



Title	郭店簡本《老子》 所呈現的重要哲學問題：由改寫哲學史的觀點談起（特集号「戦国楚簡と中国思想史研究」）
Author(s)	陳，鼓應
Citation	中国研究集刊. 2004, 36, p. 1-8
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61143
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

郭店簡本《老子》所呈現的重要哲學問題

——由改寫哲學史的觀點談起——

陳 鼓 應

郭店出土竹簡中，在道家作品方面，包含有三種《老子》摘抄本⁽¹⁾以及〈太一生水〉古佚書等作品，另外還有一篇呈現儒道交融而又較接近老學一系的作品〈忠信之道〉⁽²⁾。由這些簡冊的年代歸屬，或是哲學意涵來看，皆足以構成改寫哲學史的要件。

首先，簡本《老子》的問世，一方面以實物證據推翻了《老子》成書晚出說；同時輔以老子道論在中國哲學理論建構上的開創及主導地位，重新確立了老子先於孔子的學術順序。其次，在哲學思想層面，對比簡本《老子》與通行本文字的差異，既使得老子「有」、「無」之本體論意涵得到一致性的解釋；簡本無「絕仁棄義」之說亦反映出老子更寬廣的仁義觀。凡此，皆是簡本《老子》所反映出，足以改寫哲學史的重要哲學問題，以下逐次展開析論：

（一） 哲學理論的突破始於老子

子學時代是中國哲學的開創期，老聃之所以成為中國哲學的開創者，因著他處於一個「哲學突破」的開端，而提出了前所未有的哲學理論。具體地說有這幾個理由：第一、處於春秋末的老子和孔子是師友的關係，先秦史籍多所記載⁽³⁾。第二、《老》書先於《論語》⁽⁴⁾。第三、更為重要的是從哲學思想的角度而言，孔子是「述而不作」，他有所述作，乃是在於對周代禮制文化的承繼與創新；老子則將殷周以來的天命觀，轉化為形上道論，將宇宙人生納入整體的反省及把握。其建構的形上

體系，是中國哲學理論的首次突破。

老子在哲學理論上的突破與創新，歸納而言，他的道論在這幾個方面為發前人所未發：第一、世界本原的問題，首先由老子提出（見《老子》第1章、25章）。第二、老子也是首次提到宇宙生成論問題（見第42章）。第三、老子首次提到宇宙變動的歷程（見40章、25章）。第四、老子首次提出道是萬物所由以生成者（見14章、15章等）。若是由中國哲學本身的範疇來看，在涉及宇宙最究竟者之本根論或道體論，以及關涉宇宙變動歷程的大化論等哲學核心範疇⁽⁵⁾，不但是由老子最早提出，其後歷代重要的哲學進路，也是依循著老子的理論展開。如老子所提出的本原論及生成論，成為漢代宇宙生成論及構成說的理論主軸；老子的本根論成為魏晉本體論理論建構的基石。其後，宋明理學的本論，則是建立在統合了老子宇宙論及本體論之整體形上體系中。因此，老子的哲學體系不僅是在古代哲學中居於創始及突破的地位，其理論更是投影在整個哲學史中。

然而綜觀當代幾部有影響力的中國哲學史，都是嚴重的誤置了學術順序，除了胡適確當地把老子列為第一個哲學家之外。然而胡適《中國古代哲學史綱》一書在哲學界並未有重大的影響，亦未觸及哲學理論問題。其後馮友蘭雖意識到哲學理論問題⁽⁶⁾，但在處理學術順序時，則是基於文化史立場而非哲學史立場⁽⁷⁾。至《中國哲學史新編》出版，馮氏已注意到由哲學理論來排列哲學史家的學術順序，但其論點乃是直線式的科學史思維⁽⁸⁾。

馮氏在學術順序上的誤置，影響了大陸及港台的哲學史著作，幾乎一致的將老子置於孔子之後。如今簡本《老子》的出土，以實物證據推翻了老子晚出說，加上老子的哲學理論在哲學史上的理論主導，學術順序上孔子先於老子之說，顯然是必須改寫的了。

