

从《道德经》六十六章看“圣人”与“成圣”

王 鹰[◎]

内容提要 :本文分析了历史上诸家《道德经》文本的六十六章,发现它们“圣人”的内涵存在差异:“圣人”可能是春秋时期通常意义上的圣人,即圣人与天道有关,是睿智、有道德、有神秘感的人;或者“圣人”是有心、有欲的统治者;抑或圣人是努力体悟圣人之道、走在成圣之路上的统治者;“圣人”也可能是统治者和已经悟道的“圣人”的合一,那么圣人的统治,现实中又是否存在?如果存在,需要什么条件?本文在梳理、分析历史上某些《道德经》文本的基础上,通过相关中西文化的思考和比较,尝试对上述问题做一个粗浅的回答。

关键词 :《道德经》六十六章 圣人 成圣

作者简介 :王鹰,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

《道德经》六十六章将“百川归海”的自然现象,与“天下归往圣人”的社会现象做了一个关联,试图让我们通过自然界百川归海这一客观规律,了解人类社会,圣人作为邦国统治者,要如何立身处世,才可像百谷之王的江海一样,成为万民的归主。王弼本《道德经》六十六章:

江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。是以欲上民,必以言下之;欲先民,必以身后之。是以圣人处上而民不重,处前而民不害,是以天下乐推而不厌。以其不争,故天下莫能与之争。^①

徐梵澄先生说,此章的表现手法和《诗经》六义的“比”相同。^②既然是“比”,那么圣人和“江海”之间就存在一定的相似性。江海因为它的地势低下,“善下”实现了百川归海,而江海的“善下”从圣人的品德来看,就是“谦卑”。

一、圣人与成圣

(一) 道德理想化的圣人和修己成圣的圣人

从《道德经》六十六章文本引申出一个比较大的问题,就是从句词角度,这章各版本存在分歧。竹简本相对其它版本来说,自成一格,甚至与帛书本都很不同。帛书本的原文更加靠近通行本。那么竹简本这个最古老的本子,与后来的文本到底有多大差别,而由这些差别,又引申出什么问题?本文以为,竹简本和后来注本的不同,一种情况是对“圣人”的不同解读,竹简本是道德理想化的圣人,王弼本是走在修己成圣之路上的圣人,还有些版本,可以作为我们了解《道德经》文本发展过程中,“圣人”这一概念内涵演变的线索。

首先,我们看一下竹简本和王弼本整体观感的不同。竹简本:

江海所以为百谷王,以其能为百谷下,是以能为百谷王。圣人之为在民前也,以身后之;其在民上也,以言下之。其在民上也,民弗厚也。其在民前也,民弗害也;天下乐进而弗厌。以其不争也,故天下莫能与之争。^③

① 王弼注、楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年版,第169页。

② 徐梵澄:《徐梵澄文集》,上海三联书店、华东师大出版社,2006年版,第一册,第355页。

③ 《老子道德经》(郭店楚简本),引自熊铁基、陈红星主编:《老子集成》第一卷,北京:宗教文化出版社,2011年版,第4页。

通过对比,我们可以看出,相对之后的文本,竹简本的表达有去中心化的特点。它更是对客观现象、客观事实的描述。人们通过对大自然的日常观察,可以和这一章所描述的江海为百谷王的自然规律达成共鸣,即江海在百川之下,才可以海纳百川,有容乃大,最终成其江海之势;那么从自然界中的“江海”引申至人类社会中的“圣人”,通过江海和圣人的类比,告诉我们圣人是言辞谦下,把自身放在百姓之后的人,他们的行为对百姓没有重压,百姓也认为圣人对自己没有妨害,这样“身后之”,“言下之”的圣人,才可以“在民前”“在民上”,因为圣人不与人争,因此天下没有人能与他相争。

我们再从具体句词上,看看王弼本和竹简本的差异。在叙述和人类社会有关的圣人之时,王弼本的第二句“圣人欲上民,以其言下之;欲先民,以其身后之。”“欲上民”“欲先民”,竹简本则为“在民前”“在民上”,竹简本的表达更加客观,而且自始至终都没有“欲”字,而王弼本“欲上民”“欲先民”多的这两个欲字,和“上”“先”这两个动词的使用,让我们看到一个活生生的有企图、想居于统治地位的“圣人”,他试图在百姓之上、统治百姓,或者说为了可以成功统治百姓,就要不断修正自己,向圣人的品德靠近,以修炼出圣人那样可以和江海的谦下相媲美的德行。

