

◎ 杨占光 著

道与物

《老子》
通微

上



群众出版社

道 与 物

——《老子》通微

(上)

杨占光 著

群众出版社

·北 京·

图书在版编目 (CIP) 数据

道与物:《老子》通微:全2册/杨占光著. —北京:群众出版社, 2016. 1
ISBN 978-7-5014-5483-9

I. ①道… II. ①杨… III. ①道家②《道德经》研究 IV. ①B223.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 006247 号

道 与 物

——《老子》通微 (上、下册)

杨占光 著

出版发行: 群众出版社

地 址: 北京市西城区木樨地南里

邮政编码: 100038

经 销: 新华书店

印 刷: 北京普瑞德印刷厂

版 次: 2016 年 3 月第 1 版

印 次: 2016 年 3 月第 1 次

印 张: 82.25

开 本: 787 毫米×1092 毫米 1/16

字 数: 1689 千字

书 号: ISBN 978-7-5014-5483-9

定 价: 288.00 元 (上、下册)

网 址: www.qzCBS.com

电子邮箱: qzCBS@sohu.com

营销中心电话: 010-83903254

读者服务部电话 (门市): 010-83903257

警官读者俱乐部电话 (网购、邮购): 010-83903253

公安综合分社电话: 010-83901870

本社图书出现印装质量问题, 由本社负责退换
版权所有 侵权必究

前 言

《老子》一书是中国最早具有体系雏形的哲学专著，也是发行量仅次于《圣经》的世界文化名著。《老子》文论简约，虽只有五千言，但涉猎领域很广，已自觉运用哲学思维来观察、思考“哲学”问题，从宇宙到人生无不有所论及。它与《论语》共同成为引领和带动中国思想发展的两个重要源泉和引擎，给璀璨的中国文化烙上了“别具一格”的风格和特征。借用 A. N. 怀特海将“文明”界定为由行为、情感、信仰模式与各种技术四大因素组成（引自《观念的冒险》，贵州人民出版社 2000 年版，第 199 页）的观念，可以说《老子》在其产生后的两千多年文化发展史中，已成为中国人的一种处世行为、心灵情感和信仰模式，即使在现代中国人的某些生存方式中仍能看到其“文化情结”式的痕迹和传统。

春秋战国时代，中国文化发展出现了一次大裂变，产生了一批思想巨擘，他们引领中国古代文明走向了一个文化自觉自省的黄金时期或“轴心期”。在这样的时代背景下，酝酿产生了诸如《老子》《论语》《孟子》《庄子》和《荀子》等伟大的思想名著，它们运用人类特有的理性和睿智，毅然开启了人类理解自己、理解自己所处社会、自然环境的反思大门，自觉地选择和构建人生的模式和社会的理想，追求理性自由，成就博大人格。《老子》哲学文本的出现，代表了当时中华民族文明探索和理性思考的一个顶峰，在其中建构起了对自然、对社会、对人生的一种认知模型和文化理式。作者忧患于先秦时期民不安生的乱世状况，胸怀济世慈生之心，为当时社会开出了一剂王道的“救世药方”，用张载的语言就是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。他希望通过自己的理性思考，给“殉名”、“殉利”、“殉国”的浑浊世道，注入一支唤起世人反省的清醒剂，尤其期望唤醒人主进行反思，回归于王道政治。虽然作者在文本中也感伤发出“吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行”的喟叹，但这并没有动摇其先觉启后觉、唤醒人理性的济世情怀，彰显了作为人类理性智者的思想批判和构建新模式的责任，这是何等的博大！在《老子》中，既可体会到“道之大”，也可体悟到“德之真”。学界过去多强调其自然无为之真，而对其“博大”



(《庄子·天下篇》)“德溥”(《老子》第54章)之义有所疏略。实际上,“道大”(《老子》第25章)“德溥”才是《老子》真正的奥义。真者无为,无为方能博大。其字里行间无不浸润着执著理性、忧患悯人的精神,希望以“道德经”导引人主修道于身,以至于德溥于天下,进而弘扬“民本”或“王道”传统,建立人民安居乐业的“小国寡民”社会理想。

在中国古代,“哲”代表着聪明、智慧,一般指聪明而具有智慧的人。“知人则哲,能官人”(《尚书·皋陶谟》)。孔安国传云:“哲,智也。无所不知,故能官人。”孔颖达疏云:“知人善恶,则为大智。能用官,得其人矣。”(引自《尚书正义》,上海古籍出版社2007年版,第103页)这里的“哲”是官人治理的智慧,它本自“知人”,效验在于官人、安民,以期达至天下归往之“王”。知人首先在于自知,知人之本在于自明。《老子》云:“知人者智,自知者明。”只有“自知者明”,方能“知人者智”,本末关系当下可见。知人的前提在于以人为本,这就要摒弃自矜、自是,“毋意,毋必,毋固,毋我”。这种思维模式与西方古希腊哲学家苏格拉底的“认识你自己”相类,苏格拉底虽为智者,然总是自称“一无所知”。己无偏见,方能真正认识别人,因人识人。当然,与西方先哲求知的关注点有所不同,中国古代哲人更侧重于探讨人伦关系和“官人”治理的知识,求“知”的学问在于修身、齐家、治国和平天下。或者说,“哲”的关注点主要集中于“成仁”和“为政”上,而非专注于自然科学类的“物理”。在价值层次上,比“知”更高的价值概念是“圣”。孔孟以仁且智为圣,将“仁”放在“智”之前的第一位置,传递的一个重要信息是:知为仁所统摄,成仁必以“智”为凭借,然有“知”不一定能“仁”。张载云:“仁不得义则不行,不得礼则不立,不得智则不知,不得信则不能守,此致一之道也。”(引自《经学理窟》,载《张载集》,中华书局2006年版,第274页)统一来说,成仁则智内涵其中。牟宗三指出,“哲字的原意是明智,明智加以德性化和人格化,便是圣了。”(引自《中国哲学的特质》,上海世纪出版集团2008年版,第9页)归结而言,先人“哲”的学问,乃在于探索人生之路、社会治理之路,故又谓之“道”的学问。它的宗旨,既为了“成己”,也为了“立人”、“达人”。“立人”、“达人”是“成己”的延伸和拓展,齐家、治国、平天下何尝不是“成己”?《中庸》云:“诚者非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也。成物,知也。性之德也,合外内之道也,故时措之宜也。”陆九渊解云:“成己成物一出于诚,彼其所以成己者,乃其所以成物者也,非于成己之外复有所谓成物。”(引自《陆九渊集》,中华书局1980年版,第335-336页)对此,成中英有过精当的阐述,“仁是使人成为一个人的根本原则。因为人是以仁为基础来成人成己和成己成人的”。(引自《中国哲学的特性》,载《成中英文集》第一卷,湖北人民出版社2006年版,第7页)《老子》虽揭示出万物生成以及自然变化律则的“道”,但主旨在于建立万物归往的玄德之性、王道之术、社会理想和帝王人格。“道”论不过在于给“德”寻找一个牢固的根基而已。与儒家“天人合一”思维类似,它是“道人合一”



