

早期道家“统治术”的转变（上）*

王中江

〔摘要〕早期道家统治术有一个从老子“道政”到黄老学“法治”的转变过程。在这个过程中：老子的“道生之”在黄老学那里产生了“道生法”的变化；老子的以“无为”和“柔弱”为主要特性的“道政”到了黄老学那里转变为通过客观化的非人格的制度来治理；老子的“反智用道”被黄老学改造为“弃智用法”；老子以道的无名为中心的“无名主义”在黄老学转变为“循名”和“正名”；老子的赤子之心在黄老学那里被一种人的趋利避害的自然人情所取代；老子的“小国寡民”设想到了黄老学那里转变为一个对强大国家的设计。

〔关键词〕老子 黄老学 道政 法治 [中图分类号] B223.9

根据传世文献和新出土文献，我们可以肯定，正是老子奠定了早期道家政治思维的基础。^[1]但老子之后，他建立的这种政治思维是如何演变的呢？对此要作出恰当的说明和解释并不容易，它需要比较和变化的眼光。从比较和变化的眼光看，它是向着两个不同的方向发展的：一个是老子的“无为”、“不言之教”、“小国寡民”等观念被引到了“不治之治”、“无政府主义”和“原始自然状态”的方向上，结果看上去消极而实际上并不消极的老子“统治术”，一转而变成了带有“幻想性”的美好乌托邦的“无治”，这主要是庄子哲学所代表的方向；同这一个方向形成巨大反差的另一个方向，是老子的“道治”、“无为之治”等观念被引向了“法治”、“君逸臣劳”、“循名责实”等制度治理、官僚技术及效率最大化上，由此，老子比较抽象的以“道”为中心的“统治术”一转就成为具体的、可操作的“法治”治理和追求强大国家的目标^[2]。老子的政治思维在这两个方向上的推演都是需要进一步加以探讨的课题。^[3]本文关注的是从老子的“道政”到黄老学的“法治”这一个方向的转化^[4]；而它又包括着彼此相互联系的一些不同的方面和层次，我们需要一一将它们呈现出来，这也是此前已有研究中关注不够的地方。

一 从“道”和“道生之”到“道法”和“道生法”

道家的统治术一开始就是同道家的本根论和根源论联系在一起的，或者说它原本就建立在普遍性和根源性的大道的基础之上。从老子到后来的演变都是如此。因此，探讨道家特别是老子和黄老学的统治术，首先就要考察它们的统治术的大道法或自然法的基础，考察老子之“道”的本性以及它在黄老学中的演变。

* 本文系国家社会科学基金重大项目“出土简帛文献与古代中国哲学新发现综合研究”（11&ZD086）和北京市社会科学基金重大项目“黄老道家思想新研究”（14ZDA13）的阶段性成果。

对于异说众多的老子的“道”，我们可以从两个方面来理解：一方面，“道”是万物的创生者和根源^[5]；另一方面，“道”是宇宙和万物良好状态及秩序的根本原则。在第一个方面上，老子用“道”解释万物的起源。对此，《老子》一书中有两个说法：一个是第42章的“道生一，一生二，二生三，三生万物”；一个是第51章的“道生之，德畜之，物形之，势成之”。按照第一个说法，“道”不直接创造万物，它是先产生出“一”，经过“二”和“三”，最后产生“万物”，但“道”无疑是万物的总根源；根据第二个说法，“道”直接产生了物，这正是它得到万物尊崇的原因（“是以万物莫不尊道而贵德”）。

在第二个方面上，老子用“道”去说明它同它所创造的万物的关系，因而老子以“道”这一概念为中心建立起来的政治哲学，也是以“道”为统治的普遍而根本的原则来展开的。老子的普遍和根本之“道”，是从“道”这个词原本是“人行走的路”引申出来的。人从一个地方到另一个地方的最好方式是选择走路，就像孔子说的出入屋子内外的最好方式是由门户、在外面行走最好是沿路（“孰能出不由户，行不由径”）那样。其实，从天上到地上，万事万物都有它们要遵循的路径，正如天道、地道、人道甚至鬼道都各有其“道”。老子将人行走的道扩大到一切事物，并从中抽象出一切事物都要遵循“道”，最后再将“道”普遍化为万物的根本法则。反过来说，这种根本和普遍的“道”，对于万物和人事都是适用的。

