

【编者按】最近刘笑敢教授《老子古今》一书由中国社会科学出版社出版，这是作者继《庄子哲学及其演变》之后，集十年之功推出的又一部力作。5月25日，在《光明日报》“国学版”梁枢先生的安排下，本刊主编对刘笑敢教授进行了访谈。其中小部分内容以“我是这样研究老子对”为题发表于6月20日《光明日报》“国学版”，现将全文发表于此，以飨读者。

梁涛（中国人民大学国学院）：二十年前，您在《庄子哲学及其演变》中通过单音词、复合词的统计来处理庄子《内》、《外篇》的年代问题，给大家留下深刻印象。这次你的《老子古今》一书选择了地下出土及历史上流传的五种版本，对《老子》的文本演变做了细致的分析，这是否体现了您学术研究的一贯风格？

刘笑敢（香港中文大学哲学系暨哲学与文化研究中心）：我想您说的是对的。《老子古今》与《庄子哲学及其演变》的风格有连贯性，但我想连贯性之一应该是文本和义理并重。当时我作庄子是文革刚结束以后，恢复学术讨论，不同的意见一起都出来了，研究庄子是以《内篇》为主，还是《外》、《杂篇》为主，还是根本就不要分了？当时我在哲学系作论文可以不涉及这个问题，按照传统的意见和多数人的意见，以《内篇》为主进行纯哲学问题讨论就可以了。但是我心里有些不踏实，就是依据哪一部分为主都没有清楚，就好像沙滩上盖房子，地基不牢靠，所以化了很大的精力，在方法上寻找突破。当时我想汉语发展先有单音节词，后有复合词，所以就从这个地方入手，果然发现《内篇》只有道、德、命、精、神五个单音词，《外》、《杂篇》才有道德、精神、性命，而这几个词又是在哲学上比较重要的。所以这是一个突破口，但是光有这个是不够的。有人以为先有单音词，后有复合词，这就可以作为考据方法了，这完全不对，光靠这个是不能够作为考证标准的。我的考证是限定在《庄子》一本书里，恰好《内篇》没有复合词，而《外》、《杂篇》有。而且《荀子》，《吕氏春秋》、《韩非子》里有复合词，《孟子》以前却没有。因为有这些巧合，我才可以大胆的说，如果《庄子·内篇》和《外》、《杂篇》相比，应该《内篇》早于《外》、《杂篇》。后面再讲义理时，心里就比较踏实。因为《内》、《外篇》的问题是当时争论的热点，大家的精力都放这了，而方法论的问题大家就没有注意。我做《庄子》的研究分概念篇、理论篇、通论篇，那时我很注意方法问题和理论建构问题。当时关锋讲庄子哲学是“有待”、“无己”、“无待”三段式，写到《辞海》里，影响非常大。当时我的同学都认为写的很好，但是我就觉得不对。因为《庄子》原文里没有“有待”、“无待”这样的提法，这样讲的是郭象。我的同学说：“没有这样的提法，可以有这样的思想啊。”我说有这样的思想你也要有论证啊。你要说是概念，必须是他自己用的那才是概念，他自己没有用你怎么能算是他的哲学概念呢？我写了一篇文章，讨论“有待”、“无待”不是庄子思想的核心概念。我当时基本上有两个考虑，一个就是说要有文献基础，再一个就是要有理论的讨论。当时我到北大上研究生，张岱年就说：“北大哲学研究有两个特点，一个是重训诂考据，一个是重理论分析。”

梁涛：的确，《老子古今》给人的另一个突出印象便是对义理的关注，您在书中对老子思想与马斯洛、霍布斯、蒂利希、魁奈等人之学说的关系作了新的探索，所论涉及女性主义、环境保护、宗教信仰、区域冲突、科学与民主等现代议题。不过自“哲学合法性”问题讨论以来，国内学术界对西方哲学似乎存在一种矛盾的心理，一方面觉得无法事实上也不可能离开西方哲学这个“他者”，另一方面又觉得不能像以前那样简单地套用西方哲学的概念、命题来附会、比附，也就是是您说的“反向格义”的问题，这样便需要对中西哲学的关系做出新的理解和思考。

