

# 《老子》五千言：商鞅新政的谤文

胡 义 成

(陕西省社会科学院 哲学所, 陕西 西安 710065).

**摘要:**在楚简研究中,有论者认为,二千言简本《老子》出自老聃,五千言《老子》则出自太史儋。太史儋入秦为公元前350年,正值商鞅变法十年前后,五千言悉数采用二千言并加以改铸,实际为反变法而造。其不朽的哲学价值,在它原创性的“道生一”图式,这相对独立于其政治取向。此后,在秦的韩非和吕不韦从相反立场利用了它,前者使它代替二千言而一枝独秀。

**关键词:**楚简;《老子》五千言;《老子》二千言;商鞅

**中图分类号:**B223.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5315(2002)03-0034-11

《老子》是中国先秦哲学味最浓的典籍,学者们从一般本体论和辩证法的纯哲学层面上论释它。本文欲换一方法,侧重考究它产生的具体历史背景及其确切的社会含义。

本文“换一方法”也以新出郭店楚简《老子》二千言为依托。当年,冯友兰先生在论析老子哲学时,慨叹“我们现在并没有发现司马迁没有见过的新资料。我们似乎不能解决司马迁所不能解决的问题”[1](238页)。二千言的出土,看来有可能使我们进一步弄清《老子》研究中的一些大问题。

## 一 楚简《老子》带来的新信息

包括《太一生水》在内的简本《老子》共2046字[2](26页)。有研究者认为,它以今本《老子》第十九章(文有异)为纲展开[3](182—196页),是自成一体、完整有序的《老子》古本[4](167—172页)。即使承认它为五千言摘抄者,也大皆承认它主题集中[2](28页)。有论者以它用“亡”字表“无”,确认其产生早于战国[5](105页)。郭沂和尹振环等先生在此背景下,主要依《史记·老韩列传》,提出此二千言“出自春秋末期与孔子同时的老聃”,五千言帛今本《老子》则出自太史儋[6](119页),前者“核心思

想是守道归朴”[6](122页),与古籍所载老聃思想“完全一致”[6](137页);也可以认为,《老子》一书是“老聃奠其基,太史儋总其成”[7]。针对否定意见,尹先生反问道:“能举出什么证据证明五千言《老子》不是太史儋之著呢?有什么证据能证明《老子列传》中关于太史儋的部分需要改写呢?”[7]还有论者提出:从“老学史”角度分期,二千言为“形成期《老子》”,出土帛书为“成型期《老子》”,河上本及王弼本等为“定型期《老子》”,此后者为“流传期《老子》”[7]。这些见解有道理,包括它可平息《老子》研究中的一大纷争:在否定它产于秦汉的同时,使影响最大且各有确凿依据的“春秋说”(郭沫若、吕振羽、马叙伦、张煦、唐兰、任继愈、高亨、张岱年、陈鼓应等)和“战国说”(梁启超、王国维、冯友兰、侯外庐、罗根泽、杨荣国等)将并存不悖,故涵盖面广,解释力强。它令人信服地说明了,与孔子同时之老聃,何以写出战国末年痕迹不少的五千言。此外,它也为显然最初是南方文化产物的《老子》与北方文化相结合形成新《老子》提供了历史依据,使中国这部最著名的哲学典籍展现出南北汇通的风采。首倡先秦文化三元论(荆楚、齐鲁、三晋)的蒙文通先生

收稿日期:2001-09-14

作者简介:胡义成(1945—),男,陕西省凤翔县人,陕西省社会科学院哲学研究所研究员。

说过，南产的“老书颇属北方之论”[8]（265页），可谓慧识。

当然，郭沂、尹振环诸先生的思路也存在某些薄弱点。其一，和二千言同样产于南方且被目为一派的《庄子》有32处征引老子言论，其中17处（包括许多明言来自“老聃”或“老子”者）不见于五千言，见于五千言者15处，却大多不指明引自老子[8]（263页）。“《荀子·解蔽》引《道经》，也不见于《道德经》”[10]（294页）。由此可以设想，在二千言外，当年还可能有的老聃言论被辑录面世。既然如此，则定二千言为老聃《老子》，似有以偏概全之嫌。其二，更糟的是，郭店简本中，“甲组”和“丙组”中均有一节文字被认为是今本《老子》第64章下段。我仔细比较二者，很难说它们是各自独立而不重复的部分。郭沂先生认为，这“是简本系统存在不同传本的显证”[6]（135页）。既然如此，骤言二千言为老聃《老子》，并据以论定太史儋尽采之，也就底气不足。

## 二 五千言对二千言的根本性改造

在郭店出土了71枚《老子》古简。整理者依其长短及形制，分为甲、乙、丙三组，其内容相当于帛今本《老子》若干章。其中除甲、丙中相当于今本第64章后段外，内容无重复，字数约为今本四成；今本第66章后全是新制；简本约共300句，有60句异于帛今本相应句子。据此，一些论者认为二千言变成五千言，主要是后学在字句上对前者进行整理增删（包括某些字句的重复化）、改动、调整和附益扩充的结果。依我之见，似乎淡视了五千言与二千言的根本性区别，其中包括了前者在本体论层面上对二千言的改造提升，以及它一改二千言原有取向，在反儒的同时也反法，等等。一俟我们认定其撰者为太史儋而确定了它在中国历史和哲学史中的具体方位，无论如何，我们就不能忽视它的这些政治和哲学品性。具体分析五千言具体的历史品性，有助于更全面更科学地理解它。

（一）五千言由二千言不反儒法向不但反儒而且反法取向的转型。

许多先秦典籍都记录着孔子“问礼”于老子之事。从二千言看，其中确无一言反儒，与典籍相符。当然，其中有两节存在歧解。（1）“故大道废，焉有仁义。六亲不和，焉有孝慈。邦家昏乱，焉有正臣”。（2）“夫天多忌讳，而民弥叛；民多利器，而邦

滋昏；人多智，而奇物滋起，法物滋章，盗贼多有”。前一节相应于今本第18章，被有的论者视作批评孔门“仁义”，显然不妥：“焉”字绝对不可忽视，二千言甚至是肯定仁义的。值得注意的是，王弼等今本第18章是“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”。显然，今本把二千言首肯孔门仁义改写为反儒了，这是重大改造，貌相近而实相反。后一节相应于今本第57章中段，但王弼等今本却将“法物”改为“法令”，且目下一些注者也倾向于把简本“法物”释为“法令”或“著有法律条文的实物”。果尔，它便可被视作反对法家的言论，因为公开法令和“铸刑鼎”之类举措是当时法家改革的一个明显标志。《论语·为政》便载孔子批评法家“齐之以刑，民免而无耻”。但问题在于，二千言明明写着“法物”而非“法令”。河上公本和唐李荣本均注“法物”为“珍好之物”；唐孔颖达和元胡三省又均把《后汉书·光武帝建武十三年纪》中“法物”一词释为皇用礼器仪仗。一般而言，汉唐均在礼器等意义上使用“法物”一词，其本义并非“法令”。这说明，二千言此节并不反法，五千言改一字使反法。

