早期道家“统治术”的转变（下）*

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”转变为“道生法”；老子的以无为和柔弱为主要特性的“道政”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”被改造为“弃智用法”；老子以道的无名为中心的“无名主义”转变为“循名”和“正名”；老子的赤子之心被一种人的趋利避害的自然人情所取代；老子的“小国寡民”设想则被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

四 从“无名”到“形名”

道家哲学以倡导一种可称为“无名主义”的理念和非难儒家的人文礼乐与名号而著称。就老子和庄子的倾向而言，的确如此，虽然两者有程度上的差异。但若将这一说法延用到黄老学上，那就不完全适用了。事实上，这是黄老学改造老子哲学而且不同于庄子哲学的又一个地方。早期道家在这一问题上的演变路线，可以说是从老子的“无名主义”到黄老学的“形名论”。

老子的“无名主义”不能从看似矛盾的方面来认识。《老子》一书的五千言中就有很多概念和名号；而老子一方面说最高的实体“不知其名”，另一方面又“字之曰道”，且老子所说的“无名”同样是一种名号。因此，如果以严格的逻辑来说，老子的“无名主义”便陷入了自相矛盾中。但我们要知道的是，说话者有时是用一种极端性的说法来强调某种东西。同样，老子也是用一种极端的“无名”来强调他对“名”的高度警惕和限制。老子的“无名主义”建立在最高的实体“道”的基础之上。按照老子的立场，终极根源性的“道”不是具体的事物，因此，它也没有具体事物的那种名称，它是“隐而无名”。《老子》第32章有“道常无名”（简本作“道恒无名”）的说法，这句话的恰当解释是“道是恒常和无名”（而不是“道常常是无名的”）^[1]，类似的说法还有“道”无形无象、朴等。《老子》第14章想象最高的实体说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。”《老子》第41章也有“大象无形”的说法。老子的“道隐无名”（《老子》第41章）思想对之后道家的演变一直产生着影响，它成了道家言说“道”的一个标志性手法。

老子的“无名主义”落实在社会和政治生活世界中，就要求统治者遵循“道”并实行“无名”、

* 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。

“不言”或“少言”的治理方式。《老子》第32章说明了侯王与道的“无名”的关系：“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。”统治者遵循道的“无名”的做法就是推行“不言之教”。《老子》第2章和第43章都提出了这一主张：“是以圣人处无为之事，行不言之教”；“吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之”。在变化多端的社会生活中，人们常不遵循“道”，老子提出的纠正办法也是“无名”。他说：“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。”（《老子》第37章）实际上，完全的“不言之教”是不可能的。因此“无名主义”的最终结果就变成了沉默寡言和“少言”。所以，老子又提出了“希言”、“希声”的说法，反对“多言”，认为少说话是符合百姓的自然倾向的（“希言自然”），认为“多言”很快就会穷途末路（“多言数穷”）。^[2]对“名”的警惕和限制，使老子一方面主张“无名”、“不言”和“希言”，一方面又表现为对儒家人文名号的批判和否定。这就是《老子》第19章和第38章中非常激进的言论：

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者，以为文不足，故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。

夫礼者，忠信之薄而乱之首。前识者，道之华而愚之始。是以大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华。故去彼取此。

老子的“无名主义”同他主张的“无为”、“清静”、“反智”（虽然他又主张“大智”）等整体上是一致的。

对于老子的“无名主义”，黄老学接受了他的形而上的方面，舍弃了他的形而下的方面。在接受的方面，黄老学同样认为“道”是无形、无象、无名的。如《黄帝四经·观》篇描述形而上的本体说：“混混[沌沌，窈窈冥冥]，为一困，无晦无明，未有阴阳。阴阳未定，吾未有以名。”《道原》篇描述“道”说：“恒无之初，迥同太虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不熙。古未有以。万物莫以。古无有刑（形），太迥无名……万物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫见其形。”

