

读《老子》书札记

叶秀山

【提要】《老子》五千言在两千年间经历无数文人学者的审读，更因其围绕“道”而被视为一部哲学书，其思想份量不容忽视。《老子》开启了中国古代从形而上层面阐发治国方略的思想传统，这个传统欲使治国不仅具有历史和现实的依据，更要有哲学的合理性。《老子》的治国合理性植根于君王具有价值判断方面的“命名权”，只是这种“命名权”因其“玄”既无法成为经验科学的对象，亦不可能成为西方哲学传统中作为“知识”的哲学的对象。在“无为”的普遍意义上，《老子》的治国方略不仅对下有“愚民”的意思，甚至对上也有“愚君”的规劝，因为“不争”、“退隐”之“道”对于君、民并无例外。在哲学的意义上，《老子》虽讲“有一无”、“生—死”，但它们只是一个事物的两个方面，而非两个独立事物，思想和存在尚不具备独立的逻辑，“真、善、美”亦未脱离具体的感性事物，从长远看，对于“哲学”作为学科的发展有何种意义尚需进一步探讨。

【关键词】《老子》 道 治国策 合理性 知识

【中图分类号】B223.1 【文献标识码】A 【文章编号】1000—2952(2016)01—0015—08

《老子》书流传两千多年，注释和著述无数，各有自己的视角和阐述，使得这五千言成为极其厚重的文化瑰宝；再说，几千字的短文，经得住如此众多学者文人长期的审读，也可见其内容之价值，值得一读再读。

一、《老子》是一部什么性质的书？回答可以很多，后世各有偏重的学者都可以把它引为同道，又因为它围绕着“道”这个观念（不是一般意义上的“概念”），所以说它是一部“哲学”书不会有大问题，只是进一步追问：如何理解《老子》书里的“哲学”意义，还需要探讨。

《老子》涉及“哲学—形而上学”问题很多，其核心观念“道”是一个“哲学观念”，这个“道”是怎样提出来的？

当然，这个“道”是该书作者——通常说是老子——思考“天—地—人”的“根本问题”的结果，老子“思考”了“形而上”的问题，这方面有丰富的“思想”，只是这些“思想成果”是“说”给“谁”听的？

我读《老子》书一个体会是，老子作此书，不仅仅是在“做学问”，而是在“建言”、“献策”，是从“哲学”的“道理”上做的一篇“治国策”。从这个“视角”来读《老子》书，不少地方可以更容易领会些。

二、讲“建国方略”要从“哲学—形而上学”讲起，这可能是中国古代的一个传统。“治国”要有“合法性”，这个“法”不仅要有“历史”和“现实”的根据，而且要有“合理”根据，这个“理”就逐渐“上升”为“哲学”的

“道理”。在古代“经验科学”不发达的条件下，“社会”方面的“科学知识”更加缺乏，于是乎“哲学—形而上”的“道理”就成为“治国”的主要依据。这个“传统”到汉代“大一统”成为定型。

在“治国—政治—统治”的需要下，中国古代在学术领域里，“哲学—形而上学”得到了特殊的重视，应该说，从世界各大民族的历史看，古代中国是“哲学”最发达的国家，举凡天文地理、科学技术包括饮食医学、生活起居，无不以“哲学—形而上”作“指导”，逐渐地，“形而上”与“形而下”的关系被颠倒过来，不是从“形而下”“上升—超越”到“形而上”，而是“形而上”“下降”为“形而下”，“地上”的一切，都“被”“天上”的“道理”所“支配”。

在这个趋势下，“地上”的种种“科学技术”，渐渐为“天上”的“形而上”所“束缚”，得不到独立的发展，久而久之，“天上”的“形而上”也渐渐“空洞”起来，“地上”的“科学”得不到积累发展，“天上”的“哲学”得不到“新鲜”的“补给”，成为一种僵化了的“独断”，同样也很难发展。

