

【哲学研究】

# “常知稽式”的修身治国理趣探微\*

——以老子《道德经》第六十五章为核心

詹石窗

**摘要:**“常知稽式”是老子《道德经》第六十五章提出来的重要思想主张,以往对此的解释存在许多歧义。理解这个主张首先应该抓住其逻辑前提。老子反对“以智治国”,他讲的“智”并非当今人们所认定的“智慧”,而是指“巧诈作伪”,这种“智”的滥用就像盗贼一样将导致国家的灭亡,相当危险。有鉴于此,老子进一步主张修身治国应该“常知稽式”,也就是掌握范式、遵循自然与社会的发展规律。唯有如此,才能达到天下大顺的目标。值得注意的是,道家学派所谓“国”与“身”是有相互比拟关系的。基于《易经》的象数学原理,可以将“国”看作“身”;反过来,也可以把“身”看作“国”。故而,“常知稽式”的精神不仅用以治国理政,也可以用来指导修身养性。

**关键词:**老子;《道德经》;常知稽式;修身治国

**中图分类号:**B223.1

**文献标识码:**A

**文章编号:**1003-0751(2022)12-0129-07

在当今社会生活中,人们对“稽式”这个术语可以说是比较陌生的。不过,倘若查找古代文献群,就会发现“稽式”在经史子集各类典籍中皆有出现。例如《后汉书》卷七十八《宦者列传》称:“建武五年,乃修起太学,稽式古典,笱豆干戚之容,备之于列。”唐代政治家吴兢所撰《贞观政要》卷七《崇儒学》篇载:“贞观二年,诏停周公为先圣,始立孔子庙堂于国学,稽式旧典,以仲尼为先圣,颜子为先师,两笱俎豆干戚之容,始备于兹矣。”宋代黄震《古今纪要》卷三《宦者传》谓:“四年起太学,稽式古典,修明礼乐。”宋代余靖《武溪集》卷十《制诰·内殿承制刘怀懿可供备库副使》言:“敕国家稽式旧制,叙进群官,有劳必录,无善不显尔。”从这些例证可以看出,“稽式”皆作动词使用,讲的都是效法古代典章制度。

再查老子《道德经》,我们发现该书六十五章也出现“稽式”这个词汇。所不同的是,老子不是把

“稽式”作动词,而是作为名词使用。老子说:“常知稽式,是谓玄德。”在这句话里,“知”是动词,其后的“稽式”当然就是名词。如何理解老子讲的“常知稽式”呢?笔者以为,这需从本章整体思想旨趣入手来分析。

关于《道德经》第六十五章的思想旨趣,前人已经有不少概括,其中比较有代表性的是相传出于汉代河上公章句的《道德真经注》与清代宋常星的《道德经讲义》。《河上公章句》中本立此章之名为“淳德”,而宋常星《道德经讲义》则作“玄德”。两者虽然仅有一字之差,却显示了把握内在精神的不同方向。就主体内容而言,本章乃是讲治国理政的思想原则。所谓“德”在这里具有政治伦理的意义,而“淳德”就是以“淳朴”为治国理政的基本道德情操;至于“玄德”也就是深远之德,表示治国理政所依据的伦理道德是有牢固的生命哲学根基的。为什么这

收稿日期:2022-08-22

\* 基金项目:国家“十三五”规划文化重大工程《中华续道藏》(中央统战部“统办函”[2018]576);国家社会科学基金项目“创造性转化与创新性发展视野下的中华生命智慧研究”(22ZDA082)。

作者简介:詹石窗,男,教育部人文社会科学重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所教授、博士生导师(四川成都610065)。

样说呢?因为老子秉承了上古《易经》文化传统“天地之大德曰生”的精神,涵乾坤之生命而溯源于“道”,提出了“道为天下母”的命题。既然“道”是“母”,由“道”所化生的宇宙万物就是“道”之“子”了。显然老子是以人类的生命繁衍的角度来看待万物生生不息的现象的。具有崇母精神的老子,以慈悲的情怀看待天下百姓生存和国家治理,故而告诫治国理政者当引导社会回归淳朴。把握了这个思想导向,有助于探讨“常知稽式”的来龙去脉和内在含义。

