本章次。

帛书《老子》甲本、乙本都是《德》篇在前，《道》篇在后。《韩非子·解老》所引《老子》原文顺序，正是这样。^①王弼注《老子》所用底本顺序，大概也是这样。^②

《德》篇在前，则《老子》首章是今本第三十八章。这个事实，有助于提醒我们重视此章本有的意义，就是它明确提出并初步解释了《老子》哲学的基本结构。此章全文如下：

① 说《韩非子·解老》所引《老子》原文顺序是《德》前《道》后，并不完全准确。今本《韩非子·解老》所引各章顺序是：第三十八、五十八、五十九、六十、四十六（皆属《德》），十四、二十五、一（皆属《道》），五十、六十七、五十三、五十四（皆属《德》）。可见所引《道》篇原文是插在中间的。按篇幅计，《道》篇引文只约占全部引文十分之一。所以准确的说法应当是：韩非所解的基本上是《德》篇。

② 王弼注《老子》，以第三十八章注写得最长，长达 1064 字；用力最大，写出一个体系。韩非解《老》，也以第三十八章解写得最长，用力最大。这一点并非偶然相似，而是因为二人都是以“开宗明义”的规格处理第三十八章。第三十八章是《德》篇首章，由此可以想见王弼用的底本是《德》篇在前。王弼此章注文，全部放在正文后面；其他各章注文则是随文夹注：这也是一个迹象，可资佐证。

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。上礼为之而莫之应也，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄也，而乱之首也。前识者，道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚而不居其薄，居其实而不居其华；故去彼取此。

“失道而后德”等四句说出了一个结构：

道→德→仁→义→礼

这个结构，可称“《老子》结构”。它作为“母结构”，包含两个“子结构”：（一）“道德结构”，可简称“道结构”，有道家特征；（二）“仁义礼结构”，可简称“仁结构”，有儒家特征。母必先于子，但是母结构不必先于子结构。这有两种可能：一种可能是，母结构在先，后来分成两个结构，讲道结构者为道家，讲仁结构者为儒家；另一种可能是，母结构在后，它是由讲道结构的道家，否定而又包含儒家讲的仁结构之后，所构成的。全部《老子》证明，《老子》所实现的是后一种可能：以道结构为主体，否定而又包含仁结构。这就是说，在实际历史中，先有道结构与仁结构并存，《老子》结构是道结构对于这种并存局面的总结。

先于《老子》结构而并存的道结构与仁结构，本是一个先于它们的原始母结构的两个子结构。这个原始母结构，以道结构讲宇宙，以仁结构讲人生，前者讲天道，后者讲人道，所以这个原始母结构可称“原始道结构”。它也就是哲学一般的总结构。在先秦的实际历史中，这个原始道结构，经过否定，分为道结构与仁结构；再经过否定，合为《老子》结构。《庄子·天下》说：“古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之”，云云，正是暗示先有原始道结构，后有《老子》结构。原始道结构没有专书为代表，它所讲的天道、人道，散见于先秦载籍，显示着它的存在。发展到道结构与仁结构并存，仁结构有《论



语》为代表,道结构没有专书为代表,它所讲的东西即在《论语》中亦可窥见一斑,显示着它的存在。再发展到道结构否定而又包含仁结构,成为《老子》结构,这就是《老子》一书。可见《老子》后于《论语》。有一种意见,以为《老子》先于《论语》,那是把原始道结构当成《老子》结构了。又有一种意见,以为《老子》与《论语》同时,那是把道结构当成《老子》结构了。当然,这里所说的先后,是历史先后与逻辑先后的统一。

《老子》结构中的道、德、仁、义、礼,是五个成分,也是五个层次。它们各有规定性,就是“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。上礼为之而莫之应也,则攘臂而扔之”。

这里没有说“上道”如何如何。(《老子》并无“上道”一词,这是比照下文构拟的。)其所以不说,是因为另有《道》篇讨论它。也许还因为它没有什么规定性可说。也不是没有什么可说,而是没有说不说的问题。在《老子》看来,上道就是上道,说它则涉及人事,人能否说它,是否说它,与上道并不相干,上道还是上道,所以这里不说它。蔡沈著《〈经世〉指要》,其中有“《经世》衍《易》图”,图中没有画出太极,而以图下空白象征太极。不画之画,与不说之说,是同一类的表示方法。这一类在哲学史上使用过的方法,可以称为“负的方法”。

