

孙老韩合说

- 一 兵家辩证法特色
- 二 《老子》三层
- 三 所谓“益人神智”

传言十年前毛泽东说过,《老子》^① 是一部兵书。前人也有此论议。唐代王真说,“五千之言……未尝有一章不属意于兵也”^②。苏辙说“……此几于用智也,与管仲、孙武何异?”^③王夫之说,“言兵者师之”,“持机械变诈以徼幸之祖也”。^④ 章太炎说它“约《金版》《六韬》之旨。”^⑤ 我的看法是,《老子》本身并不一定就是讲兵的书,但它与兵家有密切关系。这关系主要又不在后世善兵者如何经常运用它,而在它的思想来源可能与兵家有

① 本文所谈均指《老子》一书。此书著者及成书年代,本文不讨论,暂采春秋末年说。

② 《道德真经论兵要义述·叙表》,此书迂腐不堪,实无足观者。

③ 《老子解卷2》,苏辙因为要搞儒老合一,挤老子为“圣人”,所以又说:“圣人之于世俗,其迹因具相似者也,圣人乘理而世俗用智”。(同上书)

④ 《宋论·神宗》。

⑤ 《馥书·儒道》。

关。《老子》是由兵家的现实经验加上对历史的观察、领悟概括而为政治——哲学理论的。其后更直接衍化为政治统治的权谋策略(韩非)。这是中国古代思想中一条重要线索。之所以重要,一方面在于它对中国专制政治起了长远影响;同时也由于,贯串在这条线索中对待人生世事的那种极端“清醒冷静的理知态度”^①,给中国民族留有不可磨灭的痕迹,是中国文化心理结构中的一种重要的组成因素。

—— 兵家辩证法特色

在《美的历程》中,我曾认为,中国自新石器时代中期以来,充满了极为频繁、巨大、复杂的战争。“自剥林木而来,何日而无战?大昊之难,七十战而后济;黄帝之难,五十二战而后济;少昊之难,四十八战而后济;昆吾之战,五十战而后济。”^② 为史籍所承认的黄炎之战、黄帝蚩尤之战,不过是其中规模最大具有决定性意义的几次而已。中国兵书那么早就如此成熟和发达,几千年后仍有借鉴价值,正由于它们是以这种长期的、繁复的、剧烈的战争的现实经验为基础。谈《孙子兵法》的论著已经有不少了,本文注意的只是表现在兵家思想里的理性态度。

什么是这种特定的理性态度呢?

第一,是一切以现实利害为依据,反对用任何情感上的喜怒爱憎和任何观念上的鬼神“天意”,来替代或影响理知的判断和谋划:

主不可以怒而兴师,将不可以愠而致战;合于利而动,不

① 拙作《孔子再评价》,其中说“无论孟、荀、庄、韩”而未提老,因老与孔学大抵无关,而以自己的独特方式表现了这一态度。

② 罗泌:《路史·前纪》卷5。

合于利而止，怒可以復喜，愠可以復悅，亡國不可以復存，死者不可以復生。故明君慎之，良將警之……^①

明君賢將，所以動而勝人，成功出于眾者，先知也。先知者不可取于鬼神，不可象于事（指作類比推測），不可驗于度（指証驗于天象），必取于人，知敵之情者也。^②

只有在戰爭中，只有在謀劃戰爭、制定戰略、判斷戰局、選擇戰機、採用戰術中，才能把人的這種高度清醒、冷靜的理知態度發揮到充分的程度，才能把它的巨大價值最鮮明地表現出來。因為任何情感（喜怒）的干預，任何迷信的觀念，任何非理性東西的主宰，都可以立竿見影，頃刻覆滅，造成不可挽回的生死存亡的嚴重後果。必須“先計而後戰”，如果凭感情辦事，听神靈指揮，可以導致亡國滅族，這是極端危險的。所以，《孫子兵法》一开头就说，“兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。”^③ 這一特點在一般日常生活和任何其他領域中是沒有或比較少見的。

第二，必須非常具體地觀察、了解和分析各種現實現象，重視經驗。作戰要考慮人事、天時、地利。天時包括季節、氣候、晝夜、冷暖變化……；地利包括高下、遠近、險易、廣狹……等等；人事包括將領、法令、士兵、技械、軍需等等。並且，不但要“知己”，而且要“知彼”，“知吾卒之可以擊，而不知敵之不可擊，勝之半也；知敵之可擊，而不知吾卒之不可擊，勝之半也；知敵之可擊，知吾卒之可以擊，而不知地形之不可以戰，勝之半也。”^④ “兵無常勢，水無常形，

① 《孫子兵法·火攻》。

② 《孫子兵法·用間》。

③ 《孫子兵法·計》。

④ 《孫子兵法·地形》。

能因敌变化而取胜者，谓之神。”^① 总之，全面地具体地了解实际情况，重视现实形势，在战争中有极重要的意义。纸上谈兵为兵家大忌。在战争中不容许搞空中楼阁的思辨遐想和不解决问题的空洞议论。思维的具体现实性和实用性的重要，在这里比任何其他地方都更为突出。

第三，在这种对现实经验和具体情况观察、了解、分析中，要迅速地从纷繁复杂的错综现象中发现和抓住与战争有关的本质或关键。其中包括要善于鉴别假象，不为外在的表面现象所迷惑：

