



**按语:**2020年11月9日下午,在清华大学人文楼,笔者组织和主持了“冯友兰中国哲学论坛:《老子》新知——从文本到思想”的学术座谈和对话会。参加本次会议并发言的学者,除鄙人之外,还有郑开、曹峰和李若晖教授。我们四位都长期从事《老子》文本和思想的研究,在早期《老子》研究领域具有一定的代表性,都取得了一定的学术成绩,故本次会议冠以“《老子》新知”的名称。之所以要召开此次会议,其原因有三:一者,《老子》是中国哲学与文化的基本经典,对中国思想和文化的影响巨大,在世界上也产生了巨大影响。《老子》研究是一个历久弥新的课题。二者,近四十多年来,接连出土了战国至西汉的四种简帛古本,彻底改变了《老子》文本的存在状况,给早期《老子》文本及老子思想的研究既提供了极大方便,又同时提出了许多新问题。三者,近一段时期以来,学者对早期《老子》文本问题多有研究和讨论,对于《老子》思想的研究也在不断深化,如就“自然”“无为”等概念,学者发表了大量论文。我们主办这次会议的目的之一,就是试图对当前《老子》文本和思想的研究作出一个阶段性的总结和回应,并将我们几位的观点介绍给广大读者和《老子》爱好者。会后,季磊博士生整理了郑开、曹峰和鄙人的发言,发言稿又经过我们各自的润色和修改。李若晖的报告是从郭象的视角讨论《老子》的一个问题,他的大文将在其他刊物上发表,故不在本次发表之列。——丁四新记

## 《老子》新知——从文本到思想\*

**摘要:**《老子》文本内部容有不同的思想,比如“道德”与“物”的关系有好几种模式,它有多元思考的特质,放到经典化的演变中是非常合理的。“道”本身是要出现在思想世界里的,或者说它只能首先出现在思想世界里;强调“无名”,意味着“道”超出了思想世界。《老子》中的政治哲学研究,一条线索是“道”“物”二分的上下结构,从这个结构可以读出主宰与被主宰、本与末、一与多、独立与分散、个体与整体等关系,这些关系后来在王弼那里得到了极大的发挥。另一条线索是“道”“无为”而“万物”“自然”,“圣人”“无为”而“百姓”“自然”。“道”“物”二分引发的是主张君主集权的政治哲学,而第二条“道”“无为”,“万物”“自然”引发的是清静无为、与民休息的政治哲学。阅读和引用《老子》,笔者主张以汉简本为基础,结合郭店本、帛书两本和通行本来作出综合判断。引用《老子》文本和分析《老子》章义,应当高度注意其具体分章和章界,同时应当放在“原子章段”的基础上。王弼本或河上公本《老子》应当在出土简帛四古本的对照下得到全面的校勘和检讨,一方面还原通行本所据的古本,另一方面彰显通行本的错误和不足,以及检讨王弼《注》和河上公《注》在解释上存在的问题。

**关键词:**《老子》;无名;自然;政治哲学;出土简帛

**中图分类号:**B223.1

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2021)03-0027-11

## 《老子》首章中的相关问题考证

郑开

这次会议的主题是“文本与思想”。这个题目很有意义,实际上它也是我们试图完善的研究方法和工作旨趣。我将围绕着思想史与语文学交互作用的方法与进路展开讨论。

### 一、传世本《老子》章次的编订

先不妨以传世本《老子》第一章为基础来讨

收稿日期:2021-01-20

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“出土简帛四古本《老子》综合研究”(15ZDB006)阶段性成果。

作者简介:郑开,男,北京大学哲学系教授、道家文化研究中心主任(北京 100871),主要从事道家哲学、中国古代哲学研究。

论这个问题。我们知道,根据《老子》文本形态演变的规律来看,传世本第一章在最初很有可能不是最开头的部分,郭店简《老子》的形态表明了这一点:早期流传的《老子》并没有清晰有条理的章序。我们也知道,“上经”与“下经”(或者说“上篇”与“下篇”)次序的分别也是不同的,马王堆帛书《老子》和北大汉简《老子》都是《德经》在前。既然《德经》在前,如果其他的顺序不变,那么现在的所谓第一章就可以称之为第四十五章。作为历史流衍物的《老子》版本较多,加上若干种出土简帛,《老子》就成为版本序列最丰富、思想解释最具张力的经典著作,这是其他经典所不具备的。从这个方面来看经典化过程,我们会发现其中有很多规律可以探讨。比如章次的编订——这很重要,虽然其详情我们现在不得而知,但基本可以确定第一章是在反复编辑的过程中被置于首位的。这就有点像《黄帝内经》中的《上古天真论》,我们现在看到的传世本《上古天真论》实际上在当时并不是放在最前面,它被列为首篇乃是反复编辑的结果,而编在第一篇自有它的道理。同样,传世本《老子》第一章放在这个位置也有它的道理,这个道理是很深刻的。

## 二、《老子》的“道”与“名”

下面,我们想从思想方面做一点尝试,来探讨其中的道理。

先看第一句:“道可道,非常道;名可名,非常名。”这两句是大家耳熟能详的,一般的解释也都能说通。这句话的重点揭示了“道”和“言”(“名”)的关系,一上来就把它确立为一个重要问题。这里面还有一个疑点,“常道”在简帛各本有的写为“恒道”,而关于这个“恒”有什么内涵,现在也有很多学者在讨论,比如王中江老师和陈丽桂老师。他们有一种企图,要把这个“恒”读成名词,但这个问题实际上还有可以进一步讨论的余地。我想说的是,“常道”当然应该理解为名词,其含义是比较清楚的,但是“常名”是什么呢?如

果我们追究一下“常名”的内涵,实际上就不是特别清楚,好多解释都不能自圆其说。我们知道,老子是讲“无名”的,那么可以猜测,“无名”是不是这个“常名”?已有的研究工作基本已经把这一点解决了,“常名”实际上与“无名”没有什么区别,这样就确立了“无名”在《老子》一书甚至整个道家哲学中的地位。