以上两例，已较典型地表明了五千言的反儒批法实际是对二千言不非儒不反法取向的根本性突破。郭沂先生认为，此两者“有着互不相同的思想体系，尽管二者之间存在明显的继承与被继承关系”[6]（135页），是准确的断语。如果仔细对比一下今本和简本，特别是捉摸一下后者新加的第67章以后显然是激烈批评法家举措的部分，则可以明显体察到这一点。蒙文通先生指出五千言“多针对法家为说”[8]（318页），言之成理。

### （二）五千言“为民请命”和“无为”说新解。

许多年来，在儒、法、道“三角”关系之外，我一直注目着先秦百家思想激荡中的另一种“三角”关系，即法家的反对者（儒家和二千言等）在较量中都力求利用、煽动被当权法家统辖着的农人和下层“国人”，包括有意关心他们的疾苦，代他们呼吁，“为民请命”，以求结成“反法统一战线”。我曾发表一系列文章认为，被编入《诗经·国风》中的许多“劳者”篇什，如《伐檀》、《硕鼠》等，便是这种关系的产物。它们体现着当时儒、法、农人的“三角互动”[11]。现在看，五千言“为民请命”，也体现着法、道、农的“三角互动”。现举出二千言所无而五

千言新添的三段言论为例以说明之。

例一,第53章:“使我介然有知,行于大道,惟施是畏。大道甚夷,而民好径。朝甚除,田甚芜,仓甚虚;服文采,带利剑,厌饮食;财货有余,是谓盗竽。盗竽,非道也哉。”在这一段明确讽刺当时富有当权者的文字中,有几点特别值得留神。(1)按《韩非子·解老》,“朝甚除”是指“狱讼繁”,“狱讼繁则田荒,田荒则府仓虚”。能不能把“狱讼繁”与当时法家倡言公开法律条文并以法行事的改革举措相联系呢?我认为不仅可以,而且必须,因为史有事实。由于私田的开垦越来越多,春秋以降,“争田之讼”十分普遍。仅以《左传》为例,闵公二年,昭公九年、十四年及成公十一年,均有记录。《诗经》的《小雅·节南山》和《大雅·瞻卬》,事实上均是对因占有大量私田而富贵者的讽怨。对于前者主旨,汉代董仲舒在《贤良策对》中已明言不讳。对于后者,诗句浅显,一读也明。要之,“狱讼繁”是当年法家改革中出现的一个标志性社会现象。这样,我们就听到了五千言关心田芜仓虚并认定它因法家改革而引起的潜台词。对“朝甚除”中的“除”字的另一种解释是“污”(“除读为涂”,“涂,污也”)。在这一解释下,“朝甚污”把讽刺矛头指向在朝堂实行改革之当权者的含义,也颇显豁。(2)面对“田芜”和“仓虚”而能“服文采,带利剑”且“财货有余”者,具体是指谁呢?显然是指法家改革者。“高岸为谷,深谷为陵”,是对春秋战国经界大变动引起人们社会地位翻易状况的形象描述。原来的在下者和贫者迅速成为富且贵者,如《论语》所责之管仲、季氏;旧体制下的富贵者又往往成为贫且贱者。后者心中怒怨冲天,往往形之歌诗言谈:有人大骂上面“征敛无度,官室日更,淫乐不违”(《左传·昭公二十年》);有人疾呼“民之羸馁,日已甚矣。四境盈垒,道殣相望,盗贼司目,民无所放”(《国语·楚语》),等等。跟着这股时风,五千言也骂他们是“强盗头子”(“竽”训“大”,引申为头目)。(3)最后的“盗竽非道也哉”一语,把问题提到了“道”的层面。这也正是作为哲学典籍的五千言的注目点所在(详后)。

例二,第75章前部:“民之饥,以其上食税之多,是以饥。民之难治,以其上之有为,是以难治。”这一段文字首先把批评锋芒指向“食税太多”。史实是,春秋以降,随着土地所有制变迁,周的“彻”法行不通了。鲁国于公元前594年“初税亩”,表示承

认公田和私田所有权合法并一律按亩征收实物地租。此后百余年,秦国“初租禾”(前408年),也按田亩多少征收实物地租。在这种大变动中,旧贵族有的转化为新的当权富人,有的“弃其田耕,卖宅圃”(《韩非子·外储说左上》)。孔子曾针对“以田赋”致富的季氏,私下骂他“不度于礼,而贪冒无厌”(《国语·鲁语下》)。孟子也曾指责推行“经界”变动并从中获权富裕者为“暴君污吏”(《孟子·滕文公》)。在此背景下来理解五千言“民饥”因“税多”的批评,便可明白其具体含义。区别于“彻”法的“税”字,实际上也能表明其谴责所向。至于第75章接着责备“上之有为”,显然也是针对法家改革。

例三,第74章说:“民不畏死,奈何以死惧之?”这更是“为民怒吼”了。

上三例在一定程度上比较清晰地折射出了当年“道一法一农”的“三角”关系。五千言后来成为多少反映农民利益的道教的经典[8](315—318页),也与此种“三角”关系有关。也正是由于对此种“三角”的误解,才出现了某些论者把五千言看成代表农民的见解,显然片面。胡适当年把五千言中对现实的激烈抨击与《诗经》中的“劳者之什”相提并论,视为同类作品,现出犀利的眼光。在一定意义上可以说,读五千言,不明乎此“三角”,便读不懂。只有在这种“三角”关系背景下,也才能更具体地读懂它的另一些批评。

例如,第27章中说:“故善人者,不善人之师;不善人者,善人之资。不贵其师,不爱其资,虽智大迷。”作者在这里把“善人”视作“不善人”的老师,责备当时“不贵其师”的风尚,不能不使人联想到当时法家“无书简之文,以法为教,无先王之语,以吏为师”(《韩非子·五蠹》)的举措。须知,当时秦国商鞅便曾“燔《诗》《书》而明法令”(《韩非子·和氏》)。《商君书·农战》明言:“农战之民千人,而有《诗》、《书》辩慧者一人焉,千人皆怠于农战矣。”法家对于以传统的“善人”为师大不以为然,“以法为师”、“以吏为师”是法家的必然要求。这样,我们可以体会出,五千言“虽智大迷”的讽刺指向何方。

