

顾易生文史论集

顾易生 著

復旦大學出版社

目 录

自序	1
试论老子的文艺思想	1
《老子》掇“宝”	24
孔子论《韶》考	26
商品经济与孔子	
——试析孔子学说中的商人意识与自由、平等因素	31
孟子及其文艺观	46
实事求是,批判继承	
——“尽信书不如无书”辩	64
《庄子》的散文艺术与思想	66
试谈《庄子》中的劳动者形象	86
漫谈庄子散文的成就	91
庄子的文艺思想	97
屈原的爱国主义精神试论	118
试论屈原的文艺思想	131
先秦文学批评	145
司马迁的李陵之祸与发愤著书说	160
英雄割据虽已矣 文采风流今尚存	
——曹操文学批评与曹丕、曹植文论中若干问题新探 ...	176
回看阿斗犹人杰	184
顾况《游仙记》与《莽墟赋》考释	
——“神龙吟兮凤舞,莽墟之所,超逍遥以容与”	187
顾况与顾况集	199

试谈韩愈的尚奇及韩文与辞赋骈文的关系	211
“君子不齿”辩	
——读韩愈《师说》札记	218
韩愈言及生态平衡	221
散文家柳宗元	223
李义山诗的思想内容	236
豪杰之文论	
——苏洵文学理论批评初探	255
苏轼的政治态度和有关作品	
——兼论王安石变法的若干问题	269
苏轼的文艺思想	307
苏东坡与赋	333
苏轼的诗歌及其时代	347
关于李清照《词论》的几点思考	365
美芹苕谋空传世	
——读辛弃疾的《美芹十论》、《九议》	379
“诗有别材，非关书也”中之“关”字辩	
——读严羽《沧浪诗话》札记	388
词艺杂谭	396
清初廖燕的异端精神与文学批评	408
《先秦文学与文化研究》序	422
《西汉文学思想》序	
——兼述一些关于西汉政治、经济、文化的断想	424
《公安与竟陵》序	429
《女性文学与文学女性》序	432
《古典诗词艺术鉴赏》序	437
《诗文批评中的对偶范畴》序	439
《中国文章论》中译本序	441

《中国游仙文化》序	444
《财阀恩怨》读后	448
史笔凝传侠骨香	451
读《中国文学的对句艺术》随感	
——《中国文学的对句艺术》笔谈	452
深深的祝愿 朦胧的遐想	
——《文艺理论研究》创刊十周年学术笔谈(一)	454
怎样学习古代散文	455
古代文论研究管窥	460
编写中国文学批评史的历程与体会	464
读书随感	473
附录 顾易生先生与中国古典文学、文学批评史研究	
..... 汪涌豪	480

自序

这是从 20 世纪 50 年代后期至今发表于报章书刊上探讨文史问题之拙作的一部选编，纂辑既竟，不禁沉思往事。

忆昔少受家庭教育，讽诵过若干古文诗词以及《论语》、《孟子》、《左传》、《史记》，并泛览了一些中外历史和小说。这是我接触文史之始。忽忽将历甲子，而少时所成诵者犹能谙记不忘。当初我还喜读兵书，从《列国演义》孙膑、庞涓故事看到《孙子兵法》的神奇作用，便向父亲提出读此奇书的要求。父亲初甚惊讶：“孩子怎知兵法？”但还是检出《孙子》教我学习。其后又阅读了其他某些古代兵法书与近世欧洲列强军事史。这是抗战前夕“山雨欲来风满楼”的形势所激励的。我十余岁时曾作“自述”，首引《孙子》“知己知彼，百战不殆”两语，谓可奉为做人处世之道，旨在说明“自知”、“知人”的重要性。不意父亲阅后怫然道：“兵法是用来和敌人作战的，不得已而用之。平素修身养性、待人接物，当以忠厚为本，依诗人之义，优游不迫。如果处处运用兵机，自己岂不活得太累，更且其人可怕了。”谆谆教诲，使我体会到双亲当年教读古典文学的用意深远。

我曾在东吴大学法学院从倪征□、鄂森教授等攻读国际法、英美法和西方政治社会学说，又曾在银行部门从事理论、业务学习辅导工作。1956 年秋，我考入复旦大学中文系为古典文学专业研究生，1959 年初毕业留校任教。导师朱东润先生是一位学识博大精深的大师，他热爱民族传统文化而具有强烈现代意识，并十分重视