在老子那里，从形而上的“道”到形而下的万物这一生成过程，也是从无形、无象、无名的“道”到有形、有象、有名的万物的过程。^[3]既然具体的事物都有形象和名号，则人类对待具体事物也应以明察“形名”来对待之。老子承认无名之道衍生出了有形之名，承认“始制有名”，但他对西周封建制的人文礼乐等名号的局限性和造成的问题有太深的体会，因此，他采取了激进的“无名主义”的立场，不相信通过“正名”等方法能够抑制和改变名号产生的困境。在以道为治理的最高原则上，黄老学接受了老子之道的“无为”和“清静”的方面，而没有接受老子的“无名主义”。它不仅没有接受它，相反，还整体上改变了老子的逻辑，割断了老子的“从道的无名到人间的无名”的连续性思维，将老子的“无名主义”改变为“形名主义”。如《黄帝四经·成法》说：“吾闻天下成法，故曰不多，一言而止，循名复一，民无乱纪。”这种形名主义除了内在于老子的从形上到形下的逻辑之外，也同儒家、名家等的“名辩论”有着重要的关联，这就是司马谈、司马迁父子说道家“采儒墨之善，撮名法之要”的主要缘故。所以，黄老学当然不会有《老子》及《庄子》中那些对儒家人文的激进批判和否定。

黄老学的“形名论”因《黄帝四经》的发现而得到了进一步扩展。^[4]按照黄老学的形名论，只要是形而下的具体事物都自然甚至必然有形有名，如《黄帝四经·道法》说：“虚无有，秋毫成之，必有形名”。按照《管子·心术上》的说法，世界上的“形”和“名”原本都是固有的：“物固有形，形固有名”。这种原本就有的“名”，已经有了“唯名论”的意义了。如果说“形”是来自于事物本身，那么每一个事物的“名号”就是人类对事物命名的结果。《黄帝四经·称》篇指出了这一点：“道无始而有应。其未来也，无之；其已来，如之。有物将来，其形先之。建以其形，名以其名。”这里的“建以其

形”的“形”可以理解为“确定”，一般事物的“形”不是创立的。黄老学主要是用“形名”概念立论，但正如先秦还有“名实”概念那样，黄老学也使用了“名实”概念：“名实相应则定，名实不相应则争。”（《黄帝四经·论》）在黄老学那里，“类”的名号相应于自然界中各种具体的有形事物和实在：“夫天有〔恒〕干，地有恒常。合〔此干〕常，是以有晦有明，有阴有阳。夫地有山有泽，有黑有白，有美有恶”。（《黄帝四经·果童》）

除了那些表示自然事物的名号，黄老学还有相对于人事方面的各种不同的名号，有的因其在建立社会秩序中的重要性而成了主要的名号。这些名号，有“道法”及基于此的成文法方面的，有来自软性的伦理和道德规范方面的，有来自行政官僚体系以及社会成员自上而下的各种职分、名分方面的，有来自社会成员的分工方面的。具体来讲，有关道法、成文法及伦理方面的名号，在《黄帝四经·姓争》中主要有“法”、“极”、“故”、“常”、“当”和“德”等名号：“居则有法，动作循名，其事若易成，若夫人事则无常。过极失当，变故易常，德则无有。措刑不当，居则无法，动作爽名，是以戮受其刑。”在《黄帝四经·名理》中有“理”、“是”、“非”、“法”、“虚静”、“终始”、“公私”等：“天下有事，必审其名。名〔理者〕，循名究理之所之，是必为福，非必为灾。是非有分，以法断之。虚静谨听，以法为符。审察名理终始，是谓究理。唯公无私，见知不惑，乃知奋起。”这两个文本中涉及到的名号都是具有普遍性的法则、法度和规范。有关社会分工、官僚职分方面的名号又可以分为不同类型。（1）总体意义上的“名分”概念。如《黄帝四经·道原》说：“分之以其分，而万民不争；授之以其名，而万物自定。”又如《黄帝四经·四度》说：“美恶有名，逆顺有形，情伪有实，王公执〔之〕以为天下正……名功相孚，是故长久。名功不相孚，名进实退，是谓失道，其卒必〔有〕身咎。”这两个例子都是从总体上论说“分”、“名”和“功名”。（2）具体的社会分工和社会地位方面的名号。以《黄帝四经·道法》的说法为例，它说到的名号有男女的分工、贵贱、贤不肖等：“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒位，畜臣有恒道，使民有恒度……万民之恒事，男农、女工。贵贱之恒位，贤不肖不相妨。畜臣之恒道，任能毋过其所长。使民之恒度，去私而立公。”这些名号既表示社会的不同分工，又表明了社会的不同身份和等级。（3）行政科层方面的名号。这方面最基本的名号是“君臣”，如《黄帝四经·四度》说：“君臣当位谓之静，贤不肖当位谓之正……君臣不失其位，士不失其处，任能毋过其所长，去私而立公，人之稽也”。

