

老子的礼乐批判及其美育思想的基本取向

祁海文

(山东大学 文艺美学研究中心, 山东 济南 250100)

摘要: 在美育问题上, 儒道两家一开始就形成明显的对比。孔子重视礼乐的政治、道德教化功能, 老子反对、批判的也正是礼乐的政治、道德教化作用; 孔子试图通过礼乐教化来实现理想人格的培育, 老子虽也重视理想人格的培养问题, 但他所主张的理想人格的培养恰恰没有礼乐教化的位置。但是, 老子围绕着理想人格问题提出了一系列有启发意义的看法, 这些观点在庄子学派那里形成了与儒家对峙的道家美育系统, 从而构成了中国古代美育思想的重要组成部分。

关键词: 老子; 礼乐批判; 美育; 道家

文献标识码: A

一、郭店楚简《老子》与早期儒道关系

湖北荆门郭店楚简, 经考古学家和古文字学家整理、识别后, 分为道家著作四篇, 儒家著作十四篇。^[1]道家著作有《老子》抄本三篇与《太一生水》一篇。楚简《老子》分抄在形制、长短不同的三组竹简上, 整理者据此将其分为三组, 分别称《老子》甲组、乙组、丙组。这三组楚简的内容相当于通行本《老子》^[2]的八十一章中的三十一个章, 除通行本六十四章下半段分见于甲组和丙组外, 基本没有重复。但楚简《老子》与今通行本在章次上完全不同, 说明今通行本的章次可能是战国时期道家中人编定的。一般认为, 由于今本六十四章下半段分见于楚简甲组和丙组, 因而楚简《老子》可能是从当时几个《老子》传本中节抄下来的,^[3]也就是说, 它只是一个节抄本, 而不是当时流传的《老子》的全本。

楚简《老子》与今本在一些关键词句上有很大差异, 比较显著的如:

- (1) 今本十六章“至虚极, 守静笃”, 简本作“至虚极也, 守中笃也”;
- (2) 今本十八章“大道废, 有仁义。慧智出, 有大伪。六亲不和, 有孝慈。国家昏乱, 有忠臣”, 简本无“慧智出, 有大伪”, 作“大道废, 安有仁义: 六亲不和, 安有孝慈; 邦家昏乱, 安有正臣”;
- (3) 今本十九章“绝圣弃智, 民利百倍; 绝仁弃义, 民复孝慈; 绝巧弃利, 盗贼无有”, 简本作“绝智弃辩, 民利百倍; 绝巧弃利, 盗贼无有; 绝伪弃诈, 民复孝慈”;
- (4) 今本二十五章“有物混成”, 简本作“有状混成”;
- (5) 今本四十一章“天下万物生于有, 有生于无”, 简本作“天下万物生于有, 生于无”;
- (6) 今本四十一章“大音希声, 大象无形”, 简本作“天象无形”;
- (7) 今本五十七章“天下多忌讳, 而民弥贫”, 简本作“天多忌讳, 而民弥叛”;
- (8) 今本五十七章“法令滋章, 盗贼多有”, 简本作“法物滋章, 盗贼多有”;

(9) 今本六十四章“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过”，简本“学不学”作“教不教”等。

这些差异都非常重要，尤其是简本与今本十八章、十九章的差异对于考察老子的思想倾向以及早期儒道之间的关系更为重要。因为，今本弃“仁义”、“圣”，而这些又都是儒家所推崇的德行，“弃绝此三者，意味着儒道两家在价值观方面的彻底对立，如我们一向所认为的那样。令人惊讶的是，现在的竹书《老子》居然未曾弃绝这些，它所弃绝的三者——辩、为、作，以及无争议的另外三者，都是儒家也常鄙夷视之的。如果这里不是抄写上有误，那就是一个摇撼我们传统知识的大信息！”^[4]

由于通行本《老子》确有不少对诸如“仁义”、“礼”、“圣”、“智”等为儒家所承继、发展、推崇的礼乐文化和价值观念的否定性批判，以至引起对《老子》一书晚出的推测以及对孔子“问礼”于老子之说的怀疑，并且形成了后人有关儒道两家一开始就是壁垒森严、完全对立的看法。其实，《史记·老子列传》早就指出“世之学老子者则绌儒，儒者亦绌老子”，“绌儒”只是“学老子者”，也就是老子后学。“儒者亦绌老子”的“儒者”也并非指孔子，当是指荀子，《荀子》曾批评“老子有见于诎，无见于信”。《汉书·艺文志》论道家，说“及其放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义”。“绝去礼学，兼弃仁义”只是“放者为之”。总之，儒道相绝，是在老、孔以后的事。唐兰、张岱年等早在二十年代便已指出，《老子》中“绝圣弃智”、“绝仁弃义”等激烈反儒家的词句当为后人增益的。^[5]楚简《老子》的发现，不仅为澄清这些问题提供了非常有价值的材料，也使我们不得不重新审视老子对于西周以来礼乐文化的态度以及早期儒道关系等问题。

不过，这里需要指出的是：

第一，有很多证据表明简本只是一个节抄本，而不是当时《老子》的全貌，不能因简本的出现而确定当时不存在相当于今本《老子》的传本，也不能因此否定今本《老子》不是老子所作。因此，本文对老子礼乐观念及其美育思想倾向的探讨，仍然主要依据通行本，而以楚简《老子》以及学人对它的研究、考证为参照，另外也参照学术界对马王堆汉墓出土的帛书《老子》甲本、乙本的研究成果。

