

魏晋玄学的文化渊源

——从解释学和文化哲学看中国传统文化

中国文化源远流长，在其发展演变的历史过程中经历了三次大融合：第一次是先秦到两汉时期由夏商周三代的诸侯邦国的地域性文化演变为春秋战国的百家争鸣，而后归结为以儒家思想为代表的两汉经学。第二次是印度佛教传入中国后借助魏晋玄学实现了中国化的过程，形成了隋唐时期的天台宗、唯识宗、华严宗、禅宗四大宗派，而宋明理学则是儒道佛三教的融合。第三次是近代西方文化传入中国后引起的中西文化冲突，其高潮是五四新文化运动。在这三次文化大变革中道家玄学都扮演了重要的角色，所以我们考察道家玄学在中国文化三大转折中的作用有重要的意义。

第一节 从解释学和文化哲学 看中国文化的形成

根据古籍传说和考古学的地下文物发掘，中国文明已有 5000

多年的历史，在公元前 3000 年到 2000 年之间，在以陕西、山西、河南三省交界处为中心的广阔地区出现了中原龙山文化。这种文化的分布区域与传说的尧、舜、禹的活动范围大致对应，作为中国文化的主体，是在华、夏、戎、狄、夷、羌、苗、蛮等部族文化基础上融合形成的。尧、舜、禹时代苗蛮被赶出中原地区，所以早期华夏文化有所谓华夷之别。夏、商时代中原的民族自称华夏，分别将四边的少数民族称为蛮、夷、狄、戎。到了周朝，所谓华夏，除了周人自身之外，也包括了虞、夏、商三代的后裔在内，甚至有传说中的黄帝、尧的后裔在内，但是虞、夏、商、周的祖先都不是华夏。孟子说：“舜，东夷之人也；文王，西夷之人也。”（《孟子·离娄下》，以下引《孟子》只注篇名）司马迁说：“禹兴于西羌。”（《史记·六国年表》）孟子和司马迁的说法并非无稽之谈，虞与夏的分布是一东一西，商与周的分布也是一东一西，可见夏、商、周时代的迁徙和战争促进了不同民族之间的政治、经济和文化的交往。西周时期由虞、夏、商、周四族汇合为华夏诸国，到春秋时期鲁、齐、燕、晋等国的王室属于华夏，而楚、秦、吴、越被看作狄夷，到战国时期这四个大国也变夷为夏了。

由于中国古代社会是多民族的地域融合过程，而且在这个漫长的过程中各个氏族和部落以及邦国的风俗、经济、文化都有较大的差异，所以经历了夏、商、周三代，到春秋战国时期仍然存在着一定程度的差异。从文化领域来看，当时有四个主要的文化类型：邹鲁文化、荆楚文化、三晋文化、齐燕文化。^①

春秋时期，中国社会正经历着一场深刻的大变革。在殷周氏

^① 参看任继愈《中国哲学发展史》（先秦卷），人民出版社 1983 年第一版，第 23—25 页。

族贵族血缘关系基础上建立的等级名分关系和天命神学的礼乐文化受到强烈冲击，出现了礼崩乐坏的局面。当时的诸子百家代表不同的文化传统，他们从各自的利益出发为新的社会提出了不同的设计方案，其价值取向是多元的。另一方面，这种价值取向又是建立在以农业为经济基础的家族血缘关系上的。如何在新旧贵族和庶民之间建立新的等级名分关系，给士、农、工、商以一定的社会地位，并建立与此相适应的文化观念，成为百家争鸣的首要问题，发源于不同文化区域的诸子百家提出了不同的学说。

邹鲁文化是儒家思想的发源地，周公封于鲁国，保存了丰富的西周文物典籍 儒家的经典《诗》、《书》、《礼》、《乐》都是西周数百年文化积累而成的。孔子“删诗书、定礼乐”，整理殷周典籍，建立了仁与礼相结合的礼乐文化，充分表现出说明、解释、创新的积极性。这种礼乐文化是以血缘家族为组织细胞，以宗法性的伦理为价值标准，说明君君、臣臣、父父、子子的等级名分关系，进一步扩展到夫妇、兄弟、朋友之间，力求建立一种和谐的社会人际关系。正像孔子所说的：“礼之用，和为贵。”（《论语·学而》）

