

思想史视野下《老子》出土至传世本“明”概念研究

许家瑜

内容摘要: 从思想史视野下探讨《老子》出土到传世各本的“明”概念, 考察文字孳乳背景, 对比先秦各思想中“明”的意涵, 显示“明”作为光发动时推影去蔽的特性和道家之“明”在精神境界及政治伦理的特殊作用; 指出郭店《老子》明与玄尚未显题化的现象, 就与传世本关系的“摘取说”与“源流说”提出可能解释; 分四层次谈汉代简帛《老子》确定可见的明概念哲学思维: 其一, 见、知与明的区分涉及自我观念与悖反的知、知与智的差异。其二, 《老子》首提光与明异义, 其具有的精神性意义与超越官知的洞察力和“明-神”思想的衍发关联。其三, 道作为“玄明”, 是“视之不见”的无形无物, 恍惚即似有似无, “明道若昧”故“见小曰明”, 幽明又相抱相玄; 其四, 玄鉴到玄德反映新政治主体思维的提出及反明德的政治意义。

关键词: 老子 出土文献 传世本 明 玄 精神

中国哲学对“明”的思索, 和世界起源、至高超越性的存有、认识与智慧、德性与生活、万物的生生和存存等联系, 但关注与展开更多在政治、宇宙、心性、精神方面。无疑, “明”是早期中国思想中意涵最深邃和高超的概念之一。《中庸》自明诚和自诚明的讨论, 已将“明”和“诚”并置于最高级别的概念范畴和境界。道家思想对“明”的探索尤其值得深入考究。《庄子·天下》评述老子的古之道术即“澹然独与神明居。”任继愈指出, 道家的“神明”是一种作为人们认识能力的源泉和标准的精神智慧,^①张岱年也提及, 古代哲学中“神明”亦指称人思想意识的精神作用, 其所举文献几乎都来自道家 and 受庄子影响的荀子, 如《庄子·齐物论》的“劳神明为一”; 《荀子·解蔽》: “心者形之君也, 而神明之主也。”《劝学》: “神明自得, 圣心备焉”。更深一层意义, 与天地并提时, 神明不仅指人的精神, 还指天地的一种状态、自然界的奇异作用, 如《庄子·天道》: “天尊地卑, 神明之位也。”《知北游》: “今彼神明至精。”《天下》: “神何由降? 明何由出? ……皆原于一。”“配神明, 醇天地, 育万物, 和天下……备于天地之美, 称神明之容。”^②可以说, 道家拓展了“明”在精神心理上的意义与功用, 超越一般“知”的理性认识, 作为特殊的精神心理认知状态, 是超越感官经验知识与理性思维的妙不可言的认知力的最高展现。有些思想者以“觉”言之, 如牟宗三以道家“重观照玄览, 观照玄览是无限心的, 道心就是无限心, 无限心就是智的直觉, 智的直觉所观照的是万物之在其自己的万物, 但此处不显创造义而是一体呈现。”^③并指出“神明之虚明照鉴是智的直觉义。”明见的觉性因此能引领心灵通向更浑沦滂薄的天地、万物、宇宙、和道。通过如上“明”思想史背景梳理作为对照, 此下能更清晰理解《老子》“明”讨论的特殊和复杂之处, 及“明”在《老子》不同时期版本中的各自特色。

一、郭店《老子》: 明与玄的俱隐未显

郭店《老子》三组简中提到“明”处仅两见, 分别为郭店乙组简9-12的“明道女孛”(通行本41章作

① 任继愈《中国哲学史》第1册, 人民出版社, 1985年, 第109页。

② 张岱年《张岱年全集》第4卷, 河北人民出版社, 1996年, 第549-550页。

③ 牟宗三《中国哲学十九讲》, 台北: 学生书局, 1983年, 第125-131页。

“明道若昧”)与郭店甲组简 33-35 的“智和曰明”(通行本 55 章作“知常曰明”)。学者早已注意到《老子》的“不对称现象”如《吕氏春秋·不二》言“老聃贵柔”,二元对立的两者中,低下、柔弱、黑暗者总更受到《老子》偏好。道家的思想世界中总能观察到二元对反的概念相生依傍及彼此作用,也因此,当发现郭店老子中“明”的罕见,“玄”的缺席也不意外。

今本《老子》通过“玄”来描写最高存有的“道”已是学界共识,并以老子“德”概念的解释和阐发往往基于相对“明德”的“玄德”概念。所谓“玄”,高亨说是“微妙难识。”王弼则说“玄者,冥也,默然无有也,始母之所同出也。”“言谓之玄者,取于不可得而谓之然也。”“玄,物之极也,言能涤除邪饰,至于极览,能不以物介其明。”这些描述中,“玄”已是精妙究竟的语词。然而,观察郭店老子,“玄”的重要性零落不少。除了“玄德”从未出现,通行本首章“同出而异名,同谓之玄”、“玄之又玄,众妙之门”等对“玄”的重要论述也堂堂缺席。又如通行本第 6 章“玄牝之门,是谓天地根。”(汉简帛书出土两种老子皆作“天地之根”)作为“天地之根”的“玄牝”重要性不可言喻,也不在郭店《老子》甲乙丙三种简文中。体道认识的至高境地“玄览”同样付诸阙如。郭店老子“玄”只两见,且皆仅见于甲本,分别是甲组简 27-29 的“是胃玄同”(通行本 56 章“是谓玄同”)和甲组简 8-10 的“非溺玄达,深不可志”(通行本 15 章“微妙玄通,深不可识”),“玄达”之玄释作“玄”或“因”,学者虽有争议,^①但无论如何,此处关切还是落在“同”与“通(达)”而非“玄”本身。玄同、玄通,也可说是至同、至通;大同、大通。这里,“玄”不作为独立的哲学概念或思想主题,也还未成为后来作为至高无对、独立不改的“道”的描述及内涵。

