

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）  
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

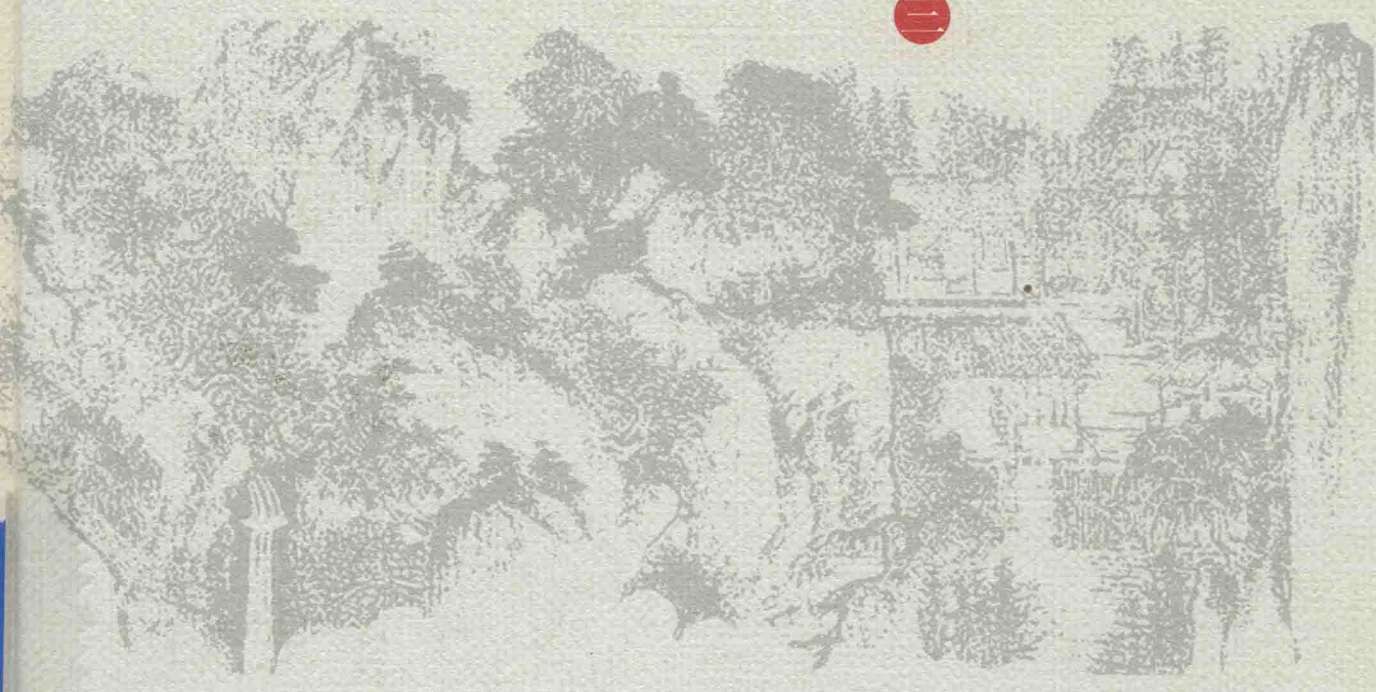
# 百年道学

## 精华集成

第十辑

道学旁通 卷三

上海图书馆  
上海科学技术文献出版社



总主编  
詹石窗

# 百年道学 精华集成

第十辑

道学旁通

卷二

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）  
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）  
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目  
四川大学老子研究院重大项目  
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目  
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

上海图书馆  
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成·第十辑,道学旁通:共4卷/  
詹石窗总主编.——上海:上海科学技术文献出版社,2017

ISBN 978-7-5439-7231-5

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.  
①B958-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第270741号

选题策划:张 树

责任编辑:张 树 王 珺 杨凯茹

《百年道学精华集成》第十辑《道学旁通》

詹石窗 总主编

\*

上海科学技术文献出版社出版发行  
(上海市长乐路746号 邮政编码200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

\*

开本 889mm×1194mm 1/16 印张130 字数2600000

2018年3月第1版 2018年3月第1次印刷

ISBN 978-7-5439-7231-5

定价:3180.00元(全4册)

