

唐少莲 著



DAOJIA "DAOZHI"
SIXIANG YANJIU

道家 “道治”思想研究

中国社会科学出版社

“无为而治”何以可能？

这一问题囊括三个基本的论域：一是以道家形上之思而论，“道治”何以导向“无为”？“无为”又何以至于“无不为”？此即“无为而治”之哲学合理性所在。二是于现实政治之反思着眼，世俗治道（“有为”）何以“此路不通”？“道治”又如何超越世俗治道与世俗人性的异化和蜕变？此即“无为而治”之政治正当性所在。三是从政治实践之可能性而言，“不治之治”究竟如何落实？此即“无为而治”之可行性所在。

本书通过充满激情的哲学考问和“学究式”的理论追思，梳理、阐释和重构了道家“道治”思想的合理性、正当性、真理性、可行性与价值性，全景式地展开了“无为而治”的理论画卷，破译了道家“道治”基因的秘密。

ISBN 978-7-5004-9904-6



定价：46.00元

图书在版编目 (CIP) 数据

道家“道治”思想研究/唐少莲著. —北京: 中国社会科学出版社,
2011. 6

ISBN 978-7-5004-9904-6

I. ①道… II. ①唐… III. ①道家思想—研究 IV. ①B223.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 118971 号

责任编辑 储诚喜
策划编辑 王 茜
责任校对 张玉霞
封面设计 格子工作室
技术编辑 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720
电 话 010-84029450 (邮购)
网 址 <http://www.csspw.cn>
经 销 新华书店
印 刷 北京君升印刷有限公司 装 订 广增装订厂
版 次 2011 年 6 月第 1 版 印 次 2011 年 6 月第 1 次印刷
开 本 710×1000 1/16
印 张 22 插 页 2
字 数 363 千字
定 价 46.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

为万世开太平

——《中国传统治道研究丛书》总序*

黎红雷

中国传统治道是中国古代思想的原生形态，具有十分丰富的思想内涵。挖掘这一博大精深的思想资源，无论是对于建立中国思想研究的主体性，还是对于建立当代世界合理的社会秩序和心灵秩序，促进人类文明的持续发展，都具有十分重要的意义和作用。

—

“治道”原本就是中国传统思想特有的范畴，早在先秦时期就已形成，秦汉以后被历代思想家、政治家所广泛使用。

“治道”是一个复合词，由“治”与“道”两个单音词组成。“治”，东汉许慎《说文解字》仅记其一个音义，“直之切”，音“迟”，水名。据《辞源》，“治”的另一个音义为“直吏切”，音“质”，作动词用，有“梳理”、“打理”、“办理”、“整理”、“处理”、“管理”的意义。至于为何这些意义要选中“治”这个字来表达，是否与“大禹治水”的传说有关，待考。孔子在《论语·宪问》中说：“仲叔圉治宾客，祝鮀治宗庙，王孙贾治军旅”，这里，就是在上述意义上使用“治”字的。类此，还有“治

* 经黎红雷先生同意，本书序言使用《中国传统治道研究丛书》总序。

兵”、“治产”、“治学”等用法。由动词而转为名词和形容词，“治”与“乱”相对，指的是国家治理得当、政治清明有序的状态，如《易传系辞下》：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治。”

“道”，是中国传统思想的核心概念之一，具有方法、技艺、规律、事理、学说、道德等多种含义，笼而统之，可用“道理”一词加以概括。把“治”与“道”结合起来，组成“治道”一词，首见于《墨子·兼爱中》：“今天下之士君子，忠实欲天下之富，而恶其贫，欲天下之治，而恶其乱，当兼相爱、交相利，此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也。”这里的“治道”即为“治理天下之道”，与后世使用者意思相仿。

《管子·治国》篇曾经提出“治国之道”的概念，主张“凡治国之道，必先富民”。而自觉地把“治国”与“道”结合起来，进而明确使用“治道”概念来表述“治国之道”的，在先秦诸子中，当推荀子。《荀子·王霸》篇中说：“国者天下之利用也，人主者天下之利势也，得道以持之，则大安也。”在荀子看来，国家是天下最有力的工具，统治者只有用“道”即正确的治国原则去掌握政权和治理国政，才能实现最大的安定。简言之，治国必有道，这一“治国之道”，简称“治道”。

正是基于这一认识，荀子在《正论》篇中明确使用了作为“治国之道”的“治道”概念。他批驳“世俗之为说者曰：太古薄背，棺厚三寸，衣衾三领，葬田不妨田，故不掘也；乱今厚葬饰棺，故扣也”，认为“是不及知治道，而不察于扣不扣者之所言也”。“扣”指盗墓，当时在社会上流行这样的说法，认为古代没有人盗墓是因为普遍实行薄葬，而后世盗墓风猖獗是由于人们的厚葬而引起的。荀子认为这是不懂得“治国之道”的说法。古代圣王抚育人民，百姓安居乐业，风俗淳美，人们羞于去做鸡鸣狗盗之事，更不会去盗墓在死人身上发财。所以百姓是否盗墓，其原因归根结底还是在于统治者的治国之道是否得当。为此，荀子引用孔子的话加以说明：“天下有道，盗其先变乎？”——这里的“道”，应该就是“治国之道”，即“治道”。

先秦法家思想的集大成者韩非，在其论著中，多次使用了“治道”的概念。如《八经》篇有：“凡治天下，必因人情。人情者，有好恶，故赏罚可用；赏罚可用，则禁令可立而治道具矣”；《诡使》篇有：“圣人之所以为治道者三：一曰利，二曰威，三曰名”；如此等等。

秦汉以后，“治道”概念得到广泛的使用，政治家以之作为自己治国

理念、方针、原则、措施、手段的总称，思想家则以之作为自己思考社会、探索人生、认识世界的逻辑起点和思想中心。秦始皇统一中国后，登泰山刻石颂曰：“皇帝临位，作制明法，自下修饰……治道运行，诸产得宜，皆有法式。”^① 汉初曹参在齐国做丞相时“闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清净而民自定，推此类具言之”。^② 唐太宗李世民宣称：“朕今志在君臣上下，各尽至公，共相切磋，以成治道。”^③ 北宋司马光编撰的《资治通鉴》，就是因为宋神宗认定其“有鉴于往事，有资于治道”而得名。

“治”与“道”的紧密结合，在宋代“道学”（“理学”）中达到顶点。今人余英时先生批评现代学界“把宋代道学从儒学中抽离，又把治道从道学中抽离”的偏颇，指出：“我们必须在概念上作根本的调整，然后才能确切把握住‘推明治道’在宋代所谓‘道学’或‘理学’的中心意义。”^④

这里所引的“推明治道”四字，出自朱熹对宋初“道学三先生”（胡瑗、石介、孙复）的评价，体现了“治道”是道学的中心关怀。北宋儒者王开祖，以“述尧、舜之道，论文、武之治”为宗旨，倡鸣“道学”二字，张载批评“以道学、政事为二事”的现象，程颐则提出“以道学辅人主”的主张，他们都强调“道”与“治”的合一。

“内圣”和“外王”相贯通，“道”与“治道”相交融，这一点在当事人即当时的道学家共同体中固然是不辩自明的共识，而流风所及，后来的统治者对此也是全盘接受的。如程颐提出：“治道亦有从本而言，亦有从事而言。从本而言，惟从格君心之非，正心以正朝廷，正朝廷以正百官。”^⑤ 朱熹也认为：“治道必本于正心，修身，实见得恁地，然后从这里做出。”^⑥ 对此，历代统治者非但不反感，反而称赞有加。如宋理宗就说过：“朕每观朱熹《论语》、《中庸》、《大学》、《孟子》注解，发挥圣贤之蕴，羽翼斯文，有补治道。”^⑦ “道”与“治道”的

互蕴，学者与统治者的互动，真可谓“心有灵犀一点通”！

① 《史记·秦始皇本纪》。

② 《汉书·曹参传》。

③ 《贞观政要·求谏第四》。

④ 余英时：《朱熹的历史世界》，台湾允晨文化 2003 年版，第 170 页。

⑤ 《河南程氏丛书》卷十五。

⑥ 《朱子语类》卷 108《论治道》。

⑦ 《宋史·理宗本纪》。

由此，“治道”成为历代帝王将相和文人儒士讨论的交集点。宋代大儒吕祖谦上书宋孝宗：“夫治道体统，上下内外不相侵夺而后安……愿陛下虚心以求天下之士，执要以总万事之机。勿以图任或误而谓人多可疑，勿以聪明独高而谓智足遍察，勿详于小而忘远大之计，勿忽于近而忘壅蔽之萌”；而孝宗批旨云：“祖谦所进，采取精详，有益治道。”^①元世祖忽必烈在未登基之前就“思大有为于天下，延藩府旧臣及四方文学之士，问以治道”；而儒生姚枢“乃为书数千言，首陈二帝三王之道，以治国平天下之大经，汇为八目，曰：修身，力学，尊贤，亲亲，畏天，爱民，好善，远佞。次及救时之弊，为条三十”。^②明太祖朱元璋一上台就下诏宣告：“天下甫定，朕愿与诸儒讲明治道。有能辅朕济民者，有司礼遣”；而儒生范祖干“持《大学》以进，太祖问治道何先，对曰：‘不出是书。’太祖令剖陈其义，祖干谓帝王之道，自修身齐家以至治国平天下，必上下四旁，均齐方正，使万物各得其所，而后可以言治。”^③如此看来，“治道”确实已经成为中国古代政治家与思想家共同关注的中心话题。

二

“治道”的概念虽然直到东周末年（战国时代）才正式使用，但在远古时代的“圣王”治国传说中，就有大量关于治道的内容。例如，记录了尧、舜、禹三个“圣王”和夏、商、周三个朝代事迹的《尚书》，就是一部关于古代治道思想理念和制度措施的文集。而在“治道”概念产生和广泛使用以后，尽管许多思想家和政治家不一定直接使用“治道”的概念，但他们关于“治道”的论述和措施却比比皆是。那么，到底什么是“治道”，“治道”包含哪些内容？先秦时期的思想家庄子有比较全面的阐述。请看以下文字：

是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，

① 《宋史·儒林传四·吕祖谦传》。

② 《元史·世祖本纪》；《元史·姚枢传》。

③ 《明史·太祖本纪》；《明史·儒林传一·范祖干传》。

因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而赏罚次之，赏罚已明而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情。必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身，知谋不用，必归其天。此之谓大平，治之至也。故书曰：“有形有名。”形名者，古人有之，而非所以先也。古之语大道者，五变而形名可举，九变而赏罚可言也。骤而语形名，不知其本也；骤而语赏罚，不知其始也。倒道而言，连道而说者，人之所治也，安能治人！骤而语形名赏罚，此有知治之具，非知治之道。可用于天下，不足以用天下。^①

在这里，庄子把人们对于“治道”（“大道”）的理解和把握，区分为九个层次：天——道德——仁义——分守——形名——因任——原省——是非——赏罚。其中，“天”为治道的最高层次，人世间所有为治之道都应该遵循自然之天道，用庄子的话来说，就是“顺物自然而无容私焉，而天下治矣”^②。“形名”和“赏罚”则在较低的层次，虽在“大道”的“五变”或“九变”之内，但如果抛开“天”这一最高层次，骤然推行“形名”和“赏罚”，不知其本，不知其始，那就不是“治之道”，而只能算是“治之具”了。

对庄子这种以自家学说为标准来判断各家“治道”思想之高低，类似后世佛教宗派“判教”的做法，恐怕除道家之外的其他学派都会不以为然。儒家以“仁”为最高原则，主张“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”^③；墨家以“兼爱”为最高原则，主张“兼相爱而天下治”^④；法家以“法”为最高原则，主张“赏罚可用则禁令可立，而治道具矣”^⑤；他们大概都不会认同庄子的说法，而把自己的主张排除在“治道”之外的。

然而，如果我们心平气和地推敲庄子的上述划分，就不能不承认，庄子是最早触及中国传统治道内涵的思想家。究庄子本意，上述的九个层次都属于“大道”的内容，只要不“骤而语形名，骤而语赏罚”，从而出现

① 《庄子·天道篇》。

② 《庄子·应帝王篇》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《墨子·兼爱上》。

⑤ 《韩非子·八经》。

“道术将为天下裂”的局面，而是按照“大道”的本来顺序思考和运作，道术贯通，有本有末，有始有终，这九个层次统统都可以归之于“大道”即“治道”的内涵。质言之，在承认并尊重“治之道”的本根、起始意义的前提下，所谓“治之具”也属于“治道”的范畴。如此看来，广义的“治道”，既包括“治之道”即治国的思想原则，也包括“治之具”即治国的制度措施。

历代思想家政治家对于“治之道”的思考与“治之具”的推行，恰恰构成了“治道”的丰富内涵。在“治之道”即治国的思想原则方面，一般的原则有：“天下为公”原则、“民本”原则、“人治”原则、“无为而治”原则。具体的模式有道家的“道治”、“天治”；儒家的“仁政”、“礼治”、“德治”；法家的“势治”、“法治”、“术治”；儒法兼综的“礼法兼用”、“德法兼行”、“人法兼资”等。

在“治之具”即治国的制度措施方面，中国传统社会的国家治理体制有权力架构（皇帝、宰相、内阁等）、职能分工（三公九卿、三省六部等）、权力制衡（纳谏、台谏、纠察、举劾、封驳、检核）等；吏治方面的制度措施有品阶、俸禄、考课、铨选、赏罚、迁转、回避、致仕等；经济方面的制度措施有田制、户籍、工商、货币、理财、税赋、赈济等；文化方面的制度措施有学校、贡举、修史、修典、礼仪、宗教、民族、外交等；军事方面的制度措施有武官铨选、练兵检阅、后勤给养、军籍抚恤等；法律方面的制度措施有律、令、格、式、例、典、敕、诏；工程方面的制度措施有营缮、器材、水利、屯田等。

上述治国的制度措施既是“治之具”，也是“治之道”，于史有据。纳谏关乎治道，见《汉书·文帝纪》：“古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木，所以通治道而来谏者也”；吏治关乎治道，见《汉书·宣帝纪》：“吏不廉平则治道衰”，又见《汉书·翼奉传》：“治道要务，在知下之邪正”；经济关乎治道，见《史记·货殖列传》司马贞《索隐》云：“农末俱利，平巢齐物，关市不乏，治国之道也”；礼乐关乎治道，见《汉书·礼乐志》：“河间献王有雅材，亦以为治道非礼乐不成，因献所集雅乐”；兵旅关乎治道，见《孙子兵法·计篇》：“兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也”；刑法关乎治道，见《汉书·刑法志》：“议者或曰，法难数变，此庸人不达，疑塞治道，圣智之所常患者也”；水利关乎治道，见《汉书·东方朔传》：“水润不浸，稼穡不成，冬雷夏霜，百姓不宁，故

治道倾。”如此等等。

由此看来，上述程颐所提出的“治道亦有从本而言，亦有从事而言”，当是中国古代政治和知识共同体中人们的共识。

三

中国传统治道的历史演进大体上可以划分为三个阶段，即先秦时期（公元前 221 年以前）的“原型”阶段、秦汉隋唐时期（公元前 221—公元 960 年）的“成型”阶段、宋元明清时期（公元 960—1911 年）的“转型”阶段。

先秦时期是中国传统治道的“原型”阶段。在这一阶段，中国传统治道奠定了自己的思想根基，具备了自己的基本要素。从伏羲、黄帝到尧、舜、禹，再到夏、商、周，留下了许多治国的传说和思想资源，而真正具有传统治道奠基意义的，却是周朝初年周公的“制礼作乐”以及周朝末年“礼崩乐坏”所引起的百家争鸣。

公元前十一世纪，周朝建立以后，为了巩固统治，采取了“分封建国”的做法，形成了一个以宗法血缘关系为纽带的治理体制。适应这一体制，周公提出“敬天爱民，明德慎刑”的治道思想，并建立了一整套的国家管理制度，统称为“周礼”。

公元前 770 年，周朝的国都东迁，史称“东周”。从这一年开始直到公元前 221 年秦始皇统一中国，被称为“春秋战国”时期。这一时期，是中国古代思想发生的“轴心时代”。面对“周文凋敝”、“礼崩乐坏”的局面，为了重新建立合理的社会秩序，诸子蜂起，百家争鸣。在诸子百家中，具有较系统的治道思想而又对后代产生较大影响的，有以“仁政”与“礼治”为核心的儒家，以“尚同”与“尚贤”为核心的墨家，以“法、术、势”为核心的法家，以“道法自然”和“无为而治”为核心的道家等。

春秋战国的混乱局面，以秦始皇统一中国而告终。由此，中国古代社会进入了一个辉煌的发展时期，史称“汉唐盛世”。它是中国传统治道的“成型”阶段。在这一阶段，中国传统治道在实践中积累了极其丰富的经验，从而逐步走向成熟。

秦始皇以法家思想为依据，建立起中国历史上第一个君主专制中央集

权的政治管理体制，奠定了统一国家的发展基础。继之而起的汉代吸取秦朝的经验教训，在治国的指导思想上，经过比较与实验，从秦朝的“法治”中经汉初的“黄老之治”，而最终由汉武帝确立“罢黜百家，独尊儒术”的统治思想，并在实践中形成“霸王道以杂之”的治道格局。

此后，经过社会大动荡的魏晋南北朝时期，统治思想多元化，儒、佛、道三家各擅胜场，直到公元581年隋朝的建立，结束了分裂局面，中国再度归于统一。继隋而起的唐朝，是中国历史上最兴盛的一个皇朝。唐太宗统治期间，史称“贞观之治”，堪称中国传统治道的实践典范。

公元960年，宋朝建立，是中国古代社会由鼎盛步入衰退的转折点。宋元明清时期是中国传统治道的“转型”阶段。在这一阶段，中国传统治道在实践中不断探索和变革，并最终完成了自己的历史使命。

宋代初年的统治者吸取唐朝末年皇权衰微、天下分崩离析的教训，采取一系列措施强化中央集权，形成皇帝高度专权、中央严密控制地方的政治管理体制。这种强化中央集权的做法，虽取得一时的效果，但负面影响更大。为了克服这些弊端，建立合理的社会治理结构，范仲淹和王安石先后主持了政治改革；司马光立足于从历代帝王的治国之道中汲取智慧的启迪，主持编写了一部关于治国安邦的历史教科书——《资治通鉴》；而程颢、程颐乃至南宋的朱熹等人则从“推明治道”而走向建立“道学”（理学），企图以建构合理的心灵秩序而恢复合理的社会秩序。

公元1271年，北方的蒙古族入主中原，统一中国，建立了元朝。元末农民起义中上台的明太祖朱元璋，是中国历史上把君主专制统治发展到极端的帝王。他废除丞相制度、强化中央集权、实行思想钳制，建立起一整套君主专制的统治制度。明朝末年，社会矛盾空前激化，朝廷内部党争不已，下层民众铤而走险，勃兴于东北地区的满洲贵族趁虚入关，建立清皇朝。面对着这一“天崩地解”的局面，黄宗羲、顾炎武、王夫之等一批知识分子进行了深刻的反思，他们从反省明皇朝乃至整个传统社会的治道思想和制度措施入手，批判君主专制，高扬民本精神，形成了一股“破块启蒙”的思潮。

清代是中国历史上最后一个封建皇朝。1644年入主中原以后，满清贵族努力学习汉族文化，接受中国传统的治道思想和制度措施，并使之发展到极致。1840年，英国人发动“鸦片战争”，用炮舰轰开了古老中国的大门。面对当时中国积贫积弱的局面，不少有识之士“睁开眼睛看世界”，

主张“师夷长技以制夷”。学习西方的内容，从坚船利炮到发展工商，直至民主政治制度。改造中国的手段，从兴办“洋务”，到实行“维新”，直至进行革命。

1911年，孙中山领导的“辛亥革命”推翻了满清皇朝，结束了几千年封建专制制度在中国的统治。从此，中国逐步地融入了现代世界发展的潮流，走上了一条政治民主化、经济现代化、管理科学化的不归路。中国传统治道也完成了自己的历史使命，不再作为社会的统治思想和制度规范，而仅仅作为一份供后人研究的思想资源，在现代中国与现代世界的思想演变和社会发展中，发挥着某种智慧启迪的作用。

四

谈到对“中国传统治道”的研究，就不能不提及现代学者牟宗三先生。牟先生写了一本有名的书，题目就叫《政道与治道》。该书开宗明义，提出“政道”与“治道”相并立的观点：

政道是相应政权而言，治道是相应治权而言。中国在以前于治道，已进至最高的自觉境界，而政道则始终无办法。因此，遂有人说，中国在以往只有治道而无政道，亦如只有吏治，而无政治。吏治相应治道而言，政治相应政道而言。^①

在这里，牟先生用现代政治学的理念，对“政权”与“治权”、“政道”与“治道”、“政治”与“吏治”等进行了划分。这在他的体系里，或者说在现代的语境中，言之似成理，却与中国古代政治共同体和知识共同体中人们的共识相悖。如上所述，在古人的用语中，“治道”是一个整全的概念，既包括“治之道”，又包括“治之具”；既包括“治之本”，又包括“治之事”；既包括思想原则，又包括制度措施；或者用现代政治学的语言来说，既包括政权成立之道理，又包括治权运用之道理。就此而言，牟先生本人所使用的与“政道”二分之“治道”概念与中国传统思想中的“治道”概念本不相涉，但他在该书中却硬要谈所谓“中国的治道”，并指

^① 牟宗三：《政道与治道》，台湾学生书局版，第1页。

其为“无政道之治道”，这既不符合历史事实也会带来概念的混乱。

以“天下为公”原则为例，《礼记·礼运》有：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

这段话历来为人们所重视，牟先生在其大作中也详加分析。但他的意见是：“窥孔子之言，以及其盛赞尧舜之禅让与盛德，则其所谓‘天下为公，选贤与能’，似不当只限于治权方面，亦必扩及政权方面。惟当时未有此等概念，亦未能详细分疏耳。”^① 这里的问题是：如果“天下为公”原则既包含“治权”又扩及“政权”，那么即不可称之为“无政道之治道”；而古人对此未能详细分疏，恰恰正是因为有一整全的“治道”概念即可概括，而不必另析出与“治道”相分离之“政道”概念。

实际上，“天下为公”原则作为中国古代治道的“母命题”，在历代思想家政治家的诠释中，既涉及政权之合法成立的道理，也涉及治权之合理运用的道理，并且二者是密不可分，相互呼应的。例如孟子，正是因为坚持“天下为公”的原则，从而在政权的来源上有清醒的认识，指出天下并非个人的私有财产，因此所谓尧舜禅让、夏禹传子都不是以个人意志为转移的：“天与贤，则与贤；天与子，则与子”；但在孟子看来，“天意”又取决于“民意”：“《太誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听’，此之谓也。”^②。这就导出孟子著名的“民本”思想。他说：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”^③ 得民心者得天下，正是秉持这一理念，孟子进而在治权的运用上提出具体的主张，包括“行仁政”、“制民之产”、轻徭薄赋、保护工商、“格君心之非”等等。后来者如黄宗羲，也是从“天下为公”的原则出发，

① 《政道与治道》，第11页。

② 《孟子·万章上》。

③ 《孟子·尽心下》。

一方面提出“天下为主君为客”^①的政权来源的道理，另一方面又提出“公其是非于学校”、“重定天下之赋”、“工商皆本”等有关治权运用的具体制度措施。

无论是孟子还是黄宗羲，他们都受“天下为公”思想的影响，并且所涉及的范围都没有离开中国传统意义上的“治道”的界限；但是他们所讨论的具体内容却涉及现代所谓“政权”与“治权”的道理。这就提示我们，古人所使用的“治道”概念实际上囊括了牟先生所谓“政道”与“治道”的全部内容。

徐复观先生在《中国的治道》一文中提出：

中国圣贤，一追溯到政治的根本问题，便首先不能不把“权原”的人君加以合理的安顿；而中国过去所谈的治道，归根到底便是君道。这等于今天的民主政治，“权原”在民，所以今日一谈到治道，归根到底，即是民意。^②

徐先生在这里把中国传统治道归结为“君道”，其理解是否过于狭窄，暂且不论；但他把“权原”作为“治道”的内容，却值得我们注意。依牟先生之见，“权原”属于“政权的道理”，应是“政道”；而依徐先生，“权原”却属于“治道”，并且古代的君主政治属于“治道”调整的内容，现代的民主政治也同样属于“治道”涵盖的内容。看来，徐先生是在中国传统的整全意义上使用“治道”范畴的，这比牟先生使用的“政道”与“治道”的二分法要合理得多，也更加具有本土化的色彩，是对原生形态意义上的“中国传统治道”范畴的自觉回归。

五

近百年来，受现代西方分门别类的社会科学研究方式的影响，学界对中国传统思想进行了“各取所需”的研究，并在此基础上，建立起诸如“中国哲学（思想）史”、“中国社会思想史”、“中国政治思想史”、“中国

^① 《明夷待访录·原君》。

^② 《徐复观文集》第二卷，湖北人民出版社2002年版，第272页。

法律思想史”、“中国经济思想史”等学科，这对于“中国学术现代化”也许发挥了相应的作用。但是，就像老黑格尔所言，从人的身体上剥离出来的手就再也不是“真实的手”一样，从中国传统思想中剥离出来的这样那样的“××思想”与真实的中国传统思想本身存在着许许多多的隔膜。如果我们回到“中国传统治道”这一中国古代思想的原生形态，以之作为研究中国传统思想的出发点，这对于建立中国思想研究的主体性，完整地准确地把握中国传统思想的真谛，将具有重要的意义。

以“中国哲学史”学科为例。近百年的中国哲学史研究，基本上是用西方（欧洲近代）哲学史的观点剪裁中国古代思想的相关材料。由此拼凑而成的所谓的“中国哲学史”，沦为西方哲学的附庸，基本上是“中国人的面孔，西方人的思想”，丧失了“中国哲学”应有的主体性。结果到头来，“中国哲学史”能否成立，是否具有“合法性”的疑问，却成了关乎这一学科本身生死存亡的大问题。

中国有没有哲学？让我们回到中国哲学自身的出发点——中国传统治道本身。

首先，中国人之“哲”的概念在“论治”中产生。查诸古籍，“哲”这一概念最早出自《尚书·皋陶谟》：

皋陶曰：“都！在知人，在安民。”禹曰：“吁！咸若时，惟帝其难之。知人则哲，能官人；安民则惠，黎民怀之。”

这里记载的是帝舜与大臣们讨论治国方略的情形：皋陶提出“知人”与“安民”的治国主张。大禹进一步发挥道：“知人”就明哲，明哲就能任用贤人；“安民”则有恩惠，有恩惠就会得到百姓的感怀和拥护。从上述“哲”之概念的产生过程来看，有这么几点值得我们注意：第一，“哲”概念产生的背景在于帝舜君臣们对古代治国经验的总结；第二，“哲”概念的对象在于“知人”：就是强调对于人的认识；第三，“哲”概念的目的在于“安民”，就是要建立合理的社会治理秩序。总之，中国思想中的“哲”的概念是在“论治”中产生的，由此而确定了中国哲学的思维基因：“知人”与“治人”。

其次，中国哲学思想的原型在“务为治”中形成。众所周知，希腊哲学缘起于惊讶（wonder），强调对自然万物及其背后奥秘的追寻；而中国

哲学缘起于忧患（worry），着眼于对人间世的关怀及人类社会规律的探求。中国哲学思想的形成时期在东周末年（春秋战国时期），其动因在于“周文凋敝”、“礼崩乐坏”而激起的哲人们的忧患意识。太史公司马谈说得

“天下一致而百虑，同归而殊涂”，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。^①

这一时期，恰值中国古代社会形态经历着重大的转变。旧的生产关系已经衰落，新的生产关系正在形成；旧的社会治理秩序已经崩溃，新的社会治理秩序急待建立。躬逢其时，由于官学衰微，私人讲学兴起而形成的诸子百家学派，面对现实的需要，无一不提出自己治理天下、重建合理的社会秩序的一套路线、方针、战略和策略，并为此进行了详尽的哲学论证和激烈的学术争鸣，形成“百家争鸣，诸子蜂起”的局面，这就是所谓“务为治也”。

最后，“中国哲学”的思想体系以“治论”为出发点和归结点。一般来说，西方哲学的逻辑结构是从理念论到实践论，首先是形上学（包含宇宙论和本体论）、认识论；然后才是各类实践哲学，包含道德哲学（伦理学）、政治哲学（社会哲学）、艺术哲学（美学）等等。而中国哲学的逻辑结构则可以从“治论”（类似西方的政治哲学、社会哲学）开始；由于“知人则哲”，进而发展到“人论”（包括人性论、人生论、道德哲学）；而“思知人，不可不知天”，进而发展到“天论”（形上学、本体论）；最后，由“知治”、“知人”、“知天”之“知”而形成了“知论”（认识论、方法论）。

显然，以“治”为出发点和归结点的中国哲学具有自己不可替代的独立性，由此建构起来的中国哲学史学科，完全具有自己的“主体性”；那么，所谓“中国哲学的合法性”问题也就迎刃而解了。

六

建立合理的社会秩序和心灵秩序，形成有序的社会治理结构，保证社

^① 《史记·太史公自序》。

会的稳定发展，促进人类文明的世代延续，这正是中国传统治道的内在追求。北宋哲学家张载的名言，抒发了这一宏伟的抱负：

为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。^①

为了实现“为万世开太平”的宏伟目标，中国传统治道提供了许多富有前瞻性的思想资源。这些资源，对于当代世界和人类社会的健康发展，依然具有重要的启迪。

例如，关于“和谐”的治国理念，早在中国古代第一部关于“治道”的文集《尚书》中，“和”就被广泛地应用到家庭、国家、天下等领域中去，用以描述这些组织内部治理良好、上下协调的状态。由此，儒家提出“和为贵”的命题，用以描述古代圣王美好的治国之道：“礼之用，和为贵，先王之道，斯为美。”^②

这里的“贵”，指值得珍重的意思，含有价值判断的意义。所谓“和为贵”，就是认为和谐是天底下最珍贵的价值，是人世间最美好的状态，是最理想的社会秩序和心灵秩序。

为什么和谐具有这么高的价值呢？孔子从国家治理的角度肯定了和谐的作用：“均无贫，和无寡，安无倾”^③。他认为，一个国家的稳定，不取决于财富的多少，而取决于分配是否公平；不取决于人口的多少，而取决于人心是否安定。分配公平人们就不会觉得贫穷，和睦相处组织就不会觉得人少，安定和平国家就没有危险。荀子则从更积极的意义上提出“和则一，一则多力”^④的主张，他认为，在一个组织内部，人们和谐相处就能取得一致，取得一致力量就会增多，力量增多组织就会强大，组织强大就能战胜万物。孟子明确提出“天时不如地利，地利不如人和”^⑤的主张，认为战争的胜负取决于人心的向背，只要组织内部和谐，上下齐心合力，就能无往而不胜。

孔子进一步提出“和而不同”的命题，对合理的社会秩序和心灵秩序

① 《张子语录中》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·季氏》。

④ 《荀子·王制》。

⑤ 《孟子·公孙丑下》。

做出了更全面和准确的描述。孔子说：“君子和而不同，小人同而不和。”^① 这里所谓的“和”，指的是由诸多性质不同或对立的因素构成的统一体，这些相互对立的因素同时又相互补充相互协调，从而形成新的状态，产生新的事物。所谓“同”，则是没有不同的因素、不同的声音、不同的意见，完全相同的事物简单相加，不产生新的状态、新的东西。由此看来，孔子心目中的“和谐”，是一种有差异的统一，而不是简单的同一。

对于现实社会中必然存在的差异、矛盾、斗争，北宋哲学家张载提出“仇必和而解”^② 的命题。清代哲学家王夫之对此解释道：从运动变化的角度看，阴阳双方相互对立、相互斗争；但是归根到底，它们是相辅相成的，没有始终对抗的道理。因此，二者的对立与斗争，最终必然以“和谐”的方式来解决。这种思维方式，被后人称之为“和谐的辩证法”。

当今的世界，依然很不“太平”：从人类的角度看，人的身心失调、人际关系疏离、人与社会隔膜、人与自然对立；从世界的角度看，恐怖主义猖獗，单边主义一意孤行、穷国与富国对立、不同文明相互冲突；此外，无论是一个国家内部、一个组织内部，乃至一个人自身，都存在着许许多多大大小小的矛盾、斗争、冲突。在这种情况下，如何建立合理的社会秩序和心灵秩序，实现身心和谐、人际和谐、群己和谐、天人和諧，以保证人类社会（包含世界、国家、组织、个人）的健康而持续的发展？中国传统治道所提倡的“和谐”理念，可以提供有益的启示。

从宏观的角度看，“和谐”的理念可以运用于各类社会组织的治理，包括企业管理、经济管理、政治管理、社会管理，并用于处理人类各大文明的关系以及人与自然的关系。其中，企业管理中的内外关系，经济管理中的市场调节与政府引导，政治管理中的制度优势互补和国家利益协调，社会管理中的物质文明与精神文明的协调发展，人类不同文明之间的相互尊重与宽容、人与自然之间的共生共存——如此等等，都可以从“和为贵”、“和而不同”、“和则多力”、“天时地利人和”、“仇必和而解”等中国传统治道的智慧精华中去寻求解决之道。

从微观的角度看，“和谐”的理念主要用于处理个人和组织的关系。其中包括：由内而外、推己及人的“自我管理”，各得其所，各得其宜的

① 《论语·子路》。

② 《张子正蒙·太和篇》。

“人才管理”，上下互动、相互配合的“行为管理”；理解合作、达成目标的“沟通管理”，化解矛盾、消除抵触的“冲突管理”，乃至调适沟通、融为一体“的跨文化管理”——如此等等，也都可以从“和为贵”、“和而不同”、“和则多力”、“天时地利人和”、“仇必和而解”等中国传统治道的智慧精华中去寻求解决之道。

“太平盛世”是人类社会美好的追求，而建立合理的社会秩序和心灵秩序，实现身心和谐、人际和谐、群己和谐、天人和諧，又是实现“太平盛世”的必要基础。如上所述，中国传统治道为此提供了丰富的思想资源。当然，“太平盛世”不是一蹴而就的，理想的和谐状态也不是轻易就能够达到的。在当代人类社会“为万世开太平”的努力中，中国人应该而且能够做出自己的贡献——我想，这就是我们今天研究中国传统治道的现实意义。

（黎红雷主编：《中国传统治道研究丛书》，第一辑含：张增田《黄老治道及其实践》、唐雄山《贾谊礼治思想研究》、戴黍《淮南子治道思想研究》、程宇宏《荀悦治道思想研究》、阎世平《刘劭人材思想研究》、中山大学出版社2005年版；第二辑含：刘美红《先秦儒学对“怨”的诊断与治疗》（中山大学出版社2010年版）、王光松：《在“德”、“位”之间》（华东师大出版社2010年版）、熊申英《乐以和同——先秦乐思想研究》（江西人民出版社，2010年版）、唐少莲《无为而治何以可能》（中国社会科学出版社2011年版）、方军《王符治道思想研究》（安徽大学出版社2011年版）

目 录

为万世开太平——《中国传统治道研究丛书》总序·····	黎红雷(1)
导论·····	(1)
一 选题及意义·····	(1)
二 思路与方法·····	(6)
三 结构与线索·····	(10)
第一章 “道法自然”:形上学进路与“道治”合理性·····	(19)
第一节 “道路”:“道德”的形上学及其意义·····	(20)
第二节 原初正义:“自然”及其政治哲学假设·····	(28)
第三节 体用不二:“道”的虚无与君的“无为”·····	(40)
第二章 “道·性·治”:超越意义与“道治”正当性·····	(51)
第一节 “道物不二”:“道”的贯通与“道治”正当性·····	(52)
第二节 “真·朴·静”:本然之“性”与“道治”正当性·····	(66)
第三节 “无为故无败”:“无为”及其政治正当性·····	(87)
第三章 向“道”而思:致思方式与“道治”真理性·····	(104)
第一节 “观”与“闻”:直觉思维及其“道治”涵蕴·····	(104)
第二节 “反”、“时”、“和”:辩证思维与辩证施治·····	(118)
第三节 “立象尽意”:“象”的隐喻与“道治”之象·····	(133)