上述“上德”等等的规定性中共有三项特征,即(一)是否“为之”,(二)是否“有以为”,(三)是否“扔之”。今以“+”、“-”表示“是”、“否”,可得下表:

	“为之”	“有以为”	“扔之”
上德	-	-	(-)
上仁	+	-	(-)
上义	+	+	(-)
上礼	+	(+)	+

此表表明，上德丧失了特征“无为”，变成“为之”，就成了上仁。上仁丧失了特征“无以为”，变成“有以为”，就成了上义。上义本不“扔之”，丧失此特征而变成要扔之，就成了上礼。至于上道，是一片空白，一入形象，便成上德。此所谓失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。这个结构的成分，按照“失甲而后乙”的公式，一个转换生成另一个，所以是一个转换生成的结构。

礼要扔之，扔则争，争则乱，所以礼是“乱之首”，这个结构也就到礼为止。

下面接着说：“前识者，道之华也，而愚之首也。”“前识者”意思就是：前面所说的。前面所说的就是德、仁、义、礼，它们都是道之华，不是道之实。道之实，即第一章所说的“恒道”，而“道恒无名”（第三十七章），从德开始，才“始制有名”（第三十二章）。无名则无所谓区别，有名则名的本身即是区别，从而产生包括智与愚的区别在内的种种区别，才有所谓愚，所以是“愚之首”。

最后说：“是以大丈夫居其厚而不居其薄，居其实而不居其华：故去彼取此。”这有两层意思。第一层是取厚（德、仁、义、忠、信等）去薄（礼）；第二层是经过厚而又超过厚，即否定厚（因为厚还是华而不实），由否定厚而得到实，也就是得道。这样才算是“大丈夫”。《老子》哲学的归宿就在此。

再回到此章开头说的“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德”。仍看上表，上德的三项特征都是负号，这是无德（得），然而构成了上德的规定性，所以有德。下德统指仁、义、礼，它们的特征开始有正号以至全部是正号，这是不失德（得），然而构成了下德的规定性，所以无德。

以上说明，第三十八章确实提出并初步揭示了《老子》哲学的基本结构。

以下分别探讨《老子》关于道、德、仁、义、礼的思想。

关于道，第一章专门作了说明，其全文云：

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；恒有欲也，以观其所噉。两者同出，异名同谓，玄之又玄，众眇之门。

这是《道》篇的首章。什么是“恒道”？先要弄清楚什么是“恒”^①。第二章说：

有无之相生也，难易之相成也，长短之相形也，高下之相盈也，音声之相和也，先后之相随也：恒也。

今本夺“恒也”二字，遂使前六语所明之义尽晦。帛书甲、乙本均有“恒也”二字，义乃大明。

有与无、难与易、长与短、高与下、音与声、先与后，都是对立。相生、相成、相形、相盈、相和、相随，都是统一。这是举六例以明“恒”是对立统一。所以“恒道”是对立统一的道。

恒道本身就是对立统一，即其眇^②与其噉^③的对立统一。眇与噉，所指与古希腊哲学的原子与虚空相当，或者说，同类。原子与虚空，当初若译作眇与噉，亦无不可。“眇”是物质实体，“噉”是眇居住之“所”。《尔雅义疏》引《三仓》云：“所者，处也。”又，《广雅·释诂》云：“所，居也。”今按：所与噉连用，经典只此一见。想必当初正文是“以

① 帛书《老子》中“恒”字出现 28 次，另有“常”字出现 7 次。恒字作副词与常字同义，而作形容词、名词则与常字意义有差别，这个差别在《老子》中事关重大。后人避汉文帝讳改恒为常，遂使今本混同了这个差别，幸赖帛书本而复显。