当然，这种情形，是多少年以后的事情，《老子》书那个时代，那种“形而上”的思想和“哲学”的智慧，正是生龙活虎、无往而不利的“学说”。

三、《老子》书第一章，的确是一个哲学精神的纲领，概括了“形而上”的基本原理，仅就这一章来说，居然跟希腊泰利斯“万物始基为水”这一句话遥相呼应，但内容要丰富得多。

《老子》开宗明义就提出了“道”，但“道可道非常道”的解释却众说纷纭，句读的点断也有不同，我初步的理解是：可以说出来的“道”就不是“常—长久—真正”的“道”了，这里“可道”的意思是“大家（嘴上）说”的“道”，有点像希腊所谓的“意见”，“普遍流行”的“观念—意见”，《老子》指出：你们老在说的“道”，并非真正的“道”，而你们嘴上说的“名—称”，也不是真正的“名—称”，因为“事物”“经常”“在”“变”，你们加诸的“名称”

也总是“名”不符“实”的。

于是，一切“流行”的“说法”，都不是“真正”——“经常”的“道”和“名”。从这个意思上说，第二章中的那句话也可以理解为：大家口头上都说“美”的、“善”的，那就“不美”、“不善”了。

也许我们可以引申为：“治理国家”不能靠“标语口号”，打出什么“旗号—名号”来，要有一种“灵活性”，因为“事情”总是“在”“变化”中；也不要“树立”什么“标兵—模范”，你“树立”起来的“具体”的“人”和“事”，并不能够“符合”那个“玄奥”的“道”，一旦你“指”说“这是道”，马上这个“被指”的“事物”或“人”就会“显出”各种“不道—非道”的地方一方面。

在这层意思上，《老子》的“道”有点类似柏拉图的“理念”，“现实经验世界”是找不出来的，如果你要“指出”一件经验现实中的“事情”，说“这是美（的）或善的”，就会被否定掉，“指出”“这不是”；只是柏拉图还进一步提出“理念”要谈的是“事物本身”——“美（善）本身”，要“建构”一套“知识体系”来“认识”这个“美（善、正义）”“本身—自己”，而《老子》书却另有取向：指出这个“道”是“玄而又玄”、“深不可测”的。就“治道”而言，《老子》的取向要“优于”柏拉图，因为“治理者”“执”“道之柄”，可以“灵活”掌握，而柏拉图那个“知识性”的“理念”一旦“形成”，则“人人皆知”，所以他理想中的“哲学王”终归于失败，因为如果“人人皆知”“事物”的“理念”，则“人人皆为王者”，也就没有“王”了；而在《老子》一道家（当然还有儒家）的精神“熏习”下，“哲学王”在古代中国已经有几千年的成功经验，中国古代的“王—皇帝”无不要臣民承认为“圣明—圣哲”。

四、在古代中国，要向君王献计献策，首先要有“形而上”的“根据”，《老子》书第一章从“道”、“名”的问题马上提出“有”——“无”这个哲学概念。天下万物本来“无（有）名（字）”，“名字”都是“人”起的，“人”为“万物—万事”“命名”。

不过，“命名”也有个“权力”问题，“知识性”的“名字”要“名—实”“相符”，“技术性”“名字”“创始者—发明者”的“命名权”大一点，而“价值性”“名字”则要有“掌权柄者”来“定（性）”。于是“指鹿为马”可以被揭发，“善—恶”、“忠—奸”则只是“皇帝”或“圣人”说了算，孔子定“春秋大义”，“乱臣贼子”“惧”。

在这里，《老子》书只是更进一步指出：你首先要成为“皇帝”或“圣人”才有这个“命名权”和“话语权”，因而不必为既有的“评判”所“束缚”，因为“万事万物”本来“无名”，你既已“成圣—成王”，就要充分认识到“名”由你来“定”，你是“从无到有”的“创始者”。

“无名天地之始，有名万物之母”，“有一无”是个“名”的问题。或许在古代传说中，先是“开天辟地”，“开出”“天地之间”的“混沌”，然后再“开出”“万物”，“等待”“命名”；无论如何，“有一无”都是最为“原始”的“母亲”，“母”“生”“子”，“子”本“无名”，“命名权”在“母亲”手里，尽管这种“名字”只是一些“识别”的“符号”，而到了使用一二三来排序，那么谁是“老大”，谁是“老三”，也是母亲说了算。

于是在这个意义上，就时间顺序来说，“无”“在”“有”先，天下万物“原本”“无名”，故曰“天下万物生于有，有生于无”（《老子》第四十章，以下直接标第某章）。

然则，“有一无”就“（命）名”的意义上，“无”固然“早于”“有”，但却不是一个独立的“（实）体—质料”，从而“有”—“无”不是“两个东西”，而是“一个”东西的“两面”。既然天下万物无不具有“有一无”两个方面，这“两面”的“运用”，就具有很大的“灵活性”，“有一无”这样的特点，为“人—聪明人—圣人”提供了客观的“机会”，“运用得失”全在乎“一心”。

