

有關老子其人其書的再檢討

徐 復 觀

一、有關本問題材料批判上的若干基本觀點問題

關於老子其人，其書的年代，作者等問題，我在〔有關中國思想史的若干問題〕（註一）一文中，曾以莊子天下篇的材料為根據，認為現行老子一書，其思想出自老聃，其人蓋在孔墨之後，莊子之前；與禮記曾子問中的老聃，並非一人。但現行老子一書，係由編纂而成，可能係成篇於莊子之後。這是在衆說紛紜，莫衷一是的紛擾中，採取一種折衷妥協的說法。但經過這幾年不斷注意此一問題的結果，對我上述的說法，覺得應當加以修正。在提出我的新說法以前，想先提出考證上對材料批判的若干觀點問題。因為對於同樣的材料，常因批判的觀點不同，而可以導向不同的方向，得出不同的結論。照理論上說，觀點應決定於材料。所謂材料，除了與問題直接有關者以外，並須擴大到當時一般的背景。但事實上，許多人對材料的掌握不完全，對先秦學術活動背景的了解不夠，因而對材料的處理，常受到自己觀點的限制，而發生許多不應有的爭辯。有關老子問題的考證，即是最明顯的一例。若不從觀點上先作若干澄清工作，一開始便會陷入於過去許多人所陷的深林密箐中，而無法清理出一條可走的通路。我所提出對材料批判的觀點問題，有下述幾點：

第一，史記老子列傳，已清楚說老子是〔隱君子也〕，〔其學以自隱無名為務〕；所以有關他的材料，都是屬於傳說性質。於是關於他的身世，在黃老盛行的司馬遷時代，已經有許多不能確定的問題。先秦的資料，才是解決此一問題的頭等資料。一方面對於傳說性的資料，只能作大概地論定。同時，在資料中所發現的矛盾，漏洞，可以導使研究者作正反兩方向的探索時，應當有一個質與量的比重上的比較。即是，對傳統說法作翻案文章的人，所提出的證據，在質與量的比重上，是否够得上推翻傳統的說法，這是考證上應最先決定的問題。但許多人却只顧擴大傳統說法中的漏洞，而不顧自己立說的漏洞更大；更不考慮支持傳統說法的證據，與建立新說的證據，在比重上居於何等比重。許多問題，越弄越糊塗，主要多是由此而來。例如汪中在老子考異一文中，以為現行老子一書，是出於太史儋。馮友蘭在其中國哲學史中，則以老聃李耳為二人，而認為老子一書，出於戰國時之李耳。試從先秦有關老子的材料中，尋覓其可以支持此兩說法的，實在微

不足道。尤其分老聃李耳爲二人，在先秦資料中，可謂毫無證據。諸如此類新說，實無參考價值。

第二，我過去曾不斷指出先秦產生某一思想之人，並非即是將同一思想記之於竹帛之人。因此，胡適先生引左傳叔孫豹立德，立功，立言爲三不朽的話，以證明現行老子一書爲出於老子本人之手，固係誤解（註二）；但馮友蘭以「孔子以前，無私人著述之事」，證明現行老子一書，係出於戰國時之李耳，尤無意義。同時，由論語一書，而可斷言孔子不會把自己的話寫了出來；由「子張書諸紳」之語推之，可知孔子的話，他的門弟子已私自加以記錄。子張書諸紳之所以值得記載，不是意味著這是記錄之開始；而是因爲一般人乃記之於竹簡，子張則特別記在自己衣服的帶子上。由論語之有魯論、齊論、古論之不同，最後始由張禹定爲今本；及在論語以外，尙流傳有許多孔子的話的事實來看，可以推知一家學說，在其發展過程中，原始記錄的傳承既非一人；在傳承中之原始記錄，亦將有內容之發展，與文字之歧異或修正。由此不難推想現在所看到的先秦諸子之書，多係經過一段時期的演變而成。僅由某書的少數字句，或內容之某一點，以斷定某書某家思想係出現於某一時間，多不合當時實際情況。

第三，古人引用典籍，不是出於「文獻學」的意識，而是出於理論，教訓的印證的意識。加以竹簡繁笨，翻閱不易。所以有的引用原典，只概括大意；有的則又隨意加以伸縮。其中不僅字句與原典乃至與他人所引者，常互有出入；甚至年代，人名，亦易有錯誤。現代報紙雜誌中，有關時人平生的記述，若詳細論證，其中幾無一不含有錯誤。但我們不能說在錯誤的記載中，便沒有一點真的事實。真中有假，假中有真，這才是歷史紀錄的實相，也是考據家所最應用心地方。尤其是關於傳說性的材料，更是如此。抱著真則全真，假則全假的二分法的觀點的人，我覺得他根本不能利用傳說性的材料，不能做考據工作。對先秦的資料，更應當留意到這一點。並且在先秦著作中，引述他人的話，有的引述，指出原書書名；有的則不指出；甚至隨便加上極不明瞭的名稱，如「記曰」，「志有之」之類。此一情形，在兩漢人的著作中，除了他們引經書因有師承家法的限制而外，對古代傳記的引用，多不墨守原書文句。許氏說文引書即不少此例。（註三）。後人引書，雖對字句少所變更；然中間刪節之處，亦無法標出，直至清末民初，尙係如此。韓非子的解老喻老兩篇，引用老子的話，僅標「故曰」兩字；間有稱「書之所謂」的。而外儲說左上的「書曰，既雕既琢，還歸其樸」；由「書之所謂」推之，則此處的「書曰」，實指的是老子；現老子二十八章正有「復歸於樸」的話。還有說林上「周書曰，將欲敗之，必姑輔之，將欲取之，必姑予之」，實出於現老子三十六章裏面。論語爲政章有

「……子曰，生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」的話，而孟子在答滕文公問喪禮時，却引作是曾子的話；這只是傳述之誤，不應因此而懷疑論語所述者爲僞。考據家遇著這種地方，只能從全般資料中來推斷局部資料；從可靠性較大的資料中，推論可靠性較小的資料。凡僅根據援引中，文字的出入，稱謂的參差，以斷定一書之真僞或時代之先後的（註四），皆不足據。史記老子列傳已明言「著書上下篇」，但引用現行老子五十七章「我無爲而民自化，我好靜而民自正」二語作「無爲自化，清淨自正」，每句節去「我」「而民」三字；又扁鵲倉公列傳贊引現行老子三十一章「夫佳兵者不祥之器」作「老子曰，美好者不祥之器」；這豈不是眼前的證據？史記上像這種情形的還很多。自漢以後，碑卷上的老子異文甚多，即說明後來抄刻的情形，仍不甚嚴格。

第四，不僅由單辭隻義的考訂，以定古書之真僞與年代爲不可信；即使順著思想發展的線索，以論定古書之前後，若僅把握住文化中單線的發展，而不了解我國緊承春秋時代以後的思想動向，並不是單線的發展；則其所謂思想的線索，亦多不可信。即以對「天」的態度而論，儒家發展了道德法則性之天，墨家則繼承了宗教性之天，道家則發展爲自然法則性之天。儒家的荀子，反而是接受了道家對天的觀念。這都不是僅憑一單條線索，便可論定其出現的先後的。例如梁啓超在評胡適哲學史大綱中，以爲老子書中的「王侯」「侯王」「王公」，「萬乘之君」，「取天下」，「仁義」等名詞，不是春秋時所應有；關於前幾個名詞，已經有人反駁過；至梁氏以「仁義」連爲一詞，是「孟子的專利品」的說法，我原來也很相信。但現在才知道，春秋時代，才是諸子百家思想的大搖籃；因爲這是貴族階級中普遍的人文覺醒的時代，而非僅限於一人，一地，一時。左傳中已經有了很豐富的道德觀念；出現過許多「義」字，出現了九個「仁」字；國語中出現了二十四個仁字，國語周語上內史與有「且禮所以觀忠信仁義也」的話，可見不僅仁義的觀念，在春秋時代已經很流行，並且「仁義」亦早已連爲一詞；而墨子一書中，也有將「仁義」連用在一起的。以「仁義」一詞，是孟子的專利品，這是順著孔子孟子的一條單線發展所得的結論。

二、從先秦有關資料中重新檢討本問題

根據上面所述的原則，欲斷定現行老子其人其書的有關問題，首先應從先秦的材料著手。而在先秦材料中，因爲莊子既屬於道家系統，保有較完整的著作，又居於戰國中期的關鍵時代，並且有人主張老子是在莊子之後，所以莊子一書，對於本問題的研究，實處於中心的地位。因此，我便把戰國策中引用老子的早期材料暫時放在後面，而先以

