



周秦之变视野下的老子新道德之建构

李友广

摘要:东周时期,随着天子式微和诸侯崛起,天子与诸侯共治天下、家国同构的政治结构与权力体系难以继,深蕴宗法伦理色彩的旧道德也渐成明日黄花。为适应此时代变化,老子从天地自然规律中抽绎出“道”概念,采取“以道观物”的方法来反思旧道德之弊和现实政治之失,建构出具有普遍意义和公正价值因素的新道德。这种新道德,一方面强调人对道的性质、特点的分有,体现出对万物(包括人在内)自然本真之天性的尊重;另一方面又将道对天下政治的影响集中在对圣人政治品质与行为的全面刻画上,因而他的新道德还有着对圣人因顺、谦退和无为政治品质的预设。然而,这种带有理想色彩的新道德,与处于政治旋涡中的君王政治不免格格不入,是故后出的荀子、黄老道家及韩非在吸收老子思想合理性因素的同时,对“三代”政教传统也作出了反思与批判,他们不仅修正了老子的新道德观念,而且使新建构的政治理论更符合周秦之变背景下尊君集权的历史潮流。

关键词:周秦之变;家国关系;老子;旧道德;新道德

中图分类号:B223

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)01-0021-08

自人类社会进入国家阶段以来,道德与政治的关系问题便成为统治者和政治家重视的一大问题。从中国早期政治文明的发展特征看,礼俗、风俗、族群、宗族都与政治相杂糅,或者说这一文明脱胎于礼俗传统、风俗习惯、族群生活与宗族伦理的深厚土壤。在这种社会历史条件下,道德与政治被天然地联结在一起。

东周正处于新旧社会制度交替的历史阶段,此时周制日渐衰微但尚未退出历史舞台,秦制逐渐形成却未完全确立,这就造成了阶层混乱、政治失序、社会动荡、价值观念多元等社会乱象与时代困境。面对此“礼乐崩坏”的政治失序,诸子不得不思考导致这一系列社会乱象的深层原因。在此时代背景下,如何评估西周的宗法伦理在政治领域的价值与有效性,如何看待西周政治智慧与春秋晚期“礼崩乐坏”之间的

关系,是先秦诸子共同面对的时代之问,引领着他们的哲学思考与政治理论建构方向,对老子来说也是如此。在周秦之变趋势尚不明朗的春秋晚期,天下政治的走向依然混沌不清,对老子而言,反思西周政治制度与礼乐秩序及其背后的道德观念与宗法伦理价值,便成为其政治理论创建的重要思想资源与文化土壤。本文将以太子如何看待旧道德和建构新道德为主要问题展开相应研究。为了讨论的集中性,我们将对道德的讨论置于两周的时代背景下,以使研究在回应时代困境的基础上言之有物,从而在历史的维度上以道德观念的变化为视角来考量周秦之变对历史传统、政治制度、思想文化方面所造成的影响。

为了更好地探讨两周时期新、旧道德观念的变化问题,我们首先需要到“周秦之变”这个

收稿日期:2025-09-10

作者简介:李友广,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),主要从事先秦诸子哲学、出土简帛文献、儒学思想史基本问题等研究。

概念进行界定。所谓“周秦之变”，是学界对始于两周之际的社会制度转型、延续至秦制确立历史过程的称谓。在此，我们依据冯天瑜在《周制与秦制》一书中提出的观点对“周秦之变”概念加以界定。根据其研究成果，我们将周秦之变的内涵主要归纳为三个方面：君主掌控社会方式的转变——从周制柔性间接式到秦制刚性直接式；政权组织形式的转变——分权的封建性周制让位于君主集权的秦制；当政者成分的大改变——从封建贵族政治转向君主直辖的平民政治，进而演变为以考选方式拔擢人才的官僚政治^①。