以此为基础,如果我们把中国哲学和西方哲学做一个比较就会发现,曾几何时,有一些学者把“道”对译成“logos”,这相较于对译成“way”当然更有道理,但这其中还有一个比较棘手的问题,“logos”是要通过语言来表达的,但是老子的“道”是拒绝用语言来表达的,“无名”就是不落名相。这就是说,中国哲学的“道”和西方的“logos”“being”等都完全不同,这是一个很关键的分别。

第二句:“无名,天地之始;有名,万物之母。”这里的“天地”“万物”,在简帛本都写作“万物”,显然这里传世本作“天地”是经过了修辞,而修辞也是经典化过程中的一个规律。如果在整体上将传世本与简帛本相比较,那么传世本在修辞上是要略胜一筹的。修辞虽然值得注意,但更重要的是第二句中隐含了已经变形了的宇宙论。之所以说“天地之始”“万物之母”这种表达是一种变形的宇宙论,是因为它和第四十二章讲的宇宙论还是有一些不同的。也就是说《老子》这部书几经周折,其内部有一个跌宕的变化,它容有不同的思想,比如“道德”与“物”的关系也有好几种模式,它有多元思考的特质,这一点放到经典化的演变中是非常合理的。

前两句话合起来还有两个重要的意义:

第一,“道”本身是要出现在思想世界里的,或者说,它只能首先出现在思想世界里。“道”作为一种“无”,是不能通过感官来感知的,是经验中经验不了的。这样一种“无”只能出现在思想世界里,这就是为什么“无名”与“有名”同时出现,包括后面提到的“同出而异名”,其含义是非常深刻的。这就意味着,如果离开了“名”,离开了思想本身,“道”也不会存在,亦即“道”首先是

出现在思想世界里。从“有”“无”两方面均衡地来看,或者说从矛盾关系来思考,这个关系是隐含在前两句话中的。

第二,强调“无名”,意味着“道”超出了思想世界。“道”不是一般的“名”所能表达的,而只能是一种特殊的“名”,比如“无名”“常名”。当然,关于这是一种什么样的语言,就值得我们进一步讨论。

### 三、“有欲”“无欲”隐含了心性论端倪

第三句涉及“常无欲”和“常有欲”。这时我们就必须回顾第二句和第三句在《老子》诠释史中的句读问题。比如,究竟是“无名,天地之始”还是“无,名天地之始”,是需要辨正一番的,这一点从王安石以来就成为了《老子》理解中的一个问题。而王安石在“无”“有”之后断句的方式只能放在解释的历史中来考量,如果要从正本清源的角度考虑,我们就不会、也不应该囿于王安石的这种解释,一定要结合秦汉之前的材料,包括各种简帛文献,来综合地考虑这个问题。综合考虑的结果是:读作“有名”“无名”是比较正确的<sup>①</sup>。从前人的研究来看,老子并没有特别抽象的“有”“无”观念,他讲的“有”就是具体的“有”,而“无”其实说的是“无有”,或者是“无物”“无形”。偶尔提到“有”“无”的文本,比如“有生于无”(第四十章)、“有无相生”(第二章)、“有之以利,无之以用”(第十一章),这些“无”也基本是一种概括性的“无”,概括了前面提到的“无”的那些形式。概括语对于古代思想家来说其实也很重要,他是在概括中进一步抽象,而非一开始就有一个“无”。比如“有生于无”,我们之所以说它是一个相对具体意思的一种抽象表达,是因为在《文子》<sup>②</sup>里找到了一条材料——“有形产于无形”(《文子·道原》),这就是“有生于无”比较具体的表达。这样我们就将句读的问题解决了。

同样,“有欲”“无欲”和“有名”“无名”一样,也是对称关系,我们也应该将它们当作固定的概

念来思考。在这句话中,还有“以观其微”和“以观其妙”这样的表述。过去都是将“微”理解成边际、中空等,实际上只能带来更多的困惑。传世本中的“妙”字在《说文》中是没有的,这说明它是一个后起字。《易传》“神也者,妙万物而为言者也”中也有“妙”字,但这个“妙”字是后来改的,一个证据是王肃使用的《易传》版本就写作“眇”,这与出土《老子》各本中的“眇”字若合符节。“眇”就是看不清的意思,“杪”是指树枝的细梢,这样一些字都有细小、看不清的意思。把“妙”还原成“眇”,把“眇”读成其本字,就能理解其本来的意思。同样,“微”字也要通过这样的方式来明确,它应该与“眇”字成对比关系。如此,就不能把“微”随便理解成边际等含义。“微”就应该读成“皦”,是明亮的意思。《老子》里也有“其上不皦,其下不昧”的表述,皦(明)与昧相对。同样,第一章这里,一个是“眇”,那么另一个就是“皦”。这些都是通过视觉语词来表达哲学思想,从语文学的角度把这个视觉语词的类型提取出来后,对于理解道家哲学有一定的意义。

将“有欲”“无欲”和前面两句话联系,我们会发现,第一句讲的是“道”和“言”的关系,第二句隐含了一种变形的宇宙论,那么第三句中的“有欲”“无欲”就隐含了一种心性论的端倪。“无欲”和“无心”有着密切的联系,不论简帛各本的差异有多大,这两者之间的关系是牢不可破的。从“无心”“无欲”的角度分析,相较于第二句中的那种非典型的宇宙论,这句话已经预示着一种多元思考。而从哲学史发展的自身规律方面推敲,心性论端倪之出现,乃是对宇宙论思考的有力推进。到了《庄子》那里,道家哲学的宇宙论色彩显著减退了,这是不是可以说《老子》《庄子》都隐含了从宇宙论到心性论发展的思想趋向?

