



# 老庄道家治理之道新解

涂可国

**摘要:**作为中国传统政治哲学与社会哲学的重要形态,老庄道家集中阐释的治理之道,既是一种治道也是一种政道,充分彰显了自适自化、自在自为和无为无不为的特质。老庄道家治道思想彰显的治理对象既有物,也有事,还有人(民),并围绕治理对象深刻地阐述了三大治道思想:一是无为而治、顺应民性、重视民生和凸显民化的治民之道;二是非儒家仁智治国、小国寡民、以道治国的治国之道;三是柔治天下、在宥天下和道治天下的天下治理之道。这三大治道思想既相对独立、特色各异,又彼此交叉、相互融通,不失为宝贵的中国传统政治智慧,对于改善当代中国治理和全球治理当不无启迪。

**关键词:**老子;庄子;道家;治理思想

**中图分类号:**B223

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2021)03-0038-10

先秦诸子百家各自从不同的视域和立场阐释了作为“南面之术”的治道思想,以致《墨子·兼爱中》直接使用了“天下之治道”概念,《荀子·正论》也提出了“是不及知治道”命题,《吕氏春秋》《史记》《汉书》等文献更是大量采用“治道”这一明言范畴。不仅儒家、墨家,老庄道家也着力于阐述政道和治道,并集中在治民、治国和治天下上。李泽厚认为与老子和其他哲人不同,庄子很少真正讲“治国平天下”<sup>①</sup>。的确,相对于老子而言,庄子更多的是谈论齐万物、同生死、自由超脱、养生长生等人生哲学。但如果笼统地说老庄不关注治民、治国、平天下之类的政治哲学,恐怕就失之偏颇。《道德经》中“民”“国”和“天下”的用例分别达33项、47项和61项,而《庄子》中“民”“国”和“天下”的用例也分别有110项、103项和289项,它还设立了《天下》专篇,可见老庄并不乏“民”“国”和“天下”的思想。与之相应,老庄都各自阐述了治民、治国和治天下的政治治理和社会治理思想,并鲜明而具体地阐

述了无为而治、顺应民性、重视民生、凸显民化、非儒家仁智治国、小国寡民、以道治国、柔治天下、在宥天下和道治天下等一系列治道思想。

## 一、治民之道

老庄道家的治民之道思想,大致体现为无为而治、顺应民性、重视民生和凸显民化四个具体层面。

### (一)无为而治

老庄十分关注治民与民治问题,分别提出了“民之难治,以其上之有为,是以难治”(《道德经·第七十五章》)、“尧治天下之民,平海内之政,往见四子藐姑射之山汾水之阳,窅然丧其天下焉”(《庄子·逍遥游》)等一系列治道观点,而且阐发了无为与有为的治民政治智慧。

老子认为圣王治民既要无为而治,也要有为而治。只有这样,才能治理好国家。所谓无为而治,就是:“不尚贤,使民不争;不贵难得之

收稿日期:2020-11-07

作者简介:涂可国,男,山东社会科学院国际儒学研究与交流中心主任、研究员(山东济南 250002),主要从事儒学、中国哲学和中国文化研究。

货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱。”(《道德经·第三章》)唯有不尚贤使能,才能使百姓不会相互争夺;只有不珍爱贵重的财物,才能使民众不去偷窃;只有不大肆显耀引起人贪欲的事物,民心才不会被迷乱。所谓有为而治,即为:“虚其心,实其腹;弱其志,强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。”(《道德经·第三章》)仔细梳理,这段话实则包含物质强化和精神虚化两层意思:一是填饱肚子、增强体魄,满足民众的物质需求;二是使人的心灵空虚,减弱人的意图,使人处于既没有智巧也没有欲望的状态,从而使那些智者不敢妄为。老子还指出,只有做到既有为又无为,才能使所有的天下之事得到良好的治理:“为无为,则无不治。”(《道德经·第三章》)

庄子同样不赞成为了治民而实施赏善罚恶的有为政治。在议论尧、舜、禹如何治理天下时,他借子高之口,特别强调不应把赏善罚恶作为治理天下的控制手段:“昔尧治天下,不赏而民劝,不罚而民畏;今子赏罚而民且不仁。德自此衰,刑自此立,后世之乱自此始矣!夫子闾行邪,无落吾事。”(《庄子·天地》)子高比较了尧治天下与禹治天下的利弊得失,称赞尧因为实施无为而治的政治策略,使得民众不用赏罚就能得到劝导并具有敬畏之心,而指责大禹由于推行赏罚的治民方针,不仅使民众缺乏仁德、仁行,还导致道德衰落和“后世之乱”的恶果,从而倡导无为治民。

应当说,老庄推崇的不尚贤、不贵货、不见欲、不赏不罚之类的无为或不为治理观念,虽然主观动机是美好的,旨在使民众不争、不为盗、不乱,但毕竟过于理想化,任何统治者和被统治者都不可能接受。而老子提倡的使民虚心、弱志和无知、无欲的有为治理理念,对于处于物质短缺时代面临生存困境之中的人来说,可以适用,且具有一定的现实可操作性,然而,过分压抑人的欲望、弱化人的精神、贬低人的心念,这些使人缺乏强烈进取心的治国观念和人生态度,与庄子一味讲究精神生活一样,即便在物质短缺社会也难以进行普遍推广,它们从根本上会削弱人追求生存、享受和发展三大需要的动力,也会限制人奋发有为之心的充分施展。

