

中国书籍文库

道教政治管理之道研究

——道教黄老传统考察

吕有云◎著

中国书籍出版社

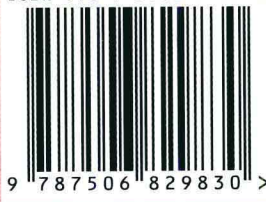
责任编辑：于建平

封面设计：中联学林

道教政治管理之道研究
——道教黄老传统考察

作为中国本土宗教，道教是一个“杂而多端”的文化体系，中国古老文化的各种因素在其中都有体现。具有强烈的现实政治关怀可以说是道教文化最基本的特色之一。道教政治管理之道是黄老道家的修身、治国之道的继续和发展，它沿着黄老的内以修身、外以为国，由内至外、内外统一的精神传统，阐述了以君主为首的统治者的理身理国之道。这种政治智慧在各封建王朝开国立业之初和拨乱反正的关键时期发挥过不可替代的历史作用，是一种独具中国传统特色的生命（身体）政治学。

ISBN 978-7-5068-2983-0



定价：48.00元

中国书籍文库

道教政治管理之道研究

——道教黄老传统考察

吕有云◎著

中国书籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教政治管理之道研究:道教黄老传统考察/吕有云著.
北京:中国书籍出版社,2012.7

ISBN 978-7-5068-2983-0

I. ①道… II. ①吕… III. ①道教—政治学—研究—
中国—古代 IV. ①D092.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 142015 号

责任编辑/ 于建平

责任印制/ 孙马飞 张智勇

封面设计/ 中联学林

出版发行/ 中国书籍出版社

地 址: 北京市丰台区三路居路 97 号(邮编:100073)

电 话: (010)52257143(总编室) (010)52257153(发行部)

电子邮箱: chinabp@vip.sina.com

经 销/ 全国新华书店

印 刷/ 北京天正元印务有限公司

开 本/ 710 毫米×1000 毫米 I/16

印 张/ 16.5

字 数/ 297 千字

版 次/ 2012 年 7 月第 1 版 2012 年 7 月第 1 次印刷

书 号/ ISBN 978-7-5068-2983-0

定 价/ 48.00 元

版权所有 翻印必究

序

道教是中国的本土宗教，两千年来它对中华民族的文化心理及社会生活的方方面面都产生了巨大而深刻的影响。它以黄老道家文化与哲学为理论基础，融合了神仙信仰、鬼神信仰、各类方术，构筑了一个庞杂的信仰——思想学术的体系，中国传统文化的各种要素在其中都得到了体现和传承，以致于马端临在其《文献通考》中称道教文化“杂而多端”。道教文化的“杂而多端”，也给人们对它的认识和理解带来了不少的偏差，使不少的人一提及道教，便拿它与画符念咒、妖言惑众联系起来，更有民间的一些江湖术士把自己所操持的圆光、看相、算命、占卜、咒水、画符等等江湖粗浅邪术，一概误附于道教，致使历代道学圣贤创立和发展的这个文化体系蒙受了诸多的误解。客观地讲，神仙不死，丹药方术，并非道教的首创或专利，也非道教的主流，它们是在特定的历史条件下合入道教文化体系中的。它们的功过是非，道教固然要负较多的责任，但不能负全部的责任。按道教大师陈撄宁的说法，道教之“教”，如果脱去它的外衣，观察它的本质，尽管派别分歧，茫无系统，其间仍然有它自己独立的精神一贯到底，二千五百年来未尝断绝。这种一贯到底的独立精神，就是历代高道大德一再申说的“理身理国之道”。

道教的理身理国之道，有着自身的思想理论渊源和历史传承。古老的黄老道家就是道教最主要的思想理论渊源。黄老道家从它产生的时候起，其思想主张就高标“贵生”、“重生”的旗帜，围绕着养生（治身）与治国这两个方面展开。它以治身为“内”，以治国为“外”，

治国是治身的道理的推广、延伸和运用，两者是同一个“道”的两个不可分割的方面，寻求由内至外，内外统一。显然，黄老之道既是一种“长生久视”的养生之道，同时也是一种“君人南面之术”，是为当政者提供的一种政治统治之术。道教产生之后，古老的道家文化与道教实际上已经打成一片，难分彼此。道家文化的精神正是在道教这种形式下得到继续发展和传承，而道教也理所当然地接过了黄老道家的修身治国的精神旗帜，继续为为政者提供一套君人南面之术。

在道门人士看来，理想的统治者（圣人）可以分为两类，一类是治世之圣人，一类是得道之圣人，得道之圣人所达到的生命境界更高。照神仙道教的代表性人物葛洪所说：“夫俗所谓圣人者，皆治世之圣人，非得道之圣人。得道之圣人，则黄老是也。治世之圣人，则周孔是也。黄帝先治世而后登仙，此是偶有能兼之才者也。古之帝王，刻于泰山，可省读者七十二家，其余磨灭者，不可胜数，而独记黄帝仙者，其审然可知矣。”（《抱朴子内篇·辨问》）道教极力推崇黄帝、老子，以继承黄老的精神遗产和理想追求为己任，原因就在于此。“凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。但黄老执其本，儒墨治其末耳。……夫体道以匠物，宝德以长生者，黄老是也。黄帝能治世致太平，而又升仙，则未可谓之后于尧舜也。老子既兼综礼教，而又久视，则未可谓之为减周孔也。故仲尼有窃比之叹，耳未闻有疵毁之辞。而末世庸民，不得其门，修儒墨而毁道家，何异子孙而骂詈祖考哉？”（《抱朴子内篇·明本》）黄帝与老子，既能长生久视、修身成仙，又能兼综礼教、治世致太平，属于“道者之圣”，在他们身上，体现了修身与治国的完美结合。

在道教看来，黄老身上所体现的最高生命理想，在后来的统治者身上已经失传，统治者不仅自身不懂得重生养生之道，以身为殉，也搞得黎民百姓无法安身立命，甚至连基本的生存需要都无法保证。道教的政治理想，正是要把古老的圣王理想重新加以阐发、传播，以期在现实政治生活中得以实现。道教高举老子“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”（《道德经》第十三章）的旗帜，

强调一个理想的统治者当如黄帝、老子一样，首要在于“贵身”，不胡作妄为，大家才能放心地把治理天下的重任委任给他。道教从帝王师的立场，为时君世主阐述的“君人南面之术”，完全本着一种中国古代特有的“身体观”，采取身国同构、身国同理、身国如一、身国一体的类比思维，说身体即是说国体，说国体即是说身体。治身与治国，本是同一原理；长生久视之术，即是治国安民之术。道教以治身为“内”，为治国的基础和出发点；以治国为“外”，为治身之道在实际政治运作中的延伸和运用，追求一种由内及外、内外交辉的最高生命理想。

毋庸讳言，基于黄老传统的道教理身理国之道，表达的实际上还是一种圣贤政治的理想。它把天下太平的理想追求主要建立在统治者个人生命智慧的觉醒上，难免有人存政举、人亡政息的可能性。恰如牟中三所断言，中国古代政治文化传统有治道而无政道，其资治功能的发挥完全系于圣君贤相的个人领悟，系于王朝政治运作中具有“超凡魅力”（Chrisma）的人，“运用之妙，存乎一心”，没有能向下、向客观的具体操作层面开出具体的政道，还停留在主观状态。遇上“敬德保民”的圣君贤相，则这种内圣之道可以开出外王的果实；遇上骄奢淫逸、不能以德自律的君相，则难免流于不落实，陷入空洞的良好愿望。这也正是道家道教的内圣外王之道往往只能在一个王朝开国立业之初期和拨乱反正的特定时期能发挥作用，不能发挥长效机制的重要原因。这说明，道教这种建立在“贵身”之道基础上的圣君贤相的政治期待，是可遇不可求的。在当时的历史条件下，这大概是道教人士想用自己的道统去影响、作用于政统，从而实现对君主无上权力的限制的唯一选择。这与当代制度化的政治文明建设主流形成了明显的扞格。此一政治文化传统及其对后世影响，值得今人反思。如果我们转换一个角度，将政治文明的推进视为一个复杂的系统工程的话，制度化的政治文明的推进和进化固然是主流，但政治统治集团的生命智慧的觉醒对于政治文明建设也是必不可少的，统治者自身的生命理想、生命修养也是政治生活走向文明开化的必要条件，两者不是一种简单

对立的关系，而是一种相辅相成、相互促进的关系。从这一方面来看，道教的理身理国的政治哲学自有着它的不可或缺的文化价值和政治意义。

吕有云博士的《道教政治管理之道研究——道教黄老传统考察》一书，在吸收、总结已有研究成果的基础上，立足道教经典文献，通过对道教黄老传统的考察与梳理，阐述了道教理身理国之道的历史发展脉络，揭示了为治者治身之道与治国之道的基本原理和原则要求，说明了道教理身理国之道在历史上的作用，对儒、道政治哲学的互补性价值也做了比较中肯的分析评价，论及了道教政治管理之道在当今人类政治管理实践中的借鉴意义。这项研究对于彰显道教文化的主流精神，帮助我们认识道教政治文化和政治哲学的基本面貌，是有着积极意义的。

是为序。

浙江工商大学旅游与城市管理学院院长

博士研究生导师

唐代剑

二〇一二年三月于杭州

目 录

CONTENTS

绪 论	1
第一章 道教的前身——黄老道家政治管理之道概论	29
第一节 《道德经》——黄老之“源”	/ 29
一、《道德经》的天道自然论	/ 30
二、《道德经》的人道无为论	/ 33
第二节 儒、墨、名、法及阴阳——黄老之“流”	/ 40
一、儒家	/ 41
二、墨家	/ 45
三、名家	/ 47
四、法家	/ 50
五、阴阳家	/ 53
第三节 以《老》为“源”，汇“流”诸家的黄老管理之道	/ 57
一、黄老学发展历程简述	/ 58
二、《淮南子》对黄老政治管理之道的系统化和理论总结	/ 62
三、从《论六家要旨》看黄老政治管理之道的理论特色	/ 74
第二章 内以治身——道教关于管理者的自我管理	78
第一节 “爱以身为天下，若可托天下”	/ 78
一、“重生”、“贵生”是道家一贯的思想传统	/ 79
二、道教对道家“爱生”、“重生”传统的进一步提升	/ 82

三、“爱以身为天下，若可托天下”	/ 85
第二节 致虚守静 归根复命	/ 91
一、道家关于生命的“虚”、“静”本质	/ 92
二、道教关于致虚守静、归根复命的生命理想	/ 96
三、致虚守静、归根复命的生命理想与“圣人”的修身治国	/ 99
第三节 少私寡欲 知足守分	/ 102
一、道教对人的合理性欲求的肯定	/ 102
二、少私寡欲、知足知止与君主修身	/ 104
三、少私寡欲、知足守分：保国养民之道	/ 106
第四节 守柔善下 持后不争	/ 113
一、关于“守柔”的修身治国理念	/ 114
二、关于“善下”的修身治国理念	/ 118
三、关于“持后”的修身治国理念	/ 121
第五节 功成事遂，不恃不宰	/ 124
一、老、庄关于“不有”“不恃”“不宰”的圣人品格	/ 125
二、道教对治国者“不恃”、“不宰”圣人品格的期待	/ 128
三、“不恃”、“不宰”之德与“太上”之治	/ 132
 第三章 外以治国——管理者自我管理的进一步延伸	135
第一节 “致太平”的政治管理目标	/ 136
一、“致太平”是道教一贯的政治理想	/ 136
二、“致太平”政治理想的内涵	/ 140
三、“致太平”政治理想与“大同”政治理想	/ 151
第二节 正性清静，气质驳杂：管理的人性论基础	/ 155
一、道家以人性为“真”的人性论思想	/ 156
二、道教的正性清静、气质驳杂的人性论	/ 159
三、正性清静，气质驳杂与道教的政治管理	/ 165
第三节 民为国本 本固国宁	/ 169
一、国以民为本	/ 169
二、民以食为本	/ 172
三、民众衣食之本的保障	/ 175

第四节 因任自然 无为而治	/ 178
一、道教对“无为”内涵的积极性阐释	/ 179
二、因任民性,各得其安	/ 182
三、无为简政,不烦不扰	/ 185
第五节 仁义法度 辅以为治	/ 192
一、对法家的“法”、“术”、“势”的为治功能的肯定	/ 193
二、对儒家仁、义、礼的为治功能的重视	/ 198
三、法以仁义为本,仁义以道德为本	/ 201
第六节 任贤使能 各处其宜	/ 204
一、贤才在政治管理中的重要作用	/ 205
二、贤能之士的考察和识别	/ 207
三、贤能之士的有效任用	/ 210
 第四章 道教政治管理之道的实践、历史地位和现实意义	215
第一节 道教政治管理之道在历史上的实践	/ 215
一、汉初文、景君臣对黄老治道的运用	/ 216
二、唐初贞观君臣对黄老治道的运用	/ 219
三、宋太祖、太宗对黄老治道的运用	/ 223
四、明太祖朱元璋对黄老治道的运用	/ 226
第二节 道教政治管理之道的历史地位	/ 229
一、道教(家)与儒家共同构筑了传统管理文化的两大支柱	/ 231
二、儒道两大管理思想传统相反相成,相互补充	/ 235
三、儒长于守成,是治国的正规军;道长于救乱,是治国的奇兵	/ 237
第三节 无为而治与当前我国政府职能的转变	/ 238
一、转型期内我国的全能政府管理模式及其弊病	/ 239
二、全能政府管理模式违反了自然无为的原则	/ 242
三、小政府,大社会:政府职能转变的最佳模式	/ 244
 主要参考文献	247

绪 论



道教的政治管理之道，是我国古代管理思想和管理文化的重要组成部分。研究道教政治管理之道，不妨先了解一下三十多年来中国古代管理思想的研究状况。包括道家管理思想在内的中国古代管理思想研究，是在以下两种背景条件下展开的：

其一，随着改革开放的深入、经济建设的发展，无论是经济工作，还是行政工作，都面临着许多实际问题，迫切需要从管理上加以规范和解决，因此科学管理的呼声日益深入人心，科学管理的实践一步一步走向深入。然而，我们所急于推行的，几乎全是西方的管理理论与模式，无论人事、财务、生产、销售，甚至小如档案管理、仓库管理，大至行政管理、交通管理、城市管理等等，都是西方模式。而对于中国五千年文明所积淀的管理文化的优良传统，人们并没有给予足够的重视，这不能不引起一些有识之士的反省。与此同时，改革开放以后，当我们得知中国古老的管理智慧，如《论语》、《道德经》、《管子》、《孙子兵法》等在欧美和日本等国家和地区备受青睐，甚至我国现代的《鞍钢宪法》也得到西方管理人士的高度重视时，不少人为此感到惊讶。人们从中认识到：重视西方的管理理论和经验，是完全必要的，而且还应当加强。但是，不要忘记中国之所以能够创造灿烂辉煌的古代文明，是和它有着非常丰富的、表现了高度智慧的古代管理文化分不开的。中华文化

一脉相传，延续了五千多年，是和她有着高超的社会管理、政治管理文化互为因果的。现代的中国人，要在社会主义市场经济建设中发挥非凡的创造力，就不能不了解我们的祖先积淀了数千年之久的极其丰富的古代管理思想的文化遗产，这也是我们创立有中国特色的管理学和管理哲学所必需的。于是，一些学者呼吁，通过发掘、整理中国古代管理思想、管理历史知识和管理历史经验，弘扬中国古代管理文化的优秀传统，一方面使中国古老管理文化的精华，能充分地融入现代管理的实践中，为中国的现代化提供启迪和借鉴；另一方面也希望西方的管理理论和模式，能够在中国走出一条崭新的道路，表现出真正中国化的特色，成为当代中国管理文化的有机组成部分。

其二，自上个世纪八十年代以来，我国社会的政治、经济、思想、文化都发生着深刻而巨大的变化，思想学术研究打破了许多条条框框的限制，人们的思想得到解放，对传统文化、西方文化与社会主义现代化的关系这一时代课题进行广泛的探索和深入的反思，兴起了一股“文化热”。人们力图通过对古代文化的实事求是的反思，挖掘传统文化中的积极的合理的思想成分，推进中国的现代化事业，纠治西方国家现代化之弊。在这场“文化热”中，儒、道两家文化又是关注的重点。从管理思想的角度讲，儒家和道家管理思想对现代意义上的各项管理活动都具有很高的方法论价值，其古老的管理智慧完全可以生出现代管理的时代精神，这是有关人士通过研究与反思后所达成的共识。

在这种背景下，学术界对我国古代管理文化的挖掘和整理逐步展开，中国古代管理思想的研究成为具有重要价值的科学领域。三十年来，学术界对中国古代管理文化中具有系统的管理思想而又对后代产生重大影响的流派，主要包括儒家、道家、法家、兵家等，都已经涉及到了，但对各家研究的广度和深度则有较大差别，而对于以宗教为载体的古代管理思想如道教的管理思想的研究，似乎还处在刚刚起步的阶段。

在对中国古代管理思想的研究中，以对儒家管理思想的研究为最全面、最深入。在已经出版的有关中国古代管理思想的著述中，除了从总体上论述中国古代管理思想及其现代化、中国古代经济管理思想、中国古代行政管理思想的之外，要数有关儒家管理思想和儒家管理哲学的研究成果最多、最深入，对儒家管理思想的评价也最高。相比之下，道家、道教管理思想的研究，似乎要相对薄弱一些。比较儒、道两家管理思想的研究，可以看到，儒家管

理思想的研究全面一些、深入一些，理论性的探讨更强，表现在儒家的管理哲学、儒家管理思想史以及重要的儒家思想家的管理思想，都已经有人做过比较全面的梳理和深入的发掘，而道家管理思想的研究存在着诸多的不足。这些不足主要表现在：这些研究显得零散，系统性不够，理论性不强，主要侧重于道家的“无为而治”的管理理念对现代管理活动（主要是企业管理）的意义，而对历史上道家（含道教）管理思想及其历史发展本身的系统梳理、发掘还做得不够，对道家管理文化以“无为”为宗、“采儒墨之善，撮名法之要”的博大丰富内容的认识还不够，没能揭示思想本身的发展历程、丰富内容及其历史地位，也就是说对它的全貌的认识还不够清楚。这种状况，实在与道家文化在中国思想文化史上的地位很不相称。而对于道教这个“远溯黄老，兼综百家”^①，作为道家文化的重要组成部分，曾在中国古代政治管理、社会管理中发挥过重大作用的、与先秦和秦汉道家有着直接承续关系的、由多种古代文化要素组成的集合体，更没有在管理思想研究的视野中引起人们的广泛关注。

这种情况的出现，主要与人们的思想认识有关。一方面，对“道家”范畴的理解太狭，一谈及道家管理思想，就似乎只有老、庄，而对战国中期以后兴起的战国黄老、秦汉黄老重视不够，特别是对汉末太平道、五斗米道兴起后在历史上出现的并且一直被称作黄老、道家的学者视而不见，严格界定“家”（学派）和“教”（宗教）的界线，无视黄老、道家与道教实际上已经打成一片，无法区分彼此，黄老、道家就是道教^②的历史事实，把汉魏以后的道家（道教）学者排除在研究的视野之外，于是造成了一种很大的误解，好像道教兴起后人们心目中的道家学者都不见了，因而根据主观臆断斩断了历史，造成对道家和道家管理思想理解上的偏差，那么，理所当然，在人们心目中，道教的管理思想这个问题自然也就更不能成立了。

另一方面，如上所述，现代人由于严守“家”与“教”的界线，对道教之“教”的认识和理解也存在很大的偏差，“致使一提及道教，一般观念便认为与画符念咒、妖言惑众等交相混杂，积重难返，日久愈形鄙陋。……同时国人们将义和团思想，与圆光、看相、算命、占卜、咒水、画符等等江湖粗

① 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社1989年版，第7页。

② 参见李申：《道教本论》绪论：“古人语汇中黄老、道家即道教”，上海文化出版社2001年版。

浅邪术，一概误附于道教，益使五千年文化精英所独创的宗教，蒙受百般误解与侮辱，殊堪浩叹！”^① 其实，“教”在中国古代文化中是“教化”的意思，而“道教”则是“以善道教化”之意，与西方文化意义上的“宗教”有很大的区别。对此，《云笈七签》卷三《道教序》作出了解释：“上古无教，教至三皇五帝以来有矣。教者，告也。有言、有理、有义、有授、有传。言则宣，教则告。因告而悟教明理，理明则忘言。”^② “如此看来，道教就是理身理国的道理与实践中的技巧和方法”^③。“道教的主流，乃是治国、治身。……神仙不死，丹药方术，并不是道教的专利，也不是道教的主流，它是在特定的历史情况下合入道教的。它的历史功过，虽然道教要负有较多的责任，但并不能负全部的责任”。^④ 按陈樱宁的说法，“东汉张陵创教以前，只有‘道家’而无‘道教’，但‘道教’的思想萌芽早已潜伏在‘道家’诸子之内，后来才逐渐得到发展。自从‘道教’产生以后，‘道家’之书除了仅有几种古籍而外，并无新的著作流传，我们就盲目的认为它的继承永远断绝了吗？其实不然。历三国、两晋、南北朝、隋、唐、五代、宋、元、明、清，整个的‘道教’完全被‘道家’哲学精神所笼罩，其中知识分子包括在朝、在野、方内、方外一切信仰的人士，凡关于治国修身之道，他们都崇拜老子，……偏重于理论性的‘道家’和偏重于宗教性的‘道教’，彼此打成一片，实际上已分不开了”^⑤。在这种情况下，“如果着眼于整体，则把道教视为宗教的观点就有以偏概全的嫌疑。我们认为，把道教与道家紧密联系起来，把这二者视为中国古代传统文化中与儒（儒家、儒教）、佛（佛家、佛教）并列的三大组成部分之一，是一个比较全面、符合历史实际的观点。……再则，不能仅仅关注道教的斋醮仪式和神道设教等与宗教关系密切的方面，要全面地对道教的哲学、政治、历史、伦理学、科学技术等方面展开全面的研究。这样才能完整地认识、把握道教的实质，摸清贯穿其庞杂硕大的内容的主线，进而达到提纲挈领、纲举目张的效果”^⑥。

基于上述情况和分析，笔者认为，在中国古代管理思想的研究领域中，

① 南怀瑾：《中国道教发展史略》，复旦大学出版社1996年版，第137～138页。

② 《云笈七签》卷三《道教序》，《道藏》（三家本）第22册，第12页。

③ 孔令宏：《宋明道教思想研究》，宗教文化出版社2002年版，第8页。

④ 李申：《道教本论》，第310～311页。

⑤ 陈樱宁：《道教与养生》，第81页。

⑥ 孔令宏：《宋明道教思想研究》，第9页。

道家、道教关于治国、修身的政治管理之道的研究还有较大的开拓空间，战国黄老道家、秦汉黄老道家的研究还有待深入，一些重要的道家人物与道家著述还可作个案研究，特别是道教政治管理思想的研究更是大有可为^①。值得一提的是，已经有人认识到，“要充分重视中国古代管理思想中以宗教形式为载体的管理思想及其学派”^②，“在相当长的历史时期内，中国道家管理思想是在宗教的载体上得到学术营养的供给，以推动自身的发展”^③。如何把道教中的管理思想与建构有中国特色的管理学和管理哲学结合起来，应该是道教文化研究中的一个努力的方向。本文就是对道教的治身治国的黄老传统即道教的政治管理之道作一专题研究的一个尝试。

本文的研究，拟在如下几个方面有所创新：（一）对道教的黄老传统作一比较全面的梳理，以彰显道教作为我国古代多种文化因素的集合体中的一以贯之的治身治国的政治管理之道，展示其基本的精神面貌。（二）通过对道教治身治国的黄老传统的考察，说明道教在政治管理思想层面上与黄老道家的一脉相承，道教政治管理之道实质上就是黄老道家的继续和发展，黄老道家的思想传统在汉、魏以后实际上是在宗教的形式下，以道教为载体，推动自身的发展与传播，从而扩大自身的影响和发挥自身的作用。（三）通过对道教黄老传统的梳理，揭示道教（家）政治管理之道与中国古代其他管理学派（主要是儒家）在政治管理之道的价值取向上的差异性和互补性。（四）对道教（家）政治管理之道在我国古代管理文化中的地位作出实事求是的评价，纠正人们通常过低估价道教（家）管理文化地位的做法。（五）说明对道教中的管理文化的发掘、整理和研究，应当而且能够成为道教文化研究中的一个方向，也是我国古代管理文化研究中的一个重要方面，道教文化是一个博

① 按：刘云柏的《中国古代管理思想史》（陕西人民出版社1997年版）可以说是迄今为止内容最全面的关于中国古代管理思想的通史。这部长达百万余字的著作，不仅囊括了中国古代所有学术流派，而且将佛教、基督教、伊斯兰教等以宗教为载体的管理思想以及主要少数民族的管理思想全部纳入其中，可谓功不可没。可喜的是，作者把《太平经》、葛洪、唐代重玄学以及净明道的管理思想纳入“中国道家管理思想”的范畴，突破了对道家管理思想理解上的狭隘性。但是，笔者认为，由于该书过于追求大而全，优点也变成了缺点，不可避免地暴露出一些问题，如对道家管理思想的把握就没有抓住主线，不能提纲挈领，其论述显得散乱而不成系统。道家的管理思想有“源”有“流”，有继承也有演变发展，但贯穿于其中的主线始终是清晰的，该书作者明显的没有注意到这一点。

② 刘云柏：《中国古代管理思想史》，第1238页。

③ 刘云柏：《中国古代管理思想史》，第293页。

大精深的思想文化的宝库。

二

如前所述，道教虽然以一种宗教的形式出现在历史上，然它实为数千年文化精英所创立的思想文化的总汇，因此，我们不妨多从文化的、思想的与学术的角度来审视这个“博大精深”的思想宝库。我们研究道教的管理文化，不得不从作为道教主要思想学术渊源的黄老之学说起。我们知道，道教的兴起是多元的，“黄老之学是中国道教的理论基础，它发展成了黄老道；黄老道也就是中国早期道教的开始”^①。“道教崇奉黄帝、老子，尊黄帝为道家之主，老子为大道之主或道主。黄帝、老子在道教中有着特殊地位。崇尚黄老的社会思潮由来已久，是道教极重要的思想理论渊源”^②。

黄老，或道家是司马谈、司马迁父子提出的范畴，用以指称秦汉时期在老子学说的基础上，托黄帝之名，“采儒墨之善，撮名法之要”发展起来的以老子思想为宗，兼容各家长处而没有各家短处的这样一个学派。司马谈在其《论六家要旨》中论及黄老道家之学时说：“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚为本，以因循为用。……虚者道之常也，因者君之纲也。群臣并至，使各自明也。其实中其声者谓之端，实不中其声者谓之窾。窾言不听，奸乃不生，贤不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成。乃合大道，混混冥冥。光耀天下，复反无名。凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神〔形〕，而曰‘我有以治天下’，何由哉？”^③冯友兰先生认为，司马谈在这里所讲的正是黄老之学的基本特征，首先从养生讲起，然后把养生的道理运用于治国。黄老道家主张人之所以生，是因为形神相合，如果形神相分离，那么人就要死了。神与形都不能用得太多，过于劳累；如果过于劳累，形神就要分离。这个道理也要用来管理国家、治理天下。最高统治者要让自己的形神相合，

① 陈樱宁：《道教与养生》，第103页。

② 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1996年版，第77页。

③ 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3292页。

首先就要无为。可是这个“无为”并非什么都不做，而是要“群臣并至，使各自明”，让臣下的所作所为与他所担任的职守相符，替君主好好办事，从而实现“无不为”。司马谈的确把握住了黄老之学的两个要点，一是治身，一是治国。治国是治身的道理的推广和运用，两者是同一个“道”的两个不可分割的方面，都是“以虚无为本，以因循为用”。这种分析抓住了要害。事实上黄老之学，或道家之学，从它产生的时候起，其思想倾向就在养生（治身）与治国这两个方面展开。寻求治身与治国统一，可以说一直是黄老、道家学说一以贯之的传统。

老子的《道德经》首开道家思想的先河，实为黄老道家、道教共奉为经典的奠基性著述。这部言简意赅的哲理性诗篇，把天地万物的起源变化，国家的兴衰治乱，人事的吉凶祸福寿夭等，统统说成是有一个统一的内在的至高无上的“道”在起作用。它要求人们去认识“道”并按照“道法自然”的原则去行事，将“天道”与“人道”统一起来，而“人道”又包含了治身、治国两个方面，这两个方面皆应效法自然之天道，这样才会收到治身、治国的良好效果，否则就会适得其反。对此，陈樱宁认为：“老子是我国古代第一流的哲学家，他的哲学理论先从整体‘宇宙观’出发，然后将‘自然’之道、‘治国’之道、‘修身’之道三者归纳于一个共同的自然规律中，在理论上并没有三种看法。”^①《道德经》提出：“爱民治国，能无为乎？”（第10章）又说：“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”（第13章）这就暗示了治国与治身的统一性，治身实为治国之本，只有深深懂得“爱身”、“贵身”之道的人，才可以把天下托付给他，同时也初次暗示了“身”与“国”（天下）的相似性或一致性。

“老子学说战国中期开始向两方面分化，一派通过关尹、列御寇这一系脉，演化为庄周学说。另一派则通过杨朱这一系脉演化为稷下黄老道家学说”^②。这里说的是处在北方的齐国的情形。与此同时或更早，在南方以楚国为中心，也兴起了以《黄老帛书》为代表的南方黄老之学。南北黄老之学都是从早期道家中分化发展起来的、主要以《道德经》为思想渊源的新道家学说，只不过北方的稷下黄老道家由于得到田齐统治者的支持，主要以学术与

① 陈樱宁：《道教与养生》，第89页。

② 黄钊主编：《道家思想史纲》，湖南师大出版社1991年版，第88页。

政治的结合为特色，推动学术的发展；而南方的黄老之学虽然受到过楚国改革变法运动的影响，但主要是以纯学术的方式来展开和推进学术的发展。齐国的稷下黄老和南方的楚国黄老代表了战国黄老学术的整体。仅以稷下道家来说，司马迁说过：“齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主。”^①可见稷下道家非常热心于当时的政治管理问题，他们把老子的上述思想改造为政治管理的哲学，使之成为“君人南面之术”或“黄老道德之术”。稷下黄老之学继承道家的“爱身”、“贵身”传统，并以此为“内”，再把这个保全身体、生命的道理推广到“治国”，并以此为“外”。冯友兰先生指出，稷下道家以“黄老”为标帜是有着它的理想追求的。齐威王曾经自称要“高祖黄帝，迹嗣桓、文”，黄帝是当时传说中的一个人养生成仙的帝王，是统治者心目中的模范圣君；齐桓公、晋文公是春秋时期建立伟大功业的两大霸主。齐威王的理想是要把养生和成就霸业结合起来。黄老之学为当时齐国的政治统治服务，也就把这两点作为其思想学术的基本调子定下来。它包括两个方面，一是治身（养生），一是治国。这两个方面也是老子的思想成分，黄老道家把它说得更加明确化了。因为老子思想中既有“长生久视”的养生之道，也有“君人南面之术”的成分，而且老子也是传说中的长寿者。所以稷下道家既称“黄”，也称“老”。^②黄老之学以治身和治国为同道理的兩個方面的应用，这个基本的学术特征也普遍性地体现在战国中后期的黄老著述之中。如南方黄老学的代表著作《黄老帛书》说：“始在于身。中有正度，后及外人。外内交接，乃正于事之所成。……后中实而外正，[何患]不定。”^③《管子·白心》也说：“内固之一，可为长久。论而用之，可以为天下王。”^④前一句讲治身，后一句讲治国，两方面是统一的。成书于战国末期的《文子》一书也主张“夫道无为无形，内以修身，外以治人”^⑤。具有浓厚道家思想倾向的《吕氏春秋》也说：“昔者先圣王，成其身而天下成，治其身而天下治。”^⑥甚至连托名黄帝的传统医学著

① 《史记·孟子荀卿列传》，中华书局标点本，第2346页。

② 参见冯友兰：《中国哲学史新编》（上），人民出版社1998年版，第496~499页。

③ 《黄老帛书·十六经·五政》，见汤一介主编《道学精华》（上），北京出版社1996年版。

④ 《管子·白心》，见《百子全书》（上），浙江古籍出版社1998年版。本文所引《管子》据此本，下同。

⑤ 《文子·道德》，见徐灵府《通玄真经注》卷五《道德篇》，《道藏》第16册，第695页。

⑥ 《吕氏春秋·季春纪·先己》，见《百子全书》（下）。本文所引《吕氏春秋》据此本，下同。

作《黄帝内经》也说：“圣人不治已病治未病，不治已乱治未乱。”^①所有这些，都体现出黄老学治国治身相统一、由“内”及“外”的学术特征。

如果说黄老道家代表了老子学说向左的方面的继承与发挥，那么庄子学说则代表了老子学说向右的方面的继承和发挥。庄子是所谓“天子不得臣，诸侯不得友”的隐逸之士的代表，他主张不以物累生、害生，追求绝对的精神自由，渴望游于“无何有”之乡。他说：“道之真以治身、其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养性也；”^②“君子不得已而临莅天下，莫若无为；无为也，而后安其性命之情。故贵以身为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下。”^③又说圣人“其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也”^④。庄子主张不以国家天下累其身、害其身，把保性全真看得比什么都重要，但也说出了“帝王之功”、“临莅天下”的治国功业与爱身、贵生的养生之道是一致的，两者都遵循天道自然无为的最高原则，且治身是治国之本。虽然庄子终身不仕，不与统治者合作，“以快吾志”，但他在治身与治国的关系的认识上与老子、黄老是基本一致的，说明了在治身修身方面达到了“内圣”的成就者，才能出为“外王”，否则就只会给天下带来灾难。而《庄子》一书中代表庄子后学的外、杂诸篇则颇言修身、治国的道理，实为黄老传统的体现。

到了秦汉之际，随着北方稷下黄老学的“西渐”和南方黄老学的“北移”，原本就已经相互影响、相互吸收的南北黄老学汇流，终于在汉初形成声名显赫、影响巨大的政治学术流派，并在汉初正式作为治国安邦的指导思想。一些治黄帝、老子言的学者共同形成的这个蔚为壮观的大学派，有人称之为秦汉黄老道家，有人称之为秦汉新道家。秦汉之际对黄老之学作较为全面系统总结的当属黄老学的代表性著述《淮南子》。《淮南子》对黄老之学的学术思想作了如下描述：“君人之道，处静以修身，俭约以率下。静则下不扰矣，俭则民不怨矣。下扰则政乱，民怨则德薄。政乱则贤者不为谋，德薄则勇者不为死。是故人主好鸷鸟猛兽，珍怪奇物，狡躁康荒；不爱民力，驰骋田猎，出入不时，如此则百官务乱，事勤财匮，万民愁苦，生业不修矣。人主好高

① 《黄帝内经·四气调神大论篇第二》，人民卫生出版社1999年版。

② 《庄子·让王》。

③ 《庄子·在宥》。

④ 《庄子·逍遥游》。

台深池，……宝玩珠玉，则赋敛无度，而万民力竭矣。”^①又说：“昔者神农之治天下也，神不驰于胸中，智不出于四域，怀其仁诚之心，……因天地之资，而与之和同。是故威力而不杀，刑错而不用，法省而不烦，故其化如神。”^②可见，君主的身心修养，特别是清静无为，少私寡欲，不烦扰百姓的身心约束，是治理天下的前提和保证。这就把黄老之学的治身治国原则更加具体化了，具有很强的操作性。

从上述回顾中我们看出，由老子发其端的道家之学，经由稷下黄老、南方楚地黄老、庄子及其后学，到秦汉黄老道家，思想学术在向前发展，但始终固守着身、国同治，内外一统的学术主张，其“君人南面”的政治管理哲学始终围绕统治者（管理者）的治身和治国两个方面来展开其思想轨迹。所以到了司马谈的时代，对先秦、秦汉诸子之学进行理论总结时，对黄老道家的学术宗旨得出了如前的结论。

这里还有一个问题，那就是黄老之学的治身、治国的基调，实际上是由老子及其《道德经》奠定的。无论是黄老并列，或是老、庄并举（主要是魏晋以后），我们知道老子的确是道家学术之宗祖，可为什么还要拉上黄帝，并置于老子之前呢？这是因为，其一，当黄老之学在齐国稷下兴起时，它主要是为齐国的政治统治特别是田氏代齐服务的，而田齐统治者把黄帝看做是自己的祖先，因而黄帝在齐国得到特别的尊崇；同时老子又是田齐统治者的故国（指陈国，后为楚国所灭，故《史记》以老子为楚人——引者）的思想家，老子的思想学说经过改造和发展又能适应田齐政治上的需要，故学者们以黄、老并称，并把黄帝置于老子之前，以示特别崇奉。其二，正如《淮南子·修务训》所言：“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者，皆托之于神农、黄帝，而后能入说。”^③司马迁比《淮南子》更能理解这一点，他知道“黄帝，学者所共术”^④，就是说黄帝是中国学术上大家共同认可的文化共祖。黄帝在人们心目中，既是上古时代的模范圣君，又是繁衍中华子孙，创始中华文明的始祖。所以司马迁作《史记》，把黄帝放在五帝之首和全书之首，“论

① 《淮南子·主术训》，见《百子全书》（下）。本文所引《淮南子》据此本，下同。

② 《淮南子·主术训》。

③ 《淮南子·修务训》。

④ 《史记·孟子荀卿列传》，中华书局标点本，第2344页。

大道则先黄老而后六经”^①，这也是崇尚黄老思想的反映。在黄老之学中，所谓黄帝之学，并无专书可考，其标榜黄帝的一些著述，其实都是后人的伪托。对此南怀瑾先生指出：“道家素以黄老并称，自认它的学术渊源是远绍黄帝，这就表示道家的学术思想，是根据中国上古文化正统传承的观念，并非是故作玄虚的谎言。”^②

三

黄老之学作为一种修身养生、经世治国的思想学说，在西汉初年的国家管理和政治管理实践中发挥了积极的作用，取得了巨大的成功。秦汉一统天下以后，封建统治者最为关心的有两件大事，一是经过天下大乱之后如何管理好国家，巩固其统治，并传诸万世；二是如何延长自己的寿命，且有子嗣传续，以保证其统治延续。黄老之学正适应了这种现实需要。黄老之学所主张的天人合一、身国同治的观点，以及应用天道自然无为的原则来指导治身与治国，寻求能使国家太平长治、个人长生久视的方法，在汉初的“文景之治”中发挥了巨大的作用，黄老之学也因此成为一种占统治地位的国家管理之道，黄帝、老子也得到上自帝王、王公贵族，下迄文人学士的普遍崇奉。不过，这时的黄老之学主要从国家政治管理方面发挥其社会作用，尚未与道教神仙信仰发生联系。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，黄老之学失去了其在政治上的统治地位。为了获取生存空间，黄老之学的一部分充分发挥其“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”^③的特长，与从战国以来一直流传的神仙方术结合起来，逐渐转化为黄老道，黄老道便是中国早期道教的开端。

无可否认，黄老之学本身就有爱身贵身、重生养生的传统，这种传统与神仙方术相结合，便演化成了道教企求长生不死、白日登仙的信仰和追求。这个演化过程是以神化黄帝与老子为特征的。黄老道神化黄帝老子，继承并改造黄老道家的创教活动主要发生在两汉时期。本来，在《庄子》的《大宗

① 《汉书·司马迁传》，中华书局标点本，第2738页。

② 南怀瑾：《禅宗与道家》，复旦大学1995年版，第139页。

③ 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3289页。

师》、《在宥》篇中已简略地提到了黄帝得道升仙的传说，而公开神化黄帝的活动主要发生在西汉武帝时期，主要人物是方术之士李少君、公孙卿，他们大肆向武帝宣扬黄帝作为人间帝王而修道成仙、白日飞升的故事以迎合汉武帝企求长生不死的渴望^①，汉武帝听了这些传说，非常羡慕。从此以后，讲神仙之说者皆托名黄帝，成为一时的思潮，人们都把黄帝视为既平定天下，又修道成仙的典范来崇拜。老子在西汉时期仍属于道家。到了东汉，对老子的神化成为继黄帝之后的又一思潮，老子的社会影响越来越大，地位越来越高。如楚王刘英“晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀”，而明帝给他的诏书中有“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓”^②等语，把黄老与浮屠相提并论，说明此时的黄老观念已与汉初的黄老有所不同，已透出了宗教的气氛。而百余年之后，汉桓帝于延熹八年两番派遣中常侍左悺、管霸“之苦县祠老子”，次年又“祠黄老于濯龙宫”^③；《后汉书·祭祀志》言“桓帝即位十八年，好事神仙”；边韶《老子铭》也说桓帝祠老子的直接目的是“存神养性，意在凌云”。这些都表明，此时的老子，在人们心目中与黄帝那样的神仙没有区别，又与佛教的教主同样神圣而庄严，简直就是最珍贵的天神了。可见，到了东汉时期，人们“祭黄老君，求长生福”^④已经蔚然成风，黄老之学已逐渐演化为黄老之道，此后便有一系列的神化老子的说法问世，如边韶的《老子铭》、王阜的《老子圣母碑》、《老子变化经》、襄楷的老子入夷狄为浮屠说、三国时鱼豢《魏略·西戎传》所说老子入夷狄教化浮屠、王胡的《老子化胡经》等，纷纷神化、仙化老子，老子的地位越来越高，后来北魏寇谦之干脆奉老子为至高无上的“太上老君”，以至于《魏书·释老志》说：“道家之原，出于老子”，这样，老子的教主地位就被确定下来了。

值得引起注意的是，从黄老道这种基本形式演变发展起来的道教，在此后近一千八百年的发展历程中，自始至终都是以黄老或道家相标榜，表现出了“一以贯之”的黄老情结或黄老传统。据李申先生的系统考证，汉初黄老、道家是道教的源头，东汉末的太平道、五斗米道乃是汉初黄老、道家的继续，后世所谓黄老、道家概念所指的就是道教。而“道教”一词，在东晋以前，

① 参见《史记·封禅书》。

② 《后汉书·光武十王列传·楚王英传》，中华书局标点本，第1428页。

③ 《后汉书·桓帝纪》，中华书局标点本，第313、316页。

④ 《后汉书·孝明八王列传》，中华书局标点本，第1669页。

恰恰是指称我们今天所说的儒家或儒教；从汉末道教的产生到东晋期间，人们普遍用“黄老”或“道家”来指称我们今天所说的道教，东晋以后才开始有以“道教”一词指称我们今天所说的道教的做法。这样，从东晋以后，直到隋唐、宋元明清，也就是道教在中国封建社会整个发展历程中，用以指称道教的范畴实际上有“黄老”、“道家”和“道教”三个概念，三者同实而异名。^①可见，“道家、黄老概念，所指就是道教，甚至在这一千多年中，人们指称道教，更多的是用道家、黄老这个概念，而不是用道教这个概念”^②。这充分说明，纵观近两千年的道教发展史，其中有一个非常关键的范畴——黄老，把握这个范畴及其思想内涵，也许就找到了理解中国道教的许多重大问题的钥匙。我们将会看到，道教不仅接过了黄老的旗帜，而且也继承了黄老的思想学术传统，从形式到内容都是黄老道家的继续和发展。

现在，我们以“黄老”这个关键词为指引，可以发现，道教虽然以追求长生成仙为其核心信仰，然而它始终有一种不能释怀的情结，那就是如上所说的黄老传统，即始终坚守着来自黄老之学的古老传统，追求治国与治身的统一，而且我们也发现长生成仙的信仰与黄老之学的养生、重身的传统有紧密联系，是黄老的贵生、养生传统与神仙方术相结合以后发展到极致的产物。黄老道家的治国治身的内外统一的传统，在道教中得到了全面的继承和发扬。道教对这一悠久历史传统的持守，是历代道教人士通过为黄老之学的代表性著作（主要是老子《道德经》和其他被奉为“真经”的道家经典）作注疏的方式来表达和实现的。实际上，道教在学术思想上，主要张扬的是黄帝、老子的旗帜，奉为教主的是老子，其它的社会思潮、学术思想也吸取，但或者作为老子旗帜下的一种成分，或者作为一种学术氛围，其地位决不能与《老子》相比。由早期道家，主要是老子奠定基础的、经黄老之学加以继承和发展的天道自然观，以及在此指导下的以清静无为的原则修身、治国的基本观点和实践原则，正是道教从黄老之学中所吸取的主要精神。无论是早期的民间道教，还是魏晋南北朝以后的神仙道教，都非常重视和提倡黄老之学的这种基本精神，或称其为治国治身，或称其为经国理身，或称其为理国理身，都以治身为“内”，以治国为“外”，追求身国同治，内外一统。这说明，道

① 参见李申：《道教本论》，第7～8页。

② 李申：《道教本论》，第14页。

教虽然重视个人修炼，但却以其特有的方式深切地关注着政治，充满了忧国忧民的情怀。这从道教的经典著述中可以得到明确的印证。

从早期道教的经典来看，成书于两汉之际的《老子河上公章句》可谓“是神仙方术与黄老思想逐步结合的历史产物，也是《老子》由道家学说向道教理论过渡的重要标志”^①。这部颇为道教徒重视的经典将“道”分为经术政教之道和自然长生之道，而以自然长生之道为治身治国的统一理论，认为“常道当以无为养神，无事安民”^②；强调“天道与人道同，天人相通，精气相贯”^③；“圣人治国与治身同也”^④。因此《章句》在注释《老子》时，常常治身治国并举，如“中士闻道，治身以长存，治国以太平”^⑤；“万物归往而不伤害，则国家安宁而致太平矣”^⑥；“用道治国，则国富民昌；治身，则寿命延长，无有既尽之时也”^⑦。在释“爱民国”一语时说：“治身者爱气则身全，治国者爱民则国安。”^⑧在释“治大国若烹小鲜”时说：“治国烦则天下乱，治身烦则精散。”^⑨在释“其安易持”一语时说：“治国治身安静者，易守持也。”^⑩在释“无为之益”一语时说：“法道无为，治身则有益于精神，治国则有益于万民，不劳烦也。”^⑪在释“古之善为道者”一语时说：“古之善以道治身及治国者”^⑫。诸如此类的提法，《章句》中还有不少。这些观点充分发挥了黄老道家的“身国同治”、“身国一理”的传统，只不过作者开始有意识地将黄老的养生传统引向“长生久寿”、“无有既尽之时”的神仙信仰。

道教的另一部早期经典《太平经》是一部“辅兴帝王”、使“帝王立致

① 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第91页。

② 王卡点校：《老子道德经河上公章句》第1章注，中华书局1997年版。本文所引《老子河上公章句》据此本，下同。

③ 《老子道德经河上公章句》第47章注。

④ 《老子道德经河上公章句》第3章注。

⑤ 《老子道德经河上公章句》第41章注。

⑥ 《老子道德经河上公章句》第35章注。

⑦ 《老子道德经河上公章句》第35章注。

⑧ 《老子道德经河上公章句》第10章注。

⑨ 《老子道德经河上公章句》第60章注。

⑩ 《老子道德经河上公章句》第64章注。

⑪ 《老子道德经河上公章句》第43章注。

⑫ 《老子道德经河上公章句》第65章注。

太平”^①的经典，从其书名就可以知道它的动机和目的是建立一个太平盛世。该书认为学“道”得“道”的主要目的是“内以致寿，外以治理”^②，主张治身重在养中和之气，治身的法则同样可作为治理国家的宝器。“古者圣人治致太平，皆求天地中和之心，一气不通，百事乖错”^③；“端神靖身，乃治之本也，寿之征也。无为之事，从是兴也。先学其身，以知吉凶。是故贤圣明者，但学其身，不学他人，深思道意，故能太平也”^④。“身”、“国”都是“道意”的体现，故治国之道与治身之道同，治国者无他，“但学其身”而已。可见，“它既讲‘乐生’仙道，也讲‘太平’治道”^⑤，寻求治国治身的统一。故明人白云霁在其《道藏目录详注》中评价《太平经》说：“皆以修身养性，保精爱神，内则治身长生，外则治国太平。”^⑥同样，深受《河上公章句》影响的《老子想尔注》强调以道治身以致“仙寿天福”的同时，治国者也同样需要“信道”“师道”“行道”，才能获得“太平符瑞”。“治国之君务修道德，忠君辅佐务在行道，道普德溢，太平至矣。吏民怀慕，则易治矣，悉如信道，皆仙寿矣”^⑦。可见，《太平经》和《想尔注》等道教经典，“它的长生不死之道，并非主张个人单纯的养生，而是根据‘道设生以赏善，设死以威恶’的神学观念，要求包括帝王在内的人们，‘奉道诫’，把‘积精成神’和‘积善成功’二者结合起来，以致‘太平’，以致‘仙寿’。这种思想在道教史上曾产生过巨大的影响，它是道教教义的最重要的组成部分”^⑧。由此我们完全可以肯定，早期道教所关注的不仅仅是个人生命的长生久视，而且还有人所赖以生存的社会环境是否能致太平，将个人度世与“致太平”的救世之功结合起来。我们还将会看到，“后来的道教正是沿着内以炼养长生，外以治国安民的路线发展下去的”^⑨。

早期道教经过葛洪、陆修静、寇谦之和陶弘景等人的“清整”和改造，

① 王明：《太平经合校》，第18页，中华书局1997年版。本文所引《太平经》据此本，下同。

② 王明：《太平经合校》，第739页。

③ 王明：《太平经合校》，第18页。

④ 王明：《太平经合校》，第12页。

⑤ 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第135页。

⑥ 转引自王明：《太平经合校》，第751页。

⑦ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第38页。

⑧ 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第199页。

⑨ 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1997年版，第24页。

终于变成了为封建统治者所认可的正统宗教，它剔除了早期道教的一些原始性的特点，变成了典型的神仙道教。但魏晋南北朝以后的神仙道教并没有抛弃它赖以产生的思想学术母体——黄老之学，相反，随着老子的教主地位的确立，道教的政治地位的稳固和提高，《道德经》成为圣典，其他道家经典也纷纷成为“真经”，黄老之学的治国治身的传统在宗教的形式下得到了更加广泛而深入的阐释、发挥和传播，在封建的国家管理实践中得到了验证，发挥了积极的作用。这在理论上表现为数量众多、特色各异的注老解老著述的问世。元代道士杜道坚说：“道与世降，时有不同，注者多随代所尚，各自其成心而师之。故汉人注者为汉《老子》，晋人注者为晋《老子》，唐人、宋人注者为唐《老子》、宋《老子》。”^①此话只说对了一半。应当说，在不同时代、不同的道教人士的解老注老著述中，各有不同的侧重点，有人强调治身，有人强调治国，但都没有改变道教整体上寻求治国与治身相统一的黄老传统。这个由《道德经》奠基的、经黄老之学加以明确化，由道教人士发扬光大的主旨实际上已经成为了道教所追求的终极理想。这个理想包括“内”、“外”两个层面：“内”以修身成仙，这是个人的最高人格理想；“外”以治国致太平，这是最高的社会理想，由内及外，内外统一成为一个有机整体。这从唐末五代道士杜光庭的总结中可见一斑。杜光庭在其《道德真经广圣义》中，总结了自汉魏以降的注老解老著述，称诂、疏、笺、注《道德经》者六十余家，其中道教人士几乎占了三分之二以上。他列举、引用和评论诸家，从中归纳总结出《道德经》教义的大纲三十八条。在所列举的三十八条中，杜光庭对天道、神道略而不论，讲养神不死之道，也只是对出家人而言，他更着重的是人道，即理身理国之道。他说：“夫此道德二字者，宣道德生畜之源，经国理身之妙，莫不尽此也。”^②故此他在列出三十八条大纲之后，引经据典，对什么是理身之道、什么是理国之道加以逐条说明，将“经国理身”之道加以系统化。在诸家注疏中，他十分推崇唐玄宗将《道德经》主旨概括为“理国理身”的观点，他说玄宗皇帝“躬注八十一章，制疏六卷。内则修身之本，囊括无遗；外即理国之方，洪纤毕举。宸藻遐布，夺五云之华；天光涣临，增两曜之色”^③。他在《广圣义》卷五《释疏题明道德义》中又指出：

① 杜道坚：《玄经原旨发挥》卷下，《道藏》第12册，第725页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷一，《道藏》第14册，第314页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》序，《道藏》第14册，第310页。

“此经以自然为体，道德为用，修之者，于国则无为无事，自致太平；于身则抱一守中，自登道果。得之者，排空驾景，久视长生。于国失道德则必败亡，于身失道德则沦灭，故在乎上士勤行抱之为式也。”^①在他看来，道教依据《道德经》提出的教义，其核心、主旨不外是“理国理身”，是为君为臣，理国理家必须奉行的不可须臾相离的大“道”。

如果说司马谈司马迁父子代表的是秦汉时期人们对黄老之学的历史性总结，那么杜光庭就代表了隋唐时代人们对黄老之学的又一次历史性总结，两者相隔千年，时代在变化，思想学术的丰富和发展自不待言，而黄老之学的内以治身、外以治国的历史传统，并没有随时间的流逝而湮灭或淡化，道教所坚持的黄老传统，与先秦、秦汉时期的黄老之学，仍是一脉相承，历久不衰，就是在隋唐以后的宋、元、明各朝代，都是如此，这不仅表现在许多高道如陈景元、彭耜、杜道坚、李道纯、张与材等，无不通过注《老》解《老》来阐发身国同道、身国同治的主张，也表现为一些封建帝王如唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖以及一些封建官僚、士大夫等也纷纷以各种方式注《老》解《老》，阐发黄老之道的清静无为的治国治身之道。这里限于篇幅不再详述。因此，我们可以说，黄老之学的治身治国传统，正是通过道教这种形式得到了继承和发扬光大，道教是黄老传统的保存者和推动者。从这个意义上讲，道教就是黄老道家。

四

众所周知，追求长生不死，得道成仙是道教的核心信仰，道教徒的最高理想追求应该是长生不死，得道成仙，一来克服肉体生命的有限性，获得长生不死，二来超越自身现实能力的有限性，获得广大的神通，那么道教作为一种宗教，为什么还要倾注极大的热情、关注现实生活中国家与社会的治乱兴衰成败呢？有的学者从这里似乎看到了矛盾和冲突，找到了道教自身的“缺陷”以及它不能像佛教、基督教、伊斯兰教一样成为一种世界性宗教而只能成为中国本土的民族宗教的原因。如汤一介先生曾认为：“道教之所以没能

^① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷五，《道藏》第14册，第341页。

成为世界性宗教，主要是由于它作为一种宗教其理论和实践都有很大的缺陷，且带有过于强烈的民族性。”^① 这表现在诸多方面，其中重要的一点是，“宗教本身应要求‘出世’，而道教本身作为中华民族的一种民族的宗教却深深地打上了‘入世’的烙印，从每个道教徒个人说，他们要求‘精、气、神’三者混一而成仙；但道教作为一宗教团体学说又提倡‘天、地、人’三者合一而‘致太平’，所以它有着强烈地干预政治的愿望。道教在虚构了超现实的神仙世界的同时，又希望把现实世界变成理想世界，这也不能不是一极大的矛盾。”^② 又如晋代葛洪是神仙道教的代表人物，是自战国以来神仙信仰的集大成者，但人们也发现他的仙道学说的不少自相矛盾之处，如“既主张道本儒末、道先儒后，追求神仙不死超脱尘世，又不能忘怀治世经国，维护君臣礼义的人间俗务等方面”^③。故此，有的论者把葛洪视作道教知识分子中人格分裂的一个典型文本^④。

笔者以为，人们之所以产生上述看法，是因为对道教得以产生的思想学术渊源特别是其中的黄老传统认识不足。《汉书·艺文志》说：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”^⑤ 据此则知道，道家、黄老之学术，就是治身治国、讲究修身治国平天下的学术。道教从它产生的时代起，就一直崇尚黄老并坚守着黄老的思想学术传统。它一方面继承黄老之学的重生、养身的思想和方法，甚至把养生的理论和实践发展成为长生不死的理想追求；另一方面，它又将个人的养生发展到社会的养生，即为养民、治国，两者都遵循着清静无为的根本原则。故作为道教主要思想学术渊源的黄老之学，以及道教对这种黄老传统的一贯坚持，实为理解道教上述“缺陷”的关键之所在。对此，当代著名道教学者陈樱宁的说法颇有见地，他认为老子的《道德经》是道家、道教共同尊崇的圣典，“道教的真实信仰，还是注重在老子《道德经》，其余一切不过宗教仪式而已。所以我们今天谈教理教义，仍以老子学说为中心思想”^⑥。又说：“道教最高的信仰就是‘道’，第一部讲‘道’的书

① 汤一介：《中国传统文化中的儒道释》，中国和平出版社1988年版，第107页。

② 汤一介：《中国传统文化中的儒道释》，第107～108页。

③ 任继愈主编：《中国道教史》，第93页。

④ 参见陈昌文：《葛洪——由儒向道的心理历程》，载《四川大学学报》，2001年第4期。

⑤ 《汉书·艺文志》，中华书局标点本，第1732页。

⑥ 陈樱宁：《道教与养生》，第85页。

即《老子道德经》，后来道家 and 道教中许多名人著作都根据老子这部书而加以充分的发挥，或给予象征性的演化。假使当初没有《道德经》，后人也就不可能无原由的凭空创造出一个道教。这个教……如果脱去它的外衣，观察它的本质，尽管派别分歧，茫无系统，其间仍然有它自己独立的精神一贯到底，二千五百年来未尝断绝。由此可见老子哲学思想之伟大。”^① 这个二千五百年来“一贯到底”的精神到底是什么呢？那就是以“道”为最高信仰，尊道贵德，效法自然之天道，以清静无为的法则修身、治国。这就是“杂而多端”的道教的“杂”中之“一”。道教的这个传统，实际上是“道教的终极理想”^②，也是中国历史上道家道教知识分子最高的理想追求。

现在我们以神仙道教的代表人物葛洪为个案，来看看道教知识分子对这个问题的理解，以展示他们内在的精神世界和理想追求。葛洪所著《抱朴子内篇》，对战国以来的神仙信仰作了系统的总结和发挥，其主旨就是要向世人证明神仙实有，神仙可学而致。故葛洪认为“道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也”^③。针对当时黄老道家已与神仙信仰结合的情况，葛洪认为黄老高于儒墨，“黄老执其本，儒墨治其末耳”^④。他是怎样理解黄老这个“本”的呢？他说：“夫体道以匠物，宝德以长生者，黄老是也。黄帝能治世致太平，而又升仙，则未可谓之后于尧舜也。老子既兼综礼教，而又久视，则未可谓之减周孔也。故仲尼有窃比之叹，不闻有疵毁之辞，而末世庸民，不得其门，修儒墨而毁道家，何异子孙而骂詈祖考哉？”^⑤ 可见，葛洪心目中最理想的人生境界当如黄帝、老子这样的既能长生久视、修身成仙，又能兼综礼教、治世致太平的“道者之圣”，是治身与治国的完美结合。他虔诚学仙修道，是因为“道”可以“内以治身，外以为国”^⑥。他还拿周孔与黄老作了一番比较：“且夫俗所谓圣人者，皆治世之圣人，非得道之圣人。得道之圣人，则黄老是也。治世之圣人，则周孔是也。黄帝先治世而后登仙，此是偶有能

① 陈樱宁：《道教与养生》，第80页。

② 孙亦平：《经国理身——论道教的终极理想及其现代意义》，载叶至明主编《道教与人生》，宗教文化出版社2002年版。

③ 《抱朴子内篇·勤求》。本文所引《抱朴子内篇》皆据王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1996年版。下同。

④ 《抱朴子内篇·明本》。

⑤ 《抱朴子内篇·明本》。

⑥ 《抱朴子内篇·明本》。

兼之才者也。古之帝王，刻于泰山，可省读者七十二家，其余磨灭者，不可胜数，而独记黄帝仙者，其审然可知矣。”^①在葛洪看来，圣人有两种，一种是治世之圣人，以周孔为代表；另一种乃得道之圣人，以黄帝为代表。黄帝高于周孔之处在于，既能治世，又能登仙；古代帝王封泰山、禅梁父者七十二人^②，而史书只记载黄帝升仙，可见，“得道之圣人”在人们心目中才是最伟大的、最理想的。针对人们认为修道学仙有废于“艺文之业，忧乐之务，君臣之道”的责难，葛洪回答说：“要道不烦，所为鲜耳。但患志之不立，信之不笃，何忧于人理之废乎？长才者兼而修之，何难之有？内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而太平。……昔者黄帝荷四海之任，不妨鼎湖之举；彭祖为大夫八百年，然后西迁流沙；伯阳为柱史，宁封存为陶正，……古人多得道而匡世，修之于朝隐，盖有余力故也。何必修于山林，尽废生民之事，然后才成乎？”^③由此看来，以葛洪为代表的道教知识分子所怀有的黄老情结以及他们对黄老的这种解读方式决定了他们的人生理想并非完全隐遁山林，超尘绝世。他们并没有放弃要在现实社会建功立业平治天下的理想。实际上，他们主张和向往一种既能超凡入仙，又能匡世济时的人生，或者功成名就之后再退隐山林，高尚其事的人生哲学。葛洪说：“山林之中非有道也，而为道者必入山林，诚欲远彼腥膻，而即此清静也；”“上士得道于三军，中士得道于都市，下士得道于山林。”^④真正的“上士”或“长才者”应该是“欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举”^⑤，把“匡世”、“佐时”和“登仙”、“轻举”结合起来，求得两全其美才是最为理想的人生。

以上所谈，乃是直接承袭黄老之学的思想传统带给道教的“入世”特征和道教知识分子的人生追求。同时，我们还要进一步看到，这种理想追求又得到了中国思想史上的儒道互补交融的文化现象的影响和强化。中国文化经过魏晋南北朝儒道释之间的相互接触、攻讦和吸收，到唐宋时代形成了三教交融互补的局面。在封建专制统治之下，文人士大夫阶级的穷困也促使道教阵营中的组成成分发生很大的变化，许多初习儒业，追求仕途，以“修齐治

① 《抱朴子内篇·辨问》。

② 《史记·封禅书》曰：“秦穆公即位九年，齐桓公既霸，会诸侯于葵丘，而欲封禅。管仲曰：‘古者封泰山禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉。’”

③ 《抱朴子内篇·释滞》。

④ 《抱朴子内篇·明本》。

⑤ 《抱朴子内篇·释滞》。

平”为已任的儒家知识分子，由于时运的不佳，或者没有机会进入官场，或者进入官场后其所守持的道德理想与实际的礼法操作上的矛盾，于是栖身道门。这种人的思想世界实际就是外道内儒，儒道相佐，其儒道互补的人生价值取向是以道家思想作为儒家人生哲学的补充和调剂，使内心世界的矛盾冲突和痛苦能得到宣泄与释放，精神上能得到自我安慰，以便更好地生存下去。所以，“士人之穷是中国文化运转中的一个必不可少的组成部分。当士人处于穷之时，道学的思想比儒学的孔颜乐处更能保持内心的平衡。中国文化的儒道互补，特别表现为士人的心理结构互补”^①。士人的这种儒道互补的心理结构决定了他们“身在江海之上，心居乎魏阙之下”^②，希望的是“穷则独善其身，达则兼济天下”^③，对世事不能忘情，道貌面纱之下依然有一颗无法遏止的积极用世之心。居庙堂之高时，则实践其齐家治国平天下的理想；处江湖之远时，则将治国的理想当成个人修身的实践，走所谓“隐逸”的路线。但是，“所谓隐士者，非伏其身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其智而不发也，时命大谬也”^④。不合时运而困顿天下，则深藏静处，等待时运的变化；一旦有了机会，则其用世之心又勃然而起，甚至在道教史上专有以“隐”作为“终南捷径”的做法。由此可见，儒道互补、外道内儒是中国文化史也是道教史上不可忽视的文化现象，给道教的发展带来了一些新的东西，“内儒外道的道士无形中使道教渗入了更多的儒家思想入世的内容”^⑤。国家的兴衰治乱，人民的饥寒等人间世的俗务，始终是他们关注的重要方面，因而他们的思想中多有安邦定国，求为治之道的思想内容。这样，儒家的“修齐治平”的理想追求与黄老之学已有的经国理身传统一道，共同强化了道教的人世和救世的思想倾向。

再者，道教的黄老传统本身所固有的重生、养生的思想传统也决定了它不可能不关心现实生活中国家的兴衰和百姓的疾苦，它所追求的安邦治国的理想与其长生成仙的信仰在本质上是一致的。可以说，长生成仙的信仰是黄老道家贵身爱身、重生养生传统与战国以来的神仙方术结合而发展到极致的

① 张立文等主编：《玄境：道学与中国文化》，人民出版社1997年版，第177页。

② 《庄子·让王》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《庄子·缮性》。

⑤ 任继愈主编：《中国道教史》，第448页。

结果。道家的重生、养生传统与神仙修炼方术结合起来,认为“人身一小天地”经过一定方法的修炼,便会发挥出无穷的潜能,克服自然生命的有限性,达到“与天地同休,与日月同寿”的理想状态。这可看做是道家的爱身贵身思想在纵向上的提升。而道家贵身爱身、重生养生思想在横向上的扩大和延伸,便是要关注整个社会的治身和养生,那就是治国安邦“致太平”,减少人间世中各种对人的肉体和精神的可能的伤害和摧残,使人人都能过上幸福的生活,得享天年。因此,道教一方面尽力宣扬、描述神仙世界的美好,从而与俗世的浊恶形成鲜明的对照,以吸引和鼓励人们“唯道是从”,提升生命的境界和层次;另一方面道教也看到,“世上之人由于先天禀受的不同而对求仙之事有着不同的兴趣,‘命属生星,则其人必好仙道,好仙道者,求之亦必得也;命属死星,则其人亦不信仙道,不信仙道,则亦不自修其事也’^①。如何帮助那些难以达到仙境、依然在世间受苦熬煎的人减轻压力也就成了道教视为己任的事”^②。为此,道教除了宣扬“天界”的美好之外,还以其慈悲的胸怀普遍地关注着世上的每一个人,希望建立一个“颂声作矣,万物长安矣,百姓无言矣,……天病除矣,地病亡矣,帝王游矣,阴阳悦矣,邪气藏矣,盗贼断绝矣”^③的和谐公正安宁的理想社会。

总之,从以上论述中我们可以得出如下看法:以黄老为代表的道家道教传统和以孔孟为代表的儒家传统,他们的最高目的和最基本的动机,其实都是一样的,都是想建立长治久安、天下太平的社会局面,所不同的是他们各自采取的理念和方法不同,各有自己的特色。从他们各自阐发的治国治身之道来看,他们都是以师道而自处,讲述的都是王者师的大学问。

五

从以上的论述中我们看到,治身治国的理想追求是黄老道家和道教一脉相承的古老传统,也构成了道教作为一种信仰——思想学术体系的终极理想,而道家和道教的政治管理思想和管理文化,正是依托和生长在这个传统之上

① 《抱朴子内篇·塞难》。

② 郭武:《论道教的长生成仙信仰》,载《世界宗教研究》,1994年第1期,第35页。

③ 王明:《太平经合校》,第192页。

的。正是出于治身治国的理想和追求，黄老道家和道教发展起了独具特色的、一以贯之的管理思想文化，并且与儒家的管理思想和文化一道，共同构筑了中国古代管理文化的两条主线，对中国古代的政治管理、国家管理实践产生了巨大的影响。现将道教治身治国之道有关的几个问题作一简要梳理，以期明确几个基本观念，有助于我们对道教管理思想的初步认识。

（一）道家道教的经国理身之道是中国古代的一种政治管理、国家管理之道。司马谈在《论六家要旨》中对先秦、秦汉诸子百家之学进行总结时指出：“《易大传》曰：‘天下一致而百虑，同归而殊途’。夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也”^①。在司马谈看来，百家争鸣的焦点其实都在于对国家管理的理论及其哲学基础的探讨上。春秋战国时期，由于官学衰微，私人讲学之风兴起，诸子百家面对激烈变革的社会现实及其需要，纷纷提出了自己的治理天下、管理国家的一整套路线、方针、战略和策略，并为此进行了详尽的哲学论证和激烈的学术争鸣，这就是司马谈所讲的“务为治者”。司马谈认为道德家（黄老、道家）就是其中能够“采儒墨之善，撮名法之要”，善于吸收各派长处而唯一没有各家短处的一种管理之道，道家思想的根本目的在于管理好国家。同样，班固的《汉书·艺文志》也认为道家的学问是治国安邦的“君人南面之术”，即政治管理、国家管理的学问。当然，道家提出的管理之道主要是关于整个社会的宏观管理问题及其形而上依据，而较少涉及具体的管理方法和技术。故黄老的“治道”主要是一种政治管理和国家管理的哲学。这种管理之“道”以天道自然的宇宙论为基础，认为天道与人道是相通的，而人道又可分为治国和治身两个不可分割的方面，治国之道与治身之道同，两者都须效法清虚无为的自然之天道。这种学说始于老子的《道德经》，经过稷下黄老、楚地黄老，经秦汉黄老道家一直到两汉以后的道教发展下来，形成了一个蔚为壮观的管理学派，在中国古代的政治管理、国家管理实践中产生了巨大的影响，发挥了积极的作用。道教虽然是一种宗教，但却是个人的世色彩很强，非常关注政治的中国古老智慧的保存者，在其“杂而多端”的体系中尤其在学术层面上，完全继承了黄老之学的“务为治者”的政治管理的历史传统，并且根据封建政治管理的新的实践和需要，作出了进一步的发挥和新的发展，完善和充实了它的基本精神。可以说，自从东汉时

^① 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3288~3289页。

期太平道、五斗米道等道教派别产生以后，黄老、道家和道教实际上就已经混而为一，道家的思想和智慧通过道教并在道教的形式下延续下来并得以发扬光大。从那时候起，道家学者就是我们今天所指的道教学者，而我们今天所说的道教学者实际上也就是黄老、道家学者，两者已经无法在事实上区分开来。尽管道教以神仙信仰为其宗教教义的核心，然在其“博大精深”的信仰——学术系统之中，道家、道教实在有着许多共通的东西，最显著的方面即双方共同尊奉的黄老传统——一种古老而独特的政治管理智慧。无怪乎陈樱宁强调自从道教产生以后，道家、道教实际上已经“打成一片”了。了解了这一点，我们就知道，作为中国文化主流之一的道家学术思想，包括其管理思想，自汉魏以后，实际上就是道教的管理思想，而一些人仅以老子、庄子、列子等数人学说代表道家学术之全体的做法实际上是割断了历史，也不能从理论上解释自汉末以后道教史上人们不断提到的黄老、道家到底是指谁。正因为道家道教已经“打成一片”，所以道教把黄老道家的“经国理身”的管理之道完全继承下来并引向深入、发扬光大，在封建的政治管理实践中发挥了积极的作用。对此，南怀瑾先生评价说：“中国历史，自秦、汉以后，任何政治清明的国家升平阶段，其思想与治术，大都有一共通原则，即‘内用黄老，外示儒术’。且看每逢国家变故，起而拨乱反正的时代，多半有道家的人物，参与其间的现象，这几乎已成为过去历史的定例。”^①

（二）在“经国”与“理身”的关系中，“理身”为“内”、“经国”为“外”，由内及外，内外一理，内外统一。“道教的老学或者道论，是以治身、治国并提为其特点”^②；“治身与治国的关系，这是道教勤于探求的老问题”^③。在黄老道家的观念中，“国犹身也”，两者都是至高无上的“道”的体现，在结构和功能上是相同的或相似的，都以天道自然作为其最高的指导原则。《道德经》早就说过：“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”（第13章）。这就暗示了，国在本质上不过是身（个体生命）的外在化和社会化的表现，治国实际上是治身的进一步的延伸或“模拟”；同时也蕴含了对“为治者”（管理者）的这样一种理想人格期待：只有把自己的生命视为与天下同等重要、甚至比天下更重要而不因天下劳其形、伤其神的“全

① 南怀瑾：《中国道教发展史略》，第117页。

② 卿希泰主编：《中国道教史》第二卷，第715页。

③ 卿希泰主编：《中国道教史》第二卷，第84页。

生”、“全德”之人，才可以把天下托付给他，治国必须从治身做起。不懂得治身而欲求治国者，将是很危险的，不仅会害其身，而且会害天下之生。由老子订下的这个基调，在黄老后学中得到了继承和发展。从稷下道家开始，黄老学者就明确地把治身作为“内”，把治国当作“外”。冯友兰先生也指出：“黄老之学以治身为内，以治国为外”^①。如《管子·心术上》曰：“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理；嗜欲充溢，目不见色，耳不闻声。故曰：上离其道，下失其事。”^② 这就是说，君之在国，好比是心之在身；国有百官，好比是身有九窍。如果心很安静，九窍就各尽其能，那么人就身心健康，耳聪目明；如果心里胡思乱想，那么眼睛就看不见颜色了，耳朵也听不见声音了。同样的道理，对于治国而言，如果君失去了为君之道，那么下边的臣也都不能各尽其责了，国家就要乱了。这是一种典型的身国相拟，以身喻国的观念。《管子》中的另一篇《内业》篇说：“精存自生，其外安荣。内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。渊之不涸，四体乃固。泉之不竭，九窍遂通。乃能穷天地，被四海。中无惑意，外无邪菑。心全于中，形全于外。不逢天菑，不遇人害，谓之圣人。”^③ 这里所说的圣人的两个方面，一是养生，另一个方面是把他的养生之道应用于治国，即所谓“穷天地，被四海”，前者为内，后者为外，圣人的事业是由内及外，从养生进而推及治国。同样《庄子·天下》篇评论黄老之学的代表人物宋钘、尹文、说他们“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内”^④。这里“内”指治身，“外”指治国。稷下黄老的这种“内”、“外”并提的做法，成为了后来道家学术的一种惯例，那就是专把讲养生道理的著述作为内篇，而把讲其他外用特别是经世致用、治国安邦道理的著述作为外篇，《淮南子》是如此，《抱朴子》也是如此，甚至在《庄子》中也有这种明确的“内”、“外”并举的提法。我们知道，庄子本人对待现实政治的态度与黄老道家大异其趣，但《庄子》一书的编纂体例却值得玩味。按南怀瑾先生的分析，《庄子》的“内篇”的主要内容如“逍遥游”、“齐物论”、“养生主”、“人间世”、“德充符”五篇主要讲“内圣”之学，而其外篇大体上都是讲用世之学。这种做法实际上昭示了

① 冯友兰：《中国哲学史新编》（上），第551页。

② 《管子·心术上》，见《百子全书》（上）。

③ 《管子·内业》，见《百子全书》（上）。

④ 《庄子·天下》。

这样一种观念，即只有具有“内圣”成就的人，才能出为“外王”^①。

先秦道家的上述观点在秦汉时期同样明显。据《吕氏春秋》记载：“汤问于伊尹曰：‘欲取天下若何？’伊尹对曰：‘欲取天下，天下不可取。可取，身将先取’。凡事之本，必先治身，啬其大宝。……昔者先圣王，成其身而天下成，治其身而天下治；”“‘得之于身者得之人，失之于身者失之人’。不出于门户而天下治者，其唯知反于己身者乎？”^② 西汉时期的黄老学者严君平认为：“我身者，彼身之尺寸也……我国者彼国之准绳也；人主者，天下之腹心也；天下者，人主之身形也。故天下者与入主俱利俱病，俱邪俱正，主民俱全，天下俱然。家国相保，人主相连。苟能得己，天下自然。”^③ 天下、国家与入主之身是同构的，治天下与治身是同一个道理，治天下从“得己”开始即从治身开始。

道教继承了这种思想传统。晋代葛洪认为：“一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭则身死。”^④ 葛洪这种身国相拟，身国同构的观念在唐代发展为治身为治国之根本的思想。杜光庭的《道德真经广圣义》称：“未闻身理而国不理者。夫一人之身，一国之象也。……知理身则知理国矣。”^⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》说：“圣人理国理身，以为教本。夫理国者，复何为尔？但理身尔。故虚心实腹，绝欲忘知，于为无为，则无不理矣。”^⑥

从这里可以看出，道家道教与儒家一样，都主张治国平天下的“外王”功业当以修身、治身的“内圣”功夫为本，舍其本而能治天下者，未之有也。道、儒“两家都以至上的理想人格是可以而且应该成为人群的首领的。也就是说通过道德的修养，先达到内圣，才有资格做君王”^⑦。《庄子·天下》篇里提出的内圣外王的理想，实在是黄老道家、道教与儒家共同的理想。

① 参见南怀瑾：《禅宗与道家》，第255～256页。

② 《吕氏春秋·季春纪·先己》，见《百子全书》（下）。

③ 王德有校：《老子指归》，中华书局1994年版，第56页。

④ 《抱朴子内篇·地真》。

⑤ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷8，《道藏》第14册，第352页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》第3章，《道藏》第11册，第752页。

⑦ 张立文等主编：《玄境：道学与中国文化》，第88页。

(三) 道教的“经国理身”之道是具有现实性的理性精神的政治管理之道，其现实性和理性精神表现在它并不专以宗教的方式来治国平天下，也不把“致太平”理想的实现放在超现实的彼岸世界中去，而是追求在现实世界的范围之内实现“太平”的治国理想。自汉武帝采纳董仲舒的主张“罢黜百家，独尊儒术”后，儒家思想适应封建大一统的政治需要而成为我国封建社会中占正统地位的思想，此后虽有佛教的传入，道教的兴起，且佛、道二教皆有大的发展，打破了儒家思想一统天下的局面而造成所谓三教鼎立。但从整个封建社会的总体情况来看，佛道二教虽然有过很大的影响，但始终没有从根本上动摇儒家思想的地位，宗教常常是居于次要地位的。这一点不能不与作为正统思想的儒家有关联。儒家思想特别是两汉的儒家思想尽管也承认“有神”，且有较多的神学迷信成分和宗教化的趋势，但儒家所固有的理性精神传统毕竟要求在现实世界的范围内去实现修身齐家治国平天下的理想，而不是在现实世界之外去实现其理想。由于这种理性精神的制约，儒家最终没能成为一种宗教。由于儒家管理之道在封建社会政治管理中的重要地位、作用及其影响，道教在倡导和实践自身“经国理身”的管理之道的时候，也一直体现出这种理性主义的传统和现实精神，不搞什么政治宗教化，也不搞宗教政治化（除了张鲁在汉中建立的短暂的政教合一政权和李特、李雄建立的成汉政权外），而更多的是从师道的立场，去引导、影响、讽谏“为治者”（管理者）在现实生活中以理性、务实的精神去修身、治国，从而以师道影响君道、道统影响政统，以宗教辅助、赞化政治的方式间接地发挥其管理之道的作用。本来，早期道教的建立，一开始就是宗教教会组织和政权组织合二为一，特别是早期道教组织还有自己的军队，就更表明了它的政教合一的性质，如五斗米道的汉中政权，张角的黄巾起义军组织，李特、李雄建立的成汉政权，孙恩、卢循的起义军组织等，是典型的政教合一，是政治的宗教化和宗教的政治化。而张鲁的自称“师君”，汉中政权的祭酒统民制度，恰恰表明早期道教所追求的政教合一、师君一体的特点。但是早期道教组织建立的政权很快遭到了灭亡，再加上以后各个时代凡以宗教为旗帜而建立的政权，没有不很快就失败的，说明了一个根本的道理，即“要讲治国、平天下之道，就不能专以宗教来搞政治，从为政的立场而言，宗教仅为辅导治化的一端，如果专以宗教而言治道，鉴之于汉、唐、宋、元、明、清的经验，就未有不