即我们明显可以感受到相对于竹简本的圣人,王弼本的圣人的“不争”,是为了达到“不争”的效果,圣人本身并不一定从始至终都是一个圣人应有样子,即春秋时期通常意义上大家所理解的圣人,圣人与天道有关,是睿智、有道德、有神秘感的人,王弼本的圣人需要不断地修炼自己,向自然界江海为百谷下的特点学习,吸收经验,当他在民上、在民前的时候,就要不断地提醒要自己,要把自己放在百姓的后面,言语要谦卑,这样才可以让百姓不把他当做重压、妨害,他也最终可以实现自己在民上、民前的目的。

(二) 王弼本体现了一个圣人成圣的过程

我们也可以这样理解,竹简本之后《道德经》注本的表达,更像是一位智者对帝王的告诫,为帝王指引了一条成为圣人般统治者的道路。那么本章短短的几句话中,就有一个动态的统治者成圣的过程,而王弼本是这一过程的体现。如在本章第二段“是以欲上民,必以言下之;欲先民,必以身后之”的“是以”二字的后面,帛书本、景龙本、傅奕本、河上本都有“圣人”二字,王弼本却无此二字。^①那么我们会由此猜测,“欲上人”“欲先人”这些欲望的发出者,是统治者而不是“圣人”,是没有成为圣人的统治者。因为按照我们通常意义上对圣人的理解,圣人是“有心不用”“有欲不欲”的,在《道德经》五十七章中,王弼等版本更是将圣人理解为“无心”“无欲”的,但是王弼本的这种理解在这一章就产生矛盾了,即“无心”“无欲”的圣人不可能试图居于百姓之上,居于百姓之前,因此王弼本在此处把“圣人”二字略去了,这种主语缺失的方式,让我们也可以把这句话说成是统治者的行为主体理解为统治者,仿佛避免了“是以圣人欲上人,以其言下之;欲先人,以其身后之”这句话本身内在的矛盾。我们再看王弼本的下一段“是以圣人处上而民不重,处前而民不害。是以天下乐推而不厌”,这一段的主语没有缺省,它和上一句明显不同,它的行为主体是圣人了,因为当你可以做到“言下之,身后之”的时候,你就和圣人的道行一样了,这样对百姓就没有重压,没有危害。因此,我们可以把“是以欲上民,必以言下之;欲先民,必以身后之”的行为主体,看作是走在成圣之路上的统治者的一个修行的过程,而第三段是修行的结果。如果说第二段所指代的统治者,他努力做到“言下之”“身后之”还是为了达到“上民”“先民”的目的,与自然界的“江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王”形成了逻辑上的不统一,统治者相对于自然界的江海,相对于自然现象的无为、自然天成,明显带有刻意为之的痕迹,是不争之争,那么第三段中的圣人统治者,则确实可以做到“以其不争,故天下莫能与之争”。

解释到这里,又出现一个新的问题,即第二段中既有“圣人”,又有“欲”的那些《道德经》文

^① 楼宇烈、刘笑敢的王弼注本,“是以”后面都无“圣人”二字,但是道藏本却有“圣人”二字。蒋锡昌的注本特意提到了这个问题。

本，如帛书本、景龙本、傅奕本、河上本，它们岂不是有内在逻辑的自相矛盾？它们的圣人是“有心有欲”的，与之前章节提到的“圣人无心”不同。通过这个分析，笔者得出的结论是，这些文本中的“圣人”，已经不再是春秋时期通常意义上大家所理解的圣人，这里的“圣人”在道德上并不完善，圣人的内涵在这些文本的第二句中已经发生改变。

