

老子“礼”之研究

李悦

贵州大学哲学学院, 贵州 贵阳

收稿日期: 2026年1月27日; 录用日期: 2026年2月18日; 发布日期: 2026年3月2日

摘要

“礼”是中国传统哲学的核心观念, 是历代学者研究的重要对象。关于礼之起源问题的回答, 古今学者各抒己见, 未有定论。本文基于上古及三代传统礼学视域下, 考察和研究老子礼论, 首先要厘清老子礼之概念, 从“道”的高度来审视“礼”, 阐发老子礼之文质内容, 深化对礼之本质、精神及其所反映的人之本质的认识, 否定将礼之价值标准绝对化, 希望在政治上实行顺自然而为的“圣人之治”, 在社会中构建更高阶段的“玄同”的社会秩序, 挖掘道家文化所构建的礼学体系的价值旨归。

关键词

老子, 礼, 文质, 道, 圣人之治, 玄同

Research on Laozi's "Li" (Ritual)

Yue Li

School of Philosophy, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: January 27, 2026; accepted: February 18, 2026; published: March 2, 2026

Abstract

"Li" (ritual) is a core concept in traditional Chinese philosophy and an important subject of study for scholars throughout history. Regarding the origin of ritual, scholars from ancient and modern times have expressed diverse views without reaching a consensus. Based on the perspective of traditional ritual studies from ancient times and the Three Dynasties, this paper examines and studies Laozi's theory of ritual. Firstly, it clarifies the concept of Laozi's ritual, views "ritual" from the height of "Tao", elucidates the essence and spirit of Laozi's ritual, deepens the understanding of the essence of ritual, its spirit, and the human essence it reflects, and rejects the absolutization of the value standards of ritual. It hopes to implement a "governing by sages" that follows nature in politics, construct a higher-level "unity in mystery" social order in society, and explore the value orientation of the ritual system constructed by Taoist culture.

Keywords

Laozi, Etiquette, Culture and Quality, Tao, Governance of the Sage, Profound Identity

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

老子是道家学派创始人，其思想集中体现在《道德经》中，围绕“道”“德”“玄”三范畴展开论述，虽五千言却被称为中国哲学史上“三玄”之一，由此可见其哲理之精深。相比于道论、德论之丰富研究成果，关于老子另一重要范畴——礼，目前研究还不够充分。在讨论老子礼观之前，首先要明晰礼之起源问题，剖析老子所处文化背景——周礼，考察从周公制礼作乐到礼崩乐坏过程中，随时代变迁而不断发展的礼之内涵。目前学界对老子礼论持两种态度：一种持绝对否定态度，认为老子反礼，以冯友兰、劳思光、任继愈为代表；一种持肯定态度，认为老子并非绝对反礼，只反对僵化、形式化的礼，以陈鼓应、梅珍生、白奚为代表。

本文系统考察《道德经》中礼之涵义，以“道”作为贯穿全文的线索，赋予礼“忠信”的内涵。“道”下落到形而下的现实层面，可以作为衡量人们实践行为的标准，与“礼”启迪人之德性功能是一致的。是否符合“道”是“礼”之存在合理性的论证，是人之本性的反映。老子强烈批判偏离“道”的礼，反对周礼中流于形式、钳制人性的繁琐之礼，在礼之文质关系的反思中，强调礼之质(内容)，弱化礼之文(形式)。最后，实现老子礼论在政治理想和社会治理方面的价值追求。

2. 老子“礼”之思想探源

礼是中国传统文化的核心观念，是历代学者不断考察的重要对象。若欲研究老子之礼论，需要廓清礼之概念，上溯至原始社会礼之初创时期，明确其初创时的根据和结构。礼乐文化经夏殷两代的发展而形成极为丰富的内容，西周时周公制礼作乐是历史上一次较大规模地对礼乐进行系统地整理和变革，周礼达到较为繁盛的阶段。直至春秋时期，王纲解纽，礼崩乐坏，以老子为代表的春秋时期士阶层，结合时代背景寻求当时社会问题的解决之道。《道德经》批判传统礼学中违背自然、干扰生命本真的形式化内容，认可礼中合于自然的精神内涵。