<http://www.sstlp.com>

百年道学精華集成

第十辑

# 道学旁通

卷三

分辑主编◎周治

编校◎孙伟杰

高芙蕖

王涛

# 《道学旁通》卷三·道学与政治经济 目 录

## 道学与政治

- 老子的政治方略和帝王人格说····· 颜世安 ( 3 )
- 小国寡民与治大国若烹小鲜：老子的社会价值关怀····· 强 昱 ( 7 )
- 从韩非子看道法合流及其对传统政治文化的影响····· 王爱平 ( 15 )
- 政治的“虚化”与精神的“实化”  
——《管子》四篇对政治活动中精神作用的夸大····· 乔 健 ( 20 )
- 道家与徐州考论  
——兼论汉初黄老政治与刘邦集团之文化地缘背景的关系····· 王 健 ( 30 )
- 道教的政治情结····· 陈昌文 ( 38 )
- 东汉原始道教与政治考····· 姜 生 ( 49 )
- 汉代早期道教对社会政治生活的参与和干预····· 王子今 ( 55 )
- 论《太平经》  
——我国第一部农民革命的理论著作····· 杨 宽 ( 60 )
- 《太平经》的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系····· 熊德基 ( 70 )
- 曹操与天师道····· 陈守实 ( 86 )
- 道教与刘宋皇帝····· 张国安 ( 95 )
- 道教与南齐皇帝····· 张国安 ( 104 )
- 逍遥与政治  
——谢安玄学人格探微····· 黄圣平 ( 109 )
- 隋文帝与道教····· 李 刚 ( 116 )
- 隋炀帝与道教····· 李 刚 ( 123 )
- 隋炀帝的文化旨趣与江左佛、道文化的北传····· 王永平、张朝富 ( 132 )
- 论道教对唐初政治典制的影响····· 吴秀兰 ( 141 )
- 《洞渊神咒经》源流试考  
——兼论唐代政治与道教之关系····· 左景权 ( 146 )
- 唐代道教的兴盛及其政治背景····· 陶志平 ( 152 )

唐初三帝的三教共存与道先佛后政策

——唐代三教并行政策形成的第一阶段·····	寇养厚 (159)
唐玄宗崇道浅论·····	高世瑜 (171)
唐代道教祥瑞神话故事的政治主题·····	谭敏 (185)
杜光庭获赠师号、紫衣及封爵、俗职阶品考·····	罗争鸣 (191)
陈抟与赵宋王室之交往考析·····	白效咏 (194)
宋代的祠禄与宫观·····	冯千山 (199)
北宋诸帝与道教·····	赵宗诚 (217)
两宋道教与君王政治伦理·····	向仲敏 (226)
道教与北宋政治·····	赵泽光 (232)
试论林灵素与宋徽宗·····	官云维 (240)
宋高宗与道教·····	卿希泰 (245)
试论南宋高宗朝宰相任免宫观职的政治意义·····	曾金兰 (253)
宋孝宗与道教·····	卿希泰 (263)
全真道的兴起及其与金王朝的关系·····	郭旃 (268)
明初宗教政策对正一道的影响·····	周德全 (277)
明代前中期诸帝崇道浅析·····	曾召南 (284)
明太祖朱元璋与道教·····	卿希泰 (293)
朱元璋与天师道·····	曹国庆 (299)
论永乐帝时期宗教对明朝统治的作用·····	里功 (308)
嘉靖皇帝与道教·····	陈宝良 (318)
明世宗与道教·····	李建军 (324)
唐、宋、明三帝老子注中之治术发微·····	余英时 (331)
璞科第与白云观高道士·····	蔡鸿生 (337)
京师白云观与晚清外交·····	孔祥吉、村田雄二郎 (340)
日本机密档案中的白云观与高道士·····	孔祥吉、村田雄二郎 (348)
道教思想对李秀成的影响·····	盛巽昌 (364)
儒佛道与士大夫人生选择的糅合·····	许佳君 (367)
中国古代官员的生活道路与精神选择	
——以儒释道为思想背景的初步考察·····	马奔腾 (375)
从儒释道三教看我国传统政教关系的特点·····	杨军 (382)
金门羽客考辨·····	唐代剑 (388)
道官初探·····	张桥贵、赵慧生 (393)

道学与经济

老子思想与现代企业经营管理方略·····	叶志坚 (405)
----------------------	-----------

《老子》与现代企业文化建设 .....	孙浩然 (409)
论《太平经》的经济思想 .....	冷鹏飞 (416)
论唐代的道教经济活动 .....	王永平 (423)
唐代道观经济 .....	张泽洪 (431)
宋代宫观的田产及其经营 .....	朱云鹏 (437)
宋代道观经济简论	
——以南北宋两京道观经济为主 .....	杨 燕 (443)
明帝与武当山宫观经济考述 .....	杨立志 (449)
明清时期武当宫观经济收入初探 .....	杨立志 (458)
道教善书思想对明清商业伦理的影响	
——以《太上感应篇集注》为例 .....	姜 生 (462)
论道教与民间信仰对不正当商业行为的遏制 .....	张富春 (467)
道教对发展及经济生活的理解	
——在世界宗教与发展会议上的演讲 .....	张继禹 (473)
道教自养的经验、问题和应对 .....	吉宏忠 (476)
道观经济研究的回顾与思考 .....	罗争鸣 (478)
道教经济伦理刍议	
——以财神信仰为中心的考察 .....	刘仲宇 (482)
道教文化的经济学内蕴 .....	徐文震 (491)