（二）老子「有」、「無」的本體論意涵

整體來看，老子的「有」、「無」是共同指稱道體的一對本體論範疇。如第1章中，「無」與「有」乃「同出而異名」，各在描述道既超越又實存的一面。然而通行本40章中「天下萬物生于有，有生于無」句，卻讓歷來研究者在詮釋上頗覺困

擾。「有生于無」之說，容易讓人將「有」、「無」關係往宇宙生成方向理解，由時間次序的發生序列，視「無」在「有」之先⁹。如此，便與第1章「有」、「無」共同指稱道體不一致。其後王弼注《老》，即順著「有生于無」之說，透過邏輯次序上，本末、母子等本體與現象的關係，來解釋「無」與「有」的先後序列。視「無」為形上道體，為萬物存在的依據；「有」則轉換為現象界萬有，依據於並呈顯著本體之「無」。如此，將「有」由本體層面略去，僅以「無」指稱道體。透過其注《老》的影響，成為後代解釋老子有、無思想的主線。

簡本《老子》出土後，老子「有」、「無」思想不一致之處總算得到解決。通行本40章「天下萬物生于有，有生于無」句，簡本寫為「天下之物生于有、生于無」。與簡本「生于有、生于無」文句加以對照，通行本「有生于無」之說衍出一「有」字。按簡本文句來看，「有」、「無」關係是對等的，是用以指稱道體之一體兩面的一對本體論範疇，而這便和通行本第1章論點一致。

由於通行本衍出一「有」字，無可避免予人「無」作為「有」之生成本原的印象。加上王弼以崇本貴無之說解《老》，凸出道體「無」的一面而略去「有」，並且未賦予「無」以積極的意涵，使「無」與「有」分屬為本體與現象之不同層級。王弼「無」與「有」在形上與形下的割裂，主導了魏晉的有無之辨，並成為宋明理學「無極而太極」論題的淵源。簡本老子的出土，澄清了老子「有」、「無」的本體論意涵，亦顯現出哲學史中誤讀的部分。而在與儒簡對比之下，亦可清楚發現唯有道簡涉及本體思想，儒簡則毫無本體論視野。

（三）老子倫理思想的重新思考——老子仁義觀的重估

在倫理思想層面，簡本《老子》仁義觀的澄清，使得老子的倫理思想必須重寫。

簡本《老子》的出土，最令人矚目者，莫過於通行本19章「絕仁棄義」之說，簡本寫為「絕偽棄詐」。兩相對比，簡本文字顯然較符合孔、老所處的時代氣氛¹⁰。

簡本《老子》無「絕仁棄義」之說，至少反映了幾點哲學史上的意義：首先，當代學界據通行本「絕仁棄義」之說，認為這是針對孔孟仁義觀而提出的反命題，以此做為《老子》晚出的有力證據，如今由簡本證實老子實無「絕仁棄義」之說，

而學界所謂反命題的論證便立時無據了；其次，在倫理思想層面，反映了儒道同源卻不同路向的倫理思考。由《老子》簡本無「絕仁棄義」之說，並配合其整體倫理關注來看，可發現老子不但不反對仁義，而且對於仁義有著更寬廣的觀點。

老子的哲學體系呈現出幾種思維模式：首先是「正言若反」的逆向思維；其次是由宇宙規模來把握人生；第三則是天道與人事雙向互通的整體思考。在這三種思維模式的交映下，老子如此呈展其仁義觀：一方面在人間社會層面提倡「與善仁」；同時又上達天地範圍，透過「正言若反」的逆向思維，以超越人心本位的寬廣視野，將「仁」提升為天地無心的造化力量。