尽管前文通过各注本的句词，分析出它们文中“圣人”这一概念内涵的差异，但是从各个版本的注疏来看，大家所说的圣人，还都是与天道有关的。如苏辙的《道德经》文本的原文是“欲上人、欲先人”，但是在其注疏中，他做了与原文相反的诠释，他说“圣人非欲上人，非欲先人也，盖下之后之，其道不得不上且先耳。”^①

二、圣人如何成为统治者，不争之胜何以可能？

如果按照竹简本的描述，圣人统治城邦是自然而然的政治形态，那么我们就提出一个和《理想国》一样的问题了，即与世无争的圣人，怎么就可以成为邦国的统治者了？

刘笑敢先生提出一种途径是扩充实力，让自己确实强大到无人可争、不争而胜的地步。^②当然有这样完胜的实力，在现实中是很难的。因此，在回答圣人是否可以成为统治者之前，我们应该先来了解一下圣人的强大到底指什么？除了《道德经》提到的，圣人要有谦卑、低下、包容大度的德行，有以百姓心为心，善者吾善之、不善者吾亦善之的无为而治的上德，是否也要在能力上如《理想国》的哲人王一样，具备统治者在社会政治生活各方面需要的经验和技能，才能更好地治理国家。

（一）《理想国》对统治者能力的要求

我们知道，《理想国》注重教育，教育被提升到“唯一重大的问题”来看待，因此理想的城邦统治者哲人王除了要爱智慧，有哲学知识，还要接受教育，掌握天文学、数学等专业技能，当时的天文学比较广，包括物理学、力学。而柏拉图所理解的数学，也包括几何学和天文学。此外也要有一定的社会经验，要有社会实践的过程。可以说，柏拉图对哲人王的智力、体能、性情和判断力都有要求。《理想国》473d，还提出需要一位同时具备政治力量和哲学思考、并且不可偏向任何一种能力的人，来统治整个城邦。也许对于城邦别的人来说，适应其唯一天性就是选择其职业的最好方式，而统治者则需要同时具备两种天性，才可很好地统治城邦，避免城邦的恶和弊端。如果说哲学思考更符合柏拉图在473d之前提到的美好城邦的理论模型，那么政治力量则更像该理论模型的实践层面。柏拉图也认为，实践的行动“总是要比理论、言辞更难以接近真实”，既然如此，柏拉图所构思的城邦统治者的理想人选，应该很难达到政治力量和哲学思考两种能力的完全均等。因此也许这位理想的统治者，是在天性上同时具备两种能力之后，还可以认真对待其能力在两个领域相对均衡的培养和发展，并且可以在哲学思考爱智慧的追求上，和试图将城邦引入善的、没有弊端的政治愿望和政治能力方面，达到最完美的结合。这个结合比柏拉图前述的好城邦的理论模型更加艰难，因为它通过一个统治者，把不可能完全一致的理论模型和实践进路统一了。可见《理想国》对哲人王的要求是非常严格和理想化的。

（二）道家对圣人能力的要求

萧天石先生总结圣人是“善为天下而无我，善治天下而无事，善利天下而无争，善救天下而无私”。^③

《道德经》六十四章提到统治者既要慎始，也要慎终，要防微杜渐，防患于未然。从六十四章的内容，也可以引申出统治者有知人善用、任人为贤的能力，可以“得贤者以一言之善，识英雄于未遇之时。销敌忤于樽俎之间，决胜算于分封之始，由此而成大功立大业以措国家于磐石之安。”^④

① 熊铁基、陈红星：《老子集成》第三卷，北京：宗教文化出版社，2011年版，第27页。

② 刘笑敢：《老子古今》修订版上卷，北京：中国社会科学出版社，2016年版，第674页。

③ 萧天石：《道德经圣解》，台北：自由出版社，2013年版，第528页。

④ 徐梵澄：《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师大出版社，2006年版，第一册，第352页。

从《道德经》和《庄子》中的两条记载，我们还可以窥见得道的圣人还有“玄之又玄”、神秘莫测的能力。我们首先看一下《道德经》的相关记载。《道德经》四十七章提到，圣人“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成”。^①即圣人不出门户，就能够推知天下的事理；不望窗外，就可以了解自然的法则。他越向外奔逐，对道的认识就越少。所以，圣人不出行却能感知，不察看却能明晓，不妄为而能成功。