败的先例”^①。道教经过魏晋南北朝时期的改造和充实以后，成为了为封建专制制度所认可的正统宗教，吸取了早期道教以宗教方式搞政治而招致镇压的教训，转而与统治者合作。但是道教始终没有忘记自己的使命，只要有机会，他们就要去参政议政，就要去实现自己治身治国的理想，不过在方式方法上有别于早期道教罢了。如果说早期道教走的是一条以直接的实践的方式去实现其政教合一、师君一体的政治道路的话，那么走向成熟以后的道教走的是一条以间接的、理论的方式，用师道影响君道，用宗教赞化政治的道路。他们从王者师的立场，专为“时君世主”及“为治者”阐发的管理之道和治国方略，与出家修行者意在“轻举”的仙道修炼有很大的区别。我们看到，道门中有许多的高道名士，虽身处玄门，却心怀民间疾苦、百姓饥寒，他们一方面以理论的方式来阐扬、倡导经国理身的管理之道，另一方面以自己高深的学问和崇高的人格魅力去影响、讽谏、感召统治者（管理者），实践清静无为的修身治国之道。而对于许多帝王和官僚贵族都感兴趣的长生不死之道，他们并不热心，有的甚至明确反对帝王的修仙之举，特别是唐末五代以后，道士以神仙方术以干人主、怂恿帝王服食修仙的减少了，而往往是给他们其他建议，而这些建议大多以奉劝他们关心国家的治乱，清静以修身、无为以治国等观念为内容。道教史上如吴筠答唐明皇问、司马承祯答唐睿宗问、陈抟答周世宗、宋太宗问、丘处机讽谏成吉思汗等^②，都是俯首即拾的例子。这些，都说明了道教的经国理身的政治管理之道，要求的是在现实生活的范围之内去实现“致太平”的理想，具有明确的理性精神和现实精神，从而与出家修道者专务神仙修炼之事区别开来。这充分地表明了道教可以出世，也可以入世，出世而不超尘，入世而不流俗的独特品格。

① 南怀瑾：《禅宗与道家》，第295页。

② 参见陈樱宁：《道教与养生》，第86页。

第一章

道教的前身——黄老道家政治管理之道概论

如前所述，道教政治管理之道是黄老道家“君人南面之术”的继续和发展，它“接着”黄老之学的思想轨迹，以天下为己任，一如既往地“为时君世主”提供治国修身的政治管理之术。故此，在介绍道教的政治管理之道之前，有必要对作为它的前身的黄老之道作一概括性的了解。黄老道家，或依托黄帝而论道，或以道家著述而言黄帝，或以道为主而兼取百家之学，无论采取哪一种形式，究其实质，“就是在老庄原始道家之外所兴起的以‘道’为究竟，而兼取百家之学的治国、治身学说”；“其中心是围绕着道与治国、治身的问题而展开的”^①。反观黄老之学从战国中期到秦汉时期的发展历程，可以看出，它的思想之“源”还是早期道家思想，其核心理念主要来自老庄，同时又以其极大的包容精神和顺时应变能力，广泛汲取诸子百家的思想精华，将儒墨、名法的思想成果汇“流”到道家的旗帜下，终于在汉初形成为一个蔚为壮观的大学派。

第一节 《道德经》——黄老之“源”

“所谓黄老学，从狭义上讲，就是指正式托名于黄帝而推行老子道家某些思想的那一派；从广义上讲，则是指在老庄道家之外所兴起的以道为中心思想和指导思想，而兼取百家学说的道家思潮。汉初人所提出的‘黄老’称谓，在很大程度上是从狭义上着眼的；而司马谈在其《论六家要旨》中所论述的

^① 丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社2002年版，第4页。

道德家，即是指广义上的黄老学。而整个黄老学则是广义与狭义的统一”^①。在“黄老”中，老子不仅实有其人而且有著述传世，是实实在在的道家学术之宗祖；而黄帝，是传说中远古时代的模范圣君，是一个半人半神式的人物，黄帝本人并无著述可考，人们通常是把他作为华夏民族的始祖、创始中华早期文明和文化的鼻祖加以崇拜的，尊他为思想学术的共祖。黄老道家中一些以黄帝为标帜的著述，实际上都是托名黄帝而立说，是当时普遍存在的黄帝崇拜的社会心理的反映。黄老著述，无论是否依托黄帝，究其思想之“源”，皆可追溯到老子及其《道德经》。所以，“黄老之学的基本内容应当是‘老’而不是‘黄’，应当是‘道’及其百家思想的提取，而不是老学与黄帝学的结合”^②。李申也指出，黄老“这套治国之术有自己的政治主张，……其理论基础，实际就是一部《老子》书”^③。而“老”学或“道”学的基调正是由道家的经典《道德经》奠定的，黄老学的治国、治身的中心问题以及天道自然、人道无为的基本原则是由《道德经》开其渊藪的。

一、《道德经》的天道自然论

老子是道家思想学术的创始人，他在中国思想史上的伟大贡献，就是透过纷繁复杂的“可道”、“可名”的现象世界，去探求和把握那背后的本质的和根本的世界，以“道”作为哲学的最高范畴，从而寻求对宇宙万物的终极性的解释和终极性根据。“老子追究可道、可名背后有一个更根本的恒道、恒名，实际上是把天地万物划出了可道、可名的所当然的现象世界状态与恒道、恒名的所以然的本体世界，即形而下的器世界与形而上的道世界，变动不居的有名世界与恒久不变的无名世界等，老子作此划分，其宗旨是追究天地万物的本原和本体”^④。老子冲破了传统的天命观的束缚，否定了有人格有意志的上帝之天的存在，认为天仅仅是一种自然状态而已，“道”才是宇宙万物所以产生和存在的终极依据。老子说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰

① 丁原明：《黄老学论纲》，第14页。

② 丁原明：《黄老学论纲》，第22页。

③ 李申：《道教本论》，第41页。

④ 张立文等主编：《玄境：道学与中国文化》，第4页。

大。”（《道德经》第25章）又说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”（《道德经》第6章）还说：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。”（《道德经》第1章）这就明确地把道作为天地万物之老母、老根，天地万物都从道中产生出来并得到理解和说明。老子还进一步对道的性质做出了阐释，他说：“天下万物生于有，有生于无。”（《道德经》第40章）把道视为“无”，而这“无”正是与各种具体存在之“有”相对应的，它不是某种具体的存在物，但又不等于什么都没有，其中蕴含着万事万物得以产生和存在的根据。“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。”（《道德经》第21章）又说：“道常无名。朴虽小，天下莫能臣也。”（《道德经》第32章）道是无名之“朴”，是浑沌未分的原始状态，其中包含着构成宇宙万物的终极依据和各种可能性。老子还用了“夷”、“希”、“微”三个字来进一步描绘道的性质。他说：“视之不见名曰‘夷’，听之不闻名曰‘希’，搏之不得名曰‘微’，……是谓无状之状，无物之象，是谓恍惚。”（《道德经》第14章）这就进一步强调了道的超验性质，突出了道的终极性意义。老子把道视为天地万物的本原，这在宇宙观上是一次重大的理论变革。

与“道”相联系的另一重要范畴，是老子关于“德”的观念。如果说，“道”的观念主要着眼于从总体的和本体的角度以说明宇宙万物，那么，“德”的观念主要着眼于从具体事物的产生和存在的角度以说明一物之所以然的根据。老子说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（《道德经》第51章）《管子·心术上》曰：“德者道之舍，物得以生，生知得以职道之精。故德者，得也。得也者，其谓所以然也。以无为之谓道，舍之之谓德。故道之与德无间，故言之者无别也。”^①冯友兰先生认为，《管子》的这段话解说道与德之关系，其言甚精，“‘德者道之舍’。舍当是舍寓之意，言德乃道之寓于物者。换言之，德即物之所得于道，而以成其物者”^②。可见，“德”即是万物得之于道而使自己成为自己者，是“道”在天地万物中的呈现。万物之“德”

① 《管子·心术上》，见《百子全书》（上）。

② 冯友兰：《中国哲学史》（上），华东师大出版社2000年版，第137页。

(得)最终都以“道”为归依,那么万物的本性与“道”是一致的,故“万物莫不尊道而贵德”。

“道”虽然生养了万物且使万物各有其“德”(得),却完全不以主宰者、控制者自居。“大道泛兮,其可左右,万物恃之而生而不辞,功成不名有,衣养万物而不为主”(《道德经》第34章)。道不是神,它并不有意识、有目的地造生万物,但万物则由道产生出来,那么万物的生成完全是一个自然而然、自己如此,没有丝毫做作的过程,其中毫无神性可言。所以老子说“道法自然”(《道德经》第25章),这就是说“道”纯任自然,自己如此,以自身内在的原因决定了本身的存在和运动,并不需要其他外在的原因。老子又说:“道常无为,而无不为。”(《道德经》第37章)道之作用,完全是无为而自然的,然而宇宙万物都产生出来了。“无为”、“自然”可谓是最根本的特性。“道法自然”,意味着道只是让宇宙万物各自顺乎自然地生灭变化而不横加主宰和干预,而这样的结果是万物都得以按照自己的自然本性去存在和发展。故老子的道,又叫做自然无为之道,人们也通常称之为天道自然。

老子在阐扬天道自然无为的基础上,还特别重视道的运动体现出来的对立面相互依存和相互转化的规律性。老子发现:“天下皆和美之为美,斯恶矣;皆知善之为善,斯不善矣。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。”(《道德经》第2章)有与无、难与易、长与短、高与下、前与后等,都是由于有了相反的方面才能存在,都是以对立面的存在作为自身存在的前提条件,失去了对方,自身也就不存在了。这说明对立面的相反相成是推动事物变化发展的力量。老子还发现,在变化发展过程中,任何事物若发展到极致,必向着自己的对立面转化。他说:“反者道之动。”(《道德经》第40章)“大曰逝,逝曰远,远曰反。”(《道德经》第25章)“万物并作,吾以观复。”(《道德经》第16章)“反”与“复”是事物发展的普遍规律,所以人们常常可以看到:“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏。……正复为奇,善复为妖。”(《道德经》第58章)“物或损之而益,或益之而损。”(《道德经》第42章)“曲则全,枉则直,洼则盈,敝则新,少则得,多则惑。”(《道德经》第22章)“飘风不终朝,骤雨不终日。”(《道德经》第23章)“强梁者不得其死。”(《道德经》第42章)“圣人后其身而身先,外其身而身存。”(《道德经》第7章)凡此种种,皆是事物发展变化中自然而然的法则,宇宙万物概莫能外。

二、《道德经》的人道无为论

老子虽然致力于探求宇宙之道，其最终目的却不在于宇宙之道本身。“无论是老庄，还是后世的玄学家、道教徒，对宇宙之道的认识与探索，最初和最终的目的都不在于真正去追求宇宙的终极起源。老子之道，意在‘修之于身，其德乃真；修之于天下，其德乃普’。因为‘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’。故修身是为了‘爱民治国’，而要爱民治国必先修身治性”^①。老子是春秋末期的思想家。春秋战国时期是中国社会处于天崩地解、空前动荡的大变革时期，传统的礼乐制度已无法维系正常的社会秩序和政治运作，各阶层人们的生存状况也面临着深刻的危机。在这种社会现实中出现的诸子百家，无一例外地对政治秩序、社会秩序以及人的生存状况表现出极大的关注。包括道家在内的诸子百家，其立说的初衷，都在于“务为治者”，即探索一条行之有效的社会、政治管理之道。诸子学说“一致而百虑，同归而殊途”，都试图为侯、王提供理想的政治管理、国家管理的方略。陈鼓应指出：“道家三派所关注的范围，不外乎治身及治国两方面。……这两个方面其实也就相当于《庄子·天下篇》所说的‘内圣外王’，同时就是道家入世的两种主要方式。老、庄与黄老都涉及到了这两个方面，但有侧重点的不同。”^② 老子天道观的形而上学的落脚点最终是在人道观，而人道包括治国、治身这两个根本方面。因而，老子根据他的天道自然观阐述了他的治身、治国的人道观，把关注的重点放在了侯王、圣人的修身治国之道上。

老子认为，道是贯通天地人的。“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《道德经》第25章）。“所谓‘道法自然’，是说‘道’以自然为归；‘道’的本性就是自然。‘自然’这一观念就是老子哲学的基本精神”^③。在老子看来，人道应该效法自然之天道，而自然之天道是“万物作焉而不辞，生而不

① 董恩林：《唐代老学：重玄思辨中的理身理国之道》，中国社会科学出版社2002年版，第101页。

② 陈鼓应：《道家的社会关怀》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第14辑，生活、读书、新知三联书店1998年版，第102页。

③ 陈鼓应：《老子注译及评价》，中华书局2003年版，第170页。

有，为而不恃，功成而弗居”（《道德经》第2章），即无为而任自然。既然人类社会和天地一样都是道的产物，因此人道应同天道一样，无为而任自然。“无为而治”，是老子为管理社会、国家的圣人（人君）所提供的“君人南面之术”，认为按照“无为”的原则去治理国家就可以实现天下大治，重建社会秩序。为此，老子主张，“圣人处无为之事，行不言之教”（《道德经》第2章）；“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”（《道德经》第57章）；“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化”（《道德经》第37章）；“上德无为而无以为，下德为之而有以为”（《道德经》第38章）；“清静为天下正”（《道德经》第45章）；“无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下”（《道德经》第48章）；“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺”（《道德经》第58章）；“为无为，事无事”（《道德经》第63章）。老子认为，只要坚持“无为”的原则，就什么都可以治理好，正所谓“为无为，则无不治”（《道德经》第3章）。

老子提出的“无为而治”的政治管理之道，主要是针对侯王、圣人，也就是政治国家的上层管理者的，“无为”、“好静”、“无事”、“无欲”的主体都是与“民”相对应的“我”，即在上上的统治者。而对于一般的民众，则需要有所作为，即“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”，并且“民”的这些方面的作为，正是以君主的“无为”、“无事”为前提的。在老子那里，“无为”大约具有两方面的含义，其一是无所作为，或者说要少为一些，其二是“因任自然”^①。前者可理解为消极意义上的无为，后者可理解为“以辅万物之自然而不敢为”（《道德经》第64章），包含着按照事物本身固有的客观规律办事而不胡作妄为的意思，可说是一种积极意义上的无为。老子认为凡事皆有“常”即规律性，“知常曰明，不知常，妄作，凶”（《道德经》第16章）。辅助万物顺着自然法则去发展，而不人为地加以干扰，就是无为，所以老子主张“取天下常以无事”。

老子还从相反相成、“反者道之动”的辩证法则出发，提倡君主实施“无为”的管理原则。在他看来，社会上政治上的混乱无道的局面，不是由于君主管得不够，而是管理太多的缘故，以至于走向了与预想的目的相反的一面。他说：“民之难治，以其上之有为，是以难治。”（《道德经》第75章）“天下

① 黄钊主编：《道家思想史纲》，第57～58页。

多忌讳而民弥贫。民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盗贼多有。”（《道德经》第57章）相反，如果君主清静无为，不恃孔武有力，效法于水的柔弱、取下不争和包容精神，则能收到理想的管理效果。“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王”（《道德经》第66章）；“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之”（《道德经》第78章）；又说“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有人无间，吾是以知无为之有益”（《道德经》第43章）。这些思想，可以说是体现了管理上一种以退为进的控制策略。

基于“无为而治”的主张，老子批判了当时的各种“有为”的管理，认为民之难治，是因为在上者有为的缘故。他对当时的以仁义治国、以法治治国、以智治国乃至以武力治国的各种管理主张都持否定的态度，认为它们都不符合自然无为之道，都是扰乱“民”的自然本性的，只会给天下带来更大的混乱。

“无为而治”的理想能否真正得到实施，关键在于侯王、圣人或“我”，即在上管理者、统治者。为此，老子认为在上者应该唯道是从，以道的清静无为之性来指导自己进行修身治身，从而具备一种“上德”。关于侯王、圣人的治身之道，老子提出如下一些原则性的观点：

（一）修身是治世的基点

老子说：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。”（《道德经》第54章）从这里可以看出，“‘修身’犹如巩固根基，是建立自我与处人治世的基点。《庄子》说：‘道之真以治身，其绪余，以为国。’道家所谓为家为国，乃是充实自我后的自然之流泽。这和儒家有层序性的目的之作为不同”^①。老子又说：“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”（《道德经》第13章）。一个理想的统治者，首要在于“贵身”和“爱身”，不胡作妄为，这样“天下乐推而不厌”，才可以放心地把治理天下的重任托付给他。老子感叹那些不懂得“贵身”而失去根本、失去尊位的君主：“奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失根，躁则失君。”（《道德经》第

^① 陈鼓应：《老子注译及评介》，第275页。

26章)可见,对于治理天下的君主而言,必首先贵身、爱身,这是治国爱民的基点。福永光司说:“真正能够珍重一己之身,爱惜一己生命的人,才能珍重他人的生命,爱重别人的生命。并且,也只有这样的人,才可以放心地将天下的政治委任他。”^①

(二)“上德”之德应当返朴归真

君主爱身修德,应该以道为归依。道“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”(《道德经》第10章)。道的这种“玄德”是一种最自然最纯朴的德,没有经过任何人为的加工,从不标榜什么仁义道德,而万物都从中生养出来并得到恩惠。同样,君主修德,也应该从外表到内心都保持这种纯朴、天真、无私之德,故老子主张“含德之厚,比于赤子”(《道德经》第55章);“见素抱朴”(《道德经》第19章);“常德不离,复归于婴儿。……复归于朴”(《道德经》第28章)。君主的理想人格是回归到自我生命的真正自然本性,返回到自然无为之“真我”,如同婴儿般的天真纯朴,无私无邪。这样的圣人才是能够担当“爱民治国”重任的合适人选。他不仅自己如同婴儿般纯朴天真,也将带动天下之人皆能如此,故“古之善为道者,非以明民,将以愚之”(《道德经》第65章)。这里的“愚”,非是愚民政策,实际上是天真淳朴之意。君主首先做到了淳朴,成就了“玄德”即理想人格,自然就能导出自然纯朴的社会风气,巧诈之风无由兴矣。基于“玄德”的理想人格设计,老子主张废弃儒家提倡的仁、义、礼等社会性道德规范。他说:“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,复有孝慈;国家昏乱,而有忠臣。”(《道德经》第18章)“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首也。”(《道德经》第38章)认为仁义礼等都属于人为的非自然性的道德规范,这些规范都是大道沦丧、玄德既隐之后的产物,非但不能解决问题,反而要引起更多的混乱和伪诈,所以要坚决抛弃。它的提倡,本身就表明纯朴的自然道德已遭到破坏;它的推行,总是有一利即有一弊,最明显的莫过于当时的一些欺世盗名之辈打着仁义的旗号盗取名利,甚至窃取天下。所以老子极力倡导自然淳朴之德,欲从根本上扭转世道人心。

(三)基于“玄德”的人格理想,老子对君主的自我身心管理提出了

^① 陈鼓应:《老子注译及评介》第13章注引,第111页。

一些具体的要求，并认为这些要求所涉及的不仅仅是君主个人的“全生”避害的问题，同时也是如何养民即“爱民治国”的问题。

这些要求和原则大致包括：

少私寡欲。老子一方面认为治身当“守气”，即保守精气，不随便放逸，他说：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？”（《道德经》第10章）又说：“赤子……骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而股作，精之至也。”（《道德经》第55章）强调通过“守气”而使形体和精神合一，使两者保持和谐的状态。另一方面，老子主张控制人的情欲，认为过分的嗜欲膨胀、情感好恶的奔竞不适合治身的原则。“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨”（《道德经》第12章）。情欲的过度放纵伤身残生。老子还说：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。”（《道德经》第44章）明确反对轻身而殉名利，主张少私寡欲，见素抱朴，知足知止，“清静以为天下正”（《道德经》第45章）。君主富有天下，特别容易“自益其生”、“生生之厚”，而这既不符合治身原则，也不符合治国的要求，因为“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。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生”（《道德经》第75章）。故老子告诫道：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。”（《道德经》第46章）

守柔不争。老子认为，“玄德”之圣人，应该具备与世无争之德。“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”（《道德经》第8章）；“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繙然而善谋”（《道德经》第73章）；“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”（《道德经》第78章）。正因为如此，“圣人后其身而身先，外其身而身存。以其无私，故能成其私”（《道德经》第7章）；“圣人不积，既以为人己愈有，既以与人己愈多”（《道德经》第81章）；“夫唯不争，故天下莫能与之争”（《道德经》第22章）。“守柔不争”既是圣人之德，也是一种社会控制的策略，修之于身而推之于天下，则可达到“使民不争”、“使民不为盗”、“使民心不乱”的治理效果。

含容卑下。老子根据事物变化发展的相反相成的原则和“反者道之动”的规律性，力主君主应养成一种含容谦下、不自恃强大之德。老子看到：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死

之徒，柔弱者生之徒。”（《道德经》第76章）“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”（《道德经》第66章）“牝常以静则牡，以静为下。”（《道德经》第61章）“强梁者不得其死。”（《道德经》第42章）从而主张君主以含容谦下立身，如同江海，以其甘处卑下，故能容纳百川而成百谷之王一样，能取得“天下乐推而不厌”（《道德经》第66章），“以其终不自为大，故能成其大”（《道德经》第34章）的效果。含容卑下之君主，能以最广博的胸怀包容一切事物，“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信”（《道德经》第49章）；“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明”（《道德经》第27章）。在处理国与国的关系中，君主有含容谦下之德，则当“大国者下流，天下之交，天下之牝。……故大国以下小国，则取小国。小国以下大国，则取大国”（《道德经》第61章），从而不战而宾服天下。老子以为，侯王以“孤”、“寡”、“不穀”以自称，正体现了君主以谦下自守的品格，这正所谓“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是谓天下王”（《道德经》第78章）的写照，是老子关于相反相成的立身处世的辩证法的反映。

简而言之，“圣人去甚，去奢，去泰”（《道德经》第29章）。上述关于君主之德的修身论表明，在老子的眼中，君主“用道充实自我之后，德泽自然可以流布亲人、乡邻和天下”^①。

老子在治国治身的政治管理之术的基础上，提出了他的“小国寡民”的理想政治目标：“小国寡民。使有什佰之器而不用，使民重死而不远徙。虽有车舆，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。”（《道德经》第80章）应当说，这是一种基于对现实政治和社会生活的不满而在当时散落的农村自给自足的小农经济基础上所构想出来的一种“桃花源”式的乌托邦式的社会理想，其本意并非是主张复古倒退，回到不要文明、不要政府和君主的原始公社时代；它的真实意图是看到物欲横流，政治异化的社会状况对人的自然纯朴本性的残害，希望统治者的权势欲望和物质欲望不要过分膨胀，看到统治者对民众只实行高压政策是行不通的。所以他一再宣扬“无为”、“好静”、“无事”、“无欲”，因任自然，“实际上是以百姓心为

① 孔令宏：《中国道教史话》，河北大学出版社1999年版，第18页。

心，顺民之性，因民之情，‘治大国若烹小鲜’，简政安民，垂拱而治，这样才能无所不为。……君主的无为，只是一种驾驭臣民的手段”^①。可见，老子关于君主的治国治身论，实际上是一种政治管理之道。

在早期道家中，“阐扬、诠释老子最清楚正确的，发扬道家思想最透彻的，则是庄子”^②。在天道观上，如果说老子的重点是阐发宇宙发生论，强调道是惟恍惟惚的混沌之物，那么“庄子与老子的不同之处在于，他侧重于本体论，而不侧重于发生论。……他用周、遍、咸三个字说明道无所不在，与老子用夷、微、希三个字说明道，意味有些不同。老子强调道的微妙、玄远，庄子则突出道的周遍、根本”^③。在人道观上，庄子与老子一样，主张以顺乎自然，无为而治的原则以治国治身，反对儒家所标榜的圣王之治，认为儒家所标榜的仁义，不过是统治者用以掩盖其窃国窃天下行为的遮羞布。如果说《庄子》的内篇重点在阐发道家的重生养生的“内圣”之学，多是庄子本人思想的反映的话，那么外、杂篇重点在阐扬道家的用世之道即“外王”之学，主要体现庄子后学的思想主张。虽然庄子本人对现实政治治理是绝望的，“天子不得臣，诸侯不得友”，但以内篇与外、杂篇作整体的合观，则可见《庄子》的修身治国之道即“内圣外王”之道，实在是老子思想的进一步发展。如“夫天下至重也，而不以害其身，又况他物乎？”^④“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也”^⑤。这是对老子“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”（《道德经》第13章）思想的发展。“无以人灭天，无以故灭命”；“天在内，人在外。……牛马四足，是谓天。落马首，穿牛鼻，是谓人”^⑥；“无为为之之谓天”^⑦；“闻在宥天下，不闻治天下也。在之者也，恐天下之淫其性也。宥之者也，恐天下之迁其德也，天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？”^⑧。这些都是对老子无为而治思想的发展。而《天道》篇所主张的“夫帝王之德，

① 孔令宏：《中国道教史话》，第16页。

② 南怀瑾：《老子他说》，复旦大学出版社1996年版，第4页。

③ 张立文等主编：《玄境：道学与中国文化》，第35页。

④ 《庄子·让王》。

⑤ 《庄子·让王》。

⑥ 《庄子·秋水》。

⑦ 《庄子·天地》。

⑧ 《庄子·在宥》。

以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足。故古之人贵夫无为也。上无为也，下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣；下有为也，上亦有为也，是上与下同道，上与下同道则不主”；“上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。……本在于上，末在于下；要在于主，详在于臣”^①，实际上是一种君臣异道、君无为而臣有为的观点，这完全可以说是老子的“无为”观念在政治管理实践中的进一步拓展和深化。综观《庄子》全书，对老子治国治身思想的发展是多方面的，所以南怀瑾评论道：“老庄之道，起用时，是帝王的最大亦最佳的权谋”^②。

由《道德经》首开其宗，再由《庄子》加以进一步发挥的以天道自然论和人道无为论为中心的治国修身之道，在后来的黄老之学中成为中心内容，黄老之学的丰富博大的理论体系，都是围绕这个中心内容来展开和建构的。正由于这样，我们说《道德经》是黄老思想之“源”。

第二节 儒、墨、名、法及阴阳——黄老之“流”

前面说过，春秋战国时期诸子百家之学的产生和发展是当时的社会、政治大变革的客观存在的反映。旧的社会、政治秩序已经无法维持，而新的国家、政治管理秩序亟待建立，故有诸子蜂起，百家争鸣，都试图针对现实的需要，提出自己的一套治理天下、管理国家的思想和策略，并为此进行了详尽的理论论证和激烈的学术争鸣。思想家们还纷纷奔走列国，游说侯王，试图使自己的学说在实际的政治管理运作中派上用场。这就是司马谈所说的“务为治者”。司马谈在其《论六家要旨》中对各家学说的特点和优劣之处一一加以评说，但在说到道德家（黄老道家）时，认为“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”^③，故能成为唯一的没有偏颇的、无所不宜的学派。且不管司马谈对道家的赞美之词是否恰当，但黄老道家在发展演变中确实吸收过诸子之学的优秀思想成果，使之汇“流”到道家的旗帜下，确

① 《庄子·天道》。

② 南怀瑾：《老子他说》，第31页。

③ 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3289页。

是一个不争的事实。因此，有必要回顾一下曾为黄老之学提供了思想营养的儒墨、名法等诸家的政治管理之道，这对我们更清楚地认识黄老之学的“源”和“流”是有裨益的。

一、儒家

由孔子开创的儒家，在战国时期已成为一派“显学”。司马谈认为儒家思想在政治管理中的优势和长处在于：“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也。”^①的确，儒家的管理之道以人和人伦关系为管理活动的起点，非常重视仁义礼等社会性政治伦理规范的价值，强调以道德教化作为社会政治管理的基本手段，主张以“修齐治平”为实现管理目标的途径。

（一）以人和人伦关系为管理活动的起点

儒家哲学的核心范畴是“仁”。《说文》曰：“仁，亲也，从人从二。”这就说明，儒家是把人、人与人之间的关系作为自己理论的基本出发点的，这同样是儒家管理之道的出发点，表明儒家所关注的社会生活的焦点在于调整好人与人的关系，建立和谐的社会秩序。《礼记·中庸》曰：“文武之政，布在方策。其人存，则其政举，其人亡，则其政息。……故为政在人，取人以身，修道以仁。仁者人也，亲亲为大。”^②这就明确把人作为管理活动的载体，人的管理和实施管理的人是儒家管理之道的核心。“仁”或“人”的观念在儒家管理之道中的地位，与“自然”的观念在道家管理之道中的地位一样。儒家管理之道有一个始终不变的理想，即要把人教化成为具有爱的情感（“仁者爱人”），明人伦，守秩序，并达到内在的道德理性自觉的人，这样的人即君子。君子的德性进一步提高和升华，就成为圣人。“圣人，人伦之至也”^③。社会、政治管理中管理者和被管理者的区分，是以道德理性的自觉程度为依据，君子与野人，治人者与治于人者，不过是从道德理性的自觉程度上所作的区分，而不是传统意义上的君子小人之分。孟子说：“无君子莫治野

① 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3290页。

② 《礼记·中庸》，见《十三经注疏》（上），中华书局影印本1991年版。本文所引《礼记》据此本，下同。

③ 《孟子·离娄上》，见《十三经注疏》（下），中华书局影印本1991年版。本文所引《孟子》据此本，下同。

人，无野人莫养君子。”^①又说：“天下有道，小德役大德，小贤役大贤。天下无道，小役大，弱役强。斯二者，天也。顺天者存，逆天者亡。”^②而政治管理中居天子之位者，则应当是已达于“人伦之至”的圣人。

既然“人”是管理活动的出发点，管理活动的实质不过是“治人”，所以儒家进一步探索了人性问题，以说明治人的管理活动何以可能。孔子已开始关注人性问题，他说过“性相近也，习相远也”的话，虽未明示人性是善或是恶，但却昭示了人性不是固定不变的，是可以通过后天环境影响和个人的努力加以改变的。孔子之后，儒家阵营有了内部分化，荀、孟二派分别代表了儒家阵营中典型的现实主义派和理想主义派。理想主义派的孟子提出了著名的人性本善的学说，认为人的德性中的仁、义、礼、智“四端”是人本性中与生俱来的东西，是人之所以为人的，与禽兽相别的标志。“四端”虽然只是善的萌芽或种子，而且在数量上只是“几希”，但人只要在后天的生活实践中，从其大体（“心”）的直觉（“良知良能”）而不屈从于小体（“耳目感官之欲”）去行动，就能把此“四端”扩而充之而成就君子的理想人格，在此基础上作进一步努力就可能达于“人伦之至”的圣人。这样，合理的社会秩序的建立就有了保障。儒家现实主义派的荀子则提出了人性本恶的学说，认为人性乃是自然的本性，自然本性中本不包括仁义等道德属性；相反，人出于与生俱来的求生存的本能，生而有好利、疾恶、争夺之本性，这是尧、舜、禹等圣人与普通人都无一例外的本然状态。然而天下的圣人的存在又何以可能呢？荀子认为人性本恶，而人人可以为善，关键在于“涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。……今使涂之人，伏术为学，专心一致，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣”^③。原来，在荀子那里，人有相当的聪明才智，是万物中之最灵者，“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也”^④，人自有自己优于禽兽之处，再加上圣贤（即先知先觉的“先王”）以人们

① 《孟子·滕文公上》。

② 《孟子·离娄上》。

③ 《荀子·性恶篇》，见张立文主编《儒学精华》（上），北京出版社1996年版。本文所引《荀子》据此本，下同。

④ 《荀子·王制篇》。

行为的外部规范“礼”加以调节，“先王……制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲”^①，则君子人格的培养，社会秩序的建立即可达成。而圣人的理想人格，也不过是学习积累的产物，“涂之人百姓，积善而全尽，谓之圣人。……故圣人也者，人之所积也。”^② 比较荀孟二派，如果我们不拘于表面的人性善恶之别，可以看到，荀孟二人都持一种人性可塑论，人性可塑则教化可行。在荀子那里，人性本恶，但可通过后天的教化、学习和积累而致善。在孟子那里，人性之“四端”，可以通过后天的努力加以扩充放大而臻于至善，“苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”^③；“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”^④。实际上荀孟二人都高扬了人的道德的主体性。可见，从儒家观点出发，管理活动就是治人，而治人之所以可能，关键在于人性可塑

（二）以道德教化为管理活动的基本手段

儒家一直主张“为政以德”，反对不教而诛。孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”^⑤ 又说：“不教而杀谓之虐。”^⑥ 还说：“为政以德，譬若北辰，居其所而众星共之。”^⑦ 同样，孟子也贵王政（德政）而贱霸政。他说：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大——汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”^⑧ 在儒家看来，用道德教化去感化百姓，感动人心，要比一味地用惩罚会收到更好的管理效果，这是一种积极的稳妥的和长久的管理控制方式。为政以德的基本要求是管理者首先要做好表率，自己所提倡的自己首先要做到，才能使百姓有榜样可以效法。据《论语》记载：“季康子问政于孔子，孔子对曰：‘政者，正也。子率以正，孰敢不正？’”^⑨ “季康子问政于孔子曰：‘如杀无道，

① 《荀子·礼论篇》。

② 《荀子·效儒篇》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《孟子·离娄下》。

⑤ 《论语·为政》，见《十三经注疏》（下）。本文所引《论语》据此本，下同。

⑥ 《论语·尧曰》。

⑦ 《论语·为政》。

⑧ 《孟子·离娄下》。

⑨ 《论语·颜渊》。

以就有道，何如？’孔子对曰：‘子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。’”^①可见，德政的首要的一点，是在上的管理者自己必首先成为道德上的楷模，这就给管理者提出了很高的道德上的要求，如同孔子所说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”^②儒家强调为政以德，但并不一味排斥礼和法的管理控制功能，所谓“政宽则民慢，慢则纠之以猛；猛则民贱，贱则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和”^③，将法治作为德政的必要补充。同样，“齐之以礼”也是必要的控制手段。孔子认为：“安上治民，莫善于礼。”^④荀子也指出：“水行者表深，使人无陷；治民者表乱，使人无失。礼者，其表也，先王以礼表天下之乱；今废礼者，是去表也，故民迷惑而陷祸患，此刑罚之所以繁也。”^⑤又说：“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。《诗》曰：‘礼仪卒度，笑语卒获’，此之谓也。”^⑥礼除了起到一定的外在行为控制之作用外，还有感化人心之善，使之达于内在的道德自觉的功能，这表现在丧祭之礼及乐（“乐”在广义上也属于“礼”）上，尤其如此。故冯友兰指出：“礼之用除定分以节人之欲外，又为文以饰人之情。”^⑦总体上看，儒家的政治管理是以德政为主，兼采礼治和法治，“而在‘德治’、‘礼治’与‘法治’中，‘德治’始终处于核心的主导地位”^⑧。

（三）以“修齐治平”为实现管理目标的途径

《礼记·大学》曰：“《大学》之道，在明明德，在亲民，在止于至善。……古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣，其所厚者薄，而其所

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·子路》。

③ 《左传·昭公二十年》，见《十三经注疏》（下）。本文所引《左传》据此本，下同。

④ 《礼记·经解》。

⑤ 《荀子·大略篇》。

⑥ 《荀子·修身篇》。

⑦ 冯友兰：《中国哲学史》（上），第224页。

⑧ 黎红雷：《儒家管理哲学》，广东高等教育出版社1997年版，第262页。

薄者厚，未之有也。”^① 管理者要想众望所归，就要从自我修身这个“本”做起，违背了这一点而想平天下，只是舍本逐末的幻想而已，只有按照自我管理，到家庭管理，再到国家管理和社会管理的途径与顺序，层层递进，才能最终达到治国平天下的管理目标。

儒家的政治管理之道还一直有很强的民本倾向，非常注重民生问题，把人民的生产生活问题放在极端重要的地位。孔子早就有过“富之”然后“教之”^② 的思想；孟子更是强调“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足于蓄妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”；“使民养生丧死无憾”^③ 为“王道之始”；荀子在其《富国》篇中同样强调“足国之道，节用裕民而善藏其余”的裕民之道。在对民生问题的高度重视上，儒道两家的倾向是一致的。

二、墨家

墨家与儒家一样，在战国时期已成“显学”。墨家学派代表的是当时处于社会底层的“贱民”即下层民众和手工业者的思想观点，他们所关注的社会问题的焦点在于“民之三患”即所谓“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”^④，而欲求人民之“富”与“庶”。墨子指出：“言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：‘有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？发以为刑政，观其中国家人民之利。此所谓言有三表也。’”^⑤ “此三表中，最重要者乃其第三。‘国家百姓人民之利’，乃墨子估定一切价值之标准。凡事物必有所用，言论必可以行，然后为有价值”^⑥。从这种“国家百姓人民之利”的功利标准出发，墨子提出了治理社会、重建秩序的“尚贤”、“尚同”、“兼爱”、“非攻”、“节用”、“节葬”、“非乐”等十大主张，其出发点和目的都是为了人民的富与庶，凡是对此无益甚或有害的，都应当废弃。奢侈豪华、厚葬久丧乃至音乐美术等，凡不能直接有益于民众的生产生活的或有害的，墨子都一概反对。

① 《礼记·大学》。

② 《论语·子路》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

④ 《墨子·非乐上》，见《百子全书》（上），本文所引《墨子》据此本，下同。

⑤ 《墨子·非命上》。

⑥ 冯友兰：《中国哲学史》（上），第72页。

然而奢侈豪华虽然不符合国家人民之利，犹非其大害。真正造成天下大乱、民不聊生的，在于人与人之间的不相爱，以至于家、国、人民之间相互争斗，无有宁日。所以针对这个根源，墨子提出了“兼爱”之道这种“普遍的爱”^①以拯救社会。他说：“仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。然当今之时，天下之害孰为大？曰：若大国之攻小国也，大家之乱小家也；强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，此天下之害也。又与为人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又与今人之贱人，执其兵刃毒药水火以交相亏贼，此又天下之害也。”^②仁人之事的任务既是为天下兴利除害，就应当“兼以易别”，以兼爱作为自己及天下所有人的行为标准，这叫做“以兼为正”。墨子把实施兼爱之道的人称作“兼士”，把不实施兼爱之道的人叫做“别士”。他对兼爱之道的论证也是从功利主义着眼的。他说：“籍为人之国，若为其国，夫谁独举其国以攻人之国者哉？为彼者犹为己也。为人之都，若为己都，夫谁独举其都以伐人之都者哉？为彼犹为己也。为人之家若为其家，夫谁独举其家以乱人之家者哉？为彼犹为己也。然即国都不相攻伐，人家不相乱贼，此天下之害与，天下之利与？即必曰：天下之利也。”^③兼爱之道的实施，不仅对于被爱者有利，而且对于施爱者同样有利：“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之。恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。”^④

为了保障兼爱之道能够得以推行，墨子除了用上述的功利的方式来引导人们以外，还设置了一些外在的力量来促使人们行兼爱之道，其中宗教的鬼神的力量和政治的制裁尤为重要。《墨子》中的《天志》篇和《明鬼》篇，认为有天帝、鬼神的存在，上天的意志是要人们兼爱，天帝经常在监察人们的行为尤其是统治者的行为，以福奖赏兼爱者而以祸惩罚交别者。上帝之外，又有鬼神，鬼神的意志与天帝的意志一样，能行赏善罚恶。“今若使天下之人，偕若鬼神之能赏贤而罚暴也，则天下岂乱哉？”；“故古圣王治天下也，故必先鬼神而后人”^⑤。上帝、鬼神的赏善罚暴，实际上是墨子设定的实施兼爱

① 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第59页。

② 《墨子·兼爱下》。

③ 《墨子·兼爱下》。

④ 《墨子·兼爱中》。

⑤ 《墨子·明鬼下》。

的保障措施之一。

除了上帝和鬼神的意志，墨子还设定了政治的制裁以保障兼爱的实施，这尤其对于那些不害怕鬼神、不相信鬼神的人来说，是一种现实的物质力量的制约。为此墨子提出了“尚同”的政治管理原则。他说：“古者民始生未有刑政之时，盖其语人异义；是以一人则一义，二人则二义，十人则十义；其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒药相亏，至有余力不能以相劳；腐弱余财不能以相分；隐匿良道，不以相教。天下之乱，若禽兽然。”^① 要解决这种混乱状况，必须以“尚同”来统一意志，统一观念，统一行为。统一于谁？统一于“上”即统一于“卿长”、“国君”、“天子”和“天”的意志。“卿长之所是，必皆是之；卿长之所非，必皆非之”；“国君之所是，必皆是之；国君之所非，必皆非之”；“天子之所是，必皆是之，天子之所非，必皆非之”^②。“然计天下之所以治者何也？惟以尚同一义为政故也。天下既已治，天子又总天下之义，以尚同于天”^③。这样，“治天下之国，如治一家；使天下之民，如使一夫”^④。总之“上同而不下比”^⑤，而天子之意，又与鬼神相同，则兼爱之道可行，天下太平可致。

墨子的政治管理之道，较多地反映了小生产劳动者的理想和追求，“这是一个无掠夺、无剥削、无压迫的劳动者们相互帮助、友爱、互利的乐园空想”^⑥，对后来的道教经典《太平经》的“太平”理想有较大的影响。

三、名家

汉人所称的名家，战国时期被称作“刑名之家”或“形名之家”，以惠施、桓团、公孙龙等“辩者之徒”为代表。名家的理论贡献在于：“名家的哲学家通过分析名、分析名与实的关系或区别，发现了中国哲学中称为‘超乎

① 《墨子·尚同上》。

② 《墨子·尚同上》。

③ 《墨子·尚同上》。

④ 《墨子·尚同上》。

⑤ 《墨子·尚同上》。

⑥ 李泽厚：《中国古代思想史论》，第60页。

形象’的世界。”^① 名家透过感觉所见的世界和所得的知识，进而发现了理智所见的世界和关于共相（即“名”）的知识，从而引起了关于事物之“实”与“名”的相互关系及其区别的哲学思考。某一特定的事物个体就是“实”，而用以指称这一个体的概念或范畴就是“名”。从反映论立场来看，先有实，然后有指“实”之“名”，正如荀子所言：“制名以指实，……同则同之，异则异之。……使异实者莫不异名也，不可乱也。”^② 然而“名”一旦制定并确定其所指之对象后，又获得相对的独立性，可以成为人们认识和规范新的事物之“实”的手段和工具，“名”又成为了认识活动和实践活动中的“范式”，用以扩大认识和实践活动的范围，获取新知识并推动实践活动之进一步展开。名实之辩在中国哲学中有两方面的意义，首要的方面，是认识论的意义，如上所说，即关于“名”与“实”的关系即个体之“实”（殊相）与指称它的“名”（共相）的关系问题，实际上就是个别、特殊与一般、普遍的关系，这属于形而上的方面；另一方面，是政治论的意义，即名与实的关系落实到“务为治者”的政治管理领域，就有了社会政治生活中的种种规范（“名”）与它所指称的社会事物和社会行为（“实”）的关系问题，涉及到变化了的社会实际（新的“实”）与原有的社会规范（旧的“名”）、变化了的社会实际与变化了的“名”（新的“名”）、原有的社会规范与已经变化了的社会实际等种种关系问题，这是在社会大变革的时代处理政治领域中的名实关系经常要面临的问题。荀子所说的“制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异”^③，实际上概括了名实之辩的这两方面的意义。

以惠施、公孙龙为代表的名家，其主要的理论兴趣，当在名实关系的形而上学认识论方面，惠施的思想特点是强调“实”的相对性一面，而公孙龙的思想特点在于突出“名”的绝对性一面，综合起来看，名家的总体倾向在于“专决于名”^④，要凸现常识背后的那个共相的世界，而热衷于抽象的概念推论和语言游戏，“然不然，可不可。困百家之知，穷众口之辩”^⑤。这种理论在日常生活的范围内当然免不了“失人情”，然而在哲学上却促使人们关注

① 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1997年版，第79页。

② 《荀子·正名篇》。

③ 《荀子·正名篇》。

④ 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3291页。

⑤ 《庄子·秋水》。

理智思维的世界，提高了人们抽象思维的能力。不过名家思想家似乎也在一定程度上开始将名实之辩与现实的政治管理问题相结合，从而发挥名实之辩的政治管理功能，这在先秦时期已有证明。据《吕氏春秋》记载：“秦赵相与约，约曰：‘自今以来，秦之所欲为，赵助之；赵之所欲为，秦助之’。居无几何，秦兴兵攻魏，赵欲救之，秦王不说，使人让赵王曰：‘约曰：秦之所欲为，赵助之；赵之所欲为，秦助之。今秦欲攻魏，而赵因欲救之，此非约也’。赵王以告平原君。平原君以告公孙龙。公孙龙曰：‘亦可以发使而让秦王曰，赵欲救之，今秦王独不救赵，此非约也。’”^① 这里，公孙龙所用以答复秦国的一番辩论，仍然是“专决于名”，是不顾事物的实际情况，就秦赵两国的盟约条文作抽象的推论，把问题反踢给对方。但这却说明了名实之辩是有着政治管理的实用功能，在处理政治问题乃至国与国的关系问题时，必定会涉及到名实关系问题。

事实上，在先秦时期，真正把名实之辩广泛运用于政治管理领域的，当数儒家、法家和黄老之学。在那个剧烈的社会变革时代，新的社会变革不可阻挡，旧的社会规范和价值观念又尚未完全退出历史舞台，而新的社会规范和价值观念尚在成长之中还没有完全建立起来，到底是以旧的规范去制约新的社会实际，还是用新的规范和观念去改造、变革旧的社会存在，抑或新旧混杂，都是思想家们苦苦探索的问题。这种社会实际表现在名实关系上，便是名与实的脱节、不相契合，名实关系紊乱的问题。思想家们提出的种种解决社会问题的方案，便可视为寻求新的名实相符以安天下、以定人心的尝试。如孔子用以匡救时弊、挽救世道人心的“君君，臣臣，父父，子子”^② 的“正名主义”，就是试图用经过改良的“礼”（“名”）去规范各阶层人们的思想行为（“实”），以重建良好的社会秩序。法家思想家如申不害、韩非等人则将名实之辩发展为君主凭籍手中的威势以御臣下的一种“循名责实”之“术”。黄老道家则进一步吸取名辩的思想和法家之“术”，把它与道家的“无为”精神结合起来，发展成为一种君无为、臣有为，“上操其名，以责其实；臣守其业，以效其力。言不得过其实，行不得逾其法。群臣辐凑，莫敢专君”^③ 的“君人南面之术”

① 《吕氏春秋·审应览·淫辞》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《淮南子·主术训》。

可见，名家思想家们的名实之辩，不仅为中国哲学提供了一个“超乎形象”的世界，有着认识论的价值，也为古代的政治管理活动提供了方法论的指导，特别是为儒、法及黄老诸家的政治管理之术提供了学术的营养，具有政治论的意义。所以，它虽然在日常生活范围内有“饰人之心，易人之意。能胜人之口，不能服人之心”^①的缺陷而“失人情”，但它的政治功能也是非常明显的。故司马谈说：“若夫控名责实，参伍不失，此不可不察也。”^②班固也指出：“名家者流，盖出于礼官。古者名位不同，礼亦异数。孔子曰：‘必也正名乎？名不正则言不顺，言不顺则事不成。’此其所长也。”^③这些，都是对名家思想的政治管理功能的中肯的评价。

四、法家

汉人所言法家，在先秦时被称作法术之士，是因为他们提出了治理大国的一整套法术。法家的不少代表人物，如李悝、吴起、慎到、申不害、商鞅等，都是当时各诸侯国的当权人物，既是管理的活动家，又是管理的理论家。而法家思想的集大成者韩非，虽然客死秦国，他的学说却在秦国得到了最彻底的实施，成为秦国统一天下的理论武器。在先秦诸子百家中，法家实际上同现实的社会管理活动结合得最紧密，大多数的法家人物得以有机会将自己的治国理论与政治管理实践相结合，对各国的富国强兵起到了积极的作用。

在韩非之前，法家的理论已形成三派，各有自己的思想路线，其中慎到为重“势”派，申不害为重“术”派，商鞅为重“法”派。关于慎到的重“势”思想，《韩非子·难势篇》引慎到曰：“飞龙乘云，腾蛇游雾。云罢雾霁，而龙蛇与蝼蚁同矣，则失其所乘也。贤人面诎于不肖者，则权轻位卑也。不肖而能服于贤者，则权重位尊也。尧为匹夫，不能治三人。而桀为天子，能乱天下。吾以此知势位之足恃，而贤智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激于风也。身不肖而令行者，得助于众也。尧教于隶属，而民不听；至于南面而王天下，令则行，禁则止。由此观之，贤智未足于服众，而势位足以诎贤

① 《庄子·天下》。

② 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3291页。

③ 《汉书·艺文志》，中华书局标点本，第1737页。

者也。”^①此言君主须有威势，方能驾驭臣下，使其为自己效劳；君主须有威势，方能统治民众，令行禁止。关于申不害的重“术”思想和商鞅的重“法”思想，据《韩非子·定法篇》记载：“问者曰：‘申不害、公孙鞅，此二家之言，孰急于国？’应之曰：‘是不可程也。人不食十日则死。大寒之隆，不衣亦死。谓之衣食孰急于人，则是不可一无也，皆养生之具也。今申不害言术，而公孙鞅为法。术者，因任而授官，循名而责实，操生杀之柄，课群臣之能者也。此人主之所执也。法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。此臣之所师也。君无术则弊于上；臣无法则乱于下。此不可一无，皆帝王之具也。”^②《商子·定分篇》曰：“法令者，民之命也，为治之本也，所以备民也。为治而去法令，犹欲无饥而去食也，欲无寒而去衣也，欲东西行也，其不几亦明矣。”^③言法家有“势”、“术”、“法”三派，是就各自所强调的侧重点而言，其实三家理论也都是重视法律、法制的。在法术之士中，“能集此三派之大成，又以《老》学荀学为根据，而能自成一家之言者，则韩非是也”^④。韩非认为，“势”、“术”、“法”三者皆“帝王之具”，不可偏废，故他系统地提出并论证了势术法相融合的法家政治管理之道。

韩非认为，政治管理的第一个必要步骤是立法，即建立健全成文法典。韩非提出：“上法而不上贤。”^⑤“法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。”^⑥通过这些公开发布的成文法，告诉全国的百姓，什么应该做，什么不应该做。这样全国的百姓就有了行为的准则，君主也可籍此以监察百姓的行为。韩非认为儒家倡导的人治和德治只是不现实的空想，只有法治才是符合现实的。他说：“夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数；用人不得为非，一国可使齐。为治者用众而舍寡，故不务德而务法。”^⑦有了法，那么就是仅有“中人”管理水平的君主就能成功地管理好国家。“释法术而任心治，尧不能正一国。去规矩而妄

① 《韩非子·难势篇》引，见《百子全书》（上）。本文所引《韩非子》据此本，下同。

② 《韩非子·定法篇》。

③ 《商子·定分篇》，见《百子全书》（上）。

④ 冯友兰：《中国哲学史》（上），第239页。

⑤ 《韩非子·忠孝篇》。

⑥ 《韩非子·难三篇》。

⑦ 《韩非子·显学篇》。

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，拙匠守规矩尺寸，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”^①。

法既立，则需要有人来为君主执法，君子不可能也没有必要亲自去监督百姓的所有行为，于是君主需要有一种御人之术，找到合适的人选来为他执法。法家在这里将名家的名实之辩运用于实际的政治管理，发展出一套“循名而责实”的御人之术。在这里，“实”是指实际担任某一官职的人；“名”是指这人的头衔，其头衔已经指明了担任该职务的人应当尽到的职责。君主的“循名责实”实际上就是将一定的官职授予一定的人，然后再按照他的职责的规定来监督检查他的职责的实际完成情况。君主需要做的事就是这些，不需要过问臣下用什么方法去完成职责。这样做的目的，就是使臣下的所作所为完全符合他的职责的规定，使“实”与“名”的规定相一致。韩非说：“人主将欲禁奸，则审合刑名者，言与事也。为人臣者陈而言，君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，事当其言，则赏。功不当其事，事不当其言，则罚。故群臣其言大而功小者则罚；非罚小也，罚功不当名也。群臣其言小而功大者亦罚；非不说于大功也，以为不当名也。害甚于有大功，故罚。”^② 这实际上是一种“以一御万”的管理控制之术。如果君主无法对所有的臣下“循名责实”，那么他还可以让别的人去替他“循名责实”，他本人再对这些“别的人”循名责实。

韩非认为，法与术皆“帝王之具”，然只恃“法”与“术”仍不足以为治，君主必须持有自己的“势”，方能有效推行其法术。君主之势表现在君主手中持有“赏”、“罚”二柄，是用以驱使臣下为自己做事的有效保障，也是“循名责实”之术之所以有效的保证。韩非说：“势者，胜众之资也。”^③ “万乘之主，千乘之君，所以制天下而征诸侯者，以其威势也。威势者，人主之筋力也。”^④ 又说：“明主之所导制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何谓刑德？杀戮之谓刑；庆赏之谓德。为人臣者，畏诛罚而利庆赏。故人主

① 《韩非子·用人篇》。

② 《韩非子·二柄篇》。

③ 《韩非子·八经篇》。

④ 《韩非子·人主篇》。

自用其刑德，则群臣畏其威而归其利矣。”^①“二柄”的使用所以有效，是因为人莫不有畏诛罚而利庆赏、趋利避害的心理本能。韩非继承了荀子的人性本恶论，认为天下之人“皆挟自为心”，都是自私自利的和趋利避害的，“人情有好恶，故赏罚可用”^②。正因为人性的本能是自私自利的，故君主可以利用人们畏诛罚而利庆赏的本性来达到控制臣民的目的。

韩非还吸取了道家的“无为”观念，使之与“法”、“术”、“势”的管理之术相结合，认为君主只要按照他所提出的管理策略去做，便可做到“无为而无不为”。他说：“事在四方，要在中央。圣人执要，四方来效，虚而待之，彼自以之。……使鸡司夜，令狸执鼠。皆用其能，上乃无事。上有所长，事乃不方。矜而好能，下之所欺。”^③君主应当无为，而让臣下替他无不为。君主主要做的，只是执“二柄”以“循名责实”而已。理想的君主应当如“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”^④。这与《庄子》中《天道》、《在宥》诸篇所阐述的君臣异道、君无为而臣有为的观点是一致的。

五、阴阳家

阴阳家又称阴阳五行家，是先秦、秦汉时期影响巨大的一个学派。该学派非常留意于所谓“天人之际”，以为天道人事，相互影响，通常以宇宙间种种事物和现象的流变，来预测人事的吉凶祸福，调控政治的治乱兴衰。司马迁在谈到战国最大的阴阳家邹衍的学说时指出：“乃深观阴阳消息而作怪迂之变，……然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施，始也滥耳”^⑤。可见，阴阳家之言虽多“怪迂之变”，其落脚点仍在于人事特别是政治的治理上。

“欲知阴阳家之学说，须先略明阴阳家思想中之宇宙间架。阴阳家以五行、四方、四时、五音、十二月、十二律、天干地支及数目等互相配合，以

① 《韩非子·二柄篇》。

② 《韩非子·八经篇》。

③ 《韩非子·扬权篇》。

④ 《韩非子·大体篇》。

⑤ 《史记·孟子荀卿列传》，中华书局标点本，第2344页。

立一宇宙间架。又以阴阳流行于其间，使此间架活动变化，而生万物”^①。先秦时期，阴阳家学说是按“五行”的理路和“阴阳”的理路各自独立发展的，如《洪范》和《月令》只讲五行不讲阴阳，《易传》的宇宙论只讲阴阳（八卦）而不讲五行^②，到后来，大概在战国末到秦汉之际，这两条路线才融合起来。

就只讲“五行”的路线而言，《洪范》中所言“五行”观念还比较粗糙，较多地与具体事物中的水、火等联系在一起，抽象程度还不够高，也没有用“五行”观念去构筑宇宙的框架。但在“九畴”中的第二“畴”和第八“畴”，已经将君主的貌、言、视、听、思“五事”与自然世界（天道）的有序性变化（“休征”）与无序性变化（“咎征”）相联系。自然世界正常的有序性变化是政治清明、天下有道的反映，自然世界反常的无序性变化是政治板荡、天下无道的反映。这里已经透露出人类世界和自然世界是相互关联的意思，君主方面的恶行将导致自然界异常现象的出现。这说明君主的思想情感和行为举动，既关系到国家、政治的治理，也关系整个宇宙的和谐，而整个宇宙的和谐与否反过来又影响到政治的治理。《礼记》中的《月令》一文，则用“五行”观念构造了一个宇宙的整体结构，这个结构既是空间的又是时间的结构。它以夏季配南方，在“五行”中属火；以冬季配北方，属水；以春季配东方，属木；以秋季配西方，属金；土是五行的中心，在方位上属四方的中央，在季节上居夏秋之交。一天的昼夜变化又是一年四季变化的小型表现，故早晨是春季的小型表现，中午是夏季的小型表现，傍晚是秋季的小型表现，夜间是冬季的小型表现。由于“五行”各主一方而“用事”，那么随着“五行”中每一种主宰力量的流动变化，自然力也随之发生相应的流动变化。自然的变化与人类的行为是互相影响的，故《月令》主张人们特别是居于统治地位的君主必须依据自然力的变化，按月做应该做的事，而杜绝不应该做的事。如“孟春之月，……东风解冻，蛰虫始振。……是月也，天气下降，地气上腾，天地和同，草木萌动。王布农事：命田舍东郊，皆修封疆，审端径术，善相丘陵阪险原隰，土地所宜，五谷所殖，以道教民。……牺牲无用牝，禁止伐木，无覆巢，无杀孩虫胎犬飞鸟，无麋无卵，无聚大众，无

① 冯友兰：《中国哲学史》（下），第8页。

② 《易传》乃儒家著述，而言及阴阳，此由于阴阳家之言在秦汉时已完全混入儒家，难分彼此。

置城郭，掩骼殓骸。是月也，不可以称兵，称兵必有天殃。……孟春行夏令，则风雨不时，草木早槁，国乃有恐；行秋令，则民大疫，疾风暴雨数至，藜莠蓬蒿并兴；行冬令，则水潦为败，霜雪大挚，首种不入”^①。这种把人特别是君主的管理行为与自然的整体变化联系起来，留意于天人之间的互动关系的思想，是有机整体的宇宙观的表现，对黄老道家 and 道教有较大的影响。

就“阴阳”这一思想路线而言，《易传》将阴阳与八卦相结合以阐释宇宙万物生成的观点最具代表性。以阴阳的观念解释事物及其变化的观点，早在西周时期的伯阳父、周内史叔兴那里就已经有了，《易传》则以此观念成功地构筑了自己的宇宙生成论。它把阴阳看作是宇宙间两种最基本的力量或原理，以“阴”代表宇宙间一切阴性、被动、冷、暗、湿、柔等力量，以“阳”代表宇宙间一切阳性、主动、热、明、干、刚等力量，认为阴阳二道相互作用，产生出宇宙的一切事物和现象。在宇宙中，天地是阴阳的物质表现，而乾坤是阴阳的象征表现。乾道成男，坤道成女，如同男女和合而生人一样，天地、阴阳两种力量的相互作用产生宇宙万物。这个生成过程的抽象性概括，便是乾坤结合而生其余六卦的过程。八卦之中，乾坤为父母卦，其余六卦为子女卦，八卦共同代表和体现了宇宙间的万事万物。《易传》从阴阳相互作用而产生万物的宇宙论出发，认为任何事物都是由相反的两个方面构成，每个事物都包含了自己的否定；而由于阴阳两种势力的彼消此长，决定了事物都处于不断的流动变化之中，这种变化是永无止境的，同时也是循环往复的。《易传》曰：“阖户谓之坤；辟户谓之乾；一阖一辟谓之变；往来不穷谓之通。”^②“日往则月来，月往则日来，日月相推，而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推，而岁成焉。往者，屈也；来者，信也；屈信相感而利生焉。”^③《易传》所揭示的这种事物发展变化之道，为人的行为提供了取法的依据。“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象见吉凶，圣人象之”^④。圣人从事物发展变化之道中找到了修身治民的方法。如“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，

① 《礼记·月令》。

② 《周易·系辞上》，见《十三经注疏》（上），本文所引《易传》据此本，下同。

③ 《周易·系辞下》。

④ 《周易·系辞上》。

存而不忘亡，治而不忘乱；是以身安而国家可保也”^①。这与老子所提倡的相反相成，“反者道之动”的观点是一致的。总之，按《易传》的观点，《易》之为书，是将宇宙万物及其发展变化的规律性，以简约化的符号（“象”）表示出来，其目的在于为人事所取法，这同样是以天道为人事的依据，关注于“天人之际”的表现。

上述按“五行”和“阴阳”两条路线独自发展的理论，在秦汉时融合在一起，合称为阴阳五行家，简称阴阳家。阴阳家的理论在汉时与儒家学说完全融合在一起，在董仲舒那里表现得特别突出。董仲舒曰：“天、地、阴阳、木、火、土、金、水、九，与人而十者，天之数毕也。”^②按冯友兰解：“此第一天字，乃指与地相对之天。末句天字，乃指自然之全体也。”^③董氏根据汉初大一统的政治管理的需要，把阴阳家的天道人事相互影响的观点发展成为系统的“天人感应论”以“屈民而伸君，屈君而伸天”；又从《周易·系辞上》的“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”之中引申出“天道佑阳不佑阴”、“任阳不任阴”，进一步推论出关于君臣父子夫妇之义的“王道之三纲”的社会伦理，以规范社会的等级秩序。董仲舒还把“五行”与“阴阳”结合起来，建构了一个复杂的宇宙整体结构^④，为封建政治管理体制提供了形而上的宇宙论根据，认为王者受命于天，法天以治人。既然天之道表现为春生、夏长、秋收、冬藏，那么圣人当以庆赏罚刑与之相配，这就是所谓“圣人副天之所行以为政”^⑤。

从上可见，阴阳家学说的基本思想，乃关注“天人之际”，以宇宙为一个有机的整体系统，其各部分之间是相互关联相互影响的，并且，其关于事物发展变化的规律的内容与老子思想是基本一致的。以董仲舒为代表的儒家侧重于对此作神学目的论的发挥以建立其政治管理哲学。然而道家从天道自然论的原则出发，侧重于对此作机械论的发挥并从中引申出宇宙万物的变化发展都有其不易的法则和规律，要求人的行为因任自然之法则，不破坏宇宙万物之整体和谐性，把人类社会置于宇宙整体的流变过程中，放在与宇宙万物

① 《周易·系辞下》。

② 《春秋繁露》卷十七《天地阴阳》，见张立文主编《儒学精华》（上）。本文所引《春秋繁露》据此本，下同。

③ 冯友兰：《中国哲学史》（下），第11页。

④ 参见冯友兰《中国哲学史》（下），第11~17页。

⑤ 《春秋繁露》卷十三《四时之副》。

的关系之中，寻求人事特别是政治管理与宇宙整体及万物的协调一致。应当说，无论是儒家或道家，都从阴阳家中吸取了思想营养。从政治管理、国家管理的角度来看，儒道两家都看到了治国的君主负有维护宇宙整体的和谐，促进社会健康发展的责任，也就是说，调理阴阳，即促进宇宙万物（包括人在内）的和谐发展，也是政治管理者的崇高责任。

第三节 以《老》为“源”，汇“流”诸家的黄老管理之道

以老庄为代表的早期道家，对自然、社会、人生的根本问题作出了非常冷静的思考，从而提出了治身和治国的“内圣外王”中心问题，但他们的理论多是高深的形而上学思考，缺乏落实到现实政治管理的具体方案。战国中期从道家分化出来的黄老之学，以一种恢弘的气度和博大的包容精神，继承并发展了早期道家的“天道自然”、“无为而治”、“因应时势”和辩证法的内容，援法入道，又重视道德教化，吸收儒家文化传统中的礼、乐部分，使道家之学逐渐发展成为一种新兴统治者乐于接受和运应的“君人南面之术”。这种“术”并不局限于法家的“循名责实”的御人之术，而是一种广义上的君王管理国家的一种智慧。这种智慧，可以指导现实的社会管理的运作，汉初运用黄老之学而实现“文景之治”，便是例证。在这个意义上，陈鼓应认为古代道家的现代化是由黄老一系完成的。黄老学从战国中期产生，发展到汉初而达到理论的顶峰，先后历经二百余年，其间出现了不少有代表性的黄老著述，这些著述的思想既受到诸子学的影响，从诸子之学中吸取了不少思想营养，也影响过诸子学的发展。这种黄老学与诸子学的相互影响经历过一个历时态和同时态的过程，显示出复杂的动态特征。有鉴于此，本节不打算详说黄老学的发展过程及思想的演进过程，而在简述黄老学的发展梗概的基础上，重点介绍黄老学思想体系的成熟形态《淮南子》，再结合《论六家要旨》对其思想特征作一简要分析，以期达到以斑窥豹的目的。

一、黄老学发展历程简述^①

按丁原明的考证和研究，“黄老”作为一个学术名词和学派称谓虽然出现在汉初，但黄帝与道家思想结合而作为一种事实存在，在战国中后期就开始了。熊铁基也指出：“黄老之名是汉代记载中才有的，黄老之实战国时肯定有了，有一批学‘黄老道法之术’的人。”^②“黄老”作为一个学派的事实，在战国中后期已经开始，发展到汉初就有了“黄老”或“道德”这个正式的学派之名。

黄老学的发展情况比较复杂，从时间向度上说，它经历了战国和秦汉时期两大阶段；从空间向度来说，黄老学在战国时期有两个发展中心，一个是以楚国为中心的南方黄老学，另一个是以齐国为中心的北方稷下黄老学，而汉初的黄老学则是南北两大黄老学的合流，是黄老学思想走向系统化和成熟的阶段。

（一）战国黄老学的发展

先说南方的黄老学。南方黄老学是指战国时期以楚国为中心所形成的新道家思潮，在空间跨度上，首先源于江汉地区，后扩大到长江中下游和淮河流域，再影响到北方。其代表性著述，按时间先后有1973年长沙马王堆汉墓出土的《黄老帛书》、庄子后学中的黄老派以及《鶡冠子》等。《黄老帛书》受了老子、范蠡和法家思想（主要是吴起在楚国的变法改革的思想和实践）的影响，在继承和改造老子的道论使之更富有积极进取精神的基础上，援法入道，以道论法，道法结合，在黄老学史上提出了“道生法”^③，“刑德相养”，先德后刑，以及以道修身，节俭省欲，贵柔守雌等思想，成为不仅是南方黄老学，也是整个战国黄老学的奠基性著作，是区别于早期道家的重要标志。“由于帛书是以‘道’统论一切的，故它讲法治而没有把法治推向极端，讲刑名而没有把刑名流变为督责之术。其思想同法家相比则具有温和的色彩，同道家相比则具有经世的特点，这大概也就是它在汉初得以流传的一个重要

① 本小节主要参考了丁原明《黄老学论纲》（山东大学出版社2002年版）及黄钊主编《道家思想史纲》（湖南师范大学出版社1991年版）的有关内容。

② 熊铁基《秦汉新道家》，上海人民出版社2001年版，第10页。

③ 《黄老帛书·经法·道法》，见汤一介主编《道学精华》（上）。

原因”^①。

庄子后学中的黄老派，体现为《庄子》外、杂篇的《天道》、《天地》、《天运》、《在宥》、《刻意》、《缮性》诸篇。因这些篇章的思想倾向已开始从早期道家的剽剥儒墨而转向融合儒墨法的仁义礼法，从崇尚生天生地、自本自根之道转向法天道而治，从追求逍遥无为（主要指庄子）发展到提倡君臣异道、君无为而臣有为，体现了黄老之学的基本特点。庄子后学中《天道》诸篇的黄老思想倾向，可视为庄周道家学派向战国黄老学转化的一个重要环节。

《鶡冠子》^②大约成书于战国末期，是一部反映南方楚国黄老之学的著作。该书在以“道”、“气”相结合以解释宇宙万物及其产生的基础上，提出了法天地之道而治与法制度而治相结合，道法结合及道与仁义忠信结合的思想，具有非常明显的援法入道、援儒入道的特点。该书作者还主张建立一个“天子执一，以居中央”^③的以天子为中心的集权式的政治管理体制，是战国末期政治统一的历史趋势的反映。“《鶡冠子》在战国末年既主张道法结合，又提倡对仁义礼信等加以采用，便成了黄老学由道法结合到道与仁义礼法等各家思想结合的中介环节”^④。

再说北方的稷下黄老学。北方黄老学是指在战国时期以齐国的稷下学宫为中心而发展起来的黄老道家，也被称为稷下黄老学。曾在稷下从事过讲学和著述活动的黄老学者甚多，代表性的有田骈、接子、彭蒙、环渊、慎到等人。尽管这些黄老学者的思想有一定区别，但都是以老学的某一或某些思想为基础，抛弃了早期道家的反权威原则，使老学思想与封建政治管理制度相结合。《管子》中的《心术》上下篇、《白心》篇及《内业》篇（通常称为“《管子》四篇”），可说是稷下黄老思想的比较全面而综合的反映。“尽管这四篇中每篇的内容各有侧重，但其哲学观点大体相同，诸如修养内心、保蓄精气、抱虚守静、排除嗜欲与成见等，几乎为他们所共同论及；并且其基调则讲治身与治国、治内与治外的统一，从特定层面对原始道家的内在结构进行了调整，将其指向了入世的领域”^④。《管子》四篇在黄老学史上的理论贡

① 丁原明：《黄老学论纲》，第111页。

② 《鶡冠子·王缺第九》，《道藏》第27册，第214页。

③ 丁原明：《黄老学论纲》，第124页。

④ 丁原明：《黄老学论纲》，第142页。

献主要在于：用“精气”说改造了老子的道论，认为“道”就是“气”或“精气”，把道由一种抽象性的存在诠释为一种物质性的存在，实现了“道”“气”合一；在“精气”论的基础上提出了“虚”、“静”、“一”的修身论即所谓“心术”论，并对形神关系作出了论证，尽管这种形神论具有形、神二元论的倾向；把内在的“心术”转换为“治术”，提出了“君无为而臣有为”、“君无事而臣有事”的“无为而制下”^①的政治管理之术，并吸取了儒法思想，把道与仁义礼法相结合作为政治管理的基本指导思想。综观《管子》四篇，“把无为提升为君主的治术和在更大范围、更深层次上将道家与儒法诸家的思想相融汇，是《心术》四篇（疑为‘《管子》四篇’之误——引者）治国论的两大特色。《心术》四篇既讲治身又讲治国，并将治国指向了怎样提高君权和对礼法等社会性规范的确认，这应是它对老庄道家所主张的‘无君’及排斥仁义礼法的思想而进行的一次变革”^②。从这个意义上讲，它无疑代表了战国北方黄老学的思想综合。

总的来说，战国黄老学大约先在南方的楚国产生，之后发展到各国，从而形成南北两个中心，并以各自独特的风格推动整个黄老学的发展，使其形成当时最有影响的学派。在这一发展进程中，黄老学得到了儒法等诸家学术营养的滋养，黄老学的精神也影响了其他各家各派的发展，而法家受黄老学的影响尤深，诸多的法家思想家“归本于黄老”。

（二）秦汉黄老学的发展

随着秦汉的政治统一，南方的楚国黄老学逐步“北渐”，而北方齐国的黄老学逐步“西移”，两支黄老学逐渐合流。秦汉黄老之学的进一步传播和发展是通过两种途径实现的，其一是学术思想的传播途径；其二是汉初运用黄老思想所实施的“无为而治”的政治管理实践的传播途径。

从思想学术的传播途径来看，南方黄老学的“北渐”和北方黄老学的“西移”，最后汇聚成汉初声势浩大的黄老学派，又是通过三条途径来传播的，其一，是托道家人物进行传播，例如张良、淮南王刘安，都是深得黄老之旨的人物，他们对于把黄老学从楚地传播到全国是不可忽视的。汉初的陆贾、贾谊等人也深受黄老思想的影响，都在直接或间接传播南方黄老思想上起过

^① 《管子·心术下》。

^② 丁原明：《黄老学论纲》，第154页。

一定的作用。其二，是托著作传播黄老学。南方黄老学是托《黄老帛书》、庄子后学中的黄老派以及《鶡冠子》等著述传播到秦汉时期，且对《淮南子》有较大影响；北方黄老学则主要籍《管子》一书将其思想传播到汉初。此外，《吕氏春秋》^①作为有明显黄老倾向的著述，《文子》一书作为南北黄老思想的综合，都对黄老思想在秦汉时期的传播和发展起了重要作用。其三，活跃在秦汉之际的一些神仙家，如秦朝时期的卢生、汉初的安期生等，由于他们的活动和言论，对于黄老学的传播也起了一定的推动作用。

从汉初的黄老政治管理实践来看，这是一种借助于国家上层建筑来推行和传播黄老思想的强有力的方式。汉朝刚刚建立的时候，百废待举，民不聊生，统治者面对秦朝迅速灭亡的教训，不得不进行反思，最终确定了逆取顺守，与民休息的政策，使黄老学有机会与封建政治管理活动相结合。可以说，公元前206年刘邦进入关中，废除秦王朝的烦令苛政，就是政治管理中“无为”的开端。汉朝正式建立后，由于曹参等人的努力提倡，惠帝、吕后及文景二帝以及窦太后的坚守，黄老的“无为”政治得以持续不断，并取得了意识形态上的“话语”权。经过六七十年的封建政治管理实践，黄老学对于汉初的拨乱反正和发展生产、恢复人民生活以及提高国力，起到了非常重要的作用。这样，黄老之学一方面由于上层统治者的支持和提倡，另一方面由于“文景之治”的治理功效，它的传播和发展可以说获得了最佳的条件，在朝野上下都获得了人们的青睐。汉初的“这种无为政治，实际上是一种君无为而臣有为的政术，亦即统治术。它是道家与法家等各种思想相融通的产物。其实质是要求作为最高统治者的皇帝，循乎制度（亦包括儒家所制订的礼乐制度），依乎律令而达于无为。这种以各种规章制度和律令为依托的黄老统治术，既能把对人民的干涉限制在秩序的范围内，有利于缓和秦王朝所造成的严苛气氛和阶级矛盾，又较之老子放任自然的不干涉主义显得自觉、成熟，因而它必然被汉初统治者所选择，并成为调节当时社会运行的润滑剂”^②。

总之，大一统的政治帝国建立以后，黄老思想的传播和发展获得了更便利的机会和条件，加之上层统治者在政治管理实践中的提倡、应用和推广，使黄老学中产生了《淮南子》这样的成熟而系统的理论体系，和《论六家要

① 任继愈、肖楚父、李锦全、熊铁基、吕锡琛等学者主张《吕氏春秋》是秦汉黄老学或秦汉新道家的著述。

② 丁原明：《黄老学论纲》，第76页。

旨》这样的理论反思，标志着经过两百多年成长发展的黄老之学终于达到了它的理论顶峰。

二、《淮南子》对黄老政治管理之道的系统化和理论总结

“作为西汉前期新道家思想的理论总结，《淮南子》是一部高水平的道家著作”^①。这里的“新道家”正是秦汉时影响巨大的黄老道家。熊德基认为《淮南子》是黄老之学的思想典范，“它集黄老道家理论之大成，是黄老道家思想的总结性著作，是黄老道家学派的一个新的里程碑”^②。黄老道家以《道德经》为“源”，汇聚众“流”，“采儒家之善，撮名法之要”的思想面貌，在《淮南子》的理论体系中可说是相当完善地体现出来了。

（一）对早期道家道论的继承和改造

《淮南子》和老庄等早期道家一样，把“道”作为宇宙万物的本原和终极存在。该书首篇《原道训》开宗明义地说：“夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形。原流泉淳，冲而徐盈；混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕。舒之幌于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚。横四维而含阴阳，紘宇宙而章三光。甚淖而潏，甚纤而微。山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行，麟以之游，凤以之翔。”^③这种对道的描述，较之老子笔下的惟恍惟惚的“夷”、“希”、“微”之道，和庄子笔下的“自本自根”、“生天生地”而“无所不在”的道，理论性更强。如果说老子对道的描述侧重于宇宙的生成论，庄子对道的描述侧重于本体论的话，那么《淮南子》的“道”既具有本体论的意义也具有生成论的意义，两者多是结合在一起的。如说“道”，“累之而不高，堕之而不下，益之而不众，损之而不寡，斫之而不薄，杀之而不残，凿之而不深，填之而不浅，忽兮恍兮，不可为象兮；恍兮惚兮，用不屈兮，幽兮冥兮，应无形兮；遂兮洞兮，不虚动兮。与刚柔卷舒兮，与阴阳俯仰兮”^④；又

