

严遵如何“以老释老”？

——从《老子指归》的文辞、思维与意旨切入

李芙蓉

摘要：作为诠释《老子》的早期注本，严遵《老子指归》的目标并不在于析解字面文义，而是通达《老子》一书的核心意旨，并以此为门户对天地、阴阳、夫妇、父子、君臣和万物的关系等作出理论阐释。相较于其他《老子》注本，《老子指归》在诠释具体细节和保持哲学视野间取得了巧妙的平衡，这得益于严遵在铺陈文辞的同时保持了“以老释老”的诠释方式。具体而言，在文本层面上，《老子指归》在行文用语、句式、修辞等方面承袭了《老子》的文辞表达；在思维方式上，《老子指归》沿袭了《老子》类比和对反的理路；在义理层面上，《老子指归》对“道”“德”“自然”“无为”等核心概念与重要观念的阐释运用都力求契合《老子》要旨。通过“以老释老”，严遵既完成了对《老子》的注解诠释，又展现了其对天地万物和社会运行法则的哲学思考。

关键词：道家；严遵哲学；诠释；自然；无为

中图分类号：B234.99 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2024)04-0130-08

作为西汉晚期系统阐释《老子》的文本，严遵的《老子指归》（以下简称《指归》）无疑是众多解老释老文本中极为独特的一部。正如宋人晁公武在《郡斋读书志》中所说，“其章句颇与诸本不同”^{[1]440}。简而言之，《指归》的独特之处不仅在于七十二篇章结构迥异于诸多通行本和简帛本《老子》，还在于其注解形式不同于河上公或王弼等《老子》注本：它很少以概念或字句为注解单位进行随文训释，而是以语句或段落为对象采取整体性解读。

值得注意的是，严遵将“指归”作为其《老子》注本之名，表明意在探究《老子》思想意旨，那么其所理解的《老子》之“指归”具体为何？严遵虽未明言“指归”之义，但他注解“故建言有之”^{[1]34}一句时说：“‘有之’者，言道之难知，[惟]（推）柄自然之归，以统万方之指者能有之，非庸庸者之所能闻也。”^{[1]39}在严遵看来，“道”深微难知，只有秉持自然归向，综理万方宗旨才能理解。

笔者认为，此处“指”“归”连用或可推究《指归》一书的核心要旨，即“柄自然之归，以统万方之指”。那么，“自然”与“万方”究竟为何？据史书所载，严遵“博览亡不通”^[2]，“仲尼、严平，会聚众书，以成《春秋》《指归》之文”^{[3]899}。可见，严遵博览通各家典籍而著成《指归》，其书大量援引《庄子》《周易》原文词句、观念及思想对《老子》进行诠释^[4]。如果从文本诠释的角度来看，严遵所说“自然”或可指向《老子》之意旨，而“万方”或可指向其所熟通的《庄子》《周易》和黄老文献。严遵又说：“下经为门，上经为户，智者见其经效，则通乎天地之数、阴阳之纪、夫妇之配、父子之亲、君臣之仪，万物敷矣。”^{[1]1}这提示我们，对《老子》意旨的探寻虽然是严遵诠释的核心，但远非其思想的终点，严遵试图以诠释《老子》上下经文为门径，联通天地、阴阳、夫妇、父子、君臣和万物。在这个意义上，也可以认为严遵所论的“自然”指向《指归》一书，而“万方”

收稿日期：2024-01-13

作者简介：李芙蓉，女，中国社会科学院哲学研究所编辑（北京 100732）。

则指向天地万物和社会伦理运行的道理与法则。

不过,无论我们采取哪种方式理解“指归”及“自然”“万方”的具体含义,可以肯定的是,严遵写作《指归》一书的目的绝不在于单纯注解《老子》的字面文意,而在于其“经效”。这就决定了《指归》的诠释方法不同于其他《老子》注本,并非采用对原文字词逐一解释的方式进行诠释。正如瓦格纳所指出的,“通过撰写《注》和《指归》,严遵找到了解决逐句注释与一般性论文的问题的方式:前者的危险在于迷失于细节,后者的大视野的危险在于有可能脱离文本”^{[5]35}。换言之,《指归》对《老子》的诠释在具体细节与哲学视野之间取得了良好的平衡。细究《指归》可以发现,无论在文本层面的行文风格上,在思维层面的逻辑理路上,还是在义理层面的核心意旨上,《指归》都沿袭《老子》而来,并对《老子》主旨作出了丰富细微的阐释。正因为如此,历代学者如刘凤、沈士龙才对《指归》多有赞誉,称“其为旨与老氏无间”^{[1]441}，“叹其深得老氏之旨”^{[1]442}。现代学者亦认为“严遵的解释和发挥更有意义,也比较符合《老子》清净无为的思想”^[6]。有鉴于此,我们或可宽泛地将《指归》采用《老子》文本自身所具有的语词、文句、思维方式及核心思想等来诠释《老子》的方式称之为“以老释老”。本文即以此切入,探讨《指归》如何在文本、思维和义理层面上“以老释老”。