关于这三句话中的三个层次关系如何,我们不妨先看成是并列的,但是既然本章是在经过长期经典化的演变过程后被确立下来,那么它一定不是偶然出现的,我们不应该预想古人的思考很简单。如此,这其中就存在着耐人寻味的东西,我们应该在理论上加以关注。

## 《老子》政治哲学研究的两条线索

曹 峰

看到这次的会议主题是“文本与思想”，我感到非常亲切。因为我有一本书的名字就叫《文本与思想：出土文献所见黄老道家》。在我看来，从文本到思想，可以当作一种研究方法，即把结论、想法建立在文本分析的基础之上，这与观念先行的进路有所不同。下面，我将结合个人研究《老子》的经历来加以说明。我把这十几年关于《老子》的主要研究成果汇集成了一本书——《老子永远不老：〈老子〉研究新解》<sup>③</sup>。我主要就这部书谈谈自己的想法。还有一些最近的尚未成文的思考，我也会聊一聊。

### 一、《老子》文本内部的张力

我的第一篇关于《老子》的文章，讨论的也是《老子》首章<sup>④</sup>。本章首句在北大汉简《老子》作：“道可道，非恒道毘。名可命，非恒名也。”这与马王堆帛书《老子》比较接近，唯有别本作“名可名”的地方，北大汉简《老子》作“名可命”。我们知道出土文献中出现错别字是一种非常常见的现象，而错别字少的文献比如武威汉简《仪礼》，基本上可以断定是由官方颁布的，可以当教科书来用。北大汉简《老子》的字非常精美，又自署《老子上经》《老子下经》，所以也有类似的性质。因此这里写作“名可命”不太可能是一种偶然，相反，它对于理解《老子》首章来说，或许能够提供一些重要信息。这里，我们首先需要思考，为什么在“道可道，非常道”之后要讲“名可命，非常名”，“名”为什么可以成为一种与“道”并列的存在。

如刚才郑开老师所言，第一章开头讲的是“道”与“言”的问题，讨论“道”到底可言不可言、可名不可名。而“名”到底能不能名这件事情本身，如果从思想史发生、发展的角度考察，应该是

在名辩思想兴起之后讨论得最为激烈。这个名辩思潮中既有像公孙龙、墨辩这样的语言意义上的、逻辑意义上的名学，也有像我讨论过的那种政治名学<sup>⑤</sup>。因为名学具有很强的政治作用，比如谁来“名”、谁控制“名”，这些都是涉及政治上的大问题，所以荀子要写《正名》篇。而“道可道，非恒道毘。名可命，非恒名也”让我们想到，最接近的一句表达是“物莫非指，而指非指”（《公孙龙子·指物论》），这种讲话的方式都是否定式的，所以很有可能是在受名辩思想的刺激以后，形成了这样一种把“名”与“道”相对仗的表达方式，表明作者很强烈地意识到了“名”这件事情的重要性。但是作者又指出，“名可命”再怎么重要，还是不如“常名”。那么“常名”到底怎么解释？赞同郑开老师的想法，我也倾向于认为它是一种“无名”，之所以不叫“无名”而是叫“常名”，是因为要和“常道”相对仗，并且可能与当时社会上追求“常名”也有一定关系。

后来关于《老子》首章，我又写过一篇有关“玄之又玄之”的论文<sup>⑥</sup>。我们知道，后世道教有“重玄学”，但这个“重玄学”并不是“玄之又玄”的意思，而是否定之否定，亦即双重否定，也就是所谓的双损。这种双损我们以前认为来自于佛教，但其实在郭象那里，双遣、双非都出现了<sup>⑦</sup>。那么，我们要追问，郭象这种思维又是从何而来？我们不能简单地认为他只是受了佛教影响，而需要思考是否有什么文本上的来源、依据。如果我们回到汉简本《老子》首章，可以发现它没有如传世本表述为“此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”，而是作“此两者同出，异名同谓”，然后是“玄之又玄之”。我觉得这是最接近“双遣”思想的早期文本的表达方式。

我同意刚才郑老师所讲，《老子》首章第一部

收稿日期：2021-01-20

作者简介：曹峰，男，中国人民大学哲学院教授，长江学者特聘教授（北京 100872），主要从事道家哲学、出土简帛文献和中国古代哲学研究。

分是讨论“道”与“言”的关系,第二部分是一种非典型的宇宙论,第三部分就进入到了心性论。关于第三部分,我把它称为功夫论。这个功夫论恰恰就表现在“玄之又玄之”上,我把这双重的“玄”都读为动词,意为否定,“之”是其否定的对象。我注意到老子所讲的“玄德”“玄同”中的“玄”,都有一种否定的意味在其中。例如,“玄德”作为“道”之作用的一种表达方式,是“生而不有,为而不恃,长而不宰”(第十章、第五十一章)。“玄同”作为修道的功夫,是“知者不言”“塞其兑、闭其门、挫其锐、解其纷、和其光、同其尘”(第五十六章),这些“不”以及“塞”等都是表达否定的词语。这样一来,第一章的内涵就非常丰富,它既有关于“道”的语言方面、认识方面的问题,又有宇宙论方面的问题,同时最终还进入到了功夫论的问题。

此后我又写过一些关于《老子》具体章节的论证,比如第三十六章<sup>⑧</sup>,很多人都把它读成“阴谋论”。此章根据文义可以分成上中下三段,其实上下两段并非老子的发明,而都来自谚语。老子为了打造这部奇书,刻意抹杀了所有能够透露时间、地点、人物、典籍的信息,从而增强其神秘性和永恒性。但是我们知道,老子也有他的老师,他吸收了大量的古代思想,并进行总结、提升、淬炼,而这里提炼出的就是最为关键的中间部分:“是谓微明。柔弱胜刚强。”这是一种强调人要从“无形”去把握“有形”的高级智慧,老子称其为“微明”。第五十二章有“见小曰明”,“见小”就是指在看不见的地方也能看见。如此我们就知道,此章的主旨并不是什么“阴谋论”,引用上下两段带有“阴谋”色彩的谚语,是为了发明“微明”和“柔弱胜刚强”这两大理念。

