

出土文献与先秦自然宇宙观重审^{*}

王中江

摘要：由于出土简帛提供了重要的相关文献，因此结合传世文献重新认识古代中国的自然宇宙观的起源和基本形态不仅变得可能，而且迫切需要。古代中国的自然宇宙观在早期道家思想中就诞生了。作为宇宙生成论，它既描述了宇宙的原初状态，也提供了丰富多彩的宇宙生成模式；它对万物本性及其多样性的解释，是在“道”与“物”、“朴”与“器”、“一”与“多”、“道”与“德”等关系中展开的，“道”与“德”的关系只是其中之一；它以道“无为”和万物“自然”这一思维架构来说明宇宙和万物的良好秩序，可以从“道”的“弱作用力”和万物的“自然性”这一侧面加以重新把握；它以宇宙秩序来建立人间秩序的圣人“无为”和百姓“自然”观念，由于引入了“一”、“法律”、“人情”等观念而导出了一种成熟的政治哲学。凡此种种，不仅充分说明了中国自然宇宙观的兴起，而且也表明它还是一套有着内在系统理路的自然宇宙观及人间观。

关键词：出土简帛 自然宇宙观 宇宙生成论 人间观

作者王中江，哲学博士，北京大学哲学系教授（北京 100871）。

在从“三代”大传统到东周新世界观的突破中，有两个思想范式的转变具有革命性，^① 一个是从“三代”宗教到儒家的人文理性的兴起；另一个是从“三代”宗教到道家的自然理性的兴起。^② 不同于古希腊的“哲学突破”先是从“自然哲学”

^{*} 本文是2011年度国家社科基金重大项目“出土简帛文献与古代中国哲学新发现综合研究”（批准号：11&·ZD086）的阶段性成果。

^① 这种巨大转变是伴随着西周天下体系的解体，以及社会经济结构和政治生活的巨大变化而发生的。

^② 广义上的道家自然理性包括两个重要维度：一是排除超自然的力量和原因，纯粹用“自然”解释宇宙和世界；二是反对人为性，以自然为尺度和标准向自然复归，这主要以庄子为代表。此外，“自然的宇宙观”主要是在第一种维度上建立起来的。笔者在文中使用的“自然哲学”也是广义的，它包括对自然的形而上学解释，以及对自然的本质及其存在的认识。

开始,^①然后再转到人类的自我意识上,中国的这两种突破几乎是同时发生并且是在思想的多元竞争中展开的。对儒家人文理性的兴起作为一种哲学突破的开端,我们没有大的疑问,^②但对于道家自然理性这一革命性转变的开端,则疑问重重。这主要是由于道家早期文献不足且又被过度怀疑引起的。如海内外一些学者把《老子》这部书看成是《庄子》之后甚至是秦汉时期的产物,认为中国古代的自然宇宙观和宇宙生成论出现较晚,^③甚至它的典型形态到了汉代的《淮南子》才出现。^④事实究竟如何,单靠传世文献已很难突破。相对于新方法带来的认识上的变化,在史学研究领域中,新史料往往更具有优先意义。利用郭店简本《老子》和《太一生水》、上博简《恒先》和《凡物流形》、帛书《黄帝四经》等抄本和佚文,结合传世的早期文献,本文试图对先秦自然宇宙观的诞生和兴起进行新的探讨,特别是试图把这一自然宇宙观的基本形态和整体面貌呈现出来。

一、出土简帛文献的年代与自然宇宙观

在新出土的简帛文献中,有一部分明显与自然宇宙观和宇宙生成论有关,它们主要是帛书《黄帝四经·道原》、郭店简本《老子》、《太一生水》、上博简《恒先》、《凡物流形》和《三德》等。一般认为这些新文献都属于道家,这就意味着其中的自然宇宙观也为道家所拥有,它是由道家所代表的中国的自然宇宙观。如果这些新文献都可认定为东周时期的产物,那么说中国的自然宇宙观起源和兴起于这一时期,至于说这是中国的自然哲学时期也就顺理成章了。

问题的关键仍然是如何定位《老子》一书的年代,以及是否能把老子作为中国的自然宇宙观的开创者。郭店简本《老子》的发现为此提供了非常重要的契机。有关郭店简本《老子》的年代,我们已有不少研究,笔者只提出一个简明的论证。借助于考古学界的研究成果,以出土郭店简本的墓葬年代即公元前300年左右(战国

① 有关“轴心时代”和“哲学突破”的问题,参见雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社,1989年,第7—29页;许倬云:《中国古代社会史论——春秋战国时期的社会流动》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第168—213页;余敦康:《中国宗教与中国文化(卷二):宗教·哲学·伦理》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第88—244页;等等。

② 郭店有关儒家文献的发现,也为孔子后学及《礼记》材料的可靠性提供了新证据。

③ 参见池田知久:《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》(下),王启发、曹峰译,郑州:中州古籍出版社,2009年,第336—338页。

④ 例如在西方汉学界影响很大的葛瑞汉(A.C.Graham)就坚持认为,中国的宇宙观和宇宙生成论直到很晚才出现,汉代《淮南子》的《天文训》有了“中国早期文献中最发达的宇宙生成论(cosmogony)”。葛瑞汉:《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第380、371—372页。

中期稍晚)为出发点,我们可以作出两个判断,一是郭店简本年代的下限不会晚于墓葬的年代;二是按照常识和情理,简本的实际年代要早于墓葬。由于郭店简本实际上是一种抄本,原本的出现与开始传抄仍有一定的时间间隔,因此,我们就更有把握将《老子》一书的年代定位在春秋晚期。郭沂曾试图认定郭店简本《老子》就是《老子》一书的原本,^①但丙组与甲组的重复章(传世本属于第64章)无可争议地否定了这一判断。重复章在文字上有明显的出入,两者显然有不同的来源。这表明郭店简本《老子》是迄今发现的较早的一种《老子》抄本,也说明了《老子》在当时已有不同的抄本流传。

只是,郭店简本《老子》只有1600多字,它是帛书本、北大汉简本或传世本的三分之一多一点。对这一现象我们尝试了不同的解释,但一个主要倾向是将它看成《老子》全本的一部分,认为不能把其他部分都看成是后世附益上的,更不能说是另有作者。一个重要的证据是,叔向引用《老子》中的话在郭店简本中是没有的。据刘向《说苑·敬慎》篇记载,韩平子曾向叔向请教“刚与柔孰坚”的问题,叔向回答时曾以“老聃有言曰”的形式引用了《老子》中的两段话(即“天下之至柔,驰骋乎天下之至坚。又曰:人之生也柔弱,其死也刚强;万物草木之生也柔脆,其死也枯槁”),但这两段话都不在郭店简本中。韩平子即韩宣子之子韩须(须被误为顷,称韩顷),^②曾仕于晋定公(前511—前475年在位)。叔向是春秋后期人,曾仕于晋平公(前557—前532年在位)。韩平子请教叔向时,叔向说他已80岁,这说明他的生平跨度很大。叔向与孔子大体上生活于同一时期,他引用老子的话,说明《老子》一书确实出现得很早,同时,春秋时期的叔向也不可能去引用《老子》在战国时期逐渐增益的章节。这证明《老子》最初不可能只有1600多字,五千言左右的《老子》当时应基本具备,后来附加上的是非常有限的。此外,老聃与老子实为一人,《庄子》十分明确地以“老子曰”、“老聃曰”的形式引用《老子》一书中的话是非常有力的证据。除此之外,《韩非子》中也有以“老子曰”、“老聃之言”的方式引用老子的话。这些引用都不是以“书名”出现,但作为老子或老聃所说的话,应出自韩非子当时所看到的《老子》一书。尚未公布的北大西汉简《老子》第一次出现了以《老子上经》和《老子下经》命名《老子》一书的情况,这也证明了老子与《老子》一书的统一性。在出土文献中,先后有四种《老子》抄本被发现这一事实,表明老子思想从东周到秦汉具有广泛影响。