一、因《老子》之文:文句与修辞

直观来看,着眼于文本意旨的整体性诠释风格使《指归》很少关注对字词的注解,这很容易令人产生一种误解,似乎《指归》在文辞语句上疏离于《老子》文本。瓦格纳即指出,严遵“随意地引入在文本中没有根基的概念。同时,他似乎不关心文本的内在一性。他几乎没有在自己写的东西以外提到过《老子》的句子或哲学论断,而是用他自己的语汇将各章联系起来。他没有努力用注释与本文的接近以及注释结构的致密说服读者”^{[5]206}。但此说值得商榷。如果我们仔细梳理对比《老子》与《指归》的文本,可以发现《指归》在行文用语、句式、修辞等方面均反映出其对《老子》的效法与承继。

其一,从行文用语方面来看,严遵不仅十分重视《老子》原文中的基本概念和重要语词,而且对《老子》中的低频语词也颇为厚爱。就前者而言,对于《老子》文本中的“道”“德”“无”“无为”“自然”

“常”“虚”“静”“柔”“弱”等重要概念语词,《指归》中也反复出现且使用频率颇高^①。就后者而言,以《老子》原文“美言可以市,尊行可以加人”^{[7]166}中的“市”字为例,“市”在《老子》文本中仅出现一次,表示取得、交互之义,而《指归》在表示交互交往之义时常常选择“市”字予以表达,如“殊类异伦皆与之市”^{[1]75}，“鬼神与人合而俱市”^{[1]202}，“默然无为,与万物市”^{[1]253}。当然,严遵对于《老子》原文的推崇不仅表现在语词和概念上,还进一步延伸至命题和语句上。比如《老子》文本中只出现一次的“长生久视”^{[7]160},在《指归》中出现数次:“使民无知,长生久视”^{[1]64}，“其欲先人、处穷宠、秉至尊、长生久视、乐以无患”^{[1]254}，“与道为人,与天地友,长生久视,终而复始”^{[1]321}。再如,《指归》中“万物纷纷,各如其处”^{[1]238}应是化用《老子·第十六章》“万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根”^{[7]39}一句而来。

其二,从所用句式来看,《老子》一书文约义丰,为了更好地阐明一些较为晦涩的概念和道理,大量运用判断、排比、对偶、疑问等句式;而严遵在注文中不仅大量保留了《老子》的诸多常用句式,且在《老子》原有句式基础上加以创新。

第一,《老子》文本中常见的句式是“……,是谓……”,这一句式共出现 20 余次,用以定义一些较为艰涩的概念或形容某种莫可名状的情形,例如“能知古始,是谓道纪”^{[7]35}，“解其纷,和其光,同其尘,是谓玄同”^{[7]152}。对于这一句式,《指归》不仅直接援引《老子》的原文,比如“是谓玄同”“是谓玄德”等句,而且也采用“……,是谓……”这一句式描述不可言状之情形,比如“时则通达,和则得中,嗇则有余:是谓益生”^{[1]125}。

第二,《老子》常用“……若……”的句式连接前后相反的一对概念,以此彰显相反相成之理,比如“正言若反”^{[7]195}，“大直若屈,大巧若拙,大辩若讷”^{[7]127}。刘笑敢先生指出,这一句式中的“若”字表达了老子“谨慎的、不肯断言的态度”^[8]。不过,由于《老子》常用四字句,导致这一句式前后概念不完全对等。针对这一问题,严遵将“……若……”这一句式改造为“……而若……”“若……而……”,比如“生而若死,新而若弊”^{[1]162}，“直而若屈,正而若枉”^{[1]78}，“若远而近,若晦而明”^{[1]147}。严遵还将这一句式省略为“……而……”的三字句式,以保证前后两词的对等与均衡,比如“虚而实,无而有,疏而密,迟而疾”^{[1]196}。这一省略句式没有“若”字,

直接用“而”字连接前后的概念,似乎比《老子》少了一丝谨慎,多了一丝泰然。

第三,《老子》一书文辞精妙凝练,又十分注重说理,文中常用“……是以……”“……(是)故……”“……以其……”等句式凸显前后语句间的因果关系。比如“无有人无间,吾是以知无为之有益”^{[7]123}一句,用“是以”一词连接前后两句,借用浅显易懂的“无有人无间”阐发出较为艰涩的“无为”的道理,强调无为的重要性。“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得,故知足之足,常足矣。”^{[7]129}这也是用“故”一词表示前后两句的因果关系,强调“知足”的重要性。“……是以……”“……故……”这两种句型,都将原因置于前,结果置于后;而“……以其……”的句式正好相反,将结果置于前,原因则置于后。如“盖闻善摄生者,路行不遇兕虎,入军不被甲兵,兕无所投其角,虎无所措其爪,兵无所容其刃。夫何故?以其无死地”^{[7]139}，“民之难治,以其智多”^{[7]173}。受《老子》文本的影响,《指归》更加注重说理,几乎每一篇都用“……是以……”“……(是)故……”的句式阐发上下文之间的因果关系。比如“性命自然,动而由一也。是故,使天有为,动不顺一,为高得卑,为清得裂……”^{[1]30}甚至,严遵还将这两个句式进行组合,以增强上下文之间的逻辑关联。比如“无知无识,无为无事,以顺其性;无度无数,无爱无利,以保其命。是以,山川自起,刚柔自正。故能信顺柔弱,直方和正,广大无疆,深厚清静,万物资生,无不成载”^{[1]27-28}。另外,严遵还对关联词进行改造,用“……之所以……以其……”的句式将结果前置,强调原因。例如在“民之所以离安去生而难治者,以其知也”^{[1]244}一句中,严遵先指出百姓“离安去生而难治”这一困境,然后再阐述百姓之“知”是其根源,由此促使治理者重新思考“知”与“治”的问题。

