

● 中国哲学

时间·变化·对策

——老子道论重诂

程 二 行

(武汉大学 文学院, 湖北武汉 430072)

〔作者简介〕程水金,字二行(1957-),男,湖北新洲人,武汉大学文学院副教授,文学博士,中国传统文化研究中心研究人员,主要从事先秦文化与文学研究。

〔摘 要〕《老子》一书的性格,与老子史官的职业及其隐士的归宿有关。“历记成败存亡祸福古今之道”,应该成为《老子》解读的历史依据。老子以“道”为最高的存在,而“道”的原初意蕴,却与中国古代“天道”学说有着明显的渊承关系。因此,老子以“道”为宇宙的本体,也就是把时间形式作了本原化处理。本文从“道为时间”的考释入手,阐明老子之“德”为“变化的过程与显现”,并进而论证老子“弱者道之用”所显示的隐士式人生规律。

〔关键词〕老子;道;德;用

〔中图分类号〕B223.1 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1671-881X(2004)02-0189-08

前辈学人及并世贤哲对《老子》已发表过不少意见,可谓代有殊宗,家传异说。魏晋之际,王弼、何晏之徒合之于乾坤易简,通《易》《老》而为玄学;南北朝时期,鸠摩罗什、梁武帝则滥之于事理因果,引佛法而解老氏;唐宋诸贤如陆希声、苏子由、董思靖之辈及明人焦竑、李贽之流,又引禅宗人说,互为缀合。至于强儒以说道,强道以合释者,亦代不乏人。而晚清及于当世,海禁大开,西学东渐,援西说以解老氏,更是一时风会所致。学术思潮的变迁,不断转换学人的视角,这是无可厚非的。不过,问题并不在于援引什么理论,而在于先知老子是什么。否则,彼此杂糅牵附,“是犹闽人见霜而疑雪,洛人闻食蟹而剥蜃蜺”^{〔1〕}(第3页),仍不免于前人之所讥。

正确理解老子的思想体系,必须把握两个关键:一是根据当时的学术背景,老子该思考什么;二是根据老子的人生境遇及其思想行踪,他会如何思考。事实上,《七略》的作者西汉大学者刘歆,以其超拔的视野与非凡的识力,早就作了千古定论。删取《七略》之要的《汉书·艺文志》曰:

道家者流,盖出于史官,历记成败存亡祸福古今之道。然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术也。

刘歆所言,泛指先秦道家,则不免以偏概全的武断。但若仅限于老子,则可为至言。

老子身为史官,又是先秦史官文化向士人文化转换与蜕变的中介人物之一。在鉴古思潮大盛的时代氛围中,老子思考“成败存亡祸福古今之道”,乃时势所必然。而老子的学术理路,正是由历史文化与既往传统的反思以建构其哲学体系,从而谋求规范与整合其赖以安身立命的社会现实。因此,老子的哲学体系是由历史哲学推向政治哲学,又由政治哲学推向道德哲学,然后再由道德哲学返回到历史哲学。历史哲学是老子哲学的主干,而政治哲学与道德哲学,则是从属其历史哲学的两大旁枝。本文拟将老子哲学安放在先秦学术文化发展的大背景上,着重探讨老子的理论前提——“道论”的原初意蕴,以期对老

子哲学体系作出比较接近老子思想初型的阐释。

一、释“道”:时间与过程

历史哲学不可回避的首要论题,是探讨人类历史演进的总规律。但是,探讨历史演进规律,又涉及到另一相关论题,即历史的起源。而就在探讨历史起源的同时,又势必牵涉到宇宙发生论。因此,在一定意义上说,历史规律、历史起源及由此而来的宇宙发生论,是三位一体不可分割的。也因此,老子首先揭出一个“道”字,作为他整个哲学体系的理论前提。

历史是由人类所有社会活动所构成的时间序列。未有人类之前,甚至未有天地之前,宇宙间亦有一段沉寂永恒的存在。从永恒的沉寂,到天地的形成,再到人类的产生,这是一段无比漫长的过程。老子心知其意,于是选取一个众所熟知的事物来作比喻,这就是“道”。老子曰:

有物混成,先天地生,寂呵寥呵,独立而不改,可以为天地母,吾不知其名也,字之曰道”^[2]

(《帛》二十五)。

“道”字在金文及简帛文字中或写作“𡵚”,或写作“衍”;后者乃前者之简化,表示人按照一定方向迈进的动作,故以“首”(表方向)、“止”(表人足)、“行”(即道路,表处所)会意^[3](第130页)。尔后,又由方向性的前进动作转生为通往一定目的地之道路的名词性意义。故《说文》曰:

道,一达谓之道,从辵首。道,人所行也^[4](第75页)。

所谓“一达”,即是一维延伸别无歧途之意,与“四通”之衢,“九达”之逵的交错歧出迥然不同。可见道路之“道”,在古人心中具有方向性与唯一性特征。而这种方向性、唯一性与“时间序列”或“过程”之流动性、一维性正好构成喻象关系。

但是,无论如何贴切形象的比喻,都难以表达思维的精确性。尤其是将空间意义的实体比拟抽象的时间概念,更容易将人们的思维指向具体的空间实在。况且,在老子将“道”字赋予它独特的哲学含义之前,人们已经把它的实体意义稍稍作了抽象的引申;这就是《左传》昭公十八年郑国子产所谓“天道远”之关乎自然天象运行规律的“道”。因此,老子必须首先解释他心目中存想的那个“道”。老子曰:

道,何道也?非恒道也^[5](《帛》一)。

历来解《老》者,皆将原文“道可道也非恒道也”作陈述句,并将“可”作如字读。今人徐梵澄将“可”解为“何”,并引《石鼓文》“其鱼维何”作“其鱼维可”,《云梦秦简》“购几何”作“购几可”,“盗封啬夫何论”作“盗封啬夫可论”为证,其说甚是。今按郭店《简书老子》乙组抄有“唯与呵,相去若何?美与恶,相去何若?人之所畏,亦不可以不畏人”一节,其中“呵”、“何”、“可”三字一律作“可”,足证徐说至不可移^[6](第1-2页)。老子首先以设问提醒人们:我所说的那个“道”,是个什么“道”呢?接下来,他就该论证那个“道”是什么。但那个“道”是无法正面论证的,于是他用了个否定性的陈述:“非恒道也。”即那个“道”,并不是人们平常所习闻习见的道路之“道”或“天道”之“道”。

于是,老子将人们的思维引向了一个新的领域。但问题是:既然那个“道”不是平常习见习闻的道路之“道”或“天道”之“道”,那么,又何以用这个日常习见习闻的“道”字去指称它呢?为此,老子继续说:“名,何名也?”——我所说的“道”这个“名”,究竟指的是什么呢?当然,这仍然是无法正面回答的,他只好说:“非恒名也。”——我所说的“道”这个“名”,不是指人们寻常所习见习闻的这“道”那“道”之“名”。再一次将人们的思路与常识隔离。由此可见,老子所使用的“道”这个“名”,虽然是个旧瓶,但装了新酒,不能按原来的意义理解。

那么,究竟应该如何理解这个“道”?既然提到“名”,不妨以“名”为例:“无名,万物之始也;有名,万物之母也。”天下万物,初始之时是“无名”的,从“无名”到“有名”,就是一个过程。而“有名”之前,是“无名”的过程;“有名”之后,又产生新的过程。由“无名”之前到“有名”之后,其间虽有“无名”与“有名”的区别,但又同属于“万物”的总过程。因此,当人们不把思维固着在这个时间序列的某一点上,就可以体悟

到这个时间序列是一个绵长渺远无尽并不间断的过程;当人们把思维固着在这个时间序列的某一点上,这个过程就会被思维分割成无数的段落。因此,老子接着说:“故,恒无欲也,以观其眇;恒有欲也,以观其所噉。”然而,无论是渺远绵长(“眇”),还是被思维分割成无数的段落(“所噉”)作分别的考察(“观”),二者皆在同一个时间序列。这个“道”,就是这么抽象而又抽象的东西;说起来似乎不可思议,听起来也难以捉摸。但是,一旦拥有了这个观念,就会运用它去认识世间万物极其微妙的演化过程。因此,“两者同出,异名同谓,玄之又玄,众妙之门”。

虽然老子对“道”的名称、性质及其作用作了初步的界定,但作为一个旧瓶装新酒的概念,人们未必易于理解与接受;况且,老子心目中存想的那个“道”,也并非如此单一,而是具有较复杂的意义体系。因此,老子必须反复申说并从不同角度加以描述。