令人疑惑的现象是,郭店老子中“明”和“玄”不显题之外,绝大多数和光明、暗昧的相关隐喻和意象,包含“恍惚”、“惚恍”、“希、夷、微”、“无状之状”、“无物之象”等自我心知修养和心性修炼的描述,郭店老子中全都不可得见。比如相当重要的,第 4 章“道冲而用之或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐,解其纷,和其光,同其尘。湛兮似或存。”20 章“独泊兮其未兆”、“沌沌兮,俗人昭昭,我独若昏”25 章有物混成的“寂兮寥兮”21 章“道之为物,唯恍唯惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精”35 章“执大象,天下往”“视之不足见”与相对照的 14 章“视之不见,名曰夷;听之不闻,名曰希;搏之不得,名曰微。此三者不可致诘,故混而为一”、“其上不皦,其下不昧”、“无状之状,无物之象,是谓惚恍”,以及 12 章“圣人为腹不为目,故去彼取此”如此将“目”的视觉意象进一步引申出的哲思投射到政治哲学的说法等。这些对道的无形无相无状的表述全都一致地未见于郭店老子。

显然,至少可以确定观察到的文本现象是,郭店本中,“明”与“玄”及相关哲学思辨都没有受到重视,也不是被关注的话题。而倘若明、玄的隐喻及其交参逆反于常识性的运用是早期道家哲思的洞见之一,为何郭店楚简老子并未出现呢?郭店简老子与传世老子的关系,学界主要有三种型态或扩称版的五种模型的假说。^②由于郭店老子中“玄”和“明”的用例已经出现,并出现在时代最早的甲组简,可见其来源不会太晚。最重要的三种说法中,从郭店本摘取自《老子》母本的摘取说的观点来看,也许可能是郭店甲本抄写者摘抄时一致地未选摘玄、明和恍惚等特殊术语及其运用的相关文字,摘取者的立场相比于道家兼具矛盾对反的辩证性与精神性的修炼,或许其更倾向于与儒家思想像融洽。如果从郭店老子是后来传世道德经本子的源流之一的源流说来讲,那么,有可能是郭店老子成文之时,“明”概念在道的形上描述和精神心性的认识意义及伦理与政治哲学上的作用等都尚未被显题化到当时的思想舞台中心,“明”的思辨性的推深和复杂化可能反映着思想间交流发展的演变过程。

① 彭裕商、吴毅强《郭店楚简老子集释》,巴蜀书社 2011 年,第 109 页。

② 详细参考李存山《老子简帛本与传世本关系的几个模型》,《中国哲学史》2003 年第 3 期;罗浩(Harold D. Roth):《郭店老子对文中一些方法论问题》;王博《关于郭店楚墓竹简〈老子〉的结构与性质——兼论其与通行本〈老子〉的关系》,《道家文化研究》第十七辑;邢文主编《郭店〈老子〉:东西方学者的对话》;李若晖《郭店竹书〈老子〉论考》,齐鲁书社 2006 年,第 89-94 页。

二、汉代简帛《老子》之“明”

将视线转到汉代出土《老子》,则不论马王堆本或北大汉简本,“明”具有的思想力度已相当明确,同时,也未至于黄老思潮一偏“鉴于大清,视于大明”的推崇。

汉初简帛老子本子中,“明”概念是心智洞察事物时高层次的活动状态,这点已大不同于前述儒墨对“明”观念的理解思路。道家之“明”,是心知之光照映事物,洞彻朗现出原先影蔽而未察觉的阴暗面向,通过正反流动的动态去蔽之“无”以达至对万物的大小精粗更深入、细致、复杂、丰富,也更接近整全的理解和观看,这种观看蕴含纯粹直观的精神修养,并含有对被观看者不加扰动的存容和畜养的政治意义。但“明”并非得自上天、鬼神、祖考直接赐与而能迳以遍照万有的神妙能力,也不是天生便能达到究竟的感官超能;反之,需要相当程度地自我技艺,致力心灵内在观照虚无——“恒无心,以百姓心为心”的修炼,达到特定精神境界方可带来相关的认知与实践作用。“明”最初与视觉心理和天、鬼、神的宗教信仰维度相关,其次与理性和知性的认识能力相关,再次则与自我意识和心灵、宇宙与世界的形上运行方式、精神修养和道德政治哲学相关联。《老子》的明与早期明神、鬼神之明的宗教意味已相去甚远,蜕洗结合“道”“心”“知”“德”“自”与“无”等观念,成为理解宇宙万有、人心的精神性命与政治社会的新思想。

以下,从四个层次——自见、自知和明的关系;光与明的区分;无形的不可得而见;以及玄览与玄德的精神政治学的意义,一一探讨汉代简帛老子所见的“明”思想。

(一) 见、知与明: 自他之间

《老子》中,见、知与明三者紧密相关却有所区分,关键都在于“自”。

许多学者早就发现 24 章“自见者不明”与 22 章“不自见故明”是互补的反语。^① 自见与明之间的关系在于:“自见”蕴含着自我之见,其正作为明的遮蔽。有些当代解释者认为“自见”是“自我表现”的“自现”,但考察出土诸本《老子》,“自见”之“见”应即河上公、魏源说的“目视”之“见”,而非“显现”之“现”。^② 魏源也说“夫目至明而不自见,使目而自见,则不明矣。”^③ 列出两章以作对比:

企者不立;跨者不行;自见者不明;自是者不彰;自伐者无功;自矜者不长。其在道也,曰:余食赘行。物或恶之,故有道者不处。(二十四章)