## (二)顺应民性

庄子拿马作比喻,认为伯乐违背马的天性去治马导致马大量死亡,这是治理天下者不可饶恕的罪过(《庄子·马蹄》)。而他所推崇的治理天下者却不这样做,因为人民天生具有自然本性,具有织布来穿、种粮来吃的共同本能,彼此浑然一体、没有偏私、放任自乐,因此至德之世民众的行为持重、秉性朴拙淳和:“吾意善治天下者不然。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。”(《庄子·马蹄》)人与禽兽之类的动物生活在一起,与万物比邻而居,根本没有小人君子之别,彼此没有智巧,所以本性没有丢失,没有欲望所以保持纯朴的特性,只要确保素朴的特质,民众的本性就不会遗失:“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。”(《庄子·马蹄》)

与老子相同,庄子对原始素朴、天然自然、无知无欲的自在生活状态充满向往,将其赞誉“至德之世”。而他认为恰恰是圣人出现后采用仁义礼乐等手段试图改变人的素朴本性,导致天下之人产生许多疑惑、一些人变坏,导致道德废止,导致真情离弃:“及至圣人,蹵蹵为仁,蹉跎为义,而天下始疑矣。澶漫为乐,摘僻为礼,而天下始分矣。故纯朴不残,孰为牺尊!白玉不毁,孰为珪璋!道德不废,安取仁义!性情不离,安用礼乐!五色不乱,孰为文采!五声不乱,孰应六律!”(《庄子·马蹄》)并像上面所讲的:把损坏原木做器具看成工匠的罪过,把毁坏道德推行仁义视为圣人的过失:“夫残朴以为器,工匠之罪也;毁道德以行仁义,圣人之过也。”(《庄子·马蹄》)

庄子强调治理天下和治理民众应当顺应民性、民情,尊重人的纯朴天性和本能,本质上即老子说的无为而治民。应当讲,这在某种程度上是对的。按照自然本性生活、满足基本欲望,这是人的天然权利;任何治者都要根据人性、人情制定政策、实施治理,尽量满足民众的正当欲望和利益诉求,这是其职责所在。但是,庄子只知道人性纯朴的一面,而忽视了人性之中也存在导向恶的成分,忽视了人的本能欲望具有冲

动性、破坏性和无止境性,而这些正是包括圣人在内的社会治理者进行道德教化、文化创造的根据,也是化导转化人性、民性自为的理由;庄子把人视同于普通动物,把人性与动物性不加区分,抹杀了孟子凸显的“人之所以异于禽于兽者几希”(《孟子·离娄下》)道德本质规定性,使人降格为动物;他强调治理者顺从民众的衣食常性,可又要求使民众无知无欲,难免自相矛盾。

### (三)重视民生

老子曰:

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,以其求生之厚,是以轻死。夫唯无以生为者,是贤于贵生。(《道德经·第七十五章》)

老子运用因果分析方法揭示了民众饥荒是由于统治者征收赋税太多,民众难以统治是由于统治者作为太多——乱作为、滥作为,民众冒死轻生是由于统治者只顾追求自己的厚生需要,只有那些不注重自己生活享受的人,才算得上比过于看重自己生命的人更高明。这种对民生疾苦的关切之情,对社会治理和社会秩序的关注之心,充分体现了老子要求为上者具有节制自身行为、控制自己欲望、关心民事民瘼的强烈责任感,这一责任感彰显了克制自私(自己贵生)以成就他人利益(民众贵生)的入世主义高尚情怀。

自古以来,“百姓”就是“民”的主体部分,也是最需要关心的群体。老子对百姓的生存状态十分关切,具体提出了三种关怀百姓生活的治理理念。

一是“以百姓为刍狗”。老子说:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。天地之间,其犹橐籥乎?虚而不屈,动而愈出。多言数穷,不如守中。”(《道德经·第五章》)天地不讲仁慈、仁爱,圣人意识到政令繁多反而更加使人困惑、更加行不通,因此与其施与儒家的带有私心的所谓仁爱之心,不如保持虚静无为,像对待刍狗那样对待百姓,任凭万物和百姓自生自灭、自作自为,任凭其自己自然发展。

二是“百姓皆谓我自然”。老子云:“太上,下知有之。其次,亲而誉之。其次,畏之。其

次,侮之。信不足,焉有不信焉。悠兮其贵言,功成事遂,百姓皆谓我自然。”(《道德经·第十七章》)这段引文意谓最差的统治者是受到民众的轻蔑,最好的统治者却很少发号施令,就把事情办成了,而且民众还不知道他的存在,让人感到自然而然,以保持自身本来的生活状态。这里老子再次强调了统治者的职责是不作为的作为,是不以繁复的政令打搅百姓的本真生活,更不能欺压、剥削他们。

