

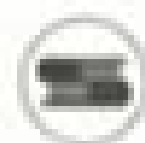
| 十家论丛 |



胡道静 主编

十家论老

上海人民出版社



丨 十家论丛 丨

胡道静

主编

十家论老

上海人民出版社



图书在版编目 (C I P) 数据

十家论老/胡道静主编.

—上海: 上海人民出版社, 2006

(十家论丛)

ISBN 7-208-06154-8

I. 十... II. 胡... III. 老子—研究 IV. B223.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 017765 号

责任编辑 孙 瑜

封面设计 王小阳

· 十家论丛 ·

十 家 论 老

胡道静 主编

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.cc)

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 29 插页 3 字数 438,000

2006 年 6 月第 1 版 2006 年 6 月第 1 次印刷

印数 1-4,250

ISBN 7-208-06154-8/K·1189

定价 42.00 元

十家论老

丨 十家论丛 丨

十家论老 胡道静 主编

十家论庄 胡道静 主编

十家论孔 蔡尚思 主编

十家论易 蔡尚思 主编

十家论墨 蔡尚思 主编

十家论佛 司马琪 主编

责任编辑 孙瑜
封面设计 王小阳

《十家论老》编辑小组

主 编：胡道静

副主编：司马琪 胡小静 李毅强

成 员：(以姓氏笔划为序)

| | | | |
|-----|-----|-----|-----|
| 刘 徙 | 华 雪 | 关小洲 | 关 鹏 |
| 杜 华 | 李 曦 | 李 庆 | 陈宁宁 |
| 程新国 | 钱宝谨 | 戚 鹏 | 屠玮涓 |

“十家论丛”总序

把根留住,让脉搏动,践迹力行

博大精深、理蕴醇厚的中国传统文化,随着人类社会的发展,在东濒太平洋的远东大陆的黄河、长江流域,越来越显现出其“自强不息”、“道法自然”、“其命维新”的鲜活生命力。尤其是其中带有浓烈原初、根本与创世意味的原典著述,经时代的沿革、社会的进步,它们已成为生长在这块广袤土地上的人们心中的民族历史之根、传统文化之脉、行为方式之迹。

据眼下已知的人文科学研究成果可知,约在公元前1500年至公元200年间,正是人类社会各文化圈的原典创制期。其时,与中华原典同时涌现的还有南亚次大陆恒河流域的印度原典,联结欧、亚、非大陆的地中海区域之东的希腊原典和希伯来原典。它们分别展现着各自对地球上其他区域民族及后世人们的影响,成为了各具神态的“设神理以景俗,敷文化以柔远”的文化传统或文化遗产。

隋唐之后,度过男耕女织、自给自足、以家族为本位而相对封闭的农业文明时代,经济文化上出现过繁荣景象,处于世界东方的中国被世人看作是富庶之地的人间天堂,是一个管理得十分有序的国家,世界各地都有人前往朝拜,真心渴望从中华原典中寻找治国的良策。

此时的中华原典在人类社会的第一个千禧年前后,正处于“总把新桃换旧符”的赵宋王朝(960—1279年),人们对诞生于轴心时代的中华原典推崇达顶峰,尤其是将儒家的经典尊为“十三经”,并依据“心”、“性”之学将儒释道合为一体,创立了由南宋大学者朱熹集大成的“理学”,强调“天理”与“人欲”的对立,发展到明清之际,已越演越烈。然而,这同一时期,正是欧洲大陆的平民从久处的中世纪黑暗中挣脱着冲出来,经由复兴两希原典精神和高举“天赋人权”的启蒙反叛旗帜,跨进了掌握机械电能,以社会为本位而相对开放的工业文明时代,开始步入现代化的社会。于是欧洲大陆的科学技术日益发达,生产力得到空前发展,便出现了专门向外掠夺资源、扩展势力的列强,并由大肆散布人类社会是以“欧洲为中心”的论调,认为似乎只有两希原典中阐述的传统文化才与现代化有内在联系,

2 十家论老

才揭示了人类生活的方向,才是人类智慧的唯一结晶。于是有人断言,中国传统文化只是农业文明时代的产物,在现代化的门槛前“业已死亡”,并用不无讥讽的口吻说:“在产生它需要它的社会开始瓦解之后,它成为一片阴影,只栖息在一些人的心底,无所为地只在心底像古玩般地被珍藏着。”言下之意,世界各文化圈诞生的各大原典中,只有经过“文艺复兴”和“启蒙运动”洗礼的两希原典才有无限的活力,才是人类前行的真正依靠。

历史是生长的,文化是开放的,民族是建构的。仅凭人类历史长河某一瞬间时段所见(犹如一场体育比赛的小组赛)就散布狂言,成了不顾事实的妄语,而让人耻笑。

对于深受“一物不知,儒者之耻”教诲影响的中国人来说,是恪守“三人行,必有我师焉,择其善者而从之,其不善者而改之”古训的践行者。在实际生活中是敢于向先进学习的。在西方现代化进程的影响下,19世纪末至20世纪末的中华大地出现了反叛传统的思潮,希图用西方社会业已见成效的思维,对始终影响着自己的文化传统采取了批判、否定甚至遗弃的极端举措。以为只有这样,才能迎合世界工业文明的潮流,才能抓住现代化的风标,才能振兴中华。他们在抗争、冲击、颠覆中华原典的负面影响之时,将原典的合理内核也一锅端了,则将斫伤民根、中断文脉、翦灭行踪,这将是十分可怕的!

自然,也有不少有识之士对时称“国学”中的原初、根本、创世的中华原典进行研读、反思。他们不只从中华原典精神中看到光明,而且在现代化进程迅猛的西方社会闻到腐臭。他们不再奉原典为圭臬,而是以“不耻下问”、“行己有耻”、“博学于文”的精神,在汲取了两希原典精神的精髓之时,力求在一味颂扬中华原典精神或肆意诋毁中华原典价值的正反两个极端之中寻找会通整合之道。

“知我者谓我心忧,不知我者谓我何求?”出自《诗经·黍离》的诗句,正是反叛传统和整合传统的人们的共同心声,只是后者对蕴含着中华民根、文脉、行踪的原典精神更注重的是传统文化的代际传承,让这诞生于“轴心时代”多元文化传统中的一支,在今天多元格局的世界,不无自傲地向世人展示它的鲜活风采、强劲生命和无穷魅力。

人们都已知晓,工业文明时代的现代化有“征服自然”、“向自然索取”的大手笔,其中隐藏着的弊端也渐渐显山露水。源于掠夺、扩张的两次规模空前的世界大战,过度开发造成的环境污染、资源系统崩溃、大气臭氧层变薄、动植物

物种减少、细菌的无规则变异等等,无不向人类的生存发出警告。鉴于人类和自然界所处的相互抵触的尴尬困境,世人又一次把目光转注到了中华原典。

在 21 世纪曙光普照下,人类社会迎来了第二个千禧之年,也开始进入一切尚待认知的以自然为本位的信息文明时代,而这正可以说是一个践行由中国人提出来的“同一个世界,同一个梦想”的时代。世界上多元文化原典精神的共生共存,特别是中华原典所阐明的人与自然合一的和谐原则,“求融通、致中和”的思想则成了当今人们认识并治疗“现代文明病”的救世良方中的主要一味药丸。恰如比利时物理学家普里高津所说的:“我相信我们已经走向一个新的综合、一个新的归纳,它将把强调实验及定量表述的西方传统和以‘自发的自组织世界’这一观点为中心的中国传统结合起来。”中西学者将中华原典精神和两希原典精神以及其他民族的智慧会通整合的举措,是将全人类的智慧凝聚的明智选择。这样既能使原典走出囿于时间与空间的隔阂,而成为全人类的共同资源,以克服人类所面临的各种困境,又能结束现代化在“带给每一个利益都要求人类付出他们仍有价值的其他东西作为代价”的古典意义上的悲剧。

鉴于上述这样的认识、这样的思考和这样的寻绎,我们觉得有必要将 20 世纪中对中华原典有关哲学和宗教内容的《易经》、《老子》、孔学、《墨子》、《庄子》以及中国化的佛学等经过会通整合的研究之作,各选取十位有独到见解又有中西学术根柢的大家著述中的主要内容,辑为《十家论易》、《十家论老》、《十家论孔》、《十家论墨》、《十家论庄》、《十家论佛》,看看大家是怎样照着前人的诠释来理解的,又是如何接着前人的解说来研究的,以便令后人更自信地在智山慧海的真火中,“愿随前薪作后薪”,在“照着讲”、“接着讲”中华传统文化中,传承中华原典的文化基因,让中华原典中富含的人类睿智的宝藏,能在对人类生存充满鲜活解说的同时,又对现代世界及未来世界的重要问题,如人与人、人与社会、人与自然和谐共处等等,能更从容地站在全球文化交流激荡的时代高度大力发掘;让中华原典中凝聚的中华民族精神在不断蜕变过程中,经过“万物而立,再而反,三而如初”,诚如《易》曰:“周虽旧邦,其命维新。”

我们冀盼着。

“十家论丛”编委会
于 2006 年 6 月 10 日
第一届文化遗产日

“十家论丛”编例说明

为了便于现今和未来国内外学人了解和研究五四运动以来中国文化艺术研究百家争鸣的历程及其成果,特从近百年出版的大量学术著作中选辑并在此基础上以专题的形式出版一系列近现代名家学术论著汇编。每次都选十位学者或学派对某一专题的研究论著作为一集,所以名为“十家论丛”。该论丛包括以下六种:《十家论易》、《十家论老》、《十家论孔》、《十家论墨》、《十家论庄》、《十家论佛》。论丛编例如下:

(一)“十家论丛”的每一种名为十家,每家选录一位学者或相同观点的几位学者的论著。选录的标准是具有时代特征和个性特色,并产生过较大影响的论著。凡在学术论战中比较重要的论著均优先选用。

(二)“十家”的编排,一般以各家就这一专题发表的先后为序,每一家或每一学派的论著也以发表的先后为序。凡选入的论著,除个别篇幅过大有所删节外,一律原文照排,只是根据现行标点规则加以统一,繁体字改排简体字(个别例外)。

(三)“十家论丛”具有保存文献的性质。因此我们不主张作者对被选入“论丛”的论著进行修改,如果另行写出“修正”或“说明”,“论丛”将予刊载;对原作进行的技术性修改,也加以注明。

(四)被选作者一生的学术观点可能前后有变化,甚至有重大变化,有的作者对其当年的学术观点已经改变,但有关论著在当时学术界有重大影响,在该学者一生学术研究历程中也有重要意义,为保存历史本来面目,也拟选入。

(五)选录标准照顾点与面的结合,尽量精选,每册50万字左右。

(六)每册序言或每家的序言,一般只对作者生平、学术背景及论著的基本内容作简单介绍性说明,以供读者参考。

“十家论丛”编委会

《十家论老》编纂说明

《十家论老》选辑近百年来对中国哲学开山鼻祖老子的研究者胡适、梁启超、冯友兰、郭沫若、吕振羽、侯外庐、李泰棻、任继愈、关锋及陈鼓应等人有关老子论著选辑为一册，供中外读者了解近现代学者关于老子及其著述的各派解说、考证和诠释，以作参考。

《十家论老》首选的文章是胡适关于老子的论述，而不是年长于胡适的梁启超之文，为何如此？完全是取决于对老子研究的方法创新所作出的安排。

自胡适 1917 年从美国哥伦比亚大学读完哲学博士归国，便来到北京大学讲授“中国古代哲学史”。胡适在美时，受杜威教授的鼓励，著成博士论文《中国古代哲学方法之进化史》，后改名为《先秦名学史》。在北大讲课时，便以此为蓝本，加以大量补充讲授，演绎成《中国哲学史大纲》。当时，胡适由于主张新文化，提倡白话文，已经颇有名气，而在讲授“中国古代哲学史”时，又独辟蹊径，一改从传说中的三皇五帝娓娓道来，不道边际的程式，令听课的学子耳目一新，也为“大胆假设，小心求证”的实验主义的研究方法作了绝妙的践行，开启了中国治哲学史的现代意识。此后，梁启超、冯友兰、郭沫若等人的研究，均要以胡适的研究为一说。不论胡适的研究深度如何，国内外的研究者都躲不了这一本书的影响。有鉴于此，胡适研究老子的文章便成为首选。

梁启超对于老子的研究，只是把他作为一种思想资源加以吸收，既可看到梁启超对中国传统文化运用西方哲学的概念——“本体论”、“名相论”及“作用论”来分析诠释，又可知晓梁启超受固有的中国传统文人影响，对老子研究显现出的矛盾心态：崇儒而不弃道。

冯友兰对老子的研究，完全是从一个哲学真原——“人生境界说”的角度去解析的，以实现自己“阐旧邦以辅新命，极高明而道中庸”的方向与境界的追求。

郭沫若的聪明睿智，使他的老子研究总带着“人民本位”的原则，从批

2 十家论老

判着手的“定见”成了研究的基调。

吕振羽及侯外庐则熟练地运用马克思主义的阶级性和社会性,对老子的思想体系作了进一步的确定。

李泰棻则以史学家的缜密,对老子作了比较全面的论述,尤其是他对老子政治思想的解读,给人以启迪,引人深思。

任继愈以马克思主义的观点为指导,在老子研究中,能将其放在马克思主义与中国传统文化相结合的节点上探究,使老子的研究获得新的生机与活力。

关锋的哲学研究力作《老子通》在校勘、训诂上花了大量精力,功夫也十分精到,这使读者对老子思想的理解能在依据先秦时的意识形态和风俗人情之中行进,避免瞎子摸象的猜测和争议。

相比较上述一些研究者对老子的解说、诠释和考证,陈鼓应可说是一位新生代的代表人物。然而他对中国文化和哲学研究的根底和执著,又使得他的研究功力丝毫不逊色于他的前辈。他对老子的研究既恪守正统哲学的规范,又能以新生代的思维和眼光,把人类思考的范围由人生而扩展到整个宇宙,突破了以往的人生和政治局限,既有宏观的思考,又有微观的审视,给老子研究增添了新思路。

· 汇辑以上十家论老的有关章节,深感中国传统文化中老子的精深博大,可能正是基于此,引得外国哲人不无感慨地说:“老子是世界的!”

现今,人和自然和谐发展的理念正越来越被认同为共识,那么世人对老子的解读定将会越来越踊跃,正如《老子》七十九章所云:

天道无亲,常与善人。

本书编选工作始于1998年,由胡道静先生任主编,司马琪、胡小静、李毅强任副主编。十家人选也由主编与副主编提出名单,然后向学界和出版界征询意见,再由编辑小组集合各方意见,请主编、副主编最后审定。在书稿进入最后定稿阶段,主编胡道静先生突患重病住院,并于2003年11月5日病逝。具体编辑工作均由几位副主编和编辑组成员主持,所以编辑工作中的错误和缺点,亦应由副主编和编辑小组负责。

《十家论老》编辑小组

2005年2月

目 录

| | |
|-----------------|-----|
| 《十家论老》编纂说明····· | 1 |
| 胡适论老子····· | 1 |
| 梁启超论老子····· | 19 |
| 冯友兰论老子····· | 61 |
| 郭沫若论老子····· | 109 |
| 吕振羽论老子····· | 143 |
| 侯外庐论老子····· | 157 |
| 李泰棻论老子····· | 197 |
| 任继愈论老子····· | 253 |
| 关锋论老子····· | 285 |
| 陈鼓应论老子····· | 371 |

胡适论老子

目 次

| | | |
|---------------------|-----|----|
| 胡适认为老子是中国哲学始祖 | 胡小静 | 2 |
| 老子 | | 6 |
| 一、老子传略 | | 6 |
| 二、《老子》考 | | 7 |
| 三、革命家之老子 | | 8 |
| 四、老子论天道 | | 10 |
| 五、论无 | | 11 |
| 六、名与无名 | | 13 |
| 七、无为 | | 16 |
| 八、人生哲学 | | 16 |

胡适认为老子是中国哲学始祖

· 胡小静 ·

胡适(1891—1962),原名洪骅,曾取名嗣糜,又改名适,字适之。安徽绩溪人,1891年12月17日生于上海。现代著名学者。1910年,19岁的胡适赴美留学,曾就读康乃尔大学,后转入哥伦比亚大学,从学于杜威,并深受其实验主义理论的影响。1917年回国,就任北京大学教授。此前,他已在《新青年》上发表了《文学改良刍议》。在北大期间,参与编辑《新青年》,发表了《历史的文学观念论》、《建设的文学革命论》等论文,出版了新诗集《尝试集》,成为新文化运动中很有影响的人物。1919年发表《多研究些问题,少谈些主义》一文,主张改良主义。1920年离开《新青年》后创办《努力周报》。1923年与徐志摩等组织新月社,1924年与陈西滢、王世杰等创办《现代评论》周刊,1932年与蒋廷黻、丁文江创办《独立评论》。1938年任国民政府驻美大使,1946年任北京大学校长。1948年离开北平去台湾,后转赴美国。1958年任台湾“中央研究院”院长。一生在哲学、文学、史学、古典文学论证诸方面的研究都有令人钦羡的成就。主要著述有《中国哲学史大纲》(上)、《尝试集》、《白话文学史》(上)和《胡适文存》四集。在学术上影响最大的是提倡“大胆的假设,小心的求证”的治学方法。晚年曾潜心于《水经注》的考证,但未及写出定稿,于1962年2月24日病逝于台北。

在此,主要根据胡适的《中国古代哲学史》(上册)中有关“老子”的章节了解一下他对老子的研究方法及看法。

1958年时已67岁的胡适得知自己著于1918年,并于1919年2月出版的《中国古代哲学史》(上册)又将由台北商务印书馆重印时,曾在重印本的“台北版自记”中讲到,自己早年的这本著述中谈“老子”的章节,“觉得直至今日,还没有看到这班怀疑的学人(指梁启超、冯友兰等先生)提出什么可以叫我心服的证据”,“若有充分的证据使我心服,我决不坚持‘老

子早出’说”。接着他又以调侃的语调说：“今日顿悟，老子年代问题，原来不是一个考据方法问题，原来只是一个宗教信仰的问题。”

于此可见，胡适晚年仍对自己27岁时有关“中国哲学始祖”——老子所作的研究和述说充满了自信。

这份自信，一则源于他家乡徽州绩溪的‘汉学’氛围熏陶，二则也来自他师从美国哥伦比亚大学哲学大师杜威的实验主义理念。

胡适的《中国古代哲学史》(上册)不从伏羲、神农、黄帝、尧舜讲起，而径自从老子讲起，已是冒了当时学界之大不韪，搅乱了大学课堂的一池春水。继而又把“中国哲学的开山始祖”的桂冠戴在姓氏名字、生卒年月等尚有争议的老子头上，并将中国人崇奉的先师至圣孔夫子说成是曾问礼于老子的后起之辈，这岂不更是触犯了尊孔的天条么？

而胡适一本自己著述的宗旨，认为研读哲学史有三个目的：

一、明变，以了解古今思想沿革变迁的线索；

二、求因，以追寻沿革变迁的原因，其中包含个人才性、所处时势以及学术思想等等方面的异同；

三、评判，以注意各家学说的价值，及在当时与以后所发生的效果，其中包含思想、风俗政治及对人的教育的影响等。

具体的述学方法，则是“用正确的手段，科学的方法，精密的心思从所有的史料里面求出各位哲学家的一生行事、思想渊源沿革和学说的真面目。”

胡适在《中国古代哲学史·序》中开宗明义的话语，并不是一种主题先行，而是他运用西方哲学的新兴流派——实验主义的方法，对中国传统文化中的元典著述加以实践——细心搜求事实，大胆提出假设，再细心求证的研究问题的实践。而这一独特的述学方式，仿佛给中国的元典注入了全新的活力，故《中国古代哲学史》(上册)出版不到两个月即获再版，至1922年8月已出至第八版。胡适后来也曾为此十分自傲地宣称：“中国治哲学史，我是开山第一人，这一件要算是中国一件大幸事。”“老子”研究则是《中国古代哲学史》(上册)实践胡适这一述学方式的首当其冲者。

书中将“老子”这一篇分为八节，很严格地按照“明变、求因、评判”的体例着手。

首先，作者抛开了世传的种种传闻，径自把司马迁的《史记》中有确凿

文字的记载以及可作为相互印证的典籍作为依据,将老子其人的传略及著作述说出来。这样的做法,一是为了廓清老子出生地及生卒年的讹说。胡适认为:“老子的事迹,已不可考。”只能以《史记》所录为本:“老子是楚国人,名耳、字聃,姓李氏。他曾做周室‘守藏室之史’。”至于其他的各种说法,如《〈礼记·曾子问〉正义》曾引《史记》将老子说成陈国人,又有今本《史记》说老子“姓李氏,名耳。字伯阳,谥曰聃”等也一并列出,但注明此乃后人妄改之作,不必采信。至于孔子曾见过老子的“历史公案”,牵涉到老子的生卒年份,胡适也是丝毫不考虑为尊者讳的世俗做法,而是实话实说:“这事不知在何年”,只能据《史记》的记载认定,并由此推断出“老子比孔子至多不过大二十岁”,老子应当生于“公元前 570 年”前后,故将老子的辈分排在孔子前。至于老子的卒年,则据庄子在《庄子·养生篇》中明记了老子死去的信息,作出“老子即享高寿,至多不过活了九十多岁”的判断,摒弃了老子“入关仙去”,“莫知所终”的神话,同时也明说老子活了一百六十余岁、二百余岁的讲法是讹传。

二是用中西合璧的学识修养解说老子的姓氏及《老子》。胡适做学问,本来就承袭着“汉学”中考证、校勘的方法,加之他又受到西方逻辑学的训练,在诠释老子的姓氏问题上,娴熟地运用中西方研究问题的基本功,将老子“名耳、字聃,姓李氏”的缘由像解方程式一样,层层剥落,步步解析,得出了两种解说可以同存的结论。至于《老子》(即《道德经》),尽管湖南长沙马王堆三号汉墓所藏《老子》甲乙两个帛书写本直至 1973 年 12 月才被发现(它们是公元前 168 年随墓主入葬的),1974 年被整理出来,世人才见到了《老子》“准原型”均不分章的状况。但这之前半个多世纪,胡适就曾指出:“这书原来是一种杂记体的书,没结构组织。今本所分篇章,决非原本所有。”这不能不说,胡适的中西学识修养,使得他得出了对于《老子》的正确认识。

再经过一番细心搜求事实,大胆提出确切的假设后,胡适交代清楚了老子确有其人,《老子》确系老子所著,然后正式进入对老子的“明变、求因、评判”的研究。

作者先将老子之前的时势及其发生的思潮、老子所身受的影响,亦即时代思潮的线索作一概述,从而追述老子的思想“是那个时代的产儿”,是个“革命家”的成因,接着又从“论天道”、“论无”、“名与无名”、“无为”及

“人生哲学”等五个方面,对老子的哲学思想中的精华及其在当时和以后的影响分别作出“前无古人”的评判。如“老子的最大功劳,在于超出天地之外,别假设一个‘道’”。又论证“道即是无”,由此说明老子竭力“主张绝圣弃智的政治哲学”,以“一切放任,一切无为”为生活样式,故老子的人生哲学就是“劝人知足”,奉行“不争主义”的消极的人生哲学。由此,胡适得出这样的结论:这完全是因为“那个时代是个兵祸连年的年代”,“只有消极的软工夫,可以抵抗强暴”。胡适对老子所作的这样的评价,只是他依据自身所处的军阀混战的年代,择其要者,对人生切要问题“寻一个根本的解决”的思考。然而这与真正全面地从哲学层面上来解读《老子》,则恐怕还是有甚大的距离的。

著名的科技史专家李约瑟博士在研究中国古代科技史,涉及科技思想史时,曾这样写道:

“中国人性格中有许多最吸引的因素源于道家思想。”

“说道家思想是宗教的和诗意的,诚然不错;但它至少也同样强烈地是方术的、科学的、民主的,并且同样是革命的。”

我们都知道,道家的开山祖师便是老子,如果我们仅凭胡适的评价来认识老子,那么我们对一位外国哲人所说的“孔子是中国的,老子是世界的”这一评价就难以理解了。

但不论怎么说,胡适是传统中国哲学向现代中国哲学发展过程中承上启下的开山之人,而他的研究的意义与启发更多地并不在对先前哲学思想的解说,一如《中国思想史》的作者葛兆光先生所说的:“胡适的《中国古代哲学史》是有关学术史一个新范型的生成、过渡与消失的话题,因为它的示范意义大于说明意义。”

这也正如胡适在晚年时说的:“以后无论国内国外研究这一门学问的人,都躲不过这一部书的影响。”此实非虚夸之言。确实后人对老子的了解和研究,自然是躲不过把老子作为中国哲学始祖的胡适之说的。

老子

一、老子传略

老子的事迹,已不可考。据《史记》所说,老子是楚国人(《礼记·曾子问》正义引《史记》作陈国人),名耳,字聃,姓李氏(今本《史记》作“姓李氏,名耳。字伯阳,谥曰聃”,乃是后人据《列仙传》妄改的。《索隐》云:“许慎云,聃,耳曼也。故名耳,字聃。有本字伯阳,非正也。老子号伯阳父,此传不称也。”王念孙《读书杂志》三之四,引《索隐》此节,又《经典释文·序录》、《文选注》、《后汉书·桓帝纪》注,并引《史记》云老子字聃,可证今本《史记》所说是后人伪造的。后人所以说老子字伯阳父者,因为周幽王时有个太史伯阳,后人要合两人为一,说老子曾做幽王的官,当孔子生时,他已活了二百五十岁了)。他曾做周室“守藏室之史”。《史记·孔子世家》和《老子列传》,孔子曾见过老子。这事不知在于何年,但据《史记》,孔子与南宫敬叔同适周。又据《左传》孟僖子将死,命孟懿子与南宫敬叔从孔子学礼(昭七年)。孟僖子死于昭公二十四年二月。清人阎若璩因《礼记·曾子问》孔子曰“昔吾从老聃助葬于巷党,及垣,日有食之”,遂推算昭公二十四年,夏五月,乙未朔,巳时,日食,恰入食限。阎氏因断定孔子适周见老子在昭公二十四年,当孔子三十四岁(《四书释地续》)。这话很像可信,但还有可疑之处:一则《曾子问》是否可信;二则南宫敬叔死了父亲,不到三个月,是否可同孔子适周;三则《曾子问》所说日食,即便可信,难保不是昭公三十一年(西历前 518 年)的日食。但无论如何,孔子适周,终在他三十四岁以后,当西历纪元前 518 年以后。大概孔子见老子在三十四岁(西历前 518 年,日食)与四十一岁(定五年,西历前 511 年,日食)之间。老子比孔子至多不过大二十岁,老子当生于周灵王初年,当西历前 570 年左右。

老子死时,不知在于何时。《庄子·养生主》篇明记老聃之死。《庄子》这一段文字决非后人所能假造的,可见古人并无老子“入关仙去”,“莫

知所终”的神话。《史记》中老子活了“百有六十余岁”、“二百余岁”的话，大概也是后人加入的。老子即享高寿，至多不过活了九十多岁罢了。

上文说老子“名耳，字聃，姓李氏”，何以又称老子呢？依我看来，那些“生而皓首，故称老子”的话，固不足信（此出《神仙传》，谢无量《中国哲学史》用之）；“以其年老，故号其书为《老子》”（《高士传》）也不足信。我以为“老子”之称，大概不出两种解说：（一）“老”或是字。《春秋》时人往往把“字”用在“名”的前面，例如叔梁（字）纥（名），孔父（字）嘉（名），正（字）考父（名），孟明（字）视（名），孟施（字）舍（名），皆是。《左传》文十一年、襄十年，《正义》都说：“古人连言名字者，皆先字后名。”或者老子本名聃，字耳，一字老（老训寿考，古多用为名字者，如《檀弓》晋有张老，《楚语》楚有史老）。古人名字同举，先说字而后说名，故战国时的书皆称老聃（王念孙《春秋名字解诂》及《读书杂志》俱依《索隐》说，据《说文》“聃，耳曼也”。《释名》耳字聃之意。今按朱骏声《说文通训定声》聃字下引汉《老子铭》云“聃然，老旄之貌也”。又《礼记·曾子问》注，“老聃古寿考者之号也”。是聃亦有寿考之意，故名聃，字老。非必因其寿考而后称之也）。此与人称叔梁纥，正考父，都不举其姓氏，正同一例。又古人的“字”下可加“子”字、“父”字等字，例如孔子弟子冉求字有，可称“有子”（哀十一年《左传》），故后人又称“老子”。这是一种说法。（二）“老”或是姓。古代有氏姓的区别，寻常的小百姓，各依所从来为姓，故称“百姓”、“万姓”。贵族于姓之外，还有氏，如以国为氏、以官为氏之类。老子虽不曾做大官，或者源出于大族，故姓老而氏李。后人不懂古代氏族制度，把氏姓两事混作一事，故说“姓某氏”，其实这三字是错的。老子姓老，故人称老聃，也称老子，这也可备一说。这两种解说都可通，但我们现今没有凭据，不能必定那一说是的。

二、《老子》考

今所传老子的书，分上下两篇，共八十一章。这书原来是一种杂记体的书，没有结构组织。今本所分篇章，决非原本所有。其中有许多极无道理的分断（如二十章首句“绝学无忧”当属十九章之末，与“见素抱朴，少私寡欲”两句为同等的排句）。读者当删去某章某章等字，合成不分章的书，然后自己去寻一个段落分断出来（元人吴澄作《道德真经注》，八十一章为

六十八章。中如合十七、十八、十九为一章，三十、三十一为一章，六十三、六十四为一章，六十七、六十八、六十九为一章，皆极有理，远胜河上公本）。又此书中有许多重复的话和许多无理插入的话，大概不免有后人妄加妄改的所在。今日最通行的刻本，有世德堂的河上公章句本，华亭张氏的王弼注本。读者须参看王念孙、俞樾、孙诒让诸家校语。（章太炎极推崇《韩非子·解老》、《喻老》两篇。其实这两篇所说，虽偶有好的，大半多浅陋之言。如解“攘臂而仍之”，“生之徒十有三”，“带利剑”等句，皆极无道理。但这两篇所据《老子》像是古本，可供我们校勘参考。）

三、革命家之老子

上篇说老子以前的时势，和那种时势所发生的思潮。老子亲见那种时势，又受了那些思潮的影响，故他的思想，完全是那个时代的产儿，完全是那个时代的反动。看他对于当时政治的评判道：

民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。

民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者吾得执而杀之，孰敢？

天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。

天之道损有余而补不足。人之道则不然：损不足以奉有余。

这四段都是很激烈的议论。读者试把《伐檀》、《硕鼠》两篇诗记在心里，便知道老子所说“人之道损不足以奉有余”，和“民之饥以其上食税之多，是以饥”的话，乃是当时社会的实在情形。更回想《苕之华》诗“知我如此，不如无生”的话，便知老子所说“民不畏死”，“民之轻死，以其求生之厚，是以轻死”的话，也是当时的实在情形。人谁不求生？到了“知我如此，不如无生”的时候，束手安分也是死，造反作乱也是死，自然轻死，自然不畏死了。

还有老子反对有为的政治，主张无为无事的政治，也是当时政治的反动。凡是主张无为的政治哲学，都是干涉政策的反动。因为政府用干涉政策，却又没干涉的本领，越干涉越弄糟了，故挑起一种反动，主张放任无为。欧洲 18 世纪的经济学者政治学者，多主张放任主义，正为当时的政

府实在太腐败无能，不配干涉人民的活动。老子的无为主义，依我看来，也是因为当时的政府不配有为，偏要有为；不配干涉，偏要干涉，所以弄得“天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；法令滋彰，盗贼多有”。上篇所引《瞻卬》诗说的“人有土田，女反有之；人有民人，女覆夺之；此宜无罪，女反收之；彼宜有罪，女覆说之。”那种虐政的效果，可使百姓人人有“匪鹑匪鸢，翰飞戾天；匪鱣匪鲔，潜逃于渊”的断想（老子尤恨当时的兵祸连年，故书中屡攻击武力政策。如“师之所处荆棘生焉，大军之后必有凶年”，“兵者不祥之器”，“天下无道，戎马生于郊”皆是）。故老子说：“民之难治，以其上之有为，是以难治。”

老子对于那种时势，发生激烈的反响，创为一种革命的政治哲学。他说：

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。

所以他主张

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有！

这是极端的破坏主义。他对于国家政治，便主张极端的放任。他说：

治大国若烹小鲜。（河上公注，烹小鱼不去肠，不去鳞，不敢挠，恐其糜也。）

又说：

我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。其政闷闷，其民醇醇；其政察察，其民缺缺。

又说：

太上，下知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。信不足，焉有不信（焉，乃也）。犹兮其贵言（贵言，不轻易其言也。所谓“行不言之教”是也）。功成事遂，百姓皆谓我自然。

老子理想中的政治，是极端的放任无为，要使功成事遂，百姓还以为全是自然应该如此，不说是君主之功。故“太上，下知有之”，是说政府完全放任无为，百姓的心里只觉得有个政府的存在罢了；实际上是“天高皇帝远”，有政府和无政府一样。“下知有之”，《永乐大典》本及吴澄本，皆作“不知有之”；日本本作“下不知有之”，说此意更进一层，更明显了。

我述老子的哲学，先说他的政治学说，我的意思要人知道哲学思想不是悬空发生的。有些人说，哲学起于人类惊疑之念，以为人类目睹宇宙间万物的变化生灭，惊叹疑怪，要想寻出一个满意的解释，故产生哲学。这话未必尽然。人类的惊疑心可以产生迷信与宗教，但未必能产生哲学。人类见日月运行，雷电风雨，自然生惊疑心。但他一转念，便说日有日神，月有月神，雷有雷公，电有电母，天有天帝，病有病魔；于是他的惊疑心，便有了满意的解释，用不着哲学思想了。即如希腊古代的宇宙论，又何尝不是惊疑的结果？那时代欧亚非三洲古国，如埃及、巴比伦、犹太等国的宗教观念和科学思想，与希腊古代的神话宗教相接触，自然起一番冲突，故发生“宇宙万物的本源究竟是什么”的问题，并不是泰尔史(Thales)的惊奇心忽然劈空提出这个哲学问题的。在中国的一方面，最初的哲学思想，全是当时社会政治的现状所唤起的反动。社会的阶级秩序已破坏混乱了，政治的组织不但不能救补维持，并且呈现同样的腐败纷乱。当时的有心人，目睹这种现状，要想寻一个补救的方法，于是有老子的政治思想。但是老子若单有一种革命的政治学说，也还算不得根本上的解决，也还算不得哲学。老子观察政治社会的状态，从根本上着想，要求一个根本的解决，遂为中国哲学的始祖。他的政治上的主张，也只是他的根本观念的应用。如今说他的根本观念是什么。

四、老子论天道

老子哲学的根本观念是他的天道观念。老子以前的天道观念，都把天看作一个有意志，有知识，能喜能怒，能作威作福的主宰。试看《诗经》中说“有命自天，命此文王”（《大明》）；又屡说“帝谓文王”（《皇矣》），是天有意志。“天监在下”，“上帝临汝”（《大明》）；“皇矣上帝，监下有赫。监观四方，求民之莫”（《皇矣》），是天有知识。“有皇上帝，伊谁云憎？”（《正月》）“敬天之怒，无敢戏豫；敬天之渝，无敢驰驱”（《板》），是天能喜怒。“昊天不傭，降此鞠凶；昊天不惠，降此大戾”（《节南山》），“天降丧乱，降此蝥贼”（《桑柔》）；“天降丧乱，饥馑荐臻”（《云汉》），是天能作威作福。老子生在那种纷争大乱的时代，眼见杀人、破家、灭国等等惨祸，以为若有一个有意志知觉的天帝，决不致有这种惨祸，万物相争相杀，人类相争相杀，便

是天道无知的证据。故老子说：

天地不仁，以万物为刍狗。

这仁字有两种说法：第一，仁是慈爱的意思。这是最明白的解说。王弼说：“地不为兽生刍而兽食刍，不为人生狗而人食狗。无为于万物，而万物各适其所用。”这是把不仁作无有恩意解。第二，仁即是“人”的意思。《中庸》说：“仁者，人也。”《孟子》说：“仁也者，人也。”刘熙《释名》说：“人，仁也；仁，生物也。”不仁便是说不是人，不和人同类。古代把天看作有意志，有知识，能喜怒的主宰，是把天看作人同类，这叫做天人同类说(Anthropomorphism)。老子的“天地不仁”说，似乎也含有天地不与人同性的意思。人性之中，以慈爱为最普遍，故说天地不与人同类，即是说天地无有恩意。老子这一个观念，打破古代天人同类的谬说，立下后来自然哲学的基础。

打破古代的天人同类说，是老子的天道观念的消极一方面。再看他的积极的天道论：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，

可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。

老子的最大功劳，在于超出天地万物之外，别假设一个“道”。这个道的性质，是无声、无形；有单独不变的存在，又周行天地万物之中；生于天地万物之先，又却是天地万物的本源。这个道的作用，是

大道汎兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有，

衣养万物而不为主。

道的作用，并不是有意志的作用，只是一个“自然”。自是自己，然是如此，“自然”只是自己如此(谢著《中国哲学史》云，“自然者，究极之谓也”不成话)。老子说：

道常无为而无不为。

道的作用，只是万物自己的作用，故说“道常无为”。但万物所以能成万物，又只是一个道，故说“而无不为”。

五、论 无

老子是最先发现“道”的人。这个“道”本是一个抽象的观念，太微妙

了，不容易说得明白。老子又从具体的方面着想，于是想到一个“无”字，觉得这个“无”的性质、作用，处处和这个“道”最相像。老子说：

三十辐，共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

无即是虚空。上文所举的三个例，一是那车轮中央的空洞，二是器皿的空处，三是窗洞门洞和房屋里的空处。车轮若无中间的圆洞，便不能转动；器皿若无空处，便不能装物事；门户若没有空洞，便不能出入；房屋里若没有空处，便不能容人。这个大虚空，无形、无声；整个的不可分断，却又无所不在；一切万有若没有他，便没有用处。这几项性质，正合上文所说“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”的形容。所以老子所说的“无”与“道”简直是一样的。所以他既说：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

一方面又说，

天地万物生于有，有生于无。

道与无同是万物的母，可见道即是无，无即是道。大概哲学观念初起的时代，名词不完备，故说理不能周密。试看老子说“吾无以名之”，“强名之”，可见他用名词的困难。他提出了一个“道”的观念，当此名词不完备的时代，形容不出这个“道”究竟是怎样一个物事，故用那空空洞洞的虚空，来说那无为而无不为的道。却不知道“无”是对于有的名词，所指的是那无形体的空间。如何可以代表那无为而无不为的“道”？只因为老子把道与无看作一物，故他的哲学都受这个观念的影响（庄子便不如此。老庄的根本区别在此）。

老子说：“天地万物生于有，有生于无。”且看他怎样说这无中生有的道理。老子说：

视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。

又说，

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。

这也可见老子寻相当名词的困难。老子既说道是“无”，这里又说道不是“无”，乃是“有”与“无”之间的一种情境，虽然看不见，听不着，摸不到，但不是完全没有形状的。不过我们不能形容他，又叫不出他的名称，只得说他是“无物”；只好称他做“无状之状，无物之象”；只好称他做“恍惚”。这个“恍惚”，先是“无状之状，无物之象”，故说“惚兮恍兮，其中有象”。后来忽然从无物之象变为有物，故说“恍兮惚兮，其中有物”。这便是“天地万物生于有，有生于无”的历史。

六、名与无名

中国古代哲学的一个重要问题，就是名实之争。老子是最初提出这个问题的人。他说：

惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅（王弼本原作说。今刊本作阅，乃后人所改）众甫。吾何以知众甫之然（王本今作状，原本似作然）哉？以此。

这一段论名的原起与名的功用。既有了法象，然后有物。有物之后，于是发生知识的问题。人所以能知物，只为每物有一些精纯的物德，最足代表那物的本性（《说文》“精，择也。”择其特异之物德，故为之精。真字古训诚，训天，训身，能代表此物的特性，故谓之真），即所谓“其中有精，其精甚真，其中有信”。这些物德，如雪的寒与白，如人的形体官能，都是极可靠的知识上的信物。故说“其中有信”（《说文》“信，诚也。”又古谓符节为信）。这些信物都包括在那物的“名”里面。如说“人”，便可代表人的一切表德；说“雪”，便可代表雪的一切德性。个体的事物尽管生死存灭，那事物的类名，却永远存在。人生人死，而“人”名常在；雪落雪消，而“雪”名永存。故说“自古及今，其名不去，以阅众甫”。众甫即是万物。又说，“吾何以知众甫之然哉？以此”。此字指“名”。我们所以能知万物，多靠名的作用。

老子虽深知名的用处，但他又极力崇拜“无名”。名是知识的利器，老子是主张绝圣弃智的，故主张废名。他说：

道可道，非常道（俞樾说常通尚；尚，上也）。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，欲以观其微（常无常有，作一顿。旧读两欲字为顿，乃是错的。）

老子以为万有生于无，故把无看得比有重。上文所说万物未生时，是一种“绳绳不可名”的混沌状态，故说：“无名，天地之始。”后来有象有信，然后可立名字，故说：“有名，万物之母。”因为无名先于有名，故说可道的道，不是上道；可名的名，不是上名。老子又常说“无名之朴”的好处。无名之朴，即是那个绳绳不可名的混沌状态。老子说：

道常（常，尚也）无名朴（五字为句，朴字旧连下读，似乎错了）。虽小，天下不敢臣。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合以降甘露（此八字既失韵，又不合老子哲学，疑系后人加入的话）。民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦将知之（王弼今本之作止。下句同。今依河上公本改正。之、止古文相似，易误）。知之所以不治。（王弼本所作可，治字各本皆作殆。适按，王弼注云“始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰名亦既有，夫亦将知止也。遂任名以号物，则失治之母也。故知止所以不殆也。”细看此注，可见王弼原本作“夫亦将知之，知之所以不治”；若作知止，则注中所引叔向谏子产的话，全无意思。注中又说“任名则失治之母”，可证殆本作治。注末殆字同。后世妄人因下文第十四章有“知止不殆”的话，遂把此章也改成“知止可以不殆”。又乱改王注知之为知止，所以不治为所以不殆，却忘了“失治之母”的治字，可以作证。不但注语全文可作铁证也。）

这是说最高的道是那无名朴。后来制有名字（王弼训始制为“朴散始为官长之时”，似乎太深了一层），知识遂渐渐发达，民智日多，作伪作恶的本领也更大了。大乱的根源，即在于此。老子说：

古之为治者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。

故以智治国，国之贼。不以智治国，国之福。

“民之难治，以其智多”，即是上文“夫亦将知之，知之所以不治”的注脚。

老子何以如此反对智识呢？大概他推想当时社会国家种种罪恶的根源，都由于多欲。文明程度越高，知识越复杂，情欲也越发展。他说：

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令

人心发狂，难得之货令人行妨。

这是攻击我们现在所谓文明文化。他又说：

天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成；长短相较，高下相倾；音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教。……不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见（读现）可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨；常使民无知无欲。

这一段是老子政治哲学的根据。老子以为一切善恶、美丑、贤不肖，都是对待的名词，正如长短、高下、前后等等。无长便无短，无前便无后，无美便无丑，无善便无恶，无贤便无不肖。故人知美是美的，便有丑的了；知善是善的，便有恶的了；知贤是贤的，便有不肖的了。平常那些赏善罚恶，尊贤去不肖，都不是根本的解决。根本的救济方法须把善恶美丑贤不肖一切对待的名词都消灭了，复归于无名之朴的混沌时代，须要常使民无知无欲。无知，自然无欲了。无欲，自然没有一切罪恶了。前面所引的“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”，和“绝圣弃智，绝仁弃义，绝巧弃利”，也都是这个道理。他又说：

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作（欲是名词，谓情欲也），吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。

老子所处的时势，正是“化而欲作”之时。故他要用无名之朴来镇压。所以他理想中的至治之国，是一种

小国寡民，使有什伯人之器而不用（什是十倍，伯是百倍。文明进步，用机械之力代人工。一车可载千斤，一船可装几千人。这多是什伯人之器。下文所说“虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之”已释这一句）。使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡狗之声相闻，民至老死不相往来。

这是“无名”一个观念的实际应用，这种学说，要想把一切交通的利器，守卫的甲兵，代人工的机械，行远传久的文字，……等等制度文物，全行毁除，要使人类似旧回到那无知无欲老死不相往来的乌托邦。

七、无 为

本篇第三节说老子对于社会政治有两种学说：一是毁坏一切文物制度，一是主张极端放任无为的政策。第一说的根据，上节已说过，如今且说他的无为主义。他把天道看作“无为而无不为”，以为天地万物，都有一个独立而不变，周行而不殆的道理，用不着有什么神道作主宰，更用不着人力去造作安排。老子的“天道”，就是西洋哲学的自然法(Law of Nature, 或译“性法”，非)。日月星的运行，动植物的生老死，都有自然法的支配适合。凡深信自然法绝对有效的人，往往容易走到极端的放任主义。如18世纪的英法经济学者，又如斯宾塞(Herbert Spencer)的政治学说，都以为既有了“无为而无不为”的天道，何必要政府来干涉人民的举动？老子也是如此。他说：

天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，倓然而善谋。天网恢恢，疏而不失。

这是说“自然法”的森严。又说，

常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠斫。夫代大匠斫者，希有不伤其手者矣。

这个“司杀者”便是天，便是天道。违背了天道，扰乱了自然的秩序，自有“天然法”来处置他，不用社会和政府的干涉。若用人力去赏善罚恶便是替天行道，便是“代司杀者杀”。这种代刽子手杀人的事正如替大匠斫木头，不但无益于事，并且往往闹出乱子来。所以说：“民之难治，以其上之有为，是以难治。”所以又说：“天下多忌讳而民弥贫，……法令滋彰，盗贼多有。”所以他主张一切放任，一切无为。“损之又损，以至于无为，无为而无不为。”

八、人 生 哲 学

老子的人生哲学(旧称伦理学，殊未当)，和他的政治哲学相同，也只是要人无知无欲。详细的节目是“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”。他说：

众人熙熙，如享太牢，如登春台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，傫傫兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飂兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人而贵食母。

别人都想要昭昭察察的知识，他却要那昏昏闷闷的愚人之心。此段所说的“贵食母”即是前所引的“虚其心，实其腹”。老子别处又说“圣人为腹不为目”，也是此意。老子只要人肚子吃得饱饱的，做一个无思无虑的愚人；不愿人做有学问知识的文明人。这种观念也是时势的反动。《隰有萋楚》的诗人说：

隰有萋楚，猗傩其枝。天之沃沃，乐子之无知！

老子的意思正与此相同。知识愈高，欲望愈难满足，又眼见许多不合意的事，心生无限烦恼，倒不如无知的草木，无思虑的初民，反可以混混沌沌，自寻乐趣。老子常劝人知足。他说：

知足不辱，知止不殆，可以长久。……罪莫大于可欲（孙诒让按，《韩诗外传》引可欲作多欲），祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足常足矣。

但是知足不是容易做到的。知识越开，越不能知足。故若要知足，除非毁除一切知识。

老子的人生哲学，还有一个重要观念叫做“不争主义”。他说：

江海所以能为百谷王者，以善下之，故能为百谷王。……以其不争，故天下莫能与之争。

曲则全，枉则直，窪则盈。……夫唯不争，故天下莫与之争。

上善若水，水利万物而不争。处众人之所恶，故几于道。

天下柔弱莫过于水，而攻坚强者莫之能胜。其无以易之。

弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。

这种学说，也是时势的反动。那个时代是一个兵祸连年的时代，小国不能自保，大国又争霸权，不肯相下。老子生于这个时代，深知武力的竞争，以暴御暴，只有更烈，决没有止境。只有消极的软工夫，可以抵抗强暴。狂风吹不断柳丝，齿落而舌长存。又如最柔弱的水可以冲开山石，凿成江河。人类交际，也是如此。汤之于葛，太王之于狄人，都是用柔道取胜。

楚庄王不能奈何那肉袒出迎的郑伯,也是这个道理。老子时的小国,如宋,如郑,处列强之间,全靠柔道取胜。故老子提出这个不争主义,要人知道柔弱能胜刚强;要人知道“夫唯不争,故天下莫与之争”。他教人莫要“为天下先”,又教人“报怨以德”。他要小国下大国,大国下小国。他说暂时吃亏忍辱,并不害事。要知“物或损之而益,或益之而损。……强梁者不得其死”。这句话含有他的天道观念。他深信“自然法”的“天网恢恢,疏而不失”,故一切得其自然。物或损之而益,或益之而损,都是天道之自然。宇宙之间,自有“司杀者杀”,故强梁的总不得好死。我们尽可逆来顺受,且看天道的自然因果罢。

(原载《中国哲学史大纲·卷上》,第三篇,
上海商务印书馆1919年2月版)

梁启超论老子

目 次

| | | |
|----------------|---------|----|
| 梁启超的老子研究 | 李 庆 屠玮涓 | 20 |
| 老子哲学 | | 43 |
| 一、老子的传记 | | 43 |
| 二、老子的学说 | | 44 |

梁启超的老子研究

· 李 庆 屠玮涓 ·

梁启超(1873—1929),学者,中国近代维新派领袖。字卓如,号任公,又号饮冰室主人。广东新会人。清光绪十五年(1889)中举。光绪二十一年(1895),同其师康有为一起发动“公车上书”,要求变法强国,由此走进了风云激荡的中国近代史。他在现实的历史舞台上叱咤风云,在思想变革的潮流中搏击奋进,留下了众多的著作,涉及中国文化的各个领域。其中,也有关于《老子》的论说,比如较早时期写的《史记·货殖列传今义》(1897)、《论中国学术思想变迁之大势》(1902)等。梁启超对《老子》比较成熟的见解,应该说是1920年以后所著的《老子研究》(1920)、《先秦政治思想史》(1922)等著述。^①尽管数量不多,但是在中国近代的老子研究史以及当代中国思想史中,却占有着一定的地位。

在此,主要根据梁启超关于老子的论述,进一步探讨如下一些问题:关于老子其人和《老子》这部著作,梁启超说了些什么?他是从什么角度来论说的?为什么他会这样论说?他的论说反映了什么?进而从梁启超论老子这样一个特定的角度,对他的思想、对当时的中国思想和学术发展的流变,作一点勾画和探讨。

一、关于老子其人其书

说到梁启超论“老”,首先来看看他对老子其人、《老子》其书的文献性考查。

这个问题的提出,和1919年出版的胡适的《中国哲学史大纲》有密切关系。胡适此书只有上卷,有些研究者对其多加赞语,然而其实际的学术

^① 见《饮冰室合集》第8册,第9册。中华书局,1936年版,1986年北京中华书局影印本。本文所引梁启超著作,概出此版本的《饮冰室合集》,下不另注。

水平还可再讨论。

在这本胡适自己后来颇为自豪的著作中,有关于老子年代的考证。他认为,老子生于公元前 570 年左右,“比孔子至多不过大二十岁”,孔子曾向老子问礼。他的论说,由于挂上了“哲学史”的新旗号,引起了学界的关注。

这个问题本身,并非是什么新的发明,乃是沿袭了清代汪中、崔述等人有关的话题。汪中之说,见其所著《述学补遗》所载《老子考异》;崔述说见《洙泗考信录》卷一。他们根据各种历史文献有关老子记载的矛盾,对历史上的“老子”到底是怎样的人物,是否有孔子适周见老子之事,进行了质疑。

胡适在《中国哲学史大纲》中,从老子讲起,认为在中国的“哲学史”上,老子早于孔子。可以说是对后来否定《史记》说法的“否定之否定”。当时年仅二十多岁的胡适,“考证”之学并非其所长,对于“哲学”也很难说精通。当时已经盛名海内外的梁启超以及其他学人对他有点冒失的看法进行批评,也就不是什么不可思议的了。如根据有的资料记载,章太炎收到胡适送他的《中国哲学史大纲》,复函曰:“接到《中国哲学史大纲》,尽有见解。但诸子学术,本不容易了然,总要看他宗旨所在,才得不错。如但看一句两句好处,定都是断章取义的所为,不尽关系他的本义。仍望百尺竿头再进一步……”^①

梁启超对胡适的批判,是在 1922 年 3 月 4 日北京大学的一次讲演上公开的。^②后来这讲稿被整理成《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》一文,发表在当时对学界有相当影响的《晨报副刊》上。^③这篇文章共包括九个部分,其中第五部分谈的是关于老子的生平和著述。

或许梁启超正好对《老子》花过功夫,所以,主要是从文献考证的角度质问,显得比较深入,切中肯綮。他指出,《中国哲学史大纲》“这书第一个

① 见《章炳麟致胡适》,中国社科院近代史研究所整理,耿云志主编《胡适遗稿及秘藏书信》,第 33 册,第 221—223 页;本函未署年代,系日为“三月廿七日”,按其时日,或当在 1920 年前后。安徽黄山书社影印本,1994 年。

② 梁启超对胡适的批评,参见张朋园《胡适与梁启超——两代知识分子的亲和与排拒》,载台湾“中央研究院”《近代史研究所集刊》第 15 期下册,台北:1986 年 12 月,第 81—108 页;梁启超对《中国哲学史大纲》的批判与胡适的响应,参见董德福《梁启超与胡适关于〈中国哲学史大纲〉的辩论刍议》,《复旦学报》(社会科学版),1998 年 3 月,第 58—64 页。

③ 《晨报副刊》1922 年 3 月 13—17 日。《晨报》是当时梁启超等人主持的一份报纸。该文后收入《饮冰室文集》第三十八,《饮冰室合集》第五册。

缺点,是把思想的来源抹杀得太过了”,“第二个缺点,是写时代背景太不对了”,意思是说胡适对老子所处的时代的理解有问题;把老子、孔子以前的思想史几乎都忽视掉了,好像老、孔思想是“从天上掉下来的”。他具体提出了六个问题,对胡适的看法进行了质疑:

1. 把老子世系和孔子世系作比较,在年代上,有不合情理之处,年长的老子的八世孙怎么会和年纪比较小的孔子的十三世孙在同一时代——汉朝的景、武时代?

2. 孔子乐道人善,既叹“老子犹龙”,为什么别的书却没有涉及一句。又墨子、孟子都极好批评,为何对《道德经》的作者都只言未提?

3. 即使有孔子问礼之事,依《礼记曾子问》内容而言,老子是一个“拘谨守礼”之人,与“五千言”所显现的精神恰好相反。

4. 《史记》的神话大致是根据庄子《天道篇》、《天运篇》、《外物篇》三篇杂凑而成,而庄子之书多为寓言,不能当作信史。

5. 在思想系统上,老子的思想显得自由激烈,如“民多利器,国家滋昏,人多伎巧,奇物滋起,法令滋章,盗贼多有”、“六亲不和有孝慈,国家昏乱有忠臣”等,不太像春秋时代的话语,在《左传》、《论语》、《墨子》等书中,均未见类似的思想。

6. 在文字用语上,《老子》书中用“王侯”、“侯王”、“王公”、“万乘之君”等凡五处,用“取天下”者凡三处,这种话语不像是春秋时候所有。“仁义”对举,这是孟子的“专卖品”,在孟子之前,没有出现过。所以,“师之所处,荆棘生焉,大兵之后,必有凶年”等话在春秋时代应该无法说出。“偏将军居左,上将军居右”这些官名,战国时代始有。

故梁启超以为现在的《老子》一书,当是战国晚期之作。

他的看法,立即引起了其他一些学者的反驳。当时还是一个年轻人的张熙(1893—1983,后来曾为四川大学教授,藏学专家),写了一篇题为《梁任公提诉老子时代问题》的文章,对梁启超之说提出了疑问。^①张熙的意见主要是认为梁启超所提出的证据,可以从另外的角度加以解说,因而,说老子早于孔子,《老子》一书不是战国晚期的作品。

这两方面的说法,可以说是历史上有关争论在新环境下的再现——

^① 张熙的文章事先给梁启超看过,梁启超非常有风度地加了说明,让其在《晨报副刊》上,于3月23、24日分两次刊出。

双方都是按照有利于自己观点的方式来解释证据——这可以说是当时学界的一种通病。事实上,两种说法也许都可以自成一家之言。

他们共同的地方,在于都用理性的思维,对中国“哲学”史——如果说是哲学史的话——的专门问题进行探讨,而不仅限于在刚刚引进的西方的术语下,填入中国常见的文献资料,以崭新的招牌贩卖时髦的文化快餐。这或许正是学术研究深入的先声。

他们争论的这些问题,在后来的《老子》研究者和中国哲学史家中,多有论说,但也未见定论。比如俞樾、陶鸿庆、易顺鼎、罗振玉、杨文会、丁福保等稍为先行的学者,当时活跃的顾颉刚、初露头角的冯友兰、认真的马叙伦;还有陈柱、杨树达、钱穆、郭沫若、王力、唐兰、高亨等后来学界的重镇,都有关于《老子》的论说或注解之作。

这一争论,一直延续下来。直到近年,发现了马王堆的帛书《老子》和郭店竹简本《老子》,有的学者似乎认为《老子》战国晚期说已经无需考虑,争论可以告一段落。但笔者认为,问题没有那么简单。事实是非常顽强的东西,并不会因为议论而改变。从更长远的历史角度考虑,梁启超所提到的种种现象,有的还需要进一步地探讨。^①

二、对老子思想的阐述

梁启超对于老子的研究,并没有仅限于事实的考证,而重点是在对老子思想的阐述。所撰的《老子哲学》,可以说是他有关老子研究的代表之作,也是对中国历史上有重大影响的具体个人进行“哲学”性探讨,并冠以某人“哲学”之名的最早著述。这部篇幅不大的著作,从三个方面对老子的思想进行了阐述。

(一)“本体论”是对宇宙根本问题的探讨

梁启超是这样解释“本体”的:

“人类思想到稍进步的时代,总想求索宇宙万物从何而来,以何为体?这是东西古今学术界久悬未决的问题。”(见《老子哲学》。本节的引文,未

^① 参见尹振环《楚简老子辨析》,中华书局,2001年。

特别注明者,概出于此)

这样的解说,和西方哲学的“本体论”(ontologia,或 ontology)的本来意思当然有出入。这个由早在赫拉克利特和巴门尼德那里就开始提出并思考的问题,16、17世纪到德意志哲学家郭克兰纽(Rudolphus Goclenius, 1547—1628)在他用拉丁文编撰的《哲学辞典》(1613)中,创造出的“Ontologie”(本体论)这个新术语,在后来的许多学者,如卡洛维(Abraham Calovius, 1612—1686)、德意志哲学家克劳堡(Johann Clauberg, 1622—1665),法国哲学家杜尔凯姆(Jean-Baptiste Duhamel, 1624—1706),笛卡尔(Rene R. Descartes, 1596—1650),莱布尼茨(Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646—1716)等的著作中,所界定的意思都不同。到沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754)把 ontologia 视为哲学中一门基本的、相对独立的学科。^①然而,在此后的西方哲学界,仍然是不同学科的学者有各自不同的定义和解释。

因为一说到宇宙万物“从何而来?以何为体?”那么,其前提,自然就是要有“自其所出”的“存在”,而这万物所自出的、本源的“存在”,本身就又成为问题——什么是“存在”呢?对此,不同的学者、各种不同的学派,自然有不同的理解和定义。

八九十年前的梁启超,他在把老子作为“哲学”的研究对象时,当然不可能有像现在那样的对西方“本体论”的认识水平,但他对老子说的宇宙本源进行探讨时,所把握的、认识到的,或者说感触到的问题的实质——探讨宇宙本原问题,在这一点上和西方所说的“本体论”,是有相似或相通部分的。

他运用了当时所知的“有神”还是“无神”、“唯物”还是“唯心”,是“空”还是“有”这样的分类来探讨《老子》所说的世界的本体——道。

首先,梁启超认为:老子在本质上是无神论者。他引用了《老子》中“谷神不死,是谓玄牝,玄牝不死,是谓天地根”等节的说法,认为:“它说的‘先天地剩’说的‘是谓天地根’”,“这分明说道的本体,是要超出‘天’的观念来要求他”。

他盛赞老子此说,是主张“天法道”而不是“道法天”,“把古代的‘神道

^① 参见《中国大百科全书·哲学》,第35页“本体论”辞条;另见《“本体论”译名辨正》,《哲学研究》1992年第12期。

说‘极大破除’，“是他见解最高处”。也就是认为，老子把天和地与鬼神一样都从至高无上的宝座上拉下来，置于“道”之下，这是其最高明的地方。

其次，在“唯物”还是“唯心”的问题上。他认为，“从客观上求，于是有一元的唯物论或多元的唯物论”，唯物论“都是向客观的物质求宇宙的本体”。“唯心论总是靠我自己做出发点。”从这样的论说来看，他对于这两者对立的根本点是理解的，也可以说点明了两者的主要区别。然而对于两者对立的深层意义以及两者斗争的历史，或许只有比较大概的理解。我想，这已经可以了。关于唯物论和唯心论，我们还能对梁启超，甚至对当时的学术界，提出更多的要求吗——每个时代，只能达到历史环境给予它的思想的高度。

到最后，是从“空”还是“有”的层面进行论说。梁启超认为，老子的道很像《大乘起信论》所说的“非有相、非无相。非非有相、非非无相”。

这是运用佛教的说法来解释。结论：“然则道体到底是有还是无呢？老子的意思以为，有咧无咧都是名相的边话”，最后只好以“本体是个不许思议的东西”来了结。这使人感觉到，他思想中似乎存在着迷惑。或许用现在有些学者评论他的话，有点“不通”了。^①

在这里，他确实说得不明确。因为正是他自己，在前面论说“本体论”的时候还说过：在有神论者那里，“宇宙无体，神就是他的体”；“神这样东西，却是只许信仰，不许研究。所以，主张有神论的，便到学问以外，总要先有神论发生，学问才会成立。”如果像他在这里所说，老子的本意认为“本体”是“不许思议的”，那么，这只不过把“神”置换为“道”或“本体”而已了，不又回到了有神论的“只许信仰，不许研究”的立场上去了吗？

从语言的表面层次来看，梁启超引了佛教——主要是《大乘起信论》的说法，对于“有”和“无”采取了不偏不倚的态度，尽管他也谈“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”、“复归与无物”的“道”，或许说有点模糊不清，然而如果进一步从他对老子的“道”论说的整个体系来思考的话，归根到底，在他的思想深层，流淌着“有”的潜流。他引用庄子《天下篇》中评老子的一段话：“以虚空不毁万物为实”，认为“这句话最好。若是毁万物的虚空，便成了顽空了，如何能为万物宗、为天地根呢？老子所说，很合着佛

^① 见贺麟《五十年来中国哲学》，第26页，辽宁教育出版社，1989年。

教所谓‘真空妙有’的道理。”

正反映了这一点,所以我们认为,梁启超的基本倾向还是认为,老子说的“道”并非“虚空”。也就是说,他在根本上否定神的存在,主张宇宙的本来是存在于人的意识之外。而他论说显现出的暧昧、模糊,是观念的不明确,还是故意地有着某些保留呢?这是可以再探讨的问题。

(二) 关于“名相论”

“名相论”也就是从本体和“名”和“相”(或可以说是“存在样式”)的关系上来论说的。

他所说的“名相”在其思维体系中,是相当于最本体的“道”的展开形态,而又不是具体的事物的层次,或相当于思维范畴的层次。因为本体无法思考,所以只能从名相——也就是其存在的形态上来探究。

梁启超对于名相的论说,是从关键性的“第一章”展开的,他特别关注了这样一段话:

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之又玄众妙之门

他特别注明,在这一段中“断句有与旧本不同处,应注意”。

这“断句有与旧本不同处”,在我们看来,最主要的地方就是把“故常无欲以观其妙常有欲以观其徼”这一句的句读,断作“故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼”。也就是要强调“有”“无”这一对范畴。这样的看法,我们认为,并非《老子》原来的意思。实际是魏晋时代“有”“无”等的有关论争在《老子》这部经典上的反应。这样的解说,到宋代,经过苏辙(子由)等一派学者的阐扬,在明清时代的《老子》研究者中,有相当的影响。即使和原来《老子》的本意有所偏离,但其本身,作为该时代的思想资料,并非没有意义。正如历代对各种经典的阐述,总会打上不同时代阐述者的烙印一样,这一段《老子》的命运也同样如此。关于这个问题,我们曾有专文论说,^①这里不想再重复。

在这样基础上,梁启超从三个方面展开:

^① 见李庆《有、无还是有欲、无欲?——关于〈老子〉第一章的句读》,载日本《金泽大学外语研究中心论丛》第2辑,1998年6月。

其一是对于各种对立范畴的阐述,他列出了《老子》中谈到的若干对立的范畴:有和无、美和恶、善和不善、难和易、长和短、高和下、前和后、身与名等等。他指出,老子认为这些对立的名称,都出自于人类的“分别心”。而产生这种看来是对立的“分别心”,是因为各人各执一词,是“靠不住”的。只有“崇拜自然”,才能克服这种种的“妄见”。

其二是对于老子所说的生成观的论说,也就是对“道生一,一生二,二生三,三生万物”的解说。

这一命题,是中国古代比较典型的宇宙生成理论。在这个问题的论说中,梁启超可以说有两个比较有特色的心得:一是认为,虽然字面上看是“道生一,一生二,二生三,三生万物”,依此并列,但是,从另一种角度上看,这“一”和“三”实际是有相通之处。他说:“老子的意思,以为一和二是对待的名词”,“‘二生三’生出来的‘三’,成了个独立体,还是等于‘一’”。这是把老子的这一命题,作了展开式的解释。

另一是强调了对立双方的相“生”,不是静止的,而是在“动”中实现的。他说:老子“拿乐器的空管比这阴阳正负相摩相荡的形相,说他本身虽空洞无物,但动起来可以出许多声音,越出越多。这个‘动’字,算得是万有的来源了”。

注意到“动”在对立中的转化作用,这在前人解《老》的著作中,虽曾经有过注意到“动”的作用的学者,^①但梁启超的理解中,进一步明确地把“动”视为“万有的来源”。并且这“动”(用他的说法叫“动相”),并非来自另外的“主宰”,而是法于“自然”,这应该说是更深刻的认识。

其三是对“道法自然”的论说。

这是对于上述两方面论说的总结。既然各种身、名,祸、福,善、恶等的区别,是由于不自然的“妄见”所致,既然事物的生成和转化,没有外在的主宰,而是源于对立的双方的“动”,那么作为这样认识的必然结果,就当然是“法自然”了。

应该说,他的论说,抓住了老子思想中最主要的部分。在此同时,他也关注到《老子》所主张的“道法自然”和“绝圣弃利”这种并非“自然”的主

^① 关于这个问题,在宋代王安石的解老著作中,在明代焦弘的《老子翼》中,就已经谈到过。参见李庆《论焦弘〈老子翼〉——明代的老子研究之三》(载日本《金泽大学外语研究中心论丛》第4辑,2000年4月)。

张之间,存在着矛盾的现象。有意思的是,最近这一点,由于郭店本竹简《老子》的出土,又成了学界议论的热门话题,这是很值得回味的。

(三) 关于“作用论”

“作用论”,也就是对《老子》说的原理在现实所起作用的论说。

梁启超认为:“五千言的《老子》,最少有四千言是讲的作用”,其中最具有概括性的一句就是:“常无为而无不为”,这种“无为”或“无不为”,表现在各个方面,梁启超谈到了这样一些具体的主张:

1. 不仅要看到“有”之用,还要看到“无”之用。

他认为:“《老子》书中的无字,许多当作空字解。”“寻常人都说空是无用的东西”,老子引用了车轮、器皿、房屋等的例子,说明“空的用处大着哩。所以说,‘无之以为用’,老子主张无为,那根本的原理就在此”。也就是说,不能把老子的“无为”片面地理解为消极放任。

2. 主张为人处世,应当“不持长”,“不居功”。

正因为主张“无为而无不为”,所以在梁启超看来,圣人处世,就应该像老子所说的那样:“万物作焉而不辞,生而不有,为而不持,功成而弗居。”认为:“老子把这几句话三番四复来讲,可见是他的学说最重要之点了。”

3. 主张“损有余而补不足”。

在说明这一点时,他引述了英国哲学家罗素关于“人类的本能,有两种冲动”的看法。主张人类要更多地提倡“把自己所有的来帮助人”的“创造性冲动”。认为,这样做的结果,将会是:“许多人得了你的好处,你的学问还因此进步,而且自己也快活得很。”反对占有性的冲动。

4. 圣人之道,为而不争。

梁启超指出,《老子》的意思是,“凡人要把一种物事据为己有,所以就有争”,既然强调了“无求报之心”的“创造性冲动”,又“无所为而为之”,其结果自然就是“不争”。也就是:“教人将‘所有’的观念打破,懂得‘后其身外其身’的道理,还有什么好争呢?”

5. “去甚去奢去泰”,主张颐养性情而不以感官的刺激为目的。

因为《老子》主张“无为”,主张“自然”,因而认为一切“有为”的“知识”,刺激感官的“五色五音五味”都是有害无益的东西。所以梁启超说:“老子教

人用功最要紧的两句话”，是“为学日益而为道日损”，“五色令人目；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨”。

总括上述这些方面，我们认为，梁启超对《老子》“作用论”的论说，显现出两个明显的倾向：一是把老子描绘成为一个提倡“无私主义”的人。认为“老子是一位最热心肠的人，说他厌世的，只看见‘无为’两个字，把底下‘无不为’三个字读漏了”。他强调《老子》的无私，对于过分利己的权术政治，对于弱肉强食的社会达尔文主义的批判。另一点是引入了罗素所说的“两种不同冲动的本能”的观点，强调了《老子》是“利他”的，主张利于社会的。

阐述总是阐述者的阐述，而阐述者又必定是所处的环境和前代阐述的产物。

在这些对老子过于热情的赞颂中，反映了梁启超解释《老子》的立场，实际是淡化了“隐遁”、利己、权术的另一面。这样的解释，与其说是《老子》的本来面目——当然《老子》中，有着这样的因素——不如说更多地带有梁启超自身的理想主义色彩，充溢着那个时代的先觉者们面对着第一次世界大战以后满目疮痍的现实而升腾起的追求社会公正、世界进步的思想气蕴。

三、关于老子思想的运用

在《老子哲学》中，梁启超重点放在思想和哲学性的阐述上，只对《老子》中有关“用”的一些原则作了归纳，而在其他有关的著作中，还可以看到他结合各个方面的情况，对于《老子》思想作用的一些比较具体的阐述。下面介绍其概要，以见梁启超对《老子》论说的全貌。

（一）关于《老子》在政治方面的作用

梁启超在很早的著述中，就已经涉及过《老子》的政治作用。在他的政治理念中，最初认为，老子之学是一种否定性的因素。如在1899年所写的《成败》（1899年9月5日）一文中说：

“读松阴之集，然后知日本有今日之维新者，盖非偶然矣。”

“老子曰：‘不为天下先。’盖为天下先者，未有不败者也。然

天下人人皆畏败而惮先，天下遂以腐坏不可收拾。吉田松阴之流，先天下以自取败者也。天下之事，往往有数百年梦想不及者，忽焉一人倡之，数人和之，不数年而遍于天下焉。苟无此倡之之一人，则或沉埋隐伏，更历数十年、数百年而不出现，石沉大海，云散太虚而已。然后叹老氏之学之毒天下，未有艾也。”

他这里提到的“松阴”，是指日本幕府末年的吉田松阴(1830—1859)，为了推动日本幕府政治的改革，进行思想教育和宣传活动，1858年吉田松阴和学生们一起策划反对幕府和暗杀高级官吏的计划，失败，次年被处死。

在《论中国学术思想变迁之大势》(清光绪二十八年，1902年)中说：“老学之毒天下，不在其厌世主义，而在其私利主义。魏晋崇老，其必至率天下而禽兽，势使然也。”^①

他认为：“其余先秦诸子，如墨翟宋怪老聃关尹之流，虽其哲理各自不同，及言及政术，则莫不以统一诸国为第一要义。盖救当时之敝(弊)，不得不如是也。”^②

他把《老子》和其他先秦诸子都放在这样的历史背景上理解。

在和《老子哲学》相近年代所写的《先秦政治思想史》中，梁启超对《老子》政治思想上的意义，作了较具体的论说。他说：“所谓‘百家言’者，盖罔不归宿于政治。”^③又说：

“老子辈所倡此种自然主义，其本质含有个人的、非社会的、非人治的倾向，故其末流乃生四派。

一 顺世的个人主义 代表者 杨朱

二 遁世的个人主义 代表者 陈仲

三 无政府主义 代表者 许行

四 物治主义 代表者 慎到。”^④

对此进行了论说。

在这些论说中，可以看出，直到1920年以后的著述中，梁启超才比较

① 《文集》七，第59页。《合集》第1册。

② 梁启超《论国家思想》，见郑振铎编《晚清文选》，第471页，上海书店影印本，1987年。

③ 《先秦政治思想史·序论》，《饮冰室专集》五十，第1页。《合集》第9册。

④ 同上，第109页。《合集》第9册。

多地论说到老子学说中的积极性因素。

(二) 关于《老子》在经济方面的作用

梁启超早在 1897 年(清光绪二十三年)写了《史记·货殖列传今义》一文,对《老子》的一段话,从社会经济的角度作了论述。^①

他首先引述了《老子》的说法:“至治之极,邻国相望,鸡狗之声相闻,民各甘其食,美其服,安其俗,乐其业,至老死不相往来。”

对于这样的社会景象,梁启超指出,虽然有人很向往这种世外桃源式的生活。但是他认为,这是“上古之俗”也,是“崇故而贱今”的中国旧论。按照现代西方人的看法,“愈上古则愈野蛮,愈挽近则愈文明”,老子所说,乃是上古的落后情况。

所谓“邻国相望而老死不相往来”,是因为上古时代,“道路未通,所至闭塞”,一座山林、一条河流,都会成为相互交往的障碍。“于是沟然画为一国”。“是俗盛行,则必一州一县之内,百物皆备然后可”,但是各地的经济物产并非如此。因此,山区的人缺少鱼吃,水泽边的人则无木材,务农的有粮食多余,纺织者有布匹多余。他们的操劳非常辛苦,但获利却甚微。因此,必须互通有无,必须进行通商贸易。“通商者,天地自然之理,人之所藉以自存也。”时至今日,还想“锁港谢客”,那是不对的。所以,梁启超主张,不仅要发展国内贸易,还要发展对外贸易;而要发展贸易,就必须重视交通建设,要修筑铁路等等。否则“道路梗塞,货钱不流,百里之遥,邈若异域”,这对致富很不利。

他认为:“太史公最达此义,故篇首直揭邪说而斥为涂民耳目。老氏自言法令者,将以愚民,非以明民。正涂民耳目之确诘。”运用他所接受的“通商主义”的思想,对老子的这一经济观点,进行了尖锐的批判。他对《老子》的批判正确与否,是另外的问题,而从中可以看出,他在这一时期对老子学说的基本态度。

(三) 关于《老子》在文化方面的作用

梁启超在晚年为学生开列的“国学书目”中,这样介绍《老子》:

^① 本节引文,俱见《史记·货殖列传今义》,《文集》之二,第 36、37 页。载《合集》第 1 册。下不另出注。

“道家最精要之书，希望学者将此区区五千言熟读成诵。注释书未有极当意者，专读白文自行寻索为妙。”

从中指出了《老子》一书，在中国道家思想中的地位。

但是，就文化层面上看，他对于《老子》的思想，就是到了晚年，也还是有一定程度的保留的。

在《先秦政治思想史》《道家思想》(其一)一节中，他指出：“道家哲学有与儒家根本不同之处。儒家以人为中心，道家以自然界为中心。”故曰：“人法地地法天天法道道法自然。”

他引述了有关对这一说法的解释，认为：“此论正否认人类之创造能力，以为吾人所自诩为创造者，其在自然界中，实眇小不足齿数。以吾观之，人类诚不能对于自然界有所创造，其创造者乃在人与自然界之关系。虽然，彼宗不承认此旨。”^①

这反映了他在肯定《老子》强调自然的同时，对于其完全的“无为”的侧面的修正。

在人性问题上，他不太同意《老子》“常使民无知无欲”的说法，认为：“然则人性究以‘不知足’‘欲得’为自然耶，抑以‘知足’‘不欲得’为自然耶？”“道家之指乃大反于常识之所云。”所以他对《老子》主张的“绝圣弃知”、“守雌”等进行了尖锐的批判。认为“故彼宗之说，徒奖励个人之怯懦巧滑的劣根性，而于道无当也。呜呼，此种学说，实形成我国国民性之主要部分，其影响于过去及将来之政治者非细也。”

与此同时，他又肯定了道家主要是老子学说的两点积极意义：

“其一，彼宗将人类缺点无容赦的尽情揭破，使人得以反省以别求新生命。”

“其二，道家最大的特色在撇却卑下的物质文化，去追求高尚的精神文化。在教人离开外生活以完成其内生活。此种见解，当时最流行之儒墨两家皆不如此说，而为道家所独有。”

这是把生活“艺术化”，“此种生活虽非尽人而能，然智慧愈多者，可能性愈大。”^②

“天下之大患，在有智慧之人沉溺于私欲，日出其智慧以扩张其谿域？”

① 《专集》第五十，第100页，《合集》第9册。

② 同上，第107页，《合集》第9册。

无厌的物质生活,于是所产生劣等文化愈丰而毒害社会愈甚。”认为,道家的这一古代的“药方”还有其值得肯定之处,不再那么强烈地全面否定。

在这里,我们或许可以看到“感情最强烈”的梁启超,到了晚年,思想方法变得比较成熟的一个侧面。

概括地看,梁启超对《老子》的论说,如果说在对西方的哲学概念的阐述时,显得有点局促;在探讨文本意义时,不无可以再讨论的余地;那么,一接触具体问题,论述到老子学说在具体人生和社会的运用、在社会政治、经济问题领域涉及老子时,都显出了历经沧桑的老成和得心应手的自如,视野宏阔,文采肆扬。

四、论说《老子》的视角

在介绍论说了梁启超有关《老子》的主要论说以后,我们来探讨一下,他是如何进行论说的?也就是说,他是从哪些角度来进行论说的呢?

(一) 借用佛教的观念

梁启超在《清代学术概论》中曾经谈到,“晚清思想家有一伏流,曰佛学”。又说杨文会“深通法相、华严两宗,而以净土教学者”,谭嗣同从其学,“常鞭策其友梁启超。梁启超不能深造,顾亦好焉。其所论著往往推挹佛教”。^①在他的论《老子》的文字中,可以明显地看到这样的情况。

佛教对于宇宙本原的看法,因各种教派和教学的不同,各有差异,这又是一个要专门讨论的问题。而如果按在唐宋以来,大乘佛教中比较有代表性的“一乘显性教”的看法,这宇宙的本原,本体或可以相当于所谓的“阿赖耶识”。^②后来受到佛教思维模式影响的宋代理学,所谓“无极而太极”的说法,其实都有相同之处。^③

他们都强调,在具象的“有”的之外,用佛教——比如在华严宗基础

① 《专集》第三十四,72页,《合集》第5册。

② 参见李庆译《气的思想》,第324—340页,上海人民出版社,1999年。又见日本镰田茂雄《简明中国佛教史》,第218页,上海译文出版社,1986年。

③ 见《太极图说解》,《朱子语类》卷九十四;又参见李庆著《中国文化中人的观念》,第121—128页,学林出版社,1996年。

上, 统合派的 9 世纪高僧宗密《原人论》中的说法——是在“执迷”“偏浅”诸位相, “妄识”之上, 还存在着第八识——“阿赖耶识”, 存在着“初唯一真灵性”。那是“不生不灭, 不增不减, 不变不易”的“有生灭心相”。^①

在理学“无极而太极”这一最基本的命题中, 也包含了要在具体的“一阴一阳”谓之“道”之上, 在“无极”之上, 还存在着更高的领域或范畴——“太极”。朱熹特别强调是“而”, 要强调的也是“无极并非真无, 太极并非真有”。^②

就其思维的方式来看, 他们都感觉到用词汇、语言表述的局限; 都要说明, 在词汇的表面意义、在语言表述的极限以外更幽深、更奥远的层次, 仍然存在着需要探讨的、人的感觉和理性未知的领域。

(二) 采用导入中国的西方哲学、社会科学的观念

从梁启超对《老子》的论说中所用概念和术语来看, 这是很明显的。

前面谈到的, 他在论说宇宙本原、“形而上”的“道”时所说的“本体论”(ontology), 是自 17 世纪这个术语出现以后, 在西方哲学中, 发展成为哲学研究中的一个专门学科的学问。

还有“哲学”, 自 1873 年, 日本学者西周最先使用“哲学”两个汉字来翻译“philosophy”, 在日本东京帝国大学(现东京大学的前身)把“哲学”作为一个专门的学科以来, 渐渐地成为了一个专门的学科。^③在中国, 自 1902 年, 《新民报》上的一篇文章首次把此一译名运用于中国传统思想的研究。1914 年, 北京大学设立“中国哲学门”; 1919 年, 改为哲学系, 标志着“哲学学科”在我国的正式确立。^④而梁启超在 1920 年就非常“前卫”地用了这个术语。

从研究的具体观点来说, 梁启超在《老子哲学》中谈“本体论”时说到“近世欧美的学者说原子的析合、电子的振动, 算是极精密的一元的唯物论了”。并用“唯物”“唯心”对立的模式, 来探讨“本体”。在论说“作用论”

① 见《原人论会通本末第四》。

② 参见李庆译《气的思想》, 第 375 页, 上海人民出版社, 1999 年。又见日本镰田茂雄《简明中国佛教史》, 第 218 页, 上海译文出版社, 1986 年。

③ 参见李庆著《日本汉学史》第一部, 第 228 页, 上海外语教育出版社, 2002 年。

④ 见贺麟著《五十年来中国哲学》, 第 26 页, 辽宁教育出版社, 1989 年。

时,引用“现在北京城里请来一位大哲罗素先生”的话,用他的“人类的本能,有两种冲动”的观点,来阐述老子的“损有余而补不足”的观点,以及把达尔文的“天演论”和老子学说进行对照。

凡此等等,都可以看到,他是自觉地运用当时他所了解的西方的思想、方法,对老子的思想进行探讨和阐述。当然,梁启超本人对于这些西方的思想具体把握到什么程度,那是另外一个问题。

他之所以会这样做,和他本人与西方文化、西方思想家的接触有关。1919年到欧洲的旅行见闻,对于他的思想变化起到了相当催化作用。他在20世纪前面的两个十年中,是最早就把《老子》从“哲学”的角度进行阐述的学者之一,他是那个时代的人物中,最勇于跟着时代潮流前进的人物。关于这一点,我们下面还要再谈。

(三) 从地域文化的角度、从地理的角度对《老子》的论说

梁启超在《老子哲学》中,关于老子的身世,强调了两点:

“第一老子是楚国(或陈国)人,当时算是中国的南部。北方人性质,严正保守,南方人性质,活泼进取。这是历史上普遍现象。所以老子学术,纯带革命的色彩。第二他做‘守藏吏’这官,极有关系因为这地位是从前宗教掌故的总汇,汉志所谓‘史官历记成败存亡祸福古今之道,然后知秉要执本’,可见得这样高深的学术,虽由哲人创造,也并不是一无凭藉哩。”

他从南北文化的区别来分析中国文化现象,并非偶然。在《屈原研究》、《近代学风之地理的分布》^①等著作中也可以看到这样的研究角度。

就在同一年撰写的《老孔墨以后学派概观》中,再次重申了这样的观点,他说:“当时思想大体可分为南北,孔墨皆北派,虽所言条理多相反,然皆重现世,贵实行;老庄产地对邹鲁言之,可称为南人,其学贵出世,尊理想,则南派之特色也。屈原则重于此种思想空气之人也。”^②

此外,1922年8月29日夜,应私立武昌中华大学陈时校长的邀请,梁启超作了题为《湖北在文化史上之地位及将来责任》的演讲,又一次重申了类似的看法。他提出,中国的文化有黄河与长江两大源流,“湖北因地处南北要冲,为中国枢纽,所以在中国文化史上之地位,不特为长江文化之主,而

^① 分别见《文集》三十九,《文集》四十一。《合集》第5册。

^② 《专集》四十,第23页。《合集》第8册。

且为融合二源文化媒介”。就人物而言,他认为,老子、庄子为中国大哲学家,为世界所公认。老庄出生地虽难考证,但是楚人则无疑虑。

对于他的这一讲演,当时就不乏严厉的批判者。他确实有疏漏之处。他从这样的角度,对《老子》进行论说,尽管对老子的文本本身的解说没有多少新的发现,但是从对文本阐述的角度看,不失为新的见解。^①

对于梁启超上述这样的解说,是否正确,后来的研究者多有论说。

他在论述的宇宙本原、“存在”“形而上”“本体”的问题时,我们从上面已经看到,和当时不少从中国传统学术中走出的学者一样,梁启超最后操弄的,是佛学武器库中的刀枪。贺麟曾不无诙谐地说梁启超是“用他不十分懂得的佛学去解释他更不甚懂得的康德”。^②有的学者套用这句话来评价梁启超对《老子》中“本体论”的解说,这有其道理。^③

然而,如果再进而思考一下的话,不要说是在当时的中国思想研究界,就是现在,又有多少人可以说是“十分懂得”了佛学和西方哲学的本体论呢?我们这样说的意思,丝毫没有贬低现代思想研究专家的意思,而是说对于梁启超的论说和方法,在指出他的不足之处——这是完全应该的——同时,还应该评价他的贡献。他从不同角度探讨老子对宇宙“本体”(为了免于混淆,我们在此用“本体”而不用“本体论”)的解说,力图沟通西方哲学和中国传统思想概念,用分析的方法来解释中国思想范畴的研究方法,应该说在当时,是站在时代潮流的前头的。至少,不在当时同类研究者的水平之下。

而梁启超当时所遇到的、要沟通东西方学术术语内涵的课题,至今不仍然是困惑着现代学者的难题吗?就是在今天,又有哪一位大师,可以包打天下地说,他能够精确而且完备地解释《老子》说的“本体”或“道”,能够完满地沟通这些概念和西方哲学中“ontology”(注意,就连把这个术语翻译成“本体论”,这都还有再讨论的余地)呢?

对经典的解释,或者说“人类的知识”,用当代那位阐述学的代表性学

① 此文《饮冰室文集》未收。见《光明日报》,2004年7月20日,周积明:《1922年梁启超的武汉之行及其关于湖北文化的演讲》。

② 见贺麟《五十年来中国哲学》,第26页,辽宁教育出版社,1989年。

③ 见熊铁基等编著《二十世纪中国老学史》,第153页,福建人民出版社,2002年。该部分由刘筱红撰写。

者、德国的迦德默尔(Hans-Georg Gadamer, 1900—2002)的话来说:“本质上是不精确的。”^①还是迦德默尔的话:“哲学思维并不是从零开始,而且必须继续思考和继续运用我们讲话所操的语言”,“把与其原始意义相异的哲学语言置回到对意指的东西的讲话中去,置回到载负着我们讲话的共同性中去”。^②

梁启超所做的是这样的工作,而我们也还是在做同类的工作。人类总是在不断地审视传承下来的知识和各个时代的知识的阐述者的过程中,才能逐步展开深入的。

五、梁启超的老子研究在近代思想史和他的思想体系中的地位

在讨论了梁启超怎样论说老子以后,最后来探讨一下,这位不断变化的叱咤风云人物,为什么会产生上述那样的对老子的论说呢?也就是研究一下,梁启超论说老子的社会和个人的思想背景,并由此展现他的论说在中国近代思想史以及他的思想体系中的位置。从两个方面来探讨:

(一) 梁启超的老子研究,在中国近代思想发展史中的地位

1. 从横向的,即中国思想和世界的关系来看,梁启超的老子研究,显然是引入西方哲学观念的产物。

自15世纪“大航海”时代以后,欧洲的思想文化随着它们的坚船利炮向世界各地扩散。在中国这块古老的土地上,西方观念和思想的进入,经历了漫长和曲折的道路。这方面的研究,在我国近年有了相当的长进。

胡适的《中国哲学史大纲》,尽管可以从不同角度评说,但是,作为中国思想史研究而言,是比较早地用西方的方法,对中国古代思想进行再构筑,则是明显的。在胡适之前,大家知道的有谢无量的《中国哲学史》(1916),这两部著作都试图用西方的思想或“哲学”概念来勾画中国传统思想。在有着难以避免的“生搬硬套”倾向的同时,也确实开拓了中国思

^① 见《真理与方法》(Wahrheit und Methode),洪汉鼎中译本,下册,第559页。上海译文出版社,1999年。

^② 同上,第793页。

想研究的一个新的领域。

那么,同样的,接纳了的西方的思想观念和研究方法,也被梁启超运用到对老子的研究上。对胡适、梁启超学问本身的评价,当然还可以再讨论,但就他们的观点和方法来看,对西方文明并不排斥这一点是相同的。

他们都是在现代的文化语境(氛围、环境、背景)用他们接受了的西方思想方法对中国古代文化的再审视、再探究。

梁启超曾向青年学者建议:“目前预备工夫,自然是从研究西洋思想入手,一则因为他们的研究方法,确属精密,我们应该采用他;二则因为他们思想解放已经很久,思潮内容丰富,种种方面可以参考。”然后再分四步去研究中国古典文化:一是“人人存一个自尊爱护本国文化的诚意”;二是“要用那西洋人研究学问的方法去研究他,得他的真相”;三是“把自己的文化综合起来,还拿别人的补助他,叫他起一种化合作用”;四是“把这新系统向外扩充,叫人类全体得著他们的益处”。^①

他曾提出,要“拿西洋的文明来扩充我的文明,又拿我的文明去补助西洋的文明,叫他化合起来成一种新文明”的主张。^②他是自觉地这样去做的。

2. 从纵向的、中国思想史的发展来看,这是在中国近代思想史上,想要重新构筑中国思想体系潮流和社会价值观念中涌现出来的产物。

腐朽的清廷统治大厦,在辛亥革命硝烟中轰然倒塌。时代的变化,经学体系的破裂,宋明理学学统的终结,使得整个中国社会思想体系和价值观念发生了巨大的变化。新文化运动兴起,无论是“拖二十四生的大炮”,欲为“横扫”传统文化妖魔先驱的陈独秀,是豪言“只手打孔家店”的吴虞,还是高呼的要“重新估定一切价值”的胡适,那个时代大潮中翻腾的所有现象,都反映了社会的这一种趋势——对于传统文化的思考和对新文明的探索。^③

中国向何处去?新的社会文明如何再造?

每个人都有自己的选择。而梁启超最后选择的栖身之地,是文化领域。

① 《专集》第二十三,第28、37页。《合集》第6册。

② 同上,第55页。《合集》第6册。

③ 陈独秀语,见《文学革命论》,载《新青年》第二卷第六期,1917年。关于“只手打孔家店”,“重新估定一切价值”等,可参见张翼星《怎样理解“五四”的“打倒孔家店”?》,原载《中华读书报》,见2004年3月17日《光明书评》。

1927年2月16日,梁启超在给儿女的信中说:“思成来信问有用无用之别,这个问题很容易解答,试问唐开元、天宝间李白、杜甫与姚崇、宋璟比较,其贡献于国家者孰多?为中国文化史及全人类文化史起见,姚、宋之有无,算不得什么事。若没有了李、杜,试问历史减色多少呢?我也并不是要人人都做李、杜,不做姚、宋,要之,要各人自审其性之所近何如,人人皆知发挥其个性之特长,以靖献于社会。”其中不乏老子“无用为用”的影子。^①

当时,不少人劝梁组建新的政党,他均婉言谢绝。同年5月5日在给儿女们的信中,明确地讲:“我实在讨厌政党生活,一提起来便头痛。”^②

凡此,都反映了他决心远离政治,转向思想文化领域的价值取向。有的研究者认为他是在政治上弥茫、走投无路的情况下被迫无奈地去作文化领域的工作,恐未必精当。

对老子研究,正是他这种努力成果的一部分。事实上,他在这前后时期的老子研究,在中国近代老子学术史上,起到了从“哲学”角度,进行个案研究的开山作用。它导致了20世纪学术史上一场持久的“老子”之争。20世纪二三十年代考证、争论老子年代的文章就有40余篇,《古史辨》第四册和第六册收录了其中的主要部分。此后又有对老子思想倾向的探讨。正是在这种思想争鸣的自由气氛中,诸子之学的地位得到提升,对传统文化中的经书神圣地位,形成了冲击和挑战,成为解放思想、结束经学体制、开创新学术和推动社会新思潮的契机。

(二) 老子研究在梁启超思想中占有的地位

1. 从他个人思想发展中的地位来看

梁启超是一个转折时代的转折性人物,不断“以今日之我宣判昨日之我”。^③

随着时代的大潮翻滚前进的梁启超,概括其一生,大致可以分为这样一些阶段:一是早年求学阶段。其次是追随康有为,“公车上书”,投入政治活动的时期。再次是“戊戌变法”失败,1898年亡命日本后,接受新思

^① 《给梁令娴等》,见《梁启超年谱长编》第1115页。上海人民出版社,1983年。

^② 《给孩子们》,1927年5月5日。见《梁启超年谱长编》第1130页。

^③ 见《梁启超年谱长编》最后一页。

想,认识到康有为坚持的“虚君共和”政治没有前途,进而主张“立宪”的时期。1917年反复辟一役,梁启超支持云南蔡锷起事,“护国”取得了一定的成功。而接下来,他面对的却又是国内军阀间互相残杀的残酷现实。最后1918年底,出国周游欧洲。回国后至1929年,晚年的梁启超告别了官场,潜心学问的时期。

关于《老子》的研究文字,多写于1920年以后。周游了欧洲列国的梁启超,把很大的精力投入到探讨思想文化的领域,提出了调和东西文明主张。这是梁启超在常年的生涯经历和基础上,深刻反思探索的结果。

可见,在他的思想发展史上,这处于一个历史的转换点。有关老子的论说,是他晚年的重要学术著作之一,是促使他思想成熟的一个因素,也是他晚年思想的一个组成部分。

具体而论,他对老子的研究和认识有一个发展变化的过程,主要有如下四个方面:

就研究的内容而言,他从早期论说老子思想之“用”到晚年探讨《老子》之“道”;

就对老子的理解而言,从引述一些个别语句,加以评论,到体系性地对老子作全面地把握,认为老子“替中国创造出一种有体系性的哲学”,“规模很宏大,提出许多问题供后人研究”(见《老子哲学》);

就对老子评价而言,从早期的深恶痛绝,到晚年较全面地评价,给予相当的肯定;

就研究老子的目的而言,本来梁启超把自己的著述,只视为“应于时势,发其胸中所欲言”;随日月消逝,“转瞬之间悉为乌狗”之物;^①到了后来,则是有意地想要立学术门户,欲成一家之言。《老子哲学》、《先秦政治思想史》等,都是他晚期的价值观的归结。

2. 从梁启超的思想知识结构和思维方式来看

梁启超的学术和人生哲学,并非是道家,主要是儒家和佛教的影响。正如他自己所说:“我自己的人生观,可以说是从佛经及儒书中领悟得来。”^②

这从他的有关论说和著述中可以看出。

梁启超在《西学书目表后序》(1896年)中,这样介绍中国的先秦

^① 见《饮冰室合集原序》,第1册。

^② 见《梁启超年谱长编》第979页。

诸子：

“请言诸子。一当知周秦诸子有二派，曰孔教，曰非孔教；二当知非孔教之诸子，皆欲改制创教；三当知非孔教之诸子，其学派实皆本于六经；四当知老子、墨子为两大宗；五当知今之西学，周秦诸子多能道之；六当知诸子弟子，各传其教，与孔教同；七当知孔教之独行，由于汉武之表章六艺，罢黜百家；八当知汉以后无子书；九当知汉后百家虽黜，而老、杨之学，深入人心，二千年实阴受其毒；十当知墨子之学当复兴。”^①

虽说在晚年，对老子的看法有相当大的改变，但就其思想中所持的，老子在整个诸子中所占的位置想法，似无大的变化。

由1919年到1929年去世，是他整个生涯的最后阶段。在这一阶段，他重点在整理国故，阐述中华传统文化。撰写了一大批著作，如《清代学术概论》、《先秦政治思想史》、《中国近三百年学术史》、《中国历史研究法》、《中国历史研究法补编》、《墨经校释》、《老子哲学》、《儒家哲学》、《中国佛教史》（未完）、《大乘起信论考证》、《中国韵文里头所表现的情感》、《中国之美文及其历史》、《治国学的两条大路》、《国学入门书要目及其读法》、《要籍解题及其读法》、《古书真伪及其年代》、《趣味教育与教育趣味》、《作文教学法》等，这些著作，奠定了他在中国学术史上的地位。而从在这些著作中所占的位置来看，《老子哲学》只是梁启超整个文化研究体系中的一个部分而已。

要之，在梁启超的思想中，有着道家，特别是老子思想影响的痕迹。尤其在晚年，关于精神和物质生活的关系的看法，他在《老子》中找到了某种共鸣。然而，梁启超晚年尽管对“无为而无不为”甚加评价，对于“自然”多有赞赏，但是，归根到底，他追究的是《老子》的“用”的一面，而非由庄子所发展了的、在中国文人传统中有非常巨大影响力的“藏”、“隐”、“遁”的另一面。

梁启超只是把老子作为一种思想资源加以吸收。所以，虽说要“无为”、“自然”，但在另一方面，又呼唤着“战士死于沙场，学者死于讲坛”。他最后带有悲剧性的去世，是对老子研究的一个旁注。梁启超本质上

^① 《西学书目表后序》，《文集》一，第128页。《合集》第1册。

是一个注重济世和“利他”之人，始终都没有达到“自然”“超脱”的境界——也许他本来就不想这样做。他是“死于战场”、“死于讲坛”的战士、学者，而不是逍遥于林泉的隐士。对于一个研究老子的人来说，这多少显得有点矛盾，然而，也正因为如此，他才成其为在中国近代思想史上被称作唤起了“新事业、新知识、新思想”，“百千载后论学术、论文章、论人品，自有公评”的梁任公，才成其为在中国历史上呼啸着，挺立着，奋斗着，生活着，充满生气，“言满天下，名满天下”的梁启超。^①

^① 引文见《梁启超年谱长编》，第1207页。

老子哲学

一、老子的传记

研究历史的人,找不到完备正确的史料,是件最苦的事。像老子怎么伟大的人物,我们要考他的履历,就靠的是《史记》老、庄、申、韩列传里头几百字,还叙得迷离惝恍。其余别的书,讲老子言论行事,虽也不少,但或是寓言,或是后人假造,都没有充当史料的价值。我们根据《史记》和别的书,可怜仅得着几条较为可靠的事实:第一,老子姓李,名耳,亦名聃;第二,他是楚国人,或说是陈国人,但陈国当时已被楚国灭了,或者是他原籍;第三,他在周朝做过“守藏史”的官,用现在名号翻出来,就是国立图书馆馆长;第四,他和孔子是见过面的,见面不知在哪一年,清儒阎若璩,据《礼记》曾子问篇,说是在鲁昭公二十四年(前五—八)孔子三十四岁。(《四书》释地续)林春溥据庄子《天运篇》说是在鲁定公八年(前五〇—)孔子五十一岁。依我看来,后说较为可信,因为孔子五十岁以后,思想像很变,大概是受了老子的影响。我们为什么研究这些年代呢?因为要知道老子是什么时候的人,孔子五十一岁见老子的话若真,老子若是长孔子二十岁,那时应该七十多岁,若长三十岁,应该八十多岁了,因此可以推定老子的生年,应在周简王末、周灵王初,约在西历纪元前五百七八十年间了;第五,有一位老莱子,一位太史儋,和他是一人,还是两人、三人,连司马迁也闹不清楚,可见古代关于老子的传说很多;第六,他死在中国,《庄子·养生主》篇是有明文的,可见后来说什么“西度流沙化胡”咧,“升仙”咧,都是谣言;第七,他有个儿子名宗,曾为魏将,可以知道他离战国时甚近。

在这些材料里头,有两点应特别注意:第一,老子是楚国或陈国人,当时算是中国的南部。北方人性质,严正、保守,南方人性质,活泼、进取,这是历史上普通现象,所以老子学术,纯带革命的色彩;第二,他做“守藏史”这官,极有关系,因为这地位是从前宗教掌故的总汇,《汉志》所谓“史官历

记成败、存亡、祸福、古今之道，然后知秉要执本”，可见得这样高深的学术，虽由哲人创造，却也并不是一无凭藉哩。

二、老子的学说

我很感觉困难，因为才讲到正文，讲的便是老子。老子的学说，是最高深玄远的，而且骤然看去很像无用，恐怕把诸君的兴味打断了，所以我先奉劝诸君几句话：头一件，诸君虽然听得难懂，还须越发留心听下去，因为你的脑有一种神秘力，会贮藏识想，久后慢慢发芽，你现在虽不懂，将来要懂起来，我的讲义总可以给你一个大帮助，像吃橄榄，慢慢的会回甘哩；第二件，诸君别要说这种学问无用，因为我们要做事业、要做学问，最要紧是把自己神智弄得清明，正和做生意的人要有本钱一般，像老子、庄子，乃至后来的佛学，都是教我们本钱的方法，我第一次讲学问分类的时候，说那第二类精神生活向上的学问，一部分就是指这些，这些操练心境的学问，恰恰和你们学体育来操练身体一般，万不可以说他无用。

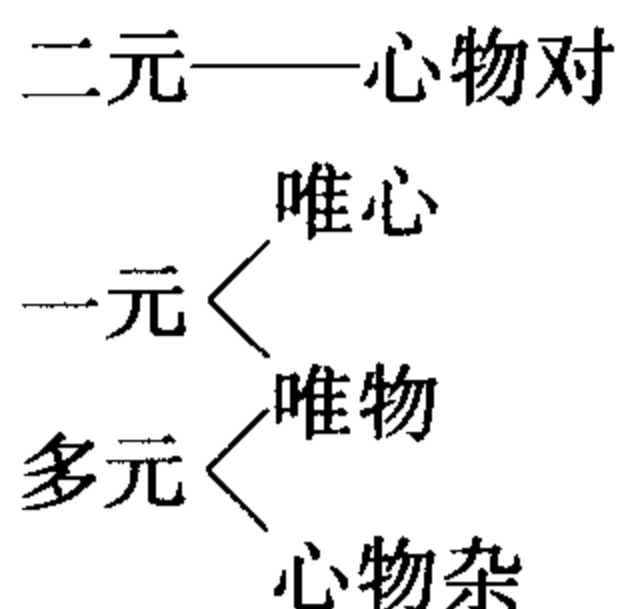
如今讲到本题了。研究老子学说，就是研究这部“五千言的老子”。这部书有人叫它做《道德经》，虽然是后起的名称，但它全部讲的不外一个“道”字，那是无可疑了。这书虽然仅有五千字，但含的义理真多，我替诸君理出个眉目，分三大部门来研究：第一部门是说“道”的本体，第二部门是说“道”的名相，第三部门是说“道”的作用。

第一，本体论

什么叫做本体论？人类思想到稍为进步的时代，总想求索宇宙万物从何而来？以何为体？这是东西、古今学术界久悬未决的问题。据我想来，怕是到底不能解决，但虽然不能解决，学者还是喜欢研究他，研究的结果，虽或对于解决本问题枉用工夫，然而引起别方面问题的研究，于学术进步，就极有关系了。今为引起诸君兴味起见，要把全世界学术界对于这问题的大势，用最简略的语句稍为说明。

这个问题最初的争辩，就是有神论和无神论。有神论一派，说宇宙万有都是神创造的，然则宇宙无体，神就是他的体，我们不必研究宇宙，只要研究“神”就够了。但“神”这样东西，却是只许信仰，不许研究，所以主张有神论的，归根便到学问范围以外，总要无神论发生，学问才会成立，所谓

“本体论”才会成个问题。第二步的争辩，就是一元论、二元论、多元论——或是唯物论、唯心论、心物并行论。其错综关系略如下：



既已将神造论打破，则万有的本体，自然求诸万有的自身。最初发达的，是从客观上求，于是有一元的唯物论或多元的唯物论。一元的唯物论，当很幼稚的时代，是在万物中拈出一物认他为万物之本，如希腊的德黎士(Thales)说水为万物之本，波斯教说火为万物之本，印度有地宗、水宗、火宗、风宗、空宗、方宗、时宗等多元的唯物论，如中国阴阳家言“五行化生万物”，印度顺世外道言“四大(地、火、水、风)生一切有情”等。还有心物混杂的多元论，如印度胜论宗说万有由九种事物和合而生：一地、二水、三火、四风、五空、六时、七方、八我、九意。但多元论总是不能成立，因为凡研究本体的人，原是要个“一以贯之”的道理，这种又麻烦又有罅漏的学说，自然不能满意。所以主张唯物论的人，结果趋向到一元，印度诸外道所说的“极微”，近世欧美学者说原子的析合、电子的振动，算是极精密之一元的唯物论了。以上所说各派的人都是向客观的物质求宇宙本体，但仔细研究下去，客观的物质是否能独立存在，却成了大问题。譬如这里一张桌子，一块黑板，拿常识看过去，都说是实有其物，但何以说它是有，是由我的眼看见，由我的心想到，然则桌子、黑板，是否能离开了我们意识独立存在？假如我们一群人都像桌子一般没有意识，是否世界上还能说有这块黑板？我们一群人都像黑板一般没有意识，是否世界上还能说有这张桌子？再换一方面说，诸君今日听我说了桌子、黑板之后，明天虽然把这桌子、黑板撤去，诸君闭眼一想，桌子、黑板依然活活现出来，乃至隔了许多年，诸君离开学校到了外国，一想起今日的情事，桌子、黑板还牢牢在诸君心目中。这样说来，桌子、黑板的存在，不是靠他的自身，是靠我们的意识，简单说，就是只有主观的存在，没有客观的存在，这一派的主张，就是唯心的一元论。在欧洲哲学史上，唯物、唯心两派的一元论，直闹了两千多年，始终并未解决，其中还常常有心物对立的二元论来调和折衷，

议论越发多了。

再进一步,本体到底是“空”呀还是“有”呢?又成了大问题。主张唯物论的,骤看过去,好像是说“有”了,但由粗的物质推到原子,由原子推到电子,电子的振动,全靠那视而不见、听而不闻的“力”,到底是“有”还是“空”,就很难说了。主张唯心论的,骤看过去,好像是说“空”了,但唯心论总靠我自己做出发点,“我”到底有没有呢?若是连我都没有,怎么能用思想呢?所以法国大哲笛卡儿有句很有名的话,说:“我思故我在。”我既不“空”,那末,宇宙本体,自然也都不“空”了。所以这“空有”的问题,也打了几千年官司,没有决定。这是印度人和欧洲人研究本体论的大略形势。

佛说却和这些完全不同。佛说以为什么神咧、非神咧、物咧、心咧、空咧、有咧,都是名相上的话头,一落名相,便非本体。本体是要离开一切名相才能证得的。《大乘起信论》说得最好:

“依一心法有二种门:一者心真如门,二者心生灭门。是二种门皆各总摄一切法。……以是二门不相离故。”

心真如门是说本体,心生灭门是说名相。真如的本体怎么样呢?他说:

“是故一切法,从本已来,离言说相,离名字相,离心缘相,毕竟平等。无有变异,不可破坏,唯是一心,故名真如。以一切言说假名无实,但随妄念,不可得故,言真如者,亦无有相,谓言说之极,因言遣言,此真如体无有可遣。以一切法悉皆真故,亦无可立。以一切法皆同如故,当知一切法不可说、不可念,故名为真如。”

我们且看老子的本体论怎么说法?他说:

“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰‘道’,强名之曰大。”

又说:

“天法道,道法自然。”

又说:

“谷神不死,是谓玄牝,玄牝之门,是谓天地根,绵绵若存,用之不动。”

又说:

“玄之又玄，众妙之门。”

又说：

“道冲而用之，或不盈，渊兮似万物之宗。……湛兮似或存，吾不知谁之子，象帝之先。”

又说：

“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致诘，故混而为一。……绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”

又说：

“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”

又说：

“微妙玄通，深不可识，夫唯不可识，故强为之容。”

我们要把这几段话细细的研究出个头绪来。他说的“先天地生”，说的“是谓天地根”，说的“象帝之先”。这分明说道的本体，是要超出“天”的观念来求他，把古代的“神造说”极力破除。后来子思说：“天命之谓性，率性之谓道。”董仲舒说：“道之大原出于天。”这都是说颠倒了，老子说的是“天法道”，不说“道法天”，是他见解最高处。

他说：“有物混成。”岂不明明说道体是“有”吗！？他怕人误会了，所以又说：“视之不见，……听之不闻，……搏之不得，……绳绳不可名，复归于无物。”然则道体岂不是“无”吗！？他又怕人误会了，赶紧说：“是谓无状之状，无物之象。”又说：“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。”然则道体到底是有还是无呢？老子的意思以为，有咧无咧，都是名相的边话，不应该拿来说本体，正如起信论说的：“真如自性，非有相，非无相，非非有相，非非无相，非有无俱相。”然则为什么又说有说无呢？所谓“因言遣言”，既已和我们说这“道”，不能不假定说是有物；你径认他是“有”却不对了，不得已说是“非有”；你径认他是“非有”，又不对了，不得已说是“非非有”。其实，有、无两个字都说不上，才开口便错，这是老子反复丁宁的意思。

究竟道的本体是怎么样呢？他是“寂兮寥兮”，“视之不见、听之不闻、搏之不得”的东西。像起信论说的“如实空”，他是“其中有精，其精甚真，

其中有信”的东西；像起信论说的“如实不空”，他是“独立而不改，周行而不殆”的东西；像起信论说的“毕竟平等无有变异不可破坏”，他是“可以为天下母”、“似万物之宗”、“是谓天地根”的东西；像起信论说的“总摄一切法”。《庄子·天下篇》批评老子学说，说他“以虚空不毁万物为实”。这句话最好，若是毁万物的虚空，便成了顽空了，如何能为万物宗、为天地根呢。老子所说，很合着佛教所谓“真空妙有”的道理。

他的名和相，本来是不应该说的，但既已开口说了，只好勉强找些形容词来，所以说：“微妙玄通深不可识，夫惟不可识，故强为之容。”试看他怎么强为之容？他说了许多“寂兮寥兮”、“窈兮冥兮”、“惚兮恍兮恍兮惚兮”；又说：“渊兮似……”、“湛兮似……”；又说：“豫焉若……犹然若……俨兮若……涣兮若……敦兮其若……旷兮其若……混兮其若……”。不直说“万物之宗”，但说“似万物之宗”；不直说“帝之先”，但说“象帝之先”；不直说“不盈”，但说“或不盈”；不直说“存”，但说“绵绵若存”。因为说一种相，怕人跟着所说误会了，所以加上种种不定的形容词，叫你别要认真。

“名”也是这样，他说：“吾不知其名，字之曰道，强名之曰大；”又说：“是谓玄牝；”又说：“玄之又玄；”又说：“无状之状，无象之象，是谓惚恍。”因为立一个名，怕人跟着所立误会了，所以左说一个，右说一个，好像是迷离恍惚，其实是表示不应该立名的意思。

然则我们怎么样才能领会这本体呢？佛经上常说“不可思议”，寻常当作“不能够思议”解，是错了。他说的是“不许思议”。因为一涉思议便非本体，所以起信论说：“离念境界唯证相应。”老子说的，也很有这个意思。他说：“知者不言，言者不知。”又说：“其出弥远，其知弥少。”又说：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。”因为要知道道的本体，是要参证得来的，不是靠寻常学问、智识得来的，所以他又说：“绝学无忧”；他又说：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之，不笑不足以为道也。”道的本体，既然是要离却寻常学问、智识的范围去求，据一般人想来，离却学问、智识，还求个什么呢？求起来有甚么用处呢？怪不得要大笑了。

第二，名相论

本体既是个不许思议的东西，所以为一般人说法，只得从名相上入手。名相剖析得精确，也可以从此悟入真理，佛教所以有法相宗，就是这

个缘故。我们且看老子的名相论是怎么样？他的书第一章，就是说明本体和名相的关系，他说道：

“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，玄之又玄，众妙之门。”（断句有与旧不同处应注意）

这一章本是全书的总纲，把体、相、用三件都提絮起来。头四句是讲的本体，他说：“道本来是不可说的，说出来的道，已经不是本来常住之道了；名本来不应该立的，立一个名，也不是真常的名了。”但是既已不得已而立些“名”，那“名”应该怎样分析呢？他第五六两句说道：“姑且拿个无字来名那天地之始，拿个有字来名那万物之母罢！”上句说的就是起信论的“心真如门”，下句说的就是那“心生灭门”。然则研究这些名相有什么用处呢？他第七、第八两句说：“我们常要做‘无’的工夫，用来观察本来的妙处；又常要做‘有’的工夫，用来观察事物的边际。”他讲了这三段话，又怕人将有、无分为两事，便错了，所以申明几句，说：“这两件本来是同的，不过表现出来名相不同，不同的名叫做有无，同的名叫做什么呢？可以叫做‘玄’。”这几句又归结到本体了。

（附言）《老子》书中许多“无”字，最好作“空”字解。“空”者像一面镜，镜内空无一物，而能照出一切物象。老子说的“无”，正是这个意。

然则名相从那里来呢？老子以为从人类“分别心”来，他说道：

“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”

他的意思说是：“怎么能知道有‘美’呢？因为拿个‘恶’和他比较出来，所以有‘美’的观念，同时便有‘恶’的观念；怎么能知道有‘善’呢？因为拿个‘不善’和他比较出来，所以有‘善’的观念，同时便有‘不善’的观念。所谓‘有无’、‘难易’、‘长短’、‘高下’、‘前后’等等名词，都是如此。”他以为宇宙本体原是绝对的，因这分别心，才生出种种相对的名，所以他又说：

“自古及今，其名不去，以阅众甫。阅同说，众甫谓万物之始吾何以知众甫之然哉？以此。”

意谓“人类既造出种种的名，名一立了，永远去不掉，就拿名来解说万有。我们怎么样能知道万有呢？就靠这些名。”《楞严经》说的“无同异中

炽然成异”，即是此意。

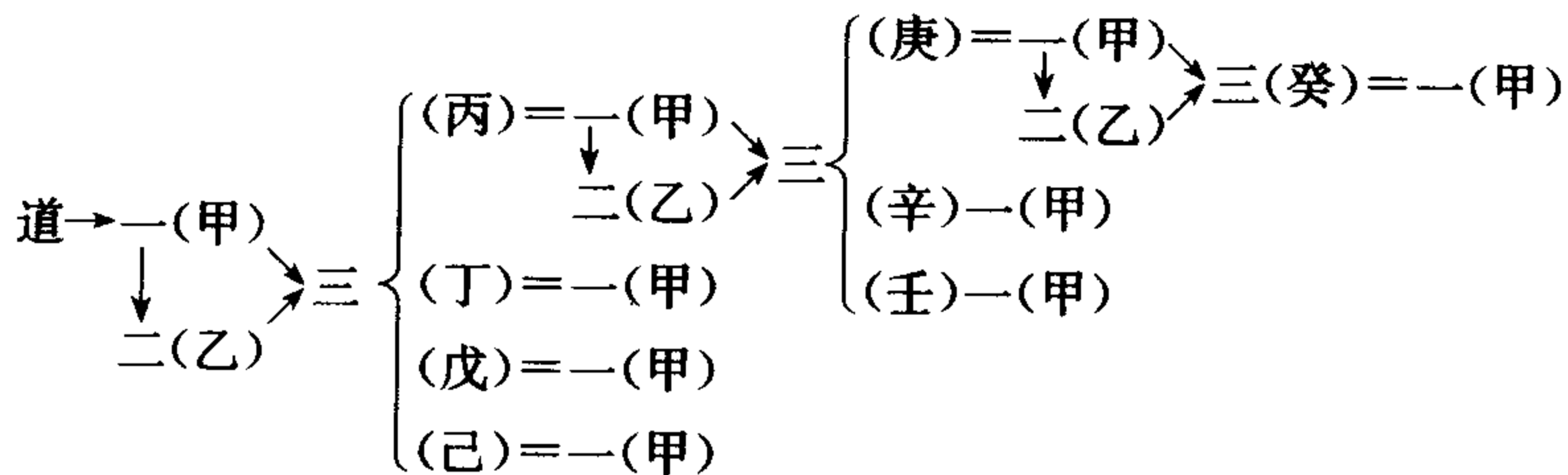
既已有名相，那名相的孳生次第怎么样呢？他说：

“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

这段话很有点奇怪，为什么不说“一生万物”呢？为什么不说“一生二，二生万物”呢？又为什么不说“二生四，四生万物”呢？若从表面上文义看来，那演的式是：

一→二→三→万物。

这却有什么道理讲得通呢？我想老子的意思，以为一和二是对待的名词，无“二”则并“一”之名亦不可得，既说个“一”，自然有个“二”和他对待。所以说“一生二”，一二对立，成了两个，由两个生出个“第三个”来，所以说“二生三”。生出来的“三”，成了个独立体，还等于“一”，随即有“二”来和他对待。生的“三”不止一个，个个都还等于“一”，无数的一和二对待，便衍成万了，所以说“三生万物”。今试命一为甲，命二为乙，命所生之三为丙、丁、戊、己等，那演的式应该如下：



生物的雌雄递衍，最容易说明此理。其他一切物象、事象，都可以说是由正负两面衍生而来，所以老子说：

“天地之间，其犹橐籥乎，虚而不屈，动而愈出。”

“天地”即是“阴阳”、“正负”的代表符号，亦即是“一二”的代表符号。他拿乐器的空管比这阴阳、正负相摩、相荡的形相，说他本身虽空洞无物，但动起来可以出许多声音，越出越多，这个“动”字，算得是万有的来源了。

然则这些动相是从哪里来呢？是否另外有个主宰来叫它动，老子说：

“道法自然。”

又说：

“莫之命而常自然。”

“自然”是“自己如此”，参不得一毫外界的意识。“自然”两个字，是老

子哲学的根核，贯通体、相、用三部门。自从老子拈出这两个字，于是崇拜自然的理想，越发深入人心，“自然主义”成了我国思想的中坚了。老子以为宇宙万物自然而有动相，亦自然而有静相，所以说：

“万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各复归其根，归根曰静。”

“复”字是“往”字的对待名词。“万物并作”，即所谓“动而愈出”，所谓“出而异名”，都是从“往”的方面观察的。老子以为无往不复，从“复”的方面观察，都归到他的“根”。根是什么呢？就是“玄牝之门绵绵若存”的“天地根”，就是“橐籥”，就是“绳绳不可名，复归于无物”。所以他又说：

“天下万物生于有，有生于无。”

这是回复到本体论了。若从纯粹的名相论上说，“无”决不能生“有”。老子的意思，以为万有的根，实在那“非有、非无、非非有、非非无”的本体。既已一切俱非，所以姑且从俗，说个“无”字，其实这已经不是名相上的话。

老子既把名相的来历说明，但他以为这名相的观念不是对的，他说：

“民莫之令而自均，始制有名，名亦既有，夫亦将知之，知之所以不治。”（从胡适校本）

这是说：“既制出种种的名，人都知有名，知有名便不治了。”这话怎么讲呢？

他说：

“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去何若？”

又说：

“名与身孰亲？得与亡孰病？”

又说：

“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。……人之迷其日固久。”

老子以为名相都由人类的分别心现出来，这种分别心靠得住吗？你说这是善，那是恶，其实善恶就没一定的标准、一定的距离。你想的是得，怕的是失（亡），其实得了有什么好处，失了有什么坏处呢？人人都求福畏祸，殊不知祸就是福，福就是祸。老子全部书中，像这类的话很多，都含着极精深的道理。我们试将他“善之与恶，相去何若”这两句来研究一下。譬如欧洲这回大战，法国人恨不得杀尽德国人，德国人恨不得杀尽英国人，试问他：你这种行为是善么？他说是善呀！为什么是善？他说是我爱国，爱国便是善。其实据我们旁观看起来，或者几十年以后的人看起来，

这算得是善吗？又如希伯来人杀了长子祭天叫做善，不肯杀的叫做恶，到底谁善谁恶呢？又如中国人百口同居叫做善，弟兄分家叫做恶，到底谁善谁恶呢？老子说：“善之与恶，相去何若？”就是此意。他以为标了一个善的标准，结果反可以生出种种不善来，还不如把这种标准除去倒好些。他以为这种善恶的名称，都是人所制的，和自然法则不合，却可恨的“自古及今，其名不去”，故说是“人之迷其日固久”。懂得这点意思，才知道他为什么说：“夫礼者忠信之薄而乱之首”；为什么说：“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”；为什么说：“天下多忌讳而民弥贫，民多利器，国家滋昏，人多伎巧，奇物滋起，法令滋彰，盗贼多有”；为什么说：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”这些都不是诡激之谈，实在含有许多真理哩！

老子以为这些都是由分别妄见生出来，而种种妄见，皆由“我相”起，所以说：

“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患！”

这是破除“分别心”的第一要着。连自己的身都不肯自私，那么，一切名相都跟着破了，所以他说：

“万物将自化，化而欲作，吾将镇之以无名之朴。”

所谓无名之朴，就是把名相都破除，复归于本体了。

老子这些话对不对，我且不下批评，让诸君自由研究。但我却要提出一个问题，就是“无名之朴”和“自然主义”有无冲突？老子既说：“莫之命而常自然”，那自然的结果，是个“动而愈出”、“万物并作”。老子对于这所出的所作的，都要绝他、弃他、去他，恐怕不是“自然”罢！我觉得老子学说有点矛盾不能贯彻之处，就在这一点。

第三，作用论

五千言的《老子》，最少有四千言是讲道的作用，但内中有一句话可以包括一切，就是：

“常无为而无不为。”

这句话书中凡三见，此外互相发明的话还很多，不必具引。这句话直接的注解，就是卷首那两句：“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。”常无，就是常无为；常有，就是无不为。

为什么要常无为呢？老子说：

“三十辐共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”

上文说过，老子书中的无字，许多当作空字解，此处正是如此。寻常人都说空是无用的东西，老子引几个譬喻，说：车轮若没有中空的圆洞，车便不能转动；器皿若无空处，便不能装东西；房子若没有空的门户、窗牖，便不能出入、不能流通空气。可见空的用处大着哩！所以说：“无之以为用。”老子主张无为，那根本的原理就在此。

老子喜欢讲无为，是人人知道的，可惜往往把无不为这句话忘却，便弄成一种跛脚的学说，失掉老子的精神了。怎么才能一面无为一面又无不为呢？老子说：

“是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。”

又说：

“明白四达，能无知乎，生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”

又说：

“万物恃之以生而不辞，功成而不居，衣养万物而不为主。”

作而不辞，生而不有，为而不恃，长而不宰（即衣养万物而不为主），功成而不居，这几句话，除上文所引三条外，书中文句大同小异的还有两三处。老子把这几句话三翻四覆来讲，可见是他的学说最重要之点了。这几句话的精意在哪里呢？诸君知道现在北京城里请来一位英国大哲罗素先生天天在那里讲学吗，罗素最佩服老子这几句话，拿他自己研究所得的哲理来证明，他说：“人类的本能，有两种冲动：一是占有的冲动，一是创造的冲动。占有的冲动是要把某种事物，据为己有，这些事物的性质，是有限的，是不能相容的，例如经济上的利益，甲多得一部分，乙、丙、丁就减少得一部分；政治上权力，甲多占一部分，乙、丙、丁就丧失了一部分。这种冲动发达起来，人类便日日在争夺相杀中，所以这是不好的冲动，应该裁抑的。创造的冲动正和他相反，是要某种事物创造出来，公之于人，这些事物的性质，是无限的，是能相容的，例如哲学、科学、文学、美术、音乐，任凭各人有各人的创造，愈多愈好，绝不相妨，创造的人，并不是为自己打算什么好

处,只是将自己所得者传给众人,就觉得是无上快乐,许多人得了他的好处,还是莫名其妙,连他自己也莫名其妙,这种冲动发达起来,人类便日日进化,所以这是好的冲动,应该提倡的。”罗素拿这种哲理做根据,说老子的“生而不有为而不恃长而不宰”,是专提倡创造的冲动,所以老子的哲学,是最高尚而且最有益的哲学。

我想罗素的解释很对,老子还说:

“天之道,损有余而补不足;人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下,唯有道者,是以圣人为而不恃,功成而不处。”