莊子上的材料爲主，以次及於各家，作一概略的考查。

莊子中直接說到老子故事的一共有十六條。計養生主，德充符，應帝王，在宥，天地，田子方，庚桑楚，則陽，寓言等各一條；天道二條，天運四條。除天道篇「士成綺見老子而問曰」一條皆稱老子外，其中十一條皆稱老聃；四條則先稱老聃而中間稱老子；由此可斷定老聃，老子係一人。其次，莊子書中雖多寓言；但除完全架空的人物以外，對歷史人物相互關係的行輩，則從無紊亂；有如孔子和他的學生，在莊子一書中出現的情形一樣。在上面十六條故事中，有八條記的是孔子與老子間的關係。就這八條故事的內容看，固然多由莊周或其學徒所隨意敷衍；但孔老有過關係，又老子爲孔子的前輩，殆無疑義。呂氏春秋貴公篇有荆人遺弓而不肯索的故事，其中有「孔子聞之曰，去其荆而可矣」。老聃聞之曰，去其人而可矣。故老聃則至公矣」的話；此故事之構成，實以孔老同時爲其前提條件。另外當染篇有「孔子學於老聃，孟蘇，夔靖叔」的話；前面的故事及此處的孟蘇與夔靖叔，皆不見於莊子，則知此等傳說，與莊子書中的故事，係來自不同的傳說系統。在傳說不同的系統中，而發現可以互證的材料，則不能不說是有力的材料。

在上述十六條故事中，天運篇謂孔子「乃南之沛，見老聃」，庚桑楚謂庚桑子勸南榮越「子胡不南見老子」；寓言篇謂「陽子居南之沛」，這三處所發現的共同點，是證明老子「免而歸居」後的地方，是南方的沛縣，這不是隨意胡搗的，而必有事實的根據。

關於十六條故事中老子說話的內容，有的分明出於莊子或其學徒的隨意發揮，這即是他所謂「寓言」或「重言」（註五）。但在這種隨意發揮中，雖然莊子（或者是他的學徒）是自己說自己的話，實亦皆爲老子一書中所應有之義。並且在在宥篇作爲老聃的話中有「故曰，絕聖棄知，而天下大治」，分明出自現行老子一書第十九章的「絕聖棄知，民利百倍」。天運篇作爲老聃的話中有「故曰，正者正也。其心以爲不然者，天門弗開矣」，「天門」一詞，分明與現行老子一書十章「天門開闢，能無（無當作爲）雌乎」有關係。庚桑楚篇所述「偏得老聃之道」的庚桑楚的話裏面有「夫春氣發而百草生，正得秋而萬寶成。夫春與秋，豈無得而然哉，天道已行矣」，這分明是現行老子一書三十七章「道無爲而無不爲」的疏釋。「舉賢則民相軋，任知則民相盜……」一段，這當然是現行老子三章「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜」；及十九章「絕聖棄知，民利百倍……」等意義的概述。庚桑楚說「吾是以不釋於老聃之言」，正指的是這些老聃的話，在他身上似乎還未能兌現；因爲畏壘山之民，「竊竊焉欲俎豆予於賢人之間」。南榮越向老子所稱「然其病之者猶未病也」的話，分明是轉述現行老子一書七十一章「夫雖病

病，是以不病……」的一段話。同篇老子答南榮越問衛生之經所說的「能抱一乎？能勿失乎？能兒子乎？兒子終日噪，而嗑不嘎，和之至也。終日握，而手不捩，共其德也……」一大段的話，分明是現行老子十章「載營魄抱一，能無離乎；專氣致柔，能嬰兒乎……」及五十五章「含德之厚，比於赤子……終日號而不嘎，和之至也……」的複述，概述。則陽篇老聃告訴柏矩「財貨聚，則民賭所爭……」的一段話，分明是現行老子一書三章「不貴難得之貨，使民不為盜……」的從反面的概述。寓言篇老子告陽子居「大白若辱，盛德若不足」，分明是出於現行老子四十章「大白若辱，廣德若不足……」。以上在莊子一書中，明白作為老子的話，並與現行老子一書相符者，共有五篇之多。

還有未明白舉出老聃，老子之名，而援韓非子解老，喻老兩篇，對老子之言，先加闡述，再用「故曰」二字，或「書之所謂」四字，以點出所闡述的老子原語之例，則莊子一書中，分明係闡述現行老子一書者，尙有下述諸例：

1. 胠篋：「故曰，魚不可脫於淵；國之利器，不可以示人……故絕聖棄聖，大盜乃止……」這是解釋現行老子三十六章「魚不可脫於淵……」及十九章「絕聖棄智。」同篇「故曰，大巧若拙」，見於現行老子五十六章。
2. 天地：「故曰，玄古之君天下，无爲也，天德而已矣」。 「故曰，古之畜天下者，无欲而天下足，无爲而萬物化，淵靜而百姓定」，見於現行老子三十七章，而文字稍有詳略。
3. 至樂：「故曰，至樂無樂，至譽無譽」；按現行老子三十九章有「故致數與無與」，傅奕作「至譽無譽」，與此處合。又「故曰，天地無爲也，而无不爲也」，見現行老子三十七，三十八，四十八各章，而文字稍有出入。
4. 達生：「是謂爲而不恃，長而不宰」，見現行老子五十一章。
5. 知北遊：「故曰，失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者道之華而亂之首也」，見現行老子三十八章。

又「故曰，爲道者日損；損之又損，以至於无爲，无爲而无不爲也」，見現行老子四十八章。

還有，逍遙遊「故曰：至人無己，神人無功，聖人無名」，我也懷疑是老子十三章「及吾無身」，五章「爲而不恃，長而不宰」等觀念的概述。

此外，莊子中無「故曰」「是謂」的冠辭，或另冠以「大成之人」「夫子曰」「鴻蒙曰」等，而與現行老子一書，在字句上大體相合者，尙有四十餘條。從這些材料前後相關的文字看，多是發揮老子一書的某些辭句的。不僅先秦著述，常有引用他人語言，

而不著明出處，有如呂氏春秋中引用禮記各篇的話，而不標出來源之類；許氏說文中，亦不少此例（註六）。所以這四十多條，亦可推定其出於老子。例如其中天地篇「且夫失性有五，一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困悞中顛；四曰五味濁味，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚」一段，與現行老子十二章「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂」大體相同。可是不僅天地篇較老子十二章多出「五臭」一目；且天地篇的「趣舍滑心」，較之老子十二章的「馳騁田獵」，對人心活動的情形而言，說得更為周衍，貼切；尤其是「性」字流行較晚，故老子書中無一「性」字，現行老子十二章，亦無「性」字；而與十二章大體相同的天地篇的上面一段話，一開首便說「且夫失性有五」；這種情形，只能認為天地篇的這一段話，是現行老子十二章的發展；斷難認為現行老子十二章的話，是莊子天地篇這一段話的精約。關於莊子思想，是老子思想的發展，我在「莊子的人性論」一文中，有較詳細的陳述（註七），此不贅。

更重要的是，莊子天下篇對當時各家思想的敘述，其精密平正，為先秦其他典籍同性質的材料所不及，是治古代思想史最可寶貴的材料。此篇縱非出於莊子本人之手，然亦必出於其及門學徒之手。它敘述關尹老聃的學術思想，一開始便說「建之以常無有」，「常」，「無」，「有」三個名詞，正係老子一書的骨幹。在「老聃曰」一段中，不僅「知其雄，守其雌，為天下谿；知其白，守其辱，為天下谷」，見於現行老子二十八章；「受天下之垢」，見於七十八章「受國之垢」。即使在現行老子一書中找不出相同的語句，亦皆係由現行老子一書的內容所精約而來，無一句不是現行老子一書的精義。例如「人皆取先，己獨取後」，「人皆取實，己獨取虛……」，是現行老子七章「聖人後其身而身先」，九章「持而盈之，不如其已……」，十五章「為此道者不欲盈」，二十章「眾人熙熙，如享太牢，如登春臺，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩……眾人皆有餘，而我獨若遺」等內容之精約。「其行身也，徐而不費」，是十五章「古之善為士者微妙玄通，深不可識……豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰……」等的精約。「無為也，而笑巧」，是十二章「五色令人目盲……」，三十七「常無為而無不為……」，四十五章「大巧若拙……」，五十七章「人多伎巧，奇物滋起……」等內容的精約，其他各句，亦無不如此。

由上面就莊子一書，作簡單地檢證，應可以得出下面兩個結論：

第一：現行老子一書，與「老聃」，即「老子」其人是不可分的。而老聃實與孔子同時，且年輩較長。

第二：現行老子一書之成立，在現行莊子一書成立之前，並已為內篇尤其是外篇，雜篇及天下篇等所明確援用，發揮。若認為老子一書成立於莊子一書之後，則莊子一書中，幾有三分之一以上的篇章，受此一說法的影響而須與莊子脫離關係。且後出的老子無一語及莊子；而早出的莊子，却不斷提到老子；並指明那些話是老子的話，這如何能作合理的解釋呢？何況主張老子在莊子之後的先生們，拿不出一條與前面徵引的資料可相配敵的證據來。