三是“以百姓心为心”。老子讲:“圣人常无心,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。圣人在天下歛歛,为天下浑其心。圣人皆孩之。”(《道德经·第四十九章》)圣人常无私心,假如说有心,那就是以百姓的心为自己的心;不论是善良的人还是不善良的人,圣人都善待他,这样自己也就变得善良了;不管是守信的人还是不守信的人,圣人都信任他,于是自己也就变得诚信了;圣人处于天下之位而收敛自己的私情私意,使天下百姓的心思归于纯朴状态。不难看出,老子构想的圣人不仅达到了忘我和无我的境界,他一切以老百姓的情感、愿望和利益为归依,还具有宽广的包容心,能够善待善人和恶人、诚实的人和不守信的人。也许如此关怀民生、如此修为的圣人理想人格是普通人难以企及的,但总是值得令人向往的。

《庄子》在管理者如何关注民生方面讲述不多,但并非没有。《庄子·天下》篇指明了由天人、神人、至人、圣人等阐述和推崇的道术,深刻体现了对民生疾苦的关切之情:

以事为常,以衣食为主,蕃息畜藏,老弱孤寡为意,皆有以养,民之理也。古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在。(《庄子·天下》)

古代的天人、神人、至人、圣人是这样管理人民的:不但负责让民众将耕作作为主要的事务,使之专心致力于生产劳作,致力于满足衣食基本物质需求,蓄养牲畜,充实仓廩,而且时刻把老弱孤寡的人放在心上,使之无一不得到抚养;他们的道德无不兼备,通过“配神明,醇天地,育万物,和天下”的政治举措,而惠泽广大百姓。



在《庄子·天下》篇看来,即便是各家各派的“方术”针对“道术”来说既有所得又有所偏,但是它们也分别体现了“泛爱兼利而非斗”(墨翟、禽滑厘)、“不苟于人,不忤于众,愿天下之安宁以活民命,人我之养,毕足而止”(宋铎、尹文)、“公而不党,易而无私”(彭蒙、田骈、慎到)“先人而常随人”“人皆取先,己独取后”“人皆求福,己独曲全”“常宽容于物,不削于人”(关尹、老聃)等关心民众、关爱他人的民本主义、利他主义情怀和入道精神。

#### (四)凸显民化

《道德经·第五十七章》曰:“天下多忌讳,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。”老子所看到的社会现实是:天下的禁忌越多,百姓就越容易陷于贫穷;人们手里锐利的武器越多,国家就越容易陷于混乱;人掌握的技巧越多,社会上的邪风怪事就越厉害;法令越是森严,盗贼就越多。不得不说老子这些社会观察虽然犀利,却只是看到了问题的一方面。社会现实表明,客观上禁忌、武器、技巧和法令有时恰恰是防止贫穷、混乱、邪风怪事和盗贼的必要工具。正是从这一片面认识出发,老子推崇无为而治的圣人治道:“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·第五十七章》)

与顺应民性的治理主张相关联,《庄子·渔父》强调天子、诸侯、大夫和庶人的“自正”,而批评孔子试图通过修饰礼乐、择定人伦去教化民众的“人事”作为,是过于多事的越职行为:“今子既上无君侯有司之势,而下无大臣职事之官,而擅饰礼乐,选人伦,以化齐民,不泰多事乎!”(《庄子·渔父》)指出孔子应当“能去八疵,无行四患”(《庄子·渔父》)和“谨修其身,慎守其真,还以物与人”(《庄子·渔父》)。这里虽然未提及尊重民众的自治,但既然反对教民、化民,也就意味着肯定民众的自治、自正和自化。

不可否认,民众具有自我化育、自我修正、自我致富和自然淳朴的自治能力和特质,圣人应当持有无为、好静、无事和无欲,而不对民众乱加干涉、任意妄为的治理态度。犹如刘笑敢所指出的,圣人应该退居辅助、辅佐的角色,不逞一己之强,不显一己之功,下属臣僚和万民百

姓才更能发挥自主性、主动性和创造性,享受到自由发展的空间,老子的责任感是超越通常意义之直接“负责”的态度和方法,是为了追求更高、更好的目标和效果,这实质上是一种更高的责任感<sup>②</sup>。但是,我们对此决不能过分夸大,以致推向极端。要知道,民众也有惰性、任性的消极特质,假如圣人在治国理政过程中一味放任自流,死守无为而治的原则,那无异于放弃自己应当承担的政治责任。

## 二、治国之道

老庄同样关注到了国家的治理,并阐发了非儒家仁智治国、小国寡民和以道治国的治国之道。

### (一)非儒家仁智治国

老子曰:

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。绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。此三者以为文,不足。故令有所属:见素抱朴,少思寡欲,绝学无忧。(《道德经·第十八章》)