损有余而补不足,说的是创造的冲动,是把自己所有的来帮助人;损不足以奉有余,说的是占有的冲动,是抢了别人所有的归自己。老子说:“什么人才能把自己所有的来贡献给天下人,非有道之士不能了。”老子要想奖励这种“为人类贡献”的精神,所以在全书之末用四句话作结,说道:

“既以为人己愈有,既以与人己愈多,天之道利而不害,圣人之道为而不争。”

这几句话,极精到又极简明,我们若是专务发展创造的本能,那么,他的结果自然和占有的截然不同。譬如我拥戴别人做总统、做督军,他做了却没有我的份,这是“既以为人己便无”了。我把自己的田产、房屋送给人,送多少自己就少去多少,这是“既以与人己便少”了。凡属于“占有冲动”的物事,那性质都是如此。至于创造的冲动却不然,老子、孔子、墨子给我们许多名理学问,他自己却没有损到分毫。诸君若画出一幅好画给公众看,谱出一套好音乐给公众听,许多人得了你的好处,你的学问还因此进步,而且自己也快活得很,这不是“既以为人己愈有,既以与人己愈多”吗?老子讲的“无不为”,就是指这一类。虽是为实同于无为,所以又说:“为无为则无不治。”

篇末一句的“为而不争”,和前文讲了许多“为而不有”,意思正一贯。凡人要把一种物事据为己有,所以有争,“不有”自然是“不争”了。老子又说:“上仁为之而无以为。”韩非子解释他,说是:“生于心之所不能已也,非求其报也。”(《解老篇》)无求报之心,正是“无所为而为之”,还有什么争呢!老子看见世间人实在争得可怜,所以说:

“天之道不争而善胜。”

“夫唯不争故无尤。”

“上善若水，水善利万物而不争。”

“江海所以能为百谷王者，以其善下之。……以其不争，故天下莫与之争。”

“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。”

然则有什么方法叫人不争呢？最要紧是明白“不有”的道理，老子说：

“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生，是以圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私耶！”

老子提倡这无私主义，就是教人将“所有”的观念打破，懂得“后其身外其身”的道理，还有什么好争呢？老子所以教人破名除相，复归于无名之朴，就是为此。

诸君听了老子这些话，总应该联想起近世一派学说来。自从达尔文发明生物进化的原理，全世界思想界起一个大革命，他在学问上的功劳，不消说是应该承认的，但后来把那“生存竞争优胜劣败”的道理，应用在人类社会学上，成了思想的中坚，结果闹出许多流弊。这回欧洲大战，几乎把人类文明都破灭了，虽然原因很多，达尔文学说，不能不说有很大的影响。就是中国近年，全国人争权夺利像发了狂，这些人虽然不懂什么学问，口头还常引严又陵译的《天演论》来当护符呢！可见学说影响于人心的力量最大，怪不得孟子说：“生于其心，害于其政；发于其政，害于其事”了。欧洲人近来所以好研究老子，怕也是这种学说的反动罢。

老子讲的“无为而无不为”、“为之而无以为”这些学说，是拿他的自然主义做基础产生出来。老子以为自然的法则，本来是如此，所以常常拿自然界的现象来比方。如说：“天之道利而不害”，“天之道不争而善胜”，“天之道损有余而补不足”；又说：“上善若水”都讲的是，自然状态和“道”的作用很相合，教人学他，在人类里头，老子以为小孩子和自然状态比较的相近，我们也应该学他，所以说：“专气致柔，能婴儿乎”；又说：“常德不离，复归于婴儿”；又说：“我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩”；又说：“圣人皆孩之”。然则小孩子的状态怎么样呢？老子说：

“含德之厚，比于赤子。……骨弱筋柔而握固，……精之至

也。……终日号而不嘎，和之至也”。

小孩子的好处，就是天真烂漫，无所为而为。你看他整天张着嘴在那里哭，像是有多少伤心事，到底有没有呢？没有，这就是“无为”。并没有伤心，却是哭得如此热闹，这就是“无为而无不为”。老实讲，就是一个“无所为”。这“无所为主义”最好。孔子的席不暇暖，墨子的突不得黔，到底所为何来？孔子、墨子若会打算盘，只怕我们今日便没有这种宝贵的学说来供研究了。所以老子又说：“众人皆有以，而我独顽似鄙。”说的是：“别人都有所为而为之，我却是像顽石一般，什么利害得丧的观念都没有。”老子的得力处就在此，所以他说：“以辅万物之自然而不敢为。”又说：“功成事遂，百姓皆谓我自然。”

老子以为自然状态应该如此，他既主张“道法自然”，所以要效法他，于是拿这种理想推论到政术，说道：

“古之善为道者，非以明民，将以愚之，民之难治，以其智多，故以智治国国之贼，不以智治国国之福。”

又说：

“小国寡民，使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复绳结而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”

我们试评一评这两段话的价值。“非以明民，将以愚之”这两句，很为后人所诟病，因为秦始皇、李斯的“愚黔首”，都从这句话生出来，岂不是老子教人坏心术吗？其实老子何至如此，他是个“为而不有”的人，为什么要愚弄别人呢？须知他并不是光要愚人，连自己也愚在里头，他不说的“我独顽似鄙”，“我独如婴儿之未孩”吗！他以为从分别心生出来的智识总是害多利少，不如捐除了他，所以说：“以智治国国之贼，不以智治国国之福。”这分明说，不独被治的人应该愚，连治的人也应该愚了。然则他这话对不对呢？我说，对不对暂且不论，先要问做得到做不到？小孩子可以变成大人，大人却不会再变成小孩子，想人类由愚变智有办法，想人类由智变愚没有办法。人类既已有了智识，只能从智识方面，尽量的浚发，尽量的剖析，叫他智识不谬误，引到正轨上来，这才算顺人性之自然，“法自然”的主义，才可以贯彻。老子却要把智识封锁起来，这不是违反自然吗？孟

子说：“大人不失其赤子之心。”须知所谓“泊然如婴儿”这种境界，只有像老子这样伟大人物才能做到，如何能责望于一般人呢？像“小国寡民”那一段，算得老子理想上之“乌托邦”，这种乌托邦好不好，是别问题，但问有什么方法能令他出现，则必以人民皆愚为第一条件，这是办得到的事吗？所以司马迁引了这一段，跟着就驳他，说道：“神农以前吾不知矣，至若诗书所述，虞夏以来，耳目欲极声色之好，口欲穷刍豢之味，身安逸乐，而心矜夸势能之荣使，俗之渐民久矣，虽户说以眇论，终不能化。”（《史记·货殖列传》）这是说老子的理想决然办不到，驳得最为中肯。老子的政术论所以失败，根本就是这一点。失败还不算，倒反叫后人盗窃他的文句，做专制的护符，这却是老子意料不到的了。

《老子》书中许多政术论，犯的都是这病，所以后人得不着他用处。但都是“术”的错误，不是“理”的错误，像“不有”、“不争”这种道理，总是有益社会的，总是应该推行的，但推行的方法，应该拿智识做基础，智识愈扩充，愈精密，真理自然会实践。老子要人灭了智识冥合真理，结果恐怕适得其反哩！

老子教人用功最要紧的两句话，说是：

“为学日益，为道日损。”

他的意思说道：“若是为求智识起见，应该一日一日的添些东西上去；若是为修养身心起见，应该把所有外缘逐渐减少他。”这种理论的根据在哪里呢？他说：

“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货，令人行妨。”

这段话对不对呢？我说完全是对的。试举一个例：我们的祖宗晚上点个油灯，两根灯草，也过了几千年了，近来渐渐用起煤油灯，渐渐用起电灯，从十几枝烛光的电灯加到几十枝、几百枝，渐渐大街上当招牌上的电灯，装起五颜六色来，渐渐又忽燃忽灭的在那里闪，这些都是我们视觉渐钝的原因，又是我们视觉既钝的结果。初时因为有了亮灯，把目力漫无节制的乱用，渐渐的消耗多了，用惯亮灯之后，非照样的亮，不能看见，再过些日子，照样的亮也不够了，还要加亮，加——加——加——加到无了期，总之因为视觉钝了之后，非加倍刺激，不能发动他的本能，越刺激越钝，越钝越刺激，原因结果，相为循环，若照样闹下去，经过几代遗传，非“令人目

盲”不可。此外五声、五味，都同此理。近来欧美人患神经衰弱病的，年加一年，烟酒等类麻醉兴奋之品日用日广，都是靠他的刺激作用；文学、美术、音乐，都是越带刺激性的越流行，无非神经疲劳的反响，越刺激，疲劳越甚，像吃辣椒、吃鸦片的人，越吃量越大，所以有人说这是病的社会状态，这是文明破灭的征兆。虽然说得太过，也不能不算含有一面真理。老子是要预防这种病的状态，所以提倡“日损”主义。又说：

“治人事天莫若啬。”

韩非子解这啬字最好，他说：

“视强则目不明，听甚则耳不聪，思虑过度则智识乱。……啬之者，爱其精神，啬其智识也。……众人之用神也躁，躁则多费，多费谓之侈；圣人之用神也静，静则少费，少费谓之啬。……神静而后和多，和多而后计得，计得而后能御万物。”《解老篇》

这话很能说明老子的精意。老子说：“去甚、去奢、去泰”，说：“见素抱朴少私寡欲”，说：“致虚极，守静笃”，都是教人要把精神用之于经济的，节一分官体上的嗜欲，得一分心境上的清明。所以又说：

“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足常足矣。”

凡官体上的嗜欲，那动机都起于占有的冲动，就是老子所谓“欲得”，既已常常欲得，自然常常不会满足，岂不是自寻烦恼，把精神弄得很昏乱，还能够替世界上做事吗？所以老子“少私寡欲”的教训，不当专从消极方面看他，还要从积极方面看他。他又说：“知人者智，自知者明；胜人者有力，自胜者强。”自知、自胜两义，可算得老子修养论的入门了。

常人多说老子是厌世哲学，我读了一部《老子》，就没有看见一句厌世的话，他若是厌世，也不必著这五千言了。老子是一位最热心热肠的人，说他厌世的，只看见“无为”两个字，把底下“无不为”三个字读漏了。

《老子》书中最通行的话，像那“不敢为天下先”。“知其雄，守其雌，为天下谿；知其白，守其黑，为天下谷。”“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之。”都很像是教人取巧，就老子本身论，像他那种“为而不有长而不宰”的人，还有什么巧可取。不过这种话不能说没有流弊，将人类的机心揭得太破，未免教猱升木了。

老子的大功德，是在替中国创出一种有系统的哲学。他的哲学，虽然草创，但规模很宏大，提出许多问题供后人研究。他的人生观，是极高尚

而极适用,庄子批评他,说道:“以本为精,以末为粗,以有积为不足,澹然独与神明居。……常宽容于物,不削于人,可谓至极,关尹老聃乎,古之博大真人哉!”这几句话可当得老子的像赞了。

(原载《饮冰室专集》第三十五卷,上海中华书局,
1936年版。钱宝谨标点)

冯友兰论老子

目 次

| | | |
|----------------------------------|-----|-----|
| 冯友兰及其对老子的研究 | 陈大钧 | 62 |
| (一) 老子哲学 | | 70 |
| (二) 道家哲学体系的形成和发展 | | |
| ——《老子》的客观唯心主义哲学体系 | | 79 |
| 第一节 老子其人和《老子》其书 | | 79 |
| 第二节 《老子》哲学思想的阶级根源 | | 85 |
| 第三节 《老子》对于地主阶级政权的攻击及其应付的策略 | | 86 |
| 第四节 《老子》的兵法 | | 89 |
| 第五节 《老子》的素朴的辩证法思想 | | 90 |
| 第六节 《老子》中的宇宙观 | | 94 |
| 第七节 《老子》论“为道”和“为学” | | 100 |
| 第八节 《老子》的历史哲学及其理想社会 | | 105 |

冯友兰及其对老子的研究

· 陈大钧 ·

冯友兰(1895—1990),著名哲学家。生于河南唐河县。青年时期曾考入北京大学学习哲学,后留学美国。回国后历任清华大学、西南联合大学、北京大学教授。其近一个世纪的人生历程可划分为三个时期:1895年至1948年为第一时期,撰写了《中国哲学史》、《中国哲学简史》、《新理学》等“贞元六书”,建立了自己的哲学体系,且主持过清华文学院。1949年至1978年为第二时期,开始撰写《中国哲学史新编》,出版试稿第一、二册。1979年至1990年为第三时期,重写《中国哲学史新编》,完成了该书的七卷本。冯友兰曾以“三史以释今古,六书以纪贞元”概括自己的学术成果,以“阐旧邦以辅新命,极高明而道中庸”概括自己学术活动的方向与精神境界的追求。河南人民出版社辑其一生所作出版了《三松堂全集》。

冯友兰对老子哲学多有论述,主要见于其哲学史论文与论著之中。现在,将冯友兰先生在不同阶段对于老子及其思想的认识简单介绍如下。

第一时期

在较早独立发表的论文《老子哲学》(1929)和其成名之作《中国哲学史》(1931—1934)及《中国哲学简史》(1947)等论著中,冯友兰都认为《老子》为战国时代的作品,其作者为战国时代的李耳。在他看来,传说中孔子曾向其问学的老聃,为传说中人物;《老子》一书的作者李耳,为现实历史人物。从历史顺序来说,道家第一阶段的代表人是杨朱,在孔丘、墨翟之后;第二阶段的代表人是李耳,在孟轲、惠施、公孙龙之后;紧接着就是道家第三阶段的代表人庄周。

这一时期冯友兰纯用思辨方法梳理、解说《老子》思想的脉络。

首先,他从天道观入手论述了《老子》本原论方面的思想,在与孔子、

墨子、孟子相比较中突出了老子的贡献。他认为,孔子、墨子所说的天,继承了古代中国所说的具有主宰意义的天的意思;孟子所说的天,有时候已经成了义理之天,这种天常含有道德的、唯心的意义。而老子则直接说“天地不仁”,这就取消了天的道德和唯心意义。他认为,老子所说的“道”,是天地万物之所以生的总原理;但“道”的作用又不是有意志的,而是自然如此。与天地万物相比,“道”是形而上的,可称为“无”;而“道”可以化生天地万物,所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物”,就是它的化生过程。但是“道”的这种无并不是什么也没有的零,而是一种特殊的客观存在,“惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物”,就是对这种特殊存在的描述。至于“德”,则是具体事物(一物)“所以生之原理”,冯先生引“孔德之容,惟道是从”为证,且借助《管子》的看法表达自己的这种理解:“德者道之舍,物得以生”。

其次,从事物变化通则角度解说了老子对于一些普遍规律的论述。老子称事物变化的通则即普遍规律为“常”,常有普遍永久之意。老子指出:“知常曰明”;“不知常,妄作,凶”。事物变化的最大通则之一就是物极必反,“反者道之动”。所以“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”;“以道佐人主者,不以兵强天下,其事好还”。

第三,基于对变化通则的认识,进一步整理了老子提倡的处世之方和政治哲学。老子主张,要想实现某种目的就必须从其反面下手,比如“将欲弱之,必固强之”。要想实现可持续发展就要注意不使发展达到极点,比如“大成若缺,其用不弊”;“圣人去甚,去奢、去泰”;“保此道者不欲盈”。在社会问题上,从物极必反的观点来看,“法令滋彰,盗贼多有”;“民之难治,以其上之有为也,是以难治”;“民之轻死,以其求生之厚,是以轻死”。所以解决社会问题的正确方法应该是“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴”。冯友兰还总结了老子对于“欲”与“知”的态度,总的原则是要“损之又损,以至于无为”,达到最简单朴素的地步,这实际上都可以看作是处世之方和政治哲学方面的内容。

第四,概括了老子对理想人格与理想社会的看法。因为婴儿的知识与欲望都极为简单,所以老子说到有修养的人,常以婴儿作比喻;依此类推,圣人治天下,自然也就要使天下之人都像婴儿一样单纯:“常德不离,复归于婴儿”;“皆欲孩之”。同样,因为愚人的欲望与知识也极为简单,所

以圣人治天下,也就要使天下人的欲望与知识变得像愚人一样简单。因此说“古之善为道者,非以明民,将欲愚之”。这样,理想的社会便是“小国寡民”章(八十章)所描绘的情景。这种情景,冯友兰认为并不是原始社会的野蛮境界,而是“大文明似野蛮”。他似乎有这样的意思:老子所说的,似乎是更高一级文明的情况。这是对老子社会理想的一种肯定性评价。

由此可见,这个时期冯友兰理解老子的头绪主要可以分为两端。一端是从对老子天道、道德观的理解出发,整理了《老子》中有关道、德的论述,以及道德与万物的关系的观点。一端是从万物“通则”即普遍规律的角度理解老子,整理了《老子》关于处世之方、政治哲学、人格修养与社会理想等方面的论述。

第二时期

在这个阶段的代表作《中国哲学史新编试稿》(1960—1964)中,冯友兰仍然坚持认为《老子》是战国时期的作品。他明确指出:“著《老子》书的老子当在孔墨以后,《老子》一书的形成当在孟子以后,庄子以前。”这个时期,作者在对《老子》思想作梳理功夫的同时,对于《老子》思想的分析方法,也有了新的变化。

他认为,《老子》是从奴隶制到封建制过渡过程中的哲学形态,老子是奴隶主贵族的代表。这是冯友兰对于老子其人其学的定性,也是他在这个阶段据以解说、评价《老子》的出发点。他的具体方法是先介绍老子说了什么,然后对其所说进行分析。既有认识意义的分析,又有阶级属性的分析。通过这些分析,与其出发点相对应,并进一步帮助人们理解《老子》哲学形态的所以然。

他首先从自然观的角度论述老子,通过与古希腊哲学相比附,对老子提出的“道”的本体论意义进行了论述。他说道有三重意义:一是万物之源:“似万物之宗”、“象帝之先”,“夫物芸芸,各复归其根”,是说万物都从道来,又复归于道。二是变化之源:“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”,是说从“道”这种统一体中可以分化出对立的各层次物质,各层次物质可以变化,而道本身却是永恒的。三是形而上的连续之“物”:“有物混成”,“视之不见”、“听之不闻”、“抟之不得”等,

都是对这种特殊之物的描述。在此基础上,他进一步指出,道分化出万物,并不是有目的、有意识的,而是“无为”的,自然而然的,这就叫做“道法自然”。冯友兰认为,“道法自然”的思想与目的论的说法相对立,“在中国哲学史上,这是第一次从理论上否定‘天人感应’的迷信”。总之,这时候冯友兰认为老子之道是“素朴唯物主义”的。

不过,冯友兰也对“道”的概念进行了批评:由于老子之“道”是“无形”、“无名”的,所以很容易被理解为超验乃至虚无的东西。而且,老子的“道”与“一”的概念也具有十分神秘的意义。他认为,以上情况正是老子所代表的阶级的情况在思想上的反映。比如,“天地不仁,以万物为刍狗”,反映了没落奴隶主贵族对于上帝的幻想的破灭;“大制不割”等,反映了没落贵族在没落的过程中幻想一个没有矛盾、对立的社会。

从这种方法出发,他认为,老子的辩证法是奴隶主贵族从统治地位转化到被统治地位的过程中所得到的规律性的认识,冯友兰比较系统地总结、评价了老子在这方面的认识成果。老子认识到,宇宙中的事物都是处在运动变化过程中的:“天地尚不能久,而况于人乎?”变化中的事物有它的对立面,相比较而存在:“有无相生,难易相成”;而对立面又是相互转化的:“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”,“正复为奇,善复为妖”,“反者道之动”。事物的变化有一个从量变到质变的过程:“合抱之木,生于毫末;九层之台,起于累土;千里之行,始于足下”。他认为老子的辩证思想有很多严重的缺点,主要是,其变化观停留于循环论的意义,过分强调静的地位,对于事物转化的条件没有足够的注意,解决对立的方法又片面强调“无争”与“柔弱”,等等。他还指出,老子根据对于客观辩证法的认识提出的一些处世、为人、治国的方法,基本上多是阻止事物发展、维持现状和防止矛盾的方法,这一切,都与其没落贵族的心态有关。

同样,冯友兰认为,老子的社会政治思想,也是没落贵族的思想表现,充满了没落贵族对于当时统治阶级即新兴地主阶级的批评。他反对地主阶级的奢侈:“朝甚除,田甚芜,仓甚虚,服文彩,带利剑,厌饮食,财货有余,是为盗竿”;他反对地主阶级的政策措施:“不尚贤,使民不争,不贵难得之货,使民不为盗”。老子认为这一切东西都有一个共同的特征,即“有为”;而他主张的是“无为”:“为无为,则无不治”。而《老子》八十章所描述的“小国寡民”的状态,才是老子向往的理想社会。冯友兰分析说,老子的

这种社会政治思想是与其自然观相统一的,都是一种没有分化的状态。这时候他明确指出,“小国寡民”社会是一种完全孤立的自然经济社会。“这是一种倒退的、反动的、复古主义的历史观,正是没落贵族对自己的前途丧失信心,但又梦想恢复过去生活的一副可怜的写照”。这种认识与他早期的看法截然相反:以前基本上是肯定的态度,现在明显是否定的态度。

另外,冯友兰还以分析老子“为学日益,为道日损”的主张为中心,论述了老子的认识论。他认为老子的认识论偏重于“为道”,并片面强调“日损”、“静观”等方法,轻视甚至排斥“为学”,认为知识积累多了会妨碍“为道”,否定对于外在事物的观察。他认为,老子在这方面的思想主张,也是没落奴隶主贵族意识的表现。

从上述可知,冯友兰在这个阶段突出地使用了阶级分析方法,比较强调认识的阶级根源。与此同时,也十分注意肯定老子思想的科学价值,并尽量避免把老子思想简单化。比如,他认为没落阶级也可以有素朴唯物主义思想,这是因为他们要保持现在还没有失去的一点东西,对于事物的变化规律就不能不有所研究与承认。再如,他还说到,没落贵族在没落过程中感到他们的生活变动无常,他们有可能认识到事物的矛盾性,以及矛盾运动可以向相反方向转化等规律性的属于辩证法的内容。这些努力,在当时显然是十分可贵的。

第三时期

这个阶段问世的《中国哲学史新编》(1982—1990),是积冯友兰一生所学的总结性著作。在这部著作的第二册第十一章中,作者系统地论述了《老子》的哲学思想。虽然作者对于老子其人其书的认识与早年没有根本不同,但他特别辟出专节更系统地研究了这个问题,结论也更加明确、肯定。他指出:“总的看起来,所谓老子一派的思想有很多部分,有些是出于老莱子,有些是出于太史儋,都以韵文的形式流传于世。李耳把他们收集起来,编辑成这部书,题名为《老子》。”看来,冯友兰最终还是认为,《老子》的中心思想和基本原则是战国时期的产物。

这个时期,冯友兰对于《老子》哲学性质的认识却发生了根本的变化。

以往他更多的是在强调老子世界观的唯物主义性质,并肯定老子辩证法思想的客观现实性。现在他直接把老子哲学划归客观唯心主义阵营,并把这一评价写到了这章书的标题之中——“《老子》的客观唯心主义体系”。而且论述方法也发生了很大变化:不再从天道观、自然观入手,而是从《老子》哲学的阶级根源入手。

他仍然认为,《老子》哲学是没落奴隶主贵族的代表作,它反映了当时没落贵族知识分子对于新兴地主阶级的两种态度:一是以退为进,一是逃避现实。既然如此,他们必然要有自己对于地主阶级政权的攻击和应付策略。于是,冯友兰就把《老子》一书中的好多论述都归入这个范围来理解。老子不但对于地主阶级的剥削形式、奢侈腐化不满,还给出了对付他们的策略,如“将欲夺之,必固与之”等。老子相信“柔弱胜刚强”,主张“以无事取天下”。其策略主要是以退为进、以弱胜强、以少胜多。在此基础上冯友兰进一步论述说,根据这种策略,老子建立了他的军事思想即兵法。他认为,《老子》六十九章讲的都是兵法:“吾不敢为主而为客,不敢进寸而退尺”;“祸莫大于轻敌,轻敌几丧吾宝。故抗兵相加,哀者胜矣”。《老子》讲的是弱兵对强兵的兵法。因为没落奴隶主的力量与地主阶级的武力相比,必定是在数量与装备上处于劣势。不过他指出:“如果弱兵真是新生事物,从《老子》兵法中,还是可以得到启发”。

对于老子的辩证法思想,冯友兰这时也是从斗争策略角度来看的,从这个角度出发,他系统地总结了老子的朴素辩证法思想。比如,老子认为具体事物都处在运动过程之中;事物都有它的对立面;对立面是互相转化的。他总结的这些内容,应该说是他在上一个时期已经写过的内容。不过冯友兰在评价老子的辩证法思想时说了这样一句话:“因为《老子》完全不认识对立面的斗争,所以它的思想,归根到底,还是形而上学,不是辩证法。”这个观点值得引起注意。还有,他虽然像上一个时期一样,从认识上批评了老子辩证法思想的欠缺,如不够重视对立面转化的条件,不重视对立面的斗争,并分析了这种认识及其方法论的阶级根源等等,但也尽量注意了对于老子的辩证法思想的具体分析,没有把老子的辩证法思想简单化。冯友兰实际上既承认了《老子》辩证法思想的客观性,也承认了它在一定程度上的实用性。

这就是说,从《老子》哲学思想的阶级根源入手,讲到其斗争策略,进

一步论述其用兵策略,更进一步,理解其策略论意义上的辩证法思想,这是冯友兰这一次理解和介绍《老子》一个头绪,一条线索。

在理清了这个头绪和线索之后,冯友兰开始了另一个头绪的清理工作。即,从宇宙观讲到关于“为道”与“为学”的理论,最后讲到关于历史哲学与理想社会的思想。

对于老子的宇宙观,冯友兰明确指出,“在《老子》中有一句话,可以把《老子》有关宇宙观的各章都贯穿起来。‘天下万物生于有,有生于无’(四十章),从这句话的字面上看,各章都是这样说的。”他还说:“《老子》的宇宙观当中,有三个主要的范畴:道、有、无。因为道就是无,实际上只有两个重要范畴:有、无”(《中国哲学史新编》284页)。根据这种认识,他归纳了《老子》对于“有”、“无”的三种不同的理解与解释,三种不同的说法:第一种说法是认为宇宙之中有一个中间空虚的东西或者状态,这个东西老子形容为“玄牝”、“橐籥”等,从中可以生出无穷无尽的东西,这是一种无中生有。第二种说法似乎是直接说“有生于无”,在这里,有、无两个概念已是很高层次的抽象。第三种说法是把“无”理解为“无名”,不能说“道”是什么,因为它不是万物中之一物,而是无物之物、无像之像,但它又是万物的苗头与本根。在此基础上,冯友兰以大量篇幅对这三种说法进行了较为深刻的分析,认为三种说法的思维水平依次提升,第三种说法的理解最高。在反复分析后他指出:“《老子》所讲的道、有、无,都是一般、共相;他所讲的天地万物是特殊、殊相。它能看出来一般和特殊、共相和殊相的分别,这说明它的思维能力是很高的”。虽然老子并没有完全解决这个问题,但已经是很可贵了。

通过以上分析,冯友兰最后得出结论,说《老子》的三种说法,无论从哪一种看,其哲学体系都是客观唯心主义。理由是,他认为第一种说法是原始宗教迷信的残余,第二种说法实际是一种主观的虚构,第三种说法把一般和特殊、共相和殊相的关系说成了母子关系,不是正确的认识。在实际上,对于同样的问题也还可以有不同的看法,所以也就可以有不同的结论。姑且以《老子》对于有、无问题的第一种说法为例,那种可以产生万物的空虚状态,老子形容为“玄牝”的东西,也完全可以看成一种特殊的物质层次、特殊的物态。如果这样来看,对于老子哲学属性的看法就与冯友兰的认识不一样了。由此可见,要想使人们对于老子哲学有个统一的看法,

是多么困难。

根据对道的理解,冯友兰对于老子的“为道”、“为学”理论在这个阶段也有了新的论述。他说,为道就是照着道的样子生活。因为与道相比人类多了许多特殊性、具体性,所以,要照着道的样子生活,就要把那些多出来的东西逐渐地减少。这就是“日损”的功夫。根据这种理解,他列举了《老子》中大量的关于修养问题的论述,并认为这些论述讲的都是为道的方式。其中最主要的是要“损之又损,以至于无为,无为而无不为”。而为学的方式则相反,主要是“日益”,方法则主要是“观”。比如“万物并作,吾以观复”,以及“以身观身,以家观家”等。冯友兰认识到,“《老子》并不是完全不要知识,所以它还要用观的方法去求对外界的知识。它认为,为道就要日损,为学就要日益,但是,所损所益并不是一个方面的事。日损,指的是欲望、感情之类;日益,指的是积累知识的问题。这两者并不矛盾”。这种认识,显然比他以前的认识更为正确了,也更为全面、更为透彻了。

同样,按照“道”的要求,对于老子的历史哲学和社会理想,冯友兰的论述也有了新意。因为道是无为的、自然的,用这个标准来看,历史发展中出现的相反方向的趋势和事物,就是不合道的、否定性的、退化的。《老子》描述了这种退化过程:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼”。并描写了退化的结果:天下大乱,只知道依靠暴力解决问题。但是冯友兰这时候认为,《老子》八十章描述的“小国寡民”的理想社会并不是原始社会,而是具有文明的条件,但并不用它;知其文明,守其素朴。这种看法与其第一时期的认识方向是相一致的,都是在肯定老子的社会理想。而意义却不一样了,那时肯定的是一定社会阶段的现实状况,此时肯定的则主要是一种人的精神文明。他明确说:照这样理解,《老子》这一章所说的并不是一个社会,而是一种精神境界。接着他十分肯定地写道:“是的,是一种人的精神境界,《老子》所要追求的就是这种精神境界。”这是一种非常独特的看法。可以看作他站在其“人生境界说”的立场上对《老子》所作的一种解释,也可以看作冯友兰对老子人生境界的一种体会。

(一) 老子哲学

一 道 德

古代所谓天，乃主宰之天。孔子因之，墨子提倡之。至孟子则所谓天已非主宰之天，而为义理之天。然孟子所谓之天，仍含有道德的惟心的意义。特不以之为主持道德律之有人格的上帝耳。《老子》则直谓“天地不仁”，不但取消其道德的意义，且取消其惟心的意义，古时所谓道，均谓人道，至老子乃予道以形上学上的意义。以为天地万物之生，必有其所以生之原理，此原理名之曰道。故《韩非子·解老》云“道者万物之所以成也”。《老子》云：

“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”(二十五章)

又云：

“大道泛兮其可左右，万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。”(三十四章)

道之作用，并非有意志的。只是自然如此。故曰：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”(二十五章)

道即万物所以如此之原理，道之作用，亦即万物之作用。但万物所以能成万物，亦即由于道，故曰：

“道常无为而无不为。”(三十七章)

由此而言，道乃一抽象的观念，与天地万物之为具体的事物者不同。具体的事物，可名曰有；道非具体的事物，只可谓为无。所以《老子》说：

“道生一，一生二，二生三，三生万物。”(四十二章)

又说：

“天地万物生于有，有生于无。”(四十章)

道即是无。不过此“无”乃对于具体事物之“有”而言，非即是零。道乃天地万物所以然之原理，岂可谓为等于零之“无”？《老子》曰：

“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”(二十一章)

恍惚言其非具体事物之有。“有象”、“有物”、“有精”，言其非等于零之无。第十四章“无状之状，无物之象”，王弼注云：“欲言无耶，而物由以成，欲言有耶，而不见其形。”即此意。

道为天地万物之所以然之原理，非具体的事物，故难以指具体的事物，或形容具体的事物之名，指之或形容之。盖凡名皆有限制及决定之力。谓此物为此，则即决定其是此而非彼。而道“则周行不殆”，在此亦在彼，是此亦是彼也。故曰：

“道常无名。”(三十二章)

又曰：

“道隐无名。”(四十一章)

又曰：

“道可道，非常道，名可名，非常名，有名天地之始，无名万物之母。”(一章)

道本不可以名名之，“字之曰道”，亦强字之而已。

道为天地万物所以然之原理，德为一物所以然之原理。《老子》曰：

“孔德之容，惟道是从。”(二十一章)

又曰：

“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”(五十一章)

《管子·心术》上云：“德者道之舍，物得以生，生得以职道之精。故德者，得也，其谓所以然也。以无为之谓道，舍之之谓德。故道之与德无间，故言之者无别也。”此解说道与德之关系，其言极精。由此而言，则德即物之所得于道而以成其物者。《老子》所云“道生之，德畜之”。其意中道与德之关系，似亦如此。特未能以极清楚确定的话说出耳。“物形之，势成之”者，吕吉甫云：“及其为物，则特形之而已。……已有形矣，则裸者不得不裸，鳞介羽毛者，不得不鳞介羽毛，以至于幼壮老死，不得不幼壮老死，皆其势之必然也。”物固势之所成，即道德之作用，亦是自然的。故曰：

“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”

二 对于事物之观察

老子以为宇宙间事物之变化，于其中可发现通则。凡通则皆可谓之“常”。常有普遍永久之义，故道曰常道。所谓：

“道可道，非常道。”（一章）

自常道内出之德，名曰常德。所谓：

“常德不忒，复归于无极……常德乃足，复归于朴。”（二十八章）

言道之不可形容，则曰：

“道常无名。”（三十二章）

言道之功用，则曰：

“道常无为而无不为。”（三十七章）

言道德之尊贵，则曰：

“夫莫之命而常自然。”（五十一章）

至于人事中可发现之通则，则如：

“取天下常以无事。”（四十八章）

“民之从事，常于几成而败之。”（六十四章）

“常有司杀者杀。”（七十四章）

“天道无亲，常与善人。”（七十九章）

凡此皆为通则，永久如此。吾人贵能知通则，能知通则为“明”。《老子》曰：

“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。”（十六章）

《老子》中数言“知常曰明”，可知明之可贵。“知常”即依之而行，则谓之“袭明”。马夷初云“袭，习古通”。（《老子覈诂》）

所谓：

“是以圣人常善救人，故无弃人，常善救物，故无弃物。是谓袭明。”（二十七章）

或谓为习常，所谓：

“见小曰明，守柔曰强……无遗身殃，是为习常。”(五十二章)

若吾人不知宇宙间事物变化之通则，而任意作为，则必有不利之结果，所谓：

“不知常，妄作，凶。”(十六章)

事物变化之一最大通则，即一事物若发达至于极点，则必一变而为其反面。此即所谓“反”，所谓“复”。《老子》云：

“反者道之动。”(四十章)

又云：

“大曰逝，逝曰远，远曰反。”(二十五章)

又云：

“万物并作，吾以观复。”(十六章)

惟“反”为道之动，故“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，“正复为奇，善复为妖”(五十八章)。惟其如此，故“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”(二十二章)。惟其如此，故“飘风不终朝，骤雨不终日”。惟其如此，故“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还”。惟其如此，故“天之道其犹张弓欤，高者抑之，下者举之。有余者损之，不足者补之”(七十七章)。惟其如此，故“天下之至柔，驰骋天下之至坚”(四十三章)。“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”(七十八章)。惟其如此，故“物或损之而益，或益之而损”(四十二章)。凡此皆事物变化自然之通则，《老子》特发现而叙述之，并非故为奇论异说。而一般人视之，则以为非常可怪之论。故曰“正言若反”(七十八章)，故曰“玄德深矣远矣，与物反矣。乃至于大顺”(六十五章)。故“下士闻道大笑之，不笑不足以为道”(四十一章)。

三 处世之方

事物变化既有上述之通则，则“知常曰明”之人，处世接物，必有一定的方法。大要吾人若欲如何，必先居于此如何之反面。南辕正所以取道北辙。故

“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之”；(三十六章)

“甚爱必大费，多藏必厚亡。”(四十四章)

此非《老子》之尚阴谋，老子不过叙述事实耳。反之则将欲张之，必固歛之，将欲强之，必固弱之。故

“圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私耶，故能成其私。”(七章)

“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长，夫惟不争，故天下莫能与之争。”(二十二章)

“以其终不自为大，故能成其大。”(三十四章又六十三章)

“贵以贱为本，高以下为基，是以侯王自谓孤寡不谷。”(三十九章)

“大国以下小国，则取小国，小国以下大国，则取大国。”(六十一章)

“是以欲上民，必以言下之；欲先民必以身后之……以其不争，故天下莫能与之争。”(六十六章)

“慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。”(六十七章)

“夫唯病病，是以不病。”(七十一章)

凡此皆“知常曰明”之人所以自处之道也。一事物发展至极点，必变为其反面。其能维持其发展而不致变为其反面者，则其中必先包含其反面之分子，使其发展永不能至极点也。故

“明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大方无隅……”(四十一章)

“大成若缺，其用不弊，大盈若冲，其用不穷，大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”(四十五章)

“知常曰明”之人，知事物真相之如此，故

“知其雄，守其雌，为天下谿。……知其白，守其黑，为天下式。……知其荣，守其辱，为天下谷。”(二十八章)

总之

“圣人去甚，去奢，去泰。”(二十九章)

其所以如此，盖恐事物之发展。若“泰”、“甚”，则将变为其反面也，故曰：

“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可常保。金玉满堂，莫之能守，富贵而骄，自遗其咎，功遂身退，天之道也。”(九章)

又曰：

“保此道者不欲盈。夫惟不盈，故能敝而新成。”(十五章)

四 政治及社会哲学

上述物极则反之通则，无论在何方面，皆是如此。如五色本以悦目，而其极能“令人目盲”。五音本以悦耳，而其极能“令人耳聋”(见十二章)。本此推之，则社会上政治上诸制度，往往皆是以生相反之结果。故曰：

“天下多忌讳，而民弥贫。人多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盗贼多有。”(五十七章)

法令本所以防盗贼，然法令滋彰，盗贼反而多有。又如人之治天下，本欲以有所为，然以有为求有所为，则反不足以有所为，故曰：

“天下神器不可为也；为者败之，执者失之。”(二十九章)

又曰：

“天下之难治，以其上之有为，是以难治。”(七十五章)

又如民之求生，太过者往往适足以求死。故曰：

“人之生，动之死地，亦十有三，夫何故？以其生生之厚。”

(五十章)

又曰：

“益生曰祥。”(五十五章)

又曰：

“民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”(七十五章)

故圣人之治天下，注重于取消一切致乱之源，法令仁义，皆排除之；以无为为之，以不治治之；无为反无不为，不治反无不治矣。故曰：

“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”(五十七章)

圣人之养生，亦以不养养之，故曰：

“夫惟无以生为者，是贤于贵生。”(七十五章)

“人法地，地法天，天法道，道法自然”，是人亦法自然。以上所说，亦与人法自然之理相合也。

然人在天地间，若欲维持生活，亦不可无相当之制作。殆不可使其达

于极点而生反面之结果耳。故曰：

“朴散则为器，圣人用之，则为官长。”(二十八章)

“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。”(三十二章)

就宇宙之发生言，则道为无名，具体的万物为有名，所谓“无名天地之始，有名万物之母”也。就社会之进化言，则社会原始为无名，所谓“朴”也；制作为有名，所谓“朴散则为器，圣人用之，则为官长”也。“名亦既有”，惟“知止可以不殆”，即不使制作太多而生反面之结果也。

五 欲 及 知

《老子》以为人生而有欲，欲占人生中一重要地位。人之有欲无欲，相当宇宙间之有名无名，故曰“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”。“妙”即“无名天地之始”之状况，“徼”即“有名万物之母”之状况也。有欲，又设种种方法以满足其欲，然满足欲之方法愈多，欲愈不能满足，而人亦愈受其害，所谓“益生曰祥”，“物或益之而损”也。故与其设种种方法以满足欲，不如在根本上寡欲。欲愈寡即愈易满足，而人亦愈受其利，所谓“物或损之而益”，“夫惟无以生为者，是贤于贵生”也。寡欲之法，在于减少欲之对象，故《老子》曰：

“不尚贤使民不争，不贵难得之货，使民不为盗，不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。”(三章)

又云：

“绝圣弃智，民利百倍，绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。”(十九章)

又曰：

“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲，不欲以静，天下将自定。”(三十七章)

三章及三十七章皆言无欲，然无欲实即寡欲。盖《老子》之意，仍欲使民“实其腹”，“强其骨”。人苟非如佛家之根本绝灭人生，即不能绝对无欲

也。故即在《老子》之理想社会中，尚须“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”，则其民非绝对无欲明矣。《老子》之意，只使人“去甚，去奢，去泰”，其所谓如此者，盖

“知足不辱，知止不殆，可以长久。”(四十四章)

“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足常足也。”(四十六章)

老子曰：

“治人事天莫若啬。”(五十九章)

寡欲亦即啬也。

为寡欲故，《老子》亦反对知识，盖(一)知识自身本即一欲之对象。(二)知识能使吾人多知欲之对象，因而能使吾人“不知足”。(三)知识能助吾人努力以得欲之对象，因而能使吾人“不知止”。所谓“为学日益”(四十八章)也。《老子》云：

“智慧出，有大伪。”(十八章)

又曰：

“民之难治以其智多，故以智治国，国之贼，不以智治国，国之福。”(六十五章)

惟“不以智治国，国之福”，故“绝圣弃智，民利百倍”。“绝学无忧”。(二十章)

老子曰：

“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众之所过。”
(六十四章)

“欲不欲”即欲达到无欲或寡欲之地步，即以“不欲”为欲也。“学不学”即欲达到无知之地步，即以“不学”为学也。以学为学，乃众人之过。以不学为学，乃圣人之教也。

六 理想的人格及理想的社会

婴儿之知识欲望皆极简单，故《老子》言及有修养之人，常以婴儿比之。如云：

“我独泊兮其未兆，沌沌兮，如婴儿之未孩。”(二十章)

又曰：

“常德不离，复归于婴儿。”(二十八章)

又曰：

“专气致柔，能婴儿乎？”(十章)

又曰：

“含德之厚，比于赤子。”(五十五章)

圣人治天下，亦欲使天下人皆如婴儿，故曰：

“圣人在天下，歛歛焉为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”(四十九章)

《老子》又以愚形容有修养之人，盖愚人之知识欲望亦极简单也。故曰：

“我愚人之心也哉；沌沌兮，俗人昭昭，我独昏昏，俗人察察，我独闷闷；澹兮其若海，飂兮若无止；众人皆有以，而我独顽且鄙。”(二十章)

圣人治天下，亦欲使天下人皆能如此，故曰：

“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”(六十五章)

“不以智治国”，即欲以“愚”民也。“为道日损”，“知”与“欲”皆“损之又损以至于无为”(四十八章)，则理想的社会，即可成立矣。老子云：

“小国寡民，使有什伯之器而不用。使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所阵之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻。民至老死不相往来。”(八十章)

此即老子之理想的社会也。

(原载《清华周刊》第三十二卷第四期，1929年11月8日)

（二）道家哲学体系的形成和发展 ——《老子》的客观唯心主义哲学体系

第一节 老子其人和《老子》其书

《老子》这部书相传是老子所作。老子是谁？是什么时期的人？关于这些问题，在汉朝初年就有不同的说法，由表面看起来，似乎司马迁也不敢决定哪个说法必定对，哪个说法必定错。他作《老子韩非列传》，只把当时不同的说法都记载下来，不作十分肯定的判断。

据司马迁在《史记·老子韩非列传》里所记载的，作《老子》的老子是李耳，即老聃，可能是与孔丘同时的老莱子，也可能是后孔丘一百二十九年的太史儋。司马迁对于李耳讲得比较多，在《史记》里，《老子韩非列传》排在列传第三，仅次于《管晏列传》，可能他倾向于认为老子是春秋末期的人。可是他又说，老子的儿子“名宗，宗为魏将”，似乎又认为老子是战国时的人。就《老子列传》所收集的材料看，关于春秋末的老子的材料比较渺茫，有些近于神话。关于战国时期的老子，则有明确的乡里谱系，还有他的子孙的官职，确有可凭。这也可以说明，作《老子》的老子是战国时期的人。

无论如何，从《老子韩非列传》所记载的，我们可以看出，司马迁是认为，作《老子》的老子可能是春秋末期的人，也可能是战国时期的人。司马迁说：“或曰儋即老子，或曰非也。世莫知其然否。”就是说，究竟作《老子》的老子是春秋末期的人，或是战国时期的人，在当时就没有人能够断定。不少的人认为，照传统的说法，《老子》书是春秋末期的老聃作的。其实这个传统是以后出现的，汉初并没有这个传统。《庄子·天下》篇承认《老子》书的体系是老聃的体系，但它并没有说老聃是甚么时候的人。《汉书·艺文志》著录《老子邻氏经传》四篇，班固自注说“姓李名耳”，也没有说老子是甚么时候的人。如果老聃或李耳的儿子为“魏将”，他还是战国

时候的人。

关于老子其人和《老子》其书,我们现在并没有发现司马迁所没有见过的新资料。我们似乎不能解决司马迁所不能明确解决的问题。不过不管老子是谁,从司马迁的记述中,有两点是他肯定地说的:一是这三人中,老聃和太史儋都曾经做过史官;二是这三人中,老莱子本来就是个隐士,李耳后来也成为隐士。司马迁肯定地说:“老子,隐君子也。”作《老子》的老子,是一个奴隶主的知识分子,或本身就是没落的贵族,这似乎是可以肯定的。断定老子和《老子》书的时代,还有一个方法司马迁没有用,那就是,把《老子》书跟春秋和战国时期的学术发展一般的情况和思想斗争的情况作一比较,看它跟哪个时期的联系比较密切。这样就可以直接帮助决定《老子》书是哪一时期的产物,也可以间接帮助决定作《老子》的老子是甚么时期的人。从这一方面考察,我认为有两点特别值得注意。

第一点,从先秦的一般的学术发展的情况看。从清朝的章学诚开始,历史学界都逐渐承认了一个关于先秦的学术发展的情况。那就是,在孔丘以前“无私人著作之事”。私人著作是跟着私人讲学来的。在奴隶主贵族统治的时代,文化和学术都掌握在贵族手里。他们豢养了许多有知识的专家替他们掌管文物典章,他们实际上垄断了当时的学术和文化。他们一方面是政府的官,另一方面又是社会上拥有文化知识的人。他们的知识不是以私人资格,而是以统治者或国家的名义掌握的。这就是所谓“学在官府”。到了奴隶主贵族的统治开始崩溃以后,这些专家流落到民间,这才有私人讲学的事情。但是在私人讲学的初期,也还没有私人的正式著述。他们只是就事论事,发表些意见,不离开具体问题作一般的论著。例如《论语》并不是孔丘的正式著述,不过是学生们记述了他的一部分关于某些问题的讲话。墨翟也没有正式的著述;属于早期墨家的著作,也都是墨翟的学生记录和阐述墨翟的讲话,所以每篇开始都说是“子墨子言曰”。当然,墨翟的讲话跟孔丘的讲话比较起来,是细致得多了;这就是时代的进步。

《老子》书是一部正式的私人著作,它不是问答式的语录,而是作者以简练的文字直接表述自己的思想。如果说它出在孔丘以前,是不合于上面所说的情况的。如果于《老子》书以外能举出一些确切是春秋时代的私人正式著作,这种结论还是可以推翻的;不过现在还不能举出这样的

著作。

第二点,春秋时期的书,都是就一件具体的事发挥议论。《老子》不是这样。书中没有提到一件具体的事,也完全没有人名、地名。书中的思想都是用高度抽象、概括的方式和极精炼的言语表达出来,所以书虽简短而内容丰富。这是哲学思想发展到一定高度时期的产物。春秋时期的哲学思想,还没有发展到这样的高度,还没有达到这样的水平。《管子》中的《白心》、《内业》、《心术》上下等四篇,有这样的情况,但这四篇也不是春秋时期的产物。

《老子》中的主要概念和主要原则,也都是哲学思想发展到一定高度的时期,有了长期积累的思想资料才能有的。这都可以证明,作《老子》的老子是战国时期的人。

有人认为,先秦的著作都说老聃是孔丘同时的人,其实并不尽然。《庄子·在宥》篇引老聃的话说:“下有桀跖,上有曾史,而儒墨并起。”这一段话所表示的老聃的时代,倒似乎是确实的。

有人认为,从春秋时期哲学思想的发展看,在春秋末期,应该有像老子思想这样的思想。春秋以来,有不少的人对于“天”(意志之天)的权威性和正义性表示怀疑。这种怀疑应该发展为否定“天”的存在的思想。老子的“天道自然”的思想正是这一类思想。由此可以证明,老子的思想是春秋末期的产物。

我认为,这样的说法并不解决甚么问题。上面所说的,对于“天”的怀疑的趋势,必定发展为否定“天”的存在的思想,这是可以肯定的。但一种趋势只决定一种发展的方向,不能决定某一具体的事实发生的具体时期。历史中没有决定某一具体事实必须在某一时期发生的规律。这是一个方法论上的问题。就老子哲学思想的具体内容说,其中的最重要的范畴是“道”而不是“天道”。“道”比“天道”有更大的概括性;在春秋末期人的言论中,还没有发现这样的概念。范蠡在当时是进步的思想家,他说过:“天道盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功。”(《国语·越语下》)这话虽然与《老子》有些相似,但范蠡说的是“天道”,不是“道”。

《老子》中的有些思想,可能是比较早一些的时候就有的。《论语》中说:“或曰:‘以德报怨何如?’子曰:‘何以报德?以直报怨,以德报德。’”(《宪问》)又说:“曾子曰:‘以能问于不能,以多问于寡,有若无,实若虚,犯

而不校，昔者吾友尝从事于斯矣。””(《泰伯》)《老子》里面有“报怨以德”这句话(六十三章)。“有若无，实若虚，犯而不校”，也像是老子的意思。

《中庸》说：“子曰：‘宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。’”这句话，虽然不一定真是孔丘说的，但是可以说明，在春秋战国时期，南方是有这样的一种主张。照司马迁所说的，老聃和老莱子都是楚国的人，楚国在当时正是被称为南方。可见在孔丘的时候是有这种思想，但不一定出于老聃，如果出于孔丘所熟知的老聃，像传说中所说的，孔丘何以不直提其名，而托之于“或曰”呢？

道家思想的起源，并不始于战国。这在上册第九章中已讨论过。孔丘时期的隐者思想以及上面所讲的“以德报怨”等思想，都是道家思想，不过在当时还不成为一个哲学体系，在当时也未必有很大的影响。

到了孟轲的时候，杨朱的影响很大；他实际上成为道家思想的代表人物。孟轲就把他作为道家思想的代表人物，向他进行思想斗争。有人提出这个问题：孟轲和庄周是同时，为什么在《孟子》里没有提到庄周？有人说，孟轲所批评的杨朱，实在就是庄周。“杨朱”这个名字，就是“庄周”声韵之转，实际上并没有一个人叫杨朱。这种说法当然是错误的。孟轲是以杨朱为道家思想的代表，而向他进行斗争。孟轲如果说我们现在的話，他会说，以杨朱为首的那一派哲学思想，主张“为我”，“是无君也”。这一派就包括庄周在内。这也说明在《庄子》里边为什么也没有提到孟轲。这是因为道家的人都是以孔丘为儒家思想的代表。他们批评孔丘就是批评以孔丘为首的儒家。只有荀况从儒家分化出来而同儒家进行思想斗争，所以就特别提出了子思和孟轲。

后来，老聃和庄周的影响扩大了。他们在声望和影响上就替代了杨朱。因此在《荀子》书里边，就只批判老聃和庄周，而不是杨朱了。这也回答了另外一个问题。照孟轲所说的，杨朱的影响是很大的，应该是很大的一个学派，为什么在孟轲以后就忽然绝灭了昵？其实并没有绝灭，不过从孟轲以后，这个学派的代表，已经不是杨朱，而是老聃和庄周了。

上面所说的这样的看法，跟《庄子·天下》篇也是相合的。照我们现在所知道的，杨朱的思想比较简单，他提出了“为我”和“拔一毛而利天下不为”的口号，成为道家思想的先驱，但是他没有一个完整的宇宙观体系，作为这些口号的理论的基础。所以《天下》篇就不认为是“有得于古之道

术”，因而也没有把它提出来。田骈、慎到以下，都初步有一个宇宙观体系。《天下》篇就按时代的先后，同时也按道家思想发展的逻辑的次序，把它们排列起来，照这个排列，《老子》是老聃作的。但其时代是在慎到以后，庄周以前。

有人认为《老子》还出在庄周以后。我觉得这就太晚一些。事实上《庄子》中许多思想是老子体系的一个发展，而且其中有些篇也引用了《老子》的文句。所以书本认为，庄周一派，是老聃的思想向唯心主义的发展。

战国是个社会急剧转变的时代。在这个急剧转变的过程中，在一人的一生之间，就可能有很多思想体系先后出现。出现有先后，但是相隔的时间可能很短，在时间上也有参差错综的情况。这种情况，我们是亲自经过的。从“五四”到现在，仅仅五十多年的时间，都在我们的一生之中，其间出现了各种各样的思想体系。它们的出现是有先后的，可是时间也就只有四五十年。有许多人的生卒年代可能同时，但其思想的出现，则有先后之分，战国时候的情况，仿佛也是这个样子。总起来说，可以得到一个结论，《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。例如，早期的道家，如杨朱之流以“为我”为其中思想。可以真正认为是我的，就是我的生命，我的身体。所以也讲究一些养生的理论和方法，以延长寿命，保护身体。这种思想发展下去，就成为“修炼”以求长生不死的思想，后来成为道教。这种思想在《老子》中是有的，像第十章中所讲的“载营魄抱一，能无离乎”等等，就是这种思想。它也就是“深根固柢，长生久视之道”（五十九章）。“长生久视”是目的，“深根固柢”是方法。但《老子》也讲：“吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身。吾有何患？”（十三章）这就完全否定了“长生久视”的思想。所谓“长生久视”不过是要保护这个身体，让它永久存在。可是人们的许多麻烦，正是因为人们有这个身体，如果没有这个身体，一切麻烦也都没有了，也都从根本上解决了。《老子》又说：“夫唯无以生为者，是贤于贵生。”（七十五章）“无以生为”就是说，不要以养生为事，“贵生”就是重视生命，想尽方法保护生命。《老子》认为，“无以生为”比“贵生”为好，比“贵生”还要贵生。贵生和不贵生是矛盾的，可是这两种思想《老子》中都有。也可以说，《老子》的基本思想，还是贵生，不过它认为

要以不贵生为贵生。但是像它所说的“吾所以有大患者为吾有身”，那就明确地否定了“长生久视”。

像这种情况，《老子》中还有。比较重要的是它对于“有”“无”的说明，书中各处不同。“有”“无”是《老子》中的一对重要范畴，也是道家哲学中的一对重要范畴。可是在《老子》这同一部书中，却有不同的解释。这一点将在下文再说。

这也不足为《老子》病。因为它本来并不是某一个人在某一个时期写的，而是一部总集，一部哲学格言汇编。如果看不到这一点，对于那些前后不一致甚至互相矛盾的地方，强作统一的解释，那就有困难。

既然《老子》这书的内容是如此，那就不必勉强要把《老子》的著作权归于哪一个人。司马迁说了三个人，可是作《老子》的“老子”究竟是其中的哪一个呢？司马迁不能断定，当时的人也不能断定，司马迁只好说“世莫知其然否”。司马迁遇见困难了。其所以遇见困难，就是因为他和以后的人一样，错误地认为《老子》是一部个人的专著，所以必须要在这三人之中确切指定一个人作为它的作者。如果认识到这部书本来就是一个总集，一个哲学格言汇编，那就没有什么困难了。也许这三个人都对于《老子》这部书有贡献，当时的三种传说都是事出有因。

司马迁对于这三个人还是有所侧重的。他在《老子·韩非列传》中开头就说：“老子，楚苦县（今安徽亳县）厉乡曲仁里人也，姓李名耳，字聃，周守藏室之史也。”到结尾的时候，又明确地说：“老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。”以下又叙述李宗的子孙的名字，一直到跟司马迁同时“为胶西王卬太傅”的李解。又总结说：“李耳无为自化，清静自正。”可见他对于《老子》与李耳的关系是了解的。他心中是认为《老子》是李耳作的，李耳的后代的情况，他也知道。不过还有两种传说，他没有证据可以否认，所以也把它们收进去，作为插曲。但他也收了一个传说，说孔丘问礼于老聃。这就和李耳之子“为魏将”有冲突了。他只好说“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁”（《史记·老子韩非列传》）。

总的看起来，后来所谓《老子》一派的思想有许多部分，有些是出于老莱子，有些出于太史儋，这些思想，都以韵文的形式流传于世。李耳把它们收集起来，再加上他自己的创作，编辑成这部书，题名为《老子》。其所以这样地题名，或许因为书中的材料开始于老莱子。《老子》的这个“老”，

就是老莱子的那个“老”。

《老子》书中的材料,是从老莱子到李耳这个长时期内积累起来的,其中有比较早的,也有比较晚的。但是最早不能早于孔丘,因为据说老莱子与孔丘同时。最晚不能晚于李耳。孔丘的生卒年代是有明确的记载的。他的后代的谱系,也是有明确的记载的。李耳的生卒年代虽然不可考,但是他的子孙谱系,司马迁是记载了的。从他的子孙的谱系,可以大概推出他的年代。这是《老子》思想的发展、形成在时间上的上限和下限。

《老子》书中可能保存有春秋末期一些隐者的思想,但《老子》书中的中心思想和基本原则,却是战国时代的产物。

第二节 《老子》哲学思想的阶级根源

在第一次社会大转变时期,被推翻、打倒的阶级是奴隶主阶级。新兴的夺取政权的阶级是地主阶级。当时的没落奴隶主贵族和他们的知识分子,对待新兴地主阶级的新政权、地主阶级专政的新社会,有一种态度是以退为进。有这种态度就有一种与之相应的策略。《老子》这部书一部分讲的就是这些策略,以及与这些策略有关的政治、哲学的理论根据。《老子》的这种策略,在唐宋时代儒、释、道三家互相激烈斗争的时候,儒家的人也对之有所认识。宋儒朱熹说:“老子之道,只要退步柔伏,不与你争。”又说:“‘知其雄,守其雌,为天下谿。知其白,守其黑,为天下谷。’所谓‘谿’,所谓‘谷’,只是低下处。让你在高位,他只要在卑下处,全不与你争。……常见画本老聃,便是这般气象,笑嘻嘻地,便是个退步占便宜底人。虽未必肖他,然亦是他气象。只是他放出无状来,便不可当。如曰:‘以正治国,以奇用兵,以无事取天下。’他取天下便是用此道……”(《朱子语类》卷一百二十五)朱熹这个话说得很形象,但是他当然不知道从阶级斗争的观点分析老子这些话的意义。《老子》说:“知其雄,守其雌,为天下谿。”“知其荣,守其辱,为天下谷。”(二十八章)没落的奴隶主阶级,还是怀念它以前的威势和光彩,但是现在没落以后,它处于软弱和不光彩的地位。它虽也只好“守其雌”、“守其辱”,但还是念念不忘于它的已失的天堂。谷和谿,都是低下的地方,它不同在高处的争。可是这个不争,还是一种争的方法。《老子》说:“夫唯不争,故无尤。”(八章)又说:“夫唯不争,

故天下莫能与之争。”(二十二章)第一句话讲的是,“不争”可以避免眼前的迫害;第二句讲的是,眼前不争,为的是最后的胜利。

另外一种态度是逃避现实。这是道家的传统的态度。《论语》中所记载的隐者们,有的“避地”,有的“避世”(见上册第九章)。“避地”是这个地方“乱”了,就避到别的地方。“避世”是要逃避社会。“与木、石居,与鹿、豕游”。更彻底一点,就是要逃避人生。这就是庄周所宣扬的那种态度。没落奴隶主阶级及其知识分子觉得自己阶级的前途没有什么希望了,感到复辟是不可能了,于是他们另找了一套办法以安慰自己。《老子》承认并且还很重视雌雄、荣辱的分别。庄周则说,这些分别本来就是没有的,是出于人们的偏见,如果去掉了这些偏见,雌雄、荣辱、成败、祸福以至于生死,这些分别就都没有了。由此可以得到一个无分别的混沌境界。从有这种境界的人看起来,奴隶主阶级的失败和地主阶级的胜利,是一样的。这是没落奴隶主阶级最后一个安慰自己的办法。

这种办法,好像是自认失败、退出斗争了。其实不然。庄周所宣扬的这种办法,如果仅只是用以安慰自己,那倒是退出斗争。可是他还要著书立说,宣扬他的这一套消极、颓废思想。这就是用以腐蚀地主阶级及其所统治的群众,以挖新社会的墙脚,阻碍新的生产力和生产关系的发展。这就是向新的统治阶级和新社会进行斗争。在阶级社会中,没有超出阶级斗争的思想,宣扬不斗争就是斗争。

老子和庄周有所不同,但传统都称为道家。这是因为他们的思想都有从杨朱以来就有的“全生保真”、“轻物重生”,对新政权消极反抗的一面。这一点在上册第九章已讲过。以下还要随文点出。

第三节 《老子》对于地主阶级政权的 攻击及其应付的策略

《老子》站在没落奴隶主阶级的立场,主张对于地主阶级政权,于必要时要顺从,以等待时机,反攻过去。但在条件允许的情况下,它也不放弃对于当时的新政权作公开的攻击。地主阶级本是一个剥削阶级,对于劳动人民在经济上剥削,在政治上压迫,这是出于它的本性。这是它的阴暗面。在条件允许的情况下,《老子》对于这个阴暗面,提出尖锐的攻击。

《老子》说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”（七十五章）本书第一册《绪论》已指出，土地所有者向耕种土地的生产者收税，这是封建制的剥削形式。在这种形式下，“在上者”靠“食税”生活，以前只说是“食田”，没有说“食税”。《老子》这里用“食税”说“在上者”的剥削，可见它指的是地主阶级。它在这一章里，指出地主阶级的残酷的剥削是劳动人民贫困的根源。

《老子》又说：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是为盗竽（王弼本作“夸”），非道也哉！”（五十三章）就是说：“在上者”的朝廷打扫得干干净净，而老百姓的耕地却是荒芜的。粮仓是空虚的。“在上者”穿好的，吃好的，用不完的财货，还带着利剑以吓唬人。这简直是盗竽。韩非引《老子》此文，说竽是“五音之长”（《韩非子·解老》）。“盗竽”即强盗头子。《老子》骂得很中要害。

《老子》又说：“天之道损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。”（七十七章）它所谓“人之道”，其实是剥削阶级的道。《老子》的这几句话，也是攻击新兴地主阶级的。它认为“损不足以奉有余”是“人之道”，也就是当时的新兴地主阶级的剥削制度。照《老子》看来这种“人之道”完全是不符合“天之道”的。但它说的“天之道”也并不是真为劳动人民的利益着想，不过是打着“为民请命”的幌子，为了损新兴地主阶级的有余以补没落奴隶主阶级的不足。在当时，这种话是从右的方面攻击地主阶级。到后来，地主阶级政权稳定以后，这种话变成从左的方面的攻击了。在长期封建社会中，这种话又成为劳动人民对地主阶级反抗的理论根据。这种左右的转化，就是历史辩证法。

《老子》揭露出了地主阶级的阴暗面，用以攻击当时的新政权。但对于这个政权怎么办呢？《老子》提出了它的策略，它说：“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。”（三十六章）“固”读为“姑且”之“姑”（高亨《老子正诂》说）。就是说，对于某一事物，要想叫它怎么样，就姑且让它先是怎么样的反面。“微明”就是说这个道理是很微妙而又是很明显，是公开的秘密。《老子》是用抽象的话讲的，在当时的实际意义就是说，要想向地主阶级夺权，就需要暂时不要去碰，甚至有的地方还要顺着它。

《老子》有一个信念：“柔弱胜刚强。”它说：“天下莫柔弱于水，而攻坚

强者莫之能胜。”(七十八章)又说：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有人无间。”(四十三章)“无间”就是没有间隙，没有一点缝子。可是一个几乎是没有什么东西，就可以钻进几乎是没有什么缝子的东西。就是说，要善于钻空子。只有最柔弱的东西才可以钻空子。《老子》又说：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒；柔弱生之徒。”(七十六章)所以姑且让地主阶级强大，就是叫它加速自己的灭亡，找死路。

《老子》又说：“故飘风不终朝，暴雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？”(二十三章)就是说：疾风暴雨是不能持久的。在它们正在势头上的时候，不要去碰。等到它们势头衰下来的时候，就可以很容易地制伏它们。这就是《老子》所说的“以无事取天下”。

《老子》又说：“常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠斲。夫代大匠斲，希有不伤其手者矣。”(七十四章)疾风暴雨的势头不能持久，这是由于有一种力量制约着它们。社会中的事也是如此。这种力量就是“司杀者”。如果在势头上勉强去碰，那就叫“代大匠斲”，那就要伤手、失败。这就是《老子》所说的“取天下常以无事。及其有事，不足以取天下”(四十八章)。《老子》的这些策略，有些是根据于它对于客观辩证法的一些认识，有些则不过是没落阶级的主观愿望。“柔弱胜刚强”，“天下之至柔，驰骋天下之至坚”，这种情况是有的，但必需在一定的条件下，才是可能的。新生的事物，在其新生时是柔弱的，但因为它是新生，有潜力，所以有前途。至于没落腐朽的东西，它的柔弱是将要死亡的表现，是没有前途的。它本身尚不能保，还说什么“驰骋天下之至坚”？《老子》所代表的没落奴隶主阶级，感觉到自己的弱，又以为它的弱是同于新生事物的弱，希望有朝一日，可以反夺权，恢复已失去的天堂。这是高估了自己的力量，低估了新生事物的力量。

从上面所讲的，可以看出来，《老子》对付新兴地主阶级斗争的策略的主要原则是以退为进、以弱胜强、以少胜多等。为了给这策略原则以理论根据，《老子》提出了一个哲学体系。这个体系有两个主要部分，一个部分是《老子》对于客观辩证法的一些认识。这是《老子》的素朴的辩证法思想，它在一定程度上是可以肯定的。另一部分是它的客观唯心主义的宇宙观，这是应该批判的。

第四节 《老子》的兵法

根据以退为进、以弱胜强、以少胜多等原则,《老子》建立了他的军事思想即兵法。《老子》中有几处讲兵法,有一章完全讲兵法。它说:“用兵有言:吾不敢为主而为客,不敢进寸而退尺。是谓行无行,攘无臂,执无兵,乃无敌。祸莫大于轻敌,轻敌几丧吾宝。故抗兵相加,哀者胜矣。”(六十九章)这里所讲的是《老子》兵法的精神。这种精神同当时的军事专家如孙武、孙臆等所讲的完全不同。孙武、孙臆等的兵法都认为,打仗要先发制人,制人而不制于人,以进攻争取胜利。《老子》却说,善用兵的人不敢先发(“为主”),宁愿后发(“为客”)。他不敢前进一寸,宁可后退一尺。个人打架,必先摆出一个架势,然后扭住敌人的胳膊,把他打翻在地。两军打仗也有类似的情况,总要有阵势,用一定的兵器打击敌人。《老子》却说,善于用兵的人打仗,他的阵势就是没有阵势。敌人要抓住他的胳膊,他没有胳膊可抓。他也没有兵器,但是敌人却打不倒他,也找不着他。但这不是轻视敌人。《老子》说,打仗切不可轻视敌人,如果轻视敌人就要失败。所以在两军打仗的时候,自己认为是处于劣势的人,就有可能转为优势,打胜仗。

《老子》又说:“善为士者不武,善战者不怒,善胜敌者不与。”(六十八章)这里所谓士就是武士。可是真正的武士并不剑拔弩张,张牙舞爪。真正善于打仗的人,并不是怒发冲冠,吹胡子瞪眼睛。“善胜敌者不与”。这个与字就是敌的意思,就是说,善于胜敌的人,不与敌人为敌。前两句所讲的就是“哀者胜矣”的意思。这三句所讲的就是“行无行”那几句的意思。就是说,要叫敌人抓不住你、找不到你。

战争本来是残忍的事。《老子》却说:“夫慈,以战则胜,以守则固。天将救之,以慈卫之。”(六十七章)这里所说的也是“哀者胜矣”的意思。《老子》认为这种打法是合乎规律的,用这种打法,就可以得胜(“天将救之,以慈卫之”)。

《老子》在这里所讲的,是以弱兵对强兵的兵法。看起来,它所讲的打法跟孙武、孙臆的兵法的打法不同。这是因为孙武、孙臆的兵法是以强兵对强兵的兵法。《老子》的兵法是以弱兵对强兵的兵法。因为条件不同,

所以打法也不同,打法虽不同,但最后的目的还是一样,那就是争取胜利。凡是打仗都是要争取胜利以解决政治的问题。但是,以强兵打强兵跟以弱兵打强兵,打法必须有所不同。在当时的情况下,地主阶级已经基本上夺得政权。没落奴隶主阶级要想以武力反夺权,它的武力同地主阶级武力比较起来,必定是在数量上和装备上处于劣势。如果打起仗就需要用另一种打法。这种打法就是《老子》所讲的兵法。它要想用这种兵法转劣势为优势。它所说的“不敢为主而为客,不敢进寸而退尺”,并不是真是要永远处于被动,永远向后退。它的意思是用被动争取主动,用后退争取进攻。先自处于被动,为的争取主动,先后退为的是进攻。《老子》把它对于辩证法的认识应用于战争,这就成为它的独特的兵法。《老子》说:“以正治国,以奇用兵。”(五十七章)《老子》兵法的独特,在于其主要是用“奇”。

如果弱兵真是新生事物,从《老子》兵法中,还是可以得到启发。它可以满怀信心地对强兵说:“你有你的打法,我有我的打法。你打你的,我打我的。”由此转弱为强,得到最后的胜利。

第五节 《老子》的素朴的辩证法思想

从上面所说的看来,《老子》的素朴的辩证法,还是很丰富的。首先《老子》认识到,具体的事物都是在运动变化之中的。事物都是有始有终,经常变动。《老子》说:“故物或行或随,或歔或吹,或强或羸,或载(安)或隳(危)。”(二十九章,末句从河上公本)上面所引“飘风不终朝,暴雨不终日”一段,也是用以说明具体的事物没有永恒不变的。

《老子》又认识到,事物有它的对立面。它说:“有无相生,难易相成,长短相较,高下相倾,音声相和,前后相随。”(二章)它认识到“有”与“无”,“长”与“短”,等等,都是以其对立的方面为自己存在的前提。没有“有”也就没有“无”;没有“长”也就没有“短”,反之亦然。这就是中国旧日常说的“相反相成”。

《老子》也认识到,对立面是经常互相转化的。它说:“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏,孰知其极?其无正,正复为奇,善复为妖。”(五十八章)这就是说,事物的发展,到一定的程度,就变为它的反面。这就是旧日常说的“物极必反”(“其无正”以下当作:“岂无正,正复为奇。岂无善,善复

为妖。”说见高亨《老子正诂》本章注)。例如：“祸”与“福”，“正”与“奇”，“善”与“妖”，这些对立面都是经常互相转化的。这种转化的过程是没有穷尽的，所以说“孰知其极”。并不是没有正，可是正就要转化为奇。并不是没有善，可是善就要转化为妖。

关于这一点，《老子》讲得很多。例如：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”(二十二章)“以道佐人主者不以兵强天下，其事好还。”(三十章)“物极则反”是贯穿于《老子》整个思想中的一个原则。

《老子》又说：“其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散。为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”(六十四章)“合抱之木”是从“毫末”逐渐生长起来的，但是在它成为“合抱之木”的时候，它跟“毫末”就有质的不同了。“九层之台”，是一点一点的土积累起来的，但在它成为“九层之台”的时候，它跟一点一点的土就有质的不同了。《老子》又说：“图难于其易，为大于其细。天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。”(六十三章)本来是容易的事情，发展下去，就起质的变化，成为难的事情。本来是很小的事情，积累下去，就起质的变化，成为很大的事情。所以《老子》建议，在问题还是容易的时候，就把它解决了，在事情还是小的时候，就把它办了。《老子》在这些章中所说的，似乎有见于从量变到质变的一些现象，但没有，也不可能把它们总结为一个规律。

《老子》也感觉到，它所说的这些道理是跟一般人的常识相违反的。它说：“正言若反。”(七十八章)就是说，似乎是反，而却真正是正确的。它也感觉到，这些道理不易为一般人所接受。它说：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之，不笑不足以为道。”(四十一章)这里所说的“道”就是(老子所认为的)真理。

照上面所讲的，《老子》在一定程度上认识到事物和它的对立面的相互依存，及其互相转化。这是辩证法的根本规律，即对立统一规律的“统一”这一方面。但是这个规律的更重要方面是矛盾着的对立面的斗争。对立统一规律的这一方面《老子》完全不认识。没落奴隶主阶级是害怕斗争的。它怕奴隶对它的斗争。它也要同地主阶级斗争，但又不敢公开地站出来。这是《老子》的以不斗争为斗争的思想的阶级根源。

因为《老子》完全不认识对立面的斗争，所以它的思想，归根到底，还

是形而上学,不是辩证法。这首先表现在关于“动”“静”的问题上。关于运动和静止,是哲学中的重要问题,“动”与“静”也是中国哲学中的重要范畴。《老子》承认事物经常在变化之中,但是它也说:“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静;静曰复命。”(十六章)万物的“根”是道,是万物所以得其“命”者。“归根曰静”,是说万物生于道而又复归于道。其生是动,复归于道,就又返于静了。由此说来,动是现象,静是本质。静是第一位的;动是第二位的。在《老子》中这一类的话很多。它说:“重为轻根,静为躁君。”(二十六章)“牝常以静胜牡,以静为下。”(六十一章)这实际上是表示对事物变化运动的厌弃。

对立面必须在一定的条件下才互相转化,不具备一定的条件是不能转化的。祸可以转化为福,福也可以转化为祸,但都是在一定的条件下才是如此。例如主观的努力或不努力等,都是条件。在各种条件中,最主要的是对立面的斗争。照《老子》所讲的,好像不必有斗争,祸自动地可以转化为福;没有斗争,福也必然转化为祸。这是不合事实的。《老子》的这种思想,是没落奴隶主阶级的意识的表现。他们失去了过去的一切,自以为是处在祸中,但又不敢公开反抗,只希望它自动地会转化为福。这是不可能的。

照对立统一的规律,矛盾着的对立面,经过斗争,起了转化。原来是非主要的矛盾面,转化成为主要矛盾面,或归于消灭。原来的矛盾解决了。但这并不是事情的完结。因为有新矛盾继续出来,新的矛盾继续发展。但新的矛盾并不是旧的矛盾的重复,而是在一个比较高的水平上发展的。新兴地主阶级取代了奴隶主阶级。随着奴隶主阶级的消失,奴隶也消失了,奴隶社会的矛盾解决了。但地主阶级又有了它的对立物,与之斗争。但这个新的矛盾,并不是奴隶社会的矛盾的再现。就社会发展史说,这是一个新的开端,是在一个较高的水平上进行的。

《老子》害怕斗争,不讲斗争。因此,它所认识的转化是循环,而不是上升的。没落奴隶主阶级妄想地主阶级失败了,奴隶主阶级就胜利了;封建社会的转化就是复归于奴隶社会。用《老子》的话说,这就叫“复”。它说:“万物并作,吾以观复。”(十六章)“复”也是《老子》哲学思想中的一个重要概念。“复”就是循环,就是倒退。这个观念是同辩证法根本对立的。

《老子》还想出了些掩护、保存自己力量的办法。其主要的原则是不

要暴露自己,要极力隐蔽自己。它说:“大成若缺,其用不弊;大盈若冲,其用不穷;大直若屈,大巧若拙,大辩若讷。”(四十五章)又说:“明道若昧,进道若退,夷道若颡,上德若谷,大白若辱。广德若不足,建德若偷,质真若渝。大方无隅,大器晚成,大音希声,大象无形。”(四十一章)这里所说的“上德”,“广德”,“建德”,“大白”,“大方”,“大器”,“大音”,“大象”,都是如上面所说的“大成”等等。这里所说的“若昧”的明道,也就是“大明”;“若退”的进道,也就是“大进”,没落奴隶主阶级反对新兴地主阶级的策略就是“大进若退”。“若”字的意思是似乎是而实则不是。没落奴隶主阶级对于地主阶级似乎是退让而实则是进攻。这种进攻比公开地进攻还要利害,所以说是“大进”。“大盈”,“大巧”之所以为大,也是如此。

但照《老子》的说法,这种隐蔽自己的方法也并不只是故意伪装。照它说,按对立面互相转化规律,一种事物发展到一定的程度,必然要转化为其对立面,只有在事物中预先容纳一点它的对立面,才可以永远保持它的现状。比如说,若果仅只是巧,那就要“弄巧反拙”,只有在巧里先容纳一点“拙”,那才可以长远地保持着巧。这种思想在一定的限度内,也是可以用的,但总起来说,这是开始感到没落的奴隶主阶级企图维持现状的思想。这是利用对于客观辩证法的一点认识来宣传反辩证法的思想。

《老子》又说:“我有三宝,持而保之,一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。慈故能勇,俭故能广,不敢为天下先,故能成器长。”(六十七章)“慈”与“勇”、“俭”与“广”、“不敢为天下先”与“成器长”是相反的,但是《老子》认为,正因有“慈”,所以才可能有长久的“勇”;正因有“俭”,才可能有长久的“广”;正因“不敢为天下先”,才可能“成器长”。《老子》的这段话,抽象地了解,有些在一定程度上是正确的。如“俭故能广”。但是下面接着说:“今舍慈且勇,舍俭且广,舍后且先,死矣。”(同上)这个“今”字说出了这段话在当时的实际意义。它以当时的兼并战争为不“慈”,发展生产为不“俭”,各国争雄为“为天下先”。它断定这些都是走向死路的。这是没落奴隶主贵族对于新兴地主阶级的诅咒。

总的说起来,《老子》对客观辩证法虽有一些认识,但是这些认识在它手里,不是作为当时新兴阶级的战斗的工具,而只是当时没落阶级用以对付新兴势力和聊以自慰的手段。它是柔弱的,可是它认为,正是柔弱才可以胜刚强(三十六章)。它说:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜。”

(七十八章)这些话就是说,我现在虽然没落了,软弱了,但是还可以战胜你们。这些话实际上反映了那些没落贵族已丧失了实力但又不甘心没落的心情。上面引过,“将欲夺之,必固与之。是谓微明”(三十六章)。这个“微明”之道,也是它对于辩证法的认识的应用。它认为,一方面要维持自己的力量;一方面要对付敌人。对付敌人的办法同维持自己的办法正是相反。其办法是,要想使敌人衰弱下去,最好先使他强大起来,强大起来以后,自然向其反面转化,衰亡下去。它所说的对付敌人的办法,抽象地了解,有些在一定程度上也是可用的。但是作为一个没落阶级的代言人,这些话也只能是对于自己的解嘲,对于敌人的诅咒。

第六节 《老子》中的宇宙观

在《老子》中有一句话,可以把《老子》有关于宇宙观的各章都贯穿起来。“天下万物生于有,有生于无”(四十章),从这句话的字面上看,各章都是这样说的。“道”就是无,也是各章都承认的。这样说起来,《老子》的宇宙观当中,有三个主要的范畴:道,有,无。因为道就是无,实际上只有两个重要范畴:有,无。不仅在《老子》中是如此,在后来的道家思想中也是如此。

一般地说,这是没有问题的。问题在于,对于有、无可以有不同的理解和解释。实际上《老子》中有三种不同的理解和解释,形成为三种说法。

第一种是,带有原始宗教性的说法。譬如说:“谷神不死,是谓玄牝,玄牝之门,是谓天地根。”(六章)有的原始的宗教,从人的生育类推天地万物的生成。人的生育,靠男性的和女性的生殖器。有的原始宗教以男性生殖器为崇拜的对象,认为有一个生天地万物的男性生殖器,天地万物都是由它生出来的。《老子》在这里所说的“牝”,就是女性生殖器。它所根据的原始宗教,大概以女性生殖器为崇拜的对象。因为它不是一般的女性生殖器,所以称为“玄牝”。天地万物都是从这个“玄牝”中生出来的。“谷神”就是形容这个“玄牝”的。女性生殖器是中空的,所以称为“谷”。玄牝又是不死的,所以又称为“神”。照这个说法,《老子》是认为有一个中空的东西,万物都从那里边生出来。《老子》又说:“天地之间,其犹橐籥乎,虚而不屈,动而愈出。”(五章)“橐籥”就是扇火用的风箱,它的中间是

空虚的,可是运动起来,可以扇风助火。这个风是没有穷尽的。只要它运动,就有风生出来。这就是所谓“动而愈出”。第六章所说的“绵绵若存,用之不勤”,也是这个意思。都是认为有一个中间空虚的东西,可以生出无穷无尽的东西。中间的空虚是“无”,无穷无尽的东西是“有”。这种说法的意思,也是说有生于无,但是说法比较粗糙,有点像原始的宗教。

第二种说法的主要意思还是“有”生于“无”,但是说法比第一种精致得多了。第一种说法的意思,虽然也是“有”生于“无”,但是它还没有“有”“无”这两个概念,“有”“无”这两个概念是两个相当高度的抽象的概念,第一种说法还不能有这两个概念,它只能想到,具体的中间空虚的事物如女性生殖器或风箱之类。第二种说法,有了“有”“无”这两个概念,这就进步得多了。

第三种说法,把“无”理解为无名,“无”就是无名。不能说道是什么,只能说它不是什么。这就是无名。一说道是什么,那它就是有名,就成为万物中之一物了。《封神榜》上说,姜子牙的坐骑是“四不像”,可是“四不像”也有个像,那就是四不像。道可以说是“万不像”,但是“万不像”也有一个像,那就是万不像。“万不像”就是无像之像,即为大像。这个“大像”,虽然无像,可是能生万像。“有物混成,先天地生。”(二十五章)这个混成之物,就是无物之物。无物之物,无像之像,就是天地万物的根源。“吾不知谁之子,像帝之先”,先是祖先之先。这个道,照定义就是只能为先,不能为子。

这样说起来,道和无可真是“惟恍惟惚”,“玄之又玄”了。但是,在客观世界中,究竟相当于什么,还是一个问题。

上面所说的第三种说法,就是要回答这个问题。照它的理解和解释,道或无就是万物的共相。它是无物之物,就是因为它是一切物的共相。它是无像之像,就是因为它是一切像的共相。比如:无声之乐,就是一切音的共相。它既不是宫,也不是商,可是也是宫,也是商。一切万物的共相,就是有。它不是这种物,也不是那种物,可是也是这种物,也是那种物。实际上并不存在这种有,所以有就成为无了。这个有无是“异名同谓”。“异名同谓”这四个字是《老子》第一章的主要之点。帛书本保存了这个读法,这是帛书本之所以特出于众本之处。懂得了这四个字,就可以懂得上面所说的第三种看法的要点。

《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，异名同谓，玄之又玄，众眇之门。”（一章，“此两者”以下依马王堆帛书本）意思就是说：可以言说的不是永恒不变的道。可以称谓的不是永恒不变的名。无是天地之始；有是万物之母。天地、万物，互文见义。妙，帛书本作眇，有苗头的意思。陆德明《释文》说：“徼，边也。”有边沿、极限、归宿的意思。用常无这个范畴观察天地万物的苗头。用常有这个范畴观察天地万物的边沿、极限、归宿。常有和常无出于一个来源，是异名同谓，虽然是两个名词而说的是一回事，这就玄而又玄了，虽玄而又玄，不容易懂，可是天地万物苗头都是从这里出来的。

不仅“有”“无”是“异名同谓”，道和有无也是异名同谓。不可说“道”是有、无的统一，也不可说有、无是道的两个方面。说统一就多了“统一”两个字。说两个方面就多了“两个方面”四个字。因为道、有、无虽然是三个名，但说的是一回事。

“有”“无”是异名同谓，这真是不容易懂，“玄之又玄”。先说我的解释：

“有”是一个最概括的名，因为最概括，它就得了最抽象，它的外延是一切的事物，它的内涵是一切事物共同有的性质。事物所有的那些非共同有的性质，都得抽去。外延越大，内涵越少。“有”这个名的外延大至无可再大，它的内涵亦小至无可再小。它只可能有一个规定性，那就是“有”。“有”就是存在。一切事物，只有一个共同的性质，那就是存在，就是“有”。一个不存在的东西，那就不在话下，不必说了。但是，没有一种仅只存在而没有任何其他规定性的东西，所以极端抽象的“有”，就成为“无”了。这就叫“异名同谓”。“有”是它，“无”也是它。

懂得了这个道理，《老子》中的别的章似乎是难懂的也就不难懂了。例如《老子》说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。”（二十一章）

什么叫恍惚呢？《老子》说：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状。无物之象，是谓惚恍。”（十四章）

结合第二十一章看,所谓“恍惚”就是看不见,摸不着。“道”那个东西是看不见听不见摸不着的。虽然如此,可是其中“有象”,“有物”,“有精”。就其为“有”说,其中包括一切的东西;就其为“无”说,其中包括“众甫”。甫就是父。就是第一章所说的“眇”,也就是苗头。我们怎样知道一切苗头的情况呢?就是用道这个范畴。这就是第一章所说的“常无,以观其眇”。

就“道”这一方面说,它是无也是有,就具体的事物说,它们都是一个过程。这个过程就是从无到有,从不存在到存在,又从有到无,从存在到不存在的过程。

就万物的发生、成长和归宿说,任何事物的存在都是一个过程;一个从无到有又从有到无的过程,这就是“有无相生”(二章),也就是“有”“无”的互相转化,可以说它是从无到有,也可以说从有到无。每一事物都是如此。这样的一个“有”“无”相生的过程,从无到有又从有到无的过程,叫做“周行”。宇宙是一个总的过程。这个总的过程也叫“道”,“道”也是经常在那里“周行”。这个“周行”是无始无终的。《老子》说:它是“独立而不改,周行而不殆”(二十五章)。又说:“迎之不见其首,随之不见其后。”(十四章)这都是说道是无始无终的过程。

《老子》第一章讲了三个概念,一个是“有”,一个是“无”,一个是“道”。这是《老子》中最概括,最抽象,最难懂的一部分。从前人说过一句话:“一部十七史从何处说起?”要讲天地万物,更是不知从何讲起了。黑格尔的《逻辑学》,从三个概念讲起,一个是“有”,一个是非有,一个是生成,他也是从这三个概念讲起。这并不是说谁抄谁,也不是说他们对于这三个概念的理解和用法都完全一致,只可以说,在这一点上,他们所见略同。

李耳在编辑《老子》这部书的时候,把这一段列为第一章。可见他的哲学见解是很高的,不是一般的编辑人,也可能这一章就是他写的。无论如何,司马迁在叙述可能的三个《老子》的著作人的时候侧重李耳,这是有道理的。

上面说的三种说法,《老子》中都有,但是,书中讲得多的,还是第二种说法。对于《老子》全书来说,第一种说法是太低了,第三种说法是太高了。以后讲《老子》的人,韩非和淮南王都是用第二种说法。王弼开始用第三种说法,所以他的《老子注》能别开生面。

《老子》说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不

殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”(二十五章)(末十五字当为“强为之容，曰大，曰逝，曰远，曰反”。高亨说，见《老子正诂》本章注)意思就是说，道是不可名的，所以只能勉强给它一个称呼，既不可名，所以也不可形容。若果要形容它，只能勉强举出四点：大、逝、远、反。第一是大，因为道是“众妙之门”，一切事物都出于它。第二是逝，一切事物都出于道，其出就是道的逝。第三是远，一切事物出于道以来，都各有生长变化，这就是道的远。第四是反。一切事物生长变化以后，又都复归于道。“夫物芸芸，各复归其根”，这就是道的反。从逝到反，是一切事物的发展变化的过程。每一个这样的过程，就是道的一个“周行”。这种“周行”没有停止的时候。这就是“周行而不殆”。

《老子》把这些情况总结为一个规律。他说：“反者道之动，弱者道之用。”(四十章)就是说：道本来是“静”的。若果动，就转化到它的相反的方向。因为动的本身就是从静到动，动、静是相反的。道是无名，动就是从无名到有名，从无到有。道的作用的特点是弱。关于这一点，上面已经讲得不少了。

上边所讲的《老子》的思想，基本上是和《庄子·天下》篇所讲的老聃思想相合的。《庄子·天下》篇讲老聃的那一段说：“建之以常无有，主之以太一”，“以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”。“常无有”，就是《老子》第一章说的“常无”，“常有”；“太一”，就是《老子》第一章说的“常道”。“常无”，“常有”，“常道”是《老子》哲学体系的三个基本范畴，所以《天下》篇说“建之”，“主之”。

“道”为什么又称为“太一”呢？《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”(四十二章)道生一，所以道是“太一”。这个“太”，就是“太上皇”，“老太爷”那个“太”，皇帝的父亲称为“太上皇”，老爷的父亲称为“老太爷”。“一”是道之所生，所以道称为“太一”。

对于《老子》的这几句话，可以作宇宙形成论的解释，也可以作本体论的解释。如果作宇宙形成论的解释，一、二、三都是确有所指的。道先生出来一个什么东西，这是一，这个一又生出来些什么东西，就是二或三。二、三都是确有所指的具体的东西如天地万物之类。如果作本体论的解释，一、二、三都不是确有所指，不是什么具体的东西。只是说，无论道生多少东西，总有一个是先生出来的，那就叫一。有一个东西，同时就有它

的对立面,那就是二。二与道加起来就是三。从三以后,那就是天地万物了。就《老子》四十二章说,它大概是一种宇宙形成论的说法,因为它在下文说:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”照下文所说的,一就是气,二就是阴阳二气,三就是阴阳二气之和气,这都是确有所指的,具体的东西。

“以濡弱谦下为表”,说的是《老子》所讲的“知其雄,守其雌”那一套。《老子》讲“守其雌”,看起来似乎是柔弱谦下,但是,这个表还有一个里,那就是“知其雄”。《天下》篇用表里二字说明《老子》所讲的“知其雄,守其雌”,这是很合老子的意思的。

“以空虚不毁万物为实”,《老子》讲无,这就是空虚。可是这个空虚并不是要去掉万物。《老子》所讲的无,其实就是有,无和有是异名同谓。它所讲的虚,其实就是实。《天下》篇的这一句,是讲《老子》所说的有和无的关系,这也是很合乎《老子》的意思的。

总的说起来,《老子》确实是对一个真正的哲学问题有所认识。这个问题就是一般和特殊,共相和殊相的分别和关系的问题。《老子》所讲的道、有、无,都是一般,共相;它所讲的天地万物是特殊、殊相。它能看出来一般和特殊,共相和殊相的分别,这说明它的思辨能力是很高的。但是,它对于一般和特殊,共相和殊相的关系认识得不很清楚,或者不很正确。它的本体论的说法,还没有和宇宙形成论的说法划清界限。对于一般和特殊,共相和殊相的关系的正确认识,是一般寓于特殊之中,共相寓于殊相之中。但是,照《老子》的说法,好像是一般居于特殊之上,先于特殊,共相居于殊相之上,先于殊相。因此,一般和特殊,共相和殊相的关系就成为母子关系。子为母所生,第一章所说的“有名万物之母”,四十二章所说的“道生一”,二十五章所说的“有物混成,先天地生”,都说明这一点。它说:道、有、无是异名同谓,这个有是抽象的有,与天地万物的有是不同的。这个不同,一直到魏晋玄学才分辨清楚。魏晋玄学称抽象的有为有,天地万物为众有或万有。这个分别《老子》没有弄清楚。

这些混乱,也是从“天地万物生于有,有生于无”(四十章)那种说法来的。照这种说法,有和无就不是异名同谓,而是母子的关系了。用一个“生”字,就说明对于宇宙形成论的说法和本体论的说法划不清界限了。

我并不是说这个第三种说法能贯穿于《老子》各章,也并不是说《老子》第一章就已经完全了解这种说法的涵义。实际上第一章还保留了“有

生于无”的影响的残余,没有完全理解到既然有和无是异名同谓,就不能说“有生于无”了。

我只是要指出,从哲学观点看,这是人类思辨能力、抽象思维达到很高程度的表现。只要有一两句能达到这个程度,那就是很可贵的。至于说这一两句话的人可能还有些不完全的地方,可能对于这一两句话的涵义还没有完全认识,那也没有关系,那是有待于后来的人发展的。这一两句话可能只是一个闪光,但这个闪光,却照耀了人的思辨能力发展的道路。

照上边所讲的看起来,《老子》中的这三种说法,似乎代表老子哲学体系发展的三个阶段。我们当然不能机械地把这三个阶段分配到司马迁所说的可能是老聃的三个人的名下,但就《老子》中所有的这三种说法看,其发展的逻辑的程序似乎有这三段,这也是很显然的。

无论从哪一种说法看,《老子》的哲学体系都是客观唯心主义。第一种说法是原始宗教迷信的残余,那就不必说了。第二种说法,虽然摆脱了原始宗教迷信,但没有能够说明“道”,“有”,“无”究竟相当于客观世界中的什么东西,那它们也即是一种主观的虚构。以一种主观的虚构作为天地万物的来源,这也是一种客观唯心主义。第三种说法对于共相和殊相、一般和特殊的关系没有正确的认识,把它们的关系说成是母子的关系,这也是客观唯心主义。

总之,《老子》所建立的道家哲学体系是客观唯心主义的体系,这似乎是无可争辩的了。

第七节 《老子》论“为道”和“为学”

《老子》中有一大部分讲“为道”。为道就是照着道那个样子去生活。它不说“学道”,因为道是“无名”,没有任何规定性,是不可以用思考、言语那样的方法去学的。言语所说的都是事物的规定性,对于没有规定性的东西,那就不可说了,对于不可说的也不能进行思考。因为思考不过是无声的言语。对于道只能体会,照着它那个样子生活。

对于道要勉强地说,那只能说它不是什么。它不是这,也不是那。它首先不是一个具体的个体。而人则首先是一个个体。因为是一个个体,

所以人就有一个个体所有的许多东西,如欲望、感情等。人和道比起来不是少了些什么,而是多了些什么,而且多得很多。人要想照着道那个样子去生活,那就需要把那些多的东西渐渐地减少。这就叫“日损”。

《老子》说:“为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为,无为而无不为。”(四十八章)《老子》不说“以至于无”,而说“以至于无为”是不是多了一个“为”字呢?不是的,就是只能“以至于无为”。人毕竟是一个具体的个体,如果把这一点也损了,“以至于无”,那就需要把这个具体个体也损去,那就没有人了。没有人还有什么人生呢?既然谈人生,那就不能“以至于无”,就只能“以至于无为”。“无为”并不是什么事情也不做,而是无所为而为,就是顺乎自然。《老子》认为,一个很小的小孩子的生活,就是无为的生活。

《老子》说:“含德之厚,比于赤子。毒虫不螫,猛兽不据,攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而峻作,精之至也。终日号而不嘎,和之至也。”(五十五章)第三、第四、第五句是夸张之辞。这一章的主要意思,是用这些例以说明顺自然而无所为的生活。其实生物的生活本来就是如此。一个动物遇见可吃的东西它就吃,遇见可喝的东西它就喝。在吃喝的时候,它并不知道这样做为的是吸取营养、维持生命。人知道这个道理,但是他也并不是在每次吃饭的时候都想到这个道理。他虽然有吃饭这个行为,但这种行为就是“无为”。如果在人的生活中一切行为都是如此,那就是“无为而无不为”了。

这并不是说,一个人在社会中可以横冲直撞,做事没有计划,行动不加考虑。考虑计划还是可以有的,这也是一种“为”。问题在于为什么这样地“为”。如果是无所为,那还是顺自然,还是“无为”。

《老子》说:“道生之,德畜之,长之育之,亭之毒之,养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。”(五十一章)生而不有三句,就是说道是无所为而为,但是自然如此。这就叫“道法自然”,也就是顺其自然。道是如此,所以照着道那个样子生活的人,也要顺自然,无所为而为。

《老子》形容这种人说:“众人熙熙,如享太牢,如春登台。我独泊兮其未兆,如婴儿之未孩。儻儻兮若无所归。众人皆有余,而我独若遗。我愚人之心也哉!沌沌兮,俗人昭昭,我独昏昏。俗人察察,我独闷闷。澹兮,其若海,飂兮若无止。众人皆有以,而我独顽似鄙。我独异于人,而贵食

母。”(二十章)“食母”就是照着道那个样子生活。

《老子》的这种顺自然无为的生活方式,就是魏晋人所谓“达”。魏晋的所谓“达人”,就是照着这种生活方式生活的。这是晋人风流的一个主要之点。

这是“为道”的方式,“为学”的方式就不然了。它是要“日益”。

“为学”就是求对于外物的知识。知识要积累,越多越好,所以要“日益”。“为道”是求对于道的体会。道是不可说,不可名的,所以对于道的体会是要减少知识,“见素抱朴,少私寡欲”(十九章),所以要“日损”。

《老子》所讲的“为学”的方法,主要的是“观”。它说:“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。”(十六章)又说:“以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下。”(五十四章)这就是说,观,要照事物的本来面貌,不要受情感欲望的影响,所以说:“致虚极,守静笃。”这就是说,必需保持内心的安静,才能认识事物的真象。

《老子》又说:“不出户,知天下,不窥牖,见天道,其出弥远,其知弥少。是以圣人不行而知,不见而名,不为而成。”(四十七章)这也是它所说的“观”的一种方法。这几句话也就是如后世所说的“秀才不出门,全知天下事”。《老子》认为:“言有宗;事有君。”(七十章)就是说,言论有其主要的论点;事物有其主要的原则。抓着了它们的要点和原则,就好像抓着了了一张网的纲,其目自然就张开了,所以“不出户”,就可以“知天下”。但是这些“宗”和“君”又是从哪里来的呢?

从以上这些话看《老子》所谓“观”,首先是一种旁观。它不承认实践在认识中的作用。这就是它所说的“不行而知,不为而成”的意义。这样的认识论必然是轻视感性认识的唯心主义的认识论。

旁观的态度是隐者态度。“隐者”的思想就是这种态度的表现。《老子》把它发展成为一个有系统的理论。

《老子》认为,事物的变化是有规律的,这就是所谓“事有君”。自然界中的事物的规律,他称为“天道”,社会中的事物的规律,它称为“人道”。《老子》认为人凭借这样的知识,可以趋利避害,以达到保全自己、反扑敌人的目的。它称事物变化的具体的规律为“常”。“常”是指事物变化中的经常不变的东西,它说:“取天下常以无事。”(四十八章)“民之从事,常于几成而败之。”(六十四章)“常有司杀者杀。”(七十四章)“天道无亲,常与

善人。”(七十九章)《老子》也用“常”形容“道”，这只是说“道”是经常如此，不是说“道”就是“常”。

对于规律的了解和知识，《老子》称为“明”。它说：“知常曰明。”(十六章)“知常”就依之而行，这种行称为“袭明”，“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物；是谓袭明”(二十七章)。“袭明”即“习明”，亦称为“习常”，“见小曰明，守柔曰强。……无遗身殃，是为习常”。(五十二章)如果不能“习常”而任意妄为，则必有不利的结果，“不知常，妄作凶”(十六章)。

《老子》认为，要认识“道”也要用“观”。“常有欲以观其眇，常无欲以观其微。”(一章)这是对于“道”的“观”。它认为，这种观需要另一种方法，它说：“涤除玄览，能无疵乎？”(十章)“玄览”即“览玄”，“览玄”即观道。要观道，就要先“涤除”。“涤除”就是把心中的一切欲望都去掉，这就是“日损”。“损之又损”以至于无为，这就可以见道了。见道就是对于道的体验，对于道的体验就是一种最高的精神境界。

总之《老子》所讲的“为道”的观点，是反对感觉经验和感性认识的，也是反对重理性作用和理性认识的，它是一种直观。

“为道”而又得道的人，是个什么样子呢？《老子》说：“古之善为道(王弼本作士，今从傅奕本)者，微妙玄通，深不可识，故强为之容。豫兮若冬涉川；犹兮若畏四邻。俨兮其若客(王弼本作容，今从傅奕本)，涣兮若冰之将释。敦兮其若朴，旷兮其若谷。混兮其若浊。孰能浊以静之徐清？孰能安以久，动之徐生？保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽(敝)而(原作不，依易顺鼎校改)新成。”(十五章)这是“善为道者”的样子。看样子他好像是冬天要蹚水过河，又想过，又怕水冷；好像是谁都在迫害他；好像是个客人，不是主人；好像是很朴实、很糊涂、很空虚。可是他的糊涂慢慢地会变成清楚，他的静会慢慢地变成动，他的旧会变成新。

宋明道学家讲气象，《老子》这一章所讲的就是善为道者的气象。这种气象同《庄子·天下》篇所说的慎到、田骈所赞赏的气象，颇有相同之处。

有一个根本的不同，那就是“块不失道”的问题。“块”，就是土块，是无知之物。无知之物，推而后行，引而后往，只能做一种机械的运动，好像一阵风在空中飘过，好像一根羽毛随风旋转，好像一块石头，从山上滚下

来。慎到认为,这就是照着道那样去生活,所以“块不失道”。《老子》认为,为道的人并不是如此。在表面上看起来,他虽然也是“缘于不得已”,但是,他是自觉地如此。他不是无知之物,他的自觉,就是他的精神境界。土块是真正的无知之物,它没有精神境界。《天下》篇的作者,大概也看到这种根本上的差别,所以批评说,“慎到之道,非生人之行,而至死人之理”,接着说:“其所谓道非道,而所言之韪不免于非。彭蒙、田骈、慎到不知道。”

慎到和《老子》有这种不同,由于他们对于知的态度不同。知就是对于外界事物的知识。《老子》所说的“为学”,就是求得这种知识。慎到完全不要知识,《天下》篇说:“曰知不知,将薄知,而后邻伤之者也。”《老子》并不完全不要知识,所以它还要用观的方法去求对外界的知识。它认为,为道就要日损,为学就要日益,但是,所损所益并不是一个方面的事。日损,指的是欲望、感情之类;日益,指的是积累知识的问题。这两者并不矛盾,用我的话说,为道所得的是一种精神境界,为学所得的是知识的积累,这是两回事。一个很有学问的人,他的精神境界可能还是像小孩子一样天真烂漫,用《老子》表达的方式,一个人也应该知其益,守其损。

照《老子》所说的,如果一个人对于事物发展的基本规律有所认识,这种知识也可能帮助提高他的精神境界。《老子》说:“知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久,殒身不殆。”(十六章)《庄子·天下》篇说:“公而不党,易而无私,决然无主,趣物而不两。不顾于虑,不谋于知,于物无择,与之俱往。古之道术有在于是者,彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之。”《天下》篇的这个总帽子跟上面所引的《老子》的话也是相合的。“容”,就是宽容,就是“不当(党)”的意思。

有人可以提出一个问题:照这样看起来,岂不是可以证实《老子》这部书出于慎到之后,为什么又说慎到的思想是黄老之学?这个问题之所以成为问题,是因为照传统的说法,《老子》这部书是一部整书,有一个人在一个时候完全把这部书写成。我根本不承认这个传统的说法。我认为,《老子》这部书,是一个总集,经过长时期的积累,经过李耳的编辑,才成为现在这个样子。所谓老聃的思想,也是经过长时期的发展,才成为现在这个样子。《老子》思想的最后的成熟,可能在慎到之后,这并不妨碍在慎到的时候已经有黄老之学。

《老子》虽然也不废“为学”，但是他还是以“为道”为主。它认为，人生中最主要的事情是提高精神境界，对于外界的知识积累同人的精神境界没有直接的必然的关系。所以它说：“绝学无忧。”(二十章)它认为，人生的指导原则应该是顺自然。“为学”可能导致这个原则的反面。它说：“大道废，有仁义；慧智出，有大伪。”(十八章)所谓“伪”的意思是人为，人为和自然是对立的。“为学”增加人的知识，知识的增加可能导致人为的增加，那就走到顺自然的反面去了。

“伪”也有虚假的意思。《老子》认为，自然的东西是真的，相对于真说，人为的东西就是假的。人为总有造作模拟的意思。有了造作模拟，那就有假的成分。比如在天上飞的东西，鸟类是天然的，是真的，飞机作为一个飞行的东西是人为，是模拟，同鸟类比较起来，鸟类的飞行是真的，飞机的飞行是假的。

“大道废，有仁义”，这并不是说，人可以不仁不义，只是说，在“大道”之中，人自然仁义，那是真仁义。至于由学习、训练得来的仁义，那就有模拟的成分，同自然而有的真仁义比较起来它就差一点次一级了。《老子》说“上德不德，是以有德”(三十八章)，就是这个意思。

第八节 《老子》的历史哲学及其理想社会

“无为”和“有为”、自然和伪，是《老子》区别社会中的善恶的标准。属于自然和无为的是善；属于伪和有为的是恶。它认为可悲的是历史的过程是一个从“无为”倒退到“有为”的过程，整个的社会，时时刻刻都在退化，在这个过程中，善的美的东西一步一步地失去，代之以恶的、丑的东西。它说：“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。下德为之而有以为。上仁为之而无以为。上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，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，忠信之薄而乱之首。前识者，道之华而愚之始。是以大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华。故去彼取此。”(三十八章)这是《老子》中最长的一章，叙述了社会逐步退化的过程。“失道而后德”以下这几句说的就是这个过程的几个阶段。它认为这些阶段属于两个范畴。道和德的阶段属于“无为”的范畴，仁以下是属于“有为”的范畴。

它所说的“攘臂而扔之”，实际上讲的就是法家所主张的暴力。这是用形象的语言说“失礼而后法”。“上仁为之而无以为”，就是说，“仁”已经是有为的，但还不是完全矫揉造作，不完全是伪。“上义为之而有以为”，就是说，“上义”完全是出于人为。仁和义都还是一种内心的修养，至于礼，则不过是外部的规章制度，条条框框。那就更是矫揉造作，出于人为，所以得不到人们的服从和遵守。《老子》没有说“下仁”“下义”和“下礼”是怎样，大概是认为，可以引申而知。比如说，“上礼为之而莫之应”，“下礼”就不必谈了。

礼不行了，社会是个什么样子呢？那就挽袖子，甩胳膊，动手动拳，用暴力了。地主阶级夺权是用暴力，奴隶主反夺权，也是用暴力。法律、刑罚也都用暴力。在《老子》看起来，这就是天下大乱。礼是乱的开端，因为它是“忠信之薄”。社会中人与人的关系要规章制度来维持，这就是薄。

“有以为”和“无以为”说的是有没有模拟造作。有模拟造作就是“有以为”，没有模拟造作就是“无以为”。

“前识者，道之华而愚之始。”“前识”是对于事情的预见。《老子》认为，对于事情的预见是华而不是实。它不表示人的聪明，而表示人的愚蠢。因为它是智慧的作用，而“慧智出，有大伪”。前识是“大伪”的开始。“是以大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华，故去彼取此”。

《老子》第八十章描绘了它的理想社会的情况。从表面上看起来，这好像是一个很原始的社会，其实也不尽然。它说，在那种社会中，“虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之”。可见，在这种社会中，并不是没有舟舆，不过是没有地方用它。并不是没有甲兵，不过是用不着把它摆在战场上去打仗。并不是没有文字，不过是用不着文字，所以又回复到结绳了。《老子》认为，这是“至治之极”。这并不是一个原始的社会，用《老子》的表达方式，应该说是知其文明，守其素朴。《老子》认为，对于一般所谓文明，它的理想社会并不是为之而不能，而是能之而不为。

有人可以说，照这样理解，《老子》第八十章所说的并不是一个社会，而是一种人的精神境界。是的，是一种人的精神境界，《老子》所要求的就是这种精神境界。

道家的前身是隐士思想，《老子》把这种思想发展成为一个哲学体系。

后来的隐居诗人陶潜有一首诗说：“结庐在人境，而无车马喧，问君何能尔？心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还，此中有真意，欲辨已忘言。”这首诗并未提到老聃，也未提到《老子》，可是讲的完全是老意。

懂得了“欲辨已忘言”，对于《老子》的批判或赞赏都成为多余的了。

（选自《中国哲学史新编》第二册，人民出版社 1995 年版。）

郭沫若论老子

目 次

| | | |
|---------------------|-----|-----|
| 郭沫若及其老子研究 | 李毅强 | 110 |
| (一) 老聃、关尹、环渊 | | 113 |
| (二) 稷下黄老学派的批判 | | 122 |

郭沫若及其老子研究

· 李毅强 ·

郭沫若(1892—1978),作家、诗人、戏剧家、历史学家、古文字学家、考古学家。原名开贞,号尚武。四川乐山人。1914年留学日本,在九州帝国大学学医。回国后从事文艺运动,1918年开始新诗创作。“五四”时期,积极从事反帝、反封建的革命文化运动。1921年出版第一部诗集《女神》,并与郁达夫、成仿吾等组织“创造社”。1924年,通过翻译河上肇的《社会组织与社会革命》一书,较系统地了解了马克思主义,开始提倡革命文艺。1926年参加北伐战争,任国民革命军政治部副主任。1927年参加南昌起义并加入中国共产党。1928年后旅居日本,从事中国古代史和古文字学的研究工作,积极支持留日青年和国内文艺界的革命文化活动。1930年加入中国左翼作家联盟。抗日战争爆发后回国,在周恩来的直接领导下,组织和团结国民党统治区的进步文化人士,从事抗日救亡运动。历任《救亡日报》社社长,中华全国文艺界抗敌协会理事,国民政府军事委员会政治部第三厅厅长和文化工作委员会主任。抗日战争胜利后,参加了反抗蒋介石实行法西斯独裁统治和发动内战的斗争。1949年8月当选为首届全国文联主席。新中国成立后,历任中央人民政府委员,政务院副总理兼文化教育委员会主任,中国科学院院长兼哲学社会科学部主任、历史研究所第一所长,中国科学技术大学校长,第一至第五届全国人大常委会副委员长,第二、三、五届全国政协副主席,全国文联第二、三届主席,中国人民保卫世界和平委员会主席,中日友协名誉会长。是中共第九至第十一届中央委员,第一届全国政协委员,第四届全国政协常委。

郭沫若著作丰富,涉及范围广泛,曾结集为《沫若文集》17卷本(1957—1963),新编《郭沫若全集》分文学、历史学、考古学三编,1982年起陆续出版发行。许多作品已被译成日、俄、英、德、意、法等多种文字。

郭沫若关于老子及其著作的研究,比较重要的论文有两篇。一篇是

收在《青铜时代》一书中的《老聃·关尹·环渊》(作于1934年),另一篇则是收在《十批判书》中的《稷下黄老学派的批判》(作于1944年)。前者主要提出了关于老子其人以及《道德经》一书的著者的假设与考证,后者则是就黄老学派的思想予以分析批判。

关于老子其人及其《道德经》一书成书的年代问题,近代是由梁启超先生首先提出来的,他在《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》中提出这个问题,随后引起了广泛的讨论。当时讨论论文大抵都收集在《古史辨》第四册及第六册中。

当时有三家说法:(一)以罗根泽先生为代表,他认为:老子即是太史儋,《老子书》即太史儋所著;太史儋后孔子百许年,成书之年自然亦在孔子之后;(二)以顾颉刚为代表,他认为:老子是老聃,但老聃年代当在杨朱、宋钐之后。《老子》之成书当在秦汉间;(三)以唐兰为代表,他认为:老子即是孔子之师老聃,《老子》书是老聃的语录,其成书年代当与《墨子》同时。

而郭沫若的意见跟唐兰先生接近,他说:“我的见解是以唐说为近是。老子确是孔子之师老聃,老子书也确是老聃的语录,就和《论语》是孔子的语录,《墨子》是墨翟的语录一样。”但是郭沫若主要强调的是《老子书》一书是成于老子的弟子环渊之手。他说:“特集成《老子》这部语录的是楚人环渊。环渊集成这部语录时,没有孔门弟子那样质实,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。”同时,他还考证了环渊的异称,根据郭沫若的考证,环渊的异称多达十种以上,关尹、它嚣等都是环渊的异称。环渊生于楚而游于齐,跟孟子同时代,是老聃的再传或三传弟子。

关于老子思想的分析见之于《稷下黄老学派的批判》。道家在学术史上自有其意义与贡献,郭沫若认为“尽管它是儒墨两家的先辈,但因脱离现实,陈义过高,在老聃、杨朱以至杨朱弟子的时代都还不曾蔚成为一个学术界的潮流;但到稷下先生时代,道家三派略有先后地并驾齐驱,不仅使先秦思想多样化,而且也更加深邃化了。儒家墨家都受了他们的影响而发生质变,阴阳、名、法诸家更是在他们的直接感召下派生了出来的。”

对于老子其人其书的问题,他仍然坚持自己原来的看法,认定环渊即是关尹,而老子书亦即是关尹为了发明老子的旨意而写的。“可知《道德

经》毫无疑问成于后人之手,其中虽然保存游老聃的学说,但多是‘发明旨意’式的发挥,并非如《论语》那样的比较实事求是的纪述。因此要认《道德经》为老聃所做的书,字字句句都出于老子,那是错误,但要说老子根本没这个人,或者有而甚晚,那也跑到了另一极端。”

关于老子的政治学说,郭沫若亦有批判。比如他说:“现存《道德经》里面已经很露骨地在主张愚民政策。(中略)这种为政的态度,简直在把人民当玩具。这如是老聃的遗说,可以说是旧时代的遗孽未除;如是关尹的发展,那又是对于新时代的统治者效忠了。不以人民为本位的个人主义,必然要发展成这样的。更进一步,便否认一切文化的效用而大开倒车。”

由此可见,“人民本位”,始终是郭沫若衡量先秦诸子思想的一把尺度。这一把尺度不仅贯串在他的中国古代史的研究过程中,就是在其中国古代哲学思想史的研究中也是贯穿始终的。

(一) 老聃、关尹、环渊

—

《道德经》成书甚晚的一个问题,近年来由梁任公提出,经过多数学者的讨论,虽然还没有得到最终的结论,但成书的年代约略在战国中叶是为多数的人所一致看好的^①。本来这个问题在汉朝初叶便是有的,并非首发于梁任公;我们试把《史记》的《老庄申韩列传》拿来研究,便可以知道这个问题的古远的历史。

老子者,楚苦县厉乡曲仁里人也,姓李氏名耳字伯阳,谥曰聃,周守藏室之史也。孔子适周将问礼于老子。……老子修道德,其学以自隐无名为务。居周久之,见周之衰,乃遂去。至关,关令尹喜曰:“子将隐矣,强为我著书。”于是老子乃著书《上下篇》,言道德之意五千余言而去,莫知其所终。或曰:“老莱子亦楚人也,著书十五篇,言道家之用,与孔子同时云。”盖老子百有六十余岁,或言二百余岁,以其修道而养寿也。自孔子死之后百二十九年而史记^②周太史儋见秦献公。……或曰“儋即老子”,或曰“非也”,世莫知其然否。老子隐君子也。老子之子名宗,宗为魏将,封于段干。宗子注,注子官,官玄孙假,假仕于汉孝文帝,而假之子解为胶西王卬太傅,因家于齐焉。

这儿所节录的一些文字,关于老子的乡里和姓字是经过后人所改窜的,已经有人论定^③,在这儿不必多生枝节。在这儿所成为问题的,便是老子这个人的存在和他的年代。关于老子的存在,司马迁竟提出了三种

① 关于此问题的讨论可参看罗根泽编著《古史辨》第四册。——作者注

② 这“史记”两个字,人多误解为书名,其实“记”字是动词,是说史籍或史官记载着这样的事。——作者注

③ 参看马叙伦著《老子覈诂》卷首所附《老子姓氏名字乡里仕宦生卒考》。——作者注

解说来，一个是老聃，一个是老莱子，一个是太史儋。而关于老子的年代，则前两说以为是和孔子同时，后一说直在孔子死后百二十九年。看他引了好几个“或曰”，便可以知道这些问题在汉时是怎样的异说纷纭莫衷一是的。司马迁很想把三种主张都调和起来，故尔加上了一句“盖老子百有六十余岁”的盖然的推测，又谓“或言二百余岁”，可见在司马迁之外还有主张调和说的人。在三种异说之外更加上这种调和说，关于老子的存在和年代可算有四五种异说。然而调和说也并不曾把问题解决，看司马迁在自己的推测上加上一个“盖”字便够明白了。但是问题还要进一境，汉初距春秋、战国时并不甚远，何以关于老子这个人竟生出了这样多的疑问？这岂不是在汉时的学者看见《老子》书中所用的笔调以及所含的内容的确是满呈着战国时代的风味，故才生出怀疑而提出新的解说的吗？

细考老子即是老聃，略先于孔子，曾经教导过孔子，在秦、汉以前的人本来是没有问题的。《庄子》、《韩非子》、《吕氏春秋》是绝好的证据。

《庄子·天下篇》里说：

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。关尹曰：“在己无居，形物自著，其动若水，其静若镜，其应若响，芴乎若亡，寂乎若清，同焉者和，得焉者失（生），未尝先人而常随人。”老聃曰：“知其雄，守其雌，为天下谿，知其白，守其辱，为天下谷。”人皆取先，己独取后，曰：“受天下之垢。”人皆取实，己独取虚，无藏也故有余，肖然而有余。其行身也徐而不费，无为也而笑巧。人皆求福，己独曲全，曰：“苟免于咎。”以深为根，以约为纪，曰：“坚则毁矣，锐则挫矣。”常宽容于物，不削于人，可谓至极。关尹、老聃乎，古之博大真人哉！

这儿所引的老聃的话，“知其雄，守其雌”云云，在今存《老子》第二十八章，其他所撮述的大意也散见于《老子》书中，这儿表明着老聃便是老子。而老子和孔子有过师徒的关系，则散见于《德充符》、《天道》、《天运》诸篇。除掉《德充符》之外虽然不尽是庄子的手笔，但都是秦、汉以前人的。

《吕氏春秋》一书言老聃者凡五见：

- 一 “荆人有遗弓者而不肯索，曰：‘荆人遗之，荆人得之，又何索焉？’孔子闻之曰：‘去其荆而可矣。’老聃闻之曰：‘去其人而可矣。’故老聃则至公矣。”（《贵公》）
- 二 “孔子学于老聃、孟苏、夔靖叔。”（《当染》）
- 三 “老聃则得之矣，若植木而立。”（《去尤》）
- 四 “老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臆贵势，王廖贵先，兒良贵后。”（《不二》）
- 五 “圣人听于无声，视于无形，詹何、田子方、老聃（即老聃）是也。”（《重言》）

由后三则看来，所说的“若植木而立”，“贵柔”，“听于无声，视于无形”，都是《道德经》中所表现的老子，而由前二则看来，则老子分明与孔子同时，且曾为孔子之师。

《韩非子》有《解老》、《喻老》诸篇，所解所喻均和今本《老子》无甚出入。而《六反篇》里说老聃有言曰“知足不辱，知止不殆”，见今本《老子》第四十四章。《内储说下·六微》里说：“权势不可以借人。……其说在老聃之言‘失鱼’也。”下面的说明引出“国之利器不可以示人”，俱见今本《老子》第三十六章。《喻老篇》里也有一条同解这一章的文字。可见在韩非子眼中老聃和老子并不是两人。

由上三种秦、汉以前的典籍，可知老子即是老聃，曾为孔子之师，在秦、汉以前人并不曾发生过问题。然而一落到汉人手里便生出了问题来。我们须得考察这所以发生了问题的原故。答案在这儿是很明显的，便是《老子》一书，其文笔和内容——如并言“仁义”，如言“万乘之主”等——的确不是春秋末年人所能有，因知其书必系晚出。汉人盖早见及此，故或则疑老子非老聃，而以老莱子或太史儋为解，或则言老子长寿，至战国中叶犹存，这便结果成为了司马迁的那篇支离灭裂的列传。司马迁那篇文章仅仅提出了一些对于问题的答案，而没有提出发生问题的原因，后来的人便一直迷糊了下去，直到梁任公又才把问题重新提了出来。故我说问题不是由梁任公所首发的。

埋没了二千年的问题又重见了日光之后，经大家讨论的结果，《老子》成书甚晚的这个事实大抵是为一般人所认定了。但由这个事实所派演出

来的问题仍然是汉初的问题之重演,便是老子这个人的存在和其年代。

有人说老子即是太史儋,如此则成书之年代与《史记》言老子后人的一节均相合无间。主张这一说的可以罗根泽为代表^①。

有人说老子固是老聃,但老聃年代当在杨朱、宋钐之后,经其学徒们的宣传使之成为孔子师,而《老子》之成书或尚在秦、汉间。主张这一说的可以顾颉刚为代表^②。

又有人说老子即是孔子之师老聃,《老子》书是老聃的语录,其成书年代当与《墨子》同时。至于老子后裔的一段插话是汉人假造的家谱。主张这一说的可以唐兰为代表^③。

在这儿我不妨先说出我自己所得到的结论。我的见解是以唐说为近是。老子确是孔子之师老聃,《老子》书也确是老聃的语录,就和《论语》是孔子的语录,《墨子》是墨翟的语录一样。特集成《老子》这部语录的是楚人环渊。环渊集成这部语录时,没有孔门弟子那样质实,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。这种态度在墨家弟子中也未能免。真正的墨翟遗说只有今存《墨子》中分成了上中下三篇的《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》那些篇,那是墨家三派所分别著诸竹帛的^④。但我们请把那上中下各篇来比较一下,便可以知道那详略是怎样的不同。《论语》虽然不是孔子的手笔,《墨子》虽然不是墨翟的手笔,但其中的主要思想我们不能不说是孔子和墨子的东西。同这一样,《老子》虽然不是老聃的手笔,但其中的主要思想,仍然是老聃的创见,秦、汉以前的人都是我们的证人,汉人所提出来的老莱子和太史儋实在是不能冒牌的。

二

孔子曾以老子为师,除上述《庄子》及《吕氏春秋》之外,在儒家典籍中已是自行承认的。《礼记》的《曾子问》里面有四处引到老聃的话,都是孔

① 参看《古史辨》第四册罗根泽著《老子及老子书的问题》。——作者注

② 同上顾颉刚著《从吕氏春秋推测老子之成书年代》。——作者注

③ 参看唐兰著《老子时代新考》。——作者注

④ 《墨子闲诂》卷首俞樾序中有此说。——作者注

子自己说，“吾闻诸老聃。”《论语》的《述而篇》言：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”老彭当是老子与彭祖，而马叙伦更以为一人，谓即老聃^①。足见孔子及其弟子们并不以孔子师事老聃为耻辱，我们用不着采取后儒的狭隘的门户之见，要把老子的存在来抹杀，其实老子做孔子的先生是毫无愧色的，而老子有过孔子那样的一个弟子在秦、汉以前也并不见得是怎样的光荣，道家一派用不着冒充，儒家一派也用不着隐讳。韩愈《原道》上所说的“老者曰‘孔子吾师之弟子也’；……为孔子者习闻其说，乐其诞而自小也，亦曰‘吾师亦尝〔师之〕云尔’，不惟举之于其口，而又笔之于其书”；这样无征而必的翻案文字，真可以说是绝顶的偏见。

老子的时代本来还没有著书的风气的，就是他的后辈孔子，墨子所有的书，也不是他们自己所作。但是老子是有弟子的人，孔子正是他的不甚得意的弟子之一。老子既有弟子，其弟子之杰出者如杨朱，在战国初年与儒墨之徒曾三分天下。谁能断定他没有像孔、墨那样的微言大义流传？他的微言大义不能像《论语》和《墨子》一样，由他的再传弟子或三传弟子笔录传世？《老子》书是老子的语录这种说法实在是尽情尽理的。但我要更进一步说《老子》是作成于环渊，也正有我的根据。

《史记》的《孟荀列传》上说：

自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡，慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主。……慎到赵人，田骈、接子齐人，环渊楚人，皆学黄老道德之术，因发明序其旨意。故慎到著《十二论》，环渊著《上下篇》。而田骈、接子皆有所论焉。

这里把关于环渊的话摘录出来，便是：

环渊楚人，学黄老道德之术，因发明序其旨意，著《上下篇》。这所著的《上下篇》不就是《道德经》的上下篇吗？太史公所录的这些史事应当是有蓝本的，蓝本应当是齐国的史乘。太史公把它照录了，在他自己显然不曾明白这《上下篇》就是《道德经》，故尔他在《老子传》里又另外写出了一笔关于《上下篇》的传说。不嫌重复，再把那一段话摘录在下面：

老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，

^① 前引《老子覈诂·老子老莱子周太史儋老彭是非一人考》。——作者注

乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，强为我著书。”于是老子乃著书《上下篇》，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