2.1. 礼之起源

关于礼之起源问题，历代学者们各抒己见，莫衷一是。目前学界有关此问题的论述主要有以下几种：其一，礼之起源可追溯至原始社会的宗教祭祀活动。东汉许慎《说文解字》开此端，王国维、刘师培、郭沫若等又对此观点进行论证[1]。刘师培提出上古五礼悉赅于祭礼，一种观点将其所指称上古界定为原始社会宗教产生的初期阶段。如陈戍国指出人类社会最初仅存有祭礼这一形式，随着氏族公社的相继产生、社会分工和交换的不断出现，祭礼日渐完善，别的礼也逐步发生。他认为祭礼源于宗教，但不能遍赅其他礼项。一种观点认为古礼蕴有原始宗教的性质，源于远古朦胧时代的巫祝文化。早在五帝时代，以祭礼为主要内容的宗教活动由传统的自然宗教向人为宗教发展。鉴于礼之种类形态多样，若笼统谈其起源问题势必遇到困难，因而需要切换问题视角，把礼之起源转化为周礼之来源，阐明周礼主要来源于夏商时期特别是商代的祭礼文化及习俗，而商代之礼由祭祀文化推动而发展[2]。此又回到王国维所言“一切

事神之事通谓礼”上来。其二，礼起源于原始社会氏族制末期的传统风俗习惯。杨向奎《宗周社会与礼乐文明》、杨宽《古史新探》、邹昌林《中国古礼研究》书中，探究了礼的起源和演变，不同于前两者视礼起源于父系家长制时期，邹氏认为礼起源于母系家长制时期。其三，礼起源于原始社会的生产和交换行为。此观点也是杨向奎所认同的，他认为这一时期无所谓商业交易，仅有的货物交换行为具有礼仪的性质。其四，礼起源于人之主观欲望与物质环境之间的矛盾。这一观点见于《荀子·礼论》中。以上有关礼之起源问题的讨论，除荀子视角有所不同外，大多侧重于追溯具体礼仪的初始形态。礼之多元起源论的根本内容应关涉以下问题：一是礼之初始形态，二是礼之起源时期，三是礼之产生原因。由此，礼之起源问题的探讨成为可能。

2.2. 制礼作乐与礼崩乐坏

为巩固周王朝统治、建立新的礼仪秩序，周公归纳、总结和整理先代礼仪风俗，制成之礼涉及内容丰富，涵盖周人社会生活的方方面面。周公制礼作乐，一方面因俗制礼，因循历经夏殷两代的一系列传统风俗习惯和仪式礼节，并对生产和生活中遗留下来的某些风俗习惯和规范加以改变，逐渐发展出各种礼，以维护国家统治。一方面纳德入礼，统治者梳理并反思商灭亡的诸多缘由，从中汲取历史经验与教训。在保留原始古礼外在形式的基础上，引入德作为沟通天与人的媒介存在，使得社会从神人之际得以转向人人之际。倡导敬德是治理国家的根本，将道德建设落实到社会各个方面，赋予原始古礼新的时代内涵，着力于周礼精神气质的变革。纳德入礼是统治阶级自我意识凸显的表征，是周礼建构背后的道德价值和内核，反映了周礼由重外向重内的转变，突显了德与礼的双向互动。在此期间，周朝礼乐文明呈现出较为繁荣的态势。

