

主编 李宗桂

老子与中国文化

贵州人民出版社

老子

大思想家与中国文化丛书

张智彦 著



“大思想家与中国文化丛书”在现有的中国文化研究基础上，从中国古代大思想家的思想入手，探讨其与中国传统文化形态、特质、发展环节的关系，厘清其对中华民族文化心理、价值系统形成的影响；从建构现代中国文化新形态的高度，对中国传统文化作溯源式的审视。



ISBN 7-221-03769-8



9 787221 037695 >

ISBN 7-221-03769-8/C·33 定价:18.00元

大思想家与中国文化丛书

老子与中国文化

张智彦 著

贵州人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

老子与中国文化/张智彦著. —贵阳:贵州人民出版社, 2001. 7

(大思想家与中国文化丛书)

ISBN 7-221-03769-8

I. 老… II. 张… III. 老子—哲学思想—影响—文化—中国 IV. B223.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 042857 号

老子与中国文化

大思想家与中国文化丛书

著 者:张智彦

责任编辑:奚晓青 特约编辑:陈常锦

装帧设计:曹琼德

出版:贵州人民出版社(550001)贵州省贵阳市中华北路 289 号
发行

经销:新华书店

印刷:贵州兴隆印务有限责任公司

版次:1996 年 1 月第 1 版 印次:2001 年 10 月第 2 次印刷

开本:850×1168mm 1/32 字数:228 千字

印张:11 印数:4001 5000

ISBN7·221·03769·8·C·33

定价:18.00 元

大思想家与中国文化丛书

主编 李宗桂

顾问 张岱年 蔡尚思 任继愈 庞 朴 汤一介
萧萐父 李锦全 方克立 方立天 张立文

出版
策划 奚晓青

装帧
设计 曹琼德

各章内容提要

第一章 绪论

(1)对老子其人其书的争论,涉及到研究老子和中国文化的方法论问题,以及研究老子的史料依据问题,因此有必要对老子其人其书的研究进行反思。

(2)过去对老子其人其书争论不休,其症结之一是对我国古籍的撰写和流传特点有所忽视。如果我们考虑到我国古籍的撰写方式(如竹简和帛书)和流传特点,那么,就不必陷入过去那种把老子其人和其书完全分开或将老子其人和其书完全合一的那种思维模式。

(3)研究老子及其思想应主要根据先秦史料。《老子》书的作者不必认定仅为老聃一人,可能为老聃所草创,在流传和成书过程中,治其学的后人增加了一些内容,参与过纂辑。《老子》是以老聃为代表的老子学派的思想结晶,是我们研究老子及其思想的主要依据。

(4)反思建国以来的老子研究,方法论的问题是很突出而重要的,需要在唯物史观的指导下,开辟新的研究途径和转换新的研究角度,并借鉴一些新的研究方法。

(5)从文化的角度研究老子及其思想,可以克服老子思想研究中存在的纯思辨研究、牵强的比附等缺点。老子思想,既是特定历史时期人的创造活动的产物,又受到一定的文化框架的制

2 各章内容提要

约。从文化角度去认识老子思想,可以使思路更加开阔。

第二章 老子思想的文化渊源

(1)老子与上古文化的渊源表现在对原始社会及其遗留观念的肯定和对上古“圣人”的颂扬,而这一肯定又是以他对现实的批判为契机的。

(2)如果把老子从上古文化中寻找批判时弊的武器说成是“复古”的话,那么这只能说是形式上的复古,而不是实质上的复古。

(3)老子思想渊源较古。他吸收了上古时期的格言、古语、谚语及古帝王的统治经验,并把这些思想资料提升到了哲学的层面加以阐发。

第三章 老子思想的形成与春秋时期的社会文化变革

(1)孔子由“吾从周”出发,对夏商周文化进行总结,走的是一条重建传统宗法伦理的权威的救世之路。而老子认为传统的“礼”已经过时,对传统伦理文化进行了否定。老子从哲学的角度揭示了“礼崩乐坏”的必然性,从哲学的高度批判了传统的宗法礼制和文化,从而成为中国历史上第一个文化批判者。站在时代的高度,以批判的态度和精神面向时代,这就是老子哲学的出发点。

(2)春秋时期隐士的共同特点,是以批判的态度对待三代以来的传统宗法伦理文化。老子学派是在批判当时已经受到冲击和“崩坏”的西周宗法伦理文化的基础上形成的。

(3)把“道”的一般含义提升为哲学意义,是春秋时期,特别是春秋后期哲学发展的重要表现,老子哲学的形成离不开春秋时期哲学的发展。老子的“道”是对春秋时期“道”的哲学涵义的进一步总结和升华,使它具有了更加全面、深刻的哲学内涵。

(4)“道”是老子哲学的最高范畴和中心思想,老子哲学系统是由“道”开展出来的。在这个整体系统中,宇宙论是最高层次的,是老子政治论和人生论的形上依据;老子的人生论和政治论是老子哲学的中心内容;老子的认识论和辩证法思想往往是老子对人生和政治问题的抽象与提升,从而给出了浓厚的哲学意味。

第四章 老子独特的思想体系和文化特征

(1)通过否定而达到肯定,是老子建立哲学体系的独特方法。老子往往不是从正而来表述他所要肯定和建立的是什么;而是从相反的方面、否定的方面来达到他所要肯定的东西。老子的“否定”方法是建立在对事物矛盾深刻认识的基础之上的。老子不仅认识到了肯定与否定是一对矛盾,而且还认为“否定”比肯定更重要。这一思想具有相当深刻的理论思维意义。

(2)暗示和含蓄是老子思想的特色,也是其哲学的方法。《老子》的语言虽明晰不够,然而其暗示的内容则几乎无穷。富于暗示的名言隽语比明晰更耐人寻味。

(3)探讨天人关系是中国古代哲学的重要内容,以自然为宗去把握天人关系是老子思想的重要特色。

(4)老子思想体系的中心是探讨天人关系,以自然为宗去把

握天人关系是老子思想的显著特色。

(5)老子思想的主体成分:天道自然无为,人道顺应自然,同于“道”的精神境界,体道合德的修身论,“抱一勿失”的养生论。

(6)崇尚阴柔是老子思想的特色,也是《老子》书的基调。老子崇尚阴柔,是继承上古文化的女性崇拜的体现。老子贵柔、贵阴的哲学是对母系氏族社会妇女阴柔、好静、守雌、谦下等品质的哲学抽象。

(7)老子思想具有楚文化的色彩。老子“因任自然”的思想,是楚国农业文化合乎逻辑的发展。楚国步入阶级社会和由弱国变成强国所走的特殊道路,给老子思想打上了深深的印记,老子的辩证法思想是楚人兴国、治国经验的提升。春秋末期以后的楚文化是一支包含有南方蛮夷文化特色的华夏文化,楚文化是在夏、夷文化的交流、融合中形成的,老庄哲学的博大胸怀与楚文化的开放性有密切关系。老子“道”的某些神秘色彩与楚人崇巫的习俗有一定关系。楚人崇尚自然美、曲线美和阴柔美的审美情趣也对老子思想的风格有着深刻的影响。

第五章 老子与中国文化的格局

(1)中国文化的总体格局是由以孔子为代表的儒家和以老子为代表的道家共同构成的。但他们的致思路向和思想的侧重方面却是不同的,即孔子重社会、老子重自然。

(2)从某种意义上可以说,中国哲学是一种提高人生境界的学说。追求真、善、美的统一是人生的最高境界,是中国哲人孜孜不懈的追求方向。孔子哲学的路向是由求真而达到美,最后达到

真、善、美的统一境界。老子对“真”的探求是从“道”入手，与孔子由“学”入手的路向是不同的。孔子的善和美很注重人内心的修养；而老子则从“道”的自然特征出发，认为只有达到一种更高的与道同体，才是真、善、美的统一境界。可以说，孔子追求的真、善、美的统一是一种世俗的境界；而老子追求的真、善、美的统一则是一种超世俗的境界。孔、老哲学在对天、道等哲学概念的界定上也存在明显的差异，这也反映出他们致思路向的不同，前者的路向是社会、人伦；后者是由社会而向自然，以探寻万物存在的根据。

(3)以孔子为代表的儒家和以老子为代表的道家，在共同的中国传统文化的背景下，由于其思想路向和学说宗旨的差异，因而构成了儒道互补的因素和条件。儒道的互补主要表现为：入世与离世之互补；刚毅与阴柔的互补；对生命价值的不同理解和互补等等。而儒道之间的深层次互补则是哲学理论思维方面的互补，主要表现为儒家对道家哲学的吸收。儒道互补从整体上影响了中国文化，使中国文化具有了与西方不同的长达两千多年的人文主义精神传统；也使中国文化带有重人群之和和重自然之谐的特色。儒道互补给中国文化的发展带来了活力，推动了中国文化向着内涵深厚的方向发展，使中国文化传统绵延不断地保持着自己的特色。

第六章 老子对中国文化发展的影响

(1)老子把“道”凌驾于天之上，建立了中国古代第一个有理论体系的真正的哲学。老子哲学体系的重要地位，使它当之无愧

地成为中国哲学和文化的活水源头。从先秦开始,中经两汉、魏晋直至宋明,许多思想家或哲学学派都从老子的哲学中受到不同程度的启发;有的汲取老子哲学的方法;有的汲取老子的某些思想以建构自己的体系;有的通过解释和发展老子的思想来阐述自己的哲学观点等等。可以毫不夸大地说,中国哲学和文化都不同程度地受到过老子思想的孳乳。

(2)老子辩证法思想的内涵是:事物的运动和变化思想;矛盾普遍存在的思想;矛盾的对立和相互依存的思想;矛盾的转化思想等等。老子的辩证法思想是相当完整的、成体系的。老子辩证法思想的突出特点是:用“正言若反”的方式表达了“反者道之动”这一事物转化的必然规律;强调事物柔弱方面的作用,提出了一套以贵柔、守雌为特点的辩证法思想。老子的辩证法思想是中华民族认识史上的重要环节,对中华民族文化的发展产生了深远的影响。

(3)道教借助于老子,构筑了自己的理论。道教构筑其理论的途径,一是将老子神化为道教教祖;二是将《老子》书改铸为宗教经典。这样,道教终于由最初比较粗俗的宗教而成为具有一定理论色彩的宗教。

(4)老子哲学把人与自然联系起来考察的哲学方法论原则,被古代医家所接受,并以此建立了中医学的“天人相应”的整体观。老子哲学对中医学的影响,更体现在老子的朴素辩证法思想被中医学广泛应用,成为了中医学理论的重要思维方式。老子的朴素辩证法思想对中医的生理学、病理学和治疗学理论均有重大影响。老子哲学的“气”、“阴阳”概念,也被中医学借鉴,成为了

中医学解释人的生命来源和人体的生理、机能、病理乃至心理的重要理论根据。中医的养生学说也是在老子哲学的影响下形成的。

(5)中国古典美学的审美意识是在中国古代哲学、伦理、政治等思想的影响下形成的。老子的审美意识与孔子和儒家迥异,采取的是反功利主义的态度。在审美方式上,儒家主张美与善的统一和情与理的统一;老子和道家则是超越现实存在去领悟天地之大美。老子的道论是用哲学谈美学,已经涉及到了美学的本质,对中国美学的发展起到了很大的推动作用。老子对美与丑的关系,有着深刻的、辩证的认识,这是中国古典美学史上用朴素辩证法的观点观察美丑问题的开始,这对于提高人们的审美水平具有启发意义。老子从个体生命出发,摒弃现实生活中一切危害个体生命的艺术和审美活动,提倡自然无为的审美活动,这也对中国古典审美意识的发展产生了很大的影响。

(6)由于我们民族特有的社会结构和思想文化传播的特有方式(注经式),老子思想也随着人们的不同解释而流传,从而产生了一定的负面影响。这些负面作用,在老子思想形成的时候,可能已经暗含着一定的因素;而后来在历史发展的过程中,则通过那个时代的人对老子思想的“发展”而显现出来。对老子思想在历史流变中出现的负面作用不可忽视,但由老子思想的负面作用所引发的产生负面作用的文化背景、理论思维教训等问题似乎更加重要。

第七章 现代文化对老子思想的关注

(1)在儒道两家丰富的思想内涵中,都涉及到了人的心态(或心理)的问题。儒家追求的是人与人之间、个人与社会之间的和谐及协调;而道家则侧重于个人的人生,追求个人心态(或心理)的自我调谐,求得心态的平衡,以利于自己在纷繁复杂的社会矛盾中生存与发展。以老子为代表的道家所注重的自我心态的调谐,对于现代社会来说仍具有合理意义。现代人的心态是否健康,是现代文明建设的一个重要课题。影响现代人心理失衡的因素很多,而解决现代人心态平衡的问题又不能靠简单的说教,心态问题是深层次的,它需要一种含蓄而深沉的哲学给予引导。老子哲学正是这样的哲学,因而受到了现代人的关注。

(2)现代工业的发展所造成的环境污染和人类生存环境的破坏,是现代文明建设中面临的又一重要问题。生态问题,说到底是人与自然的关系问题。老子认为,宇宙自然与人类自身是一个和谐的统一体,主张顺应自然,从而达到人与自然的合一。老子的这些思想已日益为现代人所借鉴,为现代人提供了保护生态平衡的智慧。

(3)老子哲学对现代文化的价值,从根本上来说是一种形上智慧。运用老子的智慧,能够化解人生道路上的复杂的种种纠结。在体认老子智慧的时候,要从人的生命的开展和精神境界入手。

(4)老子哲学的直觉思维具有一般直觉思维的共性(如突发性、整体性、猜测性等),但它又不同于一般的直觉思维,它具有

一定的神秘性,可以说是属于高层次理性直觉。老子哲学的直觉思维主要表现为一种逆时的考察,即通过追溯宇宙万物的本原来调整人的认识能力。这很值得现代思维科学对之加以研究和总结。

(5)在老子哲学中,道的不可言说的特性,与近代物理学的测不准定律有某些暗合。

(6)老子的宇宙生成论对现代科学的价值,已引起科学家们的重视。从已有的物理学研究成果来看,生成论的宇宙观对于现代科学的发展是有适合之处的。这种适合(或暗合)对于未来科学的意义,需要随着科学的发展去进一步发掘。

老子与中国文化

内容简介

本书是从民族文化继承和创新的角度，从思想家与民族文化形态、民族文化传统的关系，以及中国传统文化现代转化的角度，对老子与中国文化的关系进行深入探讨的专著。作者在多维开放的文化视野中，对老子思想进行了富有创意的阐释。作者运用历史与逻辑相统一的方法，对数十年来的老子研究进行了理性反思，对老子思想与时代思潮、老子建构哲学体系的独特方法、老子思想的主体内容和思维旨趣、老子思想的文化特征、老子思想与中国文化格局、老子与道教理论建构、老子与中国古代医学、老子与儒家思想、老子与中国古典审美意识、老子的直觉思维与科学创造、老子哲学的模糊性与近代物理学的某些暗合等饶有兴味的问题，都作了客观平实的描述和分析。全书结构谨严，史论结合，文笔流畅，既有较高的学术价值，又有较强的可读性。



作者简介

张智彦，四川荣县人，1939年生。1963年毕业于四川大学历史系。现为中国社会科学院《哲学研究》编辑部常务编委、编审。已发表的主要论著有：《吕不韦评传》、《司马迁评传》、《关于老子问题的讨论》《老子哲学思想研究方法论管见》、《老子的形成及其宗旨新探》、《楚文化与老庄哲学》、《论华夏民族文化共同体的形成》、《传统文化研究述评》等。

责任编辑/吴晓青 装帧设计/曹琼德 制作/迈伦广告



目 录

| | |
|------------------|----|
| 各章内容提要 | 1 |
| <hr/> | |
| 第一章 绪论 | 1 |
| <hr/> | |
| 第一节 对老子其人其书研究的反思 | 1 |
| 一、对老子其人其书的争论 | |
| 二、老子研究的方法论 | |
| 第二节 从文化角度研究老子的意义 | 14 |
| 一、近年来老子思想研究的得失 | |
| 二、从文化的角度研究老子之必要 | |

2 目录

| | |
|----------------------|----|
| 第二章 老子思想的文化渊源 | 20 |
|----------------------|----|

| | |
|-------------------------|----|
| 第一节 老子思想与上古文化的关系 | 20 |
| 一、老子对原始社会及其遗留观念的赞美 | |
| 二、老子对上古“圣人”的歌颂 | |
| 第二节 老子思想与古代学术的关系 | 33 |
| 一、《老子》对古人思想的继承 | |
| 二、《老子》对古籍的融摄 | |

| | |
|--------------------------------|----|
| 第三章 老子思想的形成与春秋时期的社会文化变革 | 46 |
|--------------------------------|----|

| | |
|------------------------|----|
| 第一节 春秋时期的社会文化变革 | 46 |
| 一、老子对“礼崩乐坏”的社会文化变革的反思 | |
| 二、隐士阶层与老子学派的产生 | |
| 第二节 老子哲学系统的形成 | 55 |
| 一、春秋时期哲学概念的出现 | |
| 二、以“道”为最高范畴的老子哲学体系 | |

| | |
|---------------------------|----|
| 第四章 老子独特的思想体系和文化特征 | 84 |
|---------------------------|----|

| | |
|--------------------------|----|
| 第一节 老子建立哲学体系的独特方法 | 84 |
| 一、暗示和含蓄 | |
| 二、以否定达到肯定 | |
| 第二节 老子思想的主体内容 | 96 |
| 一、老子思想的主旨 | |

| | |
|-------------------------|------------|
| 二、老子思想的结构 | |
| 第三节 老子思想的特色和文化特征 | 109 |
| 一、以自然为宗把握天人关系 | |
| 二、崇尚阴柔与中国上古文化的女性崇拜 | |
| 三、老子思想与楚文化的关系 | |

| | |
|-----------------------|------------|
| 第五章 老子与中国文化的格局 | 142 |
|-----------------------|------------|

| | |
|-------------------------|------------|
| 第一节 中国文化的两种路向 | 142 |
| 一、老子重自然与孔子重社会 | |
| 二、孔、老哲学的差异 | |
| 第二节 儒道互补与中国文化的发展 | 157 |
| 一、以孔、老为代表的儒道互补 | |
| 二、儒道互补是中国文化发展的主线 | |

| | |
|-------------------------|------------|
| 第六章 老子对中国文化发展的影响 | 172 |
|-------------------------|------------|

| | |
|-------------------------|------------|
| 第一节 中国哲学和文化的活水源头 | 172 |
| 一、中国古代哲学在宗教的桎梏中孕育 | |
| 二、老子对天命神学的冲决 | |
| 三、中国古代哲学学派对老子思想的汲取 | |
| 第二节 老子独特的辩证法思想 | 189 |
| 一、老子辩证法思想的内涵 | |
| 二、老子辩证法思想的特点和意义 | |
| 第三节 老子与道教理论的建构 | 200 |

一、道教的文化特征

二、老子与道教理论建构之关系

第四节 老子哲学对中国古代医学的影响 227

一、老子哲学与中国古代医学的朴素系统观

二、老子哲学的“气”、“阴阳”范畴与中医学理论

三、老子哲学与中医养生理论

第五节 老子与中国古典美学的审美意识 243

一、儒道两家审美意识的差异

二、老子美学思想的基础——道论

三、老子的美丑观与中国古典审美意识

四、老子的虚实观与中国古典审美意识

五、老子的言意观与中国古典审美意识

六、老子的形神观与中国古典审美意识

第六节 在历史流变中老子思想的负面作用 262

一、老子政治思想的二重作用

二、“弱者道之用”的负面作用

三、老子思想对中华民族精神的负面影响

第七章 现代文化对老子思想的关注 272

第一节 老子的智慧与现代人的关注 272

一、老子思想与现代人的心态平衡

二、老子的“复归自然”与现代人对生态问题的关注

第二节 老子的直觉思维与科学创造 279

一、中国哲学与老子直觉思维的特色

二、老子直觉思维的意义及其在科学创造中的价值

| | |
|----------------------------------|-----|
| 第三节 老子思想的“模糊性”与近代物理学的某些暗合 | 286 |
| 一、老子哲学“模糊性”之种种 | |
| 二、“道”的不可言说与物理学“测不准定律”的暗合 | |
| 三、“道”与物理学中的“真空” | |
| 四、老子的宇宙生成论对现代科学的价值 | |
| 后记 | 297 |
| 附录一 主要论著索引 | 299 |
| 附录二 文献综述 | 314 |
| 建国以来的老子问题研究 | |

绪论

第一节 对老子其人其书研究的反思

老子是我国古代伟大的思想家，道家学派的创始者。他提出了道家哲学的一系列基本范畴，为道家学派的发展奠定了基础。到庄子时，老子所开创的道家发展成了一个很有气势的学派，与儒、墨鼎足而立。到西汉初年，道家演变为黄老之学，曾一度超越儒学之上成为统治思想。自汉武帝罢黜百家独尊儒术以后，道家虽然再没有获得高于儒学的地位，但它已经成为了一个独具特色的思想体系，与儒学相互补充、相互渗透、相互对峙，长期共存。自秦汉到明清的各个历史阶段，老子思想及其道家学派在社会生活的各个方面发挥着多方面的影响和作用，是具有重要地位的学派。

在现代文化发展的背景下，老子及其道家思想并没有失去它的意义。英国的中国科学技术史专家李约瑟博士说得好，中国历史上科学的起源和发展是和道家、道教而不是和儒家联系在一起的。这位精通道家思想和道教学术的大师的这番话，说明道家思想在今天高科技发展的时代，仍具有它独特的意义和地位。

可以说,老子和道家思想,直到今天对于我国社会主义的精神文明建设和现代科学技术的发展仍有不可忽视的影响和作用。

但长期以来,流行着一种似是而非的观点,似乎儒家文化可以代替或代表整个中国的传统文化。在这种把中国传统文化单一化、儒家化的情况下,较长时期以来学术界“儒热道冷”,极不利于科学地总结我们的历史遗产,不利于弘扬祖国优秀的传统文化。

文化的发展有着不可忽视的承继关系,现代文化的发展离不开对传统文化的借鉴。因此,在现代文化发展的今天,我们仍必须了解我国悠久的传统文化,把握它的特质。老子思想是我国传统文化的重要组成部分,当然需要对之进行系统的研究、全面的把握。而要做到这一点,又离不开对老子研究的历史和现状进行反思、离不开正确的方法论原则的指导。

一、对老子其人其书的争论

老子是中国古代伟大的思想家、哲学家,他有着无与伦比的睿智。早在唐代,《老子》一书就被译成梵文流传国外,今天世界上仍有日文、英文、德文等译本流传。可以说,老子是一位具有世界意义的文化名人。但由于老子距今时代的遥远和《老子》书的文约义丰,故对老子其人和其书的问题,在我国学术界长期存在着争论,以致于至今未能达到一致的看法。对老子其人其书的争论,既涉及到我们研究老子与中国文化的方法论问题,又涉及到研究老子的史料依据问题。因此,有必要对老子其人其书的争论作一回顾和反思,并说明本书对这一问题所持的观点。

对老子其人其书的怀疑，早在北魏时期就开始了。“北魏时期的崔浩首先怀疑《老子》不是老聃的著作，宋代叶适等人断言老聃与著书的老子是二人。清代汪中作《老子考异》（见汪氏《述学》），认为老聃不可能是《老子》书的著者。”^① 对于历史上的这些争论情况，为省篇幅，本书不作详细介绍，仅对今人的争论作一评析。

今人对于老子其人和《老子》书的争论，其代表性的看法大体有以下几种：

第一种看法认为，老子生于春秋末期，曾任东周王朝的征藏史（《史记》作“周守藏室之史”），掌管图书，孔子曾向老子问过礼。《老子》书为老聃所作，但有战国时人增益的文字。这种看法，以高亨、吕振羽为代表。高亨以《墨子》、《礼记》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《战国策》中均有老子或老聃的称呼，证明老子姓老名聃（《吕氏春秋》为老耽，耽与聃古通用）。又据《史记·老子传》、《孔子世家》、《吕氏春秋·当染篇》，说明孔子曾向老子问礼。“在老子五六十岁的时候，周王子朝与悼王、敬王争夺王位，贵族分为两派，展开拉锯式的内战，打了十七八年（见《左传》昭公二十二年至定公八年），老聃失去官职，赴秦国，过函谷关，关尹子请他著书，他才写出《道德经》”。^② 吕振羽认为，《老子》书除一部分为后人掺入错乱外，是可以信为老子手著的，孔

① 张岱年：《中国哲学史史料学》，第38页，生活·读书·新知三联书店1982年版。

② 高亨：《老子注译》，第1页，河南人民出版社1980年版。

子受老子影响是显著的。^①

第二种意见认为,老子其人和《老子》书应该分开。老子是春秋末期人,老子在孔子之先,孔子曾向老子问礼。但《老子》的成书在战国中期,是老聃遗说的发挥。这一种意见以唐兰、郭沫若为代表。唐兰根据《礼记·曾子问》、《庄子》中对孔、老关系的记载和《吕氏春秋·当染篇》等认为,根据这些记载至少可以证明老子和孔子同时,而比孔子年长的事实,孔子曾经跟老子学习过。唐兰又根据《庄子·天下》篇和《韩非子》中《六反》、《内储说下》、《亡征》等篇关于老子言论的记载,断定:《天下》篇的作者和韩非子都认为《老子》书里的话是老聃所说。《天下》篇的作者虽很难断定,但总和庄周、惠施接近,因文中提到公孙龙,可以证明是平原君时代的作品。那么,孔子卒后二百年左右,有一本业已流传的著作和今本《老子》差不多,这就是当时人以为的老子的语录^②。这就是说,《老子》成书于战国中期。郭沫若同意唐兰的看法,并进一步考证《老子》上、下篇乃环渊所录老子遗训。环渊大约与孟子同时,是老聃之再传或三传弟子。^③

第三种意见认为,老子是战国时代人,《老子》书也是战国时成书的。这种意见以冯友兰、范文澜、侯外庐、杨荣国为代表。冯友兰认为,孔子之前无私人著述,故《老子》书不能早于《论语》,

① 见任继愈主编:《中国哲学发展史》(先秦),第239页。人民出版社1983年版。

② 见任继愈主编:《中国哲学发展史》(先秦)第238页。人民出版社1983年版。

③ 同上书,第239页。

是战国时期的作品。“《老子》中的主要概念和主要原则，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。……作《老子》的老子是战国时期的人”。^①范文澜也认为《道德经》五千言是战国时李耳所著。侯外庐认为，老子思想为孔墨显学的批判发展，其书出于战国之世。杨荣国更认为，《老子》书成于战国时代庄子之学大兴之后。^②

第四种意见认为，《老子》书成于秦汉之间。持这种看法的有顾颉刚、刘节。顾颉刚从《吕氏春秋》书中到处碰见和《老子》相关词句的现象出发，作了一个大胆的假设：在《吕氏春秋》著作的时代，还没有今本《老子》的存在，而在《淮南子》中老子独尊的地位已确立，因此《老子》成书于《吕氏春秋》和《淮南子》之间。刘节认为，今本《老子》所讨论的中心思想在孟子和庄子之间，而五千言则在西汉文景之间才出现。^③

以上几种具有代表性的意见的争论，向我们提出了这样的问题：研究老子其人其书，究竟应该以什么时期的史料为依据？

以上几种意见各持己见，都有所依据。但是，研究老子其人和《老子》书，到底应该根据什么时代的史料？这是需要认真考虑的问题。笔者认为，研究某一人物及其思想，当然是与他同时代的人或距他生活的时代较近的人的记载可靠性大；反之，时代越

① 《中国哲学史新编》第2册（1983年修订本），第26--27页，人民出版社1984年版。

② 见任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦）第240—241页，人民出版社1983年版。

③ 同上书，第241页。

远,失真的可能性则越大。拿研究老子来说,无疑应该主要根据先秦的典籍。那么,在先秦的典籍中,是怎样记载老子和他的学说的呢?

考先秦典籍,《墨子》、《礼记》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《战国策》等均称老聃或老子,对其书和学说也有记载。如:

(1)《墨子》(《太平御览》五·三引)引老子曰:“道冲而用之有弗盈”,这句话见《老子》四章。

(2)《庄子·天下》篇论老聃“建之以常无有,主之以太一”。又引老聃曰:“知其雄,守其雌,为天下溪”、“知其荣,守其辱,为天下谷”。这些话见《老子》二十八章。

《庄子·寓言》篇引老子曰:“大白若辱,盛德若不足。”此话见《老子》四十一章。

(3)《荀子·天论》说:“老子有见于诎(屈),无见于信(申)”。屈中求伸之说,《老子》书中多有阐发。

(4)《吕氏春秋·不二》篇说:“老聃贵柔”,古时聃与聃通用,“老聃”即“老聃”。贵柔之说亦见于《老子》书中。

(5)《韩非子·内储说下·六微》篇中引有:“国之利器,不可示人”之语,此语见《老子》三十六章。

《韩非子·六反》篇引“老聃有言曰:‘知足不辱,知止不殆。’”此语见《老子》四十四章。

《韩非子·难三》篇引老子曰:“以智治国,国之贼也”。此语见《老子》六十五章。此外,《韩非子》一书中的《解老》、《喻老》两篇中引老子言也很多,均可以在现存的《老子》书中找到。

(6)《战国策·齐策》引老子曰：“虽贵必以贱为本，虽高必以下为基，是以侯王称孤、寡、不谷。”此语见《老子》三十九章。

《战国策·魏策》引老子曰：“圣人不积，既以为人已愈有，既以为人已愈多”。此语见《老子》八十一章。

以上说明，《老子》一书在当时流行较广，故儒、道、墨、法各家都加以引用。一本书从产生到流传是需要有一定时间的，足见《老子》书产生较早。但是，需要引起我们注意的是，我国古代学术流传的特点，正如吕思勉先生曾经指出的那样：“古人学术多由口耳相传”，“古人之传一书，有但传其意者，有兼传其词者”^①，因此，《老子》在流传过程中不可避免地会出现某些错乱，甚至加入战国时期的某些词句或内容，这都是不足为怪的。能否把这些错乱或经后人改动的地方，作为《老子》成书晚的根据呢？这显然是不可以的。笔者认为，《老子》书从老聃草创到定型、成为后世流传的本子，是有一个过程的。《老子》书并非自始至终为老聃一人所著，《老子》书代表了老子学派的思想，其中可能经老学传人的润色和增益。但是，我们不能否认老子在《老子》成书过程中的功绩。他是这个学派中最有名的人，是这个学派的代表人物，这是可以肯定的。正如吕思勉先生所说，先秦诸子的书亡佚较多，“今其书之存者，大抵治其学者所为……而取此种学派中最有名之人，题之曰某子云耳”。^②我们可以肯定地说，老子是这个学派的代表人物；《老子》书是研究老子和这个学派思想的主

① 吕思勉：《先秦学术概论》第20页，中国大百科全书出版社1985年版。

② 吕思勉：《先秦学术概论》，第20页，中国大百科全书出版社1985年版。

要依据。如果我们考虑到我国古籍和古代学术思想流传的特点，那么，我们就不必陷入过去那种把老子其人和其书分开，或将老子其人和其书完全合一的那种思维模式及由此而引起的关于老子其人和其书关系的不休争论了。这便是笔者反思老子其人其书争论问题后，得出的一个看法。

可能会有人问，在先秦典籍中既然关于老子其人其书的存在是没有问题的，为何在汉代以后出现了疑问？为何司马迁在《史记·老子列传》中记载了三个老子？

笔者认为，对《史记·老子列传》应作如下理解。

笔者赞同徐复观先生的看法，即《史记·老子列传》实由三部分构成^①：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李名耳，字伯阳，谥曰聃……莫知其终”，这是正传。自“或曰老莱子，亦楚人也”至“或曰，儋即老子，或曰非也，世莫知其然否”，可以称之为附录。司马迁是一位严肃的历史学家，他在撰写《史记》的过程中，对材料多有甄别和周到的处理。可以推想，司马迁是把他认为比较可靠的材料作为“正传”加以记载的。很显然，“正传”部分是司马迁肯定的。在“正传”里，除老子姓李名耳外，其他内容与先秦人的看法基本相同。那么，老姓如何变为李姓的呢？这不能不作一番必要的分析。

据有关专家研究，老姓起名甚早，李姓为后。高亨先生说：“古有老姓而无李姓。”“古韵老属幽部，李属之部，二部音近，古

^① 徐复观：《中国人性论史》（先秦），第485页，台湾商务印书馆1984年版。

或不分”，“老、李一声之转，老子原姓老，后以音同变为李”^①，这可以作为老子的老姓演变为李姓的一种看法。根据高亨先生的这一考定，李、老两姓发生混淆，是由于历史的和语言的变迁造成的，汉人误把老子说成姓李，便不奇怪了。

还有一种说法，认为李耳是老子的绰号。其根据是《方言·八》云：“虎……江淮楚间谓之李耳”。老子故国是陈，灭于楚（前534年），故称之为楚人。陈属淮河流域，称虎为“李耳”正是淮水一带的方言。那么，老聃怎么会得到“虎”（即李耳）的绰号呢？该文说，大约是由于老聃的思想犀利的缘故。该文还引《易·颐》：“虎视眈眈，其欲逐逐。”眈本作眈，从“目”，所以形容虎视也，后讹成从“耳”的眈。老子既然获虎的浑名，故或呼之为“老眈”。^②这一看法，似乎还未引起重视，未得到学术界的共识。笔者认为，这也是解释老聃演变为李耳的一家之言。

最近，杨向奎先生根据《国语·楚语》的记载，指出：“《楚语》多见史老……盖史官之老资格者为史老，老子曾为楚之史老，古以官为氏者多，故谓之‘老子’。至于名耳，字聃，姓李氏之说，名‘聃’，可能因其老，《楚辞·离骚》有‘老冉冉其将至兮’，‘冉冉’，据《玉篇》以为‘毛冉冉’为老之形容，那么‘老冉’正是‘史老’之别称而已。李姓之说，不知所自，或后人之附会。”^③杨向奎先生的这个看法是值得重视的。

① 高亨：《老子正诂》，第157、158页，中华书局1988年版。

② 见龚维英：《老聃新考》，《社会科学辑刊》1988年第1期。

③ 杨向奎：《论“道”》，《云南社会科学》1991年第4期。

至于《史记·老子列传》中插入的两段“或曰”，笔者同意徐复观先生的看法，可以把它们看作是《老子列传》的两个附录，是司马迁把当时关于老子其人的两个传说插入其中的。司马迁作为一个伟大的史学家，不以个人的好恶代替历史，他把不同的说法如实地加以记载，以“信则传信，疑则传疑”的态度对待不同的说法。但这并不意味着司马迁赞成老莱子和太史儋是老子。细读《老子列传》，司马迁对老莱子和太史儋为“老子”的这两个传说并不是持肯定态度的，“或曰老莱子亦楚人也”，是说除老子以外，有人还说老莱子也是楚人；“或曰儋即老子或曰非也，世莫知其然否”，更是表明太史儋即老子的说法，当时的人就有不同看法，不能肯定孰对孰错。总之，对《史记·老子列传》的内容要分三个层次加以具体分析。如果把这三个部分的内容都一占脑儿地加以完全肯定，则可能会出现三个甚至四个老子的说法，使问题更加混乱。

综上所述，笔者认为，研究老子及其思想应主要根据先秦史料。先秦的典籍为我们描述了一个生活于春秋末期，与孔子同时，比孔子稍长、曾作过周守藏室史且思想面貌大致相同的老子。至于《老子》书的思想，先秦典籍也广泛引用，其面貌也是可以大致肯定的。笔者认为，《老子》书的作者不必认定仅为老聃一人，可能为老聃所草创，在流传和成书过程中，治其学的后人增加了一些内容、参与过纂辑，这在先秦诸子中是常有的现象。《老子》书可以看作是以老聃为代表的老子学派的思想结晶，是我们研究老子及其思想的主要依据。

二、老子研究的方法论

在反思老子研究状况的时候,有一个十分重要而突出的问题,即老子研究的方法论问题。这个问题的提出,还得从建国以来的老子思想研究谈起。

建国以来,我国哲学史界曾在五六十年代集中讨论过老子的阶级属性及其哲学思想的性质问题。

一种意见认为,老子思想代表没落阶级的利益;另一种意见认为,老子思想代表农民阶级。

对于老子哲学的性质,也有两种完全相反的看法:一种意见认为老子哲学基本上是唯心主义的,其中包含了一些唯物主义的因素;另一种意见认为,老子哲学基本上是唯物主义的,其中掺杂了一些唯心主义的因素。争论的双方所根据的材料,基本上是《老子》书,甚至双方都根据同一条材料,然而却得出了完全相反的结论。比如,《老子》四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”四十章说:“天下万物生于有,有生于无”。争论双方都使用了这两条材料,但对这两条材料的解释却完全不同。认为老子哲学是唯心主义的一方说,道生一的“生”是产生或分化的意思,“道生一”就是“无生有”,老子的“道”属于绝对精神,因而从“道生一”和“无生有”来看,老子哲学是唯心主义的。而另一方却说,老子所说的“道生一,一生二,二生三,三生万物”,是说的宇宙由混沌状态而成为有形、有象的天地万物的发展过程。“天下万物生于有,有生于无”,是说万物的产生是从有形、有象的东西而来,而任何有形有象的东西又都是由无形、无象的东西而来的。因此,不能以“有生于无”来认定老子哲学是唯心主义。对老子“道”的解释也是如此,一种意见认为老子的“道”是物质性的

实体；与一种意见认为老子的“道”是观念性的绝对。由此，老子思想是唯物的、还是唯心的，便争论不休。

上述情况，很自然地向我们提出了老子思想研究的方法论问题。

首先要考虑的是，争论双方对历史资料的解释是否符合历史唯物主义的基本原则？恩格斯曾在《自然辩证法》一书中指出，每一时代的理论思维“都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容”。在我们研究历史上的思想家和哲学家的时候，恩格斯的这段话是具有重要意义的。当我们在分析一种思想的时候，不要忘记了它的时代。老子哲学产生于春秋末期，那时能出现“绝对精神”或“物质一般”等类似近代哲学的概念吗？老子哲学能够以类似近代哲学的概念来回答唯物、唯心这一哲学的基本问题吗？很显然，这是今人在解释老子哲学思想时，加进去的现代人的思想；或者以现代人的思维方式推演出古人不可能有的论断。这样，就不符合历史唯物主义的基本原则了。恩格斯还说过：“一个人如想研究科学问题，首先要在利用著作的时候学会按照作者写的原样去阅读这些著作……不要把著作中原来没有的东西塞进去”^①。列宁也指出，黑格尔“卓绝地坚持哲学史中严格的历史性，反对把我们所能了解的而古人事实上还没有的一种思想上的‘发展’硬挂到他们的名下”^②。这些话是多么深刻，多么值得我们深思！坚持唯物

^① 《马克思恩格斯全集》第26卷，第26页。

^② 《列宁全集》第38卷，第272页。

史观的问题,这并非老生常谈,问题在于如何坚持。我们应该按照唯物史观的原则,开辟新的研究途径和转换新的研究角度,并借鉴一些新的研究方法,以促进哲学史研究向深入的方向发展。

其次,争论双方在解释老子哲学性质的时候,往往把老子的思想肢解为几大块(即宇宙观、政治思想、历史观、认识论、辩证法等),然后把这几大块的内容相加,以判定老子哲学的性质。这样的方法对于弄清老子思想所包含的内容是有一定意义的。但是,这只是我们研究老子思想的初步工作,由于这种方法侧重于对老子思想各部分内容的分析和说明,便往往会忽视对老子思想作全面的分析和整体的把握。因而,解析的研究方法虽然仍不失为一种考察老子思想内涵的方法,但对于全面地、深刻地研究老子思想来说,无疑是有一定局限的。历史研究的科学方法告诉我们,历史研究的根本点在于用全面的、发展的、联系的观点分析事物,揭示历史发展的规律。为了把这一科学的研究方法具体化,就要求我们把研究的对象始终作为一个有机联系的整体,从对象固有的各个方面、各种联系中去把握它、认识它。哲学史的研究对象是历史上的各个哲学流派和哲学体系。各种流派和思想体系都是互相联系着的,我们要着重从哲学思想体系的结构、层次和相互联系中,揭示哲学体系的面貌和理论思维的特征。

本书以反思建国以来对老子思想的研究为起点,力求按照历史唯物主义的原则去揭示春秋末期那个时代的老子思想及其与中国文化的关连;本书力求避免对老子思想的肢解和割裂,注重老子思想与同时代的其他思想的联系、与中国传统文化的联系,避免静态的研究而注重相互联系的动态研究。反思有利于前

进,对以往老子及其思想研究的反思,是为了今后研究的深入,但愿本书能为读者提供一些了解和深入研究老子思想的线索。

第二节 从文化角度研究老子的意义

一、近年来老子思想研究的得失

以上,我们对建国以来老子思想的研究进行了扼要的回顾,从而提出了老子研究的方法论问题。笔者认为,近年来这一问题已经引起了学者们的重视。过去那种局限于对老子阶级属性和哲学性质的研究,已从根本上得到了扭转,人们纷纷寻找新的研究方法,从新的角度多层次、多方面地把握老子思想。据笔者所见,大体出现了以下的变化:

(1)从分析老子哲学的范畴体系及其结构入手,以把握老子哲学的特质。

(2)从比较研究的角度去把握老子思想。比如有的学者对孔子和老子进行比较,从孔、老思想的相异说明儒道之关系。有的文章把老子 and 外国哲学家进行比较,如老子与黑格尔的比较、老子与赫拉克利特的比较,甚至还把老子与法国近代中期的思想家摩莱里进行比较等等。

(3)扩大了老子思想的研究范围。许多文章对老子的美学思想、管理思想、策略思想、法律思想、教育思想、科学思想、气功思想等,进行了发掘和分析。

(4)从文化的角度去研究老子思想。如有的文章探讨老子与楚文化的关系,还有文章探讨老子与夏文化的关系等等。

上述几个方面的变化,说明对老子及其思想的研究,已经由

封闭的、单一的研究,走向了多样化的研究途径。当然,这并不是说上述几个方面的研究已经做得很好,其中存在的不足之处也是明显的。

如对老子哲学范畴的研究,虽然比从前有所深化,但抽象性的研究过浓,结合哲学范畴形成和演变的文化背景去进行分析还不太够。这就在一定程度上忽略了老子思想和老子哲学范畴的文化背景,容易产生孤立地研究老子思想的毛病。

又如,在对老子思想进行比较研究时,尤其是把老子和外国的思想家进行比较时,有的文章对科学的可比性似乎缺乏认真的考虑,出现了某些超时代的牵合。

以上所举的这些不足之处,并不是为了否定这几年老子思想研究的进展。笔者正是看到了老子思想研究的进展,才感到这些不足之处需要重视。依个人管见,这些不足之处在很大程度上是忽略了老子思想的文化背景和文化渊源造成的。因此,需要特别重视和加强从文化的角度去研究老子及其思想。

二、从文化的角度研究老子之必要

近几年来,从文化的角度研究老子及其思想,虽然从文章的数量和质量来看还不是那么令人满意,但毕竟开了一个好头,引起了学界的重视。笔者认为,从文化的角度研究老子及其思想是必要的,是应该大力加以提倡的。如上所述,从文化角度研究老子思想除可以避免纯思辨的研究和某些牵强的比附等不足之处而外,我们至少还可以从以下两方面说明从文化角度研究老子的必要性。

第一,从文化与人的关系来看。

目前,对文化的界说各种各样:有从现象描述文化的,把文化看成是一个复杂的整体,逐一列举出各种文化现象,以此说明什么是文化;有从社会发展的角度界说文化,把文化说成是一个历史时代的物质和精神的发展水平;也有从文化的功能、价值去界说文化,认为文化是人类以自然为素材,设想着一定的价值,并为其实现而努力的一个价值体系;还有从行为方式去界说文化,认为文化是一种具有动力特色的行为方式和生活方式,等等。^① 总之,各个不同的学科,都从不同的角度对文化作出了不同的界说。

美国人类学家克罗伯和克拉克洪在《文化:概念和定义的批判性回顾》一书中,研究了欧美文献中 160 余种文化定义,将其综合为:“文化是包括各种外显或内隐的行为模式;它通过符号的运用使人们习得及传授,并构成人类群体的显著成就,包括体现于人工制品中的成就;文化的基本核心包括由历史衍生及选择而成的传统观念,尤其是其价值观念;文化体系虽可被认为是人类活动的产物,但也可被视为限制人类作进一步活动的因素。”

以上这些对文化的界说和定义,可以说都抓住了文化某些方面的质的规定性和某些重要特征。但是,定义是相对的、有条件的,永远不能囊括充分发展的现象的多方面的联系,视角不同、把握的层次不同,对“文化”就会作出不同的界说。因而,最重要的不是如何定义文化,而是在于如何理解文化的本质。

^① 参见箫声:《文化概念考》,《湖南社会科学》1989年第5期。

文化的本质必须由人的本质来加以理解。因为文化是人类活动的产物,文化(具体地说可以指人们的生产、生活、行为、思维、情感方式等等)的形成、发展、累积、传递、变化,都离不开人——具体的历史的人;而人的本质则是人的体力、智力、技能、欲望、情感、审美、意志等的全面发展,而这种发展又不能不受到一定自然的和历史条件的制约。“人的本质……在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”^① 社会关系也是一种文化,是人的本质的外部社会的表层结构。因此,人在实现自己的类本质、在创造文化的过程中也受到一定文化的制约。可以说,文化既可内化为人的本质,但同时人的活动又都是在一定的文化框架内进行的。

从人的本质来理解文化的本质,我们可以看到:文化体现在人类实践的创造活动的能力、方式、过程及其成果之中。人的实践既是文化的根本内容,又是精神文化发生、发展的源头活水。人创造了社会、创造了文化,是社会和文化的主体;但人又是社会条件和文化条件的产物,是社会文化的客体。人与文化的关系是这样的不可分割,因此研究具体社会的人的思想,比如老子和他的思想,就需要从文化的角度进行探讨。拿老子思想来说,它既是春秋时期人们的创造活动的产物;又受到那个时代的文化水准的制约。从文化角度去认识老子思想,可以使我们的思路开阔,在更广阔的背景上去把握老子思想。

第二,从研究中国传统文化的角度来看。中国传统文化延续

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第18页。

了五千年左右,仅就狭义文化的范围来说,就包含哲学、科学、史学、文学、艺术、教育等等。而植根于深厚的民族文化中的哲学,则是这些文化的核心。中国传统文化中的儒、道两家,一开始就是具有不同风格的对立而又互相补充的学派,它们是中国传统文化的重要组成部分。从文化的角度来看,儒、道两家对中国文化都产生了重要的影响,都应该对它们进行深入的研究。但是,由于历史的或其他的种种原因,在过去较长的时期,学术界对儒家思想的研究较为重视,这是可以理解的。然而,要全面地把握中国传统文化,显然要改变仅重视研究儒家的状况,要下大力气研究老子思想和道家学派。不搞清楚老子思想对中国传统文化特质形成和发展的影响,便很难准确地把握传统文化;更不用说在新的历史时期如何使传统文化向着有利于现代化的方向转换了。

总之,无论是为了全面地、准确地把握中国传统文化;还是为了传统文化的转换和创新,都需要重视和加强对老子思想的研究,特别是从中国文化与老子思想的关联去进行研究。这不仅是深化中国传统文化研究的必要,也是继承和弘扬民族文化的优秀传统,以建构社会主义新时代文化的必要。

本书无意于重复前人对老子思想的论述,也不愿面面俱到地述说老子思想的方方面面,因为这已经有人做过了。本书将从老子与中国文化关系的角度,探讨老子思想的文化渊源、老子思想形成的文化背景、老子思想体系的文化特征、老子对中国文化格局的形成和中国文化发展的影响以及老子思想对现代文化的影响和价值等等问题。本书力求向读者展示老子思想与中国文

化的关联和老子在中国文化和世界文化中应有的地位。由于受笔者水平的局限,上述企望能否达到,还不敢肯定,只能让读者自己评说。

第二章

老子思想的文化渊源

第一节 老子思想与上古文化的关系

一、老子对原始社会及其遗留观念的赞美

老子思想与中国文化的关系,犹如树木与土壤之关系,不可须臾相离。中国社会和文化的发展与其他民族一样,经历了很长的原始社会时期。但中国社会和文化的发展却有着与其他民族不尽相同的地方:西方古希腊进入奴隶社会以后,原始氏族社会的制度、观念、风俗比较彻底地得到了清除;而在中国古代,原始氏族社会的制度、观念、风习却大量地保存了下来。这种东西方社会和文化发展的差异,是我们了解东西方文化之所以不同的一个十分关键的问题,也是我们探讨老子思想的文化渊源的入口处。

在我国,原始社会从原始人群向氏族制度的转变经过了几十万年,大约从数万年以前才逐渐进入母系氏族公社时期。在漫长的氏族社会中,我国的氏族制度获得了高度的发展,特别是母系氏族制更有着辉煌的发展时期和灿烂的文化。在这个阶段,原

始人类的各种意识和观念也随之获得了发展。由于中国从原始社会进入阶级社会,相对于西方来说,是用比较温和的方式完成这一转型的,因而原始氏族的种种观念便被较多地保留了下来。这一历史发展的特殊性,对中国古代思想家产生了很大的影响,乃至在进入文明社会以后,还有思想家对氏族社会的制度和观念进行赞美。老子就是这样的思想家。他不是肯定和赞美奴隶制文明,而是肯定和颂扬原始社会。老子对原始社会的肯定和颂扬,主要表现在他对原始社会遗留下来的一些观念的肯定上。而这一肯定又是以他对现实的批判作为契机的。也就是说,老子对原始社会的某些肯定,并非如一些人所说的那样是要开历史的倒车;恰恰相反,他是以肯定原始社会的方式去批判奴隶制文明中的弊病。尽管他使用的批判“武器”比较陈旧,但与开历史倒车的性质是根本不同的。

那么,老子肯定了原始社会遗留下来的哪些思想呢?

第一,老子赞扬“生而不有”的思想。在《老子》书中,多处肯定和强调“生而不有”的思想。如《老子》五十一章说:“道生之,德畜之,物形之,器成之。是以万物莫不尊道而贵德。……生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。”《老子》二章又说:“万物作而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居,夫唯弗居,是以不去。”《老子》十章在讲到有道之士的人生论时,也强调:“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”等等。“生而不有”,在《老子》书中是作为一种自然的根本法则而提出来的。老子认为,道生万物而不占为己有,为万物而不自恃其恩,长万物而不自作主宰,成万物而不自居其功,此为自然法则。以这样的法则来要求

人间的统治者,那就应该是:不私有、不恃德、率领人民而不宰割、功成而不自居。但老子生活的春秋末期,现实的政治状况与老子“生而不有”的思想大相径庭:“普天之下,莫非王土”,统治者早把天下的土地占为己有,凭他的旨意授与诸侯;“率土之滨,莫非王臣”,天子自是天下的当然主宰,王侯是诸侯国的主宰,他们有权宰割、掠夺和奴役人民。在这样的现实面前,老子强调“生而不有”,这就揭露和批判了天子、王侯的统治。天子、王侯们奴役人民的依据是,他们是上帝意志的体现者,所谓“天子”即是上帝的儿子,可代行上帝的旨意。而老子却提出,在上帝之先还有“道”,上帝不是至高无上的主宰。而“道”对待万物则是“生而不有,长而不宰”的,它生长万物但不主宰万物。这样,天子和王侯的绝对统治权力便失去了存在的根据。可见,老子道的“生而不有”作为一个法则,起到了批判奴隶制绝对统治的作用。

任何思想的产生都可以找到它的历史渊源。老子“生而不有”的思想,显然与原始社会的思想积淀有关。从考古发现的遗存和遗物来看,我国原始氏族社会有着很长的历史时期和完备的形态。无论是母系氏族社会还是父系氏族社会,其遗存都很丰富。尤其是母系氏族社会更有着辉煌的发展时期。在氏族社会里,生产资料归公社集体所有,氏族成员集体劳动、共同分配劳动产品。氏族首领虽然管理公共事物,却不私自占有大家的劳动成果。这种情况,与老子所说的“生而不有”十分近似。老子把上古文化的遗风,尤其是原始氏族社会共同劳动、共同分配产品和社会成员的平等相处加以理想化,并进而提升为一种普遍的“道”的品格——“生而不有”。因而,我们说老子“生而不有”思想

的渊源是很古老的,可以追溯到上古文化的源头——原始氏族社会,尤其是母系氏族社会。

第二,老子强调从事政治者必须忘我。这种思想也是与原始社会的观念相联系的。

《老子》十三章说:“贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可以托天下”。这就是说,愿意用毕生的力量为天下的人,才可以把天下交付给他;乐意用尽自己力量为天下的人,才可以把天下事委托于他。质言之,只有大公无私,用尽自身的力量以为天下的人,才可以做天下的君长。显然,老子所说的这种品德,决不是当时的统治者所能具备的。老子所理想的君主应具有的品质,实际上反映的是原始氏族公社首领的勤劳勇敢、能力卓越、保护公社成员,从而为全氏族成员所爱戴的这些品质。

第三,老子赞扬天道的均平。

老子认为,“天之道利而不害”(八十一章),对天道的公平加以赞扬。他以“天地相合,以降甘露,民莫之令而自均”(三十二章),来形容天道对人类的公平施予。天道对人类的公道与均平,与老子所处时代的社会现实形成极大的反差:一方是天道的均平;而另一方,即社会现实则是富者田连阡陌,贫者无立锥之地。老子批判现实社会的不平等现象,主张以天之道来改变现实社会的不平等:“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。”(七十七章)要人们效法天道的大公无私,财富多的人拿出多余的财富给财物不足的穷人。

老子所赞扬和肯定的天道的公道、均平,也同样可以在原始社会找到它的影子。在原始氏族社会,人们共同生产、共同消费,

老弱病残都能分到一份生活品，氏族成员完全是平等的。这种状况，使这位熟知历史的守藏室史的老子十分赞赏，并把它上升为天道均平的哲学思想，用以揭露奴隶制的弊病。

第四，与赞扬天道的均平相联系，老子提倡圣人治天下应以百姓之心为心。如果我们用简明的语言来概括，这就是老子已经具有一定的“民本”思想。一提到“民本”思想，一般的看法认为儒家才具有，似乎民本思想是儒家的“专利”。其实，在《老子》书中，也是有以民为本的思想的。如老子说：“贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自谓‘孤’、‘寡’、‘不谷’。此非以贱为本邪？非乎？”（三十九章）老子认为，贵人以贱人为根本，高官以下民为基础，所以侯王自称“孤”、“寡”、“不谷”，其用意在于以谦虚的态度，争取人民的拥护。为什么贵人必须以贱人为根本，高官要以下民为基础呢？按照老子的道论，道“万物恃之，而生而不辞，功成而不名有，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）这就是说，道的特性是生化万物。老子认为，理想的政治应该像道生化万物那样，任万民之为，绝不作万民之主宰。老子还进一步主张统治者（或政治家）要按照老百姓的意见办事：“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德（得）善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德（得）信。圣人在天下，歙歙为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”（四十九章）这就是说，圣人治天下没有自己的私见，以百姓的意见为意见，以百姓的要求为要求，以百姓之所好者好之，百姓之所恶者恶之。

老子的这些思想，实际上讴歌了人与人之间在政治上的平

等地位。老子以这种理想化的政治来反对现实生活中的不平等，而这种思想，是与上古时期人们的原始平等观念相联系的。

在我国原始氏族社会的文化遗存中，反映了原始的平等观念。如在母系氏族的典型——仰韶文化的一些墓葬中，随葬品一般差别不大，这反映出氏族成员生前在经济上基本上是平等的。墓葬是一种文化的体现，从这里透露出了一种原始的平等观念。在氏族社会解体进入阶级社会以后，原始的平等观念并未从人们的心里消失殆尽，而往往使人们追念不已，因而在中国古代的历史文献里，有着许多歌颂原始平等观念的记载。比如，歌颂神农氏“身自耕、妻亲织”（《淮南子·齐俗》）；“神农无制令而民从”（《淮南子·汜论》）；“神农之世，男耕而食，妇织而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王”（《商君书·画策》）；“神农之世，臣人则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心。”（《庄子·盗跖》）等等。传说中的神农氏，正是我国原始氏族社会发展比较充分的鼎盛时期。这许多记载反映了人们对那个时代人与人之间平等相处的怀念，也说明了原始的平等观念已成为一种积淀，存在于后世人们的心目中。《礼记·礼运篇》对原始社会的概括，是这种积淀的很好的说明：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。……货，恶其弃于地也，不必藏于己（指共同所有——引者）；力，恶其不出于身也，不必为己（指各尽所能——引者）；是故谋闭而不兴（不欺诈争利——引者），盗窃乱贼而不作（没有窃贼掠夺——引者），故外户而不闭，是谓大同。”这段描述，大体上

是符合原始社会情况的。不仅如此,《礼记》一书成于春秋战国时期,这一段文字告诉我们,原始平等观念经过长期的积淀,在此时已升华为“大同”思想。这一思想在后来的中国历史上产生了深远的影响,很多思想家都用它作为针砭时政的武器。老子对原始社会的颂扬,实际上也是用这种大同思想(只是具体措词不同而已)以批判当时的时弊。

上述几点表明,老子确实对原始氏族社会及其遗留思想进行了赞美和肯定。从表面上来看,这种赞美似乎是要复古,而且是要复到最古老的社会——原始公社那里去。但是,如果我们透过这个现象去看问题的本质的话,就可以明白老子是通过对原始氏族社会的赞美和肯定来否定当时的礼制。为了说明这个问题,我们不妨把老子形式上的“复古”和孔子的真正复古,作一扼要的比较。

孔、老生活在同一时代,即礼崩乐坏的春秋末期。他们都出于救时之弊以寻找治世的方略。孔子提出的办法是“克己复礼”,即恢复周公所制定的周礼,以拯救崩坏的奴隶制统治秩序。因此,孔子的政治主张是保守的,其实质是复古的,要把变革的社会拉回到旧有的秩序中去。而老子则认为,“夫礼者,忠信之薄而乱之首”(三十八章),他根本否定周公的礼制,他推崇和赞美原始社会中人类所具有的大公无私精神。老子法自然的政治观点,使得他只能从上古文化中寻找救时之弊的武器。如果把老子从上古文化中寻找批判时弊的武器,说成是“复古”的话,那么这种“复古”只能说是形式上的复古,而不是实质上的复古;因为老子的立足点是对奴隶制的批判,只不过是逆时的方向去寻找

批判时弊的武器而已。老子对原始氏族社会的赞美和肯定,唤起了人们对上古纯朴道德、大公无私精神的美好追忆,给人们批判现实社会的种种弊病带来了力量,在中国思想史上起到了深远的影响。

我们还可以再从另一个角度来分析老子的所谓“复古”思想。老子在批判奴隶社会带来的种种堕落时,的确流露出对原始氏族社会的某种程度的向往,甚至在某种程度上也希望这种平等合理的政治得到一定的复兴。^①这当然是老子的一种愿望。这种愿望的产生,乃是老子对现实的深刻认识和对历史的通晓而得出的。这正如老子所说:“执古之道,以御今之有,能知古始,是谓道纪。”(十四章)出身于史官的老子通晓历史,能够从历史的发展中以观成败;同时老子又深刻地看到现实生活中的种种问题,在这种情况下,人类曾经生活过的那种“十分单纯质朴的氏族制度”^②的影子,便很自然地在老子的头脑中复活了。这样的复活,实际上是对现实的抗议。美国人类历史学家摩尔根在著名的《古代社会》一书中说:“文明社会开始以来所经过的时间,只不过是人类已经经历过的生存时间的一小部分,只是人类将要经历的生存时间的一小部分。社会的瓦解,即将成为以财富为唯一的最终目的的那个历程的终结,因为这一历程包含着自我消灭的因素,政治上的民主、社会中的博爱、权利的平等和普及的教育,将揭开社会的下一个更高的阶段,经验、理智和知识正在不断向这个阶段努力。这将是古代民族的自由、平等和博爱的复

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第92页。

活,但却是在更高形式上的复活。”^① 摩尔根的这一看法是十分深刻的。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中,以摩尔根的这一段文字作为全书的结语。这一论断,指明了人类社会发展的方向,即人类最终要走向政治上的民主、社会中的博爱、权利的平等和普及的教育的社会。这一社会,是古代氏族社会的自由、平等和博爱在更高形式上的复活。难道我们看到“复活”二字,就把摩尔根或恩格斯的论断和他们的科学预言说成是“复古”吗?当然不能。

我们不能一看到肯定原始氏族社会的词句,就认为是复古。问题在于在什么意义上去肯定,从哪个方面去肯定。老子肯定原始氏族社会当然不是如上述摩尔根和恩格斯那样从人类历史发展规律的高度去肯定,在老子的那个时代也不可能有那样的认识。有趣的是,老子从反对现实的弊病出发而肯定的原始氏族社会的平等、道德的质朴和单纯等等内容与摩尔根、恩格斯对原始社会赞美的内容极其相似。恩格斯对原始氏族社会的“美妙”作过这样的描述。他说,原始氏族社会是一个“自然发生的共同体,”^② 在这个社会里,没有高踞于社会之上,用强制的方法来解决各种问题的国家和统治者,一切问题都是由全体社会成员自然而然地求得解决的。恩格斯赞美道:“这种十分单纯质朴的氏族制度是一种多么美妙的制度呵!没有军队、宪兵和警察,没有贵族、国王、总督、地方官和法官,没有监狱,没有诉讼,而一切都

① 摩尔根:《古代社会》下册,第556页,商务印书馆1977年版。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,第94页。

是有条有理的。一切争端和纠纷,都由当事的全体即氏族和部落来解决,或者由各个氏族互相解决。”^①恩格斯描绘原始氏族社会的美妙,是向人们揭示出人类将要在更高的形式上复活这个“美妙”的社会,即建设共产主义社会。老子也赞扬原始氏族的“单纯质朴”,但他是用以反对奴隶制文明对这一“质朴”的破坏。尽管他们赞扬原始氏族社会的不同,但原始社会作为一种理想蓝图都受到了称赞,使其带有了批判现实不合理的意义。所以,我们不能一见到肯定原始氏族社会的字样,就不加分析地认为是“复古”、开历史的倒车。

当然,老子以原始氏族社会为蓝图的政治理想是不可能实现的。尽管如此,老子的政治理想对于国君和侯王来说,是一个极大的挑战和抗议;而对于一般人民来说,无疑对他们批判国君子以激励。笔者认为,我们不能简单化地对待老子的所谓“复归公社”的思想,更不能扣之以倒退、反动的帽子;我们所要着重理解的是老子如何以“复归公社”的形式行批判奴隶制之实。

从以上我们的分析可以看到,老子所继承的上古文化,主要是原始氏族文化。这正如魏源所说:“删书断自唐虞,而老子专述皇坟以上。”(《老子本义》)按伏羲、神农、黄帝之书谓之“三坟”。魏源所说的“皇坟”,即谓三皇时代。也就是我们通常所说的原始社会时期。魏源的这一段话是说老子思想起源甚古,这是有道理的。从前考察老子思想的渊源大多追溯到夏商周三代,现在看来老子思想的渊源还可以上溯到原始氏族公社时代。老子思想是

①:《马克思恩格斯选集》第4卷,第92—93页。

扎根很深、起源很古的中国文化的一支。

二、老子对上古“圣人”的歌颂

我们还可以从老子对上古“圣人”的歌颂，看老子思想与上古文化的关系。

在人们的心目中，似乎只有儒家才有“圣人”的观念，或者说只有儒家才有“圣人”的称呼。其实，这是一种不全面的看法。老子作为道家的创始人，在《老子》书中有许多地方提到“圣人”。据笔者的初步统计，有以下若干处：

《老子》二章：“是以圣人处无为之事，行不言之教。”

《老子》三章：“是以圣人之治，虚其心，实其腹。”

《老子》五章：“圣人不仁，以百姓为刍狗。”

《老子》七章：“是以圣人后其身而身先，外其身而身存”。

《老子》十二章：“是以圣人为腹不为目，故去彼取此”。

《老子》二十二章：“圣人抱一为天下式”。

《老子》二十六章：“是以圣人终日行不离辘重。虽有荣观，燕处超然”。

《老子》二十七章：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物”。

《老子》二十八章：“圣人用之，则为官长。故大制不割。”

《老子》二十九章：“是以圣人去甚、去奢、去泰”。

《老子》四十七章：“是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。”

《老子》四十九章：“圣人无常心，以百姓心为心。……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。”

《老子》五十七章：“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。”

《老子》五十八章：“是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”

《老子》六十章：“圣人亦不伤人。”

《老子》六十三章：“是以圣人终不为大，故能成其大……是以圣人犹难之，故终无难矣。”

《老子》六十四章：“是以圣人无为故无败，无执故无失……是以圣人欲不欲，不贵难得之货。”

《老子》六十六章：“是以圣人处上而民不重，处前而民不害。”

《老子》七十章：“是以圣人被褐怀玉。”

《老子》七十一章：“圣人不病，以其病病。是以不病。”

《老子》七十二章：“是以圣人自知不自见，自爱不自贵，故去彼取此。”

《老子》七十三章：“天之所恶，孰知其故？是以圣人犹难之。”

《老子》七十八章：“是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主。受国不祥，是谓天下王。”

《老子》七十九章：“是以圣人执左契而不责于人。”等等。

《老子》书一共有 81 章，而提到“圣人”的地方竟有 24 处之多。也就是说，在《老子》书的差不多三分之一的篇章中提到了“圣人”。可见，“圣人”在《老子》书中占有重要的地位。

那么，老子所指的“圣人”是什么样的人呢？是虚拟的理想人物，还是有血有肉的历史人物？从以上所举《老子》书中提到“圣

人”的地方来看,老子所说的“圣人”都是与政治有关的,他们或是社稷主、或是万乘主。从老子称颂的圣人和描写的“圣人之治”来看,老子所说的“圣人”决不是《庄子》书中的“真人”、“至人”等虚拟的理想人物,而是指历史上曾经有过的有血有肉的历史人物。这种人物的品德高尚:“常善救人”;为政清廉:“无为而民自化”、“无欲而民自朴”。因而这种人物受到人民的爱戴。

老子所歌颂的这类人物是谁呢?为了说明这个问题,我们不妨把老子歌颂的“圣人”与《易经》中提到的圣人作一番比较。

《易经·乾卦》文言:“知进退存亡而不失其正者,其唯圣人乎。”

《易经·豫卦》:“天地以顺动,故日月不过,而四时不忒。圣人以顺动,则刑罚清而民服。”

《易经·观卦》:“圣人以神道设教,而天下服矣。”

《易经·咸卦》彖曰:“天地感,而万物化生。圣人感人心,而天下和平。”

上述《易经》中所说的“圣人”懂得天道,顺天而动;也懂得人道,知进退存亡。这与老子所说的既懂天道又能按天道行事的“圣人”,其性质是一致的,即指从事于政治的统治者。

《周易·系辞下》又说:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。……包牺氏没,神农氏作,斫木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下……神农氏没,黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民不倦;神而化之,使民宜之。……黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治……剡木为舟,剡木为楫,

舟楫之利，以济不通致远，以利天下。”这一段话记叙和歌颂了上古时代原始社会时期的包牺氏、神农氏、黄帝、尧舜等传说中的圣人和他们的业绩。这些“圣人”实际上是一个氏族（或部落），并非是哪一个人，它们代表了原始文化发展的几个阶段。后来的史家，往往把这些氏族的名称作为一个人的名字（也不排除由氏族名演化成人名），将其氏族文化的发展作为这些圣人的业绩。在我国古籍中，几乎凡是叙述上古历史和文化，都要歌颂这些圣人的业绩，《易传》和《老子》也是如此。老子歌颂的“圣人”与《易传》歌颂的上古圣人是一致的，这就是神农、黄帝、尧舜等等，他们是上古文化发展辉煌阶段的代表。歌颂和肯定这些圣人的业绩和治国方略，表明了老子对上古文化的继承。不仅如此，在《老子》书中，还把他们的业绩抽象为、提升为顺应自然的“无为而治”。并希望当时的统治者效法上古圣人，“无为而民自化，无事而民自富”。尽管老子的这个主张不可能实现，但它所唤起的人们对上古文化的追忆和对现实政治的批判，其积极意义是不可忽视的。