以上这些不同名号都是黄老学“形名主义”的具体表现。对黄老学来说，通过确立“形名”、“名实”两者的关系，就确定了事物自身的秩序和统一性。在这种情况下，它本身就具有使事物对号入座、各就其位的自我确认能力。我们可以看一下《黄帝四经·道法》中的两段话：“凡事无大小，物自为舍；逆顺死生，物自为名；名形已定，物自为正”；“是故天下有事，无不自为形名声号矣。形名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。”《黄帝四经·论》也表明了这一点：“物自正也，名自命也，事自定也。”一般来说，形名和名实的自我统一和确认能力是人类特有的功能。人事中的名号自不用说，自然事物的形名和名实关系的统一也要通过人的行为来实现。从这种逻辑出发，统治者要做的事情就是奉行“清静”和“无为”的原则，让事物各自按照自己的形名、名实来维持它们的统一和端正。对此韩非明确说：

用一之道，以名为首，名正物定，名倚物徙。故圣人执一以静，使名自命，令事自定。不见其采，下故素正。因而任之，使自事之；因而予之，彼将自举之；正与处之，使皆自定之。（《韩非子·扬权》）

道者，万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。故虚静以待，令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正。有言者自为名，有事者自为

形，形名参同，君乃无事焉，归之其情。（《韩非子·主道》）

但形名、名实不可能都自然而然地或通过统治者的无为来达到统一。在这种情况下，统治者和管理者还要从事具体的“循名责实”和“正名”的工作：“欲知得失，请必审名察形”。（《黄帝四经·顺道》）

需要重点指出的是，黄老学区分了“名”的“正”和“奇”。“正”、“奇”在兵法中主要是指常规的对阵战法和非常规的奇袭、邀截等战法。对老子来说，治国要用一般的常规方法，用兵则要用奇袭的方法（“以正治国，以奇用兵”）。不好的、奇怪的、怪异的行为和东西，表现在名号上就是“奇名”，它同“正名”是不相容的。如《黄帝四经·称》说：“奇从奇，正从正，奇与正，恒不同廷”；《黄帝四经·前道》说：“正名不奇，奇名不立。正道不殆，可后可始。”《管子》等也有与此一致的一些说法：“正名自治，奇名自废”（《管子·白心》），“名奇则乱”（《管子·枢言》），“其名奇而天下乱”（《申子·大体》）。

既然名有“正”、“奇”之别，治理者在循名和正名的过程中，就要辨别名的“正”和“奇”，用“正”去端正“奇”：“彼必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而持民之所宜。”（《黄帝四经·成法》）黄老学接受了老子用“正”的方法，否定不正的“奇名”，认为治理者的“正名”首先就是用普遍的正确名称去克服和排除各种不正当的“奇名”。《黄帝四经》又特别提出了审查“三名”的主张。“三名”即《论》篇中说的“一曰正名立而偃，二曰倚名废而乱，三曰强主灭而无名。三名察则事有应矣”。《论》又说：“帝王者……执六柄以令天下，审三名以为万事[稽]，察逆顺以观于霸王危亡之理，知虚实动静之所为，达于名实相应，尽知情伪而不惑，然后帝王之道成”。