百年道学精華集成

第十辑

道学旁通

卷三



道学与政治





# 老子的政治方略和帝王人格说\*

颜世安\*\*

在老子哲学中，道是天地万物的总体法则和形而上学的根据，但同时又是社会生活的法则，这双重的含义是互相包容、不可分割的。老子讲道论德的中心意旨，并不是探讨自然世界的客观本质，而是要寻求可以“佐人主”“莅天下”的治世良策。春秋战国之交是奴隶制式微，新兴封建势力开始攫取政治权力的时代。老子思想的焦点，集中在如何从天地运行的不变常道中，引出可施于万民的根本政治原则。在老子看来，天下所以大乱不治，就是因为背离了天地之道。而达到治世的唯一途径，也就是统治者重新顺应天地之道。天地之道是无为的，它顺应自然，所以能化育万物，那么理想的社会政治也应当顺应自然，让人民自己发展、休息、蕃衍，这叫做“我无为而民自化”（《老子》第五十七章，下引《老子》仅注章次）。这就是老子向统治者——新一代侯王提出的“以道莅天下”（第六十章）的政治方略和设想。但这种无为而治的政治思想，并非真的不要统治者，或者要统治者卸去一切责任，纯粹成为一种象征。相反，它实际上为统治者规定了新的政治责任：这就是使社会生活符合自然之道。这种责任似乎可以落实到下述三个层次上：第一，不要以人为的苛烦法令扰乱人民生活，应当顺应民心。第二，帮助人民回到纯朴自然的状态，使人民摒除智巧和欲望，生活温饱安定，无所滋扰。第三，统治者应当做出人格的表率。老子认为，天下人是否能安于大道，与“圣人”体道的人格境界是密切相关的。这种对统治者人格的要求不仅仅是遵循一定的角色规范，像现代政治对领袖人物的要求那样，而是一种哲人的境界。

## 一、“处无为之事，行不言之教”的政治方略

从“天道自然”的原理出发，老子认为真正理想的政治应当是无为而治的。所谓“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”（第二章）。天道既顺应自然，无为而无不为，政治的至上之德也应顺应自然，无为而无不为。在老子道论中，所谓“道法自然”思想，实际上是把自然世界无意志、无目的却成就万物这一点形而上学化，

\* 本文原载《社会科学辑刊》1988年第6期，第70-72页。

\*\* 颜世安，南京大学历史系教师。

所以“自然无为”构成一种从宇宙到社会生活的终极法则而受到顶礼膜拜。在社会生活中，这种形而上学化的自然法则就是认为人民无需外来干预，自己就能劳动生息，绵绵无绝。“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。’”（第五十七章）这并不是赞美人民的自主权力，而是把人民的生活理解为一种自然的过程，其中蕴含着超乎人的意识机巧之上的自我完善能力。圣人之所以为圣人，就在于能充分体会并顺应贯通在社会生活中的自然力量。

“政治”的本意就是要运用权力对社会生活过程进行控制和干预。中国古代称统治者“为牧”，认为天生烝民，同时降下统治者进行教育管理，如牧羊然。老子的“无为而治”思想，却正好反其意而用之，认为最理想的政治是对社会生活控制干预最少，乃至没有控制干预，因为“天下神器，不可为也，为者败之，执者失之”（第二十九章）。社会是一个复杂万端、奥妙无穷的神秘之物，其间美恶相随、祸福相依，非人智能测其度，因此明智的政治家应当是拱默无为的。老子说，最高明的政治家让人民不知道他的存在，次一等的才让人民亲近赞美他（第十七章）。这种“太上，不知有之”的政治尽管显得玄虚，但它运用到现实政治中的实在含义，无非是尽量少干预人民的生产劳作和日常生活，并且顺从人民的习惯实行管理（即“圣人无常心，以百姓心为心”第四十九章）。这种清静无为思想在汉初政治实践中的贯彻执行，证明其并非不可思议的玄谈。