不自见,故明;不自是,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故长。夫唯不争,故天下莫能与之争。古之所谓曲则全者,岂虚言哉! 诚全而归之。(二十二章)

两个跨文本段落明显相互呼应:自见、自是、自伐、自矜都是成组句式,两两一组,具有分别朝内与朝外的向度。北大简本与马王堆帛本“自是”俱作“自视”:二十二章帛书甲本作“不自视故明”;帛书乙本、汉简本皆作“不自视故彰”;二十四章简本作“自见者不明,自视者不章”,帛书甲本作“自视不章,自见者不明”乙本作“自视者不章,自见者不明”。“自见”“自视”或许相调,但都自成对子而不与“自伐”“自矜”相偶。“见-视”、“伐-矜”形成稳定相应组合。到了传世本,王弼、河上公、想尔、傅奕本等一律将“自视”改成“自是”,显示《老子》经典化过程发生意义诠释的渡换,如刘笑敢所说后人“改善原本的愿望与努力”^④,很可能后世编辑者为避免“自见”和“自视”重复,而把“自视”的对自我向内的观看转为“自是”的评判和认可,从而影响了意义解读。

^① 奚侗“四句与二十二章所载,文反谊同。”蒋锡昌《老子校诂》,第163页。魏源“与上章重出,而一正言,一反言是也。”《老子本义》,第53页。

^② 河上公注“不自见故明”:“圣人以其目视千里之外也,乃因天下之目以视,故能明达也。”注“自见者不明”:“人自见其形容以为好,自见其所行以为应道,殊不知其形丑,操行之鄙。”

^③ 魏源《老子本义》,第51、54页。

^④ 刘笑敢《老子古今:五种对勘与析评引论》,第266页。

自见、自视,包含对自我有清楚意识的意涵。这一视角下,自身与他者有所分别,如此,则必非处于体道的玄同、玄通。十五章言“古之善为道(士)者,微妙玄通,深不可识”与二十四章末指出“有道者不处”。“有道者”处于“不自见者故明”的“深不可识”状态。二十二章所谓“不自见”也即“我”之不观“我”。“不自见故明”与“自见者不明”从正反两面呈现“明”和“自见”的相互排斥:对自我有清楚意识的“自见”反而“不明”;不观看自我的“不自见”反而可达到“明”,即不进行自我意识带来自他划分,才能玄通观照达到明见。此外,二十二章指出“明”的效用是“天下莫能与之争”,十六章说“知常曰明”也提到“知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”共同提示“明”的政治公共性意义,这与文后讨论的玄览、玄德的思想一脉相连。

前述论“自见者不明”以及“不自见故明”。但《老子》33章还有这么个主张“自知者明”。乍看似有冲突,但若参看第72章,《老子》对“自见”与“自知”其实做出了区分:“圣人自知不自见,自爱不自贵。故去彼取此。”“自知”与“自见”不同,“自见”为圣人所去,“自知”为圣人所取。这一立场融贯于“自知者明”和“不自见故明”两论题,更凸出“明”的重要性,也带出“明”“知”两者关系的思考。33章又分辨“知”、“智”与“明”:“知人者智,自知者明”。可见“智”“明”之别也在于“自”。从“自”与“人”——自我和他者的区别来廓清“智”与“明”并建构认识层级,可说是道家思想的特色。《老子》区分“知”所知之物的“内”与“外”的向度,所看重的知、智不在尽稽万物之理,而是自我反身的洞察与内视。《韩非·喻老》也以“目不见睫”言“智之如目”,“能见百步之外而不能自见其睫”与“知之难,不在见人,在自见。”^①

(二) “光”与“明”异义:明神关系

大田晴轩注意到,“惟老子书中,光与明异义。”^②明是光具有的特殊性质却不直接等同光,是光的明亮却不是光。从《老子》对光、明两者的特殊区分,可以观察到明的精神性意义:

塞其兑,闭其门,终身不勤。开其兑,济其事,终身不救。见小曰明,守柔曰强。用其光,复归其明,无遗身殃;是为寻常。(五十二章)

52章和56章的“塞其兑,闭其门”与56章与第4章说的“和光同尘”所论一致:

塞其兑,闭其门,挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,是谓玄同。(《老子·五十六章》)

道冲而用之或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐,解其纷,和其光,同其尘。湛兮似或存。吾不知谁之子,象帝之先。(《老子·四章》)

因此,这三章应该综合来讨论。苏辙《老子解》说“圣人塞而闭之,非绝物也,以神应物,用其光而已,身不与也。夫耳之能听,目之能见,鼻之能臭,口之能尝,身之能触,心之能思,皆所谓光也。盖光与物接,物有去而明无损,是以应万变而不穷。”^③之所以谈到不用眼耳鼻口等感官知觉,即来自文中的“塞其兑,闭其门。”河上公注说“兑,目也”“门,口也”“用其目光于外,视时世之利害,复当返其光明于内,无使精神泄也。内视存神,不为漏失。”高诱《淮南子·道应训》注也说“兑,耳目鼻口也。老子曰塞其兑是也。”《韩非·喻老》解说“空窍者,神明之户牖也。耳目竭于声色,精神竭于外貌,故中无主。中无主则祸福虽如山无从识之,故曰‘不出于户,可以知天下;不闚于牖,可以知天道。’此言神明之不离其实也。”《管子·宙合》也提到不凭感官之知的“方明”:“方明者,察于事故,不官于物而旁通于道。”如上显然脱离了耳聪目明、视远为明之明,扬弃官知的感性能力,走向更高级别(通于道)的认识能力的特殊洞察。