刘笑敢：“格义”是西方佛教传入中国后，其中一些概念、范畴不好理解，于是中土僧人便以老庄的术语模拟和解释佛教教义，帮助一般人了解佛教的基本内容，这种方法的特点是以本土固有的经典解释外来的教义。但近代以来的中国哲学研究，是要以西方哲学的概念体系以及理论框架来研究分析中国本土的经典和思想，也就是像人们所说的，如果不借用西方哲学的概念语言，自己的传统反而不容易理解了，这与传统的“格义”方向相反，所以我们称之为“反向格义”。我提出“反向格义”的目的主要是唤醒一个自觉意识，就是说我们不能避免用西方的语言、西方的哲学概念、哲学理论来分析、对照中国哲学的思想素材，但是你要有一个自觉地意识，因为这两者本来就是不一样的。在什么意义上你可以借用，在什么意义上你不应该借用，或者在借用以后会出现什么问题，你要有一个自觉意识。从我个人来说，我是比较重视比较研究的，比较注意借用西方的哲学理论、方法。比如我早年就做过庄子和萨特的比较。当时许金声研究马斯洛，他告诉我马斯洛里有道家的理论。但是这二十年我基本没有涉及，最近一两年，我才刚刚开始涉及。我找了一个研究助理，把马斯洛的东西全部收集过来，把他所有提到道家的东西都收集起来，我从头到尾看了一遍。二十年前我不知道马斯洛是在什么情况下讲的道家，根据什么讲的，他讲的道家是不是真的道家。现在我弄清楚了，我知道，他的确在两本书的参考书目里提到《老子》，是1955年《老子》的一个翻译本，全部道家资料就这么一本《老子》的英译本。所以我的研究助理说，马斯洛没有受多少道家影响，主要受的是基督教的影响，受佛教的影响更深。我说，为什么他受基督教、佛教的影响那么深，最后创造的概念却是道家的：道家式科学，道家式客观性、道家式教授、道家式情人、道家式父母，而不用基督教式的、佛教式的。马斯洛说，他用这个概念是因为实在找不到更合适的概念。这就清楚了，他这样是说出了道家思想的独特性。你用基督教、佛教找不到相应的概念来讲，在自然科学里也找不到相应的概念，他就是借用道家这个词。他把道家式科学跟“controlling science”做一个比较，一般的科学是讲实验室条件下的，比如研究大猩猩，是在实验室里观察，把它关到笼子里，一天二十四小时对它进行观察和记录，这是一种纯客观的。可是一个生物学家跑到原始森林里，跟大猩猩生活了三年，对大猩猩没有任何干涉，没有任何控制。这两个科学家研究出哪个结果更客观、更真实。当然是后者了。这就是道家式的客观性，也就是他所说的道家式科学。这并不是完全排斥原来的经验科学或者他所谓的“controlling science”。他讲的道家式的客观性是对研究对象不加干预的情况下，做观察分析。我觉得这很深刻，它跟老子的自然无为，特别是不干涉，不控制，不操纵这个原则是一致的。这时我觉得马斯洛对老子、对道家的理解比我深。他抓住了最实质的东西。他讲道家式的父母、道家式的教师、道家式的情人，这其实是对对方的一个尊重。我为什么不干涉他、不操纵他、不控制他？是因为我尊重他，我相信他。马斯洛有一个理论，就是坚信万物都有一个自发地向着健康和繁荣的方向发展的潜力。这一点又跟道家吻合了：“辅万物之自然”。你为什么不干涉、操纵它？是因为它自己有向上发展的能力。我最近看《亚洲周刊》的一篇文章，讨论我们是不是给小孩以太多压力？上海出现了一个EMBA，EMBA的E（executive）本来指已经当了经理的人来修的工商管理硕士，但是上海出的这

个EMBA，E指的是“early”，就是早期的工商管理硕士，才六岁的小孩来学这个。不仅仅是上海包括香港、新加坡、马来西亚都有这种现象。父母给孩子安排很多课外活动，给小孩太多压力，不利于小孩身心健康成长。所以我又提出了道家式的责任感。道家式的责任感就是超越了一般的、世俗的、直接控制的责任感。

梁涛：看来中西哲学之间的相互吸收、借鉴、融合甚至是获取“灵感”是无法避免，也是十分必要的，我们反对的只能是在中西哲学地位不平等条件下对西方哲学概念、理论的简单比附、套用。比如伽德默尔的“视域融合”理论被介绍进来后，大家一轰而上，视其为理解诠释活动的“不二法门”。但您却指出“视域融合”理论也存在着不足，并提出诠释活动中的两种定向：回归历史、文本的定向和面向现实、未来的定向，对“视域融合”理论做一个补充和深化。