又例如,第29章开头:“将欲取天下而为之,吾见其弗得已。夫天下,神器也,非可为者也。为者败之,执者失之。”在五千言面世的年代,“欲取天下而为之”者,首先是法家。因此,这段文字刺法的含义也较明确。由此可以看出,五千言大张“无为”,其

真实的历史含义首先是抵制、否定法家改革。

(三)在宇宙论上,五千言弃二千言之“太一”而以“一”贯“道”,在哲学体系上改造完善了二千言原创性的“道论”,从而使它成为中国哲学的象征。

如前所述,作为追究大本大源的哲学著作,五千言在否儒否法时,在“为民请命”时,不能不把问题最后归结到哲学本体论的层面。事实上,无论是老聃,或者是太史儋,迫于其史官的职业追求和特殊视野,以及当时诸子百家都有意无意在哲学层面申述己见的时代风尚,均不能不力求为自己的见解提供最有力的哲学支援,于是儋攀援于聃,本体论思辩达到了一个制高点。这不难理解。因为他具有别人当时很难具备的时代机遇、学识、资料和供养条件。

二千言的“道论”思想集中体现在《太一生水》一段中。它的公布,曾在海外产生较大震动[12](1页)。《郭店楚墓竹简》把它作为单独一篇独列,使它与简本《老子》分离,看来欠妥。已有不止一位学者通过仔细分析,认定它与二千言浑然一体,不可分割。更有论者经仔细梳理,认为它与丙组简文是二千言以论析哲学本体为主旨的一部分,其围绕主题展开的顺序应是《太一生水》在前,丙组《老子》列后,它们与甲组《老子》的相关性更大[13](171—178页)。问题在于,《太一生水》在宇宙论上与五千言有很大区别。它开头说:“太一生水,水反辅太一,是以成天。天反辅太一,是以成地。天地[复相辅]也,是以成神明。神明复相辅也,是以成阴阳。阴阳复相辅也,是以成四时。四时复相辅也,是以成冷热。冷热复相辅也,是以成湿燥。湿燥复相辅也,成岁而后止。”其中,“太一”是作为万物之母而出现的,它化生为水,又与水彼此作用化生为天,又与天彼此作用化生为神明,神明又彼此作用而化生出阴阳,等等,这些化生“成岁而止”。设定“太一”是万物之母,是开始的开始,“太一生水”,然后对立面彼此“反辅”,体现出重视演化及其周期的辩证转化,是此论的主要特色。仔细对比,可知它既异于《周易》的宇宙生成论,复异于五千言的宇宙生成图式,自成一家。《周易》主张“太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦”(《易传·系辞上》),等等。五千言则言“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳”(第42章)。显然,作为万物之母,“太一”与“太极”、“道”很不一样。有论者认为“太一”与五千言之“道”无异,显然不能服人。首先因为五千

言中无“太一”概念。又有论者认定“太一”只能出现于五千言后,也缺乏有力而可靠的论据,反驳者同样可以以相反设定诘难它。看来,在宇宙生成论上,五千言与二千言是完全不同的哲学体系。后者极有特色,也富有原创性,未可低估,但前者则吸收后者已有思维成果,又综合提升,更加有特色和独创性。可以设想,五千言在为自己的社会主张提供本体论证方面,的确达到了哲学的某种巅峰。

为什么五千言悉数采用了二千言的其它内容,偏偏再未使用“太一生水”图式,而用“道生一”图式突破并取代它?这是楚简对当代《老子》研究的一大挑战。

窃以为,此问题的答案中也包含着当时中国南北文化的差异和斗争。如用蒙文通先生“先秦文化三元论”观照之,那么,可以设想如下。

第一,出二千言的老聃生长于楚地(《史记》列传),故其宇宙生成图式必然以楚文化作为主要背景。王逸谓“沅湘之民,信鬼好祠”,“朱熹为说,大义也相近”[10](141页),而“太一”本来就是楚民族的最高神祇,战国屈原《九歌》首礼“东皇太一”和同时的宋玉《高唐赋》“礼太一”的诗句,可以证明这一点。在这种巫味很浓的文化氛围中,楚地哲人把“太一”锻铸成哲学上的万物之母,合情合理。也许,在“太一生水”图式中紧随“天地”之后,为“神明”留席位,已透露着其产楚地的消息。姜亮夫先生解《九歌》东皇太一神时便认为:“太一为一哲学中至高概念。此南楚哲人之言。”[10](203页)

“太一生水”图式把水抬到显赫的哲学地位,令人称惊,值得探究。在我看,它也从一定角度证明了“太一生水”产自南地,因为,只有生活在水泽之国的人们才可能产生这种理念,北方哲人则少有此想。《尚书·洪范》载“五行”之序,为首是水,但那里已说明“天乃锡禹洪范九畴”,而禹在南国治水已成确论,这也映证着南哲重水。后来北人董仲舒便把“五行”排序修改了,水被排于后。是否可以推想,北人太史儋难接受“太一生水”的图式,于是便超越它,在自有文化的基础上别铸新图式?我看是可以的:任何人都被镶嵌在本地区或本民族文化的背景上。

第二,在先秦时代的北中国,把“道”作为最高本体范畴,已经呼之欲出。一方面,周室衰微已经使周公首铸的“天哲学”显出落伍,时代要求人们在

“天”之上寻求宇宙化生的始发点;另一方面,在《尚书》已经提炼出“皇天之道”理念(《康王之诰》)的基础上,春秋战国又出现了各家各派关于“天道”、“地道”和“人道”的哲学思考,其中包括,人们通过对《周易》研究的推进已经产生了“一阴一阳之谓道”的思想(《易传·系辞上》)。因之,把“道”提升为哲学最高本体范畴,已成历史必然。而历史的偶然,又使太史儋凭借自己的各种优势成为体现这一必然的哲人。

从一些先秦资料可以看出,完成用“道”完全代替“太一”的过程,可能不是在一时一地一人身上实现的。《礼记·礼运》就说:“礼必本于太一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。”其中,“礼必本于太一”,又是引用荀子的话[10](202页)。生于北方的荀况,晚年定居楚地。可以设想,是他首先把南国“太一”概念与北方“太极”概念揉合,在理论上为五千言“道生一”图式的产生提供了适当的过渡。事实上,五千言完成时,也确参考借鉴了当时各家大量文史哲成果[14]。另一方面,仔细比较,人们又可以发现,五千言第25章关于“吾不知其名,字之曰道,强名之曰大”,实际上也是在直接回答《太一生水》以下问题:“道亦其字也。请问其名?”显然,在“道”其“字”方面,五千言直接回答了二千言关于“道”其“名”的提问,并以原创性的回答完成了对后者的超越。因此,五千言“道生一”宇宙生成模型,是一个奠基于并超越于“太一生水”并具有巨大独创性的东方哲学精品。在这里,其政治取向与哲学建树已经表现出某种相对离异。其实,这也是人类精神生活演进的一种常规。试细解五千言第42章“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”的逻辑程序,已相当严密圆熟。(1)所谓“道生一”云云,按《宋书·律书》之解,首先指“道始于一”,再指“一”中本含阴阳双方,阴阳相谐和而化生万物,故万物均存在阴气阳气的辟翕,更因为二气虚而不盈,因之万物皆为同一体。显然,这是一个充盈着辩证法的宇宙生成模型。(2)按第14章,作为“道基”即始点的“一”,是无声、无体、无形的“无状之状,无物之象,是谓惚恍”。这样,“一”就成了现“道”的定式,“道无双,故曰‘一’”(《韩非子·扬权》)。(3)作为前此之阴阳“冲和”的产物,呈现着和合性的“一”乃是万物和谐和社会安宁的表征。第39章所谓“天得一以清,地