第四,《老子》一书也时常常用“吾何以知……?以此”“夫何故”“孰为……”“孰知……”等疑问句式,后文时常配合回答,以问答的形式提醒读者关注上下文的逻辑关联。比如“吾何以知天下然哉?以此”^{[7]147}，“人之生动之死地,亦十有三。夫何故?以其生生之厚”^{[7]139}，“飘风不终朝,骤雨不终日。孰为此者?天地”^{[7]160}。同时,《老子》文本中还常用反问句式以强调相关内容,甚至排比连用反问句,以增强语句的气势,彰显不言自明的道理。如“名与身孰亲?身与货孰多?得与亡孰病?是故甚爱必大费,多藏必厚亡”^{[7]125}。受《老子》文本的影响,

《指归》也广泛使用疑问句式和问答句式进行说理,不仅袭用《老子》“夫何故哉”等句式,如“无以为身,故神明不释;无以天下为,故天下与之俱。夫何故哉?因道而动,循一而行”^{[1]32},而且《指归》大量出现“何以明之”“何以言之”“何以効之”“敢问……”等疑问句式,其后通常接“庄子曰”予以解释,这无疑是典型的问答句式。比如“何以明之?庄子曰:夫天地之应因于事,事应于变,变无常时”^{[1]21}。另外,《指归》注文中也出现了以问句排比的情况,如“夫人形[鬻](腐),何所取之?聪明感应,何所得之?变化始终,孰者为之?”^{[1]48}这或许是严遵有意识地仿效《老子》句式所作。不仅如此,在这种排比设问的基础上,严遵还采用问答句式进行排比:

是以,人始生也,骨弱筋柔……时日生息,旬月聪明。何则?神居之也。及其老也,骨枯筋急……及其死也,形槁容枯,舌缩体伸。何则?神去之也。草木之始生也,枝条润泽……丰茂畅美,柔弱以和。何则?阳气存也。其衰也,华叶黄悴,物色焦殃。及其死也,根茎枯槁,枝条坚刚。何则?阳气去之也。^{[1]325}

在此段注文中,严遵连用四个“何则”关联的问答句式进行排比,以“描述—设问—回答”循环的方式来论说因“神明”与“阳气”的“存”“去”给人与草木带来的不同变化,以此解释“神明”与“阳气”留存的重要性。

其三,在修辞手法上,通过上文的句式分析已不难看出,《老子》与《指归》都广泛运用排比和对偶。其中,《老子》文本中这两种修辞技巧引发了学界关注。刘笑敢先生针对《老子》中的排比句型指出,“古本《老子》已多有排比句,而后世编者更以修订和插入字、词、句子的方式加强了排比句型”^②。瓦格纳则在《老子》对偶句式的基础上提出了由两组以上对偶结构联系起来的链式结构,并将其视作解读《老子》的关键策略^{[5]57-70}。而成书于汉代的《指归》一书整体文辞对仗、结构规整,注文中十分罕见没有运用对偶与排比修辞的文辞,比如《指归》德经部分开篇所说:“天地所由,物类所以:道为之元,德为之始,神明为宗,太和为祖。道有深微,德有厚薄,神有清浊,和有高下。”^{[1]5}这一小段注文内就有五处对偶,并同时叠加了排比的修辞,用以说明前后连贯的“道”“德”“神明”“太和”等概念,并简单介绍各概念的特征。当然,《老子》《指归》常用的修辞手法并不限于排比和对偶,还包含比喻和对比等手法,不过这两种修辞所反映出的思维方式似乎更

值得关注,因此我们将其放置在对于两个文本所展现思维方式的探讨中。

二、效《老子》之思:类比与对反

从文本的语句修辞来对比《老子》《指归》两个文本,能够直观地反映后者对前者的主动效法。不过,这一层面的探讨仅能说明《指归》在外在形式上的“以老释老”,尚需从更深层次的思维方式上说明《指归》对《老子》文本的借鉴与融会。对于《老子》文本而言,最常用也最为显著的思维方式无疑是类比与对反^③,这两种思维方式在《指归》中是否也有充分体现和运用呢?