(一)时间是一个绵长无尽的流程,如同滚滚奔腾的河水,既“不舍昼夜”无所止息,亦不会满溢不会干渴。似乎取之不尽,用之不竭。老子曰:“道冲,而用之有弗盈也。”^[2](《帛》四)又曰:“绵绵呵其若存,用之不勤。”^[2](《帛》六)“道冲”之“冲”,各家注释皆以为“盅”字之借,与四十五章“大盈若冲”同训为“空”。然此“冲”当依《说文》解为“涌摇”。又《帛书》四曰:“渊呵,似万物之宗。”《帛书》二十五曰:“有物混成。”《帛书》二十四曰:“道汜呵,其可左右。”“冲”、“渊”、“混”、“汜”,皆取水之丰沛奔流为喻。以水之奔流,喻时间之流逝,乃老子开其端绪。《论语》“子在川上曰:逝者如斯夫!”其取喻与老子同。郭店楚简“太一生水”或“太一藏于水”的命题,亦由老子这一喻意发展而来。

(二)时间是非物质性的永恒存在。既以水为喻,又恐人误以“道”为实体。因此,必须规定“道”的非物质性。老子曰:“视之而不见,名之曰微;听之而不闻,命之曰希;搢之而弗得,名之曰夷。三者不可致诘,故混而为一。一者,其上不皦,其下不昧,寻寻呵不可名也,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓忽恍。随而不见其后,迎而不见其首。”^[2](《帛》十四)老子认为,时间不是物质性实体,不能以空间认知方式去感知时间。“视而不见”,“听而不闻”,“搢而不得”,“三者不可致诘,故混而为一”,其笼统的属性就是无形无声无质。但它又是日以继夜,夜以继日永恒流转与推移的。“其上不皦,其下不昧”,犹言其先不明,其后不暗。皦昧明暗,永远庚续相承,永无间断。因此,它是“寻寻不可名”之“一者”。而“无状之状,无物之象,是谓忽恍”,正是时光这物事最为贴切的描述。为了把握时间之进程,人们发明了白天所用的日晷与夜间所用的滴漏,变“无状之状,无物之象”为“有状之状,有物之象”;通过有形有声有质把握无形无声无质。由此可见,老子之“道”与古代天文历法之“天之道”的渊承关系。

(三)时间是循环往复永恒运动的存在。既然“道”是“寻寻不可名”之“一者”,则“其上”“其下”只能是“其先”“其后”。“其先不皦,其后不昧”,就是“皦”“昧”相随,无所止息。这样,时间的运动便是阴阳对转,反复回归。但这不过是时间运动的小循环而已。除此之外,时间运动还表现为大循环。老子曰:“有物混成,先天地生,寂呵寥呵,独立而不改,可以为天地母。吾未知其名也,字之曰道。吾强为之名曰大,大曰逝,逝曰远,远曰反。”^[2](《帛》二十五)“道”“逝”而“远”,“远”而后“反”,“反”而后“逝”,如此循环往复以至于无穷。相对于皦昧相续之小循环,远反周行乃大循环。不过,无论小循环还是大循环,其共同特征都是“反”。因此,老子曰:“反也者,道之动也。”^[2](《帛》四十一)不难想象,皦昧相续的小循环就是夜以继日日以继夜的循环往复;而这远反周行的大循环便是冬去春来春来冬去的周而复始。也不难想象,正是皦昧相续的小循环形成了远反周行的大循环。因此,“反者道之动”,正是建立在无限的小循环基础上的无限的大循环。再一次证明老子之“道”与古代天文历法之学的渊承关系。

(四)时间先于天地万物而存在。老子曰:“湛呵似或存,吾不知其谁之子也,象帝之先。”(《帛》四)又曰:“谷神不死,是谓玄牝,玄牝之门,是谓天地之根。”^[2](《帛》六)又曰:“有物混成,先天地生,寂呵寥呵,独立而不改,可以为天地母。吾不知其名也,字之曰道。”(《帛》二十五)寂寞无声,远反周行的时间流程,在天地形成之前,它就是这样存在着。“先天地生”,“为天地母”,“是谓天地之根”,皆言时间对于天地万物的原初性;甚至“上帝”也产生在时间之后。

既然“时间先于天地万物而存在”,那么,这一命题的逻辑换位,也就是“天地万物皆在时间之中发

生”。因此,老子在这一命题形式之下,引出了“道”与“物”之关系的论思。

首先,老子将“天地万物皆在时间之中发生”,直接表述为“道生物”。老子曰:“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。”^[2](《帛》四十二)时间并非实体,它不可能直接产生万物。老子将“万物皆在时间之中发生”直接表述为“道生物”,似乎偷换了命题。不过,假如我们把“天地万物皆在时间之中发生”表述为“天地万物的产生皆需要时间”或者“天地万物皆是时间的产物”;那么,老子把“天地万物皆在时间之中发生”直接表述为“道生物”,也未必没有道理。因为“天地万物皆在时间之中发生”,“天地万物的产生皆需要时间”或者“天地万物皆是时间的产物”,这三个命题实质上是等值的,在一定限度内是可以互换的。