除《老子》之外,《太一生水》、《恒先》、《凡物流形》和《黄帝四经》等新文献的年代问题要分开说。其中《太一生水》、《恒先》和《凡物流形》的年代较早,《黄帝四经》则晚一些。《太一生水》属于郭店简,它和简本《老子》丙组抄写在同一长

^① 参见郭沂:《从郭店楚简〈老子〉看老子其人其书》,《哲学研究》1998年第7期。

^② 参见向宗鲁:《说苑校证》,北京:中华书局,1987年,第245页。

度的简上，它的年代下限与简本《老子》一致，但它的上限比老子早的可能性很小。它很有可能出自老子的弟子关尹子（尹喜）之手。^①这一文本受到老子思想的影响，如它在老子重视的“一”和“水”的概念影响之下，别出心裁地把老子的“一”变为“太一”，以“水”为宇宙生成过程的一个重要环节。它提出的“天道贵弱”思想也应受到了老子柔弱不争思想的影响（简本《老子》中有“弱者道之用”的命题）。按照整理者的判断，上博简《恒先》和《凡物流形》的年代，^②同郭店简大体上处于同一个时期。据此，我们可以说《太一生水》、《恒先》和《凡物流形》的年代接近，它们非常可能像李学勤所说的是属于“老庄之间”的老子后学的作品。^③在帛书《黄帝四经》的复杂讨论中，笔者倾向于唐兰的主张，^④把它看成是战国时期黄老学的作品，是战国中期之后秦帝国之前道家的继承者以道家为基础，结合法家以及儒墨等思想而创作出来的。它大体上同《庄子》、《管子》、《鹖冠子》一样，可以说是处于早期道家发展的第三个阶段。^⑤再往后就是《韩非子》（《解老》和《喻老》）等。如果把上述的文献排列起来，其先后关系大体上是简本《老子》→《太一生水》、《恒先》、《凡物流形》→《庄子》、《管子》、《黄帝四经·道原》、《鹖冠子》→《韩非子·解老》等，这些文献都处于中国的东周时期。这意味着蕴含其中的自然哲学或自然宇宙观也就属于这一时期，它标志着“三代”宗教世界观的革命性转变。

在人类早期以神话、宗教、科学和哲学等洞察、解释宇宙创生和起源的不同方式中，大体言之，越往前追溯神话和宗教的思维方式就越浓厚，科学和哲学的方式就越薄弱。正因如此，才会有后来人类历史的重大转变时刻，或雅斯贝斯所说的“轴心时代”的到来。就目前我们已经掌握的文献来看，殷周时期的宇宙观主要是宗教性的，神话式的解释比较稀少，哲学上的解释就更为罕见。虽说历史演进不是单线性的，但从主线上说，从“三代”宗教世界观到东周的哲学世界观的转变确实发生了。在东周兴起的诸子学中，道家对宇宙和万物的根源、产生具有强烈的好奇心

① 参见李学勤：《荆门郭店楚简所见关尹遗说》，《中国文物报》1998年4月29日。

② 整理者依据上博简的文字（楚国文字）特征，依据对竹简样品的测量和中国科学院上海原子核研究所超灵敏小型回旋加速器质谱仪的测定（竹简距今时间为 2257 ± 65 年），推断上博简是楚国郢（前278）以前贵族墓中的随葬物。参见朱渊清：《马承源先生谈上博简》，朱渊清、廖名春编：《上博馆藏战国楚竹书研究》，上海：上海书店出版社，2002年，第3页；马承源：《前言：战国楚竹书的发现保护和整理》，《上海博物馆藏战国楚竹书》（一），上海：上海古籍出版社，2001年，第2页。

③ 参见李学勤：《孔孟之间与老庄之间》，王中江编：《中国哲学的转化与范式——纪念张岱年先生九十五诞辰暨中国文化综合创新学术研讨会文集》，郑州：中州古籍出版社，2006年，第494—495页。

④ 参见唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》，《考古学报》1975年第1期。

⑤ 有关《鹖冠子》一书的年代，参见戴卡琳：《解读〈鹖冠子〉——从论辩学的角度》，沈阳：辽宁教育出版社，2000年，第15—39页。

和浓厚的兴趣，它是宇宙这部“天书”最热心的窥视者和“宇宙之谜”的解读者，因此，它也成为中国自然哲学和形而上学的最初奠基者。^①“三代”大传统的“帝”和“天”被老子及其道家设立的“道”和“一”所取代，后者成了中国古代早期自然宇宙观的主要符号。经过一个前后相承又分化的发展，道家以此为中心建立起了中国古代早期自然宇宙观的体系。传世本《老子》第25章作为非常著名的一章已出现在简本中，它直接证明了老子把自然性的“道”作为宇宙的本根。在老子自然哲学的影响下，《太一生水》、《恒先》和《凡物流形》分别以“太一”、“恒先”、“一”为万物的根源建立起了不同的自然宇宙观。帛书《黄帝四经》中的《道原》等篇以“道”作为万物的本体，特别是将“一”同“道”明确结合起来，以“一”来论“道”。《庄子》一书发展了老子的“道”的观念，特别是提出了“气化”的自然观。《管子》“四篇”对“道”和“德”的解释、《韩非子·解老》把“道”和“理”结合起来，同样也发展了道家的自然宇宙观。

二、宇宙的开端、状态和生成过程

对哲学与科学的过去和现在作一比较就会发现，现代科学对宇宙起源的解释越来越具有主导性，而现代哲学对宇宙起源的解释则越来越力不从心。但在古代，哲学对宇宙起源的解释则更具有效力。有趣的是，在现代科学的宇宙观与古代哲学的宇宙观之间寻找类似的做法又十分迷人。董光璧列举出的现代新道家人物大都是来自物理学共同体，其中的卡普拉（F. Capra）更以一种系统的方式在近代物理学与东方神秘主义之间寻找相似性。^②我们在这样做的时候当然要小心谨慎，但要说这两者之间没有任何可比性恐怕也是一种独断。道家先哲们坚信宇宙和万物确实有一个“开端”，他们将它称之为“道”、“一”、“太一”或“恒先”等。对他们来说，宇宙的开端同时也就是生成宇宙的“母体”。按照《庄子》和《墨经》中的时空观，时间和空间都具有无限性。道家想象的宇宙开端和原初状态，一方面非常久远，另一方面又是一个最初的“开始”。

哲学上一般有所谓“时间上的在先”和“逻辑上的在先”的二分法。宇宙生成论的“在先”主要是指一种时间先后意义上的在先。古代道家与现代科学都设想宇宙有一个最初的开端（初始状态），现代科学把这个开端称之为“奇点”，道家对这一开端则有许多想象和描述，并以此出发去推想出宇宙的生成过程，提出了一些不同的宇宙生成模式。我们在出土文献中看到了四种模式，即《凡物流形》的“一→

^① 《周易·系辞传》和《荀子》的自然哲学可能是受到了道家的影响。

^② 参见董光璧：《当代新道家》，北京：华夏出版社，1991年；卡普拉：《物理学之“道”：近代物理学与东方神秘主义》，朱润生译，北京：北京出版社，1999年。

两→叁→母→结”、《恒先》的“恒先→域→气→有→始→往”、《太一生水》的“太一←→水←→天←→地→神明→阴阳→四时→冷热→湿燥→岁”和《黄帝四经·观》的“一→天地→阴阳→四时→刚柔→万物”。关于传世文献记载的模式，我们可以列举出《老子》的“道→一→二→三→万物”、《文子·九守》的“一→天地→四时→阴阳→人虫→刚柔→万物”和《鹖冠子·环流》的“一→气→意→图→名→形→事→约→时→物”等。对道家这些不同的宇宙生成模式，我们可以从不同角度进行分析和比较。

