

《文子》与《老子》思想关系研究述评

张彦龙

(兰州理工大学马克思主义学院, 甘肃 兰州 730000)

摘要:《文子》思想研究中存在着两种趋向:一种认为文子思想是对老子思想的“继承”“发展”和“超越”,另一种认为文子思想是对老子思想的“偏离”和“修正”,即前者把文子思想当做老子思想的“接着讲”,后者则认为两者之间是“断裂”的。前者以线性的进步观为判断标准,后者则更加在意思想的“应然”“超越”层面,更加注重价值关怀。前者虽然是学术界的主流态度,但本文认为后者更值得关注。

关键词:文子;老子;黄老;发展;修正

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:1674-3083(2020)03-0042-08

在河北定州竹简《文子》出土后,学术界对《文子》的研究曾出现过一个高潮,但主要集中在真伪的考据判断上。时至今日,《文子》作为一部重要的黄老文献应该是可以肯定的。考据方面的综述性文章已有多位学者写过,思想方面的综述性文章还很少见。通过对《文子》思想现有研究成果的爬梳,我们发现有两种不同的研究趋向贯穿始终:多数学者认为文子是对老子思想的“继承”“发展”和“超越”^①,个别学者认为文子思想是对老子思想的“偏离”和“修正”,下面我们将从“文子之‘道’与老子之‘道’”“道与德、理、一、气”“无为”“法治”和“性静”五个方面进行讨论。

1 老子之“道”与文子之“道”

李定生认为庚桑楚和庄子从唯心方向阐释老子的“道”,文子则从唯物方向阐释。前者认为“道”非“物”,“道”是“无”,把“道”看做超于一切物之外的独立存在的实体;后者认为“道”是无形的实体“气”,是构成万物的本原^{[1]27-28}。李定生把老子之后的思想线索分为庄子的主“心”和文子的主“物”,但他没有辨析是庄子还是文子更接近老子,因为老子思想必有所主,不可能既主“物”又主“心”。王三峡则认为文子更近老子,她认为

老子提出“道”,其后的学者不断阐释“道”,最得老子本意的自属老子的弟子——文子,这是考据学上的根据。思想上的根据是她认为老子的“道”不是“无”,“夷”“微”和“希”等只表明“道”幽暗不见其形,并非绝对的“无”,这实际是在肯定“道”之“有”的特性,而文子恰恰以“无形”“水”和“气”等解释老子的“道”,说明文子也更加看重“道”之“有”的一面。她又指出庄子也谈论有、无问题,但庄子总将论述指向玄而又玄的抽象领域,文子则将论述导向可感觉的现实世界,所以她认为文子对“道”的唯物化解释“比较贴近老子的本真”^{[2]172-175}。

如果说王三峡还在争究竟是庄子还是文子更加“贴近”老子思想之真意,陈静、黄钊、丁原明等学者已用“发展”“进步”和“超越”等词语来描述文子和老庄思想的关系。陈静认为“《老子》之道始终是虚无缥缈的”,而文子则把“道”拉向现实,甚至“已经开始稳固封建名教”,并认为这是一种“发展”^[3];孟鸥认为“《文子》之于道并非简单的因循守成,而是在承袭老子思想的基础上有所发展”。主要体现在两个方面:一是文子将老子的“道”与“一”等同;一是老子之“道”被转化为文子之“气”。在另一篇解读《文子》“尚水”思想的文

收稿日期:2020-04-21

作者简介:张彦龙,男,兰州理工大学马克思主义学院讲师,博士,主要研究方向:先秦秦汉思想史、老庄和黄老思想。

①严谨一些都应该写成《文子》《老子》,但为了行文方便,本文有时也写成文子、老子。

章中，孟鸥把“道”与“气”“一”的关系描述为《文子》增加了“道”的“可把握性”“物质性”以及使阐释力度更“实”^[4]；刘伟认为老子既讲“万物生于有”，也讲“有生于无”，但竹简《文子》没有“无”的概念，“有”是终极，文子抛弃老子的“有生于无”，将玄无虚妙的“道”拉向社会性的一面，并认为这是文子思想的“闪光点”^[5]；黄钊认为庄子把“非物”作为天地万物的本原而文子把“气”当做天地万物的本原，因而《文子》“就比《庄子》迈进了一大步”^{[6]9-11}；丁原明认为文子的“一”“无形”表明“道”之实存性、可把握性，老庄以“虚无”论说“道”，因而文子是对原始道家的“变革性超越”^{[7]217}。