① 孔令宏：《中国道教史话》，第56页。

② 熊德基：《秦汉新道家》，第27页。

③ 《淮南子·原道训》。

④ 《淮南子·原道训》。

说“道至高无上，至深无下，平乎准，直乎绳，圆乎规，方乎矩，包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍”^①。这都是强调道的至高无上的本根性质和本体意义。《淮南子》还试图说明宇宙万物的生成过程，《俶真训》借用了《庄子·齐物论》的提问方式：“有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有无者，有未始有有无者，有未始有夫未始有有无者”^②。在对宇宙万物的产生进行追本溯源时，《淮南子》具体描述了宇宙万物的产生、生成的过程。它从“天地未判，阴阳未剖，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形”^③的原始混沌状态说起，继而讲到天地、万物和现实世界的形成，这显然要比老子所言“道生一、一生二，二生三，三生万物”，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”的语而不详的生成模式要详尽得多。

值得注意的是，《淮南子》是结合“气”来讲它的宇宙论的。《精神训》说：“古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芟漠闵；瀕濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极；刚柔相成，万物乃形；烦气为虫，精气为人。”^④《览冥训》也说：“至阴颺颺，至阳赫赫，两者交结成和而万物生焉。众雄而无雌，又何化之所能造乎？”^⑤《本经训》还说：“天地之合和，阴阳之陶化万物，皆乘一气者也。”^⑥这就说明，《淮南子》在讲宇宙生成时，其所用“二神”概念就是指阴阳之气，并非有神论者意义上的“神”。可见，在《淮南子》中，“‘道’作为一切现象之太初原始，它并非是非物质性而又无空间形式的超验存在，而是一种統合了阴阳二气的一种整体性物质实有，万物就是在这种阴阳二气的相摩、激荡所构成的和气过程中，得以产生出来的”^⑦。综观《淮南子》全书，“气”和“道”一样都得到广泛的运用，而对于“气”在宇宙万物生成中的作用，论述得相当全面而充分。这说明了《淮南子》的道论，以老子的思想为出发点，在吸取了战国时期黄老学的“精气”说的基础上，进一步吸纳阴阳家的阴阳学说，将“道”诠释为包含有阴阳二气的矛

① 《淮南子·缪称训》。

② 《淮南子·俶真训》。

③ 《淮南子·俶真训》。

④ 《淮南子·精神训》。

⑤ 《淮南子·览冥训》。

⑥ 《淮南子·本经训》。

⑦ 丁原明：《黄老学论纲》，第267页。

盾统一体,“充分表现其集黄老道论之大成”^①。《淮南子》这种“道”、“气”结合,以气论道的思想,大大强化了“道”的现实性品格。

(二) 对道家“无为”原则的继承和改造

“无为”是道家最基本的原则,道家的政治管理哲学就是建立在这个观念基础上的。如果说在老子那里,“无为”的观念在一定程度上包含有所作为的消极意义;在庄子那里,“无为”的观念含有基于“天”、“人”之分而反对“以人灭天”,有“知其无可奈何而安之若命”的消极悲观色彩的话,那么早期道家的“无为”观确有“蔽于天而不知人”^②的缺陷,重视自然的价值而轻视社会人文的价值和人的主体能动性的价值。《淮南子》一方面继承了早期道家的“无为”原则并以此作为自己建构政治管理之术的理论基础,另一方面又对“无为”的原则作了深入的积极的发挥,使之更富有积极进取的精神。《淮南子》吸取了《黄老帛书》、《管子》四篇、《鶡冠子》以及《文子》等黄老著述关于天道无为和人道有为的辩证思考,一方面用天道自然论反对神学目的论,另一方面又强调人在自然面前的能动性的一面,对“无为”原则作了新的发展。它旗帜鲜明地对消极无为的观念进行了否定。《修务训》说:“或曰:无为者,寂然无声,漠然不动,引之不来,推之不去;如此者,乃得道之像。吾以为不然。”^③这就明确表明,它所主张的“无为”不是消极意义上的无所作为。《修务训》接着列举了神农、尧、舜、禹、汤五位圣王的事迹,指出“此五圣者,天下之盛主,劳形尽虑,为民兴利除害而不懈”^④;又列举了若干以布衣而建功立业的庶人的事迹,说“若以布衣徒步之人观之,则伊尹负鼎而干汤,吕望鼓刀而人间,百里奚转鬻,管仲束缚,孔子无黔突,墨子无暖席。是以圣人不高山,不广河,蒙耻辱以干世主,非以贪禄慕位,而事起天下之利而除万民之害”^⑤。可见“自天子以下至于庶人,四肢不动,思虑不用,事治求赡者,未之闻也”^⑥。在这种认识的基础上,《淮南子》对“无为”作了这样的界定:“若吾所谓无为者,私志不得入公道,嗜欲不得枉

① 熊铁基:《秦汉新道家》,第336页。

② 《荀子·非十二子》。

③ 《淮南子·修务训》。

④ 《淮南子·修务训》。

⑤ 《淮南子·修务训》。

⑥ 《淮南子·修务训》。

正术。循理而举事，因资而立功，权〔推〕自然之势，而曲故不得容者。”^①又说：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为也，因物之所为。”^②可以看出，《淮南子》所主张的“无为”是因循自然与主体能动性的有机统一。

为了进一步阐明“无为”的观念，《淮南子》继承和发展了稷下黄老关于“因”的思想，反复强调“因”的作用。它说：“若夫水之用舟，沙之用鸠，泥之用輶，山之用藁，夏渰而冬陂，因高为田，因下为池，此非吾所〔谓〕为之。”^③同样，“圣人之治天下也，非易民性也，循其所有而涤荡之。故因则大，化则细矣。禹凿龙门，辟伊阙，决江濬河，东注入海，因水也；后稷垦草发苗，粪土树谷，使五谷各得其宜，因地之势也；汤武革车三百乘，甲卒三千人，讨暴乱，制夏商，因民之欲也。故能因，则无敌于天下矣”^④。这里讲的“因”，含有因任事物之自然，不以主观意志强加干预的意思，而在“因”、“循”意识指导下所实施的行为，就是无为。相反，“若夫以火煨井，以淮灌山，此用已而背自然，故谓之有为”^⑤。因此，我们可以说，《淮南子》所谓“无为”，实际就是尊重事物本身的客观规律与发挥主体能动性的统一，下面这句话就说明了这个意思：“夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行；禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。”^⑥这样，《淮南子》就把“因”和“为”（主体能动性）统一在“无为”的观念上，克服了早期道家思想中“无为”的消极一面。

（三）以“无为”为中心，博采众长的政治管理之术

《淮南子·要略》说：“故著书二十篇，则天地之理究矣，人间之事接矣，帝王之道备矣。”^⑦对此，熊铁基评论道：“不仅弄清了天地、人间的事情，还补充了一句‘帝王之道备矣’。‘帝王之道’本也是人间之事，这里又强调一下，说明其‘治世’的愿望十分强烈。”^⑧的确，《淮南子》所追求的乃是形而上之“本”（道）与形而下之“末”（事）的统一，“言道而不言事，则

① 《淮南子·修务训》。

② 《淮南子·原道训》。

③ 《淮南子·修务训》。

④ 《淮南子·泰族训》。

⑤ 《淮南子·修务训》。

⑥ 《淮南子·修务训》。

⑦ 《淮南子·要略》。

⑧ 熊铁基：《秦汉新道家》，第346页。

无以与世浮沉；言事而不言道，则无以与化游息”^①。道论要达到的最终目的是“得本知末”，即教人如何为政，实施理想的政治管理。因此《淮南子》在其道论的基础上，围绕着“无为”的原则，全面阐述了它的政治管理之道。

第一，《淮南子》是把“无为”作为“主术”的基本内容加以理解的。在先秦时期，《管子·心术上》就提出过“毋代马走，使尽其力；毋代鸟飞，使敝其羽翼”的比喻，庄子后学的《天道》篇也提出了“君无为，臣有为”的思想，《韩非子》也提出过类似的观点，以阐明君主控制臣下之术。《淮南子》在此基础上把君主驾御臣下之术发展成为“君制臣，臣事君”的思想。《主术训》开篇即讲：“人主之术：处无为之事，而行不言之教；清静而不动，一度而不摇；因循而任下，责成而不劳”；又说“夫人主之听治也，清明而不暗，虑心而弱志，是以群臣辐凑并进，无愚知贤不肖莫不尽其能者，则君乃所以制臣，臣得所以事君，治国之道明矣。”^② 要达到这种清静无为，就需要掌握一套御臣之术。“有术则制人，无术则制于人”^③。使用什么术呢？《淮南子》吸取了法家的思想，认为要靠“循名而责实”之术。“故有道之主，……循名责实，官使自司”^④；“上操其名，以责其实；臣守其职，以效其功”^⑤。《淮南子》把这种驾御臣下的办法，称作“君臣异道”，认为“君臣异道则治，同道则乱，各得其宜，处其事，则上下有以相使也”^⑥。《淮南子》还把这种“上下有以相使”之术比做是车夫和马匹的关系，强调君主驾御臣下，除了能持“循名责实”之术以外，还须有相当的威势。它说：“故灵王好细腰，而民有杀食自饥也；越王好勇，而民皆处危争死。由此观之，权势之柄，其以移风易俗，易矣。尧为匹夫，不能化一里；桀在上位，令行禁止。由此观之，贤不足以为治，而势可以易俗明矣”；“权势者，人主之车舆；爵禄者，人臣之辔衔也。是故人主处权势之要，而持爵禄之柄；审缓急之度，而适取予之节；是以天下尽力而不倦”；又说：“是故权势者，人主之车舆也；大臣者，人主之驷马也。”^⑦ 这是对法家重“势”思想的进一步发挥。

① 《淮南子·要略》。

② 《淮南子·主术训》。

③ 《淮南子·主术训》。

④ 《淮南子·修务训》。

⑤ 《淮南子·主术训》。

⑥ 《淮南子·主术训》。

⑦ 《淮南子·主术训》。

第二、人主释一己之力、智而用众智的思想。与君逸臣劳，君臣异道的思想相联系，《淮南子》强调利用众智对于实现“无为而治”的意义。它说：“汤武，圣主也，而不能与越人乘幹舟而浮于江湖。伊尹，贤相也，而不能与胡人骑驢马而服駒駉。……故智不足以治天下也。桀之力，制觚伸钩，索铁歙金，椎移大牺，水杀鼃鼃，陆捕熊黑，然汤革车三百乘，困之鸣条，禽之焦门。由此观之，勇力不足于持天下矣。智不足以为治，勇不足以为强，则人材不足任，明也。”^①这就是说，君主个人的智慧和力量不足以为治，把治国寄托在君主的个人智慧和力量上是危险的。那么靠什么呢？“君人者不下庙堂之上，而知四海之外者，因物以识物，因人以知人也。故积力之所举，则无不胜也。众智之所为，则无不成也。……故千人之群无绝梁，万人之聚无废功”^②。这就是主张用众智才能成大业，才能“无为而治”。然众人之才智，各有所长，各有所短，正所谓“知者之所短，不若愚者之所修；贤者之所不足，不若众人之〔所〕有余”^③；“夫华骝、绿耳，一日而至千里，然其使之搏兔，不如豺狼，伎能殊也。鸱夜撮蚤蚊，察分秋豪，昼日（颠越）〔瞋目〕，不能见丘山，形性诡也。夫腾蛇游雾而（动）〔腾〕，应龙乘云而举，猱得木而捷，鱼得水而骛”^④。这就要求人君能知人善任，使各种贤才各适其位，各尽其能。“故古之为车也，漆者不画，凿者不斫；工无二伎，士不兼官；各守其职，不得相奸；人得其宜，物得其安；是以器械不苦，而职事不嫚。夫责少者易偿，职寡者易守，任轻者易（权）〔劝〕；上操约省之分，下效易为之功，是以君臣弥久而不相厌”；“是故有一形者处一位，有一能者服一事。力胜其任，则举之者不重也；能称其事，则为之者不难也。毋小大修短，各得其宜，则天下一齐，无以相过也。圣人兼而用之，故无弃才”^⑤。《淮南子》的这种主张，是对墨家和儒家尚贤思想的继承，是对《吕氏春秋》“用众”思想的发挥，也是对早期道家不尚贤、绝圣弃智思想的突破。

第三，“无为”原则体现在对民众的控制上，是统治者在利益上采取主动的让步政策，法宽刑缓，聚敛有度。《淮南子》从秦王朝迅速灭亡的教训中，

① 《淮南子·主术训》。

② 《淮南子·主术训》。

③ 《淮南子·修务训》。

④ 《淮南子·主术训》。

⑤ 《淮南子·主术训》。

意识到统治者极端有为，欲望太甚，搞严刑峻法是促使其走向灭亡的重要原因。它说：“赵政昼决狱而夜理书，御史冠盖接于郡县，覆稽趋留，戎五岭以备越，筑长城以守胡。奸邪萌生，盗贼群居，事愈厌而乱愈生。”^①“秦之时，高为台榭，大为苑囿，远为驰道。”^②又说：“今若夫申韩商鞅之为治也，揅拔其根，芜弃其本，而不穷究其所由生，何以至此也。凿五刑，为刻削，乃背道德之本，而争于锥刀之末。斩艾百姓，殫尽太半，而忻忻然常自以为治，是犹抱薪救火，凿窞而出水。”^③秦王朝迅速灭亡的原因在于“背道德之本”，无得于治国之道。从长治久安的目标考虑，《淮南子》认为理想的统治方式应是“无为”，减少干扰，减轻剥削，统治者节欲省事，不搞政烦令苛。因为“上好取而无量，下贪狠而无让；民贫苦而忿争，事力劳而无功；智诈萌兴，盗贼滋彰；上下相怨，号令不行；不务反道，矫拂其本，而事修其末；削薄其德，曾累其刑，而欲以为治，无以异于执弹而来鸟，捭铎而狎犬也，乱乃逾甚。夫水浊则鱼噉，政苛则民乱。……是以上多故则下多诈，上多事则下多态，上烦扰则下不定，上多求则下妄争。不直之于本，而事之于末，譬犹扬堞而珥尘，抱薪以救火也”^④。《淮南子》最推崇的治理方式是所谓“神化”。它说：“故圣人事省而易治，求寡而易澹；不施不仁，不言而信；不求而得，不为而成；块然保真，抱德推诚；天下从之，如响之应声，景之像形，其所修者本也。刑罚不足以移风，杀戮不足以禁奸，唯神化为贵，至精为神。”^⑤看来，“神化”之治就是无为政治的最高境界，故《淮南子》说：“太上神化，其次使不得为非，其次赏贤而罚暴。”^⑥“神化”的境界，如同老子所言“太上，下之有之”的境界一样，是指君主以自己高尚的德行来感化万民；也如同理想中的神农氏时代：“昔者神农之治天下也，神不驰于胸中，智不出于四域，怀其仁诚之心，……因天地之资而与之和同。是故威力而不杀，刑错而不用，法省而不烦，故其化如神。”^⑦

第四、“无为”的政治管理要求君主加强身心修养，节欲反性。“无为而

① 《淮南子·秦族训》。

② 《淮南子·本经训》。

③ 《淮南子·览冥训》。

④ 《淮南子·主术训》。

⑤ 《淮南子·主术训》。

⑥ 《淮南子·主术训》。

⑦ 《淮南子·主术训》。

治的政治主张能否顺利实施，关键在于君主自身的精神状态。因此，道家非常重视君主自身的精神修养。先秦时期，从老子到庄子及稷下道家，都对君主的思想修养作了充分的论述，其基本精神，就是要求君主少私寡欲，清虚自守，卑弱自持。《淮南子》的作者，继承并发挥了这些基本思想”^①。《淮南子》说：“詹何曰：未尝闻身治而国乱者也，未尝闻身乱而国治者也。矩不正不可以为方，规不正不可以为圆。身者事之规矩也，未闻枉己能正人者也。”^②又说：“主者，国之心。心治则百节皆安，心扰则百节皆乱。故其心治者，支体相遗也；其国治者，君臣相忘也。”^③还说：“心者身之本也，身者国之本也。未有得己而失人者也，未有失己而得人者也。”^④这些思想，显然是对早期道家和稷下道家的以治身为本，治国是治身的扩大和延伸的思想的进一步发挥。治身的关键在于如何调节物欲情欲与自己身心的关系，使身心保持和谐健康的状态。《淮南子》认为人的本性是得之于自然无为之道，所以是清静的。“水之性真清，而土汩之；人性安静，而嗜欲乱之”^⑤。又说：“人生而静，天之性也；感而后动，性之容也；物至而神应，知之动也；知与物接，而好憎生焉。好憎成形而智诱于外，不能反己，而天理灭矣。故达于道者，不以人易天；外与物化，而内不失其情。”^⑥人之性本来清静，是外在的各种名利情感之欲，使其丧失原本的安静，使其不能反于本性。所以必须节制情欲，使之保持在一定的范围之内。对君主而言，少私寡欲，不仅是身心健康的必然要求，也是治国安天下的必要保证。《淮南子》说：“尊势厚利，人之所贪也。使之左据天下图，而右手刎其喉，愚夫不为。由此观之，生尊于天下也。圣人食足以接气，衣足以盖形，适情不求余，无天下不亏其性，有天下不羨其和，有天下无天下一实也。”^⑦“身重于天下”是道家的一贯主张，只有以身重于天下，才不会因天下累其身，悉天下以奉一人，才能其正实施“爱民治国”。对此《主术训》曰：“君人之道，处静以修身，俭约以率下。静则下不扰矣，俭则民不怨矣。下扰则政乱，民怨则德离。政乱则贤者

① 黄钊主编：《道家思想史纲》，第170页。

② 《淮南子·诠言训》。

③ 《淮南子·缪称训》。

④ 《淮南子·泰族训》。

⑤ 《淮南子·俶真训》。

⑥ 《淮南子·原道训》。

⑦ 《淮南子·精神训》。

不为谋，德薄则勇者不为死。是故人主好鸷鸟猛兽，珍怪奇物，狡躁康荒，不爱民力，驰骋田猎，出入不时，如此，则百官多乱，事勤财匮，万民愁苦，生业不修矣。人主好高台深池，雕琢刻镂，黼黻文章，絺绤绮绣，宝玩珠玉，则赋敛无度，而万民力竭矣。”^① 清静无为，节欲反性，可说是君主由修身而达于治国的前提和保证。对此《泰族训》也说过：“故为治之本，务在宁民；宁民之本，在于足用；足用之本，在于节欲；节欲之本，在于反性。未有能摇其本而静其末，浊其源而清其流者也。”^②

第五、“无为”的政治管理必须以民为本。与上述君主反性节欲相关联的，是一个直接关系到“租敛于民”的民生问题。在这个问题上，黄老道家一直非常重视民众的生产生活问题，认为民乃国之本，食乃民之本。《管子》中早就有过“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”^③ 的观念，认为国家的兴衰治乱首先系于民众的生产生活。儒家的孔孟也非常强调民众的生活之富足是王道政治的基础。《淮南子》继承和发挥了这些可贵的思想。它说：“为治之本，务在于安民；安民之本，在于足用；足用之本，在于勿夺时；勿夺时之本，在于省事；省事之本，在于节欲；节欲之本，在于反性；反性之本，在于去载。”^④ 认为安民是治国之本，而安民之本在于君主的无为无事，少私寡欲。这可视作安民的一个必不可少的条件。除了这个条件外，《淮南子》也强调安民还必须利用天时地利和人力以发展生产。《淮南子》说：“食者民之本也，民者国之本也，国者君之本也。是故人君者上因天时，下尽地财，中用人力，是以群生遂长，五谷蕃殖；教民养育六畜，以时种树，务修田畴，滋植桑麻，肥饶高下各因其宜；丘陵坂险不生五谷者，以树竹木，春伐枯槁，夏取果蓏，秋畜疏食，冬伐薪蒸，以为民资。是故生无乏用，死无转尸。故先王之法，畋不掩群，不取麋夭；不涸泽而渔，不焚林而猎；豺未祭兽，置罟不得布于野；獾未祭鱼，网罟不得入于水；鹰隼未挚，罗网不得张于溪谷；草木击落，斤斧不得入于山林；昆虫未蛰，不得以火烧田；孕育不得杀，鰵卵不得探；鱼不长尺不得取，鳧不期年不得食。”^⑤ 看来，《淮南子》主张的

① 《淮南子·主术训》。

② 《淮南子·泰族训》。

③ 《管子·牧民第一》。

④ 《淮南子·诠言训》。

⑤ 《淮南子·主术训》。

民本、民生问题，系于两条途径，其一是在上者少私寡欲，聚敛有度；其二是搞好生产以增长财富，关于第一点，《淮南子》还强调：“人主租敛于民也，必先计岁收，量民积聚，知饥馑有余不足之数。然后取车舆衣食供养其欲。”^①关于第二点，《淮南子》强调了农业生产因地制宜，因时制宜以及根据一年四季自然力的变化规律去安排农事活动，不得与自然力的变化相冲突的基本原则，这既是道家的因循意识的反映，也是阴阳家关于天道人事互相影响，人事活动顺应自然、取法自然变化的思想的反映，说明《淮南子》很重视按客观自然规律办事的基本原则。这一点在《淮南子》中的《时则训》、《天文训》及《地形训》中都有充分的反映。

第六、“贵柔”、“守后”也是“无为”政治管理的基本准则。老子《道德经》曾经阐述过“不敢为天下先”（第67章）和“柔弱胜刚强”（第76章）、柔弱胜刚强的观念，《淮南子》在其君人南面之术中继续坚持这种观念。它说：“是故圣人守清道而抱雌节，因循应变；常后而不先，柔弱以静；舒安以定，攻大磨坚，莫能与之争”^②，把守柔、持后概括为“抱雌节”，并认为这是一种“争”的策略。《诠言训》说：“圣人不为尸，不为谋府，不为事任，不为智主；藏无形，行无迹，游无朕；不为福先，不为祸始；保于虚无，动于不得已。”^③《原道训》也认为：“先唱者，穷之路也；后动者，达之原也。先者难为知，而后者易为攻也。先者上高，则后者攀之。先者逾下，则后者蹶之。先者贲陷，则后者以谋。先者败绩，则后者违之。由此观之，先者则后者之弓矢质的也。”^④后者较之于先者，更保持一种“虚无”的冷静状态，更能把握好情势和时机，可以在静观中争取主动和有利的地位。对此，《诠言训》说得好：“无为者，道之体也；执后者，道之容也。无为制有为，术也；执后之制先，数也。放于术则强，审于数则宁。……三人同舍，二人相争，争者各自以为直，不能相听，一人虽愚，必从旁而决之，非以智也，以不争也。两人相斗，一赢在侧，助一人则胜，救一人则免，斗者虽强，必制一赢，非以勇也，以不斗也。收此观之，后之制先，静之胜躁，数也。”^⑤

① 《淮南子·主术训》。

② 《淮南子·原道训》。

③ 《淮南子·诠言训》。

④ 《淮南子·原道训》。

⑤ 《淮南子·诠言训》。

这就用直观的方式把持后的缘由和优势说得相当明白了，并认为这是一种以静制躁之术，并非消极的等待和无所作为。关于守柔，《淮南子》有诸多论述：“是故欲刚者，必以柔守之；欲强者，必以弱保之；积于柔则刚，积于弱则强；观其所积，以知祸福之乡。强胜不若己者，至于若己者而同；柔胜出于己者，其力不可量。故兵强则灭，木强则折，革固则裂，齿坚于舌而先之弊。是故弱柔者，生之干也；而坚强者，死之徒也。”^① 这就把柔弱与刚强的辩证转化关系分析得很透彻，把老子关于“坚强者死之徒，柔弱生之徒”（《道德经》第76章）的道理说得很形象具体了。《淮南子》的《原道训》还如同老子一样，以水之柔弱为喻，进一步详细地阐发了柔弱之为德以及柔弱作为一种取胜策略的道理。

第七、“无为”管理之道兼融仁义礼法。“黄老学（即‘黄老道家’或‘黄老学派’）较之其他各家是属于产生较晚的一个学派。然而，它既没有像老庄道家那样拒斥其它各家，也没有像儒法诸家那样严守门户之见，而是以其阔达开放的情怀领略百家风骚，于是，成为一个以兼容并包为特色的新学派”^②。黄老学兼容诸子百家之学的优点在《淮南子》中表现得尤为突出，这表现在它在自己的政治管理之术中坚持和发扬道家的基本立场，同时“采儒墨之善，撮名法之要”，把诸子之学的精华和长处融汇在道家的旗帜之下，“持以道德，辅以仁义”^③。《淮南子》对法在政治管理中的功能是加以肯定的，它说：“法者，天下之度量，人主之准绳也，”^④ 法律是君主掌握的用以规范天下所有人行为的准则，是是非对错的统一标准，有了这个统一的标准，君主才能有效地主宰臣民。所以说：“法律度量者，人主之所以执下，释之而不用，是犹无辔衔而驰也，群臣百姓反弄其上。”^⑤ 《淮南子》认为人群中真正能自觉向善的人实在稀少，所以用法来禁止人们作恶就是最有效率的管理方式。“夫民之好善乐正，不待禁诛而自中法度者，万无一也。下必行之令，从之者利，逆之者凶，日阴未移，而海内莫不被绳也”^⑥。这与韩非的尚法观点是一致的，利用人们普遍的利庆赏畏诛罚的心理，用法律来统一人们的行

① 《淮南子·原道训》。

② 丁原明：《黄老学论纲》，第1页。

③ 《淮南子·览冥训》。

④ 《淮南子·主术训》。

⑤ 《淮南子·主术训》。

⑥ 《淮南子·主术训》。

为是符合人性的实际的。但是，法与仁义礼相比，前者是末，后者是本。对此《泰族训》说：“天之所为，禽兽草木；人之所为，礼节制度，构而为宫室，制而为舟舆是也。治之所以为本者，仁义也；所以为末者，法度也。……先本后末，谓之君子；以末害本，谓之小人。……人之于治也，岂得无终始哉？故仁义者，治之本也。今不知事修其本而务治于末，是释其根而灌其枝也。”^① 法是“所治”，而仁义礼是“所以治”。“且法之生也，以辅仁义。今重法而弃仁义，是贵其冠履而忘其头足也。故仁义者，为厚基者也”；“圣王之设政施教也，必察其终始，其悬法立仪，必原其本末”^②。可见，法度以仁义为本。故《淮南子》强调仁义礼在国家管理中的地位和作用。它说：“民无廉耻，不可治也；非修礼义，廉耻不立。民不知礼义，法弗能正也；非崇善废丑，不向礼义。无法不可以为治也；不知礼义，不可以行法。法能杀不孝者，而不能使人为孔、曾之行。法能刑盗窃者，而不能使人为伯夷之廉。孔子弟子七十，养徒三千人，皆入孝出悌，言为文章，行为仪表，教之所成也。墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刀，死不还踵，化之所致也。”^③ 可见，仁义礼乐的教化之功，的确单比法律的赏罚更有长远而稳定的控制功效。通过教化，则君臣父子的上下尊卑的等级秩序得以稳固。《人间训》对此论述道：“仁者，百姓之所慕也。义者，众庶之所高也。为人之所慕，行人之所高，此严父之所以教子，而忠臣之所以事君也。”^④ 所以最后的结论是：“国有以存，人有以生。国之所以存者，仁义是也；人之所以生者，行善是也。国无义，虽大必亡；人无善志，虽勇必伤。”^⑤

然而，仁义与道德相比，道德又是更为根本的东西，“道”才是政治管理的最终极的根源之所在。“道者，物之所导也；德者，性之所扶也；仁者，积恩之见证也；义者，比于人心而合于众适者也。故道灭而德用，德衰而仁义生。故上世体道而不德，中世守德而弗坏也，末世绳绳乎唯恐失仁义。”^⑥ 《说山训》也说：“仁义之不能大于道德也，仁义在道德之包。”^⑦ 这样一来，

① 《淮南子·泰族训》。

② 《淮南子·泰族训》。

③ 《淮南子·泰族训》。

④ 《淮南子·人间训》。

⑤ 《淮南子·原道训》。

⑥ 《淮南子·缪称训》。

⑦ 《淮南子·说山训》。

法度以仁义为本，仁义以道德为本，仁义礼法都必须符合“道”，都要体现道的特性。这就要求，仁义法度的确立都要符合“自然”、“无为”的精神，“因人情”、“因时”而变，世上绝对没有一成不变的成法、成礼。故《汜论训》说：“故圣人制礼乐，而不制于礼乐。治国有常，而利民为本；政教有经，而令行为上。苟利于民，不必法古；苟周于事，不必循旧。……故圣人法与时变，礼与俗化，衣服器械各便其用，法令制度各因其宜。故变古未可非，而循俗未足多也。”^①可见，《淮南子》强调治国之“常”和“经”在于“因”时，“因”民情而利民，体现了“世异则事变，时移则俗易”^②的进化论的历史观。

从上可以看出，《淮南子》的一整套政治管理之道，都是围绕着道家的道论和“自然”、“无为”精神来展开，又广泛吸纳了诸子百家的政治管理思想，最终形成了自成一家之言的完整思想体系，代表着两百多年黄老思想发展的顶峰。

三、从《论六家要旨》看黄老政治管理之道的理论特色

如果说《淮南子》是黄老学思想理论的集大成者，代表了黄老学成熟的思想体系，那么，《论六家要旨》则试图通过对黄老与其余五家的对照性反思，揭示黄老学的思想特色尤其是它的优点。也可以说，“在汉初从具体理论上阐述黄老学的是《淮南子》，而对黄老学理论作出反思的则是《论六家要旨》，它们之间经历了一个从理论具体到理论抽象的过程”^③。因此，在对黄老学的博大丰富的思想体系作了一番初步了解之后，我们有必要从一个更高的视觉上，借助于司马谈的《论六家要旨》，进一步了解黄老学的思想特色。

首先，黄老道家和其余五家一样，都是以服务于治国平天下的政治管理和社会管理为立学的宗旨，都可视为一种政治管理的哲学。司马谈认为：“天下一致而百虑，同归而殊途。夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”^④在古代中国，一切思想和学术最终都以社会政治、伦理为归宿，士大

① 《淮南子·汜论训》。

② 《淮南子·齐俗训》。

③ 丁原明：《黄老学论纲》，第298页。

④ 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3288～3289页。

夫们的思想创造都以这个伦理——政治的政教结构为轴心，没有走上纯粹抽象思辨的道路。这是中国古代思想的实用理性特征的一种反映。这正如李泽厚所说：“先秦的各家为了寻求当时社会大变动的前景出路而授徒立说，使得从商周巫史文化史解放出来的理性，没有走上闲暇从容的抽象思辨之路（如希腊），也没有沉入厌弃人世的追求解脱之途（如印度），而是执着于人间世道的实用探求。”^① 在这种实用理性的思想氛围中成长起来的黄老道家，自然也是执着于人间世道的实用探求和社会、政治秩序的建立，故黄老之道在实质上是一种社会、政治管理之道。

第二，黄老道家在成长发展的过程中，发扬了极大的包容精神，采纳了各家之长。司马谈在《论六家要旨》中分析了儒墨、名法及阴阳诸家的长处和不足，然后指出：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。”^② 诚然，司马谈在这里是站在道家的立场对黄老的思想进行赞誉和推崇，他的目的是要证明各家所具有的优点和长处，实际上黄老道家也都具有。他对各家的优点的概括是不全面的^③，但黄老道家善采各家之长，其思想没有固步自封的门户之见，因而显示出“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”的基本特征，这倒完全是事实。至于司马谈所暗示的各家皆有所短而唯独道家没有这些短处的观点，也并非空隙来风。“在这种情况下，司马谈崇道抑儒，贬抑百家，正是儒道斗争的继续。既是对独尊儒术的抗议和反对，又是对道家思想的新的认识与推崇”^④。

第三、道家思想讲究“虚无”、“清静”、“无为”，没有先入为主之成见，强调“因”、“循”意识，不墨守成规成法，能因时、因物的变化而变化，故能“究万物之情”，“能为万物主”，君主若能做到这样就把握了治国的纲纪。这就是司马谈所说的：“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。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰：‘圣人不朽，时变是守。虚者道之常也，因者君

① 李泽厚：《中国古代思想史论》，第304页。

② 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3289页。

③ 参见金春峰：《汉代思想史》，中国社会科学出版社1997年版，第72~73页。

④ 金春峰：《汉代思想史》，第73~74页。

之纲’也。”^①从这里也可看出，黄老道家讲“虚无”、“因循”，并非消极无为，而是排除主观干扰，以极大的适应能力去把握因时、因地、因物而变的客观情况，从而达到“究万物之情”、“为万物主”、“因物与合”的合规律性与合目的性的统一。

第四、黄老道家中有一套行之有效的君主驾驭臣下之“术”，这“术”是道家的“无为而无不为”的思想与法家思想相结合的产物。司马谈说：“群臣并至，使各自明也。其实中其声者谓之端，实不中其声者谓之窾。窾言不听，奸乃不生，贤不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成。乃合大道，混混冥冥。光耀天下，复反无名。”^②这实际上就是黄老道家一直主张的“循名责实”之术，君主果能操持此术，则不仅天下大治，“光耀天下”，而且自己也具备了一种“无为”之德，能合于大道，“复反无名”。他能治国平天下建立伟大的功业，表面上却像什么也没有做一样。

第五、黄老道家有一套关于人的生命存在的“形神”观。这种“形神”观认为人的生命由形体和精神两部分组成，形神相合则生命存在，形神相离则生命死亡。从养生修身角度讲，既要养形也要养神，因为“凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大用则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之”^③。战国时期的稷下道家也有类似观点，一方面强调形是精之舍，形体健康，则这个“舍”中能贮藏的精气就多，生命力就旺盛；另一方面又强调“精气”的主宰作用。黄老道家这种带有二元论色彩的形神观为道家（也包括后来的道教）的形神并重、性命同修的养生论提供了理论依据。

最后，黄老道家认为，对于担负着治天下的重任的圣人来说，要能够平治天下，首要的但也经常被忽视的一点，那就是要保持神形相合，身体健康，并认为这是治天下的基础和前提。失去了这一点，身体不健康，或身家性命不保，还谈什么治天下呢？这是自早期道家以来，道家一系所一直坚守的传统。老子说：“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”（《道德经》第13章）《庄子》也说过：“道之真以治身，其绪余以为国家；其土苴治为天下。”（《庄子·让王》）《吕氏春秋》也强调：“身者国之本也。

① 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3292页。

② 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3292页。

③ 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3292页。

未有得己而失人者也，未有失己而得人者也。”^①可见，“贵生”、“重身”是道家的一贯主张，故司马谈强调：“神者生之本也，形者生之具也。不先定其神[形]，而曰‘我有以治天下’，何由哉？”^②这里所表达的，正是对生命本身的执着和肯定，生命重于天下，没有了生命，天下这个至重至贵的“大宝”都失去了任何的意义和价值。

从司马谈对黄老道家所作的理论反思来看，他并没有概括出黄老思想的所有方面和特点，但主要的和重要的方面抓住了。虽然其中不乏溢美之辞，但司马谈对黄老思想特征的把握和评价基本上是准确的。所以我们说，《论六家要旨》体现了发展到成熟阶段的黄老思想的基本精神面貌和思想特征，是我们从总体上认识了解黄老之学的纲领性文献。

① 《淮南子·泰族训》。

② 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3292页。

第二章

内以治身——道教关于管理者的自我管理

“黄老道家的出现，是道教的真正开端”^①。后来的道教正是沿着黄老道家的“内以治身，外以为国”的路线发展下去的。道教以师道自处，为世君主所提供的政治管理之道一直是围绕着以君主为代表的上层管理者的修身和治国两大中心问题而展开的。道教以修身为“内”为“本”，以治国为“外”为“末”，主张由内及外，本末统一。按照道教的黄老传统，“对于君主来说，修身和治国，是一回事。……为治好国家，圣人，也就是君主，必先修好自身”^②。圣人之道，当然在于《庄子·天下》篇所说的“内圣外王”，然而“外王”的功业，必须建立在“内圣”的基础上。这从表面上看与儒家的主张没有区别，区别只是在于如何修身及修身的内容上，道教与儒家是有区别的。君主修好自身，实际上是一个如何协调和处理好“身”与天下（外物）乃至与整个宇宙的关系的问题，也就是管理者对“己”、“身”的持守和自我管理，而使身心健康和谐，与道相合的问题。本章旨在揭示道教为君主设计的自我管理之道的基本内容。

第一节 “爱以身为天下，若可托天下”

“道教哲学以生命为本位，可以说它主要是种生命哲学”^③。这种生命哲

① 李中：《道教本论》，第51页。

② 李中：《道教本论》，第95页。

③ 李刚：《论道教生命哲学》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社1996年版，第24页。

学继承了道家源远流长的“贵生”、“重生”的思想传统，把人的个体感性生命的存在及其价值视为最高的价值。“他们首先追求和保证的是个人、我的肉体的完整、生命的延续、精神的自由和情欲的满足，并把这当作治世之道、为人之道而推荐给人们”^①。可见，“贵生”、“重生”既是个人的立身处世之道，也是君主的政治管理之道的内容。

一、“重生”、“贵生”是道家一贯的思想传统

在追溯诸子百家起源时，刘歆的《七略》主张：“道家者流，盖出于史官。历记成败存亡祸福古今之道，……。”^② 冯友兰先生则认为“道家者流盖出于隐士”^③。无论是史官还是隐士，可以说都是非常清醒而冷静地直面历史和现实的人。他们在历史和现实中看到，人们或汲汲于世俗的功名利禄，或热衷于斗争中的权谋智诈，或不平于阶级阶层间的贫富不均等等，而这些都给人们的身（生命）心（精神）造成了极大的压力、危险和伤害。“人为物役”，“人在日益被‘物’所统治，被自己所造成的财富、权势、野心、贪欲所统治，它们已经成为巨大的异己力量，主宰、支配、控制着人们的身心”^④。这正如《庄子》所说：“故尝试论之，自三代以下者，天下莫不以物易其性也。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性，以身为殉，一也。……伯夷死名于首阳山下，盗跖死利于东陵之上，二人者，所死不同，其于残生伤性均也。”^⑤ 这就提出了一个发人深省的问题：什么才是人的真实存在，是名利权势、仁义道德还是人的生命本身？什么才算是人的“本性”？道家认为，一切的身外之物（不管是名利权势或仁义道德）都是没有意义、没有价值的，唯一有意义有价值的就是一个人的生命，也就是一个人的“身”。在一个人的一生中，再没有比生命和身体更重要的东西了。因此，如何“全身”以减少和避免生命过程中各种可能的伤害和危险，保持身心的和谐与健

① 张立文著主编：《玄境：道学与中国文化》，第81页。

② 《汉书·艺文志》，中华书局标点本，第1732页。

③ 冯友兰：《中国哲学简史》，第33页。

④ 李泽厚：《中国古代思想史论》，第179页。

⑤ 《庄子·骈拇》。

康就成为道家思想的出发点^①。这种“轻物重生”、“贵己”的宗旨，一直贯穿在所有道家人物的思想之中。

老子根据天道自然无为和“反者道之动”的思想原则，提出了生命过程中人们应该持守的少私寡欲、守柔、处下、持后、不争等一系列原则，《庄子·天下》篇对此加以评论说：“人皆取先，己独取后，曰：‘受天下之垢’；人皆取实，己独取虚，无藏也故有余；其行身也，徐而不费，无为也而笑巧；人皆求福，己独曲全，曰苟免于咎。”^②老子的办法，实际上是一种以退为进的“全身”之道，看到了雌雄、荣辱、祸福、强弱等相互之间的辩证对立和转化，采用了一种相反相成的策略来达到保全自身的目的。在老子的后学中，庄子由于看到现实中以“支离疏”、“栎社树”为典型的人和物因其“不材”而得以保全生命^③，同时也看到朋友家中的“雁”却因“不材”而丧失性命^④，因而他提出了一条“处乎材与不材之间”的中间道路，要求自己“为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”^⑤的“全身”之道。然而，“按照庄子的相对主义立场，‘材’与‘不材’本来就没有一个明确的界限，‘材’与‘不材’间的中间路线就更难以把握了。故《庄子·山木》篇又说：‘材与不材之间，似之而非也，故未免乎累’。”^⑥看来，在现实生活的世界里是没法真正解决这个“全生”的问题的，而且人所面临的生死大关和“近死之心”更是一个难以逾越的障碍。于是，庄子哲学的“全生”主题最终落脚到了一种绝对的精神自由和理想人格的追求上去了。庄子实际上是运用了一种高度思辨的哲学，用取消问题的办法来解决问题，使人有了一种精神境界，获得的是一种精神上的受用。

杨朱对道家“贵身”思想的发挥是最有代表性的。《列子》虽然成书在魏晋，但也基本反映了道家思想的实质，而其中的《杨朱篇》虽非杨朱本人所作，也基本反映了杨朱本人的思想主张。据该篇记载：“杨朱曰：‘伯成子高不以一毫利物，舍国而隐耕。大禹不以一身自利，一体偏枯。古之人损一

① 冯友兰：《中国哲学简史》，第58页。

② 《庄子·天下》。

③ 《庄子·人间世》。

④ 《庄子·山木》。

⑤ 《庄子·养生主》。

⑥ 拙文：《从“全生避害”到长生不死——论道家重生养生思想向道教神仙信仰的演进》，载《西南师大学报》，2003年第3期，第33页。

毫利天下不与也，悉天下奉一人不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣’。禽子问杨朱曰：‘去子体之一毛以济一世，汝为之乎？’杨子曰：‘世固非一毛之所济。’禽子曰：‘假济，为之乎？’杨子弗应。禽子出语孟孙阳。孟孙阳曰：‘子不达夫子之心，吾请言之。有侵若肌肤获万金者，若为之乎？’曰：‘为之。’孟孙阳曰：‘有断若一节得一国，子为之乎？’禽子默然。有间，孟孙阳曰：‘一毛微于肌肤，肌肤微于一节，省矣。然则积一毛以成肌肤，积肌肤以成一节。一毛固一体万分中之一物，奈何轻之乎？’”^① 这清楚地说明了孟子所言“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也”^②，并不是人们通常所理解的自私自利和个人主义。所谓“为我”实质上就是《韩非子·显学》篇所说的杨子“轻物重生”，《淮南子·汜论训》所说的杨朱“全性保真，不以物累形”。不利人、不利天下并不等同于害人、乱天下；相反，利人利天下的思想主张和行为追求往往给天下带来的是混乱和痛苦。如果人人都懂得了“全身”、“轻物重生”的道理，人人只求避害，人人不贪图名利权势，人人不求利人爱人，人人都不把自己当作手段而是当成目的，那么天下就太平了。对道家的“轻物重生”思想作了精彩点评的是《吕氏春秋》：“今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子不足以比焉。论其轻重，富有天下不可以易之。论其安危，一曙失之，终身不复得。此三者，有道者之所慎也。”^③ 冯友兰也指出：“杨朱所重的‘生’就是生命，‘生’的根本就是‘身’即身体。杨朱派认为一个人的生命是重要的；生活中的一切都是为的养生，也就是养身。”^④

早期道家的这种“为我”和“轻物重生”的思想，在黄老道家中得到了继承和发挥。《吕氏春秋》认为：“天下，重物也，而不以害其身，又况于它物乎？惟不以天下害其生者，可以托天下。”^⑤ 又说：“圣人深虑天下，莫贵于身。夫耳目鼻口，生之役也。耳虽欲声，目虽欲色，鼻虽欲芬香，口虽欲滋味，害于生则止。在四官者不欲，利于生者则弗为。由此观之，耳目鼻口，不得擅行，必有所制。譬之若官职，不得擅为，必有所制。此贵生之术

① 《列子·杨朱》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《吕氏春秋·重己》。

④ 冯友兰：《中国哲学史新编》（上），第273页。

⑤ 《吕氏春秋·贵生》。

也。”^①“圣人之于声色滋味，利于性则取之，害于性则舍之，此全性之道也。”^②这是从“君人南面之术”的角度来强调君主的“爱生”、“全生”之道。《吕氏春秋》还援引子华子的话说：“全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。故所谓尊生者，全生之谓；所谓全生者，六欲皆得其宜也。”^③《淮南子》作为黄老之学的集大成者，同样非常强调这一点：“夫（无）以天下为者，学之建鼓矣。尊势厚利，人之所贪也。使之左据天下图，而右手刎其喉，愚夫不为。由此观之，生尊于天下也。圣人食足以接气，衣足以盖形，适情不求余，无天下不亏其性，有天下不羨其和，有天下无天下一实也。”^④又说：“轻天下则神无累矣，细万物则心不惑矣。”^⑤“无累之人，不以天下为贵也。”^⑥《淮南子》特别强调了拥有尊势厚利，操生杀之柄的君主，不能放纵嗜欲而求生太厚，也不能过度劳形伤神，否则就是舍本逐末。它说：“天下之要，不在于彼而在于我，不在于人而在于身。自得，则万物备矣”；“夫有天下者，岂必摄权持势，操杀生之柄，而以行其号令邪？吾所谓有天下者，非谓此也，自得而已，自得则天下亦得我矣。吾与天下相得，则常相有已，又焉有不得容其间者乎？”^⑦

从上可以看出，如果说早期道家主要从一般意义上阐明了生命的至高无上的价值的话，那么，黄老道家则更多地从君主治身、治国的政治管理的立场来强调了君主“爱生”、“重生”的现实意义，因为在黄老道家看来，圣人“成其身而天下成，治其身而天下治”^⑧。

二、道教对道家“爱生”、“重生”传统的进一步提升

与黄老思想一脉相承的道教，同样高扬个体生命存在的意义和价值，把生命的价值看做是高于一切的。《太平经》主张：“人最善者，莫若常欲乐生，

① 《吕氏春秋·贵生》。

② 《吕氏春秋·本生》。

③ 《吕氏春秋·贵生》。

④ 《淮南子·精神训》。

⑤ 《淮南子·精神训》。

⑥ 《淮南子·精神训》。

⑦ 《淮南子·原道训》。

⑧ 《吕氏春秋·先己》。

汲汲若渴，乃后可也。”^①“夫人死者乃尽灭，尽成灰土，将不复见。今人居天地之间，从开地开辟以来，人人各一生，不得再生也。自有名字为人。人者，乃中和凡物之长也，而尊且贵，与天地相似；今一死，乃终古穷天毕地，不得复见自名为人也，不复起行也。”^②《老子想尔注》也主张“公乃生，生乃大”；“道大、天大、地大、生亦大。域中有四大，而生居其一焉”^③，把“生”视为宇宙中“四大”之一。《抱朴子内篇》引《吕氏春秋·重己》的观点说：“古人有言曰：生之于我，利亦大焉。论其贵贱，虽爵为帝王不足以此法比焉。论其轻重，虽富有天下，不足以此术易焉。故有死王乐为生鼠之喻也。夫治国而国平，治身而身生，非自至也，皆有以致之也。”^④《三天内解经》卷上同样认为：“死王乃不如生鼠。故圣人教化使民慈心于众生，生可贵也！”^⑤

然而，道教对生命的价值的高扬，并不到此为止，它比道家走得更远，把道家的“爱生”、“重生”传统发挥和发展到了极致，提出了“我命在我，不属天地”^⑥的长生成仙的最高理想和目标追求，将生命的价值提升到了一个前所未有的高度。本来，人的生命有生就有灭，生与死、存在与灭亡，构成了相互对峙的两端。一般的宗教，都是从死的一端来做工作，所以否定现实，否定人生，虽然它们也在努力善化人生、美化现实，但它的目的仍然在于把现实人生努力的结果，作为死后灵魂超脱的资本。而道教作为中国本土的民族宗教与此有着完全不同的精神气质，这表现在它在人生的生与死、存在与灭亡的对峙中，始终抓住“生”的一端来观察宇宙万有和人生，认为人这个生物，有无穷的潜能，如果通过修炼把它发掘出来，就可以“参赞天地之化育”，弥补天地万有的缺陷。“道家（指道教——引者）的学术思想，基于这种观念出发，认为人的生命，本来便可与天地同休（龄），日月同寿（命），而且还可以控制天地，操纵物理，……我们姑且不管这种绝对而崇高的现实理想，是否真能做到。至少，这种对于人生价值，与生命具有伟大功能的观念和理论，实在在世界文化思想史中，是史无前例的，只有中国一

① 王明：《太平经合校》，第80页。

② 王明：《太平经合校》，第340页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第33页。

④ 《抱朴子内篇·勤求》。

⑤ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第416页。

⑥ 《西升经·我命章第二十六》，《道藏》第11册，第507页。

家——道家首倡其说”。^①可见，道教“不仅要取得人生的安全立足点，而且要获得个体生命的永恒。此一永恒性在道教中体现为‘神仙不死’，形成一套神仙学理论。道教神仙学从人的生命冲动出发，试图超越死亡，飞升到与永恒之‘道’同一的位置，在从这种天人合一的境界中把握自我生命的存在。……不死是道教对于生命的终极关怀，也是道教最基本的信仰。道教哲学所关心和所要论证的，就是人怎样才能不死长生”^②。道教哲学这种以生命为本位，把生命的价值看作是高于一切的价值做法，决定了它主要是一种生命哲学。在道教的生命哲学中，个体生命的永恒如何可能，道教有着它自己的理论依据和现实的实证手段。李刚先生在其《论道教生命哲学》一文中将道教生命哲学的特性概括为“重生性”、“主体性”、“实证性”和“超越性”，展示了道教生命哲学的精神面貌。所谓“重生性”，就是指道教把人生的价值意义定位于生——永生，视生命的价值为世界上最为崇高的价值，把修炼生命，获取不死（肉体的或精神的）看成是大丈夫建功立业、功成名就的象征，故它以追求“生”为最高价值目标。所谓“主体性”，是指道教坚信“我命在我，不属天地”，主张神仙可学而致，人的生命的长短是由人自己来把握的，从而在生命化育历程中奋进不息，在生死海中无畏拼搏，勇猛精进，直至达到长生不死的理想境界。“这种主体性继承了先秦道家对个体意识的渲染。成仙了道毕竟是个体的事，生命永恒存在只能具体地体现于个体身上，故道教与儒家的群体主义有差异。道教在承认群体、不违背群体利益的前提下，又给个体生命保留了一块地盘，使个体的生命价值得以实现。可以说，在道教生命哲学的主体性中，含有较强的个人主义精神，正因为有了这种个人主义意识的觉醒，才激发了道教对个体生命永恒存在的主体能动追求，使道教把生命看成是个人自己不断作出各种价值选择的历程”^③。所谓“实证性”，指道教的生命哲学并非纯粹抽象思辨的产物，而是付诸实际运用、付诸实证的行动哲学，对死亡的否定和对长生的追求，必须亲自践行。这种长生不死之道是否真正具有出神入化之功效，我们姑且不论，但道教在对神仙不死的顽强追求中，也产生了一些相当有效的实证手段或者说操作方法，这些

① 南怀瑾：《论道》，复旦大学出版社2002年版，第59页。

② 李刚：《论道教生命哲学》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社1996年版，第24页。

③ 李刚：《论道教生命哲学》，陈鼓应主编《道家文化研究》第九辑，第27页。

方法虽然不能使人不死，却可以做到让人延年益寿、强身健体。这些方法正是道教生命哲学实证性的具体展示。所谓“超越性”，对道教来说，就是超越死亡，超越人与自然的对立。人无论在心理上还是在生理上都有一种抗拒死亡的本能，生命的本质就是对死亡的抗拒，渴望不死是生命的本能意识。在早期道家如庄子那里，面对人的“近死之心”所带来的焦虑、失望和痛苦，庄子采取的往往是“以理化情”，把生命的生与死理解为一个自然的流转过程，强调顺应这一过程，通过理智上的理解而化解感情上的痛苦与失望，所谓“夫得者，时也；失者，顺也。安时而处顺，哀乐不能入也”^①。这是用取消问题的办法解决问题。“凡物皆无不好，凡意见皆无不对，此《齐物论》之宗旨也。推而言之，则一切存在之形式，亦皆无不好。所谓死者，不过吾人自一存在之形式转为别一存在之形式而已。如吾人以现在所有之形式为可喜，则死后吾人所得之新形式，亦未尝不可喜”^②。这种抗拒死亡的办法总难免带有“知其无可奈何而安之若命”的味道。而道教的办法，是要用实践的实证的手段来实现对肉体生命有限性的超越。道教认为，人的生命与自然界不是二元对立的，人的生存不是通过征服自然来实现的。人只有经过一定的修炼，将个体的小我生命与生生不已的宇宙大我生命合为一体，交融互摄，才能化育不止，获得永恒。从对生命的这种理解出发，道教主张贵生、重生、乐生，追求长生，最高理想是不死成仙，使形体和精神都达到长生不死。显然，这是对道家的“爱生”、“重生”传统的进一步提升。

三、“爱以身为天下，若可托天下”

尽管道教以神仙不死作为“贵生”、“全生”之道的最高理想，但在现实的政治管理领域，在为世君时主所设计的“君人南面之术”中，却并不积极主张帝王修长生不死之道，有的甚至明确反对帝王和官僚贵族的修仙之举。道教学者们大多具有现实的理性精神，关心民间疾苦和百姓饥寒，主张君主以清静无为之旨以修身治国，勿以修仙为事。比如唐代道教学者吴筠，受唐玄宗召见。当玄宗问及神仙修炼之事时，吴筠答曰“此野人之事，当以岁月

① 《庄子·大宗师》。

② 冯友兰：《中国哲学史》（上），第179页。

功行求之，非人主之所宜适意”；在与朝臣们的交往中，“但名教世务而已”。^① 另一位唐代道教学者司马承祯，面对唐睿宗所问“理身无为，则清高矣；理国无为，如何？”，答曰“国犹身也，《老子》曰：‘游心于澹，合气于漠，顺物自然而无私焉，而天下理。’《易》曰：‘圣人者，与天地合其德’。是知天不言而信，不为而成。无为之旨，理国之要也”。^② 正是本着这样的现实精神和理性精神，道教对在上的统治者提出了一系列“重生”、“贵生”的期待，将老子“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”（《道德经》第13章）和《庄子·让王》“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下”的思想作出了具体的发挥，把道家以生命为本位的生命理想在政治管理领域引向了深入。

杜道坚《道德玄经原旨》指出：“养生全身，所以全吾天也。养生而不知全身，全身而不知全天，则是刍豢之养也。……以名比身，二者孰亲？以身比货，二者孰多？以得比亡，二者孰病？所爱既甚，所费必大；所藏既多，所亡必厚。惟知足而不甚爱，则不致辱之病；知止而不厚藏，则不致殆之病，然后可以尽吾养之善，而吾之天者全矣，是则可以长久也。为上而知此道，则不待下之求而不废所与养；为下而知此道，则不敢上之求而安吾所自养。不甚爱、不多藏，知足知止，各全所养，则家可长，国可久矣。”^③ 无论是在上的君主或在下的臣民，都应当懂得知足知止的“全身”之道，不为身外之物所累，这才是长久之道。《南华真经·让王篇》有曰：“夫天下至重也，而不以害其身，又况他物乎？唯无以天下为者，可以托天下也。”^④ 对这段话，林希逸《南华真经口义》说：“无以天下为者，言不欲为天子者，方可托之以天下，是有天下而不与者也。”^⑤ 同卷关于越人王子搜的一段“口义”也说：“君乎！君乎！言以我为国君乎！惟无意于为君者，方可托之国。故曰越人所欲得为君也。”^⑥ 这是说只有那些把自己的生命、身体看得比天下这个“大器”还重的人，才不会因名利权势和各种不尽的享乐而残害自己的生命，也不会因实施各种政教而弄得自己身心疲惫，这样的人才真正适合去管理国家。

① 《旧唐书·隐逸列传》，中华书局标点本，第5129页。

② 《旧唐书·隐逸列传》，中华书局标点本，第5127~5128页。

③ 杜道坚：《道德玄经原旨》卷三，《道藏》第12册，第744页。

④ 见林希逸：《南华真经口义·让王》卷二十九，《道藏》第15册，第861页。

⑤ 林希逸：《南华真经口义·让王》卷二十九，《道藏》第15册，第861页。

⑥ 林希逸：《南华真经口义·让王》卷二十九，《道藏》第15册，第862页。

这个观点同样反映在江遁的《冲虚至德真经解》中。该书卷十六解杨朱的“为我”观点说：“世之语杨子者，以其道主于为我，因谓虽拔其体之一毛而济天下，亦所不为也。列子称其言则异此矣。杨子之言：‘一世之大，必非一毛之所能济。一毛既不足以济一世矣，又安以假济为言乎？’禽子之问亦不豫矣，故杨子不应。夫杨子之设心，以谓一毛之于肌肤，虽若多寡之不同，而肌肤固一毛之积，均我体，则均所爱矣。奈何轻一毛而重一节哉？能使人人尊生重本，而不轻于一毛，则天下有余治哉？杨子之爱一毛者，非爱一毛也，爱其身也。人皆爱其身而不知一毛之惜，不惜一毛积而至于殒身，而不知觉矣。人于爱身则是之，于爱一毛则非之，弗思甚也。尝观人之有生，贵则治贱，卑则事尊，终身役役，无非为物，曾无一毫之为己，曷亦不思我之生也，其以我耶？其亦以人而生我耶？如其在我，则我奚为而不自为耶？且将以为人也。我之不能自治，又奚以为人哉？列子深丑夫世之逐万物而不反者，故其书每托于杨氏为我之言。”^①看来，杨朱拔一毛而利天下不为的做法，并非吝惜体之一毛，其实质是“爱生”、“贵生”和“轻物重生”。一毛虽小，终究是身体的一部分；天下虽大，与身相比，究竟也是外物，不是真正属于自己的。身外之物，即使贵如天下，大如天下，也可能失而复得；而一己之生，对于任何一个人来说，仅仅只有一次，一旦失去，不可复得。这样，一己之生，与名利权势，孰轻孰重，孰大孰小，自然很清楚了。

然而，普通的人们并不这样看问题，他们或者看重名利权势，不惜残生伤性去追求这些东西；或者沉溺于各种嗜欲享乐以求生生之厚；或者像儒家、墨家一样，为了拯救天下、利益苍生，而弄得自己“一体遍枯”，“孔席不暖，墨突不黔”。这些做法，都不符合道家道教的“重生”原则。以身为至爱的人做天子，就可避免这些极端的行为给自己带来的残生伤性，也可给天下带来福祚。对于人主而言，由于他富有天下，居于权势、财富之巅，则较之一般的人更容易“人为物役”，舍本逐末。如《淮南鸿烈》所说：“人之所以乐为人主者，以其穷耳目之欲，而适躬体之变。”^②而这种做法，恰恰最容易丧失人主之为人主的根本所在。身之不存，权势安在？“夫外物者，养生之具也。苟以养过其度则亦为丧生之源也。……性命之分，诚有限也；嗜欲之心，固

① 江遁：《冲虚至德真经解》卷十六，《道藏》第14册，第885~886页。

② 见《淮南鸿烈解·精神训》，《道藏》28册，第51页。

无穷也。以有限之性命，逐无穷之嗜欲，亦安可不困苦哉？是以易存饮食之节，礼诫男女之际，盖有由矣。且夫居九五之尊，此天下之至贵也；有亿兆之众，此天下之至富也。苟以养生之不存，则五脏四肢犹非我有，而况身形之外，安可有乎？夫美玉投蛙，明珠弹雀，舍贵而求所贱，人即以为惑矣。今以至尊性命之重而自轻于嗜欲之下，岂得为不惑乎？是故土能浊河而不能浊海，风能拔树而不能拔山，嗜欲者适足以乱小人，不足以动君子”^①。居天下大宝之位的君主们，由于不懂得这个道理，而以身轻天下，就是犯了不知轻重、躁静的错误。老子曾经感叹道：“重为轻根，静为躁君。是以君子终日行，不离辎重，虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之王，而以身轻天下，轻则失根，躁则失君”（《道德经》第26章）。这段话，主要是针对居大宝之位的君主们说的，要求他们守静重之道。对这段话，杜光庭认为：“天子，父天而母地；告类上帝，承统昊天谓之天子，亦云法天行道，育万人谓之天子。……人居此大宝之位，当须保守之，以仁爱为心，道德为本，重静为用，俭约为基，令四海同文，万方述职，天枝地叶，传于子孙。善重建于根蒂，善抱守其纯朴，使天下慕其仁而归之。不可以耽乐田游，荒禽惑色，敛天下之力以养其生，率天下之怨以充其欲，使运穷祚灭，众叛亲离，以天下之大而一身轻失之，如夏癸、殷辛、周赧、汉献，以万乘之尊死匹夫之手。”^② 陈景元则认为：“夫草木花叶茎脆而居标枝者，则为风霜之所零落；根本坚重而处于深下者，则物莫能伤而长存，以况治国治身当以重厚为根本。夫龙蛇蟠屈沉静则能变化升腾，虎豹威猛躁动故遭射猎夭亏，以况治身者，心安静则万神和悦，故无嗜欲奔躁之患；治国者，君无为则百姓乐康，故无权臣扰乱之忧也。……万乘之君处大宝之位，岂可不守重静，轻身纵欲哉？夫为臣而不镇重则失其身本而忘其职分。”^③ 这里所说的君主守重静、持根本，就是要牢牢地守住“身”这个最重要的“根”和“本”，勿使为身外微不足道的东西所主宰，不要成为各种嗜欲的奴隶而丧失自身。这正如朱元璋所说的：“凡君子举事，必先以身为重，然后度所行之事，可全身立名者，方乃施之。”^④

在道家道教看来，位居天下的君主的另一个不符合“重身”原则的行为

① 罗隐：《太平两书·厚薄第五》，《道藏》24册，第915~916页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷二十二，《道藏》第14册，第420页。

③ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷四，《道藏》第13册，第680页。

④ 《大明太祖高皇帝御注道德真经》第22章，《道藏》第11册，第698页。

就是心忧天下，为国为民而搞得自己“一体遍枯”，儒家、墨家心目中的圣人尧舜禹汤就是这样的人。庶民之中，孔子墨子栖栖遑遑，以拯救天下为己任，也弄得自己“孔席不暖，墨突不黔”，也是以圣人为榜样的结果。这些人的行为让人钦佩，但在道家看来不可取。《南华真经·在宥篇》曰：“昔者黄帝始以仁义撙人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之心，愁其五脏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。尧于是放灌兜于崇山，投三苗于三危，流共工于幽都，此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨毕起，于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣。……天下脊脊大乱，罪在撙人心。故贤者伏处大山嵒岩之下，而万乘之君忧栗乎庙堂之上。”^① 圣人认为仁义是好的东西，于是迫不及待地要把它推行于天下，但带来的结果却是“天下大骇”、“天下脊脊大乱”，圣人本身也弄得“股无胈，胫无毛”，真是好心好意却办成了坏事。《冲虚至德真经》的《杨朱篇》谈到“大禹不以一身自利，一体遍枯”^② 时，同样是持反对态度。为什么呢？在道家道教的观点看来，“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。……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；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性德矣”^③。这正如林希逸的“口义”所说：“同德者，得之于天者，同然也。人之生也，各业其生，或耕或织，皆是自然天机，故曰常性。”^④ 既然人们各按自己的“自然天机”或耕或织，就不需要什么圣人的仁义道德，而仁义道德、长幼尊卑之序已自在其中矣。圣人以仁义治天下，犹如《南华真经·至乐篇》所讲的鲁侯养鸟的寓言故事的结局一样，是用养人的办法去养鸟，违反了鸟类的天然本性，结果害死了海鸟。因“鸟之所食非人之所食，以人之食而养鸟，违其性矣”^⑤。故《南华真经》宣称“闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？”^⑥；又说：“君子不得已而临莅天下，莫若无为，无为也而后安其性命之情。故贵以身为天下，则

① 见林希逸：《南华真经口义》卷十三，《道藏》第15册，第755页。

② 见林希逸：《冲虚至德真经口义》卷七，《道藏》第14册，第790页。

③ 见林希逸：《南华真经口义》卷十三，《道藏》第15册，第747页。

④ 林希逸：《南华真经口义》卷十三，《道藏》第15册，第747页。

⑤ 林希逸：《南华真经口义》卷十九，《道藏》第15册，第799页。

⑥ 见林希逸：《南华真经口义》卷十三，《道藏》第15册，第753页。

可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下。”^① 林希逸“口义”曰：“以其身之可贵，犹贵于为天下；而后可以天下托之；以其身之可爱，犹爱于为天下，而后可以寄之。……我若无为于上，而天下之人日出而作，日入而息，自得其乐，如万物之炊累然，又何用我容心以治之？”^② 道家道教的这一思想，在《冲虚至德真经·黄帝篇》中反映得尤为生动，该篇讲到黄帝“忧天下之不治，竭聪明，进智力，营百姓，焦然肌色肝鬲，昏然五情爽惑”^③，可以说为治天下弄得自己身心憔悴。后来黄帝昼寝梦游华胥氏之国，懂得了自然无为之道，实施无为之政，“又二十有八年，天下大治，几若华胥氏之国，而帝登假，百姓号之，二百余年不辍”^④。林希逸“口义”曰：“黄帝之治天下，始于有心而终于无心，始于有为而终于无为也。”^⑤ 道教推崇黄帝，大概与这类传说有关。故葛洪认为周孔只是治世的圣人，而黄帝是得道的圣人；黄帝既治世，又得道登仙，体现了治身与治国的完美统一，是历来帝王效法的榜样。而《南华真经·有宥篇》中所述黄帝问道于广成子的寓言，同样说明至道之精，在于治身。所谓“佐五谷”、“养民人”、“遂群生”这类帝王所关注的事，只不过是道之“末”和残渣；而修身才是道之“本”和精华。只要修好了身，那么治国的道理自在其中矣。对此，林希逸“口义”说：“天地阴阳皆自然之理，五谷群生亦自生自遂之物。有心以官之，则反为物之害矣。”^⑥

可见，从早期道家开始，一直到黄老道家和道教，“贵生”、“重生”的传统一以贯之，都将个体生命的存在视为至为重要的东西，高扬了感性生命存在的价值。落实到道家道教的“君人南面之术”，则有“身重于天下”、“贵以身为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下”的主张。既反对悉天下以奉一身的穷奢极欲的害身、残生的行为，也反对为了治天下而弄得自己“一体遍枯”、身心疲惫的做法，认为这些都不符合“贵生”之道。虽然儒家与道家一样都强调以治身为本，但儒家的治身，在价值取向上与道家大异其趣，这表现在：其一，儒家的治身，注重的是生命的精神层面，主

① 见林希逸：《南华真经口义》卷十三，《道藏》第15册，第754页。

② 林希逸：《南华真经口义》卷十三，《道藏》第15册，第754～755页。

③ 见林希逸：《冲虚至德真经口义》卷二，《道藏》第14册，第744页。

④ 见林希逸：《冲虚至德真经口义》卷二，《道藏》第14册，第744页。

⑤ 林希逸：《南华真经口义》卷十三，《道藏》第15册，第754页。

⑥ 林希逸：《南华真经口义》卷十三，《道藏》第15册，第757页。

要是仁义礼等社会人文层面的价值；而道家道教的治身，注重的是感性生命存在本身，主要是生命的自然存在的价值。其二，儒家的治身，是把身作为手段而不是目的，通过修身而达到“人伦之至”这个最理想的境界，修身只是达到至善境界的一个环节和手段，而道家道教的修身，身即是目的，身的健康和谐、身之乐本身就是目的，不是手段，至于治国平天下，在道家看来，不过是修好自身以后自然之流泽，是“绪余”、“土苴”之事，身的价值才是最高的。其三，虽然儒家也重视人的自然生命的保存，有所谓“孝子不立于危墙之下”及“身体发肤受之父母，不敢毁伤”^①之说，但并非把身体、生命本身视为最高价值的存在，身在这里是行孝道的必要手段，没有了身，则不能尽孝道；特别是当生命的存在与儒者所追求的仁义之道有了不可调和的矛盾时，就有了“舍生取义，杀身成仁”的价值选择，这说明在儒家那里，身还只是停留在手段的层面而不是目的本身。而道家则是把身体、生命的保存看作就是目的本身而贵身、重生，乐生进而追求健康长寿，而反对一切残生伤性的行为。其四，道家道教治身的结果是“反”“复”到个体生命的本真状态，复归于“朴”，复归于婴儿，强调个体生命存在的价值，尊重个体的自由。儒家治身的结果往往容易使一个人丧失个体之我和个性之我，把“自我”笼罩于以血缘家族制度为基础构筑起来的人伦关系之中，最后消融了自我。正如梁漱溟所说：“中国文化最大之偏失就在个人永不被发现这一点上。一个人简直没有站在自己立场说话的机会，多少感性要求被抑压，被抹杀。”^②这里所谓“中国文化”就是指以孔子开创的儒家文化，强调的是处理各种人伦关系时，“在互以对方为重之中，只许各人想一想自己应尽的义务，（责己、尽其在我），不要你站在自己的立场主张自己的权利”。^③

第二节 致虚守静 归根复命

道家道教轻物重生，身重于天下的生命价值观，所重视的不只是肉体生

① 《孝经·开宗明义章第一》，见《十三经注疏》（下）。

② 梁漱溟：《今天我们应当如何评价孔子》，载胡道静主编《国学大师论国学》（上），东方出版社中心1998年版，第305页。

③ 梁漱溟：《今天我们应当如何评价孔子》，载胡道静主编《国学大师论国学》（上），第305页。

命的保存，而是整个生命形态的境界的提升。这就决定了道家道教所追求的生命境界，绝不是本能意义上的好死不如奈活，不仅仅是一种生命本能的自我保存，而是在保持肉体生命存在的前提下，排除生命历程中的种种纷扰，使生命复归于“虚”、“静”的本根状态，从而达到与道合一，实现生命的升华。而对于担负着“爱民治国”大任的“圣人”而言，致虚守静、复归生命之本根，不仅具有提升个体生命境界的意义，也有实现清静无为之治的政治管理的意义。

一、道家关于生命的“虚”、“静”本质

老子在以“道”作为生成万物的本源的同时，对道体的“虚”、“静”性质作了生动的描述。《道德经》第四章说：“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。”陈鼓应认为，这里的“冲”是“虚”的意思，“不盈”是“不满，不穷”的意思。“‘道’体是虚状的。这虚体并不是一无所有的，它却含藏着无尽的创造因子。因而它的作用是不穷竭的。这个虚状的‘道’体，是万物的根源”^①。老子还以“橐籥”、“谷神”之虚状来描绘大道之虚而生生不息的特性。《道德经》第五章说：“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出。”这就是说：“天地之间是一个虚空的状态。虽然是虚状的，而它的作用却是不穷竭的，这和第四章的说法一样，这个‘虚’含有无尽的创造因子。所以说是‘动而愈出’——天地运行，万物便生生不息了。”^②第六章说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”这里是用“谷神”来譬喻生生不已之“道”，因谷是虚状的，故用来描绘道的虚状的性质。如山谷般虚空的道，却似一个玄妙幽深的母性，具有产生万物的创造力。古棣认为：“‘谷神’、‘玄牝’都是道的别名。叫它为‘谷神’是突出其虚的特性，即与具体的万物（实）对比而言；叫它‘玄牝’，是突出其为原始老祖母之义。‘谷神不死，是谓玄牝’，就是说虚无之道永远不死，它是万物的原始的老祖母。”^③“道是空虚的，它在发生作用过程中也永远是虚的，永远不会变成盈，变成满，也即是常虚。这同道产生万物，但它自己

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，第77页。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，第83页。

③ 古棣：《老子校诂》，吉林人民出版社1999年版，第17页。

不会变成物（因而才是‘常道’）是一致的、相通的”^①。

“‘虚状’的东西，必然也呈现着‘静’定的状态。老子重视‘虚’，也必然重视‘静’。”^② 虚与静是统一的，虚者静，静者虚，两者乃是二而一的东西。“在老子这惊虚静是分不开的，虚静并非判然二事。在老子看来，与虚相对立的实有——万物，纷纷纭纭，变化不已，这是与静相对立的动，这是表面的，不常的，归根到底还要回到静。实即动，虚即静。所以言静，虚即在其中矣”^③。可见，道体虚静。陈鼓应还进一步认为，道的虚静与道的自然无为是统一的，虚静的观念是自然、无为观念的引申。因为自然无为之道呈虚静之状，所以才能生化不竭，产生出实有的、变动不居的宇宙万物。

老子的虚静之道，向下落实到包括人在内的宇宙万物，宇宙万物虽然呈现出纷纷纭纭的“动作”状态，然而它们的本根，或曰本质状态还是在于虚静。在老子看来，万物的产生变化和发展，无论呈现出多么复杂多变的样态和差异，但最终都会回复到其本有的虚静状态。虚静状态，才是常态，而动作纷纭状态只是变态，变态只是暂的现象，常态才是永恒的本质。这就是《道德经》十六章所说的：“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常。”这里的“复命”，即复归虚静之本性或本真状态。按照福永光司的说法：“老子此一思想，其特色所在，实是在认现象个物之根源有个本体之道的永恒不灭；即是说，一切个物就其自身而言，虽是有限不完全，但其存在之根源，却是稳踏着无限而完全的‘道’，因与‘道’有着连续的本末关系，故由自末归本的复归，而得脱出其自身之有限性与不完全性。——这便是复归思想之本质。”^④ 老子提出致虚守静，归根复命的思想，是为他的人生、社会政治理想提供理论依据的。他主张清静以治身，无为以安民，无论是人生的活动，或是社会政治管理活动，都有应当以持守静重，排除嗜欲的纷扰，不急不躁，不扰民安，复归清静状态为宜。所以《道德经》第二十六章说：“重为轻根，静为躁君。是以君子终日行不离辎重。虽有荣观，燕处超然。”第五十七章说：“我好静而民自正；……我无欲而民自朴。”第四十五章和三十七章分别说：“清静为天下正”；“不欲以静，天下

① 古棣：《老子校诂》，第20页。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，第37页。

③ 古棣：《老子校诂》，第72页。

④ 陈鼓应：《老子注译及评介》注引福永光司，第126页。

将自定。”

《庄子·天道》篇也指出：“圣人之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以挠其心，故静也。水静则明浊须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡，寂寞无为者，天地之平而道德之至也。故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实则伦矣；虚则静，静则动，动则得矣；静则无为，无为也，则任事者责也。无为则俞俞。俞俞者，忧患不能处，年寿长也。夫虚静恬淡，寂寞无为者，万物之本也。……以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也；以此退居而闲游，江海山林之士服；以此进为而抚世，则功大名显而天下一也。”^①《天道》篇把虚静、无为的地位和作用说得更具体而深入，它与《老子》一样，视虚静为万物之本，以为能“虚”才能“实”，能“静”才能“动”；遵循虚静之道，则可上可下、可进可退都不失根本，正所谓“静而圣，动而王”^②，虚静乃内圣外王之道。可见虚静的作用是多么重大。

以《淮南子》为代表的黄老道家继承了早期道家的虚、静思想，并对此作出了更加明确具体的阐述。《原道训》说：“人生而静，天之性也；感而后动，性之容也。物至而神应，知之动也；知与物接，而好憎生焉。好憎成形而智诱于外，不能反己，而天理灭矣。故达于道者，不以人易天，外与物化，而内不失其情。”《精神训》则说：“夫静漠者，神明之定也；虚无者，道之所居也。是故或求之于外者，失之于内；有守之于内者，失之于外。譬犹本与末也，从本引之，千枝万叶，莫不随也。”这就明确地把虚静视为生命之本根，是生命固有的内在本质。然而在生命的历程中，由于外物的诱惑，嗜欲的追逐，人就有舍全逐末、丧失或遮蔽这个虚静之内在本性的可能性，只有节制嗜欲，使五脏安宁、精神内守而不驰骋于外物，外物不足以挠其心，才能保守这种虚静之本根。《精神训》说：“夫孔窍者，精神之户牖也；而气志者，五脏之使候也。耳目淫于声色之乐，则五脏摇动而不定矣；五脏摇动而不定，则血气滔荡而不休；血气滔荡而不休，则精神驰骋于外而不守矣；精神驰骋于外而不守，则祸福之至虽如丘山，无由识之矣。使耳目神明玄达而无诱慕，气志虚静恬愉而省嗜欲，五脏安宁充盈而不泄，精神内守形骸而不

① 《庄子·天道》。

② 《庄子·天道》。

外越，则望于往世之前而视于来事之后，犹未足为也，岂直祸福之间哉！”既然虚静乃生命之本根，为什么有的人却要舍本逐末而丧失本性呢？对此，《俶真训》说：“水之性真清，而土汨之；人性安静，而嗜欲乱之。夫人之所受于天者，耳目之于声色也，口鼻之于芳臭也，肌肤之于寒燠，其情一也。或通于神明，或不免于痴狂者，何也？其所为制者异也。是故神者智之渊也，渊清则智明矣；智者心之府也，智公则心平矣。人莫鉴于流沫，而鉴于止水者，以其静也；莫窥于生铁而窥于明镜者，以睹其易也。是故虚室生白，吉祥止也。夫明鉴者，尘垢弗能埋；神清者，嗜欲弗能乱。精神已越于外，而事复返之，是失之于本而求之于末也。外内无符，而欲与物接，弊其玄光，而求知于耳目，是释其炤炤而道其冥冥也，是之谓失道。心有所至，而神喟然在之，反之于虚，则消铄灭息，此圣人之游也”；“静漠恬淡，所以养性也；和愉虚无，所以养德也。外不滑内，则性得其宜；性不动和，则德安其位。养生以经世，抱德以终年，可谓能体道矣。”只要保持静漠虚无、恬淡无为，外物不足以挠其心，精神内守而不越外就可达于生命的虚静本质。为此，《淮南子》提出了“达于道者，反于清静；究于物者，终于无为。以恬养性，以漠处神，则入于天门”^①；“是故圣人之学也，欲以返性于初，而游于虚也；达人之学也，欲以通性于辽廓，而觉于寂寞也”^②。这实际就是老子的归根复命思想的具体化。

《淮南子》不仅提出“复”“反”清静之本的思想，而且极力渲染达到生命最高境界的“真人”的人格理想。《俶真训》说：“若夫神无所掩，心无所载，通洞条达，恬漠无事，无所凝滞，虚寂以待，势利不能诱也，辩者不能说也，声色不能淫也，美者不能滥也，智者不能动也，勇者不能恐也。此真人之道也。”《精神训》也说：“所谓真人，性合于道也。故有而若无，实而若虚；外其一不知其二，治其内不识其外；明白太素，无为复朴，体本抱神以游于天地之樊，芒然仿佯于尘垢之外而消摇于无事之业。浩浩荡荡乎，机械之巧，弗载于心。是故死生亦大矣。……形若槁木，心若死灰；忘其五脏，损其形骸；不学而知，不视而见，不为而成，不治而辩；感而应，迫而动，……廓恻而虚，清靖而无思虑；大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒也；大雷

