

陆西星《老子玄览》剽窃了王道《老子亿》吗

——与三浦秀一先生商榷

○ 刘固盛,涂立贤

(华中师范大学 道家道教研究中心,湖北 武汉 430079)

[摘要]日本著名汉学家三浦秀一先生在其论文《陆西星及其老子注》中提出陆西星的《老子玄览》剽窃了王道的《老子亿》,并从三个方面论证了其观点:第一,陆西星可以接触到《老子亿》;第二,《玄览》中有很多与《老子亿》解释相同的内容;第三,《玄览》之主旨论述借鉴了《老子亿》的“人已两忘”思想。笔者经过分析认为,陆西星的确借鉴了王道《老子亿》的“人已两忘”思想,两人的注释词句也存在着相似甚至相同的地方,但是陆西星是从不同的方面对“人已两忘”思想进行了发挥与提高,并非简单的照搬,而且两人的解老旨趣也完全不同,再考虑到我国古代对于知识产权的特殊认识,我们可以说陆西星借鉴了王道的思想,却不能以“剽窃”视之。

[关键词]《老子亿》;《老子玄览》;商榷

陆西星的《老子玄览》与王道的《老子亿》是流传至今的明代两部水平很高、影响也很大的《老子》注本,两书的作者也很有名,陆西星是道教内丹东派的创始人,著名的道教学者,王道少年时被誉为神童,官至吏部侍郎兼国子祭酒,为官清正,多次设计斗败严嵩父子,后告归故里讲学,桃李满天下。近年来学术界开始关注明代老学的研究,而日本东北大学著名汉学家三浦秀一先生在其论文《陆西星及其老子注》中提出了一个令人惊讶的看法,他认为陆西星所著《老子玄览》剽窃了王道的《老子亿》,具体的说法是:“陆西星不仅和《老子亿》引用了同样的老子原文,事实上他同时也借用了其注释部分,从而写成了《道德玄览》。但像上述这样的借用方法,与其说注释内容的借用,不如说是词句的解释乃至表

作者简介:刘固盛,华中师范大学道家道教研究中心主任,教授,博士生导师;涂立贤,华中师范大学道家道教研究中心博士生。

现方法的剽窃更加恰当。”^[1]三浦秀一先生从三个方面论证其观点:其一,陆西星有可能接触到《老子亿》;其二,《老子道德经玄览》与《老子亿》中有些章节的注释极度相似;其三,《玄览》之主旨论述借鉴了《老子亿》的“人已两忘”思想。我们仔细考察三浦先生的证据后发现,其所持“剽窃”的结论言之过重,且证据也有待推敲。笔者不揣冒昧,提出自己的几点看法,与三浦先生商榷,并求证于方家。

一、《老子亿》与《老子玄览》为明代儒道解《老》的代表作

明代注《老》者身份多样,几乎涵盖社会各阶层,上至帝王阁臣,下至小吏乡绅,甚至江湖隐士、佛教僧人,注解内容既有玄妙的哲学思考,也有通俗易懂的批点式注解,注解者及注解方式的多样化正反应出明代社会对《老子》的普遍接受与需求。广泛的注解群体,使得明代的老学著作中大都表现出鲜明的三教合一的思想倾向。然而明代《老子》研究者虽然身份多样,但占绝大多数的还是儒家学者。通过对《中国老学史》第七章第二节所列“明清时期《老子》研究状况简表”^[2]分析发现,明代104家注解者身份标明为道士者仅有2位,注明为道家流派的著作有十三种,但是这与汉唐时期道士占注解者总数的三分之二^[3]相比要少太多了。与道教研究者的稀少相比,儒家学者和官吏却占了75位。明代儒家人物重视《老子》,有以下多方面的原因:其一,明统治者的提倡。明太祖朱元璋在建国之初就确立了以儒家思想为主,道教、佛教阴翳王度的方针,故朱元璋不仅亲自注解《老子》,还对道教多有优待,促进了《老子》在社会上的流传。其二,程朱正统思想的逐渐僵化。被统治者奉为正统的程朱思想逐渐脱离程朱本意,成为统治者笼络读书人思想的工具,打压异己的借口,程朱思想逐渐丧失了活力。敢于突破的思想家自然会从中国三大文化传统之一的道家道教文化中寻求出路,故明中期之后,《老子》一书获得儒家士大夫的热捧。其三,《老子》所提倡的清静无为思想为明代的读书人表达对当时专制统治的不满提供了一个突破口。因此,明中后期老学研究出现了繁荣的局面,老学研究著作不仅数量多,而且思想特点鲜明。李庆认为正德至万历这一时期,“这是对《老子》进行学术性探讨著作占主导地位的时期。”^[4]李庆所言的学术性探讨乃是指发挥《老子》的哲学思想,以修身治国之道作为解老的主要宗旨,极力划清道家之《老子》与道教之《老子》的界限。即使是此一时期道教中出现的仙解《老子》著作也同样是神仙色彩淡薄,而注重发挥《老子》的性命之理与治国之道。

