



老子“不言之教”探析

谢阳举 秦 晓

摘要:“不言之教”是老子无为思想的体现,是统治者在遵循道的原则下实施的治理之术。圣人是“不言之教”的主体,玄德是“不言之教”的深化,自然是“不言之教”的实质。“小国寡民”的社会规划,是圣人进行“不言之教”的场域之一。老子在政治上要达到天下大治的目的,“不言之教”是对政治治理的反思、对执政者权力的约束和对道自然无为的归复,是中国古代宝贵的思想资源。结合《老子》文本进行分析,探究“不言之教”的深意,有利于对老子思想的深入把握。

关键词:老子;不言之教;无为;圣人;自然

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)04-0044-10

“不言之教”^①是老子无为思想的突出体现,是统治者在遵循道的原则下进行的治理之术,是在“尊道贵德”的主旨下圣人进行的统治教导行为,是老子思想在现实社会的一种实践方式。“不言之教”的主体是老子笔下的“圣人”。“不言之教”作为一种社会行为,兼具政治性和伦理性。玄德是“不言之教”的深化,自然是“不言之教”的实质。“小国寡民”的社会规划,是圣人进行“不言之教”的场域之一。老子在政治上要达到天下大治的目的,“不言之教”是对政治治理的反思、对执政者权力的约束和对道自然无为的归复,是中国古代宝贵的思想资源。结合《老子》文本进行分析,探究“不言之教”的深意,有利于对老子思想的深入把握。

一、无为:“不言之教”的内涵

“不言之教”在《老子》中凡两见,一是见于《老子·第二章》^②:

天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。故有无相生,难易相成,长短相较,高下相倾,音声相和,前后相随。是以圣人处无为之事,行不言之教。万物作而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居。夫唯不居,是以不去。

此章首先论述美与恶,善与不善是相对出现的,天下的人都知道什么是美,丑就出现了,都知道什么是善,不善就出现了。从这两对相反相成的概念出发,老子得出了有无、难易、长短、高下、音声、前后六组有对之物,它们是相互依存的,有与无、难与易、长与短、高与下、音与声、前与后,一切事物都有正反两方面,脱离了任何一方都不能形成对应关系。从对立统一的存在中,老子窥探出治理天下的方式,那就是在政治上要“处无为之事”和“行不言之教”。这里的“不言”和“无为”有相似的含义,只不过一个是“处”^③的状态,一个是“行”的举动。“言”在此处指政教法令,“不言”就是不需要多的政教法

收稿日期:2020-12-03

作者简介:谢阳举,男,西北大学中国思想文化研究所教授、博士生导师(陕西西安 710127),主要从事中国思想史研究。秦晓,男,西北大学中国思想文化研究所博士生。

令^④教导管理民众。河上公注“行不言之教”曰：“以身帅导之也。”^{[1]7}表明统治者要效法道的无为来引导民众。结合第二章整体来看，老子从万事万物对立统一的角度切入，引申到政治领域，主张统治者要全面看待事物，要从道的高度去“全面地观察”，王弼曰：“自然已足，为则败也。”^{[2]6}懂得事物都有其“自然”存在的状态，不要干涉，不要妄为，而要“无为”和“不言”，达到“功成而弗居”的理想效果。《文子·自然》：“王道者，处无为之事，行不言之教，清静而不动，一度而不徂，因循任下，责成而不劳。”^{[3]322}进一步细化了老子的意思，要求统治者要清静无为以达到治理的目的。

“不言之教”又见于《老子·第四十三章》：

天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有入于无间，吾是以知无为有益。不言之教，无为之益，天下希及之。

此章通过至柔能够贯穿至坚说明“柔弱胜刚强”的意思，老子说：“天下莫柔弱于水。”（《老子·第七十八章》）可见此处的“至柔”应该指水，老子用有形的水进行比喻，水虽柔弱但“攻坚强者莫之能胜”（《老子·第七十八章》）。老子用水喻道，因为“弱者，道之用”（《老子·第四十章》）。《说文》谓：“用，可施行也。”^{[4]128}这里的用表明“弱”是合乎道的施行方式。通过水之喻进而论述“无有”的作用，河上公曰“无有谓道也”^{[1]173}。“无有”就是道^⑤，道可以进入没有缝隙的事物之中，说明道无形不入，道贯通天地万物。由此老子知道无为有益^⑥，进一步引入政治层面，提出“不言之教，无为之益”的主张。此章的论证逻辑和第二章相似，都是从生活现象入手，进而通过“是以”引到政治层面。此章通过以水作为比喻，展示了道“常无为”^⑦（《老子·第三十七章》）的巨大作用。无为的益处正是道的益处，而“不言”是无为的一种表现方式。“不言之教”就是遵循道的教导方式，而遵循道的教导方式表现为无为的特征。老子用形象的比喻说明治国的道理，例如：“治大国若烹小鲜。”（《老子·第六十章》）烹制小鱼要尽量减少翻炒，就如同治国需要清静无为一样。无为的方式在老子看来是非常有用的，但统治者却