不同注解者都留意到“明”与“光”真正重要的差异在于“神”,也即“神明”。《黄帝四经》《经法·明理》说“神明者,见知之稽也”,而“道”即是“神明之原”,曰“道者,神明之原也。神明者,处于度之内而见于度之外者也。……神明者,见知之稽也。”《老子》的“和光同尘”与“光而不耀”也呼应《庄子》的

① 此处的“自见”则接近《庄子·骈拇》所说“吾所谓明者,非谓其见彼也,自见而已矣。”

② 高明《帛书老子校注》,第78页。

③ 王淮《老子探义》,第210页。

“葆光”。所谓“葆光”葆蔽也，指韬藏其光于内。《养生主》“不以目遇而以神视”之“神视”也可谓此“明”。《列御寇》说“明者唯为之使，神者征之。”林云铭的注值得注意，其言“神者，明之藏；明者，神之发。”指出明与神二者的内在关联与一体：明是神的发动作用，神是明所藏藉的渊源。明与神既是两，也是一动静中相互依托显发。这也即洞见与精神之间的关系。洞见是精神作用的发显，无形无象之精神，也即洞见的凝聚。神见之明有别于视形辨物的运作逻辑，其是对事物超越具体形象的直观认识，置于混沌芒忽之中，如15章谓“微妙玄通，深不可识”、“旷兮其若谷，混兮其若浊”，其既不自视也不自显，更不照耀万物。《庄子·天地》说“上神乘光，与形灭亡，此为照旷……万物复情，此之谓混冥。”也可看作此章注脚。郭象说“乘光者乃无光。”成玄英疏“忘照而照照……视万物之还原，睹四生之复命，是以混沌无分而冥同一道也。”其实，乘光者无光之照旷，睹物复命的忘照之照照，都是我不见我、自散其光而显明他者，故达到混沌无分的冥同。万物复情即万物之归根，归根无名，故曰混冥。“用其光，复归其明”是精神高度发动状态中对万物的直观洞察，这并非强光下微尘野马的纤毫必见，而是“和光同尘”，为道者“微妙玄通”的方法，也即对道的认识方法和心境体现。

《淮南子·道应》更借罔两——影子之影子——和影子的对话，提出“昭昭”不足以“明”“神明”，将此思想诉诸老子而并非庄子：

罔两问于景曰：“昭昭者，神明也？”景曰：“非也。”罔两曰：“子何以知之？”景曰：“扶桑受谢，日照宇宙，昭昭之光，辉烛四海，阖户塞牖，则无由入矣。若神明，四通并流，无所不极，上际于天，下蟠于地。化育万物而不可为象，俯仰之间而抚四海之外。昭昭何足以明之！”故老子曰：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”

辉烛四海日照宇宙的昭昭之光，却无隙照入阖户塞牖，照不入耳目孔窍之后的人心。“昭昭”之光不再足以显明“神明”。对光明和启蒙的崇拜，揖让于能遍及影蔽，四通并流、无所不至、化育万物的“神之明”。这显示一种特殊的、对无所不至的“光明”的思考，超越光影的明“不可为象”，越过形象，是“形之不形”、“不形之形”、更是“无象之象”，它不再只能从单向度的光亮来理解，甚至也可视为一种冥暗和无视。这不是来自明暗相互蕴含转化的辩证逻辑思维，不同于借由明的概念而有暗的概念的正反参照相成之思路。

《道应》也提到道同时具有窈与明的对反性质“吾知道……可以窈，可以明”，游荡于昏暗四方之极，东方有所谓迷朦的“鸿蒙之光”，以及视乎无视此超越天地存在境域的“视焉无眴”：“若我南游乎冈窞之野，北息乎沉墨之乡，西穷窅冥之党，东关鸿蒙之光，此其下无地而上无天，听焉无闻，视焉无眴。”又如《庄子·在宥》中，广成子言至道是“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。……目无所见，耳无所闻，心无所知……我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。”《韩非子·解老》也形容道参差在在昭昭与冥冥间“以为暗乎，其光昭昭；以为明乎，其物冥冥。”辉映后世僧肇《肇论》所说“寂而常照，照而常寂”。《淮南子·俶真》也提到所谓“玄光”，指出“蔽其玄光，而求知于耳目，是之谓失道。”相关思想又可见《庄子·知北游》“知北游于玄水之上，登隐弇之丘”与“光耀问于无有”段，成玄英言“光耀者，是能视之智也；无有者，所观之境也。智能照察，故假名光耀；境体空虚，故假名无有也。”“妙境希夷，视听断绝。”及《天地》：“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望，还归，遗其玄珠，使知索之而不得，使离朱索之而不得，使吃诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。”玄珠即道，即玄智、玄明。“象罔”也暗示“象无”“无象”。

自此，可观察到早期道家思想中一系列相当特殊的思想正在发生，其思考着一种可以照进一切幽暗闭塞的神明，其本身又是光明、也是幽暗，作为一切神妙的渊藪，玄之又玄。这既是冥暗又是光明之物，也必然不再是人能以相貌声色之官能把摄的对象，其超越形、象，也超越言、思，这也即“明”更加抽象的精神性朗露之处。

(三) 视之不见的道：明道若昧、见小曰明

王弼注55章说“无形不可得而见，曰明也。”能看见无形不可见之物，即“明”。这种见地即精神性的洞察。道是隐微的，是至“小”，却绝非至“无”。《老子》一个有趣的现象是，都通过“物”来描述“道”。