得一以宁”,“万物得一以生”等等,说的就是此意。(4)第10章所谓“戴营魄抱一,能无离”,“能婴儿”,“能无疵”,“爱民治国,能无为;天门开合,能为雌;明白四达,能无知”云云,实已点明了“道生一”模型的社会出发点和归宿点:无矛盾境界(无离),“无为”,“为雌”,“无知”,等等。据说,这些便是最高的“玄德”,它还把“无知”与“愚民”相联(第65章)。(5)由此前推,“小国寡民”理想(第81章)及反对改革的取向,便成为“道生一”的必然展开。尽管这样,“道生一”本体论和辩证法已经在哲学上构成峰巅,迄今是中华哲学智慧的标志之一。这种标志性以它的抽象化为前提,不包含对它在当年历史进程中的具体社会取向的首肯。事实上,任何哲学的学术地位均被如此确定,这又体现着哲学对于社会政治的相对独立性和超越性。

### 三 五千言与商鞅变法

有论者根据《史记》的《周本纪》、《秦本纪》和《封禅书》解读其《老韩列传》,推定太史儋入秦年份(此即五千言撰成年份的上限)为秦献公十一年即公元前374年,并纠正《老韩列传》的误记。此事还应再推敲。列传说“自孔子死之后百二十九年,而《史记》周太史儋见秦献公”,并撰五千言。专门研究太史公写书过程及所据资料的金德建先生在近四十年前就指出,“这一段记载,并不是从传说上得出来的,他所说是本之旧时的《史记》。在司马迁的笔法中,注明所根据的出处是很少见的。既然注明了出处,即表示这段记载特别重要,大概这一段话是可信的,至少司马迁自己是相信为真实可靠的史料”,“此《史记》的纪事年限在战国,见秦献公,当属《秦记》无疑。故《秦本纪》献公十一年亦云周太史儋见献公”,“和《老子列传》相合。但献公没,上距孔子之卒,仅百十八年,则作献公者误,应当作孝公十一年”,“时为公元前三五年”[15](220—221页),推定为前374年,并不妥贴。何况,列传是老子本人传记,其它三处则是顺便提及,可靠性不及前者。至少在没有确凿证据推翻《列传》孔后纪年的情况下,儋入秦为前350年(351年?)可聊备一说,不必出口便否之。

五千言研究者似乎从来未有人论及其作者入秦撰书的前350年,上距商鞅变法开始(前359年)已有十年左右时间,这两件事情彼此纠缠,不可分割。前350年时,商鞅变法“行之十年,秦民大悦,道不

拾遗，山无盗贼，家给人足，于是，以鞅为大良造（秦爵十六级，相当于丞相兼将军——引者）”（《史记·商君列传》）。值得注意的是，正是这一年，商鞅不仅把阻碍改革的一批人“尽迁之于边城”（《史记·商君列传》），又“将兵围魏安邑，降之”（《史记·秦本记》），而且，秦都也由栎阳（临潼）迁到他负责督建的咸阳，接着又展开了新的变法浪潮（设四十一县，“开阡陌”等）。太史儋在这个时候来秦，撰成反法味道浓厚的五千言，耐人寻味。展开研究其与商鞅变法的关系，似一直是学术盲点，试予补说。

《史记》在四个地方，用几乎相同的文字记录着儋入秦后对秦王说的话：“始秦与周合而离，离五百岁而复合，合七十岁而霸王者出焉。”（各处文字略异）列传又点明老聃入秦，是因为“居周久，见周之衰”。在我看来，儋对秦王的话以史官的语言，表达了希望秦“复合”于周的请求，以及预祝秦国在“周衰”之时于不久当称霸的愿望。它应当被视作儋献撰五千言的政治主旨。代为史官且世代奉老子学说的太史公四复其言，显然并非“闲笔”，值得反思。五千言研究一直疏忽于此，似为大误。希望秦周“复合”，实际上就是希望秦按“周礼”行事，不要按法家方案改革。据说，照此办事，不远的将来，秦当为“霸王”。这句话表达的倾向，与前述五千言反法主旨完全吻合。细味《史记》，参以楼观古记，可以设想事情的真象。（1）二千言出自稍早于孔子的南人老聃。老聃可能未到陕，因为，《史记》列传说他西入函谷关，而此关设在秦献公时期。后人是把儋事淆加于聃，或是儋托名聃时所为。（2）毕沅《道德经考异》及汪中《老子考异》及今人罗根泽先生均列据证明聃、儋为一人：一是“聃”、“儋”同音、同义（《吕氏春秋·不二》记为“耽”，三字同音同义，均为耳垂），二是同任周太史，三是同样入关到秦，等等。聃到秦之附会很可能是太史儋托名老聃的表现。（3）儋悉数采用二千言并借北方哲理加以改铸，用五千言以求秦尊“周礼”，拒绝商鞅继续变法。（4）五千言很可能撰成于楼观，此地避开秦旧都栎阳及新都咸阳，又距二者不远。（5）关尹也是儋反对商鞅的同道。此人如东走，便是后来的“河上公”（见后）。这是对五千言的一种全新的理解。五千言被古今几乎所有研究者视为出自史官的“君人南面之术”（《汉书·艺文志·诸子略》），是有道理的。