圣人这个不出户知天下的能力，完全不像《理想国》对哲人王培养过程的描述，具体而详细。大家因此会产生疑问，圣人的这一能力，是如何出现的呢？憨山大师理解，这一章承继上一章所说的“圣人所以无为而成者”。憨山大师认为圣人这一能力的出现，因为他的性真自足。圣人是私欲净尽，没有一点私欲的人，所以可以没有一丝一毫的障蔽。这样他的智慧就可以通达万物，任何事情都了解明白。因此天下虽广，可不出户而知。天道虽微，不望窗外就可以知道。^②

一位西方哲人的观点，与憨山大师的理解有异曲同工之妙，他就是欧洲中世纪圣维克多学派的胡果。圣维克多学派属于哲学神秘主义流派，认为了解上帝要靠神秘主义的洞见与沉思。该学派的“胡果描述了‘灵魂之眼’的三个方面，认为其‘肉体之眼’能看到‘外在世界’，‘理性之眼’能看到‘独立自我’，而‘沉思之眼’则能看到‘内在上帝’，但他声称世人因犯罪而失去沉思之眼的光明，所以有必要信仰那已无法看到的神圣实在。”^③

关于圣人的能力，我们再看一下《庄子·让王篇》里的一条记载：“故曰：道之真，以持身；其绪馀，以为国家；其土苴，以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉！”^④

解释这段文字的意思，是说对于圣人来说，真道是用来持身，治理国家只能算作圣人持身之外的残余之事，而天下在圣人看来如同草土。我们也可以这样理解，以真道持身，并视天下为草土，这不仅是圣人的人生境界和人生追求，而且具备了这种境界的圣人，治理国家对于他来说是非常简单的事情，只能算作他主要人生目标的残余之事，处理起来应该是游刃有余的。

这里我们也可以简单展开另外一个问题，就是作为人的圣人，如何在当上统治者以后，在各种欲望的诱惑下，还能以真道持身，如当初一样贤明。我们从萧天石先生的版本来看，可以这样理解，就是圣人如果动了他的心，就会害了他的道，动了心，就会役乎其神，也就是他的神就在被役使的状态，神就不自由了，因此孟子以“不动心”为教。即圣人如果能一直不动私欲之心，做到“一心足，而万事自足；一心定，而天下自定；一心安，则无在而无不自安也。当上统治者以后，当然就还能以真道持身”。^⑤

圣人作为和天道有关，又以人的身份存在的特殊的人，是否可以一直克制他的私欲，保有他“圣”的光环，这是我们的文化会考虑的问题，因为圣人追根到底还是人。这和西方基督教里的基督不同，因为即使基督曾经“道成肉身”，以人的身份出现，但是从本质上来说他是神。当然基督教历史上也曾因为基督是神人一性还是神人二性的问题发生过争论，这种论争还直接导致基督教某些教派被判为异端，如唐初传入我国的聂斯托里派，就是神人二性的支持者，被判为异端后，只能背井离乡，来到东方。从圣人和基督我们也可以看出，中西文化都需要在天道和人，或者说人与神之间建立一个媒介，这一媒介的设置也无疑会产生很多张力。

通过上述分析，从《理想国》和《道德经》对统治者能力的要求上，我们可以看出中西思想的不同。显然两者都有理想化的成分，相对来说，《道德经》倾向于统治者通过内修而成；《理想国》强调

① 刘笑敢：《老子古今》修订版上卷，北京：中国社会科学出版社，2016年版，第499页。

② 参见憨山德清：《老子道德经解》，引自熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第七卷，北京：宗教文化出版社，2011年版，第422页。