李定生客观论述了对“道”的两种不同诠释，王三峡在这两种诠释中认为主“物”的文子更加“贴近”老子思想，其余的学者则已用“发展”“进步”甚至“超越”等带有较强主观判断的词语衡量文子和老庄思想的关系。无论王三峡的“贴近”，还是其余学者的“发展”“超越”，其所使用的判断标准都值得商榷。王三峡以为老子的“无”不应指绝对的“没有”是正确的（而且是不言而喻的，因为绝对的“没有”根本就不应该纳入讨论范围），但不能由此而言老子的“无”指“无形”，因为“无形”“有形”仍旧是在“物”的层面讨论“道”，老子的“无”指精神上的“无”，不在“物”的层面。从根本上谈，王三峡是把“道”当做“客观”的，因而才认为文子以“无形”解释“道”更加“贴近老子的本真”。实际上庄子在“玄而又玄的抽象领域”的“道”才更加符合老子，从“无形”的“物”化倾向解释老子的“无”是对老子思想的偏离。其他学者表面以客观性、社会性、可把握性为标准来衡量文子“发展”“超越”老子，但深层次上却不自觉地遵循着一种简单的线性进步观。细察陈静衡量“发展”的标准实是“不同”，也就是说“实用”的文子之“道”与“虚无”的老子之“道”两者明显“不同”，故在后的文子必是对在前的老子思想的“发展”。刘伟、黄钊、丁原明本质上与陈静相同，都以“不同”作为标准衡量“发展”。孟鸥的“发展”以能否充实老子的“道生万物”为标准，文子以“气”充实老子的“道生万物”，故而在后的文子是对在前的老子思想的“发展”。但以这样的标准衡量“发展”“进步”甚至“超越”似乎失之于轻率，因为“发展”“进步”和“超越”总是意味着向更好前进，而且表明

文子思想与老子思想之间是“连续”的，以上诸人都没有进一步分析文子与老子的“不同”以及文子对老子的“充实”到底意味着什么。

与“发展”“进步”和“超越”说不同，在文子与老庄思想的关系上还有一种偏向于“修正”的声音。张丰乾以为文子的“道”始于“柔弱”，这与道家一致，但成于“刚强”则是对道家的“修正”，但又认为这种“修正”并未导致对道家原则的根本背离^{[8]100}。陈丽桂虽未用“修正”的表述，但观其行文实更强调文子对老子的“修正”，她指出老子主张“无名”，《文子》更看重“有名”，《文子》把“名”和“功”联系起来，主张成功有名，与老庄的无名弃用走着相反的方向^{[9]77}。乔健明确使用“修正”一词，他将《文子》置于春秋到战国时期思想发展的普遍趋势中去考察，认为力争使思想变得实用是各家各派的共同特点，尤其是黄老的突出特点。但老子的思想是个例外，老子以“人人自为”为理想“解构”和“批判”一系列以“务为治”为核心的统治思想和统治方式。以“务为治”为核心的《文子》常常把老子超越的“道”具体化为与尊君密切相关的“法度”，将老子着眼于“批判”的思想修正成“建构性”的观念。老子的“道”是超越和绝对的因而也必然是永恒的，文子把恒常的“道”修正成随时可变、因时而变的东西，趋时顺势往往与对功利的追求一致，而不肯趋时顺势恰恰是老子思想的特点^{[10]12-14}。张丰乾虽意识到文子对老子的“修正”，但又认为文子本质上没有脱离老子思想。那么老子到底主张“柔弱”还是“刚强”？老子必主“柔弱”，因而文子主张的“刚强”必定脱离老子思想。乔健坚定认为文子“修正”老子思想，因他看到战国思想普遍向“务为治”发展，老子思想则始终面向“超越”和“理想”。老子“超越”的“道”最终落实为“人人自为”，文子“现实”的“道”则与君主集权密切相关，文子主张的“君主集权”与老子主张的“人人自为”是完全不同的。

现在我们能较清楚地看到对《文子》与《老子》思想关系的判定存在两种充满张力的视角：“发展”与“修正”。“发展”指老子思想与文子思想之间“连续”是主要的，而且在线性进步观的推动下，“发展”还总与“进步”“超越”等词语并列使用；“修正”指老子思想与文子思想之间“断裂”是主要的，在思想的关键处文子总是与老子矛盾，以老子最为核心的“人人自为”为标准来看，文子主张

的君主集权实是一种“退步”。在文子与老子的思想关系上，“发展”与“修正”两种视角贯穿始终。

2 “道”与“德”“一”“理”“气”

2.1 “道”与“德”