## 一、“常知稽式”提出的逻辑前提

老子《道德经》讲的是圣人的生命之道。这个“道”,既可以修身,也可以治国理政。不过,如何把握其中的深意,却是不容易的。因此,老子强调一个“善”字。他在本章一开始就指出:

古之善为道者,非以明民,将以愚之。<sup>①</sup>

这几句话,以往人们的理解存在许多分歧。有人将“愚之”直接看作是愚昧无知,进而说老子搞的是“愚民政策”。如贺坚真、梁明义就直接认定老子是“愚民政策”的思想源头:

出现于战国时期的《老子》一书,以相当完备的理论形态表述了关于愚民的思想。其中有几句很露骨的话:“古之善为道者,非以明民,将以愚之,民之难治,以其智多。”在这里,作者敏锐地意识到人的知识、智慧同人的能力之间的关系,并进而提出了一套愚民的原则:“虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,常使民无知无欲。”就是说,要让老百姓永远处于闭塞无知的愚昧状态,但要让他们有饭吃,让他们没有任何欲望,又要能劳动。总之,只要人民浑浑噩噩,无知无欲,天下就会长治久安。<sup>[1]</sup>

姑且不说,这篇文章把《老子》的成书年代定为战国时期不准确,单就字义理解来看,也是大有问题的。近年来,已经有许多人对这种理解提出质疑。例如刘庭华的文章《老子是否主张愚民政策》就对此进行了分析。刘庭华指出:

老子是否主张搞愚民政策,关键是如何理解“古之善为道者,非以明民,将以愚之也”这句话中的“愚”字。如果仅仅从今天人们对汉字表面的意思去理解,当然是说老子主张愚民

政策。其实不然,古汉语的“愚”,与今天我们所说的“愚”,意思是不一样的。“愚之”,实为使民众诚朴、淳厚之意。明民,意为启发民众巧智。王弼注《道德经》说:“明,谓多见巧诈,蔽其朴也。愚,谓无知守真顺自然也。”河上公注《道德经》说:“谓古之善以道治身治国者,不以道教民明智奸巧也,将以道德教民使质朴不诈伪也。”高延第认为:“愚之,谓返朴还淳,革去浇漓之习,即‘为天下浑其心’之义,与秦人燔诗书,愚黔首不同。”<sup>[2]</sup>

刘庭华从古今汉语字义不同入手进行解释,并且引述了河上公、王弼等古代的注释,这是有充分根据的。刘庭华的文章此前也发表于《北京日报》,2012年12月17日,中国共产党新闻网(人民网)转载了这篇文章,说明这种看法颇受关注,并且逐渐被接受。

其实,如果从道家文化传承的历史脉络进行追踪,也可以明白老子关于“愚”的内涵以及道家为什么主张以“愚”作为治国理念的原因。稽考《文子》卷上有言:

平王问文子曰:吾闻子得道于老聃,今贤人虽有道,而遭淫乱之世,以一人之权而欲化久乱之民,其庸能乎?文子曰:夫道德者,匡邪以为正,振乱以为治,化淫败以为朴,淳德复生,天下安宁,要在一人。<sup>②</sup>

此段行文中的“平王”,就是周平王。他姓姬,名宜臼,一作宜咎,生年无可考,大约卒于公元前720年。周平王系周幽王姬宫涅之子,其母申后,为申国国君申侯之女。周平王于公元前770—公元前720年在位。

西周末年,周幽王无道,于后宫得褒姒,生子伯服。由于迷恋女色,周幽王喜新厌旧,随后就废了申后及其子姬宜臼,而以褒姒为皇后,以伯服为太子。在这种危险境地,姬宜臼只好逃奔申国。申侯联合缙国和犬戎,向周幽王发起进攻,周幽王与郑桓公均被杀。随后,申、鲁、许等诸侯国拥立姬宜臼继位。姬宜臼为避犬戎之难,于公元前770年迁都洛邑,是为周平王。

《文子》这段话一方面描述了周王朝走向乱世、民风日下、社会伦理道德滑坡的境况,另一方面指出了社会回归淳朴风气的重要性,并且强调君主的责任担当。《文子》强调“要在一人”有什么深意呢?