这段文字不用说完全是后起的传说，而这传说之起且当在汉初。这儿所说的“关令尹”就是《庄子·天下篇》和《吕氏·不二》的关尹。关尹即是环渊，关环尹渊均一声之转。《天下篇》中与关尹并列的是墨翟、禽滑釐、宋钐、尹文、彭蒙、田骈、慎到、老聃、庄周、惠施、公孙龙，《不二篇》中与关尹并列的是老聃、孔子、墨翟、子列子、陈骈、阳生、孙臧、王廖、兒良，都是直称人的姓名，或存其姓，而加以尊称，断不至于对关尹独称其官职。只因环渊或写为关尹，汉人望文生训说为“关令尹”。又因“《上下篇》”本为环渊即关尹所著录，故又诡造出老子过关为关令尹著书的传说。造这传说的人大约是主张太史儋一说的人，因为太史儋由周入秦路必经关，故混淆史实与误解与推测而成此莫须有的一场公案。到了《汉书·艺文志》更说出了关尹名喜的话来，那又是误解了《史记》的“关令尹喜曰”一句话弄出来的玄虚。其实《史记》的“喜”字是动词，是说“关令尹”欢喜，并非关令尹名喜也。故环渊著《上下篇》是史实，而老子为关尹著《上下篇》之说是讹传，但讹传亦多少有其根据，所根据者即是环渊著《上下篇》的这个史实。现存老子《道德经》是环渊所著录，由史实与讹传两方都算得到了它的证明。

三

环渊这个人是有许多的异称的。

《汉书·艺文志》道家中有“《蜎子》十三篇”，班固自注云，“名渊，老子弟子。”这蜎渊自然就是《史记》的环渊，蜎环亦一音之转。但《史记》说他“著《上下篇》”，此说“《蜎子》十三篇”似乎又相矛盾。取巧的人或者又会说《上下篇》即“十三篇”之字误。但这矛盾是容易解决的，用不着去兜圈子，因为“《上下篇》”是他所录的师说，而十三篇则是他自己的作品，《史记》上也明说过他“著书言治乱之事以干世主”，述与作是并行不悖的。可惜的是那十三篇书已经亡了。

《艺文志》又有“《关尹子》九篇”，班固自注云，“名喜，为关吏，老子过关，喜去吏而从之。”我们现在知道关尹就是环渊，这九篇书则当是汉初人

的依托。汉人所依托的已亡，今存的《关尹子》更是唐以后所伪托。

环渊在《淮南·原道训》上又称娟环。

临江而钓，旷日而不能盈罗，虽有钩箴茫距，微纶芳饵，加以詹何、娟嬛之数，犹不能与网罟争得也。

在《文选》所录的枚乘《七发》上又称为便娟。

庄周、魏牟、杨朱、墨翟、便娟、詹何之伦。

李善注云：

《淮南子》曰：“虽有钩钺芳饵，加以詹何、娟嬛之数，犹不能与网罟争得也。”高诱曰：“娟嬛，白公时人。”《宋玉集》：“宋玉与登徒子偕受钓于玄渊。”《七略》曰：“娟子名渊，楚人也。”

在这注中又添出了娟嬛、玄渊两种异称。而同是《文选》所录的应璩“与从弟君苗、君胄书”亦云：

弋下高云之鸟，饵出深渊之鱼，蒲且赞善，便嬛称妙。

李注：

《淮南子》曰：“虽有钩钺芳饵，加以詹何、便嬛之妙，犹不能与网罟争得也。”高诱曰：“便嬛，白翁时人也。”《七发》曰：“娟嬛、詹何之伦。”

李注两引《淮南子》而一作娟嬛，一作便嬛，而后注又云《七发》作娟嬛，可知李实随文取便，不主《淮南》，而今本《文选·七发》作“便娟”，殆是后人所改。

以上环渊之名有关尹、玄渊、娟嬛、娟嬛、便娟、便嬛等各种异称，然而其变幻之烈尚不仅此。

《荀子·非十二子篇》有言：

纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是它嚣、魏牟也。

它嚣自来无考。但在《韩诗外传》上有一段非斥十子的言论：

夫当世之愚，饰邪说，文奸言，以乱天下，欺惑众愚，使混然不知是非治乱之所存者，则范雎、魏牟、田文、庄周、慎到、田骈、墨翟、宋钐、邓析、惠施之徒也。^①

^① 《韩诗外传》卷四。

通体抄袭《荀子》，只是除掉了子思和孟轲，把庄周来代替了史鳅，田文当即《非十二子篇》的陈仲，则范雎自是它器。但它器与魏牟并举而有“纵情性，安恣睢，禽兽行”的品评，可知必是道家者流，而范雎自来无道家之称，据我的推察，《荀子》本文必然作“范景”或“范蜎”，即是便蜎，亦即是环渊，因字坏，后录书者便误成“它器”。韩婴所见尚非误本，因不知有范景或范蜎其人，故又改校为名字熟悉的“范雎”，遂与《荀子》的原文了不相属，此所谓书经三转者也。

环渊的异名由音变及传说多到了十种以上，这真是一件惊人的事。但我们在这里也应该以秦为分水岭而判别出它们的孰正孰讹。大抵玄渊、关尹、范景、范蜎（《荀子》它器所由误）是秦前的，而环渊、蜎渊以下则是秦后的，距古愈远者则变化愈烈，玄渊见《宋玉集》，同是属于楚国的人，大率以这个名字为正，其它均是讹变。

再来检查环渊的年代也是异说纷纭的。《宋玉集》言“宋玉与登徒子偕受钓于玄渊”，则玄渊似乎与宋玉同时而先于宋玉，但文系托辞，不能据为典要。班固说蜎子为老子弟子，又关尹亦与老子同时，高诱以为白公时人，但这些都是秦以后的人的说法，同一不足据。最可靠的怕还是《史记·孟荀列传》，环渊与田骈、慎到等同为齐国的稷下先生，大约与孟子是同一时代的人物，这由他所著录的《上下篇》的文体和内容即可以得到一个内证。而由先秦诸家序录如《庄子》、《荀子》、《吕氏》等亦可以得到一些旁证。《吕氏》序关尹于墨翟之次，列子、陈骈、阳生（此人说者多以为杨朱，余疑是庄生）之前。《荀子》序它器于魏牟之上，则它器自先于荀子与魏牟，而冠以“假今之世”云云，知相去亦不甚远。《庄子》所叙列者为墨翟、禽滑釐、宋钐、尹文、彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周、惠施、公孙龙，除老聃为例外而外，都是战国时人，而年代亦显有次第。惟《庄子》序关尹于老聃之上，于行文似欠严密，盖因老聃之书本由关尹所辑录，故作《天下篇》的人先出之以示异。至其称为“古之博大真人”者，“古之”乃形容“博大真人”之语，六字当联为一辞，不是说关尹、老聃是古代的人。

余之所欲论者，意已尽于此，今更撮述其要点如次：

一、《老子上下篇》乃环渊所录老聃遗训，唯文经润色，多失真之处，考古者须得加以甄别。

二、环渊即关尹、它器，因音变与字误而成为数人。

三、环渊生于楚而游于齐，大率与孟子同时，盖老聃之再传或三传弟子。

一九三四年十二月二十五日

追 记

此文一九三五年四月发表于沪上《新文学》杂志之后即失其踪迹，今承李可染兄自《古史辨》第六册中抄寄，得以编入本书，甚为感纫。

今案范环之名又见《战国策·楚策》，楚怀王欲相甘茂于秦，以问范环，范环以为不可。《史记·甘茂传》亦载其事，则作范蜎。徐广云，“一作蠃。”此乃楚怀王二年事，于时范环必已年老，故得参预国家大事之咨询。假定于时七十，则上推三十年，正当齐威王二年，四十著书，于理无间。本文中未及引列此事，补志之于此。

一九四五年二月十九日

(选自郭沫若：《青铜时代》，人民出版社 1954 年版)

（二）稷下黄老学派的批判

黄老学派，汉时学者称为道家。道家的名称虽不古，但其思想却很有渊源，相传是祖述黄帝、老子的。黄帝本是皇帝或上帝的转变^①。这个名称，我们在古器物铭文中，是在《陈侯因咨敦》里面开始看见。陈侯因咨就是齐威王。那器的铭文说道：

唯正六月癸未，陈侯因咨曰：皇考孝武桓公（陈侯午）恭哉，大谟克成。其唯因咨，扬皇考昭统，高祖黄帝，迺嗣桓、文，朝问诸侯，合扬厥德。诸侯饗荐吉金，用作孝武桓公祭器敦。以蒸以尝，保有齐邦，莖万子孙，永为典常。（铭文古字或假借字已改为今文。）

这里的“高祖黄帝，迺嗣桓、文”，是说远则祖述黄帝，近则承继齐桓、晋文之霸业。黄帝的存在已经为齐国的统治者所信史化了。齐威王要“高祖黄帝”，这应该就是黄老之术，所以要托始于黄帝的主要原因^②。黄老之术，值得我们注意的，事实上是培植于齐，发育于齐，而昌盛于齐的。

齐国在威、宣两代，还承继着春秋末年养士的风习，曾成为一时学者荟萃的中心，周、秦诸子的盛况是在这儿形成了一个最高峰的。《史记·田齐世家》云：

宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。

① 《淮南·地形训》：“乃维上天，是谓太帝之居”。太帝即后世所谓玉皇大帝。《史记·封禅书》言：“秦帝使素女鼓五十弦瑟，悲，帝禁不止，故破其瑟为二十五弦”。《世本》及《拾遗记》以为黄帝。故知黄帝即太帝，亦即上帝之转化。——作者注

② 这是主要原因，但原因并不止于此。《淮南·修务训》云：“世俗之人贵古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说”，道破了这种托古立说的用意。——作者注

所谓“稷下”是在稷门之下，稷门是齐国国都的西门。刘向《别录》云：“齐有稷门，齐之城西门也。外有学堂，即齐宣王所立学宫也。故称为稷下之学”（《太平寰宇记》十八《益都》条下所引）。但既言宣王时“稷下学士复盛”，则稷下之学不始于宣王，故徐幹《中论》云：“齐桓公立稷下之官（宫），设大夫之号，招致贤人而尊宠之。自孟轲之徒皆游于齐”（《亡国》）。这位“齐桓公”便是齐威王的父陈侯午，也就是上举《陈侯因脊敦》的“孝武桓公”了。稷下之学直至襄王时犹存。《孟荀列传》云：

自驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子^①、田骈、驺奭之徒各著书言治乱之事，以干世主。……淳于髡，齐人也，博闻强记，学无所主。……慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意。故慎到著《十二论》，环渊著《上下篇》，而田骈、接子皆有所论焉。……于是齐王嘉之。自如淳于髡以下皆命曰列大夫。为开第康庄之衢，高门大屋尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也。……齐襄王时而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。

这稷下之学的设置，在中国文化史上实在是划时代的意义，它似乎是一种研究院的性质，和一般的庠序学校不同。发展到能够以学术思想为自由研究的对象，这是社会的进步，不用说也就促进了学术思想的进步。

但尤其值得注意的是一些有名的稷下学士的派别。孟、荀是儒家，驺衍、驺奭是阴阳家，田骈、慎到、环渊、接子，还有宋钘、尹文，都是道家，淳于髡“其学无所主”是一位无所谓派。此外有确实可考的如兒说是倡导“白马非马”的人，田巴服徂丘，议稷下，离坚白，合同异，当然都是名家者流。派别可以说是很复杂，或者也就是很自由，然而这里面没有墨家；而道家是占最大多数的。

值得加以说明的怕是宋钘、尹文吧。《汉书·艺文志》，小说家中有《宋子》十八篇，“其言黄老意”。《尹文子》一篇列于名家，颜师古引刘向云：“与宋钘俱游稷下”。《庄子·天下篇》以宋钘、尹文为一系。宋钘既“言黄老意”，可知尹文是以道家而兼名家。宋、尹之书均失传，传世《尹文

^① 此处称接子，《索隐》：“古著书人之称号”。

子》乃伪托。最近我在《管子》书中发现了他们的遗著，便是《心术》、《内业》、《白心》的几篇。《心术》、《内业》是宋钘书，《白心》属于尹文子，我已有《宋钘尹文遗著考》详细论证之，两人毫无疑问是属于道家的。

这些道家，他们都是以“发明黄老道德意”为其指归，当然都有一些共同的倾向。但他们的派别也不尽相同，《庄子·天下篇》分析得很清楚。在那儿我们看出，宋钘、尹文为一派，田骈、慎到为一派，关尹即环渊为一派。庄子虽然不是稷下先生，但他自认是继承了老聃、关尹的道统的。大抵宋钘在这一批人中年龄较大，资格较老：因为在《孟子》书中，我们看到孟子称之为“先生”，而又自称为“轲”，他的年龄必然比孟子还要老些，至少亦必上下年纪。其他的人都是晚辈，虽然关尹有为老聃弟子之说，但那是汉人的附会，真实的年代和田骈、慎到会差不了好多。

老聃的存在，近年来又大成了问题。原因是一向被传为老子所著的《道德经》被近人发觉着充满了战国时代的色彩，故书必晚出。因而作者的老聃也就不得不成为疑案了。汉初的“老子是谁”的问题又复活了起来，有人说老子根本是虚构人物，又有人主张老子就是老莱子或者太史儋，至今都还争辩未决。但据我的看法，《老子》其书是一个问题，老子其人又是一个问题。这两者在汉时和现代似乎都被含混了。《道德经》晚出是不成问题的，在我认为就是环渊所著的《上下篇》。环渊音变而为关尹，汉人有老聃即太史儋之说，老聃曾入秦，太史儋亦曾入秦，入秦必过关，而关尹便被解释为了关门令尹，于是环渊著《上下篇》之事便演化成为老聃为关门令尹著“《上下篇》”的道听途说。至于老聃本人，在秦以前是没有发生过问题的，无论《庄子》、《吕氏春秋》、《韩非子》以至儒家本身，都承认老聃有其人而且曾为孔子的先生，我看这个人的存在是无法否认的。

道家诸派均以“道”为宇宙万物的本体，这个新的观念必然有它的倡导者，诸派中如上述以宋钘年事为较长，然而其他的人并不把他认为总老师。据《天下篇》，“田骈学于彭蒙，得不教焉；彭蒙之师曰：古之道人至于莫之是，莫之非而已矣”，则彭蒙年辈与宋钘相同，而彭蒙还有老师，也分明是道家。这位“彭蒙之师”应该是墨翟、子思同年辈的人物。然而他也只是彭蒙之师，而不是道家的总老师，可知“彭蒙之师”必然是更有其师的了。如此再推上一二代，便不能不承认有老聃这位人物的存在。

道统观念很强的人如像韩愈，认为老聃是道家的人们所假造出来，想

借以压倒孔子的。这是为了争道统,要想维持孔子绝地通天的尊严,我们现在却没有这样的必要。有的又认为“道”的观念为孔、墨所无,在思想发生的过程上不能先于孔、墨,这也只是想像之谈。事实上在春秋末年人格神的观念已经彻底动摇了的时候,连子产那样的政治家都晓得说“天道远,人道迩”的话,何以那样素朴的本体观念不能产生?又在孔子当时已经有不少的隐士,如楚狂接舆、长沮、桀溺、晨门、荷蓑、荷蓀丈人,这些都是出现于《论语》里面的人物。还有琴张、牧皮(即《庄子》的孟子反)见于《孟子》与《庄子》。桑雥(即《论语》子桑伯子,《庄子》子桑户)见于《楚辞》。世间既已经有这些“避世之士”,为什么不能有避世之论来做这种生活的背景?这些“避世之士”,有的可能是由上层零落下来,有的或许是由下层升上去,不能大出风头,而又折回来,高尚其志,求满足其消极的自我尊大的。但他们总当得是一些小有产者,在生活上没有忧虑,而又具有相当的知识以作非非之想,那是毫无问题的。传说上的老聃是周室的守藏史,这种闲官而又有书可看的人,和这些“避世之士”生活条件正相一致,超现实的本体观和隐退生活的理论由他倡导了出来,没有什么不合理的理由。

还有杨朱的存在,我们也是不好抹杀的。在孟子口中所有道家都被称为杨朱派,所谓“杨朱、墨翟之言盈天下,天下之言不归杨则归墨”。到了庄子后学,又把由道家出发的名辩一派如惠施、公孙龙等划为杨,所谓“骈于辩者……而杨、墨是已”(《骈拇》)。韩非子亦同此见解,“杨朱、墨翟天下之所谓察也,于世乱而卒不决,虽察而不可以为官职之令”(《八说篇》)。事实上所谓“察”(战国时人辩士亦谓之“察士”,取其明察之义),所谓“辩”,都无关于杨朱,亦无关于墨翟,只是他们的后学而已。这样一位学派代表的存在,就像墨翟我们不能抹杀的一样,杨朱我们也断然不能抹杀的。

杨朱在《孟子》又作杨子取,《庄子》作阳子居,居与朱乃琚与珠之省,名珠字子琚,义正相应,取乃假借字。杨子是老聃的弟子,《庄子》里面屡次说到,我们不能认为通是“寓言”。老聃与杨朱的存在如被抹杀,则彭蒙之师、彭蒙、宋铎、环渊、庄周等派别不同的道家便全无归属。所以我的看法,无宁是保守的,老聃仍然有其人,他是形而上的本体观的倡导者,孔子曾经向他请教过。杨朱是他的弟子,大抵略少于孔子而略长于墨子,他主张“全性保真,不以物累形”的为我主义,但却不是世俗的利己主义。他说

过“行贤而去自贤之心，焉往而不美？”（《韩非·说林上》，《庄子·山木篇》作“行贤而去自贤之行，安往而不爱哉？”）可见他倒是泯却小我的人。所谓“拔一毛而利天下不为”，事实上是“不以天下大利易其胫一毛”，也就是“不以物累形”的夸张的说法。宋荣子“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮”，就是他的这种精神的嫡系了。

老聃、杨朱都没有著书，春秋时本来是还没有著书的风气的，就是孔丘、墨翟又何曾有自己著的书！但如孔丘、墨翟都有微言大义传于其后学，老聃、杨朱当然也有传授的。只是老聃、杨朱本来是一种退撝的避世主义者，自己力求与现实脱离，故尔他们的学说不甚为世所重，没有像孔丘、墨翟那样，当世即显名于时，弟子徒属满天下，四处宣传，拜谒王公大人以求行道。“彭蒙之师”或者也就是杨朱的弟子，而他更可怜，竟成了一位无名英雄。我们不因《天下篇》惟一的孤证而否认彭蒙及其师，以何因缘却能否认老聃和杨朱的存在呢？庄周、孟轲均去古未远，他们对于老聃、杨朱的陈述，比我们二千多年后的推测，要可靠得多。特别关于老聃，先秦诸子凡是提到他的，都不曾怀疑过，其所以然者便是老子其人和《老子》其书并没有混淆。人在前，书在后，书之中保存有一部分老聃的微言大义，如此而已。

老聃学派的产生自然有它社会史的根源。那是在春秋末年，一部分的有产者或士，已经有了饱食暖衣的机会，但不愿案牍劳形，或苦于寿命有限，不够满足，而想长生久视，故尔采取一种避世的办法以“全性保真”；而他们的宇宙万物一体观和所谓“卫生之经”等便是替这种生活态度找理论根据的。这种理论，在它的本质上并没有多大的发展前途，因为它没有大众的基础；而小有产者的小众能够满足于这种生活态度的，依然还占少数的时候，也无从发展。故尔它在初期不能有孔、墨那样大的影响。然而这一学派，一经济国稷下制度的培植，它便立地蕃昌了起来，转瞬之间便弄到“天下之言，不归杨则归墨”了。墨家的保护人，那时的秦国，钜子腹䷔是秦惠王的先生，唐姑果是惠王的亲信，东方之墨者有集中于秦的迹象。在这时齐、秦两大强国保护两大学派，故尔杨、墨的势力中分天下，而儒家是最倒楣的时候。孟轲、荀况都只是寄人篱下。他们为什么要战斗，为什么要排斥杨、墨，一多半也是为的生存竞争而已。

齐国为什么要那样扶植道家呢？这很明显，完全是一种高级的文化

政策。所谓“窃钩者诛，窃国者为诸侯”，自从齐威王袭田氏的遗烈，篡取了齐国之后，由向来养士的习惯，要有一批文化人来做装饰品，固然是一种动机，而更主要的还是不愿意在自己的肘翼之下又孵化出新的“窃国者”来，所以要预为之防，非化除人民的这种异志不可。在这个目标上，杨、老学说是最为适用的武器。可知齐威王与齐宣王也实在聪明，他们认准确了这一点，所以也就加意的来培植了。这些学者们得到了这样温暖的保护，也真好像在春雨中的蘑菇一样，尽量地簇生了起来。请看那发育条件是多么适宜呀！“赐列第为上大夫，不治而议论”，“开第康庄之衢，高门大屋”，供应是很丰富的，比如田骈“设为不宦，赏养千钟，徒百人”（《齐策》）。出行的时候也有供张，比如孟子“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯”（《滕文公下》）。既无事务工作拖累，用不着坐办公厅，有好房子住，不愁穿，不愁吃，还有很多人服侍，这还不好让脑细胞的活动充分向形而上的方面去发展吗？养者与受养者两得其所，于是乎道家思想也就蓬蓬勃勃地兴盛起来了。

但是道家的兴起，在学术史上也自有它的意义和贡献，我们是不好一概抹杀的。尽管它本是儒墨两家的先辈，但因脱离现实，陈义过高，在老聃、杨朱以至杨朱弟子的时代都还不曾蔚成为一个学术界的潮流；但到稷下先生时代，道家三派略有先后地并驾齐驱，不仅使先秦思想更加多样化，而且也更加深邃化了。儒家墨家都受了他们的影响而发生质变，阴阳、名、法诸家更是在他们的直接感召之下派生了出来的。孟子说：“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”（《尽心下》）。逃墨归杨是暴露，逃杨归儒是护短，事实上就是孟子、荀子都已经不是纯粹的儒家，他们在精神上已经是强半逃儒归杨了。

道家三派即宋钐、尹文派，田骈、慎到派，环渊、老聃派，这是根据《庄子·天下篇》的序述次第，然其发展次第也大抵是这样。《天下篇》序当时天下的道术，先儒，次墨，次道，而终之以惠施、桓团、公孙龙，明明是按照发展的先后来说的。故尔道家诸派的述说先后也必然是发展的先后。

宋钐大约是杨朱的直系吧。《庄子·徐无鬼篇》有庄周与惠施辩论的一节，庄子说：“儒、墨、杨、秉四，与夫子为五”。惠子也自承：“儒、墨、杨、秉且方与我以辩。”秉，一向的人认为即公孙龙字子秉，但公孙龙，后于庄

子,于是就讲不通。其实这所说的五家篇把宋铎与墨翟并举而加以非难,前人甚至有误认宋子为墨家的^①。而《心术》、《内业》诸篇不仅不非毁仁义,不蔑弃礼乐,甚且注重仁义礼乐,这是和儒家通声息的地方。

君臣父子,人间之事谓之义。登降揖让,贵贱有等,亲疏之体谓之礼。——义者谓各处其宜也。礼者因人之情,缘义之理,而为之节文者也。(《心术上》)

凡民之生也必以正平,所以失之者必以喜乐哀怒。节怒莫若乐,节乐莫若礼,守礼莫若敬,外敬而内静者必反(返)其性。(《心术下》)

凡人之生也必以平正,所以失之,必以喜怒忧患。是故止怒莫若诗,去忧莫若乐,节乐莫若礼,守礼莫若敬,守敬莫若静。内静外敬,能反其性,性将大定。(《内业》)

这些话如杂在儒家典籍里面,我们会丝毫也看不出有什么出入的地方;在这儿我们更可以了解,为什么孟子要尊称宋子为“先生”,而荀子更尊之为“子宋子”的原故。孟、荀虽然都在反对宋子,但都受了他很深刻的影响。其在荀子,如像《解蔽篇》,完全是“别宥”的理论,《正名篇》也是发挥着“君子不为苟察……无益于天下者明之不如已也”的主张。因此,我们更可以明白,《天下篇》的,以“聊合欢,以调海内”的那两句话,也正是指说着主要在调和儒、墨的这一段精神了。

慎到、田骈的一派是把道家的理论向法理一方面发展了的。严格地说,只有这一派或慎到一人才真正是法家。韩非子的思想,虽然主要是由慎到学说的再发展,但它是发展向坏的方面,搀杂进了申子或关尹、老子的术,使慎到的法理完全变了质。

慎到著的书,《史记·孟荀列传》说有“《十二论》”,发明黄老道德之意,但《艺文志》却说有“四十二篇”,被列于法家。这不知道是一是二。现存《慎子》只是残余的辑本,虽有七篇之名而每篇均非全豹。七篇之外颇多佚文。据这辑本《慎子》来看,差不多全部都是法理论,黄老的气息比较

^① 《陶潜集·集圣贤群辅录》附载三墨之一为“宋铎,尹文之墨”,孙诒让已非之,谓《群辅录》本依托,而“此条尤疏谬”。又云:“近俞正燮《癸巳类稿·墨学论》亦以宋铎为墨徒,误与《群辅录》同。”(见《墨子闲诂·后语上》) 作者注

稀薄,但这一部分的法理论毫无疑问也是道家思想的发展。

荀子《非十二子篇》同样以慎到、田骈为一派,谓其“尚法而无法,下修而好作,上则取听于上,下则取从于俗”。《解蔽篇》言:“慎子蔽于法而不知贤,……由法谓之,道尽数矣”。《天论篇》又言:“慎子有见于后,无见于先;……有后而无先,则群众无门”。这些都和现存的辑本《慎子》的宗旨相符合。

法虽不善犹愈于无法,所以一人心也。

法制礼籍,所以立公义也。凡立公所以弃私也。明君动事分功必由慧,定赏分财必由法,行德制中必由礼。(以上《威德》)

大君任法而弗躬,则事断于法矣。法之所加,各以其分。
(《君人》)

为人君者不多听,据法倚数以观得失。无法之言不听于耳,无法之劳不图于功,无劳之亲不任于官。官不私亲,法不遗爱,上下无事,唯法所在。(《君臣》)

法之功,莫大使私不行。君之功,莫大使民不争。今立法而行私,是私与法争,其乱甚于无法。

治国无其法则乱,守法而不变则衰,有法而行私谓之不法。以力役法者百姓也,以死守法者有司也,以道变法者君长也。

礼从俗,政从上,使从君。

弃道术,舍度量,以求一人之识识天下,谁子之识能足焉?
(以上佚文)

以上是慎到的“尚法”的主张,就跟匠人以规矩准绳为标准一样,国家的处理也当以法为标准。人民要“役法”(在法之下奔走),官吏要“守法”,固不用说,就是做人君的在法的面前也不能行私;不仅不能有私情,而且不能有私智。“官不私亲,法不遗爱”,便是不容许有私情;“任法弗躬,事断于法”,便是不容许有私智。从这去私智这一点说来,他是不尚贤的。但这只是限于人君的说法。一人的知识有限,谁也不能以“一人之识识天下”。他是在替当时的君主世袭制开设一个安全瓣。

多贤不可以多君,无贤不可以无君。(佚文)

君之智未必最贤于众也,以未最贤而欲以善被天下,则不贍矣。若使君之智最贤,以一君而尽贍下则劳,劳则有倦,倦则衰,

衰则复反于不赡之道也。（《民杂》）

人君贤也不能包办天下事，不贤自不用说，然而没有贤者天下也不能没有君长，所以必须有法以为准据。法立则君贤固然好，君不贤也不会出乱子了。因此君长，在他看来，不宜于专政。

圣人有德，不忧人之危也。……百姓准上而比于下，其必取己安焉，则圣人无事也。（《威德》）

君臣之道，臣事事而君无事，君逸乐而臣任劳，臣尽智力以善其事而君无与焉，仰成而已。（《民杂》）

这理论很明显地是儒家“恭己正南面”的发展，而是墨家事必躬亲的反对。君之所以立是为求天下安宁，他不把天下认为一人的天下。他说：“立天子以为天下，非立天下以为天子也。立国君以为国，非立国以为君也。立官长以为官，非立官以为长也”（《威德》）。这见解是很进步的。

但在君道的范围内反对圣智，据上可知所反对的只是私心私智的独裁，主要是不要使“国家之政要在一人之心”。能够不用私心私智而一准于法的，倒是他所说的“明君”，或“圣人”。而为臣下的人则相反（不用说也相成），那倒须得有贤智，所谓“臣尽智力以善其事。”下引一节说得最为明白：

亡国之君非一人之罪也，治国之君非一人之力也。将治乱在乎贤使任职，而不在于忠也。故智盈天下，泽及其君；忠盈天下，害及其国。（《知忠》）

他这所说的“忠”，是指比干、伍子胥之类的忠，在一人独裁之下不得尽臣下的贤智而遭残杀以成其为忠臣的忠。像这样的忠臣愈多，那天下也就愈没有办法，所以说：“忠盈天下，害及其国”。又说：“孝子不生慈父之家，而忠臣不生圣君之下。”圣君无事，依法去私，人人各得尽其智力，那当然也就不会再有比干、子胥那样的忠臣，做人君的自然也就受其福了，所以说：“智盈天下，泽及其君。”

据此可知慎到并不是根本否认贤圣，而只是反对独裁。荀子说他“蔽于法而不知贤”，可见荀子本身倒有所偏蔽，没有虚心地把别人的学说体会得适如其量。

只是慎子的法究竟是怎样产生的，而产生的又是怎样的法，可惜我们不能知其详。荀子说他“上则取听于上，下则取从于俗”，大约就是他的

产法的过程吧。这和“礼从俗，政从上，使从君”很相呼应。《管子·枢言篇》有“法出于礼，礼出于俗”（俗字原误为治），把法与礼之产生，说得最为明白。慎子大约也是这样的见解吧。俗间的习惯便是礼，礼加上强制力的便是法。假使习俗一变了，礼就要改变，法也要跟着改变的。慎子是主张法须改变的人，“守法而不变则衰”。但他又说“以道变法者君长也”，这只是说君长有变法之权，而变法则必须准乎“道”。他也在慨叹，当时还没有一定的法。

今也国无常道，官无常法，是以国家日谬，教虽成，官不足。

官不足则道理匮，道理匮则慕贤智，慕贤智则国家之政要在一人之心矣。（《威德》）

这正是战国年间社会大变革时青黄不接的过渡情形。旧的礼法崩溃了，新的还未树立起来，因而也就形成他所说的“昔周室之衰也，厉王扰乱天下，诸侯力政（征），人欲独行以相兼”的形势（佚文）。他生在这过渡时代要想建立新法，立法的根据自然是只好“从俗”，“从上”，采取当时在上在下所行的一些不成文法而使它成文化。因而这法也一定是方兴的封建制下的法，而不会再是奴隶制下的法。墨子所主张的私有财产权的神圣，毫无问题地要得到法的保障的。故慎子也反对“力政”，而强调“分”——“法之所加，各以其分”。（《君人》）

今一兔走，百人逐之；非一兔足为百人分也，由未定。由未定，尧且屈力，而况众人乎！积兔满市，行者不顾；非不欲兔也，分已定矣。分已定，人虽鄙不争。故治天下及国，在乎定分而已矣。（据《吕氏春秋·慎势篇》引）^①。

这对于私有财产权的承认，说得非常明了。这是很合乎当时的时代精神的。彭蒙也有和这相类似的话。

雉兔在野，众皆逐之，分未定也。鸡豕满市，莫有志者，分定故也。（据《意林》引《尹文子》）

可见定分是这一派的重要的主张，慎到与彭蒙为一类是很有根据的。因为承认私有，故他便主张“因循”——因循者，因人之情，循人之欲。

天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。人莫不自为

^① 《后汉书·袁绍传》注亦引此语，并云：“《子思子》、《商君书》并载其词，略同”。《商君书》乃依托，《子思子》已佚，恐其所引乃彭蒙语也。——作者注

也，化而使之为我，则莫可得而用矣。（《因循》）

“为我”是奴隶制的原则，“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”，普天率土一切的劳力智力都是为的王者一人的“我”。而“自为”则是新时代的原则，人各有所为，使之各得其所为，则王者亦得其所为。这样便能够兼包并畜以成其大。假使要化零为整，使天下的人皆为王者一人，那是违背时代精神，结果使王者成为独夫，自然也就“细”了。

法家在慎到这个阶段是还适应着社会变革的上行期，还在替人民设想，而没有专替新起的统治者设想——韩非便和这相反——是还富有进步性的东西。大体上他也在调和儒、墨，承继了儒家的“垂拱而治”的理念，虽然也在谈礼，但更把它发展而为法了。发展而为法的这一点，和墨家“尚同”之义接近，但补充了它的空虚。这些进步自然也应该是时代使然了。

田骈的著作，《艺文志》列在道家，有“《田子》二十五篇”，但可惜完全散佚了。《吕览·执一篇》载“田骈以道术说齐王”，自称其言“变化应求而皆有章，因性任物而莫不当”，可见他确和慎到一样主张因任。又《士容篇》载其言君子之容：“慎谨畏化而不肯自足，取舍不悦而心甚素朴”，也是有后无先的一种态度。《不二篇》又说“陈骈贵齐”，《尸子·广泽篇》也说“田子贵均”，这均齐之义，在《天下篇》说得更为明白。《天下篇》评田骈、慎到的一段文字，整录之如下：

公而不当(党)，易而无私，法(原误作决)然无主，趣物而不两；不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往。古之道术有在于是者，彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之。齐万物以为首。曰：“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辩之”。知万物皆有所可，有所不可。故曰：“选则不遍，教则不至，道(由)则无遗者矣”。是故慎到弃知去己，而缘不得已；聆法于物^①，以为道理。曰：“知(智)不知”，将薄知而后邻(怜)伤之者也。谿骸无任而笑天下之尚贤也；纵脱无形而非天下之大圣。

① 此句原作“冷汰于物”。郭象注云：“冷汰犹听放也”。原句已晦，冷汰何以能训为听放，亦不了了。慎子乃法家之祖，荀子言其“尚法”，又谓“蔽于法而不知贤”。据此则“冷汰”当是“聆法”，形近而讹。冷不改字亦可，但假为聆，故郭训为听耳。“聆法于物”者犹《心术》“舍己而以物为法”。上文“决然无主”，决字亦系法字之误。——作者注

椎拍輓断，与物宛转，舍是与非，苟可以免（苟且之事可以获免）。不师知虑，不知前后，巍（巍）然而已矣。推而后行，曳而后往，若飘风之还（旋），若羽之旋，若磨石之隧。全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无毁（原误作誉）。故曰：“至于若无知之物而已，无用贤圣，土（原误作夫）块不失道”。豪杰相与笑之曰：“慎到之道，非生人之行，而至死人之理，适得怪焉”。

田骈亦然，学于彭蒙，得不教焉。彭蒙之师曰：“古之道人至于莫之是，莫之非而已矣。其风窳然，恶可而言？”常反人，不见观，而不免于旣断（武断）。其所谓道非道，而所言之黠，不免于非。

彭蒙、田骈、慎到不知道。虽然，概乎皆尝有闻者也。

这段文章，叙述得也有点不大公允。慎到的“弃知去己而缘不得已”，以及“至于若无知之物而已，无用贤圣，土块不失道”，都只是说的君道，而被扩充了起来成为了一般人的行为。由《慎子》书看来是没有这样广泛的。但这儿对荀子的评述有所补充的，便是“齐万物以为首”的道家立场。这在《慎子》书里面是完全散失了。所引“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辩之”；及“选则不遍，教则不至，道则无遗”不知道是田骈的话还是慎到的话，或者一为田骈，一为慎到。和“选则不遍”相近的，在《慎子》书中倒有同样的文句：

民杂处而各有所能，所能者不同，此民之情也。……是以大君因民之能为资，尽包而畜之，无能去取焉。是故不设一方以求于人。……

大君不择其下故足。不择其下，则易为下矣。易为下，则莫不容。莫不容故多下。多下之谓太上。（《民杂》）

但这两家的“齐”，很明显的并不是整齐划一之齐，而是听其自然的所谓“不齐之齐”。近人颇有疑《庄子·齐物论》一篇为慎到“《十二论》”之一论的，然行文和今存《慎子》了不相类。“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辩之”等语亦了无痕迹。“《齐物论》”之命名，实当为“齐彼物论”而非“齐物之论”。那篇文章的著作权，在我看来，仍然是应该属于庄子的。

《天下篇》把关尹、老聃列为一类，对于他们备极赞美而毫无微辞，庄子一派的人确实是把他们作为道家的正统在看待的。

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之，建之以常无有，主之以太一。以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。

关尹曰：“在己无居，形物自著。其动若水，其静若镜，其应若响。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者生（原作失，依韵改）。未尝先人，而常随人。”

老聃曰：“知其雄，守其雌，为天下谿。知其白，守其辱，为天下谷。”人皆取先，己独取后，曰“受天下之垢”。人皆取实，己独取虚，无藏也故有余，岿然而有余。其行身也，徐而不费，无为也而笑巧。人皆求福，己独曲全，曰“苟免于咎”。以深为根，以约为纪，曰“坚则毁矣，锐则挫矣”。常宽容于物，不削于人，可谓至极。

关尹、老聃乎，古之博大真人哉。

称关尹、老聃为“古之博大真人”，并不是说关尹、老聃的年代古，而是道家所理想的“博大真人”是属于旷邈的远古。关尹其实就是环渊，这人的名姓，变幻得很厉害，有玄渊、蜎渊、娟嬛、娟嬛、便嬛、便娟等异称。荀子《非十二子篇》误为它嚣，《韩诗外传》误为范雎。范雎是声误，它嚣是形误。它与玄相似，嚣与渊相近。

《史记》称环渊“学黄老道德之术，因发明序其旨意，……著《上下篇》”（见《孟荀列传》）。这“《上下篇》”即老子《道德经》。汉人因环渊别作关尹，望文生训，又将关尹作为关门令尹，于是便有老子过关为关尹著“《上下篇》”之说。“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去，至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书’。于是老子乃著书‘《上下篇》’，言道德之意五千余言而去，莫知其所终”（《史记·老子列传》）。两说都同出于《史记》，但前说乃根据《齐史》所载的事实，后说只是神话。老聃之死，于《庄子·养生主篇》分明有记载，何曾是“莫知其所终”呢？最可笑的是“关令尹喜曰”本来是“关令尹高兴而说道”的意思，到了《汉书·艺文志》竟有了“《关尹子》九篇，名喜”的著录了。这九篇出于伪托，是毫无疑问的。《艺文志》又有“《蜎子》十三篇”，或许是“上下篇”之

误,可惜失传了。

照《天下篇》所引的关尹遗说看来,他是主张虚己接物的,心要如明镜止水,对于外物要如响之应声,影之随形。他这种主张,和宋钐的“别宥”并没有多大的区别。主张谦抑,不占人先而常随人后,和田骈、慎到的“推而后行,曳而后往”也没有多么大的不同。他的单独成派,或者是因为他把他们两家的现实倾向都抛弃了的原故罢。宋钐、尹文志在“救世”,慎到、田骈学贵“尚法”,他们都还没有脱离现实,而在关尹或环渊便差不多完全脱离现实而独善其身了。“澹然独与神明居”,便很扼要地说穿了这种态度。

关于关尹,《庄子·达生篇》有一段“子列子问”。所问的是:“至人潜行不窒,蹈火不热,行乎万物之上而不慄”,是什么原故办到这样的?关尹答应他说:“是纯气之守”。他说凡有声色像貌的都是物,物与物并不相远,亦不能相先,都只是“色”。因此,物是“造乎(于)不形,而止乎无所化”的东西。这“不形”或“无所化”就是物的本体了,也就是所谓“纯气”了。《天下篇》的“以本为精,以物为粗”,就是这些意见的综括了。这种精纯的本体是看不见的,就好像无,而其实并不是无,而是有。这似无而实有的东西是永恒的,是绝对的,要说是一个吧,就只有它那么一个,大大的一个。所谓“建之以常无有,主之以太一”,就是这个意思,《吕氏春秋·大乐篇》还保存着“太一”的界说:“道也者,视之不见,听之不闻,不可为状。有知不见之见,不闻之闻,无状之状者,则几于知之矣。道也者,至精也。不可为形,不可为名。强为之〔名〕,谓之太一。”又说:“万物所出,造于太一。”这些恐怕就是从“《蜎子》十三篇”里面摘录下来的文字吧。

在《吕氏春秋·审己篇》里面也有列子和关尹问答的一段:

子列子常射中矣,请之于关尹子。

关尹子曰:“子知子之所以中乎?”

答曰:“弗知也。”

关尹子曰:“未可。”

退而习之,三年,又请。

关尹子曰:“子知子之所以中乎?”

子列子曰:“知之矣。知射,心平体正,然后能中。”(“知射”

以下十字误窜入注文。)

关尹子曰：“可矣，守而勿失。非独射也，国之存也，国之亡也，身之贤也，身之不肖也，亦皆有以。圣人不察存亡贤不肖，而察其所以也。”

这是求诸己而不求诸人，求诸内而不求诸外的意思。“心平体正，然后能中，”也就如水平鉴正而后能映照美恶，明察须眉。这一节话和“关尹贵清”的思想很相符合，论理当不会是子虚乌有之属。这里虽然也提到国之存亡，但不求之于外政，而求之于内心，和慎子的“尚法”不同，依然是脱离现实的。

假使关尹的主张只是上述的这一点程度，那完全是一种独善其身的隐士态度，虽然只图利己，但也还并不害人，要说他“清”，要说他“真”，倒也无可无不可。但就《道德经》里面所表现的情形看来，却是有点两样。

《道德经》，如上所说，是关尹根据老聃的遗说，用赞颂式的体裁，加以“发明”把它整理（“序”）出来了的。把《天下篇》的老聃遗说和《道德经》对照起来研究，便很明显地可以看出。

（一）“知其雄，守其雌，为天下谿。知其白，守其辱，为天下谷。”

这在王弼本《老子》第二十八章，其全文为：

“知其雄，守其雌，为天下谿”。为天下谿，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。

《天下篇》原无“守其黑，为天下式。知其荣”十字，演述《道德经》的人大约认为白与辱不成对文，必须白黑荣辱，方成对文，故信手添补了的吧。但老子的遗说，别有“大白若辱”一语，白与辱正成对文。白是洁，辱是污。又“式”字与谿谷二字不相为类，我看一定是蛇足。就这样应该只有二十字的遗说，却被发展成了八十六字，除去二十字以外的六十六字，都应该就是所谓“发明”了。特别如像“为天下谿，常德不离，复归于婴儿”的几句，便显明地表示着“发明”者的时代。离字古音读如罗，音在歌部，战国中叶以后始转入支部，而在这儿与谿儿为韵，确实是已经转了韵了。

（二）“人皆取先，己独取后，曰‘受天下之垢’。”

这在王弼本《老子》第七十八章，其全文为：

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。是以圣人云：“受国之垢，是谓社稷主。受国不祥，是为天下王”，正言若反。

这章更是表明了“发明旨意”的真相。所谓“圣人”，和《天下篇》对照起来，可以知道就是老聃。《天下篇》引老聃遗说只摘取了一句，本章则引用得更完全。《天下篇》的作者也在“发明旨意”即“人皆取先，己独取后”的八字，而本章则前后共“发明”了四十二字。由这一章我们可以知道，凡是《道德经》所说的“圣人”（全书凡二十七见）应该都是指的老聃。同样引“圣人”的话的还有第五十七章：“故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”。这是老子的遗说无疑。《庄子·天地篇》有和这相平行的话：“故曰，古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定”。既冠以“故曰”，也就表明在征引古说或古书，古人引书多凭记忆，字句是时有出入的。这也表明两者同在“发明”老子而已。又如第四十一章引“建言有之”，中有“大白若辱，广德若不足”二句，而在《庄子·寓言篇》则作为老子对阳子居（即杨朱）所说的话（只“广德”作“盛德”）。可见所谓“建言”，其实也就是老聃之言。或者老聃遗说在古别有著录，名为“《建言》”，一如孔门书之称“《论语》”的吧。

（三）“人皆求福，己独曲全，曰：‘苟免于咎’。”

这相当于《道德经》的第二十二章，其全文为：

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人抱一为天下式。不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓“曲则全”者，岂虚言哉？诚全而归之。

“曲则全”而冠以“古之所谓”，参以《天下篇》，可知也就是老聃的遗说了。只是《天下篇》的作者，合为“曲全”二字以成为“发明旨意”之文，而另外征引了“苟免于咎”的遗说，《道德经》则略去了“苟免于咎”一语，而用“曲则全”的原句引申成了一个专章。这两项资料正可以说是互文见义。据此可见，老聃遗说在《道德经》中也没有完全包容。

（四）“以深为根，以约为纪，曰：‘坚则毁矣，锐则挫矣’。”

这相当于《道德经》的第九章，其全文为：

持而盈之，不知其已（以韵推之，已当作作了），揣而锐（锐）之，

不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道。

对照起来差不多是等于意译了。第五十六章虽然也有“挫其锐”句，但终是“发明旨意”的说法，与遗说毕竟不同。故如“坚则毁矣，锐则挫矣”，在《道德经》里面也分明变了形象。

准上，可知《道德经》毫无疑问成于后人之手，其中虽然保存有老聃遗说，但多是“发明旨意”式的发挥，并非如《论语》那样的比较实事求是的纪述。因此要认《道德经》为老聃所做的书，字字句句都出于老子，那是错误，但要说老子根本没有这个人，或者有而甚晚，那也跑到了另一极端。这两种极端的见解却是从同一个出发点出发，是很有趣的现象。因为它们都认为《道德经》是老聃自己所做的书。现在我把这层云雾揭开，断定它是环渊即关尹发明老氏旨意而作，那么根据这项资料，我们既可以论老聃，也可以论关尹了。

现存的《道德经》，篇章字句都曾经过后人窜改是毫无问题的，但在大体上还保存着先秦学术的面貌。不过要根据《道德经》来论老聃，那在遗说的摘发上就还须经过一道甄别的工夫。要在先秦诸子里面有旁证，足以证明确实为老聃遗说的，我们才好征引。例如《天下篇》所见的，便是很好的根据。《韩非子》的《解老》、《喻老》，在我看来，也不失为是很好的根据。近时学者有好些人怀疑《解老》与《喻老》是秦、汉人的作品，但无究极的根据。怀疑的动机只是因为把老聃看得迟，因而也想把这两篇拉迟一点而已。这依然是把老子其人与《老子》其书的问题绞了线的原故。在我看来，《喻老》是韩非子所作可无疑问，因为所解“鱼不可脱于渊，邦之利器不可以示人”一节，和《内储说下·六微篇》所解一致。《内外储说》是韩非书，有《史记·韩非传》作保证，我们是可以相信得过的。《解老》则不是韩非所作，理解博易，文辞蕴厚，与《喻老》及《韩非》其他篇如《五蠹》、《显学》等之刻削凌铄者，完全异撰。又同引一辞而解释互异，且所据底本亦有文字上的出入。故《解老》不作于韩非也是毫无问题的。但当作于谁人呢？无可考证，疑当成于关尹后学之手，而略早于韩非。其简编曾为韩非所揣摩，故得并其遗著而传于世。

有了《解老》和《喻老》的保证，我们可以有更多的把握来论老聃的遗说。

根据《解老》，我们可以知道，“道”这个观念，确是老聃所倡导出来的东西。

夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓“常”。唯夫与天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者谓“常”。而“常”无攸易，无定理。无定理非在于常所，是以不可道也。圣人观其玄虚，用其周行，强字之曰“道”。然而可论，故曰“道之可道，非常道也”。

据此，不仅“道”出于老聃得到旁证，“道可道，非常道”一语，见《道德经》第一章，而“强字之曰道”则隐括第二十五章而为说，故至少第一章的首句，与第二十五章的前半：我们可以相信是老聃遗说了。第二十五章前半文，今录之于次：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆（怠），可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大一。（“一”字据《庄子》及《吕氏春秋》补）

“独立而不改”即“无攸易”，“周行而不殆”即“非在于常所”。“道”这个东西，被认为是惟一的，它自己本身恒久不变，然却演化而为天地万物，天地万物是有存亡生死盛衰消涨的。但即使天地万物消散了，而“道”还是存在，也就如戏演完了，而演员还是存在的那样。这种观念其实是很幼稚的，它只是把从前的人格神还原为浑沌而已。要说春秋末年不能有这样的思想，那是把这种思想看得太超越了。

根据《喻老》，特别值得注意的，是《道德经》第三十六章得到保证。

势重者，人君之渊也。君人者势重于人臣之间，失则不可复得也。简公失之于田成，晋公失之于六卿，而邦亡身死。故曰：“鱼不可脱于渊”。

赏罚者邦之利器也，在君则制臣，在臣则胜君。君见赏，臣则损之以为德。君见罚，臣则益之以为威。人君见赏而人臣用其势，人君见罚而人臣乘其威。故曰：“邦之利器，不可以示人”。这两句话的解释与《六微篇》大同小异，而《六微篇》更分明标为“老聃之言”，这可以说是得到了三重的保证的。

越王入宦于吴，而劝之伐齐以弊吴。吴兵既胜齐人于艾陵，张之于江、济，强之于黄池，故可制于五湖。故曰：“将欲翕之，必

固张之；将欲弱之，必固强之”。

晋献公将欲袭虞，遗之以璧马，智伯将袭仇由，遗之以广车。故曰：“将欲取之，必固与之”。

起事于无形而要功于天下，是谓“微明”。处小弱而重自卑，谓“损弱胜强”也。

以上全部是第三十六章的诠释，只是“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人”，在经居最后，而“损弱胜强”一语也略有不同而已。

这一章在《道德经》中是最为人所诟病的文字^①，因为它完全讲的是诈术。这在道家本身原是应有的理论。因为它根本是站在个人主义的立场的。尽管是怎样的个人主义者，一个人不能完全脱离国家社会而生存，故论到国家社会的理则时，便很容易流露其个人主义的本色。为要保全自己或使自己所得之利更大些，当然要把自己立于不败之地，而以权术待人了。故老聃的理论一转而为申、韩，那真是逻辑的必然，是丝毫也不足怪的。

老聃的这一方面，没有为宋钐、慎到等所承受，而关尹却把它发展了，这大约又是关尹这一派的另一特色吧。现存《道德经》里面已经很露骨地在主张着愚民政策。

古之善为道者，非以明民，将以愚之。

民之难治以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。（第六十五章）

欲上民必以言下之，欲先民必以身后之。（第六十六章）

这些话没有旁证，不知道是不是老聃的遗说，但至少我们可以说是关尹的发展。这种为政的态度，简直在把人民当成玩具。这如是老聃的遗说，可以说是旧时代的遗孽未除；如是关尹的发展，那又是对于新时代的统治者效忠了。不以人民为本位的个人主义，必然要发展成为这样的。更进一步，便否认一切文化的效用而大开倒车。

不尚贤使民不争，不贵难得之货使民不为盗，不见可欲使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。（这办法是养猪养牛的办

^① 《吕览·行论篇》引《诗》曰：“将欲毁之，必重累之。将欲踣之，必高举之”，或即此一章之隐括。——作者注

法。)(第三章)

五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行防。是以圣人为腹不为目。(第十二章)

绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。此三者以为文不足,故令有所属。见素抱朴,少私寡欲。

(第十九章)

绝学无忧。唯之与阿,相去几何?善之与恶,相去何苦?

(第二十章)

像这样大开倒车,使墨子的“非乐”、“节用”理论,大减颜色。但他所绝弃了的是什么呢?人民的圣智而已。声色犬马之好,做人君的人最有经验,他们知道目不会因之而盲,耳不会因之而聋,心也不会因之而发狂。但假如使没有经验的人知道了这些东西有那样的危险性,在“防”“盗贼”上倒是绝好的妙法。崇尚黄老清静的人,对于这些地方,似乎很难于辩解。然而章太炎先生却有一番伟论,他有《原道》上中下三篇泛论道家旨意,却替老聃辩护得十分巧妙。

老聃所以言术,将以擢前王之隐慝,取之玉版,布之短书,使人人户知其术而术败。(《国故论衡·原道上》)

他的意思是说,把阴谋暴露出来,使大家都懂得阴谋,那便没有人敢用阴谋了。真是巧妙呀!他还在下文用了一个通俗的比喻,凡奸商市侩善于欺人,然而彼此之间不相欺,便是因为彼此都懂得那一套。巧妙是巧妙,但可惜是诡辩。我们且不问老聃是否果真有这样的存心,单以事实论事实,老聃之术传于世者二千余年,经过关尹、申不害、韩非等人的推阐,在中国形成一种特殊的权变法门,养出了大大小小不计其数的权谋诡诈的好汉,一直到章太炎先生才明白了他的用意是相反的,岂不是滑稽吗?老聃之言,根本是向统治者在说话,老百姓哪里懂得他半句?即如章太炎先生的古奥文章吧,现在拿出来,要教文科大学生读懂都感困难,遑说什么“使人人户知其术”了!翻案文章做到了这样,可谓登峰造极,然而可惜,只是文章而已。

以上是稷下的道家三派的勃兴及其发展。这一学派的兴盛对于当时的学术界的影响非常宏大。在稷下之外,由正面响应的有庄周和惠施,季真和魏牟,更发展而为桓团、公孙龙的名家,韩非等后期法家。因而使儒

家墨家都起了质变。儒家于《诗》、《书》、六艺之外也大谈其心性问题，企图在宇宙论方面作一枝的栖息。墨家差不多完全扬弃了神鬼的尊崇，而和名家并驾齐驱，突入于辩论的明察与客观世界的解剖。而尤其重大的是影响到秦汉以后的政治。秦与汉的政治实为一贯，世人皆知汉初崇尚黄老，导源于齐，而忽略了秦始皇之崇尚神仙方士，亦导源于齐。秦与汉自略有不同，其不同处在秦尚法而汉尚术，如此而已。魏晋以后更得到印度思想的支援，于是乎道家思想真可以说垄断了二千年来的中国学术界；墨家店早被吞并了，孔家店仅存了一个招牌。礼教固然吃人，运用或纵使礼教以吃人的所谓道术，事实上才是一个更加神通广大的嗜血大魔王呀。

一九四四年九月十九日

(选自郭沫若：《十批判书》，人民出版社 1982 年版)

吕振羽论老子

目 次

| | | |
|----------------------------|-----|-----|
| 吕振羽及其老子研究····· | 关小洲 | 144 |
| 没落封建主集团的政治学说——老聃的复古主义····· | | 147 |
| (一)《老子》成书的时代及老聃的社会身份····· | | 147 |
| (二)老聃的辩证观的唯心主义认识论····· | | 149 |
| (三)老聃的政治学说····· | | 152 |

吕振羽及其老子研究

· 关小洲 ·

吕振羽(1900—1980),革命家,历史学家。湖南武冈县(今属邵阳)人。原名典福,字行仁,笔名晨光。1926年湖南高等工业学校电机工程专业毕业,参加过北伐战争。大革命失败后,赴日本求学。1928年至北平,任教于民国大学和中国大学,并任《村治》月刊编辑。这期间参加过中国社会性质和社会史问题论战。1929年底,参与创办《新东方》杂志。1936年加入中国共产党。抗日战争时期,任湖南文化界抗敌后援会理事兼研究部长,在武冈创建“塘田战时讲学院”,任副院长兼中共地下党代表。1939年至重庆,从事历史研究和统战工作。1942年到延安,先后任刘少奇的政治秘书和学习秘书。解放战争时期,负责冀热辽救济分会和中共冀热辽分局巡察团工作。1948年任中共安东(辽东)省委常委。1949年以后,历任大连大学校长兼党委书记、东北人民政府文教委员会副主任、东北人民大学(现吉林大学)校长兼党委书记、中国科学院哲学社会科学部学部委员、中央高级党校兼职教授等。1963年曾一度蒙冤入狱,失去自由,1975年被释出狱。党的十一届三中全会后,在党中央的关怀下得到彻底平反。他在狱中坚持马克思主义史学研究,写下二十万言的《史学评论》与三千首诗词(辑为《学吟集初草》)。冤案平反后任中国社会科学院顾问。

吕振羽长期从事历史研究,涉及经济史、思想史、民族史、通史及史学方法论等,构成了比较完整的体系。主要著作有《史前期中国社会研究》、《殷周时代的中国社会》、《中国政治思想史》、《中国民族简史》、《简明中国通史》、《中国社会史诸问题》及《吕振羽史论选集》等。一生共完成学术专著17部,论文集5种,计600余万字。

吕振羽一生是革命的一生,探求真理的一生。著名学者侯外庐评价说:“振羽同志卓具史识,深知史德,刚正不阿,秉公持正,从不拿原则做交

易,更不把历史当商品。”

《中国政治思想史》一书是吕振羽根据讲稿扩充而成的著作。1936年完成,1937年由上海黎明书局出版。1939年在重庆亦曾经改订再版。1949年由生活·读书·新知三联书店出版。本书中,吕振羽认为初期的封建制度到了春秋时期便发展起来了。随着经济的发展,反映在政治上由于封建领主相互间兼并的扩大,引起了大群中小领主的灭亡。而正是在这群没落领主意识的基础上,孕育了老子复古主义的政治学说。

吕振羽通过分析老子思想的阶级性入手,来进一步确定老子的思想体系。他认为“老聃无疑是属于统治层中的一分子,不过他由楚跑周去作‘守藏吏’,必已失去了其自有的领地。……这种没落者的呼声和其悲观失望的愤懑情绪,在老聃的全部著作中能充分地表现出来。”

关于老子思想体系中的辩证观念,结合老子所处的阶级地位来指出老子思想的局限性,这也是吕振羽分析老子思想的一个特色。他是这样分析的:

“他(老聃)又从外在的关联上企图去说明向‘量’到‘质’的变化,他说:‘天下皆知美之为美,斯恶矣,皆知善之为善,斯不善矣。故有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随’(《养身》)。”

这确是一种比较进步的观念。但老聃在这里虽然涉及了辩证的观点,却倾向着相对论,而又恰恰止住在这里便不能前进了。实际上他只了解事物之外在矛盾的对立,而不了解事物内在矛盾斗争的统一。因而他便无法了解由量到质的变化以及由新质而引入新量的发展之事物自身运动的内在必然性,而只是当作观念的变动,从而事物自身是无变动的。他从而从浮现在外在的矛盾的现象上出发,便自然的达到其历史的循环运动的见解。因之他从这里便又回到‘自然主义’和‘复古主义’中去了。”

这是老子思想在形而上方面的局限,但是这种局限是什么原因造成的呢?除了上面吕振羽所已经指出的认识论上的局限之外,还有老子本身的阶级立场决定了老子辩证观念的不彻底。吕振羽先生进一步指出:

“这由于在其没落封建贵族的实践生活中,一方面感到其自身阶级地位的没落与新兴地主—商人的代起(他也不了解这种在渐变过程中所引起之部分突变的法则)给与他对社会变动现象的认识;另一方面,在历史上,没落的封建贵族不根本放弃其自己的立场,接受进步阶级的主张并站

到其立场上,便不能扮演为革命者而登场,便很自然地只肯从愤恨现状中去留恋过去,不肯而且不能彻底地去否定现状,作更积极的了解。因此,老聃虽曾把握了辩证法之反正对立的观点,但不能深入到矛盾对立斗争的统一的统一的理解。”

在政治上,老子采取“无为而治”的观点,反过来认为“有为”是一种罪恶。吕振羽也是紧密地联系老子的没落贵族阶级地位来论证老子政治观点的:

“他(老聃)认为一切罪恶,都是由于‘有为’,即事物的矛盾斗争、冲突……而发生出来的。‘有为’,即相互斗争、冲突,才发生了大封建主并吞小封建主,被统治者反对统治者,以及中小封建主的没落和新兴地主—商人的代起之阶级地位的变动。他一方面又看见这种变动是由于社会矛盾的斗争;但在另一方面,又受着其自身所代表的阶级地位的局限,不能从进步的观点上去理解存在着的社会现象之矛盾的发展法则,构成其自身理解上的矛盾。在这个矛盾的交叉点上,不知如何去把握变动的法则,反浮回到表层上,只去作如何消灭这种变动的因子的设想,而归结为停止一切斗争、冲突……的‘无为’。由于他不了解构成他自身运动的内在矛盾斗争,只了解对立物的矛盾斗争,所以他认为只要消灭了外在矛盾的因子,运动便可以停止了。所以他认为这种变动都是由于‘有为’。即外因的矛盾、斗争……而引起的。如果人类都可肯‘法自然’的‘无为’,即停止一切斗争和冲突,不但社会的变动可以停止,阶级的地位可以永久的固定着,阶级间仇视永远不会发生,而且他所梦想的封建社会初期的秩序,也便可以永远存在。”

从这些分析中,我们可以看出,吕振羽对于老子的评介,运用了马克思主义的阶级分析的方法,把对象放在一个历史大环境中来进行认识与评论的,我们从吕振羽对古代中国殷周社会发展阶段的划分,以及他对先秦诸子的独特的分析来了解他对老子的评价,就很容易理解了。

吕振羽留下了大量的学术著作,不仅可供我们了解他的观点;而且他对中国历史各个领域的研究过程中所运用的研究方法,更值得我们进一步继承与发展。

没落封建主集团的政治学说

——老聃的复古主义

(一)《老子》成书的时代及老聃的社会身份

我们研究“道家”的思想,第一重要的,得略为探究一下《老子》出世的时代问题。这问题,最初是梁启超提出的,但梁氏所提出的六大理由,已在张煦等人的笔下被否决;此外一些藉“疑古”而闻名的考古家,便不过把梁氏所提出的问题一再重复(我不反对“疑古”,且认为在某些方面有必要;只是不同意以“疑古”为能事的诡辩家,也不同意只看实物而不看其他的伪历史唯物主义者)。但我在这里不能详细引述,请读者去参考《古史辨》第四册,三〇三一五一八页。我在这里只提出“疑古家”无可置疑的三点来,因为《庄子》和《孝经》中所列孔子入周见老子的故事,并不曾取得我们“疑古家”的同意,我们也不必珍视这种传说。

一、据胡适考证:“《史记·孔子世家》和《老子列传》,孔子曾见过老子。这事不知在于何年,但据《史记》,孔子与南宫敬叔同适周。又据《左传》,孟僖子将死,命孟懿子与南宫敬叔从孔子学礼(昭七年)。孟僖子死于昭公二十四年二月。清人阎若璩因《礼记》曾子问孔子曰:‘昔吾从老聃助葬于巷党,及垣,日有食之。’遂推算昭公二十四年夏五月乙未朔巳时日食,恰入食限。阎氏因断定孔子适周见老子在昭公二十四年,当孔子三十四岁”(《四书释地续》)。

二、《论语·述而》篇说:“述而不作,信而好古,窃比于我老彭。”如此,老彭至少和孔子同时,或在其前;而且老彭是为孔子所崇敬的思想家或著述家。《论语·宪问》篇说:“或曰:‘以德报怨’,何如?”《老子》六十三章说:“大小多少,报怨以德。”《宪问》篇又说:“仁者必有勇。”《老子》六十七章说:“慈故能勇。”《论语·卫灵公》篇说:“无为而治者,其舜也软?”《老子》说:“无为而治。”又《述而》篇说:“圣人吾不得而见之矣,得见君子者斯

可矣……亡而为有，虚而为盈，约而为泰。”传说老子教孔子曰：“良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。”孔丘所述或即以此为师承欤？（参看黄方刚《老子年代之考证》）

三、《老子》五千言中所说明的社会情况——无论在经济上、政治上或意识形态上，——以及其所表现的阶级性，一方面恰合于春秋末期封建兼并的时代背景；一方面恰合于春秋末期没落贵族的身份言论。若果我们不怀疑人类思想不能离开社会而孤立存在这一真理的话，则对《老子》出世的时代，便不难明白。那班“疑古专家”把人类的思想意识和其实践生活隔离起来，去从事其所谓考古工作，自不能得着若何圆满结果，虽然他们也多少的引用一些材料。而这种错误的论断，一到托派叶青的眼中便马上拊拾起来，再加上一些胡说，向大地主大资产阶级的特务机关呈献。

有人说老聃就是太史儋（创此说者为毕沅与汪中），我此前亦颇以为为是；但细考太史儋于孔丘卒后一百零六年见秦孝公（《史记》谓为二十九年），其时为三十四岁。是其生在孔丘六七十年后，与《论语》所说老彭不符。又有云老子即关尹者，实则这种辩论尤无必要，因为我们只在说明某一时代有某种思想代表已足。

因而近人唐兰在其老聃的姓名和时代考一文中结论说：“子、老聃和老子是一人。丑、老聃较在孔子前。寅、《道德经》是老聃的遗言。”“《老子道德经》除了有一部分后人搀入错乱以外，我们可以信为是老聃手著的。”唐氏的这个结论基本上是对的（参看该文）。——虽然，我们仍不同意他的观点和方法，也不同意“《老子》”系老聃手著的说法。

其次我们说到老聃的阶级性，这是最重要的。否则，我们便无由说明其思想体系。但有人说：老聃是西周末没落的奴隶主贵族，不论西周是否奴隶制社会，“《老子》”却不能说明这种社会性。有人说他是战国末具有“士”的身份的小农，但是老聃非战国末人，而况所谓小农和士的身份的统一，在当时很难可能有这样的事实。胡适则谓其为春秋时代的极端破坏派，梁启超则称之为战国末平民阶级，在阶级的概念上便更属滑稽可笑了。然据《庄子天道》篇说：“孔子西藏书于周室，子路谋曰：‘由闻周之征藏史有老聃者，免而归居，夫子欲藏书，则试往因焉？’”司马迁亦称老聃为周“守藏吏”。但在孔丘以前，求知识是封建贵族的专利，平民是没有这种

权利的,故《礼记王制》篇掇拾传闻云:“天子命之教,然后为学。……天子曰辟雍,诸侯曰頖宫。”至孔丘在他的“有教无类”的口号下,才把受教者的范围渐渐扩大,不过事实上还只扩充到“士”的阶层及一部分新兴地主—商人的子弟。然而《老子》的思想,又基本地和新兴地主—商人相反对。因而老聃便无疑是属于统治层中之一分子,不过他由楚跑到周去作“守藏吏”,必已失去其自有的领地。我们在前面说过,在春秋二百余年间,由于强大领主的兼并,曾引起若干中小领主的没落,这种没落者的呼声和其悲观失望的愤懑情绪,在老聃的全部著作中能充分表现出来。

近人有因老聃思想体系中有辩证的观点,便认为他是属于被统治阶级中的分子。然而黑格尔为什么能发现辩证法呢?于是便不能不归究到认识论上去。自然,唯心、唯物正是“治人者”和“治于人者”认识论上的根本分野;因而便又有人谓老聃系朴素的辩证唯物主义者。这确是一种值得注意的见解。但我以为老聃的哲学体系中具有第一义决定的东西,并不是“名”和“朴”,而是“玄之又玄”的“道”。因此,问题的关键乃在于老聃所谓“道”的实质。其次老聃的政治主张没有代表被统治阶级的地方,自不能把他误认为被统治者的代言人;如果一面认他是代表没落小封建主,则其辩证唯物主义或原始辩证唯物主义的思想,都是不可想像的。所以这种见解也值得商榷。

(二) 老聃的辩证观的唯心主义认识论

在这里,我们进而考察一下老聃的认识论。

如上所述,有些学者,一论到老聃哲学,便说他是辩证唯物主义者;一论到他的政治思想,又有人把他看作社会主义的学者。实则一个代表初期没落封建贵族,其自身并附丽在不劳而食的封建统治者队伍中的老聃,是不能发明辩证唯物主义和社会主义的(在无产阶级和资产阶级登上政治舞台后,封建阶级的骗人的“社会主义”才是可能的)。

从老聃的整个思想体系中去考察,且从而以之与其实践生活联系起来加以考察,在其思想体系中,曾应用了一个辩证的观点。在他的全部著作中常常把事物的现象从对立的范畴方面去说明,如刚—柔、牝—牡、雌—雄、恶—善、美—丑、祸—福、利—害、曲—直、洼—盈、虚—实、强—

弱、兴—废、夺—与、厚—薄、进—退、得—亡、贵—贱……这是他发现了现象之对立的矛盾性，企图从矛盾之对立性中去说明现象。因而他同时把一般认为绝对的“是非”也都否定了。他说：

“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去何若？”（《老子异俗》）

于是他又进而说明事物之否定其自身的现象，例如他说：

“正复为奇，善复为妖。”（《顺化》）

“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”（同上）

这就是说：“肯定”的“祸”的自身的“否定”便是“福”，“福”又有其自身的“否定”而转化为“祸”。他从这里又企图进而去说明事物之发展法则，而归结出“道生一、一生二、二生三、三生万物”（《道化》）的原理。同时他又从外在的关联上企图去说明由“量”到“质”的变化，他说：

“天下皆知美之为美，斯恶矣，皆知善之为善，斯不善矣。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。”（《养身》）

这确是一种比较伟大的进步的观念。但是老聃在这里却已由辩证的观点，倾向着相对论，而又恰恰止住在这里便不能前进了。实际上他只了解事物之外在的矛盾的对立，而不了解事物内在矛盾斗争的统一。因而他便无法了解由量到质的变化以及由新质而引入新量的发展之事物自身运动的内在的必然性，而只是当作观念的变动，从而事物自身是无变动的。他从而从浮现在外在的矛盾的现象上出发，便很自然的达到其历史的循环运动的见解。因之他在这里便又回到“自然主义”和“复古主义”中去了。这由于在其没落封建贵族的实践生活中，一方面感到其自身阶级地位的没落与新兴地主—商人的代起（他也不了解这种在渐变过程中所引起之部分突变的法则）给与他对社会变动现象的认识；另一方面，在历史上，没落的封建贵族不根本放弃其自己的立场，接受进步阶级的主张并站到其立场上，便不能扮演为革命者而登场，便很自然的只肯从愤恨现状中去留恋过去，不肯而且不能彻底地去否定现状，作更积极的了解。因此，老聃虽曾把握了辩证法之反正对立的观点，但不能深入到矛盾对立斗争的统一的统一的理解。一方面，仍是形而上学的；他方面，他不能进入到唯物主义，仍旧把辩证法的首尾倒置。

因而在他说到物质和精神的依存关系时，虽还承认本体（朴）是先于

概念(名)而存在的;但当他进一步去研究本体的究极时,便又绕回去了。本体究竟是自身存在的物质还是什么呢?他的答案是:“天地万物生于有,有生于无。”(《去用》)这“无”又是什么呢?在他看来,在没有人类社会出生前,宇宙是否就是存在着的呢?宇宙的自体又是在一种怎样的状态中存在着呢?他的答案是:

“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。”(《象元》)

“无名天地之始,有名万物之母。”(《体道》)

这种“先天地生”的“无名之朴”又是怎样发生的呢?原来由于那不知所以名之的“道”在那里发生作用。然而“道”又是什么东西呢?他说:

“道者,万物之奥。”(《为道》)

“道之为物,惟恍惟惚,惚兮恍兮,其中有象,恍兮惚兮,其中有物,窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。”(《虚心》)

“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者,不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。”(《赞玄》)

然而在这里还可以把他的“道”解作星云气体中的各种物质原素,把存在于星云气体的混沌状态中的宇宙解作他的所谓“无”,从星云气体的凝结以至万物的发生解作他的所谓“有”。可是他又曾说过,“吾所以有大患者,为吾有身,苟吾无身,吾有何患?”(《厌耻》)“善摄生者……以其无死地。”(《贵生》)是明明把精神的“我”和物质的“我”对立着,易言之,离开物质的我,还有一个真我存在,又云:“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复。夫物芸芸,各复归其根,归根曰静,是谓复命,复命曰常。”(《归根》)在这里所谓“命”也是精神,亦可意义为所谓“灵魂”。另一方面达到他的本体原是“静”的见解。所以他所谓“道”的内容,并不是物质的东西,而是神化的东西;同时,在这个本源的“道”的地方,一切斗争是完全没有的,它只是一个“虚”而“静”的“无为”的本体。

所以在他看来,这“道”的作用,是我们人间世界所不能知晓的“玄之又玄”的东西,是造化的主宰(众妙之门)。所以他又说:

“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，欲以观其微。此两者同，出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”（《体道》）

“大道氾兮，其可左右，万物恃之而生。”（《任成》）

“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，绎然而善谋。”（《任为》）

“道常无为，而无不为。”（《为政》）

“玄牝之门，是谓天地根。”（《成象》）

因而不但只有这“常无为，而无不为”的“道”，才是自身存在着的（道法自然），而且“天”和“道”还是有意识地主宰万物。所以在老聃思想的体系中，“道”才是第一义的，“名”和“朴”不过是第二义的东西。道是创造宇宙，统制宇宙的最高主宰（道冲而用之，……渊兮似万物之宗）。虽然如此，“强为之名”又可称为“大”的“道”，又是“万物归焉而不为主”的，因为他虽然“无不为”却又“无为”。老聃在这里，不但是一个不可知论者，而且是倾向着有神论了。所以他说：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，……万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”（《法本》）公然在承认神的存在（自然，在历史上只有无产阶级才是最彻底的无神论者），因而他在究极上，还是以唯心主义者而出现。

另一方面，从其正反对立之辩证的观点上，却又降到其循环论的见解。故说：“复归于无极……复归于朴”。“各复归其根”。“其事好还”。“复归于婴儿”。因而归结出取消事物之发展与变化的复古的主观期望，更从而否认人类之现实的自生、生长、存在的斗争为必要。故说：“夫唯无以生为者，是贤于贵生。”“天地所以能长且久者，以其不自生。”“善摄生者，……以其无死地。”这到究极上，便要达到和“佛家”同样的出世的人生观。《老子》学后来演为庄周的出世主义，更演而为葛洪的宗教论，并不是偶然的。

但是老聃的辩证法，是比八卦哲学和五行哲学有了进一步发展，是进步的东西，是中国哲学史上的一点宝贵遗产。

（三）老聃的政治学说

老聃从他的认识论出发，企图把他的理论应用到实践上，便归结出如

此的一个原则：“人法地，地法天，天法道。”把他所认识的自然和社会的主宰排成这样一个纵的联系。从而他认为最高主宰的“道”既是“无为而无不为”的，那末“道”所派生的人类社会也应该“无为而无不为”。这样他把自然和社会在“无为”，即无斗争的原则下面统一起来。因而他说：

“处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃。”（《养身》）

“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”（《淳风》）

“其政闷闷，其民醇醇；其政察察，其民缺缺。”（《顺化》）

“道常无为而无不为，侯王若能守，万物将自化。”（《为政》）

“民之难治，以其上之有为，是以难治。”（《贪损》）

“上德无为而无以为，下德为之而有以为。”（《论德》）

他认为一切罪恶，都是由于“有为”，即事物的矛盾斗争、冲突……而发生出来的。“有为”，即相互斗争、冲突，才发生大封建主并吞小封建主，被统治者反对统治者，以及中小封建主的没落和新兴地主—商人的代起之阶级地位的变动。他一方面又看见这种变动是由于社会矛盾的斗争；但在另一方面，又受着其自身所代表的阶级地位的局限，不能从进步的观点上去理解存在着的社会现象之矛盾的发展法则，构成其自身在理解上的矛盾。在这矛盾的交叉点上，不知如何去把握变动的法则，反浮回到表层上，只去作如何消灭这种变动的因子的设想，而归结为停止一切斗争、冲突……的“无为”。由于他不了解构成物自身运动的内在矛盾斗争，只了解对立物的矛盾斗争，所以他认为只要消灭外在矛盾的因子，运动便可以停止了。所以他认为这种变动都是由于“有为”，即外因的矛盾、斗争……而引起的。如果人类都肯“法自然”的“无为”，即停止一切斗争和冲突，不但社会的变动可以停止，阶级的地位可以永久的固定着，阶级间仇视永远不会发生，而且他所梦想的封建社会初期的秩序，也便可以永远存在。同时，他以为引起这种变动的，最主要的是由于封建主们和新兴地主—商人们的太重视斗争、冲突、竞争，即“有为”。前者由于“有为”，即为着扩大自己的领地和权利的斗争去从事战争而造成各种祸乱和罪恶；后者由于“有为”，即为贪财市利等竞争，而造成破坏世风和秩序的各种罪恶。所以他对这两种人都深恶痛绝。他痛骂“内杂霸”“外仁义”的封建主们说：

“大道废，有仁义，智慧出，有大伪，六亲不和，有孝慈，国家昏乱，有忠臣。”(《俗薄》)

“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈。”(《还淳》)

“师之所在，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。”(《俭武》)

“夫佳兵不祥之器，物或恶之。”(《偃武》)

“胜而不美，而美之者，是乐杀人；夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”(同上)

“天下无道，戎马生于郊。”(《俭欲》)

“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”(《淳德》)

他反对封建主们使用智巧去争权夺利，反对封建主间的领地兼并的战争。这是从其自身感受的痛苦而提出的要求。他又痛骂新兴地主—商人们说：

“绝巧弃利，盗贼无有。”(《还淳》)

“天下多忌讳，而民弥贫。民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盗贼多有。”(《淳风》)

“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”(《俭欲》)

“田甚芜，食甚虚，……财货有余，是谓盗夸，非道也哉。”(《益证》)

“不贵难得之货，使民不为盗。”(《安民》)

“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”(《运夷》)

在这里，不但痛骂商人为造成社会所有豪奢、贫困、盗贼等现象的罪人，且表露其对那班暴发户富人的妒忌。

他认为只要止住这两种人的“有为”，即权利斗争，构成社会变动之外在的矛盾便可以基本地消灭，从而变动便可停止，社会秩序便可以永恒不变。但这种“有为”、这种矛盾斗争，又是客观地存在着的，这又怎样去解决呢？于是他又转到他的主观修养上去求补救。他号召统治阶级从克己修养上去解决问题。因而他说：

“见素，抱朴，少私，寡欲。”(《还淳》)

“绝学无忧。”(《异俗》)

“众人熙熙，如享太牢，如春登台；我独泊兮其未兆，如婴儿

之未孩，僂僂兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗，我愚人之
心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。澹
兮其若海，飘兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。”（《异俗》）

就这样安排统治阶级。他这种意见，却成了后来明哲保身和以退为
进的士大夫的处世秘诀。

对于农民又怎样办呢？为要使农民长安于被统治被剥削的地位，他
和“儒家”的意见完全是一致的，而且原则上同是主张愚民政策。他说：

“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智
多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”（《淳德》）

“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，
使民心不乱。是以圣人治民，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，
常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。”（《安民》）

不过他虽然认为这是统治农民的最根本办法，但若统治者对他们无
限度的剥削，致他们无法生活下去，那末“不能言语的奴隶”也会怠工，农
民们虽然“无知无欲”，也会为其自身的生存而起来反抗。所以他又说：

“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”（《贪损》）

因而统治者所取于农民的剩余劳动物，他并不认为不当，只是主张要
有一定限度，不主张无限度的“食”得过“多”，去酿成“民之饥”和“民之
乱”。这虽然是一种改良主义的欺骗办法，但对于自己不能打开出路的农
民，却胜似横征暴敛。

因此，老聃虽然从唯心主义的观点出发，看到了事物的矛盾斗争；但
他在政治上，却主张和缓矛盾，取消斗争；即主张调和统治阶级内部的冲
突，麻痹农民的阶级觉悟。后来汉初的统治者，正袭取了他这种精神。

最后，归结到他的理想社会。他说：

“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽
有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之，甘
其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡狗之声相闻，民至
老死不相往来。”（《独立》）

在这种“小国寡民”的社会里，依他说来，也依样有“圣人”和“侯王”在
那里“处无为之事，行不言之教”的。易言之，他并不否认“我无为而民自
化”的“化”者和“无为而无不为”的“治”者的存在。这犹之他主张复归于

“无名之朴”以后，也依样不否认“道”的存在一样。所以他又很明白地说：

“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。”（《象元》）

“朴散则为器，圣人用之则为官长。”（《反朴》）

“侯王得一以为天下贞。”（《法本》）

同时在这“小国寡民”的社会中，也依样有贵贱等级制度的存在，所以他说：

“故贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自谓孤寡不谷。”

（《法本》）

其次在“小国寡民”的“小国”之上，依他说来，也并不是没有“大国”的存在；不过“治大国”也当“无为”罢了。所以他说：“治大国若烹小鲜。”

因此，老聃的理想政治，无宁是封建社会开创时期的一幅构想图。也就是说，他要求一个永恒不变的西周型的封建制。

从而我们归结说：

一、老聃之所以提出“小国寡民”的政治思想，正因为其自己所代表的社会阶层存在的依据是封建初期的社会秩序，所以他的要求，是永恒不变的西周型的社会。

二、他之反对大封建主和封建战争，正因为其自身的社会地位是消失在这种封建兼并的战争中。

三、他之反对新兴地主—商人，正因其自身没落的另一面是这些分子之部分的代起；而且商人又是促进封建战争的一个因子。

四、他主张调和统治阶级内部的矛盾，取消斗争，也主张愚民政策，正因为他出身于统治阶级，又还在代表统治阶级的利益。

最后说到他的政治主张之所以不能实现，一方面因为社会在其本质上便是不能后退的；一方面他的主张和大封建主、新兴地主—商人都有矛盾而立于利益相反的地位。从其主张维持剥削关系这一点上又和农民根本对立着。其自身所代表的没落集团，则已失去其政治的经济的依据；特别重要的，是他的“无为”，即取消斗争的主张，是根本违反了客观法则的。

（摘自《中国政治思想史》，三联书店 1955 年 6 月）

侯外庐论老子

目 次

侯外庐对老子的研究····· 程新国 158

老子思想

- (一) 老子思想的产生年代及其社会根源 ····· 161
- (二) 老子的自然哲学 ····· 165
- (三) 老子的知识论 ····· 174
- (四) 老子的经济思想 ····· 177
- (五) 老子的国家学说 ····· 185
- (六) 老子的人性论和社会思想 ····· 189

侯外庐对老子的研究

· 程新国 ·

侯外庐(1903—1987)是我国著名的哲学史家和历史学家,山西平遥人。曾就读于北京政法大学法律系和北京师范大学历史系。1927年留学法国巴黎大学,开始翻译《资本论》。1930年回国后,先后任哈尔滨政法大学、北平大学教授,重庆《中苏文化》主编,香港达德学院教授。新中国成立后,历任政务院文教委员会委员、北师大历史系主任、北京大学教授、西北大学校长、中科院历史研究所所长、中科院哲学社会科学部委员等职,晚年还曾出任中国哲学史学会名誉会长及中国大百科全书历史卷负责人。

侯外庐是我国较早运用马克思主义观点研究中国古代思想文化的学者之一,主要著作有《中国古代社会与老子》、《中国古代社会史论》、《中国古代思想学说史》等,特别是始撰于1946年的巨著《中国思想通史》(第一卷出版于1947年,二、三卷1950年出版,四—六卷50年代至60年代出版),形成了以侯外庐为首、一批中青年学者参加的“中国思想通史学派”,他们所持的观点,在很大程度上影响了人们对中国古代思想学的研究和评判,直到今天,仍是这一研究领域具有代表性的重要学派。

老子是侯外庐重点研究的先秦思想家之一,侯外庐对老子的思想是有肯定的,他特别提到了德国古典哲学家黑格尔对老子的评价。黑格尔认为,老子的思想才是东方古代世界的精神代表者,而孔子的思想则显得贫乏。这种看法,在某种程度上或可代表侯外庐的观点。

侯外庐认为,要使中国思想学术史的研究真正成为一门科学,就必须把思想史置于社会史的具体背景中,将二者有机地融合起来,否则,就会流于表面化。另外,他还认为中国古代的思想发展,存在着“正宗”与“异端”并存的现象,对异端的思想研究不可偏废,而老子正是一位被历代视为“异端”的思想家。

侯外庐认为,由于春秋战国时期天下大乱,社会和谐被打破,人们固有理想和信念被否定,各种思想纷涌而出。老子是其中有见解的思想家,不会人云亦云,他用“怀疑”的眼光审视世界,并以“怀疑”为基础形成了自己的哲学,并由此发展出他形而上学的“道”的学说。

譬如,当时社会流行的观念是“先王”和“天道”,这些观念和尧舜禹的天道思想相关联,而老子却提出一个“道法自然”的悖论,认为只有“道法自然”,才能消除各种人为的灾祸,这既是对传统思想的批判,也是一种思想的革新。

关于“道法自然”,侯外庐认为,老子是洞察到了自然界的一些大的规律,如“天下万物生于有”、“万物负阴而抱阳”、“物形之,势成之”等,但老子的“道”,又是存在于“物”之上的,是一种自然的本源,就类似于古希腊哲学中的元素说,如“道生一,一生二,二生三,三生万物”,这种自然观显然比传统意义上的“宗教观”和“天命观”先进。

在认识论方面,侯外庐认为,在老子那里,一切概念都是相对的、有限的,没有什么绝对的“常”,所以“知常曰明”。有形的“象”,也不是无限的大,故说“大象无形”。在老子看来,“同一”是相对的、暂时的、过渡的,今日的是,可能是异日的非,因此,“名可名,非常名”,其中包含着辩证法的因素。

侯外庐特别重视研究老子的经济思想,认为其中折射出老子思想的核心。如老子说“有之以为利,无之以为用”,就具有深刻的内涵。

当“无之”的社会(非私有生产物社会)变为“有之”的社会(私有生产物社会),其生产关系便从“以为用”(公共分配)转变为“以为利”(价值交换)。对此,老子认为这样的发展不合自然,“自然”是“莫之令而自均”,社会经济也应当“亦将知止,知止可以不殆”。而就社会的发展而言,也应该由“有之”复归“无之”。

老子理想的社会是氏族公社,含有原始的大同思想和自然主义,强调“返朴归真”,有着消极的思想因素,但是,他关于“知止”的观点和“无以为用”的思想,对于协调社会与自然的和谐关系,还是有着积极意义的。

从这种思想出发,侯外庐指出,老子的政治理想和国家学说,也是与“无以为用”的思想一脉相承的。老子认为,如果在经济上“无有入无间”,在政治上便是“不言之教,无为之益”;在经济上若是“为之于未有”,在政

治上便是“治之于未乱”。可见，老子是主张“对恶不抵抗”，回到自然而原始的社会，其疏远政治企图逃避现实的复古主义充分地明显。

侯外庐还指出，对于人性，老子也同样持这种看法。老子认为，从“不自私”到“自私”的转化，是违背自然的、非必然的，应当复归于“不自私”，因为他已经假定了“不自私”才是人的本性，“自私”是人的反常现象，由此导出他的伦理观念：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈”。在老子看来，举凡仁、义、孝、慈、忠、信、礼，都是“有之”社会调和“大怨”的工具，因为这些伦理观念都是私有社会的产物，都起欺骗作用，所以绝之弃之，社会才有真和谐、真利益。

侯外庐的这些研究，从老子思想的产生根源及其社会性出发，能够透过玄奥的哲理而洞悉其思想的本源及价值取向，无疑是精辟而独到的。

尽管侯外庐学派研究中国社会史和思想史的成就有目共睹，但也有些观点值得重新审视，如在思想史研究中注意表彰历史上的唯物主义哲学传统和思想家，对中国思想传统之一的心性之学，则缺乏深入的研究。再如，重视揭示正宗思想与封建专制主义的联系，进行批判，只注意了正宗学说的被利用、被扭曲，而缺乏多元的传统的理解。

老子思想

(一) 老子思想的产生年代及其社会根源

在阐明老子思想之前,有一个问题必须先加考辨:老子思想发生在什么时代?

这一问题是在如下的情况下提出的:

《老子》一书的辨伪工作,从宋人开始,一直到晚近学者的多次探讨,大体上已可确定此书出于战国之世。但由此仍可导出分歧的理解:或谓《老子》其书与其思想同为晚出,或谓《老子》书虽晚成,而其基本思想固可先孔、墨而早出。因此,现在的问题并不在于《老子》的成书年代,而在于老子思想所由发生之时代。这一问题如果不先辨明,我们就不但不能弄清学术源流,反而会张冠李戴,混乱中国古代思想发展的线索。

著者在《中国古代思想学说史》一书中曾提出许多证据论证老子思想为孔、墨显学的批判的发展。这里我们不再重复考证的讨论,只就老子思想之后于孔、墨的道理作一概括的说明。

春秋、战国之际是中国古代社会的发展时期,也正当孔、墨二位大师活动的时代。孔、墨在社会理想方面,在人类道德方面,各以其私学代替了官学,迎接他们所憧憬的新世界,即所谓国民显族的社会。他们不问这个将要出现的社会之是非善恶及其前途之矛盾与否,而以批判精神斥责了旧现实,以永恒的真理信心向往于新世界,——这些都是孔、墨的共同特点。

到了战国中叶,社会已是相对的显族社会,但这一新世界并不是孔子的现实看法所希望的“老者安之,少者怀之,朋友信之”的社会,也不是墨子的现实看法所希望的“兼相爱,交相利”的社会,相反的,古代显族社会的矛盾更扩大了:劳动力的再生产成了严重的问题,而氏族公社为基础的土地国有制与尽地力的土地私有制形成了尖锐的矛盾。

在这一时期,思想家也具有和过去哲人不同的风貌。过去哲人,作为古代私人学术的创始者,必须具有他自己的信条,为此信条而牺牲一切,孔、墨便是这样的哲人。但这一时期却出现了怀疑哲学,老子便是这样的思想家:在社会理想方面怀疑了现实世界,在人类道德方面怀疑了私学,在历史方面怀疑了发展,在信心方面怀疑了个体,在阶级方面怀疑了斗争。就在这里,老子思想表现了对孔、墨的批判的发展,例如,“不贵其师”,“学不学,复众人之所过”,便是对昭昭察察的众人来批判的,其对象就是私学;又如“辩者不善”,“博者不知”,显然也是针对孔、墨而发,孔子博学,墨子善辩,孔、墨以外,谁又是博者辩者?

在这一时期,思想界更出现了一种新的斗争形式,更趋向于哲学思想的批判形式。接受孔、墨显学的优良传统的人,固然升华了其现实看法,进一步提出宇宙与人生的问题,而曲解孔、墨的人也从唯心主义的形而上学中寻找理论,因而展开了对自然史的认识的诘辩。老子的形而上学的“道”的学说的出现,也正具有这一时代的特点。

在这一时期,某些片面的概念得到了解放。孔、墨各以自己的观点规定了人类与社会,老、庄则解放了这些规定,这是历史的批判的发展。在这里,特别应该指出的是“先王”观念和“天道”观念的解放。当现实社会中的氏族制还束缚着春秋、战国的历史发展时,观念上的“先王”和“上帝”也束缚着春秋、战国的思想发展,孔子的“天命”、墨子的“天鬼”,都是和称道尧、舜先王的天道思想相关联的;当现实社会中的氏族制已趋没落时,“上帝”和“先王”也就失灵,老子否定先王,并谓“天道无亲”,就是这一时代的反映。如果没有孔、墨的天道思想在前,老子不会忽然来一个“道法自然”。

这样的线索,在《老子》一书中便可以举出证明。继承老子遗绪的庄子,更是毫无隐词地“剽剥儒、墨”。因此,著者认为老子思想之晚出于孔、墨之后,实无可置疑。

现在我们再进而探究老子思想的社会根源。这一探究,从研究方法上说,应该在通盘考察了老子思想以后再来进行,但在叙述方法上则不妨提前一步,而与以下各节的叙述相为照应。

我们已经在上文指出,战国之世乃是古代显族社会的矛盾已经扩大了的时代,老子正是从现实社会中看出了种种互相统一着的矛盾与对立:

“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家

昏乱，有忠臣。”(十八章)

“天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。”(五十七章)

“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治。”(七十五章)

老子认为，所有这些矛盾，乃是现实社会中一切动乱与灾患的根源；要消除这些动乱与灾患，首先得消解动因，即消解对立。对立物是相互依存、相互统一的，因此，消解其中的一面，也就消解了整体。在这里，老子消极地重消解而不是重斗争，老子从消极的消解想使历史的车轮倒退，即在历史方面否定了发展。

老子消解对立的办法是：

“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。……常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为则无不治。”(三章)

“绝圣弃智、民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”(十九章)

老子认为消解了圣智、仁义、法令、捐税等等的“有为”，也就消解了它们的对立物——大伪、奇物、盗贼、民之饥、民之难治等等。这种消解，总的说来，或者提高到哲学理论原则上来考察，则是以“无”的范畴消解“有”的范畴，试以下列例子证之：

| | |
|----------------------------------|--|
| { 有“身”——有“患” 无“身”——无“患” | “吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？”(十三章) |
| { 有“智慧”——有“大伪” 无“智慧”——无“大伪” | 见上引 |
| { 有“仁义”——有“大道废” 无“仁义”——无“大道废” | 见上引 |
| { 有“巧利”——有“盗贼” 无“巧利”——无“盗贼” | 见上引 |
| { 有“自见”——有“不明” 无“自见”——无“不明” | “企者不立；跨者不行；自见者不明；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长。”(二十四章) |

| | |
|--|--|
| { 有“自伐”——有“无功” { 无“自伐”——无“无功”(“有功”) | “是以圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。”(二十二章) |
| { 有“自矜”——有“不长” { 无“自矜”——无“不长”(“长”) | |
| { 有“为”——有“败” { 无“为”——无“败” | “天下神器，不可为也，为者败之，执者失之。”(二十九章) |
| { 有“争”——有“败” { 无“争”——无“败”(“胜”) | “天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来。”(七十三章) |

以上所举的各项对立范畴中，第一组范畴是现实社会中对立的、有转化的、发展的、动的范畴；第二组范畴则是老子主观意象中消解了对立以后的、没有对立、没有转化、没有发展的、静的范畴。前者总摄于“有”的范畴，后者总摄于“无”的范畴。在“有”的范畴中，展开了无尽止的循环变化与动乱，而在“无”的范畴中，则一切变化、发展与动乱复归于静止。这种“无”对“有”的消解，老子名之曰“复”。

具体说来，老子是想把“有之”的社会，回复到“无之”的社会，即想把私有制的社会回复到尚未有私有制的无阶级的社会（此点在第四节中再详论）。这两种具体的社会现象在他的玄想中又蒸馏为二个抽象的哲学概念“有”、“无”，但二者又是相应的。

上面是从理论上分析了老子在阶级矛盾尖锐发展的情况下如何从主观上消解矛盾而回复于无阶级的社会。在当时的社会关系之下，老子既不同情“财货有余”的国民阶级的新贵族，而且抱着上述的主张和理想，那么他究竟代表哪一阶级呢？

著者现在同意杨兴顺同志在这一点上的意见：即老子代表了没落的公社农民。因为：第一，老子所幻想的“小国寡民”的氏族公社正是公社农民的幻想。第二，在战国时代，公社农民的没落是由阶级分化所形成的，老子以“损”的观点反对“以求生之厚”的国民阶级，这种否定阶级并反对阶级分化的思想，正反映了公社农民的情绪。第三，老子思想中的天真观点是和公社农民的想法一致的；正因为公社农民的没落，在老子思想中才

反映出“为者败之，执者失之”的败北主义的观点。下面所引列宁的话正可启发我们的理解：

（农民）的自由不过是破产、饿死、……新的恐怖而已。托尔斯泰如此真确地反映着他们的情绪，甚至把他们的天真，他们对政治的疏远，他们的神秘主义，他们逃避现实世界的愿望，他们的“对恶不抵抗”，他们对……“金钱势力”的无力的咒骂，却都带到了他的学说之中。（《马克思恩格斯列宁斯大林论文艺》，人民文学出版社版，页一〇五，着重点是引者加的。）

自然，托尔斯泰和老子是不能相提并论的。然而，我们知道，恩格斯指出过，古代思想家，对于一切后代社会所展开的思想都有其萌芽形态。这种萌芽形态是朴素的，是幼稚的，但是不成熟的幼芽和成熟的植物都具有一定的相似点。“托尔斯泰站在家长制的天真的农民观点上”，老子则站在宗法组织支配的天真的公社农民的观点上，时代显然是不同的，然而在不同之中却有相同的因素。因此，我们说，老子对于社会的对立与矛盾的暴露，是他代表公社农民的积极的思想因素；至于他所代表公社农民的消极情绪，就表现在如下几方面：

婴儿状态的天真：“我愚人之心。”（二十章）

朴素状态的憧憬：“绝圣弃智。”（十九章）

对政治的疏远：“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。”（五十八章）

“神秘主义”的“道”。

“无名”的离奇古怪的世界观。

不抵抗主义的“无为”和“不争”。

对金钱势力的咒骂：“财货有余，是为盗夸。”（五十三章）

黑格尔所说：“非历史的历史”，正是公社农民的天真的幻想的写照。

弄清了老子思想所由发生的时代及其社会根源，我们现在就可以开始论述老子的自然观与社会伦理观。

（二）老子的自然哲学

《老子》一书中关于自然哲学的问题，不但曾引起古人的极其矛盾的

看法,而且也引起我们之间的不同的看法。

战国以来,韩非、司马迁和王充是从《老子》书中“自然之义”,即从其天地“万物”和道德的“德”这一形而下的方面,吸取了唯物主义因素,来佐证他们的学说;汉代“黄老之学”是从《老子》书中道德之义,即从其伦理道德方面,吸取了无为而治的因素,来佐证他们的学说;魏、晋玄学如王弼、葛洪等是从《老子》书中万物以上的形而上学的唯心主义因素,来佐证他们的学说;唐、宋以来的道学如程、朱(所谓“朱子道”)是从《老子》书中吸取了“道”的唯心主义因素,来佐证他们“理”的学说;明、清之际的思想家如王船山(著《老子衍》)又是从《老子》书中批判地吸取了自然之义,佐证他的自然生化论。可知对于《老子》一书,古人的处理是有极大的出入的。唯物主义者总是捉住老子的足,唯心主义者总是捉住老子的头。

长期以来,我们对于《老子》遗产的评价,没有得出一致的结论,最近更展开了讨论,有的从唯物主义去评价,有的从唯心主义去评价。苏联哲学家彼德罗夫和杨兴顺二位同志的著作,有不少启发的作用。这些讨论无疑地是有益的。著者过去曾写过三次有关《老子》思想的研究(1934、1942、1947年),在书中强调了老子在自然天道观方面的进步因素,分析了《老子》书中道和德二元论的思想,即“德”以下的半截是和物质关联着的,“德”以上的半截(道)是脱离了物质实体的,同时,就其思想体系而言,基本上是唯心主义的。现在,著者把《老子》一书中自然史的哲学分下面的几个方面来进一步地探讨一下。

一、我们先看《老子》一书中的唯物主义因素。

我们应该肯定《老子》书的确发展了春秋时代史墨诸人的朴素唯物主义的思想,洞察到自然界的一些大的规律性;同时否定了孔、墨的先王观点(把自然拟人化),而得出自然史根源的结论,敢于说“万物之自然”,“其鬼不神”,“其神不伤人”,给有神论以重大的打击。

如果如王充那样只取“自然之义”而研究《老子》,我们说,他在某些讲“万物”的地方,不像庄子的形色论,而有唯物主义因素,例如:

“天下万物生于有。”(四十章)

“有、名万物之母。”(一章)

“三生万物,万物负阴而抱阳。”(四十二章)

有的地方讲的“物”,也属于物质的范畴,例如:

“故物或损之而益，或益之而损。”(四十二章)

“物形之，势成之。”(五十一章)

其他如“有物混成”、“其中有物”、“道之为物”的“物”，都是不可捉摸的代名词，不是物质的范畴。属于物质范畴的“万物”或“物”，在《老子》书中还指的是哲学的物质，不仅是科学的物质。有时在形容物质的性能的时候，《老子》书中尝用五行说里的“水”作为物质的“柔”与“下”的象征来处理，例如：

“江海所以能为百谷王者，以其善下之。”(六十六章)

“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。”(七十八章)

“大道泛兮，其可左右。”(三十四章)

“天地相合以降甘露，……譬道之在天下，犹川谷之于江海。”(三十二章)

“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶。”(八章)

其他如《老子》第十五章全文，都是拿水的道理来形容万物的属性的。王船山在《老子衍》中，解释“上善若水”之水，也是以“五行之体，水为最微”来说明的。《老子》书中也表现出有关物质存在和发展的道理，例如：

“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”(七章，这里的“不自生”和王充的“不故生”相当，否定有意志的神。王船山拿自然现象来解释说：“夫胎壮则母羸，实登则莖获。……胎各有元，莖各有蓄，游其虚中，而究取资于自有。”)

“希言自然，故飘风不终朝，骤雨不终日。”(二十三章，王船山解释说：“天地违其和，则能天能地而不能久。……鬯于阳，郁于阴，鬯于阴，郁于阳，言过则踣，乐极则悲。”)

“故物或行或随，或歔或吹，或强或羸，或挫(一本作‘载’)或隳。”(二十九章，王弼注：“凡此诸或，言物事逆顺反覆，不施为执割也。”)

“物壮则老。”(三十章)

“万物无以生将恐灭。”(三十九章)

“合抱之木生于毫末，九层之台起于累土，千里之行始于足下。”(六十四章)

“万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔

弱者生之徒。”(七十六章,王船山解释说:“强弱者‘迹’也。夫岂草木之欲生而故为柔脆哉?天液不至而糟粕存,于是而坚枯之形成矣。……夫无其强者,则柔者不凝,天下之所以厚树其质也;而孰知凝之即为死之徒乎?”按船山的话比《老子》原意更近于唯物主义。)

上面的话,既然指物质实体,也指物质属性,无疑地包含有唯物主义的因素,而且也含有朴素的辩证法的观点。这是《老子》书中有价值的遗产。

二、我们再看《老子》书中“道”的概念。

《老子》书中的“道”比孔、墨的天道观的“道”是进步的;其所以是进步的,因为“道”在孔、墨那里是附有宗教性的,而“道”在《老子》书中是义理性的,有一定的自然规律性的。《老子》书中也出现“神”字,如“谷神不死”之类,后来朱子还把这一点肿胀起来,然而“神”在《老子》书中是泛神一类的概念,完全义理化了。

然而“道”是规律性的术语呢,还是兼含有物质实体的术语呢?著者认为“道”这范畴,在其义理性方面而言,是有一定的规律性的,而在反乎自然万物的性质上而言,是背离于规律性的,而且其中并不含有物质的实体。在这一点,彼德罗夫和杨兴顺是倾向于具有物质实体的涵义的。但他们也提出了怀疑,杨兴顺说:“老子认为:具有头等意义的是法则而不是物质。由此可见,老子关于道的唯物主义学说带有不彻底性。在这学说中还含有唯心主义的因素。”(《中国古代哲学家老子及其学说》,第三章)杨兴顺同志的疑问,将在下面讨论,现在我们先研究老子的“道”为什么不含有物质实体的范畴。

《老子》书中的“道”字,除了讲知识论和伦理学的“道”字之外,可以区分为三类:

第一,“道”字用于和万物并在一起形容的时候。例如,“天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之。……人之道,则不然,损不足以奉有余”;(七十七章)“上善若水,水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道”。这些“道”字不是《老子》书中所讲的主要的“道”的范畴,当他相对地形容万物属性的时候,例如弓、水的比喻,只是“几于道”(王弼注:“道无,水有,故曰几也”),而还不能说是“道”的本身。

第二,“道”字用于和万物的性质相反对的时候。例如,“无、名天地之

始；有、名万物之母”（一章）；“复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道（无），以御今之有，能知古始，是谓道纪”（十四章）；“其在道也，曰余食赘行，物或恶之，故有道者不处”（二十四章）；“物壮则老，是谓不道”（三十章）；“反者道之动，弱者道之用；天下万物生于有，有生于无（道）”（四十章）；“古之善为道者，非以明民，将以愚之。……元德深矣远矣，与物反矣”（六十五章）。诸如此类“道”字，不但不是物质的实体，而且和物质的实体的性质相反，因此，“道”的规律性和万物的规律性是不相统一的。

第三，“道”字用于物质生成之先而和物质背向而行的时候。例如，“道冲（虚）而用之或不盈，渊兮似万物之宗，……象帝之先”（四章）；“万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各复归其根”（十六章）；“有物（动力）混成，先天地生，……吾不知其名，字之曰道，强名之曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反”（二十五章）；“道生一，一生二，二生三，三生万物”（四十二章）。此类“道”字是《老子》书中的主旨。这样看来，“道”不但在万物之先，而且象帝之先，不但是万物之宗，而且和万物背向而反动，这显然是上帝的别名，也即所谓神秘的力在最初的一击。

彼德罗夫同志从历史意义来推论，曾说：“道这一范畴，按其起源与其古代形式来说，是具有唯物主义内容的。”著者以为这一推论是有道理的，这即是把《老子》书中的“道”作为万有本源说来看，和希腊古代的唯物主义的元素说类比而论的。《老子》书中有没有这种古代形式的唯物主义因素呢？著者以为是有，但不是“道”这一范畴。有人以为《老子》书中表现了一元论的宇宙观，认为其中“一”字、“玄”字是万有本源的学说，这是值得商讨的。著者以为《老子》书被后人名为《道德经》或《道德二论》，其中道德的“德”，是和万物的本源说连在一块的，而且“德”这一范畴是和万物运动的规律不相背离的。例如：

“道生之，德畜之，物形之，势成之。”（五十一章，韩非《解老》说：“德者内也，得者外也”，又说：“不制不形，柔弱随时，与理相应，万物得之以死，得之以生。”）

“孔德之容，惟道是从。”（二十一章，《左传》：“事有其物，物有其容。”韩非《喻老》说：“物有常容，因乘以导之，因随物之容，故静则建乎德。”）

“修之于天下，其德乃普。……吾何以知天下然哉，以此。”

(五十四章)

“治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是谓早服，早服谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极，莫知其极，可以有国。”(五十九章，韩非《解老》解释：“嗇之为术也，生于道理，夫能嗇也，是从于道而服于理者也。”又说：“积德而后神静，……而后能御万物。”)

“两不相伤，故德交归焉。”(六十章)

“有德司契，无德司彻。”(七十九章)

上面所举的《道德经》的“德”字是介于“道”和“万物”之间的范畴，是可以当作万物无限的本源来理解的。因为“道”是神秘难晓的超自然物，所以后来王充才取消了那个“道”字，韩非才在《解老》、《喻老》篇用不少的篇幅给了“德”字以“定理”的解释。他以为“道”是没有“定理”可讲的，没有定理，所以才不可道。德是道之功，所以他说“德者，核理而普至”(《扬榷》)；“德者，得身也”(《解老》)。至于核理的理，他说是“成物之文”，并指出：“凡物之有形者，易裁也，易割也。何以论之？有形则有短长，有短长则有小大，有小大则有方圆，有方圆则有坚脆，有坚脆则有轻重，有轻重则有白黑。短长、大小、方圆、坚脆、轻重、黑白之谓理，理定而物易割也。”(《解老》)韩非解释《老子》书中的“道”字如“道、理之者也”，离开了老子本义，而解释其中的“德”字，是接近于其本义的。“德”既然是这样的“核理而普至”的东西，即既然是“成物之文”，那么它便相当于万物的规律性。人们对于万物的“定理”也就可能认识了。但是，在《老子》书中，并不强调地认可这一点，如果人们向外追求万物的定理，那就要“失德”，韩非子也说：“为之，欲之，则德无舍，德无舍则不全。”(同上)“定理有存亡，有死生”，是无常性的，如果人们随其无常性而追求下去，那就不对了，就不能反于道了，因为“道”是“与物反”的。在这一点，如果让我们拿列宁批判黑格尔的话来引申，我们就可以这样说：“把道去了吧，剩下的就是物质的联结点。”明白了这一点，著者以为如果把“道”字换成“德”字，不但规律性可以看出来，而且物质实体性也可以看出来，用彼德罗夫的话说，是“德(不是‘道’)这范畴按其起源与古代形式来说，是具有唯物主义内容的”；用杨兴顺的话说，“在《老子》学说中，德(不是‘道’)不仅意味着客观世界的自然法则，而且还意味着万物的物质实

体,……关于法则与物质的关系问题,老子认为,具有头等意义的是法则而不是物质,由此可见,老子关于德(不是‘道’)的唯物主义学说中……还含有许多唯心主义的因素。”因为“元德”“上德”之“德”又接近于“道”了。

三、《老子》书中的“道”之陷于唯心主义,不但因为“道”的义理性类似泛神论的神,而且是超越人类认识的彼岸的东西。我们知道,凡是否定了现实世界的可认识性的,那就不可避免地要走向唯心主义,《老子》书中这一类的话很多,例如:

“道,可道,非常道;名,可名,非常名。”(一章,可认识的不是常性,不可认识的是常性、绝对性。)

“视之不见,名曰夷,听之不闻,名曰希,搏之不得,名曰微,此三者不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。……能知古始,是谓道纪。”(十四章,“道”在感性之外,是不可格致的。)

“道之为物,惟恍惟惚。”(二十一章,“道”是独立而自如的神秘体。)

“前识者,道之华,而愚之始。”(三十八章,“前识者”,即可认识的。)

“道隐无名。”(四十一章,“道”是不可以感性觉察的。)

“不出户,知天下,不窥牖,见天道。……是以圣人不行而知,不见而名。”(四十七章,“天道”是超越认识的,是彼岸性的东西。)

“为学日益,为道日损。”(四十八章,可认识的世界和不可认识的“道”是矛盾的。)

很明显地,这是形而上学的唯心主义。正因为如此,所以老子以后中国的古今唯心主义者都从《老子》这里的形式进行肿胀的工作。黑格尔也注意了《老子》书中的上面的几段话,在他的《哲学史讲演录》东方哲学章中说:

“什么是至高至上的和一切事物的起源就是虚、无,惚恍不定(抽象的普遍)。这也就名为‘道’或理。当希腊人说绝对是一,或当近代人说绝对是最高的本质的时候,一切的规定都被取消了。”(《哲学史讲演录》,三联书店版,页一二九)

“……绝对的原则、一切事物的起源、最后者、最高者乃是

‘无’。……他们(道家)否认世界的存在。……最高的本质是最抽象的、最无规定的;在这里人们完全没有任何规定。这话乃同样是一种否定,不过只是在肯定的方式下说出来的。同样,当我们说:上帝是一,这对于一与多的关系,对于多,对于殊异的本身乃毫无所说。这种肯定方式的说法,因此与‘无’比较起来,并没有更丰富的内容。”(同上,页一三一)

黑格尔在《历史哲学》中和在《哲学史讲演录》中对于中国古代哲学有不少的误解,但上引的话是正确的。《老子》书中的“道”或“无”,不论肯定方式和否定方式,是比不可知的“上帝”没有多了什么内容的。因此,著者以为,如果研究把“道”这一范畴唯物主义化了的韩非子思想,那么“道”基本上是唯物主义的属性;如果认为老子的“道”含有唯物主义的属性,那就难以说服人了。

过去著者曾指出《老子》的道德二元的体系,意思是说,就其对自然史的上下二截而论,老子的思想体系是不调和的。正确地讲来,上下二截的说法并不太合适,应该这样地说明:老子哲学主要是唯心主义的,他的“道”是超自然的绝对体,在他的学说中占据支配的地位;然而当他论到“德”时,就向唯物主义动摇过去,特别是论到万物生成发展的自然规律时,便富有唯物主义的观点了。为什么我们认为老子哲学基本上是唯心主义的呢?因为他的认识论上的唯心主义是和他的“道”的唯心主义密切而不可分离的。他论到“圣人”对“道”和万物的态度时,总是持着去彼取此的态度,即不从自然对象去认识自然规律,而只有返素返朴,去体验“道”的微妙。因此,他的认识论,唯心主义便占了上风,唯物主义因素只居于陪衬的地位,这里只就《老子》第一、二章为例,说明如下:

唯心主义的道:“道,可道,非常道;名,可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。”

唯物主义的万物:“有无相生,难易相成,长短相较,高下相倾,音声相和,前后相随。”(按即韩非子所谓“万物成理之文。”)

唯心主义的认识论:“是以圣人处无为之事,行不言之教。”

著者所以说《老子》书中的思想基本上是唯心主义,原因就在于此。同时应该声明的是,老子无神论的自然天道观和唯物主义的因素,在过去的著者书中虽然提出来加以论述,甚至强调了其解放孔、墨思想的有价值

的传统,但没有明确地给以解释,这是一个大缺点。这里,应该补充一下。列宁在《哲学笔记》中曾批评了亚里士多德“神”这一概念的唯心主义的本质,同时也指出他的进步性,我们也可以这样说:“当然,老子的‘道’是唯心主义,但比起孔、墨的人格神的唯心主义来,它是较为客观的,较为远离的,较为一般的,因而在其自然哲学中,容纳了唯物主义的因素。”著者以为这样评论老子哲学,是不至于流于断章取义的。

最后,我们可以附带指出:老子的思想体系有和毕达哥拉斯学派相似之处,他们同样地由自然天道观走向唯心主义。

毕达哥拉斯以为自然秩序都是数量的和谐关系,数的法则支配着世界。对此,亚里士多德曾说:“数为万物的本质,一般说来,宇宙的组织在其规定中是数及其关系的和谐的体系。”(《形而上学》,第一卷,第五章)

此派复认为,“一”的抽象原理是一切存在的动因,而万物正基于此“一”的源泉。老子同样以“一”的抽象出发,以概括“将恐灭”的万物,但老子的“一”的抽象,更是以无对立的(即“一”的)社会,消解有对立的社会这一理想的哲学上的蒸馏。

毕氏学派承认矛盾的存在,如有限与无限、奇与偶、一与多、静与动、直与曲、明与暗、善与恶等,但这些矛盾被理解为外在的对立,而不是被理解为内部的斗争,且不能转化,如列宁所说,“在他们那里,实体、物和世界的‘规定’是‘枯燥的、缺乏(运动的)过程的、非辩证的’。”(《黑格尔哲学史讲义一书摘要》,页三)老子也承认矛盾的存在,如有与无、善与不善、美与恶、长与短、高与下、曲与全、强与弱等等,但这些矛盾也只是被理解为暂时的相对关系下的矛盾。老子虽承认这些矛盾在“有”的范畴内可以向其自身之对立物过渡,所谓“正复为奇,善复为妖”,但这种现象界的矛盾,到了本体界,就成了慈和的一致。因此,这些矛盾范畴,总的说来,仍是“枯燥的、缺乏(运动的)过程的、非辩证的”,我们只能说,这些矛盾的揭示,在客观上暴露了历史的现实,有其积极的意义;对于“有”的范畴内的对立的统一及其转化的理解,也相对地具有朴素的辩证法观点。但这一朴素的辩证法观点又是和对运动与发展的具体性的否定相结合的(参看下节),因此,老子思想大体上仍存在着亚里士多德所指出过的这一缺点:“他们(毕达哥拉斯派)并没有说明运动怎样发生,没有说明没有运动和变化怎样有生成和灭亡或有天体的状况和活动。”(《形而上学》,第一章,第八节)

(三) 老子的知识论

如果我们拿墨子思想和老子思想作一比较,我们可以这样说,墨子的自然史观是落后的,宗教的,老子的自然史观是进步的,无神论的;墨子的反天命观点削减了他的“天鬼”世界观的唯心主义成分,老子的“道”的观点削减了他的自然世界观的唯物主义成分。反之,墨子的知识论是唯物主义的,老子的知识论是唯心主义的;但墨子知识论的有价值的传统是形式逻辑,而老子知识论的有价值的传统具有着朴素的辩证法的观点。明白了这一点,就知道我们为什么反对笼统地用一个名词来规定一家学说的理由了。

在说明了老子的世界观之后,下面我们就来研究老子的知识论。

我们先从概念——“名”说起。

老子推崇“无名之朴”,主张无概念,他说:

“无、名天地之始,有、名万物之母。”(一章)

“道常无名。”(三十二章)

“大象无形。”(四十一章)

他以为一切概念都是相对的、有限的“克”,不是绝对的“常”,故说“知常曰明”;有形的“象”不是无限的大,故说“大象无形”。这是什么原故呢?因为每一判断,是主观的意识与客观的自然的对立物的同一。人类的认识更是主观和客观的对立物的斗争过程史,“同一”是相对的、暂时的、过渡的,因而今日的是,可能是异日的否。因此,当他说“名可名,非常名”的时候,这是含有辩证法的因素的。

十八世纪的“分子”,不是常名,可以发展为十九世纪的“原子”,然“原子”亦不是常名,可以发展为二十世纪的“电子”,“电子”亦不是常名,又可以为核子以至 X 子所扬弃。在辩证法讲来,人类的相对的认识判断,并非永远是相对的,而且较高相对的认识,即把握着较高相对的真实,而距离于绝对的真实便较近了。相对的至高境界,可以近似于绝对,所以说,真理不是非逾越性的。

然而老子的名理,却基于相对与绝对之不可逾越性,以为“同一性”是绝对的,对立物的斗争却是相对的,就是说运动与发展是相对的。所以,

他以为“大象”是不能从有名的认识方面知道，而是从超乎主观和客观对立物，用玄想直观的方法得之。所冥想而得之者，是无形无迹的所谓“无状之状，无物之象”的“恍惚”。用近代哲学上的话讲，也许就是“物自身”(Dingansich)罢？

他不相信：“真理已是包含在认识过程本身中的，是包含在科学长期的历史发展中，……但是科学永远不会达到这样的一点，即永远不会因它在发现了某种所谓绝对真理以后，就再不能越过此点，于是只好惊愕地束手观望这个已获得的绝对真理。”(《马克思恩格斯文选》两卷集，苏联外国文书籍出版局中文版，第二卷，页三五九)

他反对无常，自然他也不信在“不断的发生和消灭过程”中，在“由低级升至高级的这一毫无终极的上升过程”中，在人类思维中获得一点一点的“物自身”的认识。

总之，老子是一个形而上学的唯心主义的认识论者。

复次，再从定言——言方面研究。

老子既主张无名，那么凡“定言”，在他看来，都是虚假相的反映。他说：

“知者不言，言者不知。”(五十六章)

“正言若反。”(七十八章)

“唯之与阿，相去几何？”(二十章)

“信言不美，美言不信。”(八十一章)

他以为一切定言都不足信，惟“恍兮惚兮，窈兮冥兮”的东西，“其中有信”。特殊与普遍，在老子看来，根本为对立相，何以能说是“同一”呢？岂能“有信”么？“有信”是在无言之中。只有无言而摸索的恍惚物象，空虚的绝对抽象，才是真信——“道”。

所以肯定与否定——“唯之与阿”——也是相对的，老子根本否认肯定和否定的形式，例如，“石头是坚物”与“石头非坚物”，“白马是马”与“白马非马”，这两个“唯之与阿”的命题，好像同时都是不对的。在老子看来，与其“坚白同异”相互争辩，是非不明，莫若“无言”，或“善言无瑕谪，善数不用筹策”(二十七章)。

“正言若反”，这是对立的相对性；超“正”“反”的无言，这是绝对的一性。这论点基于否认“对立物的斗争”——发展，因而主张超对立物的

绝对同一。

老子的认识论是一种直观论。例如“常无，欲以观其妙”(一章)，“多言数穷，不如守中”(五章)，“古之为士者，微妙元(玄)通，深不可识，夫唯不可识，故强为之容”(十五章)，“不自见故明”(二十二章)。类此诸说，都用以证明知识是不可靠的，只有超出对象性的观省才是可靠的。因此，他说：

“不出户，知天下，不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少，是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。”(四十七章)

这就不但反对知识的武器性，而且反对真理以实践为标准。

既然“为道日损”，是和“为学日益”相对立的，于是老子反对经验以至感觉，例如：

“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。”(三十二章)

“绝圣弃智。”(十九章)

“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎，令人心发狂。”(十二章)

“道”的直观是和知识相对立的，因此，又说“不知常，妄作，凶”，“知常曰明”(十六章)。

我们还要从知识论运用于具体的社会关系上研究。这是重要的环节。墨子的知识论虽然是唯物主义的，但他运用形式逻辑时，可以证明出鬼神来，老子的知识论是唯心主义的，但他运用辩证法观点时又可以暴露出社会的一些矛盾来。

老子在经济方面的基本理论，是否认“大小多少”的价值关系，以及否认“大怨”对立的生方式，那么内含使用价值与交换价值的商品——奇物，因其滋扰，也予以否认。他主张，不在调和“大怨”的对立，而在消灭“大怨”的对立，不在“大小多少”的较量，而在“报怨以德”的无差别相。此点我们将在本章第四节中再详加申论。

老子在政治方面的基本理论，是否定“割裂”的阶级制度，否定上下贵贱的统治关系，否定法令的支配关系；他主张，无上无下，无割无离的“大制”或“始制”。此点我们将在本章第五节中再详加申论。

老子在意识形态方面，否定由社会对立关系所产生的伦理观念、美恶

观念以及私有制度下的一切精神文化；他主张超善恶、超美丑、超祸福的、无文化的“袭明”，主张从“朴散”而复归于无名之朴，即复归于无是非黑白的婴儿意识，于是肯定与否定皆为同一，善恶皆无对立了。由是推之，社会的文学、艺术皆是不合理的表现，一切精神生产、精神文化都是“余食赘行”，于是老子便极端地主张无知识。此点我们将在本章第六节中再详加申论。

（四）老子的经济思想

马克思曾指出亚里士多德发现了商品概念。在中国古代，首先发现商品概念的是老子，而发展这一思想的是法家。

我们这里先把历来未得其正解的一章《道德经》提出来讨论一下。

“三十辐共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”（十一章）

前人对本章字义的解释多暧昧不明，大都把“当其无”的无义，解释为物理现象的空虚之义。凡物既“空虚”始有用（实则未必然），那么“不空虚”为什么“以为利”呢？“有”与“无”为对立物，“利”与“用”也为对立物，这种对立物关系的意义在哪里呢？

章中所举加以制造后的三种东西——车、器、室，显然表示劳动生产物，三种东西原来都表现为自然的形态，所以都是使用对象物。我们要问：为什么“当其无”，才纯然表现而为有用物呢？当其无，无疑地表示了一个时代的发展阶段，然而这个“无”的时代究竟是怎样的一种社会呢？

第一，所谓“无”，是社会的属性，不是物理的、自然的属性。“无”当诂为“非有”，义指不私有，所以“当其无”，便是说当车、器、室在非私有财产的特定阶段。

第二，因为社会是在“非私有”的时代，车、器、室等劳动生产物，只表现做使用对象物，纯然是车、器、室等自然的可感摄性的形态，所以说，有车、器、室之用。在这种社会关系之下，这些物件只是物件本来的属性，或只是为共同使用而生产，而不是如同在交换关系中物件超自然的属性，或代表交换价值的“商品”。

最重要的研究,还在“有之以为利,无之以为用”。

我们已经知道,在“无之”(非私有生产物)的社会,人类劳动的生产物只表现做使用对象物。这使用对象物的名词是政治经济学上的术语,然恰好是“以为用”的翻译名词。人类的社会进展到“一个历史的特定的发展时代,那样的劳动生产物才转形为商品”,显然,这一时代是“无之”的社会之对立物,即已转变而为“有之”(私有生产物)的社会了。就社会的经济基础而言,“无之”向其对立物的转变,发展而为“有之”;就社会关系而言,显然的“以为用”便向其对立物的转变,发展而为“以为利”了。用经典的成语讲,“使用价值变做它的对立物——价值——的现象形态”。劳动生产物变做商品,商品的价值之现象形态就指着“交换价值”,交换价值的基础形态即是“一物对他物的换置”(Quidproquo)。从实体上言,谓之使用价值,从大小上言,谓之交换价值。价值形态的复杂的形态即货币形态,不就是“以为利”的价值关系么?因为“价值形态——应当表现一定量的价值”,一定量的大小物件惟在交换的关系中,才有“以为利”的现象,所以我大胆地敢说,这“以为利”三字,就是指交换关系中的价值形态,或交换价值。

上面的研究是认识《老子》五千言中经济思想之基础。

老子以为发展是反自然的,他的理想是:发展——“正”与“奇”的发展不合自然。“自然”是“莫之令而自均”,社会经济应当“亦将知止,知止可以不死”。经济学在求社会发展的必然性,老子却以为“无之”到“有之”的必然转化,可以不必然,“有之”不合自然法,社会应当复归“无之”。所以他说:

“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏,孰知其极?其无正?正复为奇……”(五十八章)

这种正与其对立物——奇的发展是无终极的,是相对的(克),应当复归于社会之绝对(常)。这种绝对的社会榜样,便是止于平等的生产分配的阶段。关于此项研究,读者将在本章后几节中看到,现在我们仍探求老子的经济理论。

老子所理想的经济社会是社会发展史上的氏族公社。这只从他的“小国寡民”的描写便可以看出:

“小国寡民,使有什伯之器而不用,使民重死而不远徙。虽

有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”(八十章)

这幅小国寡民的社会图画，恰好是未进至农业生产阶段之氏族社会。有“什伯之器”(劳动手段)而不用，乃指社会分工尚未成熟的形态，商品生产的存立条件自然未加具备；“重死而不远徙”，乃指没有交换关系的特征；“虽有舟舆无所乘之”，乃指没有交通关系的社会；“虽有甲兵(兵言武器)无所陈之”，乃指甲兵是社会的渔猎生产之劳动手段，不是奴隶制社会当做征服他人的武器用的；“使人复结绳而用之”，表示社会的意识形态还在无文字的阶段。这样的社会，正是“当其无”的社会，所以共同生产共同分配，既然没有剥削制度，社会生活就好像是甘美安乐的。

《老子》五千言中三次说到以下的名言：

“生而不有；”

“为而不恃；”

“长而不宰。”(一章为“功成而弗居”)

这是氏族公社社会的生产原则。义释为：生产而不私有，劳动而不占有劳动成果，至于反映到阶级关系，虽有氏族长者，然并未发生统治权的作用(宰)，或并未发生统治阶级(弗居)。

“圣人不积，既以为人已愈有，既以与人已愈多。……圣人之道，为而不争。”(八十一章)

这种观念显然不是“有之”社会的人类意识。氏族公社的人类，在共同的生产分配消费的原则上生活，社会乃是一个自然结合的集体。各个公社的成员“为人”即是“为己”，故愈有；“与人”即是“与己”，故愈多。劳动便是生活，各尽所能，毋待竞争，所以没有蓄积私产的道理。

“大成若缺，其用不弊；大盈若冲，其用不穷。”(四十五章)

劳动生产在一切时代都是使用对象物，然到了“当其有”的社会，“以为利”的原则，即以创造剩余价值为原则，生产惟恐其“缺”，积蓄惟恐其“冲”，使用物虽成虽盈，然社会则有饥有寒；“无之”的社会则不然，生产尽管有缺，然享受消费则“自均”，故“其用不弊”；积蓄尽管不富，然劳动生产则自平，故“其用不穷”。大成大盈云云，正是氏族公社社会的写照。

这样的社会，没有价值关系，自然也没有价值概念。所以“大小多少”

一定量的使用物之评价也不会形成人类的观念形态。因为大小或多少一定量的比较,在没有“一物对他物的换置”时,换言之,在没有单纯交换关系时,是不会形成观念的。在私有社会的观念中,劳动量同等大的生产物相交换是“公平”的,然在并生产物连交换对置亦无之时,量的比例是无从认识的,故大的同于小的,多的同于少的。且看下面的话:

“为无为,事无事;味无味。大小多少,报怨以德。”(六十三章)

这便是说,劳动生产是社会的,不是个人的,所以劳动生产物是不能被评价的,不能被差别认识的。大量同于小量,多量同于少量,凡物皆齐,一视同仁,故无恩怨之分,“顺天下之所同者”。(王弼注:“顺天下之所同者,德也。”)

总而言之,在“为无为,事无事”的社会中,不会有大小或多少的价值观念。所以又说:

“治人事天,莫若嗇。夫唯嗇,是谓早服。早服谓之重积德,重积德则无不克,无不克则莫知其极。莫知其极,可以有国;有国之母,可以长久。”(五十九章)

“嗇”,王弼释为“殊类归于齐一”,“早服”,王弼释为“常”,释注很对。因为氏族公社社会,不会有价值观念,老子既然推崇这样的社会,在认识方面自然便重视“殊类齐一”的无差别相了,所以说这是“早服”,“常德”,以今语释之,则为“绝对”。绝对是不变的永久真实,所以无不克(克,释为相对的变化),所以无限,这样才合于“母”——氏族公社。

“有之”的社会是子,“无之”的社会是母,“有之”的社会是克,“无之”的社会是常。老子的社会观是倒退性的,所以说:

“既知其子,复守其母。”(五十二章)

“始制有名,名亦既有,夫亦将知止,知止所以不殆。”(三十二章)

复归于绝对的社会,或知止于绝对的阶段,那么,这社会的生产能力又是怎样状况呢?他说:

“少则得。”(二十二章)

“不贵难得之货。”(三章)

“保此道者,不欲盈。夫唯不盈,故能蔽不新成。”(十五章)

“知足不辱。”(四十四章)

“去甚，去奢，去泰。”(二十九章)

“我无事而民自富。”(五十七章)

“货”，有人释为商品，不确。其实是泛指生产物及生产器具而言。(《老子》一书中，当商品释的是“奇物”。)《老子》中“货”字凡五见，一为“身与货孰多”；一为“不贵难得之货，使民不为盗”；一为“圣人欲不欲，不贵难得之货”；一为“财货有余，是谓道夸”；一为“难得之货，令人行妨”。若把“货”解释为商品，是氏族公社的生产也有商品生产了。我们知道这样的社会，生产能力是极其低弱的，所以生产物没有剩余，生产器具，也没有很多的花样，可是只在这样“去甚去奢去泰”的不谋增进生产之条件下，才能“保此道”而不蓄积。生产能力既小，社会的生产物自然不盈，少量与平常而不难得，然而在社会组织上讲起来则各成员间皆同等参与消费，没有享受悬殊的区别，故曰“少则得”，又曰“知足不辱”。

其次，老子所谓的“富”，是社会自己的富，不是个人所有的富，正与墨子说的古代“国民之富”相反。在提倡古代“国民之富”的人，是以自由竞争为增进国富的先决条件，墨子所谓“能者贤者富之贵之”；可是老子的思想则以为“无事自富”。这是什么原故呢？

第一，“富”的含义问题——老子所谓之“富”与一切经济思想中所规定之“富”皆相反，乃是消极意义的富，实际上是“贫”，或无富之富。这样的“富”，从分配方面而言，社会富的总量虽贫乏得可怜，然社会成员却大家都甘美安乐，没有流离失所的。换言之，在他理想上“复归”的社会，富与贫的对立观念，因了没有物质的基础，所以才反映不到人类的意识中。这里所谓没有物质的基础，是指社会经济没有价值关系存在着，“富”与“贫”不是对立物，实在是同一物。在古代奴隶制社会所谓之“富”是积极的富，是贫的对立物，富是增进剩余价值的手段，而不是消费的目的。所以社会中国民之富尽管增进，可是社会成员间一大部分却赤贫如洗。这种富愈增进，贫也愈增进，富与贫之对立的发展关系，用老子的术语讲，便是“损不足、以奉有余”。

第二，“富”的社会关系——老子所规定的“富”，是立足于没有价值关系的社会，这社会是“常德不离，常德不忒，常德乃足”的无差别无对立的自足社会，所以说“无事自富”。这里所谓“无事”，即“为无为，事无事”之无事，也即生产本身便是目的，不是手段；为生产而生产，不是为增进剩余

生产物而生产,生产与分配二者间是统一的,所以不但是“自富”,简直没有贫富的对立。立足于价值关系发展的社会,社会间的成员也形成对立的阶级,自然就产生“互争”。社会国民之富的总量,虽然积蓄得可观,但用老子的术语讲来,却是“多藏必厚亡”,必然没落。

现在我们再看“无之”的社会是怎样的“生产方式”。自然,《老子》五千言中没有明白说过什么生产方式,犹之乎没有明白规定过什么价值一样,然而我们却并非不能在他的文中玩味出来。老子说:

“和大怨,必有余怨,安可以_·为_·善?是以圣人执左契,而不_·责_·于人。有德司契,无德司_·彻。天道无亲,常与善(于)人。”(七十九章)

又说:

“不_·尚_·贤,使_·民_·不_·争。”(三章)

“为_·而_·不_·争。”(八十一章)

我们从社会发展史来研究,世界上的“大怨”是什么呢?那再没有比个人占有生产资料的“怨”更大了!因为一方既把生产资料私有,则他方生产者的劳动力必然的与之对立起来,这就形成了生产的方式。譬如在奴隶制社会,土地私有化与奴隶劳动力的结合关系,形成一种古代的生产方式。这是社会“大怨”的基本形态,这种“大怨”的矛盾形态不除,尽管调和,必有余怨,怎样也不能至于社会的至善境地。所以,在“无之”的社会,是所谓“左契”的社会,即并没有大怨,也用不着调和,根本上是无对立的合一。一方面是“左契”或合一,他方面便是人人劳动,人人所有生产资料,不必专责劳动于他人了。在“有德”的社会,是一切皆契合,劳动力与生产资料也契合着,而没有对立的关系,生产方式是不待结合之契合。然而在“无德”的社会,两个矛盾分子必须结合,舍契合而为对立物之结合,故曰“司彻”。这就不合所谓“天道”了,因为“天道”没有亲与疏的对立,所以常与善于人。这里可以拿“天地相合以降甘露,民莫之令,而自均”,作为注脚。

社会的“不争”,社会的无对立关系,又可以从“不尚贤”和“为”这两方面看出来。在老子说来,不尚贤,那么聪明人便造不出“大怨”来,即聪明人便不能占有着生产资料而居奇起来;“为”,人人既然都劳动,那么劳动力便不能被人所占有。这不是氏族公社时代生产方式的影子么?老子

又说：

“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。”（王弼云：成器为天下利，为物之长也。）（六十七章）

“慈”谓无对立之相，无对立乃是超斗争，即无所谓勇（力）；“俭”谓不求发展增殖，无发展增殖，即无所谓广（繁殖）；“不敢为天下先”谓不敢创“大怨”而统治人，所以能成器，不长自长。在“有之”的社会，有对立物，有力者胜，好像是勇，然而社会发展却是相对的（克），勇可变为不勇，若根本无对立相，是谓绝对的契合，勇与不勇相同，皆勇。在“有之”的社会，有发展之相，增进生产即为繁殖，然而发展是相对的，繁殖可变为不繁殖，若根本无发展相，是谓绝对的进化，进化与退化相同，皆进化。在“有之”的社会，人们争为社会经济的占有阶级，能创“大怨”即能广造器具，社会就有了统治者，然而统治是相对的，统治可变为被统治，若根本无统治，是谓绝对的“先”，统治与被统治相同，皆统治。

由这样看来，曰“慈”，曰“俭”，曰“不敢为天下先”，虽然有较广泛的意义，可是在经济上讲来，也自能适合。因为从氏族公社的生产方式，发展而为奴隶制社会的生产方式，提高了社会的生产力，增进了社会的生产，从经济史讲来，这是必然的发展规律，可是基于这种发展而来之社会关系却是所谓“大怨”的社会关系。老子的理想是欲从这样的社会经济的物质条件上，倒行而复归于“始制”。

“始制”社会破坏后的社会，一切都与“始制”相反，样样都是对立的社会关系，所以老子说：

“天下多忌讳而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起。”（五十七章）

“大怨”形成，一方面社会的生产资料私有化，而他方面生产者的劳动力被奴役化，两种对立物自然成为社会基本的忌讳关系，所以社会大部分生产者“弥贫”了。

生产方式根本有了转变，生产力便同时增进，劳动器具也同时改进（例如从经济史讲，铁器成为这个社会的指导的物质器具），社会物质的财富便扩大了，可是社会的组织便入于阶级斗争的时代了。

生产力的增进，是以社会的分工为其必要条件，“伎巧”便是社会分工

后的专门技术。同时交换关系发生,商品便相互对立着,进入于交换关系之中。最初的“眩惑于我们眼前的商品偶像迷”便扰攘于这样关系之下。

这里所谓奇物,很明显地不是劳动生产物本来自然的形态,而是超自然的价值形态。一张桌子当其成为商品时,不但直立着,而且头朝地足朝天倒立起来,成为偶像的桌子。这不是奇物么?这种不但是物,而且是奇物,指着什么呢?一句话:“商品”!物件惟成了商品,才发生相互对立以至于滋扰的关系。因为“奇物”既然是超自然的东西,它便为人所注意来争相以“伎巧”实现了。

“人多伎巧,奇物滋起”,不是明白地影射出“社会分工是商品生产的存立条件”这样社会关系么?