陈丽桂认为《老子》的“道”与“德”有区分，“德”是“道”在现象世界里的功能显现，“道”与“德”总分开提，有并称，没有合一连称，但由于《文子》重视政治层面的论述，“道”与“德”便模糊混同，“道”“德”常并称甚至连称，而且成为文子的最高价值标准，以与儒家之标准相对^{[9]79-81}。丁原明认为老子将“道”说成脱离物质的精神理念，文子则将“道”与“德”说成整体与部分、本体与功能的关系，“道”与“德”相互含渗，不可分割，“道”遍存于具体事物中^{[7]219}。

2.2 “道”与“一”

李定生认为文子为强调“道”的无形和贯通一切，就称“道”为“无”，为强调天地万物皆由“道”而生，就称“道”为“一”^{[1]28}；刘伟认为在《老子》中“道”是“一”的内在本质，“一”是“道”的外在形式，“道”和“一”本质上含义相同，在《文子》中“道”和“一”关系更加紧密，甚至没有内在和外在的差别，这样的简化使文子的道生万物变得更加明确^[5]；郑国瑞认为“一”是“道”的别名，“一”又是“气”，《文子》道论不出老庄范围^{[1]171}；上述诸人都将“道”和“一”等同，王三峡没有将“一”看做“道”，她把“一”放入老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”中去理解，认为“一”最接近“道”，但又不等于“道”，根据《文子·九守》论述气化宇宙观的一段话，她认为“一指“和”^{[2]169-170}。

2.3 “道”与“理”

李定生以为老子只讲“道”和“德”，文子则兼谈“理”，“道”是普遍规律，“理”是具体规律^{[1]35}，这基本上是学界的普遍看法，但丁原明进一步认为文子的“理”强化“道”的客观性，并与对“道”做物质性诠释相一致^{[7]218-219}。

2.4 “道”与“气”

李定生和丁原明都认为“道”的“规律”意含来自于文子以“气”代“道”，文子将“道”与“气”统一起来，“道”之规律实即“气”之规律，道论与气论贯通是《文子》对先秦道家宇宙论之延续与发展。丁原明指出“道”既然是阴阳二气的整

合，则“道”和天地万物之运动变化是自身使然，无超自然之意志力量做主宰，这就肯定天地万物乃自然存在者，老子的“自然”是自己如此的自然而然的状态，文子思考的是真实的自然界及其变化规律^{[1]29}。丁原明的这一说法极其精彩，尤其看到文子以“气”释“道”就消解“超自然之意志力量”，实际等于说消解“道”的至高无上性，再往前一步，既然“道”不是最高，整个宇宙都是物质的，君王自然就最高。他还看到文子重视客观的“规律”，老子则强调自主自为。

从上所述来看，一些学者客观论述“道”与“德”“一”“理”“气”的关系，但没有进一步说明文子的“德”“一”“理”“气”对老子的“道”而言意味着什么。李定生、刘伟、郑国瑞则把“一”等同于“道”，丁原明认为“道”与“气”贯通是文子对道家宇宙论的“发展”。乔健则认为将老子的“道”具体化为与“批判”和“理想”无关的“德”“理”“规律”“法度”和“仁义”都是对老子思想的根本性“修正”，也就是说凡将老子“超越”的“道”向确定化、具体化的方向拉扯都是对老子思想的修正，虽然乔健没有谈到“一”和“气”，但依其思想逻辑，他会认为文子的“一”和“气”也是对老子之“道”的“修正”，这显然与认为“一”等同于“道”以及“气”是对老子之“道”的“延续”和“发展”的观点不同。

3 无为

王三峡认为老子的“无为”反对统治者的任意妄为和沉重的赋税劳役，“无为”意味着百姓的“自为”“自化”，但她实际又认为老子主张“无为而无不为”，“无为”的目的是“无不为”，但从“无为”到“无不为”缺乏过渡环节，文子通过丰富“无为”的内涵补充上这一缺失环节。具体而言，文子“无为”的内涵主要有以下四点：第一，文子的“无为”就是“有为”，而且“有为”的时机非常重要；第二，“无为”就是因循顺势，不违背规律；第三，“无为”就是不违背“公道”，“执一”“守静”也是“无为”；第四，文子的“无为”指君主“无为”而臣下“有为”，“无为”是一种统治术。王三峡认为经过文子学派的改造，“无为”的保守性被消解，代之以积极的“有为”，这种特征表明文子学派有自己的理论特色，与庄子一派迥异^{[2]186-199}。王三峡在“无为”与“法治”的关系上处理得并不清楚，“公