敌近而静者，持其险也。远而挑战者，欲人之进也。……^②

众树动者，来也。众草多障者，疑也。鸟起者，伏也。兽骇者，覆也。……^③

这是由某种经验现象而看出有关交战利害的关键，所以它重视的不是现象的罗列，而是抓住某些现象迅速推断到有关本质。

兵者，诡道也。故能而示之不能，用而示之不用。近而示之远，远而示之近。……^④

辞卑而益备者，进也；辞强而进驱者，退也。……无约而请和者，谋也；奔走而陈兵车者，期也。半进半退者，诱也。^⑤

这就是注意现象与本质之间的差异与矛盾。这种情况在日常

① 《孙子兵法·虚实》。

② 《孙子兵法·行军》。

③ 同上。

④ 《孙子兵法·计》。

⑤ 《孙子兵法·行军》。

生活和一般经验中也都存在,但认识它们的极端重要性和严重意义却只有在战争中才突出。否则,略不经心便可铸成大错,而毫厘之差便有千里之失。

也正因为此,古兵家在战争中所采取的思维方式就不只是单纯经验的归纳或单纯观念的演绎,而是以明确的主体活动和利害为目的,要求在周密具体、不动情感的观察、了解现实的基础上尽快舍弃许多次要的东西,避开繁琐的细部规定,突出而集中、迅速而明确地发现和抓住事物的要害所在;从而在具体注意繁杂众多现象的同时,却要求以一种概括性的二分法即抓住矛盾的思维方式来明确、迅速、直截了当地去分别事物、把握整体,以便作出抉择。所谓概括性的二分法的思维方式,就是用对立项的矛盾形式概括出事物的特征,便于迅速掌握住事物的本质。这就是《孙子兵法》中所提出的那许许多多相反而又相成的矛盾对立项,即敌我、和战、胜负、生死、利害、进退、强弱、攻守、动静、虚实、劳佚、饥饱、众寡、勇怯……等等。把任何一种形势、情况和事物分成这样的对立项而突出地把握住它们,用以指导和谋划主体的活动(即决定作战方案如或进或退、或攻或守等等)。这是一种非归纳非演绎所能替代的直观把握方式,是一种简化了的却非常有效的思维方式。在一般经验中,这种方式大都处在不自觉或隐蔽的状态中(如列维·斯特劳斯所分析的人类各民族神话所普遍具有的二分结构)。因为在日常生活中并不需要到处都自觉采用这种思维方式。是不必要把任何对象都加以二分法的认识或处理的。

正因为这种矛盾思维方式是来源于、产生于军事经验中,而不是来源或产生于论辩、语言中所发现的概念矛盾,所以它们本身也就与世俗生活一直保持着具体内容的现实联系,具有极大的经验丰富性。像《孙子兵法》里举出的那许多矛盾的对立项,就是非常具体的和多样化的。与生活经验紧密相连,它们是生活斗争的经

验性的概括,而不是语言辩论的思辨性的抽象。

第四,兵家的这种辩证思维既是主体在有关自己生死存亡切身利益的战斗实践中所获得和所要求的认识方式,上述一切观察、了解、分析、估量、考虑、决策便都是在主体(己方军队)的行为中来进行的。即使自然现象如“地形”也是从战争利害(“地利”)角度来着眼的。因之,客体在这里作为认识对象不是静观的而是与主体休戚相共的,是从主体的功利实用目的去把握的,客体不是作为与主体利害、行动相分离的恒常稳定的对象来作观察处理的。从而它不但重视对立项矛盾双方的依存、渗透,而且更重视它们之间的消长转化和如何主动运用它们:“乱生于治,怯生于勇,弱生于强。”^①“……实而备之,强而避之,怒而挠之,卑而骄之,佚而劳之,亲而离之,攻其无备,出其不意……。”^②总之,不只是描述、发现、了解、思索诸矛盾而已,而是在活动中去利用、展开矛盾,随具体的条件、情况而灵活的决定和变化主体的活动,不局限、拘泥、束缚于既定的或原有的认识框架。“五行无常胜,四时无常位”,只要能最后打败敌人,保存自己,便可以“涂有所不由,军有所不击,城有所不取,地有所不争,君命有所不受”。后世兵家也常说,“运用之妙,存乎一心”。所有这些,都不同于从对大自然的静观或从抽象思辨中所获得的矛盾观念和思维方式。

总起来说,我以为要真正了解中国古代辩证法,要了解为什么中国古代的辩证观念具有自己特定的形态,应该追溯到先秦兵家。兵家把原始社会的模糊、简单而神秘的对立项观念如昼夜、日月、男女即后世的阴阳观念多样化和世俗化了。它既摆脱了巫术宗教的神秘衣装,又不成为对自然、人事的纯客观记录,而形成一种在

① 《孙子兵法·势》。

② 《孙子兵法·计》。

主客体“谁吃掉谁”迅速变化着的行动中简化了的思维方式。它所具有的把握整体而具体实用，能动活动而冷静理知的根本特征，正是中国辩证思维的独特灵魂，使它不同于希腊的辩证法论辩术，而构成中国实用理性的一个重要方面。

在《孙子兵法》中，已经可以看到。它由军事讲到了、涉及了政治。军事本来就是政治斗争的一种特殊手段。《孙子兵法》相当明确地指出政治应该统帅军事。它在多处虽然是讲军事，实际已经超越了军事。例如那些非常著名的话：

是故百战百胜，非善之善者也；不战而屈人之兵，善之善者也。故上兵伐谋，其次伐交，其次伐兵，其下攻城……故善用兵者，屈人之兵，而非战也；拔人之城，而非攻也。……^①

重筹划更重于作战本身，重政治更重于军事，重智谋更重于拼力量，重人事更重于天地鬼神，……以《孙子兵法》为代表的这种兵家思想已成为后世中国的思想传统。它在《老子》那里，便上升为哲学系统。这不是说《老子》一定是直接从孙子或兵家而来（有人还考证《孙子兵法》产生在战国，可能在《老子》之后），^②只是说《老子》哲学的基本观念可能与先秦的兵家思潮有关系。

① 《孙子兵法·谋攻》。

② 如齐思和《中国史探研·孙子兵法著作时代考》，中华书局，1981。

二 《老子》三层

《老子》是一本非常复杂、异义极多的书。如何细致鉴别其中的种种不同内容和方面及它们之间的繁复关系,将是一个艰难而重要的研究要点,远非本文所能论及。这里只从上述中国辩证思维特征这一角度提点初步看法。

《老子》确有多处直接讲兵。有些话好像就是《孙子兵法》的直接延伸:

将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲夺之,必固与之。^①

故善为士者不武。善战者不怒。善胜敌者不与……。^②

用兵有言曰:吾不敢为主而为客,不敢进寸而退尺……。^③

于是,有学者认为,“下篇《德经》是直接论述军事战略战术并通过总结战争规律而引申出社会历史观和人生观的。其上篇《道经》则是对其兵略兵法思想给于理论上的概括并提高到宇宙观和世界观上给予论证。”^④ 这说法略嫌过头。《汉书·艺文志》说,“道家者流,盖出于史官,历记成败、存亡、祸福、古今之道,然后知秉要执本、清虚自守,卑弱以自持,此君人南面之术也”。所以,似乎只能说,《老子》辩证法保存、吸取和发展了兵家的许多观念,而不能