文子接着说：

人主者，民之师也。上者，下之仪也。上美之则下食之，上有道德则下有仁义，下有仁义则无淫乱之世矣。积德成王，积怨成亡，积石成山，积水成海，不积而能成者，未之有也。<sup>③</sup>

在文子心目中，君主是百姓的老师。因为按照道家的立场，君主应该由圣人来担任，而圣人就是天下百姓的楷模，足以作为老师。居于上位的人，是下层人民的表率。居于上位的人说某种物品好吃可以享用，百姓们就一定会食用。居于上位的人有优秀的道德情操，居于下位的百姓就会奉行仁义。如果下层的人们都信奉仁义、践行仁义，就不会出现淫乱的世代了。积累善德，就能成为天下的王者；如果积累怨气，最终就走向灭亡。这就像累积石头可以成山、汇聚水流可以成海一样的道理，没有持续的累积，想要有成就，那是不可能的。

《文子》特别强调了“居上者”的表率作用，这实际上是启示：要让整个社会“淳德复生”，关键所在是君主首先应该有“淳德”，以其“淳德”作为天下的楷模，社会就能够治理。《文子》这种思想是从哪里来？上面引证的行文开头一句“吾闻子得道于老聃”已经很清楚：那是因为老聃的传授。既然如此，老聃当然是强调举国上下都应该以“淳德”为风尚了。从这个角度看，我们就不难明白：老子所谓“将以愚之”并非是要引导老百姓走向愚昧，而是要让老百姓恢复自然的淳朴、本真、不欺诈的天性。抓住了这个核心精神，那么以下所言“常知稽式”的内涵便迎刃而解了。

## 二、有玄德者“常知稽式”

老子在论述如何治国时，将“愚”与“智”进行对照。这里所谓的“智”不是智慧的意思，而是贬义的“伪诈”之意。老子在正面主张“愚之”之后，又指出了“智”的危害：

民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。

老子所谓“以智治国”，批评的就是企图通过巧诈的方式治理国家的错误路向。在老子看来，那样的方式，对于国家安定而言，就是“贼”。也就是说，国家必然被盗取，乃至灭亡。因为上行下效，居上的人存在巧诈，居下的百姓有样学样，巧诈的风气就会

在社会上流行开来。既然代表巧诈的“智”是“贼”，当然不能用。这里的“贼”，涵盖了上下两个层面：居上者巧诈用“智”，他对于社稷国家而言是“贼”；居下者仿效居上者也用巧诈来对付居上者，这时候居下者也是“贼”了。到了这个时候，上上下下都成为“贼”，于是就弄出许多防贼的手段，犹如当今人们居家构筑“防盗网”一样，人人锁在里面，一旦发生意外，大门小门都锁闭，逃也逃不脱，陷入麻烦和危险的境地。

正因为依靠巧诈这样的所谓“智慧”去进行国家治理是“贼”，老子谆谆教诲“不以智治国”，告诫人们放弃巧诈。唯有如此，才能安定社稷，永葆国家之福。怎样去贼而得福呢？老子接着说：

知此两者亦稽式，常知稽式，是谓玄德。

“稽”有两种读音，一读作“jī”，第一声；也读作“qí”，第三声。笔者以为此句的“稽”应读作第三声，理由是“稽式”的“稽”是从“稽首”转变而来的。“此两者”指的是什么呢？是承接上文“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”吗？就语气的关联看，应该是这样。