所以，第一章接着说：“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。”“妙”就“妙”在“天下万事万物”本来“无名”，给它一个“名

字”原本要让它“明白”（徼）起来，大家可以“言说—可道”，不料想“它们”却又“变”掉了，“日月山川—桌椅板凳”都在“变化”，“忠孝仁义”也在“变化”，使人无所适从；但是换一个视角，这确实给“圣王”提供了“机会”，“聪明地”（尼采语）运用手中的“命名权”，“给它们”“定性—定名”；所以，“形而上”意义上的“无”，对于“形而下”的“人事—治事”是大有“妙用”的。

何谓“妙”？“妙”者，“不可言说”也，“妙不可言”。因“无名”而“不可言说”，于是“令”其“可以言说”；而“谁”又有权“发号施令”？君王也，圣贤也。于是乎，“形而上”之“无”，对于“有权”“发号施令”者，也是“妙不可言”的。

这样说来，“有一无”乃是一个事物的“两面”，“此两者同出而异名，同为之玄，玄而又玄，众妙之门”。因“玄”而“妙”，“玄”是“君王—圣贤”“话语权”的“根据”，如何运用这个“话语权—命名权”，也是“圣王”的“妙用”。

五、“圣王”这个“权力”似乎也不是不受控制的，尽管这个“玄妙”的“有一无”之“变”的“妙用”“存乎圣王一心”，但也不全是“任意妄为”，“圣王”的“话语权”还有个“道”在“管理”着，对于事物的“经验属性”当然是不容、也不会“瞎说”的，只有赵高那样的“奸佞”才会“指鹿为马”。在一般情形下，“圣王”也要按照百姓的“话”来“说”，否则“圣王”也不会“说话”了。可能在特殊情况下，皇帝会“封—赐”一些特殊的“名字”，如果“事事”都要“圣王”“赐名”，非累死他们不可。

于是，大体上，“圣王”的“命名权”多运用在“价值判断”方面，而不是“知识判断”方面，或者说，不是在“感觉经验”上，而是在“理性”上；不是用在“鸟兽草木”之“名”上，而是用在“仁义礼智”、“善—恶”、“忠—奸”上，只是在涉及到“权力”的“形而上”“根据”时，统一归之于“有一无”的范畴之下，因为就“形而上”的意义说，天下万物之

“名”无不为“圣人”所“命”。

我们记得，柏拉图的“理念”论，主要也是涉及“理性—理智”的“价值判断”，问的是“正义—善—美”“本身”，而不是那些具体感性的事物，在某种意义上，柏拉图是要在这些价值判断中寻求一个“客观”的“根据”，使“价值判断”也具有“知识判断”的意义，纳入寻求“事物自身”的“知识体系”，而就“知识”而言，“话语权”就不是“玄”的，所涉及的也是“普遍性”的问题，其“根据”在“理性”的“必然性”，这种“必然性”后来被理解为“逻辑概念”和“知识范畴”的“必然关系”，这条思路，也经过两千年的曲折发展，到了康德，得到了更加清楚的“审定”。康德“批判哲学”“厘定”了“理性”的各个“权力”范围，也就是说，不仅“君王”被“褫夺”了“命名权”，而且“理性”在自己的“领地”内，也不得“越权”。康德批判哲学，寻求一个“权力分配”的“合理性”和“合法性”的“根据”，并以“合理性”作为“合法性”的“根据”，以“思想”的“逻辑”“保障—维护”“现实”的“合法”关系；而这层“批判—批审”的观念，在《老子》书不很突出，其“常道”为“玄”，为“有一无”之“变”，当也有“合理”的意思在内，但仍是“自身”未曾“独立”的“逻辑”，而不是“逻辑”，“思想”与“存在”未有各自“自身”，“真—善—美”也没有“自身”的“独立性”而“潜伏”“在”“具体感性事物”之中，为这些事物的“具体功用”所左右。