道”实际指“法治”，“执一”和“守静”也指不破坏“法治”的客观性。与王三峡不同，乔健认为文子的“无为”是对老子“无为”的修正，文子的“无为”是“重法”之上的“无为”，与老子着眼于“批判”而强调君主“绝对无为”的“无为”根本不同。文子的“无为”归结在“仰上之德”，老子的“无为”则在“批判”一切由君主主导的不自然的政治运转模式，文子的“因循”主要指因循“法度”，“法度”又与“尊君”紧密相关^{[10]17-19}，乔健将“无为”与“重法”“尊君”的关系说得很清楚。黄钊论述的“无为”与王三峡所论的第一和第二点内容大体相同，但他认为君无为臣有为体现的是战国末年的君主集权思想^{[6]13、21}，则比王三峡单纯说“统治术”更加深刻。丁原明将“无为”分作“修身”与“治国”两个方面，“治国”上的“无为”与王三峡所论基本相同，“修身”上的“无为”实际就是王三峡第三点中的“守静”，但王三峡没有突出文子的“性静”，丁原明则从“性静”论述“无为”，而且指明“性静”与欲求、智识的矛盾^{[7]224-231}。曾春海认为文子的“无为”代表“治人”取向，“治人”实际指统治者，也就是说他对“无为”的论述也从统治者的修养方面说，与王三峡、丁原明所持论点大致相同^[12]。

王三峡与丁原明、黄钊、曾春海都客观陈述文子“无为”的内涵，但王三峡对文子“无为”与老子“无为”之关系的理解并不妥当。王三峡正确论述了老子之“无为”，也意识到文子与庄子的差异，但由于她把文子当做承传老子思想的“正宗”，因而就以文子的“无为”去补充老子的“无为而无不为”，自然文子的“无为”就是对老子“无为”的承续和发展，而且文子“无为”还消解老子“无为”的“保守性”，显然王三峡充分肯定文子的“补充”。事实上对老子的“无为而无不为”存在不同的看法，因为有些《老子》版本也写作“无为而无以为”，老子到底主张“无不为”还是“无以为”？老子主张的“自化”“不宰”以及老子一系列贬低君抬高民的认识都与“无以为”相当吻合，而与“无不为”根本矛盾。如果认为老子主张“无不为”，“无为”就仅是“手段”，这与老子思想根本不符，以“无为”为手段与以“无不为”为目的的解释恰将老子向阴谋化的方向拉扯了。王三峡认为老子的“无为”具有“保守性”，相应地就肯定文子“有为”的“积极性”，“保守”的依据是老子思想“高妙玄虚”

而文子思想具有“现实可操作性”，这又是以实用性来评价思想的优劣了。这恐怕是对思想的误解，思想主要不是看它有多少“可操作性”而应看它在“应然”“理想”和“超越”层面有多少见解，思想主要针对人的精神和灵魂而不是客观的现实，精神的东西总是很虚，没有多少实用的价值，但标出“应然”的方向却总能对现实起到批判和引领的作用，以实用性来衡量思想就会使思想不断远离“应然”“理想”和“超越”，终至于没有思想可言，人就会失去对“理想”存在的追求，只是围绕生存打转。老子的“无为”批判君王的“有为”，从而为百姓的自主自为开拓空间，人只有自主自为，才能向老子所向往的本真自然靠近。文子的“无为”确实具有“可操作性”，但正如上文梳理所言，“无为”是一种“统治术”，是君主集权的表现，君主集权与百姓的自主自为根本矛盾，王三峡对老子“无为”的评价并不妥当。以“实用性”来衡量思想反映的更为深层的问题是缺乏更高的价值关怀，因为没有更高的价值关怀，往往就会以平面的直线的进步观为标准，以实用性来评价思想也可以归入这种进步观中。所以王三峡即使客观地分析了文子“无为”的内涵，但仍把文子的“无为”说成对老子思想的补充，这是潜意识中的进步观在起作用。与王三峡不同，乔健明确提出文子的“无为”修正老子的“无为”，因为乔健的衡量标准是老子的“人人自为”，文子“无为”的“重法”“尊君”特征与老子的“人人自为”完全不同。