二十五章说“有物混成，先天地生”，这大大有别于《公孙龙子·名实论》所谓“天地与其所产焉，物也”，二十五章提出超越天地之物的“物”的概念视域。而二十一章的“道之为物，为恍为惚”，则以恍惚、惚恍比况道不同于可借由感官直接把摄的具体个物。十四章“绳绳兮不可名，复归于无物”，更奇特地将道描述为“无物”，凸显出将“道”置入最广义的“物”概念却又非物的特殊理论层次。这些都不是出于偶然或不准确的用词，以“物”说“道”的特殊作法，表示出“道”不同一般“物”的特殊形态，不是具体的有也不是彻底的无。“混成”、“寂寥”即说道的浑沦无形，超越声色。如王弼注“寂寥，无形体也。”憨山言“浑浑沦沦，无有丝毫缝隙，故曰混成；无声不可闻，无色不可见，故曰寂寥。”此外，《老子》通过恍惚和惚恍来作为有无之间的标识。21章言“道之为物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。”王弼指出“恍惚，无形不系”，《汉书·音义》说“恍惚，眼乱似有无也。”恍惚指看不清楚，若有似无。道既是恍惚，也是惚恍。14章说道“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。”并相呼应地以“惚恍”形容无状之状、“无物”之“象”。第4章说“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似或存”，奚侗援引14章和21章解之“道不可见，故曰‘湛’”。《说文》：“湛，没。”《小尔雅·广诘》：“没，无也”。道若可见，故云“似或存”。十四章“无状之状，无物之象”；二十一章“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物”即此谊。”

恍惚之义，略有三说：一说如陈景元以“恍”为“似有”、“惚”为“似无”。^①一说是何道全以“恍”是“有而似无”，“惚”是“无而似有”。综合14章、21章看，“惚兮恍兮”说的是其为“象”而在“无”，“恍兮惚兮”言其为“物”而在“有”。“恍”指向一种有，却似无而非有，“惚”指向一种无，但似有而非无。“似有”“似无”也是“无之似有”“有之似无”，要旨在仍不离道的“有”“无”玄同意义。不论是“有无”或“似有似无”、“似无似有”，总之论道是有无之间的“玄”，而非王弼以“道”为“无”。《老子》双重地使用恍惚和惚恍，描述兼具明与冥又不仅仅是明与冥的“玄之又玄”，也因此，是所谓“其上不皦”“其下不昧”。道也是窈兮冥兮中之精，即“朴虽小”之至微、至小。看见这“视之不足见”的“道”即“见小曰明”，是对无形无象之事物的认识。《易传》“知几其神乎”的说法也是类似的不同思考，“知几”“见小”，都是对至为精微难见之物的洞察。河上公注“见小曰明”说“昭然独见曰明”，^②《淮南子·兵略》言“独见者，见人所未见也”、“见人所未见谓之明。”《庄子·大宗师》中女偶闻道的进展过程之一正是“朝彻，而后能见独”，《天地》说“冥冥之中独见晓焉”是“视乎冥冥，听乎无声”，《知北游》也说至道是“昭昭生于冥冥”，并说“视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥。”^③其他如《管子·水地》“视之黑而白，精也”与“目之所以视，非特山陵之见也，察于荒忽。耳之所听，非特雷鼓之闻也，察于淑湫。心之所虑，非特知于粗粗也，察于微妙。”也属这一思想谱系。察于荒忽即察于恍惚；察于淑湫即察于寂寥；察于微妙即察于隐幽难见之微妙。这也是前述道与明神的关系，当幽明的道体现在人心中被认识时，这种特殊精神洞察及认识世界万物的实践力，即玄览、玄鉴。

(四) 玄览与玄德

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无知乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无知乎？生之、畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄

^① 如陈景元注21章言“恍，似有也，在有非有；惚，似无也，居无非无。”注14章“惚恍”说“惚，无也，言无而非无；恍，有也，言有而非有。”

^② 王弼解“见小曰明”为“见大不明，见小乃明”，“用其光，复归其明”为“显道以去民迷，不明察也。”王弼对老子之“无”有深刻把握和义理发挥，却鲜少阐发老子之“明”，最深刻之处或许仅在“无形不可得而见曰明”。相较之下，河上公与《韩非》解老、喻老两篇之作者似乎更可领略相关的哲学旨趣。但也可能是王弼刻意选择不朝向精神修炼的层次去解析《老子》。

^③ 有趣的是《易传》中，属于大地的坤卦其属性反而是光明，《象传》说“地道光也。”《文言传》也说“《坤》至柔而动也刚，至静而德方……含万物而化光。”这与《庄子》“昭昭生于冥冥”和《老子》致虚守静、归根曰静，和光同尘而孕育万物使万物并作的玄德等思想有些相应。

德。(十章)

载营魄抱一,即魂与魄、精神与身体凝聚专一。帛书老子中,“玄览”作“玄鉴”,指心境宁静地体验和直观万物。高亨解“玄鉴者,内心之光明,为形而上之镜,能照察事物,故谓之玄鉴。”^①《庄子·天道》言:“圣人之心,静乎天地之鉴,万物之镜也。”《淮南子·修务》更直接说“清明之士,执玄鉴于心,照物明白。”传世本注解者也将“玄览”连结到涤除、洗洁内心而置身玄冥、玄同,因此带来特殊照明的认识能力,如河上公说“洗心”:“当洗其心,使洁净也。心居玄冥之处,览知万事,故谓之玄览也。”王弼注也强调“涤除”,言“玄,物之极也。言能涤除邪饰,至于极览,能不以物介其明。疵之其神乎,则终与玄同也。”涤除玄览的工夫也呼应《管子·内业》“敬除其舍,精将自来”、“神明之极,照乎知万物”、“人能正静”、“鉴于大清,视于大明”等说法,也是《庄子·人间世》所谓“心斋”的“虚室生白”。