※

※

※

荀子一書，正式提到老子的，只有一處，即天論篇「老子有見於詘，無見於信（伸）……有詘而無信，則貴賤不分」。有見於詘，恰合於現行老子一書中所說的人生處世的態度。可見荀子是看到了現行老子一書，而現行老子一書，荀子認為是出於老子的。至於荀子一書，受了老子相當的影響，並且襲用了老子的名詞語句，最顯明的如不苟篇「廉而不劌」，榮辱篇「廉而不見貴者劌也」，是出於現行老子五十八章「廉而不劌」；天論的「不為而成」是出於現行老子四十七章的「不為而成」等，這都已經人說過的。更重要的是荀子對天的看法，所受於老子的影響，遠在於所受的孔子的影響之上。

※

※

※

呂氏春秋一書，乃滙合道家，儒家，陰陽家，法家諸家思想而成。其中明白提到老子的有五處：

1. 貴公：「荆人有遺弓者，而不肯索，曰荆人遺之，荆人得之，又何索焉。孔子聞之曰，去其荆而可矣。老聃聞之曰，去其人而可矣。故老聃則至公矣」
2. 當染：「孔子學於老聃，孟蘇，夔靖叔」。
3. 去尤：「……莊子曰，以瓦投者翔，以鈎投者戰……老聃則得之矣，若植木而立乎獨，必不合於俗，則何可擴矣」。
4. 不二：「老聃（聃）貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉（按當作兼，形近而誤），關尹貴清，子列子貴虛，陳（田）駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後」。
5. 重言：「故聖人聽於無聲，視於無形，詹何，田子方，老聃（聃）是也」。

不二篇謂「老聃貴柔」，正與現行老子一書十章之「專氣致柔」，三十六章之「柔弱勝剛強」，四十三章之「天下之至柔，馳騁天下之至堅」，五十二章之「守柔曰強」，七十六章之「人之生也柔弱……柔弱處上」，七十八章之「天下莫弱於水，而攻堅強者莫之能勝……弱之勝強，柔之勝剛……」等相合。由此可以斷言參與呂氏春秋的道家思想方面的作者，必已見到現行老子一書，且信其出於老聃。又如前所

述，當染篇之孟蘇，夔靖叔，為莊子一書所無；而其他四條，對老子的敘述，亦皆質實無華，並未受莊子一書所鋪張的老子故事的影響。故參與呂氏春秋之作者，有關老子的敘述，是另有來源的。

某一作者對於自己所疏釋所引用的原文，而冠以「故曰」「所謂」，有時則省作「故」，殆為先秦之通例。呂氏春秋中，引用了不少現行老子一書的詞句；固然有的不會冠以「故曰」，「所謂」；此乃如前所述，古人著述，並無嚴格之體例。但呂氏春秋中，亦有冠以「故曰」或「故」字的。例如：

1. 先己：「故欲勝人者，必先自勝……欲知人者，必先自知……」，此殆出於現行老子三十三章「知人者智，自知者明；勝人者有力，自勝者強」。
2. 論人：「故知知一，則復歸於樸」，此殆係綜述現行老子十章之「載營魄抱一」，三十九章之「昔之得一者」，二十二章之「是以聖人抱一為天下式」，及二十八章之「復歸於樸」。
3. 制樂：「……故禍兮福之所倚，福兮禍之所伏；聖人所獨見，衆人焉知其極」，蓋出於現行老子五十八章「……禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，孰知其極……」。
4. 君守：「故曰，不出於戶而知天下，不窺於牖而知天道，其出彌遠者，其知彌少」，蓋即現行老子之四十七章。又「故至神遺遙倏忽，而不見其容」，殆現行老子二十一章「道之爲物，惟恍惟惚……」之約化。
5. 任數：「故曰，君道無知無爲，而賢於有知有爲」，殆出於現行老子十章之「愛民治國，能無知乎……明白四達，能無爲乎」。

綜觀呂氏春秋一書中，其明言老聃者，無不與現行老子一書之內容相合；其冠以「故」「故曰」者，亦係出於現行老子一書中之內容；則顧頡剛從呂氏春秋推測老子之成書年代一文中，謂「呂氏春秋的作者……簡單地把五千言的三分之二都吸收進去了，但始終不曾吐出這是取材於老子的」，因而假定「在呂氏春秋著作時代，還沒有今本老子存在」的說法，這是他不明瞭先秦引書之例，且未能將呂氏春秋中明言老聃之內容，與現本老子作詳細對勘；其立說的疏漏，是無待多說的。

※

※

※

韓非子一書中，除有解老喻老兩篇外，尚有主道篇「是謂習常」，出於現行老子五十二章之「是爲習常」。 揚權篇「故去泰去甚，身乃無害」，出於二十九章「是以聖人去甚去奢去泰」。 內儲說下六微的權借經中有「其說，在老聃之言失魚也」。 權借經之說中有「故曰國之利器，不可以示人」，此出於現行老子三十六章的「……魚不可脫於

淵，國之利器，不可以示人」。難三篇敘述了子產故事之後引「老子曰，以智治國，國之賊也；其子產之謂矣」；這裏所引的「老子曰」，見於現行老子六十五章。又「此謂圖難於其所易也，爲大者於其所細也」，見於六十三章「圖難於其易，爲大於其細」。六反篇，「老聃有言曰，知足不辱，」知止不殆，這見於現行老子四十四章。由此可知韓非很明確地看到了現行的老子一書，而認爲係出於老聃。

※

※

※

在諸子以外，屬於史傳性質的材料，引用到老子的，始於戰國策。戰國策齊策四有顏觸引「老子曰，雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基，是以侯王稱孤寡不穀，是其賤之本與非」，與現行老子三十九章一致。魏策一任章勸魏桓子予地給知伯，引「周書曰，將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑與之」，見現行老子三十六章；若援韓非子引老子稱「書之所謂」及「書曰」之情形推之，則任章之所謂「周書」，其意乃「周人之書」，正指老子而言。有如許慎稱周人之禮爲「周禮」（註三）。則三家分晉前後，老子已經開始流傳了。又魏策一「故老子曰，聖人無積，盡以爲人已愈有，既以與人，已愈多，公叔當之矣」與現行老子八十一章一致。楚策一蘇秦說楚威王有「臣聞治之其未亂，爲之其未有也」，與現行老子六十四章相符。則三家分晉以後，其流行尤爲顯著。

※

※

※

由上面所引的莊子以外的先秦資料看，可以得出這樣的結論：即是諸家對於老子的傳說，並沒有受到莊子寓言性質的材料的影响，而係各有來源。但從許多不同的來源中，能有一種共同結論，即是現行老子一書，與老子其人不可分；並且由各資料引用老子的情形以推論老子一書成立的年代，必在莊子之前。在莊子時代以後，其影響已及於各家，而對其人其書，得到了共同的承認。

※

※

※

關於老聃的另一重要傳說系統，是出於禮記中的曾子問。曾子問有四個孔子說到老聃的故事。三個是「吾聞諸老聃曰」，一個是「昔者吾從老聃助葬於巷黨，及壙，日有食之……」。內容都是在某一非常情況下，孔子從老聃所得的禮的教示。此四故事中，因有日食之確實記載，閻若璩據皇王大紀推定爲魯昭公二十四年，時孔子爲三十四歲。但史記孔子世家中有「魯南宮敬叔言於魯君曰，請與孔子適周」的話，後人認爲史記對此事的記載，乃在孔子十七歲至三十歲之間。若係十七歲，則南宮敬叔未生；若如閻若璩定爲孔子年三十四歲，敬叔此時年甫十四，且正當其父初死，虞祭卒哭的時候，恐亦未能至周（註八）。所以對此一記載，認爲不是事實。按孔子世家，大爲後人所亂。（註九）

史記有關南宮敬叔與孔子適周的記載，其上文爲「魯復善待，由是反魯」；其下文爲「是時也，晉平公淫，六卿擅權……」，皆與孔子年十七至三十歲之情事不合；則對孔子適周，在年十七與三十歲之間的推斷，根本失掉了立腳點而不能成立。閻氏所援據的皇王大紀，恐亦未可作爲典要。對於這種傳說，只能從大體上加以認取。我們只能認爲此一故事的內容，與莊子中所傳之孔老故事及其他傳說，並不相同；這係傳自儒家自身，與莊子所傳者屬於另一系統；但在孔老的關係上，大體仍可互相印合，便可以承認此故事是真的。