第二节 老子思想与古代学术的关系

上一节，我们从历史的纵向发展，探讨了老子思想的文化渊源。现在，我们再从学术思想本身发展的规律，探讨老子思想与古代学术文化的关系。

一、《老子》对古人思想的继承

探讨老子思想与古代学术的关系，必须明了《老子》成书的特点。在本书的第一章我们已经说过，《老子》一书同先秦其他典

籍如《论语》、《孟子》一样，并非成于一人之手。《老子》书中有些内容可能是老聃本人所撰，而有些内容则可能是老子的学生或道家学派的人所增益。先秦典籍几乎都是这样，很难说一本书自始至终由一个人完成。我们称一本书为某子（如《老子》、《孟子》、《荀子》），实际上是指这本书主要代表的思想或某子是这个学派的主要代表人物而言。

明了了先秦古籍成书的特点后，我们就不难理解老子与《老子》书的关系，即《老子》书从总体上来看，代表了以老聃为首的老子学派（后人称之为道家学派）的思想。因而，我们要了解老子思想与古代学术的关系，就要从《老子》书中去发现老子是如何继承古人的思想、发扬古人的思想和古代的文化。

与老子生活在同一时代的孔子说过，老聃“信而好古”（《论语·述而》），这不是没有根据的。《老子》中确有不少地方引述古人的思想或典籍。《庄子·天下》篇也说：“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。”这就是说，老子的学说自有来历，按照《庄子·天下》篇的说法，老子之学出于“古之道术”。不论孔子所说老子“信而好古”也好，还是《庄子》说老子之学出于“古之道术”也好；总之，他们都认为老子思想渊源较古，与古代的思想和文化有着密切的关系。的确，老子的思想吸收和利用了前人的思想资料。以下，我们对此作一些具体的分析。

分析《老子》与古代学术之关系时，有一个难点，这就是古代人著书抄写十分困难（写在竹、帛之上），传抄很不容易，因此不

可能像今人这样凡引证别人书的地方都注明出处。古人写书，有时把前人的话语、说法融入自己的著作中；有时虽然写明是别人的话，却没有注明出处；有时仅凭记忆或传闻而征引别人的话等等。以上这些情况，在《老子》书中都或多或少的存在。我们只能尽可能地去发掘出《老子》书中所引古人的话语或思想，从而发现老子思想与古之学术的某些具体关系。

在《老子》书中，有几处所引古人的话语或思想是明确表明了的。如：

二十二章：“古之所谓‘曲则全’者，岂虚言哉。”（着重号为引者所加，下同。）

六十九章：“用兵有言：‘吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺’”。根据詹剑峰先生的解释：“《左传》有‘军志有之曰’，此‘用兵者有言’，大概是引‘军志’。”^①

四十一章：“建言有之：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，道隐无名。”高亨先生认为：“《建言》，当是老子所引的书名。”^②是很有见地的。

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。”这已明确说明是引古圣人之说。

七十八章：“是以圣人云：爱国之垢，是谓社稷主。”此处明确

① 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》第160页，湖北人民出版社1982年版。

② 高亨：《老子注译》第96页，河南人民出版社1980年版。

说圣人云，当是引古人之说。考《左传》宣公十五年也有类似之语：“伯宗曰：……谚曰：‘高下在心，川泽纳汙，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕’，国君含垢，天之道也。”可见，《老子》七十八章所引圣人云是有所本的。

从《老子》书明确标明的所引古人之说来看，既有古训，如圣人云之类；也有格言，如古之所谓“曲则全者”；还有如《军志》、《建言》等书。《军志》、《建言》大概已失传，其详细内容不得而知。但从《老子》所引的内容来看，无疑这两本书具有丰富的辩证法思想。

二、《老子》对古籍的融摄

在《老子》书中，还有这样的情况：把古籍中的一些话融入了《老子》书中，而没有说明是引用古人之说。如：

四十二章：“人之所教，我亦教之。强梁者不得其死，吾将以为教父。”据高亨先生考定，“强梁者不得其死”此句是古人的话。“又见《说苑·敬慎》所载的《金人铭》第七十六章：‘坚强者死之徒’，与此句论点一致。”^①

六十六章：“是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。”而《说苑·敬慎》篇所载《金人铭》说：“君子知天下之不可盖也，故后之下之。”老子的话与《金人铭》之义也近似。

六十六章还说：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”此句也能从《金人铭》那里找到所本。《金人铭》说：“夫

^① 高亨：《老子注译》第99页，河南人民出版社1980年版。

江河长百谷者，以其卑下也。”^①

七十九章说：“天道无亲，常与善人。”这句话据詹剑峰先生考证：“《金人铭》说：‘天道无亲，常与善人’。类似的句子亦见于周书：‘皇天无亲，唯德是辅。’”^②可见，《老子》“天道无亲，常与善人”是引自古籍或古人之说。

《老子》与《诗》、《书》的关系也很密切，可以说老子的某些思想还本于《诗》、《书》。如：

《老子》六十四章说：“慎终如始，则无败事”。而《周书》也有类似的思想：“慎始而敬终，终以不困。”（《左传》襄公二十五年）襄公统治时期为春秋中后期，按照思想发展和学说传播的一般情况，《左传》引的这句话当在春秋中期以前。老子生活于春秋末期，因此《老子》六十四章的：“慎终如始，则无败事”来自于前人的著作是无疑的。而《周书》中正有类似的语句，由此推论《老子》的这一思想本于《周书》是没有多大问题的。

《老子》三十六章说：“将欲歛之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必姑与之。将欲夺之，必固予之。是谓微明。”这一段话也是本于《周书》。在《战国策·魏策》中记载有“知伯索地于魏桓子”一事。文中说：“知伯索地于魏桓子，魏桓子弗予。任章曰：‘何故弗予？’桓子曰：‘无故索地，故弗予。’任章曰：‘无故索地，邻国心恐；重欲无厌，天下必惧。君子之地，知伯必僇（骄），’

^① 转引自詹剑峰：《老子其人其书及其道论》第160页，湖北人民出版社1982年版。

^② 同上书，第161页。

憍而轻敌，邻国惧而相亲。以相亲之兵，待轻敌之国，知氏命不长矣！周书曰：‘将欲败之，必姑辅之；将欲取之，必姑与之。’”老子是周之守藏室史，作为史官，他很可能见过《周书》，所以《老子》三十六章才与《周书》的这段话如此相似。

《老子》九章说：“功成身退，天之道”，这句话亦本于《周书》。《史记·范雎蔡泽列传》记蔡泽见应侯范雎，劝其归相印，其中有这样的语句：“吾闻之，鉴于水者，见面之容。鉴于人者，知占与凶。书曰：成功之下，不可久处。”此处“书”，即《周书》。很显然，老子的“功成身退，天之道”与《周书》这句话的意思是完全相同的，老子只不过把《周书》所说的“成功之下，不可久处”上升成为一般的哲学原理，即“天之道”而已。

以上，我们根据《老子》书的内容，分析了老子的一些思想本于《周书》。再从老子本身的经历来看，这也是极有可能的。据高亨先生考定，老子作为东周王朝的征藏史，掌管图书的时间相当长，大约到五六十岁的时候，由于周朝贵族内战，他才失去官职。^①由此我们推论老子见过《周书》，并吸收其中的某些思想甚至语句融入《老子》书中，并不是凭空臆说。

老子思想除本于《周书》外，还有一些思想与《尚书·大禹谟》关系密切。如：

《老子》三章：“不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗”。《尚书·大禹谟》亦说：“惟汝贤，汝惟不矜，天下莫与汝争能。汝惟不伐，天下莫与汝争功。”这段话是舜对禹说的。舜认为

^① 高亨：《老子注译》第1页，河南人民出版社1980年版。

禹能勤于王事，又能克俭于家，尽管禹很贤、品德很高尚，但禹不矜夸，所以天下人多佩服他，不与他争能。禹又不自恃其功，所以天下的人多称赞他，不与他争功。《老子》三章所说的：“不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗”的政治主张，其实质是对于舜对禹的不矜夸、不自恃其功的评价的引申。

《尚书·大禹谟》又说：“满招损，谦受益，时乃天道。”这就是说，满足（或骄傲）便要招损害，谦虚方可受益。这样的思想在《老子》书中也有表述。如十五章说：“保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成。”据高亨先生考证，“‘蔽不新成’傅奕本作‘蔽而不成’，帛书乙本作‘斲而不成’（甲本缺，斲与蔽通），足证‘新’字是后人所加，”高亨先生又认为：“‘蔽而不成’此四字当作‘蔽而又成’，‘又’以形近误为‘不’。蔽，破也。此句是说破败转化为成功。”^①可见，《老子》十五章的含义与上述《尚书·大禹谟》的意思基本上是相同的。

《老子》书与《诗经》也有关系。《诗经》风、雅、颂共三百零五篇，其产生的时代由西周初期到春秋末期，共约五百多年。“风”，基本上是民间歌谣（只有少数例外），《老子》思想与《诗经》中“风”的情怀很相近。如：

《诗经·北门》：“出自北门，忧心殷殷。终窶且贫，莫知我艰。已焉哉！天实为之，谓之何哉？王事适我，政事一埤益我。我人自外，室人交遍谗我。已焉哉！天实为之，谓之何哉？王事敦我，政事一埤遗我。我人自外，室人交遍摧我。已焉哉！天实为之，

^① 高亨：《老子注译》第46页，河南人民出版社1980年版。

谓何哉？”这首诗表达了卫国朝廷的小官吏对统治者的不满和忧于家庭生活困难的心情。诗中说，他的俸禄微薄，不够养家，而朝廷的琐细事务、辛勤的劳役都要他去担任，因而发出“终窶且贫，莫知我艰”的慨叹。老聃曾作东周王朝史官，后因东周王朝内部的权力斗争而失官隐居，此小官吏的情怀显然与他的思想有相通之处。在《老子》书中，很多地方表露出对现实统治的不满，并抨击和揭露仁义之虚伪，这除了其时代和政治方面的原因外，不能排除老子受到过《诗经》的感染。

《诗经·衡门》：“衡门之下，可以栖迟。泌之洋洋，可以乐饥。岂其食鱼，必河之鲂？岂其取妻，必齐之姜？岂其食鱼，必河之鲤？岂其取妻，必宋之子？”据高亨先生考定，这首诗为春秋时期的隐士所作^①，抒发了隐士甘于贫贱，不求富贵，乐于过清闲生活的志趣。老子晚年隐居田园，与《衡门》的作者有着相同的情趣。

另外，《诗经·十亩之间》：“十亩之间兮，桑者闲闲兮，行与子还兮。十亩之外兮，桑者泄泄兮，行与子逝兮。”和《诗经·隰有长楚》：“隰有长楚，猗傩其枝，天之沃沃，乐子之无知。隰有长楚，猗傩其华。天之沃沃，乐子之无家。隰有长楚，猗傩其实。天之沃沃，乐子之无室。”这两首诗也有求田园之乐和隐遁情调。这也与老子的思想及《老子》书的基调一致。

从以上的分析，我们可以得出这样的看法：老子的思想继承了古代的学术和文化并加以发扬光大。从《老子》书所涉及的古代学术和文化来看，它吸收了上古时期的格言、占语、谚语及占

^① 高亨：《诗经今注》第178页，上海古籍出版社1982年版。

帝王的统治经验,并把这些思想资料提升到哲学的层面,作为哲学思想和命题加以阐发。老子所引用的古籍有兵书如《军志》;有政书如《周书》;也有诗书等等,以及未明确标明出处的古籍。老子长期作史官,老子思想渊源于古代的学术和文化,这不仅是合乎逻辑的,而且也是有据可证的。

再从《老子》书的一些主要观点来看,老子思想对古人思想的继承关系也是明显的。

“贵柔”是老子的基本思想。《吕氏春秋》说过:“老聃贵柔”,可见“贵柔”作为老子的基本思想是历代思想家的一致看法。老子贵柔思想的渊源,除了与母系氏族社会遗留观念的积淀有关而外,还可以找到它与古代思想的承继关系。在《老子》成书以前,已有不少古籍论及尚柔的思想。如《尚书·皋陶谟》说:“柔而立,”这就是说,“柔”是很重要的,具有“立”的作用。《尚书·洪范》也说:“三德:一曰正直,二曰刚克,三曰柔克。平康正直,强弗友刚克,夔友柔克;沈潜刚克,高明柔克。”这段话的意思是说,人有三种德性,一是正直不曲、二是刚强过度、三是柔弱过度。因此,国君在治理臣民时也要有三种办法:一是要端正人的曲直;二是对沈潜(即阴伏,沈,阴也,潜,伏也)之人要采取以刚取胜的办法;三是对高明的人要以温柔来治他。可见,《洪范》把“柔”作为了人的一种德性并推而引申为治人的一种以柔克刚的手段。《左传·文公元年》也有如下记载:“穆伯如齐,始聘,礼也。凡君即位,卿出并聘,践修旧好,要结外援,好事邻国,以卫社稷,忠信卑让之道也。忠,德之正也;信,德之固也;卑让,德之基也。”这段话的意思是说,穆伯到齐国去聘问是合乎礼的。因为凡是国君即

位，卿出国聘问，重温过去的友好团结外援，善于对待邻国以保卫国家，这是合于忠、信、卑让之道的。忠，意味着德行的纯正；信，意味着德行的巩固；卑让，意味着德行的基础。在这里，“卑让”与“柔弱”的含义是差不多的，把“卑让”作为德行的基础来加以提倡，实际上是尚柔思想的体现。再如，据刘向《说苑》所载，“诗曰：柔，远能迩，以定我王”。这就是说，“柔”能缩短人们之间的距离，使疏远变成亲近，从而安定王位。可见，“柔”不仅是一种品德，而且也是一种治国安邦之术。从以上所述我们可以看到，“尚柔”在老子以前已经作为一种思想传统在流传和提倡。老子“贵柔”的思想正是对这一思想传统的继承和发扬。

无为，是老子的又一基本思想，《老子》书中始终贯穿着“道”的无为而无不为的精神。老子的“无为”思想，当然不是从天上掉下来的，也是对前人和同时代人思想的继承和发挥。在古文献中，虽然涉及“无为”的篇章不是很多、很集中，但对“无为”思想也是有所论及的。如《诗经·兔爰》说：“我生之初尚无为，我生之后逢此百罹。”意思是说，当我初生时，天下还没有出什么事；待我出生之后，就遭遇到了许多忧愁。这首诗写于春秋时期，这里的“尚无为”大概是古文献中最早的关于“无为”概念的明确记载。再如《国语·周语》中也涉及到“无为”概念。《周语》曰：“公子亲筮之，曰：‘尚有晋国’，得贞《屯》、悔《豫》，皆八也。筮占之，皆曰：‘不占，闭而不通，爻无为也。’”在这里，以“无为”说明“闭而不通”之爻象。由上可见，在《老子》成书之前，“无为”作为一种思想和概念已经出现。这必然对老子的思想产生影响，从而成为老子思想的一个重要渊源。

崇尚节俭、清心寡欲，这是老子人生论的重要思想。同样，这一思想的渊源除了与氏族社会的遗留观念有关而外，还可以找到它与古代思想的承继关系。关于提倡节俭的思想，在《老子》之前的文献中有不少论述。如《国语·周语》说：“季文子、孟献子皆俭，叔孙宣子、东门子家皆侈。归，王问鲁大夫孰贤？对曰：‘季、孟其长处鲁乎！叔孙、东门其亡乎！若家不亡，身必不免。’王曰：‘何故？’对曰：‘……今夫二子者俭，其能足用矣，用足则族可以庇。二子者侈，侈则不恤匮，匮而不恤，忧必及之，若是则必广其身。且夫人臣而侈，国家弗堪，亡之道也。’”这段话的意思是说，季、孟两家节俭，叔孙、东门两家奢侈，由于前者节俭就可以保持家族的兴旺发达；后者奢侈，其结果殃及子孙。如果做臣子的都奢侈的话，国家的忧患则无穷，这是亡国之道。可见，节俭是多么重要。崇尚节俭，就必须克制私欲。关于这方面的思想，在《老子》成书之前古文献中也有不少论及。如《左传·桓公六年》季梁曰：“今民馁而君逞欲……臣不知其可也。”这就是说，当人民在冻饿之时，国君却放纵自己的私欲，这是不应该的。《左传·僖公二十一年》也说：“秋，诸侯会宋公子于孟，子鱼曰：‘祸其在此乎，君欲已甚，其何以堪之’。”这就是说，国君的私欲太严重了，其后果不堪设想。再如，《左传·襄公二十八年》载：“与晏子邶殿，其鄙六十。弗受。子尾曰：‘富，人之所欲也，何独弗欲？’对曰：‘庆氏之邑足欲，故亡。吾邑不足欲也，益之以邶殿，乃足欲。足欲，亡无日矣。’”这段话的意思是说，齐景公封给齐相晏子邶殿边上的六十个城邑，晏子不接受。子尾说，富，是每个人都想要的，为何你独不要？晏子回答说，庆氏的城邑足以满足他的欲望，然而

却遭到了逃亡的命运；我原有的城邑再加上邶殿（齐别都）就满足了欲望了。欲望满足了，离逃亡的厄运也就没有几天了。在晏子看来，满足私欲，就会导致灾难甚至灭亡。在《左传》和《国语》中类似的提倡节俭、反对私欲的记载还有不少。可见，在《老子》成书之前，节俭、“寡欲”的思想已经相当普遍了，老子受到这种思想的影响是在情理之中的。当老子在提升自己哲学思想的时候从中得到启发，并加以继承和发挥、使其成为哲学思想的组成部分，这就不足为奇了。

至于老子的辩证法思想，与前人或同时代的人也有明显的继承和发展关系。老子的辩证法思想是对前人的辩证思维成果的继承和发展，特别是对春秋以来的矛盾观念、矛盾的相反相成、矛盾的转化等等观念的继承和发展。关于这方面的内容，本书在后面有专门的章节论述，此处就从略了。

总之，老子的思想有其深刻的理论渊源。

总括本章的内容，我们提出了从两个方面去把握老子思想的渊源，即从老子思想与上古文化的关系和老子思想与古代学术和思想的关系去把握老学的渊源。其实，这两者是有联系的，我们把它们作如是划分，是便于分析问题。老子思想与上古文化的联系，着重是从广阔的文化背景、从社会历史发展的角度，追溯老子思想的渊源；而老子思想与古代学术的关系，则是从具体的学术思想的继承角度去分析老子思想的来源。我们要完整地把握老子思想的渊源，应该把两者结合起来，既要从历史发展的角度向上追踪老子思想的渊源；又要看到老子思想作为一种精神文化与具体的古代学术思想有着承继的关系，也就是说，老子

思想有它的理论渊源。这样,才不至于将上古文化与古代学术等同或割裂。在两者结合的前提下我们把握老子思想的渊源,可能会得出比较全面的看法。

第三章

老子思想的形成与春秋时期的社会文化变革

上一章我们从发生学的角度考察了老子思想的文化渊源。现在,我们来分析作为有体系的老子哲学思想,它的形成与那个时代的思潮和社会文化变革的关系。

第一节 春秋时期的社会文化变革

众所周知,“任何真正的哲学都是自己时代精神的精华”。^①历史上任何真正的哲学家,都不可能对自己时代的重大问题漠不关心、毫无见解。相反,他们必然要对自己时代的重大问题进行反思,提出自己的见解,并加以多方面的论证以建立自己的哲学体系。因此,老子哲学是时代的产物。

一、老子对“礼崩乐坏”的社会文化变革的反思

从公元前 770 年至公元前 476 年(即周平王元年至周敬王四十四年),为我国历史上的春秋时代。根据大多数历史学家的看法,这一时期是我国社会由奴隶制向封建制转变的时代。在转型的过渡时期中,社会的变革是相当剧烈的。突出的表现是,平

^① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,第 121 页。

王东迁以后,周天子已经丧失了独尊的地位。

关于周天子地位的衰落和诸侯力量的强大,这涉及到周代的分封制问题。为此,让我们作一扼要的说明。

西周时代的分封制度,在中国古书上称为“封建”,即封邦建国的意思。周天子将土地分封给同姓子弟、异姓功臣和先贤后裔,这些人便称之为诸侯。周天子为天下之大宗(或共主),诸侯对于周天子来说是小宗,但在其国内则为大宗。诸侯也分封同姓或异姓贵族为卿(高级大夫)、大夫,大夫又立同姓或异姓的下级贵族为家臣。于是,以血缘纽带为联系而形成了一个由天子、诸侯、卿大夫组成的宗法统治网络。

在这个统治网络中,周王室对诸侯,诸侯对卿大夫,在经济、政治、军事上都有着绝对的权威。这种周天子为天下之大宗、诸侯为一国之大宗、卿大夫为封邑内之大宗的情况一直保持到西周末年。

但是,到春秋时期,情况则发生了很大的变化。周天子的权威逐渐衰落,一些大诸侯在政治、经济方面的独立性大大增强,他们不仅不听周王的命令,甚至还分封一些在政治、经济和军事上都脱离本国而独立的国家。这类情况的发生,其实是地方经济发展的反映,是地方独立性加强的反映。这说明,周天子不能再驾驭诸侯了,分封制作为一种巩固统治的制度,已经出现了危机。更为严重的是,春秋时期大的诸侯国家的经济和军事力量实际上已超过了西周时期的周天子的力量,甚至诸侯分封的卿大夫的“家”也等于一个小国家。

上述种种情况表明,春秋时期,宗法分封制已趋于瓦解状

态。这种瓦解状态还表现在：国与国、家与家之间的兼并战争开始发展起来；与兼并和割据战争发展的同时，一些二、三等的国家纷纷隶属于比较大的国家，成为大国的附庸。

由于西周时期奠基于宗法基础上的分封制度和等级制度，已经处于瓦解的状态，在这种情况下，各诸侯国更加积极发展势力，进行扩大土地的战争，形成了春秋时期有名的齐、晋、楚、秦、宋五国争霸的局面。

在社会剧变的同时，宗法伦理文化也发生了极大的变化。

由于西周实行的是宗法分封制，于是在这种家、国结合的政治制度中，从上到下、由尊至卑无不贯通着一种宗法制度的原则和精神。周代宗法制度把家族血缘关系中的许多环节转化成了中国历史和文化中的某些要素，并以宗法礼制的基本原则把这些要素固定、凝结下来。因此，可以说宗法礼制是宗法伦理文化的核心。

春秋时期诸侯国的强大，导致了旧有的礼乐制度的崩坏。如上所述，周代的礼乐制度是严格的社会等级制的体现：“夫礼者，所以定亲疏、决嫌疑、别异同、明是非也。”（《礼记·曲礼》）“凡治人之道，莫急于礼。”（《礼记·祭统》）这说明，“礼”是定尊卑、别贵贱的“治人之道”。而“乐”则是和“礼”结合实行的，“国之大事惟祀与戎”（《左传》文公二年），无论是祭祀还是打仗，都要配之以“乐”。在礼的进行中，什么礼配什么乐都有严格的规定，礼与乐的密切结合，是为了维护严格的等级制度。但到了春秋末期，却出现了“礼崩乐坏”的剧烈变化，周天子所专用的一些礼乐，再也不能为他所专用了。如“八佾舞”是周天子才能享用的。“佾”

是舞的行列,按照礼的规定,只有周天子才能享用八八六十四人的舞佾,可是鲁国的大夫季氏,不过是天子的陪臣,也竟然使用天子的舞佾了。难怪孔子斥责他:“季氏八佾舞于庭。”再如,按照礼的规定,天子祭毕宗庙,才唱“雍”这首歌,但现在晋国的孟孙氏、叔孙氏、季孙氏三个大夫也居然唱起《雍》来了,“三家者以《雍》彻”(《论语·八佾》)。这种种所谓“犯上”和“僭越”的现象层出不穷,旧有的“礼、乐、刑、政”面临着危机,很难照样维持下去了。在这种情况下,各诸侯强国中出现了新兴的势力(即大夫)向各国的所谓公室(即旧势力的代表)进行争夺权力的激烈斗争。由于新兴势力顺应时代的要求和争取到了民心,因此获得了胜利,“田氏代齐”、“三家分晋”标志着新兴的势力战胜了顽固的守旧势力。司马迁把春秋时期的社会变革概括为:“春秋之后,陪臣秉政,强国相王。”(《史记·太史公自序》)历史学家郭沫若把这种基于宗法制基础的分封和等级制的演变,形象地描述为:天子倒霉了,诸侯起来了;诸侯倒霉了,卿大夫起来了;卿大夫倒霉了,陪臣执国命。

春秋时期的“礼崩乐坏”,是旧有的社会伦理秩序和文化传统的崩溃。这种崩溃的实质是对传统宗法伦理制度的否定。

周代的宗法制度,产生于原始社会末期,形成于夏商。它既是中国古代的历史模式,而它的宗法血缘关系、宗法等级原则、礼乐典章文物、敬德思孝的伦常道德等等,又是中国文化的源头活水。因此,我们说春秋末期的“礼崩乐坏”既是新兴势力对西周以来宗法制度冲击的结果,也是西周以来的文化传统崩解的表现。在这种冲击面前,属于宗法文化范围的“礼乐征伐”不再出自

周天子了,而是先后出自大夫及家臣;原来在天子、诸侯、卿大夫、士、庶人之间形成的层层相因、彼此隶属的宗法关系也遭到了突破。在这种社会文化变革面前,原来只能由周天子和上层宗法贵族才能阐述和解释的宗法礼制,不得不“求诸野”,即由当时的学人智者加以阐释了。孔子便是在“野”者之一。

生活在宗法势力比较顽强、周礼保存得最为完备的鲁国的孔子,在当时的社会文化大变革中,尽管一度提出过一些改革措施,如举贤才、减轻赋税、节用、有教无类等等,但是他的目的是要恢复早被鲁国人民所抛弃的顽固的鲁公室的统治(《左传》昭公三十二年载:“鲁君世从其失,季氏世修其勤,民忘君矣”)。希望恢复旧有的“君君、臣臣、父父、子子”的秩序。据史载,鲁哀公问政于孔子:“‘敢问为政之如何?’孔子对曰:‘夫如别;父子亲;君臣严。三者正,则庶物从之矣。’”(《礼记·哀公问》)“齐景公问政于孔子,孔子对曰:君君、臣臣、父父、子子。”(《论语·颜渊》)可见,孔子强调的是君、父、夫权的专制和臣、子、妇对三权的从属。认为只要把旧有的宗法伦理秩序恢复和巩固了,则“庶物从之矣”,一切问题都解决了。显然,这是同当时的社会文化变革背道而驰的。孔子还特别向往周代宗法礼制:“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周”(《论语·八佾》);“周之德可谓至德也已矣”(《论语·泰伯》)。孔子认为遵行周代的礼制是最高的伦理道德,因而非常虔诚而严肃地去继承、阐发周代宗法文化,并以此为已任:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与斯文也。天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(《论语·子罕》)当仁不让地以周代文化继承者的面貌出现。为了证明“天之未丧斯文也”,

孔子对周礼作了损益、阐述、系统化的工作,使得周代宗法制度的尊祖、敬宗原则和家、国结合的模式,成为一个与社会政治、身心性命都有紧密联系的儒学体系。孔子由“吾从周”出发,对夏、商、周文化进行总结,走的是一条重建传统宗法伦理的权威的救世之路。

哲学是理性思维的产物,这种理性思维出自于人类对自身和周围世界即主体和客体的反思。但反思的方式却因人们所处的社会历史条件、生活环境、文化教养等等的不同而出现差异。老子和孔子便是例子。

据高亨先生考定,老子年长于孔子。孔子生于鲁襄公二十二年(公元前551年),老子生于鲁襄公二十二年(公元前571年),比孔子大二十岁。^①孔子死于鲁哀公十六年(公元前479年),享年73岁。古书多言老子长寿,肯定比孔子活的时间长,因而孔、老生活的历史时代是基本相同的。

老子为“周守藏室之史”(《史记·老子传》),为周代掌管图书的官吏;孔子则一直生活在周礼保存最完备的鲁国,曾从政做过鲁国的大司寇,后“周游列国”以其说干政,六十岁以后回到鲁国,以其说教授学生。因此,老子的文化教养和生活的小环境与孔子有很大的差异。我们根据孔子的出生年代,可推知老子主要活动的年代在襄昭之世,特别是在昭公的时代。那时,周王室内部连续发生内乱,王室为争夺权力挑起内战,王子朝与悼王、敬王两大集团大动干戈,十几年才结束。在周王朝内部的斗争中,

^① 高亨:《老子注译》第11页,河南人民出版社1980年版。

王子朝等带着东周王朝的图书逃往楚国，老子也就弃官隐去。

老子经历了这一场周王室的内部斗争。在这场斗争中目睹了统治者的凶恶、残暴以及周天子对诸侯的乞怜等等，这些无疑对老子反思现实的种种问题产生深刻的影响。

据史籍记载，孔子曾经就如何看待传统伦理文化的问题，到成周去“问礼于老子”。老子对孔子的回答是：“子所言者，其人与骨皆朽矣，独其言在耳。”（《史记·老庄申韩列传》）老子认为传统的“礼”已经过时，明确地表示了对传统伦理文化的否定。这种否定是老子反思春秋末期的社会文化变革的深刻思考。后来，在《老子》书中，老子又多次对儒家的礼、仁进行了批判和否定。如说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”（五章）。明确地认为圣人对百姓不应该有私爱，对儒家的“仁”进行了否定。老子还说：“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。”（三十八章）老子指出了道、德、仁、义、礼产生的顺序，深刻批判了礼的虚伪性，礼不是忠信而是乱之源。

在《老子》书中，老子总结历史上“成败、存亡、祸福、古今之道”，但他与孔子的立足点不同，他对旧有的宗法伦理制是持揭露和批评态度的。老子提出“无为”，主张国君不要干预人民的生活，这无疑是对君权和等级制度的批判。不仅如此，具有更加深刻意义的是，老子从哲学的角度揭示了“礼崩乐坏”的必然性。老子提出了具有规律性意义的“道”。“道”的根本特点是“反”。“反者，道之动”，即一切事物都在不可阻止地向其对立面转化，“物壮则老，是谓不道，不道早已”（《老子》三十二章）按照这个规律，传

统的宗法制度和礼制文化出现崩坏的局面,是无法逃避的必然命运。再按照老子对“道”的规定,“道”为宇宙的最高本体,其他的存在物都是“道”所派生的,这样,传统的宗法伦理文化当然只具有相对的意义,而不能具有永恒的价值。可见,老子哲学深刻性的表现之一,便是他从哲学的高度批判了传统的宗法礼制和文化。老子的这种批判精神和态度,使他成为了中国历史上“第一个文化批判者”。^①站在时代的高度,以批判的态度和精神面向时代,这就是老子哲学的出发点。

老子与孔子生活的时代基本相同,之所以在反思春秋末期社会文化变革的问题上出现不同的看法,是由于他们不同的生活经历、文化素养造成的。老子由王官(周守藏室史)到隐士的经历和生活环境与作为依附统治者且又生活在周礼保存最多的鲁国的孔子是大不相同的。作为王官,老子具有丰富的历史、天文知识;作为隐者,老子又远离统治者,有着自由地反思现实和历史的可能。由王官到隐士的经历和生活环境,使得老子的反思深刻而切中时弊,而理性的反思则是老子哲学产生的前提。

二、隐士阶层与老子学派的产生

在春秋末期的社会和文化变革中,出现了学术的下移和官、师分离的现象。在周朝前期,学术为贵族所专有,那时官与师不分,王室的官吏专门管理一业,既是官同时又是那门学术的传授者。在这种官、师不分的情况下,只有官学没有私学,学术得不到

^① 张岱年:《儒道两家思想对中国文化的影响》,《高校社会科学》1989年第2期。

健康发展。春秋末期,随着周王室的解体,原来隶属于王室的各门学术的官吏流落到了普通庶民之中,他们在民间以私人身份进行讲学或传授技艺。这种官、师的分离和学术的下移,为先秦诸子的形成提供了条件,如果没有私人讲授学术,那么决不可能产生什么“家”,更不可能出现某一流派的系统的思想。

在由社会文化变革引起的官、师分离和学术下移的过程中,出现了一批不满于社会现实的隐士。这些隐士,在他们无力改变社会现实时暂时远离社会(而不是脱离社会)过着隐居的生活,正如清代学者刘宝楠所说:“无道则隐。隐者,即此隐居求志之谓,非如隐而果于忘世也”(《论语·季氏》正义)。当时的隐士大都从事一定的体力劳动,如《论语·微子》篇记载的接舆、长沮、桀溺、荷蓑丈人等等。也许这些人并非真实姓名,如荷蓑丈人,他们“耦而耕”,“以杖荷蓑”(用拐杖挑着锄草用的工具)也并非真正的农夫专事务农。这些隐者并未彻底隐退,而是留心世事,用“隐居放言”的方式讽喻现实,讽刺像孔丘那样“四体不勤、五谷不分”、“知其不可而为之”的夫子。这些隐士以自己独特的方式关心着社会,并逐渐提出了自己的思想理论和政治主张,他们对老学的产生起到了导发的作用。老子就是这些隐士的代表。

老聃生活于春秋末期,曾任东周王朝的征藏史(《史记》作“周守藏室之史”),掌管图书,是一个史官。当他在约五六十岁的时候,周王朝内部发生战争,于是他弃官而逃,在官、师分离,学术下移的潮流中,老聃流落到了民间。据《史记》载,老子过函谷关时关尹子请他著书,于是写出《道德经》(即《老子》书)。对于这一段历史,学术界的看法还不一致。如果我们不固执于历史的一

些细节,而是把眼光从老子个人身上转向当时的社会,那么我们就可以看到,在当时社会文化变革中确有一批由贵族而下降为平民的隐士,他们有学问而又不愿意降低自己的人格去附和当权者,只好暂时隐居于民间。这批隐士的共同特点就是以批判的态度对待夏商周三代以来的传统宗法伦理文化,而不像孔丘那样以“正名”重建旧有的传统。他们根据自己的知识和对上古文化的了解以及隐居生活比较接近大自然的特点,提出了效法自然、以自然为宗的主张。这一批隐士,实际上构成了一个学派,也就是汉朝人给他们命名的“道家”或“道德家”。

老子在不作王官后,恰恰成了这样的隐士。他的史官经历使他具备了丰富的历史、自然知识;春秋末期社会文化大变革的现实给予他很大的刺激,在这种情况下当他对现实进行反思时,王官和隐士的经历为他的反思提供了极好的条件,使他能充分运用自己的知识对社会和自然进行深刻的思考,从而形成独特的哲学体系。老聃是隐士中的杰出者。否则,《老子》书就不会以他的名字命名。因此,我们可以说,老学是在批判当时已经受到冲击和“崩坏”的宗法伦理文化的基础上形成的一个学派。老子哲学是这个学派思想的结晶。

第二节 老子哲学系统的形成

在上一节里,我们从历史发展的角度分析了老子思想与春秋时期社会文化变革的关系。在这一节里,我们将从思想发展的自身规律,说明老子哲学体系的形成是春秋时期哲学思想发展的必然产物。

一、春秋时期哲学概念的出现

中国古代哲学的发展与其他民族走着大致相同的道路,中国古代哲学也是在冲破宗教迷信的桎梏中诞生的。众所周知,哲学的基本特征是用理论思维的方式去把握世界。这就是说,哲学不是人们对客观存在的简单反映,而是人类抽象思维发展到一定程度的产物。在生产力极度低下的原始社会时期,人类受自然界的制约,产生了以崇拜自然为特征的原始宗教。原始宗教是人类幼稚时期对客观存在的一种歪曲反映。

人类的幼稚时期是漫长的。但是,在与大自然的斗争中,我们的祖先逐渐聪明起来了,成熟起来了,开始“用普遍的理智概念去理解自然事物……,于是我们可以说,这个民族开始作哲学思考了。”^①这个时期,在我国大约出现在殷周时代。在殷周时期成书的《易经》中,出现了“—”(阴)“-”(阳)两种符号。《易经》试图用这两种符号的排列组合来概括自然界和人类社会中的种种现象。《易经》虽然是一部卜筮的书,却含有某些哲学思考的因素,可以说是中国古代哲学思想的萌芽。

比《易经》稍晚,在西周末年出现了“气”的概念。据历史记载,周幽王二年,关中发生了大地震,周大夫伯阳父首次用“气”的概念解释地震发生的原因。他说:“夫天地之气,不失其序。若过其序,民乱之也。阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是有地震。”(《国语·周语》)伯阳父不仅用“气”去理解自然界变化的原因

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》导言,《哲学史讲演录》第1卷,第59—60页,商务印书馆1981年版。

(地震),而且还引申出对社会的理解(“若过其序,民乱之也”)。很显然,“气”的概念决不是指常识性的气,而是具有理论色彩的哲学概念了。但伯阳父提出的“气”概念还是相当粗糙的,带有很大的神秘性。

晚于伯阳父二百多年的医和,是春秋时期著名的医生。他对气的看法进了一步,认为“天有六气,降生五味,发为五色,征为五声,淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明。……阴淫寒疾,阳淫热疾,雨淫腹疾,晦淫惑疾,明淫心疾。”(《左传》昭公元年)医和根据自己行医的实践,把“气”分为六种状态,并认为人的疾病是由这几种“气”的不协调产生的。这显然比伯阳父的认识深入了一步,由对自然的认识转向了对人自身与自然关系的认识。不仅如此,医和还提出“天有六气,降生五味”,这更具有深刻的意义。“气”字按字源讲,本义是云气,变化无形。而医和却把比较固定的五类药味(《春秋左传正义》注:“五味”指辛、酸、咸、苦、甘)说成是由六气产生,这就为以后用变化不定的“气”凝聚而产生万物的说法开了先河,这可以说是最早的气化思想。后来先秦的哲学家常常说气的凝聚产生万物,并把它纳入宇宙演化的理论之中,不能不说受到了这种气化思想的影响。总之,据《左传》和《国语》的记载来看,“气”概念的使用在春秋末期已经比较普遍了。尽管在使用“气”概念时,在某些方面还带有神秘的色彩,但从总的方面来看,科学和理论思维的成分已明显地增加,基本上是用理论思维的方式去把握世界了。我们可以说,在春秋末期,中国古代哲学已经从萌芽状态而破土诞生并具雏形了。

与此同时,春秋时期还产生了“五行”的概念。“五行”最早见

于《尚书·洪范》(笔者同意《洪范》为西周作品的观点):“五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘。”这里所说的“水曰润下,火曰炎上”等,是人们从生产实践和日常生活中对五种物质特征直观把握的概括;而“润下作咸,炎上作苦……”等等,则是对水、火、木、金、土的质的把握。可见,“五行”已经成为人们用来区分和把握自然现象的概念,不能否认它所具有的哲学性质。如果说《洪范》中的“五行”概念还带有较为明显的直观性、哲学理论色彩还不是那么浓厚的话,那么《国语·郑语》中史伯对“五行”的阐发,则更能说明“五行”概念的哲学意味了。史伯是周王朝的太史,当郑桓公向他询问周朝的弊政时,他针对周幽王抛弃明德之臣而喜好谗言小人,发表了富有哲理的一段话:“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之;若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂,以成百物。是以和五味以调口,刚四支以卫体,和六律以聪耳……声一无听,物一无文,味一无果,物一不讲。王将弃是类也而与剋同。天夺之明,欲无弊,得乎?”在这里,史伯不仅仅是针对周幽王排斥不同意见的大臣而与佞臣“剋同”的具体事实发表评论,而是以此为由头,提出了“和实生物,同则不继”的哲学命题。“和”谓相济,“同”谓同气或同欲。这句话的意思是,事物只有由不同的两方面相互补充才能发展;如果都是同一种气,则无所成也。史伯又进一步提出了“五行相杂以成百物”的思想,试图阐明“五行”与万物的关系。显然,“五行”已成为具有普遍意义的哲学范畴了。

总之,从《易经》提出“一一”(阴)、“一”(阳)符号到春秋时期阴、阳二气和“五行”概念的形成,中国哲学已经从萌芽状态而逐渐发展,具有了本民族特有的哲学概念和范畴,以自己独特的理论思维方式去把握世界了。老子哲学正是在春秋时期这一哲学发展的背景下形成的,老子哲学体系之形成离不开春秋时期哲学发展的总体水平。

二、以“道”为最高范畴的老子哲学体系

“道”,在中国古代使用极为广泛,它本来不是哲学概念,就“道”的一般含义而言,包括如下几种:

(1)指所行之路。“道”字的本义,据《说文解字》“从辵首,一达谓之道”,把“道”解释为一条通达的大路。《易经》“履”卦九二爻说:“履道坦坦”,也是说“道”是行走的平坦大路。可以说,这是“道”的基本含义。

(2)表示某种主张或学说。如“道,理也”(《庄子·缮性》);“顺理而不失之谓道”(《管子·君臣》)等。

(3)指治理国家的方略。如“道,国之政事”(《礼记·大学》);“道上也,上之所以导民也”(《管子·君臣上》)等等。

(4)具有引导、疏导的意义。如“道之以政,齐之以刑,民免而无耻,道之以德,齐之以礼,有耻且格”(《论语·为政》)。

(5)具有言说、谈论或讲述的意义。如“道,言也”(《礼记·大学》);“道,犹言也”(《周礼·训方氏》),“道,言说也”(《荀子·劝学》)等等。

(6)具有实行的意思。如“君子道者三,我无能焉;仁者不忧,知者不惑,勇者不惧。”(《论语·宪问》)意思是说,君子实行三件

事,我一件也没有做到。

以上所举,是在我国古籍中比较常见的“道”的一般含义。

前面我们已经说过,春秋时期哲学发展的总体水平就是出现了一系列的哲学范畴和概念。这些概念除“气”、“阴阳”、“五行”而外,还有十分重要的哲学概念“道”。把“道”由一般含义提升为哲学的意义,是在春秋后期出现的,这是春秋时期哲学发展的重要表现。那时,不少思想家、哲学家将“道”从行走之义引申为轨道、法则,用天体运行的规律——天道,以及人事遵循的法则——人道,去表述他们对自然界和人事的认识。如子产说:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”这就是说,行星运行的轨道与人事变动的法则一个远,一个近,互不相干,人不会通过对天体运行的规律去知晓人事。这种说法,已经涉及到了事物与运动规则的关系,显然具有了哲学的意义。

老子则把春秋时期已经出现的“道”的哲学涵义进一步总结和升华,使它具有更加全面、深刻的哲学内涵。

在《老子》书中,“道”字前后出现了七十三次,^①可见其重要性。但在不同的章句里,“道”的含义却不尽相同。归纳起来,老子的“道”大约包括以下几方面的内容:

(1)道是一种真实的存在。

《老子》十四章对“道”作了这样的描述:“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,绳绳兮不可名,复归于无物。是谓无

^① 陈鼓应:《老子注译及评介》第13页,中华书局1981年版。

状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后”。河上公注：“无色曰夷，无声曰希，无形曰微”。这就是说，“道”是看不见、听不到、摸不着的混沌体，它的形象无法用感官去把握。这个混沌一体的“道”，它上面不显得光亮，它下面也不显得阴暗，它绵绵不绝而不可名状，它在运动中还会回到不见物体的状态。这是没有形状的形状，不见物体的形象，可以叫它做“惚恍”。迎着它看不见它的前头，随着它，却看不见它的后面。很明显，老子描写的这个“道”是实存的、没有具体形象的东西，是一个恍惚不清而又真实存在的东西。这个实存之道，不是我们现实生活中的事物，是形而上的实存之道，因此它超越了人类一切感官的知觉作用，这就是老子说的“不可致诘”（即不可思议）。

《老子》二十一章又说：“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。”“恍惚”，是指似有似无；“窈兮冥兮”是指深远暗昧。这就是说，“道”这个东西是恍惚不清的，在恍惚幽远之中好像有形、有物、有精。“象”、“物”、“精”究竟是什么，尽管老子没有作明确地说明；但“其精甚真”指“道”是一种真实的存在，这还是可以肯定的。

正是由于“道”是一种真实的存在，因而它能够成为万物的本原。

(2)“道”具有万物本原的意义。

道具有万物本原的意义，是老子哲学中“道”的最重要、最基本的含义。如：

《老子》二十五章：“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，字之曰道。”

《老子》一章：“道可道，非常道。名可名，非常名。无，名天地之始；有，名万物之母。”

《老子》四章：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”

《老子》四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

《老子》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。”等等。

在这些章节中，老子认为“道”不仅在天地形成之前就已存在，而且天地万物都是由它派生的，“道”是天地万物产生的根源。

(3)“道”具有规律、法则的意义

在春秋时期，“道”作为哲学范畴，已经具有了规律和法则的意义。在《老子》书中，更对作为普遍规律的“道”作了阐述。

老子的“道”虽然是无形而不可见，恍惚而不可随的，但它作用于万物时却表现了某种规律和法则。如：

《老子》四十章：“反者道之动”。这就是说，自然界中一切事物的运动和变化，其中有一个总的规律就是“反”，事物向相反的方向运动和发展；同时，事物的运动、发展又总要返回到原来的基始状态。“反”字可以作“相反”，又可作“返回”讲。

《老子》二十一章：“孔德之容，惟道是从”。河上公注：“孔，大也”。“孔德”，指大德之人。老子说，大德之人的行动只能遵循大道，即宇宙发展的规律。

《老子》十四章：“执古之道，以御今之有，以知古始，是谓道纪。”这就是说，只要掌握了这个自古相传的道，运用它的规律，

就可以驾驭所有的一切事物。

如此等等,这些“道”都是指宇宙或事物的根本规律。

(4)“道”具有人生准则、规范的意义

《老子》书中有些章节所说的“道”,指的是人生的准则或规范。比如:

《老子》八十一章:“天之道,利而不害;人之道,为而不争”。这里的“人之道”,即人生的准则或规范。天之道是利物而不害物,那么作为一个人也应该像天那样帮助人,而不与人争夺。

《老子》三十七章:“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化。”这就是说,“道”(宇宙本原)永远是不做作的,然而它能生养万物,则又无所不为。侯王如果能够遵守道的规范,按照这样去作,则万物将自己发生变化。

上述这些具有人生准则或规范意义的“道”,在《老子》书的其他章节还有不少。

总之,老子“道”的哲学内涵比较丰富,有时指宇宙的根本规律,有时指人生准则,有时又指的是万物的本原,在具体章节中其含义并不是完全相同的。因此,当我们分析老子“道”的时候,就需要结合各章的具体所指进行考察。

尽管如此,但“道”的地位和作用明确的,即“道”是老子哲学的最高范畴。如前所述,春秋末期“道”已具有哲学的意味,开始成为一个哲学范畴,老子的“道”正是在春秋时期天道、人道的基础上提出和升华的,因而在用法上,有时不可避地与天道、人道的用法有一定的联系,这一类的“道”在《老子》书中有不少。但更重要的、值得我们重视的是,老子提出了“常道”的概念用以标

示“道”的特质，以此表明老子的“道”不同于一般的道，它是老子哲学的最高范畴。

《老子》第一章开宗明义地指出：“道可道，非常道；名可名，非常名。”这就是说，老子在表述自己哲学的时候，一开始就提出了“常道”与一般道的区别问题。“常”马王堆帛书本作“恒”，作“恒常”、“永恒”的意义讲。在《老子》书中“常”的意义也确实如此。如第一章：“常无，欲以观其妙。常有，欲以观其徼。”在这里，“常无”指“道”的永远无形体；“常有”指天地永远有形体。再如，第二十七章：“常善救人”、“常善救物”；第三十二章：“道常无名”；第三十七章：“道常无为而无不为”；第四十八章：“取天下常以无事”；第四十九章：“圣人常无心”；第七十九章：“天道无亲，常与善人”等等，这些章里面的“常”字都当“恒常”、“永恒”之义讲。从《老子》书中“常”字的含义可知，所谓“常道”就是说“道”是永恒存在的意思。最早注解《老子》的韩非也是这样解释“常道”的。在《韩非子·解老》篇中说：“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后物可得道也。故定理有存亡、有死生、有盛衰。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。而常者，无攸易，无定理。无定理，非在于常，是以不可道也。”韩非认为，可以言说的东西由于有定理，因而也就有了存亡、死生、盛衰；但“常道”则不然，它无定理，却包含了一切事物之理：“万物各异理，而道尽稽万物之理”（《韩非子·解老》），所以“常道”没有存亡、死生、盛衰而永恒存在。

老子提出其“常道”与一般的“可道”，如儒家的“道”具有根

本的区别,这一点具有重要的意义。其意义在于,它表明老子的“道”具有不可言说性。由于“道”的不可言说,“道”便是不可概念化的东西,“道”的这种无规定性和永恒存在,便可以成为天地万物的根源和始源,从而表明了“道”是老子哲学的最高范畴。

“常道”除表明老子的“道”具有永恒存在的特质而外;还表明“道”自身包含着运动和变化。“常”的这种变化含义,在《老子》十六章中说得很清楚:“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,静曰复命,复命曰常,知常曰明。不知常,妄作,凶。”这里的“常”是归根复命义,指的是一个运动变化的过程,万物都在运动,最后要回复到它的根本状态。《老子》十六章的“常”与《老子》第一章的“常”所表示的都是“道”的特质:一是表示道的永恒性;二是表示道的运动。而这两者又是统一的,正是由于“常道”处在不断的运动变化之中,它才能永恒存在,才具有永恒存在的性质。由于老子的“道”具有永恒性和不断运动的特质,所以它能成为老子哲学的最高范畴。于是由“道”展开了老子的哲学系统。

中国哲学向来关注人生和政治问题,其中老子哲学也不例外。但老子哲学不像儒家那样把探讨的问题落实在伦理道德的圈子里,老子把哲学思考的范围从人生而扩展到了整个宇宙。老子看人生和政治的种种问题时,多以“道”作为依据,把“道”看成是实际人生的指引。“道”在老子系统中的这种地位和作用,是我们把握老子哲学时要特别注意的。

以下,我们来剖析老子哲学系统的组成及其各个部分是如何贯穿着“道”的义蕴的。

根据《老子》书的内容,老子哲学系统由这样几部分构成:天道观和宇宙论、政治论和人生论、认识论和辩证法。这几部分的相互联系,构成了老子的哲学系统。

我们先来分析老子的天道观和宇宙论。

在春秋时期,“天道”指的是天体运行和时序变化的规律。传统的天命神学认为,天体运行和时序变化等自然现象体现了天神的旨意,预示着人事的吉凶。为了从这种自然现象中去领会天神的旨意,春秋时期各国普遍设置了专门的神职人员去观察天道。比如《左传》襄公十八年记载:“晋人闻有楚师。师旷曰:‘不害。吾骤歌北风,又歌南风。南风不竞,多死声,楚必无功’。董叔曰:‘天道多在西北,南师不时,必无功’。”师旷是晋国的乐师,他从歌唱北方的曲调和南方的曲调中,得出南方的曲调不强,象征死亡的声音多,从而认为楚国一定不能成功。董叔是晋国的太史(即史官),他观察天象,认为岁星在西北,南方的军队不合天时,也不能胜利。他们两人从各自的职务去观察天道,领会天道的旨意以决断人事的吉凶。这种天道观既有科学因素的萌芽,更有宗教、神话之附会。类似的记载,在《左传》中还有不少。可见,传统的天道观源于占星术,它把人们从观察自然中所积累的科学知识用来说明天意对人事的干预。

这种传统的天道观在春秋后期发生了变化。在春秋后期,出现了一股要求按照自然和社会本来面貌认识自然和社会的思潮。如《左传》昭公十八年记载郑国执政的子产批评裨灶根据天象预言郑国将要发生大火,要用玉器禴祭的事:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之。灶焉知天道?是亦多言矣,岂不或信?”

子产认为天道离人们很远,它怎么能干预人道呢?这表明,传统天道观中所蕴含的天神观念开始动摇。随后,出现了富有哲学含义的天道观念,如“盈必毁,天之道也”(《左传》哀公十一年)。这里所说的“天道”已经不是预示人事吉凶的天意,而是指自然现象本身的规律了。

老子的天道观是春秋后期以来这种自然天道观的发展。在老子哲学里,天没有意志,不具有人格的意义,天只是一种自然状态;天道运行的规律是“无为而化”、自然而然。可以说,老子的天道观是无为自化的天道观。与这种天道观紧密联系的是老子对宇宙的看法,即老子的宇宙论。

老子的宇宙论,是老子思想的形上依据。老子在以下章节中阐述了他的宇宙论思想。

一章:“道可道,非常道。名可名,非常名。无,名天地之始。有,名万物之母。”老子说,他的“道”与一般可以言说的“道”不同,它是不可言说的永远存在的“道”;是不可根据实物内容而予以名的、永远存在的“常名”。道无形体,产生了天地,是天地的原始,所以用“无”字作为天地原始的名称。天地有了形体,才产生了万物,是万物的母体,所以用“有”字作为万物母体的名称¹。在这一章里,老子说明了他的“道”是宇宙本体,“道”产生了天地,天地产生了万物。这就回答了天地的来源问题。

四章:“道冲,而用之或不盈,渊兮似万物之宗。挫其锐,解其纷,和其光,同其尘。湛兮似或存,吾不知谁之子,象帝之先。”

1 见高亨:《老子注译》第22页,河南人民出版社1980年版。

在这一章里，老子说，道是虚空的，它不会穷尽。它是深奥的，好像是万物的宗主。它是虚无的又似乎存在。我不知道它从哪里产生的，似乎天帝以前就有了它。在这里，老子指出了道（宇宙本体）有三个特征：没有形，而确实存在；它生养万物而用之不尽；它是万物的祖先。

六章：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”老子说，道是生养万物的神物，是永恒存在而不死的微妙难知的母体。这个微妙难知的母体的门户，就叫做天地的根源。它渺渺茫茫，好像是存在的，宇宙万物都在用它。在这里，老子称“道”为“谷神”、“玄牝”，再一次指出了道生养万物、没有形体、永远存在的特点。

十四章：“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。”根据《释文》引钟会注：“夷，灭也。”夷是无形的形容词。“希，静也”，希是无声的形容词。《小尔雅·广诘》：“微，无也。”微是无体的形容词。在这一章里，老子对道作了描述，指出道（宇宙本体）是眼看不见、耳听不到、手摸不着的不可推究的混而为一体的东西。在这里，老子再一次说明了作为宇宙本体的“道”是没有形体的，它恍恍惚惚，似无而实有。

二十一章：“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。自今及古，其名不去，以阅众甫。”在这一章里，老子又强调“道”是恍恍惚惚的。在恍惚中有它的形象，在恍恍惚惚之中却有其实

物，在渺渺茫茫中有它的精神。它的精神是很真实的，是可以信验的。从今及古它的名字永远不会消除，依据它才能认识万物的本始。

二十五章：“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，强为之名曰大。”老子说，道是混然一体的东西，在天地形成以前就产生了。它没有声音、没有形体，独立而长存，循环运行而不停息，可以为天地万物的母亲。在这一章里，老子强调了以下几点：道的浑朴状态、道独一无二的绝对性、周流不息的运转而永不消逝、道产生万物。

三十四章：“大道汜兮，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。”老子说，大道（即宇宙本体）是普遍存在的，岂可以说它在左边或在右边？道无所不到，万物依靠它而生存。它生长万物的功已成，而它不自以为有功。它养育万物，而不自以为主宰。它没有私欲，可以称为小。万物依附于它，而它又不自以为主宰，可以称为大。由于它始终不自以为大，故能够成其为大。在这一章里，老子主要说明道的普遍存在和作用。

四十章：“反者，道之动。弱者，道之用。天下万物生于有，有生于无。”老子说，道的运动是循环往复的。柔弱是道的运用。天下万物生于有形体的天地，有形体的天地生于无形体的道。在这章里，老子指出作为宇宙本体的道具有循环运行和行动柔和的特点。又指出道产生天地万物的过程是：道生天地，天地生万物。

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。”根据《老子》全书来看，“道”是绝对的、独一无二的，因此“一”就是指的道，道就是一。《庄子·天下》篇在述老聃之术时也说：“主之以太一”。“太一”与此一、道，均是同一含义。二是指天地，三是指阴气、阳气、和气。万物的背后是阴气，胸前是阳气，阴阳二气的“涌摇”（《说文》：“冲，涌摇也。”），即交流成为和气。“道生一，一生二，二生三，三生万物”，实际上是讲道创生万物的活动历程。这一章是老子的宇宙生成论。

五十一章：“道生之，德畜之，物形之，器成之。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。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。”老子说，道产生了万物，德是道的性能，畜养着万物，万物各成其形，各备其用，所以万物没有不尊道而贵德的。道虽然产生万物，德畜养万物、长育万物、成熟万物，但道不占有它们，不主宰它们。这就是道的玄妙德性。在这一章里，老子强调了道的无为精神。

由上可知，老子的宇宙论包括如下的要点：道是宇宙本体，它产生了宇宙万物，是宇宙万物的本原；道是看不见、听不见、没有形体的混然一体的最高的、普遍的、永恒的存在；道的运动规律是循环往复的；道生养万物，却不作万物的主宰，无为是道的玄妙德性。老子宇宙论的这些思想在老子哲学系统中是十分重要的，它是老子人生论和政治论的依据。

下面，我们来分析老子的人生论、政治论与宇宙论的联系。

在《老子》书中有 15 章（8、9、12、15、22、24、26、27、33、44、50、55、70、71、73 等章）讲到有关人生方面的问题，我们把老子

对人生问题的看法称之为老子的人生论。在《老子》书中有二十一章(3、16、17、18、19、23、29、38、49、53、54、56、57、60、61、65、66、72、74、75、80 等章)讲政治方面的问题,可以称之为老子的政治论。老子有关人生论和政治论的内容加起来共有三十六章,《老子》全书 81 章,政治论和人生论的内容占了全书篇幅的三分之一强。由此,我们不能不承认老子与孔子一样也是很关心人生和政治方面的问题的,那种认为老子是消极、遁世的想法是难以成立的。不过,老子的人生论和政治论有他自己的特点,这就是以“道”作为其形上的依据。也就是说,老子的人生论、政治论与宇宙论是密切联系的。

我们先来看看老子人生论与宇宙论的联系。

八章:“上善若水,水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。居善地,心善渊,与善仁(人),言善信,正善治,事善能,动善时。夫唯不争,故无尤。”在这章里,老子指出了做一个上德之人(即上善之人)应该有的人格:利万物、甘处卑下、不与人争、心胸深远、言而有信等等。值得我们注意的是,老子在讲这些人格和品德时,是以水作为比喻的。水的特征是柔,它处于卑下但能滋润万物不与万物争利。老子认为,水的这种特性接近于道,因而上德之人应该像水那样具有利于万物而不与万物争的品德,他应该是道的体现者。这样,通过水的比喻老子的道由宇宙论而延伸到了人生论。

九章:“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。功成身退,天之道。”老子认为,一个人不要去追求富贵,富贵而骄,必遭灾祸。老子告诫人

们,不要贪位慕禄,要“功成身退”。老子对人生的这一看法是依据什么得出的呢?是根据“天之道”而得出的。

十二章:“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。”老子认为,一个有道德的人不应该自我表现、自以为是。不应该自我夸耀、自骄自满,也不应该与人相争。这些思想根源于何处呢?根源于“自然之道”。^①老子又一次表明了,他的人生论是根源于宇宙的自然规律。

七十三章:“勇于敢则杀,勇于不敢则活。此两者,或利或害。天之所恶,孰知其故?〔是以圣人犹难之〕天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来,俎然而善谋。天网恢恢,疏而不失。”在这一章里,老子对于人生中的勇敢者和柔弱者发表了看法。他认为,刚强的人胆子大,敢干;柔弱的人胆子小,不敢干。而敢干者就会死亡,不敢干者就可活。老子的这个看法是根据什么得出的呢?其根据是天道(宇宙事物的规律)。因为自然的规律是不争而善于得胜,不说话而善于回应,不召唤而自动到来,宽缓而善于筹策。天的网很广大,也很稀疏,却不曾有什么漏失。所以,老子要人们在人生中也按照自然规律办事,要不言、不争。我们在这里暂不说老子的这些看法是对还是错。我们要着重指出的

^① 高亨先生认为,“希言自然”的“希”字当为“常”(《老子注译》第59页,河南人民出版社1980年版),即永恒不变。根据高亨先生的解释,则“希言自然”为自然界的永恒规律。

是,老子对人生中强与弱的看法是根源于他的宇宙论的。

我们再来看看老子的政治论与宇宙论的联系。

十六章:“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。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久,殒身不殆。”在这一章里,老子提出了他的政治主张,即统治者要无欲无为,并使人民也回到无知无欲、不争不乱的原始状态。老子提出这个政治主张的依据,是万物无往不复的运动和归根曰静的自然状态,即道的规律。老子所说的“复命曰常”,常是指万物运动和变化的规律或永恒法则。老子认为,懂得这个规律或永恒法则叫做“明”,否则就叫做凶。只有运用道的永恒规律才能做公侯、帝王,才能合乎自然,合乎道,长久而没有危险。

二十三章:“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?故从事于道者同于道,德者同于德,失(天)者同于失(天)。”在这里,老子以宇宙的自然现象,说明用狂暴的行为对待人民是不会长久的。因为天搞的狂风暴雨尚不能维持一整天,难道人为的狂暴行为还能长久吗?老子认为,人不要效法狂风暴雨摧残万物,而要效法道、德与自然的生养万物。

三十八章:“上德不德,是以有德,下德不失德,是以无德。上德无为而无以(不)为。下德为之而有以(不)为。”老子认为,具有上等品德的国君,因任自然,不表现为形式上的“德”。而下等品德的国君,执守着形式上的德(即仁义礼智),所以没有自然的品德。上等品德的国君顺应自然而无心作为,可是没有什么做不到的。下等品德的国君强调有为而去有心作为,可是有许多事情却

做不到。由此，老子把“道”的无为与人的品德联系起来，并以此来区分品德之高低。

三十二章：“道常无名，朴虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。譬道之在天下，犹川谷之于江海。”老子认为，道本来是没有名称的，它虽然微小以至于无形，然而天下没有不服从它的。侯王如果能够遵守道的规律，万民也会像自然物归于道一样归附于他。老子又说，天地合作降下甘露，没有谁去下令分配，然而人们都公平的接受到了，这就是道的作用。侯王若能认识道、遵守道的规律，就可以使国家太平。在这一章里，老子对侯王如何治国提出了看法。很明显，这些看法是以他的宇宙论为根据的，老子把“道”的作用引申到了政治的层面。

接着三十五章又说：“执大象，天下往。往而不害，安平泰。乐与饵，过客止。道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”老子在这一章里，再次指出道的特点：视无形、听无声、言无味的大象；宇宙万类都在用它，而用之不尽。因此，侯王若能掌握它的规律，不加害于民，国家就能太平。这一章与三十二章一样，老子也以其宇宙论为依据引申到对政治的看法。

三十七章：“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。”老子再次强调“道”永远是顺应自然不妄为的，因此它能生养万物、无所不能。侯王如果能够遵守道的自然规律，那么万物（包括人在内）将会自然而然的变化。老子提出统治者应顺应自然而不要干预人民，他的这个政治主张也是以“道”作为依据的。

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。其致之，天无以清将恐裂，地无以宁将恐发，神无以灵将恐歇，谷无以盈将恐竭，万物无以生将恐灭，侯王无以贞将恐蹶。”老子常常称“道”为一。在这里，它认为天得到一（即道）因而清明；地得到“道”因而安宁；神得到“道”因而灵验；河谷得到“道”因而水满；万物得到“道”因而生存。由此老子认为，侯王得到一（即道）才能做君长^①。否则，“侯王无以为贞将恐蹶”，这就是说，侯王若不遵从道的规律，就不能做君长，必将垮台。老子把它的宇宙论落实到了政治论。

六十章：“治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神。”老子认为，治理大国如同煎小鱼，不宜屡次翻腾。顺应自然以道治天下，连鬼怪都不敢伤人。老子“治大国若烹小鲜”的看法，具有相当的合理性和深刻性。这一看法也是以道的自然品格为根据的。

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。是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。”在这里，老子把天之道即自然界的规律和人之道即社会的规律作了一个对比，认为自然界的规律是减损有余的东西，增补不足的东西；而人类社会则是掠夺财富不足的人，以供养财富有余的富人。通过这种对比，老子认

^① 贞，河上公本作“正”，汉帛书乙本也作“正”。贞借为正，长也，君也。见高亨：《老子注译》第92页，河南人民出版社1980年版。

为,人类社会应效法自然界的均平调和,“有道”的人应该效法天道的损有余以补不足,把财物施予人而不占有,办事成功而不自居。老子的这个政治主张在当时无疑是具有积极意义的。而其理论根据仍然是天之道,即自然界的规律。

以上,我们分析了老子的人生论和政治论的一个重要特点,这就是以宇宙论作为其形上的依据,老子的人生论和政治论往往是宇宙论的引申。

还需要指出的是,老子的人生论和政治论也常常是联系起来讲的,从人生而谈到政治,或从政治而谈到人生。比如,老子说:“天地不仁,以万物为刍狗,圣人不仁,以百姓为刍狗。天地之间,其犹橐籥乎,虚而不屈,动而愈出。多言数穷,不如守中。”(五章)这一章分成两段:第一段是老子的政治论,老子指出天地对于万物,圣人对于百姓都没有偏爱(仁,指的是有心的私爱,“不仁”则为没有偏爱。)。也就是说,在政治上圣人要效法天地那样纯任自然,不要有什么私爱。第二段老子把政治与人生问题结合起来讲。他把天地比喻为风箱,天地愈动,出来的东西如风云雷电就越多;因而,人不要多言,要谦虚,在政治上则要“行不言之教”(二章),多言了行不通。

又如,老子说:“宠辱若惊,贵大患若身。何谓宠辱若惊?宠为下,得之若惊,失之若惊,是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身?吾所以有大患者,为吾有身。及吾无身,吾何有患?故贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下。”(十三章)老子认为,得宠和受辱都会使人感到惊慌,因为得宠是下等的,所以得到它感到不安,而失去它又感到慌乱。对于人来说,应该重视身

体,其重视程度要像重视大患一样。在这一章里,老子强调了“贵身”思想,认为一个理想的统治者要以贵身的态度去为天下,只有这样的人,才可以把天下的重责委托给他。“宠”和“辱”本来是人生论中的应有之义,老子由对宠、辱的看法而提出了“贵身”的思想,又由“贵身”扩大到治理天下的方略。可见,老子的人生论和政治论是相结合的。

再如,老子说:“天下之至柔,驰骋天下之至坚。无有入无间,吾是以知无为之有益。不言之教,无为之益,天下希及之。”(四十三章)老子认为,天下最柔弱的人能驱使天下最坚强的人。此处“无有入无间”从王弼本“无有”当作“无为”。“无有入无间”即是无为而无不为之意。老子说,由无为而无不为,他只说了无为是有利的。而不言的教育、无为的益处,天下的人却很少知道。在这里,老子提出了人生方面的贵柔主张:“天下之至柔,驰骋天下之至坚,”即以柔克刚;而在讲人生贵柔的同时又结合贵柔的益处,提出了政治上的无为主张。可见,老子贵柔的人生论与政治方面的无为思想是密切联系的。

总之,老子的人生论和政治论往往是互相联系的。老子很少孤立地谈论人生论或政治论方面的问题。

值得我们注意的是,老子的人生论、政治论与其认识论和辩证法思想也是相互联系的。如老子说:“天下皆知美之为美,斯恶已。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,声音相和,前后相随(恒也)。是以圣人处无为之事,行不言之教。万物作而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居,夫唯弗居,是以不去。”老子认为,天下人都知道了美之所以为美,

所以丑的观念就产生了,有了美与丑的对立;同样的,天下人都知道了善之所以为善,也就产生了善与不善的对立。老子指出,其他事物,如有与无、难与易、长与短、高与下、音与声、前与后等等都是矛盾对立的。但老子并没有到此为止,而是把这些辩证思想运用到政治方面,认为圣人治国就应该法道、用无为政策、行不言之教,这好像是无为,实际上却达到了无不为之效应。可见,老子的辩证法思想与其政治论是相联系的。

又如老子说:“天长地久,天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生(久)。是以圣人后其身而身先,外其身而身存,以其无私,故能成其私。”(七章)老子运用辩证的观点,指出天地之所以能永久存在,是因为它生养万物而不自私以养自己。由此老子认为,圣人在人生修养方面也应该在遇到利益时,把自己放在后面赢得爱戴;遇到危险时把自身置之度外,这样自身反而能得到安存。在这里,老子运用朴素的辩证观点,分析了自然界的天地和社会中的圣人,指出了事物向对立面转化的必然性,从而提出了圣人的做人准则。可见,老子的辩证法没有脱离其人生论。

再如,老子说:“将欲歛之,必固张之。将欲弱之,必固强之。将欲废之,必固与之。将欲夺之,必固予之,是谓微明,柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊,国之利器不可以示人。”(三十六章)老子指出,歛(合也)与张,弱与强,废与举,夺与予等等的关系是对立而互相转化的。必先有张之、强之、举之、予之,而后才能达到歛之、弱之、废之、夺之的目的。“微明”,《说文》:“微,隐行也。”微,幽隐。微明,微妙而又明通。这就是说歛与张、弱与强等等的关系虽是幽微、相互倚伏的,但也是明显的,可以用柔弱的手段战胜

刚强。老子在对歛与张、弱与强、废与举、夺与予等这些带普遍性的规律作了分析后,又具体指出:“国之利器不可以示人。”“利器”指政权;示,指炫耀。这就是说,国家的政权是凶利之器,不可以用来炫耀威吓人民。如果用它来威吓人民,就是“刚强的表现”,而逞强恃暴是不会持久的。在这里,老子的辩证法落实到了对政治的分析上,表现出辩证法与政治论的密切联系。

此外,在《老子》五十八章和六十四章中,比较明确地表现了其辩证法与政治论和人生论的联系。五十八章:“其政闷闷〔闷〕,其民淳淳,其政察察,其民缺缺。祸兮,福之所倚。福兮,祸之所伏。孰知其极?其无正〔善〕,正复为奇,善复为妖。人之迷,其日固久。是以圣人方而不割,廉而不刿,直而不肆,光而不耀。”在这里,老子再一次指出矛盾对立的事物常常是互相转化的:其政闷闷,一般人认为是坏的,然而其民淳淳,其结果却是好的;一般人认为其政察察是好的,然而其民缺缺(“缺”借为“狹”。狹与狺同,狡诈也。),其结果却是坏的。祸可以转化为福,福可以转化为祸;正可以转化为奇,善可以转化为妖。紧接着老子指出,人的行为也是这样,方、廉、直、光是好的,然而能向割(以刀刃伤物)、刿(《说文》:“刿,利伤也。”)、肆(放肆)、耀(炫目也)等坏的方向转化。所以,深明大道的圣人能够以道的规律自守,保持不割、不刿、不肆、不耀。老子再一次用朴素的辩证观点,告诫人们在人生的历程中常有“祸兮,福之所倚;福兮,祸之所伏”的种种现象,要以自然之道作为依据,去处理祸与福的关系。在这里,老子的辩证法与人生论的关系,不是表现得很明显了吗?