这段引文所呈现的治国理念大致可以分成三部分来加以理解。

第一部分是道德辩证法。老子指出大道废弃才有仁义的产生和需要,智慧的出现才产生了虚伪,家庭不和睦才需要提倡孝慈,国家混乱才需要忠臣加以治理,从而揭示了大道与仁义、虚伪与智慧、家庭纠纷与孝慈美德、国家混乱与忠臣之间相辅相成、对立统一的辩证关系。在这一点上,儒家与老子存在较大的冲突,儒家主张利用仁义、智慧、孝慈、忠诚之类的优秀品质去消解社会的无道、虚伪、欺诈、贪婪、不和与混乱等负面现象。譬如《礼记·礼运》从礼治角度明确指明:“故用人之知,去其诈;用人之勇,去其怒;用人之仁,去其贪。故国有患,君死社稷,谓之义;大夫死宗庙,谓之变。”<sup>[1]</sup>(《礼记·礼运》,《礼记正义(中)》卷第二十二,687)

第二部分是排斥人为的智慧道德。在老子看来,假如杜绝世俗化的圣智贤能,就能使百姓获得百倍的利益;如果杜绝以仁义相标榜,就可使人恢复已经丧失的孝慈德性;倘若抛弃机巧

和私利,人类社会就不会有盗贼产生。老子这一治国理念很显然与儒家重智、重德的治世主张相背离,他试图排除圣贤、智能、仁义、机巧和功利这些社会化的工具理性,以达到保持和恢复人自然善良本性的目的,无疑带有反文化、反社会的自然主义理想化倾向,在根本上自古至今都是行不通的。

第三部分是回归自然。老子认为绝圣弃智、绝仁弃义和绝巧弃利三者作为文化的举措较为空洞、疏阔,不足以起到教化作用,而必须引导人们回归朴素、纯洁、朴实状态之中,减少个人的思虑和欲望,抛弃伪学,摒弃各种忧虑。对此,庄子也是毫无保留地加以认同,而认为正是“好知”才是造成天下大乱的根源:“故天下每每大乱,罪在于好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者,皆知非其所不善而莫知非其所已善者,是以大乱。”(《庄子·胠篋》)

如果说舍弃人的私心杂念,做到清心寡欲,追求淳朴自然本性,在一定意义上具有某种合理性的话,那么,逾越中庸之道,试图让民众完全没有欲望、没有思想、没有知识,那就是过于理想化的政治识见,在实践上难以实现。学界有人为老子的“绝圣弃智”反智主义辩护,例如张松辉带有肯定性地指出人类知识与道德呈现正负相关<sup>③</sup>。殊不知,“智”与“德”并非彼此绝对冲突,人类的知识诚然会为人作恶提供一定的可能,但也为人的为善去恶创造了主观性条件,尤其是犹如儒家所凸显的人类既有“德性之知”也有“非德性之知”(闻见之知)一样。

和老子一样,庄子在特定意义上肯定了仁义道德,但是我们也看到,他又无时无刻不在攻击儒家的仁义学说。

其一是指责推行仁义是多事。庄周把儒家仁义比作骈拇枝指视为多余的旁生枝节,违背了道德的本然:“多方乎仁义而用之者,列于五藏哉,而非道德之正也。”(《庄子·骈拇》)认为试图将仁义与人体五脏相连接,只会带来邪僻之实,无异于多余地滥用了聪明:“多方骈枝于五藏之情者,淫僻于仁义之行,而多方于聪明之用也。”(《庄子·骈拇》)

其二,批判儒家仁义违背人的本性。庄子认为儒家仁义如同曲尺、胶漆、绳索、圆规、矩尺

等一样,会伤害人的自然本性,如果它们连续不断地缠绕在道德之间,就会使天下之人感到迷惑不解:“仁义又奚连连如胶漆纆索而游乎道德之间为哉!使天下惑也!”(《庄子·骈拇》)他批判虞舜标举仁义使得许多人为此奔命,并使人丧失了真常之性:“自虞氏招仁义以挠天下也,天下莫不奔命于仁义。是非以仁义易其性与?”(《庄子·骈拇》)指出伯夷和盗跖之类的所谓君子和小人,为了仁义之名和盗窃财物而舍弃生命,最终会伤害人的本性:“若其残生损性,则盗跖亦伯夷已,又恶取君子小人于其间哉!”(《庄子·骈拇》)

据《庄子》载,孔子求见老聃,希望他收藏自己出的书,老聃不同意,然后《庄子》指出:

(孔子)于是繙十二经以说。老聃中其说,曰:“大谩,愿闻其要。”孔子曰:“要在仁义。”老聃曰:“请问仁义,人之性邪?”孔子曰:“然。君子不仁则不成,不义则不生。仁义,真人之性也,又将奚为矣?”老聃曰:“请问何谓仁义?”孔子曰:“中心物恺,兼爱无私,此仁义之情也。”老聃曰:“意,几乎后言!夫兼爱,不亦迂乎?无私焉,乃私也。夫子若欲使天下无失其牧乎?则天地固有常矣,日月固有明矣,星辰固有列矣,禽兽固有群矣,树木固有立矣。夫子亦放德而行,循道而趋,已至矣!又何偈偈乎揭仁义,若击鼓而求亡子焉!意,夫子乱人之性也!”(《庄子·天道》)

