

● 王传生

皋陶与我国原始法律

皋陶是我国古代有史记载的第一位建章立制的“大法官”，据史学家的考证，他约生活在公元前 2200 年至 2300 年之间^①。当时正值中国古代社会由氏族部落向国家转型的重要历史阶段。皋陶历经唐尧（中期以后）、虞舜（全程）和夏禹（初年）3 个朝代，前后 60 多年，都担任职掌断狱和司法大权的大理和士师，对维护当时部族首领统治以及推进社会转型时期的法律制度，发挥了重要作用。皋陶原来是居住在现在的山东曲阜一带的东夷部落首领，后来东夷部落迁徙到现在安徽六安一带定居。夏朝首代帝王大禹在皋陶死后，便把六安作为皋陶后人的封地。现在六安市东郊 15 里小庙还有皋陶墓遗迹存在。

历任三个朝代的“大法官”

据史料记载，皋陶在尧帝选拔舜作为自己的继承人的同时，被任命为大理，在舜为帝的 39 年中一直担任士师（同大理一样都是掌管司法的首席大臣），直到大禹登上帝位的第二年去世。

^① 见《竹书纪年·夏纪》及王国维《今本竹书纪年疏证》。

大禹为帝的初年，虽然他已年届耄耋，由于他的德行功绩深孚众望，所以禹即位不久就举荐他将来接替自己，并且逐步向他托付政事。其实当时这两人都已经是八九十岁的老人，时不我予，禹当上帝王第二年，皋陶就病死了，大禹本人也只当了 7 年帝王（有的史书说是 10 年），在一次巡狩时死于途中，从此结束了氏族首领的“禅让制”，进入了长达一千六七百年的“父终子及”或“兄终弟及”的家天下奴隶制社会。

在这百年间社会处于质的变革阶段，尧、舜、禹三王固然是氏族领导集团的首领人物，而历任三代职掌生杀予夺大权的司法首领皋陶，其地位也十分显要。因为部落时代的领导集团的职能比起后世要简略得多。虽然根据史书记载，尧、舜时代也设置了不少主管各种公共职能的主管，除了任命皋陶为大理外，还任命伯夷主管礼仪，垂主管百工，益主管山林大泽，弃主管农事，契主管司徒，等等。但是，当时的统治集团所关注的事情中，首要的是两件大事：一是征战，讨伐不听命的部落；二是惩罚那些不听命和触犯禁令的臣民。有的朝代在编纂和解释法律时往往把征战讨伐和刑罚二者混为一谈，认为征战讨伐一事属于“陈诸原野”的大刑，而一般触犯禁令所施加的刑罚是“致之于市朝”的中刑或小刑。帝舜在任命皋陶为士师的时候就说过：“皋陶，蛮夷猾夏，寇贼奸宄，汝作士。”意思就是说，现在有外族部落侵犯中国，还有一些盗贼坏人危害社会，你来当大法官吧！这清楚地表明那时的部族镇压与惩罚犯罪的职能是合二而一的，刑罚是维护部落及其权力集团存在的基石，是“不可须臾离”的统治力量和统治手段。在这样的条件下，历任三代职掌刑罚大权的皋陶受到重视和推崇，自是理所当然的了。在舜帝一代，只有治理滔天洪水的大禹可以同他比美。所以后世有把皋陶和尧、舜、禹并称为“四圣”的。