六十四章:“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。为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败，无执故无失。民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。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。”这一章的前四句，老子是讲把握事物变化的规律。他说，事物稳定，则容易掌握。事物没有萌芽，则容易想法消灭。事物脆弱，则容易分割。事物微小，则容易散开。然后，老子将其对事物的辩证看法用于政治层面，提出处理事情要在它未发生之前，治理国家要在它未乱之前。接着，老子又用大树与幼芽、高台与累土、千里与足下的辩证关系为例说，合抱的大树是从细小的幼芽生长起来的；九层的高台开始于一筐筐的土；千里远的行程，开始于脚下。因此，做事情在要完成的时候也要像开始的时候那样谨慎，才能够不失败。老子的这一番话，运用朴素的辩证观点，根据事物总是由小而大地向前发展的客观规律，指出了在人生和治理国家方面，都应该谨小慎微和慎终如始。可见，老子的辩证法作为其方法论与人生论和政治论的联系是多么密切。

七十六章：“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，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则兵，强大处下，柔弱处上。”在这一章里，老子从人类和草木的生存现象中，说明成长的东西处于柔弱的状态，而死亡的东西都处于坚硬的状态，从而得出坚强是死亡的道路，柔弱是生存的道路。老子的这个看法是否正确，这里我们不作结论。我们需要注意的是，老子是如何得出这个看法的。笔者认为，老子

的这个看法是他运用辩证的观点观察事物,看到了事物由柔弱向坚强转化的现象,从而得出的结论。按照这样的思路,老子认为人生处事也应该“贵柔”。所以我们说,老子的辩证法与人生论、政治论是互相联系的。

八十一章:“信言不美,美言不信。善言不辩,辩言不善。知者不博,博者不知。圣人不积,既以为人已愈有,既以与人已愈多。天之道利而不害。圣人之道为而不争。”这一章的前面三句可以说是指导人生的格言。老子提醒人们,诚实的言谈不华美,华美的言谈则不诚实;行为善良的人不巧辩,巧辩的人不善良;知者由于专一可能不广博,而博者由于面广可能不深知。因此,作人要信实、纳言、专精。后面四句则具体讲,作为一个圣人要利民而不争。因为天之道是利物而不是害物,故圣人之道则是帮助人而不与人争夺。老子在这一章里提出的美与信、善与辩、知与博等范畴,实际上涉及的是真假、善恶、美丑等矛盾对立的问题,说明某些事物的表面现象往往和内在的实质不一致。老子的这些看法包含了丰富的辩证法思想。由这些辩证思想,老子引导到圣人要效法天道,在人生修养中不要忘记利人。同时,这些辩证思想也提醒普通人,信实、纳言、专精、与人、为人等也是其人生的准则。

总之,通过以上的分析,我们可以看到,老子的辩证法思想与人生论和政治论是密切联系的。

同时,我们还要指出的是,老子的认识论与人生论和政治论也是联系的。《老子》的认识论集中表现在以下两章:

四十七章:“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，不见而明，不为而成。”

四十八章：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”

在这两章里，老子提出了认识事物的直观内省方法。老子认为，认识事物要靠心智的活动，这就要消除心灵的蔽障，保持虚静的心境去观照外物，只有这样才能透视外界事物，因此，老子提出“其出弥远，其知弥少。”“为学”与“为道”的关系也是这样，学习一般的知识（指“为学”）越多，就要影响对“道”的体验（即“为道”），因此，要把从事一般的知识活动减少了又减少，以至于“无为”，才能达到无所不为，达到对于“道”的真正贯彻，从而以无为取天下。可见，老子提出的直观认识论和“为学”与“为道”的分别，最后还是落实到人生的修养（使心境保持虚静）和政治论（以无事而取天下）上。

以上我们分析了老子的哲学体系，在这个体系中，“道”为最高的范畴。其体系由宇宙论与政治论和人生论；人生论、政治论和辩证法及认识论与人生论和政治论等的相互联系所构成。通过对老子哲学体系的分析，我们可以看到：在老子哲学中，宇宙论是最高层次的，是老子人生论和政治论的形上依据；老子的人生论和政治论是老子哲学的中心内容；老子的认识论和辩证法思想往往是老子对人生和政治问题的抽象和提升，从而给出了浓厚的哲学意味。笔者认为，老子的认识论和辩证法思想是很难与老子的人生论和政治论截然分开的，在《老子》书中这些内容常常是结合起来讲的。实际上，老子哲学体系的几个组成部分是相互联系，不可分割的，它们构成了老子哲学的整体。我们只是

为了便于了解其哲学体系的结构,才对它们分别进行叙述。老子的哲学体系统是由“道”开展出来的,“道”像一条红线把各个部分串连成一个整体。尽管我们可以从不同角度对这个体系进行评论,但却不能否定老子哲学体系所具有的深沉智慧和作为中国传统文化精粹的价值。

老子独特的思想体系和文化特征

第一节 老子建立哲学体系的独特方法

冯友兰先生曾经指出：“哲学是人类精神的反思”，人类精神的反思必然要牵涉到各方面的问题……概括地说，有三个方面：自然，社会，个人的人事。”^① 老子哲学是老子对自然、社会和人事进行反思的产物。老子用独特的思维方式和语言把这些反思表达出来，形成了具有自己特色的思想体系。因此，我们不仅要研究老子哲学体系的内容，而且要研究老子建立哲学体系的方法。以往，我们对研究老子哲学思想的内容较为重视、而对于老子建立哲学体系的方法的研究，相对来说则比较薄弱。研究老子建立哲学体系的方法，至少有两方面的意义：一是通过研究老子建立哲学体系的方法，我们能够更好地把握他的哲学体系的特点和实质。二是通过研究老子建立其哲学体系的方法，可以更好地了解那个时代的哲学思潮和哲学发展的方向。从哲学发展的

^① 《中国哲学史新编》第1册，第9、16页。人民出版社1982年版。

历史来看,一个在历史上有影响的、成体系的哲学思想,特别是开创某一哲学派别或影响一个时代的哲学思潮,必有其建立哲学体系的新方法。如近代英国的哲学,从洛克到休谟,人们称之为“英国经验主义”,原因之一就是由于他们都采用经验的方法来建立其哲学体系。而欧洲大陆有深远影响的哲学家笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼兹,人们称他们的哲学为“大陆理性主义”,他们大都采用几何学的方法建立其哲学体系。本世纪末,在英美等国流行的“新实在论”、“逻辑实证论”等分析哲学,则把自己的哲学建立在“逻辑分析方法”之上。再从哲学的发展来看,一种新的哲学方法出现并广为流传后,必然对其他的学科,如文学、艺术、史学、科技等产生影响。因此,研究哲学家建立哲学体系的方法,有助于我们对一个时代的思潮和哲学发展方向的了解。

中国古代哲学有两大系统:儒家系统和道家系统。这两大系统不仅在内容上有差异,而且在建立哲学体系的方法上也有差异。我们研究老子建立哲学体系的方法,不仅有助于了解老子哲学的特色,而且还有助于了解道家 and 儒家这两大哲学系统的某些特点。

那么,老子建立哲学体系的方法有哪些呢?依笔者看来,主要有以下几点:

一、暗示和含蓄

一般来说,思想是要通过语言来表达的。哲学则更要求通过一系列的概念和推理,用比较精确的语言来加以表述。但是,中国古代哲学在使用语言方面却不完全是这样。中国古代的很多哲学家,他们在著作中所使用的语言与西方哲学著作相比有一

个明显的特点,这就是惯于用名言隽语、比喻例证的形式来表达自己的思想。这与西方哲学着重于精密的推理相比,不能不说在哲学论证的方法上,有着自己的特色。

《老子》一书在使用名言隽语、比喻例证,以暗示和含蓄的方式表达思想方面,堪称中国古代哲学的一个典范。

“道”是老子哲学的最高范畴。“道”是什么?按照一般人的想法,老子应该用明确的、清晰的语言给予界定。但老子不是这样。他认为“道”只可予以暗示,不可用语言进行界定。“道可道,非常道”,能够用言语说出来的“道”,不是永恒存在的“常道”,而是一般的“道”。老子认为他的“道”是永恒存在的“常道”,因此只能暗示,语言是不能表述的。通观《老子》全书,在许多章节中都是用比喻的、含蓄的方式表达“道”的特征。

比如,“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”(《老子》八章)在这里,老子以水比喻道。为什么“水几于道”、与道相似呢?因为它善于利万物而不与万物争。这样,老子通过比喻的方法,就把“道”滋养万物的特性表达出来了。

又如,“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。”(《老子》六章)在这里,老子把“道”比喻成“谷神”和“玄牝”。“谷”义同“穀”,《尔雅·释诂》:“穀,生也”。《广雅·释诂》:“穀,养也。”意思是说,“道”像“谷神”一样,能够生养天地万物。“牝”是母体,玄,是微妙难知,老子把微妙难知的母体的门户比喻为“道”;同时又指出它是“天地根”,即天地的根源。这一章,老子是要说明“道”的性质和作用,而老子采用的方法则是以“谷神”比喻道的生养万物的性质;用“玄牝之门”比喻道的

作用是万物的根本。这样，“道”的特征——永恒不死和天地万物的根源，就在比喻和含蓄之中使人得到了理解。

再如，“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”。（《老子》十四章）老子的“道”即“一”是什么样的东西呢？老子把它比喻为“夷”。据《释文》引钟会注：“夷，灭也”。“夷”是无形的形容词；“希”，据《释文》：“希，静也”，“希”是无声的形容词；“微”据《小尔雅·广诘》：“微，无也。”“微”是无体的形容词。老子把“道”比喻为“夷”、“希”、“微”三者的混而为一。这就是说，“道”是眼睛看不见的、耳朵听不到的、手摸不着的。同时，老子又告诫人们：“此三者不可致诘”，即不要对道的这三种状态进行追究，没有必要刨根问底。

在老子书中，这种暗示和含蓄的语言比比皆是，显示了老子表达其哲学思想方式的特色。或许有人持这样的看法：明晰的语言比暗示好。我认为，对二者不必进行褒贬，不必分辨谁优谁劣，明晰自有明晰的好处，但暗示未必就是一个缺点。在一种思想的表述中，明晰多，暗示就少；反之，暗示多，明晰就少，两者不可兼得。中国古代哲学家的著作，尤其是《老子》，虽然明晰不够，然而它所暗示的内容则几乎无穷，富于暗示的名言隽语比明晰更耐人寻味。如果我们反其道而行之，把《老子》五千言所阐述的思想，统统用明晰的语言写成一部新书，那么它与原著相比是什么效果呢？可以断言，它没有《老子》原著那么优美、那么耐人寻味了。暗示和含蓄体现了老子语言的浓缩性和思想的宏大性，这也许正是《老子》思想魅力之所在。

暗示和含蓄是中国哲学，尤其是老庄哲学的特色。我们不要

贬低它的含蓄,而是要着力去理解它的含蓄。

二、以否定达到肯定

以否定达到肯定,是老子建立哲学体系的根本方法。所谓“以否定达到肯定”的方法,就是说老子在建立哲学体系时,不是从正面来表述他所要肯定和建立的是什么;而是从相反的方面、否定的方面来达到他所要肯定的东西。老子以否定达到肯定的根本方法,是通过三个基本的哲学命题和方法来实现的。

(1)“有物混成,先天地生”

“有物混成,先天地生”是老子哲学的一个基本命题。这一段话的全文是:

“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰道,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。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。”(《老子》二十五章)

这一章无论是从内容,还是从方法论来说都是具有典型意义的。

这一章首先要肯定天地万物的存在。但是,老子不是从正面去肯定天地万物的存在,而是认为要肯定天地万物的存在,就必须探求先于天地万物存在的“存在”。经过一番探求以后,老子得出,先于天地万物存在的是混然一体的“道”。这种由天地万物的存在而逆推以求其本原的方法,我们可以叫它做“逆推法”。接着,老子对先于天地万物而存在的“道”作了形容,这就是“寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆”。从这样的形容我们可以看到,

“道”是混然一体、无形无象的，因此才可以为“天地母”，才有可能成为有形有象的天地万物的本原。老子又说，这个“先天地生”的“混成”的存在，本来是没有名称的，因为它无边无际、无所不包，所以我勉强把它叫做“道”或“大”。最后，老子进一步说明“道”的特质是运动的。其运动的程序是“逝”、“远”、“反”。何谓“逝”？“逝”为道的运行，这是学者们的共识。但仅此似还不够。笔者同意王力先生所说：“万物并作，已离于道，所谓‘逝’也。”^①这就是说，由于“道”的运作而产生了天地万物。而天地万物的变化越伸展，则离“道”就越远（“逝曰远”），最后，万物的发展变化才返回于“道”（“远”曰反）。“逝”、“远”、“反”，好像是在讲“道”演变成天地万物的过程。但是，这一过程的展开并不是要从正面来说明天地万物存在的理由，而是要论证天地万物仍然要回到它的起点——“道”。可见，从“有物混成”到“远曰反”构成了一个循环圈，先于天地万物存在的是混成的“道”，天地万物经过一番演化后又要回到这个混成的“道”。这显然是逆推的方法。这一段的最后说，“人法地，地法天，天法道，道法自然”，也是逆推的方法，由天、地、人的存在去逆推和说明宇宙的存在和特性。

在《老子》书中，讲到宇宙本原的问题时，大都采用这种逆推的方法。

例如：“天下万物生于有，有生于无。”（四十二章）老子从天下的存在是有形、有名出发，逆推有名有形的万物必定要以无名无形的“道”作为其根源。由此得出“有”不是天下万物的最后的本

^① 转引自陈鼓应：《老子注译及评介》，第166页，中华书局1984年版。

原,只有“无”才是天下万物的最后本原的看法。

又如:“万物并作,吾以观复,夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命,复命曰常”。(十六章)这也是一种逆推法,由存在的众多方面去推求它的统一根源。老子认为,万物虽然千变万化,却总要回到它的总根源。“芸芸”为生长而动之貌,“夫物芸芸”到“复命曰常”这几句话的意思是说,动态的芸芸万物的总根源是静态和常态的。

总之,老子在讲宇宙的本原问题时,大量使用了这种追根溯源的逆推法。“逆推法”是从相反的方面探求天地万物存在的原因和根据。天地万物的存在必须要有一个先于天地万物存在的原因,这个看法显然是要否定有名有形的“有”可以作为宇宙的本原。所以我们说,老子是以否定的方法达到他对“道”作为万物本原的肯定。当然,并不是说老子在讲所有宇宙论的问题时都用这种“逆推法”。比如老子在讲宇宙的发生演变时说:“道生一,一生二,二生三,三生万物”(四十二章),用的就是顺演的方法。

(2)“有无相生”

“有无相生”是老子哲学的又一基本命题。《老子》二章说:

“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,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。”

在这一章里,老子提出了“有无相生”的命题和思想。但老子论证的方法不是一开始就说明“有无相生”的思想;而是先说明,当人们知道了美之所以为美的时候,丑的概念才会同时产生,必须有丑的观念才会有美的观念。由丑与美的相对应,类推出有与

无也是互相生成的，难和易、长与短、高与下、音与声，前与后也都是互相成就的等等。这种在两个概念中寻找对应关系的方法，也是老子建立哲学体系的根本方法之一。

“有无相生”的对应方法与“天下万物生于有，有生于无”的逆推法是互相联系的。因为按照老子的看法，虽然无名无形的“道”是天地万物的本原，没有无名无形的“道”，天地万物就不能生成和存在；但是，另一方面，没有有名有形的天地万物，“道”的作用也显现不出来。这种互相联系的关系，老子说得很清楚：“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）这就清楚地告诉人们，“有”之所以可以为人们所利用，正是因为有了“无”；但是如果没有“有”，“无”的作用也就无从表现。

在“有”与“无”这两个概念中寻找对应关系，以建立其哲学体系，这种方法在《老子》书中是很突出的。如：“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”。（一章）老子从“可道”之“道”找出对应的“常道”；从“有名”找出对应的“无名”；从“常有”找出对应的“常无”。这种寻找概念之间对应关系的方法，意味着老子已经能够通过感觉经验去寻找超越感觉经验的东西，这不能不承认老子在理论思维水平方面已经有了一种飞跃。

老子在概念之间寻找对应关系，也表明他看到了事物之间的矛盾及其转化。为了防止事物转化到对立方面去，老子认为最好的办法是先使事物处于转化的相对应的方面，所以他说：“知

其雄，守其雌……知其荣，守其辱”(二十八章)等等。这就是说，认识到了事物转化的去向，就要预先把转化的方面容纳在自身之中，这样就可以不失去事物的原有性质，自身也可以得到发展。这种方法也可以说是用肯定事物“负”的方面，以便保存“正”的方面的方法。老子在概念之间寻找对应关系的方法，包含着对“否定”的深刻认识。

(3)“道常无为而无不为”

“道常无为而无不为”是老子哲学的又一基本命题。关于这个基本命题的表述，有以下两章：

“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。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，天下将自正。”(《老子》三十七章)

“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”(《老子》四十八章)

在这两章中，老子明确地提出了“道常无为而无不为”的命题和思想。如果说，“有物混成，先天地生”和“有无相生”体现了老子通过“否定”达到肯定的方法的话，那么，“道常无为而无不为”则更加鲜明的体现了老子通过否定而达到肯定的方法。

“道常无为而无不为”所表明的“无为”即是否定，“无不为”则是肯定，在老子看来，道的特征正是“无为而无不为”的。正因为老子认为“道”的本性是“自然”、“无为”的，所以在三十七章中说明了道自然无为的本性之后，立即把它落实到人世间的社会生活层而上，认为侯王应效法道的“无为”，让万物自己去发展变

化。这样,所谓“无为”并不是无所作为,而是“无不为”了。正因为天道自然无为,所以万物才能顺应自然而“自化”、“自正”、“自朴”;正因为天道的“无为而无不为”,所以万物又必须按照天道自然无为的规律运行,如果事物的“自正”、“自化”超越了允许的范围,则要用“道”这个“无名之朴”(即道自身的质朴的自然本性)来加以限制,使事物走向自然而然发展的轨道。因为“道”有以上这些特性,所以老子在社会、人生层面上提出人应该同于“道”,即用“无为而无不为”的方法对待之。

老子的认识论也是运用“通过否定以达到肯定”的方法来建立的。老子认为,“道”是不可言说的。在老子看来,可以言说的“道”是一般的道,而不是永恒存在的“常道”;而老子的“道”是永恒存在的“常道”,因此不是用言语能说出来的。那么,要认识老子的“道”当然就不能用一般的认识方法,而要用“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)的方法。这就是说,在认识“道”的时候,要把一般的知识统统去掉,以至于什么都没有(无为),只有这样才能够体认“道”(无不为)。为什么要采取这种“无为而无不为”的方法去认识“道”呢?因为“道”作为一个认识对象,与一般的认识对象是不同的。一般的认识对象是“有”,是有名有形的东西;而“道”无名无形,它本来不是什么,所以不能直接去说它是什么。因此,老子认为人们必须把一切一般的知识都排除掉,以致于在自己头脑里什么有名有形的东西都没有,只有达到了这种境界,才可以自然而然地体会到“道”的本质。这就是老子说的“不出户,知天下。不窥牖,见天道。”(四十七章)

老子没有否定对“道”可以认识,只是认为不能用普通的、一般的方法去认识“道”,而要用“无为而无不为”的方法,即通过否定而达到肯定的方法去认识道。按照一般的常规,“道”是什么,直接说出来就是了。可是老子不是用这样的方法,他首先是说道不是什么,然后在否定了一切“是什么”之后,道的这一“不是什么”的什么,才能被人所认识。这就是老子认识论的特色。

以上老子的三个基本命题,都表现了老子对否定意义的认识,表明了老子建立哲学体系的方法是通过否定达到肯定。

现在,我们再举一些例子来说明否定方法在老子哲学体系中的意义。我们在本书的第三章分析过老子的宇宙论、政治人生论、认识论等等是互相联系的整体。那么在这种相互联系中,否定的方法起了什么作用呢?可以说,老子也是用否定的方法(或负的作用)来建立起它们之间的联系的。比如:

“反者道之动,弱者道之用”(四十章),这是老子对道的作用的基本看法。“反者道之动”说明道的运动规律与一般事物不同,它要求回到本原,返回到其本身。这就是老子所说的:“道曰大,大曰逝,逝曰远,远曰反”;“其上不皦,其下不昧,绳绳兮不可名,复归于无物。”(十四章)事物如何回到本原?这就要与事物一般的运动方向相反,这个“反”就是对正方向运动的否定。因此,老子对“道”的作用的基本思想是在说明“道”的否定性,强调道的负作用。老子的这一思想在政治、人生论方面,表现在他对现实社会的否定、对传统的否定、对儒家思想的否定。如说“大道废有仁义”(十八章);“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”。(三十八章)可见,否定的方

法起到了联系老子各部分思想的作用。

“弱者道之用”，也是老子对“道”的否定性的说明。所谓“弱者道之用”，是说“道”它不肯定什么；正因为它不肯定什么，否定一切要肯定的，才能使一切存在的事物有它自身的肯定方面的作用。正因为“道”不要求克服什么，也不要求战胜什么，它才能真正主宰一切、支配一切，正如老子所说：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”（七十八章）这一思想表现在人生论方面，则是：“后其身而身先；外其身而身存。”（七章）即先要否定自己“外其身”，反而可以保存自己。总之，老子无论是建立哲学体系亦或是其哲学体系各部分之间的联系，都运用了以否定达到肯定的方法。老子说，“正言若反”（七十八章），即是说从反面说的话，反而符合正面的道理。这句话可以作为老子建立哲学体系方法的总结。

现在还需要说明的是，用否定的方法建立哲学体系，在理论思维方面有什么意义？笔者认为，老子的“否定”方法是建立在他对事物矛盾深刻认识的基础之上的。任何事物都有两重性，都有正和反、肯定和否定两个方面，老子不仅认识到了否定与肯定是一对矛盾，而且还认为否定比肯定更重要，提倡从反面，即从否定的方面去思考问题。认为，从否定方面去了解肯定方面，比从肯定方面去了解自身更重要。不能不承认，这一思想具有相当深刻的理论思维意义。老子又认为，否定中包含着肯定，用否定对待肯定可以完成更高级的肯定，用老子的话说就是“无为而无不为”。老子还由否定的方面看到了转化的重要意义，如说：“物壮则老”等等。总之，老子的否定方法在提高中国古代哲学的理

论思维水平方面,是具有积极意义的。

第二节 老子思想的主体内容

一、老子思想的主旨

在第三章里我们分析了老子哲学的体系,指出老子的哲学体系是以“道”为最高范畴而展开的一个系统。那么,老子提出这一套哲学体系,是为了解决什么问题呢?换句话说,老子思想的主旨是什么呢?这是我们研究老子思想时不能不考虑的问题。

关于老子思想的主旨,学术界过去曾有学者指出过,如有的学者说:“孔子、墨子着重考察了人道,而《老子》着重考察的是天道。”^①而有的学者则说:“老子是积极问世的政治哲学。”^②这两种看法都有一定理由,都从一个方面把握了老学的宗旨。但是,笔者总感到不满足,似乎觉得还需要在这两种看法的基础上追踪下去,到底老学所要解决的中心问题是什么?是天道,还是人道,抑或其他?

经过一番思考,笔者初步认为老学所要解决的中心问题是天人问题,即天道与人道的关系问题。

“天”作为哲学范畴,在老子之前已经有了。西周时期,作为哲学范畴的“天”主要指天命、天意,“天”被认为是世界的主宰,自然界和人类社会的一切变化都是由天命和天意决定的。在这

^① 冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》上册,第132页,上海人民出版社1983年10月版。

^② 李泽厚:《漫述庄禅》,《中国社会科学》1985年第1期。

种宗教意味的目的论的宇宙观的支配下,天、人的关系显然是合一的,都本于有意志的天。

西周晚期以后,在旧文化崩溃的同时,“天”的地位也逐渐低落,于是在春秋时期出现了“天道”的观念。“天道”与“天”不同,它是作为对自然现象的规律性认识而使用的,如《国语·越语》说:“天道皇皇,日月以为常”,可见“天道”比“天”更加抽象化、原则化。

与天道相对应,春秋时期先进的政治思想家提出了“人道”的问题。人道,泛指人事或人间、社会法则。当时有的思想家认为社会政治生活中的规律与自然规律是相通的,甚至还将自然法则等同于人间的法则,如晏子说:“君人执信,臣人执共(恭),忠信笃敬,上下同之,天之道也。”(《左传·襄公二十二年》)在这里,“君人”之道与“臣人”之道,被作为了天之道而强调,很显然是把天道等同于了人道。可见,在那时,对于“天道”的内涵还存在模糊性和随意性,天道在谈论者的心目中也还存在神圣性。到底天道与人道的关系如何?似乎还没有思想家去仔细的探究。

与老子大致同时代的孔子,虽然对西周的传统天命论有所修正,强调重人事;但对天道探究较少,不仅如此,甚至在强调重人事的同时还承认天在某种程度上能决定人事。孔子对天人关系只是一种笼统的看法,没有做出明确的表述。

从上述可以看到,春秋时期时代思潮的发展,已经将探讨天道与人道关系的问题提上了日程。“天道”的任意性、神圣性需要澄清;天道在何种意义上决定人事、两者的关系究竟如何,需要

探究。老子的思想体系正是从根本上去回答这些问题。老子首先探讨了天道,然后推天道以明人事;老子对天道的探讨是为了明人事,对人事的探讨则以“天道为基础。老子哲学不是单纯探讨本原如何化生万物,万物灭亡之后是否又回归本原的问题。老子哲学最关心的是“道”的运动所表现出的法则问题,这个法则也就是可以为人生所效法的法则。因此,由老子哲学的这一根本点所决定,老子思想体系的中心也就是探讨天、人关系问题。在这种意义上我们可以把老学称为天人之学。

二、老子思想的结构

老子哲学的最高范畴是“道”,道论是老子哲学的基本理论,也是老子探究天道和人道以及天、人关系的指导理论。在道论的基础上,老子提出了天道自然无为和人道顺其自然的思想,这是老子对天道和人道内涵的规定,也是其探讨天、人关系的出发点。因此,就老子思想体系的主要结构而言,我们可以说是由天道的自然无为和人道的顺其自然这两者所构成。与人道相关连,老子还提出了人生的修养、人的精神境界等等方面的思想,这些都是老子思想不可或缺的部分。以下,我们逐一进行分析。

1. 天道自然无为

老子天道自然无为的思想包括两个方面的内容:宇宙本体论和宇宙演化论。

如上所述,春秋时期探讨天、人之关系,是时代提出的课题。而要探讨天、人的关系,就必须对天和天道进行界说,作出正确的理论阐释。

在老子之前,传统的宗教思想认为“天”是世界的主宰者,这

个主宰者称之为“帝”或“上帝”。而老子，在中国思想史上第一个明确地否认了有意志的天。他认为“道”是在“帝之先”，因此天不是至高无上的统治者，天地万物也不再是由天意所生成或决定。

老子所说的“天”，基本上是自然之天，特别是当天、地相联系和天与地相对称时，更表明老子所说的“天”是完全的自然意义的“天”。如说：“飘风不终朝，暴雨不终日，孰为此者？天地。”（二十三章）狂风刮不了一个早晨，暴雨下不了一个整天，这个狂风暴雨是谁掀起的？是天地。很明显，老子所说的天是自然之天。又如，老子说：“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”（三十二章）这里所说的：“天地相合”，指的是天气下降，地气上升，两者相合而降雨。显然，老子所说的“天”是自然之天。再如，老子说：“天地不仁（人），以万物为刍狗。”（五章）老子所说的“天地不仁”，这个“仁”指的是儒家所说的“仁”，即私爱。老子认为天地没有意志，所以它们没有私爱，对万物都是一样的看待（对“刍狗”没有爱与憎）。这更表明老子彻底地否认了人格之天，从而肯定了自然之天。

老子所说的“天道”或“天之道”又是什么涵义呢？

老子在以下几章比较集中地谈到了“天道”或“天之道”：

“功成身退，天之道。”（九章）

“不窥牖，见天道。”（四十七章）

“天之道，不争而善胜。”（七十三章）

“天之道，其犹张弓与！”（七十七章）

“天之道，损有余而补不足。”（同上）

“天道无亲，常与善人。”（七十九章）

“天之道，利而不害。”(八十一章)

除上述几章而外，在《老子》书中讲到天道的地方还很多，就不一一列举了。

从老子所讲的“天道”或“天之道”来看，老子认为天运行的法则即是“天道”，它是无为的；天之道就是自然运行的法则。

由上所述，我们可以把老子关于“天”和“天道”的基本要义概括如下：天是自然之天，天运行的法则是无为的。

由于天道具有自然无为的特质，它排除了上帝鬼神的作用，并把宇宙的创造力归之于宇宙本身，因此当对这种创造力的生物、成物而又非物的性能作理论抽象时，便形成了老子的宇宙本体论。如老子说：“道常无为而无不为。”(三十七章)这就是说，“道”，作为宇宙的本体，它是自然无为的，正因为它的自然无为，所以它能生养万物，无所不能。再如，老子说：“道者，万物之奥。”(六十二章)“奥”，河上公注：“奥，藏也”，王弼注：“奥，犹暖也，可得庇荫之辞”。“奥”，帛书甲、乙本均作“注”，“注”读为主。可见，“道”对万物的生成和发展起着主导的作用。

而当老子对“道”创生宇宙的过程进行理论描述时，这就形成了老子的宇宙演化论。如老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”(四十二章)尽管学术界对“一”、“二”、“三”的具体含义的解释有所不同，但这段话表述了“道”创生万物的过程，代表了老子的宇宙演化论思想，则为学界所共识。

综上所述，我们可以看到，老子的宇宙本体论和宇宙演化论都贯串着天道自然无为的思想。天道自然无为，是老子对天道特质的根本规定。

2. 人道顺其自然

明天道是老学的出发点而不是归宿,探明天道是为了更好地解决天、人关系。天道既明,人道乃立,于是老子以天道为宗,阐明了其人道的基本思想。

在春秋时期,人道是作为与天道相对应而提出的概念。如子产说:“天道远,人道迩”(《左传·昭公十八年》)。那时,人道一般指人事和为人之道,甚或人伦。

儒家强调的人道多为做人的准则,如《易·谦·彖》说:“人道恶盈而好谦”,《易·说卦》曰:“立人之道,曰仁曰义。”可见,孔子和儒家讲的人道,基本局限在人伦的范围内。孔子比较注重人道,却很少讲天道,更没有从规律性方面去探讨天道与人道的关系。

老子对人道,似乎没有像孔子和儒家那样作出“曰仁曰义”的具体规定,老子着重的是揭示人道的特质。

人道的特质是什么?这就是要符合天道自然无为的性质。在老子看来,人是自然的产物(此处人是从类的意义上说的),因此天之道也就是人之法,即人们行为的规范。不仅人的行为应遵照天道的自然法则,凡是人事,如政治措施等等,也应顺乎天道。关于这方面的论述,在《老子》书中比比皆是。现在我们仅举一两个例子来说明老子以天道明人事的用心。

比如,老子意在指出“圣人之道”,但在指出之前,先举出天道作为根据:“天之道,利而不害”(八十一章),所以“圣人之道”应该“为而不争。”(同上)

又如,老子认为人必须效法道性之自然,为了说明这个意

思,也是先举“天”作为依据,说:“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)关于这段话的具体解释和标点,学界有不同看法,但这段话总的意思是说人要效法道,效法道就是要效法道的纯任自然,遵循自然的规律而不做作。这样的解释,似乎争议不大。换句话说,老子这段话的意思是说,人道要符合天道的自然无为,因此我们说人道的特质就在于顺乎万物之自然。

人道顺其自然,是老子在探讨天、人关系时得出的一个重要思想。人道顺乎自然,是不是一种仅仅适应于自然的、无所作为的消极思想呢?我们说,不是的。按照老子的看法,天道是自然无为的。天道的自然无为主要是指天道运行是一种自然的规则,不受人的意志的干预。那么,人道符合天道,也就是指人道要符合天道发展的自然规律,从事物发展的必然趋势出发去考虑问题,反对人为的、违背自然规律的干扰和破坏。当然,这不是消极的。因为老子不是反对任何作为,他提倡的是因势利导、因性任物的作为,这正如老子所说:“辅万物之自然而不敢为。”(六十四章)这是一种因万物之性而辅之的作为,不是一无所为。同时,这种作为也是对自然化育、自然发展作用的重视,基于此才能提倡因势利导。因此,我们说老子强调的人道顺乎自然,实际上是一种符合自然的有为,这种有为是符合天道自然无为的特质的。老子关于人道的这些基本思想,是老子思想体系中的重要内容。

3. 同于“道”的精神境界

人道顺乎自然,是老子对人事的一种整体认识和宏观把握。将这一把握落实到人生方面,老子则提出了人生的精神境界问

题。

精神境界问题,在中国古代哲学思想中是很突出的,几乎每一个重要的思想家都有着自己所追求的精神境界。如孔子和儒家提倡“博施于民而能济众”(《论语·雍也》)的精神,从而追求儒家“圣人”的精神境界。墨家提倡的则是“形劳天下”,“以自苦为极”(《庄子·天下》)的精神,从而达到墨家心目中的“圣人”的精神境界。

与孔、墨不同,老子所追求和提倡的精神境界,则是一种超凡脱俗,与“道”同体的精神境界。

在老子看来,人是天地万物之一,“域中有四大,而人居其一焉”,(二十五章)但人不是一般的天地万物,而是万物中的特殊者。那么,人能不能超越自我本质的限制和天地万物的限制呢?老子认为,人是可以超越自我和天地万物的限制的。但不是所有的人都能超越,只有得道者才能超越,如老子说:“从事于道者,同于道”(二十三章)。这就是说,从事于道的人,他的所作所为与“道”的自然无为相应,由于他能按照“道”的自然无为去作,所以便能得道,从而达到同于“道”的精神境界。

“道”以自然无为为特征,同于“道”必须根据“道”来净化自己的思想,使其精神得到完全的净化,从而达到不为一切世俗所限的超越境界,也就是与“道”同体的精神境界。要达到这个境界就必须做到:“为道日损,损之又损,以至于无为。”(四十八章)在老子看来,“道”不属于知识的范围,“道”是一种无名无形的超越时空的本体,它以“自然无为”为特征,因此人要达到同于“道”的超越境界,就必须做到“自然无为”,排除一切人为的东西。照老

子的看法,知识是一种人为的东西,人的知识越多,违反自然本性的欲望也就越多,这样离开“道”也就越远。只有把一般的知识“损之又损”,减少了又减少,以至于减少到“无”的程度,才不会受众多事务或知识所累,才能达到与“道”同体。这也就是说,与“道”同体,不是向外追求,也不必向外追求;不仅不去追求人为的知识、外在的东西,而且还要排除掉一切从外界得到的知识。对于这一点,《老子》四十七章说得很清楚:“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。”很显然,“道”在这里不属于知,不是知识对象,而是一种精神的境界,老子在这里要求人们通过内在精神的修养和升华以契悟道体。所以圣人“不出户”,即不必外求,只要去掉外在知识的干扰,就能使内在精神净化,达到“不为而成”的一种与“道”同体的超越境界。

要达到与“道”同体的超越境界,除了排除一切人为的知识外,还要排除一切违反自然本性的人为道德和欲望。老子说:“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。”(十八章)老子认为,仁义、智慧等等均是人为的东西,它们不符合“自然无为”的原则,它们远离了“道”,破坏了人的自然本性,因此只有把这些世俗的道德规范排除掉,人才可以恢复到符合“道”所要求的原则,达到与“道”同体。老子在另一地方所说的“绝仁弃义,民复孝慈”(十九章),就是这个意思。

老子还认为,不仅人为的道德要排除,人的过度的物欲也要排除。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。”(十二章)老子认为,人对“五音”、“五色”、“五味”、“畋猎”、“难得之货”等等的追求是有害的,会使人的心越来越远离其内在的自然本性。老子所认为的人的自然本性是什么呢?这就是“朴”,“朴”才是一种符合自然的美,这正如《庄子·天下》所说:“朴素而天下莫之能与之争矣。”

如上所述,按照老子的看法,人在排除了一切人为的东西之后便“无私无欲”,无所追求,一切世俗的东西都被消解了,这便使精神得到了净化,从而就成为了精神上自由的人,达到了与“道”同体的“无为而无不为”的精神境界。可见,这种精神境界是对世俗的功利境界和道德(如仁义)的否定,是一种精神的自我净化,是经过精神的净化后而升华所达到的极高境界。从老子所追求的这种精神境界,可以看到老子思想具有内在超越的特征,并从而表现出一种超凡脱俗、反朴归真的气质。

4. 体道合德的修身论

如果说与“道”同体主要是老子从宏观上、原则上去说明其精神境界问题,那么体道合德的修身论着重的则是说明个体何以得道、如何进行修身的问题。

关于老子的“道”与“德”的关系,詹剑峰先生有一段精彩的论述。他说:“从道本身来看,道是体,德是用。任何事物都有其体,亦各有其本性,而本性的发动,则为作用。……统天地万物而总观之,则道是整个自然,德是整个自然的作用,故道是体,德是用。也可说,道是德之体,德是道之用,作用附属於本体,本体显现于作用,离体则用不存,离用则体不彰,体用密切结合

而无间。”^①可见，德是自然的，任何物类都顺自然之德而存在于自然界。

在老子看来，既然一切物类都顺自然之德以存在于自然界，那么人是自然的产物，人亦顺自然之德。因而，作为个体的人来说，就有一个如何体道合德的问题。在这方面老子也有不少论述，特别是在《老子》五十四章中比较集中地谈了这个问题。老子说：“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。吾何以知天下之然哉？以此。”在这里，“身”就是自己，就是个体。老子讲修身，强调以个体为本，从自己作起，然后修德的范围逐步扩大，由身而家而乡而邦天下。我们可以把老子的这种修身论叫做体道合德。因为，修身的过程就是个体不断地体道和达到合乎自然之德的过程。老子的修身提倡从个人做起，这一点似乎与孔子有些相似。但我们应该看到，孔子贵人功，老子顺自然，在修身的方向上两者是有根本区别的。同时，老子修身的着手处也与儒家有重大不同。

老子讲修身从自身做起，但从何着手呢？老子认为，现实人生是与“道”相背离的，因此主张修身从体道着手，以“道”作为修身的准则，这正如庄子说：“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。”（《老子·让王》）在这里，“土苴”，谓无心之貌。这句话的意思告诉我们，老子提倡的修身是从“道”开始，以道之

^① 《老子其人其书及其道论》第398页，湖北人民出版社1982年版。

真来治身,最后达到“其德乃真”,以自然之德治理天下。与老子提倡的修身从“道”着手不同,孔孟提倡的修身是从发挥人的“善端”入手,从“正心诚意”的内圣入手以实现“外王”的目的。虽然从内圣与外王的统一而言,老子与孔孟不是根本对立的,他们有着某些相通之处,都不否定统治者如“圣人”的历史作用,都主张修身要与一定的社会生活之联系;但是,我们要看到,老子以道之真作为修身的原则,其目的在于通过道的“无为”让社会生活按照“道”的要求自然运行和发展。而孔孟的“内圣”,其目的则在于建立更加有利于统治者长治久安的社会政治秩序。而这样的“外王”,正是被老子所反对的一种人为的设定。

5. “抱一勿失”的养生论

前述老子同于“道”的精神境界和体道合德的修身论都具有某些理想的色彩,因为老子的“道”具有预设性和超形象性,并且“道”还独立地存在于物之外,因而人们很难在现实人生中去把握,主体很难做到“见道”。

那么,怎样解决这个矛盾呢?怎样为人们提供一套达到理想的精神境界的途径和方法呢?老子“抱一勿失”的养生论便企图回答这个问题。

老子养生论的重要原则是顺其自然,反对人为地自益其生。他说:“天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。”(七章)“不自生”指的是什么呢?指的是不要人为地用过度的营养促进自我生长,如天地生养了万物,但不以万物私养自己。这正如老子所说:“益生曰祥……物壮则老,谓之不道,不道早已”(五十五章)这里“祥”指的是灾祸。在老子看来,自益其生,

用人为的方法去促进自我生长，是一种灾祸。因为物壮大了就会衰老，过早的衰老就必然会过早的结束生命，这是不符合道的自然发展的原则的。从这一顺其自然的养生原则出发，老子还反对“生生之厚”。他说：“出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三。人之生动之于死地，亦十有三。夫何故，以其生生之厚。”（五十章）老子认为，在从生到死的道路上，符合正常生存的人十分中只有三分；合乎正常死亡的人十分中也只有三分；而违背自然法则而动，从而夭折的人也是十分中有三分。这是什么原因呢？就是“以其生生之厚”，用今天的话来说就是追求物质享受太过度了。因此，要顺其自然，不要人为地益生。

养生的关键在于保守人的精气，这是老子养生论的又一重要思想。老子说：“营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？”（十章）“专气”，即抔气，聚结精气的意思。老子这段话的意思是说，人能够守住精气而不使它离失吗？能像婴儿那样聚结精气以致柔顺吗？老子强调了保守精气和聚结精气的重要。关于这一点，我们还可以从《庄子》书中得到印证。《庄子·庚桑楚》有这样的记载：“老子曰：‘卫生之经，能抱一乎？能勿失乎？……行不知所之，居不知所为，与物委蛇，而同其波。是卫生之经已’。”这段话的意思是说，养生的要求在于守住自己的精气 and 自然本性，使之“抱一勿失”。这种“抱一勿失”体现在人的行、居、接物方面都要随顺，行不必有一定的旨趣；居要恬淡无为以至于不知所为；接物要无心，委曲随顺，物波亦波。不仅如此，老子还认为，“交乐乎天，不与人物利害相撓”，也是“卫生之经已”。（《庄子·庚桑楚》）“撓”，扰乱也。这段话的意思是说，人要与天同乐，不以人间

的一切得失、祸福扰乱自己的本心,这也是养生的要义。也就是说,“抱一勿失”守住自己体内的精气,还必须虚心顺世。

老子还认为,养生不仅要保守体内的精气,而且还要控制人的情欲。老子认为情欲过度必然伤身,他说:“五色令人目盲。五声令人耳聋。五味令人口爽。驰骋畋猎令人心发狂。难得之货令人行妨。”(十二章)老子所说的“五色令人目盲”,就是认为色欲伤目;“五音令人耳聋”是说声欲伤耳;“五味令人口爽”,“爽”为伤也,是说味欲伤口;“驰骋畋猎令人心发狂”是说情欲伤心;“难得之货令人行妨”是说物欲伤身。在这一章里,老子集中地说明了情欲过度不利于养生。为此,老子提出了“见素抱朴,少私寡欲”(十九章)的寡情少欲的主张。“素”,为没有染色的丝;“朴”是没有经过雕琢的木。老子这句话的意思是要人们保持自己的质朴,减少私欲;这样才可以恢复到人性的自然,有利于身心的健康。

老子关于养生的理论和方法,尽管还不是很系统,但其“抱一勿失”的养生论体现了老子对“摄生”和对个体生命的重视。此种“摄生”论和对个体生命重视的思想,对于后来道教的炼养术产生了很大的影响,乃至于成为了中国文化中独具特色的人体生命科学。因此,我们不能否定老子的养生论。

第三节 老子思想的特色和文化特征

一、以自然为宗把握天人关系

探讨天人关系是中国古代哲学的重要内容之一。所谓天,即是自然;所谓人,即是人事。探讨天人关系,实际上就是探讨自然

与人事的关系。中国古代许多重要的哲学家,从先秦时期的儒、墨、道诸家到清代的戴震,都把天人关系作为重要问题进行探讨。虽然他们对天和天人关系的具体看法不尽相同,但基本上都认为自然与人事是互相联系的,而不是割裂的、互不相关的。中国哲学对天人关系的这一看法,显然与中国古代农业文化的发展有关。

孔子在探讨天人关系的时候,认为天是人事的最高决定者。如说:“天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也,匡人其如予何!”(《论语·子罕》)又说:“知我者,其天乎!”(《论语·宪问》)在孔子那里,天是有旨意的,天的这种旨意是不可抗拒的,它能决定人事。

老子对天的看法与孔子不同。老子哲学也探讨天人之间的关系,但老子所说的“天”是指客观存在的大自然,天是没有意志的,它不是万物的主宰。老子在探讨天(自然)与人(人事)的关系时,往往是言天(自然)必联系于人事;讲人事必取法于自然。我们把这种探讨天人关系的方法,称之为以自然为宗去把握天人关系

有一种看法,认为老子未明确讲天人之间的关系。似乎老子哲学是纯粹的自然哲学,不关注于人事,这是一种误解。老子的宇宙生成论和本体论的确在老子思想中是很突出的,道不仅产生万物,是“万物之母”,而且道产生万物后还继续存在,它是“万物之宗”,是天地万物存在的普遍根据。然而,更应该引起我们重视的是,老子还运用他的本体论思想去观照人事,力图以它为根据去解决人事方面的诸多问题。如果我们注意到这一情况,就不会怀疑老子哲学仍然是关注于天人关系问题的了。

老子探讨天人关系,不象儒像的孔孟那样表现为直接的人生准则或伦理道德原则。老子是通过“天道”(亦“天之道”)来探讨“人事”的。

在《老子》书中,“天”指的是自然之天,同时老子还认为,这个自然之天是有法则的,这个法则就是“天道”或“天之道”。

“天道”的法则是什么?有些什么特质?对这一问题若不作出回答,那么“天道”就难以成为人事的依据。故《老子》书用了许多篇幅论述“天”和“天道”,根据詹剑峰先生的统计达19章之多^①。

在老子对“天”和“天道”的阐述中,首先表明“天道”的法则是自然运行的法则,而不是人为的法则。进而,老子对“天道”的特质作了说明。

天道无私,是老子对天道特质的重要解说。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。”(七章)老子认为,天施地育,万物乃得以生。但天地何以能长久呢?则是因为它无私,它的一切运作都不是为自己,所以能够长久。老子以此说明自然法则是没有私心的、普遍的,故能永久运行。

天道均平,是天道的又一特质。“天道均平”表现在什么地方呢?老子说:“天地相合,以降甘露,民莫之令而自均。”(三十二章)这就是说,天地相合降下来的甘露,人们都公平地受到了滋润。天道均平与天道无私是相联系的,因为天道无私,所以它才能均平,万物都能够接受它的滋养。

^① 詹剑峰:《老子其人其书及其道论》第386页,湖北人民出版社1982年版。

“天之道，利而不害”(八十一章)也是天道的特质。何以见得天之道利而不害?据吕知常的解释：“谓之有利而无害者，春夏故生之育之，秋冬故成之熟之。以其至公无私，每成人之善而不成人之恶，与人之利而不与人害，故曰，‘天之道，利而不害’。”^①这段话的意思是说，何以说天道有利而无害呢?因为万物在天道的支配下，春季和夏季得以生长、发育，秋季和冬季得以成熟和收获。天道对于人也是这样，它最大公无私，它以自己的无私使人向善的方向发展，而抑制恶的因素，因而天道带给人们的是有利的东西，而不加害于人类。

由于“天道”具有上述这些特质，所以它能够成为人之法，即人事之准则或人事之依据。

为什么人必须遵循“天道”?按照老子的看法，人类同万物一样是自然的产物，是天施地育的结果。因而“天道”这个自然法则，人类同其他万物一样，都是应该遵循的。如天道均平，人们就应该效法之，按照“天之道，损有余而补不足”的法则，富有的人就应该拿出有余的财富以补足缺少财物的人。又如“天之道，利而不害”，按照这一法则，“圣人”就应该“为而不争。”如此等等。总之，天道的作用是非常大的，用老子的话来说就是：“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”。(七十三章)老子用天道的“善胜”、“善应”、“自来”、“善谋”、“恢恢而不失”，说明“天道”这个自然法则万物都要遵

^① 转引自詹剑峰：《老子其人其书及其道论》第397页，湖北人民出版社1982年版。

循,不可抗拒,无法逃避。

老子以天道作为人事的准则或依据,这在老子思想体系中是很突出的。老子对人事的把握是以天道的自然法则为宗而验之于人事,这是老子把握天人关系的特色。

二、崇尚阴柔与中国上古文化的女性崇拜

崇尚阴柔是老子思想的又一重要特色。阅读《老子》书,我们可以强烈地感觉到老子对阴、柔的推崇。这种情调可以说贯穿着《老子》书的始终。试看:

十章:“专气致柔,能婴儿乎?”老子认为,人们在人生修养方面,应该集中精力,行为柔弱,像婴儿那样。表现了老子对柔弱的称赞。

二十二章:“曲则全,枉则直。洼则盈,敝则新。少则得,多则惑……夫唯不争,故天下莫能与之争。”这一章体现了老子的人生论思想。老子认为,处理事物能够受委曲,反而可以得到保全;不与人争,反而天下没有人能够同他相争。这样的人生论思想当然是贵柔的。

二十八章:“知其雄,守其雌,为天下谿。为天下谿,常德不离,复归于婴儿。”老子认为,一个人他知道自己雄健的,却安于雌柔,成为天下的溪涧。作到了这一点,他的德性就不会离失,而回到了婴儿的状态。显然,老子这里赞扬的也是柔、雌,而不是雄健。

三十六章:“将欲歛之,必固张之。将欲弱之,必固强之。将欲废之,必姑与之。将欲夺之,必固予之。……柔弱胜刚强”。在这里,除了包含着丰富的辩证法思想而外,老子对“柔”的崇尚也

得到了高度的体现。按照一般人的看法，柔弱是绝对不可能战胜刚强的。而老子则不是只看到事物的这种表面现象，他的智慧在于看到了事物矛盾的转化，赞扬了柔者和弱者的内在生命力。

四十三章：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”天下最柔弱的人能够驱使天下最坚强的人。这是与三十六章的思想一致的，老子对柔的推崇已经达到了淋漓尽致的程度。

五十二章：“守柔曰强。”老子认为，坚持柔弱就叫做坚强。这除了表明老子对柔与强的辩证认识而外，也说明老子对柔的肯定。

六十一章：“大国者下流，天下之牝，天下之交也。牝常以静（柔）胜牡，以静为下。”交，读为狡。据《广雅·释詁》：“狡，健也。”老子这句话的意思是说，大国不要恃强争霸，要自处于江河的下流。天下的女性才是强健者，女性常以柔弱战胜男性。老子把女性比作柔和静，以鼓励小国用谦卑的态度对待大国。老子已经将对阴柔的崇尚运用到政治和军事方面。

七十六章：“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，柔弱者生之徒。”老子认为，柔弱的东西处于生长的状态，而要死亡的东西则处于坚强的状态，从表面上看，这似乎是老子从人类和草木的生存现象中得出的表层看法。实际上，老子这句话有着深刻的内涵，即从事物的内部发展来说，柔弱的东西充满了生机，坚强的东西已经失去了活力。这个思想不能不说是深刻的。当然，将这个思想发展到极端就会带来片面性。

七十八章：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。其无以

易之。柔之胜刚，弱之胜强，天下莫不知，莫能行。”老子以水比喻柔弱，赞扬水的持续精神和韧性能够攻击坚强的东西，进而认为柔之胜刚、弱之胜强是天下人都知道的客观真理。

以上所举《老子》书的这些篇章，充分说明老子老阴柔倾注了无比深厚的情感。值得我们深入探究的问题，是老子崇尚阴柔的文化原因。

笔者认为，老子崇尚阴柔决不是偶然的。它是老子思想继承上古文化的女性崇拜的体现。

考古资料证实，我国上古文化存在过女性崇拜的普遍现象。对女性的崇拜首先表现于对女性生殖力的崇拜。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中说：“根据唯物主义的观点，历史中的决定因素归根结底是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具有的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的蕃衍。”恩格斯关于两种生产的理论，对于我们分析上古文化的女性崇拜具有指导意义。在原始社会时期，“种的蕃衍”对于人类来说是相当严峻的问题。那时，人类受到大自然的威胁，灾害频降、生活艰辛、疾病流行，人类的死亡率极高。据估计，原始人类的死亡率高达50%；而增长率却极低，旧石器时代世界人口百年增长率不超过15%。新石器时代世界人口百年增长率不超过4%^①。再加之儿童夭折率高，初民的平均寿命又很低（大约在20—30岁之间），因而增殖人口就成了人类能否延续、氏族能否巩固的大

① 吴申元：《中国人口思想史稿》第9页，中国社会科学出版社1986年版。

问题。这就必然导致原始人类对生殖的炽烈崇拜。

原始人类已经看到了这样一个基本的事实,这就是人人皆生于母亲,因此崇拜生殖必然表现于对女性生殖力的崇拜,女性充当生殖之神这是很自然的。这一信仰又随着母系氏族社会尊重妇女的风尚而得到了巩固。先民崇拜女性的生殖力,这是一种世界性的史前宗教现象,它已为考古资料所证实。“国外考古发现多处史前女性裸体浮雕和圆雕,如法国手持牛角的‘洛赛尔维纳斯’,奥地利的‘温林多府维纳斯’,苏联的‘加加里诺’女性裸像及‘科斯丹克维纳斯’。这些雕像的共同特征是乳房丰满,腹部、腰部、臀部、大腿部肥大夸张,阴部明显而面部却无细微刻画,足部则被忽略。这正是为了突出女性的性特征与生育功能。”^①

我国考古资料也证实了女性生殖崇拜在原始时代的广泛存在。例如,1974年至1978年,在青海乐都柳湾原始社会墓地的考古发掘中,出土了一件人像彩陶壶,在器表上塑绘有一个裸体女像。女像的头面部在彩陶壶颈部,器腹部即为身躯部位,乳房、脐、阴部及四肢袒露,女阴夸张并用黑彩勾勒出轮廓。^②创作者突出和夸张女性的生殖部位,这是崇拜女性生殖力的明显表现。

除考古资料可以证实我国原始文化中的女性崇拜而外,至

^① 《中华文明史》第1卷第301页,河北教育出版社1989年版。

^② 见中国社会科学院考古研究所编《青海柳湾》上册,第116页,文物出版社1984年版。

今在我国若干少数民族聚居的地区还流传着崇拜生殖女神的风俗,也是原始文化女性崇拜的一个旁证。如云南永宁泸沽湖畔的摩梭人膜拜木干山,便赋予该山以女神的形象,把该山的一条峡谷视为女神的生殖器,在这座山的南侧设一个神龛以供奉女神。再如,云南的纳西、哈尼、佤族等也流行着女性生殖崇拜,不过他们多以自然石、钟乳石、山、川、洼、谷、幽泉、岩穴等象征女阴,并将其拟人化,作为生殖女神加以崇拜。

崇拜生殖女神,是我国上古文化女性崇拜的初始阶段。在女性生殖崇拜的观念中,除了崇拜女性的生殖能力而外,已经包含着氏族成员对于同自己有着直接血缘关系的上代母辈的崇拜,也包含着对整个氏族女始祖的崇拜。因此,很自然的,原始人类由对生殖女神的崇拜向着女始祖崇拜方向演进。

与生殖女神相比较,代表女始祖的女神其功能已不单是生殖,她还具有保护氏族的多种功能。因此,女始祖神的形象与生殖女神不同,人们着重于表现女性的完整形象,并不特别去突出和夸张女性的生育部位。如1983年在辽宁牛河梁出土的女神像,女神面部器官类同真人,双眼中嵌淡青色圆饼状玉片为睛,炯炯有光彩。头像的其他部位比例适当,对人体有真实、准确的表现。据专家鉴定,这是典型的蒙古人种的女性。^①这尊女神像的发现,使我们第一次看到了5000年以前女始祖的形象。从女神庙出土的其他残片来看,虽然女神也有生育器官,但没有被夸大,这是与生殖女神的主要不同之处。对于始祖女神,人们着力

^① 见《中华文明史》第1卷,第303页,河北教育出版社1989年版。

于表现女性的整体美,赋予她们更多的神性,以期发挥她们多方面的超人功能。

女始祖崇拜的表现形式除了女神祭祀以外,还有女始祖“感生”神话。“感生”神话源于“感生”观念。而“感生”观念的产生,则是先民对于生育问题认识深化的结果,表明先民已经开始从母亲身外去寻找生育的原因。由于对生育缺乏科学的了解,先民们认为儿女的降生是母亲感应外物的结果,尤其是对于那些具有非凡才能的英雄人物,则更认为他们是其母与神物相感应而怀孕出生的。这种“感生”的光环在中国神话传说中是很多的。如:华胥踏大人迹而生伏羲;附宝见大电光感而生黄帝;女登感神龙而生炎帝;庆都遇赤龙而生尧;握登见大虹意感而生舜;修己吞神珠如薏苡而生禹。等等。这些感生神话,几乎无例外地都崇拜一个女始祖,相信是这个女始祖生下了英雄人物,才开创和建立了本部族的基业。这些神话传说表现了母系氏族社会女性崇拜的特点。

在神话传说中,不仅仅反映出某一个部族有一个女始祖,甚至我们中华民族也有一个普遍公认的女始祖,这就是女娲。关于女娲的传说在我国古代文献中是很多的。女娲的名字最早见于《楚辞·天问》:“女娲有体,孰制匠之?”屈原问道:人类的身体是女娲造的,那么女娲自己的身体又是谁造的呢?由此我们可以推测出在屈原生活的时代,荆楚一带已经流传着女娲造人的神话了。东汉人王逸在《楚辞·天问》注中对女娲的形象作了描写:“女娲,人首蛇身。”这一描写与出土的汉代石刻和长沙马王堆汉墓绢画上的女娲形象一致。可见,“人首蛇身”的女娲为古代(包

括上古时代)长江流域普遍崇拜的始祖神。而这一带正是老子思想的发祥地(老子思想与楚文化的关系,将在以下详论),老子崇尚阴柔与上古文化女性崇拜的关系由此可见一斑。

关于女娲的神话,还有“女娲补天”,这是女娲继造人以后的又一伟业。总之,女娲既是中华民族的始祖神,又是拯救该民族的神。女娲在中国神话系统中被描写得功劳极高,性格又十分完美,这显然是母系氏族社会生活的反映。在母系氏族公社,妇女担任着重要的采集植物、农业劳动、缝制衣服、养老育幼等繁重工作,妇女在经济生活和社会生活中的地位十分重要,主持着公社的日常事务。这一切,理所当然地受到氏族成员的普遍尊敬。这种情形,必然地会在上古神话中得到表现,因此女娲的丰功伟绩世世代代被人传颂。女娲造人的传说,起源于母系氏族社会这是可以肯定的,抟黄土造人显然是人们根据制陶的经验联想出来的。女娲抟土造人的神话,是女始祖崇拜达到高潮的产物。至于女娲炼石补天的神话显然比前者晚出,这显示出妇女的作用开始下降,妇女只是补天,而不是开天。不过,补天的作用也是很大、很重要的。神话传说虽然离现实越来越远,但女娲作为中华民族女始祖的形象几乎妇孺皆知。从这一点来说,上古文化的女性崇拜似乎成了中华民族的文化积淀。

总之,无论是对女性生殖力的崇拜还是对女始祖的崇拜,都体现了中国上古文化女性崇拜的特色。

当我们弄清了中国上古文化的女性崇拜以后,就不难明白老子为何崇尚阴柔。我们在本书第二章探讨老子思想的文化渊源时,曾经指出老子思想与原始社会的观念有着密切的关联,老

子比较多的继承和肯定了原始社会遗留下的一些观念,如生而不有、天道均平、贵以身为天下等等。现在我们要着重指出的是,老子除了肯定原始氏族社会的上述观念外,还继承和肯定了母系氏族发展鼎盛时期的女性崇拜。

我们已经分析过崇尚阴柔是《老子》书的基调,可以说它贯穿于《老子》书的始终。老子贵柔、贵阴的哲学决不是游离于中国上古文化的传统之外的;相反,它恰恰是母系氏族社会妇女阴柔、好静、守雌、谦下等品质和传统的哲学抽象。除了老子思想的这一总的倾向可以说明它与上古文化的关联而外,在《老子》书中也能直接找到女性崇拜的蛛丝马迹。如老子说:“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。”(六章),牝,是母体;玄,是微妙难知。“玄牝之门”象征着女性的生育部位。老子认为,“玄牝之门”是微妙难知的,因此老子用它比作天地万物的根源。这明显的是对女性生育功能的推崇和引申。它向我们昭示了老子崇尚阴柔与上古文化女性崇拜的关系。类似的例子还可以举出一些,如老子说:“牝常以静胜牡,以静为下”(六十一章);“我有三宝:一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先”(六十七章)等等。这里老子说的三个法宝即是慈爱、节俭、退让。这三个法宝,实际上是女性的三种美德。尤其是慈爱、节俭更体现了母系氏族社会中女氏族首领的美德。总之,我们细细地品味老子的思想,便不难发现老子崇尚阴柔的背后有着上古文化女性崇拜的影子。

周予同先生曾经论证儒家的哲学是生殖崇拜哲学,儒家的根本思想发生于生殖崇拜,其深层是对男根的推重。赵国华先生则认为,“道家的思想同样生发于生殖崇拜。其深层是对女阴的

推重。”^①这两位先生的看法是颇有见地的。如果我们说儒家思想更多的是继承了父系氏族社会的传统的话,那么老子思想则是更多的继承了母系氏族文化的传统。

三、老子思想与楚文化的关系

近年来,一些学者已着手探讨老子思想所具有的地方文化特色。有的认为,老子思想具有楚文化特色;有些学者则认为老子思想与夏文化有关。这些不同看法的产生与对楚文化和夏文化内涵的理解不同有关;也与对老子籍贯的看法不同有关。认为老子是“楚苦县厉乡曲仁里人”(《史记·老庄申韩列传》)的学者,一般认为老子是楚文化的代表;而认为老子是杞国人的,因杞国属夏文化的范围,因而认为老子思想主要是继承了夏文化。笔者认为,探讨老子所具有的地方文化色彩,既要重视老子的出生地,又要重视该地方文化的内涵,把两者结合起来考察。比如,近来有学者考证老子是陈国人^②,但陈国三次被楚国吞并,因此即使老子出生于陈国,也不会改变他与楚文化的关系。这就极好地说明,老子的籍贯并不是决定老子是否与楚文化有关的唯一因素。

笔者认为,从宏观上看,中国传统文化分为两个系统:北方系统以儒家的思想和文化为代表;南方系统则以道家的思想和文化为代表。若从微观上来看,从道家文化的内涵去分析,楚国

① 赵国华:《生殖崇拜文化论》第399-400页,中国社会科学出版社1990年版。

② 王葆玟:《老子与稷下黄老之学》,《哲学研究》1990年增刊,中国哲学史研究专辑。

则是老子思想的发祥地,正是在楚文化的孳乳下老子思想形成了自己的独特风格;也可以反过来说,老子思想带有楚文化的色彩。

(1) 楚国农业文化对老子思想的影响。

按照考古学的解释,楚文化是体现在考古遗物上的一种文化。而按照文化学的解释,楚文化则是楚国的物质文化和精神文化的总合。这两种界说无疑都是正确的,都是从某一学科的角度、根据其学科的特点而作出的。为了更深刻地揭示楚文化与老子思想的关系,笔者认为从哲学的角度去考察楚文化,可能有助于问题的解决。以哲学的眼光来看,物质文化和精神文化都是人们通过实践活动而形成的一种积累、交换、传递、继承和发展自己本质力量的机制。因而考察楚文化与老子思想的关系,决不能脱离楚国先民的实践活动。

在人类的幼年时期,最首要的实践活动就是征服自然力。

楚文化诞生和成长于江汉地区,后期发展到淮河流域。在这片丰润的土地上,人们以实践的方式从事着使自然力服从于人类自身的社会需要的活动。根据《国语·郑语》和《史记·楚世家》的记载,楚人的先民是祝融的后裔,楚人奉祝融为始祖,可以从楚国的祀典中找到确凿的证据。在上古时期,祝融部族从事着刀耕火种的农业活动。传说祝融既是火神,也是雷神,故周太史史伯说:“夫黎为高辛氏火正,以淳耀火,天明地德,光照四海,故命之曰‘祝融’,其功大矣!”(《国语·郑语》)又说:“祝融亦能昭显天地之光明,以生柔嘉材者也。”(同上)这就是说,祝融能够给人们提供五谷材木生长的条件——天地之光明。古人认为,代表

天地之光明的火，不光是太阳，还包括天空的星星。祝融之所以为火神，与祝融部落比较早的观察到了“大火”和“鹑火”这两颗星有关。这两颗星每年春天在南方的天空上放出亮光，可以根据它们的位置来确定农时。由此我们可以认为祝融部落对天象的变化已经有了一定的观察，可以说楚人的先祖是我国古代最早的天文学家。在古代，时令对于农事来说极为重要，春种、夏长、秋收、冬藏，一切都以时令为转移。楚人先祖对于天象的观察，为确定农时，从而推动楚国原始农业的发展起到了很大的作用。

周成王时期(西周初年)熊绎封于楚，楚人才有了自己的国名。熊绎的封地在睢山与荆山之间，楚人在这里仍然以农业生产作为主要的活动。《左传·昭公十二年》记楚灵王时右尹子革说：“昔我先王熊绎，辟在荆山。筭路蓝缕，以处草莽。跋涉山林，以事天子”，便是对楚人这一时期活动和处境的生动描写。