同样源于邹鲁文化的墨子，早年也是个儒者，但是他的人生哲学、道德观念和政治立场与儒家的“爱有等差”不同，他主张“兼相爱，交相利”，代表了战国初期的小生产者利益。墨子所提出的兼爱、非攻、强力、非命、尚贤、尚同、明鬼、非乐、节用、节葬等十大主张，实际是对儒家的等级名分关系和礼乐文化的否定。

源于荆楚文化的老庄道家思想，也对儒家的礼乐文化采取了否定的态度，老子说：“夫礼者，忠信之薄而乱之首”（第三十八章），主张建立一种符合人的自然本性的没有礼义的小国寡民的社会，希望恢复古代淳朴的血缘关系。如果我们仔细阅读老子和庄

子的著作，就会发现其浪漫主义的文学风格，追究世界万物起源的刨根问底的鲜明特征，以及不拘礼教的追求个人精神自由，都表现出与儒家截然不同的哲理思想。从老子的“道法自然”到庄子的“天地与我并生，万物与我为一”，都表现出一种要超越有限而达到无限的精神自由气魄。

三晋（韩、赵、魏）文化是法家和名家思潮的发源地。法家是要建立一种新型的等级名分关系，并且把这种关系用法律的形式固定下来。这种新型的等级名分关系是对殷周以来的血缘宗法关系的一种否定，是以人的智力才能和对国家的贡献来重新确定社会地位和财产关系，目的是发挥人的主观能动性，为富国强兵做出积极的贡献。名家思潮是在战国时期的法律、军事、外交需要的特定环境下产生的，侧重于研究法律条文的被称为刑名法术之学，专门研究逻辑概念和判断推理的被称为名实之学。战国时期，不仅名家专门研究名实关系，而且儒家、法家、道家、后期墨家都重视对名实之学的研究。田骈、慎到、申不害是以道家思想为主，主张礼法并用，兼采刑名法术之学。名家惠施的合同异与道家庄子的齐物论在相对主义的方法上一脉相通。主张礼法并用的儒家荀子作了《正名》篇。荀子的学生韩非崇尚法家，他又作《解老篇》和《喻老篇》，成为第一个注释《老子》的思想家，老子的辩证法成为韩非法、术、势结合的理论基础。所以名实之辨的解释学的方法又成为战国时期各家学派相互渗透的动力。

兼收并蓄的燕齐文化源于齐国稷下学宫而流传于燕国，儒、墨、道、名、法、阴阳各派思想的代表人物都曾游历过稷下学宫并互相交流，在这里儒家的礼乐文化，道家的人性自然文化，法家的刑名文化，以及墨家的兼爱，名家的合同异、离坚白，阴阳家的阴阳五行思想都充分地交流，产生了一批著名的思想家。例如儒家的代表荀子和道家的宋钐、尹文都主张礼法兼用。其学术

风格影响了秦汉时期的《吕氏春秋》和《淮南子》。

先秦文化思想是建立在创新的解释学基础上的，所以它一开始就表现出文化、艺术、伦理、政治与哲学融合在一起的特征，强烈的文化意识与人生哲理在先秦儒家、墨家、道家、法家的思想中都有所表现。正是在这样的历史条件下，中国传统文化表现出创新的解释学和文化哲学的特征。