当然，皋陶之所以被推崇，除了他长期职掌着维护部落统治

集团权力的重任而外，其本人的德行、功绩和威望也是一个极为重要的因素。据史书记载，皋陶在担任“大法官”期间，执法公正严明，不畏权势，不纵奸邪，毋枉毋纵，当时的民众都服从法律，循规蹈矩，不敢做违法的事情，一些奸猾之徒大为收敛，远走他乡。皋陶还具有谦虚的品德，尽忠于职守，辅佐舜帝，对同僚大禹也很尊敬，大禹治水辛劳，他极其敬佩。大禹被舜选中接替帝位之后，皋陶即时教训臣民要服从大禹的意旨，如有违反，便要“刑从之”，努力维护大禹的地位。所以舜和大禹两代帝王对皋陶的工作都极为赞赏。舜说：“皋陶，惟兹臣庶，罔或干予政……汝作士，民协于中，时乃功，懋哉！”意思是说，目前的官员百姓们，没有一个触犯政令的，民众的行为都很协调恰当，这都是你的功劳，好好干吧！大禹对皋陶所主持的司法工作始终推崇，说“皋陶迈种德，德乃降，黎民怀之”。意思是说，皋陶凭借法律推行德化，普及民众，民众莫不怀德心服。所以大禹在接替舜当上帝王不久，就举荐皋陶将来继承他的位置。就连春秋战国时代的孔老夫子在《大戴礼记·主言》中也写道：“昔者舜左禹而右皋陶，不下席而天下治。”就是说过去舜有禹和皋陶一左一右两位得力助手，不需要离开座位就能把天下管理好。皋陶的执法精神和有些法律主张一直为后代所称赞，尊之为法律始祖，并由此流传着许多神话传说。汉代，各州县都建皋陶庙，唐玄宗追赠他为“明德皇帝”，这些都表明皋陶在法律创制方面的影响深远。

皋陶时逐渐形成的原始习惯法雏形

皋陶在古代法方面的功绩不只是在于公正执法，而且还因为他能够在实践中本着“德化”和“良知”，通过各种审判案件事例，日积月累，形成适应当时社会条件、具有法律约束力的古代

法律雏形的习惯法。对于史书上关于“皋陶造法律”的记载，有些史学家持反对态度，认为在那古远的年代，连较为规范的文字都没有，不可能有法律的出现。其实，我们不能以现今的法律形式和内容作标准去评判原始法律制度的有无，在那古远的年代只能是因事设律，因制施罚，不可能有比较系统的、分门别类的法律体系存在。以当时的文字记载手段而言，甚至不可能有类似秦、汉时代古代法律形式的遗存。即使是晚于皋陶近千年的商、周时代的法律，也只能从出土的甲骨文和青铜器上的钟鼎文字见到一点线索。

迄今为止发现的殷代甲骨文不过 800 来字，多是关于祭祀、天子巡狩和征战方面的字样，也有少量可以解释为“拘捕”“囚禁”“狱”的字样，可以推知当时确有司法、审判的存在。所谓“夏刑三千条”，也只能是一些判例的聚合。比殷、周更早的皋陶，也只能是在他长达 60 来年审理案件的实践中，形成判例，演为刑制，如同后来常说的“习惯法”形态，这便是“皋陶造律”的由来。按照当时的历史条件，我们不应用国家正式形成后制定法律的形式和手段来要求他。

《春秋左传》“昭公十四年”中记载了一个历史故事可以作为“皋陶造律”的有力佐证。周景王十七年（前 528 年），晋国的邢侯与雍子因为田地疆界发生争讼，代理大法官叔鱼审判这个案件。这起争讼本是雍子的过错，他为了取得官司的胜利，便把自己的女儿送给叔鱼做妾，于是叔鱼就偏袒雍子。在一次庭审中，邢侯受到叔鱼的指责，大怒，当堂杀了叔鱼和雍子。主持朝政的韩宣子便向晋国的元老叔向请教这事该怎么办。叔向回答说，雍子自己知道侵占他人田地的错误，却想通过行贿获取非法利益，叔鱼接受贿赂枉法办案，邢侯当堂杀人，这 3 人都有罪。已经有罪还想掩盖叫做昏；贪得贿赂，败坏官守叫做墨；擅敢杀人无所畏惧叫做贼。夏朝史书记载，凡是犯有昏、墨、贼这 3 种罪行的

一律处死，这是皋陶定下来的刑法，就按照这个规定办吧！于是杀了邢侯，对已死的雍子和叔鱼也作戮尸处理。这个案件的发生距皋陶在世还只 1000 多年，史料记录总是比较实在的，那时晋国大臣谈论“皋陶之刑”也应当是有依据的。这一片断记录从一个侧面间接证明了皋陶在担任士师（大法官）的 60 来年中，确实留下了一系列因事制宜的习惯法，对社会变革中的法律制度发挥了承先启后的作用。《竹书记年》也载有“帝舜三年，命皋陶作刑”。《新语·道基》也载：“皋陶乃立狱制罪，悬赏设法，异是非，消伏乱，民知畏法。”这些古老的史籍记载，都印证了皋陶在氏族社会末期根据统治集团利益的要求，因事制宜，逐步形成具有普遍强制意义的行为规范的习惯法。