至於曾子問中的老聃是深於禮數；而老子一書中的老聃，則以禮爲「忠信之薄，而大亂之首」；因爲這種態度上的不同，所以宋葉適在習學記言中已認爲「教孔子者必非著書之老子；而爲此書者必非禮家所謂老聃」。清人汪中在老子考異中更從年代的觀點以爲「孔子所問禮者聃也，其人爲周守藏之史……而言道德之意五千餘言者儻（太史儻）也，其入秦見獻公，即去周至關之事」。按汪中對年代考證所援引的列子與文子，皆漢晉人僞作，其本身已不可信，前人多已說到。至就思想的觀點說，春秋時代，是以「禮」，及與禮密切相關的「名」，爲維繫政治社會的中心觀念。到了春秋之末，禮與名都發生了問題，而引起了孔子老子的反省。孔子對禮的反省是「寧儉」，是「從先進」，是「人而不仁如禮何」？對名的反省是「正名」。老子思想的性格，與孔子不同，所以對禮的反省是「忠信之薄，大亂之首」，對名的反省是「無名」；這都表示只有深通禮教的人，才能知其利弊所在而加以反省。則老子的由深知禮而反對禮，是很自然的。且孔子的話，有微言大義的分別。老子在未隱居以前，及既隱居以後，亦當有微言大義的分別。他在曾子問中所表現的思想，不妨視爲未隱居以前的隨緣的大義；而五千言中的思想，則不妨視爲隱居以後的直抒胸臆的微言。呂氏春秋不二篇謂「老聃貴柔」；禮以敬讓爲主，敬主於自己的斂抑，讓主於對人的謙退；則所謂「柔」者，安知不是出自敬與讓的精神進一層的演進？因爲在兩個不同系統的傳說中，却同樣可以發現孔子與老聃的關係；且在對孔老的態度的不同中，依然可以發現思想的脈絡；這正可以證明孔老同時，而老的年輩略早的傳說之不誤。禮記編定於漢初，儒道兩家的對立，已甚爲明顯。若曾子問中的四個故事，非傳自先秦儒家之舊，則漢初儒家，又何肯雜入以長他人的志氣呢？孔子自己說「三人行，必有我師焉」；子貢稱孔子爲「夫亦何嘗師之有」；則孔子之師老子，是一件很尋常的事情。論語中有「或曰，以德報怨，何如」的話，這裏的「或曰」，或即係轉述老子之言。而孔子答「何以報德，以直報怨，以德報德」，這正表示孔子學禮於老聃，但在思想上並不同於老聃。馬叙倫在老子覈詁中以爲論語中「窃

比於我老彭¹的老彭，即是老聃，或爲可信。

三、史記老子列傳的再檢討

現在要說到司馬遷史記的老子列傳。梁啓超認此傳迷離惝恍，而稱之爲「神話」（見梁任公學術講演集）。從梁氏所著中國歷史研究法一書來看，他並不很了解史記，當然也不了解史記中的老子列傳。司馬遷寫老子列傳，有三個條件，不是旁人所能具備的。第一，他正處於與先秦相去不遠，而又是黃老（實際只是老學）大行的時代。第二，他的父親司馬談身爲史官，又曾「習道論於黃子」（史記自叙）；對先秦諸子，曾作過一番整理工作，而重點歸結於道家，寫有論六家要旨的重要文獻。司馬遷既出自這種有道家傳統的家庭，自己又「從孔安國問故」，信仰儒家却遠過於道家，所以他了解道家，而又不曾故意爲道家撐持門面。第三，老子的後人，爲膠西王卬太傅的李解，猶得與司馬遷的時代相接，司馬遷可由此而得到文獻上所沒有的材料，以確定其鄉里世系。綜合上述三點，可知司馬遷是最有資格寫老子傳記的人。但許多人爲什麼却因老子列傳反而引起許多誤解？這是因爲大家忽略了「疑則傳疑」，是他所用的重要地史學方法之一。因而沒有讀懂他的老子列傳。他著史記是效法孔子所作的春秋。桓五年穀梁傳說：「春秋之義，信以傳信，疑以傳疑」。疑以傳疑，實來自論語的「多聞闕疑」；闕疑是既不輕易放過，亦不肯獨斷加以解決，而只好保留一個空闕在那裏，以待有機會填補的意思。史的旨在於傳信；但若某一關鍵人物（註十）的材料，都只是傳說性的事出有因，查無實據，而屬於可疑的性質，此時若完全放棄不用，是抹煞了「疑」中可能含有可信的部分，等於使歷史上消失了這一人物。若把這種性質的材料，逕直寫成可信的傳記，這便又抹煞了「疑」中可能含有僞的部分，不忠於史學求真的良心。因此，只好把可疑的資料，依然以「疑」的態度傳了下來，使歷史上依然保持有這樣的一個人物的存在；這是著史的人，在無可奈何地情形之下，所選擇的一種最謹慎的方法。所以司馬遷在三代世表叙中說「故疑則傳疑，蓋其慎也」。史記中所說的可疑的資料，一是殘缺不全，有如尚書中的年月。一是屬於傳說性質的資料，有如史記中的伯夷列傳及老子列傳，正是最顯明的例子。

老子學說，大行於戰國中期以後，及西漢之初。但因爲戰國末期，神仙之說起，可以與道家中貴生養生的思想相傳合；於是老子已開始初步神化，而產生許多神話性的傳說。加以其學「以自隱無名爲務」（老子列傳中語），世人雖熟悉於其學說，但很難明瞭他平生的行跡；這便是他只有可疑的資料的原因。司馬遷在此列傳中，敘述老子事跡

後，而結以「老子隱君子也」一語，即是點明這種原因。老子列傳，實由三部分構成：自「老子者楚苦縣厲鄉曲仁里人也」起，至「莫知其所終」止，可以方便稱之爲「正傳」。自「或曰，老萊子，亦楚人也」起，至「或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否」止，可以方便稱之爲「附錄」。自「老子之子名宗」起，至「豈謂是耶」，則直承正傳，而敘述在當時所了解的老子的世系，及當時儒道兩家對立的情形。至最後「李耳無爲自化，清靜自正」二語，正如萬承蒼所說，是將史記敘傳中語，誤入於此。司馬遷的用心，是把他認爲比較可靠的材料，寫成正傳。但因正傳的材料並非完全可信；其最大漏洞，乃出在「莫知其所終」的事實之上。所以又將可靠的程度很小，但是在當時也不能完全斷定其爲僞的老萊子及太史儋，與老子相混淆的兩個傳說，以兩「或曰」插入作附錄，留供後人參考；這正是他十分謹慎的態度。假定把兩「或曰」的兩小段去掉，由「莫知其所終」直接「老子之子名宗」；文章的本身不僅還是很完整；而且線索更爲分明，便不致引起後人許多誤解。但若如此，則正傳所敘述者，將被視爲完全是信史，而一無漏洞，這會使司馬遷感到良心不安的。正傳是史家以自己負責的態度來寫的；而「或曰」則是史家自己不負責的轉述。所以在老子列傳的結構中，司馬遷對材料實已作了負責的選擇判斷。後人要從史記老子列傳以探索老子的生平，若非另有先秦的新資料出現，可以證實兩「或曰」中的某一「或曰」，其確實性可以壓倒正傳，便只好順著司馬遷的判斷追索上去。而梁啓超却似乎不曾了解司馬遷的史學方法，及這篇列傳的結構。

其次梁啓超「史記中之神話（老子列傳）」，試究其根源，十之八九，自莊子天道，天運，外物三篇雜湊而成」的說法，實係一個很大的錯誤。關於老子行跡的傳說，如前所述，是來自不同的系統；其中最重要的，一是以莊子爲中心的道家系統；一是以禮記爲中心的儒家系統。司馬遷所用的原始材料，今日不能完全看到；例如他說老子「名耳，字聃，姓李氏」；在先秦典籍中，現在便找不出「名耳」「姓李氏」的證據；因爲他是隱君子，也不會是出於世本，而可能來自老子後人的傳述。但就司馬遷史記全書著作之例來看，他所根據的原始材料的本身或有問題，但他的紀述必有所根據，則是毫無可疑的。老子列傳中，正傳的部分，以問禮爲中心，可以斷言它乃出於儒家系統，而非出於道家系統；尤其是與莊子無關。莊子書中孔老關係的故事，共有八則；在這八則中，孔子向老子所問者並不是禮。而列傳中老子答孔子之言，亦不見於莊子；「良賈深藏若虛」二語，僅略見於大戴記制言上。史記孔老見面的地點是周，而莊子則爲「南之沛」。史記孔子世家謂隨孔子適周的是南宮敬叔；而莊子天道篇，則促成孔老見面的是子路。莊子養生主秦佚弔老聃之死，而史記則謂「不知所終」；這都可證明史記所用的原始資

料，不出於莊子系統。至於史記謂老子是「楚苦縣厲鄉曲仁里人也」，與莊子上的「南之沛」的方位，大體相同。史記謂老子是「周守藏室之史也」，與莊子天道篇「周之微藏史，有老聃者」，亦可視為一致。史記謂老子「見周之衰，乃遂去，至關」，與莊子寓言篇「陽子居南之沛，老聃西遊於秦」，亦可稱為暗合。養生主稱秦佚弔老子之喪，若秦佚之秦，與居地有關，則老子之西遊而死於秦，殆為可信。凡此，是兩個不同系統的傳說，有可以互的證明的地方；在這種地方，其可靠性為最大。史記載孔子稱老子「猶龍」，與莊子天運篇孔子稱見老子「吾乃今於是乎見龍」相合，有人遂誤以史記此段乃出於莊子。但若細考其內容，則兩者絕無相同之處。蓋史記中所記孔子之言，乃贊嘆老子真能避世避禍，正與史記「老子隱君子也」之結語相符。原文是：