学者已经指出,道家思想中种种特殊的光照语词,是说一种内在而真切的精神经验,呈现于特殊精神境界之中的“体道的内在状态”,涉及知识论和心性论语境及其脉络。体道即《韩非子·解老》言“体天地之道”。此处“两者同出而异名,同谓之玄”,这即是以玄指道,意味着玄览也即体玄之时的观视境界,由此,可以“无以知”却明白四达。帛书《道原》也论述由悖反式地知虚之实才能达到至虚,谓“唯圣人能察无形,能听无声。知虚之实,后能大虚,乃通天地之精……明者故能察极,知人之所不能知,服人之所不能得,是谓察稽知极。”

“涤除玄览能无疵乎”的工夫,带来生畜、长养万物的“玄德”。《庄子·德充符》中可看到与之相应,却有些相反的特殊思考,曰“鉴明则尘垢不止,止则不明也”。不绝的尘垢与镜的光明永恒同存,不见尘垢之时也即镜子不明之时。因此,吊诡地,尘垢不止,才见镜明。这一论题的提出是受刑的兀者申徒嘉和子产论执政时转引其师“伯昏无人”所言——伯,至也;昏,阴阳交会日之将冥;无人,即无己;执政语境中,说的也是无刑兀之肉刑或“黥汝以仁义,而劓汝以是非”黥劓内心之刑,达到“两不相伤,德交归焉”的“玄德”。和光同尘的另一种理解,即明与尘的共存。“玄览”作为悖论式的精神性观看,在自身的退隐和消解中体现出反观之不反观,在反思的基础上对自我进行虚无化,产生主体的解构和消融,因此可以像是《庄子·应帝王》所谓“至人用心若镜”、“应而不藏”,如镜照万物而不映照镜自身,反映万物而非照亮万物,自身不可识见而向万物开放,兼容万物之中,即如郭象言“天者,万物之总名也。”玄览因而即政治主体用法地、法天、法道、法万物、法自然的方法。所映照的万物即所葆含万物者,这样的思维中,客体与主体融会无际,玄通彼此物我,以此产生权力的自然聚积,带来政治的合理性基础,在具体政治行动中达到“辅”而不“宰”万物自然的“玄德”,这背后具有生命政治的重要意义。与此形成对比的,如前述《庄子·逍遥游》以尧之为君“十日并照”寓言,以及《荀子·解蔽》以“闇君”、“明君”相对,而分别引《诗》“墨以为明,狐狸而苍”“明明在下,赫赫在上”来论“上幽而下险”、“上明而下化”。儒家式明德的圣人和道家式玄德的圣人,两种分庭抗礼的政治范式在儒道间的思想对话,可窥一斑。

三、明、和、常——“知和曰明”与“知常曰明”

通行本《老子》55章“知常曰明”在所有出土本中皆作“知和为明”。汉以后的《老子》本子中,出现了对“常”的强调,并从以“和”规定“常”的“和”的哲学,转为以“常”为主的哲学。

五十五章出土本与传世本分章,内容大体一致,但传世诸本的“知和曰常,知常曰明”(除河上公本“曰”误作“日”)、郭店、帛书甲、北大简本皆作“和曰常,知和曰明”,帛书乙本作“和曰常,知常曰明”。

许抗生提出,文意上这里强调的是“和”,指“和谐是永恒的,知晓永恒的和諧谓之明”。彭浩说,战

^① 高亨《老子正诂》第18、19页。

国时的“和曰常，知和曰明”在西汉时被改为“知和曰常，知常曰明。”刘笑敢也以郭店本“和之至也，和曰常，知和曰明”句中“和”为主题，内容也更一贯集中。丁四新也认为简本55章“和”是关键概念，以“和”规定“常”、以“知和”规定“明”，与帛书乙本、通行本重知重常的观念不同，后人为求修辞的对偶与蝉联而“为文害义”、“变乱增字”，反倒消解掩盖了“和”的“含德之厚”章旨。笔者认为，增、改字以外的其他动机，也许还在朝着16章“复命曰常，知常曰明”靠近，此外也有传世本倾向对“常”概念的突出和强调，这也显现文本订修整齐的着力痕迹。学者们的分析在今日阅读《老子》时的确应受到重视。也因此，理解何谓“明”时，也应回转到“知和”而非“知常”的思维体现着什么。

“常”概念在中国哲学中相当重要，但还不是汉初简帛《老子》的重心。通行《老子》“常”出现的频繁程度有30次，仅次于74次的道和44次的德。相较于此，郭店本作为名词的“常”仅出现一次，即“和曰常”，见于55章甲组简3-35。帛书、汉简《老子》中，“常”则几乎皆作“恒”，多以形容词用；作为名词并应是特殊概念的用例仅在16章的“复命，常也；知（智）常，明也。”及52章“是谓袭常。”后人所谓“常道”、“常德”，出土本作“恒道”、“恒德”：28章“常德”简本与帛本皆作“恒德”；第1章的“常道”，汉简与帛本皆作“恒道”；但到了《荀子》，“常”已开始受到注意，并作为特殊哲学概念被思考。《韩非子·解老》中的“恒道”已改为“常道”，并对何谓“常”加以申论，解“道可道，非常道”说“夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常。唯夫与天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者谓常。而常者，无攸易，无定理；无定理，非在于常所，是以不可道也。”这里所谓“常”，已具有永恒的持续性，不增不减、不盛不衰，先天地而存，至天地消亡仍不减不灭。由此看来，战国中期前，“常”可能尚未形成显要的公共问题意识，因此各出土《老子》传抄者没有特别意欲要将55章与16章文本编辑统合作“知常曰明”。