六、柏拉图的“理念”超然独立，现实中无“相应”“事物”可循，“自身”就可能成为一个“知识”的“对象”，虽然经过康德的厘析，不可能成为“经验知识”的“对象”，但特别经过黑格尔的发挥，可以一允许成为“哲学”“知识”的“对象”，“哲学”成为“科学”；而《老子》的“道”因其“玄”而又不“自身”“独立”，不可能成为一门“知识”的“对象”，既不是“经验科学”的“对象”，又不可能是“哲学”“知识”的“对象”，“道”不是“知识性”的，因而不可能有“知识”的“普遍性”，不可能让“人人”都“可能”“知道”“什么”

是“真正”的“真善美”。如果人人都去“追问”一个“真正的价值”，则每个人心中都有一个“标准”，就必定产生“混乱”，要“避免”这个“混乱”的出现，唯有让一令大多数人（百姓—民）“放弃”这种“知识性—思想性”的“追求”，“满足”于“温饱型”的“生活”，这样才有可能“相安无事”，“天下太平”。

于是就出现了《老子》书第三章那一段文字，似乎老子在“建言”统治者实行一种“愚民政策”，竟然说：“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。”这样一种统治方式，对待民人似乎连“猪狗”都不如，因为动物也有低级的“智”和“欲”，智慧如“老子”，何出此言？

这一章的开头一大段，说明了这种“愚民政策”的具体内容，是要统治者保持一种“淳朴”的“社会风气”，对于民人的“欲求”和“技巧”要加以“控制”，不能任其泛滥发展，更不能“海盗海淫”，使民人“满足”于“吃饱喝足”的生活，形成“安安静静”过日子的社会风气，各人都“与世无争”，则天下“自然”“太平”。

“不争”是《老子》的“道”的“原则”，不仅对于民人，对于君王圣贤，并无例外。君王的统治权也不是“争夺”来的，而是“（顺其）自然”“得”来的。第二十九章说的很明确：“将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也。”统治者如此，民人则更加如此。

“天下”不是“阴谋诡计”和“暴力”“得”来的，也不是靠“阴谋诡计”和“暴力”“维持”的，因而“不争—静”就是一个“普适”的“原则”。

然则，为使民“不争”，关键似乎在于不要形成一个“引发”人们“争”的“环境”，“不尚贤”，“不贵难得之货”，遏制“竞争机制”，方可“安居乐业”。

在这里，我们也许可以看到，“道家”在“治—乱”问题上，走的比“儒家”更远，也更带“空想”的色彩。“儒家”“定”在“帝王将

相一君子小人”的“位”，“道家”连这个“位”统统“拉平”，连“贤—愚”的“区别”都要“消弭”，“大智若愚”，连“君王—圣贤”在内，都“安居”“愚”“位”，“天下”就“自然”会出现“不争”的“太平盛世”。

七、在这个意义上，当然，《老子》书表现出来的是某种“愚民政策”，从整个《老子》书的思想，特别是在第六十五章所说的，“愚民”当是一个重要的“治国之道”，并强调这是一种“玄德”，说“古之善为道者，非以明民，将以愚之”，认为“民之难治，以其多智”，这大概是一切“高级统治者”所共同的“心态”，连欧洲万能的“（唯一之）神”，也不例外，他老人家之所以要把亚当和夏娃“赶出”“淳朴—蒙昧”的“伊甸园”，也是因为他们“多”了些“知识—智”；只是我们古代《老子》书体现出来的并不止于此，它并不灌输一种只有“圣王”才“明智”的观念，而一再“规劝”“君王”也不能“太自作聪明”，“君王”也要“愚”些，所以它不强调“在明明德”，而是强调一个“玄德”；在这个意义上，我们或许可以说《老子》书着重的，反倒是一种“愚君政策”，更为确切些，其说教的主攻方向是“君王”，是“治理者—统治者”，而不仅仅是“被治者”。《老子》书为这种“愚君”“策略”“建构”了一套“哲学—形而上”的“大（天）道”“根据”，于是“君”的“愚”，就不仅仅是一种“伪装”，而是根据“道”的一种“自然”的“态度”。