实际上，老子以教育的姿态提出“以道莅天下”的政治方略，当然不会是要统治者放弃他们的政治活动，完全无所作为，而是要统治者放弃私意乱政，招致贫富悬殊、天下大乱的种种行为，做到顺应自然法则，遵道而动，放德而行。这种遵任自然的政治行为，除了我们上面所说的少干预人民生活 and 顺应人民欲望外，还有一个很重要的方面，就是要努力使已经迷乱的民心重新回到纯朴自然的状态。老子认为天下所以乱，人民所以难治，是“以其智多”（第六十五章）。智多则巧伪，私欲无穷则争乱日烦，此弊不去，则天下无可治。春秋战国之世是一个转变社会形态的动乱时期，人们精神面貌从宗法时代的“纯朴”转向追求私有经济的贪婪，体现着某种历史发展的不可遏制的趋势，新兴统治阶级正是在这种变革趋势的基础上展开他们的政治活动的。但老子认为这种从纯朴向自私的转化根本违背自然法则，必须重新回复到原先的纯朴状态。“夫物芸芸，各复归其根”，复归思想是老子哲学一个根深蒂固的观念。在老子看来，处于这样的动乱之世，“无为”政治的一项重要内容就是要促使社会生活复归到自然状态。它的具体内容包含下述几个方面：“不尚贤，使民不争，不贵难得之货，使民不为盗，不见可欲，使民心不乱……虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。”（第三章）老子认为人民生活的自然欲求是纯朴正常的，“圣人”应以这种自然欲求为治天下之法，但却认为人们对“难得之货”和“奇物”的追求违反自然常态，应当予以压制。所以“无为而治”并非一味拱默，在特定意义下它是要“放德而行”的。这种“行”就是采取措施，消除人民贪婪竞争之心，使其回到纯朴状态。此即所谓“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。无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自正”（第三十七章）。“镇之以无名之朴”的实践含义，在这里是不容忽视的。

但从根本上说，老子还是认为人民的贪婪竞争之心不能归咎于他们自己。社会生活自然纯朴状态的破坏，罪责在于统治者。统治者崇尚贤才异能，则人民争取功名；珍贵难得之货，则

人民做盗贼；显耀可贪的物事，则人民内心迷乱。因此，如果要“使民无知无欲”，返朴归真，对于统治者来说，最重要的不是如何帮助教育人民去智去欲，而是自己首先熄灭争攘杀伐之心，停止仁义礼智说教，不以“国家利器”示人，以无为之事、无言之教临天下，则天下汹汹自然止息。老子所谓“其政闷闷，其民淳淳”（第五十八章），所谓“古之善为道者，非以明民，将以愚之”（第六十五章），正是提倡统治者以愚人之心、无为之事率天下而归于朴。把这种思想理解为一般庸俗的愚民政策是很不恰当的。因为这里的“愚”是指熄灭奇巧贪婪之心，是返朴归真的写照，是比“智”更高明的自然境界。同时“愚”的对象并非仅仅为人民，它还包括统治者自己，甚至首先就是对统治者的要求。因为统治者的“愚人之心”是使天下归于自然之道的关键所在。这种“其政闷闷”的“愚人”政治，显然有很明确的现实针对性，它是对新兴统治者——新一代侯王的献策，要求他们以更高的哲人境界，以对社会自然法则的体察和顺从，从根本上解决兵燹不息、战乱不止、人民走投无路、“大威将至”的危局。

## 二、“积德”和“摄生”的帝王人格修养

在老子政治哲学中，“圣人”的愚人境界是一个非常重要的问题。我们可以看到，尽管老子强调“圣人”“不敢为天下先”“处上而民不重”，但从未真的认为统治者是不重要的，问题在于老子对统治者应当发挥什么作用和如何发挥作用有自己独特的见解。在老子看来，统治者应当发挥的作用是努力体验贯通天地与人生的根本大道。这种作用不是通过制度化的措施和权力的干预而实现的，甚至也不是通过儒家理想中圣王推己及人的人格风范来实现的，因为后者以语言教化手段。老子也提倡圣人的人格风范，但这种风范纯粹是示人以朴，通过圣人的活动把贯通天地的道的精神体现出来。然后由这种体道的个人人格为中介，使社会生活复归（实际上是上升）到自然（道）的境界。因此人民可以不感到有一个统治者，因为他们不感到任何强制的压力；但人民实际上不可以没有一个统治者，因为这个统治者把天地之道展示给人民——这种展示一方面可以理解为统治者的人格风范是天下向风的表率，另一方面也可以理解为统治者把人民自己的自然生活交还给人民。所谓“圣人无常心，以百姓心为心”，即是指人民的自然生活得到圣人在更高一个层次的认可。这种由体道的圣人把自然生活还给人民，体现了对自然生活的升华的理解。没有圣人，实际上也就不存在真正的自然生活。在这里，我们可以看到老子政治思想隐藏很深的矛盾：一方面它要求统治者尽量少干预或不干预人民生活，另一方面又认为统治者有责任帮助人民回到自然的生活，或者说有责任使人民的生活提升到可以与天地相一致的高度。甚至不干预本身就不是一个简单的取消政治功能的事实，而是表明圣人帮助人民的一种必要的人格展示。事实上我们正是在这种人格展示而不是天下平治的政治实绩中，看到老子政治哲学的最高境界的。这是一种把政治哲学化和艺术化的境界，天下平治充其量只不过是这种境界的一个必然结果，而不是这种境界本身。庄子后来夸言圣人之真以修身，其余绪以治天下，正是老子政治思想的极端化表现。