的思维架构。当然，说其主旨在于道术和德行，并非否定其宇宙观和自然观的思想价值，因为“道经”与“德经”是相互并重的。“道”为“德”确立了地基和根源，“德”为“道”提供了延伸和拓展。张岱年曾以中国人的思维角度，把哲学概括理解为“人生立身处世所必须具有的有理性的信念之学”。（引自《张岱年学术文化随笔》，中国青年出版社1996年版，第87页）在中国古代，最高学问是对人生道路的信念，对《老子》来说就是对“道德”的信念。成中英曾概括中国哲学有四种特征，其一就是“内在的人文主义”。他认为，就中国哲学来说，“自然被认定内在于人的存在，而人被认定内在于自然的存在”。所谓的“内在”性是，“人是道或天最高的创造活动之结果，人是可与天地合其德、与日月合其明、与四时合其序、与鬼神合其吉凶的”。中国先人心中有一种信念：“人有一种宇宙的潜能来实现在自然中的价值和使自己成为完人。”（以上引自《中国哲学的特性》，载《成中英文集》第一卷，湖北人民出版社2006年版，第15页）此种思维模式在先秦儒家和道家《老子》中是相通的，人能弘道，内圣而外王。

《老子》“道”论能否被称为是一种哲学思维？它与西方的理念概念又有何异同？作为西方古典哲学的集大成者黑格尔在其所著的《哲学讲演录》中，曾以西方中心主义的立场，断然否定中国古代思想（包括《老子》在内）具有哲学思维。出现这样的误解，在于其对哲学的定义，“哲学的目的就在于掌握理念的普遍性和真形相”。（引自《小逻辑》，商务印书馆1996年版，第25页）他将哲学定义为“对于事物的思维着的考察”。（《小逻辑》导言）以这样的标准来衡量，哲学就从存在被以普遍的方式加以把握时才开始出现。“什么地方普遍者被认作无所不包的存在，或什么地方存在者在普遍的方式下被把握或思想之思想出现时，则哲学便从那里开始。”（引自《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆1997年版，第93页）由于其心中存在着哲学思维的先见或偏见，故有如此的定义、界定。“哲学真正的起始是从这里出发：即绝对已不复是表象，自由思想不仅思维那绝对，而是把握住绝对的理念了：这就是说，思想认识思想这样的存在是事物的本质，是绝对的全体，是一切事物的内在本质。这本质一方面好像是一外在的存在，但另一方面却被认作思想。”（同上页）正是从绝对理念自我认识的角度，形成了绝对精神自我展开、自我实现、自我反思的辩证体系。同时，他还为哲学的出现提出了一个社会环境的条件标准。“在历史上哲学的发生，只有当自由的政治制度已经形成了的时候”。（同上书，第95页）东方人的境界，“诚然并不是没有品格的高尚、伟大、崇高，但仅表现为自然的特性或主观的任性——而没有伦理和法律的客观规定：为全体所尊重，通行有效于全体，并且为全体所承认”。（同上页）所有法律和伦理在东方国家还是有的，不过采取“自然、家长式”的形式，不是建筑在“主观的自由”上，既没有“良心”，也没有“内心道德”。（同上书，第97页）可见，在黑格尔那里，哲学概念服从于他的绝对精神的真理体系，而西方的法律伦理和道德政治正是绝对精神在现实社会制度上的展开、实现。从这样的西方哲学思维中心观出



发,不免导致其对中国古代哲学的“讲演”乃是他所说的“主观的任性”。黑格尔哲学体系带有明显的西方传统——知识论的传统,对绝对知识的追求是其哲学思考的初衷和最终归宿。在西方的古希腊时代,哲学被定义为“爱智”,为求知的学问。这种传统经由柏拉图对“理念”和“善”本质的发现,到亚里士多德的形式逻辑学和物理学,再到康德的三大理性批判、黑格尔的“绝对精神”,以至于近代胡塞尔“本质直观”和面向事物的现象学,以及当代分析哲学,无不是对“知”的探求。罗蒂将之归为“镜相文化”,它企图建立绝对科学。“把哲学的目的看作是真理(即关于为一切人类研究和活动提供最终公度性的词语的真理);就是把人看作客体而非主体,看作现存的自在,而非看作既是自在又是自为,看作既是被描述的客体、又是描述着的主体。”(引自《哲学和自然之镜》,商务印书馆2003年版,第353页)要么是黑格尔采用了在他之前的先哲的成见,要么是由于对《老子》语言翻译上的限制,或者是其逻辑理念为中心的哲学范畴标准,致使其对《老子》哲学造成了理解上的“一己之见”。要恢复《哲学》的本来面目,特别是揭示其“恒道”的真谛,就需要对《老子》文本进行体系重构的诠释。正如伽达默尔所说:“本文的意义超越它的作者,这并不只是暂时的,而是永远如此的。因此,理解就不只是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为。”(引自《真理与方法》,上海译文出版社2004年版,第383页)《老子》“恒道”是否具有普遍性和统一性,是否是黑格尔所谓的“真理的体系”和“大全”,这就是本书所要进行的工作。