王三峡的主要问题是把文子的“无为”当做老子“无为”的“接着讲”，没有发现两者思想之间存在的明显“断裂”。沈清松、高原李刚、周耿则误将文子的“无为”当做老子的“无为”，导致对文子的“无为”评价过高。沈清松认为文子的“无为”即“不先物为”，具体指任万物依其本性成就自己，《文子》既认为万物各有其性，基本对立状态亦为多元，则已在宇宙论层面赋予多元主义基础，进而得出文子主张人性化政治、人性化管理的结论^[13]。高原李刚认为“无为”是《文子》“道治主义”的主要体现，“道治主义”是对儒家的“人治主义”和法家的“法治主义”的超越并且兼取二者之长，无疑“进步”。“道治主义”的归宿在“民本主义”，《文子》的“民本主义”比《孟子》的“民本”思想更为深入和具体^[14]。周耿也将“道治天下”具体化为“无为”，又从“道”为万物赋性的角度

提出人有“自正”的人性能力,故言“‘以道治天下’是对人性的充分信任、尊重,给人性自我端正、自我净化一个宽容的空间,从人的内在自主性上达成社会的治理”^[15]。上述三人的共同点是把文子的“无为”看做老子的“无为”,沈清松以为“不先物为”就是万物的自主自为,但文子的“不先物为”是顺客观规律而为,这与老子的“自主自为”所强调的主观并不同,正因他误解文子的“无为”而得出“多元主义”“人性化政治”等具有老子色彩的结论;商原李刚将文子的“无为”归结在“民本主义”,与他“道治”的理解有关,他把“道治”和儒家的德治、法家的法治相区别,但治国的手段无外乎“德”与“法”,因此“道治”就没有着落,只好将“道治”和老子思想挂钩,于是作为“道治”核心的“无为”就自然与老子的“无为”混同。实际上“道治”也是“法治”,文子确实反对法家的法治,但并不反对“法”本身,文子把自己所主张的与法家不同的法治理念称作“道治”。周耿的思维与商原李刚类同,也认为文子主张“道治”,“道治”的核心是“无为”,于是就从老子思想顺推文子思想,所以才会把文子的“无为”说成“对人性的充分信任、尊重”。

上述三位学者将文子的“无为”混同于老子的“无为”是由于他们将文子置于老庄道家的序列内讨论,他们把文子思想当做老子思想的延续与发展,因而总不自觉地认为后面“发展”前面,这种错觉再进一步就会出现要么以老子解释文子,要么以文子解释老子,把文子与老子的“无为”相混同就是这种情况的一个反映。相反,“修正”的视角关注文子与老子思想之间的“断裂”,这就势必不能以文解老或以老解文,必须深入到各自思想的内部。

4 法治

4.1 文子之法与法家之法

褚兆勇认为文子的“法”与法家的“法”既有同又有异,相同在强调“法与时变”“一断于法”,相异在文子强调君主要以法“自正”以及“法宽刑缓”^{[16]53}。王三峡认为这种相异是由于文子意识到商鞅的专任法治和严刑峻法存在弊端,因而主张“法宽刑缓”“德法并用”^{[2]200}。徐文武认为“道法结合”使文子之法区别于法家之法^[17],郭梨华认为《文子》重视“刑”,但又不主张“重刑”^{[18]28}。上述各家

所论基本相同,都认识到文子一方面重视法,另一方面文子的法又与法家的法有所不同。褚兆勇从内容上指出不同,王三峡分析这种不同产生的背景,徐文武则从“道法结合”来标识文子之法的特征。

4.2 法与时

王三峡认为《文子》中与法相关的“时”指的是“变法革新”,并肯定法与时变的精神^{[2]208}。郭梨华认为“法”的时变性来源于“道”,“道”之特质之一即在于其“时”^{[18]30},但这恐怕是对老子思想的误解,“永恒”才是“道”的特征,“道”肯定要强调“常”而不是“时”。褚兆勇认为“法与时变”的依据是“利民”^{[16]54},但吴显庆指出“其所谓的利民,只是一种手段,而利君则是真正目的”^[19]。

