

【河北中青年社科专家特稿】

主办:中共河北省委宣传部理论处 保定学院学报编辑部

老子社会政治观探析

许春华

(保定学院 教务处,河北 保定 071000)

摘 要:老子怀着对时代、社会和百姓的忧患意识,以道体为前提,以自然、无为为价值原则,以圣人与百姓的关系为主线,提出了道家与众不同的社会政治思想,主要体现在“圣人无常心,以百姓心为心”,“圣人能辅万物之自然”,“愚民”、“弃智”思想等三个方面。

关键词:老子;道论;圣人;百姓;社会政治思想

中图分类号:B223.1

文献标志码:A

文章编号:1674-2494(2012)05-0006-06

中国先秦漫长的历史过程中,春秋战国时代是其中变革最为剧烈的时代。《史记·太史公自序》说:“万物之散聚皆在春秋。春秋之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。察其所以,皆失其本已。……故曰‘臣弑君,子弑父,非一旦一夕之故也,其渐久矣’。”^{[1]3297-3298}以“礼乐征伐自诸侯出”、“八佾舞于庭”、“陪臣执国命”等等为标示的社会、政治、文化秩序失范现象可谓比比皆是,原有的价值观念体系已经失去了支撑人们精神活动和日常生活秩序的作用。如何拯救这一失序的时代,重新构建社会、政治、文化秩序,成为蜂起的百家诸子共同的思想因由。汉代司马谈在《论六家之要指》评论春秋战国时代诸子百家的思想时,引用了《易大传》的话:“天下一致而百虑,同归而殊途”,并以“务为治”为主旨,将六家的主要思想特征作出了“殊途同归”的概括^{[1]3289}。现代哲学家徐复观先生认为,春秋战国之际的儒家、道家和墨家为代表的诸子百家都是以忧患意识为基本动力,以对时代的反思为自身的根本任务,并时刻把这种忧患意识和时代反思贯注于自己的思想体系之中。“先秦道家,也是想从深刻的忧患中,超脱出来,以求得人生的安顿。作为道家开山人物的老子,正生当不仅周室的统治,早经瓦解;并且各封建诸侯的统治,亦已开始瓦解;贵族阶级,亦已开始崩溃;春秋时代所流行的礼的观念与节文,已失掉维持政治、社会作用的时代,这正是一个大转变的时代”^{[2]199}。

老子正是怀着对时代、社会和百姓的忧患意识,将道论哲学植根于春秋战国时代的社会文化场景,以道之本体为前提,以自然、无为为价值原则,以圣人与百姓的关系为主线,提出了与众不同的道式社会政治思想。本文拟从三个方面对老子的社会政治观加以分析,以就教于方家。

一、“圣人无常心,以百姓心为心”

老子《道德经》第49章^①,曰:“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。圣人在天下歛歛,为天下浑其心。圣人皆孩之。”所谓“常心”,指通常伦理学意义

收稿日期:2012-05-10

基金项目:河北省社会科学基金“老子道论及在当代文化建设中的价值”(HB11ZX011);保定学院博士科研基金“老子道论流变双重路向研究”(2011S01)

作者简介:许春华(1963-),男,河北雄县人,教授,哲学博士,硕士生导师,主要研究中国哲学。

①本文所说《道德经》章数以及各章文字除特别注明外,均以楼宇烈《老子道德经校释》,中华书局1980年版为准,亦即通称的王弼本。

之是非、善恶标准之心,“无常心”意指圣人无知、无欲、无己,怀有一颗超越世俗善恶、是非之心,不以自我为中心,一切因任自然,以百姓之心为心。无论百姓之行为是否符合世俗善恶之标准,皆待之以“善”,以任其自化,最终必然会“德善”;同理,无论百姓是否按照信誉去行为,圣人一律予以信任,其结果必然是“德信”。“在天下,歛歛”是说圣人在管理天下时,极力去消除自己的意志,不使自己的意志去影响百姓的行为,犹如人之纳气如内。“浑其心”亦涵纳圣人与百姓两个层面,其一是指圣人自己祛除物欲之心,怀着一颗淳朴道性之心,其二是使百姓消解私心杂念,专注其耳目听圣人之“无言之教”,而圣人视百姓犹如淳朴赤子,使之无知无欲,王弼注曰:“皆使和而无欲,如婴儿也。”^[129]惟其如此,圣人才能够“常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物”(第27章)。