在“多忌讳”的社会,被奴役的劳动者是常遭杀害的,所以说“有弃人”,在“奇物滋扰”的社会,剥削阶级以获得利润为目的,所以说“有弃物”,老子说:

“圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物。”(二十七章)

生产方式变革之后,“生生之厚”自是必然的趋势,可是:

“生之徒十有三,死之徒十有三,人之生,动之死地,亦十有三,夫何故?以其生生之厚。”(五十章)

可见社会的“弃人”之多了!这与“民之轻死,以其上求生之厚”,互为注脚。

老子最露骨地痛斥私有生产资料的有闲阶级,说他们“服文彩,带利剑,厌饮食,财货有余,是谓盗夸”。这不是非难剥削关系么?然而被剥削者则是“田甚芜,仓甚虚”(五十三章)了!

毕竟这样的社会是相对的,剥削者是不能永久的。在社会演进之下,剥削者将为自己掘墓。所以说:

“持而盈之,不如其已;揣而锐之,不可长保;金玉满堂,莫之能守;富贵而骄,自遗其咎!”(九章)

“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得(欲得,私有之义)。”(四十六章)

老子这样地咒骂所谓“文明”的社会,然而他的根本上的办法,却从历史主义地主张:

“绝巧弃利;盗贼无有。”(十九章)

“巧”见民多伎巧的解释，“利”见“有之以为利”的解释。

(五) 老子的国家学说

前面已经指出，老子的小国寡民的理想社会是氏族公社的社会。这种社会没有在经济上发生矛盾对立的关系，因而也没有代表经济利益的阶级制度，氏族公社虽有长者制，然而不是全体成员推选的公仆。既没有阶级，便无须有统治阶级。所以调和阶级冲突而超出社会的那种力量（国家），便根本不存在了。老子说：

“朴散则为器，圣人用之，则为官长。故大制不割。”（二十八章）

“朴散则为器”，指无名之制转入有名之制；大制即“始制有名”之始制。这原始的制度根本没有阶级的割裂和对立。所以虽有长者，然“长而不宰”，即是说长而不统治。老子又说：

“欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。”（六十六章）

氏族公社的社会关系，实质上人人皆平等劳动，平等享受，无所谓上下、先后的对立条件，所以也没有上下、先后的观念。公社长者并没有调和利害冲突的统治权，所以人不以为重，同时也不以为害。这里重与害的观念是对立物；如果有阶级的利害冲突，自然必须一种力量做调和的作用，那么社会一部分人必然地拥护这种力量，反之别一部分人必然地反对这种力量，因为“和大怨，必有余怨”。可是在“始制”或“大制”的社会关系之下，根本没有利害冲突的割裂形态，所以重与害的对立观念，自然没有形成为社会意识形态，故曰：不重不害。这样，公社成员便把有经验的长者推举出来，并且大家是爱戴他的。

注意“乐推”二字，这不是暗示私有财产社会以前之氏族公社的选举制度么？

“治大国若烹小鲜，以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”（六十章）

这是什么意义呢？

我们知道在有国家雏形的古代社会,还不会使用高明的手段来维持统治权,于是鬼神作用便渗透于统治权的作用中,这是历史上公认的事实。“天子”便是这种意义下一个典型的名词。刑罚的神圣权力就靠鬼神的作用来维持,尽管社会上是人伤人,却巧妙地说是神鬼的意旨。反之,在氏族公社时代,社会没有对立的基础,没有统治权,没有刑罚,所以“圣人”不伤人,那么伤人的理论也就没有了。基本的问题在于:统治与被统治的两者对立没有形成,无相伤的道理。所以无差别相而司契之常德才存在于无对立的同一(交归)状态之下。

“其政闷闷,其民淳淳”。统治与被统治并未割裂的状态确是如此;“其政察察,其民缺缺”,统治与被统治到了对立的状态也确是这样。

复次,我们知道国家雏形出现的社会,国家之间的战争非常剧烈,胜利者常把失败者残杀以至征服,被征服者即变为征服者的奴隶,他们除为征服者供牺牲之用,大部分从事于奴隶劳动,这是历史上无疑的事实。奴仆与俘虏和古代的罪犯都是失了身体自由的人。所以《老子》中有这样的话:

“大国不过欲兼畜人,小国不过欲入事人。”(六十一章)

“兼畜”便指征服后当做奴隶的使用,“入事”便指被征服后供仆役的劳动。兼畜、入事即描写古代社会的生产关系!

上面所谓“圣人不伤人”,所谓“长而不宰”,是和兼畜、入事的社会相对立的。因为氏族公社时代,没有国家的雏形,那么杀伤以及宰治的社会关系便不存在。这里宰字,顾名思义,实含着对待奴隶的行为。所以说:

“圣人常善救人,故无弃人,常善救物,故无弃物,是谓袭明。故善人者,不善人之师,不善人者,善人之资。”(二十七章)

“美言(之)可以市,尊行可以加人。人之不善,何弃之有?故立天子,置三公,虽有拱璧以先驷马,不如坐进此道。古之所以贵此道者何?不曰以求得有罪以免邪?故为天下贵。”(六十二章)

奴隶的劳动同于牛马,这是社会的“弃人”;“不善”或“有罪”是奴隶在行为上的定义。氏族公社时代,没有国家的雏形,善与不善,有罪与无罪等等对立的形态不存在,所以说“常善救人,故无弃人”。但是自社会有“尊行”开始,即自有了超社会的力量的公权,人便可以加伤于人了。但是

这种公权未出现时,社会是没有统治阶级的,所以说“圣人亦不伤人。两不相伤,故德交归焉”。

因为没有阶级,故曰:

“挫其锐,解其分。”(五十六章)

因为没有统治与被统治,故曰:

“和其光,同其尘。”(同上)

因为根本没有部落间的争夺,故曰:

“塞其兑,闭其门。”(同上)

因为是“非私有”的“普那路亚”社会,人不必亲其亲子其子,故曰:

“不可得而亲,不可得而疏。”(同上)

因为是“非私有”的生产关系,故曰:

“不可得而利,不可得而害。”(同上)

因为是“非私有”的经济制度,没有国家机关,故曰:

“不可得而贵,不可得而贱。”(同上)

一切不待调和而自调和,故曰:

“是谓玄同!”(同上)

这样的无国家形态的制度,是与有国家雏形的奴隶制社会相反的。他说:

“善用人者为之下,是谓不争之德,是谓用人之力。”(六十八章)

因为奴隶制社会,榨取他人的劳力是以“尊行加人”,是以不可调和的“大怨”为基础,这种“用人之力”的方法是上下对立的基础。然而“始制”之世,无上无下,不立不争,用人者同时即被用者,劳心者即劳力者,这样是谓无用之用,所谓“无为而治”,“无为而无不为”。所以老子又说:

“太上,不(本作“下”字,依船山本改)知有之。其次,亲而誉之。其次,畏之。其次,侮之。信不足焉,有不信焉。”(十七章)

太上之世,不知道私有那一回事,上下“解其分”,所以不知道该亲该畏。所谓“其政闷闷,其民淳淳”。没有调和的力量,虽有长者,不发生祸福威权。到了另一社会阶段,便不一样了。“支配社会的力量”威而居上,于是分开亲疏,调和的力量(国家)才“亲而誉之”。到了“尊行加人”愈厉害,所以对它“畏之”,“尊行加人”愈急,所以对它“侮之”。这是什么原故呢? 因为:

在对立关系中而立信，根本是有限的信，部分的相对的信，信的本身便是不信。所以“和大怨必有余怨”。

进一步讲来，这种“信”实是“大伪”。因为社会到了有国家雏形的阶段，父权社会确立，人亲己之亲，长己之长，“孝慈”的社会仪式便出现；君权系统确立，社会的慧知者便出而专有政权，又因了卫护政权起见，于是形成了劳心者的寄生阶级。在这时：

“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（十八章）

“民畏之”，证明统治关系的对立形态之严重，若在无统治关系之下，反而是：

“民不畏威，则大威至。”（七十二章）

我们知道，战胜的国家对于被征服的氏族，其杀戮是很惨的，这是有典籍可稽的。所以老子说：

“民不畏死，奈何以死惧之！若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？常有司杀者杀；夫代司杀者杀，是谓代大匠斫，夫代大匠斫者，希有不伤其手矣。”（七十四章）

这种“顺我者生，逆我者亡”之执杀残剧，显明地是在氏族社会崩溃而奴隶制社会建立的时代流行着。至于将俘虏供牺牲的仪式，委实是“代司杀者杀”的典型。

因此，老子痛斥统治阶级，曾说：

“将欲取天下而为之，吾见其不得已！天下神器，不可为也；为者败之，执者失之。”（二十九章）

反之，“始制”之世：

“无为，故无败；无执，故无失。”（六十四章）

前者从对立相而言，后者从契合相而言；前者即所谓“尊行加人”的至不平等，后者即所谓“终不为大、故能成其大”的极平等。

“故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者亦稽式。常知稽式，是谓玄德，玄德深矣远矣，与物反矣。”（六十五章）

“国之利器，不可以示人。”（三十六章）

这里所谓“智”即“智慧出，有大伪”之智，即盗窃天下神器之智。统治者在老子讲来，便是“国贼”，假使没有这种国贼式的政治，则可以返于“始

制”之世。他以为,明白了这种对立物的发展关系,即懂得此两者是一种公式,并且把握住这公式,便可以复归于无差别相的“玄德”之世。这玄德是对立物的反发展,故曰“与物反”,虽然是逆反,可是“物反大顺”。可见老子在经济上是主张归于“始制”,在政治上自然是主张归于“无为之治”。经济与政治是相适应的。老子还有言税的一句,即:

“民之饥,以其上食税之多。”(七十五章)

在古代阶级社会“税”是养育统治者的工具。老子痛斥统治者,那么“超经济的剥削”——税,自然也在否定之列,所以有上面的话。

老子既然反对国家,因而也反对“法令”,他说:

“法令滋彰,盗贼多有。”(五十七章)

“法令”是与国家俱生而来的,统治者的法令都是建立在财产关系和权利关系之上的。“大怨”既成,调和经济利害的法律命令,根本上即立足于“割”“别”关系之上,所以法令益多,社会就益不安了。社会上有国贼,有小盗,贼盗的社会有治安的问题,有治安的问题才有法令。若根本没有贼盗,即无治安问题,那么,法令便失其效用了,所以他说:

“唯施是畏。”(五十三章)

“民莫之令而自均。”(三十二章)

因为:

“圣人方而不割,廉而不别。”(五十八章)

在经济上是“无有人无间”;在政治上便是:

“不言之教,无为之益。”(四十三章)

在经济上是“为之于未有”;在政治上便是:

“治之于未乱。”(六十四章)

总之,老子的国家思想在暴露国家机器的矛盾之后,否定社会发展,“对恶不抵抗”地主张回到国家出现之前的社会,其对政治疏远的、天真的、逃避现实世界的复古思想意识是十分明显的。

(六) 老子的人性论和社会思想

一、老子的人性论及其伦理教育学说

古今中外的思想家,大都有对于人性的假定。性善、性恶在中国学说

史上的争论，助性、争性在西洋各学者间的辩论，都占据很重要的地位。所以研究老子思想，也必须究明他的人性论。

我们在上边各节，已经把老子所理想的社会组织详述明白，总括言之，他是以氏族公社为理想的极世。历史主义地讲来，在这样社会条件之下，人类的有目的的活动，自然有他的实践的意义。在这样“无之”社会中，人类实践的活动，在后人的看法上，就容易认为具有“无私无欲”的特点。反之，在老子所亲见的“有之”社会，人们的活动自然是充分被自私多欲的倾向支配着。老子以为“今之有”私，在经济与政治方面为然，在人性表现方面亦然；“古之无”私，在经济与政治方面为然，在人性方面亦然。他既然要在社会求知止，求复归，因此，他对于人性也就不得不坚持“见素抱朴，少私寡欲”的倾向。于是更进一步，他对于人性的认识，以为有私是伪，无私是真，把人的本质看成一个“类概念”，静止的抽象体，无古无今的绝对性——见素抱朴的“常德”。

读过近代资产阶级经济学的人，都知道亚当·斯密是主张自由竞争的社会，他对于人性的认识是所谓“自爱心”、所谓“利己心”，或所谓“人类对于自己最善的努力”。因为他对于近代资本主义的私有社会，认为是合理的天国，在这种社会中，人类实践的活动，自然以自私自利的人性占支配的地位，即自私性在人类的全意识中占居“现实性”的方面。所以他便把人性抽象化、绝对化、孤立化，硬说，人性的本质是自私自利心。

我们读了这一段的对照思想，便知道，一个绝对否定私有社会，一个绝对肯定私有社会，两个思想家的人性论于是趋于两个极端的抽象体。各依据抽象的孤立化的人性，做各人自己学说的出发点。人性的假定既然是和社会观相照应的，那么在同一时代的人就可以有不同的看法。中国古代思想家，如墨子、荀子和韩非子，因为他们的社会观有些相似的倾向，所以他们对于人性的假定也有些相似，而和老子的假定完全相反。

现在，我们且从《老子》的文句中寻求证例：

“圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。”（三章）

“圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私邪？故能成其私。”（七章）

“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（十三章）

这是无人我见，无物我相的说法。

“无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自定。”(三十七章)

“欲不欲。”(六十四章)

“见素抱朴，少私寡欲。”(十九章)

“圣人被褐怀玉。”(七十章)

这是无私无欲的说法。

总之，他以为，人性根本是“不自私”的，“外其身”的，所以才与“始制”相合；后来人类的自私心、占有心，却是变态的心理倾向，不是真性。

他既然把人性抽象化、绝对化，更进而错误地将社会制度建筑在人性的基础之上。我们知道，人性是人类在社会的实践活动中的一个发展过程，是一个历史发展阶段的社会关系的总体，生产关系决定着人性的倾向，而人性复反作用于生产关系。老子既然否认“发展”，就必然会产生其人类无私性的论断，犹之乎亚当·斯密抹杀否定的否定之发展，便以为资本主义制度建筑在“自利心”人性的基础之上，这都是一样的推论形式，即绝对的制度建筑在抽象的人性之上。

凡是从孤立化了的人性出发，就不能理解人性变质的发展和转化。老子知道“不自私”到“自私”的转化，但他却以为这种转化是违背自然的，非必然的，应当复归于“不自私”，因为他已经假定“不自私”才是人类本性，“自私”是人性反常的现象。他说，“去彼取此”，即是不在求必然，而在求“当然”。玄学和科学的分界于此便清楚了。

老子从这种人性的概念出发，就必然导出如下的伦理观念：

“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”(十八章)

“夫礼者，忠信之薄而乱之首。”(三十八章)

“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈。”(十九章)

举凡仁、义、孝、慈、忠、信、礼，他认为都是“有之”社会调和“大怨”的工具。因为这些伦理观念都是私有社会的产物，若在氏族公社时代，根本是“普那路亚”的家族，所以没有孝慈；根本没有人与人间的对立，上下先后的分离，所以没有礼节；根本没有阶级制度，所以也没有忠信；成员之间根本皆互爱，故没有仁的意识；成员之间根本皆互助，故没有义的观念。这里所谓“民复孝慈”的孝慈，即人不必亲其亲、子其子的普遍孝慈，这样

的孝慈已经不是孝慈了。

他对于教育问题,又是这样说的:

“善人者不善人之师,不善人者善人之资;不贵其师,不爱其资,虽智大迷,是谓要妙。”(二十七章)

在奴隶制社会,善人与不善人是对立的社会关系,用近代的话说,奴隶便是不善的人,自由民便是善人。因为是不善的人,所以没有公权,因为是善人,所以有公权。善人既然是不善人的师保,那么,善或不善都是相对的,所以应当“不贵其师,不爱其资”,这样的无师无资便是“大迷”的社会,然而却得其“要妙”或“绝对”了!

“所教”是被动的,“教之”是自动的,“所教”是客体,“教之”是主体,如果“所教”与“教之”没有对立,复归于同一,那么教育问题岂不成了无教育的问题么?

圣和智都是做师保的手段,在老子看来都是欺骗作用,所以绝之弃之,社会才有真利益。最显明的话,还在下面:

“学不学,复众人之所过。”(六十四章)

“圣人无常心,以百姓心为心。善者吾善之,不善者吾亦善之,德善;信者吾信之,不信者吾亦信之,德信。圣人在天下歛歛,为天下浑其心,百姓皆注其耳目,圣人皆孩之。”(四十九章)

众人所过,是不学。若做师保的也不学,则师保与众人相同,就不必相互师资了。

这里所谓“德善”或“德信”,即绝对的善或绝对的信。在这样的状态下,“圣人”与“百姓”乃是同一无差别的概念。若有人一定要做“教父”,老子便斥之为“强梁者不得其死!”

二、老子的社会法则论

一切形而上学的学说,大都想证明出万古适应的社会法则,大都想拿自然秩序和自然运动的法则,和社会法则作合适的比况。马克思说:

“重农学派是必然地要把资本主义生产形态看做自然的形态。他们把这个形态当做社会的生理形态,即当做从生产自身的自然必然性而生的。……把一定历史的社会阶段的法则当做抽象的法则,当做同样支配一切社会形态之法则。”(《剩余价值

学说史》，参看三联书店中译本，第一卷，页三六——三七。）

重农学派及古典经济学派的自然秩序观，是自由运动不加干涉的自然物理法则。因为自然秩序是没有善恶的，自由的，社会在大自然现象中，也应当是如同自然般的自由而不加干涉的，所以社会秩序是以“自由放任”为极则，“自由竞争”便是人类的超时代的自然权。这样便把资本主义的私有社会说成为万古不破的永久合法则的理想社会了。

知道了这种道理，我们也可以研究老子的自然秩序的学说了。老子说：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”(二十五章)

这里所谓天、地、人、自然诸观念虽然蒙混，但是人的社会秩序适应物的自然秩序，这种关系却表示的十分明白。

“天地万物生于有，有生于无。”(四十章)

“道常无为，而无不为。”(三十七章)

“天之道，不_争而善_胜，不_言而善_应，不_召而自_来，_歛然而善_谋。天网恢恢，疏而不_失。”(七十三章)

“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道损有余而补不足。”(七十七章)

“天地相合以降甘露，民莫之令而自均。”(三十二章)

“大道泛兮，其可左右，万物恃之而生而不辞。功成不名有，衣养万物而不为主，常无欲可名于小。万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”(三十四章)

“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”(六十六章)

“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。”(七十八章)

“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”(七章)

“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶。”(八章)

上面所引各章句，都讲的是“自然法”。归纳起来讲，自然法或自然秩序是不_争、不_有、无_为、平_等、自_均、不_主、不_私、不_长的合法则运动。这是宇宙永久的法则，超乎一切时代，超乎一切场合的不变的绝对的运动律。

因为自然秩序是超时代的，所以是无善恶的，无公私的，无主观客观

的,无上下先后的,无大小的;不私能成其私,不自大能成其大,不主而自主,不胜而自胜,不有而自有,不盈而自盈,无为而无不为,所以是大平等,自平均。

老子根据这样的自然秩序,这样的自然体的性质,进而比况他的合理的社会。他认为“有之”以后的社会,“损不足以奉有余”,“奇物”滋扰,“大怨”形成,“法令”滋彰,总之是自私自利的社会,剥削、统治的社会,这是大背于自然秩序的,不合理的,所以要求合乎自然秩序的社会,才是天国。怎样才算合乎自然秩序的社会呢?他从自然和社会的比况上对称研究,其例甚多,兹举几个极其显明的于下:

在自然秩序上讲:“天长地久,天地所以长且久者,以其不自生,故能长生。”(七章)

在社会秩序上讲:“是以圣人后其身而身先,外其身而身存,非以其无私耶?故能成其私。”(七章)

在自然秩序上讲:“天地相合以降甘露,民莫之令而自均。”(三十二章)

在社会秩序上讲:“始制有名,名亦既有,夫亦将知止。”(三十二章)

在自然秩序上讲:“江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。”(六十六章)

在社会秩序上讲:“是以圣人处上而民不重,处前而民不害,……以其不争,故天下莫能与之争。”(六十六章)

上面所举的话,都是在《老子》同一章句中排比的例子,即是说自然秩序是大公无私,那么社会秩序也应法自然之“大公无私”的性质,自然秩序是无人己的对立,所以社会秩序也应超乎对立,而无所谓统治与被统治。

为什么“欲不欲,不贵难得之货,学不学,复众人之所过”?因为:“以辅万物之自然,而不敢为。”(六十四章)

为什么“生而不有,为而不恃,长而不宰”?为什么“早服谓之重积德,重积德则无不克,……可以有国。有国之母,可以长久,是谓深根、固柢、长生、久视之道”?因为“天地不自生,故能长生”,“大道……功成不名有,衣养万物而不为主”。

为什么“绝仁弃义,民复孝慈”?因为“天道无亲,常与善人”。

为什么“圣人之道为而不争”?因为“天网恢恢,疏而不失”,“天之道不争……”。

拿五千言中最末一句话总结,便是:

“天之道利而不害;圣人之道为而不争。”(八十一章)

我们一再说老子理想的“小国寡民”社会,是氏族公社。这原是社会发展史上一个特定的阶段。但老子就以自然秩序的永久不变的性质作根据,把这个社会绝对抽象化,把这个社会规定为超时代的绝对合理的社会。换言之,即是“把一定历史的社会阶段的法则,当做抽象的法则,当做同样支配一切社会形态之法则。”

然而,“这样的抽象法则是并不存在的。……反之,各个历史时代,各有其特殊的法则。……自从人类的生活已经超过了一定的发展时代,从某一阶段移到另一阶段时,它便开始为另一个法则所支配。总之,经济生活呈现一种与在生物那样另一领域内所发生的事情相类似的现象。旧经济学家,当他们把经济法则和物理学法则与化学法则相比较时,实在误解了经济法则的性质。……社会诸关系及支配这些社会诸关系的诸法则,是随着生产力的发展而变动的……。这种研究的科学价值,是存在于:那支配一定社会有机体的发生,存在,发展和死亡,及支配它为另一个较高级的有机体所代替的诸特殊法则之阐明中。”(《资本论》,第二版序)

把绝对自然秩序引用到绝对社会秩序之抽象认识,是老子的基本方法论,那么以上的几句引语,正适合于批评老子的社会法则的观点。

老子也承认:“大道甚夷,而民好径,”“天之道……损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余,”自然法则与社会法则是根本相背离的,可是他认为社会的必然可以不必然,不合理的并矛盾的社会可以使之合理。

(摘自《中国思想通史》第一卷,人民出版社 1957 年版)

李泰棻论老子

目 次

李泰棻和他的老子研究..... 刘 徙 198

老子研究

- (一) 作者的先行思想 201
- (二) 矛盾的认识及阻止对立面转化的思想 206
- (三) 原道 213
- (四) 道的本质 231
- (五) 对有国者的告诫 236
- (六) 对有国者的条陈 240
- (七) 对有国者的极言 245
- (八) 对老子的批判 247

李泰棻和他的老子研究

· 刘 徙 ·

李泰棻(1897—1972),历史学家,教育家。河北阳原县人。1917年毕业于国立北京高等师范学校史地科,1918年,被聘为山西大学教授,第二年又被聘为北京大学教授,兼武昌高等师范文史地部主任、北京女子师范大学史学系主任,北京师范大学讲师。1925年5月27日,国立北京女子师范大学发生反对校长杨荫榆的学潮,鲁迅联合七位教授发表《对于北京女子师范大学风潮宣言》,对学生予以声援,其中最年轻的一位就是李泰棻。之后,担任过绥远省、北京市、天津市教育厅长,冯玉祥将军的中将秘书长等职。但主要从事的还是教育工作和学术研究。

李泰棻的学术著作有十几种之多,其中有《西洋大历史》、《西周史证》、《今文〈尚书〉正伪》、《方志学》、《老庄研究》、《国民军史稿》、《中国史纲》、《中国近百年史》、《史学研究法大纲》、《记录以前之人类史略》等。20世纪30年代先后担任《绥远省通志》总编辑和《阳原县志》总纂。1932年,王森然著《近代二十家评传》,将李氏与康有为、章炳麟、王国维、陈独秀、胡适、郭沫若等并列。

新中国成立后,李泰棻先后在河北张家口、天津和吉林长春从事教学和研究工作,1972年病逝于北京,享年75岁。

李泰棻《老庄研究》成书于新中国成立之后,原书分老子、庄子两部分,庄子部分已收入在《十家论庄》(上海人民出版社,2004年)。这里收入的是其论老子部分。

李泰棻《老庄研究》论老子部分的基本内容如下:

一、对老子生平事迹的考订

关于老子的生平事迹,从古至今众说纷纭,莫衷一是,李泰棻以其史

学家的缜密,对老子的生平事迹作了详细考订,他把以往学者有关老子姓名、籍贯、官制、年代以及《老子》一书的成书过程、成书时代的各种说法,一一列出,一一分析,最后得出自己的结论:“老子姓李,名耳,字聃,楚苦县厉乡曲仁里人,曾为周室史,五十左右罢官。孔子曾经问礼于聃。弟子可考者有关尹、杨朱。寿至百龄,约卒于公元前460至450,亦即周贞定王九年至十九年之间也。”

李泰棻还在认真分析了《老子》成书的时代、《老子》有关“天”的观念、《老子》的体裁、用词的特点、《老子》“反儒反墨”和“身退”的思想,并比较了《列子·杨朱篇》与《老子》之后,得出了《老子》是一人所写,但不是老聃的亲笔,而是弟子杨朱写成的结论。同时,李泰棻也指出:“《老子》一书,虽然是杨朱执笔,基本上是老聃的思想占主要地位,但作为写定者杨朱的时代现实以及他的思想,也不能不或多或少地渗透到里面去。”

二、对老子哲学思想的研究

新中国成立之后,学术界关于老子的哲学是唯物主义还是唯心主义,有两派意见,一派认为是唯心主义,一派认为是唯物主义。李泰棻主张老子是客观唯心主义。他在书中对苏联学者杨兴顺关于老子是素朴唯物论者的观点进行了论辩,指出,老子不可能是唯物论者。李泰棻认为在老子的哲学思想中有辩证的思想,而且“《老子》对于对立面转化和败坏的、衰颓的,一定要灭亡这一辩证发展的必然性认识得比较深刻”。

在这一部分中,李泰棻关于道的本质的研究最具独创性,他认为:“《老子》的作者们,有鉴于对立面的一面,有向自己矛盾的一面转化下去的必然性,因而感到本阶级大有灭亡的危险。为要说服统治者提高警惕,知荣守辱,所以他创造了一种力量。这种力量,是自本自根的,至高至上的,渗透万物的。”这就是“道”。至于隐于“道”后面的本质是什么?李泰棻认为,是“道法自然”的自然。既然“道法自然”,所以不许人为,“无为”就是体现“道”的方法,也是老子论道的主题。“《老子》的作者,受了现实的刺激,循辩证思维的引导,理解了对立物最后必须向自己的对立面转化。又受了出身的局限,在知其不可为而为之的心情下,期图延缓本阶级的灭亡,所以费尽心机,想出了‘无为’这一法宝。他号召统治者和被统治

者都要做到：‘为无为，事无事，知无知’。”

三、对老子政治思想的解读

李泰棻高度重视老子的政治思想，在分析《老子》“道”的本质的基础上，对老子的政治思想作了解读，即：对有国者的告诫，对有国者的条陈和对有国者的极言。李泰棻认为，老子是为了挽救统治阶级的灭亡，延缓它向其对立面转化，而主张“无为”的。在老子看来，矛盾的主要方面还是有土地、有人民的侯王。所以老子对他们的警诫最多，书中所谓圣人、万乘之主、侯王、我、吾、若等等，都是指他们的。他们如果通过“无为”以求达到与民相安的太平之世，自然就不会衰亡到崩溃的地步。但那些大权在握，唯我独尊的侯王们对这个道理或不理解，或者理解了也难以实践，因此，在警诫的同时，老子还给他们确定了种种具体的方案，以备他们作为修养上的参考，这些方案一是寡欲，二是绝学，三是贵言，四是去争，五是反战。

通过上述分析，李泰棻指出了老子思想的进步性：一是平等待民。首先他要求侯王们勉为善人。其次，对他们的权力限制亦严。甚至对声色货利的物质享受，亦主张仅以维生为止，不能任意取之于民。“如果造成了‘民不畏死’的局面，势必抵死反抗，那就大势去矣！不可为矣！有国者纵不爱民，读《老子》以上语句时，他们亦必惊心动魄，自行敛迹，而百姓得以喘息。如更能以百姓之心为心，保百姓如赤子，百姓就能安居乐业，攘攘熙熙，那就更好了。”二是平等睦邻。老子对国与国之间，是反对强凌弱，大压小，并且主张互相依存，和平睦邻的。“大国小国，应在和平睦邻，互相依存的原则下，各得生存，即在今日，依然有其重要性，因为任何时代，人民总是反对战争，希望和平的”。

李泰棻认为，老子思想亦有反动性，其中最反动的方面：一是愚民之说，“常使民无知无欲”。再就是想把人类社会从文明进步拖向原始落后，让它重返到部落割据的荒古时代。

总之，李泰棻在《老庄研究》中对老子思想体系作了比较全面的论述，尤其是他对老子政治思想的解读，是老子研究的重要成果。

本篇选取《老子研究》的第四、五、六、七、八、九、十、十一章。

老子研究

(一) 作者的先行思想

一 概 说

“在一切社会意识形态(如哲学科学艺术等)的发展中,每一个国家都有一定的思想传统、继承性(康士坦丁诺夫《历史唯物主义》第十章)。”而且“每一个时代的哲学作为一个特殊的分工部门,都具有它那些前辈传授给它的,它所依据的一定的思想材料作为前提(恩格斯语,见《马克思恩格斯文选两卷集》第二卷 495 页)。”这对中国哲学和《老子》哲学来说,当然也不例外。

自有哲学以来,总是唯物论和唯心论在斗争着,当中国周秦时代,九流并起,百家争鸣之际,亚欧的文明先进国家,如印度、希腊,也在这两方面,互相雄长。这种哲学趋势,虽属各自独立发展,上古并不相通;但往往有相似之处,所以在以下各节,略引印度、希腊的哲学主流,借作旁证,这也不是无益的。

二 哲学的趋势

“天其运乎?地其处乎?日月其争于所乎?孰主张是?孰维纲是?孰居无事?推而行是?意者其有机缄而不得已邪?意者其运转而不能自止邪?云者为雨乎?雨者为云乎?孰隆施是?孰居无事,淫乐而劝是?风起北方,一西一东,有上徬徨,孰吹嘘是?孰居无事而披拂是?敢问其故(《庄子·天运篇》语)。”这段话虽出《庄子》,但一切古人究诘天象,钻研自然,恐怕是同具此感吧?在这种心理活动之下,于是乎有了哲学的萌芽。

在印度古代,说地、水、风、火为四大,即分析物质为四种:坚劲名地

大,流湿名水大,轻动名风大,温燥名火大。大者,以状其相也。这是素朴的唯物论。至公元前6世纪,释迦牟尼崛起(关于释迦牟尼的生存时代有两说:一说死于前945年;一说生于前565年,卒于前487年。后说比较普遍),遂倡大乘,通过八识,归于三自性,最后进入涅槃的极端而严密的唯心论。

同时,在希腊,泰勒斯(Thales 前7世纪末)想以水,阿那克西美尼(Anaxime,前6世纪中叶)想以气,赫拉克利特(Heraklites,前5世纪初)想以火为一切物质的根源。而恩培多克勒(Empedokles,前483—前422)则以火、气、水、土为一切物质根源。至德谟克利特(Demokritos,前470—前380)、伊壁鸠鲁等各在自己的著作中,描述了包括地球在内的宇宙,是怎样从最小的粒子(早在太空中飘浮着的原子),逐渐形成;日益复杂的现象,直到生命和人的出现,怎样在地球上慢慢地发生(参观阿历山大罗夫《辩证唯物主义》38页)。这都是古代希腊素朴的唯物论。但与它随时相对立的,也有唯心论,如毕达哥拉斯(前6世纪)以“数”为合法支配世界的基础。发展到苏格拉底(前469—前399)以“神”为自然的创造者。传到其弟子柏拉图,则成了一种系统的客观唯心论。“在柏拉图的客观唯心主义看来,只有超感觉的观念世界才具有真正的实在性;……个别可感知的东西是变化无常,转瞬即逝的,并且只是永恒不变观念的阴影,是这些观念的不完善的摹本。只有关于观念的知识才可能是真正的知识。因此,柏拉图断言,一般并不存在于可感知事物的本身中,而是离开这些事物作为一种超物质的本质而存在(克里斯多斯杜良《论一般和个别在认识中的相互关系》)”的。这又是古代希腊的唯心论。

中国古代,两种观点的对立,也不例外。《易》有乾、坤、兑、艮、离、坎、震、巽八卦。《说卦》又释乾为天,坤为地,兑为泽,艮为山,离为火,坎为水,震为雷,巽为风。因而所谓八卦,便是已被认识的八种表现物质运动的自然现象。《说卦》虽晚出,然据左传国语所记,春秋时代,人们已经知道了乾为天,坤为土,巽为风(见庄二十二年《左传》),离为火,艮为山(见昭十五年《左传》),震为雷,坎为水(《国语·晋语》)。以及“故先王以土与金木水火杂,以成百物(《国语·郑语》)。”可见《说卦》原有所本,不是杜撰的,他们认为宇宙万物,都是由这八种物质现象的变动或结合而产生的。《书·洪范》又有“初一曰五行”之句,《大禹谟》也有“水、火、金、木、土、谷

惟修”之句。虽然这两篇的写定,大概在战国时代(说见拙著《今文尚书正伪》,木刻本),但《左传》云:“天生五材,民并用之(襄二十七年)。”五材,即五行;可见五行(金、木、水、火、土)之说,春秋固已普遍矣。他们这时只想用这五种物类,概括为万物的根源,并没发展到战国时邹衍那样的细致。这也不能不说是素朴的唯物观点吧?

与此同时,唯心论也更发达。在甲骨文里,就有“帝”字,这“帝”字在殷末也有作人王解的,但辞例很少,一般均作“上帝”解,如:

“帝佳癸其雨(郭沫若《卜辞通纂》三六四片)。”

“今二月,帝不令雨(《卜辞通纂》三六五片)。”

“王封邑,帝若(《卜辞通纂》三七三及三七四片,‘若’,如也,即照准意)。”

在《书》里,更有“上帝”及“上天后”如:

“肆上帝将后我高祖之德(《盘庚》)。”

“予畏上帝,不敢不正(《汤誓》)。”

“惟予小子履敢用玄牡告于上天后(《墨子·兼爱》下引《汤诰》佚文)。”

在金文里,更有“上天子”(《洹子孟姜壶铭》,上天子,即上天意)、“皇上帝、皇天王”(均见《宗周钟铭》)等等。此外在《诗经》、《左传》、《国语》里,都能找到不少关于天的这类言论,前已引了很多(在第二章第三节),兹不重复。这都不能不说是一种客观唯心论观点。而且《汉书·艺文志》,道家中,在《老子》以前,有伊尹、太公、辛甲、鬻子、笱子五家。他们的书已早亡,无从知其内容,但在老聃以前,也必有或多或少的理论流传,这是可以理解的。又如厉王时代的《大克鼎铭》云:“穆穆朕皇祖师华父,冲让厥心,虚静于猷,淑哲厥德。”《虢旅钟铭》云:“丕显皇考惠叔,穆穆秉元明德,御于厥辟,賁屯亡愍(郭沫若释为浑沌无闷)。”这里的冲让、虚静、浑沌,还不是《老子》之“道”的涵义吗?老聃曾为周史,这类铭文,看的当不止此。以上都是《老子》可能吸取的资料。我们再从《老子》书中看:二十二章云:“古之所谓曲则全者,岂虚言哉?”既云“古之所谓”,当非《老子》自撰。三十六章自“将欲歛之,必固张之”以下四句,《韩非子·说林》上、《战国策·魏策》并引作《周书》语,《老子》盖亦本此。“皇天无亲,惟德是辅。”系僖公五年《左传》引《周书》语,《老子》七十九章云:“天道无亲,常与善

人。”“慎始而敬终，终以不困。”系襄公二十五年《左传》引《周书》语，《老子》六十四章云：“慎终如始，则无败事”。四十一章，“故建言有之”云云，高亨谓：“建言殆《老子》所称书名也。《庄子·人间世》引《法言》，《鹖冠子·天权篇》引《逸言》，《鬼谷子·谋篇》引《阴言》，《汉书·艺文志》有《谰言》，可证名书曰言，古人之通例也。”四十二章云：“强梁者不得其死。”《说苑·敬慎篇》引作《金人铭》语。五十章有：“盖闻善摄生者”云云，既云盖闻，绝非自语。五十七章有“故圣人”云云，七十八章有“是以圣人”云云，既云圣人，当系本之古圣六十九章有：“古之用兵者有言”云云，则必本诸古人可知。魏源云：“今考《老子》书‘谷神不死’章，《列子》引为黄帝书。……至经中称古之所谓，称建言有之，称圣人云，称用兵有言，故班固谓道家出古史官。庄周亦谓古之道术有在于是者，关尹老聃闻其风而悦之（《老子本义·论老子》二）。”可见《老子》，也是有所依据的。

正当印度出了释迦牟尼的唯心论，希腊出了柏拉图的客观唯心论的时代，我们中国也出了《老子》这一系统严密的客观唯心论，这是很自然的。

三 辩证的 思想

在唯物论与唯心论的对立中，也出现了素朴的辩证思想。例如在印度佛学经典中，常有此类理论，“其变宁为一纪二纪，实为年变，岂唯年变，实兼月化，何直月化，兼又日迁。沉思谛观，刹那刹那，念念之间，不得停住（《楞严经》卷二）。”这是说事物在永远变化着。“一为无量，无量为一；小中现大，大中现小（《楞严经》卷二）。”“一即一切，一切即一（《华严义海百门》）。”这是说对立物的转化的。

在希腊那里，赫拉克利特认为火、燃烧构成万物的实质，因此，对立物才互相联系，互相转化。他说：“万物都与火交换，火也与万物交换，正如商品和黄金交换而黄金也和商品交换一样（引自阿历山大罗夫《辩证唯物主义》38页）。”到了亚里士多德（前384—前322）更发表了关于自然界的发展，关于物质从一种状态转化为另一种状态的思想。列宁说他的观点，就是辩证法的活的萌芽。

在中国也不例外，首先谈《易》，八卦的创造者，认为宇宙万物，都是由这八者的相互矛盾、排斥而引起的变化所产生的。所以由一自身变化而

发展为八,由八卦中每两卦的“对立物的统一”而发展为六十四卦,又由“二变”而生“三变”,“三变”又发展为三百八十四爻,而组成为一生二,二生三,三生天地,天地生万物的辩证的宇宙观(参见吕振羽《中国政治思想史》24页)。“阐明万化、万物、万事之理,与夫万理归一,一理为万之妙(熊十力《原儒》下说《易》语)。”《老子》的“道生一,一生二,二生三,三生万物”,虽然内容不尽相同,但也不无关系。《易》六十四卦,每卦都合上下两卦而成。乾卦就是上下皆乾:乾者,天也,是就它的体言;乾者,健也,是就它的用言;是一而二,二而一的。《老子》之道,也分体用(详第六章),与《易》更有渊源的。又如《老子》四十章:“反者道之动,弱者道之用。”按“反”,即《易》之“复”也;“弱”即《易》之“谦”也;“动”即《易》之“刚反而亨,利有攸往,见天地之心”也;“用”即《易》之“谦尊而光,卑不可逾,君子之终而为德之柄”也。又如七十七章:“天之道其犹张弓乎:高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之。”这里抑高,举下,即《易》“谦”之恶盈而好谦也;损有余,补不足,即《易》“益”之损上而益下也(参观王道《老子亿》)。又《易》有“既济”之卦,而六十四卦,又终以“未济”。既济是说矛盾的同一,未济是说矛盾的不能同一;既济是暂时的,未济是永远的。又有“泰”“否”之卦。泰否是对立的,泰至否亦伏矣。更有“革”“鼎”之卦(《序卦传》曰:“革,去故也;鼎,取新也”)。故中新亦孕矣。这些素朴的辩证思想,当然影响《老子》的不少。他如“天道无亲,常与善人”,是《易》的原文(《后汉书》即颍《上便宜七事》引称《易》之辞);而“侯王”常用,也是《易》的名词(《易》蛊卦,“不事王侯,高尚其事”)。阮籍《通老论》云:“《易》谓之太极,《春秋》谓之元,《老子》谓之道(《太平御览》引)。”裴頠《崇有论》云:“《老子》甄举静一之义,合于《易》之损谦良节之旨。”邵康节言:“《老子》得《易》之体(邵伯温《邵氏闻见录》)。”程大昌著有《易老通言》十卷,王道著有《老子亿》,汪缙著有《读道德经私记》二卷,均多发明此义,所以,熊十力说:“老学本出于《易》(《原儒、原外王》第三),”这话是有根据的。

此外昭三十二年《左传》云:“赵简子问于史墨曰,季氏出其君而民服焉,诸侯与之。君死于外而莫之或罪也。对曰:物生有两、有三、有五、有陪贰,故天有三辰,地有五行,体有左右,各有配耦。……天生季氏,以贰鲁侯,为日久矣;民之服焉,不亦宜乎?鲁君世从其失,季氏世修其勤。民忘君矣,虽死于外,其谁矜之!社稷无常奉,君臣无常位,自古已然,故

《诗》曰：“高岸为谷，深谷为陵”。三后之姓，于今为庶，主所知也。”而哀十一年《左传》云：“盈必毁，天之道也。”从这里可以看到对立物转化的思想。而晏子也认识到清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相成也。从这里可以看到对立物同一的思想。可见在《老子》以前，辩证思想，已在成长中了。

（二）矛盾的认识及阻止对立面转化的思想

一 对立面的同一

由以上两章的说明，可以知道，春秋以还，现实的矛盾随处呈现；特别在老聃到杨朱的生活年代中，各方面的矛盾日益加剧，因而给予他们以深刻的激刺。同时，他们又吸取了若干素朴的辩证思维方法，更帮助他们有初步认识矛盾的可能。

我们是依据辩证法来阐明《老子》对于“矛盾”问题的认识，因而只有从它的文本中，加以引用分析，提揭出一些辩证的思想。

《老子》说：

“故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随（二章）。”

校：今本“形”作“较”。刘师培《老子斟补》云：“《文子》云：‘长短不相形’。《淮南子·齐俗训》曰：‘短修相形’。疑《老子》本文亦作形，与生成倾协韵。”按河上本正作“形”，今校改。

注：《吕氏春秋·适音篇》云：“夫音亦有适：太钜则志荡，太小则志嫌，太清则志危，太浊则志下。”音声相和，即矩小、清浊相调和也。

“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生；是以圣人后其身而身先，外其身而身存；非以其无私邪？故能成其私（七章）。”

“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣（十八章）。”

注：“道隐于无形，则无大小之分；名生于不足，则有仁义、智慧等差等之别。仁者，有所爱也；义者有所别也。以其有爱有别，此大道之所以废也。智者，知也；慧者，察也。以其有知有察，此大伪之所以生也（王介甫《老子注》）。”有瞽叟之顽，弟象之傲，而后有舜之孝，此六亲不和有孝慈也；有桀纣之暴，而后有龙逢，比干之忠，此

国家昏乱有忠臣也。

这里,有、无,难、易,长、短,高、下,音声的巨、小,清、浊,前、后,不自生、长生,后其身、身先,外其身、身存,无私、私,大道、仁义,慧智、大伪,六亲不和、孝慈,国家昏乱、忠臣,都是对立的。但就相生、相成、相形、相倾、相和、相随等等来说,又是“相因而有(董思靖《太上老子道德经集解》语)”的,相互依存的。也就是“因有‘无常’,而始说常;若其‘无常’无,常亦无常义。……长因短生,短因长立;若其无长,短亦不立。事相因故,义亦何殊(《神会语录》第一残卷)?”所以它们不能孤立地存在。“假如没有和它作对的矛盾的一方,它自己这一方,就失去存在的条件。……没有生,死就不见;没有死,生亦不见。……没有祸,无所谓福;没有福,也无所谓祸。……一切对立的成分都是这样,因一定的条件,一面互相对立,一面又互相联结,互相贯通,互相依赖。这种性质,叫做同一性(毛泽东《矛盾论》)。”

《老子》举例说:

“三十辐共一毂,当其无有,车之用。埴埴以为器,当其无有,器之用,凿户牖以为室,当其无有,室之用。故有以为利,无以为用(十一章)。”

校:按“三十”,想尔本及道士索洞玄经写本(敦煌发现,伯希和目列二五八四号,影印本见饶宗颐《老子想尔注校笺》)并作“卅”。系师、葛本,所以为四千九百九十九字,其故在此;成玄英言,已见前引,兹不赘。又今本末二句“有”“无”下各有“之”字。高亨谓:“二‘之’字疑衍。有以为利,无以为用,犹云以有为利,以无为用也。王注曰:‘木、埴、壁所以成三者,而皆以无为用也。’既言‘以无为用’,是王本‘无’字下原无‘之’字之明证。”按高说是也。“无”下既无“之”字,则“有”下亦当无“之”,今均删。

注:王道云:“毂居输之正中,而为辐所辘者。‘无’则当毂之空,以容轴而利转者也。……埴、和也;土黏曰埴。和土为器,陶者之事。‘无’,器之中空受物处也。牖,窗也,所以通明;户,人所由出入者也。‘无’则户牖及室之中空处皆是也。车也,器也,室也,皆‘有’也,……故曰有之以为利;车之受轴,器之受物,室之受明,皆‘无’也,……故曰无之以为用。”

苏辙曰:“竭知尽物以为器,而器之用,常在‘无’‘有’中。非‘有’则‘无’无以致其用;非‘无’则‘有’无以施其利(《老子解》)。”这说明了“有”“无”的同一性,其他就可以类推了。

二 对立面的发展与转化

“事情不是矛盾双方互相依存(按即同一)就完了,更重要的,还在于

矛盾着的事物的互相转化。这就是说：事物内部矛盾着的两方面，因为一定的条件而各向着自己相反的方面转化了去，向着它的对立方面所处的地位转化了去（《矛盾论》）。”《老子》对于这道理，也认识到了。它首先设问说：

“唯之与诃，相去几何？美之与恶，相去何若（二十章）？”

校：今本“诃”作“阿”。按想尔注本，“阿”作“何”。今本之“阿”，大盖由“何”讹误而来。刘师培曰：“按善恶相反，唯阿二字义同，与善恶匪一律。‘阿’当作‘诃’。《说文》：‘诃，大言而怒也。’《广雅·释詁》：‘诃，怒也。’诃，俗作呵。《汉书·食货志》：‘纵而弗呵乎？’颜注：‘责怒也。’盖唯为应词，诃为责怒之词。”按《神会语录第一残卷》有云：“若以坐为是，舍利弗宴坐林间，不应被维摩诘‘诃’。”足证刘说甚是。今据改。又“美”，今本作“善”，依想尔注本校改。按“美”“善”，均从羊。籀文，“美”作𠄎（美爵），作𠄎（古鉢）；“善”作𠄎（散盘），作𠄎（古鉢）。形近而易。按《老子》文例，善不善对，美与恶对，如第二章云：“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。”即其例也。“何若”，今本作“若何”，依想尔注本，索洞玄经本及遂州龙兴碑（见焦竑《老子考异》引）校改，因“若”与上句“恶”为韵，甚明显也。

注：唯、诃，美、恶，最后都要互相转化的，所以说“相去几何”？言其相去无几也。

“轻为重根，静为躁君（二十六章）。 ”

校：今本作“重为轻根”，按下文“轻则失本”之“本”，《永乐大典》作“根”。下句既是“轻则失根”，则上句自应是“轻为重根”，正与下句“静为躁君”，意义相应。盖重由轻来，而躁由静来也。

“贵以贱为本，高以下为基（三十九章）。 ”

校：今本“贵”上有“故”字。按“故”系承接连词，在本章中，它与上文不相应。高亨谓似衍文，甚是，因删之。

“物壮则老（五十五章）。 ”

“天下难事必作于易，天下大事必作于细（六十三章）。 ”

“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下（六十四章）。 ”

注：《淮南子·说山训》云：“针成幕，藁成城；事之成败，必由小生。”藁，高诱注：“土笼也。”即本文“起于累土”之累。淮南此段，正好移注本文。

以上所说的重、躁、贵、高、老、难、大事、合抱之木、九层之台、千里之行，都是从轻、静、贱、下、壮、易、细、毫末、累土、足下转化而来的。但这种转化，必须经过量变到质变这样一种过程，即“由不显露的细小数变进到显露的变，进到根本的变，进到质变的发展过程（斯大林《辩证唯物主义与历史唯物主义》）。”《老子》也体会到这种过程了。它说：

“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为（四十八章）。”

注：自来注家，都把“为学日益，为道日损”两句，作孤立的解释，没有作辩证的理解。按在这里，“学”和“道”是对立的。《老子》认为学是假知，道是真知（假知、真知，借用慧麟的词，见《辨宗论》），假知无常，常知无假。司马承祯云：“夫心目所知见，每损之尚不能已，况攻异端而增知虑哉（见《新唐书·隐逸传》）？”谢灵运《辨宗论》云：“夫累（按即学）既未尽，无（按即道）不可得，尽累之弊，始可得无耳。累尽则无，诚如符契（《广弘明集》卷十八）。”鸠摩罗什云：“损之者，无粗而不遣，遣之至乎忘恶；然后无细而不去，去之至乎忘善。恶者，非也；善者，是也。既损其非，又损其是，故曰损之又损，是非俱忘，……至于无为（《老子注》）。”因为学得的东西都是累，而世间所谓善恶，也是学得的累，必须经过“损之又损”这一量变的过程，才能达到“无为”的质变，也就是达到“道”的境界了。

黑格尔说：“一般说来，辩证法就在于否定第一个论点，用第二个论点去代替它（就在于前者转化为后者，在于指出前者和后者之间的联系等等）。后者可以成为前者的宾词——例如有限是无限，一是多，单一是普遍……（引自列宁《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》）。”《老子》对于这些，已有认识。它说：

“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣（二章）。”

“曲则全，枉则正，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑（二十二章）。”

校：“正”今本作“直”。依傅本及范应元本校改。

“物或损之而益，或益之而损（四十二章）。”

“甚爱必大费，多藏必厚亡（四十四章）。”

校：今本甚爱句上，有“是故”二字，依河上本删。

“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。……正复为奇，善复为妖（五十八章）。”

“夫唯病病，是以不病（七十一章）。”

注：按上句第一“病”字，系动词，即以病为病，是以不病也。

“正言若反（七十八章）。”

“是以圣人终不为大，故能成其大；……是以圣人犹难之，故终无难（六十三章）”

“是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。……以其不争，故天下莫能与之争（六十六章）。”

“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将与夺之，必固与之，是谓微明(三十六章)。”

注：王道云：“将欲，将然之辞也；必固，已然之辞也。”歛，《韩非子·喻老篇》引作翕。《庄子·山木篇》：“则呼张歛之。”《释文》引司马注：“歛，敛也。”《荀子·议兵篇》：“伐张伐翕。”杨注：“翕，敛也。”可见歛、翕，古通用，通作敛解。“于张知歛，于强知弱，于兴知废，于与知夺。非知几者，孰能与于此哉？故曰‘是谓微明(吕吉甫《老子注》)’。”

以上所举，美的、善的、曲的、枉的、洼的、敞的、少的、多的、损的、甚爱的、多藏的、祸的、病的、正的、不为大的、难的、言下的、身后的、不争的、张的、强的、兴的、与的，将来就是恶的、不善的、全的、正的、盈的、新的、得的、惑的、益的、大费的、厚亡的、福的、不病的、反的、大的、无难的、上民的、先民的、莫能与之争的、歛的、弱的、废的、夺的。这和黑格尔的例子是完全一致的。《老子》有鉴于此，所以说：

“反者道之动(四十章)。”

它以天地万物的自身运动，作为“道”的作用，那就是说，它已经认识了一切事物自己运动的规律，最后是要向对立物方面转化(就是它所谓的“反”)的。凡明白这种道理的，就是“微明”。

恩格斯云：“凡人类历史领域内的一切现实的东西，随着时间的推移，终究要变成不合理的东西，因而，……凡在人们头脑中是合理的一切，却一定要变成现实的东西，不管它跟现存的，好像是现实的事物如何相抵触(《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》)。”《老子》也体会到这一点，它说：

“柔弱胜刚强(三十六章)。”

“天下之至柔，驰骋天下之至坚；无有入于无间(四十三章)。”

注：薛蕙《老子集解》曰：“驰骋，役使也；坚犹刚强；无间，无内也。至刚者，天下莫能胜，而至柔为能役之；无内者，天下莫能破，而无有为能人之。”吕吉甫曰：“天下之至柔，驰骋天下之至坚；观于物，则水是也。无有入于无间，观于物则气是也。”

“故坚强者死之徒，柔弱生之徒，是以兵强则不胜，木强则共。强大处下，柔弱处上(七十六章)。”

注：按“木强则共”，在这里是譬喻句。王道云：“共，合也，犹言聚也。木之强大者，则为柱为栋，而众木之小弱者，必聚于其上以厌之矣。”

《老子》又借喻于水说：

“天下莫柔弱于水，而坚强者莫之能胜(七十八章)。”

校：今本“坚”上有“攻”字。高亨云：“攻字疑衍”。今据删。

以上都是说：现在看来是柔弱的，但它是日在革新的，发展的；现在看来是刚强的，但它是日在败坏的，衰颓的。自然将来这弱的、柔的，能胜过强的、刚的。所以它说：

“飘风不终朝，骤雨不终日(二十三章)。”

校：今本“飘”上有“故”字。今据河上本删。

它认为当时的统治阶级，本来就在败坏着、衰颓着；而侯王们又以强凌弱，以众欺寡，骄奢淫逸，不恤民命。势必成为飘风骤雨，旦夕灭亡矣！这种灭亡，咎由自取，也是势有必至，理有固然的，让它们灭亡好了，但在老聃等，为他们阶级出身所限，不作如是观。他不甘心于本阶级的灭亡，即便是知其不可为而也要为之的。此义当详说于以下节，这里不多说了。

三 防止对立面转化的思想

《老子》对于对立面转化和败坏的、衰颓的，一定要灭亡这一辩证发展的必然性，认识得比较深刻。不过它不作为自然和社会发展过程的必然性来理解。其所以如此，是和老聃的阶级出身与他所感受的社会现实分不开的。如前所述，他是一个由没落贵族领主出身，由式微周室史官退职的人。他主观上认为领主之所以没落，东周之所以式微，战争之所以频繁，人民之所以痛苦，皆由于时代的向前发展：诸侯强大，商人富有，是这时代的最现实的产儿。诸侯强大，因而侵夺了周王的权力；商人富有，因而吞并了贵族的领主。再加以兼弱攻小，战争不已；杀人越货，百姓不宁。假如不加防止，坐视矛盾发展下去，周室必须崩溃，贵族必须灭亡，自己出身的阶级，必然向对立面转化下去，这是老聃所最不甘心的，也是杨朱所最不愿意的，因而本着那种“其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散，为之于未有，治之于未乱(六十四章)”的想法，发出了去盈去泰等等妄图防止对立面的一面向自己矛盾的一面转化下去的议论。它说：

“持而盈之，不如其已。揣而税之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功成、名遂、身退，天之道(九章)。”

校：今本作“功遂身退”，无“成名”二字。刘师培曰：“毕云：‘诸本并作功成、名遂，身退，天之道。’按古本亦有成名二字。《文子·上德篇》引作‘功成、名遂、身退，天道然也。’《淮南子·道应训》亦云：‘故《老子》曰：功成、名遂、身退，天之道也。’均

其证。”按刘说甚是，今据增“成名”二字。

注：孙诒让曰：“揣，当读为捶。《淮南子·道应训》云：‘大马之捶钩者。’高注云：‘捶，锻击也。《说文》：揣，量也，一曰捶之。’盖揣与捶，声转字通也（《札迻》）。”税，河上本作锐。王弼注：“既揣末令尖，又锐之令利，势必摧衄，故不可长保也。”

“知其雄，守其雌，为天下谿。……知其白，守其黑，为天下式。……知其荣，守其辱，为天下谷（二十八章）。”

注：薛蕙曰：“守，保也。雄刚强，雌柔弱，白明显，黑昏昧，荣尊高，辱卑下。谿、谷，众水所注；天下，极言之也；式，法也。凡人之刚强与夫自见自高者，求以服人而人愈不与也。夫惟知刚强之不可守而守其柔弱，知明显之不可守而守其韬晦，知尊荣之不可守而守其卑下。如此，则自后而人先之，自卑而人高之，是以为天下之所归往，为天下之所取法矣。”

“知足不辱，知止不殆（四十四章）。”

注：“知足者乐，盖自得而无求者也；知止者懼，盖知几而固守者也（节薛蕙解语）。”

“夫物或行或随，或响或吹，或强或羸，或载或隳。是以圣人去甚，去奢，去泰（二十九章）。”

校：今本“夫”作“故”，今依想尔注本、《景龙碑》、《龙典观碑》校改。今本“响”作“歔”，“载”作“挫”，并依河上本校改。河上注曰：“响，温也；吹，寒也。”《国语·周语》：“此羸者，阳也。”韦注：“羸，弱也。”河上注曰：“载，安也；隳，危也。”是行、随，响、吹，强、羸，载、隳，都是相反的，这是校改的理由。

注：去甚，去奢，去泰，就是守随，守吹，守羸，守隳的意思。

“明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，大白若黝，广德若不足，建德若偷，质真若渝（四十一章）。”

校：今本“黝”作“辱”，依傅本校改。

注：易顺鼎《读老子札记》曰：“夷，平也。昭十六年《左传》：‘刑云颇类。’服注：‘类读为类；类，不平也。颡与夷正相反，故曰‘夷道若颡。’”上喻其高，谷喻其下。《玉篇》：“黝，垢黑也。”高、下，白、黑，亦正相反，故曰：“上德若谷，大白若黝。”俞樾《诸子平议》曰：“建当读为健。《释名·释言语》曰：‘健，建也，能有所建为也。’”高亨曰：“偷借为媮，为懦。《说文》：‘媮，弱也。懦，弩弱者也。’‘建德若偷’，犹言强德若弱耳。”《论语·雍也》：“质胜文则野”，皇疏：“质，由实也。”渝借为裔，《说文》：“裔，空中也。”广、不足，建、偷，质、渝，亦均相反，故曰：“广德若不足，建德若偷，质真若渝。”本章总起来说，也是守昧，守退，守颡，守谷，守黝，守不足，守偷，守渝的意思。

“大成若缺，……大盈若虚，……大直若屈，大巧若拙，大辩若讷（四十五章）。”

校：今本“虚”作“冲”，传本作盅，依之校改。

注：《说文》皿部：“盅，器虚也。”本章也是守缺，守盅，守屈，守拙，守讷的意思。

《老子》又总起来说，作圣人或侯王的，应当知道：

“爱国之垢，是谓社稷主；爱国之不祥，是谓天下王（七十八章）。”

注：汤武之言曰：“万方有罪，在予一人。”此知受国之垢与不祥之一例也。

“见小曰明，守柔曰强（五十二章）。”

王元贞云：“至若雄雌白黑，刚柔取与，迺其说明御世之术（《老子翼·序》）。”这说得很明白。熊十力说：“……然道家虽云反者道之动，而唯以因任自然为宗，故曰苟免于咎，曰不敢为天下先，曰守雌，守辱（《原儒·原学统》第二）”，曰受国之垢，曰受国之不祥，正因其知道“反者道之动”，所以他才恐惧，因而才以“弱者道之用（四十章）。”号召那些有土者的侯王们，守雌，守辱，以免衰亡下去。《老子》全书主旨，正在于此。《淮南子·原道训》云：“……而柔弱者，道之要也。”《汉书·艺文志》亦曰：“道家者流，……清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”可谓深得老旨者矣。不过对唯物主义来说，它是反动的。杨兴顺说：“《老子》揭露了客观世界的矛盾，企图削弱矛盾，遏阻矛盾的尖锐化，……他不了解：对立物的斗争，现实本身矛盾的克服，仍是自然与社会发展的动力。”他这样遏阻矛盾的思想，“无疑的，就是他否认斗争的必要，宣传复归于原始社会生活的反动思想的哲学基础（《中国古代哲学家老子及其学说》45页）。”这批判是公允的。

（三）原 道

一 引 言

由以上防止对立面转化的论点看来，它是“欲静不欲躁，欲轻不欲重，欲啬不欲丰。容胜苛，畏胜肆，要胜烦，故于事恒因而不倡，迫而后动，不先事而为（魏源《老子本义·论老子》三）。”说的更具体一些，就是愿意大国对小国，强国对弱国，侯王对百姓，富有对贫穷等等，在现实的基础上，尽量让步，以便使各方面的矛盾，缓和下来，不至于各向它的对立面转化了去，这就是《老子》对侯王们苦口婆心谆谆说教的本旨。但老聃在那个时代，虽然说是名流，是显学，不过在那些侯王和他们的臣仆眼睛里，何尝

能被重视,又怎能听他这种不合当前利益的说教呢?老聃有鉴于此,不能不有所假借,以图增加说服力。但到底假借什么呢?帝吧!“帝力何有于我哉”?早成过去;天吧!“天道远,人道迩,非所及也,何以知之(子产语,见昭十八年《左传》)?”也已无灵。于是他想出一个“道”来,然春秋时,道这一词已经通行,如《左传》云:“故《诗》曰:‘陈锡载周’,能施也。率是道也,其何不济(宣十五年)?”“夫以强取,不义而克,不以为道(昭元年)。”“国家之败,失之道也,则祸乱兴(昭五年)。”“哀死事生,以待天命,……先人之道也(昭二十七年)。”“所谓道,忠于民而信于神也(桓六年)。”“救灾恤邻,道也;行道有福(僖十三年)。”“大德灭小怨,道也(定五年)。”孔子曰:“齐一变,至于鲁,鲁一变,至于道(《雍也》)。”这一名词,用法甚广,各道其道,于是《老子》说它们是“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。……不该不遍,一曲之士也(借用《庄子·天下篇》语)”的可道之道,绝非常道。因而他独出心裁,要创一种大之足以弥纶天地,小之足以无间身心,博大精深,不可方物的“常道”,使它替他说话。这样,就会说服一切,至少部分侯王,读之可以受其感染。这是老聃真正的用意,下面我们看他的“常道”吧!

二 道的玄妙

“道可道,非常道;名可名,非常名。”

注:关于以上两语,各家注释不同,但均失之迂滞。第一必须理解“常”义,方能理解“道”意。《韩非子·解老篇》云:“夫物之一存一亡,乍死乍生,初盛而后衰者,不可谓常。唯夫与天地之剖判也俱生,至天地之消散也不死不衰者谓常。”宋人董思靖谓:“常之为言,自然长存,无时不然,无处不有(《太上老子道德经集解》)。”明人薛蕙云:“常者,恒久不变之谓。”“常”是“无常”的对立词(《文子·道原篇》引老子曰:“变生于时,知时者无常之行,故道可道,非常道;名可名,非常名。”以变与常并言,则“常”为“恒”义可知。即无恒也。《楞严经》谓:生、住、异、灭,是谓“无常”。例如“人受胎已为生,长至世为住,发白面皱为异,‘无常’到为灭(《神会语录第一残卷》)。”与“无恒”义仿佛。)。魏源曰:“道至难言也。使可拟议而指名,则有一定之义,而非无往不在之真常矣(《老子本义》)。”那就是说:凡可说的道,可命的名,都非常道,非常名。意在言外,只有它的道,才堪称“常”呢。神会说:“非色非不色,不长不短,不高不下,不生不灭,得称为常。佛性故得称为常(《语录第一残卷》)。”《老子》的“常”,与此同义,可以说:道性故得称为常。

“无,名天地之始;有,名万物之母(一章)。”

注：旧日各本，多从无名、有名下断读，近人始以“名”属下读，作动词用。如梁任公云：“以‘无’名彼天地之始，以‘有’名彼万物之母（《梁任公近著第一辑·老子哲学》，商务印书馆本）。”但《老子》是以“无”为道体，以“有”为道用的。天地之始，什么都没有，只有道体；万物之母，什么也能有，只缘道用。道体不可得，湛然常寂，是“无”；道用恒可见，渗透万物，是“有”。但它俩是相因缘，相表里的：“无”是因，是里；“有”是缘，是表。

“天下万物生于有，有生于无（四十章）。”

注：《庄子·知北游》：“夫昭昭生于冥冥，有伦（借为形）生于无形。”即此意。这是说，天下万物是从道用（有）来的，而道用，又是从道体（无）来的。“生”应作“显现”解，不能作“生出”解。例如母之生子，在母为“能”，在子为“所”，即母能生子，子为母所生，但作为人说，她们是截然为二的。而道体和道用，是永远相因缘、相表里的，所以五十二章说：“天下有始，以为天下母；既得其母，以知其子；既知其子，复守其母。”此处母子，系喻道的体用的：既得道体，便知道用；但道用是显现道体的。

“当无，欲以观其妙；当有，欲以观其徼。”

校：按所有古今本，均作“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。”俞樾《诸子平议》，在“取天下常以无事（四十八章）”句下云：“按‘常’乃‘当’字之误。河上公注曰：取，治也；治天下常当以无事。疑河上原注作治天下当以无事，后人因经文讹作‘常’，因于注文增入‘常’字耳。”证以河上公注“大国居下流（六十一章）。”云：“治大国当如居下流。”因知俞说不误。再考《老子》原文“道常无名（三十二章）”。“取天下常以无事（四十八章）”。“民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？常有司杀者杀；夫代司杀者杀，是谓代大匠斫（七十四章）”。“天道无亲，常与善人（七十九章）”。以上各句中诸“常”字，易作“当”字，均较通妥，益证俞说不误。然俞于此句“常无”、“常有”之“常”，则又谓应作“尚”字：常、尚，古通。但此处若依俞说改“尚”，则联系上下句义，均难理得；而在本句，则更欠妥。余检《老子》用“尚”字处，如“不尚贤使民不争（三章）。”系以第二章“是以圣人处无为之事”的“圣人”为主语。又云：“吉事尚左，凶事尚右（三十一章）。”则自有“吉事”与“凶事”作主语。若此句“尚无”与“尚有”，虽有宾语，却无主语。尚者果属何人何事？殊难探索，故此句“常”字，正应作“当”。如《管子·白心篇》：“建当立有，以靖为宗”。下文“非吾当”。王念孙《读书杂志》谓“当”应为“常”。又《势篇》：“因而为当”，丁士涵注，谓“当”乃“常”字。又《正篇》：“当故不改曰法”，戴望注，谓“当”读为“常”。皆“当”“常”互误之证。况“当”与“尚”亦互讹。如《管子·五行篇》：“蚩尤明乎天道，故使为当时。”刘师培《管子斟补》谓“当”与“尚”同。又《庄子·说剑篇》：“夫子弗受，悝尚何敢言？”而张君房本，则“尚”作“当”。可见即依俞说“常”应作“尚”，而“尚”、“当”古亦同用。此其句法，正与“三十辐共一毂，当其无有，车之用；埴埴以为器，当其无有，器之用；凿户牖以为室，当其无有，室之用。”等句法相同。在以上句子中，“其”是代“三十辐共一毂”等三子句，故在“当”字下；而本文两“其”是代“无”、“有”的，故在“观”字下。这是校改的理由。

注：德清云：“欲，犹‘要’也。……要以观其道之妙处，要以观其道之微处。”王弼注：妙者，微之极也；微，归终也。魏源曰：“微，读如边徼之徼，言物之尽处也。《晏子》云：‘徼者，德之归’；《列子》云：‘死者，德之归’，皆指尽处而言。”陆德明曰：“徼，边也。”义均同。此二句应接上“无，名天地之始；有，名万物之母”来解释，就是说：当天地之始的时候，应从道体（无）的微处着眼；当万物有母的时候，应从道用（有）的尽处着眼。“所以言微者，体妙无形，无色无相，……视之不可见，听之不可闻，然有恒沙万德，不常不断，不离不散，故谓之微也（借僧肇《宝藏论·离微体净品》第二语）。”所以言尽者，俯仰顺化，应接无穷，无幽不察，无物不照，适用万端、而不见其容，舍藏百巧而不显其功，故谓之归也。

但道用还是显现道体的，体用不二，所以接着说：

“此两者同，出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门（一章）。”

注：各本均以“同”字连下读，严复《评点老子道德经》谓此“同”字，应属上读，兹从其说。两者指“无”与“有”，亦即道的体和用；二者之间，不能截然划分，正“犹刀之于利；利之名，非刀也；刀之名，非利也。然而舍利无刀，舍刀无利（范缜《神灭论》语，引自《梁书》本传）。”由体生用，用不离体；体也，用也，统归于道，此之谓“此两者同”。“出”指道的动，即第五章“虚而不屈，动而愈出”之动；虚而不屈指道体，动而愈出指道用。由体到用，已是由无到有，所以说“出而异名。”“凡远而无所至极者，其色必玄（苏辙《老子解》）。”《抱朴子》云：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉；绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄；其旷则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰。或倏烁而景逝，或飘泽而星流，或混漾而渊澄，或雰霏而云浮。因兆类而为有，托潜寂而为无。……胞胎元一，范铸两仪，吐纳太始，鼓冶亿类。”托潜寂而为无，指道体；因兆类而为有，指道用。胞胎元一，范铸两仪，吐纳太始，鼓冶亿类，又是指整体的道的。所以说“同谓之玄”。“玄之又玄，以深叹其不可测也（薛蕙语）。”“凡书中所言道体者，皆观其妙也；凡言应事（即道用）者，皆观其微也。惟夫心融神化，与道为一，而至于玄之又玄，则众徼之间，无非众妙（魏源语）。”此言道是变化微妙、无相可指，正《关尹子》所谓“不可测，不可分。”竺道生所谓“至像无形，至音无声，希微绝朕之境（《法华经疏》）。”所以说“玄之又玄”也。“众妙之门”，亦即第六章的“玄牝之门（生生不已，是道的能，所以喻之以牝）”，第十章的“天门（《庄子·徐无鬼》：“入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有也，万物出乎无有。”）。”这种“玄之又玄”的契机，正在“无”、“有”之际，故《庄子·则阳篇》云：“道不可有，不可无（成玄英疏谓：夫至道不绝，非有非无，故执有执无，二俱不可）。”《天下篇》述老聃之术曰：“建之以常：无有（常，即道的代词，道在‘无’‘有’之境也）。”即“欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形（僧肇《不真空论》语）。”“正所谓”运群动以至一而不有，廓大象于未形而不无（慧远《庐山出禅经序》语）。”以上都是说，《老子》道的建立，妙在“无”、“有”之间，因而才成为“众妙之门”。

它接着说：

“玄牝之门，是谓天地根，绵绵若存，用之不勤(六章)。”

注：苏辙云：“绵绵，微而不绝也；若存，存而不可见也。”董思靖亦崇苏说，他又引曹曰：“绵者，冲和不绝之谓也。”薛蕙亦同苏说。按苏说是也。“用之不勤”之“勤”，苏、董、薛，均作“劳”解，固通。但高亨云：“勤，尽也。”《淮南子·原道篇》：“旋县而不可究，纤微而不可勤。”高注：“勤，尽也。”此勤有尽义之证。《原道篇》又云：“用之而不勤。”谓用之不尽也。按高解“勤”为“尽”，更通。

以上所引《老子》之文，还在“道隐无名”的阶段，只是暗暗说到它的道是常道，有体有用，而且是体用合一的。但终究仍然归本于“无，名天地之始”的“无”。《中论疏记》云：“夫无者何也？壑然无形，而万物由之而生者也。……故佛答梵志，四大从空生也。”可知无，即是空。但唯物论者的观点，应当是“无”之前，必先是“有”，故《墨子·经说》云：“无，若无马；必有之而后无。”即必先有过马，而后才能说无马。“因有我相，始言无我相；因有人相，始言无人相；因有众生相，始言无众生相；因有寿者相，始言无寿者相(《神会语录第一残卷》)。”且“无”不是空虚的无，而是某一特定的无。有了花，芽就无；有了果，花就无。但作为芽或花时，仍曾是有，因而它不是分解为零或分解为抽象的无(参见列宁《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》)。所以“我们无论如何不能从乌有转到有一些东西，即使这些东西，小到像数学上微分那样的小(恩格斯《反杜林论》55—56页)。”焦竑说：“盖学者知器而不知道，故《易》明器即道；见色而不见空，故释明色即空；得有而不得无，故老明有即无(《老子翼·序》)。”杨仁山云：“此章(指《老子》第一章)用有无二门，交互言之，以显玄旨，为道德五千言之纲领。犹《心经》用色空二门，两相形夺，以显实相，为般若六百卷之肇端(《道德经发隐》)。”但无论唯心论者们，如何巧喻，我们总认为从无不能生有，是色便绝非空。在科学来看，这是肯定的。无而忽有，有即非有，既然《老子》说不出“无”以前的“有”，那明明就是“毕竟无(借佛经词)”。就连朱熹也说：“《老子》言有生于无，便不是(《语类》百二十五卷)。”因为无中生有，是断无此理的。

印度和中国，很早就有唯物的思想：《俱舍论颂》曰：“空界大风起(宗密云，即彼混沌一气)，傍广数无量，厚十六洛叉，金刚不能坏；此名持界风。光音金藏云(宗密云，气形之始)，布及三千界。雨如车轴下，风遏不听流，深十一洛叉，始作金刚界。次第金藏云，注雨满其内，先成梵王界，乃至夜摩天，风鼓清水成，须弥七金等。滓浊为山地，四洲及泥犁，咸海外

轮围,方名器界立(宗密《原人论》引)。”《易乾凿度》云:“太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也。……气形质具而未相离,故曰浑沦。”有气即有质,有质即有形,三者不分,故云气形质具而未相离。这是印度和中国古人的看法(易纬虽出汉代,但其说亦本于古),但都是从气开始的,都不是像《老子》那样从无到有的。以前有人说《老子》的道,归根结底等于零。但在今天说,也是不科学的。“零”在数学上是有它一定的内容的:没有它,正负数就无分际可言;但它既不是正数,也不是负数,它是唯一的中性数。它在任何一数的右边,就使这一数增加十倍,再加一个它,就变百倍,这都是“零”的内容(参见恩格斯《自然辩证法》)。所以冯友兰说:“谓道即是无,不过此‘无’,乃对于具体事物之‘有’而言,非即是零(《中国哲学史》上,221页)。”如果冯所谓“零”,是指数学上的“零”,这话是科学的。

三 道的假名

由上所言,道是从无到有的,子虚的,不能以“零”喻的,但它又用“本隐之显”的手法,再向下讲,它说:

“有物混成,先天地生;寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰道,强为之容曰大(二十五章)。”

校:“独立而不改”之“而”字,今本无,依河上注本及各本增。“强字之曰道”之“强”字,今本无,依《韩非子·解老篇》增。“强为之容曰大”之“容”,今本作“名”。按十五章曰:“夫唯不可识,故强为之容:豫兮若冬涉川,犹兮若畏四邻。”此以强为之容,领摄以下“豫兮”二句,本文以强为之容,领摄以下“曰大”四句,辞例正同;况既字之曰道,更不能再名之曰大;大者,道之形容词也。因依高亨说改。

注:“有物,即前章(二十一章,见下引)‘道之为物’也。混、浑同。先天地生,所谓‘无,名天地之始’也(魏源语)。”寂、寥,王弼注,无形体也。马叙伦曰:“殆”借为“息”。《论语·为政篇》:“思而不学则殆。”《释文》:“殆本作息。”此殆、息通假之证。高亨曰:《诗·玄鸟》:“受命不殆。”郑笺:“不解息。”《庄子·养生主》:“以有涯随无涯,殆已!”《释文》向云:“殆,疲困之谓”。均以“殆”为“息”之例。谓之有物者,不可名也;谓之混成者,不可修也。先天地生,不见其始;不见其始,则不知其终;既无始终,故曰“独立而不改”,指道体也。然虽独立,未尝独立,周行万物,无所不入,而无有危殆,故曰“周行而不殆”,指道用也。“如一摩尼珠,唯圆明净,都无一切差别色相”,正喻其体;“以体明故,对外物时,能现一切差别色相(借宗密语,见《禅门师资承袭图》)”,正喻其用。天下之物,无不由之而出,生生不已,故曰“可以为天下母”,亦

即“有，名万物之母”也的意思。强字之曰道，即“无名是道，道是假名（《神会语录第一残卷》）”的意思。然就道用而言，生生不已，周行不殆，故只得“强名之曰大”，以形容其无所不在，无时不有而已。

“天下皆谓我道大似不肖。夫唯大，故似不肖；若肖，久矣其细也夫（六十七章）！”

注：苏辙云：“夫道旷然无形，赅然无名，充遍万物，而与物无一相似，此其所以为大也。若似于物，则亦一物耳，何足大哉？”一物比于万物，岂不渺小，所以说“其细也夫！”

“其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物；是谓无状之状，无象之象；迎之不见其首，随之不见其后（十四章）。”

校：“无象之象”之第一“象”字，今本作“物”，依苏、董及林希夷本校改。又“无象之象”句下，今本有“是谓惚恍”一句，魏源谓：“碑本无是谓惚恍四字。”按此句在本章中无甚关系，故节去不引，但非删之也。

注：《方言》十二：“皦，明也。”《说文》：“昧，暗也。”道在天地，随方就圆，无明暗之可言，故云“其上不皦，其下不昧。”绳绳，苏辙云：“运而不绝也。”“无物，指道而言。反还其初，则归于无物之道（魏源语）。”“虽归于无物，不可谓之无物，故曰无状之状，无物之象。……其来无始，故迎之不见其首；其去无终，故随之不见其后（李息斋《道德经注》）。”

道名虽有，但依然归本于无物，不过这里提出所谓“无状之状，无象之象”，为下文“有象”、“有物”作一伏笔，这也是它最细致的思维表现。

“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其容不去，以阅众甫（二十一章）。”

校：“其容不去”之“容”，今本作“名”。余按应作“容”，与前“强为之容曰大”之“容”同解。十六章云：“知常容，容乃公。”薛蕙曰：“知常者，心如太虚，其于物也，何所不容哉？”常即道，容即德，故曰大。其容不去，正所以阅众甫也。俞樾云：“惚兮恍兮二句，当在恍兮惚兮二句之下。盖承上惟恍惟惚之文，故先言恍兮惚兮，其中有物，与上道之为物，惟恍惟惚四句为韵。下文惚兮恍兮，其中有象，乃始变韵也。”依文例言，俞说是也，但《老子》别有用意：它要从“无象之象”，过渡到“其中有象”，再到“有物”，“有精”，“有信”。它是有它一定的逻辑的，故仍依今本，不从俞说。

注：“窈”，傅本作“幽”，《古楼观碑》作“杳”。马叙伦云：“幽、窈，声并幽类，通假，字当作杳。”《说文》：“杳，冥也。”“恍惚似有似无，窈冥则全不可见（魏源语）。”“精”，依王弼注，作“真”解；“信”作“信验”解。“阅”，高亨谓犹“出”也。按《淮南子·原道篇》：“万物之总，皆阅一孔；百事之根，皆出一门。”阅、出并用，则高说有据矣。《广雅》：“甫，众也。”魏源以甫为有。按俞樾曰：“甫与父通，众甫者，众父也。四十二章：‘我将以为教父’，河上公注曰：‘父，始也’；而此注亦曰：‘甫，始也’。然则众甫即众父矣。《庄子·天地篇》：‘可以为众父，而不可以为众父父’。”万物各有其父，故曰众

父；然此众父又容于道，故曰“以阅众父”。

“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一（十四章）。”

注：混，同浑；搏，执也；诘，察也。“混而为一”之“一”，注家均解释不当。按此“一”，系“道”的代词，与三十九章“天得一以清”之“一”同义。道是不可觉察的，而人以视、以听、以搏求之，如何可得？故曰“此三者不可致诘”也。

由以上所引辞句看来，道是恍惚的、杳冥的、不可致诘的，也是无物的。但又说是无物之物、无象之象，意在递衍到有物，有象，然这总是枉费心机的。盖无论是状是象，它们和物质是不可分离的。状必凭物始显，象亦有物始著。《韩非子·解老篇》说：“人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也；故诸人之所以意想者，皆谓之象也。”可见想象原凭死骨，不是“无象之象”的。《易系辞传》：“象也者，像也。”想尔注本，“象”正作“像”，又“象”，或作“相”。《说文》：“相，省视也；从目，从木。”得物之形象而细视之，故训省视；若根本无物，何从省视？故“阿难言：远泊恒河，上视日月，举手所指，纵目所观，指皆是物。……是万象中，微细发明，无非见者（《楞严经》卷二）。”正是此意。我们对于光和电，虽然只见其象，但它们确系物质，既非空华，又非幻化。《庄子·达生篇》云：“凡有貌象声色者，皆物也。”那就是说，物必有貌象或声色，无状之状，无象之象，是不可能有的。所以，焦竑说：“夫恍惚窈冥，则无‘中’‘边’之谓也，而物奚丽乎（《笔乘》）？”这话很科学。费尔巴哈告诉我们：“如果不是自然界原来就有的话，那末，观念是永远不会生出自然界来的。物质的东西，只会由物质产生（引自谢斯、吉谢辽夫《关于列宁的〈哲学笔记〉》）。”《老子》的道，也只是一种观念而已。郭沫若说它是“超越时间、空间和一切感官认识的本体（《十批判书》161页）”。这是很正确的。

四 道的功能

《老子》之道，是万能的，是“其大无外，其小无内”的，是“放之则弥六合，卷之则退藏于秘”的。它说：

“道虚而用之或不盈，渊兮似万物之宗，湛兮似或存。”

校：今本“虚”作“冲”。俞樾云：“按《说文》皿部：‘盅，器虚也；《老子》曰：道虚而用之。’盅训虚，与盈正相对；作冲者，段字也。河上公训冲为中，失之。”因依俞说校改。俞又云：“或不盈，唐《景龙碑》作久不盈，久而不盈，所以为虚，殊胜今本。”而王

弼注：“故冲而用之，又复不盈。”是以“又复”训“或”。刘师培曰：“按王注……盖宗《老子》古本。《老子》古本作‘又’，不作‘或’。《淮南·道应训》引《老子》曰：‘道冲而用之，又不盈也。’盈字，《文子·微明篇》作满，即用《老子》此文（盈改为满，汉人避讳所改，故傅本亦作满）。此均古本作‘又’之证。”又《墨子》佚文引《老子》曰：“道冲而用之，有弗盈也。”又、有，古通。甲骨文无“有”字，均以“又”为“有”，早期金文亦然。“有”、“或”亦相通假，《经传释词》举例甚多，不赘引。始而“又”假作“有”，继而“有”通作“或”，其来源如此。俞说“久”字胜者，未必然，恐“久”亦“又”之形近而讹者，故仍依今本。又“渊兮”及“湛兮”两句间，今本有“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”四句。此章专讲道体，语意不类，应依马叙伦说，定为五十六章错简，故不引。

注：薛蕙云：“冲、不盈，皆虚也；道之体本虚，及夫用之，则亦犹或不盈；迹若有事而实则无物，何盈之有？……渊，深也；宗，祖也。”高亨曰：“湛者，黯不可见之貌，当读为黹。《广雅·释器》：‘黹，黯黑也。’黹、黯同训，而俱有不可见之义。道不可见，故曰‘湛兮似或存’。”道深不可测，万物资之以生，故曰“渊兮似万物之宗”。

“吾不知谁之子，象、帝之先（四章）。 ”

注：“象”，注家均作“似”解，认作动词。按此句为总结语，依《老子》例，应作决定意义，不能再用“似”字。董思靖云：“象者，有形之始。”认作名词，与前引二十一章之“惚兮恍兮，其中有象”相印证，正合《老子》本意。“帝”，王弼注，解作“天帝”，不合。陈柱《老子选注》作“自然”之代称，甚是；亦有作“天”解的，意在以天统地，亦大自然之意，均可。“先”，高亨作“祖先”解，此二句意即：吾虽不知道为谁子？从何而生？但它总是形象、万物的祖先。正《庄子》所谓“自本自根，因而它才是”万物之奥（六十二章。《礼记·礼运》：“故人以为奥也。”郑注：“奥，主也。”）呢。

“大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有，衣被万物而不为主。”

校：今本“万物恃之以生而不辞”之“以”，作“而”，依《永乐大典》本及傅本校改。“功成而不有”，今本作“功成不名有”，《永乐大典》本作“功成而不居”。依第二章“功成而不居”句例之，颇合。但《文选·辨命论注》引作“功成而不有”，下又引王注，则所引为王本无疑矣（参观易顺鼎《读老子札记》）。因据以校改。“衣被万物而不为主”之“被”，今本作“养”，而傅本、范应元本及范引王本，均作“被”。按“衣被”义胜，因校改。

“当无，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大（三十四章）。 ”

校：今本，“当无”作“常无欲”。按“常”应作“当”，与第一章同。

注：“当无，可名于小”，就是道体之妙；“万物归焉而不为主，可名为大”，就是道用之微。

“道之出口，淡乎其无味，视之不可见，听之不可闻，用之不可既（三十五章）。 ”

校：今本后三句三“可”字，均作“足”。第一句依唐玄宗本改；第二句依傅本改；

第三句依河上本、傅本及唐玄宗本改。

注：王弼注，“既”作“穷极”解，甚确；盖道用是无穷极的、广大悉备的。

“譬道之在天下，犹川谷之与江海(三十二章)。”

校：今本，“与”作“于”。易顺鼎曰：“王注云：‘犹川谷之与江海也。’是本文‘于江海’，当作‘与江海’。《牟子》引此云：‘譬道于天下，犹川谷与江海’，字正作‘与’。”蒋锡昌云：“道藏王弼本，‘于’作‘与’。”河上本亦作“与”，今校改。

注：此谓道之在天下，犹川谷江海之在天下也。川谷江海，贯通九有，周流四域，物被其泽，人受其利；道在天下，亦正如是，与上引“用之不可既”，恰相印证。

“大象无形，道隐无名；夫唯道善贷且善成(四十一章)。”

校：今本“且”下无“善”字，范应元本有，范引王弼本同。《宋书·谢灵运传》、《山居赋》自注，《艺文类聚》六四引并同。马叙伦曰：“谿弼注曰：‘故曰善贷，故曰善成’，则王作善成”明矣，今据增。

注：大象，薛蕙、奚侗《老子集解》，严复，并解为道，甚是。盖大象所以象道之广大无边也，所以无形。强字之曰道，原属隐而无名也。王弼注：“一贷之则足以永终其德，故曰善贷也；成之不如机匠之裁，无物而不济其形，故曰善成。”德清曰：“夫唯道也，万物皆往资焉而不匮，曲成万物而不遗，故曰善贷且成。”意更明显。

以下它又具体说到“道”对天地万物以及侯王的全能：

“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下真。其致之一也(三十九章)。”

校：今本，“其致之”下，无“一也”二字，依马叙伦《老子核诂》校增。

注：按想尔注十章“抱一为天下式”云：“一，道也。”本章“一”字，与十四章“故混而为一”之“一”，亦同属“道”的代词。《淮南子·原道训》云：“所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野，员不中规，方不中矩，布施而不济，用之而不勤，视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身。无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉。是故一之理施四海，一之解际天地，若无而有，若亡而存。万物之总，皆阅一孔；百事之根，皆出一门。”这对于“一”即是“道”，说得很清楚。魏源曰：“贞与桢司；贞者，事之干；为天下贞，犹言为民极也。”按王念孙曰：“《尔雅》曰：‘正，长也’；《广雅》曰：‘正，君也’；《吕氏春秋·君守篇》：‘可以为天下正’，高注：‘正，主也’。”高亨曰：“按王说是也：四十五章曰‘清静为天下正’，义同。”为天下正，犹《洪范》言“为天下王”也，故“贞”当作“正”解。

以下再重申“道”的功能：

“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(四十二章)。”

注：各家对于本章的一、二、三，注释均迂滞，独司马光云：“道生一，自无而有；一

生二，分阴分阳；二生三，阴阳交而生和；三生万物，和气聚而生万物。”此释既与四十一章之“天地万物生于有，有生于无”相吻合，又与下文“万物负阴而抱阳，冲气以为和”相联系，甚确。马其昶《老子故》云：“抱负，犹向背也。”所谓阴、阳、和，即所谓之“三”。《说文》：“冲，涌摇也”；《广雅·释诂》：“为，成也”。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”者，言阴阳涌摇以成和气而生万物也。《庄子·田子方》：“至阴肃肃，至阳赫赫，……两者交通成和而物生焉。”《楚辞·天问》：“阴阳三合。”《淮南子·汜论训》云：“阴阳相接，乃能成和。”又《天文训》云：“阴阳和合，而万物生。”均同此义。故本章之“道”，指体，而“一”则指用，与三十九章及十四章之“一”有别。

“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德（五十一章）。”

注：陆西声云：“夫物生而后畜，畜而后形，形而后成。其所由生者道也，其所以畜者德也，形其材者事也，成其用者势也。万物以能生，故尊道；以能畜，故贵德。”按此所谓道，是指体言；德，是指用言。德者，得也，万物之各得于道者也。

总起来说，道是至上的，主宰一切的；自然和人类，都是由它派生的。正是禅家所谓“有物先天地，无形本寂寥，能为万物主，不作四时凋”又是“功流万世而长存，道通百劫而弥固（僧肇《物不迁论》）。”更是庄书所谓道在瓦砾，道在屎尿；亦禅家所谓“一华一世界，一叶一如来”。“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若（《神会语录第一残卷》引先辈大德语）。”周遍一切有情无情，它是无所不在的。所以说：

“天下有始，以为天下母；既得其母，以知其子（五十二章）。”

注：苏辙云：“无、名天地之始，有、名万物之母。道方无名，则物之所资始也；及其有名，则物之所资生也；故谓之始，又谓之母。其子，则万物也。”就是说：由道体而生道用，由道用而生万物。万物皆由道而生、而成，所以对万物来说，道是无所不在的。

我们知道，事物是多种多样的，稍一观察，“在我们眼前便立刻出现这些事物的区别。这些区别，是否在于一些是白的，另一些是黑的，一些是有生命的，另一些是无生命的，一些是属于人间的，另一些譬如说是属于彼界的——所有这些，我们不能根据一切事物都被同样地赋予了仅仅一项存在属性这样一个事实来作决定。……可是世界的真正统一性是在于它的物质性，这种物质性不是两三个变戏法的词句所能证明的，而是要由长期的和艰苦的哲学的和自然科学的发展来证明的（恩格斯《反杜林论》43—44页）。”而《老子》要以“道”的作用，简单地作为渗透一切事物的存在属性，这当然是违反事物存在的真实性的。何况它这“道”，正是亚里士多德所谓“形式的形式，即摆脱了物质的形式——神（引自谢斯、吉谢辽夫

《关于列宁的〈哲学笔记〉》88页)呢!”按黑格尔的哲学,所以不同于以前的唯心主义者,就在于:他们认为神或上帝是超物质的,创造自然界的;而黑格尔认为神不但创造自然界,而且它还推动自然界,正和《老子》的观点相同,这是唯心论者一种颇大的进步。不过黑格尔把神变作“绝对观念”,而《老子》把神变作“道”,内容是一样的,这也是他们比以前唯心论者的一种进步。恩格斯说:“唯物主义把自然界看作唯一的现实,而在黑格尔体系中,自然界不过是绝对观念的外化(《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》)。”《老子》也把自然界和人类都作为“道”的外化了。

在黑格尔的唯心论体系中,“绝对观念”虽是派生自然界的一种东西,却是作为在人的意识之外独立存在着的,并先行于人的意识的;因此,列宁论到他时,说他把“康德的唯心论,从主观的唯心论,提高成客观的绝对的唯心论(引自胡瑞昌等《老子的哲学是唯心论》,一九五五年《哲学研究》合订本)。”《老子》的“道”,与“绝对理念”同样是在人意识之外独立存在着的,所以,它也是客观唯心论者;难道还有什么疑问吗?

五 道 统

关于老聃学统的师承,我们只知道杨朱是他的弟子,并且是写定《老子》的传人。此外,《庄子·天下篇》谓田骈学于彭蒙,再推彭蒙之师,已不知先生为何许人矣。依郭沫若推测,或为杨朱之弟子;我的推测,或即杨朱。但这只不过是可能,不必定就是当时的现实;即便是发展《老子》学说的庄周,我们也无从考其师承系统,遑论他人?不过我们从思想上看,《老子》之“道”,是有它牢不可破的系统的。在第二章里,曾经说过:它的学说,不但影响道家,而且影响了各家。然这可就诸家吸取它的部分思想而言,各自组成他们学说的特点,若对“道”为至高无上,派生万物,推动万物,而且在人的意识之外独立存在着的客观唯心论这一点上,他们是共同无二的。关于道家的作品,除《庄子》外,均已失传,存者或伪,已见前述;现在择其要者,并别家对于“道”的说法,分别引在下面:

甲 宋钘、尹文:《管子》书非管仲自著,而系战国作品,这是一般公认的。如刘节认为出于宋钘尹文之手的,有《心术》、《白心》等篇(罗泽根《管子探源》引其说);而郭沫若认为《内业》、《枢言》两篇,也出于他们之手(参观《青铜时代·宋钘尹文遗著考》)。《庄子·天下篇》,以宋、尹归为一派,

与儒,墨,田,慎,老,庄,惠施并列为七大派,可见宋尹不纯是道家,但他们对“道”的看法,却与《老子》是一致的,如:

“虚而无形谓之道”。“道也者,动不见其形,施不见其德,万物皆以得,然莫知其极;故曰:可安而不可说也(均见《心术》上)。”

“道在天地之间,其大无外,其小无内(《心术》上)。”

“道其本至也(《心术》下)。”“道也者,口之所不能言也,目之所不能视也,耳之所不能听也,所以修心而正形也。人之所失以死,所得以生也;事之所失以败,所得以成也(《内业》)。”

“凡道无根、无茎、无叶、无荣,万物以生,万物以成,命之曰道(《内业》)。”

乙 庄周:《庄子·天下篇》把庄周列于老聃之后,自立一派,可见庄周虽是道家,究不尽同于《老子》,但对“道”的看法,也与《老子》无二致的,如:

“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,长于太古而不为老。豨韦氏得之,以挈天地;伏羲氏得之,以袭气母;维斗得之,终古不忒;日月得之,终古不息;堪坏得之,以袭昆仑;冯夷得之,以游大川;肩吾得之,以处大山;黄帝得之,以登云天……(《大宗师》)。”

所以“道”:

“官天地,府万物(《德充符》)。”“恶乎往而不存(《齐物论》)?”

丙 韩非:韩非虽是法家,但他部分思想,也缘于道家,所以他有《解老》、《喻老》等篇之作,《史记》以老、庄与申、韩同传,原非无因的。《老子》以道为至上,而韩非以道应用于人间世,把它比附于人王,以君为至上,故曰:“道不同于万物,君不同于群臣(《扬榷》)。”道对万物为主宰,君对群臣为至尊,所以说:“万乘之主,千乘之君,所以制天下而征诸侯者,以其威势也。威势者,人主之筋力也(《韩非子·人主篇》)。”威势必须用法,“故法者,天下之至道也。……夫生法者,君也;守法者,臣也;法于法者,民也(《管子·任法篇》)。”“故明主使其群臣,不游意于法之外,不为惠于法之内;动无非法(《韩非子·有度篇》)。”这是他从“道”到“法”的理论,但对

“道”的看法，也和《老子》无甚差别，如：

“道者，万物之始（《韩非子·主道》）。”

“道者，万物之所然也，万理之所稽也；理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。……天得之以高，地得之以藏，维斗得以成其威，日月得以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以擅四方，……以为近乎？游于四极；以为远乎？常在吾侧；以为暗乎？光昭昭；以为明乎？其物冥冥。而功成天地，和化雷霆，宇内之物，恃之以成（《韩非子·解老篇》）。”

丁 吕氏春秋：它虽属杂家，论其思想，以儒、墨、道占主要地位，而儒家更居首席。但对“道”的看法，也是同样的，如：

“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状；有知不见之见，不闻之闻，无状之状者，则几于知之矣。道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之，谓之太乙（《太乐篇》）。”

“以道为宗，与物变化而无所终穷，精克天地而不竭，神覆宇宙而无望。莫知其始，莫知其终，莫知其门，莫知其端，莫知其源。其大无外，其小无内，此之谓至贵（《下贤篇》）。”

戊 淮南子：《淮南子》也属杂家，宋濂谓：“《淮南子》多本《文子》，而出入儒、墨、名、法诸家，非成一人之手（《诸子辨》）。”这和《吕氏春秋》同其性质，但如《原道》、《道应》等篇，道家思想，亦极浓厚，宋氏独未谈及；兹略引一二则如下：

“夫道者，覆天载地，廓四方，拆八极，高不可际，深不可测；包裹天地，稟授无形。……山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行（《原道训》）。”“天坠未形，冯冯翼翼，洞洞漚漚，故曰大昭。道始于虚霁，虚霁生宇宙（《天文训》）。”

己 王充：东汉王充，原与道家无关，有人并且说他是唯物论者，但他说：

“夫天道自然也，无为。……黄老之家，论说天道，得其实矣（《论衡·谴告》）。”

以上由战国到汉，各家对于“道”的说法，不论运用什么语言，而所表达的内容，无非《老子》之“道”的重复，下逮魏晋，亦复如此（如下节所引范

续的话)。他们一脉相传,组成一个客观唯心论的严密体系,这其间的渊源脉络,是可以看出来的。

六 老子不可能是唯物论者

唯物论者,认为物质是第一性的,精神是第二性的,世界上先有物质,后有精神,意识只是物质发展到一定阶段的产物,是高级物质,即脑神经的一种属性,一种反映作用。这种原理,已经得到自然科学的充分说明了。

客观唯心论者认为,宇宙先有某种纯粹精神的本体,然后才有自然界的物质现象,它把人的意识现象,看作是这种纯粹精神的“自我意识”,否认这是人的主观头脑对于客观事物的反映作用。《老子》正是这样的,所以它不可能是唯物论者,但近年关于《老子》是素朴的唯物论者的议论,甚嚣尘上,是不可以不辨。

苏联杨兴顺先生有《论老子道的学说的唯物主义的本质》(见一九五五年《文史哲》杂志合订本)一文,可为此派代表。近其全书《中国古代哲学家老子及其学说》译本出版,此篇即该书第三章,乃其对《老子》思想批判的主要部分;第四章又其次要部分;其他各章,与《老子》思想,无大关系。我们对其论《老子》的辩证思想部分,是同意的;但对其判定《老子》是中国古代的素朴唯物论者部分,是不敢苟同的。文长不具引,但择主要几点,作一商榷(这里所引有的仍为《文史哲》的译文,与近出全书第三章的烦简,有所不同,但大意并无二致,合并申明):

甲 他说:“道德经的基本哲学思想是:现实世界和人的生活,不是由天志或神所主宰的,而是遵循着一定的自然之道的(全书 34 页)。”我们说,黑格尔也不把世界和人生,说成是由天志或神所主宰的,而是遵循着“绝对观念”的,那末,我们只能承认他是唯心论的一种进步;绝不能承认他是唯物论者。《老子》的“道”,和黑格尔的“绝对观念”,都是作为在人的意识之外独立存在着的,并先行于人的意识的,我们只能说它是客观唯心论;与唯物主义是毫无共同之处的。至于“自然”一词,在《老子》书中的概念,当详于以下“丙”项,此处先略。

乙 他又说:“老子的‘无’,乃是物的自动的要素之一。”“道存在的最初形成,就是形成混沌的微小的物质分子‘气’所凝聚成的恍惚状态。后来由于阴气阳气的凝聚,在混沌的二极上成了天地;天地交感而生相应之

气。借天地之气的结合,地上出现了生命,出现了人类,出现了万物。”(参看全书 38 页)杨先生对于“惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物”和“道生一,一生二,二生三,三生万物”这两段话,赋予了科学的注解。他又引郑玄对《易》:“是故易有太极”一句的注云:“极中之道,淳和未分之气也。”一句,作为论证。但《易》之太极,不一定就等于《老子》的道,而淳和未分之气,也不就是《老子》的无。因为我们看‘最古本的河上公注、想尔注以及王弼注,并无如此说法;而《老子》本身,明明说是从“无”到“有”的,又是体用合一的;“无”是体,“有”是用;杨先生果何所据而云“无”(道存在的最初形式)是微小的物质分子“气”所凝成的恍惚状态耶?杨先生也知道仅此不足以服人,因而又补充说:“任何事物不可能从它本身,即从它原来的‘有’中产生,万物常生于其自身之‘无’,即生于他物之‘有’。”(全书本无此句)这话是正确的,但他又引申说:“老子的‘无’,就是此物之‘无’,他物之‘有’。”(全书 41 页)又譬如说:小孩不能自身产生自身,在产生以前,对自身说是无,但他产生于他母胎中,对母胎说是有。(全书本无此譬)如此,试问:假如把《老子》的“此物之无”,譬作未产生以前的小孩;当然,它的母胎,也就是“他物之有”了。那末,这个母胎,究竟在何处呢?恐怕杨先生也无从寻找了吧?物质只有从物质产生,无中生有,是不可能的。

丙 他又说:“在《老子》学说中,‘道’不仅意味着客观世界的自然法则,……”。(全书 35 页,文较此长)但我以为它不是意味着客观世界的自然法则,而正是意味着法则自然(此自然,作自然界解)的。杨先生可能是根据“道法自然”一类的话而得出来的结论,但“自然”一词,作“自然界”解,这只是中国最近几十年的新概念,稍早还用“天然”。在《老子》成书时代,依训诂言:“自”是“自己”,“然”是“如此”;故曰:“自然,自尔,岂有造之者哉(《晏济传》引他的《六家七宗论》)?”就是不加造作的意,因而在《老子》书中,它是“人为”的对立词。

印度古代,有“自然外道(佛家指斥的称谓)”,也是说:万物自生自成,本无因缘,如鹄自然白,乌自然黑,单就“自然”一词的意义说,和《老子》是相同的。即在《老子》以后,这个词的概念,一般并无变更,如《晋书·裴秀传》:“生而岐嶷,长蹈自然”,这是说行动自然的。梁戴嵩《度关山》诗云:“丈夫意气本自然。”这是说意气自然的。陈绎曾《诗谱》:“谢灵运以自然为工”,这是说诗尚自然的。均与《老子》用义相同。范缜云:“浮屠害政,

桑门蠹俗，……其流莫已，其病无垠。若知陶甄禀于自然，森罗均于独化，……乘夫天理，各安其性。小人甘其陇亩，君子安其恬素。耕而食，……蚕而衣，……下有余以奉其上，上无为以待其下，可以全生，可以养亲，可以为己，可以为人，可以匡国，可以霸君（《弘明集》卷九）。”宗密云：“若离妄想，一切智，自然智（《原人论·直显真源》第三）。”他们所谓自然，不但词义与《老子》相同，而且理论亦非二致。而慧远云：“然则罪福之应，惟其所感，感之而然，故谓之自然。自然者，即我之影响耳（《明报应论》，见《弘明集》卷五）。”这又是主观唯心论的说法，但“自然”亦不作“大自然”解。《老子》书中所谓天地万物，才是我们所谓的“大自然”呢。它的超乎一切的“道”，如何能意味着客观世界的自然法则呢？况且客观世界的事物是多种多样的，不是一种法则可以规范的，更不是某一概念可以验证的，人们的认识是哲学和科学的长期积累所丰富的。这在前引恩格斯的话中，已经阐明。无论《老子》作者的智慧如何高明，像那样“不出户，知天下；不闾牖，见天道。……不行而知，不见而明，不为而成（四十七章）”的论调，如何能从外部，通过事物本身，反映事物之间的真实关系呢？又何从谈到客观世界的自然法则呢？

丁 由以上种种，我们没有理由把《老子》作为唯物论者，杨先生也自知不能自圆其说，因而又说：“在《老子》的学说中，抽象的法则‘道’，变成了物质世界的基础，无疑的，这是离开唯物主义的立场而走向唯心主义。中国历史上的许多唯心主义者和神秘主义者所持以为武器的，正是这一抽象法则‘道’（全书 54 页）。”这里，我们先看杨先生的另一说吧！他说：“应该指出：本质有两方面：一面是物质，显现为第一性；另一方面是法则，显现为第二性。如果物质是现实世界的本体，则物质的法则，正如运动一样，是物质的属性（全书 54 页）。”而《老子》的“道”的本质，也有两方面：一方面是“无”，显现为第一性；另一方面是“有”，显现为第二性。如果“无”是现实世界的本体，则“无”的“有”，正如运动一样，是“无”的属性。我们看这样的“道”，它的唯物观点在哪里呢？所以，它是一个彻头彻尾的客观唯心论者，说它离开唯物主义的立场而走向唯心主义，是不符合真实的，此其一。再如抽象的法则，要从很多同类事物的本身去抽取；《老子》这大象无形，自本自根的“道”，与抽象法则毫无共同之处，此其二。这一抽象法则是中国历史上的许多唯心主义者和神秘主义者所持以为武器的，但

作为创造这一法则的《老子》，独有特权称为唯物主义者，这是著者无法理解的，此其三。

杨先生又说：“在认识论中，他（老子）依赖统一的‘道’，而忽视经验知识和人类实践。他认为：可以不去研究丰富的、多方面的经验，而只要以个别事实为依据，就可以作出关于万物及其法则‘道’的判断。如所周知，他甚至这样说：经验会妨碍人的认识，‘其出弥远，其知弥少’。在认识论中，这种原理，乃是对唯心主义严重的让步（全书 55 页）。”我们也说，如所周知，《老子》的道，是“体”“用”统一的。至高无上，至大无外，是道的体；横尽太空，竖穷永劫，是道的用。“道”是先验的，绝对的，永恒的真理；天地万物是由它派生的。它何从找个别事实为依据呢？此其一。“其出弥远，其知弥少”，反过来说，不就是“不出户，知天下”吗？不就是根本并个别事实也无须依据吗？我们看，这不只是“对唯心主义严重的让步”，根本就是唯心主义者。

杨先生又说：“关于法则与物质间的关系问题，老子认为：具有头等意义的是法则而不是物质。由此可见，老子关于‘道’的唯物主义学说，带有不彻底性。在这学说中还含有许多唯心主义的因素（全书 57 页）。”依杨先生说，法则就是“道”，“道有头等意义而不是物质”，那不就是“道”是第一性的，物质是第二性的吗？试问，没有物质世界为依据，法则能凭空杜造吗？所以，我们看，《老子》不是含有许多唯心主义，带有不彻底性的唯物主义者，而是一位彻底的唯心主义者。

杨先生又说：“在《道德经》一书中，找不到任何否认客观世界的存在的话。相反的，全书都说明：我们周围的世界是确实存在的（全书 40 页）。”这话是正确的，但任何唯心论者，亦绝不否认而且也不敢否认我们周围世界的存在。有人说，佛典即认为世界是幻的。但佛典所言之“幻”，乃如幻，非真，并非谓“无有”也。意即非无此世界，此世界非真也。故曰：“譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也（僧肇《寄刘遗民书》语）。”又云：“心无者，无心于万物；万物未尝无（僧肇《不真空论》）。”而竺法温亦云：“无，无像者也；然则有象不可谓无，无形不可谓有。是故有为实有，色为真色。经所谓色空者，但内止其心，不滞外色（《心无论》）。”佛家不但承认世界的实有，而且亦不敢否定时间，如方山《华严论》云：“十世古今，始终不离于当念。”当念，即心，虽云唯心，但十世古今，这种时间，还是被承

认了的。又《唯识三十颂诠句》云：“世间现见诸色等法，体虽非无，然是识相，识若起时，相方显现；识若无者，相亦非有。由是故说诸色声等，不离识故，名为唯识。”它也只能认为“识”是第一性，物质是第二性罢了，也不敢否认一切存在的真实性。要紧的是：存在与意识，也就是物质与精神，谁先于谁的问题。既然道是第一性的，物质是第二性的，那我们就可以说他是客观唯心论者。

（四）道的本质

一 自 然

在前文中，我们说过，《老子》的作者们，有鉴于对立面的一面，有向自己矛盾的一面转化下去的必然性，因而感到本阶级大有灭亡的危险。为要说服统治者提高警惕，知荣守辱，以免至于崩溃，所以它创造了一种力量。这种力量，是自本自根的，至高至上的，渗透万物的，因应无方的，也就是前章所说的道。但隐在这“道”后面的本质，究竟是什么？《老子》的作者，要让它的“道”，起什么作用呢？这是我们以下各章所要研究的主题。本章先说“道”的本质。它说：

“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然（二十五章）。 ”

校：今本，“人亦大”及“而人居其一焉”的两“人”字，均作“王”。如此，与后“人法地”句，又不相适应，因而有把“人法地”的“人”字，改作“王”字（如寇才质本）的，这样前后文句，即可连贯，似是。但本章从“有物混成”起，至“道法自然”止，是说道乃主宰万物及人的，而它本身，必须归本于自然。是泛论性质，并不侧重侯王。按《老子》书中，虽有“百谷王”、“天下王”的说法，但在词的概念和语法的运用上，均与此章不同。《老子》对有天下或有国者的称呼是：万乘之主、圣人、侯王；代词是：我、吾、上善、上德、上义、上礼、下德、善为道者等等，不单称王，所以我认为二“王”字，应改作“人”字。《易·系辞》：“易之为书也，广大悉备：有天道焉，有人道焉，有地道焉；兼三才而两之，……”所以古称天、人、地为三才。《太平经钞》乙部云：“形体有三名：天、地、人。”此即本《老子》说。陶渊明《神释》诗云：“人为三才中”，那就是说，人上有天，人下有地，与人共称三才，与《易·系辞》说合。《老子》那时，虽不一定有三才之名，然它曾云：“天地尚不能久，而况于人乎（二十三章）？”亦系天、地、人并举，均可为余说之证，故校改。继检想尔注本，二“王”字，均作“生”，而傅奕本则并作“人”。按金

文“百姓”作“百生”，可见“生”亦“姓”也；惟人有姓，“姓”亦“人”也。盖证余说之不谬。按生，作𠄎（屈生敦），作𠄎（南宫中鼎）；王作𠄎（张仲簋），作𠄎（古文）；形近，故“生”讹为“王”也。

“道当无名之樸，虽小，天下莫能臣（三十二章）。”

校：今本“当”作“常”，“名”下无“之”字。“常”之改“当”理由见前。高亨曰：“按名下疑脱之字，三十七章曰：‘吾将镇之以无名之樸。’无名之樸，即道也。”按高说甚是，今据增。

注：“樸”，苏辙注本作“朴”。按“樸”、“朴”，古通。《战国策》：“范雎曰：郑人谓玉未理者樸。”《史记·文帝本纪》：“示敦樸为天下先。”陈琳《玛瑙勒赋》：“太上去华，尚素朴兮；所贵在人，匪金玉兮。”此“樸”、“朴”互通之证。《说文》“作樸，木素也。”凡未器成者，皆谓之樸。薛蕙曰：“道者，无名之强名耳，道体甚微，发于用而后大，故谓樸为小，天下不敢臣。”董思靖曰：“樸，喻道之全体也。以其无形，故曰虽小；以其先于品物，故莫能臣。”释义固是，但未说明“樸”之真谛。独严复释“樸”为“本质”，较得。樸为素材，并未成器，故自无名。“道当无名之樸”者，即道系强名，本来适当无名之樸。十九章“见素抱樸”，二十八章“复归于樸”之樸，均同此义。

此“本质”究系何物？那就是“自然”，即“道法自然”之“自然”，所以神会说：“道家自然（《神会语录第一残卷》）。”《老子》也说：

“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然（五十一章）。”

注：薛蕙曰：“道生之：虚无杳冥，物之祖也；德畜之：太和氤氲，物之母也。此二句即物生之先而言。物形之：聚而成物，形可见也；物既形矣，自生而长，自长而成，自然之势也。此二句即物生之后而言。物无生而贵者，如天子之尊贵，必命于天；诸侯之尊贵，必命于天子；惟道德之尊贵，无有命者，而本自尊贵，可见道德之尊而无上也。”按《管子·心术上》云：“德者，道之舍，物得以生，生得以职道之精。故德者，得也，其谓所以然也。以无为之谓道，舍之之谓德，故道之与德无间，故言之者无别也。”“舍”即“寓”意，即道用之寄予万物者，换言之，即万物之所得于道的生成力量。此可与薛注相发明。

以上所言，道德之所以尊贵，是因为“常自然”。故夏侯玄曰：“天地以自然运，圣人以自然用（《列子·仲尼篇》注引）。”“及其为物，则特形之而已。……已有形矣，则裸者不得不裸，鳞介羽毛者不得不鳞介羽毛，以至于幼壮老死，不得不幼壮老死，皆其势之必然也（吕吉甫语）。”形之者，即道对万物显现的生成力量；势之必然，亦即自然。这说明道的体和用，均不外于自然，所以，想尔注于“道法自然”下云：“自然者，与道同号……令更相法，皆共法道也。天地广大，常法道以生；况人，可不敬道乎？”《太平经》卷一百三《道毕成诫》云：“自然之法，乃与道连，守之则吉，失之有患。”

又云：“天地之性，独贵自然，各顺其事，毋敢逆焉。”这都说明，道的本质，也就是自然。故云：“自然，道也（“希言自然”句下想尔注语）。”又曰“老庄明自然（王戎语，见《晋书·阮瞻传》）。”

二 无 为

既然“道”是自然，所以不许人为，道安云：“无为者常道（见《合放光光赞略解·序》）”，这是深明《老子》道理的话。《老子》说：

“道常无为而无不为（三十七章）。”

“无为”是体现道的方法，也是《老子》说道的主题。前已说明，《老子》的作者，受了现实的刺激，辩证思想的导致，理解了对立物最后必须向自己的对立面转化；又受了出身的局限，在知其不可为而为之的心情下，期图延缓本阶级的灭亡，所以费尽心机，想出了这一法宝。它号召统治者和被统治者都要作到：

“为无为，事无事，知无知（六十三章）。”

校：今本两“知”字，并作“味”。按《文子·道原篇》、《后汉书·荀爽传》李注，并引作“知不知”。高亨曰：“按味无味，当作知无知，盖古文‘知’字，或有作‘味’者，反文也。味、味形近，故讹作‘味’耳。”因校改。

“是以圣人为无为，故无败（六十四章）。”

如果统治者能如是，譬如说，后来也不会有了四出征伐的秦始皇，官逼民反的秦二世；被统治者能如是，更不会有揭竿起事的陈胜吴广；那岂不就相安无事，统治阶级的寿命，可以延长了吗？所以“无为”是它的主题，至于“而无不为”，是它玩弄的把戏。它看到天覆于上，地载于下，日月星辰在运行，风云雷雨在鼓动，山自高，水自流，火自炽，土自柔，金自硬，木自生，物自成，人自灵；因而把“莫或使其然而自然”的这一“自然”，作为它的“道”的功能。并且诡说：“以辅万物之自然而不敢为（六十四章）。”这样，万物的生成代谢，却就是“辅”的作用了，因而又说：“道常无为而无不为。”《列子·天瑞篇》云：“故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。”也就是说：“生者不能不生，化者不能不化（仍《天瑞篇》语）。”这话把“道”无不为的假处，尽情地揭穿了。所以，它这种“贪天（大自然）之功，以为己力”的抽梁换柱的办法，虽然妙不可言。但远在晋代，伪作《列子》的人，早已说明，而在今天科学昌明的时代，这种诡辞，更不难洞悉了；但两千年以来，为它所蒙蔽的人，为数却正不在少呢。

宗少文《明佛论》云：“凡称无为而无不为者，与夫法身无形，普入一切者，岂不同致哉？”宗论意在说佛道是理无二致的。但在我们看来，“诡辞”是同致的。它又举例说：

“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗（五章）。”

注：按此处的“仁”，系指儒家的“仁”而言，是有所为的，正是《老子》所反对的，故十八章云：“大道废，有仁义”；十九章云：“绝仁弃义，民复孝慈”，均其证也。《老子》主张无为，所以，以“不仁”为上德。《庄子·天运篇》：“刍狗之未陈也”，《释文》引李颐注：“刍狗，结刍为狗，巫祝用之。”《淮南子·说林篇》：“譬若早岁之土龙，疾疫之刍狗”，高诱注：“刍狗，束草为狗，以谢过求福。”此为“刍狗”之正确解释。王弼注作“地不为兽生刍而兽食刍，不人为人生狗而人食狗”者，非。人于刍狗，无所爱憎，天地圣人，于万物百姓亦然，因为“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有为。造立施化，则物失其真；有恩有为，则物不具存；物不具存，则不足以备载矣（王弼注语）。”《文子·自然篇》引此二语，旧注：“天地生万物，圣人养百姓，岂有心于物，有私于人哉？一以观之，有同刍狗。”深得其旨。

它警告有国者说：

“天下神器，不可为也，不可执也！为者败之，执者失之（二十九章）。”

校：今本无“不可执也”一句。易顺鼎曰：“‘不可为也’下，当有‘不可执也’一句，请举三证以明之：《文选·干令升晋纪总论注》引《文子》称《老子》曰：‘天下，大器也，不可执也，不可为也！为者败之，执者失之。’其证一。王注云：‘故可因而不可为也，可通而不可执也。’王注有，则本文可知，其证二。六十四章云：‘为者败之，执者失之，是以圣人无为故无败，无执故无失。’彼文有，则此文亦有，其证三。”按易说甚是，刘师培说较简而意同，易举前二证，兹不必引。马叙伦谓：“彭耜引黄茂材曰：‘天下神器，不可为也，不可执也，……’是黄本所见，本有此一句。”今据增。

注：吕吉甫曰：“天下之为器，神器也；唯神道可以御神器。神，无思也，无为也；而为之，则御之非其道矣。为者所以求成，而适足以败之；执者所以求得，而适足以失之也。尧非有人，非见有于人；巍巍乎舜禹之有天下而不与焉。凡此者，真知所以取天下者也。”这是说：只有不为不执，才能不败不失。

它又警告一般人说：










“民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事（六十四章）。”

注：此二句各注家均失其旨。余按“几”读平声；“几成”，即“将成”。“慎终如始”之“如”，应作“于”解；如、于，同声互假，可以通用，当然义更可通。意即将成的事，常常失败，就是“为”的坏处；如果慎终于始，始即不为，终有何败可言？

它又不分地位,笼统地说:

“宠辱、若惊,贵大患、若身。何谓宠辱若惊?宠为上,辱为下;得之若惊,失之若惊。何谓贵大患若身?吾所以有大患者,为吾有身;及吾无身,吾有何患(十三章)?”