面对这样的大环境,道教内部利用《老子》进行理论创新的工作却并没有停滞,道教内丹东派创始人陆西星(1520-1606)的《老子玄览》就是其中的代表作。明清时期的道教老学成就“虽然总体上没有超越前代,但是某些方面仍有自己的特色,如以丹道解《老》获得了新的突破,对社会现实的关怀显得更加强烈等等。”^[5]以陆西星为代表,他通过注解《老子》为其内丹性命双修之道提供理论依据,并创立了新的道教流派。因此《老子玄览》是陆西星进行丹道理论构建

的一部分。在《玄览》的自序中,陆西星明确表明《老子》为道教内丹性命双修之理论根源,他说:“《老子》者,圣人道德之微言,而性命之极致也。”^[6]“若夫溯大道之宗,穷性命之隐,完混沌之朴,复真常之道,则孰先《老子》。”^[7]以此为立论基础,“参以丹经,质之师授,恍然似得其要领者,然后敢取其书,僭而演之,未复赘以数言隐括其义。”^[8]可见陆西星之《玄览》确是从内丹性命之学的角度出发以解释《老子》,而《老子》为性命之根源的原因即在于其“妙微重玄”之旨,陆西星注解《老子》的原因便是要揭秘此项宗旨。他说:

汉兴以来,笺疏《老子》,代不乏人,略记百有余家。得其旨者,庄子《南华》之外,指不可以多屈。阖自河上之说,已属可疑。其散焉者,则狙于儒说之支离,而于所谓妙微重玄之秘,则概乎其未有得也。星启窳寡闻,晚遭圣师诲谕,命读《阴符》、《参》、《悟》之书,沉潜反复,溯源穷委,观其递相祖述,言近指远,迥出思议之表,乃知是经根极性命,八十一章的非即是曼行之谈。于是尽废诸说,不敢分裂章句,同欣戚于矮人之场,僭为测疏,名曰《玄览》。^[9]

由上可知两点:其一,陆西星并不赞同以儒解《老》,因为《老子》之主旨在于“妙微重玄”。他认为注解《老子》者虽多,然除《南华》、《老子河上公章句》外,其余之注多拘泥于儒说,未得《老子》妙微重玄之秘。其二,陆西星认为《老子》与《阴符经》、《周易参同契》、《悟真篇》之思想一致,而其《玄览》之思想与其一脉相承。《阴符》、《参》、《悟》皆道教内丹学经典,《玄览》既与其思想一致,则其宗旨不言自明。

王道之《老子亿》则为儒家学者注《老》的代表作。王道(1487-1547)字纯甫,号顺渠,谥文定,山东武城人,曾任南京、北京国子祭酒,官至吏部侍郎。王道虽然是一位儒者,却能不拘门第,兼收释道两家思想,因此所著《老子亿》中表现出了会通三教的倾向。甚至对于儒学内部的门派划分,王道也很是不满。正是因为摒除门户之见,以追求大道为目标,王道先师王守仁,后师湛若水,但又并不拘泥于他们二人的思想。因此,王道的思想表现出了兼容开放的特点。对于功名利禄,他也看得很淡。综观王道的生平,其中最引人注目的是他的三次辞官经历。正德七年(1512)辞去庶吉士之职,放弃了通往内阁中枢的捷径,此其第一次辞官;嘉靖十一年(1532),方献夫荐其为左春坊左谕德,教导未来的太子,王道连上三疏请辞,此为第二次;嘉靖十三年(1534)辞去南京国子监祭酒之职,此后十三年专心在家讲学育人,自得其乐,此为第三次,《老子亿》即成书于此一时期。王道的辞官与嘉靖帝的佞道也是有关联的。嘉靖帝即位之初就开始迷信道教方术,求长生、求子嗣,后期甚至决政事也要求助于方士。王道本人并不相信道教神仙思想,所以他特别反对以道教思想解《老》,而极力发挥《老子》的自然无为思想,以阐明治身理国之道。正是因为《老子亿》中的上述特点,故我们可以将其视为明代儒家解《老》的一部代表性的著作。

由上所论,《老子亿》与《老子玄览》在明代中后期儒、道学者诠释《老子》的

著作中具有代表性,这就从本质上说明了两者思想旨趣之差异,也是笔者反驳三浦先生抄袭论的立论基础。《玄览》关注的重点在于将其性命双修思想纳入《老子》哲学理论的框架之中,以提高其理论的哲理性,这与王道《老子亿》不言神仙丹道有明显的不同。因此,我们可以说《玄览》借鉴了《老子亿》,但不能说《玄览》是抄袭了《老子亿》。而对于三浦先生用于证明《玄览》抄袭《老子亿》的三点论证,本文接下来将一一进行分析。

