

【思想文化研究】

论《文子》的道治主义政治文化取向

商原李刚

(西北大学 中国思想文化研究所,陕西 西安 710069)

摘要:《文子》的政治文化取向,是黄老道家的道治主义。从它所塑造的行道主体看,有圣人、至人、君子、人主、真人等,虽代表了统治者的政治态度,但也反映了它对统治者的复杂心态。《文子》的道治主义态度,虽然吸取了儒家的人治和法家的法治原则,但却超越了二者的局限,以道为治,在很大程度上以道来限制人君的权力,并意识到了社会历史兴衰治乱的客观规律性。《文子》有比较系统的道治思想,也有比较浓厚的民本主义情怀。

关键词:《文子》;道治主义;圣人;真人;民本主义

中图分类号: B21 **文献标识码:** A

On the Tendency of Taoist Governing Political Culture in the Book of "Wen Zi"

SHANGYUAN Li-gang

(Institute of Chinese Thought and Culture, Northwest University, Xi'an 710069, China)

Abstract The tendency of political culture of "Wen Zi" is Taoist Governing political culture of King Huang and Lao Zi. It's subjects are about the sage, the perfect man, the gentleman, the king and the true man etc, these ideas reflect its mixed attitudes to the rulers. Although its Taoist Governing attitude assimilates the principles of ruling by man of the Confucianist and by law of Legalists, it oversteps the two schools' limitations and restricts the king's power by Taoist governing political culture, and realizes the regularity of the history's rise and decline, order and disorder. "Wen Zi" has systematic thoughts ruling by Tao and strong sentiment of the Populism.

Key words "Wen Zi"; Taoist Governing; the sage; the true man; the populism

一、文子与《文子》

《文子》一书,历来聚讼纷纭,莫衷一是。汉代班固的《汉书·艺文志》说《文子》有九篇,但又说《文子》似为依托之作。到梁代阮孝绪的《七录》中成了十卷,《隋书·经籍志》中为十二卷。唐代柳宗元认为“其旨意本老子,然考其书,盖驳书也。其书浑而类者少,窃取他书以合之者多。”^[1]《辩文子》柳宗元所说的“他书”主要指《老子》和《淮南子》。于是,人们便开始怀疑《文子》是一部伪书。1973年河北定县发掘的40号汉墓中,有《文子》的残简,其中与今本《文子》十二篇中的五篇有相同的文字,以《道德篇》为最

多。不见于今本《文子》的文字还有一些,可能是《文子》的佚文。班固怀疑《文子》为依托之作,是因为《文子》中称“周平王问”。但无论今本还是简本《文子》,只有“平王问”而无“周平王问”。今本《文子》除《道德篇》的末节还有一处“平王问文子”,与简本《文子》相同以外,其他的问答全为“文子问”,“老子答”,与简本差别很大,这显然是经过后人修改过的。清代的孙星衍在《问字堂集·文子序》中,认为班固误把“楚平王”当成了“周平王”。孙星衍的说法,是很有说服力的。简本《文子》与《论语》、《儒家者言》等先秦古籍同时出土,不大可能是抄自《淮南子》的伪书,而应该是战国末年的作品,最迟也不会晚于《淮南子》。

收稿日期: 2001-03-16

作者简介: 商原李刚(原名:李刚)(1967-),男,陕西商州人,西北大学中国思想史博士生,主要从事中国思想史研究。

简本《文子》所残留的文字,主要属于《道德篇》,不足以证明《文子》全书都是先秦古籍。李学勤在《道德篇》的对比中发现了很有价值的情况:“将竹简这九章同今传本《道德》仔细对勘,发现一个有趣的情形,就是今传本凡作问答体的诸章,都在竹简内有对应的文字;而只作‘老子曰’的各章,除‘老子曰:民有道所同行’一章外,都没有对应的文字。”^[12]这些情况足以说明,今本《文子》经过后人的改益,与原书可能有很大的差距。因此,我们只能就其主要倾向来分析《文子》的政治文化取向。

文子其人,据班固说,是老子的弟子,与孔子为同时代人。《文子·道德篇》有:“平王问于文子曰:吾闻子得道于老聃。”^[13]从简本看,文子是平王的臣子,也是老子的弟子。从《文子》的全书来看,有很大一部分是常见的君臣问答体,但大多数都不可能是君臣问答的记录。班固怀疑《文子》出于依托,不是没有一点道理的,只是所持的根据是不合适的。后人改益《文子》,也可能与误解这种君臣问答体有关。因此,我们只能把文子看作文子学派的代表人物,把《文子》视为文子学派的著作,这比较符合先秦著作通例。我们分析《文子》的政治文化取向,不必拘于文子本人。《文子》的成书年代,根据其文风和内容来看,不会早于战国晚期;《文子》中可能有秦汉以后附益的部分。