借鉴外国长处。他强调研治古代文史当须“一条龙”，意即从先秦贯串到近现代。他早年所著《中国文学批评史大纲》，内容以人为本，诗文批评外兼及词论与戏曲小说批评，在当时是很有创造性的。他对《诗经》、《左传》、《史记》、《汉书》等的研究，皆戛戛独造，成一家之言。他特别重视宋代梅尧臣、陆游的现实主义、爱国主义创作，明代张居正的改革业绩和明末陈子龙的抗清活动，为之著论立传，突现他们的人格魅力，并展现其整个时代风貌。这些都是文史结合、理论与创作实践结合、中西之学结合的典范。本文不可能对朱师的学术成就作全面回顾，约述如上者，藉此表示“高山仰止”与“虽不能至而心向往之”的效慕心情。当然，东吴法学院和银行中师友的教益也是值得永远铭记的。我虽如有的朋友所说改了行，但学术上仍有相承之渊源，窃以为这也许可算某种程度的学科交叉吧？

在复旦工作四十余年来，一直从事中国文学史与文学批评史的教学与研究。漫漫修途，上下求索，深为祖国历史上创造如此灿烂的精神文明而骄傲，更感作为中华儿女应该有责任、有信心科学地加以清理，宏扬其精华以服务于国家现代化建设，并参与国际交流。愧我才力薄弱，虽长期站此岗位，未能克尽厥职。然而自省历年有关东涂西抹百余篇种，不论是完成任务，接受邀约，或自逞臆说，别为新解，长篇或短制，大都还是倾注了自己的心血与感情，力图秉承东润师融会贯通古今中外的教导，注意“义理”、“考证”、“辞章”的结合，微观与宏观的结合，文学发展与理论批评以及社会政治经济背景、哲学思潮、审美兴趣、绘画书法音乐等艺术发展相联系，与外国学术文化作比照，试对历史上有些长期争议的问题，长期被埋没或受不公正待遇的作家、作品进行重新探索、发掘、审理，随所感遇，辄发不平之鸣，试作平心之论，而尤其反复致意于我国古代文化中民主、辩证的进步因素，爱国、人道精神与反抗封建统治的异端倾向。限于学识，谬论自然是不少的。

感谢复旦大学出版社贺圣遂社长的雅意,俾得杂录若干新旧之作汇编成集。其中多属自谓略抒感慨者,但诸文的写作时间、场合不同,涉猎而不成系统,文风体例不尽一致,内容也间有重复、矛盾之处,自必存在偏失。今于各篇之末注明刊载的年月日期或刊物期数,庶几借以对自己走过的历程进行反思,恳切祈望专家与广大读者不吝赐教,当勉力以求不断有所进步。陈麦青兄与汪涌豪兄在本书出版过程中给予许多帮助,附此致谢!

顾易生

2001年9月于复旦玖园之听蕉斋

试论老子的文艺思想

在中国古代思想史上 ,道家与儒家是相抗衡的两大流派。道家对于文艺 ,在正面论说时常似持否定态度 ,与儒家的重视文艺的政治社会道德教化作用不同。然而 ,道家的文章 ,在先秦诸子中却是写得最美的。道家的某些言论 ,更接触到创作艺术规律的精微之处 ,对文艺创作与批评的发展产生深远的影响。

老聃是先秦道家的创始人 ,著有《老子》,也称《道德经》,是道家第一部经典著作。《汉书·艺文志》说:“道家者流 ,盖出于史官 ,历记存亡祸福古今之道 ,然后知秉要执本。《老子》作者身任周守藏室之史 ,掌握大量关于自然与社会的历史资料 ,有较高的科学文化知识。他出仕王朝 ,接触统治集团 ,却并非执政 ,地位近于下层。因之得以比较全面、客观地观察宇宙人生的演变 ,总结其经验教训 ,探索其基本规律。有些则被历代文艺家所吸收 ,成为指导创作的重要准则。

一、“强为之名”、“强为之容”与“有无相生”