“圣人无常心,以百姓心为心”,强调理想的统治者因任自然,顺物自然,属于老子“无为而治”思想的一个重要组成部分,这一点应该说已是学界共识。其中的问题恐怕在于如何看待“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”。有的学者由此推断老子并非反伦理主义者,老子重视“善”、“信”这些美德,是在张扬人民的伦理,反对封建统治者的伦理^①。这种观点需要进一步探讨。老子在此所说的“善”、“信”并非伦理学意义上的至善、诚信等德性,而是道体视域下的“善”与“信”,是道之本体在社会生活、文化观念层面上的体现。如果说,老子道论哲学所谓“德”是道之本体在天地万物之中的体现,“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”(第51章),那么“善”与“信”则是“德”在社会生活领域和文化观念层面的具体化,故老子才说“德善”、“德信”,而不是简单地称之为“善”、“信”。在老子看来,现实的统治者总是以自己的善恶是非标准去要求百姓、管理社会,这种善恶是非标准并非基于道体之上的善恶是非。老子所说的“德善”、“德信”是“由德所玄同”之善、“由德所玄同”之信,亦即对百姓的一切生活形态和生活样式,皆认为是源于百姓之心,是百姓实现自我价值的方式,皆属于道体之“德”的体现,与自然无为原则相吻合,故而加以肯定。所谓“圣人皆孩之”,即是使其回归到纯朴的无知无欲之状态,在这种状态下,百姓的生活形态尽管千姿百态,但根本没有善与不善、信与不信、是与非之分别。换句话说,老子并非不讲是非,不辨善恶,而是主张一种高于是非善恶世俗道德标准的原则,即道性的自然无为原则。如果我们停留于世俗道德标准层次,或者停留于伦理学层面的是非善恶去评判老子,甚至去谴责老子不讲是非,不辨善恶,就好比在常识的层次上去评判哲学一样,最终会降低老子道论哲学的层次。所以,不理解老子道论哲学,也就不可能理解此章内容的深刻性。

二、“圣人能辅万物之自然”

作为理想的统治者,圣人尽管以无为原则管理天下,但仍然需要去“为”,即我们所说的“无为之为而无不为”^②。那么,圣人如何“为”呢?《道德经》王弼本第64章说:“以辅万物之自然,而不敢为”,竹简甲本作“是故圣人能辅万物之自然,而弗能为”^③。我们以王弼本与竹简甲本相对照,逐字进行分析。

首先看“能”字。王弼本没有“能”字,故而缺乏与后文“不敢为”的对照。竹简甲本所说的“能”是指圣人之力,单就圣人的身份、地位、权力而言,他有能力去完成自己想成就的事业。但后文又说“弗能为”,这显然是因为某种信条、原则使其不能随心所欲,为所欲为,老子道论哲学中的圣人是道体的人格化,这种信条、原则就是道体的无为原则,而奉行无为原则是其职责所在。最后的“为”字指老子一贯反对的“有为”、“妄为”,从王弼本与竹简甲本的行文来看,王弼本“不敢为”是指因为担心、恐惧外在的压力、形势而不得不依此行为的方式,“不敢有为”是一种消极的态度;而竹简甲本“弗能为”则是一种发自内心的正面、主动的方式,相对于“不敢有为”来说,“不能有为”是一种积极的态度。显然,后者更合乎老子道论哲学的无为原则。

其次看“辅”字。《说文》曰:“辅,助也。辅佐之义。”^[141283]既然圣人不能“有为”,那么为什么老子还说“辅”呢?难道“辅”不是一种“为”的方式吗?老子“无为”的本质是“无为之为”,它包含着三个层面:从“无为”的本质来说,“无为”之“为”指不妄为,顺性而为;从为之主体来说,“无为”之“为”指不为己而为;从为之度来说,指不过度而为。所以,“辅”是以无为原则为前提之“为”,是圣人需要给予社会管理一定的辅助手段。徐复观先生认为,“圣人

^①此种观点参见张松如:《老子说解》,齐鲁书社1998年版,第281~282页。

^②对老子“无为”价值原则的理解参见拙文:《老子之道是存在本体与价值本体的统一》,《哲学研究》2011年第11期。

^③本文所说竹简甲本参见《郭店楚墓竹简·老子甲》,竹简乙本、丙本参见《郭店楚墓竹简·老子乙、丙》,均见文物出版社2002年版。

对百姓而无为,绝不等于对百姓的不关切,所以依然要‘辅’百姓之所不足。‘辅’即是救助的救。但圣人的救百姓,只是因百姓之德以成其德,而不须以作为去代替百姓之德”^{[2]216}。无为之“辅”,用老子自己的话来说,即“治大国若烹小鲜。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”(第60章)。即尽量不去控制和影响百姓的生活方式和行为方式,圣人不干扰百姓,神鬼也不去伤害百姓,百姓不会感觉到圣人之存在,亦不知神鬼之存在,生活在一种素朴自在的状态,圣人无为,而百姓则会无不为,此乃老子“无为之为而无不为”思想在社会政治层面上的落实和体现。