其次,老子将“天地万物皆在时间之中发生”表述为“道涵容物”。老子曰:“渊呵,似万物之宗。”^[2](《帛》四)又曰:“道之物,唯恍唯惚。惚呵恍呵,中有象呵;恍呵惚呵,中有物呵。窈呵冥呵,其中有情呵。其情甚真,其中有信。”^[2](《帛》二十一)又曰:“譬道之在天下也,犹小谷之与江海也。”^[2](《帛》三十二)万物皆在时间之中发生,也就体现出“道”对于万物的涵盖包容性。故老子以渊深、宽泛、博普之事物诸如渊水、江海、泛流等,形容比拟“道”之无所不容。但这种涵盖包容并非主宰、统辖与占有,而是任其自然。“生之畜之,生而弗有,长而不宰也,是谓玄德。”^[2](《帛》十)“道生之,畜之,长之,育之,亭之,毒之,养之,覆之。生而弗有,为而弗恃,长而弗宰,是谓玄德。”^[2](《帛》五十一)皆是其意。

既然“道”对于万物的容纳与涵盖无所不包,那么它对于万物当然也就细大不捐,无所简择。“万物归焉而弗为主,则恒无欲也,可名于小。万物归焉而弗为主,可名于大。”^[2](《帛》三十四)“无欲”即无所简择。“道”于万物的无所简择,意即时间对于万物皆是公平的,无论大小精粗,无不为时间所覆。而且,如果万物彼此并世而存,无论其空间状态有何差异,皆无不存在于同一时间序列,亦即无不拥有同一段光阴。

二、释“德”:时间与变化

“天地万物皆在时间之中发生”,在“道”与“物”的关系上,包含着一个重要命题,即“物随道化。”老子曰:“天下之物生于有,有生于无”。这一从“无”到“有”的生成过程,正与从“无名”到“有名”的发生过程相同,都必须在时间序列之中方能实现。因此,时间不断推移,万物亦随之不断生灭与转化。“孔德之容,唯道是从。道之物,唯恍唯惚。惚呵恍呵,中有象呵;恍呵惚呵,中有物呵。窈呵冥呵,其中有情呵。其情甚真,其中有信。自今及古,其名不去,以顺众父。吾何以知众父之然也?以此。”^[2](《帛》二十)老子拎出一个“德”字,表示“物随道化”,最为贴切。“德”之初文作𡗗或作𡗘,从彳从省。省,视也。但此“视”是有方向性的,“目”上之“丨”或“\\”正为目光方向性之象形。故闻一多谓字意为“行而视之”^[6](第512-526页),即“循”之本字,犹今语“边走边看”。后衍化为观念性意义的“德”,故加上“心”旁变为形声字,省作“惛”或“惛”。“德”“循”古音为阴阳对转,义得相通。“孔德之容,唯道是从”,容者,动也;言大德之动,惟从乎道也^[7](第51-52页)。“循道”谓之“德”,因此,“物随道化”便是“德”,“德”便是“道”在物中的印痕。故老子描述“道之物”即“道中之物”的状态,即万物在时间序列之中的变化。这种变化,虽然并不明显,难于觉察,但这变化一定是存在的。所谓“唯恍唯惚”,“中有象”、“中有物”即是其意。当然,这种变化也是悄无声息无所听闻的,但它也一定有所表征。倘以“年轮”为喻,最为允当。虽然人们并不能觉察树的生长,但随着岁月的增长,树中的年轮也就一圈一圈地增多扩大。因此,老子又曰:“窈呵冥呵,其中有情,其情甚真,其中有信。”而且,万物在时间中不断地生成转化,只要时间存在,生成转化便永无止境。

“道”与“德”的关系,就是时间与变化的关系。于是“道”便以“德”为中介,过渡到物中之“道”。这种“物中之道”或曰“德”,只是“道”的体现,而非“道”之本身。这一过渡不仅在逻辑上顺理成章,也因为有了这一过渡,老子“道一德”学说,便产生了重大的思想飞跃,进入了形上学的轨辙,从而开拓了更为广阔的理论空间。