《老子》第一章开宗明义就对宇宙万物的形成、发展规律与语言文字的表达能力问题提出探讨。“道可道 ,非常道 ;名可名 ,非常名。”意谓个别事物之道是可以说明的 ,但永恒普遍之道则不可能说明 ;名称概念是可以制定的 ,但永恒普遍的名称则不可能制定。老子强调了“道”的博大精深 ,玄妙难测 ;也感到语言文字的表达能

力有其局限性,没有力量加以概括。然而,他还是努力为“道”,以至“常道”制定名称,并进行逻辑的推理和形象的描写:

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰“道”,强为之名曰“大”。(二十五章)

“大道”即“常道”,既指天地产生的本始,又是万物运动的规律。它是自然混成的物质,超于感觉的客观存在,不以什么意志为转移而永恒运动着。虽然作者不能充分认识,也感到没有本领加以具体说明,却以此有力地打击了长期统治着人们头脑的宗教神学观念,否定了世界有造物主,否定了天有意志决定人类命运的迷信思想,为唯物主义宇宙观的先导。

老子对这不可捉摸的“混成之物”,勉力为之立“字”取“名”。“道之为物,惟恍惟惚。……自今及古,其名不去”(二十一章),这当然是“常名”了。甚至对于精微玄妙而宏通深刻得难以认识的得道人物,也尽情地刻画其绰约风神,并揣摩了他深宏的内心世界:“古之善为道者,微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强为之容:豫兮若冬涉川,犹兮若畏四邻。俨兮其若容,涣兮若冰之将释,敦兮其若朴,旷兮其若谷,混兮其若浊。……”(十五章)。作者既揭示了客观事物、思想认识与语言文辞表达之间的矛盾,又对克服其间的矛盾表现了积极的态度。“强为之名”相当于制定理论概念;而“强为之容”,则相当于塑造人物形象。其后有《庄子》以至魏晋时期的从事“言”、“意”之辨,陆机《文赋》的“恒患意不称物、文不逮意”而对览物、构思、遣词行文过程作细致的探析,宋苏轼《答谢民师书》所谓“求物之妙,如系风捕影”等等;“江山代有才人出”,都是对这对矛盾不断进行揭露与努力加以克服,在文艺理论发展史上留着前进的足印。

《老子》还常常兼用“有”、“无”两个概念来说明“道”，这里包含着丰富的辩证法因素，也哺育了艺术辩证思想的发展。第一章续云：

有，名天地之始；无，名万物之母。

那就是说，“道”既名为“有”，也名为“无”。“有”与“无”出于同一根源而有不同名称，形成与总括一切事物变化。“两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”（同上）第二章又指出：“有”、“无”的对立统一，便是属于常道：

有无相生，……恒也。

这里“恒也”两字系据帛书所补。“恒”即“常”。上章中“常道”、“常名”，帛书均作“恒道”、“恒名”。至于四十二章所云：“天下万物生于有，有生于无。”说的实为“有无相生”的一段过程。论者或据以推定老子所谓“道”本属虚无，不免无视《老子》中多处揭示了“道”是“有”、“无”统一体的这一事实。“道”一方面是“恍”、“惚”、“窈”、“冥”，一方面“有象”、“有物”、“有精”、“有信”（二十一章）。明沈一贯《老子通》说：“老子兼‘有’‘无’而名‘道’也，岂但以‘无’为‘道’也？”何况老子所谓“无”也非绝对的虚无，其中孕蓄着“有”的因素。有生于无，无也生于有。“有”与“无”是相反相成，相互依存，交相利用的。十一章云：

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。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

这里卓越地指出了器物因其空虚部分而能发挥作用。当然它也有赖于实体部分的存在,两者是不可或缺的。由于一般人看不到空虚部分的作用,老子特为抉发,语气有所强调,但并没有否定实体部分的价值的意义,这态度原是明确的。

这里讨论的是一般事物的规律,对于研究文艺创作规律深有启发。“不著一字,尽得风流。语不涉己,若不堪忧。”(唐司空图《诗品·含蓄》)言有尽而意无穷。(宋严羽《沧浪诗话》)强调诗歌的言外之意,有余韵、余味,即是“当其无而有‘言’之用”。当然并不是说诗歌不需有语言。