楚人在睢山与荆山之间，大约经过了一个半世纪的经营，才出现了由弱转强的势头。终于在春秋战国时期强大了起来，楚国成了“春秋五霸”和“战国七雄”之一，在先秦史上占有了重要的一席。楚国由弱变强的原因虽是多方面的(这里不详论)，但有一个十分重要的原因，则是楚国自始至终都重视农业生产的发展，这为楚国的富国强兵打下了基础。从历史渊源来看，楚人的先祖祝融部落本来就是擅长刀耕火种的原始农业部族。楚人立国之初，在睢荆山区的蛮荒土地上，仍艰苦创业，以种粟为主。随着楚人向江汉平原的纵深推进，他们在生产实践活动中根据地理条件的变化，总结出了种稻的经验，使水稻成为了主要的粮食作物。由于资料的缺乏，我们对于楚人栽培水稻的详情还不十分了

解,但根据《史记·货殖列传》和贾思勰的《齐民要术》的记载可以知道,那时楚人已经使用水耨的耕作方法了。这种方法使水稻产量增加,楚人生活由此得到了提高:“楚越之地,地广人稀,饭稻羹鱼……地势饶食,无饥馑之患。”(《史记·货殖列传》)农业生产的发展不仅提高了楚人的生活水平,还增强了国力。根据《左传·文公十六年》的记载,当时出现了荒年,而楚国的公仓尚有储粮,楚师自带军粮伐庸,攻灭了庸国。可见楚国农业生产的发展,已基本达到了足食足兵的目标。

楚人在农业生产的实践过程中,还作出了创造性的贡献,这就是创建了筑陂灌田的水利工程。楚人在生产过程中,认识到水稻的生长离不开水。但是,如何利用水利为农业生产服务,却经过了不断的实践过程。经过长期的积累和总结,楚人创造了筑陂和决水的办法:“以渚蓄水,以防止水,以沟荡水,以遂均水,以列舍水,以浍写水。”(《周礼·地官》)到楚庄王时,由孙叔敖主持兴建了期思陂,成为了春秋中期最大的社会性的农田水利工程,对农业生产的发展起了很大的推动作用。

以上我们概述了楚人从上古时期到春秋中期农业生产发展的概貌。由此我们不难得出这样的看法:楚人由贫到富,楚国由弱变强,有一个重要的原因,这就是楚国农业生产的不断进步和发展。在这一过程中,楚人经过世世代代的努力,已经懂得了农业要发展必须顺应自然,依农时而作,依时令而行,特别是了解到了水利对于农业生产的重要意义。这实际上是对农业生产的规律有了一定程度的认识。

当我们了解了楚人的生产实践以后,就不难明白为何老子

在创建自己学说的时候会吸纳楚人“因任自然”的思想，会以“水”作为比喻阐述“道”的性质。可以说，这是楚国农业文化的发展，对老子思想所必然产生的一种影响。老子思想极重视自然规律的作用，认为宇宙间的一切事物，不论人或社会，其发展都要合乎自然的规律。“无为”指的就是要顺应自然的规律而为，不要逆自然规律而“妄为”。老子以他对天道的深刻观察建立的宇宙生成论和宇宙本体论以及以自然为宗去把握天人关系等，都表明老子思想与楚文化有着血肉相联的关系。可以说，老子思想是楚国农业文化滋养起来的。

(2) 楚国社会发展道路对老子思想的影响

楚人步入阶级社会和由弱国变成强国所走的特殊道路，也给老子思想打上了深深的印记。

周成王封熊绎于睢山与荆山之间时，楚人还处在原始社会的末期，此时的熊绎实际上只是部落首领。那时，楚国地处蛮荒之地，十分贫弱，以致于只能向周王室进贡一种作为祭祀用的苞茅草。熊绎传位于熊渠。熊渠趁着周夷王时中原动乱的良机，征讨与楚为邻的蛮夷，使楚国的疆土由荆睢山扩张到了江汉平原。

东周初年，熊通自号武王。在熊通统治时期，楚人从原始社会过渡到了阶级社会。而在那时，中原各国早已进入奴隶制社会，甚至有的国家已经走到了奴隶制的末期。从社会发展的进程来说，与诸夏相比，楚国显然是落伍了。但是，正因为如此，楚国才有可能走一条与诸夏各国不同的发展道路。

当楚人步入原始社会终端的时候，诸夏的奴隶制由发展而逐渐暴露出难以维持的危机，如周宣王的“不藉千亩”，就说明

“耕田”这种奴隶制的剥削方式维持不下去了，只好改用“料民”，即租税的剥削方式来激发劳动者的积极性。正是在奴隶制危机逐渐暴露的历史背景下，楚国开始了向阶级社会的过渡。鉴于诸夏各国的历史教训，楚国在完善其国家职能的时候，在主要行政区域的县邑，推行了农奴制的赋役制度。^①当然，这并不是说楚国没有奴隶，但楚国奴隶的人数较少，主要存在于宫廷和贵族的家庭中。作为农业生产和军队的主力不是奴隶，而是农奴和其他依附农民。楚国的赋税制度比较完备，有按土地的等级和面积征收的田赋，还有肩口税、山泽税、关市税、贡赋等等。这些制度为楚国提供了雄厚的财力和物力，为楚国的强大打下了基础。由此可见，在历史转折的关键时期，楚国没有完全重复诸夏的道路，而是根据楚国社会发展起步较晚的情况，去避免诸夏奴隶制出现的问题和危机，走自己发展的道路。楚君所采取的措施果然奏效，楚国很快强大了起来。据《史记·楚世家》记载，熊通时楚国已公然对周王室进行要挟说：“我有敝甲，欲以观中国之政，”根本不把周天子放在眼里。这在诸夏看来，简直是僭越。在战国初年，楚国更从僻居一隅的小邦，一跃而为“南卷沅湘，北绕颖泗，西包巴蜀，东裹郟邳，颖汝以为漚，江汉以为池，垣之以邓林，绵之以方城”（《淮南子·兵略训》）的泱泱大国。随着楚国的强大，楚国的国君就不仅仅是对周王室进行要挟，而是要问九鼎之大小轻重，表明其取天下的雄心了。这在诸夏看来，简直是大逆不道。楚国的种种“越轨”之举决非偶然，可以说是由弱国变强国所

^① 见张正明：《楚文化史》第37页，上海人民出版社1987年版。

走的一条独特道路焕发出来的生机和活力的表现。

楚国由弱变强的历史事实,使楚人从自己治国、兴国的经验中悟从柔弱转化为刚强的辩证道理,从而形成了丰富的辩证法思想。这种辩证法思想,既体现在楚国早期道家的传说——鬻子哲学中^①更体现在老子的思想中。老子对柔与刚、弱与强、祸与福、兴与废等进行了概括和提升,形成为系统的辩证法思想。尤其是老子在讲柔与刚的关系时,着重于柔的转化和柔能胜刚,这除了其思想的继承性而外,也是对楚国由弱变强现实的理论提升。试想,如果楚国步入阶级社会时与诸夏走着完全一样的道路,其结果会如何呢?是否还会产生如老子那样丰富的、系统的辩证法思想呢?这确实是耐人寻味的问题。哲学思想不能凭空产生,它是特定的时代产物。楚人如果没有处于荆楚山区的窘境,没有从山区到江汉平原的积弱转强的准备,没有楚庄王问鼎周室、争霸中原的赫赫国力,老子一系列“柔弱胜刚强”的辩证法思想从何产生?老子由楚人兴国、治国的经验而提升为系统的辩证法思想,这一思维路向不能不说受到了楚国对由柔变强的独特发展道路的影响。

(3) 楚国文化发展道路对老子思想的影响

楚人不仅在社会发展方面走着自己的道路,而且在文化发展方面也很有特色。

为了说明楚人在文化方面发展的特色,必须首先明了楚人在先秦的民族关系中处于何种地位。

^① 《列子·黄帝篇》引鬻子曰:“积于柔必刚,积于弱必强”。

根据史籍记载,先秦时期已经存在华夏和蛮夷戎狄这些相互区别而又有联系的共同体。在春秋时期,夏与夷已经有了主从、尊卑之别;到战国时期更把四夷和华夏拼搭成东、西、南、北、中五位,夷戎蛮狄在东西南北四方,华夏在中上。然而这种以华夏为正统而构成的华夏与夷戎蛮狄一统的模式并不是很准确的。所谓华夏,除了周族以外,还包括虞、夏、殷三族的遗裔。虞族和夏族,前者居处偏东,后者偏西;殷族本出东夷,周族也是戎狄出身^①,后来通过通婚和政治、经济、文化的相互交往,夏殷国三族才汇合成为了华夏的嚆矢。可见,华夏与夷戎蛮狄的区分主要不是居住地域的区别。实际上,华夏族是在与夷戎蛮狄的频繁交往而发生的同化过程中形成的,华夏是夷戎蛮狄的先进部分合流而成,因而文化发展的程度比较高。可以说,先秦时期夏夷的区分,主要是文化的差别,其次才是族类的差异。顾颉刚先生说得好:“姬、姜诸姓本出于戎。自从武王克殷后,其接受东方文化的已号为华夏,其接受程度缓慢的则还是戎狄。”^②

那么,楚人在与华夏的交往中处于什么地位呢?按照文化和族类的差异,楚人是属于华夏还是蛮夷戎狄呢?这是一个比较复杂而又有争议的问题。在史籍的记载上,《国语》、《公羊传》和《谷梁传》把楚人视为夷,而《左传》则没有明确说楚人属于夷。近人也有不同看法,齐思和先生认为楚人为夷,秦楚燕三国,皆边疆

^① 见张正明:《先秦的民族结构、民族关系和民族思想》,《民族研究》1983年第5期。

^② 《从古籍中探索我国的西部民族》,《社会科学战线》1980年第1期。

民族,春秋时之蛮夷。^①而童书业先生则认为楚人不是真正的夷,他说:“楚本中原之族,并非真正‘夷狄’。以楚为‘蛮夷’,周及诸夏贵族之宣传,并不确当(至楚人自称‘蛮夷’,则以其所在地本‘荆蛮’区域之故)……孔子曾适楚,欲行其道,可见即在低级贵族出身之孔子观之,戎狄与楚亦自有不同也。”^②

以上对楚人族属的不同看法提醒我们,似乎很难简单地把楚人归入夷或夏。这就不能不使我们考虑,楚人在夷夏之间是否处于比较特殊的地位?

根据楚史专家的研究,楚人的先世是祝融部族。而在周初以前,华夏的先民是虞夏殷周四族,祝融部族和它的后裔并未包括在内^③。那么,祝融部族和它的后裔是不是蛮夷戎狄的先民呢?也不是。因为根据《史记·楚世家》和《国语·楚语下》的记载,当时与华夏对立的是九黎和三苗,而祝融是靠拢华夏的。正因为如此,颛顼(夏的先民)才“命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”(《国语·楚语下》),黎就是楚人的先祖。可见在上古时期,楚人的先民与华夏的先民关系很密切。尽管如此,但在夏商时期楚人还没有成为华夏族的成员,它“或在中国,或在蛮夷”(《史记·楚世家》),似乎处在夏夷之间这一特殊的位置上。

楚人对华夏文化的认同发生在周初以后。在周初,楚人与周人有了较多的交往。1977年出土的陕西周原甲骨“十甲八十三

① 见《中国史探研》,中华书局1981年版。

② 《春秋左传研究》第51页,上海人民出版社1980年版。

③ 见张正明:《先秦的民族结构、民族关系和民族思想》,《民族研究》1983年第5期。

号”记有“日今秋楚子来告”，可以证实楚人与周人的联系。周成王时封熊绎于楚，这正如熊通所说：“成王举我先公，乃以子男田令居楚，蛮夷皆率服”（《史记·楚世家》）。可见那时楚地已有蛮夷，熊绎到楚地以后降服了蛮夷，并带领他们一起逐渐认同了华夏文化。这里指的“蛮夷”大概就是楚地原有的土著民族或部族。尽管周初以后楚人已经逐渐认同了华夏文化，但中原诸夏自恃发达，在春秋时期还往往把楚人当蛮夷；而楚周围的蛮夷则把楚人当华夏。这种饶有兴味的情况的产生，看来与楚人对夏、夷文化的态度有关。楚人对蛮夷文化是注意去吸收的，而不是完全排拒，这得到了蛮夷的拥护（“蛮夷皆率服”）。而这在自傲的中原诸夏看来，楚国简直与蛮夷无异，甚至讥讽楚人也是蛮夷。楚国地处南方，周围确有蛮夷，这更成了称呼楚为蛮夷的借口，而楚君也以此愤愤地说：“我蛮夷也”。其实，在楚国周围的蛮夷看来，楚是华夏，因为它的先公是周成王分封来的。实际上，从春秋中期开始楚文化的面貌已逐渐明朗起来，春秋末期以后楚文化的特色已经形成，它是一支包含有南方蛮夷文化特色的华夏文化^①。而囿于成见，中原华夏诸国往往很不乐意把楚人当华夏。这种狭隘的文化观与楚人在文化上的开放态度相比，显然比较落后。

在夏夷文化的相互激荡中，楚人采取了比较开放的态度，他们师夏、夷之长技，创造了富有自己特色的楚文化。现在我们仅举楚人的主要烹饪器，即考古学界所说的“楚式鬲”来加以说明。大约从西周晚期到战国中期，楚人的主要烹饪器是一种高腿锥

^① 参见郭德维：“《江陵楚墓论述》，《考古学报》1982年第2期。

足的红陶绳纹鬲。这种鬲自成体系,与流行于中原地区的“殷式鬲”和“周式鬲”不同,它是楚人在吸收华夏陶器文化后,对楚蛮的红陶锥足罐形鼎加以改造制成的。“楚式鬲”形成的过程分为三个阶段:第一阶段是使蛮夷接受华夏先民制造的鬲类器;第二阶段是从蛮夷自己的罐形鼎的传统出发,改变鬲的形态,造出萌芽型的楚式鬲;第三阶段则是熔夷、夏于一炉而冶之,即对华夏的鬲和蛮夷的鬲的形态、工艺、性能融会贯通,创造出成熟型的楚式鬲。^①这种“楚式鬲”与鼎相比,底平,因而盛的东西多,腿高稍空,便于加热和煮米,适应了以稻米为主食的环境。“楚式鬲”既吸收了“殷式鬲”和“周式鬲”的优点,又保留了自己的鼎的特点^②。“鬲”从考古学的角度看是古代文明的典型器物之一,“鬲”的变化可以从一个侧面展现人们的生活方式,从而反映出文化的演进。“楚式鬲”的形成过程,反映了楚人善于吸收华夏文化和蛮夷文化并创造出自己的文化。再从考古遗物来看,西周晚期到战国中期的楚墓随葬品,如鼎、鬲、罐、豆等,既有中原风格的,又有蛮夷风格的。这些都说明了楚文化是在夏夷文化的交流、融合中形成的。随着楚文化的发展和成熟,华夏文化成为了它的主流,蛮夷文化的某些成分只是表现其地方的特色而已。“抚有蛮夷……以属诸夏”(《左传·襄公十三年》)是楚国奉行的路线,它显示了楚文化的宏伟气魄。而中原诸夏却非议楚,说:“非我族类,其心必异。楚虽大,非吾族也。”(《左传·成公四年》)其心胸是

^① 见张正明:《楚文化史》第44页,上海人民出版社1987年版。

^② 见俞伟超:《先秦与三苗文化的考古学推测》,《文物》1980年第10期。

何等的狭隘！其文化外观也必然是排外性的。

楚人在文化上的开明态度，给予了楚文化以多方面的影响。其影响之一便是楚国哲学的博大胸怀、宏伟气势（如老、庄、屈原的著作）、丰富的想象力和深刻的哲理。我们要了解老子思想的风貌，就需要了解老子思想成长的文化背景。如果离开了楚文化吸收和融合夏、夷文化的背景，孤立地去考察老子思想，则老子思想就成了无本之木、无源之水。

（4）楚俗对老子思想的影响

现在，我们从楚人生活的地理环境及楚人的习俗来探讨一下老子思想与楚文化的关系。

钱穆先生曾经在谈到中国文化的地理背景时说，中国文化“所依凭的是黄河的各条支流，每一支流之两岸和其流进黄河时两水相交的那一角里，是古代文化之摇篮地。”^①在这里，钱先生似乎指的是华夏文化的发祥地。在这本书中，钱先生又说，中国有许多河流和水系，“中国古代的农业文化，似乎先在此诸小水系上开始发展，渐渐扩大蔓延，弥漫及于整个大水系。”^②钱先生指出的这一点，对我们理解楚文化成长的地理环境是有意义的。楚人生活的江汉平原有汉水及长江的一些小水系，这些地方宜于农耕。中国古代文化既然发源于各个水系，那么中国文化的起源就决不是一个地方。江汉平原的汉水和长江支流及其水系，便是楚文化产生的摇篮。

^① 《中国文化导论》第2页，上海三联书店1988年版。

^② 同上书，第4页。

楚人在“江汉川泽山林之饶”(《汉书·地理志》)的得天独厚的自然环境中生息、繁衍,他们进行着种植水稻的生产活动。考古资料告诉我们,在新石器时期江汉平原已经栽培水稻了。^①到了先秦时期,楚人种植水稻的技术已相当进步,采用了水耨的方法进行耕作。如果说,上古时期黄河流域的文明与粟的种植有着十分密切的关系的话;那么,以楚为代表的南方文化则是与稻的种植分不开的。稻给予了人们足够的食物,人们才有可能创造出精美的文化,如陶器、铜器、漆器及文学、哲学等。

我们不可能在这里对楚文化作全面的论述,笔者只想提出一点:楚国的文学和哲学风貌与北方不同,其原因之一是楚人生活的环境与北方大不相同。楚人生活于水乡,水的流动、明澈和变化,对楚人情操的陶冶是不可忽视的。故楚国的文学、哲学都带有一种活泼、抒情、浪漫、虚无的风貌。而北方的文学、哲学都比较严谨、庄重。这正如刘师培所说:“大抵北方之地,土厚水深,民生其间,多尚实际。南方之地,水势浩洋,民生其际,多尚虚无。”(《南北文学不同论》)这是有道理的。

从《老子》书来看,反复以水来比喻道,如“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道”(八章),“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜”(七十五章),“江海所以为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王”(六十六章),“譬道之在天下,犹川谷之于江海”(三十二章)等等。《老子》书以水喻道,决不是偶然

^① 见丁颖:《江汉平原新石器时代红烧土中的稻谷壳考查》,《考古学报》1959年第4期。

的,显然与楚人生活的环境息息相关。只有在日常生活中对水的性能进行长期观察,才能将它提升到抽象的意义用以形容“道”。

楚人的生活习俗,也是楚文化的一个组成部分,可以称之为楚国的世俗文化。它们对老子哲学也产生了一定的影响。

在楚人的习俗中,最值得注意的是崇巫。上古时期,楚人就具有超凡的想象,他们相信自己是火神的子孙。进入阶级社会以后,楚人的生活仍然具有浓厚的神秘气息,他们认为在天与地、山川与人、禽兽与人之间似乎都有某种奇特的联系。巫,就是沟通这种联系的人。本来崇巫是古代人们普遍的风气,殷人、周人都是崇巫的。但是,楚人的崇巫比诸夏各国更盛,巫的地位比诸夏各国都高。据史籍所载,在楚国有一个曾以巫为世官的家族,叫观氏。观氏的后人观射父在楚昭王时成为了一位很有权势的大夫,楚昭王决断一些事情要向他请教,观射父被认为是楚的国宝(见《国语·楚语下》)。而诸夏各国对巫的崇敬比起楚国来说就差一些,据《晏子春秋》所记,有一个叫微的楚巫跑到齐国去投靠齐景公,晏子对齐景公说:不可“弃贤而用巫”(《晏子春秋·内篇·谏上》),楚巫微只好离开了齐国。这一事例说明,诸夏不像楚人那样的崇巫。

楚人崇巫的习俗是从楚先民那里一直传承下来的。在楚国,从宫廷到民间都“信巫鬼,重淫祀”(《汉书·地理志》),正如观射父所说:“民神杂糅不可方物。夫人作享,家为巫史”(《国语·楚语下》),这正是楚国崇巫的真实写照。巫在所谓沟通天地、人神的活动中,发挥了高度的想象力,其活动本身则具有极大的神秘性。这不能不对老子思想产生影响,老子思想在这样的氛围中成

长,难免不在某些方面带上一些神秘的色彩。比如老子对“道”的界说,我们难以把握,这除了语言障碍外,还与它的神秘性有关。“道”的神秘性不能不说与楚国的崇巫习俗有关系。

楚人还有一种特殊的习俗和信仰,这就是信奉“上皇”,即“太乙”。“太乙”,其实就是天空中一颗星,它之所以变成神是有一个过程的。我们已经说过楚人的先祖为祝融部落,这个部落在上古时期就很注意观测天象,可以说楚国有重视天文学的传统。从出土文物可知,在春秋战国之际,楚国天文学发展很快,1978年湖北随州市擂鼓墩1号墓出土的漆箱盖上已写有二十八宿星名^①,二十八宿围在北斗星四周,北斗星绕着天极星旋转的现象已被楚人所认识。他们还发现了天空中最亮的星,这颗星处在临制四方的位置上。楚人认为,上皇常住在这颗星里,因此把这颗星叫做“上皇”,又叫“太乙”,成为了楚人崇拜的神灵^②。那么,这位神是什么形象呢?楚人一时还弄不清楚,无法加以描述。此时正值道家学派形成,道家便借助于“太乙”之无形象这一思想资料,将其上升为宇宙论的范畴,认为“太乙”(即“太一”)生阴阳,从而形成了万物。由此“太一”转化成了哲学概念。

(5)老子思想升华了楚人的审美情趣

楚人的审美情趣与老子哲学也有极为密切的关系。似乎可以这样认为,老子哲学体现和升华了楚人的审美情趣。

^① 见张正明:《楚文化史》第四章第五节,上海人民出版社1987年版。

^② 同上书,第295页。

什么是美？不同的人有不同的看法。楚人有着自己的审美情趣，这反映在楚国使用的器物风格、纹饰、楚国的文字及日常生活等方面。

已经发掘的楚墓给我们提供了楚国器物的纹饰和风格。我们看到了楚国出土的铜礼器，几乎全是贵族日常用器，往往有使用过的痕迹。这说明楚国青铜冶铸业的发达，铜器在贵族阶层中已经有了较为广泛的使用。从铜礼器的纹饰来看，楚国的铜礼器虽然也有中原常见的纹样，如兽面纹、夔龙纹等，但其纹样的组合关系和装饰手法则与中原不同，有不少是中原罕见的。以湖北下寺出土的铜礼器为例，窃曲纹居多，其形状十分奇特，以致于不知其为何物^①。看来这种窃曲纹已经从具体形象发展到了抽象，比其他纹样更体现了曲线美。在中原文化中，直线美占主要地位，而在楚文化中曲线美却表现得非常突出，给人以一种动态平衡的愉悦享受。从铜礼器纹饰来说，楚国比中原铜礼器纹饰的组合更复杂、手法更细腻、线条更柔美，它虽有怪异之状但无狰狞之态，给人以亲近之情而无震慑之威，使人产生更多的自由联想。在一般的平民墓和下等贵族墓中，出土的多是陶礼器。这些陶礼器与中原的相比，鬲、豆、鼎的足都比较高，罐的腹部较瘦，颈较长，体现了楚国陶礼器的清秀风格，这与铜礼器的精巧风格是和谐一致的。这说明了楚国的贵族和平民都喜欢纤秀之美。

在春秋中期以后，楚国形成了富有特色的文字。根据古文字

^① 见张正明：《楚文化史》第88页，上海人民出版社1987年版。

学家的研究,楚文字的字体修长,笔划富于变化,多波折变曲^①。楚国的虫书和鸟书模仿自然界的虫、鸟形状,不仅笔划曲折,而且形状美丽,犹如当今的美术字。郭沫若曾经指出,楚国的文字“字多秀丽”,而北方文字则“多浑厚。”^②胡小石也认为,楚国的文字“流丽”,而齐国的文字“整齐”。并说:“整齐者流于精严,而流丽者则至于奇诡不可复识。”^③的确,楚国的文字表现了楚人崇尚自然之美以及自由浪漫、富于想象的传统。

楚人的台榭建筑,带有明显的南方特色。台,峻高,可以使人纵目远望。榭的特点是空灵,便于游目四顾。台榭式的建筑更便于欣赏大自然的美景,体现了楚人对辽阔无际的宇宙空间美的追求。

在日常生活中,对于男女身材之美的看法楚人也是很特殊的。楚人以细腰为美。细腰,并不仅是指女子,男子也以细腰为美。《墨子·兼爱中》说:“昔者楚灵王好细腰”;同书《兼爱下》又说:“昔荆灵王好小腰。当灵王之身,荆国之士饭不逾乎一,固据而后兴,扶垣而后行。”这些细腰的“士”或臣当然是指男子。至于女子,更是以苗条纤细为美了,正如杜牧诗云:“楚腰纤细掌中轻”(《遣怀》)。

再从楚人的衣着来看。考古资料告诉我们,春秋战国之际楚人的衣着已经是终、纱、罗、绮等丝织品了。其丝织、刺绣

① 见伍士谦:《王子午鼎、王孙喜钟铭文考释》,《古文字研究》第9辑,中华书局1984年版。

② 郭沫若:《两周金文辞大系考释·初序》

③ 《胡小石文集》,上海古籍出版社1982年版。

的技术比诸夏各国都高，它美化了楚人的日常生活，激发了楚人强烈的艺术冲动，由此编织和刺绣出了各种美丽的花纹，如几何纹、植物纹、动物纹、人物纹等等。楚人尤其喜欢几何形纹中的菱形纹。几何形纹是自然物纹的抽象处理或变形处理，菱形纹是几何纹中之一种，在丝织品上成了主题花纹。这些菱形纹变化多端，或曲折、或继续、或相套、或相错，或与三角形纹、六角形纹、S形纹、Z形纹、十字纹、工字纹、八字纹、圆圈形纹、塔形纹、弓形纹以及其他不可名状的几何形纹相配^①，组成了奇诡的迷宫。楚人通过这种组合，把曲折之美表现到了无以复加的程度。

在刺绣的动物纹样中，凤是主角而龙是陪衬甚至充当反衬的角色。在一件绣罗单衣上，我们看到以一凤斗二龙一虎为一个单元的刺绣纹样，主宰整个画面的是凤，它的花冠长大而美丽，凤一足后蹬作腾跃状；另一足前伸，方攫下部一龙之颈，此龙逃窜，侧首作痛苦状^②。我们还发现在刺绣图案里凤几乎无不簪花、佩花，而龙则很少有这种情况。这说明，在春秋战国之际，楚人虽然已经认同了华夏文化，但在审美意识中仍然保持着对他们的先民图腾——凤的热爱，凤成为了美的象征。同时这也说明，楚人在认同华夏文化的同时还保留了自己地方文化的特色。

从以上我们简要概述的楚人的审美情趣不难看出，楚人具

^① 见张正明：《楚文化史》第174页，上海人民出版社1987年。

^② 见张正明：《楚文化史》第182页插图，上海人民出版社1987年版。

有对大自然的美的一往深情,并从生活的各个方面去表现它、讴歌它。楚人焕发出来的自由想象力和激越情感与他们“有江汉川泽山林之饶”的优美自然环境和未受到中原那样严格的礼教约束有关。与中原诸夏相比,楚人的审美意识奔放、浪漫,而中原则较拘谨、庄重和浑厚。

作为楚文化结晶的老子思想,若从美学的角度来看,它表现了对自然美、曲线美、阴柔美的颂扬,并体现了人与自然的和谐统一。与儒家着重伦理,强调艺术的社会教育功能相比,道家比较注重于人与自然的关系,主张从总体上把握世界,道德寓意含而不露,达到了一种自由审美的境界。老子的“道”正是这样的化身。它既是阴柔美的象征,同时又是真理的化身,体现了楚人对真、善、美的追求。

(6)老子哲学是楚文化的核心

最后,在讲到老子思想的楚文化色彩时,不能不考察老子哲学与楚文化的关系。

老子哲学是楚文化各种因素的提升,它是楚文化的核心。

“气”和“道”是老子哲学的主要概念。虽然“气”并非老子所独有,先秦许多哲学家都用它来解释自然和人事的种种现象。然而老子和孔孟在使用“气”的概念时,却表现了明显的区别。老子多在形而上的哲学意义上使用,而孔孟则往往把它作为一种神秘的精神修养境界(如“善养吾浩然之气”)。为何会产生这种不同呢?这就不能不考虑到“气”是在怎样的文化背景下提升为哲学概念的。

张岱年先生说得好:“哲学的气概念是从常识的气概念引申

提炼而成的。”^①楚人生活在江汉平原，河流、湖泊很多，河水、江水被太阳照射后生成水气（亦称“云气”）的现象是司空见惯的，这本是常识。而在当时，楚人并不十分明了其中的科学道理，再加之楚人有崇巫的习俗，于是便增加了对云气的神秘感。楚人在生产活动中还发现云气的变化会引起自然现象的变化（如旱、雨、涝等），从而直接影响到他们的生活。这样，除了对云气的神秘感以外，又认为云气的变化不可捉摸，这就产生了在某种程度上的对云气膜拜的宗教心理。“哲学最初在意识的宗教中形成”^②，楚人由对云气的宗教膜拜意识而使之具有哲学意味，这个过程是老子完成的。老子将一般常识意义的“气”，提升为具有宇宙生成论和本体论意义的“气”。如说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（四十二章），这就是说气分为阴阳，在阴阳二气合和的状态下产生了万物。

当然，在老子哲学中，“道”比“气”更为根本，“道”在未产生天地之前已包含着阴阳二气。但是，“道”在作为万物之本根时，老子认为它是“无形无象”的：“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。”（二十一章）“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微……是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍”（十四章）。这种似有似无，亦有亦无的状态，与“云气”何等相似乃尔！老子的“道”尽管已经提升为了宇宙本体论的范畴，然而在道的普遍存在、无法感知、无为无形等方面却与“云

^① 《中国哲学范畴集》第116页，人民出版社1985年版。

^② 《马克思恩格斯全集》第26卷，第1分册，第26页。

气”有着某种微妙的关系。我们可以大胆地说，“气”之所以成为老子哲学的重要概念决不是偶然的，它与楚人生活在江泽、湖泊，长于对云气的观察以及楚人崇巫易对云气产生神秘感等等都是有关的。如果离开了楚文化的深厚土壤，老子哲学就会黯然失色。

老子与中国文化的格局

第一节 中国文化的两种路向

一、老子重自然与孔子重社会

中国传统文化的主体是以孔子为代表的儒家和以老子为代表的道家共同组成的。虽然影响中华民族几千年的思想流派很多,但对中华民族文化和思想影响最为深远的流派只有以孔、孟为代表的儒家和以老、庄为代表的道家。而孟子主要是发展孔子的思想和学说,庄子则主要是发展老子的学说,因此我们可以说对中华民族文化最有影响的是孔子和老子。孔子思想和老子思想,都是我们民族文化和智慧的结晶。

从中国文化的整体格局考察,孔、老及其儒、道学派的致思路向,以及思想的侧重点存在明显的差异。

思维方式是文化的核心。从思维方式来看,中国传统文化的显著特点是统贯天人的整体思维。这种思维把世界看成是一个统一的整体,着重于探索天与人、主与客、自然与社会之间的关系,以便从整体上去把握其中的规律,用以指导人事。可以说,中国文化中的儒、道、墨、法各家都具有这种整体思维方式。然而,

在视天、人为一体的前提下,各家思想的侧重点是有差别的。拿以孔子为代表的儒家和以老子为代表的道家来说,其明显的差别是:孔子侧重于人道,从人道出发强调天与人关系的和谐和人与人关系的和谐;而老子则侧重于天道,提倡自然主义,强调人性和天道均取其“自然”,从而达到天人之和諧。换句话说,在把握天人关系,即自然与社会的关系时,孔子主要关注的是社会政治伦理问题,往往根据人道的主观理想去塑造天道,即“以天合人”;而老子虽然也谈人道,但思想的重点却是天道,极力使人道符合于天道自然无为的客观规律,即“以人合天”。

为了避免空疏,我们不妨从具体例子来说明孔、老思想的不同侧重点和致思路向和差别。

《论语》和《老子》两书的旨趣不同。《论语》是孔子言论的汇编,《汉书·艺文志》说:“论语者,孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。”因此,我们从《论语》所记载的孔子言论中,可以了解到孔子思想的大致面貌。在《论语》书中,孔子回答弟子们的提问时,包括诸如仁、义、礼、孝、信,诗书方面的问题,也包括学习和教育方面的问题,乃至对一些具体的政治、人生问题的看法等等。通观孔子对这些问题的回答,不难看出孔子思想的旨趣在于阐述人道方面的种种问题。难怪宋代的宰相赵普对宋太宗说:“臣有《论语》一部,以半部佐太祖定天下,以半部佐陛下致太平。”^① 封建帝王对《论语》的青睐不是偶然的,它从一个侧面表明《论语》的主旨在于人道,尤其是政治、伦理道德

^① 杨伯峻:《论语译注》第8页,中华书局1963年版。

方面,因而它可以为统治阶级所采用。

在孔子的时代,“天道”是一个重要问题。然而,对这一重要问题,孔子却“罕言”。子贡说:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)这就是说,孔子关于古代文献方面的学问,弟子们能够听得到;而关于天道方面的问题,孔子则很少讲。孔子为何罕言“天道”?子贡没有说。不论孔子出于何种缘故“罕言天道”,至少“罕言”是事实。这反映出孔子对天道问题没有像对人道问题那样重视,更没有浓厚的兴趣。这也说明孔子思想的侧重点是在伦理道德方面。西汉的司马谈在《论六家要旨》中,对儒家的旨趣作了这样的评论:“夫儒者以六艺(汉代称六经为六艺)为法,六艺经传以万数,累世不能通其学……故曰劳而少功。若夫列君臣父子之礼,序夫妇长幼之别,虽百家不能易也。”可见,司马谈(包括其子司马迁)对孔子及其儒家学说的核心——社会伦理思想,早就有了明确的看法。西方哲学大师黑格尔也曾一针见血地指出,孔子学说是“一种道德哲学”。^①

而《老子》书则不同。《老子》一书是老子及其学派思想的结晶。《老子》书的旨趣在于言天道。正如张岱年先生所说:“老子善言天道,开创了中国古代本体论学说。”^②的确,老子善言天道,其思想,学说的宗旨在于“自然”、“无为”。《老子》书的内容包含有对宇宙形成和演变的看法、对社会人事的看法、对人生价值

^① 《哲学史讲演录》第1卷,第119页,商务印书馆1981年。

^② 《笔谈老子研究》,《求索》1986年第1期。

的探索等等。然而在探索这些问题的时候，“自然”和“无为”的思想始终贯穿在这些问题之中。因为“自然”和“无为”是天道所具有的特质，“一切社会和人生问题均由这一特质所决定。《论语》和《老子》不仅代表了孔、老的思想，而且也代表以孔子为首的原始儒学和以老子为首的原始道家的思想。因此，从这两本书的不同旨趣也反映出了儒家和道家在中国文化发展的初期，就存在着致思路向的差异。

我们再举一个“梦”的例子。从生理上来说，做梦是人人常有的事。但这里我们所说的“梦，不是生理上的梦”而是政治、人生之梦。在中国历史上有这样两个有名的“梦”：一个是“梦见周公”；一个是“梦为蝴蝶”。这两个梦，一个出自《论语》，一个出自《庄子》。也就是说，这两个梦，一个是儒家的“梦”，一个是道家的“梦”。这两个梦表现了儒、道两家思想旨趣的不同：周公是一个历史人物，而蝴蝶是自然界的飞虫；由周公可以推知历史人物的世界是家国天下，而自然界飞虫的世界是山水田园。一个向往社会，一个向往自然。“梦”还意味着一种理想的追寻，孔子要“梦见周公”，说明儒家追寻的是“内圣外王”的理想；“庄周梦为蝴蝶”说明道家追寻人与大自然的融合。由“梦见周公”和“梦为蝴蝶”这两种不同的梦，的确显示出了儒道两家的不同思维路向。

老子以自然为宗的致思路向，最突出的表现在老子以“常道”作为人事的依据或规范。老子哲学是从天人关系谈起的。所谓天，即是指自然；所谓人，即是指人事。在老子那里，天人之间的关系是很密切的，老子除了在宇宙论方面专门讲到“天”而外，在社会、政治、人生等方面都是从天人之间的联系来说明社会人

事方面的种种问题。也就是说，老子在讲人事时，往往本之于天。为了从哲学上提升和说明这种天、人之密切关系，老子提出了他的哲学范畴“道”。老子的“道”，不是一般的道，而是“常道”。我们知道，在春秋时期已经流行着三种道：一是人伦之道。如《左传·文公十八年》载：舜“举八元，使布五教于四方，父义，母慈，弟共，子孝。”《左传·隐公三年》：“君义、臣行、父慈、子孝、兄爱、弟敬，所谓六顺也。”这种五教六顺所宣扬的是儒家的人伦之道。二是春秋时期流行的宗教家的神道，如说“圣人以神道设教”。第三种是阴阳家的天道，即郑裨灶、鲁梓慎等的占星望气之道。^①以上三种道与老子所提出的“常道”是不同的。也就是说，这三种道只是一般意义的道，不是老子所说的“常道”。

老子提出的“常道”是永恒存在的自然之道。老子认为，客观自然界是实在的，自然界本身是有条理的，自然界的变化是有法则的。因此，老子认为，道是天地万物之本原，同时又是天地万物变化的总规律。按照老子的话来说则是：“道者万物之奥”（即道无所不包，按自身的规律发展成万物。），“夫物芸芸，复归其根”（万物又按照一定的规律复归于道），“周行而不殆”（宇宙万物就是这样有规律地演变不息）。《老子》第一章特别指出，老子的“道”不是一般的、可以用言语说出来的“道”（“可道”），而是不可言说的、永恒存在的“常道”，即自然之道，常在之道。

除“常道”而外，老子还提出了天之道、圣人之道等。那么，常

① 见詹剑峰：《老子其人其书及其道论》第183页，湖北人民出版社1982年版。

道、天之道、圣人之道它们之间的关系如何呢？现在让我们作一些分析，以此说明老子以自然为宗的思路。

既然老子的“常道”是永恒存在的自然之道，“道法自然”说明“常道”。是以自然为宗的，那么，什么是“天之道”呢？老子说：“天之道，利而不害”（八十一章）；“天之道，不争而善胜”（七十三章）；“天之道，损有余而补不足”（七十七章）等等。什么是“圣人之道”呢？“圣人之道”则是指有道者掌握了天之道以后，就要以天之道为原则作为人事的准则，如“圣人之道，为而不争”（八十一章）；“治人事天莫若啬”（五十九章）；“功遂身退，天之道”（九章）；“圣人常善救人，故无弃人，常善救物，故无弃物”（二十七章）等等。这些均是由天之道的“损有余而补不足”、“不争而善胜”等引申出来的。“圣人之道”从天之道引申出来，这就是老子所说的“人法天”；而“天之道”又是从“常道”引申出来的，这就是老子所说的“天法道”；而“常道”则以自然为宗，取法于没有人干预的自然（或自然状态），这就是老子所说的“道法自然”。由此我们可以看到，虽然老子的“道”包括了“常道”、“天之道”、“圣人之道”等，在《老子》书的不同章里可能也只论述了其中的某一种道，但实际上，“常道”、“天之道”、“圣人之道”等等都是有机联系，不可分割的，老子提出“常道”，再由“常道”引申出“天之道”都是为了说明人事与自然之关系。所谓“圣人之道”无非是把“常道”和“天之道”应用于解决人生和政治问题。从老子思想的总体上看，老子崇尚自然的思维路向是很清楚的。

在明了了老子崇尚自然的整个思路以后，我们再来分析一下老子对知识、人生和政治等问题的思考，即对老子思维的路向

作一微观的考察。

有一种看法,认为老子反对知识。这种看法是偏颇的。它之所以偏颇,在于没有准确地把握老子在认知论方面的价值取向。其实,老子并不是一概地反对知识,更不是反对所有的知识。老子所反对的知识有两种:一是那些极端化的知识;二是那些一般化的知识。老子所谓极端化的知识,就是知识的异化现象,如“五色令人目盲”,“五音令人耳聋”等等。所谓一般化的知识,就是老子所说的“为学”,“为学”多了就会妨碍对道的体认。老子反对一般化的知识和极端化的知识,认为这些知识有害于人们去把握真正的知识。那么,老子对真正的知识是如何界定的呢?我们把他与儒、墨对知识的看法作一比较,便可从中看出老子对真正知识的看法。孔子对“知”建立了“仁”的主观标准;墨子则提出了“三表法”在某种程度上建立了“知”的客观标准;虽然如此,孔、墨对知识内涵的看法却是一致的,这就是以封建的礼、法为依据。而老子却反对礼、法,批判礼制,他说“夫礼者,忠信之薄而乱之首。前识者,道之华而愚之始。”(三十八章)老子认为,礼是虚伪的,不是忠信的,是乱之源;一些制定礼法者(前识),虽有虚美(华同花)但却是愚昧的开始。很显然,老子是反对儒、墨以礼法作为知识的标准的。老子认为,真正的知识不是以礼法、忠信等为标准,而是以符合自然之道为标准。因为“道”是混沌未分的存在,现象界纷繁复杂,气象万千,而“道”却质朴单纯;现象界是个别和具体,而道却是“一”和共有,所以真正的知识应该以道为体。老子说:“明白四达,能无知乎”(十章)所谓“明白四达”就是体道之后的感受,只要能体道就会所知甚多。“道”为何能成为知

识之本？前面已述，因为道是质朴的混沌状态，由于存在这种状态才致使“朴散则为器”（二十八章），出现各种事物及现象。因此，各种经验知识只能表现出各种现象。老子认为，在这些零碎的经验知识的背后，有更深层次的知识的存在，这就是反映事物真朴本质和内在规律的“道”。为了获得这种真正的知识，就需要“体道”。“体道”不同于一般的认知活动，它要求一个“虚静”的认知心境，因为“道”的根本性态是“虚静”的，因而要体道，就要排除外界的干扰和心灵的杂念，使心灵空明宁静。老子所说的“致虚极，守静笃”（十六章），就是要做到心虚无欲以致力于达到极点。这种使虚静达到极点的状态，老子也称之为“涤除玄鉴”，（十章）使内心没有一点尘垢。保持着这样的心境，再运用“为道日损，损之又损，以至于无为”（四十八章）的方法，就能消除普通的一般知识和极端化的知识将人与道隔离的状态，而达到体道和接近于道的认识。老子所提倡的知识，是一种特殊的智慧。

从以上分析我们可以看出，老子的认知论并不是反对任何知识的蒙昧主义，更不是否定人可以获得知识。只不过老子对知识的看法与孔、墨不同，老子以自然之道为认知的内容；对于获取知识的途径也具有自己的特色，即用静观和玄览的方法体道。老子认知论思想有一个根本特点，这就是它超出了一般知识的局限，在更广大的范围和更深的层次上发现了宇宙万物存在一个自然之道。所以我们说，老子的认知论具有明显的崇尚自然的路向。

老子的人生论有一个重要特色，这就是崇尚人的自然自发的秉性。老子说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人

居其一焉。”(二十五章)老子认为“道”是万物之本根,人是万物之一,人同天地万物共同禀受道性。而道的大化和浑朴赋予人的秉性便是素朴和自然。老子认为,既然人与天地同等,那么人就应该像天地那样具有本然的素质。人之所以堕落,道德之所以败坏,就在于人性的纯朴失落了。为了改变这种状况,人就要“体道”,以恢复失去的人的自然素朴本质。

老子观察人生的角度也是很有特色的。这就是他站在现实人生之上,提出人生应以“道”作为准则。在《老子》书中,多处讲到“处下”、不争和谦柔等,认为这是人应具有的品格。也可以说不争和“处下”是人生的一种原则。如老子说:“上善若水,水善利万物而不争”(八章),“江海之所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王”(六十六章),“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”(五十一章)等等。老子认为,自然之道的运动是无所偏袒的过程,并认为“不争”是道的运动法则,而人生的活动又是道的运动的一部分,因而人也就应该具有不争、谦柔的德行。人在生活中,也就应该像“道”那样“生而不有”、“长而不宰”像水那样利人。总之,老子对人生诸问题的看法,具有明显的“法自然”的倾向。

再从老子对政治问题的思考来看。老子在政治方面提出了著名的“无为”主张。在这方面,老子有许多言论,如说:“是以圣人处无为之事,行不言之教”(二章);“取天下常以无事,及其有事,不足以取天下”(四十八章);“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化”(三十七章);“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”(五章)等等。

现在,我们要着重说明的是“无为”的政治主张表示了什么样的致思倾向。老子认为,万物皆自然,皆按自然的法则运行,故人应顺应自然,不要掺杂个人的私欲。既然万物是自然的,那么在政治上人也应该遵循“无为而治”的原则。也就是说,老子“无为而治”的政治主张是根据自然法则而建立的,老子有见于自然界依一定的规律而运行,由此认为社会应该顺道之所为。另外,“自然无为”也与老子对人性的看法有关。老子在对人性的看法上有一个重要的思想,这就是强调人的自然性,把人的社会性赋予了“自然”的特征。“自然无为”正是以人性的自然为前提的。这样,我们就可以明白老子的“无为”并不是像有些人认为的那样是无所事事、无所作为。老子“无为”思想的着眼点是从道的自然而然状态出发,强调遵循道的自然而然的规律,反对人为的、违背道的规律所作的种种干预。按照老子的这种“无为”去做,就能“无不为”,什么事情都能办到,老子的“无为”并不是无所事事。

总之,无论从总体上看老子的思想,还是从微观方面具体分析老子的思想,我们都能发现老子思想带有明显的重自然的色彩。这与孔子重伦理、重社会的致思路向,的确存在着很大的差异。

二、孔、老哲学的差异

需要说明的是,我们分析孔、老哲学的差异,不是对孔、老哲学作全面的比较研究;而是着重于说明孔、老哲学致思路向的主要差别。

冯友兰先生曾经说:“中国哲学于提高境界方面特别突出

……哲学家们所需要的是对生活的深刻的理解。”^①冯先生的这番话是很精辟的。从某种意义上甚至可以说,中国哲学是一种提高人生境界的学说。

孔子和老子作为中国哲学和文化的巨匠,他们都对人生的境界有着执著的追求。人生的境界,其含义是什么呢?汤一介先生说:“人类的精神生活的最高追求是什么?我想应该是追求‘真’、‘善’、‘美’,并使三者在一系统中统一起来。”^②汤先生的话非常精辟。的确,追求真、善、美及其统一是人生的最高境界,是中国哲人孜孜不懈的追求方向,当然孔子和老子也不例外。不过,在孔、老的哲学中,对真、善、美的理解差异,显示出他们致思路向的不同。

孔子曾经说:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”(《论语·为政》)这一段话是孔子自述他治学和道德修养的过程。现在,我们转换一个角度,即从哲学的角度来看一看孔子是如何自述他对真、善、美的追求的。

孔子说,他从“十有五而志于学”就立下了求知的志向;30岁时在学问上已经有了建树;40岁时更掌握了各种知识,不致于迷惑了;到50岁时由掌握各种知识而上升到对宇宙人生的重大问题有了了解(即知天命)。这就是说,孔子从15岁到50岁,在求真(志学)的范围内,获得了相当的成就。这就是孔子所追求

^① 见《人民日报·海外版》1988年12月2日。

^② 《再论中国传统哲学的真善美问题》,《中国社会科学》1990年第3期。

的“真”。然而,仅有求真还不够,因此孔子继续努力,60岁时而达到了“耳顺”。“耳顺”是什么意思呢?汤一介先生引用朱熹对于“耳顺”的解释说:“声入心通,无所违逆,知之之至,不思而得。”汤先生认为:“‘声入心通’当和‘声音’有关(有声之音和无声之音都可以包括在内);‘知之之至’应是超于‘知天命’的境界,这种境界是‘不思而得’的,所以是超于知识的。我想,它可以解释为一种直觉的审美境界,它所得到的是一种超乎经验的直觉意象,也可以说是一种艺术的境界、‘美’的境界”。^①汤一介先生对孔子“六十而耳顺”的解释是富有新意的,笔者十分赞同。故此认为,孔子60岁时,在追求美的境界方面,已经达到了相当的成就。孔子到70岁时,他说自己已经能够“从心所欲,不逾矩”。朱嘉注这段话说:“矩,法度之器,所以为示者也。随其心所欲而自不过于法度,安而行之,不勉而中。”按照朱熹的解释,“从心所欲,不逾矩”这是一种与天地万物为一体的境界,这种境界只有在经过“求真”而达到“知真”,经过审美而达到得美后才能获得的至善境界。可见,孔子到70岁时,他所追求的由真到美,最后到真、善、美统一的人生境界,基本上达到了。上述孔子在《论语·为政》中的这一段话,从表面上看好像是孔子讲他的治学和道德修养,而从实质上看则是孔子由求真(志学)而达到的善和美的统一(从心所欲,不逾矩)的过程。孔子的“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩”成为了后来儒者的座右铭,由孔子开创的这

^① 《再论中国传统哲学的真善美问题》,《中国社会科学》1990年第3期。

一人生境界,也成为了历代儒者不懈的追求方向。

而老子所追求的真、善、美则与孔子及其儒家不完全相同。老子对一般的真、善、美是否定的。老子说:“绝圣弃知”(十九章),这就是反对追求一般的知识;老子又说:“五色令人目盲”(十二章)这就是反对一般的对美的追求;老子还说:“大道废有仁义”(十八章),这是反对一般的善的观念。那么,老子所追求的是怎样的真、善、美及其统一的境界呢?

让我们来分析一下老子的这段话,或许能够得出应有的答案。老子说:“人法地,地法天,天法道,道法自然”。(二十五章)高亨先生认为,这句话的断句应为:“人法地,法天,法道,法自然。”^①这句话不管如何断句,其基本意思都是说,人要效法道,效法道就是效法道的自然特质。从这段话可以看到,老子的人生理想的最高追求是效法“道”。“道”作为一种人生追求的理想,大约还会引起一些争议。因为,一般的看法认为,“道”在《老子》书中只具有事物的本原和规律的涵义。其实,尽管老子的“道”有多种涵义,然而有一点是基本的,这就是“道”具有超越性(如它超越于感官经验的“无色”、“无声”、“无形”和“不可致诘”的“混而为一”等)。正是由于道的无规定性,它才能超越于经验之外,才可能成为真实存在的事物之本体。所以老子认为,人只要掌握了“道”,也就获得了真理。老子还说:“从事于道者同于道”(二十三章)何谓“同于道”?“同于道”不是一般地去认识道,因为在老子哲学中“道”不是一般的认识对象,“道”无名、无形,具有超越性,

^① 高亨:《老子注译》第64页,河南人民出版社1980年版。

它与一般的认识对象是完全不同的。按照王弼的解释：“与道同体，故曰同于道”，因而“同于道”是一种极高的境界，是一种超越了一般世俗的知识而获得了真正知识的“得道”境界。“同于道”也可以说是老子对人生的最高追求。可见，老子对“真”的探求是从“道”入手的。这与孔子由“学”入手，其路向是明显不同的。

老子对善和美的看法是与“道”密切联系的。老子的“道”具有自然无为的基本特色，因而“自然无为”也就成了老子判断善和美的标准。在孔子和儒家看来，“仁义”是善的。但老子认为“仁义”等等是人为的，不符合道的“自然无为”，因而“仁义”不是善而是“伪”。不仅如此，这些人为的善还破坏了“道”，只有去掉人为的善，人们才可能获得真正的善，所以老子说：“绝仁弃义，民复孝慈”。（十九章）“善”是如此，“美”也是如此，一切人为的东西都不是真正的美。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。”（十二章）在老子看来，“五色”、“五音”、“五味”等等都是人为的，是失去自然本性的，因而它们不是美，反而使人目盲、耳聋、口爽（爽，伤也）、心狂。老子所认为的“美”是什么呢？是“见素抱朴”。《庄子·天道》篇说：“素朴而天下莫能与之争美”，便是对老子“见素抱朴”之美的最好解释。老子把“素朴”看成美，这就是主张不要做作，一切应听其自然、按其本然，有做作则会失去本然之美。可见，老子所认为的“美”也是道的“自然无为”基本特征的表现。孔子的善和美，很注重人内心的修养；而老子则是从道的自然特征出发，认为只有达到一种更高的与道同体，才是真、善、美的统一境界。因此，我们似乎可以说，孔子追求的真善美的统一是一种世俗的境界；而老

子追求的真善美的统一则是一种超世俗的境界。

孔、老除在哲学的致思路向上存在差异外,对一些哲学概念、范畴的界定也存在差异,这也反映出他们致思路向的不同。

比如,“天”,这是孔、老经常使用的概念。在《论语》中“天”有十六见之多,考其涵义,有指意志之天(如“获罪于天,无所祷也”);有指命运之天(如“死生有命,富贵在天”);只有一处地方指天的无意志和本然状态:“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)可见,孔子虽然不是把“天”作为人格神,但基本上仍然认为“天”是不可抗拒的具有神义性的力量。孔子的思路基本上继承着西周以来的正统天命观,经损益而成。在孔子思想中,“天”虽不完全是人格神,但仍然是一种不可抗拒的、有意志的力量,具有一定的神学色彩。而老子所言之天,则与孔子不同。在《老子》书中,老子所言之“天”,其基本的涵义是自然义,而不具有宗教的神学意义。不仅如此,老子还认为,天不是根本的,天地都是相对的具体存在,比天更为根本的则是“道”。老子的这一看法,否定了春秋时期几乎所有的思想家都认为天为最高存在的观点。老子的这一思路,是对春秋以来“天”为最高存在的思维框架的重大突破。这是一个创见,在中国哲学理论思维的发展史上具有重要意义。

又如“道”。孔、老哲学都讲“道”,但两者的差别也是很大的。老子的“道”是其哲学的最高范畴,道既是世界的本原又是万物变化的规律。老子以“无”、“有”来指称“道”,就道的无形质、无限性而言是“无”,就道蕴含万有、真实的存在而言是“有”;“无”为究极之意,“有”为统摄万有之意。可见,老子的“道”是以形而上

的意义为主。老子还特别强调道的自然性,认为天、地、人都应该效法道的自然性,“道法自然”的观念否定了超自然的意志的支配作用。而孔子的“道”则与老子不同,孔子的“道”属于伦理、政治范围。这个“道”抽象地讲可以说是“一种理想或主张”,而具体的说,孔子的“道”基本上是指封建宗法礼制和人伦规范。孔子慨叹:“天下之无道久矣”(《论语·八佾》),常常缅怀“邦有道”的时代,可见孔子的“道”是以周礼所规定的礼制、人伦为基础的。从表面上来看,孔、老哲学都使用了“道”范畴,但它们的实质则是不同的:孔子的“道”是人伦规范;老子的“道”是形而上意义的自然之道。由此可见,孔子思想的路向是社会、人伦;而老子思想的路向则是由社会而向自然,以探寻万物存在的根据。

以上我们择其要点分析了孔、老哲学的差异,旨在说明孔、老致思路向的不同。中国的传统文化是一个整体,孔、老都继承了上古文化的遗产,但其致思的路向则由于孔、老生活经历的差异、学识的差异、代表的不同阶层利益等等各种复杂因素而导致了差别。他们在继承“古之道术”的“天人”整体关系的时候,各执一端,孔子偏重于人道,而老子偏重于天道。当然,尽管孔、老是中国传统文化整体中的两极,彼此不同,但却在“天人合一”的同一框架中组成了中国传统文化的主体。

第二节 儒道互补与中国文化的发展

一、以孔、老为代表的儒道互补

上一节我们侧重分析了孔老思想的差异。在这一节里,我们要把视线从孔老转向以他们为代表的儒道两家,由其差异而揭

示其互补的机制。同时,分析儒道互补对中国文化发展的影响。

以孔子为代表的儒家和以老子为代表的道家,由于其思想路向和学说宗旨的差异,构成了儒道互补的因素和条件。甚至可以说,儒道思想每个方面的差异,均可以构成互补的因素,如果他们的思想完全相同,当然就不存在互补的问题了。现择其主要方面予以分析。

(1) 入世与离世之互补

孔子创立的儒家具有积极入世的特点。儒家思想的要旨在于安人济世,其目的在于治国平天下。我们可以用修身、齐家、治国平天下来概括儒家的要旨。孔子的一生虽然不怎么得志,但总是抱着积极入世的治国安邦的抱负和胸怀,甚至达到了“知其不可而为之”(《论语·宪问》)的地步。而老子对于现实的态度则比孔子要超脱一些,不像孔子那样贴近现实,老子采取的是远离现实的方式去关注现实。老子对现实的这一态度,同样根源于他的道论。对老子哲学素有研究的刘文典先生说得好:“老子政治哲学的精义……据我看,只有三句话,就是‘生而不有’,‘为而不恃’,‘长而不宰’。”^①这三句话的意思就是,万物虽然得道以成,而道并不作万物的主宰,并不把万物占为己有。把“道”这种生育万物、施泽万物而不作万物主宰的原则推广到政治、人生方面去,就是一种“生而不有,为而不恃,功成而弗居”(二章)的原则。“不有”、“不恃”、“弗居”并不是出世的,并不是对现实漠不关心

^① 转引自詹剑峰:《老子其人其书及其道论》第407页,湖北人民出版社1982年版。

的消极态度；这也是一种对现实和人生的关注，只是其方式与儒家不同而已。这种关注就是要人们顺应自然，按照道的自然无为法则行事；对统治阶级中的人来说，则不可以以自己的权位优势肆意伸张一己之利。老子还提出进中之退和以退为进的具有辩证色彩的入世方法，这些都是与孔子的入世方法不同的。总之，孔子的积极入世与老子的离世，都表示了他们对现实社会的关注和现实的某种程度的不满。在这一点上，孔、老是相同的，不然他们就不会提出关注于现实的方法（尽管其方法不尽相同）。也正因为他们在关心社会现实这一点上有相通之处，因而“入世”与“离世”才可能在相同的前提下互相补充，形成互补。这种互补，在中国士大夫身上表现得最为明显。中国的封建士大夫是在传统文化的哺育下成长起来的，传统文化中的儒、道思想对他们都有影响，可以说在他们的头脑中儒、道思想兼而有之。封建士大夫们在社会政治比较清明、仕途顺畅时，尊崇孔孟，热衷于儒学，把儒学倡导的“修齐治平”作为信条，积极入世。而当社会混乱，政治腐败，个人遭遇不幸或仕途坎坷时，他们便暂时隐居山林，或著书立说，或清心寡欲与天地同乐，等待时机再图实现自己的抱负（当然其中也不乏消极颓废者）。就个人来说，在做官时往往讲孔孟之道；而在野时又讲老庄之学，这反映了个人思想中的儒道互补。在某种意义上也可以说反映了封建正统的统治思想与在野思想在特定情况下之互补，因为孔孟思想代表了中央王权的意志，而老庄之学则代表了在野的士大夫的意愿。总之，孔子提倡的积极入世和老子的远离现实，都是一种对于现实的态度。就一个人来说，这两种态度可能都兼而有之，需要在“入

世”与“离世”中求得心态的平衡。

(2) 刚毅与阴柔的互补

在本书的第二章,我们分析了老子思想的文化特征,其中之一就是老子崇尚阴柔。老子崇尚阴柔,表现在哲学、人生、审美情趣等各个方面。老子的哲学具有丰富的辩证法思想,而其辩证法思想又尤其强调负面的作用,即柔弱方面的作用,说“柔弱胜刚强”。老子的人生哲学也是如此,是同情和倾向于弱者的。说“坚强者死之徒,柔弱生之徒”(七十六章)。老子的审美情趣也是渲染阴柔之美。总之,推崇阴柔是老子哲学的基调。而孔子及其儒家则重阳刚。孔子认为刚毅、坚强是人应该具有的品德,他说:“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”(《论语·子罕》)。孔子强调刚毅和阳刚之美;老子强调柔弱和阴柔之美,形成了不同的两极。其实,从人格的全面发展来看,这两者都是不可或缺的,既要有刚毅的品格,也不可缺少阴柔的内涵。从中国文化来说,实际上既有儒家自强不息、刚健有为的传统;也有以道家为代表的因任自然、顺时处世的阴柔传统。正是这两种思想的相互补充,中国文化才会出现一种和谐的局面。

(3) 对生命价值的不同理解和互补

在世界三大文化系列中,印度文化和西方文化均具有较强烈的宗教气息和传统。而中国文化与之相比,则较少有宗教的迷狂。究其原因虽有多种,但不可忽视的重要原因则是儒道两家对死亡和生命价值的看法,具有合理的现实性。

死亡,对于人类的个体来说,是一个无法逃避的客观事实。人们对于死亡的恐惧和企望超乎有限的人生的欲望,使得许多

价值体系把目光投向了宗教。但以孔、老为代表的我国传统文化在面对人类个体死亡的严峻问题面前，却不是把目光投向宗教的彼岸。

孔子在回答子弟的提问时说：“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）从表面上看来，好像孔子没有直接、明确地回答生死问题；而实际上孔子回答了弟子提的问题，告诉了他们应该以什么样的态度对待生死。在孔子看来，死是很难知道的渺茫之事，因此他告诉子弟，人生在世应该首先弄清楚生的道理，考虑现在应该做的事情。这就是孔子对待生死问题的现实主义态度。《易传·系辞上》说：“原始反终，故知生死之说”，比较明确地认为生死与其他事物有始则有终一样，是自然变化之常理。老、庄对于生死问题的看法更为豁达，把它看成是一个自然而然的过程，如庄子说：“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。”（《庄子·大宗师》）这就是说，生死是一个自然过程，不必畏惧，也不必动情。

儒、道先哲对于生死问题是否仅仅停留在形而下的解释上呢？难道他们在个体生命的有限存在中，没有考虑过有限与无限、暂时与永恒等关涉到生命价值的哲学问题吗？我们说，他们是考虑过的。孔子叹道：“逝者如斯夫，不舍昼夜”（《论语·子罕》）。庄子叹道：“人生天地之间，若白驹过隙，忽然而已”（《庄子·知北游》）。哲人们的叹喟，说明个体存在的有限性问题常使他们萦系于怀，从而不得不考虑生命的价值，这一形而上的哲学问题。

以孔子为代表的儒家思考生命的价值的起点和归宿均是人

伦。如上所述,孔子对于生死问题,更关心的是生的问题而不是死后的问题。因此以孔子为代表的儒家不是着重于人的自然性,而是强调人的社会性,认为个体必须生活在群体、族类之中,并按照一定的伦理规范去生活才有意义。孟子对儒家的这一生命价值观说得更为透彻,他说:“仁也者,人也”(《孟子·尽心下》),“仁,人之安宅也;义,人之正路也。旷安宅而弗居,舍正路而不由,哀哉!”(《孟子·离娄上》)这就是说,人之为人的根据即是“仁”,仁是人“自我”的家园,也是人生价值的归宿。倘若人离开了仁义,其生命仅在于对物欲的追求,这就不是生命的真正的价值,不是人生的正路,这是很可悲的。儒家认为,尽管个体的自然生命有限,而理性的生命则可以永存。而物欲则是实现“自我”永恒价值的束缚,因而个体必须用毕生的精力培养自己的德行,从理性方面实现生命的永恒价值。实现生命永恒价值的途径则是通过立德、立功、立言去践行人伦之道,把“自我”融入群体之中,这样才能获得个体精神生命的永恒价值。

如果我们说儒家是用肯定的方法确定人生的价值,并以追求立德、立功、立言来超越个体自然生命的有限性,以实现精神生命的永恒价值的话;那末,老子及其道家则是用否定的方法,通过对现实社会的批判和人生问题的透析,寻找人生的价值。

以老子为代表的道家着重批判和揭露了文明进程与自我生命的矛盾和冲突。道家把摆脱异化,重返生命本真作为人生终极目标和最高价值。在老子看来,以自然为宗重返生命的本真,是生命的真正价值之所在。为此,老子否定阻碍人们达到生命真正价值的种种异化现象。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。”(十二章)老子认为，使人“目盲”、“耳聋”、“心发狂”等等的物欲是一种文明进程中的异化现象，是应该反对的。不仅如此，仁义、礼乐等老子也认为应该加以摈弃：“夫礼者，忠信之薄而乱之首”。(三十八章)礼，加重了“自我”的重负，妨碍了人们去实现生命的真正价值。那么，在老子和道家看来，实现生命的真正价值的途径是什么呢？这就是对“道”的体认和领悟。按照老子的看法，“道”是一切存在的根据，与个体的存在相比，“道”是圆满俱足的，万物原于道又复归于道，因而一切个体的有限规定性在“道”中均可以被消融。道从本原的角度说，超越于万物；从作用的角度来说，万物的自生自化就是道的体现。而“道”就在此岸世界中，它是万物的本真状态。由于“道”具有这些特质，人要超越自身的有限性，就要努力去体道、领悟道。道在此岸世界之中，道又无为从不肯定什么，只是否定世俗人为之造作，因而人们在体道的过程中，只要按照道的这种规定性去作，就能达到“与道同一”的境界，就能重返生命之本真状态。生命之本真状态就是与大自然的素朴相处，一种超越世俗得失的安宁、一种无欲的愉悦、一种自我的解放和自由。可见，老子和道家的“与道同一”的境界，也就是生命自我的永恒归宿。找到了这个归宿，就实现了人的生命的真正价值。

从以上分析我们可以看到，儒、道两家对生命价值的理解是大不相同的：孔子和儒家以人伦为出发点，老子和道家则以自然为出发点。在实现生命价值的途径和方法上，儒家是立德、立功、立言，践行人伦规范；道家则是体道、悟道以达到“与道同一”的

确，儒道两家对生命价值的看法是存在较大差异的。但尽管如此，儒道两家都把人生价值的实现放在今生今世，而不是到彼岸天国去实现人生的价值。这个共同点是很重要的。正因为有这一共同点，儒道两家在人生问题上才能构成互补。它们的相互补充、互相影响，使得中国文化具有了重人生、轻宗教的人文精神和传统。很显然，在整个中世纪中国人之所以不像西方人那样沉湎于宗教的迷狂之中，是与儒、道所主张的在生今世实现人生价值的思想影响分不开的。如果说，儒家的人生态度涵养了“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”、“民吾同胞，物吾与也”、“天下兴亡，匹夫有责”等等的人文精神；那么，道家的自然主义则有力地补充了这一人文精神，使中国人在生命活动的坎坷历程中投入自然的怀抱，以自然来慰藉人生的哀乐，而不是专注于宗教，从宗教中去找慰藉。对于中国人来说，儒家的人伦和道家的自然，这两个安身立命之处都是需要的，它们比起虚无飘渺的天国来说，更具有魅力。当然，我们不是说中国人没有宗教信仰和宗教活动；而是说中华民族没有那种以深刻的彼岸意识为特征的宗教（如基督教）传统。中国人的宗教和宗教活动，基本上浸透着“此岸意识”，中国本民族的宗教——道教，就最具有“此岸”的特点。道教追求长生不老，正是出于对今生今世的热爱，企图让生命长驻人间。中国化的佛教——禅宗，也具有“此岸”特征。禅宗虽然仍以人生为苦谛，但成佛并不要否定现实人生，而是从现实人生中超脱出来，即从生命中求解脱，以摆脱世俗之烦恼，而不否定生命本身。

总之，儒、道对人生价值的不同看法和互补，对中国文化的

影响是深刻的。它从整体上影响了中国文化,使之具有与西方文化不同的长达两千多年的人文主义精神传统;也使中国文化带有重人群之和与重自然之谐的特色。

二、儒道互补是中国文化发展的主线

上面,我们对以孔老为代表的儒道互补择其要点作了具体分析。现在,我们再从宏观方面探讨儒、道互补与中国文化发展的关系。

如上所述,儒、道之间在社会、人生诸问题的看法上均存在差异,这便构成了互补的前提和条件。但我们如果仅仅看到儒道在社会、人生诸具体问题上的互补,这显然是不深刻的。我们还应该透过社会和人生问题,发现其哲学理论思维的差异。儒、道在哲学理论思维水平上的差异而构成的互补,在更深的层次上推动了中国文化的发展。

以孔子为代表的儒家主要是一种伦理学说。这种学说的特点是注重社会人事,突出探讨伦理道德规范,强调求知即在于践履道德。因而,儒家将人伦规范作为哲学认识的主要对象。如孔子哲学思想的核心“礼”和“仁”及儒家学者所声称的“大学之道,在明明德”等均是如此。儒家的这种以社会、人事为重心的理论框架,显然不利于人们思维空间的开拓和发展,不利于民族理论思维的发展,从而也不利于中国文化向着内涵深厚的方向发展。

而老子在中国哲学史上划时代地提出了以“道”为最高范畴的本体论学说,从自然方面探讨了宇宙万物存在的原因和根据。老子开创的本体论学说,使中国哲学摆脱了神学的束缚而形成了真正意义的哲学。老子以“道”为最高范畴和核心的哲学体系,

内涵丰富、思维开阔、范畴众多。在这种哲学的涵养下，人们的思维可以由社会、人事提升到宇宙论方面去。老子哲学的理论思维水平、思辨色彩和雄伟的气势等都是孔子及其儒家哲学无法比拟的。

从某种意义上可以说，哲学理论思维水平是民族文化的核心和灵魂，一个民族哲学理论思维水平的高低直接关系着民族文化的内涵。从中国文化的发展来看，正是由于在理论思维方面道家不断地补充了儒家思想的不足，才使儒家思想在中国文化中保持着较大的影响。也就是说，儒家思想在其发展的过程中，正是由于它不断地吸收道家和其他学派的养料，尤其是在哲学理论思维方面不断地吸收了道家的思想，才使它由先秦显学发展到汉代的独尊和影响中国封建社会后期 700 多年的宋明理学。一些儒学大师，从荀子到朱熹表面上排斥道家学说（主要是反对道家否定礼法的政治思想），而实际上在建构其哲学体系时又借用道家哲学。比如，荀子的“天行有常，不为尧存，不为桀亡”（《荀子·天论》）的天道观，实际上是对老子“天道无为”思想的吸取。再如，理学是由众多范畴组成的精致的哲学体系，而其中的“太极”、“无极”、“道器”、“无有”、“理气”、“无欲”等重要范畴则是从道家思想中汲取的。宋明理学家所强调的“主静”思想，其思想风貌也受到了道家的影响。总之，儒家思想在其发展的过程中对道家思想多有汲取或借鉴。正是这种深层次的哲学理论思维的互补，才使得以政治伦理为主的儒家学说得以不断发展和更新。有人说，中国文化是“伦理型”的；如果这种说法在某种意义上可以成立的话，那么这种“伦理型”文化的发展，则离不开

道家哲学赋予它的延续发展之活力。同时,由于道家哲学的孳乳,也使得这种“伦理型”文化,逐渐获得了理性的、思辨的色彩。

从中国文化的发展来看,儒道互补一直贯穿在中国文化发展的过程之中。先秦初期,中国思想经历了一个由合到分又由分到合的曲折过程。所谓由合到分,就是诸子蜂起、百家争鸣,学术由原始的统一走向分裂。这一阶段,诸子各家在以“天人整体”为共同研究对象的前提下,各执一端,分裂为诸子各派。后来,先秦思想发展到了由分到合的阶段,这时儒道互补的问题就开始产生了,如荀子站在儒家的立场而吸收道家(和法家)的思想;黄老之学站在道家的立场而吸收了儒家(和法家)的思想等等。这种儒道互补的结果,显然推动了先秦文化的发展。当然,文化的发展同历史的发展是紧密联系的,伴随着汉武帝的政治专制主义出现了文化上的专制,“独尊儒术,罢黜百家”使先秦文化的多样化发展受到了压抑。但是,道家思想仍然作为一股暗流,特别是作为反对汉儒“天人感应”和讖纬迷信的主要思潮影响着思想文化的发展。所以,当汉代儒学,主要是经学为纲常名教合理性作论证的“天人感应”论走入穷途末路的时候,统治阶级不得不发展道家思想。魏晋玄学正是在这种历史文化的背景下产生的。作为中国后期封建社会正统思想的理学,也是在儒学暴露出思想的缺陷,尤其是在唐朝以来经学笺注没落的情况下,儒学吸收了道家思想和佛学思想而发展起来的。总之,从中国文化发展的全过程来看,从先秦到宋明,其间都贯穿着儒道互补的内涵,从而使中国文化不断得到丰富和发展。

“儒道互补”对中国文化发展的推动还表现在道家对“异端”

思想的引发方面。所谓“异端”思想,就是指它们对于正统的儒家思想的批判。而“异端”思想的成长又是同老庄对孔子和儒家宗法文化的否定分不开的。在本节的第二章我们已经指出,老子对孔子的礼、仁规范是怀疑和否定的。后来,庄子更发展为一种怀疑论哲学。庄子的相对主义思想,更加强烈地批判了孔子和儒家的宗法思想和文化。从总体上来看,道家主要是隐士和士大夫的在野派,他们的社会实践和思想,代表了一般士人甚至普通老百姓的呼声,这对于封建专制统治的正统儒家思想来说,无疑是一种反叛。当历史的发展而使正统的儒家思想面临困境时,受到老庄思想影响而成长起来的所谓“异端”思想家,便提出了种种进步思想,向封建正统儒家思想挑战,从而成为中国文化发展的一股强大的推动力量。这一股“异端”思潮,从汉代的王充,魏晋的嵇康,到明清的傅山、李贽,不断地冲击着正统的儒家思想和独断论思想。如王充在谶纬风行和尊孔读经成为天经地义的时代,竟敢于非圣,写下了《问孔》、《刺孟》,对孔孟及其儒家思想进行了公开的批判。王充认为:“贤圣之言,上下多相违;其文,前后多相伐”(《论衡·问孔》),因而“伐孔子之说,何逆于理?”(同上)王充是东汉最杰出的思想家,对其“异端”思想他毫不隐讳,公开声明自己的哲学是依道家而立论,“虽违儒家之说,然合黄老之义。”^①再如,魏晋时期的嵇康则明确认为,六经和礼法都是束缚人性的,要冲破礼法的束缚,“越名教而任自然”。又如,明代思想家李贽对孔子和儒家圣人的批判更是尖锐。他认为,《六经》、《论

^① 转引自陈鼓应:《老庄新论》第328页,上海古籍出版社1992年版。

语》、《孟子》等儒家经典只是“史官过问褒崇之词”并非“万世之至论”(《焚书·童心说》)。反对“以孔子之是非为是非”(《藏书·世纪列传总目前论》)。明清之际的思想家傅山则公开表明了自己的“异端”思想是“皆反常之论”(《杂记三》),自述自己是“学老庄者也,于世间诸仁义事实薄道之”(《霜红龕集·书张维遇志状后》)。总之,中国古代的所谓“异端”思想,在老庄道家思想的引发下,形成了或隐或显的一股思潮,在不同的历史时期针对封建正统儒家思想进行批判,从而推动着中国文化的发展。

老子和道家的超越精神,也是中国文化发展不可缺少的因素。前面我们已经分析过了,以老子为代表的道家思想具有强烈的超越性。老子和道家思想的超越性在中华民族精神的总体结构上构成了与儒家思想现实性的互补,成为了中华民族精神的重要组成部分。

任何民族的精神都离不开对现实的执着追求和超越意识这两个方面。对现实的执着追求是民族生存之必须精神;而超越意识则是民族文化发展不可缺少的内在动力。

儒家思想具有强烈的现实性,儒家对现实的执着追求从其倡导的“修齐治平”(修身、齐家、治国平天下)和“圣人”人格足以说明,毋须赘述。而道家的超越思想,从中国文化发展的角度来说,可以说更加具有重要意义。

老子和道家的超越性,主要表现在“道”的超越性上。《老子》十四章中有这样一段话:“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,绳绳兮不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物

之象，谓之惚恍。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道，以御今之有。能知古始，是为道纪。”这一章，集中表示了“道”的超越性。我们具体分析这一段话，可以看到它包含着以下几层意思：一是“道”是超越于感觉器官的“无色”（夷）、“无声”（希）、“无形”（微），都是用以说明“道”的超越性的。另一层意思是，“道”是“无状之状，无物之象”无规定性，但又是一切有规定性之物的存在本体，因此可以说道具有超规定性。再一层意思是，“道”是一切事物存在的根据，“道纪”是“御今之有”的最高准则，因此它超越了时间的限制。总之，这一段话告诉我们，“道”具有多方面的超越性。正因为如此，老子哲学虽然也关注社会、人生的种种问题，但是它却能够超越世俗的层面，提升出解决种种社会、人生问题的根据。也就是说，老子哲学以“道”为超越性的最高准则，它能够提供一种与道沟通的方式，最后达到超越于世俗的境界。

从人类文化的发展来说，如果没有超越意识或超越精神，文化的发展则是难以持续的。因为人类文化本身具有两重性：一方面，文化的发展标志着社会和人本身的发展，文化的发展给人类带来了幸福；但另一方面，在文化发展的同时，却不可避免地会产生社会和人自身的异化现象，束缚甚至扼杀人自身的发展。如果人们没有超越精神，便不能克服这种异化现象，文化的发展也就势必会受到影响。在中国传统文化中，以老、庄为代表的道家最早看到了并揭露了文化发展中的异化现象。老子对孔子和儒家礼乐文化之异化的揭露和批判，给先秦文化的发展吹进了强劲的新鲜空气，从而打破了“礼乐”文化因异化而带来的僵化。后来，董仲舒宏伟的宇宙论思想对于儒家思想的发展，特别是宋明

理学在融入道家思想以后对于儒家思想的重大发展,可以说都是在道家超越精神的影响下,破除自身理论僵化的结果。道家思想的超越性及其大无畏的超越精神是中国文化发展不可缺少的重要因素。很难想象,如果没有道家思想的超越性,中国文化会是怎样的面貌,它还能不断发展以形成绵延两千多年的文化传统吗?