作为老子的普遍之“道”，它由一些相互联系的重要法则、原则和尺度组成，比如，“无为”和“柔弱”。老子哲学有一个非常关键的论题，即“道”是如何对待它创造的万物的。老子的基本认知是，“道”对于万物既不主宰控制，也不放任自流。按照老子的说法，“无为”和“柔弱”是“道”采取的对待万物的最好方式。在老子的思想中，“无为”首先是属于“道”（其次是属于圣王的）的法则，它是“道”的根本活动方式。“无为”是《老子》一书也是老子思想的一个关键词，它有很多例子，虽然它被用在“道”的身上只有传世本《老子》第37章说的“道常无为而无不为”。这句话帛书甲乙本都作“道恒无名”，但不能据此就轻易认为这才是《老子》的原本并否认传世本。在郭店简《老子》中，这句话是作“道恒无为也”（汉简《老子》也作“道恒无为”），虽然它没有传世本的“无不为”。据此，“道恒无为”是原本的可能性最大。“道”的“无为”法则和活动方式，用否定式说，就是“道”不干预和控制万物；用肯定式说，就是“道”让万物都能够按照它们自己的方式发展变化。

同“无为”类似，“柔弱”是老子提出的“道”对待万物的又一重要方式，用老子的话说是“弱者道之用”。这句话的意思是，“柔弱”是“道”对万物发挥作用的方式，笔者称之为“道的弱作用力”^[6]。“道”的力量非常强大，但它却以柔弱的方式对待万物，避免对万物施加强势和强力的作用，这意味着“道”对万物的尊重。这正是老子称颂“道”的伟大美德之根据，是“道”受到万物尊崇的原因：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之：长之、育之、亭之、毒之、养之、覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”（《老子》第51章）老子这里所说的“莫之命而常自然”^[7]，不是说“道”和“德”获得的尊崇和高贵不是由谁来安排的恒常自然的事^[8]，而是说“道”和“德”不命令万物并顺应万物的自化自成^[9]。这同郭店简《老子》甲组说的“民莫之命而自均焉”一致。比喻一下的话，“道”是类似于一位资助一切事业的慈善家，它“善贷且成”（《老子》第42章）^[10]，它向万物施予各种好东西而从不求回报，它创造而从不占有。这同《老子》第51章的思想一致。《老子》第34章也说：“大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”^[11]总之“无为”、“柔弱”，还有“不争”（“水善利万物而不争，故几于道”）、“清静”（“天得一以清”、“清静以为天下正”）、“朴”（“朴散之为器”）、“无名”（“道隐无名”）等观念，它们既是老子之道作

为保证万物秩序的普遍和根本的原理，也是统治术的根源和基础。

老子创立的“道”特别是秩序和法则之道，在老子之后的黄老学中是如何演变的呢？整体上看，黄老学秉承了老子之“道”的一些重要方面，这其中既有“道”创造万物的宇宙生成论，也有“道”被视为保证万物秩序的根本原则和尺度。出土文献《黄帝四经》、《太一生水》、《恒先》和《凡物流形》等让我们知道老子之后的黄老学家们也热衷于探讨宇宙和万物的起源及生成，他们以不同方式丰富和扩展了老子的宇宙生成模式；同时，他们也将“道”作为宇宙万物秩序的保证和建立人间秩序的根据和基础，《太一生水》还提出了“天道贵弱”的论断。此外，黄老学也扩展了老子的哲学，它引申老子的“一”概念，将“一”和“太一”作为“道”的同格的最高概念；还有《恒先》将“恒”作为根源性的概念。这些概念与“道”一样，都成了黄老学构建宇宙万物和人间秩序的最高原则和依据。

黄老学对老子之道更重要的转化是：它使道家的“道”同法家的“法”实现了联姻，它将“道”和“法”相提并论，提出了“道生法”的论断，使“道”直观上就有了自然法的外观，使“道”成为人间法和成文法的根源和基础。^[12]应当说，老子并不反对制度和法律，他只是对“法令滋彰”提出了批评，认为这会导致“盗贼多有”的恶果。但一般来讲，“法律”的概念整体上是处在老子的视野之外的。而就早期法家而言，它所说的法都是指成文法，没有自然法的概念，黄老学则将道家的“道”和法家的“法”融合起来，这也是对法家哲学的一个重要转化。黄老学在传承老子之“道”的同时，又将“道”这一根本原则明确变成了“法则”和“大法”的概念，认为宇宙和万物的一切法度都是“道”创造的。