① 《老子·第36章》。

② 《老子·第68章》。

③ 《老子·第69章》。

④ 唐尧《老子兵略概述》,《中国哲学史文集》第32页。吉林人民出版社,1980。

说,《老子》书的全部内容或主要论点就是讲军事斗争的。应如上述《艺文志》所指出,作为道家代表的《老子》与记录、思索、总结历史上的“成败、存亡、祸福、古今之道”相关。这个“道”不仅是军事,而更是政治。《老子》一书是对当时纷纷扰扰的军事政治斗争,和在这些频繁斗争中大量氏族邦国灭亡倾覆的历史经验的思考和概括。

思考的结果,军事辩证法变成了政治辩证法。孙子说,“凡战者,以正合,以奇胜”^①,《老子》说,“以正治国,以奇用兵”。^②但《老子》实际上是把用兵的“奇”化为治国的“正”,把军事辩证法提升为“君人南面之术”——统治、管理国家的根本原则和方略。

由于这一提升,《老子》对兵家的辩证法就有保存,有变化,有发展。它基本上保存了上述兵家辩证法的那些特征,即它仍然是在主体活动和具体运用中的二分法直观思维方式。人们经常强调《老子》的消极无为,其实,《老子》一再讲“圣人”、“侯王”,是一种“以无事取天下”的积极的政治理论。所以它的辩证法在实质上并没有失去主体积极活动性的特征。只是它不是在瞬息万变的军事活动中,而毋宁是在较为久远的历史把握中获得和应用,从而具有静观的外在特征,好像是冷眼旁观似的。

《老子》把《孙子兵法》中所列举的军事活动中的那许多对立项(矛盾)进一步扩展到了自然现象和人事经验,诸如明昧、高下、长短、先后、直曲、美恶、宠辱、成缺、损益、巧拙、辩讷……等等^③,使矛盾成为贯串事物物的普遍性的共同原理。由于观察总结历史

① 《孙子兵法·势》。

② 《老子·第57章》。

③ 注意事物的对立项也是当时大变革社会中的一种思潮,《左传》《国语》多有这类记载。如晏婴曾说:“……清浊、大小、长短、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏,以相济也。”(《左传·昭公20年》)等等。

经验,由于它的似乎是冷眼旁观的静观气质,使兵家的冷静理知不动情感的特色在这里更为突出,而终于提升为“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗”,“失德而后仁”的基本哲学原理。朱熹说“老子心最毒”^①,韩非说“仁者,谓其中心欣然爱人也,……生心之所不能已也”^②当然在摈斥之列。正是在这要害处,《老子》道家与以仁学为基础的孔学儒家区别开来,同样讲人的活动,兵家、道家重客观实际而不讲情感;儒家则以人的情感心理作为某种重要依据。章太炎说,“吾谓儒道之辨,当先其阴鸷,……行一不义,杀一不辜,虽得国可耻,儒道之辨,其扬摧在此耳。故周公诋齐国之政,而仲尼不称伊吕,抑有由也”^③。在《老子》看来,天地的运行变化是没有也不需要情感的;“圣人”的统治,亦然。重要的只在于遵循客观的法则规律——“德”、“道”。

那么,什么是“德”、“道”?

“德”的原始含义究竟是什么,是一个迄今并不清楚而很值得研究的问题。“它的原义显然并非道德,而可能是各氏族的习惯法规。”(《孔子再评价》)最近也有人论证“德”原指拘执、捆绑奴隶以及征伐掠夺、占有财富,以后演化为等级秩序和天命伦理^④。“德”在殷商卜辞及《尚书·盘庚》中虽多见,但作为一个主要观念和中心思想,是在姬周。周初再三强调“敬德”、“明德”,金文中多有“德”字。“帝”(殷商)在意识形态中的地位在周初已被结合天意与人事的“德”所取代^⑤。“德”字在甲骨文中从直从行,与“循”字近(容庚

① 《朱子语类》卷137。

② 《韩非子·解老》。

③ 《馗书·儒道》。章太炎也强调了道家与兵家(阴谋、“诡道”)有关。

④ 温作峰《殷商奴隶主阶级德的观念》,《中国哲学》第8辑。

⑤ 参阅张光直《中国青铜器时代》,第307页,三联书店,1983。

说)，“示行而视之之意”(闻一多说)，《庄子·大宗师》有“以德为循”。^① 我以为，“德”正是由此“循行”“遵循”的功能、规范义转而为实体性能义，最终变为心性要求义的。“德”在周初被提到极高位置，恐怕也与周公当时全面建立规范化的氏族制度有关。“德”逐渐由必需“循行”的习惯法规转义为品格要求。与此并行，“天”(卜辞中似少见)袭取了殷商的“帝”的位置，冲淡了人格神的严重主宰义。这都是殷周之际思想意识上的巨大变革，也是周公重大功绩所在而为孔子所称道不已的。可惜至今对此研究得还极为不足。

“德”似乎首先是一套行为，但不是一般的行为，主要是与以氏族部落首领为表率祭祀、出征等重大政治行为。它与传统氏族部落的祖先祭祀活动的巫术礼仪紧密结合在一起，逐渐演变而成为维系氏族部落生存发展的一整套的社会规范、秩序、要求、习惯等非成文法规。周初突出“敬德”。“敬”，是要求恪守、服从，其中包含有谨慎、崇拜义，就因为这个“德”本与原始的巫术礼仪传统有关，与对神秘的祖先崇拜、与对“天意”、“天道”的信仰和观念有关。

周公以“制礼作乐”驰名后世，载入史册。王国维《殷周制度论》中曾强调周公建立嫡长制、分封制、祭祀制的巨大历史意义。这意义就是将尚在混乱中的“殷礼”作了重大的完备化、系统化、条理化、规范化，这也就是使这种“德”获有一整套的“礼”的形式仪范，树立和确定了以血缘宗族为纽带的“祭祀——社会——政治”的组织体制。这就是存“德”于“礼”。《礼记》：“圣立而将之以敬曰礼，礼之体长幼曰德。”^② 《大戴礼》：“明堂者，天法也。礼度者，

① 求是：《经史杂考》，《学习与思考》，1984年第5期。

② 《礼记·乡饮酒义》。

德法也。”^① 直至春秋，“礼”、“德”、“敬”还经常交错使用，连在一起。与对“德”一样，对“礼”也强调要“敬”。“敬，礼之舆也，不敬则礼不行。”^②

从以上或者可以略窥“德”的本源。“德”被了解为统治者的方术、品德以至被了解为道德，是远为后来的事情。但在《老子》中，“德”已主要是以后一种含义（特别是统治方术这层含义）被应用和讨论了，只是《老子》把这种统治方术提升到哲学的空前高度，正如它把前述兵家辩证法提到这个高度一样。