孔子认为仁义是十二经的要义,也毫无疑问是人的真实本性;仁义的实情是内心与物同乐且兼爱无私,而对君子而言,不仁就无法成长,不义就难以生存。老聃则不以为然,认为孔子的言论不仅浅显也太危险,而兼爱过于迂腐,所谓的无私恰恰是出于私心;天地、日月、星辰、禽兽、树木都有自己固有的本性,如果标举仁义试图教育、改变它们,就会扰乱人的天性,反而妨碍天下之物的繁育。与其这样,还不如放任人的德性而行,遵循大道而动,做到无为而治。

且不说《庄子》上面引述的孔老对话把儒家的“仁爱”等同于墨家的“兼爱”是否恰当,可以肯定的是这是出自庄子的想象,不一定反映孔老的真实思想,但却表达了庄子学派批评儒家

式的仁义教化导致残害人性的仁义观,符合庄子本人揭露的试图利用仁义礼乐约束人性的“圣人之过”而引致天下混乱的思想,也真实体现了《庄子》叙述的老子“通乎道,合乎德,退仁义,宾礼乐,至人之心有所定矣”(《庄子·天道》)的观念。

## (二)小国寡民

老子所构想的、为人津津乐道的“理想国”同样体现了特定的治民观念:

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;使人复结绳而用之。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·第八十章》)

与上述老子的社会理想有些相似,庄子在《庄子·马蹄》篇中阐释了自己的“至德之世”社会理想。据此,他推崇保持人的自然素朴本性,反对仁义礼智之类的人文教化。我们看到,在《庄子·胠篋》篇中,庄子重述了老子“绝圣弃智”和“小国寡民”的治民、治国责任思想,把“当是时也,民结绳而用之。甘其食,美其服,乐其俗,安其居,邻国相望,鸡狗之音相闻,民至老死而不相往来”誉为治理最好的“至德之世”。在《庄子·天地》篇中,庄子向往的“至德之世”则是不尚贤任能,人民只是率性而为:“至德之世,不尚贤,不使能,上如标枝,民如野鹿,端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,实而不知以为忠,当而不知以为信,蠢动而相使,不以为赐。是故行而无迹,事而无传。”尤其值得关注的是,庄子杜撰了子贡与为圃者关于是否应当使用机械的故事,而表达了反对技术文明的观点。他借为圃者的口说:“有机械者必有机事,有机事者必有机心。机心存于胸中,则纯白不备。纯白不备,则神生不定。神生不定者,道之所不载也。吾非不知,羞而不为也。”(《庄子·天地》)

追求舒适、快乐、美好和没有战争掠夺的生活,是统治者不可推卸的责任,也是所有老百姓正当的权利。就此而言,老子设想的“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”田园牧歌般的理想愿景,值得充分肯定。但是,他期待回归放弃使用器具、人民安土重迁、结绳记事、民众互不往来

等自然状态,正如范文澜所指出的“小国寡民的政治思想是反历史的”<sup>[2]247</sup>,白寿彝主编的《中国通史》讲的“小国寡民,民至老死不相往来,是对原始社会的向往”<sup>[3]275</sup>,既是不可实现的幻想,也是一种历史的倒退。老子强调统治者理应具备关心民事民瘼的负责任态度,他主张用“小国寡民”方略替代“广土众民”政策,以使人民摆脱贫困、离乱、剥削、压迫、战争和掠夺等困境,追求单纯的、质朴的生活方式,庄子对端正、相爱、纯白不备的“至德之世”充满向往,这些固然不失为人类社会的一种选择——当今世界不乏“小国寡民”,固然与孔子“不患寡而患不均,不患贫而患不安”(《论语·季氏》)观念相一致,固然像张松辉所指明的那样是人类经过文明发展后对自然的回归<sup>④</sup>,固然带有对传统社会的黑暗和现代社会的异化进行强烈揭露和批判的后现代思潮意味,但是,老庄看不到人类社会正在文明和野蛮、进步和倒退、肯定和否定的辩证演进中发展、前进的二律背反规律。要知道,即便是经过现代化、城市化、工业化洗礼之后的所谓“小国寡民”,不应也不可能倒退到原始社会那种纯粹自给自足、封闭保守、排斥一切文明要素、生产力极度落后的“桃花源”式的农村生活状态。

## (三)以道治国

不论是《道德经》还是《庄子》,其言“国”虽不少,可言治国却不多。不过,老庄道家对治国还是做了一定的阐发。

**1. 以正治国。**老子认为统治者假如把善于建树、善于抱持的方略用之于治国,那么他的德性就会变得丰硕,因此要根据治国之道去观照国家,从而实现对狭隘的治国之道的超越,阐述了特殊的治国之道。他鲜明地指出,必须以清静无为之道<sup>⑤</sup>去治理国家,以诡奇的方法去用兵,以不干扰人民而治理天下:“以正治国,以奇用兵,以无事取天下。”(《道德经·第五十七章》)

**2. 有国之母。**老子认为不管是治理百姓抑或是养护身心,都应该爱惜精神、积累德性、凝聚力量;如果具备了强大的力量,就可以担负起治理国家的重任,并使国家保持长久:“莫知其极,可以有国。有国之母,可以长久。”(《道德经·第五十九章》)《庄子》载,管仲指出由于鲍叔牙为人过于洁廉,总是记住人家的过错,所以不