很少能够体会到这样的道理^⑧。

综合第二章和第四十三章的内容可以得出“不言之教”指的是统治者在遵循无为的原则下进行的治理之术，是道在现实世界的一种实践，而这种实践需要通过圣人的行为来展现。第四十三章用“天下”作为主语而没有用第二章的“圣人”，从一个侧面说明了圣人的独特性和示范性。这里也透漏出一些信息：“不言之教”的主体是圣人，是身处统治地位而且与道契合的特殊人群。为了进一步说明圣人的特征和“不言之教”的思想内涵，需要综合考察老子“圣人”的含义。

二、圣人：“不言之教”的主体

圣人作为“不言之教”的主体，是老子笔下的有德有位者，但此处的德不同于一般意义的德，也不同于儒家所说的伦理道德，而是得于道之“德”^⑨。老子说：“孔德之容，惟道是从。”（《老子·第二十一章》）说明大德要遵从道，“圣人”^⑩也必然是尊道而行的人。蒋锡昌说：“《老子》全书所谓‘圣人’，皆指理想之人君而言。”^{[5]14}老子面对社会乱象寄希望于理想化的君主即“圣人”来施行道的教化，通过无为的手段和方式达到“复归于朴”的目的。除了第二章，“圣人”一词在《老子》书中多见，例如：

圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨（《第三章》）。圣人后其身而身先，外其身而身存（《第七章》）。圣人去甚，去奢，去泰（《第二十九章》）。圣人不行而知，不见而名，不为而成（《第四十七章》）。圣人云，受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是谓天下王（《第七十八章》）。圣人执左契，而不责于人（《第七十九章》）。

以上所列举的圣人展示了自身行道的特征和方式，圣人治理要体悟道的无穷魅力并且还要践行道的无为原则。正因为“天道无亲”（《老子·第七十九章》），所以“圣人不仁”（《老子·第五章》）。正因为“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，倅然而善谋”（《老子·第七十三章》）。所以“圣人为而不恃，功成

而不处,其不欲见贤”(《老子·第七十七章》)。《老子》一书中常有近似的类比,道的无为类比于圣人的无为,而道一物的关系也可以类比于圣人一百姓的关系^⑩。例如,《老子·第三十四章》:“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。常无欲,可名于小;万物归焉而不为主,可名为大。”这里道的作用完全可以平移到圣人身上,《老子·第六十三章》中说:“圣人终不为大,故能成其大。”可以看作是“万物归焉而不为主,可名为大”的近似语。而圣人“为而不恃,功成而不处,其不欲见贤”(《老子·第七十七章》)不正是道在社会层面的表现吗?“圣人抱一为天下式”^⑪(《老子·第二十二章》)正说明了圣人领悟道的真理后进行的示范性治理,执道而治理天下,通过无为的方式,百姓就会“自化”“自正”“自富”“自朴”,达到理想的治理效果。

老子强烈谴责了统治者无道的行为,“朝甚除,田甚芜,仓甚虚。服文彩,带利剑,厌饮食,财货有余”(《老子·第五十三章》)。老子把这样腐败奢靡的统治者叫作“盗夸”^⑫,也就是强盗头目。同时老子也反对用过多的巧智和法令治理国家,“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·第五十七章》)。这样做只能使国家走向衰亡,并不能长治久安。相比较而言,遵循道的无为原则是最好的治理方式,无为就要求统治者认识到权力的限度和对自身行为的反思,通过清静无为的方式不去干扰百姓的正常生活,如此则“不欲以静,天下将自定”(《老子·第三十七章》)。

在社会政治层面上,老子将“圣人”作为道的“代言人”,通过圣人效法道达到治理天下的目的。圣人作为体道行道的主体,在老子的设计中是不可或缺的,因为老子必须要在人间社会寻找一个他思想理念中最高存在的“理想领导者”,这不单是老子的个人想法,先秦思想家在探讨社会治理的时候,总倾向于找到可以作为示范和表率的人^⑬。《尚书·虞夏书》中对尧舜禹的颂扬,《诗经·大雅》中对公刘、武王、宣王功绩的歌颂,《论语》中孔子对尧舜周公的推崇

等,都说明了中国先秦时期有浓厚的圣人崇拜倾向^⑭。《尚书·吕刑》曰:“一人有庆,兆民赖之,其宁惟永。”^{[6]239}说明古代君王具有强大的影响力,国家的安宁长久和人民的幸福都要依靠统治者的示范作用。此外,《国语·楚语下》有“观射父论绝地天通”的故事^⑮,更能体现统治者有协调人神的能力。这些百姓敬仰推崇的人物,类似韦伯描述的“卡里斯玛”(Christmas)^⑯魅力型权威,而老子笔下的“圣人”多少有这样的“形象”。老子之所以要设置圣人的存在,显然是由来已久的传统造成的,老子的思想虽然有突破三代文化的创新方面,但是也深受三代文化积累的影响。除了道家^⑰,先秦时期的儒墨法等诸家也都有自己的“圣人形象”,这种思想对中国社会和政治影响深远。

当然,还有一个问题,就是《老子·第十九章》中的“绝圣弃智”应该如何理解?如前所述,老子推崇“圣人”又何来“绝圣”之说呢?郭店楚简本《老子》(战国中晚期)的出土提供了一定程度的解答。今列郭店本^⑱此章如下:

绝智弃辩,民利百倍。绝巧弃利,盗贼无有。绝伪弃虑,民复季子。三言以为文不足,故命之有所囑。视素保朴,少私寡欲。

以上郭店本第一章即今本《老子》第十九章,释读从廖名春,详见《郭店楚简老子校释》^⑲一书。楚简本与帛书本及王弼本最大差异是文字的不同,如郭店本原为“绝智弃辩”“绝伪弃虑”,而没有后来流传本之“绝圣弃智”“绝仁弃义”等儒道势同水火的语言,可见《老子》在传抄过程中经历了后世学者的改造,改造之一就是促使儒道思想的对立。据简本推测,至少在战国中晚期楚地流传的《老子》抄本中,道家与儒家思想并没有那么尖锐的对立。但在汉代帛书中则表现了道家强烈反对儒家仁义智圣,从战国到西汉思想界发生了显著变化,战国时道家思想不必同于汉代的道家。同样,有根据时代需要而改撰经典的,也可以利用文献表达一己之意,或者如有的学者猜测,早期儒道区分不明显,思想上也多有相互吸纳,不过即便如此也不能说儒道思想全然混同^⑳。

以上学者们的讨论,有利于深化对《老子》文本及其传播的了解,也有利于对圣人“不言之教”的理解。若“绝圣弃智”在老子笔下是“绝智弃辩”,那么通览整部《老子》就会发现老子心中的“圣人”是体道行道且有统治地位的人,是“理想型的统治者”,是老子褒扬的对象。对道的遵循和体悟是“圣人”的前提条件,所以老子批评那些穷奢极欲的统治者,并不认为他们是圣人。真正的“圣人”,正如《老子·第八十一章》所说:“圣人不积,既以为人,己愈有;既以与人,己愈多。”这里的“不积”表明圣人自己并不积攒而只是给予他人,“为人”也就是“为而不恃,长而不宰”的意思。

老子笔下的“圣人”是理想型的存在,老子要在现实的政治世界中寻找道的落实,就需要设置理想的统治者。通过圣人的治理,上行下效,引发百姓自我治理的良性状态,这种百姓自化、自正、自富、自朴的状态,就是自然。圣人之道符合天之道,“天之道,利而不害。圣人之道,为而不争”(《老子·第八十一章》)。圣人在效法道的过程中,通过无为的手段达到治理天下的目的。这是一种高明的统治之道,是对统治者滥用权力的限制和反省,这说明老子已经在思考政治治理的限度和适应性问题了。

此外,不能简单地将“不言之教”理解为身教,不言对应的是无为,身与不言在老子的语境中并非对应关系。不言之教是遵循道的教化行为,是出于无为考虑的教导方式。身教给人的感觉还是有自我彰显的意思,而无为则更加蕴含一种辅助的作用。圣人没有自我的私心,“圣人无常心,以百姓心为心”^②(《老子·第四十九章》)。圣人的行为全然是为百姓考虑,是大公无私的,这种大公无私实则就是老子提到的“玄德”。“不言之教”凸显了老子的玄德思想。为了深化对“不言之教”的认识,则需要了解老子的“玄德”思想。

三、玄德：“不言之教”的深化

“不言之教”既然是圣人施政教导的一种方式,必然具有重要的政治价值和社会价值。从

政治层面上来说,“不言之教”是无为政治的体现,老子说:“以正治国。”(《老子·第五十七章》)用正道治理国家,引申之意就是用无为的方式治国。从社会层面来说,“不言之教”可以促进社会的良性运作,达到“其政闷闷,其民淳淳”(《老子·第五十八章》)的淳朴状态。当然在老子思想中这两者是不能分离的,政治和社会在中国古代有时候是一回事。综合来看,“不言之教”是老子“玄德”^③思想在社会实践层面的展开,“玄德”作为理解老子思想的重要概念,需要格外注意。

“玄德”在通行本《老子》中凡三见,分别在第十章、第五十一章和第六十五章。据学者考证,《老子·第十章》中的“玄德”句属于竹简错乱,整句放在第十章不太恰当。由此,考察第五十一章和第六十五章的“玄德”内涵,需要结合这两章的全部内容来看。《老子·第五十一章》:

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。

此章论述了道、德与万物的关系,特别凸显了“道”“德”的重要特性。就整部《老子》来说“道”的首要地位毋庸置疑,但是“德”也是老子重要的思想概念。道生长万物,德养育万物,所以万物都要“尊道贵德”,道与德的尊贵主要是因为其自身无为而自然的存在。道与德因为自然无为所以并不居功也不控制万物,而是让万物自己产生成长,这样一种幽深玄妙的品质,老子叫做“玄德”。王弼注曰:“有德而不知主也,出乎幽冥,故谓之玄德也。”^{[2]137}所谓“幽冥”就是老子的“道”。据前文论述,老子的德主要指万物从道中获得的“德”,这种“德”不同于外在的伦理要求,而是万物自然存在的依据,是一种依据道而生长的“本性”。此章的“莫之命”表明无外在强制命令的含义,是万物在道的“护佑”下“健康成长”的状态和过程。

此外,《老子·第六十五章》:

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。

此章探讨统治者治国的方式，“善为道者”就是老子所说的“圣人”。老子主张统治者要用质朴之道来治理国家，用智巧治理国家反而是国家的祸害，不用智巧来治理国家是国家的福气，懂得这样的道理和原则，就是“玄德”。玄德幽深辽远，是对道的归复，如此治国才能极其顺利。此处的“稽式”就是遵循无为的方式治理国家，也深含自然之意。成玄英义疏曰：“冥真契道谓之玄德。”^{[7]283}老子再一次强调“玄德”就是遵循道德，是道的原则在政治层面的运用。“与物反矣”要结合“反者，道之动”（《老子·第四十章》）来理解，玄德与物一起复归于道，“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命”（《老子·第十六章》）。万物回归到生命的本真状态，也就是自然的状态。

以上两章的“玄德”结合起来看，体现了道一万物（《第五十一章》）和圣人一百姓（《第六十五章》）的统一，说明玄德不仅是道的体现，也是圣人治理百姓的准则，这种玄德在实践中的表现就是无为，是道在形而上层面和现实政治层面作用的体现。统治者施行的玄德就是道的无为，“生而不有，为而不恃，长而不宰”，也体现了“上德不德”^⑧（《老子·第三十八章》）的内涵。从深层次来看，“不言之教”就是“玄德”的体现，是统治者在“尊道贵德”理念下的施政方式，这种“玄德”是“圣人”必须遵循的原则，是一种“深道德”。笔者认为：“道家把这种通于宇宙的道德叫做‘玄德’，也就是笔者所谓的‘深道德’。在道家那里，德离不开道……德归于道，这正是为什么道家的道德是深道德的原因所在。深道德由于统一道一德，因为也可以说是合成了规范和描述双重意义，可能这是针砭人道而到达最深病根的道德之学。”^{[8]80}玄德作为“深道德”必然不同于一般世俗的伦理道德，也不是处于亲亲血缘关系形成的宗法人伦道德。老子的“玄德”是一种超越人世对待关系的思想，是根植于道的视野中的最高道德。而“不言之教”体现了“玄德”在社会层面的运用。可以说，“不言之

教”不仅是道在社会层面上圣人治理的方式，也是“玄德”（深道德）在政治哲学上的明确表达。

在“玄德”思想影响下的“不言之教”要求统治者对百姓公正无私、一视同仁。“圣人常善救人，故无弃人。”（《老子·第二十七章》）天下百姓都是圣人的子民，在百姓危难之时圣人都会义无反顾地去求助。“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。”（《老子·第十六章》）圣人体认常道，海纳百川，大公无私，如此符合天道自然因而可以长久。“善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。”（《老子·第四十九章》）无论百姓善与不善，圣人都用宽广的胸怀去接纳包容教化，这才是符合玄德的“上善”。如何长久地保持呢？老子主张要“啬”“重积德”，老子说：

治人事天莫若啬。夫唯啬，是谓早服。早服谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极，莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。（《第五十九章》）

统治者治国养身要注重爱惜保养，要早做准备不断地积蓄德，达到玄德的境地，如此才能领悟保国的深刻道理，国运方可长久维系。“啬”表示爱惜收藏，吴澄注曰：“啬，所入不轻出，所用不多耗也。”^{[9]84}从一定程度来说就是无为，这样一种“深根固柢，长生久视之道”正契合“不言之教”的内在要求。此外，统治者也需要“慈”的品质，作为“三宝”之首，慈的作用极大，“慈，故能勇”，“夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之”（《老子·第六十七章》）。慈爱所以勇武，战无不胜。慈爱是一种大爱，象征天道的守护。慈爱的理念和行为也是“不言之教”的应有之意，不用政令去规劝百姓，而是用慈爱去救助维护百姓，圣人怀慈爱之心通过“不言之教”的方式达到治理的目的，实质就是老子追求的“自然”。

四、自然：“不言之教”的实质

“自然”是老子的重要概念，如何理解“自然”成为理解老子思想的关键。学界对老子“自然”^⑨有不同的看法。本文倾向将老子的“自然”

理解为自然而然的状态和趋势,是最佳态势,而“不言之教”的实质就是为了实现这种状态。《老子·第二章》中的“不言之教”是通过认识对立统一的关系来揭示的,既然事物之间存在对立统一的矛盾,就必须全面地看待问题,不能执着于一方面。那么在老子看来什么样的方式是全面地看待问题呢?那就是“自然”的方式,以事物自身的状态和趋势去看待事物,而不是用“前识”^⑧去私意揣测。“不言之教”是要减少统治者自以为是的干涉,让人们自然而然地生活。“不言之教”是一种无为,就是在遵循道的前提下,顺应自然的行为,这其中也有“为”,但是这种“为”是以顺应事物自身的特性和态势而采取的辅助行为,是“莫之命而常自然”(《老子·第五十一章》)和“辅万物之自然”(《老子·第六十四章》)的体现。圣人通过“处无为之事”“行不言之教”的方式,达到了治理的目的,而目的实质就是“自然”。《老子·第四十三章》中老子感叹“不言之教”的益处不被统治者理解,说明统治者没能理解“自然”的真意。“不言之教”的提出,表明老子希望通过圣人的引导和规范来教化天下百姓,通过圣人的无为来实现百姓的自然^⑨。