二、陆西星接触《老子亿》的可能性分析

陆西星在《老子道德经玄览序》中言:“闾在乙丑,而星居灌河之滨,始读《老子》”,^[10]三月后而成《老子玄览》。当然此“始”字并非是指嘉靖四十四年(1565)陆西星才开始读《老子》,而是指“这时候所读之书,对他来讲是窥知老子‘立言之旨’的起点。”^[11]对于自幼即对丹经感兴趣且读书广博的陆西星而言,这样的解释才是合理的。第二年秋,王道的学生、与李春芳同年得中进士的李幼滋出任常州府知府,提议再刊《老子亿》,而同年闰十月,陆西星完成了《玄览》。三浦先生认为王道的《老子亿》有可能通过李春芳之手而传到其在兴化家乡的弟弟李齐芳手中,因为兄弟俩都喜爱道家,而李齐芳与陆西星又是好友,故陆西星通过李齐芳而接触到《老子亿》,进而剽窃《老子亿》内容而迅速以三个月的时间完成了《玄览》。三浦先生的这个论断虽是一种可能,但大有商榷的余地。

首先,以陆西星接触到《老子亿》的机会而言,三浦先生在文中也承认《老子亿》并不罕见。早在嘉靖四十二年(1563),朱得之就主要以《老子亿》为参考,写出了自己的注老之作——《老子通义》,而朱得之居于常州北部的靖江县,可见《老子亿》在嘉靖四十二年之前既已流传到了江浙地区,那么此时居于兴化的陆西星看到此书当也不是不可能的,甚至可以推断陆西星看到此书的时间远早于嘉靖四十二年。

据三浦秀一先生考证,王道在安如山做高唐知州期间,请其刊刻《老子亿》,而安如山任高唐知州的时间为嘉靖二十年(1541)至二十二年(1543)期间。嘉靖二十七年(1548),远在广东的湛若水也听说了《老子亿》,并做《非老子》以驳其说,乃因恐世人误以王道观点为自己的观点,因为王道曾以他为师。由此可见王道著作流传之广。如果远在广东的湛若水能够在嘉靖二十七年就见到《老子亿》,那么及至嘉靖四十五年(1566)之时,甚至之前,陆西星也看到过此书当不足为怪。还有一推论可加强上述观点。嘉靖二十六年(1547)的殿试,陆西星的同乡李春芳高中状元,可惜陆西星却在去年的乡试中再次落榜,无缘仕途,然第二年即“得遇法祖吕公于北海之草堂”^[12],说明屡次落榜的打击使得陆西星开始寻求别的出路,始有从道之念,然此时陆西星还未完全放弃科举。而嘉靖二十六年(1547)之时,王道正好于此年三月掌北京国子监,作为当时中国最高学府的长官,即便陆西星不知道王道,但其同乡,当年的状元公李春芳必然是知道的,况且李春芳与王道一样都曾师事湛若水,湛若水既然第二年已经作出《非老子》

来反驳王道的《老子亿》，甚至将王道逐出师门，那么李春芳也应该是知道《老子亿》的。而李春芳中状元之后，按例授翰林院编修，家中之事皆托其弟李齐芳打理，李齐芳其人“喜宾客，交游极一时之选，又慕古淮南鸿烈之风，尽收名家之作，付之剞劂，藏之其家，图书之府，可充栋焉。”^[13]王道的《老子亿》在当时很受推崇，以至于湛若水为防止外人误将王道的观点当做自己的观点不得不做《非老子》进行反驳，万历年间焦竑做《老子翼》，于明代解《老》著作只选了四家，其中就有王道之注。李春芳将此书寄给喜爱道学的弟弟也很有可能，因此三浦先生推断李家的书库中藏有《老子亿》是可信的，李齐芳与陆西星交好也是事实，如陆西星的《南华真经副墨》就是在李齐芳的资助下刊刻的。不过，三浦先生进而推断陆西星正是通过李齐芳而了解到《老子亿》再版的消息，并接触到《老子亿》，进而对其进行活用，撰述了《玄览》，甚至得出《玄览》的注释内容是对《老子亿》内容的重复，^[14]这一结论则有失简单。陆西星能够接触到《老子亿》的途径并不是只有这一条而已，陆西星虽然一生都不富裕，但是于买书之事并不吝啬，据其自述：“幼慕玄修，冥心参悟，购读丹经万卷”，^[15]“予观丹书万卷”，^[16]可见陆西星之藏书亦是十分丰富的。史志中也言陆西星“于书无所不窥”，^[17]这样爱书的陆西星能接触到具有较大影响的《老子亿》的机会当然很多，而且既然朱得之可以在嘉靖四十二年（1563）参考《老子亿》而作《老子通义》，陆西星为什么不能更早接触到《老子亿》呢？三浦先生的确提出了陆西星接触到《老子亿》的一种可能，但是并不是唯一的可能。