统观《老子》思想体系,有着对社会现实的洞彻和对宇宙、人生独到的悟解,其“道”论虽然还不够系统全面,略显概要,但无疑是对宇宙自然和社会存在的直观证悟和深刻体察,已然构建了独树一帜的万物生成、存在和变化的世界统一模式。刘笑敢说:“《老子》五千言不是一部哲学专著,但在分散的格言式、语录式、诗歌式的记载中却可以看到一个虽非严密,却大体融贯的思想体系。”(引自《诠释与定向》,商务印书馆2009年版,第334页)奥哉!妙哉!《老子》一书字字珠玑,章章玄思。尽管在语言表达上不免简略,在章节次序上不甚紧密,在逻辑推演上方法欠缺严密,但言简述略中蕴涵着深刻的思想奥义。无怪乎间以两千年之距,在与《老子》文本的交流沟通中,愈研愈感其“深奥难识”的震撼,“仰之弥高,钻之弥坚”,让人“欲罢不能”。其道德论说犹如一束理性之光,穿越千年仍能照亮人类的心灵;又似一个个振聋发聩的回响,绵绵不绝,回荡苍穹。

一、文本形成与作者

《老子》一书为何人撰写,成书于何时?历来众说纷纭。高诱认为,“老聃学于无为而贵道德,周史伯阳也,三川竭,知周将亡,孔子师之也。”(《吕氏春秋·重言》注)质疑《老子》早出的梁启超认为,孔子乐道人之善,而《史记》有“老子犹龙”之述,既言孔子乐以为师,那么为什么孔子的著述中未尝对之称道?其又从世系比较、



孔子问礼以及《老子》思想内涵、文字用语等六个方面进行了辨析，认为《老子》为战国晚期之作。（参见《十家论老》，上海人民出版社2006年版，第20-59页）章学诚认为，诸子之奋起因道术既裂而各执一端所成，其“持之有故，言之成理”者，乃推衍学术根源而传之其徒。“苟足显其术而立其宗，而援述于前，与附衍于后者，未尝分居立言之功”。（引自《文史通义校注》，中华书局2004年版，第171页）以“老子”名书，其内容可能包涵后学弟子所述，而“人之观之者，亦以其人而定为其家之学，不复辨其孰为师说，孰为徒说”。（同上书，第172页）古人多将师、徒之说汇集，而以师名为著述作者。冯友兰以章学诚“自孔子以前，尚无有私人著述之事”的观念为依据，断定“《老子》一书亦系晚出”。他说：“《老子》这部书，虽然很短，统共不过五千来字，但也和大部分的先秦著作一样，是一部总集，而不是某一个人于某一个确定时期的个人专著。所以其中有许多前后不一致，甚至有互相矛盾的地方。”（引自《十家论老》，上海人民出版社2006年版，第83页）他指出，有些言论可能出于老莱子，有些可能出自太史儋，最后由李耳进行汇集，加上自己创作而编辑成书。以《老子》文本非一人所著的观点，通过对出土的不同版本——楚简本与帛书本的比较看，可以说已经得到了验证。郭沫若认为，“老子确是孔子之师老聃，《老子》书也确是老聃的语录……特集成《老子》这部语录的是楚人环渊，……他用自己的文笔来润色了先师的遗说，故尔饱和着他自己的时代色彩。”（同上书，第116页）虽然文本形成非一人所就，但《老子》的主要思想产生很早，有一个接续发展的过程。钱穆认为，《老子》晚于《庄子》著述年代，又晚于孔孟。为证此说，他旁征博引，多方论述辨析。从“仁”之概念产生先后的逻辑看，《论语》重言“仁”，而《老子》曰：“失道而后德，失德而后仁”，又云：“天地不仁”，可证《老子》晚于《论语》。《墨子》有《尚贤》篇，而《老子》曰：“不尚贤，使民不争”（此句楚简本无），可证《老子》晚出于《墨子》。庄惠两家皆言万物一体，《庄子》本于道以为说，惠施本于名以立论。今《老子》书开宗明义，兼举并重“道”与“名”，可知《老子》当晚于两家（《老庄通辨》自序）。他还从社会政治背景、思想发展进程，来阐明《老子》较孔子、墨子思想玄深，孔墨尚若质实，而《老子》独言玄妙，其“决然是战国末期的晚出书”。

二十世纪七十年代末，马王堆汉墓出土了帛书《老子》甲、乙本，此虽与王弼本略有些文字上的差异和章节次序上的不同，然大体皆同。帛书本的出现，确证了《老子》一书最晚出于战国后期。后来又有楚简本的出土，更将《老子》一书产生年代推前，学界认为应肇始于春秋。对比两个版本，不论在章节次序和文字内容上都差距很大，此进一步证明了《老子》一书并非成于一时，而是经历很长时期，最少经由两人以上著述（有内容上的创新或汇编）而成。李存山指出，“尽管对简本《老子》的性质有不同见解，但老子思想或通行本《老子》中的部分思想出现于春秋末或战国初是可以肯定的。郭店楚简的出土已经否认了《老子》成书于战国中晚期说。”（引自《气论与仁学》，中州古籍出版社2009年版，第97页）徐复观认为，《老子》一书有一部