② 《广雅·释诂》：“精、细、微、眇、眇：小也。”（《广雅疏证》卷二上）这些字都是“小”的同义词，作为形容词，都是由表示物质实体的名词本义衍化而来。

③ 《说文·口部》：“噉，吼也”；段玉裁改为“口也”，恐非是，当是“口孔也”，即今言“口腔”。

观其噉”，有人在“噉”字旁边注一“所”字作为他对“噉”字的理解，后来传抄入正文，遂成“所噉”。眇与噉两者结合而构成的恒道本体，自然是物质性的东西。眇与噉两者同出而异名，“同出”是同属于恒道，“异名”是表示对立的两方面。

恒道的本体结构如此。人无欲时看见它的眇，有欲时只看见它的噉。第三十四章说：“恒无欲也，可名于小”，第五十二章说：“见小曰明”，都是无欲以观眇的发挥。这个意思在《老子》里只讲到这个程度，欲知其详，则要参看稷下道家著作《管子·心术》等四篇。

眇与噉在《管子》四篇中都进一步具体化了，前者化为“精气”，后者化为“精舍”，精气住在精舍里。人若无欲，“时仿佛以遥见兮，精皎皎以往来”（借用屈原《远游》语）。人若有欲，精气就跑了，只能看见精舍。只看见精舍，太不圆满，所以强调无欲。不过精舍也并无贬义，后来连儒家、佛家都往往把讲学、修行的地方称为精舍，可见其影响之深远。

《老子》第一章与《管子》四篇都暗示：要看见眇与噉的统一，必须实行无欲与有欲的统一。《老子》主张“虚其心，实其腹”（第三章），就是实行无欲与有欲的统一。只有无欲而又有欲，观其眇又观其噉，才算达到对立统一的“恒道”水平，相当于后世西方哲学所说的“理性”水平。只是无欲以观其眇，或只是有欲以观其噉，都只算达到片面的“道”水平，相当于后世西方哲学所说的“知性”水平。

《老子》第一章，也只有第一章，提出了“道”与“恒道”两个名词。二者的意义及其相互关系，可以从本体论与认识论两方面考察。

从本体论来看，道与恒道都指的是同一个本体，而道是恒道的简称。如果设想恒道是本体自身，道是本体的现象，在第一章讲得通，在第二十一章、第十四章就讲不通。在第二十一、十四等章讲本体的地方，道都是恒道的简称，而无现象与本身之别，所以应当排除这种



康德化的设想。

从认识论来看,对本体的认识水平有高低,道表示知性水平,恒道表示理性水平。《老子》第一章指出,在认识论的意义上,道是可说的,恒道是不可说的,这是由于名的限定使然。以下就来讨论名的问题。

《老子》第一章,第一句讲道,紧接着就讲名,暗示道与名有密切关系,但是没有明说是什么关系。第二十一章说:“孔德之容,唯道是从”,讲的是德与道的关系:德从道。下文说:“其名不去,以顺众父”,顺也是从。《老子》常以母喻道,也以父喻道。所以这二句讲的是名与道的关系:名从道。后世讲“名从主人”,道正是名的主人。“以顺众父”,今本作“以阅众甫”,此义遂晦。

就本体论说,名从道,而道无名。若道有名,则道是一物;道是万物之一物,就不是万物之本体。若道有名,则是名从名,没有意义,不成其为根本性的原则。

就认识论说,名从道,就是以“名”表示“道”,以“恒名”表示“恒道”。“名,可名也”,所以“道,可道也”,所以“道”是可说的。但是“恒名”不可名,所以“恒道”不可道,即不可说。“恒道”不可道,只是不可以“恒名”道之,也不可以“名”道之,说详下。

先秦哲学讨论的“名”,不论是正名派的君臣父子之类,还是辩者派的坚白同异之类,都是相当于形式逻辑的“名词(term)”,《老子》也不例外。这样的“名”,在语言中表现为“词”,它在语言行为过程中必须严格遵守“甲是甲”的原则,否则造成混乱。至于“恒名”,则是对立统一的名,它要求突破“甲是甲”的原则,这是语言的词办不到的,所以恒名不可名。