再比如第三十九章<sup>⑨</sup>。此章也可以分成三段,开篇所讲的“天得一以清,地得一以宁”云云,涉及“道”与“一”的关系。为什么老子这里突然不讲“道”,而开始讲“一”?这个问题我后面再说。先来看这三段之间的关系,很有可能《老子》并非如我们今天所认为的那样,是一种内部自洽的、同一章内上中下段必然呼应的文本,其文本的产生很可能带有偶然性,比如可能是被某位著名的学者确定成了现在这样的文本,或者是被官方钦定以后,文本就不能变动了。这样一来,文

本内部事实上是存在张力的,但后来因为不断地诠释,使得内部的张力渐渐消解。通过文本的还原,我们发现,这种文本内部的张力实际上还是看得见的。我的结论就是,此章开头的“天得一以清,地得一以宁”与后面的“贵以贱为本,高以下为基”“故致数舆无舆”等没有关系,这三段是在讨论不同的问题。中间这段“贵以贱为本,高以下为基”其实与第四十章“反者道之动,弱者道之用”相呼应。下段的“故致数舆无舆”,是讲我们很难把握“道”的整体,我们所看到的其实都是一些零碎的东西,而零碎的东西简单叠加起来也不能成为一个整体,整体就像理念一样,超越了具体的事物。这个部分也是独立的,和第一第二段都没有关系。

这些是否就证明了《老子》是一个杂乱无章的文本呢?其实并不是,我形容《老子》是“形散而神不散”,它仍然有一个“神”。

## 二、《老子》中的“天之道”

关于《老子》中的政治哲学<sup>⑩</sup>,可以从很多角度来研究,我采用的基本是以下两条线索:一条线索是“道”“物”二分的上下结构,从这个结构可以读出主宰与被主宰、本与末、一与多、独立与分散、个体与整体等这样一些关系,这些关系在王弼那里都得到了极大的发挥。同时,这样一种思维也被以韩非子为代表的一批将老子哲学转化成政治哲学的人所利用,比如汉初黄生和辕固生的那场争论,主旨就是君道是不可侵犯的。黄生紧紧抓住这一条线索,强调“道”“物”二分,“道”不同于“万物”,“君”不同于“臣”。另一条线索是“道”“无为”而“万物”“自然”,“圣人”“无为”而“百姓”“自然”。关于老子“自然”的问题,学界已经进行了非常多的讨论,意见纷呈。我坚持的是这样一条思路,在《老子》中,“自然”最主要还是指“万物”和“百姓”的“自然”。从这个角度看,这实际就是一条“屈君伸民”的思路。也就是说“君”要懂得克制,懂得退让,通过不干涉、不主宰、不强制来使“百姓”获得更大的伸展空间,这样才能激发“万物”“百姓”的生机。这条思路,也就是汉初曹参从盖公那里学到的“治道贵清静而民自定”(《史记·曹相国世家》)的道理。所以,

“道”“物”二分引发的是主张君主集权的政治哲学,而第二条“道”“无为”,“万物”“自然”引发的是清静无为、与民休息的政治哲学。

另外,我还写过《老子》的“天之道”<sup>⑩</sup>。我们需要思考,为什么《老子》在那么推崇“道”之后,还要再提一个“天之道”?“道”明明已经超越了“天”“地”,是“先天地生”的(第二十五章),为什么还会出现一个“天之道”?回答这一个问题,我们需要结合黄老道家的政治哲学。黄老道家最高的概念就是“天道”,他们讲的“道”就是“天道”的“道”,这样一个“天道”是看得见、摸得着,是可以学习、可以效仿、可以运用的。老子如果过分强调虚无缥缈、形而上的“道”,就无法落实到现实生活,而他又要求人“执古之道,以御今之有”(第十四章)、“惟道是从”(第二十一章),这样就会在《老子》思想内部出现巨大的矛盾。而为了化解这种矛盾,“天之道”就登场了,它是我们普通人就能感受到的。同时令人惊讶的是,“天之道”这种表述主要集中于传世本最后那几章,而恰恰这部分内容在郭店简《老子》中是没有的。从文本的角度看,“天之道”很可能是《老子》在编纂过程中吸收了来自黄老道家的智慧。

### 三、《老子》中的“道”和“德”

关于《老子》中的“道”和“德”,我也做了一些新的研究<sup>⑪</sup>。我们知道,《老子》又称《道德经》,而为什么称为《道德经》,这一问题在过去其实并没有得到很好的说明。但如果我们从文本上来考察,就能把这个问题解释清楚,这就要结合第五十一章的“道生之,德畜之”,这一章是典型的生成论。我们以前研究生成论,受西方那种生成论影响很大,讲生成就是讲那个看不见的第一推动力,但这样只能找到“道”(在道家有些地方用的是“天”),而与“德”无关。而《老子》第五十一章讲的是“道生之,德畜之”,就是说这种生成论并不是万物生成之后就不管了,它是一种由始到终、从本到末的生成论,而不同于西方那种单纯讲出生的生成论。《老子》既讲出生,也讲生长;既讲“道”生成万物,也讲“道”的“玄德”——对待万物的方式。“玄德”就是“生而不有,为而不恃,长