刘笑敢：对，我是有这个意思，你说补充深化也可以。但是伽德默尔没有涉及我所关心的问题，他是做诠释现象的哲学研究，本质式研究，或者说为诠释学提出一种哲学的解释，或对人的存在提出一种哲学的解释。这是一种纯哲学的思考。但是我们面对的是学术研究的基本做法和基本规范。一方面我觉得哲学诠释学开阔我的思路，让我对诠释过程有了更深入、更全面的了解；另外一方面，我感觉很多人误用了哲学诠释学的理论，把它作为误读、不负责任、随意性的一个辩护词。“视域融合”的说法是有其深刻合理之处，从终极的意义来讲，任何对经典的诠释都是诠释者的视域与经典文本之视域的融合。但是如果简单地将“视域融合”的说法套用于对中国哲学经典的研究中，则“视域融合”的说法有明显的不足。这是因为“视域融合”的说法多强调融合而淡化或掩盖了经典诠释中的两种不同取向之间潜在的冲突，忽略了诠释者自觉或不自觉的取向的不同，这就是诠释者以回归历史和文本的可能的“本义”为主要追求、还是以响应现实的需要与思考为主要目标的不同。借用中国传统的“六经注我”与“我注六经”的说法，“视域融合”说从终极意义上强调“六经注我”与“我注六经”的相同之处，但忽略了二者在诠释定向上和最终诠释结果上的不同。伽德默尔的诠释学是存有论的探索，所以他可以只从终极意义上讲所有诠释活动的本质的共性，讲人的存在与理解活动的同一性。我们从学术研究的角度探索今人对古代经典的诠释活动中的复杂情况，对“六经注我”与“我注六经”的不同就不能视而不见。

我跟理查德·罗蒂有过讨论，他就不承认任何标准、任何共性。我说，比如我教学生去读《论语》，《论语》有很多注释本，我要给学生推荐一两本，我根据什么向学生推荐，我为什么推荐这本不推荐那本。他说那你可以说：“这本更好，这本更fit。”我说“fitting还是一个标准啊”。他说不需要。如果你非要一个标准，那就是“真诚”。我说：“我怎么知道你真诚不真诚？”他说：“你来听我演讲，就知道我真诚不真诚。”（笑）其实标准是回避不了的。也就是说你的理解、诠释还是需要有一个标准。但是现在最大的困难就是，西方的诠释学说文本没有一个固定不变的本义等着我们去开掘，文本的本义是随着读者的文化历史背景的发展而发展，是需要不断地重新开掘。在这个意义上，文本、经典的意义是无限开放的。这个理论上我觉得是对的，但是这很容易被误解成我们可以随意地解释文本，我觉得这个随意性是不对的。就好像打篮球，打篮球规则是一样的，但是有各种各样的打法，但不能说有各种各样的打法就说规则是不必要的。没有规则是根本不能打篮球的。多样性，不能否定基本规则的必要性。乔丹打篮球打的非常好，没有一个人能够百分之百重复他，这就是多样性，但是基本规则不会变。当然，学术的基本规则或者说阅读文本的基本规则不像篮球规则那么明确，但是我还是觉得有些基本的规范你要遵守。如果不遵守的话，那就没有学术了。那就变成各自表达自己的不同感受和意见而已，那就只有意见，只有感受了。

梁涛：伽德默尔的《真理与方法》，从字面上看，可能会被误以为是讲追求真理的方法，但其实伽德默尔讲的是真理VS方法，真理反对方法。他强调的是在终极意义上，文本的意义（significance）是无限开放的，是可以被不断发掘的，所以没有现成的、可以一劳永逸地发现文本意义的方法。但是我们在做学术研究的时候，特别是做哲学史、思想史研究的时候还是需要方法，这个方法我想应该就是传统国学的文字训诂，义理考据等方法。