于是恒名突破了名,发展为“言”。在《老子》中,“言”相当于形式逻辑的“命题”,在语言中表现为“句”。一般地说,句都可以转换为“甲是乙”的形式,而且必须遵守“甲是乙”的原则。“甲是乙”,就是对

立统一。如果句还是“甲是甲”，就陷入拖沓逻辑(tautology)，没有意义。《老子》第十九章说：

绝圣弃知，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。此三言也……

“此三言也”今本作“此三者”，而“言”字之义失。前面是三句话，故称三“言”。又第七十八章说：

受国之垢，是谓社稷之主。受国之不祥，是谓天下之王：正言若反。

将前两句概括为正“言”若反，而不是正“名”若反。当然，这只是“言”字在《老子》中的特别用法。

词办不到的事，句可以办到。《老子》正是用句来表示“恒名”要表示而无法表示的“恒道”的。

所以《老子》说“恒道”不可道，不过是说不可以“恒名”道之，也不可以“名”道之。《老子》没有明说，“恒道”可以“言”道之，但是实际的做法是以“言”道之。

《老子》第一章还提出“无”、“有”，作为二名，以名“万物之始”、“万物之母”。《庄子·天下》说老子“建之以常、无、有”，现在就按此顺序，先讨论“常”，再讨论“无”、“有”。

“常”字在《老子》中出现七次，都用作名词，与“恒”字意义颇不相同。第十六章：“复命，常也。知常，明也。不知常，妄。妄作，凶。知常，容。”第五十二章：“是谓袭常。”这五个“常”字都指常理，有“规律”的意义。第五十五章：“和曰常，知常曰明。”这个“和曰常”具有《老子》特定的意义。若将“常、无、有”联系起来看，则无与有是对立，常是和。所以《老子》讲“恒”的对立统一，如第二章所讲的，都是意味着和，不是意味着争。《老子》讲“不争”，似乎是想以不争达到所争之目的；也许在实际上有此效果，但是在理论上还是根本反对争。第五十



五章说：赤子“终日号而不嘎，和之至也”。这个比喻是说，婴儿终日号哭，好像是争；但是嗓子并不哑，因为没有超过自然限度，并不违反自然，所以不是争，而是和到了极点。照此看来，争就是违反自然，诉诸人为，而且是人为的激烈形式，所以从根本上反对。在这一点上，显示出《老子》辩证法与唯物辩证法的根本性区别。

再来讨论“无”、“有”。

第五十二章说：“天下有始，以为天下母”。照此说来，“无”所名的万物之“始”，也可“以为”万物之“母”，也就可以“有”名之了。所以无与有是同一的。

如果说，“天下”与“天地（万物）”不同，不能套用类推，那末，“有”名“万物之母”，而道“可以为天地母”（第二十五章），道是“无”，所以有与无是同一的。

在汉语里，“有”与“无”很可能是同源词。现在从语义、字形、语音三方面略加说明，以为用语言学的手段研究哲学史的尝试。

《春秋》庄公十八年：“秋，有蜚”，又二十九年：“秋，有蜚”；昭公十七年：“冬，有星孛于大辰”，又二十五年：“有鸛鹄来巢”。这四处经文后面，《穀梁传》都说“一有一亡曰有”，亡即无。

《春秋》桓公三年：“有年”，《左传》孔颖达疏引贾逵云：“桓恶而有年丰，异之也，言有非其所宜有。”贾逵的弟子许慎作《说文解字》，其“有部”说：“有，不宜有也。”

《礼记·月令》：“季秋之月……鞠有黄华。”陆德明《释文》：“鞠，本又作菊。”《尔雅翼》卷三“菊”引蔡邕《月令章句》说：“菊，草名也，有者，非所有也。”

这些语义资料表明，有包含无（“一有一亡”），有是有的否定（“不宜有”，“非所有”），即无。

再从字形看，有些表示“有”的字，却从“无”从“亡”。例如：

《诗·鲁颂·閟宫》：“遂荒大东”，毛亨传：“荒，有也。”下文“遂荒徐宅”孔颖达疏：“遂有是徐方之居。”表示“有”的“荒”字从“亡”。《尔雅·释诂》：“旣，有也。”郭璞注引“《诗》曰：遂旣大东”。邢昺疏：“今《诗》本作‘遂荒’，此言‘遂旣’者，所见本异也，或在齐鲁韩诗。”表示“有”的“旣”字从“无”。