老子哲学中的圣人境界有两个特点最突出，一是冲虚谦下，二是卓然不群。这两个特点正好体现了上述我们分析的统治者政治作用的矛盾性。所谓冲虚谦下就是深藏若虚，谦抑无为。圣人不欲与人争，甚至不欲为人知，然而正因为这样，才在熙熙往来的人海中无言地显示出他

异于众人的独特性和其精神的无边广远。“荒兮，其未央哉，众人熙熙，如享太牢，如春登台，我独泊兮其未兆，沌沌兮，如婴儿之未孩。傫傫兮，若无所归，众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉，众人昭昭，我独昏昏，众人察察，我独闷闷。众人皆有以，而我独顽且鄙，我独异于人，而贵食母。”（第二十章）众人熙熙攘攘，皆为声色货利往来，聪明伶俐，光耀自炫，好像个个有所依据，有所作为。唯独圣人澹然无系、冲虚含藏、愚人自处，然而唯圣人得生命的真谛。他把握着天地之道（食母），懂得不损害生命的自然之流（守柔），因此能够以其人格的高扬，向“众人”展示自然真义。老子认为，唯有不损害自己的自然生命者，才能不损害天下人的自然生命，然后可以托付天下。他说：“贵以身为天下，若可守天下；爱以身为天下，若可托天下。”（第十三章）然而贵生爱身并不是追逐声色货利以养身，恰恰相反，真正的贵生爱身是保持生命的自然性，是致虚守柔，其最高境界甚至是“无以生为”，淡泊自化，宁静致远，精神与大道相合，不以自身为念，而反得其身存。所以老子说：“夫唯无以生为者，是贤于贵生。”（第十三章）因此，圣人之所以为圣，之所以能托付天下、治理天下，首先在于懂得生命的真义，在于他的人格境界。圣人愈是冲虚谦下、不与人争，愈是显示出自然生命的无限深邃，愈显示出他的卓然不群，无人能与之相争，“天下乐推而不厌”。政治的问题在这里最终转化成人的人格境界问题，似乎政治领袖的真正使命在于以其对自然生命的领悟而成为众人的精神领袖，而作为精神领袖的使命又不在教化而在无言。这种无言展示了天地之道的质朴无华，它使人民的“自化”“自朴”“自富”，与大道流行归于一体。

老子把圣人这种实践自然之道的人格修养活动称为“摄生”或“啬”。“摄生”即调摄护养自然生命。老子说善“摄生”者可以“陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所用其爪，兵无所容其刃。夫何故，以其无死地”（第五十章）。所谓“啬”即爱惜保养生命元气，懂得保养生命元气者可以懂得保养国家元气，任其自然生长不加干扰。这叫做“治人事天莫若啬，夫惟啬，是谓早服，早服谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极，莫知其极，可以有国，有国之母，可以长久，是谓根深固柢、长生久视之道”（第五十九章）。从持养元气到治理国家，体现为一个连续的过程，其间“治人”（政治）与“事天”（修身）的道理是一样的。“事天”的高明境界使得圣人在“治人”上能够真正做到“无为”。

也就是说，“无为”首先体现为一种人格境界，然后才是政治的原则。如果说统治者本身没有达到哲人的境界，却要实施“无为”之治，那么这种政治一定是不理想的。最理想的政治已经超出政治学的含义，它不是可以作为效准的一般原则，而是人生修养的一种结果，是悟道的境界。老子区分这两种“无为”，即悟道的人生修养的“无为”和作为一般政治原则实施的“无为”，有“上德”与“下德”之别。他说：“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，下德无为而有以为。”（第三十八章）“上德”的境界是自然而然不假外求的，这种自然而然实际上即是把体察天地之道、持着生命之流，与治天下合为一体，达到自然的无为。而“下德”则把本来是一种纯自然的过程弄成人为了的目标，反而不能达到真正的“无为”。这种“有以为”的“无为”不是政治手段不高明，而是仍然陷在政治之中，是境界的不纯，所以谓之“下德”。这表明，老子政治哲学在最高的意义上已超出政治本身，而成为关于人的精神品格的形而上学问题了。