「孔子去，謂弟子曰：走者可以為罔（網），游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍，吾不能知（按謂不能知用何工具可加以弋獲之意）；其乘風雲而上天（按謂其避世高舉，猶鴻鵠歌所稱：「鴻鵠高飛，一舉千里；雖有繪繳，尚安所施」之意）。吾今日見老子，其猶龍耶？」

至於莊子天運篇所載孔子稱贊老子的話，乃形容老子的變化無窮，正與莊子「乘天地之正，而御六氣之辯（變）」（逍遙游）的要求相符。其原文是：

「……孔子曰，吾乃今於是乎見龍。龍合而成體，蔽而成章，乘乎雲氣，而養乎陰陽。予口張而不能嚼，予又何規老聃哉。」

論語記孔子在陳蔡之間，頗為隱者所嘲諷；孔子亦嘗為之「憮然」（註十一）；史記所載老子告孔子「良賈深藏」之言，意思是不僅應隱之以跡，而且應隱之以心；與論語所記楚狂，長沮，桀溺之以避世沾沾自喜者相去甚遠，所以孔子覺得他出於當時一般隱主之上，而嘆其「猶龍」。這與當時之情景頗合，當出於儒家古籍之所載。莊子或莊子後學，乃將此故事加以張皇附益，更加上子貢「以孔子聲見老聃」一段的辯難，其中且有「揚墨皆起」之言，長約五百字。就故事的內容及形式之發展言，則只能謂史記所援引之原始材料在先；而天運篇之故事在後。所以不能謂史記的材料來自莊子。司馬遷對先秦記傳；雖博採百家，但他有一大的標準，即「考信於六藝」。此一標準的擴大應用，即其信任儒家的傳記，過於其他諸子百家之言。因為儒家有「信而好古」的傳統，較之其他各家，歷史的意識特為顯著。

史記老子列傳，受材料的限制，當然不完備，而且有漏洞。但過去許多人所指摘的漏洞，却多由於對原文了解的不够。例如汪中在老子考異中，因列傳謂老子為「楚苦縣厲鄉曲仁里人也」，而懷疑「楚之於周，聲教中阻……且古之典籍舊文，惟在瞽史，其

人並世官宿業，羈旅無所置其身¹；而懷疑老子不可能由楚國到周去當守藏室之史。又謂「身為王官，不可謂隱¹」。殊不知論語微子篇記有「大師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢，少師陽，擊磬襄，入於海¹」；是孔老時代，正是王官散而之四方的時代；先仕後隱，情理之常。而老子的鄉里，可能由歸隱後所定居，其子孫生長於此，直到為漢膠西王卬太傅的解，才遷到齊國去。至於莊子養生主有秦佚弔老聃之死，而史記謂「不知所終¹」，這是因為司馬遷所根據的資料系統之不同。「不知所終¹」，指老子個人而言，並不須由此而懷疑他的子孫的延續。其中認為問題最大的是梁啓超以為由老子列傳所述的老子世系，到景武時的李解是八代；而孔子的十三代孫安國，亦正當漢景武時。「前輩之老子八代孫，和後輩之孔子的十三代孫同時，未免不合情理¹」。梁啓超認老子傳至李解是八代，因為列傳的敘述是：「老子之子名宗……宗子注，注子宮，宮玄孫假……而假之子解為膠西王太傅¹」；按照「玄孫¹」一般的解釋，由宮到假是五代（連宮在內），所以才算成八代。老子的世系，司馬遷當然是採自老子的後人。假定從宮到假的世系很清楚，司馬遷沒有將這四代的名字加以略去的必要。他對孔子的世系，便不曾略去一代。從宮到假的這一段，約略相當於戰國中期以後，經秦楚之際，以至漢初的一段；這正是戰亂頻繁，社會變動最大的時代；所以李家把這中間一段的祖人記不清楚了。司馬遷只好略稱為「宮玄孫假¹」；「曾孫¹」通釋為三代孫，但詩經上常用「曾孫¹」作「遠孫¹」之通稱；則「玄孫¹」亦當然可作「遠孫¹」之通稱，而不必固定指的是四代孫。玄字即常用作遠字的意義。史記自叙，敘述自己先世，對在秦的一支敘述得很清楚，而敘述在趙的一支，則但云「在趙者，以傳劍論顯，蒯瞶其後也……蒯瞶玄孫卬，為武信君項梁將¹」，也較模糊簡略。蓋居趙者較居秦者所受戰亂的變遷為特大，其時間，情景，與李家是大體相同的。所以「老子八代孫¹」的說法，是出自後人由「玄孫¹」一詞而來的臆測，並非出於司馬遷自己擺出的數字。由此而來的懷疑，是沒有價值的。老子姓李名耳，始見於老子列傳。若列傳為不可信，則此一姓名為更不可信。若姓李名耳為可信，則其「字聃¹」更為可信。因除此以外，再無可資印證的資料。所以馮友蘭分老聃與李耳為二人，以孔子向之學禮者為老聃；而著五千言者為戰國之李耳；在各種說法中最為無根之說。

綜上所述，對老子的平生，我們除了以史記老子列傳中的正傳為依據外，實再沒有其他更好的依據。就列傳中所根據的資料，我們可以得出兩個結論：第一，老子與孔子同時而略早於孔子，且曾發生過關係。司馬遷時代的學術空氣，是「世之學老子者，則絀儒學；儒學亦絀老子¹」（列傳中語），而司馬遷又是推崇儒學的人。他著史記，自劉向

揚雄之徒，皆「謂之實錄」；所以「孔子問禮於老聃」的事，若無確實根據，他不會援以入傳的。第二，現行老子一書，出於老子所自著。以上二點，可從先秦儒家以外的傳說系統中，得到許多旁證。惟列傳謂五千言係應關令尹喜之「彊爲我著書」之請求而寫的，則在先秦諸子中找不到旁證，是一個大的漏洞；這只有就現行老子本書加以分析，看能否得出更可靠的結論。

四、就現行老子一書以考查其作者及其傳承的情形

再從現行老子一書(本文所用老子，係古逸叢書本)的本身來研究，我想先作這樣的一個假定：這是老子的直接門徒，闡述他的先生一老子學說的著作。其中有的是引用老子的話，但有的却是門徒爲了發明他先生的思想而自己說的話。但它和論語不同之點，論語是由若干弟子的記錄編纂而成；而現行老子一書，則主要是成於一人之手。成書之後，流佈漸廣，到了戰國中期以後，傳述的人多了，一經轉抄轉述，對字句自不免有誤記和潤飾。韓非子中的解老，我覺得是秦漢之際，經過有意識整理過的本子。但到了西漢初年，可能流傳着若干大同小異的不同本子。到了西漢文帝，景帝的時代，它已成了宮庭裏的官學，傳述宣揚黃老之學的人，便須加以統一；並在這種統一工作之中，加上一點適合於當時統治者的口胃的東西，並將字句在可能範圍內加以通俗化，以適合於竇太后這一類人的理解能力，而始成爲定本。老子中間有些韻文句子，我懷疑也受到了這種影響。管子一書，對西漢政治發生了很大的影響，其中九守第五十五，皆整齊有韻，且係綜括全書所言爲君之道，我認爲這也是經過當時整理過的政治教本，可作西漢初整理老子一書情形的旁證。老子中字句修改的最顯明的例子，有如韓非子解老篇，自「書之所謂大道者端道也」起，到「是之謂盜竽矣」一段，是解釋現行老子五十三章的。但五十三章，不稱爲「盜竽」，而稱爲「是謂夸盜」。盜竽的解釋是「故竽先，則鐘瑟皆隨……今大奸作，則俗之民唱；俗之民唱，則小盜必和」（解老）。這種意思太迂曲了；所以現行老子便改爲「夸（誇）盜」，就容易懂得多了。所以到了淮南子引用的時候，便與現行本很少有大的出入。經過這次整理後，使老子中的文句，間有與一般先秦典籍的口氣，不很相像的地方。但在不像先秦典籍口氣的文句中，却依然保持是春秋末期的痕迹。例如六十八章「善爲士者不武」，這句話是反映當時一般的士是與武連在一起的。「士」與「武」連在一起，這是春秋時代的情形。到了春秋之末，有的士已開始成爲平民知識分子的性質；到了戰國，則「貴族皆兵」，已成過去，「士」不復與「武」連在一起。呂氏春秋正名篇「尹文見齊王，齊王謂尹文曰，寡人甚好士。尹文曰，願聞何謂士？王未