① 《淮南子·原道训》。

② 《淮南子·俶真训》。

毁山而不能惊也，大风晦日而不能伤也……。”这种达到生命最高境界的真人，与庄子笔下的圣人、神人、至人是完全一致的，体现了道家所追求的理想人格。

二、道教关于致虚守静、归根复命的生命理想

道教进一步继承和发展了道家关于道体虚静，虚静为万物之本根的思想，并作出了详尽的阐释。《唐玄宗御注道德真经》曰：“道动出冲和之气，而用生成，有生成之道曾不盈满。道常生物而不盈满，妙本渊兮深静，故似万物宗主。”^①“冲，虚也，谓道以冲虚为用也。夫和气冲虚，故为道用，用生万物，物被其功。论功则物疑其光，语冲则道曾不盈满而妙本清静，常为万物之宗。”^②这就明确肯定了虚静之道为产生万物之宗主，包括人在内的万物禀虚静之道而生，其所禀之性本来清静，清静为万物之本根。万物自产生以后即各自展开自己的生命历程，形态万殊，动作不一，但在最后都无一例外地反复到其所以产生的本根，复归于本来的清静。这就是所谓的“万物并作，吾以观复”。唐玄宗说：“夫万物万形，动作不同。及观其归复，常在于本。《易》曰：‘雷在地中复’，复者反本之谓也。故静者归复，动则失本也。”^③“今观万物，花叶芸芸，及其生性皆复归于其根而更生。虚极妙本，人所禀而生也，今观情欲熙熙，能守静致虚，则正性归复，命元而长久矣。”^④杜光庭说：“物虽动作万殊，必复归其本。”^⑤“百草众木，芸芸茂盛，及其枯落则各归其根，而更生茂盛动作也。归根复息也，物理皆然。人禀道而生，本源清静，既生于世，利欲所牵，妍丑盛衰，富贵贫贱，万途千虑，劳性役神。或转地回天，有非常之势；或立功懋绩，有不世之名；或扛鼎拔山，或伸钩索铁，或轻车肥马，或高盖朱轮，权倾于许史，金张荣迈于五侯，七贵芸芸之盛，固不可偕。及其数极势移，俄为丘垅，此以归其根而静矣。若能厌弃荣禄，了悟浮华，虚心谷神，静虑思道，岂不能致道哉？”^⑥陈景元也指出：

① 《唐玄宗御注道德真经》第4章，《道藏》第11册，第717页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第4章，《道藏》第11册，第753页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第16章，《道藏》第11册，第760页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》第16章，《道藏》第11册，第760~761页。

⑤ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十五，《道藏》第14册，第385页。

⑥ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十五，《道藏》第14册，第386页。

“动植虽殊，咸归其根。虚者，冲漠之谓；静者，寂泊之谓。冲漠寂泊者，乃动植之根本也。且无者有之本，静者躁之君；动之极也必归乎静，有之穷也必归乎无。草木之根，重静处下则长生，花叶轻动居上则凋落。物尚如此，何况人乎？故圣人举喻使民息爱欲之心，归乎虚静之本，则可以复其性命之原矣。性命之原即杳然冥然，视不见而听不闻者也。此惟明哲之自悟尔。能悟之者，则行住坐卧不离乎虚静寂寞而应变不迁，是得常道而复命者也。”^①如果说，杜光庭和陈景元主要从“反者道之动”，从道的循环往复运动来论证万物的归根复命，复于虚静之根本，那么唐玄宗则从《易》的阴阳进退消长之道来论证万物的往复循环的发展。李约和吴澄也采用了与唐玄宗相同的角度来论证这一问题。李约《道德真经新注》说：“万物动作，吾观其摇落之后，生气无不归于静中矣。夫物芸芸，茂盛至秋，秋冬之交，生性未有不归于根者，为根静故也。若动则不能再生也。万物至十月，其气皆归于根。冬至后乃一阳生，方萌芽动也，周而复始，此自然之本也。”^②吴澄《道德真经注》曰：“凡植木春夏则生，气自根而上达于枝叶，是曰动；秋冬则生气自上反还而下藏于根，是曰静。天以此气生，而为物者曰命。复归其初生之处，故曰复命。”^③

但是，人与万物在稟虚极妙本而生这一点上虽然是一致的，人却与其他万物有着相当的差别。这主要表现在两个方面：其一，人在其生命展开的过程中，由于受到各种嗜欲的引诱，陷入动而不静，往而不返，容易丧失或遮蔽已有的虚静本性，离虚极妙本越来越远，无法归复生命的虚静本质，这就叫做失重静之本而逐轻躁之末；其二，如果说万物都只能在其生命已经枯落凋零之后才能复归其根，返回其清静之本的话，那么人却可以在生命尚未凋落死亡之前，发挥其精神创造的能动性，主动地使自己的生命复归于虚静之道，从而创造性地把握和提升生命的境界。所以，道教在道家思想的基础上，提出了致虚守静、常德不离的生命境界观。物只能被动地复归清静之性，没有能动的创造性可言，而人却能主动地复归清静之性，这是一种能动的精神性创造。人的伟大就从这里体现出来了。唐玄宗说：“虚极者妙本也，言人受生皆稟虚极妙本，是谓真性。及受形之后，六根爱染，五欲奔驰，则其性离

① 陈景元：《道德真经藏室集微篇》卷三，《道藏》第13册，第672页。

② 李约：《道德真经新注》卷一，《道藏》第12册，第326页。

③ 吴澄：《道德真经注》卷一，《道藏》第12册，第787页。

散，失妙本矣。今欲令虚极妙本必自致于身者，当须守此雌静，笃厚性情而绝欲，无为无狭而不厌，则虚极妙本自致于身，亦由水之流湿，火之就燥。”^①“虚极妙本也，言人受生皆禀虚极妙本。及形有受纳，则妙本离散。今欲令虚极妙本必致于身，当须绝弃尘境染滞，守此雌静笃厚，则虚极之道自致于身也。”^②杜光庭指出：“虚极者妙本之道也。人之受生禀道为本，所禀之性无杂无尘，故云正也。既生之后，其正迁讹，杂习世尘，伦迷俗境，正道乃丧，邪幻日侵。老君戒云：修道之士当须息累欲之机，归静笃之趣，乃可致虚极之道尔。”^③“禀道之性，本来清静。及生之后，渐染诸尘，障翳内心，迷失真道。……既云失道，欲其妙道却复于身者，守须守雌柔贞静之行，笃厚恬和之性，以制其情。情者末也，性者本也。自性而生情则随境为欲，自情而生性则息念归元，归元则五欲不生，六根不动，无厌其气，无狭其心，则妙本之道自致于身矣。”^④这就是说，守静致虚，以性制情，嗜欲不作，被迷失的清静之性就重新显示出来，人就能与清静妙本合一了。陈景元对这个问题的论述尤为详尽。他说：“人能无心爱欲，得冲虚之道，参杳冥之极，能保守清静，则德化淳厚矣。《列子》曰：莫如静，莫如虚。静者，虚也，得其居也。《西升经》曰：人能虚空无为，非欲于道，道自归之。严君平曰：道德虚无，故能稟受；天地清静，故能变化；阴阳反覆，故能生杀；日月进退，故能光耀；四时始终，故能育成。释虚无则道德不能以然，释清静则天地不能以成，往而不反则阴阳不能以通，进而不退则日月不能以明，终而不始则万能不能以生。是故有而反无，实而归虚，心无所载，志无所彰，无为如塞，不忧如狂，抱真履素，捐弃聪明，不知为首，空虚为常，则神明极而自然穷矣！动作反身，思虑复神；藏我于无心，载形于无身；不便生者不以役志，不利天者不以滑神；事易而神不变，内流而外不化；覆视反听，与神推移，上与天游，下与世交；神守不扰，生气不劳，趣舍屈伸，正得中道。”^⑤此言必须懂得“反”与“复”的道理，才能自致清静之道；“反”“复”是宇宙万物发展的不易的法则，那么人生也要“反”、“复”才能保守

① 《唐玄宗御制道德真经疏》第16章，《道藏》第11册，第760页。

② 《唐玄宗御注道德真经》第16章，《道藏》第11册，第722页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十五，《道藏》第14册，第384页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十五，《道藏》第14册，第385页。

⑤ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷三，《道藏》第13册，第671页。

生命力，才合于“中道”。陈景元还专门对虚静的作用作了具体论述：“人生而静，天之性。今言致虚极守静笃者，使人修之复于妙本也。非止于人，盖万物之并动作者，未有不始于寂然而发于无形，生于和气而应于变化。及观其复也，尽反于杳冥而归于无朕，以全其形真也。《易》曰：‘复，其见天地之心乎。’天地之心，谓寂然至无也。君平曰：‘天地反覆，故能长久；人复寢寐，故能聪明；飞鸟复集，故能高翔；走兽复止，故能远腾；龙蛇复蛰，故能章章；草木复本，故能青青；化复则神明得位，与虚无通，魂休魄息，各得所安，志宁气顺，血脉和平。’此皆暂尔复静，犹能精神，况久复至道者乎？”^① 陈景元在这里所强调的，是虚静乃整个宇宙的生生不已的造化之功的根本；复归虚静之本，乃是万物保守其生命力的必要保证。他引述严君平的话，说明万物哪怕只是暂时性地复归静宁，都可积蓄强大的生命力，人如果能够真正复归清静大道，则可达于生命之至真境界。

道教屡屡强调复归虚静这个本根，其用意，用《庄子·天道》篇的话来说，“非曰静也善，故静也”，而是要超越个体生命的有限和不完满，提升个人的生命，使生命达到能上能下，能进能退的“静而圣，动而王”的境界。道教看到人们特别是统治者汲汲于名利权势，嗜欲奔竞，而不知“反”、“复”，弄得身心疲惫，无有宁日，认为这简直是在作践生命，糟蹋生命，故道教从逆向思维的角度，超越现实功利性的层面，提示了生命的另一层面的意义和价值，要求人们往而知返，动而知复，归复生命之“常”。用老子的话来说：“知常曰明，不知常，妄作凶。”（《道德经》第16章）不知常的人，营营终身，以性养物，人为物役，至死不悟，不是很可悲吗？“知常曰明”的人，懂得其“常”的东西乃生命所本有的清静，故能排除生命历程中的各种纷扰，“万物无足以扰其心”，能真正享受灵魂的和平、宁静和幸福。

三、致虚守静、归根复命的生命理想与“圣人”的修身治国

道教所倡扬的致虚守静，归根复命的生命理想，其落脚点是在所谓“圣人”的修身治国上，也就是《庄子·天道》篇所言“静而圣，动而王”。可见，道教所说的虚静，并不是一个消极的观念，反倒是一个积极的观念。林

^① 陈景元：《道德真经藏室集微篇》卷三，《道藏》第13册，第671页。

希逸《南华真经口义》解《天道篇》关于“虚静恬淡，寂寞无为”一段话指出：“此段主意却在静字上。至静之中，运而无积，何尝是枯木死灰？但读者不察之耳！”^①又说：“……提起虚静恬淡八字而断之以万物之本，本者初也，言此理出于未有万物之初。处上即南向之君也；处下不仕者也；玄圣素王，言有圣人之德无圣人之位也；退居而闲游，隐者也；进为而抚世，用于时者也。观此一句，其意何尝不欲用世，何尝不以动静为一！……静则为圣，动则为王，即是内圣外王四字。”^②可见，道家道教的虚静之道，虚中有实，静中有动，虚、静为本为内，实、动为末为外，其实质则是本末、内外的统一。

道教的政治管理之道正是本着这种思想理路，把致虚守静的生命理想具体落实到治国的圣人（即君主）的治身上面，唤醒他们要在多欲中求得清静，持守生命之“静重”，不要“以身轻天下”；再把这种清静的持身立身之道发而为清静无为的治国之道，不要劳民扰民，“清静为天下正”（《道德经》第45章），从而实现“静而圣，动而王”的最高生命理想。

对于治国的君主来说，首先要能持守静重，不轻不躁；虽然拥有豪华富丽的生活，却能超然物外，安居泰然，不纵欲而自轻其身。这就是《道德经》第二十六章所说的：“重为轻根，静为躁君。是以君子终日行，不离辎重。虽有荣观，燕处超然。”万物之本，必然重而静，重而静才有长久的生命力，万物之末，必处动而轻，故易凋落。持守重静，对于君子来说，就像远行的人离不开辎重的给养一样，可见重静的作用是多么的大！如果丧失了重静这个辎重，连生命的保存都成了大问题，那就更加谈不上致远了。治国的君主如果不能持守重静，轻用其身，轻率急躁的话，连生命这个根本都可能不保，哪还谈得上治国安民呢？陆希声《道德真经传》曰：“夫物芸芸，各复归其根，故重能为轻之本也；天下之动，贞夫一，故静能为躁之主也。夫行迈之人，终日靡靡然而未尝远离其辎车之重载者，以衣食之资所在也。苟远而弃之，则必委困于道路也。是以君子之心，常志于道，虽外有纷华盛丽荣观之娱，而内常安处贞素，超然不滞，此以重为本、以静为主之术也。夫所谓万乘之君，以天下为重故也，如之何轻用其身，不顾天下，是犹远行之人，弃其资重，则危殆之机立可待矣。夫民为邦本，本固邦宁，百王之常道也；抚

① 林希逸：《南华真经口义》卷十五，《道藏》第15册，第772页。

② 林希逸：《南华真经口义》卷十五，《道藏》第15册，第772~773页。

我则后，虐我则仇，天下之常情也。苟为人之主者，轻用其身，纵欲无已，虐用其民，不顾天下，则天下之民率相而去之矣；不惟率而去之，且将从而戕之矣。”^①可见，人主持守重静，不仅是其治身之要，也是治国之要。杜光庭也指出：“重者安静而合道，躁者轻浮而丧真。举喻则花叶为轻，根蒂为重；花叶轻则易败，根蒂重则难伤。此比于行也，若夫重静于国，则民安；重静于身，则神泰。故政将乱也，积德以镇之；心将躁也，积和以制之，可谓得制轻持躁之术。”^②

人主果能持守静重以治身，则能清静无为以治国。治国、治身是同一个道理的两方面的应用；知清静以修身，则知无为以治国，后者是前者的延伸和扩大而已。杜光庭说：“《礼》云：‘人生而静，天之性也’。言人之禀生，本乎澄静。及既孩之后，爱恶生焉，喜怒形焉。若人君静以理之，天下之人复归简易，则自清而正也”；“人君无欲于物，物遂其宜；无欲安民，民自朴素，此自然之理也。理身之道莫大于无欲知足，理国之道莫大于无事无为。诚能实而行之，身泰而国理矣。”^③唐玄宗说：“人生而静，天之性也。上好安静，无以动摇，及下被君德，率性而自正也；人君诚能内守冲和，外无营欲，则下之感化，自淳朴也。”^④人主静以理身，实际上是“处无为之事，行不言之教”，以身教来示范和感受化百姓，这比苛繁的政令往往更有实效。正所谓“君无为而上理，人遂性而下化，不烦教令而天下自正平，故云天下将自正也”^⑤。这样看来，君主只要能持守重静以治身，那么，治理国家就不需要那么大的动作和繁苛的政令，只要做到“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使用权夫智者不敢为也”（《道德经》第3章）就行了。对此，陈景元说：“圣人之治，先治其身，然后及于家国也。虚其心者，谓无邪思也，不役心逐暗，泊然内寂，嗜欲顿消，神物自定，则其心虚矣。《庄子》曰：‘虚室生白，吉祥止止。’谓心虚则纯白自生，福庆留止也。圣人道德内充，五神安静，澹泊自足，贪爱不生，故曰实其腹。志者心之事，事在心曰志。欲令举心行事，当守谦静柔弱，则道全矣。骨者体之干，夫淳

① 陆希声：《道德真经传》卷二，《道藏》第12册，第125页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十五，《道藏》第14册，第386~387页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十，《道藏》第14册，第519页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》第57章，《道藏》第11册，第794页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》第37章，《道藏》第11册，第777页。

和足则体润，精神壮则骨强，亦自然之理也。圣人所以常修身虚心者，欲令百姓反朴守淳，焕然自化也。《语》曰：‘苟正其身矣，于从政乎何有？’”^①的确，在古代社会，上有所好，下必甚焉，在上者能做到致虚守静，清静不扰，那么在下的百姓自然能保持纯朴天真，没有伪诈贪婪之心。需要指出的是，道家道教所说的无知无欲，并不是提倡愚民和禁欲的政策，这正如陈鼓应所指出的：“名位实足以引起人们的争逐，财货实足以激起人的贪图。名位的争逐，财货的贪图，于是巧诈伪作的心智活动就层出不穷了，这是导致社会的混乱与冲突的主要原因。解决的方法，一方面要给人民适度的安饱，另一方面要净化他们贪图的心念，削减他们攘夺的心机。所谓‘无知’，并不是行愚民政策，乃是消解巧伪的心智。所谓‘无欲’，并不是要灭除自然的本能，而是消解贪欲的扩张。”^②

第三节 少私寡欲 知足守分

与君主的“贵身”、“重生”及“身重于天下”的人生价值观相联系，道教在黄老之学思想传统的基础上，提出了一系列关于君主或“圣人”（管理者）治身、提升生命质量的基本原则，并把这些原则置于治身治国的政治管理的高度加以阐述，把有关君主如何治身的内涵明确化具体化了。本节主要论述道教有关君主少私寡欲，从而使天下之人皆能知足守分的思想。

一、道教对人的合理性欲求的肯定

老子似乎看到了一定程度的欲望满足对于人身存在的必要性，他并没有绝对否定人生的欲望，而只是主张“见素报朴，少私寡欲”（《道德经》第19章），认为过度的欲望追求不仅是对生命的伤害，而且对于在上的统治者来说，过多的欲求也是造成天下疲惫穷困的根源，所以他一再强调统治者要知足知止，“我无欲而民自朴”（《道德经》第57章），要求治国的“圣人”要

① 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13册，第695页。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，第74页。

“去甚，去奢，去泰”（《道德经》第29章）。《庄子·马蹄》篇认为：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德”^①，把衣食的本能欲望视作人之“德”和“常性”，应该给予合理的满足。老庄都给予了人的自然欲求以一定的合理性和地位，这说明道家并不是绝对的禁欲主义，黄老道家继承了早期道家的这些思想成分。如《黄老帛书》认为：“夫民之性也，规规生食与继。不会不继，无与守地；不食不人，无与守天。”^②这就说明了饮食男女，为人的自然欲求，应该得到肯定。《吕氏春秋》也主张：“天生人而使有贪有欲。……故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱愚智贤不肖，欲之若一，虽神农黄帝，其与桀纣同。”^③将人的生理本能要求及情感欲恶，视为自然人性的一部分。不过黄老之学并不仅仅停留在这一点上，而且从修身治国的高度，强调人的自然欲望的满足应该限制在适当的范围内。如《吕氏春秋》说：“圣人之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则舍之，此全性之道也。”^④“圣人修节以止欲，故不过行其情也。”^⑤同样，《淮南子》也主张：“仁君明王，其取下有节，自养有度。”^⑥“圣人之治也，……约其所守，寡其所求。去其诱慕，除其嗜欲，损其思虑。约其所守则察，寡其所求则得。”^⑦可见道家并不一味地排斥人欲，而是从修身、治国的高度提倡一种寡欲观。

道教继承了黄老学的寡欲观，对人的欲望特别是为了保存个体生存和种族延续的饮食男女之欲给予了肯定，但反对过度的欲望追求。袁淑真《黄帝阴符经集解》曰：“鞠育身命必须饮食衣服，此亦天然自合之理。故庄周云：‘耕而食、织而衣，其德不离；织而衣耕而食，是谓同德’。故知人生资衣食之养育也。然在俭约处中，则吉；若纵恣奢溢过分，则凶，而反害其身也。至若上古之人，巢居穴处，情性质朴，亦不知有长生短寿之理，任自然之道而年寿长永。及后代真源道丧，浮薄将兴，广设华宇，衣服纨綵，滋味膳饕，

① 《庄子·马蹄》。

② 《黄老帛书·十六经·观》，见汤一介主编《道学精华》（上）。

③ 《吕氏春秋·情欲》。

④ 《吕氏春秋·本生》。

⑤ 《吕氏春秋·情欲》。

⑥ 《淮南子·主术训》。

⑦ 《淮南子·原道训》。

越分怡养，恐身之不安。殊不知养生太过，役心损虑，为促寿之根。”^① 蹇昌辰《黄帝阴符经解》曰：“阴中之阳曰火，阳中之阴曰水。火则离也，水则坎也。今玄牝之门是谓天地根，亦人伦之纪，男女之序。欲性不可除，止在于有节。”^② 这就肯定了饮食男女之欲的合理性，但强调要“俭约处中”，要注意“有节”，不可过分放纵欲望。罗隐《太平两同书》说得更明白：“饮食男女者，人之大欲存焉。人皆莫不欲其自厚而不知所以厚也。……夫外物也，养生之具也。苟以养过其度则亦为丧生之源也”；“性命之分，诚有限也；嗜欲之心，固无穷也。以有限之性命，逐无穷之嗜欲，亦安可不困苦哉？是以易存饮食之节，礼诫男女之际，盖有由矣”^③。人的欲望的自然趋向就是太过，嗜欲之心的膨胀没有止境。人们追逐外界可欲的对象，本意在于自厚其生，但结果往往成为丧生之源。因此，道教对人的欲望的基本立场与黄老道家是一致的，既肯定人的与生俱来的自然欲望的合理性，又强调不可太过。一句话，少私寡欲。

二、少私寡欲、知足知止与君主修身

对于担负治国平天下大任的君主而言，要求他既不能以天下累其形，弄得自己“一体遍枯”，更不能悉天下奉一人而穷奢极欲。按照道教的理想，“圣人”或君主必须首先是以身贵于天下，以身重于天下的“全性保真”的典范，天下之人才可以放心地将天下托付给他。然而，君主拥有天下这个大宝之位，极尽人间之富贵，最容易犯危身弃生以殉物的大忌，以一身之欲而轻大宝之位。所以，君主的少私寡欲，既是一个关系到君主自身“全身”，保持身心健康的大问题，也是一个关系到天下兴衰安危的大问题。因此，道教的政治管理之道从修身治国的高度探讨了君主的少私寡欲的问题。

道教认为，有国之君，首先要能全身保身，使自己健康长寿，那么天下这个大宝之位对他来说才有实际的意义和价值。正如《太平两同书》所言：“苟以养生之不存，则五脏四支犹非我有，而况身形之外，安可有乎？”^④ 道

① 袁淑真：《黄帝阴符经集解》卷下《强兵战胜演术章》，《道藏》第2册，第853页。

② 蹇昌辰：《黄帝阴符经解》之《黄帝阴符演章》，《道藏》第2册，第765页。

③ 罗隐：《太平两同书》卷上《厚薄第五》，《道藏》第24册，第915页。

④ 罗隐：《太平两同书》卷上《厚薄第五》，《道藏》第24册，第916页。

教一直强调，死去的国王连一只活着的老鼠都不如。居君主之位的人，名利权势，嗜欲享乐，要有尽有，而这些东西若不加以抑制，都足以成为残生伤性之源。唐玄宗认为：“理天下之圣人，……约己检身，割贪制欲，去造作之甚者，去服玩之奢者，去情欲之泰者。论名数且为三目，徵其实乃同其一条。甚奢泰者，皆过分耳。”^① 杜光庭释《道德真经》“持而盈之，不如其已”曰：“持盈之喻，凡有四义：一者坚持欲心，至于盈满；二者保持世财，至于盈满；三者执持恶行，至于盈满；四者持权恃禄，至于盈满。大凡知进忘退，不念善道，执滞不回，以至盈满者，皆当有报。欲心盈满者，得羸疾伤生报；世财盈满者，得攻劫侵夺报；恶行盈满者，得刑危残害报；权禄盈满者，得倾覆沦灭报。所以老君诫之，不如休止。不休不止，斯报必验。”^② 这四个方面的告诫，实在是君主、臣民都应该引以为戒的保身全身之道。陈景元也认为少私寡欲，知足知止是治世的圣人所必须持守的修身之道。陈景元说：“难得之货，谓金玉珠犀也。世俗以不欲为忧，圣人以不欲为乐。圣人贵清靖节俭，世人贵贪浊奢侈。是以世俗所不欲者，乃圣人之所欲，故视金玉如遗土也。”^③ 他还举《庄子》中的寓言以明圣人少私寡欲之德：“知足者不贪货财也，不贪货财岂有戮辱之患？《庄子》称孔子谓颜回：‘家贫居卑，胡不仕乎？’对曰：‘不愿仕。回有郭外之田五十亩，足以给飡粥；郭内之田四十亩，足以为丝麻。鼓琴足以自娱，所学夫子之道足以自乐也。回不愿仕。’孔子愀然变容曰：‘善哉！吾闻之，知足者不以利自累也，……知止者不贪名位也，不贪名位终无危殆之忧。’《庄子》曰：‘原宪居鲁，环堵之室茨以生草，蓬户不完，桑以为枢，……若乃知足知止之士，固无戮辱危殆之忧，可以长久也。’”^④ 可见，少私寡欲，知足知止，对治国的君主来说，既是保身之道，也是保家保国养民之道。相反，历史上那些多欲多求，不懂得知足知止的君王，如秦皇、汉武，则多陷入多愿之苦中，不仅自己因所求不获而遗恨，也把天下弄得民不聊生。“古之多愿者，莫如秦皇、汉武，国则愿富，兵则愿强，功则愿高，名则愿贵，宫室则愿华丽，姬嫔则愿美艳，四夷则愿服，神仙则愿致。然而国愈贫，兵愈弱，功愈卑，名愈纯，卒至于所求不获而遗恨。

① 《唐玄宗御制道德真经疏》第29章，《道藏》第11册，第772页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十，《道藏》第14册，第364页。

③ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷八，《道藏》第13册，第714页。

④ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷六，《道藏》第13册，第696~697页。

狼狈者，多愿之所苦也。夫治国者，固不可多愿；至于贤人养生之方，所守其可以不约乎？”^① 秦皇、汉武就是那种“苦莫苦于多愿”的君主的典型，值得后来的君主引以为戒。

人主少私寡欲，知足知止，在老子那里被视作是一种大德，这种大德就是“俭”。在《道德经》第六十七章说：“俭故能广。”“俭”被视为“三宝”之一。王弼注曰：“节俭爱费，天下不匮，故能广”^②。陈鼓应认为“俭”与“啬”相通^③，意指少私寡欲之人，必定不肆为，不奢靡，在讲究节俭爱费的同时注意收藏培育其神形而不滥用不放纵，可以充实自己的生命力。道教也发挥了“俭”的这一层含义。唐玄宗说：“人君将理化下人，敬事上帝，为德之先，无如爱费，即俭德也。俭即足用，可以聚人，梁盛丰备，天享明德，故云莫若啬也”；“夫唯能俭爱之君，理人事天以俭爱为政者，是以普天之下，亦当早服事于君。”^④ 玄宗这里主要是从节俭爱费，不奢靡的角度来讲“俭”之德的。《通玄真经》借老子之口说道：“夫所谓圣人者，适情而已。量腹而食，度形而衣，节乎己而，贪汙之心无由生也。”^⑤ “治身养性者，节寝处，适饮食，和喜怒，便动静。内在己者得，而邪气无由入。饰其外，伤其内，扶其情者害其神，见其文者蔽其真。”^⑥ 这主要是从保养神形，培育内在的生命力的角度来说“俭”之为德的。

总之，在道教的政治管理之道中，少私寡欲，知足知止是君主（管理者）所必不可少的全身保身之道之一。

三、少私寡欲、知足守分：保国养民之道

少私寡欲，知足知止，不仅仅是一个关系到以君主为首的上层管理者的保身全身的问题。更是一个关系到国计民生，保国养民的重大问题。

首先，道教对老子《道德经》第四十六章“祸莫大于不知足，咎莫于欲得。故知足之足，常足矣”的观点作出了进一步的阐发，明确提出了“心足

① 张商英：《黄石公素书注·本德宗道章第四》，《道藏》第27册，第431页。

② 王弼注：《道德经》第67章，见《道学精华》（上）。

③ 陈鼓应：《老子注译及评介》，第320页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》第59章，《道藏》第11册，第795页。

⑤ 见徐灵府：《通玄真经注》卷三《九守·守真》，《道藏》第16册，第687页。

⑥ 见徐灵府：《通玄真经注》卷四《符言篇》，《道藏》第16册，第692页。

者乃知足”的观点。如果说在老子那里，寡欲的具体表现是一个人懂得知足知止，那么道教则提倡知足乃是人的一种主观心态，心里是否感到满足才是足与不足的分野。心里感到满足的，哪怕外物并不丰富，也会觉得富足；心里的欲望没有止境的，外物再富有，犹感不足。唐玄宗说：“物足者非知足，心足者乃知足。心若知足，此足则常足矣。”^①“物足者非知足，心足者乃知足。知足者谓足在于心，不在于物。循涯守分，虽少而多；有欲无厌，虽多而少矣。”^②杜光庭《道德真经广圣义》也说：“贪之与足，皆出于心。心足则物常有余，心贪则物常不足。贪者虽四海万乘之广，尚欲旁求；足者虽一箠环堵之资，不忘其乐。适分知足，惟在于心，所宜助也。”^③陈景元也阐述了同样的见解：“夫外物虽足而心不足者，是谓不知足者；外物不足而心常足者，是谓知足也。”^④林希逸和谭峭都提出过类似的观点。林希逸《南华真经口义》曰：“知足者不以利自累，言足乎己者无待于外也，审信也。在我者真有以自得，则外物之失不足喜惧也。”^⑤谭峭《化书》曰：“奢者三岁之计一岁之用，俭者一岁之计三岁之用。至奢者犹不及，至俭者尚有余。奢者富不足，俭者贫有余。奢者心常贫，俭者心常富。……奢者多忧，俭者多福。能终其俭者，可以为天下之牧。”^⑥谭峭甚至还把节俭而心常足视为仁义礼智信五常之本，认为是王者御“一”以治天下之“一”。他说：“夫仁不俭有不仁，义不俭有不义，礼不俭有非礼，智不俭有无智，信不俭有不信。所以知俭为五常之本，五常为俭之末。……自古及今，未有亡于俭者也。”^⑦又说：“王者皆知御一可以治天下也，而不知孰谓之一。……所以议守一之道，莫过乎俭。”^⑧平心而论，道教的政治管理思想，过多强调寡欲，强调心里要知足，不是希望通过创造财富、增长财富来解决富国养民的政治问题，这不能不说有一定的消极意义。但我们要能够同情地理解，道教主张寡欲知足，强调“俭”，主要还是针对在上的管理者的贪得无厌，巧取豪夺的社会状况而发

① 《唐玄宗御注道德真经》第46章，《道藏》第11册，第735页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第46章，《道藏》第11册，第785页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三十五，《道藏》第14册，第491页。

④ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷六，《道藏》第13册，第699页。

⑤ 林希逸：《南华真经口义》卷二十九，《道藏》第15册，第864页。

⑥ 谭峭：《化书》卷六《俭化·天牧》，《道藏》第36册，第311页。

⑦ 谭峭：《化书》卷六《俭化·损益》，《道藏》第36册，第312页。

⑧ 谭峭：《化书》卷六《俭化·御一》，《道藏》第36册，第311页。

的，目的是要抑制和告诫当权者。同时，道教也看到在社会生活中，人的欲望的膨胀是没有止境的，而社会财富的增长永远也不可能完全满足人们的欲望。如果不从心理上和主观认识上抑制和消解人们对外物的无止境的追求，那么人类社会的纷争就将永久地持续下去，当权者可以凭借手中的权势聚敛财富以满足自己的穷奢极欲的生活，而一般民众的生存权就将受到侵害。所以道教试图寻求一种根本的解决问题的方案，提出“心足乃真知足”的观点，要求人们特别是统治者要心足常足，否则，少私寡欲就会变成一纸空文。

其次，道教强调统治者少私寡欲，“心足乃知足”，实际上是要求在上管理者聚敛有节，自养有度，不要好大喜功，劳民伤财。这样民众的基本的生产生活才有保障。《通玄真经》说：“老子曰：古者明君，取下有节，自养有度，必计岁而收，量民积聚，知有余不足之数，然后取奉。……国有饥者，食不重味；民有寒者，冬不被裘。与民同苦乐，即天下无哀民。”^①“夫上好取而无量，即下贪功而无让，民贫苦而争生，事力劳而无功。智诈萌生，盗贼滋彰，上下相怨，号令不行。夫水浊者鱼噉喙，政苛者即民乱。上多欲即下多诈，上烦扰即下不定，上多求即下交争。不治其本而救之于末，无以异于凿渠而上水，抱薪而救火。圣人事省而治，求寡而贍，不施不仁，不言不信，不求而得，不为而成。怀自然，保至真，抱道推诚，天下从之，如响之应声，影之像形，所修者本也。”^②在财富有限的情况下，在上的管理者们如果取而无度，在下的百姓就会衣食无着，民不聊生，胆大者只好铤而走险，为匪为盗，于是天下大乱。作为帝王的唐玄宗等人也意识到统治者多欲的危害性：“天下之民所以饥乏不足者，以其君上食用赋税之太多故耳。”^③宋徽宗说：“赋重则田莱多荒，民不足于食。”^④朱元璋也说：“治国务欲民实，无得重敛而厚科。若重敛而厚科，则民乏用矣。民既乏用，则盗贼之心萌。盗贼之心既萌，将必持戈矛而互相戕，是谓难治。”^⑤可见，人君寡欲少取，不仅是其全身之要，也是富民之要。所以对在上的统治者来说，“夫禁民火不如禁心火，防人盗不如防我盗，其养民也如是”^⑥。从“我”做起，则上行下

① 见徐灵府：《通玄真经注》卷十《上仁》，《道藏》第16册，第721页。

② 见徐灵府：《通玄真经注》卷二《精诚》，《道藏》第16册，第682页。

③ 《唐玄宗御注道德真经》第75章，《道藏》第11册，第746页。

④ 《宋徽宗御解道德真经》卷四，《道藏》第11册，第882页。

⑤ 《大明太祖高皇帝御注道德真经》第61章，《道藏》第11册，第713页。

⑥ 谭峭：《化书》卷六《德化·养民》，《道藏》第36册，第305页。

效，民风自然纯朴。因为“君之于民，异名而同爱。君乐驰骋，民亦乐之；君喜声色，民亦喜之；君好珠玉，民亦好之；君嗜滋味，民亦嗜之。其名则异，其爱则同”^①。既然君民同爱同好，无有差别，那么就要求君主“于己无所与，于民无所取，我耕我食，我蠶我衣，妻子不寒，婢仆不饥，人不怨之，神不罪之。故一人知俭则一家富，王者知俭节天下富”^②。以君主为首的管理者在正反两方面都是民众效法的对象。从正面讲，“人君不贵殊犀宝贝，则其政清静，故百姓化之，自绝贪取，人各知足，故不为盗”^③；“君俭则臣知足，臣俭则士知足，士俭则民知足，民俭则天下知足，天下知足所以无贪财、无竞名、无奸蠹、无欺罔、无矫佞。是故礼义自生，刑政自宁，沟垒自平，甲兵自停，游荡自耕，所以三皇之化行”^④；“谦者人所尊，俭者人所宝。使之谦，必不谦；使之俭，必不俭。我谦则民自谦，我俭则民自俭。机在此，不在彼；柄在君，不在人”^⑤。从反面来讲，“王好奢，则臣不足；臣好奢，则民不足；民好奢则天下不足。夫天下之物十之，王好一，民亦一；王好五，民亦五；王好十，民亦十。以十论之，则是十家为一家，十国为一国，十天下为一天下，何不弊之有？”^⑥

好大喜功，贪求土地，乐于征伐，也是有国者多欲多求的一种表现，道教对此也持反对的态度。兵事的直接危害是影响民众的正常生产生活秩序。对此，唐玄宗说：“若震耀戈甲之威，穷黷侵伐之事，亢兵以加彼，彼必应之，其事即好还报，则胜负之事谁能预剋？”“夫兴师动众，则人劳于役，行齐居送则妨功害农。农事不修故生荆棘，大军之后积费既多。和气致祥，兵气感害，水旱相继，稼穡不生，故必有凶荒之年，以报穷兵之怨尔。”^⑦有道之君，是不会好大喜功贪求土地的，他所追求的乃天下太平，黎民富足。“帝王富其民，霸王富其地，危国富其吏”^⑧；“地广民众，不足以为强；甲坚兵利，不可以恃胜；城高池深，不足以为固；严刑峻罚，不足以为威。……故

① 谭峭：《化书》卷六《俭化·君民》，《道藏》第36册，第310页。

② 谭峭：《化书》卷六《德化·养民》，《道藏》第36册，第305页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第3章，《道藏》第11册，第752页。

④ 谭峭：《化书》卷六《俭化·三皇》，《道藏》第36册，第311页。

⑤ 谭峭：《化书》卷六《俭化·解惑》，《道藏》第36册，第312页。

⑥ 谭峭：《化书》卷六《俭化·食象》，《道藏》第36册，第310页。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》第30章，《道藏》第11册，第772页。

⑧ 见徐灵府：《通玄真经注》卷七《微明》，《道藏》第16册，第709页。

善守者无与御，善战者无与斗。乘时势，因民欲，而天下服。……千乘之国，行文德者王；万乘之国，好用兵者亡”^①。按道教的理想，只要在上统治者少私寡欲，清静省事，自然天下乐推而不厌，四夷宾服而不扰，根本用不着称兵任武。

第四，以君主为代表的在上管理者果能少私寡欲，知足知止，则普天之下，各乐其业，各安性分，各得其所，没有越分之求。道教非常重视“性分”这个观念，并把它与知足联系起来，要求人们知足守分，不做非分、越分之求。“性分”的思想，发端于《庄子·逍遥游》。庄子根据所谓“天”、“人”之分，认为凡物皆由道而生，而各有其德，各有自己的自然之性。万物（包括人）只要顺其自然之性，做自然之性范围内愿意作的和喜欢作的，这就是幸福，就是自由。《逍遥游》中讲到了“鲲鹏”和“蜩鸠”两种极大和极小之物，“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也”；而“蜩鸠”则不然，“我决起而飞，枪榆枋，时则不至而控于地而已矣，奚以之九万里而南为”？这在常人的观点看来，大与小的差别太明显了。然而，“鲲鹏”和“蜩鸠”其实都是各自作了自己自然之性范围内能作的事和喜欢作的事，就各自所得到的快乐和幸福而言，是不分大小的。对此，郭象说：“夫大鸟一去半岁，至天池而息；小鸟一飞半朝，枪榆枋而止。此比所能则有间矣，其于适性一也。”^② 这就是所谓“适性而足”的思想。“鹏之所以高飞者，翼大故耳。夫质小者所资不待大，则质大者所用不得小矣。故理有定至，物有定极，各足称事，其济一也。……（大鹏）所以乃今将图南者，非其好高而慕远也，风不积则天于不通故耳，此大鹏之逍遥也”^③。万物只要不以它物的标准来强求自己，不作本性之外的追求，任其本性而为，当下即可得到幸福。此所谓“极小大之致，以明性分之适。……苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也”^④。人人、物物只要自足于“性分”范围内的一切，皆可得极大的满足。故郭象认为《逍遥游》的主旨在于：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则

① 见徐灵府：《通玄真经注》卷九《下德》，《道藏》第16册，第718～719页。

② 郭象注：《庄子·逍遥游》，见汤一介主编《道学精华》（上）。

③ 郭象注：《庄子·逍遥游》，见汤一介主编《道学精华》（上）。

④ 郭象注：《庄子·逍遥游》，见汤一介主编《道学精华》（上）。

物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉？”^①“天”即自然的就是最好的，“以人灭天”就是痛苦的和不幸的。道教学者在其治身治国之道中阐述自己的“性分”观点时，主要从知足知止的角度，认为“难得之货”及嗜欲享乐的过度追求是人的自然清静的本性之外的东西，应当绝弃。如果过分追求，不但不可得，反而有害于生命，且容易导致人与人之间的互相争夺。道教的“性分”说，一方面受到儒家中庸之道的影响，另一方面也以自然无为观念为思想渊源，主张人们的物欲之求，应该控制在一个恰当的范围之内，以不损害人所本有的清静自然本性，不残生伤性为原则，可以看作是对《道德经》所言“圣人去甚，去奢，去泰”的一种深化。道门中人论述“性分”之说最多的，当数唐玄宗。他说：“人之受生，所禀有分。……分外妄求，求不可得。……今使贤愚袭性，可否用情，既无越分之求，自轻难得之货，皆得性分，谁为盗乎？”^②“难得之货者，则性分所无，求不可得。”^③“性分所无，求亦不得。妄求难得，故令道行有所妨伤也。”^④“夫生也有涯，安分则足，既不可违，亦不可加。”^⑤“自然之分定则全生，若养过其分，分过则生亡矣。”^⑥“难得之货，为性分所无者。今圣人于欲不欲，不营为于分外，故常全其自然之性，是不贵难得之货。”^⑦“圣人不求过分之学，是于学不学，将以归复众人过分之学，以辅其自然之性，不敢为俗学与多欲也。”^⑧从上述引文可以知道，玄宗所言知足守分，不越性分，主要是要人们不因嗜欲过度而害其身，知足知止。当然，唐玄宗所说知足守分，既是针对在上的管理者而言，也是针对在下的被管理者即黎民百姓而言。对在上的管理者，要求他们不作分外之求，意在告诫他们抑制自己的穷奢极欲和强取豪夺，给庶民以起码的生存条件；对在下的庶民百姓，意在告诫他们安分守己，知足常乐，不要有更多的利益要求，安于现有的地位和生活，更不能有僭越犯上的心理。

① 郭象注：《庄子·逍遥游》，见汤一介主编《道学精华》（上）。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第3章，《道藏》第11册，第752页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第12章，《道藏》第11册，第752页。

④ 《唐玄宗御注道德真经》第12章，《道藏》第11册，第720页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》第75章，《道藏》第11册，第752页。

⑥ 《唐玄宗御注道德真经》第75章，《道藏》第11册，第720页。

⑦ 《唐玄宗御注道德真经》第64章，《道藏》第11册，第742页。

⑧ 《唐玄宗御注道德真经》第64章，《道藏》第11册，第743页。

唐玄宗之后的道教学者，也大谈“性分”之说。杜光庭根据气化论的宇宙生成论指出：“《文子》云：清气为天，浊气为地，和气为人。于和气之间有明有暗，故有贤有愚。愚欲希贤即越分矣，暗欲代明即妄求矣。……人君不贵殊犀宝贝之货，下息贪人，人各自足，斯可谓不为盗也。”^①又说：“性分所无之货，矫窃即行伤；珍珠难得之货，贪求则身辱。所宜任其性分，守彼天常也。人君贪求珍异则下怨民残，理身贪求珍异则行伤身辱，是乖失天倪也。天倪者，天然之分也。”^②“禀生有分，赋命有常。守其分则可以永全，失其常必之死地。是以圣人垂诫，不欲厚以求生，贤士知微，自可任于天授。此所以戒人君，违分则国伤人弊，守文则物泰时康，顺道循常斯为当矣，可谓贤于贵生，明于用道也。”^③杜光庭的“性分”论，主要是针对人君而言，认为人君守分则可以全身保身，还可以引导民风归于淳朴；同时他又根据气之明暗，人之贤愚，告诫在下的劳动人民不得以愚代贤，以暗替明，认为这是有违自然之性，目的还是要庶民百姓安于现状，接受所谓命运的安排。

宋代道教学者陈景元和元代道教学者杜道坚，也都分别论及了道教的“性分”之说。陈景元释《道德经》中“圣人去甚，去奢，去泰”一语时说：“甚、奢、泰，皆过当越分之谓也。是以治天下之圣君，知祸兮福所倚，福兮祸所伏，舍乎有为归乎无为，去造作之甚者，复于自然；去服玩之奢者，复于纯俭；去情欲之泰者，复于清静。虽甚奢泰之三名，乃无为自然之一体，因滋奢泰致其为之，故老氏特垂深戒也。”^④陈景元在这里主要强调了君主要守分知足，兴自然无为之道。杜道坚指出：“圣人之治天下也，必先虚吾之心，不为事窒；实吾之腹，不使邪入；弱吾之志，不与争竞；强吾之骨，不与力敌。常使民无越分之知，僭上之欲。虽有智如龙伯大人，六鳌可钓，不敢有一毫越分僭上之为，恶有所谓乱臣贼子者哉？”^⑤杜道坚认为圣人应该让民众安于纯朴简单的生活，才不致使他们有僭越之欲；让天下人各守其分的关键还是在于治国的圣人，使百姓虚心实腹、弱志强骨，保持固有的纯真之性，那么越分之知、僭上之欲自然无从滋生了。

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷八，《道藏》第14册，第352页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十二，《道藏》第14册，第373页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十八，《道藏》第14册，第555页。

④ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷三，《道藏》第13册，第683页。

⑤ 杜道坚：《道德玄经原旨》卷一，《道藏》第12册，第728页。

袁淑真《黄帝阴符经集解》也谈及知足守分以保身全性的问题：“心贪于物者损寿，目睹无厌则意荒。但能减目收心则无祸败之患也。是（以）道德之士，心不妄生，机不妄动，……。取万物资身养命者，亦天然之理，但不令越分、乖宜，反伤其性也。……今代之惑者，多以性养物则不知休息也。此言心生贪婪于物，则反为物所盗，使人祸败也。故《家语》云：‘嗜欲无厌，贪求不至者，形其煞之。’《老子》云：‘知足不辱，知止不殆，可以长久。’所贵知足，适其中道，不得将以耽养于物，反伤正性，必害于人。”^①袁淑真这段话，既说明了“性分”观念的思想内涵，也交代清楚了这一观念的儒道思想渊源。

从以上论述，可知道教阐述的“性分”观念和知足守分的主张，究其思想实质还是在于少私寡欲，知足知止，强调人们特别是在上的管理者的所欲所欲不可超越一定的限度，反为物伤。所以我们可以将“性分”的观念看作是道家道教少私寡欲的治身之道的自然扩展和延伸。尽管知足守分的观念含有要求黎民百姓安于自己现有的地位和生活现状，不要有更多的利益要求的内涵，有轻视劳动人民利益和需求的消极一面，但它的主要用意还是在于告诫和抑制统治者，不要过度穷奢极欲，要适可而止，否则，连全生保身都成问题，又怎能拥有天下呢？道教在那个时代所能做的，也只能是向高高在上的统治者宣扬这一套主张了。

第四节 守柔善下 持后不争

在倡扬致虚守静，归根复命，少私寡欲、知足守分的治身理念的同时，道家道教还提倡人应该持守一种“不争”之德，认为这也是“自然”、“无为”观念的进一步引申。道教的黄老传统从治身治国的政治管理实践需要出发，主张“不争”是治国的“圣人”的必备之德，这种“不争”之德主要表现为守柔、善下、持后等修身理念。

^① 袁淑真：《黄帝阴符经集解》卷下《强兵战胜演术章》，《道藏》第2册，第851～852页。

一、关于“守柔”的修身治国理念

道的作用是自然无为的。老子根据道的自然无为的特性，引申出柔弱而不争的观念，并一再从人生和政治层面来阐述守柔的意义和价值。《道德经》第四十章说：“弱者道之用”；第六章也说：（道）“绵绵若存，用之不勤”。这就揭示了道的创生作用虽然表现出柔弱的特性，却能延绵不绝，具有无穷无尽的创造生机。“‘道’在创生过程中所表现的柔弱情况，正是‘无为’的一种描写。正由于‘道’所表现的柔弱，使万物并不感到是强力被造的，而是自生自长的”^①。柔弱的作用，落实到人生和社会政治上，老子一再强调：“柔弱胜刚强。”（《道德经》第36章）“守柔曰强。”（《道德经》第52章）“含德之厚，比于赤子。……骨弱筋柔而握固。”；（《道德经》第55章）“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。”（《道德经》第76章）这些都是在经验世界的事物和现象中得到验证的道理，老子把它上升为人生和社会的一般准则，申明柔弱是依据自然无为之道而具有的“德”。老子还认为，水最能体现柔弱之德。他认为世间再没有比水更柔弱的东西了，然攻坚取胜，没有能胜过它的。故《道德经》第四十三章说：“天下之至柔，驰骋天下之至坚”；第七十八章也说：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行”。人的行为的自然倾向都是逞强好胜，但结果往往是给自己带来不幸和灾难，所以老子警告说：“强梁者不得其死。”（《道德经》第42章）“物壮则老。”（《道德经》第55章）因老子特别强调守柔的意义，故《吕氏春秋》评说说：“老聃贵柔。”^② 不过老子倡导的“柔”并非通常情况下人们所理解的软弱无力，而是有着一种韧性和力量，因而才能以柔制刚。

黄老道家继承了早期道家的“柔弱”的观念，如《淮南子》就主要从“反者道之动”的角度，在柔与刚、弱与强的对待之中强调“柔弱”的作用。《淮南子》指出：“行柔而刚，用弱而强。……是故欲刚者，必以柔守之；欲

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，第40页。

② 《吕氏春秋·审分览·不二》。

强者，必以弱保之。积于柔则刚，积于弱则强。观其所积，以知祸福之乡。强胜不若己者，至于若己者而同；柔胜出于己者，其力不可量。故兵强则灭，木强则折，革固则裂，齿坚于舌而先之蔽。是故柔弱者，生之干也；而坚强者，死之徒也。”^①《淮南子》也跟《老子》一样，认为水最能体现柔弱之德。它认为，在天地万物中再也没有比水更柔弱的东西了，但水却大不可极，深不可测，上天化为雨露，入地化为润泽，万物都蒙受了水的恩德而生；水还能击之无创，刺之不伤，斩之不断，焚之可燃，利贯金石，强济天下等一系列韧性的力量。水的这些特性与道相似。因此人们应当从水德之中参悟智慧，抱守清静之道，柔弱不争，这样才能永远立于不败之地。“是故清静者，德之至也；而柔弱者，道之要也”^②。《淮南子》还着重从君人南面之术的立场强调“圣人”守柔不争的意义：“能成霸王者，必得胜者也；能胜敌者，必强者也；能强者，必用人力者也；用人力者，必得人心也；能得人心者，必自得者也；能自得者，必柔弱也。强胜不若己者，至于与同则格；柔弱出于己者，其力不可度。故能以众不胜成大胜者，唯圣人能之。”^③《淮南子》的这些论述，可说是对老子守柔思想的进一步具体化和明确化。

道教继承和发扬了道家守柔不争的思想传统，并从修身治国的高度来凸显其意义。我们可以从历代道教学者的注《老》解《老》著述中很明显地看到这一点。唐玄宗指出：“以坚攻坚，必两坚俱损；柔制强者，则强损而柔全；故用攻坚强者，无以易于水者矣。柔弱之道，胜于刚强；天下之人，无不知者，知有此道不能行也。”^④“生之柔弱，和气全也；死之坚强，和气散也。欲明守柔弱者，全生保年；为坚强者，亡身失性。见哀兵者胜，故知恃强者必败。”^⑤玄宗还指出：“水之为性，善下不争，动静因时，方圆随器。故举天下之柔弱者，莫过于水矣，而攻坚强莫之能胜者，夫水虽柔，而能穴石，石虽坚而不能损水；若以坚攻坚，则彼此而俱损；以水攻石，则不损而水全。故知攻坚伐强无先水者，故云莫之能胜。夫水虽至柔，用攻坚强之物无能易之者，岂不以其有不争之德而无守胜之心乎？理国理身亦当如此。”^⑥

① 《淮南子·原道训》。

② 《淮南子·原道训》。

③ 《淮南子·说山训》。

④ 《唐玄宗御注道德真经》第78章，《道藏》第11册，第747页。

⑤ 《唐玄宗御注道德真经》第76章，《道藏》第11册，第746页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》第78章，《道藏》第11册，第806~807页。

“草木生则柔脆，死则坚强，则知人之为坚强之行者，是入死之徒；为柔弱之行者，是出生之类。”^① “凡物壮极则老，兵强极则败，故兵之恃强尤物之用壮，适足以速其衰老；兵恃强则不可全其善胜。兹二事者，是谓不合于道。贤臣明主知其不合于道，当须早止不为，故云不道早已。”^② “人皆贱弱而贵强，是知强梁雄躁者是俗之用也；道以柔和而胜刚，是知柔弱雌静者是道之常用，故云弱者道之用尔。”^③ 玄宗这些注疏，主要还是举水性柔弱和从“反者道之动”的角度来对老子的观点加以具体化，使守柔用弱的意义更加明朗。其他的一些道教人士，大抵上都是以这种方式来注解和发挥老子的思想。如杜光庭《道德真经广圣义》说：“水之为用，其体至柔，其性善下，万川委输，百谷朝宗；霏湛露以凌虚，贯昭回而上汉。言其大也，古今注海而不盈；言其细也，毫末禀生而有润。故老君配之于道焉。三能不让，七德备周，包裹造化，贯穿形兆，处浊受汙，随方任圆。此其至柔也，故物莫能伤焉。及其泛十洲，浮八极，沦藏日月，涵贮乾坤，陵谷由之而革迁，鲲鹏托之而变化，摧山穴石，无所不能。此其至强也，故物莫能制焉。……此所谓至柔攻坚，莫之能胜也。”^④ “老君所戒，柔必胜刚，弱必胜强，故舌柔则存，齿坚则亡，是则强梁非全身之道，为失身之基耳；刚暴非进道之阶，殊保寿之旨矣。深宜戒之。严仙人者，蜀郡严遵字君平，……其解此义云：强秦以专制而灭者，言秦皇吞灭七国，一统天下，威制四方，杀伐无已，违谦抑守柔之道，故子婴降而祚灭，不得其死，理实然乎？……汉祖刘邦，……成帝业，约二章而安疲人，有长者大度之美，传祚两汉二十四帝四百余年，裔孙王蜀亦及两世，此柔德制强之验也。理身理国足为鉴乎！”^⑤ 从这里可以看出，杜光庭和唐玄宗一样，特别注重柔弱之道对于治身治国政治管理的重要意义。

陈景元和杜道坚也分别论述了道家的柔弱之德。陈景元从《老子》“其要在乎治国治身”^⑥ 的宗旨出发，指出守柔是“圣人之一贯德行”。他说：“夫天下之物，柔弱之极者无过于水，而贯金石攻坚强无有能胜之者，又为人壅止决流、处方置圆、坎险高下、汙渎百数，以其柔弱之性，终无以移易之。

① 《唐玄宗御制道德真经疏》第76章，《道藏》第11册，第806页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第30章，《道藏》第11册，第772~773页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第40章，《道藏》第11册，第780页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十九，《道藏》第14册，第559页。

⑤ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三十三，《道藏》第14册，第481~482页。

⑥ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇·开题》，《道藏》第13册，第654页。

……夫水之灭火，阴之制阳，舌柔而存，齿刚则折，此天下莫不知，世俗之所共闻也。而乃各师其心，莫能行其柔弱之道。老氏所以重叹息，故引圣人之言以明柔弱之行也。”^①又说：“水性平静，散润一切，天无水则阳旱，地无水则尘飞，利泽万物故曰善利，此一能也；天下柔弱莫过于水，去实归虚，背高趋下，壅之则止，决之则流，听从于人，故曰不争，此二能也；人之情，恶处下流，好居上位，而水则就卑受浊，处恶不辞，令物洁白，独纳污辱，处众人之所恶，此三能也。几近也，夫水利物则其仁广大，不争则其德谦光，处恶则其量忍垢。举水性之三能为至人之一贯德行，如斯，去道不遐，故曰近尔。”^②杜道坚则阐述了守柔不争之德在“皇道帝德”中的地位和作用。他说：“物性柔弱，莫过于水；及其至也，决堤溃川，无能易之。老圣悯文武坠地，将有二代垂亡之风，故因关尹之问而匡求之，曰天下莫不知莫能行。惟伯禹及之，以水治水，地平天成；成汤得之，东征西怨，惟恐后己；西伯得之，戡黎伐崇，罔不欲表，是皆以柔弱胜刚强者也。使桀知此，能监唐虞之治，则不为汤胜；使纣知此，能监夏之亡，则不为武胜。惟其刚强暴虐，迷不知省，是以有臣代君者出甚矣。故圣人云受国之垢是谓社稷主，受国之不祥是谓天下王。此古圣人言也。……玄经本旨，一皆以正己正人与为人主者告；人主正则百官正，百官正则天下之民正。乌有为臣而可自代君者乎？”^③杜道坚认为，桀纣之失天下，是由于不奉行守柔之道所致；汤武王天下，正是柔弱胜刚强的验证，因此他把守柔视作君主正己正人，保有天下的法宝。

林希逸《冲虚至德真经口义》也把守柔视为天下常胜之道。他说：“柔可常胜，强则不胜，此老子之论。……故自古以来夸其强者，视彼不己若之人，则必以我先之为快；若以此为强则又强于我者，必与我争，我必不胜，则危殆也。”^④“以柔自守则常刚，以弱自保则常强。常弱常柔则为福，不能柔不能弱则为祸。故曰观其所积知祸福之向。”^⑤这是从强弱的对立及其转化来说明，要想保持刚强的地位，必以柔弱守之，正符合“反者道之动”的基本准则。

① 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷十，《道藏》第13册，第724页。

② 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷二，《道藏》第13册，第663页。

③ 杜道坚：《道德玄经原旨》卷四，《道藏》第12册，第757页。

④ 林希逸：《冲虚至德真经口义·黄帝篇第二》，《道藏》第14册，第754页。

⑤ 林希逸：《冲虚至德真经口义·黄帝篇第二》，《道藏》第14册，第754页。

道教的政治管理之道强调君主必备柔弱之德，是从道的虚静无为原则出发，加之历史上政治治理的兴衰成败的教训以及生活中的大量的经验事实，而提出的君主的持身保国之术。这种政术原则并非以保守柔弱为目的，而是以守柔为手段，以保身国的长久。可见守柔在道教的政治管理中并非一个消极的概念。

二、关于“善下”的修身治国理念

在道家道教的观念中，守柔者必善下，善下者必柔弱，而守柔、善下者最终都能成其强大、得其上位。这在《道德经》中被屡次提到。《道德经》第八章说：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”这是以水的柔弱善下不争而润泽天下万物为喻，说明善下之为德；第二十八章说：“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”这是以溪和谷、婴儿与朴为喻，说明守柔善下者能容纳万物，具有强大的生命力；第三十二章说：“道之在天下，犹川谷之于江海。”这是以江海为喻，说明最伟大的东西具有守柔善下的不争之德；第三十九章说“贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自称孤、寡、不穀。此非以贱为本耶？”这是以侯王的几个不祥的自我称谓，说明尊贵必以贱下为本；第四十一章说：“上德若谷。”这是以川谷为喻，说明低下守柔不争乃是上德；第六十八章说：“善用人者，为之下。是谓不争之德，是谓用人之才，是谓配天古之极。”说明不好强逞能才能用众人之才以成就大业；第六十一章说“大国下流，天下之牝，天下之交也，牝常以静胜牡，以静为下。”说明大国只有谦下包容，不自恃强大，持守雌静，才能赢得小国的信服和拥戴，从而成就自身的强大。从上面可以看出，老子从多个角度阐明善下的意义，最终都是落实在现实人生和社会政治上，期望人们以守柔善下的原则来处理立身、治国乃至国与国的关系，避免逞强任能，争斗不已。

黄老道家也同样主张善下不争。《淮南子·原道训》说：“土处下，不争高，故安而不危，水下流，不争先，故疾而不迟”；“故贵者必以贱为号，高者必以下为基。《说山训》说：“江河所以能长百谷者，能下之也。夫惟能下之，是以能上之。”《道应训》也说：“狐丘丈人谓孙叔傲曰：‘人有三患，

子知之乎?’孙叔傲曰:‘何谓也?’对曰:‘爵高者士妒之,官大者主恶之,禄厚者怨处之。’孙叔傲曰:‘吾爵益高,吾志益下;吾官益大,吾心益小;吾禄益厚,吾施益博。是以免三怨,可乎?’故老子曰:‘贵必以贱为本,高必以下为基。’”这就说明,善处卑下,不自恃位高,不自逞其能,是保身之道,长久之道。《淮南子》的这些论述,与老子倡扬的守柔善下原则是一致的。

道教继承了黄老道家这种守柔善下不争的思想主张,并主要从政治管理立场对以君主为代表的上层管理者的守柔善下不争之德进行了充分的论述。唐玄宗从保身为国的角度指出:“江海所以能令百川委输归往者,以其善能卑下之,故百川朝宗矣。谦为德柄,尊用弥光,以言谦下之,百姓欣载,故处其上而人不以为重;以身退后之,百姓子来,故处其前而人不以为害也。是以不重不害之故,故天下之人乐推崇为之主而不厌倦。圣人谦退,不以物争,天下共推,谁与争者?”^①“上善之行,如水之能。水性甘凉,散灑一切,被其注泽,蒙利则长,故云善利,此一能也;天下柔弱莫过于水,平可取法,清可鉴人,乘流过坎,与之委顺,在人所引,尝不竞争,此二能也;恶居下流,众人恒趋,水则就卑,受浊处恶不辞,此三能也。此水性之三能,唯圣人之一贯,其行如此,去道不遐,故云近耳。”^②“侯王自谓孤寡不穀者,……凡此三名,人所鄙而侯王以为称首者,盖谦以自牧,不矜其尊也。此其以贱为本邪者?侯王既以贱为本,故不欲碌碌如玉而自尊贵,当须碌碌如石以守谦卑也。”^③“夫人君者,有道则国存,无道则人散。故处大国者,当下流开纳,令天下之人交会而至,则能全其大,故曰下流天下之交。天下之人所以交会至者,犹大国谦下之故,如牝者常以雌静为牡动者所求,故云牝常以静胜牡。”^④

杜光庭也从理国理身的宗旨出发,阐扬了处下不争之德。杜光庭说:“水者道之用也,一切物类,皆资润泽而得生成;以能润,故耐生万物,故处三能之首也。柔弱者水之德也,《德经》第四十一章云:天下至柔莫过于水。重举水德以劝守柔矣。夫其水也,居平则不流,法以平恕为本,故可取法也。

① 《唐玄宗御注道德真经》第66章,《道藏》第11册,第743页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第8章,《道藏》第11册,第754~755页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第39章,《道藏》第11册,第780页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》第61章,《道藏》第11册,第796页。

水之不流，静能鉴物，故曰人莫鉴于流水而鉴于止水，以其清且静也。水性平也，故值不平则逝，值坎泽则止，东西南北随引所行，不与人争，无所不可，较量众德，又云不及生物之功，故次之二能也。人之性也，徇常者众，谦顺者寡，好居上位恶处下流；夫唯水也，处下不争，居污不辱，比前之德，前德为胜，故为三能也。”^① 水之“三能”体现为既能注泽万物，又能守柔，且善处下，故当为人所效法，以成守柔善下不争之德。杜光庭还认为守柔谦下之德为德之先，而自然现象中的溪谷、侯王以“孤”“寡”“不穀”自称都是这种谦下之德的体现。他说：“溪者，众流所归，以其谦下故也。人谦下则物归，地谦下则水聚，……理国在于谦静，理身在于雌柔，万物顺从，众德归凑，则长享其祚，克全其身。”^② 又说：“孤寡不穀，皆非美称。侯王以谦下为基，故自以不善不美为己之号而称之也，自牧。《易》谦卦云：‘谦谦君子，卑以自牧。’……此明居人上者，以谦柔为本，卑让为基，故《经》云：‘欲上人以其言下之，欲先人以其身后之。处上而人不重，处前而人不害，天下乐推而不厌，’此其谓欤？古人有言曰：有道之君以乐乐人，无道之君以乐乐身；乐人者众悦而身安，乐身者众怨而身殒。理国理人之主，得不戒哉？”^③

陈景元引唐玄宗和严君平的解《老》观点，来阐明圣人以谦下为德：“开元御疏曰：江海所以能令百川朝宗而为王者，以其善居下流之所致也。《易》云：‘地道变盈而流谦。’地道用谦则百川委输而归往，圣人用谦则庶人子来而不厌。严君平曰：‘江海之王者，非积德累仁加恩惠以怀之也，非崇礼广逊饰知巧以悦之也，又非出奇行变起权立势奋武扬威以制之矣，清静处下，虚以待之，无为无求而百川自为来也；百川非闻江海之美，被其德化而归慕之也；又非拘禁束教有介导而趋之也，然所以贯金石钻崖溃山赴江海而无还者，形偶事合，事物自然也。’由此观之，卑损之为道也，大矣，百害不能伤，智力不能取，不战而胜，不威而武，默然无为，与万物市譬。夫溪谷为卑，故能远而不穷；江海处下，故能王而不休也。”^④ 元代道士杜道坚在其释“大国者下流”一章时阐明了“大者宜为下”的观点。他说：“大国之于小国，犹

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十，《道藏》第14册，第361~362页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷二十四，《道藏》第14册，第426页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三十一，《道藏》第14册，第468~469页。

④ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷八，《道藏》第13册，第715页。

大海之于江河，大者下则小者归焉，是大国当善下，可以交通天下之小国也。譬如天下之交牝，牝常以静胜牡。以静为下，是大国既善下，又当以静为政，如牝以静下而胜牡，则小国不待以力服，亦将自归矣。……盖大者处下则小者无不容载，小者敷荣则大国无不富庶。故大者宜为下。”^① 这就表明，在杜道坚看来，守柔谦下是大国处理国与国之间关系的一种以柔取胜、不战而强的一种政术。

三、关于“持后”的修身治国理念

“持后”与“守柔”、“善下”是同一层次的范畴，都是道家道教提倡的不争之德的具体体现，守柔善下者必然持后，持后者必然守柔而善下，三者都指向同一个目标即不争。

“持后”是老子《道德经》里就已有的思想。《道德经》里有数处提到了“持后”不争在人生和社会生活中的意义。第七章说“是以圣人后其身而身先，外其身而身成”；第四十一章说道“进道若退”；第六十七章中讲“不敢为天下先”为“三宝”之一，并说“不敢为天下先，故能成器长”；第六十六章说：“是以圣人欲上民，必以言下之，欲先民，必以身后之。……是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争”；第六十九章也说：“用兵有言：吾不敢为主，而为客；不敢进寸，而退尺”。在老子这里，“持后”不争是保身之道，为国治道，也是用兵之道，“持后”并非没有力量的被动退却，而是一种主动的有目的的退却，“持后”的最终目的是要达到“用前”。

《老子》中的“持后”的观念，在黄老学的代表著作《淮南子》中得到了更清晰明了的阐述（见第一章第三节），也在道教中得到了全面的继承和发展。道教的政治管理之道从人君修身治国的需要出发，对持后不争的思想作出了更系统而深入的论述。道教的政治管理之道，首先是把“持后”当成君人南面之术来理解的。《通玄真经》指出：“老子曰：人之情，必服于德，不服于力；德在与，不在来。是以圣人之欲贵于人者，先贵于人；欲尊于人者，先尊于人；欲胜人者先自胜，欲卑人者先自卑。故贵贱尊卑，道以制之。夫古之圣王，以其言下人，以其身后人，即天下乐推而不厌，载而不重，此德

^① 杜道坚：《道德玄经原旨》卷四，《道藏》第12册，第750~751页。

重有余而气顺也。故知与之为取，后之为先即几于道矣。”^①“持后”是圣王根据人情和相反相成的辩证原则，而采取的一种管理策略，其目的还是要达到贵人、上人，天下乐推的效果。要想达到这种为治的效果，为治者就必须处理好“与”和“取”的关系，做到后其身、外其身，才能达到身先、身存，天下拥戴的局面。如果君主处处把自己的名利享乐放在优先的地位，则上行下效，天下之人争斗不已，哪里还有什么国泰民安呢？基于这种认识，道教的黄老之术一直把“持后”作为君主持身保国之道加以论述，一再强调其对于修身治国的重要性和作用。唐玄宗说：“天地生物，德用甚多，而能长且久者，以其资稟于道，不自矜其生成之功。后身则人乐推，故身先；外身则心忘淡泊，故身存。天地忘生养之功，是无私而能先能存，是成其私也。”^②又说：“损己益人，退身进物，是不敢为天下先也。故物乐推而成神器之长尔。”^③天地生养万物而不有不恃不宰，持后不争，故能长且久，这是一种以其无私而成其大私的品格。治国的圣人若能效法天地，就不会视天下为一己之私，就能保持淡漠宁静、持后不争，把庶民的利益放在首位，自然能得到天下的拥戴，反过来又成就了自己之私，这正是体现了相反相成的道理。杜光庭的《道德真经广圣义》也有相似的观点：

“理国不矜贵以有为，不劳人以自奉，所谓后身外身也。太古之君，志包天地，泽及天下而不知其谁氏，其生无爵不有其位也，其死无谥不多其功也。其实不聚，其名不立，天下乐推，万物欣戴，可谓后身而身先，外身而身存也。代之衰也，其君则不然，恣身之欲而役于人，殫人之力以奉其己，人劳政弊，天下去之，此所谓失外身后身之道也。圣人之理也，任自然之化，无独见之专，不厚其生，不伐其善，不为天下之先，故能处人之上；不为天下贵，故能享祚长久。所以亿兆宅心，夷蛮稽顙，干戈止息，宗庙安宁，此之为私也大矣。由其不以私为私，故能成光大。理身则德充人服，道契神明，享寿长生，其私大矣。亦由其不以徇私逐欲，成此大私也。”^④

陈景元也从天地生养万物而不居功不主宰，最终成其长久来阐述圣人的“持后”之德。他说：“夫天所以长清，地所以久宁者，以其覆载万物，长育

① 见徐灵府：《通玄真经注》卷四《符言篇》，《道藏》第16册，第693页。

② 《唐玄宗御注道德真经》第7章，《道藏》第11册，第718页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第67章，《道藏》第11册，第800页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷九，《道藏》第14册，第360页。

群材，而皆资稟于妙本，反其冲虚，复其杳冥，不自矜其生成之功而守其常德，故长生也。……圣人无为，身在庙堂而心游姑射，法天地之覆载而均养无私，大有处谦而不敢为天下先，其百姓欣戴而不重，乐推而不厌，故身先也。又能忘功忘名，外身寡欲，其天下爱之如父母，神明祐之若赤子，故身存也。”^① 杜道坚也持类似的见解：“天地之所以能长且久者，何道而致哉？天地之心，与物为一，能生生而不以自生为生，故物无害者，乃得长生如此。是以圣人观道执行而无一毫有己之私，惟知先天下而后吾身，内此道而外吾身。然则后之而不免先者，人推之也；外之而不免存者，物无伤也。身乃吾至亲而以之自后自外，本无私焉；后之外之而自先自存，私自成矣。是岂圣人有心于私耶？以其无私，故能成其私尔。”^② 以上引述，都是从天地生养、覆载万物而不恃不有不宰，来论证圣人当效法天地无私，持后不争，最终反能成其私。

《冲虚至德真经·说符篇》主要从影与形的关系阐述了“持后”之德。对此，林希逸的《冲虚至德真经口义》解曰：“持后者，不为物先之意。持后则可以持身，盖以谦下自处而后能自存也。……影随形而屈直，我随物而屈伸，影而先（疑为“后”之误——引者）形，我不先物。能持此意则常处万物之先矣。此亦不争善胜之义也。”^③ 江遁的《冲虚至德真经解》也说：“圣人之应事，感而后应，迫而后动，不得已而后起；以物为形，以我为影，影常随形而枉直，我常任物而屈伸；彼来则我与之来，彼往则我与之往；曩行而今止，曩坐而今起。人皆取先，己独取后，若无特操者，至于不与争物，则天下莫能与之争，是乃所以处先也。”^④ 林希逸和江遁之论“持后”不争之德，是将老子的观点与《庄子·齐物论》的观点结合起来，以如影随形为喻，阐述了持后不争而善胜的持身之道，并认为这正是圣人身上所体现出来的一种德。

此外，陈显微的《文始真经言外旨》从谷之应声角度为喻，论述了圣人的“和而不唱”、“后而不先”^⑤的不争之德。被道教奉为《通玄真经》的

① 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13册，第662页。

② 杜道坚：《道德玄经原旨》卷一，《道藏》第12册，第729页。

③ 林希逸：《冲虚至德真经口义》卷八，《道藏》第14册，第794页。

④ 江遁：《冲虚至德真经解》卷十八《说符上》，《道藏》第14册，第891页。

⑤ 见陈显微：《文始真经言外旨》卷三《三极篇》第16章，《道藏》第14册，第705页。

《文子》卷四《符言篇》则从许多事物因其材美而遭祸的角度，阐发了“不为福先，不为始祸”^①的持后不争以保身的观点。

总之，道教的政治管理之道所倡导的“不争”之德，主要体现为以君主为代表的政治管理者的“守柔”、“善下”、“持后”等几个修身理念，这些理念既是管理者的修身立命之根本，也是安邦治国的根本。“守柔”、“善下”、“持后”三者是统一的不可分割的整体，互相蕴涵，互相引申，共同体现出“不争”的基本内涵。道教极力倡扬“守柔”、“善下”、“持后”的不争之德，应该说正是针对现实中人与人之间日趋严重的争斗之弊而发的，其目的是要抑制愈演愈烈的争夺之风，以保障处于社会底层的广大民众的基本的生存条件，从这个角度讲，道教的政治管理之道所倡导的不争之德，针对的主要对象，还是管理者，目的在于通过一番说教，要求管理者遏制他们的名利权势、物质享乐的极度膨胀，要去甚、去奢、去泰、要知足知止，心足常足。为了使自己的“不争”的说教更有说服力，道教对“不争”的主张论证，既有自然、社会生活中的大量的经验事实的依据，也有历史上的兴衰成败的前车之鉴，更有高妙玄远的形而上的理论根据。可以说，道教的黄老之道极力主张“不争”之德，其思想实质是要求管理者、统治者要以正确的思想和行为处理好自身的物质利益追求与广大民众的基本物质生活之间的问题，防止因追求一己之私而使广大民众连最起码的生存条件都被剥夺的局面出现。正是从这个意义上讲，道教人士认为：“不争之德，德之先也。”^②

第五节 功成事遂，不恃不宰

历代的统治者，无不打着“替天行道”、天命所归的旗号，把天下当作一己之私，把自己说成是百姓的主宰者，“溥天之下，莫匪王土；率土之滨，莫匪王臣”就是最好的写照。在道家道教看来，统治者把自己打扮成天下的救世主和圣人之徒，无非是“大道废，有仁义；智慧出，有大伪”的表现，是一种似是而非的谎言。事实上，宇宙万物的产生，生存，发展乃至消亡，实

① 见徐灵府：《通玄真经注》卷四《符言篇》，《道藏》第16册，第690页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十，《道藏》第14册，第363页。

际上都是天道之自然运行，其中并没有所谓主宰者来支配这一切，是万物自然而然、自己如此的结果。看穿了这一点，道家道教的政治管理之道，要求统治者效法天道“生而不有，为而不恃，长而不宰”，任物自然的品格，并把这视为一种“玄德”，即一种高深而幽远的大德。道家道教倡导的“不有”、“不恃”、“不宰”之德，实际上是对少私寡欲、守柔不争之德的进一步深化，其实质是要求统治者正确认识和处理自己在政治生活中的地位与作用。

一、老、庄关于“不有”“不恃”“不宰”的圣人品格

《道德经》指出：“大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，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”（第34章）。老子在这里所描述的是道的“自然”的品格。大道广泛流行，无所不至，万物凭借它生长却从不推辞，成就了万物却从不占为己有。养育了万物而从不主宰它们，可以称它为“小”；万物都以它为归依却并无主宰的欲望。正由于它不自以为伟大，所以才能成就它的伟大。从道对万物的这种“不辞”、“不有”，“不为主”的精神中，我们看到的正是“道法自然”。“道”生长了万物，养育了万物，让万物各适其性，各得其所，却丝毫不以主宰者、控制者自居，也不自以为有功于万物。《道德经》第五十一章还指出：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。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。”这是就，“道德”生养了万物，使万物成长成熟，使万物得到爱养调护，所以万物无不尊崇“道”而珍贵“德”。但是“道德”被珍贵，就在于它对万物“莫之命而常自然”，不横加干涉，让万物自然发展。这种“生而不有”、“为而不恃”、“长而不宰”的品格，是一种高深的大德。

老子的上述观点，实际上是强调天地万物都是在顺着自己的自然本性而生存和发展，其中并没有任何的主宰者来有意安排这一切。这就是说，“‘道’的创造万物并不含有意识性，也不带有目的性，所以说：‘生而不有，为而不恃，长而不宰’。‘生’‘为’‘长’（生长、兴作、长养）都是说明‘道’的不具占有意欲。在整个‘道’的创造过程中，完全是自然的，各物的成长活

动完全是自由的”^①。

道的这种创生万物但丝毫不具有占有欲的品格，为人的行为提供了效法的榜样。老子认为，有道的圣人位居天下，对天下的百姓也应该没有丝毫的占有、主宰和控制的意欲，而让百姓自己去自由地生存，自由地发展。《道德经》一再强调圣人的这种“玄德”。第二章说：“是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”上古的圣人，体悟到天道的这种不辞劳瘁地造作，但并不把造作成功的成果据为己有的精神，便效法自然的法则，用来处理人事，于是“处无为之事，行不言之教”。按照南怀瑾的说法：“这是秉承天地生生不已，长养万物万类的精神，只有施出，而没有丝毫占为己有的倾向，更没有相对地要求回报。人们如能效法天地存心而做人处事，这才是最高道德的风范。如果认为我贡献的太多，别人所得的也太过便宜，而我收回的却太少了，这就是有辞于劳瘁，有怨天尤人的怨恨心理，即非效法天道自然的精神。”^②《道德经》第五章还进一步以“刍狗百姓”的譬喻来说明这种圣人之德：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”天地生万物，本是自然而生，自然而有，并非出于对万物的仁慈、仁爱之心。同样，天地之间的万物也会有凋零、死亡，这同样是自然而然的事，并非是天地对万物有了嫌弃之意。天地既不以生出万物为好事，也不以促使万物消亡为坏事。其实，天地无心而平等地生发了万物，万物亦无法自主而还归了天地。所以说“天地不仁，以万物为刍狗”。“这是说天地并没有自己定一个仁爱万物的主观的天心而生万物。只是自然而生，自然而有，自然而归于还灭。假如从天地的立场，视万物与人类平等，都是自然的，偶然的暂时存在，终归还灭的‘刍狗’而已。生而称‘有’，灭而称‘无’，平等齐观，何尝有分别，有偏爱呢？”^③。圣人明白这个道理，他为天下百姓所做的一切，也都视为理所当然，自然而然，并不是要存心去仁爱百姓，更不需要百姓的回报或拥戴。他的所作所为，都是无心而为，自自然然。所以说“圣人不仁，以百姓为刍狗”。“在这里老子击破了主宰之说，更重要的，他强调天地间万物自然生长的状况，并以这种状况来说明理想的治者效法自然的规律（‘人道’法‘天道’的基本精