校:今本只作“宠为下”,无“上辱为”三字。俞樾云:“当云‘何谓宠辱若惊?宠为上,辱为下。’陈景元、李道纯本可以订诸本之误。”《景福碑》亦同,今据增。又今本“失之若惊”句下,有“是谓宠辱若惊”一句。余按上既有“何谓宠辱若惊”句,已足总起下四句;“是谓宠辱若惊”,在本文中适成赘语,五千余言的《老子》,安得如许费话?下文“吾有何患”下,并无“是谓贵大患若身”的赘语,可证余说之不误,因删之。

注:《国语·楚语》:“其宠大矣。”韦注:“宠,荣也。”正与“辱”对。河上公注,“贵,畏也。”高亨谓“有”、“若”,篆形相近,且涉上句而讹,下文云:“吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患?”正申明此意。《史记·孔子世家》载老子告孔子之言曰:“‘为人子者毋以有己,为人臣者毋以有己。’有己,即有身也……下文‘何谓贵大患若身’,误与此同。”余按“有”,大篆作(古文),作(甲骨文),作(孟鼎),作(鉢文),作(秦甲兵虎符);“若”,作(甲骨文),作(毛公鼎),作(煮减钟),作(说文);不得谓篆形相近。而且高意,“宠辱若惊”句,“若”仍原字,只“贵大患若身”与“何谓贵大患若身?”之“若”字,应作“有”字。余按本章“若”字,不误,但均作“汝”字解,《史记·项羽本纪》:“范增起,出,召项庄,谓曰:‘君王为人不忍,若入前为寿,……不者,若属皆且为所虏!’”此处两“若”字,均作“汝”解,即其证。“宠辱若惊”,系宾语提前句,即“汝惊宠辱”,亦即“汝以宠辱为惊”也。“贵大患若身”,系谓语提前句,即“汝身贵大患”,亦即“汝身以大患为畏”也。如此,则本章六“若”字,均能通解无阻矣。下文易“吾”字,只代词的人称变化,《老子》中有其例,如“吾何以知众甫之然哉?以此”。古文数见不鲜,不赘引。“及吾无身”之“及”,王引之《经传释词》训“若”,甚得。严复曰:“夫世固不足以宠辱我也,以吾惊之,故有宠辱。亦无所谓贵大患也,自吾有身,而后有贵大患。闻道则不惊,得道则无身。”故王道云:“所谓无身,非谓灭其生而不有,……忘其身而已矣。”此与第七章“是以圣人后其身而身先,外其身而身存”,意义相同。“后身”,“外身”,亦即“忘身”的另一说法。惟其忘身,是以存身。王元泽云:“庄子曰:忘其所不忘,而不忘其所忘,是之谓诚忘。而孔子毋我,理与是同(《老子注》)。”

“夫唯无以生为者,是贤于贵生(七十五章)。”

注:苏辙曰:“惟无以生为,而生自全矣。”深得其旨。

何晏王弼曰:“天地万物,皆以无为为本(见《晋书·王衍传》)。”而人当然不能例外,也就是不论统治者或被统治者,都应当“为无为”的,这是“无为”的泛论。以下各章,就是专对侯王们的说教了。

(五) 对有国者的告诫

一 有国者的修养

我们前面说过,《老子》是为挽救统治阶级的灭亡,延缓它向其对立面转化了去,而主张无为的。但它看来,矛盾的主要方面,还是有土地,有人民的侯王。为了他们尚礼乐,事征伐,骄奢淫逸,横征暴敛,才使得民不聊生、天怒人怨。所以,在《老子》全书中,对他们的警诫最多。如前所言,所谓圣人、万乘之主,侯王、我、吾、若等等,都是指他们的。阮籍《通老论》云:“道者,法自然而为化,侯王能守之,万物将自化(《太平御览》引)。”所以,《老子》让他们首先达到无为的修养,用反诘的口气问:

“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能如婴儿乎?”

校:俞樾云:“谨按河上公本无‘乎’字,唐《景龙碑》亦无‘乎’字,然《淮南子·道应篇》引《老子》曰:‘载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能如婴儿乎?’则古本固有‘乎’字。又按能如婴儿句,河上公及王弼本,均无‘如’字,于文义未足,惟傅奕有‘如’字,与古本合。”今据俞说校增。

注:《文选》陆士衡《赠从兄车骑诗》,李注引《老子》钟会注:“载,辞也。”以“载”为语词,如《诗经》“载笑载言”之载,非是。按《楚辞·远游》:“载营魄而登遐兮”,王逸注:“抱我灵魂而上升也”。是“载”训“抱”,“营魄”训“灵魂”,乃汉人故训也。亦即《素问·调经论》、《淮南子·俶真篇》所言之“营”,《法言·修身篇》所言之“荧魂”也。刘师培云:“载营魄者,即安持其神也。”抱一之“一”,各家多不得其解,苏辙谓:“盖道无所不在,其在人为性,而性之妙为神。言其纯而未杂,则谓之一;言其聚而未散,则谓之朴;其归皆道也。”其说甚通。此句之“一”,即“昔之得一者”之“一”,是“道”的代词,已见于前矣。王弼注:“专,任也;致,极也。言任自然之气,致至柔之和,能若婴儿之无所欲乎?”甚确。

“涤除玄览,能无疵乎?”

注:览,应读为鉴。《楚辞·离骚》:“皇览揆余初度兮”,《九章·抽思》:“览余以其修姱”,《考异》云:“览,亦作鉴。”《淮南子·修务训》:“执玄鉴于心,照物明白。”即本《老子》。《说文》:“疵,病也。”薛蕙曰:“谓之玄览,盖微妙之真见,而非世俗之知解矣。然或存而不忘,则是亦妄见而已,必涤除之,无使留于胸中,而为真性之病也。”薛之“存而不忘,是亦妄见”之说,未免犯用佛解老之病,余谓“洗涤明心,不为物染”,即足解矣。

“爱民治国,能无为乎?天门开阖,能为雌乎?明白四达,能

无知乎？”

校：今本作“爱民治国，能无知乎？明白四达，能无为乎？”今依《景龙碑》、《开元幢》等古刻互易。俞樾云：“爱民治国能无为，即孔子无为而治之旨；明白四达能无知，即知白守黑之义也。王弼本误倒之，河上公本两句并作‘无知’，则词复矣。天门开阖能无雌（今本如此），义不可通，盖涉上下文诸句而误。王弼注云：‘言天门开阖，能为雌乎？则物自宾而处自安矣。’是王弼本正作‘能为雌’也。河上公注云：‘治身当如雌牝，安静柔弱’，是亦不作‘无雌’。故知‘无’字乃传写之误。”因校改。

以下又总起来说：

“生之畜之：生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德（十章）。”

注：薛蕙曰：“畜，养也；宰，制也。”苏辙曰：“其道既足以生畜万物（余按此处专指人说），又能不有，不恃，不宰；虽有大德，而物（亦指人说）莫之知也，故曰玄德。”王弼谓：“凡言玄德，皆有德而不知其主。”与苏说同。

像这样赋有玄德的人，可以称得：

“古之善为道者，微妙玄通，深不可识。”

校：今本“道”作“士”，傅本作“道”。《后汉书·党锢传》注引作“道”，而河上公注云：“谓得道之君”，可知河上亦作“道”。按本句与六十五章“古之善为道者”句同，因据改。

注：苏辙云：“粗尽而微，微而妙，妙极而玄，玄则无所不通，而深不可识矣。”

“夫唯不可识，故强为之容：豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若客，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，浑兮其若浊。”

校：豫兮之“兮”，今本作“焉”，兹据河上本及傅本校改。“俨兮其若客”之“客”，今本作“客”，并据河上本、想尔注本及傅本校改。董思靖引文公曰：“俨若客”，而焦竑《老子翼》本同，语意最精，今本多误作“容”，殊失本旨。况此七句而三协韵，以“客”协“释”，颛若符契。”

注：马叙伦谓：“豫”、“与”，声同鱼类，互能通假。《论语·乡党篇》：“与与如也。”皇疏：“与与，犹徐徐也。”涉川必戒，行自徐迟，故云豫兮。《诗·小旻》：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”正好为此句作注。《荀子·哀公篇》：“犹然如将可及者。”杨注：“犹然，舒迟之貌。”《尔雅·释诂》：“俨，敬也。”《说文》：“涣，流散也；释，解也。”“敦，朴貌。”马叙伦曰：“混借为溷。”《说文》：“溷，水浊貌。”吕吉甫云：“豫若冬涉川，迫而后动，不得已而后起也；犹若畏四邻，闲邪存其诚，非物撝之，则心不出也；俨若客，不为主也；涣若冰将释，方终之以心凝形释，骨肉俱融也；敦兮其若朴，复其初也；旷兮其若谷，应而不藏也；浑兮其若浊，无是非彼我之辨也。”

“孰能浊以静之徐清？孰能安以动之徐生？保此道者不欲

盈。夫唯不盈，故能敝不新成(十五章)。”

校：今本“动”下有“久”字，据《永乐大典》本删。“敝”，今本作“蔽”。按焦竑《老子翼》及所引各注本，均作“敝”，不作“蔽”。俞樾谓：“‘蔽’乃‘敝’之假字，《永乐大典》正作‘敝’，《淮南子》引作‘故能弊而不新成’。”按想尔注本，“敝”亦作“弊”，索洞玄本及遂州龙兴碑同。刘师培云：“二十二章云：‘敝则新’，敝、新并文，此‘蔽’当作‘敝’之证。”因校改。

注：王弼云：“浊以静，物则得清；安以动，物则得生。此自然之理也。”能蔽之“能”，义与“宁”同（见《经传释词》）。准此，则“故能蔽不新成”，应作“宁自敝缺而不新成”解，故薛蕙云：“敝缺者，至人之所贵；新成者，世俗之所贵。惟不欲盈，故能守其敝缺而不愿为新成也。”甚得其义。

这种善为道者，就能

“执大象，天下往(三十五章)。”

注：奚侗曰：“大象，道也。道本无象，强云大象，四十一章所谓‘大象无形’也。”《说文》：“往，古文作‘迂’。”《广雅·释诂》：“迂，归也。”

这就是“圣人虚怀游世，寂然不动；物来顺应，感而遂通。用心如镜，不将不迎；来无所粘，去无踪迹；身心两忘，与物无竞（德清《老子道德经·发明工夫》）”的修养所致。寂然不动是道体，物来顺应是道用。有国者应当存圣人之心，作为道的体现者，所以也应当身心两忘，与物无竞。唯其与物无竞，所以物皆归之，如水之就下也。这样的人，就是“执大象”者，天下之人归之。所以又说：

“侯王若能守之，万物将自宾，……民莫之令而自均(三十二章)。”

注：薛蕙曰：“宾，服从也。”

“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明(二十七章)。”

注：王道曰：“袭，掩藏也，言藏其明而不露也。”此解较胜各说。

因为他是袭明的，所以有功不居：

“是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去(二章)。”

注：苏辙曰：“我且不居，彼尚何从去哉？此则居之至也。”

以上都是《老子》教有国者修养的话，归根结底，必须“无为”，始合于道；但在《老子》说来，“无为”正所以达到“无不为”也。它用“无不为”的说法，就是要遵致侯王们“无为”，不然的话，侯王更不爱听了。《老子》的苦

衷在此。

二 比较的例证

以上对于有国者的谆谆告诫,已经很清楚,但它仍不厌倦,更作出明确的对比,意在唤醒他们,因而又有以下的说明:

“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德;上德无为而无不为,下德为之而有不为。”

校:今本“上德无为而无不为,下德为之而有不为”的两“不”字,均作“以”,傅本上句作“不”。俞樾云:“《韩非子·解老篇》作‘上德无为而无不为’,盖古本如此。今作‘无以为’者,涉下‘上仁’句而误耳。”《文选·魏都赋》注引,亦作“无不为”,今校改。陶鸿庆《读老子札记》云:“‘以’字当作‘不’,与上句反正互明。他书虽无可印证,然可以注义推之。注云:‘下德求而得之,为而成之,则立善以治物,故德名有焉。’此正释经文‘有不为’之义(《国学丛刊》二卷四期)。”若作“下德为之而有以为”,则与下文“上义为之而有以为”,就重复了,故校改。

注:《韩非子·解老篇》:“凡德者,以无为集,以无欲成,以不思安,以不用固。为之欲之,则德无舍,无舍则不全;用之思之则不固,不固则无功。……德则不德,不德则有德。”

“上仁为之而无以为,上义为之而有以为。”

注:高亨曰:“无以为者,无所因而为之,无所为而为之;有以为者,有所因而为之,有所为而为之。”

“上礼为之而莫之应,则攘臂而仍之。”

校:“仍”,今本作“扔”但各本均作“仍”,刘师培据《韩非子·解老篇》之文义证之,谓亦当作“仍”。今据改。

“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首;前识者,道之华而愚之始。”

注:薛蕙曰:“礼未必无忠信,而乃忠信之薄也;非以为乱,而乃乱之首也。夫忠信之心,苟极其盛,固自有不言而信者,若夫卑礼貌以示其敬,善辞令以谕其诚,礼文虽多,而忠信之心浸以微矣,故曰忠信之薄。礼之务施报,非太上贵德之意也;施而不应,则攘臂而仍之,乡之揖让,适所以为争斗之阶也,故曰乱之首。”《韩非子·解老篇》谓:“先物行,先理动之谓前识。”王道谓:“多识前言往行也。”薛蕙曰:“前识犹言前知。前识未必非道,而乃道之华也;非以为愚,而乃愚之始也。夫道之真,务养其神明,虽光耀天下而含章不发,若夫用其聪明,逆知治乱,豫言祸福,此可以警世骇俗,而反之身心无益也,故曰道之华。亿度屢中,遂将狙之,役神于外,乃迷惑之本也,故曰愚之始。”按“前识”的解释,薛说同韩非子,然仅得其半;王道之说,亦仅得其半。不知往,亦不足以知来,必合而观之,“前识”之义乃得。

“是以大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华（三十八章）。”

它又举例说：

“太上，下不知有之；其次亲之；其次誉之；其次畏之；其次侮之（十七章）。”

校：今本，“下不知有之”句，无“不”字。《永乐大典》及吴澄本，皆作“不知有之”，语意未足，惟日本本作“下不知有之”，义始明，今据增。“其次亲之，其次誉之”两句，今本作“其次，亲而誉之。”按河上本作“其次亲之，誉之。”今据傅本校增，因亲与誉，有程度上的不同，故傅本较合理也。

注：王道云：“太上，圣人以道化民，无为者也；民亦与之相忘于道化之中，……所谓皞皞如也。其次下圣人一等，未免于有为矣。”《帝王世纪》载有《击壤歌》云：“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力何有于我哉？”，正好用作对于“太上”的歌颂。

它又总起来说：

“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化，……天下将自定（三十七章）。”

焦竑曰：“道无不在，而独主柔而宾刚，何居？余曰：‘老子非言柔也，明无为也。柔非即为道，而去无为也近；刚非外于道，而去无为也远；故自柔以求之，而无为可几也（《老子翼·序》）。’”可见《老子》是特重无为的了。但无为并非“行不如卧（郭向《庄子·马蹄篇注》语）”，乃“顺自然而治（郭向《庄子·天道篇注》语）”，不得妄为耳。在那时，老百姓对于统治阶级的特权，思想上是承认的。只要侯王们不事妄为，也就是：不加赋税，不出新章，不兴土木，不事征伐，换句话说，能让他们安居乐业，自然不会走上反抗的路线。《老子》再三申明“无为”的必要性，意义盖在于此。

（六） 对有国者的条陈

一 寡 欲

上章所说，凡是有国者，应当通过无为以求达到与民相安的太平之世，自然不会衰亡下去，至于崩溃的地步。如上章所云，无为就是不可妄为。但那些大权在握，唯我独尊的侯王们或不理解，甚至理解了也难实践，究与事实无补，所以它更说出种种具体的方案来，以备他们作为修养

上的参考。

首先教他们杜绝声色货利的引诱,以便作到清心寡欲的功夫。《老子》说:

“五色令人目盲;五音令人耳聋;五味令人口爽;驰骋畋猎,令人心发狂;难得之货,令人行妨。是以圣人为腹不为目,故去彼取此(十二章)。”

注:王弼注:“为腹者以物养己,为目者以物役己,故圣人不为目也。”李约云:“目无厌,圣人不为;腹知足,圣人为之(焦竑《老子翼》引)。”苏辙云:“圣人为腹,而众人为目,目贪而不能受,腹受而未尝贪故也(《老子解》)。”均属一义。

“不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不盗;不见可欲,使心不乱(三章)。”

校:马叙伦曰:“《北堂书钞》二七引作‘不贵货,使民不盗。’王弼注曰:‘贵货过用,贪者竞趋,穿窬探篋,没命而盗。’则书钞所引,疑古本也。今王作‘不贵难得之货,使民不为盗’,盖后人以六十四章改之矣。”按《老子》书中“难得之货”系一名词,如前引十二章“难得之货,令人行妨”,六十四章“不贵难得之货”,与本章用法相同。惟其为“难得之货”,才属可贵,才畏民盗;若只常货,人人而有之,而用之,有何海盜可言?故不从马说。今本“使民不盗”,“不”下有“为”字,今据《景龙碑》、《开元幢》删。又今本“使心不乱”,“使”下有“民”字。按《文选·东都赋》注、《易·艮卦》孔疏,引此文均无“民”字,苏辙注本亦同,因据删。

声色货利,是诱人的东西,如果求之不得,必至妄为。尚贤,必有不贤,而贤与不贤,必起争端。务尚贤之名,而起争端之实,这也属于妄为。妄为病在于“欲”,不见可欲,则自己矣,所以首先作到寡欲,这是必要的。《淮南子》曰:“夫有天下者,岂必摄权恃势操杀生之柄而以行其号令耶?吾所谓有天下者,非谓此也,自得而已(《原道训》);是故视珍宝珠玉,犹石砾也(《精神训》)。”也是《老子》寡欲的说法。

二 绝 学

“绝圣弃智,民利百倍;绝仁去义,民复孝慈;绝巧去利,盗贼无有。此三者以为文不足,故令有所属:见素抱朴,少私寡欲,绝学无忧(十九章)。”

校:按“绝学无忧”句,今本在二十章之首。蒋锡昌《老子校诂》云:“此句应属上章,晁公武《郡斋读书志》谓张君相三十家老子注,以绝学无忧句,附‘绝圣弃智’章末,……后归有光、姚鼐亦以此句属上章是也。”高亨并举三证:“绝学无忧与见素抱朴,少私寡欲句法相同,若置在下章,为一孤立无依之句,其证一也。足、属、朴、欲、

忧为韵(足、属、朴、欲,在古韵侯部;忧在古韵幽部;二部往往通谐),若置在下章,于韵不谐,其证二也。见素抱朴,少私寡欲,绝学无忧,文意一贯,若置在下章,则其文意远不相关,其证三也。”按蒋有所据,高有所阐,故从之。

注:能使民见素抱朴,自能绝圣绝仁,去智去义;能令民少私寡欲,自能绝巧去利。因为圣智、仁义、利巧三者,均属虚伪文饰,俱反自然,并由人为学来,所以最后必须绝学,才能无忧。

“治人事天莫若嗇(五十九章)。”

注:高亨曰:“《说文》:‘嗇,爱嗇,从来,从囧。来者囧而藏之。’……即收麦而藏于囧中之象也。是嗇本收藏之意,衍为爱而不用之意。”但“嗇”下无宾语,《韩非子·解老篇》云:“嗇之者,爱其精神,嗇其智识也。”语意始足。

上述语言,最重要的就在绝学,因为学得的东西,均自外来,均属“知识”。知以后,势必要行;行以后势必有害;因而不如绝学,不如无为。学道者均认为自外来的知识,也是垢,所以说:“譬如磨镜,垢去明存,……即见道真(《四十二章经》)。”而《老子》亦云:“损之又损,以至于无为”。“无为”,也是“道真”,这是《老子》对有国者的第二忠告。

三 贵 言

“知者不言,言者不知(五十六章)。”

注:吕吉甫云:“知至于知常,则知之至也;知之至,则默而成之,而无不理也,何所容于心哉?苟为不能无言,则不能无我,虽知之非真知者也。故曰知者不言,言者不知。”《庄子·寓言》云:“终身言,未尝言;终身不言,未尝不言。”不言,正得道而能体道者也。

“多言数穷,不如守中(五章)。”

注:马叙伦曰:“数,借为速,《礼记·曾子问》:‘不知其已之迟数。’注:‘数读为速。’《庄子·人间世》:‘以为棺槨则速腐。’崔谔本‘速’作‘数’,并其证。”此说对本文太迂远。按此句之“数”,即“多”或“屡”意(见薛蕙及陈柱注),以多言屡穷,语意本至明白也。中,高亨引《周礼·春官》天府:“凡官府乡州及都鄙之治中,受而藏之。”郑注:“郑司农云:治中谓其治职簿书之要。”《国语·楚语》:“余左执殄官,右执鬼中。”韦注谓把其禄籍。依此,解“中”为簿书。余按此说,发之于王国维《释史》(见《观堂集林》),但在此处,“中”不能作簿书解。“不如守中”,即不如保守在心中的意思。《庄子·齐物论》:“彼亦一是非‘此亦一是非,是亦一无穷,非亦一无穷。”是非既无穷,则多言必数穷,故不如守中的好。“善言不辩,辩言不善(八十一章,今本“言”作“者”,依傅本校改)。”与本章两句,可作互注。

“悠兮其贵言(十七章)。”

注:马叙伦曰:“悠,本字疑当作嗷。”高亨谓:“马说是也。《说文》:‘嗷,嗷嗷也。’

嗷嗷为不言或无声之义,单言嗷亦然,古书恒以‘寂’字为之。”贵言,即以言为贵,不轻出口之意,又况“言以论理,入理则息(借道生语,见《高僧传》)。”既不论理,更须贵言也。

以上虽然未指侯王,但贵言的人,《老子》意是以他们为主的。因为普通人说话,关系较小;侯王说话,等于法令,所谓“言必行”者是也。言多语失,必至成为“法令滋章,盗贼多有(五十七章)”的坏结果,因而还是无言的好。无言,自然就无为了,这是《老子》对于有国者的第三种忠告。

四 去 争

“上善若水,水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。……夫唯不争,故无尤(八章)。”

注:按“故几于道”以下七句,陈柱谓:“疑当别为一章。”故节去。董思靖曰:“守辱处下,乃俗之所恶,而实近于道,然丽乎形,则于道有间,故曰几也。”盖取水以喻上善也。“无尤”一词最古,甲骨文作“亡尤”如:“乙酉卜贞王宾卜丙乡夕,亡尤(《殷虚书契》前编一、五、一)。”“庚子卜贞王宾大庚乡日,亡尤(同上续编一、十一、四)。”也作“亡祸”,如:“癸卯卜贞旬亡祸。”“癸巳卜贞旬亡祸(以上两片,引自《殷虚卜辞综述》二三八页)。”金文亦恒见,如:“王祀于室降,天亡尤王(《大丰簋》)。”亡、无,古同声通假,在《易经》里作“无咎”,与亡尤、亡祸同意,即无过也。

“天之道,不争而善胜(七十三章)。”

“圣人之道,为而不争(八十一章)。”

注:此句“为”作“施”解,言有施于民而无所争也。

它又举出各方面人物的不争之德,以资楷式:

“善为士者不武,善战者不怒,善胜敌者不与,善用人者为之下,是谓不争之德(六十八章)。”

注:王弼注:“士,卒之帅也。”高亨曰:“与,犹斗也,古谓对斗为与。《左传》襄公二十五年传:‘一与一谁能惧我?’《战国策·秦策》:‘以此与天下,天下不足兼而有也’。”所以,吕惠卿云:“然则道之用,常主于无为,虽兵亦犹是矣。”深得其旨。

它总起来说:

“夫唯不争,故天下莫能与之争(二十二章)。”

《老子》的主旨,就在于使有国者守雌守辱,以期达到不争之实,因为它知道争至最后,弱者必胜,强者必败;也就是统治阶级,自取灭亡。所以它在这里,又举水为例,使他们常善处下,自能使天下相安无事,莫能与争。这是《老子》对侯王们的具体忠告。

五 反 战

“夫佳兵者，不祥之器(三十一章)。”

校：王念孙《读书杂志》云：“佳当作佳，字之误也。佳，古唯字也。‘夫唯兵者，不祥之器，故有道者不处。’上言‘夫唯’，下言‘故’，文义正相承也。”近来注家，多从王说，余按《老子》用词，规律较严：凡上用“夫唯”，下必承以“是以”，或“故”，然必两句紧接，中间不隔子句。如七十二章：“夫唯不厌，是以不厌。”七十一章：“夫唯病病，是以不病。”八章：“夫唯不争，故无尤。”十五章：“夫唯不可识，故强为之容。”“夫唯不盈，故能蔽不新成。”二十二章：“夫唯不争，故天下莫能与之争。”而本章：“夫佳兵者”句下，有“不祥之器，物或恶之”二句，才接“故有道者不处。”即使“不祥之器”，与“夫佳兵者”连读，“物或恶之”，仍属独立句子，与上举各句用法，绝不相同。此其证一。而且上句用“夫”，下句或隔句用“故”的例子并不少，如六十章。“夫两不相伤，故德交归焉。”六十三章：“夫轻诺必寡信，多易必多难，是以圣人犹难之，故终无难矣。”正与本章：“夫佳兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处”，系同样句法。此其证二。故以“佳”作“佳”，无论在用连词的规律方面，或意义方面，均属多此一举。

“以道佐人主者，不以兵强于天下，其事好还。师之处，荆棘生焉；大军之后，必有凶年(三十章)。”

校：今本“强”下无“于”字，依《景龙碑》及《群书治要》校增。

注：“好”读去声。薛蕙曰：“好还，犹言出乎尔，反乎尔者也。兵之毒天下甚矣！绝人之命，灭人之社稷，人之所怨，鬼之所疾，未有不反受其祸也。”

“天下无道，戎马生于郊(四十六章)。”

注：《韩非子·喻老篇》：“天下无道，攻击不休，相守数年不已；甲冑生虻虱，燕雀处帷幄而兵不归，故曰戎马生于郊。”

“我有三宝，持而宝之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。……夫慈以战则胜，以守则固(六十七章)。”

注：“成器长”，即能为物之长也。薛蕙曰：“以慈保民，民皆亲之如父母，故战必胜而守必固。”俭则战有余资，故能广用；不敢为天下先，即不为戎首，正六十九章“吾不敢为主而为客”的意思。

以上就是说，慈和俭，固然要紧，但最主要的还是“不敢为天下先”，因为战争是最凶恶的斗争形式。既然主张不争，当然主张不战，但敌人无理来侵略我们的时候，保卫战在必不得已的情况下，也是可以的，所以它又说：

“故抗兵相加，哀者胜矣(六十九章)。”

那就是说,保卫战出于无奈,是被压迫者,因而才是哀者;它能得到最后胜利。但也须得已便已,所以说:

“善者果而已,不敢以取强。果而勿矜,果而勿伐,果而勿骄(三十章)。”

这是说,善用兵者,即以济难;既已济矣,不敢逞强,不敢自骄,因为:

“勇于敢则杀,勇于不敢则活,……天网恢恢,疏而不失(七十三章)。”

由以上各节中看出来,它的总目的,仍然不外“无为”,所以它又说:

“吾是以知无为之有益(六十三章)。”

李宏甫云:“《老子》者,非能治之而不治,乃不治以治之者也。……凡古圣王所谓仁义礼乐者,皆非所以治之也,而况一切刑名法术欤?故其箸书,专言道德,而不言仁义,以仁虽无为而不免有为,义则为之而有以为又甚矣。是故其为道也:以虚为常,以因为纲,以善下不争为百谷之王,以好战为乐杀人,以用兵为不得已,以胜为不美,以退为进,以败为功,以福为祸,以得为失,以无知为知,以无欲为欲,以无名为名。孰谓无为不足以治天下乎(《解老·序》)?”这段议论,正好作为本章的结语。

(七) 对有国者的极言

一 愚民之说

以上两章,乃《老子》对有国者的关怀,已经是无微不至的了。但仍恐上虽无为,而民如有知,难保其不犯上作乱,统治者仍感危险,不如防患未然,早作准备,以便“常使民无知无欲(三章),”也就是:“不识不知,顺帝之则”,那才是“圣人之治(三章)”呢!但在《老子》书中,原非常作如斯论调,此乃极而言之,故曰“极言”。它说:

“古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其智多,故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。此两者知,亦稽式(六十五章)。”

校:按《龙兴观碑》:“此两者”句的“者”下,无“知”字,高亨本据删。余谓“此两者”,系宾语提前,“知”是动词,即“知此两者”的句式。古今语言,多有此例,不必删

去为是。

注：“稽”，河上本作“楷”，稽、楷古通，如《庄子·大宗师》：“狐不偁”，在《韩非子·说疑篇》，则作“狐不稽”，即其证。《广雅·释诂》：“楷，法也。”《说文》：“法，式也。”“贼”作“祸”解，与下“福”对。

《诗·隰有萋楚》云：“隰有萋楚，猗傩其枝，夭之沃沃，乐子之无知。”《老子》正愿有国者，把民治到如此地步。但这不等于说，《老子》的愚民之说，便和后来秦始皇以及一切愚民的专制皇帝相同，因为《老子》意谓“众人昭昭，我独若昏；俗人察察，我独闷闷；我愚人之心哉！古之善为道者（亦即有国者），在己若此，则推之于民也，固非明之，将以愚之也。察察昭昭，则所谓明之也；若昏闷闷，则所谓愚之也。民之失性，居华而去实，故智多而难治。诚欲治之，则去智与故，镇之以无名之朴，则彼将自化（吕吉甫《老子注》）。”可见所谓若昏闷闷，不取昭昭察察，上下共同如此，并非专使民愚，而在上者单独昭昭察察，如秦始皇悉收天下图书，藏之内府，以为其子孙帝王万世之业作智囊，而焚尽民间诗书百家之学，妄图使民无知无识，永难抗其残暴者之可比也。

二 部落国家

由于无为思想及愚民之说的导致，它想把人类社会，进步国家，重返到部落割据的荒古时代。它说：

“小国寡民，使民有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有甲兵，无所陈之；虽有舟舆，无所乘之；使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗；邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来（八十章）。”

校：今本第二句“使”下无“民”字，兹据傅本校增。“使民复结绳而用之”句，“民”作“人”，亦据傅本校改。俞樾云：“按什伯之器，乃兵器也。《后汉书·宣秉传》注曰：军法五人为伍，二五为什，则共其器物，故通谓生之具为什物。然则什伯之器，犹言什物矣；其兼言伯者，古军法以百人为伯。《周书·武顺篇》：五五二十五曰元卒，四卒成卫曰伯，是其证也。什伯皆士卒部曲之名。……徐锴《说文系传》，于《人部》‘伯’下，引《老子》曰：‘有什伯之器。每什伯共用器，谓兵革之属’，得其解矣。”按俞说是也，倘依一般注法，“谓一国之民，但共有什伯之器，言至少也。器至少而犹不用，民皆无事也”（薛蕙注）的说法，则下文“虽有甲兵，无所陈之”之句，便难承接矣。今本“虽有舟舆，无所乘之”句，在“虽有甲兵，无所陈之”句前。今既解什伯之器为兵革之属，则“虽有甲兵，无所陈之”之句，即应在“虽有舟舆，无所乘之”句之前，故据以倒置，如此，语意始能连贯也。

注：“甘其食”等四句，司马光谓：“虽疏恶隘陋，自以为甘美安乐。”甚得其解。晋鲍敬言《无君论》形容太古之世云：“……日出而作，日入而息，泛然不系，恢尔自得，不竞不营，无荣无辱。……势力不萌，祸乱不作，干戈不用，城池不设。万物玄同，相忘于道，疫痢不流，民获考终，纯白在胸，机心不生。含哺而熙，鼓腹而游，其言不华，其行不饰。”虽然它和《老子》的主题不同，但单就这段文字而论，正可作为本章的注释。

德清云：“老子因见当时人心浇薄，故思复太古，所以祖者轩黄也。”高叔嗣云：“彼（指老聃）生于周末，睹文之盛也，疾欲还之古，故激言之；激则不能无过中已（薛蕙《老子集解·序》语，见焦竑《老子翼》引）。”但不论如何，按本章的言论，对历史唯物主义与科学来说，是最反动的，因为社会只有前行，没有停滞，何况倒退？知识也同样要有进步，而且须为风气之先的，愚民云乎哉？

（八）对老子的批判

就《老子》道的观点来说，它是客观唯心论者，与唯物论是对立的，这是肯定的。

“常道”是它的论据，“无为”是它的本质，它取譬于“天道下降，地道居卑，川冲空虚，泽纳藪萃”，而使侯王执谦：以卑为高，以后为先，去甚去泰，守雌守辱。以是修身，以是临民，便能远祸存福，而使统治阶级，延缓向对立面转化了去；至少还能苟延残喘，徐图和气致祥。这对辩证唯物主义和历史唯物主义来说，都是反动的，这也是肯定的。

但它在二千余年以来，在和儒释的相互消长中，永远是鼎足之一；固然有时为帝王所利用，但经常为知识分子所尊重，自汉以来，注释《老子》者，不下千家；任何古籍，均不能与之比拟。虽然说注家的观点不同，各崇一说，但取它一定程度的进步性的，也大有人在，而在近代为尤多。那末，它的进步性究在何处？兹就其大者列举如下：

甲 平等待民：《老子》是为统治阶级服务的，已屡言于前，当然它心目中是念念不忘的；但它认为侯王是道在人间的体现者，与法家对侯王的看法不同。首先它要求侯王们勉为善人（七十九章云：“天道无亲，常与善人。”），其次，它对他们的权力，限制亦严，甚至声色货利的物质享受，仅以维生为止，不能任意取之于民。这种谆谆训示，在《老子》书中，是数见不

鲜的。既然作为道在人间的体现者，所以它要求他们必须对民以公，一视同仁，也就是司马承祯所谓“国犹身也，故游心于淡，合气于漠，与物自然而无私焉，而天下治(《新唐书·隐逸传》)”的意思。它说：

“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，得善；信者吾信之，不信者吾亦信之，得信。圣人在天下，惛惛为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆孩之(四十九章)。”

校：今本“得”作“德”，依傅本校改。“惛惛”作“歛歛”，河上本作“怵怵”；依董思靖及薛蕙本校改。又今本无“百姓皆注其耳目”一句，依河上本及傅本校增，因无此句，则下句“圣人皆孩之”一句，便无着落矣。

注：薛蕙曰：“惛惛，安静也。浑其心，谓于善否、信诞，同以善信待之，不分别也。”董思靖曰：“彼方注其耳目以观圣人之予夺，吾皆以婴孩遇之，若保赤子。此圣人之诚心也，则彼亦将释然而自化矣。”

“天之道，其犹张弓乎：高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。……孰能以有余奉天下？唯有道者。是以圣人为而不恃，成功而不居(七十七章)。”

注：吕吉甫曰：“天之道，无为而已矣。无为则无私，无私则均，犹之张弓也，高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之，适于均而已矣。”“孰能法天之道以为人道，损己之有余以奉天下之不足？其唯有道者乎！在《易》，损下而益上曰损；损上而益下曰益；以下为本也。是以圣人能为之而不恃其事，能成功而不居其所(陆希声《老子注》语)。”这就是《论语》“不患贫而患不均(今本“贫”作“寡”，依俞樾《古书疑义举例》校改)”的意思。

反过来，它责备有国者说：

“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死(七十五章)。”

注：李息斋云：“上多取，则下贫；上有为，则下乱；……我欲厚其生，则不顾人之生；我厚而彼薄，彼安得不轻死(《老子注》)？”

“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸(五十三章)。”

校：“夸”，《韩非子》作“竽”。案古韵，虞，麻通用，则竽、夸皆协韵。《说文》竽、夸皆亏声，篆文，于作亏，是以形近而误。毕沅谓：古从于字，皆训大。隶文：草、竹不分，《韩非》竽，应作芋。然《韩非》明云：“一竽唱，众竽和”。则本不作芋也明矣。由此，可知“夸”、“竽”，均训为大、而又均与“余”协韵，故仍从王弼本。但《韩非》“竽”字，亦可通。

注：王弼云：“朝，宫室也；除，洁好也。朝甚除，则田甚芜，仓甚虚；设一而害众生也。”这是说，在上者，居处服饰，饮食财货，均极优裕；而田芜仓空，民不聊生。这种在上者，即为盗首。

这样，有国者就造成了“民不畏死（七十四章）”的局面，势必抵死反抗，那就大势去矣！不可为矣！有国者纵不爱民，读《老子》以上语句时他们亦必惊心动魄，自行敛迹，而百姓因此得以喘息，这就是它的进步性之一。如更能以百姓之心为心，保百姓如赤子，百姓就能安居乐业，攘攘熙熙，那就更好了。

乙 平等睦邻：《老子》对国与国之间，是反对强凌弱，大压小，并且主张互相依存，和平睦邻的，它说：

“大国居下流：天下之交，天下之牝。”

校：今本“居”作“者”。按“者”即“诸”，金文“诸侯”之“诸”，均作“者”。《诗经》：“日居月诸。”杨朱，《庄子·寓言篇》作杨子（子、称谓词，如孔子是也）居。足见诸、朱、居，均同声互假，故“居”易认为“者”。河上注：“治大国当如居下流。”王弼注：“大国居大而处下，则天下流之。”可见河上本、王本原均作“大国居下流”矣。又按《论语》：“恶居下流而汕上者（《阳货篇》）。”“君子恶居下流（《子张篇》）。”亦其旁证。又今本“天下之牝”下，有“牝常以静胜牡，以静为下”二句，余疑为“天下之牝”的注语，误入正文，故不引。

注：薛蕙云：“交，会合也，言大国之道，拟之于物，如彼下流及天下之牝也。盖下流者，处于众水之下，然以其卑下，故天下之水皆归之，是以为天下之会也。牝之为物，不强于牡，然牝者常以柔静故胜牡，由以静为牡之下也。”

“故大国以下小国，则取小国；小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。”

注：薛蕙曰：“以大国下小国，则小国附之；以小国下大国，则大国纳之。以取，谓取人；而取，谓取于人。”

“大国不过欲兼畜人，小国不过欲入事人；夫两者各得其所，大者宜为下（六十一章）。”

注：王弼曰：“小国修下，自全而已，不能令天下归之；大国修下，则天下归之，故曰大者宜为下矣。”

在春秋战国之交，正在兼并欺凌的极盛时代，它有所感而倡导大国小国，应在和平睦邻，互相依存的原则下，各得生存；即在今日，依然有其重要性，因为任何时代，人民总是反对战争，希望和平的。这又是它的进步性之一。

丙 史事例证：以上所举，并非徒托空言，历史上是有证验的。西汉

文景两帝,崇尚黄老,内而与百姓休养生息,外而与匈奴和平无事;从而延缓战祸,边不告惊;提高生产,民皆乐业。文景两代,史推盛世,史公《史记》纪传,已记而赞之矣。白居易云:“夫欲使人情俭朴,时俗清和,莫先于体黄老之道也。其道在乎尚宽简,务俭素,不眩聪察,不役智能而已。盖善用之者,虽一邑一郡一国至于天下,皆可以致清静之理焉。昔宓贱得之,故不下堂而单父之人化;汲黯得之,故不出阁而东海之政成;曹参得之,故狱市勿扰,齐国大和;汉文得之,故刑罚不用,而天下大理。其故无他,清静之所致耳(《长庆集》)。”苏轼云:“曹参为齐相,闻胶西盖公善治黄老言,使人请之;用其言而齐大治。其后以其所以治齐者治天下,天下至今称贤焉(《东坡全集·盖公堂记》)。”吕吉甫云:“曹参师于盖公而相齐国,孝文传之河上而为汉宗,仅得浅肤,犹几康阜(《表进道德经传》语)。”董思靖云:“及其道之有所授,则孝文以之为君,子房以之佐汉,曹参以之相齐,果能通一脉于苛秦之后,吁!亦一验也(焦竑《老子翼》引)。”洪亮吉云:“自汉兴,黄老之学盛行,文景因之以致治(陈澧《东塾读书记》引)。”魏源也说:“迨汉气再造,民脱水火,……则曹参文景,斲雕为朴,网漏吞舟,而天下化之。盖毒痛乎秦,酷剂峻攻乎项,一旦清凉和解之,渐进饮食而勿药自愈。……”可见《老子》之道,“文景治之以济世。下焉者明太祖诵‘民不畏死’而心灭,宋太祖(或作太宗)闻,佳兵不祥’之戒而动色是也(见《老子本义·论老子》二)。”历代帝王将相,受其感召而与民休息者,仍大有人在,这都是它的理论的影响。

有人说:晋代尚清谈而废实践,嗜放达而遗名教,天下化之,遂以大乱。其祸即源于《老子》。然晋代何尝能学《老子》乎?程大昌说:“故师老子而得者为汉文帝,盖其为治,大抵清心寡欲,而渊默朴厚以涵养天下,其非不事事之谓也。则汉以大治,而基业系固者,得其要,用其长故也。至于西晋,则闻其言常以无为为治本,而不知无为者,如何其无为也。意谓解纵法度,拱手无营,可以坐治。无何,纪纲大坏,而天下因以大乱,故王通论之曰:清虚长而晋室乱,非老子之罪也。盖不得其要而昧其所长也(焦竑《老子翼》引)。”这话是公允的。而且,自太康以后,迄于江左之亡,士之尚清谈,嗜放达,犹其小焉者耳;更有甚者:他们大抵务名高,溺宴安,急权利,好声伎、贪鄙偷薄,达于极点。晋室之乱,原以此也,《老子》之书,何曾有是?它曾说:“大白若黩”,是不务名高也;“强行有志”,是不溺宴安

也；“少私寡欲”，是不急权利也；“不见可欲”，是不好声伎也；“若畏四邻”，是不嗜放达也；“多言数穷”，是不尚清谈也。所以，晋人之行，其与《老子》，不啻方圆黑白，适得其反，《老子》有何责任可言哉？

况且即在彼时，所谓士大夫者，行径亦自分歧，不可一概而论。无耻的文人政客们，如谢灵运、王戎、何晏、王衍辈，恰如上面有人所指，他们急功好利，纵酒嗜伎，不顾礼教，放荡无羁；硬把《老子》的贵身，杨朱的贵生，加以歪曲，作为他们胡作非为的挡箭牌。但如上所言，这与《老子》的虚无思想是毫无共同之处的。另一派为洁身自好者，如陶潜一类的田园诗人：他们既不愿与统治者同流合污，又不敢公然反对，只有“晨兴理荒秽，带月荷锄归”地苟全生命于乱世，寄托遐想于桃源（《桃花源记》）。这种思想，虽然偶合于《老子》的“小国寡民”《庄子》《逍遥》自适之旨，但主要还是激于当时乱离现实的反映，实逼出此，与《老庄》思想，关系是很浅鲜的。此外更有发为激说，公然反对当时统治者的，如嵇康的《答难养生论》，阮籍的《大人先生传》，特别是鲍敬言的《无君论》等，尽管内容具有强烈的进步性，形式具有类似的老庄语，但仍然是当时客观现实刺激的结果，与《老庄》思想的关系，也不太大的。

（摘自《老庄研究》，人民出版社1958年版）

任继愈论老子

目 次

| | | |
|-------------------------------|-----|-----|
| 任继愈与老子研究····· | 程新国 | 254 |
| （一）老子的唯物主义体系和朴素的辩证法思想····· | | 257 |
| （二）老子研究的方法问题····· | | 274 |
| （三）中国哲学史的里程碑 ——老子的“无”····· | | 279 |

任继愈与老子研究

· 程新国 ·

任继愈，曾用名任又之，1916年生，当代著名学者，哲学史学家。山东省平原县人。1934—1938年就读于北京大学哲学系，毕业后留校任教。历任北京大学教授、中国社会科学院世界宗教研究所教授兼所长、研究生院博士生导师、北京图书馆馆长、国家图书馆馆长、中国宗教学会会长、中国哲学史学会会长、国务院学位委员会委员、中国无神论学会理事长、西藏佛教研究会会长等职。

任继愈对中国古代思想史尤其是对哲学、宗教有很高的造诣和精深独到的研究，著述颇丰，其中，影响较大的有：《汉唐佛教思想论集》、《中国哲学史论》、《老子全译》、《墨子》等。此外，他还主编了《中国哲学史》、《中国哲学发展史》、《中国佛教史》、《宗教辞典》、《佛教大辞典》、《中国道教史》等书。

老子是中国古代一位很伟大的哲学家、思想家、道家学派的创始人。现代以来，老庄道家哲学作为一种重要的时代精神的产物以及一种重要的文化资源，受到了更多的关注。晚清至现代初期，学术界在对儒学进行改造和批判的同时，曾经以极大的热情关注诸子的学说，其中对于老子关注尤多。新中国建立以后，马克思主义的道家研究兴起，围绕着老子思想的哲学性，20世纪五六十年代一些著名学者展开了争论，冯友兰、任继愈、汤一介等认为老子思想是唯物主义的，而关锋、杨柳桥等人认为是唯心主义的。其中，任继愈的观点最有代表性，也最值得关注。

在老子研究中，任继愈从“存在决定意识”的唯物主义的原则出发，根据老子的身世及其所处的社会地位、社会背景来考察其思想的起源和形成，认为小官吏出身的老子是代表农民小私有者利益的，故在当时产生了相对进步的思想。

任继愈认为，春秋末期，哲学上的主要问题是围绕对“天”的看法，唯

心论认为“天”是有人格意志的“神”或“上帝”，而老子却提出了“自然无为的天道观”和“无神论思想”，故他将老子思想界定为“朴素唯物主义”。

譬如，《老子》第一章曰：“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。玄之又玄，众妙之门。”道是视之不见、听之不闻、搏之不得、恍恍惚惚的东西，无形无状，混而有一。它是宇宙唯一的存在，“先天地生”，为万物的根源。它是整体性的，在本质上既不可界定也不可言说，不能以任何对象来限定，也不能将其特性有限地表达出来。所以“道”有时也可以叫做“无”、“朴”、“一”，是一种不受局限的、无终止的、一切事物的源泉与原始浑朴的总体。

老子进而提出，“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也”。又说，“器”（万物）是由精气产生的，并把“道”和“器”作为同一的概念，指出“道”是无所不在的，它“与天地相，故不违，知周乎万物而道济天下，故不过”，天下万物莫能违，它具有“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之在而知”，老子是用“道”代替了“神”和“上帝”，而且，“道”就是老子唯物主义思想核心。

任继愈还认为，老子的学说中包含着朴素的辩证法思想。他指出，在老子看来，“道”不是一静止不变的实体，而是永远不停息的流转与变迁的一个过程，“独立而不改，周行而不殆”（二十五章）；道又是整体与过程的统一，“图难于其易，为大于其细”（六十三章）；道还具有否定性和潜在性，它创造和维持了每一特定的和实在的事物，在这一历程中，潜在变为现实，否定变为肯定，空无变为实有，一变为多，同时又伴随着相反的历程，如“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（五十八章），“无为故无败，无执故无失”（六十四章）；在这里，相反相成的辩证公式决定了变迁的过程。

任继愈还指出，老子的“道”中，还包含着“静观”、“玄览”的认识论。如事物的发展，被老子视作阴阳、刚柔等两相对峙的力量、事物、原理之动态统合，“道可道，非常道；名可名，非常名”（一章）；在人生论上，老子强调“不盈”、“不争”、“致虚极，守静笃”，“柔弱胜刚强”；老子将这一观念叫做“无为而无不为”，即不特意去作某些事情，依事物的自然性，顺其自然地去做。又如，老子主张“为学日益，为道日损”（四十八章），就是说，学习知识要积累，要用加法，一步步肯定；而把握或悟“道”，则要用减法，一步步

否定,老子认为,真正的哲学智慧,必须从否定入手,一层层除去表面的偏见、执着、错误,穿透到玄奥的深层去。也就是说,面对一现象,要视之为表相,得到一真理,要视之为相对真理,再进而层层追寻真理之内在本质。

任继愈还肯定了老子的“小国寡民”的社会思想,认为是反映了农民小私有者利益。他指出,老子之所以这样描述“小国寡民”的理想国:“甘其食,美其服,安其居,乐其俗,邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死,不相往来”(八十章),是因为社会从原始的“公天下”到后来的“私天下”的蜕变过程中,打破了原先保持平衡的“道”,于是,“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。失礼者,忠信之薄而乱之首。”(三十八章)这是说,由于人们普遍信仰和具有原始宗教意味的“道”的旁落,而后才需要强调人之内在的“德”;内在德性的削弱,才勉力保留起码的怜悯心、同情心与推己及人之“仁”;总体的道德原则——“仁”的沦丧,才需要强调部分的道德原则和合宜、适宜的行为——“义”;义行的丧失,则只有靠外在的秩序、规范之礼乐制度来约束人的行为,并维系社会,包括使财产与权力的分配秩序化,但这些都解决不了问题,故而,只有回到原来的和谐社会中,人民才能安康。如果这样,“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴”(五十七章)。当然,在阶级社会中,老子的理想只能是幻想。

在老子研究中,任继愈以马克思主义的观点为指导,在探讨马克思主义与中国文化的结合的同时,也使老子“道”的思想获得提升,使其获得新的生机与活力。

（一）老子的唯物主义体系和朴素的辩证法思想^①

第一节 老子思想的产生

老子即老聃，生卒年不可详考，约生于公元前 580 年（周简王六年），约死于公元前 500 年（周敬王二十年）。据史书记载，他曾当过周王朝的史官，孔子三十四岁时曾向他请教过有关古礼的问题。老子晚年，看到周王朝日趋没落，回到他的故乡楚国苦县历乡曲仁里过着隐居的生活。^②

《老子》（后来称为《道德经》）书共五千多字，是用韵文写成的一部哲理诗。它没有引用西周以来官方的典籍训诂，其中吸收了不少民间谣谚。这部书是研究老子哲学思想的直接材料。其中有个别章句是战国时人的注解混入正文的。全书大体可以代表老子的思想。^③

春秋战国时期，除了奴隶和奴隶主阶级，农奴和地主阶级以外，还有少量的自由手工业者和相当广大的农民小私有者。农民小私有者，自从公社解体后，是一直存在的人数众多的阶层。也有些小私有者是由于春秋后半期世袭贵族制逐渐破坏，多数小国被大国吞并，有些小国贵族，一部分降为皂隶、或成为大国的庶民，取得自由农民的身份。在社会变动剧烈的时代，逃亡的奴隶，暂时得到自由，成为个体自由农民也是可能的。因此，农民小私有者这一阶层在由奴隶制向封建制过渡时期，有扩大的趋势。个体自由农民在奴隶制繁荣时期，他享受一定的优待，他们往往和奴隶主贵族有宗法关系的联系。奴隶制衰落，奴隶主贵族自顾不暇，对个体自由农民的某些优待也取消了。因此，这一特定历史条件下的个体农民，

① 关于老子的思想，学术界也有些人认为是属于唯心主义的，代表没落奴隶主阶级的。

② 据《史记》卷六三《老庄申韩列传》，孔子问礼时，老子正在周王朝当史官，他还没有和奴隶主贵族的正统思想决裂；《老子》书的思想应在归隐后。

③ 老子书和老子思想的关系，本书采取郭沫若同志的说法。认为即使书成于战国，但书中的基本思想是春秋时代老子的思想。

小私有者往往同情奴隶,甚至参加奴隶的反抗和暴动。《老子》书中的反对剥削的思想、农民平均主义思想,以及“小国寡民”的社会理想,都反映了当时农民小私有者的愿望。由于他长期所受的奴隶主贵族教育,他的思想中还不免带有奴隶主阶级的思想残余和一些消极因素。

春秋时期农民小私有者这个阶层,它没有政治特权,受压迫,它也有反抗压迫的要求。又由于它不是一无所有,有自己的少量的土地,在受压迫、剥削的群众中它还不是处在最下层,因而它的革命性不像奴隶要求解放那样的坚决;只要统治者对它不过苛,能使它保持住现有的经济地位,它也就“知足”,而不积极要求打破现状。老子的哲学,正是在一定程度上反映了这一阶层的要求和愿望。

春秋末期,随着生产发展,科学水平也有所提高。在天文学方面掌握了冬至、夏至的周期,发现了岁星约十二年一循环的规律;对朔日的推算能做到基本上正确不误,开始打破了对过去以为天道运行高远莫测的迷信思想。关于天道(日月星辰)运行自有它的规律的思想在老子的哲学里有所反映。他形容道体的运动,说“大曰逝,逝曰远,远曰反”(二十五章),就是用描述天体运动的词句来描述道体的。因为天体无限广大,星辰运行到辽远的地方,似乎消逝了,但它们从辽远处又回到原来的地方。老子是周王朝的史官,史官必需通晓天文星象历史文化知识。(当时的科学本身还夹杂着迷信成分,但在当时已算最先进的科学知识了。)做过史官的老子,具有一定的科学文化知识,并且有反抗奴隶制的愿望,他建立了朴素的唯物主义和自发的辩证法思想体系,这是可以理解的。

在农业生产上,由于对作物的生长的规律性有了一定的认识,认识到植物生长,不能勉强助长,像老子说“治人事天莫若嗇”(五十九章),就是说对待自然、对待生活,最好学习种庄稼的原则,顺应事物自己生长变化的原则,不要生硬勉强去做。《老子》书中讲到“治人事天”做得好,就能符合“根深、蒂固、长生久视之道”(五十九章)。这些描述是借用了农业术语的。由于当时已利用水利,老子书中也讲到“上善若水,水善利万物而不争”(八章)。讲到柔弱胜刚强的原理,说“草木之生也柔脆,其死也枯槁”(七十六章)。老子讲的是事物发展的一般原则,但所用的语言,举的例子,有许多和当时农业生产有关。

当时的医学也有了很大的发展,出现了医和、医缓等著名医生。他们

总结了人们长期同疾病作斗争的经验,对生命、养生的知识也有所提高,因而促成老子哲学中的养生、养气、“专气致柔”的观念。

老子的唯物主义思想和朴素的辩证法思想是春秋末期中国社会特定历史条件之下的产物。东周以来,唯物主义无神论思想的不断高涨,天或帝的传统信仰在日渐动摇,天上神权的动摇,是地上周天子王权的衰落、奴隶制王权的动摇的反映。当时科学的发展,使人们对于一些过去不能解释的现象,开始有条件做出比较科学的说明。史官出身的老子,具有当时先进的科学文化知识,他看透了奴隶主阶级统治集团的腐朽内幕,又认识到奴隶制给农民小私有者带来的灾难,因此,他反对奴隶制的礼乐文化、典章制度,也攻击为奴隶主阶级服务的上帝、鬼神宗教迷信思想。老子的唯物主义无神论思想和朴素的辩证法思想的产生,是当时生产斗争,阶级斗争经验的总结。反映农民小私有者的利益的老子,在打击旧势力,反对旧思想(宗教迷信)方面做出特殊的贡献。老子打击奴隶主阶级,客观上是有利于新兴地主阶级的成长的。

第二节 自然无为的天道观和无神论思想

春秋末期在哲学战线上斗争的主要问题,是环绕着“天”是否是有人格有意志的神的问题展开的。当时主张“天”是有人格的上帝、它创造和支配整个自然界和人类社会的,属于唯心主义阵营;反对人格的上帝,主张天道自然无为,按照自然界本来的面目说明自然界的,属于唯物主义阵营。西周以来,奴隶主阶级的哲学把一切自然现象和社会现象都看做是有意志的主宰上帝(天)安排的。这些宗教迷信思想是奴隶主阶级赖以维持他们统治的理论支柱。老子的唯物主义无神论思想的重要贡献,就在于他打击了宗教迷信,促进了科学,动摇了奴隶制度的哲学思想基础,客观上有利于封建制的成长。

老子反对天道有知,提出了天道无为的思想。他认为“天”只是与地相对待的天空,它是物质性的。上帝是古代相传最高的天神、天道人事的决定者,但老子认为上帝也算不得最高的主宰,道比上帝更根本,他说道是“象帝之先”,它出现在上帝之先。世界的产生、变化是由道所决定的,而不是由有意志有主宰的上帝决定的。道对于万物,“生而不有,为而不

恃,长而不宰”(十章),生养了万物而不据为己有,推动了万物而不自以为尽了力,作万物的首长而不对它们宰制。老子取消了造物主上帝的地位。

老子提出:“道常无为,而无不为”(三十七章)。“道”是构成万物的基础,因此“道”是“无不为”的;“道”并不是有意志有目的的构成世界万物,所以它又是“无为”的。“无不为”以“无为”为条件。“道”是世界万物自身的规律。老子又说:“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然”(五十一章)。“道”之所以重要,“德”对于万物之所以珍贵,就在于它让万物自己生长、发展,而不发号施令。老子反对天道有为的神秘主义思想,提出“天道自然无为”这一唯物主义原则在中国哲学史上起了划时代的作用。而在老子的哲学体系中完全排除了有意志的天的地位。他说“天地不仁,以万物为刍狗”(五章)。意思是,天地没有意志,无所谓仁与不仁,它让万物自生自灭。

老子针对西周以来长期占统治地位的上帝有知、天道有为的宗教思想,提出了天道自然无为的唯物主义、无神论学说。这是老子学说的贡献。老子为了彻底与宗教唯心主义对立,反对上帝有知、天道有为,他把天道无为的思想也提到了绝对化的程度。并认为只有“无为”才是最高原则,人要向天道学习,也不能有为。因而人在自然规律的面前显得无能为力。当时人类的科学知识还在萌芽状态,没有控制自然的能力,老子只能提出认识自然规律,服从它,而不能进一步根据自然规律提出改造自然的主张。这是当时科学水平的局限。同时个体的小私有者,比较脆弱的经济地位,以及老子个人所受奴隶主贵族教育的影响,使他的哲学不敢主张有为,而认为无为、柔弱谦下,可以避免损失。这些局限,都使得老子的天道无为的思想在贡献之中包涵了它的消极因素,有走向宿命论的倾向。这一倾向到了老子以后的庄子,有所滋长,他只讲自然无为,抹杀了人的主观能动作用。战国末期的荀子,吸取了老子的天道自然的合理部分,在承认自然规律的前提下,主张利用自然规律为人类造福。荀子的“制天命而用之”的唯物主义自然观是老子哲学思想的发展和提高。

第三节 唯物主义体系的核心——道

老子第一个提出了“道”作为哲学的最高范畴。“道”字本来是人走的

道路,有四通八达的意思。这一意义引申为“方法”、“途径”,已初步地具有规律性、普遍性的意思。“天道”一词,在春秋时期已是指天象运行的规律,也有时包括人生吉凶祸福的规律的意义。老子吸取了道与天道的一般涵义,把它概括为事物存在和变化的最普遍的原则。它有物质实体和它的规律这两方面的意义。

关于“道”,《老子》书中有简明的概括:他说:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强名之曰大”(二十五章)。这是说,有这样一个混然一体的东西,它比天地更在先,听不见、看不见,它不靠外力而存在,永远循环往复地运行着。可以作为天下万物的根源。我不知道应当叫它什么好,就叫做“道”,勉强给它起个名叫做“大”。混沌未分,在天地剖判之前就存在着的这个道,是物质性的,弥漫于一切,无所不在,所以又叫做“大”。

恩格斯指出:“在希腊哲学家看来,世界在本质上是某种从混沌中产生出来的东西,是某种发展起来的東西,某种形成的东西”(《自然辩证法》,人民出版社1955年版,第8页)。恩格斯指出希腊古代唯物主义哲学反对世界是上帝一下子创造出来的、是外来的原因形成的。老子这里也是反对上帝创造世界,反对世界的形成起于外因。道是客观存在着,不停地运行着的物质实体。《老子》接着说:“大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大、天大、地大、人亦大”(二十五章)。这里是借用当时天文学上描述天体运行的状态描述道体的运行状态,道的运行,周而复始。道、天、地、人这四者都是重要的,但道是最基本的。所以《老子》说:“人法地,地法天,天法道,道法自然”(同上),人以地为根据,地以天为根据,天以道为根据,道以它自己本来的样子(自然)为根据。道的内在的原因决定了它的存在、运动,而不靠另外的原因。这里没有给上帝留下地盘。

对于道,在《老子》书中还说:“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信”(二十一章)。这是说,道不是通过耳目见闻直接感受得到的。它包含着细小的粒子状的(精)东西,它是真实存在着的東西。所以《老子》接着说“自古及今,其名不去,以阅众甫”(同上)。因为它最真实、最具体,它是永恒存在,根据它,才能认识万物的开始。

老子看到,有某一具体形象和性质的东西,就不能构成与他的形象和

性质不同的东西,有形有象的东西只能是由无形无象的东西构成,“有生于无”。但是无形无象的“道”在老子看来并不是空无所有的“虚无”,它是最真实的存在,它是一切具体事物所以产生的最后根源。

“道”具有“有”和“无”两种性质,老子常常用“有”和“无”来说明自然界的存在。老子是我国古代哲学史上,第一个用“有”和“无”一对范畴说明宇宙构成的本源的哲学家。

老子认为“道”从一个方面看是“无”。老子所说的“无”是指“无名”(“道常无名”“道隐无名”)、“无形”(“大象无形”),而不是一无所有的“零”、空无。老子看来,凡是有固定形象的东西就是有限性的。具体的、有名的东西,只能生出具体的、有名的东西,如马只能生马,豆只能生豆,它们不能产生万物。所以老子说“无名天地之始,有名万物之母”(一章)。这是说混沌的、还谈不上名字的“朴”,是天地的开始。有了名的具体的东西产生了万物。个别的东西都可以找到它们的产生者(母),天地的产生,只能追溯到“无名”这个总根源。老子认为构成世界的“无”,是无名无形的混沌状态的精气,而不是与有相对待的空虚部分,它是无限的混沌状态的原始物质。用老子自己的话说,是“玄之又玄,众妙之门”(一章)。玄是黑暗、深远、混沌的意思,这里是说,混沌而又混沌,它是一切变化的总门。“道”不能是有限的东西,只能是无限,老子叫做“无极”。“道”虽不具有具体事物的形象,但它是构成一切有形有象的东西的基础,因此它原来就包含着形成各种各样的有形有象的东西的可能性,所以在它中间本来就是“有象”、“有物”、“有精”的。就这方面说,老子的“道”又是“有”。

关于“有”和“无”的相互依存的关系,老子作过详细的说明。他认为,有了车毂中间的空间,才有车的作用;有了器皿中间的空虚之处,才有器皿的作用;有了门窗四壁中间的空隙,才有房屋的作用。从这里他得出结论:“有之以为利,无之以为用”(十一章)。老子这里的“无”,指的房子、车子、器皿中间的空虚的部分,这一部分,看来虽是空虚的,但它(空虚部分)是使车子、房子、器皿发挥具体的作用的关键。在老子看来,“无”比“有”更为根本。老子在这里,把两种“无”的意义弄混了。作为构成宇宙万物的最后根源的“无”,是无形、无象、无限、无名,而不是空虚的虚无。而老子讲的车轮、门窗、房屋的空间是空无的部分。说“空无”比“有”更根本,是错的,这里给唯心主义留下了后路。

老子从“道”具有“有”和“无”两种性质,得出:“天下万物生于有,有生于无”(四十章)的结论。从无形无象到有形有象的过程是:“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”(四十二章)。“道”是无形无象的混沌状态的精气,只是混然一体的存在,所以说道生一。如果勉强说“一”的性质,那就是最原始的物质。“一”与“道”在老子的哲学里经常用作同义词,如“天得一以清”(三十九章),“圣人抱一为天下式”(二十二章)中所说的“一”就是“道”。“道生一”,也可以说道产生它自己;道是最根本的存在。这是关于世界起源的彻底的唯物主义的命题。道(一)不得不分化为两种对抗的势力,阴阳二气。由阴阳二气的对立,产生新的第三者。由新生的第三者产生了千差万别的东西。一切东西内涵着阴阳两种对立的势力。阴阳两种对立的势力在看不见的气中得到统一。在这里,老子说明了事物由混沌状态的气,逐渐分化为万物、由简到繁的过程。

由于当时科学水平的限制,老子的理论,和古代所有朴素唯物主义者一样,建立在直观、臆测的基础上。

在生产发展、科学发展和无神论思潮影响下,老子第一次提出“道”做为认识世界、说明世界的基础。“道”这一范畴的提出,它标志着中国春秋时期人们认识世界的抽象思维能力的进一步提高。

老子以前的一些唯物主义学说,都是从自然界中选取某些具体的东西作为构成世界的总根源。例如《洪范》的五行说认为水、火、木、金、土,五种最基本的物质是构成世界不可缺少的元素。《管子·水地》篇认为水是万物的根源。《易经》以天、地、水、火、风、雷、山、泽八种自然物作为万物的起源。这些不同的学说都力图在物质世界中寻出一种或几种物质来说明世界的成因。这些学说的哲学价值首先在于它们摆脱了上帝创造万物的宗教迷信,从自然本身寻求说明世界的原因,体现了唯物主义路线。其次,它们力图在复杂多样化的现象中找寻统一的概括的总原则,促进了人类抽象思维的提高。但是它们共同的缺点是用部分说明全体,用具体的东西说明普遍的规律。概括性和抽象思维还停留在比较低级的阶段。用带有局限性的某一种或几种物质元素来反对普遍存在、先于天地万物而存在的上帝(或天),在理论上有一定的困难。

老子从唯物主义观点给世界的生成、变化找寻共同的物质总根源,他

提出了“道”。老子高出过去一切唯物主义流派的地方在于他否认了上帝的最高地位，提出了世界构成的普遍的物质性的总根源。他特别强调了物质性的道不同任何具体的事物，它有更广泛、更概括、更具有普遍规律的意义。

老子的道，具有以下五个特点：

第一，道是混沌未分的原始物质，它是“混成”的，其中“有精”，“有象”。由这种混沌状态的原始物质剖判为万物，“道生一，一生二，二生三，三生万物”。

第二，道是最原始的、永恒运动着的物质实体，它“先天地生”，“独立而不改，周行而不殆。”

第三，道，不同于任何具体事物那样的性质，因而老子也叫它做“无名”。他说“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也”（三十二章）。又说，道的特点是“其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物；是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍”（十四章）。一切具体东西，光线照射到的上部就明亮一些（皦），光线照不到的下面就黑暗一些（昧）。可是道，它是宇宙万物的总根源，无所谓上面下面，所以不能说它上面明亮，下面黑暗。它是没有相状的相状，没有形体的形象。它的形象不固定，所以叫做“惚恍”。由于它不同于一般物体的形象，所以又叫做“大象”，“大象无形”（四十一章）。

第四，道不是肉眼或身体直接所能感触得到的。对于道，“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一”（十四章）。看不见，听不到，摸不着，但三者指的是一个东西。老子说“有生于无”，不是从空无中产生万物，而是说从道产生万物。

第五，道是物质，又是物质运动的规律，如“天之道”、“人之道”（七十七章），“谓之不道”（五十五章），等等。

综合以上五点，可以看出老子提出了道这一哲学最高范畴，开始避免了以前唯物主义者用具体的某一种元素说明世界的困难。老子力图区别于过去的唯物主义者，他不免过分强调了道不同于日常生活中的具体事物的特点，割裂了“道”和具体事物的关系，把“道”和具体事物对立起来。老子不适当地强调了“道”的不同于具体事物这一方面，把本来是正确的思想引向它的反面去。后来有许多唯心主义哲学家，利用老子关于强调“道”不同于具体事物的这些说明，把道说成绝言超象的精神性的本体，歪

曲了老子的道的学说。

中国哲学史上,老子第一次建立了“道”这一最高范畴,建立了精气论的朴素唯物主义。它表明当时人类在认识世界漫长的过程中,反对了精神性的上帝的宗教观念,超出了低级阶段的元素论的朴素唯物主义。

第四节 朴素的辩证法思想

春秋末期由于所有制发生了变革,因而国家的兴亡、个人富贵贫贱,都有了极大的变化。作为史官的老子,看到不少“社稷无常奉,君臣无常位”^①的现象,又从当时自然科学的知识中认识到自然界也是独立于人的意识之外不停地运动着。世界的总根源,无所不在的“道”就是“独立而不改,周行而不殆”(二十五章)的。从道产生的天地万物也是在变化着。他说“天地尚不能久而况于人乎”(二十三章)?老子的辩证法思想是当时重大社会变革的客观辩证法深刻的反映。

老子比较系统地揭示出事物的存在是相互依存的,而不是孤立的。如美丑、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、轻重等等,都是对立的统一。一方不存在,对方也就不存在。他说:“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,声音相和,前后相随”(二章)。矛盾统一观念的进一步明确,是当时人类认识世界深化的表现。

老子概括了当时的自然现象和社会现象,他指出事物都向着它的相反的方向变去。他说“正复为奇,善复为妖”,“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”(五十八章)。由于老子看到事物无不向着它的对立面转化这一基本规律,他说“反者道之动”(四十章)。老子从这一原则出发,决定了他认识世界,对待生活的态度。他主张贵柔、守雌,反对刚强和进取。

老子通过农业生产实践,看到植物的幼苗虽然弱柔,但它能从柔弱中壮大;相反,等到壮大了,反而接近死亡。他说:“草木之生也柔脆,其死也枯槁”(七十六章)。他认为对待生活也应当这样,他说“物壮则老,是谓不道,不道早已”(三十章)。这是说,事物强大了,就会引起衰老,有意造成

^① 见《左传》昭公三十二年。

事物的强大,是违反道的原则的,因为这会促进它早日结束它的生命。老子说“强梁者不得其死”(三十章),他以为最好经常处在柔弱的地位,就不会转为坚强,就可以避免走向死亡的结局。他说,“兵强则灭,木强则折”(七十六章),又说“柔弱胜刚强”(七十八章)。因而他主张“曲则全,枉则直,洼则盈,敝则新,少则得,多则惑”(二十二章)。这是说,委曲反能保全,屈枉反能伸直,卑下反能充盈,敝旧反能新奇,少取反能多得,多取反而迷惑。他又说,“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜”(七十八章)。他教人向柔弱的水的品质学习。水看来是柔弱的,但它可以冲决一切比它坚强的东西,所以老子说,“上善若水,水善利万物而不争”(八章)。由于水不争,“故天下莫能与之争”(六十六章)。这是老子的“柔弱胜刚强”的原则在生活方面的运用。他说“知其雄,守其雌”;“知其荣,守其辱”;“知其白,守其黑”(二十八章)。老子虽深知什么是雄强,却安于柔雌;虽深知什么是光荣,却安于卑辱;虽深知什么是光彩,却安于暗昧。

老子贵柔守雌的态度和春秋末期个体小私有者的社会地位、经济地位有深切的联系。个体小私有者经济力量微弱,无权无势,他们在奴隶制下没有奴隶主那样居高临下的特权;在封建制下,还是遭到剥削压榨,因而老子的辩证法带有保持自己的利益、以柔胜刚、以退为进的特点。

对待敌人,老子主张创造一些不利于敌人的条件,使他们陷于不利。他说:“将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲夺之,必固与之”(三十六章)。这是说,将要削弱它,必先暂时增强它;将要废毁它,必须暂时兴起它;将要夺取它,必须暂时先给它。历代统治者往往用这种思想作为对付人民的阴谋权术;历代革命的战争和民族解放斗争中也往往用它作为克服顽强敌人的武器。

老子发现了事物转化的规律,并用来反对有目的、有意志的上帝(天),是有它的积极意义的。他说,“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏。孰知其极?其无正”(五十八章)。“正”通“政”,即领导者,主宰者,他认为福与祸互相转化,没有穷尽,也没有一个主宰者。老子指出事物的变化是它自己的原因,没有主宰者,这是对的。但是他把对立面的转化看做无条件的,绝对的,人们在变化中显得无能为力。老子脱离了条件讲对立面的转化,不但破坏了他自己的唯物主义原则,也影响了他的辩证法思想的正常发展。毛泽东同志说:“矛盾着的对立的双方互相斗争的结果,无不在一

定的条件下互相转化。在这里,条件是重要的。没有一定的条件,斗争的双方都不会转化”(《关于正确处理人民内部矛盾的问题》,人民出版社1957年版,第35页)。老子只看到事物向它对立面转化的规律,没有注重条件在转化中的重要作用,因而在祸福、得失面前显得缩手缩脚。他认为“有为”必然招致失败;有所得必然有所失。他说“无为故无败,无执故无失”(六十四章)。“多藏”必招致“厚亡”,为了避免厚亡的损失,最好不要多藏。强大了会带来死亡,为了避免死亡,最好不要过于强大。他看到刚强会带来挫折(“兵强则灭,木强则折”),他宁肯安于柔弱;抢先会落在后边,他宁肯居后;争荣誉会招致屈辱,他宁肯不要荣誉。他要“去甚、去奢、去泰”(二十九章)。老子有丰富的政治生活经历,也亲身感触到奴隶主贵族是怎样由过分剥削、贪得无厌而遭到更大的失败的。老子把奴隶主阶级的衰落的经验看做生活的普遍原则。他的辩证法缺乏斗争、进取的精神使他的辩证法最终没有摆脱循环论的影响。

老子脱离了条件去看柔弱战胜刚强的原理,因而把柔弱胜刚强抽象化、绝对化。他看到一些柔弱的事物目前虽不够强大,后来居然战胜了强大的敌人,他说“坚强者死之徒,柔弱者生之徒”(七十六章)。但是他没有区别垂死的、腐朽的事物的衰弱,与新生事物的柔弱的性质的差别。事实表明,只有新生的事物才可以由柔弱转化为强大;垂死的事物的柔弱,不但不能转化为强大,前途却只有死亡。老子没有能够认识这一差别,他把强与弱,胜与败,看做循环往复的无尽过程,对于新生事物表示淡漠,采取“不敢为天下先”的保守态度。老子不能理解掌握了事物客观规律后,可以从一个胜利走向新的胜利。在老子看来胜利后接着出现的必是失败。当时科学发展水平的局限,无论从农业科学、天文科学,都存在着严重的循环论的缺点,老子的辩证法也无法超出当时科学水平的局限。农民小私有者有自己的小块土地,过着自给自足的生活,也使他们容易产生安于现状,保持自己小天地的思想。他说:“祸莫大于不知足”,“知足之足,常足矣”(四十六章)。这都是老子的辩证法思想的消极因素。

老子的辩证法还不可能认识量和质的关系,但模糊地初步接触到事物的量的积累可以引起性质的变化的一些观点。他说:“合抱之木,生于毫末;九层之台,起于累土”(六十四章)。毫末(种子的萌芽)不是大树,但毫末不断发展,终于长成为合抱的大树;一堆土不是高台,但不断积土,可

以造成九层的高台。老子还说,“图难于其易,为大于其细”(六十三章)。难和易,大和细,是质的不同,但从一点一滴的细小努力做起,即可克服困难,完成巨大的工作。这都是老子对于一定的量的积累可以引起性质变化的初步认识。在生活方面,老子也有意识地运用了这一原则。他说:“其安易持,其未兆易谋,其脆易泮,其微易散”(六十四章)。在事物还稳定时,它的稳定容易维持;事物还没有显著变化的迹象时,容易打主意;事物还脆弱时,容易消融;事物还微细时,容易打散。他还说“多易必多难”(六十三章),把事情看得太容易,势必遭到困难。这些思想虽然还说不上已认识到质量互变的规律,但他已初步接触到了这一方面的问题,并提出了一些粗浅的在当时却是深刻的看法。

老子的辩证法也没有由低级到高级的发展观念,但也初步接触到这一方面的问题。他指出经过发展阶段的事物比前一阶段的事物表面相似,但实质上是提高了。他说,“大成若缺,其用不弊;大盈若冲,其用不穷。大直若屈,大巧若拙,大辩若讷”(四十五章)。老子指出了好似拙的大巧并不是真正的拙,好似空虚的充实并不是真正的空虚,它们都是原来的质的进一步提高后的新质。老子还说,“明道若昧,进道若退,夷道若颡,上德若谷,大白若辱,广德若不足,建德若偷,质真若渝”(四十一章)。这一连几个“若”字,都是指的比原来阶段的质有所提高的新的质。老子有时用婴儿朴素天真的状态描绘有德的人,他说,“含德之厚,比于赤子”(五十五章)。这也是一种形象的比喻,他不是主张人们都退回去真正当婴儿,而是希望人们最好能够像婴儿那样纯朴。

老子的辩证法思想继承了《易经》和春秋以前丰富的辩证法思想的成就,并在前人成就的基础上有所发展。它的缺点在于注重柔弱,反对进取,不敢迎接新事物;脱离了条件讲变化,没有摆脱循环论的影响。老子的辩证法还有过分强调矛盾对立面的统一性而忽视矛盾对立面的斗争性的一方面,因而包含有走向相对主义的可能。庄子的相对主义哲学体系就是沿着这条道路发展的。这些消极因素,在一定程度上妨碍了老子的朴素的辩证法的正常发展。

第五节 “静观”、“玄览”的认识论

老子的认识论,是建立在他的素朴的唯物主义哲学的基础上的。他

提出认识事物,要根据事物的本来的面貌,不能有任何附加。他主张要“以身观身,以家观家,以乡观乡,以天下观天下”(五十四章)。就是说,认识一身,必须从一身来观察、了解;认识一家、一国以至天下,都不能离开这个原则。恩格斯指出过,唯物主义必须如实地去认识客观世界:“唯物主义的世界观,不过是对自然界本来面目的了解,不附加以任何外来的成分”(《自然辩证法》,人民出版社1955年版,第163页)。

认识个别的、具体的事物,老子认为可以通过和它相当的概念(名),但认识的最终目的在于认识世界发生、变化的总规律——“道”。认识“道”,不能用认识一般事物的方法。《老子》第一个提出了“道”,他不免特别强调道的至高无上的地位,他力图指明道与一般事物的不同。他说:“道可道,非常道;名可名,非常名”(一章)。认识一般事物,他认为可以通过学习,日积月累,去增加知识,所以老子说“为学日益”;如果认识最高原理的道,必须从复杂、多样的耳目闻见的感觉经验中解脱出来,要站得更高些,才能认识它。这就是老子所谓“涤除玄览”(十章)、“为道日损”(四十八章)。老子认为认识总规律和认识个别的東西的方法应有所区别,要更高的理性概括。他由此得出结论,认为通过感觉经验认识一般事物的方法去认识世界的总根源和总规律,是不可能的。他是中国哲学史上第一个唯物主义的唯理论的哲学家。但是他夸大了理性的作用,错误地把理性思维和感觉经验对立起来,因而背离唯物主义,开始陷入唯心主义。

只靠耳目感觉经验,不能认识事物的本质,只有通过理性思维,才能使认识深刻化。这是人类取得科学知识所必经的过程。老子的错误在于排斥了感觉经验的地位,认为“不出户,知天下;不窥牖,见天道,其出弥远,其知弥少”(四十七章)。恩格斯说:“实物、物质无非是实物的总和,而这个概念就是从这总和中抽象出来的;……因此,只有研究了个别的实物和个别的运动形式,才能认识物质和运动;而且因为我们认识了个别的实物和个别的运动形式,我们也才认识物质和运动本身”(《自然辩证法》,人民出版社1955年版,第197页)。老子的认识论失足之处,正是他要摆脱“个别的实物和个别的运动形式”去直接认识“物质和运动本身”(道)的。

老子的唯物主义和他的辩证法思想在很大程度上与当时的天文学有密切联系。观察天文,只能用从旁静观的办法,求得天道运行的规律,光靠“观”还不够,还要用“玄览”,即是用深远的思维去考察(玄览)。“玄览”

是用思想而不是用感官去览,它有神秘的直观,排斥感官的意义,这是它唯心主义的因素。应当说,对天文学这门科学来说,用静观,不失为认识天文学规律的科学实践。但老子把神秘主义的直观(玄览)当作正确的认识方法,和静观同等看待,并且轻视实践的作用,把静观、玄览夸大为认识论的一般原则,就背离了唯物主义。

唯物主义地认识事物,必须排除主观成见,摒除杂念的干扰,否则就会影响认识的准确性。老子说“致虚极,守静笃”(十六章),这是中国古代唯物主义认识论共同信守的条件。老子的后继者,宋钘、尹文和荀子的认识论,都是沿着这一条路线发展的。宋、尹学说中所说的使心保持“虚一而静”的状态,荀子的认识论中所谓心的“大清明”的状态,都是静观、玄览思想的批判的继承和发展。但老子的认识论的过失在于把摒除内心杂念的干扰和参加变革现实的实践对立起来,他认为只有袖手静坐思维,冷眼旁观,才能保持客观,取得正确的认识。因此,他说,“万物并作,吾以观复”(十六章)。他把保持头脑冷静的客观态度和置身局外、不参加实践混同起来。老子的静观、玄览的认识论也和他的小私有者的阶级特点密切联系着。这一阶层和一无所有的奴隶劳动者要求改变现状的决心不同;有革命的一方面,也有观望的一方面。它也和作为哲学家的老子个人的生活经历、文化科学教育有关。老子出身贵族,他有奴隶主阶级思想意识的残余。他比较重视神秘的直观(玄览),轻视实践。

认识开始于实践,经过感性、理性,再回到实践。它是一个反复深入,循环往复的过程。不是一次完成的,更不是脱离感官经验,只靠头脑可以完成的。“一个闭目塞听、同客观外界根本绝缘的人,是无所谓认识的”(《毛泽东选集》,第1卷,第2版,第279页)。只靠理性思维将失去认识的源泉。老子认为只有理性认识可以认识事物的实际,感觉有欺骗作用,他要绕过感性而只靠理性的直观。这也使得老子的认识论从唯物主义立场出发,导致唯心主义。

第六节 小国寡民的社会思想

春秋时代,奴隶制向封建制过渡的特点是奴隶主阶级内部被阶级斗争形势所迫,发生了分化。有些原来处在中、下层的奴隶主被迫采取了封

建剥削方式,因而财富增加,势力扩张。新旧两种势力的代表者虽都是贵族身份,但已经分别属于不同的阶级了。这一转化是代表新旧两种势力(奴隶主和封建主)的斗争的结果。他们斗争的手段往往是通过篡夺,叛乱,弑父弑君。多年当史官的老子对贵族们的政治内幕是十分熟悉的。他看到一方面奴隶主贵族过着荒淫无耻的豪华生活,互相欺骗、掠夺,发动战争,而另一方面人民长年受饥寒,生活朝不保夕。老子不懂得也不可能懂得这些贵族之间有代表新兴势力(封建地主阶级)和代表没落势力(奴隶主阶级)的区别。他只看到当时贵族的势力此起彼伏,战乱频繁,礼坏乐崩,旧局面已无法维持。老子离开周王朝后,背离了他原来的阶级,不再循循守礼,反而转过来激烈地抨击当时周礼的虚伪。他说“礼者忠信之薄而乱之首”(三十八章)。从精通周礼的老子,转变为菲薄周礼的老子,在社会大变动时代,阶级地位的转变影响到思想的转变,是不难理解的。

老子的哲学反映了农民小私有者阶层的利益。

老子认为人民生活中的灾难是由于统治者的过分剥削造成的。他说:“民之饥,以其上食税之多,是以饥。民之难治,以其上之有为,是以难治。民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死”(七十五章)。他特别指出,生产上的灾荒是由于统治者吞食赋税过多的结果;人民是不怕死的,因此残暴的杀戮并不能使人民屈服。

老子对当时的统治者不顾人民死活,都过着越来越奢侈的生活,提出批判,他说:“朝甚除,田甚芜,仓甚虚,服文彩,带利剑,厌饮食,财货有余,是谓盗竽。非道也哉”(五十三章)。这是说,贵族们宫殿很整洁,但是农田很荒芜;仓库已经空虚了,贵族们穿着文彩的衣服,佩带着锋利的宝剑,饱吃精美的饮食,占有多余的财富,他们这些贵族真是强盗头子(盗竽)。由于贵族们贪得无厌,才使人民生活困苦,社会秩序混乱。

老子从农民小私有者的立场,还反对战争,他说,“兵者不祥之器”(三十一章)。因为军队驻扎过的地方,处长满了荆棘;打过大仗之后,必有荒年。他反对商业所带来的经济上的剥削,以及由此引起的抢夺,老子反对商品经济,“不贵难得之货”(六十四章),是有它的阶级根源的。马克思说:“一方面高利贷对于古代的和封建的财富,对于古代的和封建的所有权,发生了复灭的和破坏的影响。另一方面,它又颠复了、破坏了小农民

和小市民的生产,总之,颠复了、破坏了一切在其内生产者还是当作他的生产资料所有者出现的形态”(《资本论》第3卷,人民出版社1956年版,第774页)。马克思论证的是欧洲古代奴隶制和封建制的社会,但他揭示的基本原则也适用于中国的古代社会。他指出了小生产者、农民反对商品经济、高利贷的阶级根源。

从农民小私有者的利益出发,老子提出了反对剥削的平均主义思想。他认为“天之道”本来是“损有余而补不足”的;但是当时“人之道”相反,是“损不足以奉有余”(七十七章),这是极不合理的。他认为人应该向“天之道”学习。老子所描绘的理想社会是:“小国寡民,使有什伯之器而不用,使民重死而不远徙。虽有舟舆,无所乘之。虽有兵甲,无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食,美其服,安其居,乐其俗,邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死,不相往来”(八十章)。这个社会的特点是,国家小,人民少,人民吃得很香,穿得很漂亮,住得很安适,大家都过得很习惯,人民都不用冒着生命的危险,迁移到别的地方去。虽然住得很近,鸡鸣犬吠的声音都可以互相听见,可是人们老死也不相往来。在这个社会里,虽然有各种各样的器物,但不使用它。大家不必远徙,虽有舟车,也没有使用的必要。那里没有战争,虽有兵戈,也没有地方去用。生活也简单朴素,没有使用文字的必要,用古代结绳记事的办法就够了。

老子理想的社会中,也有统治者与被统治者,他认为统治者应当行“无为之治”,不要过多干涉老百姓。他说“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴”(五十七章)。这种关系就像天道与万物之间的关系那样:“生而不有,为而不恃,长而不宰”(十章)。统治者很少发号施令,事情自然而然的就办好了,老百姓不觉得,他们说“我们本来就是这个样子的”,“悠兮,其贵言,功成事遂,百姓皆谓我自然”(十七章)。这样的统治者,虽然处在领导的地位,人民拥护他而不感到是负担,“圣人处上而民不重,处前而民不害,是以天下乐推而不厌”(六十六章)。

有这样的统治者,天下的人民都归顺他,会像小河归顺大海一样。

老子从小私有者的利益出发,有力地攻击奴隶主贵族对人民的剥削和压迫。小私有者,不是推翻奴隶制度的主力军,只要它能从某些方面对正在崩溃着的奴隶制度进行攻击,在客观上它就成了新兴封建势力的同盟者,起了打击奴隶制度的作用。

老子也和古代的农民小私有者一样,他幻想有“圣人”出来为自己谋福利。但是在理论上,在事实上都不可能找到实现他那“小国寡民”的理想社会的途径。因此他的理想只能是幻想。

老子反对剥削者的文化,有它的进步一面,但他错误地认为文化本身就是社会混乱的根源,不加区别地反对一切文化,主张“绝圣弃智”才能够“民利百倍”,因而认为“圣人”治国,“非以明民,将以愚之”(六十五章)。他看到了西周以来的礼乐文化制度给人们带来了自私、欺诈的不道德行为,而提倡愚朴的原始道德,这里面也有其善良的愿望和合理的因素,但也有它幻想的不正确的一面。“结绳而用之”的社会,固然人不剥削人,但是这种社会不能使人们“甘其食,美其服”。这是无法调和的矛盾。老子的理想社会反映着农民小私有者的空想性。

反剥削反压迫的斗争是历史前进的骨架;反剥削、反压迫的思想是古代民主思想的灵魂。在工人阶级出现以前,许多反映农民小私有者的愿望的思想家只能停留在空想的阶段。只有工人阶级取得政权后,农民在工人阶级领导下,才能真正免于剥削和压迫。老子是中国哲学史上系统地论证剥削制度不合理的第一个思想家。他的反剥削的积极意义应给予应有的重视,尽管他的方案是错的。

老子的这些思想对后来的进步思想家和空想的社会改革家,起着深远的影响。

老子的哲学思想两千多年来,在中国封建社会里成为唯一可以与孔子哲学抗衡的最大思想流派。老子的哲学也和孔子的哲学一样,它曾被统治者利用,向唯心主义方面解释,也被进步的思想家向唯物主义方面发展。老子这个人也曾被道教徒推奉为道教的祖师。这些应当和老子本人的思想区别开来。

(选自任继愈主编《中国哲学史》第一卷,人民出版社1963年版)

(二) 老子研究的方法问题

《老子》一书,虽只五千多字,由于它的时代较古,是用诗的形式写成的哲学著作,有的地方意思表达得不够清楚,容易引起歧异的理解。因而历来学者们对于这部书以及老子其人聚讼纷纭。

解放后,哲学史工作者开始学习用马克思主义的观点、方法研究哲学史,认为全部哲学史是唯物主义与唯心主义的斗争。为了阐明哲学的发展状况及其规律,就必须把每一派哲学家的性质搞清楚,不属于唯心主义,即属于唯物主义,没有一个中立地带。研究哲学史,并不仅限于把哲学家分类,而分类则是研究哲学史的第一道工序。解放后老子的研究也脱不出这一臼窠。应该说,解放后关于老子的研究是有成绩的,并通过研究而引起比过去更为广泛和深刻的争论,这也是十分有益的。正常情况下,争论可以把问题弄清楚,至少可以把问题深化,为后来的研究准备条件。也有学阀式的人物,借讨论之名,行讨伐之实,这只是一股逆流,可以不在这里评论。^①

解放后关于《老子》的争论,我也是参加者之一,当时集中于探讨老子的哲学是唯心主义还是唯物主义。学术界曾一致认为这是个十分重要的问题,这个问题不解决,先秦哲学史就写不下去。各方面参加者争论是热烈的,态度也是认真的。主张老子属于唯心主义的,和主张老子属于唯物主义的,都写了不少文章,结果没有争出个分晓来,任何一方都没有把对方说服。十年动乱以后,学术界又提出了这个问题,第二次开展了关于老子哲学的讨论。由于十年动乱,人们还来不及深入钻研,从发表的文章看,还没有看到有什么重大的突破,只是双方的主张者,从人数方面看,似

^① 详见《老子哲学讨论集》,中华书局 1959 年版,第 1—12 页。

乎主张老子属于唯物主义的人,比50年代第一次讨论时略为增加。

我一向认为老子哲学思想比孔子、孟子都丰富,对后来的许多哲学流派影响也深远。总期望把它弄清楚。1963年出版的《中国哲学史》教科书认为老子是中国第一个唯物主义者;1973年出版的《中国哲学史简编》(是四卷本的缩写本),则认为老子属于唯心主义。主张前说时,没有充分的证据把主张老子属于唯心主义者的观点驳倒;主张后说时(《简编》的观点),也没有充分证据把主张老子属于唯物主义者的观点驳倒。好像攻一个坚城,从正面攻,背面攻,都没有攻下来。这就迫使我停下来考虑这个方法对不对。正面和背面两方面都试验过,都没有做出令人信服的结论来,如果说方法不对,问题出在哪里?我重新检查了关于老子辩论的文章,实际上是检查自己,如果双方的论点都错了,首先是我自己的方法错了。

二

对老子的哲学体系没有讲清楚,或者说从主观方面认为讲得很清楚,但没有很好地解决反对者提出的质难,等于没有讲清楚。我不得不从头考虑从何处入手。

既然研究历史,必须进行历史的考查,要用历史唯物主义的观点、方法。这一点,我过去注意得不够,运用这一方法也有偏差,欠准确。根据历史唯物主义的观点,实事求是地回顾我过去的两种主张(老子属于唯物主义或唯心主义),看来都有问题。

老子的哲学,时代较早,老子哲学用的是诗的形式。诗是一种形象思维的表达方式。形象思维并不是不深刻^①,而是区别于抽象思维的逻辑分析方式,和抽象思维可以具备同样的洞察事物的深度和广度。如果《老子》只是诗,那就简单了,问题它不仅是诗,而且是“哲理诗”。说老子的哲学是“哲理诗”,我已指出过,但未深究它的特点。

坚持历史唯物主义,还要“知人论世”,这一点我也曾指出过,但对老子所处的时代的社会历史特点认识一般化,虽然也指出过老子思想和他的阶级地位有关系,但没有拿出十分充足的根据来。还有一个更大的疏

^① 有人误以为形象思维偏重表象、印象,而不具备高度概括抽象思维深度,这是不对的,这里不深论。

忽,就是没有注意文化发展的地域差别。我国地域辽阔,民族众多,在他们生活聚居的传统中心所产生的文化,必然带有地区的特点,近代意大利、法国、德国、近在比邻,尚且由于民族的、地区的不同而形成各自的文化 and 哲学。在古代,经济、文化交流的机会远不及近代各民族国家频繁,由地域带给哲学家的烙印是深刻的。以春秋战国为例,当时在中国范围内,至少有四个地区的文化各具特色。有邹鲁文化(孔孟学派),它保持周代的传统最多;有三晋文化(申韩),是法家思想的策源地;有燕齐文化(管子、稷下,五行学说),成为后来黄老、方士的故乡;有荆楚文化(老子、庄子、屈原等思想家),通过形象思维表达深邃的哲理。

倘不具体分析,只笼统地讲奴隶主阶级与地主阶级,则不足以说明各家各派的个性。荆楚文化长于以文艺手法讲哲学。老子的著作中不少这种表达方式。如借用水的品质说明柔弱胜刚强的道理;用星辰运行讲天道,等等。诗的语言,文约义丰,也是《老子》的特色。这就给后来的研究者带来一种特殊困难,不易掌握解释的分寸。回顾二十年来关于老子的研究文章、著作,没有讲透的地方固然不少,但更多的失误,不是没有讲透,而是讲得太“透”,以至超出了《老子》本书及其时代所可能达到的认识水平。因而讲得越清楚,离开《老子》本来面目越远。例如,主张老子是唯物主义者的人们,把“道”解释为“物质实体”,就不对,至少不确切。春秋时期,不可能有近代哲学的“物质实体”的观念。《老子》不可能有这样明确的唯物主义观点。例如,主张老子是唯心主义者的人们,把“道”说成“绝对观念”或“超时空”的观念。“物质实体”或“绝对观念”不仅老子本人没有,先秦任何一个哲学家都没有。我们哲学史工作者的任务在于把古代哲学思想用现代语言讲清楚,既不增加也不减少。我们替古人讲了他们还没有认识到的一些观念,这就造成了方法上的失误。历史唯物主义者要把古人所不大清楚观念、范畴,如实地、准确地把他们的“不太清楚”的地方讲出来就对了。我们过去,往往失去了分寸,替古人讲清楚,反而造成了混乱,主观上要求有科学性,客观上造成不科学的结果。这个毛病不止表现在老子的研究方面,而在老子研究中所暴露的问题则最明显。

三

用全局观点来看局部的问题,就比较容易公平地对待古人。寻章摘

句,深入分析,容易讲得很有条理,给人的印象也深刻,这是今人胜过古人的地方。讲哲学史必须牢牢抓住发展观,缺少发展观,往往只看见个别哲学家的言论,而忽略了哲学家所起的作用。三十年来,我们牢记着必须用唯物主义与唯心主义的斗争作为哲学史发展的主要线索,贯串古今。我们取得了巨大成绩。但是没有真正理解马克思主义的哲学史的精神实质。唯心主义与唯物主义清清楚楚地分成两大阵营,应当是近代哲学的特点。在古代,有唯物主义与唯心主义的阵营,但不像近代哲学这样壁垒森严。这两大阵营各有各的体系,如自然观、认识论、方法论、逻辑学,在各自的体系内占有一定的位置,它们之间基本上是协调的,不协调的是例外。而在古代,更多的情况是不协调,比如认识论和自然观有时不一致,这方面是唯物主义的,另外方面则是唯心主义的。同一个哲学家的思想体系里,自己和自己矛盾的情形也是有的,这就是我们常说的“不彻底”性。不彻底的唯心主义哲学家,到处都是,这就要求哲学史工作者慎重地来划分阵营,“一刀切”的办法,不但不能搞好当前的生产管理,处理古代的哲学家也不能这么办。

老子研究也容易犯“一刀切”的毛病,一刀切在唯物主义一边,往往给唯心主义那一边造成困难;反过来也是一样。这也是长期双方争论不得很好解决的一个原因。有的句子,老子自己没有讲清楚,更多的情况下,连老子自己没有想到过,我们一定要把它分类、归档,就难免生硬处理。老子书中有些话,一望就知是唯心主义或唯物主义的,这个好办;但是确有一些话,可以这样理解,也可以那样理解,而这一类的话在《老子》中占有相当数量,远不止一句两句。如果这类的话恰恰是关键性的、结论性的,那就更增加了研究中的麻烦。过去我的处理办法是看它的基本倾向性来定它的唯物主义或唯心主义。这么办,自己运用时不失为一个办法,也能言之成理,但用来说服对方,往往无效。因为基本倾向性毕竟不能代替确凿的结论。

如果把哲学史看做人类认识发展史,按照马克思主义的研究哲学史的指导原则,我们就有了较多的主动权。衡量某哲学家或某学派的作用、地位,主要看它在认识发展中所起的作用,提出了什么新的范畴,解决了什么新问题,在人类认识世界的过程中有没有贡献,贡献是大是小。那么,即使遇到像老子这样难以划分唯物主义或唯心主义的哲学家,也不难

给他安排一个适当的历史地位。在认识史上有贡献,该肯定就大胆肯定,不必因为他有唯心主义的观点,就缩手缩脚。没有贡献,只是重复前人的结论,又不能推动认识的前进,即使是唯物主义者,也不能在哲学史上把他摆在重要的地位。

从哲学史的发展来衡量老子,看他提出的命题,如无神论的天道观,如强调自然规律必然性,第一次提出“无”作为万物之本的负概念——无的范畴,都是人类认识前进的重要里程碑,这就用不着被唯物主义和唯心主义的长期纷争所困扰而不能前进。

当然,对老子的哲学是唯心或唯物,还可继续探讨,可以在不同部门中(如自然观、认识论、……)分别定性;也可以根据它的总倾向概括定性。只要不再像过去那样,替古人说他还没有可能想到的话,不拔高古人来为今人论证,老子研究还大有潜力可挖。

成功的经验固然是知识的财富;亲身走过的弯路,只要认真总结,往往可以更有利于指导人们迅猛前进。^①

(原载《中国哲学史研究》杂志 1981 年第 1 期)

^① 上述几个方面都有许多具体的例证,为了行文精简,只把个人的基本的看法提纲式地提出来,供指正。

(三) 中国哲学史的里程碑 ——老子的“无”

“中国哲学史是中华民族的认识史”，多年来一直沿着这条路考察中国哲学的发展、变化，踪迹昭然、历然。老子首先提出了“无”作为最根本的范畴，是中国哲学史第一座里程碑。

人类认识外界，总是经历由外到内，由具体到抽象的过程。近半个世纪以来，儿童心理学发展较快，研究儿童认识外界的过程及其发展轨迹，经过观察、实测、比较，得出大体可信、比较接近儿童思维成长的实际状况。一个民族的思维成长过程与儿童心理的发展过程大体相似，至少可从中得到相关的昭示。

儿童认识外界先从身边周围的事物开始。由近及远，先认识母亲，后及家人，扩大到身外的食物、玩具，再扩大到鸟兽草木虫鱼，目力所及更大的范围。如高山、大河、天空、气象、风雷等等，虽在视听范围之内，并不能引起足够的认识。日月星辰先被认识，日月依附着的更大的“太空”则较后才会引起注意。朱熹儿时，其父向他指示天空曰“天”，朱熹问其父“天之上何物？”。这被看作特异儿童的表现，所以古人特别记上一笔。古今中外千千万万儿童，是很少关心“天之上有何物”的。

儿童教育家还发现，小学生春游旅行，虽然喜欢爬山、涉水，但不懂得欣赏山水风景，朝辉落霞之美。认识过程总是由具体事物开始，由微细到宏大。儿童学习数字计算，也是先从计算一个两个实物，然后形成“1”、“2”……的数的概念。先有自然数的实数，“零”的概念形成较后。因为“零”没有形象，也找不到与零相当的对象（实体）可供抽象。

我们回顾中华民族的认识史，竟有与儿童思维成长过程有惊人相似

之处。^①

人类认识从有形开始,逐渐由分到合,由具体到抽象,形成“有”(存在)概念。“有”有形象(大小形色等)，“有”有性质(坚软、轻重、香臭等)，“有”有结果(得到或未得到),各种“有”(存在)都可见闻,可感知,可推得结果。这些都属于人类认识幼年期。

随着生活实践、科学实践、社会实践的深化,从“有”进而认识到“有”的对立面——“没有。”

“没有”是生活中经常遇到的现实。打猎、捕鱼,可能“有”,也可能“没有”,而且出现的频率很高。把“没有”抽象到概念的高度,也作为认识的“客体”对待,达到这样的认识水平,只在具有先进文化的民族才有这种可能。“没有”没有上升到概念时,只是一次性的客观描述。提出了“无”,则是认识的一次飞跃。

由于“无”具有“有”所不具备的“实际存在”,号称为“无”,并非空无一物,而有总括万有的特点,老子称之为“无状之状,无物之象”。它不同于“有”,所以“视之不可见,听之不可闻,搏之不可得”,“此三者不可致诘,故混而为一”。对这一最高的负概念给以特殊名称,有时叫做“无”;因为它具有规律性,也称为“道”。在一定情况下,“无”与“道”同义,有时无也是道,道也是无。

老子的“无”不是停留在描述性的“没有”的认识阶段。“无”并不是消极的存在,而是有它实际多样肯定性的涵义,有现实作用,有可以预测的后果,也经常用来对待日常生活、政治生活的一个原则。“无”的发现,为人类认识史开了新生面,的确非同寻常。

《老子》书经历史上老学传人的补充、完善,现存的定本共五千七百字左右。这部书从各个方面提醒人们重视“无”的地位和作用。不但认识“无”,而且用“无”的原则来指导日常生活、社会生活以及政治生活。

日常生活中认识“无”的功用:

^① 近代皮亚杰一派儿童心理学的研究,对成人心理研究也有推动作用。儿童思维可分为四个阶段:1. 直观行动阶段;2. 具体形象思维;3. 形式思维;4. 辩证思维。有些著作指出,随着年龄的增长,思维能力逐渐提高。我们从哲学认识论的角度来看,年龄只是外在标志,而不是原因,思维水平提高的原因在于社会实践的不断深化。如果是禁锢中的儿童,即使年龄增长,缺少语言训练,不给信息交流机会,思维水平也无法提高。

三十辐共一毂，
当其无，有车之用；
埴埴以为器，当其无，有器之用；
凿户牖以为室，当其无，有室之用；
故
有之以为利，
无之以为用。(11章)

把“无”原则运用到政治生活：

取天下常以无事。(48章)
以无事取天下。(57章)
我无欲而民自朴。(57章)
为无为，事无事，味无味。(63章)
是谓行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。(69章)
是以圣人处无为之事，行不言之教。(2章)
为无为，则无不治。(3章)
爱民治国，能无知乎。(10章)
道常无为，而无不为。(37章)
吾是以知无为之有益。(43章)
不言之教，无为之益，天下希及之。(43章)

日常行为准则也离不开“无”的原则指导：

善行，无辙迹；
善言，无瑕谪；
善数，不用筹策；
善闭，无关键而不可开；
善结，无绳约而不可解。(27章)

“无”也是政治生活的指导原则：

生而不有，为而不恃，成功而弗居。(2章)
爱民治国，能无知乎？
明白四达，能无为乎？(10章)

老子由“无”衍生出一系列否定概念以积极涵义：

绝圣弃智，民利百倍；

绝仁弃义，民复孝慈；

绝巧弃利，盗贼无有。

见素抱朴，少私寡欲。（19章）

处理人际关系，要遵循“无”的原则，以退让、收敛为原则：

不自见，故明；

不自是，故彰；

不自伐，故有功；

不自矜，故长；

夫惟不争，故天下莫能与之争。（22章）

老子思想的深刻性在于善于从纷乱多样性的现象中，概括出“无”这一负概念。其可贵处在于把负概念给予积极肯定的内容。老子的“无为”不是一无所为，而是用“无”的原则去“为”。所以能做到有若无，实若虚，以退为进，以守为攻，以屈为伸，以弱为强，以不争为争，从而丰富了中国古代辩证法思想，建立了中国古代辩证法贵柔的体系，与儒家易传尚刚健体系并峙。两大流派优势互补，同样丰富了中华民族的文化宝库。

人类认识总是在旧的认识基础上提出新见解。新见解对旧知识来说，是一次进步。同时，这新见解往往成为后来更新见解的障碍。《荀子·天论》中曾指出，“老子有见于诎，无见于信”。老子发现了“无”的价值，把它提高到应有的位置，是老子的贡献。如果把“无”的地位、作用过分夸大，反倒背离了真理。比如，老子指出建房屋供人使用的地方是墙壁中间的空间部分。但也应看到供使用的空间部分是在墙壁梁柱等实体支持下才能供居住。没有墙壁、梁柱、砖木的“有”，也就没有供起居的空间，只是一片空旷的开阔地。虽有空间（“无”），却不能居住。有与无互相依存，相得益彰。

总之，老子发现提出了“无”这个范畴，是一大贡献，并赋予以肯定、积极意义，功不可没。老子的无为，不是什么也不干，而是变换一种方法去干。

老子的辩证法贵无、尚柔，肯定生活，而不消极玩世。老子贵“无”而务“实”，不具有怀疑论色彩。战国末期出现黄老之学，讲治道，重形名，在战争后经济残破时期，用来恢复生产，收到治国安民的实效。黄老不同于原来的老子，司马迁把老子与韩非同篇立传，事出有因。韩非也有《解

老》、《喻老》的著作,足见二者有内在的联系。老子、庄子,古来并提,老子多讲治国用兵,庄子更偏重于养生,适性,也采取了老子的一部分,但历史上还没有发现庄子治国安民的思想。

庄学作为老学的补充,自有其地位。庄学的高明、豁达,不谴是非,是庇荫在老子构建的大厦下设立的一个摊位,离了老子,庄子的光彩就无从显露。这一点,正如王守仁之所以自张一军,耸动天下,是在朱熹的基础上开创起来的。必先有朱熹,王守仁反对朱熹的格物的新见解才有意义。没有朱学,就没有王学。

“无”被揭示出来,纳入认识最高范畴,涵盖范围广大无限,给后来道教神学提供了广阔驰骋的领域。这是另外的问题,本文从略。

(选自《任继愈自选集》,重庆出版社2000年版)

关锋论老子

目 次

| | | |
|--|-----|-----|
| 关锋及其老子研究····· | 李毅强 | 286 |
| (一) 老子的客观唯心主义体系····· | | 289 |
| 一、老子哲学的最高范畴“道”的基本规定性····· | | 289 |
| 二、老子的“道”不是“原子”、自然界,也不是“物质”范畴或 规律····· | | 310 |
| 三、老子哲学体系的基本结构····· | | 326 |
| 四、老子是有神论者——兼论所谓“天道观”问题····· | | 334 |
| (二) 老子的唯心主义辩证法····· | | 343 |
| 一、老子的对立面互相依存思想及其唯心主义基础····· | | 343 |
| 二、老子的对立面互相转化及其根本缺陷····· | | 350 |
| 三、老子的贵柔····· | | 361 |

关锋及其老子研究

· 李毅强 ·

关锋，本姓周，名玉峰，字秀山，笔名古棣等。1919年生，山东省庆云县周辛村人。“关锋”是抗日战争时期用的化名，一直沿用至今。1933年加入中国共产党。1937年参加抗日游击战争，任中共领导的冀鲁边区鲁北地区宣传部部长、二地委宣传部部长。并兼任《黎明报》社长。解放战争时期任渤海师范学校校长。1950年任中共中央山东分局宣传部理论教育处处长。1952年起兼任山东政治学校校长。1955年任中共中央第四中级党校副校长(主管教学与科研)。关锋从1950年开始学术研究工作，在山东的几年曾发表学术论文著作约60余万字。1956年春调北京，任中共中央政治研究室哲学组组长，投入中国哲学史、哲学的研究工作。这时期担任过中共中央理论刊物《红旗》杂志编委，中国哲学史研究组组长。1966年4月被任命为《红旗》杂志常务副总编；还担任中国人民大学哲学系兼职教授、中国科学院哲学研究所学术委员和该所主办的《哲学研究》常务编委。1966年5月“文革”开始，被任命为中共中央文化革命小组成员；1967年初兼任中共中央军委文革小组副组长。1967年8月被隔离审查。1982年初出狱。此后，与周英等合作研究中国哲学史、中国历史、西方哲学史，并旁涉中国古文字学、音韵学等学科，均有专著出版。2005年6月病逝。

关锋的学术研究分两个时期。前一时期从20世纪50年代到60年代前期；后一个时期从1982年至今。前期影响较大的学术著作有：《王充哲学思想研究》(1957年上海人民出版社出版)、《孙子军事哲学研究》(1958年发表于《哲学研究》，后由湖北人民出版社出版)、《反对哲学史方法论上的修正主义》(1958年人民出版社出版)、《庄子内篇译解与批判》(1961年中华书局出版)、《求学集》(1962年上海人民出版社出版)以及《春秋哲学史论集》(1963年人民出版社出版)。80年代、90年代所写书

稿,已出版的有:《法和法学发生学》(1989年中国人民大学出版社出版)、《惠施思想及先秦名学》(1990年海洋出版社出版)、《老子通》(1991年吉林出版社出版)、《老子十日谈》(与关桐合作,安徽文艺出版社出版),还同戚文合作主编《孙子兵法大辞典》(1995年上海科普出版社出版)、《通假辞典》(京华出版社即将出版),与戚文合著《孔子批判》(时代文艺出版社2001年出版)。

早在20世纪50年代和60年代初期,关锋就开始研究老子思想,1962年结集出版的《春秋哲学史论集》一书中,就收有六篇关于老子哲学的文章。在这些文章中关锋认为,老子的思想属于客观唯心主义,而他思想的来源则是春秋时代的社会存在,在没落奴隶主在野(与掌权派奴隶主相区别而言)知识分子老聃头脑中的反映。

早在1959年5月中国哲学学会召开的会议上,关锋有一次题为《论老子哲学体系的唯心主义本质》的发言,在发言中,关锋从三方面论证了老子的思想实质,第一,论老子的“道”,即从老子对“道”的叙述中证明老子的“道”是绝对精神,而不是“物质”范畴,不是原子、混沌、精气、客观规律等等;这是从老子的宇宙观(亦即所谓的本体论)证明老子哲学为唯心主义。第二,论证老子的方法论,即从阐明老子的方法论和他的宇宙观——“道”的逻辑关系,证明老子的辩证法是建立在唯心主义基础上的。第三,论老子的认识论,即从老子的认识论和他的宇宙观的逻辑联系中,证明他的宇宙观是唯心主义的。

关锋老子研究中最着力的著作为《老子通》。

《老子通》一书,起笔于1982年末,1984年写定,而后又稍作修订,于1991年8月由吉林人民出版社出版。该书分上下两部:上部为校诂之部,题名为《老子校诂》;下部为分析、论评之部,题名为《老子通论》。前后凡138万言。该书出版获吉林省第一届优秀图书一等奖、长白山学术图书一等奖,还荣获“1996世界太极科学金奖(社会科学奖)”,由比利时世界太极学会颁发。因此具有一定的影响。

本书所收入的《老子的客观唯心主义体系》和《老子的唯心主义辩证法》,便是《老子通论》中的第十五章和第十六章,其中详细分析了老子“道”的概念和老子哲学的基本结构。

正如关锋自己指出的,“在研究方法上依然贯串了我五十年代和六十

年代初期关于哲学史方法论的基本观点,但有了一些新见,特别是在考证老子其人、其书的基础上提出了辨伪学的方法论。”(《老子校诂·台湾版序》,1992)

在《老子通总序》中,关锋说道:“在此次重新研究《老子》的过程中,越来越深切地感到校勘训诂的重要性。自乾嘉学派以来,对《老子》校勘、训诂虽然获得了很大成绩,但有争议的尚未解决的问题还很多,并且还有一些前人未曾接触到的问题。在校勘方面,其中有的,仅是几字之异,就可以成为老子哲学是唯物主义、无神论的证据,或者成为它是唯心主义和有神论的证据,就可以成为《老子》书是战国时代作品的证据,或者成为它是春秋末年老子本人著作的证据。训诂方面,也是这样,一章甚至一句、两句不同解释,就可以引出老子是革命家。是农民的代表结论,或者引出老子是奴隶主阶级的哲学家,是保守派的结论。如果不在校勘、训诂上下苦工夫,校理出一个《老子》的定本、善本,对那些有争议的章句做出确切无疑的解释,那么对于《老子》书的时代性,对老子哲学的本质及其阶级性的论定,就不可能避免主观主义,尽管分析得头头是道,也还可能是分析者自己头脑里想象出来的老子。有些问题,缺乏正确的校勘、训诂的基础的争论,确是如‘郑人争年’,那只有‘后息者为胜’了。”

有鉴于此,关锋在《老子》一书的校勘、训诂上花了很大的工夫。除了对收集到的《老子》各种版本、各家注解进行比较和分析,在这个过程中还进一步研究了上古汉语、上古诗文,补习了古文字学、古音韵学,并对楚音特点进行了新的探索,又进一步研究了先秦的政治、经济、战争和意识形态以及风俗人情的历史等等。在校勘方面,在前人创获的基础上,他运用了书校、理校、语校、韵校、文校、字校等六种互相结合的方法,校理出一个比较接近《老子》原貌的善本。与对老子思想进行论述的那部分内容即《老子通论》相对应,《老子校诂》考证周密,篇幅很大,约有52万字。

（一）老子的客观唯心主义体系

五四运动以来，即自西方哲学，特别是马克思主义哲学传入中国以来，学术界，包括资产阶级学者和无产阶级的学者，对于老子哲学是唯物主义的还是唯心主义，一直有针锋相对的两种观点。在西方哲学传入中国以前，学术界还没有使用唯物主义和唯心主义这两个名词；但是有些人继承和发展老子哲学，如何晏、王弼、周敦颐、朱熹，他们实际上认为这个哲学是客观唯心主义，另外一些人则批判老子哲学，如裴颀、张载、叶适、王廷相、王夫之，他们实际上也认为这个哲学是客观唯心主义。

我们一直认为老子哲学是客观唯心主义。在这一章，分析和论证老子的客观唯心主义体系，在以下三章再分别讨论他的辩证法、认识论和政治哲学。

一、老子哲学的最高范畴“道”的基本规定性

“道”是老子哲学体系的最高范畴，这是学术界公认的。可是，老子的“道”究竟是什么，看法就根本不同了。断言老子哲学是唯物主义或唯心主义的分歧，主要是在这里发生的。下面，就从几个方面分析老子哲学“道”的基本规定性。

（甲）“道”是“常道”，它是“常无”，又是“常有”

让我们先从《庄子·天下》篇对老子哲学的概括说起。

《天下》篇说老子哲学“建之以常无有，主之以太一。”“太一”就是“道”。《老子》二十五章说：“吾不知其名，故强字曰道，强为之名曰大”。“太一”即“强为之名曰大”之“大”。古代太、大同声，都入月部，“太一”也就是“大一”。“道”独立无双，所以是“一”；但为了同“道生一”之“一”区别开来，所以《天下》篇的作者把它叫做“太一”。“建之以常无有，主之以太一”，是说老子建立“常无”、“常有”这两个概念，构成他的哲学之最高范畴

“道”。按之《老子》本文，我们不能不惊叹《天下》篇的作者对老子哲学的概括，非常准确，用十一个字就简明、扼要地把老子哲学的最核心的东西，表述清楚了。

对此，冯友兰先生有不同的看法。他说：

“古棣同志和林聿时同志认为《庄子·天下篇》所说的‘建之以常无有’等几句话，是老子哲学的纲领。我完全同意这一点。但是，我认为把‘常无有’解释为‘常有’‘常无’是不合适的。除了文法上有问题外，常无、常有只见于第一章，而在第一章里，因为各家的读法不同，是否有‘常有’、‘常无’这两个名词，也还是问题。我认为把‘常无有’作成三个名词或作成三个名词：‘常’、‘无’、‘有’，在文法上讲都是合适的。不过在老子书里面没有出现过‘常无有’这个名词。因此，我认为最好是把‘常’、‘无’、‘有’作成三个名词，把这一句读为：‘建之以常、无、有。’我一向就是这样读的。”

古棣同志和林聿时同志也说：“明人陶望龄以“常无有”三字分截读之（即常、无、有），以配佛说的“如实空”，近人章炳麟等亦主此说。这实际上是援老入佛。”我觉得他们是把两个问题混为一谈。一个是把常、无、有三字分截读之，一个是把三个字配佛说的如实空，这完全是两回事。我们仅（按：‘仅’当为‘尽’字之误——引者注）可以把这三个字分截读之，而只以配老子书，配老子书倒是很合适。因为‘常’、‘无’、‘有’在老子书里是经常出现的。让我们比一下子吧，‘常无有’在老子书里没有出现过，‘常无’、‘常有’仅出现一次，但是还有问题。‘常’、‘无’、‘有’是经常出现的。因此，我认为在《天下篇》这句话里，这三个字分截读之是合适的。”（《老子哲学讨论集》第68—69页）

冯先生的说法，“言之成理”；但我们却认为大谬不然。

先说语法（文法）问题。

“常无有”，读为“常无”、“常有”这种语法，虽较少见，但并非绝无，亦非仅有。下面举几个例子加以分析：

（一）《庄子·天下》篇：“大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同、毕异，此之谓大同异。”句中“小同异”，就是小同、小异；“大同异”就是大

同、大异。譬如树与松树,两者相较,树与松树之同是小同,树与松树之异是小异,省称“小同异”;毕同,一切物皆同(概括万物之大共性),这即是“大同”,世界上没有两片树叶是绝对相同的(就其殊性说),这即是“大异”,省称“大同异”。关于“小同异”的解释或有争议;但是,无论如何不能照冯先生所说的那种语法,分三截读之,解释为“小”、“同”、“异”,“大”、“同”、“异”,也不能把它们解释为不可分析的合成名词“小同异”、“大同异”;那都是讲不通的。