解释学的意义就是说明、解释、理解和创新，但是说明和理解有不同的层次。理解是与人类的思维同步的，当人类把自己的思想成果用文字记录下来以后，对于文字和语言的理解就成为思想文化进一步发展的中介和前提。这种理解和解释的目的在于继承和创新，但并不是任何人都能做到创新。余敦康先生对中国传统文化的解释学方法提出了四个层次：对于古代经典“有人停留于字面上的理解；有的人能发掘出隐藏在字里行间的深层的含义；有人更能结合时代的需要，引申发挥，提出新解；有人不仅在某些个别论点上提出新解，而且融会贯通，创建出一种既依据经典又不同于经典的崭新的哲学体系。”他认为，第一个层次属于训诂学，第二、三、四层次属于义理之学。^①我认为，余敦康先生的观点对于我们研究中国传统文化的解释学有重要的启发意义。如果更进一步看：前两个层次，停留在字面的理解，从字里行间发现深层的含义，应属于训诂学。如陆德明的《庄子音义》、《老子音义》、孔颖达的《五经正义》，不仅有字面的理解，也包含字里行间的深层含义。后两个层次，结合时代的需要引申发挥提出新的解释，融会贯通提出一种既依于经典又不同于经典的新的思想体系，应属于义理之学。在义理之学中，有两种形式：王弼的《周易注》、《老子注》，郭象的《庄子注》，是以注释的形式提出新的

① 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社 1991 年版第 144—145 页。

思想体系。还可以在理解经典的基础上，不采取注释的形式提出新的思想体系，如孔子删诗书定礼乐，提出仁学思想，《易传》发挥《易经》提出新的思想体系。对义理之学可以作宽泛的理解。在中国传统思想的发展过程中，训诂学是义理之学的基础，二者相互促进，如果只停留在训诂学的层面上是不能产生新的思想体系的，所以义理之学是大思想家建立体系的基本方法。春秋战国时期的孔丘、孟柯、荀况、墨翟、老子、庄周、公孙龙、惠施、韩非，两汉时期的董仲舒、王充，魏晋南北朝时期的王弼、郭象、道安、僧肇、竺道生，隋唐时期的智顓、玄奘、法藏、慧能、柳宗元、韩愈，宋元明清时期的周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王守仁、王夫之、颜元、戴震等等都是中国的大思想家。每一时代的思想文化都是在说明、解释、理解前一时期的文化思想成果的基础上发展起来的，而且还包含着对外来文化的说明、解释和理解，使之成为中国文化的组成部分。如魏晋南北朝时期道安利用玄学的本末、体用、有无解释佛教的“性空”，僧肇用非有非无、即有即无解释佛教的“自性空”，都为印度佛教文化与中国传统文化的融合，以及产生中国化的隋唐佛教奠定了基础。宋明理学达到儒、道、佛三教合一更是依赖解释学的方法，所以解释学是中国传统思想保持内在的连续性，并且不断创新的文化基础。

第二节 儒家的解释学与两汉经

先秦儒学是在解释夏、商、周三代文化经典并汲取了春秋战国的百家争鸣成果的基础上发展起来的。孔子自称是“述而不作”而实际上他对于《诗》、《书》、《礼》、《乐》采取了说明、解释和创新的方法，他说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》，以下引《论语》只注篇名）“诵诗三百，授之以政不达：使

于四方，不能专对，虽多亦奚以为？”（《子路》）“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《述而》）这说明他对于文化经典不是停留在字面上的说明和解释。“诵诗三百，授之以政不达”，是对经典文化没有达到真正理解，所以对文化经典的理解在于“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，灵活运用才是真正的理解。正因为这样，孔子对西周“以德配天”的礼乐文化进行了继承和创新，一方面宣扬“畏天命，畏圣人，畏大人之言”，另一方面又扩大人的主观能动性，所谓“天何言哉，四时兴焉，百物生焉”，“敬鬼神而远之”都是提倡人的价值。对周礼孔子是有所损益的，所谓“损”是改变了周礼那种氏族贵族等级制与庶民对立的关系和天命神学；所谓“益”是道德理想主义的精神，“克己复礼为仁”、“仁者爱人”、“己所不欲勿施于人”，都是强调人际关系的社会价值。因此“仁”与“礼”是内在道德精神与外在宗法制度及伦理规范的辩证统一，而“孝悌为仁之本”、“忠恕之道”、“中庸之道”等等都是道德精神的体现。“义”与“利”则是对伦理规范与物质利益关系的解释，说明道德是超越个人利益的，不仅对财物和名利地位要取之有道，而且要有“舍生取义，杀身成仁”的精神。为了成为圣贤，就要通过知、行、学、思领会《诗》、《书》、《礼》、《乐》中的义理精神。