第二，简本与今本在一些关键词句上有较大差异，但从总的思想倾向上看，两者还是比较一致的。虽然简本没有今本的“绝圣弃智”、“绝仁弃义”等，而且“今本其他与儒家伦理观念相抵触的几章恰恰不见于简本”。^[6]然而，如上所述，简本只是一个节抄本，不能据此否定它的原抄本就没有今本中“与儒家伦理观念相抵触”的内容。有人以今本十八章“大道废，有仁义。慧智出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣”在简本作“大道废，安有仁义；六亲不和，安有孝慈；邦家昏乱，安有正臣”为依据，认为“简本没有与儒家伦理观念针锋相对的文字”，“老聘不但没有批评儒家思想，而且对儒家所尊奉的观念如圣、仁、义、孝、慈、礼等持积极、肯定的态度”。^[7]这种说法很难令人信服。且不说圣、仁、义、孝、慈、礼等观念并非儒家独有的，它们在春秋时期都已出现并得到“尊奉”，老子对这些伦理价值观的批判也说不上是“批评儒家思想”。即便老子真的对这些伦理观念“持积极、肯定的态度”，也不能说是对儒家思想的肯定。更重要的是，论者持这样观点，是把“安”读为疑问代词“焉”，将其义理解为“哪里会？”或“怎么会？”这样一来，“仁义”与“大道”就成了同位语了，当然也就会得出老子并不批判“仁义”的结论。其实，简本相当于今本十八章的文字完全可以这样断句：“大道废安，有仁义；六亲不和安，有孝慈；邦家昏乱安，有正臣”，将“安”为句末语助词，表示感叹义。问题的关键还在于，即使像论者那样断句，“安”也不能读为疑问代词。《管子·地员》载：“其阴则生之植梨，其阳安树之五麻。”王引之云：“‘安’与‘则’相对为文，‘安’，亦则也。”按：马王堆出土的帛书《老子》甲本作“大道废，案有仁义。智慧出，案有大伪。六亲不和，案有孝慈。邦家昏乱，案有贞臣”，

乙本“案”均作“安”，唐代傅奕以汉初古本校定的《道德经古本篇》作“焉”。高明先生《帛书老子校注》指出：“‘安’、‘案’、‘焉’三字用法和意义与前章‘信不足，安有不信’完全相同，皆作‘于是’解。”^[8]这一论断是有说服力的，简本“安”字也应作“于是”解。这样看来，老子对“仁义”有所批判，但并不意味着完全否定。“‘安有仁义’、‘安有孝慈’，是‘大道废’、‘六亲不和’之后所产生的结果，是非理想化的产物。这样，对‘仁义’、‘孝慈’的立场，简本就与帛本和通行本一样，不仅没有实质的差别，实际上完全一样。”^[9]再有，今本中决定老子思想体系的一些重要概念如“无为”、“虚静”、“自然”等以及一些重要命题如“绝学无忧”、“见素抱朴，少私寡欲”、“为道日损”、“无为而无不为”、“功遂身退”等在楚简《老子》中都已出现，而这些正是老子价值观念批判与重建的主要依据。

因此，本文认为，楚简《老子》的主要价值并不在于否定今本中对“仁义”、“礼”、“智”等为儒家所称扬的伦理价值观念的批判，而在于它启示我们重新审视、理解老子对这些观念的批判。

第三，我们肯定老子对“仁义”、“礼”、“智”等有所批判，并不意味着老子完全否定礼乐文化和作为其核心的价值观念，也不意味着老子与孔子在思想上是完全对立的。礼乐文化和“仁”、“义”等价值观念是老子和孔子共同面对的“文化资源”，老子批判与孔子的维护、提倡，其实不过只是对于西周以来的礼乐文化的不同态度，是在春秋晚期“礼坏乐崩”的文化背景下的不同的价值取向。关于这一点，我们把他们对一个相同问题的论述对照一下就可以明白。

天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。（《老子》四十六章）

天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，礼乐征伐自诸侯出。（《论语·季氏》）

可以看出，同样面对天下“有道”与“无道”问题，老子与孔子所关注的重点是不同的。孔子关注的是社会政治秩序和文化权力，并且有一种痛惜之情，而老子则更多是一种客观描述，与其冷静的社会观察和反对战争的思想是一致的。因此，孔、老之间思想上实有不同，但并非有意为之、故意作对。其初未必有门户之见，当然也就并不影响他们之间的交往。这和后来的儒道“相绌”完全是两回事。

二、礼乐教化和价值观念批判

《史记·老子列传》称：

老子者，楚苦县历乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字聃。周守藏室之史也。……老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令喜曰：“子将隐矣，强为我著书”。于是老子乃著上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

老子与孔子同处于春秋晚期，且年辈略高于孔子，孔子曾向老子“问礼”。《史记·老子列传》又载：

孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之：良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲、态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”

从这些记载中，我们可以得到两个初步认识：第一，老子曾为“周守藏室之史”，应当非常

熟悉西周以来所传的《诗》、《书》、礼、乐之教。第二，孔子曾“问礼”于老子，早期儒道两家有较亲近的关系，并非后世那样门户森严。

自宋代叶适起，就有人对孔子“问礼”于老子之事表示怀疑，其中主要一点就是老子的“周守藏室之史”的身份与《老子》书中对“礼”的激烈批判相矛盾。理学大师朱熹起初也怀疑是否有两个老聃，但他后来认为老子既然做过柱下史，自然对“礼”之弊有深切了解。^[10]三十年代疑古思潮盛行，有人怀疑甚至否定老子与《老子》的关系。吕思勉先生对此曾作过简捷痛快的批驳：“或以《老子》书上道德而贱仁义，尤薄礼，因疑此老聃与作五千言者非一人，亦非。知礼乃其学识，薄礼是其宗旨，二者各不相干。”^[11]因此，老子“知礼”与其“薄礼”并不矛盾。孔子“问礼”于老子之事，在《史记》中又见于《孔子世家》及《仲尼弟子列传》。先秦文献中《庄子》有五次、《礼记·曾子问》有四则记述孔、老相会和孔子学于老子。《吕氏春秋·当染》亦称“孔子学于老子”。此外，《韩诗外传》、《孔子家语》也有相关记载。“在传说不同的系统中，而发现可以互证的材料，则不能不说是有力的材料。”^[12]因此，“孔子问礼的传说，春秋以及战国，必定是很流行，所以儒家都不能为他仰低孔子而埋没他。”^[13]据考证，“孔子问礼于老子，在时间上可能不止一次，在地点上可能不止一处”，而且“在不同时期、不同地方，孔子问礼于老子的内容，也有所不同”，甚至孔子“晚而喜《易》”也“十分可能是受老子的启发和影响。”^[14]老子的“知礼”，不仅有孔子“问礼”之事可证，而且有《老子》本文为证。《老子》三十一章有“君子居则贵左，用兵则贵右。……吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右。言以丧礼处之。杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之”这样的论“礼”文字。楚简《老子》亦见此文。另据《礼记·曾子问》，孔子还曾从老子“助葬于巷党”，说明老子对“礼”的了解颇为精详。