再看“万物之自然”。此处“万物”当指包含百姓在内的广义的天地万物。如果说老子的“无为”是一个哲学概念簇^①,那么“自然”亦是如此。《道德经》中与“自然”意义相近的词语如“自富”、“自化”、“自正”、“自朴”、“自均”、“自宾”、“自生”、“自来”等。这些词均由“自”与另外一个字搭配而成,意指天地万物“自己”、“自我”如何,其中“自”字强调的是天地万物“自发性”、“自主性”和“自为性”。下面我们以第32章和57章为例分析“自然”与百姓的关系。

第32章说:“道常无名。朴虽小,天下莫能臣也。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合,以降甘露,民莫之令而自均。”大意是说,道体虽然“无名”、“小”,体现为一种纯朴状态,却是天地万物的根源和依据。“侯王”(圣人之称)若能够遵守道体原则,天地万物就会归顺,天地相合,以降甘露,百姓则会普遍受滋润。在此需要注意的是,“侯王”相守道体与天地万物的“自宾”、百姓的“自均”是相对应的关系,老子所言的无名之“道”、“朴”等是指理想统治者的活动方式,而“自宾”、“自均”只是就百姓而言的。

第57章王弼本说:“故圣人云,我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”竹简甲本稍有不同:“是以圣人之言曰:我亡事而民自富;我亡为而民自化;我好静而民自正;我欲不欲而民自朴。”毫无疑问,“无事”、“好静”、“无欲”均与“无为”同义或相近,“自富”、“自化”、“自正”、“自朴”均与“自然”同义或相近,也就是说,圣人“无为”与百姓“自然”是相对应的关系。

老子试图按照道体原则提供一种理想的社会政治管理模式:“圣人无为——百姓自然”。老子已经非常清楚地看到了春秋战国之际统治者的贪得无厌,推行“有为”、“妄为”的统治方式导致社会政治秩序的混乱与底层百姓生活的饥寒交迫,“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”(第75章)。河上公注曰:“人民所以饥寒者,以其君上税食下太多,是以民皆化上为贪,叛道违德,故饥。民之不可治者,以其君上多欲,好有为也。是以其民化上有为,情伪难治。”^{[5]289-290}他劝诫统治者要实行“清静”、“无事”、“无为”的政策,“清静为天下正”(第45章)、“以无事取天下”(第57章)。要以“玄同之善”、“玄同之信”对待百姓,取得百姓的信任,顺应百姓的生活方式和生活样态,“多言数穷,不如守中”(第5章)、“希言自然”(第23章)、“处无为之事,行不言之教”(第2章)反对对百姓施行政令繁苛的“多言”政策,主张施行“希言”甚至“不言”之管理方式,“多言”——“希言”——“不言”恰是一个逻辑上的上升过程。近代学者蒋锡昌先生以“有为”与“无为”释“多言”与“希言”,“老子‘言’字,多指声教法令而言……‘多言’者,多声教法令之治;‘希言’者,少声教法令之治。故一即有为,一即无为也。‘自然’……即自成之谊。‘希言自然’,谓圣人应行无为之治,而任百姓自成也”^{[6]156}。当然,“圣人无为——百姓自然”这种管理模式仅仅是老子的一种理想化模式,是道体自然无为原则在社会政治领域的特殊体现。值得注意的是,由于这种模式缺乏可操作性,因而不可能在现实的统治过程中推行开来,老子之后的黄老道家学派强调了道体向现实社会政治秩序的倾斜,更加凸显了道体的社会功用和政治统治之术,亦即汉代司马谈父子和班固所说的“君人南面之术”。从某种意义上说,正是老子社会政治观的这一“缺陷”为黄老道家学派的产生“开辟”了宏阔的理论空间^{[7]46-47}。