老子由天地境界⁽¹⁾俯瞰人生，以道的無限來化解人心拘執的有限對待，其仁義觀，亦於焉呈現。老子承繼西周以來的人文關懷，正視作為周朝禮制文化倫理核心的仁義及忠信諸德。然而道論思維所開展的天地視域，以及鬆脫人心羈執的理想要求，讓老子擺落人心本位而躍升至天地層級以言「仁」。通行本第5章言：「天地不仁，以萬物為芻狗」。所謂「天地不仁」雖是否定命題形式，實則是在內涵上由超越人心層面訴諸恩澤、德惠以及佔有之「仁」，以呈現天地化育力量中，「不有」、「不恃」、「不宰」的無心造化。在這天地視野的高度中，「天地不仁」表面上的否定形式，透過老子「正言若反」的逆向思維，已轉為正面的視「仁」為天地萬物活潑生趣的展現，寓涵在「道」一體無親，「縣縣若存」的生化力量中。

老子「仁」的這層意涵，莊子深有體會，並賦予更清楚的闡釋。其論「仁」亦不主人心之恩情德慧，而是以道「澤及萬世而不為仁」（〈大宗師〉）的無心造化，由萬物自然、自化的各適其所適中，展顯道的無形德澤。

道家仁義觀固然有與儒家相合之處，然亦有其特異之點。茲依據文本，試分三層面加以申說：

一、 天地視域：「大仁不仁」之境

通行本第5章提出「天地不仁」的說法，指出聖人之心，效法天地之虛，達致廓然大公，不以己身之好惡喜怒為依準，而「以百姓心為心」。

老子首次提出「天地不仁」這一醒目命題，以為「道常無為」的寫狀。所謂「不仁」即意指不自恃為仁，而「天地不仁」也意指不具人類之意志。天地雖不具人類意志以及道德意識，但卻具生生不息的造化之功。此造化之功展現在天地的無心普

施上。聖人效之，以體天地造化之大仁。

二、天人之有分：天道「無親」而人道「善仁」

老子在提到「天地不仁」的同時，亦論及人間需「與善仁」（第8章）。老子以爲天地雖任自然而無心，但人卻具有仁心，並且應在人間發揮此仁心。

老子既說「天地不仁」又說「與善仁」，這兩種論點雖看似矛盾，實則不然。一方面，聖人效法天地之無心造化，以虛懷無爲之心態，在爲政上避免主觀干預以及強制性作爲；另一方面，老子也注意到人間社會需發揮仁心與善舉。故通行本第8章強調「與善仁」，79章亦提及「天道無親，常與善仁」。其後，莊子循老子理路，在天地視域中提出「大仁不仁」（〈齊物論〉）、「至仁無親」（〈天運〉）的觀點。但莊子對仁義有著更細膩的反省，將道家特殊的仁義觀更加明確提示出來。例如〈庚桑楚〉中有一段生動的比喻，提到當踩到市街上人的腳，就賠罪說自己放肆，若是兄長踩了弟弟就憐惜撫慰，若是父母至親踩了就無須謝過⁽¹²⁾，以此展現「至仁無親」的倫理情境。這亦即莊子〈天地〉篇中，「相愛而不知以爲仁」、「端正而不知以爲義」的觀點，表現出道家理想的仁義觀，乃是默而行之，行仁爲義達至忘境。

落實至社會層面，莊子和儒家一樣亦闡發仁心。莊子鞭辟入裡的一句話：「愛人利物之謂仁」（〈天地〉），深刻的闡發了仁心的內涵。其後，朱熹在其心本論中，以「愛人利物」界定「仁」之說詞亦來自莊子。