就宇宙生成的开端来说，不同的模式使用的概念并不一样。这些概念一是“道”，二是“一”，三是“太一”，四是“恒先”等。对此，我们想知道的是，在道家内部何故会使用这些不同的词汇，它们之间是什么关系。出土的三篇佚文《凡物流形》、《太一生水》和《恒先》没有以“道”表示宇宙的开端，而是分别使用了“一”、“太一”和“恒先”，这可能是想与老子区别开。事实上，这三篇文献都主要不以“道”这一概念立论，《恒先》中只有一处“天道既载”的“天道”观念；《凡物流形》虽然使用了“道”，但主要以“一”推论。传世的相关文献更多地用“太一”作为宇宙的开端可能也有这方面的考虑。但是，道家内部使用的作为宇宙开端的这些词汇彼此又是兼容的。老子用来指称本原的概念主要是“道”，但同时他也使用了“天得一”的“一”。在老子之后，一方面“道”仍是道家的最高概念，另一方面“一”也得到了引申并产生了合成词“太一”，它们既是说明“道”的词汇，又与“道”具有类似性，被用来指称宇宙的根源。前者如《黄帝四经·道原》说的“一者其号也”和《黄帝四经·成法》说的“一者，道其本也”，后者如《凡物流形》等用的“一”。《太一生水》中的“太一”，一种观点认为它是指“北辰之神”，^①其实是先有哲学上的“一”，然后构造出了“太一”，^②神话（“星宫”）意义上的“太一神”是借用了哲学上的“太一”。据传世文献中的大量用例，道家的“一”和“太一”完全可以说是“道”。《恒先》中虽然没有用“道”，而是以“恒先”为宇宙的开端和本原，但它与“道”的同格性可以通过《黄帝四经·道原》说的“恒先”得到说明。《道原》的主旨是“探究道”，它在描述“道”的开端时用了“恒先”。“恒”和“先”都是时间概念，“恒先”之“先”不是一般的“先”，而是“久远之先”、“最初之先”。

不管是“道”还是“一”、“太一”和“恒先”，道家都是用它们去指称宇宙的根源和原初状态。它作为道家自然宇宙观的特征，我们首先想到是简本《老子》甲组的“有状混成，先天地生，寂寥，独立不改，可以为天下母。未知其名，字之曰道”。这里是说“道”，也是说宇宙开端的“状态”。通行本《老子》一书中的常道不

① 参见李学勤：《〈太一生水〉的数术解释》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第17辑，北京：三联书店，1999年，第297—300页。

② 参见钱宝琮：《太一考》，《燕京学报》1932年第12期。

可“言说”（第1章）、“道之为物，惟恍惟惚”（第21章）、“道常无名朴”（第32章）、“道隐无名”（第41章）等，都是老子对宇宙开端之“道”和原初状态的描述。在这一方面，《恒先》和《黄帝四经·道原》都发展了《老子》。《恒先》说这个最初是“无有”，是“朴”、“静”和“虚”，而且是“太朴”、“太静”和“太虚”。“太”是程度最高，即“至”，“太朴”、“太静”和“太虚”也就是“至朴”、“至静”和“至虚”。这与《恒先》下文对宇宙原初状态的说明是一致的：“未有天地，未有作、行、出、生，虚静为一，若寂寂梦梦，静同而未或明，未或滋生。”据此，宇宙原初状态更被认为是久远的“恒常状态”。《黄帝四经·道原》想象的宇宙原初状态是：“恒先之初，迥同太虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不熙”。这里强调了“恒先之初”的“太虚”，混而不分和不明的“一”等。道家对宇宙开端和原初状态的许多描述，从它不是任何具体事物来说它是无名、无形、无象、太虚、混沌，但从它蕴藏了一切可能和潜能来说它又是最大的实有。但我们想进一步知道的是，宇宙的生生者和原初状态的实质是什么。“道”、“一”、“太一”和“恒先”等都非常抽象，尽管老子也有隐喻“玄牝”和“谷神”。道家没有像古希腊自然哲学家那样将它拟之为水、火，^①也没有拟之为“五行”中的“金”或“土”等。当然，它也不是古希腊哲学家说的“原子”。道家虽常用否定性的“无”去说明原初性的本原，但正如大家所知，道家的“无”不是“纯粹的空无”，而是最高的“实有”。从老子的“万物负阴而抱阳”、庄子的“通天下一气”、《管子》的“精气”、《列子》的“太初者，气之始也”和汉代的“元气”，还有《恒先》说的“恒气”，我们也许可以从“气”的角度去思考这一“实有”。只是道家文本没有直接说它是“气”，这是需要我们注意的。

就不同生成模式所描述的生成层次而言，有的模式中所说的事物比较抽象，我们不容易判断它们所指称的东西究竟是什么，比如《老子》、《凡物流形》和《恒先》的生成模式。《老子》的“道生一、一生二、二生三，三生万物”中的“二”和“三”的“实质”是什么，《淮南子·天文训》是迄今看到的对它的一个最早的哲学上的解释：“道（曰规）始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰：一生二，二生三，三生万物”。照《淮南子》的解释，“二”是“阴阳”，三是“阴阴合和”。《恒先》模式说的“或作。有或焉有气，有气焉有有，有有焉有始，有始焉有往者”，简化后即“或→气→有→始→往”。在这五个阶段中，除了“气”这一实质性材料是明确的，其他的都比较抽象，特别是“或”和“有”。前者或被直接

① 有关古希腊的自然观，参见柯林伍德：《自然的观念》，吴国盛等译，北京：华夏出版社，1999年，第31—99页。印度的早期哲学也有将宇宙的本原归之于“水”的倾向。参见巫白慧：《印度哲学——吠陀经探义和奥义书解析》，北京：东方出版社，2000年，第103—105、159—162页。

读为“或”，认为它可能是介于“道”和“气”之间的“有”，^①或被读为“域”，认为它是指“宇”或“空间”。^②后者“有”字还没有恰当的解释，笔者倾向于将之解释为有形之大者“天地”。“始”和“往”可能是指天地产生的万物及它们的变化和循环运动。《凡物流形》说的“一生两，两生叁，叁生母，母成结”生成模式，直观上同《老子》的模式最为类似，都是三字一句，一层生出另一层（X生Y）。但“两”、“叁”、“母”和“结”的说法同样是较抽象的。它的“两”和“叁”也许同《老子》的“二”和“三”有类似之处，但难以确认是否是不同的“气”。与这些模式有所不同，另一部分是以比较“具体”的事物指称前一层的生者和后一层的被生者。这一类主要有《太一生水》的“太一←→水←→天←→地→神明→阴阳→四时→冷热→湿燥→岁”、《黄帝四经·观》的“一（困）→天地→阴阳→四时→刚柔→万物”和《文子·九守》的“一→天地→四时→阴阳→人虫→刚柔→万物”等。与前面的模式相比，这三个模式中的生成关系从第二层开始，基本上都是从“具体”的自然事物产生出“具体”的自然事物。古人可能想抽出在世界中起枢纽作用的自然事物并将它们序列化，认为宇宙的生成是从一种基本的自然事物中产生出次一种基本的自然事物，但哪些事物具有枢纽作用是不容易确定的。另外，如果说越“纯朴”未分化的事物越具有生成性（犹如原木可以造出不同的器具一样），越具体的事物就越不容易衍生出它物（如椅子不容易变成桌子）。不管如何，如果以上两种类型中前者可以称之为“抽象性的生成模式”，那么后者则可以称之为“具象性的生成模式”。按照道家的自然宇宙观，宇宙是从本原开始一步步“生成”、“变成”和“变现”出来的，这不是“创世论”，也不是外力推动论。如果把道家的宇宙生成和变成整体上看成是“从混沌到清晰”、“从简单到复杂”、“从一到多”的过程，那么它既是重要事物依次出现最后达到完备的过程，也是从混沌之一不断分化一直到万物产生的过程。《老子》和《凡物流形》都用“生”这一概念来描述宇宙的产生过程。《太一生水》先是用“成”描述了宇宙的“变成”过程，然后又用“生”逆向描述了次一层是被高一层产生出来的。“生”的本义是草木从土地中长出来，并引申为事物的产生和人类的生育之“生”。道家从生命现象和自然现象的产生，推想整个宇宙和万物也是从“母体”中产生出来的。“生”的概念奠定了世界有机性的基础。“成”有变成、变为、变出的意思，相比于主动性很强的“生出”、“产出”来，它又表现了事物无声息地自在“转变”和“转化”的情形。《恒先》除了说“或作”外，其他的都是用“焉有”。“作”、“有”可解释为“出现”、“产生”，也是生成和变现的意思。由于道家排除了造物主，排除用超自然的力量解释自然，宇宙和万物的生成动力就只能归