现在我国法学界对中国古代法律制度的历史研究一般都从奴隶制国家——夏朝开始。说得更具体一些，就是从大禹的儿子启当皇帝时开始。粗略计算，皋陶在世距离启的立国不过八九年时光。在这短暂的年代，如果一定要说二者各自建立的法律制度没有继承关系，而且陡然间发生了质的变化，那是不可思议的。因此可以这样说，皋陶在其担任“大法官”的 60 来年间的确因事制宜地创制了一些法律规范和措施，既总结了氏族社会所形成的原始习惯法成果，又开启了往后的法律规范的先河。试看皋陶死后 1000 多年的晋国叔向还要说出“昏、墨、贼，杀，皋陶之刑也”这句话，就可以看出“皋陶造律”的影响所及了。

由于习惯法是从一些典型的具体案件引伸出来的，它不可能像今天的法律那样分门别类、缕析条分、排列有序、轻重有度、逻辑有据，而只能是初级的、片断的、不够完善的，且是散见于遗存的简牍之中的。现今流传的《尚书》中的《皋陶谟》、《大禹谟》，以及《尧典》、《舜典》所载的刑制内容，包括刑事责任、刑种和诉讼原则等等，实际上已经反映出《皋陶造律》的梗概，所以国外如日本、丹麦的有些汉学家往往把上述篇章列为世界最

古的刑典之一，认为比 1901 年西方考古学家在伊朗发掘出的巴比伦皇帝汉莫拉比法典还要早，因而相当重视。

敬天、象天、崇礼、 尚德的原始法律思想

古时的人往往把人间的各种社会现象同上天联系起来，认为人世间的一切，诸如帝王的权力、礼仪官职、人伦等都是上天所安排，惩罚犯罪乃是替天施罚，刑罚的种类也是上天仿照天时变化的景象来决定。皋陶时期形成的法律思想就反映了古代人这种敬天、畏天的自然崇拜观念。《皋陶谟》中记载他一次同舜帝和禹所发表的议论就反映了这样的思想。他说：“天叙有典，勅我五典五惇哉！”意思是说，上天既然安排了君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间伦常秩序，我们就应当顺从上天的意旨。处理好这 5 种伦常关系，并使之敦厚起来。他又说：“天秩有礼，自我五礼有庸哉！”意思是说，上天为了区别人间的等级秩序而定下来的天子、诸侯、大夫、士、庶人互相间应当遵从的礼仪制度，做天子的便应大力推行这 5 种礼节，使这种礼仪制度能够实行。他还说：“天讨有罪，五刑五用哉！”意思是说，上天为了惩罚有罪的人，规定了 5 种刑罚——墨、劓、剕、宫、辟，根据 5 刑所针对的对象去施用。上述这 5 种刑罚，也是依据天象的变异确定的；“天垂象，圣人则之”上天显示出各种不同景象，圣人就根据这些不同天象设立不同的刑罚，“观雷电而制威刑，睹秋霜而有肃杀”，这便是“象以典刑”即象刑的由来。现在如果有人打雷闪电、地震山崩是上天在震怒，一定会受人讥笑，指责他迷信，但在古时却是诚信无疑，否则就是对天不敬。一直到封建时代，凡执行死刑都要放在秋天，取其肃杀之意，主管刑部的大臣叫做秋官，可见原始时期所信奉的敬天、畏天和象天的思想延续