此外，有证据表明，老子与《诗经》也有较深关系。《吕氏春秋·行论》篇：“《诗》曰：‘将欲毁之，必重累之；将欲踏之，必高举之。’其此之谓乎？”汉高诱注：“《诗》，逸诗也。”这几句逸诗语式与《老子》三十六章“将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之”相同，诗意也很相近。《吕氏春秋》出《老子》后，已无疑议，其中有不少论说老子并引《老子》的。但它明言所引为“《诗》曰”，高诱也肯定为“逸诗”，均不称引自《老子》。可见，“将欲毁之，必重累之；将欲踏之，必高举之”当确为“古者诗三千余篇”（《史记·孔子世家》）中未入《诗经》的“逸诗”，^[15]而《老子》三十六章的上述文字很可能是老子依据这几句“逸诗”推衍而成的。（当然，不排除《吕氏春秋》只是节引，而原诗尚有与之相近的其它诗句的可能。）再有，《老子》多为韵文，其用韵与《诗经》是一致的，并都是以四言句为基本句式，《老子》与《诗经》中百分之九十以上的篇章都使用了回环反复的修辞手法。^[16]这都说明《老子》之早出并与《诗经》有着很密切的联系。

老子与礼乐文化的关系，对我们理解老子的礼乐观念及其美育思想的基本取向是很有帮助的。老子与孔子一样面对春秋末期“礼坏乐崩”的文化背景，他既为“周守藏室之史”，对“礼坏乐崩”当比孔子更有切肤之感。因而，老子的礼乐批判和传统价值观的批判更可能是因为深知礼乐教化之弊从而反其道而行之。与孔子奔走呼号以求“复礼”和“信而好古”（《论语·述而》）的态度相比，老子无疑有着更为冷静的怀疑态度和更为强烈的社会批判精神。这种批判精神主要表现在社会文明之批判、价值观念之批判和政治制度之批判，而这些批判又都与礼乐文化有关。因为西周以来的礼乐文化本身就是与社会文明、价值观念、政治制度结成一体的。因而，《老子》书中尽管很少涉及具体的礼乐制度、文物典章等内容，但仍然从整体上反映出他的礼乐观念，也显示出他在美育思想上的一些基本价值取向。

老子的社会批判建立在他的以“道”为核心的思想基础之上。《老子》二十五章指出：“有状混成，先天地生，寂寥独立不改，可以为天下母，未知其名，字之曰道”。（从简本）

[17] “道”不仅先天地而生，而且是天地万物之本源，“道冲而用之，或不盈，渊兮似万物之宗”。（四章）“道”不仅创生了天地万物，而且内在于天地万物之中，长养、抚育之，“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。故道生之，德畜之，长之，育之；亭之，毒之；养之，覆之”。（五十一章）“道”落实于天地万物之中，显现出它自身的特性，从而成为人类生活、行为的准则。“老子认为凡是自然无为，致虚守静，生而不有，为而不恃，长而不宰，柔弱，不争，居下，取后，慈，俭、朴等观念都是‘道’所表现的基本特性与精神。其中‘自然无为’的观念，成为《老子》一书的中心思想，其他的重要观念都环绕着这个观念而开展的。”^[18]这也正是老子社会批判的基本依据。

老子以“道”为天地万物产生的最终根源，连“上帝”也不例外，“吾不知谁之子，象帝之先”，（四章）因而，否定了上帝作为人格神的存在。他说：“天地不仁，以万物为刍狗”，（五章），也否定了天地有任何的道德意志和价值理性，从而彻底清除了殷周以来的天命神学观念。“在《诗经》、《春秋》时代中，已露出了自然之天的端倪。老子思想最大贡献之一，在于对自然性的天的生成、创造，提供了新的、有系统的解释。在这一解释之下，才把古代原始宗教的残渣，滌荡得一干二净，中国开出现了由合理思维所构成的形而上学的宇宙论。”^[19]这样，起源于原始宗教的、以神灵信仰和天命观念为核心的宗教祭祀礼仪也就失去了存在的合理性。虽然老子也曾谈到祭祀之礼，如“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍”。（五十四章）但他所批判的“礼”都没有宗教祭祀意义，这和春秋人文思想对传统宗教礼仪的非宗教化、人文化的解释是一致的。老子也正是以这种非宗教的自然无为的天道观来批判传统的礼乐文化及其价值观念的。

西周以来的政治文化可以概括为“礼治”、“德化”，其核心则是“以天为宗，以德为本”（《庄子·天下》）的政治化、伦理化的宗教思想，而礼乐制度则是其表现形式。这一套礼乐制度在春秋时期随着政治、经济体制的剧烈变革越来越丧失其规范、制约作用，并最终走向“礼坏乐崩”的局面。老子从天道“自然无为”的观念出发，将这一“天下无道”局面完全归立于“有为”的政治。“为之者败之，执之者失之。圣人无为，故无败也；无执，故无失也。”（六十四章 从简本）礼乐制度也是作为“有为”政治受到老子批判的。老子指出：“多言数穷，不如守中”，（五章）^[20]蒋锡昌《老子校诂》：“多言者，多声教法令之治”，又说：“言人君‘有为’则速穷，不如守清静之道之为愈也。”所谓“多声教法令之治”，也就是礼乐教化之治。《老子》五十七章“天多忌讳，而民弥叛”，（从简本）这里的“忌讳”当亦指礼制。西周以来的“礼治”本就有约束、限制人的作用，如孔子所说“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔”，（《论语·雍也》）但老子却认为礼制越繁琐、越苟细，就越违背人的本性，越会引起人的反感和叛逆。所以，老子主张“圣人居无为之事，行不言之教，”（二章）“为无为，则无不治。”（三章）