在黄老学那里，辨别“正名”、“奇名”，也就是辨别美恶、是非、曲直、情伪、终始、得失、逆顺、死生、祸福。如《黄帝四经·名理》说：“故执道者之观于天下[也]，见正道循理，能举曲直，能举终始。故能循名究理。刑名出声，声实调合。[福]灾废立，如影之随形，如响之随声，如衡之不藏重与轻。”《论约》也说：“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”。

很明显，在经验和人事的世界中，黄老学转变了老子的“无名主义”。它在宇宙和万物的根源意义上接受了“道”的“无名”，但在具体事物和人类社会则承接老子的“始制有名”之说，并将之发展为“有名主义”而没有接受老子的“不言”、“无名”之主张。

五 从“自然”到“人情”

老子道政的主旨是圣人遵循“道”的无为而实行无为之治，目的是让社会大众都能够按照他们自己的意愿进行选择并行动，这叫作百姓的“自然”，即自己造就自己。从“道”与万物的关系说，“道”对万物来说是无为的，万物对于“道”来说是自然的，“道法自然”的准确解释是“道遵循万物的自然（自己造就）”。具体到人类社会，那就是圣人对于百姓是无为的，百姓对于圣人来说是自然的。在老子的思想中，“无为”只是用来说明圣人如何统治的众多词汇中的一个（虽然它用例比较多），除此之外，还有不少类似的词汇，如“好静”、“无事”、“无欲”等。同样，“自然”也只是用来说明万物和百姓自身和自我活动的一个词（虽然它具有代表性），除此之外类似的词汇还有“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”、“自均”、“自宾”等。^[5]《老子》第57章分别用这两类相对应的词汇清楚地表现了统治者推行道政与百姓实现自我的对应关系：“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’”^[6]。

《老子》第32章强调了“道”的无名和侯王遵循它与万物自宾、百姓自均的关系：“道常无名，朴

虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”《老子》第58章说的“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺”，也显示了统治者“闷闷”与民“淳淳”的良好关系，以及相反的统治者“察察”与百姓“缺缺”的恶的关系。

自然、自化、自富这些词汇中的“自”字，已经显示出百姓的行为都是从“自身”、“自我”和“自己”发出的，但它仍然不足以说明百姓如此行为的内在动力。这是因为“自然”的“自我”和“自己”主要是强调：相对于统治者的无为，百姓能够自行其事并造就他们自身，它主要不是用来说明百姓为什么要这样做。这里也许隐含着百姓希望这样做和乐于这样做的动机，但事实上至少老子没有明确将之说出来，更没有将它作为人的一种内在倾向特别是人的本性揭示出来。而这恰恰是黄老学对老子思想的又一个转化和扩展。

黄老学传承了老子的“道”无为与万物自然的宇宙观，以及圣人无为与百姓自然的政治思维，而且使之更加典型化。在黄老学中，“道”与万物的关系被设定为“一”与“多”的关系，圣人与百姓的关系也被设定为圣人“执一以御多”的问题。如《黄帝四经·成法》篇所言：

夫唯一不失，一以趋化，少以知多。夫达望四海，困极上下，四向相抱，各以其道。夫百言有本，千言有要，万[言]有总。万物之多，皆阅一孔。夫非正人也，孰能治此？彼必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而持民之所宜。总凡守一，与天地同极，乃可以知天地之祸福。

统治者执“道”、执“一”以知“多”、御“多”，它执的“道”和“一”的内容，一方面主要是“无为”、“清静”等普遍的治理原则。如《黄帝四经·十大经·名刑》说：“形恒自定，是我愈静；事恒自施，是我无为。静壹不动，来自至，去自往。能一乎？能止乎？能毋有己，能自择而尊理乎？……万物群至。我无不能应。”另一方面，“道”和“一”在黄老学中又被具体化为普遍的“法度”，进一步又被具体化为人类的成文法。统治者“执道”、执法无为，百姓自己就能造就自己。这方面的词汇新增加的有自事、自命、自清、自理、自壮、自试、自成、自施、自作、自喜等。