第四章 “无为一自治”：“主体间性”与“道治”可行性	(159)
第一节 “我—你”：道治世界的“主体间性” ——以《老子》第五十七章为中心	(160)
第二节 “分”：一种各当其“分”的道治格局	(173)
第三节 “因”：一种“法自然”的道治方式	(185)
第五章 “内圣外王”：身国同治与道治价值性	(198)
第一节 “身”与国：从“身”的哲学到“身国同治” ——以《老子》“身”观为中心	(199)
第二节 “内圣”：“道”化的身体	(213)
第三节 “外王”：是“绪余”或“土苴”吗？	(236)
第六章 反思与修正：走向“无为而治”新世纪	(259)
第一节 理想与现实之间：走不出的乌托邦宿命？	(259)
第二节 “道”与“术”之间：寻找理论的悖谬	(270)
第三节 自批判与自修正：“无为而治”的当代转化	(282)
参考文献	(293)
文献综述	(305)
后记	(329)
出版后记	(331)

导 论

一 选题及意义

中国古代“无为而治”政治哲学大抵有三个主要向度：其一是儒家的德治进路，其“无为而治”的模式是在上者通过“有为之德”的价值导向功能和道德辐射效应来实现“无为于事”的政治治理过程。德治模式内的“无为而治”其合理性基础有四：一是远古“垂拱之治”所提供的历史资源支撑，二是用道德感应论来贯通“内圣”与“外王”所形成的逻辑进路，三是“天道无为”所赋予的形上理据，四是以“任官得人”为核心的方法论原则^①。其二是法家的法治进路，其“无为而治”的实质意涵有二：一是“上下无事，唯法所在”（《慎子·君臣》），即统治者者“一断于法”而不劳人治；二是指上位者虚静以待、下位者各任其事的“上无为而下有为”^②。与儒家之“德”和法家之“法”的世俗性质不同，道家之“道”具有鲜明的形而上性质，因而“道治”在本质上是对世俗政治的否定和超越。在中国古代道家哲学的语境中，“无为而治”的基准逻辑过程就是“道”乃“无”与“有”的统一：“道”体虚无，“法自然”，故“道性无为”；“道”又确乎其“在”并“周流万有”，让万物是其所是，成其自成，故曰“无为而无不为”。圣人体“道”之“虚无”，法“道”之“自然”，虚己“无为”——“无知”、“无欲”、“无事”，而百姓自为——“自化”、“自富”、“自正”，故天下大治^③。

① 关于儒家的“无为而治”思想，笔者另有专文论述。

② 可参阅葛荣晋《法家的“无为而治”与“君人南面之术”》，《理论学刊》2008年第1期。

③ 此一逻辑可参阅本文第一章：“无为而治”的形上学进路。

就本书的选题而言，在“‘无为而治’何以可能？”这个命题中，它涵盖三个基本的理论问题：一是在纯粹哲学的意义上，或者说在哲学形上学的语境中，“道”的“无为”何以可以至于“无不为”？二是在政治哲学的视阈内，政治上的“无为”之于“有为”的超越意义或曰政治正当性何在？对这两个问题的回答为“无为而治”提供了哲学合理性基础和政治正当性论证。三是在政治实践的层面，作为一种本质上具有形上思辨色彩的“无为而治”如何贯通落实为一种现实的治道，彰显出较强的现实可能性和实践操作性？对这一问题的回答则为“无为而治”提供了实践合理性基础。上述三个基本的理论问题，既是构成本书思考的理论出发点，也是本书研究工作的中心线索。

严格地说，“无为而治”在今天已成为大众话语。因此，选择这样一个“常识性”的问题作为研究对象，是一个十分具有冒险性的尝试。这种冒险性表现在：第一，既然“无为而治”已不是一个新鲜的——在某种意义上甚至是一个较为泛滥的学术命题，那么一个合乎逻辑的结论是：无论从什么学科，什么视角，似乎很难找到一个合适的、新颖的切入点。简单地说，很难有所创新。第二，“无为而治”作为道家的一个核心命题，其论域几乎关涉道家思想的方方面面。从横向坐标来讲，本书的研究将至少涉及道家哲学思想与政治思想；从纵向坐标来看，道家是一个历史的概念，即便把道教思想排除在本书的研究之外，道家也主要地包括先秦老庄、稷下黄老道家、秦汉新道家以及儒道合流的魏晋玄学等几个阶段^①。就此而言，“无为而治”是一个具有相当理论弹性的箩筐，几乎凡是牵涉

^① “道家”一词，不见于先秦诸子书。司马谈在《论六家要旨》中把先秦学术分为“阴阳、儒、墨、名、法、道德”六家，自此始有“道家”之说。不过司马谈所谓“道家”当指当时流行的黄老之学。嗣后《汉书·艺文志》有“九流十家”的说法。胡适认为司马谈的分类是汉代的分类，不反映先秦的史实，先秦无六家。而冯铁流先生则谓“先秦时代，原本是不存在‘道家’这个学派的”（冯铁流：《先秦诸子学流派流考》，重庆出版社2005年版，第160页。）此外关于老子的年代，学界亦代有争议。笔者此处采用“道家”一说，无意对道家思想源流作一详细考辨，乃就目前学界之通识言之，即以老子、庄子所开出的路向为参照。按照冯达文教授的理解，老子、庄子所开出的路向“就是超出（跨越）相对、有限，直探绝对、无限；超出（跨越）形而下，直探形而上，超出（跨越）物象，直探本体”（冯达文：《道：回归自然》，广东人民出版社1996年版，第4页）。故本文研究对象大抵以老庄为先秦道家乃至整个道家学派之代表，某些庄子后学的作品与庄子本人分开讨论，稷下学派则以《管子》四篇为道家代表作品，汉代道家则以《淮南子》、《老子河上公章句》、《老子指归》为对象，限于篇幅，魏晋玄学、隋唐重玄学以及宋明心性学中的道家思想在本书中不单独作为道家思想发展的一个阶段进行考察，而是以王弼、郭象、成玄英等人物之注释作为道家思想的基本材料采用之。

道家思想的方方面面都可以往里边装填。因此，这种研究极有可能背离“精、新、深”的选题与研究思路，变得“大而无当”。

但基于以下四点理由，笔者还是选择了“知其不可而为之”：

其一，尽管随着中华传统文化的复兴和国学热的渐次升温，道家文化研究已蔚为中国哲学领域的研究热点之一，以陈鼓应为代表的中国新道家学者甚至提出并试图论证“道家文化主干论”^①，但是，有一个基本的学术事实是，与儒家之德（礼）治、法家之法治被作为中国政治思想史的两条基本线索而获得广泛深入的研究不同，道家的“道治”思想研究实际上一直是思想史上的薄弱环节^②。甚至连“道治”这样一个范畴的使用在学术界都没有形成基本的学术共识。“无为而治”的泛化并没有带来思想的创新和繁荣，“道治”的一些基本理论问题亦没有得到很好的澄清，这与“道治”思想在中国思想史上的价值和地位是极不相称的。同时，就研究的系统性而言，大部分研究或是偏重于某一经典、某一时代、某一人物甚至某一概念，或是在思想史总论中辟出一块道家政治思想的章节，未能贯穿道家政治哲学和政治思想发展的主线，形成道家政治哲学与政治思想的专论，未能以一种宏阔的学术视野在凸显人物、经典或时代“个性”的基础上整合道家政治哲学的“共性”，从而将“道治”思想重构为一完整的理论体系。这是过往研究的最大不足。

其二，从造成“道治”或“无为而治”思想研究之不足的现象溯源而上，这其中一个最根本的原因就是道家政治哲学长久以来在一种现代性“形而上学”的偏见中被打上了保守主义、复古主义等烙印或是贴上权谋奸诈之术的阴谋论标签。一个真正的悖论是：这种“形而上学”的偏见恰恰是来自于学术界对马克思所推崇的“辩证法”的谬用。既往治道家之学者在申述“无为”的玄思妙想时，大多习惯于一方面肯定其之于“有为”

① 可参见陈鼓应《论道家在中国哲学史上的主干地位》（《哲学研究》1990年第1期）、《道家在先秦哲学史上的主干地位》（陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十辑），上海古籍出版社1996年版，第7—64页）和卿希秦的《试论道家文化在中国传统文化中的地位》（陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十辑），上海古籍出版社1996年版，第9—15页）等。

② 《庄子·让王》以治国、治天下为“绪余”、“土苴”，这或许影响到思想界对道家政治思想的基本判断。冯达文教授说：“在中国古代，对社会政治观念、政治体制、政治生活影响最大的，是先秦儒、法两家。道家以逃世、避世或超越社会世俗关系、世俗功利、世俗事务去求取心的一片宁静、洁净与自由，故自不以如何治人、治事与控制社会为理论的价值所向”（冯达文：《道：回归自然》，广东人民出版社1996年版，第239页）。

之乱政的深刻的哲学反思和社会批判意义，另一方面又不免在十九世纪中叶尤其是二十世纪以来的特定的政治语境中给“无为”之思划出一个“农民小私有者的立场”或是“没落奴隶主阶级的立场”^①。这种“辩证”的“全面”的观点无疑是一个特定时期以来的主流。然而，当我们撇开近代以来国内意识形态的不当介入时，就会发现，这种把古代思想家划分到一个没落的或是先进的阵营实在是近现代以来的独创，是一个真正的“形而上学的陷阱”。因此，尽量选择回到中国古代道家的原初语境来重新回应道家这一最基本的学术命题，就是顺理成章的了。尽管这一工作当代学术界已做得颇有成效，但继续深入、继续回归的道路还很漫长。

其三，“无为而治”作为道家思想的核心密码，对它的破译具有跨越时空的永恒意义。古往今来，对道家的研究，无论是出于对“道”的哲学理解，还是对其精神实质的把握，无论是对形而上本原问题的追问，还是对形而下经验世界的关注，无论是一种哲学思想的考察，还是对政治思想的追究，无论是赞成和推崇道家价值，还是否定和批判道家思想，凡此种种，最终都无一例外地要归结到“无为而治”。显然，对“无为而治”的解释没有止境。经典的意义，本在于可以不断地被解释。解释的工作，既是“还原”的工作，也是“发展”的工作，而“发展”是可以不断地推陈出新的。以文本为中心的古今交汇的“发展”工作可能包含几个不同的进路：一是训诂与考据，根据新的出土文献和新的理论成果，完善对经典的认识；二是思想阐释，在忠实于文本的基础上进行一些“六经注我”和“我注六经”式的解构与重构；三是中西比较研究，借鉴近现代西方一些规范性的概念范畴体系和研究方法来表述中国古典思想的含义^②。今天，当我们重温“无为而治”这一命题，无论我们从哪一条进路出发，都是有

① 从冯友兰、任继愈、肖蓬父等老一辈学者所编《中国哲学史》著作可窥其端倪。

② 不过，我们到底是应该以“中国哲学”的方式还是应该以“西方哲学”的方式来进行中国哲学史的研究，抑或相互借鉴和参考，现在似乎依然是一个有争议的课题。撇开早几年热热闹闹的“中国哲学的合法性危机”问题不谈，单就哲学史的研究到底该如何进行这样的基础问题我们似乎并没有完全弄清楚。过去的一段时间，我们已经深刻认识到了机械地照抄照搬西方的学术理论与方法来治国学的局限性，但如果因此而否认和拒绝西学在中学发展中的作用与价值，则无疑又走向另一歧途。冯达文教授说：“我们如果承认，汉唐人借三晋、荆楚、燕齐文化重新审视与解释鲁（邹）文化的正当性，承认宋明儒学借佛教文化重新审视与解释中土文化的正当性，那么，我们有什么理由拒绝西方文化在重新审视与解释中国文化所可能提供的参照意义呢？”（陈立胜：《王阳明“万物一体”论——从“身-体”的立场看·冯序》，华东师范大学出版社2008年版，第4页）

理论和实际意义的。

其四，尽管“无为而治”已演变为21世纪的大众话语，可在这姹紫嫣红的学术景观或者说学术表象的背后，实际上隐然涌动着一股“快餐文化”的暗流，学术期刊网上出现大批量生产的论文当是明证，真正有价值的深度研究并不多见。这其中，固然有我们这一代人学术训练严重不足的原因，无论是中学还是西学；另一方面，更重要的是，学术的功利化、短视化、泡沫化等正在诱使我们走上歧途。因此，以一种真正平静的心态，以一个刨去功利化考量的态度，认认真真、老老实实而又敢于突破前人的决心和勇气来契入道家“道治”思想的研究，无疑对丰富和深化道家政治哲学思想是大有裨益的。笔者当然不敢说自己已经超然物外，摆脱功名——事实上，那只能是“虽不能至，心向往之”；笔者也不敢说自己的选题一定能够在多大程度上推进对“无为而治”研究的深入和创新，但我想，刨去那种急功近利的思想动因，杜绝那种“剪刀加糍糊”的不良学风，以一种真正“道家的态度”来做点“道家的学问”，这一点无疑是我辈此生努力的方向，尽管这种努力未有穷时。

基于上述认识和考量，笔者认为，本书的学术价值和应用价值主要表现在三个方面：

1. 解“蔽”

一方面要清除历史的尘埃对道家“道治”理论之思想史意义的遮蔽，让其更多地进入中国思想史和哲学史的视阈，尤其是政治哲学的视阈，还原其本来面目，另一方面通过对“无为而治何以可能”这一问题的哲学追问和理论追究，通过对道家“道治”思想进行“同情的理解”和系统的深究，将“道治”作为中国传统治道的三条主线（德治、法治与道治）之一，全景式地敞开道家“无为而治”的思想境域，在理论上真正揭示“无为而治何以可能”的思想奥秘。

2. 释“惑”

除导论一开始所提出的有关“无为而治”的三个基本的理论问题之外，本书将就“‘无为而治’何以可能”展开现代省思。构成这一省思的出发点即是本书将要面对和解决的一系列理论难点与困惑：“道治”或“无为而治”究竟适用于一种什么样的哲学语境和理论框架？它是一种哲学上的“纯思”还是一种现实中的“治术”？形上之思能否落实为政治场域中的“操作”之术？“无为”是可以“操作”的吗？它是否存在一种难

以摆脱的理论悖谬或先天缺陷？这一诞生于自然经济时代的政治理念还能在当代政治生活中找到它的支点吗？……

3. 行“道”

即通过对“‘无为而治’何以可能”这一道家政治哲学之核心命题学理剖析，通过对“无为而治”在中国古代政治实践中的历史考察，通过对“无为而治”之内在矛盾的重新检讨，揭示这一理论之可能的自悖谬。最后在与当代“善治”理论的对话与交流中，通过理论的自批判和实践的自修正，探寻道家“道治”理论新的历史进路，弘扬其在当代社会的思想价值，从而为当代政治文化的转型及政治改革实践提供来自先哲前贤的“醒世恒言”。

二 思路与方法

所谓思路，即解决问题的思维路线。思路一般包括对所需解决问题的分析、思考和解决问题所需完成的任务、所要达到的目标以及为达成目标所要采取的手段、途径、方法、措施等基本要素。就本书所要解决的问题而言，“道家”一词不但规定了研究对象的学派归属，而且还与源自道家的道教进行了区割，亦即本书的研究将不涉及道教的内容^①；“无为而治”限定了研究的内容和领域，明确了本书的学科归属；而“何以可能”的提问方式，则直接决定了本书的研究方法和手段，因为这种提问方式是一种哲学的提问方式，其实质是对道家“无为而治”之合理性和正当性基础的哲学追问和哲学论证。有鉴于此，笔者的研究将不太注重对道家“道治”思想之源与流的思想史考察，而偏重对这一问题做哲学的追究。因此，笔者将主要采用劳思光教授在其所著的《中国哲学史》之序言部分所提出的基源问题研究法和系统研究法，紧紧围绕“‘无为而治’何以可能”这一基源问题，以道家“道治”思想的历史发展为经，以其理论铺陈的内在向度为纬，一方面力争在形上之思的层面破译“道治”的“基因密码”，梳理、诠释和重构道家“无为而治”的思想体系，另一方面又要试图在经验世界寻求和发现贯通“道”、“术”之间的现实通路，使“玄之又玄”的

^① 当然，本书的研究肯定会涉及一些道教学者的成果，但道教教义作为一个独立的思想体系不在本书的视野之内。

“无为”之思得以植根于现实政治生活的土壤。

上述研究思路包含多个要点，核心问题有三个：

(1) 就研究的学科视野而言，本书的研究工作属于政治哲学的范畴。政治哲学是一个迄今为止依然并不十分清晰的概念。李鹏程教授在《政治哲学经典·编选者前言》中说道：“从哲学和政治哲学的本原性上来说，所有对人世活动的哲学反思，就都是与政治哲学有关的思考。”^①这显然是一种宽泛的理解。任剑涛教授认为，在一种二元架构中，关于政治哲学内在规定性的主流表达方式是“研究政治规范、政治应然、政治价值的学科”^②。然而这种规范—实证、价值—事实、应然—实然的二元架构的解释方式已被不少学者认为应当被更有效的解释方式所取代。施特劳斯在《什么是政治哲学》一文中谈到：政治哲学“是以关于政治事物的本性的知识取代关于政治事物的本性的意见的努力……政治哲学就是要真正地既认识政治事物的本性又认识正当，或善，政治秩序的努力”^③。笔者以为，实际上，“政治哲学”这一概念面临的首要难题是它自身所包含的两个子概念的关系问题，即政治和哲学的关系问题。在这里，笔者无意对“政治哲学”做出一个“准确、科学”的界定，政治哲学在本书中要表达的是这样一种蕴涵：首先，它不是一种政治学的研究，而是一种哲学的研究；其次，它是一种对政治现象、政治本质和政治规律的哲学研究，也就是说，它是用一种哲学的方式来研究政治问题；最后，它既不同于纯粹的政治学研究或哲学研究，同时又包含着政治学的研究和哲学的研究。就本书的行文思路而言，我觉得有必要区分一下政治学或政治科学与政治哲学的不同：前者主要关注政治事实或者说政治的实然状况，后者则更关注政治的价值或者说政治的应然状态；前者倾向于回答政治“是什么”，后者倾向于回答政治“为什么”；前者侧重的是描述和刻画，后者侧重的是反思和追问。在本书中，“‘无为而治’何以可能”这一问题，首先是一个哲学问题，因此，形而上学将是本书的一种主要的言说和思考方式。之所以采用这种方式，首要的便是针对当下学术界对“无为而治”所采取的一种实用主义的流俗态度。其次，它是一个关于政治和治理的哲学问题，这就意味

① 李鹏程：《政治哲学经典·编选者前言》，人民出版社2008年版。

② 任剑涛：《政治哲学讲演录》，广西师范大学出版社2008年版，第28页。

③ Leo Strauss. "What is political philosophy?" *The Journal of Politics*, 1957. 19: 344-345. 转引自韩水法《什么是政治哲学》，《中共中央党校学报》2009年第1期，第29页。

着这种形而上学的思考和言说是以“治”为中心的。最后，它既不是单纯的政治问题，也不是单纯的哲学问题，表明本书既不同于道家政治思想的研究，也不同于道家哲学思想的研究；同时它又既是政治问题，也是哲学问题，表明本书既要研究道家政治思想，也要研究道家哲学思想。

(2) 就研究的基本方法而言，本书将主要采用劳思光教授所谓的基源问题研究法和系统研究法。劳思光在其所著的《新编中国哲学史》之序言部分，在考察、评述了胡适、冯友兰等人所著的《中国哲学史》之后，提出了研究中国哲学史的方法问题：系统研究法、发生研究法、解析研究法和基源问题研究法。“所谓系统研究法，就是将所叙述的思想做系统的陈述的方法。”^①中国古代的思想家，其思想往往是博杂的、零散的、不系统的，系统研究法则要求我们将古人的博杂的、零散的、不系统的思想加以组织、整理和重构，使之成一系统。本书对道家“无为而治”思想的研究正是将道家各经典中有关的论述进行梳理、整合和重构，使之成一系统，成一体系。这是本书研究的基本方法之一。

所谓基源问题研究法，就是“以逻辑意义的理论还原为始点，而以史学考证工作为助力，以统摄个别哲学活动于一定设准之下为归宿”^②的一种研究方法。其关键就是要抓住某一学派或某一思想家的核心问题，即基源问题来展开研究，再围绕基源问题解决某些衍生的理论问题。因此，在本文的研究中，笔者将紧紧抓住“‘无为而治’何以可能”这个基源问题，分层次、有系统、有逻辑地地解读道家“道治”思想的内在向度、哲学根基、思维方式、理论特征和价值开展，并指明其理论限度。这是本书最基本的研究方法。

(3) 为完成的研究工作的主要任务，实现研究的基本目标，笔者将通过梳理、诠释和重构等手段来开辟研究进路。第一是梳理的工作。梳理包括分析和整理材料在内，但主要是把线索理顺，把发展脉络搞清楚。“无为而治”是贯通历代道家政治哲学的一条主线，但这条线索在既往的研究中并不十分清晰。今天的研究，无疑首先要把握道家“道治”思想发展的内在线索，以之作为研究道家政治哲学思想的“经”，展示出道家不同人物、不同经典和不同阶段之间思想发展的内在关联与逻辑联系；同时，我

① 劳思光：《新编中国哲学史》（第一卷），广西师范大学出版社2005年版，第5页。

② 同上书，第10页。

们还要把“道治”思想所涵摄的几个基本的理论维度铺陈开来，以之作为研究工作的“纬”，从而真实地再现“无为而治”在不同的“点”上所形成的多维面相。

第二是诠释的工作。在传统思想与古代经典的解释学方面，傅伟勋提出了“创造的诠释学”概念，分五个层次：一是“实谓”的层次，探讨原典实际上说了什么；二是“意谓”层次，探讨原典想要表达什么；三是“蕴谓”层次，考究原思想家可能要说什么；四是“当谓”层次，追究原思想家本来应当说些什么；五是“必谓”层次，思虑原思想家现在必须说些什么^①。黎红雷教授则把诠释简化为三个层次：“研究中国哲学，诠释古人思想，有三种诠释的方式：第一种是注释的方式，就是从文字训诂的角度，说文解字，搞清楚古人言说的本意，即回答‘本来是什么’的问题；第二种是解释的方式，就是结合历史背景，条分缕析，搞清楚古人这一言说企图解决的问题，即回答‘应当是什么’的问题；第三种是演释的方式，就是结合古人本身的思想资源，融会贯通，推演出古人言说的‘微言大义’，即回答‘可能是什么’的问题。”^②如果说注释与解释主要的是“还原圣人本意”的工作，那么“演释”则主要是一种当下的创造。显然，中国哲学史的研究既要尽可能地忠实于历史、忠实于文献，“还原其本来面目”；同时也要注意摆脱和超越对“还原圣人本意”的自满心态，更好地、更真实地表达今人对生活经验的理解和哲学关怀。因此，我们的研究既不能脱离经典文本，又不能满足于经典文本；既不能不对古人的生活经验抱持“同情的理解”，亦不能不对这一“理解”进行现代哲学的反思；既不能没有面向过去的“史”的深入，更不能没有直面当下的“思”的智慧。

第三是重构的工作。重构首先必有解构。解构即是把过去的某些“成见”、某些“定论”、某些体系打碎、分解和拆卸，意味着质疑、颠覆和批判，砸烂“形而上学的枷锁”。对经典的解构实质上源自于语言学对所指与能指的区分，这种区分消解了主体与语言的直接同一性，语言之意指不再具有明确的、统一的、普遍的意义。正因为这样，解构就为对经典进行

① 景海峰：《解释学与中国哲学》，《哲学动态》2001年第7期，第14页。

② 黎红雷：《“子见南子”：儒者的困惑与解惑》，《中山大学学报》（社会科学版）2006年第1期。

创新性的重构提供了前提和可能。重构当然是对经典的重新解释，不过这种“重新解释”不是否定过去的一切，而是在解构基础上的重建，是孔子“述而不作”中的“作”，可谓“述而又作”。过去，我们对经典解释曾经有过“六经注我”和“我注六经”的争论，许多学者把这种重构理解为“六经注我”^①。其实，“六经注我”是重构，“我注六经”也是重构，因为，无论是“六经注我”还是“我注六经”，皆存在一种解释的个体性。诚如伽达默尔所言：“谁想成为一个翻译者，谁就必须把他人意指的东西重新用语言表达出来。‘诠释学’的工作就总是这样从一个世界到另一个世界的转换……从一个陌生的语言世界转换到另一个自己的语言世界。”^②因此，本书所谓的重构，既是对已有研究成果的继承，也是对它们的发展；既是一种忠实于经典文本的求实态度，也是一种理解上的创造性建构。

三 结构与线索

本书共有六章，包括导论在内则有七个部分。“‘无为而治’何以可能”这一基源问题在笔者这里主要有三个基本向度：其一是要从哲学和政治哲学的层面上回答：“‘无为而治’为何可能”（Why）这一向度的探索将主要以哲学思辨的方式来进行，侧重于在道家思想的形上学语境内解答“无为而治”的哲学合理性和政治正当性问题。其二是要在政治哲学的视阈内回答：“‘无为而治’如何可能”（How）这一向度将集中探讨“无为而治”这一形上之思和本体论断如何贯通落实于现实的政治实践，解决的是“无为而治”的现实可行性或可能性问题，这是使“无为而治”得以避“虚”落“实”的关键。其三是要以一种现代理性主义的视角对道家“无为而治”思想及其历史命运展开现代省思，使“无为而治”能以一种新的合理性形态实现其理论价值的当代转化。

^① 学界大抵以“六经注我”和“我注六经”为两种不同的方法，以为“我注六经”更注重训诂考证之功，而“六经注我”则是一种以经典来阐发己意的方式。这种理解在现在看来有其合理性。不过在陆象山那里，二者并无差别。象山不著书是要发明本心，以行动来光大圣贤事业，所以“六经皆我注脚”；另一方面，吾既已发明本心，则吾之言行与六经无异，此即“我注六经”。

^② [德] 伽达默尔：《真理与方法》第2卷，台湾时报出版公司1995年版，第103页。

基于上述分析和考量,本书的逻辑线索如下:第一章从“道治”的形上理据入手,考察“无为而治”的形上学进路,从哲学合理性的视角回答“无为何以至于无不为”;第二章着眼于道家“道物不二”的理论特质,考察道家从否定中实现超越的理论建构向度,在政治哲学的视角回答“无为而治”之于“有为之治”的政治正当性何在;第三章以道家思维方式为对象,考察道家在分析逻辑之外开辟形上学领域的思维进路,回答这种思维方式何以能够敞开“道治”的真理性,并揭示其所涵摄的治道意蕴;第四章着眼于“无为一自为”的“共治”境域,从“主体间性”考察“无为而治”的由形上向形下的贯通,回答道家如何通过“分”与“因”来夯实“道治”的可行性基础;第五章着眼于道家“身国同治”的理论特色,考察“道治”价值在治身与治国上的双重开展,回答“道治”的价值性何在的问题;第六章着重对“无为而治”进行现代反思,考察其可能存在的理论自悖谬,探索“无为而治”走向新世纪的可能途径。

本书首先呈现给大家的是“无为而治”的哲学合理性基础,即道家“无为而治”的形上学进路。道家“道治”思想体系的建构是从具有深刻根源性意义的形上之“道”开始的,其逻辑起点是“道德”的形而上学化。作为一种真正的形而上学,“道”只具有超越形名的本体、本原或本根的意义,很难理解为“规律”、“准则”、“共相”等知性思维的产物;“德”以“得道”为内涵,证明万物皆可“得道”,从而与“道”具有本体论上的同一性。而“道”取代“天”成为道家思想的形上根源,与其本义“道路”有关,其真正的意义在于可以为我们指明一条“道路”,揭示一种合于“道”的在世方式。这样,“天下大治”这一纯粹世俗化的目标在形上学之光的普照下被导入“道”的语境中,“道”之“自然无为”成为“治”之“自然无为”的形上依据和理则,使世俗之“治”获得了与“道”一样的超越性意义。

“道法自然”是“道治”理念的内核。道家“自然”观涵摄三个相互关联的维度,即“道性自然”、“物性自然”与“人的自然”的有机统一。但“自然”并非一高居于“道”之上的范畴,“道法自然”表达的基本意蕴是“道”作为最高范畴已无别的效法者。“自然”成为道家哲学思考的对象并不是在主客二分模式中作为人的异己的对象物而出现的,其基本哲学意义就在于凸显一切事物的自性乃是该事物发展之最大、最根本的正当性,意味着不存在任何外在的规定者或主宰。因此,“自然”映射到人生

和政治上，终于把世俗的“官本位”干预型政治——“有为”之“治”“连根拔除”。

不仅如此，道家还从“有”与“无”的对立统一中夯实了“无为而治”的合理性基础。“道”既是“无”，也是“有”：“无”就其体言，谓体虚不实；“有”就其“在”言，谓确有“道”“在”。但“道”或“无”作为一形而上的“存在”，恰恰“在”于并且仅“在”于形而下的有形有名的物象之中。故“道”之“体”乃“无体之体”，其“体”之显恰在于使万物通过“无”而成体；“道”之“用”乃“无用之用”，其“用”之征亦在于使一切用成其为用。圣人体“道”之“无”，即是以“无为”之“为”而使老百姓“自为”，此所以为“无不为”也。反之，如果圣人拘执于某一“为”，则必为一有限的“为”，意味着同时还有更多的不可能“为”，亦即不可能达至“无不为”的境界。

“无为而治”政治正当性凸显于“道·性·治”三个向度。道家形上学具有形上形下浑然一体的特征，即“道物不二”，故形上之“道”实际上就是人生之“道”、治国之“道”。其政治正当性基础在于：①世俗的治道是刚强的治道，而“道治”是柔弱的治道。刚强则好战，柔弱则无争；刚强则重刑罚，柔弱则重自然；刚强则自大而骄，柔弱则谦下而卑。②世俗的治道是以智治国，而“道治”是以“无知而无不知”治国。“至人无常心，以百姓心为心。”（《老子》第四十九章）为什么要以“无知而无不知”治国？以天下之耳闻，则无不闻也；以天下之心虑，则无不知也。其正当性有三：其一是因为“知”无穷，以有限之生而求无穷之“知”，殆矣。其二，好“知”乱人性，撙人心，坏民风。其三，统治者卖弄聪明，恃智弄巧，老百姓也会生机巧奸诈之心，统治者欲以一己之智去敌全社会之智，无异于飞蛾扑火，自取灭亡。③世俗的治道是有私有欲的治道，而“道治”是少私寡欲的治道。欲无穷，私亦无穷，故人主少私则天下为公，无欲则赋敛不兴，此则“无欲”之于“有欲”的正当性所在。④世俗的治道是以仁义礼法忠孝等戕伐人性的治道，而“道治”是素朴纯真的治道。仁义礼法忠孝诸儒家所推崇之德性常流于外在的形式，缺乏内在的真诚，至于试图用礼法来規制人们的行为，那更是天下大乱的开始。⑤世俗的治道是造作多事的治道，而“道治”是好静无事的治道。多事之主必多生事端，大兴徭役，搅扰百姓，祸乱天下，而好静之主必修养生息，不劳民力，静抚天下。“取天下常以无事；及其有事，不足以取天下。”（《老子》

第四十八章)天下神器,不可为也。为者败之,执者失之。(《老子》第二十九章)造作多事则民疲敝,好静无事则民安富,此即清静无事之于造作多事的合理性与正当性所在。

“道治”正当性的第二个向度体现在其人性论视阈。道家人性论的本质是以“德”释“性”,而以“得道”为“德”,故人性即“德性”。道家通过对“世俗人性”的否定和批判来凸显出“自然人性论”的超越意蕴,并因之而彰显出“道治”的正当性依据:仁义之“性”多“伪”,故本真的人性“无伪”;世俗人性多“欲”,故素朴的人性“无欲”;世俗人性多“知”,故清静的人性“无知”。人性的这种超越意蕴,恰是“无为而治”得以可能的人性论基础。

“无为而治”作为一种对“有为”之治的哲学超越,既不代表极端放任的消极态度或无政府主义,也不代表“工具”意义上的“技术”、“方法”甚或权谋奸诈之术。“无为”作为“道”的“在”世方式是与“道”的“虚无”本质相联系的。在道家政治哲学的语境中,“圣人”的“无为”不是不为,而是“为无为”,即以“无为”的方式而“为”,是对一切形式的“有为”之否定和超越。“有为”之“为”逞强、多欲、好知、生事,统治者“以己出经式仪度”;“无为”之“为”守柔、用弱、无知、无事,让老百姓和全社会“自为其为”。因此,“无为而治”表征着“圣人”以“无为”的本真方式参与并成就老百姓和全社会的“自为”之功。在这个意义上,道家“无为”即表现为一种“无为—自为”的“共治”意蕴。

“道治”理论的真理性与道家思维方式是高度同一的,亦即思维方式的有效性保证了“道治”的真理性。道家思维方式具有两个基本的特点:一是道家思维方式是一种逻辑分析之外的进路,二是道家体“道”、悟“道”的思维过程其实也是一个行“道”的实践过程,具有思行合一的理论特质,从而使道家思维方式涵摄十分丰富的治道涵蕴。道家思维方式的基本形式有三:其一是使自己置身于对象之内的主客一体的直觉思维方式,主要包括“观(睹)道”或“闻道”。《庄子·天地》说:“视乎冥冥,听乎无声。冥冥之中,独见晓焉,无声之中,独闻和焉。”“观”与“闻”当然与我们的视、听感觉机能相联系,本质上却是一种超越了视听感觉机能的哲学性视听方式。因为“道”的境界,虽然视之无形,听之无声,但我们却能以虚静空灵之心在这“冥冥”、“无声”之中去“见晓”,去“闻和”。显然,此“见”、此“闻”,绝非感官见闻,而是一种超感知、超理

性的哲学式内在领悟，是一种不向外求、反观内通的思维进路，核心在于消解主体的主体性，使主体与客体交融为一。对“圣人”而言，这一体“道”方式同时也是其行“道”的过程，悟“道”即行“道”。其二是以“反”“时”、“和”为中心的辩证思维。“反者道之动”，在老子哲学中，“反”虽然具有循环论的倾向，但其包含两个要点：一是相反相成，即任何事物皆包含有对立统一的性质；二是物极必反，即事物在极限处向对立面的转化。正因为事物表现出了无限转化的过程和趋势，故老子的“无为而治”强调柔弱、谦下、退守、居后、不争。庄子辩证思维的发展并非沿袭着老子那种相反相成的维度来进行，他的思维重心一方面是从表象世界的循环不已捕捉变化无穷的气息，另一方面又把老子关于对立面的相互转化的理论突出地发展成了一种“相对主义”的观点。庄子在敏锐地感受到现实世界之“真伪”、“小大”、“是非”、“美丑”等对立的基础上，提出了“以道观之”的“齐物论”，来消弭和超越这种对立。因此，庄子的目的并不是要给我们提供一种叫做“相对主义”的世界观，它要提供的是一种超越的视界。只有当我们的视角来审视现象事物时，才不会拘执于对立的任何一个方面。而这一点，恰恰是庄子思维最“辩证”的地方。道家辩证思维还表现在对“时”与“和”的关注，“时”的提出，表明了道家注意到了事物发展的时机、条件、趋势等因素，而“和”的境界，则不仅是对对立面的一种解决之道，更是对事物“在”世状态的一种理想性描述。其三是“以象言意”的象思维。由于“道”之不可言说和描状的根本特性，除了“强为之名”、勉为之说以外，老子更多的是通过一系列生活世界的意象来进入“道”的本体境域的，诸如车辐户牖、疾风骤雨、草木川谷、江河湖海等皆从不同侧面映现着“道”之影子，而水、赤子、愚人、橐籥、谷神、玄牝之门等更直接就是“道”之“象”（象征）和原型。“水”之“象”既是“道象”，亦为“治象”，可谓“王者之象”。庄子则以卮言、重言、寓言的形式为我们敞开了一个无比丰富的“象”的世界。寓言“藉外论之”，以虚构和传说之“象”来阐发义理；重言借古喻今，通过历史人物以“象”言“道”；卮言“和以天倪”，以不停运转回旋之“象”来“得其环中”。道家以“象”言事，借事寄意，在这种观物取“象”、立“象”尽意、得意忘“象”的“原发创生”的境域中，当我们流连于多姿多彩并栩栩如生的群“象”之流动和转化时，本真的大“道”早已卓然独立于我们空明澄澈的心灵家园。