老子对礼乐文化和价值观念的批判的根本出发点在于他的“自然无为”人性论思想。在老子看来，“自然无为”是“道”的基本特性，也应该是人性的基本特性。人性的这种特性用老子的话来说就是“朴”，“道恒无名朴，虽细，天地弗敢臣。侯王如能守之，万物将自宾”。（三十二章 从简本）“朴”是“道”的本真状态，也是人性的本真状态，理想政治的任务就是实行“无为”之治，保持、恢复人性的本真。“道恒无为也，侯王能守之，而万物将自化。化而欲作，将镇之以无名之朴。”（三十七章 从简本）但是，“有为”之治却越来越导致人远离他的本真状态。老子指出：

上德不德，是以有德；
下德不失德，是以无德。
上德无为而无以为也；

上仁为之而无以为也;

上义为之而有以为也;

上礼为之而莫之应也，则攘臂而扔之。

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。

夫礼者，忠信之薄，而乱之首也。

前识者，道之华也，而愚之始也。是以大丈夫居其厚而不居其薄；居其实不居其华。

故去彼取此。（三十八章）^[21]

这是老子集中批判礼乐文化和价值观念的一章。老子根据“道”的“无为而无不为”的基本特性将人的道德行为分为“上德”与“下德”两个基本层次。^[22]“下德”又分为仁、义、礼依次递下的三个层次。“上德”的特征是“无为而无以为”，即“无为而无不为”，虽“有德”但不自显露其“德”，其表现却是“自然无为”的，这也就是老子所说的“圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。”（二十二章）而“下德”的共同特征则是“为之”，即“有为”，力求“不失德”，但正因为如此而脱离了“自然无为”的状态，所以老子说下德“无德”。可见，老子并不根本否定仁义，只是强调仁义的表现要符合“道”的“自然无为”的基本特性，所以他在这一前提下对仁义、忠信等道德行为还是肯定的，“居善地，以善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时”。（八章）但是，如果一意“有为”，远离“大道”，这些道德价值就将走向反面，所以老子说：“大道废，安有仁义；六亲不和，安有孝慈；邦家昏乱，安有正臣”。（十八章 从简本）老子同样肯定“孝慈”，“绝伪弃诈，民复孝慈”，（十九章 从简本）只是要求“孝慈”应该是真情的自然流露，而不应该成为故意的炫耀或成为工具化的手段。吕思勉先生在论《老子》“绝仁弃义，民复孝慈”时，曾指出：“然则所谓孝慈，亦非真父子相爱之孝慈，乃父子相夷，而禁之使不得不然之孝慈。”^[23]这一论断非常有见地，它深刻地揭示出老子的价值观念批判正是对当时社会仁义、孝慈、忠信等道德伦理观念的工具化倾向的反映。这是因为春秋以来随着礼乐文化的形式化、具文化，价值观念也有形式化甚至工具化的倾向。

老子对礼乐文化的批判与他对价值观念的批判是一致的。他把“礼”置于“下德”的最低的层次，如果说他对仁义等的批判还有某种程度的肯定的话，那么他对“礼”的批判则基本是否定性的。“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”。“礼”是最背离“道”的“自然无为”之特性的，也是最违背人性的自然真朴状态的。“上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之”，林希逸注曰：“扔，引也。民不从，强以手引之，强掣拽之也。只是形容强民之意。”相对于仁义、忠信来说，“礼”的工具化倾向最为明显。“礼”出之强制，也正是“有为”政治的最突出表现。老子说的“天多忌讳，而民弥叛”应该就是由此而发的，所以他又说：“夫礼者，忠信之薄，而乱之首也”。社会发展以“礼”治民，在老子看来，正是祸乱的开始。“礼”以求忠信，然而它正是忠信不足的表现，“礼”以拯乱，然而它的产生，却正说明“乱”已经开始了。因为“民之难治，以其上之有为也，是以难治”。（七十五章）“故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”（六十五章）“有为”者“以智治国”、“以礼”治民，其实正是背离“大道”而成为国家祸乱的根源。“前识者，道之华也，而愚之始也”。范应元注谓：“前识者，犹言先见也。谓制礼之人，自谓有先见，故为节文，以为人事之仪则，然使人离质尚文”。“仁义”、“礼”是当时人（不仅是孔子）用以救世的，然而在老子看来，当“大道”的自然无为境界被破坏之后，只能重新复归自然无为，将“仁义”工具化而欲以救世就会越来越远离“大道”，这正是老子批判“礼治”的根本原因。

三、美育思想的基本倾向

礼乐教化是传统美育的基本实现途径，儒家继承、发扬了传统美育的精神，对艺术的审美教育功能进行了比较深入的阐发。但是，老子不仅批判了礼乐教化及其价值观念，而且对于传统美育的主要组成部分“诗教”根本未曾涉及，虽有些谈及“乐”的言论，但似乎也持一种批判态度。

《老子》十二章：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋攻猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”长期以来，一直有一种颇为流行的看法，就是认为老子是反文化论者，尤其是反艺术和审美论者，其根据无非是在这一章。不过，在笔者看来，从这一章中得不出老子否定艺术和审美的结论。第一，老子只是指出“五色”、“五音”、“五味”等世俗之美对人有消极作用，也就是可能伤害人的生理、心理以至行为的无为而自然的真朴状态。其实，王弼对此解释得很清楚：“夫耳、目、口、心，皆顺其性也。不以顺性命，反以伤自然，故曰：‘盲’、‘聋’、‘爽’、‘狂’也。”“盲”、“聋”等只是过度追求“五色”、“五音”等享受所可能导致的后果，并不是说“五色”、“五音”本身就必然能产生这些后果。“目以视色，可以听音，口以尝味，皆本于性。如肆意纵欲，无所节制，必夺性伤本。故视而不见其色，听而不闻其声，尝而不知其味。”^[24]因而，如果说老子否定审美和艺术，也只是否定世俗的审美追求和世俗的艺术价值。第二，老子的上述论述是与对礼乐文化的批判联系在一起。春秋时期，“五声”、“五色”、“五味”等都属于礼乐文化的组成部分，老子所说的“田猎”在当时也属于“礼”，这在《左传》、《国语》中有明显表现。而且春秋时人论“乐”，对于上层社会将原属于“礼”的“五色”、“五声”等作为感官娱悦的工具而纵欲享乐常持一种警惕、批评的态度，这在秦医和、周单穆公、伶州鸠等论“乐”言论表现得尤为明显。这一倾向也为老子所继承，他是因批判“礼”而涉及“五色”、“五音”等的，是“对人类进入文明社会之后早期那种把审美和艺术活动同放肆疯狂的感官享乐的追求混而为一的错误做法的批判。”^[25]因而，老子在批判世俗的审美心态和艺术价值的同时，包含着他对超越世俗审美态度和价值观念的“本质地、根源地、绝对地大美”^[26]的追求。老子的其他涉及艺术与美的言论都应该依据这一思路去理解。