西周末年，社会生产力显著提高，兼并战争频繁发生，而周王室日渐衰微，各诸侯国国力逐渐上升，威胁中央的统治和权威，为维护统治秩序而建立的礼乐制度也面临着巨大的变革。“陪臣执国命”等违礼僭越现象时有发生，激化了传统血缘宗法政治结构和血缘宗法社会结构的内在矛盾^[3]，冲击了宗周礼乐文明所构建的文化价值观念，史称“礼崩乐坏”、“礼极文弊”或“周文疲弊”。礼崩乐坏非礼乐文明一日瓦解殆尽，而是制度节文发展完善，礼之内在人性基础逐渐淡化，礼之外化、形式化、工具化问题日益凸显，沦为钳制人性的工具，即礼只是以礼假人的政治手段和贵族阶级保全性命的信条。面对崩溃的礼乐系统，老子同诸子一样开始对“礼”进行讨论和研究，努力寻求符合新时代要求的礼制。老子将自然无为的道论融入周礼中，形成合乎自然精神的礼论。从《道德经》文本看，老子批判礼在实践过程中的繁琐、僵化问题，注重礼之内在情质和精神内涵。

3. 老子“礼”之文质

尽管先秦诸子思考礼之方式各异，但对礼之反思都不约而同地从文质这对极具涵盖性的范畴入手。在宏观层面，礼之文质关系揭示了一个时代礼的发展程度、演变过程。在微观层面，其反映了礼之形式与内容或礼之存在式样与礼之本质、精神及所反映的人的本质的关系。研读《道德经》文本，发现老子礼论以“道”为中心，反对周礼中违反自然、过度人为的形式化部分，阐发以“忠信”为礼之本质、“慈、俭、不敢为天下先”为礼之精神的礼质内容。

3.1. 礼之本质——忠信

关于《道德经》第三十八章礼的理解，学术界看法不一。以冯友兰、任继愈、劳思光等为代表的学者主张老子反对周礼和仁义道德，而以牟宗三、陈鼓应、梅珍生等为代表的学者认为老子不是讥讽和反对所有的礼，他并不反对西周时蕴含朴实自然的忠信之礼和彰显生命本真的礼意之礼，反对的只是东周时

畸形、异化、形式化的外在礼仪之礼。因此，需要系统梳理文本内容和相关研究资料，为老子礼学思想提供相对可靠的证据。

对于三十八章中明确论及礼的一段话，王弼传世本解释为仁义礼都属于“无为而为之”的“下德”范畴，与礼相对而言作为内在的仁义“为之犹伪”，何况外在的“游饰修文”之礼，[4]按照道-德-仁-义-礼逐层下降的价值序列，忠信意识伴随礼之形式化而消失殆尽，失去忠信之礼最终导致祸乱的发生。王弼传世本影响力巨大，其对此章礼的注解成为老子反对礼的佐证。然而这种解释恰恰反映了春秋时期对忠信与礼之间的关系缺乏准确的认知。唐末陆希声《道德真经传》的注释与王弼的说法恰好相反，指出老子并不反对礼乐，更不以礼为致乱之祸源，倡导“制礼以防其乱”。他进一步解释道老子所反之礼是异化的、形式化的礼仪之礼，所向往之礼是未尚文饰、质朴自然、从生命深层涌现出来而彰显人伦道德与生命真谛的礼意之礼。今人陈鼓应《先秦道家之礼观》阐述了《道德经》除了强调礼之仁义、孝慈内涵外，还强调了其忠信内涵。文中认为《道德经》中对礼的解读表现为两方面：“一方面老子突出‘忠信’德性为礼的重要内涵，与同时代的孔子同步地深化了礼向道德范畴的转化，在中国伦理学史上具有开创之功；另一方面则是在对礼的人文转化过程中，老子非常重视礼的内在情质，这一点特别为庄子所大事发挥。”[5]在陈鼓应看来，《道德经》视丧失忠信之礼为产生祸乱的根源，批判礼之内在情质的流失，没有否定礼本身，而是呼唤时代众人对如何重建社会人论这一重大课题进行反省。

此外，老子在不同章节中多次标举“信”：“言善信”（第八章）、“信不足焉，有不信焉”（第十七章）、“道之为物，……其精甚真，其中有信”（第二十一章）、“德信”（第四十九章）、“轻诺必寡信”（第六十三章）、“信言不美，美言不信”（第八十一章）等。其中，二十一章揭示了信是道的内在因素，对信的遵从即为对道的遵从。四十九章描述了圣人希望在全社会构建诚信道德的美好愿望。八十一章呈现了周礼中言语传达的形式与内容的背离。老子多次强调信从侧面反映了春秋战国时期信的缺失，以及信与礼相背离的现象。