4.3 法与人性

刘绍云认为文子主张依人性制法,他所说的人性似乎指“自然性情”,“自然性情”指什么又没有具体说明,但却云“这种立法思想将人置于法律的核心,尊重人性,闪耀着民本主义的光辉,具有进步合理的因素,较之后来法家‘定分止争’的立法思想显然立意更高。”^{[20]109}褚兆勇认为法家的法治思想建立在性恶的基础上,文子的法治思想建立在性静的基础上,性静指人的本性静平,“没有经过嗜欲干扰的清静、恬和的自然状态的人性”,但由于与外界的欲和智接触,人本性的清静就丧失了,为重返清静本性,就要发挥“法”的制约作用^{[16]55-56};王三峡也认为文子的法治建立在人性的基础上,但她认为这个人性指“民之衣食”等“百姓的基本生存”需要^{[2]201-202},这与褚兆勇所说的性静正好相反,因为性静排斥欲望。乔健认为制法所因的是“人的‘实然’之性,也就是趋向功利的人欲,而不是老子带有‘应然’性质的‘本真’之性。因‘人欲’的目的就是为了实现统治者所期望的‘征伐’,人的低俗欲望常常是统治者利用来实现自己目的的凭借。”^{[10]15}褚兆勇认为法治是实现性静的方式完全正确,但说性静是法治的基础又不通,因为性静与法治相矛盾,如果已然性静,就根本无需法治。王三峡与乔健对文子之人性的见解相近,但乔健更进一步指出文子制法所因的“低俗欲望”被统治者利用来实现自己的目的,这就与刘绍云对文子法治思想热情洋溢的赞扬相反。刘绍云的问题在于没有弄清文子的人性具体指什么就遽下判断,而且对人性的层级也没有了解,黄老所说的人性一般指“好利恶害”,与法家的“性恶”还是有差异,

但无论“性恶”还是“好利恶害”显然都不算特别高尚的人性，法律的制定以“低俗欲望”为基础就不是“将人置于法律的核心”，而是着眼于人的工具价值，过高评价《文子》的法治思想并不妥当。与上述诸人皆不同，王沛认为在《文子》中道、人性和礼义都不能成为制法的依据，“法”只能“各因其宜”，但当法“各因其宜”“趋行多方”时，“法”的系统性和神圣性就被破坏，“法”就只是君王手中的工具^[21]。我们承认文子的“法”具有工具性，但首要的原因是君高于法而不是“各因其宜”，“法”当然要“各因其宜”。而且王沛的分析是有预设的，他认为《文子》中“道生法”的命题不见了，“道”不能成为“法”的上源，就只好在人性中寻找，但人性人心又人人不同，所以人性人心也不能成为法的上源。这种看法并不妥当，“道生法”的字样确实不见于《文子》，但类似的从天道引申治道的例子就太多，而且说人性就指人的普遍性，又说人人不同，这显然矛盾。“法”的工具性与制法所因的“人欲”并不矛盾，法律的制定不可能没有任何的人性基础。

4.4 法与仁义礼

褚兆勇、丁原明、李定生、郭梨华都认为法与仁义礼共同发挥着治世的作用，互相并不排斥，也都认为仁义礼高于法。但郭梨华同时也指明《文子》中还存在礼的位置退让而法的位置提升的情况^{[16]56-57, [7]232-234, [1]38-40, [18]29-30}。实际上当“法”是法家意义上的“严刑峻法”时，仁义礼才高于法，仁义礼代表“德”的一面，法代表“刑”的一面，文子主张德主刑辅，这也是黄老一致的观点。针对《文子》的“法生于义”，王三峡认为“义”的内涵可以用“正”替代，指道德伦理上的为上辅弱、为下守节，立法执法上的公正无私，“义”的作用主要表现在主持正义、匡正天下^{[2]217-222}。李定生认为“义”是“调和人道之际即人与人的关系，法是根据这种关系，由人们自己制定而又反过来约束自己，用强制的办法维护这种关系的。”^{[1]前言³⁹}王三峡的解释将“义”从其语境中剥离了出来，然后又按照儒家的理念进行解释。李定生将“义”解释成一种“关系”，更多源于《文子·上礼》的“义者，所以和君臣夫妇兄弟夫妇人道之际也。”但似乎与“法生于义”的语境不合，这个“义”与“众适”相关，实际指上文提到的“好利恶害”的“人欲”，和儒家的关系并不大。

4.5 法与君

褚兆勇认为文子强调君主主要“以法自正”，做守法的模范，百姓才能守法^{[16]55}。刘绍云则更进一步认为商鞅的法使君主超越法律，文子的法则把君主也纳入法的规范下，法律是对官吏和君主权力的制约，是一切人言行的最高规范，君主概莫能外，但他又认为法律是君王统治的工具^{[20]108}。王三峡从法治体现的公平原则出发，进而认为文子的法对抗等级观念、伦理观念和君主专制，并云这是文子法治思想中“民主性的精华”“极具光彩”^{[2]215-216}。褚兆勇指出百姓守法的前提是君主守法，实际就是担忧君主并不能守法。刘绍云和王三峡的评价有些过于夸张，法只要制定出来就具有客观性，就都有“禁君横断”的功能，原本不用区分是法家之法还是黄老之法，关键要看君在法上还是君在法下。刘绍云既然说法是君王统治的工具，就可见君在法上，法制约君主的功能就不应过分夸大。同样的道理，如果君主独尊，法对抗君主专制就是一句空话。