社会大众和百姓自己能够造就自己，既以客观上统治者的无为和不干涉为条件，又以他们自身的内在根据和动力为出发点。这种内在根据和动力在黄老学看来就是人的“人情”——即人的本性。在先秦，道家确实不像儒家那样以“性”概念为中心对人的本性有许多讨论，但不能说先秦的道家没有人性论，正如我们已经讨论到的那样，道家主要不是用“性”（《庄子》书中有少量的“性”）而是用“德”去言说万物和人的本性，黄老学更是提出了“人情”的概念。它说的“人情”，其实就是人性。道家和黄老学者一般不以善恶论人性，他们不认为人性是恶的，包括所谓的韩非子的性恶论。当然，他们也不用相对于恶的善去描述人性，虽然实际上在他们的心目中，人的德、人的情都是良好的本性。正因如此，道家和黄老学才强调人要操持他的德，并应该满足他的自然倾向。

同老子和庄子特别是庄子的“德”主要是指人的纯朴、天真等不同，黄老学认为“人情”主要是“趋利避害”、“好生恶死”的自然倾向。如《管子·形势》说：“民之情，莫不欲生而恶死，莫不欲利而恶害。”^[7]这种自然性情和倾向对黄老学来说就是着眼自己利益的“自为”。如《慎子·内篇》说：

人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用。是故先王不受禄者不臣，禄不厚者不与入难。人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣，此之谓因。（见《群书治要》本）^[8]

统治者应该如何对待人的趋利避害或者“自为”的自然性情呢？统治者如何做才是正当的和有效的呢？既然黄老学没有说人的这种自然性情是恶的，也没有提出什么理由说这种性情是需要改变的，人又并不愿意背逆和改变他的性情，那么很简单，就要遵循和满足人的性情。事实上，黄老学确实是这样

主张的。为此，它还专门提出了“因循”和“静因之道”的概念。《慎子》有一篇的名称就是《因循》，其中对“因”说道：“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。”《韩非子·八经》中有《因情》篇，其中说“凡治天下，必因人情”。《管子·心术》则提出了静因之道：

人之可杀，以其恶死也，其可不利，以其好利也。……其应也，非所设也，其动也，非所取也。过在自用，罪在变化。是故，有道之君，其处也若无知，其应也若偶之，静因之道也。

据此来说，统治者的执道无为和清静无为，就是去“因循”百姓的性情，让他们的偏好都能够实现和满足，而法治的惩罚和奖赏正好能够适应人的趋利避害的自然性情。可以看出，黄老学不仅传承了老子的自己造就自己的“自然”，而且更进一步解释和说明了人们为什么要自己造就自己的内在根据和动力，以及法治与人性的统一性和适应性。

六 从“小国寡民”到“至世”

统治术不仅要设想如何去统治，也要设想统治所要达到的政治期望和目标，从老子的政治思考到黄老学都是如此。老子设想的最好的统治是“太上，下知有之”。即统治者的无为使百姓都能够按照自己的意愿进行选择和行动，使他们感觉到有一个统治者存在而这个统治者又离他们很远，他们所做的一切及其结果都是他们造就的而与统治者无关。说到老子的政治期望，我们通常想到的是他设想的“小国寡民”社会：“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”。（《老子》第80章）

这一理想社会的整体特征是将物质文明和工具的使用降到最低点（即使是已经拥有了一些工具特别是兵器），同时将不同族群的交往降到最低点，而在这种社会中人们生活幸福、安居乐俗。《庄子·胠篋》篇引用《老子》这一章的话，并将这种社会安排在传说的遥远历史人物的时代：“昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏戏氏、神农氏”，并说这种“至治”的社会在他们生活的时代已经存在了。在《马蹄》篇中，为了抑制文明对人类造成的伤害，庄子为人类设想了一种更加原始的“至德之世”的社会：

彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。

有趣的是，同老子的“小国寡民”社会及庄子的发展不同，老子自身还有“大国”的理念和期望（“治大国”、“大国者”）。他不仅提出了如何治理大国的形象的说法（“若烹小鲜”），而且强调了大国如何对待小国的方法：“大国者下流”、“大国以下小国”、“大国不过欲兼畜人”（《老子》第61章）。