《老子》三十五章：“乐与饵，过客止。故道出言，淡兮其无味也。视之不足见，听之不足闻而不可既也。”（从简本）这是把音乐与美食对人的感觉、心理的作用与“道”相对比，音乐与美食可以引起人的感官愉悦，而“道”却是超乎人的视听感官之上的，是“淡兮其无味”，它既不是感觉的对象，也不能给人以感官愉悦。《老子》二章指出：“天下皆知美之美也，恶已；皆知善，此其不善已。有无之相生也，难易之相成也，长短之相形也，高下之相盈也，音声之相和也，先后之相随也。”（从简本）从世俗的审美观和价值观来看，美与恶、善与不善都是对立的，而在现象界中，“有无”、“难易”、“长短”、“高下”、“音声”、“先后”又是相对待而存在的。老子则“以为大道绝对待而泯区别”，追求那种超越世俗观念和现象界分别、对待形态的浑全真朴的“道”的境界，“故老子亦不仅谓知美则别有恶在，知善则别有不善在，且谓知美，‘斯’即是恶；知善‘斯’即非善。欲息弃美善之知，大而化之”。^[27]因而，此章的“音声之相和”作为世俗的、“对待”的审美观念的产物，老子也认为应“绝对待而泯区别”，也就是说在音乐问题上，老子也提倡“处无为之事，行不言之教”，否定人为而失自然的有声（“有言”）之乐，而推崇无为而自然的无声（“不言”）之“道”。^[28]老子的“大音希声”说也就是在这一思想前提下提出的。《老子》四十一章：

上德如谷，大白如辱，广德如不足，建德如偷，质真如渝。大方无隅，大器慢成，大音希声，天象无形，道善始且善成。（从简本）

“大音希声”在这里是用以比喻“上德如谷”、“广德如不足”和“道善始且善成”等的。“大

音希声”与“天象无形”对言，则“希声”即“无声”。老子曾说“听之不闻名曰希”，（十四章）“希”就是“听之不闻”的超乎感觉的状态，又说“希言自然”，（二十三章）“希言”即是“行不言之教”的“不言”，因而“希”又是“无为”而“自然”的。由此可见，老子所说的“大音希声”，一方面是“上德”、“大道”的自然无为状态的象征，另一方面又包含着至乐无声的思想。在他看来，最美的音乐、最高层次的艺术是超乎感觉的、符合“大道”的自然无为、浑全真朴境界的。有人认为“‘大音’与‘希声’，是相反相成的统一体”，“‘大音希声’的含意大致为：自然完美、蕴蓄宏深、变化多端之音，其声悠扬回荡，若断若续，浑沌窃渺，莫辨宫商，达到高度的和稽，闻者既不能听清，也不胜听”。^[29]这种说法其实是对老子“大音希声”说的误解。在《老子》中，“大音”、“希声”与“音声之和”的“音声”、“五音令人耳聋”的“五音”，以及“乐与饵，过客止”的“乐”，并不是同一层次的概念，同时，“大音”与“希声”也不是相对待的概念，“希声”是对“大音”的超乎感觉的、自然无为、浑全真朴的审美境界的描述。

“大音希声”是老子美学的核心概念，也是理解老子美学与美育思想的关键。如上所述，老子对西周以来的礼乐教化观念及伦理道德价值持一种批判态度，对于审美和艺术与人的情感心理、人格修养的关系也缺乏比较直接的论述，似乎老子思想中根本就不存在什么美育问题。有人试图从所谓自然美与美育的关系来解决这个问题。^[30]但老子思想中是否有所谓自然美观念还是个疑问。《老子》一书虽然有五次谈及“自然”，但“所有关于‘自然’一词的运用，都不是指客观存在的自然界，是指一种不加强制力量而顺任自然的状态。”^[31]如果说老子真有所谓“自然美”的思想，那也只是“自然”之美。其实，礼乐教化是传统美育的基本实现途径，老子对礼乐教化及其伦理价值观念的批判本身就显示出一种区别于传统美育，也包括继承、发扬传统礼乐教化观念的儒家美育的思想倾向。从积极方面说，老子的“大音希声”就其本意虽然是以“大音”的境界象征“道”，但它体现了老子追求最高层次的艺术审美境界与“道”的自然无为、浑全真朴境界的一致性、同一性。而这种境界的基本特征体现出一种超越于政治、道德和社会功利的审美的价值取向。老子强调审美和艺术不应该仅成为感官娱悦的对象，也不应该成为政治、道德教化的工具，而应该同人的本性的无为而自然的真朴状态和谐一致。这是老子美学的关键所在，对此后道家美育思想的发展有极大的启发意义。对于老子来说，由“大音希声”所象征的“道”的境界不仅是最高层次的审美境界，而且在本质上也同时是一种人生的理想境界。“老子所追求的由‘致虚极，守静笃’而来的还纯反朴的人生”，“也未尝不可以解释为本质地、根源地美，因为在此一境界内，才有彻底的谐和统一”。^[32]老子在对传统的政治、道德、文化的批判的同时，力图建立一种理想的超越于现实功利、超越于政治、伦理价值的、与“道”合一的审美人格。这才是老子美育思想的基本取向。

四、“圣人”人格的美育意味

在美育问题上，儒道两家确实一开始就形成明显的对比。孔子重视礼乐的政治、道德教化功能，老子反对、批判的也正是礼乐的政治、道德教化作用；孔子试图通过礼乐教化来实现理想人格的培育，老子虽也重视理想人格的培养问题，但他所主张的理想人格的培养恰恰没有礼乐教化的位置。但是有一点他们是相近的，那就是儒道两家所提倡的理想人格都具有审美品格。孔子所说的“从心所欲不逾矩”（《论语》）、孟子的善、信、美、大、圣、神（《孟子·尽心下》）、荀子的“美善相乐”（《荀子·乐论》）等都体现出一种“天人合一”的审美境界。在某种程度上，与老子、庄子所追求的“自然无为”、“无为而无不为”的理想人格境界是一致的，都可以说是一种超越于“道德境界”之上的“天地境界”。^[33]不过，在审美教育途径上，道家采取了一种不同于儒家的思路。这一思路在老子这里已经有较突出的表现，