多么久远。

明礼崇德也是皋陶时期原始法律思想的一个重要方面。“明刑弼教”、“德主刑辅”，把礼与法紧密联系在一起，礼所不及，法以济之；认为法是德的辅助手段，失于德者，入乎刑，这是中华法系有别于世界其他法系的一个重要特征。不过皋陶时期的崇礼尚德是同上天的意旨相对应的，从而形成一种“天人感应”的独特的政治法律观。他说：“德惟善政，政在养民”只有培养人的德行，才能办理好政事，而办理好政事的目的在于使民众生活得好。凡是完美的人都应当具备 9 种德行，上天设置的各种官职，是需要具有各种德行的人去从事，凡是德行有亏，礼已不能约束他，就需要有刑法来补救了。所谓“明于五刑，以弼五教”，就是要运用 5 种刑罚，来推行礼仪、伦常和道德的教化。在古代经常存在礼和法、礼和刑相混合的情况。皋陶和夏、商时代的出土文物有限，固然难以考察，而其后的周朝，一部《周礼》实际上就是道道地地的行政法规——国家组织法。即使是一些关于刑的基本原则、诉讼程序、法官的职掌等等，都可以在这部《周礼》中找到记载，据此可以想见古代的礼和法的依存关系了。

审慎、恤刑的司法主张

公平，是执法的基本要求，即使是原始的习惯法施行，也把公平当作法律施行的首要原则。我国有个古老的传说：皋陶在审判案件的时候，使用一只独角羊形兽，这种兽善于用角抵触有错误的一方。这当然是一种神话，不过它恰可表明自古以来人们对维护法的公平的良好愿望。皋陶对如何保障法律公平发表了不少主张。这虽然已经是 4000 多年前的事了，但是今天细究起来，仍不难发现法律之中所包含的一些朴素的、非政治因素的基本要求，却是似乎超越时空限制的，古今中外，情同一理。比如皋陶

和舜帝在一起谈论慎重办案量刑、刑与罪必须相适应，即今天的所谓“罚必当罪”，这便是一个很好的例证。

《舜典》上记载舜告诉皋陶：“惟刑之恤”；“惟明克允”。第一句话是告诫法官在办案量刑的时候要谨慎，考虑周详，存有仁者的怜悯心情。第二句话是说，办理案件首先要做到“惟明”，即调查得明明白白，真假毕显，事实清楚，然后要做到“克允”允就是恰当即处理轻重适当，罚必当罪。后一句话在任何时候都是办案的基本要求，万古不变。即使第一句话似乎有点惟心、惟情，失之于过宽。然而，纵观刑法的全部历史发展过程，在经历了复仇主义的残酷阶段和报应主义的报复阶段之后，当今世界刑法潮流已逐渐趋向轻刑。这个演变过程使我们不禁要为我国 4000 年前的法律主张感到自豪。

正是由于这种“恤刑”、“克允”的刑罚思想的支配，皋陶又提出了“临下以简，御众以宽，罚弗及嗣，赏延于世”的行赏施刑主张，意思是说对下级的管理应该简单明了，不能苛繁；对待民众要宽厚，不应刻薄；刑罚只能施行于犯罪的人本身，不能牵连他的后代；而对有功劳的人的奖赏则可以允许他的后代享受。这段话中的“罚弗及嗣”为刑罚立定了一条重要原则，不过到了奴隶制国家建立后，这条原则就很难实行了。夏、商两代的帝王就常常发出“予则孥戮汝”的酷令，就是说如果你不服从命令，就要杀你全家。封建朝代也经常发生“诛三族”、“夷九族”的残酷举措，不仅是亲属，而且有时连朋友、学生也受株连。

原始的法律思想在刑罚的适用方面也有一些见解表明了刑法的基本要求。首先是主张区分故意和过失，给予不同的处理。

《舜典》记录着两句话，“眚灾肆赦，怙终贼刑”。眚是指过失，灾是指灾害，“眚灾肆赦”就是说凡由于过失和自然灾害而引起的犯罪，可以赦免和减轻处罚。“怙终贼刑”是指怙恶不悛的犯罪分子，凡是这种故意犯罪的人就一定要惩罚。皋陶对这个原则

还加以发挥，说：“宥过无大，刑故无小，罪疑惟轻……与其杀不辜，宁失不经。”意思是说，由于过失，即使犯了大的罪行，也可以宽恕；若是故意犯罪，即使是轻罪也要严肃处理。若是认定重罪的证据不足，而构成轻罪的证据比较明显的，那就只能按照轻罪来处罚。假如认定犯罪的有利证据与不利的证据参半，宁可采用有利的证据，连犯罪分子也不致感到委屈。这种使用证据的方法即使在今天看来，也是有一些研究价值的。