法治是文子最为重要的思想，老庄道家反对法治，这已能显出文子与老子思想的巨大鸿沟，然而为弥补老子和文子在法治方面的歧见，论证文子继承老子之学，王三峡反说老子未必必然反对法治^{[2]199}。老庄道家尚且反对儒家的仁义，更何况法治，法治思想的出现绝不是老庄道家思想发展的结果。对《文子》法治思想的研究最清楚的莫过于文子与法家的法治不同，但也正因为这种不同导致过高评价文子的法治思想。有些学者把文子的顺人性制法、“禁君横断”等解释得相当现代，如果我们以文子“修正”而不是“发展”老子的视角看问题，进而比较文子与老子对人的不同看法，这种过高的评价或许就能避免。

5 性静

学界对性静的讨论还没有充分展开，除了上文提及褚兆勇说到性静与法治的关系以及丁原明偶而提到性静外，只有王三峡、孟鸥做了研究，她们一致认为文子的性静与老庄有联系，但却没有将性静与法治相关联，实际上性静与法治的关联应是研究的重心所在。王三峡认为道家“崇尚清静平和、朴素纯真”，但她又未交代这与文子的性静到底有何关系。她指出性静表明人性非恶，智也不属于人性，保持清静之性就是为善，所以她认为文子虽不言性善，人性却是至善^{[2]225-241}，这等于把性静当做性善

了,孟鸥与王三峡的观点没有大的出入^[22]。王三峡可能把“虚静”当做老子的人性论,故她认为文子的性静是老子思想的发展,而孟鸥确实把“虚静”当做老子对“一切存在的本性”的规定。但老子本身就不讲人性,更何况以性静概括,这是不当地将文子置于老庄道家思想发展的序列内造成的。因为人性是一个抽象概念,讲人性肯定意味着人的普遍性,老子关注真切活泼的每个个体的本真存在而非抽象普遍的人性,普遍的人性观将使人同质化、单一化。而且性静是否就等于性善?王三峡、孟鸥已明确看到性静与追求智慧、财富矛盾,如果一种性善论否定智慧与财富,这种性善论就极其可疑。由于不当地将文子置于老庄道家思想发展的序列内,孟鸥说出以下言辞:“人的重要性被凸显出来”“追寻人性本真”“《文子》……在终极的层面上,追求人之为人的境界与品格”“实现生命的自由与精神的超越”^[23],这幅面孔的文子就与老庄毫无区别,但与文子的黄老身份格格不入。

6 结语

从以上的梳理可见,“发展”和“修正”两种对立观点的出现是由于判断标准的不同造成的,支撑“发展”说的标准主要是平面的线性的进步观,“修正”说则站在价值关怀的立场上,以老子的“人人自为”为判断标准。长期以来学界倾向于关注“知识性”的进展而忽视人的“价值关怀”,致使学术研究缺乏应有的温情和对个人存在的关注,“发展”视角就只关注“知识”进展和有无“实用性”,“修正”视角则关切历史中个人的存在状况。可以说持“发展”观的学者的思维主要是一种平面结构或者左右结构,而持“修正”观的学者的思维则是上下结构。前者强调前后的“不同”,研究者个人缺乏

批判意识,后者则拥有浓厚的批判意识,主要着眼于价值关怀。而且简单的进步观导致学者对文子与老子的思想关系缺乏深入的研究,因为只要在后的学者与在前的学者“不同”,就可以套用“发展”“进步”和“超越”等词汇,而“修正”必定要具体分析如何修正,这就使研究更加深入。

“发展”说的出现与学界对黄老思想的整体定位有一定关系,曹峰指出“黄老道家的思想,是一种以道家为主导的政治哲学。”^[24] 刘笑敢指出“黄老之学基本上是道家的一支,而不是法家的一翼。”^[25]^[275]这基本上代表学界对黄老的主流看法。就表面使用的词语看,黄老的很多词汇确从老庄而来,最明显的是《文子》大量引用《老子》和《庄子》,但如果要将黄老归入道家的一支,判定标准只能是黄老思想本质上接近老庄思想,而非词汇接近,因为相同的概念完全有可能表达相反的思想。黄老是面向现实求功利因而就要靠近君王,老庄是面向理想求超越因而就要远离君王,黄老主张“君主集权”而老庄向往“人人自为”,这在本质上是完全不同的两种学说。陈丽桂云“所谓黄老,其实是道家学说的政治化、法家化。”^[26]^[181]徐复观云“老子与法家的结合,并非出于老学必然的发展。这种结合,在学术上,是出于申韩有意的依附。”^[27]^[218]黄老不是老庄思想的“必然发展”,也就是说按照老庄思想的正常演进,根本不会分出黄老这一支,是黄老主动“依附”老庄,这都说明黄老与老庄思想之间的“断裂”才是主要的。正因为学界普遍把黄老置于道家序列内来考察,即使看到老子与文子的差异,仍旧要强调两者之间的连续性,反倒忽视两者之间的巨大鸿沟,这正是由于“修正”视角也未得到足够重视造成的。