而不宰”,其本质就是“无为”,“无为”的结果是“自然”。在这个意义上,《老子》才能被称为《道德经》。

我们再回顾一下前面提到的“道”与“一”的关系。第三十九章云:“昔之得一者:天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。”这里是将“一”当作“道”来用。此外第四十二章又说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”这时我们就能发现其中的张力,在第三十九章中“一”与“道”已经属于平等的地位,到了这里的“道生一”,“道”又居于“一”之上。结合其他的道家文献,我们可以猜测在道家历史上,可能在贵“道”派之外还存在一个贵“一”派,这一派的影响也很大,并与南方的“太一”信仰存在联系。比如,郭店简《老子》里没有传本第三十九章的内容,并且除了“域中有四大,而王居一焉”中的这个“一”之外完全没有再出现“一”,而郭店简在《老子》丙本之后接着就抄写了《太一生水》。这说明,郭店楚简这个《老子》对贵“一”的思想非常重视,但当时贵“一”的思想还是外来的,没有进入到思想内部。后人在编辑新的《老子》文本时,就开始采取折中、退让的方式,把这个贵“一”派的思想吸收了进来。这是我最近在思考的问题,已经形成论文,但目前还没有发表。

最后,我还想谈一谈郭店简《老子》中的养生思想。郭店简《老子》公布至今已有近三十年,但是一直以来都没有人注意到其中的养生思想。其实这其中的很多章节都可以从养生的角度去解释,比如对应于传本第五章的“天地之间,其犹橐籥与?虚而不屈,冲而愈出”,就体现了养生的思想。因为张家山汉简《引书》里面就引用了这段话,将其当养生来理解。如果说郭店简《老子》关注政治,那也是先讲养生再讲政治。比如“善建者不拔,善保者不脱”那一章(传本第五十四章“善建不拔,善抱者不脱”),就是“深根固柢”(第五十九章)之道,作为一种养生之道,可以“修其身”“修之家”“修之乡”“修之邦”“修之天下”。先不论郭店简《老子》究竟是一个全本还是摘抄本,至少作者的用意很明确,即先谈养生再谈治国。这篇论文我还没有写,正在酝酿之中,这里先透露一点信息。

## 早期《老子》文本及其思想变化

丁四新

我今天汇报的内容主要包含两方面,一方面是关于《老子》的分章,另一方面是关于《老子》文本变化所引起的文义及思想变化。在方式上,我会举出具体例子来作说明和阐述。

### 一、《老子》文本的分章

首先是关于《老子》的分章观念问题。《老子》文本的分章观念,大概萌芽于元人吴澄的《道德真经注》,正式形成于清人姚鼐的《老子章义》。姚鼐对于《老子》的分章观念作了非常深入、具体的检讨,并作了重新划分的工作。后来的海外汉学家,也对于《老子》分章背后的指导观念进行了深入讨论,并得出一个基本相同的结论,即《老子》的分章,其最理想的状态正如姚鼐所说,每一个分章都必须建立在单一的文义的基础上。在文本中的文义,西方汉学家叫作“思想单位”。“文本单位”与“思想单位”相对,文本单位与思想单位应该是完全相对应的,即一个文本单位对应一个思想单位,一个思想单位确定一个文本单位。在研究早期《老子》的语境中,这种文本与其文义单一对应的“章”,我称之为“原子分章”。原子分章的文本是由不可再分的,而其不可再分性是由其单一的文义决定的。不过,早期《老子》文本的分章情况比较复杂,它并非总是以“原子分章”的形态出现。促使《老子》文本形成和变化的因素也比较复杂,因素有多个。大体上说来,郭店本属于“原子分章”,但进入汉代以后,《老子》文本就进入了经典化时代,成章观念即受到多方面的影响。首先是《老子》“成书”观念的影响,而“成书”观念对“成章”观念也会造成影响。此外,历时性的老学思想变化也会对《老子》分章造成影响。当然,《老子》分章还受到了人为因素的影响。即使在具体裁划过程中,人为的偶然因素是

难以避免的<sup>③</sup>。

我最近发表了几篇文章,特别讨论了古代宇宙观,特别是汉人的天道观对当时正处于经典化过程中的《老子》分章的影响。比如,发表在《道家文化研究》第30辑上的一篇文章<sup>④</sup>,就讨论了汉简本《老子》为什么分成了七十七章(“上篇”四十四、“下篇”三十三)的问题。其最主要的结论是:汉简本是按照盖天说“圆出于方”的数理——“天三地四”来分章的,而三加四等于七,“七”代表北斗七星或七宿。顺便指出,在汉人的称数法中,数字“四”“三”“七”跟数字“四十四”“三十三”“七十七”是两两对应的。另外一篇论文发表在2014年第12期的《哲学研究》上<sup>⑤</sup>,这篇论文讨论了通行本为何分为八十一章及上篇三十七章、下篇四十四章的原因。这个原因或根据,我考察和分析了刘向、刘歆相关的文本,发现通行本其实源于刘向定著本,于是依此解决了通行本的分章问题。我的基本结论是:与汉简本分章的天道观不同,刘向定著本(通行本)的分章是以浑天说的宇宙论为背景的;《太初历》和《三统历》以黄钟一龠之数为一天的时长,即将一天分为八十一分,这就是刘向将《老子》总章数设计为八十一章的根据;至于“下篇”四十四章、“上篇”三十七章,则是根据中数五、六之比(5:6)来裁划的。这两个关键数字都见于《汉书·律历志》,而且它们是刘向的儿子刘歆建构《三统历》的两个基础数字。

关于《老子》分章的问题,我举几个例子来作说明。第一个例子,是通行本第五十二章。我们现在有足够的文献证据证明它在古本中并不是一章。帛书甲本中即有两个分章符,明确地将它分成两章文本。同时,郭店本乙组只有此章的后半部分,且在郭店本的后部分单独成章。第二个例子,是通行本第六十四章。此章在郭店本和汉简本中都是分为两章的,说明今本此章是由旧本