尽管原始时代与现代的法律思想在某些实用问题上不无相通之处，但从出发点和落脚点来说却有着本质的区别。因为古代奉行的是“天道”，即一切都是天所安排，惩罚犯罪是顺应天意，“恤刑”则是顺应“天和”，目的在于尊天敬天，在于维护统治者的利益；而现代奉行的是人道，以人为本位，一切都应当从维护人的自由权利和政治经济利益出发，惩罚犯罪是为了维护社会安宁，目的在于保护广大人民群众利益，注意教育改造和实行罪刑相适应政策乃是社会进步的表现，二者并行不悖，互为补充。

从现存史籍记载的以皋陶为代表的原始法律思想看，就中华法制史的整体而言，自有其存在价值。我国原始习惯法史料因历代纷繁战火，尤以秦燔诗书之后，丧失殆尽，现有的古史籍，多从零星记载中钩沉，以及若干后世博学遗老追忆积累而成，因此常有信史是非之争。至今出土文物能表明古代当时典章制度的仅有睡虎地秦墓竹简和居延汉墓竹简最为丰富，殷商之际仅有单个甲骨文字。甲骨文字中已有“囚”、“拘”、“圜土”（即牢狱）之类象形文字出现，证明古代确有刑狱的存在，而秦、汉竹简关于法律的系统记录显示，更可推知我国古代法律的丰富。对待历史的虚无主义态度是不可取的。疑点固然可以研究，但自黄帝以来的诸多追述记载还应作信史看待。

（本文作者是安徽省社科院法学研究员）

● 张小平

老、庄与道家学派的形成

道家学派是中国古代思想史上最重要的学术流派之一，在众多的学术流派中，惟有道家学派与儒家学派相峙并矗，成为封建社会的两大思想支柱。

“道家”的名称始见于西汉司马迁父亲司马谈所作的《论六家要旨》他说“道家使人精神专一”其主旨就是“无为”和“无不为”。不过他在给六家命名时还是取“道德家”的名称。东汉史学家班固在司马谈研究的基础上，又将先秦思想界的学术流派细分为十家，“道家”列居其中。从此道家学派开始有了正式名称。

按照学术界的一般说法，道家学派大约有四个方面的来源：(1) 黄、老思想；(2) 老、庄思想；(3) 隐士思想；(4) 方士思想。道家以黄帝为始祖，主要是出于对中国上古文化传统延续性的考虑，而隐士思想和方士思想，文献上也缺少比较可靠的依据。因此，大多数学者认为，道家学派创始于老子，发扬于庄子，从而形成了具有鲜明学术个性的思想体系。

老子与道家学派的初创

老子的生平事迹和著述情况，《史记·老子列传》只作了 400

字左右的记述。据司马迁记载，老子姓李，名耳，字聃，做过周朝守藏室（图书馆）的史官，是春秋时期“楚苦县厉乡曲仁里人”。楚国苦县，一说在今河南鹿邑县东，一说在今安徽涡阳县西北。鹿邑古属亳州管辖，所以老子是古亳州人是可以肯定的。司马迁还记载了孔子到东周京都洛邑（今河南洛阳市洛水北岸）向老子问礼的事情。孔子向老子请教了许多学问，特别是当时人们认为是主要学问的周代礼节。孔子还在周室访问了主管乐礼的苋弘。临别时，老子对孔子说：“吾闻富贵者送人以财，仁人者送人以言。吾不能富贵，窃仁人之号，送子以言，曰：‘聪明深察而近于死者，好议人者也。博辨广大危其身者，发人之恶者也。为人子者毋以有己，为人臣者毋以有己。’”^①老子送孔子的话，大意是：你所钻研的多是古人的东西，古人已经死了，不能把他们遗留的话看得太死。有道德、有学问的人，不要去议论横生，讲别人的丑恶。不要过于任性，否则在家庭不合适，在朝廷也不合适^②。老子还告诉孔子说：“君子得其时则驾（出仕）不得其时则蓬累而行（如蓬草一样随风而摇摆）”；一个品德高尚的君子，外表往往显得笨拙，你要去掉“骄气和多欲、态色与淫志”这些都是无益你身心健康的^③。孔子从老子处回来，便对弟子说：“我见到老子，好像是龙乘风上天。”后来老子看到周室日渐衰微，心萌去志，出关时，关令尹喜说：“您归隐后，请为我们著书以传后世。”于是老子乃著书上下篇，言道德之意5000余言而去。此后，无人知其下落。