“上德不德”。“上德无为而无不为”。《老子》辩证法与兵家的重大不同和发展之外，便是提出了“无为”。“无为”也就是“上德”。就是说，连那些远古习惯规范之类的“德”也不必去刻意讲求和念念不忘。只有任社会、生活、人事、统治自自然然地存在，这才是“无为”、“上德”，也就是“道”。“上德”、“无为”、“道”、“无”、“一”、“朴”，是老子哲学的核心范畴。

它们有好几个层次的意思。首先是它的政治层含义。

先秦各派哲学基本上都是社会论的政治哲学。道家老学亦然。《老子》把兵家的军事斗争学上升为政治层次的“君人南面术”，以为统治者的侯王“圣人”服务，这便是它的基础含义。所谓“无为”乃是一种“君道”^③：君主必须“无为”才能“无不为”，表面不管，实际却无所不管。否则，如果不是“无为”，而是“有以为”，统治

① 《大戴礼记·盛德》。

② 《左传·僖公 33 年》。

③ Herlee G. Creel 曾统计《老子》书中共 12 次讲“无为”，其中 6 次（即占一半）是有关统治的（《What is Taoism?》，第 54 页 Chicago and London, 1970）。Creel 分道家和静观的（Contemplative Taoism）、怀抱目的的即讲统治、治理方略的（Purposive Taoism）和求仙的（Hsien Taoism）三种，颇有见地，但关于《老子》时代甚晚，法道关系等论点则有误。

者不是处“无”，而是占“有”，那就被局限，就不可能总揽全局了。因为任何“有”，尽管如何广大，总是有限定的、能穷尽的和暂时的，它只能是局部。只有“无”、“虚”、“道”，表面上似乎只是某种空洞的逻辑否定或浑沌整体，实际上却恰恰优胜于、超越于任何“有”、“实”、“器”。因为它才是全体、根源、真理、存在。而这就正是君主所应处的无上位置，所应有的优越态度，所应采的统治方略。正如《韩非子·解老》所阐释：“凡德者，以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。为之欲之，则德无舍，德无舍则不全。”并且，与《孙子兵法》中的“能而示之不能，用而示之不用”的兵家“诡道”一脉相承，《老子》大讲的“大成若缺”，“大盈若冲”，“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”等等。其中的“若”便也可释作“好像”。所以有人认为“实质便不外一个装字”^①，“以为后世阴谋者法”^②。后代各个层次的统治者、政治家，甚至普通人都从这里学到了不少处世的学问：从“韬晦”、“装蒜”到“以退为进”、“以守为攻”等等。《老子》把军事斗争中的对立项抽象化和普遍化了，但又未失去其具体的可应用性。而且，它在社会生活的实用性和适应范围是空前地被扩大了。

《老子》辩证法中另一突出特点是，在对立项的列举中，特别重视“柔”、“弱”、“贱”的一方。这就是著名的“守柔曰强”的思想。《老子》再三强调：“弱也者，道之用也”；“侯王无以贵高，将恐蹶”；“兵强则灭，木强则折”；“故必贵而以贱为本，必高而以下为基”；“天下之至柔，驰骋于天下之至坚”等等。这除了教导统治者要谦虚谨慎、重视基础（“圣人无心，以百姓之心为心”）之外，主要是要人们注意到只有处于“柔”、“弱”的一方，才永远不会被战胜。这就是说，不但不要过分地暴露了自己的才能、力量和优势，要善于隐

① 张舜徽《周秦道论发微》第12页，中华书局，1982。

② 章太炎《诂书·儒道》。

藏优势或强大,而且不要去竞赛或争夺那种强大。要“守雌”、“贵柔”、“知足”,这样就能保持住自己,就能持久而有韧性,就能战胜对方而不会被转化掉。这一观念在总结世事经验,开启人生智慧上曾起过作用。从“老子不为天下先”、“先让一步然后还手”到“哀兵必胜”、“宁受胯下之辱”、“君子报仇十年不晚”等等,在忍让和委屈中以求得生存的可能和积蓄力量,用以夺取最后的胜利。这也属于中国的智慧。它仍然承续了不动情感、清醒冷静的理知态度和不失主体活动的特征,以服务于家族、邦国和个体的生存。它不是明晰思辨的概念辩证法,而是维护生存的生活辩证法。但是,《老子》这种保持生存避免转化的政治辩证法和生活艺术,又有其深刻的社会根基。

《老子》似乎满怀恐惧和慨叹在总结着历史上的“成败、存亡、祸福、古今之道”：“长治久安”的氏族社会的远古传统正在迅速崩毁,许多邦国在剧烈争夺,许多在争夺之中变得强大,然后又很快地失败和覆灭了。“金玉满堂,莫之能守”。那么,应该怎么办?正如儒墨各家均道尧舜,企图以美好的古代回想作为救治当世的良方一样,《老子》所追求、称道、幻想的理想社会,则是比孔墨理想更为古远的“小国寡民”的原始时期^①：“……有舟车,无所乘之;有甲兵,无所陈之;使民复结绳而用之”,“绝圣弃智,民利百倍。绝仁弃义,民复孝慈。绝巧弃利,盗贼无有”。在这种社会里,一切任其“自然”,人像动物式地生存和生活,浑浑噩噩,无知无欲,没有任何追求向往。“罪莫大于可欲”,“祸莫大于不知足”。一切人为的进步:从文字技艺到各种文明都在废弃之列。这正是处于危亡阶段的氏族贵族把往古回忆作为理想画图来救命的表现。在那个远古社会里,一切确乎是相对地平静、安宁、缓慢和柔弱的。“邻国相