(二)《老子》八十章,河上公本“使有什佰人之器而不用”;帛书甲本作“使十百人之器毋用”,乙本作“使有十百人器而勿用”。“什佰人之器”作何解释呢?20年代,胡适这样解释:什是十倍,佰是百倍,“什佰人之器”就是十倍、百倍于人力的新式生产工具(见胡著《中国哲学史大纲》)。80年代,马来亚中文系教授郑树良先生著《论帛书〈老子〉》,肯定上述解释(见郑著《竹简帛书论文集》第14页)。拙著上部《老子校诂》从文义、文理和语法等几个方面论证了上述对“什佰人之器”的解释。这里兹举出一点。《战国策·燕策》:“拙指而事之,北面而受之,则百己者至,先趋而后息,先问而后嘿,则什己者至,人趋己趋,则若己者至”;《鹖冠子·博选》:“权人有五至,一曰伯己(陆注:百于己者),二曰什己,三曰若己……”;同篇又说:“故北面而事之,则伯己者至,先趋而后息,先问而后默,则什己者至,人趋己趋,则若己者至”。“什己”、“伯己”就是十倍于己、百倍于己,“若己”即与己相当。“什佰人之器”句法与此相同。准此,没有疑问,当解作十倍、百倍于人力之器;而不能照冯先生说的那种语法读作“什、伯、人之器”,或把“什佰人”作为一个名词。

(三)《列子·汤问》:“殷汤曰:‘然则上下八方有极尽乎?’”“革曰:‘然无极之外复无无极,无尽之中复无无尽,无极复无无极,无尽复无无尽,朕以是知其无极无尽也,而不知其有极有尽也。’”从革的回答可证“有极尽”即有极、有尽,而不能三截读之,或把三个字当作一个名词。

(四)《易传·颐》象曰:“君子慎言语,节饮食”,只能解作“君子慎言、慎语,节饮、节食”。不用说,“饮”与“食”是有区别的;在先秦,“言”和“语”也是有区别的,《周礼》注:“发端曰言,答述曰语”。古书上只有“吾语汝”(我告诉你),没有“吾言汝”。无论如何,也不能按照冯先生说的那种语法分三截读之,读作“慎、言、语”,“节、饮、食”,或把“慎言语”当作一个名词,

把“节饮食”当作一个名词。

(五)《楚辞·天问》：“牧夫牛羊”，“夫”是句中虚词(为了合辙加的垫字)，不计虚词，即“牧牛羊”，其意，显然是“牧牛、牧羊”不能按照冯先生说的那种语法分三截读之，读作“牧、牛、羊”，或把“牧牛羊”当作一个名词。

(六)《睡虎地秦墓竹简·秦律十八种》：“隶臣妾其从公事，隶臣月禾二石，隶妾一石半”。“隶臣妾”，显然应读作隶臣、隶妾；不能按着冯先生说的那种语法分三截读之，读作“隶、臣、妾”，也不能把“隶臣妾”当作一个名词。

(七)《论语·雍也》：“敬鬼神而远之”。“敬鬼神”即敬鬼、敬神；在古人的观念中，鬼和神是有区别的。

(八)《论语·先进》：“季路问事鬼神”。“事鬼神”即事鬼、事神。

(九)《孟子·滕文公下》：“距杨墨”，即距杨、距墨。

如果说，一例还可能有争议的话，二、三、四、五、六、七、八、九例，则是没有也不可能有什么争议的；那么，一例即使有争议，却不是什么语法问题。

“建之以常无有”与上面所说九例相同，解作“常无”、“常有”，是完全合乎语法的。——60年代初关于老子哲学争论中，发生的所谓合不合古代语法的问题，都是“常无有”之类。我们哲学史工作者确实需要认真学习和掌握古汉语专家的研究成果，但同时还要独立地去钻研一些冷僻词汇和罕见语法，后者还大有文章可作；万万不可轻易地断言不合己意的解释一定是不合古代语法。

其次，再谈所谓“把两个问题混为一谈”。

我们说：“明人陶望龄以‘常无有’三字分截读之(即常、无有)，以配佛说的‘如实空’，近人章炳麟等亦主此说。这实际上是援老人佛。”这是叙述的一个历史事实(对这个事实，冯友兰先生也没有表示否认)。这里并没有“把两个问题混为一谈”。如果冯先生把“常无有”分三截读之，“以配老子书”，作出科学论证，那当然很好。陶望龄等自是其以常、无、有配佛说的如实空；冯先生亦自可证其以常、无、有配老子书。但冯先生并没有对此作出科学论证。首先，“建之以常无有”读作“建之以常、无、有”是不合乎古代语法的，“配老子书”的前提不存在了。其次，常、无、有怎样构成“太一”，构成“道生一，一生二，二生三，三生万物之”道，构成“万物之母”？

冯先生没有提出,更没有论证这些问题。我们认为,说老子以常、无、有构成“道”,在理论上是说不通的;在老子书中也是查无实据的。只说《老子》书中“‘常’、‘无’、‘有’是经常出现”并不能证明什么问题。《老子》中那些谈形而下事物的“有”、“无”(如“三十辐共一毂,当其无,有车之用”),当另作别论;凡是作为“道”的同义词的“无”,都是“常无”,即永不会变成形而下之“有”,就其恒常存在、无生无灭而言,当然又是“常有”。冯先生在“‘常’、‘无’、‘有’是经常出现”之后,又承认“常无”、“常有”是老子的“道”的规定性。他说:“……这也就是说道是常有的。这里的‘常有’、‘常无’不是两个抽象的范畴,而是有具体内容的。在这个意义下,说道是‘常无’、‘常有’的统一,倒很有启发性。不过这并不说明道是物质性的或精神性的东西。”(同上书第69页)点了着重号的这句话是有一定道理的,的确如果只是证明老子的“道”是“常有”,还不能断定它是物质性的或精神性的;因为物质不灭,也是常有,“常无”就不同了,它是与形而下之物对立的。不过,我们还是从几个方面揭示老子“道”的规定性,从长讨论吧。

《老子》第一章,可以说是全书的纲领,“常道”、“常无”、“常有”这三个概念也是在开宗明义的这一章里明确提出来的。现在就来仔细地分析这一章。这一章的句读,长期以来有争议。本书上部《老子校诂》,从这一章的逻辑、语法、音韵方面,并结合其他有关章节,对我们认为正确的句读作了论证。愿持有不同意见者,翻阅该章校诂,这里不去重复。一章之文曰:

“道可道,非常道:名可名,非常名。无,名万物之始,有,名万物之母。故常无,欲以观其杪,常有,欲以观其微。此两者同,出而异名。司谓之玄,玄之又玄,众妙之门。”

这一章,逻辑严密,是我们进行分析的有利条件。

“道可道,非常道;名可名,非常名”,这是说:道是可以言词来说的,但说出来的道就不是“常道”了;道的名字是可以起的(后一个“名”字借为命名之命),但起出来的名字,就不是“常名”了。如此说来,老子所要讲的“道”不是没法讲了吗?可是,他还是横说竖说、左一个名字右一个名字地来阐述他的“道”。这两句话的真正意义,在于说明:他要说的哲学之“道”不是普通的“道”,而是“常道”;关于“道”的名字不是普通的名字,而是“常名”。所谓“常”,即恒常不变,永远不会消逝。

接下去就说：“无，名万物之始，有，名万物之母。”这是说：用“无”给万物之始命名，即把万物之始叫作“无”；用“有”给万物之母命名，即把万物之母叫作“有”。“万物”当然并不是说的恰恰一万件物，而是概括所有的物。这两句话并非说的两件事，“无”、“有”亦非两个东西；而是说的“道”（常道）是万物的开始、万物的母亲。“始”亦有母义，“始”字从女，反映了母权社会的子遗，造这个“始”字就是从认为人类的始祖是一位老祖母这种观念而来的。紧接上两句，这里给万物之始、之母起的名字当然“常名”了；所以这里的“无”、“有”即是“常无”、“常有”。老子是在作诗，为了节奏和谐，不好写成“常无，名万物之始，常有，名万物之母”。可是接下去就指明它们是“常无”“常有”了。

“故常无，欲以观其杪；常有，欲以观其徼”——先解“常无”、“常有”：万物都是不常的，都是有生、有灭的；万物是有形体的实有，不是‘无’；万物有它未生之时和消逝之后，它们既不是常有，也不是常无。“道”同不常的有形体之万物相对待，它是常的、即无生无灭、无始无终的；同有形体的万物对比而言，它是常无，它是万物的母亲，但它永远不会变成万物之类的实有；它是恒常存在的，就其恒常存在而言，它又是常有。“杪”是最微小的东西；“徼”即边际。两句的“其”字是上句“万物”的代词。“故常无，欲以观其杪”，即要以“常无”的观点，来领悟万物之杪亦即领悟万物的原始；“常有，欲以观其徼”，即要以“常有”的观点，来领悟万物的边际。因为认定万物是不常的、有生有灭的，某一时间、某一空间里并无万物，所以只有建立“常有”的观点，才说得上万物的边际和原始。从这里也可以看出，所谓“万物”实际就是物质世界；唯其如此，才说得上它的边际。很清楚，它不是说的一万件物的原始、一万件物的边际。否则，如果万物之先还有物，就谈不到万物之始，也就是不能用“常无”与之相对立；如果万物之外还是物，就谈不到万物的边际，也就不能用“常有”与之相对立。由此也可见，前文“无，名万物之始，有，名万物之母”的“万物”也就是物质世界。

接下去说：“此两者同，出而异名”，“此两者”指的是“常无”、“常有”，这两者是指的同一个东西，是这一个东西的两个相异的名字，这个东西当然是“常道”了。

其后又说：“同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”，“玄”取幽远之意，取其玄祖（即始祖）之意；这东西又叫作“玄”（光说“远”（玄）还怕人误会它有开

头,所以又加一句“玄之又玄”),它是“众妙之门”,即一切事物所从出的门户。这是用另一种说法来表明“常道”是“万物之母”,是物质世界的原始老祖母。

如上解释,是完全符合这一章的内在逻辑的。这里就有“道”的最根本的规定性:

(一)老子所说的“道”不是普通的道,而是“常道”,它与有形体之万物相对待、相区别,叫作“无”,它永远不会变成实有之万物,所以准确的叫法是“常无”;它无生、无灭,亘古常存,所以又是“常有”。“常无”、“常有”是“常道”的两个名字,也是“常道”的基本规定性。在1959年发表的拙作《论老子哲学体系的唯心主义本质》说老子的道是“常无”、“常有”的统一,这个说法是有缺点的。因为这种说法,可以被理解为道的内在矛盾是“常无”、“常有”。老子的道并非如此,现在加以纠正。

(二)物质世界在时间上是有始有终的,在空间上是有边际的;而“道”是物质世界的创造者、原始老祖母,这是老子的“道”的又一基本规定性。

(三)“道”与实有之万物相对待,就隐含着,“道”是“常虚”,是无形体的,即不占有时间和空间,这是老子“道”的又一方面的基本规定性——这一点虽然没有明白地说出来,但它是逻辑地包含着的,从对有关章节的分析这是可以看得清楚的。

从上面分析可以看出:老子认为物质世界有边际的、有始有终的,而“道”是产生物质世界的原始老祖母,这样他的“道”肯定就是精神性的了。对第一章的这种分析,从其他有关各章都可以得到印证。

《老子》第一章是全书的纲领,是全书的开宗明义。其下有关各章从不同的方面阐发“道”的基本规定性,把第一章所说具体化。因为有了第一章的开宗明义,所以其他各章谈到“道”和作为“道”的规定性的“无”、“有”,为了节奏和音韵的关系不必都加“常”字,但都是“常道”,亦即“常无”、“常有”,这从有关上下文里是看得清楚的,在以后的分析中,我们将随时指出这一点。

我们说,第一章是带有纲领性的一章,并不是先有这样一个主观成见,用以去套有关各章;而是研究了第一章,又研究了全书特别是有关各章,综合得出来的结论。是否如此,且看后面的分析。——这里说几句似

乎是题外的话。任继愈先生说：把《老子》的第一章看做全书的纲领有困难。“先秦诸子的书都难说哪一篇、哪一章是它的纲领。《论语》《孟子》固然很难这样说，较晚的《荀子》、韩非的著作论点已很集中，并已有了论文的形式，但也难指出哪一篇可以作为他的学说的纲领。”接着又说《墨子》《庄子》都不能说哪一篇是纲领。（见《老子哲学讨论集》第17页）这种以彼例此的论证方法是很不科学的。《论语》、《孟子》、《墨子》、《韩非子》确实没有哪一篇可以说是全书的纲领，《荀子》《庄子》就不然。《成相》篇是《荀子》书的纲领（这是一九五九年五四学术讨论会上，杜老（国庠）在评论关于老子哲学论争的发言中指出的），《逍遥游》是《庄子》的纲领。不过，三者又不尽相同：《成相》篇是荀子政治思想的基本要点；《逍遥游》是庄子哲学基本倾向和结构——追求绝对自由以及追求绝对自由的方式——最明确的表述；而《老子》第一章则是对老子哲学的最高范畴“道”的基本规定。对这一些，自然都可以“仁者见仁，智者见智”。但是，以彼例此的方法却肯定是要不得的。其公式就是：甲、乙、丙都无S，所以丁也无S。举个通俗的例：枣树、柳树、榆树……都落叶，所以松树也落叶，这岂不荒唐？固然在人们的现实思维中没有从枣树、柳树、榆树落叶推出松树也落叶来的，但是对于未知领域，人们却常常不自觉地作这种推论。由已知推论未知，这是人类头脑的特点和优点，越是文明进步、智慧发达，“由已知推论未知”也就越发达，当然这是可贵的进步，如果不能由已知推及未知，就不能有预见性，就不能认识世界；但是，同时也就发生了“由枣树、榆树、柳树之落叶推断松叶也落叶”之类的形而上学思维公式。这个公式，在科学研究中和日常生活中，常常不自觉的起作用，使人们犯出各种各样的错误。《老子》第一章是不是全书的纲领，也许可以说是属于陈谷子、烂芝麻之类的问题了；但是，陈谷子、烂芝麻是不生虫的，“陈谷子、烂芝麻之类问题”的逻辑，也是“不生虫的”。我们所以提到《老子》一章是否是全书的纲领这个老问题，不仅是因为这个问题还没有解决，而重要的是“这个问题”上的形而上学之思维逻辑，还常常起作用。

让我们还是继续讨论老子哲学“道”的基本规定性吧！

（乙）“道”是“常虚”，是超时空的绝对

《老子》第四章（以下凡引《老子》只注章次）：“道盅而用之，又不盈”，“盅”，各本作“冲”，傅奕本作“盅”，《说文》引此句亦作“盅”。俞樾说：“《说

文·皿部》：‘盅，器虚也。’老子曰：‘道盅而用之’。‘盅’训‘虚’，与‘盈’正相对，作‘冲’者段字也。”俞说甚是。这句话是用“盅”形容“道”，说它的性质是虚，长久起作用，永远不会变成“盈”，“盈”有“实”意。又“不盈”也就是永远不会变成实有。这就是说它是“常虚”，亦即“常道”。第一章开宗明义，就交待清楚他要讲的“道”是“常道”；如果变成“盈”、变成实有，就不是“常道”了。冯友兰先生说，这里的“冲”字是冲气，我们认为这种看法是增字解经，靠不住的。“冲气”是一个合成名词，使用这个名词不能单举其一字；而且明明是与“盈”相对为文，所以理应作“盅”，训“虚”。

六章：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。”这也是讲的“道”的规定性。第一字，各本皆作“谷”，惟伪河上公注本作“浴”；王羲之书河上公古本石刻拓本作“谷”，宋河上本亦作“谷”；作“浴”者乃假字（古代谷、浴同音），也就是写了别字。此“谷”字与“旷兮其若谷”（十五章）、“为天下谷”（二十八章）、“譬道之在天下，犹川谷之于江海”（三十二章）之“谷”字义同。“谷神”，即用“谷”字形象的说明“道”之虚的性质，与用“盅”字来形容虚一样。“谷神不死”是说“道”永远不会消亡，也就是说它是“常虚”，永远不会变成“盈”、变成实有。作为“常虚”亦即“常无”的“道”，也是无形体的，这一点在有关章节里有明确的说明。这样的“道”，必然是超时空的绝对。

“道”是超时空的绝对，就是说“道”不占有时间，即无生、无灭，无始、无终；不占有空间，即无形体。

三章说“道”“吾不知其谁之子？象帝之先”，是说它比上帝还要古老，它不是谁的儿子，它没有母亲，它不是被产生的，而是终古如斯。二十五章说“道”：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”，“不改”、“不殆”就是说“道”永不改变，终古如斯。这是说“道”是超时间的。“寂兮寥兮”是说“道”是无形体的。王弼注：“寂寥，无形体也”；河上公注：“寂者，无声音，寥者，空无形”；《韵略》：“寂寞，无声也，寂寥，空也”；傅奕本作“寂兮寞兮”，也是无形体的意思。总之，历来的注释家对寂、寥的解释或有差别，但都认为这里说“道”是无形、无形体的。

冯友兰先生持相反观点。他说：“无形并不是无形体；无形和无形体完全是两回事。例如原子……是看不见的，我们可以说它是无形的（当然这是就感官说，老子说道是无形，也是就感官说的），但是我们不能因此就

说,原子是无形体。关锋同志和林聿时同志说:‘眼看不见,手摸不着的东西,不一定是占有空间的,如原子。但从原则上肯定‘道’是无形体的,却和说眼看不见、手摸不着不同。无形体,占有空间当然是不可能的。’这句话的前半段,我完全同意。后半段我觉得大成问题。因为据我的了解,老子书只是说道是眼看不见、手摸不着的,……并没有‘从原则上肯定道是无形体’,因此也不能说因为道是无形体,所以是超空间的。”(《老子哲学讨论集》第70页)

我们认为,把“无形”和“无形体”看作两回事,是不必要的,也是没有根据的,在古汉语里,“形”即是指的“形状”、“形体”。在上古汉语里形、名对待,战国有形名学家,名即是概念;形即指有形状,有形体的实物。古人把“体”字用为四肢(《论语·微子》:“四体不勤,五谷不分”),用为部分(《墨经》:“体分于兼也”),所以老子也只能说“道”无形,不能说无形体,说老子的“无形”只是就感官说的,这没有任何证据。冯先生说:“可以说它(原子)是无形的”,这不符合思想史的事实。古希腊的原子论者,说原子是有形的,有长的、圆的、尖的等等(详见本章第二节)。老子怎么没有“从原则上肯定‘道’是无形体的”呢?“寂寥”云云便是。冯友兰先生却说:“我认为说道是‘寂兮寥兮’,只是说道是‘独立而不改’。在天地万物还没有生出来的时候,仅只有道存在,形象一点说,就说它是孤独而寂寥的。这几句并没有‘无形体’的意思。譬如我们说一个人很‘寂寥’,这只是说他孤独,不是说他无形体。”“寥”,训空无形、无形体,这是训诂上的通训(历来的注释都是如此);而冯先生把“寂寥”解释为孤独,则是没有古文献的根据的。留美华人学者陈鼓应先生也说:“寂兮寥兮:没有声音,没有形体。”(陈著《老子注译及评介》第164页)对于老子哲学的性质的论定和评价,我们同陈鼓应先生的观点大相径庭;但是,他对于《老子》的校释,大半和我们得到同样的结论,如果陈先生得见拙著《老子校诂》,亦或同然欤?只要尊重历史文献,严格遵循训诂学的要求,在古文字训释上是可以有共同语言,达到一致的结论的。否则,那就很难互相说通了。固然,正确的训诂还不等于就是哲学史的马克思主义的科学研究;但它是哲学史的马克思主义的科学研究之不可或缺的前提。如果是望文生义、主观附会,违背训诂学的基本要求,哪里还能谈得上科学研究、马克思主义的分析。当然,自古及今,注释家望文生义、主观附会,往往难免,拙著《老子校诂》,也

不敢说一定没有此种情况；提出上述意见，只是与冯先生、与当代学者共勉而已。

“无形体”，也就是超空间，不占有空间，就是对它说不上大小、多少、长短、方圆、厚薄等等。《庄子·秋水》篇说：“夫精，小之微也；埤，大之殷也。夫精粗者，期于有形者也。无形者，数之所不能分也；不可围者，数之所不能穷也。可以言论者，物之粗也，可以意致者，物之精也。言之所不能论，意之所不能致者，不期精粗焉。”这就是说无形的东西是说不上精粗、大小、多少的。这样的东西当然是精神性的。例如“概念”，就说不上长的、方的、大的、小的。有时候我们说大概念、小概念，那是就两个概念的外延大小来说的，并不是说概念有或大或小的形体（老子说过“强名之曰大”，但这是说“道”无限广大，并非说它有一定体积）。一切物，从微观粒子，鸟兽虫鱼到太阳系、银河系……都是有生有灭的，即都非超时间的，非不生不灭的。超时间的、不生不灭的独立“实体”，只能是人们幻想出来的在人们头脑之外、不依赖物质而独立存在的所谓客观精神。或者说，不是“物质不灭”吗？“物质不灭”并非说有一种“物体”不灭，而是说物质形态不断转化，即生灭不绝，而作为物质是不灭的，即不会成为空无。

所以，我们断定老子的超时空的“道”，必定是“绝对精神”，即在人们头脑之外、不依赖物质而独立存在的客观精神。这是客观唯心主义之所以为客观主义的最根本的特点。古今中外，一切客观唯心主义莫不如此。

（丙）“道”是物质世界的创造者

这一点，在《老子》书中是反复申说的。

老子把道说成是万物的老祖宗、原始的老祖母。它没有起源，此其所以为“常道”。

第一章：“无，名万物之始，有，名万物之母”；二十五章：“有物混成……可以为天地母”；五十二章：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆。”很清楚，这是把“道”看作万物的母亲、天下的母亲。它同万物、天下的关系，是母亲和儿子的关系，当然是前者产生后者了。只说“道”是万物之始还不够，还特别强调地反复地说“道”是万物之母。这是因为只说万物之始，“道”产生万物的观点还怕不明确，发生歧解。

关于这一点，老子还用别的方式来申说。六章：“谷神不死，是谓玄

牝；玄牝之门，是谓天地之根。”“谷神”是指的“道”，又给它起个名字（名字都是表示“道”的规定性的）叫作“玄牝”，说它是天地的根源。“玄牝”也是雌性的，与叫作“母”的意思基本相同。当然“母”、“牝”都是譬喻之辞，老子不是说有一个感性的女人或雌性动物产生天地万物；所以取譬“母”、“雌”，不仅是取其柔弱之性，而且是喻其生殖之力。可以说是比较严格遵循训诂学原则的陈鼓应先生注释第六章时也说：玄牝，“用以形容‘道’的不可思议的生殖力。‘牝’，即是生殖，‘道’（‘谷神’）生殖天地万物，整个创生过程却没一丝形迹可寻，所以用‘玄’来形容。”（陈著《老子注译及评介》第85页）对“玄牝”的解释与我们不尽相同，但认为老子的“道”产生、生殖天地万物，则是一致的。

第四章：“道盅而用之，又不盈。渊兮，似万物之宗；湛兮似或存。吾不知其谁之子，象帝之先。”这也是说“道”是万物的老祖宗；而“道”则不是谁的儿子（此正是其所以为“常道”，即无生、无灭），言外之意也表示万物是“道”的儿子。

总之，在老子书中，“道”产生天地万物的观点，是很明确的。

这里需要说明一点：战国以前，人们说天下、天地如同今人说宇宙。上下四方——六合的观念，即认为宇宙空间可沿上、下、东、西、南、北六个方向无限延伸，是战国初期的收在《列子》书中的《汤问》的作者和战国中期惠施提出，并加以论证的（详见本书第三十一章）。天之上、地之下或天之外、地之外是什么，天地之前是什么，在上古传统的观念里没有这个问题。最先提出这个问题的是老子，但他没有、在那个时代也不可能提出太阳系、银河系或“星云假说”来。在他的观念里，“天地”“天下”还是传统的用法；而认为“天地”、“天下”是被产生的。所以，老子说“道”产生天地、天下，用今语说也就是“道”产生物质世界。

冯友兰先生对上述问题持相反意见。他有什么论据呢？他说：“甲方有人说，照老子所说，道和万物的关系，是如父子的关系（按：我们是说：老子认为道和物的关系是母子关系，因为在春秋时代还普遍的认为人类的原始祖先是女性，所以老子用‘母’比喻道的原始性，说它产生天地万物如同原始的老祖母繁殖人类——关注），这就跟希腊哲学中的原子论不同。希腊哲学中的原子论，认为具体的事物是原子所构成的，那就是说，原子就在事物之中，而不是在其上或其先。我认为老子书所说的‘渊兮似万物

之宗’，‘象帝之先’，不过是一种形象式的说法，所以用‘似’和‘象’字。《淮南子》确切说明气构成万物，可是它也说：‘夫无形者物之大祖也，无音者声之大宗也’。（《原道训》）这是一种比喻。老子书也说：“‘大道汜兮其可左右，万物恃之而生而不辞。’（三十四章）‘朴散则为器’（二十八章）。可见道也在万物之中。”（《老子哲学讨论集》第61—62页）

我们认为冯先生的观点是难以成立的。

（一）“比喻”、“形象式的说法”是表现本质的或表现本质的一种形式，相反的思想不能用同一个比喻来表达；相反的比喻也不能用以表达同一思想。老子用“母”比喻道，用母子关系比喻道物关系，而不用父比喻道、不用父子关系比喻道物关系，就是很有讲究的。这是因为当时的普遍意识，认为人类的始祖是母，不是父，用以比喻道，取其最原始之义，它不是谁之子；同时兼有以子由母腹内形成、产生，形象地以喻道产生万物之义。同意我们这种解释也好，不同意也好，但比喻、形象的说法却是表达思想之实质的，不是可左可右，不是与思想实质无关的，不能用“这是一种比喻”来回避、否认其表达的实质。我们想，这一点大概不会有什么争议。至于用“似”字、“象”字不过是老子故作疑似之辞，这是他的“贵柔”思想在表达方式上的一种表现。虽曰“象帝之先”、“似万物之宗”，但实质上他对此是十分肯定的；这一点从有关章节是可以看得很清楚的。今人文章常有“恐怕……”、“似乎”，但并非都是作者表示不肯定之意。有些“恐怕”、“似乎”是故作谦辞，从前后文和有关章节里不难判断，作者对他所持观点是十分肯定的。“听话听音”，古今一也。对古文献的训释分析也必须“通情达理”，不“通情”便不能“达理”。我们认为，这是科学的训诂学不可或缺的一个要求。当然，这样做时也可能、甚至不可避免地产生流弊，但那就是另外一个问题了。

（二）《淮南子》是一部很庞杂的书，在我们看来《原道训》就是唯心主义的，“夫无形者物之大祖也”就是唯心主义的命题。要想用它比证老子的道为万物之宗是唯物主义的，必须首先证明“无形者万物之大祖也”是唯物主义的。否则不能证明任何问题。而且以《淮南子》解老——冯先生还常常以《管子·内禁》解老，甚至以许慎《说文》所载哲学观点解老，这种方法恐怕是不科学的。我们认为，在以老解老的大前提下，才能用经过证明了的确实是对老子哲学的概括，或是对老子哲学的继承发挥的哲学文献，

作为解释老子的参证。

(三) 冯先生对《老子》三十四章和二十八章的解释是不对的。三十四章“万物恃之而生而不辞”：据于省吾先生考证，“辞”乃“司”字的假借，于说言之凿凿，无可怀疑（见于省吾著《诸字新证》；从该章前后文看来也应作“司”（详见本书上部《老子校诂》三十四章）。这句话的意思是说：万物赖道以生，但道却不作万物的主宰（“司”直训为主管，可引申为主宰）。这同“道在万物之中”云云是毫不相干的。“朴散则为器”，也不能作冯先生的那种解释。《老子》二十八章之文曰：“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。”“朴散则为器”及以下几句，我们认为是衍文（见《老子校诂》），这里不论。即是为《老子》本文所有，其意思也是讲的圣人的品德修养。“知其荣，守其辱……复归于朴”同前段的“知其雄，守其雌……复归于婴儿”的基本精神一致、相通，“复归于朴”即复归纯朴敦厚。承接“复归于朴”而言的“朴散则为器”，是说纯朴敦厚之德散失了就同形而下的器物一样，而不能通达了。此“器”字即“君子不器”（《论语·为政》）之“器”。“圣人用之，则为官长”，“之”字所代的是“复归于朴”之“朴”，这句话是说圣人守住纯朴敦厚之德就能作统治者。“故大制不割”，则如高亨先生所释：“大制因物之自然，故不割，各抱其朴而已。”（《老子正诂》）这就又把“为官长”与“无为”挂上了钩。不顾上下文，从整段中割出“朴散则为器”加以随意解释，而与“原子就在事物之中”相提并论，断言“可见道也在万物之中”，是没有根据的；这种论证方法也是不科学的。

证明老子哲学之为客观唯心主义，证明老子的道是物质世界的创造者的，还有关键性的两章：

四十章：“天下之物生于有，有生于无。”

四十二章：“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。”

很清楚，这是较为具体地讲“道”产生“天下之物”的。“有生于无”的“无”就是“道”——“常道”，亦即“常无”（也是“常有”）；这里的“有”是介于“道”和“万物”之间的实有，它是被产生的，有其不存在的时候，当然不是“常有”。这个“有”，可解为还未分化的混沌的原初物质；“道”生出“有”，“有”又生出万物。四十二章的基本精神与此一样。“道”生出“一”，“一”

又生“二”，“二”又生出“三”，然后“三生万物”。这里“一”、“二”、“三”相当于“天下之物生于有，有生于无”的“有”，它是第二性的，被派生出来的。至于在“三生万物”之后，又说“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，那是“万物”被产生出来以后的事，是说被产生的万物抱着阳、背着阴，即它们有阴阳二性，“冲气以为和”就是说在万物之中阴阳二性或二气是调和的、均衡的。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，说的是“万物”，而不是“道”本身，这本来是非常清楚的。

值得从理论上进一步探讨的是，为什么这里在“道”和“万物”之间插入“有”或“一”、“二”、“三”（十四章又统称作“一”），为什么要它作为道产生万物的过渡桥梁呢？原因是，老子要使产生万物的“道”永不消亡而自圆其说，就必须在“道”和“万物”之间设置一个过渡性的东西。鸡蛋生鸡，在孵化过程中可以说有了似鸡非鸡的东西（如二十一章所说“其中有象”，“其中有物”），然后小鸡破壳而出，鸡蛋就不存在了。可是老子的“道”不行，它是“常道”，永远如斯，不生不灭的，它不能创造出天地万物而自己消亡。所以，老子构造绝对精神之道派生物质世界的客观唯心主义体系，必须借助“道”和万物之间的“有”，这个“有”，就是道产生万物过程中的“鸡蛋”。

《老子》四十章、四十二章本来是不易发生歧解的。可是，坚持老子哲学是唯物主义的先生们，还是多方辩解。其中，冯友兰先生的辩解最有代表性，我们就来讨论他的观点。

冯友兰先生说：“这个道，就其‘无’一方面说，本来就是混沌未分的元气。在它发生作用而同时分化（‘剖判’）的时候，就有‘涌摇’的情况。‘道冲而用之或不盈’（四章），‘用’就是道的作用，从‘涌摇’之中首先分化出来的是冲气，或叫和气，或叫精气，这就是‘道生’（按：从上下文看，这里可能是排印漏了‘一’字，应作‘道生一’——关注），也就是后来说的‘道始于一’、‘道立于一’。其次由于精气的作用，又分化出阴阳二气。万物都是阴阳二气所构成的……。”（《老子哲学讨论集》第75页）照冯先生说来，老子的道就是混沌未分的元气，元气剖判，分化出冲气（精气，即“一”）又分化出阴阳二气（“二”），然后产生出万物。照此说来，它当然是唯物主义的了。但是，我们只见冯友兰先生说“我认为”，却不见他的论证。如果说有论证的话，就是下面一段：“我认为四十二章所说的是三种气。《韩非子·

解老篇》说：“知治人者其思虑静，知事天者其孔窍虚。思虑静故德不去。孔窍虚则和气日入，故曰重积德。夫能令德不去，新和气日至者，早服者也。故曰，早服是谓重积德。积德而后神静，神静而后和多，和多而后计得，计得而后能御万物，能御万物则战易胜敌，战易胜敌而论必盖世，故曰无不克。”韩非子的这一段话，跟《庄子·知北游篇》所说的“正汝形，一汝视，天和将至”，意义完全相同。我认为和气就是冲气。照《韩非子》和《庄子》所说，和气的的作用，跟《管子·内业》等篇所说精气的作用完全相同。因此我认为冲气、和气就是精气。”（同上书，第74—75页）

下面我们就来分析冯先生的观点和论证。

（一）以《韩非子》解老、以《管子·内业》等篇解老，这种方法是不科学的。我们认为：韩非是用唯物主义改造老子哲学的，《管子·内业》等篇也是唯物主义改造老子哲学的，它们和老子哲学是两码事（参见本书第二十八章、第二十九章）。冯先生本来认为老子哲学是唯物主义的，为什么不可以韩解老、以管解老呢？我们认为冯先生那种解法是不可以的。因为，冯先生没有从老子哲学找出内证。“以老解老”应该是基本的，在这个前提下才能用他书作旁证。冯先生的观点，并没有从《老子》去证明，而仅以韩、以管为证，当然是不可靠的。而且冯先生所引韩非的话、《庄子》的话以及《内业》等篇提到精气的段落，根本不是讲道分化出什么气、分化出万物之过程的，怎么能根据它们一者说到“和气”，一者说到“天和”，一者说到“精气”，就断言老子的“道生一”，就是道分化出冲气，或和气，或精气呢？这一切都在《老子》书中找不到内证，下面分别讨论之。

（二）冯先生对老子的道是混沌未分的元气，没有作任何论证。我们认为，是不可能作出令人信服的论证的。《老子》全书中，“气”字共出现三次：四十章“冲气以为和”；十章“专气致柔”；五十五章“心使气曰强”。“冲气”，在冯先生的解释里已有“专用”，即道分化出来的一种气，当然不能以之证明道是混沌未分的元气。“专气”即“搏气”，是讲养身、养生的，其言曰“专气致柔，能如婴儿乎？”这跟道是混沌未分的元气是不相干的。有“心使气曰强”之句的五十五章是集中讲养身、养生的，“心使气曰强”，是告诫人们不要使气变“强”，因为“柔弱刚，弱胜强”，“人之生也柔弱，其死也刚强”（七十六章）。这跟道是混沌未分的元气，也是不相干的。此外再没有“气”字了，更不用说没有“元气”这个词了。“道是混沌未分的元气”，在《老子》全

书中连点暗示也没有。就是以管解老、以韩解老,也找不出道是混沌未分的元气之证据。怎能凭空断言老子的道是混沌未分的元气呢?

从理论上分析,老子的道也不可能是混沌未分的元气。因为混沌未分的元气,一经“剖判”、分化,就不成其为元气了;而老子的“道”却是“常道”,是亘古如斯、永远如斯的。

(三)说“道生一”“也就是后来说的‘道始于一’、‘道立于一’”。这是以《淮南子》和《说文》解老。冯先生说:“《淮南子》说:‘道始于一。《说文》一字条下:惟初太始,道立于一,造分天地,化成万物’。这也是用老子书的思想。四十二章说的道生一,就是道始于一。”我们认为,这种无任何论证地以《淮南子》和《说文》解老,没有科学性;老子的“道生一”同“道始于一”、“道立于一”是根本不同的。

《淮南子》上“道始于一”这四个字是有问题的。这四个字出于《天文训》,据庄逵吉校注本作“道日规始于一”(冯先生在另一处引此文亦作“道日规始于一”)。按之前文,“日规”二字必不可少。其前文是:“运之以斗,月徙一辰,复反其所:正月指寅,十二月指丑;……指卯……;指辰……;指巳……;指午……;指未……;指申……;指酉……;指戌……;指亥……。指子,子者兹也……;指丑,丑者纽也……。其加卯酉,则阴阳分,日夜平矣。故日规生矩杀,衡长权藏,绳居中央,为四时根。道日规始于一……。”“日规”,即日晷,又名日表,古代依据日影测定时辰的仪器。寻绎上文,“日规”二字不可或缺。但“道日规始于一”不辞,“道”字盖衍文,原文当作“日规始于一。”如是,《淮南子》也没有“道始于一”这个说法,更不用说用以解老了。不过,我们可以假定《淮南子》确作“道始于一”,那也是不能用以解老的。

我们认为:“道生一”和“道始于一”、“道立于一”是根本不同的,其不同,即“一”是第一性的还是第二性,即两种根本对立的世界观的不同。《说文》的观点是唯物主义的,很显然,它的“一”是第一性的,是原始的,“道立于一”是说道以“一”为基础,有“一”才有“道”。“道始于一”基本上也是这种意思,即道是由“一”产生的。而老子却是“道生一”,“道”是第一性的,“一”是第二性的。许慎不是哲学家,其“惟初太始……”当引自哲学家,先秦两汉哲学文献亡佚甚多,究竟引自何人,难以考究。《淮南子·天文训》是唯物的还是唯心的,那是另外一个问题,不好孤立地根据“道始于一”来下判断,何况这句话还有问题。但“道始于一”却是唯物的。我们不

能用“道始于一”、“道立于一”来解释老子的“道生一”。冯友兰先生认为可以,但没有作任何论证,只是说“这里(指《说文》的‘道立于一’和《淮南子》的‘道始于一’)也是用老子书的思想”。根据什么断言它们“也是用老子书的思想”呢?冯先生没有说。我们认为那是找不出证据来的。“道生一”的“生”训“始”、训“立”,在古文字学上是没有根据的,“生”,无论如何也不能训“始”、训“立”。假如“道生一”就是“道始于一”或“道立于一”,那么:(1)“道生一,一生二,二生三,三生万物”就得解作“道始于一,一始于二,二始于三,三始于万物”或“道立于一,一立于二,二立于三,三立于万物”(在同一句中的四个“生”字,不能作不同的解释,而应“一以贯之”);(2)“天下之物生于有,有生于无”就得解作“有始于天下万物,无始于有”,或解作“有立于天下万物,无立于有”;(3)“道生之”就得解作“道始于物”或“道立于物”:这在训诂学上通得过吗?那样解释,万物成了最根本的,成了第一性的,道成了第二性的;可是这怎么还能是老子哲学呢?而在老子哲学中,“道”是最原始的,这是没有争论的,冯先生也是这样认为的。这同又说老子的“道”是第二性的,是自相矛盾。

另外,冯友兰先生还有一种辩解:“《淮南子·精神训》说:‘夫精神者,所受于天也;而形体者,所禀于地也。故曰:一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。’《天文训》又说:‘道日规始于一,一而不生,故分而为阴阳,阴阳合而万物生,故曰:一生二,二生三,三生万物。’这两段明明是引《老子》四十二章,可是没有‘道生一’三个字。可能在西汉的时候,有一个老子的本子没有这三个字。”(《老子哲学讨论集》第76页)

我们认为,《淮南子》的《精神训》和《天文训》未必“明明是引《老子》四十二章”。两者都没有说引《老子》,只谓“故曰”,“故曰”未必是引书。《天文训》出现十七个“故曰”,有十六个与老子不沾边,也不是引别的书;《精神训》出现五个“故曰”,有三个与老子不沾边,也不是引别的书。而且,就是引《老子》四十二章也未必全文照引。如果砍去了“道生一”的两段话是引《老子》,不是传抄中漏脱“道生一”,就是对老子哲学的根本改造了。砍去“道生一”就是唯物主义的了。列宁对黑格尔哲学批道:“天国——自然界——精神。打倒天国:唯物主义。”^①对于老子哲学说来,大致也是如

^① 《列宁全集》第38卷,第103页。

此：道生一，一生二，二生三，三生万物；打倒道：唯物主义。割去老子哲学的头“道生一”，就不是真老子了。

说“可能在西汉的时候有一个老子的本子”没有“道生一”三个字，需要拿出证据来，否则就是黑格尔所批评的那种抽象可能了。不过，我们不妨假定西汉确有一个题名《老子》的本子没有“道生一”三个字（譬如将来地下出土那样一本《老子》吧），那也不是真老子。如果这个本子还有（1）“天下之物生于有，有生于无”；（2）“道生之，畜之，长之，育之”；（3）“无，名万物之始，有，名，万物之母。故常无，欲以观其杪；常有，欲以观其微”；（4）“道冲而用之，又不盈，渊兮似万物之宗”；（5）“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根”；（6）“天下有始，以为天下母”；（7）“孔德之容，惟道是从。道之为物，唯恍唯惚”（这一章的基本思想，后面再来论证）……那么我们就可以完全有把握地推断它没有“道生一”三字是抄漏了。如果上列七条以及与之有关的文句都没有，那倒真是唯物主义的《老子》了；但那也与老子的政治哲学不能调和。所以，那种《老子》是断然不会有的。理依事而行，有其事必有其理，无其事必无其理；反之，也可逆推：有其理必有其事，无其理必无其事。我们上边据理推断“那种《老子》是断然不会有的”，乃理智的指引，这同用以地球为中心的自然科学推断宇宙太空具有原则上的不同，同根据所见天鹅都是白的而推断所有天鹅都是白的也根本不同。

《老子》书中阐述“道”创造万物的过程的，还有二十一章。对这一章的解释，在60年代初期曾有过激烈的争辩。近几年，我们又对这一章进行了综合研究，认为它确是讲道创造万物的过程的。兹将研究所得，简要说明于下（详见本书上部《老子校诂》）：

“孔德之容，惟道是从”，开头这两句话是全章的总帽子。其体裁与十三章类同，都是先提出命题，然后进行阐释（十三章开头两句是：“宠辱若惊，贵大患若身”）。旧注对“孔德之容，惟道是从”的解释，都与下文脱节，不能贯通。关键的是一个“容”字。蒋锡昌解得好：“《广雅》：‘容，法也’。《吕氏春秋·士容篇》：‘此国土之容也’，高诱注：‘容，法也’。《释文》引锺会注（按：指锺会《老子注》——引者）：‘容，法也’。训容为法，其本字当为‘镕’。《说文》：‘镕，冶器法也’。《汉书·食货志》：‘冶镕炊炭’，应劭注：‘镕，形容也，作钱模也’。《考工记》：‘函人凡为甲，必先为容，然后制革’，

郑众注：‘容为象式’。是为‘容’‘镕’通假之证。故训‘容’为法之容，皆指法象而言，即模范之谊也。”蒋氏训释，证据确然，按之《老子》本文亦若合符节，可信而无疑。“德”字在此处是道的作用的意思，“孔”训大、训盛。“孔德”言“德”之盛大。“孔德之容，惟道是从”，是说盛大之德镕造万物，是完全根据于道的。在别的地方，老子将道产生万物，比作母亲生儿子；在这里他又比喻道产生物就像模子铸造器物一样。作这样解释，才能在全章贯通。

接下去说：“道之为物，惟恍惟惚……。”关键的一句是“道之为物”如何解释，近人多解作“道这个东西”，我们认为这里的“为”字是动词，是说道创造物。任继愈先生认为我们的解释不合古代语法。他说：“道之为物，从古代语法习惯只能解作‘道这个东西’，在古书中不乏同样的例子，如‘其为人也孝悌……’，‘中庸之为德也’，‘其为物也……’，在语法结构上是一样的。”（《老子哲学讨论集》第42页）任先生的“只能解作”，未免以偏概全了。《孟子·告子下》：“固哉！高叟之为诗也”；“固矣夫！高叟之为诗也。”如果按照所谓“从古代语法习惯只能解作‘道这个东西’”，那么，这句话就得解作：顽固啊！高老头子这首诗啊！这，岂非笑谈！这句话确实只能解作：顽固啊！高老头子的解诗啊！而且这也是“在古书中不乏同样例子”，如“仁者之为天下度也”，“孝子之为亲度也”（《墨子·节葬下》），“今天下之君子之为文学、出言谈……”（《墨子·非命下》）……。这些句子，作为“×（主语）之为×（宾语）”的语法结构同“道之为物”是一样的。60年代初，古汉语学家管燮初先生发表《“道之为物”语法结构的分析》（见1961年7月6日《光明日报》），以平议争论。他把“×（主语）之为×（宾语）”的句式归纳为两种类型：第一类，“主语是施事”，其中又分A式和B式，A式的主语代表有生物，B式的主语代表无生物，“但是这种无生物的主语只限于代表时间和地点的字眼。有一个例外，如(14)、(15)主语‘天’，‘天’在古代被看作万物的主宰，已经人格化了。”在这一类“例子中的‘为’字是主语发出来的动作，具有‘制作’、‘制造’等意义，宾语是受事。”第二类“主语是谓语的陈述对象”，这类“例子中的‘为’字连同它的宾语作了一个整体说明主语，这一类的‘为’不是主语发出的动作。”据此，管先生作出结论说：“假如‘道之为物’的‘道’没有人格化，那么，‘道之为物’的结构格式属于上述第二类的B式，即和‘中庸之为德也’一类，主语‘道’

是谓‘为物’的陈述对象，不是施事。……至于道家思想中‘道’是否人格化，这是我国古代哲学史上的问题，逸出语法范围了。”我们认为管先生把“×(主语)为×(宾语)”归纳为两个类型及其分析，是正确的；对“道之为物”的解释确实“逸出语法范围了”。不过，“道”能施事，不一定非人格化不可，在客观唯心主义那里，如中国的客观唯心主义者周敦颐的“太极”，朱熹的“理”，外国的客观主义者柏拉图的“理念”，黑格尔的“绝对精神”，都没有人格化，但都是派生物质世界的，用语法术语说，也可以叫作“施事”。

由以上所说，把“道之为物”解作“道的造物”，并不违背古代语法；而且在《老子》书中有许多“道”能施事的章节（前文已详为讨论），所以解为“道的造物”，是合理的。而“道之为物”作为语法问题，也还可以作进一步探讨。管燮初先生所说与“道之为物”结构相同的第二类B式之典型，是：“中庸之为德也，其至矣乎！”（《论语·雍也》）人们把这句话今译为：“中庸这种道德，它到了顶了”，这固然不算错；但严格按照上古语法对译，应作：“中庸的作为道德，它到了顶了”，今语已没有这种语法，按今语通常语法应作：“作为道德的中庸……。”照此说来，“道之为物”如属于第二种类型，同“中庸之为德也”一样，严格说来不应译作“道这个东西”，而应译作：“作为东西的道”。可是，这就不通了。因为说“作为东西的道”就意味着还有作为别的什么的道，这“别的什么的道”在《老子》书中不见踪影；而“作为东西的道”也不成话。“中庸之为德也”则不然，中庸可以是指一种道德，也可以是一般观察和处理问题的原则（如反对“过与不及”）。所以，不能以“中庸之为德也”例“道之为物”。按照上古语法，“道之为物，惟恍惟惚”也应解作“道的创造万物，是恍恍惚惚的”（至于帛书《老子》作“道之物”，那是漏抄了“为”字，论证见上部《老子校诂》）。

其下继续论述“道之为物”的过程：“恍兮惚兮，其中有物；惚兮恍兮，其中有象；幽兮冥兮，其中有情（原作‘精’，高亨考证应作‘情’；这从出土的《老子》帛书得了实证：甲本和乙本皆作‘请’，古书多假‘请’为‘情’），其情甚真，其中有信。”这是接上文而言的。上文说：道的造物是恍恍惚惚的，即模模糊糊，看不真切的；“恍兮惚兮，其中有物”，这个“其”字是指恍惚状态，即在恍惚、看不真切的状态中有了“物”；“惚兮恍兮，其中有象”，“其”字还是指的恍惚，是说在惚恍状态中有了“象”——这同上句，意思是

一样的,只是易词加以重述;“幽兮冥兮,其中有情”,“其”字指代的是幽冥这种状态,即隐隐约约而不明晰,其实也就是恍惚,是说在幽冥这种状态中有了“情”,有了实在东西,也就是说“其中有物”的“物”、“其中有象”的“象”是实实在在的;接下去说“其情甚真,其中有信”,即再度肯定其真实性。对这三句不可呆看,强为分别,“物”、“象”、“情”并不是三个东西。魏源引王氏道曰:“物即象也,真即精也,信即真也,变文协韵耳。”(《老子本义》)王氏此说,可谓得其精神。

到“其中有信”为止,道创造物的过程已经讲完;之后,也是最末的一段,又返回来讲“道”:“自今及古,其名不去,以阅众甫。吾何以知众甫之然哉?以此。”第一句中的“其”字是指代的“道”,这是《马氏文通》所归纳的第四种代词的用法,即:“有代字而无前词者,则以所指者为共知之事理,读者可默会耳。”下文“以阅众甫”,能用以“阅众甫”的,显然是“道”,读者正可由此默会“其”字所指。“众甫”即“众父”(帛书《老子》正作“众父”)。所谓“众父”即不是最初的,它们是由母产生出来的。“阅”有出义。“以阅众父”即“言道产出众父也”(据高亨《老子正诂》)。“吾何以众甫之然哉,以此”,这是反复申明上面的意思:“吾怎么知道众父的所以然呢?是用道作指导进行思索而得知的”,“以此”的“此”,就是“道”。

经过以上分析,我们认为,可以确证这一章是讲“道”创造物的过程的。

从本节(甲)(乙)(丙)所论证的老子的“道”的基本规定性,可知他的“道”是绝对精神,即脱离物质、独立于人的头脑之外,在人类出现之先就永远如斯存在着的“精神”(这当然是人们虚构出来,实际上并不存在的);而这个绝对精神之道是产生物质世界的。这一点,正是古今中外,一切客观唯心主义共同的,也是最基本的特点。

二、老子的“道”不是“原子”、自然界,也不是“物质”范畴或规律……

斯宾诺莎说:“言是此即言非彼。”上一节,我们说明了老子的道是什么,其中也包含着它不是什么。但还需要把它不是什么明白地揭露出来;把不是什么揭露出来也是进一步证明它是什么。两者是相辅相成的。上节连带而及论证了老子的道不是混沌未分的元气;在这一节里,分别讨论老子的道不是原子,不是自然界,也不是“物质”概念或客观规律,跟阿那

克西曼德的“无限者”也是两码事。

(甲) 老子的“道”不是原子

认为老子哲学是唯物主义的人们当中,有的说老子的“道”就是原子,其理论大体相同于希腊古代原子论。我们认为这种观点,是没有根据的。

认为老子的“道”是原子这种观点,一九五九年于北京召开的五四学术讨论上就有人提出来了。他们认为古希腊原子论者的原子是眼睛看不见、手摸不着的,老子的“道”也是眼睛看不见、手摸不着的,所以老子的“道”即是原子。当时我们批评了这种观点。我们认为:原子尽管眼睛看不见、手摸不着,但它不能是虚无,不能是不占有空间的。古希腊的原子论者,认为原子是有形体的,占有空间的;它是构成宏观物体的不可再分割的微粒,它不是与物质世界相对待的,不是物质世界创造者。如果不能证明老子的“道”是有形体、占有空间的,不是物质世界的创造者,那就不能把它同原子论相比附。说老子的“道”和原子都是眼看不见、手摸不着的,所以两者相同,这是违背普通逻辑的。微观世界的原子,眼看不见、手摸不着;绝对精神,也是眼看不见、手摸不着;客观规律也是眼看不见、手摸不着,只能在掌握大量感性材料的基础上用理性来把握……,如是等等,怎能抓住“眼看不见、手摸不着”这一点而把它们混为一谈呢?

老子“道”是原子这种观点正式见诸文字是陈道章的文章。陈道章于一九六一年八月十一日《光明日报》发表了《从自然科学角度看老子哲学中的“道”》。这篇文章不仅肯定老子的“道”是原子,而且大讲老子关于原子内部结构的理论。同年十月二十日《光明日报》又发表了张子高的《老子哲学中的“道”是原子吗?——〈从自然科学角度看老子哲学中的“道”〉读后》。该文正确地批评了陈道章的观点,并着重指出所谓老子的原子内部结构的理论,实际上是把20世纪的原子学说强加于老子。张子高先生的这篇文章是很有科学性的,尤其是对所谓老子的原子内部结构理论云云,可以说已经彻底驳倒了。美中不足的是,这篇文章没有运用古希腊和罗马的原子论者认为原子有形体、有重量的观点,来论证老子的“道”不是原子。所以,关于老子的“道”是不是原子的问题,还有必要继续讨论。

在西方的古代,原子论从留基伯创始,经过德谟克利特、伊壁鸠鲁,直到罗马的卢克莱修,代表着古希腊、罗马的唯物主义的路线。他们的著

作,大部分亡佚了,仅剩下一些残篇,只有卢克莱修的《物性论》一书(早已译成中文)完整的保存了下来。从他们留下的著作看,他们认为原子是有形体的(虽然眼看不见、手摸不着),并且有重量的。当时没有科学仪器以直接观察原子,但是卢克莱修还是从逻辑推论和猜测,肯定原子有“光滑的和圆形的”,有“弯曲的,有流动的”。他还认为:原子有重量,由于重量使原子的运动产生倾斜现象,因而出现了原子之间的相互碰撞和相互结合。卢克莱修还说:如果原子的运动不产生倾斜现象,原子“就永不能有冲突,也不会有撞击”,“就永远不会把什么东西创造出来”。关于原子的有形体,卢克莱修说:“凡是对我们显出是坚硬和密实的东西,必定是由原子中更弯曲的原子所构成”;“凡是液体,凡是具有流动性的东西”,“它的原子就是光滑和圆形的”……。有形体、有重量的原子,当然是物质实体了。可是在《老子》中什么地方说过“道”有形体、占有空间和有重量呢?没有,并且对于“道”的说明和形容,无一不是和占有空间的有形体的、有重量的东西相反。原子论,认为原子是构成万物的微粒、最小单位;老子“道”是这样的吗?不是。老子的“道”是常无、常虚,是无形体的;老子认为他所谓的“道”是物质世界的创造者,“道”创造万物如同母亲生儿子,或者如同用模子来铸造万物。

这里还需要反驳断定老子的“道”是原子的另一个论据:

“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。”(十四章)

“混而为一”的“一”,虽然不能同古希腊原子论者的原子相提并论,但颇类似原子。虽然用眼看不见,用耳听不见,用手摸不着,但它确实属于实“有”的范围,而不是属于“无”的范围。不过,重要的是:这里的“一”是否就是“道”?它和“道”的关系是怎样的?

很显然,这里的“一”并不就是“道”,而是“道生一”的“一”,它是被“道”产生出来的,第二性的。何以见得?

(一)“其上不皦,其下不昧”的两个“其”字,显然都是指的上文“混而为一”的“一”,“一”之上“不皦”者(看不明白的)即虚无之道;“一”之下“不昧”者(明白清楚的)即万物;“一”是介乎两者之间的东西。这里的“上”“下”,所表示的不是空间关系,而是时间的关系,古人常常把“上”

“下”用作时间概念,如上古、上世和中世、下世。很清楚,这里的“一”是“道生一”的“一”,也即是“天下之物生于有,有生于无”的“有”,而不是“无”,不是“道”。

(二)“绳绳不可名,复归于无物”,据马叙伦《老子校诂》,《辅行记》引作“复归于无”,就是说有一种《老子》本子没有“物”字。不过也可能是,老子为了押韵的关系,在“复归于无”之后加一“物”字(古代“昧”“物”都入物部;“无”入鱼部,与“昧”不能谐韵)。但无论怎样,是指的“道”,说的是复归于“道”,则是没有疑义的。那末,当然是说“一”也要复归于“道”,这同“万物并作,吾以观其复,夫物芸芸,各归其根”(十六章)是一样的意思。可见,“一”不是“道”,不是“无”,而是由“道”、“无”所产生,而且要复归于“道”,复归于“无”的。

(三)为“道”所产生,并复归于“道”的“一”,当然是不常的,即有生有灭的;而老子的“道”却是“常道”,无生无灭的。这也证明这里的“一”并不是“道”。

所以,问题不在于这里的“一”颇类原子,而在于“一”和“道”的关系,哪一个是第一性的。老子肯定“道生一”,即使“一”就是原子,老子的哲学也不是古代朴素唯物主义的原子论。拿十四章证明老子的“道”是原子的论者们,就是没有把老子的“道”和“一”区别开来。《老子》书中有没有把“一”作为“道”的同义词使用的地方呢?有,即三十九章:“昔之得一者:天得一以清;地得一以宁;神得一以灵;谷得一以盈;万物得一以生;侯王得一以为天下贞。”这里的“一”指的是“道”;而不是“道生一”的“一”,不是十四章讲的“一”;“道生一”的“一”不会有那么大的作用。“词分有品,离句无品”,对于词义,原则上也是如此。同一个词不一定表示同一个概念,必须“随文见义”,根据前后文的制约,即分析其语言环境,把它的真正含义弄清楚。《庄子·天下》篇的作者,也许正是为了避免误会,为了文义确切,所以把老子的“道”称为“太一”的。“道”作为独立无偶来说也是“一”,但不是“道生一”的“一”。把“一”当作“道”的同义词使用的三十九章,只见这个“一”神乎其神,而同原子是不相干、不调和的。

(乙)老子的“道”跟阿那克西曼德的“无限者”根本不同

有人说:老子的“道”的规定性是“无”,它同古希腊的唯物主义者阿那克西曼德的“无限”一样,所以老子哲学是唯物主义的。让我们看一看,阿

那克西曼德的“无限”是怎么一回事。

米利都学派、泰勒斯的继承人阿那克西曼德(约公元前 610—前 546 年),并没有留下著作,哲学史家只能根据辛普里丘《物理学》、亚里士多德的《物理学》等书的转述,来研究阿那克西曼德的哲学观点。泰勒斯是米利都学派的、古希腊哲学的创始人。他认为水是万物的根源,是万物的始基。他的继承人阿那克西曼德不满意以特殊的、具有物理性形式的水作为万物的始基,而要寻求一般的普遍的东西,于是找到了“无限”。“无限”是什么呢?据后人转述,阿那克西曼德说:“无限(准确地译法应是“无限者”,下同;见商务印书馆 1986 年出版的《西方哲学原著选读》上卷,第 16—17 页)是一切存在物的始基和原素,他是第一个用这个名词来描述始基的。他说始基并不是水,也不是大家所承认的任何其他原素,而是另外一种不同的本体,这种本体是无限的”。“很显然地,他是由于观察四种原素互相转化的途径,因而想到不是其中某一元素,而以另一种高于这一切原素的东西为基质才合适。他不认为这一原素中的任何变化是‘产生’,而认为永恒运动所造成的对立物的分离是‘产生’。”“阿那克西曼德说,对立物蕴藏在基质之内,基质是一个无限体,从这个无限体中分离出对立物。他是第一个把基质称为始基的人。”(《古希腊罗马哲学》三联书店 1957 年版,第 7—8 页。着重点是引者加的)从上面加着重点的地方可以看出:(一)阿那克西曼德为了摆脱例如水那样的物理性形式,而把存在物的始基叫作“无限”(“无限者”),这种“无限”也是原素,不过不是大家所承认的四种原素中的任何一种,而是高于这些原素的。他正是从四种原素的相互转化中想到统一的东西,即高于这四种原素的原素。(二)“无限”这种始基或原素是分离的,从分离中产生出对立物。这显然是唯物主义的。老子的“无”和阿那克西曼德的“无限”是两码事。老子的“无”(这里指的是作为“常无”的“道”)却是超空间的,它不是原素,它是不分离的,分离了就不成为“常道”了。不能因为两者都有“无”字,就把它们当作一个东西。

周建人先生说:“古希腊哲学家有的说‘无限’为世界的本源。无限确实也难以摸到,不能目睹。但我们毫不怀疑,无限是指物质。搞西洋哲学史的人,例如韦伯,说阿那克西曼德在《论自然》这书里说世界的本源不是水,而是‘无限的大气’。又说,地作圆柱形,浮在无限的以太里。在有些

处所,他虽单称‘无限’,没有疑问这无限显然是没有确定的物质。”(《老子哲学讨论集》第299页)照此说,阿那克西曼德的“无限”更同老子的“道”不是一回事了。

文献不足征,后人对于阿那克西曼德哲学观点的转述非常简略,而且有矛盾,如有的说他的“无限”不是水,也不是气,有的则说是“无限的大气”。但马克思主义哲学可以指导我们把握它。作为唯物主义学说的基本范畴的“无限”,只能是形态不固定的物质(苏联敦尼克等主编的《哲学史》说阿那克西曼德的“无限”是不固定的和无限的物质,见该书中文版第1卷,第74页),是高于一般原素的原素;而不可能是不占有空间的虚无,不可能是物质的创造者、产生物质世界的老祖母,否则就绝对不是唯物主义。所以,问题还得回到《老子》本身,如果不能把对方关于老子的“道”的基本规定性之论证驳倒,是不能拿阿那克西曼德的“无限”来比附老子的“道”的。

(丙) 老子的“道”跟阿那克萨哥拉的“奴斯”根本不同

冯友兰先生说:“在希腊哲学里,赫拉克利特认为灵魂是物质的,是火转化的一种状态”(敦尼克等《哲学史》第一册,第78页);阿那克萨哥拉把“奴斯”(即世界智慧)了解为极薄和极轻的物体(同上,第93页)。德谟克利特认为灵魂像火一样,是圆形的、能动的原子的结合,灵魂是肉体中的火的本原(同上,第99页)卢克莱茨认为灵魂和精神是物质的,它们是由极其精微细小的原子构成的(同上,第155页)。一直到17世纪的伽桑狄还认为人的灵魂也是由特殊的运动着的微小的原子构成的物体。随伊壁鸠鲁之后,伽桑狄说,“灵魂是有形的,因为如果它是无形的,那末它就会和虚空一样(同上,第435页)。……”“《老子》书所说的道,很像阿那克萨哥拉所说的‘奴斯’,一方面是‘世界智慧’,一方面又是极细微的气。伽桑狄所描写的灵魂进入身体的情况,正是中国道家修道所要得到的。”冯先生还从方法论上作了概括:“这些思想(指上述从赫拉克利特到伽桑狄的那些思想——引者注),如果现在有人提出来,倒可以说是物活论或客观唯心主义。但是现代的哲学史家都把它们列入唯物主义的阵营。因为我们从历史主义的观点对它们作估价,不能拿现代的唯物主义标准衡量它们。”(《老子哲学讨论集》,第64—65页。着重点是引者加的)

冯先生这段话中涉及划分唯物主义和唯心主义两大阵营的标准或原则,不能不说是错误的;我们先论证老子的“道”跟阿那克萨哥拉的“奴斯”

根本不同,然后再来讨论这个哲学史方法论的问题。

阿那克萨哥拉之所以为唯物主义者,因为他认为“一切自然现象的基原是物质粒子”,“这些原初元素产生出与自己同质的物体(比方说,肉是由小肉块构成的,血是由小血滴构成的,骨是由小骨片构成的,等等)。因此,这些粒子就叫做‘同素体’。”他认为“物体是由一定质的粒子结合而成的,自然现象的变化是这些粒子的结合和分离。”阿那克萨哥拉的“奴斯”是怎么回事呢?他认为“推动‘同素体’运动的是外力‘奴斯’,即世界‘智慧’,他把‘奴斯’了解为极薄和极轻的物体。后来的唯心主义者企图歪曲这种观点,硬说阿那克萨哥拉的‘奴斯’是非物质的本原,是宇宙精神。”(敦尼克等主编《哲学史》,第一册,第93页)很清楚,阿那克萨哥拉的“奴斯”是一种极薄的、极轻的物质粒子,这是一种特殊的有“智慧”的粒子,所以又称它为世界“智慧”。这是人们还不能科学地解释精神现象的时代的产物。按照恩格斯关于哲学基本问题的理论,当然它是属于唯物主义阵营的。说阿那克萨哥拉的“奴斯”,“一方面是‘世界智慧’,一方面又是极细微的气”,似乎“奴斯”本身又是非物质的精神实体;如是解释,是不符合阿那克萨哥拉的原义的。老子的“道”是超时间、超空间的,是无形体的,因此说不上厚薄和轻重,五千言中一点说“道”有厚薄、轻重之类意思的影子也没有,怎能与极薄和极轻的物质粒子“奴斯”相提并论。所以用不着多加论证,我们可以断定:老子的“道”与阿那克萨哥拉的“奴斯”根本不同。

伽桑狄的观点与老子也是不相干的。和它有些类似的是战国中期的宋钘学派的“精气说”。(据郭老考定《管子》书中的《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》是宋、尹的遗著)。宋钘认为:气有两种,一种是普通的气,一种是精气。精气进入心中就聪明智慧,把它留在心中就能如实地认识事物。他说:“虚其欲,神将入舍,扫除不洁,神不留处。”(《管子·心术上》)这里所说的“神”就是精气或灵气。他不了解人的认识的生理过程,于是想出了“精气入舍”的假设。这当然是错误的;可是他们在这个假设下探讨了主观上如何进行修养才能正确认识世界的问题,而作出了显著贡献。不过在中国哲学史上,和欧洲不同,宋钘的精气说,在他的思想体系中并不占重要地位。在战国后期、早于伽桑狄将及两千年的《墨经》,虽然也受着自然科学水平的限制,但对人的认识过程却作出了比较科学的解释,认为知是人们感官和心的能力,感性知识是感官接触外物获得的,

理性知识是心这个器官(所谓“心之官则思”)对感性知识进行推论获得的(见《经上》《经说上》)。这是中国哲学史上的一大优良传统。至于老子,很显然,一点“精气入舍”的影子也没有,“精气”这个词《老子》书中也没有出现。他的认识论是以“道”观物,从而引出“不出于户,可以知天下”的唯心主义认识路线(详见第十九章)。

从赫拉克利特到伽桑狄的关于灵魂的思想,“如果现在有人提出来”,也不能说“它是客观唯心主义”。按照恩格斯关于哲学基本问题的理论,从赫拉克利特到伽桑狄关于灵魂的思想,当然不是是客观唯心主义的,因为它们认为灵魂是一种特殊的物质粒子;而客观唯心主义则为绝对精神是世界的本原。类似赫拉克利特等人关于灵魂的思想,19世纪中叶德国的福格特和毕希纳、荷兰的摩莱肖特提出过。他们肯定物质是唯一的实在,而否认意识的特殊性。他们认为,“大脑产生思想正像肝脏制造胆汁一样”,他们抹煞意识和物质的区别,认为意识也是物质。可是没有人说这种思想是客观唯心主义,而正确地把它叫作庸俗唯物主义。虽然它与赫拉克利特等人有若干类似,但时代条件不同了,它们对于人类认识和社会发展所起的作用大不相同,前者是进步的,后者是反动的;然而,也没有人因为所起的作用不同,就说庸俗唯物主义不是唯物主义。恩格斯关于哲学基本问题的理论指出:凡是承认意识第一性、物质第二性的哲学是唯心主义,凡是承认物质是第一性的、意识是第二性的哲学家,则属于唯物主义阵营的各派。这个划分唯物主义和唯心主义的标准,对于现代、近代和古代都是适用的。古代、近代、现代的唯物主义,当然各有其特殊性,也可以说大不相同;但它们却有共同点,即:都承认物质是第一性的、意识是第二性的。以它作标准来衡量古代的哲学是不是唯物主义,并没有要求过高或非历史主义的问题。“从历史主义的观点对它作估价”,是说按照历史条件评价历史上的哲学体系对人类认识和社会发展所起的作用,从而给以适当的评价;而不是说对于古代、近代和现代的哲学划分其为唯物主义还是唯心主义的标准,应该是不同的。它们是两个问题,绝不能混为一谈。冯先生的有关议论,概念是混乱的,是不符合恩格斯关于划分唯物主义和唯心主义的原理的。

(丁)老子的“道”不是自然界

有人把《老子》书中的“自然”解释为自然界,说老子的“道”就是自然

界,或者说“道法自然”就是把自然界看作第一性的,所以老子哲学是唯物主义的。持这种观点的,可以詹剑峰先生为代表。他在《老子其人其书及其道论》一书^①里写道:

“恩格斯说:‘凡是断定精神对自然界说来是本原的,……组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的,则属于唯物主义的各种派别。’

我们认为老子之‘道’即自然,所以老子哲学是属于唯物主义的一派……。”(詹著《老子其人其书及其道论》第200页)

詹剑峰先生的“我们认为”有什么根据呢?他说:

“有人袭取熊十力之说,谓‘自’是‘自己’,‘然’是‘如此’,自然便是自己如此,而又加以曲解,谓《老子》书的自然是‘不加造作’,是人为的对立词,并借此以否定老子之道意味着自然法则,否定老子之‘自然’可指大自然。试问与‘人为’相对立的不是大自然是什么呢?……”

詹剑峰引出郭老的观点。他写道:“郭沫若在解释‘道法自然’时说:‘所谓“自然”当然是指天地中一切云行雨施的变化,让“道”来取法乎它,是连道也失掉了它的至上性了’(郭沫若《先秦天道观之进展》)”说老子的“道”就是自然界,詹先生自己有什么证据呢?他说:“王充在《自然篇》说,‘天道自然’,刘安在《原道训》说,因天地之自然,则六合不足均也’,‘万物固以自然,圣人又何事焉?’《老子》本书亦谓‘以辅万物之自然’。可见天地万物都是自然,则老子所说‘自然’可指‘大自然’明矣……。”(詹著《老子其人其书及其道论》第201页)

依我们看来,詹剑峰先生的这个“明矣”,既无根据,又违背逻辑。

(一)熊十力是一个唯心主义者。《论语》的有益的训条:“不以人废言”。对于坏人尚且如此,何况唯心主义者绝不等于坏人呢?熊十力先生的《新唯识论》,固然就其所主张和宣扬的认识路线说来是唯心主义的,是错误的;但是对这本书也不能一笔抹煞,其中不乏合理的、有用的和发人思考的东西。而对于“自然”的训释,更不能因为熊十力是唯心主义者,就断定它必定是错误的。其实,詹先生自己“也从训诂着手”时,对“自然”的

^① 詹剑峰坚持老子哲学是唯物主义,提出所谓“道物不二”的命题,但其论证没有超出冯友兰先生论点的范围,所以就不作专门讨论了。

训释也达到了同熊十力先生基本一致的结论。他说：“按《广雅·释诂》：‘然，成也。’《墨子·经上》：‘故，所得而后成也。’《说》曰：‘小故，有之不必然，无之必不然。……大故，有之必然，无之必不然。’这四个‘然’字都有‘成’的意义。‘自然’即‘自成’。‘凡物之然也必有故’（《吕氏春秋》）。这就是说，万物之成必有因；而道‘自然’，可见道是‘自因’，即不借他因而成。故‘道自本、自根，自古以固存’。”（同上书，第203—204页）詹先生的“自成”、“自因”、“不借他因而成”云云同熊十力先生的“自然便是自己如此”，不是没有原则差别吗？在斥责了人家之后又达到和人家同样的结论，这种态度是不可取的。这是我们应该引以为戒的。詹先生所说的“袭取”者、“曲解”者是指的李泰棻先生。此人于一九五八年出版了《老庄研究》（人民出版社版）。此书的论点，虽有许多观点我们并不同意；但平心而论，这本书还是建国以来中国哲学史研究中的有价值的著作之一。

（二）车载先生说得对，从来没有把《老子》书中的“自然”解作自然界的。（见车载著《论老子》）而且，历代的训诂学家，包括训诂大师，例如汉代的郑玄，清代的王引之、俞樾，没有把古书上的“自然”解作自然界或大自然的（两个名词是一个意思）。古人没有自然界这个概念。古人说天地日月星辰，风雨晦明，阴阳寒暑，山陵川谷江海，鸟兽虫鱼，草木五谷，而没有一个概括它们的统一的名词；而且连植物、动物这两个概括名词也没有，虽然古人对鸟兽虫鱼草木之名所识之多，观察之细，至今令人惊叹。思维的历史就是如此。如果说有对在人之外的东西的概括名词的话，那是“物”字，荀子把它叫作“大共名”（《荀子·正名》），而不是“自然”。“自然”只是“自成”，“自己如此”的意思。自然界这个词是近代从西方输入的。当然所以用汉语“自然”来翻译，又是和它本有“自成”、“自己如此”的意思分不开的；但是，古汉语里的“自然”，同“自然界”或“大自然”是有原则上的不同的。当然，在中国古代哲学中有自然界这个意思，但不是用“自然”这个词来表示的。《荀子·天论》：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”这里的“天”，即是“自然界”。

实事求是，是马克思主义的灵魂，也是起码的要求。所以，不必为尊者讳，也不必为贤者讳。在科学研究上卓有成就的、令人敬佩的郭老，对《老子》“道法自然”的解释却是错了，那是没有古文献上的根据的。詹剑峰先生把郭老的话引来证明自己的观点，其实他对郭老所论是并不同意

的。在郭老看来,在老子那里,自然界是第一性的或第一位的,“道”是第二性的或第二位的。而詹先生却认为“道”是“自成”,“不借他因而成”,“道,自本自根”。这同郭老的论点是大相径庭的。我们认为,“道”确是“自成”、“自本自根”,但它不是自然界;郭老把“道”和“自然界”看作两回事,从这个意义上说,我们倒是同意郭老的观点的;但他把老子的“道”看作第二性的或第二位的却是错了。

(三)“自然”是“自成”,但不是“自然界”,詹先生感到困惑难解,而断言这种说法自相矛盾,所以他“试问与‘人为’相对立的不是大自然,是什么呢?”这种质问。其实回答很容易、很简单,或者是“大自然”,或者是客观唯心主义的绝对精神(不管用什么名词来表示,也不管在不同时代的客观唯心主义体系里它们有多大差别),它们都是“自成”、“自己如此”。不错,绝对精神是客观唯心主义者头脑里生出来的,但对于这些哲学家本人确是一个“秘密”,他们认为绝对精神是不依赖人的头脑而独立存在的,永古如斯的,用中国道家的话说叫作“自本自根”,它不是“谁之子”,也就是“自成”、“自然”。但是,说“道”“自成”是一回事——在“自成”这个意义上,我们也可以说“道即自然”;说“道”是自然界或大自然是另外一回事。两个相反的东西——物质世界和绝对精神都是或都可被认为是“自成”的,可是不能根据说“道”也是“自成”的,就断定它是自然界。这里的逻辑,本来是普通逻辑学的规则。

(四)王充的“天道自然”,《淮南子·原道训》的“因天地之自然”、“万物固以自然”,《老子》的“以辅万物之自然”,这几句话中的“自然”,都是“自成”的意思,用老子话说就是“莫之命而常自然”(五十一章),即没有什么人命令它,而它自己就是那样,简便地说就是熊十力先生所说的:“自然便是自己如此”。詹先生说:“可见天地万物都是自然,则老子所说‘自然’可指‘大自然’明矣”,“天地万物都是自然”是说它们是“自成”的;但在老子那里“自成”的是“道”;天地万物并不是“自成”,而是由道产生出来的。詹先生的“明矣”,不能不说是昧于训诂,不顾时代条件,而把古语“自然”和“自然界”、“大自然”等同起来。

“道法自然”,在《老子》二十五章。这一章,很清楚的,它标明老子的道是产生天地万物的原始老祖母。其最末几句,我们的断句如下:“人法地地,法天天,法道道,道法自然。”意思是:人以地之所以为地(地无私载)

作法则,以天之所以为天(天无私覆)作法则,以道之所以为道作法则,而道则是以万事万物自己成长作法则(“道法自然”),即无为,不干与之意。如果说,断句可以争论不休的话,那么“道法自然”,按照故训,却是难以有什么争议的。《老子》书中的“自然”,上古书中的“自然”,没有不是自成、自己如此的意思。“道法自然”,同十七章“功成事遂,百姓皆曰我自然”的“自然”一样。这一章总的精神是讲:最好的世代,“百姓”只知道有君主,并不赞美君主,并不对君主感恩戴德;如果对君主感恩戴德,认为一切好事都是君主的恩赐,就危险了;既然人间的一切好事都是君主的力量,那末人间的一切灾殃也就要君主负责。正因为如此,所以老子的政治哲学之总原则,就是“无为”(详见第十八章《老子的政治哲学》)。《老子》第十七章的结语:“功成事遂,百姓皆曰我自然”;这是说:事情成功了,“百姓”们都说“是我自己做成功的”,君主无与焉。在老子哲学里,道是自成、自己如此;而君主要依道办事,所以要依靠、依赖万事万物的“自然”,而不加干与。

那么,《老子》二十九章的“以辅万物之自然,而不敢为”,怎样解释呢?最早解释《老子》的《韩非·喻老》,引《老子》此句作“恃万物之自然,而不敢为也”。“恃”,古训为依赖之意,这句话的意思是说:依赖万物的自成,而不敢有所作为,即任其自然之意。这同十七章“功成身退,百姓皆曰我自然”,精神完全一致。帛书《老子》此句作“能辅万物之自然”,而不敢为,有人据此解释为:“能够辅助万物的自然变化,而不敢有所强为”(或译作“不敢妄为”),好似老子是主张利用客观规律。这是不对的。对《老子》的校勘不能唯帛是从,从全章、全书的精神分析,这里只能是:依赖万物之自成,而不敢有所作为。退一步说,就是《老子》原作“以辅万物之自然,而不敢为”,那也是依赖万物之自成,而不敢有所作为的意思;而不能把“辅”解作辅助。第一,“辅”的本义是车箱板,辅助是后起义。《诗经·小雅·正月》:“其车既载,乃弃尔辅”,袁梅《诗经译注》将此句今译为:“那辆大车已经满载,却又将那箱板抛开。”这是正确的。《诗经·鲁颂·閟宫》:“王曰叔父,建尔元子,俾侯于鲁;大启尔宇,为周室辅”,这里的“辅”字也是用车箱板的比喻义;成王说:叔父(指周公),请立你的长子(伯禽),委派他作鲁邦之侯;大大地开拓疆土,作周室的“辅”,屏藩周室,言其如同车的箱板。“辅”的引申义是依赖。《左传》僖公五年载:“宫之奇谏曰:‘虢、虞之丧也;

虢亡，虞必从之。……谚所谓‘辅车相依，唇亡齿寒’者，其虞、虢之谓也。”《吕氏春秋·权勋》述宫之奇此言为：“虞之与虢也，若车之有辅，车依辅，辅亦依车，虞、虢之势是也。”《韩非子·十过》引述此言亦同《吕氏春秋》。“辅车相依”，“辅”还是指车箱板，但这里有了互相依赖的意思，“辅”的依赖义项就是这样派生出来的。从依赖义转化为辅助义，这是更加抽象的意义了，这是第三义项，如《三国志·诸葛亮传》：“若嗣子可辅，辅之”。第二，“自然”的确诂是自成，自己如此；据此，“自然”是排除了他者的辅助的；所以，“以辅万物之自然”的“辅”字，只能作依赖解，而不可能作辅助的“助”。第三，“以辅万物之自然，而不敢为”，“不敢为”也制约着“以辅万物之自然”的“辅”字，只能作依赖解；如作辅助解就与“不敢为”直接冲突了，至于把“不敢为”解作“不敢强为”或“不敢妄为”，那是“增字解经”，决非《老子》的原义。

综合以上所说：老子的“道”，绝非自然界、大自然，可谓明矣。老子的“道”是自成、自己如此，而物质世界则是被道所产生的，这正是客观唯心主义的基本点；至于老子主张“无为”，任其自然而不干与，即就是老子哲学所独具的特点了。这在第十八章详为阐述。

（戊）“道”不是“物质”范畴

有人说：老子的“道”是永存的物质世界的自然性，是“物质存在”（这是杨兴顺的观点，见杨著《中国古代哲学家老子及其学说》，科学出版社1957年版，第53页）。这也就是说，老子的“道”是唯物主义的“物质”范畴。这种看法，也是不能成立的。

大家知道：唯物主义的“物质”范畴是一个“略语”，它是对物质存在的概括，并不是说有那么一个无形体的“物质”东西。辩证唯物主义是从物质第一性、精神第二性给“物质”下定义的，而且只能这样下定义。列宁给“物质”范畴下了一个经典式的定义：“物质是标志客观实在的哲学范畴，这种客观实在是人通过感觉到感知的，它不依赖于我们的感觉而存在，为我们的感觉所复写、摄影、反映。”^①引了列宁关于“物质”的定义，需要立即声明：我们不是以列宁的定义作标准要求古人、责备古人。但是，古代唯物主义者不能给“物质”下确切的定义，甚至没有“物质”这个范畴，这是

^① 《列宁选集》第2卷，第128页。

一回事；而古代哲学家对他的基本范畴所下的定义如与列宁的“物质”定义根本相反，就不能认为是唯物主义的“物质”范畴了，这是另一回事。否则，就无从划分唯物主义和唯心主义了。老子的“道”（一）不能被人感觉到的，（二）它创造万物。如果把“物质”（不管把它叫什么名字）变成一个不能在人的感觉中给予人的东西，说它在宇宙万物之先，并且产生宇宙万物，也就不可能是唯物主义的“物质”范畴了。如果老子的“道”是不能被感觉的，是产生宇宙万物的这个论断不错。那么它就不可能是唯物主义的“物质”范畴。退一步讲，就是老子所说的“天地”、“天下”、“万物”不是泛指宇宙，他的“道”也不可能是唯物主义的“物质”范畴。因为如果说“物质”范畴产生物（天地、万物），也就是概念产生物，这正是唯心主义的基本观点。在中外哲学史上没有也不可能有认为“物质”概念产生物的物质主义哲学。不错，古代的朴素唯物主义者，认为原子或“实”（土、金、木、水、火）构成各种物体，但他们所说的原子或“实”，却不是抽象的“物质”概念，而是原初的、不可分割的最小的物质粒子。

还有人说：老子的“道”即是“宇宙的大全”（这是汤一介的观点，见《老子哲学讨论集》第148页），实质上这也是把老子的“道”看作“物质”范畴，因为他的“道”只能是客观存在的整个物质世界的总体（即所谓“大全”）之反映。作为“宇宙的大全”之“道”产生天地万物，那还是“物质”概念产生物质。而且“宇宙的大全”产生天地万物也不成话，世界上只有鸡生蛋，没有鸡产生它自己的翅膀和腿足的。所以关键的关键，在于老子的“道”在天地万物之先并产生天地万物。

物质世界在空间上和时间上都是无限的（在空间上没有边际，其大无外；在时间上无生无灭，没有始终）。老子要给物质世界找出一个开头来，就不能不陷入唯心主义。《庄子·知北游》就从唯心主义立场接触到了这个问题，它说：“有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也，犹其有物也，无已。”要给“物”找个开始，是不能不找到“非物”的。物质世界在空间上的无限问题也是这样：如果认为物质世界在空间上是有限的，有边际的（老子正是这样），也是必然陷入唯心主义的。套用《知北游》的公式：“物之外物邪？犹其有物也，犹其有物也，无已”，结论：“物之外非物”。宇宙在时间上、空间上的无限性问题，是一个古老的，但也是常新的问题。当今有一些哲学工作者提出现代自然科学向马克思主义哲

学的挑战问题,其中有一个就是宇宙有限还是无限的问题,据说由于现代科学向宇宙太空探索的成果,宇宙的无限性原理成了问题。在我看来,这实际上是对唯物主义世界观的动摇。当然要坚持和发展马克思主义哲学,有成效地抵制利用自然科学新成就的资产阶级哲学对马克思主义世界观的侵蚀,我们的哲学工作者必须用现代自然科学武装起来;但是,我们相信马克思主义哲学的基本原理(不是个别论断),只能丰富、发展,不可能被推翻。有一位著名的哲学家这样说过:“物质世界在空间上和时间上的无限性原理,还没有得到证明,还是把它当作一个假设比较主动。”我们认为,这种观点是对于唯心主义的重大原则上的让步,这种让步会把整个唯物主义世界观让掉。所谓物质世界在空间上的无限性是一个假设,那就是承认在某一个空间里是否意识为第一性的、物质第二性的尚不敢断定,那就等于说唯物主义的最基本的原理还是一个假设,从而整个唯物主义世界观也是假设。所谓物质世界在时间上的无限性还是一个假设,那就是承认曾经有一个时候没有物质世界、物质世界是被产生的这种观点是否谬误,尚未证明,这也就等于说唯物主义的最基本的原理还是一个假设,从而整个唯物主义世界观也是假设。其实,所谓物质世界在空间上和时间上的无限性还没有得到证明,那是用经验主义眼光看问题而得出来的错误观点。如果用经验主义看问题,无论自然科学有何等的新成就,也永远不能证明物质世界在空间上和时间上的无限性。它是永远不能在经验上得到证明的,单纯靠经验只能证明有限的东西,不能证明无限的东西,就同人们不能算尽无限数一样。证明它,要靠科学加逻辑。物质是第一性的、意识第二性的,意识是人的头脑的作用,是头脑对于客观外界的反映,离开人的头脑而独立存在的意识是没有的,这个唯物主义的基本原理是得到了科学证明的。“至大无外”,在那些无穷无尽的空间里,都不可能有不依赖物质而独立自在的意识,就是说绝不会有一个非物质的独立的精神世界。坚信已被证明的物质第一性、意识第二性这个原理,我们可以断言,如果在太阳系、银河系……的某一个星球上有意识现象,那也一定是人的头脑的作用、人的头脑对客观外界的反映,尽管它会有我们无法推测的重大的特殊性。物质不生不灭、无增无减,今天可以在实验室里得到证明。合乎逻辑地推断,当然整个物质世界也是不生、不灭的,亦即没有起源,也没有终结;所谓生、灭只是物质形态的转化,物质不能由非物质

产生,物质不能变成非物质。这种推理,同看到一部分天鹅是白的就断言所有天鹅都是白的那种归纳推理根本不同。人们发现了黑天鹅,于是所有天鹅都是白的这个判断就被推翻了。西方资产阶级哲学家有的就用“白天鹅”这个例证来宣传不可知主义,宣传非决定论。其实,白色、黑色,并不是天鹅之所以为天鹅的基本特征,因为那不是由它的生理机构和基本特性所决定的。而物质第一性、意识第二性,物质不灭,却是最本质的东西,是最根本的规律,是物质之所以为物质、意识之所以为意识的基本规定性。当然马克思主义哲学的基本原理,包括物质第一性、意识第二性这个最根本的原理,也不是终极的最后的、“至矣,尽矣,不可加以”的真理,它必然随着科学的发展而向前发展;但是它只能越来越丰富,越来越深刻,而绝不会被推翻。从个别发现一般,用有限证明无限,这是哲学的特点,也是它的优点。在过去,自然科学不发达的时代,杰出的唯物主义者就是靠这种健康的理性坚持唯物主义的;今后,无论自然科学发展到多高的水平,还离不开这种健康的理性。如果用经验主义否认从个别发现一般、否认用有限证明无限,就等于否认哲学,那是连“凡人皆有死”也是不能证明的,何况物质世界的无限性呢!因为人们永远不能从经验上证明未死的人、将来出生的人……也一定要死的。哲学史的经验告诉我们,必须也只能用有限证明无限,而坚持物质世界的无限性也就是坚持唯物主义;追求物质世界的原始,寻找物质世界的边际,那是必然陷入唯心主义的,此外没有第二种可能。这是一条不可移易的客观规律。老子哲学就是走的这条路,这在中国哲学史上是一个开端。对其留下的思维的经验教训,是不应等闲视之的。

关于这个问题,任继愈先生说:“也许可以这样说,既认为天地开始于水、气、无限、无名,那末,在水、气、无限、无名之前是什么呢?这种问题是莫须有的。……这样追问,未免近于深文周纳了。”(《老子哲学讨论集》第21页)实际上,谁也没有这样“深文周纳”地去追问老子,问题是老子哲学究竟是怎样的。如果老子只是给头顶的青天、脚踏的大地找个开始,当然是不必陷入唯心主义的。如果认为老子哲学是唯物主义的先生们,能证明老子的“道”是原子,是水,是气,或者是阿那克西曼德的“无限者”,问题就解决了,谁也不会去追问在“原子、水、气、无限之前是什么”(至于“无名”那是指它没有名字,还没有起出名字,说“无名”

产生天地,不成话)。问题是:老子确实要给“物”找个开始,这就不能不是“物不得先物”,而承认“物物者非物”了;老子确实认为“物”有边际,这就不能不是“物之外有物,犹其有物也,犹其有物也,无已”,而陷入“物外非物”了。

(己) 老子的“道”不是客观规律

《老子》的辩证法,清除它的神秘主义成分,确有客观规律的意义。但是作为老子哲学最高范畴的“道”(即本体论的“道”)却不是也不可能是唯物主义的客观规律。有人说,老子的“道”既是宇宙本体、又是客观规律(例如杨兴顺就持这种观点,见他的《中国古代哲学家老子及其学说》,科学出版社1957年版,第53页)。可是他们并没有指明在《老子》书中哪些地方“道”是指宇宙本体,在哪些地方是指客观规律(一个词是可能代表不同的概念的);他们实际是把所谓本体和规律看作一个东西。我们认为这种观点是不能成立的。老子的作为最高范畴的“道”,不可能是客观规律。

辩证唯物主义认为:物质是不依赖人的意识而独立存在的客观实在,根源于内部矛盾而“自己”运动;其运动是有规律的,客观规律是物质存在“自己”运动的秩序,是客观过程本身的规律,它不是离开物质、物质运动过程独立自在的东西。古人尽管对规律的表述不明确、不够准确,但总是指的客观事物自身发展变化的必然性,而不能相反。如荀子说:“天行有常,不为尧存,不为桀亡”(《荀子·天论》),这当然是说的客观规律了。如果把“客观规律”说成是:(1)离开物质运动过程独立自在的,给万物以秩序的东西,(2)在宇宙万物之先、产生宇宙万物的东西,那末,它就不可能是客观规律了。如果说这也是客观规律,那连“上帝”也是客观规律了。如前面所证明的,老子的“道”正是离物而独立存在、在宇宙万物之先并产生宇宙万物的东西,所以它不可能是客观规律。

三、老子哲学体系的基本结构

上面两节,我们从老子哲学最高范畴“道”是什么、不是什么论证了这个哲学的客观唯心主义性质。现在,再来讨论这个哲学体系的结构。各个时代的各个客观唯心主义体系,当然有其共同性;各个客观唯心主义体

系也各有特殊性,这种特殊性也必然在它们的结构上表现出来。老子哲学当然也是这样。

在讨论老子哲学体系的结构之前,还需要对老子的“道”的规定性,作一点补充。上面两节,已经揭明老子“道”的三个基本规定性:(1)是“常道”,既是“常无”,又是“常有”;(2)是“常虚”,是超越时空的绝对;(3)是世界万物的总根源,世界万物的创造者。这三个基本规定性,决定了老子哲学的客观唯心主义性质。此外,老子的“道”还有两个重要的规定性:一个是柔弱;一个是“无为”。

关于柔弱:老子把“道”比作母亲,除了取其最原始之义,还取其柔弱;有时他把“道”叫做“玄牝”,也有取其柔弱之义。“道”的这个特性,是贯串到老子哲学体系的各个环节的。《吕氏春秋·不二》说:“老耽贵柔”,这是抓到了老子哲学的一个本质的。

关于“无为”:老子的“无为”是什么意思,有种种不同的理解。据我们的研究,老子的“无为”,实质上就是反对奴隶主当权派的“有为”,即干预事变的进程,反对新兴地主阶级的“有为”,即变革旧的生产关系和夺取政权,反对一切的斗争(对这个观点,在第十八章《老子的政治哲学》中作详细论证)。老子的“道”的特性之一,就是创造万物而不为主宰(“万物恃之以生而不辞”),也就是“道常无为而无不为”。“道”的这种特性,老子正是先有了上述“无为”的政治主张,而后演化出来的。

柔弱和“无为”是决定了老子客观唯心主义哲学的特殊性的。从决定老子哲学的特殊性这个方面看,也可以说柔弱和“无为”是老子“道”的基本规定性。

下面讨论老子哲学体系的结构。

“天下之物生于有,有生于无”(四十章)。

“绳绳兮不可名,复归于无物”(十四章)。

“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复,夫物芸芸,各归其根。”(十六章)

四十章是说:天下万物的总根源是“无”;十四章和十六章是说:万物运动的结果还要回复到“无”。“无”——“有”——“无”,这便是老子客观唯心主义体系的基本结构;它的各个环节都是从这个基本结构派生出来的。

“无”即是“常道”。“常道”本身是没有矛盾的。说老子“道”是“常

无”，是就它永远不会变成形而下的实有而言，说它是“常有”，是就它无生灭、永远存在而言；并不是说老子的“道”是“常无”、“常有”的矛盾统一。老子的“道”是无矛盾的，“道”产生出来的天下万物才有了矛盾，“万物芸芸，各归其根”，还要回复到无矛盾的状态。所以“无”——“有”——“无”这个基本结构也就是：无矛盾——有矛盾——无矛盾。

老子哲学体系包含有丰富的辩证法思想；这种思想是在它的“无”——“有”——“无”基本结构的“有”这个环节里，其整个体系是形而上学的，是从无矛盾开始，经过有矛盾阶段，而回复到无矛盾的循环运动。

胡曲园先生认为老子的“道”是“无”、“有”的对立统一，即矛盾的统一。这是需要辩明的。胡先生说：

“所谓‘无’究竟是什么意思？老子自己说得明白：

“三十辐共一毂，当其‘无’，有车之‘用’；埴埴以为器，当其‘无’，有器之‘用’；凿户牖以为室，当其‘无’，有室之‘用’。故‘有’之以为‘利’，‘无’之以为‘用’（十一章）。

从上文看来，可以知道老子所谓的‘无’：

（一）‘无’是‘有’的反对面，有‘有’必有‘无’，‘无’既不是孤立的，也不是超越一切的，‘无’和‘有’是对立的统一。‘无’和‘有’的统一，决不是‘无’和它的存在的统一，因为这仍然不过是一个‘无’，谈不到所谓对立统一。

（二）‘有’和‘无’是互相为用的，事物本身不属于自己的反对面，就不会发生作用，所以老子在第二章中说：‘有无相生’，就是这个意思。

（三）为什么事物具有自己的反对面就会发生作用？老子在四十章中说：‘反者道之动，弱者道之用。’又说：‘大曰逝，逝曰远，远曰反。’（二十五章）这就是说，反面作用就是‘道’的活动，事物在柔弱中成长，发展到一定程度，就会走向它的反面。”（《老子哲学讨论集》第169—170页）

我们认为胡先生的这个观点是不能成立的，问题就出在：他把万物范围的（形而下的事物的）“有”“无”混同于“常道”（形而上之道）的“有”、“无”。而两者是不能混同的，在老子那里两者并不是一回事。

《老子》十一章讲“车”，讲“室”，讲“器”，显然这一章是讲形而下的具

体事物的,它们与“常道”不同,它们是有生、有灭的,它们既非“常有”,也非“常无”。“……当其无,有车之用”,是说三十根辐条与一“毂”构成车轮,辐条和毂是有形体的实“有”,车轮的空处是“无”,“有之以为利,无之以为用”,“有”“无”相成,构成了车轮,有车的用处。“器”、“室”也是如此,不必繁说。这里的“无”,应如胡先生所引证、并予以肯定的侯老外庐之说:“‘无’当诂为‘非有’”,即没有、空无之意。这里的“无”,当然不是老子的“常无”、“常道”。论形而下的车、器、室之类,其“无”确是空无所有(或者说空处不是还有空气吗?不错,但就车轮、器、室之类器物而言其有无相成,“无”当然是指空无);至于说“道”是“无”,那是就其与具体事物之实有对比而言。老子的“道”不是空无所有,这是断言老子哲学是唯物主义的人们,包括胡曲园先生在内,都一致肯定着的;那末,怎能把老子论车轮、器、室之有、无当作老子“道”的有、无呢?第二章“有无之相生,难易之相成,长短之相形,高下之相倾,音声之相和,前后之相随”,也是讲形而下的事物的;至于形而上之“道”,是无所谓高下、长短、音声等等的。

在老子哲学体系里,“有”与“无”的对立统一,如前所论,也只是说的形而下之具体事物。按照老子的辩证法,形而下之事物,由于具有内在矛盾,必然转化为自己的反面,作为此事物就消逝了,不再存在了,它们是不常的。而老子的“道”是“常道”,正因为它不具有内在矛盾,所以才不会转化为自己的反面,永远不会变成具体之有,而保持其为“常道”。否则,就不可能是“常道”了。取消了“常道”的哲学就不是老子哲学了。断言老子哲学是唯物主义的人们当中,有的对“常道”这一概念表示过怀疑,但也没有人明确肯定和论证老子的“道”是不常的,是有生有灭的,那种观点对于《老子》书是明显地说不通的。以“……当其无,有车之用”之空无当作老子哲学的最高范畴,那也不是唯物主义,而是把它变成般若系的思想了。般若系思想的核心是“一切皆空”,其所谓“空”即空无。郭朋说:“古印度《般若》(《三论》)系思想的产生,乃是没落的奴隶主阶级的完全绝望、彻底幻灭的时代反映。对于一个行将灭亡的剥削阶级说来,世界已经不属于他们,等待他们的,只有彻底地灭亡这种没落的阶级本能,使得他们对于现实世界只是抱着否定一切虚无态度。《般若》(《三论》)系的‘一切皆空’思想,正是这种阶级情绪的反映。”(郭朋《坛经校释》,中华书局1983年版,第4页)老子代表的那个阶级虽然开始没落,但它的政权还没有完全

坍塌，它还有相当的力量，老子对于维持奴隶制还是有一定的信心的，与‘一切皆空’的思想不同。到了战国中期，奴隶主彻底没落了，代表奴隶主残余的庄子，确是否定一切，与《般若》系思想相通；但庄子哲学也有它自己的特点，与“一切皆空”有所不同。

至于“反者道之动，弱者道之用”，那是说“道”所起的作用，“道”使得、支配得形而下之事物走向自己的反面，并不是说“道”本身具有内在矛盾，不是说“道”本身也要走向反面，变成非道。胡曲园先生也说“反面作用就是道的活动”，但“道的活动”跟“道”本身具有反面因素、是“有”“无”的矛盾统一。“道”本身也要走向自己的反面，当然不是一回事。

许多论者，就是因为没有区别老子论形而下事物之“有”、“无”与形而上之“道”的“常有”、“常无”，以致不能正确地或不能一贯地阐释老子哲学。同一个词代表不同的概念，这是常有的，要把握它们的确切含义只能从整体着眼，对全书或有关章节进行分析，切不可看到是同一个字或词就认为它表示的一定是同一个概念。这一点，在汉语里尤其重要。《老子》书中形而下之“有”、“无”和形而上之“道”的“有”、“无”，其“有”、“无”两个字，字体相同、读音相同，不特别注意汉语的特点，从全书进行归纳和分析，就会把它们混同起来。不独对《老子》，对其他古籍的研究也容易犯类似的错误。

经过以上分析，可以证明：老子的“道”是无矛盾的，它本身不是矛盾的统一；老子哲学体系的基本结构是“无”——“有”——“无”，也就是无矛盾——有矛盾——无矛盾。

正因为老子哲学体系基本结构是无矛盾——有矛盾——无矛盾，所以它的辩证法，虽然在广阔的范围内猜测到了对立面的互相依存，相反相成和对立面互相转化的思想（这是老子的重要贡献），但它不能不归结到形而上学，其重要特点便是消解矛盾，以及对立面互相转化的无条件性，柔弱无条件地一定战胜刚强，这就堵塞了发挥人的主观能动性的道路，取消了斗争性。这也是“道”之规定性柔弱和“无为”的贯彻。关于老子的唯心辩证法及其特点，我们将在第十六章专门论述。

老子的哲学体系包括着认识论。它的唯心主义世界观决定了它的认识路线是唯心主义的，“道”之“无为”品格，贯彻到认识论中去便是否认行。其唯心主义的认识路线，最典型的表述便是：“不出户，知天下；不窥

牖，见天道；其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。”（四十七章）这当然是完全错误的。但是，老子也把唯心辩证法运用到了认识论，所以在认识论中也有若干局部性的个别性的有价值的、合理的东西。关于老子的认识论，我们将在第十七章专门论述。

老子哲学体系的一个重要组成部分是政治哲学。“道”的“无为”的品格，强烈地贯彻到了政治哲学中去。其政治哲学的总纲就是“无为”主义。在古代哲学史上，老子哲学是最抽象的，是讨论形而上问题最多的，也是以隐者著称的（所谓隐者即脱离政治，逃避斗争），但是《老子》书却有三分之二以上涉及政治，用很大的篇幅，反复地多方面地阐述其政治哲学。这是由春秋以来，特别是春秋后期以来剧烈的阶级斗争环境决定的。在政治哲学部分里，老子的奴隶主开明派立场是表现得非常鲜明的。正因为他的奴隶主立场，所以他的政治哲学是反对废除奴隶制、实行封建制的革命变革的；又因为他开明派立场，比那些顽固的奴隶主当权派有远见，所以他的政治哲学中也有少量的有某种积极意义的东西，有若干从其抽象意义说来，有价值的东西。我们将在第十八章专门论述老子的政治哲学，并在第十九章讨论处在由奴隶制向封建制转化过程中的老子，既然站在奴隶主立场上，为什么还能作出积极的贡献。

马克思主义哲学告诉我们，包括各式各样的唯心主义在内的哲学体系，无例外地都是社会存在的反映。那么，以“无”——“有”——“无”为基本结构的老子哲学，在春秋时代的历史背景下，是经过怎样的逻辑思维路径形成的呢？

辛稼轩的诗句：“人言大道本强名，毕竟名从有处生。”（见《永乐大典》卷八百九十五）世界上只有物质形态的转化，没有真正的“无”。老子哲学的最高范畴——“无”，是怎样从现实世界产生出来的呢？怎么“无”也是客观存在的反映呢？

王夫之说：

“言‘无’者，激于有而破除之也。就言有者之所谓有而谓无

其有也。天下果有何者而可谓之‘无’哉！”（《思问录·内篇》）

比如，一棵树的存在，这是“有”——具体的“有”，即此树之“有”；这棵树不存在了，这是“无”——具体的“无”，即此树之“无”；这便是“激于有”（此树之有）而言“无”（此树之“无”）。这种通常的意识还不能造成思辨的哲学

体系。哲学家总括所有的“有”(万事万物)而思之,经过抽象,就得到了抽象的“有”,没有任何具体规定的纯粹的“有”的观念(当然,这种纯粹的抽象的“有”,只是哲学家头脑中的观念)。得到纯粹的“有”这一观念,“激于有而言无”,于是就不难得到它的对立面——纯粹的“无”这一抽象观念。纯粹的“无”这一抽象观念的产生也是来自客观外界的,也是客观外界的反映;不过,如果因为说“无”也是客观外界的“反映”就要从客观外界去找与其相对应的“模特”,那就是机械论了,那种“模特”是没有的,正如王夫之所说:“天下果何者而可谓之‘无’哉!”客观唯心主义哲学家却把凭借他本人的头脑从客观外界得来的“无”之类的抽象观念(在其他客观唯心主义者那里不必是“无”,所以我们说“‘无’之类”),当作脱离他自己的头脑、也脱离任何人的头脑而独立存在的、客观的绝对观念,——这对于客观唯心主义哲学家说来是一个秘密,就是说,他不了解“无”之类的观念是凭借他自己的头脑从现实世界得来的抽象观念,否则就不能构造客观唯心主义体系了。——然后,客观唯心主义者就把“无”之类的抽象观念,当作世界的本质、主体,让它来创造世界万物,而他自己则站在宇宙奥秘的发现者、说明者的地位,来阐述“无”之类的绝对观念创造世界万物的过程。——这对客观唯心主义者本人说来,也是一个秘密;如果他了解到“无”之类的绝对理念是他自己头脑里的观念,而让它派生世界万物,那就不是客观唯心主义,而是主观唯心主义了。马克思在揭露思辨哲学的结构的秘密时写道:“他(指思辨哲学家——引者注)把自己从苹果的观念推移到梨的观念这种他本人的活动,说成‘一般果实’这个绝对主体的自我活动。”又说:“要从现实的果实得出‘果实’这个抽象的观念是容易的,而要从‘果实’这个抽象观念得出各种现实的果实就很困难了。”^①对于老子哲学说来,自然也是这样。他从现实得到抽象观念“无”是容易的,然而,要它成为创造主,说明从“无”生出“有”来,就困难了。所以,老子对“天下之无生于有,有生于无”,对“道生一,一生二,二生三,三生万物”,对“道之为物”,怎么也说不上明白。感性的上帝用感性的泥土造人,倒是明明白白的;而客观唯心主义者要抽象的绝对理念之类来创造世界,却不能把它说成如上帝用泥土造人那样,因为如果那样,他就明明白白地抛弃了当作世

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第75页。着重点是原有的。

界主体的绝对观念,就不成其为客观唯心主义哲学了。所以,正如恩格斯所说:有些哲学家,“例如黑格尔那里,创世说往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式”^①。在老子这里也是这样。如果对于采取“理性形式”的、“精致的宗教”——客观唯心主义,不去揭露它的创世说的“混乱而荒唐的形式”,而对其思辨的最高范畴(老子的“道”,或者朱熹的“理”,或者黑格尔的“绝对理念”……),只从感性范围去推敲它是否人格化,是否同宗教里的上帝一模一样,那就只有在思辨哲学的迷宫里打转了。如果从老子的“道”或朱熹的理或黑格尔的绝对观念是否人格化来判定它们能不能“施事”,能不能创造世界或主宰世界,那么世界上就只有上帝创世说、“粗俗的宗教”,没有客观唯心主义,没有“精致的宗教”了。

老子为什么忽然抽象出“无”来,形成“无”——“有”——“无”的哲学体系呢?要回答这个问题,必须从春秋时代的社会存在进行探讨。马克思主义的反映论,本来就是历史唯物主义的反映论,而不是自然的唯物主义(即旧的、没有唯物史观的唯物主义)的反映论。用自然唯物主义的反映论,对待意识形态、特别是哲学这种意识形态的来源,是不可能得到科学的说明的。

在第十三章,我们考察过春秋时代的生产力、生产关系和上层建筑的巨大变化。这个时代是由奴隶制到封建制转化的过渡时期,是社会矛盾、阶级斗争非常尖锐、非常剧烈的时期。春秋以来,坚持奴隶制的周天子和各国国君,刚强不起来了,无力干预事变的进程了。他们越是“有为”,干与事变的过程,越是对其政敌采取刚强的斗争方针,就越是倒霉,越是难以维持旧制,越是要一步一步地失掉权势(详见第十八章《老子的政治哲学》)。站在奴隶主立场的深思熟虑的思想家,就会从这类事件上得出结论:与其“有为”,干与事变的进程,刚强地进行斗争,不如“无为”,采取消极态度,不干与,不如柔弱不争,反而能够维持旧制,并进而能够战胜刚强。老子正是站在奴隶主立场上,总结春秋以来的政治斗争经验的。老子哲学之“道”的“无为”、“柔弱”的品格,就是面对周天子、各国国君的政治斗争的失败经验而设想出来的,他以为采取“柔弱”、“无为”的方针,就可以维持奴隶制。老子的无矛盾——有矛盾——无矛盾的体系,也是春

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第220页。

秋时代阶级斗争的一种特殊形式的反映。春秋时代的社会矛盾极其尖锐、剧烈,老子的辩证法就是这种现实的反映。但他是奴隶主阶级的思想家,在他看来早期奴隶制是无矛盾的——的确那个时代矛盾还处于荫蔽状态之中——经过春秋时代的大乱,矛盾两方的剧烈斗争和转化,奴隶主阶级采取他的“无为”主义,按照他的“道”办事,还要回复到无矛盾的时代,即早期奴隶制时代。这就是老子哲学的“无矛盾——有矛盾——无矛盾”体系结构的真正秘密。

我们分析老子哲学体系时,好像这个哲学是用头站着的,先形成“无——有——无”的体系,先发明出“道”来,然后把它应用于政治,演绎出一套政治哲学。这只是一种外观。实际上不可能是这样的。在十四章我们论述过,一般说来,哲学家总是先形成自己的阶级立场,然后创立新的哲学体系的;与此相一致,也必然是先形成自己的政治观点,而后创立哲学体系;而不可能先创立哲学体系,而后从其哲学体系演绎出一套政治观点来。新的哲学体系是不可能脱离实践、脱离政治斗争,在书房里形成的,固然有的哲学家没有自己的政治论,似乎是脱离政治的,但实际上他们的哲学体系是不能不直接或间接地倾向某种政治,不能不直接或间接地为某种政治服务(尽管哲学家本人对此可能是不自觉或不很自觉的)。我们认为,上述观点是关于哲学体系之形成的历史唯物论、实践论。

哲学是距离现实较远的、凌驾在高空的部门,但归根到底,它不能不是这样或那样地反映现实、反映阶级斗争的。我们在讨论老子政治哲学时,对这一点就可以看得更加清楚,他的许多政治观点,几乎都可以从春秋时代的现实中找出原型来。

四、老子是有神论者

——兼论所谓“天道观”问题

章太炎说:“老子并不相信天地鬼神,和占验的话。孔子也接受了老子的学说,所以不相信鬼神,只不敢打扫干净,老子就打扫干净。”(《演讲录》)胡适说:“老子哲学的根本观念是他的天道观念。老子以前的天道观念,都把天看作一个有意志、有知识、能喜、能怒、能作威作福的主宰。……老子生在那种纷争大乱的时代,眼见杀人、破家、破国等等残祸,以为若有一个有意志知觉的天帝,决不致有这种惨祸。万物相争相杀,人类

相争相杀,便是天道无知的证据。”(《中国哲学史大纲》第55页)此后,学术界的绝大多数,包括认为老子哲学是唯心主义的学者在内,都认为老子是无神论者。到了50年代末,任继愈先生更把这一点说得神乎其神:“在人类认识发展史上应该大书特书。老子的天道自然的思想,在当时思想斗争的主要战场上,在主力战斗中起着攻坚战的作用。他打击的是宗教神学、唯心主义,开辟了无神论的道路。老子的天道自然的思想在中国哲学中是唯物主义在人类认识道路上的里程碑。……我们从老子的原书中只能看见它对宗教迷信的反击,只能看出它充满了无神论的战斗精神,它压缩了宗教迷信的地盘(‘其鬼不神’,六十章,‘神得一以灵’,三十九章),它运用当时可能掌握的科学知识向天、帝宣战。”(《老子哲学讨论集》第26—27页)直到今天还有许多人大讲老子的无神论。笔者在50年代末发表的《论老子哲学的唯心主义本质》也曾承认老子否认人格神。这都是由于习焉不察,因循旧说。检查一下所谓老子无神论的论据,原本都是假的,老子哪有“不相信天地鬼神和占验的话”,哪有什么“对宗教迷信的反击”,“无神论的战斗精神”。老子是明确地肯定着上帝、鬼神和灵魂不死的,老子虽然以“精致的宗教”代替“粗俗的宗教”,但他还是肯定着传统的上帝和鬼神观念的,尽管这一点在老子哲学中不占重要地位。

老子说:“吾不知其(道)谁之子,象帝之先”(三章),这是说“道”在“帝”先,但并没有否认上帝。认为老子是无神论者陈鼓应先生也把这句话今译为:“我不知道它是从哪里产生的,似乎有天帝以前就有了它。”(陈著《老子注译及评介》第77页)老子不过是说道比上帝更古老、更根本,哪里是否认上帝的存在呢?还有七十九章:“天道无亲,常与善人”,这是引用的西周传统说法,是一种有神论的世界观,这在第十四章已经辩证过,这里不来重复。

《老子》书中还有什么地方似乎否认上帝存在呢?人们拿来作为证据的还有第五章:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”胡适说:“老子的‘天地不仁’说,似乎含有天地不与人同性的意思。老子这一个观念,打破古代天人同类的谬说,立下后来自然哲学的基础。”(《中国哲学史大纲》第56页)车载说:“‘天地不仁,以万物为刍狗’的见解,表现《老子》反对鬼神术数的无神论思想……。”(《论老子》第11页)童书业说:“‘不仁’就是没有‘人心’,这里面含有自然的天地是没有人格的意味。”

(《先秦七子研究》第 117 页)李谷鸣说:“‘天地不仁’是说天地不是人格神,无意志。”(《论老子的唯物主义天道观》,见 1981 年《复旦学报》)如是种种解说,都是蔽于成见,是不能成立的。

这两句话中的两个“不仁”,应作同一解释,没有任何根据说它们是两个不同的概念。把“天地不仁”解为否认天地为**人格神**、有意志,那末遵照同一律,就得把“圣人不仁”解作**圣人没有人格**(即不是人)、没有意志。这岂不荒唐!其实,“天地不仁”、“圣人不仁”不过是说天地、圣人对于万物、对于百姓没有什么仁爱而已,这同“天道无亲,常与善人”的天命观是完全一致的。陈鼓应先生认为老子是无神论者,但他的《老子》今译还是比较严格地遵循训诂学的要求的,他把这两句译为:“天地无所偏爱,任凭万物自然生长;‘圣人’无所偏爱,任凭百姓自己发展。”(陈著《老子注译及评介》第 82 页)只不过是无所“偏爱”而已,哪里是否定天地为**人格神**呢?而且只有对有意志者才能说得上“偏爱”或“无所偏爱”;圣人“无所偏爱”不妨碍其为圣人,天地“无所偏爱”亦不妨碍其有意志。

不错,《老子》中有许多地方的天地是指头顶的青天、脚踩的大地;但这不能证明老子否认上帝、否认天有意志。《朱子语类》卷一:“问经卷中‘天’字。曰:要人自看得分晓,也有说苍苍者也,也有说主宰者也,也有单训理时。”朱熹的这条解释是不错的。承认有意志的天与承认苍苍者天,是可以并行不悖的。古老的迷信就是认为上帝居住在**天上的**,《诗经·文王之什》就说:“文王在上,于昭于天!……文王陟降,在帝左右。”

与肯定上帝观念相一致,老子还肯定鬼神和灵魂不死。

十章“营魄抱一,能无离乎?”营,即灵魂。“抱一”即抱身(据高亨《老子正诂》)。这句话是说魂与魄抱身,不脱离躯壳,就不会死亡,这是讲养生、长寿的。陈鼓应先生把这句话译为:“精神和形体,能不分离吗?”(陈著《老子译注及评介》第 100 页)这是符合老子原意的。那末,力求“精神与形体”不“分离”,自然也就是承认精神是能够与形体分离而独立自主的。这本来是原始人就有的古老迷信。恩格斯说:“在远古时代,人们还完全不知道自己身体的构造,并且受梦中景象的影响,于是就产生一种观念:他们的思维和感觉不是他们身体的活动,而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起,人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而

继续活着,那末就没有任何理由去设想它本身还会死亡;这样就产生了灵魂不死的观念……。”^①在老子这里,就保留着在远古时代产生的“灵魂不死”的观念。既然认为灵魂可以离开身体而独立存在,那么也就必然合乎逻辑地承认“灵魂不死”。

十三章“吾所以有大患者,为吾有身;及吾无身,吾有何患!”这显然是“灵魂不死”的观念。“身”是身体,“吾”所以有大患是因为吾有身体,及吾无身体时,吾还有什么患呢?身体不存在了,还有“吾”在,这个“吾”当然是不死的灵魂。汉末牟融对老子此文解释得不错:“牟子曰:人临死时,其家上屋呼之。死已,复呼谁?或曰:‘呼其魂魄。’(按:抗战前农村还有这种迷信)牟子曰:神还则生,不还则何之乎?曰:‘成魂神。’牟子曰:是也,魂神固不灭矣,但身自朽烂耳。身譬如五穀之根叶,魂神如五穀之种实,根叶生必当死,种实岂有终亡?得道灭身耳。老子曰:‘吾所以有大患,以吾有身也;若吾无身,吾有何患!’”(《理惑论》,见《弘明集》)不能因为牟融是佛教徒就断言他一定是曲解。其实,“灵魂不死”的观念并非舶来品,就是人死后灵魂赴阴曹地府的迷信观念,也是我们的国产。《楚辞·招魂》:“魂兮归来,君无下此幽都些。”旧注:“地下幽冥,故称幽都。”陈鼓应先生力辩老子是无神论者,并谓“吾所以有大患者,为吾有身;及吾无身,吾有何患”的“意思被普遍地误解”了;但他还是按照训诂的要求把这两句话今译为:“我所以有大患,乃是因为我有这个身体,如果没有这个身体,我会有什么大患呢?”(陈著《老子注译及评介》第111页)。照陈先生的译文,合乎逻辑地分析,只能认为老子是承认灵魂不死的。

三十三章:“死而不亡者寿。”这也是灵魂不死。古字“亡”训“无”,“死而不亡”即身体死了,灵魂还存在。王弼注:“死而不亡:身没而道犹存”,这并非老子本意,“身没而道犹存”,那是说不上“寿”或“不寿”的。陈鼓应先生今译此句为:“身体死而不被遗忘的是真正的长寿”(同上书第199页)这是不合逻辑的,人死了不被遗忘,是不能说这个人长寿的。易顺鼎说:“《意林》‘亡’作‘妄’。‘死而不妄’,谓得正而毙者也。河上本虽亦作‘亡’,而注云:‘目不妄视,耳不妄听,口不妄言,则无怨恶于天下,故长寿’,是亦读‘亡’为‘妄’矣。”这也是不通的:(1)“死而不妄”,人死了还有

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第219页。

什么“不妄视”、“不妄听”、“不妄言”？如果不是“灵魂不死”，死了之后还有什么“故长寿”；(2)《意林》引作“无妄”，不能为据。即使依据《意林》，解“不妄”为“不妄视”、“不妄听”、“不妄言”也是增字解经，原文“妄”字后并无宾词。这里需要指出：古汉语有省略宾语例，如“无违”（见《论语·里仁》和《左传》桓公二年）即无违礼，省略了宾语“礼”，但是在《论语·里仁》和《左传》桓公二年传文的前言后语里，都有说明，从那些说明里，知道“无违”是说的“无违礼”；而“死而不亡者寿”并无这种说明，而且遍查古书也找不到“不亡”省略宾词，可以解作“不妄视”、“不妄听”的例子。所以，我们认为“死而不亡者寿”理应解为身体死了而灵魂不亡者叫作长寿。

蒋锡昌说：“‘死’者，及天年而死，‘亡’者，中道夭亡。‘不失其所者久，死而不亡者寿’，言行卫生之经，不使精神散失者，是久也；及天年而死，不中道夭亡者，是寿也。”这是违背故训的。古人谓不能享尽天年而早死为“夭”，不称“亡”。如《管子·形势》：“贵有以行令，贱有以忘卑，寿夭贫富，无徒归也。”《庄子·齐物论》：“莫寿于殇子，而彭祖为夭。”寿夭对举，寿为享尽天年，夭为早死。古人称亡灵，即死人的灵魂。把“死而不亡者寿”，解作“不中道夭亡者，是寿也”，既违背故训，又是“增字解经”，《老子》本文并无“中道”之意。所以，蒋锡昌说也是不能成立的。

《老子》六十章有“其鬼不神”之句，也被一些人认为是无神论。其实，恰恰相反，这一章所表现出来的正是有神论，和无神论是相反的。这在第八章第十四节已详细分析过。

此外，《老子》书中还有似乎有点像“无神论”的地方吗？没有了。

1984年第三期《社会科学战线》发表张松如、赵明先生的《光辉的无神论思想——论老子之道兼答李锦全同志》。李锦全于1983年第三期《中国哲学史研究》发表《老庄哲学的神学特色》，该文批评了张松如、赵明的观点。张、赵两人发表在《社会科学战线》上的文章，就是力辩老子有光辉的无神论思想的。全文将及两万字，但通篇都是论证老子道是物质性的，老子哲学是唯物主义（其论据没有超越前人），而没有一段、一句论证老子是否否认鬼神、否认上帝的。那样的证据，在《老子》书中确实是找不到的。既然老子没有否认鬼神和上帝的存在，怎能断言他有“光辉的无神论思想”呢？

任继愈先生在断言老子是无神论者时，还特别强调所谓“天道观”问

题。先秦哲学史上的“天道观”问题，是郭沫若首先提出并进行论证的。可是，在我们看来对老子哲学估价偏高的、郭沫若的《先秦天道观的进展》，也没有认为老子是无神论者。郭说：

“但是在政治思想上老子是主张‘愚民’的人。在作为愚民的手段上，他对于天或鬼神仍然肯定着。例如说：

天之所恶，孰知其故？——第七十三章。

天将救之，以慈卫之。——第六十章（亦见《韩非子·解老篇》）。

天道无亲，常与善人。——第七十九章。

是谓配天，古之极——第六十八章。

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。——第五十四章（亦见《韩非子·解老篇》及《喻老篇》）。

这些词句和向来的传统思想并无多大的差别，这正是春秋时代的矛盾思想的孑遗。”（《沫若文集》第16卷，第43页）

我们认为，郭老的这个观点是正确的，郭老所引的《老子》之文，除第六十八章一条以外，都只能解作肯定上帝和鬼神，——如果是严格遵守训诂学的基本要求和逻辑学规则的话。

下面兼带讨论一下所谓“天道观”问题。

任继愈先生说：“春秋战国时期，思想战线中斗争得最激烈的是什么问题呢？我们认为‘天道观’是基本的问题。每一个哲学家都对天道问题发表了不同的意见，是有神论还是无神论，是唯心主义还是唯物主义，就在这个问题上划分对立的两大阵营。唯心主义者支持宗教，宣传有人格的上帝；唯物主义反对宗教，反对有人格的神支配世界……。这一斗争，应当说是春秋战国时期唯物主义与唯心主义斗争的主要内容。”（《老子哲学讨论集》第26页）他又说：“春秋时代有些进步思想的无神论思想的抬头，不但不能说明上帝、鬼神的统治势力的结束，相反，倒足以说明由于新的阶级出现，科学的发展，无神论思想与宗教迷信（有神论）思想斗争的尖锐。老子这一时期，有神论与无神论的思想斗争刚刚开始揭开论战的序幕，离收场还早着哩！有神论思想到汉朝董仲舒达到了高峰。有人格的天和上帝的力量的加强，反动宗教迷信的逆流和封建地主阶级走向统一大帝国的总趋势相互配合，政治、宗教齐头并进。”（同上书92页）

我们认为,任继愈先生的这个观点,既在理论上不通,又不符合思想史的实际。理由如下:

(一)所谓“天道观”问题,即承认还是否认有意志的天,是有神论还是无神论的分野。一般说来,唯物主义总是和无神论相联系的,唯心主义总是和有神论相联系的。但是却不能以无神论和有神论的问题代替或等同于划分唯物主义、唯心主义两大阵营的哲学基本问题。哲学史的事实告诉我们,并不是在任何条件下都可以在唯物主义和无神论、在唯心主义和有神论之间画等号的。在特定条件下,唯物主义也有承认神的,神在它的体系里或者占极其次要的地位,或者只是一个空洞的名词。唯心主义当然是支持宗教的,但唯心主义都是以“精致的宗教”代替上帝创世说的“粗俗宗教”的,唯心主义支持宗教是以其特定的方式,即哲学的方式支持宗教的。非常清楚,唯心主义哲学不等于神学。固然,唯心主义者往往直接承认神,但是决定他们的哲学体系为唯心主义的(不论客观唯心主义还是主观唯心主义)不是他们承认神,而是他们以精神第一性、物质第二性为核心的思想体系,所以无论对近代还是对古代,划分哲学两大阵营,必须坚持恩格斯的原则:思维对存在、精神对自然界的关系问题,是哲学的基本问题。“哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的,从而归根到底(这里说的是‘归根到底’——引者注)以某种方式(即以这样的方式或那样的方式——引者注)承认创世说的人(在哲学家那里,例如在黑格尔那里,创世说往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式),组成唯心主义营垒。凡是认为自然界是本原的,则属于唯物主义的各种学派。”^①所以,以“天道观”问题,即有神论和无神论的问题代替或等同于划分哲学两大阵营的哲学基本问题,在理论上是不正确的。

(二)任继愈先生的论断是不符合春秋战国时期的思想史的事实的。“天道观”问题并不是这个时期的哲学斗争的基本问题。特别是进入战国以来,哲学界热烈争论的重要问题是名实关系问题,认识论的唯物主义和唯心主义路线问题,同异问题,辩证法和形而上学、相对主义问题,宇宙有限还是无限的问题……,而不是肯定还是否认天有意志的问题。任继愈

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第220页。着重点是引者加的。

那种说法,把古代学术的“黄金时代”估计得过分低了。唯心主义的孔子和老子,以及战国的唯心主义者的孟子,虽然还肯定着上帝和鬼神,但很显然这一些在他们的思想体系里是不占重要地位的。决定老子其哲学性质的是以“道”为中心建立起来的思想体系,而不是有关神的一些话。决定孔子哲学性质的,是他的以“仁”为核心的思想体系,而不是由于他说“祭神如神在”(《论语·八佾》)、“敬鬼神而远之”(《论语·雍也》),或“未知事人,焉知事鬼”(《论语·季氏》)。决定孟子哲学性质的,是“万物皆备于我”(《孟子·尽心上》)、“仁义礼智非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子下》),而不是还承认有意志的天。从春秋末年老孔起到战国末年止,何尝有集中破坏有意志的天和激烈捍卫有意志的天的斗争。为什么几乎找不出在这个所谓基本问题上双方交战的文学呢?墨子承认鬼神、有意志的天,这是属于唯心主义的;但是却不可据此断言整个墨子哲学是唯心主义的。墨子说:“我有天志,譬若轮人之有规,匠人之有矩。”他又说:天志就是“兼相爱,交相利”(《墨子·天志上》)鬼神、天志是墨子手中的工具,判断墨子哲学的性质不能不估计到这一点;也不能不承认他的反对天命、主张力行的历史观和三表法、名实关系的观点,是朴素唯物主义的。由此可见,单纯以承认有神、无神来划分哲学两大阵营也是行不通的。特别值得注意的是,批判墨子的,唯心主义者孟子,唯物主义者荀子,却没有着重攻击他的《天志》《明鬼》,而是直截了当地攻击他的“兼爱”《尚贤》《非乐》等。这说明孟子、荀子都是抓实质,并且抓着了实质的;这也说明所谓“天道观”问题在当时的思想界并不是中心问题。

任继愈对无神论和有神论的斗争的看法,也是不符合历史实际的。春秋时代并不只是“无神论思想的抬头”,并不是无神论和有神论斗争的序幕;而是神学遭受了严重危机,这种危机一则来自无神论的兴起,一则来自地主阶级僭礼、乱礼,夺取神权,并通过夺取神权以夺取政权。正是这两种情况,使得原来的为奴隶主统治服务得很好的“上帝”失灵了,它不能有效地为奴隶主政权服务了。这就是从春秋末年起把肯定上帝还是否定上帝问题推到了比较次要地位的基本原因。任继愈先生那种只有从“序幕”到“收场”的直线发展的看法是形而上学的。而事物的发展是有曲折的,有起伏的。从春秋以来到战国末年,革命对奴隶主的宗教神学意识形态,包括等级观念、伦理观念,进行了极大的破坏,这是空前的;到五四

运动以前为止,也可以说是绝后的。郭老把春秋时代的文化变革,叫作古代的“五四运动”。他说:“中国古代社会在春秋战国时代,发生过一次很大的转变,在文化上也起了一次很大的反应,和现代‘五四’运动差不多。”“春秋时代的‘五四运动’,同样发生于社会的转变。”(《沫若文集》第12卷,第308—309页)古代的“五四运动”是对包括神学在内的传统的意识形态的空前大破坏;从那以后,到“五四”运动以前,再没有发生像春秋战国时代对神学那样严重的破坏。尽管王充的无神论和范缜的神灭论,在理论上大大前进了,但是它得不到传播,并没有造成春秋末年开始的那种严重的神学危机。秦始皇统一之后,单纯搞镇压,没有搞意识形态,结果迅速灭亡。汉人接受秦王朝的教训,注意了搞意识形态。汉人的拨乱反正有两方面的意义,一方面是拨秦王朝的暴政之乱,由单纯的霸道反诸王道与霸道相结合(这是政治方面的拨乱反正);一方面是拨春秋战国意识形态之“乱”,而反诸西周意识形态之“正”——当然是要加以改造,以适合于地主阶级统治的需要,——所谓“正”,就意识形态来说,主要的就是天人感应的神学世界观,等级制度、等级观念。当然所以出现这种情况,其基础是土地的集中、农奴制的形成、封建等级制度和封建的统一、中央集权国家的确立和巩固。正是在这种条件下才出现了“有神论思想到董仲舒达到了高峰”,这种“高峰”在战国时期是不可能出现的。怎能直线式地以“有神论思想到了汉朝董仲舒达到了高峰”来判断春秋战国的无神论思潮,只是“序幕”,否定春秋战国时期神学遭受过严重的危机,而高扬过无神论呢?