谈论“自然”,则需要返回《老子》中考察自然的出处,“自然”一词在《老子》中凡五见:

功成事遂,百姓皆谓我自然(《第十七章》)。希言自然(《第二十三章》)。人法地,地法天,天法道,道法自然(《第二十五章》)。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然(《第五十一章》)。以辅万物之自然,而不敢为(《第六十四章》)。

其中第十七章、第六十四章的“自然”表示百姓万物自然而然的状态和态势,而第二十三章“希言自然”、第二十五章“道法自然”和第五十一章“莫之命而常自然”则情况较为复杂,需要辨析。“希言自然”表达了“希言”是符合自然的一种方式,在老子的思想中,“言”多指政教法令,“希言”在这个意义上等同于“不言”“贵言”^⑩而与“多言”相对,明确表达了老子主张无为的主旨,而无为是合于自然的,所以才有“希言自然”。希言的主体无疑就是“圣人”,所以这一句

若从政治层面来讲,可以看作圣人一百姓模式下的良性关系,圣人无为符合百姓的自然,同样也合于道的自然。“道法自然”王弼注曰:“法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也。”^{[2]64}所谓“于自然无所违”表明不要违背道的特征和状态,也就是不要违背第二十五章前面提到的“独立不改”“周行而不殆”“大曰逝,逝曰远,远曰反”等道的存在状态,老子认为道的这些状态是自然的,是道“常无为”的表现,“无为的实质就是自然,完全遵循道,按照道的要求言行活动”^{[10]102}。“法自然”的理念落实到政治层面要求“圣人”效法道的自然状态从而顺应自然,“不言之教”体现“为无为”(《老子·第六十三章》)。同样,百姓的自然也顺应道的自然,圣人治理的目的就是通过“不言之教”达到“百姓皆谓我自然”的理想状态。此外,“莫之命而常自然”^⑪表明道德的尊贵并非外在的赋予,而是其自然而然形成的,这种状态表现为对万物“长之育之,亭之毒之,养之覆之”,而且要“生而不有,为而不恃,长而不宰”(《老子·第五十一章》)。虽育养万物,却不占为己有,也不自恃有功,而是顺应万物的自然,这正是圣人对百姓进行“不言之教”的方式和目的,是为了“辅万物之自然”。

通过对《老子》“自然”的分析,进一步深化了对“不言之教”的认知。自然表现为多层结构的整体,道、万物、圣人、百姓的最佳状态和态势就是自然,这种自然在老子的笔下是贯通的。不如此则无为、不言等就不能彻底施行,“不言之教”在政治层面上表现为圣人通过无为的方式“辅助”百姓达到生活的最佳状态和态势——自然,而自然则是圣人、百姓要共同遵循的,因为自然在最高层面上就是道自身的“呈现”,所以“不言之教”的实质就是自然。

余 论

本文以上论述了老子“不言之教”的内涵、主体、深化和实质,还没有涉及其施行的场域。老子的这种思想是不是只是头脑中的自言自语呢?或者说“不言之教”是不是老子的空想产物

呢?抑或是“开倒车”呢?结合《老子》文本,笔者认为不能如此武断地对待老子的思想,历来有论者将老子的“小国寡民”视为“乌托邦”,似乎老子说的这一社会场景是幻想中的产物,这多少有一些“后见之明”。笔者以为,老子所描述的社会在其所处时代不啻为一种“社会规划”,是老子深思熟虑的产物。《老子·第八十章》:

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。

“小国寡民”展现了国土狭小、人烟稀少的状况,在这样的设计下才有下面老子具体的描绘。这样的社会中虽有机发明但不使用,百姓重视死亡而不向远迁徙,体现了“安土重迁”的观念。这样的社会有舟车、武器,但不使用,人民过着简单朴素的生活,统治者无为治理从而达到百姓饮食可口、衣服美观、居所安适以及习俗和乐的和谐状态。在这样的社会中,人们不会羡慕其他地方,虽然两国相邻而望,但是却不相往来。陈鼓应说:“这是老子在古代农村社会基础上所理想化的民间生活情景。”^{[11]345}这种社会源于老子对其生活时代的认识,但是不是“构幻出来的桃花源式的乌托邦”^{[11]347}呢?本文认为老子“小国寡民”的社会规划,正是其自然无为思想的体现,是“不言之教”的场域。当然,“不言之教”的场域在《老子》中不止这一种。

在老子生活的春秋末期,随着铁农具和牛耕的出现与使用,土地开垦变得相对容易。变法运动的兴起,井田制的破坏,使得个体小农生产和土地私有成为可能。随着周王室式微,诸侯国竞相争霸,各个诸侯国都试图打破旧有的生产关系,发展壮大自身实力。除了大的诸侯国,也有一些依附于大国的小国,可以想见这些小国的处境一定特别艰难。老子有见于社会动荡,国家争战,本着心向和平、造福苍生的理念,提出了自己的社会构想。这样的社会并非回到原始时期,而是“有什伯之器”“有舟舆”“有甲

兵”,统治者却采取了“使”有而不用方式,如果像有的学者将“什伯之器”“舟舆”“甲兵”诠释为武器,可以说老子此章有明显反对战争的思想,老子主张统治者不要发动战争,而是要止战,使百姓获得安宁的生活。在这样的生活场景下,由于国小民少,便于治理,也便于上行下效,“不言之教”的理念和方式能够得到更好的贯彻。