再从几十年后入秦的韩非征引老子的话全部出

自五千言，但他把太史儋新造言论一律视作老聃言论来看，十分可能，儋向秦王献撰五千言时托名老聃。否则，仅几十年后韩的如此混淆便难以理解，司马迁并举三个老子而叙述诡飘（这在《史记》中相当少见）也难完全说通。梁启超和郭沫若均斥后者为“神话化”，虽然偏激，但事出有因。须知，太史公先辈也“世典周史”（《史记·太史公自序》），“以其家学衡之”，则迁宜知书之作“而托曰老子者耳”[8]（263页）。《史记》把老聃说成李耳，使其名与“聃”、“儋”示耳之义相应，也使人增疑。春秋战国无李姓，李姓“殆始于汉”[9]（159页）。春秋战国也无人提及李耳，老子即李耳显系编造[8]（263页）。为什么太史公如此诡飘呢？一种可能是他迫于汉武独尊儒术之势而“故作玄妙以为奇诡”[8]（263页），隐去儋托名写书之真象，为尊者讳也，也借此给自己祖传家学增加神秘感和精神存在空间；另一种可能则是儋的托名也使他莫明真象，只好“以疑传疑”。不管是哪种可能，儋托名献书看来不假。为什么如此？答案之一，是面对变法，假托老聃之名，不仅可以借古时名人增加份量和说服力，而且又可以使自己避开追究。这也是儋的一种斗争艺术。须知，五千言也娴熟政界兵法。

商鞅当然不会对儋的挑战无动于衷。查《商君书·禁使》，商鞅对五千言明确反对。据高亨先生考证，《禁使》系商鞅写给秦王的书奏，并非后学辑录或伪造[16]（9页）。它的独特处是首述“法”、“术”、“势”三者互辅理论，为商鞅成熟期代表作之一。此文在展说上述理论和官禁稽奸事项后，笔锋一转写道：“或曰：‘主执虚后以应，则物应稽验，稽验则奸得。’臣认为不然。……故遗贤去知，治之数也（全文终）。”被商鞅在这一段反驳的言论，显系五千言思想。除明代朱校本缺“后”字外，其它十多种《商君书》版本，文字无异，而且注释相似。据综合各家的高亨先生注释：“虚和后是道家学说的两个术语。”[16]（9页）其论是鼓动秦王搞“虚静无为”及“不敢为天下先”（五千言第67章）的哲学。商鞅明确否定之，最后提出，对鼓吹五千言思想的“贤”与“知”者，也必须“遗”之“去”之。这也显示出，《商君书》所批评的“贤知”之士，不仅指儒士，而且包括老子道家。以前，许多人只理解为前者，应予扩充。

明乎此，则商鞅在进一步的改革中批判的锋芒也对准五千言，便成难易的史实。他在提出“壹教”

(统一思想和教育)时,便针对以五千言奉献秦王之类教训,明确规定“不可独立私议以陈其上”(《商君书·刑约》),并请求秦王“言不中法者,不听也”(《商君书·君臣》)。历史的真象可能是,大权在握的商鞅“镇住”了到秦的太史儋,后者除迷离陕西外,只能在陕默默无闻地辞世,连骨殖葬在陕西何处也不清楚(传说中,老子在陕葬地有多处)。

儋来秦下场不妙的一大旁证是,其子段木崇未服务于秦,反而任秦国当时头号敌人魏国的将军(《史记·老韩列传》)。后来他曾在魏秦华阳大战中与秦军对垒失利,被魏国的孙臣斥为“欲以地事秦”的“奸臣”。此君既与秦军血刃,可以肯定其父在秦国下场不妙,商鞅“镇住”太史儋的手段可能不仁慈;另一方面,孙臣之斥,也多少透露出他因与秦国有瓜葛而被猜疑。

商鞅变法与五千言的对立,还可以通过仔细对读《商君书》和五千言而品味出来。这是一座学术“富矿”。现举五千言新加而二千言所无的四例试析之。

例一,《商君书·定分》在说明秦国应有之法治程序时,曾规定官方法令应公布,民人也可以向官员询问法令内容,官员务必回答,否则治罪;作为法律凭证,官员要把回答时填写有关内容(年月日,“所问法令之名”等)的符契割而为二,把“左券”给“问法令者”,“谨藏其右券”以备查,有事时作为分清罪责的法律依据。鉴于此,可对读五千言第79章:“和大怨,必有余怨,安可以为善?是以圣人执左契而不以于人。有德司契,无德司彻。天道无亲,常与善人。”过去人们读通此章困难较多,如果把它看成直接针对商鞅上列之法治程序而发的议论,则颇好解。(1)正如蒙文通先生所言,“周秦以民族之不同,其文物教化自不能无别,儒承周制而法衍戎俗”,而老聃则为南方之学,“凡商君之法为袭秦旧,而非商君之自我作古”[8](300—301页)。其法治程序令官执右券而民持左,可能沿习秦人以右为尊的习俗。《礼记·典礼》曰“献粟者执右契”,郑玄注为“契,券要也,右为尊”,大体反映出这种地域习俗及其遗传。但荆楚习俗却与此相反。二千言中即有“君子居则贵左,用兵则贵右;吉事尚左,凶事尚右”(相当于今本第31章)的记载,可为一证。高亨先生对此注解“古者契券以右为尊”,而老子却“必以持左契为尊。盖左契右契孰尊孰卑,因时因地而

异,不尽相同也”[9](149页),此解有理。看来五千言第79章所谓“圣人执左契而不以责于人”,是固守南俗并用以批评商鞅程序:圣人向来是执左契的,而且他们并不以所握左契而要求对方(执右契者)负什么责任。此语的弦外音是说:商鞅变法中的左右契程序简直是胡闹,它不仅颠倒了尊卑地位,而且藏契备查以追究法律责任,惩办犯法者,简直是忘了圣人责人过的传统。这不是对商鞅变法的批评,又是什么呢?试想,秦地依礼尊右,五千言忽然以圣人的名义尊左,除了上述解释,还能有什么思路更合理?(2)明乎此,那么,“和大怨,必有余怨,安可以为善”便也好解了。在五千言作者眼中,当时秦国官民之间存在“大怨”,商鞅力求通过法治程序调节双方关系,以达到“为善”,但“余怨”始终难消。不难看出,此论是前述另一个“三角”关系的又一次呈现。(3)“有德司契,无德司彻”中的“彻”,按河上本和王弼本的注释,是指过失。据此,这八个字是说:只有有德的人才能够持有符契,其弦外音是,秦国变法中持契的双方均非有德之人;无德的人才专门追究别人的过失和责任,其弦外音是,变法中的秦国以符契追究法律责任,本身就是“无德”。(4)最后一句是把批评提高到天道的层次上,明显的潜台词是说商鞅变法悖逆“天道”。