分是原始思想的记录，此外是学徒对其思想的疏释，早期版本非编纂而成。有关宇宙论部分在《老子》早本中只有端绪，主要部分为学徒发展完成。这些学徒当在庄周之前，且可能是亲传弟子。（参见《中国人性论史》，上海三联书店2002年版，第288页）他又指出，现行《老子》思想出自于老聃，其人盖在孔墨之后、庄周之前，与《礼记·曾子问篇》中的老聃并非一人。现行《老子》系编纂而成，成篇于《庄子》之后。通过举证辨析，现行《老子》不曾出现“性”字，而“性”字的流行当在战国初期以后，可证《老子》为战国初期或以前的作品。（同上书，第289页）针对学界上认为《老子》既常说“无名”，若非名家思想盛行之后便不会出现反名家的“无名”思想，可证《老子》在战国中期之后的说法。徐复观认为春秋世纪重“礼”，也重“名”，可证《老子》“无名”思想与名家无关。（同上书，第292页）后来在《有关老子其人其书的再检讨》一文中，他根据《庄子》中阐述现行《老子》思想的内容，对以前观点进行了修正。他认为，老聃与孔子同时，且年辈较长。因为现行《老子》多为《庄子》内篇、外篇和杂篇所援用。可见战国中期以后，《老子》思想已影响及于诸家。（同上书，第413-429页）《老子》一书的著者，“当是春秋之末，战国初期的人物，即是老子的直接门徒（或是关尹令喜）”。（同上书，第438页）帛书《老子》一书中标有“圣人”、“古之”、“昔之”、“是谓”、“建言有之”、“盖闻”等文句，当是老聃思想的原始记载，此外的内容便由弟子疏释、发展而成。从早期文本看，内容只注意人生问题，道的形而上问题少有提及，即使有也是启示性的，并非以“体系”形态而出现。当代注解老庄的大家陈鼓应在《论〈老子〉晚出说在考证方法上常见的谬误》一文中，批驳了冯友兰的“晚出说”观点，认为老子虽是春秋末期人，但没有留下著作，《老子》只是战国时一个讲老学的人的讲义。（引自《老庄新论》，商务印书馆2008年版，第66页）主要根据在于《老子》所批评的种种现象，都是“春秋时代所盛行的社会现象，而且是春秋末期已淤积了几百年的社会弊端”。（同上书，第69页）在《老学先于孔学》一文中，他又指出，“《老子》一书出现于春秋末年”。其考证的逻辑与徐复观相同，认为应先有孔子的仁义，才有《老子》的“绝仁弃义”；先有孔子的“举贤”，墨子的“尚贤”，才有《老子》的“不尚贤”。在《老子其人其书》一文的引言中，他又对自己的观点进行了一些订正，“老子和孔子同时代，大约比孔子年长20岁；老聃自著的《老子》，成书要早于《论语》。”（同上书，第15页）何新提出，“《老子》一书内容，春秋甚至春秋前已存在，本为史家所辑兵政及养生格言及故谚。至战国后为老氏之徒（老聃、老莱子等）所纂辑扩充，编成一部系统著作。而太史伯阳（又称伯阳父，父者，老也。）处周之末世，知天下将大乱而避世出走。至函谷关为尹喜所拘。尹喜可能早闻此书，强命伯阳为之传记，于是传讲其家学秘诀即今本《道德经》。今本《老子》中多战国时观念及语言，因此最后成书，应在战国之际。”（《老子新解》序）在《老子考论》中，他又认为，《老子》一书当时应是“简略而原始的传本”，即为近年出土的郭店楚简本。而今本《老子》是根据“老聃、庄



周一派思想，洗练演绎而成”。在战国初叶，系“太史儋出函谷关入秦见秦献公，以老氏宿学为渊源，乃为关吏尹喜作书五千言，‘分上下经以闻’”，此即传世今本《道德经》及帛书本《道德经》的原型。（引自《老子新解》，北京工业大学出版社2007年版，第174页）对比帛书甲、乙本之间及与传世本存在的明显差异，可以说明到西汉初年，《道德经》一书尚无“统一的定本”。（同上书，第183页）再就文本以《老子》称名的问题，何新考证认为，“唯一可能的解释是，老氏之族世为太史（主天道之官），传承在千年以上。则老子并非一人之名。换句话说，所谓‘老子’与其认为是一个人，不如认为是一个老氏群体，一个世族，也是一个学派。”（《老子新解》序）就“老聃”一名谓，他辨析指出，“其实‘老聃’并非人名，而是年老而耳朵大者之通称”。聃、耽字义皆为大耳朵，为同源字，又通作瞻。《说文》云：“瞻，垂耳也。南方有瞻耳之国（即大耳之国）。”由此可以认为，“凡大耳者，皆可称聃（耽），一如凡高年者，皆可称为‘老’。”（同上书，第165页）最后，他得出三点结论，一是史传中所谓的“老子”，本来并非一人，而是一个老氏史官及天官家族的群体之通名。二是“老聃”亦非专名。凡高寿又耳大者，秦汉前语言皆可称之为“老聃”、“老耽”或“老儋”。三是老氏家族传自楚祖老童、重黎，故老学确为楚学。尹振环提出了“两个老子”说，认为“帛、今本《老子》为李耳、太史儋合著，简本《老子》著作权则只能归诸李耳一人”。庄子、韩非子应看到过帛书《老子》文本。（参见《楚简老子辨析》）沈善增认为，帛书甲、乙本均是《德经》在前，《道经》在后。《道经》主讲“基础理论”，而《德经》则讲的是“应用理论”。因此可说，“五千言非老聃一人创作。《德经》为其所编撰，《道经》才是老聃所撰的对《德经》的注”。（引自《还吾老子》，上海人民出版社2004年版，第21页）本人认为，“德”为“行”立命，是经验总结。“道”为“德”立根，是逻辑建构。“恒道”论，可能是在批判当时“自察”显学的“可道”论说而建立的。目前学术界公认，郭店楚墓葬于公元前300年上下，其文献之成书，包括《老子》应更早于此年代。

综合各家观点和考据史实，可见《老子》一书并非一人所著，乃经多人集合而成。原因有四：一是楚简本、帛书本与今本在内容上多有增撰和修改，此可证《老子》文本的确经历了一定的发展过程。二是古人推衍学术有以宗师为本的传统，多将自己所述归之于先师学术之衍，纳入宗师言论之中。比如《墨子》、《孟子》和《庄子》等都是由师徒多人撰述而成，有的内容是记述学师之言，有的是传述之言，还有的为推衍之言，但皆以宗师命名其学术流派和著述书名。马叙伦在《老子校诂》中考证了老子、老莱子、太史儋、老彭非是一人。三是就道德分编和先后撰述而言，楚简《老子》偏重于“德”论，论“道”的内容很少，可证明“道”论乃后出。帛书《老子》中大幅增加了论“道”的内容，“德”论部分也增加不少。四是从文本结构体系角度看，《老子》的前期版本可能是对历史思考的“格言”汇编，到《帛书》本“形上道论”的成型，《道德经》方成为一部自成体系、思想融贯、寓意深刻的哲学专著。鉴于目前学界