① 参见李零的《恒先》释文注释，参见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（三），上海：上海人民出版社，2003年，第288页。

② 参见李学勤：《楚简〈恒先〉首章释义》，《中国哲学史》2003年第3期；王中江：《〈恒先〉的宇宙观及人间观的构造》，《文史哲》2008年第2期。

结为道或太一本身，归结为每一层次的生成者自身。《恒先》用恒先的“自厌不自忍”来说明，《庄子》整体上将之归结为宇宙“咸其自己”的“自生”和“自化”。

三、万物的“物性”如何可能

整体而论，道家的自然宇宙观既是生成论，同时又是本体论（类似于张岱年所说的“本根论”），这两者在道家那里是浑然共存的，^① 试图单挑其一来概括道家的自然宇宙观不足为凭。同生成论不同，本体论侧重于从逻辑和理路上设立一个最高的根据和本质，以此来解释和说明万物的所以然及其特质。由于“德”的概念在道家思想中非常显赫，以至于道家也被称之为“道德者”，因此我们在探讨道家对万物所以然的解释中，一般多从“道”与“德”的关系上着眼去把握本根与具体事物之间的关系。但是，这只是道家这种思维构造的一个方面。道家用道解释事物的本性及其功能的方式，更表现为“道”与“物”、“朴”与“器”、“一”与“多”的关系。在此，我们尝试利用出土文献，并结合传世文本以完整地认识道家是如何在“道”与“物”、“道”与“器”、“一”与“多”、“道”与“德”的诸关系中去解释事物的内面性及其活力的。

确实，同儒家主要关注人的“心性”明显不同，道家关注的首先是万物的“本性”，并建立了一种广义的物性论。问题是，按照道家的思维，“物性”是如何获得的。一种常见的说法是，事物之德是“道”的下降和具体落实，但对于“道”如何下降和落实则没有作出解释。^② 按照现代宇宙演化论，自然和万物（包括生物）都是在无限时间长河中演变出来的。据此而言，事物的本性则是在演化过程中获得的。道家是否具有类似意义上的演化论则是一个问题，虽然庄子具有浓厚的气化思想，虽然胡适也认为庄子早就具有了进化的观念。从道家的生成论来说，万物生成的同时按说也就自然而然地获得了它们各自的本性和能力，但道家不是在生成过程中去对其加以说明的。

如上所述，道家从“道”与“物”、“朴”与“器”、“一”与“多”等关系中去解释事物各自不同的本性，即在这些关系中用“道”、“朴”、“一”直接去说明物性、器具和事物的多样性。从老子说的“朴散而为器”（第28章）、^③ “譬道之在天下，

① 有关本体论和本根论，参见张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第6—24页。

② 参见陈鼓应：《老庄新论》，上海：上海古籍出版社，1992年，第13—14页；罗安宪：《虚静与逍遥——道家心性论研究》，北京：人民出版社，2005年，第91—92页。

③ 有关老子的道器说，参见池田知久：《〈老子〉的“道器论”——基于马王堆汉墓帛书本》，《池田知久简帛研究论集》，曹峰译，北京：中华书局，2006年，第15—30页。《文子·精诚》中有“道散而为德”的说法。

犹川谷之于江海”（第32章）、“大道汜兮其可左右”（第34章），从《庄子·天道》中的“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备”和《知北游》中的“道”“无所不在”等等，我们可以看到，道家将不同的物性和器具，看成是“道”“散开”和“分在”的结果。在《老子》中，还没有用“得”去明确界定事物之“德”的例子。老子用的“得”只是说一些事物从普遍的“一”那里获得了不同的性征和性状，这就是《老子》第39章说的“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以生，侯得一以为天下正。”一般认为，这里的“得一”也就是“得道”。说不同的事物各自“得一”而不同，既是说不同的事物得到了“一”的不同“部分”，即得到了“道”的不同方面。但用“得一”更能反映出普遍的、统一的“一”与事物的多、事物的多样性的关系。

在上博简《凡物流形》中，我们看到了既用“有一”也用“得之”解释事物的不同说法，但没有以“得”为“德”的说法，帛书《黄帝四经·道原》类似。《凡物流形》追问了“天地”之中的许多自然之物，属于天上的如日月、雷电、霆、风雨等，属于地上的如水火、草木、禽兽、土、民人、百姓、鬼神等。它一连串提出了四十多个问题，如“凡物流形，奚得而成？流形成体，奚得而不死”、“民人流形，奚得而生？流形成体，奚失而死”、“草木奚得而生？禽兽奚得而鸣”，等等。《凡物流形》提出的不少问题，现在我们一般都能从科学上加以解释，但它则是以“有一”和“得之”来解释。如，宇宙和天下何以有不同的万物，它的解释是有“一”就会有天下的一切，没有“一”就没有天下的一切：“是故有一，天下亡不有；亡一，天下亦亡一有。”又如，对于何以有具体的草木之生命和禽兽之鸣，它认为这是由于这些事物“得之”于“一”和“道”的作用：“草木得之以生，禽兽得之以鸣。”这一解释正好同对它提出的“草木奚得而生？禽兽奚得而鸣”这一问题相对应。在帛书《黄帝四经·道原》中，我们看到的“道”与“物”的关系，不管是“道”与具体自然之物如鸟兽鱼、四时日月、星辰云气等的关系，还是“道”与广义的万物、百事的关系，它都是以“得”和“得之”来说明：“一度不变，能适蚊虻。鸟得而飞，鱼得而游，兽得而走。万物得之以生，百事得之以成。”

在这一方面，两个传世文本的资料也非常典型，其中之一是《庄子·大宗师》论述“道物”关系时说的“夫道有情有信……豨韦氏得之，以挈天地……”。对于《庄子》的这段话，通常我们注意的主要是它描述“道”的超越性方面。但是，“道”的根本性作用恰恰又是通过它为各种事物赋予不同的特性和能力来体现的。《大宗师》列举的是众多事物中对人类来说显要的部分。这些事物之所以能够如此，都是由于它们从“道”那里得到了各自的能力（“得之”）。另一个是《韩非子·解老》在解释“道”与“物”、“道”与“理”的关系时说的。韩非以“道”为“万物之所然”、“万物之所成”的根据，认为“万物各异理”，“道”则是所有不同之理的总汇。他列举了有形之大者的天地和其中的人类等许多事物来论证万物为什么不同：“天得