首先来看类比思维。由于《老子》讨论的问题往往深微玄妙,涉及的概念超脱于言象而难以言说,需要运用类比思维从现实的经验世界中寻找特定相关的事物,以便将这些抽象概念具象化,从而方便读者更好地体会和理解。《老子》常运用类比的思维模式来阐发义理。如,“古之善为士者,微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强为之容。豫焉若冬涉川,犹兮若畏四邻,俨兮其若客,涣兮若冰之将释,敦兮其若朴,旷兮其若谷,混兮其若浊”^{[7]37}。此处老子先说古代善于作士的人,达到深微玄妙的境界,不能为常人所识,因而只能勉强对其进行形容,并借用冬天涉水、畏惧四邻、做宾客、冰雪融化等来说明“士”具有的众多面向。可以看出,类比的手法能够较为直观地展现《老子》原文中难以名状的事理。严遵同样也擅长运用类比思维,在《指归》多数篇章中都用到这一方法。比如,严遵在诠释“下士闻道,大笑之,不笑,不足以为道”^{[1]34}一句时说:“彼非喜凶而恶吉,贵祸而贱福也,性与之远,情与之反,若处黄泉视听九天;辽远绝灭,不能见闻而已矣!”^{[1]35}他生动地解释下士与“道”相隔甚远,就像下处黄泉而去听或看上居九天的地方,因而才会感到迷惑而发笑。又如“天下惘惘,咪咪喁喁;不知若鷇,无为若雏”^{[1]65},他借用“鷇”“雏”即待哺食的雏鸟与初生鸡雏懵懂无知的形象,来类比天下百姓无知无为的状态。对于类比思维,《老子》一书最显明的当是“水”“婴儿”“母”“橐籥”等喻象,而这些喻象在《指归》中俯拾皆是。

“水”这一喻象受到了学界的普遍关注。《老子》主张:“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”^{[7]22}“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜。”^{[7]195}虽然“水”柔弱不争,却能胜

天下最坚强之物,并且善利万物,是最接近“道”的存在。严遵不仅在《至柔篇》《江海篇》《柔弱于水篇》等篇中通过列举“水”能贯穿金石、崩溃山堤、沉溺万物的属性来说明柔弱胜刚强的道理,以“谦虚止足,卑损自牧,乐下如水,久而不忒”^{[1]219}来说明“水”乐于处下的谦逊品格,他还从多角度探讨“水”这一意象。如在“民之从化犹鱼之赴水”^{[1]89}中,他以鱼与水来比喻百姓与君王的关系。“夫大事之将兴也,犹水之出于山也:始于润湿,见于涟涟,绵绵涓涓,流为溪谷;汨汨汤汤,济舟漂石;以成江海,深大不测。”^{[1]227}这里严遵通过描述“水”从山中的源头流出,不断汇聚终成壮阔的江海的过程,来说明“为大于其细”的道理。

《老子》在第十章、第二十章、第二十八章都出现“婴儿”这一喻象,第五十五章提到“赤子”,第四十九章又有“圣人皆孩之”^{[7]134},用“婴儿”或“赤子”来象征人初生的无知无欲、质朴柔弱的状态。严遵沿用了“婴儿”或“赤子”的意象,他指出,“夫赤子之为物也,知而未发,通而未达,能而未动,巧而居拙,生而若死,新而若弊,为于不为,与道周密”^{[1]162},“澹如赤子,泊如无形;不视不听,不为不言,变化消息,动静无常;与道俯仰,与德浮沉,与神合体,与和屈伸”^{[1]121}。在他看来,“赤子”或“婴儿”尚未启发形成智巧,在不听不言、无所作为的状态下能与“道”为一体。不仅如此,严遵进一步认为,“婴儿以不知益,高年以多事损”^{[1]285},“视我之为婴儿,至于壮大有知”^{[1]97}。在严遵看来,“婴儿”正是由于无知才能受益,若其开始成长壮大有知以后就不再受益,反而会受损。因而,严遵认为明王圣主的治理天下应当“上欲不欲,天下自化;敦厚朴素,民如婴儿,蒙蒙不知所求,茫茫不知所之”^{[1]78},“君如父母,民如婴儿”^{[1]15},“当此之时,主如天地,民如婴儿”^{[1]65}。在他看来,理想之治应当是君王通过无为,让百姓都像婴儿一般处于无知无求的境地。

与“婴儿”密切相关的喻象——“母”也反复出现在《老子》文本中,而且时常与“子”的喻象一同出现。比如“天下有始,以为天下母。既得其母,以知其子;既知其子,复守其母,没身不殆”^{[7]143}一句中,老子三次运用到“母”这一喻象,所表达重点也略有区别。在第一次使用时,“母”的喻象与“始”相对,强调本始之义;后两处“母子”联用,则侧重母子之间的密切关联和“母亲”对于“子”以及整体的作用。严遵也注意到“母”这一喻象,指出“无心之心,

心之主也;不用之用,用之母也”^{[1]112}。在此句中“母”与“主”对偶,“母亲”喻象表示本原。严遵又说,“德如谿谷,不施不与,不爱不利,不处不去。无为而恩流,不仁而泽厚,长育群生,为天下母”^{[1]41},这一句中借用这一喻象表示“德”为长育天下万物的母亲。在“母”与“子”的关系上,严遵指出,“母爱其子,子爱其母”^{[1]75},强调母子之间彼此牵动、心心相连。