三、“愚民”与“弃智”思想解析

《道德经》第65章说:“古之善为道者,非以明民,将以愚之。”这句话被当作“愚民”思想的渊藪。宋代理学家程颐曾说:“老氏之学,更挟些权诈,若言兴之乃意在取之……大意在愚其民而自智,然则秦之愚黔首,其术盖亦出于此。”^{[8]152}程颐之说不仅奠定了老子“愚民”思想的基调,而且将秦始皇之暴政的根源归之于老氏之学。更有现代学者将此句推断为“人君韬光晦迹之术”,“此言古之精于君道者,大智内明,无幽不照,外若愚昧,不耀于

^①关于“无为”是一个哲学概念簇的观点,可参见刘笑敢:《老子古今》,中国社会科学出版社2006年版,第609页。

人,闭智塞聪,使人莫由窥其端倪,而绝欺蔽之原也。‘非以明民’,谓不以己之聪明才智显露于外,使群下得洞察其浅深也。‘将以愚之’,则谓自处于无知无能以愚惑群下,而群下竟效其智能以为己用也。……‘非以明民,将以愚之’,即人君韬光晦迹之术。实道论之精英,乃无为而无不为之根柢。自来解《老子》者,昧于斯旨,乃谓为古代愚民政策所自出,而以秦世燔《诗》《书》、愚黔首比傅之,惑矣。顾历代人君,上托斯语而行愚民之政者,固比比皆是,然非《老子》原意所在也”^{[19]146}。这段话尽管将“愚民”政策与老子道论哲学区别开来,但以《管子·心术》篇、《吕氏春秋·君守》篇、《淮南子·原道》篇、《韩非子·扬权》篇等黄老之学的文本来解读老子道论思想,将老子道论哲学混同于战国中后期至秦汉时期流行的黄老之学,将“无为而无不为”演化为“君无为”与“臣有为”的“人君韬光晦迹之术”,虽然避免了“愚民”政策的误读,却陷入了“人君南面之术”的另一种误读。

对老子此句误读者源于视“愚”为“愚弄”、“愚昧”之义,这是不准确的。《说文》以“愚”与“戇”互训,“戇”即戇直,即憨厚而刚直之义。《墨子·非儒下》有“以为实在,则戇愚甚矣”^{[10]429}之说,说明春秋战国之际“愚”字并非指现代汉语的“愚弄”之义(当时已经专门的“愚弄”之词,《左传》载:“施赂于外,愚弄其民。”^{[11]937}),而是指憨厚淳朴之义。从上下文来看,老子所说之“愚”绝非“愚民”之义,而是一种“大智若愚”之“愚”,是与“明民”之“明”相对应的。王弼注曰:“‘明’,谓多见巧诈,蔽其朴也。‘愚’谓无知守真,顺自然也。”^{[3]167}宋代道家学者范应元《老子道德经古本集注》注曰:“‘将以愚之’,使淳朴不散,智诈不生也。所谓‘愚之’者,非欺也,但因其自然,不以穿凿私意导之也。”^{[12]649}此二人皆以“自然”注“愚”,正符合“善为道者”遵循的自然原则。第20章“我独泊兮其未兆,如婴儿之未孩……众人皆有余,而我独若遗。我愚人之心也哉。沌沌兮!”亦以体道之士的口吻说明了其虚静淡泊、无欲无求、混沌质朴、大智若愚的道心境界——“愚人之心”。

老子的“弃智”思想主要体现在《道德经》第65章和第19章。先看第65章“民之难治,以其智多。故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。”何谓“智多”?王弼注曰:“多智巧诈。”“智,治也。以智而治国,所以谓之贼者,故谓之智也。民之难治,以其多智也。当务塞兑闭门,令无知无欲。而以智术动民,邪心既动,复以巧术防民之伪,民知其术,随防而避之。思惟密巧,奸伪益兹,故曰‘以智治国,国之贼’也”^{[3]168}。即是说,若统治者采用巧诈之术治理国家,底层百姓就会用巧智心机对付上层统治者,用现代语言来说,社会风气就会败坏;若统治者以“无欲无知”的无为原则管理国家,百姓就会返朴归真,按照自然原则自然而然地生活,社会秩序就会处于良性状态。所以相对而言,前者会给国家带来无穷无尽的灾难,后者则是国家的福音。