此外,“国”在老子笔下要小于“天下”,《老子·第五十四章》:

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。

此章展现了道的作用和功效,“以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下”。就是以自然的方式来“观”。此章也透露了由个人到社会的扩展序列,身一家一乡一国一天下,说明国是处于乡和天下之间的地域概念。结合春秋战国时代诸侯国林立的现象,老子所言乃持之有故。作为一国的统治者,采取“不言之教”的施政方式,通过“损之又损,以至于无为”(《老子·第四十八章》)使百姓达到“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”的美好生活。如果天下各国都采取“不言之教”的方式,那么由各国组成的天下不就“有道”而“却走马以粪”(《老子·第四十六章》)了吗?所以在老子笔下允许有大国^⑧、小国,但反对争战,要求统治者通过“不言之教”来管理百姓,从小国到大国再到天下,反推之则可以涉及乡、家、自身,如果都采取无为的方式,通过整体关联和类比推演,就可以做到“清静为天下正”(《老子·第四十五章》)。

老子的“小国寡民”是独特的设计理念,相比于先秦诸子动辄言天下的气魄,老子更多地表现了思想家的深邃和担忧。德国汉学家梅勒说:“《道德经》是一本关于如何维护和平、维护社会秩序、获得持久成功的书。”^{[12]207}老子在政治层面最终要达到天下大治的目的,而他采取的方式则是对统治者权力和范围的反思,对国

与国之间和平相处的期望，“不言之教”正是这一宝贵思想的体现。虽然老子依旧设置了“圣人”的存在，但是这种“圣人”是道自然无为的“代言人”，是遵循道之自然和呵护百姓之自然的母亲形象，是“天网恢恢”（《老子·第七十三章》）在人间的典范，是公正无私的代表，这样一种圣人—百姓模式正好契合道—物模式。圣人的“不言之教”体现了道的自然无为，凸显了“玄德”的深刻。

圣人通过“不言之教”使百姓安适地生活，老子的爱是大爱，是心怀百姓的爱。从这个意义上来说，对老子所说的“愚”^③也要做到“了解之同情”，“愚”是追求淳朴，少私寡欲的表现，是“其政闷闷，其民淳淳”（《老子·第五十八章》）的反映。老子有见于时代的动乱，加之熟谙历史，对统治者的繁多政令和穷奢极欲有深刻警醒，老子提出一套新的思想理念，在政治层面要求统治者“处无为之事，行不言之教”，目的是为了“救世”，是为了天下苍生的幸福。在某种意义上，可以说这意味着别样的治理文明。虽然老子没能提出具体可行的操作步骤和策略，但这样一种对政治治理的限制、对执政者权力的约束和对道自然无为的归复，给后人留下了丰富而深刻的精神财富。

注释

①学界对老子“不言之教”的研究主要包括以下三个方面：一是对“不言之教”概念进行解读分析。例如黄克剑通过梳理《老子》文本中道与教的关系对“不言之教”进行疏证，详见黄克剑：《老子“不言之教”义趣疏证》，《哲学研究》2013年第9期。该文从法自然、不言之言、正言若反等方面论述“不言之教”的旨趣，揭示了言与不言的内在的抵牾，从而引申出对儒道互补的思考。王康宁通过老子之“道”来解读“不言之教”，从而引申出“不言之教”的政治内涵和教育内涵，重点论述了“不言之教”的教育意义。详见王康宁：《“不言之教”原解——由老子之“道”解读“不言之教”》，《当代教育评论（第五辑）》，2017年10月。二是论述“不言之教”与圣人的关系，详见何善蒙、赵琳：《“不言之教”与圣人之道》，《中原文化研究》2015年第4期。该文从何为教、言与教、不言之教与老子的政治理想三方面对《老子》中圣人和不言之教的关系进行了分析，强调了“不言之