其次，就陆西星丹道理论的建设而言，陆西星没有理由抄袭王道之作。嘉靖四十三年至万历三年（1564 - 1575）正是陆西星修道的成熟时期。^[18]以嘉靖四十三年（1564年）为转折点，当年陆西星家的新房盖成，且吕祖又再次降临，赐予其人元道法，修道之“道侣财地”四者皆备，陆西星于此年开始授道、著书，“可知1564年年底是长庚全面投入修炼、著述的开始。”^[19]由此可知陆西星此时的主要工作是致力于其内丹理论的创建，则其此时注解《老子》不太可能抄袭王注，因为《老子亿》的主旨与《玄览》之主旨有很大差别，王道注解《老子》主要是引儒家思想入老学，调和儒家和道家的思想，发明其修身治国之道。更重要的是王道在注中极力与道教划清界限，这样的注解，对于正在进行丹道理论创作的陆西星而言，自然是不可取的。他在《老子玄览》的序言中说：“《老子》者，圣人道德之微言，而性命之极致也。世儒谓老氏为见小，而以阴谋捭阖之术尽出其书，奚然哉？奚然哉？大道既隐，儒者各以所见为学，是此非彼，不得于言而不肯求之于心，老氏不白于天下兹已久矣。”^[20]陆西星认为，老子思想之重点并非在于治世方面，那是儒学所特别关注的，老子言道德，其要在于性命二字。遗憾的是，老子思想的奥义长期以来没有得到重视和正确的理解，因而常常受到来自儒家的攻击。事实上，《老子》并不是一本讲阴谋权术的书，它所阐发的性命之学，是比儒家的治国安民思想更加精微的内容，而且，对老子所言的虚静守柔、无为而治之类的思想，也要从性命本元的高度去理解。因此，《老子道德经玄览》的宗旨

就是要探究性命之学的奥妙,如陆西星自序所言:“是疏也,虽未能尽发老圣之蕴,然于性命之微,思过半矣。”^[21]显然,陆西星注解《老子》所要表达的主旨属于创造性的诠释,与王道《老子亿》并不相同。

三、《老子亿》与《老子玄览》相似点辨析

三浦秀一先生在文中列出了《老子玄览》与《老子亿》的以下几处相同点:

其一,两者都将《老子》原文分为 81 章,且每章之前不列标题。李庆在《陆西星和他的〈老子道德经玄览〉》^[22]中将《无求备斋老子集成》中陆西星所用的《老子》版本与《道藏》中的《河上公注》本、强思齐的《道德真经玄德纂疏》本、《无求备斋老子集成》所收王道《老子亿》本,朱得之《老子通义》本的上卷进行了比对,发现陆西星所选用的本子与王道所选用的本子最相近。李庆也列出了两处不同:一是第三十一章“夫乐杀人者不可得志于天下矣”句,李庆注明王道与陆西星之不同在于“夫乐杀人者”,然查《无求备斋老子集成初编》中所收《老子亿》与《玄览》,两本皆为“夫乐杀人者不可得志于天下矣”,且查《老子集成》第六卷中所收两书,两句亦完全相同,故不知李庆所指为何。二是第三十四章,陆西星本为“大道汜兮”,而王道本作“大道汎兮”。陆西星解“汜”为四处蔓延之意,形容大道无处不在。王道解“汎”为“汎,浮泛也,言其或上或下也。”亦是形容道无所不在。虽然所选字不同,但是意思一样,且“汜”与“汎”本就相近,会出现此不同,也可能是刊印过程中出现的错误。查两书下卷,也有此类问题。因此,与其说王道与陆西星所选的本子最相近,不如说陆西星注解《老子》时所依的原本即为王道本,故两注《老子》原文同为 81 章,且每章不列标题,仅在章后标“右 × × 章”。然而两注这种版本的因袭却是老学史上常见的现象,不足为怪。虽然《老子》之分章自西汉严遵起就存在不同的认识,而随着帛书本与楚简本的出土,学术界对《老子》书的版本与原貌提出了许多新的推测,但 81 章本一直是《老子》最通行的本子。老学史上两个流行最广的《老子》版本即河上本和王弼注本皆采用了 81 章的分法,特别是唐玄宗以官方的方式定《老子》为 81 章、上道下德,上经 37 章,下经 44 章,《老子》81 章的结构得到了更广泛的认同。至于《老子》每章的标法,则有不同的形式。如《河上公章句》每章用两个字作为标题,这两字是对该章章义的大致概括;王弼注本则在每章开头标以“× 章”;严遵《老子指归》以每章开头之句作为标题,放于章前;有的在每章后面标上“右 × 章”,如吴澄《道德真经注》,明代薛蕙、朱得之的注本同例,王道注亦如此。鉴于王道注本在当时十分有名,陆西星注解《老子》时,经文直接援引王道本,当是很正常的事情。