之以高，地得之以藏……”。韩非用的词语也是“得之”，他的说法与庄子非常类似。

以上道家言说“物性”和性状都没有用到“德”名，都不是以“道”与“德”相对而论，而是采用了“道”与“物”、“朴”与“器”、“一”与“多”等关系形式，我们不能将这些关系形式都简单地还原为“道”与“德”的关系。在《老子》中，有不少地方是将“道”与“德”对举，如“孔德之容，惟道之从”（第21章）、“故从事于道者，同于道；德者，同于德”（第23章）、“失道而后德”（第38章）、“道生之，德畜之……是以万物莫不尊道而贵德”（第51章）等。但在这些说法中，并没有事物的“德”是“得”之于“道”的表述。在道家中，以事物的“德”为得于“道”的表现，《管子·心术上》的说法比较典型：“德者，道之舍，物得以生。……故德者得也。得也者，谓其所以然也。”只是，按照道家的思考，“德”不仅具有事物从“道”那里获得各自的性状和性能的意义，它还被赋予了“畜养”和“化育”万物的角色，用《老子》的话说就是“道生之，德畜之”（王弼本，第51章）。徐复观将“畜”解释为“蓄积”，可能不确切。^①这里的“畜”是《诗·小雅·我行其野》中说的“尔不我畜，覆我邦家”之“畜”的用法，意为“养育”。它同《老子》第34章描述“大道”的根本作用说的“衣养万物而不为主”中的“衣养”类似。“畜”作为“养育”的意思，还可以从以下的用法得到求证，如《管子·心术上》说的“化育万物之谓德”的“化育”、《文子·道德》说的“物生者，道也；长者，德也”的“长者”、“畜之养之，遂之长之，兼利无择，与天地合，此之谓德”、“夫道德者，所以相生养也，所以相畜长也……”等。如果说“道”是最高的养护者，那么“德”就是具有辅助角色（类似于保姆）的养育者，即万物要生存和发展，“德”起着畜养、促成的作用。但这种作用不限于事物自身内部，它也广泛地发生在事物之间，即每一种事物在生存过程中对其他事物都有取予。《说文解字》释“德”说的“外得于人，内得于己”是限于人，但道家之“得”的“德”则是万物的得于内、得于外，它是内外兼得，这就是“德”化育万物的意义。

总体而言，道家假定了“道”的无限可能性，即假定了“道”潜存着所有可能的东西，否则就无法理解最高程度的“一”和“统一”如何能够“分化”为众多，它又如何能够表现在各不相同的事物中。《淮南子·诠言训》为这种解释提供了某种线索，它认为万物同出于“一”其“所为”不同，因而形成了各不相同的“分物”：“同出于一，所为各异，有鸟、有鱼、有兽，谓之分物。”宋明理学家用“理一分殊”来解释一理与分理的关系，这是韩非的“总理”（道）与“分理”这种关系的延长。道家的“道”与“物”、“朴”与“器”、“道”与“德”、“一”与“多”的关系，不只是总规律和总法则与一类事物的规律和法则的关系，它同时又是无限的潜能、材料与具体事物的能力、材料的关系。这样，万物从“道”那里获得的可能就既是不

^① 参见徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001年，第298页。

同的理（“分理”）又是不同的能和材料（“气质”）。借用柏拉图的“分有”的说法，万物之所以有不同，是因为它们“分有”了“道”的不同可能。这里的分有没有柏拉图说的“现象”不实和虚幻的成分，也不是只分有理念和形式，同时它也是分得了质和能。不同于基督教神学的“道成肉身”，道家的“道”是散在万物、分在万物，它是“道成物身”、“道成一切身”；不同于斯宾诺莎的神在自然中的“泛神论”，道家的思路是“道”在自然中的“泛道论”。这是道家的万物既内在又超越的思想，是道家的理想与现实的圆融理论。

四、“道”的“弱作用力”与万物的“自发性”

万物如何产生及其性状与万物如何存在是两个不同的问题。相对而言，万物生成之后就进入到与生成之前不同的一个自身如何生存和活动的阶段，犹如在自然生育中动物生出之后与生出之前是两个不同的阶段那样。以上我们讨论道家如何在“道”与“物”、“朴”与“器”、“一”与“多”、“道”与“德”等关系中解释万物的不同本质、多样性时，已经涉及到万物如何存在即“德”畜养和化育万物的问题，下面我们再回到“道”与“万物”的关系上，看一看道家是如何思考宇宙和万物的合理秩序的。在道家那里，这是“道”如何面对和对待它创生的万物与相应于此万物如何活动的问题。对此，道家提出的基本架构是“道”的“无为”和万物的“自然”。不言而喻，“无为”和“自然”是我们非常熟悉的一对概念，学术界对两者已有很多研究，也提出了一些看法。在此，笔者想从“弱作用力”和“自发性”的角度对两者加以重新审视。

首先我们要确认的是，在《老子》那里，“无为”是否是“道”的属性，或者它是不是“道”的活动方式。在《老子》中，“无为”用于圣王的地方非常多，但用于“道”的地方则很少，在通行本中只有两例，一是第37章的“道常无为而无不为”，一是第48章的“为学日益，为道日损，损之又损，以至无无为，无为而无不为”。但前一例帛书甲乙本均作“道恒无名”，北大汉简本相同；后一例帛书甲乙本有关“无为”的文字均残缺。由此产生的问题不仅是高明断定传世本的“无为而无不为”是后人加入的，^①而且是“无为”可能没有被直接用于“道”。如果真是这样，说“道”是“无为”的这一前提本身就有问题，何谈如何解释。但郭店简本《老子》乙组确有“无为而无不为”的说法，相当于通行本第37章的甲组中也有“道无为”的思想：“道恒无为也，侯王能守之，而万物将自化。化而欲作，将镇之以无名之朴。夫亦将知足，知足以静，万物将自定。”据此，“无为”确实被用于“道”，也就是说“道”是“无为”的。通行本还有“而无不为”四字。后面的“无不为”，意思是

^① 参见高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第54—57页。

“道”采取无为的活动方式可以达到结果上的最大值。第 48 章的“无为而无不为”不能说是后人加上的，因为相当于通行本第 48 章的郭店《老子》乙组说：“为学者日益，为道者日损。损之又损，以于无为也。无为而无不为。”依据这里的说法，从事“道”就是要做到“无为”，做到了无为就能无不为。在这里，“无为”也是根源之“道”的机能。在《庄子》引用《老子》的许多话中就有这句话：“故曰：‘为道者日损，损之又损之，以至于无为。无为而无不为也。’”（《庄子·知北游》）这确实表明“无为而无不为”的说法不是后人附益的，它原本是《老子》中的话。

老子的思想被《吕氏春秋·不二》篇概括为“贵柔”（“老聃贵柔”），老子也以“柔弱”合称，特别注重柔和弱的作用，其他还有清静、不争、无名、朴等。这些概念都可以说是从不同侧面表现“无为”，它们都是作为“恒德”的“道”对宇宙和万物起作用的方式，特别是其中的柔和弱。通行本第 40 章有两句非常重要的话，即“反者道之动；弱者道之用。”郭店简本《老子》甲组中这两句话作：“反也者，道动；弱也者，道之用也”。这是老子直接以“弱”为“道”的机能和作用的例证。从柔弱来理解“无为”，我们可以说，“道”对待它创生的万物行施的是柔和、柔软、轻微的弱作用力，它不是无所作为、无所事事的消极主义，更不是完全对立的“强行”、“强制”和“强权”。道家万物存在论的中心是本根性力量（“道”、“一”）通过“无为”的弱作用力活动，使万物能够以自身的内在性和内驱力来生存和活动，并以此形成宇宙和万物的整体和谐秩序。