第一,“道”通过“德”而内化于“物”,具有“物”的内在法则性,是“物”之为“物”的内在根据。它自存

于“物”，又作用于“物”。由于“物”是由变化而产生的，又因变化而形成其个性。因此，正是这种通过“德”而内化于物的“道”，使各物显出一本万殊的个性特征，即显示出互不雷同的体和用。老子曰：“道生之，德畜之，物形之而器成之。是以万物尊道而贵德。道之尊也，德之贵也，夫莫之爵也，而恒自然也。”^[2]（《帛》五十一）这里有两点值得注意：首先，“道”与“德”的共同作用，使“物形之而器成之”。也就是说，“物”或“器”是在时间过程中不断地生成演变，最终各自形成了自己独特的体和用；这独特的体和用，就是“德”。反之亦可以说，“器”、“物”之“德”（体和用）就是在“道”的作用之下形成的，它是“道”的体现，而又非“道”的本身。其次，既然“道”通过“德”内化于“物”于“器”，它们便是“物之德”或“器之道”。倘“物”无此“德”，“器”无此“道”，则“物”非此“物”，“器”亦非此“器”。这便是“道”或“德”对“器”或“物”的规定与规范（“是以万物尊道而贵德”）。但是，这种规定与规范，又皆为此“物”此“器”之自然禀赋，非由任何外力所加。因此，老子又强调：“道之尊也，德之贵也，夫莫之爵也，而恒自然也。”

以“德”为中介，内化于“物”的“物之道”，与涵盖包容天地万物的“混然之道”有着本质的差异。内化于“物”的“物之道”，对于“物”具有规定与规范的性质，而涵盖包容天下万物的“混然之道”，对于“物”则是“生而弗有，为而弗恃，长而弗宰”。前者，对于“物”是“有所为”，而后者对于“物”则是“无所为”。这两种不同性质的“道”，在老子的思想中是有所区别的。他把内化于“物”的“物之道”称为“朴”。老子曰：“道恒无名，朴。”^[3]（《帛》三十二）又曰：“朴散则为器。”^[2]（《帛》二十八）“朴散则为器”，即“道”内化为“器之道”，而形成“物之德”。“物”各有其“德”，也就是“物”各有不同的体和用。

“器之道”或“物之德”是事物的内在法则与自然禀赋，是此“物”此“器”之为此“物”此“器”的内在根据，不为任何外在力量所左右。天下万物各依其“道”依其“德”自成自化，故“天下弗敢臣”，亦“莫之爵”。因此，老子为了强调这种内化于“物”的“物之道”对于“物”的规定性与规范性，他又将这种“物之道”称之为“一”：“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，侯王得一以为天下正。”^[2]（《帛》三十九）天有天之“道”，故天清；天无天之“道”，则天不可清；天不可清，则天裂。它如地，如神，如谷，如侯王，皆以此类推。老子之所以将这种内化于“物”的“物之道”称作“一”，就在于强调其作为此“物”此“器”之内在法则的唯一性。所谓“得一”，即是“循道”，亦是以“德”为中介内化于“物”的“物之道”。

由于“物之德”或“器之道”有使“物形之而器成之”的法则性、规定性，这个“物中之道”就不是“无为”而是“有为”。它与“混然之道”“生而不有，为而不恃，长而不宰”的涵容放任大异其趣。因此，在老子的表述之中就形成了两个截然不同的命题。郭店《简书老子》乙组作：“（为）学者日益，为道者日损。损之或损，以至亡为也，亡为而亡不为。”这是“道”的第一命题，“亡为而亡不为”，是就“物中之道”而言。而“上德无为而无以为也”^[2]（《帛》三十八）则是“道”的第二命题，“上德”即是“孔德”。“孔德之容，唯道是从”，故“上德”即为“道”。“道无为而无以为”，乃就涵容放任之“混然之道”而言。这两个命题，在老子的政治哲学与道德哲学中，有着不同的理论意义。

第二，通过“德”而内化于“物”的“道”，不仅具有“物形之而器成之”的内在法则性，而且还是万事万物运动发展的内在规律性。前者为此物之所以为此物的“此在性”，后者则是此物将不是此物的“变异性”。“玄德深矣，远矣，与物反也，乃至大顺。”^[2]（《帛书老子》六十五）“大顺”于“道”的“玄德”，即是“与物反”。而“反者道之动”，“道”的运动是以无限的小循环积累而成的无限的大循环。因此，“大顺”于“道”的“玄德”，亦即“物”之“反”，亦存在着两种不同的运动形式。第一种形式是小循环。表现于“物”，便是事物之对立面相互克服与不断转化。“致虚极也，守静笃也，万物旁作，吾以观其复也。”^[2]（《帛》十六）此句郭店《简书老子》甲组作：“至虚，亘（恒）也；兽（守）中，笃也。万物方作，居以须复也。”《帛书》四句连贯一气，而《简书》则分为三层：“至虚，亘（恒）也”与“兽（守）中，笃也”二层并列，而“万物方作，居以须复”，则是上二层之总结。《小雅·天保》“如月之恒”，《毛传》：“恒，弦。”《郑笺》：“月上弦而就盈。”故“至虚，恒也”，意即极虚而转盈，如月之至亏而复盈（此老子“道”论受天文历象影响之又一证）。“守中，笃也”，久虚必实之谓也。至亏必盈，久虚必实，故“万物方作，居以须复也”。意即万物始兴，安居以待其返。又：“祸，福之所倚；福，祸之所伏，孰知其极？其无正也，正复为奇，善复为妖。”^[2]（《帛》五十八）祸福相倚，正