这篇5000余言的著述，指的就是今日我们所见到的《老子》。通行的《老子》版本都分上下篇，上篇第一句是“道可道，

① 司马迁：《史记·孔子世家第十七》。

② 《世界十大思想家·孔子》。

司马迁：《史记·老子韩非列传第三》。

非常道”，下篇第一句是“上德不德，是以有德”。于是后人合上下篇“道”“德”两字，又称《老子》为《道德经》。

道家之所以称“道”，是因为《老子》整个思想体系是以“道”为中心而展开的。

一般认为，《老子》首章是全书主旨之所在。“道可道，非常道；名可名，非常名”。道可以说得出来，就不是永恒意义上的道；名叫得出来，就不是永恒意义上的名。从这一表述可以感觉到，老子运用“道”这一名称来概括纷繁复杂的宇宙、社会和人生，实在是出于无奈和不得已，“道”只是老子尝试认识世界的一个符号。

在老子看来，“道”是天地万物之母，“有物混成，先天地生”。但这个天地万物之母，我们既看不到它的形体存在，也听不到它发出的声音，显然，“道”之为物又超越了我们日常所见的物的特性。尽管如此，老子还是想从哲学意义上对这种起源作个说明，于是勉强用了一个“道”字来概括——“故强字之曰‘道’。”

“道”在形状方面虽然远离我们的视觉和听觉，但它应该还是属于一种物，于是老子极力描绘了它的特别之处：“道”这东西，恍恍惚惚，没有固定的形貌；但尽管恍惚，还是能让人感到存有形象，存有实物，它看上去是那样的深远昧暗，却分明涵有真实的物质原粒，这物质原粒也就最为可信。但是，尽管它可信，它又视之不见，听之不闻，无法追问，它呈现在我们人类面前又如同“无物”一样，所以，老子又称“道”为“无”。“无，名天地之始，有，名万物之母”。“天地万物生于有，有生于无”。在老子看来，无与有，只是从视觉差别上对“道”所作的一种朴素的认识。

从这些相关的名词术语可以看出，老子之“道”首先是一个物的象征，象征着这个包括天、地、人等一切在内的物质世界。

其次，“道”又是一个具有生命力的母体，虽然它看不见摸不着，但人类看得见摸得着的、生存于其中的现实世界就是从道体中产生的。“道生一，一生二，二生三，三生万物”。第三，“道”创生了万物，万物的出现与变化是外在的，是可感可视的，但“道”创生支配万物的作用是内在的，不可感不可视的。

如此表述的“道”还是有些停留在形而上的层面。为了说明“道”的无所不在，老子又从“道”作用于天、地、人而发生的一些形而下的具体事情方面揭示“道”的存在。譬如：“飘风不终朝，骤雨不终日”；“万物负阴而抱阳”；“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”；“天下难事，必作于易，天下大事，必作于细”；“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王”；“圣人处上而民不重，处前而民不害”。如此种种社会的、自然界的现象，无不有“道”理蕴含其中，这就是所谓的道物不二——即道不离物，物不离道，“道者万物之奥也”。

既然天、地、人之间发生的种种具体现象都是“道”作用于物的结果，那么作为一个既是社会又是自然的人来说，就应该以己之心去体悟“道”的特性，使自己具备“道”的品德，从而适应天地间复杂多样、不可限定的发展变化。这大约就是老子认识论的起点。