那么,作为一种理想的治理模式,道家“道治”理念如何在现实政治生活中得以落实呢?其实践合理性或现实可行性何在?我们可以把道家的治道追求视为一种超越世俗的理想境界,即牟宗三先生所说的“各然其然,各可其可,一体平铺,归于现成”的“天地气象”和“天国境界”^①。可以说,道家“道治”的形上学设计以其高远超迈的哲学视界和终极追求敞开了“无为而无不为”的治道至境,但这种治道至境不是对君主“无为”的单向度推崇,在更严格的意义上,它敞开的是一种君民之间“无为一自治(化)”的“共治”境域。在道家最理想、最本真的治道境域中,君与民是“共同主体”和“关系主体”,表现出一种“无为一自治(化)”的主体间性。他们共同服膺于“道”的存在方式:“道”下贯于君而“无为”,“道”下贯于民而“自化”。因此,道治世界里的君与民形成了类似于马丁·布伯所谓的“我一你”关系,一种没有“中心”却休戚相关,本真地交融“共在”的关系。从“主体间性”的视角而不是从单纯的统治者的视角去考察“无为而治”,我们就不仅可以把遮蔽于古今注者的“民”之“自治”本性揭示出来,而且还为道家道治思想的宏伟大厦寻觅到一个更为可靠的理论支点。通过对君民主体间性的揭示,无疑找到了打开“道治”思想宝库的钥匙。这里有两个关键词:一个是“分”,它在道家思想发展的历史之维中大抵展开为“名分”、“性分”与“职分”三个既相互区别又相互关联的概念:莫基于“名分”的“道治”,核心是君臣上下各守其“名分”而已,不争“名”,不越“分”,君行君道,臣尽臣职,“自然”是守,“无为”而治;莫基于“性分”的“道治”,尊重的是万物与人的个体性,强调在对人的自性的满足中实现“无为而治”;莫基于“职分”的“道治”,无疑已吸收合并了儒、法诸家的思想,其实质是君臣异“分”的政治职能观、君民悬命的政治主张和“守分如常”的政治共同体思想的有机统一,是形上之思蜕变为政治实践的一个关键环节。当然,这种蜕变必有一基本的限度,概言之,无论“名分”、“性分”还是“职分”,都必须是合“道”之“分”,是“自然”之“分”,而不是人为之“分”,这样,就可以构筑起一种形而上下浑然不分的“道治”境域,君与民各当其“分”,君“无为”,民“自为”,君民“共治”天下。另一个关键词是“因”,其最核心的本质乃在于“舍己而以物为法”。黄老道家的“因”范

^① 牟宗三:《政道与治道》,广西师范大学出版社2006年版,第30页。

畴主要有四重意义：一为因循，即遵循、依从之义，表达循天而动，法“道”而行之意；二为因仍或因袭，即无为无造，不施人为，仍循旧贯之意；三是因顺和因应，即根据环境、时机、条件和事物本身的变化，顺势而为，做出恰当的变化和反应，可理解为“因→应”论；四是因任和因凭，即依据人情、物理、材质、性分等“因”而制宜，“因”表达依据、根据的义涵。在“道治”的政治场域中，圣人所“因”的依据是“道”或“天道”，所因的对象是臣之力与民之性，所“因”的原则是“曲因其当”。当统治者通过“舍己”的方式而“以百姓为法”时，“圣人”就能在“因”“百姓之自为”而“无为”，又“因”“百姓之自为”而“无不为”的历程中实现了君民之间真正的“共治”天下。

道家“道治”具有普适性的价值。但当它施之于人类社会时，治身或治国就成为道治价值之两翼：以“道”修身而成圣，以“道”治世而为王；“道”内得之于身，可修圣人之德；外发之于事业，可行王者之政。这就是道治价值的双重开展，亦道家所谓“内圣外王”之“道”也。“身”在道家政治中有着特殊的意义。在《老子》中，“身”一方面表征着平凡、有欲的肉身，另一方面则象征着超越、本真的“道身”，是二者的对立统一。由老子所开创的道家“贵身”主义传统，不但使“身”具有了与“道德”在本体论或存在论上的勾连，从而畅通了“内圣”之途，而且道家还通过身与国在某种意义上的同构，或者说通过身对国的隐喻，也畅达了“外王”之途，这就是道家“身国同治”的理论预设。这一预设包括四个要点或环节：一是以身“体道”，二是身国同构，三是身重于国，四是治身与治国无异。就“内圣”之学的治身而言，道家提出了身心一如、形神兼备的生命结构观，安时处顺、贵生重死的生死自然观，形神气俱养、神主形从的生命修养观，以及超凡入圣、自由逍遥的精神境界观。至于“外王”之学，在老子这里主要表现为“无为”的价值形而上学，“无为”的道德形而上学和“无为”的方法形而上学。“辅万物之自然”的价值理念是“无为而治”的本体价值论诠释，主要包括“反朴归真”的价值取向，“知和曰常”的和谐追求，“道法自然”的自由境界；“生而不有”的施政品格是“无为而治”的本体伦理学诠释，主要包括“天道无亲”的公正意蕴，“为而不恃”的施政风范，“以百姓心为心”的慈爱情怀和“功遂身退”的超越意蕴及“功不遂则身不退”之“强行者有志”的超凡志趣；“治大国若烹小鲜”的致治方式是“无为而治”的本体方法论诠释，主要

包括“正善治，事善能”的本体行为方式，“守柔”与“处下”的“在”世状态以及“图难于其易，为大于其细”的辩证智慧。庄子的“外王”思想则大抵包括四个方面的内容：一是“罪在好知”的政治批判，二是“虚己无为”的理想君主，三是“顺物自然”的政治方略，四是“至德之世”的社会理想。在庄子这里，最理想的政治当然是“顺物自然”的“无为”政治，这种政治不但坚持了对“有为”之“治”的批判立场，突出了“无为”之治“虚”的特色，表达了功成不居的伦理意蕴，强调了“无为”之“道”的莫测之功，更重要的是，它继续敞开了“无为而治”所涵蕴的君民“共治”境域，凸显了君民之间的“主体间性”，进一步深化了“道治”最本质的“无为—自治（化）”的理论特色。因此，庄子那看似要回到原始社会的“至德之世”实际上表征着一种君主虚位的社会形态，表征着一种破除了人类中心主义的社会生态，表征着一种“虚己在世”前理论、前知性的原初状态和原初境域。

然而，对道家“无为而治”思想的解读不能没有对它的现代反省，这是本书第六章要做的工作。纵观中国历史，即便在以黄老无为之治著称的汉初治道实践中，实质意义上的“无为而治”也从来没有圆满地实现过。因此，对“无为而治”进行现代反省的直接出发点就是这样一个逻辑上的悖论：既然“无为而治”是这么一种理想的政治治理模式，为何在长达几千年的中国古代社会政治实践中却不见完满的实现？由此出发，我们可以进一步推论：这种治道模式和治道理论是否内含一种难以摆脱的理论悖谬或先天缺陷？如果有，那么道家关于“无为而治”的理论沉思到底包含一个什么样的缺陷或悖论，以至于这样一种看上去光芒四射的理论长期湮没在历史的浩瀚云烟之中呢？

正是基于对上述问题的学术敏感，在以一种现代理性主义的态度对其进行追问之后，笔者以为，道家“无为而治”的理论设计确实存在一些根本性的理论悖谬：第一个悖谬可勉强称之为“蔽于天而不知人”，指道家对“天（自然）”的绝对肯定和对“人（人文）”的绝对否定实际上蕴涵着一个更高层次上的“人为”性，就好像老子的“以其无私而成其私”；第二个悖谬可勉强称之为“蔽于道而无以论术”，指“无为而治”作为一种形上学的设计，作为对本体之“道”的原初境域的敞开，它存在一个实践上的悖论：要么它是可以操作的“治术”，可一落“治术”即极有可能落入“有为”的窠臼；要么它只是一种空想，而空想对于实际的“治”又有

何价值呢？第三个悖论可勉强称之为“蔽于君（无为）而少论民（自为）”：道家“无为而治”是以消解君主的主体性为鹄的的，统治者的“虚己”是与老百姓的“自为自化”“共在”的。可在“道治”的语境中，所谓老百姓的“自为、自化”事实上只是一个本体论的独断，民之自为、自化、自治缺少社会的铺垫和现实的基础。悖谬在于：若民有不自化、不自治者，道家将何以为治？

显然，真正的解决之道在于实现道家“无为而治”理论的自批判与实践的自修正：通过理论的自批判，在辩证反思中走近“真理”；通过实践的自修正，在开放融通中形成“可能”。这，是“无为而治”走向新世纪的必然选择。

第一章

“道法自然”:形上学进路与“道治”合理性

“道法自然”是道家形上学的总纲。“道”以自然为“法”则不干预、宰制万物，斯乃“无为”；而万物与人的“自然而然”，则表征着世间一切皆自生、自化、自富、自朴，此乃“无不为”。道家“道治”指的就是这样一种“无为而无不为”的治理理念和治理模式，故“道治”即“无为而治”。

所谓“道治”，主要有两条诠释的进路：一是“以道而治”，指统治者用“道”来统治人民，治理国家，“道”为“治”之具，所涉乃方法论之“道”，可谓“道术”。二是“依道而治”或“法道而治”，即统治者依照和因循“道”的特性来安邦治国，“道”是“治”的本原和依据，因而其具有的是本体论上的意义^①。无论“以道而治”，还是“法道而治”，其哲学合理性都莫基于道家独特的形上学致思进路，敞开为三个基本的维度：其一是“道”取代“天”成为道家形上学的核心范畴，不是出于一种本体论的兴趣，而是要为现实的人生、政治指明一条本真的“道路”，从而使世俗之“治”获得一种本体论上的依据和支持，大道得以通行天下。其二是“道法自然”乃是“道”的“自然”、天地万物的“自然”与人的“自然”的三位一体，“道”的“自然”导向不干预、不宰制的“无为”，天地万物与人的“自然”则导向“自化”、“自为”。“道法自然”最核心的哲学意义就在于凸显一切事物的自性乃是该事物发展之最大、最根本的正当性，因之而使世界和人类社会的“自然状态”成为一种最合理、最美好的状态，

^① 这种区分，是依据现代汉语的语义来进行的。古注所谓“以道治”则大抵包含笔者所谓“以道而治”与“依道而治”两重含义。

亦使其自然主义的政治哲学隐含着一个“原初状态的正义”假设。其三是“道”具有“无”且“有”的两重性，“无”就其体言，“有”就其“在”言。“道”之“无”是“体用不二”的：“无”之“体”乃“无体之体”，其“体”之显恰在于使万物通过“无”而成体；“无”之“用”亦“无用之用”，其“用”之显亦在于使一切用成其为用者。故圣人体“无”，通过自己的“无为”而使老百姓自为其治。这，就是道家“无为而治”的哲学合理性所在。

第一节 “道路”：“道德”的形上学及其意义

“道治”的哲学合理性首先奠基于“道”与“德”的形上学意蕴。

《老子》又名《道德经》，司马迁在概括《老子》主旨时说：“上下篇言道德之意”，可见“道德”在《老子》哲学中的地位。实际上，道家以“道德”为本，这在学界并无多少疑义。但几个需要厘清的基本问题是：道家为什么要以“道德”为本，“道德”是如何成为道家思想之本的？道家以“道”而不是“天”作为哲学体系中的形上根源有着什么样的深刻蕴涵呢？

关于“道”的原始含义，学界多从字源学的角度进行解读，以为道路之意^①，《诗经》、《尚书》、《易经》中就多处使用道路之“道”^②。由这种人行之“道”的四通八达，古人自然地联想到主宰人之祸福吉凶的天之运

① 《尔雅·释宫》云：“一达谓之道路”；《说文》训“道”为“所行道也，从辵从首，一达谓之道”。萧兵、叶舒宪在考察了何光岳的“猎首”说——“象征猎头者手提一首级，高高举起，神气十足地走在人群夹道之中”，黎正甫的“天道”说——“道之初义，盖戴天而行。所谓戴天而行者，即奉天道行事的意思”，张小平的“一首一足”说——“‘道’的本义指一首一足……所以‘道’在后来的意义，由足引申而有道路，由首引申则指说话，综合二义又可引申出方法、规律、准则等内涵”，栾调甫的“道、导、滔三义”说，葛兆光的“宇宙原初本源或混沌状态”及“隐藏的至始、至上的意蕴”，郭昆如的“用‘首’去‘行’”说（用脑子去行动）等各种解释后，根据甲骨文中未见“道”字、金文之“道”最早出的事实，得一基本结论：“‘道’从首从行。‘首’，以头代‘人’；‘行’，本义为路。此字表示‘人行路上’，一般用为道路之意。”（参见萧兵、叶舒宪《老子的文化解读》，湖北人民出版社1994年版，第263—279页。）这与张立文、庞朴等先生的考证相合（参见张立文《道》，中国人民大学出版社1989年版，第20页；庞朴：《原道》，《传统文化与现代化》1994年第5期）。

② 如《诗·小雅·采芣》：“行道迟迟，载渴载饥”；《桧风·匪风》：“顾瞻周道，中心怛兮”；《易经·小畜》：“复自道，何其咎”，《履》：“履道坦坦”；《复》：“反复其道，七日来复”等。

行轨迹和规律——天之“道”，再联想到统治者循天而行的圣王之“道”，于是，“道”随后渐次发展为言说、引导、方法、途径、道理、道义、原则、准则、规律、戒律等义，内涵日益丰富^①。《尚书·洪范》云：“无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直”。在这里，“道”已被抽象化，由循道路而行引申出体现着公正、道义、教化的法则、规范之义。到了春秋后期，随着“道”概念的进一步抽象化和哲学化发展，老子把“道”正式提升为一个具有深刻根源性意义的主导概念，“道”成为“先天地生”的“天下母”，成为“独立而不改，周行而不殆”的“大”（《老子》第二十五章^②），成为无形无象而又无处不在、自本自根而又为“万物之宗”（《老子》第四章）的超越性存在，“道”的形而上学体系由此得以建构。

在道家哲学的形上学架构中，“道”的哲学涵蕴异常丰富。劳思光从“常变”的角度切入“道”的哲学意义，认为“万物万象皆变逝无常，唯道超万物而为常”，故“‘道’即指万有之规律”^③。肖蓬父、李锦全主编的《中国哲学史》说，老子之“道”既是“最高的实体范畴，用以说明世界万物产生的根源及其运动变化的规律性问题”，“又是人类社会所必须遵循的准则，是事物本源、本质和规律的总称”^④。冯友兰则从一般和特殊、共相和殊相的分别和关系来解读“道”的哲学含义，认为“道”是无也是有，“道”与“有、无”，都是一般、共相，天地万物是殊相，而“道”兼具宇宙形成论与本体论的意义^⑤。陈鼓应应从三个方面理解“道”的意义：

① 王中江在《道的突破》一文中，考察了“道”的前哲学形态，认为道路、言说、理则、方法或途径、正义或公正以及通达等六种用例是“道”在中国古代早期典籍中的主要意义（参见王中江《道的突破》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第八辑，上海古籍出版社1995年版，第2—3页）；韩国人李连顺在其博士论文《道论》中概括了“道”从西周末年到东周初叶的多重含义，主要指言说、政治原则、正义或公正、通达和引导以及原理、法则或规律等（参见李连顺《道论》，华中师范大学出版社2003年版，第8—9页）；张立文教授则认为，“道”在中国哲学中，考其原变，约有八义，分别指道路与规律、自然万物的本体或本原、原初的混沌状态、无与本、理与太极、心、气、人道（参见张立文《中国哲学范畴史·天道篇》，中国人民大学出版社1988年版，第38—47页）。

② 本文所引《老子》除特别注明的外，统一采用王弼注本（王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版），只标注章次，并采用文中注的形式。

③ 劳思光：《中国哲学史》，广西师范大学出版社2005年版，第176页。

④ 肖蓬父、李锦全：《中国哲学史》，人民出版社1982年版，第105页。

⑤ 参见冯友兰《中国哲学史》，人民出版社1998年版，第329—338页。

一是实存意义的“道”，一是规律性的“道”，一是生活准则的“道”^①。熊铁基教授在综合了学术界“比较一致的看法”后，认为老子之“道”“有几个方面的意义。首先是作为天地万物的根源，其次是讲事物发展的规律，第三就是讲生活的准则”^②。相似的理解在崔大华等人的《道家与中国文化精神》中亦有体现，其“本原之道”、“境界之道”和“理则之道”的观点^③与陈鼓应、熊铁基诸先生的理解基本契合。不过，笔者以为，从真正形而上学的角度来说，“道”可否理解为“规律”、“准则”、“共相”等涵义是值得商榷的，因为从最根本的意义上而言，“规律”、“准则”、“共相”等皆是知性思维的产物，是属于“物之理”的“知”的层次，而超脱形名的“不可道”、“不可名”的形上之“道”是任何概念思维与知性方式都不可接近的。但上引数例，有一点是共同的，即他们都认识到“道”之作为超越形名的本体、本原或本根^④的意义。只要承认了这一点，就肯定了“道”之于世界的形上学意义，并揭示了这种形上学意义之于道家思想的根源性内涵。庄子之“道”虽有将老子的客观存有之“道”内化为精神与心灵境界的趋向，但在以“道”作为超越的形上本体（根）这关键点上并无歧见，所谓“夫道有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见；自本自根，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深；先天地生而不为久，长于上古而不为老”（《庄子·大宗师》^⑤）。

关于“德”之本义，《说文》训为“升也”，即登高、攀升之意。至于今人所谓道德之“德”，古汉语中作“惇”，甲骨文中的字型为上画一只眼，下卧一颗心。《说文解字》训“惇”为“外得于人，内得于己也，从直，从心”。南唐时徐锴在《说文解字系传·通论》中进一步阐释“内得于己，外得于人”云：“内得于己，天之性也；外得于人，人之佐也，取于人之言也。”而“德”又是“惇”加上“彳”，徐锴解释说：“彳，小步

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第1页。

② 熊铁基等：《中国老学史》，福建人民出版社2005年版，第29页。

③ 崔大华：《道家与中国文化精神》，河南人民出版社2003年版，第11—18页。

④ 对此处的本体、本原与本根，笔者并不打算作一清晰而确切的界定，笔者在此并举，是为了彰显“道”的丰富的形上义涵，因为任何一个单独的哲学范畴都不能完整地担当“道”的形上学意义。

⑤ 本书所引《庄子》除特别注明的外，统一采用郭庆藩《庄子集释》本（中华书局2004年版），只标注篇名，并采用文中注的形式。

也。德，升也，言渐进也。”朱骏声《说文通训定声》关于“惠”字条说：“外得于人，内得于己也。从直从心。古文目作四。按：从心，直声。外得于人者，恩惠之惠；内得于己者，道惠之惠。经传皆以‘德’为之。”这些都说明“德”在最原初的意义上有两个维度：对内注重自我品性修养，以得于己，是为品德；对外指受人恩惠或帮助，以得于人，是为恩德。因“恩德”一义与后世“道德”之义不类，学界对“外得于人”之义多半未曾细究，而从“内得于己”的视角出发，考证“德”之本义当为“正见于心”^①。郭沫若亦认为，“德字照字面上看来是从直（古直字）从心，意思是把心思放端正”^②。

尽管在字源学意义上的“道”与“德”的内涵各不一样，但随着哲学思维的发展，以“得”释“德”渐成儒道两家共同的哲学进路，“德”以“得道”为基本内涵。《礼记·乐记》有“礼乐皆得，谓之有德。德者，得也”的记载，这是“得礼乐”；《礼记·乡饮酒义》亦云：“德也者，得于身也”，这是“自得”之意；《广雅·释诂三》云：“德，得也”。朱熹《论语集注》“述而”篇说：“德者，得也，得其道〔一〕于心而不失之谓也。”^③，这就明确了“得道”为“德”。道家经典不仅亦作如是观，而且通过以“得道”释“德”来凸显“道”与“德”的同一性的思路分外鲜明。《庄子·天地》云：“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生谓之德。”“一”即“道”也，这是明确把万物得“一”而生称为“德”。《韩非子·解老》有“道有积而德有功，德者道之功”的说法，认为“德”乃“道”的功用，“德”虽仍有“得道”之意，却隐含“道体德用”的倾向。《管子·心术上》^④曰：“德者，道之舍，物得以生，生知得以职道之精。故德者，得也；得也者，其谓所以然也。以无为之谓道，舍之之谓德。故道之与德无间，故言之者不别也。间之理者，谓其所以舍也”。这是以“德”为“道舍”，“道”显于“德”，故“道”与“德”无二。魏晋时王弼注《老子》第三十八章云：“德者，得也。常得而无丧，

① 参见刘翔《由“德”字的本义论周代道德观念的形成》，《深圳大学学报》（人文社会科学版）1986年第1期。

② 郭沫若：《青铜时代·先秦天道观之进展》，中国人民大学出版社2005年版，第16页。

③ 朱熹：《论语集注》，中华书局1983年版，第94页。

④ 本文所引《管子》统一采用黎翔凤《管子校注》本（中华书局2004年版），只标注篇名，并采用文中注的形式。

利而无害，故以德为名焉。何以得德？由乎道也”；注解《老子》第五十一章时亦曰：“道者，物之所由也；德者，物之所得也，由之乃得。”^①这就进一步明确了“道”与“德”的关系。

显然，在道家哲学中，“道”与“德”具有本体论上的同一性。张舜徽说：“统言之，道既可通于德，德复可通于道。”^②当然，笔者以为，严格说来，道家之“道”其实比“德”要更为根本，二者并不可等量齐观，《老子》有所谓“失道而后德”之句，可为显证，但“德”之所得乃“道”，“故道之与德无间”当无可疑。今人詹剑峰在《老子其人其书及其道论》中总结道：“道是天地万物的本原，而德是天地万物之所自得。”^③根据道家哲学的基本精神，其实所谓“自得”，正“得道”之谓也，因为“道”非在物外，乃在万物之中也。万物“得道”，是乃有“德”，故道家语境中的此“德”非但不是儒家所倡之世俗的仁义之德，相反，道家之“德”是对世俗的仁义之德的反动和超越，是与“道”同一之“德”，是老子所谓“上德”和“玄德”，一种形上学境域中的“德”，所谓“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德”（《老子》第五十一章）。“道”是天地之源，万物之本，人生之则，人“得道”而有“德”。故，“道”与“德”就成为了道家一切思想与精神的终极依据和源头活水。

那么，一个相关的哲学问题是，老子为何要以“道”而不是以春秋时盛行的“天”作为其哲学思想之形上根源呢？陈鼓应先生认为，“‘道’的问题，事实上只是一个虚拟的问题。‘道’所具有的种种特性和作用，都是老子所预设的”^④。“虚拟、预设”，表明在陈先生的头脑中，老子只是借用了“道”这个词而已，是一种虚构，并无形而下的原型或是什么特别的考量。郭沫若则推测，老子“选用了这个道字的动机，大约就因为有‘天道’的成语在前，而且在这个字中是包含有四通八达的意义的吧。这些话正表示着老子苦心孤诣的发明”^⑤。张小平在《老子“道”论的艺术精神》一文中提出：“老子以‘道’字代表先天地生的存在，是因为‘道’

① 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第101、108页。

② 张舜徽集·周秦道论发微。华中师范大学出版社2005年版，第31页。

③ 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，湖北人民出版社1982年版，第399页。

④ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第1页。

⑤ 郭沫若：《青铜时代·先秦天道观之进展》，中国人民大学出版社2005年版，第28—29页。

字上‘首’下‘足’，首圆正可喻天，足方恰能喻地，一个‘道’字可以兼括天地，天之外也可以首为喻。”^① 这是把“兼括天地”当做“道”的字源学意义，并以之作为老子选择“道”的根由。不过，这一观点已被有的学者认为是“典型的望文生义。”^② 本杰明·史华兹教授与国内众多学者选择以“天道”来作为老子“道”之背景的思路不同，他认为，“道”之所以“被用做中国式神秘主义的主要术语”，是因为“强调‘道’就意味着彻底地否定了‘天’的中心地位，”“在倾向于用‘道’而不是用‘天’这个词来作为表示终极存在的术语时，《老子》也许充分注意到聚集在‘天’这个术语周围的、与‘有为’相关的联想”^③。史华兹教授认为“道”是对“天”的彻底否定或许与当时对天命意志的怀疑和人类理性的觉醒这一思潮相吻合，但他把“天”与“有为”捆绑在一起则实在是一种臆测，姑不论《老子》中的“道”与“天之道”究其实质并无二致，单就中国古代的思想境域而言，无论儒家还是道家，“天之道”恰恰是与“无为”相关联的。

笔者以为，其实“象帝之先”的“道”这个具有东方神秘主义色彩的哲学范畴，在《老子》一书中的频频出现，除了有破除对人格神之“天”、“帝”的迷信意涵之外，更根本的当是与“道”之本义——道路有关。王弼说：“夫‘道’也者，取乎万物之所由也。”^④ 这不就是把“道”当做万物之所从出的形而上学意义上的“道路”吗？所以郭沫若认为老子看到了“道”的四通八达之意，当是符合老子初衷的。任继愈说：“道不是来自天上，恰恰是来自人间，来自人们日常生活中所接触到的道路，比起希腊古代唯物论者所讲的‘无限’来，似乎更实际一些。”^⑤ 许倬云认为：“道字具有抽象的意义，其渊源当是与‘道路’，与所‘经由’‘履行’有关。于是治道、大道、小道、王道，以至至道，均由道路一义衍生而来。中国文化特重这一‘经由’‘履行’的观念，其发展的经过，源远流长，可能即因为中国文化处于大陆，陆上交通非经道路不可。中国文化与其说是由

① 张小平：《老子“道”论的艺术精神》，《文艺研究》1991年第6期，第48页。

② 萧兵、叶舒宪：《老子的文化解读》，湖北人民出版社1994年版，第268页。

③ [美]本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，江苏人民出版社2004年版，第203—204页。

④ 王弼：《老子指略》，见楼宇烈《王弼集校释》，中华书局1980年版，第196页。

⑤ 任继愈：《老子哲学讨论集》，转引自陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第164页。

河流（尤指黄河）衍生，竟不如说是道路的文化了。”^① 梁燕城从“道”的字源意义出发，探讨了道路之原始意象的六方面的意义：道路是可通的；由于可通而具有虚通性；虚通的道路又有其限定之方向，可理解为事物发展所循的限定的形式；道路也具有变化的意义；不同的道路会形成庞大的网络，并形成网络互通的思维；道路必须有人走过，故此道不是超越独存的形上实体而具有境界的意义。他说：“道的哲学原是从生活开始的反省，从道路的意向，去思考 and 掌握宇宙万物整体发展之规律与变化中的常则，而揭示一个广大无边，而又自然自化的宇宙。”^② 老子头脑中的道路原始意向或许并不像梁先生所分析的这么丰富，但从他对“道”的种种哲学抽象中，我们可以合理地推测出他对“道”的那种近乎虔诚的膜拜与敬畏的心路历程：宇宙混沌，有自然进化之路；天下攘攘，却时常无路可走。在对“周文疲敝”——这一点被牟宗三先生视为老子提倡“无为”论之“特殊机缘”^③——的历史反思和追问中，老子要敞开“道”的真理世界，给“迷路”的人们指引一条“道路”，在混乱的世界开辟一条“道路”，这或许是老子建构“道”本体的价值动力和时代根源。老子也许想直白地告诉人们：由“道”始，可四通八达；悖“道”行，则此“路”不通。葛兆光说：“古代的造字者和‘道’字的使用者心中是否已存在了一个念头，即‘从辵从首’的‘道’是隐蔽虚玄的宇宙原初混沌开始迈向天地万物解蔽状态的原始道路，就像老子所说的‘道生一，一生二，二生三，三生万物’。”^④ 当代西方对老子着力甚深的思想大师海德格尔在《语言的本质》一文中说道：“老子的诗意运思的引导词语叫做‘道’（Tao），‘根本上’就意味着道路。”“‘道’或许就是为一切开辟道路的道路，由之而来，我们才能去思理性、精神、意义、逻各斯等根本上也即凭它们的本质所要道说的东西。也许在‘道路’、‘道’这个词中隐藏着运思之道说的一切神秘的神秘。”^⑤ 老子对“道”的尊崇和哲学化，大抵是源于对天地运行之轨迹和规律、世人所

① 许倬云：《中国文化与世界文化》，贵州人民出版社1991年版，第143页。

② [加拿大] 梁燕城：《道在天下》，见商原、李刚《道治与自由》（序二），社会科学文献出版社2005年版，第4—6页。

③ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，世纪出版集团2005年版，第70页。

④ 葛兆光：《众妙之门——北极、太一、道与太极》，《中国文化》1990年第3期。

⑤ [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆2004年版，第191页。

行之道路与准则的深刻领悟与哲学观照。由此出发,为有别于那个时代对人格之“天”和意志之“天帝”的盲目崇拜与绝对服从,随着“道”之内涵的日益丰富和发展,老子终于将“道”提升为“宇宙的总原理”,成为世界万物的“总路线”。

应该说,老子之“道”是一种由宇宙而至人生、政治的独到悟解和深刻体察,这源于他对“天之道”、“人之道”的细致入微的观察、领悟和一种强烈的历史主义直觉。这种观察、领悟和直觉旨在为在世的我们指明一条生活之“路”,治国之“路”,揭示一种合于“道”的在世方式,而不是把思辨的兴趣定格于现象界背后的“存在”和“真理”。著名汉学家葛瑞汉说:“中国思想家孜孜于探知怎样生活,怎样治理社会,以及在前秦末叶怎样证明人类社会与自然宇宙的关联……对中国人而言,探寻‘多’后面的‘一’的目的,不是为了发现某种比映现于感官的表象更为真实的东西,而旨在发现在各种不断变化与相互冲突的生命与统治之道背后的常道。”^①这就说明西方传统的本体论追究不是中国先哲的主要兴趣所在,正如安乐哲教授所认为的那样,“《道德经》并不打算为‘道’和‘德’是什么提供一个恰当的令人信服的描绘,以作为对我们周围世界的本体论的解释,而是力图引导我们致力于探索,我们应该怎样与现象界、与人以及其他存在交往,并且在这方面提供指导”^②。具体到人间政治,老子就鲜明地主张“以道莅天下”(《老子》第六十章),以“道”作为政治治理的根本依据,在全社会实行“道治”,这样就可以收获“万物将自宾”(《老子》第三十二章)的神奇效果。这样,道家以“道”为归的“道治”思想体系在中国政治哲学的舞台上形成了与儒家德治思想、法家法治思想鼎足而三的局面。

与德治和法治一开始就是立足于世俗政治的需要来建构治道体系的进路不一样,道家道治思想体系的建构是从具有深刻根源性意义的形上之“道”开始的。铸就道家精神之鼎的无形无象无名之“道”在向形下世界的绵延贯通中,使现象界的一切都深深地打上了“道”的烙印。天下大“治”这一纯粹世俗化的目标在“道”的普照下被导入“无为而治”的语

① [英]葛瑞汉:《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,中国社会科学出版社2003年版,第258—259页。

② [美]安乐哲:《自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家》,彭国翔编译,河北人民出版社2006年版,第117页。

境中，“道”之“自然无为”成为“治”之“自然无为”的形上依据和理则，使世俗之“治”获得了与“道”一样的超越性意义。

第二节 原初正义：“自然”及其政治哲学假设

“无为而治”的哲学合理性还莫基于道家独特的“自然主义”政治哲学：君效法“道”的“自然无为”，成就了万物与百姓的“自然而为”；也正因为万物和百姓本来就是“自然而为”，反过来也成就了“道”或“君道”的“自然无为”。而这一切，皆莫基于道家的“原初自然”崇拜或“原初正义”假设。

“自然”在中国古代语境中非指自然界，这一点已基本成为学界共识^①。因为自然界这一概念作为哲学思考的对象是在主客二分模式中作为人的异己的对象物而出现的，而“在古代汉语中，尤其是在先秦的典籍中，自然就是自然而然的意思，没有大自然的意思”^②，大自然的古代表达形式是天或天地。道家的“自然”意涵乃是指“自然而然”^③，这是道家的标志性范畴，因为在《诗经》、《尚书》、《论语》、《孟子》、《周易》、《左传》等先秦儒家典籍中未发现“自然”的用例。“自然”在《老子》中虽仅见五处，在《庄子》中亦大概只有8处（内篇2次，外杂篇6次），不过其在道家思想中却有着十分独特而重要的地位，表征着“道”的根本存在方式。《老子》第二十五章云：“人法地，地法天，天法道，道法自

① 之所以说是基本的共识，是因为还有一些学者把“自然”理解为自然界。如陈荣捷、李约瑟等著名学者就认为老子思想主要是关于宇宙秩序、自然哲学的思想体系。参见陈荣捷的 *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton University Press, 1963) 和李约瑟的《中国古代科学思想史》（江西人民出版社1999年版）。

② 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社1989年版，第81页。

③ “自然”之意为“自然而然”当为学界共识。但日本学者池田之久引森三树三郎的观点认为，“自然”乃是指“不用借助别人的力量，靠其自身内在的作用，成为如此或者就是如此。并不是自然而然”。松本雅明指出，“自然而然”的意思的“自”的用法，古时并不存在，而是在道家使用了“自然‘这个词汇之后才出现的’”（参见[日]池田之久《“自然”的思想》，王中江主编：《中国观念史》，中州古籍出版社2005年版，第47页）。笔者以为，森三树三郎的观点与“自然而然”并无实质差异，至于“自然”之“自”的用法古时并不存在，只能说明“自然”乃后起之词，但自其被创造出来之后，即表达“自然而然”之意。许建良考证，“‘自’的原意为原始、开始、初始、始发，引申为自己、自然，即自己而然，自己如此，表明的是物的一种原初状态和实现这种状态的行为方式。”（许建良：《先秦道家的道德世界》，中国社会科学出版社2006年版，第11页）

然。”这是道家论“自然”的总纲。范应元说:“人虽止言法地,而地法天,天法道,道法自然。泝而上之,皆循自然,岂可妄为哉?”^①这就是说,人、地、天、道和天下万物皆法“自然”,“自然”成为“道”和这个世界最根本的也是唯一的“规定性”。当然,这一规定性并不是一种具体的规定性,而是没有任何规定性的规定性。“自然而然”就是依其本然、顺其本性、不加干预、弃绝人为之意。陈鼓应说:“老子认为,任何事物都应该顺任它自身的情状去发展,不必参与外界的意志去制约它。事物本身就具有潜在性和可能性,不必由外附加的。因而老子提出‘自然’一观念,来说明不加一毫勉强作为的成分而任其自由伸展的状态。”^②这一理解当是符合老子原意的。

在《老子》诠释史上,自《老子道德经河上公章句》第一次将“自然”注解为“道性自然,无所法也”^③始,即奠定了后世注家将“自然”注解为“自己本来如此,无所效法”的诠释路向。魏晋时的王弼说:“法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也。自然者,无称之言,穷极之辞也……道顺自然,天故资焉。天法于道,地故则焉。地法于天,人故象焉。”^④这一诠释更为大多注家和研究者所认同。然则,“道法自然”是指“道”本身是“自然”的呢?还是“道”效法一个外在的“自然”标准呢?亦即“自然”之所指为何?同时,“自然”既为“道”所效法,是否意味着在道家思想中,“自然”是一比“道”更高的概念呢?“道”既“法自然”,那么万物是否也“法自然”呢?若是,那么“道”的“自然”与万物之“自然”是一回事吗?上述问题亦乃关乎道家“自然”观的基本问题,惜乎在学术界并未引起足够的重视。

在笔者看来,要准确地回答上述问题,就有必要切入道家“自然”范畴三个互为关联的维度:“道性自然”、“物性自然”与“人性自然”,并分而述之。

首先,“自然”是指“道性自然”。陈鼓应说:“老子的本体论和宇宙

① 范应元:《道德真经古本集注》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第611页。

② 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第29页。

③ 河上公:《老子道德经注》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第10页。

④ 王弼:《老子道德经注》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第94—95页。

生成论充分展现了‘道’和万物的自性。‘道’法自然就是‘道’性自然，‘自然’是自己如此的意思，由‘道’的自性而显示创生万物时的无目的性、无意识性。”^①“道性自然”有双重涵蕴：