奇互变,善妖复逆,永无休止。在老子看来,这些对立面互相克服与不断转化是不需要任何条件的,正如日之明必变为夜,月之亏必转为盈一样,乃时势之所使然。因此,老子曰:“有无之相生也,难易之相成也,长短之相形也,高下之相盈也,音声之相和也,先后之相随,恒也。”^[2](《帛》二)前五句铺陈事物之对立面或差异性互相依存的,而后一句则是强调所有这些对立面或差异性皆有“先后相随”彼此转化的规律性(“恒也”)。或先“有”而后“无”,或先“无”而后“有”;或先“难”而后“易”,或先“易”而后“难”。至于“音”之与“声”,虽无相反之义,然据《礼记·乐记》所云“感物而动,故形于声;声相应,故生变;变成方,谓之音”,亦有“应”“变”之别。由此可见,老子固然知道对立面或差异性的相互依存,而他更注重这些对立面与差异性的无条件转化。因此,老子不厌其烦,反复申述其义:“曲则全,枉则正,洼则盈,敝则新,少则得,多则惑。”^[2](《帛》二十三)“物或益之而损,损之而益。”^[2](《帛》四十二)皆是其例。

所谓“玄德”即“物”之“反”的第二种形式是大循环。表现于“物”即是所谓“复命”。老子曰:“致虚极也,守静笃也,万物旁作,吾以观其复也。天物芸芸,各复归于其根。归根曰静;静,是谓复命。复命,常也。知常,明也;不知常,妄,妄作凶。”^[2](《帛》十六)郭店《简书》甲本与此不同,见于上述。《帛书》之意,似乎更强调“物极必反”的大循环。“虚”“静”已极,必至于“万物旁(并)作”的喧嚣与腾跃;但“万物旁(并)作”的喧嚣与腾跃而后必“复”归于“虚”“静”。故老子结曰“天物芸芸,各复归其根。归根曰静,静,是谓复命”。所谓“归根”,所谓“复命”,即是“道”之“大”“逝”“远”“反”之谓,所指正是“物”之大循环。又郭店《简书》抄作“天道员员,各复其堇(根)”,如果“道”字不是笔误,则“物”之“复其堇(根)”,恰如“天道”之循环无端往而必复而已。

由此可见,在“物随道化”的思想前提之下,“道”以“德”为中介,与天下万物发生关系。一方面,“德”是“道”的体现,是“物形之而器成之”的内在根据,它使万物各有互不雷同的体和用;另一方面,“德”又在“道”的支配下循环运转,变动不居。老子的历史哲学及道德哲学之所以有“上德”“下德”及其他形式之“德”(“仁”“义”)的阶段性的区别,其理论根据就在于此。

三、释“用”:变化与对策

由于老子深信“物随道化”之理,认为一切对立与差异,皆在时间长河的冲刷之下无条件地消融与转化,“道”之于“物”,是“挫其锐,解其纷”终而至于“和其光,同其尘”,纷然解散,悄无声息^[2](《帛》四)。也就是说,万物之发展演变,皆始而弱,继而强,终而亡。这样,就人事而言,便因此而有两类可能的处置方式与四种不同的对策:

第一种对策是“守柔”,这是为弱者设计的。即因循时势,坐以待变,老子称之为“居以须复”。因为“至虚,亘(恒)也,守(久)中,笃也”,时间将会改变一切,它会使亏者变盈,虚者变实。同理,它也会使“美”者变“恶”,“善”者变为“不善”。准此,时间也会使强者变弱,弱者变强。因而处于弱势者只要虚静无为,坐以待变,终究会强大起来。这就是“复命”,“复命”便是“常”。因此,老子教导弱者“袭常”。老子曰:“见小曰明,守柔曰强,用其光,复归其明,毋遗身殃,是谓袭常。”^[2](《帛》五十二)能正视自己的弱小,便不会轻举妄动;能安于暂时的柔脆,将会转弱为强。因此,所谓“袭常”,就是“居以须复”。