收稿日期:2021-01-20

作者简介:丁四新,男,清华大学哲学系教授,长江学者特聘教授(北京 100091),主要从事中国哲学与儒家经学研究。

的两章拼合而成的。第三个例子,是通行本第七十二章。帛书甲本有一个分章符号将此章文本分开,据此,“民之不畏威,则大威将至矣”两句应当单独构成一章。这种一句、两句在《老子》中可构成一章的情况有多例,比如通行本第六十章中的“治大国若烹小鲜”一句,就和其后的文本根本不相连接。可能在原始文本中,这一句是独立的一章;之后,在文本发展的过程中,它突然被加进了第六十章中。第四个例子,是通行本第五章。从郭店本和帛书本来看,此章应该是由古本的三章构成的,郭店本甲组只有此章的中间部分,即“天地之间,其犹橐籥与?虚而不屈,动而愈出”四句。顺便指出,通行本的“橐籥”,我们以前都理解成风箱,从郭店本作“橐管”来看,以往的理解其实是不对的。“橐”和“管”都是中空之物,且“管”和“间”押元部韵<sup>⑩</sup>。第五个例子,是通行本第十六章。此章在郭店本甲组中只有前面一段,并且我们在帛书本中可以看到明显的拼接痕迹。帛书本“各复归于其根”之后紧接着的是“曰静”二字,而通行本作“归根曰静”,据上文补充了“归根”两字。从帛书两本及汉简本都作“曰静”而非“归根曰静”来看,“归根”二字应当不是抄脱了,而“曰静”以下文本则是由后人拼合上来的。

以上只是简单举了几个例子,我想说明的问题是,研究《老子》一定要深入到它的原子分章中去,然后才能准确地引用和解释这些文本。否则如果仅单纯依据通行本,则难免混杂引用,造成理解或解释的错误。因为今本的一章未必就是古本的一章,而如果今本的一章不是古本的一章(原子分章),那么这一章其实是经过古人拼合、重构结果,它的章义就不是单一的。所以,今人引用《老子》文本和研究老子思想应当以出土简帛四古本为基础,而对今本作严格的审查。

## 二、早期《老子》文本变化及其思想变化

早期《老子》文本处于变化之中。变化的原因很多,根据我以往的研究,可以大致归纳为五个方面:一是早期《老子》文本演变的大势影响其文本的具体变化。二是分章活动影响文本单位的构成,并由此影响其文义和思想的内涵。三是

早期老学和道家的发展影响了《老子》文本和思想的变化。四是传经者个人因素影响了《老子》文本。五是语言表达和修辞因素(比如偶句、顶针、四字句等)对《老子》文本的影响<sup>⑪</sup>。其中,前三者在改变《老子》文本的同时也改变了其文义和思想内涵。下面,我重点谈谈《老子》文本变化引起其文义和思想变化的情况。

第一个例子,是通行本第四十章。此章说:“反者,道之动;弱者,道之用。”以前,人们一般把这个“反”字读为“对反”之“反”,理解成辩证法的对立统一。现在看来,这是不对的。从郭店本中,我们获得新的文本证据,该本作“返”字。“返”是回返、复返的意思。通行本第十六章说“吾以观复”和“各复归其根”,其中的“复”就是“返”,复、返同义。“反者,道之动”的意思是说,“返”是“道”运动的方式和规律。

第二个例子,是通行本第五十章。此章说:“出生入死。生之徒十有三,死之徒十有三,人之生,动之死地亦十有三。夫何故?以其生生之厚。”我们将通行本与简帛本对照,会发现通行本难懂,而简帛本易懂。这几句,汉简本作:“出生入死。生之徒十有三,死之徒十有三,而民生生焉,动皆之死地之十有三。夫何故也?以其生生也。”第一句“出生入死”是总表述,说明凡人都会出生入死,都有生死,具体的情况是“生之徒十有三,死之徒十有三”。接着,竹简说“而民生生焉”,这是说老百姓生生相续,连绵不绝,在生命的延续中“动皆之死地十又三”。而通行本“人之生,动之死地亦十有三”所表达的语意和语境就不一样了。至于通行本后两句“夫何故?以其生生之厚”,其错误就更加明显了。在前文,老子完全没有提到“厚”这个概念,而添加“厚”字,扭曲了文意。汉简本作“夫何故?以其生生也”,在文本和文意上是自洽的。

第三个例子,是通行本第五十五章。此章说:“知和曰常,知常曰明。”其思想要点似乎是“知和”,又似乎是“知常”,表达并不清晰。对照古本,可以发现,原来是通行本的文字有误。郭店本甲组作:“和曰常,知和曰明。”帛书本和汉简本相同。古本的语意非常清晰、可靠,这两句话的思想重心集中在“知和”上。相比之下,通行本有不可理解之处。



第四个例子，是通行本第六十一章。这一章，通行本的错误更严重。通行本说：“大国者下流，天下之交，天下之牝。牝常以静胜牡，以静为下。”汉简本则作：“大国者，下流也，天下之牝也。天下之交也，牝恒以静胜牡。”（引文从宽式）帛书两本基本相同。“大国者，下流也”和“天下之牝也”都是比喻，“牝恒以静胜牡”是在“天下之交也”的语境下才能发生的。通行本将“天下之交”一句提前，置于“天下之牝”前，这改变了句序，致使叙述紊乱，文义不可解。而后人也只好乱解乱注释一通。

第五个例子，是通行本第六十五章。此章说：“故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”汉简本作：“故以智知国，国之贼也；以不智知国，国之德也。”帛书本基本相同。出土古本作“知国”和“以不智”，这两点与通行本是不同的。“知”是执掌、主宰的意思，而古本所谓“不智”其实是一种大智。通行本说“不以智”，这就太绝对了，不符合老子的思想，也没有体现老子思想的深度。

第六个例子，是通行本第一章。此章说：“此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”汉简本作：“此两者同出，异名同谓。玄之又玄之，众妙之门。”帛书本基本相同。出土古本与通行本最大的不同是，它没有将“玄”作为一个独立概念来使用，而通行本则突出了“玄”这个概念。其实，“玄”作为一个概念可能是由严遵首先提出的，并由他的学生扬雄作了发扬。扬雄的《太玄》一书即明确以“玄”为其宇宙论和思想体系的最高概念。