适合担任治国的职位：“其为人，絜廉，善士也；其于不己若者不比之；又一闻人之过，终身不忘。使之治国，上且钩乎君，下且逆乎民。”（《庄子·徐无鬼》）；反之，隰朋能够甘居人下且宽宏大量，因而适合委以治国的重任：“其为人也，上忘而下畔，愧不若黄帝，而哀不已若者。”（《庄子·徐无鬼》）

**3. 以道治国。**老子重道，认为如若用道去治理天下，不但可以使鬼神伤不了人，也能使圣人不会害人，从而使广大民众享受到道德的恩泽。为此，他主张治理国家应当遵循无为而无不为之道的原则，像煎烹小鱼一样，不要强加地、随意地、过多地人为干预，既要有所为也要有所不为，即：“治大国若烹小鲜。”（《道德经·第六十章》）庄子借大公的话表达了公道治国的理念：“五官殊职，君不私，故国治。”（《庄子·则阳》）只有五种官员承担不同的职责，同时君主只有秉公去私，才能使国家得到良好的治理。

**4. 非智治国。**老子不仅反对以智治民，同样反对以智治国。他说：

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。（《道德经·第六十五章》）

老子称赞古人的无为而治，认为古代善于用道治理的人不去教育民众知晓和运用智巧、伪诈，而是教导民众淳厚、朴实；如果教会人民学会使用太多的智巧和心机，那么就难以统治；了解和把握这两种治国方式的差别是应当遵循的法则，而时常了解这个法则就叫作“玄德”，深远的“玄德”不仅可以使具体的事物复归于真朴状态，还能很好地顺应自然。因此，用智慧治理国家，必然会给国家造成危害，反之一定会给国家带来福音。如同治民必须“绝圣弃智”一样，老子明确认定治国也要反智愚民。

本来老子是一个辩证法大师，可遗憾的是在治民、治国问题上他却陷入思维上的形而上学，只是片面看到智慧会带来机巧的弊端。诚然知识和智慧有时会助长人类社会的巧伪、奸诈、滑头甚至暴力，然而历史充满着辩证法，它

们何尝不是科技、文化、道德等的重要动力和支撑呢？民众是否难治，最根本的取决于他们的利益能否得到满足、综合素质能否得到提高，而不取决于他们是否具有知识与智慧。正如陈鼓应指出的，老子主张“无知”“弃智”，因为他认为一切巧诈的事情都是由心智作用而产生的；他还主张“绝学”（老子所说的“学”指仁义礼法之学），认为对这种圣智礼法的追求，徒然增加人们的智巧心机，然而却忽略了“智”和“学”也可引人向上、导人向善的趋途<sup>⑥</sup>。

### 三、治理天下之道

《道德经》和《庄子》所使用的“天下”概念，有时指与身、家、国三者相并列的自然空间和社会空间，有时则指普天之下的广大范围，包括天（自然）、身（人）、家、国四者在内。如此以来，老庄道家的治天下思想就蕴含着治天、治身、治人、治民、治世、治家、治国等内涵。老子的治道思想明确讲过治民与治国，而没有鲜明地提及治天下，但是按照他的思想逻辑可以说其肯定了治天下的提法，况且他把“治人”与“事天”两者相提并论，也能够说明这一点。老子说：“治人事天莫若嗇。”（《道德经·第五十九章》）细究起来，老庄道家分别阐释了柔治天下、在宥天下和道治天下的天下治理之道。

#### （一）柔治天下

贵柔是老子推崇的重要治理原则和智慧，他把柔弱视为道体的作用：“反者，道之动；弱者，道之用。”（《道德经·第四十章》）并极为欣赏“专气致柔”（《道德经·第十章》）的品格，指明弱胜过强、柔胜过刚的道理尽管天下无人不知、无人不晓，但遗憾的是没有人能够实行：“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（《道德经·第七十八章》）

尤其是老子“上善若水”的贵柔哲学，多角度地揭示了刚强与柔弱的辩证法。其一，柔弱胜过刚强、攻过坚强：“柔弱胜刚强。”（《道德经·第三十六章》）“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。”（《道德经·第七十八章》）其二，刚强的东西容易死亡，柔弱的东西反而容易生存：“故坚强者死之徒，柔弱生之徒。”

(《道德经·第七十六章》)其三,凡是强大的总是处于下位,凡是柔弱的反而占据上风:“坚强处下,柔弱处上。”(《道德经·第七十六章》)其四,唯有至柔、无为才对人有益:“天下之至柔,驰骋天下之至坚,无有入无间,吾是以知无为之有益。”(《道德经·第四十三章》)