一、旧道德与新道德

中国古代道德观念的出现，与“三代”尤其是西周政治社会密切相关。西周政治秩序的建立是以嫡长子继承制、分封制和大宗小宗之别为原则的，由此形成天子、诸侯共治天下及家国同构的政治结构与特点。脱胎于西周政治制度与社会结构的道德观念，同样也被附上了显著的宗法伦理色彩。这样的道德观念因受制于家国同构的政治结构而颇具情感性与差异性特点，因而透露出显著的尊尊亲亲、远近亲疏之伦理性。这种适应于周制社会的道德观念，能够很好地贯通和维系家、国之间的政治结构与良好秩序。但当周平王东迁，天子式微、诸侯势大的时候，原有的礼乐制度、道德观念已跟不上时代发展与社会变化，进而成为诸子眼中的旧道德。从时间维度来看，笔者所说的新旧，首先指时间序列上的先后，对于东周时期的诸子而言，脱胎于西周政治社会的道德观念即为旧道德。其次，从内涵上来看，适应周制的旧道德深蕴宗法伦理色彩，而处于周秦之变历史潮流中的诸子所建构的新道德，不仅是对旧道德的一种考量与反思，也在不同程度上弱化了旧道德观念中的宗法意味，从而在理论上迎合了地域性国家逐渐建立的政治社会发展趋势。最后，新道德基于对西周宗法伦理的重新评估，以玄远幽深之“道”为形上依据，并以“玄德”之名彰显“‘道’和‘德’生养万物却不据为己有，推动万物却不居功自傲，统领万物却不加以宰制”^[1]的特

点，在一定程度上实现了对旧道德的超越。诚如论者所言：“《老》《庄》批判的是‘仁义’，阐述的却是‘道德之意’，因此其所谓‘道德’不是‘仁义’，也不是一般意义上的道德(morals)。所以，我们认为，《老》《庄》关于伦理道德方面的思想就不能称为‘反道德论’，而只能归诸‘超道德论’(super-moralism)。”^[2]可见，新道德是对旧道德的“超越”而非简单的批评或反对，这恰恰彰显了老子政治理论洗汰旧道德中宗法伦理因素而更好地发挥其社会整合与政治组织功能的价值诉求。

即便是持有“从周”立场的孔孟，对于周代礼制也并非完全认同，而是分别采用纳仁于礼、以心性释礼的方式来改造旧礼，以使被改造后的周礼更加符合人心和人情。除了儒家，道家老子对于旧礼在政治治理中存在的弊端也深有体会，进而从道的高度对其进行了反思：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”^{[3]13-14}从表面上看，这是老子对儒家所崇信的仁德的一种批评，实则反思的是仁德背后的周代礼制及其差等性。对于周制统治下政治社会所产生的积弊，老子洞若观火：“天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。”^{[3]186-187}基于此，他认为积弊产生的重要原因在于宗法价值主导下的封建政治社会结构所呈现出的差等之爱在政治资源与利益分配上所产生的远近亲疏之别。在天子政治权威一家独大之时，自然不会出现大的问题，但当天子势力开始弱于诸侯时，基于宗法伦理价值所建立的礼乐制度便难以继续充当维系天子—诸侯政治同盟及家—国政治结构之间的纽带与润滑剂。如果旧礼仪在宗法伦理亲情的维度试图维系政治社会的正常运转，那么其在政治领域内的实际有效性是非常有限的。因而，建构适应周秦之变历史进程的新道德这个问题，便进入诸子的理论视野。孔孟在认同周制的前提下对旧道德进行了有限度的改造与完善，在宗法伦理价值的立场上为差等政治秩序注入了更多的心性基础与内在依据。孔孟对旧道德的这种处理方式，合理之处在于其对情理的肯认和对政治功利性的批评，但这又与其时以奖励耕战、富国强兵方式追