孟子和荀子继承孔子所创立的儒家解释学的精神，重视发扬经典文化的义理精神。孟子说：“故说诗者，不以文害辞，不以辞害志。（《孟子·万章上》，以下引《孟子》只注篇名）“尽信《书》则不如无《书》。吾于《武成》取二三策而已矣。（《尽心下》）也就是说在文（文字）辞（语言）志（意义）三者之间，志（意义）是第一位的。荀子认为《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》包含了天下之道、圣人之道，《诗》表达了圣人的志向，《书》记载了圣人的政事，《礼》记载了圣人的行动，《乐》表达了

圣人的情感，《春秋》表达了圣人的微言大义。正是这种创新的解释学精神使孟荀发扬了孔子的仁学，从人性论的高度上说明人的道德来源，并且分别提出了性善论和性恶论，他们实际是研究人的先天性与后天性的问题。孟子认为人先天具有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心的善端，这就是人的良知良能，因此在先天的可能性上“人皆可为尧舜”；但是在后天的现实性中，人与人是有所差别的，能尽心知性知天的人成为圣贤和君子，而放纵情欲的人成为小人。荀子认为耳、目、鼻、口、形的生理欲望和心的喜怒哀乐之情都是人先天固有的本性，这种本性是与礼义之道相对立的，所以说人性恶；但是，人的先天本性又是可以改变的，通过学习礼义可以“化性起伪”，从这一点上说“涂之人可以为禹”。孟荀的人性论出发点虽然不同，但他们判断善恶的标准相同，都是以儒家的礼义为标准，他们在说明、解释孔子儒学的基础上进行了创造性的发展，形成了自己的思想体系。

先秦儒家解释学最值得注意的是《周易》这部文化经典。《周易》是由《易经》和《易传》这两部分组成的，传说伏羲作八卦，文王演六十四卦，《易经》成书于殷周之际，《易传》是战国时期的作品。《易经》的六十四卦和三百八十四爻采取了象数的排列方式，所谓象是指每一卦的卦象，数是每一卦中爻的奇偶。象数是占筮工具（蓍草）所显示出来的朕兆，体现了鬼神的意志，人们根据象数的变化来预测吉凶祸福。《易经》是一部占筮之书，但其中包含着观物取象的观念，万物交感的观念，发展变化的观念。

《易传》利用了《易经》六十四卦的结构，同时又采取儒家的解释学方法（同时也汲取了其他学派思想）建立了系统的天道观和人道观，从抽象的“形而上者谓之道”，到具体的“形而下者谓之器”，说明了天地、阴阳、刚柔到万物和人类的产生过程，用“立天之道曰阴与阳，立地之道曰刚与柔，立人之道曰仁与义”宣扬

儒家思想。从解释学的观点来看，《易传》使形式服从于内容，在处理义理和象数的关系时，使象数服务于义理，把义理放在首位。

《易传》对象数的体例、结构和功能作了一系列新的规定，例如乘、承、比、应、时、位、中等等。这些是《易传》解释《易经》并发挥自己义理思想的基本原则。《易传》所说的：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，就是在抽象与具体的关系上说明义理与象数之间的关系：象数有形可见，所以是形而下的，义理蕴含在象数之中，是无形不可见的，所以是形而上的，另一方面形而上的义理又需要借助形而下的象数才能表现出来。这样《易传》就成功地把《易经》这部占筮之书改造为一部义理之书。包括《易经》和《易传》在内的《周易》在形式上是象数的，在内容上是义理的，后来汉代的易学家发挥的是《周易》的象数学，而魏晋玄学家王弼发挥的是《周易》的义理之学。