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，第264页。

② 南怀瑾：《老子他说》，第72页。

③ 南怀瑾：《老子他说》，第142页。

神就在这里)，也是任凭百姓自我发展。这种自由论，企求消解外在的强制性与干预性，而使人的个别性、特殊性以及差异性获得充分的发展”^①。

老子的上述思想在庄子那里得到了继承和发挥。《庄子·大宗师》借许由之口谈到了大道（大宗师）的纯任自然，不强行、不主宰的品格：“吾师乎？吾师乎！齋万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地刻雕众形而不为巧。”^② 道的这种品格可以在治世的圣王身上得到完美的体现。《庄子·应帝王》篇说道：“明王之治：功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”^③ 庄子在这里是借老子之口来表述圣王的这种“不有”、“不恃”、“不宰”之德。在他看来，圣明的君主治理天下，功盖天下却好像不是自己的功劳，教化及于万物却不会让百姓对自己有所依赖，有功德无须言说而让万物各得其宜。这样的得道的圣人，简直是立于不可测度的地位，游于一无所有的境界。庄子还在同篇中借“天根”与“无名子”的对话，表达了“为天下”的圣人的这种人格理想：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣，”^④ 强调为天下必须要恬静自然，顺应事物的天性而不自作主张，天下就会秩序井然。一旦有私志用心，比如想要仁爱天下之人，或用法律制度来规范人们的行为，就好比是“犹涉海凿河，而使蚊负山”，是一种虚伪的德行，因为“鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏凿，而曾二虫之无如！”^⑤

在道家看来，最理想的政治管理应该是“太上，不知有之；……功成事遂，百姓皆谓：我自然”（《道德经》第17章）。最好的统治者效法天道，任凭百姓自由发展，悠然而不轻于发号施令。事情成功了，百姓们都说：我们本来就是如此。人民根本感觉不到在上的君主的存在，这是对于“帝力于我何有”的上古时代的向往，向往着那个时代里，没有横暴权力的干扰而百姓过着自由自在的“耕田而食，凿井而饮”的生活。

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，第83页。

② 《庄子·大宗师》。

③ 《庄子·应帝王》。

④ 《庄子·应帝王》。

⑤ 《庄子·应帝王》。

二、道教对治国者“不恃”、“不宰”圣人品格的期待

道教的政治管理之道，承袭了老庄道家的思想脉络，继续倡扬“不恃”、“不宰”的圣人理想。在道教看来，君主位居天下，拥有全国的土地和人民，最容易犯“恃而盈之”、“揣而锐之”的毛病，把天下当作一己之私，把百姓的生活说成是自己所赐予的恩泽，以“仁爱之君”自居。道家道教把问题的本质看穿了，点透了，认为包括人在内的天地万物，都是天道自然的表现，事实上没有也不需要任何的主宰者来给予恩惠和施加仁爱。道教认为，统治者所施行的仁义之爱，是大道论丧、淳朴已逝的产物，远不如“同乎无知”、“同乎无欲”、“素朴而民性得”的圣德之世；而且仁义之爱与儒家的“己欲立而立人，己欲达而达人”的“忠”道伦理原则结合在一起，不仅使人丧失自由的个性，也为一些人打着仁义的旗号以行欺世盗名提供了可能。有鉴于此，道教和道家一样，主张治国的君主应当效法天道，任物自然，“刍狗百姓”，“不有”“不恃”“不宰”，让百姓自由地生活，自然地发展。

道教认为，治理天下的圣人应该以道的品格作为自己效法的榜样，要体道、悟道和行道，才能成就天下的大业。杜道坚《道德玄经原旨》指出：“圣人爱养百姓，不以功名自大，体道固有。天下载之而不重，乐推而不厌，虽不欲大，不可也。”^①唐玄宗也指出：“理天下之圣人，布德施惠，淳风偃化，物遂生成，法道忘功，不自为尊大，故能成其光大之业尔。”^②又说：“道生万物不见其有生之可名，忘生之义；德之为养不见其有物之可为，不恃其功。以道德忘生育之功，故虽居万物之长，长育成熟，不为主宰，责望于物。言此者，欲令人君法道生育而忘其功尔。”^③人君居于天下，为百姓之长，这与道居天下万物之长，生养万物是一致的；道能生养万物而忘其生养之功，那么人君也应该效法于道，爱养百姓而不自恃其功。只有这样，才能成就天下的大业。

道教对道的“生而不有，为而不恃，长而不宰”的品格作出了深入的阐述，并通过这种阐述把自己对有道之君的理想人格的期待表达得非常明确而

① 《道德玄经原旨》卷二，《道藏》第12册，第740页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第34章，《道藏》第11册，第775页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第51章，《道藏》第11册，第789页。

充分。在这方面，当数杜光庭的论述最为细致。《道德真经广圣义》卷二十八指出：“修身之士，当体道虚心，无所执着，以臻其妙；理国当坦然无为，以合于道，通乎大方，归于至理也”；“天之高也，道气盖之；地之厚也，道气载之；万物之繁也，道气遍之。非大道运气，孰能致其高广厚大繁多之功哉？由道之所化，各得其生，生生成成，全备之理矣。道之生物也，无为而物自生；道之化物也，无为而物自化。虽因道而生化，而大道不以生化辞劳，物亦不以生化之恩归功于大道，亦如雨露之施也，物自润泽于下，物即不辞谢雨露之德，雨露亦不以灑润称功。所以圣主临人，达贤利物，如大道生成，雨露膏润尔。圣人忘功于上，民忘帝力于下，则合于至化矣”；“言于有也，则万物之形各禀道气，物得成就皆道之功，非夫道气禀之则生成之功废矣，而道之妙本无有无名，道之妙用无穷无已。物成而道不恃其力，物生而道不有其功。既不恃物为我功，亦不执物为我有，有无皆泯，功用都忘，不独忘生物之功，亦乃忘万物之有也”；“道之生化，亿万之类，和气周通，巨细无遗，畜之养之，成之长之，爱护之功至矣，茂养之恩普矣。不为主宰，各遂生成，无心于物，含育之恩大矣，此圣旨所解也”；“道生成于万物，物禀生成之功各归功于道，而道不为主，任物自遂，非道之大。……万物生者自生，化者自化，使各遂性，不为之主，是可名于大也。亦犹帝王以道育物，以德御民。”^① 道的这种“不有”、“不恃”、“不宰”的品格落实到人君的治理天下，则是“圣人之理天下也，……法道施化，布德及人，鼓以淳和之风，被以清静之政，忘功不有，不自尊高，故能盛业可大，盛德可大。以其不为大，故能此尊大”^②。

道教中历代研究《老子》、《庄子》的著述无不非常重视和提倡有道之君的这种圣人之德。如宋代道士陈景元释“生之，畜之，生有不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”一语时说：“言修身治国，能行上六事，即如道之生物，不塞其原，任其自成而已；德之养物，不禁其性，全其素分而已。万物卓尔独生，圣人岂有乎哉？群类各自营为，圣人何恃乎哉？物自长养，圣人安所主宰乎哉？斯乃忘功忘物，洞入冥极，是谓之玄德也。王弼曰：‘玄德者，有德而不知其主，出乎幽冥者也。’”^③ 林希逸《南华真经口义》释《应

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷二十八，《道藏》第14册，第447~448页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷二十八，《道藏》第14册，第449页。

③ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷二，《道藏》第13册，第665页。

帝王》篇“明王之治，功盖天下似不自己，化贷万物而民弗恃，……”一语时也指出：“功盖天下似不自己，即功成而不有之义；化贷万物而民弗恃，此朝野不知而帝力何加之意。贷，施也，言施化于民也。……有莫举名者，言其所有，人莫得而举名之，民无得称之意。使物自喜，言我虽无功，而物自得其乐，犹韩文所谓人自得于江湖之外也。不测者，不可测识也，只是无有字，立乎不测，只是游于无有。”^① 在上的统治者忘功忘物，在下的百姓不知帝力何有，各遂其性，各得其生，这才是理想的“明王之治”。这是天地之道得行于人间世的具体体现。天地以万物为刍狗，则圣人效法天道，以百姓为刍狗，无有爱憎、贵贱之别，更无责报之心。“今天地至仁，生成群物亦如人结草为狗，不责其吠守之功，不以生成为仁恩，故云不仁也。则圣人在宥天下，视彼百姓亦当如此”^②。杜道坚《道德玄经原旨》也同样认为：“天职司覆，地职司载，圣职司教化，俾万物百姓各遂其生而不以为仁，仁其至矣。不以为仁，故无责报之心；况之刍狗，故无弃物之意。譬如国家之祭享，束刍为狗，以奠神明。方其祭也，虽刍狗之微必设；及其已陈，虽文繡之贵必撤。曾何以贵贱二吾之心哉？理当而已。”^③

同样，道教的著名经典《阴符经》也发挥了道家所倡导的“不有”“不恃”“不宰”之德。《黄帝阴符经》说：“天之无恩，而大恩生。”^④ 这就说天地对生于其间的万物并无仁爱之恩，而万物都能得到覆载和生长，因而天地对万物“不有”“不宰”，不求恩报；而万物反过来自然怀恩于天地，这就是天地的大恩。可见，天地对万物的大恩在于它对万物有生养之功而又不求回报，不为主宰。对此，李筌《黄帝阴符经疏》曰：“天地万物，自然有之。此皆至道之所含育，不求恩报于万物；万物承天之覆育，自怀恩于天。故老子言：生而不有，为而不恃，长而不宰。”^⑤ 袁淑真《黄帝阴符经集解》也说：“天地生而不有，为而不恃，生长万物不求恩报，而万物感其覆育，自有恩生也。天地万物，自然有之，此皆至道之所含育，不求恩报于万物；万物承天之覆育，自然怀恩于天地也。故老子云：生而不有，为而不恃，长而不宰

① 林希逸：《南华真经口义》卷十，《道藏》第15册，第740页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第5章，《道藏》第11册，第753页。

③ 杜道坚：《道德玄经原旨》卷一，《道藏》第12册，第728页。

④ 《黄帝阴符经》卷下《强兵战胜演术章》，《道藏》第1册，第821页。

⑤ 李筌：《黄帝阴符经疏》卷下，《道藏》第2册，第743页。

也”^①。《阴符经》还主张：“天生天杀，道之理也。”^② 天地生育万物，并非出于对万物的厌弃之意。生与杀，都是自然之理，没有什么感情或意志的成分在内。然而就在这生与杀的自然之道中，天地万物生生不已，一派生机盎然。人的行事，果能效法天地之道，则没有不成功的。正如《阴符经》所说：“观天之道，执天之行，尽矣。”^③

道教一再强调“圣人”，“有德之君”对天下百姓要视同刍狗，不恃不宰，是与道教对王者在天地之间的责任与义务的认识分不开的。《道德经》说：“域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然”（第25章）。“道”、“天”、“地”和“人”乃域中四大，而“王”是“人”的代表。唐玄宗认为，王之所以能列为宇宙中“四大”之一，是因为“天大能覆，地大能载，王大能法地、则天、行道。”^④ “人谓王者也，所以谓人者，谓人能法天地生成，法道清静，则天下归往，是以为王。……为王者当法地安静，因其安静又当法天生化，功被物矣。又当法道清静无为，无为忘功于物，令物自化。人君能尔，则合道法自然。”^⑤ 王者位居“四大”之一，是因为他能法道清静，恩泽万物而又忘功忘物。换言之，王之大，因其不自为大，故能成其大。不自为大，即效法天地自然之道，“不有”、“不恃”、“不宰”。王者以不大为大，因取法自然而大。对此，杜光庭《广圣义》也有论述：“然则侯王既居尊极，富有万民，当用冲和之道，无为之理以守其位，乃能长为人主，理化正平。”^⑥ “道职生成，天职包覆，地职厚载，而乾坤之象著，品物之形列。王居其间，行道之化，顺天之时，法地之宜，民则安静而自理，生化而常有，清静而无扰，合大道自然之理也。”^⑦ 可见，道家道教把王者列为“四大”之一，是寄望于王者在实际的政治管理行为中法道德自然，把衣养百姓所做的一切，自视为理所当然，不要居功自傲，自以为有仁爱恩德于天下而以主宰者自居。用《阴符经》的话来说：“圣人知自然之道不可违，因

① 袁淑真：《黄帝阴符经集解》卷下，《道藏》第2册，第852页。

② 《黄帝阴符经》卷上《社神仙抱一演道章》，《道藏》第1册，第821页。

③ 《黄帝阴符经》卷上《社神仙抱一演道章》，《道藏》第1册，第821页。

④ 《唐玄宗御注道德真经》第25章，《道藏》第11册，第727页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》第25章，《道藏》第11册，第768页。

⑥ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三十一，《道藏》第14册，第465页。

⑦ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷二十一，《道藏》第14册，第416页。

以制之。”^①

三、“不恃”、“不宰”之德与“太上”之治

道教不仅把“生有而不有，为而不恃，长而不宰”，功成弗居视为治国的圣人之德，而且还把这种圣人之德与“太上”之治、击壤之风的理想政治局面联系起来，认为有道之君果能法道忘功，不恃不宰，那么政治治理的最美好境界就会实现。

如前所述，《道德经》曾提出过“太上，下知有之。……功成事遂，百姓皆谓：我自然。”^②（陈鼓应先生认为，“下”字应为“不”字，意指最好的世代，人民感觉不到有君主的存在）的理想政治状况。道教的政治管理思想，对这种“太上”之治极为推崇，认为这是政治治理所能达到的最好状态。唐玄宗指出：“太上者，淳古之君也，谓太上者，尊之也。言太上之君，处无为之事，行不言之教，臣下但知有君尊之如天大而在上，被四时生育之义，不知何以称其德，是故云下知有之……夫淳朴不残，孰为犧樽？道德公行，亲誉焉设？故太上之代，下忘帝力，适令功成事遂，百姓皆以为自然合尔，不知所以亲誉抱施也。”^③杜光庭也提出自己心目中的“太上”之治：“上古之君，无有谥号，行淳厚之化，以化于人，任物无为，不言而教，不施典法，以荡物心。故臣下但知其上有君，而不闻其教令，其卧居居，其起于于，其行填填，其视颠颠，山无蹊隧，泽无舟梁，耕而食织而衣，四时自行其上，万物自行其下，至德玄远，不可名称。”^④从这里可以看出，道教崇尚的理想政治情况是，政治权力对人民的干预减少到了最低限度，人民仅仅知道有一个在上的君王的存在，但没有感觉到来自统治者的压力和号令，每一个人都能顺着自己的本性自由地发展，没有法令规章而民风淳朴，大家都过着安闲舒适的生活。

从历史的角度看，道教所向往的“太上”之治，就是传说中的尧舜时代，再往上就是黄帝时代。《冲虚至德真经·仲尼篇》描绘了这种“太上，不知有

① 见蹇昌辰：《黄帝阴符经解》之《黄帝阴符演章》，《道藏》第2册，第765页。

② 参见《老子注译及评介》，第130～131页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第17章，《道藏》第11册，第761～762页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十六，《道藏》第14册，第388页。

之”的理想政治状况：“尧治天下五十年，不知天下治欤，不治欤？不知亿兆之愿戴己欤，不愿戴己欤？顾问左右，左右不知；问外朝，外朝不知；问在野，在野不知。尧乃微服游于康衢，闻童儿谣曰：‘立我蒸民，莫匪尔极。不识不知，顺帝之则’。……尧还宫，召舜，因禅以天下。舜不辞而受之。”^① 林希逸《冲虚至德真经口义》解曰：“此章形容圣人之化天下，未尝有化之之迹。天下虽化，而皆不自知。立我者，言使我生立于天地之间也；极者，道也；帝，则天理也。当时之诗，本以咏尧之德而大夫以为古诗，此亦是形容其不知所以然之意。尧于天下相忘如此，故举舜而禅之。舜亦受而不辞者，言尧之禅、舜之受皆出于无心也。”^② 这是以尧的世代作为“太上”之治的典范。帝尧在位五十年，既不知天下治与不治，也不知天下之人是否拥戴自己，他所做的，不过是法道自然而已，百姓生活安定舒适而不知帝力何有，这正表明帝尧虽养民而不以为恩，与民相忘。尧舜禅让，也正说明他们并不以天下为一己之私，尧之禅、舜之受都出于无心而自然。林希逸《道德真经口义》说得更直接：“生物，仁也；天地虽生物而不以为功，与物相忘也。养民，仁也；圣人虽养民而不以为恩，与民相忘也。不仁，不有其仁也；刍狗，已用而弃之，相忘之喻也。……天地无容心于生物，圣人无容心于养民。”^③ 杜道坚的《道德玄经原旨》同样以尧舜时代为“太上”之治，不知帝力何有的理想政治：“古之有天下者，土地之广，人民之众，君寿之修短，……尧舜之朝，东渐于海，西被流沙，朔南暨声，教讫于四海，人民如其地。尧为天子，舜禹稷契咎繇为臣，荡荡乎民无能名焉，形于击壤之歌，则知为有道之世也。尧未甚老而逊之舜，舜遵尧之道，未甚老而逊之禹。尧舜皆不失天子之尊荣，皆天寿百余龄，而子孙皆不失土地之封，不废丞尝之义。”^④ 在杜道坚看来，尧舜之朝，泽被四海，而百姓莫能名，有击壤之风，正是“太上，不知有之”的生动体现；而尧舜的禅让，说明他们对天下没生起丝毫的占有之欲。这与大道生养万物而“不有”、“不恃”、“不宰”的品格是一致的，故尧舜之朝为“有道之世”。

“太上”之治，人民不知道有君主的存在，或虽然知道有君主的存在而根

① 《冲虚至德真经》卷中，《道藏》第11册，第539~540页。

② 林希逸：《冲虚至德真经口义》卷四《仲尼篇》，《道藏》第14册，第769页。

③ 林希逸：《道德真经口义》第五章，《道藏》第12册，第699页。

④ 杜道坚：《道德玄经原旨》卷三，《道藏》第12册，第744页。

本感觉不到来自统治者的干预和苛繁政令的压力。统治者“处无为之事，行不言之教”，对天下百姓“不有”、“不恃”、“不宰”，这在《庄子》中，被表述为“相忘于江湖”、“相忘于道术”。《大宗师》曰：“鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰，鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”鱼的本性决定了适于生活在水中，与其“相啣以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖”^①；人的本性决定了适于相互间以道相待，与其用仁义恩爱来相互扶助，还不如遵循无为无事的自然之道，让每个人顺着自己的本性自由发展，逍遥自足。圣人深深地了悟这个道理，所以虽然有功于养民，却视为自然而然，无心于占有，无心于主宰和控制，也不企求回报；百姓的生养问题得到了很好的解决，却没有感到有一个主宰者或赐予者的存在，而把一切都视为本来如此。

需要指出的是，道教倡扬君主的“不有”、“不恃”、“不宰”之德，并且企望于有道之君来达成“太上”之治，并不是想回复到遥远的上古时代去。它只是借传说中的尧舜时代的理想政治状况，来表达自己的社会理想，而这种“太上，不知有之”的理想的实现，主要在于君主必须效法自然之道，爱恩百姓而不以为功，“不有”、“不恃”、“不宰”，把自己为天下百姓所做的一切事情，当成是理所当然的事，并没有什么特别的用心、目的或企求。这正是天道自然的原则在圣人的政治管理行为中的具体体现。这种体现可以表现为两个方面：一方面，“圣人善化，无为无事，百姓不知，爰游爰豫，各自得其动作而不辞谢于圣人，故击壤鼓腹而忘帝力。此人忘圣功也”^②；另一方面，“令物各得成全其生理，圣人不以为己有；令物各得其营为，圣人不恃为己功。如此太平之功，弘济日远，犹宜慎终如始，不敢宁居。此圣人自忘其功”^③。道教主张的这种圣人“不有”、“不恃”、“不宰”之德，是对历代统治者以“天下为家”，主宰百姓的违反大道的丑恶现实的深刻揭露和无情批判，它明确地告诉我们，民众的生存和发展是民众自己造就的，从来就没有什么救世主，在那种日出而作、日入而息，耕而食，织而衣，凿而饮的自然经济时代里，君主的存在应该仅仅是政治上的一个象征性的符号而已，政府不必去干涉人民的生产与生活，否则，就是对大道的背弃。

① 《庄子·大宗师》。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第2章，《道藏》第11册，第752页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第17章，《道藏》第11册，第761~762页。

第三章

外以治国——管理者自我管理的进一步延伸

《庄子·让王》篇曾说：“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也。”道家道教以帝王之功为圣人之余事，并非含有鄙弃治国安民的帝王之功的意思，而是说圣人修好了自身，正是大有作为于天下的开端。江通《冲虚至德真经解》说得好：“庄子以帝王之功为圣人之余事，谓之为余事，不曰帝王之功为不足为也；亦云圣人之道，博大宏深，帝王之功皆其秕糠土苴之所为尔。盖圣人之所以为圣人者，以其有帝王之功也；天下之所以仰望于圣人者，以其有帝王之治也。故《庄子》亦曰：‘莫神于天，莫富于地，莫大于帝王。’”^①的确，如果我们把道教哲学看成是一种生命哲学的话，那么，“道教生命哲学是内圣外王结合的产物，它不仅仅以内圣之道解决人的生死问题，而且发而为外王之用，以其独有的政治伦理学说济世救人，这就是道教生命伦理学和生命政治学”^②；“道教自来就有治身治国、身国同治的传统，这一传统我们称之为道教的生命政治学”^③。道教之道正是所谓内以治身，外以治国，“静而圣，动而王”^④的内圣外王之道。本章拟在上一章的基础上，讨论道教的治国之道。道教的治国之道，实际上是其治身之道的进一步扩展和延伸，是圣人将个人的修身扩大为社会的养生即养民的结果。

① 江通：《冲虚至德真经解》卷四《黄帝篇下》，《道藏》第14册，第832页。

② 李刚：《论道教生命哲学》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第九辑，第33页。

③ 李大华、李刚、何建明：《隋唐道家与道教》（上），广东人民出版社2003年版，第162页。

④ 《庄子·天道》。

第一节 “致太平”的政治管理目标

道教为自己的社会、政治管理之道设定了一个“致太平”的理想和目标。道家和道教阵营中这些“提倡天道自然的哲学家，可以说衷心地感到要入世必先出世，欲治理人类社会，必先超越人类社会，而且对自然宇宙有一高深的认识 and 了解，否则即使有儒家救世的热诚，也是枉然”^①。正是基于这样一种信念，道教的政治管理之道，超越了人类社会的仁义礼法等人文价值层面，而从天道自然的高度来审视和定位“致太平”的政治理想。它以自然之天道为立论的基础，从整体宇宙观出发，将自然之道与治国之道和治身之道统一起来，寻求从根本止彻底解决自然、社会和人生及其相互间的和谐与统一。这就决定了道教的政治管理之道，与儒家的治道相比，具有更加广阔宏大的视觉空间和客观冷静的理性精神。

一、“致太平”是道教一贯的政治理想

本来，在道教产生以前，在儒道两家的著述中就已经有了“太平”、“致太平”、“兴太平”的观念。在道家中，《庄子·天道》篇提出：“知谋不用，必归其天，此之谓太平，治之至也。”《吕氏春秋·仲夏纪·大乐》有曰：“天下太平，万物安宁，皆化其上，乐乃可成。”《淮南子·泰族训》也说：“上世养本而下世事末，此太平之所以不起也。”在儒家经典中，《孔子家语》卷七有曰：“周公摄政致太平。”卷八有曰：“是故天下太平，万民顺伏，百官承事，上下有礼也。”《孝经·圣治》第九说：“上敬下欢，存安没享，人用和睦，以致太平。”《大戴礼记·朝事》第七十七也说：“是故诸侯附于德，服于义，则天下太平。”同书《申鉴·杂言下》第五则说：“太平之事，事闲而民乐遍焉。”可见，儒道两家都在政治观上持有“太平”或“致太平”的理想，都把实现天下太平作为理想的政治目标。无疑，道教的早期经典从儒、道两家那里继承了“太平”、“致太平”的观念。如《老子河上公章句》表达

^① 李约瑟：《中国古代科学思想史》，陈立夫等译，江西人民出版社1999年版，第39页。

了“致太平”的政治理想：“万民归往而不伤害，则国家安宁而致太平矣。”^①“中士闻道，治身以长存，治国以太平。”^②“故太平之世，有无贵贱，（皆有）仁心，有刺之物，还反其本，有毒之虫，不伤于人。”^③《周易参同契》乃道教丹鼎派著述，也言及“太平”。该书《赞序》曰：“若君臣差殊，上下无准，序以为政，不至太平。”^④同书卷中又言：“或以招祸，或以致福，或兴太平，或造兵革。四者之来，由乎胸臆。”^⑤《参同契》言及“太平”，也许本意不在社会政治问题上，但可说明传统的“太平”观念在道教中得到了继承。

但是，说到道教“致太平”的政治理想，就不得不专门提到道教的早期经典《太平经》，因为正是《太平经》，不仅把“致太平”作为其政治关怀的最终目标和理想，而且以“致太平”作为贯穿全书的中心线索，把“致太平”的理想强调到一个前所未有的高度，给后来的道教政治管理之道以巨大而深刻的影响。按王明先生所说：“《太平经》这部书残缺很多，内容又庞杂，不少论点自相矛盾。这些给研究上带来困难。可是它的基本思想还是有一条线索可寻的，我们认为‘致太平’是全部著作的出发点。评价《太平经》似应以这个出发点做追踪的线索。”^⑥我们可以看到，《太平经》不仅以“太平”名经，而且“太平”一词在全书中出现近三百次，“致太平”一语在全书中出现达三十余次。作者一再提及“吾欲使帝王立致太平”^⑦；“乃能使帝王安枕而治，大乐而致太平”^⑧；“因为帝王良辅，相与合策共理致太平”^⑨；“治身安国致太平，乃当深得其诀，御此者道也”^⑩；“内以致寿，外以致理，非用筋力，自然而太平矣”^⑪等等，可以看出，“《太平经》的主要内容是政治，它是一部政治理论书。作者著书的动机和目的是为了‘辅兴帝王’，使‘帝王

① 王卡点校：《老子道德经河上公章句》第35章注。

② 王卡点校：《道德经老子河上公章句》第41章注。

③ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》第55章注。

④ 《周易参同契》赞序，《道藏》第20册，第130页。

⑤ 《周易参同契》卷中，《道藏》第20册，第125页。

⑥ 王明：《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版，第110页。

⑦ 王明：《太平经合校》，第18页。

⑧ 王明：《太平经合校》，第128页。

⑨ 王明：《太平经合校》，第217页。

⑩ 王明：《太平经合校》，第730页。

⑪ 《太平经》佚文，见王明《太平经合校》，第739页。

立致太平’^①，希望建立一个封建的太平世界，因此书的名字叫《太平经》”^②。《太平经》的思想虽然杂糅不纯，但它的形成是以汉代黄老道家为思想主线的，与黄老之学内以治身、外以治国的主旨是完全一致的，是作者从帝王师的立场所阐扬的“使王者无忧无事致太平”^③的政治管理之术。

自从《太平经》把“致太平”作为自己所追求的政治理想提高到一个非常的高度加以强调后，道教在后来的发展过程中就一直把“致太平”作为自己的政治关怀的终极理想和目标，它所阐发的政治管理之术始终是以“致太平”为归宿的，希望在现实的世界而不是在彼岸的世界中实现“太平”盛世。这从其它诸多的道教经典中可以表现出来。在天师道的经典《老子想尔注》中，“太平”和“致太平”的政治理想占有很重要的地位。饶宗颐指出：“《想尔》此注，其义实多因《太平经》之说，故屡提及‘太平’字眼。”^④又说：“《想尔注》屡言及‘太平’二字。……凡五言‘太平’。……此‘太平’之意，原于秦汉间所传黄帝书也。”^⑤这说明《想尔注》与《太平经》一样，是黄老思想的继续，在政治关怀中以“致太平”为理想目标，如《想尔注》说：“人君欲爱民致寿考，治国令太平，当精心鉴道意，教民皆令知道真，无令知伪道耶知也。”^⑥又说：“治国之君务修道德，忠臣辅佐务在行道，道普德溢，太平致矣。”^⑦还说：“上圣之君，师道至行，以教化天下，如治太平符瑞，皆感人功所积，致之者，道君也。”^⑧“道常无欲，乐清静，故令天地常正。天地，道臣也，王者法道行教，臣下悉皆自正也。”^⑨凡此数引，表明《想尔注》寄希望于“王者”、“上圣之君”行清静道德之术而“致太平”。

在早期道教从民间宗教逐渐转化为统治阶级所认可的意识形态之后，它的“致太平”的政治理想和追求一如既往。“它既讲‘乐生’仙道，也讲

① 王明：《太平经合校》，第18页。

② 黄钊：《道家思想史纲》，第253页。

③ 王明：《太平经合校》，第726页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第89页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第88页。

⑥ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第13页。

⑦ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第38页。

⑧ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第44页。

⑨ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第47页。

‘太平’治道”^①，表现在治身方面，它吸纳和发展了上千种养生方术；在治国方面，它对“致太平”的“无为而治”方略作了深入而具体的阐发，把“致太平”的理想明确化具体化了，使之更加深入人心。如《唐玄宗御制道德真经疏》曰：“令物各得成全其生理，圣人自以为己有；令物各得其营为，圣人不恃为己功。如此太平之功，弘济日远，犹宜慎终如始，不敢宁居，此圣人自忘其功。”^②唐玄宗认为，圣人无为而治，使万物各得其生，各遂其性，就是“太平”理想的实现。袁淑真《阴符经集解》则把人人自足于性分，不相倾夺视为是“太平”理想的实现：“……世间万物，大小有定分，不相逾，则小不爱大，大不轻小。故庄周云：‘鹏鷖各自逍遥，不相健羨’，此大小有定之义也。又言上下和睦，俗稔时和，名曰太平。故云中有富国安人之法也。”^③而罗隐的《太平两同书》，与《太平经》一样，直接以“太平”名书，高标“太平”的政治理想。据《道藏提要》之说，该书本叫《两同书》，“题冠以‘太平’二字者，盖道流所加”；“其说谓贵贱、强弱等，皆相反而又相成，可向对方转化。唯掌握其转化之机，用以立德养生，御下任臣、察人断事，始可为有道之君，臻太平之治”。^④可见《两同书》题冠以“太平”二字，原是道门中人为彰显其“致太平”的政治理想而有意为之，目的是寄希望于“有道之君”掌握贵贱、强弱等的对立转化之机，达于“太平”之治。

综观道教的政治管理之道，一直以“致太平”为其鹄的。这恰恰是针对现实政治生活中的种种不太平的现象而发的。在他们看来，自然界中的阴阳失调，时节乖错、灾害不断、万物凋弊，人类社会中的饥寒交迫、冤屈不穷、刑杀相继，都是“衰恶”的表现，致使帝王愁苦、民生不保。道教热情追求“致太平”，“乃为理天地，安帝王”^⑤，“助天地为理，共兴利帝王”^⑥，这充分反映了道教具有同情劳动人民的苦难，希望天下和平安宁，积极争取民众生存权利的人民性的特质。

① 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第135页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第2章，《道藏》第11册，第752页。

③ 袁淑真：《黄帝阴符经集解》卷中《富国安人演法章》，《道藏》第2册，第850页。

④ 任继愈主编：《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第885页。

⑤ 王明：《太平经合校》，第423页。

⑥ 王明：《太平经合校》，第15页。

二、“致太平”政治理想的内涵

道教“致太平”的政治理想，不是仅仅就人事而论人事，不是仅从社会性价值理想出发来寻求太平盛世的实现，而是把人生和社会置于宏大的宇宙整体之中，从天道自然的视野来加以思考和定位。这就决定了道教的太平理想摆脱了狭隘的人类中心主义的制约，能以更加冷静而客观的理性精神来处理 and 解决人类社会与自然界、个人与社会以及人的身与心的关系问题。

（一）人与宇宙万物的和谐协同发展

道教的政治管理理想，首先把人与天地万物的和谐生存和发展视为“致太平”的必然要求。因而主张政治治理的重大内容之一是要调理阴阳，善待万物，使万物各得生养，各得其安。道教贵生重生，常有“死王乐为生鼠”之喻。道教所说的“生”，除了人的生命以外，还广泛地涉及一切非人类的生命存在乃至土地，河流等自然存在。它把这种最普遍性意义上的“重生”与“太平”理想紧密联系起来，“要求‘太平’是为了‘生’，为了‘生’才要求‘太平’，只有普遍‘重生’，国家也才可能‘太平’。正如《太平经》卷九十三所说：‘凡物而安之，故独得常吉而长生也’。能‘安’才能‘长生’，而只有‘太平’，万物也才能‘安’”^①。在道教看来，自然界里的阴阳不调和，天气地气不正，风雨时节乖错，各种灾害不断发生，万物纷纷死伤，都是不太平的衰恶现象。故《太平经》说：“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平”^②。“这是说阴阳和顺，万物滋生，人民和乐，王治太平。欲治太平，首先要调和阴阳。……阴阳调和，则物富民安”^③。阴阳调和则中和气至，中和气至则天地万物各得生养，无有毁伤，万物富足则民安。《太平经》对“太平”作出了如下阐释：“太平者，乃无一伤物，为太平气之为言也。凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。若有一物伤，辄为不平也”；“春物悉生，无一伤者，为青帝太平也。夏物悉长，无一伤者，为赤帝太平也。秋物悉成实收，无一伤者，为白帝太平也。冬物悉藏，无一伤

① 李养正：《道教经史论稿》，华夏出版社1995年版，第95页。

② 王明：《太平经合校》，第20页。

③ 王明：《道家 and 道教思想研究》，第110页。

者，为黑帝太平也。”^① 又解释以“太平经”名书的目的说：“太者，大也；大者，天也；天能覆育万物，其功最大。平者，地也，地平，然能养育万物。经者，常也；天以日月五星为经，地以岳渎山川为经。天地失常道，即万物悉受灾。帝王上法皇天，下法后地，中法经纬，星辰岳渎，育养万物。故曰大顺之道。”^② 帝王治国要效法天地生养万物，不使任何一物受到破坏和损伤。故调和阴阳，使天地万物各得生养，各得其安，正是道教“致太平”的政治理想的必要内容。这说明，道教早在两千年前，就已经从宇宙整体出发，把协调和保护天地万物生存发展纳入了社会、政治管理的范畴之中。这点在道教早期经典《太平经》中表现得尤为突出。如《太平经》卷十八至三十四《调神灵法》主张“助天地为理，共兴利帝王”；卷三十五之《分别贫富法》提出“助天生物也，助地养形也”；卷六十七说“以教天下之人，助天生物，助地养形，助帝王修正”，“助天地帝王养万二千物，各乐长生”，“助天生物，助地养形，助帝王化民”，“常力周穷救急，助天地爱物，助人君养民”；卷九十六说“天地之间诸神精，当共助天共生养长是万二千物”，“……其神乃助天地，复还助帝王化恶，恩下及草木小微，莫不披蒙其德化者。是故古者圣明德师，乃能助帝王致太平者，皆得此人也”。类似的提法还有不少。这表明，泛爱万物、善待万物，使人与万物和谐共存，共同发展在道教那里是作为一个严肃的政治问题来看待的。

基于上述信念，道教力主保护万物的丰富性和多样性，认为“万物多生长”、“万二千物具生”就是天下的富足。在道教看来，“富之为言者，乃毕备足也。天以凡物悉生出为富足，故上皇气出，万二千物具生出，名为富足。中皇物小减，不能备足万二千物，故为小贫。下皇物复少于中皇，为大贫。无瑞应，善物不生，为极下贫。……万物不能备足为极下贫家，此天地之贫也”^③。自然物种越多，人就越富足，万物不能备足，就是极下贫。人类的贫与富与物种的丰富性和多样性密切相关。故此，道教倡导要以一种虔诚的道德态度来对待一切非人类的存在物，强调非人类存在物应有的与人类同等的生存权利和内在价值，由此形成了道教的生态伦理观。“道教生态伦理观所要处理的的就是人与自然打交道时必须恪守的伦常，不得随意收拾自然，对大自

① 王明：《太平经合校》，第398～399页。

② 王明：《太平经合校》，第718页。

③ 王明：《太平经合校》，第30页。

然既要有利用，也要有协调。……道教生态伦理观的目的是试图获得某种拯救自然环境使其免遭人为破坏的依据”^①。道教的生态伦理观从“天人一体”的宇宙观出发，主张人与宇宙万物和谐相处，协调互补，共生共在，反对人类所采取的一切不顾自然万物的本性和规律性的强作妄为和破坏行为，而主张在处理与自然万物的关系时贯彻“自然无为”的原则，“辅万物之自然而不敢为”。为此，道教戒律中有许多明确具体的规定反对杀生，反对惊吓、虐待动物，反对焚烧山野、无故伐树，甚至反对穿凿土地，毁坏山川，把道德关怀的对象扩大到了一切非人类的存在物。例如《太平经》就主张：“慎无烧山破石，延及草木，折化伤枝，实于市里，金刃加之，茎根俱尽。……人亦须草自给，但取枯落不滋者，是为顺常。天地生长，如人欲活，何为自恣，延及后生。有知之人，可无犯禁。”^②这就认识到了草木乃至山石与人一样有着同等的生存权利，不得任意毁损，而且主张在利用这些自然资源的时候也要遵循其生长的规律，不得强作妄为，过度开发。《太平经》卷四十五还提出了反对穿凿土地，保护人类赖以食衣和生息的大地母亲的主张。“天者主生，称父；土地主养，称母”^③；“天者，乃父也；地者，乃母也；……天者养人命，地者养人形”^④。人有了大地母亲，才得到衣食之养，因而人应该谨孝其地母，对大地负有道德上的尊重和保护的义务。针对人们“共穿凿地，大兴起土功，不用道理，其深者下著黄泉，浅者数丈”^⑤，“今天下大屋丘陵冢，及穿凿山阜，采取金石，陶瓦竖柱，妄掘凿沟渎，或闭塞壅阏，当通而不得通有几何乎？今是水泉，或当流，或当通，又言闭塞穿凿之几何也？……妄穿地形，皆为疮疡；或有塞绝，当通不通”^⑥的状况，《太平经》主张：“凡动土入地，不过三尺。……然一尺者，阳所照，气属天；二尺者，物所生，气属中和；三尺者，属及地身，气为阴。过此而下者，伤地形，皆为凶”；“今天不恶人有室庐也，乃其穿凿地大深，皆为疮疡，或得地骨，或得地血，何谓也？泉者，地之血；石者，地之骨；良土，地之肉也。洞泉为得血，破石

① 李刚：《道教生态伦理观述要》，载叶至明主编《道教与人生》，宗教文化出版社2002年版，第221页。

② 王明：《太平经合校》，第572页。

③ 王明：《太平经合校》，第113页。

④ 王明：《太平经合校》，第114页。

⑤ 王明：《太平经合校》，第114页。

⑥ 王明：《太平经合校》，第119页。

为破骨，良土深凿之，投瓦石坚木于中为地壮，地内独病之，非一人甚剧，今当云何乎？地者，万物之母也，……守道不妄穿凿其母，母无病也；妄穿凿其母而往求生，其母病之矣。”^①这说明，道教的生命伦理或生态伦理，其道德关怀的对象范围具有最高的普遍性，由人、动植物而延伸到了一切非生命形式的存在物，真可谓庄子所说“天地与我并生，万物与我为一”，是一种最具有普遍性意义的道德关怀。

道教的政治理想，不仅把道德关怀对象扩大到宇宙间的所有存在物，而且认为天地万物与人类一样，都具有自身的内在价值，反对把人类视为唯一的价值来源，反对把人所特有的尊卑、贵贱、利害的狭隘观念强加给宇宙万物，主张凡物皆有所然，皆有所可，都有自己存在和发展的内在依据。在道家 and 道教看来，宇宙间的一切存在物，“以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大，因其所小而小之，则万物莫不小”；“以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然，因其所非而非之，则万物莫不非”；“以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有，因其所无而无之，则万物莫不无”^②。世人所谓是非、善恶、美丑、利害的区分，皆是“随其成心而师之”的独断与偏见，都是把人类自我的价值评判强加于他物，因而他物也就有了种种差别和对立。如果站在道的立场“以道观之”，则“物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莲与楹，厉与西施，恢诡譎怪，道通为一”^③。“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱”^④。从道的立场来看世界，天地万物刚好就是它自己所呈现的那个样子，无所谓高低贵贱之别。而人们所持的高低贵贱之别恰恰是人类这个万物中之一“物”把自己的价值评价强加给他物的结果，是典型的人类中心主义的表现。而这正是道家道教所要摒弃的狭隘立场。道教认为人在天地之间并没有优越于其它万物的特权，不应该只把万物视为满足自己生存的手段，万物的生命形式虽然有所不同，但都同样应该是道德关怀的对象。唐末五代道士谭峭指出：“夫禽兽之于人也何异？有巢穴之居，有夫妇之配，有父子之性，有死生之情。鸟反哺，仁也；隼悯胎，义也；蜂有君，礼也；羊脆浮，智也；雉不再接，信也。孰究其道？万物之中，五常

① 王明：《太平经合校》，第120页。

② 《庄子·秋水》。

③ 《庄子·齐物论》。

④ 《庄子·秋水》。

百行无所不有也，而教之为网罟，使之务田渔。且夫焚其巢穴，非仁也；夺其亲爱，非义也；以斯为享，非礼也；教民残暴，非智也；使万物怀疑，非信也。”^① 这说明，人类对动物所实施的残害行为，是以其不合理的人类中心主义价值观为依据的。人类自以为有仁义礼智信等道德价值而动物没有，所以理所当然地认为人具有高于动物的特权，可以主宰和控制各种动物，主宰他们的生死。事实上，动物也有自身的仁义礼智信等到道德价值，只不过动物的这些道德价值的表现形式与人类不一样，所以人不应该以自己的唯一的价值尺度来衡量宇宙万物，不应该把自己作为整个宇宙的中心而把一切非人类的存在物都当成自己的手段。只有摒弃了狭隘的人类中心主义，而把宇宙万物看作是互相依赖，互利共存的有机整体，具有同等的价值和权利，才能真正实现最普遍的道德关怀。

道教“致太平”的政治理想，把对宇宙万物的道德关怀纳入社会政治管理范畴，这反映出道教是从宇宙整体之道的高度来把握人类社会的，把人类社会的治理置放在整个宇宙的宏大背景之中，从“天人合一”宇宙观出发来寻求合理的社会政治理想的实现。“对道教来说，人和自然有一个共同的源头——道，正是道化生了自然万物和人，在道的面前人和自然无异是同胞兄弟，手足之情，人千万不要以万物主宰者自居，自认为无所不能，任意宰割自然，这样就背离了道，就要受惩罚”^②。道生万物，万物莫不尊道而贵德，道性普遍地存在于一切事物之中，“道在屎溺”，“一切含识，乃至畜生果木石者，皆有道性也”^③。这就表明，人与一切非人类的存在在具有道性这一点上都是平等的，享有同等的权利，有着同等的价值，因而人没有任何凌驾于万物之上的特殊地位。道生万物，完全是一个自然而然的过程，其中并无什么目的或意志可言，这就是所谓“道法自然”。人类在处理与宇宙万物的关系时，就应该取法于道，自然无为，顺应万物的自然本性而不强作妄为。正如《太平经》所说：“天地之性，万物各有其宜。当任其所长，所能为。所不能为者，而不可强也。”^④ 即遵循“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此

① 谭峭：《化书》卷四《仁化·畋渔》，《道藏》第36册，第305页。

② 李刚：《道教生态伦理观述要》，载《道教与人生》，第223页。

③ 《道教义枢》卷八《道性义》，《道藏》第24册，第832页。

④ 王明：《太平经合校》，第203页。

也”^①的原则，让宇宙万物任性自在，自然发展。当然，人在天地之间生存，有赖万物资养其身，在处理与天地万物的关系时，并不可能绝对无所作为，只是要求为得少一些，不要违反自然地任意地为。“无为”乃是因应物性，顺应自然，依照事物自身的内在本性去为，不要把人的意志和欲望强加给自然万物。因此，人必须按照道家道教的生态伦理谨慎地把握人与天地及其万物之间的关系。在这方面，《阴符经》提出了非常中肯的原则：“天地、万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才即安”^②，此言天地，万物和人之间有一种既相生又相克的关系，这种关系是一种连续不断的自然过程，万物“盗”天地阴阳之气而得生，人“盗”天地万物以资身。反过来，万物也“盗”人以消耗人的生命，天地也“盗”万物而使万物趋于凋零，这个自然的过程是暗中进行的不易觉察的，故名曰“盗”。天地、万物、人三才之间的这种相生相胜的自然链条就叫做“三盗”。不过《阴符经》强调的是“三盗既宜，三才即安”。对此，袁淑真《黄帝阴符经集解》解曰：“万物盗天地而生长，国民盗万物以资身，但知分合宜，亦自然之理”；“三盗尽食其宜，则三才尽安其位也。言人能盗万物资身，以充荣富，不知万物反能盗人以生祸患。言上来三义更相为盗者，亦自然之理者。凡此相盗，其中皆须有道，愜其宜则吉，乖其理则凶。故《列子》云：‘盗亦有道乎？曰：何适其无道也。见室中藏，圣也；知可否，智也；入先，勇也；出后，义也；分均，仁也。无此五德而成大盗者，未之有也。’此乃盗中之道。向于三盗之中，皆须有道，令尽合其宜，则三才不差，尽安其位矣，皆不令越分伤性，以生祸患也。”^③天地、万物、人之间的“三盗”关系要合其宜，即不违背各自的自然本性，才能“尽安其位”，和谐共存和发展。就人而言，处“三才”之一，要将自身的行为限制在合理的范围内，符合道的要求，才不至于越分伤性。如果违背了“三才”之间相生相胜的自然规律，本来意在“盗取”万物以利己的行为，会反过来“盗”其身以生祸患。这说明人必须按自然之天道的要求与天地及其万物保持一种和谐共存的关系。

按照道教天人一体的理论，自然界里阴阳不调，天气地气不正，风雨时节乖错，各种灾害发生，万物纷纷死伤，主要的根源在于政治统治者的施政

① 《抱朴子内篇·塞难》。

② 《黄帝阴符经》卷中《富国安人演法章》，《道藏》第1册，第821页。

③ 袁淑真：《黄帝阴符经集解》卷中《富国安人演法章》，《道藏》第2册，第849页。

行为不合道的要求，是王治不和、朝政不良所招致的惩罚。因此，它认为调理阴阳，参赞天地之化育是政治治理的重要组成部分。杜道坚《道德玄经原旨》指出：“故立天子，置三公。天子作民父母，三公论道经邦，燮理阴阳，赞化育，安人民，保天下也。”^①三公的主要职责是论道经邦，调理阴阳，参赞天地之化育，即《太平经》所说的“助天生物，助地养生形，助帝王化民”，“助天地为理，共兴利帝王”。《道德玄经原旨》还说：“以道莅天下者，圣人无为乎上，贤人有为乎下，上下不失其道，则阴阳之气不差，灾害不作，其鬼不神也。燮理之功，斯见其鬼不神，则曰肠而肠，曰雨而雨，人坎扎瘥，物无疵病，五谷熟而人民育矣。其神亦不伤人也，其神不伤人，道泰时亨，物阜民富，下有常输，上无苛敛。圣人亦不伤人也，呜呼！民，天下之赤子，君，天下之元子。元者，善之长也，长不伤幼，天必佑之，是谓之两不相伤，故德交归焉。于以见皇天无亲，惟德是辅。”^②此言阴阳协调的结果，就是“其鬼不神”，万物各得其生，各得其时，不互相伤害，这完全是以道治国的结果。《通玄真经》也借老子之口描述了这种理想的政治：“昔者黄帝之治天下，理日月之行，治阴阳之气，节四时之度，正律历之数，别男女，明上下，使强不掩弱，众不暴寡，民保命而不夭，岁时热而不凶，百官正而无私，上下调而无尤，法令明而不闇，辅佐公而不阿，田者让畔，道不拾遗，市不预贾。当于此时，日月星辰不失其行，风雨时节，五谷丰昌，凤凰翔于庭，麒麟游于郊。”^③袁淑真《黄帝阴符经集解》则从阴阳调和，天地人“三才”协同发展的角度来描绘这种带有现代生态政治特色的理想社会政治：“但三盗尽合其宜，三才尽安其任，此皆合自然之理，然后须合明君贤臣调御于世，乘此既宜尽安之时，当须法令平正，用贤使能，泽及昆虫，化被草木，举动皆合天道之机宜，则阴阳顺时，寰宇宁泰，使万物之类合其安宁，此则动其机而万化安。”^④

可见，道教“致太平”的政治理想，融合了儒、道、阴阳诸家的思想传统，关注“天人之际”，从“天人一体”的宇宙论出发，把人类社会与天地万物的和谐共存发展作为政治政治理想的一部分，超越了狭隘的人类中心主

① 杜道坚：《道德玄经原旨》卷四，《道藏》第12册，第751页。

② 杜道坚：《道德玄经原旨》卷四，《道藏》第12册，第750页。

③ 见徐灵府：《通玄真经注》卷二《精诚篇》，《道藏》第16册，第681页。

④ 袁淑真：《黄帝阴符经集解》卷中《富国安人演法章》，《道藏》第2册，第849~850页。

义价值观的局限。

（二）人类社会中人与人的公平、平等

如前所述，道教“贵生”、“重生”，视生命为最高价值的存在，其生命关怀的对象具有最大的普遍性，包括人、一切非人类的生命存在乃至宇宙万物（在道教看来，宇宙万物包括世俗意义上的非生命存在实际上都是生命的表现形式，只不过由于气禀的差异，其生命形式与人类有所不同罢了）。从这个意义上讲，道教哲学乃是一种生命哲学。这种生命哲学，向下落实到实际的社会政治领域，既强调人与自然万物关系中的生态伦理关怀，追求泛爱万物、人与宇宙万物和谐和共生的理想，也强调社会生活中人与人的关系的公正，平等，追求每一个人的生命都能得到尊重，每一个人的生存权利都能得到实现。正如卿希泰先生所指出的：“道教的生态伦理思想，是以道家哲学作为理论基础，赋予‘道’以宇宙本体和普遍规律的意义，并从其‘天人合一’的思想出发，将‘道’分为‘天道’与‘人道’，‘天道’指自然的规律和法则，‘人道’指人事的规律和法则，包括人与社会和人人与人的相互关系，认为二者乃是完全一致、密不可分的。而且人与社会和人人与人之间的关系，是影响人与自然之间的关系的更深层次的因素，处理好前者的关系对处理后者的关系具有决定性的意义。”^①对宇宙万物的生态关怀和对社会成员的人际关怀两个方面是统一的。正如《太平经》所说“天乃无不覆，无不生，无大无小，皆受命生焉，故为天。……不负一物，故为天也”^②。人和万物的生存权利乃是天赋的，天“不负一物”，天对待人和万物一律平等。道教的这个理论落实到社会政治领域，便是人人皆有平等的生存权利。这就是人类社会中的公共准则，即“相生相养之道”。

人类社会生活中的“相生相养之道”，其核心的层面就是统治者在生存权利和物质利益上如何处理自己与民众的关系问题。道教主张统治者效法天道，让每个人都有生存的机会，实现人人平等而又公平的平均主义原则。为此，统治者必须限制自己的欲望膨胀，留给百姓一定的生存空间。《道德经》指出：“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

^① 卿希泰：《道教生态伦理思想及其现实意义》，载《四川大学学报》，2002年第1期，第42页。

^② 王明：《太平经合校》，第219页。

治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死”（第75章）。保障人人有平等的生存权利的关键在于物资生活资料分配上的公正和平等，对此，道教强调“此财物乃天地中和所有，以共养人也。……本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于足也”^①；“众万二千物皆生中和地中，滋生长大……当入口者，皆令民食之，用其温饱，长大形容，子孙相承，……是天使奉职之神，调和平均，使各从其愿，不夺其所安”^②；“皆食天仓，衣司农，寒温易服，亦阳尊阴卑，粗细糜物金银彩帛珠玉之宝，各令平均，无有横赐，但为有功者尔”^③。可见“天”对所有的人都是平等的平均的，无有偏私。相反，那些聚敛财物而不肯“周穷救急”的做法，便是违反“天”意了。同样，唐末五代道士谭峭在其《化书》中提出“均食”的政治主张，认为“能均其食者天下可治”：“夫君子不肯告人以饥，耻之甚也；又不肯矜人以饱，愧之甚也。既起人之耻愧，必激人之怨咎，食之害也。如是而金筵玉豆，食之饰也；鼓钟戛石，食之游也；张组设繡，食之感也；穷禽竭兽，食之暴也；滋味厚薄，食之忿也；贵贱精粗，食之争也。欲之愈求不止，求之愈不已，贫食愈不足，富食愈不美。所以奢僭由兹而起，战伐由兹而始。能均其食者天下可以治。”^④在求食问题上的奢侈豪华是祸乱之所起。这是针对统治者的强取豪夺、腐化享乐，造成社会贫富悬殊，劳动人民生活没有着落的社会现实的批判。“食”对于广大劳动人民来说是第一需要，而这个最基本的需要往往被剥夺：“一日不食则惫，二日不食则病，三日不食则死。民事之急，无胜于实者，而王者夺其一，乡士夺其一，吏兵夺其一，战伐城其一，工艺夺其一，商贾夺其一，道释之放夺其一，稔亦夺其一，俭亦夺其一。”^⑤在这种状况下，谭峭要求统治者，“是以主者以我欲求人之欲，以我饥求人之饥”^⑥，推己及人，给民众以生存的权利。他幻想建立一个像蚂蚁王国那样的没有剥削和压迫，人人平等，君民共同劳动共同生活的社会。他说：“蝼蚁之有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一粒之食，与众蓄之；一虫之

① 王明：《太平经合校》，第247页。

② 王明：《太平经合校》，第615～616页。

③ 王明：《太平经合校》，第579页。

④ 谭峭：《化书》卷五《食化·奢侈》，《道藏》第36册，第308页。

⑤ 谭峭：《化书》卷五《食化·七夺》，《道藏》第36册，第307页。

⑥ 谭峭：《化书》卷五《食化·燔骨》，《道藏》第36册，第308页。

肉，与众啜之；一罪无疑，与众戮之。”^① 道教关于“平均”、“均食”的社会政治理想，其实正是《道德经》中“天之道，损有余而补不足”（第77章）以及“圣人常善救人，故无弃人”（《道德经》第27章）思想的具体化。此外，道教的社会公平思想还以“承负”论警示人们不要为子孙后代留下债务和祸患，也涉及到了社会生活中男女性别之间的公平，反对歧视妇女和残杀女婴，说明道教所追求的社会公平不仅包括了代内公平，也包括了代际公平和男女平等的理想。这与当代人所追求的社会可持续发展是一致的^②。

道教人士对这种“天道均平”的观念，常用“哀多益寡”四字结合《易》之谦卦来加以阐释。杜光庭说道：“天道均平，有余必损，不足必与；人道反此，灭不足而奉有余，所以富室饫其珍鲜，贫者歉其藜藿，则违于道矣。哀多益寡，《易》谦卦之象，地中有山，谦君子哀多益寡。哀，聚也；寡，少也；益，与也。多者得谦，物更哀聚，弥益其多；寡者用谦，物更进益，是谓均平之道。亦云：哀，取也，诚取多者，益于寡者，乃合举下抑高，亏盈益谦之义。理国和民之要，修身合道之规，此其特也。”^③ 陈景元也指出：“谁能同天道，下济以卹于人，减损有余之爵禄，以奉天下孤寒不足之人乎？答曰：唯有道之士，圣君哲人乃能然也。”^④ 这从里可以看出，道教的平等、均平观念，主要的是关心下层劳动人民和“孤寒不足”的弱势群体的生活和生存权利，寄希望于圣明的君主哀多益寡，实现社会公平的政治理想。而道教政治理想中的“平等”、“均平”的理想，和它的“道生万物”、“万物莫不尊道而贵德”，万物在禀道而生，皆含道性这一点上是普遍平等的这一思想，在逻辑上具有内在的一致性。

（三）个体生命存在的身、心和谐健康

道教的政治理想，不仅追求人与宇宙万物的和谐共生，社会生活中人与人的公平和平等，还追求个体生命存在的身与心的和谐健康发展。道教追求个体生命的身心和谐，实际上是一个如何看待人的生命价值和如何处理生命和物质欲望的关系的问题。人的生命作为一种存在，首先表现为一个现实的身体的存在，有了一个现实的身体的存在，则必有一定的欲求，有了欲求则

① 谭峭：《化书》卷四《仁化·螻蚁》，《道藏》第36册，第306页。

② 陈霞：《道教可持续发展思想纲要》，载《宗教学研究》，2001年第3期，第48页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十八，《道藏》第14册，第557～558页。

④ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷十，《道藏》第13册，第724页。

必定诉诸一定的满足对象。然而，可欲的对象总是有限度的，而人的欲求却是无止境的，以有限的生命去追逐无止境的欲望，必然会对生命造成极大的伤害，此其一；可欲的对象既能满足人的需要，也能反过来损耗人的生命，所谓“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎使人心发狂；难得之货，令人行妨”（《道德经》第12章）；《阴符经》也说：“万物，人之盗；人，万物之盗”。人需要万物以资养生命，但若不能把握好合理的度，万物反过来“盗”取人的生命促其早亡。此其二。正是意识到这一点，老子发出了如下感慨：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（《道德经》第13章）老子这句话，并非厌弃生命的悲观主义，而是说，身体或生命是最宝贵的，而人身的许多祸患的根源也在于“身”，有了“身”则有所欲求，然而世人往往因求生太厚、太过反而伤生害身，也往往因把许多身外的东西如名利权势、物质享乐视为生命的价值所在，“人为物役”，反过来丧失生命的本真的价值。“道教的人生哲学认为，人的生命价值，在于尊道贵德，唯道是求。为了求道，人们首先就应按照‘道法自然’的思想，在生活方式上，恪守‘归真反朴’、‘知足常乐’的人生宗旨，做到恬淡无欲、不追求功名利禄，不为个人私欲而精神不安，始终保持一种‘安时而处顺’、顺应自然的高尚情操，以崇尚节俭为荣，以攀比奢侈为耻，明确主张‘见素抱朴，少私寡欲’和‘去甚、去奢、去泰’（《道德经》第29章），不让永无止境的物质欲望来扰乱个人内心的安宁”^①。这就表明，道教主张的生命价值，是在获得基本的物质生活满足的基础上，提高人的精神生命的质量，使人的身心得到和谐健康的发展。身外之物并非生命价值的内在组成部分。

为了使人保持本有的素朴无欲的自然本性，不为外物所累，道教一贯主张少私寡欲，在物持欲望的追求上要适度，知足知止。“人之在世，贪生而恶死，皆自厚养其身，恐至灭亡也。鞠育身命必须饮食衣服，此亦天然自合之理。……故知人生资衣食之育养也，然在俭约处中，则吉；若纵恣奢溢过分，则凶，而反害其身也。至若上古之人，巢居穴处，情性质朴，亦不知长生短寿之理，任自然之道而年寿长永。及后代真源道丧，浮薄将兴，广设华宇，衣服纨綵，滋味膳餽，越分怡养，恐身之不康。殊不知养生太过，役心损德，

^① 卿希泰：《道教生命伦理思想及其现实意义》，载《四川大学学报》，2002年第1期，第42～43页。

为促寿之根”^①。人们自厚其身，本意在于保身，然而由于违反了自然之道，养生太过，反而促寿。所以在物欲的满足上，适时，适中、适宜是至关重要的。“使人饮食不失其时，滋味不越其宜，适其中道，不令乖分伤性，则四肢调畅，五脏安和，不生疾患，长寿保终，岂不为百骸理乎？故《亢仓子》云：冬饱则身暖，夏饱则身凉，适时则人无疾，人无疾则疫疠不行，疫疠不行则人得终天年”^②。世人总是趋向于以名利财富来评判一个人的价值，而道教的主张恰恰与世俗的追求相反。“正言若反”，道教以其独有的方式向人们指明了生命价值所在，唤醒人们排除生命历程中的各种纷扰，复归生命本有的纯朴至真的状态。“道教向往不为物欲所累的精神自由，追求高雅的精神享受”^③。也就是说，理想的人生应具有超远而充实的生命内涵，“见素抱朴，少私寡欲”，不为嗜欲所牵，不为名利所累，才能真正获得人生的自由，提升生命的境界。

总之，道教的社会政治理想，把人生与社会放于整体宇宙之中来加以思考和定位，强调人与宇宙万物和谐共存，人在社会生活中的平等、公平的生存权利以及个体生命的身心健康与和谐发展，体现出一种雍容恢弘的生命关怀意识。从这个意义上来看，它是一种高超的生命哲学，它所追求的宇宙万物的和谐发展、人人平等的社会政治理想以及个人的生命质量的提升，都是这种生命哲学的最好表现。

三、“致太平”政治理想与“大同”政治理想

与道教“致太平”的社会政治理想形成对照并产生重大思想影响的，是儒家知识分子所向往和追求的“天下为公”的“大同”的政治理想。儒家向往的“大同”社会，见于《礼记·礼运》的记载：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱

① 袁淑真：《黄帝阴符经集解》卷下《强兵战胜演术章》，《道藏》第2册，第853页。

② 袁淑真：《黄帝阴符经集解》卷下《富国安人演法章》，《道藏》第2册，第849页。

③ 陈霞：《道教可持续发展思想纲要》，载《宗教学研究》，2001年第3期，第49页。

贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”^①《礼运》篇借孔子与弟子子游的一番对话，来表达对美好社会的向往。陆澹注曰：“天下为公言，不以天下之大私其子孙，而与天下之贤圣公共之，如尧授舜，舜授禹，但有贤能可选，即授之矣。当时之人，所讲习者诚信，所修为者和睦，是以亲其亲以及人之亲，子其子以及人之子；使老者、壮者、幼者各得其所，困穷之民，无不有以养之；男则各有士农工商之职分，女则得归于良奥之家。货财、民生所资以为用者，若弃捐于地而不以时收贮则废坏而无用，所以恶其弃于地也。今但得有能收贮以资世用者足矣，不必其善利而私藏于己也。世间之事，未有不劳力而能成者，但人情多诈，共事则欲逸己而劳人，不肯尽力，此所以恶其不出于身也。今但得各竭其力，以共成天下之事足矣，不必其用力而独营己事也。风俗如此，是以奸邪之谋闭塞而不兴；盗窃乱贼之事，绝灭而不起。暮夜无虞，外户可以不闭，岂非公道大同之世乎！”^②可见，儒家所向往的理想政治，是建立一个没有压迫，没有剥削，人人平等的社会。在这个社会里，民风淳朴，无有巧智欺诈，不用专门提倡仁义礼等道德原则而人们的行为自然符合这些道德准则，大家共同劳动，共同生活，把劳动作为人生的一种需要而不是聚敛财货的手段。这种理想，既是对传说中的三皇五帝时代的追忆，也是对孔、孟乃至墨家的政治理想的一种综合与发展。不过，儒家思想家认为，“天下为公”的大同社会虽好，但它毕竟已成为过去，而现实中的社会政治，是“天下为家”的“小康”社会。关于“小康”社会，《礼运》说道：“今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公、由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也，以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在执者去，众以为殃。是谓小康”。^③“小康”之世，失去了“大同”之世的淳朴，“天下为家”，有了私有观念和私有财产，有了贵族世袭制，有了国家，也有了维护自身利益的争夺和战争。不过，“小康”世虽不及“大同”世，圣人还可以用礼来规范人们的行为，用礼来维持社会秩序，所以禹汤文

① 《礼记·礼运》，见《十三经注疏》（下）。

② 陈澹注：《礼记集说·礼运第九》，见《四书五经》（下），北京古籍出版社1994年版。

③ 《礼记·礼运》，见《十三经注疏》（下）。

武成王周公这六君子“未有不谨于礼者”。因而《礼运》用了很大的篇幅专门论述行礼、守礼对建立社会政治秩序的重要性。如说：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。《诗》曰：相鼠有礼，人而无礼；人而无礼，胡不遄死！是故夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧祭射御冠昏朝聘，故圣人以礼示之。故天下国家可得而正也”。^①

在现实政治中，儒家思想家主张以礼来建立和维护社会秩序，调节人与人的现实关系，但历代的儒家知识分子大多把“大同”社会作为理想的政治目标，而心向往之。这说明：“天下为公”的“大同”社会一直是儒家知识分子理想的政治目标和追求。现拿道教“致太平”的政治理想与儒家“大同”的政治理想作一简单的比较分析：

首先，《礼运》篇所描写的“大同”社会，所关注的主要是社会人伦的一面，“小康”社会主要靠礼来建立社会秩序以及维持人与人的关系，同样也是把建立和谐的人伦道德关系作为中心，这说明，儒家的政治理想追求，是秉承上古三代的礼文明，它是人文主义的政治理想，注重社会政治生活中的人文道德价值，而对人类社会之外的世界没有太多的兴趣，“六合之外，圣人存而不论”。儒家思想家虽也谈“天”，但这里的“天”多是指道德之天或义理之天，主要不是指自然之天或客观规律之天。而道家 and 道教的政治理想，首先关注的是人与自然关系的一面，重视对客观的自然天道的探讨，并以此作为社会政治治理的基础。这正如李约瑟博士所强调的，道家人士认识到要治理好人类社会，必先超越人类社会，对自然宇宙之道有一准确的认识和了解。因而道家道教的政治理想追求，是以自然天道为立论的前提的。从这个意义上讲，道教的政治理想追求是自然主义的。与儒家相比，道家的政治理想具有更加广阔的思维空间和理性精神。

其次，与上一点相联系，道家道教从自然主义出发来思考社会政治问题，在礼义文明上采取了与儒家相反的价值评判。儒家思想家认为，大道丧失以后，天下为家，各亲其亲，各子其子，维系正常的政治、社会秩序和人与人关系的主要是礼。儒家思想家在三代的礼文化传统中加进了新的仁爱思想，使之成为调节社会生活、巩固社会秩序的法宝，以加强和巩固上下、尊卑、贵贱的等级秩序。孔子说“一日克己复礼，天下归仁焉”。但是，道家 and 道教

^① 《礼记·礼运》，见《十三经注疏》（下）。

思想家却认为，礼对于社会秩序和人与人关系的维持，并不是根本性的东西，仁义礼等人文价值性规范都是大道沦丧以后的产物。在他们看来，人类社会并不是有了仁义礼的道德价值才免于堕落，而是已经堕落才乞灵于仁义礼。这就是所谓“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和有孝慈。国家昏乱有忠臣”（《道德经》第18章）。道家认为，把仁义礼强调到一个特别的高度，表明已是天下大乱，不可救药了，因为这样的社会，有太多的不仁不义非礼的事实和现象存在，于是才有人出来提倡仁义礼。一个正常的社会，根本不需要谁来倡导什么仁义礼，而每个人的思想行为自然而然地与仁义礼一致；相反，一个不健康的社会，是以一部分人和事的不仁不义非礼，来衬托另一些人和事的仁义礼，这就不能算是真正意义上的仁义礼。这种仁义礼强调得太过分，就往往带来适得其反的效果：其一是虚伪和伪善，致使一些人表面上讲仁义道德，骨子里恶毒奸诈；其二，是被一些别有用心的人或集团所利用，他们假仁假义，打着仁义礼的幌子欺世盗名，欺骗世人。这正如《庄子》所说“窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门仁义存焉”，历史上的窃国大盗没有哪一个不利用仁义道德的幌子，所谓“盗亦有道”。其三是使人丧失自我存在的独立性，被淹没在人伦关系的汪洋大海之中。儒家的仁义礼把个人的生命存在化为君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友的“五伦”关系，唯独没有了“自我”，使人从来没有站在自己的立场说话的机会，个体生命的独特性和价值被各种人伦关系所消解。道教道家思想家对儒家政治思想的这种分析和批判，已经触及到文明的异化和人的异化的深层问题，表明他们有敏锐的洞察力和冷静深入的理性精神。他们认为在社会政治治理上，仁义礼法者不是本，而是末，仁义礼法应该以自然为宗、以道德为本，理想的社会应该重新回复到本有淳朴天真的状态中去，“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；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣”^①。其实，道家道教并不笼统地反对仁义礼，他们只是提请人们注意，仁义礼并不是根本性的东西，要注意预防其中可能产生的不良的副作用，强调仁义礼法都必须以淳朴的道德为归依。为此，道家道教对社会政治治理提出了一套更为根本和彻底的解决问题的原则和方法，见下面第三点。

其三，如果说，在医治社会的病态上，“孔子是个文化医生，他把当时文

^① 《庄子·马蹄》。

化中的疑难杂症诊断出来，投以对症的药石，尝试解决这些令人头痛的问题”，那么“老子也是个医生，但他是研究医理的医生，也就是医生的医生。他认为儒生们开的药方，对是对，但是药吃多了，难免又会出毛病，副作用在所难免。光讲仁义道德，说得天花乱坠，有人自然要加以利用，做出假仁假义、欺世盗名之世，结果弄巧成拙，照样害人。……所以从反面来对症下药”^①。黄宗羲所说宋儒以仁义道德之礼杀人就是一证。黄老道家 and 道教吸取老、庄的智慧，以“自然”之道为基础，以“无为”为原则，试图寻求人与自然之间相和谐、人与人之间公正平等以及保持个人生命价值的实现的治道，以达到“太平”理想的实现，使包括人在内的宇宙万物都能按照自己的自然本性去生存和发展，从而实现其内在的价值。从道教的“致太平”的政治理想的内涵来看，它比儒家的政治理想具有更开阔的视野、寻求解决社会问题的方略更彻底。首先，它把人与自然的和谐和一致也纳入政治治理的范畴，主张人的行为要效法自然，处理好人类与宇宙万物的关系，互相依赖、互相支持；其次，它以敏锐的洞察力和深邃的思想提示了人类社会的仁义礼法等人文价值理想可能带来的异化现象，以自然无为之道为核心，而把仁义礼法等人为之道作为一个环节纳入其中，从而避免异化对人和自然造成的危害。再次，道教的政治理想，不仅寻求整体的和谐，也关注个体的生存和发展，最终落实到每一个体生命都能按其内在的自然本性去实现其价值，使包括人在内的万物各得生养，各得安宁，而不是以群体消解了个体，不是把个体仅仅当作手段。在道教的政治理想中，人与自然万物之间，人与人之间都有着一种相互依存相互支撑的内在的价值。这无疑是道家道教“重生”、“贵生”思想的最佳体现。

第二节 正性清静，气质驳杂：管理的人性论基础

道教继承了道家的以真（伪）论人性的思想传统，提出了人性本来清静，清静乃人之正性的人性论思想，并把这作为“无为”的政治管理能够得以实施的人性基础。但是，清静正性代表和体现的人性的普遍和一般状态，与理

^① 南怀瑾：《老子他说》，第251~252页。

想化的“道”、“德”相联系，而落实到现实的具体的的人身上，由于气禀的原因，就不是那么整齐划一了，故人的气质之性是驳杂不纯的，跟普遍意义上的“道”“德”就有了一定程度的差距，所以现实生活中的人性是善恶、智愚、贤不肖混杂。因此，政治管理中的礼治乃至法治就有了人性上的依据。

一、道家以人性为“真”的人性论思想

“道家的以真（伪）论人性和儒家的以善（恶）论人性，这两种人性论都曾在中国思想史上发挥过重大的影响”^①。道家思想的开创者老子还没有明确地提出过“性”的概念，但对于人之为本“真”状态有过一定的描述。《道德经》说：“道生之，德畜之。”（第51章）又说：“修之于身，其德乃真。”（第54章）从万物所由以生成的形而上之道，发挥其功用，向下落实到有情有状的具体存在便是“德”。德者，得也，指万物得之于道而使自己成为自己者。万物从道中产生出来。道产生了万物之后，又内在于万物之中，成为万物各自的本性，于是我们说，道分化于万物即为德，万物依据各自得之于道的本性而存在和发展。对于人而言，人得之于道而使自己成其为人的本性即人之“德”。道是自然的无为的，因而人得之于道的本性也应该是自然的无为的，并不包括所谓仁义礼智的规定性在内，而是处于一种纯朴的天真的状态，并非如孟子认为的是先天为善的，也不是如法家所认为的天生为恶的。所以老子有“修之于身，其德乃真”的说法。正因为人在本性上是纯朴天真的，所以不需要人为的仁义法度去扰乱它。从这个观点出发，老子反对各种“有为”的管理，认为这些都是有伤人的本“真”的本性的，也反对各种多欲多求的人生观。老子还以婴儿为喻来说明人的本性之真。婴孩天真淳朴，欲望简单，与人的本性之“真”很相似，故老子一再强调圣人之修身，要“常德不离，复归于婴儿”（第28章）；“专气致柔，能婴儿乎？”（第10章）；“含德之厚，比于赤子”（第55章）。

庄子在老子的基础上，明确提出了“性”的概念，其内涵与老子的“德”相当，在人而言，就是指人之为人的本质规定性。同老子一样，庄子也

^① 陈静：《“真”与道家的人性思想》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第14辑，生活、读书、新知三联书店1998年版，第79页。

以人性本来是淳朴的、天真的，强调人的本性之“真”，认为只要顺着这种自然本性（“天”）去自由自在地生活，不以各种人为的东西（“人”）去扰乱它，就是幸福的。《庄子·马蹄》说：“素朴而民性得也”，以素朴、天真作为人性的基本内涵。如果说老子主要暗示了“德之真”，那么在庄子那里，“‘性’的概念和‘真’的概念是可以互换的。这意味着，在内篇中还须要格外凸现的‘真’或‘真我’，在外篇中已被当作与生俱有之天性肯定了下来。在此肯定的基础上，《庄子》探讨如何保真，也就是如何‘任其性命之情’，或者说‘不失其性命之情’”^①。为此，庄子反对“以人灭天”、“以故灭命”的“残生损性”的做法。首先，庄子反对人们的各种以物伤性的做法。他说：“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也”^②；“伯夷死名于首阳山之下，盗跖死利于东陵之上。二人者，所死不同，其于残生伤性均也。奚必伯夷之是而盗跖之非乎？”^③ 另一方面，庄子也反对所谓“圣人”以仁义圣智治天下，认为这恰恰是以人为的东西扰乱天下人之性，是造成天下混乱和痛苦的根源。《马蹄》篇形象地指出：“马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，龂草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰：‘我善治马’。烧之，剔之，刻之，锥之。连之以羁縻，编之以皂栈，马之死者十二三矣！饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之，前有橛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣！陶者曰：‘我善治植’。圆者中规，方者中矩。匠人曰：‘我善治木’。曲者钩，直者应绳。夫埴木之性，岂欲中规矩钩绳哉？然且世世称之曰：‘伯乐善治马而陶匠善治埴木’，此亦治天下者之过也。”^④ 治天下者的过错，在于以自己的尺度损害了人的自然纯真的本性，从而造成了痛苦和不幸。《骈拇》篇指出：“且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也；待绳索胶漆而固者，是侵其德者也；屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者也，此失其常然也。”^⑤ 在庄子看来，无论是修身还是治国，都必须以不失去和不扰乱人的天

① 陈静：《“真”与道家的人性思想》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第14辑，第85页。

② 《庄子·骈拇》。

③ 《庄子·骈拇》。

④ 《庄子·马蹄》。

⑤ 《庄子·骈拇》。

然纯真的本性为前提。“彼至正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为跂；长者不为有余，短者不为不足。是故凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也”^①。总之，人性之真，人性之淳朴是“至正”的标准，“出乎性”、“顺乎性”就是最理想的人生和社会准则。

以《淮南子》为代表的黄老道家继承并发展了早期道家的人性论思想。《原道训》说：“所谓天者，纯粹朴素，质直皓白，未始有与杂糅者也。所谓人者，偶差智故，曲巧伪诈，所以俛仰于世人而与俗交者也。故牛歧蹄而戴角，马被髦而全足者，天也。络马之口，穿牛之鼻者，人也。循天者，与道游者也；随人者，与俗交者也。”^②这实际上与《庄子·秋水》篇里的“天”“人”之分没有区别，以人、物之得之于道的自然本性是纯粹朴素的本“真”状态。所以《淮南子》与《庄子》一样，反对“以人滑天”，而提出了“全性保真”的思想。《览冥训》提出“全性保真，不亏其身”；《主术训》说“圣人事省而易治，求寡而易澹，不施而仁，不言而信，不求而得，不为而诚，块然保真……”；《汜论训》提出“循性保真，无变于己”；《要略》提出“尊天而保真”。这些观点，可以说是对早期道家提出的保人性之真的明确化和具体化。不过，“从道家人性思想发展进程来看，《淮南子》的贡献还不在于把《庄子》的保真思想明确化了，而更在于它明确地提出了‘抱素返真’的要求”^③。《俶真训》指出：“是故圣人之学也，欲以返性于初，而游心于虚也；达人之学也，欲以通性于辽廓，而觉于寂寞也”^④。“返性于初”就是要返归人性之“真”，返回人性之“本”。《淮南子》还以“静”、“清静”来描绘人性之真。《原道训》说：“人生而静，天之性也”，“清静者，德之至也”；《俶真训》说：“水之性真清，而土汨之；人性安静，而嗜欲乱之”。认识到了嗜欲乱性，《淮南子》从君人南面之术的角度强调君主必须节欲反性，认为这是一个关乎政治管理的兴衰成败的根本问题。《齐俗训》说：“夫纵欲而失性，动未尝正也，以治身则危，以治国则乱，以入军则破。是故不闻道者无以反性。”《诠言训》也说：“节欲之本，在于反性；反性之本，在于去载；