^① 这可能与传说中老子来自南方(原始氏族比中原延续保持得远为长久)有关。

望”，而并不相侵，也不相交通，“民至老死不相往来”。大家都不发展得“过分”，相安无事，没有拚死的争夺和不断的毁灭……。

《老子》的“无为”思想有这样一层社会论的含义在。这方面，过去哲学史著作中讲得很多，不再重复。近年有些论著则似乎完全否认这一方面，或强调《老子》只是“君人南面术”，或强调“无为”为“无违”，从而在社会论上是积极的，这都太简单化了。在《老子》那里，“无为”、“守雌”是积极的政治哲学，即君主统治方术。但这种积极的政治层含义又恰恰是以其消极的社会层含义为基础和根源的。我们很难承认大开历史倒车、主张连文字和任何技术都完全取消的社会理想还能是“积极的和进步的”。庄子继承发挥了这种社会理想，但庄子已不是社会论政治哲学。韩非等法家以及汉初道家继承发挥的则主要是作为“君人南面术”的“无为”政治哲学，并改变了《老子》原有的社会层含义，在一个时期内服务于新兴统治阶级，那倒的确曾经是积极的和进步的了。

问题是复杂的。要注意《老子》中政治论和社会论不同层次的差异、区分和矛盾以及它们之间的联系与渗透。

然而，《老子》的特点毕竟在于，它把社会论和政治论提升为具有形而上性质的思辨哲学^①。这主要表现在“道”这个范畴上。如果说，“德”——“无为”是《老子》的政治社会理论；那么“道”——“无名”，则是《老子》的哲学本体。本来，有关“天道”的观念在中国古代由来久远，但在《老子》这里终于得到了一种哲学性质的净化或纯粹化。而这正是《老子》之所以为《老子》。今本改“德”“道”次序为“道德”，也以此故。“道可道，非常道……”，那是多么“玄妙”的哲理啊。鄙视东方文化的黑格尔也得承认它属于哲学。

① 也有人认为：《老子》是挂在老聃名下的道家思潮的某种合集(D. C. Luu,《Lao Tzu Tao Te Ching. Introduction》,Peuguin Classics,1963),所以有多种内容。

“反者道之动”。这句话大概最简要地概括了《老子》的“道”的主要内容,即在运动中相反相成的对立项相互转化。这个兵家本就有之的辩证法观念在这里净化为这个“道”的总规律了。“道”是总规律,是最高的真理,也是最真实的存在。这三者(规律、真理、存在)在《老子》中是混为一体不可区分的。正因为这样,便不可能用任何有限的概念、语言来界定“道”、表达“道”和说明“道”。一落言筌,便成有限,便不是那个无限整体和绝对真理了。所以说“吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大”。《老子》强调的是不能用有限的语言、见闻、经验去限定、界说和规范“道”,而不是强调“道”是超感知超认识的实体。说“道”是“一”、是“朴”、是“惟恍惟惚”等等,也是这个意思。在古代思想家那里,经常可以看到规律、功能与实体、存在两个方面尚未明确分开的现象,这两者(功能与实体,规律与存在)对他们来说,乃是一种统一整体的直观把握。正因为实体与功能、存在与规律混为一体,于是就显出种种泛神论、物活论等超经验超感性的神秘色彩。今日关于《老子》是唯物主义唯心主义的多余争论,原因之一恐怕是对古代哲学这一特征注意不够。

同时,《老子》的“道”并不像时下哲学史所认为的那样,是对自然现象的观察、概括。《老子》中“飘风不终朝,骤雨不终日”,“天地尚不能久”等等,不过是借自然以明人事而已,并非对自然知识的真正研究或总结。所谓“有物混成,先天地生”,“惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物”等等,也只是强调“道”对“象”、“物”、“天地”的优先地位。而这种所谓优先,并不一定是时间性的,《老子》并未有意于讲宇宙发生论(这正是先秦《老子》与汉代《淮南子》的差别所在)。如果把《老子》辩证法看作似乎是对自然、宇宙规律的探讨和概括,我以为便恰恰忽视了作为它的真正立足点和根源地的社会斗争和人事经验。正是这种根源地和立足点使先秦哲学不同于希腊哲学。希腊的“辩证法”一词本就与论辩直接有关,而希

希腊各派哲学对自然的探究也是非常突出的。在哲学的起源上,中西恐即有其差异。一般人常说西方的哲学在“爱智”,中国的哲学是“闻道”,也有一定道理。中国的辩证法以至宇宙论总不离开人的活动,“常无欲以观其妙,常有欲以观其噉”,也可以说是“排除目的性以认识道的本身”,“保持目的性以观察道的作用”,而这两者却实际是同一的,不过暂时的名称有异而已。这把这种辩证法的体用一源、不离人事的特征概括得很清楚。尽管表面看来,《老子》的“道”是与人无干的客观律则,其实只是与人的情感无关,而并非与人的活动无关。《老子》哲学层的辩证法正只是他的政治层社会层的军事政治历史社会思想的提升罢了。

如前所说,中国辩证法的对立项是具体经验的,即使到《老子》这样高度抽象的哲学里,也仍然保留着这一特征。《老子》尽管把矛盾转化的普遍性提扬为“视之不见,听之不闻,搏之不得”的“道”,却仍然强调只有“守雌”、“贵柔”、“致虚极,守静笃”才能得“道”,即在对立项矛盾双方中仍然非常经验具体地执着和肯定一方。这就是说,矛盾始终没有完全脱开它们的具体经验性质,不是纯逻辑的形式抽象。《易传》也是这样,只是它所执着、肯定的是另一方,即刚、阳、“自强不息”罢了^①。它们的共同点都恰恰在于把辩证法与特定的社会生活、秩序、规范、要求密切联系结合起来,以作为治国平天下即进行政治统治的普遍性规律。可见,从总体看,辩证法在这里的重要性仍然是在主体的具体人事活动和经验运用中。后世人们从《老子》辩证法里获得的,也并非对自然的认识,或思维的精确,或神意的会通,而主要仍然是生活的智慧。只是在这种生活智慧的领悟中,由于它本身具有的多义性、不确定性和极为宽泛的概括性和包容性,似乎又能感受到某种超越的哲理而得到精神的极大满足。