作为老子“柔弱”的“无为”之“道”，它在道家后世的分化中被广为传承，是最能够反映道家思想特征的核心观念。如《黄帝四经·道原》把“无为”看成是“道”的根本，说“虚其舍也，无为其素也，和其用也”。“素”的意思是根本，犹如《淮南子·诠言训》说的“无为者，道之体也”。在《太一生水》中，我们看到了一个新颖的论题——“天道贵弱”。这一说法不见于其他文献，是迄今我们看到的惟一一处，我们很容易联想到老子的“贵柔”。老子破天荒地断言柔和、柔软、雌弱、弱勢比直观上的刚强更具有实质性的力量和作用，难怪《吕氏春秋·不二》篇把他的思想概括为“贵柔”（“老聃贵柔”）。老子的“贵柔”同《太一生水》的“天道贵弱”可以相互说明。按照这一论题，自然之“道”尊尚的是“弱勢”功能，它也同前面说的“道”的“无为”有一种“弱作用力”的契合。在“天道贵弱”这一语句之后，《太一生水》还有“削成者以益也，伐于强，责于□□□□□□□”的文字。“责于”之后残缺，李零估计有七个字，他尝试补为“责于{□，□于弱，□于□}”，并解释说：“即所伐所责者为强者、盛者或众者，所助所益者为弱者、劣者或寡者，意思正好相反”。^①据上文“伐于强”和老子以“柔弱”对“刚强”的思维，下文残缺处我们进一步可补为“责于{刚，□于弱，□于柔}”。既然对刚强而

^① 参见李零：《郭店简楚校读记》，北京：北京大学出版社，2002年，第32—33页。

言的“伐”、“责”都是否定性的，那么对“柔”和“弱”的作用就应是肯定性的，这正是“天道贵弱”论题的主旨。根本之“道”在宇宙中以“无为”和“柔弱”的机能发挥作用，目的是为了万物都能够按照它们的内在本性而自行存在和活动。按照上述老子的思考，“道”创生了万物，为万物赋予了“德性”和能力，但它从不控制、垄断、占有万物，即“生而不有，为而不恃，长而不宰”（第51章）。这里的说法被梁启超和罗素赞叹不已。^①类似的还有《老子》第34章说的“万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大”。为了使万物能够按照各自的德性和能力变化和发展，“道”作万物的根源和最高统一体对万物起着类似于监护者、引导者和慈善家的角色（“善贷且成”），它以无限包容的玄德（“知常容，容乃公”）对待万物，奉行“损有余而补不足”和“天道无亲，惟德是辅”的公正无私精神。

接下来的问题是万物如何存在和活动。道家的自然宇宙观同时包含着宇宙和万物如何存在和活动的思考，笔者用“自发性秩序”来概括它。^②相对于“道”的“无为”、“柔弱”作用，万物的活动方式是“自然”。这里的“自然”说的是万物的“自发性”活动和状态，它同我们现在一般作为“nature”译语的“自然”一词有很大的差别。^③老子“道法自然”这一著名论题的确切意思，是说“道遵循万物的自然”，即在积极意义上让万物“自行其是”。由于在这句话中“自然”之前没有定语，又由于“道”的根本性，一般把这一论题解释为“道的本性是自然”。这是非常不恰当的，我们需要改变这种看法。郭店简本《老子》丙组中的“是以能辅万物之自然而弗敢为”这句话，直接印证了“自然”说的是“万物”的存在和生活方式。^④郭店简本甲组说：“道恒亡名，朴虽微，天地弗敢臣，侯王如能守之，万物将自宾。天地相合也，以逾甘露。民莫之令天〈而〉自均焉。”（通行本属第32章）依据其中的

① 参见梁启超：《老子哲学》，《梁启超全集》，北京：北京出版社，1999年，第3116—3119页；罗素：《中国问题》，秦悦译，上海：学林出版社，1996年，第146—154页。

② 笔者使用的“自发性”没有消极的意义，它具有哈耶克（Hayek）的“自发秩序”即“自生自发秩序”（spontaneous order）、“自我生成的秩序”（self-generating order）以及“自我组织的秩序”（self-organizing order）中的积极性，而且不限于人类社会和事务中。有关哈耶克的“自发秩序”概念，参见邓正来：《自由与秩序——哈耶克社会理论的研究》，南昌：江西教育出版社，1998年，第236—294页。有关道家“万物的自发性”，参见池田知久：《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》（下），第527—598页。

③ 有关西方的“自然（nature）”概念，参见拉夫乔依（Arthur O. Lovejoy）：《自然的一些涵义》，彭刚译，吴国盛主编：《自然哲学》第2辑，北京：中国社会科学出版社，1996年，第567—580页。

④ 有关这一问题，参见王中江：《道与事物的自然：老子“道法自然”实义考论》，《哲学研究》2010年第8期。

“万物将自宾”，还有上引郭店简本甲组中的“万物将自化”、“万物将自定”，可以进一步证明老子的“自然”如同“自化”和“自定”，确实是用于说明“万物”如何活动，而不是用来说明“道”如何活动。《黄帝四经·道法》说的“物自为名”和“物自为正”、《道原》说的“万物自定”，同样说的是“万物的自发性”活动方式。上博简《恒先》用一个更为抽象的词汇“自为”来指称天下万物的自发性活动：“举天下之为也，无舍也，无与也，而能自为也”。相对于“无舍”、“无与”的“自为”，“自为”的意思是自己活动、自己行动。《恒先》中还有“气”是“自生”、“自作”的说法。“自生”类似于“自定”、“自化”，“自作”类似于“自为”。

把道家用来说明万物“自发性活动”的一系列词汇集中起来，就会有一幅令人惊讶的概念图像：自然、自化、自事、自命、自定、自清、自朴、自宾、自生、自均、自壮、自试、自成、自施、自正、自为、自作，等等。这些以“自×”构词方式构成的合成词，促使我们认识到，道家是多么热衷于从自发性上去看待万物的存在和活动。对道家来说，相应于道的无为和柔弱作用，万物的自发性是发源于万物自身的活动，是万物合乎自身欲求的多样性表现。在宇宙中，“道”除了让事物都能够满足它们自己、实现它们自己外，它还有什么更高的奢求；相应地，事物分别满足了自己，满足了它们的本性，它们还有什么不足。两者都乐享其成，这就是和谐的宇宙秩序。

五、自然的连续性：从宇宙到人间

谈论中国哲学的整体有机主义、连续性、关联思维、自然与人合一的特性，^①需要在其广泛的思想体系内部认识到这些东西的复杂性和多样性。以自然与人合一而论，不仅儒家不同于道家，而且就是它们各自内部彼此差异也很大。在道家中，除了庄子的“天人合一”，还有老子和黄老学的“天人合一”，但我们对后两者讨论较少。《黄帝四经》激发了我们对黄老学这一道家分支的新认识。今人受《汉书·艺文志》的影响，往往将道家和黄老学看成是实用的“道术”（统治术）。^②事实上，在从宇宙的自然根源中寻求最高根据方面，黄老学与庄子学派又有类似性。只是由于两者在如何看待个人和社会上差别很大，它们的“天人合一”也各有不同。前者主张最大限度地减少社会化和人为化以彻底实现天人合一，后者则是通过规范和制度，让社会政治和大众的生活完全按照源于自然秩序的法则运行。黄老学欲建立一

① 参见葛瑞汉：《阴阳与关联思维的本质》，艾兰等主编：《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，南京：江苏古籍出版社，1998年，第1—57页；杜维明：《存有的连续性：中国人的自然观》，《世界哲学》2004年第1期。