汉代儒学首先面临着对春秋战国的各种文化思潮的说明、理解和重新解释，这就是两汉经学产生的文化基础。这里我们必须注意所谓两汉经学不仅限于儒学，广义的经学应该是对各家学说的解释。其实在秦汉时期，《吕氏春秋》和《淮南子》已经有融合各种学说的倾向。今文经和古文经由于方法的不同而产生分歧，其意义主要是文化学的继承和创新，作为文化思想的继承和创新则在于概念、命题和思想体系，因此可以说两汉经学的争论是中国传统思想进一步发展的文化基础。

今文经和古文经两派都认为《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》是经过孔子删定的，其争论在于书写所用的文字、解释的方法和学术风格的不同。今文经用的是秦统一以后的隶书，在行文中多用本字；古文经用的是秦以前的大篆，在行文中多用假借字。在学术方法上两派对经文含义的解释以及对社会历史问题的看法也不相同。古文经派认为六经在孔子之前就存在，所以

他们对经文的解释重点在章句训诂；今文经派则认为在孔子之后才有经，他们主要是发挥经文的微言大义。

西汉时期汉武帝采用公孙弘的建议，立五经博士。董仲舒是今文经的主要代表，他极力宣扬《春秋公羊传》的大一统思想，强调“改正朔，易服色，作新王”，主张讲仁政，缓和社会矛盾，并提出“罢黜百家，独尊儒术”，以经取士，这些建议被汉武帝采纳，今文经成为显学。但是今文经的所谓发挥微言大义，常常对经书穿凿附会，特别是董仲舒汲取阴阳五行的天人感应学说，在一定程度上导致了经学的混乱。西汉末的刘歆是古文经的创始人，他自称发现了《周礼》、《左传》、《毛诗》、《古文尚书》等古文经典，并了解它们在民间的传授情况，在汉哀帝时要求把古文经立为官学，遭到反对。王莽执政时古文经被立为官学，不久即废。但古文经学不断发展，东汉中叶古文经学压倒了今文经学，当时著名的古文经学大师有贾逵、许慎、马融等人。东汉末年，郑玄在古文经学的基础上汲取今文经学，打破门户之见，广采众说，遍注群经，使今古文之争趋于平和。

在两汉时期董仲舒和王充不仅是今文经和古文经的学者而且都是大思想家，他们对先秦的经典文化都有自己独特的看法。董仲舒认为“《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞，从变从义，而一以奉人（天）。”（《春秋繁露·玉杯》，以下引《春秋繁露》只注篇名）也就是说，经典原文没有固定不变的解释，而是随着时代的变迁人们对意义的理解而不断变化的，但也不能随意解释，必须服从天的支配。这个原则使董仲舒在《春秋繁露》中充分地发挥了自己的思想。他认为“《春秋》之为学也，道往而明来者也。”（《玉杯》）解释和创新的目的不是发思古之幽情，而是面向未来的，为了面向未来，又要反思过去，所以《春秋》论述的十二世共二百四十二年的历史的精神实质是“人道浹而王道

备”，所以历史传统与现实需要的关系是十分重要的。这就是董仲舒能在西汉五经博士的角逐中夺取胜利成为今文经权威的奥秘。正因为他随着时代变化而解释历史文化，适应现实的需要，所以为汉代今文经学拉开了序幕。王充虽然推崇古文经，但他并没有停留在经典的字面意义上，而是有他自己的一套解释学的理论和方法。他对儒道两家的经典做过细致的研究，认为对经典所说的言论应该经过验证，不符合事实的应该抛弃。他说：“儒者说《五经》，多失其实。前儒不见本末，空生虚说。后儒信前师之言，随旧述故，滑习辞语。苟名一师之学，趋为师教授，及时蚤仕，汲汲竞进，不暇留精用心，考实根核。故虚说传而不绝，事实没而不见，《五经》并失其实。”（《论衡·正说》，以下引《论衡》只注篇名。）“道家论自然，不知引物事以验其言行，故自然之说未见信也。”（《自然》）他着重批判了诸子经典的种种虚妄之说，而对其中可以为经验所证明的事实给予肯定，因此他把传统经典按照虚与实分为两类，认为虚的一类属于糟粕，实的一类属于精华。如果说董仲舒今文经的《春秋繁露》发挥了先秦儒家思想并带有天人感应的神学目的论色彩，那么王充古文经的《论衡》则不仅发挥了儒道两家的思想精华，而且具有实事求是的精神。所以两汉经学不仅是今古文的解释学方法的争论，更重要的是理论上的创新，要求一种实事求是的创新精神。