此外,“橐籥”也是《老子》原文中一个特别的喻象,“天地之间,其犹橐籥乎?虚而不屈,动而愈出”^{[7]15},用“橐籥”来象征天地之间虚时不穷、动时不竭的状态。而严遵既用这一意象来象征君王治理万物的过程,如“世主无为,涣如俨容,天地为炉,太和为橐,神明为风,万物为铁,德为大匠,道为工作”^{[1]116},又用这一意象与君王的“心”相联系,如“世主之化,虚无寂寞,容如枯槁,心如橐籥”^{[1]116},主张君王的变化虚无寂寞,心如“橐籥”一样虚而不穷。

严遵在《指归》中多次借用《老子》中常见的“婴儿”“母亲”“水”“橐籥”等喻象,既体现出其对《老子》观念的深刻把握,同时也说明其思维模式深受《老子》影响。除了类比的思维方式之外,《指归》也承继了《老子》中极为重要的对反思维方式。《老子》中的一个显要观点是“反者,道之动”^{[7]113},书中从多角度对此反复论说,如“有无相生,难易相成,长短相较,高下相倾,音声相和,前后相随”^{[7]7}。严遵也承袭了老子的这一思维方式,主张“虚实相归,有无相生,寒暑相反,明晦相随”^{[1]353}。这与《老子》原文在形式上完全一致,但在内容上有所增益,虚实、寒暑、明晦都是严遵的引申发挥。严遵还提出“自然之道,常与物反:无身者生,有身者死;趋利者逢患,求福者得祸;不召自来,不迎而遇。我虽欲勿,然世不得解”^{[1]318},在他看来,事物向着相反的方向发展是自然的法则,不会因个人主观欲望的影响而转移。

老子时常论及祸福、损益之间的关系:“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏。”^{[7]156}“或损之而益,或益之而损。”^{[7]120}严遵也在老子基础上多次论说祸福、存亡、损益、进退等互相转化的道理,“察我呼吸屈伸,以知损为益首、益为损元、进为退本、退为进根、福为祸始、祸为福先也”^{[1]97}。在他看来,损益、进退、祸福都是互为根本、互为始终的关系,而事物发展的结果已蕴含在与其相反的开端之中。严遵进一步分析祸福关系,“福生于祸,祸生于福,福之与

祸同营异域,俱亡俱存,异情同服,相随出入,同来异极,非有圣人,莫能独得。故,去福则无祸,无祸则无福”^{[1]188}。他指出,祸福之所以互生,是因为两者是同营异域的关系,是同一件事情的不同两面。因而,祸福存亡与共,若消除福,祸也不会存在,反之亦然,除圣人外,一般人无法只得福而无祸。而对于祸福如何进行转化的问题,严遵提出,“祸福作于无名,存亡生于微妙,二者云错,变动风号,屈伸波浑,进退彀乱,听之不可闻,视之不可见,机巧不能事,智慧不能判”^{[1]232}。祸福、存亡之间的变动非常微妙,犹如浮云交错、烈风怒号一般,不可听闻看见,超越于人的见识与智慧而存在,仅凭机巧与智慧自然无法把握。不过,严遵又指出圣人与常人不同,“夫圣人所以能动与天和,静与道合,既能保身,又能全国,翱翔乎有为之外,优游乎无事之内,取福于纤妙之中,而舒于四海之外……以其损聪弃智,废为而任道也”^{[1]291}。这是说圣人之所以能够趋福避祸,原因恰在于圣人舍弃自身的机巧和智慧,任道无为。换言之,常人若想不受制于祸福、存亡、损益等变化,需要效法圣人,舍弃聪明智巧,无为无事。

由此可见,严遵主动效法老子的类比和对反的思维方式,并将其作为理解天地万物变化和祸福损益关系的宗旨。然而,不可忽略的是,老子强调“反者,道之动”这一对反思维也带来了相应问题,那就是天地万物与人之祸福、存亡、损益似乎永远处于变化交错中,很难得到相对确定的解释。就此,严遵则进一步深入探究《老子》的思想意旨,试图通过对核心意旨的阐发来化解这一困境,在人的行为选择与祸福、存亡等结果之间构筑相应的微妙联系。

三、循《老子》之意:核心概念与思想主旨

就义理层面而言,无论是核心概念的运用,还是思想主旨的阐释,《指归》也都沿袭《老子》而来。这种因循集中体现在严遵对“道”“德”“神明”“太和”概念体系的系统阐述上,以及对“自然”“无为”等重要观念的运用强调上。

其一,《指归》以《老子》核心概念“道”“德”为基础,构建了由“道”“德”“神明”“太和”组成的概念体系。

“道”“德”“神明”“太和”四个概念在《指归》中频繁且集中有序出现,不仅共同构建了《指归》中的宇宙论框架,而且成为天地万物得以存在的依据。

整体来看,这四个概念虽然并非均出自《老子》原文,但却没有偏离老子的基本思想。在《道生一章》《得一章》等篇章中,《指归》清楚地界定了“道”“德”“神明”“太和”这四个概念的内涵和先后次序。在严遵看来,“道”依然是最根本的哲学概念,无形无声无名,是天地万物及性命最根本性的本原与依据。而“德”由“道”所生,也即是老子所说的“一”,“神明”即是“二”,“太和”即是“三”。“道”“德”“神明”“太和”都是无形无声,不可听闻得见的,因而都属于“无”的范畴。这四者生成天地万物,符合老子所主张的“天下万物生于有,有生于无”^{[7]113},又与“道生一,一生二,二生三,三生万物”^{[7]120}四个阶段一致,都能在《老子》原文中找到相对应的概念,由此说明这四个概念是从《老子》中推导出来的^[4]。