《老子》书第十七章有一段有名的话：“太上，下知有之，其次亲而誉之，其次畏之，其次侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮，其贵言。功成事遂，百姓皆谓我自然。”说的是“领导”与“群众”的“关系”，最好的情况是群众只知道有一个最高领导；次一等的关系也要保持亲密和赞誉的关系；再其次就是相互“畏惧”的关系，群众当然“怕”掌权的领导，而领导同时也“怕”自己的“下属—子民”，事事要加“防范”；最糟糕的关系则是相互“侮辱”，“领导”“整”“群众”，“群众”也变着法地“整”领导，于是就不互相“信任”。在这里重要的教训是要办成了事情，还要让百姓感到“我”办

事也是“顺着”“自然”的，并非“我”利用手中的“权力”“强加”在“百姓”头上的。

这里联系到第九章里阐发的那个著名的思想：“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。”所有的人，特别是治国者，都要向“天道”学习：功成身退，这其实是古代智者体会出来的共同的智慧格言，是《老子》书把它明确地说出来了，就哲学来说，应是很高智慧的表现。

就“哲学—形而上学”来说，“功成身退”涉及到“功”和“身”的相互关系，由此延伸出“生”和“死”的关系，而就现在的视角来看，还可以涉及“思”和“在”的关系。

八、《老子》书里关于“身”的问题谈得不少，总的倾向，是要把这个“身”“悬搁”起来的，“身”总是要“退出”去的，有真智慧的人采取“慎终为始则无败事”（第六十四章）的原则，“提前进入退出状态”（借用海德格尔语）也是很高智慧的表现。

《老子》书里多次提到“身”的问题，他提倡的不是“修身养性”，讲“养生—摄生”，当然也讲到“修身”（第五十四章）“养身”，但他认为“养生—摄生”的“太上”的境界是将“身”“隐去”。《老子》书第五十章有一段很难解释的话：“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。盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被兵甲。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”这一段有点神秘的法术意思的话，似乎要说明“隐身”的作用。“隐身”并不靠“法术”，只是不要抓住“生生之厚”，不是把“身”“保养”得“肥肥胖胖”，使它“攻击”“目标突出”——“出生”，要这样，就只能“等着”“入死”了，你的“成活率”只有三分之一的把握。“善摄生者”亦“善隐身”，“隐身”无需“法术”，只要不作为“目标”“吸引”“对方（兕虎，兵刃）”来“攻击”你，就是上乘的功夫了。在这个意义上，“隐身”不是“术”，而是“道”。

相对于“身外之物”，这个“身”当然是很

重要的，第四十四章曾经指出，“名”与“货”比起来都不如“身”“亲”和“多（重）”，但正因为如此，“名”和“货（利）”都不能成为“身”的“累赘”，不仅“余食赘行”（第二十章），而且如果一路“炫富”，还会“引来”“杀身大祸”，但正因为“身”对“生命”如此重要，则更要避免让它成为“攻击”“目标”。

九、《老子》书第十三章讲一切的祸患都是因为“有身”，如果“无身”，则“吾有何患”？这里的“有一无”也是一个事物的“两面”，而不是说“真”的“没有”了“身（体）”，果真“没有了身体”，“死后”的“朽骨”同样会“有患”，或被“后人”“评说”“责骂”，甚至被“鞭尸”的，也有可能，所以，这里“无身”或还是“活着”的事情，仍是“隐身”的意思。

再则，“隐身”也不是真的有一种“隐身”的法术，能够做“隐身人”，而是仍是一个“有一无”的问题。此话怎讲？

体会“无身一无患”之意，仍是这个“身”不“要”去“想一（欲）”“（占）有”“身外之物”，包括“天下一王位”在内都不要（欲）去“占有”，不仅不要去“占有”，而且要“设法”“退”出来，“全身而退”当是“上策”。

“退隐”的“教导”不仅是对“当权者”的——当然这是主要的，而且是一条“形而上”的“普遍规律”，这就是《老子》书里多次说到的那条“功成身退”的道理，说它是“天之道”（第九章）。

这条“形而上”的原理，在《老子》书第二章已经提出：“是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作而不始，生而不有，为而不持，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”真有智慧的人，不是不“作功”，不是“不作为”，而是不把“功—作品”“占为己有”，因为实际上，无论“作者”多么“高明”，要“作”“成功”，无不要“诸多”“因素”的“配合”，要“符合”“天道”，“按照”“自然”的“道理”办事，才能达到“有志者事竟成”的结果，也就是要“符合”“客观”的“规律”，这个道理，上至君王圣贤，下达贩夫走卒，一概不能违反，如果“贪天之功据为己有”，等于“自取灭亡”。