《道德经》第19章王弼本为“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”。竹简甲本为“绝智弃辩,民利百倍。绝巧弃利,盗贼亡有。绝伪弃诈,民复孝慈。三者以为辨不足。或命之,或乎属:视素保朴,少私寡欲”。据老子版本研究者认为,此章是各种版本差异最大的,最为关键的是“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有”与“绝智弃辩,民利百倍。绝巧弃利,盗贼无有。绝伪弃诈,民复孝慈”之差异。相对而言,竹简甲本时间上更早,义理上也更合乎老子道论哲学主旨。当然,版本之间的差异所带来的最大的变化是关于老子道论哲学的思想框架和评价体系,如传统的主流观点认为儒道对立、形同水火,竹简本的出土使一些学者开始对此进行反思,如刘笑敢先生认为儒道是一种“双峰对峙,山脉相连”的关系,“孔老相通”是摆在中国哲学研究者面前一项崭新的课题^{[13]235-242}。

一种流行的看法认为,“圣”字在老子书中有两种用法:一为圣人之“圣”,乃是指最高的修养境界;另一为自作聪明的意思。王弼本第19章的“圣”字即属于后者,并且认为郭店简本的出土正可为证^{[14]136}。其实恰恰不然。王弼本《道德经》仅有第19章单独使用“圣”字,其他都是以“圣人”一词出现,迄今为止作为最古的竹简本第19章以“绝知弃辩”替代了王弼本的“绝圣弃智”,这样“圣”字在《道德经》中就不会再单独出现,所以“圣”作为“自作聪明”之义也就没有任何意义了。既然“圣”“智”之间没有等同关系,老子也就不会弃绝“圣”,而是把圣人视之为一种理想的“为道者”、“行道者”,道心境界的体现者。

尽管第19章王弼本与竹简甲本有着很大的不同,但在对待“智”的态度上两本仍有其共同之处,“弃智”与“绝知”采取的都是反对和拒斥态度。老子认为,智巧之心会迷失素朴之本性,扭曲人们自然而然的行为方式和生活方式,扰乱无为而为社会秩序,“慧智出,有大伪”(第18章),明代学者释德清注曰:“智慧,谓圣人治天下之智巧,即礼乐权衡斗斛法令之事。然上古不识不知,而民自素朴。及乎中古,民情日凿,而治天下者,乃以智巧设法治之。殊不知智巧一出,而民则因法作奸。故曰‘智慧出,有大伪’。”^{[15]39}

老子“弃智”并非要人们放弃对知识的追求,使人们都成为头脑简单、没有文化的愚冥之众。其重点是强调人们要弃绝诈伪之心和智巧之行,保持纯真的自然本性,养成淳朴的社会风气。由此推导出老子反对知识与文明的观点是不可取的。有的学者认为老庄思想存在“反科学”的倾向,甚至具有“极端反知”的观点^{[16]143,382},这是一种误解。对这种误解的根源,我们从下面两点进行分析:

第一,将“为学”与“为道”对立起来。《道德经》第48章说:“为学日益,为道日损。”如果仅从字面上理解这句话,就会得出将二者对立起来的观点,认为“为学”与“为道”是互相排斥的,“为学”妨碍“为道”,“为道”就必须放弃“为学”。导致这种误解的根源就在于没有将此章置于老子道论哲学思想体系之中加以理解。实际上,这句话虽然强调了“为学”与“为道”的不同,但老子本意并没有将其对立起来,而只是说明了二者所要“益”、“损”的对象不同,“日益”的是感性知识,是一种关于外在事物的经验性的认知;“日损”的是有损于体认道体活动的私欲、偏见、智巧等。一个人既应该日益其知,成为一个知识渊博的有学之人,同时又应该日损其欲,逐渐成为一个境界高尚的得道之士,对此,冯友兰先生理解得比较准确:“《老子》并不完全不要知识,所以它还要用观的方法去求对外界的知识。它认为,为道就要日损,为学就要日益,但是,所损所益并不是一个方面的事。日损,指的是欲望、情感之类;日益,指的是积累知识的问题。这两者并不矛盾,用我的话说,为道所得的是一种精神境界,为学所得的是知识的积累,这是两回事。”^{[17]57}

第二,将“为学”等同于“有为”,老子主张“无为”反对“有为”,亦即反对经验知识。熊十力先生对《道德经》第47章“其出弥远,其知弥少”解释说:“世之求知者,莫不向外析物,以为其知足任而日益多也,不悟其出愈远,其知反愈少。何则?彼自计外求而多知者。役心趣外,而转迷其本,疲神逐物,而莫知为己。夫失己迷本,则惑之至也,虽自诩多知,其足多乎?”这种外在之知识愈多,就愈会对道体之体认产生负面影响,“若任知而有为作,必违道而无成也”。进而推断,“老氏反知,其说详在此章”^{[16]156-157}。实际上,老子并非反对“为学”之知,他突出“为道”、“见天道”是为了说明二者方法之不同,并没有否定经验知识。抹杀知识的价值,而只是价值取向的重点不同,他强调的是不能用探求形而下之“物”的普通方法获得对形而上之“道”的体认。在老子看来,“为道”在逻辑上远远高于、先于“为学”,因为前者才是人之最高价值追求,才是最高的精神境界。