3.2. 礼之精神——慈、俭、不敢为天下先

老子在第六十七章告诫我们要持守的“三宝”论，正是道为礼之合法性存续提供的内在依据，是立身处世的基本原则，更是老子礼学精神的核心内容与集中体现，“慈”作为三宝之首，是礼之重要情感表达方式，古今学者对之有不同解读。第一，“慈”指体现仁自亲始的“孝慈”。第十八章“六亲不和，有孝慈”强调了孝慈是六亲和睦关系的前提条件，是礼维系家庭的重要手段。老子并不反对“父慈子孝”这种根于天性的人的天然情感。由此，便于我们更好理解郭店楚简本中的“绝伪弃虑，民复孝慈”。如裘锡圭所言，老子对“慈”持肯定态度，支持恢复或重新回到孝慈的天性上去。第二，“慈”指体现质朴自然天性的“慈爱”。具体表现为“道法自然”之天性、“复守其母”之德性、“淳朴自然”之爱心、呵护众生之“同情心”[6]。慈爱表现了对万事万物的悲悯，阐明了自我与他者的内在关联。慈是道的具体呈现，万物本于道，慈是自然平等、毫无偏私的，对待万事万物一视同仁。第二十七章“常善救人，而无弃人；常善救物，故无弃物”[7]，表露了圣人常怀慈爱之心，常为慈爱之行。除却对他人的慈爱，《道德经》中还强调对自身的爱护，认为圣人唯有自我爱护，保全自身方能肩负起世间重任。第三，“慈”指体现敬让、不争、处下原则的“慈柔”。一方面，《道德经》中圣人以慈来守卫天下，体现出“勇”的气度，形成了独特的战争观。另一方面，《道德经》将慈应用到治国方略中，主张圣人治国要发挥慈柔品质，善待百姓。

“俭”是老子持守的第二宝，《说文》以“约”释“俭”，意为简约、节约和收敛克制。憨山注《道德真经解》以“啬”释“俭”，意为不造作，重视节俭。《老子》文本中“治人事天，莫若啬”（第五十九章），以“啬”来调适天人以及人人关系，体现了礼之节俭原则。就“治人”而言，“早服谓之重积德”

以寓于践礼活动中的积德为起点来处理人际关系，其功效表现为“身-家-乡-邦-天下”逐层上升的逻辑序列。就事天而言，“嗇”蕴有神圣性，体现了礼之重本精神。在荀子那里，“嗇”体现了“贵本而亲用”的礼学原则。这种重嗇、重俭的倾向，可以说是老子重视礼意的表征。所以无论是治人，抑或是事天，都需要遵循“嗇”的原则行事，符合礼之精神的内在规定；反之，一味讲求礼之外在形式，就会陷入到违背自然本性、过度有为的失礼困境中去。老子极为反对物质财富的积累和过分奢靡享受，认为对“五色、五音、五味、田猎”等“难得之货”的极致追求损害了人之自然本性，违背了重本、返归的理念。因此，提倡“不积”、“不盈”、“见素抱朴，少私寡欲”符合西周礼乐精神的“俭”。