刘笑敢：这些是需要的，一定不能丢的。同时还可以参照现代西方的自然科学、社会科学理论。这些都是可以参照的。另外我觉得还需要一个学术自觉性，你到底是要客观地研究历史上的文本，还是要借着解释历史文本表达自己的思想。不能假借文本说你自己的话，还非说古人就是这个意思。我研究老子哲学或者我阐发出一套新的老子哲学应该是两回事。你现在讲一套新的老子哲学，这完全可以，但你不要说这是历史上的老子哲学。我强调的重点就是一个研究者应该认清自己的角色和任务，意识上有一种自觉。我觉得最糟糕的就是不认真，对于文本的客观的、历史的研究不认真，只是借用老子、庄子、孔子、孟子、朱熹的言论，讲一些我对他们的理解，我的感受，说这是古代的。别人说你讲的不对，你说那没有关系啊，这就是我自己的“视域融合”，我自己的感受不能摆脱啊。这样的说法就是把科学和诗歌混在一起了，是两头不靠，就是客观的研究不够严肃，思想的创造又不够扎实，变成了一种比较随意的解释。我想哲学诠释学流行以来，可能对某些年轻人产生一种误会，就是可以随意解释。认为随意解释也是解释，误读也是创造。我觉得这个比较糟糕。误读有可能带来一种创造，带来一种全新的观念，但这不是学术研究的主要方法，也不是创造的主要方法。像康德、黑格尔他们进行创造，是认真读了很多前人的经典，然后才提出自己的哲学体系。但是他们的哲学体系不是假借前人的哲学体系的形式提出来的，就是他们自己的看法，对前人的观点进行直接的发展、讨论、批评、修正。他不必借助解释前人著作的形式来建立新的哲学体系。而中国哲学，从古到今，思想家往往借助注释前人的著作来建构自己的哲学体系。我提出的问题是，这种方法在今天是否仍然有效？

梁涛：你认为有效么？

刘笑敢：我觉得不能简单地讲是否否定或者肯定，你要说完全无效，我觉得讲不通。为什么我现在研究老子，不能提出一个新的老子思想？我研究孔子，不能提出一个对孔子新的解释？这个我不能说是不可能或者是不对的。我从来没有正式讨论过这个问题。我想说一下我的初步想法：我不能说这种方法到今天还应该用，还能用，或者说完全不能用。前不久我们在香港中文大学开了个“《四书集注》与经典诠释”的会，有学者就讲这种方法不能用了，谁也不能像朱熹注《四书》似的来创造自己的思想体系了。《四书》本来是朱熹前1500年前四本不同的书，但是朱熹把它们注成了一本书，变成了宋明理学的教材，影响很大。朱熹花了四十年的工夫，才完成《四书集注》。那么我们现在有没有可能把古代的几本书编在一起，对它进行注释，变成二十一世纪的一本哲学著作？这种可能性我觉得太小、太小了。实际上也很难做到，社会环境变了，大家也不接受这种形式。可是我觉得未必完全过时的一点是，如果你要进行思想创造，首先就必须认认真真地研究一部或几部经典，研究的过程中会触发你很多新的思想，你会从中得到很重要的思想资源。比如我们看从古代到当代，历史上有大影响的哲学家、思想家都是对经典下了大工夫的。朱熹不用说了，他注《四书》用了四十年的工夫。郭象成为哲学家主要靠他的《庄子注》，一部《庄子注》就奠定了他在魏晋玄学上的地位。王弼只活了二十几岁，很多书都丢了，就剩一部《老子注》和半部《周易注》，可就奠定了他在哲学史、思想史上的地位。他们都是对经典下了很大工夫的。另外就是陆九渊和王阳明，他们没有注书。但是他们在《大学》、《孟子》上还是下了很大工夫。大家说牟宗

三是二十世纪新儒家的代表人物，他对儒释道加上康德都下了很大工夫的，他的《心体与性体》基本上是抄原书，然后加以自己的解释。所以我觉得牟宗三是古代经典诠释传统在二十世纪的一个最主要的代表。如果牟宗三是一个现代哲学家的话，他可以用诠释孔、孟、老、庄、程、朱、陆、王的方法来建构而二十世纪的新儒学体系，那我就不能说二十一世纪人们不应该这样做。但是原则上我们现在应该清楚，你要建构自己的哲学体系可以有很多的方法，通过解释古人的思想是一种方法。但是通过解释一两部经典来建构一个二十一世纪的哲学体系，我觉得困难越来越大——时代的差距，概念的不同，文化背景的不同，这种做法在理论上不能否定它的可能性，但是从操作上讲，至少困难是很大很大。比如西方大的哲学家，他们对古典非常熟悉，包括希腊文、拉丁文他都要梳理，他们都下很大工夫，然后提出自己的哲学体系。所以他们的哲学体系也是通过对传统的、古典的、已有的哲学家的研究之上提出的，只是他们没有借用诠释某一个人的思想或者注释某一个人的著作的形式出现。那我们今天是不是一定要借用诠释某一本书，来建构自己的思想体系，来表达自己的思想呢？我觉得不一定。所以我的答案是说，不一定说这个方法不行，或者笼统说这个方法很好，这个我觉得需要深入讨论。因为我从来没有写文章正面讨论过这个问题，我只是提出供大家思考。