“以智治国”和“不以智治国”都是围绕“智”展开的。老子先从反面讲“以智治国”的危害，再从正面强调“不以智治国”的好处，这就是《易经》“太极”学说的辩证思维方式的应用。如果说“以智治国”是“阴”，那么“不以智治国”就是“阳”。《周易·系辞上》说“一阴一阳之谓道”，说的是事物都是两两对应的。所以，看问题就需要从正反两个方面进行比对，既看到正面，也看到反面。讲反面的问题，是为了更好地认识正面的作用，坚定正确的方向。这个正确方向是什么呢？就是“至诚”。对此，清代道家学者宋常星有一段很好的解释，他说：

大智以至诚为体，以无妄为用，不逆于理，不背于道，焉能有害于国政乎？<sup>[3]</sup>

值得注意的是：这里出现了“大智”的概念。从其肯定“大智”的叙说可知，道家并不是笼统、绝对地反对“智”。其言“智”有两种：大智与机智。所谓大智，就是至诚的表现，它发源于大道，是道性的自然外显；而“机智”是应机械的发明而形成的巧智，由此衍生开来，伪诈并行，这就是邪智。老子批评的正是那种伪巧的邪智。

对邪智的危害要有足够的警惕，唯有警惕，才能避免大灾大难。对至诚大智的作用要有充分的认



识,唯有深刻认识,才能有效地实行。老子将这两个方面贯通起来,称作“稽式”。有的版本称作“楷式”,例如河上公章句本等多种版本皆称作“楷式”,所谓“楷”有楷模、典范的意义,而“稽式”之“稽”,令人不禁想起古代稽首的礼节,这种礼节是有规范范式的,从这个角度看,“稽式”可以理解为范式。

《韩非子·解老篇》中有这样一段话:

道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也;道者,万物之所以成也。故曰:道,理之者也。物有理,不可以相薄;物有理不可以相薄,故理之为物之制。万物各异理,而道尽稽万物之理。故不得不化。<sup>④</sup>

韩非子这段话仅短短三四行,就用了两个“稽”字。可见“稽”乃是文中一个突出的字眼。怎样理解“稽”的含义呢?学者们做出许多解释。梁启雄先生所著《韩子浅解》一书根据《广雅·释诂》所云“稽,合也,当也,同也”的说法进行发挥,指出《韩非子·解老篇》关于“万物”与“万理”这句话是讲,道为“万物自然演成的规律,也是适合于万理的天道”<sup>[4]</sup>。在这里,梁启雄把韩非子行文中第二个“稽”字,解释为“适合”。至于第一次出现的“稽”字,许建良教授认为,“万理之所稽”,指的是“万理留止的原因所在”。其引《说文解字》以“稽”为“留止”作佐证,进而分析指出:“在这个意义上,‘理’是一物之所以为该物的图解说明,即‘成物之文’,‘文’是一物区别于他物的表征,万物就必然存在万理。”<sup>[5]</sup>许建良先生这种解释有严格的训诂学依据,所以蒋重跃教授赞扬说“这个解释极富启发意义”,在这里,“道”和“理”的关系“得到了一个可能很有理论深度的说明!”<sup>[6]</sup><sup>69</sup>蒋重跃这句话最后加了感叹号,说明他是非常认可这种解释的。不过,“理”为什么留止,而“道”为什么成为“理”留止的原因?蒋重跃指出许建良先生没有说清楚这个问题,所以蒋重跃进一步追索,他查遍中国先秦时期的大量文献,乃至海外的翻译文本,撰写了《古代中国人关于事物本体的发现——“稽”字的哲学之旅》这篇长文,从日常语词到哲学概念,一一稽考,颇费功夫。不仅如此,他还旁征博引,广泛涉猎西方哲学,从古希腊的亚里士多德到当代海德格尔的论述,一一阐发、佐证,思路非常开阔。蒋重跃先生写作此文旨在阐述,“稽”如何从具体的生活用语升华为具有形而上特质的哲学范畴。就理解老子“稽式”的内涵而

言,我们认为最有价值的是他说的下面这几句话:

按照韩非的理解,万物都有“理”,即都有“稽”。要做成方圆之物,必须依从事物的“稽”即“规矩”,这样就会得到事功。万物有“理”——“稽”,其实就是都有“规矩”,所以才可“计会”,才须“计会”。<sup>[6]</sup><sup>81</sup>

韩非子是历史上第一个“老学”专家,他写的《解老》《喻老》两篇文章,不仅保留了上古时期《老子》版本的一些原型,而且有不少精辟见解,对于我们弄清楚老子《道德经》使用的古僻字义颇有帮助。蒋重跃以韩非子的《解老》为例,指出“稽”的基本涵义是“规矩”,这是颇为精到的。

至于“式”的意义,古籀文的写法“𠄎”,上下结构,上为“戈”字,下为“工”字,前者代表武器,后者代表器具。《说文解字》谓:“式,法也。”所谓“法”就是法度、程序。上古时期最为重要的法度是祭祀礼仪,“稽首”“叩首”在祭祀中乃是最为重要的程序。老子是精通祭祀典礼的,《道德经》第五十四章有“善建者不拔,善抱者不脱,子孙以祭祀不辍”的论述可资佐证<sup>[7]</sup>。祭祀是有程规的,礼仪的展开就是程规。既然“稽式”犹如祭祀典礼中的程序规矩,那是非常庄重的,将之作为治国的法度,这就意味着应该以祭祀神明那样的敬畏精神来实施,不仅要有发自内心的“至诚”态度,而且要十分到位,每个细节都不能发生差错,唯有如此才称得上有“玄德”。

### 三、“常知稽式”的目标是“至大顺”

“玄德”这个概念在《道德经》中多次出现。例如第十章、第五十一章都使用了这个概念。在六十五章,老子以赞叹的笔调写道:

玄德深矣远矣,与物反矣,然后乃至大顺。

什么叫做“玄德”呢?河上公解释说:“玄,天也。能知治身及治国之法式,是谓与天同德也。”<sup>[8]</sup><sup>19</sup>河上公以“玄”为天,认为能够明了身心治理与国家治理的规程模范,就可以称得上是与天具有同样的品德。由此可见,“玄德”就是“天德”。不过,从河上公的解说里,我们并不知晓什么叫做“天德”。倒是《庄子·天下》篇有一句话可以帮助我们弄清其内涵:

君原于德而成于天,故曰玄。古之君天下,无为也,天德而已矣。<sup>⑤</sup>

按照唐代成玄英的解释,文中所谓“古之君”指的是“三皇”以前的帝王,他们能够成为帝王,并不是依靠强力争霸得来,而是自然而然被推举到那个位置上的。当他们居于帝王之位的时候,依旧不会将主观意志强加于世、强加于物。这样看来,所谓“天德”就是自然无为之品德。

“自然无为”当然不是无所作为,而是“观天之道,执天之行”的作为,一切以“大道”为原则。《庄子·天下》篇接着说:

以道观言而天下之君正,以道观分而君臣之义明,以道观能而天下之官治,以道泛观而万物之应备。<sup>⑤</sup>

这里的“观”可以理解为“观察”与“审度”。如果说“观察”是了解情况,那么“审度”就是根据情况进行判断。不论是观察还是审度,都是以大道为基准的。在《庄子·天下》篇看来,守持正道的君主,出其言必正,这就叫做“君正”;以大道来观察、审度君臣问题,就能够明确彼此功能的不同,所谓居上之君自然而为,居下之臣尽职而为,这就叫做“君臣之义明”;以大道来观察、审度百官之设立,依照天地与春夏秋冬四时变化而各司其职,所以官职管理井井有条;以大道来广泛地观察、审度大千世界,就明白万物各有对应。

把《庄子·天下》篇“以道四观”的话,同上述关于“天德”的论述联系起来看,我们可以进一步了解到,原来老子《道德经》第六十五章讲的“玄德”,就是《庄子·天下》篇阐述的“天德”,这种“天德”说到底就是顺应自然之道的品德。