老子之所以倡导“愚民”思想,弃绝“智慧”,是因为它们合乎自然无为原则,这仍然是其社会政治思想的组成部分,这两种思想都是对统治者而言的。这实际上是说理想的统治者不要以权谋之术、欺诈之心统治百姓,而是应该以素朴之心坦诚相待。这种自然无为的管理方式可以成为一种理想“范式”,亦即老子第65章所说的“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”。如果说第51章所说的“玄德”反映了“生而不有,为而不恃,长而不宰”之义,是圣人呵护天地万物而无所求的境界;那么此章“因反而顺”则是“玄德”的另一要义,“愚民”、“弃智”的方式是一种与众不同的管理方式,按照这种方式就会返归到“玄德”境界,就会“大顺”,此乃“善为道者”即圣人治理天下的又一基本原则,是老子无为而治思想的深层意蕴。

现代哲学家徐复观先生认为,老子哲学的动机与目的,并不在于其本体论的建构,而在于其“人生论”(广义的人生论,包含着社会政治观、历史观、人生观),“道家的宇宙论,可以说是他的人生哲学的副产物。他不仅是要在宇宙根源的地方来发现人的根源;并且是要在宇宙根源的地方来决定人生与自己根源相应的生活态度,以取得人生的安全立足点。所以,道家的宇宙论,实即道家的人性论。因为他把人之所以为人的本质,安放在宇宙根源的处所,而要求与其一致”^{[2]198}。为了强调老子“人生论”的重要性,将老子的本体论视作“人生论”的“副产物”,未必完全符合老子道论哲学本体论与社会政治观、历史观、人生观的逻辑关系。但是,老子的“人生论”与其本体论是完全一致的,一方面,社会政治观、历史观、人生观必然在道体视域下,遵循着自然无为原则,是建立在道体以及天道、地道、人道原则基础之上的,是自然无为原则的推广、运用和具体化;另一方面,道体原则以及天道、地道、人道原则必然落实到社会政治观、历史观、人生观,人道观是形上道体的最终目的,是天道、地道原则的逻辑归宿,这种天人之间双向的逻辑关系是中国传统文化尤其是古代哲学的基本特征,用史学家司马迁的话来说,即“究天人之际,通古今之变”,不同的是,老子道论思想体系是以哲学形态表现出来的。

参考文献:

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [2]徐复观.中国人性论史[M].上海:华东师范大学出版社,2005.
- [3]楼宇烈.老子道德经校释[M].北京:中华书局,1980.
- [4]汤可敬.说文解字今释[M].长沙:岳麓书社,1997.
- [5]王卡.老子道德经河上公章句[M].北京:中华书局,1993.
- [6]蒋锡昌.老子校诂[M].上海:商务印书馆,1937.
- [7]王中江.道与事物的自然:老子“道法自然”实义考论[J].哲学研究,2010(8):46-47.
- [8]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004.
- [9]张舜徽.周秦道论发微[M].北京:中华书局,1982.
- [10]吴敏江.墨子校注[M].北京:中华书局,2006.
- [11]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1990.
- [12]老子.四部要籍注疏丛刊·老子[C]//范应元.老子道德经古本集注.北京:中华书局,1998.
- [13]刘笑敢.老子古今[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [14]陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,1984.
- [15]释德清.道德经解[M].上海:华东师范大学出版社,2009.
- [16]熊十力.十力语要[M].北京:中华书局,1996.
- [17]冯友兰.中国哲学史新编:2册[M].北京:人民出版社,1984.

On the Social and Political View of Lao Tzu

Xu Chunhua

(Teaching Affairs Office, Baoding University, Baoding 071000, China)

Abstract: With the times, society and people's consciousness, Lao Tzu took Tao as the premise, the nature and inaction as value principle, the relationship of saint and people as the main line. He put forward the unique social and political thoughts, mainly reflected in the three aspects: "saint has no mind, care for the people", "the saint follow the natural", "discarding wisdom" ideas.

Key words: Lao Tzu; Taoist Theory; saint; people; social politics thoughts