例二,五千言第15章写着:“古之善为道者,微妙玄通,深不可识。”通观五千言,讲“道”的部分,尤其如此,往往使人深感悟惚难识。即如第1章之“道可道,非常道”,“玄之又玄,众妙之门”,第23章之“道者同于道,德者同于德”,等等,确实玄而又玄,颇费人思量,连《史记》列传中也把“微妙难识”作为老子特征之一。看来,正是针对着五千言自诩“微妙”和“深不可识”,《商君书·定分》才针锋相对地说:“夫微妙意志之言,上知之所难也。夫不待法令绳墨而无不正者,千万之一也。故圣人以千万治天下,故夫知者而后能知之,不可以为法,民不尽知;贤者而后知之,不可以为法,民不尽贤。故圣人为民作法,必使之明白易知,愚知遍能知之。为置法官,置主法之吏,以为天下师,令万民无陷于危险。”在这里,商鞅是抓住五千言“微妙意志”且“知之所难”的特征,力请秦王不要听从它,而要按照法家的建议,制定明白易知的法令且以吏为师,才能使秦国富强。当然,《商君书·定分》中有一句话是“丞相置一法官”,而秦国置“丞相”在秦武王二年即前

309年，此时商鞅已死三十年左右，因之，人们有理由认为《定分》系商鞅后学之作。即使如此，人们也可以由此看出，五千言在秦国的流传，的确对法家是一种威胁。从商鞅开始，到他的后学同志，均曾对五千言思想有所批评，有所抵制，甚至加以禁绝。其实，细读《定分》，它不仅以法官持右契和以批评“微妙”之言与五千言相对立，而且其通篇关于法官体制的种种设计，也含有针对五千言之类政治异见的成份。它指出：“今法令不明，其名不定，天下之人将议之，其议，人异而无定，以下为上也，此所谓名分之不定也。”正是针对种种异见严重摇动民心的状况，商鞅才设计了一整套法治程序，力求以法治秦，包括“圣人必为法令置官也，置吏也，为天下师”。

例三，五千言第30章认定：“以道佐人主者，不以兵强天下。”第31章又说：“夫唯兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。”第46章还说：“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。”第76章甚至断言“兵强则灭”，等等。看来，太史儋接过老聃“非兵”的理念，批评力求称雄中国的法家，商鞅对此当然要全力反驳。在《商君书》中，实施农战政策，是主旋律之一。在商鞅一派改革者看来，“国待农战而安，主待农战而尊”，“国之所以兴者，农战也”（《商君书·农战》），因之“以战去战，虽战可也”（《商君书·画策》）。基于这种认识，商鞅变法在国内政策上重奖勇敢打仗者，甚至规定“举国而责之于兵”（《商君书·画策》），要求“富贵之门，必出于兵”（《商君书·刑约》），等等；在战国之间，则攻伐不断。为了使秦国认识和行动统一于此，商鞅提出灭除“六虱”，其中包括“非兵”和“羞战”的思想（《商君书·靳令》）。以前注释者把这二条只视作儒家观点，看来是不全面的。它也针对着五千言道家。《商君书》与五千言是“对头”。

例四，众所周知，“无为”是五千言的主调之一。“圣人处无为之事”（第2章），“为无为”（第3章），“道常无为”（第37章），“上德无为”（第38章），“取天下常以无事”（第48章），“我无为而民自化”（第57章），“民之难治，以其上之有为”（第75章），等等，都是著名观点。而《商君书》则可以说从头到尾写着“有为”，向“无为”思想宣战。在商鞅看来，要“使众不得不为。所谓强者，天下胜。天下胜，是故合力”（《商君书·画策》）。应当说，商鞅变法，对内对外，无一不是反对“无为”而无不为。在这里，

《商君书》与五千言又是冤家。

总之，读五千言，可以通过对读《商君书》加深理解。这两本书可以互注，盖因其同出一时，共对一事，皆产一地，南激北荡，互剋互生也。也正是在这个意义上，纯出南国的二千言汇入了北方，南北文化交合而化生出了五千言，同时，纯为北方学术的《商君书》在批评《老子》时也显然汲取了其中有用的成份。

#### 四 吕不韦和韩非对五千言的相反利用

太史儋献撰五千言后的具体情况史无明载。除了《商君书》对五千言的上述反应外，当时它在秦国内外究竟如何流布，都缺乏相应历史资料。如果我们把五千言面世的上限定在前350年是对的，如果楚简《老子》的抄定确晚此数十年[17]（2页），就意味着五千言在秦国流布时，荆楚还盛行二千言。何以后来二千言再未传世？商鞅禁绝五千言，它后来何以逐渐一枝独秀？所有这些都是当今老学研究中的谜团。在我看来，首先回视秦国专制体制下上层斗争留下的某些蛛丝马迹，或许有助于解开此谜，因为，五千言产于秦，首先流布于秦，因而解谜得首先注目于秦。此谓“蛛丝马迹”，乃因为当年秦国上层斗争波诡涛澜，许多言行不仅不可能形诸文字，而且当事人也未必均能了局于心，可以说是阴幕重重，权术斑斑，“关中诡气多”，我们只能求诸其间的某些遗留痕迹加以想象。本文在这里将对对比曾同时活动于统一六国前夕之秦国且与五千言有大瓜葛的吕不韦与韩非，意在找出某种解谜途径。

（一）秦丞相吕不韦何以阴用五千言而不说出处？

吕不韦任相正处嬴政刚继位时，“诸侯之士斐然争入事秦”（《史记·太史公自序》）。《吕氏春秋》是吕不韦借鉴各国经验主编的先秦各家论辑，向被目为“杂家”代表作。问题在于，主编者吕氏不能不有自己主见，他不可能对各家等量齐观，一视同仁。那样做，也不符合编书通规。那么，他的主见是什么？大体言之，他虽以综合各家为象，但书的主体思想则是杂揉儒道两家，纠正法家。《吕氏春秋》在秦都城咸阳公布之时，正是吕不韦借此书纠正秦国实施的法家国策之日。吕和嬴政的斗争，实为权力，但工具则是治国理念之分歧。秦主要借法家思想霸天下，一海内；吕则要借儒道纠其偏，夺其权。宋人高似孙《子略》指出：“始皇不好士，不韦则徇英茂，



聚峻豪,管履充庭,至以千计。始皇甚恶书也,不韦乃极简书,攻笔墨,采精录异,成一家言。《(吕氏春秋)》曰:‘十里之间,耳不得闻;帷墙之外,目不能见;三亩之间,心不能知,而欲东至开梧,南抚多鹑,西服寿靡,北怀靡耳,何以得哉?’此所以讥始皇。”明人方孝儒在《逊志斋集·读〈吕氏春秋〉》中也说:“书皆诋訾时君为‘俗主’,至数秦先王之过无所惮。”郭沫若先生则认为它“对于各家虽然兼收并蓄,但却有一定的标准。主要的是对于儒家、道家采取尽量摄取的态度,而对墨家、法家则出以批判。这是最值得注意的本书的一个原则,也可以说是吕不韦这位古人作为政治家或文化批评家的生命”,其书“每一节差不多都是和秦国的政治相对立,尤其是和秦始皇后来的政见与作风简直是在作正面的冲突”[18](408—409页)。吕为争权,采借五千言“无为而无不为”理论,力主君主无为,大臣有为,意在虚君,等等。嬴政后来逼死吕,秦地权争之必然也。