明屠隆《与友人论诗文》云:“诗有虚有实”;“有虚而实,有实而虚,并行错出,何可端倪?”袁宏道赞美苏轼的创作道:“粗言细言,总归玄虚,恍惚变怪,无非实情。”(《答梅客生开府》)清叶燮《原诗》说:“虚实相成,有无互立。”幽渺以为理,想象以为事,恍惚以为情。“写实境,状物态,而表现得空灵飘渺,引起无限联想;运虚笔,留空白,而蕴蓄着真情至意,寄寓不尽遐思。他们所谓‘虚’、‘实’,也即‘有’、‘无’,应是吾国文艺思想史上浪漫主义与现实主义相结合理论的滥觞,而从思想到使用的辞汇,都带着来自《老子》的痕迹。

清恽格有云:“千笔万笔,无一笔是笔。有处恰是无,无处恰是有。”(《南田画跋》)这是有无玄同、混成一体的境界。“诗画本一律”,其理相通。王士禛《芝廬集序》称道“见以为古淡闲远而中实沉着痛快”之论为“论画也而通于诗,诗也而几于道”。这些诗论、画论,确实颇近于老子的论道,而老子的论道,也派衍出不少关于文艺的理论。

当然,在文学史上也有片面发展老子思想而堕于玄虚的,例如魏晋间玄言诗作者。但应该说,他们虽崇黄老,实非道家文艺观传统主流,仅是历史上匆匆的过客而已。

二、“处无为之事”、“行不言之教”与“言善信” “政善治”、“善行无辙迹”“善言无瑕谪”

《老子》中论语言文艺，着墨不多而含义丰富，时而冷静，妙机其微；时而愤激，正言若反。对它们须要仔细辨味。

“知者不言，言者不知”（五十六章），老子这么说过，似乎完全否定了语言文辞的作用。然而这首先与作者本人著书立说的行为相矛盾。所以唐白居易《读老子》反唇相讥：“言者不知知者默，此语吾闻于老君。若道老君是知者，缘何自著五千文？”我们除了揭示老子自己言行矛盾，怀疑“知者不言”两句或系有所愤慨而发的偏激之辞外，还应看到这里的“不言”是老子“无为而无不为”（四十八章）思想的组成部分。第二章曾云：“圣人处无为之事，行不言之教”，便是把“无为”与“不言”相提并论，作为圣人处理政事、施行教化的最高准则。“知者”相当于“圣人”；“言”则主要指法令教谕。“不言”，主要是反对苛烦的政令、繁琐的教条、虚伪的夸耀、尖刻的攻讦。五十六章续云：“塞其兑，开其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”。要求“知者”保持静默，不事苛察，消磨争端，解脱纠纷，涵浑光耀，融合于尘俗，超然于“亲”、“疏”、“利”、“害”、“贵”、“贱”种种关系之上；“故为天下贵”，能处于统治地位。该章说的都是“无为而治”之道。蒋锡昌《老子校诂》说：“是‘言’乃政教号令，非言语之意也。”上句是说对了，下句则不然。政教号令也是用语言文辞表达的，在中国古代属于“文”的范围。故以上所论，也有关于文艺。司空图《诗品·形容》便揭示了诗作的“俱似大道，妙契同尘”的境界。黄庭坚《赠高子勉》云：“妙在和光同尘，事须钩深入神。”也是将这准则，用以指导诗歌创作。深沉的凝神构思，是“知”；而表现得浑成自然，不露辞锋与修饰痕迹，则是“不言”的微旨妙用。

老子所谓“无为”不是什么事都不做；而所谓“不言”也不是什

么话都不说。在另一方面,他又强调“言善信,政善治,事善能,动善时”(第八章)。合而观之,才得其全部意义。

综观《老子》“无为”的主张,有多层意思。其一是完全顺应自然规律的发展,不做违反规律之事。“能辅万物之自然而不敢为。”(六十四章)其二,凡是符合自然规律之事则必须要做,而在做事过程中也必须遵循规律,善于掌握时机,循序渐进,坚持勿懈。进行大量工作而没有个人显著的事迹,取得巨大成就而不归功劳于自己,更不霸占成果为私有:“万物作焉而不为始。生而不有,为而不恃,功成而弗居。”(第二章)“天下难事必作于易,天下大事必作于细。是以圣人终不为大,故能成其大。”(六十三章)“九层之台,起于累土,千里之行,始于足下。”“慎终如始,则无败事。”(六十四章)等等都足以证明:“取天下常以无事”(四十八章)正是大有作为的。