其二,两书第八章、第九章有部分注释内容相似。第八章的相似点表现在对“夫唯不争,故无忧”的注释上。

《老子亿》言:

上善之人,凡事皆善,人已两忘,内无争心,外无争气,与之合豫,通而不

失,其兑怨尤,何自而至哉?^[23]

《玄览》曰:

惟不争,则人已两忘,内外俱顺,怨尤何自而至哉?^[24]

这两段话文字很相近,然综观全文之主旨,则两者的告诫对象是不同的,所含深意也是不相同的。王道《老子亿》之主旨在于以儒解《老》,明其治国理身之道,这里讲处世原则,告诫人们不要执着于名相,要效法大道之自然,争端自然远离。而陆西星在这章注释的开头就明言:“夫修道者以不争为上善。”^[25]可见陆西星将此章看做修道之原则,“人已两忘,内外俱顺”正是陆西星内丹修炼所要达到的目标,唯有人己两忘,才能内无争心,外无贪欲,制心纯熟,炼己之调息、凝神、以致通河车之路就是水到渠成之事,炼己之功成,然后就可临炉采药。圣人正是明此玄机,才能转凡成圣,凡人不知此理,或见物即生情欲,或炼己不熟,自然不免失之、败之之弊:“圣人洞晓阴阳,深达造化,故于有为名相之中,逆而修之,以仙其身。……几成而至于败,则于为执之弊等耳。所以然者,得非以持心为熟,炼己无功,见境生情,群魔做障,而致然哉?”^[26]三浦先生言:“陆西星要从《老子亿》中汲取的,主要是人已两忘的相关思考。”^[27]他这样做的意图就是:“面对无为自然的一般想法,一边拿‘有’的实践与其对置,一边理论性地保证不为‘有’所制。”^[28]三浦先生最后下结论说:“《老子亿》的主题——以彼此区别为前提的同时,从区别中超脱的境界,《道德玄览》在构想其特有的实践论时,给予了活用这件事应该没错。”^[29]三浦先生此言不无道理。

王道在其《老子亿》中以道本虚无为理论出发点,以道作为治身理国所效法的对象。涉及到理身方面,主要有两个方面的内容:其一,不执著于名相。大道生天生地生人生物,无所拣择,无所偏爱,后世之美丑善恶皆非道也,“夫美善之名既彰,而人心之趋竞日甚,于是乎以文灭质,以伪乱真,而美者斯恶,善者斯不善矣。”^[30]圣人有鉴于此,行无为之事,传不言之教,如此则虽有万物却无名迹,身处万物之中而心离名相之外。其二,不妄为。王道认为“有”、“无”之关系乃是有无合一,无御乎有,有需要通过无来发挥作用;有中舍有无,无需要通过有来体现。在有无关系中,无居于主要地位,所谓有是以不违反无的特性为前提的,无即道也。故王道认为,有为是以无为之心行有为之事,即辅万物之自然而为,而非积极的参与。这就是王道的“人已两忘”所内涵的意思。陆西星在创建其丹道理论时,借用了这一思想,将其作为修道者应该遵循的原则,因此三浦先生言其“活用”是准确的。但是我们不能因为陆西星活用了王道的思想就以“剽窃”定义其《玄览》,因为陆西星不仅借鉴了王道的思想,更在王道思想的基础上进行了发挥与提升,况且两人思想的着重点并不相同。

其三,两书对第九章中“持而盈之,不如其已;揣而锐之,不可常保”的注释也是一样的。

《老子亿》言:

持惧其溢,而左右以枝之也;揣惧其折,而节量以治之也。^[31]

《玄览》言：

持惧其盈，而极力以支之也。揣惧其折，而量地以施之也。^[32]

两句看上去比较相似，然仍和上文一样，其中之深意相差甚远。王道言此乃是处世保身之道。人之处世，不可贪恋财富名利，不可以势压人，当知足知止，谦虚谨慎，若反此而行，祸不远矣，小则祸及自身，大则殃及全族，古往今来，“夸者死权，贪夫殉财，古今人犯此者固不可以缕数也。”^[33]世人当引以为戒。其实王道此解乃承第八章“不争”之意而来，两者皆言处世之道，即处世而不着于世，自然不会执着于名利财货。而陆西星之注乃是指临炉采药之原则。功成身退乃是天之道，而今之修道之人，反以此为借口，言其修道未成，沉溺于色相：“今以倏然逆旅之身，而汲汲于倘来之物，患得患失，疲精耗神，其不知孰甚焉。”^[34]如此自然伤身劳神，大患将至也，欲免此祸，必须知足知止：“是即已成已遂之功名也，即思退然以收敛之。故有嗣续颇得，而遂绝意于色荒；世味少尝，而既归心于道德。是谓知止知足，而终身可以不殆矣。”^[35]