这条道理之所以特别要为君王圣贤敲起警钟，乃是因为“小事”“弗居”容易，而要作“大事”而“弗居”则难，而实际上，“治大国如烹小鲜”，“大”——“小”是一个道理。

时世间“大事”无过“天下”之“得一失”，“天下”与“身”的“关系”也要按照“天道—玄道”来“处理”。

首先，“天下”之“得”，并非完全靠“暴力”，亦即并非完全靠“身（体力—物质条件）”的“力量”，而是“天时地利人和”的“综合”“得”来的产物（生）。《老子》书多次提到“兵”为“不祥之物”，不得已而用之，“有道者不处”（第三十二章）。在那个古老的年代，不仅“马上治天下”要不得，就是“马上得天下”也不是提倡的方式，《老子》书提倡“不争”，包括“天下”在内，也不要去“争”，凡主张用“暴力（兵）”的，《老子》书一般都加以批评，“兵”所以“不祥”，其后果马上就可以显出来的，“师之所处，荆棘丛生焉，大军过后必有凶年”（第三十章），前一章更说，“将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，为者败之，执者失之”，“为之”相对于“无为”，不仅“无为而治”，而且“无为而得”。“天下”这个“东西”，乃是“神器”，“神器”为“神妙”之“器”，“变化无常”，“强行”“不得”，“得一失”都不是“自一身”“决定”得了的，“得”也“有道—由道”，“失”也“有道—由道”，所以首要的问题不是“身（物质力量）”“强”，而在于“得”“道”，“得道”者“垂拱”而“得”，“无为”而“治”。

“无为”与“有为”也是“一个事物”的“有一无”“两个方面”，并非“两个事物”。“无为”不是“不作为”，恰恰是“有作为”，而且是“有”“大作为”，“无为”是“为”“无为”，“为无为，则无不治”（第三章），为“无为”，则无不得。“得”——“治（持）”两“无为”，“大为”“无为”。

十、“无为”意味着不以“身”“为”，而以“道”“为”。“身为”者，处处“突出”一个“我”字，至大者以“天下”为“我”所“有”，至小者也要“有”个“声色货利”，“大一—小”

都是“我”的。“我的”是一种“权力”“欲望”，其实“身”的“感性”的“欲望”是极其有限的，《老子》书第十二章说，“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽（失的意思，如今尚有失约之说），……”；大至“天下”，如果当作“我”的“东西”，则“飘风不终朝，骤雨不终日”，“天地尚不能久，而况于人乎？”（第二十三章）。世上之一切，无论大小，终非“身”所“有”，“有”总会“转化”为“无”，“得一失”、“祸一福”无不相互“转化”，于是“退身—隐身”就不仅仅是一种“处世”的“计谋”，不仅仅是“韬光养晦”，而是一个“原则—原理”，是一个“形而上”的“天道”。

然则，又奈“身”何？“身—我一私”与这个“世界—天下”又是何种“关系”？

可能，在《老子》书的作者看来，“身”与“天下”的“关系”，不是“天下”为“我”“所有”，而是“我”为“天下”“所有”，即使这个“天下”为你“所得”，为你“所治”，“普天之下莫非王土”，这个“天下”也不是“你的”，而“你”应是“（属）天下的”。

“功成身退”，“退”出“功利”的“世界”，“隐”于一个“非功利—无是非（不是是非之地）”的“世界”，或“小”“隐”于“深山老林”，或“大”“隐”于“闹市庙堂”，不仅是“消极地”“明哲保身”，而且是“积极地”“投身”于“天下（万事）”之中，但“生之，畜之，生而不有，为而不持，长而不宰，是为玄德”（第十章），能“进（投）”能“（退）出”，能“前”，能“后”，“出生入死”，“进退有据”，是为“玄德”，一“明（哲）”一“（玄）暗”，差之毫厘，失之千里，在“精神”上不全相同。

在这个意义上，所谓的“退隐”并不需要“另一个去处”，“退隐”就“在”“世界”中，就“在”“山林”、“闹市”、“庙堂”中，更无须“死”后“被迫”“退出”，“退隐”乃是“全身”，是“出生”，而不是“入死”，“退出”而“得”“（保）全身”，“是以圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私邪，故能成其私”（第七章）。