黄老学将“道”与“法”相提并论的做法引人注目。比如《黄帝四经·经法》的《道法》篇的篇名就叫做“道法”；比如《管子·法法》篇中的“宪律制度必法道……明王在上，道法行于国”；比如《慎子·大体》中的“守成理，因自然；祸福生乎道法，而不出乎爱恶；荣辱之责在乎己，而不在于人”；再比如《韩非子·饰邪》篇中的“而道法万全，智能多失。夫悬衡而知平，设规而知圆，万全之道也”等。^[13]这些例子中的“道法”一般都是被分开理解为“道”和“法”，它们都是将“道”与“法”相提并论，这是在黄老学中才出现的用法。从这种用法我们可以发现，老子的“道”概念被明确地引向了普遍的、根本的“法度”的方向，被引向了适用于一切事物的“自然法”的方向，因此“道”直观上就具有了“法”的意义。“道”是根本法和普遍法，它表现在各种具体事物上，就成了各种具体事物的“理”，也就是具体事物的“法度”。“道”与“法”的这种关系，可以说是整体之道与局部之理的关系。《黄帝四经·名理》篇对“道”、“神”和“度”的关系有一个说明：“道者，神明之原也。神明者，处于度之内而见于度之外者也。处于度之内者，不言而信；见于度之外者，言而不可易也。处于度之内者，静而不可移也；见于度之外者，动而不可化也。”这段话中的“度”同《黄帝四经》中其他地方的“度”的用法一样，主要是指具体事物的“度”：其属于自然事物的，是自然之度，如“四时之度”、“天度”（《四度》的“日月星辰之期，四时之度”、《论》的“适者，天度也”、《论约》的“四时有度，天地之理也。日月星辰有数，天地之纪也”等即是）；其属于社会人事的，是人间之度，如“度量”、“法度”、“规定”（《道法》中的“斗石已具，尺寸已陈，则无所逃其神。故曰：度量已具，则治而制之矣……使民有恒度。……变恒过度，以奇相御”、《君下》的“法度者，正之至也。而以法度治者，不可乱也。而生法度者，不可乱也”、《六分》的“其国强，主执度，臣循理者，其国霸昌”等即是）。这些“度”同“道”的关系就是整全之“道”与具体事物之“度”的关系。《道原》篇中有“一度不变，能适蛟螭”、“抱道执度，天下可一也”的用法，这两处的“度”，可以理解为“道之度”，当然也可以像“道法”关系那样，理解为具体的法度。

在黄老学中，“道”为具体事物赋予的能力和品质被称为“德”，“道”为具体事物赋予的条理和

分界被称为“理”。整全之道与具体事物之分理的关系,《韩非子·解老》篇有一个具体的说明:“道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也;道者,万物之所以成也。故曰:道,理之者也。物有理,不可以相薄;物有理不可以相薄,故理之为物之制。万物各异理,而道尽稽万物之理,故不得不化。”万物各有不同的“理”,它们都来源于“道”,是整全的“道”在具体事物上的分化和表现。具体事物遵循“道”,主要就是遵循分布在具体事物上的“理”。在这一点上,《黄帝四经·论约》的说法比较典型:

四时有度,天地之理也。日月星辰有数,天地之纪也。三时成功,一时刑杀,天地之道也。四时而定,不爽不忒,常有法式……故执道者之观于天下也,必审观事之所始起,审其形名。形名已定,逆顺有位,死生有分,存亡兴坏有处,然后参之于天地之恒道,乃定祸福死生存亡兴坏之所在。是故万举不失理,论天下无遗策。故能立天子,置三公,而天下化之之谓有道。

既然所有具体事物的“理”都源于“道”,那么事物合乎不合乎“理”,最终就是合乎不合乎“道”。而不合乎“道”,同时就是失去了自身的“理”:“物各[合于道者]谓之理。理之所在,谓之[顺]。物有不合于道者,谓之失理。失理之所在,谓之逆。逆顺各自命也,则存亡兴坏可知也。”(《黄帝四经·论》)^[14]《黄帝四经》还强调“恒”,如“天有恒”、“地有恒”和“人有恒”等,其所说的“恒”也是指具体事物的恒常的法度。从“执道”到“万举不失理”和“守恒”,这都是从根本之“道”再到具体事物的各种“理”(“法度”)。