② 参见张舜徽：《周秦道论发微》，北京：中华书局，1982年，第302—303页。

个庞大而有活力和效率的秩序的社会政治志向，正是在自然宇宙体系和秩序之下展开的，这是“推天道以明人事”这种自然整体性和连续性宇宙观的一种表现。出土文献为我们带来的材料主要与第二种自然理性有关，特别是《黄帝四经》向我们证明黄老学是又一种将自然、宇宙与人间和社会政治贯通起来的政治哲学类型，这就是为什么我们在这里也要论及它的缘故。

黄老学将自然宇宙与人间社会贯通起来的逻辑，是在两个相对的方位上展开的，一个是承接着“道”和“一”的统治者这一方与自然的连续，一个是属于“万物”之一的社会大众（即百姓）这一方与自然的连续。这两种连续既是自然连续的不同方面，又是自然活动的不同方式，但在整体结构中，它们是自然秩序在人类社会中的延长，是人类社会与自然宇宙保持的统一性、彼此高度协同和相互呼应。就第一个方面而论，老子认为“无为”是君王统治的最高原理，用无为就能达到最简要而又最有效的治理。“无为”本来是根本之“道”的活动方式，老子认为这种方式完全适用于人类社会。“侯王能守之，而万物将自化”，说的就是自然之“道”为圣王立法。黄老学继承了老子的圣王之无为根源于“道无为”这一自然与人间相连续的逻辑，将“无为”视之为“道”的“根本”，认为君王的统治就是效法“道”的无为这种根源性的活动方式：“形恒自定，是我愈静；事恒自施，是我无为。”（《黄帝四经·顺道》）这里的“我”如同《老子》中的手法是以第一人称的口吻称呼君王。但是单凭“无为”这一原理是无法具体治理的，为了使治理具有普遍的可操作性，黄老学把法家注重的“法”引入到道家的“治道”中，并为之赋予了“道”的根据，把老子的自然与人类相连续的逻辑进一步扩大为人类的法律与自然法即“道法”的连续。

原则上，老子不是法律和制度的否定者，它反对的只是烦苛的法令。不过，制度和法律基本上是处在老子的视野之外，他提供的是统治的原理而没有提供可操作的制度设计。黄老学为道家引入了制度方面的法律规范，又将这种制度建立在自然之“道”和“一”的基础之上。这种意义上的“道”可称为“自然法”，^①人间的法律是它的延伸。黄老学把道家之“道”与法家之法结合起来创造出的新概念“道法”，更直接地表示了这种意义。这一概念也出现在《黄帝四经》的篇名——《道法》中。这一篇中说的“道生法”把“法”看成是“道”的产物。这里的法是人间的法律，它是由整个宇宙的秩序和法则（“道法”）产生的。正如史华兹所指出的：“当《黄帝四经》声称‘道’产生了‘法’的时候，‘法’这个词似乎指的就是那种

^① 有关中国的自然法，参见胡适：《中国传统中的自然法》，《中国的文艺复兴》，邹小站等译，长沙：湖南人民出版社，1998年，198—225页；高道蕴：《中国早期的法治思想？》，高道蕴等编：《美国学者论中国法律传统》，北京：中国政法大学出版社，1994年，第212—254页。

既支配着自然界、也支配着人类文明世界的全部‘自然过程’，后者已经被‘自然化’了。”^①但“道”不可能直接产生出人间法律，设计人间法的是最高的治理者。按照《道法》说的“故执道者，生法而弗敢犯（也），法立而弗敢废也”，“法”是“执道者”制作的，但他立法的依据是“道”或“道法”。《管子·法法》说的“宪律制度必法道”清楚印证了这一逻辑。“道法”能够保证宇宙和万物秩序，是因为它的高度统一性和普遍适用性，如同《韩非子》说的“道法万全”那样。

黄老学用“一”这一概念很好地表达该意思，但我们对这一概念关注不够。按照道家的思维，在宇宙中，“道”用“道法”去治理众多是以一治多，相应地，在人间社会中，君主是用来源于“道”的法律之一去治理百姓之多。老子的“执一”或“执道”是“执无为”，它还没有体现到法律制度上。到了黄老学，君主“执一”、“执道”是“执无为”，更是执法律之“一”。因为通过掌握和运用统一和普遍的法律，君主就能够做到“无为”。反过来说，正是为了奉行“无为”的原理，君王就要运用法律之一来统治。《黄帝四经·道原》有一段话说：“不为治劝，不为乱懈。广大，弗务及也；深微，弗索得也。夫为一而不化，得道之本；握少以知多；得事之要；操正以正奇，前知大古，后[能]精明。抱道执度，天下可一也。观之大古，周其所以；索之未无，得之所以。”^②在这里，“为一”与“道之本”、“抱道执度”与“天下可一”的对应非常清楚。道家一直排斥强作用力的“有为”政治，坚持“为无为”的弱作用力，“道”的“朴”、“柔弱”都能为君王立法。《恒先》肯定“强”是“大作”，其所说的“冥蒙不自若”，当是以谦虚的姿态处其“强”和“大作”。在《恒先》看来，合理的、正当的“作”和“为”，是遵守法则和常道的行动：“[举]天下之作也，无忤恒，无非其所。”“无忤恒”的意思是“不违背恒常之道”。老子有“不失其所者久”（《老子》第33章）的说法，“不失其所”就是不要失去所据以存在的“道”。

相应于从“道”“无为”到“君主”“无为”、从“道法”到人间法的自然连续性，黄老学的自然连续性的另一方面是从万物的“自然”（道家的用语）到人类的“自然”的自然相连续。对老子来说，百姓作为万物之一，其存在和活动方式是同万物的存在和生活方式高度一致的。按照上述，万物的“自然”以“道”的“无为”为前提，同理，百姓的“自然”也要以圣人效法“道”的“无为”为前提。反过来说，在宇宙中，“道”遵循的是万物的自然，在人类社会中，君王遵循的是百姓的自然。黄老学从老子的这一思想中引申出了“因”（“静因之道”、“因循”）的概念。据

① 史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004年，第257页。

② 这段话的句读，从整理者到各种注释本都把“为一而不化”单独断为一句，这是不正确的。观察全段话，前后句子对仗和对偶非常明显，义理也相互呼应。“为一而不化”，实应与下句断为一句。

此，君王遵循百姓的“自然”也就变成了“因循”百姓的“自然”。郭店简本《老子》丙组中的“成事遂功，而百姓曰我自然也”，通行本说的“希言自然”，指称的都是作为万物之一的百姓的活动，它与君王的“无为”相对应。郭店简本《老子》甲组说：“是以圣人之言曰：我无事，而民自富；我亡为，而民自化；我好静，而民自正；我欲不欲，而民自朴。”无事与自富、无为与自化、好静与自正、欲不欲与自朴等一一对应，前者是君主效法“道”的行为方式，后者是相应于此的民众的活动方式。

万物按照自身的本性存在和活动，同样作为万物之一的百姓也是按照“道”为其赋予的“性能”而活动。老子的“物性论”具体到人类身上就是人性论，它指的是人类存在和活动的驱动力，是百姓“自然”和自行其是的内在根据。然而，老子没有明确指出促使民众“自然”、“自化”、“自朴”的人性是什么。黄老学把人类的自然“物性”具体化为“人情”，认为“趋利避害”、“好生恶死”是人情的实质。黄老学还用了一个更抽象的概念“自为”（“为自己的利益”）来概括人性，认为为自己考虑（“自为”）是人类的实情，相信人类整体上是一种“利益的动物”。黄老学从不认为人的这种自然性情是恶的，它也从不要求去改变人的这种性情。相反，它坚持认为，人的这种性情是人的行为的内驱力，统治者要建立真正的社会政治秩序，他要做的就是遵循和因循人的这种性情，使其得到最大限度的满足。据此，黄老学将人的“人情（性）”单一化了。事实上，人不是只考虑物质利益的存在，它也追求精神生活，追求伦理和道德价值。从前者说，它同亚当·斯密《国富论》中“经济人”的概念有类似的地方，但从后者说，它则缺乏亚当·斯密《道德情操论》中具有同情心的“道德人”概念。按照黄老学的逻辑，法律的惩罚和奖赏之所以有效，就是因为它同人类追求自身利益的自然性情相一致。法律的“一”之所以能够治御百姓和民众的多，就是因为这种“一”把握住了众多百姓共同的自然的东西。《庄子·天下》篇认为彭蒙、田骈、慎到的思想旨趣是“齐万物以为首”。所谓“齐万物”即“一同”万物，是说万物具有“自然的统一性”，可以被“整齐划一”。具体到人类，黄老学的“齐一”不是抹去人类个体上的差异，宁可说它恰恰是在人类的“不一”中，在人类的“千差万别”中发现了其自然性情上的“齐一性”和“统一性”，发现其都可以通过“一”来衡量和规范。正如《吕氏春秋·不二》所说：“能齐万不同，愚智工拙皆尽力竭能，如出乎一穴。”