参考文献:

- [1] 李定生,徐慧君.前言[M]//李定生,徐慧君.《文子》校释.上海:上海古籍出版社,2004.
- [2] 王三峡.文子探索[M].武汉:湖北人民出版社,2003.
- [3] 陈静.文子之“道”探析[J].职大学报,2014(06):29-31.
- [4] 孟鸥.《文子》论道[J].青岛大学师范学院院报,2010(04):64-67.上善若水:浅析《文子》的尚水思想[J].

青岛大学师范学院院报,2008(03):27.

[5] 刘伟.竹简《文子》天道论初探[J].管子学刊,2012(01):56-57.

[6] 黄钊.论《文子》的黄老新道家思想特色[J].湖南大学学报,1990(04).

[7] 丁原明.黄老学论纲[M].济南:山东大学出版社,1997.

[8] 张丰乾.出土文献与文子学案[M].北京:社会

科学文献出版社, 2007.

[9] 陈丽桂. 近四十年出土简帛文献思想研究 [M]. 北京: 中华书局, 2015.

[10] 乔健. 论文子对老子思想的修正 [J]. 中国哲学史, 2014 (02).

[11] 郑国瑞. 文子研究 [M]. 台北: 花木兰文化出版社, 2010.

[12] 曾春海. 竹简《文子》与汉初道家的“无为”观 [J]. 哲学与文化, 1996 (09): 1955-1960.

[13] 沈清松. 《文子》的道论——兼论其与老子的比较 [J]. 哲学与文化, 1996 (08): 1864.

[14] 商原李刚. 论《文子》的道治主义政治文化取向 [J]. 长安大学学报, 2001 (01): 11-12.

[15] 周耿. 《文子》的政治思想体系 [J]. 北京师范大学学报, 2014 (03): 110-113.

[16] 褚兆勇. 论《文子》中“法”的思想 [J]. 管子学刊, 2000 (04).

[17] 徐文武. 简本《文子》与黄老道家思想体系的构建 [J]. 湖北社会科学, 2016 (11): 190.

[18] 郭梨华. 《文子》与黄老哲学 [J]. 国学学刊, 2016 (02).

[19] 吴显庆. 《文子》政治辩证法思想初探 [J]. 北京大学学报, 1992 (03): 70.

[20] 刘绍云. 文子法思想探析 [J]. 理论学刊, 2002 (1).

[21] 王沛. 《文子》中的黄老“法”理论 [J]. 辽宁大学学报, 2007 (04): 93-96.

[22] 孟鸥. 《文子》的思想史意义 [J]. 齐鲁学刊, 2011 (04): 39.

[23] 孟鸥. “守内而不失外”——《文子》的人道超越 [J]. 青岛大学师范学院学报, 2010 (02): 63-66.

[24] 曹峰. 近年出土黄老思想文献研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2015.

[25] 刘笑敢. 庄子哲学及其演变 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2010.

[26] 陈丽桂. 战国时期的黄老思想 [M]. 台北: 联经出版事业公司, 1991.

[27] 徐复观. 中国思想史论集 [M]. 台北: 学生书局, 2002.

A Review of the Research on the Ideological Relationship between *Wen Zi* and *Lao Zi*

ZHANG Yan-long

(School of Marxism, Lanzhou University of Technology, Lanzhou 730000)

Abstract: There are two trends in the research of *Wen Zi*'s thoughts: one is that *Wen Zi*'s thoughts are the “inheritance”, “development” and “transcendence” of *Lao Zi*'s thoughts; another is that *Wen Zi*'s thoughts are the “deviation” and “correction” of *Lao Zi*'s thoughts. The former regards *Wen Zi*'s thoughts as the “continue to express” of *Lao Zi*'s thoughts, while the latter regards the two as “fractured”. The former is judged by the linear view of progress, while the latter pays more attention to the “should-be” and “transcendent” level of thinking and focuses on value concern. Although the former is the mainstream attitude in the academic world, this paper holds that the latter deserves more attention.

Key words: *Wen Zi*; *Lao Zi*; Huang Lao; development; correction