虽然这四个概念都属于“无”之范畴,但具体细分,四者又明显不同。一方面,同作为万物创生的四个阶段,从“道”至“太和”的过程中,附有的“始”“无”的属性依次减少,“虚”之属性也随“道”“德”两个阶段逐次减少,至“神明”“太和”阶段则不再属于“虚”之阶段。具而言之,严遵称“道”为“始未始之始”“无无无之无”,是“虚之虚”;“德”则是“始始之始”“无无之无”,为“虚”;“神明”为“始之始”“无之无”;“太和”则是“始”“无”的最后一阶段,再往后发展则成为“有”^{[1]48-54}。另一方面,“无”与“有”在严遵的思想中并不是两个完全独立、外延确定的绝对概念,而是相对的概念。在严遵那里,除了最本原的“道”是绝对的“虚”“无”,不包含任何“有”,“德”“神明”“太和”三个概念都兼具“有”“无”之属性。比如相对于“道”而言,“德”可以称为“有”;相对于“神明”而言,“德”又可以称为“无”。

其二,严遵也将“自然”“无为”作为《指归》的思想主旨,并以此贯穿其对《老子》文本的解读。

在老子思想体系中,与“道”“德”关联最密切的概念还有“自然”“无为”,老子提出“人法地,地法天,天法道,道法自然”^{[7]66}，“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化”^{[7]95}，“是以圣人处无为之事”^{[7]7}，“为无为,则无不治”^{[7]9}。可以看出,老子从“道”“德”的高度来论说“自然”“无为”,又十分强调“圣人”与“无为”的关联。循此思路,严遵在《指归》中深入阐发且丰富了“自然”与“无为”之观念。

受益于学界对“自然”概念的浓厚兴趣,已有研

究对严遵“自然”思想也多有关注。刘笑敢先生指出:“和先秦及汉代诸子所用到的‘自然’相比,严遵关于‘自然’的理解和运用更为重要,内容更为丰富,这可能是因为他毕竟是在全面地解读、发挥和运用《老子》的思想,和各抒己见的思想家不同。”^[9]金春峰先生认为,在《指归》中,“不论对待自然、社会 and 人事,自然都是最高的原则”^[10]。其实,从“柄自然之归,以统万方之指”一句足可窥见“自然”概念在严遵思想中处于核心地位。

严遵所用“自然”概念内涵丰厚,主要表现在以下几个方面。

第一,“自然”在某种程度上规定着“道”“德”,决定着二者在宇宙万物中所处的位置。虽然“道”“德”“神明”“太和”四者是天地万物赖以存在的依据,但严遵效法老子“人法地,地法天,天法道,道法自然”而提出:“夫天人之生也:形因于气,气因于和,和因于神明,神明因于道德,道德因于自然,万物以存。”^{[1]48}在他看来,自然—道德—神明—(太)和构成了前后相续的序列,其中“自然”位于“道”“德”之上,这意味着作为天地本原的“道”“德”仍然需要因从“自然”之法,而“道”“德”对“自然”的因从正是万物存在的根据。同时,严遵依循老子“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然”^{[7]141}的主张,提出:“道高德大,深不可言;物不能富,爵不能尊;无为为物,无以物为:非有所迫,而性常自然。”^{[1]132}他特别强调“道”“德”之所以崇高尊贵,在于其并不以强制的方式迫使万物,而是常因从万物的自然本性。

第二,“自然”不仅关联着“道”“德”,还直接决定着天地、阴阳、万物及人事的成败。严遵说:“道释自然而为知巧,则心不能自存,而何天地之所能造、阴阳之所能然也?天地释自然而为知巧,则身不能自生,而何变化之所包,何万物之所能全?”^{[1]145}他又说:“人穷事败者,释自然而任知力,去其反而处其覆。”^{[1]237}这两句都从反面论证“自然”与“道”、天地、万物及人事的关系。严遵认为,如果“道”背离自然,那天地、阴阳将不复存在;如果天地背离“自然”,那天地间将不再有变化,而万物也不复产生;如果人背离“自然”,则会人穷事败。

第三,“自然”是圣人立身处世与治理万物的基本原则。严遵在老子“功成事遂,百姓皆谓我自然”^{[7]43}基础上进一步阐释了“圣人”与“自然”的关系:“圣智之术,不自天下,不由地出,内在于身,外在于物。督以自然,无所不通……非有巧能,自然

之物。圣人因之,与天周密。”^{[1]129}在他看来,圣人的智慧就在于观察外物的自然变化并效法遵循自然。此外,严遵在注文中还多次提及“归于自然”“宗于自然”“导以自然”,将“自然”作为圣人立世处事的准则。