三、逆向思維：「仁常而不周」

老子常由負面切入以彰顯正面意義，其意在由事物的隱微處切入，以體察深層結構的意義，莊子亦然。老子通行本「絕仁棄義」之說，可能受到莊子「攘棄仁義」（〈胠篋〉）說的影響而臆改。而莊子「攘棄仁義」之說乃針對周文之弊而發，並非無的放矢。儒家繼承了周朝建立在血緣親情及宗族體制上的禮制文化，親親之仁體現在社會層面可以促進親情之相互關切與溫暖，但落入政治層面，則往往重私恩而輕公道，其流弊在春秋戰國之交已十分突顯。因而墨子當時即大聲疾呼「血肉之親，無故富貴」（〈尚賢下〉），宗親世祿攬權而尸位素餐的現象已經十分普遍。在這樣的情景下，孟子苟且其事，猶曰「爲政不難，不得罪於巨室」，千百年來，法治意識之無由伸張，和儒家鼓吹的親親政治有密切關係。而親親政治所滋養出的所謂父母官牧民心態，亦綿延不息地盤根在無數上位者的心坎深處。

若比較孟、莊對「仁」的不同界定，即可看出彼此思想的根本差異。孟子一再說「親親，仁也」（〈告子下〉、〈盡心上〉）；莊子則說「愛人利物之謂仁」。兩種觀點落實至政治層面，其立場及解讀皆十分不同。後者成為人類普遍的道德原則，前者則易流於姻親政治之膠漆。此外，莊子還提出深具哲學意涵的話：「仁常而不周」（〈齊物論〉），「仁」若侷限於宗親範圍即不能周遍，這一語道破了儒家「親親」仁政的偏私與狹隘。而莊子〈盜跖〉篇的指陳，尤動人心弦，其言論雖偏激，卻指陳了這一普遍現象：歷代強勢者掠奪權柄之後，便以「聖知之法以守其盜賊之身」。歷代權位交替委實如此，誰掌握政權，誰就掌握發言權，所謂聖智禮法常淪為強勢者的工具價值。因而莊子沉痛地指出「彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉」，莊子這聲音可謂響徹千古！而這種富有深沉時代意義的話，正出現在郭店竹簡中⁽¹³⁾。

道家禮制文化之缺失，同時也彰顯了仁義觀的正面價值。從仁義正面價值的闡發而言。孔老有著相互發明之處。若將老子的仁義觀與孔子參較，我們可以體認到：儒道同源，共同繼承殷周以來的德治思想與人文精神。孔、老臨春秋禮壞樂崩之際，如何重構周制禮樂文明的新精神及新價值，出於二者的人文關懷，只是所走的路向不同罷了。孔子追溯至人內在的道德理性與情感，一方面以此奠定禮樂儀文的價值基礎，同時再透過禮樂的儀度來調和人性。孔子由倫理面向切入，深入人性自覺而向上體認形上永恆（「天」）；老子則不由此徑，一方面由天地視域透視形上之道，以此作為萬物總體存在的基礎與根源，並在價值上成為人間理想之依托。展現於人間，「道」成為價值的母體，透過「德」的中介，仁義、禮樂植根在人性的天真本德中。

對道家仁義觀加以重估的同時，老子禮樂觀亦值得重新思考。例如其「大音希聲」表現的道樂之境，即不同於儒家集中於政治層面的禮樂思維。道家禮樂觀的重估，這是另一個值得探討的課題。