从这里出发,我们再来看《黄帝四经》所说的“道生法”就比较容易理解了。一般将“道生法”解释为“道”产生“法令制度”或者“道”产生了“人类社会的各项法度”。人类社会的法令制度是载之于方册的各种法律条文,显然它们是人类制订出来的,“道”怎么能产生它们呢?因此,这种解释肯定是不确切的。黄老学没有《周易·系辞上》中记载的“河出图,洛出书”那样的神秘设想,没有“道”启发先知并向他授书的神话故事。“道”作为根本法和自然法,它肯定不是直接为人类社会产生出具体的法律条文(成文法)。根据上述的“万物各异理”,“道生法”的确切含义应当是“道”为各种事物(不限于人类)创造了各种不同的尺度(法度)^[15]如天有天道,地有地道,人有人道,这些不同事物的“道”也就是不同事物的“理”和“法”(准则)。因此,《道法》在“道生法”这句话之后说的“法者,引得失以绳,而明曲直者也”的“法”,也应是一般性的广义的不同事物的“理”和“法”。

说“道生法”不是指“道”直接产生了人类社会的法律,也因为黄老学明确指出掌握了“道”的统治者是法律的设立者。上述引文之后《道法》又说:“故执道者,生法而弗敢犯也,法立而弗敢废也。口能自引以绳,然后见知天下而不惑矣。”据此,“执道者”就是人间社会的“生法者”和“立法者”。再如,《黄帝四经·经法》的《君正》和《论》也都指出人类的成文法是统治者设立的:“而以法度治者,不可乱也。而生法度者,不可乱也”,“人主者……号令之所出也”。这同样是说“执道者”和“人主”是立法者。又如《管子·法法》说:“圣人能生法,不能废法而治国”。据此,人类的“法”是圣人创立的。早期法家只承认成文法,它也没有为成文法寻找自然法的基础。与此不同,黄老学引进了“道法”,并认为统治者创立人间成文法是依据作为普遍的“道”和各种事物的“理”。

二 从“无为”到“法治”

老子之道是宇宙万物的创造者,又是宇宙万物秩序的保障者。“道”保障宇宙和万物秩序的根本原则是“无为”和“弱作用力”,这也是它创造宇宙和万物之后继续发挥其作用的根本活动方式,这样的

原则和方式到了黄老学被延伸到既普遍又内在化的具体事物的“法度”上。这是早期道家从老子到黄老学的一个转变,同这一转变相协调的另一个转变,是老子以“无为”和“柔弱”为中心的政道和治道被黄老学转变为以“法”为中心的“法治”。我们将这一转变称之为从“无为”到“法治”的过程。

同整体上相信天与人统一的儒家类似,道家整体上相信道与物、道与人的统一。在老子那里,这就是道的根本原则和生活方式,这对于统治者治理国家和天下来说也是完全适用的。与“人为自然立法”的说法相反,这是“道为人类立法”。道为人类立法,就是将根本的、普遍的“道”运用到建立良好的社会政治生活和秩序上,于是“道”就成了具体的人类的政道和治道,这是广义的老子人道的重要部分。道为人类立法,对于统治者来说就是抱道、执道、守道而治。在老子那里,“道”又是“一”,因此,“执道”也就是“执一”和“守一”。如《老子》有“圣人抱一为天下式”(第22章)、“侯王得一以为天下贞”(第39章)等说法。“无为”是“道”活动的根本原则和方式,统治者学习“道”就是学习“无为”。《老子》第48章说:“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。”这是从抽象的意义上说的“执道而治”,“治大国若烹小鲜”则是它的形象说法。“道”作为政道和治道的根源,还有其他的原则,比如前述的“柔弱”、“朴”、“无名”和“不争”等。因此,执道和执一又是“执无为”、“执朴”和“执无名”等。郭店简《老子》甲组中有两段话说:“道恒无名,朴虽微,天地弗敢臣,侯王如能守之,万物将自宾。”“道恒无为也,侯王能守之,而万物将自化。”^[16]按照这里所说,作为治理者的“侯王”掌握和持守“道”的“无为”、“无名”和“朴”的原则。如果他能够这样做,不只是人类,整个万物都将自成自化,都将宾服于他。在《老子》一书中,来自于“道”的“无为”主要是用在统治者身上,统治者“执道”自然也是“执无为”。如《老子》第2章的“是以圣人处无为之事”、第3章的“为无为,则无不治”、第64章的“是以圣人无为,故无败;无执,故无失”等。《老子》第57章说的“故圣人云: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”,更是在统治者与人民的相互关系中来表现这一点。