梁涛：其实历史上的经典诠释也是存在不同类型的，朱熹的《四书集注》是一种，此外像“以经解史”、“以史解经”等也是一种诠释。另外，我赞同你的观点，发挥你的观点是一种诠释；不赞同你的观点，或不完全赞同你的观点，并对其有所辩驳、疑难也是一种诠释。这样看的话，经典诠释的空间还是相当大的。你也曾提过，经典诠释中存在“顺向”和“逆向”的不同定向。“顺向”是顺着经典固有的思想发展，“逆向”则是对经典固有的思想做了比较大的调整，是不一定符合经典原义的。我借用您“顺向”、“逆向”的说法，我们在经典诠释中是不是可以一方面采用“顺向”的方法，发挥经典中固有的精义，另一方面对于经典中历史性比较强的、不一定符合时代要求的内容，也可以采用“逆向”的诠释方法，对其做出一定的补充、修正甚至是反驳，讲清楚历史上是怎么会事，我们今天的主张又是怎样。

刘笑敢：我觉得这是应该的，比如说我们现在研究宋明理学，这个“理”是什么意思？我讲清它在历史上是什么意思，为什么这样讲。讲清楚以后，我会讲这个概念用在今天是什么意思，因该做什么修正，应该补充什么内容或者抛弃什么内容。这个我觉得是很好的。这个跟我说的“逆向”诠释还不太一样，这不算逆向，这是一种严肃的学术讨论和思想的发展。我所说的“逆向”，也容易被误解。如果你抛开文本字词句的对照的话，你很难谈方向。因为一个人的思想可以往不同的方向去引申，可以有完全不同的效果，在这种情况下“顺”、“逆”没有办法讲。我所讲的“逆向”是直截了当地否定了文本的原来的意思。比如《庄子·逍遥游》中的“二虫”，指的是蜩与学鸠，非常清楚。郭象的《庄子注》给解释成鲲鹏和蜩，这个是明显的错误。我所讲的“顺”、“逆”是实验室条件下的，是从最基本的文字层面上来讲的，一离开文字的基本层面，怎么解释都行，就会有完全不同的看法。我提出这个“顺向”和“逆向”在于凸现我们在诠释古代文本时候，实际存在两种内在定向，而这两种内在定向必然有一种外化的反映，反映的结果就是你的作品处于这两种定向之间的某一个位置。对于读者来说，读你的作品，就有两种外在的评价标准。你如果想客观地解释历史上的孟子，我就按这个标准来评价你的孟子诠释；如果你想假借孟子来说一套二十一世纪的伦理学，我就按另一个标准来评价。这样学术讨论才有可能进行，否则我说你这个不符合原义，你说我这是讲二十一世纪的哲学。如果你在讲二十一世纪的哲学，为什么要说你是在讲孟子呢？你就讲不清了。可是有的人就不自觉地把二十一世纪的想法、感受加到古人身上，这个

我觉得就不是学术研究，也不是哲学创造，或者说不是好的哲学创造。好的哲学创造不是随意地发表一些感想，或者发表一些自己的看法就可以了。所以我提出两种定向，就有两种评价标准，一方面是希望在客观的历史的文本研究上能够更加严肃，同时在现代思想的创见上也能有更大的努力，而不要仅仅借助别人的经典来表达一些自己的思想，就算是思想创造，我觉得也很不够。

梁涛：但是这里有个问题，就是“照着讲”、“接着讲”的问题。一开始我们当然是要尽量贴近文本的原义，这是一种客观式研究，但研究到一定阶段，则又不满足于客观式研究了，而是要力图突破原义，以表达我们对当下现实的关怀和思考。