第一重含义是指“道”生万物是自然而然的，可谓之“自然生成论”。“道”是一个存在的范畴，不是一个实体，因而“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》第四十二章）的过程就不是现象事物形化变迁的“有——有”生成论，即由实体生出实体的现象界的生成论；也不是上帝创世说之类的神创论的生成论或绝对理念与绝对精神之类的目的论的生成论，因为“道”并不是一个高居于彼岸世界的绝对实体，也不具有任何人格神的意蕴；“道”生万物是存在论意义上的“无——有”生成论，即“道”以其虚无为而令万物“自生”的生成论，所谓“因道生之而不见其有”^②。这一点，在郭象的“自生”、“独化”之论中表现得尤为显明。郭象说：“然则生生者谁哉？块然而自生耳。”^③又说：“请问夫造物者有耶？无耶？无也则胡能造物哉！有也则不足以物众形。故明众形之自物，而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主，而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也。”^④当然，这里有一个由先秦道家到魏晋玄学的转向问题，但在“道”生万物乃因物之“自生”的“自然生成”论上，并无实质性的改变。王弼注《老子》第五十一章说：“凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，则莫不由乎道也。推而极之，亦至道也，随其所因，故各有称焉。”^⑤可见，物之所以生，皆由于“道”；“道”之生物，皆因于物。故，“道”之“生”乃表现为一种西哲所谓的“让——在场”的存在论机制，即使当下事物涌露绽放在场这回事本身。一言以蔽之，道生万物，纯任自然，大化流行，物各自成，没有任何外在规定性和先天目的性。

第二重含义是指“道”之作为万物的本体或本根是“自然”的，可谓

① 陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社1992年版，第72页。

② 邵若愚：《道德真经直解》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第316页。

③ 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第26页。

④ 同上书，第57页。

⑤ 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第108页。

之“自然本体论”^①。这是说“道”不仅产生“万物”，而且是万物得以生存、发展的基础和依据，即万物的本体和本根。但这种本根不是西哲所谓在万物之外另有一高居形上世界并决定一切的主宰者，究其实乃是万物的“自本自根”，万物之所然即“道”之所以然。恰如《老子》第五十一章所云：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”“道”与“德”之所以受到万物的尊重和珍贵，乃因“道德”作为万物的本根并不对万物施加命令和干涉，只是因任万物之“自然”而已。换言之，“道”不是外在于万物的发动者和主宰者，它并不对万物发号施令，而是内在于万物之中，通过与万物的同在而让万物“自然”地存亡生息。《老子》第三十四章说：“大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。”这是说，“道”虽生成万物，衣养万物，可它从不主宰、控制和干预万物，它具有“生而不有，为而不恃，长而不宰”的“玄德”（第五十一章）。同时，“道”生成万物之后并不远离万物，而是在万物的生长发育过程之中成就自身，即在万物的当下彰显在场中体现着自己的存在，而自己却“复归于无物”（第十四章）。这就是“道隐无名”和“善贷且成”（第四十一章）的道理。对“道”不离万物，《庄子·知北游》有着更明确的强调：“道”“无所不在”，遍存于万物之中，哪怕是最卑下的屎溺亦不例外。当然，“道”与物实际上是一种既内在又超越的关系，形下之物不断地存亡生息，而作为“物物者”的形上之“道”则自古以固存。可见，“道”之为万物的本体、依据或本根，乃是通过内在于万物之中而使万物成其为万物，“道法自然”亦即让万物“自然”，是万物自己如此，本来如此，势当如此的状态。“道”的这种本性即老子所谓的“无为”。《老子》第三十七章说：“道常无为而无不为。”“无为”是就“道”发挥作用的方式说的，不是说“道”没有任何作为，意在凸显“道”不控制、不干预、不宰制的特性，“辅万物之自然”（第六十四章）而已。王弼注“道常无

^① 关于本体论概念，有必要在此做一说明。本体论乃来自拉丁文的 *ontologie*，是关于“存在者”之“存在本身”的学问。中国哲学借用本体论这一范畴，既在寻求感性杂多世界之统一性根据的意义上与西方哲学有共通之处，又在天地万物产生、发展、变化之根本原因和价值依据的意义上，亦即“本根”的意义上不同于西方的“存在”视阈。亦即中国哲学的本体论不会遵循由“to be”转换成“being”的存在论路向，而是在“本根”的意义上将本体寓于现象之中。因此，在中国哲学中，本体界与现象界是一个共有的世界而非两个区割的世界，正是本体之“道”自身的绽放涌现和流转展开了现实世界的“物变无穷”以及本体界与现象界的共存和谐，从而与西方哲学中本体世界与现象世界二元分割的传统区割开来。

为”为“顺其自然也”^①，亦在此意义上立论。

其次，“自然”亦指“物性自然”，即世界与万物的“自然”，表征着宇宙万物的本然存在状态和在世方式，可谓之存在论意义上的“自然”。王弼在注解《老子》第二十九章时就直言“万物以自然为性”^②，亦即其存在方式是自然而然的，物之所呈现的多样态即“自然”态，乃本性使然。《老子》第六十四章云：“以辅万物之自然而不敢为”。李约注为“以佐万物之性，咸使归于天真。”^③这同样是认为万物之性即天真自然。车载注解《老子》第五十一章时说：“老子提出‘夫莫之命而常自然’的见解，说明万物是在无为自然的状态中生长的……万物的生长，是顺应着客观存在的自然规律而生长的，各自适应着自己所处的具体环境而生长的，根本就不可能有所谓的主持者加以安排，然后才能生长的。”^④李约和车载的注解一方面肯定万物之“无为自然”的状态，另一方面也否定了—个外在于万物的主宰者，把“道性自然”（即“道”之“常自然”、“辅万物之自然”）与“物性自然”（即“万物之自然”）统一了起来^⑤。也就是说，无论是“辅万物之自然”，还是“夫莫之命而常自然”，既是指“道性自然”，也是指万物的“自然”；“自然”，既指“道”的常性，亦指“万物”的常性。在这一意义上，形而上的“道性”即贯穿于形而下的“物性”之中。庄子以天籁和地籁为喻，追问“吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪？”（《庄子·齐物论》）《田子方》篇也说：“夫水之于沟也，无为而才自然矣。”陆德明《释文》云：“沟者，水自然涌出，非若泉水之有源，而溪涧之交汇以流行也。”成玄英则把“沟”疏解为“水之澄湛，其性自然，汲取利润，非由修学”^⑥。二者之解，其实大同小异，水之性，无须修为，无须疏导，自然涌流，自然滋润，可谓之“水性自然”也，恰“若天之自高，地之自厚，日月之自明”（《庄子·田子方》）。可见，无论天籁、地籁之声，还是天高地厚，日月之明，一皆自取、自高、

① 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第100页。

② 同上书，第96页。

③ 李约：《道德真经新注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第284页。

④ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第262页。

⑤ 当然，车载所谓的自然规律是否是“客观”的是可以讨论的，从老子的立场看，与其把“自然”理解为一种“客观”的自然规律，毋宁说是一种“无形”的趋势，一种万物自然而然又不得不然的纯势态。

⑥ 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第716页。

自厚、自明，绝没有外在的使动者。需要指出，庄子并未停留在一般的意义上敞开万物的“自然”之境，他还特别强调了宇内万物，各有其分，大小脩短，不失其性，皆归自然。他举例说，民不宜“湿寝”而泥鳅适合，人不合“木处”而猿猴喜欢，这和“民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦耆鼠”（《庄子·齐物论》）所揭示的道理一样，万事万物各有其分，各适其性，各喜其喜，各安其安，然其所然，可其所可，用其所用，成其所成，整个世界就其存在之本真状态而言乃是一幅和谐自然的图景。《庄子·骈拇》说：“彼正正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为跂；长者不为有余，短者不为不足。是故凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。”这是说，凫胫虽短，鹤胫虽长，但亦各适其性，各安其身，是一种恰到好处的自然形态，无须续短断长，以去其忧。可见，在存在论的意义上，存在者之间虽千姿百态，参差不齐，然各存在者之存在却是适性自然的，是被郭象注为“自然之分”的“天倪”^①。

《淮南子》继承了先秦道家的“物性自然”之义，着力标举“万物固以自然”（《淮南子·原道训》），“正其道而物自然”（《淮南子·泰族训》）。王念孙以“物自然”为“物自成”，他说：“天地阴阳非有所为，但正其道而万物自成也。《原道篇》云‘万物固以自然，圣人又何事焉！’语意正与此同。下文云：‘故阴阳四时，非生万物也；雨露时降，非养草木也；神明接，阴阳和，而万物生矣。’即此所谓‘非有为焉，正其道而物自然’也。”^②这是说天地万物皆“自然”生长化育，自然和谐有序。但王念孙或许没有注意到，《淮南子》这一段其实还从非目的论的角度诠释了道家的“自然”思想。“高山深林，非为虎豹也；大木茂枝，非为飞鸟也；源流千里，渊深百仞，非为蛟龙也。”（《淮南子·泰族训》，下同）天地四时，云遮雾施，寒来暑往，大化流行，无有预定目的，无有先天安排，但万事万物于其中“致其高崇，成其广大，山居木栖，水潜陆行，各得其所宁焉”。没有上帝的安排，却似乎一切又都按照某种神秘的“自然”秩序进行；没有预定的目的，却又似乎一切都体现着某种神秘的“自然”目的。天地万物的这一特性，按蒙培元研究员的说法就是，“‘自然’虽然不

① 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第55页。

② 何宁：《淮南子集释》，中华书局1998年版，第1380页。

是上帝那样的意志和目的，却具有自己本身的合目的性，即自然目的性，或无目的的目的性”^①。

第三是“人的自然”，包括境界论和方法论的两重意蕴，前者是于价值立论，把“自然”内化为精神追求和心灵境界，彰显一种“自然的价值关怀”，可谓之境界论意义上的“自然”；后者从方法立论，指人效法“自然”，顺道而行，尊重万物之“自然”而不加干预宰制，可谓之方法论意义上的“自然”。前者以“自然”为鹄的，追求一种素朴、本真而自由的生存方式；后者以“无为”为手段，达至“无不为”的治道至境。

就价值目标或谓理想境界而言，老子的“自然之道”即内化为“真朴之德”，所谓“常德不离，复归于婴儿”，“常德乃足，复归于朴”（第二十八章）。王弼注“非以明民，将以愚之”时说：“明谓多见巧诈，蔽其朴也；愚谓无知守真，顺自然也。”^②“明”是背离了真朴的巧诈之道，而“愚”绝非后世所谓愚民政策之意，乃“守真、自然”之谓也。可见，在价值论的视阈内，“自然”即“真”，“真”即“自然”，“自然”中涌动着老子对理想人性的不懈追问和对本真状态的自由畅想。至于方法论意义上的“自然”，《老子》第十七章云：“功成事遂，百姓皆谓我自然”；第二十三章云：“希言自然”；第六十四章云：“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。”这几处“自然”皆为效法和顺应“自然”之意，圣人循“道”“无为”是为了辅助和配合万物“自然”的成功，亦即王弼所谓的“圣人达自然之至，畅万物之情”^③。

《庄子》中的“自然”不仅亦可作如是观，而且很多时候庄子还会以一种更为彻底的亦更加摧枯拉朽的方式来实现对一切价值束缚和人文规制的“斩草除根”。和老子一样，庄子对“自然之道”和圣人本真之状的诗意展示也始于对世俗价值与人文世界的反思和批判，他把“自然”和“天”联系在一起，主张“天在内，人在外”，提倡“无以人灭天，无以故灭命”（《庄子·秋水》），“不以心捐道，不以人助天”（《庄子·大宗师》）。这样，庄子用“自然”之手不仅抹平了人类知性分别下的主客、物我之别和是非机巧之心，而且超越了在物性差异之外妄作价值判断所导致的价值

① 蒙培元：《论自然》，见陈鼓应主编《道家文化研究》（第十四辑），三联书店1998年版，第23页。

② 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第116页。

③ 同上书，第97页。

视野的相对性，从而在“道通为一”的基础上通过对人智人文的根本否定来寻求一条与“自然之道”融合为一的自由生存之道。这种对“自然”价值的无限追慕，使庄子的方法论表现出对“天”的无条件的因顺、自觉以及对“人”的无条件的排斥与否定。从《德充符》中庄子与惠子的“有情”“无情”之争中，我们当可知道庄子对一己之是非和主观之好恶的厌弃态度。他说：“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然，而不益生也。”“常因自然”就是排除了是非好恶的“自然”，按成玄英的说法就是“因任自然之理，以此为常；止于所禀之涯，不知生分”^①。《应帝王》篇又借无名人之言曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”显然，在庄子这里，无论就价值论还是方法论而言，“自然”的方式即最合乎人性的方式，庄子把对人的价值关怀以一种超越世俗人文化的“天”的方式彰显出来，以至于荀子说庄子“蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）。

到了秦汉新道家，伴随主体意识的觉醒，“自然”观实现了一种带有认识论色彩的转向。但“自然”的根本旨趣并没有改变。《淮南子·主术训》说：“名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己”；《论言训》云：“法修自然，己无所与”；《修务训》曰：“若夫以火煨井，以淮灌山，此用己而背自然。”这几例皆明确地指出“自然”的对立面是“用己”，是自以为是的主观之“己”，有为之“己”。体“道”之人应物“自然”而已，无须“用己”，亦不应“用己”。这样，亦只有这样才能一方面建立天下太平、自然和谐的理想王国，另一方面实现“尊天而保真”、“贱物而贵身”、“外物而反情”（《淮南子·要略》）的生存境界。与先秦道家一样，作为一种方法论，《淮南子》“自然”观开辟的是一条“无为而治”的进路，作为人生与政治实践的根本准则；作为一种价值形上学，“道”性“自然无为”标揭的是人类斥虚去诈自然而然的本真性情和率性而行、顺“天”而动的在世方式，其深沉的价值关怀最终落实到人类本然真性的实现和心灵境界的自由逍遥。需要指出，《淮南子》自然观在与先秦道家思想一脉相承的同时，又明显留下了理论嬗变的足迹。它一方面向我们敞开了一个万事万物各适其性、和谐流转的世界图景与生活画卷，另一方面，其主体意识的觉醒又证成了精神之维的创造性与能动性，为人类立足于自己的感性实践

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第222页。

活动来追问存在的方式与意义提供了新的认识之维^①。

显然，道家“自然”观不仅为我们提供了一个“自然的生成论”、“自然的本体论”和“自然的存在论”，而且为我们提供了一个“自然的方法论”，建构了一个“自然的境界形而上学。”自先秦至汉，在道家的思想境域中，“自然”既指涉“道”之“自然”，用以说明“道”自身的存在方式和它发挥作用的方式，也指涉物之“自然”，说明万物自己生长，自己发育，自己变化，自己消亡的状态。同时通过人的生存参与，人以与“道”同一的“自然”方式自己进化，自己发展，自由思想，“自然”生存，实现了“道性自然”、“物性自然”与“人的自然”三位一体的有机统一。显然，作为“道”与天地万物的基本“在世方式”，“自然”既不是一个外在于“道”与天地万物的“客观规定性”，也非一高居于“人、地、天、道”之上的更高范畴。作为对天地万物和“道”之性状或存在方式的一种描述，“自然”即“道”与天地万物的内在本质，“道”乃“自然”，万物亦皆“自然”。“道法自然”的基本意蕴就是“道”作为最高范畴已无别的效法者，这一点从历代注家对“道法自然”的注解可窥一斑。宋时“鹤林真逸”彭耜《道德真经集注》引曹道冲云：“道无可法，自然而已。”^②危大有《道德真经集义》引吴澄曰：“法自然，非道外别有自然也。自然者，无有无名是也。”^③徐大椿说：“道则无有更大者，惟自然而不勉强，则道所为师法者也。”^④传统注家的这种诠释思路或许并未真正敞开“道”的形上之域，甚至亦未能使容易被遮蔽的“自然”真理更为澄明，但至少使我们明了一个事实，那就是“道”之作为道家最核心的范畴是无疑义的。如果“自然”是一独立于“道”的更高范畴，那么从老子的“人法地，地法天，天法道，道法自然”之句，我们就可以轻易地得到“域中有五大”的结论，即“人、地、天、道、自然”^⑤。魏源在诠释“道法自然”句时

① 参见唐劭廉、吕锡琛《淮南子自然观：继承和超越》，《船山学刊》2003年第4期。

② 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第412页。

③ 危大有：《道德真经集义》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第1090页。

④ 徐大椿：《道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第1387页。

⑤ 李约《道德真经新注》以“法地地，法天天，法道道，法自然”断句。焦竑《老子翼》引李约注云：“盖王者法地、法天、法道之三自然而理天下也。……后之学者谬妄相传，皆云‘人法地，地法天，天法道，道法自然’，则域中有五大，非四大矣。”（焦竑：《老子翼》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第1264页）与海德格尔提出的“天、地、神、人”相参相印，可受益良多。

就特别指出:“道本自然,法道者亦法自然而已……非谓人与天地辗转相法,而以道为天地之父,自然之子,并王为域中五大也。”^①至于有学者提到的,如果“自然”是一形容词性的状语,那么“道法自然”就不符合语法规范的说法,笔者以为,其实只需把形容词性的“自然”理解为它的名词化即可。

道家的“道法自然”作为具有深刻根源性意义的哲学形上学建构,落实到人生和政治上即所谓的“无为而治”。“自然”落实到政治,即君的“自然”与民的“自然”的有机统一。但二者的价值取向有异:君效法“道”的“自然”,对万物不干预,不宰制,故导向“无为”;民的“自然”则是存在论意义上的“自然”,与万物的“自然”一样,主要体现为民众自主决定自己的生存方式,不需要任何外在的干预和宰制,故导向“自治”。在上述意义上,“道法自然”的政治哲学就包含虚君实民的政治取向、以民为本的政治理念、无为无事的治理方式与自主自为的政治原则等四个方面的丰富内涵。

虚君实民的政治取向表征着在君与民的对应关系中,作为君主的统治者应该是虚位统治者,而作为统治对象的老百姓应该是自主自为的主体。所谓虚位统治者,当然并非今天君主立宪意义上的日本天皇或是英国女王,只是作为国家的象征。道家的“虚君”强调的是手握生杀予夺之重权的统治者要自觉虚化自己的权力,自觉虚化自己的欲望,自觉虚化自己的管制,自觉虚化自己的智识,避免自己的智识、欲求与手中的权力对社会和民众造成干扰与破坏,从而创造和保持全社会的“原生态”状态。“实民”强调的是社会与老百姓在治理关系中的主体地位,在统治者不随意干预、宰制的情况下,社会和老百姓能够发挥“自组织”功能,做到自化、自富、自正、自朴,达至天然的和谐美好。

以民为本的政治理念表征着在“道治”的理论框架中,民心即天心,社会和老百姓是国家的根本,民强则国强,民富则国富,而不是相反。道家所推崇的治道,其根本出发点和最终的落脚点都是民,而不是君;是社会的自治,而不是君对民的统治。因此,“圣人无常心,以百姓心为心”(《老子》第二十七章),民才是“道治”的根本所在。道家的这种民本追求,主要体现的在四个方面:第一是对人的主体地位的高度认知,把人当

^① 魏源:《老子本义》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第1443页。

做域中四大之一；其二是对民生问题的高度关注，既包括对民生之艰的深刻同情，也包括对“小国寡民”的深情向往；其三是对民众生命的高度关切，“兵者，不祥之器，非君子之器，不得已而用之”（《老子》第三十一章）不仅是一种慎战主张，更是一种民生关怀；其四是对民众善治的高度追求，一方面是对君主干预型政治的坚决否定，另一方面是对社会和民众自治的高度肯定。

无为无事的治理方式表征着在“道治”的理论框架中，君主不是不治，而是以“无为无事”的方式而治，是不治之治，从而形成了独具道家特色的治理风格。道家为什么要倡导以“无为无事”的方式来治理国家呢？因为道家思想家对当时统治者对民众的盘剥、压榨、欺凌和蹂躏不仅有着情感上的深恶痛绝，而且在理论上进行了追本溯源、正本清源。他们认为：一则整个世界是“自然”的，作为世界的一部分，社会与老百姓能够自相治理，无须外来干预；二则君王的才智、能力和所作所为总是有限的，不可能穷尽社会的所有事务，社会的事务往往只能由社会自己解决；三则世俗诸侯王总是自以为是，卖弄聪明才智，导致对民众的伤害；四则世俗诸侯王的有为并非要给老百姓创造安定祥和的生活，而是要给自己聚敛财富，满足自己的贪欲与权力意志。因此之故，最好的治理当然是不干预，不宰制，不侵扰，让社会回复素朴纯真的“自然”状态。

自主自为的政治原则表征着在“道治”的理论框架中，核心是“自治”。如何让社会和老百姓自治呢？一是要“不尚贤，使民不争”；二是要“不贵难得之货，使民不为盗”；三是要“不见可欲，使民心不乱”。概言之，就是要“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也”（《老子》第三章）。

正是“自然”的这种政治哲学含义，使得“无为而治”得以可能。由于统治者“自然无为”，对社会、对百姓不干预，不宰制，不滋扰，不造作兴事，这样就为整个社会和老百姓营造了一个自为、自化、自富、自朴的政治和生存环境，使世间一切“自然”和谐，“自然”有序，“自然”发展，“自然”生灭。在道家这里，“道法自然”表征着天地万物的“自性”乃是其自身存在和发展最大、最根本的正当性，表征着没有外来干扰和文明侵蚀的原始自然状态是人类最合理、最美好的状态。庄子对“其行填填，其视颠颠”，“同与禽兽居，族与万物并”的“至德之世”（《马蹄》）的描绘；对“不尚贤，不使能；上如标枝，民如野鹿”的“至治之世”

(《天地》)的向往;对“其民愚而朴,少私而寡欲;知作而不知藏,与而不求其报;不知义之所适,不知礼之所将”的“建德之国”(《山木》)的畅想,无不体现出道家的“原始自然主义”的政治崇拜。可以说,统治者“自然无为”而天下能够大治,其合理性基础即在于道家政治哲学自始至终都彰显出一种“原初状态的美好和正义”,恰如范应元所说:“清静无为,循乎自然,此天、地、人之正也。”^①

“原初状态的正义”假设包含两个方面的内容:第一方面是人类社会与整个世界的“自然状态”是最公平、最合理的状态,这种“自然状态”表征着欲望、知识、技巧、心机、等级、贵贱、特权以及道德仁义等“人类文明”尚未萌发的远古原始状态,即前文明状态。无论儒家还是道家,先哲们似乎存在着一种美化上古时代的情结。在道家的理论视野中,上古时代的民智尚未开化,民欲尚未激发,一切素朴纯真,合于“自然之道”。此诚为世间最美好的状态。第二方面的内容是整个世界和人类社会具有自组织、自调节功能,一旦人们在自我生化的过程中贪欲、知欲开始萌动时,统治者只要“镇之以无名之朴”,则“天下将自定”(《老子》第三十七章)。但这种“镇之以无名之朴”并非统治者用强力介入自己的意志,而是指“道法自然”的统治者通过“不尚贤”、“不贵难得之货”和“不见可欲”等“清静无为”之道引导民众回复到“无知无欲”的状态。

在这样一种假设下,统治者似乎什么也不用做,天下就可以大治,老百姓甚至都不知道他的存在。故《老子》第十七章云:“太上,下知有之;其次,亲而誉之;其次,畏之;其次,侮之。信不足焉,有不信焉。悠兮,其贵言,功成事遂,百姓皆谓我自然。”很明显,统治者有几个不同的境界,从“下知有之”到“亲而誉之”,再到“畏之”,最下等的是“侮之”,这是一个逐渐悖离自然之大道的统治者系列素描。当然,老子最推崇的乃是“居无为之事,行不言之教,万物作焉而不为始,故下知有之而已”^②的理想执政者。与儒家所津津乐道的行垂拱之治的远古圣王的“无为”相比,儒家更强调的是通过上位者的“有为”于德来实现“无为”于事,实现“道德”的无形感召力;而道家更强调通过上位者的循“道”而

① 范应元:《道德真经古本集注》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第611页。

② 王弼:《老子道德经注》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第89页。

行，不加干预，让民众自相治理，实现社会的“自然目的性”。从“道”的“自然”之“在”到民的“自为”之治，道家通过“原初状态的正义”假设在形上学的境域中为“无为而治”打下了坚实的哲学合理性基础。

第三节 体用不二：“道”的虚无与君的“无为”

就形上学视阈而言，“无为而治”的哲学合理性还奠基基于“道”的虚无。其致思路径是：因其“无”，万物得以“有”；因其“无用”，万物得以“有用”。君体虚无，故百姓得以“自在”；君道“无为”，故百姓得以“自为”。

关于“道”的虚无，司马迁在《太史公自序》中指道家“以虚无为本，以因循为用”^①。所谓“以虚无为本”，实际乃就“道”体而言，指在道家的哲学架构中，“道”乃一体虚不实之存在，即不是一实体。“道”之体乃是“无”体，以“无”为体，是“无”体之体。

就其最基本的含义而言，“无”乃是“道”的同位语。“无”字，在甲骨文、金文中已多见。徐锴在《说文解字系传》中说：“无者，虚无也；无者，对有之称，自有而无。无谓万物之始，未始有有始也。”《老子》第一章说：“无，名天地之始；有名万物之母”^②；又谓：“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微”；第四十章也说：“天下万物生于有，有生于无”。这是明确地以“无”作为天地万物的起始，与“道”生天生地生万物的说法合论，则“道”即“无”可明也。

然则“道”之为“无”，又非绝对的虚无，即什么都没有，不存在这么个东西，“道”之为“无”，乃就其“体”言，谓体虚不实，不是任何有形质的东西。因为“道”乃一形而上的存在，形而上即形而前，在有形质之前就已存在了。“道”之在，乃“无形”、“无名”、“无象”、“无欲”、“无为”之“在”；“道”之“体”，乃“无形”、“无名”、“无象”、“无欲”、

^① 司马迁：《史记》，中华书局2005年版，第2488页。

^② 关于此处的断句，学界争论很多，以“有名”、“无名”断句者，古本如严遵、帛书、王弼本等，近人如马叙伦、蒋锡昌亦从；以“有”、“无”为句者，王安石、司马光、苏辙、梁启超、高亨、严灵峰、俞樾等。下文亦有“常有”、“常无”与“常有欲”、“常无欲”之歧义。双方各有理据，所解亦通。本书无意于此做详细考论，但依笔者浅见，所谓“无名”、“无欲”、“无形”、“无为”皆由“无”而来，因其“无”，故而“无名”、“无欲”、“无形”、“无为”。本书依陈鼓应《老子注译及评介》作“有”、“无”读。

“无为”之“体”。故此“道”方可生万物，为形下万物之本原、本体。若“道之为物”乃像唯物论者所坚持的那样，认为“道”有具象的特征，则不成其为形而上的本原、本体之义矣。故“有物混成”（《老子》第二十五章）、“无状之状”、“无物之象”（第十四章）、“其中有象”、“其中有物”、“其中有精”（第二十一章）等皆就“道”之“存在”言，非谓“道”为一具体之存在者也。陈碧虚曰：“道既无形，何从之有？既无其形，又不可名，当何以为从乎？唯叩恍惚者，则可以影响其象罔耳。恍，似有也，在有非有；惚，似无也，居无非无。”^①显然，“道”是“无”，可这“无”不是没有，“道”之“存在”乃无可疑，故“道”亦即“有”也。而“有”非谓“道”有任何形、名、象等具体的特征，而是无形、无名、无象之“有”也。

可见，老子说“道”是“无”，又因“无”的确切之“在”而有“有”，故“无”与“有”成为“道”之“一体二面”，可谓“无”而非无，“有”而非有。“此二者同出而异名，同谓之玄”（第一章）。之所以“玄”，就是因为“道体”所具有的这种既“无”且“有”的两重性。但这个“无”与“有”不是常人所理解的普通的“无”与“有”，亦即不是现象界的对立的“无”与“有”，而是“常无”与“常有”。普通的“无”是指事物的没有，不存在；普通的“有”则是指具体的有形有名的存在者。“常无”与“常有”则具有普遍与永恒的性质，是超越的形而上存在。任继愈说：“老子的‘无’不是停留在描述性的‘没有’的认识阶段。‘无’并不是消极的存在，而是有它实际多样肯定性的含义，有现实作用，有可以预测的后果，也经常用来对待日常生活、政治生活的一个原则。‘无’的发现，为人类认识史开了新生面，的确非同寻常。”^②任先生在这里虽然并未刻意强调“无”的形上学意义，但“不是停留在描述性的‘没有’的认识阶段”即是没有停留在普通的“无”的阶段，而是把“无”哲学化了，使之具有了形而上学的倾向；“也经常用来对待日常生活、政治生活的一个原则”，则说明了“无”发挥作用的方式，即形而上之“无”并不远离生活，在生活中实现自己。“无”的这种意义可以说“为人类认识史开了新生面”。

① 蒙文通：《校理陈景元〈老子注〉》，《道书辑校十种》（《蒙文通文集》第6卷），巴蜀书社2001年版，第771页。

② 任继愈：《中国中学史的里程碑——老子的“无”》，见陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十四辑），三联书店1998年版，第119页。

对“道”既“无”且“有”的这种两重性，冯友兰先生说：“不仅‘有’‘无’是异名同谓，道和有无也是异名同谓。不可说‘道’是有、无的统一，也不可以说有、无是道的两个方面。说统一就多了‘统一’两个字。说两个方面就多了‘两个方面’四个字。因为道、有、无虽然是三个名，但说的是一回事。”^①冯友兰先生具体分析道：

“有”是一个最概括的名，因为最概括，它就得了最抽象，它的外延是一切的事物，它的内涵是一切事物共同有的性质。事物所有的那些非共同有的性质，都得抽去。外延越大，内涵越小。“有”这个名的外延大至无可再大，它的内涵亦小至无可再小。它只能有一个规定性，那就是“有”。“有”就是存在。一切事物，只有一个共同的性质，那就是存在，就是“有”。一个不存在的东西，那就不在话下，不必说了。但是，没有一种仅存在而没有其它规定性的东西，所以极端抽象的“有”，就成为“无”了。这就叫异名同谓。“有”是它，“无”也是它^②。

在冯先生看来，“道”之为“有”，是因为它“是一切事物共同有的性质”，“那就是存在”；“道”之为“无”，是因为这个“一切事物共同有的性质”实际上就是没有任何具体内容、没有任何规定性的存在。应该说，这种解释在基本涵蕴上解决了为什么“道”既是“有”又是“无”的问题，但却留下了两个大的疑问：一是按照冯先生的推论和逻辑，“道”是先作为共名共相的“有”，才成为“没有规定性”的“无”，从这一意义上理解，可以说是“无生于有”，而不是老子所说的“有生于无”。二是“道”既为“无”，虽然确是“没有任何规定性”，但其作为生天生地生万物的本原、本体之意该当何解？即“没有任何规定性”的这样一个“无”如何生出有形质的万物？“道”的形而上学意义之所指为何？冯先生并没有作出回答。

显然，“道”之“无”当有其特定之含义。而我们若要厘清“无”的真正含义，就必须回到“无”何以生“有”这一本原问题上来。

① 冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社1998年版，第332页

② 同上。

要真正回答“无”何以生“有”这一本原问题,最直接的路径就是回到以“有无”问题为中心的玄学时代。笔者无意在这里探讨“贵无”与“崇有”的思想与学术分歧,只是打算以“贵无”论为窗口,让“无”与“有”作为一个真正的形而上学焦点问题加以讨论。“贵无”论以何晏与王弼为代表,在他们这里,老子所谓的“无”,或者说“道”之“无”在一种前所未有的形而上学高度被诠释着或领会着。《列子·天瑞》篇张湛注引何晏《道论》说:“有之为有,恃无以生。事而为事,由无以成。夫道之而无语,名之而无名,视之而无形,听之而无声,则道之全焉。故能昭音响而出气物,包形神而章光影;玄以之黑,素以之白,矩以之方,规以之员。员方得形而此无形,白黑得名而此无名也。”^①他认为天地万物都是“有”,“有”依赖于“无”而生;“道”则是“无”,这“无”的特性就是无语、无名、无形、无声,此乃“道之全”。惟其如此,它才能成为黑白、方圆等形下现象的共同根据,而正是这种让一切事物成其为事物的性质成为“无”之“在”的基本表征。何晏的“贵无”论在王弼这里有了更为精致的理论建构。学界一般认为,先秦道家之“道”并不是一个纯粹的本体范畴,而更多地表现出生成论的意蕴。是王弼用有无关系代替了“道”与万物的生成关系,并从本末体用的角度对这一关系进行了不同于先秦道家本意的重新诠释,其“以无为本”、“崇本息末”的命题,使“贵无论”呈现出较为纯粹的本体论形态,“无”亦因之而具备了较为纯粹的本体论意义。但事实上,在笔者看来,道家哲学中的本体论和生成论从来都未曾独立成论,它们是纠缠在一起的。王弼注《老子》第一章云:“凡有皆始于无。故未形无名之时,则为万物之始”;注第十四章云:“无形无名者,万物之宗也”;注第四十章曰:“天下之物,皆以有为生;有之所始,以无为本;将欲全有,必反于无也。”注第四十二章云:“万物万形,其归一也。何由致一?由于无也。由无乃一,一可谓无。”^②当我们说王弼在本体论方面对老子思想作了许多有意义的阐发,毋宁说是王弼将老子的生成论与本体论纠结在一起,并使这种所谓的生成论演变成为一种本体论的生成论。“无”所以生“有”,是因为“无”并不是“没有”,亦即“无”并

① 杨伯峻:《列子集释》,中华书局1979年版,第10—11页。

② 王弼:《老子道德经注》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第82、87、103、104页。

非“有”的对立面，而是一种逻辑上的“前有”状态。

《老子指略》进一步阐释了这一思想：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不官不商；听之不可得而闻，视之不可得而彰；体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。若温也则不能凉矣，官也则不能商矣。形必有所分，声必有所属。故象而形者，非大象也；音而声者，非大音也。然则四象不形，则大象无以畅；五音不声，则大音无以至。四象形而物无所主为，则大象畅矣；五音声而心无所适焉，则大音至矣。^①

很显然，王弼与何晏是一个思路，那就是“道”之作为形而上者，以无形、无名为其基本表征，是无形之象，无声之音，无味之味，但却“苞通天地，靡使不经”，故此乃为“万物之宗”。然则作为“万物之宗”的形上之“无”却必须通过形下之“有”（万物）表现出来，无物则“道”亦不存，所谓“四象不形，则大象无以畅；五音不声，则大音无以至”。由此，王弼哲学的意义乃在于他实际上以一种真正形而上学的视角提出了“道物不二”的命题，即“道”或“无”作为一形而上的“存在”，恰恰“在”于并且仅“在”于形而下的有形有名的物象之中。何哉？因为具体的象、形、名、音等万物存在且只存在于其他事物的某种确定性区别之中，“形必有所分，声必有所属”，形下之物是方则不能为圆，是温则不能为凉，是宫则不能为商，某物之所以为某物是因为物与物之间有着确切的界限。这种确切的界限使得任何一物之形、名、音、象等皆不能成为老子所谓的能包容一切的“大形”、“大名”、“大音”、“大象”，真正的“大”只能是没有象、形、音、名等限定的“无”^②。王弼说：

① 王弼：《老子指略》，见楼宇烈《王弼集校释》，中华书局1980年版，第195页。

② 对王弼之“无”的意义，康中乾概括了学术界的几种基本看法：一是把“无”当做“把客观世界一切属性抽空了的、最高的抽象概念”（如汤一介等）；二是把“无”当做一种共相（如许抗生等）；三是把“无”当做万物的本始或生成者（如侯外庐等）；四是把“无”当做黑格尔哲学中的“纯无”的（如陈来等）；五是把“无”当做“某种‘作用方式’或原理、原则，其内容指自然无为”（康中乾：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，北京人民出版社2003年版，第161—167页）。此外，道教将“无”化为“炁”，以之为“炼精化气，炼气化神，炼神返应”之道。

夫大之极也，其唯道乎，自此已往，岂足尊哉。故虽德盛业大，富有万物，犹各得其德，虽贵以无为用，不能舍无以为体也。（不能）^① 舍无以为体，则失其为大矣。^②

最“大”的“东西”（如果可称之为“东西”的话）只能是“道”，而这“道”乃以“无”为体，“舍无以为体，则失其为大矣”。与西方形上学所标举之独立自存的“绝对理念”或“彼岸世界”不同的是，老子的形而上者并非在形而下者之“外”或之“上”，而是没有象却存在于象之中，没有形却寄寓于形之内，是自己无形却使形成为形（大象无形），自己无音却使音成为音的隐秘不彰的“无”（大音希声）。万物之成为万物乃在于此“无”，而此“无”之“在”就“在”于万物之为万物中。所以，追寻“道”或“无”的“足迹”（如果说有某种“足迹”的话），不是要我们去追寻“绝对理念”或“彼岸世界”之暗淡而斑驳的投影，去展开一个独立自存的形上世界的维度，而是应该把目光投向形而下的物象之中，在丰富而具体的形、名、象之间去感受“道”或“无”的周流。