第七个例子，是通行本第十六章。此章文本从古到今有很大变化，通行本作：“致虚极，守静笃。”郭店甲本：“致虚，极也；守中，笃也。”帛书甲本：“致虚，极也；守情，笃也。”帛书乙本：“致虚，极也；守静，笃也。”汉简本作：“致虚，极；积正，笃。”（引文均从宽式）相较于郭店本，通行本在文本有很大变化。郭店本作“守中”，通行本作“守静”，这是非常不同的。另外，汉简本作“积正”，与通行本相差更大。通行本作“守静”，是继承帛书乙本并以道家的“虚静”观念理解的结果。顺便指出，笔者认为汉简本的“积正”，与郭店本的“守中”属于近义换词。

第八个例子，是通行本第二十一章。此章说：“窈兮冥兮，其中有精。”这是我们在读《老子》和校勘《老子》的时候非常容易忽略的两句。通行本的“窈”字，汉简本作“幽”，帛书甲本作“□”，帛书乙本作“幼”。笔者认为，《老子》本文应作“幽”，帛书本的“□”“幼”二字都通“幽”；而通行本作“窈”，是在帛书乙本的基础上改成的，后世注家一般即据“窈”字作注。“幽”和“冥”都是从光的角度来阐明“道”的特性的。《说文·幺部》：“幽，隐也。”“幽”字有隐微义。罗振玉《增订殷墟书契考释》说：“古金文幽字皆从火从口，与此同。隐不可见者，得火而显。”容庚《金文编》说：“幽，从火，不从山。”<sup>⑧</sup>“幽”字确实从火光得意。“冥”是指太阳没入地平线后的状态，“幽”和“冥”都以光为喻，所以此字应从古本作“幽”，而非从今本作“窈”。这一点，《淮南子·原道》等篇有证明。此外，有一种意见认为出土古本“其中有请”的“请”字，应当读作“情”<sup>⑨</sup>，而不应读作“精”字。我的看法正相反，“请”都应当读作“精”，而不能读作“情”。《庄子·大宗师》篇说：“夫道，有情有信，无为无形。”这与《老子》所云“忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”不同，《大宗师》“有情有信”一句只说到所引《老子》文意的下半截，老子以“精”肯定“道”为一实体之意不能被我们随意消解掉。

第九个例子，是通行本第二十九章。此章说：“天下神器，不可为也。为者败之，执者失之。”文中的“天下神器”一句就被河上公和王弼理解错了，他们都把“天下神器”理解为“天下的神器”。此句，帛书乙本作：“夫天下，神器也，非可为也。为之者败之，执之者失之。”（帛书甲相同，但有残损）很明显，“神器”就是指“天下”。“神器”一词属于偏正结构。“夫天下，神器也”一句是说，“天下”是至神的器物。

第十个例子，是通行本第三十二章。此章说：“民莫之令而自均。”郭店本甲组作：“民莫之命天〈而〉自均安。”帛书甲本作：“民莫之【令而自】均焉。”帛书乙本作：“【民莫之】令而自均焉。”汉简本作：“民莫之令而自均安。”可以看出，帛书本将郭店本的“安”字改成了“焉”字，但这样做是不对的。《说文·土部》：“均，平也，遍也。”

《论语·季氏》说：“不患寡而患不均，不患贫而患不安。”“均”，平也；“安”，定也。据此，郭店本、汉简本作“安”字不能改为“焉”字，因为《老子》此处文本很可能是针对《论语》所提到的上述思想而发，进行批判的。“民莫之令而自均安”一句中的“均”和“安”是并列关系，都是实词，“安”不是句末语气助词。从出土文献来看，“安”只有作为虚词时才能够直接转写成“焉”字。通行本在帛书本的基础上又直接去掉“焉”字，这同样是错误的。“民莫之令而自均安”是说人民无须令使而使他们自己即可以达到均平、安定的境界。

### 三、几个推论

通过以上论述和分析，我们对于早期《老子》文本及其思想的研究可以得出几个推论：

推论一，早期《老子》文本确实是在不断变化的，而文本变化的原因是多方面的。早期《老子》文本的变化也影响其思想的表达，或引起其文义或思想的变化。那些引起文义或思想变化的《老子》文本很多，在很大程度上改变了我们对于《老子》文本的既有认识，应当得到学者的高度重视。

推论二，阅读和引用《老子》，笔者主张以汉简本为基础，结合郭店本、帛书两本和通行本来作出综合判断。有异文的地方，出土简帛四古本可以互校；有缺文、脱文的地方，出土简帛四古本也可以互补。而如果以出土简帛四古本来校勘通行本，则通行本错误百出。所以我说，通行本难以再承担作为研究老子思想的文本根据。或者说，研究老子本人的思想和哲学，不应再以王弼注本或河上公注本为主要根据。但目前，学界对于此点的警醒度是很不够的。当然，我这样说，并不是否定通行本《老子》对于东汉以来的老学及道教发展的价值和意义。

推论三，引用《老子》文本和分析《老子》章义，应当高度注意其具体分章和章界，同时应当放在“原子章段”的基础上。“分章”和“章义”具有紧密关系。是否同章，这会严重影响我们对于《老子》文本及其思想的准确理解，因为经典化之后的每一段《老子》文本都存在于“章”之中。例如，通行本第五章云：“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。”据郭店本及此章文义来看，本章是由旧本的三章拼合而成的。然而，河上公注本和王弼注本都是从整体主义的观念（即同章的观念）来注释文本的。河上公注“天地之间”云：“人能除情欲，节滋味，清五藏，则神明居之也。”注“多言数穷，不如守中”云：“多事害神，多言害身，口开舌举，必有祸患。不如守德于中，育养精神，爱气希言。”<sup>⑧</sup>这是将通行本《老子》第五章的中段和下段关联起来注释。王弼注本同样如此，如注“多言数穷，不如守中”云：“橐籥而守数中，则无穷尽；弃己任物，则莫不理。若橐籥有意于为声也，则不足以共吹者之求也。”<sup>⑨</sup>这很明显是以中段的“橐籥”来注释下段的两句。现在看来，河上公注本和王弼注本都存在问题，这个问题首先是作注的方法论存在问题。