(选自古棣、周英《老子通》第十五章,吉林人民出版社1991年版)

(二) 老子的唯心主义辩证法

无论认为老子哲学是唯物主义的还是唯心主义的哲学史工作者,一致认为这个哲学体系具有丰富的辩证法思想;但是,双方对它的分析和评价却有很大不同。依我们看来,断定老子哲学是唯物主义的学者们,有的没有去把握老子辩证法的特殊形态,有的涉及了它的特殊形态,但是没有对它何以采取这种形态作出合理的说明,把老子哲学看作唯物主义,也就不可能作出合理的说明。我们认为,老子辩证法的基础是客观唯心主义,他的辩证法是在其“无”——“有”——“无”体系结构的“有”这个环节之中的,所以不能不归结于形而上学。就其归结于形而上学说来,这是一切唯心主义辩证法的共性;而老子唯心主义辩证法的特点,主要是贵柔和不争,这是春秋时代奴隶主的心声的曲折反映。在这一章里,专门讨论老子的辩证法,而特别着重揭明这个辩证法的特殊形态,对于没有争议的问题则从简略。

一、老子的对立面互相依存思想及其唯心主义基础

在中国哲学史上,老子第一个比较广泛地揭示了形而下事物的矛盾性,揭示了对立面的互相依存。他把美和恶、善和不善、柔弱和刚强、祸和福、荣和辱、智和愚、轻和重、难和易、高和下、长和短、曲和全、洼和盈、枉和直、正和奇、正和反、有和无……都看作对立的统一,对立的双方互相依存,一方不存在,另一方也就不能存在。他说:“有无之(则)相生,难易之相成,长短之相形,高下之相倾,音声之相和,前后之相随”(《老子》第二章,以下引《老子》只注章次),“之”训“则”,这是说:前者和后者必然相生、相成……。又说:“有之以为利,无之以为用”(第十一章)。这是说的一切器物之实体和它的空间的辩证关系。——这里必须说明:我们用“对立面互相依存”这个短语,是为了说明上的方便,并不是老子的辩证法已经达

到了这样高的概括水平；他的概括水平只是达到了祸福、美恶、正反、有无……这一级，而没有“对立面”这一总概括；也没有把“对立面”的辩证关系作出“互相依存”的总概括。不过，老子的这种概括水平，不仅在春秋时期，就是在战国也是属于高水平的。应该承认，老子哲学对于推动中华民族抽象思维水平的提高，起过重大的积极作用。由于阶级立场所造成的老子辩证法的缺陷不在这一方面，而在于它的唯心主义基础，在于它归趋于形而上学。

第二章：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”这两句话，集中、概括地表现了老子辩证法的唯心主义性质。近代研究老子哲学的，大都忽视了这一点。

钱锺书先生解释这一章说：“知美之为美，别之于恶也；知善之为善，别之于不善也。言美则言外涵有恶，言善则言外涵有不善；偏举者相对待。斯宾诺莎曰：‘言是此即言非彼’……。”（钱著《管锥编》第2册，第411页）陈鼓应先生把《老子》这几句今译为：“天下都知道美之所以为美，丑的观念也就产生了；都知道善之所以为善，不善的观念也就产生了。”（陈著《老子注译及评价》第68页）钱先生和陈先生所说，如谓读《老子》得到的体会，则可；如谓解释《老子》，则不可。他们的看法，忽视了老子辩证法的唯心主义性质。而这一点，晋代的孙盛却看出来。他在《老子疑问反讯》一文里写道：

“‘天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。’——盛以为美恶之名生乎美恶之实。道德淳美则有善名；顽嚚聋昧则有恶声。……然则，大美大善，天下皆知之，何云‘斯恶乎！’”（《广弘明集》卷五）

不管孙盛的《老子疑问反讯》有多少缺点，但上引他对老子哲学的批评，无疑是正确的。“美恶之名生乎美恶之实”，这当然是唯物主义的。孙盛的批评，从这个基本的唯物主义观点出发，正确地指出了“大美大善，天下皆知之”，也并不成为恶。这道着了老子辩证法的唯心主义性质。不错，在观念里没有“善”，也无所谓“恶”，没有“美”，也无所谓“丑”，反之亦然；但是观念的辩证法来源于客观辩证法，观念中的善恶、美丑的互相依存和对立，来源于客观存在中的善恶、美丑的互相依存和对立，亦即“美恶之名生乎美恶之实”，而不是相反。所以，不能认为天下都知道“善之为善”就

“恶”了，天下都知道“美之为美”就“丑”了；不能认为如果都不知道“善之为善”，不知道什么善恶，都不知道“美之为美”，不知道什么美丑，客观上就没有善恶、美丑了。尽管不同时代、不同阶级的人们，对客观上的善恶、美丑的评价，往往有很大不同，甚至相反；但所有的人们的善恶、美丑观念，无例外的都是客观存在的反映，它们的根源在外部世界。这当然不是说：客观自然界有善恶、美丑这样的东西，如照镜子一样反映在人们的头脑里，而是说它们是一定时代的社会存在的产物。老子关于善与不善、美与恶的观点，正表明他的辩证法是倒立着的。由此也可以看出：如果离开社会存在，而只在观念范围内去探讨概念的相反相成、互相依存，没有这一面就没有那一面，是必然陷入唯心主义的。可以说，这是一条思维规律，中外古今，概莫能外。

钱锺书先生指责孙盛对老子的批评说：“孙盛《老子疑问反讯》拘挛一字一句，抑又未已。”（钱著《管锥编》第2册，第413页）我们认为钱先生这种观点，是不妥的。既然是解释《老子》，就必须注意它的句法和用词（如果一定叫作“拘挛一字一句”，那也未尝不可），这是训诂学的基本要求；否则，怎能保证人们所解释的老子是真老子呢？对《老子》的原文，怎能忽视“天下皆知”、“斯恶已”、“斯不善已”，如钱锺书先生那样解作“知美之为美，别之于恶也；知善之为善，别之于不善也”呢？又怎能在“美之为美”、“善之为善”语中凭空添出“所以”，在“斯恶”、“斯不善”之后凭空添出“的观念”，如陈鼓应先生那样今译为“天下都知道美之所以为美，丑的观念也就产生了；都知道善之所以为善，不善的观念也就产生了”呢？

唯心辩证法，必然归结到取消矛盾的形而上学。这在《老子》书中是很明显的；而最有代表性的，是第三章：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”

明末清初，把朴素唯物主义和辩证法发展到一个新阶段的伟大思想家王夫之，对《老子》第三章批评道：

“争未必起于尚贤，盗未必起于难得之货，心未必乱于见可欲。万物块处而梦妄作，我之神与形无以自平，则木与木相钻而热生，水与水相激而沍生，而又为以治之，则其生不息。故阳火进，而既进之位虚以召阴；阴符退，而所退之物游以犯阳。夫不有其反焉者乎！”（《老子衍》）

《老子衍》一书，是王夫之在他三十七岁时写成的。过了十八年，当他的哲学思想成熟的时候，将《老子衍》加以重定，并写了后序。可是重定《老子衍》稿本，被弟子唐端笏拿到家中去，恰巧碰上火灾，给烧掉了（据王之春《船山公年谱》）。传世的《老子衍》，是根据王夫之三十七时写的稿本刻印的。那时，王夫之的哲学思想还不成熟，上面引的他对老子的批评，其中关于自己的思想的阐述是不够确切和晦涩难解的。但可以看出：实际上他是坚持矛盾的绝对性，否定老子的消解矛盾的观点，而“争未必起于尚贤……”，也是击中了老子哲学的要害的。

在老子看来，民争是由于为政者的“尚贤”，民为盗是由于贵族们“贵难得之货”，民心乱，是由于他们“见可欲”；所以“不尚贤”，民就“不争”了，贵族们“不贵难得之货”，民就“不为盗”了，民见不到引起欲望的东西，他们的心就“不乱”了，于是矛盾就消解了，天下太平了。所以引出这种消解矛盾的观点，在老子那里正是由于他认为最初（早期奴隶制社会）是无矛盾的，只是由于有“尚贤”、“贵难得之货”，“见可欲”等等，才产生了矛盾，引起了纷争，出现了“盗贼”；因而也就顺理成章的得出结论：取消了“尚贤”这一面，“民争”那一面也就不存在了……。这里正是否认了社会矛盾的绝对性，表现了他的无矛盾——有矛盾——无矛盾的公式。哲学史的事实告诉我们：坚持矛盾的绝对性同坚持彻底的唯物主义是分不开的，唯心主义必然否认矛盾的绝对性，否认矛盾的绝对性也必然引导到唯心主义。这也是中外古今，概莫能外的。

然而，在这个问题上是有争论的。如差别是不是矛盾的问题。如果承认差别可能发展成矛盾，但差别不是矛盾，那就得承认老子的无矛盾——有矛盾——无矛盾就是对了。因此，我们不能不对差别即是矛盾亦即矛盾的绝对性原理进行讨论。

毛泽东在《矛盾论》中写道：

“矛盾的普遍性或绝对性这个问题有两方面的意义。其一是说，矛盾存在于一切事物的发展过程中；其二是说，每一事物的发展过程中存在着自始至终的矛盾运动。”^①

“德波林学派有这样一种见解，他们认为矛盾不是一开始就

^① 《毛泽东选集》第1卷，第280页。

在过程中出现,须待过程发展到一定的阶段才出现。那末,在那一时间以前,过程发展的原因不是由于内部的原因,而是由于外部的原因了。这样,德波林回到形而上学的外因论和机械论去了。……他们不知道世界上的每一差异中就已经包含着矛盾,差异就是矛盾。劳资之间,从两阶级发生的时候起,就是互相矛盾的,仅仅还没有激化而已。工农之间,即使在苏联的社会条件下,也有差异,它们的差异就是矛盾,仅仅不会激化成为对抗,不取阶级斗争的形态,不同于劳资间的矛盾;它们在社会主义建设中形成巩固的联盟,并在由社会主义走向共产主义的发展过程中逐渐地解决这个矛盾。这是矛盾的差别性的问题,不是矛盾的有无的问题。矛盾是普遍的、绝对的,存在于事物发展的一切过程中,又贯串于一切过程的始终。”^①

在这里,毛泽东正确地坚持和通俗地宣传的马克思主义哲学的基本原理,是颠扑不破的真理。从德波林这里,我们又看到否认矛盾的绝对性必然陷入唯心主义的例子;固然,从否认矛盾的绝对性走到唯心主义,不必都和德波林一样,一定是经过“外因论和机械论”。近几年来有人批评差别(差别与差异当然是同义词)就是矛盾的观点。他们认为:“把差别看成即是矛盾的观点,是导致阶级斗争扩大化的一个理论根源。”(华岗著《规律论》,人民出版社1982年版,第519页)他们论证说:“差别和矛盾是两个不同的范畴,有它们各自不同的含义,所以不能说差别就是矛盾,因为差别固然可能包含着矛盾或在一定的条件下引导到矛盾亦即转化为矛盾,但并不是任何一个差别在任何情况下都是如此。例如有机体同它的生存条件之间相互适应而没有矛盾的现象,我们是经常可以看到的。又如现在全球共有一百多个国家和上千种民族,在所有这些国家和民族之间都存在着差别,其中有许多还是本质差别,但并不是所有国家和国家之间以及任何一个民族和民族之间都存在着矛盾,实际上,其中有许多国家之间和民族之间都只存在着差别而没有存在着矛盾。”他们还引证列宁:“列宁在《哲学笔记》中引证黑格尔的话说:‘普通的表象所把握的是差别和矛盾,而不是前者向后者的转化,可是这却是最重要的东西。’又说:‘思维的理

^① 《毛泽东选集》第1卷,第306—307页。

性(智慧)使有差别的东西的已经冲淡的差别尖锐化,使表象的简单的多样性尖锐化,达到本质的差别,达到对立。只有那上升到矛盾顶峰的多样性在相互关系中才是能动的(Yegsam)和活生生的——才能获得那作为自己运动和生命力的内部搏动的否定性。’(《哲学笔记》,第149页)列宁在这里不但强调从差别向矛盾和对立的转化,而且指明了转化的条件,表明只有差别尖锐化,达到本质的差别,达到对立,才能转化为矛盾;至于那些没有尖锐化,即没有达到对立的差别,依然是非本质的差别,而不是矛盾。可见差别和矛盾乃是不同的概念和范畴,不能在它们之间画上等号。”依我们看来,如果依据马克思主义哲学基本原理立论的话,就只能说这种否认差别就是矛盾的观点,是形而上学的。

(一)《哲学笔记》是列宁准备给自己看的,而不是准备公开发表的。上面引的那段话是概述黑格尔的观点,绝不等于列宁同意这种观点。大家知道,同一——差别——矛盾——对立,乃是黑格尔的公式,这其中包含着黑格尔的唯心主义和形而上学杂质;彻底的唯物主义和彻底的辩证法大师列宁,是绝不会同意黑格尔那种观点的。在列宁的著作中找不出那种观点。就说《哲学笔记》吧:在《哲学笔记》的211页,列宁摘录了黑格尔的话之后,批道:“存在和本质的差别,概念和客观性的差别,是相对的。”这里的“差别”显然是在矛盾这个意义上使用的,即存在和本质是对立的统一,概念和客观性是对立的统一。难道我们能够认为列宁否认存在和本质的对立统一、概念和客观性的对立统一吗?至于对立统一与矛盾是同义语,大概用不着论证了吧!

(二)“有机体同它的生存条件之间”,怎么没有矛盾?怎么不是对立统一呢?近代自然科学早已证明:生物从自己的周围环境摄取适当的物质,把它们同化,转换成自身的组成物质,而将体内老化的组成物质分解,以释放能量或排出体外。生物在周围环境的不断联系中,相互交换物质,使自己成长壮大;同时周围环境也得到一定的改造。用哲学的语言说,就是生物(有机体)同周围环境的互相依存、互相转化,亦即对立统一,亦即矛盾。怎能从有机体同它的生存条件互相适应推出它们之间没有矛盾呢?照互相适应即无矛盾的观点,那么只有狼吃人才是矛盾,人养牛没有矛盾,天体互相碰撞以致毁灭才是矛盾,正常运行就是没有矛盾。把“互相适应”和矛盾截然对立起来,正是典型的形而上学观点。

(三) 国家与国家、民族与民族不发生关系则已,只要发生关系就要发生矛盾(根本不发生关系,当然无所谓矛盾),最互相友好的国家之间、民族之间也有矛盾,这里是矛盾的类型问题、矛盾的特殊性问题,而不是矛盾的有无问题。只有把矛盾等同于对抗,才能否认友好国家之间、友好民族之间也有矛盾。而在马克思主义的思想宝库中,对抗和矛盾不是一回事,对抗是一种特殊的矛盾,这大概也可以不用论证了吧。

(四) 否认差别即是矛盾的观点,实际上是把矛盾等同于阶级斗争,正因为这样,他们才把差别即是矛盾当作阶级斗争扩大化的理论根源。照这种看法,工人阶级内部就没有矛盾了;照这种看法,在无阶级的原始社会和将来的高级共产主义社会里就是没有矛盾的,那真是老子的“无矛盾——有矛盾——无矛盾”了。

(五) 我们曾经犯过把阶级斗争扩大化的错误,这是事实,确实需要从理论上总结经验教训,而指导我们进行科学总结的只有马克思主义,马克思主义哲学的基本原理就是进行这种总结的方法论。马克思主义和历史事实都告诉我们:哲学观点并不等于政治观点;它们之间的联系是多种多样的非常复杂的,要揭明它们的联系绝不能简单化。差别=矛盾=阶级斗争的观点,固然可以引出“左”的把阶级斗争扩大化的政治错误;但是,差别≠矛盾=阶级斗争的观点,也同样可以,并且更可以引出“左”的把阶级斗争扩大化的政治错误。当劳动人民内部“差别”突出时、尖锐时,不能不承认存在矛盾时,就会把劳动人民内部矛盾当作阶级斗争。把差别即是矛盾当作阶级斗争扩大化的理论根源的人们,就是把矛盾与阶级斗争划等号的。矛盾=阶级斗争,这是把阶级斗争扩大化的认识论上即思想方法上的根源;它的根源并不是差别即矛盾这个马克思主义的正确的哲学原理。

由以上所述又可见:从古至今,唯心主义哲学体系,包括富有辩证法的唯心主义体系,都不能不归结于形而上学。唯心主义和形而上学结了解之缘。形而上学的唯物主义,也正因其形而上学,所以不能是彻底的唯物主义,不能不趋向唯心主义,走到唯心主义。

当然,对老子的消解矛盾的观点,不能单从认识论根源去考察。消解矛盾的观点,是同他的阶级立场直接联系的。在老子看来,“民争”不是由于奴隶制本身的矛盾发展的结果,而是由于为政者的“尚贤”:因为举贤,被举荐的只能是极少数人,那些没有被举荐的人们就眼红了,就要闹了、

争了。民为盗,在老子看来,不是西周奴隶制的发展,矛盾激化的结果,而是贵族们“贵难得之货”,奴隶们看了口馋、眼红,所以要起来抢夺,拉起武装来破坏私有制。这是以奴隶主之心度小民之腹。实际上,民众铤而走险,为盗,是被逼得不能活下去的缘故,何尝是想要享受山珍海味、金玉珍宝!“盗”,在春秋前,训逃,即奴隶逃亡;进入春秋以来,“盗”才成了一个专门名词,意即直接破坏财产私有制,“抢夺”财物以及拉起武装来进行斗争。这正是奴隶制矛盾激化的结果。“盗”这个字由训“逃”,到训盗窃财物,正是标志着由西周到春秋的社会发展。老子站在奴隶主立场,以己之心度民之腹,他自己有那种欲望就推断民也有那种欲望。在“不见可欲,使民心不乱”之后,老子接着写道:“是故圣人之治也,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,常使民无知无欲。使夫知者不敢为也,为无为,则无不治矣。”很显然,这是说,使民无知、无欲,没有思想,没有意志,让他们吃饱,身体强壮,做一个强劳动力,如此就“无不治”了。他的阶级立场多么鲜明啊!

不仅“仁者见仁”、“智者见智”,而且还有,并且更重要的“仁者乐山”、“智者乐水”。老子所以得出消解矛盾的哲学观点,不仅是由于“见”——认识论根源,即把历史上的矛盾不明显当作无矛盾的社会,从而推出将来还要回到无矛盾的社会;而且,更重要的是由于“乐”——阶级根源,即阶级立场、阶级感情!推而广之,在没有阶级的社会里人们所犯的错误,或不是由于阶级的利害造成的那种错误,也有其社会根源,例如个人的职业立场、社会地位以及个人的道德修养。任何时候,思想方法也不能取代思想意识,哲学修养也不能取代道德修养。

二、老子的对立面互相转化及其根本缺陷

这里用“对立面的互相转化”一语,也是为了说明上的方便,并不是说,老子哲学达到了这样高的概括水平。但是,他确实是在比较广泛地范围内,猜测到了对立面的互相转化。这在中国哲学史也是第一个。

老子说:“曲则全,枉则正,洼则盈,敝则新,少则得。”(第二十二章)在这一章里,老子还说:“古之所谓曲则全者,岂虚言也哉!”可知“曲则全”是老子继承的前人的思想遗产(大概是亡国后的殷人〔宋人〕的遗训)。但老子由此得到启发,引出了辩证法思想。“曲则全,枉则直,洼则盈,敝则新,

少则得”，是说委曲了反而能够保全，弯的东西终于会变成直的；低洼的东西终于会变成盈的；敝旧的东西终于会变成新的；少取，反而终于会多得。这里包含着事物终归要向自己的反面转化的思想。

老子还说：“人之生也柔弱，其死也刚强；草木之生也柔弱，其死也枯槁，故柔弱者生之徒，刚强者死之徒”（第七十六章），“是以兵强则灭，木强则折。”（第三十六章）老子从人生时身体柔弱、死时身体僵硬（从下句“枯槁”可知第一句之“刚强”应作“僵硬”解）、从草木生时柔弱、死时枯槁，得出了普遍的结论：包括自然物和社会人事在内都是刚强一定走向失败，柔弱一定走向胜利，所以他得出结论说：“柔弱胜刚强”。固然，这有很大的片面性，他引出来这样的结论，主观上是为奴隶主长远利益服务的（这在后面再说）；但却是揭示了生和死、强和弱、柔和刚等对立面相互转化的辩证法。

在论到福和祸时，老子的对立面互相转化的思想更深刻一些：“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极？其无正也？正复为奇，善复为祲。”（第五十八章）这是说：祸之中潜伏着福，福之中潜伏着祸，所以它们必然互相转化。“祲”，即后来的“妖”字，与吉祥相反的凶事。“善复为祲”，就是说好事变成坏事。“正”和“奇”，如同代数中的 x 、 y ，老子哲学的“正复为奇”，就是说一切事物都会走向自己的反面。

老子关于事物必定走向自己的反面，关于对立面互相转化的思想，揭露了一个最普遍的客观规律（尽管它是有严重缺陷的，后面再详细讨论这一点），是对中国哲学的重大贡献，直到今天它还启迪着人们智慧的发展。对老子的这个贡献是不可低估的。

毛泽东《关于正确处理人民内部矛盾的问题》中有一节题作“坏事能否变成好事？”毛泽东的回答是肯定的。他说：“在我们的社会中，群众闹事是坏事，是我们所不赞成的。但是这种事件发生以后，又可以促使我们接受教训，克服官僚主义，教育干部和群众。从这一点上说来，坏事也可以转变成好事。乱子有二重性。我们可以用这个观点去看待一切乱子。”“我们必须学会全面地看问题，不但要看到事物的正面，也要看到它的反面。在一定的条件下，坏的东西可以引出好的结果，好的东西也可以引出坏的结果。老子在二千多年以前就说过：‘祸兮福所倚，福兮祸所伏。’”毛泽东又说：“矛盾着的对立的双方互相斗争的结果，无不在一定条件下互相转化。在这里，条

件是重要的。没有一定的条件,斗争着的双方都不会转化。”^①毛泽东在这里所表述的是马克思主义哲学的基本原理,他应用和通俗地说明这条基本原理中,也从老子哲学汲取了智慧。从这里我们可以看出老子辩证法的合理性,也可以看出马克思主义辩证法和老子辩证法的根本区别。

人类认识的历史发展,常常回到自己的出发点,回到 ABC。这是一条规律,这是在认识的前进运动中不可避免的,也是有益的。关于“坏事变好事”、“好事变坏事”观点的新看法,就是实例之一。严秀先生的《“好坏互变律”质疑(杂文)》,(载《三月风》1985年第2期),表述了这种新看法。虽曰“杂文”,但讲的是哲学,所以我们把它当作哲学论文来讨论,正如同老子的五千言是诗,但它又是不折不扣的哲学。对《质疑》加以讨论对于加深理解老子的辩证法乃至一切唯心主义的辩证法同马克思主义辩证法的区别,是有重要意义的。

严秀在他的《质疑》中写道:“很长时期流行一种理论,叫做什么‘好事变坏事,坏事变好事’,而且似乎已经成了一条规律——当然,这是人造的‘规律’。其中特别强调的又是所谓‘坏事变好事’这个方面。于是就放手不怕出坏事,不去纠正坏事,还要扩大坏事,制造‘坏事’,不然就是形而上学云云。反正‘坏事’都会变成‘好事’的,怕什么!”他又说:“这两句话在有些时候,在有些事情上是可能产生这种间接地的连锁反应或客观效果的,是符合辩证法的。例如,日本军国主义要灭亡全中国,促成了中国人民的全面抗战,更间接地又导致了中国人民解放战争的胜利。希特勒发动了第二次世界大战,却促成了世界反法西斯的大团结,间接地又导致了若干国家社会主义革命胜利和众多殖民地和半殖民地的独立。但这些坏事都是确定的坏事,它本身是绝对‘变’不成什么好事的。这些胜利是随着这个有利时机,人民群众改变了历史发展的进程,而不是坏事变成了什么好事。”又说:“这几十年来我们强调‘坏事变好事’这一本来就不科学的、根本不具备任何普遍意义的提法,并把它错误地发展成为‘规律’性的理论时,它的危害就更大了。”“应该说,有大量的坏事,它‘变’不成好事。”

“质疑”也是“好事”,但也必须有对质疑的质疑,展开讨论,最后达到科学的比以往的观点深入一步的结论。对于毛泽东的观点,乃至马克思

^① 《毛泽东著作选读》下册,第793—794页。

本人的观点,当然是可以讨论和批评的。我们信奉马克思主义,坚信马克思主义的基本原理只能发展、不可能被推翻,并不是因为它们是马克思或其他马克思主义经典作家说的,而是由于实践证明了它们是符合客观规律的真理,由于他们的论证的逻辑力量,揭示了它们必将为未来的实践继续证明;并将沿着马克思揭示的方向不断地向前发展(尽管是会有曲折的)。但讨论和批评应该是严肃的,即必须切实把握所讨论和批评的对象真正的意义是什么,不能把它本来没有的东西附加上去。这是对任何人的观点的讨论和批评,都应该遵守的。而《质疑》,似乎并非如此。

(一)“这些坏事都是确定的坏事,它本身是绝对‘变’不成好事的。”——当然,坏事是确定的坏事,好事是确定的好事,只有这样,才谈得上坏事变好事、好事变坏事;如果坏事就是好事或者好事坏事差不多、没有质的区别,那就谈不上变了。这里的所谓变当然是质变,即变成另外的与它相反的东西。坏事变好事、好事变坏事,是就事物的一定的发展过程来说的,前者和后者存在因果联系,这种联系便是前者变为后者的枢纽。在社会事物中,这种变化当然是人们的行为的结果,在阶级社会里,主要的就是阶级斗争、民族斗争的结果;坏事变成好事,当然是通过先进力量战胜反动力量而实现的,也就是严秀所说“人民群众改变了历史发展的过程”,可是怎能把它同坏事变好事对立起来呢?怎么就“不是坏事本身变成了好事”呢?当年日本帝国主义侵略中国,这是坏事,由于在中国共产党领导下的以工农为主体的各个阶级的爱国力量,经过艰苦奋斗,牺牲流血,终于打败了日本帝国主义,用哲学的语言说这不是事物走向自己的反面吗?不是把坏事变成了好事吗?中日战争,这是毛泽东在论述“坏事变好事”时举过的一个例子。他说:“在中国的失败里面包含着胜利,在日本的胜利里面包含着失败”^①,用老子的话说:就是“祸兮,福之所倚,福兮,祸之所伏”。在胜利和失败、祸和福的双方都潜伏着自己的对立面的因素,因此必然在一定条件下向着相反的方面转化。难道这不是为几千年的人类史证实了的真理吗?

(二)“好事变坏事,坏事变好事”,“强调的又是所谓‘坏事变好事’这个方面。于是就放手不怕出现坏事,不去纠正坏事,还要扩大坏事,制造

^① 《毛泽东著作选读》下册,第794页。

‘坏事’，……反正‘坏事’都会变成‘好事’的，怕什么？”——“于是”得好奇怪！前件和后期那里有什么必然联系呢？毛泽东明明说：“在一定的条件下，坏的东西可以引出好的结果”，“矛盾着的对立的双方互相斗争的结果，无不在一定条件下互相转化。在这里，条件是重要的。没有一定的条件，斗争着的双方都不会转化。”要促成、促进变化的条件的出现，不就是我们主观努力，分析坏事产生的原因，采取正确的对策，把它引向好的方面吗？不就是有效地“去纠正坏事”吗？怎么就会“于是”“不去纠正坏事，还要扩大坏事，制造坏事”呢？只有把“坏事变好事”看作无条件的才会说“反正‘坏事’都会变成‘好事’的，怕什么！”。如果严秀先生用他的这种观点去批评老子哲学，那是有一定道理的，用来批评毛泽东表述的马克思主义的对立面互相转化——“好事坏事互相转化”，则是“无的放矢”；而且就是批评老子，恐怕也是低于老子：即用全面的形而上学否定老子的辩证法加部分形而上学（参见后面对老子的对立面互相转化的根本缺陷的分析）。至于人们对“坏事变好事”的错误理解以及在实践上的错误应用，那是另外一回事。我们不能因为由于对原理的错误理解而吃了苦头，就否认原理本身。哲学不能代替实践经验，说“坏事”变“好事”要有一定条件是一回事，具体地把刚指出来的某一坏事变成好事的条件弄清楚，并得出正确的行动方针，那是另外一回事，没有充分的实践经验还是办不到的，要办到还必须有一个实践的过程。发明某一正确哲学原理的人以及对它进行正确解释的人，他们本人也未必都能在实践中完全做到。正因此，我们反对哲学万能论。但是有了科学的哲学作指南，在实践上是可以少走弯路的。当然我们不能因为在实践上未能准确地按着某一哲学原理去实行，因而导致某种恶果，就来否定这个哲学原理；也不能因为实践证明某些哲学原理还不完备，就去推翻这个哲学原理。

至于对“坏事的出现”怕与不怕的问题，那得另作分析。毛泽东分析过“会不会打第三次世界大战的”问题。他说：“如果帝国主义一定要发动战争，我们也不要害怕。我们对待这个问题的态度，同对待一切‘乱子’一样，第一条，反对；第二条，不怕。”^①这当然是正确的方针，按照这个方针的正确、有效的实践，是避免第三次世界大战的强大因素。如果“怕”，有

^① 《毛泽东著作选读》下册，第793、794页。

什么用呢?“怕”只能是增加大战的危险因素。对于我们自己的事呢?国内的坏事,可能是阶级敌人造成的,也可能是我们自己和朋友做出来的蠢事,或者是三种因素综合起作用造成的。我们要谨慎从事,“如临深渊,如履薄冰”,对人民负责,尽最大努力,把坏事的出现限制在最小范围,而不是“放手不怕出现坏事”,从这个意义也可以说“怕”。但是,经验和辩证法都告诉我们,绝对的事是没有的,要避免一切坏事,甚至避免大的曲折,是不可能的,“防患于未然”,这是努力的目标,在若干问题上只能部分地做到。因此,从这个意义上说,我们对坏事的出现要采取“不怕”态度。我们相信人类的健康理智,相信共产主义,因而相信坏事,天大的坏事,必然变成好事,尽管可能甚至必然要经过艰难曲折的道路。当然,这个变的过程中就包括着人们的主观努力,不是坐等天上掉下馅饼来。对那种坐等天上掉下馅饼来的人来说,不是“坏事变好事”的哲学害了他,而是他害了“坏事变好事”的哲学。如果说他实际上信奉的哲学是老子哲学,那倒大致不差。

(三) 按照严秀的说法,“好事变坏事,坏事变好事”不是有没有普遍意义的问题,而是完全谬误的;不具有“普遍意义”云云,那是逻辑矛盾。“有大量的坏事本身就是完完全全的坏事,它‘变’不成好事”,按照它的前文,“大量的”这一限制词也是多余的。这且不论。“坏事”之为“坏事”,当然它“本身就是完完全全的坏事”,不是一半坏事、一半好事或大半坏事、小半好事;不然就只能说由小好事发展到大好事,而不能说“坏事变好事”了。在我们看来,好事和坏事在一定条件下互相转化是普遍规律,是没有例外的,否认这个规律的人们,实际上是在被这个规律所支配、所奴役。严秀举出来的例子是严重自然灾害,其中最严重的就是唐山大地震,据说那是不能变好事的,如果说这里也有什么坏事变好事,那就是“强词夺理”,就是相对主义,就是诡辩,就是“真理与谬误合二而一论”,就是“打着辩证法的招牌,专为坏事、错误打掩护的,半点革命辩证法也没有。”一大堆断语!有什么论证呢?说来说去还是这样几句话:“我以为,对凡是已经判定的错误、坏事或不正确的东西,就应该承认它是坏事(按:这是当然的,‘坏事在一定条件下可以变成好事’的观点,难道就是不承认坏事是坏事吗?),不要为此大高其兴(按:主张‘坏事在一定条件下可以变成好事’的观点,就是对出现了坏事‘大高其兴’吗?),应当及时的刹车或转弯,及

时的加以正确的诱导、疏导或制止……”难道按照“坏事在一定条件下可以变成好事”的道理,努力去创造“变”的条件,不就是正确地有效地诱导、疏导、制止,并总结经验教训,使其“引出好的结果”来吗?

说说严重自然灾害问题。怎么不能坏事变好事呢?如果没有严重的旱灾和涝灾,试问怎会有可排可溉、水旱从人,又能洗咸、肥地的漳水十二渠、郑国渠和都江堰?两千多年前的古人就有效地实践着把坏事变好事了。唐山大地震,促使国家的领导和地震学家更迫切地、更有组织地、更有成效地去研究地震预报及与其有关的基础科学,从而有可能(我不懂地震学,只能说“可能”,但这不是抽象的可能性,而是现实的可能性)做出有成效地研究,今后得以避免类似唐山大地震所造成的那种恶果。不也是“坏事变成了好事”吗?严先生说:“地震本身对人类只能是一种灾害,它就是七十二变,也变不成什么好事的。”奇怪!谁说过唐山大地震造成的毁灭性损害本身就是好事呢?从有重大缺陷的老子的“祸福相互转化”到毛泽东的正确的好事、坏事在一定条件下互相转化,哪里有把祸本身说成福,把坏事本身说成好事的呢!如果有人利用“坏事变好事”来拒谏饰非,那也不是这个原理本身的过错。“因噎废食”,是不能叫作有远见的。好事坏事在一定条件下互相转化,是普遍的辩证法规律,当处在不利形势下,正确地强调一下“坏事变好事”是有好处的;同样,在顺利形势下,正确地强调一下“好事变坏事”,同样是有好处的。强调“坏事变好事”,是在坏事已经出现或已经预见到不可避免的要出现的条件下,研究原因,正确的实践,把坏事变成好事;强调“好事变坏事”,是在好事层出不穷的条件下,提高警惕性,研究它们变成坏事的可能性,采取正确方针,以防止变成坏事或者部分地防止变成坏事,或者尽最大努力把可能出现的坏事限制在最小限度。“好事变坏事”也是时常发生的。就拿生产斗争来说,随着科学进步,人类改造自然的斗争,成绩越来越大,但是每一次获得巨大胜利也必然遭到自然界的重大报复。大工业的发展这件大好事,造成严重的危及人类自身健康的环境污染;农药的大量使用,虽卓有成效,但又造成了杀死害虫的天敌,破坏生态平衡,而害虫却增强了抗药力……如是等等,岂不是好事变成了坏事。当然,类似坏事出现,引起重视之后,加强研究,采取对策,还可以把它变成好事。再如计算机的发明和改进当然是大好事,但会不会带来恶果呢?将来高级的计算机占领整个生产领域、生活

领域时,不难推出:少数编制软件的人,成为最聪明的人,而大多数只管按电钮的人却成为愚蠢的人,给他们一道鸡兔同笼的算题,他们只能目瞪口呆。如此推论下去,世界将成个什么样子?不过,我们不是悲观主义者,而是共产主义的乐观主义者。展望未来,抽象逻辑,就是“船到桥头自然直”,这所谓“自然”,是矛盾冲突的结果。我们人类的健康理智,尤其是全世界彻底消灭阶级的时代,人类将是善于使用、驾驭自己造成的任何生产力的。计算机的普遍使用,可能造成的恶果,必将能够准确的预见,把它限制在最小限度,并且有办法把它克服,从而达到新的科学技术高峰,人类智慧的高峰。

“奇复为正,正复为奇”,这个辩证法的代数学,是包括一切的,其中也包括好事和坏事在一定条件互相转化。对革命者说来,由此引出来的结论不是消极无为,而是自觉地、因而更有效地发挥主观能动性,如毛泽东所说,我们的任务就在于“促成事物的转化,达到革命的目的”^①。而对于好事坏事可以互相转化的这种或那种误解、这种或那种滥用,从长远观点看来,也是坏事变好事,为正确的理解和应用这条规律提供有益的反面教材。当然,误解和滥用,是要付出代价的。然而,不付代价的事情是从来没有,也永远不会有。当然不能用“付代价”、“交学费”作借口,把人民的事业当做儿戏,对自己给人民事业造成的重大损失无动于衷。如果是那样,就不是哲学问题,而是道德问题了。

从上面的分析中,我们可以一方面看出老子的对立面互相转化思想的高明;一方面又可以看出他这一思想的根本缺陷。在两千多年前,老子能达到这种思想,确实是很不简单的。我们切不可轻视了古人。今人比古人聪明就在于继承前人世代创造的物质财富和文化财富,如果把实践论弄成经验论,真的像某一位教育学家所说的“从野人生活出发”,取消课堂教育,取消传授书本知识,那就不知比春秋战国时代的人愚蠢几千百倍。当然,我们又必须认识老子的对立面互相转化思想的根本缺陷,它不可能给我们提供现成的认识和解决当代问题的武器。它只能给我们提供营养(其他古代哲学也是如此),而摄取营养只能通过消化器官的消化运动。

^① 《毛泽东选集》第1卷,第330页。

关于老子的对立面互相转化思想的根本缺陷,前面已有所涉及,现在我们专门的集中讨论这个问题。

老子的对立面互相转化思想的根本缺陷,是由它的唯心主义基础造成的。这种缺陷表现在互相联系着的两个方面。一方面,是循环论的倾向,在老子那里没有前进到更高阶段的思想。这就归结到形而上学了。这是由他的“无矛盾——有矛盾——无矛盾”这一客观唯心主义体系的基本结构所决定的。当然,循环论也有其认识论根源。例如人们看到日夜交替、四季循环往复,并没有新质出现,天文的变化是以几百年、几千年才表现出来的,而古代的天文学不可能认识到这种变化,于是它便为循环论提供了根据。但是,由日夜交替和四季往复这种自然现象得出普遍性的循环论结论,则是由他的阶级立场决定的。老子的对立面互相转化思想的根本缺陷,另一方面就是把对立面的互相转化看作无条件的。这也是形而上学的。这一点对于老子的客观唯心主义辩证法的特殊性,起着决定性的作用,所以要对它详细地加以评论。

我们知道,马克思主义哲学认为对立面的互相转化是有条件的,而不是无条件的,有了一定条件才会实现转化,没有一定条件就不会转化。这个“有条件”和“无条件”,决定着两个相反的哲学方向。承认对立面互相转化是有条件的,才能为发挥人的主观能动性开辟广阔的道路,才能达到主观能动性和客观规律性的统一,即认识客观规律,利用客观规律来改造世界,依据客观可能性,尽最大努力创造条件,使事物向有利的方面转化,避免向有害的方面转化,或者把有害的方面限制在最小限度,或者在有害的事情出现时,使之尽速向它的反面转化。反之,如果认为对立面的互相转化是无条件的,那就堵塞了人们发挥主观能动性的道路。既然对立面相互转化是无条件的,人们干与不干都是一样,所以就只能是消极等待、无所作为,或者陷入宿命论。老子哲学正是这样。他从对立面相互转化是无条件的观点,引出了取消人的主观能动性的结论。在老子看来,“多藏必厚亡”(第四十四章),“为者败之,执者失之”;要想不败只有“无为”,要想不失只有“无执”,所以他说:“是以圣人无为故无败;无执故无失”(第二十九章)。“无执”还失什么?“无藏”还亡什么?“金玉满堂,莫之能守”(第九章),而“知足者常富”,“知足之足常足矣”(第三十三章),于是得到了精神上的满足。当然《老子》书中也有承认主观能动性的地方,例如说

“图难于其易，为大于其细”（第六十三章），难易、大小是可以互相转化的，他承认“图难”、“为大”，这就和人的主观能动性统一起来了。这是无可争议的辩证法思想，但这是老子哲学的个别成分，同它的主导思想，同对立面互相转化是无条件的观点，处于不相容的自相矛盾之中。当然，他自己大概是不曾意识到这种矛盾的。

我们指出老子辩证法的根本缺陷，当然不是超越历史条件、以马克思主义哲学原理作标准对之进行责备。哲学史的研究工作，指出和分析老子辩证法根本缺陷，以及造成这种缺陷的原因，无疑是必要的。为了说清楚这一点，我们引《韩非·解老》有关的一段话加以比较和分析。韩非在“解释”老子的祸福相互转化时写道：

“人有祸则必畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，必成功则富与贵。全寿富贵则谓之福；而福本于有祸，故曰：‘祸兮，福之所倚’。

人有福则富贵至，富贵至则衣食美，衣食美则骄心生，骄心生则行邪僻而动弃理，行邪僻则身死夭，动弃理则无成功。夫内有死夭之难，而外无成功之名者，大祸也，而祸本生于有福，故曰：‘福兮，祸之所伏’。”

很显然，这是韩非对老子哲学的一个根本改造。尽管韩非的观点也受着时代的、阶级（地主阶级）的局限，有它的特殊缺陷（参见本书第二十九章），但它实际上认为祸福的相互转化是有条件的，为人们发挥主观能动性留下了余地，将祸福的相互转化同人们的主观行为联系起来，因而人们的行为是可以促进或防止某种转化的。

韩非在老子之后二百余年。而与老子同时代的孙武和范蠡，虽然没有概括出对立面的互相转化是有条件的，也未达到韩非的水平，但是他们实际上，在其涉及的领域内，是既承认对立面的互相转化，又承认人的主观能动性，把对立面的互相转化同人们的主观行动统一了起来，因而得出了积极的战斗的结论（参见本书第二十一章）。这是同他们站在新兴地主阶级立场分不开的。而上述老子辩证法的根本缺陷，则是由于他站在已经开始没落的奴隶主立场的缘故。处在进步阶段的剥削阶级，是生气勃勃的，有作为的。尽管他们的哲学家未必能够解决主观能动性和客观规

律性的统一问题,但是他们宁愿保持自相矛盾,如既承认机械的必然性,又强调人的主观作用,或意识不到这个矛盾,或有意存而不论,也要肯定发挥人的主观能动性,而不会得出取消主观能动性的结论。取消人的主观能动性,这是没落阶级的意识形态。

如果严秀先生能够从哲学史上汲取营养,譬如他认真读一读韩非对于祸福互相转化的论述,也许他那些问题可以得到解决。不过从分析严秀的《“好坏互变律”质疑》中,我们也得到了启发,即提出这样的问题:既然认为好坏互变要有一定条件,没有一定条件不会转化,那么它是不是普遍的绝对的规律呢?如果转化的条件竟然不出现呢?那不就是它不是普遍规律了吗?我们回答是:转化的条件是一定要出现的,不过转化的条件的出现不是依人们的主观意志为转移的。马克思主义是一个严整的体系,它的各个原理是互相联系、互相补足,而又服从其总原理的。说社会事物的好事、坏事的相互转化和人们发挥主观能动性,创造条件,促其向有利于自己的方面转化,是受着历史发展的总规律制约的。资产阶级在一定限度内,它也可以创造条件,将对它有害的事变成“好事”,延长资本主义寿命,但绝对不可能改变资本主义归根到底必然灭亡这件对它最有害的事,那种条件是创造不出来的。人们只能依据客观规律创造条件,不可能违背客观规律创造条件。从根本的战略的历史眼光看,无产阶级的根本利益、长远利益与历史发展规律是完全一致的,所以当代改造世界的历史任务就落在了它的肩上,它们定能率领其他劳动人民创造出由资本主义转变到社会主义、共产主义的条件,尽管这个过程还是相当长的,在这个过程中会有很大的曲折,会经过自己做出一些蠢事,甚至是大得惊人的蠢事,但它们(当然是就阶级而言,不是就个人而言)无例外地会把种种蠢事、坏事变成好事,自然会付出代价,甚至很大的代价,而不能像在颐和园里散步那样轻松。而从以往的历史看,曾经有许多对人类有利的好事变成了坏事,也有许多对人类有害的坏事变成了好事。但统观五千年,究竟好事变坏事是次要的方面,坏事变好事是主要方面。所以,人类社会从茹毛饮血到如今,总是一代胜过一代。我们是历史唯物主义的“进化论”者。我们绝不相信悲观论,人类绝对不会毁掉自己的诺亚方舟,绝不会成为机器人的奴隶,人类将能驾驭任何巨大的生产力。这保证,就是科学加共产主义。

还是回到老子辩证法的根本缺陷吧！

老子辩证法的根本缺陷还表现在“柔弱胜刚强”这一命题中。从《老子》书我们知道，老子这一命题是一个绝对化的命题，即：一切弱者一定都无条件的要战胜强者。历史事实和马克思主义告诉我们，只有新生的暂时弱小的力量，才可能逐渐壮大起来，战胜强大的反动力量；而衰朽的反动的力量，在被打倒之后只能走向彻底死亡，退出历史舞台，而绝不会重新强大起来，占据主导地位。固然，旧势力的复辟也是有的，但那只是暂时的曲折。老子认为一切柔弱者都能无条件的战胜强者，这正是春秋末年奴隶主阶级的一种心声。这时，有些封国的奴隶主政权，实际上已被推翻，有些还维持着旧政权的封国的奴隶主统治以及周天子的统治地位已经岌岌可危，奴隶主变成了弱者，新兴地主阶级变成了强者。奴隶主刚强不起来了，奴隶主当权派越是刚强地进行斗争就失败得越惨。正是在这种情况下，老子才设想采取“无为”、“不争”、以柔弱胜刚强的方针，期求恢复到“无矛盾”的早期奴隶制。当然，在个别的、局部的问题上主张以柔胜强，如作为战术原则或政治斗争中的手段，或后世的气功，那不必是没落阶级的意识形态；但在老子这里“柔弱胜刚强”不是个别手段，不是战术原则，也不是讲气功，而是他的总原则，也是他的历史观。

老子的“柔弱胜刚强”，也有其认识论根源，这就是他从“人之生也柔弱，其死也刚强，草木之生也柔弱，其死也枯槁”这类自然现象，推出一切社会事物也必然是无条件地“柔弱胜刚强”。但所以把两类现象混同起来，作出这种推论，还是由于阶级立场的缘故。一个生气勃勃、正在积极进行斗争的新兴阶级的代表人物，是绝对不会望秋草枯槁而兴叹，得出“柔弱胜刚强”，从而引出消极无为的结论的。代表新兴地主阶级利益《易传》就是主张“刚柔相济”，以“刚”为主，从而达到进取的目的。

但是，有些人断言老子贵柔的辩证法，是代表小生产者的。我们认为，这种观点是说不通的。下面就专门讨论这个问题。

三、老子的贵柔

任继愈先生在50年代、60年代认为老子哲学是唯物主义的，“反映了部分农民的一些要求”；1977年出版的《老子新译》改变了看法，认为老子哲学是客观唯心主义的，是代表没落奴隶主的，在政治上是极端反动

的；1984年出版的任继愈主编的《中国哲学发展史》(先秦)又说老子哲学是唯物主义的，是代表春秋末期个体小私有者的。勇于改变观点，在一定条件下可能是好事，是美德，这是不必讨论的；但老子哲学问题却还是需要讨论清楚的。在新出版的《中国哲学发展史》中，任继愈先生说：“主张老子是唯心主义的姑称为甲派，主张老子是唯物主义的姑称为乙派。本书作者的四卷本哲学史属乙派，1973年作者的《中国哲学史简编》发现主张老子是唯物主义有困难，改变了观点，又主张甲派。今天看来，甲、乙两派都有一定的根据，但根据不充分。双方都把老子的思想说过了头”，于是采取了新观点云云(任继愈主编《中国哲学发展史》第258—259页)。作者这个声明，至少是不确切的：(1)“新编”关于老子的看法，依我们看来，基本上是回到了他自己50年代、60年代的观点，只是把老子“反映了部分农民的利益”，改为代表春秋末期小私有者；(2)70年代“又主张甲派”，确切地说，应该说是在老子哲学是唯物主义还是唯心主义这一问题上，基本上采取了50年代末、60年代初的甲派的观点，即古棣、林聿时的观点；而在对老子政治思想的评论上，却同当年的甲派大有距离，我们认为任继愈的那些观点是极左的，这在《老子新译》(1978年上海古籍出版社出版)中表现得尤为明显。上述这些“不确切”，都是有公开发表的文章可复按的。关于对老子政治思想的那些“极左”的评论，在适当的地方我们还要提出来加以讨论；在这里只讨论关于老子何以贵柔的问题。

任继愈先生在《老子新译》中写道：老子“这种贵柔守雌的观点完全是没落阶级意识的表现。没落阶级在同新兴封建势力的斗争中失败了，失去了原先的统治地位，他们已经丧失积极斗争的勇气，却又不甘心于自己的灭亡，于是就只得乞助于这种以柔胜强、以退为进的策略来保存自己。(《老子新译》第20页)我们认为，任继愈这一观点是有道理的，但是(1)缺乏必要的论证；(2)说得太绝对了，依我们看来老子和庄子有所不同。老子的时代，奴隶主在同新兴封建势力的斗争还没有完全失败，还没有完全失去原先的统治地位，老子是奴隶主在野的、开明派的思想家，这是他所以在哲学上能够有所贡献、政治观点也有某些合理之处的基本原因。这一点，将在第十八章《老子的政治哲学》和第十九章《老子的积极贡献和他的阶级立场》中，详加论证。

而在《中国哲学发展史》中，任继愈又说：“老子贵柔守雌的态度和春

秋末期个体小私有者的社会地位、经济地位有深切的联系。个体小私有者经济力量微弱,无权无势,他们在奴隶制下没有奴隶主那样居高临下的特权,在封建制下还是遭到剥削压榨,因而老子的辩证法带有保持自己的利益、以柔胜刚、以退为进的特点。”(上举书第 269 页)我们看不出,任继愈的新观点的根据是什么,也不知道他已经放弃的观点究竟错在哪里,为什么放弃旧观点,采取新观点。

近几年来,主张老子哲学是代表个体小生产者的大有人在,张松如先生就是代表。他在 1981 年出版的《老子校读》,关于老子贵柔的评论同 1984 年任继愈的观点基本相同,而且是直接批评任继愈的《老子新译》的。张松如说:老子“错误地得出了柔能胜刚、弱能胜强的结论,由此而主张贵柔处弱。……老子朴素辩证法的弱点,固然反映着历史与科学条件的局限,而更主要的还是农业小生产者经济与政治上的软弱地位,给它涂上了浓重的消极色彩。”(张松如:《老子校读》,第 478 页)

我们认为,老子代表个体小生产者的说法(无论是农业还是手工业小生产者),是不能成立的;所以得出这种错误观点,是由于不了解个体小生产者,特别是不了解春秋以来出现的个体小生产者。

中国的奴隶制社会没有个体私有制,那时是“土地王有”、“工贾食官”。个体私有者是从西周末以来才出现的。那时,一些奴隶主利用奴隶劳动开垦荒地;也有一些“平民”、奴隶管事和因有军功而获得了较完全解放的奴隶,开垦了荒地,这些垦荒地便是私有田地,他们就是个体的农业小生产者。另外,还有租种地主田地的农民,他们虽无土地,但就其有自己的经济来说,也是个体农业小生产者。平民和解放了的奴隶,也有经营手工业的,这便是个体小手工业者。从“土地王有”、“工商食官”到农业、手工业的个体私有制是一个巨大进步,是对生产力的大解放。这时个体小生产者,积极性是很高的;固然也有一些因天灾人祸和租税太重而挨饿受冻的,但在当时还不是主流,主流是蒸蒸日上。他们是积极奋进的,就是那些“挨饿受冻”的也在自强不息。这是在新制度下必然出现的情况。战国初年的小生产者的代表墨子,主张“兼相爱,交相利”,许行主张国君与民并耕,反对“厉民而食”,杨朱则主张人人不取、不与,实际上是反映中农的“五十亩地一头牛,老婆娃娃热炕头”的愿望(见第二十三章《战国时期的经济、政治和学术鸟瞰》、第二十四章《小生产者的代表杨朱学派对老

子的继承》)。他们同以柔胜刚,以退为进,同老子的那种消极观点是无缘的。可以说从春秋末到战国中期的二百年间,是历史上的小生产者的“黄金时代”;随着小生产者向两极分化,农奴制的确立,小生产者的“黄金时代”就一去不复返了。这就是为什么战国时期有许多代表小生产者的思想家,并且势力很大,而秦汉以来他们的著作不传,影响消失的根本原因。我们不能因为“个体小生产者经济力量微弱,无权无势,他们在奴隶制没有奴隶主那样居高临下的特权,在封建制下还是遭受剥削压榨”,而忽视由奴隶制到封建制转化的巨大进步,忽视这时期的小生产者的极大的劳动积极性。而且,一般说来“小生产者的经济与政治上的软弱地位”,跟“贵柔处弱”“消极色彩”并无必然联系。保持着自己财产的小生产者是力求向上的,他们不会“守柔处弱”,涂上“浓重的消极色彩”。就是处于贫困线上的小生产者,不是拚死与命运挣扎以求恢复失去的财产,就是铤而走险,啸聚山林,武装反抗,当然也有少数的饿死或自杀;但他们都没有“贵柔守弱”的条件,他们也没有“柔弱胜刚强”的那种“眼界”。已经失掉财产的原来的小生产者,是没有条件也没有情绪“贵柔守弱”的,不可能饿着肚皮唱“柔弱胜刚强”的高调。战国末年破产小生产者的代表无政府主义学派是对封建制度的激烈批评,而走到否定一切的极端,但没有半点“贵柔守弱”的影子(见本书第二十五章)。所以“守柔处弱”,“涂上了浓重的消极色彩”的老子哲学,只能是处在没落时期的奴隶主哲学,而不可能是代表个体小生产者的。

老子哲学是代表奴隶主的,不是也不可能是代表小生产者,证据在《老子》书中,比比皆是,我们将在第十八章予以论证。这里,就老子辩证法的一个重要观点,谈谈这个问题。

三十六章:“将欲翕之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固举之;将欲夺之,必固与之:是谓微明。”“固”为“姑”之假借,“欲”训“要”。这几句话是说:将要收敛他,必须暂且扩张他;将要削弱他,必须暂且加强他;将要废弃他,必须暂且高举他;将要夺取他,必须暂且给与他:这才叫作真聪明。这显然是讲的统治者的一种权术,即所谓“人君南面之术”(至于老子这些话可以运用到战争中去,那是另外一个问题;而老子这里显然不是讲军事的)。而权术,是与小生产者无缘的。

不过,从五四运动“打倒孔家店”,胡适把老子封为革命家以来,就有

一些人力辩老子不是阴谋家，不是讲权术的。那是不能凭信的。让我们检查一下他们的论据吧。

力辩三十六章不是讲阴谋权术的，可以高亨先生和陈鼓应先生为代表。

高亨说：“此诸句言天道也。或据此斥老子为阴谋家，非也。老子戒人勿以张为久，勿以强为可恃，勿以举为可喜，勿以与为可贪耳。故下文曰：‘柔弱胜刚强’也。”（高著《老子正诂》）

陈鼓应先生说：“三十六章这段文字被普遍误解为含有权诈之术。其实老子这些话只在于分析事物发展的规律，他指出事物常依‘物极必反’的规律运行，这是自然之理，任何事物都有向它的对立面转换的可能，当事物发展到某一个极限时，它就会向相反的方向运转，所以老子认为：在事物发展中，张开是闭合的一种征兆，强盛是衰弱的一种征兆。这里面并没有权诈的思想。”（陈著《老子注译及评介》第17页）又说：“不幸这段文字普遍被误解为含有阴谋的思想，而韩非是造成曲解的第一个大罪人，后来的注释家也很少能把这段话解释得清楚。”（同上书，第207页）

高先生和陈先生的看法相同，而陈先生的说法似乎更有理由，也说得更加绝对了。让我们看看被陈先生称为“大罪人”的韩非的“曲解”吧。《韩非·喻老篇》：

“越王入宦于吴，而观之伐齐以弊吴。吴兵既胜齐人于艾陵，张之于江济，强之于黄池，故可制于五湖。故曰：‘将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之。’晋献公将欲袭虞，遗之以璧马；知伯将袭仇由，遗之以广车。故曰：‘将欲取之，必固与之。’起事于无形，而要大功于天下，故曰：‘是谓微明。’处弱小而重自卑，谓损弱胜强也。”

依我们看来，只要不抱主观成见，就会承认韩非的喻解是合情合理的，实在找不出根据来判定它是曲解。我们是唯物主义的反映论者，认为一切理论都是客观存在的反映。《老子》三十六章也不会是从天上掉下来的，它正是对历史上的政治斗争经验的总结。翻开《左传》看一看那些“将欲废之，必固举之；将欲夺之，必固与之”的事实，对这一点是可以了然的。“第一个大罪人”云云，这个判决未免下得太轻易了。

所谓“被普遍误解”的“普遍”，倒是事实，在近代酝酿“打倒孔家店”、

老子被封为革命派之前,的确大多数学者把《老子》这一章解释为阴谋、权术;少数的不从这个角度立论,但没有辩解它不是阴谋权术的。对这个“普遍”是不能不考虑的。老子对这个思想是反复说的,三十六章也明白易解,与惠施只留下光秃秃的十几个论题不同。为什么在将近两千年的时间里“普遍被误解”呢?这是不可以不考虑的。当然,我们只是说需要考虑,而不是主张以多数人的意见为真理的标准。“一犬吠影,百犬吠声”,除去骂人的意思,这句话颇有道理。世上千百年遭到误解和曲解的人和事,本来是屡见不鲜的。所以,还是应依对三十六章的分析为根据。

陈先生力辩这一章不是讲阴谋、权术的,最根本的理由就是:“老子这些话只在于分析事物的发展规律”;高亨先生所说“此诸句言天道也”,也是类似的意思。我们认为:这里重要的,是把论述客观过程的规律同论述利用客观规律而采取的方针,区别开来。显然,《老子》三十六章是后者,而不是前者或不只是前者。如果老子“只在于分析事物发展规律”,就会如三十二章“曲则全,枉则正,敝则新”的写法那样,写作:“张则翕,强则弱,举则废”……。如果是那样,当然就只是对客观过程的规律之说明了。如果是对客观过程的规律之说明,主观态度还可能有两种:一种是要警惕别人高举你是要废弃你之类,或者如高亨先生所说“戒人勿以张为可久,勿以强为可恃,勿以举为可喜,勿以与为可贪耳”;另一种是要打倒某人姑且抬高也……,即阴谋权术。《老子》三十六章是讲利用“物极必反”规律的行动方针的。这几句话显然是省略了主语。“将欲……,必固……”是某一主体的行为。“将要废弃他,必须暂且高举他;将要剥夺他,必须暂且给予他”,不言而喻,当然是主体的行为。这里的主语省略,和古汉语专家王力分析的一个例句基本上相同。王力著《汉语史稿》中册第460页讲主语省略时,举例说:

“季康子问使民敬忠以劝,如之何?子曰:‘临之以庄,则敬;孝慈,则忠;举善而教不能,则劝。’”(《论语·为政》)

“(在上位者)临之以庄,则(民)敬……。”

在这一例句里,省略了主语“在上位者”,而且这不是“蒙上而省”,因为主语是“在上位者”,不是单指“季康子”;也不是“探下而省”,这就不用说了。这种既不是“蒙上而省”,也不是“探下而省”的主语省略,跟马建忠所归纳的代词第四种用法类同:“有代字而无前词者,则以所指代者为共知之事

理,读者可默会耳。”(《马氏文通》卷二)不是蒙上、也不是探下的主语省略,也是因为它的主语“为共知之事理”,读者可以“默会”。《老子》这里所省略的主语也是“在上位者”,或者说是有条件、有力量“欲弱之,姑强之,欲废之,姑举之,欲夺之,姑与之”的人。这类主语省略例,在古书中并非罕见,《老子》的三十八章还有一例:“上礼为之而莫之应,则扔臂而扔之”。陈鼓应先生也遵循旧注,注“攘臂而扔之”曰:“伸出手臂来使人强就。”显然不是说“礼”伸出手臂来使人强就,而是指尚礼、复礼的人,他们发出复礼的号召,无人响应,就捋袖举臂,强使人就礼。这里也是既非蒙上、也非探下的主语省略。

如此说来,这一章是讲权术没有问题了?

且慢。还有一种可能:老子是说的统治者实行“将欲废之,必固举之”之类的阴谋权术,揭示出来要人们警惕;本来遗《周书》、遗《诗》就有类似的话!

略加分析,可知这种设想也是不可能的。因为在“将欲……必固……”几句之后,老子概括说:“是谓微明”。老子是主张“见小曰明”的(第五十二章)“闻雷霆不为聪耳,见明不为明目”,要想打倒他就直接去打,这不算聪明;要想打倒他,先要高举他,这才叫真聪明。老子对“将欲……必固……”的权术,是完全肯定的,是站在可能实行这种权术的人的立场上说话的。在“是谓微明”之后,老子接着说:“柔弱胜刚强”。由此可知,老子的贵柔是包含着“将欲……必固……”这种权术的。他所以把这种权术也归之于“柔”,大概是同正面相撞、硬碰硬对比而言的。

我们认为,经过以上分析,没有疑问,“将欲……必固……”是统治者的权术。《老子》书很多地方是讲“权术”的,我们将在第十八章《老子的政治哲学》设《人君南面之术》一节专门讨论之;那就更可证明《老子》三十六章是讲“权术”的。而且,从理论上说,辩证法到了剥削阶级的政治家手里,是没有不流为“权术”的,尽管他们往往是搬起石头打自己的脚。他们对人民要用权术,对一切敌对阶级要用权术,在他们内部的不同集团之间也要用权术。他们在使用这种权术时,自然是严格保密,并且用积极的方法隐瞒自己的真正目的,迷惑对方,所以这种“权术”也就是“阴谋”、“权诈”。忽视了这一点,就不能了解剥削阶级的政治斗争。无产阶级的政治家,在军事作战中,对敌人当然也要用“权术”,所谓“兵不厌诈”是也,在对

敌对阶级政治斗争中,有时也不得不用一点“权术”;但是,无产阶级以解放全人类为己任,“只有解放全人类才能最后解放自己”,所以,不仅对人民、就是对放弃抵抗的敌人,也不能使用“将欲……必固”的权术。所以,对人民的勤务员说来,学习辩证法必须同提高为人民服务的品质并举。一个个人主义者学了辩证法,可以成为他谋私的工具,“聪明了”,也更坏了;当然他这样做时,归根到底也就违背了辩证法,把辩证变成了诡辩论。道德修养代替不了哲学智慧;但道德败坏,却是必定绞杀哲学头脑的。

老子的“贵柔”哲学包含着“权术”,所以,无论如何,它不可能是代表个体小生产者的。

任继愈先生在断定老子是极端反动、没落的奴隶主代表时,对《老子》三十六章评论说:“历代统治者往往用这种思想作为对付人民的阴谋权术”(任著《老子新译》第21页)在他断定老子代表小私有者时,还保留了这段话(任继愈主编《中国哲学发展史》第269页)。认为老子代表农业小生产者的张松如先生,也说蒋锡昌解《老子》三十六章乃“言人君控制臣下之术”是不错的(张著《老子校读》第217页)。好像是这种思想产生于小生产者,而只是被“历代统治阶级”加以利用。我们认为,这种观点是说不通的。

个体小生产者的代表,当然是集中代表小生产者的愿望、要求和反映他们的眼界的。他们能够有“权术”思想,能够有“将要……必固……”的思想吗?不可能。第一,他们没有这种“刁滑”;第二,他们没有这种“聪明”;第三,他们没有条件作这种设想,他们不会有这种“将欲……”,更没有东西和权力“举之”、“与之”。第四,他们没有这种“眼界”,就是想入非非,关煞门坐皇上,也想不出控制臣下之术一类东西来。四十年前有一位朋友对我说:某地有一个农民说:我要是坐了皇帝“烧饼馓子不离嘴,渴了喝口红糖水”。这可能是个笑话,但确也道出了旧社会某些农民幻想富贵时的“眼界”。还是说古代吧,人们说到小生产者、“隐士”时常常举长沮、桀溺、荷蓑丈人为例。《论语·微子篇》对他们作了描写:孔子叫子路向长沮、桀溺问渡口在哪里?长沮知道子路是孔子的弟子后说道:“孔丘不是给人家指路的吗!”子路又问桀溺,桀溺说:“像洪水一样的坏东西到处都是,谁能够改变它?与其跟着孔丘从事政治活动,经常逃避坏人的危害,哪如避世隐居呢?”说完,仍旧不停地做整田工作,不再搭理。他们,连路

也不肯告诉孔子的。有一回，子路掉了队，碰见一位荷蓑（用拐杖挑着除草农具）丈人，子路问他：“子见夫子乎？”丈人曰：“四体不勤，五谷不分，孰为夫子！”说完就放下拐杖锄起草来。你看，这三位典型的小生产者的所谓隐士，对孔子之流是侧目而视的，他们“避世隐居”，对于政治斗争是消极的，按他们的精神境界怎么会想到“以柔胜刚”，怎么会想到“将欲……必固……”的权术呢？

“权术”，跟古今中外的个体小生产者是无缘的。他们既不会玩弄权术，也不能识破别人对他们施行权术。如果有个农民出身的英雄，在某种机缘下，例如刘邦、朱元璋，学会了“权术”，不但那是从地主阶级学来的，而且他们再也不是小生产者农民的代表了。

（选自古棣、周英《老子通》第十六章，吉林人民出版社 1991 年版）

陈鼓应论老子

| | | |
|---------------------|-----|-----|
| 陈鼓应关于老子的研究····· | 陈宁宁 | 372 |
| 老子哲学系统的形成····· | | 375 |
| 老子与孔子思想比较研究····· | | 406 |
| 老子的素朴思想及其入世的方式 | | |
| ——澄清宋儒以来对老学的误解····· | | 427 |
| 老子与先秦道家各流派 | | |
| ——附论老子对先秦各家的影响····· | | 433 |

陈鼓应关于老子的研究

· 陈宁宁 ·

陈鼓应,1935年出生,原籍福建长汀县,在台湾长大。1963年台湾大学哲学系研究生毕业,留校任教并兼任《大学杂志》编辑。在20世纪70年代的台湾民主运动中,因发表《容忍与了解》、《开放学生运动》、《给蒋经国先生的公开信》等文,受到台湾《中央日报》的围攻。1972年遭到台湾当局整肃,1979年被迫离台赴美,任美国加州大学哲学研究员。1984年回到祖国大陆,任北京大学哲学系教授。现在台湾大学哲学系继续从事中国文化和哲学的研究。主要致力于以老子、庄子为代表的道家文化的研究。他曾创办与主编《道家文化研究》丛刊,代表论著有:《庄子今注今译》、《老子注释及评价》、《老庄新论》等。

1991年香港中华书局出版的《老庄新论》一书反映了陈鼓应对老子的研究成果。《老庄新论》由四个部分组成:老子论述;《庄子》解说;《易传》与老庄;道家主干说。本编选取的是第一部分的若干章节。

陈鼓应首先分析了老子的哲学系统。陈鼓应认为,老子的整个哲学系统的发展,是由宇宙论伸展到人生论,再由人生论延伸到政治论,老子哲学的形成是为了应合人生与政治的要求而建立的。但老子哲学又突破了人生和政治的局限,把人类思考的范围由人生而扩展到整个宇宙。老子看人生种种问题,乃从宏观出发,而又能微观地做多方面的审视。

陈鼓应认为,老子哲学的基础是“道”,老子哲学是围绕着“道”的观念展开的。他说,作为老子哲学核心问题的“道”,事实上只是一个概念上的存在,“道”所具有的种种特性和作用,都是老子预先设定的。他还指出,老子书上所有的“道”字,符号形式虽然是同一的,但在不同章句的文字脉络中却有着不同的涵义,有些地方“道”是指形而上的实存者;有些地方“道”是指一种规律;有些地方“道”是指人生的一种准则、指标和典范。

陈鼓应着力分析了老子的作为认识准则的“道”对社会人生所产生的

意义。老子所说的这一层意义上的“道”具有柔弱不争，为而不恃，长而不宰，功成不有等基本特性。从这些特性中，可以看出老子学说的最大动机是为了“缓和人类的社会冲突”，“而人类社会冲突的根源，就在于剥削者肆意扩张一己的占有欲。”例如老子所处的春秋时代，列强之间的各种惨烈的、无尽期的战争屠杀，令人感到惶恐。这些战争屠杀，“多半只是为了剥削者的野心和意气”。所以，“《老子》书上表现了强烈的反战意识。”“他怀着对人类深沉哀悯之心，提出‘慈’字，要列强发挥慈心，爱养百姓而不可轻杀”。由此可见，“老子具有积极救世的胸怀”。所以，说“老子的思想是消极的、悲观的、出世的，这完全是一种误解。”

和“道”一样，“自然无为”也是老子学说的核心。陈鼓应认为，“老子的无为并不是什么都不做，并不是不为，而是含有不妄为的意思”。针对人们的误解，他说“无为无不为”的含义是：不妄为，就没有什么事情做不成的。也就是说，以“无为”的态度去处理世间一切事物，就没有什么事情做不好的。可见老子并不反对人们去做事情，而是要人们不要妄自去伸展自己的占有欲。

老子是中国第一位哲学家，老子自撰的《老子》是中国最早的一部具有完整的理论体系的哲学著作，其成书早于孔子的《论语》。孔子的学说是“士”阶层思维的结晶，“向上看”时多，保守性多于进步性。老子则“向下看”时多，他的著作表达了较强的庶民意识。“老子就很替农民着想”，有“以百姓之心为心”的胸怀。

老子对先秦各家学派都有重要的影响。在“老子论述——老子与先秦道家各流派”一文中，陈鼓应详细列举了老子对早期道家、儒家、法家和兵家在理论上的启迪。

陈鼓应在肯定老子思想的进步性以后，也谈了老子思想许多可批评的地方。

他说，老子常常使用的类比法，但有些类比却不能保证他推论的必然性。例如，他用柔弱的水可以破坏坚强的石头推论出柔弱胜刚强的结论。但人们同样可以用坚强的石头可以摧残柔嫩的花草的例子来推论出刚强胜柔弱。又如老子常说“反本复初”，但事物是否都可以“反本复初”呢？就是“反本复初”了，是否真的就美好了呢？这种想法，“实在有碍于事物的向前推进。”再如，老子认为事物的发展是循环的，“祸福相因，如环无

端”，然而，事物的发展状况是复杂多端的，循环往复，返回原点是不可能的。祸福相因也不能离开主观力量，没有主观力量的参与，祸福不能自然而然地转化。还有老子主张的“弃智”、“绝学”也是片面的，“智”和“学”也可以“引人向上”，“导人向善”。

最后，老子建构的理想国，“小国寡民”、“结绳而用”、“鸡犬之声相闻，老死不相往来”的社会，曾经让人羡慕，但是不是太单调了呢？人们没有了文明创造的精神，岂不是与“草木同朽”！

陈鼓应认为，尽管如此，老子哲学的思想价值是不能抹杀的。五千言的《老子》，充满了深沉的智慧，就像一座永不枯竭的井泉，放下汲桶，就可以满载收获。

老子哲学系统的形成

中国哲学一向是较关注人生和政治问题的。这些问题的讨论,又常落到伦理道德的圈子里,这样一来,思想范围常常被框在某些格式上。老子哲学的特异处,就在于突破了这一个局限,把人类思考的范围,由人生而扩展到整个宇宙。他看人生种种问题,乃从宏观出发,而又能微观地作多面的审视。

老子的整个哲学系统的发展,可以说是由宇宙论伸展到人生论,再由人生论延伸到政治论。然而,如果我们了解老子思想形成的真正动机,我们当可知道他的形上学只是为了应合人生与政治的要求而建立的。^①

老子哲学的理论基础是由“道”这个观念开展出来的,而“道”的问题,事实上只是一个虚拟的问题。“道”所具有的种种特性和作用,都是老子所预设的。老子所预设的“道”,其实就是他在经验世界中所体悟的道理,而把这些所体悟的道理,统统附托给所谓“道”,以作为它的特性和作用。当然,我们也可以将“道”视为人的内在生命的呼声,它乃是应合人的内在生命之需求与愿望所开展出来的一种理论。

下面我将老子基本理论的部分,作一个分析和说明。从这些分析和说明中,可以看出老子哲学系统的发展,如何由形上学的性质渐渐地落实到人生和政治的层面。于此,他提出了许多重要的观念,用以作为实际人生的指引。

一、“道”的各种意义

“道”是老子哲学的中心观念,他的整个哲学系统都是由他所预设的

^① 这种看法,徐复观在他的《中国人性论史》上说过。他说:“老学的动机与目的,并不在于宇宙论的建立,而依然是由人生的要求,逐步向上推求,推求到作为宇宙根源的处所,以作为人生安顿之地。因此,道家的宇宙论,可以说是他的人生哲学的副产物。他不仅是要在宇宙根源的地方来发现人的根源;并且是要在宇宙根源的地方来决定人生与自己根源相应的生活态度,以取得人生的安全立足点。”

“道”而开展的。老子书上所有的“道”字，符号型式虽然是同一的，但在不同章句的文字脉络中，却具有不同的义涵。^①有些地方，“道”是指形而上的实存者；^②有些地方，“道”是指一种规律；有些地方，“道”是指人生的一种准则、指标或典范。因而，同是谈“道”，而义涵却不尽同。义涵虽不同，却又是可以贯通起来的。下面分别加以解说。

(一) 实存意义的“道”

1. “道”体的描述。

老子认为“道”是真实存在的东西。在下面三章里说得很清楚，十四章上说：

视之不见，名曰“夷”；听之不闻，名曰“希”；搏之不得，名曰“微”。此三者，不可致诘，故混而为一。一者，其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。

二十一章上说：

“道”之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真；其中有信。

二十五章上又说：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，故强字之曰“道”。

老子说，有一个混然一体的东西（“有物混成”），不知道它的名字，勉强叫它做“道”。

为什么不知道它的名字呢？因为我们既听不见它的声音，又看不见它的形体（“寂兮寥兮”）。换句话说，它不是一个有具体形象的东西。管子说“物固有形，形固有名”，“名”是随着“形”而来的，既然“道”没有确定的形体，当然就“不可名”了。

^① 唐君毅在《中国哲学原论》中，将老子的“道”细分成六义：虚理之道，形上道体，道相之道，同德之道，修德之道及其生活之道，为事物及心境人格状态之道。

^② “实存”是指真实的存在。这个真实存在的“道”，具有形而上的性格，我这里所说的“形而上”的性格是指它不属于形器世界的东西，它无确切的形体，也无适切的称谓，我们无法用感官去直接接触它的存在。

“道”之不可名，乃是由于它的无形。为什么老子要设定“道”是无形的呢？因为如果“道”是有形的，那必定就是存在于特殊时空中的具体之物了。存在于特殊时空中的具体事物是会生灭变化的。然而在老子看来，“道”却是永久存在（“常”）的东西，所以他要肯定“道”的无形的。为什么老子又要反复声明“道”是“不可名”的呢？因为有了名，就会把它限定住了，而“道”是无限性的。通常我们用名来指称某一事物，某一事物被命名以后，就不能再称为其他东西了，例如我们用“菊花”这个名来称呼“菊花”这个东西，既经命名以后，就不再称它为“茶花”或“蔷薇”了。由于“道”的不可限定性，所以无法用语言文字来指称它。老子在第一章的开头就说：“道可道，非常‘道’；名可名，非常‘名’。”真常的“道”是不可言说的，无法用概念来表达的。现在勉强地用“道”字来称呼它，只是为了方便起见。

“道”虽然没有固定的形体，虽然超越了我们感觉知觉的范围，但它却并非空无所有；“其中有象”、“其中有物”、“其中有精”、“其中有信”（二十一章），都说明了“道”是一个实有的存在体。老子又告诉我们，这个实有的存在体，在这宇宙间是唯一的、绝对的（万物则是杂多的、相对的），它的本身是永久常存，不会随着外物的变化而消失，也不会因着外在的力量而改变的，所以说：“独立而不改。”（二十五章）在这里，有些人把老子的“道”和希腊哲学家巴门尼德（Parmenides）的“存在”（being）相比附。这是似是而非的，因为巴门尼德所说的“存在”，固然是指唯一的、绝对的、永久的，同时又认为它是不变不动的。但是老子的“道”却并不是固定不变的，它却是不断地在运动着，所以说：“周行而不殆。”（二十五章）“道”乃是一个变体，是一个动体，它本身是不断地在变动着的，整个宇宙万物都随着“道”而永远在“变”在“动”（任何事物在变动中都会消失熄灭，而“道”则永远不会消失熄灭——“独立而不改”的“不改”，就是指不会消失熄灭的意思）。由于“道”的变动，产生了天地万物。

以上是对于“道”体的描述。下面引说“道”的产生天地万物。

2. 宇宙的生成。

老子说：“有物混成，先天地生。”“道”这个实存体，不仅在天地形成以前就存在，而且天地万物还是它所创生的。下面几章都明白地说到“道”是天地万物创造的根源：

“无”，名天地之始；“有”，名万物之母。（一章）

天下万物生于“有”，“有”生于“无”。（四十章）

“道”冲而用之，或不盈。渊兮似万物之宗。（四章）

“道”生一，一生二，二生三，三生万物。（四十二章）

“道”生之，“德”畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊“道”而贵“德”。……故“道”生之，“德”畜之；长之，育之；亭之，毒之；养之，覆之。（五十一章）

老子认为，“道”是一切存在的根源（“万物之宗”），也是一切存在的始源。“道”是自然界中最初的发动者（the primordial natural force），它具有无穷的潜在力和创造力。万物蓬勃的生长，都是“道”的潜在力之不断创发的一种表现。从万物生生不息、欣欣向荣的成长中，可以看出“道”有一种无穷的活力。

老子说：“‘道’生一，一生二，二生三，三生万物。”这里所说的“一”、“二”、“三”，即形容“道”的创生万物的历程；“道”一层层地向下落实，而创生万物。“道”创生万物以后，还要使万物得到培育，使万物得到成熟，使万物得到覆养（“长之，育之；亭之，毒之；养之，覆之”）。从这里看，“道”不仅创生万物就完事了，它还要内附于万物，以畜养它们，培育它们。

老子认为“道”在品位上、在时序上都先于任何东西，它不受时间和空间的限制，不会因他物的生灭变化而有所影响，从这些角度来看，“道”是具有超越性的，从它的生长、覆育、畜养万物来看，“道”又是内在于万物的。

天地万物是由“道”所产生的。老子在第一章上说“‘无’，名天地之始；‘有’，名万物之母。”又在四十章上说：“天下万物生于‘有’，‘有’生于‘无’。”可见“无”和“有”是指称“道”的。这里的“无”“有”是老子哲学的专有名词，“无”“有”似对立，而又相连续的。“无”含藏着无限未显现的生机，“无”乃蕴涵着无限之“有”的。老子用“无”“有”的别名，来表示形上的“道”向下落实而产生万物时的一个过程。

老子为什么要用“无”“有”来指称“道”呢？王弼说：“欲言无耶，而物由以成；欲言有耶，而不见其形。”（十四章注）换句话说，由于“道”之“不见其形”，所以用“无”来形容它；而这个“不见其形”的“道”却又能产生万物（“物由以成”），所以又用“有”来指称它。可见老子所说的“无”并不是等于零，只因“道”之为一种潜藏力，它在未经成为现实性时，它“隐”着了。四十一章说：“‘道’隐无名。”这个“隐”字用以形容“道”幽隐而未形，所以

不被我们所识知。因而我们既不能用感官去接触它,又不能用概念去表述它,于是老子不得已就用个“无”字来作为“道”的别名。对于“道”的创生万物和蕴涵万物来说,老子又用个“有”字作为“道”的另一别名。总之,“无”“有”都是用来指称“道”的,是用来表现“道”一层层地由无形质落实到有形质的一个先后而具持续性的活动过程。^①

(二) 规律性的“道”

“道”体固然是无形而不可见,恍惚而不可随,但它作用于万物时,却表现了某种规律,这些规律却可作为我们人类行为的效准。因而《老子》书上,除了描述实存意义的“道”之外,许多地方所说的“道”,乃是意指规律性的“道”。

老子说:“反者道之动。”(四十章)老子认为自然中事物的运动和变化莫不依循着某些规律,其中一个总规律就是“反”:事物向相反的方向运动发展;同时,事物的运动发展总要返回到原来基始的状态。因而,“反”字可作“相反”讲,也可作“返回”讲(“反”即“返”)。它蕴涵了两个概念:一、相反对立。二、返本复初。下面依次说明。

1. 对立转化规律。

老子认为一切现象都是在相反对立的状态下形成的。例如他说:

有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。(二章)

人间的存在价值也是对待形成的。例如老子说:

天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。(二章)

老子认为任何事物都有它的对立面,同时因着它的对立面而形成。并认为“相反相成”的作用是推动事物变化发展的力量。进一步,老子说明相反对立的状态是经常互相转化的。他说:

祸兮!福之所倚;福兮!祸之所伏。(五十八章)

祸福相因,这使我们想起“塞翁失马”的故事来。这段故事是说:“塞上之人,有善术者,马无故亡而入胡,人皆吊之,其父曰:‘此何遽不能为福乎?’居数月,其马将胡骏马而归;人皆贺之,其父曰:‘此何遽不能为祸乎?’家富

^① 参看徐复观《中国人性论史》第三三七页:“宇宙万物创生的过程,乃表明‘道’由无形质以落向有形质的过程。”

良马,其子好骑,堕而折其髀,人皆吊之,其父曰:‘此何遽不为福乎?’居一年,胡人大入塞,丁壮者,引弦而战,近塞之人,死者十九,此独以跛之故,父子相保。故福之为祸,祸之为福,化不可极,深不可测也。”(《淮南子·人间训》)这个故事在于说明人生过程中祸福相倚伏的情形。一般人只看到事物的表面,而不能进一层地透视其中隐藏着相反的可能性。因而在老子看来,祸患的事情,未始不潜藏着幸福的因素;幸福的事情,也未始不含藏着祸患的因子。这个道理,在经验世界中处处可见,我们经常可以看到一个人处于祸患的境遇中,反倒激发他发奋的心志,使他迈向广阔的道路;我们也经常可以看到一个人处于幸福的环境中,反倒养成他怠惰的习性,使他走向颓败的路子。世事尽如祸福相因一般地互相对立而互相转化。

老子认为一切事物都在对立的情状中反复交变着,这种反复交变的转化过程是无尽止的。

老子为什么这样重视事物相反对立的状态和事物对立面的转化呢?这不外有下面几个原因:

第一,老子认为事物是在对立关系中造成的。因此观察事物不仅要观看它的正面,也应该注视它的反面(对立面),两方面都能兼顾到,才能算是对于一项事物作了全盘的了解。常人只知执守着正面的一端,然而老子则提醒大家更要从反面的关系中去把握正面的深刻涵义。

第二,老子不仅唤醒大家要从反面的关系中来观看正面,以显示正面的深刻含义;同时他也提示大家要重视对立面的作用,甚至于他认为如能执守事物对立面所产生的作用,当更胜于正面所显示的作用。例如在雄雌、先后、高下、有无等等的对立状态中,一般人多要逞雄、争先、登高、据有;老子却要人守雌、取后、居下、重无。老子认为守雌要胜于逞雄,取后要胜于争先。他说明下是高的基础,奠基不巩固,高的就要崩塌了。他又指出“有之以为利,无之以为用”,如果没有“无”,那么“有”就不能发挥出作用来^①。这

^① 一般人都知道“有”的用处,却往往忽略了它的反面“无”的作用。在第十一章,老子举了三个例子说明“无”的作用:一、有车毂的中空,才有车的作用;二、有器皿的中空,才有器皿的作用;三、有门窗四壁的中空,才有房屋的作用。所以老子说:“有”给人便利,“无”发挥了它的作用。十一章所说的“有”“无”(“有之以为利,无之以为用”)和第二章所说的“有”“无”(“有无相生”),是指现象界中的“有”“无”,是通常意义的“有”“无”,这和第一章“无名天地之始,有名万物之母”的“有”“无”,以及四十章“天下万物生于有,有生于无”中的“有”“无”不同,第一章和四十章上的“有”“无”是超现象界中的“有”“无”,这是“道”的别名。许多谈《老》学的人,忽略了这种区别,混为一谈。

些例子,都说明了对于反面作用的把握比正面的作用更大。

第三,老子认为事物的发展到某种极限的程度时,就改变了原有的状况,而转变成它的反面了。这就是古语所说的“物极必反”的观念;事物达到强的顶峰、盛的极致时,也就是向下衰落的一个转折点。老子在三十六章上说:“将欲歛之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲取之,必固与之;是谓微明。”这段话的意思是:“要收敛的,必定先扩张;要衰弱的,必定先强盛;要废堕的,必定先兴举;要取去的,必定先给予。这就是几先的征兆。”^①这段话就是对于“物极必反”观点的说明。天下的事物,势极则反:好比月之将缺,必极盈(月极盈,乃是将缺的征兆);灯之将灭,必炽明(灯炽明,乃是将灭的征兆);花之将谢,必盛开(花盛开,乃是将谢的征兆)——这些都是物势的自然。了解这种“物盛必衰”的道理,对于许多事情,当可先着一步,防患于未然,也可优先掌握情势,转危为安。

关于对立转化的规律,老子说得很多,比如他说:“曲则全,枉则直,洼则盈,敝则新,少则得,多则惑。”(二十二章)又说:“物或损之而益,或益之而损。”(四十二章)这都是运用“对立面转化”的规律加以说明的。老子还说:“天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。”老子认为自然的规律,减少有余用来补充不足。这也是“反”律第一义的说明。

总结上面所说,老子认为“道”表现了这种规律:它的运动和发展是向对立面的转化,亦即是朝相反方向进行着。当“道”作用于事物时,事物也依循着这个变化规律而运行着。

2. 循环运动的规律。

老子重视事物相反对立的关系和事物向对立面转化的作用。但老子哲学的归结点,却是返本复初的思想。

“返”和“复”,与“周行”同义,都是循环的意思。这是“反”的第二意义。

“反”若作“返”讲,则老子说:“反者道之动。”即是说:“道”的运动是循环的,循环运动是“道”所表现的一种规律。关于“道”的循环运动,老子在二十五章和十六章上都说过了。他说:

^① 三十六章可能是《老》书中最受误解的一章。许多人把这段话当作权谋诈术,这真是莫大的曲解。我把它译成白话以后,原义当可确立,它分明是讲“将欲歛之,必固张之”等等情况,乃是“几先的征兆”,这是对于“物极必反”观念的说明,和所谓权谋诈术之语毫不相干。

有物混成，……周行而不殆，……强字之曰“道”，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。（二十五章）

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。（十六章）

老子形容“道”时，说到“道”是“周行而不殆”的。“周”是个圆圈，是循环的意思。“周行”即是循环运动，“周行而不殆”是说“道”的循环运动生生不息。老子在同一章（二十五章）上说：“强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。”这就是“周行而不殆”的解释。这是说：“道”是广大无边的，万物都从它出来（“大”），万物从“道”分离出来以后，周流不息地运动着（“逝”），万物的运行，越来越离开“道”了（“远”），离“道”遥远，剥极必复，又回复到原点（“反”）。这样一逝一反，就是一个“周行”。

十六章上的“复”，也是“周行”的意思。老子从万物蓬勃的生长中，看出了往复循环的道理（“万物并作，吾以观复”），他认为纷纷纭纭的万物，最后终于各自返回到它的本根（“夫物芸芸，各复归其根”）。在这里可以知道老子所说的“反”含有返回本根的意思。老子为什么要主张返回本根呢？本根是怎样的一种状态呢？老子认为本根就是一种虚静的状态（“归根曰静”）。在他看来，“道”是合乎自然的，虚静是自然状态的，“道”创生万物之后，万物的运动发展就越来越离开“道”了，去“道”越远，就越不合乎自然了，万物的烦扰纷争都是不合自然的表现。所以只有返回到本根，持守虚静，才体合于自然，才不起烦扰纷争。关于“虚”“静”的观念，后文再加以解说。

以上说明规律性的“道”。由“反”的概念，说明“道”和“道”所作用的事物，依循着如下的规律：一，事物向相反的方向运动；二，循环运动，返回原点。

此外，老子说：“飘风不终朝，骤雨不终日。”（二十三章）“柔弱胜刚强。”（三十六章）“为者败之，执者失之。”（二十九章）这些也都是自然的规律。老子说，了解自然的规律，就是知“常”（“常”是指事物变动的不变之规律），我们应依循着自然的规律去行事，如果不依循着自然的规律而轻举妄动，就会出乱子（“知常曰明，不知常妄作凶”）。

（三）生活准则的“道”

形而上的“道”是我们人类的感觉知觉所不能直接接触到的。这个不

为我们所见的“道”，却能落实到现象界而对我们产生很大的作用。当“道”作用于各事各物时，可以显现出它的许多特性，“道”所显现的基本特征足可为我们人类行为的准则。这样，形而上的“道”渐渐向下落，落实到生活的层面，作为人间行为的指标，而成为人类的生活方式与处世的方法了。这层意义的“道”，已经脱离了形而上学的色彩，犹如从浓云中降下来，平平实实地可以为人类所取法。

形而上的“道”，落实到物界，作用于人生，便可称它为“德”。“道”和“德”的关系是二而一的，老子以体和用的发展说明“道”和“德”的关系；“德”是“道”的作用，也是“道”的显现。混一的“道”，在创生的活动中，内化于万物，而成为各物的属性，这便是“德”，简言之，落向经验界的“道”，就是“德”。因而，形而上的“道”落实到人生的层面上，其所显现的特性而为人类所体验、所取法者，都可说是“德”的活动范围了。在这里，我们还可以把“道”和“德”作这样的一个区分：“道”是指未经渗入一丝一毫人为的自然状态，“德”是指参与了人为的因素而仍然返回到自然的状态。（可见道家所说的“道德”是着重于顺任自然的一面，而全然不同于儒家所强调的伦理性的一面。）

刚才说过，落实到人生层面而作为我们生活准则的这一层次的“道”，就是“德”（老子书上虽然仍称为“道”，但其意义与“德”相同）。现在我们要问：这个作为人类行为所依循的“道”（即是“德”），究竟蕴含了哪些基本的特性和基本的精神呢？老子认为凡是自然无为、致虚守静、生而不有、为而不恃、长而不宰、柔弱、不争、居下、取后、慈、俭、朴等观念都是“道”所表现的基本特性与精神。其中“自然无为”的观念，成为《老子》一书的核心思想，其他的重要观念都是环绕着这个观念而开展的。“自然无为”是意指顺任事物自身的状况去自由发展，而不以外在的强制力量去约束它。关于这些观念，留待下文第三节中详细地引申说明。

下面我把《老子》书中所有谈到“道”字的地方都列出来，看看在不同的文字脉络中究竟属于上述哪一类意义上的“道”。

二、道的脉络的意义

“道”这个字，在《老子》书上前后出现了七十三次，这七十三个“道”

字,符号型式虽然一样,但是意义内容却不尽同。因此,我们必须在不同的章句中,去逐一寻找“道”字的脉络意义。下面根据王弼本所排定的章次,将“道”字所出现的上下文字依次地列出来,以寻求它的确实含义。

一章

“道”可道,非常“道”。

“‘道’可道,非常‘道’”的意思:道可以说得出来的,就不是常“道”。“可道”的“道”字,和老子哲学思想无关;它是指言说的意思。第一个“道”字和第三个“道”字,是老子哲学上的专有名词,这里指“道”是构成世界的实体,也是创造宇宙的动力。它是永恒存在的,故而称为“常道”。所以这一个“道”字显然是指实存意义的“道”。

四章

“道”冲而用之,或不盈。渊兮似万物之宗。

这章形容“道”体是虚空的,这个虚空的“道”体,是万物的根源。这里所说的“道”,也是指形而上的实存之“道”。

八章

水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于“道”。

这个“道”表现了“不争”的特性。这个“不争”之“道”,不同于形而上的实存之“道”。形而上实存意义的“道”,是不为我们所得而闻问的,但这里所说的“道”,已经落实到人生的层面,它可以为我们所取法——老子认为我们应取法于它的“不争”的精神。(这层意义的“道”同于“德”。)

九章

持而盈之,不如其已;揣而锐之,不可长保;金玉满堂,莫之能守;富贵而骄,自遗其咎。功成,名遂,身退,天之“道”。

“揣而锐之,不可长保”;“富贵而骄,自遗其咎”,这就是老子戒矜的观念。“功成,名遂,身退”(王本作“功遂身退”),老子认为是自然之“道”(“天之道”),这里所说的“道”蕴含了“谦退”、“不争”的精神。(这层意义的“道”同于“德”。)

十四章

执古之“道”,以御今之有。能知古始,是谓“道”纪。

“‘道’纪”即是“道”的规律。这里两个“道”字都是规律性的“道”。

本章自开头“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微”至

“迎之不见其首，随之不见其后”，这一段都是描述形而上的实存之道。紧接着这段文字的下面是：“执古之‘道’，以御今之有。”（掌握早已存在的“道”，来驾驭现在的具体事物）这两个“道”字应指规律性的“道”。这里所谓的“道纪”（“道”的规律），我们也可以说是实存意义的“道”所显现的规律。实存的“道”体，虽然不为我们所认知，但它作用于物所显现的规律却可为我们所遵循。

十五章

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容：豫兮若冬涉川；犹兮若畏四邻！俨兮其若客；涣兮其若凌释；敦兮其若朴；旷兮其若谷；混兮其若浊；澹兮其若海；飂兮若无止。

敦能浊以静之徐清；孰能安以久动之徐生。保此“道”者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。

“保此‘道’者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽新成。”这是说“道”有“不盈”的特性，要能守住它，就不至于自满，不自满才能够去旧更新。

“保此道者”以下三句疑是错简，这三句是写不自满（“不盈”）的。然而上面一段文字都是描写“古之善为士者”之风貌的。这两段文字的意义可说并不相关联。所以我怀疑“保此‘道’者”三句是别章的文字错到这里的。

如果说“保此‘道’者不欲盈”的句子是承接上文而来的，那么这个“道”字应指“强为之容”以下所说的体道者之容态和心境，即意指：慎重、警戒、威仪、融和、敦朴、旷达、虚怀、深远等人格修养的境界。

十六章

致虚极，守静笃。……知“常”容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃“道”，“道”乃久。

这里两个“道”字都是指自然之“道”。“天乃‘道’，‘道’乃久。”这是说“天”即是自然，符合于自然之“道”，就能长久。

本章主旨是谈“虚”“静”的，老子认为“致虚”“守静”就合乎自然之“道”了。

十八章

大“道”废，有仁义；智慧出，有大伪。

大“道”废弃,这是统治者“有为”之政的结果。这里所说的大“道”,即是指“自然无为”之“道”,废弃“自然无为”之“道”,而行“有为”之政(统治者强作妄为,伸张自身的意欲,扩展一己的权益,对人民构成胁迫并吞,这就是老子所谓的“有为”之政),社会乃渐混乱,人际关系乃渐失常,于是“仁义”的呼声起来了。

二十一章

孔“德”之容,惟“道”是从。“道”之为物,惟恍惟惚。

老子认为“道”这个东西是恍恍惚惚,不具确定形状的;它虽然真实存在着,却不能为我们所确认。显然,本章两个“道”字,都是指形而上的实存体。

二十三章

希言自然。故飘风不终朝,骤雨不终日。孰为此者?天地。天地尚不能久,而况于人乎。故从事于“道”者,同于“道”。……同于“道”者,“道”亦乐得之。

本章四个“道”字,很显明的是指“自然无为”之“道”。

老子认为“希言”(意指不施加政令)是合于“自然”的。狂风骤雨般的暴政是维持不久的。为政如能“自然无为”,社会自然平平安安。

二十四章

企者不立,跨者不行;自视者不明,自是者不彰,自伐者无功,自矜者不长。其在“道”也,曰余食赘形。物或恶之,故有“道”者不处。

老子在这里告诫人们不要自我夸耀,自我矜持。本章所说的“道”的涵义,即在于戒矜戒伐。(这层意义的“道”同于“德”。)

二十五章

有物混成,先天地生。……吾不知其名,强字之曰“道”,强为之名曰大。……故“道”大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法“道”,“道”法自然。

本章所说的“道”,都是指实存意义的道。末句所说的“天法‘道’,‘道’法自然”,乃是指效法实存之“道”所呈现的自然规律。

三十章

以“道”佐人主者,不以兵强天下。其事好还。师之所处,荆

棘生焉，大军之后，必有凶年。善有果而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。物壮则老，是谓“不道”，不“道”早已。

用“道”辅助人主。这个“道”字是指柔“道”或不争之“道”，蕴含着不逞强、戒矜、戒伐的意思。

“物壮”的“壮”，含有称雄逞强的意思。本章所说的“道”，很清楚的是指勿逞强，勿矜，勿伐。反之，逞强，矜伐不合于“道”了。（这层意义的“道”同于“德”。）

三十一章

夫佳兵者，不祥之器，物或恶之，故有“道”者不处。……兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上，胜而不美，而美之者，是乐杀人。

这一章老子表达了反战的思想。这里所说的“有道者”，是指有高度修养境界的人。这种人具有浓厚的人道主义思想，深深地了解战争的残酷性，厌恶战争。不得已因抗暴而起兵，也能心怀“恬淡”之德。

三十二章

“道”常无名朴。虽小，天下莫能臣。……天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名已既有，夫亦将知止，知止可以不殆。

譬“道”之在天下，犹川谷之与江海。

“‘道’常无名朴”（“道”永远是无名而朴质状态的），这个“道”指形而上无名、无形、本始的实存之“道”。

“譬‘道’之在天下，犹川谷之与江海”，是说“道”为天下所依归，正如江海为河川所流注一样。这个“道”是指“处下”之“道”。“处下”是老子重要思想之一，这是专就人生而言的，非形上之“道”。本章最末这两句，疑是错简，和上面的文义似不一贯。

三十四章

大“道”汎兮，其可左右，万物恃之以生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。

这个创生万物（“万物恃之以生”）的“道”，即是实存意义的“道”。

三十五章

执大象，天下往，往而不害，安平太。乐与饵，过客止。“道”之出口，淡乎其无味。

“执大象”即是执大“道”。这和淡乎无味的“道”，同是指“无为”之“道”。老子认为如能执守“无为”的道理，大家就能平和安泰（“安平太”）了。

三十七章

“道”常无为而无不为。

这里的“道”不用说是指“无为”之“道”。

三十八章

上“德”无为而无以为，下“德”为之而有以为。……故失“道”而后“德”，失“德”而后仁。……前识者，“道”之华，而愚之始。

本章谈“德”，老子认为不妄为，也不故意表现他的作为（“无为而无以为”），可以称为“上德”。如果不妄为，但故意表现他的作为（“为之而有以为”），那就变成“下德”了。“上德”者因任自然，体“道”而行。如果表现“有为”（妄自作为），那就失“道”了，失“道”是有为的结果。“失道”的“道”，即是指自然无为的“道”。“道之华”的“道”，也是承接上文指自然无为的“道”。

四十章

反者“道”之动，弱者“道”之用。

这是讲实存意义的“道”所表现的规律和作用。

四十一章

上士闻“道”，勤而行之；中士闻“道”，若存若亡；下士闻“道”，大笑之。不笑不足以为“道”。

故建言有之：明“道”若昧；进“道”若退；夷“道”若颡。……

“道”隐无名。夫唯“道”善贷且成。

这里说“道”可得而“闻”，可见这个不是形上之道。这个可闻之“道”，表现了若“昧”、若“退”、若“颡”（起伏不平）、若“谷”、若“辱”（含垢）、“不足”等等特性。这里所说的“道”，是就人生的层面上来说的。这个“道”同于“德”。

本章末句说：“‘道’隐无名。”这个幽隐而无形无名的“道”，显然是指形而上的恍惚实存之“道”。这个“隐”而“无名”的“道”，当然是不可得而

“闻”的，这和上文叙说可“闻”的“道”，在字义上显然不一致。在许多地方，老子用字未曾考虑到文字上歧义的情形。

四十二章

“道”生一，一生二，二生三，三生万物。

本章讲“道”创生万物的历程。这无疑是指实存意义的“道”。

四十六章

天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。

这里所说的“有道”和“无道”，即是我们通常所说的上轨道和不上轨道的意思。为政如能“自然无为”，国家政治可上轨道（“天下有道”），如果过分“有为”，国家政治就不上轨道（“天下无道”）。

四十七章

不窥牖，见天“道”。

“天道”即指自然的规律。这个“道”是指规律性的“道”。

四十八章

为学日益，为“道”日损，损之又损，以至于无为。

这里的“道”是指“无为”之“道”。

五十一章

“道”生之，“德”畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊“道”而贵“德”。

“道”之尊，“德”之贵，夫莫之命而常自然。

故“道”生之，“德”畜之；长之，育之；亭之，毒之；养之，覆之。

这里讲“道”的创生万物和畜养万物。本章所有的“道”字都是形而上的实存之“道”。这个形而上的实存之“道”，当它生物成物之时，就开始向下落实，而为成物之“德”。

五十三章

使我介然有知，行于大“道”，唯施是畏。

大道甚夷，而民好径；朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余；是谓盗夸，非道也哉！

这里所说的“大道”，就是我们通常说“正途”的意思。怎样才是“正途”？老子认为统治者为政和他的生活行为，要能清静无为，才是正途。“非道”即是不走正途，即是不能清静无为。

五十五章

心使气曰强。物壮则老，谓之不“道”，不“道”早已。

这里的“不道”，即指逞强而言。老子在这里要揭示柔和之“道”。

“物壮则老，谓之不‘道’，不‘道’早已”三句，已见于三十章，这里是否为错简复出，则不得而知。

五十九章

长生久视之道。

这是说长久维持的道理（“久视”就是久立的意思）。这里的“道”，是通常所说的道理、方法的意思，并不是老子哲学上的特有名词。

六十章

治大国，若烹小鲜。以“道”莅天下，……。

治理国家，像煎小鱼，要“无为”，不可“有为”。“以‘道’莅天下”，即是说以“无为”治理天下。（这层意义的“道”同于“德”。）

六十二章

“道”者万物之奥。……立天子，置三公，虽有拱璧以先駟马，不如坐进此“道”。

古之贵此“道”者何？不曰：求以得，有罪以免邪？故为天下贵。

本章所说的“道”都是指“自然无为”之“道”。老子认为立天子，设置“三公”，进奉拱璧駟马，还不如用“自然无为”之“道”来作为献礼。为政者若能行“自然无为”之“道”，人民都可得到庇荫了（“道者万物之奥”）。

六十五章

古之善为“道”者，非以明民，将以愚之。

“善为‘道’者”的“道”，是指愚朴之“道”。王弼说“愚”即“守真顺自然”，这个“愚”字是老子特有的意义，它含有淳厚、朴实的意思。（这里“道”即是“德”。）

六十七章

天下皆谓我：“‘道’大，似不肖。”夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。

慈故能勇；俭故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈

且勇；舍俭且广；舍后且先，死矣！

夫慈以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。

本章谈“慈”。“天下皆谓我……久矣其细也夫”，这一段和下文(谈慈的主题文字)意义毫不相应。很明显是别章的错简，但又无法断定是那一章错到这里来的，现在假定是错简，并且依严灵峰的说法移到三十四章，同时依文义“‘道’大似不肖”的意思是“‘道’广大不像任何具体的东西”，那么这里所说的“道”，或者是指形而上的实存之“道”。如果不是错简，那么这个“道”字应是指下文所说的“三宝”，也即是指“慈”、“俭”、“不敢为天下先”。

七十三章

天之“道”，不争而善胜，不言而善应。

“天之道”，即是指自然的规律。这个“道”乃是规律性的“道”。

七十七章

天之“道”，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之“道”，损有余而补不足；人之“道”则不然，损不足以奉有余。

孰能有余以奉天下？唯有“道”者。

老子认为自然的规律是减少有余，用来补充不足。而社会的一般律则(“人之道”)就不是这样了，反而剥夺不足，用来供奉多余的人。“有‘道’者”是指能遵行自然规律的人。这种人能够把有余的拿来贡献给社会上不足的。本章所有的“道”字都是指规律性的“道”。

七十九章

天“道”无亲。

“天‘道’无亲”是说自然的规律没有偏爱。这里的“道”也是指规律性的“道”。

八十一章

天之“道”，利而不害；圣人之“道”，为而不争。

本章的“道”和七十七章、七十九章一样，都是指规律、法则而言。

从以上各章的文字脉络意义中，寻找“道”的真正含义，我们可以确知在一、四、二十一、二十五、三十二、三十四、四十二、五十一等章上所说的“道”是指形而上的实存之“道”，其余各章，多就人生方面而

立说的。老子哲学，形上学的色彩固然浓厚，但他所最关心的仍是人生和政治的问题，这种说法，是可以从《老子》整本书中所着重分量上取得论据的。

形而上的“道”如果不与人生发生关联，那末它只不过是一个挂空的概念而已。当它向下落实到经验界时，才对人产生重大的意义。这层意义的“道”——即作为人生指标的“道”，它呈现了“自然无为”、“虚静”、“柔弱”等特性，这些特性可说全是为了应合人生和政治的需求而立说的。

三、自然无为、虚静、柔弱

(一) “自然”“无为”

“自然无为”是老子哲学最重要的一个观念。老子认为任何事物都应该顺任它自身的情状去发展，不必以外界的意志去制约它。事物本身就具有潜在性和可能性，不必由外附加的。因而老子提出“自然”一观念，来说明不加一毫勉强作为的成分而任其自由伸展的状态。而“无为”一观念，就是指顺其自然而不加以人为的意思。这里所说的“人为”含有不必要的作为，甚或含有强作妄为的意思。

老子哲学常被称为“自然”哲学，“自然”一观念的重要性，可以从这句话中看得出来，老子说：“人法地，地法天，天法‘道’，‘道’法自然。”这里不仅说“道”要法“自然”，其实天、地、人所要效法的也是“自然”。所谓“‘道’法自然”，是说“道”以它自己的状况为依据，以它内在原因决定了本身的存在和运动，而不必靠外在其他的原因。可见“自然”一词，并不是名词，而是状词。也就是说，“自然”并不是指具体存在的东西，而是形容“自己如此”的一种状态。

《老子》书上所说到的“自然”，都是这种意思。让我们看看他所说的：

悠兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓：“我自然。”（十七章）

希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。（二十三章）

“道”之尊，“德”之贵，夫莫之命而常自然。（五十一章）

是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。（六十四章）

以上所引的文字中,所有关于“自然”一词的运用,都不是指客观存在的自然界,乃是指一种不加强制力量而顺任自然的状态。

十七章所说的“百姓皆谓我自然”是说明政府的作为以不干扰人民为上策,政府的职责在于辅助人民,功成事遂,百姓并不感到政府力量的存在,反而觉得是自我发展的结果。在人民丝毫不感到政府干预的情况下,大家都觉得十分的自由自在。

二十三章说的“希言”是合于自然的。“希言”按字面的解释是“少说话”的意思。老子所说的“言”,其实是指“声教法令”。因而“希言”乃是指不施加政令的意思。这和“不言之教”的意义是相通的。老子认为,为政不宜扰民,扰民就不合于自然了。反之,如果政令烦苛,犹如飘风骤雨,对人民构成侵害,那就不能持久了。暴政之所以不能持久,就是因为它不合于自然的缘故。

五十一章很清楚地说明了“道”之所以受尊崇,“德”之所以被珍贵,就在于它不干涉,而让万物顺任自然。

六十四章所说的“以辅万物之自然而不敢为”和五十一章“夫莫之命而常自然”意义是相通的,这都说明了“道”对于万物是居于辅助的立场,所谓辅助,只是依照万物本然的状态去发展。体“道”的“圣人”——理想中的治者,他的为政也能表现这种精神:辅助百姓的自我发展而不加以制约。

由以上的申说,我们可以知道老子提出“自然”的观念,目的在于消解外界力量的阻碍,排除外在意志的干扰,主张任何事物都应该顺任它本身所具有的可能趋向去运行。

老子说:“天地不仁,以万物为刍狗。”(五章)这是说,天地是不偏不私的,任凭万物自然生长;“圣人”是不偏私的,任凭百姓自己发展。这就是“自然无为”思想的说明。“自然”,常是对天地的运行状态而说的;“无为”,常是对人的活动状况而说的。“无为”的观念,可说是“自然”一语的写状。“自然”和“无为”这两个名词可说是二而一的。

老子说:“‘道’常无为而无不为。”(三十七章)这个顺任自然的“无为”之“道”,老子将它从形而上的境界落实到政治的层面上。除了三十七章中以“无为”来描述“道”以外,其他《老子》书上凡是谈到“无为”的地方,都是从政治的立场而发的。

老子提倡“无为”的动机是出于“有为”的情事。“有为”一词是针对着统治者而发的^①。

所谓“有为”是指统治者强作妄为，肆意伸张自己的意欲。老子看到“有为”之政的祸害已经是非常严重了，所以他说：“天下多忌讳，而民弥贫，……法令滋彰，盗贼多有。”（五十七章）又说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之‘有为’，是以难治。”（七十五章）禁忌太多了，弄得人民手足不知所措，法令森严，把人民捆得动弹不得。严刑的暴虐，加上重税的搜刮，弄得民不聊生。

在上者蚕食税赋，这样的政府，只是加强少数人的利益，成为大众的暴虐。在老子那时代，擅自夺取百姓的权力是很普遍的。政府权威所集中化的控制越强，对于百姓的蹂躏性就越大。政府原是服务于大众的工具，然而当时的政府却已成为压迫人民的工具。老子沉痛地说出了当时的景象：

朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸。非道也哉！（五十三章）

这几句话，道尽了专制者奢侈的景况。统治者侵公肥私，过着豪华的生活，而农民却田园荒芜，无以为炊；百姓仓库空虚，在上者钱庄存款累累。这种光景，老子怎能不感叹地说：“多么的无道呀！”掌权人身带利剑，威压逞强，在饥饿和死亡边缘的百姓，哪个敢发怨言？这种情形，老子看在眼里，无怪乎他要气愤地骂一声：“这简直就是强盗头子！”

然而，逼迫过甚，终会产生大的祸乱。老子说：“民不畏威，则大威至。”（七十二）即是说：“人民不畏惧威压，则更大的祸乱就要发生了。”统治者作威作福，压迫百姓，到了极致，威压就要引起反作用了。老子又

^① 胡适在《中国哲学史》（47页）上，也提到老子反对“有为”政治和主张“无为”政治的动机。

他说：“老子反对有为的政治，主张无为无事的政治，是当时政治的反动。凡是主张无为的政治哲学，都是干涉政策的反动。因为政府用干涉政策，却又没干涉的本领，越干涉越弄糟了，故挑起一种反动，主张放任无为。欧洲18世纪的经济学者，政治学者，多主张放任主义，正为当时的政府实在太腐败无能，不配干涉人民的活动。老子的无为主义，依我看来，也是因为当时政府不配有为，偏要有为；不配干涉，偏要干涉，所以弄得‘天下多忌讳而民弥贫；民多利器，国家滋昏；法令滋彰，盗贼多有’。《瞻印》诗说的‘人有土田，女反有之；人有民人，女覆夺之；此宜无罪，女反收之；彼宜有罪，女覆说之’，那种虐政的结果，可使百姓人人有‘匪鹑匪鸢，翰飞戾天；匪鱣匪鼈，潜逃于渊’的感想。”

说：“民不畏死，奈何以死惧之。”（七十四章）假如人民被逼到这种极端的情境，那就只有铤而走险了。到这时候，即使用死亡去威吓人，已经是死路一条了，怎能产生阻吓的效果呢？

老子处在那样的时代，深深地觉察到那些自认为是他人命运的裁定者，自以为有资格对别人的理想专断的人，他们的作为，正是造成人间不平与残暴的根由。

老子看到当时的统治者不足以有所作为，却偏要妄自作为，结果适足以形成人民的灾难。在这种情形下，老子极力地呼吁为政要“无为”。在他看来，这是唯一釜底抽薪的办法。

我们可以说，老子著书立说最大的动机和目的就在于发挥“无为”的思想。甚至于他的形上学也是基因于“无为”思想而创设的。

“无为”一观念，散布于全书，其中五十七章说到“无为”的结果：

我“无为”而民自化，我“好静”而民自正，我“无事”而民自富，我“无欲”而民自朴。

事实上，“好静”、“无事”、“无欲”就是“无为”思想的写状。“好静”是针对于统治者的骚乱搅扰而提出的，“无事”是针对于统治者的烦苛政举而提出的，“无欲”是针对于统治者的扩张意欲而提出的。可知“好静”、“无事”、“无欲”都是“无为”的内涵。如果为政能做到“无为”，让人民自我化育，自我发展，自我完成，那末人民自然能够安平富足，社会自然能够和谐安稳。

“无为”主张，产生了放任的思想——充分自由的思想。这种思想是由不干涉主义而来的，老子认为统治阶层的自我膨胀，适足以威胁百姓的自由与安宁，因而提出“无为”的观念，以消解统治者的强制性与干预性。在老子所建构的社会里，虽然不能以“民主”的观念来附会它，但空气是自由的。

老子的“无为”，并不是什么都不做，并不是不为，而是含有不妄为的意思。“无为”的思想产生了很大的误解，尤其是“‘无为’而无不为”这句话，许多人以为老子的意思是表面上什么都不做，暗地里什么都来；因此误认为老子是个阴谋家^①。其实老子绝非阴谋家，他整本书没有一句话是含有阴谋思想的。导致这种误解，完全是因为不了解老子哲学术语的

^① 这种误解是非常普遍的。钱穆在《庄老通辨》中，反反复复地说老子是个阴谋家，极尽误解之能事。

特有意义所致。所谓“‘无为’而无不为”的意思是说：“不妄为，就没有什么事情做不成的。”“无为”乃是一种处事的态度和方法，“无不为”乃是指“无为”（不妄为）所产生的效果。这和《老子》第三章上所说的“为‘无为’则无不治”的意义是相通的。“为‘无为’则无不治”的意思是以“无为”的态度去处理世事，就没有不上轨道的。“为‘无为’”是说以“无为”的态度去“为”。可见老子并不反对人类的努力，他仍然要人去“为”的。老子又说：“为而不恃。”（二章）“为而不争。”（八十一章）他鼓励人去“为”，去做，去发挥主观的能动性，去贡献自己的力量；同时他又叫人不要把持，不要争夺，不要对于努力的成果去伸展一己的占有欲。

老子主张允许每个个人都能依照自己的需要去发展他的秉赋，以此他提出了“自然”的观念；为了使不同的意愿得到和谐平衡，他又提出“无为”的观念。老子“自然无为”的观念，运用到政治上，是要让人民有最大的自主性，允许特殊性、差异性的发展。也就是说，允许个人人格和个人愿望的充分发展，但以不伸展到别人的活动范围为限。对于统治者来说，“无为”观念的提出，是要消解独断意志和专断行为的扩展，以阻止对于百姓权利的胁迫、并吞。

老子“自然无为”的主张是有他的历史背景的，在上古“日出而作，日入而息……帝力于我何有哉”的安闲自足的社会，事实上政府的存在，在一般人民的生活中并不是一件有必然相关性的东西。18世纪西方就流行着一句口号：“最懒惰的政府是最好的政府。”那时的政府，并没有什么重大的事情可做，主要的工作只是替人民修修道路而已。但是20世纪的今天，情况就大变了，政府要统筹办理太多的事情，要做到“无为”已经是不可能的事。然而针对于减缩独裁政治的为祸而言，“无为”的观念，仍是空谷足音。今天，人们的生活走向合模化的趋势越来越厉害，这已经成为整个世界普遍可虑的现象。我们处处可看到权力支配个人的生命，处处可看到个人无助的情形；权力越来越强化，越来越集中化。在这种情境下，老子“自然无为”的主张，仍有其时代的意义。

（二）“虚” “静”

老子说：“致虚极，守静笃。”（十六章）老子认为万物的根源是“虚”“静”状态的。面对世事的纷争搅扰，所以老子提出这一个主张，希望人事

的活动,能够致虚守静。下面对于这两个观念分别加以说明。

司马谈《论六家要指》,曾说道家思想是“以虚无为本”的。可见“虚”的观念在老学中的重要性。《老子》第四章说:

“道”冲而用之,或不盈,渊兮似万物之宗。

“‘道’冲”即是形容“道”状是“虚”体的。这个“虚”状的“道”体,像是万物的根源。它不但是万物的根源,而且它所发挥出来的作用是永不穷竭的。(这可见老子所说的“虚”,并不是空无所有的。)这和第五章上的说法是一样的:

天地之间,其犹橐龠乎!虚而不屈,动而愈出。

“橐龠”是形容虚空的状态。天地之间虽然是虚空状态,它的作用却是不穷屈的。运动一经开始,万物就从这虚空之处涌现出来。可见这个“虚”含藏着创造性的因子,它的储藏量是无穷的。这正如山谷一样,虽然是虚空状的,却为大量水源的汇聚处。老子喜欢用谷来比喻“虚”。他说:“上‘德’若谷。”(四十一章)我们常用“虚怀若谷”这个成语来形容某种心境。达到这种心境的人可以称为上“德”之人。

老子用“谷”来象征“虚”,“虚”这个观念应用到人生方面的时候,它含有“深藏”的意义。《史记·老庄申韩列传》上说:“良贾深藏若虚,君子盛德,容貌若愚。”“深藏若虚”,这和半瓶子满就摇摇晃晃的情形,刚好是一个对比。

“虚”的反面是“实”、是“盈”。“实”含有成见的意思,“盈”表示自满的意思。老子说了许多关于自满所产生的弊病,他说:“自见者不明,自是者不彰,自伐者无功,自矜者不长。”(二十四章)又说“持而盈之,不如其已;揣而锐之,不可长保。”(九章)这些话都是提醒人家不要自满,要深藏。

“虚”状的东西,必然也呈现着“静”定的状态。老子重视“虚”,也必然重视“静”。无论在人生或人事各方面,老子都很重视“静”的作用。现在让我们看看老子对于“静”这个观念的说法,他说:

万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根,归根曰静,是谓复命。(十六章)

万物蓬蓬勃勃地生长,老子在蓬勃生长的现象中,看出往复循环的道理。依他看来,万物纷纷纭纭,千态万状,但是最后总要返回到自己的本根,而本根之处,乃是呈虚静的状态。这个观点应用到人生和政治方面,老子认

为人事的纷嚣，仍以返回清静状态为宜。

老子谈“静”，特别着重在政治上立论。他说：“清静为天下正。”（四十五章）可见“清静”的作用是多么的大。他又说：“不欲以静，天下将自定。”（三十七章）如果不被贪欲所激扰，就能达到清静的境地，而清静的境地，也就是“无欲”的状况。“清静”“无欲”的重要性老子说得很清楚，他说：“我好静，而民自正；……我无欲，而民自朴。”（五十七章）

在这里，“无欲”和“清静”是密切相关的。“无为”则民自朴，民朴则足以自正。“我无欲而民自朴”，在这里“欲”和“朴”是相对提出来的，可见这个“欲”乃是指心智作用的巧诈之欲。因此“无为”并不是要消解本能性的自然欲望，乃是要消解心智作用的巧诈欲望。在老子看来，统治者若能清静而不纵欲，社会才能走向安定的路子。

“静”的反面是急躁、烦扰。我们从它的反面来看，更可了解老子重视“静”的原因。在二十六章上老子说：

重为轻根，静为躁君。是以君子终日不离辘重；虽有荣观，燕处超然，奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失本，躁则失君。

静、重是相关的，持重者恒静，所以老子重“静”也贵“重”。他认为一个统治者，在日常的生活中必须能够持守“静重”；一个统治者虽然享有豪华的生活，却能安居泰然，这就是清静的表现。然而老子目击当时的统治者过着奢侈糜烂的生活，表现着急躁轻率的作风，所以他感慨地说：为什么身为大国的君主还把自己看作是天下最轻的东西呢？

执政者不宜轻率急躁，尤其不可骚扰民安。所以老子说：“治大国，若烹小鲜。”（六十章）治理国家，好像煎小鱼一样，不能常常翻动，否则就要翻得破烂不堪了。老子用煎小鱼来比喻治理国家，也就是喻示着治理国家应以清静为原则，不可搅扰百姓。凡是苛刑重税都是扰民的政举，为政者应深自戒惕的。

老子“静”这个观念的提出是有他的思想背景的：一、他看到当时统治阶层的纵欲生活；他们耽溺于官能的刺激，追逐着声色之娱，因此他发出警告说：“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂”（十二章）。他唤醒大家要在多欲中求清静。二、他目击当时统治者扰民的实况：重税的逼压，严刑的苛虐。所以他一再地呼吁为政要“清静”，不可干扰民安。在《老子》书上，除了十六章以外，凡是谈到“静”字的

地方,论旨都在政治方面,而且都是针对着为政者的弊端而发的。

老子不仅主张为政应求清静,人生的活动也应在烦劳中求静逸。他要人在繁忙中静下心来,在急躁中稳定自己。俗话说“心静自然凉”,又说“以静制动”、“以逸待劳”。这些“动中取静”的道理,早已成为一般人生活经验上的口头禅了。可见老子的“静”,并不是木然不动、裹足不前,也不是像一潭死水似的完全停滞状态,乃是“静中有动,动中寓静”的。老子说:“孰能浊以静之徐清;孰能安以动之徐生。”(十五章)在这里,老子很明显地肯定了“动极则静,静极而动”的道理。

(三)“柔弱”“不争”

老子说:“弱者‘道’之用。”(四十章)又说:“绵绵若存,用之不动。”(六章)这说明了“道”的创生作用虽然是柔弱的,却是绵延不绝,作用无穷。“道”在创生过程中所表现的柔弱情况,正是“无为”状态的一种描写。正由于“道”所表现的柔弱,使万物并不感到是强力被造的,而是自生自长的。

柔弱的作用,运用到人生方面,老子认为:“柔弱胜刚强。”(三十六章)并且认为:“坚强者死之徒,柔弱者生之徒。”(七十六章)他说:

人之生也柔弱,其死也坚强。草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者,死之徒;柔弱者,生之徒。是以兵强则灭,木强则折。(七十六章)

老子在经验世界的事象中找到论据,用以说明“坚强”的东西是属于死亡的一类,而柔弱的东西是属于生存的一类。老子拿人作为例论,他说人活着的时候,身体是柔软的,死了的时候,就变得僵硬了。同时他又拿草木作为例论,他说,草木欣欣向荣的时候,形质是柔脆的,花残叶落的时候,就变成干枯了。从这两个例论中得出这样的结论:“坚强者,死之徒;柔弱者,生之徒。”这个结论蕴含着“坚强”的东西已失去了生机,“柔弱”的东西则充满着生机。这是从事物的内在发展状况来说的。若从它们的外在表现上来说,“坚强”的东西之所以属于“死之徒”,乃是因为它们的显露突出,所以当外力逼近的时候,便首当其冲了,所谓“揣而锐之,不可长保”(九章)。才能外显,容易招忌而遭致陷害,这正如同高大的树木,容易引人来砍伐。这是人为的祸患。自然的灾难也莫不如此。例如台风吹袭,高大的树木往往摧折,甚至连根拔起;而小草却能迎风招展,由于它的柔

软,反倒随风飘摇,而永远不会吹折。俗语说:“狂风吹不断柳丝,齿落而舌长存。”或说:“舌柔在口,齿刚易折。”这些道理人人都知道,又好比水是“至柔”的东西,它却具有攻不破的特点,抽刀断水,无论费多大的力气,永远是切不断的。老子从经验世界中找到诸如此类的论据,而得出这种结论:刚的东西容易折毁,柔的东西反倒难以摧折,所以最能持久的东西不是刚强者,反是柔弱者。因此他说:

天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行。(七十八章)

天下之至柔,驰骋天下之至坚。(四十三章)

老子认为世间没有比水更柔软的,然而攻击坚强的东西,没有能胜过它的。我们看看,屋檐下点点滴滴的雨水,由于它的持续性,经过长年累月可以把一块巨石穿破;洪水泛滥时,淹没田舍,冲毁桥梁,任何坚固的东西都抵挡不了。所以老子说柔弱是胜过刚强的。在这里可以看出老子的“柔弱”并不是通常所说的软弱无力的意思,而是其中含有无比坚韧不拔的性格。

老子“柔弱”的主张,主要是针对于“逞强”的作为而提出的。逞强者必然刚愎自用,自以为是,也就是老子所说的自矜、自伐、自是、自见、自彰。世间的纷争多半是由这种心理状态和行为样态所产生的,在这种情况下,老子提出“柔弱”的主张,并提出“处下”、“不争”的观念。

老子喜欢以水作比喻,来说明他的道理。他说柔弱的水还具有居下、不争、利物的特点。人生的态度也应该如此,要能处下、不争而利民。

“处下”是老子“柔弱”道理的另一种运用。它含有谦虚容物的意思。老子常用江海作比喻,由于它的低洼处下,所以百川都汇归于海。老子有感于世上的人,大家都想站在高处,都要抢在亮处,所以他以“川谷之与江海”(三十二章)来说明“处下”的好处。他认为若能“处下”,自然能够消解争端,而培养容人的心量。

“不争”的观念也基因于此。在现实社会上,没有一个角落不是在为着私有制的利益而争嚷不休的,老子深有所感,所以他要人“利物而不争”(八章)、“为而不争”(八十一章)。老子的“不争”,并不是一种自我放弃,并不是对于一切事、一切人的放弃,也不是逃离社会或遁入山林。他的“不争”的观念,乃是为了消除人类社会不平的争端而提出的。他仍要人

去“为”，而且所“为”要能“利万物”。“为”是顺着自然的情状去发挥人类的努力，而人类努力所得来的成果，却不必擅据为己有。这种为他人服务（“利万物”）而不与人争夺功名的精神，也可说是一种伟大的道德行为。老子所说的“功成而弗居”（二章）、“功成而不有”（三十四章）、“功成名遂身退”（九章），都是这种“不争”思想的引申。由此推知老子“谦退”、“居后”的观念都是蕴含在这种“不争”的思想里面，主要的目的乃在于消弭人类的占有冲动。

四、总结和批评

上面说过，老子的哲学系统是由“道”开展的。老子认为这个“玄之又玄”，“惟恍惟惚”的“道”是真实存在的。现在我们毕竟要问：世界上果真有老子所说的如此这般的“道”吗？它究竟是实际的存在呢，或者只是概念上的存在？关于这个问题，我们可以直截了当地说，“道”只是概念上存在而已。“道”所具有的一切特性的描写，都是老子所预设的。老子所说的“道”，若从常识的观点来看，也许会认为它是没有意义的。例如说“道”是“惟恍惟惚”的，是“独立而不改”的，是“天地之始”、“万物之母”的，这一切都是非经验的语句，都是外在世界无法验证的。然而“道”的问题，却不可以把它当作经验知识的问题来处理，它只是一项预设，一种愿望，藉以安排与解决人生的种种问题。“道”之为一种预设，犹如政治上预设“人人生而平等”一样，果真是人人生而平等吗？对于这个预设的命题，我们既不能否认它，但也不能证明它^①。关于老子“道”的理论也是这样，我们不能从存在的观点（existential viewpoint）来处理它，只能从设定的观点（hypothetical viewpoint）来讨论它。

如果我们再作进一步的了解，我们也可以说，老子“道”的论说之开展，乃是人的内在生命的一种真实感的抒发。他试图为变动的事物寻求稳固的基础，他更企图突破个我的局限，将个我从现实世界的拘泥中超拔出来，将人的精神生命不断地向上推展，向前延伸，以与宇宙精神相契合。

^① 金岳霖说：“我以为哲学是说出一个道理来的成见。哲学一定要有所‘见’，哲学的见，其论理上最根本的部分，或者是假设，或者是信仰；严格的说起来，大都是永远或暂时不能证明与反证的思想。”（引自冯友兰《中国哲学史审查报告》）

而后从宇宙的规模上,来把握人的存在,来提升人的存在。

因而,老子的形上之“道”,固然有人说只是满足人们概念游戏的乐趣,但是正因此而拉开了我们思维活动的范围,并且将我们从为眼前事务所执迷的锁闭的情境中提升了一级。此外,老子关于宇宙创生的说法,在思想史上也具有重大意义。“道”的预设,破除了神造之说^①;他说“道”为“象帝之先”(四章),他不给“上帝”留下地盘;他说“天法‘道’,‘道’法自然”,人格神的观念在他哲学的园地上销声匿迹;他说“天地不仁,以万物为刍狗”,他这种自然放任的思想,把人从古代宗教迷信的桎梏下彻底地解放出来。老子所说的“天”,都是指自然而言,他消解了意志的天、作为的天,他把前人视为无上权威,不可侵犯性的天,拉下来,屈居于混然之“道”的下面,而成为漠然存在的自然之天。总之,老子解释宇宙现象时,破除人格神创造的说法,而重视万物的自生自长,纯任自然。从这方面来看,他的形上学是有重大意义的。

形而上的“道”向下落实而成为人生准则的“道”,它对人所产生的意义就很显然了。这一层意义的“道”,具有“自然无为”、“虚静”、“柔弱”、

^① 老子的宇宙论破除了神造之说,这种看法已经有许多人说过,为了加强这个观点,下面征引各家的说法。

梁启超说:“他(老子)说的‘先天地生’,说的‘是谓天地根’,说的‘象帝之先’,这分明说‘道’的自体,是要超出‘天’的观念来求他;把古代的‘神造说’极力破除。后来子思说:‘天命之谓性,率性之谓道。’董仲舒说:‘道之大原出于天。’这都是说颠倒了。老子说的是‘天法道’,不说‘道法天’是他见解最高处。”(《老子哲学》)

章太炎说:“老子并不相信天帝鬼神和占验的话。孔子也受了老子的学说,所以不相信鬼神,只不敢打扫干净;老子就打扫干净。”(《演讲录》)

夏曾佑说:“老子之书,于今具在;讨其义蕴,大约以反复申明鬼、神、术数之误为宗旨。‘万物芸芸,各归其根,归根曰静,是谓复命’,是知鬼、神之情状不可以人理推,而一切祷祀之说破矣。‘有物混成,先天地生’,则知天地山川、五行、百物之非原质,不足以明天人之故,而占验之说废矣。‘祸兮福所倚,福兮祸所伏’,则知祸福纯乎人事,非能前定之者,而天命之说破矣。”(引自王力《老子研究》)

胡适说:“老子哲学的根本观念是他的天道观念。老子以前的天道观念,把天看作一个有意志、有知识、能喜、能怒、能作威福的主宰。……老子生在那种纷争大乱的时代,眼见杀人、破家、灭国等等惨祸,以为若有一个有意志知觉的天帝,决不致有这种惨祸。”(《中国古代哲学史》)

徐复观说:“由宗教的坠落,而使天成为一自然的存在,这与人智觉醒后的一般常识相符。在《诗经》、《春秋》时代中,已露出了自然之天的端倪。老子思想最大贡献之一,在于对自然性的天的生成、创造,提供了新的、有系统的解释。在这一解释之下,才把古代原始宗教的残渣,涤荡得一干二净,中国才出现了由合理思维所构成的形上学的宇宙论。”(《中国人性论史》)

“不争”、“处下”、“为而不恃，长而不宰，功成而不有”等等特性，从老子所预设的这些“道”的基本特性中，我们可以体会出老子立说的用意。老子立说的最大动机，是要缓和人类社会冲突。而人类社会冲突的根源，就在于剥削者肆意扩张一己的占有欲。所以老子提出“无为”、“质朴”、“无欲”、“谦退”、“不争”种种观念，莫不是在求减损人类占有的冲动。老子所处的社会——事实上从古到今所有人类的社会，有形和无形的争夺无尽期地在进行着。而战争的残杀，是有形争夺的事件中最惨烈的。战争的意义，令人感到惶惑，追根究底，这些屠杀的事件多半只是为了剥削者的野心和意气，而迫使多数人的生命去作无谓的牺牲。《老子》书上，表现了强烈的反战意识，他说：锐利的兵器是不祥的东西，大家都厌恶它，所有有“道”的人不使用它^①。如果遭受强暴的侵袭，万不得已而应战，要“恬淡为上”。打了胜仗不要得意；得意，就是表示喜欢杀人^②。想想看，打胜仗，就是杀死很多人，而每一个被杀的人，都是和你一般的，从呱呱坠地，由母亲含辛茹苦地抚养成长起来的，从每一张青年的脸孔上，可以体味出多少母爱，母爱之中蕴藏了多少辛酸血泪，岂料无辜地被驱使到战场上，在瞬间间被打得血肉模糊，血水迸流。所以老子沉痛地说：“杀人之众以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。”（三十一章）这是何等伟大的人道主义思想的流露。他怀着对人类的深沉的哀悯之心，因而提出“慈”字，要列强发挥慈心，爱养百姓而不可轻杀。在那兵祸连年的时代，在那争夺迭起的社会，老子苦口婆心，极欲解决人类的争端。老子著书的动机是多方面的，然而从这一方面作为出发点去了解，才能把握老子立说的真正用意，并且从这点上去体认，当可知道老子具有积极救世的心怀。我们常听人说，老子的思想是消极的，悲观的，出世的，这完全是一种误解。老子倡导“生而不有”、“为而不恃”、“长而不宰”、“功成而不有”、“衣养万物而不为主”、“为而不争”、“利万物而不争”。可见他要人去“为”，去创生，去养育，去贡献自己的力量（“衣养万物”、“利万物”）。事实上，老子也并不反对人成就功业，只是他眼看到这个社会大家都急急忙忙地求名、取利、争功、大家都想出风头、占便宜、贪图利益，无功的想争功，有功的更要居功。所以他要人功业成就了，也不必去占为己有（“功成而不有”）；事情做了，也不必去争夺名位

① 《老子》三十一章：“夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有‘道’者不处。”

② 《老子》三十一章：“胜而不美，而美之者，是乐杀人。”

（“为而不争”）。他还呼吁大家要拿出自己有余的去帮助不足的人（“损有余而补不足”），要尽自己的所能去贡献给人类（“有余以奉天下”）。

此外，我们应重视老子所提出的“虚静”等观念，这是对生活具有批评性与启示性的观念。“虚静”的生活，蕴涵着心灵保持凝聚含藏的状态。唯有这种心灵才能培养出高远的心志与真挚的气质，也唯有这种心灵，才能导引出深厚的创造能量。反观现代人的生活，匆促浮华，自然难以培养出深沉的思想；繁忙躁进的生活，实足以扼杀一切伟大的创造心灵。老子恳切地呼吁人们重视一己内在生命的培蓄，就这一个层面来说，对于现代这种浮光掠影式的生活形态与心理样态，老子的呼声未尝不具有深刻的意义。

最后，我们要谈谈老子哲学上的缺点。

我们很容易发现老子常使用类比法(analogy)去支持他的论点。例如，他从柔弱的水可以冲激任何坚强的东西，因而推论出柔弱胜刚强的结论来。这种类比法的使用，虽然有相当的说服性和提示性，但是并没有充分的证据力。因为你可以用同样的形式列举不同的前提而推出相反的结论来。你可以说，坚硬的铁锤可以击碎任何柔脆的东西，因而推论出刚强胜过柔弱的结论来。（这里仅就老子所使用的类比法加以批评。）当然我们了解老子的用意，只求在经验世界中找寻说明他的道理的论据，这些论据虽然无法保证他的结论之必然性，然而并无碍于他的道理之能在经验世界中得到运用。

老子的思想内容，有许多可批评的地方，例如：

第一，老子“返本复初”的思想是很浓厚的。然而是否能够返回到“本初”的状态？同时所谓“本初”的状态，是否像老子所设想的那样美好？这退回原头的想法，实有碍于事物的向前推展。

第二，老子认为事物的运动和发展是循环状态的。然而事物的发展状况是复杂多端的，有曲线的发展，也有直线发展，种种状况，不一而足，未可以单一的循环往复来概括其余的。老子还认为事物的运动和发展终究会返回到原点。返回原点，老子称为归根。归根之处，是虚静状态的。这种过分重视虚静的观念，蕴含着事物的运动和变化是无须的，也是无益的。这种观念显然会导致一种退缩的态度。

第三，老子主张“无知”“弃智”，因为他认为一切巧诈的事情都是由心

智作用而产生的。他又主张“绝学”(老子所说的“学”是指仁义礼法之学),他认为这种对圣智礼法的追求,徒然增加人们的智巧心机。但是他忽略了“智”和“学”也可引人向上,是导人向善的趋途。

第四,老子重视事物对待关系的转化,他认为祸福相因,如环无端,然而他却忽略了主观力量的重要性。他这种说法,很容易使人觉得好像不需要主观力量的参与,祸就自然而然会转化而为福,福又自然而然地转化而为祸。事实上,主观的努力,常为决定祸福的主要因素。

第五,老子一再地强调人应顺应自然,然而如此纯任自然的结果,一切事物的发展是否能达到预期的效果,这是很值得怀疑的。此外,道家思想都肯定了人和自然事物的一体情状,然而人和自然事物在本质上究竟是否同一?这显然是有问题的。事实上,人是有意志、有理性、有感情的。意志的表现,理性的作用,感情的流露,都使得人之所以为人,和自然事物在本质上有很大的差别。

第六,在老子所建构的理想国中,那种安足和谐的生活,固然很富诗意,令人神往,固然有其社会环境作为依据而非全然梦境(古时的农村社会是由许多自给自足的村落形成的)。但是,我们毕竟感到在那种单纯而单调的生活方式中,没有了文字(“使人复结绳而用”),人究竟还有什么精神活动可言?人们的生命既与草木同朽,究竟有什么意义?