求霸业的君主产生冲突,是故孔孟在政治抱负上郁郁不得志就不难理解了。

与儒家不同,老子则跳出现有政治制度框架,运用以道观物的方式来观照旧有礼制与传统道德观念,这是一种“道生万物、以道观物,以圣人体道的思维模式”^[4]。老子认为,道的运转、道生万物的过程都充分展现了道的作用,而道又是以柔弱的方式来作用于万物的。道的这种弱作用力,正与当世侯王的强为、妄为形成鲜明对照。老子针对分配不均、社会不公等现象,试图依据道的自然性质和柔弱性特征来矫正旧礼和旧道德之失,如此一来便形成了道家意义上的新道德。结合《老子》文本语境来看,老子所言的“道德”实际上意指“得道”。从人的角度来说,“得道”是人对道的性质、特点的分有与获得,在个体身上呈现为自然本真之天性。道本身具有不欲、自然的性质:“道常无为而无不为……化而欲作,吾将镇之以无名之朴。无名之朴,夫亦将无欲。”^{[3]91}而人的初始阶段即老子所说的婴儿状态,由于尚未被社会习气所浸染而保持最为素朴、本真的一面,因而老子常常以婴儿和赤子之心来隐喻道在人身上的充分体现。当然,这仅是从人与物相同的一面而言的,彰显了道于经验世界产生影响的普遍性。由于老子对现实社会的深切关怀,他又将道对天下政治的影响集中于对圣人政治品质与行为的全面刻画上,因而老子的“道德”还有对圣人因顺、谦退和无为政治品质的铺陈。可见,老子的“道德”既有着对于一般意义上万物特点的揭示,也有着对于圣人如何以道的性质、特点与运行方式来治世的政治阐释,以此解答天下如何重回善治良序的时代问题。可以说,老子对“道德”的理论建构以“道”为理论基点,进而对“德”作了自然化阐释。因而,这样的“道德”就与深蕴宗法伦理色彩的传统道德观念、政治制度及社会秩序有了很大不同,是老子基于道论对周人所建立的差等政治秩序进行的一次深刻反思,在此基础之上提出了解决天下失序问题的理想政治方案。

整体而言,老子建构的新道德,上有对道(包括天之道)普遍性意义和公正性价值因素的阐明与依傍,下有对西周礼制与差等政治秩序

的反思与批评,从而为后人描绘出一幅以道为体、以弱为用,谦退不争、低成本、弱欲望的理想政治图景。

二、老子对旧道德的改造之方

当社会结构、政治秩序于东周时期发生重大变化之时,原本适应家国同构政治结构的旧道德已很难有效应对处于周秦之变历史进程中的天下政治新形势。深蕴宗法伦理价值的旧道德,将天下差等政治秩序深嵌于父子、兄弟、叔侄和舅甥的伦理亲情之中。如此一来,西周政治秩序中的天子与诸侯、诸侯与卿大夫之间不仅是君臣关系,而且具有天然的亲情关系。正是因为西周的政治结构、政治秩序与宗法制度及宗族生活的杂糅,才使这一时期的道德规范既强调尊尊的政治差等性特征,又时常与具有远近亲疏特点的伦理亲情相呼应。当天子逐渐失去天下共主的地位时,有实力的诸侯便不复安于与天子共治天下的现状,而是要攫取更多的政治资源与实际利益。在这种情况下,有野心的诸侯、卿大夫、家宰都意欲打破原有政治秩序的束缚,对于注重尊尊亲亲的周代礼制自然不再愿意严格遵守。既然周代礼制已渐趋松动与崩溃,那么在春秋晚期,什么样的道德观念才能解决社会动荡、天下失序的时代难题呢?对此,诸子从各自的立场出发,给出了自己心目中的理想答案。

身处政治秩序中的人们如果惯于认同秩序之价值,而这种秩序又有远近亲疏、尊卑贵贱之别的话,那么人们必然会产生妄为和纷争。在这种情况下,老子认为社会混乱的根源即在于人们的多欲、妄为。老子一改传统以人观物的世间视域,进而采用以道观物的方式来重新考量眼前的世界。作为周守藏室史官的老子,有充足的条件了解和熟知三代乃至上古时期的天文历法与星象知识,对于日月星辰的运行规律并不陌生,是故他从天地运转的自然规律中抽绎出具有哲学意味的“道”。这样的道不仅具有自然法则意蕴,还具有显著的抽象性、普遍性和公正性。可以说,在老子那里,很难讲道是什么,不能说它是有或无,它是一个兼具有无性质