黄老学对老子的“小国寡民”社会没有兴趣，它的兴趣是小国如何求生存和大道如何兼并，或者像韩非那样热衷于富国强兵，而且他们也设想了“至治”的理想社会。如《韩非子·大体》篇（也收录在《慎子》中）：

古之全大体者：望天地，观江海，因山谷，日月所照，四时所行，云布风动；不以智累心，不以私累己；寄治乱于法术，托是非于赏罚，属轻重于权衡；不逆天理，不伤情性；不吹毛而求小疵，不洗垢而察难知；不引绳之外，不推绳之内；不急法之外，不缓法之内；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，而不在乎人。

故至安之世，法如朝露，纯朴不散，心无结怨，口无烦言。故车马不疲弊于远路，旌旗不

乱乎大泽，万民不失命于寇戎，雄骏不创寿于旗幢；豪杰不著名于图书，不录功于盘盂，记年之牒空虚。故曰：利莫长乎简，福莫久于安。使匠石以千岁之寿操钩，视规矩，举绳墨，而正太山，使贵、育带干将而齐万民，虽尽力于巧，极盛于寿，太山不正，民不能齐。

故曰：古之牧天下者，不使匠石极巧以败太山之体，不使贵、育尽威以伤万民之性。因道全法，君子乐而大奸止。澹然闲静，因天命，持大体。故使人无离法之罪，鱼无失水祸。如此，故天下少不可。

上不天则下不遍覆，心不地则物不必载。太山不立好恶，故能成其高；江海不择小助，故能成其富。故大人寄形于天地而万物备，历心于山海而国家富。上无忿怒之毒，下无伏怨之患，上下交朴，以道为舍。故长利积，大功立，名成于前，德垂于后，治之至也。

慎到和韩非都属于我们所说的黄老学或具有“黄老意”的人物，不管这一《大体》篇及其它对理想秩序和生活的设想出自谁手，这都不影响我们认为黄老学有一个对良好秩序和生活的设想和期望。黄老学设想的良好秩序和共同体生活，具有一些引人入胜的特征。它相信有一种可期的、可欲的治理得最好的秩序和生活，即“全大体者”、“至安之世”、“治之至”的理想状态。作为一种理想状态，它给我们描述了这种状态下的美好景象。如，“至安之世，法如朝露，纯朴不散，心无结怨，口无烦言。故车马不疲弊于远路，旌旗不乱乎大泽，万民不失命于寇戎，雄骏不创寿于旗幢；豪杰不著名于图书，不录功于盘盂，记年之牒空虚。故曰：利莫长乎简，福莫久于安”；又如，“故大人寄形于天地而万物备，历心于山海而国家富。上无忿怒之毒，下无伏怨之患，上下交朴，以道为舍”。显然，黄老学的“至世”，不同于老子的“小国寡民”，更不同于庄子的原始的“至德之世”，它是用“道”、法律和道德等综合的力量和方法建立起来的理想化的共同体，它是以高度福祉和伟大功绩（“长利积，大功立，名成于前，德垂于后”）为目标的，它是立足于当下并对未来产生深远影响的人间乐土。