其四，两书第二十三章“故从事于道者，道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。信不足，有不信”的注释内容相似。

《老子亿》言：

天下之人，有道与德者常少，而失道与德者常多。若于此有分别相，则不惟道之本体不当如是，而天下之不与者众矣。（“众矣”原为□□，今据三浦秀一《陆西星与及其老子注》补。）至人不如是也。心地平等，普然大同，同声相应，同气相求，有道与德者固同之矣；和其光，同其尘，失道与德者亦无不同也。我既不自异于人，则人亦不自异于我。故有道与德者，固乐得之，而失道与德者，亦无不乐得之也。贤者悦其德，不贤者服其化之意。^[36]

《玄览》言：

天下有道与德者常少，而失道与德者常多，若于此分别美恶，计较短长，爱憎取舍，介然互起，不惟道之本体不当如是，而天下之人起而争者，抑又多矣。至人则心地平等，廓然大公，挫其锐，解其纷，不知在己之有余也；和其光，同其尘，不见在人之不足也。我既不能立异于人，则人亦不自异于我。故有道与德者乐得之，而失道与德者亦无不乐得之。所谓贤者悦其德，不贤者服其化之意。^[37]

两段话粗看之下也很接近，然而细察之后会发现，陆西星对王道注作了一些改动，使得陆注的整体思想有了明显提高。陆西星所作的改动有两点：第一，王道言：“则不惟道之本体不当如是，而天下之不与者众矣。”陆西星改为：“不惟道之本体不当如是，而天下之人起而争者，抑又多矣。”第二，王道言：“有道与德者固同之矣”，“失道与德者亦无不同也。”陆西星改为：“不知在己之有余也”，“不见在人之不足也。”王道认为，有道之人之所以要和光同尘，并非出于教化世人的目的，而是怕“天下之不与者众矣”，即只是怕别人将自己当做异类而已，这是

一种消极的明哲保身的态度。另外,王道用道德原则来要求“至人”,仍然是著于名相。陆西星则认为以道德作为区分人们的标准,容易激起纷争,“而天下之人起而争者,抑又多矣”,这是著于名相的表现,故真正的有道之人会忘掉“道德”,是不知道自己是有道的,自然不会自矜自伐,更不会以道德作为区分人的标准,这才是彻底的“人已两忘”。可见陆西星的确从王道处借鉴了“人已两忘”的思想,但是他并没有停留在王道的思想层面,而是对其进行了发展与提升。

其五,两人对第七十九章“和大怨,必有余怨,安可以为善?是以圣人执左契,而不责于人”句的解释相似。

王道言:

人胡为而有怨也?物我相形,而相责不已,怨之所由生也。大怨既成,然后从而和解之,其中不能无少介,介也有之,则人我之象未忘,去道远矣。是未可谓之善也。春秋输平寻盟之事,大率类此。契,券也,一札而中分之,执左者以待合,执右者以之来合。右常有求于左,而左无求于右。右者常动,而左者常静也。圣人尽其在我,而不校乎在人,其象如此,则与世恢疏,恩怨两忘,而化其道矣。斯乃可以为善也。语曰:躬自厚而薄责于人,则远怨矣。《中庸》曰:正己而不求于人则无。其义皆与此合。^[38]

陆西星言:

天下胡为而有怨哉?人我相对,两相形而两不相下,则相责而怨生,及夫怨之既成,从而和解之,其中能无芥蒂也?如是,则人我之相未忘,安可为善?谓之善者,其执左契而不责于人乎?古之交易之道,立契券而中分之。主人执左,以待右者之来合。故左常居静,而无求于右,而右则来合,而有求于左。圣人与人之道尽其在我,而无计较屈伸胜负之心,是左契常在我也。而天下之有求于圣人者,莫不随其分量之大小,而各得其所愿。是圣人之所以无怨,以圣人之不责于人故也。《记》曰:正己而不求于人,则无怨。《语》曰:躬自厚,而薄责于人,则远怨。意盖如此。^[39]

与上文一样,此两段注释形相近而意不同,陆西星之注明显更高一筹。看两人对“善”之解释:王道言:“圣人尽其在我,而不校乎在人,其象如此,则与世恢疏,恩怨两忘,而化其道矣。斯乃可以为善也。”陆西星言:“谓之善者,其执左契而不责于人乎?”“圣人与人之道尽其在我,而无计较屈伸胜负之心,是左契常在我也。而天下之有求于圣人者,莫不随其分量之大小,而各得其所愿。是圣人之所以无怨,以圣人之不责于人故也。”王道与陆西星皆以人我之相未忘为不善,则“善”就应该是不著名相,人已两忘。而王道言“圣人尽其在我,而不校乎在人”,圣人尽心体道,与道相合,故去人我相形相争之弊,自然不会对人有所要求与祈求,恩怨何由而生?可见王道之圣人有一种明显的居高临下、独善其身的意思在里面。而陆西星则言圣人与道相合,与人交往,早已忘却世俗名利争斗之心,如大道之不仁,平等对待万物,故“天下之有求于圣人者,莫不随其分量之大小,而各得其所愿。”