远古时期,人们“日出而作,日落而息”,生活简单,内心也简朴。可是,随着社会的发展,到了商周时代,社会典章礼仪制度逐步走向烦琐,甚至陷入虚伪的泥潭之中,成为压制人性的枷锁。道家学派认为,这种带有伪饰的社会典章礼仪制度,实际上是培育巧诈的温床,因此应该予以改革。老子讲的“与物反矣”便具有这方面的思想旨趣。

如何理解“与物反矣”的“物”呢?河上公说:

玄德之人,与万物反异,万物欲益己,玄德施与人也。<sup>[8]</sup><sup>19</sup>

河上公将老子的“玄德”,解释为“玄德之人”,这是把一种形而上的品行予以人化,虽然不一定符合老子本义,但他将“物”确定为万物,却有案可稽。汉代经学家许慎《说文解字》谓:“物,万物也。牛为

大物;天地之数,起于牵牛,故从牛,勿声。”由此可见,向来可以以“物”泛指天地间的存在物。照河上公的看法,万物的品性是为自我存在寻求利益,故而自私的;但“玄德”意味着“施与”,故而“玄德之人”亦即圣人是要奉献自己的能量去成就万物的,所以说“与物反矣”。

在众多论述“玄德”的论文之中,有两篇论文值得加以注意,一是叶树勋写的《老子“玄德”思想及其所蕴形而上下的通贯性——基于通行本与简帛本〈老子〉的综合考察》;另一是李孺义写的《论“玄德”——莫基于实践理性上的道体论形而上学》。

叶树勋一文的着眼点,旨在从老子思想的贯通性角度理解“玄德”。作者经过一系列的解读之后,进行总结:

老子思想的内在通贯性在“玄德”这里得到了充分而集中的展现……要言之,“玄德”在形上语境中意味着“道”对万物“生而弗有”的畜养功德,具体到政治活动场景,圣人通过效法“道”而具备与之相应的“玄德”,此两种“玄德”均关注施用方(“道”或圣人)对受用方(万物或百姓)的两面性作用(既生成之又顺任之);但圣人的效法又绝非仅是一种模仿行为那么简单,此间还蕴含着圣人如何经由心性修炼而体认大道的过程,即乎此圣人之“玄德”在具有“外向顺民之德性”此义的同时还兼有了“内向体道之德性”的意义,前者是后者在政治生活中的外在推用,而后者则是前者之所以能够开展的内在前提。<sup>[9]</sup>

照叶树勋的说法,“玄德”实际上就是一种“贯通”之德。“道”是贯通的,“通”则能输送大道的能量去滋养万物;圣人治理社会,乃是效法大道养物的过程;而效法的过程则是以自我心性修炼、体认大道为前提的。如此看来,叶树勋解释过的“玄德”,实际上表现为三个层面的意义:第一,大道蓄养万物而不占有的自然性;第二,圣人通过内修以领悟大道精神的本真性;第三,圣人效法大道以治世的无私性。

叶树勋关于老子“玄德”说的解释还是比较深入的,其不足在于未能从特定文化背景去诠释老子“玄德”思想提出的根源以及针对性的问题。相比之下,李孺义的文章在如何回归“玄德”方面做了比较多的努力。该文从周代“天子失官,学在四夷”的“道德不一”的精神“分裂症”的文化背景出发,由

《庄子·天下》篇关于“道术将为天下裂”的问题入手,进而指出:

道家之士们特别是曾作过“周守藏室之史”的老子以绝弃周文(绝圣弃智、绝学)的方式担当起由周文所开启的道德理性精神,在其“道体论”的语境中将人提升到与天、地、道并称为“大”的高度,以“法自然”的精神内向度,申言人之超越的道德理性,即所谓“玄德”、“常德”、“上德”,由此将道体论形而上学奠定在实践理性之基础上。<sup>⑥</sup>