正是基于“柔”具有上述特性和功能,老子才指出,圣人认为只有具有强力的责任感,敢于承担全国的屈辱才能成为国家的君主,也只有勇于承担全国的祸灾才能成为天下的君王:“是以圣人云,受国之垢,是谓社稷主;受国不祥,是谓天下王。”(《道德经·第七十八章》)据此,老子强调治国要坚持以柔克刚,以达到柔弱胜刚强的目的:大国要善于处在天下雌柔之位,而无论是大国还是小国都要彼此谦下忍让,以取得彼此的信任、包容;大国不能总是试图过分统治小国,而小国也不要过分顺从大国,大国尤其要谦下忍让,即:“大国不过欲兼畜人,小国不过欲入事人,夫两者各得其所,大者宜为下。”(《道德经·第六十一章》)

庄子的天下观较为复杂,他对“治天下”持谨慎甚至矛盾的态度。一方面他不否定善治天下的理念:“吾意善治天下者不然。”(《庄子·马蹄》)另一方面他又不同意“治天下”的说法:“闻在宥天下,不闻治天下也。”(《庄子·在宥》)笔者认为庄子之所以在“治天下”说法面前出现摇摆甚或不认可,主要针对当时由于过度人为治理导致人类自然本性受到破坏,并非一般性地反对“治天下”的说法和做法。不管是老子说的“以道莅天下”,还是庄子讲的“君子不得已而临莅天下”,其中的“莅天下”本身就包含治理、统治、管理天下的意思。可以说,本质上庄子和老子分别从各自的理论视野共同建构了原始道家治理天下的治道。

## (二)在宥天下

老子不仅把“无为而治”的原则用之于治民、治国,还用之于治天下,为此他特别强调“以无事取天下”的政治观。老子指出,治理者只要做到无为、好静和无事,民众就能自化、自富、自朴,因此应当“以无事取天下。”(《道德经·第五十七章》)如果总是有事于天下,反而不能取天下:“取天下常以无事。及其有事,不足以取天

下。”(《道德经·第四十八章》)这里的“无事”并不是绝对排斥正当的、合理的事,并不完全否定治理者责任当中的事——治理天下假如彻底无所事事,既无必要也无可能,而是杜绝经常以繁苛之政去扰害民众,避免无事生非。而此处的“取天下”,并不限于夺取天下,更多的是指治理天下。

老子还说:

将欲取天下而为之,吾见其不得已。天下神器,不可为也。为者败之,执者失之。(《道德经·第二十九章》)

老子指出,上古时期的“三皇五帝”往往出于“公天下”的目的而取得天下、统治天下、治理天下,只是出于迫不得已才这样,而不像后世有些帝王那样常常基于“私天下”的欲望而占有天下。“天下”无形无方、神妙莫测,因而是天下人所珍重的“神器”,人只能顺应它而不能随意对之施为。假如非要违背万物和民众的本性而去强力治理天下、把持天下,就一定会造成失败,这样反而会失去天下。既然天下不可为,那么统治者就不应为,而要努力奉行无为而治的治理天下的重要方略。

庄子继承发展了老子“无为治天下”的政治观念,它首先批判了“治天下”的主张:

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?昔尧之治天下,使天下欣欣焉人乐其性,是不恬也;桀之治天下也,使天下瘁瘁焉人苦其性,是不愉也。夫不恬不愉,非德也;非德也而可长久者,天下无之。(《庄子·在宥》)

只听说过自在宽容地管理天下,没听说过自为地治理天下,这是因为自在地管理天下不会扰乱人的自然本性和天然德性。不管是尧的善治天下抑或是桀的恶治天下,都不属于自然德性和德行的完整呈现,据此去治理天下是根本不可能的事。这表明,在上者自己应当自在而不能自为,应当任天下事物自为而不能自在;治理天下,既不能放弃责任、不敢担当,也不能责任过度、多事多为——多管闲事。

之所以如此,庄子给出了进一步的理由。



一是赏善罚恶的有为、做事不足以劝善止恶，也不足以安顿人的性命之情：“故举天下以赏其善者不足，举天下以罚其恶者不给。举天下之大不足以赏罚。自三代以下者，匈匈焉终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉！”（《庄子·在宥》）二是聪、明、仁、义、礼、乐、圣、知八个人文方面会导致乱德悖理、伤害性情：“天下将不安其性命之情，之八者，乃始齟齬而乱天下也。”（《庄子·在宥》）三是黄帝、尧舜等试图利用仁义去约束人心反而带来“喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰”（《庄子·在宥》）的后果，因而可以说“天下脊脊大乱，罪在撻人心”（《庄子·在宥》）。由此他得出三条与老子相同的治理天下的结论——绝圣弃知：“绝圣弃知而天下大治。”（《庄子·在宥》）莫若无为：“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。”（《庄子·在宥》）贵身爱身：“贵以身于为天下，则可以托天下；爱以身于为天下，则可以寄天下。”（《庄子·在宥》）

### （三）道治天下

老子云：“以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”（《道德经·第六十章》）根据大道治理天下，鬼成不了神，神也伤不到人，而且圣人也不伤人，鬼神、圣人之间互不相伤，广大民众就会享受到大德的恩泽。“两不相伤，故德交归”体现了以道治天下的道德人文主义精神，作为对道治天下的社会价值的表达，它包含着统治者应当坚持“以道治天下”的治世理想。此外，老子倡导的“不以兵强天下”（《道德经·第三十章》）戒律以及他点明的“夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣”（《道德经·第三十一章》）观念，也充分彰显了老子深厚的以人为本的政治意识。