从这一起点出发，老子在人生哲学方面首先提出了“自然无为”的主张和原则。在老子看来，“道”的作用是内在的、不可视闻、相对静止无为的，那么作为一个人，就应与“道”的这种特性相一致。“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，累累兮若无所归”。众人总是显得兴高采烈，好像参加丰盛的筵席，又如同在春光明媚的日子登台眺望，惟独我淡泊宁静，无喜怒哀乐，就好像还不会笑的婴儿，身心倦怠，好像行无所归。婴儿是《道德经》中常见的喻体，“见素抱朴，少私寡欲”，外表单纯，内心朴素，没有成年人那种私欲，却最

接近“道”的境界：“挫其锐（不露锋芒），解其纷（超脱人世纠纷），和其光（蕴涵着日月之光），同其尘（带着人生之尘）。”作为一个统治者更应当保有这种状态，让人类自然而然地生活，而不要有意识地去改变甚至破坏人类的自然生长发展。老子说：“民之难治，以其上之有为，是以难治”；“为无为，则无不治”，“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。其政闷闷，其民醇醇；其政察察，其民缺缺”。显然，老子的这种政治思想是以“道”体的属性来规范和设计的。

形而上的“道”，落实到较为具体的社会人生，老子称之为“德”；“德”是“道”的延伸和外现。“上德无为而无不为，下德为之而有不为”。“上德”是指最好的政治，也就是“道”在具体事物上的显现，其根据就是“‘道’常无为而无不为”。在老子眼里，“无为”并不是无所作为，而是指对社会对人生采取顺应自然的态度和方式，“无不为”是指采取这种方式可以带来的结果，而不是指人类盲目地去做那些实际上办不到的事情。日月轮替、江河奔流、万物自生自灭，这些都属于“无不为”的范围，它们依乎“道”不断地出现和消失。在这一层意义上，“道”比较接近现代的人“自然规律”的概念。

“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”天地是无所谓仁慈的，听任万物自生自灭；圣人也是如此，听任百姓自生自灭，“处无为之事，行不言不教”。反过来说，“有为”则是带有私欲的一种违背自然的行为：“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治”。统治者的强作妄为，带来的便是灾难。“天下多忌讳，而民弥贫……法令滋彰，盗贼多有”。大“道”被废弃，才出现了所谓的“仁义”，所以老子提倡“绝学无忧”，只有抛弃所谓的学问知识，才不会给自己带来忧愁烦恼；也就是说，要做到“无为”，首先要绝学弃智。“民之难治，以其智多，故以智治国，国之贼；不以智治

国 国之福”。在老子看来，“古之善为道者，非以明民，将以愚之”。只有这样，国家才可以长久。

这种“愚民”观点，后世往往曲解，认为老子让百姓愚昧是从便于没落贵族的统治出发的，百姓愚昧，统治者才可能逞其所欲而百姓不知反抗。其实，《道德经》中“愚”的概念大都是指“悟道”的一种状态：“我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏，俗人察察，我独闷闷。”“沌沌”是指心胸无知无欲，一片浑沌的样子，这种“愚人之心”是人生修养的最高境界，俗人明察秋毫，招来的却是患得患失；俗人都有一套本领，惟独我显得愚蠢笨拙，“我独异于人，而贵食母”，我与众不同的原因，是我悟出了生养万物的大“道”。可见，“愚”是与利、欲相对而言的；“智慧出，有大伪”，惟有“愚”人才能对名利财货等外物无动于衷，“见素抱朴”，回归到至朴的境界，与“道”合而为一。

但要达到“道”的境界。“愚”作为一种方法如同“自然无为”的原则一样，显得不够明晰，操作性不强，于是老子又从方法论的角度提出了他那种相互的对立统一的辩证法主张。老子辩证法的来源，主要也还是根基于他对“道”体的理解。“道”既是“物”，但浑沌不可捉摸，既是“有”，又是“无”，是“有”与“无”的统一。“道”如此，生活中各类现象也无不如此；“天下万物生于有，有生于无”。“故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”。所有这些现象都是相对立而又相统一，从而构成了多姿多彩的世界。譬如“三十辐，共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用”。车轮上有 30 根辐汇集在车毂上，因为车毂空虚才能安插 30 根车辐，车才能发生作用。揉捏陶土做成各种器具，只有中间虚空，器具才能具备盛物的作用。