刘笑敢：“照着讲”、“接着讲”甚至“自己讲”、“讲自己”当然是可以的，但是是不是要讲的东西一定要在古人思想的壳子里面，才可以自己讲。视域融合理论绝对是很深刻的，你说的问题我其实也经历过。比如说我研究老子，我是做不同版本的比较。比如说老子“无事取天下”的“取”字什么意思？比如说“百姓皆谓我自然”的“谓”什么意思？我做过严格的考证，我非常重视字句的考证、语法的分析。但是我生活在二十、二十一世纪也有自己的感受，现代社会很多问题不是因为我们做的不够，而是因为我们做的太多。比如说二十世纪中国的灾难很多，自然灾害不讲，人灾方面，日本人入侵八年到十几年，其余百分之八十的时间是中国人自己和自己斗，而这些斗都是在各种神圣的旗号下进行的，斗的结果似乎没有多少人得到好处。我的观点就是中国的很多问题不是因为没有努力奋斗，而恰恰是盲目努力奋斗，结果造成很大的损害浪费。李先念讲文革之前的投资，三分之一形成了生产能力，三分之一还没有结果，三分之一已经彻底失败了。很多事情盲目做，效果更糟糕。比如说现在的学术管理评价机制，我认为绝对是自找的问题，你怎么能够认为哪个刊物是最好，哪个不太好，发表的文章一定好，一定不好，这个根本没有可能。不管如何打分数都不可能很客观，不能有效地鼓励大家作严肃的学术研究。在我看来，教育部长可以选择一个最好的人当校长，最好的校长选最好的教授教书。教授懂得如何教书，校长懂得如何管理学校，学生懂得如何学习，何必要你教育部整天发号施令、忙的要死呢？所以说关键你要找对人。按照道家的理论，就是应该无为而治。我有了这些体会，我对老子当然也有了新的体会。可是我的体会是在现代，不是古代的自然无为就可以拿来用的，我要改造。

比如自然这个概念，在我的导论二中提到，自然不是自然界的意思，老子讲的自然是人类社会中的自然而然的秩序，这不是我一个人的发明，别人也意识到了。人类社会中的自然而然的秩序与地、天、道是一致的，是贯穿在地、天、道、以及人类社会中的一个最高、最基本的价值，这是我在文本基础上的解释。但是现代社会中自然概念太模糊、太混乱了，根本没有办法用。我尝试提出今天我们该如何把握自然，我提出四条，一是动因的内在性，这显然是现代语言。但是《老子》“辅万物之自然”的说法，讲的就是自己内在的发展，不是靠外在的指导、限制、规范。当然，外在的作用你没有办法否认，所以提出外在作用的间接性，间接性控制、间接性干涉，这个就比较符合自然原则。再有就是轨迹发展的平滑性，比如说私有制发展得很好，突然有一天宣布私有制不合法了，这就不是自然的发展，是一种突然的中断和变化，轨迹发展的平滑性是自然发展的另外一个特点。现代社会自然不能否认质变，只不过质变是经过量变的积累而发生的，所以质变是渐进发生的质变，这就符合自然的原则。我提出的这四条：动因的内在性、外因的间接性、轨迹发展的平滑性、质变的渐进性显然是现代语言，这四条在精神上与古代的“自然”并没有不一致的地方，但是在表述上又是现代的。当然它并没有穷尽古代“自然”的全部意思，但我这四条便于操作。我们面对的古代的思想往往是一种智慧，智慧很难做量化的、清晰的表述的。可是在现代没有量化的、清晰

的、直接的表述，就没有办法和别人沟通，没有办法让别人理解，所以我觉得最好的办法还是能用现代语言把它清楚地表述出来。同时我提醒大家，这种清晰的表述只是帮助你理解智慧，并不代表智慧的全部。所以你怎么样重视动因的内在性，怎么样处理外因的间接性，怎样强调轨迹的平滑性，怎样掌握质变的渐进性，最后还是需要你在实际中来体会、运用，而不能靠几句话做简单的公式。