老子对中国文化发展的影响

第一节 中国哲学和文化的活水源头

一、中国古代哲学在宗教的桎梏中孕育

中国古代哲学的产生,经历了漫长的过程。而中国古代哲学是中国传统文化的核心,因此,只有对这一过程有所了解,才能理解老子哲学的意义;也才能明白为什么老子哲学会成为中国文化的活水源头。

在我国原始社会的末期,某些哲学思想已开始孕育,如脍炙人口的盘古开天辟地、女娲补天的神话等,便反映了原始先民对宇宙起源问题的思考。这种原始的宇宙发生论的思想,表现为神话形态。神话中所说的盘古,在其所生之时“天地浑沌如鸡子”,“万八千岁,天地开辟,阳清为天,阴浊为地,盘古在其中。一日九变,神于天,圣于地。天日高一丈,地日厚一丈,盘古日长一丈。如此万八千岁,天数极高,地数极深,盘古极长。故天去地九万里。”(《太平御览》卷二引)可见,神话所描写的是历史久远的原始先民对宇宙发生的想象。后来,盘古死了,“头为四岳,目为日月,脂膏为江海,毛发为草木”(梁任昉:《述异记》),于是有了天地和

万物。女娲补天的神话则是对盘古开辟天地的补充。盘古开辟天地以后,遭到共工和颛顼的破坏,于是“女娲氏炼五色石以补其(天)阙”(《列子·汤问》)。这两个妇孺皆知的神话,反映了我国原始社会末期的先民,对于宇宙生成问题的思考和关注。

但是,哲学思想的孕育离真正哲学的产生还相差很远。在这漫长的时期里,哲学思想一直在宗教的牢笼里挣扎,经历着痛苦的历程。

在氏族社会时期,我们的先民已经有了宗教信仰。母系氏族时期最典型的氏族宗教便是图腾崇拜。所谓“图腾崇拜”是某氏族认为本氏族起源于某种特定的动物或植物,对之加以顶礼膜拜,把它作为本氏族的保护神,并随之而形成了相应的礼仪、制度、禁忌和风俗。同时,氏族还以这种图腾作为该氏族的标志或徽号。在我国,从新石器的考古发掘中,发现了许多动物形象的绘画、雕塑,如仰韶文化出土的彩陶上绘有鹿、鸟、鱼、蛙、龟等。这些动物虽不一定全是图腾形象,但不排除其中某些动物有可能被作为图腾神物加以崇拜。像半坡彩陶上的人面鱼纹图,表示人与鱼的结合,可以比较肯定的认为是一种鱼图腾。其他如“内蒙古三星他拉村出土龙形玉,辽西东山嘴出土双龙首玉璜,牛河梁出土猪龙形玉饰,建平县出土类似龙的兽形玉,其时代皆距今四五千年”^①,很可能是当时辽河流域氏族的图腾标志。除考古资料而外,还有文献资料,如《山海经》中也有丰富的图腾传说。可以肯定,在我国母系氏族时期,作为氏族宗教形式的图腾崇拜

^① 《中华文明史》第1卷,第295页,河北教育出版社1989年版。

已相当发达。

我们知道,在原始社会时期人类进行着两种生产:物质资料的生产 and 人口的生产,即种的繁衍。这两种生产对于原始人类都是十分重要的,它关系着人类的生存和发展。随着民族的逐渐发展,人们把目光从思考自然界而转向了人类自身,开始追寻民族的来源。于是,在图腾崇拜中慢慢地注入了祖先崇拜的因素,母系氏族社会的图腾崇拜逐渐演变为父系氏族社会的祖先崇拜。

祖先崇拜与图腾崇拜不同,每个氏族都把本氏族某一较早的氏族部落的显贵奉为始祖,每个家族或部落分支也有一个由共同的始祖分出来的祖先。这些被崇拜的祖先与图腾崇拜的动、植物的明显不同是,他与人是同类,他始终关怀着后裔的繁荣昌盛。父系时代的人们,往往把自己的祖先推崇为某种有功于人类的发明创造人,加以歌颂和膜拜。祖先崇拜是父系氏族的主要宗教形态。

在原始社会解体进入阶级社会后,统治阶级将父系氏族的祖先崇拜进行了改造,赋予了王族的祖先有对同族和其他成员进行生杀予夺的权力。在夏、商两代,统治者又进一步把王族的祖宗神的权力上升到能够领会和传达天神的旨意。他们把祖先崇拜和天神崇拜相结合,为自己的统治提供了王权神授的理论。

周是商王朝的属国。由于殷纣王的腐败,殷终于被周武王所灭。周灭殷以后,周人继承了殷人的天神崇拜和祖先崇拜的宗教思想,并加以改造以适应自己统治的需要。这个改造主要表现在周代出现了天子和天命的观念。在商代,殷王和天神没有血统关系,不能把自己称为天子;殷王也不能直接向天神祈祷,而要委

托自己的祖宗神转达。而在周代,统治者把他们说成是天神的嫡长子,是天神派他们来统治疆土和臣民的,周主可以自称为天子。在祖先崇拜方面,殷人的祖先崇拜着重于血缘的意义,而周人着重于政治和道德的意义,认为他们的祖宗神不仅具有服侍天神的显赫地位,而且具有高度的道德修养,能够作为天神的忠实代理人。这样,周人在改造殷人的天神崇拜和祖先崇拜中,提出了很重要的“以德配天”的理论。按照这个理论,周虽然是商王朝的属国,但由于周主比商王的德行高,所以天神把统治权赋予了他。这样,周人取代商人的统治就是合法的了。天神崇拜和祖先崇拜都是商、周两代共有的宗教思想,但是周人在继承殷人宗教思想的同时,却将天神和祖宗的形象加进了政治和道德这种可以为人们所认识的内容。

周人与殷人的宗教思想还有一个显著的不同,这就是殷人事无大小都要求神问卜,置鬼神于首位而贬抑人事;周人虽也事鬼敬神,但强调人事之努力。这种不同的产生与周人的“以德配天”思想是有联系的。殷人把鬼神看成是一种盲目的、必然性的统治人们的神秘威力;而周人则主要把鬼神想象成能自觉地维护人间的政治和道德的统治。因此,周人认为,只要人们运用自己的理性搞好人事,敬德保民,这就是顺从了鬼神的意志,不必像殷人那样遇事必须卜问。周人强调的这种尽人事的宗教思想,具有相当重要的意义,可以说在某种意义上是对原始的宗教蒙昧主义的一个冲击。在此基础上,西周的意识形态也发生了一定程度的变化,发展出一套以天命神学为中心的解决现实人事的历史理论、政治思想和道德观念。

周人的历史理论是天命转移的历史观。周人把夏商周三代的兴替联系起来考察,力图找出三代更替的某种因果联系。这种联系,在周人看来就是天命转移的结果。夏王朝接受天命而建立,后来天命转移到殷,于是殷革夏命。再后来,天命又转移到周人,周革了殷的命。这种天命转移的历史理论,显然是为了解释周代殷的历史合理性。同时,周人还认为,天命的转移不是任意的,是根据一定的原则进行的,这就是看谁适合于作民之君主。《尚书·多方》说:“天惟时求民主”,这就是说,天神时刻都在寻找适合于作人民君主的人。为了更好地顺从天意,作民之主,周人很注意总结殷亡的教训(如纣王的酗酒田猎、奢侈腐化、耽于逸乐等)。可见,周人的天命转移论,不是盲目的求神保佑;在求神保佑的同时,强调了借鉴历史的经验和人事的努力。

周人的政治思想是王权神授,认为君主的权力来源于天神的赐予,这是从夏商两代继承而来的。但是,周人还认为君主应承担一定的职责,如果政绩恶劣就会被天神取消统治的权力。可见,周人的王权神授与殷人不同:殷人的君权神授对国君的权力未作任何限制;而周人却认为国君的权力和个人行动应受到道德的约束。

周人的道德思想是宗法道德思想。这个道德思想的主要内容是父慈、子孝、兄友、弟恭(见《尚书·康诰》)。周人的这一套宗法道德思想是为其政治服务的,因为周代的政权是按照族权来分配的。周王在宗族上是天下的大宗,在政治上便是全国的共主。诸侯对周王来说是小宗,但在所封国内居于大宗的地位,享有统治所封国内疆土和臣民的权力。卿大夫的情形亦是如此。可

见,周王朝在政治上的等级秩序和宗族上的等级秩序是互为表里的。而要组成这种等级秩序,就要确立嫡长子继承制。嫡长子继承制包括确定父权和兄权两个方面。孝道是为确定父权服务的,悌道是为确定兄权服务的。由于父子兄弟之间有着血缘亲属关系,所以除强调子对父要孝、弟对兄要恭之外,还提倡父对子要慈、兄对弟要友。这种父慈、子孝、兄友、弟恭的宗法道德,从亲亲出发,达到了尊尊的目的,造成了一种父尊子卑、嫡长子身份高于其余子之上的政治格局,使财产和权力的继承保持稳定性。周人把道德从属于政治,同时又使政治带上道德的色彩,这便具有了一种政治与道德合为一体的思想特征。

综上所述,周人对于殷人的宗教思想在继承的基础上作了很大的变革,这就是提出了尽人事的宗教思想,并以天命神学为理论基础发展出了一套天命转移的历史理论、王权神授的政治思想和宗法道德思想,以此组成了一个完整的思想体系。

西周的天命神学所构成的一套思想体系,尽管它是宗教的世界观,但它却曲折地反映了某些理性的内容(如尽人事的思想),这就成为了中国哲学产生的思想前提。后来的儒家、道家、墨家都在不同程度上受到了西周天命神学所提供的思想资料的影响,比如儒家继承它,道家批判它,墨家改造它。如果我们不了解西周的宗教思想,就很难理解中国哲学的产生。

二、老子对天命神学的冲决

西周灭亡,平王东迁,标志着周王室的衰微,开始了中国历史上的春秋时期。这个时期,在思想意识上出现了新旧交替的若干变化。从总的倾向来看,传统的天命神学思想仍是占统治地位

的正统思想,但是却出现了一些崭新的观点,从不同的角度冲击着天命神学的堤防。在这些新的观点中,包含着某些哲学思想的萌芽。而新观点则突出地表现在对“天”和“天命”范畴的解释上。

在西周的天命神学中,“天命”是个神圣的宗教范畴,只有天子才能祭祀天神,接受天命。但在春秋时期,随着周天子权力的衰弱,“天命”范畴逐渐失去了庄严的性质,在意义和用法上发生了变化。其变化之一是,一些诸侯为争夺霸权的需要,纷纷把自己说成是天神的代理人,他们保留了天命的宗教神学意义,而在用法上进行僭越。其变化之二是,用“天命”来解释社会政治伦理方面的某种不可抗拒的必然性。如秦晋殽函之战,晋大夫原轸以“天”为依据论证自己伐秦的战略主张:“秦违蹇叔而以贪勤民,天奉我也。……违天不祥,必伐秦师”(《左传》僖公三十三年);秦晋韩之战,秦穆公以“天”来论证自己必然取胜:“(晋惠公)杀其内主,背其外略,彼塞我施,若无天乎?若有天,吾必胜之”(《国语·晋语》);郑大夫裨谿认为子产主持国政是合乎“天命”的(见《左传》襄公二十九年)等等。这一类对“天”和“天命”的用法,主要不是指天神的意志,而是对事物发展必然性的一种估计。这种估计和认识,不仅仅是一种信仰,而是建立在一定的理性分析之上的。当然,由于人们对客观事物分析的角度不同,对天意和天命的理解也就出现了不同。尽管如此,这一类对“天”和“天命”的解释,已经包含着某种程度的哲学思想的萌芽了。其变化之三是,用“天”和“天命”作为解释社会政治伦理方面的最高依据。如周大夫刘康公说:“吾闻之,民受天地之中以生,所谓命也。是以有动作礼义威仪之则,以定命也。”(《左传》成公十三年)又如,郑

国大夫子产说：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之”。（《左传》昭公二十五年）等等。在这一类“天”和“天命”范畴的用法中，显然“天”已不是人格神的含义，而上升到了一般性的原理，从而具有了一定的哲学意味。

春秋时期，除了在“天”和“天命”范畴的解释中出现了哲学思想的萌芽而外，西周末年形成的“阴阳”、“五行”概念也已包含着哲学思想的因素（详见本书第三章）。凡此种种，都为老子哲学的产生和体系的建立，提供了丰富的思想资料。

尽管春秋时期已经有了哲学思想的萌芽，但在老子以前，还没有一个哲学家否定过“天”的至高无上的地位；更没有一种哲学体系从万物存在的根本原因方面去动摇天命神学理论。真正的哲学世界观，只有在冲破宗教的桎梏以后才能诞生。这一历史使命，终于被老子完成了。老子在前人提供的思想资料的前提下，结合历史和现实，经过对自然、社会、人事种种问题的思考，把“道”上升为了最高的哲学范畴。这样，在中国历史上终于出现了把“道”凌驾于“天”之上，并以“道”为中心的第一个有严整体系的哲学。

老子哲学之所以成为中国哲学和文化的活水源头，是与老子哲学作为中国古代第一个哲学体系的重要地位分不开的。可能有人会说，既然在老子以前已经出现了初步具有哲学色彩的“阴阳”、“五行”、“天道”等概念，为什么不把首次使用这些概念的人，作为中国古代第一个哲学家，而要把老子思想作为中国哲学诞生的标志呢？我认为，的确“阴阳”、“五行”、“天道”等等概念，在老子以前已经比较广泛地使用了。但是，细加考察，这些概

念的内涵则仍然是哲学思想的萌芽与宗教内容掺杂其间。只有老子哲学的最高范畴——“道”，才具有明确的打倒“天国”的色彩，才是鲜明的、真正的哲学概念。老子认为“道”比“天”更根本，在道与天地万物的关系方面，老子指出了重要的两点：一是道先天地生，是万物之始；二是道是万物之宗，是万物存在的普遍根据，甚至天也是由道派生的。老子还以他的“道”为最高范畴，展开了他的宇宙论、认识论、人生论、政治论等等，形成了具有完整体系的哲学。老子运用他的哲学体系，力图向人们提供认识和把握自然、社会的方法。因此我们说老子是中国第一位伟大的哲学家，老子哲学是中国历史上第一个成体系的哲学。老子哲学体系的重要地位，使它当之无愧地成为中国哲学和文化的活水源头。

三、中国古代哲学学派对老子思想的汲取

老子哲学，作为中国历史上第一个成体系的哲学，对中国哲学和文化发展的影响是很巨大的。从先秦开始，中经两汉、魏晋直至宋明，许多哲学学派和思想家都从老子的哲学中得到不同程度的启发；有的汲取老子哲学的方法；有的汲取老子的某些思想以建构自己的体系；有的通过解释和发展老子思想来阐述自己的哲学观点等等。总之，可以毫不夸大地说，老子以后的中国哲学和文化都受到过老子思想和孳乳。

老子思想在战国时期产生了广泛的影响，先秦的重要思想家几乎都受到了老子思想，尤其是老子“道”的观念的影响，从老子道论中汲取了营养并加以推衍。在这方面，以庄子及其学派最为突出。

庄子及其学派在继承和发展老子道论方面，的确是很突出

的。老子的“道”，其主要涵义是道的本体论与宇宙生成论，在这方面庄子及其后学继承了老子的思想，这毋须赘述。而在道的实存及道同天地万物的关系方面，庄子及其后学则阐述得比老子更为具体。先看“道”的本体。对于道的本体，《庄子·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；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”这一段话，是庄子对老子道的思想的简明而得体的概括。按照庄子对老子道的理解，“道”虽然是看不见形象的，但却是真实存在的，在作用上是可以信验的（有信）；道的根据在自身之中，具有先在性和永存性；道产生万物，为天地万物之根源，在品位上先于天地鬼神；道是超越时空的。无疑，庄子对道的这些阐释，是对于老子道论很好地继承和发展。再看道与万物的关系。作为万物本原的道，在“生天生地”以后与万物的关系如何？这个问题，老子讲得不很具体，而庄子则作了明确的说明。庄子认为，道在“生天生地”以后还参与着万物的流传、变化，甚至内附于万物，庄子所说的道在“稊稗”、“在瓦甓”、“在屎溺”等，就是这个意思。这也是庄子对老子道论的发展。在道与天地万物的关系上，庄子后学也明显受到老子思想的影响。在《庄子·天地》篇（笔者持《天地》篇为庄子后学所著的观点）中，谈到宇宙始原这个问题时，以“无”为“究极”，说：“泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形，物得以生，谓之德”。很显然，庄子后学以“无”为究极，是受了老子以“无”来指称“不见其形”的道的影响。总之，庄子及其后学在“道”的基本涵义方面，继承了老子的思想

并作了一定的发展。

在这里,我们还要着重指出一点,这就是庄子不仅仅是继承了老子的思想,还有更重要的方面,这就是对于老子道论的转化。这种转化表现在,庄子着重于体道的境界和体道以后的境界。笔者同大多数学者一样,持《庄子》内篇为庄子所作的观点。现在我们以内篇为据,简要说明庄子对老子道论的转化。

在《庄子》内七篇中,除《大宗师》一篇有一段讲道的本体而外,其余内容则多是讲体道或体道以后的境界。而内篇的其余各篇,谈道的境界的内容则更多。庄子所谈“道”的境界,多借人物来呈现,即借人物的体验、修养来呈现。其所展现的最高境界是:“乘天地之正,而御六气之辨,以游无穷”,“乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”(《逍遥游》);“天地与我并生,而万物与我为一”,“至人神矣!大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山而不能伤,飘风振海而不能惊。”(《齐物论》);“登天游雾,挠挑无极,相忘以生,无所终穷”,“与造物者为人,而游乎天地之一气”(《大宗师》);“乘夫莽眇之鸟,以出六极之外,而游无何有之乡,以处圜垠之野。”(《应帝王》)等等。庄子凡是谈到体道境界,几乎都是由人生命主体的体验和修养所展现。体道的境界纯粹是一种直觉的内在经验,无法复述;当然更无法向人们提供可以照此而作的程序。然而,庄子所着重的正是体道的境界,因为这种境界是人的主体生命之开展。老子的“道”着重于本体论和宇宙论,庄子则更关注于如何扩大人的内在生命,如何突破形躯之我的局限而扩大个体的精神空间。这种体道的境界,当然不是本体论的或宇宙论的,而是心灵状态的。同样,庄子对体道以后的境界也是很

关注的。在《大宗师》中，女偶谈了学道的层次：“南伯子葵问乎女偶曰：‘子之年长矣，而色若孺子，何也？’曰：‘吾闻道矣。’南伯子葵曰：‘道可得学邪？’曰：‘恶！恶可？子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才，而无圣人之道；我有圣人之道，而无圣人之才。吾欲以教之，庶几其果为圣人乎？不然，以圣人之道，告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，三日而后能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物，已外物矣，吾又守之，九日而后能外生。已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独，见独而后能无古今，无古今而后能入于不死不生。”这一段话所说的“外天下”、“外物”、“外生”，是进道的工夫。“朝彻”是体道后的心灵状态，即一种清明洞彻的心灵状态，也可以说是扫除俗事欲念的生命局限后达到的空明心境。“见独”、“无古今”、“不死不生”也是体道后的境界。“见独”就是见道，这是对明彻心灵（朝彻）观照的结果。见道，也就是要超越一切的对立与界限，达到这种精神境界的人，能够不受时间的限制（“无古今”），没有生死的观念（“不生不死”）。体道的终极意义乃在于超生死。总之，庄子及其后学虽然受到老子道论的影响，继承和发展了老子的道论，但庄子更重视道的境界。这是他同老子哲学在风格上的不同之处。也正是因为这一点，庄子哲学在思想文化史上产生了广泛的影响。我们甚至可以说，老子和道家学说在中国思想文化史上发生深远影响，是离不开庄子对老子道论的转化的。也可以这样说，庄子对老子思想的继承，是创造性的继承和整体上的超越。由此才使得老子思想发展成为一个大的道家学派，从而与儒、墨并驾齐驱。老子学说的影响，就道家系统而言，除直接发展出庄子及其后学而外，杨朱和

稷下道家也受到老子思想不同程度的影响。如杨朱的去盈守虚的思想就受到了老子“大白若辱，盛德若不足”思想的影响。至于稷下道家，更是在老子思想影响下发展起来的道家的重要派别。

除道家思想而外，儒、法、名等家对老子思想也有一定的汲取。据史载，儒家学派的创始者孔子曾问礼于老子，《论语》中“无为”的思想很可能来自老子。《论语》中孔子的“以德报怨”语（见《论语·宪问》）引用的是《老子》六十三章的文句。儒家的荀子则汲取了老子天道自然的思想，不仅否定了“天”的超自然的神秘性，而且主张把“天”当作客观存在去把握和利用，即荀子所说的“制天命而用之”。荀子的天道自然观，明显的受到了老子思想的影响。

法家与老子思想的关系也是比较密切的。吕思勉先生曾说：“《史记》以老子与韩非同传，则法家与道家关系极密也”。^①韩非作《解老》、《喻老》，是最早的《老子》注，其中的“君道无为，臣道有为”的观点很明显是来源于老子思想。法家自申不害、商鞅时就本于老学，到韩非时则比较自觉地依附于老子，用老子的哲学理论将其治国之道规范化。

名家受到老子思想的影响，也是显而易见的。老子的“道可道，非常道，名可名，非常名”（《老子》一章）的思想，对名家有着深刻的影响。正如吕思勉先生所说：“法因名立，名出于形，形原于理，理一于道，故名法之学，仍不能与道相背也。”^②这就是说，

^① 吕思勉：《先秦学术概论》第90页，中国大百科全书出版社1985年版。

^② 吕思勉：《先秦学术概论》第90页，中国大百科全书出版社1985年版。

名、法两家是相通的，都不与道家思想相背离。换句话说，名、法两家都与道家思想有着密切的关系。

先秦时期的兵家与老子思想亦关系密切。从前有一种说法，认为《老子》是一部兵书。这种看法虽然有些偏颇，但不可否认《老子》书的一些思想确为兵家所采纳。如老子的因任自然、守约、以静制动的观念都曾被兵家采纳，作为用兵之法。

总之，先秦时期老子哲学思想的影响的确是广泛的。

战国中期至西汉前期，在思想文化领域出现了十分活跃、并一度（西汉前期）占统治地位的黄老思想。黄老之学是尊黄帝和老子之言为指导思想而得名的。黄帝是中国历史上的传说人物，大约是父系氏族的部落名称，未必实有其人。但至东周末期，传说中的黄帝成了显赫人物，在各学派托古以自重的空气下，道家系统中的人也借黄帝之口阐述某些道家理论，以示自己学说历史之悠久。实际上，黄老之学的黄帝之言，主要是后人假托黄帝之口，从老子思想中引申出来的道家言论。根据目前我国多数学者的看法，黄老之学是以老子思想为基础，兼采众家之言的产物。司马谈在《论六家要指》中评论道家说：“其术以虚无为本，以因循为用”，“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”。司马谈所评论的道家，即是西汉初年占统治地位的黄老之学。黄老之学既继承了老学，又在与各家的交融中“采儒墨之善，撮名法之要。”

黄老之学从总的倾向来看，比老学更贴近于现实。也就是说，黄老之学对老子道论的继承和发展主要表现在把老子思想运用到政治这个层面上。我们可以用“虚”、“因”、“静”三个字来

概括黄老的政治思想所具有的道家特征。“虚”，在老、庄那里主要是指宇宙本体而言。而黄老之学把它运用到政治上，认为政治统治要循天地自然之理，排除一切从个人出发的私智、私欲。“因”，在老子思想中有法自然之意，黄老学派将它运用到具体的政治实践中，解释为创法垂制、用人行政都要按事理之自然安排，遵而行之。黄老学派还把“因”解释为因法守职之意，即个人奉法守职，不包办一切，也不旷弃职守。“静”，在老子那里已有“贵清静，而民自定”的意思，无论个人修养还是治国之道，都要力求“返朴归真”。黄老学派将“静”具体运用在政治方面，则是“责大旨不求苛细”和“弃文守质”等等。总之，黄老之学的“虚”、“因”、“静”这三个方面是互相联系的，只不过是老子道论思想的指导下，在运用老子道论的过程中，根据时代的需要增加了一些新的内容而已。历史已经证明，在老子思想的影响下，一度占统治地位的黄老思想，在历史上起过积极的作用。众所周知，西汉初年，统治阶级奉行了黄老思想，其带来的积极成果是：政治安定、约法省禁、休养生息、生产得到很大的恢复和发展。正如《汉书·食货志》所说：“至武帝初七十年间，国家亡（无）事，非遇水旱则民人给家足，都鄙廩庾皆满，而府库余财。京师之钱累百钜万，贯朽而不可校，太仓之粟陈陈相因，充溢露积于外，腐败不可食。众庶街巷有马，阡陌之间成群”。这一派繁荣景象，按照《汉书》作者的看法，则是“网疏而民富”的结果，即是黄老的“无为而治”的政治思想所取得的成果。由此我们不难得出这样的看法：将老子思想运用到政治方面，并不是像有些人所说的那样，必然起倒退的作用。老子的道论是一种哲学的智慧，它所起的作

用,与解释和运用者有着重要的关系。问题不在于老子哲学本身,而在于后人能否根据时代发展的需要,去运用老子的智慧。

魏晋时期,玄学是这个时代思想的主潮。玄学之名来自于《老子》,《老子》与《周易》、《庄子》被称为三玄。玄学以这三玄为主要的经典依据,它接受了道家的自然无为和有以无为本的思想,企图用道家的理论来调整失衡的社会关系和知识分子的内心世界。很显然,玄学是受老子思想的影响而开展出来的道家思潮。我们这样说,并不是说玄学没有包含儒家的思想,而是说玄学的基本思想是来自于道家的。儒家思想经过与道融合后,在玄学思潮中已经带上了一定的道家精神,在气质上发生了变化。例如,对于孔子的看法。在王弼那里是这样的:“圣人(指孔子)体无,无又不可以训,故言必及有。老庄未免于有,恒训其所不足。”(《世说新语·文学》)这样,孔子就成了能体认不可言说之大道 的得道者。这显然是玄学家的孔子,而不是春秋时期的那个孔子。再如对名教的肯定。先秦和汉代的儒家认为纲常名教乃天意所定。而玄学家肯定名教的方法却与先秦和汉代的儒家不同,玄学家认为,自然是本,名教是末,崇本才能举末,要稳定名教必须使社会合乎自然。这显然是对老子思想的运用。总之,玄学是以老庄思想为主下的思潮,在早期它着重于发挥老子思想,中后期则崇尚庄学。

隋唐时代,是中国思想界儒、释、道并尊的时期。到北宋,理学兴起,理学家们恢复了孔孟儒学的权威,同时又吸收了道、释两家的若干思想,因而使宋明理学成为先秦以后中国哲学发展

史上的又一个高峰。就理学汲取老子的思想而言,最重要的理学家如张载、程颢、程颐、朱熹等都以“道”为最高范畴,只是对“道”的解释不同而已。张载以道为气化,在所著《正蒙》中说:“由气化,有道之名”(《太和》)。二程则以道为理,程颐说:“一阴一阳之谓道,道非阴阳也,所以一阴一阳道也”(《河南程氏遗书》),认为道是一阴一阳之所以然之理。张载、二程的说法虽然有所不同,但以“道”为最高实体则是相同的。朱熹也明确表示过:“道则理之谓”,只是朱熹把“理”伦理化了。

再从理学家们的“存天理,灭人欲”的观点来看,也可以发现其中与老子思想的关联。老子提出“无欲以静”(《老子》三十七章)的思想,而到周敦颐那里则发挥为“无欲故静”,进而提出“主静立人极”。人的最高境界是“静”,“静”的条件是“不欲”。后来程、朱提出“灭人欲”,显然与周敦颐的这种看法有关系。此外,宋儒经常使用的一些重要概念,如“无极”、“太极”、“无”、“有”、“道”、“器”、“动”、“静”、“虚”、“常”、“变”、“天”、“理”、“气”、“性”、“命”、“情”、“欲”等等,大都来自于老子和道家系统。其中,周敦颐所用的“无极”一词,则首先出于《老子》二十八章:“为天下式,常德不忒,复归于无极”。

总之,宋明理学吸收老子思想后,经过与儒、释的合流,道家思想已经成为了理学的有机组成部分,尤其是在本体论方面成为了理学的支柱。

从中国哲学产生和发展的全过程来看,老子思想作为中国哲学和文化的活水源头,其重要表现首先是,老子思想是中国历史上第一个真正的、成体系的哲学。老子提出的“道”,一直成为

中国哲学的最高范畴,老子的道论从战国时期到清代(如戴震),都持续不断地发挥着影响,其影响的表现形式有时是显著的;有时是隐蔽的。前者,如西汉初期占统治地位的黄老之学和魏晋时期的玄学。后者如隋唐以后注释《老子》的章句之学和老子思想对隐士和失意文人心态的影响等等。不论老子思想的影响是显还是隐,有一个重要的事实则是肯定的,这就是老子思想的影响存在于中国哲学和文化发展的全过程之中,它是中国哲学和文化的活水源头。

第二节 老子独特的辩证法思想

一、老子辩证法思想的内涵

在中国古代,虽然没有“辩证法”这个名词,但与“辩证法”类似的名词是有不少的。如孔子讲“辨惑”、老子讲“观复”、庄子讲“反衍”、《易传》讲“通变”、荀子讲“解蔽”等等,都具有辩证法的含义。这说明,中国古代的辩证法思想是很丰富的。

中国古代辩证法思想的重要代表人物是老子。老子从其时代的社会政治变化和个人生活经历以及对自然的观察中,提升出了丰富的辩证法思想。老子的辩证法思想包涵着如下的内容:事物的运动和变化思想;矛盾普遍存在的思想;矛盾的对立和相互依存的思想;矛盾的转化思想等等。

老子关于事物的运动和变化的思想,主要体现在老子的“道”所具有的功能方面。“道”是老子哲学的最高范畴,老子认为事物的产生、运动和变化,都是“道”作用的结果。他说:“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)对这句话中的“一”、“二”、“三”的解释,历来众说纷纭。我认为,高亨先生根据《庄子·天下》篇和《吕氏春秋·大乐》篇的有关材料对《老子》这段话的解释是比较符合老子原意的。高亨先生说:“道是宇宙的本体,原始就是一,故一亦可称为道。一与道并生,大道即大一,有一即有道,有道即有一。故既言‘道生一’,又言‘道立于一’。道产生了天地,天地产生了阴气、阳气、和气,三气产生了万物。”^① 根据高亨先生的这一解释,再证以《老子》全书,的确老子是把“一”看作统一的“道”的本身。老子认为,在由道产生万物的过程中,要通过“气”来转化,道产生“气”,再由气产生万物;而“气”本身就具有运动的特质。因此,老子的“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”这一段话就比较集中地表示了老子关于万物的运动和变化的观念。在这方面,老子还有许多论述。如说:“万物并作,吾以观复。”(十六章)“作”,就是生成活动;而这种活动则是“复”,即往复循环。这就是说,万物是不断运动的;万物运动的形式则是往复的循环。老子还说:“飘风不终朝,骤雨不终日。孰为此者?天地。天地尚不能久,而况人乎?”(二十三章)老子明确地认为,万事万物都处在不断的发生、运动和消灭之中;万物不可能长久不变。总之,从老子的有关论述来看,老子已经具有了关于事物的运动和变化的思想。但是,老子还没有认识到事物的运动和变化包含着发展。老子所说的:“万物并作,吾以观复”(十六章),即认为万物的运动是循环往复的。再如,老子说:“有物混成,先天

^① 高亨:《老子注译》第100页,河南人民出版社1980年版。

地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆……大曰逝，逝曰远，远曰反。”(二十五章)所谓“周行而不殆”，就是循环运行的意思。“大曰逝，逝曰远，远曰反”与“周行而不殆”的含义相同，也是强调道的运行是循环的。在老子看来，万物是运动的，但这种运动是循环往复的，事物的运动将最终要回到它的原点，即回到事物的根源处。显然，老子还没有认识到事物在运动中会产生新质，会出现质的变化，并从而推动事物向前发展。但我们不能因此而苛求于老子，因为老子的辩证法思想是朴素的、直观的，这是那个时代的思维水平所决定的。

老子还揭示出天下万物都存在着矛盾对立的两个方面。用我们现在的话来说，就是老子已经具有了矛盾是普遍存在的观念。我们看到，在《老子》中用了六七十个概念来说明事物的矛盾及其对立。这些概念是：有无、多少、大小、长短、轻重、高(上)下、左右、前后、正反、静躁(动)、刚(坚)柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、巧拙、生死、胜(成)败、损益、得失(亡)、难易、美丑、善恶、攻守、进退、同异、虚实、治乱、古今、清浊、枉(屈)直、新敝、天地、主宾、厚薄、华实、盈竭、存亡、明昧、阴阳、亲疏、利害、奇正、盈冲、成缺、辩讷、妖祥、抑举、彼此、慈勇、俭广、始终、德怨、贵贱、尊卑、牝牡、天人、开阖、结解、救弃、黑白、强羸、兴废、与夺、知行、昭昭昏昏、察察闷闷、有余不足等等。老子用了如此多的概念去说明事物矛盾双方的对立关系，足见老子对事物的矛盾关系有着深刻的洞见。早在春秋时期，老子就能达到如此认识的高度，不能不令人惊叹！

更重要的是，老子不仅看到了事物存在着矛盾的双方，而且

对这种矛盾的关系还进行了不同程度的阐述。

老子说：“天下皆知美之为美，斯恶已。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（恒也）”（二章）。老子告诉人们，当人们知道了美之所以为美，就有了丑和美的对立；知道了善之所以是善，就有了不善与善的对立。同样，其他事物也是这样，有与无、难与易、长与短、高与下、音与声、前与后，都是在相反之中显现其相成的关系，它们都是互相对立而又互相依赖和补充的。这一章，是老子对事物矛盾双方关系最集中的阐述。

再如，老子又说：“物或行或随，或歔或吹，或强或羸，或挫或隳。”（二十九章）在这里，“物”指人。老子认为人同其他的事物一样，也是存在矛盾的：有的人走在前面指挥人，有的人跟随在后面受人指挥；有的人气势炎炎，有的人处境寒凉；有的人坚强有力，有权有势，有的人则软弱无力，无权无势；有的人乘在车上，有的人坠在车下^①。前者是富贵者，后者是贫贱者，他们处在相互对立而又依存的关系中。

老子还对矛盾双方相互依存的关系进行了具体而形象的分析。他说：“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”（十一章）。有、无本来是矛盾的，但老子认为它们又是互相依存的统一体。比如车轮，它就是辐、毂（“有”）与毂中间的空洞（“无”）的统一体；正是因为有车的空处，才有车的功用。

^① 此段译文见高亨：《老子注译》71页，河南人民出版社1980年版。

同样,器皿是器体(“有”)与器皿中的空处(“无”)的统一体,人用泥土制成陶器,有了器的空处,才有器的功用。房子是房屋结构(“有”)与室的空间(“无”)的统一体,人们凿窑洞、开门窗造成了房屋,有了房屋的空处,才有房屋的功用,如此等等。老子用这些具体的、形象的例子深刻地说明了事物的矛盾双方是处于相互依存的统一体中。事物是这样,人又是如何的呢?老子认为,人也是如此,善人与不善人是互相依存的。他说:“故善人者不善人之师,不善人者善人之资。不贵其师,不爱其资,虽智大迷,是谓要妙”。(《老子》二十七章)这就是说,善人是不善人的老师,不善的人固然应该向善人学习,但善人也应该从不善的人那里得到借鉴,虽然善人很聪明,也有时会迷失方向。老子关于“善人”与“不善人”相互依存的关系的看法,是充满了辩证思想的。

老子辩证法思想的重要内容是关于矛盾转化的思想。老子的这一思想十分丰富。首先,他认为事物矛盾的转化是一个普遍现象,是绝对的。他说:“唯之与阿,相去几何?善之与恶,相去何若?”(《老子》二十章)《说文》:“唯,诺也”,是服从听命的语声,可以引申为“是”。诃、呵一字,阿借为诃。《说文》:“诃,大言而怒也。”可见,“阿”是发怒或阿斥的声音,可以引申为“非”。老子这段话的意思是说,是与非、善与恶相差不远,它们之间没有绝对的界限,是可以转化的。老子还例举了现实生活中的许多事实,以说明矛盾转化的普遍性和绝对性。如他说:“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”(《老子》二十四章)。“企”,是翘起脚跟的意思;“跨”,是大张两股跨越而行。这句话的意思是说,翘起脚跟是不能长久站立的,跨越前进

的人是走不远的；自我表现的人反而不得白明；自以为是的人，反而不得彰显；自己夸耀的人，反而不得见功；自我矜持的人，反而不得长久。老子的这番话告诉人们，在现实生活中处处都存在着物极必反的矛盾转化现象。老子还以当时频繁的战争为例，指出：“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。”（三十章）老子不主张以兵力逞强于天下，故他以辩证的思想指出，“以兵强天下”的结果就会走向反面——凶年，即荒年。总之，老子对现实生活中的种种现象进行了提升，对矛盾转化的普遍性作了很好的概括，这就是：“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极？其无正也。正复为奇，善复为妖。”（五十八章）老子认为，祸、福、善、恶都是在不断转化之中的，祸是福之所由生，福是祸之所隐藏，祸与福的反复变化没有一个定准。正变为邪，善变为妖，本来是司空见惯的现象，可人们对此却长时期的迷惑不解。老子的这段话，对于矛盾转化的普遍性作了精彩的总结，具有深刻的现实意义和理论价值。

老子不仅认识到了矛盾的普遍性，还猜测到了在矛盾转化中的某些变化过程。如老子说：“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）。老子认为，合抱的大木是从细小的幼芽生长起来的；九层的高台是从一筐筐的土垒起来的；千里远的行程是从脚下的第一步开始的。老子以树木的生长变化、高台的修筑、千里的远行等等为例，说明了事物的变化有一个过程，在这个过程中不仅仅是数量的变化，还包含着一个逐渐的质变过程。尽管老子不是自觉地讲事物变化过程中，量变与质变的关系问题，但这段话的确包含了某种程度的量变

与质变关系的思想。这种类似的思想,老子还在其他地方有所表述,如老子说:“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)。这就是说,考虑难的事情要在它简易的时候,处理大事要在它细小的时候,因为天下的难事是从简易开始的,天下的大事是由细小开始的,弄得不好,就要发生质的变化。老子的这些看法,包含着相当合理的因素。

老子还将矛盾转化的思想应用于人生,说明人应该如何处世。如老子说:“天长地久,天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生(久)。是以圣人后其身而身先,外其身而身存。以其无私,故能成其私。”(七章)老子告诫“圣人”,要效法天地,遇到利益把自身置之度外,而自身却能安存;自己不自私,反而能够成其私。如老子还说:“将欲歛之,必固张之。将欲弱之,必固强之。将欲废之,必姑与之。将欲夺之,必固予之”(三十六章)等等。总之,老子运用矛盾转化的辩证观点,提出了一套处世哲学。不论我们如何去评价这一套处世哲学,都不能否认其中包含着丰富的辩证法思想。甚至由此我们可以体会到中国哲学的实践性。

由上可见,老子辩证法思想的内涵是:关于事物的运动、变化的思想;关于矛盾普遍存在的思想;关于矛盾的对立双方相互依存的思想 and 矛盾转化的思想等等。可见,老子的辩证法思想是相当完整的、成体系的。

二、老子辩证法思想的特点和意义

老子辩证法思想的特点之一是,他提出了“反者道之动”的命题,指出了事物向相反的方面转化是一种合乎规律的运动。老子“反者道之动”的命题的完整意思是这样的:“反者,道之动。弱

者，道之用。天下万物生于有，有生于无”（四十章）。在这里，“反”有两种含义：一是对立的含义；另一个是转化的含义。这两者都是“道”的运动。接着老子说：“天下万物生于有，有生于无”。这就是说，宇宙万物也是通过它自身的反面作用而产生出来的。老子的这四句话是相互联系的，它表达了一个完整的思想，这就是：“无”是“有”之反，反是道之动，万有都是因其本身的相反作用而产生的。

由于老子的道是“非常道”，不能用一般的概念或语言来表达，因此为了表达“反者道之动”的命题，老子采用了“正言若反”（七十八章）的方式，即论述正面的意思却用反话的形式去表现。如老子说：“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”（四十五章）。按照一般人的思维方式，所肯定的应该是“直者不屈”、“巧者不拙”、“辩者不讷”；而老子却用否定的方式说：“大直若屈”、“大巧若拙”、“大辩若讷”，以此去代替一般人的表述方式。老子用否定的方式去达到所要肯定的意思，与那种一般的直截了当的正面肯定相比，其含义更为深刻，因为它揭示了前者转化为后者（直与屈、巧与拙、辩与讷）的必然性和前者与后者之间的联系。再如，老子说：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新”（二十二章），“生而不有，为而不恃，功成而弗居”（二章）等等，都是“正言若反”的论断。本来一般人所肯定的是“曲非全”、“生而有”，而老子却用“曲则全”、“生而不有”的论点去否定第一个论点，从而比较深刻地揭示了曲与全、生与有的转化和联系。在《老子》书中，“正言若反”的论断方式比比皆是，因此我们说，关于矛盾转化的思想是老子辩证法思想的一个突出特点。

老子辩证法思想的另一个特点是,认为矛盾双方在转化的过程中,是以“柔”的方面为主。为了更好地说明老子辩证法思想的这一特点,我们需要从老子辩证法思想和《易传》辩证法思想的对比中去认识。

在先秦哲学史上,辩证法思想有两个完整的形态,这就是老子的辩证法思想和《易传》的辩证法思想^①,笔者很赞同这个看法。的确,老子的辩证法思想和《易传》的辩证法思想,都是根据事物对立面的相互依存和转化来概括当时人们所积累的关于自然和社会的知识,并且把事物的运动和变化看作是一种普遍的原则,因此我们说老子的辩证法思想和《易传》的辩证法思想,都是完整的、成体系的。

如前所述,老子的辩证法思想不是个别观点,而是比较完整的、成体系的辩证法思想。在这方面它虽与《易传》相同,但是从总体上来看,老子和《易传》的辩证法思想的风格却是很不相同的。这就是,在事物对立面的相互转化过程中,对柔和刚这对矛盾的两个方面,何者为决定作用,老子与《易传》的看法是完全不同的。老子强调的是柔弱方面的作用,为此他提出了一套以贵柔、守雌为特点的辩证法思想。如他说:“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,柔弱者生之徒”(七十六章)。老子从对人类和草木的生存现象的观察中断言:“坚强者死之徒,柔弱者生之徒”。这句话蕴含着这样

^① 详见余敦康:《论〈易传〉和老子辩证法思想的异同》,《哲学研究》1983年第7期。

的意思：坚强的东西已失去了生机，柔弱的东西则充满了生机。这当然是对柔弱方面的充分肯定。老子贵柔、守雌的思想还在许多地方有所论述，如“柔弱胜刚强”（三十六章）；“天下之至柔，驰骋天下之至坚”（四十三章），这就是说，天下最柔弱的东西，能驾驭天下最坚硬的东西；“天下莫柔弱於水，而攻坚强者莫之能胜”（七十八章），“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行”（同上）等等。而《易传》的辩证法思想则和老子相反，它强调的是刚强的作用，提出了一套以自强不息为特点的辩证法思想。如“天行健，君子以自强不息”（《乾卦·象传》）。这就是说，天道运行而不息，其本质特点是健，因此君子应效法天道之健以自强而不止息。显然，这是强调刚健有为，与老子强调柔弱的辩证法思想迥异。

通过对老子和《易传》辩证法思想的比较，我们不难看到，老子的辩证法与《易传》的辩证法思想是两种不同风格或说不同形态的辩证法思想。我们对于老子以贵柔、守雌为特点的辩证法思想，决不能用简单的所谓“消极”甚至“倒退”来下结论。我们应该从人类认识发展的角度，去分析老子为何强调柔弱的作用，去恰当地评价它的意义。笔者认为，在现实生活中事物矛盾转化的情形是很复杂的。柔弱和刚强这一对矛盾在转化的过程中，由于受到种种因素的制约，有时可能是刚强的一方居于支配地位，事物表现为刚强的性质；而有时则可能是柔弱的方面居于支配地位，事物表现为柔弱的性质。这些诸如此类的情况，可以说在现实生活中都存在。从认识论的角度来说，老子和《易传》根据他们的各自所见，分别强调了某一个方面，应该说都是合理的、都具有一定的理论意义和价值。当然，也应该指出，它们都带有一定的片

面性。老子对柔弱的方面作了过分的强调,这样形成的一套“贵柔”的辩证法思想,显然有其不足和片面之处。同样,《易传》强调刚强,忽视柔弱方面的作用也带有一定的片面性。尽管如此,我们仍然应该肯定它们从不同的角度观察到了,并接近了现实生活的某些侧面,只是对客观事物接近的程度不同罢了。

在我们评论老子辩证法思想意义的时候,荀子对老子的批评,很值得我们重视。荀子曾经站在儒家的立场批评老子,说:“老子有见于诎,无见于信(伸)”,“有诎而无信(伸),则贵贱不分”。(《荀子·天论》)荀子的这番批评,从认识论的角度来说,他肯定了老子看到了柔弱(诎)的作用;但从政治的角度来说,他则批评老子没有看到刚强(伸)的作用。按照荀子的看法,如果只讲诎而不讲伸,贵贱就没有分别了。荀子对老子辩证法思想的评论,可以从一个方面说明老子所提倡的那一套贵柔、守雌的辩证法思想,只适合于处于柔弱地位的、无权无势的平民阶级或隐士的需要;而不适合于在政治上已上升为“刚强”的地主阶级区别贵、贱的需要。与老子的辩证法思想相比,《易传》则重视刚强、强调刚强在矛盾转化中的地位和作用,因而它更适合新兴地主阶级的需要,从而得到提倡。如果我们撇开政治的因素,而单从认识发展的角度而言,晚于《老子》而成书的《易传》强调刚强在矛盾转化中的作用,这可以看作具有纠正老子过分强调柔弱的意味。如果这样说可以成立的话,那么我们可以进一步把《易传》对老子辩证法思想的这种扬弃,看作是先秦辩证法思想螺旋上升的一个发展阶段。但这并不是说,《易传》的辩证法思想没有片面性,它的片面性除前面我们已经指出的外,其明显之处还在于它

把事物矛盾居于支配地位的一方规定为尊者、贵者,并力图用所谓调整的方法,使尊者和贵者永远处于支配卑者、贱者的地位,如说:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣”(《系辞上》)。这就说明,《易传》在扬弃老子辩证法思想过分强调柔弱的同时,似乎又陷入了另一种片面性。这种情况在中国古代,尤其是在中国哲学发展史的先秦时代,恐怕是难以避免的。我们用今人的判断力指出老子和《易传》这两个辩证法体系存在的片面性,但决不是要求他们的认识达到今人的水平。老子的辩证法思想与《易传》一样,都是人们在一定历史阶段的认识成果,是中华民族认识发展史上的重要环节。它们都对中华民族文化的发展产生了深远的影响。

第三节 老子与道教理论的建构

一、道教的文化特征

中国历史上存在过五种宗教,即佛教、基督教、天主教、伊斯兰教和道教。前四大宗教都是从外国传入我国的,只有道教才是在中国本土生长起来的宗教,它带有浓厚的中国文化气息。

道教与其他宗教一样,作为一种历史文化现象,有一个产生、发展和衰落的过程。根据国内学者的普遍看法,道教的创教活动比较分散而缓慢,早期道教并不是由同一途径在同一地区和同一时期形成的。早期道教的符箓派起源于很早的民间巫术,丹鼎派起源于战国以来的神仙方术。但巫术和神仙方术并不等于道教,直到东汉后期,道教才形成了相对稳定的宗教组织——太平道和五斗米道。有了相对固定的宗教活动和阐述自己教义

的《太平经》、《老子想尔注》。尽管早期道教比较分散,但从本质上来说,东汉后期道教已经有了自己特定的宗教信仰和宗教活动。太平道和五斗米道的产生及其活动,标志着早期道教的形成。

魏晋南北朝时期,道教得到了盛行和发展。其主要表现有二:一是由于曹操平定汉中,五斗米道徒被迁往北方,使五斗米道在北方得到了传播,客观上扩大了道教在民间的影响。二是道教学者葛洪将玄学与道教纳为一体,强调炼形立德为修真必由之路,确立了道教的神仙理论体系。

隋唐五代是道教发展的全盛时期。特别是在唐代,由于皇族崇拜道教,认为太上老君姓李是自己的族祖,于是道教成了皇族的宗教。道教的地位被统治阶级抬得很高,道教宫观也日渐弘大,遍及名山都邑。这一时期,确立了老子的教主地位,《五千言》被尊为道教的圣经。唐代道教发展的全盛,不仅表现在道教地位的抬高和宫观规模的宏大;更表现在道教向义理化方面的发展,即道教进一步用宗教的观点注解老子思想。如道士王玄览、成玄英对《老子》的注疏;道士吴筠著《玄纲论》将老子之道与神仙信仰紧密结合。

宋元时代道教的兴旺是在宋真宗、徽宗时期。这两个皇帝崇道达到了无以复加的程度,尤其是宋徽宗集“教主、道君、皇帝”三位一体,最后落得国破家亡,他们把道教引向了妖妄的道路。但宋元时期也出现了陈抟、张伯端等一些炼养士和思想家,他们摆脱了道教符箓鬼神等迂怪诡谲之谈,而着重探求炼养的理论和方法。宋代以后道教教义的变化和发展,主要是在炼养内丹的

理论和方法方面。

明清时期,道教日渐衰落。其原因一是明清统治者对道教严加控制;再是这一时期西学东渐,旧有的封建意识受到外来西学的冲击;基督教传入中国与我国古有的宗教争夺信教群众等^①。

道教从东汉后期形成到明清时期衰落,经历了1800多年的历史。如果从西汉成帝时甘忠创太平道算起,道教则有两千年历史了。在它的产生、形成、发展和衰落的过程中,体现了道教所具有的中国文化的特征。笔者认为这些主要特征是:

(1) 道教继承了中国古代巫术文化的传统

道教在其形成和发展的过程中,产生了许多教派,李养正先生把它们归纳为五大道派^②。这些教派在教义和方术上各有不同特点。如由五斗米道、天师道、龙虎宗演化成的正一道,主要从事符箓斋醮的宗教活动;而上重阳开创的全真道与张伯端开创的丹鼎派则重炼养。虽然各教派的宗教教义和活动的侧重点有所不同,但并非除符箓派以外的其他各派就不使用符箓和参加斋醮活动,即使典型的炼养派全真道,其历代祖师也频繁参加斋醮活动。在斋醮活动中是离不开符箓禁咒的。所以我们可以说,尽管道教派别甚多,各派宣扬的道术也不尽相同,但占卜和符箓可以说是道教的基本方术。这一方术表明,道教具有我国古代文化的巫祝遗风,继承了古代巫术文化的传统。

^① 关于道教的发展历史,详见李养正:《道教概说》上编“道教史纲要”,中华书局1989年版。

^② 见李养正:《道教概说》第十三章,中华书局1989年版。

在我国殷周时期,卜筮就是国之大事,“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼”(《小戴礼记·表记》),反映了当时殷人尊神敬鬼的情况。伴随着殷人的宗教活动,产生了管理宗教仪式、卜筮吉凶和祈福禳灾的巫祝。巫,以歌舞降神;祝,以言辞悦神。巫的专职是托言能把神的意旨通过龟甲占卜或蓍草卜筮传达给人。祝的专职是奉行祈祷仪式,托言能把人的愿望申诉于鬼神。巫祝被看成是人、神之间的沟通者。这种三代以来的古巫觋之风,在道教那里得到了承袭。

道教以占卜为沟通神意之术,《太平经》卷四十中说:“古者圣人问事,初一卜占者,其吉凶是也,守其本也,乃天神下告之也。再卜占者,地神出告之也。三卜占者,人神出告之也”。卜占就是求神预示吉凶,这种卜占方法很明显是从古代文化的巫祝衍化而来的。

再从道教的符篆、祈禳、禁咒诸术来看。符,来源很早。在我国古代,符作为帝王下达命令的凭证在春秋战国时就有了。春秋时称为节,战国时称为符。常见者为铜虎符,铜虎符分两半,一半给将领,一半为帝王作为下达命令、发兵的凭证。汉代的符有铜的,也有竹的。《史记·孝文本纪》说:“初与郡国守相为铜虎符,竹使符。”索隐谓:“汉旧仪,铜虎符发兵,长六寸,竹使符出人征发。”可见,不同质地的符,所下达的命令不同。总之,符具有无尚的权威,是帝上下达旨令的凭证。后来,方士为了抬高自己方术的神圣性,也谎说天有神符。说这种符是天神授给他们的,在天空中以云彩显现出来,这种神符或为图或为篆文。东汉后期兴起的太平道和五斗米道也大量造作和使用神符,认为服符水、佩符

图均可以“灾害不能伤，魔邪不敢难”。我们现在所能看到的道教最早的符字，便是《太平经》一百〇四至一百〇七卷中所载的“复文”。《太平经》卷一百〇八说：“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也”。把符字和符图宣扬为天神的文字与图符，具有除病和邪魔不敢犯的神威。五斗米道亦行以符水为人治病和以符咒召劾鬼神之术。魏晋南北朝时，道教造作符图之风亦盛。

篆，是记天曹官属佐吏之名，又有诸符错杂其间的秘文。据说，符篆是天神的文字，有如神驱鬼、镇邪治病的功效。据考古资料，在东汉墓中出土的符篆多由日月和星辰的形象所组成，再证之以文献资料《抱朴子内篇·杂应》葛洪语：“吾闻吴大帝（指孙权）曾从介先生（即介象）受要道，云：但知书北斗字及日月字，便不畏白刃”。这说明东汉时期，人们大概认为日、月、星辰都是天神，具有超凡的力量，故画上它们的图形不仅镇邪治病，连白刃之祸也可避免。真是威力无比。

道教在坛醮、祈禳等宗教活动中，常与符篆并用的还有禁咒。禁咒，亦称神咒、神祝，即天神的语言。《太平经》卷五十中说：“天上常有神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓之神祝也”。宣称对病人念神咒，便能召神为之除疾。念神咒以役使鬼神之术，也是来自于古时的巫祝。

总之，道教的“占卜”和“符篆”诸术，其渊源都可以追溯到殷周以来的巫祝。但从道教所直接吸收的巫术文化来看，与古代荆楚文化、巴蜀文化的关系更密切一些。殷周以来的崇巫之风，直到春秋以降在荆楚还很流行：《国语·楚语》中观射父谓“家为巫史”，反映了当时楚国的社会风尚；《楚辞·九歌》源于楚地民间

祭神歌曲；《离骚》中有巫咸降神、《招魂》中有巫阳下招。汉中、巴蜀一带也是敬重鬼妖、巫风甚盛的地方。《巴志》说：“汉初，犍为张君为太守，忽得仙道，以此升度”。《蜀志》说：“民失在于征巫，好鬼妖”。五斗米道正是在荆楚和巴蜀文化的崇巫氛围中形成和发展起来的。五斗米道的张鲁在汉中建立“政教合一”的政权长达三十年，这决不是偶然的，张鲁政权用“鬼术”教民是有其文化根源的。道教不仅继承了殷周以来的占卜，而且在其形成和发展的过程中，有着自己的宗教活动形式，其内容包括：占卜凶吉、驱鬼治病、祈雨求福、预言祸福等等。总之，巫术成了道教处理人与神（超自然的神秘力量）关系的手段，成了道教本身的一种表现形式。道教带有中国上古文化的巫祝气息，这是道教与其他宗教的显著不同之处。因此，从某种意义上我们可以说，道教是具有中国古代巫祝遗风的宗教。

（2）道教的形神炼养，体现了中国文化的人文精神

我们知道，一般说来宗教总是要把世界二重化为现实世界和超现实世界，在其教义中认为人们只有在超现实世界里才能永远摆脱现实生活中的种种苦难；人们美好的、幸福的生活只能在那超现实的彼岸世界中实现。但是，我国上生上长的道教却与其他宗教不同，它不是让人死后去彼岸世界实现快乐、幸福；而是要在今生今世实现快乐和幸福。道教重生，以生为乐，它提出：“我命在我不在天”，要人们向自然索取长生，进而长生成仙，永远享受人生的快乐。为此，道教极重视形神炼养的养生之术。

道教的炼养之术很多，在这方面已有许多专门著作进行了研究和发掘。笔者认为，从体现中国文化人文精神的角度来看，

值得一提的的是道教的内观、守静、存思、守一诸术和服气、行气、胎息、导引诸术。

内观、守静、存思、守一诸术属道教的所谓修真之术。这些方术是依据形神相依、形须神立的教义而来的。道教认为，人身肢体脏腑器官都有神，这些神存在于人身，则人形体安康。但由于外界色、香、味、欲的引诱，人身之神往往外逸。神离开了形，即神不守舍（形），形体就会败坏，生命就会死亡。因此，道教认为，欲求长生，就必须存神于形体之内。要达到这个目的，就要通过内观、守静、存思、守一诸术。内观，亦称内视。据《云笈七签》卷十七《洞玄灵宝定观经》注中解释：“慧内内照，名曰内观”。《内观经》说：“内观之道，静神定心，乱想不起，邪妄不侵。”守静，即守静使神不出游。《太平经》卷七十三至八十五中说：“求道之法静为根”，“久久自静，万道俱出，长存不死，与天相毕”。存思，即用存思之法使外游之神返回身中。内观、守静的目的是存神，使神不外游；而存思的目的则是使外游之神返回身中，以及接引外界五行诸神入人身中。守一，即使意念专注于身中之某一处，守气守神，静身存神。内观、守静、存思都是使意念专注于身中几处之神，而守一之法只是专注于一。“一”是什么？守“一”当守何处？《太平经》、《抱朴子》、《云笈七签》的解释不一致。《太平经》认为，“一者，心也”；《抱朴子》认为，一者为丹田；《云笈七签》认为，“一者，真正至元纯阳一气”。后世道教之言守一，大都沿用《抱朴子》之说，所谓守丹田之说，便是守一之法的演变。

道教的炼养术还有服气、行气、胎息、导引等术。这一类炼养术属于道教的炼气之法。道教认为，元气为生气之源，气在则神

随生,得元气则生,失元气则死。早期道教的内修之术,便极重视“爱气尊神重精”。《太平经》中对此多有论述,认为人要保生命之体就必须养气。《云笈七签》卷五十六《元气论》说:“人与物类,皆禀一元之气而得生成,生成长养,最尊最贵者莫过人之气也。”所谓服气,亦叫吐纳、食气,即吸收天地间之生气。所谓行气,亦称炼气,泛指一切气法;但行气与服气稍有不同。服气在于服外气以养身;行气则重点在以我之心,适我之体,攻我之疾。胎息,指炼气能不以鼻口嘘吸,如在胞胎之中。导引,是肢体运动与行气、按摩、嗽咽相配合的一种健身治病方法。

道教的形神炼养之法还有很多^①,以上所举是笔者认为并非妖妄,且对人体健康有积极意义的养生方法(当然要剔除宗教的成分)。道教的炼养之术如此繁多,恐怕是世界上其他宗教难以比拟的。究其原因,不能不联系到道教对人生的看法与其他宗教迥然不同。

道教对现实人生的看法与其他宗教不同。世界三大宗教都认为人生是短暂的,甚至是痛苦的,只有天国的乐园生活才是永恒的,因此佛教主张用自身今世的苦修苦行去换取来世的幸福。可以说,几乎所有宗教提出的都是“关于人死后如何”的问题。而道教的主旨则不一样,它所关注的是“人如何不死”的问题。道教重视人生,希望生命延长,它以长生成仙作为追求的目标。为此,道教在宗教活动中践行着一系列的修炼方法,企图通过形神的炼养使肉体 and 灵魂结合得更加紧密,甚至升华成仙,活着进入天

^① 见李养正:《道教概说》第十一章,中华书局1989年版。

国,继续享受生命延长带来的快乐。道教对人生、生死的看法,体现了中国文化重视人生、重视现实的人文精神。

当谈到中国文化的人文精神时,人们往往认为体现中国文化人文精神的是儒学。的确,儒学重视人伦道德,它虽然提倡天神崇拜、祖先崇拜和圣贤崇拜,但儒学所看重的是宗教祭祀活动对于社会人心的道德教育作用,而不是像基督教、伊斯兰教那样特别看重天国的真实价值和个人灵魂的解脱。由此,认为儒学体现了中国文化的人文精神是不错的。其实,道教在对人生的看法方面与儒学也是一致的,它也具有重视现实人生的人文色彩。只不过道教与儒学的侧重点不同:儒学侧重伦理;道教重视生命,它将生命的延长与永驻作为最高的价值标准。若从哲学的角度来看,我们可以说,儒学侧重于人的内在超越;而道教侧重于人的外在超越。

(3) 植根于传统文化中的多神崇拜

道教是多神宗教,崇奉的神仙很多,而其“神”和“仙”的系统又是在道教的发展过程中逐渐扩充的,因而道教到底信奉多少神仙,很难在数字上作出准确的统计。大体上说来,道教信奉的诸神可以分为道教尊神、道教俗神和道教神仙三大系统。道教尊神是道教最崇拜的天神;道教俗神是民间奉神,随世俗心理供奉香火而已;道教神仙崇拜是道教崇神体系中的特色。道教的诸神系统与中国传统文化的关系极为密切,总的看来,它是由中国古代的天神、地祇、人鬼三个系统衍变而来的。

道教信奉的崇高之神称为“天尊”或“尊神”。“三清”为道教至高无上之“尊神”。所谓“三清”,即玉清境清微天元始天尊、上

清境禹余天灵宝天尊、太清境大赤天道德天尊。道德天尊(即太上老君)是道教最早崇奉的至尊之神,东汉时就已享祠祀,与浮屠并提。继太上老君之后,大约在晋代道教又崇奉“元始天尊”为至尊之神。南北朝时期又崇奉“太上道君”(灵宝天尊)为崇高之神,同时道教将“元始天尊”、“太上道君”、“太上老君”统称“三清”同为道教至尊之神。那么,道教尊神与中国传统文化有何关系呢?