老子不仅看到了事物对立的一面，同时也特别注意对立双方

的转化。他说：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”委屈的反而可以保全，曲枉的反而能够变直，低下的地方反能充盈，破旧的反能出新，知识越少反有所得，知识越多反受其惑。这种事例在生活中比比皆是，“物或损之而益，或益之而损”。表面上看是受损，其实是得益；表面看是得益，其实却是受损。人活着时身体柔软，死后却变得僵硬；万物生长的時候枝干柔软，死后却变得枯槁。“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，祸可能带来福，福又可能带来祸，祸与福也可以互相转化。“暴风不终朝，骤雨不终日”暴风不可能终日刮着，骤雨也不可能终日下着，这都是生活中随处可见的现象。

对立以及对立双方的转化是永远存在的，但在处世的原则上，老子主张“守弱”，即心灵要守住柔弱的状态，因为“弱者道之用”，道的外在表现就是柔弱谦下的。老子正是以“道”为准则，提出了一些贵柔守弱的观点：“柔胜刚、弱胜强”；“天下之至柔，驰骋天下之至坚”；“守柔曰强”。老子还以水为喻，指出天下莫柔弱于水，可是攻坚克难的能力没有一种物能超过它，也没有东西可以替代它。

但老子所说的“柔弱”，不是一般意义上所指的人的性格的软弱或懦弱，而是指“道”的性格。老子说“水几于道”，水无定形，随遇而安，遇圆则圆，遇方则方，如同“道”之无形，但无不作用于物，应物而变化。老子不仅以水来比喻柔弱，而且还以婴儿来比喻柔弱：“专气致柔，能婴儿乎？”婴儿见素抱朴，无私无欲，也是“道”体的象征。婴儿虽然柔弱，却最具生命力，“常德不离，复归于婴儿”，只有婴儿与“德”永不相违。可见，老子的“贵柔取弱”，终极目的还是要人类回归到“道”的境界。后世的道家学派一味消极求弱，显然是有些片面地理解和利用了老子的学说。

老子的辩证学说对后世产生普遍影响的还表现在他提出的

“用反”原则。“用反”原则最具有实践性和指导意义。“反者道之动，弱者道之用。”向相反的方向发展变化，是事物运动的一般规律，物极必反，盛极必衰，这是自然的现象，也是事物发展的道理，如果在生活实践中对这一规律和道理加以运用，就可以无往而不胜。“将欲敛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固举之；将欲夺之，必固与之”。这是说，想要收敛它，必须先扩张它；想要削弱它，必须先增强它；想要废弃它，必须先提举它；想要夺得它，必须先给与它。作为国君也是如此，“欲先民，必以身后之”要想领导人民，必须先把自已放在人民之后来考虑。“圣人无常心，以百姓心为心”，心中装有百姓，时刻以百姓的意志为转移，那么一己之私念也就不会留存胸中了。后世许多阴谋家耍弄机诈，往往以老子的这种学说作藉口，老子的这种“用反”原则也经常为儒家所诟病。其实，老子的这种观点始初并不是教人用此术以陷害别人，老子一向主张“自然无为”抱朴守真，怎么会教人耍弄阴谋呢？

老子出身于没落贵族，但他接近一般平民，他的思想在一定程度上反映了当时平民阶级的要求和愿望。他反对剥削和压迫，反对暴力镇压和重税，也反对仁、义、礼。他倡导的是“小国寡民”的思想，主张“无为”而治，主张回到原始社会，他菲薄知识，鄙视文化，反对技术进步，主张“绝学弃智”，这些对社会发展会产生消极的作用。老子的哲学思想在我国古代哲学思想发展史上占有重要的地位。他提出“道”的学说，为以后的唯心主义树立了一个典型，但他又推倒了关于天、神主宰一切的观念，对以后唯物主义的发展，具有深远的影响。尽管他的辩证法还有着严重的缺陷，但他提出对立面相互转化的观点，在中国古代辩证法学说中占有重要的地位。他的学说系统博大深广，留下了许多让人驰骋想像、发展其学说的空间。可以说，先秦诸子学说无不受其思想的浇灌，其中，继承和发扬老子思想最多、贡献最巨