魏晋时期，儒家经学受到玄学影响，西晋永嘉之乱以后，今文经著作几乎全部散失，只有古文经典还存在。南北朝时期，经学分为南学和北学两派：南学继承了魏晋玄风，阐发义理，学风比较简约，但其受老庄影响有违儒家义理。北学继承东汉学风，祖述古文经学，排斥玄学。同时南北朝诸儒倡导义疏之学，比汉代的“注”更为详细地逐字逐句逐章地解释古文，为唐代的经学演变为义疏之学奠定了基础。唐初孔颖达等奉太宗之命编定的《五

经正义》，把众说纷纭的经义统一起来，成为读书人应付科举考试的标准和规范。

从经学在汉唐时期的发展来看，西汉的今文经学专明微言大义，东汉的古文经学训诂章句，唐代的义疏之学是对古文经的发挥，但是到了宋代又产生了轻训诂重义理的学风。不过无论是唐代的义疏之学还是宋代的义理之学，都不是对两汉今文经学和古文经学的简单重复。从思想文化适应时代的需要来看，作为学术基础的解释学的演变，不仅是学风的演变，更重要的是与思想和现实的变化同步。今文经之所以能成为西汉的潮流，在于其发挥的微言大义适应了大一统封建制度的需要，而东汉古文经的训诂方法在于纠正今文经的偏颇，这一正一反之合就是郑玄的遍注群经。因为东汉仍需要思想的统一，不会让今古文之争长期继续下去。魏晋时期由古文经的学风而演变为义疏之学正是儒学与老庄玄学的对抗，其目的在于利用训诂阐明儒学的本来意义，这终于在唐代的孔颖达那里以《五经正义》得到了新形式的统一，而一旦得到了统一，发挥微言大义的西汉今文经风格又重新复活，成为宋代义理之学维护统一的武器。当然说宋代理学轻训诂重义理，并不等于不要训诂，否则程朱也不会注释《周易》、《论语》、《大学》等儒家经典。总之，中国传统的解释学不仅具有文化学的意义，更重要的是具有包含着时代精神的哲学和政治学的理论意义。

第三节 道家的解释学与 两汉的儒道融合

在春秋战国的百家争鸣中，道家是仅次于儒家的重要学派，儒道两家的文化风格不同，孔子所创立的儒家的思想来源于《礼》、《乐》、《诗》、《书》完备的齐鲁文化而老子所创立的道家文化则

来源于具有变雅风格的荆楚文化。

《诗经》是西周的文化史诗，共 305 篇，有《颂》、《雅》、《风》三部分。《颂》是贵族在宗庙祭祀时唱的诗歌，《大雅》、《小雅》是贵族在宴飨时唱的诗歌，十五国《风》是从各地采来的民歌。西周早期的《颂》和《雅》歌颂了文武诸王的功绩，例如《周颂》和《大雅·文王》都是歌颂先王的创业精神。但是到了西周后期出现了“变雅”、“变风”，诗歌中充满了对天命、上帝和周王及天灾人祸的怨恨情绪。郑玄在《诗谱序》中说：“至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风、变雅作矣。”从夷、厉、幽王时代暴君无道，社会危机四起，至平王东迁，周王室已经风雨飘摇，因此在《大雅·桑柔》、《小雅·十月之交》、《魏风·硕鼠》中充满了对天降丧乱的怨言，对西周的“以德配天”、“敬德保民”的观念提出了各种怀疑，揭露了统治者的残暴，倾诉了人民的苦难。所以变雅和变风具有悲剧诗歌的精神。