《广雅·释诂》：“抚，有也。”王念孙疏证，“成十一年《左传》，‘使诸侯抚封’，杜注云：‘各抚有其封内之地。’《文王世子》：‘西方有九国焉，君王其终抚诸！’郑注云：‘抚，犹有也。’”表示“有”的“抚”字从“无”。《说文》：“古文抚，从亡𠂔(𠂔)(手部)，‘改，抚也，从支，亡声，读与抚同’(支部)。表示“有”的“抚”字异体从“亡”。

以上字形所从的无与亡也都是声符。可见表示“有”的字却以表示“无”的无、亡为声。苗瑶语和古藏语中都有此类现象。

语义、字形、语音都是为了表示所指的意义。从语义学的观点看，当初汉语中有与无的“所指”(reference)，可能是一个东西。这个东西，说它是“有”，却也只有一项规定性，即存在；说它是“无”，却也不是什么都没有，而是“非有”，“非有”也存在。于是有与无同一了。

以上说明，《老子》中有无同一的思想，可能是受了汉语中有无同源的影响，正如亚里士多德的逻辑学是受了古希腊语的影响。

有无同一，眇噉同一，都是道的两面同一。有无是就名说，眇噉是就实说，所说的都是道。

其次讨论德。

第五十一章说：“道生之而德畜之”，下文分章圆点之后，即下章，又说“道生之畜之”，没有“德”字。将这两句合看，便见道与德的同异。就本体说，道与德同是一体，不是二体，所以无烦重出“德”字。但是就万物说，则德是各物所得于道者。它使各物成为各物，构成各物的特性。它是道生万物这个过程的第一个环节，必不可少，在这个



相对的情况之下,与道又有所不同。“孔德之容,唯道是从”(第二十一章),说的就是德与道的相从关系。

所以《老子》亦言“恒德”,以与“恒道”相从。第二十八章说:

知其雄,守其雌,为天下谿。为天下谿,恒德不离。恒德不离,复归于婴儿。知其白,守其辱^①,为天下谷。为天下谷,恒德乃足。恒德乃足,复归于朴。知其白,守其黑,为天下式。为天下式,恒德不忒。恒德不忒,复归于无极。

与第二章一致,本章亦举三组对立统一以明“恒”。不过意义不止于举例以明恒,而是说“恒德”本身如此。雄与雌、白与辱、白与黑对立而统一,这是“恒”。在这些对立统一中坚持以雌、辱、黑为主而守之,才是“恒德”。《诗·鳧翯·序》孔颖达疏:“主而不失谓之守。”本章“守”字正是“主而不失”之意。朴,无极,是道的别名,婴儿是道的象征,三句“复归”,皆指复归于道。德从道,复归于道:这是德与道关系的全部。

《老子》还讲“玄德”。第五十一章说:

道生之畜之……生而弗有,为而弗恃,长而弗宰,是谓玄德。

这是以宇宙生成论,证成其人生哲学与政治哲学。据蔡元培说,罗素佩服“为而不有”之说,以为可以扩展创造的冲动,减少占有的冲动^②。可见此说有积极影响。《老子》也一再强调此说,第十章云:

生之畜之,生而弗有,长而弗宰,是谓玄德。

但是这次讲“玄德”,则是联系着“无以知”:

① 第四十一章:“大白如辱”,是白与辱相对。《仪礼·士昏礼》:“今吾子辱”,郑玄注:“以白造缁曰辱。”

② 见蔡氏《在爱丁堡中国学生会及学术研究会欢迎会演说词》,载北京大学出版社出版的《蔡元培美学文选》,第147-148页。按《老子》各本皆无“为而不有”一语,此语乃第五十一章王弼注文。《老子》虽无此语,却有此意,蔡氏所说亦非大谬,故仍之。