对《老子》一书作者的考证尚未有定论，本书暂且抛开作者为谁这一争论，在诠释上直接以《老子》文本为基准，让文本直接对我们述说。

二、思想传承和影响

《老子》思想源流或道统何在？对后来的思想发展产生了什么样的影响？这两个问题涉及道家，特别是《老子》思想在中国思想文化史上的地位和作用。《老子》一书，一直被认为是一本深奥难解的古代思想著作，其思考的深度、涉猎的广度，承先启后，影响深远，成为了后来学术思想追溯的理论根源。中国近现代哲学的一些基本命题，都可从中找到“一以贯之”的发展脉络。陈鼓应在《老子与先秦道家各流派》一文中指出，“哲学史上的重要论题如道德说、有无说、动静说、虚实说、天人说、一万说、常变说、反复说、渐著说等范畴，都溯源于《老子》。”（引自《老庄新论》，商务印书馆2008年版，第172页）《老子》本身为继承和创新的产物，是对中华文明发源以来先人哲思的集大成者，亦是后世哲思范畴的“活水源头”。王夫之云：“当春秋时，功利之习方兴，名法之学已起，古帝王修己治人之道将泯，而天下亦且散而无纪。”（引自《四书训义》，载《船山遗书》第三卷，北京出版社1999年版，第1684页）正是在这样的历史背景下，传承于先圣文化道统，以治国救弊、回归本原为宗旨，“道德”论说应运而生。从历史文献创制的考证来看，古人创立文化建制乃由官方系统来完成，其中史官担当了“捉笔”的使命。章学诚云：“古未尝有著述之事也，官师守其典章，史臣录其职载。文字之道，百官以之治，而万民以之察，而其用已备矣。是故圣王书同文以平天下，未有不用之于政教典章，而以文字为一人之著述者也。”（引自《文史通义校注》，中华书局2014年版，第62页）古时先人的政教典章只能由王者来“作”，文制也要以圣王一人“书同文以平天下”，故孔子“述而不作”。不在其位则不“作”，只能“祖述尧舜，宪章文武”。在孔子之前，王道言论或文制只能由史官来记录、传述。班固云：“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。”（引自《汉书》，中华书局2006年版，第1732页）道家出于史官，其职责是“历记”之事，而记的内容为“成败存亡祸福古今之道”，它是历史经验教训的总结。《庄子》云：“周之征藏史有老聃者，免而归居。”（《天道》）此可作老聃为“史”者的一个佐证。薛蕙云：“老子，古之史官，孔子之所严事。”（《老子集成》，下同不再标注）其书尽皆性命之说，多出于“上古圣人之遗言”。魏源认为，《老子》之道是“太古道”，其书是“太古书”，所道者为“中国上古之道”。关于史官之制的来由，“古之王者世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》，帝王靡不同之”。（同上书，第1715页）古史官的职能，在于“君举必书”。其目的在于：一是警戒人主，慎于言行；二是昭为法式，供后世遵循。史官作为人主的“御用文人”，地位尊崇，责任重大。王国维指出，“史为掌书之官，自古为要职。”（引自《释史》，载《大家国学



王国维卷》，天津人民出版社 2009 年版，第 133 页）何新认为，史官在上古的职责是“复杂和全面”的，他们不仅是“占星术士”，也是“主持重大宗教典礼的司祭、执事”，还是“重大事件的记录者”。（引自《老子新解》，北京工业大学出版社 2007 年版，第 167 页）班固所云的“左史记言，右史记事”，是史官职能的分离，为后来发展的结果。张尔田认为，“自孔子以上，诸子未分以前，学术政教皆聚于官守，一言以蔽之，曰史而已。”（引自《史微》，上海书店出版社 2006 年版，第 1 页）《尚书》作为史书，为记事之作。顾颉刚考证认为，《尚书》多是后人所撰。孔子居乱世，“为乱臣贼子惧”，不得已作《春秋》。作为记事之史，可以看作是继三皇五帝和西周史记后对春秋时史的增撰。从实质上看，古“史”的一个主要功能是记事，而“记言”本是史官的一个分内职责，后来才经历了分化、分职的过程。“周之东迁，天子失官，百家始分，诸子之言纷然淆乱，司徒之官衍为儒家……而史官之大宗独降为道家。”（同上书，第 2 页）道家出于太史，“太史，主知天道者也，故道家以法天为要归”。（同上书，第 31 页）上面何新所说的“占星术士”和主持重大宗教典礼的“司祭”、“执事”等，应是史官分化的产物。在“天人合一”的原始思维中，天道、人事本来是一体的，在记录重大事件时也本是一体的。对此，金春峰指出，从《周礼》与《左传》的有关记载来看，西周太史的职责是，“记载君王的言论，保管与整理历史、政治档案，兼管天文地理、气候星象，国家有大事时，则参与占卜，因此它的专业范围是双重的：一方面是神学的方面，另一方面是学术的知识性的工作”。（引自《〈周易〉经传梳理与郭店楚简思想新释》，中国言实出版社 2004 年版，第 30 页）只有随着“天命靡常”以及“天不祐恶”等观念的产生，亦即人认识到天帝命令的“权威”，才会敬命法行，产生对“主知天道”的专门知识需求，造成史官一体职能的分化，形成神学与道学的分工。在古“史”的分工上，东汉荀悦有着与班固相似的观点，“古者天子诸侯，有事必告于庙，朝有二史，左史记言，右史记动，动为春秋，言为尚书。君举必记，臧否成败，无不存焉。下及士庶，等各有异，咸在载籍，或欲显而不得，或欲隐而名章，得失一朝而荣辱千载，善人劝焉，淫人惧焉。故先王重之，以嗣赏罚，以辅法教，宜于令者，官以其方，各重其尽，则集之于尚书。若史官使掌典其事，不书诡常，为善恶则书，言行足以为法式则书，立功事则书，兵戎动众则书”。（《申鉴·时事》）在“史”所书写的内容中，“道”与政典一样是法式，故必书。章学诚说：“六经皆史也。古人著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”（引自《文史通义校注》，中国言实出版社 2004 年版，第 1 页）“六经皆史”，揭示出“史”者记书内容及其职能的分化，同时可揭示出道家思想秉承的一本根源，统一来自史官对为政者言行的记载。此可佐证《老子》为王道之学。政典作为礼义的常制、事理的遵循，皆是可道之道。“六经皆史”观念，为章太炎所承说。（参见《国学十六讲》，长征出版社 2008 年版，第 13 页）举例来说，《老子》中的一些言论来自史书。《战国策》是最早引用《老子》文句的史书，在《魏策》中将“将欲败之，必姑辅之；将欲取之，必姑予之”归之于