春秋时期的楚国介于华夏与蛮夷之间，《国语》、《公羊传》和《谷梁传》把楚人视为夷，而《左传》并没有明确把楚人视为夷。楚人的祖先是祝融族，周成王封熊绎于楚，封地在睢山与荆山之间，楚人才有了自己的国家。在“江汉川泽山林之饶”（《汉书·地理志》）的自然环境中楚国的农业逐步发展起来，由于水稻的种植，楚人对于水利也很重视，创建了筑陂灌田的水利工程。在人与自然之间，富饶的环境与农业生产表现出一种自然而然的和谐，所以楚人崇尚自然之美并充满自由浪漫的奇想。在周成王封熊绎于楚的西周时期，楚人就对华夏文化采取了认同的态度，春秋时期他们对蛮夷以夏文化自居，对夏文化又以蛮夷自居。这种非夏非夷的地位使楚人的文化具有开放性和创新性。《楚辞》继承了《诗经》的变雅风格，包含着丰富的神话和浪漫惊艳的想象，同时又带有悲剧性的气质。道家思想正是在这种文化背景下产生的。传

说中的老子姓李名耳，字伯阳，谥曰聃，楚国苦县人，做过周朝守藏史，周衰，西出函谷关，隐退。《老子》一书以散文诗的形式论述了天道和人道，气势磅礴又带有悲剧性的风格。如果说孔孟论“道”的主要内容是仁义礼智的人道，那么老子论“道”的主要内容是自然无为的天道。或者说孔孟是采取了以人道论天道的思想方式，以仁义礼智的善端说明人的先天性，要人们尽心知性知天；老子是采取了以天道论人道的思想方式，从天道无为说明人道的无为。唐代的韩愈曾说：“仁义为定名，道德为虚位”（《原道》），儒家的“道”是仁义，道家的“道”是虚无。正是在“无”的意义上，老子对“道”作了抽象的玄想。

道是天道、地道、人道的总和，是世界万物的本原：

故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（第二十五章）

道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。（第四十二章）

这里的“一”可以解释为元气，“二”可以解释为阴阳，“三”可以解释为阴阳交合，也就是说，道产生了元气，元气产生了阴阳二气，阴阳交合产生了万物，所以说万物负阴而抱阳。作为宇宙万物本原的“道”具有无名、无形、无为、虚无的特点，老子说：

道可道，非常道；名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。故常无欲以观其妙，常有欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄，玄而又玄，众妙之门。（第一章）

视之不见名曰夷，听之无闻名曰希，搏之不得名曰微。（第十四章）

道常无为，无为而无不为也，王侯若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。（第三十七章）

天下万物生于有，有生于无。（第四十章）

从解释学的意义上看老子所说的无名、无形、无为、虚无的“道”，与孔孟的忠恕之道、中庸之道、至诚之道有很大不同。老子的“道”是具有抽象思辨的宇宙万物本原，孔孟之道是仁义礼智的道德。老子认为：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，礼者忠信之薄而乱之首也。”（第三十八章）人的欲望、知识和道德都不过是追求名利的手段，有为必遭失败。他认为人的自我价值在于效法道的自然无为，应该用“致虚极，守静笃”（《老子》第十六章）的方法达到与道同体。老子以后道家分为两大派。

在齐国稷下学宫中的宋钘、尹文以及田骈、慎到把道家思想与儒家和法家思想融合起来，宣扬“君道无为，臣道有为”。宋钘、尹文认为精气是具有精神活动的物质，人体为精舍。因此，形神关系是精神活动的生理基础。人保持着“虚壹而静”的心理状态，一方面能达到“一物能化谓之神”，“偏知天下，穷于四极”，另一方面能做到“日新其德”，“善气迎人，亲于兄弟”（《管子·内业》）。宋、尹还认为“礼”与“法”都是“道”的体现，“礼者，谓有理宜也。理也者，明分以喻义之意也”。“法出乎权，权出乎道”（《管子·心术》上）。人们应该在现实社会中应用礼与法作为权宜之计。