第四,“自然”对于宇宙万物的影响不独在于理论上,还彰显为现实具体的效验。在《指归》中,严遵反复运用“自然之验”的说法^④,如:“道德之教,自然是也;自然之验,影响是也。”^{[1]285}“且道德无为而天地成,天地不言而四时行。凡此二者,神明之符,自然之验也。”^{[1]62}他用“道德”“天地”的“无为”“不言”来论说“自然之验”。严遵还提出“深原所由,莫善自然。自然之路,要在无形”^{[1]240},并通过说明道德—天地、天地—万物、君主—万民、身体—心的关系^{[1]241},论证后者因为不知道前者有为,才能“可然”“可存”“可安”“可全”。就此看来,严遵所理解的“自然”与“无为”在意涵上有高度相关性。

通过分析《指归》中“无为”用法可知,“无为”也成为《指归》的核心观念之一。

第一,严遵将老子“道常无为而无不为”的观念由“道”扩展到“道德”“神明”“太和”,提出“道德无为而神明然矣,神明无为而太和自起,[太和]无为而万物自理”^{[1]75}。由此,“道德”“神明”“太和”“万物”前后相因,而前者都是以“无为”的方式作用于后者,因而后者才能自起自理。

第二,老子强调“无为”与“圣人”之间的关联,也有提及“侯王若能守之”,这都是从圣主明王治世的角度来说明“无为”的功用。而严遵不但从“圣人”治世的角度展开其对“无为”的阐释,如“故圣人之为君也,犹心之于我,我之于身也。不知以因道,不欲以应天,无为以道世,无事以养民”^{[1]100},还将采用“无为”的主体推扩到百姓身上,提出“天下惘惘,味味喁喁;不知若鷩,无为若雏”,主张天下百姓也可以像初生的鸡雏一样“无为”。

第三,严遵根据老子“为无为,则无不治”提出了类似的主张,“览天地之变动,[观](劝)万物之自然,以覩有为乱之首也、无为治之元也”^{[1]63},这即是说“无为”是善治的根本,而“有为”则是祸乱的开端。严遵还进一步指出,“无为,生之宅;有为,死之家也”^{[1]120}，“无为,[遂](逐)事之声也,遂事,无为之响也”^{[1]285}。在他看来,“无为”既是保证功成事遂的关键,也是存身的根本,而“有为”则是失败身死的根源。

第四,严遵根据老子“有生于无”的观念推导出“无为之为,为之始也”^{[1]102},主张“无为”是一切“为”的开始,并且还分层次论说了“治身之无为”“治家之无为”“治国之无为”“治天下之无为”的各项要领,以及与之相反的“治身之有为”“治家之有为”“治天下之有为”的种种表征^{[1]121-123}。

此外,严遵对于“无为”观念的阐发并不限于“无为”这一概念,还包括与其密切关联的一系列概念。正如丁四新教授所指出的:“严遵从正负两个方面规定了‘无为’概念的内涵,正的方面为‘虚无’‘清静’‘恬淡’‘柔弱’,负的方面为‘损心弃意’‘无心无意’和‘去知去虑’‘不思不虑’。”^[11]严遵恪守老子“柔弱胜刚强”^{[7]93}，“弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行”^{[7]195}的理念,结合“生之徒十有三,死之徒十有三”^{[7]139}的观点进一步提出,“虚、无、清、静、微、寡、柔、弱、卑、损、时、和、啬,凡此十三,生之徒;实、有、浊、扰、显、众、刚、强、高、满、过、泰、费,此十三者,死之徒也”^{[1]124}。在这里,严遵通过列举的方式将“无为”相关的理念分为两类:一类为正面,比如“清”“静”“柔”“弱”这些理念符合“无为”的主张,他称之为“生之徒”;另一类则为负面,如“浊”“扰”“刚”“强”,明显与“无为”相背,他称之为“死之徒”。而且,严遵所提到的这26种理念几乎都能在《老子》一书中找到线索,或由相关的理念推导出来。比如“清”“静”对应“清静为天下正”^{[7]127};“寡”即是“少”,对应“少则得,多则惑”^{[7]58};“时”对应“事善能,动善时”^{[7]22};“啬”对应“治人事天莫若啬”^{[7]160};“过”即是“甚”,与“费”都对应“是以圣人去甚,去奢,去泰”^{[7]78};“浊”“扰”正好是“清”“静”的反面,由“清”“静”推导出来;“众”则是由“寡”推导而来。通过对上述理念的梳理分类,可知严遵不但熟知《老子》文本,而且有意识地提炼和运用“无为”的理念,并将其融合到《老子》文本的诠释之中。

结 语

《指归》虽有文辞冗长、内容庞杂之状^⑤,但其“以老释老”的倾向却较为明显,这既体现在其在行文用语、句式、修辞对《老子》文辞表达的沿用上,也体现在思维方式对《老子》中类比和对反的承袭上,更体现在义理层面对《老子》关键概念和思想主旨的把握运用上。