正是在上述意义上，作为“道”之另一代名词，即“异名同谓”之另一面的“有”就难以理解为冯友兰所谓的作为万物之总名的“有”，老子所谓的“大象”、“大音”亦绝非冯友兰所谓的“象的一般和音的一般”，并与象、音形成所谓的“一般和个别的关系，共相和殊相的关系”^③。“道”之为“有”指且仅指“道”之“在”，或谓“有”“道”在，不仅“在”，而且“在”形而下的万有之中。其形上学意义在于彰显以“无”为表征的“道”并非一绝对的“无”，一个纯粹的“无”，一个根本“不存在”的东西。牟宗三说：“《道德经》通过无与有来了解道，这叫做道的双重性（double character）。 ”^④ “不要再拆开来分别地讲无讲有，而是将这个圆圈整个来看，说无又是有，说有又是无，如此，就有一种辩证的思想

① 楼宇烈云：“‘不能’二字涉上文而衍，故删。按，‘不能舍无以为体，则失其为大矣’，义不可通。观王弼注文之意，‘万物虽贵，以无为用，’故当言‘舍无以为体，则失其为大矣’，故此处不当有‘不能’二字甚明。”（楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第102页）

② 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第101—102页。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社1998年版，第424页。

④ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海世纪出版集团2005年版，第77—78页。

(dialectical thinking) 出现。有而不有即无，无而不无即有”^①。也许伍晓明的这一段话是对“道”之既“无”且“有”的一个很好的诠释：“如果何晏王弼所贵之‘无’正是让‘有’——任何有，任何物，任何东西——能由此而有者，那么‘无’也就是‘有’，就是那个能将万有‘首次’带到我们面前并令其‘在’此之‘有’，那个能让万有出现、到来并开始‘存在’的根本性的‘有’，那个让万有皆有之‘有’。这样，真正的‘贵无’，那真正理解了无之为无的‘贵无’，其实也正是实在的‘崇有’。是以王弼才会说：‘将欲全有，必反于无也’。”^②

明白了“道体之无”，第二个关键的问题就是“无”以何为用呢？或者说作为本体的“无”如何发生作用呢？

让我们还是从王弼这里入手。王弼注《老子》第三十八章云：

德者，得也。常得而无丧，利而无害，故以德为名焉。何以得德？由乎道也。何以尽德？以无为用。以无为用，则莫不载也。故物无焉，则无物不经，有焉，则不足以免其生。是以天地虽广，以无为心。^③

得到了“道”，这就是“德”。“何以尽德？以无为用”。也就是说，要使“德”得到圆满实现，必须以“无”作为自己的功用，亦即要发挥“无”的作用。王弼前面讲“无”是体，此处又以“无”为用，说明在王弼这里，体用是不二的。冯契说：“王弼认为‘体’和‘用’是统一的，即体用不二。他说：‘故虽德盛业大，富而有万物，犹各得其德，虽贵以无为用，不能舍无以为体也。’”（《老子注》第三十八章）意思是说，圣人效法天地，有日新之盛德，富有之大业，这是‘以无为用’，因为盛德大业就是道的作用和表现。但德业既然是靠无的作用，那就不能‘舍无以为体’。只有真正‘体无’或‘以无为体’，才能具有‘无’的德性，表现出

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海世纪出版集团2005年版，第79页。

② 伍晓明：《有（与）存在：通过“存在”而重读中国传统之“形而上”者》，北京大学出版社2005年版，第132页。

③ 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第101—102页。

‘无’的作用。在这里，体和用是统一的。”^①可是，如果“无”乃是“体用不二”的，那么“有”在老子的哲学体系中又居于什么地位？或者说万物“本身”究竟是“体”？是“用”？还是在“体用”之外呢？“无”既为“体”，“无”之用如何显现？这是必须厘清的关键问题。

让我们先回到《老子》第十一章：

三十辐，共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

对这一章的注解，学界有一个较常见的争议：即“无体有用”还是“有体无用”的问题。王弼注曰：“言无者，有之所以为利，皆赖无以为用也。”^②这是明确把万物之有“利”置于“无”的根基之上，亦即万物之利否，皆赖“无”以成其用，以“无”为体的意蕴昭然。这也是学界的主流观点。御注则曰：“有无一致，利用出入，是谓至神。有无异相，在有为体，在无为用。”^③这又是明确地以“有”为体，以“无”为用。王葆玟把王弼的“不能舍无以为体”理解为“舍弃本无便不能保持形体的完整”，亦即以“体”为形体之意，从而得到结论：“王弼老学不是‘以无为体’而是‘以有为体，并以无为用’。”^④当然，历代注家更多的并不囿于体用的限制，而是抓住末二句“有”与“无”的对待关系来分析，突出了二者相互依存之关系。如成玄英说：“无赖有以为利，有藉无以为用”^⑤，李约说：“有形之物，资空无以为利；虚无之道，托器质而昭用。”^⑥说明“有”之为“利”，因其“无”方能“利”；“无”之为“用”，因其“有”方为“用”。本来子邵若愚说：“老子以车、器、室明物理有无利用，藉有之以为利，便于无之中乃见妙有不穷之用。”^⑦碧虚子陈景元曰：“此明有

① 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》（中册），上海人民出版社1985年版，第492—493页。

② 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第86页。

③ 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第367页。

④ 王葆玟：《正始玄学》，齐鲁书社1987年版，第275—276页。

⑤ 成玄英：《道德经义疏》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第158页。

⑥ 李约：《道德经新注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第265页。

⑦ 邵若愚：《道德真经直解》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第300页。

无功用相资而立。”曹道冲曰：“外有以成形，内虚而受物；虚因有以能受，有假无以为用。”苏辙说：“非有则无，无以致其用；非无则有，有以施其利^①。是以圣人常无，以观其妙；常有，以观其微。知两者之为一而不可分则至矣。”陆佃曰：“有无相用，不可以一偏。故无无则不足以用有；无有则不足以见无。以有为利，则或至于止；以无为用，则用常至于无穷。”^②从上引诸例可知，“无”之为用，有两个要点：一是“无”乃指（空间意义上的）“虚无”、“无形”，“有”（有形之物）之利端赖这“虚无”、“无形”以为用，亦即万物必须通过“无”之用方才表现出“有”之利；二是“无”的意义只能从与“有”相对待的视角着眼，“无”与“有”二者不可偏废任何一方面。张松如说：“体施于用，用显于利：无用，则体无所施；无利，则用无从显。用生于体，利由于用：无体，则用无所著；无用，则利无从生。而车、器、室则是有与无的对立统一，唯其有生于无，故其利出于用，不单单是‘无’的作用。如果无‘有’，也便无‘无’，在这具体的器物中，‘无’正是‘有’的一定存在形式，有与无都是器物的组成部分。”^③河上公章句以“道”为虚空，认为“虚空者，乃可用。盛受万物，故曰虚无，能制有形。道者，空也”^④。强调“道”因其虚空，乃有可用，这一点古今皆无多大争议，因为车、器、室不仅皆中空而虚无，而且其“用”恰在于其虚无。同时，《老子》中尚有多章关于“道”之虚空性状的描述，可为显证。问题是，此处明明说的是器物的虚空，而非“道”的虚空，为何由形下之器的虚空而推导至形上之“道”的虚空呢？笔者以为，老子论“无有”，当是从形而下的实有与虚空出发，如车、器、室之类，再思辨化为形而上的普遍原理，以形而下为依托，发形而上之高论，形而上下混而为一矣。陈鼓应认为，《老子》此章之“有”、“无”是就现象界而言的，与第一章属于超现象界的、本体界的“有”、“无”分属不同的层次^⑤。笔者以为，这种把形而上下截然分割的观点正是忽略了道家形上学建构的基本特征——形上之“道”寓于形下之

① 原文为“无以施其利”，与老子“有之以以为利”不相衔接，不通。再则，根据苏注上下文义，亦当为“有以施其利”。

② 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第367—368页。

③ 张松如：《老子说解》，齐鲁书社1998年版，第70页。

④ 《老子河上公章句》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第6页。

⑤ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第105页。

器——之故^①。

这样,上述关于体用的问题乃可以得到如下解释:“无”是“体用不二”的。就其“体”而言,“无”之“体”乃是因其“无”而所以为“体”,非“无”,即非那使“有”成其为“有”的“无”,则不成其为“体”矣。故“无”之“体”乃“无体之体”,其“体”之显恰在于使万物通过“无”而成体。就其“用”而言,“无”之“用”亦“无用之用”,因为一旦“无”有某具体之用,则“无”乃成一形下之有矣。而“无用之用”乃是根本的大用,其“用”之显亦在于使一切用之为用者,亦即使“有”之利成其为利矣,此谓“无不为”、“无不用”矣。

显然,从“无之体”到“无之用”的形上学表达,我们可以勾勒出这样一个较为清晰的道家哲学的思辨理路:“无”之为“体”乃是使万物(“有”)通过“无”而自为其体,“无”之为“用”乃是使万物通过“无”而自为其用。把这一思辨理路申之于政治,则圣人“道”之“无”,无知、无欲、无事、无为,乃至似乎“无君”;又明“道”之“有”,似无而实有,“无君”而实“有君”。故人君虚其位,有君好似无君;“无”其用,有用好似无用。“无君”而“无用”,故其治必乃“无为”之“治”也。徐复观说:“老子的政治思想,简单地说,是体虚无之道,以为人君之道。”^②所以,圣人的“为”乃“无为之为”,是“为无为”,其“为”之彰在于让全社会和老百姓通过他的“无为”而自为其为;圣人的“治”乃“不治之治”,是“事无事”,其“治”之征在于让全社会和老百姓通过他的“无事”而自事其事。在道家“道治”的形上学进路里,圣人如果拘执于某一“为”,执著于某一“治”,则必为一有限的“为”,有私的“治”,以一己之智而欲穷天下之功,以一己之私而欲尽天下之力,不但不

^① 需要指出的是,对上引章之“有”与“无”的断句及确解,历代注家迄至当代学界的诠释多有微妙的差异。张松如概括了三种基本的意见:一是以“当其无有”断句,“无有”为平列,意为“实处和空虚”;第二种意见虽然同样是以“当其无有”断句,但把“无有”解为“没有”;第三是以“无”断句,如上引,突出了“无”的哲学义涵,而以“有”为常义,是亦注中之最常见者。张认为,上述三解均不确,第一种意见不合“无有”连用的惯例,同时亦未表达“有以无用”的主旨;第二种意见则消解了“有”,使“有之以利”全无来历;第三种意见以“有”为常语,同样与末二句不相连属(张松如:《简论有无及无有》,《河北师院学报》(社会科学版)1994年第1期)。笔者以为,张说甚确,不过如何断句,却不可执于一偏。只要于主旨上能彰显“有无相生”与“有以无用”二要点即可。

^② 徐复观:《中国人性论史》,三联书店2001年版,第310页。

可能达至“无不为”的境界，而且将导致生灵涂炭，祸乱天下。这既是“无为而治”的哲学合理性基础，亦乃其政治正当性所在。于是，在道家形上学的视阈中，“无为而治”就展开为两个互为关联并内在统一的维度：一方面是居位圣人在上行“无为”之政，做到无知、无欲、无情、无事、无名、无功、无己；另一方面是老百姓在下有自治之实，做到自为、自化、自正、自富、自朴、自均、自宾、自成……

第二章

“道·性·治”:超越意义与 “道治”正当性

如果说“道法自然”的形上学进路奠定了“道治”的哲学合理性基础，那么形上之“道”到形下之治的贯通，实现理想政治对世俗政治的超越，实现“无为”政治对世俗“有为”政治的根本超越，则无疑是“道治”的政治正当性所在。

以“道·性·治”这样一个表述方式作为这一章的标题，主要目的有二：一是要考察“道治”境域内“道、性、治”三者之间的内在关系，打通形上之道、本然之性与现实之治之间的通道，凸显形而上下“无间”的理论特质；二是要挖掘出“道、性、治”三者理论构建上的共同特质，从而敞开“道治”理论得以建构的致思路径。就第一方面而言，“道”是本体和依据，落实于人而为“性”，落实于治而“无为”，本然之“性”是“无为而治”的人性论基础，三者具有本体论意义上的同一性。就第二方面而言，“道、性、治”三者都存在一个通过否定来实现超越的内在向度：形上之“道”的超越意义当然表现在对一切形名的否定，故此超越形名而“无形、无象、无名”；本真之“性”的超越意义表现在对世俗之“性”的否定，故此超越世俗人性而“无伪、无知、无欲”；“无为而治”的超越意义则体现在对“有为”之治的否定，故此超越“有为”而不造作、不搅扰、不逞强。前者是对后者的否定，更是对后者的超越。因此，与儒家的德治、法家的法治都是立足于世俗治理方式的正当性从而正面建构其治道理论体系不同，道家“道治”体系的建构恰恰是从对世俗治理方式（有为）的否定与批判开始的，最终目的是要实现对世俗治理模式的根本性超

越。而这种超越，也奠定了“道治”理论的政治正当性基础。

第一节 “道物不二”：“道”的贯通与 “道治”正当性

“道”作为道家形上学体系的核心范畴，这在学术界并无疑义。然而，关于“道”的确切意涵，学者们却是见仁见智。如方东美认为，“道”之概念可从“道体”、“道用”、“道相”、“道征”四方面来讨论^①；高亨则提出“道”的“十端”说，包括宇宙之母、道体虚无、道体为一、道体至大、道体长存而不变、道运循环而不息、道施不穷、道之体用是自然、道无为而无不为、道不可名说等^②；傅伟勋又有“六大层面”的说法，分别为道体、道原、道理、道用、道德和道术，从道原到道术的五个层面，又可以合成“道相”^③；唐君毅则认为，老子言道有六义，道之第一义——有通贯异理之用之道，道之第二义——形上道体，道之第三义——道相之道，道之第四义——同德之道，道之第五义——修德之道及其他生活之道，道之第六义——为事物及心境人格状态之道^④。显然，由于“道”“玄之又玄”，无论是从几个方面、几个层次，还是从几种意义、几个特征来诠释老子之“道”，其实都无法概括“道”之“全”，因而也不可能在学界达成共识。

其实，即便在中国哲学史长久以来的解释学传统中，我们也不难发现，无论诠释者们是以一种先入为主的文化“成见”还是取我所需的“实用理性”来试图接近“道”的真理，大多是确有所“见”的。但他们又往往执于一偏，容易造成对真正根源性大“道”的遮蔽。李道纯在总结过往的《老子》解释学缺陷时曾一针见血地指出：“得之于治道者执于治道，得之于丹道者执于丹道，得之于兵机者执于兵机，得之于禅机者执于禅机；或言理而不言事者，或言事而不言理者；至于权变机谋，旁蹊曲径，遂堕于偏枯，皆失圣人本意也。”（《道德会元序例》）赵志坚概括说：“飞

① 方东美：《原始儒家道家哲学》，黎明文化事业股份有限公司1987年版，第167—170页。

② 高亨：《老子正诂》，古籍出版社1956年版，第2—3页。

③ 傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》，三联书店1989年版，第385页。

④ 唐君毅：《中国哲学原论》，中国社会科学出版社2005年版，第224—234页。

炼上药，丹经之祖也；远说虚无，王弼之类也；以事明理，孙登之辈也；存诸法象，阴阳之流也；安存戒亡，韩非之喻也；溺心灭质，严遵之博也；加文取语，儒学之宗也。”^① 这就说明，在道家思想的解释学传统中，对“道”的理解存在着巨大的歧异。当代学者冯友兰先生亦曾直言不讳地指出：“中国原有注释老子的书，真是汗牛充栋，其中十有八九是以《老子》的格言为题目而自己借题发挥”^②。

这种诠释史上各说各话的传统，还只是代表道家思想发展的一个侧面。张默生则从源与流的关系提出了自己的看法，梳理出老子思想与玄学、道学等历代思潮，与法家、兵家等先秦诸学派，乃至与后世政治实践和“帝王之术”之间的关系。他说：“自有《老子》书来，仁者可以见仁，智者可以见智，他好比一个大海，原是任何人可以取酌的。例如说：由《老子》的宇宙论，发展而为庄子的哲学，为魏晋的玄学，甚而为宋明的道学；由《老子》的无为论，发展而为申、韩的政治哲学，应用而为西汉的政治实施，为历朝以来的帝王之术；由《老子》的军事论，发展而为孙、吴的兵法，为千古用兵的人确守不移的原则；由《老子》的名相论，反映而为惠施、公孙龙的辩学；由《老子》的守雌论、居后论，变相而为鬼谷子及苏秦、张仪的揣摩之术；至于历代高士的修身养性，名臣的功成自退，以及一般人所互相警戒的知足知止，无不导源于《老子》。”^③ 张默生对老子思想之源流的概括是否准确，当然是值得商榷的，但其说所揭示的老子“道”论思想的丰富性、复杂性、模糊性、多义性及其解释上的多种可能性确是符合实际的。

进入现代以来，《老子》讨论中出现了两种最常见的理论纠缠：第一种是以马克思主义的哲学的党派性来解读老子，在一种非此即彼的二分法模式中，要么以“道”为一“先天地生”、“独立而不改”的（《老子》第二十五章）宇宙至高原理，并把这一原理作为一种客观的精神性本原，从而把这种精神性的本体之“道”归属于客观唯心主义阵营^④——在二十世

① 赵志坚：《道德真经疏义》卷六，转引自萧兵、叶舒宪《老子的文化解读》，湖北人民出版社1994年版，第257页。

② 冯友兰：《三松堂学术文集》，北京大学出版社1985年版，第366页。

③ 张默生：《老子章句新释》，成都古籍书店1990年版，第5页。

④ 如冯友兰先生就认为老子归属于客观唯心主义阵营，其《中国哲学史》上册（人民出版社1998年版）第十一章就以“《老子》的客观唯心主义体系”为题。

纪五六十年代的老子大讨论中，上述观点的代表人物有冯友兰、关锋、林聿时、杨荣国、周建人等；要么则认定“道”是“恍兮惚兮，其中有物”（《老子》第二十一章）的物质性本体，一种虽不同于任何具体物质却不能否认其物质属性的本原存在，老子“道”论又成为朴素唯物主义的代表^①——其代表者有任继愈、汤一介、詹剑峰、胡曲园等^②。其实，只要我们站在中国古代哲学的语境中来理解老子“道”论，那么，这些热衷于给“道”贴上唯物主义或唯心主义标签的做法不惟是一种真正机械唯物主义的窠臼，因为站在马克思主义的立场来分析老子“道”论，无论是唯物主义还是唯心主义，它本身就是一种当代特有的“成见”，这种“成见”是与中国传统哲学的精神背景、话语体系和提问方式明显不相契合的。改革开放以来，随着国学复兴，中国哲学研究范式逐渐回复中国哲学之问题领域和致思方式，过去的种种“成见”正逐步消解。

第二种最常见的理论纠缠是，现代以降，当西方知性哲学传统的话语体系强势侵入中国哲学的原始语境之后，我们又一次度沾沾自喜地沉醉于用宇宙的本原与本源、世界的根本法则、万物的总规律、价值的终极依据等理性主义的法则来分析“道”体了，“道”于是一变而成为从宇宙论、本体论、方法论和价值论等抽象出来的“产品”。这种以西方哲学的条块分割来回答“道是什么”的哲学抽象的优点是，可以使我们以西方哲学的规范性语言从多重视角去“窥探”老子“道”论的奥秘，在收获“横看成岭侧成峰”的多义内涵的同时，亦使我们的“道”论更加具有“哲学”的味道。“但如果这种方式超越了技术性方法的范围而成为一种僭越，也就是说，以简单地套用西方哲学概念诠释中国古典哲学主导词的方法，直接干涉中国古代思想的本质内涵，并在此先入为主的框架下哪怕是以中国人特有的方式解释中国古代思想，都已使中国古代思想变成了西方哲学思想的附庸，从而淹没了中国古代思想传统同西方传统之间的

① 如任继愈认为，老子的道，具有以下五个特点：第一，道是混沌未分的原始物质，它是“混成”的，其中“有精”，“有象”。第二，道是最原始的、永恒运动着的物质实体。第三，道不同于任何具体事物那样的性质，因而老子也叫它做“无名”。第四，道不是肉眼或身体直接所能感触到的。第五，道是物质，又是物质运动的规律（任继愈：《中国哲学史》，人民出版社1996年版。第49—50页）。

② 本书对二十世纪五六十年代的老子大讨论的代表人物的提出是依据熊铁基等人的《二十世纪中国老学》（福建人民出版社2002年版）。

本质差异”^①。

那么,这个“不可道”之“道”到底隐藏着道家什么样的哲学秘密呢?其实,从最真切的最贴近道家原意的立场上说,笔者以为,与其勉为其难地从一种意识形态的视角去界定“道”的物质属性或非物质属性,毋宁以一种真正“回到事情本身”的方式,即契合于道家哲学之问题领域与致思主题的方式去“同情地理解”“道”;与其生搬硬套地从一种主客二分的西方认识论的视阈去清楚地界说“道”的宇宙论、本体论、方法论、价值论涵蕴,毋宁从一种冯友兰先生所谓的“负底方法”^②去体悟和直觉原始境域中“道”的真正形而上学意义。按照笔者的理解,老子之“道”作为形上之思的根本特性,乃在其“不可道”、“不可名”也,即“道”之为物,实际上乃是“无物”,无有形名的“道”不可为人类知性思维所把握。老子以“无”说“道”,既彰其“无”,亦证其“有”,既“无”且“有”,非所能“知”也。故对于“道”,我们可以“悟”,却不可以“知”;可以领会,却不可言说。《老子》开篇即指出:“玄之又玄”的形上之道既“不可道”,亦“不可名”。“不可道”,不可言说,说明人无法通过语言进入“道”的境域,接近和融入“道”的本体;“不可名”,不可指称,说明抽象的概念把握亦不能契合“道”的形上之思^③。所以傅

① 张松:《论道的形而上学问题》,齐鲁书社1998年版,第63页。

② 所谓“负底方法”,按冯友兰先生的说法,就是“讲形上学不能讲”。“讲形上学不能讲,即对于形上学的对象,有所表显。既有所表显,即是讲形上学。此种讲形上学的方法,可以说是‘烘云托月’的方法。”(冯友兰:《贞元六书·新知言·论形上学的方法》,华东师范大学出版社1996年版,第869页。)

③ 类似的语句可见于《老子》第十四章:“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后。”显然,对真玄之“道”而言,不但在视、听、搏等感官探求中表现为夷、希、微而“不可致诘”,即便是在人的理性追索中亦会“其上不皦,其下不昧,绳绳兮不可名”。老子对人类感性和知性认知能力在体道有效性上的双重否定,其意既在于突显人类一般认识能力在根源性形上之域的无能为力,亦在于凸显作为形上之“道”的这样一种内涵:“道之为物”(《老子》第二十一章)既非形而下的实体之物,因为“物物者非物也”(《庄子·在宥》),亦非一高居于形而上的“彼岸世界”的独存“实在”,因为只要“道”可脱离万物而独存,则终不免作为一个“存在者”(物)而存在,即便是形而上的本体存在者。而真正的“道”是“复归于无物”的。“道”,在其最本质的意义上,它是超越了一切现象之物而又让一切物成其为物这回事本身,意味着一种形而上下浑然不分的“天人合一”般的“共在”,表达一种终极性的存在论意义上本源构成境域。

伟勋把道家形而上学叫做“超形上学”^①。

事实上，庄子对“道”的这种超越性有着更为细腻的体认。这种体认是从“道”物的分际开始的。庄子认为，天地万物的形、色之征可被感性所把握，而通常被我们误会为“道”之内涵的规律、原则等“万物之理”亦可被理性所把握，即只要是世界中之一物，皆可诉诸形名。但“知之所止，极物而已”（《庄子·则阳》），概念与知性思维方式只能把握“物之理”，却永远无法进入“道”的形上之域去言说“道理”。对超越于万物之上的“道”而言，“物物者非物”，把握的方式就只能是“得其环中”，“既不拘泥于形名，也不能归结为基于形名的概念性思维模式”^②。在《庄子》中，我们随处可见得“道”之士正因为摆脱了“理性的狡计”或“概念思维的陷阱”而获得超然形名之上的“道理”。从《齐物论》中鬻缺问乎王倪的“三问三不知”，到《则阳》中大公调对少知提出的“莫为”、“或使”与“孰正于其情，孰偏于其理”的双重否认，我们可得一基本结论：人之知性对人、对物、对世界的把握，无论你是多么的自以为“是”，其实皆“未免于物”，都不可能是真“是”或合“道”之“是”，因为“无形者，数之所不能分也；不可围者，数之所不能穷也。可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉”（《庄子·秋水》）。

显然，对于这样一种“不可知”、“不可言”之“道”，而且显然是具有无限的丰富内涵的形上之“道”，我们必须破除一切“成见”，无论是传统的，还是西方的。“道”之为“道”，当然与其终极性、本原性和根源性意义有关，但这种终极性、根源性意义无论是本体论、宇宙生成论、存在论等西方哲学范畴，还是“道体”、“道用”、“道相”等中国哲学术语，都很难完整地揭示出来。在某种意义上，我们对“道”的理解很难通过“‘道’是什么”的提问方式来获得一种完美的解答，因为“是什么”是一种近代认识论框架中的提问方式，是一种把“道”作为一对象来认识的进路，无论我们回答“‘道’是什么”，都会把“道”等同于“什么”，这将使“道”丧失形上品格而沦落为一物，至少是沦落

① 参见傅伟勋《老庄、郭象与禅宗——禅道哲理联贯性的诠释学试探》。见傅伟勋《从西方哲学到禅佛教》，三联书店1989年版，第384—397页。

② 郑开：《道家形而上学研究》，宗教文化出版社2003年版，第5页。

为一认识的对象。其实,在中国哲学的语境中,我们似乎更适合说“‘道’不是什么”,即通过不道(道说)之道(道说)来实现对“道是什么”的认识论超越。这样,我们就可以找到一条进路,以否定性的方式来逐渐接近和进入“道”的原初境域^①。事实上,作为形而上的存在,“道”在并且只能在对形下万物之各种属性的否定中来实现其自身的超越品格。万物皆有形有名有象之物,因此,大道必无形无名无象。我们可以说“道”不是物,因为物是“有限”的,“道”超越“物”而成为“物物”的“非物”;“道”不是有形有名的天地,因为天地再大也是形而下的具体之物,“道”超越天地时空的局限而成为“无穷”或“无极”;“道”不作我与物的“对待分别”,因为物与物、彼与我的分别是相对的,“道”超越分别和界限而成为“无际”;“道”不是有形的生命,因为一切生命都是短暂的,“道”超越有限的生命而成为“无生”(“生生者不生”、“死而不亡”);“道”不是人类的理性,因为人类的理性及其所形成的知识体系是有限的,“道”超越理性的藩篱而成为“无知”;“道”不为世俗的功名,没有主观的好恶,因为功名利禄和主观好恶是有限的,“道”超越这些人生的“陷阱”而成为“无情”、“无欲”、“无功”、“无名”;“道”也不是有意识的作为,因为一切的“人为”都是有限的,“道”超越“人为”而成为“无为”……实际上,这种对一切“有限”的否定和舍弃,就使“道”最终只能是“无”。这就是道家之“道”真正的超越性意涵。

事实上,在传统西方哲学的逻辑中,形而上的本原也是人类理性所不可企及的,犹如万能的上帝或是康德的彼岸世界,因而具有神秘主义的特征。在这种神秘主义学说中,“都能发现某种不能按照人类语言规范加以讨论的观点:它们或者关于实在的基础(ground of reality),或者关于实在的终极层面(ultimate aspect of reality),或者关于非存在(nonbeing)之域”。“尽管无法用言语与这种实在进行沟通,但这种实在确实是人类意义世界的根源。‘神秘性’所指的并不是缺乏‘知识’,而是指具有一种更高的直接知识,它是一种与不可言说的终极

^① 冯达文教授把道家这种从否定中超越的进路称为逆推法。“譬如,感性万物是有形有质有矛盾有对待的,逆推之,作为万物的绝对本源——本体便必然是无形无质无矛盾无对待的;感性万物是可名(可感知)的,逆推之,作为万物的无限本源——本体便只能是无名的;等等。”(冯达文:《道:回归自然》,广东人民出版社1996年版,第4页)

本源有关的知识，这种本源为世界上的存在物赋予了意义。”故在本杰明·史华兹等西方学者的眼中，《老子》就代表一种“神秘主义的道家学说”^①。

但道家“道”的形而上学是明显不同于西方传统哲学的形上学意蕴的。西方哲学的形上世界是一个独立的世界，是一个高居于经验世界之上的世界，而“道”的世界并不独立于我们之外，“道”的世界就是我们的生活世界。“道”以虚无之体“在”于且仅“在”于我们所赖以生存的这个现象世界。所以道家的形而上学是不离万物的形而上学，是关于人们日用常行的形而上学。在这个意义上，形上之“道”其实就是生存之“道”，实践之“道”，“人生”之“道”，政治之“道”。过去我们习惯于用“天人合一”来表达“道”所具有的这种形而上下不分的意蕴，可在笔者看来，“合一”的表述也是不准确的，准确的表述应该是“天人本一”。“天人合一”是一种分离后的融合，而“天人本一”则代表天、人根本就是一体的东西。因此，道家形上之“道”虽然“不是”物，却又与形下之物是一体的，可谓“道物不二”。

这种“道物不二”的形上学具有三个方面的基本蕴涵：

首先，“道”生万物，“道”是“天地所由”的宇宙万物之“本原”与“本源”。“本原”与“本源”表达的都是本体论的意涵，但前者侧重于内在本质与依据、根据之义，后者侧重于源头、开端之义。也就是说，“道”生万物，一方面为万物提供万物之为万物的本质与依据，另一方面说明万物都源于“道”。但在道家这里，“道”作为“先天地生”的“源”并非的宇宙论意义上的时间序列之“先”，因为那不惟是视“道”为表象世界之一具体之“物”了，尽管是一“始基”之物。所以，冯友兰先生把这种“先”理解为“逻辑上底最先”^②。即便是到了宇宙生成论意涵极为鲜明的汉代亦是如此。从《淮南子·天文训》为我们提供的“（道）虚霁→宇宙

① 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，江苏人民出版社2004年版，第201—202页。

② 参见冯友兰《贞元六书·新原道·老庄》，华东师范大学出版社1996年版，第752页。时间的“先”与逻辑的“先”是学界对“道”之生成意蕴的最常见的理解。然有当代治中西哲学比较的学者，尤其是治海德格尔哲学与道家哲学比较者，大抵以“先天地生”之“先”为一种“让——在场”的使当下事物涌露绽放的存在论之“先”（参见张松《论道的形而上学问题》，齐鲁书社1998年版，第76—90页）。

→气→天地→万物”的宇宙生成模式^①,到《老子河上公章句》所展开的“道→一→阴阳→和、清、浊三气(天地人)→万物”的逻辑序列^②,乃至《老子指归》为我们所描绘的一幅更为详尽的“道→德(一)→神明(二)→太和(三)→气化万物”的宇宙生成图景^③,它们一方面为“道”开辟了一条沟通形上与形下的通道,用“太一”、“神明”、“太和”、“气(阴阳)”等范畴在逻辑序列上充实和完善了老子之“道”“无中生有”的过程,赋予“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子》第四十二章)的抽象派画卷以更清晰、明确的内容,从而以“气化分离”的自然哲学向度回应了汉人对其所生存于其中的这个宇宙之所由来的哲学追问^④;另一方面,汉代老学在这种强化“道”的宇宙生成论意涵的过程中,在这种探求“有生于无,实生于虚”^⑤之逻辑进程的宇宙“生成”旨趣中,其实并未局限于我们通常意义上所谓的“宇宙生成论”框架。也就是说,在我们大多以为汉老子只是在宇宙生成论的意义上发展了老子“道”论的时候,殊不知我们常常忽略了一个理解汉老子思想的重要契机,即在汉老子这里,其宇宙生成论并不是一种“纯粹”的生成论,而是一种否定了常识意义上之“生成”的生成论:一方面是对宇宙本原的追溯和探究,不是要告诉我们一个确切可靠的“世界本源”,恰恰相反,他们以极度的虚无作为“道”的基本性征,乃要否定那种常识意义上的宇宙“初始之物”,

① 《淮南子·天文训》云:“天坠未形,冯冯翼翼,洞洞濛濛,故曰太昭。道始于虚霫,虚霫生宇宙,宇宙生气。气有涯垠,清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地。清妙之合专易,重浊之凝竭难,故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳,阴阳之专精为四时,四时之散精为万物。”《淮南子·精神训》还为我们提供了另一个相近的宇宙生成模式:“古未有天地之时,惟像无形,窈窕冥冥,芒芠漠阒,鸿蒙鸿洞,莫知其门。有二神混生,经天营地,孔乎莫知其所终极,滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳,离为八极,刚柔相成,万物乃形。烦气为虫,精气为人。”这大抵是一个由“无形”到混沌(“二神混生”)到“阴阳刚柔”再到“万物乃形”的过程。但《淮南子》对宇宙生成演化过程最详尽的描述出现在《俶真训》以“有始者,有未始有有始者”为首的一段。这一段显然是受《庄子·齐物论》的影响,此不赘述。

② 《老子河上公章句》注第四十二章云:“道始所生者,一生阴与阳也,阴阳生和、清(按:原文为“气”)、浊三气,分为天地人也,天地共生万物也,天施地化,人长养之也”(河上公:《老子道德经注》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第14页)。

③ 严遵丰沛的哲学想象力完成了哲学史上堪称空前绝后的宇宙演化杰作,其具体描述可参见《老子指归》卷二《道生一》篇(王德有:《老子指归译注》,商务印书馆2004年版,第48—54页)。

④ 关于“太一”、“神明”、“太和”、“气”等概念的内涵及其哲学意义,王德有在其《老子指归译注》的《自序》中有较详尽的探讨,此处不再作具体分析。

⑤ 王德有:《老子指归译注》,商务印书馆2004年版,第48页。

即否定在某一宇宙时刻创生了整个宇宙的“道”的存在。正如《庄子·齐物论》所谓“有未始有夫未始有始也者”。另一方面，这种对“初始之道”的否定并不是对“道”本身的否定，即并不是否认“道”之“在”，而是否认“道”之作为时空坐标中的“初始之在”，消解传统宇宙论本原的“永恒实体”之意。一如黑格尔在批评泰勒斯以“水”作为万物的本原时说：“这是一个缺点；作为真实原则的东西，绝不能有片面的特殊的形式。”^① 所以“道”乃极度的虚无，是“无无无始、不可存在，无形无声、不可视听，禀无授有、不可言道，无无无之无、始未始之始”^②的本原，即黑格尔所谓的“先于一切规定性的无规定性，最原始的无规定性”^③，是“无”的极至。但这“无”并不是不“存在”，相反，它是最真实、永恒的“存在”。因此，这“无”乃是“有”，类似于“不可感觉、不可直观、不可表象”的作为“一种纯思”的“纯有”^④，是“无有之有”。因此，“道”之生成万物，只具有本体之“原”与逻辑之“源”的意义，而不具备“原初之物”的意义。这，就是正确理解道家生成论意涵的形上学维度。

“道物不二”第二个方面的基本蕴涵是“道”生万物乃“不生之生”，即让万物自生；“道”成万物乃“不成之成”，让万物自成；而“道”治天下，乃“不治之治”，让天下自治。“道”之生物，纯任自然，造化流行，物各自成。《淮南子·泰族训》说：“天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，列星朗，阴阳化，非有为焉，正其道而物自然”；《老子河上公章句》第二十五章注云：“道清净不言，阴行精气，万物自成也。”^⑤《老子指归》更明确指出：“天地自作，群美相随，万物自象，百蛮自和”；“道不施与而万物以存，不为不幸而万物以然”；“天高而清明，地厚而顺宁，阴阳交通，和气流行，泊然无为，万物自生也”^⑥。“道”不施与，不造