对于本文而言,《吕氏春秋》中有个怪现象值得注意:它在许多地方引用五千言,所引总计占后者字数三分之二左右,但从不明引自何书,来自何人,仅仅在《不二》篇评述各家时,写了“老聃贵柔”四个字。其它地方也提及“老聃”,但均非引其言意。当年,著名学者顾颉刚先生正是由此出发,撰写《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》一文,认为五千言产生于《吕》书之后的秦汉之际。顾先生的判断已被楚简证伪,但他的论据也应得到适当的解释。依我之见,吕书此怪,可能基于三个原因。(1)当时五千言在秦国并不是正宗,甚至仍被禁绝,吕氏只好“袭用老子语或老子意者多条,而无一条明著‘老子曰’或‘老聃曰’”[9](173页);这种手法,与《吕》书虽阴诋嬴政,但又不敢明骂同理:吕在秦毕竟不是最高领导,只能玩阴的一套。如果这种解释成立,那么,我们就可以推知,前350年以后,五千言在秦地虽有流传,但最高统治者一直压制或禁绝它,在很长时间内,它的思想一直是“异端”。(2)除了最高当局,五千言当时在秦国不为人知,才使吕氏敢于侵其著作权而据为己创。但不为人知本身,也意味着它不为最高当局认可。(3)说吕氏道德不好,编书而剽窃,此乃孩童或书生之见。吕氏官居相位,剽窃此书评职称?非也。吕收引各家言,明指出处者多矣,何以独阴用五千言而不言出处?此中必有难言之隐。丞相此“隐”不源于个人道德,也不源于其它,

只能源于当时秦国政局。于是,答案又回到第一条。

(二)《韩非子》对五千言的公开注释和批判继承。

法家的集大成者韩非到秦国时,商鞅已经死了百年左右。他面对的也是嬴政。据说,后者看到了他写的《孤愤》等文后,十分欣赏,竟说:“寡人得见此人与之游,死不恨矣!”于是,下令急攻韩国,逼得韩王放韩非入秦。可惜韩非入秦后,被同学李斯因嫉妒而诬陷,自杀于秦国狱中(《史记·老韩列传》)。韩虽惨死,但他的著述却一直是秦国的主导意识形态,嬴政及二世君臣在言谈中每每称引韩著为显证。

《韩非子》一书系韩学后进编成的论文汇集,虽有非韩派混入者,但大皆反映着韩的思想。其中有一些篇目呼应着嬴政继位前后的事情,与吕不韦及其书大体同时。其实,吕不韦之死与韩非之死只差二三年。但韩与吕大不相同的是,韩在申言自己极端的法家见解和建议时,公然地学习注释并称引老子,并明书“老聃曰”或“老子曰”等字样。连《史记》也把老、韩同传,并说韩非思想“归本于黄老”,“其极惨礻少恩,皆原于道德之意,而老子深远矣”。韩书中《解老》,实际上是中国第一个注释五千言的文字,涉及第28、58、59、60、46、14、1、50、67、53、54章。书中还有《喻老》一篇,是引用春秋战国历史以说明五千言各章含义,但仔细体味,其立论与全书相悖处较多,疑为伪托,本文不论。蒙文通先生曾指出,《韩非子》一书所引老子言,全在五千言之中[8](264页)。据我统计,在《解老》所注中,除三章为二千言原有者外,其余八章全为太史儋新创制者。可以肯定,韩非只见过五千言本,不知二千言本。

为什么韩非对待五千言的处理方式,与吕不韦如此不同,也与商鞅有异?

细考韩在秦国的时与绩,他显然不可能细读五千言而为之注释。在狱中,他可能写出诸如《说难》及《孤愤》之类时政篇什,但难撰《解老》等学术名篇。由此可知,韩对五千言的学习和研究,可能是在韩国进行的。这说明了几个问题。(1)在秦国之外,当时也有五千言公开流传,被知识分子公开学习传播。这种情况,与五千言在秦国长期被斥并不一样。正是这一点,决定了批判继承五千言的韩非,公然称引老聃,率先为其作注,没有忌讳。(2)韩非只知《老子》为五千言本,不知其尚有二千言本,说明

当时北中国的《老子》版本已比较统一。(3)韩非也把五千言作者呼为老聃或老子,说明太史儋之托名已经弄假成真,成为社会共识。(4)在秦国之外,一方面像商鞅及其后学那样“镇住”五千言的情况并不多,另一方面,五千言的辩证法及其哲理诗的确启人智慧,易于被文明程度较高的人学习和理解。正是在这样的背景上,经过百年辗转流布,五千言具体的政治倾向淡化了,其抽象的“道论”终于征服了华夏士人,连“铁杆法家”韩非也不能不对之加以学习继承了。这种继承与吕不韦虽也有相通之处,但毕竟可以无所顾忌,不必太多考虑当局好恶,故才能出现韩非《解老》之类现象。在我看,在人类精神生活中,这种互相吸取才是社会文化渐进式前进的常态,相互禁绝毁灭只是短时间的变态,不能把它绝对化。

不错,五千言以天地为不仁,以自身为圆心,势必引向“道生法”,故韩非专制思路源于五千言并非不可理解。但是,法道也有水火不容的方面。《韩非子》中批老之迹也时时可见。《六反》明点五千言“知足论”并加以批评,明确反击“虚旧之学”对法治缺处的夸大,即为一证。《五蠹》定“微妙之言”为“智者”所擅,提出“微妙之言,非民务也”,实际上也均是批判五千言负面作用的。由此言之,韩书否“智者”之处,均可比照于此。《忠孝》则又言:“臣以为,恬淡,无用之教也;恍惚,无法之言也。”“事君养亲,不可以恬淡之人,必以言论忠信法术。言论忠信法术,不可以恍惚。恍惚之言,恬淡之学,天下之惑术也。”明眼人不难悟出,这些话是针对五千言有关“无欲”(第1章、第34章等)言论以及第14章的“惚恍”论而说的。即使在《解老》中,韩也委婉地批评五千言“无为”论,提出“不以无为为常有”;批评“祸莫大于可欲”论,提出人“以肠胃为根本,不食则不能活,是以不免于欲利之心”,等等。由此可见,把韩非只看成老子传人,也是片面的。