单从“无为”这个名词来说,它在《诗》中已经出现了。而“无为”的治理传统可能有更悠久的起源,甚至可以追溯到遥远的黄帝之时。《周易·系辞下》记载说:“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤。”根据这一说法,从遥远的黄帝开始,帝王们就依据天地之法采取了一种“垂衣裳”的良好治理。“垂衣裳而天下治”和《尚书·武成》篇说的“垂拱而天下治”的意思类似,它们都是说高明的黄帝由于采取了清静无扰的治理方式而达到了天下太平。老子的“无为之治”有可能受到了这一传统的影响。^[17]他充分发展了这一政治智慧和治理方式,使“无为之治”成了道家政治哲学的根本原则。同它一致的其他治理原则和理念还有“柔弱”、“清静”、“不争”、“纯朴”、“功遂身退”、“以贱为本”、“以下为基”、“宽容”、“赤子之心”、“守中道”、“节俭”,等等。

如同黄老学承继了老子的根本之道或道的根本原则一样,它也承继了老子的道为人类立法和以“道”、“一”、“无为”等为政治统治的根本原则的思想。在黄老学中,我们既看到了执道、守道、执一、守一等概念,也看到了无为、清静等概念。如《黄帝四经·道原》说:“为一而不化,得道之本;握少以知多,得事之要;操正以正奇,前知大古,后能精明。抱道执度,天下可一也。观之大古,周其所以。索之未无,得之所以。”与此同时,黄老学还修正了老子的“无为而治”观念,它提出了“君逸臣劳”和“君无为臣有为”的说法。^[18]最高统治者要做到无为,需要一套自上而下的官僚体系,即君主减少自己的作为,推行无为,而他的臣僚和一级级的官吏则必须各负其责,充分履行好他们的职责。老子只是提出了无为统治的根本原则,他没有涉及到行政体系如何运行才有效率的问题,虽然他使用了“忠臣”(“国家混乱,安有忠臣”)的概念。黄老学提出的“君逸臣劳”也许在美妙的说法背后暗藏着

“虚君制”和限制君主权力的意图，但它强调的主要是君主的角色不同于其臣僚，他只需做有限而又非常根本的事务，而要把大量的具体事务交给他的臣僚们去处理。君主要做的事务在黄老学家看来第一是任命有不同能力的大臣（“任能授官”），第二是定期对他们进行考核（“循名责实”）。由此，君主既可以拥有和保持他的权力，同时又使他能够避免陷入到众多的事务中，使他能够清闲和安逸。

进一步，黄老学对老子道政的一个革命性转变是它将圣王的个人之治纳入到了“法治”的架构和体系之内，这是通过制度使君主能够做到“无为”。如果说将道与法结合起来使“道”成为宇宙和万物的根本大法，是黄老学改造老子之道的一个显著特征，那么将“无为”转变为一种“法治”，则是它的又一个突出特征。按照前述引文，黄帝采用了类似于无为而治的“垂拱而治”的方式。而依据《管子·任法》的记载，黄帝就采取过法治的治理模式。他建立了法度并保持它的稳定性，从而建立了良好的秩序：“黄帝之治天下也，其民不引而来，不推而往，不使而成，不禁而止。故黄帝之治也，置法而不变，使民安其法者也。”按照这些记载，中国的先祖们早就采用了法律制度的治理。战国时期的法家是这一遗产的最重要的继承者和光大者；黄老学特别是《黄帝四经》则或多或少受到了传说中黄帝的高明之治的影响，但它受到的影响更多来自法家。黄老学借助于传统的遗产以及法家的“法”建立了以自然法的“道”为基础的法治，对早期道家和早期法家实现了双重的更新。

有关黄老学的法治理念，学界已经有许多研究。^[19]这里我们概括地说明一下黄老学为什么不遗余力地主张和坚持法治的理念。第一，法治是最简要的治理，只有法治才能使作为最高统治者的人“以简御繁”、“以一御多”。在老子那里，是以根本的“道”和“一”来御“多”。到了黄老学，它在以“道”和“一”来御“多”之外，又以统一的“法”去御“多”。司马谈、司马迁父子都认识到，道家不同于儒家，它不是“博而寡要，劳而少功”，它“使人精神专一，动合无形，瞻足万物。……应物变化，立俗施事，无所不宜”，“其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。”（《史记·太史公自序》）《汉书·艺文志》强调的道家的特征整体上与此也吻合，即道家“知兼要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也”。可以说，《史记·太史公自序》和《汉书·艺文志》都准确揭示了道家的“简省主义”治理，而两书所说的道家更具体地说是黄老道家。两书虽然都没有说到道家的“法”和“法治”的概念，但其实它们说的道家能够使人精神专一的东西，能够使人“兼要执本”的东西，从根本原则上说是“道”，从具体的制度来说就是“法”。正是采取了“法治”，统治者才真正能够做到“无为而治”，正如《管子·白心》篇说：“是以圣人之治也，静身以待之，物至而名自治之。正名自治之，奇身名废。名正法备，则圣人无事。”黄老学相信，法治是最简单、最容易同时又是最有效率的治理。第二，“法治”是普遍的治理，它之所以最简单、最容易，其中一个原因，就是它能够适用于所有的人和事，它为人的言行提供了统一的标准。第三，法治是客观的治理，它可以最大限度地避免主观性，避免个人的情绪和个人偏好的影响，避免不公正性。第四，法治降低了对统治者能力的要求，而个人的能力再大都是有限的。第五，法治的治理符合人的自然倾向。