“不敢为天下先”是老子持守的最后一宝，相比前两宝，其体现礼之精神最为明显。有论者称其有两种涵义：一是守常，因循常理、常道。“复命曰常，知常曰明”(第十六章)所云“知常”是对既定秩序和规范的认同，是圣人“处无为之事，行无言之教”的制度基础。韩非在《解老》篇中未直接从“谦退”涵义解释不敢为天下先，而是相合于老子“守常”之旨，从顺从万物的规矩角度来阐发之。“常”是永恒的规律，是不可言说、不可描摹的，必须亲身去体会，恰如西周繁冗复杂、种类形态多样的礼仪形式是可以习得的，但潜存在礼仪中的礼义则难以懂得。因而，只有真正把握了礼义，才能继承并阐扬周礼之精神内涵。二是不争，礼之辞让精神的表达。老子沿袭三代为而不争的礼学精神，结合自身自然无为的道德观，推崇卑让处下、顺自然而为的德性内容。“是以圣人后其身而身先，外其身而身存。”^[7](第七章)河上公注释中言圣人以利益争夺为目的，不以“主”自居，凭借自身不争的品性，受到天下的信任而被推举为裁定者，为百姓做出公正公平的判断。第六十六章以山谷低下能汇聚百川来比喻圣人谦卑不争、聚拢万民的姿态。“圣人为而不恃，功成而不居”(第二章)、“不自见、不自是、不自伐、不自矜”(第二十二章)、“不自大”(第三十四章)等，体现了礼谦卑而尊人的原则。相反，“富贵而骄，自遗其咎”(第九章)、“自见、自是、自伐、自矜”(第二十四章)等骄的张扬，作为谦卑的对立面自然为老子所批判。由上可知，随着时代的变迁，卑让、不争从礼的制度内容已然发展成为社会所推崇的道德品质，对老子礼学思想有着根源性影响。

4. 老子“礼”之价值旨归

4.1. 否定礼之价值标准的绝对化

《道德经》针砭时弊，对礼之僵化、价值标准绝对化、单一化等问题进行批判性反思。其一，礼具有分别贵贱、辨识好坏的功能，但这当中处于对立面的两个事物并非一成不变，他们会随着“道”的运行而发生转化。“道”是永恒存在的，一切人为设定的价值观念都在道周而复始地运作中不断发生变化，礼也不例外，因而反对将礼之价值标准绝对化。其二，相反的价值观念绝非孤立存在，而是紧密相连、相互依存的。“贵以贱为本，高以下为基”(第三十九章)贵与贱相互依存，不能用绝对化标准去判断。其三，价值标准绝对化有违“道”之宗旨。天道的运行规律是损“有余”而补“不足”，追求和谐统一理想状态。而人为设置的绝对化等级标准，在日常行事上呈现为“损不足以奉有余”，违背了天道的运行规则。“天下多忌讳而民弥贫”(第五十七章)潜存于风俗习惯和礼仪形式中的某些忌讳，扰乱民众正常生产和生活，致使民众生活陷入窘境，抱怨之声不绝于耳。因此，老子坚持以自然无为之道来审视礼，反对礼在外化实践中演变为桎梏民众自由选择工具。其四，老子敏锐洞察到礼逐渐流于形式，因此在否定礼之价值标准绝对化的同时，反对人们对物质欲望的过分追求，希望复归淳朴自然的原始状态，避免利益争夺和战争摧残，减轻百姓痛苦，达到自然和谐的目的。

4.2. 追求“圣人之治”的理想政治

老子礼论之政治理念是以维护社会等级秩序为前提，以“小国寡民”为具体理想治理模式，维系自

然经济，因循自然无为的实践理路，实行圣人无为，百姓自生自化的“圣人之治”。老子所云“圣人”实质上是能够体认天道的君主，其存在之根本目的是治国、治天下。老子虽然强调圣人要无为而治，但在现实层面上并不反对社会等级制度的存在。他将“以道莅天下”的政治原则下落实践到现实社会生活中，保留了天子、诸侯治理百姓的传统礼制，未能冲破以等级观念为核心的礼制藩篱。“立天子，置三公”（第六十二章）老子肯定天子、三公的合法性存在，即为承认礼制之核心内容——等级观念。高亨《老子正诂》言老子哲学是“侯王之哲学”，王博《老子思维方式的史官特色》也指明老子的思考方式是以“侯王”为中心。这表明老子追求的圣人政治是对传统礼制的变革和发展。