结语：早期道家“统治术”的自我革新

追寻和比较了早期道家统治术由老子的“道政”到黄老学的“法治”之自我革新和转变后，我们可以看到这样一些场景：（1）老子的“道生之”在黄老学那里产生出了“道生法”的论断。早期道家不仅认为“道”产生了万物，而且认为它还产生了事物的各种法度。“道”（还有“一”、“太一”）在老子那里具有一般所说的“最普遍的规律和法则”的意义，这样的规律和法则没有同“法律”制度结合起来并相提并论。到了黄老学，“道”和“一”在保持着根本规律和法则意义的同时，开始同法律相提并论，出现了“道法”这样的用法，作为自然法的“道”成了人间法的基础和根据。（2）老子的以无为和柔弱为主要特性的“道”首先是宇宙万物秩序的保障者；当它被运用在人类社会政治生活之后，统治者的统治术主要就是学习“道”的无为和柔弱而建立“道政”；对于百姓和人民来说，这就是他们自我选择和行动的“自然”、“自化”和“自富”。这种“无为而治”的“道政”，到了黄老学，则在作为政治原理被传承外，还将统治者的“无为”理解为通过普遍的法律来治理，通过客观化的非人格的制度来治理。（3）老子“反智用道”的治理，是将治理建立在“道”，具体来说是无为、柔弱等基础之上而不是用智去治理，为此，不仅百姓不要用智巧，统治者也不要智巧。到了黄老学，“反智用道”的治理被改造为“弃智用法”的治理。黄老学的弃智主要是对统治者而言，对于臣民来说，黄老学恰恰想以法治让他们最大限度地展现他们的才智。（4）老子以“道”的无名为中心的“无名主义”虽然在经验世界中产生了“名”，但在政治上的运用中又主张“希言”和“不言”之政，主张纯朴之政。到了黄老学，它虽然承认“道”的实体的无名，承认朴散为器和经验世界上各种有形事物的名，但在政治治理中，它不像老子那样主张无名，相反，各种“形名”成了治理的主要方法，“循名”

和“正名”成为统治者执政的主要工作之一。(5)老子的赤子之心、婴儿的纯朴美德,对为政者和人民来说都是良好的品质,这样的思想在黄老学那里被一种人的趋利避害的自然人情所取代、被人的不同能力所取代。老子强调人们自我选择、自我追求的“自然”,但他没有说明人们为什么要这样做。黄老学为它提供了人的内在基础和根据,提供了法律为什么适合人,人为什么能够被动员和治理的根据,这就是“趋利避害”的内在“人情”。于是,统治者的“无为而治”和“法治”,就变成了因循人的性情,而不是去改变人的性情而治,更不是去改变人的能力。(6)老子的小国寡民设想引人注目,但它在黄老学中并没有引起反应。老子还有“大国”的概念,对此他只是提出了在天下体系中大国如何对待小国和如何治理大国的看法,他没有对大国提出更多的设想。到了黄老学,则设想了一个“治之至”的“至世”。这样的国家不是一个小国,而是一个大国,是一个强大的国家。以上种种,就是早期道家在“统治术”上的一系列自我革新和转变的历程。

注 释

- [1]传世本第37章的“道常无为而无不为”,帛书本作“道隐无名”,郭店本作“道恒无为”。简本可从。
- [2]如《老子》第58章说:“其政闷闷,其民淳淳;其政察察,其民缺缺。”
- [3]王弼的哲学将老子哲学中的形上与形下两个世界以一些十分明确的二分概念表现了出来。
- [4]有关《黄帝四经》“名”的思想,参见曹峰:《〈黄帝四经〉所见“名”思想之研究》,《楚地出土文献与先秦思想研究》,台湾书房出版有限公司,2010,第2~31页。
- [5]许多研究老子的学者在讨论老子的“自然”时,都忽略了与老子的“自然”实际上是近义词的许多词汇,只是孤立地去说“自然”,这是一个严重的缺陷。
- [6]《老子》第37章强调了“道”无为、无名和侯王遵循它与万物自化、天下自定的关系:“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,夫亦将无欲。不欲以静,天下将自定。”
- [7]《墨子·经上》也从“利害”的意义上看待人的喜好与厌恶之情:“利,所得而喜也;害,所得而恶也。”
- [8]《尹文子·大道下》篇载有田骈有关“自为”的说法:“田子曰:人皆自为,而不能为人。故君人者之使人,使其自为用,而不使为我用。”《黄帝四经·称》有一段残缺的话,也讲到了“自为”:“不受禄者,天子弗臣也;禄泊(薄)者,弗与犯难。故以人之自为□□□□□□□□。”陈鼓应补出所缺文字后,最后一句话就是“故以人之自为也,不以人之为我也。”(参见陈鼓应:《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,商务印书馆,2007,第437页)

(作者单位:北京大学哲学系)

责任编辑 王 正