# 小国寡民与治大国若烹小鲜： 老子的社会价值关怀\*

强 昱\*\*

春秋末是中国社会的动荡时期，旧有秩序随着历史文化的发展，愈来愈不能适应时代的需要。周王室的权威受到了不断走向强盛的诸侯国的挑战，甚至于逐步走向了灭亡的境地。在这一社会转型的重大关头，老子以其过人的智慧考察了过去历史文化发展面临的内在困境，提出了实现社会长治久安的根本方案，对后来中国思想文化的发展产生了重大影响，成为人类精神创造中的宝贵财富<sup>①</sup>。

## 一、小国寡民

现实的价值关怀反映于社会政治理论，必然存在着不同的规定。这就要求哲学家对此做出完整系统的说明，与各方面的论述和谐统一。如果能够清楚地把握具体文本的内涵，言简意赅的老子《道德经》五千言蕴藏着的丰富而深刻思想，纵使文字表述十分简略增加了我们分析理解的难度，但不妨碍我们与老子心灵世界的沟通。

与形上学的广受赞誉截然相反，老子的社会政治理论遭到了许多不应有的曲解，最为典型者就是著名的“小国寡民”之论。参照排比有关的文献，“小国寡民”的论断其实潜藏着许多丰富复杂的思想内容。

小国寡民。使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。（第八十章）

民少国小显然是大多数人对“小国寡民”最为直观的印象，我们不能排除老子文本中存在这一观念的可能。但是在根本内涵上，“小国”不能理解为国土疆域面积狭小势力单薄，而应当作政府职能单一解，就是我们今天流行的小政府大社会的意思。同理，“寡民”不是人口稀少的部落，而是指人民心灵纯洁没有欲望丛生的困扰。两者之间互为因果，彼此不可分离。

\* 本文原载《中国哲学史》2006年第1期，第46-52页。

\*\* 强昱，北京师范大学价值与文化研究中心副教授。

① 本文为北京师范大学价值与文化研究中心教育部人文社科基地2003年度重大项目“中国传统价值观与东亚价值观”课题阶段性研究报告之一。引用底本为《王弼集校释》（中华书局1980年版），标点符号有所改动。

根据文意可以判断，“小国寡民”是认识的结论，建立在以下三个方面的内容上。首先，“使有什佰之器而不用”至“虽有甲兵，无所陈之”，说明消除了物质占有、土地掠夺的欲望，彼此之间不会再发生侵略战争，人民的生命至少将不因社会制度的驱使遭到消亡。其次，“使人复结绳而用之”至“乐其俗”，表示人类依存的自然环境足以提供单纯简约的生活条件，当然不会有索取于外的欲望冲动，打破自然与人为、个体与群体之间的和谐关系。最后则描绘了一幅安宁的田园景象，揭示“小国寡民”取得的实际效果。这里面不乏幻想的成分，可是基调却在于如何实现个体自我的自由，摆脱人类社会无止尽的矛盾纷争造成的人性的沦丧。而“不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民心不乱”（第三章）的论断，就是提出“小国寡民”治理国家观的潜台词。因为“尚贤”的价值评价瓦解了原本宁静的心灵秩序，“不争”的自我欣赏于是从人类生活中隐退。“难得之货”在日常生活中为“贵”上升为普遍的流行，为了私欲的满足不惜为“盗”，社会秩序愈加动荡。追究这些是非曲直产生的原因，必须是从根源上“不见可欲”，最终能够保持“心不乱”的状态。心灵受到各种经验现象的刺激，引起了情感欲望的无度沸腾。老子没有欲望是万恶之源的观念，仅是认为欲望的放纵超出了应有限度，每一个体又受到人类创造出来的精神成就的迷惑不能节制，无可挽回地背离了“婴儿”的固有纯洁。