综上所述,陆西星之《玄览》确实与《老子亿》具有密切的关系,这一关系主要体现在“陆西星从《老子亿》采用了‘人已两忘’一句所表现的思想。”^[40]但陆西星并非简单的抄袭过来作为自己的观点,而是有选择的加以检择,更重要的对王道的“人已两忘”的思想进行的深化与发展,使其圆满的融入到了自己以性命双修之学解老、为其内丹学构建理论基础的著作——《老子玄览》之中。因此,三浦先生称陆西星的作法为“剽窃”,实在言之过重。

其实,在中国思想史上,这样的著作方法并非没有先例,最著名的就是向秀与郭象关于《庄子注》的著作权之争。

汤一介先生在《郭象与魏晋玄学》中认为郭象的《庄子注》不是剽窃向秀的,其中重要的证据就是后人引用两人之注时大都分别引用,有时还会两注并存。汤先生举例曰:

例如,张湛《列子注》引向秀注“鲋桓之审渊”句是:“夫水流之与止,鲋旋之与龙跃,常渊然自若,未始失其静也。”接着引郭象注:“夫至人用之则行,舍之则止。虽波流九变,治乱纷纭,若居其极者,常澹然自得,泊乎无为也。”而今本《庄子》郭象注恰好将这两端合在一起,可见是郭象在抄录向秀注后,又加上了自己的话,使向注得到引申和发挥,扩大其思想。这就不仅是“点定文句”而已,而是“述而广之”了。^[41]

而所有证据里面最具决定性的一个就是向秀和郭象两人具有两点重要的不同思想:一是对“有”、“无”之生化思想看法不同。郭象在向秀注的基础上加以发挥,用万物“自生”的观点否定了向秀“有”之上复有一造物者的思想。这点不同表明:“郭象尽管采用了向秀的注,但他都是按照他自己的思想体系的需要而有所选择,凡是不符合‘上知造物无物,下知有物之自造’等思想的都在排除之列。因此,郭象的注只能是对向秀注的‘述而广之’。不可能是把向注‘窃以为己注’。”^[42]二是对“名教”与“自然”关系的看法。向秀虽然也反对“越名教而任自然”,但是他的反对并不彻底,他仍然认为“自然”才是根本的,“名教”则是派生的。而郭象则完全取消了“名教”与“自然”的对立,认为“名教即自然”。郭象思想的独特性与历史作用使得郭象哲学成为“魏晋玄学发展的必然趋势,也就是说郭象哲学是魏晋玄学发展的高峰。”^[43]“魏晋玄学于此完成了它的历史使命。说它完成了他的历史使命,即指它比较充分而圆满地满足了当权的门阀世族的要求。郭象哲学的现实意义即在于此。”^[44]

汤一介先生的上述论述观点,实可作为本文的辅证。

陆西星对王道《老子亿》的借鉴,还与我国古人对待学术的态度有关。对于学术、知识,中国古代的知识分子的一贯态度是“学术乃天下公器”,无人可得而私,且后人对自己著作的增损,只要是与道有增,就是对的。王阳明则直接说:

夫道,天下之公道也;学,天下之公学也,非朱子可得而私也,非孔子可得而私也。天下之公也,公言之而已矣。故言之而是,虽异于己,乃益于己也;言之而非,虽同于己,适损于己也。益于己者,己必喜之;损于己者,己必

恶之。^[45]

清朝之李渔亦是抱着相同的看法：

以我论之：文章者，天下之公器，非我之所能私；是非者，千古之定评，岂人之所能倒？不若出我所有，公之于人，收天下后世之名贤，悉为同调。胜我者，我师之，仍不失为起予之高足；类我者，我友之，亦不愧为攻玉之他山。持此于心，遂不觉以生平底里，和盘托出，并前人已传之书，亦为取长弃短，别出瑕瑜，使人知所从违，而不为诵读所误。知我，罪我，怜我，杀我，悉听世人，不复能顾其后矣。但恐我所言者，自以为是而未必果是；人所趋者，我以为非而未必尽非。但矢一字之公，可谢千秋之罚。噫，元人可作，当必贯予。^[46]