三 从“反智用道”到“弃智用法”

早期道家不同程度地都带有反智或排斥贤智的倾向，这样的倾向同样是从老子开始的，之后在庄子和黄老学中也各有表现。一般来说，才智和贤能都是人应该具备的良好的东西，就如儒家和墨家的“尚贤”和“尚智”所论述的那样。虽然道家采取了相反的既不合情也不合理的十分奇特的做法，但这又绝不是用诸如荒诞或者愚昧主义就可以说明的，我们必须清楚它为什么要这样做。事实上，真正追究起来，这一问题绝不像表面上看到的那样简单。这不仅是因为就老子、庄子和黄老学三者的反智来说彼

此存在着很大的差别,而且因为三者又为“智”留下了余地(如老子的“大智若愚”、“知常曰明”等),这还不包括三者恰恰又正是凭借着思想上的才智和洞见才使反智成为可能。这里我们只讨论老子的反智和黄老学的反智。

老子冒险“反智”的激进和反常做法,其理据为:一是认为“有了慧智”,就会有“大伪”;二是统治者“尚贤”的话,就会引起争夺;三是国家之难治就是因为百姓的智慧太多;四是统治者以“智”去治国,就会导致国家的“贼害”。相反,老子认为不用智慧治国,这是国家的“福祉”;断绝圣人和智慧,就能为百姓带来百倍的“利益”。因此,老子提出了“爱民治国,能无知乎”(《老子》第10章)、“古之善为道者,非以明民,将以愚之”(《老子》第65章)的惊人之论。智慧为什么会产生老子所说的那些恶果,老子并没有为我们提供具体的解释和答案。根据老子提出的正面治国理念,老子反对以智治国,从根本上说,是因为它违背了“道”的根本标准和原则。道家的根本原则和标准是什么呢?它是老子为“道”所赋予的我们上述已经谈到的无为、无名、柔弱、不争、纯朴等。

老子主张无为、纯朴、柔弱、不争,这也是他用“烹饪”(“治大国若烹小鲜”)、“赤子”(“赤子之心”)、“愚人”(“愚人之心”)和“水”(“水善利万物而不争”)等具象或隐喻方式要表现的东西。我们来看老子为我们展现的一幅愚人像和婴儿状态:

我独泊兮,其未兆;沌沌兮,如婴儿之未孩;累累兮,若无所归。众人皆有馀,而我独若遗。我愚人之心也哉!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。我独异于人,而贵食母。(《老子》第20章)

这里的“贵食母”就是“贵用道”。用智去治理国家有悖于道,具体来说就是有悖于无为、无名、柔弱、纯朴等原则。反过来我们可以说,用智去治理就是用有为、有名、刚强、礼文等去治理^[20]。

据此,老子在政治上的“反智”主要是用根本的“道”去治理。老子认定只有用“道”去治理才能造就出一个良好的秩序,否则就只能造成混乱和祸害,而“用智”就是它的主因。这同时也表明,说老子的“反智”是奉行愚民主义和专制主义是站不住脚的,更何况老子不是只要求对百姓“将以愚之”,统治者自己也要“自愚”,也不要“用智”,也要“无知”(“爱民治国,能无知乎”)。

正如黄老学将老子的“道政”转变为“法治”一样,黄老学将老子的“用道反智”转变成了“弃智用法”——即统治者必须用“法”而不是用个人的贤智去治理,这是黄老学家们的共识。如《管子·任法》篇说:“圣君任法而不任智,任数而不任说。”慎到被认为是黄老学中反智的代表性人物,《庄子·天下》篇概括他的思想说:“不师知虑,不知前后,魏然而已矣……夫无知之物,无建己之患,无用知之累,动静不离于理,是以终身无誉。故曰:至于若无知之物而已,无用贤圣。夫块不失道。”照这里所说,不用智就不会失去道和理。韩非认为圣人之道就是排除智巧,因为用智巧难以持久统治:“圣人之道,去智与巧。智巧不去,难以为常。”(《韩非子·扬权》)从慎到和韩非的说法看,他们同样也有老子的“反智用道”的一般性立场,但他们更具体、更主要的立场是“弃智用法”。如《荀子·解蔽》篇说慎子是“以法为道”,说他“蔽于法而不知贤”。韩非作为后期法家的中心人物,他对法治的信念更是坚定。