① [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆1997年版，第188页。

② 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第48—49页。

③ [德]黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第190页。

④ 同上书，此处用“纯有”类比“道”仅只在不可感知、无规定性和最原始的意义上使用。因为事实上，“纯有”并不是黑格尔的核心概念，而只是其逻辑的起点，这与“道”之于《老子指归》的意义是不一样的；此外，“纯有”无论是怎么的没有规定性，它终归是逻辑的“对象”，而这更是与“道”的大不同所在，因为“道”恰是要排除逻辑的认识方法。

⑤ 河上公：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第10页。

⑥ 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第107、190、380页。

作，无有预定目的，无有外在规制，天地自然运转，万物自然成功，现象事物在造化的洪炉大冶中自然舒展，自然绽放。故“其为化也，变于不变，动于不动，反以生复，复以生反，有以生无，无以生有，反覆相因，自然是守。无为为之，万物兴矣；无事事之，万物遂矣。是故，无为者，道之身体而天地之始也”^①。至此，我们可以断定，在更精准的意义上，与其说是“道”生成了万物，毋宁说是“道”让万物“自然”生成。和《老子》相比，尽管《老子指归》的生成论色彩浓厚了许多，但“道”之“生”依然只有在一种“无中生有”的境域中才得以可能。因为“道”之“生”，乃“不生”之“生”；“道”之“成”，乃“不成”之“成”；“道”之“化”，乃“不化”之“化”。所谓“阴阳自起，变化自正”；“山川自起，刚柔自正”；“消息自起，存亡自正”；“虚实自起，盛衰自正”；“和平自起，万物自正”；“不生也而物自生，不为也而物自成”^②。这样，当“无为而无不为”的“道”成为人事之终极依据时，我们也就明白了道家最理想的政治乃是“不治之治”，让天下自治。

但万物之自生、自成、自化莫不以“道”为根本和依据。老子以“道”为“万物之宗”（第四章），“万物之奥”（第六十二章），又明确地说“万物恃之以生”（第三十四章），都表明了“道”之作为本根的意义。这个本根，就是落实于人生、政治的形上根据。故就人生言，体“道”之虚静、素朴、纯真；就政治言，体“道”之“虚静”、“自然”、“无为”，形上之“道”一变而为人生与政治之“道”矣。

“道物不二”第三个方面的基本蕴涵是“道”不离物，“道”通过万物的流行来成就自己。“道”虽为一形上的存在，但万物皆能得“道”而成“德”成“性”，故形上形下无间。老子所谓“道法自然”，如前所述，“自然”并非一高于“道”的东西，其实“道之所法”就是“无所效法”，这个“无所效法”的“自然”乃是让万物“自然而然”地涌现绽开，可知“道”不在万物之外也。庄子所谓的“同于大通”、“天地与我并生，万物与我为一”等亦皆有此意。《庄子·知北游》在说明了大道“每下愈况”之后有一个总结式的说法：“物物者与物无际”，即形而上的大道与形而下的万物是没有界限的。曹楚基在点评这一段落时说：“说明道无处不在，

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第138页。

② 同上书，第27—28页。

广大无边，而又体现在一切事物之中。”^①

《老子指归》卷五有一个比喻：

木之生也，末因于条，条因于枝，枝因于茎，茎因于本，本因于根，根因于天地，天地受之于无形。华实生于有气，有气生于四时，四时生于阴阳，阴阳生于天地，天地受之于无形。吾是以知：道以无有之形、无状之容，开虚无，导神通，天地和、阴阳宁。调四时，决万方，殊形异类，皆得以成，变化终始，以无为为常，无所爱恶，与物大同，群类应之，各得所行^②。

詹剑峰指出，“这个比喻说明，末从条出，条从枝出，枝从茎出，茎从本出，本从根出，根从天地出，天地从道出。如果逆转过来说，道分化出天地，天地分化出树类，树之根分出本，本分出茎，茎分出枝，枝分出条，条分出末。从道本到道末，浑然一体，绝不相离”^③。“道”乃万物之本，物为大“道”之末。“道”生化万物之后，非惟不像知性形而上学中的上帝一样高居于彼岸世界而独立自存，相反，它和万物“同在”，所谓“无所爱恶，与物大同”是也。万物禀“道”而生，从“道”的本质中获得存在的终极依据，但这并不在任何意义上标识着现象万物之无自性的虚幻意义或成为虚无之“道”的暗淡投影，相反，气象万千的形下世界恰是本体之“道”的通流无碍，周行不殆，所谓“群类应之，各得所行”。

显然，“道”作为依据、准则、根本的终极含义不是指“道”以“神”或“天帝”的名义发号施令，而是指“道”本质性地内在于万物之中，随时随地与万物“同在”。《淮南子·原道训》云：“大道坦坦，去身不远，求之近者，往而复反。迫则能应，感则能动，物穆无穷，变无形像，优游委纵，如响之与景。”大道不远，就在身边；大道不离，乃在物内；如影之随形，若响之应声。是故“有无相包，虚实相含”；“六合之内、宇宙之表，连属一体”；“万物玄同，天下和洽，浮沉轧轹，与道相得”^④。形而上与形而下、本体界与现象界浑然一体。

① 曹楚基：《庄子浅注》，中华书局2007年版，第262页。

② 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第215页。

③ 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社2006年版，第153页。

④ 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第136、93、196页。

总之,“天人本一”,“道物不二”。“道”是“一”,是“全”,“道”就是形而上下不二的整个世界。“道”生成万物而自己却无形无象;它超越万物而又内在于万物之中;它成就万物又通过万物而成就自身。在真正哲学的意义上,一定要说“‘道’是什么”,那么“道”就“是”整个世界。但这个“是”不是“等于”,也不是“生成”,而是世界之所以为世界这回事本身,亦即表现为一种使宇宙万物达乎在场存在的存在论机制。因此,道家的世界是“自在世界”,是万事万物自然生存的世界。同时,这个世界不是一个静止的概念,它是一个过程的世界,是一个发展的世界,是由每一个当下涌现的世界绵延而成的世界。这个世界在“道”那里获得生成、化育和发展的一切理由与依据,并通过自己的在场涌现和绽开而彰显着“道”的存在与流行。这样,“道”不是物,因为“道”是超越物的“物物者”;同时,“道”又不离物,物就是“道”的显现。“即物而不滞于物”、“即世而又超世”——这种“道”物不二的原始境域及其所代表的超越性意义,就是我们理解道家之“道”一个可靠的出发点。

显然,道家“道”的形上学不是一种本体论兴趣的形上学,而是一种生存论兴趣的形上学,一种实践论兴趣的形上学。正如我们前面所论:既然道家“道”的形上学建构表现出“‘道’物不离”这一迥然不同于西方形而上学传统的鲜明特征,既然“道”取代“天”成为经验世界的本原是为了给“在世”的万物指引一条“道路”,既然西方传统的本体论追究不是道家先哲的主要兴趣所在^①,那么对形上本原的思辨兴趣就必然转化为对经验世界和人类社会的哲学观照。《老子》说:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”(第五章)“天之道,利而不害;圣人之道,为而不争”。(第八十一章)陈鼓应把这一点概括为道家“推天道以明人事”的思维方式^②。确实,道家论“道”本身不是目的,目的是为了“以道言事”,即以人事为依归,所谓“务为治者也”。《淮南子·要略》说:“言道而不言事,则无以与世浮沉;言事而不言道,则无以与化游息。”故“著书二十篇,则天地之理究矣,人间之事接矣,帝王之道备矣”。可见,“道”与“事”是不可须臾分离的。论“道”是为了及“事”,

① 参见第一章第一节。

② 陈鼓应:《道家在先秦哲学史上的主干地位》。陈鼓应主编:《道家文化研究》(第十辑),上海古籍出版社1996年版,第14—15页

说“天”乃为谈“人”。人间之事、帝王之道，这是道家之“道”论的真正落脚点。道家从高远玄妙的大“道”立论，其意在于为人生、社会和政治提供哲学指引。张舜徽说：“周秦古书中的所谓‘道’大半是就南面术说的。”^①徐复观说，老子的“动机与目的，并不在于宇宙论的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上面推求，推求到作为宇宙根源的处所，以作为人生安顿之地”^②。陈鼓应在评论老子哲学思想时亦说：“老子的整个哲学系统的发展，可以说是由宇宙论伸展到人生论，再由人生论延伸到政治论。然而，如果我们了解老子思想形成的真正动机，我们当可知道他的形而上学只是为了应合人生与政治的要求而建立的。”^③

“道”由形上落实于人间，落实于政治，其超越意义就有了更为明确的针对性。一切世俗人类行为的有限性，一切世俗政治实践的破坏性，都成为这种人生与政治之道所必须否定和超越的对象。刘泽华、葛荃主编的《中国古代政治思想史》概括了老子“道”论的三个政治特点：一是“道”是一个融哲学、伦理、政治为一体的概念；二是“道”就是混沌，与忠孝仁义礼法形成对立；三是政治与自然的一体化，这是老子政治思想的中心议题^④。这种概括当然有一定的道理，不过，综观道家思想的发展历程，当我们把“道”置于政治哲学的坐标系中进行考察，则似乎可以发现一些更为细致的特征：

首先，就基本精神而言，道家的治道是“无为之道”。“无为之道”的价值取向有二：其一是如同“道”之虚无，有“道”之君亦必虚其位、虚其势，虚其权、虚其心，做到“无己”、“无功”、“无名”，甚至完全可以抛却君位，游于“建德之世”。其二是以“无为”治天下，核心是“治于不治”，即以“不治”来实现大治。老子所谓“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”（第五十七章）是这一精神的最佳注脚。

其次，就否定、批判和超越的对象而言，道家“道治”的现实针对性就是世俗君主的“有为”政治，故其基本意蕴是在与“有为”治道的对待

① 《张舜徽集·周秦道论发微》，华中师范大学出版社2005年版，第28页。

② 徐复观：《中国人性论史》，三联书店2001年版，第287页。

③ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第194页。

④ 刘泽华、葛荃：《中国古代政治思想史》（修订本），南开大学出版社2001年版，第114页。

中彰显出来的,凸显了“无为而治”之于“有为而治”的哲学合理性与政治正当性。具体表现为:

(1) 世俗的治道是刚强的治道,而道家的治道是柔弱的治道。为什么要持守柔弱之道?因为“坚强者死之徒,柔弱胜刚强”(《老子》第七十六章),“柔弱胜刚强”(第三十六章)。此乃柔弱之于刚强的合理性与正当性所在。刚强则好战,柔弱则无争;刚强则重刑罚,柔弱则重自然;刚强则自大而骄,柔弱则谦下而卑。统治者常处柔弱,善利不争,则天下莫与之争矣。

(2) 世俗的治道是以智治国,而道家的治道是以“无知”治国。为什么要以“无知”治国?其一是因为“知”无穷,以有限之生而求无穷之“知”,殆矣。其二,好“知”乱人性,撙人心,坏民风。庄子有鉴于现实政治的虚伪乖张,尖锐地指出:“甚矣夫,好知之乱天下也”(《胠篋》)。《大宗师》更是把是非之心当做一种劓刑。其三,统治者卖弄聪明,恃智弄巧,老百姓也会生机巧奸诈之心,统治者欲以一己之智去敌全社会之智,无异于飞蛾扑火,自取灭亡。此则“无知”之于“有知”的合理性与正当性所在。故老子云:“以智治国,国之贼;不以智治国,国之福”(第六十五章)。

(3) 世俗的治道是有私有欲的治道,而道家的治道是少私寡欲的治道。为什么要少私寡欲?因为欲无穷,私亦无穷,纵欲恣私必贪图享受,迷恋声色,求取无度,横征暴敛,将私心私欲的满足建立在对老百姓的盘剥之上。故人主少私则天下为公,无欲则赋敛不兴,此则“无欲”之于“有欲”的合理性与正当性所在。老子说“民之饥,以其上食税之多,是以饥。民之不治,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”(第七十五章)。庄子说:“君独为万乘之主,以苦一国之民,以养耳目鼻口”(《徐无鬼》),故道家强调统治者应“少私寡欲”(《老子》第十九章)。

(4) 世俗的治道是以仁义礼法忠孝等戕伐人性的治道,而道家的治道是素朴纯真的治道。为什么要“见素抱朴”(《老子》第十九章)?因为“仁义之行,唯且无诚”(《庄子·徐无鬼》),仁义礼法忠孝诸儒家所推崇之德性常流于外在的形式,缺乏内在的真诚,人们常常因贪图名声、好处而行虚仁假义,导致伪善流行,沽名钓誉。所以,道家认为,大道废弃了,社会才会推崇仁义之德;六亲不和睦了,社会才会主张孝慈;国家昏

乱了，才会有所谓忠臣。而后者其实都是淳朴消散的表现。把至于试图用礼法来规制人们的行为，那更是天下大乱的开始。此则素朴纯真之于仁义礼法的合理性与正当性所在。在《庄子·大宗师》中，许由把尧教意而子的“躬服仁义”比作黥刑；在《天道》篇中，庄子又借老子之口批评汲汲于仁义之行的“夫子乱人之性”。在《天地》篇中，季彻批评将闾菟的“必服恭俭，拔出公忠之属而无阿私”的治国之道，认为“于帝王之德，犹螳螂之怒臂以当车轶，则必不胜任矣”。故道家明确主张“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”、“见素抱朴”（《老子》第十九章）。

（5）世俗的治道是造作多事的治道，而道家的治道是好静无事的治道。为什么要清静无事？因为多事之主必多生事端，大兴徭役，搅扰百姓，祸乱天下，而好静之主必修养生息，不劳民力，静抚天下。造作多事则民疲敝，好静无事则民安富，此即清静无事之于造作多事的合理性与正当性所在。故老子不但强调“我好静而民自正，我无事而民自富”，更明言“清静为天下正”（第四十五章）。

再次，就治道的价值目标而言，道家“道治”追求“无不为”的治理至境。因为“道常无为而无不为”（《老子》第三十七章），常守此“道”的圣人、侯王也可以做到“无为而无不为”。之所以可以“无不为”，关键就在于百姓“自为”，天下“自为”。

显然，道家“无为而治”的哲学依据是“道”，“道”的形而上本性赋予人间治道以深刻的超越意义。现实的“有为”政治是凶残丑恶的，故“无为”的主旨既是对“有为”的控诉，更是对“有为”的彻底超越。道家由形上之“道”始，以人间之“道”终，“道”的超越本性最终将落实到人间之“道”，赋予“道治”以更为丰满的哲学合理性和政治正当性。

第二节 “真·朴·静”：本然之“性” 与“道治”正当性

在中国古代哲学中，人性普遍被认为是一种与生俱来的人之所以为人的本质属性。阮元《性命古训》曰：“性字本从心从生，先有生字。商周古人造此字，已谐声，声亦意也。”^① 性者，生也，于物而言，是为物性，

^① 阮元：《性命古训》，转引自罗安宪《虚静与逍遥》，人民出版社2005年版，第83页。

乃万物所受于天而为其物的本性或特质;于人而言,则为人性,乃人之所受于天而为人者,是人之所以为人的生命本质。以生为性之本意,当符合中国古代思想的实际。《孟子》中引告子之言曰“生之谓性”^①(《孟子·告子上》),《中庸》谓“天命之谓性”,荀子曰:“生之所以然者谓之性”(《荀子·正名》),又说:“凡性者,天之就也,不可学,不可事。”(《荀子·性恶》)这都是以“性”为人天生的本质属性,乃“所受于天,非人之所能为也”(《吕氏春秋·荡兵》)。由于对这一先天性的本质属性之认识不同,儒家便有了性善、性恶甚或性善情恶、性有品次等争论,并绵延千年而不休^②。但总体上的儒家人性论可谓之仁义人性论。而道家论“性”,则独有一超越的视野,紧扣所受于“道”而为“性”的主题,以“道”之存在方式和运作方式——“自然”名之,强调人性纯朴本真,将人性置于与“道”同一的本体结构中,以“道”性“自然”来否定、消解并超越人类的仁义之性、道德之性、情欲之性,消解一切自我确立与维护的主体性,穿透一切人类文明的幻象,可谓之“自然人性论”。

人性论与“治”有着天然的联系。自古及今,论治必预设一基本的人性前提,针对不同的人性假设而有不同的治理理论。在中国古代哲学的语境中,儒家因性善而主张德政,法家以人之性恶而有严刑峻法。道家同样把人性当做论治的前提、基础和依据。徐复观说:“老子与儒家,同样是基于对人性(在老子称为德)的信赖;以推及政治,而为对人民的信赖。”^③自老子始,道家人性论从来就不是单纯的人性论,它与治道先天性地固合在一起。道家人性论的基本趋向取向是:人性是自然纯朴的,理想的政治图景就是由自然纯朴之性而达至“无为一自治”之境。但当人

① 对于告子的“生之谓性”,孟子本人是反对的。他提出了著名的性善论,把仁义等道德属性作为人的根本属性。至于人的自然属性,孟子认为:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也。有命焉,君子不谓性也。”(《孟子·尽心下》)

② 人性之争起于孔子之后,肇始于孔孟之间,彰明于孟告之异,继之以善恶之争,尔后历数千年迭至现代而不休。但对于孔孟之间的人性论发展形态,学术界向来见仁见智。《郭店楚简》的出土适时填补了这一空白。其《性自命出》篇云:“四海之内,其性一也。其用心各异,教使然也”。这一说法,无啻于孔子人性论的翻版。前面又云“喜怒哀悲之气,性也……性自命出,命自天降。道始于情,情生于性”,当可视为对孔子人性论的补充和发展,接近于“生之谓性”的人性论范畴。但其后又有“善不善,性也,所善所不善,势也”(刘钊:《郭店楚简校释》,福建人民出版社2005年版,第88—89页)之论,开启了以善与不善论性的先河,当可证明孔孟之间的人性论已然呈现多样化发展形态。

③ 徐复观:《中国人性论史》,三联书店2001年版,第314页。

主体意识的觉醒把自身与己所从出的世界分离甚至割裂开来而追求一种“自为自利”的存在时，人性的自然淳朴便消散无踪，知性的高扬、情欲的膨胀等因素常导致人性的异化。道家敏锐地发现了世俗人性的沦丧和堕落，因此，也就旗帜鲜明地提倡超越世俗人性而“反本归真”，实现天下大治。

在先秦，《老子》和《庄子》内篇都不见“性”字，但正如诸多学者所强调的，道家实乃以“道、德”论“性”。唐君毅就认为，“先秦诸子中，道家之老子书中虽有关联于人性之思想，而未尝环绕于性之一名而论之”^①。陈鼓应说：“形而上的‘道’落实到物界，作用于人生，便可称它为‘德’。‘道’和‘德’的关系是二而一的，老子以体和用的发展说明‘道’和‘德’的关系；‘德’是‘道’的作用，也是‘道’的显现。混一的‘道’在创生的活动中，内化于万物，而成为各物的属性，这便是‘德’。”^②具体对人而言，“道”落实到人生层面上，内化于人而成“德”，这“德”便是老子之“性”。蒙培元等学者也认为，老庄虽不论“性”，但“道”必须落实到主体的人生问题，实现为主体的“德”^③。这个主体的“德”，在《老子》中即得自于“道”而成为人之所以为人之道，在《庄子》中即为外杂篇之所谓“性”。徐复观明确指出：“道与德是万物的根源，当然也是人的根源。因此，他（老子）对于道与德的规定，亦即是他对人性的规定”；“《老子》虽然没有性字，更没有性善的观念；但他所说的德，即（原文为“既”）等于后来所说的性”^④。

这种以“德”为“性”的思路在亦体现在其他经典著作中。《文子·上礼》云：“循性而行谓之道，得其天性谓之德”，“性”与“道、德”处于本体论的同一结构中。《淮南子·缪称训》有大抵相似的论述：“道者，物之所导也；德者，性之所扶也。”何谓“德”？“德”者，“得”也。《庄子·天地》云：“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生谓之德。”《管子·心术上》把“德”作为“道之舍”，认为“物得以生”，“得也者，其谓所以然也”。王弼注《老子》第五十一章时云：“道者，物之所由也；德者，物之所得也，由之乃得。”由上引诸例可见，道

① 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，台湾学生书局1984年版，第33页。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第12页。

③ 参见蒙培元《“道”的境界》，《中国社会科学》1996年第1期。

④ 徐复观：《中国人性论史》，三联书店2001年版，第299、314页。

家人性论的基本思路是:形而上之“道”既为生物之原,亦为成物之本,万物得“道”以生、因“道”以成乃谓之“德”,“德”内在于物而为“性”。“道”贯通落实于物,即为物性;贯通落实于人,即为人性。

既然老子以“德”为“性”,那么具体说来,“德”在《老子》中又为我们敞开了一个什么样的人性图式呢?《老子》第四十一章云:“上德若谷,[大白若辱],广德若不足,建德若偷,质德[真]若渝。”^①王弼注曰:上德“不德其德,无所怀也”,“广德不盈,廓然无形,不可满也”,“建德者,因物自然,不立不施,故若偷匹”^②。而“质德若渝”之“渝”,《说文》释为“变污”,“若渝”,若十五章言“若浊”^③。无论上德、广德、建德,还是质德,皆是指内在的质朴、纯真之德,不形于外,不自矜伐,故大德好似无德。第五十四章又说:“修之于身,其德乃真”,以“道”修身,其“德”纯真无伪,“德”真则“性”真。人有其“德”,则化而为“性”,其“性”真朴自然,而不拘执于后天人文化的仁义圣智矣。

老子“德性”论的这种自然真朴的向度及其对世俗之德性的超越意蕴在第三十八章对“德、仁、义、礼”的阐述中凸显无余:

上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。上德无为而无以为;下德无为而有以为^④。上仁为之而无以为;上义为之而有以为。上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首。前识者,道之华,而愚之始。是以大丈夫处其厚,不居其薄;处其实,不居其

① 王弼本“大白若辱”在“上德”句下,高亨、张松如、陈鼓应等认为应在“大方无隅”句上,当是。“质德若渝”,原作“质真若渝”,刘师培说:“上文言‘广德若不足,建德若偷。’此与并文,疑‘真’亦当作‘德’,盖‘德’字正文作‘惠’,与‘真’相似也,质德与广德、建德一律”(陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第228页)。所说甚是。

② 王弼:《老子道德经注》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第104页。

③ 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第228页。

④ 此句王弼本作“下德为之而有以为”,学界歧见颇多。笔者考诸诸本,从朱谦之、马其昶、张松如、陈鼓应之说,并以为陈鼓应所引王淮之解说甚是。王淮说:“‘无为’就处事言,此‘上德’与‘下德’之所同也。‘无以为’与‘有以为’就居心言,此‘上德’与‘下德’之所异也。盖‘上德’与‘下德’之处事方式同为‘无为’(清静自然),所不同者居心有异耳。……‘下德’之中,复有上仁、上义与上礼三层,其共同之特征,皆不能无为而落入第二义之‘有为之法’。亦即处事方式不能‘清静自然’,而难免于施立教化,推行政事矣。”(陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第214页)

华。故去彼取此。

这里要区分两种“德”：一种是“上德”之“德”，一种是“不德”之“德”；前者为“道”的落实之德，后者为世俗流行之德。“上德不德”即合于“道”的“德”并不表现为世俗之德。何谓世俗之德？当然即后文所谓的仁、义、礼等儒家所推崇的东西。在老子时代的儒家看来，仁义之德即为人性。孔子虽罕言“性”，却多言仁义。我们当然缺乏充足的证据证明孔子之仁义即为其“相近”之“性”，但《论语·颜渊》云“为仁由己”，《论语·述而》亦谓“我欲仁，斯仁至矣”，如果不是人本身具有某种仁义之性，则为仁岂非由乎他？我欲仁，仁又何由乎至焉？朱熹《集注》说：“仁者，心之德，非在外也。”^①这是肯定人心之有仁德。程树德《论语集释》“余论”解“述而”篇“依于仁”句曰：“仁即我之所以为生，一息不能离，如依物而立，失之则倾。”^②“我之所以为生”即我之所以为我者，无仁，我亦不立，这是肯定人天生即有“仁性”。逮至孟子，儒家仁义之“性”始真正确立，其“四端”之心广为人知，所谓“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”（《孟子·告子上》）。然则，老子对儒家所标榜的这种所谓仁义之“性”持明显批判的态度。第十八章云：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”第十九章又谓：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈^③；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，少私寡欲，绝学无忧。”^④显然，清静无为的大道容不得半点伪饰，儒家的仁义之性在老子这里不过是一个用智弄巧的文明陷阱，而老子所追求的恰是要超越这一人文与人为的渊藪。故在他看来，人之“德性”即为“得道”，“道法自然”，则人性亦清静自然。忠孝仁义，本非不德，但六亲和顺，则孝慈之德不彰；国家治平，则忠臣之节不显。真正的“上德”，必出乎自

① 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第100页。

② 程树德《论语集释》，中华书局1990年版，第444页。

③ “绝圣弃智”、“绝仁弃义”在郭店楚简中作“绝智弃辩”，“绝伪弃虑”。许多学者指出，在郭店简本《老子》那里并未像通行本一样对仁义持激烈的批判态度，所以老子所反对的，其实是对智巧诈伪这些东西。此处对老子是否激烈地反对仁义姑且存而不论，但伪诈之道、巧利之术是对真朴之道的损害则无疑是各版本《老子》的共同主题。仁义一旦违背了自然，成为形式化的外在规制，则无疑是老子所批判的。

④ “绝学无忧”，王弼本在第二十章章首，此处据陈鼓应本改。

然，合于人性，根于人心，及于日用人伦。高亨说：“上德之人，但求反其本性，不于性外求德，而终能全其本性，故曰‘上德不德，是以有德。’下德之人，不求反其本性，而于性外求德，既得性外之德，则坚守勿失，而终失其本性，故曰‘下德不失德，是以无德’。”^① 一个社会，若刻意追求德名，矫饰仁义之容，则德必衰，性必伪，国必乱。“故知道德，然后知仁义不足行也。”（《文子·下德》）仁义不足行，则仁政不足倡；“自然”之“性”立，则“无为”之治行。此“无为而治”之正当性的人性论基础也。

显然，自然人性论是对仁义人性论的否定和超越。《老子》虽不直接论“性”，却不乏人性的隐喻。譬如赤子、婴儿、愚人、橐籥、水、谷、门、朴等皆喻示“道”的本性。透过对这些意象的领悟，依稀可见“真”、“朴”、“虚静”、“自然”的人性在《老子》“道”论的澄明之处绽放。

“真”者，何谓也？犹赤子、婴孩也，所谓“含德之厚，比于赤子”（《老子》第五十五章），“如婴儿之未孩^②”（第二十章）。王弼说：“婴儿不用智而合自然之智”；“赤子无求无欲，不犯众物”^③；杜光庭曰：“婴儿者，未分善恶，未识是非，和气常全，泊然凝静，以喻有德之君、全道之士”；奚侗曰：“婴儿天理浑然，无分别智，故含德最厚。”^④ 本真之性像还不会嬉笑的婴儿，没有欲望的纠缠，没有智识的牵绊，没有伪饰的言行，内心平和，本性混沌，一切纯任自然，天真无邪。老子以此“真”性为鹄的，强调无知无伪以治天下，故曰“不以知治国，国之福”（第六十五章）。

至于“朴”，《老子》第二十八章有“常德乃足，复归于朴”之句。“朴”者，何谓也？释德清曰：“木之未制成器者，谓之‘朴’”^⑤，自然质朴之意也，其反面即人为加工之“器”。故“朴”如未经雕琢之玉，像没有染色的丝，犹不见刀斧之木，没有人为的造作，没有主观的巧利，没有文明的遮盖，一切原始玄同，纯粹朴素。此二者，岂非最真切之人性乎？

① 高亨：《老子正诂》，古籍出版社1956年版，第85页。

② “孩”，傅、范、景福与《释文》等多本做“咳”。《广韵》：“孩，始生小儿”，“咳，小儿笑”。参见朱谦之《老子校释》，中华书局1984年版，第81页。

③ 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第96、110页。

④ 奚侗：《老子集解》，上海世纪出版集团2007年版，第72、138页。

⑤ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第194页。

《老子》第十五章用一系列比喻式的修辞对“古之善为道者”进行了“强为之容”的素描：“豫兮^①若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若容，涣兮其若凌释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，浑兮其若浊。”这个素描的结果很明显是一个谨小慎微、昏昧浑浊的形象，但这种形象却是“得道”的圣人之象。对这种“朴性”的意境，《老子》第二十章更通过与“众人”的耐人寻味的对比进行了敞开。他说：“荒兮，其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮，其未兆；沌沌兮，如婴儿之未孩；傫傫兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。众人皆有以，而我独顽且鄙。我独异于人，而贵食母。”^②当世俗之人熙熙然纵情奔欲“如享太牢如春登台”的时候，保守住本性的“我”却是那样的淡泊恬静，浑沌未分，一副疲倦散漫、不知所到的“愚人”模样。当众人沉沦于一种“昭昭”“察察”的“智慧”汪洋而自以为是为时，“我”却以昏昧、淳朴、愚陋、笨拙而守“道”自持。守此“朴”，不仅精神丰足，而且国泰民安。老子说：“朴，虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾”（《老子》第三十二章）。这就明确了“朴”性所具有的治道意义。

此外，老子还突出了人的“静”性。《老子》第十六章曰：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。”“笃”，真实、笃实之义。王弼注曰：“言致虚，物之极笃；守静，物之真正也。”^③“物之真正”，说明在王弼看来，物皆以“静”为“真”，“静”为物之“真实”。这一理解与《老子》下文的“归根曰静”是相互发明的。“归根”，即返归物之始初；“归根曰静”，是指回复到物之本性即“静”。这说明“道”性本“静”，物性、人性亦“静”。范应元说：“致虚、守静，非谓绝物离人也。万物无足以挠吾本心者，此真所谓虚极、静笃也。”^④“本心”即“静心”，人之不“静”，乃外物搅扰“本心”之故。但人若能固守自己的“静心”，则“万物无足以挠吾本心”也。今人陈鼓应也说：“‘虚’‘静’形容心境原本是空明宁静的状态。”^⑤如同“真、朴”

① “豫兮”，王弼本作“豫焉”。

② 此章所引据陈鼓应《老子注译及评介》，与王弼本略异。

③ 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第35页。

④ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第124页。

⑤ 同上。

之性，老子论“性静”，亦别有一目的，即以“静”治国。有此“静性”为理论基础，老子强调，君上好静，百姓自正；治国以静，天下自定。所以他说“我好静而民自正”（第五十七章），“不欲以静，天下将自正”（第三十七章）。

正是基于这种人性真朴虚静的理论预设，老子否定并超越了儒家的仁义之知和仁义之性，把一切矫饰仁义之行皆归于人类文明的樊笼。因此，与儒家以仁义之德治国的主张不同，老子主张创造一个“有道”的社会，让“道”的阳光普照，让“合于道”的人性翅膀自然而自由地伸展。若此，则不仅笼罩在世俗社会上空的重重道德规范被彻底地击碎，更为重要的是，一个大“道”流行的世界由此得以建构：“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。”（《老子》第五十八章）“政”与“民”、治道与人性是一种本质上的内在合一关系。这就是老子所设计的在上者无知无欲、清静无为而老百姓自化自富、安居乐俗的理想王国。

庄子继承了老子人性思想之自然真朴的价值取向。《庚桑楚》曰：“道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也”，此则“生之谓性”之意，与“性”之本意通。所以“鼃草饮水，翹足而陆，此马之真性也”（《庄子·马蹄》）；“泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中”（《庄子·养生主》），此禽类之真性也；“织而衣，耕而食”，此民之“常性”（《庄子·马蹄》）也。林希逸认为，庄子以此“常性”“是谓同德”，意在表明“得之于天”。他说：“人之生也，各业其生，或耕，或织，皆是自然天机，故曰‘常性’”；而此“常性”“命曰天放”（《庄子·马蹄》），则与“《齐物论》之‘天行’、‘天钧’、‘天游’”一样，“皆是庄子做此名字，以形容自然之乐”^①。

那么，人的“常性”是什么呢？第一，人性像婴儿一样的“真”。《庚桑楚》云：“吾固告汝曰：‘能儿子乎！’儿子动不知所为，行不知所之，身若槁木之枝而心若死灰。”《知北游》云：“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居。汝瞳焉如新生之犢而无求其故。”《渔父》云：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者虽悲不哀，强怒者虽严不威，强亲者虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵

^① 林希逸：《南华真经口义》，云南人民出版社2002年版，第143页。

真也。”

第二，本真人性亦为“朴”。《马蹄》说：“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。”《应帝王》就把最终悟“道”的列子塑造成一个浑厚无知、淳朴木讷的形象。“列子自以为未始学而归，三年不出。为其妻爨，食豕如食人。于事无与亲，雕琢复朴，块然独以其形立。纷而封哉，一以是终。”可见，列子的获“道”并无半点神秘，只是回复到他自己的淳朴本性并用心持守而已。他三年不出家门，对待煮饭烧菜、扫地劈柴、喂猪养鸡之类生活琐事认认真真，毫不鄙视。他既不像过去醉心于知生死祸福的聪慧神奇之技，亦不再激动执著地凭一己之好恶过分亲近什么，而他的生命却逐渐融入一种化尽偏执的质朴木讷当中，他的存在愈来愈接近自然的造化情状，为我们敞开了一个万物一体、物我泯一的“朴”的生存境界。

第三，人性“虚静”。《天道》云：“圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以铙心者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鑑也；万物之镜也。夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至，故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实则伦矣。虚则静，静则动，动则得矣……夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。”“虚静恬淡寂寞无为”作为万物的根本或本性，当然也是本真人性的体现。圣明的人本性空明宁静，各种事物都不能动摇和扰乱他的内心。犹如水静如镜，可照须眉，体“道”之心平和、虚空、宁静，亦可为天地之明镜也。虚静、恬淡、寂寞、无为，既是天地之基准，又乃道德之至境。在庄子哲学的逻辑中，因性“清静”，故能“心斋”；顺性“虚静”，乃可“坐忘”。

《庄子》也把人性论与“道治”正当性联系起来。《德充符》云：“受命于天，唯舜独也正，幸能正生，以正众生。”宣颖说：“舜能正己之性，而物性自皆受正。”陆西星云：“正，如‘各正性命’之正。正生，即正性也。”^①正性则能正天下众生，此故乃天下大治。《天道》在论述了圣人的“虚静”之性后云：“静则无为，无为也则任事者责矣。无为则俞俞，俞俞者忧患不能处，年寿长矣。”正因为人性的这种“虚静”本性，圣人乃行“无为”之治也。反之，若性不正，则君必悖“道”而为，民必逆“道”

① 王先谦：《庄子集解内篇补正》，中华书局1987年版，第129页。

而行，君民失性，天下大乱。

《庄子》还继续了“以德释性”、以“得道”为“德”的思路。徐复观说，“正与《老子》相同，内七篇中的德字，实际便是性字。因为德是道由分化而内在于人与物之中，所以德实际还是道”^①。当然，徐复观此论乃就“得道”之“德”而言，因为内篇中的“德”在不同的语境中还有其他含义^②。不过，“德”的多义性并不妨碍我们从“得道性”的意义上理解庄子之“德”，也并不能否定庄子“以德为性”的倾向。

在外、杂篇中，庄子对“性”的蕴涵有着更为直接而详尽的阐释。《天地》篇云：

泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。

这是把“性”放在“道→德→命→形→性”的概念序列中来揭示其意蕴。庄子通过继承和发挥老子“有生于无”的生成论思路，以一种真正的哲学眼光赋予“性”以深刻的形而上学意义。“一之所起”即老子所谓“道生一”的过程，明确了物之得“道”为“德”；“未形者有分”是对“一生二”的发挥，标揭出万物未形之前的内在分化趋势，而“每一物分

① 徐复观：《中国人性论史》，三联书店2001年版，第328页。

② 如《德充符》中的“德”就大体有三种用法：其一是类“性”之“德”，如“且不知耳目之所宜而游心乎德之和”，“德者，成和之修也”；此两“德”字当为道家标榜的“道德”之“德”，即徐复观所谓通“性”之“德”。因为“德”乃“成和之修”，而《缮性》篇云：“和理出其性”，可见“德”与“性”通过“和”而具有了高度的同一性。“知其不可奈何而安之若命，唯有德者能之”亦当如是。宣颖说：“以兀为自然之命而不介意，非有德者不能”（王先谦：《庄子集解内篇补正》，中华书局1987年版，第132页）。“德不形者，物不能离也”以及其他几处所谓“全德”之谓，大抵亦可作如是解，有“德充于内”的“性”之含义。其二是指施人小惠，如“故圣人有所游，而知为孽，约为胶，德为接，工为商”。释得清注云：“以小惠要买人心，谓之‘德’。”陈鼓应是从是（陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第163页）。其三是指一般意义上的德行，如子产谓申徒嘉“计子之德不足以自反邪？”郭注：“计子之德，故不足以补形残之过”；成疏：“子虽有德，何足在言，以德补残，犹未平复也”（郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第198页）。宣颖说：“计子之素行，必有过后而致兀，尚不足自反邪？”（王先谦：《庄子集解内篇补正》，中华书局1987年版，第132页）皆以子产此言乃谓申徒嘉之德行尚不足以弥补其早先犯下的导致肢体残疾的过错。