^① 参阅余敦康《论易传和老子辩证法的异同》,《哲学研究》1983年第7期。

由于强调任何有限的、可以感知的事物都非真实的存在,加上那些关于“道”的“恍兮惚兮”的形象描述,并且在《老子》中可能已有而后来为庄子所大大发展了的养身保生学说,如《老子》中的“谷神不死,是谓玄牝;玄牝之门,是谓天地根”,“专气致柔,能婴儿乎”之类的奇异提法,便使《老子》的“道”有某种原始巫术神话的存留感,以致后世可以发展为奉老子为教主的道教。但如果从全书整体或就其主要部分和特征来看,“道”的这种不可捉摸的神秘感并没有归结为宗教神学的理论逻辑的必然性。因为这种神秘感主要来源于“道”的不可确定性,而“道”的这种不可确定性的实际来源之一,又主要是具体运用中的多样性和灵活性所造成的。在毫无神秘感非常实际而具体的《孙子兵法》中,就有“微乎微乎,至于无形,神乎神乎,至于无声,故能为敌之司命”^①。这种对军事辩证法的形容描述,它所强调的正是对辩证法掌握运用由于多样性灵活性而带来的不可确定性。后来通由庄子在后世艺术创作领域中,这一“无法之法”的不可确定性便更为明确突出了。所以尽管《老子》的“道”已经是某种客体的存在规律,但它之所以具有上述神秘色彩,主观运用中的灵活性倒仍然是重要来由之一。从而,“象帝之先”和“独立而不改,周行而不殆”就并非一定是宗教的神(宗教神学)或永恒的自然界(唯物主义)或绝对不变的理念(唯心主义),而只是强调主观掌握的总规律具有实体式的客观存在;“迎之不见其首,随之不见其后”,“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏,孰知其极?其无正。正复为奇,善复为妖”之类,主要是在着重描述这种规律的变易性、灵活性和不可确定性。只是因为把它客体化,就使这种不可确定性具有了神秘的特征。而这种神秘的特色与其来源于兵家的“诡道”不无关系。其实司马谈说得很好:“道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞

① 《孙子兵法·虚实》。

难知。其术以虚无为本,以因循为用。无成执,无常形,故能究万物之情;不为物先,不为物后,故能为万物主”^① 等等,已经把“道”的哲学层与政治层的联系和关系表达得相当清楚了。

由《老子》所突出提炼和净化了的矛盾普遍观念,以及“贵柔”、“守雌”、“不为天下先”等对待矛盾的具体态度,都在形成和确定中国思维的历史河床中具有里程碑的意义。荀子、《易传》固然承接、吸收了《老子》,就是同时或略早的 A 而非 A' (即限定 A,不使之过分发展到 A') 的中庸辩证形式,注意保持“度”的重要,这样才能维护整体生命的和谐稳定,避免矛盾的激化而导致对立项的易位,也与《老子》的“贵柔”、“守雌”有共同或相似处^②。尽管今日论者们可以斥责“贵柔”(老)和“中庸之道”(孔)为消极、保守、落后甚至反动,但这只是从矛盾斗争的近代抽象形式来评论本来具有具体经验内容的中国古代辩证法,因之它并不一定是准确的。在现实生活特别是古代农业社会中,除军事斗争的特殊情况外,并非任何矛盾都必须激化或转化。特别是从一些生命有机体来看,以维持机体系统的和谐稳定为目的,强调对立项的依存渗透,中和互补,避免急剧的动荡、否定、毁灭、转化,在一定对象和一定情况下,有其重要的合理性。正由于中国辩证法主要源出于和应用于社会秩序、政治统治和人事经验,它之所以具有这种特性,便有其不可忽视的现实根源和生活依据。我们不能以某种一般形式标准来抽象地否定它。对《老子》哲学层的辩证法,亦然。

① 《史记·太史公自序》。

② 如著名的季扎观周乐后的赞颂:“至矣哉!直而不倨,曲而不屈,迕而不遇,远而不携,迁而不淫,复而不厌,哀而不愁,乐而不荒,用而不匮,广而不宣,施而不费,取而不贪,处而不底,行而不流……”等等(《左传·昭公元年》),说明这种思维方式已是当时(春秋)重要的理论成果,而它又正是从人事经验而非从自然观察上升为普遍意识的。

三 所谓“益人神智”

由韩非承接《老子》，似乎顺理成章。^①

这不只是因为韩非有《解老》《喻老》之作，而是由于在战国秦汉之际，以“黄老之学”著名的“道法家”^②在相当长的时期内逐步取得了统治地位，韩非正是这个过程中的大人物。无论从思想的逻辑过程和社会的发展过程，由兵家到道家到法家再到道法家，是一根很有意思的思想线索。其间的复杂关系还待仔细探究，但由“道生法”（马王堆帛书）的提法和《解老》《喻老》等篇章可以看出，从总体讲，法家是接过了《老子》政治层的“无为”含义上的人君南面术，把它改造为进行赤裸裸统治压迫的政治理论的。

如果说，《老子》是把兵家辩证法提扬为哲学学说，加上对历史经验的思索，“观往者得失之变”^③使这种哲理反思尽管具有某种诗意朦胧，也夹杂着现实愤慨，但其冷眼旁观不动声色的理知态度仍然异常突出的话（例如对比《易传》）；那么，韩非就不但继承了这一态度，而且把它极端地发展了。关于韩非，当然也可以说许多，本文所能谈到的只是这种对《老子》思维特点的发展方面，这大致分为三点。

第一，是由冷眼旁观的非情感态度发展到极端冷酷无情的利己主义。韩非把一切都浸入冷冰冰的利害关系的计量中，把社会

① Creel 着重研究了重“术”讲“道”的申不害，认为申讲的“道”非整体乃治术，并认为申的“无为”来自孔子讲的“无为而治者其舜也欤？夫何为哉，恭己正南面而已矣”（《论语·卫灵公》），所谓法家的“法”非法律乃方法即统治术；申的刑名即责名循实，亦与儒家有关，以及申韩不同等等，均值得作进一步探讨。

② 参阅裘锡圭《马王堆老子甲乙本卷前后佚书与道家》，《中国哲学》第2辑。

③ 《史记·老子韩非列传》。

的一切秩序、价值、关系，人们的一切行为、思想、观念以至情感本身，都还原为归结为冷酷的个人利害。它成了衡量、考察、估计一切的尺度标准。这方面韩非有许多非常出名的论证：

……父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出于父母之怀妊，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便、计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父母之泽乎！^①

故與人成與則欲人之富貴，匠人成棺則欲人之夭死也，非與人仁而匠人賊也，人不貴則與不售，人不死則棺不买，情非憎人也，利在人之死也。^②

夫卖庸而播耕者，主人费家而美食，调布而求易钱者，非爱庸客也，曰：如是，则耕者且深耕者熟耘也。庸客致力而疾耕耘者，尽巧而正畦陌畦畴者，非爱主人也，曰：如是，羹且美，钱布且易云也。^③