的概念,这正是由道的抽象性和普遍性特点所决定的。正是因为道具有抽象性,所以才超越了万物身上所具有的具体规定性,而道的普遍性也是每一个具体的物所无法完全拥有的。道在万物身上所体现出的公正性,也非多欲、妄为的世间侯王可比。道的这种公正性,一方面源于道的自然运转趋势,另一方面源于道的抽象性与普遍性特征。

具体而言,道的“公正性”是指具有无形无象、非有非无特点的道对于经验世界的万物而言是无所不在的,也是无所偏私的。这在老子看来即是一种政治意义上的公正性。为了更好地刻画道的公正性,老子将道具象化为天之道,并将天之道所具有的自然平衡特点作为隐喻道之公正性的喻体,“天之道,损有余而补不足。人之道则不然,损不足以奉有余”,从而将抽象、难懂的道理加以具体化阐述与呈现。道之所以具有公正性特点,首先与其不欲、自然的性质有关。因为不欲,所以呈现为自然的状态与趋势,落到万物的身上便没有好坏、优劣与高下之分。这是从和谐共生的万物关系图景来探求道德所蕴含的公正性的。其次,由于老子对天下失序、社会不公等乱象有着深切的关注,当他从道-物关系出发来考量道的公正性时,自然也可以将道对经验世界的普遍影响从万物推衍到现实政治与社会治理上,从而以道的公正性为逻辑基点思考如何使天下重回和谐秩序与实现社会公正价值目标的问题。最后,老子对道公正性的发掘,实际上还是基于“推天道以明人事”的思维理路,以整全性的视野来观照天下政治与世界秩序,用道的自发秩序所呈现出的自然平衡来消弭因人的欲望膨胀所造成的社会乱象,进而实现尊重个性差异与追求社会公正的双重价值目标。

周代礼制呈现出差等政治秩序,周人道德观念蕴含着宗法伦理色彩与远近亲疏之差异性,老子认为这些因素是造成社会不公与混乱的制度性原因。在老子看来,人的多欲、妄为是这种政治制度产生的内在根源,而这样的政治制度又成为人们道德观念产生的社会土壤。老子关注人们的多欲、妄为,是他对天道自然运转、万物自得其性的哲学认知,对社会政治乱象的深

刻体察,对失道散德、强梁好胜之人的深沉忧思,这一切都使他对与柔弱、谦退、因顺、不争等相对的行为非常警惕,甚至激烈反对与批判。与儒家的法先王立场、法家以欲望为治世之具相比,以道观物的老子,既未如儒家中的孔孟视欲望为道德修养的对立面,也没有似法家将欲望作政治化诠释与工具性理解,而是在深刻把握道的性质与特点的同时,从道-物关系的宏阔视野来审视欲望与道、君王治世、民众生活之间所存在的错综复杂关系。基于这种深刻认知,老子一方面立足于道的高度,在批判现实政治之失的基础上,为现世侯王与人间治理树立了政治典范——圣人;另一方面,他又反思了春秋晚期人们的多欲与妄为,极力提倡不欲、少智、谦退、无为的人生态度与生存状态。当然,老子所言的圣人并非儒家意义上在政教传统中留下卓越功绩、德位合一的政治人物形象,而是在体道、法道的基础上所形成的不欲、谦退、无为的圣人形象。

世人主要透过诸种现象归纳出事物背后的本质及价值依据,老子则采用与之相反的路径,从本质出发来把握现象——以道观物。当老子以道观旧道德时,便直指旧道德所深蕴的宗法伦理色彩和远近亲疏差等政治秩序所带来的弊端。他认为“仁”概念背后所折射出的是偏私和私意,在政治治理中有私意便意味着与公正性价值目标相背离,社会上必然会出现“不足”和“有余”两极分化、对立的普遍现象。老子批判说,“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗”,“人之道则不然,损不足以奉有余”。在老子看来,破解这种政治困境的最优出路在于,建构一种适应新政治秩序的新道德,进而以此为基建构新型政治治理理论。