“《周书》曰”。《吕氏春秋·行论》称之为“《诗》曰”。《老子》很多言论，可能源自史官的记事、记言。何新认为《老子》一书，“其天道哲学当源自天官重黎，其治国政德之理论当源自史官彭祖”。（引自《老子新解》，北京工业大学出版社 2007 年版，第 174 页）天官、史官的分工，同样是史官职能分化的结果。天道与人事的分离，催生了古代儒、道两大思想传统的诞生。陈鼓应深刻指出，“老子受到《易经》的影响要远大于孔子，而老子对于《易传》的影响也远大于孔子；在天道观方面，老子思想是从《易经》到《易传》的承先启后的中间环节，而孔子则是‘罕言天道’的。”（引自《老庄新论》，商务印书馆 2008 年版，第 25 页）在儒、道两大思想流派的分野上，“至少从周初开始，中国思想中就存在着两大传统：即自然主义的传统和德治主义的传统。这两种传统在春秋末期分别被老子和孔子系统化，从而开创了后来在中国思想史上产生过重大影响的儒家和道家。儒家将关注的重点放到了伦理、政治问题上，因而对自然天道方面的问题不甚感兴趣，而道家则大谈太一、有无之论，从而在中国历史上第一个建立了系统的宇宙学说。以后中国思想史的宇宙论传统无一不从道家那里汲取了大量养料”。（引自《〈彖传〉与老庄》，载《易传与道家思想》，商务印书馆 2007 年版，第 7 页）至少从现有文献记载来看，两个思想传统的确存在思维取向的侧重和关注点的不同。但要看到，虽然有关关注点上的分别，也非是绝对，二者皆是“天人合一”的思维框架。《老子》所谓“天道”、“玄德”也为人事而立，服务于王道政治和人生理想。楚简《老子》以“德”论为主，就是明证。当然，《老子》所云“德”的内涵与孔孟有所不同，它来自“恒道”之悟，为“法天而行”思维的产物，只不过《老子》将“天”提升为“道”而已。“道法自然”，成为最终的归依。“道”为“德”寻找内在根据，或者说是为加强“德”的权威性而进行的延伸思考。章学诚指出，“上古详天道，而中古以下详人事之大端。”（引自《文史通义》，中华书局 2004 年版，第 12 页）上古，因生活条件和人类能力所限，信从上天的权威，故重天道。随着人类文明的发展，对人类自身的认识也在逐渐加深，人的自觉能动性在提高。上天从人类命运的绝对主宰者，变成了对人类从善行为的辅助者。“皇天无亲，惟德是辅。”（《尚书》）天道在人事之中，人事之中必含有天道的保佑。“自天祐之，吉无不利。”（《易传》）既然《老子》与《易经》同源，同来自史官对王事或历史言论的记录，思维模式上也必同类，表现在认知上为“观”，在行为上为“法”，在功用上为“趋利避害”，最终目的在于“无咎”或“有罪以免”。章太炎正确指出，“周秦诸子，道、儒两家所见独到。这两家本是同源，后来才分离的。《史记》载孔子受业于微藏史，已可见孔子学说的渊源。”（引自《国学十六讲》，长征出版社 2008 年版，第 23 页）从仁义观的相互参较辨析上，陈鼓应得出了“儒道同源”的结论，二者共同继承了殷周以来的德治思想与人文精神。“孔、老临春秋礼坏乐崩之际，如何重构周制礼乐文明的新精神及新价值，出于二者的人文关怀，只是所走的路向不同罢了。”（引自《老庄新论》，商务印书馆 2008 年版，第 105 页）孔子重在以内在的道德理性与情感，奠定礼乐仪文的价值



基础，通过礼乐来调和人性。同时由伦理面切入，深入人性自觉而向上体认形上永恒之天。《老子》不由此径，而由天地视域透视形上之道，以此作为万物总体存在的基础与根源，使之在价值上成为人间理想的依托。“展现于人间，‘道’成为价值的母体，透过‘德’的中介，仁义、礼乐植根在人性的天真本德中。”（同上页）《老子》由“道”下降为“德”，最后成就人性。儒家则从人伦开始，提出仁义礼智之道，然后上达天命以“正命”。二者同归于“天人合一”的思维取向。叶适曾言：“《周官》言道则兼艺，贵自国子弟，贱及民庶皆教之。其言‘儒以道得民’，‘至德以为道本’，最为要切，而未尝言其所以为道者。虽《书》自尧舜时亦已言道，及孔子言道尤著明，然终不得言道是何物。岂古人所谓道者，上下皆通知之，但患所行不至邪？老聃本周史官，而其书尽遗万事而特言道，凡其形貌朕兆，眇忽微妙，无不悉具。余尝疑其非老聃所著，或隐者之辞也。而《易传》及子思、孟子亦争言道，皆定为某物，故后世之于道始有异说，而又益以庄、列西方之学，愈乖离矣。今且当以‘儒以道得民’，‘至德以为道本’二言为证，庶学者无畔援之患，而不失古人之统也。”（引自《习学记言序目》，中华书局2009年版，第86页）以《周官》为据来定道之标准，殊不允当。“道则兼艺”，乃言人生的准则，非形上道之道。人生何尝只有人事的道艺，而可不求“以为道”者？只有解决天道的问题，才能真正为人性自觉奠定基础，坚信践行“为仁由己”的信念。若执于“不失古人之统”的定论，将桎梏对天道自然的思考，无疑是故步自封。况且《老子》一书何尝“尽遗万事而特言道”？在《老子》中，“道”本即在“德”之中，有“德”方见“道”之功用和实存。所言之“德”皆为事而立，无人事则“德”者何为。在道与事的一体关系上，王阳明有过精当的论说，“以事言谓之史，以道言谓之经，事即道，道即事。《春秋》亦经，‘五经’亦史。《易》是包牺氏之史，《书》是尧舜以下史，《礼》、《乐》亦只是史。其事同，其道同，安有所谓异？”（引自《传习录上》，载《王阳明全集》第一册，浙江古籍出版社2009年版，第11页）《老子》何尝不是言“道”以为事？因“道法自然”，而“以无事取天下”。因“玄德”，而“辅助万物自然而不敢为”。“吾有三宝”，哪个不是为事？关键在于：事有本末，道为做事的遵循。南怀瑾指出，道家渊源远古，原初并未与儒者分出。“道家者流，则高推圣迹，相传发轫于黄帝，通常以黄老并称。周代前，儒道本不分家，儒术亦属道之一种学问，道即儒之全体。迨周秦间，儒道始分为二。历汉至南北朝间，始成宗教之道教，与儒佛鼎足而三。”（引自《禅海蠡测》，复旦大学出版社2002年版，第206页）儒家、道家之“道”，源于本初一统，然因实务原因，儒术乃从道一统中分出，成为君子弘道的显学，实则是王道与君子之学的分畔。孔子为士人立命，以成为君子为务，力求从教化入手，使人人循于仁义礼乐的伦理，变成统治中的“正能量”，达致人人和諧、安乐的社会理想。《老子》专为人主、王侯立命，通过确立道德境界，建立道纪楷式，以期改变人主德性，施行道术，回归于王道。二者的切入点不同，然殊途同归。尹振环就帛书《老子》对楚简《老子》思想内容的发展，