二、《文子》的行道者

《文子》一书,其总的倾向是道家的。它的道论和无为学说,是对《老子》的继承和发展;特别是对行道主体的描述和对无为之道的深入分析,显然是对战国社会的一种积极反应。《文子》学派虽属道家,但不一定是战国社会的隐逸之士;它虽然塑造了真人形象,但并没有像《庄子》那样的无治倾向。所以,文子可能是老子的弟子,也与楚国有关,但《文子》的倾向却不是南方道家的正统态度,而与稷下道家更为接近;《文子》属于黄老道家。

汉代司马谈在《论六家要旨》中说:“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳。”^[4]《论六家要旨》。今人张舜徽也说:先秦诸子之道,是君人南面之术。^[5]《周秦道论发微》。《文子》也是在替统治者出谋划策,宣传圣人救世学说,而且以帝王为思考中心。《文子》认为:“主者,国之心也。心治则百节皆安,心扰则百节皆乱。”^[31]《上德》。又说:“天下安宁,要在一人。”^[31]《道德》。圣人、帝王是治乱的枢纽,政治的中心;圣人是《文子》

政治学说中的理想人格。不过,《文子》虽然主张圣人救世,但同时也认识到:“得在时,不在争;治在道,不在圣。”^[31]《符言》。《文子》已经意识到社会治乱的客观规律性,这就为限制君主的权力和主观任意性提供了依据。这又是为什么呢?原来,《文子》所主张的圣人,是道的化身;《文子》的政治文化取向,是道治主义。

《文子》的行道主体,主要有以下几类。第一类是圣人、大丈夫、大人及至人,以圣人为代表。圣人体天道,合阴阳,“因时而安其位,当世而乐其业。”^[31]《九守》,但却“莫知全生之具。”^[31]《微明》。《文子》的圣人,“日夜不忘乎欲利人,其泽之所及亦远矣。”^[31]《精诚》。圣人能“随时而举事。”^[31]《道原》,也能“蓄道待时。”^[31]《上德》。“安贫乐道。”^[31]《上义》,与《孟子》所说的“圣之时者。”^[6]《万章下》)孔子非常接近,但又是一个行无为之道的圣人。因此,“圣人在世,民化如神。”^[31]《精诚》。《文子》的圣人,让人很容易联想到西周的一个开国人物周公旦。“大人与天地合德,与日月合明,与鬼神合灵,与四时合信,怀天心,抱地气,执冲含和,不下堂而行四海,变易习俗,民化迁善,若出诸己,能以神化者也。”^[31]《精诚》。大人与圣人一样,化民如神。“大丈夫恬然无思,惔然无虑,以天为盖,以地为车,以阴阳为御,行乎无路,游乎无怠,出乎无门。”^[31]《道原》。与孟子的大丈夫相比,《文子》的“大丈夫”更有道家风采。《文子》的“至人”,即与《庄子》大不相同,而是“忧以天下,乐以天下。”^[31]《道原》的人物,与孔子“博施济众”的“圣人”及《墨子》“摩顶放踵”的“兼士”非常接近。第二类是古代的明君圣主:“古者三皇,得道之统,立于中央,神与化游,以抚四方。”^[31]《道原》。第三类是君子和贤者。“君子之道,静以修身,俭以养生。”^[31]《上仁》。君子是直道而行的士人,智者是审时度世的治乱者。第四类是当世的人君。按行道的深浅,大体上有帝、王、霸、君:“帝者体太一,王者法阴阳,霸者则四时,君者用六律。”^[31]《下德》。第五类是“真人”,接近于《庄子》“所谓真人者,性合乎道也,故有而无,实而若虚;治其内不治其外,明白太素,无为而复朴;体本抱神,以游天地之根,芒然仿佯尘垢之外,逍遥乎无事之业。”^[31]《九守》。真人行道却不治世,与以上几类行道者大不相同。从以上这几类行道中,大体上可以看出以下的情况:第一,《文子》的道论,主要是道家的自然无为理论,是统治哲学的隐喻,是君人南面之术的依托;第二,《文子》塑造的行道者离不开天地阴阳,主要是农业社会的统治者;第三,统治者只有行

无为之道,才能达到合天人的“至德之世”;第四,圣人与真人是行道者的两极,但圣人虽化民如神,却无全生之具,故只能安贫乐道,蓄道待时,既“化”民又“游”世,这一方面寄托了《文子》对统治者的期望,另一方面也暗含着自我期许和忧虑。因此,真人游世,是《文子》“独善其身”的一面。第五,《文子》已吸收了百家之要,以道统摄仁义礼法,形成了一元多维的道治文化结构。因此,要理解《文子》的这种复杂的心态,还须要进一步了解《文子》的道治主义政治文化取向。