“圣人之治”与“小国寡民”在治理模式上具有内在一致性。“小国寡民”与中国小农经济有关，其表现出来的自然主义思想是中国农民自给自足的生产生活方式的反映[8]。老子希望以自然无为之道调整礼制带来的非自然生产关系，回归百姓自给自足的自然生产关系，维护自然经济，实现“小国寡民”的政治理想。另外，“圣人之治”与“小国寡民”还包括以下涵义：其一，俭约，指顺应自然、减少文明工具使用。老子并非要抹杀文明工具，而是反对“什伯”即十倍百倍地使用之，认为包括礼制在内的文明工具的过度使用会引发政治动荡，威胁国家统治。其二，“民至老死不相往来”是对于文明形式更高的社会中百姓理想生活的表达。“民至老死”说明百姓一生无性命之忧，无战乱之祸，安然度日，寿终正寝。“不相往来”一方面说明百姓满足于现有物质条件，自给自足；另一方面说明百姓同处于“道”，精神互通，内在精神交流超越了外在社会交往。其三，“虚其心、弱其志、常使民无知无欲”是关于摒弃礼制中过分物质欲望内容的理想表征[9]。其四，“虽有甲兵，无所陈之”，指老子重视对自身生命的爱护，秉持反战理念。

4.3. 构建“玄同”的社会秩序

“玄同”的社会秩序是老子礼论或“圣人之治”的政治理想在社会治理层面下落的实践内容。“塞其兑，闭其门；挫其锐，解其纷；和其光，同其尘，是谓玄同”[10]（第五十六章），所谓“玄同”，指主体积极主动去平息外界种种纷扰，以达玄妙为一的境界。“玄同”是“道”状态的呈现，其“同”指“道”之同，而非世俗之同。老子将礼论与道论、德论相结合，倡导人与人在道德精神层面之同；异化、形式化、华而不实之虚文损坏了“道”之同，强调世俗之“别”，是老子极力反对和批判的。“同于道”（第二十三章）王弼注解为世间万物“与道同体”，因此万物之别是形式之别，不是本质之别。“玄同”的社会秩序并非取消客观存在之别，而是要在主观意志上超越分别，实现超越一切世俗价值的目的。“道”之超越性具体表现为：从“道”的高度省察万物，万物在根本上与“道”同一；从“道”的高度治理社会，社会秩序趋于“玄同”。老子“玄同”思想对庄子“齐物”论影响颇深。二者在以形而上之“道”观物、处理万物关系上，具有鲜明的内在一致性。

老子“玄同”社会与儒家“大同”社会也有着内在关联性。二者都高扬社会群体意识中的共通之处，强调世俗之“同”，追求和谐统一的境界。相区别的是，“大同”是运用具体的道德要求、制度规范调节社会之别达到的“同”，构建“天下为公”“选贤与能”的社会。“玄同”是超越社会之别而达到的“同”，是一个由精神之“同”发展到现实社会之“同”的抽象过程[9]。“玄同”境界有助于认识分辨之智的局限，超越世俗的烦扰，减少人类可能遭遇的不幸或危机。

参考文献

- [1] 梅珍生. 晚周礼的文质论[D]: [博士学位论文]. 武汉: 武汉大学, 2003.
- [2] 陈来. 古代宗教与伦理[M]. 北京: 三联书店, 1996.
- [3] 孙烈举. 老子礼观辩证[D]: [硕士学位论文]. 兰州: 兰州大学, 2012.

-
- [4] 许春华. 老子礼学思想新论[C]//中国伦理学会、韩国伦理学会、韩国教育课程评价院. 东洋伦理与文化——第 18 次韩中伦理学国际学术大会论文集. 保定: 河北保定学院, 2010: 17-28.
- [5] 陈鼓应. 先秦道家之礼观[J]. 中国文化研究, 2000(2): 1-11, 145.
- [6] 马国维. 《道德经》“礼义”研究[D]: [硕士学位论文]. 长春: 吉林大学, 2019.
- [7] (魏)王弼, 注, 楼宇烈, 校释. 老子道德经注校释[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [8] 蒋锡昌. 老子校诂[M]. 北京: 商务印书馆, 1937.
- [9] 于晓玥. 老子礼论研究[D]: [硕士学位论文]. 保定: 河北大学, 2018.
- [10] 刘笑敢. 老子古今: 五种对勘与析评引论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.