得如此，就是如此（且然），毫无出入（无间）；这即是命”^①；“阳动阴静”^②生出万物，万物以成而各具样态条理，此之谓“形”；形得以具，神得以守，各有物之为物而不同于他物的仪则分际，此之谓“性”。此故，“性”之所由，实由乎“道”，“道”生万物并赋“性”于万物，万物之“性”既保有“道”性的原初之真，又突破了原初之“未形”。在上述意义上，“道”生万物的过程可谓赋“性”于万物的过程，而万物“率此所稟之性，修复生初之德，故至其德处，同于太初”^③。

显然，与老子一样，庄子之“性”乃得“道”而成“性”。“道”乃为常，故“性不可易，命不可变”（《庄子·天运》）。可是，因为人之“知”而“为”，便有失“性”之虞。《庄子·庚桑楚》曰：“性之动谓之为，为之伪谓之失。”只要人凭己意己知己欲而行，则必生“伪”，故只有自然无为才能保持人的真朴本性，这就是“同乃虚，虚乃大。合喙鸣，喙鸣合，与天地为合；其合缙缙，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺”的道理（《庄子·天地》）。庄子明确地指出了知欲聪明和仁义之行对性的损害。庄子打比方说：“骈拇枝指出乎性哉，而侈于德；附赘县疣出乎形哉，而侈于性；多方乎仁义而用之者，列于五藏哉，而非道德之正也。是故骈于足者，连无用之肉也；枝于手者，树无用之指也；多方骈枝于五藏之情者，淫僻于仁义之行，而多方于聪明之用也。”（《庄子·骈拇》）在《天道》中，当孔子提出“君子不仁则不成，不义则不生。仁义，真人之性也，又将奚为矣”的问题时，庄子却借老子之口言曰：“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子亦放德而行，遁遁而趋，已至矣！又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉！噫，夫子乱人之性也。”这就是说，在庄子眼里，无论出于多么美好的动机和目的，一切规制人类行为的所谓文明和价值其实都是“骈拇枝指”、“附赘县疣”；任何“滥用聪明，矫饰仁义的行为”都“不是自然的正道”^④，正如“倒置之民”，往往“丧己于物，失性于俗”（《庄子·缮性》）。真正的正道，是

① 徐复观：《中国人性论史》，三联书店2001年版，第334页。

② 成玄英疏曰：“留，静也。阳动阴静，氤氲升降，分布三才，化生万物，物得成就，生理具足，谓之形也。”陆德明则谓“留，或作流。”（郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第425页）徐复观亦解“留动”为“流动”，认为“‘流动’是形容分化而生物过程中的活动情形。”（徐复观：《中国人性论史》，三联书店2001年版，第331页）此处从成疏。

③ 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第426页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第231页。

“不失其性命之情”(《庄子·骈拇》),是“无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名”的“反其真”(《庄子·秋水》)。概言之,出乎天性,即为“正”;悖逆天性则为“失正”,“性”是“至正”的标准。《庄子·天地》篇概括了五种常见的“失性”之征:“且夫失性有五:一曰五色乱目,使目不明;二曰五声乱耳,使耳不聪;三曰五臭薰鼻,困悞中颡;四曰五味浊口,使口厉爽;五曰趣舍滑心,使性飞扬。此五者,皆生之害也。”毫无疑问,在人性的自然、质朴、纯真、虚静,在本真人性与“道”的同一性,在对仁义之知及感性情欲的否定和超越等方面,庄子与老子思想是一脉相承的。

但庄子毕竟不是重述老子,他不但在老子之基础上进一步强化了人性的反知反人文倾向,以一种毅然决然的价值理性荡涤“人”对“天”的遮蔽,以否定和解构的姿态凸显了对世俗人文价值的哲学透视和深层反省,更重要的是,他塑造了一系列的“至人”、“神人”、“真人”、“圣人”等形象来敞开人性的本真之域。在这些人的身上,闻不到半点知欲与文明的气息,却能通过他们超凡脱俗、不落纤尘的精神状态而感受到完美人格与自由人性的无限光辉,凸显了“天人”的本真之性(天性、自然之性)对“失性于俗”和“削性侵德”的根本性超越,召唤世人的“反本归真”和“反性复初”。庄子对“失性”的批判是入木三分的,而他笔下的得“道”之士则又无疑是洞彻澄明、飘逸洒脱的。“死生无变于己”(《庄子·齐物论》),“游乎四海之外”(《庄子·逍遥游》),“不以心捐道,不以人助天”(《庄子·大宗师》),“安时而处顺,哀乐不能入”(《庄子·养生主》)……得“道”而内在超越是他们的共同本质,无己无待、无累于心是本真样态。一句话,“尽其所受乎天”(《庄子·应帝王》),“逍遥乎无事之业”(《庄子·逍遥游》),这就是庄子以其独特的写意笔法给我们描绘的天然人性画卷。

从以上对老庄人性论的分析可知:与儒家执著于从世俗人伦的层面、沿着人禽之别、人兽之别的内在向度去窥探人性奥秘的道德形而上学理路不同,道家人性论非但并不关注人在自然界中的所谓“中心地位”,相反,道家是以消解人的这种“唯我独尊”的主体本位倾向来返归“自然”的。在这种“自然主义”的致思路向中,道家人性论就不可能去寻求和论证对世俗人性的合理性解释,而是以一种自然质朴的“天人合一”哲学眼光来赋予人性以“道性”。在“道”的朗照下,道家人性论在思想史上就刻下

了明显的由“人文世界”返归人之所从出的“原初境域”的理论痕迹，并使人性这一永恒的“司芬克斯之谜”表现出更为“本真”的超越特征。这种超越在理论上采用的是一种非常实际的逆推进路，即由世俗社会之“失性”诸表现逆向推论出“原初境域”之“本性”，使其人性论之基本规定性“真”、“朴”、“静”等表现出对世俗之“伪”、“欲”、“知”的彻底否定和批判：

道家人性论的第一重超越是用“真”超越“伪”。“真”乃“本真”，所指乃“本然”之“真”，其主要内涵是“无伪”，即不虚伪，不造作，不假装，不掩饰。道家“本真之性”的提出，哲学上的动因固然是基于对儒家那套“仁义之性”的理论反思和批判，现实的根由却是当时大面积的社会性伪善的流行，“君子”面具已无法掩盖人性的沦丧。由“伪”而超越“伪”，逆向求“真”，这就是道家“真性”论的内在进路。毫无疑问，“仁义之性”在儒家有着极其精致的理论建构，对人之道德属性大力褒扬的动力直接来自于对德治社会的理论预设和价值追慕。“仁、义”诸德性成为人与禽兽的本质差异，不仅在社会上发挥了劝善弃恶之功，而且乃与人之为“万物之灵”的“身份”相符。但“仁义之性”的理论建构亦面临着世俗伪善的尖锐挑战，来自道家的超越眼光便毅然冲决了“仁义之性”的羁缚，转而寻求以“本然”之“真”来窥探人性奥秘的理论向度。这一向度既是对“仁义之性”的彻底解构，也是对“仁义之性”的根本超越，从而在人性“无伪”的视角奠定了“道治”的正当性基础。

道家人性论的第二重超越是用“朴”超越“欲”。“朴”的基本蕴涵是指事物一种原始的未分化的质朴状态，其深层旨趣在于对人文世界之“自利”倾向的反思和否定。在道家看来，当人把自身从母体——自然中分离开来而追求一种“为己”的存在状态时，其实质是对人类自身欲望的屈从和放纵。所以“原初境域”中的人类是与自然母体合一的人类，是对其所生活于其中的这个“世界”无欲无求的人类，故“朴”之深层义理是指向具有蒙昧朴素意味的“无欲”的。老子云：“无名之朴，夫亦将无欲”（第三十七章）；又谓“我无欲而民自朴”（第三十二章），正表征着对天人相分之后而滋生的各种感官刺激与肉体欲望的根本超越。同样，道家“朴性”论的现实根由亦是世俗世界的欲望横流，尤其是统治集团的声色犬马和醉生梦死，由之，道家逆推出一个“无欲”的世界，一个质朴混沌、天

人一体的世界。《文子·道原》说:“夫人从欲失性,动未尝正也,以治国则乱,以治身则秽。”多欲则国乱,无欲则国治。这,恰是道家人性论所构筑之“道治”正当性基础之二。

道家人性论的第三重超越是用“静”起越“知”。老子“虚”、“静”并提,“虚”即“虚心”,横扫一切成见陋识而使人心“致虚极”,此亦庄子所谓的“虚室生白”;“静”即“静心”,不以主观之见搅乱人心而“守静笃”,所谓“为道日损”。如果说“静”在道家政治哲学上表征着“无事”、“无为”,即不兴作、少赋敛、宽刑罚之义,那么在人性论上,“静”的内涵则主要是“无知”,即对自我智识、机变权谋和主观偏执等一切工具性“计算”的超越。道家认为,当人类自我割断与自然母体之间的脐带而“自利”地存在时,其实质是以一种对象性思维中的主宰姿态来“阉割”自然,来“计算”人生。“原始人”是“无知”的,故与自然一体,天人合一,质朴纯真,无所爱恶;当世俗之人沉迷于“知”而“有为”于世时,就不免天人相分、自我维护、钩心斗角,逞智弄巧,从而在一种“我一它”的技术性思维方式中进行对世界和人生的整体逻辑设计,并因之而形成对生存之大道和真正人性的完全遮蔽,人终于异化为逐“知”的工具性存在而“丧己于物,失性于俗”(《庄子·缮性》)了。可见,“好知”则多事,“好静”则无事;“好知”则“乱天下”,“好静”则天下定。此即道家人性论所构筑的“道治”正当性基础之三。

其实,深入地追究起来,在道家人性论的超越意蕴中,我们还依稀可见人之本性是超越功名利禄的,可谓“无名”、“无功”;人之本性是超越物我对立而与物一体的,可谓“无际”;人之本性是超越是非执著而无所好恶的,可谓“无情”;人之本性也是超越人我之别的,可谓“无己”……一言以蔽之,本真人性是合乎“道”性的,当玄妙之“道”在人之为人的世界洒下它永恒而柔和的清辉,人性卓尔独立的身影便摇曳在一种空明澄澈的境界,“无伪”、“无欲”、“无知”的人性与“无为”、“无事”、“无治”的治道亦得以相得益彰、相映成趣。

汉代道家在基本取向上典型地沿袭了老庄的人性思路。《淮南子》一方面说:“真人者,性合于道也”(《精神训》);“不闻道者,无以反性”(《淮南子·齐俗训》),突出了“道”性之于人性的本体论依据,从“道”性“自然无为”得出了人性清静无为的结论。所谓“人生而静,天之性也”(《淮南子·原道训》);“清静恬愉,人之性也”(《淮南子·人间训》)。

另一方面,《淮南子》也继承了“欲性相害”的人性异化思想,认为“原人之性芜秽,而不得清明者,物或堞之也……夫素之质白,染之以涅则黑;缣之性黄,染之以丹则赤。人之性无邪,久湛于俗则易,易而忘本,合于若性。故日月欲明,浮云盖之;河水欲清,沙石秽之;人性欲平,嗜欲害之”(《淮南子·齐俗训》)。“邪与正相伤,欲与性相害”,“有以欲多而亡者,未有以无欲而危者也;有以欲治而乱者,未有以守常而失者也。”(《淮南子·诠言训》)。因此,人应该节欲反性,反本归真,通过“遗物反己”(《淮南子·齐俗训》)使自己的人性回归于“道”的境界^①。

与老庄相比,《淮南子·诠言训》以更加明确的态度把人性问题与治国之道统一了起来,认为治理国家之最终关键在于“安民足用”,“节欲去载”。它说:

为治之本,务在于安民;安民之本,在于足用;足用之本,在于勿夺时;勿夺时之本,在于省事;省事之本,在于节欲;节欲之本,在于反性;反性之本,在于去载。去载则虚,虚则平。平者,道之素也;虚者,道之舍也。能有天下者,必不失其国;能有其国者,必不丧其家;能治其家者,必不遗其身;能修其身者,必不忘其心;能原其心者,必不亏其性;能全其性者,必不惑于道。

上述一段话可以概括为“节欲反性乃为治之本”。原因很简单,“性得于道”,故“反性”则“不惑于道”。正因为“节欲反性”之于为治的重要意义,故统治者若“失性”就必关系到身与国的生死存亡。《淮南子·齐俗训》说:“夫纵欲而失性,动未尝正也。以治身则危,以治国则乱,以入军则破。”可见治道之要,在人君之不“失性”,在人君之全性保真。“原天命,治心术,理好憎,适情性,则治道通矣。原天命,则不惑祸福;治心术,则不妄喜怒;理好憎,则不贪无用;适情性,则欲不过节。不惑祸福,则动静循理;不妄喜怒,则赏罚不阿;不贪无用,则不以欲用害性;欲不过节,则养性知足。”(《淮南子·诠言训》)而要做到上述四个方面,使治道通行天下,统治者无须外求,“反己而得矣”。

汉代道家思想中,《老子指归》的人性论在“道”的境域中表现出了

^① 参见唐劭康等《“性合于道”:〈淮南子〉人性论探析》,《茂名学院学报》2003年第2期。

某种卓尔不群的品格。其可贵之处主要体现在两个方面:一方面建构了一个由“性、命、情、意、志、欲”组成的具有内在逻辑关联的概念系列;更重要的是,《老子指归》以“性有精粗,命有短长,情有美恶,意有大小”(卷一·上德不德篇)^①的观点为理论基础,从人君所禀“道性”多少的不同出发,描绘了“道人、德人、仁人、义人、礼人”的系列君王形象,极大地丰富和推进了先秦道家以“性”论“治”的政治哲学品格。

《老子指归》人性论的第一个独特之处是以“道”为逻辑起点渐次建构起由“性”到“欲”的心性体系。《老子指归》卷三说:

何谓性、命、情、意、志、欲?所禀于道,而成形体,万方殊类,人物男女、圣智勇怯、小大修短、仁廉贪酷、强弱轻重、声色状貌、精粗高下,谓之性。所授于德,富贵贫贱、夭寿苦乐、有宜不宜,谓之天命;遭遇君父、天地之动、逆顺昌衰,存亡及我,谓之遭命;万物陈列、吾将有事、举错废置、取舍去就,吉凶来,祸福至,谓之随命。因性而动,接物感寤,爱恶好憎、惊恐喜怒、悲乐忧患、进退取与,谓之情。因命而动,生思虑、定计谋、决安危、通万事、明是非、别同异,谓之意。因于情意,动而之外,与物相连,常有所悦,招麾福祸,功名所遂,谓之志。顺性命,适情意,牵于殊类,系于万事,结而难解,谓之欲。

凡此六者,皆原道德,千变万化,无有穷极,唯闻道德者能顺其则。性精命高,可变可易;性粗命下,可损可益;若得根本,不滞有无。是故,天地人物,含心包核、有类之属,得道以生而道不有其德,得一而成而一不求其福。万物尊而贵之、亲而忧之而无报其德。夫何故哉?道高德大,深不可言;物不能富,爵不能尊;无为为物,无以物为:非有所迫,而性常自然。(道生篇)^②

这几段解说至少在四个方面对人之“性命”问题有所发挥:一是第一次建构了一个完整的心性范畴系列,分为“性、命、情、意、志、欲”,

① 王德有:《老子指归译注》,商务印书馆2004年版,第5页。

② 同上书,第130—132页。

并对其进行集中阐述，这在整个道家思想史上是极为罕见的^①。二是此六者存在着一种逻辑上的内在关联：“所稟于道”而为“性”，“所授于德”谓之“命”，“因性而动”谓之“情”，“因命而动”谓之“意”，“因于情意”谓之“志”，“顺性命，适情意”谓之“欲”。也就是说，在人之心性序列中，“性命”是根本的，是形上道德在人身的投射，其他一切心性活动悉因于“性命”，由“性”到“欲”是一个“道”性渐次递减而心欲逐步膨胀的过程。三是与《庄子·天运》所谓的“性不可易，命不可变”相反，《老子指归》中的“性命”“可变可易”，“可损可益”。不仅“性命”如此，包括“情、意、志、欲”在内，“凡此六者，皆原道德，千变万化，无有穷极”，但只有体“道”合“德”的人才能领悟和顺应这无穷无尽的变化。四是细化并丰富了“命”的内涵，其“天命”、“遭命”、“随命”的理论分际当是思想史上的先声。“天命”大抵谓先天之命，即被先验地决定了的人之“富贵贫贱、夭寿苦乐”等；“遭命”大抵指社会环境、时代背景、家世昌衰之类所带来的命运，所谓“遭遇君父、天地之动、逆顺昌衰，存亡及我”者也；“随命”大抵是随人之行为善恶而招致的吉凶之类的命运，类于今人之谓“善有善报，恶有恶报”，所谓“举错废置、取舍去就，吉凶来，祸福至”者也^②。

然则《老子指归》人性论的最独特之处是凸显了人性的治道意义。在“性有精粗”的理论预设下，《老子指归》铺陈开一个以“性”为中心的系列君主写意画卷。它首先强调“人物稟假，受有多少，性有精粗，命有长短，情有美恶，意有大小”。也就是说，人之“性命情意”虽皆秉“道德”，然所秉受“道德”之多少的不同，决定了人之先天稟赋的差异，故有小人，有君子，“有道人，有德人，有仁人，有义人，有礼人”。《老子指归》说：

① 道家思想史上对“道、德、性、命、情”等范畴的阐述并不少见，如《庄子·天地》篇云：“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生谓之德；未形者有分，且然无间谓之命；留动而生物，物成生理谓之形；形体保神，各有仪则谓之性；性修反德，德至同于初。”在这段的文字中，就集中阐述了“道（一）、德、命、形、性”等概念，但大抵被理解为一种宇宙生成论；而《老子指归》的六个概念则具有明显的人性论特征。

② 关于“遭命”、“随命”，王充《论衡·命义》也有过界定：“遭命者，行善得恶，非所冀望，逢遭于外而得凶祸，故曰遭命”；“随命者，戮力操行而吉福至，纵情施欲而凶祸到，故曰随命”。前者指的是善行无有好报而遭遇不测之祸。这与严君平所谓的“遭命”不同义，后者则同样表达善恶有报之义，与《老子指归》同。

敢问彼人何行而名号殊谬以至于斯?庄子曰:虚无无为、开导万物谓之道人,清静因应、为所不为谓之德人,兼爱万物、博施无穷谓之仁人,理名正实、处事之义谓之义人,谦退辞让、敬以守和谓之礼人。(卷一《上德不德》篇)^①

这个“性有精粗”说包含三个要点:一是从“道人、德人、仁人、义人”到“礼人”,所秉受的“道德”之性呈递减的趋势:“道人”是完全合于“道”的,非惟合于“道”,而是从根本上就是“道人一体”的,所以能“虚无无为、开导万物”;“德人”是完全顺应于“道”而行事的,“清静因应、为所不为”;而“仁人、义人、礼人”则随着人类文明雕琢痕迹的渐次加深,“道”的本真之性也就失去得愈多。第二个要点是,无论是“道人、德人、仁人、义人”还是“礼人”的出现,对这个世界和社会而言都是正常的,只不过是“德有优劣,世有盛衰,风离俗异,民命不同”而已。无论是因“道德”禀赋的差异,从“道人”的寂寥无名,依次到或称皇、或称帝、或称王、或称伯的这些可以言说的现象,还是“而伯非伯,而王非王,而帝非帝,而皇非皇,而有非有,而无非无”^②这些“千变万化”、“重累亿万”的“不可称言”者,其实都是“性命不同”导致的“功名不齐”的缘故,亦即因秉受“道德”之性的不同而产生不同的功名。第三个要点则在于此处的“道人、德人、仁人、义人、礼人”都不是从普通民众的视角来切入的,而是从人君,即统治者的角度来阐述的。作者考察了人君秉受“道德”禀赋的差异与其治道效应之间的关系,挖掘出人君之“性”与治国之“道”之间的内在关联,在道家思想史上首次明确地把人君之“心性”特征作为考察其治道方式的一个重要窗口,赋予了道家的“自然”人性论以明确的治道意义。

《指归》卷一“上德不德”篇分述了“上德之君”、“下德之君”、“上

① 王德有:《老子指归译注》,商务印书馆2004年版,第5—6页。

② 此处“而”字费解。《说文》训为“颊毛”,此其本义,与本句无涉。谷神子注及王德有的《老子指归译注》皆无注,回避了这个问题。杨伯峻释《论语》之“而”字有八义,似无有一义适于此处(参见杨伯峻《论语译注》,中华书局1980年版,第237—238页)。商务印书馆1998年版的《古汉语词典》解有五义,若择其“如、像、似”义,则意可通。另:《庄子》中“故夫知效一官,行比一乡,德合一君,而征一国者”句之“而”字,郭庆藩训为“能”,并引《淮南子》、《吕览》、《墨子》、《楚辞》等诸篇为证,当是。此处“而”训为“能”,意亦顺。

仁之君”、“上义之君”及“上礼之君”诸等明君的“心性”特征及其治道表征：

上德之君，性受道之纤妙，命得一之精微，性命同于自然，情意体于神明，动作伦于太和，取舍合乎天心。^①

上德之君的“心性”凸显为一种“性命同于自然，情意体于神明，动作伦于太和，取舍合乎天心”的天地境界，这个境界的君主，宛如传说中的古代三皇五帝，“性”与“道”、“命”与“一”是完全同一的，“道”与“一”的根本特性——“自然无为”就不仅彰显为人君的“心性”特征，更体现为人君的治道自觉。这种治是“不治之治”，这种为乃“无为之为”，其功效是“恩不可量，厚不可测，兼包大营，泽及万国”，然而天下人却不知是谁造就了这种真正大治的局面。

下德之君，性受道之正气，命得一之下中，性命比于自然，情意几于神明，动作近于太和，取舍体于至德。^②

下德之君则明显是次一等的明君，与“性受道之纤妙，命得一之精微”的上德之君相比，他的“性”获得的是“道”中的正气，他的“命”得到的也只是中下等的“一”，因此，其“性命”并没有被赋予完整的“道德”秉性，只是类似于“自然”而已；“情意”并没有完全同一于“神明”，只是接近于“神明”罢了。于是，这种“性命”基本类同于“道德”的下德之君就不再是完全意义上的“自然无为”，但整个社会依然没有文明雕琢的痕迹，仁义不行，礼制不兴。他们虽然“所为者寡，所守者约”，却依然可以达至“六合之内和合天亲”、“四海之内亲为兄弟”的“混沌玄通”的天人境界。

上仁之君，性醇粹而清明，皓白而博通。心意虚静，神气和顺，

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第10页。

② 同上书，第12页。

管领天地，无不包裹；覩微得要，以有知无，养生处德，爱民如子。^①

上仁之君是“第三等”的明君，其“性”所秉受的“道德”之性进一步减少，已不能称之为“虚无自然”，只能说是“醇粹而清明，皓白而博通”。这一等的国君爱民如子，以仁爱之道治国，整个社会智虑开始启动，文明渐次兴起，但“法禁平和，号令宽柔”。统治者根据天分地理、风土人情而采取不同的适宜举措，运用智慧为万民造福。六合之内，有生皆乐其生；宇宙之属，万物皆得其所。于是，“老弱群游，壮者耕桑，人有玄孙，黄发儿齿；君如父母，民如婴儿，德流四海，有而不取”。

上义之君，性和平正，而达通情，察究利害，辨智聪明；心如规矩，志如尺衡，平静如水，正直如绳。^②

上义之君又次一等，“道德”之性再失一筹，人为之迹更趋显明。他们的性情平和公正，通情达理，心志平静正直，为社会准绳。他们的智虑聪明也终有可为：考订规矩，制定权衡，倡导仁义，秉持权术，因循天地之理，使万物各得其宜；统治讲究中和之道，“威而不暴，和而不淫，严而不酷，察而不刻”；君臣有分，人君用权倚势、独断于上，人臣用心尽力、决事于下；朝廷公正，善恶彰明，对内行于王室，对外施于天下。于是，“承弊通变，存亡接绝，扶微起幼，仁德复发，有土传嗣，子孙不绝”。

上礼之君，性和而情柔，心疎而志欲，举事则阴阳，发号顺四时。纪纲百变，网罗人心，尊宠君父，卑损臣子。^③

上礼之君是诸等明君中努力维护正常统治秩序的统治者，因为“帝王根本，道为元始。道失而德次之，德失而仁次之，仁失而义次之，义失而礼次之，礼失而乱次之”（卷一·上德不德篇）^④。“道”是“治”的根本

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第15页。

② 同上书，第16—17页。

③ 同上书，第18页。

④ 同上书，第19—20页。

依据，由“道治”到“礼治”是一个依次蜕变的过程，继“礼”者悖“道”弃“德”，其国必“乱”。从上德之君到上礼之君，“道性”益衰，人伪日隆，故上德之君是“性受道之纤妙，命得一之精微，性命同于自然，情意体于神明”，而上礼之君则是“性情”和善而柔顺的，“心志”旷达而高远，明显经过人文的洗礼。他们随顺阴阳之化而施举措，根据四时之变而发号令，以“礼”之上下尊卑、伦常规范来节制人的行为，约束人的性情，导善绝恶，牵引民风。但“礼”之既成，“绝人所不能以，强人所不能行，劳神伤性”，其与人之“性情”的相悖也是显而易见的了。忠悫淳朴的消亡，大道仁德的不兴，使“天下不信”、“天下不亲”、“贤人不下”、“君子不来”。究其根本，乃在于“礼”所行处，虽然“辞丰貌美”，但“诚心不施”，中外相违，与“道”相乖，与“性”相离，知故通达，诈伪流行。故“礼”实“为治之末，为乱之元”（卷一·上德不德篇）^①。

应该说，《老子指归》的人君论存在一些致命的硬伤。《老子指归》人君论的最大特色是考察了人性与治道之间的联系，但其最大的缺陷亦在于此。一般而言，我们说人性是论治的前提和基础，是指治道必出于人性，即统治者的举措乃因应人性而来，“性”之于“治”的全部意义皆在于此。但《老子指归》论人性独关注人君之性，对占社会绝大多数的老百姓之本性对于“治”的影响却基本没有涉及，此其缺陷一也。《老子指归》既注意到了现实中的人君有所谓“道人、德人、仁人、义人、礼人”的区别，却把这一区别绝对化并将其终极根源全部归之于人君所秉受“道性”的多少，试图以“性、命、情、意”等心性范畴来解释纷纭复杂的政治生活，此其缺陷二也。

当然，《指归》人性论所建构的“性、命、情、意、志、欲”的心性体系和从人君之“性”对治道的切入，在很多方面都是发前人之所未发。熊铁基教授认为《指归》对“性、命、情、意、志、欲”的论述算得上是精彩之笔^②，这种评价当是实事求是的。不过，笔者以为，在某种意义上，《老子指归》人性论的价值更在于其鲜明的治道特色。《老子指归》并不泛泛论“性”，它除了承续老庄以“道性”来论人性的超越视角并寻求人性的终极依据之外，更多的是给世俗君主的“悖道失性”敲响悠远的警

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第20页。

② 熊铁基：《秦汉新道家》，上海人民出版社2001年版，第408页。

钟。《老子指归》的意义,就人性论而言,充分地关注到了人的现实性差异,鲜明地提出了“性有精粗,命有长短,情有美恶,意有大小”的论点^①;就政治哲学而言,《老子指归》阐明了君主的“心性”特征与社会治乱之间的耦合关系,论证了“道治”较之“礼治”的合理性与正当性,在道家思想史上用精细的笔法描绘了一幅以“性与治”为主题的宏伟画卷。

第三节 “无为故无败”：“无为”及其政治正当性

“无为”是道家哲学的核心概念之一。作为“道”的本性,“无为”也构成道家政治哲学的理论基石。“无为”最早见于《诗经》^②,但直到《老子》,“无为”才被抽象出哲学意义。

“无为”显然是在与“有为”的对待中彰显其超越的意义和政治正当性的。《老子·第六十四章》云:“为者败之,执者失之。是以圣人无为故无败,无执故无失。”“有为”直接导致失败,“无为”所以无败。牟宗三先生认为,“有为”“无为”代表儒道两家不同的思想进路。“儒家可以成为理想主义,而道家则只是自然主义。理想主义,则本德性以兴发大用;而自然主义则反人能,反有为,而归于‘无为’。”^③这是对儒道两家治道之旨的正确分疏。但牟先生又说:“道家之‘无为’固然亦是遮拨私意私智之为,而‘无不为’则却只是‘自然之变化’,只是休养生息,而且一任生息所可能有之自然限度之自适自化,这其中并无价值理想的意味,亦无参赞的作用……若只是‘一任生息所可能有之自然限度之自适自化’,则‘无不为’一方面既不是理想主义的,即不是本德性天理以生化,另一方面亦不是无限的,永恒的,即无先验根据以保证之,而只是自然的,而自然的‘为不为’实不能是无限的,永恒的,而有消逝断灭枯萎之可能。”^④笔者以为,牟先生对道家“无为”的后一个论断是缺乏依据的。

① 尽管西汉初的《淮南子·脩务训》就提出了人性三等之说,并使之成为稍后的董仲舒“性三品说”的滥觞。但无论是“三等”说还是“三品”说,都与《老子指归》从“人物禀假,受有多少”的角度来解释人性差异的致思视野不同,后者提供了一种在理论上更能自圆其说的新的哲学路向。

② 《诗经·国风·兔爰》:“有兔爰爰,雉离于罗。我生之初,尚无为,我生之后,逢此百罹。”

③ 牟宗三:《政道与治道》,广西师范大学出版社2006年版,第29页。

④ 同上书,第29—30页。

道家“无为”，诚然有“一任生息所可能有之自然限度之自适自化”的倾向，但是否因此而“无价值理想的意味”，是否因此而不能无限、永恒，则直接关系到我们对道家“无为”论作为形上之思的合理性与作为现实政治的正当性的基本判断。

事实上，既往之道家研究，对“无为”的误读大抵有两个基本的向度：一是将“无为”视作无所作为、放任自流的消极、保守的哲学思想之典型表征，这一误读在近代以来以一种特定历史时期的意识形态偏见缙索绑架老子并给其贴上阶级标签的著述中尤为严重^①。不说这一误读的政治倾向性对老子思想的刻意歪曲，单就其所带来的理论困惑而言^②，无疑在其解释框架中是难以自圆其说的。对“无为”的另一误读是满足于从一种技术性策略的层面来理解其哲学旨趣，多有将“无为”视为顺应自然的政治思想主张者。这诚然不错，但如果我们只停留在策略、手段这一层次，而将“无为”定格于一种可操作性的治世之道，那么，无论我们如何拔高“无为”的思想意义，它也将只是一种“技术”，一种“方法”，一种“工具”而已，最终必蜕变为一种权谋或阴谋之术^③。在这一工具性的解释语境中，非惟将遮蔽“无为”之于“有为”的超越价值，更有甚者，将在根源处抹杀“无为”作为形上之思的哲学意义。这一点，胡适在其《老子是

① 如晚期冯友兰先生就一度认为，“《老子》站在没落奴隶主阶级的立场，主张对于地主阶级政权，于必要时顺从，以等待时机，反攻过去”。所以，“以退为进”、“逃避现实”是“道家的传统的态度”。甚至庄子的著书立说都是为了“宣扬他的这一套消极颓废的思想”，“用以腐蚀地主阶级及其所统治的群众”（冯友兰：《中国哲学史》，人民出版社1998年版，第316—318页）。

② 这一理论困惑之突出表征是：如果人是完全意义上的无所作为，无知无识，那么在大道通流的境域中，人是等同于万物而与之没有任何本质差别的存在者或一物吗？人之于世界的意义何在？人如果只是作为一等同于万物的存在者又何以能与“道、天、地”并列而成其为“四大”之一呢？

③ 中国哲学史上，二程及朱熹皆将老子之学理解为权诈之术。而断章取义的今人钱穆更是把与世无争直至飘然出关的老子曲解成一个精于实际打算的大野心家，老子心中之圣人乃“以无私为手段，以成其私为目的”，其“无为”“完全在人事利害得失上着眼，完全在应付权谋上打算也”（钱穆：《老庄通辨》，三联书店2005年版，第128、137页）；肖蓬父、李锦全主编的《中国哲学史》也认为，《老子》“为统治者提供的一整套统治方术，实质上就是愚民政策”，在“社会历史观方面，形成了一系列保守、复古、倒退的思想主张”；“《老子》所谓‘为无为，则无不治’，实际上是一种政治权术”（肖蓬父、李锦全：《中国哲学史》，人民出版社1982年版，第118—120页）。关于《老子》思想非权谋诈术，陈鼓应在其《老子注译及评介》一书《误解的澄清——代序》中已有了详尽的回应，此不赘言。（参见陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局1984年版）

否主权诈》一文中,针对权诈论者常将“将欲喻之,必固张之”(《老子》第三十六章)一章作权谋诈术解释的现象,直言不讳地指出:“凡强也,张也,兴也,与也,皆弱也,喻也,废也,夺也之征也。几已兆矣,故曰‘微明’,微明也者,隐而未全现之征兆,非凡人所能共见,惟知者能见之耳。”^①而今人陈鼓应更是对“无为而无不为”、“非以其无私耶,故能成其私”,“古之善为道者,非以明民,将以愚之”,“将欲喻之,必固张之;将欲弱之,必固强之”等这些最容易引发“阴谋诈术”批评的地方作了详细的澄清^②。

在《老子》中,“无为”是作为“道”的根本性征而出现的,所谓“道常无为而无不为”(《老子·第三十七章》)。“道”之“无为”的意义敞开,本质上在其“法自然”,故此乃能“无为”。也就是说,“无为”乃是与“自然”同一的概念。这一点,历代注解都非常明确。陈鼓应总结说:“老子认为任何事物都应该顺任它自身的情状去发展,不必参与外界的意志去制约它。事物本身就具有潜在性和可能性,不必由外附加的。因而老子提出‘自然’观念,来说明不加一毫勉强作为的成分而任其自由伸展的状态。而‘无为’观念,就是指顺其自然而不加以人为的意思。”^③然则,“道”因何要“法自然”?难道这只是老子一种没来由的独断?《老子·第五十一章》云:“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。”任继愈解析说:“这一章着重发挥了‘道’生万物和无为的思想,‘道’以‘无为’生养了万物,并不自以为对万物有功。”^④那么,“道”是如何以“无为”来生养万物的?既已“无为”,又如何生养?显然,对这几个问题的回答,无疑关涉到“无为”作为真正的形上之思的确切含义。

正如我们在上一章第三节所论述的,追究起来,“道”之“法自然”和“无为”,是与“道”的“虚无”本质相联系的。道家之“道”并非一独立自存的形而上实体存在,它在其本质上乃是“虚无”。但《老子·第四十二章》云:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”这使“道”具有了十分明显的生成论意涵。故学界亦往往侧重于对老子之“道”作生成意

① 胡适:《中国哲学史》下卷,中华书局1991年版,第741页。

② 陈鼓应:《老子注译及评介·误解的澄清(代序)》,中华书局1984年版。

③ 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第29页。

④ 任继愈:《老子绎读》,北京图书馆出版社2006年版,第111页。

义的追问，却有意无意地忽略了其所内蕴的形而上学意涵。事实上，只要我们执著于“生”这一概念的世俗意义而推导出“生者”与“被生者”，那么，“道”“生”万物就一定会被理解为一“物”生出另一“物”。这样做的直接后果是，“生”物者亦必定有一“生”之者存在，“生”之者又有“生”之者，未有穷期，“生”物者又何以成为天地之“始”、万物之“母”呢？^①