针对人们普遍存在的私意、多欲,老子塑造出了不仁的圣人:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”圣人之所以不仁,是因为他经历了体道、法道的过程而具有了道的普遍性与公正性特征,在呈现出不欲、不争特点的同时,建构出辅助型政治治理理论:“辅万物之自然,而不敢为。”^{[3]166}同时,在《老子》的语境里,圣人所秉持的政治与道德理念之关键正是“玄德”。首先,“玄德”一方面可视为“老子德论

最中心的概念”，另一方面又颇具政治色彩，它“承继的是中国古代早期刑德意义上的恩德观念。更加强调的是政治功能，而非心性价值”^[5]。由此可见，在政治哲学视域中探讨老子对旧道德之改造与新道德之建构，“玄德”实具枢纽意义。其次，老子对“玄德”进行了较为充分的描述性说明，从而指向了道德与政治的双重维度：

生之、畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。^{[3]24}

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。^{[3]137}

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。^{[3]168}

如第一、二则材料所示，“玄德”具有“生而不有，为而不恃，长而不宰”的特征，呈现出“道”自身鲜明的“无为”“自然”底色。它是自然天道在道德政治领域的具体应用，也是圣人应具备的新道德，是所谓“辅万物之自然，而不敢为”。第三则材料则从反面说明“玄德”与现实君主的“智”势如水火。这种“智”既与“多欲”“妄为”有关，还与旧道德的落后、僵化密切相关。“深”“远”的“玄德”被建构于以道观物的视域，自不同于具有远近亲疏、尊卑贵贱之别的以人观物的旧礼秩序，因此“与物反矣”。旧有的宗法道德秩序既已不适合新的政治社会之需求，故而老子对其展开了彻底的批判：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”^{[3]93}所谓“上德”，即老子所谓的“玄德”“孔德”“常德”“建德”等。与之相对，“下德”则是老子所批判的、流于僵化的西周旧道德。放眼政治现实，老子已敏锐地洞察到此时的旧道德已从西周政权的正当性来源及宗法贵族的“调和剂”，蜕化为多欲、妄为之君王掩盖僭礼行为的“遮羞布”，实际上是“智”膨胀与泛滥的表现形式。

可以说，老子所言的道德既源于其所建构的“道”概念与道理论，也体现在万物对道性质、道特征的分有与承载上。这种道德实则体现出道对万物的统摄性价值及意义，同时也是道统

摄下道-物关系在政治社会领域的具体反映。尽管老子并未明言道德是什么，但由于《老子》中对道和德多有分言，所以文本中的道德既源于深具自然性特征的“道”概念，又贯通于万物的性质与特征上，所以物物之间可谓异中有同，同中有异。简言之，老子所言的道德是在尊重万物个性、差异性的同时，又使万物在道的统摄下具有了普遍性、相通性意义。在道的统摄下，新道德便弱化了旧道德的宗法性、差等性色彩，强化了新道德的普遍性意义和公正性价值因素，而新道德的这种特点在《老子》中也曾多次以隐喻的方式加以呈现：

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。^{[3]19}

天地相合以降甘露，民莫之令而自均。^{[3]81}

由上述内容可知，新道德尊重的是万物（包括人在内）的自然本真之天性，重视的是圣人无为而民自化：“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。”^{[3]150}这种理想政治结构与秩序与基于宗法血缘的旧道德后天所形成的差等性政治社会秩序存在着根本性差异。

三、新道德之合理性及理想性特征

从哲学史的角度来看，周人对“德”的讨论主要集中于天子的政治德，如此一来，周人对德的关注被宗法秩序与政治伦理所裹挟，深受周初确立天子权威与巩固天下新秩序政治诉求的影响。与周人亟待巩固天下新秩序的现实政治目的相类，诸子面对礼乐崩坏、天下失序的时代困境，如何使天下重回和谐秩序也成为其时集中思考的重要问题。当诸子多以君王为解决时代困境关键之所在时，他们讨论道德问题时往往将其与君王的政治品质结合在一起，老子也是如此。当他从道概念中抽绎出其所认同的道德观念时，也将这种道德观念与理想君王——