① 《庄子·骈拇》。

② 《淮南子·原道训》。

③ 陈静《“真”与道家的人性论思想》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第14辑，第86页。

④ 《淮南子·俶真训》。

去载则虚，虚则平，平者道之素也，虚者道之舍也。能有天下者，必不失其国；能有其国者，必不丧其家；能治其家者，必不遗其身；能修身者，必不忘其心；能原其心者，必不亏其性；能全其性者，必不惑于道。”可见，在黄老道家那里，以清静之道为依据，而求返性保真，是君主修身治国的必然要求；如果放纵嗜欲，必然导致“使天下不安其性”^①的结局。

总之，道家的人性论可说是一种自然人性论，这种人性论认为人的先天的自然本性是纯真的，相比之下，儒家的仁义礼智不过是大道沦丧，人性之“真”丧失以后才出现的非自然的东西；复归于朴，复归于婴儿，也就是复归于大道，个人也罢，社会也罢，都是如此。

二、道教的正性清静、气质驳杂的人性论

道教继承并发展了道家的人性论思想，并根据现实社会生活中人性的复杂性表现作出了新的发挥和发展，以此作为其政治管理的理论基础。道教的人性论思想的基本内容体现在：

首先，道教继承了道家的人性为真的思想传统，把人的禀道而生的自然天性视为“真性”，或曰“正性”，并用“静”，“清静”来描绘这种“正性”。成玄英《道德经义疏》指出：“一切众生，皆禀自然正性。”^②李荣《道德经注》说：“物之性也本乎自然，欲者以染爱累真，……圣人顺自然之本性，辅万物以保真，不敢行于有为，导之以归虚静也。”^③又说：“重生之人，制浮情于正性；轻死之辈，溺邪识于爱流。”^④唐玄宗主张“人生而静，天之性也”^⑤；又说“人之受生，正性清静”^⑥。杜光庭《道德真经广圣义》也指出：“人生而静，天之性者，《乐记》篇之词也。言性本清静，无欲无营，为物所感，因境生欲，感于外而动于内，得不慎其所感哉！”^⑦“夫人之正性，

① 《淮南子·主术训》。

② 成玄英：《道德经义疏》第64章，见蒙文通《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第508页。

③ 李荣：《道德经注》第64章，见蒙文通《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第648页。

④ 李荣：《道德经注》第75章，见蒙文通《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版，第659页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》57章，《道藏》第11册，第794页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》64章，《道藏》第11册，第798页。

⑦ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷六，《道藏》第14册，第343页。

本自澄清，和气在躬，为至柔也。若驰骋情欲，染着代尘，为声色所诱，则正性离散，为至坚也。”^① 唐末陆希声同样认为：“夫人生而静，天之性；感物而动，人之情。”^② 宋代张商英注《黄石公素书》曰：“人性清静，本无系累；嗜欲所牵，舍己逐物。”^③ 另一位宋代道教学者陈景元也指出：“人生而静，天之性也。圣人以不欲不学为教者，以佐万物之自然，使各遂其性而不敢造为异端，恐失其大本也。”^④ 从以上的诸多引述中，我们可以看出，道教在其人性论上继承了以《淮南子》为代表的黄老道家的人性论思想，尽管有的地方也援引了儒经的说法（如杜光庭引《礼记·乐记》曰：“人生而静，天之性也”），但主要的还是黄老道家思想的继续，而“静”、“清静”的观念正是老子哲学中的重要范畴。

其次，道教对道家的人性论作了深入化的发展，使之在解释现实生活中人的善恶问题时更有理论深度和说服力。按照道家的思想传统，人皆禀道而生，那么人皆有得之于道而使自己成其为人的内在根据，也就是人之“德”，或曰人性；道是自然无为的，其中并不包含善或恶的道德属性，因而人之性也是清静的纯真的，而且所有的人的真性都应该是同样的清静无欲的。这也是后来道教常说的人人皆有道性，道性本来清静的说法。但是道教的人性论并没有停滞在这个理论层面上。从道教的政治管理之道上来看，它的人性论理论还必须能够解决一些新的理论和实践的问题，这些问题可以归结为两点：第一点，既然人皆禀道而生，皆有得之于自然无为之道的清静之真性，嗜欲何以能够乱之，人性之真何以能丧失？第二点，既然人皆禀道而生，那么人之真性或正性应该平等一致，无有差别；但是现实生活中不同的人何以有不同的甚至对立的人性表现，现实中的善恶差异与对立来自何处？针对现实中人性表现的复杂性，道教对人性问题作出了更加深入的理论探讨。《唐玄宗御注道德真经》曰：“人生而静，天之性；感物而动，性之欲。若常守清静，解心释神，返照正性，则观乎妙本矣。若不正性，其情逐欲而动，性失于欲、迷乎道，原欲观妙本则见边徼矣。”^⑤ “虚极者，妙本也。言人受生皆禀虚极

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三十四，《道藏》第14册，第482页。

② 陆希声：《道德真经传》卷一，《道藏》第12册，第120页。

③ 张商英注：《黄石公素书·求人之志章第三》，《道藏》第27册，第430页。

④ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷八，《道藏》第13册，第714页。

⑤ 《唐玄宗御注道德真经》第1章，《道藏》第11册，第716页。

妙本，及形有受纳，则妙本离散。今欲令虚极妙本必致于身，当须绝弃尘境染滞，守此雌静笃厚，则虚极之道自致于身也。”^① 玄宗还说：“虚极者，妙本也。言人受生，皆禀虚极妙本，是谓真性。及受性之后，六根爱染，五欲奔驰，则真性离散，失妙本矣。”^② 看来，人之清静真性的丧失似乎与人的身形有关联。人禀道而生，于是有身形的存在；有了身形的存在，就不能不有一定的行为追求。按道家道教的贵身重生传统，人的行为追求必须尊道贵德，以自然无为之道为归依，返回虚极妙本，即所谓“虚极之道自致于身”。可是受性之后获得的身形一旦与外物相接触，则不能自己，其行为追求似乎总是趋向于越分，与清静之道相违背。道家道教并不主张绝对的禁欲主义，但是反对放纵嗜欲以残生伤性的做法。人的由身形而产生的欲求总是倾向于过度，不能唯道是从。唐玄宗说：“凡夫贵难得之货，故矫徇矜尚，以学性分之所无；圣人不求过分之学，常全自然之性，是于学不学，如此者，将欲归复众人所过分之学尔。”^③ 杜光庭也认为：“天下之人，知道者稀，常俗者众，知修身者寡，徇物者多。”^④ 可见，真正通晓贵身之道的人，自然可以抑制自己纵情纵欲的贪求，排除有害于身心的许多外患，从而达到全性保真；相反，不懂得贵身之道的俗众，往往身为物役，离清静之正性越来越远。道教学者还认识到，无论是全性保真还是轻身伤性，都与“心”有很大的关系。心既可以是身的主宰，也可以感物而动而成为乱身的祸首。因此“理心”实为复归人之真性的关键环节。杜光庭认为：“人之难伏，惟在于心，所以教人修道即修心也，教人修心即修道也。心不可息念，道以息之；心不可见因，道以明之。善恶二趣，一切世法，因心而灭，因心而生。习道之士，灭心则契道；世俗之士，纵心而危身。心生则乱，心灭则理，所以天子制官僚，明法度，置刑赏，悬吉凶以劝人者，难为心之难理矣。无心者，令不有也；定心者，令不乱也；正心者，令不邪也；净心者，令不染也；虚心者，则不著也。明此心者，可以言道，可与言修其心矣。”^⑤ “理身之道，先理其心；心之理也，必在乎道。得道则心理，失道则心乱；心理则谦让，心乱则交争；谦让则屈

① 《唐玄宗御注道德真经》第16章，《道藏》第11册，第722页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》16章，《道藏》第11册，第760页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》64章，《道藏》第11册，第799页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷七，《道藏》第14册，第345页。

⑤ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷八，《道藏》第14册，第353页。

己而顺物，交争则饰躬而非过。曲己顺物者，不与物逆，物亦顺之；曲己全人者，人必全之。不与物争乃全身之道也。”^①可见，理心即所以理身，理身即所以返归真性。而理身、理心就其实质乃是如何协调和处理身心与外物的关系的问题，道教认为在这个问题上，关键的环节在于心而不在于物。因为物总是有一定限度的，而心之贪则是无止境的。“夫罪之与祸，皆起于身，身之生恶，由于心想。故身心口为三业焉。三业之中，共生十恶，十恶之内贪罪愈深。故生死忿争，皆因贪致。贪者，心业之一也。……苟能内息贪源，外息贪取，既无仇怨，身安国昌，即知足常足，终身不辱者矣”^②。以无限之贪心取有限之外物，必然造成身心疲惫，残生伤性，唯知足者才能真正获得身心的清静，才有复归清静妙本的可能。这可以说是道教对于人的清静正性何以可能丧失的第一层思考，在一定程度上解释了现实中人性的善与恶、有欲无欲的差别和对立。

但是，为何有道的圣人能全其自然真性，而一般庶众往往残生伤性？为什么本来清静的自然真性，在人有了形质之后就失去了原有的纯真呢？显然，仅仅用上述一层的解释还是不够的。道教在此基础上继续深入，提出了深一层面的理解，这里涉及到了“气”这个重要的范畴。本来，老子的宇宙论就已涉及到“气”的概念，如《道德经》说“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（第42章）。陈鼓应认为在老子的宇宙生成论中，混而为一，浑沦不分的统一的“道”中，实已禀赋着阴阳两气，这阴阳两气便是构成万物最基本的原质，阴阳两气的相互激荡而形成的适均和谐状态（“和气”），万物就从这个新的和谐体中产生出来。^③《庄子·知北游》篇也说过：“通天下一气耳”。黄老道家的《管子》四篇则明确地把“道”说成是“气”（“精气”），成书于汉代的《淮南子》更广泛地使用了“气”的范畴来阐述宇宙万物的生成。在秦汉时期广为使用的“气”的范畴中，“气”是有状态、性质上的分化的，有“阴”、“阳”、“和”之分别，也有“清”、“浊”之别，还有“精”、“粗”之别，主要用以说明万物性质和状态上的差异。使用气的状态的差别来说明人性，则始于董仲舒。董仲舒认为，人之性有贪有仁，根据在于构成人身之气分阴分阳，阳气主仁，阴气主贪，或者说阳气主性（狭义上的性，为善），阴

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十九，《道藏》第14册，第404页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三十五，《道藏》第14册，第490页。

③ 见陈鼓应：《老子注译及评介》，第235～236页。

气主情（与性对应的恶的方面）。道教在其宇宙生成论继承了黄老及阴阳家的传统，也广泛地使用了“气”的范畴，在道教中，“与道生万物并行的说法，是元气化生万物。这是汉代，特别是汉代黄老道教所主张的宇宙生成论。从南北朝到隋唐，道教认为，道生万物就是元气生万物，道即是元气。万物皆禀道，就是万物皆禀元气。人人都有元气，也就是人人都有道性。……道性清静，也是由于元气本性清静”。^①为什么本来清静的人的真性（或道性）在人获得形质之后，人性就有了恶呢？这个问题在唐代已成为一个重大的问题，如前所述唐玄宗就已经意识到，人禀道受生获得形体之后，先天自然的真性就已经有所欠缺，有了恶的方面，只是唐玄宗还没能从理论上给予有说服力的解释。孔令宏认为：“人是由气生化出来的，性是凝聚于人形体中的‘质’。无形体之前，性是完满的、善的；有形体之后，性是有所欠缺的、恶的。这是南北朝之后道教的一般认识。吴筠说：‘形气为性之府，形气败则性无所存’。《道体论》认为，鱼是水变的，但鱼有生死，水却无生死。也就是说，禀水而生的东西并不保留水的性质。谭峭的《化书·神道》说得更明确：‘水至清，而结冰不清。神至明，而结形不明’。形是气的凝聚，从这里再一步，就是‘形而后有气质之性’。这终于由北宋初张伯端提出来了。”^②其实，唐代末年的杜光庭已经初步尝试用元气的状态差别来解释人性的差别，对“气质之性”有一定程度的思考。《广圣义》卷八指出：“人之生也，禀天地之灵，得清明冲朗之气，为圣为贤；得浊滞烦昧之气，为恶为贱。圣贤则神智广博，愚昧则性识昏蒙。由是有性分之不同也。老君谓孔子曰：‘《易》之生人及万物，鸟兽昆虫各有奇偶，谓气不同，而凡人莫知其情，唯达道德者能原其本焉’。《文子》云：‘清气为天，浊气为地，和气为人，于和气之间有明有暗，故有贤有愚’。”^③可以看出，杜光庭试图以气之“清明冲朗”与“浊滞烦昧”、“明”与“暗”的状态差别来解释现实人性的贤愚差别，这是一种新的尝试。到了宋初的张伯端，则明确提出了“形而后有气质之性”的观点，并拿它与“先天之性”或“天地之性”对应起来。张伯端说：“夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光也。……欲神者，气质之性也。元神者，先天之性也。形而后有气质之性。善反之，则天地之

① 李申：《道教本论》，第217页。

② 孔令宏：《宋明道教思想研究》，宗教文化出版社2002年版，第108页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷八，《道藏》第14册，第352页。

性存焉。自为气质之性所蔽之后，如云掩月，气质之性虽定，先天之性则无有。然元性微，而质性彰，如人君之不明，而小人用事以蠹国也。且父母媾形，而气质具于我矣。将生之际，而元性始入，父母以情而育我体，故气质之性，每寓物而生情焉。……无他，百姓日用，乃气质之性胜本元之性。善反之，则本元之性胜气质之性。以气质之性而用之，则气亦后天之气也。以本元之性而用之，则气乃先天之气也。气质之性本微，自生以来，日长日盛，则日用常行，无非气质。一旦反之矣，自今以往，先天之气纯熟，日用常行，无非本体矣。此得先天制后天，无为之用也。”^① 张伯端关于人性的这段论述，就把天地之性与气质之性的二分关系说得比较透彻了。在张伯端看来，人的精神有两种，一是元神，二是欲神。元神是先天存在的一点灵光，属天地之性；欲神是气禀之性，属气质之性，是人有了形体（形质）之后的现实人性状态。父母构我形体时，我就具备了气质之性；将要出生的时候，先天之性才进入我的身体。由于父母是因情欲而生育了我，所以在我之身形与外物相接触时，总是感物而动，由气质之性而产生情欲。普通的人，是气质之性胜过了先天的本元之性。气质之性随着人的发育成长而增长。若能慢慢铲除气质之性，就可以使先天之性显现出来，犹如拨开乌云见太阳一样。稍后于张伯端的陈景元也从元气化生万物观点出发，以气的状态的差别来说明禀气而生的人的“气质之性”的差异，可以说是对杜光庭和张伯端的人性论思想的总结性发挥。陈景元说：“人生而静，天之性。今言致虚极守静笃者，使人修之，复于妙本也。非止于人，盖万物之并动作者，未有不始于寂然而发于无形，生于和气而应于变化。及观其复也，尽反于杳冥而归于无朕，以全其真形也。”^② 这似乎是说人的先天的本性是清静的以及返回清静之性的可能性。陈景元又说：“夫圣人禀气纯粹，天性高明，内怀真知，万事自悟，虽能通知而不以知自矜，是德之上也；中下之士，受气昏浊，属性刚强，内多机智，而事夸大，实不知道而强辩饰说以为知之，是德之病也。”^③ 又说：“夫上士者，受性清静，恬澹寂漠，虚无无为，纯粹而不杂，静一而不变，闻乎道也。人观其迹，真以行勤行而实无勤行也，斯所谓天然县解矣。中士者，

① 张伯端：《玉清金笥青化秘文金宝内炼丹诀·神为主论》，见王沐浅解《悟真篇浅解》（外三种），中华书局1997年版，第230～231页。

② 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷三，《道藏》第13册，第671页。

③ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷九，《道藏》第13册，第719页。

受性中庸，世所不用也，则就蓺泽，处闲旷，吐故纳新，熊经风骞，养形保神而已。及乎为世用也，则语大功，立大名，礼君臣，正上下，为治而已，此之谓若存若亡也。下士者，受性浊辱，目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈，闻其恬澹无为，则大笑而非之。”^① 陈景元的观点，可以说对现实中复杂的人性表现及其气质根源作出了比较彻透的理解和说明。张伯端和陈景元一道，成为宋代儒学关于天命之性与气质之性二分的理论先驱，因而李申认为：“气质之性的提出，被认为是宋代理学对人性问题的最大贡献，而它的首创之功则应归于道教。”^②

综观道教的人性论思想，可以看出，道教一方面继承和坚持了道教的人性为清静纯真的思想，另一方面又发展出天地之性与气质之性二分的学说，对现实人性的复杂性给予了解释和说明，人的先天之性是清静的、纯真的或纯善的，这反映了人性的一般和普遍性状态，是一种理想化的状态；然而人之性并不能仅仅停留在形而上的抽象层面上，如同道或元气必须要向下落实到具体的感性世界而形成万事万物一样，人性须通过具体的千千万万的人身及其“动作”表现出来，这就离不开气禀而后形成人的形质，这个过程也就是一般的抽象的清静之性落实到具体的个别人的气质之性的过程。由于受到气质的牵连，具体的人性（气质之性）就有了差异，智愚、善恶、贤不肖的分化就出来了。有些人的人性很纯粹、跟先天之性几乎没有差异，这些人就是贤圣之人，而有些人的人性则显得驳杂不纯，与理想的先天真性就有了一定的差距，这些人就成为愚或不肖。尽管现实中人性的状态是复杂的，与先天之性相比，总有所欠缺，不能完全合于理想状态，但人的生命存在之根源，却在于完满的“道”，得之于完满的“道”，与“道”有着相通的一面，这就为人性复归本有的纯真状态提供了修身返性的方向和目标。道教的人性论思想为道教的政治管理之道提供了人性论的基础。

三、正性清静，气质驳杂与道教的政治管理

道教探讨人性的问题，一来可以为它的修身养性、修道成仙的人生追求

① 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷六，《道藏》第13册，第693页。

② 李申：《道教本论》，第218页。

寻求内在的依据，二来也为其政治管理之道提供一个理论基础和人性论的预设前提。道教的政治管理之道的基本原则正是建立在它对人性的思考和预设的基础上的，下面我们将具体说明这一点。

道教认为，人的先天的自然本性是纯真的，人的自然本性是比儒家的仁义礼智等人文价值更符合道与德的价值，管理国家、治理社会都不应当去搅乱和强制改变人的这种自然之性，那么清静无为之道就是实现这个价值目标的唯一途径。道教根据人的自然本性是至真至纯的人性论，一直崇尚和强调无为而治，“无为”是“自然”在社会领域中的必然要求，是“自然”特性落实在治身治国的社会领域中的具体体现。为此，道教的政治管理之道一直把清静无为视为其核心的原则。唐玄宗指出：“道性清静，妙本湛然。故常无为也，万物恃赖而生成，有感而必应，故无不为也。夫有为者则有所不为也，故无为者则无所不为也。侯王若能守道清静，无为无事，则万物将自感化君之善教而淳朴矣。”^①又说：“在宥天下，贵乎无为。为政若以政教理国，奇作用兵，斯皆不合于道，唯无事无为可以取天下。……无为则清静，故人自化；无事则不扰，故人自富；好静则得性，故人自正；无欲则全和，故人自朴。此无事取天下矣。”^②杜光庭《广圣义》曰：“理国执无为之道，民复朴而还淳；理身执无为之行则神全而气正。气正者延年，神全者升玄。理国理身之要也。”^③“《礼》云：人生而静，天之性也。言人之禀生，本乎道气，六尘未染，六欲未侵，任以元和，体乎澄静。及既孩之后，爱恶生焉，喜怒形焉。若人君静以理之，天下之人复归简易，则自清而正也。人君无欲于物，物遂其宜；无欲安民，民自朴素。此自然之理也。理身之道，莫大于无欲知足；理国之道，莫大于无为无事。诚能实而行之，身泰而国理矣。”^④陈景元也强调无为而治不扰乱民性：“圣人在宥天下，无事无为，故百姓耕而食，织而衣，含哺而熙，鼓腹而游，乐其性分而动，皆饮无为之化也。故圣人任之而不辞，夫民可使由之不可使知之，此乃上德不德之风也。”^⑤杜道坚也指出：“古之善为道者，如尧之治天下而民不识不知，得不谓非以明民将以愚之

① 《唐玄宗御制道德真经疏》第37，《道藏》第11册，第777页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第57章，《道藏》第11册，第794页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十四，《道藏》第14册，第380页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十，《道藏》第14册，第518~519页。

⑤ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13册，第658页。

乎？何则上以无为为政，使民由之而不知，是国之福也？民之难治，由上有以启其智多。……治尚智，则专聚敛而不知发，可以言治乎？所谓与其有聚敛之臣，宁有盗臣，是故以智治国者，贼其民乃所以贼其国；不以智治国者，福其民乃所以福其国也，知此两者，亦可为治之楷式。常知楷式，不尚智术，福被于国，是之谓玄德。玄德云者，辅物之自然而不以明民也。玄德深矣远矣，与物返矣，言与智治不同也。不以智治，然后以至大顺，大顺则万物各遂其生成之性矣。”^①从以上引述可以看出，道教政治管理之道反对那些违背和扰乱人的自然本性的“有为”政治，而主张清静无为之治，使民众“返”、“复”到先天的纯朴至真的本性，从而达到耕而食，织而衣，不知帝力于我何有的理想社会状态。道教的这种治道理想，是基于人性至真淳朴的预设前提的，也是对黄老道家思想的继承。

但是，道教对于现实人性的复杂性的一面也有相当清醒的认识和把握。道教一方面认识到，人性中有清静纯真的一面，同时也看到了现实生活中的的人性表现也有贪婪多欲，追求“甚”、“奢”、“泰”的一面，特别是自所谓三代以后，逐名逐利，强取豪夺，权谋智诈的现象在社会生活中愈演愈烈，“至德之世”的淳朴天真已经成为过去。道教的政治管理之道本着“与时迁移，应物变化”的务实精神，对儒、法诸家治国之道的积极成果采取兼收并蓄的立场，以无为而治的原则为核心，把仁义礼法纳入自己的政治管理之术。这是道教根据人性的复杂性而作出的应对之策，体现了道教的黄老传统。如果说在老、庄那里，仁义礼属于纯朴的道法丧失以后的人为的产物，是属于非人类的自然本性的异化的产物，应该予以否定的话，道教对此却有自己新的看法。唐玄宗说：“《上经》云：大道废，有仁义。《庄子》曰：道隐于小成。道无不存，而此云失者，约人而言尔。故时淳则大道公行，俗浇则小成遂作，小成作而大道隐，仁义行而至德衰，此则代俗浇漓之殊，圣人适时之务。淳朴渐散，则失道而后德；德又下衰，则失德而后仁；兼爱迹存，则失仁而后义；裁非不足，则失义而后礼。且论礼于淳朴之代，非狂则悖；忘礼于浇漓之旦，非愚则诬。是故圣人救代之心未尝有异，而夷险之迹不得一尔。末代圣人行于礼教者，由救忠信之衰薄尔。若使人怀忠信，复奚假于礼法乎？

^① 杜道坚：《道德玄经原旨》卷四，《道藏》第12册，第752页。

而乱之首者，以礼防乱，但可为防乱之首尔，而非道德之化也。”^① 唐玄宗似乎意识到至德之世的远去是一个不可扭转的事实，淳朴的道德丧失后，仁义礼的社会管理功能也是必需的，是圣人重建社会秩序的必要手段。尽管它们并不能与道德的功用本身相等同，但在“代俗浇漓”之世，如果弃之不用，则是“非愚则诬”的做法。这就把仁义礼的社会管理功能放在了一定的位置上。杜光庭主张：“理国之道，政令所行，亦当宽以济猛，猛以济宽。所以政宽则民怠，令猛则民残。能以清宁之道以理天下，人无动用勤劳之事，则下民亲附，祚历延长，绵绵常存……。”^② 杜光庭认识到治国之道，宜文武并用，猛宽相济，一味的仁慈宽厚和一味的严刑峻法都是行不通的。陈景元也认为：“夫道德仁义礼，五者之体不可致诘，故混而为一。一既分矣，五事彰而迹状著，故随世而施設也”；“若乃尊道德仁义而兼用礼教者，是礼之上也，则何往而不治哉？”^③ 同样强调了礼治的功用以及仁义礼以道德为归依的观点。从这些引述中可以看出，道教在政治管理的方略和措施上，具有很强的现实主义精神，主张必须根据人类本性的参差不齐的表现，采取多种灵活有效的方法，反对固守某一种治道，这样才能保证社会的稳定。其实，这一点，早在晋代道教大师葛洪那里就已经得到了强调：“多仁则法不立，威寡则下侵上。夫法不立，则庶事汨矣；下侵上，则逆节萌矣。至醇既于浇于三代，大朴又散于秦汉，道衰于畴昔，俗薄于当今，而欲结绳以整奸欺，不言以化狡猾，委警策而乘奔马于险途，舍柁橹而泛虚舟以凌波，盘旋以逐走盗，揖让以救灾火，斩晁错以却七国，舞干戈以平赤眉，未见其可也。”^④ 葛洪这段话，实际上是为他的刑德并用的治国主张作论证。可见，道教的政治管理之道，实际上是把仁义礼法的为治功能摆在了应有的位置，给予了足够的重视。不过，道教的黄老道家传统决定了它的政治管理之道始终是把清静无为的治国原则放在中心位置，而把仁义礼法摆在辅助性的地位。唐玄宗认为：“道德无为，谓之厚实；礼义有为，谓之薄华。言圣人先道德之化，故云处厚实；后礼义之教，故云不居华薄。”^⑤ 此言道德与礼义有统一性的一面，但地位不

① 《唐玄宗御制道德真经疏》第38章，《道藏》第11册，第778页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷九，《道藏》第14册，第359页。

③ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷五，《道藏》第13册，第690~691页。

④ 《抱朴子外篇·用刑》。本文所引《抱朴子外篇》皆据杨明照《抱朴子外篇校笺》，中华书局1996年版。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》第38章，《道藏》第11册，第778页。

同，道德为“实”，为“本”，仁义为“华”，为“末”。陈景元也主张“仁义礼智皆道之用，用则谓之可道”^①；“君子以无为自然为心，道德仁义为用”^②，这与唐玄宗的主张是基本一致的。这一点，我们在后面将有详尽的论述。

第三节 民为国本 本固国宁

道教的政治管理思想继承和发扬了我国古代政治文化的优良传统，主张“治国之道，乃以民为本”^③，十分重视民众在国家、政治生活中的地位和作用，认为民众才真正是国家的主体和根基，只有这个根基稳固了，百姓的生产生活有了充分的保障，国家才可能长治久安。国之本在民，而民之本在食，因而民众的生产生活在政治管理中具有基础性地位和作用。为了保障民众的衣食之本，道教提出尚农、尚俭、均食等一系列主张，尤为重要是，道教要求统治者少私寡欲，不要横征暴敛、强取豪夺，以巩固国家之本。

一、国以民为本

本来，我国自上古时期以来的政治文化都一直强调民本问题，重视民众的生产生活问题，重视民心的向背，把安民作为政治管理的头等大事。道家道教继承了这种优良的思想传统，进一步把以民为本的政治思想传统发扬光大。道教的圣典《道德经》在阐发自己的治国之道时，主要就是站在人民的立场来议论政治（这与法家专以君主或国家的立场来议论政治有很大的不同），认为“民之饥，以其上食税之多，是以饥”（第75章），批判那种“朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文綵，带利剑，厌饮食，财货有余”（第53章）的丑恶现实，认为这是强盗头子的不道行为，主张统治者要无为无事，遵从天道，“损有余而补不足”（第77章），让人民都过上丰衣足食的生活。这就使《道德经》的治道包含了浓厚的民本色彩。以《淮南子》为代表的黄老道

① 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13册，第656页。

② 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷五，《道藏》第13册，第684页。

③ 王明：《太平经合校》，第151页。

家也十分重视政治管理中的民生问题，提倡民乃国之本。道教在其一千多年的发展历程中，一直固守着黄老道家的这种民本的思想传统，坚持以民众为国家、政治生活的根本。在道教的众多经籍中，强调以民为本的观点比比皆是，俯首即拾。例如，在道教史上极力弘扬“理身理国”传统的杜光庭，在其《道德真经广圣义》中就一再地强调“夫人，国之本也，若政烦赋重而人贫乏，则国本斯弊”^①；“生民者，国之本也。无为者，道之化也，以无为之化，爱育于人，国本固也”^②；“人为邦本，本固则邦宁；人为神主，主安则神享”^③。类似的观点在《广圣义》中还有不少。又如，唐玄宗作为帝王兼道教学者，也屡次强调治国当以民为本的观点：“夫人，国之本也。若政烦赋重而人贫乏，则国本斯弊，弊则危矣。”^④“夫人，国之本，亦神之主；若鬼神伤人则害国之本，圣人伤人则匿神之主。”^⑤玄宗还引《尚书》的观点说：“《书》曰：人唯邦本，本固则邦宁。人君务谦聚人，可谓固邦之本。”^⑥可以说，以民为本，在道教学者那里是达到了高度一致的共识。

那么道教是怎样来理解“以民为本”这个政治管理的基本原则的呢？

首先，在道家道教看来，人民是君之为君、国之为国的基础，没有了人民，国将不成其为国，君将不成其为君。在这一点上，《太平经》观点颇具代表性。《太平经》从“三合相通”，共成一治的观点出发，指出“元气有三名，太阳、太阴、中和。……人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民。欲太平也，此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑矣”^⑦。从无形的元气，到由元气所产生的天地人和人类社会，都是由阴、阳、和三个要素融合相通才能存在和发展。“男女相通，并力同心，共生子。三人相通，并力同心，共治一家。君臣民相通，并力同心，共成一国。此皆本之元气自然天地授命。凡事悉皆三相通，乃道可成也”^⑧；“三事常相通，并力同心，共治一职，共成一事，如不足一事便凶。故有阳无

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十八，《道藏》第14册，第554页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷十一，《道藏》第14册，第367页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十一，《道藏》第14册，第526页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》第75章，《道藏》第11册，第805页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》第60章，《道藏》第11册，第769页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》第39章，《道藏》第11册，第780页。

⑦ 王明：《太平经合校》，第19页。

⑧ 王明：《太平经合校》，第148～149页。

阴，不能独生，治亦绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭；有阴有阳而无和，不能传其类，亦绝灭”^①；“古者圣人治致太平，皆求天地中和之心，一气不通，百事乖错”^②。根据这种“三合相通”的普遍法则，《太平经》对人类社会的君臣民三者的关系作出了如下的说明：“古者圣人深知天情，象之以相治。故君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。天之命法，凡扰扰之属，悉当三合相通，并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也，乃天使相须而行，不可无一也。……故君者须臣，臣须民，民须臣，臣须君，乃后成一事，不足一，则三不成也，故君而无民臣，无以名为君；有臣民而无君，亦不成臣民；臣民无君，亦乱，不能自治理，亦不能成善臣民也；此三相须而立，相得乃成，故君臣民当应天法，三合相通，并力同心，共为一家也。比若夫妇子共为一家也，不可以相无，是天要道也。……是天自然之数也。”^③ 这是用夫妇子的家庭关系来比拟政治生活中的君臣民的关系。一个只有夫妇而无子女的家庭是不成其为家的，父母总是处于愁苦之中。同样，一个国家如果没有了人民，也是不成其为国的，君主何以成其为君主呢？“无民，君与臣无可治，无可理也。是故古者大圣贤共治事，但旦夕专以民为大急，忧其民也。若家人父母忧无子，无子以何自名为父母，无民以何自名为君也。故天之法，常在君臣民都同，命同，吉凶同”^④。君臣民之间是一个互相依存的整体，缺少了哪一方面，这个整体都不可能存在。“天地中和同心，共生万物。男女同心生子，父母子三人同心，共成一家；君臣民三人共成一国”^⑤。这就把人民摆在了与君、臣相辅相成的地位上，是对把民众视为被主宰、被控制对象的观点的一种反动。唐末五代道士杜光庭则用舟与水相须的譬喻来说明民众在国家政治生活中的地位。他说：“古人有言曰：君犹舟也，人犹水也。人非君不理，舟非水不行。舟水相须，不可暂失。”^⑥

其次，道教认识到人民是物质生活资料的生产者，是统治者的衣食之源，从这个角度更能体现出民众在国家生活中的主体地位。《太平经》认识到：

① 王明：《太平经合校》，第149页。

② 王明：《太平经合校》，第18页。

③ 王明：《太平经合校》，第150页。

④ 王明：《太平经合校》，第151页。

⑤ 王明：《太平经合校》，第149页。

⑥ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三十五，《道藏》第14册，第489页。

“君少民，乃衣食不足，令常用心愁苦。故治国之道，乃以民为本也。”^① 人民群众是统治者的衣食之源，人没有了衣食之养就无法活下去。从这个意义上讲，民为本，君为末，民众的存在及其物质生活资料的生产活动，是整个社会得以存在和发展的第一个前提和物质基础。“在封建社会中，人民是君的衣食供养者，又是被剥削被奴役的对象。统治者离开了人民，就无法生活，也就失去了存在的依据。在古代，就有‘民为邦本’的思想。《太平经》的‘治国之道，以民为本’，正是这一思想的继续”^②。在君民关系中，君主之所以受到民众拥戴，是因为他以道德行事，维护百姓利益，使百姓安居乐业，同享太平。《太平经》说：“国有道与德，而君臣贤明，则民从也。国无道德，则民叛也。故治国之大要，以多民为富，少民为大贫困。”^③ 在自给自足的自然经济条件下，多民则可以多生产财富，财富多了，则君臣的衣食之供更有保证；少民则生产的财富少，则君臣的衣食之供也相应减少。所以君主治国要有道德，关心民众利益，才会使民众乐于归附。《太平经》甚至认为，民众乐于归附，才是国家之宝，否则，即使君主有再多的金银财宝，也没有意义。“古者帝王未尝患财货，乃患贫于士，愁大贤不至，人民不聚，皆欲外附，日以疏少，是以不称皇天之心”^④。人民与贤士是国家的两大支柱。人民在国家中的地位和作用，在于他们是社会的物质生活资料的生产者和提供者。人民的多寡决定了一个国家的物质基础。北宋道士陈景元也指出：“夫民者，国之本也。……是以君待民而食，上资下而立。”^⑤ 可见，人民是君主的衣食之本，人民的生产活动为整个国家的存在和发展提供了物质基础。一句话，国以民为本。

二、民以食为本

道教不仅明确了国以民为本的原则，而且进一步追问安民、固本的根本何在。通过这种深层的追问，道教看到，“民之所以生者，衣与食也；事周于

① 王明：《太平经合校》，第151页。

② 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第117页。

③ 王明：《太平经合校》，第264页。

④ 王明：《太平经合校》，第128～129页。

⑤ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷十，《道藏》第13册，第722页。

衣食则有功；不周于衣食则无功”^①；“食者民之本，民者国之基也。故人君者上因天时，下尽地理，中用人力，是以群生以长，万物蕃殖”^②。也就是说，国以民为本，民以食为本。统治者想要国家安宁，天下太平，必须首先要能够满足民众的衣食等生命的基本需要，百姓不安则天下不稳。正如《太平两同书》所说：“人安者，天子所以得其安也；人乱者，天子所以惧其乱也。人主欲其己安而不念人安，恐其人乱而不思其己乱，此不可谓其智也。”^③ 任何人，从帝王到普通庶民，如果缺少衣食之养，连生命都没有保障，就更谈不上其它的一切。谭峭的《化书》对食的重要性作了形象的说明：“牛可使之驾，马可使之负，犬可使之守，鹰可使之击，盖食之所感也。弥猴可使之舞，鸚鵡可使之语，鷓鴣可使之死斗，蝼蚁可使之合战，盖食有所教也。鱼可使之吞钩，虎可使之入陷，鹰可使之触网，敌国可使之自援，盖食有所利也。天地可使之交泰，神明可使之掖卫，高尚可使之曲折，夷狄可使之委服，盖食有所奉也。故自天子至于庶人，暨乎万族皆可以食而通之。”^④ 这就表明食是生命保存的第一需要，从天子到庶人再到各种生命形式，都离不开食这个生命的最基本需要。谭峭还进一步认为，在人类社会里，仁义礼智信等道德价值和人伦秩序必须建立在物质生活的基础上，没有了衣食等物质生活上的满足，伦理道德就无从谈起，因而他提出了“食为五常之本”的观点：“君无食则不仁，臣无食则不义，士无食必不礼，民无食必不智，万类无食必不信。是以食为五常之本，五常为食之末。”^⑤ 这个思想，与战国黄老著作《管子》所说的“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”（《牧民第一》）的观点是完全一致的，都看到了衣食之需对于民众的重要性，看到了民众的衣食之足对天下长治久安的重要性。

明确了“民以食为本”的道理，道教依据其普遍“贵生”、“重生”的原则，提出了让每一个人都能得到平等的衣食之养的思想。在这方面，以谭峭《化书》、《太平经》及历代《道德真经》注的观点最具代表性。谭峭在《化书》中认为在衣食问题上的贫富悬殊是造成奢僭、战伐的直接原因，因而提

① 见徐灵府：《通玄真经注》卷七《微明》，《道藏》第16册，第709页。

② 见徐灵府：《通玄真经注》卷十《上仁》，《道藏》第16册，第721页。

③ 罗隐：《太平两同书》卷上《损益第三》，《道藏》第24册，第914页。

④ 谭峭：《化书》卷五《食化·无为》，《道藏》第36册，第309页。

⑤ 谭峭：《化书》卷五《食化·鷓鴣》，《道藏》第36册，第309页。

出“均食”的主张，认为“能均其食者天下可以治”。《太平经》则针对贫富悬殊尖锐对立的状况，痛斥那些“积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死”^①的为富不仁者，认为他们是违反天道，“罪不除也”。在物质生活资料的分配上，《太平经》主张人人皆有得到衣食之养的平等的权利，它说道：“此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独具足，此大仓之粟，本非独鼠有也，少内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。”^②这段话是说：“这些财物是天地中和所共有，用以共养人活的，谁也不能独占私有。犹如仓中的老鼠只供足食，不能独占大仓的粟为私有。这就接触到否定私有财产一个重要原则的问题。不管他有意识或者无意识，《太平经》的作者在这个问题上，他总是强调财物不属个人所有。”^③在强调物质生活资料分配上平均的同时，《太平经》也提倡人人劳动，自食其力，反对不劳而获的剥削思想。如说：“至于老长巨细，各当随其力而求衣食。”^④“天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者。”^⑤“天地乃生凡财物可以养人者，各当随力聚之，取足而不穷”^⑥。王明先生认为《太平经》中这些主张自食其力，反对剥削，攻击私有制，提倡救穷周急的思想，是墨子从小生产者立场出发主张的劳动互助、兼爱，交利等思想在早期道教社会政治思想中的复活^⑦。此外，道教学者还往往根据《道德经》第七十七章“天之道损有余以补不足”的观点来表达他们的在社会财富分配上的公平，平等的思想，如杜光庭《广圣义》说：“天道均平，有余必损，不足必与；人道反此，灭不足而奉有余。所以富室饫其珍鲜，贫者歉其藜藿，则违于道矣。哀多益寡者，《易》谦卦之象，地中有山，谦君子哀多益寡。……哀取也；减取多者，益于寡者，乃合举下抑高，亏盈益谦之义。……世人所行反于天道，减其不足奉彼有余，岂独害人，况乃违道。诛敛无已，冻馁莫哀。老君焕发圣言，愍其无告曰：孰能减己有余，卹人不足，顺天育物

① 王明：《太平经合校》，第242页。

② 王明：《太平经合校》，第247页。

③ 王明：《道家 and 道教思想研究》，第106页。

④ 王明：《太平经合校》，第34页。

⑤ 王明：《太平经合校》，第242页。

⑥ 王明：《太平经合校》，第243页。

⑦ 参见王明：《从墨子到〈太平经〉的思想演变》，载王明《道家 and 道教思想研究》。

者，惟有道之君乎？”^①。在道教中，减损有余以补不足，余财相分，周穷救急，是与天道的原则一致的，故道教在民众的衣食等物质生活资料的分配上，带有浓厚的平均主义色彩，而这种平均的理想主要是针对社会现实中的不平等和剥削压迫的现象而发的，集中表达了处于社会最底层的农民和小手工业者的社会理想。

三、民众衣食之本的保障

葛洪指出：“夫根深则末盛矣，下乐则上安矣。马不调，造父不能超千里之迹；民不附，唐、虞不能致同天之美。”^②《黄石公素书》也说：“山将崩者下先堕，国将衰者人先弊。根枯枝朽，人困国贼。”^③张商英注曰：“自古及今，生齿富庶，人民康乐，而国衰者未之有也。长城之役兴而秦国残矣，汴渠役兴而隋国残矣。”^④这就指明了民众在下，却是国家的根本；君主在上，只是枝叶。根深蒂固才能枝叶繁茂，民众殷实才能国家安宁。民众的富庶康乐，是长治久安的保证。基于这种认识，道教的政治管理，进一步思考使民众衣食富足的安民策略。要保障人民的衣食之足，首要的就要保证国家有充足的物质财富的积累，因为“民以食为天”。对此，杜道坚说：“渊有水则鱼安，国足货食则民安。水藏于渊，则鱼不脱去；货食藏于天下，则民不脱去。为人君而长一国，可以聚敛之端示乎人哉？”^⑤《洞灵真经》也指出：“所谓天下者，谓其有万物也；所谓邦国者，谓其有人众也。夫国以人为本，人安则国固。故忧国之主，务求理人之财。”^⑥这就说明了这样一个道理，安国必先安民，而安民之要，在于理财，即让国家有充足的物质生活财富。有了丰富的物质财富，则民众的生活才有保障；民众的衣食之养不乏，则国家之本固矣。那么，如何保障国家在物质财富上的富足呢？

首先，道教认为要搞好物质财富的生产活动，在这方面，道教与儒法等政治管理之道的主张一样，有“尚农”的主张。道教以农为立国之根本，以

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十八，《道藏》第14册，第557-558页。

② 杨明照：《抱朴子外篇校笺·君道》。

③ 《黄石公素书·安礼章第六》，《道藏》第27册，第434页。

④ 张商英注：《黄石公素书·安礼章第六》，《道藏》第27册，第434页。

⑤ 杜道坚：《道德玄经原旨》卷二，《道藏》第12册，第740页。

⑥ 《洞灵真经·君道篇第四》，《道藏》第11册，第561页。

商为国家的末作，因为农可以直接生产物质生活财富，而商只是转移财富，而且农的生活可以使人淳朴安宁，有利于国家的稳定，而商的生活好智多诈，不利于国家的稳定。对于这上点，《洞灵真经》有详尽的论述：“人舍本而事末则不一令，不一令则不可以守、不可以战。人舍末则其约，其产约则轻流徙，轻流徙则国家时有灾患，皆生远志，无复居心。人舍本事末则好智，好智则多诈，多诈则法令巧，法令巧则以是为非，以非为是。……古先王之所以理人者，先务农。人农非徙为地利也，贵其志也。人人农则朴，朴则易用，易用则边境安，安则主位尊。人农则童，童则少私义，少私义则公法立、力博深。农则其产复，其产复则重流散，重流散则死其处而无二虑，是天下为一心矣。天下一心，轩皇几遽之理不是过也。……古先圣王之所以茂耕织者，以为教本也。”^① 这种以耕织为本，以商为末的观点，跟《吕氏春秋》的“上农”观点完全一致。在《洞灵真经》的作者看来，务农不仅可获地利，创造出人人生活所需的物质财富，而且在思想道德建设方面也非常有利于国家的安宁，法令的推行；只要抓好了这个本，国家的根基就牢固了。所以《洞灵真经》接着说道：“冬饱则身温，夏饱则身凉；夫温凉时适，则人无病疹；人无病疹，是疫疠不行；疫疠不行，咸得遂其天年。故曰：‘谷者人之天’。是以兴王务农，王不务农，是弃人也。王而弃人，将何国哉？”^② 为了强调农桑之本的重要性，不少的道教学者把《道德经》第四十六章“天下有道，却走马以粪”理解为反战、尚农。如陈景元的解释：“却，屏去也；粪，治田也；天下有道，言时泰也。时泰则万民昌而宗庙显，宇内安而诸侯宾，四时清夷，兵革寝息，人多务本，户竞农桑，屏去走马之武功，而归治田之常业也。故天心和洽，群物乐康也。”^③ 杜光庭理解为：“君无劳民之事，民得勤而耕农，农功不妨，谷稼丰赡，故人富也。”^④ 把百姓的富庶安康建立在农桑之本的基础上，这在古代自给自足的自然经济条件下，是有依据的。农桑是生民之本，生民是国家之本。农桑之业的发展有了保证，国家的稳定和长治久安打好了基础。

其次，道教要求统治阶级省事无为，尚俭抑奢。道教学者们深深意识到，

① 《洞灵真经·农道篇第八》，《道藏》第11册，第564~565页。

② 《洞灵真经·农道篇第八》，《道藏》第11册，第565页。

③ 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷六，《道藏》第13册，第698页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十，《道藏》第14册，第518页。

如果在上的统治者的欲望膨胀，穷奢极欲，无有止境，那么社会财富生产得再多，也满足不了他们的无止境的贪欲，所以，他们一方面强调要固民之本必须保障正常的生产活动，另一方面还必须抑制人们特别是统治者的贪欲。这就要求统治阶级适当限制自己在物质欲望上的奢求，崇尚节俭之风。杜道坚指出：“国以民为本，民以食为天。国不可以无民，犹民不可以无食。民之饥，以其上食税之多，是以饥。三代之季，大槩相类，昔五伯争强，兴径役，事征伐，国禄不均，国用惟艰，田野不辟，税敛不给，又从而增羨之，民之饥也。饥则草窃奸穴，出没靡常，是以难治。非民难治，以其上之有为，上有为下亦有为。民之轻死，以其上求生之厚，所谓苦一国之民以养耳目鼻口者，神不自许，是以轻死。夫惟无以生为者，是贤于贵生，何则？养生必先之以物，然则物有余而身不养者亦多矣。若季世之法，圣人有所不取。”^① 这就说明，在上者求取无度，则国用匮乏，百姓饥寒，只好铤而走险。民不得安，则国家危殆。统治者必须要懂得：“为治之本，务在安人；安人之本，在于足用；足用之本，在于不夺时；不夺时之本，在于省事；省事之本，在于节用；节用之本，在于去骄；去骄之本，在于虚无。”^② 懂得了这个道理，统治者应当致虚守静，不烦不扰，尚俭抑奢。对此，《太平两同书》认为：“夫万姓所赖在乎一人，一人所安资乎万姓，则万姓为天下之足，一人为天下之首也。然则万姓众也，不能免塗炭之祸；一人尊矣，不能逃放戮之辱，岂失之于足？实在于元首也。……盖人君有所损益也。然则益莫大于主俭，损莫大于君奢，奢俭之间，乃损益之本也。且夫日月者，天下之至明也，然犹有不及之处尔。其俭主之理，则天下无为，天下无为则万姓受其赐，其于日月亦已大矣。豺狼者天下之至害也，犹有不伤之所尔，其奢君之理则天下多事，天下多事则万姓受其毒，其于豺狼亦已甚矣。是故古先圣君，务修俭德，土堵茅宇，绋衣羸裘，舍难得之货，掊无用之器，薄赋俭，省徭役，损一人之爱好，益万人之性命，故得天下欢娱，各悦其生矣。”^③ 这段话把“俭”的重要性说得非常明白，强调君主之“俭”对天下百姓之“安”的重要性。君主尚俭，则臣民效之，天下有余。谭峭的《化书》甚至把“俭”视作仁义礼智

① 杜道坚：《道德玄经原旨》卷四，《道藏》第12册，第756页。

② 见徐灵府：《通玄真经注》卷九《下德》，《道藏》第16册，第715页。

③ 罗隐：《太平两同书》卷上《损益第三》，《道藏》第24册，第914页。

信之宗，认为“俭可以为万化之柄”^①，“俭为五常之本”^②，“俭者均食之道也，均食则仁义生，仁义生则礼乐序，礼乐序则民不怨，民不怨则神不怒，太平之业也”^③。唐末五代道士杜光庭也谈及“俭”在政治治理中的重要性他说：“俭啬则财丰，财丰则惠普，普施其惠可谓广矣。人君俭以临御，则朝无雕丽之奢，野无箕歛之弊，恩惠日以广，德教日益张，固无民饥力匱之患矣。”^④元代道士杜道坚则批判了统治者穷奢极欲的强盗行为，他说：“上不生事则民安，民安则国治，所谓无怠无荒，四夷来王，……衣取其蔽体可也，何必服文采？佩取其安常可也，何必带利剑？饮食取其实腹，何必膏粱而取饕？财货取其适用，何必珍宝而有余？此皆无益于生，有害于治。是谓为盗而夸富于人，非圣人之道也。”^⑤本来，道教圣典《道德经》就曾把“俭”作为治身治国的“三宝”（见《道德经》第67章）之一，儒、墨两家的政治管理之道也崇尚“俭”，特别是墨家思想处处强调“因其国家，去其无用之费，足以倍之”（《墨子·节用上》），“诸加费不加于民利者，圣王弗为”（《墨子·节用中》）。道教的政治管理思想，可以说把上述尚俭的思想传统都发扬光大了，把“俭”对民众的生存、国家的巩固的巨大作用阐述得更具体更生动了。

总之，道教的政治管理思想，继承和发扬了我国古代“以民为本”的优秀政治文化传统，主张国以民为本，民以食为本，而在如何保障民众衣食之本的问题上，既注重物质生活财富的生产和创造而提倡“尚农”，又注重“尚俭”的优秀传统，要求人们特别是在上的统治者无为省事，尚俭抑奢，从而使民众生产生活之需有充分的保障。这反映了道教极度关心天下民生的救世情怀。

第四节 因任自然 无为而治

因任自然，无为而治，是道家道教政治管理之道的核心原则，也是它与

① 谭峭：《化书》卷六《俭化·化柄》，《道藏》第36册，第311页。

② 谭峭：《化书》卷六《俭化·损益》，《道藏》第36册，第313页。

③ 谭峭：《化书》卷六《俭化·太平》，《道藏》第36册，第310页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十五，《道藏》第14册，第541页。

⑤ 杜道坚：《道德玄经原旨》卷三，《道藏》第12册，第747页。

其他学派的管理思想相区别的主要标志。道教在黄老道家的思想传统基础上，对“无为”的原则作出了积极性的阐释与发挥，强调因应自然规律而治，任民性、民心而治，使之自足于其淳朴清静之性，反对不顾民性的强作妄为和苛政繁令，提倡宽刑简政、不烦不扰，使百姓都能得到自由的生存和发展。

一、道教对“无为”内涵的积极性阐释

在道家阵营里，最先根据天道自然的原则而提倡人道“无为”并把“无为”作为最基本的政治管理原则加以阐述的，是老子及其《道德经》。“无为”的观念，也通常称作“自然无为”。“‘自然’，常是对天地的运行状态而说的；‘无为’，常是对人的活动状况而说的。‘无为’的观念，可说是‘自然’一语的写状。‘自然’和‘无为’这两个名词可说是二而一的。老子说：‘道常无为而无不为’。（三十章）这个顺任自然的‘无为’之‘道’，老子将它从形而上的境界落实到政治的层面上。除了三十七章中以‘无为’来描述‘道’以外，其他《老子》书上凡是谈到‘无为’的地方，都是从政治的立场而发的”^①。老子所说为“无为”，并不是什么都不做，绝对的不为，而是有两层含义，其一，是要为得少一些，不要为得太多太滥。因为政治上社会上的许多问题并不是统治者管理得不多，而是管理得太多的结果。管理得太多，其结果是“反者道之动”（《道德经》第40章），反而把事情弄糟了，统治者应该相信老百姓有能力去解决自己的问题而不要过多的给予干预。其二，是不要强作妄为的意思，也就是“辅万物之自然而不敢为”（《道德经》第64章），顺应万物的自然本性去辅助它、帮助它发展和成功，而不要不顾事物的本性去胡作非为。所以我们可以说：“所谓‘无为’，并不真的就是要求管理者无所作为，放弃管理的责任，而是‘为无为’，行‘无为之为’。所谓‘治大国，若烹小鲜’。鱼还是要吃的，但煎鱼时不要胡乱翻动，否则只能吃烂鱼，国还是要治的，但治国时切忌胡作非为，否则只能把国家搞糟。用‘无为’的手段达到‘有为’的目的，这才是老子‘无为’管理思想的真髓”^②。可见，老子倡导的“无为”并不是一个消极的概念，而是一个积极的概念。

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，第31～32页。

② 黎红雷：《人类管理之道》，商务印书馆2000年版，第80页。

如前所述，黄老道家的“君人南面之术”，主要从积极的方面去发挥了早期道家的“无为”观念（参见第一章第三节），强调因任事物的自然本性去为，就是“无为”，具有把尊重事物的客观规律性与发挥人的主观能动性结合起来，追求合规律性与合目的性相统一的特点。道教的政治管理之道，沿着黄老道家的思想轨迹，继续从积极的方面把“无为”之旨引向深入化具体化。道教经典《通玄真经》借老子之口述“无为”之意曰：“所谓无为者，非谓其引之不来，推之不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，捲握而不散，谓其私志不入公道，嗜欲不挂正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，曲故不得容，事成而身不伐，功立而名不有。……因高为山，因下为池，非吾所（谓）为也。”^①这段话可从三个方面来理解：其一，无为并非什么也不做，并非绝对无所作为，无为只是一种达成有为目的的手段和策略，所以作者强调“非谓其引之不来，推之不去”；其二，无为是一种因事物的自然本性而为，不要强作妄为，不允许“私志”、“嗜欲”容于其间，是“循理而举事，因资而立功，推自然之势”而为，强调尊重事物发生发展的规律和事物的本性。所以道教特别强调“因”的意识，“因”即因任、顺应事物的本性和规律，只要“循理”、“因资”就能“举事”、“立功”，也就是“无为而无不为”的意思。因循事物的本性和规律去做，就没有不成功的，所以说是“无不为”。《通玄真经》卷六也说：“因高为山，即安而不危；因下为池，即渊深而鰲归焉。”^②能“因”，就可以避免胡作非为。所以我们看到《通玄真经》在阐述“无为”之旨时，一再强调“因”的意识：“故天下之事不可为也，因其自然而推之；万物之变不可救也，秉其要而归之。是以圣人内修其本，而不外饰其末，厉其精神，偃其知见，故漠然无为而无不为也，无治而无不治也。所谓无为者，不先物为也；无治者，不易自然也；无不治者，因物之相然也。”^③其三，圣人治国，能因任事物的本性和规律，那么事情没有不成功的。但是，事情办成了圣人并不将最终的成果占为己有，即所谓“事成而身不伐，功立而名不有”，也就是老子所说的“功成事遂，百姓皆谓：我自然”。这是一种最高的管理境界，也是圣人效法自然之道而具有的一种“玄德”。对“无为”的这种理解，与司马谈在《论六家要旨》中对道家宗旨的

① 见徐灵府：《通玄真经注》卷八《自然》，《道藏》第16册，第713页。

② 见徐灵府：《通玄真经注》卷六《上德》，《道藏》第16册，第701页。

③ 见徐灵府：《通玄真经注》卷一《道原》，《道藏》第16册，第675页。

归纳是一致的，却比后者说得更明确而具体。

对“无为”之旨的这种理解和阐述，在众多的道教学者那里几乎达成了共识，他们通过梳理、诠释道家的“无为”观念，来表达自己对“无为而治”的管理原则的一贯立场。杜光庭引《淮南子》来陈述“无为”之旨说：“无为之理，其大矣哉！无为者，非谓引之不来，推而不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，捲握而不散也，谓其私志不入于公道，嗜欲不枉正术，循理而举事，因资而立功，事成而身不伐，功立而名不有。……圣人之无为也，因循任下，责成不劳，谋无失荣，举无遗事，言为文章，行为表则，进退应时，动静循理，美丑不好憎，赏罚不喜怒，名各自命，类各自用，事由自然，莫出于己，顺天之时，随地之性，因人之心。是则群臣辐辏，肖与不肖各尽其用，君得所以制臣，臣得所以事君。此理国无为之道也。”^① 杜光庭这段话，除表述了《通玄真经》的“无为”之旨以外，还论及“无为”原则在君臣、君民关系中的运用即“循名责实”的管理原则，把道家的“无为”之道阐释得更详尽而具体。陈显微则把“无为”之道的“因任”意识作了专门的阐述。《文始真经》有曰：“关尹子曰：圣人之治天下，不我贤愚，故因人之贤而贤之，因人之愚而愚之；不我是非，故因人之是而是之，因人之非而非之。……所以尧舜禹汤之治天下，天下皆曰自然。”^② 陈显微对这段话作了如下阐释：“天无为而万化成，圣人无为而天下治，圣人何心哉？人徒见乎制礼作乐，理财御侮，立法制器，周济曲成而不遗，将谓圣人物物思之，事事计之，而以一己之智力当天下之事物也。殊不知圣人本之以谦，含之以虚，行之以易，变之以权，因人之贤而贤之，因人之愚而愚之，因是是之，因非非之，不以古今而先后其心，不以内外而轻重其事，而以天下治天下也。天下归功于圣人，圣人不自以为功而任功于天下。是道也，尧舜禹汤得之，故皆曰自然。”^③ 这就是说，圣人因任自然无为之道，排除了私志、嗜欲的干扰，故能因其所贤而贤之，因其所愚而愚之，因其所是而是之，因其所非而非之，完全顺应事物的自然本性，就能无为而治天下。圣人能体道自然，无为无心，所以天下大治却不自以为有功而生起占有的意欲。元代道士杜道坚在阐释“无为”之道时，专门强调了因任客观规律而为的意思，并把政治管

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷八，《道藏》第14册，第354~355页。

② 见陈显微：《文始真经言外旨》卷三《三极篇》第1章，《道藏》第14册，第702页。

③ 陈显微：《文始真经言外旨》卷三《三极篇》第1章，《道藏》第14册，第702页。

理中的君臣，上下关系说成是客观规律的体现。杜道坚说：“道常无为而无不。道有当为、有不当为之常理，不为其所不当为，而为其所当为，则春春而夏夏，阴阳不忒，不待言而四时行，品物亨道。一反常，则沴气乃作，四时乖和，品物伤矣。君道亦然，侯王若能体道之道而守君之当为，不为君之所不当为，则君君而臣臣，厥分罔差，君不言而百官正，万物将自化矣，社稷人民，莫不各安厥分，为所当为，不为所不当为矣。”^① 这里，杜道坚把当为而为之，不当为则不为之视作“无为”，并以“春春”、“夏夏”的自然规律来解释之，就说明他是把遵循自然规律和法则的“为”当成是“无为”，而把违反自然法则的“为”视作“有为”，含有“无为”即遵从规律性而为的意思，这与《通玄真经》所言“因高为山”、“因下为池”、“推自势之势”是一致的。

总之，道教对“无为”的基本原则作了积极性的阐释和发挥，强调遵从事物规律和本性去行动，不要把人为的主观成见、私心杂念渗入其间，强调因循意识。这样，事情成功了，又不会对事物的自然本性造成伤害。从这里可以看到道家的“无为”观念在道教中的继续和发展。

二、因任民性，各得其安

道教根据“自然无为”的管理基本原则，主张在社会、政治管理上要因任民性、民心，无为而治，使人人各得其性，各安其性、各乐其性，都得到充分而自由的发展。

道教早期经典《太平经》强调，万物（人）皆各有其性，顺应其性的政治治理才是合理的和有成效的。“圣人之教，非须鞞揣擎而成，因其自然性立教。帝王所以能安天下者，各因天下之心而安之，故得天下之心矣”^②；“天地之性，万物各有其宜。当任其所长，所能为，所不能为者，而不可强也。万物虽俱受阴阳之气，比若鱼不能无水，游于高山之上，及其有水，无有高下，皆能游往；大木不能无土，生于江海之中。是以古者圣人明王之授事也，五土各取其所宜，乃其物得好且善，而各畅茂，国家为其得富，令宗庙重味

^① 杜道坚：《道德玄经原旨》卷二，《道藏》第12册，第740页。

^② 王明：《太平经合校》，第725～726页。

而实，天下安平”^①。这就说明，治国必须使万物（人）各得其性，各处其宜，犹如让鱼游于江海，使木生于沃土一样，不得反其性而为之，使鱼游于高山，让木生于江海。“因其天性而任之，所治无失者也”^②。道教这种因任意识在道教的诸多经典中得到了普遍的倡扬。《鹖冠子》说：“田不因地形，不能成谷；为化不因民，不能成俗。”^③又说：“为成求得者，事之所期也。为之以民，道之要也。唯民知极，弗之代也。此圣王授业，所以守制也。”^④对于这段话，陆佃注曰：“民之所未安，圣人不强行；民之所未厌，圣人不强去。夫因人而不自任者，天也。民实知极，圣人岂侵越而代之。”^⑤看来，百姓最了解自己需要什么，不需要什么，治国者没有必要以自己的好恶强加于百姓身上，而要因民之好恶而治之，这就是所谓“民实知极”吧。《通玄真经》也一再强调：“圣人之牧民也，使各便其性，安其居，处其宜，为其所能，周其所适，施其所宜。如此则万物一齐，无由相过。天下之物，无贵无贱。因其所贵而贵之，物无不贵；因其所贱而贱之，物无不贱。故不尚贤者，言不放鱼于木，不沉鸟于渊。昔尧之治天下也，……其民导者，水处者渔，林处者采，谷处者牧，陵处者田。地宜其事，事宜其械，械宜其材。”^⑥又说：“老子曰：以道治天下，非易人性也，因其所有而条畅之。故因即大，作即小。古之渎水者因水之流也，生稼者因地之宜也，征伐者因民之欲也。能因则无敌于天下矣。物必有自然，而后人事有治也。故先王之制法，因人之性而为之节文。……因其性，即天下听从；拂其性，即法度张而不用。”^⑦《通玄真经》的作者，可谓把因人之性、因物之性而治的道教“无为”原则阐发得淋漓尽致了，强调“能因则无敌于天下”，这与老子所言“无为而无不为”有异曲同工之妙。“因”的意识在政治治理中的地位和作用如此，难怪《通玄真经》一再申说：“地广民众，不足以为强；甲坚兵利，不可以恃胜；……乘时势，因民欲，而天下服”^⑧。我们可以说，道教“无为而治”的政治

① 王明：《太平经合校》，第203页。

② 王明：《太平经合校》，第206页。

③ 《鹖冠子·天则》第四，《道藏》第27册，第206页。

④ 《鹖冠子·天则》第四，《道藏》第27册，第206页。

⑤ 《鹖冠子·天则》第四，《道藏》第27册，第206页。

⑥ 见徐灵府：《通玄真经注》卷八《自然》，《道藏》第16册，第711页。

⑦ 见徐灵府：《通玄真经注》卷八《自然》，《道藏》第16册，第711~712页。

⑧ 见徐灵府：《通玄真经注》卷九《下德》，《道藏》第16册，第718页。

管理原则的基本精神，就是因任民性而治，使百姓各得其性，各处其宜，各乐其安。

道教这种因任民性，民心而治的政治管理原则，一方面有消解和反对统治者的独断意志和专断行为的扩张，阻止他们对于百姓生存权利的胁迫和侵犯的意义，另一方面也有尊重和保护个体的差异性和特殊性，让每个人都能得到自由而健全的发展的意义，这就是道家（特别是庄子）一贯倡导的物无贵贱、物无尊卑，只要能各足其性就是幸福。这就把个人的生命存在和人格独立放在了最高的价值上，充分反映出道教的政治管理，是以现实生活中的每一个具体的人的自由发展为鹄的，而不是以抽象的群体来消解和泯灭了个体的存在及其价值。从这里，我们可以再一次感受到道家道教对每一个生命的深层关爱与尊重。

不过，道教虽然重视个体的自由发展，希望人人有自足于自己的本性而带来的幸福，但并不轻视和放弃人的共性存在的需要。毕竟，人之所以为人，有其共同的普遍的人性一面，有着共同性的需求，那就是为了维持生命存在所必需的一些需求及满足。这可说是民性，民心的共同方面。这个问题能否得到较好的解决，直接关系到国家的根本是否牢固的问题，因为国以民为本，民以食为本。有鉴于此，道教所提倡的因任民性，无为而治的政治管理原则，把满足百姓的衣食色等方面的基本需要也纳入其无为而治的范畴之中加以强调。《鶡冠子》说：“凡可无学而能者，唯息与食也。”^①“所谓人者，恶死乐生者也。”^②这是说，乐生恶死是人与生俱来的天性，而为了维持生命的存在，饥者欲得食，寒者欲得衣，劳者欲得息，这也是人的自然天性，是不需要学习而天然具有的本性。在上的统治者因任民性而施无为之政，首先就要使饥者能得食，寒者能得衣，劳者能得息。所以，《鶡冠子》认为：“列地而守之，分民而部之，寒者得衣，饥者得食，冤者得理，劳者得息，圣人之所期也。”^③《洞灵真经》则指出：“人之情欲生而恶死，欲安而恶危，欲荣而恶辱。天下之人得其欲则乐，乐则安；不得其欲则苦，苦则危。”^④从这里可以看出，道教似乎已经看到了人的需求是有层次性的，有衣食等最基本的需要，

① 《鶡冠子·道瑞》第六，《道藏》第27册，第209页。

② 《鶡冠子·博选》第一，《道藏》第27册，第203页。

③ 《鶡冠子·天则》第四，《道藏》第27册，第204页。

④ 《洞灵真经·政道篇第三》，《道藏》第11册，第559页。

有安全的需要，也有追求受人尊敬的需要。民众的这些情、欲能得到满足则安乐，得不到满足则痛苦。在谈到这种人人自足于其本性的满足时，《洞灵真经》描述道：“冬饱则身温，夏饱则身凉。夫温凉时适，则人无病疹；人无病疹，是疫疠不行；疫疠不行，咸得遂其天年”^①。人人自足于其性，就能得享天年，得享天年就能充分地享受生命的欢乐。

不过，道教主张，人人自足于其性，得享天年和快乐，是完全自然而然的事情，老百姓自己就有能力去实现这一切。这正如《庄子》所说的，民有常性，耕而食，织而衣，同乎无知，同乎无欲，素朴而自得其性，这其中并不需要什么主宰者来操纵和主导这一切。统治者做的，只不过是顺应百姓的这种自然之性而不要随意干涉和胡乱主宰罢了。对此，林希逸说道：“我若无为于上，而天下之人日出而作，日入而息，自得其乐，如万物之炊累然，又何用我容心以治之？”^② 杜光庭把这个意思说得更深入而具体：“圣人之于万物也，万物自古而固存，岂待为之而后存哉？物自得其生育动作也。爰游爰豫，《太玄经》之词，言上既无为，其下自遂，故闲暇也。击壤者，壤，土地也。《庄子·马蹄》篇云：‘赫胥氏之时，民含哺而嬉，鼓腹而游也，不知帝力者’。王充《论衡》曰：‘尧之为君，荡荡乎，人无得而名，有年五十者击壤于路，鼓腹而游，歌曰：凿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息，帝力何有于我’？此众庶之忘圣功也。”^③ 可见，道教主张的因任民性，无为而治的治道，是一种君民、上下相忘于江湖、相忘于道术而各适其性、各得其乐的美好社会。

三、无为简政，不烦不扰

《道德经》说：“圣人无常心，以百姓心为心。……圣人在天下，歙歙焉，为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”（第49章）这就是说，有道的圣人没有私心，收敛自我的意欲，以百姓的心为心；然而百姓之心，总是希望得其欲，安其生，遂其性，圣人因任民性，兴无为之政，从其所欲，适其所求。这样治理的结果，使人心思化归于纯朴，百姓都专注于他们自己的

① 《洞灵真经·农道篇第八》，《道藏》第11册，第565页。

② 林希逸：《南华真经口义》卷十三《在宥》，《道藏》第15册，第755页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷七，《道藏》第14册，第349页。

耳目，圣人使他们都回复到婴孩般淳朴天真的状态。这也就是《洞灵真经》所说的“冬饱则身温，夏饱则身凉”，人人得以遂其天年，《庄子》所讲的“含哺而熙，鼓腹而游”，同乎无知，同乎无欲，素朴而自得其性。这些描述，都反映了人人自足于其天性的理想社会状态。在道教看来，这种社会状态正是人的先天的纯真、清静的本性的体现。这与一个婴孩所具有的那种天生的天真烂漫是相似的。道家和道教都认为人的与生俱来的本性是单纯的、天真的、淳朴的，道教把这种状态叫做“正性清静”，并主张理想的政治管理，就应当使人人都保守或复归于这种本有的纯真之性，他们通常把这称作复归于朴，复归于婴儿。

可是，道教意识到，人人所具有的这种先天的淳朴之性是很容易被遗失或遮蔽的。人的这种淳朴至真之性丧失掉以后，人们不再自足于性分所带来的生命之乐，往往越分追逐名利，给自己的精神和肉体都带来极大的伤害。人的清静正性的丧失，根源何在呢？从政治管理的角度讲，道教认为主要在于各种有为之政对人的淳朴至真之性的搅扰。正如《通玄真经》所言：“日月欲明，浮云盖之；河水欲清，沙土秽之；丛兰欲修，秋风败之；人性欲平，嗜欲害之”^①。统治者所实施的有为之政是多种多样的，有纯粹为一己之私、满足于自己穷奢极欲的生活而实行的扰民、坑民之政；有以尚贤、尚智而引发人们争斗之欲的有为之政；有以仁义礼相标榜而实质上欺世盗名的有为之政；也有因良好的动机而产生不良的结果的有为之政等等，不一而足。各种有为之政，一方面把人民逼到了痛苦、饥饿和死亡的边缘，使得民不聊生，铤而走险；另一方面也使人们丧失本有淳朴天真，陷入为名为利的相互倾轧和争斗之中。总之，有为之政的结果，便是大道沦丧，人性失真，人们不再有自足于本性的幸福和欢乐。基于这种认识，道家和道教反对各种有为之政，而主张“无为”之治，简易之政。实施“无为”之治、简易之政的主体当然是在上的统治者（管理者）。“无为”、简易之政的实施主要通过以下几方面体现出来：

首先，“无为”之政的总的原则就是老子提倡的“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”（《道德经》第57章）。对这段话，可从两个方面来理解：其一，“无为”的主体主“我”，即在上的统

^① 见徐灵府：《通玄真经注》卷六《上德》，《道藏》第16册，第701页。

治者，“无为”之政的关键在于统治者必须“无为”、“好静”、“无事”、“无欲”。“事实上‘好静’‘无事’‘无欲’就是‘无为’的写状。‘好静’是针对于统治者的骚乱搅扰而提出的；‘无事’是针对于统治者的烦苛政举而提出的；‘无欲’是针对于统治者的扩张意欲而提出的。可知‘好静’‘无事’‘无欲’都是‘无为’的内涵。如果为政能做到‘无为’，让人民自我化育，自我发展，自我完成，那么人民自然能够安平富足，社会自然能够和谐安稳”^①。其二，“我”即统治者要从“天地不仁，以万物为刍狗”的天道自然观出发，刍狗百姓，任其自为，相信百姓完全能够“自化”“自正”“自富”“自朴”，相信他们完全有能力去解决自己的问题，并不需要“我”去从中干预，更不需要我去横加主宰和控制。“我”能做的，顶多不过是从旁加以辅助罢了。对百姓生活的过多的搅扰是不符合天道自然的原则的，正所谓民有常性，耕而食，织而衣，日出而作，日入而息，帝力于我何有？陈景元指出：“我无为承天，无所改作，民遂其生，其俗自化也；我无事骚扰，节用俭啬，民厚其业，其家自富也；我安静不言，澹泊自守，民挹无知，其俗纯正也；我无欲冲虚，去华崇本，民无夸企，其性自朴也。苟有为有欲而望致民于富寿之域，吾未见其可也。”^②唐玄宗也谈及“无为”的重要性，他说：“夫圣人之德，不尚伎巧；体道之主，所贵无为。无为之为，无所禁忌，下化上之无为，故云而民自化；上无赋敛，下不烦扰，耕田凿井，家给民足，故云而民自富。人生而静，天之性也；上好安静而无以动摇，及下被君德，率性而自正也。人君诚能内守冲和，外无营欲，则不之惑化，自淳朴也。”^③“无为”之政的重要性、必要性如此，故杜光庭主张：“以道以德为有国之基，无事无为乃聚人之本；及其有事，不足安民，但有叛离，故难怀聚也。秦皇法严而人叛，以一统致亡；汉武令峻而刑烦，故三边起怨。”^④可见，道教主张的“无为”之政，主要是要消解统治者对民众生活的占有欲、主宰欲和各种强作妄为，限制他们的自我膨胀，因为这些“有为”之举的存在，足以威胁和破坏百姓的自由与安宁。

其次，统治者作为实施“无为”之政的主体，应该从各方面入手以消除

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，第33～34页。

② 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷八，《道藏》第13册，第707页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第57章，《道藏》第11册，第794页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三十六，《道藏》第14册，第495页。

各种“有为”之政带来的危害，这主要是从以下若干方面入手：其一，统治者务必消除自己的贪欲，知足知止。统治者如果不能寡欲知足，则悉天下以奉一人，犹嫌不足；如能知足常乐，则上行下效，天下有余，杜道坚《道德玄经原旨》指出：“圣人在上，为民师表，天下取法焉。上之所好，下必从之，犹风云之于龙虎，水火之于湿燥，不待召而应也，故凡虚华不实，害于民生者，去而弗取。知五色之炫耀，盲人之目，则不得华饰而守纯素；知五音嘈杂，袭人之耳，则不事淫哇而守静默；知五味肥浓，爽人之口，则不事珍馐而守淡泊；知田猎驰骋，狂人之心，则不事般游而守安常；知贵货难得，妨人之行，则不事世宝而守天爵。是五者皆目前之侈靡，荡摇真性，无益民生，非实腹、固本、悠久之道也。是以圣人为腹之实，不为目之华，故去彼取此而躬行俭约，为民之劝，将使天下自化，人各自足，无外好之夺，天下治矣。”^① 治国者如果不抑制自己欲望的过度膨胀，则必有扰民之政。对此，朱元璋认为：“善治天下者，务不奢侈，以废民财而劳其力焉。若奢侈者，必宫室台榭诸等徭役并兴，擅动生民，农业废而乏用国危，故设以烹小鲜之喻，为王者取天下之式。”^② 其二，统治者不仅自己要寡欲知足，为民表率，还要尽力消除各种可欲的对象，以打消人民的争尚之心，使其心不为可欲所乱。这些可欲的对象是多种多样的，比如财货、智巧、荣誉、地位乃至儒墨倡导的仁、义、礼与尚贤、兼爱等价值追求，这些都是人们汲汲追求的对象。但是对这些可欲的对象追求，往往使人丧失真我的存在，人们在追逐这些对象的时候，往往是“人为物役”。道家道教主张尊道而贵德，反对把这些东西当成价值目标来加以追求。朱元璋指出：“上古圣君道治天下，安民而已，岂有将货财声色奇巧以示天下，使人明知？若民明知财货声色奇巧，君好甚焉，则争浮利、尚奇巧之徒盈市，朝朝皆弃本以逐末矣。所以有德之君，绝奇巧、却兴财而远声色，则民不争浮华之利，奇巧无所施其工，皆罢虚务而敦实业，不数年，淳风大作，此老子云愚民之本意也，非是痴民。”^③ 朱元璋这段话，意在消除财货声色奇巧等可欲对象，使民重农桑之本。杜道坚指出：“凡假圣智以惊愚俗，假仁义以舞干戈，假巧利以启盗贼者，则绝而弃之，使民安其

① 杜道坚：《道德玄经原旨》卷一，《道藏》第12册，第730~731页。

② 《大明太祖高皇帝御注道德真经》，《道藏》第11册，第709~710页。

③ 《大明太祖高皇帝御注道德真经》，《道藏》第11册，第711页。

居，地利百倍，家足其用，民复孝慈，盗贼何有哉？”^① 杜道坚这里所主张的是要弃绝假圣智仁义而欺世盗名，弄得天下大乱，民不聊生的有为政治，揭穿了许多所谓“圣人之徒”、“仁义之君”的自私自利的丑恶面目。在道教看来，凡是不合于人的自然之性，足以兴浮华巧智、伪诈和乱天下的“有为”之政，统统都应该绝弃，这样，社会风气才会归于淳朴。其三，道教主张废弃烦政苛法，崇尚简易之政，前者是烦民扰民的“有为”之政，后者是因任民性的“无为”之政。杜光庭主张“政简则人淳，人淳则务省，务省则刑法不用、赏劝不劳，君拱然而任贤臣，因循而顺物国泰。无为之理，渐于兹乎？苛者，法细而急也；暴者，不令而刑也。夫先令而后刑，民知数矣；法简而事缓，民知禁矣。苟犯其禁而后加刑，见刑一人而千万人惧也；朝令夕刑，民未知法，得非暴乎？况不令而刑害人甚矣。……政刑则民乱，民乱则国残，凋弊之事渐于兹也。《素书》曰：国将衰者，人先弊；根枯则枝朽，人困则国残。固当宽政养人而康其国也”^②。这是主张宽刑简政，注重道德教化，反对不教不杀的野蛮政治。《通玄真经》借老子之口说道：“法烦刑峻，则民生诈，上多事则下多态，求多即得寡，禁多即胜少。以事生事，又以事止事，譬犹扬火而欲使无焚也；以智生智，又以智备之，譬犹挠水而欲求其清也。”^③ 以严刑峻法为治，只一种“以事生事”、“以智备智”的做法，是挖肉补疮，治标不治本。以自然无为为治，犹如归鸟于林、沉鱼于渊，可使各得其所。简易之政、无为之政才是最有效的最合理的治道。其四，道教主张统治者要顺从天道，功成身退，不占有，不主宰，不自居其功，不把天下视作一己之私。“所谓天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失”（《道德经》第29章）。“执”和“为”都是自居其功，自为主宰的意思，都是“有为”的表现。道教主张治国者在功成、名遂之后，不要自我膨胀，居功自傲，尸位其间，因为含藏收敛，才符于自然之道，才是长久之道。在这方面，自然之天道是治国者所效法的榜样。杜光庭指出：“道能生物，不恃为有；而物禀道之功，道亦不矜其力。德以养物，不矜其功，而物禀德之力，德亦不恃其有。道生物而不为有，德畜物而不为功，道德长于物而不为主，故能常为物所尊贵。人君化育万物，不伐其