而在庄子那里得到了全面的发展。

老子的理想人格可以“圣人”为代表。有人认为老子反对社会进步，主退隐，缺乏社会关怀，其实老子的“圣人”主要表现为一种政治人格。《老子》一书“圣人”一词出现了三十次，绝大部分是从政治角度立论的。不仅如此，老子的一些重要概念如“无为”、“自然”、“虚静”等绝大多数也是着眼于政治方面。不过，老子的“圣人”不仅是一种政治人格，而且是一种普遍性的人格形象。老子所说的“道”所表现的基本特性与精神，如“自然无为、致虚守静，生而不有，为而不恃，长而不宰，柔弱，不争，居下，取后，慈，俭、朴等”都在他的“圣人”身上完满地体现出来了。可以说，《老子》书中的“圣人”是老子的政治、社会、人生理想，同时也是其人格理想的充分显现。除此之外，老子还常用婴儿来比喻人生修养的最高境界。如：

专气致柔，能如婴儿乎。（十章）

我独泊兮其未兆，沌沌兮如婴儿之未孩。（二十章）

常德不离，复归于婴儿。（二十八章）

圣人皆孩之。（四十九章）

含德之厚，比于赤子。（五十五章）

这种“婴儿”境界和“圣人”境界是完全相通的，更突出了理想人格的自然无为、浑然真朴的状态。后来，孟子所说的“大人者，不失其赤子之心者也”。（《孟子·离娄下》）很可能与老子的这种思想有关。这种理想人格从美育角度看，至少有几个方面意味。

首先，理想人格其心理、情感、道德行为之表现完全是“自然”的、“无为”的，因而也是完全自由的。老子所说的“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”（五十一章）、“上德无为而无以为”、“圣人不行而知，不见而明，不为而成门”（四十七章），可以说正是对理想人格的自由境界的描述。

其次，理想的人格对于社会取一种超然的审美态度。老子说：“功成身退，天之道也”，（九章）在他看来，“圣人”最能体现这种“天之道”，因为“圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去”。（二章）这样的“圣人”虽然身处繁华之地，却仍能保持超然心态，“是以圣人终日行不离辘重，虽有荣观，燕处超然”。（二十六章）

再次，理想人格同时孕育着无穷的创造性，在本质上是一种创造性的人格。老子强调人格修养要“致虚极也，守中笃也”。（二十六章 从简本）“虚”的状态正是充满创造力的状态。老子说：“道冲而用之或不盈”，（二章）“天地之间，其犹橐籥与？虚而不屈，动而愈出”。（五章 从简本）理想人格修养“从事于道者，同于道”，（二十三章）也具有无穷的创造力。老子以“柔弱”、“谦下”为理想人格的特征，而柔弱、谦下本身就蕴藏着无限生机，“天下之至柔，驰骋天下之至坚”，（四十三章）“江海所以为百谷王，以其能为百谷下，是以能为百谷王”。（六十六章 从简本）

复次，理想人格以“自然”、“无为”为主，表现出一种顺物自然、任物自化的境界，突出了个体人格自由发展的特征。“故圣人云：我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴”。（五十七章）“老子主张允许每个人都能依照自己的需要去发展他的秉赋，以此他提出了‘自然’的观念，为了使不同的意见得到和谐平衡，他又提出‘无为’的观念。老子‘自然无为’的观念，运用到政治上，是要让人民有最大的自主性，允许特殊性、差异性的发展，也就是说，允许个人人格和个人愿望的充分发展，但不以伸展到别人的活动范围为限。”^[34]这是老子美育的独特贡献，在后来的庄子美育思想中有

极大发展。

最后，理想人格不仅仅是一种纯然内在的修养，还诉诸外在的感性的审美表现。“古之善为士者，必微妙玄达，深不可识。是以为之容：豫乎其如冬涉川，犹乎其如畏四邻，严乎其如客，涣乎其如释，混乎其如朴，沌乎其如浊。孰能浊以静者将徐清，孰能安以动者将徐生”。（十五章 从简本）这是一种饱含诗意的审美的人格形象。

在具体的人格修养的途径方面，老子首先提出了“为学者日益，为道者日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为”（四十八章 从简本）的主张。河上公注曰：“‘学’谓政教、礼乐之学也；‘日益’者，情欲文饰，日以益多。道，谓自然之道也。‘日损’者，情欲文饰，日以消损。”这应该是符合老子本意的。在老子所处的春秋晚期，所谓“学”的内容主要就是《诗》、《书》、礼、乐或“六艺”之学。老子批判传统的礼乐教化和工具化了的仁义、孝慈等伦理观念，认为这些教育内容只能增进人的“情欲文饰”，使人越来越远离自然真朴的本性。所以老子强调“绝学无忧”，（二十章）“为道”必须首先从弃绝“政教、礼乐之学”开始，这就是“日损”，“损之又损，以至于无为”，最终要达到“无为而无不为”的“自然”境界。因此，老子完全否定了传统的“政教、礼乐之学”在人格修养中的价值。“圣人欲不欲，不贵难得之货；教不教，复众之所过。是故圣人能辅万物之自然，而弗能为。”（六十四章 从简本）所谓“教不教”，就是以“不教”为“教”，也就是“行不言之教”。在老子看来，只有这样才能“复众之所过”，才能使人重新恢复“自然”境界。