老子认为语言文辞也必须符合自然规律。正像自然界风雨的有作有息,语言文辞的发表有其需要,但不能过量:

希言自然。故飘风不终朝,骤雨不终日。孰为此者?天地。天地尚不能久,而况于人乎?故从事于道者,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。信不足焉,有不信焉。(二十三章)

这是说,声教法令、语言文辞应该完全符合自然之道。凡是言行合于客观规律的,为时代之骄子;违反规律者,失败将向他招手。或谓“希言自然”句与下文无联系;“故”字据帛书为衍文。或谓飘风骤雨喻“暴政”,属于政治失误。其说均非是。风雨之作,也是自然形成的现象。只是按照自然规律,狂风急雨是偶发之事,不会持久,因之发号施令、吐言属辞也不应唠叨不休,否则人们受不了,而自己也陷于窘境;“多言数穷”(第五章),这才是失误。政令多变,

夸夸其谈,缺少诚信,也不可能得到信任。

老子反对“多言”,不是否定语言,而恰恰是十分珍重语言。珍重语言的首要标志是保持其真实性,既不欺骗他人,也不吹嘘自己。所以《老子》论及语言,再三突出一个“信”字。“信”有出于真诚、合乎实际、恪守不渝等意思。发布政令,也应如此。十七章云:

信不足焉,有不信焉。悠兮其贵言。功成事遂,百姓皆谓“我自然”。

老子认为道德最高尚的领袖,成就丰功伟业而不事喧哗夸张,百姓都感到:“本来是这样的啊!”事情确实是大家做的。那些贪天之功的人,一味标榜自己,那就违反自然之道,如同馊剩食物、赘肢疣瘤,只会惹人厌恶:

……自见者不明,自是者不彰,自伐者无功,自矜者不长。其在道也,曰馀食赘形,物或恶之。(二十四章)

“善行无辙迹,善言无瑕谪”(二十七章)。善于言辞的,所说没有过错。老子对语言文辞的完善性提出了很高的要求。

“无为”思想在春秋战国之际出现有特殊的进步意义和民主性因素。其主要精神是反对专制统治与暴征苛敛,让人民享有一定的自由和安定生活。《老子》中对当时不合理社会现象的批判,洋溢着愤慨之情:“民之饥,以其上食税之多”;“民之难治,以其上之有为”;“民之轻死,以其上求生之厚”(七十五章)。“朝甚除,田甚芜,仓甚虚,服文彩,带利剑,厌饮食,财货有余,是谓‘盗夸’,非道也哉!”(五十三章)这里直斥无道统治者为盗魁,何等激烈;揭露民众遭受苦难的根源是统治者种种作为,何等深刻!“爱民治国,能无知乎?”(第十章)老子是从爱护人民的高度来提倡“无为”的。

与“盗夸”鲜明对照,老子还模拟了理想中能实行大道的圣王风范。那就是言行自居于民众的下面与后面,这样来领导民众,就处在上面而民众不感到是负担,站在前列而民众不蒙受损害,得到广泛的推举与爱戴。他不抱任何主观成见,唯民意是从:

是以圣人欲上民,必以言下之;欲先民,必以身后之。是以圣人处上而民不重,处前而民不害。是以天下乐推而不厌。
(六十六章)

圣人常无心,以百姓心为心。(四十九章)

这是按照传说中原始公社领袖原型所塑造出来的崇高形象,无论奴隶主或者封建主都是望尘莫及的。“圣人欲上民,必以言下之”等句,对于理解“行不言之教”的意义也很有启发。那就是说,圣人不是以居高临下的态度进行训话,而是通过谦虚冲和、尊重民众的语言与作风赢得趋归与景从。

老子反对为政者多言,而自己则为了宣扬大道,不辞反复详明而言之,他自许“言有宗”,并云:“吾言甚易知,甚易行。天下莫能知,莫能行。”(七十章)大有言者谆谆,听者藐藐,举世滔滔,知音难得之感。这大概是古代所谓“立德”、“立功”、“立言”分工不同吧!老子既无机会有事功,只能致力于言语了。