三、《文子》的无为之道

《文子》虽然也主张圣人救世,但它所理解的圣人,几乎是道的化身,是因天地之自然的行道者。所以,它并没有盲目推崇圣人,而是用道衡量圣人。圣人和古代明君,是人君的楷模,因此,它希望圣王合一:“所谓天子者,有天道以立天下也”^[31](《自然》),但现实中的统治者往往是无道之主:“怀天下之大,有万物之多,即气实而志骄,大者用兵侵小,小者倨傲凌下,用心奢广,譬犹飘风暴雨,不可长久”^[31](《九守》)。不过,《文子》从人性论方面为人君行道提供了可能:“原人之性无邪秽,久湛于物即易,易而忘其本即合于其若性。水之性欲清,沙石秽之;人之性欲平,嗜欲害之,惟圣人能遗物反己”^[31](《道原》)。在《文子》看来,人之性本无邪恶,邪恶全由嗜欲和环境而起。这就为人君通向道治铺平了道路。它一方面警告说,气实志骄者不可长久,另一方面又劝说统治者损欲从性:“私志不入道,嗜欲不枉正术,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”^[31](《自然》)。统治者只要“虚而无为,抱素见朴,不物杂”(《自然》),就会达到无为而治。《文子》还提出了一套道家的修养论,即《九守》中提出的“十守”:守虚、守无、守平、守易、守清、守真、守静、守法、守弱及守朴等,都是道家的无为之术。《文子》还专门提出了“道之形象”,作为圣人的隐喻:“道者,虚无、平易、清静、柔弱、纯粹素朴,此五者,道之形象也”^[31](《道原》)。《文子》用道为圣人、人君作后盾,显然是黄老道家的手法。人君损欲从性而合乎道,正是《文子》无为之道的思想。清代陈澧说:“诸子之学,皆欲以治天下,而杨朱之计最疏,墨翟之计最密。杨朱欲人不贪,然人贪即无如之何;老子欲人愚,然人诈即无如之何;商鞅、韩非,皆欲人畏惧而自祸其身”^[7](《诸子书》)。陈澧的说法,用以评价《文子》也是一针见血的。《文子》对统治者从诱到劝,从

警告到说服,无非是想让统治者无欲无为,不扰民滋事,从而树立人君的政治权威,达到“化民如神”的政治效果。让统治者无欲,正是针对着统治者的纵欲而言的,并非让统治者无所作为;《文子》的政治文化倾向无疑是进步的。但人君处在集权金字塔的顶端,几乎不受什么限制。这一种劝说的限制作用往往流于形式,或者干脆就成了掩人耳目的托词。不过,像汉文帝那样清虚自守,的确出现了《文子》所鼓吹的“至德之世”:“官府若无事,朝廷若无人,无隐士,无逸民,无劳役,无冤刑,天下莫不仰上之德,像主之旨,绝国殊俗莫不重译而至,非家至而见之也,推其诚心,施之天下而已”^[31](《精诚》)。所以《文子》说:“精诚形于内,而外喻于人心,此不传之道也”(《精诚》)。由此可见,《文子》的虚无平易,是一种“内圣外王”之道,只不过带有道家的性质而已,与郭店楚简《忠信之道》的“忠信”及《中庸》和《孟子》的“诚”,可能有前后的传承关系。《文子》的精诚化民之道,是“忧以天下,乐以天下”^[31](《道原》)的忧患意识,包含着忧国忧民的真性情,也是对郭店楚简《性自命出》和《庄子》重情思想的发扬。这是中国政治文化特别是先秦政治文化的重要特点。

《文子》的道治主义,更集中地表现在政治论上,是对儒家人治主义和法家法治主义的超越。《文子》认为,政权的取得,不在自取,而在天下与之:“夫名不可求而得也,在天下与之,与之者归之。天下所归者,德也”^[31](《上仁》)。“故存在得道,不在于小,亡在失道,不在于大”(《上仁》)。以“贪竞”而得天下者,“虽执而得之,不留也”^[31](《上仁》)。天子一方面须有德,但更须“有天道”:“所谓天子者,有天道以立天下也”^[31](《自然》)。所以《文子》说:“得在时,不在争;治在道,不在圣”^[31](《符言》)。换句话说,是道取天下而非人取天下。这样《文子》兼取人治与法治之长,树立了道治主义的基本态度,即:“有其世而后有其人”^[31](《道德》)。