韩非对五千言的批判继承内容比较丰富。摘其要者,略列如下。

其一,凡批判儒家的内容,几乎全盘搬用并肯定、宣传。这是法家继承五千言的主要成份。此不赘。

其二,对五千言辩证法的某些方面,如“祸福相依”论等,也加继承应用。这也是五千言“道论”为泽被中华主渠道的表现之一。

其三,对五千言中批评法家乃至激烈攻击变法

的内容,则加以曲解。如五千言第53章“朝甚除,田甚芜,仓甚虚,服文采,带利剑,厌饮食,财货有余。是谓盗筭”,以及第46章“天下无道,戎马生于郊”,明显是攻击变法者“贪婪”“好战”的言论。但《解老》似乎并不介意这些,照解不误,大加歪曲。可以设想,韩非距离商鞅变法已百年左右,太史儋所攻击的变法内容也在变化,加之,韩非也与已作古的当事人无关,他完全可以照自己的理解去解释,不必再忌讳什么了,以致蒙文通先生甚至说“《解老》一篇则无一涉于法家之义”,“实一纯乎道家释《老子》之书”[8](294页),此话不是言出无因。不过,这里透露出的“精神现象学”规律之一是:一离开特定的时空条件,学派政见对立均将在抽象化中消解,彼此都向新形态升华。

其四,韩非的最大理论贡献之一,是凭借五千言之“道论”而别创“理”说。他以“道”为倚托而诉诸“理”,使法家的一套改革成为合“理”之见,同时也要求人们通过认“理”而在内心建构合乎改革要求的价值观念体系。这是一着“高棋”,开后世理学之先,也使专制主义在中国人心中长期扎根。秦王朝势必借重它。

由此看来,五千言一枝独秀于老学者,首因根于韩非的批判继承和秦王朝用韩说而网开一面。吕不韦之书未指明五千言,使五千言未因此进一步遭殃,韩则使之大翻身。这种翻身且自认老子正宗的局面,随着秦军铁蹄踏遍长城内外和大江南北而遍于中国。秦火未及五千言。各国贵族(如楚国贵族)之二千言在兵慌马乱和秦火中逐渐散佚,于是五千言借权仗、兵刃和血腥而独秀于华。

五千言一枝独秀还根因于汉初黄老学说占据要津。且不说窦太后等以老学压诸家,单就河上公之老学谱系之现世,也可能藏着某种谜底。据《史记·乐毅列传》,汉初治黄老之学者皆为“河上丈人”所传授。据蒙文通先生考证,“以六经传授世数比之,河上丈人已宜直接李耳、魏安釐王之世”[8](264页)。参证以《隋书·经籍志》以及皇甫谧《高士传》,看来此论有理。我怀疑“河上公”或即太史儋而东逃出关者,或即关尹及其他太史儋之同道东逸者(郭沫若便认为老子或关尹即稷下学宫中的环渊[18](161页))。他是五千言一枝独秀于老学的关键人物,因为,他所传者必五千言,其传又因汉高之褒和汉初崇黄老而尊于天下,自不待言。更何况,汉

代校订古籍之风极盛,其中,五千生,二千死,为定 伪托,与此无关。  
数,不可逃也。至于世传五千言河上公注本,系后人

### 参考文献:

- [1]冯友兰.中国哲学史新编(第一册:殷周至战国)[M].北京:人民出版社,1962.
- [2]裘锡圭.郭店《老子》简初探[A].道家文化研究:第十七辑[C].北京:三联书店,1999.
- [3]韩禄伯.治国大纲[A].道家文化研究:第十七辑[C].北京:三联书店,1999.
- [4]池田知久.尚处形成阶段的《老子》最古文本[A].道家文化研究:第十七辑[C].北京:三联书店,1999.
- [5]王中江.郭店竹简《老子》略说[A].郭店楚简研究:《中国哲学》第二十辑[C].沈阳:辽宁教育出版社,2000.
- [6]郭沂.楚简《老子》与老子公案[A].郭店楚简研究:《中国哲学》第二十辑[C].沈阳:辽宁教育出版社,2000.
- [7]尹振环.重写老子其人 重释《老子》其书[J].新华文摘,2000,(7).
- [8]蒙文通.古学甄微[M].成都:巴蜀书社,1987.
- [9]高亨.老子正诂[M].上海:开明书店,1943.
- [10]姜亮夫.屈原赋校注[M].北京:人民文学出版社,1957.
- [11]胡义成.《诗经伐檀》究竟[J].贵州社会科学,1981,(6).郭沫若和《诗经》[J].西南师范学院学报,1981,(2).从法家的批评看《诗经》主旨[J].江淮论坛,1982,(4).《诗经》中的“劳者”之歌及其反映的社会[J].贵阳师范学院学报,1982,(2).谈《诗经·国风》中“劳者”的社会属性[J].宁夏大学学报,1982,(4).孔子与《诗经》[J].河北师大学报,1983,(1).读谢无量《诗经研究》[J].福建论坛,1983,(1).荀子对《诗经》的批判继承[J].南京师范学院学报,1983,(4).
- [12]杜维明.郭店楚简与先秦儒道思想的重新定位[A].郭店楚简研究:《中国哲学》第二十辑[C].沈阳:辽宁教育出版社,2000.
- [13]邢文.论郭店《老子》与今本《老子》不属一系[A].郭店楚简研究:《中国哲学》第二十辑[C].沈阳:辽宁教育出版社,2000.
- [14]颜中其.《老子》思想源流[Z].长春:吉林师大学报编辑部,1979.
- [15]金德建.司马迁所见书考[M].上海:上海人民出版社,1963.
- [16]高亨.商君书注译[M].北京:中华书局,1974.
- [17]王博.美国达慕思大学郭店《老子》国际学术讨论会纪要[A].道家文化研究:第十七辑[C].北京:三联书店,1999.
- [18]郭沫若.十批判书[M].上海:群益出版社,1950.

## 5000-Word *Laozi*: Slander of Shang Yang's New Policy

HU Yi-cheng

(Philosophy Institute, Shanxi Provincial Academy of Social Sciences, Xian, Shanxi 710065, China)

**Abstract:** In the study of Chu bamboo slips, some believe that 2000-word *Laozi* is written by Lao-dan, while 5000-word *Laozi* was by Taishi Dan. Taishi Dan comes to Qin in 350 BC, ten years around Shang Yang Reform. His *Laozi* develops from the whole 2000-word text, but is adapted for the purpose of opposing the Reform. Its immortal philosophical value lies in its original pattern of “dao sheng yi”, which comparatively independent from its political orientation. Afterwards, Han Fei and Lü Buwei of Qin avail themselves of it from opposite stands, and Han Fei causes it to replace and shadow the 2000-word text.

**Key words:** Chu bamboo slip; 5000-word *Laozi*; 2000-word *Laozi*; Shang Yang

[责任编辑:唐 普]