三、“愚民”与“复归于婴儿”

老子政治文化思想中也有反动内容,那就是“愚民”政策。它为中国历代许多封建统治者以不同方式所采用,严重限制了文化的发展。

古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其

智多。

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。是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨;常使民无知无欲,使夫智者不敢为也。(第三章)

然而《老子》中的愚民主张与后世封建主所推行的实际上有很大差别。首先,老子是从要求统治者自愚开始的。五十八章云:“其政闷闷,其民淳淳;其政察察,其民缺缺。”民风的淳浇,决定于统治者自身的表现。你浑厚,他们就淳朴;你苛察,他们就浇薄。五十七章云:“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。”统治者自己首先清静无为,无所贪求与干扰,民众自然思想端正朴实而生活富裕。这与那些封建主的自居圣明、穷奢极欲而用压迫欺诈手段使人民停留于愚昧无知与极端贫困境地,是迥然不同的。老子恰恰是反对用压迫欺诈手段来对付人民的,所谓“故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福”(六十五章),便是这个意思。

其二,在《老子》中“圣”、“智”、“愚”等都有褒贬两义。掌握大道、实行无为的“知者”、“圣人”是作者所推崇的;至于那些玩弄权术以巧取豪夺的“圣”、“智”,则是被否定的。所以说:“弃圣绝智,民利百倍。”(十九章)他所反对的“贤”,当也是指那些精明能干于媚上欺下的人。提拔这种人,民众思想怎能不混乱呢!“愚”在《老子》中大都是褒义,主要是忠厚、诚实、朴质的意思。作者曾自称“愚人”,与世俗那些机巧、刻薄、贪求之徒作对比:“我独愚人之心也哉!俗人昭昭,我独昏昏;俗人察察,我独闷闷,众人皆有以,而我独顽且鄙。”(二十章)这里的“愚”、“顽”、“鄙”无疑是大智与圣的代称。《老子》中“愚”字也偶有贬义,恰恰是指那些自居先知先觉,炫弄术数与虚文以欺世惑众者。三十八章云:“前识者,道之华而愚之首。”《韩非子·解老》说:“先物行,先理动,谓之前识。前识

者,无缘而妄意度也。”范应元《老子道德经古本集注》说:“前识,犹言先见也。谓制礼之人,自谓有先见,故为节文,以为人事之仪则也。”说明“前识”是指脱离客观事物运动规律而主观臆测,不论占卜迷信之类的预言先兆,或者不顾实际地规定礼仪教条,都是最最愚蠢的了,而这些正是世俗所谓“圣”、“智”的作为啊!

其三,老子的愚民目的,还在于保证民众的基本物质利益与安定生活,恢复人们的自然朴素本性。他曾描写其理想国图景道:

小国寡民,使有什佰之器而不用,使民重死而不远徙。虽有舟舆,无所乘之;虽有甲兵,无所陈之。使民复结绳而用之。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。(八十章)

诚然,本章指点的方向是历史的倒退。但它并非要求倒退到奴隶社会去,而是以原始公社为蓝本并加以理想化,其中含蕴着反剥削、反压迫的因素。显然,那里的生产力已较原始公社有了进步,可以保证衣食与居住条件,拥有交通工具与武器。只是其居民保持淳朴,不事权力争夺、奢华竞逐,不再流亡转徙,也消除了战事。《老子》中多次强调了“民”的“富”而反对“贫”,足证他对人民的物质生活需求是相当重视的。“使民复结绳而用之”的主要精神是强调治理的简靖,没有繁文缛节。然而在没有文化发展而相互隔绝的自然村落中,物质生活条件不可能提高,生产力也将停滞不前。此中人所谓“甘食”、“美服”,因为无从比较,很大程度上不过是自得其乐、自我满足罢了。这是老子思想中的严重局限。但应注意,他是从当时挣扎于战乱与苛政下面广大民众的饥寒交迫、流离失所、死亡相继的现实情况出发构想这样的理想国的。还值得注意的是《老子》中曾一再提到“取天下”(二十九章、四十八章);“圣人抱一为天下式”(二十二章);“治大国若烹小鲜,以道莅天下”(六十