教”是实现道的归复的方式。三是阐释“不言之教”的教育美学意义，此类文章较多，主要通过“对‘不言之教’的分析，阐释其对现当代教育方法和思想的启示，也涉及教育中的哲学思想和美学思想。例如赵阳：《老子“行不言之教”教育哲学思想探析》，《文化创新比较研究》2018年11月第32期；王卉：《“道法自然”与不言之教——中国道家美学思想的理论启示与现实意义》，《学理论》2014年第14期。本文力求在分析《老子》文本的基础上，结合老子的思想主旨和核心概念，对“不言之教”的内涵、主体、深化和实质等方面进一步探讨。②本文《老子》内容不做特别说明的均引自（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，中华书局2008年版。③“处”在帛书甲乙本中都作“居”，且王弼注亦有“居无为之事，行不言之教”，可知老子原文当作“居”。详见高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第232页。“居”《说文》解释为“蹲也”，“处”《说文》解释为“止也”。比较而言，“居”形象生动，引申为居住、处于等。④此处“言”表现为统治者的政教法令，而非一般所说的语言。因为此处表现为统治者的一种施政方式，《老子》中也有类似的表达，例如“希言自然”。除此之外，“言”也有表示言说、言论的意思，例如老子说：“言有宗，事有君”，“正言若反”等。⑤对于“无有”的理解，可以结合《老子·第二十一章》中“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”的内容来看。道是恍惚不定的，也是幽深不可见的，但是确实真的存在。又《老子·第十四章》中“迎之不见其首，随之不见其后”也可以作为理解“无有”的内涵。⑥范应元在解释此处时说：“谓道之所以驰骋于至坚，入于无间者，惟柔弱虚通而已，岂有为哉，吾是以致无为之有益而无损也。”引自[宋]范应元集注：《宋本老子道德经》，国家图书馆出版社2017年版，第180页。⑦王弼本作“道常无为而无不为”，郭店本、帛书甲乙本、北大本都没有“而无不为”这四个字。⑧《老子·第七十章》也发出这样的感叹：“吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行。”正如王弼注：“惑于燥欲，故曰‘莫之能知’也。明于荣利，故曰‘莫之能行’也。”老子有见于当时天下之人特别是统治者多惑于利欲，不能深明他的言论之旨，故而感慨不已。⑨“《道德经》的‘德’字是介于‘道’和‘万物’之间的范畴，是可以当作万物无限的本源来理解的。”引自侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史（第一卷）》，人民出版社2011年版，第241页。张岱年说：“德是一物所得于道者。德是分，道是全。一物所得于道以成其体者为德。”引自张岱年：《中国哲学大纲》，江苏教育出版社2005年版，第52页。⑩老子笔下

除了“圣人”外,还有侯王等类似概念,例如:“侯王若能守之,万物将自宾”(《老子·第三十二章》),“侯王若能守之,万物将自化”(《老子·第三十七章》)等。^⑪此处是一个大致的区分,实则在《老子》中“万物”有时候也包括百姓。需要说明的是,道和万物的区别是很明显的,老子说“复归于无物”“无物之象”都说明了道不是具体的事物。《老子·第二十五章》中“有物混成”的“物”在郭店本中作“状”,可以更好地理解道的特征。^⑫“式”在帛书甲乙本和北大本中作“牧”,“牧”作治理讲,更能体现一种君民的关系。^⑬“盗夸”的“夸”,帛书甲乙本残缺,北大本作“竿”,《韩非子·喻老》也作“盗竿”。《说文》谓夸“奢也,从大于声”。于竿同音,竿夸可通假。^⑭当然这样一种“崇拜”不光是中国古代的现象,实则其他文明在早期也有类似的情况。例如柏拉图构想的“哲学王”,《荷马史诗》中对阿喀琉斯等英雄的推崇,印度史诗《摩诃婆罗多》对镇群王、毗湿摩等统治者的崇拜等。^⑮《论语·泰伯》中有:“子曰:‘巍巍乎!舜禹之有天下也而不与焉。’”“子曰:‘大哉尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之。荡荡乎!民无能名焉。巍巍乎其有成功也,焕乎其有文章!’”以上引自程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》,中华书局1990年版,第547、549、551页。这两章对尧舜禹的赞扬溢于言表。^⑯“及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀,而不知其福。烝享无度,民神同位。民读齐盟,无有严威。神狎民则,不鬻其为。嘉生不降,无物以享。祸灾荐臻,莫尽其气。颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。”引自徐元浩撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,中华书局2002年版,第514-515页。^⑰详见[德]马克思·韦伯:《支配社会学》,康乐、简慧美译,广西师范大学出版社2010年版,第258-262页。^⑱《庄子》一书体现了逍遥自由的精神追求,但是书中也有很多关于“圣人”的表述。《淮南子》作为西汉初期黄老道家的代表作品,其中也有多处论及“圣人”。^⑲《老子》一书版本较多,除了目前出土的郭店本、帛书本和北大本外,据郑良树《老子新论》引岛邦男《老子校正》一书,将《老子》传本归为以下系统:1.严遵本;2.想尔本(有索洞玄书、次解本、龙兴观碑、道藏李荣等诸本);3.王弼本(有释文王本、道藏王本、武英殿本、浙江书局本等诸本);4.古本(有道藏傅奕及范应元本);5.河上本(有治要本、意林本、广明碑、景福碑、道藏本等诸本);6.玄宗本(有开元二十六碑、开元二十七碑及道藏本诸本)。以上引自郑良树:《老子新论》,上海古籍出版社2011年版,第19页。^⑳廖名春:《郭店楚简老子校释》,清华大学出版社