重新理解出土本《老子》所谓“知和曰明”而非传世本的“知常曰明”时，应格外留意“和”与“德”两者间的关系。《老子》所谓“和”，一方面如42章“万物负阴而抱阳，冲气以为和”所描述，道家思想中，“和”是阴阳对反元素的冲涌、摇荡、流通之下使万物得以勃发生生的动能，阴阳成和而万物生。“和”是对立的包容，而不是差异的消弭。如《庄子·田子方》说“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生焉”；《淮南子·泛论》言“积阴则沉，积阳则飞，阴阳相接，乃能成和”；《管子·内业》说“和乃生，不和不生”；《荀子·天论》也说“万物各得其和以生”。《庄子·知北游》也说生命是天地之委和，“生非汝有，是天地之委和也”，天地代表的正是阴阳。又有“天和”的概念，如《知北游》啮缺问道乎被衣，被衣曰：“若正汝形，一汝视，天和将至。”和《庚桑楚》说的“忘人，因以为天人……唯同乎天和者为然”。“和”与“德”、“一”的连结也是重要线索。《德充符》说“德者，成和之修也”，“真人”即“游心于德之和，物视其所一”；《在宥》说“我守其一，以处其和”；《缮性》也连结“德”、“和”，以“德无不容”为仁的内容“夫德，和也；道理也。德无不容，仁也。”也因此，“和”不止是对宇宙和存有论的思想描述，也具备政治伦理的意义。

另一方面，如本章“含德之厚”所要说的正是“和”，如其言婴儿“未知牝牡之合而全作，精之至也；终日号而不嘎”即“和之至也。”德的意义近于性，《老子》通过德来说本性，所以举婴儿、赤子，以喻其本来面目。高亨说“万类之本性，老庄胥名之曰‘德’”。28章“常德不离，复归于婴儿。”也指出“人性未漓为婴儿。”^①瓦格纳进一步观察到王弼将老子之“精”与“真”连结，指向事物真正的内核，如21章以“真精”解“精”，55章注“含德之厚者，无物可以损其德，渝其真”。以德性浑沦者，无物可以损其真德。^②婴儿体现的“和”之至，也即纯粹的真精、真德的发动和具体显现。这个意义下，27章“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明”所说，也即圣人达对“和”的认识与因袭，所以万物不伤地皆救、

① 高亨尝论《老子》所谓“德”皆指今“性”之意，“德者，万类之本性也。……万类之本性，老庄胥名之曰‘德’”然而，若就《庄子·天地》“性修反德，德至同于初。”来看，“德乃体与性之合，而性仅为德之一部分。”高亨《老子正诂》，中国书店，1988年，第8、11、115页。

② [德]瓦格纳《王弼老子注研究》杨立华译，江苏人民出版社，2008年，第622页。

皆养。《庄子·徐无鬼》说“抱德炀和,以顺天下,此谓真人……以目视目,以耳听耳,以心复心,若然者,其平也绳,其变也循。古之真人,以天待之,不以人入天。”真人即“抱德炀和,以顺天下”,“以目视目,以耳听耳,以心复心”说的是使物只是自己如自身,以天合天,而不是以人入天,即顺物自然而无容私使万物自化,而至《应帝王》谓“未始入于非人”之至德。《天下》也说“古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下。”至此,无疑可说,“和”是战国时期道家至高的精神与政治概念。

两相对照,通行本从“知和曰明”到“知常曰明”的渡换,两者的思想和强调差异显得清楚。如王弼注“知和曰常”言“知和则得常也”,“和”是什么似乎不用解释,注“知常曰明”则说“不皦不昧,不温不凉,此常也。”以“不偏”解释“常”,以“常”解释“道”。但显然出土《老子》没有以“常”来说“道”的一尝试,也从未直接说过“知常曰明”四字。

《老子》十六章郭店本并未提到“复命曰常,知常曰明”。甲组简说“致虚,恒也;守中,笃也。万物并作,居以观复也。天道芸芸,各复其根。”关注点落在“复”,并且是“各复其根”。马王堆帛书甲、乙本皆作“天物云云,各复归于其根,归根曰静,复命,常也;知常,明也。不知常,妄作,凶。知常曰容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃(久)殁身不殆。”汉简本作“复命,常也;智常,明也;不智常,妄作,凶。智常曰容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道。”王弼注16章言“复命则得性命之常,故曰‘常’也。”“性命之常”的说法应是受《庄子》“常性”说的影响;河上公也以“安静者,是为复还性命使不死也。”苏辙也训“命”为“性”,徐梵澄《老子臆解》也说“老氏之言‘复命’即孔门之言‘复性’也。”^①由此推敲16章“复命曰常,知常曰明”,“复命”的主语应不是“道”,而是“万物”,万物复归万物的德命就是“常”。“常”不是指道的运行普遍规律,而是指万物内在自然之天理,是万物德命的回归,故“知常”不是知“道之复命”而是知“万物之复命”;不是“道的常轨”循环往复,而是芸芸万物各归其根。如此理解知常,才能容下万物并作。

“致虚极,守静笃”之虚静即38章“上德不德,是以有德”的不德的玄德;与此相反的“不知常,妄作凶”,即“下德不失德,是以无德”。所谓上德,是顺从一物之作为自身,使物各德其物德,这一意义上,上德看似与万物毫无关联,万物只是万物自身。老子的明思想因此体现着观看、视见的一种悖论,反思的基础上对自我进行虚无化,产生主体的解构和消融,使自身向万物开放,在包容之中玄通彼此物我,又以此玄通之大公产生真正意义上权力的自动聚积与带来统治的合理性基础,在具体行动中以玄览达到辅万物自的之玄德。更深入来看,“明”思想涉及了一种对主体的新理解与认识方式。主体不再需要设立自身的一个显明的边界,自我意识在其中时而消失,不同程度上松开所拥有的或所支配的一切已知、未知的目视耳听心思等诸官能。主体的解离和重新认识,带来去蔽的洞察和创造性的力量,这并非通过稽查,将外物纳入自身的认识体系之中以合理证立其存在价值,“善为道”者在“微妙玄同”“深不可识”中观万物之“作”与“复”,对一切人与物大公宽容,兼善“善者”与“不善者”,无弃地皆予以承认。