按照李孺义的理解,“玄德”“常德”与“上德”三者同义,只是称呼不同而已。什么叫“绝弃周文”?就是否定并且放弃周代那些烦琐的禁锢人的首动性、能动性、主动性的僵化的典章制度。他抓住《庄子·齐物论》关于“有待”与“无待”的命题,针对“吾丧我,汝知之乎”的发问,展开分析。《庄子·齐物论》中的“我”是有待的,即“我”的存在与功能施展是有条件限制的,所以会受到阻碍;而“吾”却是“无待”的,也就是说“吾”的存在与功能的发挥是超越了具体条件限制的。什么是“超越”?就是向“玄德”回归,这种回归过程,也就是“与物反”的过程。

“与物反”的目标是什么呢?就是“大顺”。对此,唐代杜光庭解释说:

玄德深远,能与物反,归复其本,令物乃至大顺于自然之性尔。<sup>[10]537</sup>

玄德既深厚且幽远,所以它具有与大千世界凡庸之物相反的路向,如果说万物是顺向直行,那么玄德则是反向而行,这种反向意味着回归本初的淳朴状态,以至于能够让万物激活本来蕴聚的“大顺”状态,恢复自然的性情。

什么叫做“大顺”?杜光庭在义说中作了申发:

大顺者,本乎人情。《礼记·礼运》篇曰:人情者,圣王之田也。故圣王修义之柄、礼之序,以理人情。以情为田,修礼以耕之,和刚柔也;陈义以种之,树善道也;诵学以耨之,存是去非也;本人以聚之,合其所成也;播乐以安之,感动使坚固也。<sup>[10]537</sup>

照这个说法,所谓“大顺”是以人情为根本的。《礼记·礼运》篇把人情比作圣王耕作的“田地”。圣王如何耕作这片田地呢?就是抓住“义”这根“斗柄”,规范礼仪秩序,用以调理人情。以人情为田

地,通过修理的办法进行耕作,以达到和合刚柔的目的;通过伸张正义来播种,这就是树立善道的法度。如何树立“善道”呢?按照杜光庭的理解,需要有个“诵学”的过程。这个“诵学”非常重要。在道家文化中,有“修诵”之法,也就是以“诵”作为修道的入门法式。“诵”的本字是“甬”,而“甬”是“交通”之“通”的省略,表示畅通无阻。“诵学”就是借助经典的音诵,祛除杂念,就像农民管理水稻生长要耨草一样,以此祛除杂草的侵蚀。从这个角度看,“诵学”就是通过诵读经典祛除杂念,这就叫做“纯是去非”,使内心纯一。再进一步,就是注重“本人”的修持程序,在这里,“本”用作动词,“本人”就是回归人的本真,或者叫做本初,老子把这叫做“复归于婴儿”。因为复归本人的纯真,就可以凝聚正元之气。再进一步,就是播送音乐,简称“播乐”。播乐的目的在于达到人体康宁、社会大安。在道家看来,音乐起于“太一”,而“太一”就是“道”的音声符号,通过运载着“大道”信息的音声熏陶,最终进入“与道合真”的状态。到了这种状态,天地人不分,混沌一片,庄子将此称作“大通”,老子叫做“大顺”。人要健康,需要“大顺”,社会要稳定,也需要“大顺”,上下沟通没有阻碍,达到美好的境界。

## 结 语

南宋道家学者董思靖曾经以《道德经》第六十五章为立足点,阐发老子的批判与建设精神。他指出:“此章明用智启奸之惑,示玄德大顺之规。此老子逆知世变之必至,其有爱患之心乎?”<sup>⑦</sup>这就是说,运用奸诈的智谋必然迷惑,唯有回归人的淳朴本性,才能内外畅通无阻。这是因为老子早已预见到风沦丧的世代会出现,所以谆谆告诫后人,体现了慈爱之心与忧患意识。董思靖以反问的口气来阐发老子思想,不仅是一种强调,而且旨在激发人们思考。一方面,强调去伪除诈的重要性,这就是批判;另一方面,彰显“玄德大顺之规”,所谓“规”就是社会道德与法律的规矩,这种规矩的内在本质是“玄德”,亦即合于大道本真的精神;而其基本功效是“大顺”,亦即顺道通达,没有阻碍。由此不难看出,老子不仅以警戒的形式批判人性之恶、人心之伪,而且明确社会生活规程的积极意义。当今社会,随着经济的发展,各种诱惑也增多。认真揣摩老子的教导,相信对于我