有以應。尹文曰，今有人於此，事親則孝，事君則忠，交友則信，居鄉則悌，有此四行者，可謂士乎？齊王曰，此真所謂士已。由此，亦可見士的演變之一般。所以「上士不武」的話，只能反映春秋的時代。到了戰國，則不是「上士」也便「不武」了。又戰國中期以後，幾無不以「陰陽」的觀念解釋宇宙創生的過程；但老子一書，則只以「無」「有」「道」「德」的觀念來作解釋；而對「陰陽」一詞的使用，依然是春秋時代所流行的意義（詳見於民主評論十二卷四期拙著老子的道與德一文）。這也可以證明它是春秋之末的作品。至於就時代的文體來看，則論語，及墨子中較早的部分，皆直述己意，極少用譬喻；到了孟子，莊子，則常用譬喻；這是戰國中期才盛行的文體。老子書中，極少用譬喻，正足以證明它是出於春秋之末的文體。綜上所述，我認爲老子一書的著者，當是春秋之末，戰國初期的人物，即是老子的直接門徒。

以下，再稍詳細地說明我的說法的根據。

※

※

※

首先，現行老子一書中，有的可以推斷是後來滲雜進去的材料。例如十八章「六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣」，與十九章「民復孝慈」的思想相矛盾；而「民復孝慈」的思想，則與六十七章「我有三寶，持而保之，一曰慈」的思想相合。但意林卷二慎子有「孝子不生慈父之家，忠臣不生聖君之下，六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣」之語，則老子十八章的話，或係慎子思想之錯入。若此說不誤，則錯入之時間，當在漢初定本之前。三十一章「君子居則貴左」到「戰勝以喪禮處之」的一段，自晁說之，焦竝等，早已疑係後人雜入，而王弼亦未爲此章作注。其次：三十二章中有「天地相合，以降甘露」，我懷疑這也是漢初的道家有意加進去的；因爲在老子的思想中，安放不進祥瑞的觀念；而以甘露爲祥瑞，似乎是秦漢之間，才漸漸形成的。更重要的是二五章在「故道大天大地大王亦大，域中有四大，而王居其一焉」數語中，「王亦大，域中有四大，而王居其一焉」十四字，我斷定這是漢初道家爲了迎合當時統治者的意思，以便與儒家爭短長，故意加進去的。十六章的「容乃公，公乃王，王乃天」中的「公乃王」三字，也是故意加進去的。「王乃天」應作「公乃天」，始於文意爲順。何以知道這些是他們加到裏面去的？因爲第一，西漢初年的儒道鬭爭，道家完全站在統治者的立場；此觀於黃生與轅固生有關湯武革命的爭論而可見。第二，老子書中只稱「侯王」，「侯王」乃指當時之諸侯及作爲諸侯共主的王而言。這正與春秋的時代背景相合。上述兩處之「王」，乃代表理想性的統治者；但在八十章「小國寡民」「民至老死不相往來」的政治理想中，不必有「王」的理想。七八章中，「受國不祥，是爲天下王」一句，恐亦後人

所加入。第三，在二五章中，既謂王與天，地，道，同列爲四大之一，但天地道三者，在下文都有交代，即是在「而王者居其一焉」一句後面，接着便是「人法地，地法天，天法道，道法自然」，但對於「王」則全無交代；在意義上也不相連貫。故原文當作「故道大，天大，地大。人法地……」。范應元古本二五章之兩「王」字皆作「人」字，與唐僧玄奘正論卷中所引者相同；即是作「故道大，天大，地大，人亦大；域中有四大，而人居其一焉」於文意爲順。但河上公王弼已爲「王大」作注，而河上公之注（註十二）爲「王大者無所不制也」，正合統治者的口胃；則范應元古本或亦因發現此王字於文爲不順，於義爲不通，而特加竄改，亦未可知。此外或尚有若干後人滲入的。同時，因其文體爲「金言體」，其文句的次序，亦可能有若干錯亂。因無明確文獻上，及思想上的證據，可置之不論。

※

※

※

其次：我爲什麼認爲現行老子非由編纂而成，而係出於一個人之手呢？因爲現行老子一書，雖然有若干文體的差異與內容的重複；但這可解釋作漢初統一時由統合各個不同的傳本而來的。全書的思想，則完全是一貫的。所以七十章自稱「言有宗，事有君」。並且如附表一，從第四章起，到七十四章止，出現有三十五個「吾」字及「我」字；除其中七個外，這其餘的當然是著者的自稱。因爲從二十九章「吾」與「聖人」別稱，及七十章，「我」與「聖人」別稱來看，所謂吾與我，和書中所稱之聖人，爲兩個主體。若著者係老子，則自稱者即係老子本人；若著者不是老子，則係另一著者的自稱。因爲後面的理由，我主張是另一著者的自稱的。

※

※

※

現在我們再注意到在老子一書裏面，從二章到八十一章，用了三十一個「聖人」的字樣，（如附表二）這些聖人，到底指的是誰呢？老子一書的最大特色，是全書中沒有出現過歷史人物的姓名，因爲他的思想對當時而言，完全是新的。也沒有出現過架空人物的姓名，正因爲它是春秋之末的文體，所以尚未出現寓言。若謂這些聖人，是著者懸空假托的理想，則其餘的大部分，何以不假托聖人以出之呢？並且若要假聖人之名以自重，則何不像其他諸子之書一樣，舉出具體地姓名，以資取信於社會？從四十一章及六十一章，著者自述當時對他思想的反應，都是投以驚奇猜忌的情形看，他的思想對傳統而言；實含有革命的性質，他無從，也無取乎假傳統的聖人以自重。老子十七章有「大上下知」（按「知」疑當作「而」）有之「一語」，河上公註「大上，謂太古无名之君也」；因爲這一解釋，容易使人發生錯誤的聯想，以爲「聖人處無爲之事」這一類與政治有關的話

裏面的聖人，即指的是太古無名之君而言；尤以莊子一書，多此類的寓言，更易助長此類聯想。殊不知「大上」，乃春秋時代頗為流行的名詞，如左傳二四年「大上以德撫民」，左襄二四年「大上有立德」，穀梁隱三年「大上故不名也」等皆是。大戴盧辨註云「大上，德之最上者」，證以「大上有立德，其次立功，其次立言」，係以賢愚為上下，而非表示時代的先後，則盧辨之說為可信，而自鄭玄曲禮註以下皆屬錯誤。「大上」即最好最高之意。穀梁隱三年釋「天王崩」謂「……其崩之何也，以其在民上也，故崩之。其不名何也，大上，故不名也」；此處之「大上」，乃最高之意。老子書中喜用「上」字，如上德、上善、上仁、上士之類，「上」乃對當時一般人而言。再強烈地表示一點，使用「大上」。由此一詞之使用，正可見其與春秋時代之接近，決不能由此而將「聖人」聯想為「太古無名之君」。同時，五七章及七八章皆有「聖人云」，可見書中所指的聖人，決非架空的人物。並且在由聖人一詞所表現出的思想，可以說形成了全書中最主要的部分。若說它是泛指傳統的聖人而言，則老子的思想，便完全是出於傳統。但就古代思想發展的線索及文獻來看，老子的思想，只能說是由對傳統思想的深刻反省而開闢出另一發展方向，從正面決找不出傳統的線索。因此，我不妨斷定，書中所稱的聖人，乃著者對老聃的稱呼。書中所謂「聖人之治」，乃指的聖人對政治的主張，決不應誤解這類的說法，指的是實際政治的事實。其餘類似的文句，都應如此了解。孔子當時已有人稱他為聖人，據前引呂氏春秋重言篇，老聃也被人稱為聖人。這是春秋之末，戰國之初的風氣，以後便少見了。孔子是公開救世，設教的，所以孔子的學生便稱之為「夫子」、「仲尼」；對他所說的話，便稱之為「子曰」、「夫子曰」、「仲尼曰」、「孔子曰」。但老聃是以「自隱無名為務」的，所以他的學生只好泛泛地稱之為聖人。而「老子」一詞，在當時也是他的學生為了避免稱先生的姓名而不得已的稱呼。當時「老子」即是「先生」，論語的「子曰」即是「先生曰」；所以「老子」即等於後世的「老先生」；老子自周隱退後創立新說，其年齡活得很大，大概是沒有問題的。老聃的思想，在當時完全為新地思想；並且從老子思想的性格及他為了深藏避禍的情形來推想，他的話一定說得很簡約；為了向社會傳播，便必需再加以疏解；他學生的這種疏解工作，便形成了現在這樣的一部書。老子書中，凡是在「聖人」前面的話，都是為「聖人」作疏釋的話。這正與現行墨子一書中在疏釋墨子的思想之後，而結以「故子墨子曰」的文體，完全相同。七十章「吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯無知，是以不我知……是以聖人被褐懷玉」。這正是著者自述他開始向社會傳佈此種思想而與社會相扞隔的情形。因為他遇到此種困難情形，便想到他的老師有先見之明，

所以裝僂（被褐）而不肯把自己的意思輕易說了出來（懷玉）。

※

※

※

不僅「聖人」一詞，指的是老子，書中十五章，二十二章，六二章，六五章中所說的「古之」，三十九章所說的「昔之」，四一章所說的「建言有之」，我以為也都指的是老子。我在「有關中國思想史的若干問題」一文中曾指明：先秦人所說的「古」，有的並不含有「古代」的意思，而只是泛泛地指「前些時候」的事或人。