其次，老子主张人格修养要“致虚极也，守中笃也”。“守中笃”，今本作“守静笃”，今从楚简本。“守中”是老子所强调的重要的修养方式，“多言数穷，不如守中”。或谓“守中”当作“守冲”。^[35]其实，“致虚”、“守中”与“守静”含义一致，都是指持守清静无为之道。在这方面，老子特别强调“无欲”，“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为。为无为，则无不治。”（三章）在《老子》书中，“无欲”与“守静”直接相关。“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正”。（三十七章）又说：“我好静，而民自正；我无欲，而民自朴”。老子讲“无欲”、讲“守静”，主要是就政治领域说的，是作为“圣人”的人格修养说的，有其特殊性。老子当然也不是要禁绝人的欲望，他认为理想政治要做到使人“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”，（八十章）因而，“见素抱朴，少私寡欲”（十九章）才是老子所主张的人格修养的主要途径，这样才能保持内在心灵清静、素朴的理想状态。在老子看来，人格修养的目的是“为道”，只有“寡欲”以至“无欲”才能清除内心的杂念，达到心灵的虚静状态。因此，老子又强调“无知”。所谓“无知”就是排除与外在的功利欲望相联系的知识、智巧，也就是上文所说的“为道日损”、忘却“政教、礼乐之学”，这样才能抛弃成见，才能体悟到“大道”并进而“从事于道”。他说：“涤除玄鉴，能无疵乎？明白四达，能无知乎？”（十章）“玄鉴”原作“玄览”，今据高亨说从帛书《老子》乙本改。高亨并指出：“玄鉴者，内心之光明，为形而上之镜，能照察事物，故谓之玄鉴”。^[36]“玄鉴”即心灵的“无知”状态，“无知”方能“明白四达”。由此可见，老子的人格修养主要是一种内省性的自我体验式的修养，他所说的“涤除玄鉴”与其说是外向的超感性直观，勿宁是一种内在的审美的直觉体验。这个命题作为其“虚静”说的主要内涵经庄子的发展在后代美学史上产生了更要影响，成为中国古代美学的一个重要范畴。因而，可以说老子美育的核心是一种理想的审美人格的培养，同时也是一种理想的艺术人格的培养。道家美育在中国古代美育史上的意义也主要表现这一方面。

不过，老子的理想人格还有着相当浓厚的政治色彩，并且在理想人格的培养方面老子学说还显得比较零乱，对理想人格的内在心理境界还没有比较全面的展开论述。这些方面在庄子思想中得到非常系统、深刻并且更具有美育意味的发展。

Laozi's Criticism of *Liyue* And Basic Orientation of His Aesthetic Education Thoughts

QI Hai-wen

(The Center for Literary Theory and Aesthetics, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: As concerning the issue of aesthetic education, Confucianism and Taoism are evidently different. Confucius attaches much importance to the political and moral functions of *Liyue* or ceremony and art, which are just what Laozi criticizes. They both emphasize personality cultivation, but there is no status for *Liyue* in the cultivation in Laozi's vision. Laozi puts forward a series of enlightening insights around personality cultivation, developed by Zhuangzi's School into a Taoist aesthetic education system contrary to Confucianism.

Key words: Laozi; criticism of *Liyue*; aesthetic education; Taoism

作者简介: 祁海文(1966-),男,山东大学文艺美学研究中心副教授.

参考文献

[1] 参见《郭店楚墓竹简》，文物出版社 1998 年 5 月版。

[2] 这里所说的“通行本《老子》”，主要是指魏王弼《老子》注本。下文或称今本，皆指王弼本。

[3] 参见裘锡圭《郭店〈老子〉初探》、陈鼓应《从郭店简本看〈老子〉尚仁及守中思想》、王博《关于郭店楚墓竹简〈老子〉的结构与性质》等文，均见《道家文化研究》第十七辑，三联书店 1999 年 8 月版。当然，也有人认为楚简《老子》是个完整的传本，参见郭沂《楚简〈老子〉与老子公案》，载《郭店楚简研究》（《中国哲学》第二十辑），辽宁教育出版社 2000 年 1 月版，第 118-147 页。

[4] 庞朴：《古墓新知——漫读郭店楚简》，《郭店楚简研究》（《中国哲学》第二十辑），辽宁教育出版社 2000 年 1 月版，第 10 页。按简文的“绝伪弃诈”，据《郭店楚墓竹简》“释文”，而庞朴先生则以为应释为“绝为弃作”，参见上引书第 11 页。本文从《郭店楚墓竹简》“释文”，但也参考了庞先生的解释，详见下文。

[5] 唐兰：《老聘的姓名和时代考》认为“‘圣人’在《老子》里凡二十九见（按：引者据王弼本统计，《老子》一书“圣人”凡三十见），足见老子是推崇圣人的，而第十七章（引者按：当作“第十九章”）却说：‘绝圣弃智，民利百倍’，自相矛盾，那一节怕也有后人掺入的。”见《古史辨》第四册，上海古籍出版社，1982 年重印本，第 351 页。此外，顾颉刚《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》也认为“绝圣弃智”是在战国末年才会出现的思想。见《古史辨》第四册，516 页。均转引自裘锡圭《郭店〈老子〉初探》，《道家文化研究》第十七辑，第 42、43 页。张岱年《关于老子年代的一些假定》（此文也收入《古史辨》第四册）认为老子以“圣人”为理想人格，推崇“圣人”，又要“绝圣”是自相矛盾的，因而“绝圣弃智”、“绝仁弃义”等是后人加上去的。参见王博《张岱年先生谈荆门郭店竹简〈老子〉》，载《道家文化研究》第十七辑，第 23 页。

[6] 郭沂：《楚简〈老子〉与老子公案》，《郭店楚简研究》（《中国哲学》第二十辑），辽宁教育出版社 2000 年 1 月版，第 131 页。按：郭沂认为楚简《老子》是一个完整的传本，今本中不见于简本的文字都是后来道家中所增益的，详见同上文。

[7] 同上，第 130、142 页。

[8] 高明：《帛书老子校注》，中华书局 1996 年 5 月版，第 310 页。

[9] 王中江：《郭店竹简〈老子〉略说》，《郭店楚简研究》（《中国哲学》第二十辑），辽宁教育出版社 2000 年月 1 月版，第 112 页。按：本文对这一问题的看法颇受该文启发，并借用了文中几个论据，但该文对简本相当于今本十八章的文字断句问题似乎没说清楚。

[10] 参见《朱子语类》第八册，中华书局 1986 年版，第 2997 页。

[11] 吕思勉：《先秦学术概论》，中国大百科全书出版社 1985 年 6 月版，第 28 页。

[12] 徐复观：《有关老子其人其书的再检讨》，见《中国人性论史·先秦篇》“附录”。上海三联书店 2001 年 9 月版，第 419 页。

[13] 陈荣捷：《战国道家》，载台北《中研院史语所集刊》第四十四辑。转引自陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版，第 11 页。