在上一节从老子的“无为”到黄老学的“法治”的转变中,我们简要说明了黄老学主张法治的主要理据(“简要”和“事半功倍”;普遍有效;客观稳定;统治者的有限性;合乎人情)。就“弃智用法”来说,这五者大都同时也是黄老学弃智的理据。在黄老学看来,用“智”而不用“法”去治理,就会产生许多不可克服的矛盾和恶果。具体而言:一是会产生统治者才智的有限性与用智治理对才智无限需求的深刻矛盾:“弃道术,舍度量,以求一人之识识天下,谁子之识能足焉?”(《慎子·佚文》)“释法术而任心治,尧不能正一国;去规矩而妄意度,奚仲不能成一轮;废尺寸而差短长,王尔不能半

中。使中主守法术，拙匠执规矩尺寸，则万不失矣。君人者能去贤巧之所不能，守中拙之所万不失，则人力尽而功名立。”（《韩非子·用人》）二是会产生繁琐、没有效率和陷入困境的恶果。如韩非说：“道法万全，智能多失。夫悬衡而知平，设规而知圆，万全之道也。”（《韩非子·饰邪》）“废常上贤则乱，舍法任智则危。”（《韩非子·忠孝》）三是会产生治理没有客观性和稳定性的恶果。如《慎子·君人》说：“君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出矣。然则受赏者虽当，望多无穷；受罚者虽当，望轻无已。君舍法而以心裁轻重，则同功殊赏，同罪殊罚矣，怨之所由生也。”

严格来讲，黄老学的反智，主要是指反对统治者用个人的才智去取代“法治”，与老子有所不同。对黄老学来说，统治者不用智而用法治去治理，反而能让他的臣民们充分发挥他们的聪明才智。如韩非说：“力不敌众，智不尽物。与其用一人，不如用一国。故智力敌而群物胜。揣中则私劳，不中则任过。下君尽己之能，中君尽人之力，上君尽人之智。”（《韩非子·八经》）又说：“明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不躬于智；贤者勅其材，君因而任之，故君不躬于能；有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不躬于名。是故不贤而为贤者师，不智而为智者正。臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。”（《韩非子·主道》）所有臣民才智的释放和运用是无限的，它正好可以弥补统治者个人才智的不足。

注 释

- [1]老子是不是早期道家哲学的创立者，在海外特别是在欧洲和日本的汉学界仍然受到怀疑并给予否定性回答。参见葛瑞汉的《论道者：中国古代哲学论辩》（中国社会科学出版社，2003，第250~254页）和池田知久的《道家的新研究》（中州古籍出版社，2009，第2~12页）。原则上，对任何已有问题都可以质疑和怀疑，但关键是我们用什么证据去证明这个怀疑。一个被先秦不少文献称道的东周时代人物——“老子”或“老聃”，而且这个人物的言论和思想在先秦不少的著作中又被称引和概述，如果说这些材料都不可靠，那就不是“什么历史材料才算是可靠的”问题，而是“什么逻辑才是真正的逻辑”的问题了。
- [2]本文所说的“统治术”包括了统治的原理和统治的方法两个方面。
- [3]参见史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，江苏人民出版社，2004，第195~269页。
- [4]“道政”相对于儒家的“德政”，它是以“道”为根本准则的统治和政治治理。
- [5]如老子有“道生之”（《老子》第51章）、“渊兮似万物之宗”（《老子》第4章）、“道者万物之奥”（《老子》第62章）等说法。
- [6]参见王中江：《出土文献与先秦自然宇宙观重审》，《中国社会科学》2013年第5期。
- [7]河上公本和王弼本作“命”，帛书乙本、汉简本、严遵本和傅奕本作“爵”，但原本应是“命”而不是“爵”。郭店简也有类似的说法：“莫之命而常自均焉”。
- [8]参见卢育三：《老子释义》，天津古籍出版社，1995，第202页；许抗生：《帛书老子注译与研究》，浙江人民出版社，1985，第25页。
- [9]这段引文参考了陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆，2003，第262~263页；李存山：《老子》，中州古籍出版社，2004，第44~45页。
- [10]有关郭店简本《老子》与这个说法的异同，参见王中江：《汉简〈老子〉中的“异文”和“义旨”示例及考辨》，《湖北大学学报》2014年第1期。
- [11]此外，老子的道还是公平和公正的法，老子用“天道”来说明。老子认为，天道没有私心和偏爱，它一直施予善者，即所谓“天道无亲，常与善人。”（《老子》第79章）天道的法则与人间的方式不同。人间采取一种不公正的做法，损害不足的人去增加已有很多的人；相反，天道则是减损多余的人去补充不足的人。《老子》第77章说：“天之道，其犹张弓与！高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？”