人类沉沦于自我的精神物质的创造中不能自拔，与生理需求的适度满足存在着实质的不同。“居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤”（第八章）的系列论述已明确指出，“居善”的人类最适宜的环境为“地”，以能够满足人类生活需要为前提，奠基于对自然与客观存在的认识基础上，而且离开了主体自我的能动性创造性就不可能把握。心灵的最佳存在状态就是像深渊那样凝湛深沉，给予别人的如果是慈爱的仁惠，一定会成为人际交流的珍贵馈赠。言谈之善就是言而有信、表里如一。“治”之“正善”与道家强调的“无为”原则毫不矛盾，因为真正的善政必然反映了“无为”的精神，否则不能实现“治”的安宁和谐。待人接物乃至具体的实践活动，所从事的工作都可以游刃有余，就是“事善能”之意。“时”的永远恰如其分检验着“动善”的合理存在范围，由于自我的现实存在意义必须体现于自觉的能动创造中，能动性与创造性的丧失标志着自我存在的消亡。诸“善”是密切相关的整体，但可以通过“不争”的途径方法实现。

类似的问题还表现在“爱民治国，能无知乎”（第十章）与“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下”（第四十八章）趋于两极的论述上。而且“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”（第十八章）的判断，使面临的逻辑矛盾更加突出。指出凡是标榜“爱民治国”的君王，不能保持“无知”的心灵浑沌状态，显然就是自欺欺人的谎言。这就从否定性的立场肯定了“无为”的崇高地位，但这仅是社会政治问题的具体领域。“为学日益，为道日损”严判了知识的积累需要日益增长，觉悟宇宙人生的真相却要求彻底放弃生命中的任何负担之间的不同。没有否定知识在人类生活中的价值，认为人生的觉悟必须消除外在于自我的价值规范的制约达到“无为”的高度实现人生。也许我们可以指责老子“常以无事”达到“取天下”的目的，与自我的人生实现并不直接相关，两者之间存在着相当程度的逻辑跨越。可是“取”兼含着夺取与治理双重的含义，如果以实现人生为目标夺取天下就成为限制人生自由的障碍，

而治理天下的机遇降临于觉悟者，其以“无事”宁湛心灵之“常”实现天下大治，未尝妨碍觉悟者的自由人生。反之可以证明“有事”的个人私欲存在于心灵，永远不能达到化成天下的目标。

“天下”在中国传统哲学中，是与世界相当的概念而在外延上大于国家。固然“有事”者可能成为邦国的君主，但肯定阻断了夺取或治理天下的可能途径。反省“大道废，有仁义”等认识，说明老子的“有事”不仅指心灵中存在的占有欲望，而且指人类社会积累起来的一切价值规范妨碍了心灵的自主意识。由于以对“大道”的背离之“废”为代价，人类走向了利用“仁义”的道德规范衡量评价是非的道路，如同“慧智”的利益成为人们追逐的对象那样，“大伪”的虚伪奸诈相伴而生。换言之，如果人类都保持着纯朴的本性，以固有的血缘亲情处理父母与子女的关系，“孝慈”就成为多余的赘物，根本不需要大张旗鼓予以表彰。“忠诚”的品德，同样是因为“国家”发生了“昏乱”的情况，为了挽救这种历史的困境而被世人推崇。老子此说明确告诉世人，自有人类以来就无时不在地笼罩于“国家”这个幽灵之中，上下之别、职能之分与人类从未有片刻的分离。至于“国家”的存在状态出现了“昏乱”的情况，必然是同高悬的“小国寡民”的理想蓝图矛盾。这决定了“见素抱朴，少私寡欲”（第十九章）的克服人性异化的解决之道存在着复杂的规定，其思想内涵需要我们审慎对待。

而诸如饮食之“甘”、服饰之“美”、居室之“安”、风俗之“乐”，乃至“复结绳而用之”，无不与人类的情感欲望、心理需求相关。可以承认人类由于所处的地理环境与历史文化发展道路存在着差别，在审美情趣、价值判断方面存在着一定的不同，但生理欲望的满足显然具有普遍的同一性。尤其是在饥饿与温饱以及生存与死亡方面，经验事实足以使人类认识趋同而不会发生巨大的歧异。这样产生了“凿户牖以为室”的文化创造，为了生活的便利“埴埴以为器”（第十一章）。在人际交往方面，“乐与饵，过客止”（第三十五章）。通过提供音乐和食物使旅行者或邀请而来的客人留下来，共享欢聚的时光。老子完全理解人类的心理需求，只是他与众人的不同表现为，“众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，傫傫兮若无所归”。普通人的快乐仅在于享受了祭祀的丰盛食品，或如阳春时节登高远眺心情舒畅。老子对此淡然处之，不会为类似的东西打动心灵，像出生不久的婴儿尚未会笑一样无所分别。彷徨于天地之间以天地为家园，宛如没有自己的私宅。这是因为“我愚人之心也哉”（第二十章）！情感欲望的泛滥从未占据其内心，独享精神充实的愉悦。因此“复结绳而用之”，始终是简约而充实地生活于尘世，没有太多的事情可以让自己牵挂，打几个绳结就足以保证不会把应该从事的工作忘记。处于高度安宁的自我，“什佰之器”或“甲兵”当然被闲置而没有发挥其作用的机会。彼此相邻可以听到国境附近鸡犬的鸣叫，百姓至死都不会产生窥视对方的欲望。矛盾冲突早已化解于未生的萌芽阶段。