圣人结合在一起,认为圣人才是有道者:“孰能有余以奉天下?唯有道者。”这里的道由于具象化到了圣人的身上,所以在弱化道的抽象性与超越性的同时,也是新道德的具体体现。由此可见,老子的新道德确实具有一定的复杂性。一方面,他对于周人以天子政治品质来理解道德的思想进行了一定程度的继承;另一方面,他又将周人的道德观念在范围上有意缩小,聚焦于圣人,对于一般意义上的臣子并未给予相应的关注与讨论。同时,他又基于自己的道论为周人的道德观念赋予了公正性价值因素,从而为圣人无为治世理论的建构奠定了理论基础。老子之所以强调圣人之治的因顺、无为特质,就在于道本身所具有的自然、平衡与公正性特点。老子的新道德是在对旧道德深刻反思的基础上形成的,所以现实针对性较强。在道的观照下,新道德超越了旧道德的宗法性与差等性,从而为现实政治的发展提供了一种新的方向与可能性方案。

从历时性的角度来看,老子建构的新道德确实具有很多合理性因素,如《老子》文本中有对君王治世方式的反思,对差等政治秩序下贫富分化、社会不公现象的批判,对世界万物自然差异性的尊重,以及对人本真天性和素朴状态的肯认,等等。这些合理性因素确实符合中国古代政治社会发展的未来方向。只不过,虽然周秦之变在东周时期的推进越来越激烈,但西周政治制度的影响毕竟根深蒂固,不可能自动退出历史舞台,秦制的确立亦非一蹴而就之事。换言之,新道德既然是对旧道德的超越,便意味着其超越了旧道德所依托的社会历史条件,具有一定的超前性,因而这种新道德对于东周时期的人们来说未必那么容易接受。因为其时的政治人物多数深陷于君臣政治博弈的漩涡之中而难以自拔,自然不太可能接受老子所言的以自然、谦退、不争为特征的新道德观念。对于普通民众而言,周秦之变虽然主要发生于政治领域,但由于政治制度的这种变化对于当时社会的影响是全方位的,所以身处其中的民众自然也很难置身事外。当权者在多欲、强为、妄为的道路上越走越远时,便很难指望民众不欲、谦退、不争。关于这一点,老子看得也很清

楚:“民之难治,以其上之有为,是以难治。民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死。”^{[3]184}可以说,虽然当时社会上的人们还很难认同和接受老子的新道德观念,但其对于政治理论家有着强烈的吸引力,所以儒家、黄老道家和法家在进行政治理论建构时,多少都受到老子新道德观念和新型政治哲学理论的影响。

整体而言,老子的新道德观念所具有的超越性和超前性,既体现了老子对于当时政治之失的深刻洞察力,也彰显了老子政治理论显著的理想化色彩。老子基于对天地自然规律的遵循与抽绎,使其政治理论建构突破了人文秩序的范围,从而在将政治理论作道化、自然化处理的同时,也试图以自然秩序来安顿人的自然天性与社会生活。如此一来,老子政治理论的理想性特征便显露无遗。这种理想性特征出现的根本原因是人们难以真正认知与把握无形无象而又生天地万物的道,所谓的因任自然、无为而治也因模糊不清、界限不明而易流于表面形式,或滑落为政治权谋。此外,当老子以新道德与圣人、圣人之治相对应,而未将圣人之下的政治力量充分考虑在内时,他就有将圣人(有道者)视为新道德的最佳践行者之意,《黄老帛书》中则径直将圣人视为执道者^②。汉代大儒董仲舒则将“王”诠释为“王道通三”：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也，而连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？”^[6]这种将君王与道、天相联系的思维方式，其形成固然有多方面的思想渊源，但老子之道、新道德的影响也尤为显著。

正如上文所言,老子的新道德观念是由“道”概念衍化而来的,因而带有道的自然性特征,具有不欲、谦退、不争、无为的特点。这样的特点与周秦之变历史进程所呈现出的复杂性、紧张感及残酷性有些格格不入。当理论的理想性越强,其在残酷的政治斗争环境中被改造与完善的要求就越迫切。与推崇宗法伦理价值的孔孟将政治视为道德的延伸,进而将道德加以泛化处理不同,荀子已经注意到孔孟将道德、宗法伦理与政治杂糅在一起的弊端。他除了援法入礼,集中挖掘礼的工具性、实用性因素以外,还将政治治理理论中的宗法伦理色彩作了弱化