- [12]有关这一问题,参见白奚:《稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣》,生活·读书·新知三联书店,1998,第225~227页;胡家聪:《稷下争鸣与黄老新学》,中国社会科学出版社,1998,第214~224、268~300页。
- [13]《韩非子》这段话的上文是:“故先王以道为常,以法为本。本治者名尊,本乱者名绝。凡智能明通,有以则行,无以则止。故智能单道,不可传于人。”有关道、法相提并论的例子,在《荀子》一书中也出现了。《荀子·致士》:“无土则人不安居,无人则土不守,无道法则人不至,无君子则道不举。故土之与人也,道之与法也者,国家之本作也。君子也者,道法之摠要也,不可少顷旷也。得之则治,失之则乱;得之则安,失之则危;得之则存,失之则亡。故有良法而乱者有之矣,有君子而乱者,自古及今,未尝闻也。《传》曰:‘治生乎君子,乱生于小人。’此之谓也。”《荀子·正名》:“其民莫敢托为奇辞以乱正名,故壹于道法而谨于循令矣。如是,则其迹长矣。迹长功成,治之极也,是谨于守名约之功也。”
- [14]此段文有残缺,所补据陈鼓应:《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,商务印书馆,2007,第130页。本文引用《黄帝四经》其他文本所补的地方,也参考了此书。
- [15]《鶡冠子·兵政》中说的“贤生圣,圣生道,道生法”,是从人自身出发来推论圣、道、法,它同《黄帝内经·经法·道法》中说的“道生法”从根本之道推到法和人道不在一个层次上。
- [16]这两段话分别属于《老子》传世本第32章和第37章。
- [17]有关这一点,参见王中江:《老子治道历史渊源:以“垂拱之治”与“无为而治”的关联为中心》,《中国哲学史》2002年第3期。
- [18]这一思想也反映在荀子那里,他认为拥有君主的宝座本来就具有享受性,如果都像大禹那样,像墨家学派的人那样,当君主就失去了应有的乐趣和享受。荀子说:“故君人者,立隆政本朝而当,所使要百事者诚仁人也,则身佚而国治,功大而名美,上可以王,下可以霸。立隆正本朝而不当,所使要百事者非仁人也,则身劳而国乱,功废而名辱,社稷必危,是人君者之枢机也。故能当一人而天下取,失当一人而社稷危。不能当一人,而能当千百人者,说无之有也。既能当一人,则身有何劳而为?垂衣裳而天下定。”(《荀子·王霸》)
- [19]有关这一方面请参见高道蕴、高鸿钧等编:《美国学者论中国法律传统》,中国政法大学出版社,1994,第212~254页;王中江:《简帛文明与古代思想世界》,北京大学出版社,2011,第427~470页。
- [20]老子的反智同他反对儒家用仁义等伦理道德去治理的“德治”是一脉相承的。

(作者单位:北京大学哲学系)

责任编辑 王正

· 书讯 ·

《庄子哲学之诠释与重建》出版

王玉彬著《庄子哲学之诠释与重建》一书于2015年9月由人民出版社出版。该书将庄子在“轴心时代”的哲学贡献称为“心的突破”,并认为其有三维内涵:“个体化心灵”之挺立、“本体化心灵”之呈现以及“心灵化生存”之创辟。“个体化心灵”之挺立意味着庄子关注的是个体生命如何独立而逍遥的存在于世间的的问题;“本体化心灵”的呈现是经由“心”与“道”的理论融合而实现的,庄子由之而营构出了蕴含着“虚”、“通”、“真”、“和”等特征的“常心”;“心灵化生存”的创辟则意味着庄子哲学非仅止于“精神境界”,只有从“形-知-情-志-物-世”构成的“现实性生存境域”中跋涉而过,个体方能成就“游心”、“游世”的本真之存在方式。

(哲 动)