们的健康生活会大有裨益。

#### 注释

①王卡点校:《老子道德经河上公章句》第六十五章,中华书局1993年版,第254—255页。文中凡引《道德经》第六十五章,均出此本。  
②③辛寅:《文子》卷上,明《子汇》本。④韩非:《韩非子》卷六,四部丛刊景宋钞校本。⑤成玄英:《南华真经注疏》卷五,清光绪中遵义黎氏日本东京使署景刊本。⑥李孺义:《论“玄德”——莫基于实践理性上的道体论形而上学》,《哲学研究》1998年第5期。按,李氏行文,依《哲学研究》体例有许多夹注,本文引用时更为页下注,“法自然”出自《道德经》第二十五章。⑦董思靖:《太上老子道德经集解》卷下,清光绪中归安陆氏刊本。

#### 参考文献

- [1] 贺坚真,梁明义.愚民政策:中国封建社会和近代社会停滞落后的重要思想因素[J].甘肃社会科学1992(1):111.
- [2] 刘庭华.老子是否主张愚民政策[N].学习时报,2013-03-04(9).
- [3] 宋常星.道德经讲义:第六十五章[M]//老子集成:第9册.北京:宗教文化出版社,2001:263.
- [4] 梁启雄.韩子浅解[M].北京:中华书局,2009:157.
- [5] 许建良.先秦法家的道德世界[M].北京:人民出版社,2012:287.
- [6] 蒋重跃.古代中国人关于事物本体的发现:“稽”字的哲学之旅[J].南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学版),2013(4):68-84.
- [7] 詹石窗,杨燕.老子对祭祀文化的哲学升华[J].哲学研究,2007(2):60-66.
- [8] 河上公.道德真经注:卷四[M]//道藏:12册.北京:文物出版社,1988.
- [9] 叶树勋.老子“玄德”思想及其所蕴形而上下的通贯性:基于通行本与简帛本《老子》的综合考察[J].文史哲,2014(5):28.
- [10] 杜光庭.道德真经广圣义:卷四十四[M]//道藏:12册.北京:文物出版社,1988:537.

## A Probe into “the Constant Articulation Form” of Moral Cultivation and Governance

### — Taking Chapter 65 of Lao Zi's *Dao De Jing* as the Core

Zhan Shichuang

**Abstract:** The idea of “the Constant Articulation Form” is an important ideological proposition put forward in Chapter 65 of Lao Zi's *Dao De Jing*, which has been interpreted in many different ways. This paper argues that to understand this proposition, we should firstly focus on its logical premise Lao Zi opposed the idea of “ruling by wisdom”, and the “wisdom” he referred to is not the “wisdom” as it is known today, but “trickery and deceit”. The misuse of “wisdom” was like a thief, which would lead to the destruction of a state, therefore being quite dangerous. In view of this, Lao Zi further advocated that the cultivation of one's body and the rule of one's country should be “to know the Constant Articulation Form”, that is, mastering the paradigm and following the laws of development of nature and society. Only in this way can the goal of a smooth world be achieved. It is worth noting that the so-called “state” and “body” of Taoist school are analogous. Based on the principles of hieroglyphics in *The Book of Changes*, the “state” can be seen as the “body”; conversely, the “body” can be seen as the “state”. Therefore, the spirit of “the Constant Articulation Form” is not only used to govern the state, but also to guide the cultivation of the body.

**Key words:** Lao Zi; *Dao De Jing*; the Constant Articulation Form; the cultivation of one's body and the rule of one's country

责任编辑:涵 含