从惯习的传世本“知常曰明”上溯到先秦的“知和曰明”,是回到“和”为主题的反思。“和”,是对反差异化因素之间的冲涌平衡。“知和曰明”的一个向度也即对相反因素间变化的认识、理解、共存和运用实践的智慧。36章说“微明”是“将欲歛之必固张之;将欲弱之必固强之;将欲废之必固兴之;将欲夺之必固与之”,也即对此“知和曰明”的矛盾对立共反变化的“见小之明”洞见。“明‘和’”之思想,其精神在于不择取一端而牺牲彼端。当能承认、容纳、许可最为相反矛盾的对立者同时存在,洞察二极之间的关系变化,光谱中殊异百样的万物在至为反对的两端都被同样接纳,此余地里一齐被赋予得以自在自化的空间。这种思想,其特殊在不高举单边的光明或追求彻底的冥暗,在深不可识中仍保留若有似无与道相合的恍惚之光,从心性论与知识论上来说,容纳矛盾对立两者的同时成立即突破二分法的思维框架,也朝向激发精神的直观认识以探索新的认知向度。政治哲学与伦理学上,即包容大小、高下、美恶、善与不善、有用与无用的价值相反的存在者,重构政治主体,在宥万物所以各为“万”物的多元与自然。

^① 徐梵澄《老子臆解》,中华书局,1988年,第22页。

四、结论

今日所见的通行本《老子》在历经各时期知识分子的思想工作与不同思潮在偶然性的历史事件交汇与自身思想观念基础内在蕴含的可能发展中,终于形成如今面貌。本文通过文本思想史考古学式的研究方法,探讨《老子》不同时期的文本中“明”思想的内涵和延展,连结文本内跨章节的思想联系以及与黄老帛书、《庄子》《荀子》《管子》等相关更大背景和诸子思想的差异,试图在有机体的多重脉络中呈现概念的复杂性,立体多维地走进游动于文本的历史和丰富的积淀地层。共分四部分展开:一、溯源先秦时“明”作为光照推影去蔽的动态意象,显示老庄与黄老文献对“明”在精神境界及政治伦理上特殊作用的思考。二、指出战国中期前郭店《老子》“明”“玄”都尚未显题化的现象,就郭店与传世本关系的“摘取说”与“源流说”提出两种可能解释。从“摘取说”来看,郭店的抄写者可能有意避开玄、明等特殊术语及其运用。从“源流说”来看,郭店《老子》成文时,有可能“明”概念在道的形上描述、精神心性的认识意义、及伦理政治的作用等都尚未被显题化到思想舞台中心。三、战国中晚期《老子》到汉初简帛《老子》中,明概念已具高度哲学化的思维深度:其一,从出土本研究来看,“自见”其义为“自视”而非“自现”,见、知与明的概念区分涉及《老子》对自我概念的悖反式之知、知与智的分辨思考。其二,《老子》首提的光与明异义蕴含的精神性与超越官知洞察的特殊思想与后来《庄子》《淮南子》、黄老文献中“明”“神”思想的衍发有所关联。其三,道作为“视之不见”的无形无象无物,恍惚即似有似无,“明道若昧”故“见小曰明”,而幽明二者相抱双玄;其四,玄鉴到玄德反映出一种新的主体性的提出及反明德传统的政治意义。最后,从传世本“知常曰明”逆溯回出土本“知和曰明”的转换,可见以“和”或“常”为主的哲学差异及和、明、常、德等概念间的思想关系。

通过“明”,可见《老子》思想提出特殊的认识观、主体观、政治观。不自见却自知,深度觉察自我的内面又消融自我,既是我之“明”,也是我之“冥”,是“自”的在场,也是“自”的隐退。当我不注视我,以我所看不见的我的双目注视万物,从而冲和地容许万物中至为对立者自为地存在,这种“明见”能“见小”、“见独”、“人见其人,物见其物”而“无弃人、无弃物”。“明”显现在视不可见者,体玄的“玄览”视野使万物并非被光芒覆盖照耀,而得以显见自身,这一德能即“玄德”,将自身的主体性化于无形无相以达不偏周遍,此也即道的特性。对反之冲和也即万物出生往来的玄牝之门、归根复命的天地之根,由此乃得众妙。使万物得以生生不息畜养的根本,来自一种共在的观视和承认,以及差异性的容许。人类群体生存的现实政治活动中,心灵在精神极致发挥的微妙状态下才可能与万物玄通,抱负二元的对反通往多元而无尽地“玄之又玄”。斯宾诺莎曾说“光同时显明自身与显明黑暗。”从《老子》来看,光自身不能显明光,暗不能显明暗,唯有光影推移间能显明彼此——对立的明暗在有无间不断交转互见。在悖反的张力中,《老子》使“明”概念呈现出深幽曲折的复杂性,反映道家思想表述与讨论特殊概念时的特色,在相反相成的张力中延伸出人心对存在状态的理解的不同向度,符合于其所谓“道”之反与常:悬荡于对立的两端,以逆反之途径,捕捉世界有无之间的恍惚和惚恍——一若有似无、与道默合的同尘万物之光。

(作者:美国芝加哥大学博士后研究员)

责任编辑:章伟文