概括为十三个方面。一是“道”与“名”论（1章、14章、21章、34章）。二是劝导侯王要“无德”，秉持“孤、寡、不谷”价值（39章、42章）。“以百姓心为心”（49章）。三是“上善若水”（8章）。四是“非以明民，将以愚之”（65章）。五是小国寡民（80章）。六是处理政治危机方略（72-79章）。七是知己，知人（33章），知德（81章），不出户知天下（47章）。八是为言（23章、43章），知言（70章、80章）。九是慈、俭、不敢为天下先（67章）。十是用兵内容（68章、69章）。十一是致柔（10章），守谦（15章），守雌守辱（28章），勿自我标榜（22章、24章），光而不耀、直而不肆（58章）等。十二是不尚贤（3章），无私成私（7章），善行无迹（27章），欲弱先强（36章），利器不示（36章），摄生不入死地（50章），以谦下取小邦、聚大邦（61章）等。十三是关于道的描述。楚简本19次提及“道”，帛书增至76次。增加内容如“似万物之宗”（4章），玄德（10章、51章、65章），形状（14章、21章），生成万物（42章），以及万物恃之生养（14章、51章）等。在比较版本内容增减之外，他还分析了两种版本在重要思想内容上的差异。比如楚简《老子》提出“绝智弃辩，民利百倍；绝巧弃利，盗贼亡有；绝伪弃虑（或诈），民复稚子。三言（者）以为辨不足”，帛书《老子》将之改为“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三言以为文，不足。”在郭店楚简《老子》中，绝弃的除巧、利、智外，另外的三个字为辨、伪、诈（虑），而帛书本写作圣、仁、义。许多学者据此以及不见于郭店楚简《老子》的内容，认为楚简本并没有今本的“反儒”倾向。深入解剖今本《老子》“道”与“名”的思想，也可明晓所谓的“圣、仁、义”是“有以为”的行为，具有“私”和“伪”的负面特性。对此，李零提出了两个令人深思的疑问，即为什么凡是今本批评的东西，简本就正好没有，或几乎没有，这是耐人寻味的；为什么楚简《五行篇》提倡的，简本《老子》不批评，今本《老子》要批评？（参见《郭店楚简校读记》，中国人民大学出版社2007年版，第22页）从帛书《老子》重无名、无爵、无功和不见贤等思想中，可见到这些疑问的端倪。对这些问题将在文本诠释中逐一辨析解答。

《老子》之后，道家思想经历了三个发展阶段。傅斯年在《性命古训辨证》一文中指出，“道家一名，亦汉代所立，循名责实，老子之学盖有不同之三期。”其一为“关老”哲学。盖是老学之本体、道德之正宗，与庄周非是一宗。其二为“黄老”政治。此时偏重君相南面之术，其政教思想每每忘却《老子》思想之积极面，而力求发挥消极面，此以《老子》释黄帝治术。它又分化为南北两派，北方的道家不反对仁义，如《管子》中的《心术》（上下）、《内业》《心术》等篇，道德、仁义、礼法并提，南方道家则反对仁义，如《黄帝四经》。从本源看，“道”与“法”本不相通，但在汉朝却已成联体，是一种道法结合的产物。其三为“老庄”阶段。此时尽舍用世之义，形成了“看破一切”、“与时俯仰”的人生观。此以《老子》释《庄子》。《老子》“虽任自然，亦并不抹杀德义，惟以世儒为泥守不达耳。庄子则逍遥于德义之外，为极端