考道教尊神的渊源,可以追溯到中国上古文化,尤其是与上古的神话传说有密切关系。如脍炙人口的盘古开天辟地的神话,便被道教吸收、改造为它的尊神。此神话以文字形式出现于三国时人徐整所著《三五历纪》和《五运历年纪》中。这两种记载均为道教吸收而塑造出它的尊神——元始天尊,葛洪《枕中书》说:“昔二仪未分,溟滓鸿濛,未有成形,天地日月未具,状如鸡子,混沌玄黄。已有盘古真人,天地之精,自号元始天王,游乎其中”。这里所说的“盘古真人”“自号元始天王”,已将神话人物改造成了道教尊神“元始天尊”。又如《山海经·大荒西经》有“女娲之肠,化为神”,《淮南鸿烈解》有“此女娲七十化也”等神话传说。这些神话中的“化生说”也被道教所吸收,在道经中有这样的记载:“从混洞太无元化生天宝君,从赤混太无元化生灵宝君,从冥寂玄通元化生神宝君”。(《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》)又有元始天尊“化在玉清境”、“化在上清境”、“化在太清境”(同上,卷六《三洞经教部·三洞并序》)及天尊“在昔……启迪玄功,生化万物”,“西华至妙之气,化而生金母”(《鏞城集仙录》卷一)等等说法。可见,中国古代文化的神话传说,是道教诸神的一个来源。

神仙是道教神系中的重要组成部分,是道教神系中的独特部分,即是道教区别于其他宗教的独特之处。道教崇奉的神仙很多,《抱朴子·论仙》说:“上士举形升虚,谓之天仙;中士游于名山,谓之地仙;下士先死后蜕,谓之尸解仙。”《天隐子·神解》说:“能通变之曰神仙”。据陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》和元道士赵道一编的《历世真仙体道通鉴》所列神仙,可以把道教的神仙大致作如下分类^①:

(1)古仙人:赤松子、容成公、彭祖、广成子等。赤松子,是中国古代神话中之仙人,相传为神农时之雨师,道教将他奉为神仙。容成公,世传为黄帝师。道教房中术多托言于容成公,道教奉为仙人。彭祖,一说为上古颛顼帝之玄孙,因进雉羹于尧,尧封于彭城,后谓之彭祖。一说篋铿即彭祖,有导引行气之术。彭祖,道教奉为长寿仙人。广成子,相传为黄帝时人,居崆峒山之石室,黄帝向他问治身之道。这些古仙人在道教产生之前,在中国民间就已广泛流传,因而道教把他们奉为了神仙人物。

(2)古代神话传说中的人物:黄帝、颛顼、帝喾、西王母、东王公等。黄帝、颛顼、帝喾实际上是中国原始社会的氏族名称,后演化为氏族首领的名字,他们的事迹与中国上古文化的传说有关。西王母、东王公是中国神话传说中人物,据《神异经》载:东王公居于东荒山中石室,长一丈,头发皓白,人形鸟而虎尾。后来道教将其神化为居东海中之男仙领袖,其为东华至真之气所化生。

^① 此分类详见石衍丰、曾召南:《道教基础知识》第六章,四川大学出版社1988年版。

《山海经》说，西王母“其状如人，豹尾虎齿而善啸”。这些古代神话传说中人物，后来都被道教奉为神仙。

(3)古代帝王将相：帝尧、帝舜、夏禹、周文王、周武王、周穆公、齐桓公、晋文公、楚庄王、秦始皇、汉高祖、汉光武帝、魏武帝、刘备、徐庶、李广、何宴等。

(4)古代杰出人物：孔丘、颜回、老聃、墨子、扁鹊、华佗。

(5)道教中的历史人物：张天师、张鲁、左慈、葛玄、郑思远、葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景、孙思邈、司马承祯、杜光庭、吕洞宾、陈抟、王重阳、丘处机等。

道教所崇奉的这几个方面的神仙，从中国文化来看，它上有上古文化中的神话和传说人物，下有封建帝王、儒、墨、道、医各学派人物，同时又有道教中的杰出人物。道教对这几个方面的、在中国文化和历史上有过杰出贡献的人物，都作为神仙加以膜拜，这表明道教文化具有博大的胸怀，说明道教是一个开放的体系，它不排斥道教以外的杰出人物成为神仙，即使是儒家大师孔丘、颜回也是如此。道教的这一特点是与那个时代中国文化的相对开放息息相关的。道教的鼎盛时期在唐代，那时中国文化以它弘大的气概吸纳了儒、释文化，在这种文化背景下达到全盛发展的道教，其表现在神仙崇奉的体系方面也必然是开放的，而不是封闭的。

道教除尊神崇拜、神仙崇拜之外，还有俗神崇拜。俗神崇拜即是雷公、电母、风伯雨师、城隍土地、社稷山川之神。道教对这些俗神的崇拜也体现了它与传统文化的密切关系。

道教对雷公电母大神，风伯雨师大神以及江河、五岳诸山

神,社稷、土地之神等等的崇拜,是由中国古代原始文化中的对大自然的崇拜衍变而来的。以农业为生的中华民族,自诞生之日起就与大自然发生密切的关系。在中华民族的幼年时期,对自然力的恐惧和乞求,产生了膜拜自然的原始宗教。这种对大自然的崇拜在农业文化中一直作为主要的观念长时期的存在。道教对之作了继承并发展成为一系列的俗神崇拜,这是不奇怪的。道教的俗神崇拜还体现了中国一般民众的心理,是民俗文化的一个部分。如道教供奉的门神、灶神、城隍、土地、财神、药王等。门神是民间传说的司门之神。灶神亦称灶王,传说为掌管饮食之神,汉代已有祭灶的风俗,唐宋以后腊月 23 日或 24 日祭灶已成习俗。财神是民间崇奉的招财进宝之神。土地神是传说中的村社守护神,古称社神,在甲骨中已有祭社的记载,道教列土地神为最后,以地祇而奉之。药王是传说中的名医,一为传说中的神农尝百草首创药,世尊为药王;二为传说中黄帝太医扁鹊,为灵应药王真居。唐代道士、著名医学家孙思邈也尊之为药王。城隍是古代传说中的城市守护神,古代建国范土为城,依城凿地为隍,城隍之名由此而来,城隍在道教的奉神体系中居于下层。城隍在神仙品级中地位虽低,但其起源则体现了一般老百姓的愿望。早在南北朝时,已有州县设城隍庙的记载。在唐代,城隍祠很受重视,李白曾作《韦鄂州碑》:“大水灭郭,抗辞正色,言于城隍,其应如响。”杜牧为黄州刺史,也著有《祭城隍神祈雨文》二首。可见城隍在民众的心目中是“护国保邦”之神。宋代奉祀城隍也很甚行。正是在这样的文化背景中,道教模拟现实地方官的形象,适应老百姓需要好官的心理,塑造了一位“翦恶除凶,护国保邦”之神

城隍。由于城隍的形象反映了民俗及民众心理,因而城隍庙越来越兴旺。到明代,对城隍更为重视,朱元璋甚至封城隍神之爵:“洪武元年,诏封天下城隍神,在应天府者以帝,在开封、临濠、太平府和滁州者以王,在凡府州者以公、以侯、以伯”。(明何孟晋《余冬序录摘抄内外篇》卷三)城隍神从产生、兴旺和在民间处处都有城隍庙的存在,说明道教在中国的俗文化中是有一定影响的。道教的俗神崇拜深深扎根于中国的民间,它不仅反映了民俗文化,甚至可以说道教的俗神崇拜就是民俗文化的一个组成部分。

总之,以文化的眼光去看道教,我们可以得出如下的看法:道教继承了中国巫术文化的传统;道教的形神炼养术是为了继续享受生命延长的快乐,体现了中国传统文化的人文精神;植根于中国传统文化中的多神崇拜,体现了道教文化的开放胸怀和道教与中国民俗文化的密切关系。

二、老子与道教理论建构之关系

任何宗教,除了有它特定的宗教信仰、宗教实体、宗教活动而外,还要有特定的宗教理论,有学者把这儿点称为宗教的基本要素^①。道教与其它宗教一样,在形成和发展的过程中,也在不断地构筑自己的理论。在中国文化史上,道家学派产生在道教之前,这对于道教理论的构筑带来了方便,它只要借助于道家思想就行了,不必另辟蹊径。在这里,我们要着重揭示的是,道教如何借助于老子以构筑自己的理论。

^① 吕大吉主编《宗教学通论》第69页,中国社会科学出版社1989年版。

道教借助于老子在构筑自己理论的过程中,通过了两种途径:一是将老子神化为道教教主;二是将《老子》书改铸为道教经典。这两条途径,从早期道教进行创教活动时就开始了,随着历史的发展而不断完善。可以说,道教的形成与神化老子和改铸《老子》书是同步进行的。

神化老子,改铸老子的形象使之成为道教教主,是早期道教的主要创教活动之一。在早期道教的经书中,老子已经被神化。东汉王阜《老子圣母碑》说:“老子者,道也。乃生于无形之先,起于太初之前,行于太素之元,浮游六虚,出入幽冥。观混沌之未判,窥清浊之未分”(《太平御览》卷一引),将老子神秘化,说成是道的化身。桓帝延熹九年边韶《老子铭》说:“以老子离合于混沌之气,与三光为始终,观天作讖,升降斗星,随日九度,与时消息”,又说:“老子道成身(或仙)化,蝉蜕度世,自羲农以来,世为圣者师。”(见《隶释》卷三)这在王阜《圣母碑》的基础上又有了发展,即不仅老子是道的化身,生于无形之先,而且与三光(日月星)为始终,是不死的,从远古的伏羲、神农之后就不断化身作历代圣王的老师。可以说,在东汉桓帝时,老子作为先天地而生的神的形象,在人们心目中已经完全树立起来了。后来的道经又对老子神的形象不断的进行增饰。如《老子想尔注》说:“一者道也……一在天地外,入在天地间……一散形为气,聚形为太上老君,常治昆仑。”又说:“道使黄帝为之。”老子不仅成了道的化身,而且还高于黄帝。道教经书中对老子的神化还有甚于《想尔注》者,如《老子内传》说:“太上老君,姓李,名耳,字伯阳,一名重耳,楚国苦县曲仁里人也。其母见日精下落入流星,飞入口中,因有

娠。怀之七十二岁，于陈国涡水李树下剖左腋而生。指李树曰：“此为我姓”。生而白首，故号老子。耳有三漏，又号老聃。顶有日光，身滋白血，面凝金色，舌络锦文，形长一丈二尺，齿有四十八。受元君神图宝章变化之方及还丹伏火水汞液色之术，为七十二篇。在周为守藏史，武王时为柱下史，能为天神所济、众仙所从。所出度世之法，有九丹、八石、金醴、金液、治心养性、绝谷、变化、役使鬼神之法。”这一段文字对老子进行了全面的神化，除老子出生地和曾任周守藏史是取材于《史记》老子列传而外，其余的文字均属虚构。后来，道教徒又多方面地塑造和增饰老子，到魏晋时老子则成了先天地生、无世不存的宇宙至尊之神。这正如《魏书·释老志》说：“道家之原，出于老子。其自言也，先天地生以资万类。上处玉京，为神之宗，下在紫微，为飞仙之主。千变万化，有德不德，随感应物，厥迹无常。”总之，经过道教徒长时期的塑造，从汉末到魏晋，老子教主的地位已经完全确立，老子俨然成了道教的尊神。在唐代，老子作为道教教主的地位，得到了统治阶级的承认，唐高宗乾封元年（公元666年）封老子为太上玄元皇帝。宋朝统治阶级也信奉道教、崇拜老子，宋真宗大中祥符六年（公元1013年）加号太上老君为混元上德皇帝。

在我们了解了老子被神化、抬上道教教主的过程以后，自然会提出这样的问题：道教为什么要奉老子为教主？我认为，这要从两个方面去分析：一是道教本身的需要；二是老子有被神化的可能。从道教本身来看，早期道教起源于民间，创教活动分散而缓慢，其原因当然是多方面的，但重要的原因则是道教缺乏严密的教义和理论。道教在创教的过程中不断神化老子，就是力图弥

补这方面的缺陷。从老子本身来看,汉代以后对老子其人和其事已有一些传闻,司马迁在写《史记》老子列传时,记下了几种不切实际的传说,如说:“盖老子百有六十岁,或言二百余岁,以其修道而养寿也”,老子西出关“莫知其所终。”这些传说为后世神化老子提供了方便之门。到了东汉成帝、哀帝之时,谶纬兴起,在儒家神化古圣先贤,特别是神化孔子思潮的影响下,这个曾被孔子问过礼的老子也加速为方士们所神化。如《史记·留侯世家》司马贞《索隐》引诗纬《含神雾》说:“风后为黄帝师,乃化为老子,以书授张良。”按《留侯世家》载,以书授张良的是黄石公,并非老子,这段记载可能是误传。但它表明当时的人们已经认为老子是不死的,由风后化身而来。可见,老子被道教所神化是事出有因的。

道教对老子的神化,除了把老子奉为教主、至上尊神而外,还通化神化老子,编造了老子创造世界和人类的谎言,构筑了道教的创世纪。

一般说来,比较大型的宗教无不有自己的创世纪。道教也是如此。《常清静经》说:“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物,”这是对道教宇宙生成论的简要概括。只要与《老子》书相对照就不难看出,道教的宇宙生成论是脱胎于《老子》书,“大道无形”、“大道无名”等均是借用老子的语言。

道教的创世纪,以《太上老君开天经》讲得最为集中和清楚。《经》中说,在未有天地时“太清之外不可称计,虚无之里寂寞无表,”那时“无天无地,无阴无阳,无日无月,无晶无光,无东无西,无青无黄,无南无北,无柔无刚,无覆无载……唯吾老君,犹处空

玄寂寥之外，玄虚之中。视之不见，听之不闻。若言有，不见其形；若言无，万物从之而生。”

而后，“八表之外，渐渐始分，下成微妙以为世界，而有洪元。”“洪元”为道教创世纪的第一大世纪。

洪元以后，道教创世纪的第二大世纪是“太初”。这时，太上老君从虚空而下，为“太初”之师，“口吐开天经一部，四十八万卷，一卷有四十八万字，一字辟方一百里，以教太初”。这时才分别天地，创造了日月，但还未有人。太上老君又创造人，“上取天精，下取地精，中间和合以成一神，名曰人也”。

“太初”既没，便进入道教创世纪的第三大世纪——“太始”。这时太上老君下为师，“口吐太始经一部，教其太始，置立天地”。“太始者，万物之始也”。

“太始”既没，便是“太素”世纪。老君下降为师，“示太素以法天下”。

“太素”以后是“混沌”、“混沌”以后是“九宫”，“九宫”以后是“伏羲”^①……总之，按照《太上老君开天经》的说法，每一个时期老君都下降人间，从没有天地到文明社会的产生，都是由于太上老君的法力。在道教徒的心目中，老子根本不是思想家、哲学家，而是法力无边的创世主。太上老君是创世主，这是道教徒不可动摇的信念。

道教的发展不仅需要教主，而且更需要理论。有学者提出了

^① 《太上老君开天经》中关于创世纪的内容，见李养正《道教概说》第八章，中华书局，1989年版。

宗教的四层次说,即:宗教信仰(基本宗旨和虔信的感情)、宗教理论(较系统的教义、学说和戒律)、宗教实体(教团组织、信徒、制度、设施、财产及宗教活动)和宗教文化。^①笔者认为,宗教的四层次说是很精当的。笔者还认为,在这四个层次中宗教理论起着很重要的作用,它支撑着宗教徒虔诚的宗教信仰;它影响着宗教文化的发展。

道教的起源比较庞杂,它在形成的过程中很需要哲学理论作为自己的基础。如何去构筑自己的宗教理论呢?道教看中了《老子》书。经过道教徒的改铸,《老子》书成了道教的《道德经》。因此,道教除神化老子以外,建构其理论的另一途径便是改铸《老子》,使之适合于道教的需要。这突出的表现在早期道教经典《老子想尔注》对《老子》书的注解中。

《老子想尔注》是汉末成书的。一般认为,是张鲁所作,很可能是五斗米道众祭酒讲解《老子》的文本,最后由张鲁总其成。这是一部用道教神学观点注解《老子》书的典型,它开创了道教徒利用《老子》书、改铸《老子》书的先声。因而这本书在道教发展史上有着特殊的作用和意义。

《想尔注》对《老子》书的曲解包括两个方面:一是把《老子》的“道”改造成凌驾于人间一切之上的主宰之神;二是曲解《老子》书的宗旨,借注《老子》阐扬长生成仙的道教理论。

⁵ 《老子》二十五章说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”在这里,道、天、地、人四者的关系很清楚,应该是人取法地,地取

① 牟钟鉴:《中国宗教与文化》第4页,巴蜀书社1989年版。

法天，天取法道，道取法自然，即道遵循自然的规律，或说道纯任自然。

而《想尔注》把“道法自然”改注为：“自然者，与道同号异体，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！”把《老子》书的“道法自然”，注解成了自然法道，这就把道抬到了自然之上。

《老子》三十五章说：“执大象，天下往”。意思是说，掌握了大道，天下的人就归附他。

《想尔注》对《老子》三十五章的这句话作了长段的解释，最后归结为：“道尊且神；终不听人。”经此注解，道就成了与人对立的尊神。

《老子》十四章：“一者其上不皦，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。”在这一章里，老子阐述了他的宇宙观。“无状之状，无物之象”是形容道的，说明道没有具体的形象，不可以名状。

而《想尔注》对“无状之状，无物之象”作这样解释：“道至尊，微而隐，无状貌形象也；但可从其诚，不可见知也。”这样，道就成了至尊至威的要人们“从其诚”的神了。

《想尔注》通过对《老子》“道”的改注，《老子》的“道”由哲学范畴变成了凌驾于一切之上的神的化身。

《想尔注》改注《老子》书，还表现在借注释《老子》阐扬它的长生成仙思想。这一主旨，贯穿了《想尔注》全书。现举以下例子加以说明：

《老子》七章说：“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自

生，故能长久。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。以其无私，故能成其私”。这段话的意思是说，天地是永久存在的。天地所以永久存在，是因为它生养万物而不自私以养自己，所以能够长久。因此圣人遇到利益把自身摆在后面，结果自身却能占先；遇到危难把自身置之度外，而结果自身却能安存。因为他无私，所以能成其私。

而《想尔注》把这一章完全解释成了长生成仙的理论。《想尔注》对“是以圣人后其身而身先”句作如是解：“求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功刳君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿不与俗争，即为后其身也；而日此得仙寿，获福在俗人先，即为身先”。对“以其无私，故能成其私”更是作了曲解。为了把这一句话的意思解释成“长生成仙”，《想尔注》将“私”字改成“尸”字，然后将此句解释为：“不知长生之道，身皆尸行耳，非道所行，悉尸行也。道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也。”本来《老子》七章所表明的是老子的朴素辩证观点，老子观察自然界的天和社会中的圣人，从而提出了如何做人的道理。而经《想尔注》这样改注后，则完全成了长生成仙的理论了。

《老子》二十五章说：“故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”老子这句话的意思是明显的，是说宇宙间有四个“大”，人是其中之一。

《想尔注》却把两处的“人”字改成“生”字，这就变成了“道大，天大，地大，生大。域中有四大，而生处一。”同时又解释：“生，道之别体也。”从而阐扬了长生成仙的理论。

《老子》十六章说：“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”这一章是老子的政治论。容，读为庸，用也。这句话的意思是说，用社会永恒法则（常，为社会永恒法则）才能做公侯，才能做帝王，才能合于自然，才能合于道，才能长生直到老死也没有危险。

《想尔注》则把“王”字改为“生”，把“乃”字改为能，于是便成了：“知常容，容能公，公能生，生能天，天能道，道能久，没身不殆”。同时注为：“知常法意，常保形容。以道保形容，为天地上容，处天地间不畏死，故公也。能行道公政，故常生也。能致长生，则副天也。天能久生，法道故也。人法道意，便能长久也。太阳道积，练形之官也。世有不可处，贤者避去，托死于太阳中；而复一边生像，没而不殆也。俗人不能积善行，死便真死，属地官去也。”经《想尔注》这样一解释，《老子》十六章的原意便被曲解成了“长生成仙”的理论。

《老子想尔注》的牵强、穿凿附会之处还有很多，由于篇幅关系不能一一指出。总之，这本书一是把《老子》的“道”改铸为至上尊神；二是把《老子》书改铸为长生成仙的理论。

从莫高窟所出古写本《老子想尔注》残卷来看，“此书注与经文连书，字体大小不分，既不别章次，过章又不起行，与唐写本道德经款式颇异，犹存东汉晚期注书方式”。（饶宗颐：《老子想尔注校笺》）因此，《想尔注》的年代是可以确定的，它较为真实地向我们提供了东汉时期《老子》书是如何被改铸为道教经典的。

道教称《老子》书为《道德经》。后来为《道德经》作注的人很多，基本上都遵循着《老子想尔注》改铸《老子》的方向发展。如在

唐代，为《道德经》作注疏的王玄览、成玄英、吴筠等，都是大讲其道，并神化“道”，通过对“道”的阐发来论说长生成仙的信仰。其中道上吴筠是将老子之道与神仙信仰紧密融合的突出代表，他在《玄纲论·长生可贵章》中回答了人们对道教长生成仙的观念与老庄哲学关系的疑问。他说：“或问曰：‘道之大旨，莫先乎老庄，老庄之言不尚仙道，而先生何独贵乎仙者也？’愚应之曰：何谓其不尚乎？……老子曰：‘深根固蒂，长生久视之道’，又曰：‘谷神不死’。庄子曰：‘千载厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡’。又曰：‘故我修身千二百岁，而形未尚衰’。……又曰：‘神将守形，形乃长生。斯则老庄之言长生不死、神仙明矣，曷谓无乎？’吴筠认为，老子的“长生久视之道”与道教的长生成仙是一回事。实际上老子所说的“深根固蒂，长生久视之道”（五十九章），主要指的是治理国家应该遵循天道，这个“道”是一个根深本固的长久的道路。把老子的这一思想引申到人生论，也只是表明老子对人生长生久视的愿望；而道教则把老子的这一愿望转变为一种长生成仙的宗教追求目标。吴筠等借用《老子》的语言，而从根本上改变了老子思想的主旨。可见，道教徒对老子思想的改注是很巧妙的。吴筠用神仙信仰以阐发老庄之道的道教思想，在唐代十分盛行。有唐一代，经过王玄览、成玄英、吴筠等人的注疏，使道教的基本教义——《道德经》在理论方面前进了一步。以后，道教的发展则着重于阐发修持之道、探求炼养的理论与方法。

道教的修持之道和炼养方法是很多的，它们与老子思想又有何关涉呢？我们仅举道教的一两个修炼之术来略加分析。

“守一”为道教的内炼方术之一。守，指守持身中魂、魄或精、

气、神，使之不受外界牵扰，长驻体内与形魄相抱而为一。道教认为，人身藏魂、魄、精、神。其中，魂与魄，神与形相合相依，人才能生存。而且认为形神相合相依的关系是魄依魂而立，形依神而生，把魂、神看成是人身中最基本的东西，是命之所系的根本。但魂、神与形、魄，两者性质不相同，魂、神属阳，好动驰；形、魄属阴，喜静止。由于两者性质的不同，就容易造成魂、神脱离形、魄，即所谓的魂、神不守舍，这就意味着死亡。因此，道教认为，要使人的寿命长久，就要用一种方法守住魂、神，使它们不离形体，永远与形、魄相抱为一。

这种“守一”术的理论依据是什么呢？这就是老子说的：“载营魄抱一，能无离乎？”（十章）根据《老子》全书的宗旨来看，这里“一”指的是“道”。据高亨先生研究，这句话的意思是“有道之士应该自问，关于坚守灵魂、抱持大道这两件事，我能不离开吗？”^①

而道士河上公（后来道教称之为神仙）则把“载营魄抱一”解释为：“营魄，魂魄也。”范应元说：“营魄，魂魄。内观经曰：动以营身之谓魂，静以镇形之谓魄。”在这些解释的影响下，大多数注老者都把“抱一”释为“守一”，“营魄抱一”即释为魂、魄相守，神、形相守。于是《老子》书中的“载营魄抱一，能无离乎”，便成了道教“守一”术的理论根据了。那么，如何才能使形、魄守住魂、神呢？根本的办法就是摈弃外界声色财货的引诱，去除内心的嗜欲贪念，保持魂、神的清静。道教也为这个根本的办法找到了理论依

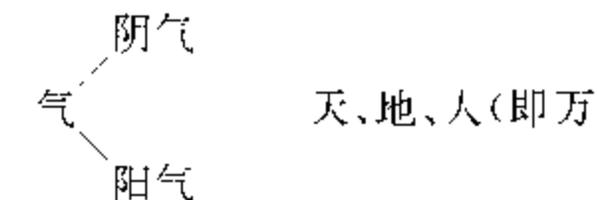
① 高亨：《老子注译》第37页，河南人民出版社1980年版。

据,这就是老子说的:“致虚极,守静笃。”(十六章)本来这一章是老子的政治论,“致虚极,守静笃”是老子对道家学者的要求,要他们做到心虚无欲,达于极点。但通过道教的改注和阐发,则成了道教“守一”之法的理论根据。

内丹是道教重要的一种内修之术。这种方术以人身为炉鼎,以人体内的精、气、神为药物,以意念导引使之在体内循环烹炼,经过一定的方法和步骤,精、气、神将在体内凝结成丹(称圣胎),然后再经沐浴温养,即可飞行。炼内丹的过程简称为炼精化气、炼气化神、炼神还虚。虚被认为是道教的本然状态,还虚即合道,道既无成毁,人则能长存不亡。那么,道教内丹的哲学理论基础是什么呢?

老子说:“道生一,一生二,二生三,三生万物”(四十二章),在这里老子阐明了宇宙万物生成的顺序。这就是说,按照道生成

万物的顺序应该是:道——气——天、地、人(即万物)



物),这个秩序体现了道生万物的活动历程。而道教练内丹的过程则是归三为二,归二为一,返回虚无。“三”,指精、气、神;“二”指神和炁(气);“一”,指圣胎即金丹。这就是说,炼内丹是经过修炼体内的精、气、神,使“三”最后归到“一”上去。这显然是对老子的“道生一,一生二,二生三,三生万物”的宇宙论的逆向运用。老子还说过:“反者道之动”(四十章),“夫物芸芸,各复归其根”(十六章)。很明显,内丹在实现精、气、神——圣胎——虚的反演过程中,运用了老子的矛盾转化和循环返朴的思想。

还需要着重指出的是,道教的核心思想——“得道成仙”,在理论上也是来自老子的道论。按照老子的道论,“道”先天地生,是万物的本原,道产生万物后仍不灭、永恒存在。道虽在人之外,但按照老子的道论,人在“涤除玄览”后,通过静观的方式便可以体道。老子的这一思想,后来成为了道教“得道成仙”的理论根据。

老子提出道是万物的本原、永恒的存在,而道教提出“长生成仙”,这就要解决人能不能获得道永恒存在的功能?如何获得这个功能?道教在解决这个问题时,接受了老子人能体道的看法。老子所说的体道方法是一种直观的领悟,这种方法道教是很乐意接受的。与此同时,道教还提出了各种修炼方术去体道和得道,尤其是内丹炼养术。通过这些炼养术的实行,使人体内的精、气、神三者合一。精、气、神本来是外在的道化生的,是道的产物;精、气、神合一就获得了外在的道所具有的永恒不灭的功能,就能长生成仙,即“得道成仙”。可见,道教“长生成仙”在理论上借鉴了老子的道论,在得道的途径上道教又按照其需要发展了老子的道论。

总之,道教不仅借《老子》阐发“长生成仙”的教义,而且还借《老子》阐发修炼的理论,于是《老子》书便成为了道教的重要经典——《道德经》。

那么,《老子》书为何能被道教所附会呢?这与《老子》书的特点是分不开的。《老子》书的特点,一是文约义丰,“道”的含义具有极大的包容性和多义性,容易被人们赋予多种的解释,这与道教按照自己的宗教需要去解释《老子》提供了方便。二是《老子》

书中的“道”具有一定的神秘性。在《老子》书中，没有用肯定的、一以贯之的、明确的语言来表述“道”是什么；而往往用比较模糊的、不确定的或否定的方式去表述“道”。老子“道”的这种神秘性从逻辑上来说并不一定会归结于宗教；但一切宗教却毫无例外的具有神秘性。因此《老子》的道所具有的神秘性可以被道教加以渲染，甚至成为宗教之神。二是《老子》书中的一些内容，容易为道教所附会。如《老子》书提倡的“恬淡寡欲”的人生之道，“无为”、“清静”、“抱一”的修养方法，都很适合于道教的内炼需要。除以上三点外，还有一个不可忽视的原因，这就是《老子》书是隐士思想的结晶，因而《老子》书的思想具有两面性：一方面它的某些思想能为上层社会所接受；另一方面隐士比较接近于民众，《老子》书的思想容易流传到民间，其中一些符合于下层民众需要的内容，容易为民间道教所吸取。

从道教形成和发展的历史来看，《道德经》很早就被道教作为了经典。早在东汉时，“太平道”、“五斗米”道就尊《五千文》为《道德真经》以教导其弟子，又作《老子想尔注》、《老君道德经想尔训》，用道教观点阐发《道德经》以教诲徒众。道教的第一部经典《太平经》也吸收和援引了《老子》书的思想 and 语言，以《老子》书作为其理论基础。在唐代，唐高宗尊《道德经》为上经。唐玄宗立崇玄馆，令诸生讲习《道德经》，以《道德经》为众经之首，并亲自为之作注疏，于是《道德经》受到社会的特别关注。此时，道教还规定，《老君道德经》、《老君道德经河上公章句》、《老君道德经想尔训》为道教授受的主要经书。除此而外，《周易参同契》、《悟真篇》、《道教秘诀歌》等炼丹著作，亦无不吸取《道德经》为主要

养料来源。

总括本节分析,我们可以看到道教理论建构的途径和方法是:从神化老子和改铸《老子》到依附于《老子》。通过这样的方法,道教比较粗俗的教义,终于有了一定的理论色彩。道教的理论相对说来,没有佛教那么精致,但它却带有浓厚的中国民族文化的色彩,因而在中国士大夫(乃至封建帝王)中间和民间均产生了一定影响,致使流传了两千年之久。直到今天,在我们的民俗文化中仍然可以看到它的影子。

第四节 老子哲学对中国古代医学的影响

一、老子哲学与中国古代医学的朴素系统观

中国古代医学,即中医学,是我国传统的自然科学之一。它经历了漫长的发展历程,至今仍然屹立于世界科学之林,受到世界医学界的关注。

中医学有着庞大的理论体系和一系列辩证论医的方法。在中国的传统自然科学中,可以说中医与中国古代哲学的关系最为密切。笔者限于学识,不可能就此问题作专门的、全面的阐述。按照本书的宗旨,在这一节里将着重分析老子哲学与中医学的关系。

医学是以人体为研究对象的,对人体如何认识,这是中医学必须涉及的问题。因此,我们首先从宏观方面,即从中医学对人体的宏观认识方面分析它与老子哲学的关系。

我们知道,在本世纪50年代形成了一门新兴的边缘学科,即一般系统论。一般系统论的基本观点是把一切研究对象称为

系统。系统是由一些相互关联和相互作用的变量组成的集合。而每个系统本身又是它所从属的一个更大系统的组成部分，各系统里不同层次的子系统、子系统与子系统、直至构成大系统的各个部件的功能，都是为了完成一个“总体”的功能，有一个总的“目标”。按照一般系统论的这一基本观点，研究任何事物都要树立整体观、有序性、动态性、相关性、综合性等等原则。

令人惊奇的是，一般系统论的这些基本原则，竟然在中医学对人体的宏观认识上找到相似之处。“相似”当然不是等同。我们不主张把历史简单地比附于现实。但是，文化的发展有继承性，文化发展中的积极成果当然会经过历代的继承而以某种方式在现实中存在。中医“天人相应”的整体观便是中医理论中独具特色的、中华文化中的积极成果。中医学“天人相应”的整体观贯穿在中医生理、病理、诊断和治疗等各个方面。按照这种整体观，中医把人体看成是一个精密的自动调节的控制系统，人体的五脏、六腑、四肢、百骸、皮毛、肌肉、五官、九窍、形神各司其职，接受各种不同的信息和能量，并转换这些信息和能量，协调平衡，共同完成生命活动的特殊功能。不仅如此，按照中医学的整体观，人体这个系统可以分解为若干不同层次的子系统，子系统中又有子系统，各系统既有自己特殊的功能活动，又相互联系、相互作用，缺一不可。如以五脏为中心的五个功能整体为例，心主血脉和神志，统帅全身，是作用很强的独立的子系统。但心却依赖脾胃系统的消化吸收为其提供活动的能量；依赖肝系统储藏血液精气；依赖肺系统的气化和推动作用；还依赖肾阳的温养、肾水的制约等等。同样，除心以外的其他子系统之间的关系

也是如此，都是彼此相互联系和相互作用，以构成人体的整体功能。

就人体系统与自然界这个大系统的关系来说，中医学也十分注重它们之间的联系。中医学把人体与自然界看成是“天人相应”的关系。中医认为，人是自然界的一部分：“夫人生于地，悬命于天，天地合气，命之曰人”（《素问·宝命全形论》），因而人要受到自然界的诸多因素的影响，如地理位置、季节特征、饮食五味等等。人只有“法天则地，随应而动”（同上）遵循自然规律和四时节律生活，才能“长有天命”（《素问·生气通天论》）。中医所说的人要遵循自然规律和四时节律生活，很明显的是接受了老子的“人法地，地法天，天法道，道法自然”。（二十五章）的思想。不仅如此，中医还进一步认为，人与自然界有许多共同的规律性，人与自然界是“天人相应”的整体。如《素问·生气通天论》说：“夫自古通天者生之本，本于阴阳。天地之间，六合之内，其气九州、九窍、五脏、十二节皆通乎天气……此寿命之本也。”这就是说，人之所以能生存是与天气（即自然规律）息息相通的，自然界的气候、季节、地域等等都与人体的生理现象和精神活动有着统一性。因此，不能把自然现象与人的生理现象割裂开来，而应该把它们看作统一的整体。人既是自然界这个大系统中的一个组成部分，自身又是一个小系统，小系统与大气系统息息相关，这就是中医的“天人相应”观。中医对“天人相应”的关系还有一些具体的说法。如说自然界“天为阳，地为阴，日为阳，月为阴。其合之于人……腰以上为天，腰以下为地……足之十二经脉，以应十二月……手之十指，以应十日。”（《灵枢·阴阳系日月》篇）又如说，

自然界“清阳为天，浊阴为地；地气上为云，天气下为雨”，而人的生理现象则相应表现在“清阳出上窍，浊阴出下窍；清阳发腠理，浊阴走五脏”（《素问·阴阳应象大论》）等等。从表面上看，中医的“天人相应”似乎不太科学；但中医的“天人相应”的基本精神则是强调人要保持健康、不生疾病以享天年，就必须尊循和顺应自然界运动的规律，以保持机体与自然环境的协调。如果我们这样理解中医的“天人相应”，那末它就不仅是科学的、而且具有朴素的系统观和把握事物的整体观念。因此，中医学所认为的人体要在与自然界的诸多因素的联系中进行调节、控制，以达到与外界环境系统的动态平衡，是值得我们高度重视的。

上述中医学对人体的宏观认识及中医的整体观念，的确与一般系统论有着惊人的相似之处。这并不奇怪，因为中医学的思维方式是在中国古代哲学的熏陶下形成的。而中国古代哲学思维方式的基本特点则是用整体观念、相互联系的概念去把握世界。作为中国哲学和文化活水源头的老子哲学，其思维方式更具有这个特点，我们可以由此去揭示老子哲学对中医学朴素系统观的影响。

老子哲学是自成体系的哲学，它本身就是一个系统。当老子哲学在把握天、地、人的关系时，也是把天、地、人三者作为一个相互联系的系统来看待的。老子说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（二十五章）老子认为宇宙中有四个“大”，可以说这四个“大”构成宇宙这个大系统，而人是其中的一个系统。那么，人这个系统与天、地、道的关系是如何的呢？老子接着说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（同上）这就是

说,人不是孤立存在的,人要效法天、效法道,归根结底要效法自然。也就是说,人与自然的关系是要遵循自然的规律行事。老子把人与自然联系起来进行考察,这种哲学的方法论原则显然被古代医家所吸收并以此建立了“天人相应”的把握人与自然关系的整体观。

老子哲学对中医学的影响,更体现在老子的朴素辩证法思想被中医所广泛应用,成为了中医学理论的重要思维方式。关于老子的辩证法思想,我们在本书第六章第二节已经作了专门论述。在这里我们要着重指出的是老子的“执一”和“知常”思想。在老子辩证法思想中,有一个重要的内容似乎往往被人忽略,这就是老子的“执一”和“知常”思想。所谓“一”就是道,这正如《老子》三十九章所说:“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。”“执一”就是要遵循道的自然法则或规律。“知常”,就是《老子》十六章所说的:“万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各归其根。归根曰静,是谓复命。复命曰常,知常曰明,不知常,妄作,凶。”这个“常”就是自然界正常的运动规律和平衡发展。老子的“执一”、“知常”思想告诉我们,一切事物都应该按照自然规律运动,都不可太过或不及,万物必须处于平衡之常态,才能顺应客观规律而长久。老子的这个重要思想,被中国古代医家所接受并应用到中医理论上来。中医认为,由于内(如摄生不当)外(如气候失常)等方面的诸多原因,人与自然界的平衡或人体内部的平衡关系可能遭受破坏,以致失调导致疾病发生。因此,调谐、平衡对立统一两个方面,便成为了中医理论的重要内容。这一理论显然是来自于老子的“执

一”、“知常”思想。

中医生理学、病理学的平衡观主要体现为：

(1) 守自然规律之常

《素问·六微旨大论》对此有如下论述：“气有胜复。胜复之作，有德有化，有用有变，变则邪气居之。……物之生从于化，物之极由乎变，变化之相薄，成败之所由也。……故无不出入，无不升降，化有大小，期有近远，四者之有而贵常守，反常则灾害至矣。”这就是说，气之出入、升降，皆有常轨。“常”，即是自然的平衡，如不遵循常轨，则灾害、疾病必然发生。这与老子所说：“无遗身殃，是谓袭常”（五十二章）所强调的遵循道的自然规律的思想是一致的。

(2) 阴阳协调

中医学很强调阴阳的协调，《素问·生气通天论》说：“凡阴阳之要，阳密乃固，两者不和，若春无秋，若冬无夏。因而和之，是谓圣度。故阳强不能密，阴气乃绝；阴平阳秘，精神乃治；阴阳离决，精气乃绝”。这段话的意思是说，人体必须经常保持阴阳的协调和平衡才能强壮和充实。如果阴阳失调，则人体生化的气机便将失去，精气就会衰竭，由此产生种种疾病。

中医的治疗学理论也受到老子辩证法思想的影响。前面我们已经指出，老子辩证法思想的重要内容之一是强调顺应自然，事物要按照自然界正常的规律运动和平衡发生，如果出现了失常或反常的情况，就要及时调整。老子的这些辩证法思想，在中医的治疗学中有了很大的发展。如《素问·气交变大论》说：“夫五运之政，犹权衡也；高者抑之，下者举之；化者应之，变者复之。

生长、化成、收藏之理，气之常也，失常则天地四塞矣。”《素问·阴阳应象大论》也说：“故因其轻而扬之，因其重而减之，因其衰而彰之：形不足者温之以气，精不足者补之以味，其高者因而越之，其下者引而竭之，中满者泻之于内，其有邪者渍形以为汗，其在皮者汗而发之，其剽悍者按而收之，其实者散而泻之。审其阴阳，以别柔刚，阳病治阴，阴病治阳。”等等。可见，中医治疗学的重要原则是通过调节机体内气的胜、衰，使之趋于平衡，从而达到治愈的目的。这种治疗原则与老子的“损有余”以“补不足”的思想精神是息息相关的。

再从中医的具体诊断方式来看，似乎也与老子哲学有着一定的关联。我们知道，中医看病和诊断的特点是辨证施治。中医通过望、闻、问、切，从患者那里收集到病理信息，然后运用中医理论进行分析，推断出病因、病位及疾病的转归，进而分别情况采取虚则补之，实则泻之，寒者热之，热者寒之等方法调节机体的动态平衡，达到防病、治病的目的。中医的治病方法不是“头疼医头，脚疼医脚”，而是从综合的角度，把疾病与患者机体的各种因素联系起来进行辩证分析。同一种疾病，由于患者个体因素的差异，用药量及药方的配剂都可能因人而异，而不是千人一面。实践证明，中医的辨证施治有相当的合理因素和价值。这是现代医学所不能完全取代的。中医对疾病的诊断方式，似乎与老子的思维方式有共通之处。中医的望、闻、问、切，从表面上看好像很玄乎，许多微妙之处好像只可意会不能言传；中药的处方在各种味药的比例、配搭中，似乎也蕴含着医生灵感思维的火花。中医的这种独特的思维方式和辨证施治的方法若从哲学方法论的角

度来说,不难看出它与老子哲学的关联。老子说:“常无,欲以观其妙。常有,欲以观其徼”(一章)。对老子这句话的断句和解释,各家众说纷纭。笔者同意高亨先生以“常无”断句。高亨先生认为,老子所说的道永远无形体,故是“常无”;天地永远有形体,故是“常有”。高亨先生对老子这段话作了如下解释:“道是永远无形体的‘常无’,所以我要用这个‘常无’来观察天地原始的奥妙,就知道天地的来源了。天地是永远有形体的‘常有’,我要用这个‘常有’来观察万物母体的边涯,就知道万物的来源了。”^①“常无”和“常有”是老子宇宙论的重要范畴,这两者虽然“同谓之玄”(一章),但两者都同出于道,运用它们就能解释天地万物的来源问题。老子的这个思想,从表面上看来似乎有点玄,但其中充满了辩证思想的光芒,即有与无的辩证统一;这与中医的辨证施治有着异曲同功之妙。老子的“常无,欲以观其妙。常有,欲以观其徼”,从思维方式上来看,还有直观思维的特点,它不必经过思维的若干环节而直指对象的本身。这与中医的望、闻、问、切的诊断方式在本质上也有相通之处,中医的这种诊断方式受到老子的直观思维方式的影响,也是很有可能的。

总之,老子的朴素辩证法思想对中医的生理学、病理学和治疗学理论均有重大影响。可以说,老子哲学是中医学理论的重要来源之一。

二、老子哲学的“气”、“阴阳”范畴与中医学理论

“气”,作为中国古代哲学最重要的范畴之一,早在先秦时期

^① 高亨:《老子注译》第22页,河南人民出版社1980年版。

就已经流行。当老子哲学体系形成时便吸收了先秦时期“气”的概念,并把它进一步抽象,从万物本原的意义上加以使用,使“气”更具有了哲学的意味。关于“气”在本原意义上的使用,以《老子》四十二章的这段话为代表:“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。”对这段话有两种解释:一种解释认为,“一”就是混沌未分的“元气”。道产生出混沌未分的元气;然后“二”,即元气分为阴阳二气;“叁”即参,在阴阳二气的参和下,万物就逐渐产生了。任何事物都是“负阴而抱阳,冲气以为和”,即任何事物都是阴阳二气的对立统一。另一种解释则是,道就是“太一”。这个“一”产生了“二”,即天地。然后“二”产生了“三”,即阴气、阳气、和气。然后这三种气产生了万物。^①万物是由阴阳二气组成,它的背面(北面)是阴气,胸前(南面)是阳气。对老子这段话的两种解释,尽管在“一”的含义上看法有所不同;但这两种解释都没有否定老子这段话肯定了万物是由“气”构成的。也就是说,都肯定了老子在万物本原的意义上使用了“气”概念。后来,道家基本上都继承了老子的这一思想,以“气”解释各种现象。如《管子》认为,“气”是一种极细微的物质,“其细无内”、“其大无外”(见《管子·内业》),充满于天地之间,世上一切有形的、无形的事物及现象,包括生命在内,都可以看作是“气聚”或“气散”的结果。庄子也认为,“通天下一气耳”(《庄子·知北游》)。《淮南子》认为,“天地之和,阴阳之陶化万物,皆乘一气也”(《淮南子·本经训》)。可以说,它们都把“气”作为大千世界

^① 高亨:《老子注译》第99页,河南人民出版社1980年版。

无限多样性的统一。

中国古代医学受到了老子和道家这一思想的深刻影响。中医学也认为“气”是万物的本原，“气始而生化，气散而有形，气布而蕃育，气终而象变，其致一也”（《素问·五常政论篇》），这就是说，万物的化生变更，无不本于气。中医还认为，流动于大自然中的气，与人体各脏器是相通的，“天气通于肺，地气通于嗑，风气通于肝，雷气通于心，谷气通于脾，雨气通于肾”（《素问·阴阳应象大论篇》）。因此，“四时之化，万物之变”不可能不对人体产生各种各样的影响，例如“感于寒则受病，微者为咳，甚者为泄为痛”（《素问·咳论篇》）。

中医学运用“气”理论最早的是春秋时期的医和，他是六气致病理论的最早阐述者。医和说：“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。”（《左传》昭公元年）后来道家也认为：“天生阴、阳、寒、暑、燥、湿，四时之化，万物之变，莫不为利，莫不为害。”（《吕氏春秋·尽数》）正是在这种利害的联系中，人体可能受到“六气”的影响而超乎生理的限度，产生各种疾病。中医理论的最早巨著《内经》继承了老子和道家的气论，它指出了“六气”与疾病产生的关系：“夫百病之生也，皆生于风、寒、暑、湿、燥、火，以之化之变也。”“逆春风，则少阳不生，肝气内变。逆夏气，则太阳不长，心气内凋。逆秋气，则太阴不收，肺气焦满。逆冬气，则少阴不藏，肾气独沉。”（《素问·四气调神大论篇》）这就是说，违背了四时之气，必使脏器受病。此外，《内经》还认为，运于体内之气也可以由于不同的情致而产生各种疾病，“余知百病生于气也。怒则气上，喜则气缓，悲

则气消,恐则气下,寒则气收,灵则气泄,惊则气乱,劳则气耗,思则气结……”(《素问·举痛论篇》)等等。

从上所述,我们可以希到,中医学认为“气”不仅是生命得以存在的基本材料,不仅是维持有机体正常运转的基本动力,而且也是人体产生各种疾病和异常表现的基质。总之,中医学家们已经把“气”作为中医理论的立论根据,用以解释人体的生理、病理甚至心理现象了。“气”行速而善变,富于流动性;“气”又精细而充满天地,具有实在性。“气”的这些特质在当时来说,的确是能够合理解释生命的性质的学说,所以被中医学所采纳。

“阴阳”,也是老子和道家哲学的重要范畴。老子说:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”(四十二章)老子指出了阴阳二气的作用,认为万物都因阴阳二气和冲气的合和而存在。显然,“阴阳”已经具有了普遍性的意义。这就为后来以阴阳二气作为宇宙根本的思想,奠定了基础。战国时期成书的《管子》说:“阴阳者,天地之大理也”(《管子·四时》),进一步把“阴阳”视为宇宙的基本规律。秦汉时期,“阴阳”概念更是广泛地运用,道家把它运用到了天文、气象、化学、医学、音乐等等学科。正如《黄老帛书》所说的那样:“凡论必以阴阳明大义”(《称》),即以阴阳为纲纪来分析一切事物。可以说,“阴阳”范畴在先秦和秦汉时期,已经成为反映和概括矛盾关系的一对重要范畴了,从老子、庄子到《管子》,从《吕氏春秋》到《淮南子》无不以“阴阳”范畴来概括事物的对立和统一。诸如,天与地、柔与刚、升与降、散与聚、显与幽、表与里、虚与实、寒与热等等。

中医学深受阴阳理论的影响,它运用阴阳矛盾统一的属性,

在研究人体的生命现象时，上联天文，下系地理，既把“阴阳”作为自然界的一般规律，又把它作为防病、治病的根本。如说：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，治病必求于本”（《素问·阴阳应象大论》）。可见，中医学把“阴阳”提到了最高的位置上，把它视作天地万物生变的纲纪、规律、枢要、根本。《内经》也认为，人体是阴阳的对立统一：“人生有形，不离阴阳”，“两神相搏，合而成形”。那末，阴阳的对立统一在人体生理机能中的活动表现为怎样的关系呢？大体说来有以下几点：

（1）阴阳的相互依存关系。中医谓阴阳的相互关系为阴阳互根。《素问·阴阳应象大论》云：“阴在内，阳之守也；阳在外，阴之使也”，揭示了物质（阴）与功能（阳）之间的内在联系。其意思是说，阴精（精血津液之类的精微物质）居于体内，阳气（人的各种生理功能）表现于外，阳气是阴精运动的表现（“阴之使”），阴精则是阳气之所以的物质基础（“阳之守”）。这就告诉我们，阴阳双方如果失去了互为依存的条件，就会导致脏腑间关系的紊乱。

（2）阴阳相互交融的关系。道家《淮南子》说：“阳生于阴，阴生于阳，阴阳相错，四维乃通，或生或死，万物乃成。”中医巨著《内经》也说：“天有阴阳，地亦阴阳，故阳中有阴，阴中有阳。”对此，中医大师张景岳解释道：“惟阳中有阴，故天气得以下降，阴中有阳，故地气得以上升。此即上下相召之本”。（《类经》二十三卷，《运气类》）“盖天地万物之道，惟阴阳二气而已，阴阳作合，原不相离，所以阳中必有阴，阴中必有阳”。（《类经三卷·藏象类》）这就是说，阴阳相互渗透，相互包含，是自然事物，包括人体生理

的普遍现象。

(3) 阴阳相互转化的关系

老子哲学的著名命题是：“反者道之动”(四十章)，认为事物在其发展的过程中，无不向对立而转化。《内经》吸收了老子的这一思想，十分重视阴阳之间的转化，并认为正是由于阴阳的不平衡和转化，产生了病症。如说：“阴胜则阳病，阳胜则阴病，阳盛则热，阴盛则寒。重寒则热，重热则寒。……故重阴必阳，重阳必阴。”(《素问·阴阳应象大论》)这就是说，事物有一个发展的过程，机体有病初起时可能是阴胜，此时自然会表现为阳衰(中医谓之“寒证”)但当其超过了生理所能承担的极限，破坏了器官自身的相对稳定性时，就会向它的相反方面转化，阴证反而出现阳证体征，寒证却出现热证现象。由此我们可以看到老子和道家“极则反”的矛盾法则，在中医学那里得到了丰富和证实。

总之，中医学以阴阳作为理论大纲，在辨证施治中特别强调对事物各方面的了解和整体性认识。否则，便不可能作出正确的诊断。我们说中医学借鉴了老子哲学并丰富和深化了老子及道家哲学并不为过。

三、老子哲学与中医养生理论

养生学说是中医理论体系中的一个重要组成部分。中医的养生学说是通过调摄人体的机能，使之顺应自然规律，适应外界环境，提高抗病能力，达到健康长寿的目的。中医学的养生理论也是在老子和先秦道家哲学的影响下形成的。

老子辩证法思想的特点是贵柔(详见本章第二节)。老子的贵柔思想表现在他对政治、人事和人生等等问题的看法中。老子

把柔弱胜刚强的思想应用到政治和人事上,提出了“圣人处无为之事”的主张。而在人生修养方面,则应该“见素抱朴,少私寡欲”(十九章)和“恬淡为上”(三十一章)。老子哲学从顺应自然的主旨出发,提出了“无为”、“恬淡”、“少私寡欲”等等思想,这些思想不仅影响了道家学派,而且也被中医学借鉴,成为了中国古代医学的养生理论。

法天则地,顺应自然规律,是中医基本理论的一个组成部分,也是中医养生学重要的指导思想。而这一思想明显的来源于老子的“无为”和“法自然”思想。如《内经》就深受老子哲学的影响,认为养生之道在于顺乎自然。《素问·阴阳应象大论》说:“是以圣人为无为之事,乐恬憺(淡)之能,以欲快志于虚无之守,与天地终,此圣人治身也。”这里所谓“无为”是指因顺自然;所谓恬憺(淡)是指“内无养慕之累,外无伸屈之形”(《素问·移精变气论》);所谓“虚无”是指清心寡欲。在《素问·四气调神大论》中,还介绍了春养生、夏养长、秋养收、冬养藏的四时(季)摄生修养,以顺应自然节律的具体方法。如说:“春三月,此谓发陈,天地俱生,万物以荣。夜卧早起,广步于庭,被发缓形……夏三月……夜卧早起,无厌于日,使志无怒,……秋三月……早卧早起,与鸡俱兴,使志安宁,以缓秋刑,收敛神气……使肺气清,此秋气之应,养收之道也。……冬三月……早卧晚起,心待日光,使志若伏若匿……去寒就温,无泄皮肤,使气亟夺,此气之应,养藏之道也”。总之,“圣人春夏养阳,秋冬养阴,以从其根。”(《素问·四气调神》)这些养生方法,可以说至今仍有积极意义。

“见素抱朴,少私寡欲”,也是老子人生论的重要思想。老子

认为,人应该以朴素为怀,减少利欲之心,“处其厚而不居其薄;处其实而不居其华”(三十八章)。老子认为,许多浮华之事貌似对人有利,过度了则要招致灾害。老子的“见素抱朴,少私寡欲”思想,也被引进了中医的养生学中。中医的养生是从调节人的情志、饮食、起居等方面着手的。在情志方面,要求做到“莫忧思,莫大怒,莫悲愁,莫大惧”(《千金要方·养性》)。在饮食方面,则须“莫强食,莫强酒”(同前)、“谨和五味”(《素问·生气通天论》)。起居方面,要根据四时、昼夜节律加以调摄,以避虚邪之气伤身,等等。中医认为,善摄生者如果能够在“少私寡欲”方面做到“志闲而少欲,心安而不惧,形劳而不倦,气从以顺,各从其欲,皆得所愿,故美其食,任其服,乐其俗”,那就能够“年皆度百岁而动作不衰”。(《素问·上古天真论》)中医在借鉴老子的“恬淡虚无”思想时,还进一步强调,“虚邪贼风,避之有时,恬淡虚无,真气从之,精神内守,病安从来?”(同上)这就是说,“守静”和“恬淡虚无”还可抵御外邪对身体的侵害,即使外邪侵入也可以被逐出体外。中医强调养生要注意精神修养,要“恬淡为务”、“少思寡欲”等等,显然是接受了老子的思想。

养生,在中医学看来就是要限制自己的欲望。可以说,养生是以限制自己的欲望为前提的。在这方面,老子有许多具体论述很适合中医学的需要。除上述老子的“少思寡欲”思想外,老子还讲到“去甚、去奢、去泰”(二十九章),主张去掉淫乐、奢侈和骄傲。道家也有节制情欲的思想。如《吕氏春秋》说:“天生人而使有贫有欲,欲有情,情有节,圣人修节以止欲,故不过行其情也”等等。老子和道家的这些思想都被中医学吸收

作为养生理论的依据，故《内经》说：“食欲有节，起居有常，不妄劳作，故能形与神俱，而尽终其天年。”（《上古天真论》）。在这里，《内经》所表述的就是以节制自己的欲望而达到形神并重的养生方法。

导引吐纳也是中医养生学的重要内容。在这方面，中医学也以老子哲学作为其理论根据。老子说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”。（六章）老子又说：“载营魄抱一，能无离乎？抟气致柔，能婴儿乎？”（十章）老子还说：“深其根，固其柢，长生久视之道也”。（五十九章）老子的这些论述，都被引入到了中医的导引吐纳理论中。

中医的导引吐纳之术是一种内养功，与我们今天所说的气功类似。导引吐纳之术是用特殊的呼吸方式或配以形体动作进行吐故纳新，使精神集中，意志闲静，不受外界环境的影响，以此调节人体内的阴阳平衡，调和气血。并以意领气，以气合力，引导元气沿着体内某一特定的轨迹运行，以达到保健祛病的目的。这种导引吐纳之术，就是《素问·上古天真论》所说的：“提挈天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神。”

中国古代的养生家们还将老子所说的“虚其心，实其腹”（三章），“致虚极，守静笃”（十六章）等论述引入吐纳修养中。他们认为炼内丹应以虚静为要，并注意精神与形体之间的虚实关系。从已有的古籍记载来看，先秦时期已经有了吐纳养生之术。如战国时期的《行气玉佩铭》说：“行气，深则伸，伸则下”。《庄子·刻意篇》有：“吹响呼吸，吐故纳新”之语；屈原《远游》中有“餐六气而饮沆瀣兮”等等，这些养生之术与《老子》书中所说的吐纳法可能

稍有差异,但从先秦广泛存在吐纳养生之术的文化背景来看,我们可以说《老子》书是现今所见最早记有吐纳养生内容的典籍。它对中医养生学理论产生很大影响,决不是偶然的。

老子哲学与中医养生理论的关系,从根本上来说,就是老子哲学“法自然”的宗旨被中医养生学引入,成为自己的理论基础。老子“法自然”的含义很丰富,包涵了老子对政治、生活乃至生命的体认。中医的养生方法,无论是精神的调谐还是导引吐纳,从根本上来说都是“法自然”。因此,我们说中医的养生理论是吸收老子哲学“法自然”和对生命、生活的体认而形成的。也就是说,中医的养生理论直接来源于老子哲学。

第五节 老子与中国古典美学的审美意识

一、儒道两家审美意识的差异

儒家和道家,从哲学的角度说它们是中国古代哲学思想的主要流派;而从美学的角度来说,则是中国古典美学的主要思潮和派别。儒道两家的美学思想和审美意识既有差异又相互补充,对中国几千年美学思想的发展产生了巨大的影响,形成了中国美学思想鲜明的民族特色。因此,在分析老子与中国古典美学的审美意识的关系之前,我们有必要先对儒、道审美意识和方法的差异,作一宏观考察。

“审美意识是以客观存在的审美对象为反映的客观内容,以审美主体敏感、健全的感官神经系统为生理基础,以审美的感觉、知觉、表象、判断、思维、想象、情感等相互作用的活动为心理基础;人们在审美实践活动中所建立起来的特有的把握现实的

感性方式,成为审美意识的认识基础”^①。按照对审美意识的这样的界说,我们可以认为审美意识同其他的认识活动一样,是以感性知觉为起点的,但它又包含着认识、理解等因素。但是,由于审美意识是以一种感性观照的方式对审美对象进行直接的感性把握,所以它不同于其他的意识,感性因素更突出、更强烈。可以说,这是审美意识的一个特点。审美意识的另一个特点是远离功利目的,它是以审美愉悦作为目的的。然而,由于审美意识从总体上看是人类审美实践活动的产物,蕴含着整个文化历史积淀的成果,因而总与一定的社会功利及理性认识、思想观念有着各种不同的联系,审美意识又难以或不可能彻底摆脱功利性。审美意识的上述两个特点,在儒、道的审美意识中均有明显的体现。

以儒家的审美意识来说,其功利主义的目的便是很明显的。孔子的美学思想同他的哲学、政治、伦理思想一样,均是以仁学为基础的,他是从个体与社会的关系中去思考美之所在。孔子认为,只有遵循仁义之道,在个体与社会的和谐统一中才能进入自由、进入美的境界。他虽然肯定审美和艺术能给个体以美的享受;但另一方面,他又强调只有个体的美感享受最终导致个体与宗法社会关系的协调一致,才会有社会价值。可见,孔子的审美意识是与他的政治、伦理学相联系的。在孔子思想的影响下,后来儒家的审美意识都很重视艺术所具有的陶冶人的情操、稳定宗法制社会秩序的作用。如荀子说:“乐在宗宙之中,君臣上下同听之,则莫不和敬;闺门之内,父子兄弟同听之,则莫不和亲;乡

^① 《美学百科全书》第408页,社会科学文献出版社1990年版。

里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。故乐者，审一以定和者也”。（《荀子·乐论》）《礼记·乐论》也说：“礼义立则贵贱等矣，乐文同则上下和矣”。这说明，从孔子开始，儒家就十分重视艺术的政教功能和“治国安邦”的社会作用。正因为如此，所以儒家在审美方面竭力提倡美与善的统一。孔子说：“韶，尽美矣，又尽善也。”而武，“尽美矣，未尽善也。”（《论语·八佾》）在这里，孔子说的“美”，指的是艺术形式；“善”，指的是艺术内容。孔子认为，美与善可以一致，也可能出现矛盾。他认为，歌颂虞舜功德的《韶》乐尽美又尽善；而歌颂武王伐纣功业的《武》乐虽“尽美”而未“尽善”。孔子所谓的“善”，其实就是他的政治、伦理标准。然而，孔子却把其政治、伦理标准融入到了审美意识之中。荀子也是如此，他在《乐论》中也强调乐应受伦理、政治的制约。他说：“乐者乐也……以道制欲，则乐而不乱，以欲忘道，则惑而不乐。”

老子在审美意识上与以孔子为代表的儒家迥异。老子采取的是反功利主义的态度。老子认为：“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……是以圣人为腹不为目。”（十二章）老子对于“令人目盲”、“耳聋”、“发狂”等等这些悦耳目之类的一般的、浅层次的美进行了否定。老子还对恶劣的感性放纵和文明带来的诸如，“民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋章，盗贼多有”（五十七章）等等后果，提出了道论来加以匡正。老子的道论提倡的是向天的回归。向天的回归是一种感性的心理体验，所体验到的是天地境界之美。这是一种独特的、深层次的美，而不是前述老子所否定的一般的美。老子的道论，还希图从根本上解决审美的心境问题。老子提出的为无

为、事无事、“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”（十九章）以及弃知绝圣、“涤除玄览”（十章），“复归于婴儿”（二十八章）等等，虽不能说就是审美心境，但这些思想对于道家审美心境的确立，产生了很大的影响。比如庄子就受到老子思想的极大影响，从而使庄子从人的存在本真的角度，确立了超越伦理、超越逻辑的审美心境。

就儒道两家审美方式的差异来看，由于儒家重视辩证法的肯定原则，用折衷的方法肯定矛盾的调和和统一，因此在审美的方式上儒家除了主张美与善的统一外，还重视情与理的统一。而道家则不同，他们提出了辩证法的否定原则，大胆地揭露了文明社会中的美与丑、美与真、美与善的对立和矛盾，因而在审美方式上要人们超越现实的存在去领悟天地之大美。这就是老子和道家所说的“体道”。“体道”实际上就是一种审美方式。

学术界普遍认为，儒道两家在哲学上的差异是：儒家重人道，道家重天道；儒家尚实际，道家尚虚无；儒家重现实，道家重理想；儒家尚人工，道家尚自然；儒家主情志，道家主幻想，等等。这些明显的区别，无疑是儒道两家审美意识和审美方式不同的根源所在。

二、老子美学思想的基础——道论

老子的道论是老子哲学的核心，也是老子美学思想的基础，因此我们必须从美学的角度分析老子的道论。

众所周知，在《老子》书中“道”的含义是多样的，它既具有宇宙万物本原的意义，又具有事物发展规律的意义（包括某一事物的具体规律）。但是，道的最重要的含义即是老子对“道”所赋予

的本体论意义。这是老子在中国哲学和文化史上的划时代贡献。

“道”的本体论意义的重要表述，见于《老子》第二十五章：“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，强名之曰大。”按照老子的看法，道“可以为天下母”，是宇宙万物的本原、是万物存在的根据。如果从美学的角度来说，“道”也是天下万物之美的共同根据。因为事物具体的美是有名、有形、有限的，所以不能产生万物之美。只有道所具有的无为特性，才能成为万物之美的共同根据。那么，道所表征的是一种什么样的美呢？老子说：“道法自然”（第二十五章），这就是说道按照它本来的样子（自然）而存在，从而成为了万物的根据。所以我们说，道所表征的是一种自然之美。

老子的自然之美的思想，既体现了道所派生的特征，这正如老子所说：“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗”（四章）；同时，老子的这一思想也体现了美的本质。我们综观《老子》一书，无论是间接地或直接地关于美的论述，诸如顺物自然，返朴归真等等，都在于以道为根据，都在高扬自然之美。可以说，老子对自然界、社会、艺术，都是以崇尚自然（天然）之美为指归，即把自然看作美的本质。

老子和道家崇尚自然之美，其“自然”的基本含义是什么呢？这就是反对雕琢造作，反对卖弄和做作。老子崇尚自然之美的思想，在中国美学史上产生了广泛的影响。如南北朝的钟嵘标举“自然英旨”（《诗品·序》）；唐代的李白提倡“清水出芙蓉，天然去雕饰”（《经离乱后天恩流夜郎忆旧游抒怀》）；宋代的程颐，提倡文章应如“化工生物”，“且如出生一枝花，或有剪裁为之者，或

有绘画为之者,看时虽似相类,然终不若化工所生,自有一般生意”。(《二程遗书》卷十八)明代的思想家李贽也说:“今夫天之所生,地之所长,百卉俱在,人见而爱之矣,至觅其工,了不可得。……由此观之,画工虽巧,已落二义矣。”(《杂说》)在清代,儒家中的有志之士如刘熙载也认为:“极炼如不炼,出色而本色,人籁悉归天籁矣”。(《艺概·词曲概》)“天籁”即天道自然之音。很明显,“人籁悉归天籁”,提倡的是一种自然之美。总之,中国古代许多思想家、艺术家都高扬自然之美。即使是出自人工的艺术,也要尽量减灭其人工的痕迹,使之如天之所生,地之所长。可见,《老子》道论所提倡的崇尚自然之美的思想其影响是多么深远!