第七,老子一再强调“清静无为、柔弱处下”,一个人如果长时期浸染于这种思想的气氛中,久而久之,将会侵蚀人的奋发精神,也会消解人向观念探索以及向思想禁地推进的勇气。总之,在老子所建构的世界中,人们固然可获得心灵的平和宁静,然而相对地也会减损人创造性的冲动。

尽管如此,这些缺点并不能掩盖老子哲学的价值,他所提出的种种观念——比如文中一再提到的“生而不有,为而不恃,长而不宰,功成而不居”等等观念,都已成为传统文化的精粹。

五千言的一本《老子》,充满了不少深沉的智慧之言。借用德国哲学家尼采所说的:“像一个永不枯竭的井泉,满载宝藏,放下汲桶,唾手可得。”

老子与孔子思想比较研究

老子是中国第一位哲学家,孔子是中国第一位伦理学家。将他们放在一起加以比较,不仅可以看出彼此观念的异同,也可以认识老学先于孔学的顺序,以纠正一般哲学史上孔先老后的错误倒置。

黑格尔认为孔子的教训是一种道德哲学,他说:“孔子只是一个实际的世间智者,在他那里思辨的哲学是一点也没有的。”他还说:“孔子的哲学就是国家哲学,构成中国人教育、文化和实际活动的基础。但中国人尚另有一特异的宗派,这派叫做道家。”^①这里,黑格尔似乎隐约认识到儒家学说较近于官方思想,而道家则属于民间哲学。更重要的是,黑格尔指出孔、老思想的不同,在于前者是属于“道德哲学”,而后者则是“思辨哲学”。诚然,从学院式的哲学视角来看,不仅看出彼此思想性质的差异,也有无从比较之感:因为老子建立了相当完备的形上学体系,而孔子在宇宙论和本体论方面是空白的;老子倡导“静观”、“玄览”的认识方法,而孔子在认识论方面是贫乏的,老子有着相当多的辩证法思维,而孔子在这方面是阙如的,在这些主要的哲学领域——无论就形上学领域、认识论范围或思想方法上——老子哲学思维的丰富性与孔子哲学思维的欠缺性,确实相形悬殊。然而,如果我们将哲学的范围从宇宙论或世界观的角度转向而专注于“哲学是对于人生的有系统的反思”^②的思想,就不难比较老、孔两家对时代与人生反映的异同,以及对传统制度、文化观念的分歧。

一、老子的自然主义与孔子的德治主义之历史文化线索

冯友兰先生说得好:“中国思想的两个主要趋势道家和儒家的根源,

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆 1983 年版。

② 冯友兰:《中国哲学简史》第一章:《中国哲学的精神》,涂又光译,北京大学出版社 1985 年版。

它们是彼此不同的两极,但又是同一轴杆的两极。”冯先生还说:“儒家强调人的社会责任,但是道家强调人的内部的自然自发的东西。……人们常说孔子重‘名教’,老、庄重‘自然’。中国哲学的这两种趋势,约略相当于西方思想中的古典主义和浪漫主义这两种传统。”^①的确,老、孔为同一文化传统的继承者,所以他们的思想有颇多相似处,例如:(1)守中的观念。(2)以“和”为贵的心态——人和自然的和谐关系(以此而发展了庄子与孟子的“天人合一”的思想);人际间的矛盾也总以消弭冲突的方式而为主。(3)重视主体生命的体验与反省,而缺少以自然为对象的分析与认知的方法。(4)远鬼神而重人事的思想。(5)崇尚朴质信实的德行。(6)反对刑制。(7)反对重税厚敛。(8)“怀乡意识”——缅怀人类历史原初的美好时光。总之,西周以来所逐渐形成的人文精神、人道观念、民本思想、以及救世心怀——这一文化传统对老、孔都有着根源性的影响。春秋时期为人类理性大觉醒的时代,人文思潮的涌现成为诸子百家的主流思想。

哈佛大学的张光直教授说:“夏、商、周在文化上是一系的,亦即都是中国文化,但彼此洵有地域性的差异。”^②就地域性的差异而言,自古就有南北学派之说^③,或邹鲁、齐楚区域文化之别。近人蔡元培先生在《中国伦理学史》中说:“盖我国南北二方,风气迥异。当春秋时,楚尚为齐晋诸国之公敌,而被摈于蛮夷之列,其冲突之迹,不唯在政治家,即学者维持社会之观念,亦复相背而驰。老子之思想,足以代表北方文化之反动力矣。……老子以降,南方之思想,多好为形而上学之探究,盖其时北方儒者,以经验世界为其世界观之基础。繁其礼法,缛其仪文,而忽于养心之本旨,故南方学者反对之。北方学者之于宇宙,仅究现象变化之规则,而南方学者,则进而阐明宇宙之实在。”蔡先生这里指出,南北学风的不同在春秋时期已形成。当时南方的楚国与北方的齐、晋各国,冲突的迹象从政治到社会观念,都有明显的表现。而老子则为南方学派的代表,代表着对

① 冯友兰:《中国哲学简史》第二章《中国哲学的背景》,下引用。

② 《中国青铜时代》,三联书店 1983 年版。

③ 《孟子·滕文公上》首次提到“北方之学者”,讲来自南方的陈良是“楚产”,似有南北学派之划分。当时南方与北方界限的习惯称谓:“大都以滕、薛、齐、邹、鲁与周为北方,以陈、楚、宋、郑为南方,略约以今黄河中、下游为南北方的分界线。”(刘先枚:《论南方之学与北方之学的辩证发展》,收在唐明邦、罗焯等编的《周易纵横录》中,湖北人民出版社 1986 年版)。

于继承周制的文化之反动力。所谓“老子以降”的南方学者的思想特色，则当指庄子学派而言。

关于区域文化的差异性，早在《汉书·邹阳传》中就有这样的一句概括：“邹鲁守经学，齐楚多辩知。”前者当系指儒家的学风，后者指道家的学风。冯友兰先生早在30年代之前，在他的《中国哲学史》中叙述老学时，就提到“楚人精神”，他说：“楚人虽不沾周之文化之利益，亦不受周之文化之拘束；或其人多有极新之思想。”近年，任继愈先生对于荆楚文化与邹鲁文化的区别有进一步的叙说，他认为体现“荆楚文化特点的莫过于《楚辞》、《老子》及受《老子》影响的庄周。这一地区的文化更偏重于探讨世界万物的构成、起源，人与自然的关系，人在自然界中的地位。这些问题涉及的范围恰恰是中原文化所不甚重视的。人伦日用、政治生活则是老庄哲学所轻视的，即使有时涉及，也往往以轻蔑的态度看待它、邹鲁文化上承西周，以尧、舜、禹为圣人，以《六经》为经典，以宗法制度为维系社会的力量。荆楚文化则很少受这种传统思想的羁绊，并以它特有的尖锐性，对中原文化开展勇敢的批判，在打破旧传统、解放思想中起了巨大的作用”^①。由于历史的渊源（周公之子伯禽受封治鲁），鲁文化受到周文化影响最深，因而宗法思想的约束力也最强。这就形成了鲁文化及孔子思想的较大保守性。孔子毕生向往“周公之典”，以周制为理想文化模式。而老子固近于楚文化之风^②，同时他对中原文化也有深切的了解。他曾担任周守藏室之史，博学深知，自然熟悉各种典章文物；然而他对于周代礼制文化则深为不满。他的思想渊源可以上溯于夏文化。青年学者王博曾有专文详论老子学说与夏文化的内在联系，为研究老学提供了一条新的

① 任继愈：《中国古代哲学发展的地区性》，刊于《中华学生论文集》，中华书局1981年版。

② 老子是陈苦县人，楚灭陈于公元前478年，苦县并入楚，当在老聃身后。但在老聃生前，陈也早在楚文化影响的势力范围之内。《老子》书中也有许多楚语或楚文化的痕迹，举数例为证：（1）老子所惯用的“兮”字，是楚声特征，与《楚辞》同。（2）《老子》四十七章：“不窥牖，见天道。”扬雄《方言》：“凡相窃视，南楚谓之窥。”（3）四十二章：“强梁者不得其死，吾将以为教父。”《方言》第六说：凡尊老，“南楚谓之父”。（4）四十五章：“躁胜寒，静胜热。”《诗经·汝坟》释文说：“楚人谓火为燥（同躁）。”（5）五十章：“陆行不遇兕虎。”《国语·晋语》“羽旄齿革”，韦昭注：“革，犀兕皮，皆生于楚。”（6）五十五章：“终日号而不嘎，和之至也。”《庄子·庚桑楚》司马彪解释说：“楚人谓啼极无声曰嘎。”这些例证表明《老子》一书带有浓厚的楚文化色彩。参看张正明主编《楚史论丛·初集》中涂又光：《论帛书〈老子〉的社会学说》一文（湖北人民出版社1980年版），及陆永品著《老庄研究》（中州古籍出版社1984年版）。

思想线索^①。由于学派的分歧,区域文化的不同,以及思想性格的差异,而形成老子偏重人与自然的关系,由此而建立他的本体论和宇宙论;孔子则偏重人与人的关系,由此而建立他的伦理学。总之,老子是继承着文化传统中自然主义的思想线索而发展,孔子则是继承着西周以来德治主义的文化传统而发展;老子的自然主义和孔子的德治主义,是他们各自思想脉络的一个主要特色。

二、老、孔的思想立场和入世方法的异同

老子与孔子同时代,约长于孔子二十岁左右。孔子周游列国时,每到一处便向当地博学广知者请教,《史记·仲尼弟子列传》记载:“孔子之所严事,于周则老子,于卫,蘧伯玉;于齐,晏平仲;于楚,老莱子;于郑,子产。”《史记·老子传》还生动地描述了孔子问礼于老子的情景。孔子师事老子之事,先秦著作中《庄子》、《吕氏春秋》及儒家典籍《礼记·曾子问》等不同学派都有记载。

孔子生前“述而不作”,所以没有留下亲笔著作。《老子》一书为老子(老聃)所自撰,为现存的中国“私人著述”中最早的著作。《史记》明确记载老子生前“著书上下篇,言道德之意,五千余言”。这里提到三个要点:第一,《老子》书中有上下篇;第二,以“道”、“德”为主旨;第三,在数字上约有五千言。这三点都跟流传至今的本子相合,可证司马迁所说是实。先秦诸子之作,大都是一个学派中历经多时多人所编写形成,但《老子》一书基本上是成于老聃一人之手——虽然可能经过后人对于某些辞句的增删、修饰,正如《周易》一书基本形成于西周初年,而历经后人之增删修饰一样。理由有三:第一,从理论上,全书首尾一贯,思想层次分明,无论思维方法或概念内涵,层层相因,展示其独家之言。第二,书中多次出现“吾”与“我”的称谓,除如老子自叹“知我者希,则我者贵”,感慨“吾言甚易知,甚易行。天下莫能知,莫能行”。这明确表明了作者本人的心思。第三,以文风看,尤为可证。如“兮”字屡见,“夫唯……是以……”(如“夫唯弗居,是以不去”等),“是以……故……”(如“是以圣人为腹不为目,故去

^① 王博:《老子与夏族文化》,详论老子学说与夏文化的内在联系。文载《哲学研究》1989年第一期。

彼取此”等)及“是谓……”等独特形式的语句的反复出现(如“是以”全书出现三十九次之多,“是谓”出现二十次之多),由全书文体如此整齐一律,足证其出自一人之手笔。

我们讨论老子思想,以《老子》一书为本,讨论孔子思想,以他弟子及再传弟子笔录的《论语》为据^①。老、孔都是“士”阶层的代表人物,在对待周代礼制的态度上,老子是激进者,孔子是保守者;老子是体制外的抗议者,孔子是体制内的改良者。

范文澜在提到“孔子学说是士阶层思想的结晶”时说:“士在未出仕时,生活接近庶民或过着庶民的生活,还能看到民间的疾苦,懂得‘节用而爱人,使民以时’……当他求仕干禄向上看时,表现出迎合上层贵族利益的保守思想,当他穷困不得志向下看时,表现出同情庶民的进步思想。士看上时多,看下时少,因此士阶层思想保守性多于进步性,妥协性多于反抗性。”^②作为士阶层代表的老子,也有这样的特点,但他“向下看”时多。由他的著作表达了较强的庶民意识可以为证。对于下层阶级的看法,孔子常以“小人”称之;在农事生产上,孔子被道家型的隐士讥为“四体不勤,五谷不分”,樊迟请学稼,被孔子讥为“小人”。反之,老子就很替农民着想,比如他说:“无德司彻”,“彻”是抽取十分之一的税利,老子认为对农民来说负担过重,因而视之为“无德”。老子认为“天下有道,却走马以粪”,在他看来,把好马撤回给农民播种,是“天下有道”的象征,而“戎马生于郊”是“天下无道”的表现。他之所以反对战争,主要还是维护农民的利益。他沉痛地谴责战争给农民带来的祸患:“师之所在,荆棘生焉。大军之后,必有凶年”。这就是老子“以百姓心为心”的一种心怀。

老、孔都是入世的,只是所采取的方式有所不同而已。老子有句名言:“生而不有,为而不持,功成而弗居”。“生”、“为”、“功成”,就是一种入世的积极态度。“不有”、“不持”、“弗居”并不是消极,而是要人不将成果擅居己有。老子“为而不争”的名言,就是要人顺任自然,但其成果不必据

^① 《老子》一书成于春秋末,对《孙子兵法》有所影响,《论语·宪问篇》曾引《老子》六十三章文字“报怨以德”,所以老子其人先于孔子,《老子》成书也早于《论语》。详见本书《老学先于孔学》。

^② 范文澜:《中国通史简编》修订本第一册,人民出版社1964年版。

为己有。而老子的话,以文义脉络看,大多是针对统治阶层人士而发,晓谕统治者不可以权位的优势去肆意伸张一己的占有欲。老子晚年之成为“隐君子”,也并非出世之念,乃是功成事遂之后,能从利禄名位场中撤身出来!“知其不可而为之”的孔子,也有“道不行,乘桴浮于海”的念头。要知处于乱世,无论老、孔或其他思想家,总是时显时隐,总是抱持进退之间的“入世”心态。

老子和孔子一样,怀有治国安邦的抱负。《老子》五千言所言多为治道。老子认为,治国之道,要在“以百姓心为心”,劝告统治阶级当顺任民情,万不可强作妄为。这就是他的自然无为的旨意。“治大国,若烹小鲜”,成了人类历史上著名的智慧之言,老子的放任政策,与孔子有着根本的区别。孔子积极于推行德治,认为在德治之下,人民就可以望风披靡,所谓“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃”。在让人民发挥其自由性、自主性这一方面,老、孔的“治”道却有着基本的不同。

老子的政治理想,不仅要安邦,还要“为天下式”。老子之关心天下事,由《老子》一书中“天下”一词六十一见,遍及二十九章之多,可以为证。他屡言“为天下”、“寄天下”、“托天下”,“奉天下”;“为天下正”、“为天下谷”,“为天下贵”。可见他对“天下大事”的关怀程度。

老子是有“小国寡民”的构想,但在现实上也不可避免地要涉及到大邦与小邦之间的关系问题。《老子》六十一章中明确提到“大邦以下小邦,则取小邦;小邦以下大邦,则取大邦……大邦不过欲兼畜人,小邦不过欲入事人。夫两者各得所欲,大者宜为下”。这是一种“联邦”的主张^①,提倡“大邦以下自处,则邦有大小,会合于大邦”,“在现实中保存小邦,以小邦为基础,以大邦为主导”^②。

老子“以身为天下”的理想,也有一个具体的步骤。《老子》五十四章提到:“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德及丰;修之于天下,其德乃普。”由修身而修家,由修家而修乡,由修乡而修邦,由修邦而修天下,这一进程成为后来儒家“修身齐家治国平天下”的蓝本。正如涂又光教授所说:“战国末期,两汉初期的儒家《大学》,提出‘自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本’。这固然是由孔

①② 涂又光:《论帛书〈老子〉的社会学说》,见《楚史论丛》,湖北人民出版社1984年版。

子、孟子、荀子发展而来,也显然受了《老子》的影响:‘修之于身,其德乃真’云云已经蕴含有‘壹是皆以修身为本’的意思。”^①

三、老子的自然之天和孔子的意志之天

冯友兰先生认为,在中国文字中,“天”有五义:物质之天、主宰之天或意志之天、运命之天、自然之天以及义理之天或道德之天^②。概括地说,老子的“天”是自然意义的,而孔子的“天”乃具有神性意义。

“天”的概念,据古籍所载,约源于殷周之际^③。从古籍的思想线索看,老子的自然之天可以上溯于《易》与《诗》、《书》时期。《易经》有言:“飞龙在天”(《乾卦》)、“有陨自天”(《姤卦》);《尚书》“天乃雨,反风”(《金縢》);以及《诗经》“三星在天”(《唐风·绸缪》)、“迨天之未阴雨”(《豳风·鸛鸣》)和“其飞戾天”(《小雅·采芣》)等,都是指自然之天。老子的“天”,基本上是属于“自然之天”。老子的自然之天,也成为后来无神论者最有力的思想依据。

孔子的“天”的概念,上承于西周以来的正统天命观。《诗》、《书》中的“天”为神义性的,如“天命靡常”(《大雅·文王》)、“昊天有成命”(《周颂·清庙》)、“天降丧乱”(《大雅·桑柔》)以及“天降时丧”(《书·多方》)、“天佑下民”(《泰誓》)等等。孔子之“天”,基本上是依照这一思想线索而发展。《论语》书上“天”字十六见,或属意志之天(如“获罪于天,无所祷也”等),或属运命之天(如“死生有命,富贵在天”等),要皆属于神义性之天。基本上,孔子对天的观念是继承了《诗》、《书》及春秋时人神义性的正统观点,他与大多数同时代的人一样,都不否认天的神性本质,而只在天人关系上有所改变,使“天”和个人发生直接联系^④。

《论语》中的“天”,有一处是很例外的:“天何言哉,四时行焉,百物生

① 涂又光:《论帛书〈老子〉的社会学说》,见《楚史论丛》,湖北人民出版社1984年版。

② 参看冯友兰著《中国哲学史新编》第三章,人民出版社1964年版。

③ 现代一般研究思想史的学者,都认为天是周人的氏族神,帝为殷人的宗神。李杜教授认为,这种观点是本于西方近代的历史进化观,并不完全合乎史实。据考古有关史料及《尚书》盘庚、高宗彤日、西伯戡黎等篇所载,“天”为殷人所崇拜的神灵。参看李杜著《中西哲学思想中的天道与上帝》,台北联经出版公司1982年版。

④ 李杜:《中西哲学思想中的天道与上帝》,第四章。

焉，天何言哉？”（《阳货》篇）这里是说，四时的运行与百物的生长并不是出于天意的支配，它们是自然如此的。从这“天”的“无为而治”的观念^①，可以看出孔子所受老子“无言之旨”的影响。

老子的“天”突出其自然性，因而在他的世界中，便消除了传统的神秘性的天命观。《老子》书中天命观念不复存在，只在十六章提出“复命”的概念：“归根曰静、静曰复命，复命曰常。”依老子看来，万物的运行常有这样的一个规律：动极而趋静（“浊以静之徐清”），静极而趋动（“安以动之徐生”）。万物并作而回归本根，本根是呈虚静状态的，在虚静中孕育着新生命的因子与机动，这称之为“复命”。老子的“复命”可以解释为回归本然、本根或本真、本性之意，也可解释为重新凝聚一种新动力、新生命。

老子之前，曾有人以天地间秉受中和之气来解释命^②。老子说：“命”，正承此意。而孔子对“天命”或“命”，则仍承旧传统神义性的线索。孔子谈“命”有时与宗教神秘性质的“天”相连，而抬到无比崇高的地位。他强调“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《论语·季氏》），把“畏天命”提到“三畏”中的首位，把“畏天命”、和“畏大人”相联系，这样，政治权力就被赋予了神学的基础。在他看来，平民不但不知天命，也不畏天命，还经常轻侮王公大人；所谓“小人不知天命，而不畏也，狎大人”。这样，“知天命”似乎就有着社会地位或阶级性之分了。可见孔子的天命论在信仰上的守旧性以及政治上的保守性。

四、老子的形上之道和孔子的伦范之道

老子喜言天道，孔子则“罕言天道”。

“天道”一词，较“天”、“地”、“命”等观念为晚出。春秋早期有以天道指天象运行规律之说（如《左传·庄公四年》“盈而荡，天之道也”），先前有以天道指人生吉凶祸福规律之说（如《国语·周语》引先王之令有之曰：“天道赏善而罚淫”），自春秋末，则前一说成为天道观的主流。与老子同

^① 冯友兰在《中国哲学史》中，认为孔子对传统信仰的态度是守旧的，不认为这里的“天”是自然之天，并说这里是说“天‘无为而治’耳”。

^② 《左传·成公十三年》引刘康公之言：“民受天地之中以生，所谓命也。”杨伯峻注：“古人以为天地有中和之气，人得之而生。‘命’谓生命。”

时的范蠡曾说：“天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。”又说：“天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈而匡。”（《国语·越语》）范蠡排除了宗教神秘的观念和占星术的迷信，指出阴阳是互相转化的，并认为事物发展到顶点就要向对立面转化，他由自然变化的规律而推演人世，以此警惕人们切忌骄矜。范蠡这一观点和老子完全一致。老子以人道理想托付于天道，而倡言功成而不有（“功遂身退天之道”）、利人而无害（“天之道利而不害”），崇尚不争的美德“天之道不争而善”。老子居于义愤，谴责社会掠夺、诈取之不平，而提出移富济贫的呼声——“天之道损有余而补不足”，这是老子强烈的社会正义的呼声。可见老子的天道观与他的社会意识是紧密相联的。

有的学者认为，“老子的天道观有三个重要特点：一为盈虚转化，一为循环往复，一为天地人统一，天地人都要服从盈虚转化、循环往复的规律。”^①老子由这天道观发展而为“道”的哲学。

在中国哲学史上，老子首次把“道”作为哲学范畴而给予系统化的论证，从而建立起以“道”为核心的哲学体系。他以“道”为世界的本原及万物运动变化的规律。老子以“无”、“有”来指称道，用以描绘道由无形质落向有形质的活动过程。就道的无形质、无限性而言，是“无”；就道的实存性、含蕴万有而言，是“有”。“无”为究极之意；“有”为统摄万有之意。

老子十分强调道的自然性与无为性，他说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”（二十五章），以为天、地、人当效法道的自然性。传统的宗教信仰认为，上帝是世界的创造者与主宰者，“道法自然”的观念，否定了超自然意志的支配，具有无神论的性质。他说：“道常无为而无不为”（三十七章），也是说道的顺任自然，各物在无受干涉的自然状态下，反倒有更为完善的发展。

老子把道的运动归结为这样的一个规律：“反者道之动”。这一方面是说事物都要向它的对立面发展，另一方面是说事物的发展有一个周而复始、反复更新的过程。

在宇宙生成论上，老子说：“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”。（四十二章）这里，以一、二、三来形容道创生

^① 卢育三：《老子释文》，天津古籍出版社1987年版。

万物时的活动历程,道原为未分阴阳的混沌统一体,其后分化为阴阳两气,阴阳两气相互交冲,而形成新的和谐体。这就是说所有的东西都由阴阳两个最基本的原质相互激荡而生成。老子宇宙生成论否定了宇宙是从有意志人格的上帝所创生的,在思想史上有重大的突破性意义,但他把道和物的关系则头足倒置了。老子的道器论对于后来的稷下学派、庄子学派和《易传》学派都有较大的影响。稷下学派认为道是原始未分化的“气”,将老子的道向唯物方面发展。庄子在认识论上发挥了道的整体性,并将道高扬而为最高的人生境界。《易传》说:“一阴一阳之谓道”,这一思想渊源于老子,而发挥了矛盾对立的概念。

孔子和老子一样地重视道,但他们各自的“道”虽然符号形式相同,意义内容却有根本的差异。老子的“道”以形上学的意义为主,而孔子的“道”属伦理、政治范围。

《论语》书中“道”字七十七见,多是人伦之道。“天道”一词仅出现一次:子贡说:“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《公冶长》),朱注:“至于性于天道,则夫子罕言之。”可见孔子在天道观方面比较薄弱。

孔子说:“吾道一以贯之”,抽象地讲,这个“道”是一种理想或主张,但孔子的道基本上是指宗法封建礼制及人伦规范。他经常缅怀过去“邦有道”的时代,而赞叹“先王之道,斯为美”(《学而》),感叹“天下之无道也久矣”(《八佾》),可证孔子的“道”是仍以周礼为其基础。他主张“以道事君”(《先进》),并说:“本立而道生”(《学而》)——以孝悌为本,孝悌则不犯上,这个人伦之道乃是从顺从德性中所产生的。“小人学道则易使”(《阳货》),这就使得孔子之道为历代统治者所喜好并广为宣扬。

老、孔莫不“尊道而贵德”,但是他们对于道、德的意涵却截然不同。老子的“德”是得道的意思,《管子·心术》说:“德者得也。”《庄子·天地》说:“得物以生谓之德。”《老子》五十一章说:“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊、德之贵,莫之命而常自然。”道德之所以令人尊贵,就在于它任各物自生自长;当“道”生成万物之后,它便内在于万物而成为万物各自的本性。所谓“德”,便是物得之于“道”的本性。由此可见,老子的道既有超越的意义,又有内在的意义。庄子继承和发挥了老子“道”、“德”之意。《庄子·德充符》所标举的“德”,并不是伦理意义的,乃是指体现宇宙人生的根源性与整体性,这和庄子所推崇的

“大宗师”同义——体“道”、充“德”之人，也就是能体现宇宙精神的人。庄子思想中，宇宙为一生生不息的大生命，宇宙整体就是“道”。所谓“德”，也就是宇宙人生所散发万物的生命。

反观孔子的“道”、“德”，并不具有老庄这种浓厚的哲学意味，而纯属人伦范围。孔子说：“道之以德，齐之以礼，有耻且格”（《为政》）。这里，“德”与“礼”相互为济，“德”仍是以周礼为基准的，“三年无改父之道”，“慎终追远，民德归厚矣”（《学而》），这里的“道”与“德”都包含了宗法孝道在内。孔子说：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（《颜渊》）“君子”阶级属于德之风，老百姓属于德之草，这观念和“小人学道则易使”是相同的。总之，孔子的“道”与“德”在观念上相当局限于西周古义——礼制的范围内。

五、老子崇尚人的自然性、自主性与 孔子关注人际的规范性、维系性

老子的本体论和宇宙生成论充分展现了“道”和万物的自性。“道法自然”就是道性自然，“自然”是“自己如此”的意思，由“道”的自性而显示创生万物时的无目的性、无意识性。所谓“莫之令而常自然”，就是对万物不加干涉而任其自然。这种“长而不宰”的精神和基督教创造主的性格全然不同。耶和华创造万物之后，对他的被造物长而宰之，稍不顺意，动辄施暴于人，甚至以洪水淹没全地面的人。老子的“道常无为”——“道”的作用只是万物自己的作用^①。这样，由道的自性而赋予万物的自性，这精神深刻地影响着庄子。庄子学派认为，世界万物都是以它自身的原因、条件而形成的，“天之至高，地之至厚，日月之至明”（《庄子·田子方》）这就说明天之高，地之厚，日月之明都是各物的自性。“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣”（《庄子·天道》），“固”就是本来如此的意思，并非外因或他因所为。《齐物论》所表达的万物平等的精神，“吹万不同，而使其自己也，咸其自取”，千万种不同的意见同时鼓舞起来（“万窍怒号”），这里，庄子将万物

^① 胡适：《中国古代哲学史》第三篇：《老子》。

的自性发挥到淋漓尽致的地步。此外,老子“莫之命而常自然”的思想,也影响了孟子。孟子说:“莫之为而为者,天也”,天的“莫之为”,就是来源于老子的“莫之命”的观点。

在“自性”的原则下,老子主张“任万物之自然”(六十四章),这样,则“万物将自化”“天下将自定”(三十七章)、“民莫之令而自均”(三十二章)。在《老子》五十七章中有一段总结性的意见:“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无事,而民自富;我无欲,而民自朴。”这就是说,在上位者若不横加干涉,不事搅扰,不贪欲诈取,人民反倒能自我化育,自我形成,自我发展。

老子之崇尚人性的自然性、自主性,乃是鉴于春秋时代权势阶级穷兵黩武,尔虞我诈,巧取豪夺,弄得民不堪命。老子的反战,是春秋时“相斫”所生的反响;“民之饥,以其尚什税之多”,这是对各国重税的反响;“不贵难得之货,使民不为道”,这是对贵族奢侈的反响,“天下多忌讳而民靡贪”、“法令之张,盗贼多有”、“绝巧去利,盗贼无有”——这些话都是从春秋时代的背景来的^①。

老子的“绝学无忧”,不止是针对春秋末繁琐的学问的一种反抗。在老子同时代,已有一股“无学不害”的空气。《左传》有一段颇有参考价值的记载:昭公十八年(公元前524年)秋天,参加曹平公葬礼的人会见周朝大夫原伯鲁,交谈中,发现他“不说(悦)学”,回去把这情况告诉闵子马,闵子马十分担心,认为周朝恐怕要发生动乱了,以为这种“不悦学”一定形成了一种风气(“夫必多有是说”),影响着在位者,因而闵子马认定“无学不害”的风气是会构成“下陵上替”的危险情况。这样看来,老子主张“绝学无忧”,也是这种风气的代表。老子所“绝”的“学”,便是指政教礼乐之“学”,这种“学”乃是官学。老子思想中确有反文化的倾向,所反的正是这种官学,所以,老子才应当说是私学的开创者。当时的“学”,重于礼教的内容,从孔孟荀言论中可以为证。孔子说:“不学礼,无以立”(《论语·季氏》),“博学于文,约之以礼”(《雍也》);孟子谓“学”,“皆所以明人伦”(《孟子·滕文公》);荀子说:“学,至乎礼而止矣”(《荀子·劝学》)。老子所以“绝学”,除了因其为礼学、官

^① 参看唐兰《老子时代新考》,《古史辨》第六册。

学的原因之外,也因为它的束缚人性自然的缘故,《庄子·骈拇》等篇正发挥此意。

老子抨击礼是“忠信之薄,而乱之首”,并说“大丈夫处其厚,不居其薄,处其实,不居其华”。老子的反礼,是由于这几种原因:(1)礼是“旧贵族专政的法权形式,即区分贵贱尊卑上下的法度”^①,这和主张“贵以贱为本,高以下为基”的老子思想必然相左。(2)“礼”成为繁文缛节、拘锁人心的东西。(3)礼为争权者所盗用,而沦为钳制人民的统治工具,庄子学派(如《胠箧》)对此施以更猛烈的攻击。(4)礼、义的违反自然。尼采说:“各种伦理系统从来都是违反自然而愚昧之至的。”^②老子所谓“道之华而愚之实”,正是此谓。

老子的反礼,和孔子的卫护礼,两相比较,可见在现实的立场上,一为激进派,一为保守派。从老、孔对礼学的态度,可以看出日后儒道两家代表着官方哲学与民间哲学的发展的端倪。

“礼”是孔子学说的核心观念,维护礼制是他终生的职志。孟子以前,“儒学实际就是礼学”^③。关于“礼”在孔子思想体系中的重要性,当代学者已有不少精到的论说,如侯外庐先生“‘立于礼’,是他的思想中心……孔子的历史观是礼的损益史。”^④又说:“孔子思想是以‘礼’为社会的极则,这也就是说‘立于礼’是孔子的中心思想……孔子关于春秋时代礼乐的批判,并不是掌握着新内容以否定旧形式,而是相反,因执着旧形式以订正旧内容。所谓‘循名以求实’,即是此义。”^⑤高亨先生说:“孔子非常强调礼治,在政治方面,……他要求统治者齐民以礼,要求人人守礼。先秦人所谓礼有两个含义:一是社会制度,如赋税制度、等级制度等;二是冠、婚、丧、祭、燕、射、朝、聘等等仪式,孔子所谓礼在其他方面,也很重要是维护分封、世袭(包括宗法)、等级制度。……这三种制度确定了贵族们享有种种特殊权利。孔子基本上都予以肯定。他说:‘君君,臣臣,父父,子子。’……他反对‘季氏八佾舞于庭’,‘三家者以雍彻’,‘季氏旅于泰

① 侯外庐:《中国思想通史》第一卷,第15页。

② 尼采:《愉快的智慧》第一卷,第一节:《生存目的之教师》。

③ 范文澜:《中国通史》第一篇,第四章。

④ 侯外庐:《中国古代思想学说史》第五章:《孔墨显学主潮论》,上海文风书局1946年版。

⑤ 侯外庐:《中国思想通史》第一卷,第141--142页。

山’，……他作《春秋》来以正名，笔伐所谓‘乱臣贼子’，严格遵守等级的名号，都是维护等级制度和世袭制度的具体表现。”^①

从史书记载，孔子反对晋国的铸刑书，认为公布法将会造成“贵贱无序”。这样一来，“何以尊贵？贵何曰之首？”（《左传·昭公二十九年》）可见孔子维护礼治以“尊贵”的态度。

“礼”的作用，在于“序上下”（《左传·僖公十二年》），“礼所以整民”（《左传·庄公二十三年》），“礼以体政，政以正民……是以民服事其上，而下无覬觎”（《左传·桓公二年》）。这都表明了“礼”的统制御民的作用。孔子正继承这一思路。因此他说：“上好礼，则民莫敢不敬”（《论语·子路》），“上好礼，则民易使也”。（《论语·宪问》）。《礼记·礼运》：“礼者，君之大柄”，因而孔子要坚持“事君敬礼”。《论语·八佾》一而再地攻击各种僭礼之举，主要是居于一种忠君的观念，这是属于孔子“正名”思想的部分。“正名”就是正名分，就是孔子“复礼”思想的一种表现。

孔子极力主张发挥“礼”的约束力，他说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》），一切行为笼罩在“礼”网之中，以达到有效的社会控制。从消极方面来说，“礼”还可以防止人民的背叛。（“约之以礼，亦可以弗畔矣！”）要之，“礼”在于维护宗法制度和君权。从孔子如此重视“复礼”的一面看，确如萧公权教授所说的：“孔子之政治态度为周之顺民，而其政制之主张为守旧。后来儒术之见重于专制帝王，此殆为重要之原因。”^②

六、老子的“三宝”——“慈”、“俭”和“不争之德” 与孔子尚“仁”的思想

由于老子主张“绝仁弃义”，因而一般都认为老子是反伦理主义的。老子的话是这么说的：“绝仁弃义，民复孝慈。”（十九章）他主张恢复人们“孝慈”的天性，可见并不反伦理，只是他之所以绝仁弃义，是由于：“仁义是维护宗法封建制的价值规范，宗法封建制乃是西周以来的古制。”^③梁

① 高亨：《孔子思想三论》，收在《孔子哲学讨论集》，中华书局 1963 年版。

② 萧公权：《中国政治思想史》第一编，第二章。

③ 王晓波：《儒法思想论集》，台北时报文化出版企业有限公司。

启超曾说：“仁义对举是孟子的专卖品”，这说法是错误的。《史记》引周初所制谥法说：“仁义之所为王。”《国语·周语》引周大夫富辰劝周襄王说：“章怨外利，不义；弃亲即狄，不祥；以怨报德，不仁。”可见，早于老、孔一百年前，就已经有了“仁义并举”。《左传》庄公二十二年（公元前672年）载：“酒以成礼，不继以淫，义也。以君成礼，弗纳于淫，仁也。”这里，仁义并举和国君之礼相连，可见老子的主张“绝仁弃义”乃是反对西周以来的德治思想。又如《国语·晋语》：“仁不厌君”，后于老子的孟子说：“未有义而后其君者也”，可证仁义之属于统治阶级的道德规范而为老子之所以反对的。

老子不只消极地反对正统的、矫饰的伦理观念，他更进而倡导建立在人性基础上的道德行为。他说：“礼者，忠信之薄”，可见老子虽然反对维护统治秩序的“礼”，但他却重视人际关系的忠信美德。“忠”的概念，在历史上有两组不同的义涵：一是利民之谓忠（如《左传》桓公六年：“所谓道，忠于民……上思利民，忠也”），二是利君之谓忠（《左传》宣公十二年：“民皆尽忠，以死君命”）。老子继承前者，儒家则继承后者。至于“信实”，更是老子所强调的，如“言善信”（八章），“信不足焉，有不信焉”（十七章），“信者吾信之，不信者吾亦信之，德信”（四十九章），“夫轻诺必寡信”（六十三章），“信言不美，美言不信”（八十一章）等，足见老子之重“信”。

在各种德行中，老子最为重视的有“三宝”：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（六十七章）“不敢为天下先”就是老子的不争之德。举凡谦让、处后，此及不自见、不自是、不自伐、不自矜等等，都属于这一道德范畴。“俭”之德，凡是“嗇”知足，少私，见素抱朴，都属于同类德性。老子是反战的，谴责“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”（三十章）。他认为：“兵者，不祥之器，故有道者不处。”如果不得已而用之，要“恬淡为上”，这是慈心的表现。老子说：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物……善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。”（二十七章）这是“慈”的行为表现。

孔子称引老子的伦理思想有两处，一是《论语·宪问》中，孔子讨论老子“报怨以德”的观念，一是《中庸》引孔子说“宽柔以教，不报无道，南方之强也”。从“报怨以德”和“宽柔以教”可以看出老子人道主义的博大胸怀。老子一再提倡为而不争，利而不害，又说：“圣人不积，既以为人己愈有，既

以与人己愈多”，这正是尼采所推崇的“赠与的道德”(gift-giving virtue)，也是弗洛姆所赞赏的“给予的道德”。

孔子所推崇的“仁”与老子所推崇的“慈”，都是人类同情心的伟大发扬。(可惜，孔子的“仁”又受到了他的“复礼”思想的制约。)

从孔子的“礼”可以看出他在政治立场上的守旧性和伦理观点上的保守性；从“仁”的一面可以看出他的政治立场和伦理观点的开明倾向。

“仁”等道德观念，在春秋时期已很盛行^①。孔子基本上是继承和总结了前人的观点，例如：

1. “亲亲”意识：

《尚书·金縢》记载周公旦的祷词说：“予仁若考。”“考”与“孝”通，意思是，“我们仁厚而又孝顺”^②。冯友兰先生认为，这里所说的“仁”即“顺从祖先的意志”^③。《左传》记载范文子的话说：“不背本，仁也”(成公九年)，这里的“仁”，意义同上。《国语·晋语》：“为仁者，爱亲之谓仁。”上述对于“仁”的解释，就是本于周以来的宗法观念。孔子所说“孝悌也者，其为仁之本欤”，正是继承了这一观念。孟说“亲亲，仁也”，正是宗法亲亲意识的明确解释。

2. “爱人”思想：

孔子以前，已经有人把“仁”从“爱亲”扩大到“爱人”，如单襄公说：“爱人能仁。”(《国语·周语》)孔子说“仁者爱人”，似本于此。

3. “杀身成仁”的观念：

孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”《国语·晋语》中已有类似的话：“杀身以成志，仁也。”

4. 利国为仁：

《国语·鲁语》：“夫仁者讲功”，《国语·晋语》又说：“利国之谓仁。”孔子评论管仲的功业时，与这种观点是一致的。

5. “克己复礼为仁”：

《左传·昭公十二年》记载：“仲尼曰：‘古也有志；克己复礼，仁也’。”“古

① 如《左传》中“仁”字五十七见，在《国语》中约二十四见。

② 参看屈万里《尚书今注今译》引于省吾谓金文“考”与“孝”通：此“考”字应读为“孝”。屈著由台北商务印书馆1969年出版。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》第一册，第四章。

也有志”，可见《论语·颜渊》中的“克己复礼为仁”，也是从前就有人讲过的。

孔子所讲的“仁”的内涵，包括最重要的“仁者爱人”这句名言，都是前人讲过的。正如黑格尔在《哲学史讲演录》中所指出：“孔子的道德教训所包含的义务，都是在古代就已经说出来的”。但是孔子第一次对前人关于“仁”的思想作了系统的总结，并加以发挥，突出了它在人伦思想中的重要性。在孔子以前，“仁”与其他道德修养是平行并列的，而孔子将“仁”提升而成为贯穿一切道德修养之中的一条主线，从而使“仁”具有了“统摄诸德”^①的功能和特点。

概观孔子“仁”的思想，可以发现其中有几个重要的义涵：(1)血缘纽带；(2)人道精神；(3)人格修养。

孔谈“仁”，似乎有些矛盾之处，有时他认为能否得“仁”，只需要由自己的主观意愿就可以决定（如他说：“我欲仁，斯仁至矣”、“为仁由己”），但一般说来，孔子却把“仁”视为一种很高的修养境界（如司马牛问“仁”，孔子说：“为之难”）。“仁”之作为一种个体人格的高度修养，它蕴含了其他种种的道德情操，如“刚、毅、木、讷近仁”（《子路》）；“能行恭、宽、信、敏、惠五者于天下者，为仁矣”（《阳货》）。同时，“仁”体现着爱人的人道精神：马棚起火，孔子首先问的是，“伤人乎”而不是“伤马乎”。然而这种互爱互谅的精神，却又受到宗法观念的范限。

冯友兰先生说：“孔子所讲的‘爱’，是一种封建的意识形态，是和封建等级制度和宗法制度联系在一起的。”^②又说：“孔子讲‘仁’的一个重要意义，是宣扬一种宗法的道德，巩固家长制的统治。”这又形成了孔子谈“仁”的另一个矛盾处：一方面说“仁者爱人”，另一方面却视“孝悌”为“仁之本”，这样，用血缘关系将“爱人”的范围由“博爱”而缩限于有差等的爱^③。维护宗法制与反宗法制，就形成了孔子的“仁”与老子的“慈”、墨子的“兼爱”之间的根本不同。以墨子的“兼爱”与孔子的“仁”相较，前者是无差等的，后者是有差等的，正如童书业所说的：“儒墨的这种不同，也就是落后与进步的不同，旧与新的不同”。^④“仁”的观念之受到宗法和封建等级意

① 见蔡元培《中国伦理学史》1910年初版，1987年影印本。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》第一册，第107—108页。下同。

③ 同上书，第114页。

④ 童书业：《先秦七子思想研究》第16页，齐鲁书社1982年版。

识的制约,更突出地表现在“仁”和“礼”的矛盾上,侯外庐先生认为:“孔子‘仁’的观念也和他的‘礼’的观念是相似的,其体系是矛盾的,这即是说,在一般的道德律方面‘仁’是国民的属性;而在具体的制度方面‘仁’又是‘君子’的属性。在前者,孔子以抽象方法,把‘仁’还原于心理要素;在后者,孔子以历史条件,又把‘仁’扣在传统制度上。”^①

按照孔子的解释,“仁”当是发自内心的一种情感,而“礼”作为礼仪规范制度,是对人的外在约束。然而,孔子在高举“仁”的德目于诸德之上时,却又将它纳入“礼”的框架中。他宣称“克己复礼为仁”,这样就使“仁”的地位居于“礼”之下^②,将礼驾于仁之上。^③这样,遂使“仁者爱人”减损了它的博爱性,以至儒家不认为对于任何人的爱都是同质同量的^④。

关于孔子“仁”的义涵与特征,学者们曾用真情实感、心理因素、自觉精神、实践理性等来概括^⑤,可谓见仁见智,也可视为对仁学的解释或发挥。对于古籍的解释,总不免带着今人的眼光,例如对于“智者乐水,仁者乐山”之说,在我看来,前者可以解释为体现了一种浪漫精神,后者则体现了理性原则,有如尼采的“阿波罗精神”与“狄奥尼索斯精神”。

孔子的“仁”,虽然由于他的局限于礼制与“亲亲”之义内,而不及老子的“慈”与墨子的“兼爱”思想之博大,但总的来说,“仁”的思想在中华民族历史上发生过深刻的影响,而且在人类文化史上也是一份特殊的贡献。

结 语

对老、孔思想异同进行比较,这里作几点补充和总结:

1. 在认识论上,老子的静观、玄鉴和辩证思维方法,在中国思想史上有深刻的影响。在辩证法思想上,哲学史学者们称老子为“中国哲学上第

① 侯外庐主编:《中国思想通史》第一卷,第156页。

② 参看胡志奎:《论语辩证》第238页,台北联经出版社1983年版。

③ 庞朴:《儒家辩证法研究》第32页,中华书局1984年版。

④ 同上书,第19页。

⑤ “真情实感”是冯友兰先生对“仁”的解释(参看冯友兰:《中国哲学史新编》);“心理因素”是侯外庐先生的解释(参看侯外庐:《中国古代思想学说史》及《中国思想通史》)“自觉精神”之说,参看冯友兰:《中国哲学史新编》及萧萐父、李锦全:《中国哲学史》;“实践理性”之说,参看李泽厚:《中国古代思想史论》。

一个辩证论者”，“中国哲学史上还没有哪一个哲学家像老子那样广泛而深刻地接触到世界的运动变化的规律”。作为史官的老子，深切地体验到春秋时期社会的剧烈变动，他的辩证思想正是这种动荡的反映。老子的辩证法思想有这样的几个特点：(1)相对的事物和概念是相互依存的关系（如“有无相生，难易相成，高下相盈，音声相和，前后相随”等）；(2)矛盾、对立的双方会互相转化（如“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”）；(3)对立面的一方发展到极限就会显现出对立的另一面的特征（如“明道若昧，大成若缺”）；(4)注意事物向相反方向发展的征兆——“微明”。老子辩证法没有摆脱循环论的局限，并且也未强调向对立面转化过程中的主观条件。老子辩证法与《易传》辩证法是一个脉络的发展。^①在辩证的思想方法上，孔子无所建树，有的学者曾将“叩其两端”解释为：“‘两端’就是对立矛盾，而‘叩其两端’就是揭发事物内部矛盾的认识方法。”^②这是现代哲人的望文生义，因为原义不过是就问题的两方面反问到底的意思，在孔子的思想中，并没有对“事物内部矛盾的认识方法”。

2. 在认识论上，老子提出“为学”和“为道”两种不同的领域。“为学”是探求外物的知识活动，知识是越累积越丰富，这就是“为学日益”；“为道”是对宇宙万物作根源性、整体性的体认，求道是要渐渐减损主观成见和情欲，这就是“为道日损”。这是两个不同的领域——“为道”所得的是一种精神境界，“为学”所得的是知识的积累^③。“为学”的方法，要掌握事物的特点与规律，也就是“言有宗，事有启”——言论要有主旨，行事要有根据。“为道”的方法，是着重内省体验的修养，以此，老子提出“静观”的认识方法，具体而言，是“涤除玄鉴”（十一章），这就是洗清杂念，摒除成见而保持内心的虚静，或深入观照内心的本明。老子的“玄鉴”，是理智与经验统一的直观，并不是如一般学者所认为的否认感觉经验和知识的神秘主义^④。

“动”、“静”是中国哲学中的重要范畴，首先由老子提出，老子强调静

^① 李学勤教授认为，“帛书《易传》与楚有关是无疑的……《易传》十翼中所蕴含的丰富的辩证法思想，与《老子》很有共通之处”。见《新出简帛与楚文化》，收在《楚文化新探》一书中，湖北人民出版社1981年版。

^② 侯外庐主编：《中国思想史纲》上册，第47页，中国青年出版社1980年版。

^③ 参看冯友兰《中国哲学史新编》第二册，第57页，1983年修订本。

^④ 参看叶朗《中国美学史大纲》，第一章《老子的美学》，上海人民出版社1985年版。

的重要,但他并不排除“动”的作用。老子谈到动极而静,静极而动:“孰能浊以静之徐清,孰能安以动之徐生”。(十五章)这里提到动静的互含性。不过老子还是主静的,他说:“致虚极,守静笃”,“重为轻根,静为躁君”。《易传·系辞》:“易之为物,无思无为,寂然不动”,也是受到老子这一观念的影响,但主静的观念更深刻地影响着周敦颐和程颢、程颐。有关动静的问题,无论是静为动本,还是动静互涵等问题,孔子思想中都没有涉及到。

3. 老子的自然主义,与孔子的泛道德主义是相对立的。老子的自然主义,蕴含着归真返璞,保全人性的本然与实情,有如尼采“精神三变”中的“婴儿精神”。老子的任自然,庄子发挥为任性命之情,这在文学艺术上有无比的影响。老庄的任自然,对孔儒泛道德思想有着极大的消解作用。

儒家的泛道德主义,可以上溯到孔子。由孔子对《诗经》的解释可以为证。他说:“诗三百,一言以蔽之,曰‘思无邪’。”《诗经》这部采集民风的诗歌,有描写乱离之思。男女恋情之作,内容极其丰富而多样,“一言以蔽之”,就过于简单化,简化到纳入于不生邪念的、伦理教化的框架中,导致了后代儒生依循着孔子思想观念中的“温柔敦厚”与“发乎情,止乎礼”的诗教,这对历代诗人创作是一种严重的精神桎梏。孔子论《诗》的地方,有一处说得很好:“诗,可以兴,可以观,可以群,可以怨。”他对诗的心得之发为抑扬慕叹,对诗的内涵性与性质作兴观群怨的解释,这是很精辟的;但他对诗的作用立即导入为政教的工具——“迩之事父,远之事君”。冯友兰先生认为孔子对诗的观点具有三个特点,一是保守主义,二是与道德联系,三是政治标准衡量文学价值^①。这批评是很恰切的。比如孔子在论《韶》、《武》音乐时,将“善”提到了首要的地位。总之,孔子谈论《诗》总予以政教化,而更多的是伦理化,如“博学于文,约之以礼”;“兴于诗,立于礼”,“不学诗,无以言;不学礼,无以立”。又如论“巧笑倩兮,美目盼兮”,孔子就接着说:“礼后乎?始可以言诗已矣?”在“礼”的束缚下,“诗人内心不平之情不能倾泻,欢爱之思不能尽吐,这不能不削弱诗歌的表现内容”^②。儒家的泛道德意识,确实对文学艺术的创作冲动有很大的抑制力。

4. 老、孔的人文思想共同地消解和取代宗教思想。老子以道为宇宙

^① 冯友兰:《中国哲学史新编》。

^② 王启兴:《简论儒家诗教的影响》,刊于《光明日报》1986年11月4日。

根源,以道的自然性、无意识性取代人格性和造物之神,“道”的“长而不宰”的精神取代了神的主宰性。老子以“天地不仁”来说明天地的纯任自然、无所偏爱,天地的一切作为都不含有任何目的性,不含有人类所特有的好恶情感。老子这一观念,打破了古代“天人同类”之说,是为一种反对鬼神术数的无神论思想。孔子虽然有时也承认“天”的主宰作用,但他在另一方面的影响更为深远,比如他主张“敬鬼神而远之”;“不语怪、力、乱、神”;以及他的“未能事人,焉能事鬼”和“未知生,焉知死”等思想,对后代知识分子以至整个中国文化,都有重大的影响。老、孔各具特色的人文思想,对有神论的宗教思想有着共同的消解作用。

5. 老、孔的人格形态。老子最早谈及异化论及人群的疏离感。老子有着与众不同的价值取向,正如他所描写的精神世界之独特:“荒兮,其未央哉。”(精神领域的开阔,好像没有尽头的样子。)他深感人世的熙熙攘攘与自己的澹然无系:“众人熙熙……我独泊兮……累累兮,若无所归;众人皆有余,而我独若遗……俗人昭昭,我独昏昏;俗人察察,我独闷闷。”(二十章)这里充分表露了老子与人群的疏离感。可以说,在思想史上,老子是第一个注意到异化现象的。老子所标识的人格形态,为凝聚敦朴和恬淡空豁,这成为中国知识分子一种典型的精神风貌。老子守柔的特性,诚如“狂风吹不断柳丝”,“齿落而舌长存”,凝聚为中华民族性格中韧性的一面。老子总结出“反者道之动”的规律,这理论“对于中华民族在其悠久的历史中胜利地克服所遭遇到的许多困难,贡献很大。由于相信这个理论,他们即使在繁荣昌盛时也保持谨慎,即使在极其危险时也满怀希望”^①。

孔子自述“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐在其中矣!不义而富且贵,于我如浮云”,这是何等的高洁!又自况“其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”,这是何等的坦然与开豁!“三人行,必有我师,择其善者而从之”,这是何等的谦怀!“学而不厌,诲人不倦”,这是何等的耐心!“岁寒,然后知松柏之后凋也”,这是何等的坚毅!

老、孔思想虽不免有所局限,但就其人文主义、人道主义、人格精神而言,对中国的民族性格有着不可磨灭的影响;他们在世界史上也是举世公认的思想巨人。

^① 冯友兰:《中国哲学简史》第二章:《中国哲学的背景》。

老子的素朴思想及其入世的方式

——澄清宋儒以来对老学的误解

一、几种常见的误解

老子是个朴素的自然主义者。他所关心的是如何消解人类社会的纷争,如何使人们生活幸福安宁。他所期望的是:人的行为能取法于“道”的自然性与自发性;政治权力不干涉人民的生活;消除战争的祸害;扬弃奢侈的生活;在上者引导人民返回到真诚朴质的生活形态与心境。老子哲学中的重要思想便是从这些基本观点中引发出来的。但是由于老子用语的殊异性而产生许多误解。下面指出比较流行的误解,并加以澄清:

(一) 误以为消极出世

一般人常以为老子思想是消沉的、厌世的或出世的。事实上,老子思想仍是入世的。这从以下几方面可以看得分明:第一,对治国、为天下的关注:“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下。”(五十四章)这种社会关怀意识,庄子称之为“内圣外王”。第二,对于成果的保持:老子说:“生而不有,为而不恃。”又说:“功成而不有”,“为而不争”。“生”、“为”、“功成”便是要人创作从事;“不有”、“不恃”、“不争”便是不必把创作的成果据为己有。这个观念罗素十分赞赏。第三,在行动上也有所介入。老子曾作周守藏吏,掌管国家图书典籍,这本身就是对社会的介入。事实上,老子并非真正的“隐君子”,只是因为王子朝之乱,周朝图书典籍被迁走,老子也因之而失去了职位,不得已而退隐。身在乱世,孔子也有“乘桴浮于海”之叹。老子的人世方法与儒家有所不同,尤其表现在老子进中知退,退以为进的辩证方法上;老子既看到事物的正面,也观察到其负面,并从负面去透视正面,由此把握事物的

发展趋势,这种方法体现了辩证的智慧,而不应当被误解为消极。

造成这种误解是由于对老子的重要观念,望文生义所致,例如:无为、不争、谦退、柔弱、虚无、清静等观念都曾被人曲解。其实,“无为”是顺任自然、不强作妄为的意思(这观念主要是针对统治者提出的)。“不争”是不伸展一己的侵占意欲(这观念主要也是针对统治者提出的)。“谦退”具有“不争”的内涵,要人含藏内敛,不显露锋芒。“柔弱”的观念意在不可恃刚凌物、强悍暴戾。“柔弱”并非懦弱,老子所说的“柔”是含有无比的韧性和持续性的意义。“虚”是形容道体的,如四章上说:“道冲而用之,或不盈。”“冲”训“虚”,意指“道”体是虚状的,虚状的“道”体却能发挥无穷的作用来。又如五章上说:“天地之间,其犹橐籥乎!虚而不屈”。这是说天地之间是虚空的,但万物却从这虚空中蓬勃生长。可见这个“虚”含有无穷的创造因子。用在人生的层面上,“虚”含有深藏的意义。“无”有两种解释:一是指称“道”(如一章和四十一章),因为“道”是无形无色而不可见的,所以用“无”来形容它的特性;另一是指空的空间(如十一章)。从上面简略的解释中,可以了解老子这些观念不仅没有消极的思想,相反的,却蕴涵着培蓄待发的精神,一方面他关注世乱,极欲提供解决人类安然相处之道(如“无为”“不争”“谦退”等观念的提出,乃在于呼吁人收敛一己的占有冲动,以消解社会争端的根源);另一方面,他要人凝炼内在生命的深度(如“虚静”等观念的提出,乃在于期望人们发展主体的精神空间)。

(二) 误以为有阴谋诈术

一般人又以为老子思想含有阴谋诈术。这是因为将老子书上的一些文句割离了它的脉络意义而产生的误解。例如:

1. “无为而无不为。”这句话常被解释为:表面上不做,暗地里什么都来。事实上,“无不为”只是“无为”的效果,即是说,顺其自然便没有一件事做不好。

2. “圣人后其身而身先……非以其无私邪!故能成其私。”有些人以为老子这话是叫人为“私”的,“无私”只是个手段而已。其实这一章(第七章)的重点在于说“无私”。圣人的行为要效法天地的无私意(“天地之所以能长且久者,以其不自生。”“不自生”是不自贪其生的意思)。一个高位的人,由于机会的便利,往往容易抢先占有,因而老子唤醒人要贡献力量

而不据有成果,如果能做到退让无私(“后身”),自然会赢得人的爱戴(“身先”)。所谓“成其私”,相对于他人来说,得到大家的爱戴;相对于自己来说,成就了个人的精神生命。

3. “古之善为道者,非以明民,将以愚之。”后人以为老子主张愚民政策。其实这里所说的“愚”是真朴的意思。老子期望统治者培养出笃实的政风,引导人民以挚诚相处。老子不仅期望人民真朴,他更要求统治者以身作则。二十章上说:“我愚人之心也哉!”老子以“愚人之心”来赞许圣人的心态,可知“愚人”乃是治者的一个自我修养的理想境界。老子深深地感到人们攻心斗智、机诈相见是造成社会混乱的根本原因,所以他极力提倡人们应归真返璞。因而以“愚”(真朴)为人格修养的最高境界。

4. “将欲歛之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲取之,必固与之;是谓微明。”(“取”通行本误作“夺”。)三十六章这段文字被普遍误解为含有权诈之术。其实老子这些话只在于分析事物发展的规律。他指出事物常依“物极必反”的规律运行,这是自然之理,任何事物都有向它的对立面转换的可能,当事物发展到某一个极限时,它就会向相反的方向运转,所以老子认为:在事物发展中,张开是闭合的一种征兆,强盛是衰弱的一种征兆。这里面并没有权诈的思想。

二、关于“将欲歛之,必固张之”一段的辨析

在各种误说中,以三十六章“将欲歛之,必固张之”一段文字所引起的误解最大。近代许多研究老子思想的学者也感到困惑不解,所以我们在这里将作进一步的讨论。

(一) 误解的由来

以为老子思想含有权诈的意味。这种误解早在韩非时代就开始了,《喻老》篇说:

“越王入宦于吴,而观之伐齐以弊吴,吴兵既胜齐人于艾陵,张之于江济,强之于黄池,故可制于五湖,故曰:‘将欲歛之,必固张之,将欲弱之,必固强之。’晋献公将欲袭虞,遗之以璧马;知伯将欲袭仇由,遗之以广车,故曰:‘将欲取之,必固与之。’”

韩非以后，以宋儒的误解最深，尤其是程朱和苏子瞻。苏子瞻说：

“老子之学，重于无为，轻于治天下，韩非得其所以轻天下之术，遂至残忍刻薄。”

朱熹的误解还不如他们，他只说“老子便杨氏”。只说老子“紧要处发出来，教人支吾不住”。而二程的误解可大了：

“与夺翕张，固有此理，老子说著便不是。”（《二程全书·遗书》七）

“老子之言，窃弄阖辟者也。”（《遗书》十一）

“问老子书若何，曰：老子书，其言自不相入处如冰炭。其初欲谈道之极玄妙处，后来却入做权诈看上去，如‘将欲取之，必固与之’之类。然老子之后有申韩，看申韩与老子道甚悬绝，然其原乃自老子来。”（《遗书》十八）

老子思想导致权诈的误解，固然和老子文字的含混性有关，然而读者的不求甚解，也应负草率附会的责任。

（二）历代学者的解释

韩非和宋儒固然导致严重的误解，但历代却有不少学者给予精确的解释。下面征引自汉到宋明各代学者的见解，供我们作参考：

汉严遵说：“实者反虚，明者反晦，盛者反衰，张者反弛，此物之性，自然之理也。”（《道德指归论》）

宋董思靖说：“夫张极必歛，与甚必夺，理之必然。所谓‘必固’云者，犹言物之将歛，必是本来已张，然后歛者随之。此消息盈虚相因之理也。其机虽甚微隐而理实明。”（《道德真经集解》）

宋范应元说：“天下之理，有张必有翕，有强必有弱，有兴必有废，有与必有取。此春生夏长，秋敛冬藏，造化消息，盈虚之运固然也。然则张之、强之、兴之、与之之时，已有翕之、弱之、废之、取之之几伏在其中矣。几虽幽微而事已显明也。故曰是谓微明。或者以数句为权谋之术，非也。”（《老子道德经古本集注》）

薛蕙说：“此章首明物盛则衰之理，次言刚强之不如柔弱，末则因戒人之不可用刚也。岂权诈之术？夫仁义圣智，老子且犹病之，况权诈乎！按史记陈平本治黄帝老子之术，及其封侯，尝自言曰：‘我多阴谋，道家之所禁，吾即废亦已矣，终不能复起，以吾多阴祸也。’由是信之，谓老子为权数之学，是亲犯其所禁，而复为书以教人，必不然矣！”（《老子集解》）

明释德清说：“此言物势之自然，而人不能察。天下之物，势极则反。譬夫日之将昃，必盛赫；月之将缺，必盛盈；灯之将灭，必炽明。斯皆物势之自然也。故固张者，翕之象也；固强者，弱之萌也；固兴者，废之机也；固与者，夺之兆也。天时人事，物理自然，第人所遇而不测识，故曰微明。”（《道德经解》）

明朱得之说：“首八句，言造化乘除之机如此，非言人立心也。”（《老子通义》）

明王道说：“将欲云者，将然之辞也；必固云者，已然之辞也。造化消息盈虚、与时偕行之运，人事有吉凶祸福相为倚伏之理，故物之将欲如彼者，必其已尝如此者也。将然者，虽未形而难测，已然者，则有实而可征，人能据其已然而探其将然，则虽若幽隐而实为至明矣，故曰：是谓微明。”（《老子亿》）

明陆长庚说：“此章之旨，说者多借其言以为阴谋捭阖之术自老氏，今为正之。言物之翕张、强弱、废兴、予夺互相倚伏，皆理之一定而不可易者。其今之将欲如彼者，必昔之已然如此者。《易》有之曰：‘无平不陂，无往不复。’《象》曰：‘无往不复，天地之际也。’”（《老子道德经玄览》）

明林兆恩说：“世之诡譎者，即谓其得老子之术，岂非妄执‘必固张之’之数言而诟讪之邪！且盈而必缺，中而必昃，寒往而暑，昼往而夜，天道之常也。吾尝执天道而仿老子之词曰：‘将欲缺之，必固盈之；将欲昃之，必固中之；将欲暑之，必固寒之；将欲夜之，必固昼之。’谓之天有术可乎！万物之生而死，荣而悴，成而毁，亦天道也。天何心哉！由是观之，则世之非老子者，非惟德不达老子之意，亦且目不涉老子之文。”（《道德经释略》）

明徐学谟说：“按此章解者纷纷，宋儒以‘固’作‘故’，既不得其字义，而乃指之为权谋，诬矣！即苏子由亦谓其‘几于用智，与管仲孙武无异。’彼岂闻道而大笑之乎！”（《老子解》）

明陈懿典说：“物之欲敛聚者，必其已尝张大者（“之”字作“者”字看）；物之将微弱者，必其已尝刚强者也；物之将欲废坠者，必其已尝兴隆者也；物之将欲失者，必其已尝得者也。此理虽微妙而实明白易见。”（《道德经精解》）

明赵统说：“此推原事物自然之理，示为道者当知退晦示弱，不可取强于天下也。”（《老子断注》）

明洪应绍说：“《易》曰：‘尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。’与老圣之言，正互相发。盖循环往复，天之道，物之理，人之事，无不皆然。惟早知之士，于其固然，知其将然，在张知歛，在强知弱。”（《道德经测》）

如果我们细读以上各家的注解，我们可以充分了解老子的原义，也可分辨宋儒程、朱等人的误说。

《老子》书上一再提到“婴儿”，要人归真返璞，保持赤子之心。老子最反对人用机心，正如薛蕙所说的：“仁义圣智，老子且犹病之，况权诈乎！”可知阴谋诈术为“道家之所禁”是必然的道理。

老子曾说：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”（二十七章）“善者吾善之，不善者吾亦善之。信者吾信之，不信者吾亦信之。”（四十九章）“圣人不积，既以为人已愈有，既以与人已愈多。”（八十一章）从这些言词中所表现的对社会关怀，当可领会老子的忧世之言与救世之心。然而他所用以拯救乱世的方法，确有欠积极改造的功能。

老子与先秦道家各流派

——附论老子对先秦各家的影响

老聃所撰的《老子》，为中国哲学史上第一部建立了完整哲学体系的著作。它的“道”论——把“道”作为最高的实体范畴，并以之说明世界万物产生的根源和运动变化的规律——建立了中国最早的本体论和宇宙论。他的辩证思想和以“静观”、“玄鉴”的理性直觉为基础的认识论，对后来哲学史的发展也有着深远的影响。哲学史上的重要论题如“道德”说、无有说、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》。

老子在当时是学界泰斗，他生前和死后思想的传播，在淮河流域产生了老、杨、列、庄的道家主流派；他的学说进入到齐文化的领域，促现了稷下道家。稷下学派是战国中期出现的中国第一个大学派——它融汇各家思想而以道家为主体。稷下学宫的思想空气，先后影响了思孟学派的天道观和荀子的自然观及认识论。和稷下有交叉关系的管子学派，可说是以老子哲学作为其政治、经济学说的哲学理论基础，而稷下与管子学派常被认为具有黄老思想的特色。国内学者认为：黄老思想渊源于齐，而壮大于楚。然而齐的稷下道家和楚的黄老学派之间的流脉，是难以区分的。由于1973年楚地马王堆《黄老帛书》（或称《黄帝四经》）的出土，以及同年河北定县《文子》残简的出土，使得得以重窥战国时期黄老之学的盛况及其历史概貌。如是由战国中期齐的稷下到战国末期楚的《鹖冠子》，可以想见齐楚间黄老思想的盛行。此外，老子思想向西进入到秦晋一带，影响着韩非的政治哲学理论，并在先秦最后一个融汇各家思想的大学派——《吕氏春秋》学派的思想中占有至高的比重。

春秋末期，与老聃同时代出现了一批隐士，如《论语》中所记的晨门、荷蓑、楚狂、长沮桀溺、荷蓑丈人等，他们的言行近于道家；或许老莱子也

可以被视为这一隐士阶层的一个代表。此外,与老子同时或年岁略晚于老子的范蠡,他的思想与老子极多一致。老莱子和范蠡,或由于当时的思想气候,或由于时代使然,他们的思想和老子有颇多相合之处(在地域关系上,他们同处于淮楚之乡,这也可能是一个重要的因素)。老聃自著的《老子》问世之后,他的思想传播广远,仅就道家领域而言,老子哲学便开启了四大派别:一是道家主流派;二是稷下道家;三是楚国黄老;四是道家别派——易传学派。此外,老子对其他各家——尤其是儒家、兵家及法家在哲学基础理论上都有重大的启迪。

本文侧重于介绍道家主流派,并简述稷下《管子四篇》与楚国黄老《鹖冠子》,以及老子对其他各家的启迪。兹分别撮述于后。

一、早期道家

以老子的道论和自然无为说为核心,发展了道家主流派,其代表性人物当推杨朱、列子和庄子。据《汉书·艺文志》称:环渊为“老子弟子”,《庄子·庚桑楚》“称庚桑楚偏得老聃之道”,则他们当属早期道家;从《庄子·天下》篇观之,则关尹、彭蒙、田骈思想也当属于原始道家范围。此外据《庄子·则阳》篇引述接子、季真的主张,亦可纳入此派门下。兹简介如下。

(一) 关 尹

关尹,或为秦人^①,尝为涵谷关令(涵谷关在今河南灵宝东北),后师于老子。《庄子·天下》篇以之与老子并称为“古之博大真人”。《汉书·艺文志》道家类有《关尹子》九篇,后亡佚。今本《关尹子》盖为后人依托之作^②。关尹的基本思想与老子同,《天下》篇描述为以道为本,尚谦弱,主虚空;而他的特异观点在于“其动若水,其静若镜,其应若响,芴乎若亡,寂

^① 李道谦《终南祖庭仙真内传》云:终南楼观为尹喜故居,《四库提要》据此以为秦人(引自王蘧常主编《中国历代思想家传记汇论·先秦两汉分册》,复旦大学出版社1989年版)。

^② 《四库提要》认为是出于唐五代间人之手。据当代学人考证,《关尹子》成书于唐代与宋初之间,见蒋国保:《今本〈关尹子〉辨析》(《安徽大学学报》,1981年第2期)。

蒋国保教授认为:今本《关尹子》从本体论的角度解决“道与气”两者统一的思想,并将“心性情”三者统一起来考察,其哲学观点启迪了宋明理学之端,因而认为今本《关尹子》虽然不可视为春秋时的作品,然而却是一份有价值的思想资料。

乎若清”就是要使人的心灵处于清寂的状态,如明镜清水一般照出事物的本来面目而不参杂自己的偏见。这些思想与《吕氏春秋·不二》篇所言“关尹贵清”正相吻合;并且,这种认识论观点为后世的庄子、宋钐、尹文等道家人物所承袭。

(二) 庚桑楚、文子

庚桑楚,姓庚桑名楚,《列子·仲尼》篇作亢仓子,谓:“老聃之弟子有亢仓子者,得聃之道,能以耳视而目听。”《庄子》有《庚桑楚》篇亦称:“老聃之役,有庚桑楚者,偏得老聃之道。”故而成玄英《庄子疏》谓:“老君大圣,弟子极多,门人之中,庚桑楚最胜。”今人李定生教授也说:“继承和发展老子‘道’的学说的,在其门人中,以庚桑楚和文子最为著名。……庚桑楚这一派,实际上就是庄子学派,所以庄子称赞他‘偏得老聃之道’”。^①但庚桑楚没有著作留下,所以无从得知他的思想概况。今本《亢仓子》二卷,疑系后人所托^②。

文子,据班固说,为老子弟子,与孔子并时。《汉书·艺文志》载《文子》九篇,《隋书》、《新、旧唐书》以为十二卷,与今本同。《文子》一书,为文子弟子或门人之作,近人多疑其伪,然1973年河北定县四十号汉墓出土《文子》残篇,可证其为先秦旧籍。

《文子》书中多处记载楚平王^③问道于文子的对话,可能是文子弟子的记录。《文子·道德》篇载:“平王问文子曰:吾闻子得道于老聃”,可证文子与老子的师徒关系。东汉王充赞叹:“老子、文子似天地者也。”(《论衡·自然》),王充将他们并列,极倍推崇。《文子》一书,多在解释和发挥老子之言,有的学者认为:文子的思想,上承老子之道论,下开稷下之学说^④。《文子》中有许多段落都是对《老子》的直接注释。同老子一样,文子也把道看成是天地万物的本原,是无形无状,无所不在的存在,并以道兼具实体与规律二义,为“物之所道”。

文子思想的一个特点是以道家为主,同时还接受了儒墨法各家的影

① 李定生、徐慧君校注《文子要论》,复旦大学出版社1988年版,第18页。

② 杨伯峻谓:今本亢仓子二卷,为唐开元末襄阳处士王士源所伪作,见《孟浩然集序》及《大唐新语》(见杨伯峻撰《列子集释》,中华书局1979年版,第118页)。

③ 《文子》书中的“平王”,为楚平生,而班固误为周平王(见孙星衍《问字堂集·文子序》)。

④ 见李定生、徐慧君校注的《文子要论》,复旦大学出版社1988年版,第25—28页。

响,其具体表现就是兼讲道德仁义礼智法。我们知道,老子讲道德而黜仁义礼智法,文子则不同,他说:“古之为道者,深行之,谓之道德,浅行之,谓之仁义,薄行之,谓之礼智。此六者,国之维纲也。”(《文子·上仁》)所谓道德、仁义、礼法,只有深、浅、薄程度的不同,而都被包括在道中。文子所谈的仁和礼,与儒家有所不同,他说仁是“兼爱无私”(《文子·道德》),这近于墨子;他谈“礼”是由“退让守柔,为天下雌”,而引出它的恭严卑敬。引外,《文子·上礼》篇说:“为礼者,雕琢人性,矫拂其情,目虽欲之禁以度,心虽乐之节以礼,……礼者,非能使人不欲也,而能止之”。这种节制仁义,禁以度的“礼”,是由礼过渡到法的转变,这一观念影响了以后的荀子^①。楚平王问到法之所生,文子回说:“人主之制法也,先以自为检式,故禁胜于身,即令行于民。……法度道术,所以禁君使无得横断也。”(《上义》篇)文子认为法度是用来禁止君主,使之不得恣意专断,在道家学派中文子这种反专断的民主性和老庄是一致的。再则,强调各物自性这一观点,文子也和老庄同调,他说:“天不一时,地不一材,人不一事,故绪业多端,趋行多方。……形殊性异,各有所安。”(《自然》篇)这种反对合模化与尊重个体的殊异性的思想,与庄子尤为接近。

文子一方面阐述老子守柔之旨(如《上德》篇:“老子学于常纵,见舌而守柔”),提出“行柔而刚”、“积柔即刚”之说,另一方面,指出刚柔各有得失,不可拘泥一偏:“太刚则折,太柔则卷,道正在于刚柔之间。”(《上仁》)他说:“圣人能阴能阳,能柔能刚,能弱能强,随时动静,因资而立功。”(《微明》)文子认识到要立功必须注意到客观条件的凭藉,他留意“时”——掌握时机、时势的重要性。文子和老子一样,反对阴谋,他说:“阴谋逆德。”(《上德》)同时主张“不以兵强天下”,认为“兵者凶器也”(《下德》)。

《文子》一书,虽然记录并保存了不少文子本人的观点,但它的成书较晚——当在列、庄之后。(文书中曾大量地引用了庄子的语言,如庄子喜用的“神明”一词,散见于文子各篇)。不过《文子》书中,强调“众人之力”这一点,则和老庄颇不相同。《自然》篇说:“乘众人之智者即无不任人,用众人之力者即无不胜也。用众人之力者,乌获不足恃也;乘众人之势者,天下不足用也。”强调众力,乃墨家、法家思想。总体看来,《文子》一书成

^① 参看李定生、徐慧君校注《文子要论》,第104页。

于庄子之后,荀子之前。它和稷下学派以及《管子》各篇的时代先后,则不易确定,它们之间,有颇多相联的观点^①。

(三) 杨 朱

杨朱,亦称杨子、阳生,相传是卫人(今河南淇县、滑县一带),《史记》无传,《汉志》也没有关于其书的记载。《列子》中有《杨朱》篇,可以视为杨朱流派的作品。先秦诸子多以杨、墨并称,而孟子更有“杨朱、墨翟之言盈天下;天下之言,不归杨则归墨”之说,可见杨朱思想确是战国初期的显学之一。

杨朱的思想长期被人误解为自私利己之说,这首先要归咎于孟子。孟子的攻击,不仅曲解了杨朱本意,而且表现出他对异己言论的极端排斥。事实上,从先秦各家所载有关杨朱的材料来看,杨朱思想的核心是“轻物重生”。《韩非子·显学》篇说杨朱“不以天下大利,易其胫一毛;世主必从而礼之,贵其志而高其行,以为轻物重生之士也”。《吕氏春秋·不二》篇说:“杨生贵己。”《淮南子·汜论训》说:“全性保真,不以物累形,杨子之所立也。”由此可以看出,杨朱的不为物累,珍视生命的思想,与老子的“厚生”之说相同。其“贵己”思想乃是对个体生命的尊重与个性的阐扬,体现了道家崇尚自然生命的一贯特点。

杨朱流派,一方面继承了杨朱重生贵己的基本思想,另一方面也作了一些发挥。《列子·杨朱》篇可作为重要参考资料,如其中“古之人损一毫利天下不与也,悉天下奉一身不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣”,就是将杨朱的思想加以继承发挥。然而目前学界几乎人云亦云地将《杨朱》篇思想列入魏晋时代,以为它的纵欲主义表现了这一时期的思想倾向。事实上,纵欲主义并不是到了魏晋时期才特有的,早在先秦时期就已出现了;《荀子·非十二子》篇首先抨击了它嚣、魏牟的纵欲——“纵情性,安恣睢”,可为明证;何况我们若细读《杨朱》篇,便可知它的主旨并非提倡纵欲,相反地,乃要人们各安其性——“从心而动,从性而游”,而它最终目的是“物我兼利”,期望人们能过着美好的日子。

(四) 列 子

列子,名列御寇,郑人(今河南新郑)。《汉书·艺文志》道家类有《列

^① 文子和稷下、《管子》一样,认为“道”就是气。文子提出“心术”的概念,也同于稷下。

子》八篇，与今本同。据严灵峰先生考证，列子与郑繻公同时（刘向《叙录》为“郑繻公”。按：“繻”乃“繻”字之误），其生存年代当在公元前339年之前，其书当成于战国三家分晋之后^①，是由列子的门人及其后学汇编而成，并羸杂有后人文字及他残简与错简。当今学者受30年代疑古之风的影响，多从梁启超等人以《列子》为魏晋时人所伪托，主要理由有：（1）《列子》为张湛自著之后又自注；（2）书中掺有“两晋间之佛学思想”，以为“西方圣人，直指佛氏”；或言《列子》有轮回说；（3）《列子·天瑞篇》的“太易”、“太初”、“太始”、“太素”之说，是抄袭《易纬·乾凿度》而来。但这些理由都是靠不住的。首先，现存本与刘向辑本相同，张湛作注时，遇不解之处辄加标明（如注明“不知此下一字”，“此古字未审”，“不详此意”，“重出，疑书误”等），可见《列子》并非张湛自作自注。其次，检查《列子》全书，只有借古代神话或神仙之说以表达其哲学义涵，而找不出一个与佛学有关的例证。如所谓“西方”、“西极”等词，在先秦古籍中累见。《诗经·国风》有“彼美人兮，西方之人兮”，《墨子·兼爱》有“昔文王治西土”，《庄子·田子方》有“日出东方西入于西极”，其义涵与此同，而与佛学概念无关^②。第三，死生往复的自然循环论，是老、庄、列所常言，与轮回思想无关。最后，对照《列子·天瑞篇》与《易纬·乾凿度》两段文字，就可以发现是后者抄袭前者而非反之。有关《列子》辩诬的问题，严灵峰先生已有专著：《列子辩诬及其中心思想》，论证《列子》并非魏晋伪作。我们认为《列子》保存了先秦的材料，后人或有增益之处。

列子与老子、庄子并称为道家三大巨子，他的天道观及处世思想都受到老子的重大影响，基本与老子同，如认为不生不化的道体生成万物及顺物之自然等。《列子·天瑞篇》探讨了宇宙论上的一些问题。在本体与现象的关系上，提出了世界的本原为“不生者”、“不化者”，这与老子的“道”同旨；它所产生的现象界是“常生常化”，“无时不生，无时不化”；并且强调了事物的“自生自化”及“物职所宜”，这和老庄一样强调万物的自性以及它们各自的特殊功能。列子称“不生者”为“疑独”，指出它的变化依循着

① 参看严灵峰先生著《列子辩诬及其中心思想》，台湾，时报出版公司1983年版。

② 参看严灵峰《辩列子书不后于庄子书》、《〈列子章句新编〉解惑》，两文均收入《无求备斋学术论集》中，台湾中华书局1969年版。

循环往复的规律,这也和老庄的观点是一致的。《列子》谈到宇宙生成的过程,认为有形生于无形的过程有四个阶段,其顺序为:太易、太初、太始而太素。太易是形、气、质混沌一体,这同于《老子》十四章所说“此三者不可致诘,故混而为一”。太初阶段是气之始,太始阶段是形之始,太素阶段为质之始,这和《庄子·至乐》篇“杂乎芒芴之间,变而成气,气变而有形,形变而有生”相同。列子还认为天、地、人都是“积气而成”：“清轻者上为天,浊重者下为地,冲和气者为人。”这比老庄说得更为明确。列子持有天生万物唯人为贵的思想,这也是他的“乐生”观的原因之一。这种人生态度比老、庄要积极。

列子思想的特异之处,盖即《尸子·广泽》和《吕氏春秋·不二》篇中所说的“列子贵虚”。关于“贵虚”,《列子·天瑞》篇中曾有一段记载:“或谓列子曰:‘子奚贵虚?’列子曰:‘虚者无贵也’。子列子曰:‘非其名也,莫如静,莫如虚,静也虚也,得其居矣;取也与也,失其所矣。事之破毁而后有舞仁义者,弗能复也。’”因此,列子所谓贵虚,也就是保持心灵的虚静状态以顺万物之自然;这和老子所谓“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复”的思想是一致的。《列子·汤问》篇讨论到宇宙空间有无极尽的问题,指出“无极之外复无无极,无尽之中复无无尽;无极复无无极,无尽复无无尽”。宇宙之无限性的观点,在于开阔人的思想视野,这种意图与庄子的齐物、秋水的精神相一致。

(五) 环渊、接子、季真

《史记·孟荀列传》称:“环渊、楚人,学黄老道德之术,因发明序其指意,……著上下篇。”《汉书·艺文志》道家有《蜎子》十三篇,班固注云:“名渊,楚人,老子弟子。”郭沫若以为蜎渊即环渊,其说可从。然环渊思想已佚,《史记》言环渊等“言纷乱之事,以于世主”,大概属于道家中的入世派,与老子思想相近。

接子、季真,据成玄英说:“并齐之贤人,俱游稷下。”《汉书·艺文志》道家类有“捷子二篇”,季真无书传世。关于接子、季真的思想,几乎没有多少记载,惟《庄子·则阳》云:“季真之莫为,接子之或使。”郭象注云:“季真曰,道莫为也。接子曰,道或使,或使者,有使物之功也。”老子主张道无为而无不为,而季真、接子都各择一端。

(六) 彭蒙、田骈、慎到

彭蒙、田骈，齐国人，皆为稷下之学者，据《庄子·天下》篇的记载，彭蒙当为田骈的老师，彭蒙无书传世，《汉书·艺文志》道家类有《田子》二十五篇，今已亡佚。

《天下》篇将彭蒙、田骈、慎到列为一派，他们的共同观点是：(1)公正无私，不存偏见（“公而不党，易而无私，决然无主”）。(2)对待万物一视同仁（“趣物而不两”，“齐万物以为首”）。(3)顺乎自然，不用思虑智谋（“不顾于虑，不谋于知”）。

关于彭蒙，史料缺失，仅《庄子·天下》篇与《尹文子·大道》下曾有片断的记录，后者载田骈与宋钲讨论尧时太平乃圣人之治所致的问题。彭蒙却认为那是圣法之治而非圣人之治，他指出二者之不同：“圣人者，自己出也；圣法者，自理出也。……故圣人之治，独治者也；圣法之治，则无不治矣。”彭蒙之反对人治的观点是很有慧见的。《天下》篇的一段则说：“田骈学于彭蒙，得不教焉。”彭蒙的“不教”，正是秉承老子“不言”之旨的遗风。

关于田骈的资料，也所存无多。《尸子·广泽》：“田子贵均”。《吕氏春秋·不二》篇“陈骈贵齐”，高诱注云：“齐陈骈作道书二十五篇，齐生死，等古今。”《吕氏春秋·执一》篇还记载了田骈以道术说齐王，主张：“变化应来而皆有章，因性任物而莫不宜当。”《淮南子·道应训》亦载：“田骈以道术说齐王，……天地之间，六合之内，可陶冶而变化也。此老聃之所谓无状之状，无物之象者也。”这里提到田骈和老庄思想上的联系，凡此皆进一步指出了田骈的齐物因性思想。

关于慎到，《天下》篇有一段较详的论述，归结起来也与老子“绝圣弃智”、因任自然之旨相同。于此，有学者认为：“慎到确是学了老子之术并发明老子旨意的。荀况批评慎到‘不知贤’、‘有见于后，无见于先’也还是有根据的。”^①《史记·孟荀列传》称慎到著十二论，《汉书·艺文志》载《慎子》四十二篇，多亡佚。现存《慎子》七篇为钱熙祚校本，附逸文。今本《慎子》内容上反引了慎到论法的思想，逸文则“富道家气息”^②。吴光认为：“慎到与田骈一样，是兼有道家、法家思想的早期道家，他们与老

① 吴光《黄老之学通论》，浙江人民出版社 1985 年版，第 85 页。

② 见张成秋撰《先秦道家思想研究》，台湾中华书局 1971 年版，第 314 页。

庄的学说有区别,吸取了‘法治’的思想主张,但与法家的商鞅、韩非的学说也有很大的区别,还算不上真正的法家,在基本学说倾向上还应归属于道家学派。”^①此说甚为确当。

彭蒙、田骈、慎到三人最具代表性的主张,当是“齐万物以为首”。然慎到的“去己”、“块不失道”以及这一派的贵齐思想,和庄周思想是有距离的。庄子的“齐物”,是承认各人各物、各家各派都有同等的发言权,可涵容不同的价值内容。而慎到、田骈一派的“齐物”,乃是建立一个客观标准的均齐,这个作为客观标准的道,自然也可能化为客观标准的法。这一客观标准的道或法的形式意义渐被注重,则成为一块然的存在。这就是他们与庄周思想的差别处。不过“齐万物以为首”的观点对庄子的齐物思想也是有重大影响的。

(七) 庄 子

庄子,宋国蒙城人,名周。曾著书十余万言,《汉书·艺文志》道家类有《庄子》五十二篇。今存《庄子》三十三篇,分内、外、杂三类,为晋郭象所定,其中内七篇一般断为庄子自作,而外杂篇则多为庄子后学之作。

庄子是老子之后先秦道家学派的集大成者,据司马迁的记载,庄子“其学无所不窥,然其要本归于老子之言”。从内七篇来看,庄子哲学确实是继承老子而来,如《大宗师》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。”这里对产生天地万物的道的实存性、自存性及超时空性的论述都和老子的道论相同。但庄子突出了道之为“整体性”的特点,这是老子思想中所未曾着重的。再者,庄子建立了一个独特而完整的认识论系统,这是老子所不及的。

庄子对老子思想的最大发展,是他把在老子那里主要是宇宙论及本体论意义的道转化而为心灵的境界,从而使庄子哲学主要成为一种境界哲学。庄子最关注的是人体道之后的境界及达到此种境界的门径,而不是客观、实存的道,因而庄子对老子所特别强调的道的“反”的规律以及道的无为、不争、柔弱、处后、谦下等特性,加以全面的扬弃。在自然说方面,庄子更为深广地发挥了人的自由性与自在性。世人虽以老庄并称,然而进入到他们的世界中,立刻就感受到老子的机谨和庄子的豁达,形成鲜明的对比。

^① 见张成秋《先秦道家思想研究》,台湾中华书局 1971 年版,第 314 页。

二、稷下道家与黄老思想

诸子学说到了战国中期以后已由各家交流而趋向汇合之势,庄子学派之外,其他的学派,如稷下学派、管子学派、黄老学派、易传学派,都是融合儒、墨、名、法、阴阳各家思想而以道家为主体的学派。作为先秦思想总结的“吕氏春秋”学派亦复如此,它更是融合儒、墨、名、法及兵家、农家思想而以道家与阴阳家为主体的学派。兹分述于下。

(一) 稷下道家

齐国在都城临淄兴建的稷下学宫^①,延揽各方智士,讲学论辩,著书立说,对各家学说采取兼容并包的胸襟,使齐国成为战国时代文化活动的中心。从学术内容看,稷下学宫中,各种学派都有它的宣传者,光是道家就有几个支派,略可分为三支:宋钐、尹文合为一派;田骈、慎到合为一派;环渊、接子又成一派。据现有的史料分析,宋钐思想实为道家与墨家合流,尹文则近黄老学派^②,而彭蒙、田骈、环渊、接子似与正宗道家老庄思想相近,依《庄子·天下》篇与《荀子·天论》篇材料看,慎到思想亦属之,但从《荀子·非十二字》篇或《慎子》遗言来看,则其思想可能为道中兼法或其晚年由道转法。

与稷下略为同时发展或可属于稷下范畴的管子学派,它的代表作为现存《管子》一书,张岱年先生认为:“《管子》一书是齐国推崇管仲的学者依托管仲而写的著作的汇集,可称为管子学派的著作。这些推崇管仲的学者可能亦是稷下学士,但只是稷下学者的一部分。”^③《管子》一书在哲学上最重要的作品为《白心》、《内业》、《心术》上下四篇,这四篇的作者问题,学界常有争议而无定论^④,但无疑地它是属于齐国稷下黄老学派之

① 稷下学宫开创于齐桓公田午之时,至齐威王宣王而鼎盛,靖襄王而衰落,历时约一百四、五十年(参看胡家聪《稷下学宫史钩沉》,《文史哲》1981年第4期)。

② 可参看胡家聪《〈尹文子〉与稷下黄老学派》一文,《文史哲》1984年第2期。

③ 见张岱年先生《齐学的历史价值》一文,《文史知识》1989年第3期。

④ 郭沫若先生在《宋钐尹文遗著考》(收入《青铜时代》)中认为《管子》四篇是宋钐、尹文的著作,但近来学者多不同意此说。有的学者认为《管子》四篇是慎到作品(如朱伯崑先生《〈管子〉四篇考》,见《中国哲学史论文集》第一辑,山东人民出版社1979年版),但亦有学者持不同见解(见李存山《〈内业〉等四篇的写作时间和作者》,《管子学刊》1987年创刊号)。笔者认为仍用《管子》四篇为妥。

作。《管子》四篇继承了老子的道论,认为“虚无无形谓之道”,“无为之道,因也”。这种虚无无形、无为无名的因循之道与老子之道无大差别。但《管子》四篇对老子思想仍有所发展,它在道的基础上,还提出了精气学说和“静因之道”的认识论^①,这对荀子有很大的影响。

(二)《黄老帛书》

司马迁曾说慎到、田骈、环渊等“皆学黄老道德之术”(《史记·孟荀列传》),这话不错。我们现在从《管子》著作和慎到、尹文等人的思想看来,确实具有黄老学说的特点。黄老学说的特点是援法入道,它改造老子的道论,提出“道生法”的命题(有的学者将黄老学派称为道法家,但此称谓并不确当,这不仅容易混淆道家与法家的重大区别,而且亦与事实不符。事实上,黄老学派是以道家思想为主体而吸收了法家的一些观点,是将法家融合于道家的体系中,所以乃是对道家的发展而非两者单纯的结合)。

战国中后期,在百家托古之风盛行下,齐楚道家,在老子学说的基础上,假托一个黄帝以为其政治哲学而立言,楚地长沙马王堆出土之帛书《老子》甲、乙本,在《老子》乙本卷前,抄录了古佚书四篇,题为:《经法》、《十六经》、《称》、《道原》。唐兰先生论证这四篇就是《汉书·艺文志》所录的《黄帝四经》^②,姑且称之为《黄老帛书》。这四篇古佚书的出土,为我们提供了汉初黄老学说之所以盛行的重要线索,同时使我们得知战国中期以来稷下道家及《文子》、《鹖冠子》这一黄老思想发展的主要脉络。因此,个人以为,《黄老帛书》的发现,其重要性远超过帛书《老子》甲、乙本。

《黄老帛书》的成书,约在孟、庄前后,过去曾有人列举书中有“余一人而兼有天下”和“黔首”等用词,遂断定其成书在秦汉之间。事实上,孟子的“定于一”,就已有兼有天下的心志;而“余一人”之词,早在商代甲骨文中就已出现(从商汤、盘庚、武丁以迄周代列王,天子就称“余一人”,胡厚宣先生《释余一人》可参看)。至于“黔首”之词,战国中期已见使用,如《战国策·魏》载魏惠王死,惠公说太子曰:“……扶社稷,安黔首也。”个人以

^① 可参看周立升、王德敏的《〈管子〉中的精气论及其历史贡献》(《哲学研究》1983年第5期,及《评〈管子〉书中“静因之道”的认识论》(《文史哲》1984年第3期)。

^② 唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》,《考古学报》1975年第1期。

为,《黄老帛书》的成书上限当在战国中期,理由如下:第一,全书没有明显受《孟子》或《庄子》影响的痕迹;第二,纵览全书,文字古朴超过孟庄;第三,最重要的是:从词汇演变规律来看,是先有单词,然后发展为复合词,从单词到复合词的关系中可论证成书的早晚^①。在《黄老帛书》中,“道”字出现了六十八次,“德”字出现了三十七次,却没有一例“道德”连用的复合词;“精”字出现了八次,“神”字出现了八次,而亦没有“精神”二字连用之例。

《黄老帛书》四篇共一万一千多字,文体与内容一贯,悉出于一人之手。书中的道论本于老子,以“道”为形而上的实存体,它是构成世界的本原,也是创造宇宙的动力;和老子一样,认为道体依循着“极而反”的规律而运行。在宇宙观方面《黄老帛书》几乎袭取老子的学说,但在现实的运用上,则对老子思想做了重大的发展。它吸收法家重法的思想,认为法是由神圣的道所派生的;采用阴阳家阴阳刑德的学说;融合墨家兼爱无私的观念;它体现了黄老道家博采众说的特色。《黄老帛书》采取比老子更为积极入世的精神,例如:(1)老子说“动善时”,《黄老帛书》更明确地强调掌握时机的重要性,它说:“时反以为几”(及时掌握良好的时机);“时若可行,亟应勿言”(“亟应”意思是积极行动起来);“圣人不巧,时反是守”——这话被司马谈《论六家要旨》引用来作为总结道家精神的特点。(2)老子关心如何才能使“民自富”,而《黄老帛书》则更为明确地提出了“财生民富”,“功得而财生”,强调了生产发展的重要性。(3)老子告诫治者不当过度扩张私欲,与民争利,因而提出“不争”的主张。但老子有将“不争”观念泛化的倾向,所以《黄老帛书》以为争与不争当视具体情况而定,认为当今天下大争之时,“作争者凶,不争亦毋以成功”。(4)老子晓喻治者,不可急暴,而提出“主静”、“主柔”之说,但老子有过于强化静、柔作用的偏向,以此,《黄老帛书》提出动与静互重、刚与柔相成的主张。

《黄老帛书》虽然缺乏独创性思想,但它为求适应社会新的需要而能融合众说之长,给予原始道家以新的生命力,这是有很大时代意义的。

^① 刘笑敢在《庄子哲学及其演变》一书中运用此观点证明庄子内篇早于外杂篇,他论证:内篇中道字出现四十二次,德字出现三十四次,但没有道德二字连用之例,而在外杂篇中,道德连用已有十六处;内篇中精字两见,神字二十见,没有精神二字连用之例,而在外杂篇中,精神二字连用已有八例,从而内篇早于外杂篇。(中国社会科学出版社 1988 年版)

(三)《鹞冠子》

鹞冠子,楚之隐士,因“居深山,以鹞为冠”而得名。《汉书·艺文志》道家有《鹞冠子》一篇。今本《鹞冠子》共十九篇,为鹞冠子及其后学所著。

《鹞冠子》在宇宙论上继承和发展了老子的道论,仍然以道为天地万物的本原。《环流》篇说万物“莫不发于气,通于道”,其对道的描述如“有所以然者,随而不见其后,迎而不见其首,成功遂事,莫知其状,芴乎芒乎,中有象乎?芒乎芴乎,中有物乎?宥乎冥乎,中有精乎?”更与老子同出一辙。但与老子不同的是,《鹞冠子》在道之外,还提出了一个“元气”的概念。《泰录》说:“精微者,天地之始也。……故天地成于元气,万物乘于天地。”但值得注意的是,元气仍是从属于道的,所以《环流》说:“有一而有气。”这个“一”也就是道。

就社会政治学说而言,《鹞冠子》虽仍主张“无为”,但却与老子的无为大不相同,它吸取了法、儒、墨各家的学说,主张“任贤使能”,“刑德并用”,体现出了黄老思想的特点。

三、老子对先秦各家思想的影响

以上所述各家各派皆与老子思想有密切联系当为无可置疑。除道家诸子而外,老子对先秦各家都有不同程度的影响,而尤以兵、儒、法三家为最。

(一)老子对先秦兵家思想的影响

老子与兵家思想有密切联系,前人已多有所论,如唐代兵家学者王真就说:“王于之言……未尝有一章不属意于兵也。”王夫之也说过“言兵者师之(老子)”的话。确实,《老子》书中多征引“古之用兵者”之言,有不少论兵的地方,对先秦兵家思想产生了重大影响。以下即以《孙子兵法》为例加以说明^①。

老子对于兵,有个最基本的看法,就是“夫兵者,不祥之器,物或恶之,

^① 参见严灵峰《老子思想对于孙子兵法的影响》一文,收于《无求备斋学术论集》中,台湾中华书局1969年版。

故有道者不处”；“以道佐人主者，不以兵强天下”。但在现实生活中，战争有时是不可避免的。不得已而用兵时，老子主张“恬淡为上”。孙子盖受此影响，认为“善用兵者，屈人之兵而非战也；拔人之城而非攻也，毁人之国而非久也”（《谋攻》）。虽为兵家，却以攻城之法为不得已。

老子用兵，也有一个主导原则，也就是“以奇出兵”。其具体内容大概就是六十九章：“用兵有言：‘吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺’。是谓行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。故抗兵相加，哀者胜矣。”以及三十章，柔弱胜刚强，鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。可以看出，老子所谓的“奇”主要的也就是“守柔”和“处后”。与此相似，孙子也认为“凡战者，以正合，以奇胜，故善出奇者，无客如无地，不竭如江河”；“兵者，诡道也；故能而示之不能，用而示之不用；近而示之远，远而示之近。利而诱之，乱而取之，实而备之，强而避之，怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之；攻其无备，出其不意。此兵家之胜，不可先传也”；“若之善战者，先为不可胜，以待敌之可胜”。这可能是受到了老子影响的结果。

以外，孙子说：“微乎、微乎，至于无形”及“故形人而我无形，则我专而敌分”，与老子“形无形”之言相合。其“主不可以怒兴师，将不可以愠致战”，亦和老子“善战者不怒”意同。凡此皆可见孙子兵法受老子影响之迹。

老子与兵家关系如此，就整个道家而言，与兵家关系亦极密切。王明先生曾说：“《汉书·艺文志》道家类著录《太公》二百三十七篇，其中《兵》八十五篇，……可知道家与兵家往往相通。”^①

（二）老子对先秦儒家思想的影响

史载儒家创始人孔子曾向老子问过礼，《史记·老子韩非列传》称老子对孔子说：“君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，言貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。”孔子大概接受了老子的教诲，所以既有“知其不可而为之”的人世精神，也有“道不行，乘桴浮于海”的避世念头；孔子还以“无知”自称，并

^① 参见王明《道家和道教思想研究》第27页，中国社会科学出版社1984年版。

说“宁武子，邦有道，则知；邦无道，则愚。其知可及也、其愚不可及也”。此外，孔子的“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”的自然之天思想及崇尚无为而治的观念大概也主要是得自于老子的。

孔子之后，儒家主要分为孟、荀两派，也都受到老子思想的影响，孟子能言善辩，然其辟杨却不及老，作为孟子学派作品的《大学》和《中庸》中就有老子学说的痕迹，如《大学》中“明”、“知止”和“静”的观念，即首先出现于《老子》书中；而《中庸》中的“天命之谓性”与老子论道与德的关系亦相同。《中庸》还说：“宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。”而老子即为此南方之强的代表。荀子对老子虽有批评，如认为“老子有见于诤，无见于信”，但其“天行有常，不为尧存，不为桀亡，应之以治则吉，应之以乱则凶”的天道自然思想却与老子同；另外，荀子“虚一而静”的主张与老子“致虚极，守静笃”的观念也有密切的关系。

（三）老子对先秦法家思想的影响

老子虽然反对以法治国，认为“法令滋彰，盗贼多有”，但正是他的思想，对以后法家的出现产生了重大的影响。《史记》将老子和法家学者申不害、韩非同传，大概也是有见于道家与法家关系极密切而做的一种安排。

法家作为一个学派出现较晚，故其理论多承自他家而以道家为甚。慎到是处于道、法之间的人物；申不害和韩非也都是“本于黄老”，《韩非子》中有《解老》、《喻老》二篇更突出法家与老子的关系。法家学者继承了老子“无为”的观念，《韩非子·扬权》篇说：“事在四方，要在中央，圣人执要，四方来效，虚而待之，彼自以之……夫物者有所宜，材者有所司。各处其宜，故上下无为。使鸡司夜，令狸执鼠，皆用其能，上乃无事”，体现于法家思想中的“客观”、“平等”以及“法与时转”的精神亦与老子思想相通。此外，老子与法家思想还有很多相关之处，如老子“从君主的观点论政治，法家亦然”；老子“讲究秉要执本、行不离辘重，法家亦主执其二柄，数报其术”；老子“讲究国之利器，不可以示人，法家反对人治礼治，不使下民揣摸其主君之好恶；”老子“讲去私去己，法家讲无知无能”等^①。

^① 参见张成秋《先秦道家思想研究》第374页，台湾中华书局1976年版。

(四)《吕氏春秋》与老庄

《汉书·艺文志》把《吕氏春秋》和《淮南子》这两部综合各家思想而完成的巨著都列为杂家,这很欠妥。因为它们并不是混杂拼凑而成,而是有一个主导性的思想来进行编写的。早在汉代注解这两书的学者高诱就已指出,《吕氏春秋》“以道德为标的,以无为为纲纪”,并认为《淮南子》“其旨近老子,淡泊无为,蹈虚守静,出入经道”。这里高诱已明确地指称这两部书均是以道家为主体的著作。近年来,学界多否定它们为杂家之说,如牟钟鉴教授认为“两书堪称为秦汉之际道家著作的姊妹篇”^①。熊铁基教授则亦认为“《吕氏春秋》和《淮南子》这两部书是‘新道家’的代表作”^②。牟教授并指出:“两书都推崇老、庄哲学并以经过改造的老、庄哲学为基础和主干,去融合、贯串各家学说,从而形成一种综合性的理论。这正是司马谈所指明的秦汉道家的特征:因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要(《论六家要旨》)。可以说,两书都是秦汉道家思潮中最具有代表性的著作。两书博采了儒、法、墨各家思想,但多属于政治、经济、文化诸领域,没有一家的理论成为全书的哲学基础。阴阳家的思想提出了一种世界观,却没有起到贯穿全书的作用。两书的宇宙观和认识论,主要是继承和发展了老、庄的思想。”这段话比较精辟地概括了两书的主要特点。现在专就《吕氏春秋》一书和老、庄的关系略作论说。^③

在天地之始的问题上,《吕氏春秋·有始》篇说:“天地有始。天微以成,地塞以形。天地合和,生之大经也。以寒暑日月昼夜知之,以殊形殊能异宜说之。”这是说天以微细之物而形成,地以凝滞充塞而成形,天地间阴阳之气合和而生万物。关于天和地的形成,同于《列子·天瑞》篇“清轻者上为天,浊重者下为地”。《淮南子·天文训》谓“清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地”也本于此。《吕氏春秋》中的“天”为自然之天,它论及天地的形成、四时的运转、万物的变化是承袭了老庄自然主义的观点。关于天道的运行,《吕氏春秋》认为是依循终而复始的规律,《大乐》篇说:“天地

① 见《哲学研究》1984年第1期,牟钟鉴《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉的比较分析》。下引同。

② 熊铁基《从〈吕氏春秋〉到〈淮南子〉》,《文史哲》1981年第2期,该文收入《秦汉新道家略论稿》。上海人民出版社1984年版。

③ 参看任继愈先生《中国哲学发展史》第25页,人民出版社1985年版。

车轮,终则复始,极则复反。”这种循环论即本于老子(《老子》十六章:“万物并作,吾以观复”;二十五章:“大曰逝,逝曰远,远曰反”。

在万物生成演化的问题上,《吕氏春秋》否定了造物主的作用,认为“万物所出,造于太一,化于阴阳”。太一就是老子的道(“太一”一词,最早见于《庄子·天下》篇)主张太一是产生天地万物的本原,这观点便是源于老子。

在天人关系上,《吕氏春秋》提出“法天地”(《序意》)的主张。此主张即本于老子(见《老子》二十五章)。不过《吕氏春秋》更明确地指出人的行为要符合事物发展的趋势(“行其数”),遵照事物变化的规律(“循其理”),排除私心欲念的干扰(“平其私”),这样才能成功事业。

在自然观上,《吕氏春秋》也受到稷下道家的影响。它的“精气”说便渊源于《管子》四篇。在认识论上,《吕氏春秋》有《去尤》、《去宥》等篇认为应当去除人的主观蒙蔽,这显然受到了稷下宋钐、尹文的影响(《庄子·天下》篇载宋尹学派主张“接万物以别宥为始”)。

在人生哲学的范畴内,《吕氏春秋》采取了杨朱和老庄的养生之旨。《本生》、《重己》、《贵生》等篇主要阐述了杨朱“轻物重生”的思想,同时融合了庄子“全天”、“尊生”、“神和”、“安性”等观念,而“达乎性命之情”,“精通乎天地,神覆乎宇宙”更是体现了庄子特殊的精神境界。至于“长生久视”,“治身于天下者,必法天地”,则属老子学说,所以徐复观先生论说:“以养生致精而可与天地及天下相通感,这是由战国末期道家发展老子重生贵己的这一部分思想而来。”^①

在政治思想方面,《贵公》代表了《吕氏春秋》的基本观点,它说:“天下非一人之天下,天下之天下也。”这一观点继承了老庄古代民主的思想。《贵公》篇还引述了一则故事说:“荆人有遗弓者,而不肯索,曰:‘荆人遗之,荆人得之,又何索焉?’孔子闻之曰:‘去其荆而可矣。’老聃闻之曰:‘去其人而可矣。’故老聃则至公矣。天地大矣,生而弗予,成而弗有,万物皆被其泽、得其力,而莫知其所由始。”《吕氏春秋》虽称引孔子的次数不少,但在老、孔并举时,在评价上,却是老子高于孔子。(《当染》篇谓:“孔子学于老聃。”本篇此处称赞老子为至公,胜孔子一筹。)

^① 徐复观:《增订两汉思想史》卷二,第47页,台湾学生书局1976年版。

《吕氏春秋》虽以老庄思想为主导,但阴阳家的影响也占有极其重要的地位。它所构划的世界图式,及天人感应的观念,对汉代思想具有支配性的作用。影响《吕氏春秋》的阴阳家思想,当属邹衍后学。邹衍在稷下学宫受到老子的影响,因此阴阳家的宇宙观,带有道家色彩。

总体来看,《吕氏春秋》的思想体系,确实呈现了战国末期黄老思想的特色,即:以道家或道家、阴阳家为主体而吸收了儒、墨、名、法等各家观点,故吴光称它为黄老学派亦无不可^①。

四、结 语

徐复观先生在《两汉思想史》中说:“道家思想,在四百年中,一直是一支巨流。”而汉初黄老思想独盛,实在承继先秦道家的“巨流”。纵观先秦哲学的主流,当属老子所创建的道家各派。当代学者常说:儒家文化据于中国传统文化的表层结构,而道家文化则据于中国传统文化的深层结构。道家思想之在哲学领域中为主流学派,有古籍文献为证,正如萧蓬父先生所说的:“《庄子·天下》括为八家,除讲‘阴阳数度’之学的阴阳家,讲‘诗书礼乐’之学的儒家,以墨翟、禽滑釐为代表的墨家,以惠施及辩者为代表的名家外,其余四家——宋钐、尹文之学,彭蒙、田骈、慎到之学,关尹、老聃之学,庄周之学,皆属道家。《荀子·解蔽》所列六家,道家居三;《尸子·广泽》所列六家,道家亦居三;《吕氏春秋·不二》所列十家,道家居五。足见先秦诸子中道家独盛。……班固依刘歆《七略》撰《汉书·艺文志》,在《诸子略》之外别出《六艺略》、《兵书略》导,而将诸子括为‘九流’,而‘九流’中道家文献著录特多,达九九三篇,数量为诸子名家之冠”。^②可见,无论在质或量方面,实据于先秦哲学的主干地位。

(选自陈鼓应《老庄新论》,香港中华书局 1991 年版)

① 见吴光《论〈吕氏春秋〉为道家黄老学之著作》,香港《法言》1990年4月号。

② 萧蓬父:《道家·隐者·思想异端》,载于《江西社会科学》1989年第6期。