※

※

※

另外，我還注意到一點，老子全書中，從第六章起，到七十四章止，一共用了二十二個「是謂」（附表三）。「是謂」的用法，是把上面的話，作為是對於緊連着「是謂」下面的辭句所作的疏釋的。由「是謂」所標出的被解釋的辭句，都是由重要的名詞，或精練的短句所代表的重要觀念；然則這些被解釋的名詞或短句，還是著者自己的呢？還是引用旁人的呢？我們從莊子，呂氏春秋，韓非子上面的例子看，他們對於被解釋的老子的辭句，都是冠以「故曰」或「故」。韓非子解老篇有引用老子的話而冠以「所謂」的，便是表示引起下面的文句，它的解釋，一定是連結在下面。僅在難三有「此謂圖難於其所易也，為大於其所細也」的「此謂」，同於老子中的「是謂」。「故曰」與「是謂」，在文法上的用法相同；但「是謂」較「故曰」的指陳，其關連性更為切近。若「是謂」所標出的名詞詞句，是出於著者自己的，則著者何以對於有許多重要的名詞，觀念，例如自一章到五章，即有不少重要的名詞，觀念，却不採用這種解釋式地陳述方式？因此，我認為凡是由「是謂」所標出的名詞，短句，都是老聃的金言，而由其弟子，即本書的著者加以發揮的。

※

※

※

由以上的考查，現行老子一書，實由兩部分所構成；一部分是由「聖人」「古之」「昔之」「是謂」所標出的老聃的原始記錄，連同四十一章中的「建言有之」與五十章中的「蓋聞善攝生者」也在內。此外，則是出于疏釋，發展原始記錄而著成大體與現行老子一書相同的老子的弟子。若用儒家「經」與「傳」的觀念來說，則現行老子一書，乃是「經」「傳」合在一起的。在原始記錄與他弟子所疏釋發展兩部分之間，我們可以發現一個發展的線索；即是在原始記錄中，除了第十四章牽涉到道的形而上的意味以外，其餘很少說到形而上性質的東西；切就人生問題，政治問題的，佔絕對的多數。因而可以推測，在老聃本人，只是注意人生問題（包括政治）；而對於道的形而上的性質，則僅有很少地啓示。由道的形而上的性質，以建立宇宙論的間架，是由他的弟子所發展

完成的。但雖然如此，他的弟子，却依然認為這書上的思想，是屬於他的先生——老聃，依然是作為老聃的思想而傳承下來。在他這一傳承以外的人，因為受了「自隱無名」的影響，可能只知道裏面若干內容，而不能知其出處，所以戰國策的魏策一中任章勸魏桓子予地與知伯，引用現行老子三十六章「將欲敗之，必姑輔之，將欲取之，必姑予之」的話，這恐怕是最早引用老子的話，但却稱之為「周書曰」。韓非子說林上引此一故事而亦稱為「周書曰」。呂氏春秋行論篇引此文又稱為「詩曰」；這四句話的思想，對於詩經及西周文獻而言，是太特出突出了，所以可以斷言不是老子引用了逸書逸詩，而是引用老子的話的人，尚不知道出於老子，所以隨意加上一種名稱。又魏策一有「此周書所謂下言而上用者惑也」，（惑字疑衍），淮南子汜論訓亦有「周書曰，上言者下用也，下言者上用也……」；而文子道德篇則以此為老子之言，此或亦可作二者原有互稱情形之一證。由此，我們可以想見墨子一書，非儒而未非老，可能他還不知道有老子的存在。因為老子的學徒，對於社會仍保持著老師「以自隱無名為務」的宗旨。但在傳承老子這一思想系統的人，却對於這一無名無姓的書，都認定它是出於老聃。經過莊子及莊子學徒的傳播，老子的思想，始影響於道家以外的各家之中；此書之出於老子，也得到各家的公認了。

※

※

※

老子的思想，在莊子時代以後，各家都受到他的影響；法家，後起的陰陽家等不待說；即儒家的荀子，也如前所述，未嘗例外。換言之，在莊子以後，老子已成為最流行的學說。但現行老子四十一章「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之；不笑，不足以為道」。六十七章「天下皆謂我道大，似不肖。夫唯大，故不肖。若肖，久矣其細也夫。」這兩段話，都是老子思想開始傳播時的情形；這種情形不可能出現在莊子以後。這一點，不僅也可證明老子一書，必成於莊子之前；並且我以為即可證明它是成於他直傳的弟子。至於此一弟子究係何人？現時無材料可資查考。假定允許大膽地推測，或者可能即是史記老子列傳中所說的要老聃「強為我著書」的關令尹喜。莊子天下篇把他和老聃列在一起，即所以說明他與老聃的思想，是性格相同的。假定此一推測為可靠，則他除了疏釋老聃的思想而著成現行老子一書以外，也不妨他另有代表自己思想的著作。不過，這只是一種可能性的推測而已。

（註一）此文收入拙著中國思想史論集中。

（註二）胡適之十九年三月二十日在致馮友蘭書裡面，引叔孫豹三不朽中的「立言」，以駁「孔子以前，無私人著述之事」，認當時之所謂立言，等於後來的著述，這實在是一種誤解。論語「不學詩，無以言」。言語，宰我，子貢；整個春秋時代，都是以語言表現一

個人的思想，才華，而不是見之於文字上的。把語言記錄下來，常是出於他人（史官，學徒）而不是自己。它與後來著作的分別，除了一是用口說，一是用筆寫以外，更重要的是，語言必有對語的人，而著述則係獨自從事。立言發展而為後來的著述。但在當時之立言，並不同於後來之著述。

- (註 三) 見王鳴盛蛾術編說文引周禮條。許氏引師說尊之如經條，及引諸家言條。據王氏，許氏之所謂「周禮」，多指周人之禮而言，並非限於周禮一書。惟許氏引師說即稱之為「虞書」「尚書」，乃因古人著作之條例不嚴，及檢閱不便；王氏謂其引師說尊之如經，則未了解古人著作時之背景，而因為之比附，並不足信。
- (註 四) 順此一路數以考證現行老子一書成立之年代，而用力甚勤者，有日本武內義雄博士之老子原始。最近大阪大學教授木村英一氏之老子的新研究，尤為遼密；拙文對先秦資料的搜集，借助於木村氏之大著者不少。然因對先秦時代背景之了解不同，因而對材料之批判各異，遂導致完全不同之結論。
- (註 五) 按莊子寓言篇謂「寓言十九，重言十七」。我的解釋是寓言居十之九，重言居十之七。重言在寓言之內，凡寓言中假孔、老等人物以出之者為重言。
- (註 六) 見陶方琦漢學室讀說文記許君說文多採用淮南說條例。
- (註 七) 此文發表於民主評論十二卷九期，十期。
- (註 八) 說詳崔東璧洙泗考信錄。
- (註 九) 我在「論孔子誅少正卯」文中曾略加指出。此文收入中國思想史論集中。
- (註 十) 我所說的歷史關鍵人物，指的是：一、表現人類行為的某種重大價值；二、是對歷史有影響。
- (註十一) 論語微子「夫子憮然曰」。
- (註十二) 我以為河上公註在王注之前，可能為東漢人所依托，因河上公注多以政治觀點釋老子，與漢人一般之思想傾向相合。王注則以文學注老，王注出而即被人視為正註；若河上公注在其後，似不能不受王注之影響。

老子用「我」字「吾」字一覽表（附表一）

章 名	內 容
四 章	道冲而用之……「吾」不知誰之子，象帝之先。
十 三 章	「吾」所以有大患者，為「吾」有身。及「吾」無身，「吾」有何患。
十 六 章	致虛極，守靜篤，萬物並作，「吾」以觀復……歸根曰靜，是謂復命……
十 七 章	大上，下知（按疑當作而）有之，其次親而譽之……成功身遂，百姓皆謂「我」自然。（按此「我」字當係百姓之自稱。）
二 十 章	……衆人熙熙……「我」獨泊兮其未兆，如嬰兒之未嬰……衆人皆有餘，而「我」獨若遺。「我」愚人之心也哉……俗（河上本作衆）人昭昭，「我」獨若昏。俗（衆）人察察，「我」