动荡不安的社会环境引发了老子的无限忧患意识，力求通过不同层次说明以“国家”为代表的社会群体同存在于社会群体中的每一个人之间的相互关系，以及应当遵循的准则。小政府大社会的构想着眼于国家的行政机关需要采取引导人民自立的方针策略，“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”所昭示于世人者，就是“以正治国”的态度。“正”的内容就是无为与好静以及无欲与无事，激发人民的创造能力解决面临的各种问题。老子没有迂腐到否认人类社会存在的矛盾冲突，甚至无视激化到兵戎相见的众多现象，为



之提出了“以奇用兵”的方案，通过暴力手段消灭罪恶。但这是不得已而用之，最终是要“以无事取天下”（第五十七章），建设人间乐土。告诫“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”（第三十章）。武力的滥用将会遭到人民普遍的反抗，屠杀必然会引起剧烈的报复。战争过后面临的是荒芜的土地，发动战争使国库空虚、百姓疲惫，迎接战争狂人的一定是民不聊生的景象。

肯定人民能够以“见素抱朴，少私寡欲”的自我克制走向人生的圆满，是一种赞许期待的态度，不能视之为普遍存在的事实。这承认了“见”的理性自觉，领会自我本质存在与存在状态为固有之“素”，与宇宙万物的普遍本质之“朴”，永恒地结合之“抱”而摆脱疏离分裂造成的人生悲剧，是每一个人实现人生的唯一道路。老子哲学以此为核心内容，其形上学与社会政治理论以及方法论主张，皆围绕这一主题展开。因此存在着不同的要求，与社会政治理论构成了相互补充的统一整体。唯当遵循了小政府大社会的原则，人民达到了高度的理性自觉，才能实现“天下有道”（第四十六章）的普遍和谐。

## 二、治大国若烹小鲜

个体性的自然差别，决定着人类社会始终存在着彼此不同的职能之分。合理地扩展固有的优势，消除差别造成的不平等，在生产力水平低下的远古时代，是保障社会群体不至于沦亡的必然途径。伴随着生产力水平的提高，产生了国家的社会形态，人类文明实现了质的飞跃。

老子认为国家制度的建立，与“朴散则为器”的剖析原木制造工具性质雷同，“圣人用之则为官长”，觉悟者反省人类生活出现的变化，效法物质生产的规律，为人群确立了“官长”的各级领导人，以期更加自觉地推进物质文明与精神文明的成长，满足人民的生活需要。但未施以人工的原木自身作为现实的存在者，本来就有其不可破坏的价值，说明对自然事物以及每一个人的真正满足，以保持其固有的存在状态为最高追求，“故大制不割”（第二十八章）成为检验人类理性自觉程度的不可逾越的准则。以“不割”而实现“大制”，不仅每一社会成员的权利与人格尊严在社会群体中得到高度的尊重，而且要求与自然界和谐相处，不能破坏自然的秩序。

社会的动荡不安源自违背了“不割”的要求，不能趋于“大制”的理想生活状态。“天下多忌讳，而民弥贫。民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法物滋彰，盗贼多有。”（第五十七章）繁文缛节严重地妨碍了人民自由创造的空间，不可避免地使人民处于贫穷的窘境，但是百姓掌握了过多的施展才华的手段工具，就会造成“国家滋昏”的悖论。这是因为难于取舍利害是非，每一个人都有自己的好恶。生产能力“伎巧”的发达，各种新奇的物品就会层出不穷地涌现出来。刺激人们感官欲求的“法物”（通行本为“法令”，据河上公本为“法物”，于义为长）诱导渴望不劳而获的“盗贼”的占有欲望，对从前稳定的社会秩序形成了颠覆。老子认为：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼。不以智治国，国之福。”（第六十五章）分别宰割之“明”与“愚”之浑沌无分对立，“善为道”的古代的觉悟者，引导人民回归于自我纯洁无瑕的心灵，而不是刺激其情感欲望的流溢，人为制造物我是非之分。“智”之分别占据了人民的头脑，每一个人具有的自我意志顽固地束