老子以“道”作为美学的出发点和归宿,其意义是十分重大的。如果说在老子之前,中国古典美学只是从对待人事、社会关系和诗歌中反映出一些美学的基本观点的话;那么,老子的道论则表明,中国古典美学已经有了关于美学起源的系统理论了。老子的道论,从美学的意义上说,是用哲学谈美学,它已经涉及到了美学的本质和最一般的规律了。这无疑对中国古典美学的发展起着很大的推动作用。

三、老子的美丑观与中国古典审美意识

老子对美与丑关系的辩证认识,是他的审美观的重要内容。关于美与丑的辩证关系,老子有十分精辟的论述。他说:“天下皆知美之为美,斯恶已;天下皆知善之为善,斯不善已。故有无相生,难易相成,长短相形,高下相盈,音声相和,前后相随。”(二章)老子这段话的意思是说,美作为一种社会现象,是在与丑(恶)的对立统一中显示其自身的性质和特点的。当美被认知时,

丑就产生了,美与丑(恶)的相互依存同有无、难易、长短、高下、音声、前后的关系一样,是事物的客观规律和普遍现象。美与丑、善与恶也和一切矛盾的对立面一样,是互相依存并可在一定的条件下相互转化。生活在两千多年前的老子已经看到了世界处于永恒不息的运动变化之中,从而提出了美与丑、善与恶的辩证关系,这在中国美学史上的确是一个很大的贡献。老子的这段名言,不仅表明了他对美与丑的关系有着深刻的辩证认识,同时这段名言也是中国古典美学史上用朴素辩证法的观点观察美丑问题的开始。

从上所述我们可以看到,老子关于美与丑的辩证思想包含着如下内容:一是对人为之美、人为之善的否定;二是强调美与丑、善与丑的相互依存关系;三是美与丑、善与恶的相互转化。这三方面的内容是相互联系、不可分割的。老子的美丑观贯穿着一个重要的精神,这就是强调美感的差异、矛盾和对立,由此强调审美的差异性、相对性;而不是像儒家孔子那样强调美丑差别的绝对性和审美的共同性。这样,老子就比较正确地解决了美与丑、善与恶的关系问题,这对于提高人们对美丑、善恶的辨别力和审美水平,无疑具有启发的意义。

庄子发展了老子关于美与丑的辩证思想。庄子说:“厉与西施,恢恠憷怪,道通为一”。(《齐物论》)庄子认为,“厉”很丑,“西施”很美,但从道的观点来看,她们都是一样的,无所谓美与丑。庄子还说:“故万物一也。是其所美者为神奇,其所恶者为臭腐;臭腐复化为神奇,神奇复为臭腐。”(《知北游》)庄子认为,美与丑是相对的,美与丑在变化着,臭腐与神奇互相转化。庄子的这一

思想具有一定的合理性；但是，不能说臭腐与神奇没有各自的质的规定性，不能完全否定其质的差别。庄子不承认美与丑有确定的标准和质的差别，这显然是偏颇的。

汉代成书的《淮南子》则对老子的美丑观作了积极的发挥。《淮南子》承认美与丑的差别是客观的存在，不会因人的主观评价之不同而改变：“美之所在，虽污辱，世不能贱；恶之所在，虽高隆，世不能贵。”（《说山训》）这就是说，人们对美丑的看法虽然不同，但美和丑的客观存在是不会因为这些不同看法而改变的。《淮南子》还认识到了美的多样性和美感的一致性的关系：“美人不同面，而皆悦于目。梨桔枣栗不同味，而皆调于口。”“西施毛嫱，状貌不可同，世称其好美均也。”（《说林训》）这就是说，美人不是同一个面孔，而有多种面孔，但所有美人的面孔都给人以赏心悦目的美的感受。梨、桔、枣、栗等水果的味道各异，但都能调和人的口味，给人以美的享受。《淮南子》还指出，美与丑具有相对性，会因条件的改变而发生转化，如：“媮醜在颊则好，在颡则丑；绣以为裳则宜，以为冠则讥。”（《说林训》）高诱注曰：“媮醜箸颊上宰也，宰者在颡似桀故丑。”这就是说，“宰”长在颊上不丑，而长在脑门子上就叫做丑了；同样，在衣裳上绣花是适宜的，而绣在冠上，戴上绣花的帽子人们就要非议和讥笑了。《淮南子》对美与丑关系的上述论述，把美与丑的多样性、相对性和客观性统一了起来，这显然是对老子美与丑辩证观的积极发挥。这对于中国古典审美意识的发展，无疑是一个很大的贡献。

在明清时期，中国古典的审美意识得到了进一步的发展，已经接触到了“化丑为美”的问题。郑板桥说：“燮画此石，丑石也；

丑而雄，丑而秀。”（《题画·石》）龚自珍说：“清丑入画图，视之如古铜古玉。”（《书叶伶》）刘熙载说：“怪石以丑为美，丑到极处，便美到极处。”（《艺概·书概》）从这些论述中可以看出，他们已经意识到生活中的丑可以反映到艺术作品中来，并成为具有一定审美价值的艺术形象。拿石头来说，在日常生活中它千姿百态，奇形怪状，人们对此习以为常并不觉得它有多美。但是，画家、诗人将丑石典型化、审美化，并再现于艺术作品之中；那么，石头虽丑则雄，虽丑则秀了。这种丑转化为美的辩证法，虽不能直接肯定它继承了老子美与丑的辩证观，但如果追溯其渊源的话，则不能否定它与老子美丑观的关系。

老子的美丑观除了贯穿着美与丑的矛盾、对立和转化，从而强调审美的相对性而外；还贯穿着对人为的、外在美的否定，而强调自然无为的审美活动。春秋战国时期，是我国社会急剧变化的时代，统治阶级穷奢极欲、追逐声色，成为一时之风尚。这种社会存在反映在意识形态领域则出现了墨子的“非乐”主张。墨子认为统治者的纵欲淫乐造成了害民、伤民的后果，他从维护农民和手工业者的利益出发，提出了“非乐”主张。而老子则偏重于统治者的纵欲享乐违背了个体生命的“摄生”原则，从而否定了世俗的艺术和审美，提出以自然之道作为审美的尺度。用老子的话来说，就是：“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。”（第十二章）这段话的意思是说，一个人如果纵欲于声色犬马，无休止地寻找官能刺激，必将造成内心世界的放荡和自然之性的毁伤，所以应该摒弃“五色”、“五音”、“五味”这类外

物的诱惑,坚持“为腹”的摄生养性原则。这就是老子说的“去彼取此”。老子在其他章节里也讲过类似的意思,如说:“圣人去甚、去奢、去泰”(二十九章),主张“大丈夫处其厚而不居其薄,处其实而不居其华”。(三十八章)等等。总之,老子从个体生命出发,摒弃了现实生活中危害个体生命的艺术和审美活动的行为。

但是,老子并不是排斥一切艺术和审美活动,对于理想世界中那种有益于“摄生”的艺术和审美活动,老子是提倡的。这就是老子所赞赏的“甘其食,美其服”的自然无为的审美活动和对自然界中自然无为的“大音”的积极肯定。

“大音希声”是老子提出的命题(见《老子》四十一章)。其含义应该如何理解呢?学术界普遍的看法是,“大音”乃美的意思,“希声”中的“声”指人工造作的声响。“大音希声”是说最美的声音乃是自然之音。笔者同意这种看法。其论据是在《吕氏春秋·侈乐》篇说,“凡古圣王之所为贵乐者,为其乐者。夏桀殷纣作为侈乐大鼓,钟磬管箫之音。以钜(大)为美。”可见,“大音”即是指最美的音乐。从《老子》书来看,“希”字凡六见,大体用法有两种:一是指“道”不可为感官所把握的特性,如“听之不闻名曰希”(十四章)。二是作“罕”或“少”解,如“希言自然”(《老子》二十二章)、“天下希及之”(四十三章)、“知我者希”(七十章)、“夫代大匠斫,希有不伤手矣”(七十四章)等等。从《老子》书中“希”字的两种用法来看,“大音希声”的语言结构似与“希言自然”中的“希言”相似。“希言”即“多言”的反面,“希”乃是“罕”或“少”的意思。所以“大音希声”的意思是说,在最美的音乐中较少有人工造作的声响(包括乐声)。很显然,老子所赞美的是自然之音。这种自然美

丽的音乐(即大音)是自然无为的、没有人工造作的痕迹。而按照老子的看法,当然这种最美的自然之音是超越礼,即政治伦理的,也是与感官的刺激没有多大关系的。这就是最美的音乐(大音)与世俗音乐的根本的区别。

老子对人工造作的世俗之声和世俗审美活动的否定,如前所述是春秋战国时期社会生活的复杂矛盾在意识形态领域方面的曲折反映。老子“大音希声”的审美观,对庄子产生了很大的影响。庄子也持“大音希声”的观点,他说:“大声不入于里耳,《折杨》、《皇芩》,则嗑然而笑。”(《庄子·天地》)这就是说,最美的、高雅的音乐(大声)往往不被俚俗(世俗之辈)所欣赏,而《折杨》、《皇芩》这一类小曲,则引起他们愉悦而发出笑声(嗑,笑声也)。可见,庄子所说的“大声”显然是区别于俚俗小曲的高雅音乐,即自然之音而不是人造之音。又如庄子在《齐物论》中把音乐分为“人籁”、“地籁”、“天籁”三种,他认为“人籁”是人为的音乐,那不是美的音乐,只有“天籁”才是天然的最完美的音乐。

老子的“大音希声”从美学的意义来说,是反对人为的五音杂会的音乐,提倡一种自然的合谐的音乐。实际上,老子所否定的主要是一般的愉悦耳目之类的浅层次的美,而提倡自然的和谐美,这是一种独特的、深层次的美。这种深层次的美不是一种完全抽象的理性思辨,而是一种感性的心理体验,其实即是一种审美活动。在其审美活动中,人们所体验到的有天地境界之美,也有对虚静恬淡的自然人格的追求。

老子由美丑的辩证认识出发,强调了自然无为的审美活动。这对中国古典审美意识产生了很大的影响。除庄子直接受到老

子的影响外,如田园诗人陶渊明也是鄙弃世俗琴瑟之声、崇尚天籁的审美情趣的。陶渊明在《与子俨等疏》中言:“少学琴书,偶爱闲情,开卷有得,便欣然忘食。见树木交荫、时鸟变声,亦复欣然有喜。”可见,陶渊明对自然之景和自然之音(时鸟变声等)乃至于一切自然之美是多么迷恋和陶醉。再如梁刘勰,也受到老子“大音希声”思想的影响,也持自然之音为最美的观点。刘勰在《文心雕龙·原道》篇中表示了对自然美的歌颂,他认为:天上的日月星辰、地上的山岳江河,都是美的。甚至这种美乃是“道之文”,即道的本体的感性显现。由这一基本看法出发,刘勰认为,大自然中回荡着不假人为的、美妙无比的自然之音:“至于林籁结响,调如竽瑟;泉石激韵,和若球铎。故形立则章成矣,声发则文生矣。”他认为,风吹山林发出的声音就像竽瑟和鸣那样动听;泉水冲击清石发出的声音就像钟磬同奏那样美妙,这如同自然之物的“形立”,即有文采(“章”)一样,自然之物的“声发”也常具有节奏(“文”)。刘勰以“天籁”为最美音乐的观点,可以说也是受到了老子“大音希声”的影响。

总之,老子的美丑观所否定的只是现实生活中人工的、有为的、外在的美,以及仅仅给人以感官刺激并将人的情感纳入“礼”的规范中的审美活动;而对于颐养人的生命、陶冶人的情操的审美活动和自然的和谐美则是肯定和提倡的。老子的这些观点,对于中国古典审美意识的发展起了积极的作用。

四、老子的虚实观与中国古典审美意识

虚与实,是中国古典美学的又一重要的审美范畴。这一范畴也是由老子提出的。老子认为,作为万物本体的是“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”（一章）。这就是说，作为万物本体的“道”，是虚（无）与实（有）的统一。现象界的天地万物也是虚（无）与实（有）的对立统一。这正如老子所说：“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出”（五章）。这就是说，天地之间犹如一架虚实统一的风箱（橐籥），由于天地相交，虚实相成，万物则得以生生不息。再如：“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。”（十一章）老子用车轮、器皿、房屋作比喻，说明正是因为有了虚的地方，才能有车轮、器皿、房屋的功用，有和无、实和虚是相互依存、相互为用的。由于无和虚的作用往往被人忽略，因而老子在这里特别突出了虚（无）的作用。总之，现象界的天地万物与本体的“道”一样，都是虚（无）与实（有）的统一，当然是在两个不同层次上的统一。

老子“有无相生”的思想以及把“无”放在首要地位的倾向性，对中国古典审美意识的发展影响很大。

如果说，先秦时期“虚与实”这一范畴除庄子在美学的意义上使用较多，它基本上还是一个哲学范畴的话；那么，在魏晋时代“虚与实”就更多地运用到美学领域，成为重要的审美意识了。如在魏晋时代，书法讲究空间布白之美，要求点画之间皆有意；绘画要求“气韵生动”；音乐要求“秘响傍通”；文学要求“义生文外”等等。这些都是人们常说的画外之情、弦外之音、言外之意。这都是人们在审美活动中，对虚实范畴的具体运用。这一时期尤其值得一提的是，刘勰的隐秀说与钟嵘的滋味说。刘勰在《文心雕龙·隐秀》中说：“隐也者，文外之重旨者也；秀也者，篇中之独

拔者也。隐以复意为工，秀以卓绝为巧”。刘勰在这里所说的隐与秀的关系，实际上就是隐显、虚实的辩证关系。文学艺术作品通过鲜明生动的形象，引起读者丰富的审美联想，前者是实的、显的；后者则是虚的、隐的。刘勰认为，只有隐显统一，虚实相生，才是具有无限魅力的优秀作品。这也就是中国古典传统的审美观——含蓄美。艺术含蓄美的实质就是虚与实的对立统一。钟嵘的“滋味”说也是提倡隐显统一的含蓄美。他主要强调把诗歌的艺术形象特征和美感特征统一起来。诗歌艺术一方面要“指事造形，穷情写物”；另一方面也要有“滋味”，“使味之者无极，闻之者动心”（《诗品序》）。这两方面的统一，就是虚与实、隐与显、无形和有形的辩证统一。总之，魏晋时期在玄学的启发下，审美意识具有了相当高的理论水平，它是对魏晋时代文学和艺术创作经验的总结。然而，就其渊源来说，不能不说受到了老子哲学思想，尤其是虚实观念的影响。

唐宋以后，“虚实”说的运用更为普遍，几乎遍及文学、绘画、戏剧、音乐、建筑等各个领域。大体说来，“虚实”说包含两方面的意义：一是就审美来说，是由艺术形象实的、有形的部分，联想到它的虚的、无形的部分；或由虚的、无形的部分，联想到它的实的有形的部分，即“实中见虚”或“虚中见实”。二是就艺术创作来说，要处理好生活和艺术、真实和虚构的关系。只有把生活和艺术、真实和虚构结合起来，做到“虚实相生”，求得“似与不似之间”，才具有艺术的感染力。

“虚实”观对中国绘画的影响也是很明显的。中国的绘画很讲究虚实辩证关系的运用，注重审美创作上的虚实结合。清代的

笈重光说：“空本难图，实景清而空景现；神无可绘，真境逼而神境生。位置相戾，有画处多属赘疣。虚实相生，无画处皆成妙境。”（《画筌》）笈重光在这里肯定的“虚实相生，无画处皆成妙境”的“虚实相生法”，是对中国画创作经验的深刻总结，也可以说是对审美活动的总结。

在戏剧和小说理论方面，虚实观也被普遍采用。明末王骥德在谈到戏剧艺术的审美规律时说：“戏剧之道，出之贵实，而用贵虚。《明珠》、《浣纱》、《红拂》、《玉合》，以实而用实者也；《还魂》、《二梦》，以虚而用实者也。以实而用实也易，以虚而用实也难。”（《曲律》）他所指出的中国古典戏剧根据“虚实相生”的思想，运用“以虚而用”的手法来创造舞台艺术形象，是十分中肯的。中国戏剧的这种创作和审美的规律，显然与老子“有无相生”的道论哲学的影响有关。

总之，在封建社会后期，虚实观作为审美和创作的理论日益受到重视。甚至出现了越来越重视“虚”的作用，脱离现实的社会生活去追求所谓的纯粹的艺术美的倾向。这当然是不应该提倡的。

五、老子的言意观与中国古典审美意识

老子的“言意”观对中国古典审美意识也有着深远的影响。

老子“言意”观的提出，原本不是从美学角度提出，而是针对如何把握“道”的问题而言的。在《老子》书中，“道”既有万物的本原和规律的抽象意义；也有现象界的具体含义，如某种具体的人之道。对于前一种含义的道，很难用普通的言和意去把握，所以老子说：“道可道，非常道；名可名，非常名”（一章）。这就是说，作

为万物本原或宇宙本体的“道”，人们无法用清晰精确的语言去表述，因而老子提出了用“静观”、“玄览”的方法去把握它。这种“静观”和“玄览”的方法，是一种近乎直觉的默悟和心领神会，而不是用普通的言、意去表述。老子的这种言意观虽然具有一定的神秘性，但它把人们的思考引向了一个深远的世界，启示了人们去求解言外的审美趣味。

老子的言意观在庄子那里得到了极大的发挥。庄子认为：“可以言论者，物之粗也。可以意致者，物之精也。言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。”（《秋水》）郭象注说：“夫言意者有也，而所言所意者无也。故求之于言意之表，而入乎无言无意之域，而后至焉”（《庄子注》）。这就是说，庄子认为言、意都是有形的领域，只有进入了“道”才是无，才是无言、无意的妙境。从认识的角度来说，这是认识的最高境界；从审美的角度来说，无言无意的妙境，也是审美的最高境界。当然，庄子并不是完全否定语言的达意功能的，不然的话，他的著作就不用使用语言文字。庄子只是认为语言是达意的一种符号，只能在一定程度上做到尽意，而要认识万物本体的“道”则必须忘言，所以他提出了“得意忘言”论：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉”。（《外物》）庄子首先肯定了鱼笱（筌）的功用在于捕鱼，兔网（蹄）的功用在于捉兔，语言的功用在于达意；然后指出，对“道”的体认必须得意而忘言。这是庄子对“言不尽意”的发挥。“得意忘言”同老子的“静观”、“玄览”一样，都带有一定的神秘主义色彩；但从审美的角度来说，不可否认它的意义，它能使人达到一

种意想不到的美的境界。

魏晋时期，王弼综合了老庄在言意问题上的观点，把象和言、意联系起来。他在《周易略例·明象》篇中说：“故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象，犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。”又说：“然则，忘象者乃得意者也；忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也”。王弼揭示了言、象、意三者的关系，把言、意与象联系起来，这就使得“言不尽意”论与审美和艺术的特征有了某种内在的联系。从而启发人们去进一步探求文学、艺术的特征，这对我国古典审美理论的发展产生了深远的影响。

六、老子的形神观与中国古典审美意识

形和神的关系问题，是中国哲学的重要问题，也是美学史上的重要问题，而作为美学范畴的形神论则是来源于哲学范畴的形神论。最早从哲学上讨论形神关系问题的，可以说是老子。老子认为，“道”是万物的本原，又是万物变化、发展的规律，“道”是形而上的、是事物的内在本质；“物”是形而下的，是事物的外在表现。“物”和“道”的关系具体体现在每个事物的身上，从某个角度可以说是形和神的关系。

庄子对老子的形神观进行绝对化的发展。他重神不重形，认为形神是可以分离的，提出了“形残而神全”的观点。在《德充符》中，庄子描绘了很多形残而精神（或德性）很美的人，其中描写的哀骀它事迹尤为突出。此人相貌很丑陋，而精神却很美、德性很高，所以“丈夫与之处者，思而不能去也。妇人见人，请于父

母曰：“与为人妻，宁为夫子妾”者，十数而未止也。”这段话的意思是说，哀骀它精神美、德性高，所以男人和他相处，想念他而不能离去。女人见了它，请求父母亲说宁愿做他的妾而不愿做别人的妻子。庄子通过对形丑而神美的人的歌颂，提出了他的“形残而神全”的观点。庄子这种重神轻形的观点，似乎有些偏颇，但它在启发人们用形神兼备的观点去进行审美活动方面，却具有一定的意义。

老子关于形神关系的观点，在汉代由《淮南子》作了进一步发展。《淮南子》从养生的角度提出：“以神为主者，形从而利；以形为制者，神从而害。”（《原道训》）又说：“神贵于形也，故神制则形从。”（《诠言训》）这就是说，在形神关系上应以神为主，但不否定形的作用。《淮南子》把这种观点运用到绘画上，说：“画西施之面，美而不可悦；规孟贲之目，大而不可畏，君形者亡焉。”（《说山训》）这里所说的“君”，是主宰的意思，“君形者”就是主宰“形”的东西，它就是神。这段话的意思是说，画西施，如果没有表现出“神”，尽管面貌画得很美，西施也不可爱；画勇士孟贲，如果没有表现出“神”，尽管眼睛画得很大，也不能使人畏惧。《淮南子》的这些论述，表达了我国古典美学以传神为主，形神兼备的原则。这对于我国古典审美意识的发展是有重要意义的。

魏晋南北朝时期，哲学上形神问题的争论相当激烈，这促进了六朝美学在形神理论上的发展，产生了传神、神似的理论。晋代的顾恺之提出了著名的以传神为主，形神并重的美学观点。他说：“四体妍媸，本无关妙处，传神写照，正在阿堵之中。”（《论画》）顾恺之的这一观点，得到了很多人的补充，如元代的杨维桢

说：“故论画之高下者，有传形、有传神。传神者，气韵生动是也。”（《论画》）清代的翁方纲说：“神韵者，是乃所以君形者也”（《神韵论》）等等。从他们的这些论述来看，都认为艺术要着重表现人物的内在精神之美，但也不能离开它的外在特征。这种关于形神关系的辩证理解，对于评价艺术作品和审美活动，都具有指导意义。

然而，在明清时代又出现了只讲传神、神似，而忽视传形、形似的绝对化倾向，如邹祗谟说：“取形不如取神，用事不若用意”。（《词话丛编》）许应芳论诗说：“略形貌，而取神骨”。（《与李生论诗书》跋）在这一时期，大思想家王夫之对形神关系和艺术的传神特点，作了辩证的分析，他说：“两间生物之妙，正以神形合一。”（《唐诗评选》卷三）这就是说，天地间的万事万物都是神形统一的，那么文学、艺术之美妙也就在于要反映这种形神的统一。王夫之的观点，显然有助于纠正只讲传神而忽视形似的绝对化倾向。

总之，从美学的角度来看，形和神这对审美范畴，是从老子开始提出来的。老子从哲学本体论的角度指出了道和物的关系，若从美学的角度来说也可以看作老子强调的是形和神的统一。老子的这种观点，在中国古典审美意识的发展中，在历史的各个阶段被一些思想家和艺术家作了不同的发展；有的进一步强调和阐述了形和神的统一；有的则只强调形或神的某一方面。这些看法与老子的本来思想已经有了一些差距，但它却代表了那个历史时代人们在审美活动中对形神关系的看法。在我们考察老子思想的影响时，这是不可忽视的内容。

第六节 在历史流变中老子思想的负面作用

以上各节我们论述了老子思想对中国古代文化发展的积极影响。当然,任何哲学和思想的影响,都不可能是单一的。在中国古代漫长的历史发展过程中,由于我们民族特有的社会结构和思想文化传播的持有方式(基本上是注经式),老子的思想也随着人们的不同解释而流传,从而产生了一定的负面作用。这些负面的作用,有的可能在老子哲学思想形成的时候就已经暗含着一定的因素;而更多的则是在历史发展的过程中,每个时代的人对老子思想加以“发展”而显现出来的。在中国封建社会两千多年的历史中,《老子》和《论语》一样是历代注释最多的著作,注释《老子》的著作不知比《老子》本文多出多少倍!随着中国社会历史和文化的发展,各个不同社会阶层的人当然会对《老子》各取所需,从中受到不同的影响。在这纷繁的现象中,我们不可能对老子思想的负面作用进行详尽的阐述和罗列,现在仅就一些主要方面作扼要的分析。

一、老子政治思想的二重作用

老子哲学是春秋末期的产物。春秋是一个礼乐崩坏的时代,老子的政治思想突出地表现了对社会现状和统治者的不满,认为这不符合天道自然之理。如老子说:“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。孰能以有余奉天下?唯有道者。”(七十七章)老子的这段话十分敏锐地看到了当时政治与社会大动荡造成的贫富差距越来越大、豪强兼并愈演愈烈的

状况,这的确是“损不足以奉有余”。针对这一现状,老子主张“有道者”要“以有余奉天下”,把有余的东西拿出来供给天下的穷人。无疑,老子的这种政治思想和主张是有一定积极意义的。

老子由对现实不满的立场出发,还对儒、墨、法各家的政治主张提出了批评。他针对儒家的政治主张说:“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。”(十八章)又说:“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。”(三十八章)如此等等,老子明确表示了对儒家政治主张的反对。在老子看来,因为大道被废弃了,才有人提倡仁义德行;智慧产生了,才有了大的诈伪;六亲不和,才有人要求子孝父慈;国家昏乱,才感到有忠臣的重要。这一切说明,儒家的仁义礼智不能解决社会问题,只有抛弃仁义礼智,恢复大道才能解决社会问题。用老子的话说则是:“绝仁弃义,民复孝慈。绝巧弃利,盗贼无有”(十九章)。老子又批评墨家的政治思想,说:“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”(三章),对墨子的“尚贤”主张作了否定。老子还反对法家的严刑峻法,说:“法令滋章,盗贼多有。”(五十七章)“民不畏死,奈何以死惧之。”(七十四章)对于当时的战争,老子也是大加抨击的,如说:“以道佐人主者,不以兵强于天下”,“师之所处,荆棘生焉。大军之后,必有凶年。”(三十一章)并认为,“兵者,不祥之器,非君子之器”,“兵者,不祥之器,物或恶之,故有道者不处”。(《老子》三十一章)如此等等,都表现了老子对恢复“大道”的主张。老子认为兵事是不祥的事物,不是君子所为,有道者不应该靠战争解决社会问题,也应该恢复“大道”。

从上述老子的政治思想和对儒、墨、法各家的批评中，我们可以看到老子对社会问题的看法有着合理的一面：他看到了社会的不平等、看到了战争对人民生命财产及和平安宁环境的破坏、看到了儒、墨、法政治主张的局限等等。总之，老子用批判的眼光抓住了当时社会存在的某些弊病和问题，这可以说是老子政治思想的正面作用（即积极意义）。

然而，我们从老子对儒、墨、法各家政治思想的批评中不难看到，除了有其正确和合理的一面而外，也存在着某种程度的对文明进步和物质欲望提高的否定。也就是说，老子在对儒、墨、法各家思想的批评中，暴露了他政治思想的局限。如老子说：“民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起”。（五十七章）“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足”（四十六章）。老子的这些看法表明，他没有找到儒、墨、法各家政治主张存在问题的根本原因，反而认为人间的利器越多，国家就越陷于昏乱状态；人们的伎巧越多，邪恶的事情就容易发生。罪恶没有比多欲再大的了，祸患没有比不知满足更大的了。可见，老子在敏感地察觉到社会问题的时候，在解释这些问题时存在着偏颇，似乎人们只要节制自己的物欲，就能使国家政治清明，人民安居乐业。显然，这根本不是解决社会问题的办法。至于人们技巧的提高，本来是文明进步的一种表现，它与邪恶事情的发生从现象上来说似乎有某些瓜葛，但并不是这些问题产生的真正原因；当然不能从否定文明进步的某些表现去解决邪恶事情的发生。

老子对当时社会现状和统治者的批判以及对儒、墨、法思想的批评，表现了老子有着大无畏的否定和批判精神，在当时起到

了振聋发聩的作用。但是,也应该看到老子主张的“少私寡欲”(十九章)、“常使民无知无欲”(三章)、“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)等等所带来的一定程度的负面作用。本来,老子的这些主张,是在批判现状和统治者的前提下提出的;但是,在抽掉了这些前提以后,老子的主张便极易被片面的解释和理解,甚至成为统治者实行愚民政策的根据。这样就会使得老子的批判社会现实的积极意义走向反面。

老子在批判社会现实的同时,设计了一个理想的社会,这就是:“小国寡民,使民有什伯之器而不用,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,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来。”(八十章)老子所理想的“小国寡民”社会,是不是就是向原始社会的复归呢?笔者认为,不完全是。因为老子在这里还是主张有国的,只不过是“小国”;在这小国里,仍有“甲兵”、“舟舆”、什伯之器等等,这些都不是原始社会的状况。所以很难说老子企图恢复原始社会。笔者认为,老子设计的这个理想蓝图是与他批判现实的方向相联系的,其意图在于反对统治者对人民的干扰。这表现在两个方面:一是在这“小国寡民”的社会中,尽管人与人之间联系很少,但由于没有统治者的干扰,人们过着“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”的自由自在的生活。二是在“小国寡民”的社会中,虽有各种兵器(什伯之器),但由于没有统治者的争夺,没有战争发生,即使有“什伯之器”也没有什么用处,所以人民“不远徙”仍然能过安定的生活。老子以为,他所设

计的“小国寡民”的理想社会，能解决统治者的“有为”、能消弥兼并战争带给人民的痛苦，孰不知这一切均是空想。统治者的种种“有为”和兼并战争是伴随文明的进步和社会生产的发展必然产生的现象，不是人的头脑里设计出什么理想化的图式就能阻止的。老子虽然看到了当时社会存在的某些问题，但为解决这些问题而提出的方案不能说是正确的。老子的理想图式，就政治作用而言，在当时虽有批判现实社会问题的积极意义；而后来这个理想图式被赋予了各种解释，难以避免成为社会倒退论者的依据，从而产生负面作用。

二、“弱者道之用”的负面作用

“弱者道之用”是反映老子哲学主旨的重要思想和命题。按照老子的思想，“弱者”的含义是“无为”与“守柔”；“用”指作用与运用。“弱者道之用”就是说道的作用（或运用）是无为和柔弱的。

“弱者道之用”的思想和命题，是在春秋战国时期“社稷无常奉，君臣无常位”的剧烈变革这一特殊历史条件下产生的。这一思想之所以由老子最先提出，一方面是因为老子作为掌管图书的史官，对历史有着潜心的研究，对现实又有着深刻的洞察；另一方面则是有感于自己的命运而发。

在《老子》书中讲到弱的时候，往往与“无为”和“守柔”相联系。究其“无为”最基本的含义，首先是指遵守“道”的法则，遵循物的自然性，而去掉人为，因为老子认为，道本身是自然的、是无为的。无为，并不是无所作为，而是顺其自然，去掉主观强为。如说：“取天下常以无事，及其有事，不足以取天下”（四十八章）这里所说的“取天下”，不仅不是无所作为，而是大的作为；但大的

作为(取天下)却又以“有事”为忌,而应以“无事”为常则,这个“事”指的是主观行事。总之,老子强调的“无为”(即无事)就是要去掉主观性,尊重客观的自然性,这样才能大有作为(无不为)。可见,“无为”的基本含义还包括“无不为”的辩证内容。在《老子》书中,“守柔”也包含两层意义:一是指事物的初生、弱小状况,如说:“人之生也柔弱”,“万物草木之生也柔脆”(七十六章)等等。二是指柔弱者具有不可战胜的特征,如自然界的水很柔弱,但由于它处于不断运动中,故是不可战胜的。

如上所述,老子的“弱者道之用”的思想和命题,看到了事物除坚强的一面而外,还有弱的一面。而弱的一面又具有“无为”与“守柔”的特点,这也是“道”的一种作用。由于这种作用,可以使矛盾转化,以致于柔弱可以战胜刚强。这些思想在特定的历史条件下,无疑具有一定的积极意义。

但是,老子的“弱者道之用”是与“反者道之动”联系起来说的(见《老子》四十章),因而这两个命题在历史的流变中很难使后人真正理解。比如,“反者道之动”的“反”,有相反和返回两种意思。“反者道之动”是说自然界中事物的运动和变化都是向相反的方向发展的;同时事物的运动和发展总要返回到原来的基始状态。既然“反者道之动”已经表达了矛盾双方的依存和转化思想;那么,“弱者道之用”岂不是没有意义了,甚至是用“无为”和“守柔”手段阻止事物的发展了吗?很难说这样的理解不对。因为《老子》文约义丰,由于历史条件的变化、人们的经历和文化素养的不同,难免对“弱者道之用”做出不同的理解。按照上面所述的那种理解,老子的“弱者道之用”就产生了用“无为”和“守柔”

手段去阻碍事物发展的负面作用。

“弱者道之用”其负面作用的又一表现是在对“反者道之动”和“弱者道之用”作割裂理解时产生的。如前所述,老子提倡的不争、守柔等等,是在批判现实政治和统治者的前提下,在一定的历史阶段提出来的。但是,随着历史的流变,似乎无为、不争、守柔、处卑等等具有了超时代的抽象意义,积淀为弱者纯粹为了摆脱现实痛苦的方式或手段。如果是这样的话,那么这显然不是弱者进行斗争的正确手段。成为了如一些同志所说的那样,是消弥或消弱弱者斗志的手段。在这里,显然存在着这样的矛盾:本来老子哲学是贵柔、守雌、尚阴的哲学,是弱者的哲学,它是为弱者提供指导思想的;然而它怎么会起到帮统治者的忙,消弥弱者的斗志,甚至要弱者心甘情愿的服从的作用呢?如果老子哲学在历史流变中的确起到了后者的作用,这只能说是在历史流变中由于各种复杂因素,妨碍了对老子哲学主旨的理解而产生的所谓“负面作用”。

三、老子思想对中华民族精神的负面影响

所谓“中华民族精神”是一个涵盖面十分广泛,内容十分丰富的概念。大体说来,它包涵了历史上形成的中华民族的人生与社会理想、价值观念、伦理规范、思维方式、审美情趣、心理状态等等。可以说,狭义文化方面的内容都可以纳入到“民族精神”之中。因此,民族精神是由多种复杂因素构成的,其内涵丰富,外延也十分广阔,而不是只由所谓单一的、积极思想所构成。对“民族精神”含义的分析属于事实判断的范畴。而通常我们说“民族精神”是积极的或消极的,则是一种价值评判。“积极”或“消极”是

价值判断的尺度,而不是对事实进行判断,两者不应混淆。

就对事实的判断而言,无疑老子思想是中华民族精神的重要组成部分。我们在这里似乎没有必要去否定这一事实判断。现在的问题是,就价值判断的尺度来看,应该如何评价老子思想对中华民族精神所产生的所谓“负面影响”呢?

许多论著在谈到这个问题时,几乎都异口同声的指责老子的“遁世”思想,使中国人具有麻木的心态;老子的无为,不争,使中国人具有随大流的情性;老子的守柔,使中国人具有忍辱负重的奴性,等等。总之,老子对中华民族精神的影响,似乎只具有上述这些负面的作用。

从表面上来看,上述指责不无道理。但细加考察,就会发现这种看法似不够确切。因为对老子思想的理解和接受,每个人并不一样,不论老子的思想在当时还是在后世,人们都可以从不同的角度去接受它、阐述它,不同层次的人接受的内容显然不同。比如,老子的“道法自然”的思想,如果从“道”作为事物发展的规律具有客观性出发,那么“道法自然”引出的意义,就是要人们尊重事物的客观规律。如果这样去理解,这显然对中华民族精神会产生积极影响。但也不可否认,“道法自然”还可能被人们引出只能服从、顺从自然的意思,从而使某些层次的人在服从、顺从之中逐渐麻木起来、冷漠起来。这种心态的产生,主要是应该归咎于老子呢?还是应该去寻求社会的诸多因素呢?我认为,恐怕应该更多地从历史发展的角度、从错综复杂的社会矛盾中去分析形成麻木心态的复杂原因。同样,老子的无为、不争、守柔等等思想,在老子的整个思想体系中,它们并无所谓正面或负面作用可

言。因为老子在论述这些思想时，不是把它们抽象出来专门去谈其作用的。老子在讲无为、不争、守柔等等时，可以说更多的是从哲学方法论的角度，用这种否定的方式去说明正面的道理。如果我们忘记了老子哲学方法论的这一特点，忘记了从全面的、联系的观点去分析老子思想的主旨，则很可能从老子哲学体系中抽出“无为”、“不争”、“守柔”等等思想，作孤立的、为我所用的解释。这就难免会产生诸如，无所作为的萎靡不振、不争的随大流的情性、守柔的忍辱负重的奴性等等——所谓老子思想的负面作用的想法。

再如，“遁世”问题。这在一般民众的心态中似乎不那么明显，而在士人层次中的确比较明显的存在“遁世”；甚至在一个人身上，“入仕”与“遁世”的情形都存在，官运亨通时“入仕”，倒霉时“遁世”。这里存在两个问题：一是“遁世”心态的形成其原因究竟是什么？是老子思想造成的，还是社会各种矛盾的产物。显然是后者而不是前者，老子思想只不过是时代的产物。二是“遁世”心态是否只具有负面作用，而缺乏正面意义。笔者认为，应该看“遁世”具体指的是什么，是在什么样的历史背景下提出的？比如，春秋战国时期，在社会的大变动中，士人（当然也包括一般人）对诸多社会问题迷惘，暂时的退避，在“无为”中进行沉思，这种“遁世”我看就很难说是纯粹消极的。又如，士人在入世不顺、倒霉的时候“遁世”，让自己头脑清醒一下，这又有何负面作用呢？“遁世”对于一般底层民众的影响来说，其心态也不是自始至终一样的。大体上说来，生活顺利时，奋发有为，“遁世”心态处于隐的状态；而在处逆境时，则退避三舍，听天由命，“遁世”心态由

隐而彰。这种心态的变化过程,是人生旅途中出现的正常现象,似乎很难说对人生起的只是负面作用。

总之,笔者认为,老子思想对中华民族精神所起的作用,不能说只是负面的,而没有正面的,要具体问题作具体分析。在历史发展过程中,每个时代、各种不同层次的人都可能接受老子思想的某些方面,成为自己人生哲学的指南。老子思想的影响在不同的人们身上所产生的作用是很不同的。对在历史流变中老子思想的负面作用,当然不可忽视;但更重要的似乎是应该分析这种负面作用为何会产生,它反映了什么样的社会文化发展状况,有那些理论思维的教训等等。由老子思想负面作用问题而引发的上述诸多问题,可能比老子思想本身的负面作用更加重要。

现代文化对老子思想的关注

第一节 老子的智慧与现代人的关注

一、老子思想与现代人的心态平衡

众所周知,以孔子为代表的儒家和以老子为代表的道家,是中国传统文化的两个重要组成部分。两家的思想内容都十分丰富,它们互相影响、互相补充,促进着中国文化的发展。

在儒道两家丰富的思想内涵中,都涉及到了人的心态(或心理)问题。从某种意义上说,儒家追求的是人与人之间、个人与社会之间的和谐及协调;而道家则侧重于个人的人生,追求个人心态(或心理)的自我调谐,求得心态的平衡与平静,以利于自己在纷繁复杂的社会矛盾中得以生存与发展。以老子为代表的道家所注重的自我心理的调谐,不仅在当时具有合理性,甚至对于现代人来说,也具有可资借鉴的合理意义。

现代人的心态是否健康,是现代文明建设的一个重要课题。在现代社会,由于新技术的急剧更新、信息量的猛增,人们的工作处于高速度、快节奏的状态中;再加以竞争的加剧、破产与失业、环境的污染、噪声的干扰等等,使得人们整日处于精神高度

紧张和疲劳之中。这就不可避免地破坏了人的心态平衡,造成了人的心理障碍,以致于患各种不同程度的精神性疾病、高血压、心脏病等等。据统计,在八十年代的美国人中,因紧张原因而患病者每年达 39 万之多^①。这些现代化工业疾病产生的原因,已不主要是理化因素和生物性刺激,而生理的和社会的因素已日益上升为主要方面,人的心理活动、心态是否平衡与疾病的关系日趋密切。因而,现代医学十分重视研究人的心理因素与社会环境的关系,研究人的生理、心理状况及其相互关系,了解病人的心理状态、情绪变化、性格特点和所处的社会环境及人际关系等心理、社会因素。现代医学对疾病的治疗,除了医疗技术之外,还重视心理的需要,如给予病人以同情、信心、安慰、寄托等等。

如上所述,影响现代人心理失衡的因素很多,而解决现代人的心态平衡问题又是不能靠简单的说教而能奏效的。心态问题是深层次的问题,它需要一种含蓄而深沉的哲学给予引导,老子思想正是这样的哲学,因而它理所当然地受到了现代人的关注。

老子思想产生于春秋末叶。当时,旧有的社会秩序正在崩溃,新的社会秩序正在建立之中,新与旧的斗争十分激烈。而随着社会文明的发展,财富与欲望也在不断增长,与新旧势力斗争加剧的同时,贪婪掠夺、剥削压迫也在日益加剧,人们愈来愈为物欲、权势、野心所驱使。在这样的社会里,人们之间的关系已经失去了昔日的“和谐”。在这纷纭复杂的社会矛盾中,人们的心理也失去了往昔的“平衡”。在这种情况下,一些失意的知识分子和

^① 石页:《心理承受——现代人面临的问题》,《大众健康》1992年第7期。

不愿意与社会同流合污的士人们,开始把自己对社会的思考转向自身,转向自己的心灵,寻求自己的心态平衡而不为外物(即变化不定的社会)所累,以便在复杂的社会矛盾中暂时求得安身立命之所。老子哲学正是在这样的社会背景下产生的。

老子的哲学,应该说它并没有专门去研究人的心理和谐与平衡问题。但老子提出的“道法自然”的观点以及体道的原则,则涉及到了人的心态问题和如何保持人的心理平衡而不为外物所干扰的问题。尤其是老子的体道原则,更与人的心理状态有关。我们可以把老子的体道原则概括为“主静说”。

老子的“主静说”,是针对如何体认“道”而提出的。老子的“道”是万物存在的根据,“道法自然”,由于它的无名、无形、无为,所以“道”能够成济万物,起到无为而无不为的作用。那么,如何体认“道”呢?老子提出“绝圣弃智”(《老子》十九章),即把人们头脑中原有的一切知识与学问都加以抛弃,然后使自己的心境处于“致虚极,守静笃”(《老子》十六章)的状态,即使心境处于绝对的空明、宁静的状态。这样,就可以达到对“道”的体认。那么,如何才能主静以保持心态的虚静呢?老子提出了“涤除玄览”(《老子》十章)和“塞其兑,闭其门,终身不勤”(《老子》五十二章)的方法。“玄览”,帛书本作“玄鉴”,“玄览”比喻心灵深处明澈如镜。“涤除玄览”,就是要清除心灵的杂念,使它没有尘垢,这样人就可以经常处于虚静的心态。“塞其兑,闭其门”中的“兑”,按《易·说卦》:“兑为口”,此句的“兑”和“门”皆指与外界接触的五官。老子这句话的意思是说,只要摒绝耳目等感官与外界的接触,这一辈子都不会得病。当然这里所说的“病”(“勤”借为“瘥”,

说文曰：“病也。”)不是指身体的病,而是指不为外物所牵累,即不会得心理方面的疾病。总之,“涤除玄览”和“塞兑闭门”都能使心态保持虚静的状态,以达到对道的体认,以便与道合一。

老子的“主静说”并非专门讨论人的心性修养问题,而是从老子的宇宙本原“道”的思想出发而伸展出来的。但在老子思想中,一切都要按“道”的法则行事,治国与治身都要这样,两者是一致的,因而老子的“主静说”也可以看成是养生的学说、一种心性修养的学说。这一学说在当时的历史条件下,可以起到调谐人的心理状态,使人不为外物所累而失去心态的平衡。这从保持人的心理健康来说,无疑具有积极意义。不仅如此,老子的“主静说”对于现代人在高节奏的工作和各种纷繁复杂的矛盾面前造成的心理失衡,仍然可以起到调谐的作用。

前些年在国外出现了“老子热”,这不是偶然的,也不是老外们的一时心血来潮。面对现代社会人生的种种问题,外国人也觉得老子的思想可以给他们以启迪,可以调节失衡的心态。《中国青年》1986年第5期刊登了一篇《老子在一个德国人眼中》的文章。在这篇文章中介绍了一个名叫彼得·洛伦兹的德国人给这篇文章的作者的回信。这位彼得·洛伦兹先生在信中说:“我的一个朋友,把《老子》章节代替画片挂在墙上,以此表示对老子的重视、敬仰!我们夫妇把《道德经》中的一节作为人生指南送给了我们的新生女儿。每当我遇到个人或职业上的问题时,常常求助于老子,它使我找到了一个协调解决问题的方法。”这位外国人的信,可足以说明老子思想在谐调现代人心态平衡方面的意义。现代人是“从人生指南”的角度对老子思想加以关注的,可见老

子思想更多的是被现代人看作解决人生种种问题的方法而加以吸纳的。关于这一点,我们还可以引诺贝尔文学奖金的获得者、大作家赫尔曼·赫塞的话来印证。他说:“我们现在急需的智慧,都存在于老子的书中;把它们翻译成欧洲语言,这就是我们当前面临的唯一的精神使命。”^①他的这番话是在第一次世界大战结束后说的,但直到现在老子思想的影响在世界范围内也没有衰竭。在今天,《老子》、《庄子》书仍作为中国古代的智慧之书受到重视,尤其在德国更加受到普遍重视,不少德国人希望从中学到处世的和养生的种种方法,当然这就包涵了如何解决人的心态平衡问题。老子思想的影响之所以能够超出国界,说明它能够超越时、空的局限,给人以哲学方法论的启示。难怪1987年美国前总统里根在国情咨文中引用了老子“治大国若烹小鲜”的名言,作为统治方法的借鉴,此后《老子》便成为美国人津津乐道的哲理箴言。在英国也有不少人把老子的话作为至理名言。在伦敦街头,人们常常可以看到青年男女的服装上印有“道”、“静”、“无为”的字样,可见老子思想影响的普遍。

二、老子的“复归于自然”与 modern 人对生态问题的关注

现代工业的发展所造成的环境污染和人类生存环境的破坏,是现代文明建设中面临的又一重要问题。为此,现代人也常常苦恼。

生态问题,说到底是人与自然的关系问题。在中国传统文化中,以老子为代表的道家和以孔子为代表的儒家对这个问题的

^① 扬武能:《“道”的寻求》,《读书》1981年第7期。

看法是不同的。儒家以其自强不息的品格,在人与自然的关系基本和谐的原则下,比较重视征服自然和改造自然,用荀子的话说则是“制天命而用之”(《荀子·天论》)。而以老子为代表的道家则以其柔顺和谐的阴性特质,提倡无为而顺应自然,复归于自然,从而达到人与自然的合一。老子认为,宇宙自然与人类自身是一个和谐的有机统一体,人体不过是相对于自然界这个大宇宙而言的小宇宙。因此,人与自然的关系应该是顺应自然,而不可侵害自然,甚至破坏自然。既然人与自然是统一体,那么破坏自然也就是破坏了人类自身的生存环境。从人与自然的和谐统一关系出发,老子认为人只有处在一个自然环境、社会环境和心理环境相协调的统一的无为状态之中,才能正常的生存。人类愈能自觉地“以辅万物之自然而不敢为”(《老子》六十四章),就愈能保持良好的生态环境,获得永久的生存。老子的这一思想,无疑是对片面追求征服自然所带来的生态危机的严正警告。人类如果对自然进行无止境的掠夺性的开发,这无异于对自然规律的背叛,到头来反为自身挖掘了陷阱。老子顺应自然,复归于自然的思想,已经日益引起现代人的重视和接受。现代人不仅正在研究新型的、避免毁坏生态平衡的发展模式,而且在自身的生活之中,也企望用种种方式向自然回归。如对居室的绿化,造成人造的自然环境;向往恬静的乡村生活环境、去远离城市郊游等等。

老子哲学给现代人提供了生态的智慧,这可以从当代著名的人文主义物理学家卡普拉的这段话中得到明证:“在伟大的诸传统中,据我看,道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧,它强调在自然的循环过程中,个人和社会的一切现象和潜在两者

的基本一致。”^①的确,老子哲学所提倡的人与自然的和谐、统一,对当今全球范围内的生态平衡问题有着十分重要的借鉴意义。这正如英国剑桥大学达尔文学院的研究员唐通在《中国的科学和技术》中说:“中国的传统是很不同的。它不奋力征服自然,也不研究通过分析理解自然。目的在于与自然订立协议,实现并维持和谐。学者们瞄准这样一种智慧,它将主客体合而为一,指导人们与自然和谐。”(同上)这位学者所论述的中国传统文化的特征,在老子哲学中体现得最为明显。我们借用外国学者对老子思想的肯定,并不是说老子思想万能,在两千多年前就知道未来社会的问题;只是为了说明老子思想的影响具有世界意义,老子哲学的基本精神可以为现代和未来社会的发展提供某些启示。

以上我们就现代人的心态平衡和现代工业发展后引起的生态平衡这两个问题,分析了现代人对老子思想关注的重点。其实,老子哲学对现代文化的价值,从根本上来讲是一种形上智慧。这种智慧是从本体论的角度来说的,它从哲学方法论上、从根本点上给人以智慧。我们运用老子的智慧,能够化解人生道路上的复杂的种种问题,它能把人引向高远,引向未知。在体认老子智慧的时候,我们要从人的生命之开展、精神境界上入手,这样,老子哲理的深刻性就会给世人以不尽的启发,从而使我们获益匪浅。这正如德国哲学家尼采所说,老子思想“像一个永不枯

① 葛荣晋主编:《道家文化与现代文明》第257页,中国人民大学出版社1991年版。

竭的井泉，满载宝藏，放下汲桶，垂手可得。”^①

第二节 老子的直觉思维与科学创造

一、中国哲学与老子直觉思维的特色

“直觉”一词是西文的译名，在中国哲学中本来没有这个词。但是，在中国哲学中有没有与“直觉”同义的词呢？张岱年教授认为是有的，这就是“体认”，同时认为，现在使用直觉一词比较好。他说：“直觉乃一译名，中国本亦有与直觉同义的名词，即是‘体认’。现在用直觉一词，乃以其较易了解。以中国哲学中的一些方法为直觉，因为中国哲学家的这些方法与西洋哲学中所谓直觉法有类似处，并非谓中国哲学中此类方法与西洋哲学中所谓直觉法完全相同。”^② 那么，中国哲学的直觉法与西洋哲学的直觉法，有哪些不同呢？张先生在这里没有详论。但张先生在本书的另一处却指出：“重了悟而不重论证”是中国哲学的特色之一^③，并作了如下的分析：“中国哲学不注重形式上的细密论证，亦无形式上的条理系统。中国思想家认为经验上的贯通与实践上的契合，就是真的证明。能解释生活经验，并在实践上使之得到一种受用，便已足够，而不必更作文字上细微的推敲。可以说，中国哲学只重生活上的实证，或内心之神秘的冥证，而不注重逻辑的论证。体验久久，忽有所悟，以前许多疑难涣然消释，日常的

① 莫善钊：《台湾、港澳〈老子〉研究》，《国内哲学动态》1985年第11期。

② 张岱年：《中国哲学大纲》第358页，中国社会科学出版社1982年版。

③ 同上书，第8页。

经验乃得到贯通,如此即是有所得。中国思想家的习惯,即直截将此所悟所得写出,而不更仔细证明之。……中国思想家并不认为细密论证是必要的;反之,乃以为是赘疣。”^① 我认为,张先生的这段话非常精当地论述了中国哲学直觉思维不同于西洋哲学直觉法的特点。这就是说,中国哲学家在认识论或方法论上,大多是采取直觉顿悟的方式;而西方较多的哲学家,即便是大量阐述关于直觉知识、直觉方法的哲学家,所采取的也是步步论证的方式。

中国哲学“重了悟而不重论证”的特色,几乎可以在中国主要哲学家身上有所体现,而以老子的直觉思维方法更具有代表性。

老子的直觉思维方法是与它的认识对象“道”密切联系的。本书已在第三章论述过,“道”是老子哲学的中心观念,老子的哲学系统是由“道”开展而构成的。那么,“道”是什么?《老子》书中有几章对此有比较集中的说明:

“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。”(二十五章)

“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。”(十四章)

“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中

^① 张岱年:《中国哲学大纲》第8页,中国社会科学出版社1982年版。

有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”(二十一章)

“道冲，而用之或不盈，渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似或存。吾不知其谁之子，象帝之先。”(四章)

从《老子》书对“道”的这些规定来看，“道”是看不见、听不着、摸不到，非感官能把握的一种实存。道具有如下的特点：第一，“道”，人们无法用感官感觉到它，但它是人们可以认知的一种理性上的真实存在。第二，“道”在逻辑上先于个别事物而存在，《老子》书中所说的道“先天地生”，“象帝之先”等等，基本上是从逻辑的意义说的。因为“道”是对物的本质概括和抽象，它在认识上比物更根本，物之所以成其为物，是由物的本质规定性所决定的。从本质高于个别现象而存在这个意义上讲，道在物先。第三，“道”在认识上产生万物。世界上的万物都按其本来状态存在着。在人们没有了解到它存在的本质规定性之前，只能从经验上观察到它的存在。而一旦人们认识到了物的内在特性，就会明白物的存在、表现、发展过程等等都是由其内在本性决定的。当老子对自然和社会关系作了度高抽象，概括成“道”范畴后，就把握了自然和社会的本质，就认识到了自然和社会存在的根据，从“道”的角度来审视万物，万物就成了道的产物，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”(四十二章)，可以从认识论的角度看成是道产生万物的过程。

由“道”的性质和特点，决定了认识“道”不能依靠人的感觉器官，因为感觉器官只能认识有形的东西，对于无形的“道”则无能为力。那么，能否用概念、定义、判断和推理等等理性方法把握

“道”呢？老子认为也不行。因为“道常无名”，是难以下定义的，当然不能用概念的方法去认识。同时，道又无形、不确定，也不能用判断、推理的方法去认识。

老子认为，真正能够把握道、认识道的方法是直觉（或直观）的方法。《老子》对这种直觉的体道方法作了说明。比如：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复”（十六章），“故常无欲以观其妙，常有欲以观其微。”等等。这就是说，要用直觉的方法去体道，既要体验到它的“无”，又要体验到它的有，进而体验到道的“有无相生”，这就可以说悟出了道的奥妙来了。如果舍弃了这种直觉方法，用别的方法是不能摸到“道”的门径的。

要使直觉的体道方法真正发挥作用，最重要的是要保持思维的明澈性、纯净性，使思维真正发挥能动的直观作用。这就是老子说的：“涤除玄览，能无疵乎”（《老子》十章），只有揩净思想上的尘垢，在体认道的时候才不会出现差错；如果思维不纯净，就体悟不出“道”。而老子所说的“涤除玄览”，保持思维纯净，其实就是要排除人的经验认识。在老子看来，人如果有了经验认识以后，就有了一种先入为主的偏见，带着这样的偏见去体认“道”，就会歪曲“道”，使“道”带上感性色彩。

在“涤除玄览”以后，老子对其直觉的体道方法作了具体说明，这就是：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”（《老子》四十八章）“为学”是一种经验认识。老子认为，要一步步的抛弃经验认识；然后再抛弃理性对外物所作的判定；最后使理性在纯净的本然状态中升华和飞跃，一下子把握整体性的理性对象——“道”。这种方法与“为学”的经验主义认识

方法完全相反,所以老子说:“不出户,知天下。不窥牖,见天道。其出弥远,其知弥少。”(《老子》四十七章)老子认为经验的认识法并不能带来真正的知识,即对道的认识,只有用直觉的体道方法,才能获得“见天道”的真知。

二、老子直觉思维的意义及其在科学创造中的价值

老子体认“道”的直觉方法,在认识论上有重要的意义。我们都知道,主体在认识客体的过程中,主体如何从整体上、总体上去把握客体,这是人类认识史上的一大难题。为探索这一难题,从古到今许多哲学家提出了自己的看法或理论体系。如古希腊的柏拉图,把认识对象分为可见世界和可知世界两大类。再把可见世界分为个别的存在物和个别的影子两类;把可知世界分为数学、几何学知识和理念知识两大类。并认为可见世界的知识是人们凭感觉经验得到的;数学知识他称之为理智,认为这是推理可以得到的;他把理念的知识称为理性,认为这是通过人的灵魂回忆来认识的等等。康德则把人的认识能力分为感性、知性、理性三部分。认为感性经验是人的先天直观形式——时间、空间和感觉材料相结合的产物;理性知识是人的先天范畴(共十二个)和杂乱的感觉相结合的产物,这两部分的知识都是合理的、可靠的。但是,按照康德的哲学体系,当理性超越感性材料的限制而追求无限宇宙的总对象时,理性就陷入必然的“二律背反”之中,这就是说理性是不能把握宇宙整体的。总之,在人类认识史上,主体如何从总体上去把握客体,其方法是不是只有从经验认识到理性认识?是否可以从经验认识到理性直观去把握呢?人类认识史上提出的这一问题,实际上老子也在两千多年前进行

过探索。人们可以从老子的直觉(或直观)的认识方法中得到对这一问题的启示。

老子哲学的直觉思维具有一般直觉思维的共性,这就是突发性、直观性、全体性、深刻性和猜测性等等。但是,老子哲学的直觉思维又不同于一般的直觉思维,它具有一定的神秘性,也可以说是属于理性直觉的高层次性。现代思维科学认为,直觉思维往往在抽象思维无能为力的情況下突然发生,并直视事物的全体和本质。所以在认识功能上,有优于抽象思维的方面。在科学创造活动中,已经证实了直觉思维的作用。俄国生理学家巴甫洛夫在分析自己由于直觉而找到了对实验的正确解释时说,“要知道,开始我自己并不清楚,我的推测的正确性从何而来。如果换一种说法,直觉出现了,本身被领悟了,但不明白是为什么。”“我正确地理解并得出了结果,但是,所有更早些的思维途径本身全忘记了,这就是为什么说这是直觉的缘故。”^①波普尔也说过直觉思维与科学发现的关系,他说:“并没有什么得出新思想的逻辑方法,或者这个过程的逻辑再现。我的观点可以这样表达:每一个科学发现都包含‘非理性因素’,或者柏格森的‘创造性直觉’。爱因斯坦也说过类似的话:‘探求高度普遍性的定律……从这些定律出发,用纯演绎方法就能得到世界的图景。达到这些定律并没有逻辑的途径,只有通过基于对经验对象的理解(Einfühlung)的直觉,才能得到这些定律。’”^②这段话向我们揭示了直

① 转引自周义澄:《科学创造与直觉》第162页,人民出版社1986年版。

② 周义澄:《科学创造与直觉》第167页,人民出版社1986年版。

觉在科学发现中的作用,即科学发现总含有直觉的因素。至于老子的直觉思维与中国古代科学发明的关系,我们现在还没有足够的材料对此加以深刻论证。不过,在《老子》书中也不是没有这方面的蛛丝马迹。如老子说:“天地之间,其犹橐龠乎,虚而不屈,动而愈出。”(《老子》五章)“橐龠”,就是风箱。老子把天地比喻为风箱,是空虚没有穷尽的。这个例子似乎可以作如下的提示:在老子生活的时代,风箱的使用可能比较普遍,因而老子才可能用风箱比喻天地之空虚。由此似乎也可进一步推论出,风箱之发明也许与老子哲学的直觉思维方式多少有些关系。

老子直觉思维与一般直觉思维的一个不同之点是,在直觉思维的过程中它排斥直接经验和以往的知识。这似乎是不可取的。但是,老子的这种直觉思维,却具有一定的合理因素。因为在直觉思维产生的过程中,直觉者顿觉自己以往的知识 and 经验一步步的减少或削弱,这有利于认识进入一个新的领域,有利于认识事物的新的本质。在某些科学发明中,可以借鉴这种方法。

老子的直觉思维还具有逆时的特点。现代思维科学的研究成果表明,科学、哲学、艺术领域的直觉思维,大都承认事物前进上升的趋向,所以其直觉思维运动的方向大都是顺时的,即由过去到现在再到未来。但是,老子哲学的直觉思维由于把宇宙的本原——“道”规定为循环往复的运动,所以其直觉思维主要表现为一种逆时的考察,即通过追溯宇宙万物的本原,来调整人的认识能力。老子直觉思维的这一特点,其意义过去似乎较少有人注意。实际上,它在宗教界和气功界一直为修持者所倡导,并在实践中开发了特殊的智慧,增进了人体健康。老子直觉思维的逆时

特点,很值得现代思维科学加以认真研究和总结。

第三节 老子思想的“模糊性”与 近代物理学的某些暗合

一、老子思想“模糊性”之种种

“模糊性”是相对于思维的精确性而言的。模糊思维是与精确思维相对应的一种思维方式,是一种不确定的或亦此亦彼的思维模式。这种思维模式是客体联系的复杂性、运动的连续性和主体认识能力的有限性以及表达的技巧性综合作用的产物,是人类认识发展过程中的必然现象。

老子哲学提出了一系列的概念、范畴,具有可以理解和把握的特点,因此我们不能笼统地说老子哲学的思维方式是模糊思维。但是,在老子思想中的确存在着一些“模糊”思维的因素,乃致于使后人对其思想可以作出这样或那样的解释。这些“模糊性”大体有如下表现。

首先,表现在老子对“道”的特征和状态的规定上。“道”是老子思想的中心范畴,“道”是什么?其特征和状态如何?这是我们把握老子思想时必然遇到的重要问题。关于这个问题,老子是怎么说的呢?他说:“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。”(《老子》二十一章)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。其上不皦,其下不昧,绳绳兮不可名,复归于无物。迎之不见其首,随之不见其后。”(《老子》十四章)还说:“道,可道,非常道。名,可名,非常名。

无，名天地之始。有，名万物之母。故常无，欲以观其妙。常有，欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”（《老子》一章）等等。老子对“道”的特征和状态的这些规定，说明“道”是无形、无象的，人们无法用感官把握；而老子又说，道中有象、有物、有精、有信，是象、物、精、信的统一。那么，“道”到底是“有”还是“无”呢？老子确实没有作出明晰的表述。因此，在这种意义上我们可以说老子思想具有某种“模糊性”。但是，必须指出的是，老子对“道”的所谓“模糊”的规定正是以一种特殊的方式表达他的哲学概念——“道”。而后人对老子的这种特殊的方式，往往很难理解，甚至由此而作出了对“道”的种种不同解释。这虽可以看作是老子思想“模糊性”带来的后果，但也不可完全归咎于老子。

其次，老子思想的“模糊性”表现在语言使用方面。《老子》一书在语言文字方面有着自己的特色，这就是它使用了较多的比喻。也正因为如此，使老子思想带上了一定的“模糊性”。比如，老子在讲到作为宇宙本体的“道”时，说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”（六章）“牝”，母体也。老子运用比喻的方法，把道描绘为女性的生殖器官玄牝，形象地指明了“道”是宇宙万物的本原。然而，老子以女性的玄牝喻道又带有一定的模糊性，即不确定性。因为在老子哲学中，“道”作为宇宙万物的本原，它是唯一的和终极的存在；而老子用母性所作的比喻则不是孩子唯一产生的根源（在母性的另一极还有父性）。可见，老子用母性的玄牝来比喻道的本原性，我们认真的加以推敲，可以发现并不是很精确的。《老子》使用语言的简洁、

比喻是一大特点,但不可避免的留下许多让人发挥的余地。《老子》在语言方面存在的某些模糊性,也是导致对老子哲学本质理解的种种分歧的原因之一。

老子思想的“模糊性”还表现在其直觉思维的神秘性方面。老子直觉思维的特色在上一节里我们已经作了分析,在这里要指出的是老子的直觉思维具有一定的模糊性。直觉思维的模糊性与神秘性是不可分割的,可以说两者是二而一的问题。比如,老子直觉思维的体认道的方法是“致虚极,守静笃”,这个方法很明显的要求是要达到主客相融的精神或心理状态,这就带有极大的神秘性同时具有模糊性。因为“致虚极,守静笃”的精神或心理状态,没有明确的量度规定,更没有达到这一规定的具体途径,人们只能根据各自的知识 and 经验作出不同的理解。这样,“致虚静,守静笃”的体道方法带有模糊性就是必然的了。同时,老子的“致虚极,守静笃”,“涤除玄览”等等直觉思维方法还带有一定的信仰因素,暗含着对客体赋予的一种情感的规定,具有一种难以述说清楚的意味。

总之,老子思想的确具有某些模糊性,这为后人在阅读《老子》和理解老子思想时,提供了不同的理解视角。人们可以根据自己的看法,对老子思想做出不同的理解,其中当然也会产生一些新的见解和思想。这样,《老子》一书及其哲理便具有了百读不厌的魅力。“模糊性”并非完全是坏事,模糊性意味着灵活性,老子思想的某些模糊性正为老子哲学的发展提供了某种内在的根据。由于它的“模糊”,正便于后人对其哲学加以发展。事实上,在老子之后,庄子、稷下学派乃至后来的黄老之学、魏晋玄学

等都对老子思想作了很大的发展,甚至某种程度的超越。不难想象,如果老子思想没有一定的“模糊性”,老子把什么问题都讲得很清楚、明白;那么,后来的这些学派会有那么多发挥的余地么?