处理,笔者将此称为“弱宗法化治国模式的建构”^③。在这种治国模式的建构过程中,深蕴宗法伦理色彩的旧道德在很大程度上被荀子有意进行了消解与清理,主要集中在宗族生活和人伦秩序之中。

与荀子对待道德的辩证性立场相近,黄老道家在刑德关系上也进行了相应思考,并提出了“刑德相养”的理论观点:“天德皇皇,非刑不行;穆穆天刑,非德必倾。刑德相养,逆顺若成。”^[7]在黄老道家看来,对于天下治理而言,刑与德是相辅相成、缺一不可的,任何单独的方面在政治治理上都不足以充分发挥功效,这无疑是对三代政教传统和儒家、法家思想的吸收与借鉴。对此,徐莹也说:“帛书《黄帝四经》‘先德后刑’的刑德学说所强调的,是刑德如四时轮转般的相互依养和更替为主,而君主则必须顺应天道和天时,由文德开始,交替使用刑罚和庆赏两种治术,以蓄养国力、兼并敌国。”^[8]确实如其所言“刑德在《黄帝四经》中是兼行并用且地位均等的”^[8],正体现出了两者相养的政治特点。可见,黄老道家已不再如老子那样对旧道德观念主要采取批判的态度,而是在承认差等政治秩序合理性的基础上,基于周秦之变的时代潮流对历史传统、政治现实进行了理性审视和全面思考,从而创造出了融合新、旧道德观念且具有综合性质的政治治理理论。

与黄老道家政治立场一脉相承的是法家韩非,他不仅守持以法治国的政治立场,对于老子和黄老道家的思想理论也进行了明显的吸收与借鉴。因此,司马迁在评论韩非的理论特点时说:“喜刑名法术之学,而其归本于黄老。”^[9]受老子对旧道德批判的影响,韩非对旧道德也进行了一定程度的改造。首先,韩非对“德者,得也”的传统理解表示认同^④,进而他从君王的角度将“德”理解为得自君王的庆赏、赏赐:“明主之所导制其臣者,二柄而已矣。二柄者,刑、德也。何谓刑德?曰:杀戮之谓刑,庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏,故人主自用其刑德,则群臣畏其威而归其利矣。”^[10]³⁹其次,韩非明确了“德”的施予者是君王。对于出于自利目的的人臣之私心、私恩、私义,由于它们被视为与君王意志、国家利益相异的东西,所以是他一概反

对与强烈批判的。如此一来,韩非便将“德”从儒家的心性化和道家的道化、自然化中解脱出来,从而为其赋予了浓厚的政治化色彩。最后,韩非如此理解“德”是立足于君王的角度,为了更好地应对君臣之间的政治博弈,进而实现尊君集权的政治目的。另外,韩非还将刑、德即杀戮和庆赏视为君王制臣的两种手段与工具:“人主者,以刑、德制臣者也。”^[10]⁴⁰这无疑与黄老道家“刑德相养”的理论观点具有一致性,意在强调刑德在理政制臣过程中相辅相成的功能及作用。

结 语

通过上文的论述可以看出,如何看待旧道德和建构新道德成为先秦诸子普遍关注的重要理论和现实政治问题。这个问题是新旧制度交替、周秦之变持续推进历史阶段的必然产物,诸子在政治理论上对此作出了不同的回应与解答。老子以“道”概念为理论基石,并对旧道德所蕴含的宗法伦理性及由此所衍生出的差等政治秩序进行了深刻反思,从而建构出以柔弱、谦退、不争为特征的新道德。由于新道德建构采取的是与旧道德完全不同的致思理路,少有陈陈相因的思维传统,所以就新旧制度交替的历史阶段而言,新道德还是在一定程度上体现出了理想性特征。