推论四，王弼注本或河上公注本应当在出土简帛四古本的对照下得到全面的校勘和检讨，一方面还原通行本所据的古本，另一方面彰显通行本的错误和不足，以及检讨王弼注本和河上公注本在解释上存在的问题。当然，后者是主要的。这也是今后学界研究《老子》的一项重要任务。

#### 注释

- ①当然，陈鼓应先生还是读成“有”和“无”，把“有”和“无”当成主要的概念，这在证据上实际并不充分，而更像是一种个人偏好。②《文子》一书是早期文献中比较重要的一部，虽然它还面临着一些复杂的文献学的讨论，但实际上它在《老子》经典的诠释史中也是非常重要的一部书。③曹峰：《老子永远不老：〈老子〉研究新解》，中国人民大学出版社2018年版。④详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第二章“《〈老子〉首章与‘名’相关问题的重新审视——以北大汉简〈老子〉的问世为契机”。⑤曹峰：《中国古代“名”的政治思想研究》，上海古籍出版社2017年版。⑥详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第一章“‘玄之又玄之’和‘损之又损之’”。⑦郭象《齐物论注》：“既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至于无遣，然后无遣无不遣而是非自去矣。”⑧详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第三章“《〈老子〉第三十六章新研”。⑨详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第四章“《〈老子〉第三十九章新研”。⑩详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第十章“《〈老子〉的政治哲学”。⑪详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第五章

“《论〈老子〉的‘天之道’》”。<sup>⑫</sup>详见《老子永远不老：〈老子〉研究新解》第六章“《〈老子〉生成论的两条序列》”。<sup>⑬</sup>以上论述，可参看丁四新：《早期〈老子〉文本的演变、成型与定型：以出土简帛本为依据》，《中州学刊》2014年第10期；《老子的分章观念及其检讨》，《学术月刊》2016年第9期。<sup>⑭</sup>丁四新：《汉简本〈老子〉总章数及上下经章数的组织原理和数理法则：一种可能性的研究》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》第30辑，中华书局2016年版。<sup>⑮</sup>丁四新：《论刘向本（通行本）〈老子〉篇章数的裁划依据》，《哲学研究》2014年第12期。<sup>⑯</sup>丁四新：《郭店楚竹书〈老子〉校注》，武汉大学出版社2010年版，第203-208页；廖名春：《楚简老子校释》，清华大学出版社2003年

版，第240页。<sup>⑰</sup>丁四新：《申论〈老子〉文本变化的核心观念、法则及其意义》，《哲学动态》2002年第11期。<sup>⑱</sup>见汉语大字典编辑委员会：《汉语大字典》，四川辞书出版社、湖北辞书出版社2008年修订版，第1094页。<sup>⑲</sup>北京大学出土文献研究所编：《北京大学藏西汉竹书（貳）》，上海古籍出版社2012年版，第154页；湖南省博物馆、复旦大学古文献与古文字研究中心编纂：《长沙马王堆汉墓简帛集成（肆）》，中华书局2014年版，第41、206页。<sup>⑳</sup>王卡点校：《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年版，第18-19页。<sup>㉑</sup>王弼注：《老子道德经》（清武英殿聚珍版），载《四部要籍注疏丛刊·老子》，中华书局1998年版，第84页。

## New Knowledge of *Laozi*——From Text to Thought

Zheng Kai, Cao Feng, Ding Sixing

**Abstract:** There are different ideas in *Laozi*, for example, there are several modes of the relationship between “morality” and “thing/matter”. It has the characteristics of multiple thinking, which is very reasonable in the evolution of classics. “Dao” itself is to appear in the ideological world; emphasizing “no-name” means that “Dao” goes beyond the ideological world. One clue of the study of political philosophy in *Laozi* is the upper and lower structure of the dichotomy of “Dao” and “matter”. From this structure, we can read the relationship between the dominator and the dominated, the origin and the end, the one and the many, the independence and the dispersion, the individual and the whole, etc. these relationships have been greatly developed by Wang Bi. Another clue is that “Dao” and “non-action” points to “following the nature of all things” and “Sages” and “non-action” points on “following the natural of people”. The dichotomy of “Dao” and “Matter” leads to the political philosophy of advocating the centralization of monarchy, while “Dao” “non-action” and “following the natural of all things” leads to the political philosophy of quietness and inaction and letting the people rest. Reading and quoting *Laozi* should be based on the bamboo slips of Han Dynasty, combined with bamboo slips unearthed from a grave at Guodian dating back to the State of Chu as well as inscribed silk texts from the Mawangdui Tomb of the Western Han Dynasty and current edition. When quoting the text of *Laozi* and analyzing the chapter meaning, we should pay attention to its specific chapters and the “chapter” corresponding to the text and its single meaning. Wang Bi’s *Annotations on Laozi* or Heshanggong’s *Annotations on Laozi* should be collated and reviewed comprehensively in comparison with the unearthed bamboo slips and silk manuscripts. On the one hand, it should restore the ancient version on which the popular version is based; on the other hand, it should highlight the mistakes and shortcomings of the current edition, and review the problems of Wang Bi’s and Heshanggong’s annotations.

**Key words:** *Laozi*; no-name; nature; political philosophy; unearthed bamboo slips and silk

[责任编辑/李齐]