結論

道家視野，天道人事雙向互通，老子由宇宙規模把握人生的哲學思考，是古

代哲學中的首次突破。對比之下，儒簡無任何一簡論及本體論及宇宙論層面。這確認了儒家落在人倫教化上的視界及其主導性，也呼應了我以往區分儒道二家主要差異的論點。

注

- (1) 今本《禮記·緇衣》在字數上，較郭店竹簡《緇衣》與馬王堆帛書《緇衣》多出 403 字，相較於《緇衣》遭篡改的情況來看，《老子》簡本顯然幸運多了。而其所依據傳本，當不晚於老子在世百年。
- (2) 子與孔子皆重忠信之德，只是老子更在道、德的範域中，視忠信為真淳本德之一環。〈忠信之道〉不訴諸於心性要求，而以純實本性之自然呈現為忠、信德行之核心意義，呼應了老子真純本德，而與孔孟建立在道德自覺上的倫理觀點有別。除了立基於真實之淳樸本性，〈忠信之道〉在言及忠、信內涵時亦言：「至忠如土，化物而不伐；至信如時，畢至而不結。」以天地化育萬物而不居功言「忠」，以四時謙虛而信實的特性來意指「信」，這恰是老子法自然的倫理觀。另外「大忠不說，大信不期」在句式及意義上皆近於老子「大方無隅」、「大象無形」（41 章）之說，而「忠人」、「信人」等語亦見於道家作品《文子·微明》。
- (3) 如《呂氏春秋·當染》載「孔子學於老聃」、又如儒家典籍《禮記·曾子問》中有四則記載了孔子問禮於老聃的史實；另外，《孔子家語》亦有孔子問道於老子的記載。
- (4) 馮友蘭寫哲學史，把老子挪至孔、墨、孟之後。，然而馮先生在《新編》中亦言：「《老子》書是一部正式的私人著述」、「《論語》中亦有老子的思想」；馮友蘭和張岱年先生都曾舉例《論語·憲問》「報怨以德」之語引自《老子·六十三章》。張岱年先生還說：《孫子》十三篇是春秋末年的著作，《老子》與《孫子》文體相近，既然《孫子》一書可以肯定為春秋末年的著作，則《老子》一書出現於春秋末年，也不是不可理解的了。參見，〈老子哲學辨微〉，《中國哲學史論文集》第一輯山東人民出版社，一九七九年版。嚴靈峯也詳細考證了老子思想對孫子兵法的影響，參見嚴靈峰著，〈老子思想對於孫子兵法的影響〉，載《無求備齋學術論集》。
- (5) 參見張岱年著，《中國哲學大綱》，1935 年撰寫，1958 年商務印書館出版
- (6) 馮友蘭已注意到先秦時期乃「理論化之發端，亦即哲學化之開始」，見舊本《中國哲學史》第 36 頁，第一編第二章：〈泛論子學時代〉。
- (7) 馮友蘭在舊本《中國哲學史》中一再言及孔子的地位乃繼承周公文王之業：「孔子一生以能繼文王周公之業為職志」；「孔子自子所加於自己之責任，為繼文王周公之業。」、「孔子對於中國文化之貢獻，即在於開始試將原有的制度，加以理論化」凡此，對孔子的論述都從文化史角度而非哲學史觀點立場。
- (8) 馮氏認為老子書中的思想內容乃是「用高度抽象、概括的方式和極精煉的語言表達出來」，這是「哲學思想發展到一定高度時期的產物」，而春秋時期的思想還未發展到這樣的高度，以論證老子是戰國時期的作品。馮氏企圖以思想發展的高度來論證《老子》一書不可能成書於抽象思維尚未高度發展的春秋時代，犯了以直線進行之科學史觀來看待哲學史觀的謬

誤。因為哲學史的發展常是曲線式而非直線式發展。

- (9) 馮友蘭早已注意到 40 章與第 1 章不一致處，而由邏輯的順序來解釋「有生於無」的有、無關係。參見馮氏著《中國哲學簡史》，（英文本 1948 年由美國麥克米倫公司出版，中文涂又光譯本由北京出版社於 1985 年印行。）
- (10) 《老子》通行本「絕仁棄義」、「絕聖棄智」等觀點，是戰國中後期學術觀點極端對立的反映。由春秋末至戰國初之史實來看，老、孔學說之間並未有強烈的對立。參見拙著〈從郭店簡本看老子尚仁及守中思想〉，《道家文化研究》十七輯。
- (11) 此語出自馮友蘭先生所闡釋之人生四境界說，參見《三松堂全集》第四卷《新原人》，
- (12) 《莊子·天地》云：「蹶市人之足，則辭以放驚，兄則以嫗，大親則已矣」。
- (13) 〈語叢四〉中亦言及：「竊鉤者誅，竊邦者為諸侯，諸侯之門，義士之所存」。