二、“道”的不可言说与物理学“测不准定律”的暗合

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。”(《老子》一章)在老子那里,“道”有两种:一种是可道之道;另一种是不可言说之道。“常道”是永远存在的道,它是宇宙的本体,这种道是难以用言语来讲说的,因而是不可言说之道。“道”的这种不可言说的特征与近代物理学的“测不准定律”似有某些暗合。关于这个问题,请看诺贝尔奖获得者、物理学家李政道博士的如下一段话:

“牛顿力学已被量子力学来代替,在量子力学中有条很基本很重要的定律叫‘测不准定律’。这条定律说,我们永远不能测准一切,任何物件假如我们能完全测定它在任何一位置,那在同一时间,它的动量就无法能固定。对普通一般物件而论,动量不固定,就是速度不固定,既然速度不能固定,那就无法完全预定这物件将来的路线了。从哲学上说,‘测不准定律’和中国老子所说‘道可道,非常道,名可名,非常名’的意思,颇有符合之处。”^①

李政道博士在香港中文大学的这段讲话,从自然科学的角度谈到了《老子》思想的意义。这段话的意思很明确,用不着再赘述了。

^① 莫再钊:《台湾、港澳〈老子研究〉》,《国内哲学动态》1985年第11期。

三、“道”与物理学中的“真空”

“道”是老子哲学的中心范畴，又是老子哲学体系的逻辑起点，由它展开而引出了“无”与“有”的概念，“无”与“有”都是说明“道”的。《老子》第一章就是这样的逻辑展开：

“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。”

可见，由道的涵义而产生出了“无”与“有”的概念，“无”与“有”同出于道，都用以指称“道”，由它们表现出宇宙从混沌到有序的生成过程。

老子在中国哲学史上第一次提出了“有”与“无”这对范畴。王弼在《道德真经注》中说：“欲言无耶，而物以成；欲言有耶，而不见其形”。很好的说明了“有”与“无”的统一关系。的确，老子“道”的奥义可以说就是“有”与“无”的统一。正是由于“无”与“有”的统一，形而上的“道”才能向下落实而显示出产生天地万物时的一个过程。有了这样一个过程，超验的“道”才能和经验世界紧密联系起来，于是才有道的生化能力：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》四十二章）所以我们说，“无”与“有”的统一是老子“道”的奥义，没有这种统一，“道”就不能具有无限的生机。

老子为什么把“道”展开为“无”与“有”这一对范畴，并用它们来指称“道”呢？这是因为老子所设定的“道”是一种无限的规定物，所以用“无”加以指称；而老子的“道”又是万物生成的根源，因而又要用“有”加以指称。为了表明“道”的由隐到显的过

程,老子提出了“无”与“有”的统一。

从我们对老子的“无”与“有”统一关系的考察可以看到,老子的“无”,并非空无所有,而是指道的质朴性。老子的“有”,也并非现实的“有”,而是指“道”的潜在性。当然,这种“无”和“有”的关系是超现象界而言的。

老子的“无”和“有”在现象界和经验界而言,则是“无”即空间;“有”是现实的存在物,这正如《老子》十一章所说:

“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。”

老子这段话对有与无的关系说得很清楚,“有”只有当它同“无”结合时才能产生作用。在我们明了了老子的“道”与“无”和“有”的涵义及其关系以后,再来看看物理学中“真空”与老子的“道”有什么相似之处。

人们最初认为“真空”是没有任何东西的空虚的空间。而现代物理学告诉我们,“真空”是类似于老子哲学“道”的基态量子场。^①当然,需要说明的是,现代科学绝不是在老子思想的基础上发展起来的;但是这并不意味着老子哲学的某些思想不可能与现代科学思想存在相似之处。当代物理学家发现“场”与“道”有出人意料的相似:“物理学史表明,人类对真空的认识,从古希腊构成论的‘虚空’概念,经过曲折的道路,回到了老子生成论的

^① 参见葛荣晋主编:《道家文化与现代文明》第233页,中国人民大学出版社1991年版。

‘道’的概念上来”。^①

“真空”是不是就是“虚空”？在爱因斯坦以前，还没有人对真空即是虚空的问题提出挑战。当爱因斯坦完成了他的引力理论——广义相对论以后，他就提出了真空不过是引力场的一种特殊状态的想法。“但是，第一个真空物理图象是由狄拉克（公元1902—1984）提出的。为了克服他的相对论的电子波动方程的负能解的困难，他提出两个假设：所有的负能态都按照泡利不相容原理被电子占据，在负能态的粒子不产生外场，因而对系统的电荷、能量、动量和自旋不作贡献。所谓‘完全真空’就是所有负能态都被占据，而所有正能态都未被占据的区域。从此‘真空’概念不再是‘虚空’，为理解老子的‘无’的本性提供了现代物理学的新视角。”^②

现代场论中的“真空”是处于基态的量子场。“量子场基态是一切激发态的自然背景。‘有’与‘无’的关系在量子场中，就是如粒子和真空的关系，基态和激发态的关系。一方面粒子是由基态（真空）激发产生的，另一方面被产生的粒子同基态中的虚粒子云和凝聚物发生相互作用。在这里我们看到了‘道’的幽灵。粒子（激发态）产生自真空（基态）犹如‘有生于无’。粒子和真空同属于量子场这一基本存在，犹如‘有’和‘无’两者‘同出而异

① 葛荣晋：《道家文化与现代文明》第233页，中国人民大学出版社1991年版。

② 葛荣晋：《道家文化与现代文明》第235页，中国人民大学出版社1991年版。

名’。”^①

让我们再举两位物理学家的研究成果,说明老子哲学在这方面的价值。

当代物理学家汤川秀树(1907—1981)是诺贝尔物理学奖的获得者。他笃好中国典籍,在其物理学研究中受到了中国老庄哲学的启迪。汤川在研究基本粒子问题时,有一次突然想到了《庄子·应帝王》中的“南海之帝为倮,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌……七日而浑沌死”的那段寓言。汤川当时是怎么想的呢?1961年他在一篇《庄子》的文章中这样说:

“为什么我竟然想到这个寓言呢?我研究基本粒子已有多少年,而且,至今已发现三十多种不同的基本粒子,每种基本粒子都带来某种谜一样的问题。当发生这种事情的时候,我们不得不深入一步考虑在这些粒子的背后到底有什么东西。我们想达到最基本的物质形式,但是,如果证明物质竟有三十多种基本形式,那就是很尴尬的;更加可能的是万物中最基本的东西并没有固定的形式,而且和我们今天所知的任何基本粒子都不对应。它可能有着分化为一切种类基本粒子的可能性,但事实上还未分化为的某种东西。用所习用的话来说,这种东西也就是一种‘浑沌’。正是当我按这样的思路考虑问题时我想到了庄子。”^②汤川所说的这篇寓言中的“中央之帝浑沌”,实际上就是老子的“道”

① 葛荣晋:《道家文化与现代文明》第235—236页。

② 《创造力和直觉——一个物理学家对东西方的考察》第49—50页,复旦大学出版社1987年版。

的化身。汤川喜爱《老子》和《庄子》，并认为在某些方面，老子的思想比庄子深刻。

另一位物理学家是卡普拉。他在《物理学之道》中，探讨了“道”、“气”和现代物理学中的“场”的概念的相似性，认为可以产生一切形式的“道”和“气”就象量子场。他在《转折点——科学、社会和兴起的文化》一书中，把当代世界的全面危机归于机械论世界观的危机，并认为新的世界观是与古老的“道”观念一致的。^①

以上我们的分析并不是要把老子思想与现代物理学作简单地比附，只是为了说明老子哲学与现代科学有着某种程度的暗合或巧合，从而体现了老子哲学的价值。

四、老子的宇宙生成论对现代科学的价值

老子是中国哲学史上最早对万物本原和规律进行探讨的哲学家。所谓“本原”，是指一切存在物最初由它生成或构成，前一种含义可以叫做“生成论”，后一种可以称之为“构成论”。老子的本体论思想基本上是“生成论”，即主张宇宙万物的产生或转化都是以“道”为本原的。老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”（四十二章）正是中国生成论宇宙观的最早、最明确的表述。

我们知道，科学思想起源于对万物本原和宇宙秩序的探讨。以老子为代表的生成论宇宙观，是东方宇宙观的主流；而西方则主要是构成论宇宙观，即认为宇宙的变化是不变的要素的结合

^① 详见葛荣晋主编：《道家文化与现代文明》第239页，中国人民大学出版社1991年。

和分离。应该说,这两种宇宙观都对科学的发展产生了或产生着影响。“构成论思想经由古希腊原子论在近代科学中的复活而深远地影响着科学的思维。”^①而以老子为代表的生成论宇宙观对科学的影响,尤其是对现代科学的发展具有什么意义呢?则是需要引起重视并进一步研究的问题。

构成论的分析方法曾经使科学取得了许多重要成果,诸如汽车、电视机、电脑等给人类的确带来了许多方便。但是,构成论所认为的事物的变化是基本粒子的结合与分离的观点,却面临着挑战。因为把一个东西不断地分割,以致分到原子还要继续分下去,以便得出一切问题的答案,这在思维方法上是很困难的。于是科学家们开始到东方古代哲学中去寻找武器,以使生成论为现代科学服务。

在这些科学家中,最早重视生成论宇宙观的是德国物理学家海森伯。他从粒子物理学的研究中领悟到生成或转化的概念比构成的概念更有用。他在演讲《普朗克的发现和原子论的基本哲学问题》中说:

“在[基本粒子相互]碰撞中,基本粒子确实也会分裂,而且往往分裂成许多部分。但是这里令人惊奇的一点,就是这些分裂部分不比被分裂的基本粒子要小或者要轻。因为按照相对论,相互碰撞的基本粒子的巨大动能,能够转变为质量,所以这样巨大的动能确实可以用来产生新的基本粒子。因此这里真正发生的,

^① 葛荣晋主编:《道家文化与现代文明》第249页,中国人民大学出版社1991年版。

实际上不是基本粒子的分裂,而是从相互碰撞的粒子的动能中产生新的基本粒子。”^①同时他又说:

“现代物理学中的基本粒子,完全像柏拉图哲学中的基本粒子一样,能够相互转化。它们本身不是由物质所组成,但却是物质的唯一可能形式。能量在它处于基本粒子形式时,在它以这种形式出现时,便变成了物质。”(同上)

由上可见,基本粒子物理学碰撞实验所表明的一类现象,很难从构成论的元素组合观点得到理解,因为这“犹如一个苹果分裂为两个西瓜,而两个西瓜结合成为一个苹果”(同上),其元素是完全不同的。但是,当时物理学家们的思想还没有从构成论完全转到生成论,他们采取的还是构成论和生成论的并用。

从已有的物理学成果来看,生成论的宇宙观对于现代科学的发展是有适合之处的。这种适合(也可以说是暗合)对于未来科学发展的意义也许现在还不能说得很清楚,要随着科学的日益发展加以发掘。这正如英国科学史家李约瑟所认为的,中国文化可能对世界作出无法估量的贡献。^②

当然,我们肯定老子思想的现代意义,并不是要随意将老子思想现代化。我们只是想提醒人们,在吸取西方先进文明的同时,对我们古代的哲学及其思维方式和我国文化的优秀遗产,要以科学的态度加以对待,使它在新的时代放出应有的光芒。

① 葛荣晋主编:《道家文化与现代文明》,第250—251页,中国人民大学出版社1991年版。

② 参见《李约瑟文集》,辽宁科学技术出版社1986年版,1-13(第309—351页)。

后 记

我长期担任学术刊物的编辑工作,因工作关系,对老子思想的研究情况比较关注。记得在1980年发表过一篇《关于老子问题的讨论》综述。后来,老子研究的进展情况,我一直在留心着,偶尔有一些小文进行评介。但那时,还没有产生写一本老子与中国文化关系的专著的念头。

萌发这一念头的最初动因是参加1985年在湘潭召开的“全国老子学术思想讨论会”。在那次讨论会上,有一个重要问题引起了与会者的热烈讨论,这就是老子和道家思想在中国哲学和文化史上处于何种地位。这个问题后来演化成中国哲学思想是“儒家主干说”还是“道家主干说”的争论。这一争论所涉及的问题,显然是多方面的,然而其中很重要的则是对老子思想如何定位。也就是说,老子思想与中国传统文化是一种怎样的关系,在这种关系中老子思想处于何种地位。湘潭的老子思想讨论会,促发了我对这些问题的思考。1985年以后,国内出现的“文化热”越来越红火,在这股文化热潮中,中国传统文化的特质和老子及道家思想的地位、作用等问题是讨论的热点问题之一。随着“文化热”的深入,最初在我脑海中萌发的撰写老子与中国文化关系的念头,越来越强烈。但由于工作繁忙,缺乏完整的写作时间,使我难以下决心去实现自己的愿望。正在这时,本丛书的主编李宗桂教授写信给我,约我担任《老子与中国文化》的撰写工作。李教授的鼓动和信任,增强了我的信心,促成了我对此书的写作。

此书的撰写经过了两年多的时间,在这当中,因工作比较忙,只能利用工余时间进行,又加上生了一场病耽误了几个月,所以认真算起来,本书的撰写只用了一年多的时间。时间的仓促,使本书不可避免地存在一些粗糙之处。因而在本书交稿后,自己的心情并不是轻松的。虽然我实现了自己的宿愿,但感到奉献给读者的这本小书有不少“遗憾”之处。也许最突出、最明显的“遗憾”是对老子思想的现代意义挖掘不够深刻。造成这一“遗憾”的原因,一方面是受到资料的限制;另一方面则是受笔者知识结构和学识水平的限制。这个“遗憾”看来靠笔者个人的力量是很难弥补了,我相信学界同仁会深化我的浅见。当然,本书的缺陷不止这一点,期望得到广大读者的指正。

本书不是平面式的对老子思想作全面论述,而是从文化的角度,紧紧扣住老子思想与中国文化的关系,把这一主题分成七章进行论述。立足于中国传统文化去研究老子,是本书的指导思想。在写作过程中,我参考了老前辈和时贤的有关中国传统文化研究的著述,从中得到不少启发,这里谨向他们致以由衷的谢意。在这里,还要感谢本书的责任编辑奚晓青同志,他对本书的写作和出版给予了诚挚的关心、支持,并付出了辛勤的劳动。一本书的面世,决不是作者一个人的力量所能达到的,我要感谢所有为本书的出版付出了劳动的人们!

作者

1994年11月于北京

附录一

主要论著索引

一、专著

- 郭沫若:《青铜时代》,人民出版社 1954 年版。
- 饶宗颐:《老子想尔注校笺》,香港东南出版社 1956 年版。
- 罗根泽:《诸子考索》,人民出版社 1958 年版。
- 车 载:《论老子》,上海人民出版社 1959 年版。
- 张成秋:《先秦道家思想研究》,台湾中华书局 1971 年版。
- 林裕祥:《老子“道”之研究》,台湾私立中国文化学院哲学研究所 1972 年版。
- 张扬明编著《老子斟证译释》,台湾维新书局 1973 年版。
- 何侗文:《道学新论》,台湾新文丰出版公司 1975 年版。
- 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书〈老子〉》,文物出版社 1976 年版。
- 袁宙宗:《老子身世及其兵学思想探颐》,台湾商务印书馆 1977 年版。
- 任继愈:《老子新译》,上海古籍出版社 1978 年版。
- 高 亨:《老子注译》,河南人民出版社 1980 年版。
- 张起钧:《老子哲学》,台湾正中书局 1980 年版。
- 张岱年:《中国哲学发微》,山西人民出版社 1981 年版。
- 黄公伟:《道家哲学系统探微》,台湾新文丰出版公司 1981 年版。
- 詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,湖北人民出版社 1982

年版。

张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版。

张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局 1982 年版。

张岱年：《中国哲学史史料学》，生活、读书、新知三联书店
1982 年版。

许抗生：《帛书老子注译与研究》，浙江人民出版社 1982 年版。

张岱年：《中国哲学史方法论发凡》，中华书局 1983 年版。

任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦），人民出版社 1983
年版。

严灵峰：《老子达解》，台湾华正书局 1983 年版。

方东美：《原始儒家道家哲学》，台湾黎明文化事业股份有限
公司 1983 年。

杨汝舟：《道家思想与西方哲学》，台湾中央文物供应社
1983 年版。

王 明：《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社
1984 年版。

陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。

刘光弼：《老子试读》，台湾商务印书馆 1984 年版。

徐复观：《中国人性论史》（先秦），台湾商务印书馆 1984 年
版。

张起钧：《道家哲学与现代文明》，台湾商务印书馆 1984 年
版。

冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版。

吕思勉：《先秦学术概论》，中国大百科全书出版社 1985 年

版。

张扬明：《老子考证》，台湾黎明文化事业公司 1985 年版。

赵明：《道家思想与中国文化》，吉林大学出版社 1986 年版。

周次吉：《老子考述》，台湾文津出版社 1986 年版。

王邦雄：《老子的哲学》，台湾东大图书公司 1986 年版。

方颖娴：《先秦道家与玄学佛学》，台湾学生书局 1986 年版。

张松如：《老子说解》，齐鲁书社 1987 年版。

卢育三：《老子释义》，天津古籍出版社 1987 年版。

张松如、陈鼓应、赵明、张军：《老庄论集》，齐鲁书社 1987 年版。

张正明：《楚文化史》，上海人民出版社 1987 年版。

严灵峰编著：《老子庄子》，台湾正中书局 1987 年版。

余培林：《老子》，台湾时报文化出版公司 1987 年版。

李勉：《老子论证》，台湾东华书局 1987 年版。

钱穆：《中国文化史导论》，上海三联书店 1988 年版。

钱穆：《老子辨》，中国书店 1988 年版。

高亨：《老子正诂》，中国书店 1988 年版。

徐梵澄：《老子臆解》，中华书局 1988 年版。

贺荣一：《老子之道治主义》，台湾五南图书出版公司 1988 年版。

赵有声、刘明华、张立伟：《生死、享乐、自由——道家和道教的关系及人生理想》，国际文化出版公司 1988 年版。

[日]稻田孝著、陈政宏编译:《老子的智慧》,台湾新潮社 1988 年版。

[日]森三树三郎著、姚百勤译:《回归自然——老庄哲学》,台湾敦理出版社 1989 年版。

李养正:《道教概说》,中华书局 1989 年版。

萧蓬父、罗焯主编:《众妙之门——道家文化之谜探微》,湖南教育出版社 1991 年版。

葛荣晋主编:《道家文化与现代文明》,中国人民大学出版社 1991 年版。

牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社 1991 年版。

二、论文

任继愈:《老子的哲学》(上、下),《光明日报》1954 年 7 月 28 日、8 月 25 日。

胡瑞昌等:《老子的哲学是唯心论》,《哲学研究》1955 年第 4 期。

杨超:《老子哲学的唯物主义本质》,《哲学研究》1955 年第 4 期。

任继愈:《介绍老子的哲学》,《光明日报》1956 年 1 月 11 日。

高一亨:《老子的主要思想》,《文史哲》1956 年第 8 期。

金景芳:《老子的年代和思想》,《史学集刊》1956 年第 2 期。

张岱年:《〈老子〉中的唯物主义思想》,《学习》1956 年第 11 期。

詹剑峰：《老子之“道”非物质的么？》，《华中师院学报》1957年第2期。

吴泽：《老子哲学思想研究》，《华东师大学报》1957年第4期。

汪奠基：《老子朴素辩证观念的逻辑思想——无名论》，《哲学研究》1957年第5期。

张冠煌：《老子哲学思想对内经医学思想的影响》，《中医杂志》1957年第7期。

车载：《论老子书的道与物》，《学术月刊》1957年第7期。

杨向奎：《老子的思想》，《学术月刊》1957年第11期。

燕鸣轩：《关于老子哲学讨论中的一些问题》，《新建设》1957年第9期。

陈孟麟：《关于老子“道”的概念》，《学术月刊》1958年第5期。

哲学研究编辑部编：《老子哲学讨论集》，中华书局1959年版。

冯友兰：《关于老子哲学的两个问题》，《人民日报》1959年6月12、13日。

汤一介：《老子思想的阶级本质》，《光明日报》1959年6月28日。

胡曲园：《论老子的“道”》，《复旦月刊》1959年第10期。

庞朴：《老子的朴素辩证法思想》，《光明日报》1959年12月27日。

金景芳：《也谈关于老子哲学的两个问题》，《吉林大学学报》

1960年第1期。

刘 节：《老子哲学的唯心主义倾向》，《理论与实践》1960年第4期。

陈道章：《从自然科学的角度看老子哲学中的“道”》，《光明日报》1961年8月11日。

刘毓璜：《论老子的本体论和辩证方法》，《江海学刊》1961年第8期。

赵纪彬：《从〈老子〉“物”字看〈老子〉哲学》，《光明日报》1961年10月4日。

任继愈：《老子的朴素辩证法思想》，《教学与研究》1962年第2期。

刘泽华：《老子“道”的虚无性和神秘性》，《河北日报》1962年3月9日。

温公颐：《老子的哲学思想》，《天津日报》1962年3月21、28日。

喻青松：《老子与道教》，《光明日报》1962年5月25日。

李定生：《老子思想三论》，《文史哲》1962年第6期。

关锋、林聿时：《三论老子哲学》，《哲学研究》1963年第1期。

任继愈：《如果老子是唯物主义者》，《哲学研究》1963年第6期。

潘富恩：《老庄哲学是为奴隶制唱挽歌》，《文汇报》1974年3月19日。

翟 青：《老子是一部兵书》，《学习与批判》1974年第10

期。

张松如：《〈老子〉校读（一）》，《社会科学战线》1978年创刊号。

张松如：《〈老子〉校读（二）》，《社会科学战线》1978年第2期。

周秉泉：《马王堆汉墓帛书〈老子甲本〉为秦楚间写本说》，《社会科学战线》1978年第2期。

钱念文等：《〈老子〉是一部兵书吗？》，《宁波师专学报》1979年第2期。

刘毓璜：《论老子其人和〈老子〉其书》，《历史学》1979年第2期。

张磐石：《论道的物质性和老子哲学体系的唯物主义性质》，《学术研究》1979年第2期。

张志哲：《老子哲学初探》，《杭州大学学报》1979年第3期。

高亨：《关于老子的几个问题》，《社会科学战线》1979年第1期。

王哲仁：《谈老子的辩证法》，《北方论丛》1979年第4期。

张松如等：《论老子》，《吉林大学社会科学学报》1980年第1期。

李兰芝：《“无”“无名”“无物”不应释为“无名之物”》，《学术研究》1980年第1期。

华中彦：《评有关帛书〈老子〉的论述》，《河南师大学报》1980年第1期。

裘锡圭：《马王堆〈老子〉甲乙本卷前后佚书与“道法家”兼论

〈心术上〉〈白心〉为慎到田骈学派作品》，《中国哲学》第2辑（1980年3月）。

张智彦：《关于老子问题的讨论》，《哲学研究》1980年第5期。

金德建：《老子学说出于史官考》，《求是学刊》1980年第3期。

刘建国：《老子时代通考》，《哲学史论丛》，吉林人民出版社1980年7月。

张维华：《释“黄老”之称》，《文史哲》1981年第3期。

曹锡仁：《试析老子哲学的体系结构》，《人文杂志》1982年第1期。

冯 契：《辩证法否定原理的提出——对〈老子〉哲学思想的分析》，《华东师大学报》1982年第4期。

罗 炽：《〈老子〉哲学的形而上学本质》，《武汉师院学报》1982年第4期。

胡曲园：《我对〈老子〉的看法》，《复旦学报》1982年第6期。

冯金源：《老聃年代考》，《学术月刊》1982年第11期。

吴 光：《略评〈帛书老子注释与研究〉》，《光明日报》1983年1月10日。

卢育三：《一个始终合一的圆圈——老子哲学的逻辑结构》，《天津社会科学》1983年第3期。

詹剑峰：《老子为什么提出“道”与“名”》，《哲学研究》1983年第5期。

余敦康：《论〈易传〉和老子辩证法思想的异同》，《哲学研究》

1983年第7期。

吕占华：《老子与赫拉克利特辩证法之异同》，《河北师院学报》1984年第1期。

王德有：《老子之道及其魏晋以前的演变》，《中国哲学史研究》1984年第1期。

赵馥洁：《“道”的历程》，《学术月刊》1984年第4期。

涂又光：《论帛书本〈老子〉哲学结构》，《哲学研究》1984年第7期。

胡曲园：《再论〈老子〉》，《复旦大学学报》，1985年第2期。

黄剑：《论〈老子〉哲学同〈易〉的血缘关系》，《广西师范大学学报》1985年第2期。

程伟礼：《辩证法从消极到积极的发展——老子、韩非、〈易传〉与康德、黑格尔辩证法比较研究》，《复旦学报》1985年第4期。

陈书良：《论老子在中国文化史上的地位》，《求索》1985年第4期。

华岗：《论老子哲学的伟大成就及其消极面和局限性》，《求是学刊》1985年第6期。

张智彦：《老子哲学研究方法论管见》，《哲学研究》1985年第8期。

王沐：《道教与道家的关系及其区别》，《湘潭大学学报》1986年第2期。

冯达文：《道家哲学的把握方式》，《学术研究》1986年第5期。

胡曲园:《论老子的“无”及老子其人》,《复旦大学学报》1986年第5期。

石开:《老子在一个德国人眼中》,《中国青年》1986年第5期。

李德仁:《略论〈老子〉的反衬表述》,《山西大学学报》1986年第4期。

王 埜:《关于〈老子〉分章问题之管见》,《社会科学辑刊》1986年第6期。

李锦全:《老子政治哲学的矛盾两重性与道家思想的历史作用》,《学术月刊》1986年第11期。

庞 朴:《道家辩证法论纲(上)》,《学术月刊》1987年第12期。

程明华:《老子哲学和〈内经〉医学》,《湘潭大学学报》1986年第2期。

汤一介:《论〈道德经〉建立哲学体系的方法》,《哲学研究》1986年第1期。

曹利华:《老子的美学思想》,《北京师范学院学报》,1986年第1期。

萧汉明、严曼萍:《论〈老子〉“玄鉴”与“静观”的直觉主义认识论》,《哲学研究》1986年第9期。

舒 展:《〈老子〉的魅力》,《中国文化报》1987年1月28日。

庞 朴:《道家辩证法论纲(下)》,《学术月刊》1987年第1期。

- 胡曲园:《从〈老子〉说到中国古代社会》,《复旦学报》1987年第1期。
- 薛一华:《海德格和老子》,《文史哲》1987年第1期。
- 尹振环:《从帛书〈老子〉看〈老子〉的原结构布局》,《复旦学报》1987年第2期。
- 曹晨辉:《老子的理想人格说》,《学术月刊》1987年第3期。
- 郭建勋:《老子和〈庄子〉中的辩证法思想之异同》,《福建师范大学学报》1987年第2期。
- 张智彦:《老学的形成及其宗旨新探——对老子哲学研究的反思》,《求索》1987年第3期。
- 方 鸿:《哲学与中医——浅谈老子思想对中医理论形成的影响》,《医学与哲学》1987年第5期。
- 王 建:《老子哲学中的美学观点初探》,《河南大学学报》1987年第3期。
- 王 韬:《老子的哲学思想与中国画表现体系》,《美术》1987年第7期。
- 朱俊芳:《论〈老子〉的艺术魅力》,《沈阳师范学院院报》,1987年第4期。
- 江 涛:《试论老子“道”的模糊性》,《齐鲁学刊》1987年第4期。
- 马国钧:《老子空想社会主义思想初探》,《理论探讨》1987年第6期。
- 韩林德:《老子美学初探》,《学术研究》1988年第2期。
- 程伟礼:《〈老子〉与中国“女性哲学”》,《复旦学报》1988年

第2期。

罗尚贤：《老子学说：唯道主义》，《暨南学报（哲学社会科学）》1988年第3期。

陈鼓应：《老学先于孔学——先秦学术发展顺序倒置之检讨》，《哲学研究》1988年第9期。

王一彪：《〈老子〉中的辩证命题及其形式初探》，《中国人民大学学报》1988年第6期。

康中乾：《〈老子〉认识论之我见》，《哲学研究》1988年第9期。

陈鼓应：《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响——兼论〈易传〉乃道家系统之作》，《哲学研究》1989年第1期。

王博：《老子与夏族文化》，《哲学研究》1989年第1期。

李元：《论老子与传统文化》，《孔子研究》1989年第2期。

周春生：《荣格的原型论与老子的道论》，《学术月刊》1989年第6期。

陈梦白：《组成〈老子〉书的四种老学著作》，《福建论坛》1989年第4期。

陈鼓应：《老子与孔子思想比较研究》，《哲学研究》1989年第8期。

吕绍纲：《〈易大传〉与〈老子〉是两个根本不同的思想体系——兼与陈鼓应先生商榷》，《哲学研究》1989年第8期。

王士伟：《试论老子的否定思维方式》，《中国哲学史研究》1989年第2期。

- 刘纲纪:《老子思想论纲》,《江西社会科学》1989年第6期。
- 顾林王:《〈老子〉崇尚自然的价值取向》,《学术月刊》1989年第7期。
- 陈鼓应:《论道家在中国哲学史上的主干地位——兼论道儒墨法多元互补》,《哲学研究》1990年第1期。
- 张智彦:《楚文化与老庄哲学》,《社会科学辑刊》1990年第1期。
- 马国钧:《老子与摩莱里空想社会主义思想的比较研究》,《理论探讨》1990年第1期。
- 周立升:《老子道法自然的道体观》,《东岳论丛》1990年第2期。
- 刘太恒:《〈老子〉“道论”之我见——兼及中国传统的思维方式》,《郑州大学学报》1990年第2期。
- 李养正:《〈老子〉、老聃与道教》,《文史哲》1990年第3期。
- 吕文郁:《老子与中国传统文化》,《北方论丛》1990年第3期。
- 朱小丰:《老子与中国文化》,《社会科学研究》1990年第4期。
- 赵士孝:《老子的气功思想》,《江西社会科学》1990年第4期。
- 李存山:《道家“主干说”献疑》,《哲学研究》1990年第4期。
- 李锦全:《道家思想在传统文化中的历史地位》,《哲学研究》1990年第4期。
- 吴根友:《略论老庄的生命哲学》,《哲学研究》1990年第5

期。

王 博:《老学非楚学论》,《学术界》1990年第5期。

李 怀:《〈老子〉与〈周易〉的思维模式》,《理论探讨》,1990年第5期。

刘道广:《老子“涤除玄鉴”的审美意义》,《学术月刊》1990年第6期。

王葆玟:《老子与稷下黄老之学》,《哲学研究》1990年增刊。

何中华:《试论〈道德经〉的本体意识》,《哲学研究》1990年增刊。

王向峰:《老庄美学思想的要义所在》,《学术月刊》1990年第10期。

李兴武:《老子的否定的美论——兼与柏拉图、黑格尔、胡塞尔美学思想比较》,《辽宁大学学报》1991年第1期。

钱耕森、李仁群:《老庄人生哲学及其与孔子人生哲学的比较》,《安徽大学学报》1991年第1期。

孙以楷:《老学是楚学——与王博博上商榷》,《学术界》1991年第5期。

杨向奎:《论“道”》,《云南社会科学》1991年第4期。

陈望衡:《老子审美理想的历史价值》,《天津社会科学》,1991年第4期。

王 博:《老子哲学中“道”和“有”、“无”的关系试探》,《哲学研究》1991年第8期。

蔡典维:《老子不是空想社会主义者——与马国钧同志商

- 榘》，《理论探讨》1991年第1期。
- 吴康：《老子心态及其社会心理价值》，《湖南社会科学》1992年第1期。
- 钱竞：《老子学说与中国美学精神》，《河北学刊》1992年第2期。
- 李勉映：《论老子哲学两重性及其根源》，《安庆师范学院学报》1992年第2期。
- 杨颺：《老子与原始思维》，《湖北师范学院学报》1992年第2期。
- 商聚德：《〈老子〉“同词反义”浅探》，《河北大学学报》1992年第2期。
- 许结：《从创作论看老子的文艺思想》，《中州学刊》1992年第3期。
- 周生春：《帛书道论试探》，《哲学研究》1992年第6期。
- 陈玉京：《“老子思想研讨会”述略》，《哲学研究》1992年第7期。
- 刘学智：《〈老子〉道论的逻辑矛盾辨析》，《人文杂志》1992年第3期。

附录二 文献综述

建国以来的老子问题研究

一、五十和六十年代的老子问题讨论概况

老子是我国古代一位重要的哲学家和思想家。建国以来,我国学者对老子和《老子》一书作了大量的研究和广泛、深入的探讨。

五十和六十年代,哲学史界曾对老子的哲学思想进行过比较热烈的讨论。据不完全统计,当时各报刊发表了近百篇研究老子的论文,对老子、《老子》书以及老子哲学的性质等问题展开了“百家争鸣”。在讨论中,对老子的辩证法思想,分歧不大。但对老子哲学思想是唯物还是唯心?《老子》一书成于何时、它与老子的关系如何?《老子》一书代表哪个阶级的利益等等问题,却存在着较大的分歧。

(一)老子和《老子》书的关系

关于老子其人,在汉代以前一般都认为老子即是老聃,比孔子出生略早,孔子曾向他问过礼。只是到了汉代,才对老子这个人产生了怀疑。司马迁在《史记·老庄申韩列传》里记载有三种看法:一说老子是老聃,是孔子的老师;又一说老子是孔子死后一百二十九年的太史儋;还一说老子是老莱子,与孔子同时。由于《史记》的如此记载,此后对老子这个人的存在便产生了不同的看法。在讨论中,有人对《史记》的记载提出了异议。认为老聃、太史儋不是一个人。老聃是春秋末人,做过东周王朝的征藏史;太史儋是战国中期人,是东周王朝的太史。司马迁说李耳是老聃,是不对的(见高亨:《老子的主要思想》,《文史哲》1956年第8

期)。

大多数意见认为,在春秋末年比孔子稍早或同时有老子其人。理由是:在先秦典籍如《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》及墨子佚文中,都描绘了一个思想面貌大致相同的老子。因而,老聃的存在是不应怀疑的。但老子其人和《老子》一书应该区别开来。

关于老子和《老子》一书的关系,主要有以下几种意见:

一种意见认为,《老子》书不是老聃亲自撰写的。从《老子》全书来看,其中许多文句是战国初年人的手笔,因而《老子》全文是战国时期继承老聃思想的人写的。但有一部分内容是春秋时期的产物,比如“天道观”、“贵柔”、“小国寡民”、反对战争等。而《老子》书中的反对仁义、反对法令的一些内容可能晚出。《老子》书虽成于战国时代,但其基本的或主要的思想是属于老子本人的。

另一种意见认为,从《老子》书的内容来看,很多地方讲的是战国时期或战国后的情况,如反对“仁义”、“尚贤”,反对礼治和法治等。从《老子》书中的宇宙观和认识论来看也比较完整,而孔子则罕言天道;同时《论语》、《孟子》中都未提及老子。根据这些情况,可以认为《老子》书出现在《孟子》之后,甚至到汉武帝时期还有所补充。“五千言”分为八十一章,“八十一”这个数目,在西汉是很流行的。《老子》书虽然也包含了一些老子本人的思想,但基本的或主要的思想比较晚出。

还有一种意见认为,《老子》书为战国时的环渊所著。环渊音变为关尹,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,而关尹便被解释为关门令尹了,于是环渊著《上下篇》之事,便演化为老聃为关门令尹著《上下篇》(郭沫若:

《稷下黄老学派的批判》，见《十批判书》第155页）。

（二）《老子》一书代表哪个阶级的利益

一种意见认为，《老子》一书主要代表没落贵族的思想。因为《老子》书的主要思想是“贵柔”；它的政治态度是纯任自然，“无为而治”；它的政治理想是“小国寡民”。这些，基本上都是没落贵族的思想。老子是没落贵族出身的隐士，这种由贵族没落出身的隐士多半被迫成为农民，他们普遍对当时的社会制度不满，对周代的文化、礼教表示厌恶，因而在《老子》一书中能反映一些农民的思想和要求。但从总的方面来看，老子的学说是为统治阶级服务的，不能说代表农民阶级的利益。

另一种意见认为，《老子》一书代表没落公社农民的思想。老子生活在春秋战国时期，当时贵族在没落，公社农民也在没落。老子的“贵柔尊虚”、“不争无为”显然是没落阶级思想的表现，《老子》书中主张“小国寡民”、“损有余而补不足”、“持而盈之，不如其已”等，不像是没落贵族的口吻，而是代表没落的农民在说话，反映着没落农民的要求和心理状态。

还有一种意见认为，《老子》书的基本思想反映了当时小奴隶主的要求。在《老子》书中，“我”和“民”是对立的，“我”是统治者的自称，“民”是劳动者的通称；“圣人”与“民”也是对立的；书中还为“侯王”、“王公”、“万乘之主”等统治阶级提出了一套有理论根据的统治方法。《老子》书中包含的这些为统治阶级打算的思想，反映了小奴隶主“自保”的要求。《老子》一书主张“无为而治”，“无为”是由奴隶制向封建制过渡的时代，小奴隶主阶级的思想结晶。

(三)老子哲学是唯物主义还是唯心主义?

对于老子哲学的性质,有两种完全相反的意见。一种意见认为,老子哲学基本上是唯物主义的,其中掺杂了一些唯心主义的因素;另一种意见则认为,老子哲学基本上是唯心主义的,其中包含了一些唯物主义的因素。两种意见争论的焦点如下:

1. 先秦哲学领域斗争的中心问题是什么

主张老子哲学基本上是唯物主义的认为,先秦时期哲学领域斗争的中心问题是“天道观”问题。因而,应该把老子的“天道观”作为一个主要的问题,来考察老子哲学的性质。他们认为,在先秦时期的诸子百家争鸣中,虽然对名实关系、坚白同异、人性论、认识论等先秦哲学的问题都进行过争论,但涉及问题的广度和深度却不如“天道观”问题,其重要性也不如“天道观”问题。老子在“天道观”方面,否认了“天”的最高主宰地位,在“天”之上加了一个“道”。老子认为“天道自然”、“道法自然”,这就是主张用自然界本身的因素来解释自然界中发生的现象。当对有意志的“天”发生动摇的时候,老子提出应该按照世界的本来面目了解世界,这就是从唯物主义方面回答了哲学的基本问题,表明了老子哲学的唯物主义性质。怀疑有意志的“天”的存在,只能说是有无神论的因素,否认有意志的“天”的存在,只能说是唯物主义的的可能性;用事物的本来面目解释事物才是完全意义上的唯物主义。尽管老子在认识论、社会观方面是唯心主义的,但在“天道观”方面是唯物主义的。在老子以前,没有人能在天道观方面达到唯物主义世界观的高度。因而,从“天道观”来考察,老子哲学基本上是唯物主义的。

主张老子哲学基本上是唯心主义的,不同意把“天道观”作为先秦哲学思想斗争的中心问题。他们认为,自春秋以来,天道鬼神观念基本上坍台了。老子在“天道观”方面虽然具有唯物主义倾向,但不能过分强调,把“天道观”问题放到首位。春秋战国时期,哲学家讨论的重要问题除了“天道观”外,还有名实关系问题、认识论、人性论问题等等。判断一个哲学思想的性质,应是看它对所有这些问题的回答是否正确,即是否给予唯物主义的回答,而不应该把“天道观”问题孤立地突出来。

2. 老子“道”的涵义和性质

“道”是老子哲学的基本范畴。“道”的涵义是什么?性质如何?这是两种意见争论的主要焦点。

主张老子哲学基本上是唯物主义的认为,老子的“道”是指物质实体,这是“道”的第一个涵义;这种物质有它的运动规律,它的运动规律就体现着天地万物的运动规律,这是“道”的第二个涵义。老子的“道”实体涵义是物质性的;在法则的涵义上是客观存在的;在二者的相互关系上,法则是实体所固有的;在与“万有”的相互关系上,二者不是离“万有”而独存的。根据上述对“道”的理解,这一派意见认为,老子哲学基本上是唯物主义的。

持这种意见者,还对老子的“道”进行了分析。认为,老子所说的“道”是混沌的物质状态的宇宙全体的名称,是比天地更为根本的东西,是产生天地万物,包孕天地万物的物质。《老子》说:“有物混成,先天地生……吾不知其名,字之曰道。”即是说,“道”是先于天地存在的混沌状态。这种混沌状态当然是物质性的,不能理解为观念。“道”先于天地存在,只是说在时间上先于天地存

在,不是在逻辑上先于天地存在。

老子所说的“道”又是“无”。但“无”并不是“虚无”或“无有”,而是说“道”具有“无名”、“无形”、“无象”的性质,人的器官不能感觉(“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”),但并不能由此说“道”是超时空的绝对,只是说“道”没有固定的具体形象。正因为“道”没有固定形象,才可以变化为固定具体形象的天地万物。“道”虽不能被人所感觉,但也不能否认它的物质性。并不是凡物质的东西都是可以感觉的,比如“气”是无形的,是比较不容易感觉的,但不能说它不是物质。

这一派意见还认为,由于老子第一个提出“道”的概念,因而对于道的物质性说得不够清楚、明确,有时对于“道”的运用也不是十分严格,但这是难免的,是符合人类认识自然的过程的。尽管如此,也应该指出,老子的唯物主义是不彻底的。在认识论方面,老子把对于“道”的认识同对于事物的认识分割开来,对于事物的认识,他是以感性认识为依据的;而对于“道”的认识则认为只有直接运用理论思维才能得到,甚至认为越能摆脱感性认识,就越能清楚地认识“道”。在这方面,老子就转到唯心主义方面去了。

持老子哲学基本上是唯心主义的认为,老子的“道”不是物质,而是抽象的观念;老子所说的“道”是虚无的,同时又是永久而无限地存在的,因而是超时空的绝对;老子的“道”又是“视之不见”、“听之不闻”的超感性的东西。因而,老子的“道”是一种绝对精神。老子把这种绝对精神作为产生宇宙万物的根源,显然老子的宇宙观是客观唯心主义的了。

这一派意见认为,《老子》书中始终没有指出“道”是物质的东西。“有物混成,先天地生”,天地万物才是指的物质,在未有天地之先,无名而混成的东西是物质呢还是非物质呢,《老子》书没有解释。实际上,未有天地之先的说法,是指观念上的存在,无名而混成的东西——即“道”,也是指的观念的存在。

就《老子》全书看,“天法道”的“道”不是指物质,而是指规律;“道法自然”的“自然”也不是指物质,而是指表现发展的“无为”;“道在物先”、“物在道中”、“象在物先”同样也不是指物质,而是说明道的规律性。“道在物先”,是说明规律不是从物质产生出来的,而是先于物质而存在;“物在道中”是说明规律不但支配物质,而且产生物质;“象在物先”是把象看成可以离开物质而独立、先于物质而存在的东西。《老子》书把“道”超出于物之上,正是它的唯心主义思想的表现。

这一派意见,还从老子的认识论来考察老子哲学的性质。认为,老子轻视感觉经验,把玄览、静观的抽象思维活动看作知识的来源,老子的认识论是唯心主义的。老子的唯心主义认识论和他的宇宙观是密切联系的,他的认识论的出发点就是“道”,以“道”观物,即是从他的唯心主义的宇宙观出发来建立其认识论的。因而,从认识论方面来考察,老子的哲学也是唯心主义的。

3. 对几条主要史料的争议。

在老子哲学性质的讨论中,对《老子》书中的几条主要材料存在着极大的争议。由于对材料的解释不同,从而对老子哲学的性质得出了完全相反的看法。

(1)“常无”与“常有”:《老子》一章说,“常无欲以观其妙,常

有欲以观其微”。一种意见认为,《老子》第一章是全书的纲领,从这句话可以看出老子的“道”是“常无”与“常有”的统一。“常无”,就是说“道”经常是“无”,是非有形体的存在;“常有”,就是说“道”是恒常存在不会消失的。因而,老子的“道”是唯心主义的。

另一种意见不同意把《老子》第一章作为全书的纲领。认为,历来对《老子》第一章就有若干断句方法,不能以“常有”、“常无”断句法作为唯一根据。即使以“常无”、“常有”断句,这两个词也只见于第一章,在其他各章中没有出现。不参考《老子》全书的话,就把第一章作为《老子》书的纲领,是不合适的。

有人认为,老子哲学不是那么完整系统、前后一致的,用“常无”、“常有”作为解剖老子哲学的钥匙,便把老子哲学系统化了,这不符合《老子》书的本来面貌。

还有人认为,把老子的“道”说成是“常无”与“常有”的统一,是没有根据的。在《庄子》书中,是说老子的哲学体系是建立在“常无”和“常有”的统一上。“无有”在《庄子》中是一个专用词,《庄子》中“无有”凡二十五见,但没有“常无”和“常有”这样的词。《庄子》和《老子》都是“无有”联用,而不是把“无有”两字断开,断开在义义上与原意不符。

(2)“道生一”、“无生有”;《老子》四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”四十章说:“天下万物生于有,有生于无。”对这两条材料,也存在着完全不同的解释。

一种解释是:“道生一”的“生”,是产生或分化的意思,“道生一”就是“无生有”。老子的“道”属于绝对精神,因而从“道生一”和“无生有”来看,老子哲学基本上是唯心主义的。

另一种意见认为，老子在宇宙观上所注意的问题，主要是宇宙的起源问题。他提出的宇宙开始时是混沌状态，然后才有有形、有象的万物的产生。老子所说的“道生一、一生二、二生三、三生万物”就是说的宇宙由混沌状态而成为有形、有象的天地万物的发展过程。“道”是混沌状态的宇宙全体，“一”是元气，“二”是阴阳之气，“三”是天、地、人（根据二十五章“天大”、“地大”、“人大”），有了天、地、人，才有万物。这样，“天下万物生于有，有生于无”，就是说万物的产生是从有形、有象的东西（“一生二，二生三，三生万物”）来的，而任何有形有象的东西，都是由无形、无象的东西（“道生一”）变化而来。“道”只是无具体形状，并不是虚无；“道”与有形、有象的东西也不是绝对对立的，而是在混沌状态中恍恍惚惚地包含着有象的东西。所以，不能以“有生于无”来说明老子的哲学是唯心主义的。

还有人认为，《老子》书中“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”说的是三种气：冲气、阴气、阳气。所谓“冲气”就是一，阴阳是二，三在先秦是多数的意思。“二生三”就是说，有了阴阳二气，很多的东西就生出来了。照《淮南子》所讲宇宙发生的程序来看，在阴阳二气开始分化而还没有完全分化的时候的气叫做“冲气”。“冲气”首先分化出来，或者叫“和气”、“精气”。其次由于“精气”的作用，又分化出阴阳二气。

而有人却主张，不要在“道生一”上死抠字眼，老子在“一”和“道”的用法上，不是很严格的。《老子》书中用“一”字十五次，其中除了“三十幅共一毂”、“故混而为一”、“一曰慈”几处的“一”是数目字外，其余许多处所用的“一”都是“道”的同义语。因而，“道

生一，一生二，二生三，三生万物”，没有更多的意义，只是说，事物由混沌的气分化成为万物，这是一个由简单到复杂的过程罢了。

二、七十年代老子问题研究的进展

“四人帮”横行的十年，对老子哲学思想的研究几乎处于停滞状态。粉碎“四人帮”以后，不少学者又撰文对老子思想作了进一步的研究和评价，在这些文章中，不少论者运用了马王堆帛书《老子》的材料，有些论者还把通行本《老子》和帛书《老子》结合起来进行研究，从而扩大了研究老子思想的领域。

有的人指出，通行本《老子》和帛书《老子》在许多地方不同，这种不同，是经过人们有目的的篡改而造成的。由于这样的篡改，便泯灭了老子道德论的真正灵魂，阉割掉了它内在的活力，把一个以退求进、志存伏枥的老子改装成一个一味避世厌世的老子（刘毓璜：《论老子其人和〈老子〉其书》，《历史学》1979年第2期）。

该文举例说，比如《帛书》乙本把“进道若退”的道归结为“道袭无名”，但今本《老子》却一律改“袭”为“隐”。“袭”是“褒”的古写，有表扬的意思，“褒”和倾向于自我收敛的“隐”完全是两码事。经这么一改，就把老子认识论中的要害之点从根本上翻过来了。

又如，今本《老子》五十七章有“法令滋彰盗贼多有”的话，而在帛书乙本中却是“物滋彰，而盗贼”六个字，前后文连起来读，应当是“法物滋彰”。这里所谓的“法物”用老子的原话说，就是所谓“难得之货”，这与今本所说的法令毫不相干。老子的原意是从

“绝巧弃利”出发，反对“法物滋彰”，反对工商业垄断，这是同法家的“重本抑末”思想沟通的。但长期以来，却根据今本《老子》的“法令滋彰、盗贼多有”的话，作为道家反法的凭据，这显然又是歪曲了老子的思想。

再如，《帛书》乙本说：“水善利万物而有争，”甲本上“有争”作“有静”，“静”是“争”的借字。而今本《老子》却一律改为“不争”。老子的原意以水的性能来比喻“道”。水本来最弱，“天下莫柔弱于水”，但“攻坚强者莫之能先”，这中间有一个“争”的问题，柔而有争，表明了老子正视现实矛盾，着眼于“争”的策略性。但柔而“不争”，就与上述意思完全不同了。今本《老子》的一字之改，不但给“道”的功能涂上了暧昧的色彩，也给水的自身性带来了不确切的理解，这是不符合老子的原意的。

根据上述分析，该文认为，应该抓住今本《老子》和帛书《老子》间的分歧，来进行《老子》的校订工作，从而分析老子道德论的体系。

还有文章对老子其人进行新的考证。高亨根据《史记·老庄申韩列传》的基本线索，参对《左传》，提出了老聃就是东周王朝老阳子的看法。高亨认为，《左传》记载东周王朝官吏中有一位老阳子，他就是老聃。为什么老阳子就是老聃呢？因为老聃字伯阳，与《左传》称他为老阳子相合。老聃字伯阳之说由来已久，是可以相信的。老聃比孔子大约大二十岁，鲁昭公七年，老聃被召回国，仍任周王朝征藏史。鲁昭公二十六年，周王朝掀起争夺王位的内战，王子朝带着东周王朝的图书逃往楚国，老聃因而失去职位。后来老聃去秦国，并死于秦国（高亨：《关于老子的几个问题》，

《社会科学战线》1979年第1期。)

有文章指出,过去怀疑孔子与老子同时代的一个重要理由是《论语》中没有关于老聃或《老子》思想的评论,没有称道老子的话。但仔细考察,发现这种说法并不准确,而《论语》中确有有关老子学说的反映:(1)《论语·宪问》:“或曰‘以德报怨,何如?’子曰‘何以报德?,以直报怨,以德报德。’”“报怨以德”一语见《老子》六十三章。《论语》此条正是孔子曾评论老子思想的证据。(2)《论语·卫灵公》:“子曰:无为而治者,其舜也与?”孔子提出“无为而治”这也是老子学说的反响。(3)《论语·阳货》:“子曰:饱食终日,无所用心,难以哉!”这正是对于老子“无为”学说的批评。(张岱年:《老子哲学辨微》,《中国哲学史论文集》第一辑,山东人民出版社1979年版)再从《中庸》来看,也有老子学说的反映。据上分析,该文认为,孔、老同时的说法不是虚构的,老聃其人生存于春秋末年可信的。

关于老子哲学的性质仍然有两种观点:一种认为老子哲学是唯物主义的,另一种认为老子哲学是唯心主义的。

前一种观点认为,老子的“道”是物质性的实体,“道”的规律就是自然规律。老子把“道”看成是世界的本原,根据《老子》书的内容,“道”的涵义是物质性的,老子谈到“道之为物”时,反复强调“有物”、“有象”、“有精”等等,都是对“道”的物质性的说明和肯定。老子所说的“道”是“无名”的,但并不是“无”,而是一种“无名之物”。《老子》书中有“天下万物生于有,有生于无”的话,但“有”和“无”并不是纯粹的抽象概念,“有”是“有名”的略词,是指“有名之物”。“无”是“无名”的略词,是指“无名之物”。可见,老

子讲的“道”生万物，是讲“无名之物”生“有名之物”，不是“无中生有”。

后一种观点认为，老子的“道”不是物质性的实体。老子所谓的“道”是由天道观念转化而来的。在春秋时代，“天道”是天象变化的规律，老子创造性地把“天”和“道”的观念颠倒过来，认为不是“道”从属于“天”，“道”是最根本的，超然于天地万物之上。老子的“道”虽然不是物质性的实体，但也不是所谓超时空的“绝对精神”，因为老子没有说过“道”在时空之外，也没有说过道有意志，是万物的主宰。老子的“道”应是天道观念转化而来的最高原理，是一种观念性的绝对。在这个意义上可以说，老子哲学是一种唯心论（观念论），是客观唯心论的一种特殊形态。

另外，在七十年代末期，对老子思想的研究开始出现了一个新的气象，这就是不少论著打破了“两军对战”的模式，不纠缠于对老子思想作唯物或唯心的定性，而从时代思潮、老子思想与其他思想的联系入手，进一步从总体上对老子哲学进行把握。诸如考察《老子》哲学与庄子哲学的关系、《老子》与稷下道家的关系、《老子》与秦汉新道家的关系、《老子》与魏晋玄学的关系、《老子》与道教的关系等等，这些考察，有助于我们从总体上去把握和评价老子思想在中国哲学史和文化史上的地位。

七十年代对于老子的研究与五六十年代相比，显然取得了很大的进展，但在深度和广度方面，仍有一些不足之处；有待于进一步的加强和深入。

三、八九十年代老子问题研究的突破

八十和九十年代，关于老子问题的研究进入了一个蓬勃发

展,并取得突破性成绩的新阶段。据笔者的不完全统计,大陆发表的有关老子研究的专题论文有近300篇,出版的老子学术研究专著有10多部,较为重要的有:高亨著《老子译注》(河南人民出版社,1980年),詹剑峰著《老子其人其书及其道论》(湖北人民出版社,1982年),许抗生著《帛书老子注译与研究》(浙江人民出版社,1982年),陈鼓应著《老子注译及评介》(中华书局,1984年),任继愈著《老子新译》(上海古籍出版社1985年),张松如著《老子说解》(齐鲁书社,1987年),徐梵澄著《老子臆解》(中华书局,1988年)等等(参见附录一)。

这些专著和论文,无论在资料上、研究方法上和研究的领域方面都比五六十年代有所突破;在研究的深度方面也比七十年代进了一步。可以说,在八九十年代,老子问题的研究呈现出欣欣向荣、色彩斑斓的新气象。

(一)

在资料方面,马王堆帛书《老子》的出土,给老子研究在资料方面注入了新的血液,推动了老子研究的深入。许多论文在资料的运用上已不再局限于《老子》通行本,而注意到了帛书《老子》的资料价值。在这种背景下,许抗生的《帛书老子注译与研究》应运而生。该书以帛书《老子》为底本,参考前人的研究成果,进行注释和今译。该书还将帛书《老子》甲、乙两个本子互相对照,以帛书甲、乙本释文为基础,并依据傅奕本和其他本子进行了校补。这样,就为研究者在使用帛书《老子》的资料时,提供了很大的方便。

在老子研究的资料运用方面,虽然不少论者已经注意到了

帛书《老子》的价值,但大多数研究者仍然比较习惯于使用《老子》通行本。这大概是由于帛书《老子》本发行数量较少、校勘和注释还不多,使用起来不那么方便所致。今后,在老子研究的资料方面,笔者认为可以逐步把帛书《老子》和通行本《老子》结合起来使用,以弥补两个本子各自的缺陷。

(二)

在老子思想研究的深度方面,也取得了令人瞩目的成绩。不少论著努力发掘老子哲学的深层内涵,避免了以往对老子思想的某些简单化、表面化的分析。如陈鼓应的《老子注译及评介》,通过对《老子》的细致研究和借鉴前人研究《老子》的成果,在注释《老子》本文的同时,对老子思想的各个方面进行了深入的评介,澄清了世人对老子思想的偏见或误解。比如,老子的“无为”,世人一般认为是消沉和厌世的,而该书则认为,“‘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,不必参与外界的意志去制约它。……而‘无为’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。”(该书第29页)该书进而指出:“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。……所谓‘无为而无不为’的意思是说,‘不妄为,就没有有什么事情做不成的。’‘无为’乃是一种处事的态度和方法,‘无不人’乃是指‘无为’(不妄为)所产生的效果。”(该书第34页)又如老子的“虚静”思想,过去学者持否定的居多,而该书从老子哲学的主旨出发,指出老子提出“虚静”等观念,“这是对生活上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”(该书第45页)。此外,该书还对老子的许多重要思想,诸如“道”、“自然”、“不争”、“柔弱”、“冲虚”等等作了详尽的阐述或纠谬。可以说,《老子注译与评介》是80年代以来具有很大影响的、全面研究老子思想、注重发掘老子哲学深层内涵的专著。

老子思想研究的深入,还表现在有些论文超越了某些传统的看法,提出了富有新意的、发人深思的见解。在这方面,以探讨“道”与“有”、“无”的关系问题最具有典型意义。“道”、“有”、“无”是老子哲学的基本范畴,这是学者们的共识。然而,在“道”“有”、“无”三者的关系上,长期以来存在着很大的分歧。如冯友兰先生曾认为,“道”可称为“无”,“道”、“无”为一,而“有”则只是由道中生出,是道和万物之间的过渡环节,或者就是天地万物本身。张岱年先生则认为,道是有与无的统一,道统有无。这些分歧的看法,都涉及到了道与有、无的关系问题。如何才能将这个问题的研究深入一步呢?王博《老子哲学中“道”和“有”、“无”的关系试探》(载《哲学研究》1991年第8期)一文,提出了富有新意的看法。该文认为,要解决“道”和“有”、“无”的关系,关键在于如何理解老子的“常道”。该文除了认为“常道”具有“恒常”、“永恒”义外,特别强调“常道”具有“归根复命”(即“反”)义,即“常道”处于循环往复之中,“常道”自身包含着运动变化,运动变化恰恰是它能永恒存在的原因。该文所强调的这一点,是以往老子思想研究中注意不够的。接着,该文对“常道”的循环往复进行了分析,认为,“这个循环运动的出发点是无物,然后出现的是象和

物,最后是有物向无物的复归”。重要的是,该文指出了“无物”和“有物”都是局限于道体的范围之内,而与天下万物等无涉。因此,所谓“有物”,并不是有了天下万物,而只是道体在循环运动过程中所呈现出的一种存在状态。“无物”和“有物”都仍然是属于“形而上”的领域。在作了以上的分析后,该文联系到老子论述有、无关系的两个主要命题,发表了自己的见解。这两个命题是:“天下万物生于有,有生于无”(《老子》四十二章);“有无相生”(《老子》二章)。初看起来,这两个命题是有矛盾的,因为“有无相生”不仅意味着有生于无,而且也包含着“无生于有”的意思。如何理解这个矛盾呢?有一种观点认为,“有无相生”中的有、无指的是现象界中事物的存在和不存在,而“有生于无”中的有、无,则是专就“形而上”的道体而言。该文认为,这样的解释虽然可以避免矛盾,但有割裂之嫌。该文认为,“有生于无”是对道的循环运动的前半程——从无物(无名、无欲)到有物(有名、有欲)的描述;而“有无相生”则是对“道”的循环运动的全部过程——从无物到有物,即无生有,以及从有物反复到无物,即有生无的描述。最后,该文总结了自己的见解:“道”是处在不断的循环运动之中,而“无”和“有”是“道”在循环运动中所呈现的两种存在状态。“无”和“有”都是用来指称“道”的,都是“道”的不可或缺的方面,“道”在不断的循环运动中把“无”和“有”统一了起来。该文的这一看法,显然不同于“道为无”的观点,也不同于“道统有、无”的观点。因为按照该文的看法,“道为无”或“道统有无”都忽视了“道”是处在不断的循环运动之中,没有把“有”、“无”放在“道”的循环运动中来考察,只是把“道”看作了一个点,而不是看作一个

包含着时间流逝、包含着状态变化的过程。该文对“道”与“有”、“无”关系的上述看法,显然在方法论上和具体见解上都具有新意,可以看作是对老子哲学范畴研究深入的一篇代表作。从老子哲学范畴的体系及其结构入手,去把握老子哲学的特质,这几年的确有所深化,是应该肯定的。不过,在这方面,有的论著似乎抽象性的研究太浓,结合哲学范畴形成和演变的文化背景进行分析还不太够。这就容易带来孤立地研究老子思想的毛病。

从新的角度探索老子思想的特色和渊源,这是老子思想研究深入的又一体现。五六十年代乃至七十年代初期,研究老子的思想比较局限于对老子思想作唯物或唯心的定性,并以此定性为轴心开展对老子哲学范畴涵义的界定或争论。当然,这在那段时期的研究中是不可避免的,但不能老停留在那样的状况。近十几年来,不少学者开始从人类学和文化学的新视角去探索老子思想的起源和特色。不少学者认为,老学源于母系氏族文化,与女性生殖崇拜有联系,具有女性哲学的特征。如牟钟鉴先生认为,“老子哲学为女性化的生命哲学”(见《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社1991年,第150页)。台湾学者吴怡先生也说:“中国哲学上有两本运用女性之德的经典之作,一本是《易经》,一本是《老子》。《易经》只用了一半,而《老子》彻头彻尾都是女人哲学”(《中国哲学的生命和方法》,台北东大图书公司,1981年)。总之,从人类学的角度探索老子思想的渊源,这是八十年代以来研究老子思想出现的新气象。以前许多学者只是指出老子思想渊源于夏、商、周三代文化,而从人类学的视角进行探索,则把老子思想的起渊上溯到了原始社会阶段,特别是母系氏族文

化阶段。这显然突破了从前的研究范围。

从文化的角度探讨老子思想的特色,在八十年代以来,被越来越多的学者所重视。较多的学者认为老子思想具有楚文化的特色;但也有学者认为,老学非楚学,“老子主要承继了淮河流域古老文化的一支,且与夏族文化有着亲缘关系”(王博:《老学非楚学论》,《学术界》1990年第5期)。而有学者则不同意这种看法,他们从《老子》与楚人的方言、楚国的风尚以及研究的方法论等方面与“老学非楚学”进行了商榷,认为“老学是楚学”(孙以楷:《老学是楚学》,《学术界》1991年第5期)。这种争论,是从文化的视角深入研究老子思想的表现。

由上可见,八十年代以来,对老子思想的研究的确有了深入,无论是对老子思想的渊源、特色,还是对老子哲学范畴的相互关系、老子哲学的深层内涵等都提出了一些新的、富有启发性的见解。但稍感不足的是,在深入研究老子思想的过程中,一些不同看法的争论(如对老子思想文化特征的不同观点),未能引起学界的足够重视,参加者不太多,争论的深度也还不太理想。如果能够围绕某一、两个主要问题,比如老子思想的文化特征(即老学是楚学或老学非楚学)的问题争论下去,不同观点的相互促进,更能把老子思想的研究推向深度。

(三)

通过比较研究揭示老子思想的特质及其历史地位,是八十年代以来,特别是近几年来最引人注目的研究动向。儒、道的对立又互补,是比较研究的重心。许多论著从儒、道的比较研究和道与儒、墨、法诸家的比较研究中,揭示了老子和道家与儒家及

诸子各家的互补关系,从而把握老学的特质和历史地位。关于儒道之对立和互补的比较研究,很多论著都进行了阐述。如张松如、赵明认为,“儒道两家在社会与自然、群体与个体的对立中各自把握了一端,从而使它们能够揉合各家,以其对立和补充,构成了中国文化发展的一条基本线索。儒家的伦理型哲学代表了宗法思想文化,道家的自然型哲学则在一定程度上表现出对宗法思想文化的怀疑、否定和批判。”(《老庄论集》,齐鲁书社1987年,第1页)他们还认为,“如果说儒家哲学的特点即在突出了评价(也包含有认知和审美)这个层次的话,那么,相对说来,老庄哲学的特点便在于突出了认知和审美(同样含有评价)”(同上书,第4页)。张岱年先生则言简意赅地指出:“中国古代有两个影响最大的哲学家,一个是孔子,一个是老子。孔子善言人道,奠定了中国伦理思想的基础。老子善言天道,开创了中国古代本体论学说。”(张岱年:《哲学与文化》,教育科学出版社1988年,第283页)此外,还有学者在比较孔、老之异时认为,孔子具有贤人作风,老子具有智者形象;孔子是男性主义,老子是女性智慧;儒家尚实际、重现实、主理性、赞人工,道家尚虚无、重幻想、主意象、赞自然,等等。总之,从孔、老之比较研究中,既揭示了他们之间的差异,又探讨了他们在对立中之互补,使人们了解到中国的文化正是在这种儒道的对立和互补中不断发展的。除了着重于孔老的比较研究而外,一些学者还对老子与先秦诸子进行了比较研究。如老子与《周易》的比较,老子与庄子的比较,老子与法家、孙子、荀子的比较等等。在这些比较中,老子与《周易》的比较引起了争论。陈鼓应先生认为,《易传·系辞》受到老

子思想的影响,《易传》是道家系统之作(详见陈鼓应:《哲学研究》1989年,第1期。《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响——兼论《易传》乃道家系统之作》)。吕绍纲先生则认为,《易传》与《老子》是两个根本不同的思想体系(详见吕绍纲:《〈易大传〉与〈老子〉是两个根本不同的思想体系——兼与陈鼓应先生商榷》,《哲学研究》1989年第8期)。老子与庄子的比较争论较少,着重在于探索老与庄之异;老子与法家的比较,则着重于探讨老学通过什么途径转化为法家;老子与荀子、孙子的关系,也有不少文章探讨共同异。老子与先秦诸子的比较,这是一种横向的研究,可以使人们了解到思想发展的相互联系和影响。比较研究,可以避免简单化的毛病,使我们能更准确地去把握思想发展的脉络和规律,这是值得提倡的。

但是,在比较研究中有不尽如人意的地方,这就是在比较中仍然存在着某些简单化的缺陷。这主要表现在对老子与外国思想家或哲学家的比较上。比如,有的论者将老子与法国近代中期的思想家摩莱里进行比较,从而认为老子具有空想社会主义的思想(马国钧:《老子与摩莱里空想社会主义思想的比较研究》,《理论探讨》1990年第1期)。笔者认为,这样超时空的比较似乎忽略了老学的宗旨,有简单化的倾向。当然,笔者并不是反对把老子与外国思想家、哲学家进行比较;恰恰相反,应该大力提倡科学的比较。只有科学的比较,才能总结出人类理论思维发展的规律。

(四)

八十年代以来老子思想研究的又一新进展是研究领域的拓

宽。学者们已经不满足于或停留于对老子思想的梳理和定性方面,不少学者拓宽了研究的领域。除了从文化的领域去探索老子思想而外;还从美学、医学、心理学、管理学、语言学等等领域对老子思想进行研究。不少学者努力探索老子与中国古典美学的关系;老子与中国古代医学的关系(包括老子与气功的关系、从心理学的角度揭示老子思想对中国养生理论的影响等);从管理学的角度发掘老子的策略思想;从语言学的角度考释《老子》书中的楚语方言,从而论证《老子》书成于春秋和老子与楚文化的关系等等。这些研究领域的拓宽,不仅使老子思想与中国传统文化关系的内涵更为丰满;同时也开阔了我们的眼界,使我们对老子思想在中国文化史上的地位和作用,有了更深入的了解。比如,老子的美学思想,从前研究者不是很多。通过这十几年许多学者的探索,使老子美学思想在中国哲学史和文学艺术史上的地位逐渐明朗。老子的“道”不仅是重要的哲学范畴,而且其表征的自然美、含蓄美、和谐美,可以说成了中国艺术之源。再如,老子思想与中国古代医学的关系,过去也是探讨不多的问题。这大概是因为这是一个跨哲学与医学的研究领域,有一定难度的缘故。这十几年,不少学者克服困难,努力开拓这一领域,使我们对祖国医学的瑰宝——中医学与老子哲学的关系有了一定的了解,中医学的理论和养生之道等都与老子哲学有着密切的联系。当然,老子哲学与中国医学的关系这一问题,不能说已经研究得很够了,还需要继续深入下去。

除上述而外,老子与道教的关系、老子与现代科学、老子与现代社会的关系等等领域,也有不少学者进行了探讨。其中,老

子与道教的关系,通过学者们的探讨既辨明了老学与宗教的不同,又揭示了老学与道教宇宙论和炼养术的内在联系,尤其是老学与道教的种种复杂联系。这些,王明、李养正、牟钟鉴、胡孚琛等在其论著中均有独到的阐述。而老子与现代科学和现代社会的关系,研究者似乎还不多,其成果和深度与上述领域相比也薄弱一些。

总起来看,80年代以来,在拓宽老子研究的领域方面有很大进展,一些研究成果与五六十年代相比可以说具有突破的性质。比如,老学渊源于母系氏族文化的观点、对老子哲学批判宗法思想文化和它在儒道互补中历史地位的肯定、老子与中国古典美学、古代医学、气功、道教的关系等等。

但是,有一个重要问题是难以回避的,这就是老子思想的现代意义。老子思想作为中国传统文化的重要组成部分,能不能对现代社会产生积极的影响?产生了哪些积极的影响?对这些问题的研究,其重要意义是显而易见的;然而学术界对此问题的研究却很不够。笔者认为,要探讨这一问题,似乎还必须再进一步深入研究老子哲学的内涵、精神,看其如何能与现代文化沟通;似乎还必须进一步研究老子思想对现代文化和现代人产生了哪些作用和影响。总之,老子思想作为中国文化的瑰宝,不能说我们对它已经研究得很透彻了。还有许多问题等待着我们去发掘、去探讨,老子思想的现代意义只不过是其中的一个重要问题而已。我们相信,随着我国文化事业的发展,我们对中国传统文化,尤其是对老子思想的研究,将会更加深入的开展下去。