四、治乱原则与民本情怀

《文子》的道治主义,一方面给圣人以很高的政治地位和权威,但另一方面却看到治乱在道而不在圣,有其世而后有其人,对圣人的作用有比较深刻的认识。因此,《文子》根据对治乱规律的理解,提出了比较系统的治乱原则。首先是“因”、“循”的原则:“循道理之数,因天地自然,即六合不足均也”^[31](《道原》)。所谓“因”、“循”,就是因势利导,利用规律,治理天下。这一原则应用于治民,就是:“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,施其所能,如此即万物一齐,无由相过”^[3](《自然》)。这种“因其能而条畅之”^[3](《自然》)的巧妙方法,能收到“事少而功多”的效果。其次是“时”的原则和方法:“应时权变”^[3](《道往》)、“随时举事”^[3](《道往》)。从历史发展来看,“五帝异道而德覆天下,三王殊事而名后世,因时而变者也”^[3](《上礼》)。对黄老道家“因”与“时”的道治原则,司马谈作了充分的肯定:“其术以虚无为本,以因循为用……有法无法,因时为业……故曰‘圣人不朽,时变是守。’虚者道之常也,因者君之纲也”^[4](《论说家要旨》)。因时为业的主术,较好地处理了常与变的关系。再次是“自然”的原则:“治随自然,己所无与”^[3](《上义》)。“自然”和“适然”是相对的范畴,含有规律和必然性的含义,即:“不用适然之教,而得自然之道,万举而不失”^[3](《上义》)。“自然”是道家无为的基本内容,是道治主义的核心。第四,与《韩非子》一样,“理”也受到了高度重视,包含着对客观规律性的理解,即“循理而举事”(《自然》),注重事物的特殊矛盾。第五,“势”也是重要原则。凡事要“推自然之势”^[3](《自然》),即注重事物的条件性。以上原则,构成了《文子》的无为之道:“漠然无为而无不为,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](《道原》)。这种因物为制的原则,是道治的实质所在。司马谈评论说:“不为物先,不为物后,故能为万物主”^[4](《论六家要旨》)。无为而治的道治主义政治取向,是先秦农业社会的产物,基本符合简单再生产的规律。但高度的专制使统治者的欲望不断膨胀,严重地干扰了农业生产。个别君主如汉文帝的休养生息,其成功不是偶然的,但这样的统治在中国古代社会却是一种例外。

《文子》道治主义的归宿在民本主义。它一方面说:“农夫劳而君子养,愚者言而智者择”^[3](《上德》)。另一方面又说:“圣人不辞其负新之言以广其名”^[3](《自然》),给予民众一些发表意见的机会。圣人治世,是因民之性,导民之心:“圣人立法,以导民之心,各使自然,故生者无德,死者无怨”^[3](《自然》)。又说:“食者,民之本;民者,国之基也”^[3](《上仁》)。“欲利民不忘乎心,则民自备”^[3](《上仁》)。承认民自治的生活欲求,尊重民的愿望,赋予民一定的

生活自主权,才能真正做到利民;民也会自己救助和安排自己的生活,达到“至德之世”。汉文帝的宽松政策,正是这种道治取向的实现。与《孟子》的民本思想相比,《文子》的民本主义更为具体和深入。

《文子》的无为之道是积极入世的,是以无为实现道治的“至德之世”。但在行道者中,真人游世而不化民。这在一定程度上是和《文子》对人君的行道能力的怀疑有关。因此,它所塑造的圣人体阴阳天道却无全生之具,故既化又游,是《文子》对积极治世者命运的担心。在《文子》看来,治世无隐者;隐逸是迫不得已而为之。《文子》的这种矛盾心理,正是对自己参与政治的疑虑,对统治者保持着一定的心理距离。它一方面倡导虚无清静,但同时又认为:“王公尚阳道则天下昌,尚阴道则天下亡”^[3](《上德》)。这不免有些进退失据。它一方面认为失道德而后有仁义,另一方面又认为:“古之为为君者,深行之谓之道德,浅行之谓之仁义,薄行之谓礼智,此六者,国家之纲维”^[3](《上仁》)。这不知是《文子》对现实的妥协,还是它的不自信,抑或是后人的附益?总之,《文子》推崇圣人,希望王圣合一,但更推崇“道治”,认为治乱有道,不以圣人为转移;道治的关键在顺民之性。在圣人与真人之间,《文子》的内心充满了矛盾,是对严酷现实的忧虑和困惑。但总的来讲,《文子》的道治主义,是对黄老道家的继承和发展,更是对政治治乱的冷静思考。《文子》全书充满了积极的政治热情和民本情怀,但却体现在冷静的思考和科学决策之中,充分表现了道家“冷眼热心”的特点。所以,从《文子》到“文景之治”,是有根据可循的。

参考文献:

- [1] 柳宗元.柳宗元集[M].北京:中国书店,2000.
- [2] 李学勤.古文献丛论[M].上海:上海远东出版社,1996.
- [3] 浙江书局.二十二子[M].上海:上海古籍出版社,1996.
- [4] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [5] 张舜徽.周秦道论发微[M].北京:中华书局,1982.
- [6] 阮元.十三经注疏[M].上海:上海古籍出版社,1997.
- [7] 陈澧.东塾读书记[M].北京:三联书店,1998.