③ 卓新平：《宗教理解》，北京：社科文献出版社，1999年版，第307页。

④ 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》下册，北京：中华书局，2012年版，第963页。

⑤ 萧天石：《道德经圣解》，台北：自由出版社，2017年版，第529页。

哲人王在具备了爱智慧的天性外，还要通过教育获得统治城邦的政治能力。

在了解了圣人需要具备的能力之后，我们再回到刚才那个问题，就是具备了上述能力的圣人，是不是在现实中就可以成为统治者了？可以实现不争而胜了？如果这样就可以了，这与我们现实经验中的以奇用兵取得天下的统治者，和中国封建社会的宗法制嫡长子继承制都是不相符的。以奇用兵取得天下的方式，在历史上多有发生，这里就不赘述了。这里说一下中国封建社会的嫡长子继承制。他是中国宗法制社会的“父系家长制”“立长不立贤”的中国传统政治观念。中国的宗法制起源于氏族社会的“父系家长制”。禹传位于启后，开始了从“公天下”到“家天下”的父系政权传承制度。殷虽兄终弟及，也不离长幼有序之宗。周人“立子立嫡”之后，“嫡长子继承制”成为中国宗法制社会的主要特征。以血缘为纽带的宗法制，在国家管理模式上，实现了国家组织和宗族组织合二为一，政治等级和宗法等级相一致。那么从这一王位世袭制度来看，它立长不立贤的规则，已经将圣人排除在统治者的范围之外。因此我们可以说，与竹简本的圣人为统治者的社会政治传承模式相应的，不是“嫡长子继承制”，而是尧舜的“禅让制”。

因此，除了通过征伐、权谋的改朝换代，禅让制之后的嫡长子继承制的宗法制，历来是我国封建社会帝位传承的方式，例外是极少数，如一代女皇武则天是通过宫廷内斗，和佛教的弥勒信仰，成功地打破传统宗法制的束缚，成为中国封建社会的第一位女皇。所以从历史事实来看，竹简本之后《道德经》文本的思路，倒是更符合各自版本所应对的现实状况。因为自古帝王生而为圣人的几乎没有，既然没有，那么统治者可以一直走在成圣之路上，当然是最好的选择，不仅有利于民，与统治者自身的利益也是相符的，帝王为了更好地巩固自己的统治，不让百姓认为自己是重压、妨害而讨厌自己，进而推翻自己，就要遵循《道德经》这一章的训导，这就是他们的为政之道。

同样，在《理想国》第九卷的末尾，我们了解到柏拉图认为他们所讨论的城邦的模型，那个由哲人王统治的理念的城邦，在苏格拉底时期还没有实现。没有实现的原因，在柏拉图看来是地上和天上之别。他甚至指出，只要是在地上，这样一个理想的城邦，在任何地方都是不可能存在的。尽管如此，这个城邦的存在依然有其理念价值和现实意义，因为柏拉图认为，这个理想的城邦，无论其在地上是否存在，还是将来有待于存在，都不会影响一位哲学家在灵魂上的选择，因为哲学家的灵魂只属于这样一个理想的城邦。虽然柏拉图的《理想国》被后人评价为“乌托邦”，但对西方世界的思想家产生十分深刻的影响，是政治哲学的源头。

三、结语

从对《道德经》六十六章文本的分析，我们可以看出各注本“圣人”这一概念的不同内涵，及其出现的各版本的内在逻辑矛盾。

首先，竹简本《道德经》认为圣人和统治者的合一，是像江海一样自然而然存在的现象，是人类社会应有的统治形式。但是这可能只是个理想状态，从现实的政治形态来看基本不存在。这点中西倒是相同的，因为柏拉图在《理想国》中也提到他有生之年，及他以前，从来都没有看到过理想的政治形态。因此老子和柏拉图写出《道德经》和《理想国》，希望人类社会可以仿照他们所认可的理想社会发展。他们的理想是否可以落实于现实的一个关键点，就是如何让圣人和统治者合一，如何让成为统治者的圣人可以有恒德，可以从当上统治者以后，一直有欲不欲，有心不用。

竹简本以后的道德经版本已经发现了竹简本的理想社会和现实社会存在矛盾的问题，大家又是如何解决这个矛盾的呢？大部分版本，都采取了模糊处理的方式，把睿智、有道德、有神秘感的圣人和世俗社会没有成圣的统治者都称为圣人，这样圣人的内涵就发生了改变，不再是“上德”的圣人，因为他有很多人性的欲望。而王弼本在第二段主语缺省“圣人”的处理，则让我们看到了一位走在成圣之路上的统治者，一位努力与道相合的统治者。

（责任编辑 王皓月）