梁涛：不过就大陆学术界的情况来看，大家似乎认为仅仅谈论道家或儒家的现代价值还只是一个初步阶段，至少不是最高的阶段。我参加过一些道家的会议，会上一些学者提到新道家的的问题。因为现代有个新儒家，出了牟宗三、徐复观这样的人物，那么能不能也出现一个新道家呢？如果可能的话，那就不仅仅是对道家的某个概念做一个现代的应用的问题，而是说对它的理论体系做一个大的调整和发展，这是不是一个更高的要求，更大的一个挑战？

刘笑敢：我觉得应该是这样。其实我想了，我们二十一世纪，应该有二十一世纪的儒学，有二十一世纪的道家，二十一世纪的佛学，二十一世纪的基督教，甚至我想有没有可能中国出现二十一世纪的新的黑格尔哲学，中国的新康德哲学，中国的新海德格尔哲学。按道理，理论上是应该可以的。只是我们现在看到的可能性很渺茫。原因在于我们引进的还不够，研究的还不够，发展就更困难了。我们讲中国的黑格尔、康德，不是讲“在中国”，因为这些哲学已经在中国了。如果你要变成中国的康德主义，中国的黑格尔主义，你就要跟中国本土的思想资源结合吧，要和儒释道结合起来。从这个意义上讲，发展新的是可以的。但是真正的新儒家、新道家不是自己想做就能做成的，它是客观上形成的。牟宗三他们当时并不是说我们要发展一个新儒家，他最初的动机并不是我们要建立一个新儒家。朱熹也不知道冯友兰会叫他“New-Confucianism，”管郭象、王弼魏晋玄学叫 New-Daoism，这是后人的叫法而已。我知道有的朋友想树起新道家的旗号，对此，我乐观其成，但是我个人觉得这种做法不一定有效，你想做不见得就能做成，还要顺其自然。

梁枢（《光明日报》“国学版”）：怎么能做成？需要什么条件？

刘笑敢：我觉得要有一些人对道家经典做非常深入的研究，同时对它在现代社会的发展、应用有深入的思考。而且有一批至少三五部比较有分量的著作，这时候后人会说，那时候好像有一个新道家思潮了。需要后人说，自己说没有意思。




梁枢：您有没有成为新道家的意识？

刘笑敢：我没有，我只有尽可能地把道家中的智慧发掘出来，有可能适应现代社会需要，对现代社会人生有一点启示意义，我只想到这一层。我也不是完全不想建立哲学体系。但是我觉得很遥远，很困难，至少对于我来说不成熟。所以我觉得不如不去想它，不想也许你能做出点成就来。

梁枢：这恰恰是道家的境界。我提一个问题，就是《老子》的成书问题，冯友兰先生有个说法，孔子主张礼治、尚贤是正命题，老子反对礼乐、尚贤是反命题，按照逻辑先有正命题，后有反命题，上世纪的国学大师也认为老子的时间要晚的多。现在学术界则认为《老子》成书应该还是较早的，那么老子批判的对象、言论又是从哪里来的？

刘笑敢：我觉得儒家思想在孔子之前就已经有了，孔子是集大成，不是发明人，所以老子的批判不见得是直接针对孔子的。相反，孔子的一些批判却是针对老子的，比如“以德报怨”

只有老子讲过，其它人没有。当然我们不能绝对讲老子之前没有人讲“以德报怨”，逻辑上我们没有办法否定这种可能性，但是老子讲过“以德报怨”，孔子又恰恰批评“以德报怨”，不能说与老子没有一点关系。非常巧合的是，《礼记·曾子问》中四段讲孔子向老子问礼，问的全是丧礼。而《老子》只有一个地方讲礼，这个礼就是丧礼，就这么巧合。我想这是有历史的根据的。后人说道家为了抬高老子编出孔子向老子问礼。A. C葛瑞汉有本书，讲《老子》是在《庄子·内篇》后出现的，认为孔子问礼是儒家学者为了表扬孔子的虚心好学而编出来的故事。那为什么《曾子问》四段都是问丧礼，而《老子》恰巧是谈丧礼：“战胜丧礼处之。”这个思想大家没有注意，我觉得这个思想超出了一般的道德、政治原则，这是高度的人道主义，远远超出了一般人道主义、和平主义。打了胜仗你开庆祝会就会扩大仇恨，遗留后患，举行丧礼是缓和仇恨，缓和社会矛盾，这个思想太深刻了，比佛家的慈悲都慈悲。

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2006-11-27 浏览人次：831

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。