庄子发挥了老子道生万物的思想，对“道”、“有”、“无”、“无形”、“无为”等范畴作了新的解释，他说：

夫道，有情有信，无为无形；可传，而不可受；可得，而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先，而不为高；在六极之下，而不为深。先天地生，而不为久；长于上古，而不为老。（《庄子·大宗师》，以下引《庄子》只注篇名）

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。（《齐物论》）

这种解释，实际上是从时间和空间的无限性上来说明“道”的超越性，“道”不仅是看不见摸不着的，而且在上帝鬼神之先。世界是没有开始的，开始的前面还有无数个未开始，“有”的前面不仅是“无”，“无”的前面还有无数个“无无”。在这个基础上庄子进一步用相对主义方法论证了无为而无不为。他说，人的生命是有限的，而知识是无限的，“以有涯随无涯，殆而已矣”（《养生主》）。人不能认识变化莫测、没有是非标准的各种具体事物，因为一切都是相对的；关于美丑、是非、善恶的对立都是人的主观臆断，使人陷入困惑。因此人只能把握“道”的关键——“道枢”，取消一切关于是非彼此的对立，在精神上与“道”同体（《齐物论》），庄子提倡非理性的直觉修养方法用“心斋”、“坐忘”的方法排除一切感情和欲望，忘掉自己的肢体和精神，去掉一切知识，把生死置之度外，这样就可以超越“有待”而达到“无待”，进入“独与天地精神往来”的绝对精神自由境界。

老庄的思维方式是直觉的辩证法。这种直觉的辩证法不同于逻辑的辩证法，也不同于一般的推理方法，它是用直觉的非逻辑的抽象方法说明对立面的存在和转化。老子用“正言若反”的方式说明“无为而无不为”，“柔弱胜刚强”，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”；认为世间的：美丑、难易、长短、高下、前后、有无、损益、刚柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、巧拙、大小、生死、胜败、攻守、进退、静躁等等，都是互相转化的。而转化的方向是有转化为无，强转化为弱，刚转化为柔，所以说“有生于无”，“柔弱胜刚强”；“反者道之动”；“弱者道之用”。这种反向的思维是

用直觉来体验的，所以《老子》书中常用暗示和比喻的含蓄手法来表示深刻的意义，而这种深刻的意义又往往采取了由否定而达到肯定的方式。如“道可道，非常道；名可名，非常名”（第一章）是否定了用语言文字表示“道”的方法，从而肯定了“道”是不可以用语言文字表示的，只能采取比喻和暗示的方法。如“视之不得名曰夷，听之不得名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致诘，故混而为一。”（第十四章）这就是说，“道”是看不见、摸不着的，无形无声的，不能用感觉来把握，只能用直觉的思维来把握。这种玄而又玄的“正言若反”的表达方式是让人透过语言文字体验其深刻的内涵。如“明道若昧，进道若退……大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形”（第四十一章），“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”（第四十五章），让人回味无穷。老子这种“正言若反”的解释学方法不仅把哲学思维而且把文学艺术都提高到了一个新的境界。庄子继承了老子的解释学方法，用“寓言”、“重言”、“卮言”来表达他的思想。《寓言》篇说：“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。”所谓“寓言”是出自虚构，别有寄托的语言，无论是鸟言兽语，还是离奇的故事，以及素不相识的历史人物海阔天空的对话，都属于寓言之列，这样的寓言形式在《庄子》书中占十分之九。所谓“重言”就是重复引用古人和前贤的谈话和言论，这样的形式在《庄子》书中占十分之七。所谓“卮言”就是“支言”，支离、荒诞、不顾真理、强违世俗、危言耸听的语言，庄子用这样的话来说明和同是非（和之以天倪）。在《庄子》书中三言不是截然分开的，而是浑然一体的。在每一篇里，有的某一章是寓言，另一节是重言或卮言，而在某一章中，某一节是寓言，另一章是重言或卮言。也有的某一章在文字形式上是寓言或重言而在思想内容上却是卮言，如《逍遥游》中“北溟有鱼”一章，在整体上看它属于寓言，其中所援引的《齐谐》之