正因如此,才有后来的黄老道家、荀子和韩非等政治理论家的持续改造与完善。他们的种种理论努力,充分彰显了政治理论家们在应对时代变局过程中的理论信心与人文情怀。从这个角度而言,无论老子、孔孟、荀子还是韩非在面对三代政治遗产、社会变革及君臣政治博弈时,都体现出了深刻的洞察力、思考的敏锐性及政治理论不同程度的有效性与合理性。完全可以说,处于周秦之变历史潮流中的诸子,其应对时代变局时的理论创造能力,对新旧制度的辩证性认知,对天下向何处去的理论探索,都是值得身处新时代新征程上的我们积极学习与充分借鉴的。

注释

①冯天瑜:《周制与秦制》,商务印书馆2024年版,第

251—255页。②例如《经法·论约》和《经法·名理》，参见陈鼓应：《黄帝四经今注今译：马王堆汉墓出土帛书》，商务印书馆2016年版。③详见李友广、祁涛：《周秦之变与儒法治国模式的新建构》，《东岳论丛》2024年第9期。④实际上，“德者，得也”是包括《老子》《庄子》《管子》《礼记》《说文解字》等在内的文献对“德”字义的基本解释，这反映了“德”概念在中国古代文明早期阶段的弱道德属性与特征。实际上，刘家和先生也曾指出：“《管子·心术》云：‘故德者，得也，得也者，其谓所以然也。’这才指出，‘德’、‘得’音同（职部、端母），故能以‘得’释‘德’。”所引文见刘家和：《试说〈老子〉之“道”及其中含蕴的历史观》，《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学）》2014年第4期。

参考文献

- [1] 曹峰.《老子》的幸福观与“玄德”思想之间的关系[J].中原文化研究,2014(4):35-42.
- [2] 郑开.道家政治哲学发微[M].北京:北京大学出版社,2019:96.
- [3] 王弼.王弼集校释[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,1980.
- [4] 李友广.法家如何看待欲望:以道儒法比较为考察路径[J].晋阳学刊,2023(6):86-94.
- [5] 曹峰.老子玄德论[J].老子学集刊,2023(2):1-23.
- [6] 苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992:329.
- [7] 陈鼓应.黄帝四经今注今译:马王堆汉墓出土帛书[M].北京:商务印书馆,2016:265.
- [8] 徐莹.春夏与三时:帛书《黄帝四经》“先德后刑”考辨[J].天津社会科学,2021(1):149-154.
- [9] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:2146.
- [10] 王先慎.韩非子集解[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1998.

The Construction of Laozi's New Morality from the Perspective of the Transition between the Zhou and Qin Dynasties

Li Youguang

Abstract: During the Eastern Zhou period, as the power of the King of Zhou declined and the feudal lords rose, the old political structure and power system characterized by the co-governance of the King of Zhou and the feudal lords, alongside the integration of family and state, became unsustainable. Consequently the old morality, deeply imbued with patriarchal ethical connotations, gradually lost relevance. To adapt to these changes, Laozi abstracted the concept of “Dao” from the rule of the natural world, adopting the method of “viewing things through the Dao” to reflect on the flaws of the old morality and the failures of contemporary politics. Through this, he constructed a new morality with universal significance and elements of impartial value. On the one hand, this new morality emphasizes humanity's participation in the nature and characteristics of the Dao, reflecting respect for the natural and authentic inherent qualities of all things (including humans). On the other hand, it channels the influence of Dao on the politics, exemplified by the Sage's political qualities and actions. Thus, his new morality also presupposes the Sage's political qualities of compliance, humility, retreat, and non-action (wuwei). However, this idealized morality was incompatible with the politics of rulers caught in political struggles. Consequently, later thinkers such as Xunzi, the Huang-Lao Daoists, and Han Fei, while absorbing the rational elements of Laozi's thought, also reflected upon and criticized the political and religious traditions of the Xia, Shang and Zhou Dynasties. They not only revised Laozi's moral concept but also reconstructed political theories to better aligned with the historical trend of revering the ruler and centralizing power during the transition between the Zhou and Qin Dynasties.

Key words: transition between the Zhou and Qin Dynasties; family-state relationship; Laozi; old morality; new morality

[责任编辑/木 卯]