① 杜道坚：《道德玄经原旨》卷一，《道藏》第12册，第733页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷四十，《道藏》第14册，第519页。

③ 见徐灵府：《通玄真经注》卷五《道德》，《道藏》第16册，第698~699页。

能，施及四海不求其报，泽普天下不矜其恩。让德于天，推功于物，超然其心，不以九重为贵，故保其社稷，享福无穷矣。”^① 圣人效法道德，对万物生之、畜之、长之、育之、成之、熟之、养之、覆之，而生而不有，为而不恃，长而不宰，处无为之事，行不言之教，一任万物之自化，这就是最大的恩德。一有主宰之意，便落入“为之”、“执之”的“有为”之政，非长久之策。

第三，“无为”之政得以实施的结果是百姓的“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”，表现为《道德经》中所描绘的“小国寡民”状态和《庄子·马蹄》篇中所描写的“至德之世”。《道德经》说道：“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”（第80章）。《马蹄》篇描述“至德之世”说：“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，山无溪隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，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；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣”。道教人士认为《老子》的“小国寡民”与《庄子》的“至德之世”，都表达和体现了道教所追求的自然无为，民风淳朴，人人自足于其本性，知足常乐的社会政治理想，所以他们常用“小国寡民”与“至德之世”的说法来互相印证，杜光庭就是其中的典型代表。《道德真经广圣义》解《道德真经》第八十章曰：

“国小则易理，民寡则易宁；虽设官司，亦无宰执；君臣循分，外无贪益之求；人庶怀淳，俱臻易简之道。若大国能循斯法，自然天下无为矣。”“易理之境，易宁之民，怀淳素之风，各全其性命，无贪求之志，肯慕于播迁乎？所谓安其居，乐其俗，人至老死不相往来，斯大道云至矣。”“剡木为舟，以济于水；斫轮为舆，以通于陆，盖适远之用也。国小地狭，既无乘泛之劳；遂性端居，岂有盘游之事？故无所所乘之矣。山无溪隧者，溪，径也；隧，穴道也。《庄子·马蹄》篇曰：‘至德之世，其行填填，其视颠颠，山无溪隧，泽无舟梁，万物群生，连属其乡，禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥，恶乎知君子小人哉？’是谓素朴之代矣。”“君既无

^① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三十七，《道藏》第14册，第502页。

为，臣惟朴素，内无离叛，外绝寇仇。虽有甲兵，复何陈用？行人心通玄然，道合正真，嗜好不惑于心，繁华不乱于目。虽有科戒，诂假研寻，斯固洞达生智，不在修而后得，亦犹民化淳和，无烦备武尔。”“以道德之主，牧淳朴之人，无水劳迁徙之劳，无甲兵攻取之事，则结绳之理犹谓其繁。《系辞》之文，具如疏解。夫上古未有书契，先于结绳；书契即兴，结绳遂息。今使有为之代，多事之民，怀道食和，却归淳素，故云复结绳尔。”“充身适口，不尚珍华也。《尚书》天子王公皆有玉食，夫锦者五彩相鲜，女工精巧，服之则过度，制之则劳人。况衣在蔽形，所以御寒燠也；食则充口，所以济饥乏也；温饱即适，冻馁不侵，足以安其身而乐其性，何在绮丽珍羞乎？”“普洽淳和，故安其居而乐其俗也。”“君无境上之会，民无身外之求，虽接风烟，何烦来往？在身则各安其分，外绝贪求；于国则各畅其生，民无劳役，乐道顺性，道之至乎？”^①

有人认为，道家道教所向往的“小国寡民”和“至德之世”是要退回到远古时期的原始状态中去，其实这是一种表面上的看法。从上述引可以看出，道教理想中的社会，有各式各样的器皿以备生活之用，有车、船、有甲兵，还能“甘其食，美其服”，也有君主和政府机构的存在，处于这种状态中的社会显然不是原始社会可以比拟的。用陈鼓应的话来说：“‘小国寡民’乃是基于对现实的不满而在当时散落农村生活基础上所构幻出来的‘桃花源’式的乌托邦。在这小天地里，社会秩序无须镇制力量来维持，单凭各人纯良的本能就可相安无事。在这小天地里，没有兵战的祸难，没有重赋的逼迫，没有暴戾的空气，没有凶悍的作风，民风淳朴真质，文明的污染被隔绝。故而人们没有焦虑、不安的情绪，也没有恐惧、失落的感受。这单纯朴质的社区，实为古代农村生活理想化的描绘。”^②显然，这种社会，是政府的统治作用发挥得最少，政府对人民生产生活的干预最少的社会。在这种社会里，君主垂拱无为，他的存在只是一个象征性的符号而已，人民都能顺着自己的纯朴天性去从事生产生活，丝毫也没有感受到来自政府的压力和干预的存在，人人都淳朴天真，知足常乐。在这种社会里，人与自然万物和谐共生，无有伤害，人与人之间和睦相处，公正而又公平，没有尔虞我诈与相互争夺，人人欲望

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷五十，《道藏》第14册，第562～564页。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，第360页。

简单、宁静和平、自由自在、身心健康。这就是道家道教一直向往的“太平”盛世。

第五节 仁义法度 辅以为治

司马谈《论六家要旨》评说黄老道家“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，说明黄老的治道，既坚守着自身的自然无为的核心理念，也广泛地吸收和融合了儒、墨、名、法和阴阳五家的思想优点，表现出极强的开放精神、包容精神和因任时势的应变精神。“从黄老道家或称黄老道教的角度看问题，这五家虽然各有偏颇，但对于治国，也都各有自己的作用，因而不可废弃，黄老道家所以采取这种态度，也从另一方面说明，要治理一个国家需要各方面的理论，而老子加上庄子等人的准备显然不足”^①。道教正是意识到治理一个国家尤其是大国的复杂性，认为只采取某种单一的治道显然不够，于是博采众长，自成一统。这也体现出道家“循理而举事，因资而立功，推自然之势”，不墨守成规的“因”的意识。另一方面，道教的治道，能广泛吸纳各家的优点和长处，也是与道教对人性的理解联系在一起的。道教的人性论主张“正性清静，气质驳杂”，既看到了人的禀道而有的先天本性是清静的、纯真的，也看到了现实生活中的的人性因气禀的差异性而有善恶、智愚、贤不肖的分别。基于这种人性理论，道教一方面认为最好的政治治理采该无为而治，不违背人的先天的自然之性、至真之性，而仁义礼法都是大道沦丧以后的产物，只有采取“无为”之途才能够最终引导人们复归淳朴至真的本性；另一方面，“不同的社会和历史情况，人性有着不同的表现，善则似神，恶则如鬼。因此，对待人性的不同表现要应对以不同的社会手段”^②。因此，道教的政治管理之道，在坚持“因任自然、无为而治”的核心原则的同时，对各家特别是儒、法两家的治国主张也兼容并蓄，提倡和坚持仁义礼法的辅治功能。这就使道教的政治管理思想体系，更加符合现实中复杂的社会实际和人性实际，而不致陷入片面和偏颇。

^① 李申：《道教本论》，第41页。

^② 卿希泰：《道教的人性论》，载何光沪、许志伟主编《对话二：儒释道与基督教》，社会科学文献出版社2001年版，第165页。

一、对法家的“法”、“术”、“势”的为治功能的肯定

正如有不少学者称战国、秦汉黄老道家为道法家那样，黄老之学在思想内容上的特色之一就是道与法的结合，这一点可以在《黄帝四经》、《鶡冠子》、《管子》四篇、《庄子·天道》诸篇，《文子》（即道教《通玄真经》）以及《淮南子》中得到充分的体现。同样，将道家的自然无为之旨与法家的治道相结合的黄老传统，在道教的政治管理之道中依然是一个显著的思想特色，法家提出的尚法、君臣异道、循名责实以及强调君主的威势（赏罚“二柄”）与中央集权等主张在道教经典中占有相当的地位。

（一）关于“法”在政治管理中的地位和作用

道教学者们意识到现实社会中的人性是驳杂不纯的，气禀之性决定了并非所有的人都是纯良无私的，那么作为国家的管理者，就不能单纯依靠道德、仁义的教化方式，而要重视刑、法的力量，用以匡正那些用道德仁义的手段所不能解决的问题，才能保证有稳定的社会秩序。为此，必须重视和强调法在治国中的不可或缺的作用。葛洪认为：“莫不贵仁，而无能纯仁以致治也；莫不贱刑，而无能废刑以整民也。咸云：‘明后御世，风向草偃。道洽化醇，安所用刑’？余乃论之曰：‘夫德教者，黼黻之祭服也；刑罚者，捍刃之甲冑也。若德教治狡暴，犹以黼黻御剡锋也；以刑法施平世，是以甲冑升庙堂也。故仁者养物之器，刑者惩非之具，我欲利之，而彼欲害之，加仁无悛，非刑不止。刑为仁佐，于是可知也。’^① 这说明，纯仁，纯法都不足以为治，仁与刑各有所长，“仁者养物”、“刑者惩非”，应相辅而行。葛洪还认为，刑仁相辅的治国之道是与天地的阴阳、生杀之道一致的，这就为他的观点找到了天地自然之道的依据。他说：“盖天地之道，不能纯仁，故青阳阐陶育之和，素秋厉肃杀之威，融风扇则枯瘁摅藻，白露凝则繁英彫零。是以品物阜焉，岁功成焉。温而无寒，而蠕动不蛰，根植树冬荣。宽而无严，则奸宄竝作，利器长守。故明赏以存正，必罚以闲邪。劝沮之器，莫比之要。观民教教，济其宽猛，使懦不可狎，刚不伤恩。五刑之罪，至于三千，是绳不可曲也；司

^① 《抱朴子外篇·用刑》。

寇行刑，君为不举，是法不可废也。绳曲，则奸回萌矣；法废，则祸乱滋矣。”^① 天地之道，阴阳生杀相须而动，故“品物阜焉，岁功成焉”；人类之道，宽猛相济，刑德相养，故“绳不可曲”、“法不可废”。葛洪还进一步指出治乱世必用重典。他说：“仁者为政之脂粉，刑者御世之警策；脂粉非体中之至急，而警策须臾不可无也。”^② “譬存玄胎息，呼吸吐纳，含景内视，熊经鸟伸者，长生之术也。然艰而且迟，为者渺成，能得之者，万而一焉。病笃痛甚，身困命危，则不得不攻之以鍼石，治之以毒烈。若废和、鹊之方，而慕松、乔之道，则死者众也。若不齐之以威，纠之以刑，远姜羲、农之风，则乱不可振，其祸深大。以杀止杀，岂乐之哉！”^③ 治乱世而不用重典，只尚仁义，是不识时务的迂阔之谈，必定造成天下大乱。所以葛洪批判了那些只尚老庄“无为”或纯任儒家仁政的迂腐之论：“俗儒徒闻周以仁兴，秦以严亡，而未觉周所以得之不纯仁，而秦所以失之不独严也。”^④ 秦之失，不在严，而在“失柄”。“失柄之政，由于不严也。”^⑤ “世人薄申、韩之事实，嘉老、庄之诞谈。然而为政莫能错刑，杀人者原其死，伤人者赦其罪，所谓土枻瓦戣，无救朝饥者也。道家之言，高则高矣，用之则弊，遼落迂阔，譬犹干将不可以缝线，巨象不可使捕鼠，金舟不能凌阳侯之波，玉马不任骋千里之途矣”^⑥。纯用“无为”之政或“仁义”之政，都是不符合现实实际的迂阔之谈。而刑法如同刀刃，用法不当而造成天下之乱，犹如用刀之人不慎伤手，其责不在刀而在用刀之人。不能因用法不当而造成混乱，就因噎废食，否定法治的为治功能。葛洪的这种刑政、法治观念，在《太平两同书》中也体现为“文以致理，武以定乱”^⑦，文武之道相辅相成的思想。

基于对法的治国功能的肯定，道教主张建立成文法典，一切以法律为准绳，既避免了主观臆断，又能无为而省事。《通玄真经》指出：“夫法者，天下之准绳，人主之度量也。县法者，法不法也。法定之后，中绳者赏，缺绳者殊。虽尊贵者不轻其赏，卑贱者不重其刑。犯法者虽贤必诛，中度者虽不

① 《抱朴子外篇·用刑》。

② 《抱朴子外篇·用刑》。

③ 《抱朴子外篇·用刑》。

④ 《抱朴子外篇·用刑》。

⑤ 《抱朴子外篇·用刑》。

⑥ 《抱朴子外篇·用刑》。

⑦ 罗隐：《太平两同书》卷下《理乱第六》，《道藏》第24册，第916~917页。

肖无罪。是故公道行而私欲塞也。古之置有司也，所以禁民，使不得恣也；其立君也，所以制有司使不得专行也；法度道术，所以禁君使不得横断也。人莫得恣，即道胜而理得矣，故返于无为。无为者，非谓其不动也，言其从己出也。”^①一任法度为准绳，那么天下再多的人和事都可以轻松地管下来，成文法典已经告诉了君臣民什么事情该做，什么事情可以做，什么事情不能做，法律面前人人平等。只要能严守法律，治理天下就不是一件太难的事，就可以无为而治。《鶡冠子》也指出：“法令者，主道治乱，国之命也。”^②“法者，天下之正器也。用法不正，玄德不成。”^③

道教与法家一样，认为法令之所以能够推行，是因为人人都有好赏恶罚的本能趋向：“老子曰：善赏者，费少而劝多；善罚者，刑省而奸禁；善与者，用约而为德；善取者，人多而无怨。故圣人因民之所喜以劝善，因民之所憎以禁奸，赏一人而天下趋之，罚一人而天下畏之。是以至赏不费，至刑不滥，圣人守约而治广，此之谓也。”^④君主凭借法令这个准绳，再持赏罚“二柄”即可以劝善禁奸。“二柄”之所以有效，是因任了民众趋利避害，好赏恶罚的自然本性，所以君主懂得了这一点，就可以“守约而治广”，再大的国家，再多的人民也能管理得井井有条。要保障赏罚“二柄”的切实有效性，君主必须保证能公正执法，不徇私情，摈弃个人主观好恶，既不好仁，也不好刑，一任法的衡量和裁定。《通玄真经》指出：“人主好仁，即无功者赏，有罪者释；好刑，即有功者废，无罪者及。无好憎者，诛而无怨，施而不得，放准循事，身无与事，若天若地，何不覆载。合而和之者，君也；别而诛之者，法也。民以受诛，怨无所藏，谓之道德。”^⑤又说：“老子曰：衡之于左右，无私轻重，故可以为平。绳之于内外，无私曲直，故可以为正。人主之于法，无私好憎，故可以为令。德无所立，怨无所载，是任道而合人心者也。”^⑥人主只要能做到不曲不私，一任法度，公平公正，管理起来既省事又高效。这就符合自然无为之道了。

① 见徐灵府：《通玄真经注》卷十一《上义》，《道藏》第16册，第725页。

② 《鶡冠子·学问第十五》，《道藏》第27册，第223页。

③ 《鶡冠子·秦鸿第十》，《道藏》第27册，第217页。

④ 见徐灵府：《通玄真经注》卷十一《上义》，《道藏》第16册，第725页。

⑤ 见徐灵府：《通玄真经注》卷五《道德》，《道藏》第16册，第699页。

⑥ 见徐灵府：《通玄真经注》卷九《下德》，《道藏》第16册，第718页。

（二）关于君主任用臣下的循名责实之“术”

在推行法治的管理中，道教一方面强调君主任贤使能的必要性，另一方面强调必须有一套识别、任用和驾驭臣下的控制策略。

葛洪《抱朴子外篇》说：“（人主）操纲领以整毛目，握道术以御众才，韩、白毕力以折冲，萧、曹竭能以经国，介一人之心致其果毅，谋夫协思进其长筭；则人主虽从容玉房之内，逍遥云阁之端，羽爵腐于甘醪，乐人疲于拚舞，犹可以垂拱而任贤，尚枕以责成。何必居茅茨之狭隘，食薄味之大羹，躬监门之劳役，怀损命之辛勤，然后可以惠流苍生，道洽海外哉？”^①。这就是说，人主不可能也不必要以一人之智、力，任天下之众事，他所要做的，不过是任命他所需要的贤才来为他做事而已。君主任用臣下时，不可求全责备，要因其所长，避其所短，把每个人放在最适合于他的位置上，让他发挥自己的专长。君主任用贤才，是为了实施无为之治。道教在这里强调君臣异道，“人君之道，无为而有就也，有立而无好也。……故不用之，不为之，而有用之，而为之。不伐之言，不夺之事，循名责实，使自有司，以不知为道，以禁苛为主。如此则百官之事，各有所考”^②；“臣道者，论事处当，为事先唱，守职明分，以立成功。故君臣异道即治，同道即乱。各得其宜，处有其当，即上下有以相使也”^③。这就是说，君道无为无事，臣道有为有事；臣下根据自己的职守，辛勤劳作以立功，君主则操循名责实之术以控制、考核臣下。这样，君臣异道，各得其宜，“无为而无不为”，君主无为，而让臣下替他无不为。这样，君主所守甚约，所治甚广，就其正体现了无为而治的精神。相反，如果君主亲自插手每一件事，不懂得循名责实的御臣之术，则于己、于国都非常不利。“鲸鱼失水，则制于蝼蚁；人君舍其所守，而与臣争事，则制于有司，以无为持位，守职者以听从取容，臣下藏智而不用，反以事专其上。人君者，不任能而好自为，则智日困；而自负责，数穷于下，则不能申理；行堕于位，则不能持制。智不足以为治，威不足以行刑，则无以与天下交矣”^④。这种观点与《管子·心术》、《吕氏春秋》中的“用众”和《庄子·天道》篇中的君臣异道，君无为而臣有为的主张是完全一致的。

① 《抱朴子外篇·君道》。

② 见徐灵府：《通玄真经注》卷十《上仁》，《道藏》第16册，第720~721页。

③ 见徐灵府：《通玄真经注》卷十一《上义》，《道藏》第16册，第725页。

④ 见徐灵府：《通玄真经注》卷十一《上义》，《道藏》第16册，第720页。

(三) 关于君主的赏、罚之“势”

道教放弃了早期道家老、庄的反权威原则，而主张政治管理中君主对臣下要有绝对的权威和威势，要牢牢把握自己手中的权势，防止臣下专权，尾大不掉。《通玄真经》指出：“月望日夺光，阴不可以乘阳；日出星不见，不能与之争光。末不可以强于本，枝不可以大于干；上重下轻，其覆必易。一渊不两蛟，一雌不二雄，一则定，两即争。”^①“君，根本也；臣，枝叶也。根本不美，而枝叶茂者，未之有也。”^②君主要保持对臣下的绝对权威。但是，如果君主对臣下的控制过于严厉，使臣下总是战战兢兢，如临深渊，如履薄冰，又不利于臣下发挥积极性。这里的关键在于把握好一个适度的问题。道教学者一方面强调君主的威势，另一方面又强调对威势的运用要掌握分寸。《通玄真经》曰：“君臣异道即治，同道则乱。……故枝不得大于干，末不得强于本，言轻重大小，有以相制也。夫得威势者，所持甚小，所任甚大，所守甚约，所制甚广。十围之木，持千钧之屋，得所势也；五寸之关，能制开阖，所居要也。下必行之令，顺之者凶（“凶”疑为“利”之误——引者），逆之者害，天下莫不听从者，顺也；发号令行禁止者，以众为势也。义者非能尽利天下之民也，利一人而天下从之；暴者非能尽害于海内也，害一人而天下叛之。故举措废置，不可不审也”^③。这就说明了君主手中的威势，可以起到以一御万，“所守甚约，所制甚广”的作用，可谓君主的利器，不可随意放弃或丢失。正如《抱朴子外篇》所言：“刑之为物，国之神器，君所自持，不可假人，犹长剑不可倒捉，巨鱼不可脱渊也，乃崇替之所由，安危之源本也。”^④《鹖冠子》也主张：“天用四时，地用五行。天子执一，以居中央。”^⑤这与《韩非子·扬权》所言“事在四方，要在中央，圣人执要，四方来效”的观点是完全一致的，都是为了巩固中央集权和天子的威势。同时，君主如何执要以控制四方是有讲究的，其中也有道。《太平两同书》说得很深刻：“夫君者舟也，臣者水也；水能浮舟亦能覆舟，臣能辅君亦能危君，……夫天下之至大也，无其人则不可以独守，有其人则又恐为乱，亦何不取其才而不

① 见徐灵府：《通玄真经注》卷六《上德》，《道藏》第16册，第700页。

② 见徐灵府：《通玄真经注》卷七《微明》，《道藏》第16册，第708页。

③ 见徐灵府：《通玄真经注》卷十一《上义》，《道藏》第16册，第725页。

④ 《抱朴子外篇·用刑》。

⑤ 《鹖冠子·王缺第九》，《道藏》第27册，第214页。

制（疑此‘制’字当为‘致’字之误——引者）其乱也。……是故逐长路者，必在于骏马之力；理天下者，必求于贤臣之用。然骏马苟驯，犹不可以无辔也；贤臣虽任，终不可以失权也。故夫御马者，其辔烦则其马蹶而不进，其辔纵则其马骄而好逸。使夫纵不致逸，烦而每进者，唯造父之所能也。夫御臣者，其权峻则其臣惧而不安，其权宽则其臣慢而好乱。使夫宽而不致乱，峻而能安者，唯圣人之所明也。恐马之多逸，舍马徒行则长路不可济也；惧臣这为乱，舍臣而独任则天下莫能理也。知马之可乘而不执其辔则不能禁其逸也，知臣之可用而不亲其权则不能止其乱也。是故项羽不用范增，是舍马而徒行；汉献虽有曹操，是乘马而无辔，苟欲不败其可得乎？故孔子曰：唯名与器，不可以假于人，其是之谓欤？”^① 君主凭威势以御臣下，若能把握好度，则君臣关系和谐，臣下尽心尽力辅佐君主，君主可逍遥于无为无事之中^②。

此外，道教认为，君主以法、术、势为治，必须以体道修身为前提。“君子之道，静以修身，俭以养生。静即下不挠，不挠即民不怨；下挠即政乱，民怨即德薄。政乱，贤者不为谋；德薄，勇者不为斗。乱主则不然，一日有天下之富，处一主之势，竭百姓之力，以奉耳目之欲，志专于宫室台榭，沟池苑囿，猛兽珍怪。贫民饥饿，虎狼厌刍豢；百姓冻寒，宫室衣绮绣。故人主畜兹无用之物，而天下不安其性命矣”^③。这就暗示了采用法家的治道精神必须以道教自身的清静无为之道作先决条件。

二、对儒家仁、义、礼的为治功能的重视

如果说，早期道家对儒家倡导的仁义礼多持批判态度的话，黄老道家则出于现实政治管理的实际需要，开始把仁义礼纳入到自己的君人南面之术的范畴之中，肯定了仁义礼在一定范围和一定程度上的资治功能，这从诸多的黄老著述中已有明确的体现（参见第一章第三节）。道教的产生和发展，是在

① 罗隐：《太平两同书》卷下《得失第七》，《道藏》第24册，第917页。

② 《通玄真经》卷十一《上义》篇以权势为人主之车舆，大臣为驯马，强调君主“身不可离车舆之安，手不可失驯马之心”，以道御之，调节好君臣关系。参见徐灵府《通玄真经注》卷十一《上义》，《道藏》第16册，第724页。

③ 见徐灵府：《通玄真经注》卷十《上仁》，《道藏》第16册，第719页。

儒家取得政治上的独尊之势之后，故它的治道，在黄老的基础上更广泛地吸收儒家的仁义和礼治精神，对仁义礼的为治功能给予相当的重视和肯定。

如果说早期道家较多地看到了仁义礼与道德的对立性的一面，强调仁义礼是淳朴的道德沦丧以后的产物，而礼是“忠信之薄而乱之首”，认为仁义礼已成为一些别有用心的人用以欺惑世人，盗取天下的幌子，那么道教学者们则倾向于认为，既然那个理想中的淳朴时代已经成为过去，而现今的时代也需要建立一套价值尺度来规范社会生活，重建社会秩序，由仁义礼来行使这种规范功能也不错，总胜过没有什么价值理想；仁义礼虽然是大道逝去以后的产物，但圣人以仁义礼来拯救天下的用心却跟以往的时代一样，未尝改变。基于这种认识，道教人士也非常重视仁义礼在国家管理中的地位和作用。道教经典《鹖冠子》屡次谈到“礼义忠信”或“礼乐仁义忠信”，如《道瑞》第六说：“时君遇人有德，君子至门，不言而信，万民附亲。……为人君亲其民如子者，弗召自来，故曰有光，率于美名。”^①这就强调了君主要仁爱百姓，与儒家所言“仁者爱人”的观念是一致的。再看同书《近迭》篇第七：“庞子问鹖冠子曰：‘圣人之道何先？’鹖冠子曰：‘先兵’，庞子曰：‘先兵奈何？’鹖冠子曰：‘兵者，礼义忠信也’。”^②这就是把礼义忠信作为治兵的先决条件；《学问》篇第十五也说道：“庞子曰：‘礼乐仁义忠信，愿问其合之于数’。鹖冠子曰：‘所谓礼者，不犯者也；所谓乐者，无菑者也；所谓仁者，同好者也；所谓义者，同恶者也；所谓忠者，久愈亲者也；所谓信者，无二响者也。圣人以此六者，卦世得失递顺之经。”^③这种对礼乐仁义忠信的解释，与儒家的观念大体是一致的，并认为这六者是圣人预测世事之得失、逆顺的标准。道教的另一部经典《通玄真经》则把“仁义礼”与“德”合称为圣人御万物的“四经”，赋予它们在政治管理中重要的地位：“德者民之所贵也，仁者民之所怀也，义者民之所畏也，礼者民之所敬也。此四者文之顺也，圣人之所以御万物也。君子无德即下怨，无仁即下争，无义即下暴，无礼即下乱。四经不立，谓之无道，不亡者未之有也。”^④这就把仁义礼与德一起视为关乎国家兴衰存在的大事，可见仁义礼在政治管理上的功效之大。值得注

① 《鹖冠子·道瑞第六》，《道藏》第27册，第209页。

② 《鹖冠子·近迭第七》，《道藏》第27册，第209页。

③ 《鹖冠子·学问第十五》，《道藏》第27册，第223页。

④ 见徐灵府：《通玄真经注》卷五《道德篇》，《道藏》第16册，第696页。

意的是，道教有时把仁义的价值看得比生命本身还重要。《通玄真经·上义》篇曰：“君子善言，贵乎可行；善行，贵乎仁义。……左手据天下之图，而右手刎其喉，虽愚者不为，身贵于天下也。死君亲之难者，视死如归，义重于身也。故天下大利也，比之身则小；身之所重也，比之义即轻。此以仁义为准绳者也。”^① 这里把道家的“贵生”、“重生”与儒家“重义”结合起来，既强调身重于天下的黄老道家观念，又强调“身之所重也，比之义即轻”，颇有儒家舍生取义，杀身成仁的风格。通过这些，可以看出，道教的黄老传统使得它与早期道家在为治的理念上有所区别，表现在它把儒家的仁义礼的观念，法家的法、术、势的观念纳入了自己的“君人南面之术”中。

道教不仅认可并强调儒家的仁义礼等观念，而且对仁义礼的价值理想在治国中的作用也作了进一步的理论阐述。唐玄宗指出：“《上经》（指《道德经》的道经部分——引者）云：‘大道废有仁义’；《庄子》曰：‘道隐于小成’。道无不在，而此云失者，约人而言尔。故时淳则大道公行，俗浇则小成遂作，小成作而大道隐，仁义行而至德衰，此则代俗浇漓之殊，圣人适时之务。淳朴渐散，则失道而后德；德又下衰，则失得而后仁；兼爱存迹，则失仁而后义；裁非不足，则失义而后礼。且论礼于淳朴之代，非狂则悖；忘礼于浇漓之旦，非愚则诬。是故圣人救代之心未尝有异，而夷险之迹不得一尔。……末代圣人行于礼教者，由救忠信之衰薄尔。若使人怀忠信，复奚假于礼法乎？而乱之首者，以礼防乱，则但可为治乱之首尔，而非道德之化也。”^② 玄宗还说：“失道者，失上德也，上德合道，故云失道。夫道德仁义者，时俗夷险之名也，故道衰而德见，德衰而仁存，仁亡而义立，义丧而礼救，斯皆适时之用尔。故论礼于淳朴之代，非狂则悖；忘礼于浇漓之日，非愚则诬。若能解而更张者，当退礼而行义，退义而行仁，退仁而行德，忘德而含道，人反淳朴则上德之无为也。……制礼者，为忠信衰薄，而以礼为救乱之首，尔用礼者，在安上理人，岂玉帛云乎哉？”^③ 从以上引述中可以看出，唐玄宗认为仁义礼是淳朴已逝，“道隐于小成”的结果。但是仁义礼都是圣人根据时代环境的变迁而用以拯救社会的手段，手段虽然每况愈下了，但圣人的救世主心未尝有异，只是具体做法不同罢了。以仁义礼为治虽然赶不上道德之治，

① 见徐灵府：《通玄真经注》卷十一《上义》，《道藏》第16册，第725～726页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第38章，《道藏》第11册，第778页。

③ 《唐玄宗御注道德真经》第38章，《道藏》第11册，第732页。

但在大道已逝的末代，却是圣人所采取的有效救世之法。如果在浇漓的时代而抛弃仁义礼的救世功能而不用，只是坐等或怀念那早已逝去的“至德之世”，无疑是愚蠢的。特别是在乱世，当以礼作为救世的首选，正所谓“制礼者，为忠信衰薄，而以礼为救乱之首”。不过，以礼救乱，终究只是一时的权宜之计，是治标不治本，要从根本上解决问题，就应当通过礼而达到义，通过义而达到仁，通过仁而达到德，通过德而返还于自然之道。大道流行的世代，根本用不着提倡什么仁义礼，人们也根本不知道什么仁义礼，而人们的行为无不天然地与仁义礼相合，这才是为治的终极理想。这就体现出了道教的政治管理之道，其有因时之宜、因俗而变，师古不泥的应变能力和求实精神。

杜光庭在进一步阐释唐玄宗的“圣义”时也说：“五者（指道德仁义礼——引者）之失，随代浇漓而然也。大朴既散，全德守之；德既下衰，仁爱继之；仁爱不足，义以制之；义之不行，礼以教之。夫礼，以救乱亦所以生乱，何者？礼烦则俗薄，俗薄则交争，交争则乱生矣。然而理国之急，礼为之上。……理世之道，礼为急矣。道德既丧，礼复不存，其异类乎道德仁义，日以丧失，礼所以救乱理民，可不矜乎？……忠信既薄，上下离心，圣人设礼以救之，约法以检之，明尊卑上下以劝之，著降杀等伦以节之。虽忠衰信薄，人不敢为乱者，由行礼以理之矣。四者既失，而不以礼节，则民无所措其手足矣。……故礼之救乱致理，先王之所以急也。若反淳朴、敦太和、复道德，然后礼可废也。”^①

三、法以仁义为本，仁义以道德为本

上面我们揭示了道教对儒家、法家的治道的基本观念所持的态度，从中可以看出道教对仁义礼法在国家政治管理中的功能是予以肯定的。在前面我们已经说明，道教政治管理之道，是以自然无为为其核心理念的，那么，仁义法度与自然无为之间有何关系呢？

首先，自然无为与仁义礼法具有统一性的一面，道教人士认为，仁义礼法与道德都是圣人因任时势的治世之法，是圣人“随世而施設”的为治方略，

^① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三十，《道藏》第14册，第460~461页。

虽迹状不一，而救世之心未尝有异。北宋道士陈景元曾说：“仁义礼智信，皆道之用，用之谓之可道。”^①“夫道德仁义礼，五者之体不可致诘，故混而为一；一既分矣，五事彰而迹状著，故随世而施設也。道者德之本，德者道之用，离体为用，故失道而后德；德者，得也，物得以生谓之德，有生必爱，故失德而后仁；仁者，亲也，亲爱物宜，故失仁而后义；义者，宜也，宜则谦恭，故失义而后礼；礼者，履也，履道成文，简直则易行，烦曲则淆乱也。失者，亡也，末盛而本亡，自然之理也。……夫忽道德仁义而专以礼教为用者，岂非忠信之薄而乱之首乎？若乃遵道德仁义而兼用礼教者，是礼之上也，则何往而不治哉？”^②陈景元在这里把仁义礼智能归入“可道”范围，认为由道而德而仁而义而礼是一个由“常道”流向“可道”的过程，“五事彰而迹状著，故随世而施設”，是一个自然的过程。如同治身要从后天返先天一样，治国要由礼而义，由义而仁，由仁而德，由德返道而归于自然无为，所以他主张“遵道德仁义而兼用礼教者，是礼之上也”。这就把仁义礼与道德的统一性一面提示出来了。五代道士谭峭则直接把道德仁义礼五者看做是圣人“通而用之”的救世之方，没有对此作本末、体用之分。他说：“旷然无为之谓道，道能自守之谓德，德生万物之谓仁，仁救安危之谓义，义有去就之谓礼，礼有变通之谓智，智有诚实之谓信，通而用之之谓圣。道虚无也，无以自守，故授之以德；德清静也，无以自用，故授之以仁；仁用而万物生，万物生，必有安危，授之以义；济安拔亡必有否臧，故授之以礼；礼秉规持范，必有疑滞，故授之以智；智则多更，故授之以信；信者成万物之道也。”^③在谭峭看来，由道德而到仁义礼智信，完全是一个自然而然的过程，这个过程并不是由于“道隐于小成”，末盛而本衰的结果，故道德与仁义礼智信是统一的。

关于道（德）与法的统一性，战国时期的《黄老帛书》就已明确地提出过“道生法”的观念，从道论的宇宙观中为法治的政治管理寻找理论基础。道教学者们也认识到法治与道德（无为）之治之间的统一性，认为君主只要能一任法度，公正执法，君臣异道，循名责实，君无为在上，臣有为于下，那么就可以实现无为之治，“事少而功多”。如《鶡冠子》说：“是故有道，

① 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13册，第656页。

② 陈景元：《道德真经藏室纂微篇》卷五，《道藏》第13册，第690～691页。

③ 谭峭：《化书》卷四《仁化·得一》，《道藏》第36册，第305页。

南面执政，以卫神明。前后左右，静侍中央。”^①这句话前半段说的是无为而治的理想，强调君主清静无为，垂拱而治，不劳心伤神；后半段强调群臣竭其才智为主上办事，君主的权威得到巩固。《鹖冠子》还指出：“唯道之法，公正以明。斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。斗柄运于上，事立于下；斗柄指一方，四塞俱成。此道之用法也。”^②这说明，法的建立和作用的发挥都是依据于道，建立在道基础上的法才是“公正以明”的法，法的运用必须以道为基础。这与《黄帝四经》“道生法”的观念是一致的，都说明了法与道具有统一性的一面，因而司马迁一再强调法家思想“归本于黄老”。

总之，在道教的政治管理之道中，道与法、道与仁义礼智是能够统一的。

其次，法以仁义为本，仁义以道德为本。《通玄真经》认为：“非修礼义，廉耻不立；民无廉耻，不可以治；不知礼义，法不能立；非崇善废丑，不向礼义。无法不可以为治，不知礼义不可以行法。法能杀不孝者，不能使人孝；能刑盗者，不能使人廉。圣王在上，明好恶以示人经，非誉以导之，亲而进之，贱不肖而退之，刑错而不用，礼义修而任贤德也。”^③又说：“老子曰：为礼者，雕琢人性，矫拂其情。……不本其所以欲，而禁其所欲；不原其所以乐，而防其所乐，是犹困兽而不塞其垣，禁其野心，决江河之流而壅之以手。故曰：‘开其兑，济其事，终身不救’。夫礼者，遏情闭欲，以义自防。虽情心丕噎，形性饥渴，以不得已自强，故莫能终其天年。礼者，非能使人不欲也，而能止之。乐者，非能使人勿乐也，而能防之。夫使天下畏刑而不敢盗窃，岂若使无有盗心哉！……故扬汤止沸，沸乃甚益，知其本者，去火而已。”^④这段引述，把法与礼的关系说得清楚明了。在作者看来，法是纠错于后，而礼防非于前；法是治标，礼是治本，这与孔子所言“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻则格”的道理是完全一致的。所以说，法以礼为本。道教学者在阐述道德与仁义礼的关系时，坚持仁义以道德为本的思想，唐玄宗认为：“道德无为谓之厚实；礼义有为，谓之薄华。言圣人先道德之化，故云处厚实；后礼义之教，故云不居其华薄。圣人

① 《鹖冠子·泰鸿第十》，《道藏》第27册，第217页。

② 《鹖冠子·环流第五》，《道藏》第27册，第207页。

③ 见徐灵府：《通玄真经注》卷十二《上礼》，《道藏》第16册，第729页。

④ 见徐灵府：《通玄真经注》卷十《上仁》，《道藏》第16册，第729～730页。

去礼义之浮华，取道德之厚实，故云去彼取此。”^①《通玄真经》也指出：“贤王……持以道德，辅以仁义，近者进其智，远者怀其德，天下混而为一。”^②宋代张商英在注《黄石公素书·原始宗第一》之“道德仁义礼，五者一体也。……”一段时说：“老子曰：失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。失者，散也。……五者未尝不相为用，而要其不散者，道妙而已。老子言其体，故曰礼者忠信之薄而乱之首；黄石公言其用，故曰不可无一焉。”^③从以上引述中我们可以看出，道教学者们多从体用、本末关系来理解道德与仁义礼的关系。之所以作这种理解，正如我们前面已经指出的那样，道家学者们看到了仁义礼等人文社会性价值追求所具有的两面性特别是它所带来的副作用，想要从根本上消解这些政治上社会上的异化现象，只有从根本上诉诸自然无为之道。虽然他们认可了仁义礼的价值，但这毕竟不是自然之道的体现。所以他们向往的乃是“反淳朴，敦太和，复道德，然后礼可废也”。社会也罢，人生也罢，只有完全回复到自然无为之域，与大道合一，才是至真至淳理想的实现。

总之，道教的政治管理之道，既坚守着一以贯之的自然无为的治理理念，又包容了儒家的仁义礼和法家的“势”、“术”、“法”的治国方略，以道德为仁义礼之本，以仁义礼为法之本，这样就以道德为核心，兼容了儒、法的治国之道的精华和优点，使其为封建政治管理提供的治术具有博采众长的优点。

第六节 任贤使能 各处其宜

早期道家看到，一个社会标榜贤才异能，便会使人生起追逐名位之心，于是各种智巧伪诈的心智活动层出不穷，这也是导致社会动荡的原因之一，故他们主张“不尚贤，使民不争”（《道德经》第3章），反对墨家和儒家的尚贤主张。黄老道家出于为封建的政治管理服务的需要提倡尚贤任能，认为君主要在政治上大有作为于天下，必须有贤臣的辅佐，才能建功立业，才能真正实现君无为于上，臣有为于下的“无为”之治，这在《管子》、《吕氏春

① 《唐玄宗御制道德真经疏》第38章，《道藏》第11册，第778页。

② 见徐灵府：《通玄真经注》卷十二《上礼》，《道藏》第16册，第730页。

③ 张商英注：《黄石公素书·原始宗第一》，《道藏》第27册，第429页。

秋》、《淮南子》、《文子》等黄老著述中已经非常明显。道教的政治管理之道，继承了黄老之学的这种思想传统，对于贤能之士在国家政治管理中的作用，贤才的识别和选拔以及贤才的使用上都作出了深入的思考和充分的论述，把我国古代的贤能政治传统发扬光大了。

一、贤才在政治管理中的重要作用

尚贤的传统，是基于政治管理中的小人、不肖之徒乱政的历史现象而兴起的。人们看到，社会衰乱动荡、民不聊生的时代，往往是那些没有才能、没有道德的小人居于高位，霸占了政治上的要职的时代。小人成事不足，败事有余，不得志则怨天尤人，得志便猖狂嚣张。于是墨家和儒家的思想家们希望通过“尚贤”，使贤能之士当政立功，促成社会安定；各国的诸侯，为了富国强兵，争地称霸，也纷纷不惜代价来罗致天下的贤能之士。这在战国时期便已成为一种普遍现象，贤能之士受到尊重，养士之风盛行，许多布衣之士因其才能而为卿相。这就是源远流长的贤人政治的传统。战国秦汉的黄老之学中的举贤任能、“用众”的主张，便是对这种客观需要的理论总结，道教则进一步把黄老的思想传统推向深入。

道教人士认识到，君主只凭一人的智慧和力量是不足以治天下的，哪怕君主的个人智慧和力量再大，也无济于事，所以需要有贤能之士的辅佐。《鹖冠子》说过：“夫寒温之变，非一精之所化也；天下之事，非一人之所能独知也；海水广大，非独仰一川之流也。是以明主之治世也，急于求人，弗独为也。与天与地，建立四维，以辅国政。……事不仕贤，无功必败。……是以先王置士也，举贤用能，无阿于世。仁人居左，忠臣居前，义臣居右，圣人居后。左法仁则春生殖，前法忠则夏立功，右法义则秋成熟，后法圣则冬闭藏。先王用之，高而不坠，安而不亡，此万物之本，天地之门户，道德之益也。此四大夫者，君之所取于外也。”^①《鹖冠子》以仁义忠圣为国家的四维，君主南面垂拱，有了仁人、忠臣、义臣和圣人，则四维张，四维张则国家安宁稳固，所以高而不危，安而不亡。这就突出了贤能之士在治国中的重要地位和作用，所以，君主治国，历来以“求士”、“得士”、“举才”为首务。

^① 《鹖冠子·道瑞第六》，《道藏》第27册，第208页。

《太平经》也认为：“赐国家千金，不若与其一要言可以治者也；与国家万双璧玉，不若进二大贤也。夫要言大贤珍道，乃能使帝王安枕而治，大乐而致太平，除去灾变，安天下，……故古者圣贤帝王，未尝贫于财货也，乃常苦贫于士，愁大贤不至。”^①《抱朴子外篇》指出：“故圣君莫不根心招贤，以举才为首务，施玉帛于丘园，驰翘国于岩薮，劳于求人，逸于用能，上自槐棘，降逮卑隶，论道经国，莫不任职。恭己无为，而治平刑措；而化洽无外，万邦咸宁。”^②《洞灵真经》也说：“凡为天下之务，莫大求士。……夫天下至大器也，帝王至重位也，得士则靖，失士则乱。人主劳于求贤，逸于任使。於呼，守天聚人者，其胡可以不事诚于士乎？”^③君主求贤的最终目的是要“用众”，即集合众多贤才的智慧，为国家的治理出谋划策，以避免个人智慧的有限和主观独断。《通玄真经》对此说道：“夫人君不出户以知天下者，因物以识物，因人以知人也。故积力之所举，即无不胜也；众智之所为，即无不成也。千人之众无绝粮，万人之群无废功。”^④又说：“老子曰：知而好问者圣，勇而好问者胜。乘众人之智者，即无不任也；用众人之力者，即无不胜也；用众人之力者，乌获不足恃也；乘众人之势者，天下不足用也。”^⑤这种用众智、用众力的思想，与《吕氏春秋》、《淮南子》的观点是完全一致的，强调了君主个人智慧和力量的有限性，只有广求贤才，集中众人的智慧和才能，才可能成就大业。

从历史的经验来看，凡成就大业的君主，无不重视贤才。从远的来看，“禹之治天下也，得皋陶，得杜子业，得既子，得施子黯，得季子宁，得然子堪，得轻子玉。得七大夫，以佐其身，以治天下，以天下治”；“汤之治天下也，得庆辅、伊尹、涅里沮、东门虚、南门螭、西门疵、北门侧，得七大夫，佐以治天下，而天下治。二十七世，积岁五百七十六年至纣”^⑥。从近的来看，“汉高决策于玄帷，定胜于千里，则不如良、平；治兵多而益善，所向无敌，则不如信、布；兼而用之，则帝业克成。故积步累趋，未若托乘夫逸足；寻飞逐走，未若假伎乎鹰、犬。夫劲弩难彀，而可以摧坚逮远；大舟难乘，

① 王明：《太平经合校》，第128页。

② 《抱朴子外篇·审举》。

③ 《洞灵真经·政道篇第三》，《道藏》第11册，第559页。

④ 见徐灵府：《通玄真经注》卷九《下德》，《道藏》第16册，第718页。

⑤ 见徐灵府：《通玄真经注》卷八《自然》，《道藏》第16册，第713页。

⑥ 《鬻子》卷下《汤政天下至纣第七》，《道藏》第27册，第165页。

而加以致重济深；猛将难御，而可以折衝拓境；高贤难临，而可以攸叙彝伦”^①。“由余在戎，而秦穆惟尤；楚杀得臣，而晋文乃喜。乐毅出而燕坏，种、蠡入而越霸。破国亡家，失士者也，岂徙有之者重，无之者轻而已哉！柳惠之墓，犹挫元寇之锐，况于坐之于朝廷乎？干木之隐，犹退践境之攻，况于置之于端右乎？郢都之象，使劲虏振慄；孔明之尸，犹令大国寝锋。以此御侮，则地必不侵矣；以此率师，则主必不辱矣”^②。从这些历史的经验中可以看出，国有贤才，则内可富民安邦，外可抗敌御辱，故古往今来创立伟大基业的明君，无不重视贤才。从反面来看，历史上用非其人，奸贼佞臣当道以致天下大乱的先例也比比皆是，正如《洞灵真经》所说：“官吏非才，则宽猛失所，或与百姓争利。由是狡诈之心生，所以天下奸而难知。天下难知则上人疑，上人疑则下益惑，下既惑则官长劳，官长劳则赏不足劝，刑不足禁，易动而难靖。此由官不得人故也”^③。

总之，在道教的政治管理之道中，“举才”、“得士”是关乎国家兴衰治乱的大事，所以君主应该以之为安邦治国的首务。

二、贤能之士的考察和识别

道教人士认识到，人是复杂的，对贤才的识别是件困难的事。对此，葛洪有深入的体会。他说：“夫貌望丰伟者不必贤，而形器尪瘁者不必愚；咆哮者不必勇，淳淡者不必怯。或外候同而用意异，或气性殊而所务合。非若天地有常候，山川有定止也。物亦故有远而易知，近而难料，譬犹眼能察天衢，而不能周项领之间；耳能闻雷霆，而不能识螳蝻之音也。唐、吕、樊、许善于相人状，唯知寿夭贫富，官秩尊卑，而不能审性情之宽剋，志行之沕隆。惟帝难之，况庸人乎？……夫亡射之箭，皆破秋毫。然准的恒不得为工。叔向之母，申氏之子，非不一得，然不能常也。陶唐稽古而失任，姬公钦明而谬授。尼父远得崇替于未兆，近失澹台于形骸。延州审清浊于千载之外，而蔽奇士于咫尺之内。知人之难，如此其甚。”^④ 知人之难，一方面难在人的才

① 《抱朴子外篇·任能》。

② 《抱朴子外篇·钦士》。

③ 《洞灵真经·政道篇第三》，《道藏》第11册，第559页。

④ 《抱朴子外篇·清鉴》，第523、524、526页。

智与其外表往往并不一致，而且人是会变化的；另一方面难在人们往往以貌取人，或以言取人，或以主观好恶取人，或对贤才的标准的把握不尽一致。所以葛洪在其《抱朴子外篇》中按品行才德的高下把人分成了几十个类别，细说每一类人的长短优劣，论说了识人之难的十个方面的原因，强调人是会变化的，观人、识人要慎之又慎，深入细致^①。

既然贤才难知难识，那么有没有什么相对普遍有效的识人之道可以借鉴呢？道教人士对这个问题作了深入的研究，提出一些察人识人的基本原则。首先，君主识别贤才必须排除个人的主观好恶，才能得人。《太平两同书》说过：“夫上不能独化也，必资贤辅物，心不为易治也。方俟甄议，使夫小人退野，君子居朝，然后可为得矣。然则善恶相生，是非交蹂，……真伪之际有数术焉，不可不察也，可者？夫众之所誉者，不可必谓其善也；众之所毁者，不可必谓其恶也；我之所亲者，不可必谓其贤也；我之所疏者，不可必谓其鄙也。”^②在鉴别人才的时候，得到众口一词称赞的不一定是贤才，大家都不欣赏的不一定是庸人，前者可能就是孔子所说的那种八面讨好、没有原则的“乡愿”，而后者有可能是不善于表达自己。君主面对各式各样的人，与自己的兴趣爱好相近的人不一定有贤能，但是容易对他产生好感；而与自己的志趣差别大的人不一定愚蠢，但是容易疏远他。所以君主在鉴识贤才的时候，要尽可能排除主观的干扰，客观公正地认识和评价一个人，这样才能找到真正的贤能之士。其次，君主对贤才不可求全责备，要看到他的长处和优点，不要只看到他的短处和缺点，不要因其有小小的缺点或过失就予以全盘否定，这样就不会埋没人才、浪费人才。《通玄真经》说得好：“屈寸而伸尺，小枉而大直，圣人为之。今人君论臣也，不计其大功，总其略行而求其小善，即失贤之道也。故人有厚德，无问其小节；人有大誉，无疵其小故。夫人情莫不有所短，成其大略是也。虽有小过，不足以为累也，成其大略可也。闾里之行，未足多也，故小谨者无成功，疵行者不容众，体大者节疏，度巨者誉远，论臣之道也。……老子曰：自古及今，未能有全其地者也。故君子不责备于一人。……不以小恶妨大美。今志人所短，忘人之所长，而欲求贤于天下，即难矣。众人之见，位之卑，身之贱，事之洿辱，而不知其大略。”^③金

① 参见杨明照：《抱朴子外篇校笺》，第532～559页。

② 罗隐：《太平两同书》下卷《真伪第八》，《道藏》第24册，第917～918页。

③ 见徐灵府：《通玄真经注》卷十一《上义》，《道藏》第16册，第725页。

无足赤，人无完人。评价一个人要看到他的主要的方面和优秀的方面，不能因有小过或某个缺点就一棍子打死，此所谓“不以小恶妨大美”。如果面对某人的小小的缺失就吹毛求疵，则天下根本就没有什么贤才可求了。从历史上建功立业的贤才的情况来看，没有哪一个是无所不知、无所不能的全才的。“惠子上相之标也，而不能役舟楫以凌阳侯；汉高神武之杰也，而不能治产业，端检括；淮阴良将之元也，而不能修农商，免饥寒；周勃社稷之醜也，而不能答钱谷，责狱辞。若以所短弃所长，则逸倖拔萃之才不用矣；责具体而论细节，则匠世济民之勋不著矣”^①；“天不能平其西北，地不能隆其东南；日月不能摘光于曲穴，冲风不能扬波于井底。摘齿，则松櫟不及一寸之筵；挑耳，则栋梁不如鸛鷖之羽；弹鸟，则千金不及泥丸之用；缝缉，则长剑不及数分之针。何必伏巨象而捕鼠，制大鹏以司晨乎？故姜牙卖煦无所售而见师于文、武，蒋生愤慢于百里而独步三槐”^②。物各有所用，各有所不用；人各有所长，各有所短，只要不过分求全责备，都能成其材，都能发挥出其应有的作用，其三、鉴别贤才须有具体的做法和步骤，道教学者们对此进行了深入的探讨。《太平两同书》论述君主考察贤才的具体方法和步骤说：“先王之用人也，远使之而观其忠节，近使之而察其敬勤，令之以谋可识其智虑，烦之以务足见其材能，杂之以居视其贞滥，委之以利详以贪廉。穷困要之以仁，危难思之以信，寻其行而探其性，听其辞而别其情，尽吕尚之八徵，验皋陶之九德，然后素丝皆染，白璧投泥而不渝，黄叶并彫，青松凌霜而独秀，则伪者去而真者得矣。孔子曰：众善者，必察焉；众恶者，必察焉。其是之谓乎。”^③ 这里所说的“远使之”、“近使之”、“令之以谋”、“烦之以务”、“杂之以居”、“委之以利”，以及使其处穷困、危难之中等，都是考察鉴别一个人的智愚贤不肖，忠奸、义利等诸多品质的有效方法，强调要把一个人放在不同的环境和境遇中，从不同的方面和角度来加以综合性的评价和认识。《通玄真经》也论及鉴别人才的方法：“故论人之道，贵即观其所举，富即观其所施，穷即观其所受，贱即观其所为。视其所患难，以知其所勇；动以喜乐，以观其守；委以财货，以观其仁；振以恐惧，以观其节。如此则人情可

① 《抱朴子外篇·备阙》。

② 《抱朴子外篇·备阙》。

③ 罗隐：《太平两同书》下卷《真伪第八》，《道藏》第24册，第918页。

得矣。”^① 富、贵、穷、贱、患难、喜乐、财货、恐惧都是观人识人的特定情境，人们在这些情境之下的种种反应和表现，足以体现出人的品行、学问、节操，通过这诸多环节和情境的全面考察，对一个人的了解应当是十拿九稳的。这些情境，有的是专门人为地设置出来的，主要用于考察一个人能否经得起这种种的考验。《鹖冠子》中也谈到一些行之有效的观人之法，如说“富者观其所予，足以知仁；贵者观其所举，足以知忠。观其大祥，长不让少，贵不让贱足以知礼；达观其所不行足以知义；受官任治，观其去就，足以知智，迫之不惧，足以知勇；口利辞巧，足以知辩；使之不隐，足以知信。贫者观其所不取，足以知廉；贱者观其所不为，足以知贤。测深观天，足以知圣”^②。这些方法，与前面《两同书》及《通玄真经》所讲的方法大同小异，都是观人识人的有效手段和途径。既然“君道知人，臣道知事”^③，那么君主就必须深究观人之道，才能罗致真正的才学之士。

三、贤能之士的有效任用

鉴别、考察贤能之士，是为了有效地使用他们，使其奉献出他们的聪明才智，为国效力。道教的政治管理思想，对于君主如何任用贤才，使贤才最大限度地发挥其在国家管理中的作用进行了深入的思考，提出了一些富有见地的看法。

首先，要使贤能之士为我所用，就必须要有个敬重贤才的社会环境和风气，在这方面，君主的示范作用尤其重要。《太平两同书》认为：“礼之所先，莫大乎敬；礼之所弊，莫甚于慢，故以敬事天则神降，以敬理国则人和；以慢事天则神欺，以慢理国则人殆。下之不敬则不足以奉君，上之不敬则不足以御臣。……敬一人则千万人悦，慢一人则千万人怨，皆欲知好人之敬而不知行其所以敬，皆欲知恶人之慢而不知去其所以慢。……诸侯而骄人则失其国，大夫而骄人则失其家，贫贱者行不合道、言不合同则去之。”^④ 从这里可以看出，君主要敬重贤才，才足以御臣。在道教的政治理想中，帝王之臣

① 见徐灵府：《通玄真经注》卷十一《上义》，《道藏》第16册，第725页。

② 《鹖冠子·道瑞第六》，《道藏》第27册，第209页。

③ 《鹖冠子·道瑞第六》，《道藏》第27册，第208页。

④ 《太平两同书》卷上《敬慢第四》，《道藏》第24册，第914~915页。

同时也就是帝王之师、帝王之友，君主对师、友必须要敬重、敬事他们。《黄老帛书》有言：“帝者臣，名臣，其实师也；王者臣，名臣，其实友也。”^①又说：“不用辅佐之助，不听圣慧之虑，而恃其城郭之固，怙其勇力之御，是谓身薄。身薄则忒，以守不固，以战不克。”^②《鶡冠子》也说：“帝者与师处，王者与友处，亡主与徒处。”^③李申认为：“帝者把臣作为师，那么，天命之师，虽曰师，也仍然是臣。这就确定了君和师的君臣名分，也成为道教处理现实君臣关系的原则。……作天命之师，是黄老道教学者的最高理想。在这个问题上，他们和儒者没有差别。差别只在于如何作师，或者说，以什么样的治国之道去教君主。”^④用道教的观点来看，贤德之士作君主师，也要有基本的前提条件，那就是君主必须有君主之德。如果作君主没有君主之德，形同桀、纣，去做君王之师，岂不连身家性命都难保吗？人主之所以为人主，关键在于他有人主之德，而不在于他有人主之位。这正如《太平两同书》所说：“处君长之位，非不贵矣；虽蒞力有余而无德可称，则其贵不足贵也。居黎庶之内，非不贱矣；虽贫弱不足而有道可采，则其贱未为贱也。何以言之？昔者殷纣居九五之位，孔丘则鲁国之逐臣也；齐景有千驷之饶，伯夷则首阳之饿士也。此非不尊卑道阻，飞伏理殊。然而百代人君，竟慕丘、夷之义；三尺童子，盖闻纣、景之名。是以贵贱之途，未可以穷达论也。故夫人主所以称尊者，以其有德也。”^⑤人主有德，则亲贤人，远小人，那么贤达之士就愿意出来奉献自己的聪明才智，正所谓“太平之时，上士运其识，中士竭其材，小人输其力；道丧之时，上士乃隐。隐之为义，有可为也，莫可为者也；有可用也，邦有道则智，邦无道则愚，故莫可用者也”^⑥。“天下有道，则贤人不求而自至；天下无道，则非贤不求而自至”^⑦。这就要求君主必须做一个有道有德的君主，敬贤事能，虚心以臣为师友，则贤人不待召而自来。然而天下人主有道者少，无道者众，所以历史上有太多的反面的教训。所以道教人士警示说：“夫倾庶鸟之巢，则灵凤不集；漉鱼鳖之池，则神虬遐逝；剖凡

① 《黄老帛书·称》，见汤一介主编《道学精华》（上）。

② 《黄老帛书·称》，见汤一介主编《道学精华》（上）。

③ 《鶡冠子·博选第一》，《道藏》第27册，第203页。

④ 李申：《道教本论》，第43页。

⑤ 罗隐：《太平两同书》卷上《贵贱第一》，《道藏》第24册，第912页。

⑥ 《洞灵真经·贤道篇第六》，《道藏》第11册，第562页。

⑦ 《洞灵真经·贤道篇第六》，《道藏》第11册，第563页。

兽之胎，则麒麟不峙其郊；害一介之士，则英杰不践其境。”^①“盖鸟鹄屯飞，则鸳凤幽集；豺狼当路，则麒麟遐遁。举善而教，则不仁者远矣；奸伪荣显，则英杰潜逝。高概耻与闾茸为伍，清节羞入饕餮之贯。举任竝廖，则群贤括囊；群贤括囊，则凶邪相引；凶邪相引，则小人道长；小人道长，则枹机比肩，颂声所以不作，怨嗟所以嗷嗷也。”^②可见，一个好的社会风气和良好的社会环境以及君主有德能敬事贤才，对于发挥贤达之士的作用是至关重要的。

其次，要不徇私情，唯能唯才，用其所长，避其所短，使每一个有贤能的人各处其宜，各得其所。唯才是举，唯能是用，一直是我国古代政治文化的优良传统之一，道教坚持和发扬了这一传统。《鹖冠子》所提到的“若尧之任人也，不用亲戚，而必使能；其治病也，不任所爱，必使旧医”^③，就表达了这样一种任贤使能的悠久的传统。帝尧任贤使能的做法，在《史记》里有记载：“尧知子丹朱之不肖，不足授天下，于是乃权授舜。授舜，则天下得其利而丹朱病；授丹朱，则天下病而丹朱得其利。尧曰‘终不以天下之病而利一人’，而卒授舜以天下。尧崩，三年之丧毕，舜让辟丹朱于南河之南。诸侯朝觐者不之丹朱而之舜，狱讼者不之丹朱而之舜，讴歌者不讴歌丹朱而讴歌舜。”^④道教人士以帝尧的做法来申说了他们的任贤使能的主张。但是，人才是各式各样的，且尺有所短，寸有所长，故道教主张在任用贤才的时候一定要根据每一个人的实际情况，因人而宜，用其所长，避其所短，职能相符。《抱朴子外篇》强调：“众力并，则万钧不足举也；群智用，则庶绩不足康也。……然剑戟不长于缝缉，锥钻不可以击断，牛马不能吠守，鸡犬不任驾乘。役其所长，则事无废功；避其所短，则世无弃材矣。”^⑤《通玄真经》也说：“故圣人举事，击尝不因其资而用之也，有一功者处一位，有一能者服一事。力胜其任，即举者不重也；能胜其事，即为者不难也。圣人兼而用之，故人无弃人，物无弃材。”^⑥《洞灵真经》也主张：“政术之要，力于审士，士有才行比于一乡，委之乡；才行比于一县，委之县；才行比于一州，委之州；才

① 《抱朴子外篇·逸民》。

② 《抱朴子外篇·审举》。

③ 《鹖冠子·世贤第十一》，《道藏》第27册，第223页。

④ 《史记·五帝本纪》，中华书局标点本，第30页。

⑤ 《抱朴子外篇·务正》。

⑥ 见徐灵府：《通玄真经注》卷八《自然》，《道藏》第16册，第713页。

行比于一国，委之国政，而后乃能无伏士矣。”^①这就把任贤使能，使各处其宜，各任所长的用人原则明确具体地表达出来了。

第三，虽然道教受到法家思想的影响，在君臣关系上有强调君主的绝对权威，主张君主“循名责实”以驾御臣下，君无为而居上，臣有为而处下的观点，但它并没有像法家那样，把君臣关系仅仅当作一种利益关系来加以认识和理解。如前所述，道教对君臣关系主要是从帝和师这个角度来理解的，因此它并不强调君臣关系只是一种赤裸裸的利益关系，而认为君臣关系应该是一种和谐和共存、互相扶助的关系。如《太平经》中《和三气兴帝王法》根据“三和相通”的普遍法则论证了君、臣之间的这种关系：“元气有三名，太阳、太阴、中和。……人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民。欲太平也，此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑矣。……臣者为地通谭，地者常欲上行，与天合心。……故忠臣忧常在上，汲汲不忘其君，此地使之明效也。……此三乃夫妇父子之象也。宜当相通辞语，并力共忧，则三和合并为太和也。太和即出太平之气。断绝此三气，一气绝不达，太和不生，太平不出。阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。人君，天也，其恩施不下，至物无由生，人不得延年。人君之心不畅达，天心不得通于下，妻子不得君父之敕，为逆家也。臣气不得达，地气不得成，忠臣何从得助明王为治哉！”^②这就把君与臣的关系理解为天与地、父与母的关系，强调宇宙间没有天（阳）与地（阴）就没有万物（和气），没有父（男）与母（女）就没有子女，同样，没有君（象天）与臣（象地）就没有民（和气），没有民（子），则君（父）臣（母）也就不成其为君臣。这样的君臣关系就并不是简单的谁主宰谁，谁驾御谁的问题，而是一种同心协力以成就事业的关系，因为孤阳不生，孤阴不长，阴阳合和，才能万物繁茂。《太平经》还指出：“父母子三人同心，共成一家，君臣民三人共成一国。共生和，三事常相通，共治一职，共成一事，如不足一事便凶。故有阳无阴，不能独生，治亦绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭；有阴有阳而无和，不能传其类，亦绝灭。……故男不能独生，女不能独养，男女无可生子，以何成一家，而名为父母乎？故天法皆使之合

① 《洞灵真经·政道篇第三》，《道藏》第11册，第559页。

② 王明：《太平经合校》，第19~20页。

乃成。故古者圣人深知天情，象之以相治。故君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。天之命法，凡扰扰之属，悉当三和相通，并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也。”^① 既然男（父、君）不能独生，女（母、臣）不能独养，所以道教把君臣关系看作一种相辅相成、互相扶助，互相依赖的关系，这种关系带有一定程度的朴素的平等观的特色。在这里，臣下忧虑国家和君主，而君主仁爱臣下就是自然而然的事情了。《通玄真经》把君臣间的关系表达为：“上视下如子，下事上如父；上视下如弟，下事上如兄。上视下如子，必王四海；下事上如父，必正天下。上视下如弟，即必难为之死；下事上如兄，即必难为之亡。故父子兄弟之寇，不可与之斗。是故义君内修其政，以积其德；外塞于邪，以明其势。察其劳佚，以知饥饱；战期有日，视死若归，恩之加也。”^② 按照这种形同父子兄弟的君臣关系，那么君主在任用贤才使其尽心竭力报效国家的时候，就应该以仁爱之心来对待臣下，而不应该只把臣下当作实现自己目的的手段。

① 王明：《太平经合校》，第149～150页。

② 见徐灵府：《通玄真经注》卷十一《上义》，《道藏》第16册，第727页。

第四章

道教政治管理之道的实践、历史地位和现实意义

前面我们通过对道教的治身、治国的黄老传统的考察，对道教政治管理之道的核心理念，进行了梳理和剖析。凭借这一工作，我们得以了解，道教的政治管理之道，实质上就是黄老之学的继续和发展，它以道家的自然无为的核心理念为核心，将儒、墨、名、法及阴阳诸家的治道精神组织起来，融合起来，构筑了一个包罗一切的，博采众长的政治管理的思想体系。不过，道教的黄老思想，不仅是一个思想理论体系，更重要的，它是一种政治管理的实践哲学，曾在中国古代的政治管理实践中展示过、发挥过不可估量的历史作用。正如南怀瑾先生一再强调所说：“细读中国几千年的历史，会发现一个秘密。每一个朝代，在其鼎盛的时候，在政事的治理上，都有一个共同的秘诀，简言之就是‘内用黄老、外示儒术’。……内在真正实际的领导思想，是黄（黄帝）、老（老子）之学，即是中国传统文化中的道家思想。而在外面所标榜的，即在宣传教育上所表示的，则是孔孟的思想、儒家的文化。”^①为了进一步加深我们对道教的黄老传统的认识 and 了解，我们将对道教政治管理之道在封建政治管理中的实践加以简要的回顾，并进而认识道教政治管理之道在中国管理文化中的历史地位和当代中国管理实践活动中的意义。

第一节 道教政治管理之道在历史上的实践

正如李泽厚先生指出的那样，中国传统思想一直有着讲求实用理性的性

^① 南怀瑾：《老子他说》，第4页。

格特征，不尚纯粹的抽象思辨，也没有陷入厌弃人世的追求解脱之途，而是执着于人间世道的实用探求。道教的政治管理之道也不例外，它虽然不乏高度哲理化的成分而“其辞难知”，但它在理论归宿上仍属于“务为治者”的修身治国平天下之学而“其实易行”。的确，道教的黄老政治管理之道，不仅在汉初成为了占主导地位的社会、政治管理思想而开创了“文景之治”的盛世，而且在以后的封建政治管理实践中，也一再发挥出巨大的指导作用，“特别是在大乱之中登上政治宝座的几位开国皇帝，他们在整饬百废待兴的王朝统治时，总是想起和利用‘黄老’的‘无为而治’。这些开国皇帝所以重操‘黄老’的‘无为’，并非是为了‘政治返祖’，而是因为黄老‘无为而治’中所内含的节俭无欲、除烦去苛、刑德相养等，能为封建国家机器的运转提供一种有效的润滑剂，能为统治者缓和各种社会矛盾、安定民心 and 粉饰朝政提供一种权宜之计”^①。在历史上，最突出就是汉初文、景君臣，唐初贞观君臣，宋初宋太祖、太宗，明初明太祖等对黄老政治管理之道的倡导和运用。

一、汉初文、景君臣对黄老治道的运用

汉初“文景盛世”的出现，是与统治者坚持“无为而治”的黄老之道分不开的。“‘无为而治’是汉初政治生活的主流。汉初由于坚持无为而治，很快恢复了战争创伤，繁荣了社会经济，稳固了新政权”^②。

汉初之所以能坚持无为而治，是与当时大臣中的一些有识之士如陆贾、曹参等人的提倡，最高统治者的坚守分不开的。当时天下初定，“接秦之弊，丈夫从军旅，老弱转粮饷，作业剧而财匮，自天子不能具钧驷，而将相或乘牛车，齐民无藏盖”^③。针对这种天下疲惫的局面，汉高祖刘邦在陆贾等人的辅佐下，开始了深刻的反省，总结秦朝迅速灭亡的教训，确定了“逆取而以顺守之，文武并用”^④的治国方略，而这“逆取顺守”的治国方略虽有儒道兼宗的特色，但崇尚“无为而治”无疑是它的核心。汉高祖对陆贾《新语》中治国之道的赞誉就说明了这一点。陆贾《新语》认为：“夫道莫大于无为，

① 丁原明：《黄老学论纲》，第327页。

② 黄钊主编：《道家思想史纲》，第201页。

③ 《史记·平准书》，中华书局标点本，第1417页。

④ 《史记·郇生陆贾列传》，中华书局标点本，第2699页。

行莫大于谨敬。何以言之？昔虞舜治天下，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧民之心，而天下治。”^①这说明陆贾的思想至少具有浓厚的黄老色彩，也说明刘邦已经接受了道家无为而治，与民休息的政治管理方略。刘邦死后，“孝惠皇帝、高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希。民务稼穡，衣食滋殖”^②，说明惠帝、吕后继续奉行无为而治的管理之道。不过，汉初真正把黄老无为而治作为最高指导思想，而在全中国上下、君臣之间形成风气，是从曹参入相开始的。如果说曹参入相之前，统治者已经接受并在一定程度上实施了无为而治，那么曹参入相之后，无为而治已成为西汉统治者政治治理的基本国策。

大约在汉高祖五年，曹参被任命为齐相。曹参相齐时，“闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相”^③。国相萧何去世以后，“参代何为汉相国，举事无所变更，一遵萧何约束”^④。据《史记·曹相国世家》记载，他入主中央政府以后，“择郡国吏木拙于文辞，重厚长者”，“吏之言文刻深，欲务声名者，辄斥去之”；他本人则是“日夜饮醇酒”；“卿大夫已下吏及宾客见参不事事，来者皆欲有言。至者，参辄饮以醇酒，间之，欲有所言，复饮之，醉而后去，终不得开说，以为常”；“参见人之有细过，专掩匿覆盖之，府中无事”。通过这些做法，把清静无为的方针推广到了群臣之中去。不仅如此，曹参还使清静无为的原则得到最高统治者惠帝的认可和赞赏，在他看来，惠帝的才能不如高祖刘邦，他自己的才能不如萧何，“且高帝与萧何定天下，法令已明，今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”^⑤曹参作了三年丞相后去世，他所实施的无为而治得到了百姓的拥护。百姓歌颂他说：“萧何为法，覲若画一；曹参代之，守而勿失。载其清静，民以宁一。”^⑥曹参之后，陈平继任国相，继续实行清静无为的基本国策。

① 《新语·无为》，见《百子全书》（上）。

② 《史记·吕太后本纪》，中华书局标点本，第412页。

③ 《史记·曹相国世家》，中华书局标点本，第2029页。

④ 《史记·曹相国世家》，中华书局标点本，第2029页。

⑤ 《史记·曹相国世家》，中华书局标点本，第2030页。

⑥ 《史记·曹相国世家》，中华书局标点本，第2031页。

无为而治作为国策确定以后，最高统治者文帝、窦太后、景帝都能“守而勿失”，实行少私寡欲，轻徭薄赋，宽刑简政。其中文帝可谓实施无为而治的典范。他生活简朴，从不追求侈奢豪华，“即位二十三年，宫室苑囿狗马服御无所增益，有不便，辄弛以利民。尝欲作露台，召匠计之，直百金。上曰：‘百金，中民十家之产，吾奉先帝宫室，常恐羞之，何以台为’？上常衣绨衣，所幸慎夫人，令衣不得曳地，帟帐不得文绣，以示敦朴，为天下先。治霸陵，皆以瓦器，不得以金银铜锡为饰，不治坟，欲为省，毋烦民”^①。他实施宽刑简政之策，除烦去苛，在高祖、惠帝、吕后约法省禁，废除了一系列严醒刑法的基础上，进一步宽刑简政，在他即位的第一年，废除了“收帑诸相坐律令”；即位第二年下令废除“诽谤妖言之罪”；即位第十三年，应少女缙紫之请，“除肉刑”。为了减轻人民的负担，文帝对用兵之事也非常谨慎。“南越王尉佗自立为武帝，然上召贵尉佗兄弟，以德报之，佗遂去帝称臣。与匈奴和亲，匈奴背约入盗，然令边备守，不发兵深入，恶烦苦百姓”^②。文帝在位期间还多次减省徭役、赋税，一般都实行三十税一的赋税政策。遇有灾荒之年，则行减赋降税，以利民生。在文帝的带动下，窦太后亦“好老子言，不说儒术”^③。而文帝和窦太后的崇尚黄老，又给景帝以直接的影响，因而景帝也“不得不读《老子》，尊其术”^④。景帝即位后，对文帝的无为之政作了非常高的评价：“孝文皇帝临天下，通关梁，不异远方。除诽谤，去肉刑，赏赐长老，收恤孤独，以育群生。减嗜欲，不受献，不私其利也。罪人不帑，不诛无罪。除肉刑，出美人，重绝人之世。……此皆上古之所不及，而孝文皇帝亲行之。”^⑤ 这里列举的孝文帝施政之法，完全符合道家无为而治的精神，是对汉文帝无为之政的中肯评价。汉帝之后，景帝继续无为而治的管理原则，加之窦太后以母后身份所施加的影响，汉初的无为之政一直持续到窦太后去逝，汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之时。不过，到儒术独尊之时，汉初所实施的无为之政已长达六、七十年之久。在这几十年内，由于君同心协力实施黄老的无为而治，收到了良好的治理效果，创造了历史上著名的“文景之

① 《史记·孝文本纪》，中华书局标点本，第433页。

② 《史记·孝文本纪》，中华书局标点本，第433页。

③ 《史记·儒林列传》，中华书局标点本，第3122页。

④ 《汉书·外戚传》，中华书局标点本，第3945页。

⑤ 《史记·孝文本纪》，中华书局标点本，第436页。

治”的社会局面。史家描绘“文景盛世”道：“非遇水旱，则民人给家足，都鄙廩庾尽满，而府库余财。京师之钱累百巨万，贯朽而不可校。太仓之粟陈陈相因，充溢露积于外，腐败不可食作。”^①这种描绘，虽有讴歌封建统治歌舞升平之嫌，但也足以说明，在大乱之后实施黄老无为而治，确实能做到事半功倍的效果。“正是这一点，对以后的中国封建社会政权建设，产生了极大的思想影响。后来，每一个新的封建王朝的建立，差不多都吸取了汉初‘黄老之治’的思想成果，予民休养生息，治理战争创伤，缓和社会矛盾，使社会由动乱转化为安定，从而巩固新政权”^②。

二、唐初贞观君臣对黄老治道的运用

李唐王朝在建立之初与西汉王朝颇多相似之处，都是在推翻前朝的暴政之后建立的新王朝，社会生产力遭到极大破坏，国力十分衰弱，亟须恢复和发展生产，稳固刚刚建立起来的新政权。在这样的历史条件下，李世民仿效西汉初年的历史经验，运用和发挥黄老道教的无为而治的管理原则，开创了“贞观之治”的政治局面。李世民在谈到自己治国的指导思想时说：“梁武帝君臣惟谈空苦，侯景之乱，百官不能乘马。元帝为周师所围，犹讲《老子》，百官戎服以听。此深足为戒。朕所好者，唯尧、舜、周、孔之道，以为如鸟有翼，如鱼有水，失之则死，不可暂无耳。”^③有人根据李世民自称“唯好尧、舜、周、孔之道”一语断定他是把儒家思想放在治国指导思想的首位的，这个结论有些失之偏颇。吕锡琛认为：“李世民虽然对讲求‘尧、舜、周、孔之道’的儒家学说表现出高度的重视，但此语乃是针对梁武帝、梁元帝空谈佛、老，不务实事，因而国败身亡的历史教训而发的，其深意在于称道和强调儒学的人世态度和求治务实精神，并不能以它来否定老子思想在唐初政治中的重要作用。综观唐初意识形态领域，我们可以看到，儒、道两家是相互补充的：‘儒为教化之本’^④，在道德教化方面发挥作用；而在政治领

① 《汉书·食货志》，中华书局标点本，第1135页。

② 黄钊主编：《道家思想史纲》，第203页。

③ 《资治通鉴》卷一百九十二《唐纪八》贞观二年，第13册，中华书局1979年版，第6030页。

④ 《旧唐书·刘祥道传》，中华书局标点本，第2752页。

域内,作为‘南面之术’的道家哲学,同样也因其政治伦理主张而为唐初统治者所推崇。”^①黄钊主编《道家思想史纲》也指出:“李世民在治国过程中,也运用过儒家思想,他的思想体系有‘儒道合流’的特色。其中儒家思想常常见之于表面,而道家思想则常常居之于深层,可以用四个字来概括,叫做‘外儒内道’。……‘贞观之治’明显因袭了汉初‘黄老之治’的指导原则。”^②

清静无为是道教政治管理的核心原则,以李世民为代表的唐初统治者从务实致用的角度来理解、运用和发挥了这一基本原则。李世民意识到:“凡事皆须务本。国以人为本,人以食为本,凡营衣食,以不失时为本。夫不失时者,在人君简静乃可致耳。若兵戈屡动,土木不息,而欲不夺农时,其可得乎?”^③魏征说:“无为而治,德之上也。”^④监察御史高季辅也要求君主“敦朴素,革浇浮,……杜其利欲之心,载以清静之化。自然家肥国富,气和物阜”^⑤。这说明唐初贞观君臣是从治国安邦的务实的角度来理解道家的“清静”、“无为”原则的。李世民曾经总结隋王朝灭亡的历史教训指出:“往昔初平京师,宫中美女珍玩,无院不满。隋炀帝意犹不足,征求不已,兼东征西讨,穷兵黩武,百姓不堪,遂致亡灭。此皆朕所目见,故夙夜孜孜,惟欲清静,使天下无事。遂得徭役不兴,年谷丰稔,百姓安乐。夫治国犹如栽树,本根不摇,则枝叶茂荣。君能清静,百姓何得不安乐乎?”^⑥本着这种“清静无为”的原则,贞观君臣共同实施了一系列的黄老之政:

(一) 慎动兵革

李世民即位后,为了让百姓休养生息,他十分注意偃武修文,罕动干戈。他指出:“戡乱以武,守成以文,文武之用,各随其时。”^⑦又说:“吾即位日浅,国家未安,百姓未富,且当静以抚之。一与虏战,所损甚多。”^⑧贞观四年,朝中有人主张对唐王朝“表疏不顺”的“林邑蛮国”实施讨伐,李世民

① 吕锡琛:《道家道教与中国古代政治》,湖南人民出版社2002年版,第300~301页。

② 黄钊主编:《道家思想史纲》,第360页。

③ 《贞观政要·务农第三十》,上海古籍出版社1978年版,第237页。

④ 《贞观政要·君道第一》,第6页。

⑤ 《旧唐书·高季辅传》,中华书局标点本,第2701页。

⑥ 《贞观政要·政体第二》,第22页。

⑦ 《资治通鉴》卷一百九十二《唐纪八》贞观元年,第13册,第6030页。

⑧ 《资治通鉴》卷一百九十一《唐纪七》武德九年,第13册,第6020页。

没有采纳，并引《老子》之言回答上书者说：“兵者，凶器，不得已而用之。……自古以来穷兵极武，未有不亡者也。”^① 又比如贞观元年，岭南诸州官员上书奏称蛮族首领冯盎、谈殿等起兵反唐，要求举兵讨伐。李世民接受魏征的建议，“怀之以德”，“遂得岭表无事，不劳而定，胜于十万之师”^②。贞观年间，李世民实施偃武修文的方略，给了百姓的休养生息的大好机会，国力迅速增强，不到二十年的时间里，“天下大宁，绝域君长，皆来朝贡，九夷重译，相望于道”^③。

（二）抑情损欲，俭约去奢

贞观君臣意识到，要安定天下，必须让民众丰衣足食，减轻他们的经济负担，实行轻徭薄赋，问题的关键在于统治者自身少私寡欲，抑情去奢。因此，李世民以黄老道家的崇俭节欲以自律，也以此来教育和要求王公大臣。他说：“夫安人宁国，惟在于君，君无为则人乐，君多欲则民苦，朕所以抑情损欲，克己自励耳。”^④ 贞观元年，李世民计划修造一座宫殿，材木已具，“远想秦皇之事，遂不复作也。古人云：‘不作无益害有益’。‘不见可欲，使民心不乱’。固知见可欲，其心必乱矣。至如雕镂器物，珠玉服玩，若恣其骄奢，则危亡之期可立待也”；因此他要求臣下，“自王公以下，第宅、车服、婚嫁、丧葬，准品秩不合服用者，宜一切禁断”^⑤。贞观二年，臣下因李世民患有“气疾”不宜久居低下潮湿之处而建议他重修一阁以居之。但他追思汉文帝不造露台之事而婉拒了这一好意。他说：“朕有气疾，岂宜下湿？若遂来请，靡费良多。昔汉文帝将起露台，而惜十家之产，朕德不逮于汉帝，而所费过之，岂谓断父母之道也？”^⑥ 贞观十六年，李世民本想造一宫殿，所需材料都已准备妥当，但他读了《刘聪传》了解到这位十六国时期后汉国君的事情以后，“远想聪事，斯作遂止”^⑦。李世民还倡导薄葬，并于贞观十一年下令“其王公以下，爰及黎庶，自今以后，送葬之具有不依令式者，仰州府县

① 《贞观政要·征伐第三十五》，第261页。

② 《贞观政要·征伐第三十五》，第260页。

③ 《贞观政要·诚信第十七》，第183页。

④ 《贞观政要·务农第三十》，第237页。

⑤ 《贞观政要·俭约第十八》，第185页。

⑥ 《贞观政要·俭约第十八》，第186页。

⑦ 《贞观政要·俭约第十八》，第187页。

官明加检察，随状科罪。在京五品已上及勋戚家，仍录奏闻”^①。在他的带领下，上行下效，朝中官吏纷纷尚俭抑奢，蔚然成风。“由是二十年间，风俗简朴，衣无锦绣，财帛富饶，无饥寒之弊”^②。

（三）轻徭薄赋，不与民争利

唐太宗认为：“民之所以为盗者，由赋繁役重，官吏贪求，饥寒切身，故不暇顾廉耻尔。朕当去奢省费，轻徭薄役，选用廉吏，使民衣食有余，则自不为盗，安用重法邪？”^③ 人民为盗是由于衣食无着，才只好铤而走险，根本的原因还是在于官吏贪求，赋繁役重。如果只是绳以重法，是治标而不治本，只有轻徭薄赋，切实减轻人民的负担，才能消除为盗的根本原因。为此，李世民曾下令免除关内及蒲、芮、虞、秦、陕、鼎六州两年租调，其他地区也予免除一年的租调。贞观二年，关中地区大旱大饥，一些农户因灾荒而卖儿卖女，李世民知道以后，深深自责：“水旱不调，皆为人君失德。朕德之不修，无当责朕，百姓何罪，而多遭困穷！”因此命令御史大夫杜淹“出御府金宝赎之，还其父母”^④。洛阳大水，冲毁民房，李世民曾下诏拆除一些宫殿，将木材分配给老百姓以用于修房。贞观初年，为了减省开支，安抚百姓，李世民将幽闭深宫中的宫女三千人遣送回家，使各自寻求配偶，认为后宫多聚宫人，“此皆竭人财力，朕所不取。且洒扫之余，更何所用？今将出之，任求伉俪，非独以省费，兼以息人，亦各得遂其情性”^⑤。这些措施的实行，都有利于减轻人民负担，使之休养生息。

（四）宽刑简法

李世民看到隋王朝令繁刑苛带来的冤狱丛生，民怨沸腾的结果，主张宽刑简法。唐高祖李渊起兵后，便“布宽大之令，……尽削大业所用烦峻之法”^⑥。李世民即位后，进一步实施了宽刑简法方针。他教导臣下说：“死者不可再生，用法务在宽简。”^⑦ “法令不可数变，数变则烦，官长不能尽记，

① 《贞观政要·俭约第十八》，第188页。

② 《贞观政要·俭约第十八》，第185页。

③ 《资治通鉴》卷一百九十二《唐纪八》武德九年，第13册，第6025~6026页。

④ 《贞观政要·仁侧第二十》，第193页。

⑤ 《贞观政要·仁侧第二十》，第193页。

⑥ 《旧唐书·刑法志》，中华书局标点本，第2133~2134页。

⑦ 《贞观政要·刑法第三十一》，第238页。

又前后差违，吏得以为奸。自今变法，宜皆详慎而行之。”^① 为了使官吏办案能公正公平，不造成冤案错案，李世民要求“古者断狱，必讯于三槐、九棘之官，令三公、九卿即其职也。自今以后，大辟罪皆令中书、门下四品以上及尚书九卿议之。如此，庶免冤滥”^②。在李世民主持制定的《唐律》中，仅死刑条目就比古代条目减去了一半，并废弃了断指等酷刑。由于坚持了宽刑减法的原则，从贞观元年到贞观四年，“断死刑，天下二十九人，几致刑措”^③。

贞观君臣由于实施了清静无为之政，人民得以休养生息，生产发展了，社会稳定了，国力强盛了，开创了“贞观盛世”的政治局面。如果说在李世民即位之初，天下还是“霜旱为灾，米谷踊贵，突厥侵扰，州县骚然”^④的状况，那么经过无为之治以后，“商旅野次，无复盗贼，囹圄常空，马牛布野，外户不闭。又频致丰稔，米斗三四钱，行旅自京师至于岭表，自山东至于沧海，皆不赍粮，取给于路。入山东村落，行客经过者，必厚加供待，或发时有赠遗。此皆古昔未有也”^⑤。这些记载，虽不免有溢美之词，但大体还是反映了当时天下大治的盛世局面。

三、宋太祖、太宗对黄老治道的运用

宋北的统治者太祖、太宗君临天下的时候，所面临的形势也同李世民一样，由于长期的战乱和政权的迭变，导致经济凋蔽，社会动荡不安，人民饱受痛苦和灾难。在这种背景下，宋太祖赵匡胤和宋太宗赵匡义除了利用方术和道教神学来粉饰他们的夺位，也用黄老道教的无欲无为的原则来安抚民心。开宝二年，赵匡胤召龙兴观道士苏澄隐询问养生之术。苏澄隐回答说：“臣养生，不过精思炼气耳。帝王养生，则异于是。《老子》曰：‘我无为而民自化，我无欲而民自正。’无为无欲，凝神太和。昔黄帝、唐尧，享国永年，用此道也。”^⑥ 据说宋太祖对苏澄隐这番话十分赞赏，赐其紫衣、银器、丝帛，以示

① 《资治通鉴》卷一百九十四《唐纪十》贞观十年，第13册，第6124页。

② 《贞观政要·刑法第三十一》，第239页。

③ 《贞观政要·刑法第三十一》，第239页。

④ 《贞观政要·政体第二》，第24页。

⑤ 《贞观政要·政体第二》，第24页。

⑥ 《续资治通鉴》卷五《宋纪五》开宝二年，第1册，中华书局1979年版，第130页。

褒奖。开宝三年，赵匡胤又召见道士王昭素，请教治世养生之术。王昭素答曰“治世莫若爱民，养生莫若寡欲”^①。赵匡胤将此语书于屏风间，引为座右铭。这表明宋太祖对黄老道教的清静无为的治国原则是极为赞同的。在统一江南、结束地方割据政权的过程中，赵匡胤主要采取了安抚为主的手段。据《宋史》记载：“吴越钱俶来朝，自宰相以下咸请留俶以取其地，帝不听，遣俶归国。及辞，取群臣留俶章疏数十轴，封识遗俶，戒以途中密观。俶届途启视，皆留己不遣之章也。俶自是感惧，江南平，遂乞纳土。”^②这样就轻易地解决了统一江南的大问题而不费一兵一卒。对此，司马光在其《涑水纪闻》一书中称赞说，宋太祖一反唐末五代滥杀剧劫之风，“入城之日，市不改肆，灵长之祚，良以此乎？”这种以安抚、镇静为基调的治国策略，对于社会的安定和政权的巩固是卓有成效的。赵匡胤还推崇并躬行黄老道家的尚俭抑奢的原则，认为在生活上追求奢侈豪华享乐乃自取灭亡之道。他在平定后蜀之后，“见孟昶宝装溺器，搥而碎之，曰：‘汝以七宝饰之，当以何器貯食？所为如是，不亡何待！’”^③以示朴素节俭的态度。他在日常生活中始终保持着节俭而不追求豪华的作风，史书记载称“帝性友孝节俭，质任自然，不事矫饰”，又说他“宫中苇帘，缘用青布；场服之衣，汗濯至再。魏国长公主襦饰翠羽，戒勿复用，又教之曰：‘汝生长富贵，当念惜福’。”^④这就为皇室成员及王公大臣树立了榜样。赵匡胤还注意减省刑罚，关爱人命。他“晚好读书，尝读《二典》，叹曰：‘尧、舜之罪四凶，止从投窜，何近代法纲之密乎！’谓宰相曰：‘五代诸侯跋扈，有枉法杀人者，朝廷置而不问。人命至重，姑息藩镇，当若是耶？自今诸州决大辟，录案闻奏，付刑部覆视之。’遂著为令”。^⑤

宋太宗赵匡义即位以后，继续奉行无欲无为的黄老治国之道。他说：“朕观五代以来，帝王始则勤俭，终乃忘其艰难，覆亡之速，皆自贻也。在人上者，当以为戒！”^⑥常以节俭之道警戒自己。他曾论说《道德经》曰：“朕每读至‘兵者，不祥之器，君人不得已而用之’，未尝不三复以为规戒。王者每

① 《续资治通鉴》卷六《宋纪六》开宝三年，第1册，第139页。

② 《宋史·太祖本纪》，中华书局标点本，第49页。

③ 《宋史·太祖本纪》，中华书局标点本，第49~50页。

④ 《宋史·太祖本纪》，中华书局标点本，第49页。

⑤ 《宋史·太祖本纪》，中华书局标点本，第50页。

⑥ 《续资治通鉴》卷十二《宋纪十二》雍熙元年，第1册，第296页。

以武功克受，终须用文德致治”^①。他极为推崇老子《道德经》，认为“伯阳五千言，读之甚有所益，治身治国之道，并在其内，至云：‘善者吾亦善之，不善者吾亦善之’，此云善恶无不包容，治身治国者其术如是，若每事不能容纳，则何以治天下哉？”^② 本着这种认识，他在执政初多采用的是宽容治民的办法，宰相吕蒙正认为宋太宗的这些做法“正合黄老之道”^③。事实上，赵匡义在处理政事时是较能遵循这一治国原则的。有一次，他闻知“汴水辇运卒有私贸市者”，就认为对此事的处理当效法汉初时曹参不扰狱市，使之兼容善恶的宽容做法，不必过于严究。赵匡义在节欲崇俭方面也堪为榜样。他说：“人君当淡然无欲，勿使嗜好形见于外，则奸佞无自入”^④。《宋史·太宗本纪》称他“以慈俭为宝，服澣濯之衣，毁奇巧之器，却女乐之献，悟畋游之非。绝远物，抑符瑞，闵农事，考治功。……不罪狂悖以劝谏士，衰矜恻怛，勤以自励”^⑤。赵匡义本人精于书法，在音乐、弈棋方面也颇有造诣，但他能自觉克制自己的这些个人嗜好，不因这些个人爱好而耽误国事，把主要时间和精力放在有益于治道的方面来^⑥。赵匡义常以唐太宗李世民为自己效法的榜样，把敢于直言谏上、不顾个人得失的大臣寇准比作是魏征，对因直言谏上受到排挤和打击的大臣如姚坦等人常常予以支持和保护。当端拱二年大旱，蝗害肆虐时，他忧心如焚，深深自责。据《宋史》记载，他“以岁蝗旱祷雨弗应，手诏宰相吕蒙正等：‘朕将自焚，以答天遣。’翌日而雨，蝗尽死”^⑦。宋太宗的这些做法，为群臣和子孙都树立了一个楷模。

由于宋初统治者能遵循黄老道教的清静无为之道来治理国家，从而比较迅速地恢复了生产，稳定了政局，赢得了民心，巩固了政权，为北宋经济的发展和繁荣发展打下了良好的基础。

① 《宋朝事实类苑》卷二《祖宗圣训》，上册，上海古籍出版社1981年版，第20页。

② 《宋朝事实类苑》卷二《祖宗圣训》，上册，第21页。

③ 《宋朝事实类苑》卷二《祖宗圣训》，上册，第14页。

④ 《续资治通鉴》卷十四《宋纪十四》端拱元年，第1册，第336页。

⑤ 《宋史·太宗本纪》，中华书局标点本，第101页。

⑥ 参见《宋朝事实类苑》卷二《祖宗圣训》，上册，第20~22页。

⑦ 《宋史·太宗本纪》，中华书局标点本，第87页。

四、明太祖朱元璋对黄老治道的运用

在朱元璋打天下的过程中，道门中人曾为之出谋效力，他的重要谋臣刘基也与道教有着很深的因缘关系，朱元璋也曾利用道教神化自己的政权。夺取天下后，朱元璋勤于学习和总结历代的统治经验，对道教的治国之道，尤为重视，进行了认真的研究，并亲自御注《道德真经》，把黄老的无为而治的原则贯彻在他的“爱民治国”的政治管理实践中。

朱元璋对道教有尊宠，也有控制，但都保持着清醒的理智。君临天下后，他认真研习了《道德经》，认识到“斯经乃万物之至根，王者之上师，臣民之极宝，非金丹之术也”^①。为了纠正世人把《老子》之道视为虚无之道的偏颇，他在注解“爱民治国，能无为乎？……”一章时指出：“君子之持身行事，国王治国以陈纲纪，岂无知而无为？在动以时而必举善，以心言之则世间美恶无不周知，在乎去其恶而存其善者。君子可以利人，国王可以利济万物，即爱民治国者也。”^②在注解《道德经》第54章时说：“为无为，事无事，谓当可为之事，先利时而为之已尽，免至后多繁，为而不安也；又无事之时，常恐有非理之事及于身，故先若有事而备之，乃德安于无事也。”^③从这里可以看出，朱元璋对“无为”的理解，并非“无知”，而是“动以时而必举善”，是要“利济万物”，为此必须做到“先利时而为之”，“先若有事而备之”，最终才能达到“安于无事”。这种对“无为”的理解，有“居安思危”之意，正合于老子所言“为之于未有，治之于未乱”的精神。可见，朱元璋对“无为”的把握，强调为在事先，想在事前，是他所谓“先苦后乐”。“先苦”即所谓“利时而为之”、“有事而备之”，“后乐”即“安于无事”，达到“无不为”。显然，这是一种积极进取的无为观。

“爱民治国”是老子的口号，朱元璋对此心领神会，认为“爱民治国”就表现为“国王可以利济万物”。他君临天下后，特别留意于安宁百姓，与民休息。朱元璋出身寒微，长期生活在社会最底层，对于统治者劳民、扰民的民间疾苦有深入的体会，在打江山的过程中又亲眼看到农民起义的巨大力量。

① 《大明太祖高皇帝御注道德真经》序，《道藏》第11册，第689页。

② 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷上第9章，《道藏》第11册，第692页。

③ 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷下第54章，《道藏》第11册，第710~711页。

因此，他即位以后，把“安民”作为立国之根本。他说：“若治天下者，务使百姓安，不知君德之何如，即古野老云帝力于我何有哉。……圣人利济万物不自矜也，长养万物而不专自用也，功成而不居，乃成而不自主也，令有所属。”^① 要能够“利济万物”、“使百姓安”，就要求统治者少私寡欲，不与民争利，不行扰民之政。对此，朱元璋说：“是以圣人常自清静，不丰其身，使民富乃实腹也。民富则国之大本固也。”^② “与民休息，使积蓄之，是为生之畜之；君不轻取，是谓不有；天下措安，君不自逞其能，是为不恃；生齿之繁，君不专长，百职以理之，是谓长而不宰。”^③ 这就把清静无为、少私寡欲作为了安民的主要手段。朱元璋一方面强调统治者抑情去奢，另一方面又主张让民众都能适当享受物质生活的快乐，在注《道德经》第15章时他说：“言致虚极无他，乃去妄想私欲以尽耳；守静笃，使坚守其寡欲之心，笃至诚也，实也。”^④ 注《道德经》第11章说：“此专戒好贪欲、绝游玩、美声色、贵财货者。此文非深，即是外作禽荒，内作色荒，酗酒嗜音，峻宇雕墙是也。‘腹’，喻民也。‘所以实其腹者’，五色、五音、五味、田猎、货财皆欲使民有乐之，君不取而君有之，即舍彼而取此。‘后其身而身先，外其身而身存’之道是也。”^⑤ 基于这种认识，朱元璋在位期间，坚决地实施了无为之政，不允许各级官吏烦扰民众。“当朱元璋主持国政时，当日的社会尚在一种游动状态，可以由他以勤苦节俭的情调组织摆布。他的农村政策，主要仍是地方自治，尽量地避免干涉，所以其精神为简单节俭。他的文官组织充其量也不过8000人，薪给之低，即依中国的标准看来，也算特殊，因为朱元璋自己以农民而为天子，在他的心目中，官僚之为人民公仆，就必定要照字义上成为公仆。在类似情形之下所有称为‘吏’者，也另成一系统，尚且是官僚组织之下层。多数的吏员系奉召服务，一般不给酬，如果他们有薪给的话，最多亦不过维持家室的食米而已”^⑥。“在朱元璋的时代，所有官僚除非特准，否则不许下乡，如有擅自下乡的，可以以‘扰民’论罪，判处死刑”^⑦。朱元璋实

① 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷上第2章，《道藏》第11册，第690页。

② 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷上第3章，《道藏》第11册，第690页。

③ 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷上第9章，《道藏》第11册，第692页。

④ 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷上第15章，《道藏》第11册，第694页。

⑤ 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷上第11章，《道藏》第11册，第693页。

⑥ 黄仁宇：《中国大历史》，生活·读书·新知三联书店2002年版，第191页。

⑦ 黄仁宇：《中国大历史》，生活·读书·新知三联书店2002年版，第192页。

行的这套制度，可说把政府对民众生活的干预大大降低了，官员数量既少，又不得随意下乡扰民，那么百姓就可以自为自化。百姓生活中的一些需要调解或裁决的事务，通过是由每个村庄的德高望重的父老按当地的“乡约”来加以评判，只有特别重大的事件才交由政府衙门来处理。这样一来，所有地方政府按部就班的职责，实际上都已在乡村中通过自治的方式得到了实现，所以官僚们一般就在城垣之内执行他们的任务。这正是道教的无为无事而民自正、自化的精神的体现。前面说到朱元璋时代，官僚的薪水非常低，是真正意义上的公仆，这也完全是朱元璋对大臣和对自己的一贯要求。他在注解《老子》“罪莫大于可欲，咎莫大于欲得，祸莫大于不知足。故知足之足，常足矣”一句时说：“人君若能知足，则天下国家不乏用矣，何他求焉？”^① 他自己是这样说的，也是这样做的，据史书记载，朱元璋的个人生活一直保持了俭朴的作风。即位之初，负责朱元璋的车舆服御等物的官员上奏说，这类物品应饰以黄金，朱元璋却特意命令以铜为之，并且认为他这样做，可以影响臣下大兴节俭之风，又如，礼部尚书陶凯等人根据古礼，请朱元璋在用膳时伴以音乐。朱元璋拒绝了这一要求，认为虽然天下已定，但人民的生活生产尚未完全恢复起来，北征的将士还在风餐露宿、艰苦鏖战，作君主的人一想到这些事情，就不应该追求个人的逸乐。正是由于有这种知足寡欲的心态，朱元璋在服饰、卧处和饮食方面都并不算太奢华，在临死之前还专门嘱咐丧葬从简，不要浪费物力财力。朱元璋不仅自己身体力行，尚俭去奢，而且也要求手下的官员、宫内之人都这样做，对于不节俭惜物的，他给予严厉的批判，对于敦崇俭朴的官员则给予褒奖。

除了倡导并力行寡欲知足，不烦不扰的安民策略之外，朱元璋还从其他诸多方面来实践黄老道家的清静无为之治。他执政以后，废除元朝统治者的苛政，普查户口，丈量土地，均平赋役，大兴水利，推行屯田，宽刑减法。这一系列措施的实行，使广大人民得到了休养生息的大好机会，到洪武末年，全国耕地面积已突破 400 万顷，比元朝末年增加了一倍以上。与此相应，封建政府的田赋收入也大大增加，洪武二十六年（1393 年），全国征入的米、麦、豆、谷达 3270 多万石，比元代每年征入的田赋额增加了近两倍。除此之外，全国各地的仓储也十分丰裕，“米粟自输京师数百万石外，府县仓廩蓄积

① 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷下第 38 章，《道藏》第 11 册，第 705 页。

甚丰，至红腐不可食”^①。这些都充分显示着明初无为之政的巨大功效。

从以上的简要回顾中，我们看到，从汉、唐到宋、明，大凡政治清明，国力鼎盛，人民安乐的时代，统治者都充分地运用和发挥了道教的无为而治的政治管理原则。自汉武帝“独尊儒术”后，道教作为一个学术学派虽然退出了政治舞台，但其内在的精神与活力却始终贯穿在政治历史的发展之中，深得一些有作为的封建帝王和政治家的青睐。历史上“内用黄老，外示儒术”的治国策略的一再运用，充分说明了黄老之学作为我国古代的政治管理智慧的重要组成部分，“它对安邦治国、稳定社会、减轻人民的负担，以及涵养帝王的谦退之德、协调统治集团内部的矛盾等，仍不失为一剂有效药方；对王朝的拨乱反正，促进社会经济的恢复和发展，仍具有积极意义。……它提倡的不是神学政治，而是理性政治”^②。

第二节 道教政治管理之道的历史地位

如前所述，道教文化的主流，在于治身治国的“内圣外王”之道，事实俱在，毋庸置疑。关于这一点，往古来今的有识之士也多有申说。彭耜《道德真经集注》曰：“若夫秦汉方术之士所谓丹龟奇技、符篆小数，尽举而归之道家，此道之绪余土苴者尔。学者当于此而有悟焉，则凿开混沌，剖破藩篱，以之治世则反朴而还淳，以之出世则超凡而入圣，然后知孔、老无异法，天生二圣人，迭为宾主，以道诏天下后世，其功至不浅也。”^③ 杜道坚也曾说：“老圣作玄经，所以明皇道帝德也。”^④ 这就说明了道教文化的主要方面，还是在于治国平天下的学问和道理。今人王明先生也指出：“中国儒术定为一尊后，它的主要任务就是维护封建统治。等到封建统治发生严重危机，不可收拾的时候，一些具有革新思想的有志之士，纷纷向儒术对立面的道家理论宝库中寻找革新救弊的利器，这是中国文化思想史上值得特别重视的现象。”^⑤

① 《明史·食货志·赋役》，中华书局标点本，第1895页。

② 丁原明：《黄老学论纲》，第331页。

③ 彭耜：《道德真经集注》序，《道藏》第13册，第106页。

④ 杜道坚：《道德玄经原旨》卷一，《道藏》第12册，第728页。

⑤ 王明：《道家与传统文化所究》自序，中国社会科学出版社1995年版。

南怀瑾先生也认为：“中国历史的演变及其兴衰成败，与学术思想的关键，几乎有一共通不易的定例，那便是凡当拨乱反正的时期，大多是道家人物与道家学术思想的功劳；到了天下太平，坐而论道，讲究修齐治平之学的时期，就成了儒家的天下了。‘隐士’的道家人物们，对于过去中国历史政治具有这样举足轻重之势，除了‘通古今之变’，如司马迁等少数人以外，一般人几乎不明实况，所以把真正道家的人物，与真正道家的学术思想，就一直蒙在冤枉的档卷中了。”^①中国历史政治上操持拨乱反正之机枢的这些道家人物，如伊尹、傅说、姜尚，以及间接有关的鬼谷子，黄石公、与秦汉以后的张良，诸葛亮，南北朝以后的如王猛、陶弘景，唐代的魏征，宋代的陈抟，元代的刘秉忠，明代的刘基、周颠，清代的范文程等等，在南怀瑾看来，都是道家的“隐士”或“半隐士”中的佼佼者，这些人物实际上都是操持中国文化的幕后主角。明确了这个道理，我们完全可以说，道教（家）文化的主流，还是在于探求修身治国平天下之道。在这一点上，道教（家）与儒家的孔孟之道并无区别，只不过各自所采取的理念和途径、手段不同罢了。儒家以仁义为教化，道教（家）以道德为要求，两者都是以师道自处，讲述的都是王者师的大学问。本文在前面数章所揭示的，其实都是道教从帝王师的立场，为世君时主们所阐述的关于如何治身、治国的政治管理之道，即所谓“君人南面之术”。

弄清了这一点，澄清了人们对道教的文化的误解以后，我们需要进一步认识和了解道教的政治管理之道在中国古代管理文化中的地位和价值。大家知道，中国是一个管理文化非常发达的文明古国，中国古代文明和文化发展延续了五千多年而未尝中断，是和她有着高超的社会管理、政治管理文化互为因果的；几千年来，中国能够在非常辽阔的地域范围内成功地把数亿民众从政治上、文化上团结成为一个整体，显出了她有着辉煌灿烂而卓有成效的管理文化和管理智慧。那么，道教的政治管理之道，在其中处于一个什么样的历史地位，占据一个什么样的角色呢？

长期以来，人们（包括学界的不少专家）总是趋向于认为，自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以来，“历代封建统治者，不管他们个人有什么偏好，或尊法，或好佛，或崇道，但在治国的指导思想，基本上都是以儒家管理

^① 南怀瑾：《禅宗与道家》，第146页。

哲学为主流的”^①；“在两千多年的中国封建社会中，从总体上看，还是‘治世’多于‘乱世’，‘稳态’多于‘无序’，‘常态’多于‘变态’。因而，反映农业社会常态（稳态）运行规律的‘治国之道’——儒家管理哲学，就无可争辩地成为社会管理的主导思想”^②。还有人认为“中国儒家管理思想在我国的管理史、哲学史、社会史、教育史和文化史中占有特殊地位”，欲富国强兵，实非儒学莫能为。这些对儒家管理思想和管理哲学的评价，旨在强调其在古代管理文化中的重要地位和现代社会生活中的价值，引发当代人对儒家管理思想和管理哲学的高度重视，这原本是无可厚非的。但是，如果我们着眼于中国古代管理思想和文化的整体来看问题，那么，在认识和评价儒家管理文化时，就无法避开道教（家）管理文化，正如在认识和评价道教（家）管理文化时不能避开儒家管理文化一样。因为“道家 and 儒家的学说，共同构成了中国传统文化的主动脉。在中华民族思想文化发展的长河中，儒道两家各自起着不可磨灭的历史作用。“如果说，儒家思想居于中国传统文化的表层结构，那么道家思想则居于中国传统文化的深层结构。二者互为表里，相辅相成，汇合成中国传统文化的滔滔大江”^③。在此，我们将结合儒家管理思想，探讨一下道教（家）管理思想（主要表现为政治、社会管理的哲学）在中国古代管理文化中的地位与作用。

一、道教（家）与儒家共同构筑了传统管理文化的两大支柱

儒道两家的管理思想作为中国古代管理文化的两大传统，都是中国自上古以来的管理思想、管理智慧的高度结晶，而它们各自形成自己的比较完善的思想体系，则有赖于春秋战国时期思想学术上的“百家争鸣”。春秋战国时期，恰逢中国古代的政治、经济和社会形态经历着翻天覆地的剧烈变革。旧的生产关系已经衰落，而新的生产关系尚在形成之中；旧的国家管理秩序已经土崩瓦解，而新的国家管理秩序亟待建立。躬逢其时，由于官学式微、私学兴起而形成的诸子百家学派，面对现实国家、政治管理的紧迫需要，纷纷提出了自己的治理社会、管理国家的一整套路线、方针、战略和策略，并为

① 黎红雷：《儒家管理哲学》，第317页。

② 黎红雷：《儒家管理哲学》，第321页。

③ 黄钊主编：《道家思想史纲》引论。

此进行了详尽的哲学论证和激烈的学术争鸣。对此，汉人司马谈把诸子争鸣的主要学派概括为阴阳、儒、墨、名、法、道德六家，并指出六家立学的目的在于“务为治者”，即六家实质上都是关于国家管理、政治管理的学问。黎红雷认为先秦时期是中国古代管理的“原型”阶段，“百家争鸣的春秋战国时期，是中国古代传统文化形成的‘轴心时期’，也是中国古代政治管理思想充分展现其风采的辉煌时期。在诸子百家中，具有较系统的政治管理思想而又对后代产生较大影响的有以下五家：儒家、墨家、法家、道家、兵家”^①。这说明，先秦时期是我国古代的政治管理思想的子学时代，这个时代的特点是诸子蜂起，百家争鸣。

随着政治上的统一和大一统的封建政治格局的逐步建立和完善，管理思想领域内的诸子争鸣的状态也逐步成为历史，儒道两家的政治管理之道因其理论的系统性和适用性而逐步凸现出其地位，在封建的政治管理实践中先后成为相互对立又互相补充的两大传统，而儒道两家之所以能够成为封建政治管理中的两大传统和支柱，又是与它们善于吸收诸子之学的优秀传统和精华分不开的。在政治管理的实践中首先凸显其地位和价值的是道家的管理思想，秦汉时期的道家思想已经和早期道家思想有所不同，它能“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”，因而能够在西汉初期为一个饱受战乱之苦，亟待休养生息的国家恢复生产，医治战争创伤，稳定社会提供一套最切实有效的政治管理之术。汉初的君臣之所以选择了黄老道家之术作为治国的指导思想，是与他们经过总结和反思秦王朝迅速灭亡的教训，认识到天下可以“居马上而得之”，但不能“马上治之”，必须“逆取顺守，文武并用”，而治理一个千疮百孔，积贫积弱的大国，必须清静无为，不烦不扰的治国理念分不开的。这就使得黄老道家第一次在封建政治管理的实践中展示其不可估量的地位和价值。而当西汉的政治统治经过六、七十年的与民休息而创造了“文景盛世”以后，封建统治者需要更加积极有为的政治管理之术，更加需要强化其上下、尊卑、贵贱的等级伦理秩序时，曾一度受到压制的儒家政治管理之道顺应历史的潮流，从后台走至了前台，成为了占主导地位的治国思想。这时候的儒家思想，也并不完全是先秦时期的原始儒家思想，而是一种高度阴阳化了的、吸取了法家的法治精

^① 黎红雷：《人类管理之道》，第71页。

神的管理思想。这就是汉宣帝所言“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯〔任〕德教，用周政乎！”^①的实质性总结。汉代标榜以儒术治国，其实质是“外儒内法”或“阳儒阴法”，说明取得独尊之势的儒术，实际上是广泛吸纳了阴阳家言和法家思想的新型儒学，是儒、法、阴阳诸家的集合体。这也说明了一个问题，儒、道两家的管理思想传统，作为分别适应封建政治管理中两种不同社会状态的治道，都不可能以某一家一派的单一治道来解决国家管理和社会管理问题，必须综合吸收各家管理思想的优点和长处为我所用，才能真正建立起能适合封建政治管理实际的管理思想体系。

那么，汉代儒家独尊以后，是否就意味着在政治管理的实践领域中就一直一直是儒家管理思想独霸天下呢？当然不是。事实上，在中国历史政治的发展中，“凡在拨乱反正的阶段，或建国创业的时期，身为中国文化幕后的‘隐士’们道家人物，就见危受命，挺身而出，代表一般山林在野的志士们的精神，辅翼命世之主而创造新的时代和历史。到了治平的时期，便又没无闻，把成果与责任，付之自命为儒生们的手里了”^②。而这里所说的道家，其实就包括先秦、秦汉时期的黄老道家和现代人们所说的道教。先秦、秦汉的道家与后汉后期兴起的道教，根本上就是一脉相承的一个整体，只是现代人严守“家”与“教”的界限而把两者割裂开来，这种做法给人一个印象，好象自汉魏以后，人们心目中的道家学者不见了，即使可以找出几个，也不过勉强凑数而已。那么道家思想的传承果然是断绝了吗？其实不然。“本来，道家与道教的关系，在古代并不成其为问题，因为古人把道家与道教看作同一个东西，其间或有差别，但那只是同一思想派系下面不同分枝的差异。道家与道教的关系成为一个麻烦的大问题，是近代学者受西方分析性的研究方法和把哲学与宗教截然分离的思想影响后才产生的”^③。既然道家道教是一脉相承的一个整体，那么“对它（指道教——引者）的认识和研究，不能完全套用西方宗教，尤其是基督教系统的观点来框架它，否则就会犯削足适履，以偏概全的错误”^④。如前所述，道教产生后，道家与道教已经“打成一片”，无法区分彼此。虽有各类方术攀附道家、相互融合而逐步形成道教的历史事实，

① 《汉书·元帝纪》，中华书局标点本，第277页。

② 南怀瑾：《禅宗与道家》，第146页。

③ 孔令宏：《宋明道教思想研究》，第3页。

④ 孔令宏：《宋明道教思想研究》，第9页。

但道教的一以贯之的主流精神，还是修身治国平天下。从这一点来看，道教与一般的宗教有别，具有很强的民族特色，是古代中国多种文化要素的综合体，但在其“杂而多端”的庞大体系中，始终有很突出的政治责任感和使命感，始终关注着国家天下的兴衰安危。而这种“务为治者”的立说宗旨是黄老道家传统的继续发扬。道教在其整个的发展过程中始终以黄老或道家自称，“接着”道家的政治管理的思想学术传统，继续讲治身、治国的黄老之道，意在王者遵奉。对于这种情况，南怀瑾先生在其《中国道教发展史略》中认为：“中国文化之中坚，实为道家之学术思想，此则往往为人所忽略。盖自秦汉以后，儒道与诸子分家，儒家学术，表现其优越成绩于中国政治社会中，较为明显。道家学术则每每隐伏于幕后，故人但知儒术有于治国平天下之大计，而不知道术实操持拨乱反正之机枢。更何况后世之言治术与学术思想者，虽皆‘内用黄老，外用儒术’，而故作入主出奴之笔，使人迷惑其源流。”^① 这里所言“道家学术”，就是黄老之道，也是历史上素来以“黄老”、“道家”相标榜的、我们今人所说的道教。“当道家书籍被奉为道教经典之后，二者又有着不可分割的联系。一方面道家成了道教的理论根据，另一方面道家藉助道教不仅保存了自己的基地，且扩大了活动的地盘。隋唐以后，道家便成了道教的主要理论部分，道教学者同时也就是道家学者。所以，在宋以后，道家、道教即混同为一了”^②。“老子及其学说之所以在中华传统文化中占有极为重要的地位，产生如此广泛的影响，道家文化之所以能够成为中华传统文化三大支柱之一，是与道教对它的继承和发扬分不开的。正因为道教文化继承和发展了道家文化，它们之间具有如此密不可分的关系，所以人们习惯上常常把道教也称为道家”^③。所以，道家思想发展的真脉络是，先秦、秦汉的黄老道家与我们所说的道教，在思想学术上是一脉相承的整体，汉魏以后，道家思想文化的发展并未中断，实际上是以道教这种形式和载体延续、发展下来，以至于我们“难以将道家和道教分得那么清楚，在思想性及方法论上彼此没有根本区别，区别只是在他们有的是职业道士，有的是隐士，有的则

① 南怀瑾：《中国道教发展史略》，第158页。

② 刘周堂：《〈道家思想史纲〉评介》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第二辑，上海古籍出版社1992年版，第429页。

③ 卿希泰：《中华传统文化的根柢在道教》，载罗传芳主编《道教文化与现代社会》，沈阳出版社2001年版，第3页。

是出入禁中的官宦人士。从思想史的角度来看，他们彼此的身份并不重要，重要的是他们有着共同的倾向性”^①。可见，中国传统文化的儒、释、道三家中之“道”，是涵盖了道家道教在内的一个整体的范畴。黄老道家的政治管理之道在汉武帝“独尊儒术”后，在道教这种形式下，继续在唐、宋、元、明、清各个时代发挥其历史功效，薪火相传。本文在前面对道教政治管理之道的梳理以及对它在封建政治管理中的实践运用的回顾，就是证明。

基于上述分析，我们认为，包括道教政治管理之道在内的道家政治管理思想，是与儒家管理思想并驾齐驱的两大支柱和两大传统。

二、儒道两大管理思想传统相反相成，相互补充

前面说过，道家的“隐士”或“半隐士”思想，与孔孟为代表的儒家思想，他们的最基本的动机和最基本的目的，都是所谓治国平天下，所不同的是，道家以道德为要求，儒家以仁义为教化。“以孔、孟做代表周、秦之际的儒家思想，是为完成现实人生，建立伦常的规范，以安定现实世间为目的，超越宇宙之外的事，便置而不论了，‘六合之外，圣人存而不论’”^②。的确，儒家以仁义为核心的管理之道秉承上古三代的礼乐文化，辅之以新的仁爱思想，强调社会政治生活的秩序性，主张从各种人伦关系入手来规范社会生活，实现道德理性的自觉，从而达到收拾人心和建立和谐的社会秩序的目的。儒家这种从人与人的关系入手来规范人性和社会秩序的做法，表明它的治道是人文主义的，它所追求的乃是社会的人文的价值。但是，这种管理文化的过分强调就可能限制或违背人的自然朴素的本性的发展。比如说儒家的“忠”道伦理——“己欲立而立人，己欲达而达人”，被儒家视为行仁的方法，但是统治者（管理者）往往在这里就容易“以人灭天”，犯类似“以己养养鸟，非以鸟养养鸟”（《庄子·至乐》）的错误。他自己以为什么东西是好的，于是出于推己及人的善意，就想迫不及待地给予他人，而这样的好心好意，并不是总能带来好的结果，如同《庄子·至乐》篇里所讲的鲁侯养鸟的寓言一样，“鸟之所食非人之所食，以人之食而养鸟，违其性矣”^③。圣人以仁义治

① 李大华、李刚、何建明：《隋唐道家与道教》前言。

② 南怀瑾：《论道》，复旦大学出版社2002年版，第118页。

③ 林希逸：《南华真经口义》卷十九，《道藏》第15册，第799页。

国往往就是这样，好心好意经常带来坏的结果。更有甚者，过分强调仁义礼乐往往造成人的智巧伪诈，败坏淳朴的社会风气，而一些别有用心之人又往往打出仁义的幌子以欺世盗名、窃国窃天下。道家人士很清醒地看到了这一点，对人类历史上的这种异化的现象进行了深入的揭露和批判。他们的武器就是自然主义哲学。道家（教）的政治管理之道，强调“道法自然”、“以因循为用”，他们认为顺其自然，因循无为是防止异化、克服异化的最佳方法，反对统治者（管理者）把自己的意志强加给民众，反对统治者对民众生产生活的过多干涉，强调“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”（《道德经》第57章）。而仁义圣智，都是人的纯朴本性丧失，自我异化的产物，“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，夫礼者，忠信之薄而乱之首也”（《道德经》第38章），仁义礼作为社会性人文规范具有压抑人的自然天性的消极性一面。故道家（教）主张用自然无为之道来代替它。这对于建立更为合理更加人性化的管理秩序是有积极意义的。但是，道家（教）的自然主义带来的放任、不干涉的管理原则，如果强调得太过分同样也会产生它的负效应。正如汉初的贾谊所预见到的那样，黄老之术对于医治久遭战乱创伤的社会，有着特殊的功效，但在社会实践的操作中，它的不干涉主义也给社会带来了一些弊病。无为之治的最大隐患就是上下尊卑的等级不分明，居下位者容易滋生犯上作乱的野心；其次是助长了富商豪强横行霸道，反过来又使社会陷入动荡不安，给人民的安居乐业造成威胁^①。毕竟人民的生产生活和安居乐业需要以稳定和谐的社会秩序为前提。在这种状况下，儒家的以仁义为核心的礼乐文化又会被提升到一个相当的高度加以强调，以重建上下、尊卑、贵贱的等级伦理秩序，收拾人心，稳定社会。从这里可以说明，以人文主义为特色的儒家管理之道，和以自然主义为特色的道家（教）管理之道，既有对立性的一面，又有互补性的一面。任何一种想彻底摒弃对方而寻求理想的管理目标的想法和做法都是不现实的，两者之间应该是一种相反相成，互相补充，互相依赖的关系。在这一方面，黄老道家似乎更具有开放精神和包容精神，它能自觉地把仁义礼法等管理理念和法则纳入自己的体系之内，使自己具有“时变是守”、“因时为业”的因

^① 参见：李申《道教本论》第三章第一节；吕锡琛：《道家道教与中国古代政治》第十二章第三节。

循精神。相反，儒家的保守性似乎更强，儒学获得独尊地位以后，对百家之言一律罢黜，儒者们除了在个人治身方面吸收黄老精神外，似乎在治国方略上较少采纳黄老之言。

三、儒长于守成，是治国的正规军；道长于救乱，是治国的奇兵

儒家处于中国古代管理文化的表层结构，道家（教）处于管理文化的深层结构。“虽然从汉以后中国封建社会的历史发展来看，道家文化未能获得像儒家文化那样的殊荣，并未能获得‘国家意识’的合法身份，但道家文化对各个不同时代不同阶层的人们的政治和人生所产生的影响，实与儒家文化旗鼓相当，只不过这种影响是以‘隐’的方式表现出来而已”^①。南怀瑾也认为：“儒家的孔、孟，他的作法是积极的强行入世，冀图挽救世道人心；道家‘隐士’们的主张，是因势利导，处之于无形。所以道家的方法是用‘弱’、用‘柔’。”^②正因为儒道两家救世的方法和手段，各有差别，所以儒家的政治管理之道总是表现出积极进取的阳刚精神，如同孔子栖栖遑遑，周游列国以救天下一样，颇有“天行健，君子以自强不息”的精神气质，为人们所崇尚和称道，所以儒家的治道在中国古代管理文化中居于表层结构。而道家（教）的政治管理之道，主要体现出被动、含容、阴柔的精神气质，“有法无法，因时为业；有度无度，因物与合”^③，以客观、冷静，“处之于无形”见长，大有老子神龙见首不见尾的神秘特性，故处于古代管理文化的深层结构中。儒、道管理之道在古代管理文化传统中分别代表了和体现了阳与阴、刚与柔。不过，儒、道双方在发挥政治管理功能的时势条件各有侧重，这刚好与中国古代封建政治的一治一乱的循环往复的变化相一致。中国古代政治，一如人们常说的那样，天下大势，合久必分，分久必合，由于没能产生代表新的生产力发展要求的新的阶级，所以分分合合，总是处在循环往复之中。“一般说来，儒家的礼治在封建社会处于和平发展时期，起着调和阶级矛盾、维护封建君权、巩固封建秩序的历史作用；与此相对应，道家的无为而治则在封建社会处于动乱时期，迫使统治者向被统治者实行让步政策、与民休养

① 邵汉明：《中国文化精神》。商务印书馆2000年版，第22页。

② 南怀瑾：《禅宗与道家》，第148页。

③ 《史记·太史公自序》，中华书局标点本，第3292页。

生息，从而帮助统治者实现由乱到治的转化”^①。“道学为一个刚刚从废墟中建立起来的王朝实行休养生息政策提供了自然哲学的说明。……道家学说的‘救世’作用，也正好表现在这里”^②。的确，大凡在拨乱反正的阶段，或建国创业的时期，往往是道家（教）的政治管理之道展现其救世之功，大放异彩的时代；而当天下已趋于巩固和稳定，进入太平盛世之后，就是儒家的政治管理之道发挥其规范功能，强调秩序的时代。对于这种关于治道与时势、事功的关系，南怀瑾总结得非常准确：“用于人文社会，有关礼、乐、文教、刑政的学术，儒家《书经》文化系统，犹如堂堂之阵，正正之旗的正规军。用于因应时变，藉以拨乱反正的，道家《易经》文化系统，才是出奇制胜的奇兵，这也便是中国文化历史上有名的‘外示儒术，内用黄老’君师之道扼要的说明。”^③著名道学者陈樱宁则指出：“儒教善于守成，道教长于应变，事实俱在，毋庸自谦。故常谓吾国，一日无黄帝之教，则民族无中心；一日无老子之教，则国家无远虑。先武功，后文治，雄飞奋励，乃古圣创业之宏规。以柔弱，胜刚强，雌守待时，亦大智争存之手段。积极与消极，道原一贯，而用在知几。出世与入世，道本不同，但士各有志。”^④可见，儒、道两大管理思想传统，各有千秋，各有所长，实在难以辨别出个彼此高下。

总之，我们可以说，道家（教）的政治管理之道与儒家的政治管理之道，如同鸟之双翼、车之两轮，共同构筑了中国古代管理文化的两大主干，道家的自然主义和儒家的人文主义是相辅相成的互相补充的。对于在封建政治管理中的不同作用而言，儒家是正规军，道家（教）则是奇兵。

第三节 无为而治与当前我国政府职能的转变

道教（家）的以无为而治为核心理念的政治管理之道，不仅在封建的政治管理实践中发挥过举足轻重的作用，有着重要的地位和价值，而且对于当代人类所面临的各项管理活动也具有不可或缺的价值，它已经跨越时空，成

① 黄钊主编：《道家思想史纲》引论，湖南师大出版社1991年版。

② 张立文主编：《玄境：道学与中国文化》，第120～121页。

③ 南怀瑾：《禅宗与道家》，第172页。

④ 陈樱宁：《前中华全国道教会缘起》，见《道教与养生》，华文出版社1989年版。

为世界性的宝贵精神财富^①。这一点，已经为越来越多的中外人士所认可，以至于道教的圣典《道德经》被译成外文在海外发行的版本数量，仅次于基督教的《圣经》，居世界第二位。这也充分地说明了道教（家）无为而治的观念是多么深入人心！诸多的研究业已表明，当代人类所面临的任何一个管理活动领域，都能够从道教（家）的无为而治的管理思想中受到启发和得到滋养。现在，我们拟从当前我国的政府职能转变和政府管理创新问题入手，探讨一下无为而治的管理理念的现代意义和价值，以期达到以斑窥豹的目的。

一、转型期内我国的全能政府管理模式及其弊病

所谓转型期，指我国从计划经济转向市场经济的过渡时期。在这个转型期内，国家要完成的转变是综合性的多方面的，而主体是社会经济结构的转型。社会经济结构的转型包括：从农业社会向工业社会的转型，即所谓“工业化”；从乡村社会向城镇社会的转型，即所谓“城市化”；从计划经济向市场经济的转型，即所谓“市场化”；还有所谓“民主化”、“现代化”、“国际化”等形态的转型。在这场深入的社会变革之中，必然导致“权力的转移”，那末，作为国家代表的政府，其角色、职能作用乃至管理方式等诸多方面都要发生深刻的变化。这要求我们的政府重新定位并找准自己的角色，实现自身管理职能的转变，要由过去的计划型政府、专政型政府、统治型政府、人治型政府、全能型政府转变为市场型政府、民主型政府、治理型政府、法治型政府、有限的政府，才能真正适应社会主义市场经济和国际经济一体化的现实需要。

但是，由于历史和现实的复杂原因，我国的政府行政体制改革虽然进行了多次，但仍然滞后于经济体制改革，表现在政府行政体制仍然处于转型过程中，没有完全摆脱全能型统制型的管理模式。这种管理模式有如下基本特征：其一，管制式的行政仍然具有较大的惯性。政府行政本来应该是对社会经济的公共管理，但在中国传统中央集权统治和计划经济的长期作用下，行政通常被理解为政治统治、专政、监督、管制，是对人民群众的自上而下的管治。政府是社会经济运行的中心，“一切行动听指挥”、“方便管理者”、

^① 参见郭荣晋主编：《道家文化与现代文明》第七章，中国人民大学出版社1998年版。

“便于管理”等军事化、计划性原则渗透到行政管理的方方面面，社会、企业、个人只是被动的受制者。其二、集权式的全能政府干预太多。在政府与社会、政府与市场、政府与企业和个人关系中，没有摆正政府的位置，政府无所不能、无所不包、无所不管的情况依然严重，社会生活的各个方面、人民日常生活的每一个环节，都要围绕政府的意志来运转，政府的触觉无处不及，到处插手，国有企业仍要听从政府的领导，民营企业主动投靠政府，寻求扶持。所谓的群众团体、民间组织往往都能看到政府的影子，而这些组织也往往以有政府背景为荣，甚至连高校这样的事业单位也是按政府行政的管理模式来组织运作的。社会生活中的一切，不分领域，不分巨细，政府都管完了。其三，强制性的干预手段太多导致滥权。由于政府什么都管，导致政府规模仍然庞大，并采取强力措施对社会、企业、个人进行干预。在这种模式之下，就会助长一部分政府官员以权压人，以权谋私，甚至仗势欺人，在行政机构中形成一种简单粗暴的工作作风。其四，行政过程灰箱化。管制型的政府在实施管理职能过程中通常不把被管理者当作管理的参与者来看待，因此，在决策过程中仍然较多地避开公众和舆论的监督，不公开，不透明，许多的民众和企业需要了解的公共消息，也通常以内部文件的方式在较小的范围内传达，使公众缺乏必要的正常的信息了解，让公众只是盲目的、被动地接受制约。而公众由于对行政措施出台的前因后果不清楚，或没有反映出广泛的群众意见，往往采取消极或抵触的态度，有时甚至连自身的权益受到损害，也无法进行维护。显然，政府在行政管理的模式上的这种状况，是很难保证公正、公平的，也给腐败、浮夸、欺上瞒下、以权谋私以可乘之机。

由于转型期政府行政管理模式的这种滞后性，给经济和社会健康发展带来了诸多的问题和弊病，主要表现为：

在政企关系方面。社会主义市场经济体制的建立和“入世”的要求，迫切需要建立新型的政企关系，这种新型的政企关系包括两个方面，第一个方面指政府的目的必须从经济资源的控制转到为企业服务上来，这就要求政府对企业履行如下的服务职能，如维护正常良好的优胜劣汰的市场机制；打击各种欺诈和不正当行为，确保市场的公正性和优胜劣汰的市场机制；通过宏观经济政策的市场化手段而不是政治动员或行政命令手段来维持经济的稳定与增长；协调和保护本国企业和行业的发展，在WTO框架内积极寻求对本国企业有效的扶持和保护方式等。第二个方面指给企业以平等的主体地位，这就

要求政府与企业建立一种在法律基础上的对等关系。政府可以依法利用经济手段对宏观经济进行调控,也可依法对企业的微观行为进行处罚,但政府不得对企业进行直接管理和支配。而对于政府的越权行为,企业应有权也有途径向政府提起申诉或依法提起行政诉讼。然而现实的政企关系很难符合这些要求,由于政府同时作为公共管理者和国有资产所有者的双重身份,政府与部分国有企业之间,一些乡镇与所辖的乡镇企业之间仍然保持着父子关系,一些地方政府与其所办的企业、部分乡镇政府与乡镇企业之间形成了利害相关、生死与共的手足关系,政府与民营企业、三资企业之间类似于交警与司机的监督与被监督关系。再者,那些带有国家垄断性质的国有企业,如电信、电力、公路、石油、民航、城市公用事业等全国性大公司,许多仍采用政企合一、政企不分的方式进行经营管理,具有浓厚的政府行为色彩。所有这些,说明我国政府的管理行为和职能还不符合市场经济和“入世”的要求,需要进行政府创新,转变政府职能,建立新型的政企关系。

在行政审批方面。我国政府行政部门往往是通过牢牢把握行政审批这个关口,来体现自身的存在和权力的。对经济的管理主要是靠行政审批来实现的,然而现实中许多审批制度已经严重地超越政府管理权限之外,特别是“入世”以后,这种审批制度已严重地阻碍了经济的发展、降低了企业和其它经济主体在国际上的竞争力。企业要上一个项目,动辄需要跑几十个部门,盖上百个公章,被迫花很大的精力、物力和财力来和政府部门打交道,等审批成功,这个项目在竞争中早已失去了市场。虽然国家对行政审批项目作了全面的清理,在减少审批项目和简化审批程序方面都取得了不少成绩,但从总体上来看,审批范围仍然过大,环节过多,审批事项法律依据不充分,审批很不规范,责任不明确,监督机制不健全,极易滋生权力腐败。由于行政审批权总是涉及到一些行政部门和人员的实际利益,改革起来非常艰难。当前我国行政审批过多,过滥所表现出来的制度性缺陷,与我国政府机构过多,过杂和管理权限过宽、相互重叠有关。因此,一方面要减少审批项目和程序,另一方面要精简机构,完善社会中介组织,才能打破“审批经济”怪圈,推进政府职能转变。

在应对 WTO 的挑战方面。中国加入世贸组织,对应的主体首先是政府,其次才是企业。世贸组织共有 23 个协议共 492 页,其中只有两个条款直接针对企业,其他条款都是用以规范政府行为的。世贸组织的非歧视原则、公平

竞争原则、低关税开放原则、透明度原则、权利与义务平等原则、协商原则和例外原则，都与政府有关，尤其与政府的立法和政策有关。虽然 WTO 并不绝对排斥政府干预市场，但它排斥政府直接参与微观经济活动，主张政府对市场的干预必须适度，对市场的监管要有力，对宏观经济调控要有效率，政府的政策及行为要统一透明。我国经过 20 多年的改革开放，政府职能的转变也取得了一些明显的成绩，如以间接手段为主的宏观经济调控体系基本建立，市场体系的培育取得了重大进展，政府直接干预和管理国有企业的行为有了较大的改观，涉外经济管理逐步向国际惯例靠拢，政府机构改革进一步深入，政府决策民间化有了很大提高。但是，面对 WTO 的挑战，我国政府职能缺位、越位和错位的情况依然比较严重。所谓越位，就是说政府管了不该管的事，干预了市场，干预了企业；所谓缺位，就是说该由政府管的一些事，如为企业服务、监管市场以确保公平公正等事务，政府还做得不够；所谓错位，就是说本来属于某一政府机关管的事，却被另一政府机关所管理，以致事权不清，互相扯皮。这样就导致如下状况，许多本来可以由市场或中介组织来加以调节的事情，偏偏是由政府来越俎代庖；而在一些市场失灵、企业难以发挥作用的地方，又存在着政府职能缺位的状况。政府职能越位、错位的情况，又往往与部门利益纠缠在一起，成了真正意义上的“靠山吃山”。

以上表明，政府在行使其行政管理职能的时候，其管理理念在很大程度上仍停留在计划经济时代的全能政府观念上，仍然习惯于过去那种自上而下的全能型、统制型的行政管理，政府既是市场的参与者，又是市场的干预者和仲裁者。显然，政府的这种管理模式不能适应市场经济主体多元化、经济结构网络化和经济发展国际化的需要，我国政府职能需要进一步的调整和转变。

二、全能政府管理模式违反了自然无为的原则

当我们进一步对转型期的全能政府管理模式的施政理念进行反思时，道家道教的自然无为的管理理念可以为我们提供有益的启示。总的来说，全能政府的管理模式及其弊端，不是因为政府管得不够，而是因为政府已经管得太多，管得太宽了，违背了道家道教的无为精神。按照道家（教）的观念，无为才能无不为。《道德经》说：“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57章）。“好静”、“无事”、“无欲”都是“无为”的写状。按照冯友兰先生所说，“道是万物之所以生者。道本身不是一物，所以它不能象万物那样‘为’。可是万物都生出来了。所以道无为而无不为。道，让每物自己做它自己能做的事。照道家说，国君自己应该效法道。他也应该无为，应该让人民自己做他们能做的事”^①。“无为”的意义，按道教的黄老传统，实际上并不是完全无所作为，它只是要为得少一些，不要违反自然地任意地为。

黄老道家的这种无为观，落实到现实政治的治理上，要求统治者或政府和管理实践中遵循如下的行为准则：

首先，要以“无为”的精神来争取达到“无不为”的效果。这里的“无为”并非排斥政府的一切管理行为，只是说不要为得太多太滥，应当有所为，有所不为，要学会“无事”、“好静”、“无欲”。那种时时、处处，事无巨细都要管完的政府，并不是好的政府，往往是绝对专制的政府或低效率的政府。这样做的结果，必定是不能集中精力把它应该管的大事管好，其结果是管得越多，管得越乱越糟，事与愿违。所以，政府应当适当少管一些事务。

其二、政府应当把那些老百姓自己能做的事情，放手让百姓自己去做，不要横加干涉，政府只是在旁起辅助作用，这叫做“辅万物之自然而不敢为”，即因任自然，不强作妄为，或者说“以因循为用”。落实到现实政府的行政管理中，就是主张凡是能由市场、社会和企业乃至个人发挥作用的地方，政府就不要滥用行政权力去干扰它，让企业、社会、企业和个人在其中自由地发挥其潜能和创造力。也就是说，应当把本来属于社会和市场的职能还给市场和社会，政府只提供相应的服务。

其三，政府也应当有政府的活动领域。按照“道有当为、有不当为之常理，不为其所不当为，而为其所当为”^②的无为管理之道，政府应当建立和维护公正公平的法律体系，维护良好的社会环境，营造使每一组织和个人自由发展的空间。而这正是企业、社会组织和个人自己无能为力而又希望政府有所作为的地方，政府在这里实际上是行使公共管理职能。如在公共产品的生产，建设公益事业，提供公共服务，维护市场秩序，搞好宏观经济调控乃

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，第89～90页。

^② 杜道坚：《道德玄经原旨》卷二，《道藏》第12册，第740页。

至建立健全社会保障体系等方面，就需要政府出来发挥作用。

总之，按照道教的无为管理思想，现阶段我国政府要能真正适应市场经济体制和 WTO 的规则，就应当适当放权，把那些本应属于市场和社会发挥其作用的领域和环节还给市场和社会，让“看不见的手”来发挥作用，而政府专注于自己应有的职能范围，而充当好市场经济社会的监护人或“守夜警察”角色。换句话说，政府的职能转变就是要求政府要把对社会和市场的不应有的干预降低到最低程度，而让企业、社会组织、企业和公民个人充分而自由地发挥他们的创造精神，让企业、社会组织或个人都不会感觉到来自政府的过大的压力和过多的干预，在宪法和法律规定的秩序之内，有自由呼吸和自由活动的空间。这样的政府才是理想的政府，这才是行政改革的初衷。

三、小政府，大社会：政府职能转变的最佳模式

明确了全能政府及其管理模式背后的管理理念违背了道教的无为管理原则，那么解决问题的办法，就是倡导无为而治的政府行政管理模式，政府就应当不为其所不当为，而为其所当为，简言之，就是有所为，有所不为，即从全能的（无限的）政府转变为有限的政府，把以前那些政府不该管、管不了也管不好的职能剥离出去，还给市场，还给社会，还给企业，政府成为社会公共事业的管理者，市场的培育者，游戏规则制定者和监管者，而不能既是市场的参与者，又是市场的干预者和仲裁者。这就是人们常说的“小政府，大社会”或“小政府，大市场”的理想模式。具体地说，“小政府，大社会”或“小政府，大市场”的理想模式可以通过以下诸多方面的管理方式体现出来：

首先，要转变观念，政府的行政管理要树立新的管理理念，要从全能型政府转变为有限型政府。“政府要将一些权力职能转移给社会、市场、企业等角色，在国家政治结构中和社会分工中，政府不能‘无所不能，无所不管’，要找回自己的角色所在”^①。政府要找准自己的角色，关键要摈弃计划经济体制下的主宰、包揽一切的观念，要相信企业、社会组织和公民个人有能力解决自己的问题，而政府要做的就是服务，即实施经济调节，市场监管，公正

① 彭澎：《政府角色论》，中国社会科学出版社 2002 年版，第 295 页。

执法和提供公共服务等。企业、组织和个人能做的事，政府应该放手让他们自由地发展，而不要横加干涉，只有那些由企业、社会组织和个人无法发挥作用而又需要政府来有所作为的地方，政府才发挥应有的作用。

其二、实施政市分开，发挥市场在资源配置中的基础性作用。按照市场经济的要求，政府在经济活动中应该充当仲裁者和监管者，而不能直接参与微观经济管理活动。它的主要职能在于：为市场的形成和发展创造公平竞争的环境和条件，从现实需要出发，建立健全法律制度，作好市场平等竞争的裁判员，规范和维护市场秩序，破除城乡阻隔、地区封锁、部门垄断以及条块分割等障碍，形成全国统一的开放的有序的市场体系；运用财政、金融和信贷等经济手段与法律手段以及必要的行政手段，制定和实施产业政策和社会发展计划，对市场进行宏观经济调控，保持宏观经济秩序和社会稳定；政府通过税收和收入再分配，促进社会公平；通过提供公共产品与公共服务，以弥补市场失灵的缺陷。

其三、实施政企分开，使企业真正成为市场竞争的主体。政府不再直接干预企业，不再直接深入到企业的微观的生产经营活动过程，让企业在市场竞争中充分发挥其创造性。在这方面政府的“无为”管理体现在：改变企业对政府的行政隶属关系，使经济实体同政府彻底脱钩，清除藕断丝连现象，铲除政府直接用行政手段管理企业的经济基础；积极探索国有资产的有效管理方式，按照国家所有、分级管理、授权经营、分工监督的原则，逐步建立国有资产管理、监督、运营体系和机制，建立健全严格的责任制，积极探索并逐步改革政府作为社会管理者和国有资产管理职责不清，一身二任的弊端，落实企业经营自主权；对国有经济布局进行战略性调整，通过股份制形式实现资产多元化，铲除政府直接干预企业经济活动的资产基础；建立现代企业制度，形成一套适合国有企业走向市场的领导制度和组织制度，使企业真正成为自主经营、自负盈亏、自我约束、自我发展的市场竞争主体和法人实体。

第四，实行政事分开，积极推行事业单位改革。要改革过去那种事业单位也属于政府行政编制，吃皇粮的做法，坚持走脱钩、分类、放权、搞活的路子。具体做法包括：对一些具有经营性质的事业单位，如公路养护等，可以按公司运作和经营，政府不再直接管理；对一般服务性的事业单位如培训中心等，可以考虑推向市场，使其在市场中求生存；对具有准行政、准经营

性的事业单位可改组为法定机构，由法律授予其管理权和经营权，按公司法人运作，自负盈亏，少数特殊的由政府财政予以补贴。

第五，实行政社分开，大力培养和发展社会中介机构和中介组织，形成良好的社会与政府的关系。政府把以前的一部分本应属于社会的职能还给社会，而承接这部分社会职能者主要就是社会中介组织。中介组织的存在，为理顺政府与社会、企业的关系提供了方便，它是政府联系社会和企业的桥梁与纽带，政府应该把由社会自我管理、自我调节的社会性事务交由中介组织来管理。如行业标准的制定、培训、考核、年检、发证等事务，可以交由行业协会来承担，而且行业统计、对部分违规违纪行为的惩戒，也可由政府“授权”行业协会来行使。实行这种改革，一方面可以打破政府服务机构的垄断性，给社会由外至内选择服务机构的权力，从而促进服务质量的改善；另一方面又可使政府从大量的繁杂事务中解脱出来集中力量抓好大事要事。

第六，公开审批权限，精简审批事项和审批程序，有效抑制政府职能部门的自我扩张。掌握行政审批权力的部门和个人容易滋生腐败，搞权钱交易。因此，需要政府根据市场经济的要求和 WTO 的规则对各类审批事项进行系统的清理，该取消的就取消，该转给中介组织的就转，该保留的也要精简程序、简化环节。这项改革必须与机构的精简以及政府机构审批权限的明确公开、中介组织的完善结合起来，否则，减审批不减机构，行政审批权限的自我扩张又会卷土重来。

可见，在无为管理原则指导下的政府职能转变，一方面体现在政府的放权，把不该管也管不好的许多事务还回给市场、社会和企业；另一方面体现在政府的服务能力和服务效率的大大提高。政府对市场和社会减少了不必要的干预以后，就能在它应当有所作为的领域更好地服务于社会，服务于企业，服务于人民。这种无为而治，并非是消极意义上的要求政府少管事、少干预，而是积极意义上的要求政府为所当为，不为所当不为。这正是黄老之学所主张的“圣人之牧民也，使各便其性，安其居，处其宜，为其所能，周其所适，施其所宜，……水处者渔，林处者采，谷处者牧，陵处者田”^① 的因任意识的写照。

^① 《通玄真经》卷八《自然》，《道藏》第16册，第711页。

主要参考文献

古籍资料：

1. 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年影印本。
2. 《二十四史》，中华书局点校本。
3. 《百子全书》上、下卷，浙江古籍出版社 1998 年版。
4. 《资治通鉴》，中华书局 1979 年版。
5. 《续资治通鉴》，中华书局 1979 年版。
6. 《贞观政要》，上海古籍出版社 1978 年版。
7. 汤一介主编：《道学精华》上、中、下，北京出版社 1996 年版。
8. 《十三经注疏》上、下，中华书局 1991 年影印本。
9. 《四书五经》上、下，北京古籍出版社 1994 年版。
10. 朱熹：《四书章句集注》，中华书局 2001 年版。
11. 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，1997 年版。
12. 王德有校：《老子指归》，中华书局 1997 年版。
13. 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社 2001 年版。
14. 王明：《太平经合校》上、下，中华书局 1997 年版。
15. 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1996 年版。
16. 王明：《无能子校注》，中华书局 1997 年版。
17. 张伯端撰，王沐解《悟真篇浅解》（外三种），中华书局 1997 年版。
17. 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社 1991 年版。
18. 杨明照：《抱朴子外篇校笺》上、下，中华书局 1996 年版。

工具书:

1. 黄海德、李刚:《简明道教辞典》，四川大学出版社1991年版。
2. 任继愈主编:《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版。
3. 朱越利:《道藏分类解题》，华夏出版社1996年版。
4. 胡孚琛主编:《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年版。
5. 《汉语大字典》，四川辞书出版社、湖北辞书出版社1996年版。
6. 李叔还:《道教大辞典》，浙江古籍出版社1988年版。

今人著述:

1. 卿希泰主编:《中国道教史》第1~4卷(修订本)，四川人民出版社1996年版。
2. 卿希泰、唐大潮:《道教史》，中国社会科学出版社1994年版。
3. 任继愈主编:《中国道教史》，上海人民出版社1997年版。
4. 任继愈主编:《中国道教史》上、下卷，中国社会科学出版社2001年版。
5. 卿希泰主编:《中国道教》第1~4卷，上海东方出版中心1996年版。
6. 卿希泰:《中国道教思想史纲》第1卷，四川人民出版社1980年版。
7. 卿希泰:《中国道教思想史纲》第2卷，四川人民出版社1985年版。
8. 卿希泰:《简明中国道教通史》，四川人民出版社2001年版。
9. 卿希泰主编:《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版。
10. 李大华、李刚、何建明:《隋唐道家与道教》上、下册，广东人民出版社2002年版。
11. 王明:《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版。
12. 王明:《道家与传统文化研究》，中国社会科学出版社1995年版。
13. 陈鼓应主编:《道家文化研究》第1~9辑，上海古籍出版社1992~1996年版。
14. 陈鼓应主编:《道家文化研究》第12、13、14、16、17、18、19、20辑，生活、读书、新知三联书店1998~2003年版。
15. 陈鼓应、白奚:《老子评传》，南京大学出版社2001年版。
16. 陈鼓应:《老子注译及评介》，中华书局2003年版。
17. 李养正:《道教概说》，中华书局1996年版。

18. 李养正:《道教经史论稿》,华夏出版社1995年版。
19. 南怀瑾:《中国道教发展史略》,复旦大学出版社1996年版。
20. 南怀瑾:《老子他说》,复旦大学出版社1996年版。
21. 南怀瑾:《禅宗与道家》,复旦大学出版社1995年版。
22. 南怀瑾:《道家、禅宗与东方神秘学》,中国世界语出版社1994年版。
23. 南怀瑾:《论道》,复旦大学出版社2001年版。
24. 叶至明主编:《道教与人生》,宗教文化出版社2002年版。
25. 李约瑟:《中国古代科学思想史》,陈立夫等译,江西人民出版社1999年版。
26. 陈撄宁:《道教与养生》,华文出版社1989年版。
27. 李申:《道教本论》,上海文化出版社2001年版。
28. 王家祐:《道教论稿》,巴蜀书社1991年版。
29. 朱越利、陈敏:《道教学》,当代世界出版社2000年版。
30. 朱越利:《道经总论》,辽宁教育出版社1991年版。
31. 孔令宏:《宋明道教思想研究》,宗教文化出版社2002年版。
32. 孔令宏:《中国道教史话》,河北大学出版社1999年版。
33. 牟钟鉴等主编:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社1993年版。
34. 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,社会科学文献出版社2000年版。
35. 胡孚琛、吕锡琛:《道学通论——道家、道教、仙学》,社会科学文献出版社1999年版。
36. 吕锡琛:《道家道教与中国古代政治》,湖南人民出版社2002年版。
37. 傅勤家:《中国道教史》,上海文化出版社1989年影印本。
38. 许地山:《道教史》,华东师范大学出版社1996年版。
39. 丁原明:《黄老学论纲》,山东大学出版社2002年版。
40. 那薇:《汉出道家的政治思想和直觉体悟》,齐鲁书社1992年版。
41. 邵汉明:《中国文化精神》,商务印书馆2000年版。
42. 张立文等主编:《玄境:道学与中国文化》,人民出版社1997年版。
43. 黄钊主编:《道家思想史纲》,湖南师范大学出版社1991年版。
44. 罗传芳主编:《道教文化与现代社会》,沈阳出版社2001年版。
45. 熊铁基等著:《二十世纪中国老学史》,福建人民出版社2002年版。
46. 熊铁基:《秦汉新道家》,上海人民出版社2001年版。
47. 张清华主编:《道经精华》上、下卷,时代文艺出版社1993年版。
48. 吕锡琛:《道家与民族性格》,湖南大学出版社1998年版。
49. 董恩林:《唐代老学:重玄思辨中的理身理国之道》,中国社会科学出版社

2002 年版。

50. 李泽厚:《中国古代思想史论》,人民出版社1986年版。
51. 汤一介:《中国传统文化中的儒道释》,中国和平出版社1988年版。
52. 冯友兰:《中国哲学史》上、下,华东师范大学出版社2000年版。
53. 冯友兰:《中国哲学史新编》上、中、下,人民出版社1998年版。
54. 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社1998年版。
55. 葛兆光:《中国思想史》第一卷,复旦大学出版社1999年版。
56. 葛兆光:《中国思想史》第二卷,复旦大学出版社2000年版。
57. 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店2003

年版。

58. 柳诒徵:《中国文化史》上、下册,上海古籍出版社2001年版。
59. 胡道静主编:《国学大师论国学》上册,上海东方出版中心1998年版。
60. 罗焯主编:《太平经注译》(上、中、下),西南师范大学出版社1996年版。
61. 中华书局《文史知识》编辑部:《儒佛道与传统文化》,中华书局1990年版。
62. 古棣:《老子校诂》,吉林人民出版社1999年版。
63. 邱进之主编:《中国历代名道》,吉林教育出版社1997年版。
64. 赵立纲主编:《历代名道传》,山东人民出版社1996年版。
65. 刘云柏:《中国古代管理思想史》,陕西人民出版社1997年版。
66. 曾仕强:《中国管理哲学》,(台湾)东大图书股份有限公司1986年版。
67. 黎红雷:《儒家管理哲学》,广东高等教育出版社1997年版。
68. 黎红雷:《人类管理之道》,商务印书馆2000年版。
69. 张绪通:《道学的管理要旨》,四川大学出版社1992年版。
70. 杨先举:《老子与企业管理》,中国人民大学出版社1994年版。
71. 潘乃樾:《老子与现代社会》,中国经济出版社1996年版。
72. 虞祖尧:《管子与企业经营之道》,广西人民出版社1999年版。
73. 郭荣晋主编:《道家文化与现代文明》,中国人民大学1998年版。
74. 陈丽桂:《战国时期的黄老思想》,(台北)联经出版事业公司1991年版。
75. 张国:《中国治国思想史》,新华出版社2002年版。
76. 张长法主编:《治策通览》,中州古籍出版社1989年版。
77. 任继愈:《天人之际》,上海文艺出版社1998年版。
78. 卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版。
79. 卢国龙:《道教哲学》,华夏出版社1997年版。
80. 姜国柱、朱葵菊:《中国历史上的人性论》,中国社会科学出版社1989年版。

81. 高专诚:《御注老子》,山西古籍出版社2003年版。

82. 侯外庐主编:《中国思想通史》,人民出版社1995年版。

论文类:

1. 卿希泰:《道教生态伦理思想及其现实意义》,载《四川大学学报》,2002年第1期。

2. 陈霞:《道教可持续发展思想纲要》,载《宗教学研究》,2001年第3期。

3. 张晓粉:《试论道家“无为而治”思想与现代企业管理》,载《宗教学研究》,1998年第2期。

4. 陈昌文:《葛洪——由儒向道的心理历程》,载《四川大学学报》,2001年第4期。

5. 陈进国:《道家与道教的“理身理国”思想》,载《宗教学研究》,2000年第2期。

6. 周勇:《道教的政治理论渊源》,载《宗教学研究》,2001年第4期。

7. 陈昌文:《道教的政治情结》,载《西南民族学院学报》,2002年第3期。

8. 周勇:《道教理论的政治色彩及其政治观念》,载《西南民族学院学报》,2001年第4期。

9. [韩国] 苏铉盛:《黄老之学与老庄思想》,载《东岳论丛》,1998年第2期。

10. 郭武:《论道教的长生成仙信仰》,载《世界宗教研究》,1994年第1期。

11. 王泽应:《论道家政治伦理的合理因素》,载《衡阳师范学院学报》,2000年第4期。

12. 张建仁:《儒道理想人格之比较》,载《新疆师范大学学报》,1996年第3期。

13. 夏祖恩:《儒道两家治国思想的差异性论略》,载《福建师大福清分校学报》,2001年第1期。

14. 吕明灼:《儒法道治国方略比较研究》,载《孔子研究》,2002年第3期。

15. 舒默:《中国传统文化中的管理谋略》,载《中南财经大学学报》,1996年第3期。

16. 陈碧金:《中国传统管理的哲学构架》,载《当州大学学报》,2000年第4期。

17. 王仲尧:《周易与道家管理文化及现代意义》,载《商业经济与管理》,2000年第9期。

18. 陈继华:《老子哲学思想与现代管理艺术》,载《经营与管理》,1988年第3期。

19. 张鲁建:《〈老子〉“贵道”思想与管理》,载《华东经济管理》,1995年第4期。
20. 冯军:《〈道德经〉的管理哲学浅议》,载《中华文化论坛》,1996年第2期。
21. 申靖:《〈老子〉中的管理艺术分析》,载《理论探讨》,1998年第3期。
22. 田兆阳:《“治大国若烹小鲜”——老子“无为而治”思想及其对现代管理的启示》,载《北京行政学院学报》,1999年第1期。
23. 邓红:《老子的管理思想与现代领导艺术探析》,载《甘肃省经济管理干部学院学报》,2000年第4期。
24. 欧阳敏:《无为而治与现代社会》,载《十堰职业技术学院学报》,2000年第4期。
25. 王仲尧:《周易与道家管理文化及现代意义》,载《商业经济与管理》,2000年第9期。
26. 赵梦涵:《论〈老子〉的管理思想》,载《石油大学学报》,2001年第2期。
27. 郭荣晋:《“无为而治”与现代企业管理》,载《党政干部学刊》,2001年第3期。
28. 黄静:《道家无为而治在公共行政管理中的意义》,载《云南行政学院学报》,2001年第4期。
29. 吴宏:《道家管理思想对建构理论管理学的意义》,载《黑龙江教育学院学报》,2001年第6期。
30. 方彬:《〈老子〉“无为”管理思想浅析》,载《江西行政学院学报》,2002年第4期。
31. 郑正、王兴平:《道家治国思想在历史上的积极作用》,载《广东社会科学》,1997年第1期。
32. 孙亦平:《杜光庭的“经国理人”思想初探》,载《南京大学学报》,2000年第2期。