黄老学没有改变人类差异的愿望，不期望愚蠢者变得有智慧，它想到的是人类都按照自己齐一的自然性情和各自的能力去活动。由此，老子说的统治者要遵循百姓的“自然”，就变成了统治者用“法律”去因循人的自然性情。说起来，道家确实具有“反智”的倾向，但问题是它反对什么样的智。其中一个重要的方面，是它主张统治者不要用个人的智慧和魅力去进行“有为”的统治，他应该做的事，是因循人民大众的性情和愿望，遵循法律进行统治。史华兹解释说：“据此，就可以清楚地理解慎到为什么要‘嘲笑贤人’及否定‘贤人’。他的社会秩序将不会依赖于出错

的个人道德判断或情感，而是依赖属于文明化秩序的‘法’，‘法’自身就是‘道’的体现。”^① 老子和黄老学的真正想法是，“道法”之所以有效，恰恰是因为它合乎人类的自然性情。最有效的统治应建立在统一的法律制度之上，而不应建立在个人有限的智能和魅力之上。

六、结 语

由于出土简帛提供了重要的相关文献，因此结合传世文献重新认识古代中国的自然宇宙观的起源和基本形态不仅变得可能，而且迫切需要。我们在对《老子》（包括郭店简本）、《太一生水》、《恒先》、《凡物流形》、《三德》和《黄帝四经·道原》等文本的年代大致判定的基础上，进而论证了古代中国的自然宇宙观在早期道家，即古代中国的早期就诞生了。作为宇宙生成论，它既描述了宇宙的原初状态，也提供了丰富多彩的宇宙生成模式；它对万物本性及其何以如此多样的解释，是在“道”与“物”、“朴”与“器”、“一”与“多”和“道”与“德”等诸种关系中展开的，“道”与“德”的关系只是其中之一；它以道“无为”和万物“自然”这一思维架构来说明宇宙和万物的良好秩序，可以从“道”的“弱作用力”和万物的“自然性”这一侧面加以重新把握；它以宇宙秩序来建立人间秩序的圣人“无为”和百姓“自然”观念，由于引入了“一”、“法律”、“人情”等观念而导出了一种非常成熟的政治哲学。凡此种种，不仅充分说明了中国自然宇宙观的兴起，而且也表明它还是一套有着内在系统理路的自然宇宙观及人间观。

〔责任编辑：莫 斌 责任编审：柯锦华〕

^① 史华兹：《古代中国的思想世界》，第 254 页。

politics, economy and nature from the Qin dynasty to the late Qing dynasty.

(2) The Methodology of Historical Materialism and Its Academic Significance: Starting with the Criticism of Some Social Critical Theories in the West

Tang Zhengdong • 33 •

Founded on a criticism of cultural paradigms, social critical theories display a level of profundity in realizing that only the objective reality mediated through cultural paradigms can affect realistic individuals. However, due to a lack of enquiry after the origin of specific cultural paradigms, social critical theories have obvious limitations in theoretical logic. The empiricist tradition of thinking only sees the material existence of economic facts while ignoring other social forms of existence, thus being incomparable to historical materialism in theoretical height. The methodological self-consciousness of historical materialism is a precondition both for an accurate understanding of classic Marxists' thoughts and the organic links among three component parts of Marxism, and for the construction of our own social critical theory.

(3) Independence or Autonomy: A Reflection on the Characteristics of Chinese Social Organizations

Wang Shizong and Song Chengcheng • 50 •

There are two perspectives on the characteristics of Chinese social organizations: the structure perspective and the agency perspective. Although they show huge differences in arguments, both perspectives have confused “independence” with “autonomy.” A scrutiny of existing theoretical achievements reveals that neither “independence” nor “autonomy” alone can provide a complete description of the characteristics of Chinese social organizations. Based on an integrated idea of structure and agency and the late modern achievements of neo-institutional theory, our study shows that the peculiar structure and practice of Chinese social organizations is an active “response” of the organizations to “institutional complexity”; this response has led to a complex and diverse combination of “independence” and “autonomy,” generally known as “dependent autonomy.” Meanwhile, a multi-level institutional analysis of Chinese social organizations from the perspective of institutional logic will generate a systematic description of the causes for the dependent autonomy of Chinese social organizations, and may lead to a new “research programme” of Chinese social organizations.

(4) Unearthed Literature and a Reexamination of the Pre-Qin Natural Cosmology

Wang Zhongjiang • 67 •

Silk and bamboo excavations can offer important insights on ancient Chinese natural

• 205 •

cosmology. Thus it is necessary for us to combine these excavations with the existing literature to reexamine the origin and basic forms of ancient Chinese natural cosmology. Ancient Chinese natural cosmology began to appear in the early Taoist ideas. As a cosmogony, it describes the primitive state of the cosmos and provides different modes of cosmic generation; its interpretation of the essence of all things and their diversity are manifested in a series of relationships between “Tao” and “things,” “unwrought material” and “vessel,” “one” and “many,” and “tao” and “morality”; it uses the ideological structure of nonaction (*wuwei*) of Tao and “naturalness” (*ziran*) of all things to explain the good order of the cosmos and all things; it uses the cosmic order to establish the world order characterized by “nonaction” of sages and “naturalness” of common people. All these demonstrate Chinese natural cosmology is a natural cosmology and world view with inherent systemic operations.

(5) Empirical Knowledge, Mind Mappings and Naturalism

Yin Jie and He Hua • 86 •

Unless we can explain the relationship between the mind and the external world, we will not be able to offer legitimate evidence for the condition whereupon knowledge is established. Hence, there exists a tension between how the mind perceives and how knowledge is constituted. This tension can be traced back to the Cartesian tradition of philosophy, which essentially was to interpret how ideas are linked with the world, and how the relationship between knowledge and the world is ascertained. Analytical philosophy demonstrates, though in an indirect way, the tension between mind and knowledge in the language-world dichotomy. Empiricism advocates that experience is the prerequisite of knowledge, and calls for a reflection on the legitimacy of the various roles of experience in knowledge condition. Philosophers tend to pursue the attributes of the mind from the perspective of transcendental philosophy such as scientism and naturalism, and to provide an explanation for the legitimacy of the experiential basis of knowledge constitution. In the major schools of contemporary empiricism, the issue of experiential knowledge is explicitly extended to that of philosophy of mind, such that there emerges a converging tendency between the theory of knowledge and the philosophy of mind.

(6) On the Codependent Cycles of Chinese Inflation

Wang Shaoping and Sun Xiaotao • 106 •

A test and decomposition of the codependent cycles of CIP, APPI and M2 reveals that the cyclic fluctuations of agricultural product price largely stem from the grain price fluctuations induced by factors such as “land enclosure” and the impact of the

• 206 •