秉着学术为天下公器的态度，古人并没有现代人那么强的著作权意识，所以引述他人的观点也不会要求一一注明出处了。曹之先生指出：引文之标明出处其实可以追溯到先秦，如《论语》、《左传》对《诗经》的引用，但是直至西汉之前，引文之例还非常少，直到西汉后期之后才慢慢多起来。至唐代就更为频繁了，但是唐人标注有两大缺点：其一，标注并非完全忠实于原文，多撮其大意而引之。其二，引文出处标注格式没有统一的标准。宋人不同于唐人，对引文较重视，但唐人出现的问题，宋人并非就没有了。元人著作引书则遵循从简原则，引文出处只标著者或书名，而且还是简称。明人引书最为混乱，表现在两个方面：其一，引文大多不标明出处。其二，根据自己的思想表达需要随意篡改原文。^[47]显然，不重视引文标注是我国古人注述的一个特点，是习以为常的现象，明代则更加突出，虽然现在我们也许可称之为缺陷，但如果以今律古，必将有诬古人。

由上分析可见，三浦秀一先生没有全面把握《老子亿》与《老子玄览》的思想主旨，而且忽略了我国古代著述的特点，用现代人的著述标准衡量古人，因而得出了错误的结论。可以说《老子玄览》对《老子亿》有所借鉴，但不存在所谓“剽窃”的问题。

注释：

[1][日]三浦秀一：《陆西星及其老子注》，熊铁基主编：《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》（下），武汉：华中师范大学出版社，2009年，第641页。

[2]熊铁基等：《中国老学史》，福州：福建人民出版社，2005年，第427页。

[3]孙亦平：《汉唐〈道德经〉注疏与老学思想的发展——以杜光庭〈道德真经广圣意·序〉为中心》，《中国哲学史研究》2002年第4期。

[4][日]李庆：《明代的老子研究》，《金沢大学外语研究中心论丛》第1辑，1997年3月。

[5]刘国盛：《道教老学史》，武汉：华中师范大学出版社，2008年，第271页。

[6][7][8][9][10]陆西星：《老子道德经玄览》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第六卷，宗教文化出版社，2011年，第568、568、569、571、568页。

[11][日]三浦秀一：《陆西星及其老子注》，熊铁基主编：《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》（下），武汉：华中师范大学出版社，2009年，第650页。

[12]王沐编：《道教五派丹法精选》第三集，《金丹就正篇·序》，北京：中医古籍出版社，1989年第一

版,第268页。

[13][明]欧阳东风:《兴化县新志·人文之纪·逸民列传》卷六,明万历十九年手抄本,成文出版社,1983年,第567-568页。

[14][日]三浦秀一:《陆西星及其老子注》,熊铁基主编:《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》(下),武汉:华中师范大学出版社,2009年,第636页。

[15]萧天石主编,李西月纂:《吕祖全书》,《道藏精华》第9集之二,台北:自由出版社,1976年,第280页。

[16]王沐编:《道教五派丹法精选》第三集,《金丹就正篇·序》,北京:中医古籍出版社,1989年第一版,第268页。

[17][清]张可立修:《兴化县志·人物·文学》卷十,清康熙二十四年抄本,成文出版社,1983年,第775页。

[18][19]阳明:《道教养生家与他的〈方壶外史〉》,四川大学出版社,1995年,第7、8页。

[20][21][24][25][26]陆西星:《老子道德经玄览》,熊铁基、陈红星主编:《老子集成》第六卷,宗教文化出版社,2011年,第568、569、576、576、607页。

[22][日]李庆:《陆西星和他的〈老子道德经玄览〉——明代的老子研究之六》,《金沢大学外语研究中心论丛》2003年第7辑。

[23]王道:《老子亿》,熊铁基、陈红星主编:《老子集成》第六卷,宗教文化出版社,2011年,第230页。

[27][28][29][日]三浦秀一:《陆西星及其老子注》,熊铁基主编:《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》(下),武汉:华中师范大学出版社,2009年,第649、650、649页。

[30][31][33][36][38]王道:《老子亿》,熊铁基、陈红星主编:《老子集成》第六卷,宗教文化出版社,2011年,第226、230、230、241、275页。

[32][34][35][37][39]陆西星:《老子道德经玄览》,熊铁基、陈红星主编:《老子集成》第六卷,宗教文化出版社,2011年,第576、576、576、584、613页。

[40][日]三浦秀一:《陆西星及其老子注》,熊铁基主编:《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》(下),武汉:华中师范大学出版社,2009年,第643页。

[41][42][43][44]汤一介:《郭象与魏晋玄学》,北京:北京大学出版社,2007年,第134、138、144、147页。

[45]王守仁撰,钱明等编校:《王阳明全集·传习录·答罗整庵书》,杭州:浙江古籍出版社,第78页。

[46][清]李渔:《李渔全集》卷三《闲情偶寄·词曲部·结构第一》,杭州:浙江古籍出版社,1991年,第3-4页。

[47]曹之:《中国古籍编撰史》,武汉:武汉大学出版社,2006年,第583-593页。

[责任编辑:钟 和]