《庄子》载，天根一再向无名者请教如何“为天下”，无名者最后回答说：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”（《庄子·应帝王》）；阳子居（即杨朱）向老聃讨教“明王之治”，老聃答道：“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。”（《庄子·应帝王》）如此顺物自然、化育万物、使物自喜的自然主义与秉公无私、功不归己、无意显名的道德主

义相结合，对庄子来说，才是值得推崇的“为天下”“治天下”的最好方法。

《庄子·天下》篇立足于道术与方术的区别，依此叙述和评析了先秦墨翟、禽滑釐、宋钘、尹文、彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周、惠施等诸子百家治理天下的“方术”，指出“道术”是由古代的天人、神人、至人、圣人、君子等对达到社会善治而进行整体性阐释的真理；诸子百家的“方术”只不过是关于“道术”的拘于一方、皆有所明、各有所偏的学术，它们形成了“道术将为天下裂”的局面：“是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯、古人之大体。道术将为天下裂。”（《庄子·天下》）显而易见，《庄子·天下》篇侧重于天下的“方术”与“道术”的评判，讲述的是天下的治理之道，而不是治理天下之道。

## 结 语

以上笔者主要从治民、治国和治天下三大方面，分别具体阐述了老庄道家的十大治理主张。现代新儒家第二代标志性人物牟宗三着重从无为角度，凸显了老庄道家治道理念的特质和作用：“道家之道，若用之于治道上，亦实可有它的作用与境界。它也是叫人君归于自己之自适自化而让开一步，让物物各适其性，各化其化，各然其然，各可其可。这也是散开而落在各个体上，忘掉你权位的无限，进而成为道化人格的圆满自足之绝对与无限。而此圆满自足之绝对与无限也是归于‘独’，故能推开让开，而让物物各落在其自身上。故道化的治道之极致便是‘各然其然，各可其可，一体平铺，归于现成’，也就是庄子所说的‘无物不然，无物不可’，这也是天地气象、天国境界，但只取天地的‘自然’一义。”<sup>[4]30</sup>牟宗三这一评述准确触摸到了老子凸显人君自适自化的特质，但也暴露出两点不足：一则忽视了自适自化的治理主体不光指向人君，还包含圣人和其他统治者；二则老子宣扬的治理对象既有物，也有事，还有人（民）。牟宗三只彰显了老子所说的物的自在自为，而抹掉了民众、国家等主体的对象性内容，有些“见物不

见人”的偏向。尤其和前述李泽厚一样,牟宗三忽视了老庄道家对治国、治天下的倡导。殊不知,从治理的对象性内容而言,治民、治国和治天下构成了老庄道家完整的治道思想系统。从这些三大治道思想中不难窥见,老庄道家推崇的治道既相对独立、特色各异又彼此交叉、相互融通,不失为宝贵的中国传统政治智慧,对于如何推进新时代中国治理现代化不无启迪。

#### 注释

①参见李泽厚:《中国古代思想史论》,天津社会科学院出版社2004年版,第167页。②参见刘笑敢:《道家式责任感与人际和谐》,《文史哲》2008年第6期。③参见张松辉:《老子研究》,人民出版社2006年版,第167-176

页。④参见张松辉:《老子研究》,人民出版社2006年版,第178页。⑤有的学者把“以正治国”解释为治国必须坚持光明正大,而不能搞歪门邪道,也不失为确解。⑥参见陈鼓应:《老子注释及评介》,中华书局2009年版,第47页。

#### 参考文献

- [1]郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理,王文锦审定,朱学勤主编.十三经注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [2]范文澜.中国通史:第1册[M].北京:人民出版社,1978.
- [3]白寿彝主编.中国通史:第1卷[M].上海:上海人民出版社,1989.
- [4]牟宗三.政道与治道[M].桂林:广西师范大学出版社,2006.

## A New Explanation of Daoist Governance in Laozi and Zhuangzi

Tu Keguo

**Abstract:** Laozi and Zhuangzi' Daoism is an important form of Chinese traditional political philosophy and social philosophy. Laozi and Zhuangzi' Daoists focused on explaining their own way of governance. It is not only a kind of governance thought, but also a kind of political thought. It fully demonstrates the characteristics of self-adaptation, self-action and inaction. The governance objects of Laozi and Zhuangzi's Daoism are objects, things and people. Around the object of governance, it profoundly expounds three thoughts of governance. The first is the way of governing the people by doing nothing, conforming to the people's nature, attaching importance to people's livelihood, and highlighting the people's way of governance. The second is a non-Confucian way of governing the country with benevolence and wisdom, a small country with few people, and a country governed by Dao. The third is the way to govern the world softly, tolerantly and Dao governs the world. These three governance thoughts are relatively independent, have different characteristics, but also cross each other and integrate with each other. They are valuable traditional Chinese political wisdom. These three governance ideas are the enlightenment for improving contemporary Chinese governance and global governance.

**Key words:** Laozi; Zhuangzi; Daoist; Governance Thought

[责任编辑/李 齐]