之自然论，二者之天道说，亦大有不同处”。（引自《大家国学傅斯年卷》，天津人民出版社 2009 年版，第 333 页）在三个不同时期，为什么能将两个不同的道家人物思想结合在一体，并称显耀一时？除了有时代的需求之外，是否有思想上的共鸣或互通？《庄子·天下篇》对多家道术进行概括、评论，但其偏重于“德”和“术”一面，并未能概括《老子》思想的全部，因为其是以庄周思想为至论作为评价基调的，至于《老子》“道”论、政治和兵术思想并未论及。《关尹子》原著已失，而现存本系后人伪作，但有些内容基本合其本旨。《天下篇》开宗明义提出关尹、老聃学术的共同点为“澹然独与神明居”。这里的“神明”就是“道观”，用《庄子》语为“寓诸无竞”的“照旷”。薛蕙云：“至人静而无为，有不待言，至于动而应物，则又顺物自然而无容私焉，是亦未始有为也。故曰在己无居，形物自著，其动若水，其静若镜，其应若响，此至人之心已。”此言正合关尹之旨。关尹重虚己、镜观，强调因物照物，因循无方。而老聃之说更重视“守雌”、“守辱”、“处下”、“取后”、“取虚”、“笑巧”、“曲全”、“深为根”、“约为纪”、“宽容于物，不削于人”等道术涵义。关尹重于“修真”，其“博大”在于曲观万物而不执。老聃重“圣德”，居高临下而以“谦下”、“无为”自处，其“博大”在于助万物“各得其所”。二者的“道术”观明显不同，一为修心、成真，一为修身、成圣。《老子》立宗以后，道家思想逐渐成为一派。《庄子》虽为道家主要代表著作，在一些方面继承发展了《老子》思想，但也是别立一宗。朱熹正确看到老庄思想之间的差别，认为，老子犹要做事在，庄子都不要做了，又却说道他会做，只是不肯做。言《老子》犹要去做事，固是。然云《庄子》事都不要做，非确。庄子娶妻、家贫“贷粟”、不受官禄等都是有所事，皆在社会人伦之中，“以与世俗处”。不过，庄周既处于世俗之中，又高傲而超脱。庄子“不欲仕”（《列御寇》），然又做过“漆园吏”。可见，其对事不是“不肯做”，而是抉择要做什么的问题。朱子又认为，老子则犹自守简规模子去做，到得庄子出来，将他那窠窟尽底掀番了，故他自以为一家。老子极劳攘，庄子极平易。《老子》收敛，齐脚敛手；《庄子》恣肆，不拘绳墨。《老子》玄奥，博大难测；《庄子》通达，开阔高远。“劳攘”者，怀济世之心；“平易”者，谈自然之性。“规模”者，有“玄德”、“楷式”可循、可行；“掀番”者，摒弃世俗一切执为。《老子》犹以道德劝行，回归道术；《庄子》以逍遥自适，与造化一。叶适提出，“教孔子者必非著书之老子，而为此书者必非礼家所谓老聃，妄人讹而合之尔。”（引自《习学记言序目》上册，中华书局 2009 年版，第 189 页）以教孔子者非著书作者，间接否定了老聃的知礼，将其学说与礼视为“水火不容”，岂是如此？正因为《老子》作者深谙于礼，方能针砭其弊，提出拯救之方。陈鼓应认为，“庄子哲学是从老子哲学发展而来的，不过论及哲学论题的深度、广度及其繁复性，庄子则大大超过了老子。”（引自《老庄新论》，商务印书馆 2008 年版，第 427 页）《庄子》哲学继承发展了《老子》，然在某些篇章曲解了《老子》思想，正如郭象以某些篇章宗旨曲解了《庄子》一样。固然，《老子》哲学为《庄子》之本，《庄子》内篇在道的



意境体悟、修身体验上发展了《老子》，外杂篇不少作者更突出地拓展了《老子》对形上学问题的诠释空间，使道家哲学得到了进一步的升华发展。然《庄子》立论的宗旨更侧重于对逍遥自由的精神追求以及个体道观的体验，德术思想已然淡化，在心灵意境上更接近于关尹子思想，而与注重道术的《老子》有别，《庄子》非能全然包涵《老子》思想。陈鼓应也正确看到，“老子讲治道，在这一点上，老庄有很大的不同”。（同上书，第482页）《老子》以王道、圣治为宗，《庄子》以达观、逍遥为宗。就二者思想的区别，清儒王夫之指出，“内篇虽与老子相近，而别为一宗，以脱卸其矫激权诈之失。外篇则但为老子作训诂，而不能探化理于元微。故其可与内篇相发明者，十之二三，而浅薄虚嚣之说，杂出而厌观；盖非出一人之手，乃学庄者杂辑以成书。”（引自《庄子解》，载《船山遗书》第七卷，北京出版社1999年版，第3954页）言《庄子》内篇思想“别为一宗”，甚是。然以《老子》有“矫激权诈之失”，则非是。《庄子》外杂篇虽多为《老子》作训诂，但也有发展《老子》意旨的至理名言，如《天道》《天地》《知北游》《则阳》等篇。当然也有如《骈拇》《马蹄》《胠箧》等篇改弦易辙，纯以自然为性，以去知无为、虚静恬淡为本，以摒弃仁义礼乐、否定内圣外王道德为归趣。它们更是“蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）。从《老子》思想看，提出的“以道佐人主”、“以道莅天下”和“玄德”、“弱者道之用”以及“丧礼处之”、“以慈卫之”等观念，皆是谈及救治时弊之方。《老子》突出居高临下、博大宽容的圣境王道，而《庄子》多篇强调的是去己齐物、达观自由的精神体验，一是为王者立命，回归王道政治；一是为心灵架梯，建构精神家园。一是从上视下，“以天下观天下”；一是从内视外，“以道观之”。二者虽皆以物性自得、“道通为一”为宗旨，然内涵有所不同。一是站在“恒道”的高度，俯视天下万物群生，通过去己妄为而辅助万物自然，以博大德溥莅临天下，达至无为而无不为的政治境界。一是突出个性存在，关注个体生命的体验，希望通过“去己”、“齐物”而解脱心累桎梏，达致通达无碍、与造化为一，实现“独与天地精神往来”的心灵逍遥境界。《庄子》将《老子》的达观心识落在了心灵体验和精神境界上。一是彰显着博大宽容的慈德，一是透显出空灵无羁的智慧。将老庄列为同宗者，自《史记·老子韩非列传》始。司马迁认为，《庄子》其学“无所不窥”，然其要本“归于老子之言”。《渔父》、《盗跖》、《胠箧》三篇诋孔子之徒，乃以明“老子之术”。《老子》“贵道，虚无，因应变化于无为”；《庄子》“散道德，放论，要亦归之自然”。（引自《史记》，中州古籍出版社1996年版，第613页）可见，作者看到了老庄思想的差异。宋学者叶适指出，“庄周知圣人最深，而玩圣人最甚。不得志于当世，而放意狂言，其怨愤最切。然而人道之伦，颠错而不叙；事物之情，遗落而不理。以养生送死、饥食渴饮之大节，而付之傥荡不羁之人，小足以亡身，大足以亡天下，流患盖未已也。”（引自《宋元学案·水心学案下》，载《黄宗羲全集》第五册，浙江古籍出版社2005年版，第182页）以儒者之“是”为是，故有《庄子》流患未已之论。以《庄子》治世固不可，然其说又何尝不是一种个体心灵境