2003年版。当然具体释读如“绝伪弃虑”或“绝伪弃诈”中“虑”或“诈”、还有“吏”或“文”等,学者有不同意见。如裘锡圭、李零、廖名春等人释读有差异。参看聂中庆:《郭店楚简〈老子〉研究》,中华书局2004年版。^㉑李零一段话很有意思,“郭店楚简出,学者发现,今本‘绝仁弃义’,简本是作‘绝伪弃诈’,大家说,儒道原本是一家,这种说法,我不同意。古代思想,如何分类是大问题。简化和繁化,常常闹矛盾。简化呢,可以简到十家、六家、两三家,或者干脆无家。繁化呢,则称百家,或者一人就是一家。这两种说法,各走一个极端……我认为,儒道有明显区别。大家说,《老子》不贬仁义。这是睁眼说瞎话。比如‘绝仁弃义’,大家说,可能是后人窜改,不一定,情况可能相反,郭店楚简的主人既然兼修儒道,窜改的可能反而是他。更何况,即使这是原貌,简本还是有不少反儒家的言论,总不能都是窜改……学者要把这些反对儒家的话统统解释为庄子和其他后学的改造,根本不可能。”引自李零:《人往低处走——〈老子〉天下第一》,三联书店2008年版,第75-76页。与此相反的意见可参看陈鼓应:《老庄新论》,台湾五南图书出版公司1993年版,第35-39页。^㉒帛书乙本、北大本作“恒无心”,据此可将王弼本改为“常无心”,能够更好地理解老子的意思。^㉓“玄”《说文》谓:“幽远也。黑而有赤色者为玄。象幽而入覆之也。”段玉裁注引《老子·第一章》“玄之又玄”来说明。“玄德”是老子的创新语,相对于西周以来的各种社会道德,老子本于道的崇高性提出了更为深沉的思考,有学者将“玄德”与西周以来的“明德”进行对比分析,可见老子的“哲学突破”。详见郑开:《玄德论——关于老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》,《商丘师范学院学报》,2013年第1期。^㉔老子在《第三十八章》提出“上德”“下德”,是重要的区分,对于理解老子的“玄德”有重要参考意义。此外,《老子》中的“上德”“广德”“孔德”等,也表现了相似的内涵。^㉕刘笑敢认为自然概念有“自己如此”“本来如此”“势当如此”三种含义。详见刘笑敢:《老子自然观念的三种含义》,《哲学动态》,1995年第6期。郑开在论述道家自然时,对比了古希腊的physis(自然、生长),指出道家自然包含了“自然而然”“本性使然”“自然界的”几层含义。详见郑开:《道家政治哲学发微》,北京大学出版社2019年版,第120页。本文倾向于将老子的自然理解为自然而然的自然状态和趋势,其中包含有自然而然和本性使然的含义,更侧重于从动态的角度去理解,详见《老子自然概念的理论及其实质》一文,收入谢阳举:《老庄道家与环境哲学会通研究》,科学出版社2014年版,第41-65页。^㉖老子批评“前识”,认为:“前识者,道之华而愚之始。”(《老子·第

三十八章》)可见老子反对有先入为主的偏见,也就是“成心”,“上德无为而无以为”,最高的德性就是无心而为,就是自然而然,所以前识是华而不是实,老子要追求的是道本而非末。^⑳“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。”《老子·第五十七章》正是表达了这种意思。^㉑《老子·第十七章》:“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。”^㉒其中“命”字在帛书甲乙本和北大本中作“爵”。^㉓老子对大国、小国有要求,《第六十一章》:“大国者下流。天下之交,天下之牝。牝常以静胜牡,以静为下。故大国以下小国,则取小国;小国以下大国,则取大国。故或下以取,或下而取。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。”可见老子的政治设计意图。^㉔《老子·第二十章》:“我愚人之心也哉!沌沌兮!俗人昭昭,我独昏昏;俗人察察,我独闷闷。”《老子·第六十五章》:“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。”

参考文献

- [1]王卡点校.老子道德经河上公章句[M].北京:中华书局,1993.
- [2]王弼注,楼宇烈校释.老子道德经注校释[M].北京:中华书局,2008.
- [3]李定生,徐慧君校释.老子校释[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [4]许慎撰,段玉裁注.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [5]蒋锡昌.老子校诂[M].北京:商务印书馆,1937.
- [6]屈万里.尚书今注今译[M].上海:上海辞书出版社,2015.
- [7]张继禹主编,尹志华点校.中华道藏:第9册[M].北京:华夏出版社,2004.
- [8]谢阳举.老庄道家与环境哲学会通研究[M].北京:科学出版社,2014.
- [9]吴澄撰,黄曙辉点校.道德真经吴澄注[M].上海:华东师范大学出版社,2010.
- [10]张岂之主编.中国思想文化史:修订版[M].北京:高等教育出版社,2013.
- [11]陈鼓应.老子今注今译[M].北京:商务印书馆,2003.
- [12]汉斯-格奥尔格·梅勒.东西之道:《道德经》与西方哲学[M].刘增光,译.北京:北京联合出版社,2018.

An Analysis of Laozi's "Teaching without Words"

Xie Yangju and Qin Xiao

Abstract: "Teaching without words" is the embodiment of Laozi's Wu-wei (无为) thought, and is the governing skill implemented by the rulers in accordance with the principle of Tao. Sages are the main body of "teaching without words", while the profound virtue is the deepening of "teaching without words", which is naturally the essence of "teaching without words". The social planning of "a small country with few people" is one of the fields in which sages teach without words. In politics, Laozi wants to achieve the goal of great rule of the world. "Teaching without words" is a reflection on political governance, a constraint on the power of the rulers and a return to the natural inaction of Tao. It is a valuable ideological resource in ancient China. Combined with the text of Laozi, this paper explores the profound meaning of "teaching without words", which is conducive to the in-depth grasp of Laozi's thought.

Key words: Laozi; teaching without words; Wu-wei; sages; nature

[责任编辑/李 齐]