以“无私—无身”而“全身—存身”，将

“身”“投入”“天下”，“退隐”于“天下”，似乎“只有”“天下”而“无身”，但实际上却是唯一的“全身—存身”之“道”。《老子》书把这层关系名之曰“寄托”，在说过“无身—无患”这层意思后，接着说：“故贵一身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”（第十三章）

把“身”“托出去”，“托”给了“天下”，于是“天下”“在”，“身—我一私”也“在”。不是把“天下万物”“悬搁”起来（胡塞尔），而是把“（自）身”“悬搁”起来，“寄托”出去，被“悬搁”，也就是“存”而“不论”，“存而不论”，“存”在其中了。

十一、《老子》书当然关切“生—死”的问题，后来道教的“长生不老”的种种修炼方术，都以《老子》书为根据，也有相当的理由；但就其时也，《老子》书中所论“生—死”还有另一层意思，不完全是“个人”“死活”的问题，而主要还是“存亡”问题；而“存亡”问题又是一个“社会”上“立身处世”问题，“政权”上更是“长治久安”的问题。

《老子》书第三十三章的一段话：“知人者智，自知则明……不失其所者久，死而不亡者寿。”何谓“死而不亡”？“亡”者“失其所”也，“逃亡”也，“死”后仍“留守”在原来的“地方”，不是“死无葬身之地”，才可以说“寿”，这个“寿”字，大概跟儒家说的“仁者寿”一个意思，“仁爱”的心态固然增寿，而“施行仁政”，得以“长治久安”，或许是这句话的主要意思；“死而不亡”不是说“死而不死”，不是“阴魂不散”之类的意思，而是前一句“不失其所”的引申。

当然，“死而不亡”也有“死后”各种影响还“存在”的意思，在儒家则有“家族祭祀”的继续，意味着这个“葬身之地”“长久”“存在”，“香烟”可以继续不断。或许，在古代，“个人”都跟一个“集团”密不可分，儒家的“家”，道家的“国”，都是一个“团队”，只要这个“团队”“继续存在”，“个人—身”就不会“亡”，不会成为“孤魂野鬼”，而仍“在”这个“团队”之中。“家——国”是“留住”“人”之

“身”不使“消散”的“环节”，只要“家—国”“在”，“个人”的“身”也还会继续“存留”，这个“身”继续“隐（藏）—寄托”在“世界—天下”之中，而不至“散失”为“物”。

至于“个人”“生死”的“独立性”，“死”作为一个“个体”独特问题的提出，恐怕是近代以后的事，就“哲学—本体论”来说，也许海德格尔的“Dasein”观念的提出，得到了进一步的深入，“人”作为“Dasein”之“有时限性”，“死”的问题进入“哲学”层面；这个问

题的突出，《老子》书中所说的“生—死”、“有—无”之“一个事物”之“两面”，才成为“两个事物”，“两个”可以“独立”“研究—认识”的“知识”“对象”。

本文作者：中国社会科学院学部委员，中国社会科学院哲学研究所研究员，中国社会科学院研究生院教授、博士生导师
责任编辑：周勤勤

Reading Notes of *Laozi*

Ye Xiushan

Abstract: Having been read and interpreted over two thousand years, the book *Laozi* has not only become a treasure in history of thought, but also a philosophical work, owing to the discussion of *Tao*. The book has started a tradition that in addition to historical and realistic legitimacy, governance should find its metaphysical legitimacy in that the king has the naming right, especially that concerning value judgments. However, this right cannot serve as the object of both empirical sciences and philosophy because of its mysterious nature. In the general sense of “doing-nothing”, the obscurantism embodied in *Laozi* aims at both subjects and kings, for the principles of “non-competing”, “retiring from the public life” are valid for both of them. From the philosophical standpoint, although the book *Laozi* has raised topics such as “being-nothingness”, “life-death”, the discussions are just treating the two sides of one coin. Consequently, being and thought do not gain their independence. Therefore, in the long run, how this way of thinking would affect philosophy as *Wissenschaft* is still a pending issue which is worth serious consideration by all philosophers.

Keywords: *Laozi*; *Tao*; governance; legitimacy; knowledge

作者更正

2015 年第 6 期《中国社会科学院研究生院学报》第 136 页“导师刘曜教授点评意见”，应为“导师赵曜教授点评意见”，作者特更正并向赵曜教授致歉。