多么犀利、冷静和“清醒”，然而又都是不可辩驳的事实。这真可说是撕破了人间世事中的一切温情美好的面纱，还事物以残酷面目：人都是为生存而互相计较着、交易着、争夺着和吞噬着。一切都只是利害关系，都是冷静计算的结果，并没有别的什么。它充分地反映了战国末期原始氏族传统及其观念的彻底崩溃，本来在神圣庄严而温情脉脉的情感形态中的君臣、父子、夫妇等社会关系和社会秩序统统失去了原有的依据。充满着的只是“臣弑君”、“子

① 《韩非子·六反》。

② 《韩非子·备内》。

③ 《韩非子·外储说左上》。

弑父”种种激烈争夺、残酷吞并的生活事实和历史事实。已经没有别的准绳尺度,神圣的原始礼仪失去了它的庄严可信,温情脉脉的孔孟人道说教只能是毫无实效的迂腐空谈。神没有了,情感靠不住,只有冷静理知的利害计算,才能了解一切,战胜一切,以维持和保护统治者的生存和安全。统治秩序只能建立在冷静理知所分析的利害关系上,在这关系上树立起君主专制的绝对权威:

主利在有能而任官,臣利在无能而得事;主利在有劳而爵禄,臣利在无功而富贵;主利在豪杰使能,臣利在朋党用私。^①

圣人之治国也,固有使人不得不爱我之道,而不恃人之以爱为我也。恃人之以爱为我者,危矣。恃吾不可不为者,安矣。……明主知之,故设利害之道以示天下而已矣。^②

这说得毫无掩饰,确乎使人耳目一新。儒家的迂腐仁义、墨家的矫情兼爱以及人世间各种漂亮的言词、可爱的情感、浪漫的理想……,在这种理知的冷酷检验下,似乎都不过是可笑的扯淡和可恶的伪装。军事是政治的继续,在这里,可以说是倒过来了;政治是军事的继续。人事关系就好像一场无情的战争,各人为着一己之利害而拼命争夺,人生就是战场。从而孙子、老子那一套兵书也完全可以适用在政治领域和生活领域中。这正是韩非在思想史上的巨大业绩。韩非这一套在政治斗争中,如同《孙子兵法》在军事斗争中一样,具有极大的实用性、可行性。在两千年后的文化大革命

① 《韩非子·孤愤》。可对比孟子:“为人臣者怀利以事其君,为人子者怀利以事其父,为人弟者怀利以事其兄,是君臣父子兄弟终去仁义,怀利以相接,然而不亡者,未之有也”(《孟子·告子下》)。

② 《韩非子·奸劫弑臣》。

中,不是仍然有“政治斗争无诚实可言”之类的行为和理论吗?这一切在韩非那里早已有了淋漓尽致的说明。在后代社会的日常经验和人情世事中,为什么读韩非的书可以“益人神智”(传刘备临终告其子语),大抵也在于它可以帮助人们去冷静地揭穿、看透那包裹着层层漂亮外衣下的冷酷事实和“世人的真面目”吧?

第二,是这种冷静计算空前地细密化。在理论上,如许多哲学史著作所指出,韩非提供了“理”的哲学范畴,用“理”来说明“道”:

道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也……。道,理之者也。物有理,不可以相薄。物有理,不可以相薄,故理之为物之制,万物各异理。万物各异理而道尽。稽万物之理,故不得不化;不得不化,故无常操……。①

凡理者,方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后可得道也。②

韩非通过万事万物的“理”(具体矛盾)的掌握来达到“道”,这就使“道”得以具体区分从而周密化了。

“理”是客观事物的具体规律,特别是对立项双方即矛盾的对立和冲突。韩非承继道家传统,“虚以静后,未尝用己”,“去喜去恶,虚心以为道舍”③。总之要求极端冷静;只有冷静,才能心“虚”,才能客观地去认识对象;主观的喜怒情感便容易使人产生成见和偏见。韩非并提出“参验”的方法:“偶参伍之验,以责陈言之

① 《韩非子·解老》。

② 同上。

③ 《韩非子·扬权》。

实”^①，“无参验而必之者，愚也”^②，要求收集、了解多方面的情况，加以排比、参照、验证。《韩非子》一书本身就援引了宣讲了那么多的具体的历史故事、人情世俗来详尽地论证他的观点主张。其中重要的是，韩非很强调要用实践行动来检验：“夫视锻锡而察青黄，区冶不能以必剑；水击鹄雁，陆断驹马，则臧获不疑钝利。……观容服，听辞言，仲尼不能以必士；试之官职，课其功伐，则庸人不疑于愚智。”^③“道”的哲理在这里失去了诗意的朦胧，却获有了现实的周密。“清醒冷静的理知态度”在韩非手里发展为对人情世故、社会关系、政治活动多方面多角度和多层次的细密探索，对是非、毁誉、善恶、成败的多变性、复杂性，对人情世态中种种微妙细腻处，例如对为争权夺利而相倾轧、嫉妒、勾结、欺诈、谗毁、诬陷……种种现象和事实，都作了充分的分辨和剖析。其思维的周详细密，犀利锐敏，确乎空前绝后，不能不给人以深刻印象，在这方面，它不但大大超过了孙子的军事辩证法，而且也超过了老子的形而上学。

第三，这一切冷静态度和周密思虑具有异常明确的功利目的，这一点前面已经讲得不少，这也是孙、老、韩的共同特征。但韩非把它发挥到自觉的极致。韩非说：

夫言行者，以功用为之的彀者也。夫砥砺杀矢而以妄发，其端未尝不中秋毫也，然而不可谓之善射者，无常仪的也。……今听言观行，不以功用为之的彀，言虽至察，行虽至坚，则妄发之说也。^④

① 《韩非子·备内》。

② 《韩非子·显学》。

③ 《韩非子·显学》。

④ 《韩非子·问辩》。

这正是韩非这种思维方式区别于譬如公孙龙、惠施等逻辑学家(名家)的地方。韩强调和感兴趣的不是无实际用途的抽象的辩论,而是具体有益于生活的思维。所以这种思维所注意的周详细密不是去研究去探讨各种逻辑的可能性或概念中的辩证法(尽管著名的思维中矛盾悖论恰恰由韩非提出,但其目的还是为了论证生活并不是揭示概念),而是去考察各种现实的可能性和生活中的“悖论”。甚至明是非、辨真假、定对错本身也还是次要的,更重要的是如何运用和处理实际问题。因为同一是非在不同实际情况和条件下,便可以具有根本不同的实际意义和处理办法。因之,所谓“真理”,是依存于实际应用、人间关系、利害目的等其它条件的,而并不在其自身。例如:

宋有富人,天雨墙坏,其子曰不筑必将有盗。其邻子之父亦云。暮而果大亡其财,其家甚智其子而疑邻人之父,……非知之难也,处知则难也。^①

可见,“难”并不在于道理难明、知识难得或讲不清楚,总之不是纯粹认识的问题,难在于如何处理知识、运用知识,在于如何估计它的实际后果将如何:

凡说之难,非吾知之有以说之之难也……在知所说之心,可以吾说当之。所说出于为名高者也,而说之以厚利,则见下节而遇卑贱,必弃远矣。所说出于厚利者也,而说之以名高,则见无心而远事情,必不收矣。所说阴为厚利而显为名高者也,而说之以名高,则阳收其身而实疏之;说之以厚利,则阴用

^① 《韩非子·说难》。

其言而显弃其身矣……

……与之论大人则以为闲己矣；与之论细人则以为卖重；论其所爱，则以为藉资；论其所憎，则以为尝己也……^①

周详细密，实际具体。韩文素以谨严犀利著称，也即是说它具有推理清晰无懈可击的逻辑力量。很明显，这种所谓逻辑力量与其说在于逻辑形式的严格，而勿宁说更在于它的那种无情感地论断一切。例如，在这篇专门探讨论说的文章中，就根本没去研究讨论什么形式逻辑或论辩方法之类的问题，也不是探讨思维经验中的对错、真假、是非等问题，而主要是讨论如何对待、处理和应用知识于具体不同的人事关系中，讨论研究的是人情世故的复杂性、变异性。这种“知识”在韩非看来比知识本身重要得多，也就是后人讲的“世事洞明皆学问，人情练达即文章”。这也是中国的传统，是好的传统，更是坏的传统。

由于服务于新兴的大一统专制政权的君主统治，韩非不同于《老子》的小国寡民的社会理想，他一反“贵柔”、“守雌”、“不争”，强调对立项的冲突斗争，“不并容”，“不两立”，重强、重兵、重力，“力多则人朝，力寡则朝于人”^②，绝对地排除仁义而峻法严刑，“明主之道，一法而不求智，固术而不慕信”^③，“吾以此知势位之足恃，而贤智之不足慕也”^④。由《老子》来的道法家之所以讲究势、术，正因为所谓“无为”的“君人南面术”，其前提在于必须据有至高无上的地位权势亦即握有生杀予夺的绝对权力。不是个人的道德才智

① 《韩非子·说难》。

② 《韩非子·显学》。

③ 《韩非子·五蠹》。

④ 《韩非子·难势》。

而是客观的权势地位,在政治中才起决定作用。《老子》说,“国之利器不可以假人”,韩非说“尧为匹夫不能治三人,而桀为天子能乱天下”^①,都是这个意思。而“术”则是专制君主“藏之于胸中,以偶众端而潜御群臣者也”^②,即专制君主必须用难见不测的权术来进行统治,所以不但不排斥而且正是要运用各种阴谋诡计残忍狠毒的手段,才能保持自己的势位权力。利己主义在这里终于达到了顶峰,并不断在后世的宫廷斗争中得到了最充分的实现。韩非的这一套与儒家强调从个体道德品质出发的内圣外王的政治理论当然就截然不同了。

*

*

*

在《孔子再评价》中,我曾援引恩格斯的一句话:“在一切实际事务中,……中国人远胜过一切东方民族”,用以说明作为儒学精神的实用理性。《老子》、韩非从另一角度即具体经验的辩证法方面补充和增强了这种实用理性。中国人在各种实务中,无论是政治、商业、经验科学、人事关系等方面都惯于深思熟虑,不动声色,冷静慎重,周详细密地计算估量,注意实际的可行性和现实的逻辑(可能性、必要性、秩序性等等),不冲动,不狂热,重功能,重效果。这有好的方面。然而也就在同时,束缚、限制和压抑了浪漫想象的自由开展、逻辑形式的纯粹提炼和抽象思辨的充分发展,在理性形式和思维能力上处处套上了不离日常生活经验的框架,阻碍了它的新的开拓。所以在真正的逻辑思辨中,中国的这套思维方式却又并不周密细致,而毋宁是粗糙、含混、模糊、笼统的。它缺乏严格规范的普遍推论形式,缺乏精确明晰的概念规定,忽视抽象思辨的重要价值,……这些也是孙老韩这种军事——政治——生活的辩

① 《韩非子·难势》。

② 《韩非子·难三》。

证法智慧和智力结构形式,结合儒家思想,给中国文化心理和思维模式所留下的坏的影响和痕迹。

《史记》说,申韩“惨噉少恩,皆原于道德之意”,又说法家“专决于名而失人情”。《老子》、韩非以及某些道法家与以人情心理为原则的孔门仁学相斗争的最终结果,由于社会基础的根本原因,在政治上形成了“阳儒阴法”,“杂王霸而用之”的专制政治传统。而在文化——心理上,《老子》的“贵柔守雌”、韩非的利己主义和极端功利主义则终于被舍弃,温情脉脉的人道、仁义和以群体为重的道德伦理终于占了上风。因为任何社会都不可能建立在韩非那种极端利己主义的基础之上,更何况行之于以血缘宗法为纽带的小农业家庭生产的社会?正是这个社会给以心理情感和伦理义务为原则的儒家思想提供了延续和保存的强大根基,孙、老、韩那种生活智慧和细致思维的特点,则因与儒家的实用理性精神相符合,在不失儒家上述原则的基础上被吸收同化,并应用在政治以及生活中了。《老子》对人生真理的思索寻觅,后来与《庄子》结合后,成为对儒家思想的补充;而《老子》对矛盾的多面揭示则直接被吸收在《易传》中而成为儒家的世界观。韩非的三纲专制主义在汉代董仲舒等儒家体系中得到了肯定。他们那“冷静的理知态度”更是与儒家实用理性一道构成了中国智慧的本质特征。总之,它们是被溶化吸收在儒家中了。

(原载《哲学研究》1984年第4期)