[14] 有关孔子向老子问礼的时间、地点方面的考证材料，参见陈鼓应《老学先于孔学》，载《老庄新论》，上海古籍出版社 1992 年 8 月版。引文见陈鼓应《老学先于孔学》，同上书第 49、50 页。

[15] 参见陈奇献《吕氏春秋校释》（下），学林出版社 1984 年 4 月版，第 1399 页。明人冯惟纳将这几句“逸诗”辑入其《诗纪》（前集卷九）。近人逯钦立将其辑入《先秦汉魏南北朝诗》（《先秦诗》卷六“逸诗”），参见该书上册，第 60 页。中华书局 1983 年 9 月版。

[16] 参见刘笑敢《老子早期说之新证》，载《道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社 1994 年 3 月版，第 419-437 页。

[17] 本文所引郭店楚简《老子》，除个别异文特别注明外，均参照李零《郭店楚简校读记》，并标明“从简本”。参见《道家文化研究》第十七辑，三联书店 1999 年 8 月版，第 462-475 页。

[18] 陈鼓应：《老子哲学系统的形成》，见《老子注译及评介》，中华书局 1984 年 5 月版，第 13 页。

[19] 徐复观《中国人性论史·先秦篇》，上海三联书店 2001 年 9 月版，第 287 页。

[20] 按：“多言数穷”，帛书《老子》甲、乙本均作“多闻数穷”，楚简本缺。此从王弼本。《老子》中多有“不言之教”，楚简本亦见。“多言数穷”与“不言之教”均就政治教化立论，且正相对为文，符合老子以“无为”批判“有为”的思想倾向。

[21] 此章从帛书本《老子》，参见高明《帛书老子校注》，中华书局 1996 年 5 月版。第 1-8 页。

[22] 按：帛书《老子》出土后，学术界对于老子是否有“无为而无不为”的思想产生怀疑。因为今本四十八章“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”，帛书《老子》甲本全毁，乙本作“云（损）之有（又）云（损），以至于无”，下文亦残毁。而今本三十七章“道常无为而无不为”，帛书《老子》甲、乙本均作“道恒无名”。因而，高明认为“《老子》原本只讲‘无为’，或曰：‘无为而无以为’，从未讲过‘无为而无不为’。‘无为而无不为’的思想本不出于《老子》，它是战国末年出现的一种新的观念，可以说是对老子‘无为’思想的改造”。参见《帛书老子校注》，第 425 页。郑良树《论帛书本老子》也认为“老子谈‘无为’，谈‘无以为’，老子不谈‘无不为’。……大概《韩非子》在解释《老子》、利用《老子》之际，于老子‘无为’思想别有会心的了解，乃创立‘人君无为，臣下无不为’的政治法术。后人不知，竟以此权谋法术加在老子朴素的哲学上。帛书《老子》的出土，正可以澄清后人对老子哲学的误会，并可以了解法家如何改变老子的思想。”转引自廖名春《〈老子〉“无为而无不为”说新证》，《郭店楚简研究》（《中国哲学》第二十辑），第 149 页。但郭店楚简《老子》与今本四十八章相当的文字作“亡（无）为而亡（无）不为”，相当于今本三十七章的句作“道恒亡（无）为也”，可见，老子确有“无为而无不为”的思想。参见廖名春《〈老子〉“无为而无不为”说新证》，《郭店楚简研究》（《中国哲学》第二十辑），第 148-159 页。裘锡圭《郭店〈老子〉简初探》，载《道家文化研究》第十七辑，第 61-63 页。

[23] 吕思勉《先秦学术概论》，中国大百科全书出版社 1985 年版，第 33-34 页。

[24] 高明：《帛书老子校注》，中华书局 1996 年 5 月版，第 274 页。

[25] 李泽厚 刘纲纪：《中国美学史》第一卷，中国社会科学出版社 1984 年 7 月版，第 206 页。

[26] 徐复观：《中国艺术精神》，春风文艺出版社 1987 年 6 月版，第 50 页。

[27] 钱钟书：《管锥编》第二册，中华书局 1986 年 6 月第 2 版，第 411 页。按：钱先生这一论断根据王弼本，今郭店楚简本《老子》与王弼本文字上有不小差异，比较而言，楚简本“天下皆知美之美也，恶已；皆知善，此其不善已”，可以说将老子的“绝对待而泯区别”的意思表述得更明确，因而钱先生之说，仍为不易之论。

^[28] 参见蔡仲德《从“音声相和”说起》，载《中国音乐学》，1988年第4期。

^[29] 参见王运熙、顾易生《中国文学批评通史先秦两汉卷》，上海古籍出版社1996年12月版第179、182页。按日本学者斋藤响《老子》也认为，“‘大音’，是指宏大的音乐演奏，而‘声’则是构成这宏大音乐的单个的管弦乐器声和人声。它们十分和谐地融成一片，其单个的‘声’便隐没了，只是依稀可闻。这便是‘大音希声’的意思”。见同上书第183页所引。

^[30] 参见陈学恂主编的《中国教育史研究·先秦分卷》第三章第三节的有关论述。华东师范大学出版社1991年7月版。

^[31] 陈鼓应：《老子哲学系统的形成》，《老子注译及评介》，中华书局1984年5月版，第30页。

^[32] 徐复观：《中国艺术精神》，春风文艺出版社1987年6月版，第50页。

^[33] 参见冯友兰：《新原人》，《贞元六书》（下），华东师范大学出版社1996年12月版。

^[34] 陈鼓应：《老子哲学系统的形成》，《老子注译及评介》，中华书局1984年5月版，第35页。

^[35] 参见陈鼓应《老子注译及评介》引严灵峰说，中华书局1984年5月版，第82页。

^[36] 帛书《老子》乙本“览”作“监”，高亨认为“‘监’，即古‘鉴’字”，“‘览’读为‘鉴’，‘览’、‘鉴’古通用”。参见陈鼓应《老子注译及评介》，第98页引高亨、池曦朝说。