严遵《指归》对《老子》的诠释得到了后世学者

的广泛称赞。《三国志·魏书·方技传》注引《管辂别传》云：“冀州裴使君才理清明，能释玄虚，每论《易》及老、庄之道，未尝不注精于严、瞿之徒也。”^[3]⁷⁵⁷瓦格纳据此指出，“在一个自认为是哲学高峰的时期，严遵仍如此的知名，以致为衡量研究《老子》和《周易》的学者的思想敏锐提供标准”^[5]³⁴。宋人晁说之在《王弼〈老子道德经注〉后记》中说：“王弼《老子道德经》二卷，真得老子之学欤，盖严君平《指归》之流也。”^[12]可以看出，晁说之也认为作为王弼《老子注》渊源的《指归》深得《老子》之精要。

在“以老释老”的诠释风格之下，严遵以《老子》中“自然”“无为”等核心观念为“归”，不仅将《指归》所阐释的富有张力的《老子》文本贯通融合，将《指归》中涉及的《周易》《庄子》等其他思想资源会通整合，而且将天地、阴阳、夫妇、父子、君臣和万物等联通统合，在一定程度上实现了“推柄自然之归，以统万方之指”。这既体现出严遵对《老子》核心意旨的深入探究，也展现出其对天地万物和社会运行法则的哲学思考。

注释

①据笔者统计，在现存《指归》德经部分的注文内，“道”字共出现490次，“德”字321次，“无”字1040次，“无为”与“自然”均出现112次，“常”字127次，“虚”字130次，“静”字105次，“柔”字68次，“弱”字90次。②值得注意的是，刘笑敢先生将对偶与排比笼统称为“排比句式”，主张“排比句式”中包括对偶句或对仗的修辞手法。刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》上卷，中国社会科学出版

社2006年版，第20页。③陈鼓应先生将“反者，道之动”所展现的思维方式称为“对反”，认为这是先秦道家的一个重要思维方式。陈鼓应：《先秦道家易学发微（续）》，《哲学研究》1996年第8期，第39—50页。④丁四新教授指出自然之验用以讨论自然的效验问题：“‘自然之验’这一概念是由严遵首先提出来的，它在一定程度上深化了道家哲学。”丁四新：《严遵〈老子指归〉的“无为”“自然”概念及其政治哲学》，《哲学研究》2018年第7期，第53—64页。⑤王葆铨先生认为，“《老子指归》行文虽略显枯燥，有时却能闪现思想的光芒”，“既用老庄的术语，也用《易传》的术语；既论阴阳五行，又论天道性命，可谓庞杂之极”。王葆铨：《黄老与老庄》，中国人民大学出版社2012年版，第249页。

参考文献

- [1] 严遵.老子指归译注[M].王德有,译注.北京:商务印书馆,2004.
- [2] 班固.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局,1962:3056.
- [3] 陈寿.三国志[M].裴松之,注.上海:上海古籍出版社,2011.
- [4] 李芙蓉.严遵释老的文本结构、解说体例与阐释方法:以《老子指归》为考察对象[J].哲学动态,2020(4):40-50.
- [5] 瓦格纳.王弼《老子注》研究[M].杨立华,译.南京:江苏人民出版社,2009.
- [6] 熊铁基,马良怀,刘韶军.中国老学史[M].福州:福建人民出版社,2005:181.
- [7] 王弼.老子道德经注[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,2011.
- [8] 刘笑敢.老子古今:五种对勘与析评引论:上卷[M].北京:中国社会科学出版社,2006:137.
- [9] 刘笑敢.“自然”的蜕变:从《老子》到郭象[J].文史哲,2021(4):41-52.
- [10] 金春峰.汉代思想史:增补第三版[M].北京:中国社会科学出版社,2006:355.
- [11] 丁四新.严遵《老子指归》的“无为”“自然”概念及其政治哲学[J].哲学研究,2018(7):53-64.
- [12] 晁说之.王弼《老子道德经注》后记[M]//诸子集成:第3册.上海:世界书局,1935:47.

How Did Yan Zun Interpret *Laozi* with *Laozi*' Style?

— Starting from the Expression, Thinking, and Intention of *Laozi Zhigui*

Li Fufu

Abstract: As an early interpretation of the *Laozi*, the goal of Yan Zun's *Laozi Zhigui* was not to analyze the literal meaning, but to grasp the core idea of the book *Laozi*, and based on this, it provided theoretical explanations for the relationships between heaven and earth, yin and yang, couples, father and son, rulers and subjects, and among all things. Compared to other annotated texts of *Laozi*, this book achieved a clever balance between interpreting specific details and maintaining a philosophical perspective. This particularly highlighted Yan Zun's interpretive approach of using *Laozi*'s style to interpret *Laozi*. Specifically, on the textual level, *Laozi Zhigui* inherited the language expression, sentence structure, rhetoric, and other textual aspects of *Laozi*; on the thinking pattern, *Laozi Zhigui* followed the analogical and contrasting thinking mode of *Laozi*; on the semantic level, the interpretation of key concepts such as Dao, De, naturalness, and nonaction, in *Laozi Zhigui* strived to be consistent with the core intention of *Laozi*. Through the interpretive approach of using *Laozi*'s style to interpret *Laozi*, Yan Zun not only completed the interpretation of *Laozi*, but also demonstrated his philosophical thinking on the laws of natural things and social operation.

Key words: Daoist; Yan Zun's philosophy; interpretation; naturalness; nonaction

责任编辑:涵 含