第二种对策便是“持弱”,这是为强者设计的。虽然“物随道化”,万物终将归于消亡;但只要强者不忘持弱、贵柔、谦退,“葆此道不欲盈是以能敝而不成”^[2](《帛》十五)。那么,强者便可以相对地久为强大,以至于“没身不殆”。因此,老子告诫强者“知常”:“知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”^[2](《帛》十六)这段文字,历来注家,言人人殊,姑置无论。今按:《易·临·象传》“容保民无疆”,孔颖达曰:“容,谓容受也。保安其民无有疆境,象地之阔远,故无疆也。”又《贾子·道术》云“兼覆无私谓之公”。《广雅·释诂》:“王,大也。”据此,则“容”即是“地”,“公”即是“天”,“王”即是“大”。老子曰:“道大,天大,地大,王亦大。”又曰:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^[2](《帛》二十五)故“知常容,容乃公”云云,意即强者若“知常”,便是法地之大;法地之大,便是法天之大;法天之大,便是法王之大。而大便是

王,王便是天,天便是道,道便是久。如此便长盛不衰,永无消歇坏败。反之,如果强大者一味逞强使气,便是“不道”(即不合于“道”)。老子曰:“知和曰常,知常曰明,益生曰祥,心使气曰强,物壮则老,谓之不强。不道蚤已。”^[2](《帛》五十五)“益生”,就是“殖(殖)而盈之”;“使气”,就是“揣而锐之”;“殖(殖)而盈之,不若其已,揣而锐之,不可长葆”。因为,“物壮则老,谓之不强”。“不道”就是促使衰老与死亡早日到来。“祥”者,妖也。“强”者,“强死”之谓,非“守柔曰强”之“强”。故曰:“不道早已。”

由此可见,同样是“常”,对于弱者而言,“复命”是“常”,故老子告诫弱者“守柔”“见小”,等待“复命”,这就是“袭常”。“袭”者,因也。而对于强者而言,则“知和曰常”,“和”即是《乐记》“其声和以柔”之“和”,轻柔和缓之谓。老子告诫强者“知常”,即是“知和”。夫“知和”者,即不“益生”,不“使气”。当然,无论是弱者还是强者,“知常曰明”,“不知常”便是“妄”,“妄作凶”^[2](《帛》十六)。“常”即是“道”,“道”便是“物”之内在法则,“道”便是万物发展之规律。“知常”便是掌握规律,运用规律。明乎此,则“弱也者,道之用也”^[2](《帛》四十),意即“道”之大“用”,就在于守弱持弱,弱者守弱,强者持弱,则“为道者”各有所“用”,并行而不悖!

不过,上述两种对策,是老子“道之用”之于主体的处置方式。此外,老子的“道之用”,尚有对于客体的处置方式,且亦有两种可能的对策。

一是“为弱”,这是对于弱者的处置方式。老子曰:“其安也,易持也;其未兆也,易谋也;其脆也,易破也。其微也,易散也。为之于其未有也,治之于其未乱也。合抱之木,生于毫末。九层之台,作于累土。百仞之高,始于足下。”^[2](《帛》六十四)事物之发展规律,是从小到大,由弱变强。故“合抱之木,生于毫末”,这是大前提。而“其安也,易持也,其未兆也,易谋也”,亦即“图难乎其易,为大乎其细”^[2](《帛》六十三),这是小前提。因此,“为之于其未有也,治之于其未乱也”,就是在事物之“易”时“细”时“脆”时“几微”之时进行处置。故“为弱”即是“早图”,犹《左传》隐公元年载祭仲所谓“无使滋蔓,蔓难图也”之意。

另一种可能的对策是“使弱”,这是对于强者的处置方式。老子曰:“将欲翕之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲去之,必固举之;将欲夺之,必固予之。是谓微明。柔弱胜强。”^[2](《帛》三十六)宋人范应元《老子道德经古本集注》曾力辩《老子》此章非为权谋之术。范氏曰:“或者以此数句为权谋之术,非也。圣人见造化消息盈虚之运如此,乃知常胜之道是柔弱也。盖物至于壮则老矣。”明人王纯甫亦曰:“将欲云者,将然之辞也。必固云者,已然之辞也。造化有消息盈虚之运,人事有吉凶倚伏之理。故物之将欲如彼者,必其已尝如此者也。将然者虽未形,已然者则可见。能据其已然而逆睹其将然,则虽若幽隐,而实至明白矣。”近人高亨亦引范、王二氏之说云:“此诸句言天道也。或据此斥老子为阴谋家,非也。”^[7](第81页)细味老子文意,使强者变弱,正是使强者持强的反面。强者持强的方式是“持强”,是“不欲盈”。而使强者变弱的方式便是使之“盈”。因为,道理只是同一个,“盖物至于壮则老矣。”应该说,这种“权谋之术”正是老子“弱者道之用”这一命题中应有之义。我们用不着为老子辩护,也用不着回避。当然,“使弱”是对强者的积极处置方式,此外,“牝恒以静胜牡”式的“待弱”,乃是对强者的消极处置方式。这种“使弱”与“待弱”,正是权谋之术与韬晦之计!