	獨悶悶。……衆人皆有以，而〔我〕獨頑似鄙。〔我〕獨異於人，而貴食母。
二十一章	……〔吾〕何以知衆甫之狀哉，以此。
二十五章	〔吾〕不知其名，字之曰道。
二十九章	將欲取天下而爲之，〔吾〕見其不得已……是以聖人去甚去奢去泰。
三十七章	……化而欲作，〔吾〕將鎮之以無名之樸。
四十二章	……人之所教，〔我〕亦教之。強梁者不得其死，〔吾〕將以爲教父。
四十三章	……無有入於無間，〔吾〕是以知無爲之有益。
五十三章	使〔我〕介然有知，行於大道，唯施是畏……
五十七章	……故聖人云，〔我〕無爲而民自化，〔我〕清靜而民自正，〔我〕無事而民自富，〔我〕無欲而民自樸。（此處我字當係聖人之自稱）
六十七章	天下皆謂〔我〕道大似不肖。……〔我〕有三寶，持而保之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先……
六十九章	用兵有言，〔吾〕不敢爲主而爲客……輕敵幾喪〔吾〕寶……（按此處吾字當係兵家言之自稱）
七十章	〔吾〕言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯無知，是以不〔我〕知，知〔我〕者希，則〔我〕者貴，是以聖人被褐懷玉。
七十四章	民不畏死，奈何以死懼之。若使民常畏死而爲奇者，〔吾〕得執而殺之，孰敢？……

老子用〔聖人〕字一覽表(附表二)

章名	內容
二章	……是以〔聖人〕處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭。生而不有，爲而不恃，功成弗居。夫唯弗居，是以不去。
三章	……是以〔聖人〕之治，虛其心，實其腹，常使民無知無欲。使夫知者不敢爲也。爲無爲，則無不治。
五章	……〔聖人〕不仁，以百姓爲芻狗。……
七章	……是以〔聖人〕後其身而身先，外其身而身存，非以其無私耶，故能成其私。
十二章	五色令人目盲……是以〔聖人〕爲腹不爲目。故去彼取此。
二二章	曲則全……是以〔聖人〕抱一爲天下式……古之所謂曲則全者，豈虛言哉，誠全而歸之。
二六章	重爲輕根，靜爲躁君，是以〔聖人〕終日行不離輻重。
二七章	善行無敝迹……〔是以聖人〕常善救人，故無棄人，常善救物，故無棄物。是謂襲明……是謂襲妙。
二八章	……樸散則爲器，〔聖人〕用之則爲官長。

二九章	將欲取天下而爲之，吾見其不得已……是以〔聖人〕去甚去奢去泰。
四七章	不出戶，知天下……是以〔聖人〕不行而知，不見而名，不爲而成。
四九章	〔聖人〕無常心，以百姓爲心……〔聖人〕在天下，歛歛爲天下，渾其心，百姓皆注其耳目，〔聖人〕皆孩之。
五七章	人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。故〔聖人〕云我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。
五八章	其政悶悶，其民淳淳……是以〔聖人〕方而不割，廉而不剷，直而不特，光而不耀。
六十章	……非其神不傷人，〔聖人〕亦不傷人。
六三章	……是以〔聖人〕終不爲大，故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難，是以〔聖人〕猶繼之，故終無難矣。
六四章	……是以〔聖人〕無爲故無敗，無執故無失……是以〔聖人〕欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲。
六六章	……是以〔聖人〕處上而民不重。處前而民不害……以其不爭，故天下莫能與之爭。
七〇章	……是以〔聖人〕被褐懷玉。
七一章	……〔聖人〕不病，以其病病，是以不病。
七二章	……是以〔聖人〕自知不自見，自愛不自貴，故去彼取此。
七三章	……天之所惡，孰知其故；是以〔聖人〕猶難之……
七七章	……是以〔聖人〕爲而不特，功成而不處，其不欲見賢。
七八章	是以〔聖人〕云，受國之垢，是謂社稷主，受國不祥，是爲天下王。正言若反。
七九章	……是以〔聖人〕執左契，而不責於人。
八一章	信言不美……〔聖人〕不積。既以爲人已愈有。既以與人已愈多。天之道，利而不害，〔聖人〕之道，爲而不爭。

老子用〔是謂〕一覽表（附表三）

章 名	內 容
六 章	谷神不死，〔是謂〕玄牝。……
十 章	載營魄抱一，能無離乎……生而不有，爲而不特，長而不宰，〔是謂〕玄德。
十三章	寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚……〔是謂〕寵辱若驚……
十四章	視之不見名曰夷……〔是謂〕無狀之狀，無物之象，〔是謂〕惚恍……執古之道，以御今之有，能知古始，〔是謂〕道紀。
十六章	……歸根曰靜，〔是謂〕復命……

二七章	……是以聖人常喜救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，〔是謂〕襲明。……〔是謂〕要妙。
三六章	將欲歛之，必固張之……〔是謂〕微明……
五一章	……生而不有，爲而不恃，長而不宰，〔是謂〕玄德。
五二章	……用其光，復歸其明，無遺身殃，〔是謂〕習常。
五三章	……服文綵帶利劍……財貨有餘，〔是謂〕夸盜，非道也哉。
五六章	知者不言……和其光，同其塵，〔是謂〕玄同……
五九章	……夫唯嗇，〔是謂〕早服。早服謂之重積德……有國之母，可以長久，〔是謂〕深根固柢，長生久視之道。
六五章	……知稽式，〔是謂〕玄德，玄德深矣遠矣。
六八章	善爲士者不武……善用人者爲之下，〔是謂〕不爭之德，〔是謂〕用人之力，〔是謂〕配天古之極。
六九章	用兵有言，吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺，〔是謂〕行無行……
七四章	……常有司殺者殺。夫代司殺者殺，〔是謂〕代大匠斲……

ABOUT THE STUDY OF LAO-TZU (老子) THE MAN AND LAO-TZU THE BOOK

Hsu Fu-Kuan 徐復觀

The discussion of the essay has been divided in four chapters.

The first chapter:

So far as this subject is concerned, a lot of scholars have indulged in the wrong approaches. This is mainly due to the fact that they have not grasped all the material available and they have not reached a thorough understanding of the academic background in the period before the Ch'en (秦) Dynasty. The result, owing to such facts, is that the criteria which they use to judge the material are erroneous. Thus, at the very beginning, the author mentions four standards for the criticism of this material.

1. The material about Lao-tzu before the Ch'en Dynasty is first hand material; nevertheless, Lao-tzu was a "hermit" (隱君子), so this material is mostly fictitious and we should regard it as only partially verifiable. At the same time, if

contradictions are discovered among the material, based upon their quantity and quality, the two contradictory sides should be compared carefully and attentively. Many scholars have ignored this comparison; consequently, their way of criticizing the material goes astray.

2. Most of the existing classics before the Ch'en Dynasty have undergone a period of development. Therefore, to decide the exact year in which the book was written or the philosophical thought was nourished basing it on a few words or lines in a certain book, is mistaken, for one cannot use a part to place the whole; therefore, it is unbelievable.

3. The scholars, before the Ch'en Dynasty, when quoting a passage, made no indication of the fact. Besides, the slips of bamboo for writing (竹簡) were heavy, so turning the pages for proof reading was inconvenient. Thus, misquoting was inevitable. Frequently, there are differences in words, sentences or even titles between two copies. Therefore, basing the reliability of a book on the exact year in which it was written upon these differences or mistakes is, of course, unbelievable.

4. The philosophical thoughts before the Ch'en Dynasty were not developed in a single track, so, using the single-track-way of thinking to search for the exact year which a book was written is also frequently unreliable.

The second chapter:

After a thorough study of the material before the Ch'en Dynasty concerning Lao-tzu, the author discovered that the origin of Lao-tzu's philosophical thought is not one stream only. Among the various fictions of the different origins, two common conclusions can be reached:

1. There were certain relationships between Lao-tzu and Confucius, and Lao-tzu was the senior.
2. Lao-tzu the book and Lao-tzu the man are inseparable.

The third chapter:

The results of restudying the biography of Lao-tzu in the *Historical Records* (史記).

1. The biography of Lao-tzu consists of the original text and two indexes,

This way of composing the article shows that Szü-ma Chien (司馬遷) has already made a critical arrangement of the material. But, due to the misunderstanding of his way of writing the history, the later scholars have committed many errors in their judgments.

2. The material, which the biography is based upon, is not that from Chuang-tzu's (莊子) tradition, but it shows almost the same content as the material from other streams before the Ch'en Dynasty.

The fourth chapter:

The results achieved by a careful analysis of the existing book Lao-tzu:

1. Lao-tzu the book was written by one man instead of being a collection of various fragments by a lot of scholars.

2. It was written by one of his direct followers. In the full text, some are the words of Lao-tzu himself, and some are the interpretations and expositions of his words by his followers, but the author thought the credit for the book should belong to his master—Lao-tzu—only.

3. After the completion of the full text, it gradually was widely spread. There must be many different copies. These copies vary in words and sentences. During the period of Wen Ching Emperors (文帝景帝時代), in the West Han Dynasty (西漢), Lao-tzu had already become the official book of the court. The believers of Taoism must have unified all the different copies. The existing copy of Lao-tzu is the result of such unification.

4. In the early Han Dynasty (漢朝), the followers of Taoism added a little material to flatter the emperor and they tried best to popularize the language of the book.

5. Even so, the style and a large amount of its terminology still represent the period at the end of Spring and Autumn (春秋) and the beginning of the Warring Kingdoms (戰國).

6. The direct follower of Lao-tzu who wrote the book might be Kuan Ling Jin Shi (關令尹喜).