由此可见,老子的“弱也者,道之用也”,有着主客两个方面的处置方式,并且在主体与客体两类处置方式之中,又分别有对于强者与弱者的不同对策。如果说对于主体的处置方式是“正”,那么,对于客体的处置方式便是“奇”。而“正”、“奇”两种方式,各有各的用途。故老子曰:“以正治国,以奇用兵。”^[2](《帛》五十七)则“守弱”、“持弱”是国家内部行政事务中的施政举措;“为弱”、“使弱”或“待弱”是用于对外战争或泛指一切铲除性行为。因此,无论是“正”还是“奇”,无论是处强还是处弱,老子“弱也者道之用”的理论展开,便是他的政治哲学。不过,老子如此强调“弱”的哲学,说明老子的臀部始终没有摘去那枚隐士的徽章!

综上所述,由于老子“道”论从古代天文历象之学即所谓“天道”学说衍变而来,因此,老子的“道—德”学说,首先是关于时间与变化的哲学。“道”是变化的依据,“德”既是变化的过程,又是变化的显现,并且“道”又以“德”为中介过渡到“物”中之“道”。因此,“道”与“物”的关系,即是时间与万物生成发展的

关系。时间是塑铸万物的机器,它赋予它们以生机与品格;又在它不断运行之中,把它们轧得粉碎。一切皆在时间之中发生,一切皆在时间之中转化,一切又在时间之中消亡。发生——转化——消亡,这就是法则;不断地反复发生——转化——消亡,这便是规律。法则指向每个个体,同时也是此物之所以为此物的“此在性”;而规律则指向群体与族类,同时也是此物将不是此物的“变异性”。当然,规律与法则本身,也必须在时间之中显现,也必须由时间加以检证才得以确认。这是不言而喻的。而人们对于规律的运用,也无非是等待时机或者把握时机,如此而已。当然,老子不遗余力地突出强调“弱者道之用”,是与老子由史官而为隐者的人生际遇及其思想行踪密切相关的。

老子“道”论的逻辑展开,便构成了老子的历史哲学及其两翼——政治哲学与道德哲学。

[参 考 文 献]

- [1] 王夫之.老子衍自序[M].北京:中华书局,1962.
- [2] 高明.帛书老子校注[M].北京:中华书局,1996.
- [3] 栾调甫.墨子研究论文集[M].北京:人民出版社,1957.
- [4] 段玉裁.说解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [5] 徐梵澄.老子臆解[M].北京:中华书局,1988.
- [6] 闻一多.释省[A].闻一多全集[C].北京:三联书店,1982.
- [7] 高亨.重订老子正诂[M].上海:上海古籍出版社,1956.
- [8] 康德.万物的终结[A].历史理性批判文集[C].北京:商务印书馆,1990.
- [9] 许抗生.帛书老子注译与研究[M].杭州:浙江人民出版社,1982.
- [10] 程水金.郭店简书老子的性质及其学术定位[A].郭店楚简国际学术研讨会论文集[C].武汉:湖北人民出版社,2000.
- [11] 陈鼓应.老庄新论[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [12] 荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998.

(责任编辑 严 真)

Time, Change & Policy

CHENG Er-xing

(School of Chinese Language & Literature, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography: CHENG Er-xing(1957-), male, Associate professor, Doctor, School of Chinese Language & Literature, Wuhan University, majoring in culture & literature of pre-Qin Dynasty.

Abstract: The book of Laozi is written by Lao Dan, a retired historian in XiChou Dynasty, therefore, “recording the course from success to failure, from being to dying, from misfortune to fortune and from ancient to today”, which Lui Xin said, should be the basis of explanation of Laozi. In the Laozi, the Daoism is a supreme being, and the word of Dao(道) is originated from the orbit, so the Daoism is either noumenon of the universe or the form of the time. Daoism(道) is time, De(德) is the change in the time, and Yong(用) is usage of the course of the change in the time.

Key words: Laozi; Daoism(道); De(德); Yong(用)