正因为“道”乃是“无”，故“道”生万物的过程就是“无中生有”的过程。“无”之于万物之“有”的意义，乃是让万物之“有”自发地彰显在场，成其所有；自发地涌露绽放，是其所是。由于“道”不是独存的实体，不是现象界背后的本体界，而是与万物“同在”，故“‘道’的存在状态就表现为万物的存在状态，是按照万物的本来样子存在的。这就是‘道’的‘无为’。‘道’并不做什么，没有特别的目的，没有什么意志，它是‘无为’的，但却能使万物按照本来的样子生长、发育，这就是‘无为而无不为’”^②。“道”之作为“先天地生”的含义，亦即“作为事物的开端的意义也只在于，每一当下在场的现象事物，都是它自身的当下涌现着的绽开，它自身的这种每一当下的涌现着绽开，乃使它可以以一种当下现象的方式在场”。“这一‘先于’的大道，其本身就是生动的万物彰显自身的存在的涌现绽开。”^③显见，《老子》“无为”之最真切的含义乃是根

① 对“道”“生”万物的形而上学含义，伍晓明有过较为精辟的分析：“无之所以可被称为天地之始，并不是因为无乃是某一最源始最根本的无名者之（某种不可名之）名。无就‘是’无。但是，此‘无’本身其实是无法‘想像’和‘把握’的。首先，就‘无’的语义而言，在汉语中，作为对‘有’的否定，‘无’意味着‘没有’，而‘没一有’当然已经蕴涵着‘有’。‘有’通常意味着某物之有，所以‘无’通常意味着某物之‘没一有’。因此，‘无’所说的首先是物之无，是物之消失与不在。我们通常所理解的无其实就是物之无或其消失不在，而不是无‘本身’。为了‘想像’和‘把握’无本身，我们就应该不再把无跟物本身之有无联系在一起。但是，一旦欲完全离开物本身之有无而‘想像’和‘把握’无‘本身’，我们就会发现无本身其实既无法想像，也无法把握。这就意味着，无并‘没有’一个本身让我们可以想象和把握，无并‘没有’任何本身，无——无。试图想象和把握无本身就会将其化为某种有，亦即某种物，某种‘存在’着的东西……如果无从根本上就绝对抗拒一切想象和把握，如果无根本就没有任何‘本身’或‘本质’，如果通达无之‘意义’的唯一途径就隐藏在物本身之消失不在这个意义上的无之中，这也就是说，隐藏在那个与物之有相对的物之无之中，那么，此‘绝对’的无就‘先于’物本身之无。因为，物之消失和不在这个意义上的无首先蕴涵着物之有。而物或有则只能在无中出现，在无之中站立”（伍晓明：《有（与）存在：通过“存在”而重读中国传统之“形而上”者》，北京大学出版社2005年版，第180—181页）。

② 蒙培元：《论自然》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第十四辑，三联书店1998年版，第21页。

③ 张松：《论道的形而上学问题》，齐鲁书社1998年版，第78页。

源于道体之“无”。因其“无”，所以没有来自人格神的指令；因其“无”，所以没有独居的形上实体主宰；因其“无”，所以没有任何先天、外在的规制；因其“无”，所以“无形”、“无象”、“无名”，所以“无为”、“无知”、“无欲”，所以世界的一切都那么“自然”。《老子·第三十四章》云：“大道氾兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有，衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”大“道”惟因其“无”，万物乃所以“生”；大“道”惟因其“无为”，万物乃所以自生自化，而大“道”亦所以“不辞”、“不有”、“不为主”。这就是“无为”作为形上之思的真正内涵。

然则无论此一“无为”的玄思具有多么深刻的哲学蕴涵，它若不能贯通、落实于现实的政治场域，则充其量只是一高妙玄远的乌托邦构想。我们不能不回答的是：当道家的“无为”由形上层面对现实的政治层面时，其政治正当性何在？是否意味着政治层面的“无为”就是胡适、梁启超等所谓的“深信自然法绝对有效”的极端放任主义^①甚至蜕变为一种政治斗争中的权谋之术呢？

答案是否定的。萧公权说：“老子无为之政治哲学，略似欧洲最彻底之放任主义，而究与无政府主义有别……万物以有形为自然，则政治上之无为，亦非毁弃君臣之制，以复于禽兽之无羁。所当慎避而勿蹈者，有为之失政而已。故就理论上而言，老子所攻击者非于治之本身，而为不合于‘道德’标准之政治。”^②而“无为”之于“有为”的不同，绝不只是一种政治策略上的差异，或是治理思路的转变，而是在根本上通过对流行之世俗政治的否定来实现其理想政治的超越。道家“无为而治”的超越意义并不是对“治”本身的否定，相反，道家欲给我们描绘一幅最高明的道治图景，在这幅理想化的图景中，你找不到任何“治”的痕迹，而“治”却无处不在。这就是道家以“不治”为“治”的深刻内涵，是在否定和解构世俗化的“有为之治”后而建构起的具有真正超越意义的治道哲学，并在那些被常识化地指斥为消极落后或阴谋机变的地方涌动着作为形上之思的磅礴活力。

^① 参见胡适《中国哲学史》上卷，中华书局1991年版，第50页；梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社2004年版，第120—122页。

^② 萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社2005年版，第117页。

老子“无为”之治对“有为”之治的超越首先表现在哲学性质上的不同：“有为”是一种经验层面的“为”，一种世俗状态的“为”，一种出于己意的“为”，归根结底是扰民的“为”。而“无为”是一种具有形上学意义的“为”，是一种默合于“道”的“为”，是否定了“有为”的“为”，是“不为”而使民自为之“为”，是因势利导、顺天应人之举。因此，“无为”与“有为”都是“为”，“无为”之所以不是绝对的放任主义，之所以不是统治者的绝对的沉寂不动，是因为“圣人”的“无为”不是不作为，而是“为无为”，即以“无为”的方式而“为”，而之所以采用“无为”的方式而“为”，是因为一则“有为”总是某一特定主体之“为”，免不了带有私心己意和主观色彩，从而可能使“为”悖离本真的大道；二则世间之事无穷无尽，一切“有为”终归是有限的，不可能做到“无所不为”；而“无为”却以其不干预、不宰制的本性，成就了万事万物的自为，故可曰“无不为”也。这一点，正是“无为而治”的哲学合理性与政治正当性所在。《老子》第四十七章有一个十分有趣却也难以理解的对比：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。”在这里，一方面是“无为”的“圣人”，他们足不出户，却能够知道天下之事；不往外求，却可以了解造化的运行。另一方面却是对孜孜以求的“有为”者而言的，他们越是放逐自己的心智，放纵自己的欲望，他们越是不能得到真理。毫无疑问，对“无为”与“有为”的这一矛盾，绝不可能在经验理性的范围内解决。因为对直接冥合于“道”的“无为”来说，它的性质、它的功用都已明显超越了对对象性知性思维的运作而达于形而上的境界。只有在这种形而上的境域中，“不为而成”的超越性意义才能得以彰显。王弼说：“明物之性，因之而已，故虽不为而使之成矣。”^①一个“因”，道出了“无为而无不为”的奥秘，“因”物之“自成”，故无物不成也。这样，我们也就明白了“取天下常以无事，及其有事，不足以取天下”的真正含义。正因为“圣人”是以“无为”的方式而“为”，所以世人都不知其“为”。不但不知其“为”，甚至不知其“在”。古注对此多有阐述。成玄英在疏解“无为”时说：“言圣人寂而动，动而寂。寂而动，无为而能涉事；动而寂，处世不废无为。斯乃无为即为，为即无为。”^②苏辙说：“当事而为，无为之心；

① 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第106页。

② 成玄英：《道德经义疏》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第145页。

当教而言，无言之之意。夫是以出于长短之度，离于先后之数，非美非恶，非善非不善，而天下何足以知之。”王雱曰：“夫圣人无心，以百姓心为心，虽事而未尝涉为之之迹，虽教而未尝发言之意。故事以之济，教以之行，而吾寂然未始有言为之累，而天下亦因得以反常而复朴也。”^①

“无为”之治对有为的超越还表现在“治”的方式上：“有为”之“为”是“有欲”之为，“有知”之为，“有心”之为，“刚强”之为；而“无为”之“为”是“无欲”之为，“无知”之为，“无心”之为，“柔弱”之为。实际上，老子正是通过“无为”对“有为”的明确否定与根本超越来确立“无为而治”合理性与正当性的：“有欲”则厚敛、多赋，“有知”则多事、自矜，“有心”则伪诈、多变，“刚强”则重刑、黷武，故老子笔下的“无为”之君“不尚贤”、“不贵难得之货”、“不见可欲”（《老子》第三章）；他们“后其身”、“外其身”，“无私”以君临天下（第七章）；他们“为腹不为目”，“去彼取此”（第十二章）；他们“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”，“见素抱朴，少私寡欲”（第十九章）；他们“不自见”，“不自是”，“不自伐”，“不自矜”（第二十二章）；他们“知其雄，守其雌”，“知其白，守其黑”，“知其荣，守其辱”（第二十八章）；他们“无恒心，以百姓心为心”（第四十九章）；他们“生而不有，为而不恃，长而不宰”（第五十一章）；他们“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其分，和其光，同其尘”（第五十六章）；他们“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”（第五十七章）；他们“方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀”（第五十八章）；他们“治大国，若烹小鲜”（第六十章）；他们“图难于其易，为大于其细”（第六十三章）；他们“不以智治国”（第六十五章），不与人争，持守“慈、俭、不敢为天下先”“三宝”（第六十七章）；他们“自知不自见，自爱不自贵”（第七十二章）；他们“受国之垢”，“受国不祥”（第七十八章）……所有这些，都是与“道”的本性相合的，却又都是与世俗的统治相反的。与“道”相合即“无为”，与“道”相悖即“有为”。詹剑峰把这种政治上的“无为”归结为两点：一是无私，即《淮南子·脩务训》所谓“私志不得入公道”；二是无执，即《韩非·解老》所谓“所以贵无为无思为虚者，以其意无所制也”^②。而牟宗三则认为“无为”“就是反对

① 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第343页。

② 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社2006年版，第290页。

造作的‘为’，用现代语言表示出来，就是否定自然生命的纷驰、心理的情绪和意念的造作这三层”^①。劳思光认为老子“无为”所涵摄否定之境有三：一是对“德性我”之否定，即对仁义诸德性的否定，二是对“认知我”之否定，即否定知识技巧甚至制度之意义，三是对“形躯我”之否定，亦即否定形躯欲求满足之价值。因此，“‘无为’观念展开乃成守柔不争与小国寡民之说，导出之文化否定论”^②。

“无为”之治对“有为”的超越还表现在“治”的功效上：“有为乱之首，无为治之元。”^③严君平《老子指归》卷二《至柔》篇把“无为”与“有为”做了一个鲜明的对比：“有为之为，有废无功；无为之为，遂成无穷，天地是造，人物是兴。有声之声，闻于百里；无声之声，动于天外，震于四海。言之所言，异类不通；不言之言，阴阳化，天地感。且道德无为而天地成，天地不言而四时行。凡此两者，神民之符，自然之验也。”“有为”以其“有”的局限性，其“为”总是有限的，甚至是悖情逆性，成为祸乱之源；而“无为”却以其“无”的虚无本性，成就了万物的自为，故可曰“无不为”也。正是有见于此，老子发出了振聋发聩的声音：“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。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”（第七十五章）在这里，正是因为统治者的“食税之多”、“有为”和“求生之厚”对老百姓“自治”生活的强力介入，造成了“民之饥”、“民之难治”和“民之轻死”的灾难性后果。杜光庭曰：“君之理人，本乎清静。不作无益之事，不兴无庸之功，不矜威武之能，不尚淫奢之巧。无为自化，恬澹居先，则诈伪不生，祸乱不作。”^④不亦然乎？无疑，“无为”政治的正当性基础在于其对无道政治的尖锐批判和对老百姓渴望过上和平幸福生活之意愿的伦理担当。

今人胡适认为“老子反对有为的政治，主张无为无事的政治，也是当时政治的反动。凡是主张无为的政治哲学，都是干涉政策的反动”，此一点盖无疑义。但胡适又认为老子“无为”之思是“因为政府用干涉政策，

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海世纪出版集团2005年版，第74页。

② 劳思光：《新编中国哲学史》，广西师范大学出版社2005年版，第185—188页。

③ 参见《老子指归》卷二“至柔”篇，原文为“有为乱之首也，无为治之元也”（王德有：《老子指归译注》，中华书局2004年版，第63页）。但《老子指归》对“无为”与“有为”的对比，在卷三“出生入死”篇有更详尽的阐释，凸显了“无为”之治在治身、治家、治国和治天下等方面对“有为”之治的全面超越。

④ 奚侗：《老子集解》，上海世纪出版集团2007年版，第186页。

却又没有干涉的本领，越干涉越弄糟了，故挑起一种反动，主张放任无为”^①。这一点就值得商榷了。在胡适看来，老子的“无为”是因为看到了当时政府的无能，但照此推论，若是当时政府有干涉的本领，老子大概是不会主张“无为”了。这无疑是十分荒谬的。老子的“无为”之治，当然有对当时世俗统治的不满与否定，但我们应该看到，这种否定主要的不是对政府或统治者干涉能力的不满，而是从根底上对政府与统治者的一味干涉政策的否定。在老子看来，干涉能力越强，干涉程度越深，社会越是“无道”。原因很简单，其一是所有的干涉都是对百姓的搅扰，破坏了百姓的“自为”，其二是无论政府多么“有为”，多么“能为”，都不可能穷尽全社会之所需“为”，故必将有所“不为”。也就不可能做到“无不为”。所以，老子是从形上之“道”的“在”世方式推衍出帝王之“道”，其“无为”之思具有深刻的超越意义和形上学意涵。

《老子》“无为”的形上学指明了道家政治哲学的基本方向。《庄子》首先肯定了“无为”的至上性，确认了“无为”之于“道德”的同一性，再推而广之，天地万物一皆“自然无为”。《庄子·大宗师》在描述“道”的性状时说：“夫道有情有信，无为无形”，这是明确道体“无为”。《天地》篇云：“天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也；人卒虽众，其主君也。君原于德而成于天。故曰：玄古之君天下，无为也，天德而已矣。”这是政治“无为”。至此，庄子为“无为而治”所构筑的哲学合理性基础已经昭然。郭象注《天地》的“无为为之之谓天”云：“不为此为，而此为自为，乃天道。”^②这是明确地把“无为”注解为万物的“自为”，其真正的意义在于开拓了“无为—自为”的“共治”向度。在道家的原始境域里，天道“无为”而万物“自为”；圣人“无为”而百姓“自为”。一言以蔽之，“无为—自为”成为贯穿形上与形下的整个世界的本然存在方式。所以《知北游》说：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”

《庄子》“无为”之思的具体展开同样是在对“有为”的铿锵批判声中实现的。“有为”即人为，人为即“伪”，而一切“伪”无疑都是对大道的戕害。

① 胡适：《中国哲学史》上卷，中华书局1991年版，第35页

② 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第407页。

无论是七日而死的浑沌，还是三日而死的海鸟，“有为”之害不亦明乎？《庄子·应帝王》把用“经式义度”治天下比作“犹涉海凿河而使蚊负山也”。所以，庄子主张“不治而治”天下：不去干预社会，不去搅扰百姓，不去造作生事，“不争论，不折腾”让社会自由发展，使百姓自然生活，这，就是“无为而治”从根本上彰现出之于“有为”之治的超越性意义。

庄子“无为”之思首先是对仁义礼法的铿锵批判。儒家汲汲乎“仁义”之名，苟苟于礼乐之制，最终必使天下人“踳跂好知，争归于利，不可止也”（《庄子·马蹄》）。《骈拇》篇云：“且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也；待绳约胶漆而固者，是侵其德者也；屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。”儒家崇仁义，制礼乐，把天下的老百姓都禁闭在少数人所制作的“樊篱”里，全社会伪善流行，君子们沽名钓誉，老百姓大失常性。故“无为”之治首先是对戕害人性的仁义礼乐的否定和超越，此为庄子为“无为而治”所确立的政治正当性之一。

不仅如此，“无为”还是对一切智识机巧的否定和超越。《庚桑楚》篇曰：“举贤则民相轧，任知则民相盗”；《列御寇》篇曰：“巧者劳而知者忧”，《胠篋》篇概而言之曰：“天下每每大乱，罪在于好知也。”《在宥》篇也强调说，“天下好知，则百姓求竭矣”，人民通常喜欢追逐“明、聪、仁、义、礼、乐、圣、知”八种状态，这实在是“天下之惑”，“故君子不得已而临莅天下，莫若无为……君子苟能无解其五藏，无擢其聪明，尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随，从容无为而万物炊累焉。吾又何暇治天下哉！”因此，真正的“无为”是不自作聪明，“不以心捐道，不以人助天”（《庄子·大宗师》），反归素朴纯真之“道”。《庄子·胠篋》云：

绝圣弃知，大盗乃止；擢玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殄残天下之圣法，而民始可与论议；擢乱六律，铄绝竽瑟，塞瞽旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下始人含其明矣；毁绝钩绳而弃规矩，俚工倕之指，而天下始人有其巧矣……彼人含其明，则天下不铄矣；人含其聪，则天下不累矣；人含其知，则天下不惑矣；人含其德，则天下不僻矣。

统治者聪明智虑之不用，则心静如水，和谐宁静，如同“至人”，“用心若镜，不将不逆，应而不藏，故能胜物而不伤”（《庄子·应帝王》）；如同“真人”，“无所与杂”，“不亏其神”，“能体纯素”（《庄子·刻意》）。这样，“大盗乃止”，“小盗不起”，“而民朴鄙”，“而民不争”，“天下不累”，“天下不惑”，“天下不僻”。此乃庄子为“无为而治”所确立的政治正当性之二。

庄子所确立的“道治”正当性之三是“无为”之治对有欲之治的否定与超越。统治者多欲则民劳民弊，少欲则民安民足。名利权势，欲之大者。《庚桑楚》有“四六”之说，把人的名利欲望概括为二十四个方面^①。并以为“此四六者不荡胸中则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也”。这与《天地》篇所谓“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定”的主旨是一致的。

在一般哲学的意义上，“无为”使得人消解了把自己与世界割裂开来的“主体性”，摆脱了与万物的对象性关系，天与人、物与我本真的交融合一。但这种“合一”并不标识“无为”之人等同于万物，因为在最根本的意义上，这种“合一”是以人的本真生存参与为前提的。也就是说，人，也只有人才能以对生存之大道の本真领会参与到世界万物的生存状态中去，而世界万物的生存“意义”亦只有在人的这种本真参与和智慧观照中方得以涌现。在政治哲学的意义上，从老子到庄子，“无为”的基本旨趣都是在对“有为之治”的否定、批判与超越中凸显的。圣人的“无知”不是常识意义上的无知，而是以“道”的智慧超越“小知”的主观与偏见；圣人的“无欲”不是否认人的正当合理的生理需求，而是以人的本真素朴破除对外物的执著；圣人的“无为”不是世俗意义上的不为，而是以“道”的“自然”法则成就全社会的“自然”。因此，“无为而治”当然不是要突出“放任自流”的无政府主义，或是主张“无君论”，“圣人”的“无为”表征的是“圣人”以“无为”的本真方式来成就老百姓和全社会的“自为”，而老百姓的这种“自为”同时也成就了“圣人”的“无不为”。

需要指出，由于庄子对精神自由的向往，他在继承老子“无为而治”

^① 《庚桑楚》云：“贵富显严名利六者，勃志也。容动色理气意六者，谗心也。恶欲喜怒哀乐六者，累德也。去就取与知能六者，塞道也。”

旨趣的同时，又以“逍遥游”为鹄的，在境界形而上学的意义上丰富和发展了《老子》的“无为”之思。

关于“逍遥”，解释史代有歧解。然不论是郭象的“适性逍遥”，还是支道林的“至人之心”^①，乃至王夫之的“无待逍遥”^②，“逍遥”终归是“无为”的，它“使精神活动臻于优游自在，无挂无碍的境地”^③，达于一种合于“道”的境界。这种境界中的人是“真人、至人、神人、圣人、天人、德人、全人、大人”等。《逍遥游》云：“至人无己，神人无功，圣人无名。”^④其中，“无己”乃为开显这一境界的不二“法门”，因为只要做到了“无己”，同时也就可以“无功”、“无名”；并且只有做到了“无己”，才可以真正“无功”、“无名”。《达生》篇云：“忘足，履之适也；忘要，带之适也；（知）忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也；始乎适而未尝不适者，忘适之适也。”因此，圣人（至人、神人）便不会以治世为务，而追求以逍遥为业。“治”的极致是“不治”，“为”的至境是“不为”，“逍遥乎无为之业”（《庄子·大宗师》），也就是摆脱了一切功名利禄的束缚，没有了一切忧乐悲喜的困扰，勘破了一切生死穷达的分别，泯灭了一切是非美丑的界限，取消了一切物我之间的对立，排除了一切世事带来的纠缠，摒弃了一切价值偏好的执著……一如南郭子綦的“吾丧我”（《庄子·齐物论》），“我”既无，则固无心、无意、无欲、无情、无功、无名矣。此刻之世界，必为一优游无碍的世界，一逍遥自在的世界，一“道通为一”的世界；故此乃可“乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野”（《庄子·应帝王》）。这，既是精神修养的最高境界，也是圣王之治的最高境界。

迄至黄老学派，道、儒、法、墨诸家兼容互摄，阴阳、刑名之术悉为所用。先秦道家反知、反人文的形上玄思在这种“因阴阳之大顺，采儒墨

① 参见郭庆藩《庄子集释》，中华书局2004年版，第1页。

② 王夫之云：“无待者，不待物以立己，不待事以立功，不待实以立名。小大一致，休乎天钧，则无不逍遥矣。道者，向于消也，过而忘也。遥者，引而远也，不局于心知之灵也。”参见王夫之《船山全书》第13卷，岳麓书社1993年版，第81页。

③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第1页。

④ 此处“至人”、“神人”、“圣人”并无层次或境界高下之别。成玄英疏云：“至言其体，神言其用，圣言其名。故就体语至，就用语神，就名语圣，其实一也。”（郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第9页）

之善，撮名法之要”（司马谈《论六家要旨》）的时代氛围中，逐渐被一种“实用”理性所取代，政治上“无为”如何至于“无不为”，形上如何贯通形下，成为黄老治道的新的致思主题。庄子后学就十分明显地表现出这种特征。《庄子·天道》说：“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足。故古之人贵夫无为也。”^①如果到这里还只是承袭了始自老子的“无为”之思的话，那么下文的“上无为而下有为”之意则无疑代表着“无为而治”一种新的进路，是“无为”之思新的拓展：“上无为也，下亦无为也，是下与上同德。下与上同德则不臣。下有为也，上亦有为也，是上与下同道。上与下同道则不主。上必无为而用下，下必有为为天下用。此不易之道也。”《道家思想史纲》把《老子指归》的“无为”治国论概括为四点：首先是随时循理，其次是审实定名，再次是修身正法，最后要去己任人^②。这无疑正是黄老政治哲学兼容并包的基本特点。在黄老道家或新道家的政治哲学思维里，“无为”之思有两个十分显明的趋势是：其一人为和人力不再作为“道”的对立面而存在，只要这种人为是因顺于“道”、因物（民）之性的，皆乃“无为”。其二是“无为而治”作为黄老治道的最高追求，尽管它依然是对逆“道”而行的“有为”之政的哲学超越，但超越的路径已演变成为一种“君上无为而臣下有为”的治道新模式。

在黄老学的集大成之作《淮南子》中，“无为”观的基本涵蕴和致思向度固然取诸先秦道家——如《原道训》云：“天下之事，不可为也，因其自然而推之”，但博采众长，兼容并包的“杂家”特色使《淮南子》的“无为”之思已不似先秦道家那样“纯粹”。《淮南子·主术训》开篇即云：“人主之术，处无为之事，而行不言之教。清静而不动，一度而不摇，因

① 《天道》是否为庄子后学，学界有争议。欧阳修、王夫之就怀疑《天道》某些段落为伪作杂入，与庄子思想不类。陈鼓应认同这种观点，并因之而删除了这些段落（陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第336页）。不过钟泰却突出了庄子思想的儒家特色，认为这些段落正体现了庄子思想的特色（参见钟泰《庄子发微》，上海古籍出版社2002年版，第289—292页）。笔者基本认同张默生的观点：本篇那些“君上无为、臣下有为，上下、尊卑、主从诸说，和《在宥》篇末段的思想相近，与《庄子》的齐一万物、绝圣弃智的思想相矛盾，是非常突出的，可明显地见出本文系出自庄子学派的后学之手”（张默生：《庄子新释》，新世界出版社2007年版，第214页）。至少，如果说不能把《天道》全篇都理解为庄子后学，那么我们也可这样理解，即《天道》确实是有某些段落为庄子后学所作。

② 黄钊：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社1991年版，第219页。

循而任下，责成而不劳……进退应时，动静循理，不为丑美好憎，不为赏罚喜怒，名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己。”这虽与老庄的“无为”之思基本契合，但细品之下，《淮南子》的“理想国”在高扬“清静无为”的旨趣之际，已然透过“因循”、“应时”、“循理”等概念而涌动着一种主体性的力量。一方面，《淮南子》依然在道家的特殊语境中小心翼翼地揭示和描绘一种圣人体“道”“无为”的形上境域，所谓“圣人事省而易治，求寡而易澹，不施而仁，不言而信，不求而得，不为而成。块然保真，抱德推诚，天下从之，如响之应声，景之像形，其所修者本也。刑罚不足以移风，杀戮不足以禁奸，唯神化为贵。至精为神”（《淮南子·主术训》）。另一方面，它并没有沿着“寂然无声、漠然不动，引之不来、推之不往”（《淮南子·脩务训》）的路向而继续强化在庄子那里几至顶峰的反知反人文倾向，相反，《脩务训》给“无为”作了全新的界定：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立（功），权自然之势，而曲故不能容者；事成而身弗伐，功立而名弗有。非谓其感而不应，攻（迫）而不动者。”^①

笔者在《淮南子自然观：继承和超越》一文中，对《淮南子》这一“无为”新论的意义曾有过这样一段评价：

“无为”的这一定义改造，不仅在“道法自然”的前提下因人之主观能动性和主体性的高扬而显得更为丰润圆满，亦使《淮南子》的“无为”之“道”更为酣畅淋漓地遍注天下万物而无所阻滞，故谓之“通而无为”^②。

所谓“通而无为”，它是相对于“塞而无为”而言。在《淮南子》中，“塞而无为”是真正的什么也不干，人只是等同于万物之一物，人的“在世存在”之于世界而言并没有特殊的意义。但“通而无为”已有了对“道”的自觉体认，是体“道”而为，顺势而为，因宜而为，是《脩务训》所说

① 王念孙云：“‘因资而立’，下脱一字，当依《文子》‘自然篇’作‘因资而立功’，‘立功’与‘举事’相对为文。”王引之认为，“攻而不动者”之“攻”当为“迫”，故《文子》作“迫而不动”。另《原道训》、《精神训》有“迫则能动”、“迫而动”等说法。参见刘文典《淮南鸿烈集解》，中华书局1989年版，第634—635页。

② 唐劭廉、吕锡琛：《淮南子自然观：继承和超越》，《船山学刊》2003年第4期。

的“夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行；禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长”。“通而无为”与“塞而无为”虽然名之者同，但“其所以无为则异”（《淮南子·要略》），效果当然也大不一样。《脩务训》说：“听其自流，待其自生，则鲧禹之功不立，而后稷之智不用。”这是“塞而无为”的结果。至于“通而无为”，《原道训》云：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。”“无为”不是不为，而是“不先物为”，并且只要“因”物而为，则能“无不为”；“无治”不是不治，而是“不易自然”，并且只要因物而治，则“无不治”。这是黄老“无为”最基本的哲学合理性。显然，“通而无为”的枢机是“因”，“因”即因顺，顺应，即“循理而举事，因资而立功”之意^①。落实到政治上，《主术训》云：“无为者，非谓其凝滞而不动也，以其言莫从己出也”，这是把“无为”与束手拱默的不为区分开来；又说：“君人者，不下庙堂之上，而知四海之外者，因物以识物，因人以知人也”，这是把“因”之于“无为”之政的意义标揭出来。因此，《淮南子》的“无为”之政就是“因道之数”而不“专己之能”，是“积力之所举”，“众智之所为”。《主术训》云：

清静无为，则天与之；时；廉俭守节，则地生之财；处愚称德，则圣人为之谋。是故下者万物归之，虚者天下遗之。夫人主之听治也，清明而不暗，虚心而弱志。是故群臣辐凑并进，无愚智贤不肖，莫不尽其能。于是乃始陈其礼，建以为基。是乘众势以为车，御众智以为马。虽幽野险途，则无由惑矣。

人君所以“无为”而成，就其宏旨而论，盖在“清明而不暗，虚心而弱志”的“清静无为”，但究其实，则在“乘众势”、“御众智”，此君上“无为”而臣下有为之征也。主“因”于“道”，臣“因”于事，则一切皆“因”而制宜，人的“在”世存在的意义就因顺着“自然无为”之“道”而和顺流畅地涌露绽放。无疑，“无为而治”在这里又获得了一种现实可

^① “因”表现了黄老学派一种不同于先秦道家的主体意识的觉醒，在《黄老帛书》、《管子》、《吕氏春秋》等著作中均有阐述。《吕氏春秋》还专辟《贵因》篇，阐述“宝莫若因”、“因者无敌”等观点。

能性或曰实践合理性。

显然,《淮南子》的“无为”之思以比老庄更为明确的态度肯定了“在”世之人对“道”的生存领悟,有效阻隔了使人坠落为万物之一物并因之而使“无为”堕于偏枯的致思路径。但就其基本精神来说,人对“无为”之“道”的生存参与绝不在任何意义上标识着妄做主观判断和价值分别,主体性的生存参与只是以一种“在”世之中的本真生存状态去契悟道体,去领会天道流行的奥秘。它依然是对以人智人文的操作为标志的“有为”的彻底否定和根本超越。故“禹决江疏河,以为天下兴利,而不能使水西流。稷辟土垦草,以为百姓力农,然不能使禾冬生。岂其人事不至哉?其势不可也。夫推而不可为之势,而不修道理之数,虽神圣人不能以成其功,而况当世之主乎!夫载重而马羸,虽造父不能以致远。车轻马良,虽中工可使追速。是故圣人举事也,岂能拂道理之数,诡自然之性,以曲为直,以屈为伸哉”(《淮南子·主术训》)。

最后,我们还需指出的一点:稷下黄老道家因其“援法入道”、“因道全法”的主要特点,其“道治”思想已不那么“纯粹”,其政治哲学的建构路向在某种程度上实现了由批判和否定“仁义礼法”到合“仁义礼法”于“道”的转变。譬如,在《管子》中,“仁义礼法”之属不再作为激烈批判的对象,“道、德、义、礼、法”都成为治道之必须。《心术上》云:

虚无形谓之道,化育万物谓之德。君臣父子人间之事谓之义。登降揖让,贵贱有等,亲疏之体谓之礼。简物小末一道,杀僇禁诛谓之法。

至于“道、德、义、礼、法”之间的关系,解文作了进一步的阐述:

故礼出乎义,义出乎理,理因乎宜者也。法者所以同出不得不然者也。故杀僇禁诛以一之也。故事督乎法,法出乎权,权出乎道。

很显然,先秦道家对礼法的激烈批判到《管子》这里变成了以“道”为归的大融合,仁义礼法也具有了治道上的正当性。这是一种政治上的转轨,目的是出于“无为而治”的落实。胡家聪说:“这种政治上的转轨至

关重要，是在田齐变法与稷下‘百家争鸣’的历史条件下实现的”；“其主要特点是以道家为本位，推衍老子哲学，为齐法家政治作论证”^①。不过在笔者看来，这种转轨虽然依然是在“道”的旗帜下完成的，但其精神实质已与道家的“无为而治”产生了不小的理论鸿沟。

^① 胡家聪：《管子新探》，中国社会科学出版社2003年版，第95、96页。

第三章

向“道”而思：致思方式与“道治”真理性

“道治”理论的建构是道家思维方式的产物。道家思维方式具有两个基本的特点：一是以直觉思维、辩证思维与“象”思维为表征的道家思维方式是一种逻辑之外的进路，迥然不同于西方哲学的逻辑分析方法；二是“思行合一”，即道家思维方式所强调的体“道”、悟“道”的致思过程其实也是一个圣人以“道”治国的过程，其致思方式与“道治”方式是高度同一的，从而使道家思维方式涵摄十分丰富的治道涵蕴。

在西方理性哲学的视野里，尤其是随着逻辑实证主义登上历史舞台，给哲学学科带来的变化是为哲学引入了高度严格的“标准”，哲学变得十分“清楚”，逻辑成为哲学之为哲学的要件。然则，中国哲学尤其是道家哲学似乎是缺少逻辑和理性的哲学，这就直接引发了“中国哲学的合法性危机”问题。可是，逻辑之外的思维方式就不能带来“哲学”吗？逻辑之外的思维方式就不能接近“真理”吗？下面我们将以道家的体“道”之思为例，追寻道家文化这一中外学界公认的最具有“哲学”味道的思想体系是如何在逻辑之外开辟哲学进路的，并进而体认出“道治”的真理性所在。

第一节 “观”与“闻”：直觉思维及其“道治”涵蕴

一般地说，中国哲学思维重整体综合，轻逻辑分析。郝大维、安乐哲在其所著的《汉哲学思维的文化探源》中，根据亚里士多德把论证分为气质、感情和逻各斯三类的说法，认为“中国人更倾向于遵循以感情和气质为基础的路线，而不是采用客观的逻各斯式的论证”。“中国人缺少那种造

成逻辑话语之特殊地位的、修辞与逻辑的区分,他们可以说是以集中注意于气质和感情的语言方式来运用语言。”^① 张岱年先生曾简明扼要地把中国传统的思维方式的特点概括为两点:一是长于辩证思维,一是推崇超思辨的直觉^②。所谓直觉,就是在根本上拒斥逻辑的与分析的理性思维方法而又不离理性,根本上否定表象经验而又依赖于经验,并往往通过灵感和顿悟等形式获得在整体上直接超越经验的关于事物本质的思维方式。法国哲学家柏格森在其《形而上学导言》中把直觉看成是“一种理智的交融,这种交融使人们自己置身于对象之内,以便与其中独特的、从而是无法表达的东西相符合”^③。国内有学者把直觉的思维方式概括出“整体性、直接性、非逻辑性、非时间性和自发性”等特点^④,以与西方的逻辑分析思维相区别。其实,一言以蔽之,西方逻辑分析思维是一种主客二分的思维,而直觉思维是一种主客一体的思维。在中国哲学中,道家是最典型地运用这种思维方式的学派。

由于“道”的不可认知、不可逻辑把握的特征,与西方的知性形而上学凭借万能的理性在一种主客二分的认识论框架中来探索本体的进路不同,道家是用一种悟性形而上学的思维方式来直接接近和切入“道”本体的。所谓悟性形而上学,是指中国哲学尤其是道家哲学证显本体的一种思维方式,即对形上本体只能通过“悟”,亦即体验、体悟、体认等直觉思维方能开显,亦可谓之本体认识论或本体思维方式。故道家的本体论不重“道是什么”的知性提问方式,其所揭示的只是“道”之所在、“道”之所用、“道”之所为,亦即只重在现象事物的每一当下中去开显道体,证悟道体,鲜明地体现出“道器不离、体用不二”的特点。

关于中西哲学证显本体的方式,成中英教授认为,从总体上说,西方语言是一种声符语言,蕴涵的思维方式具有抽象性、概括性的特点,故西方的诠释注重概念演绎和推理;而中国语言是一种形符语言,其思维缘起于对具体事物的观察,故往往以具象来类比其他具象,提示普遍原则。正

① [美] 郝大维、安乐哲:《汉哲学思维的文化探源》,江苏人民出版社1999年版,第140、142页。

② 张岱年:《试谈价值观与思维方式的变革》,《张岱年哲学文选》上,中国广播电视出版社1999年版,第738页。

③ 柏格森:《形而上学导言》,商务印书馆1963年版,第3页。

④ 江东:《对中国思维方式的哲学反思》,《天津师大学报》1998年第2期。

因为如此,“观”在中国哲学中就具有非同寻常的意义。“观”不只是看,而是多种感觉的综合和统一,并与大脑、心灵、本性和精神相联系;“观”在知识领域可以是理智和逻辑的观察,但进入本体之中则必须是心灵的开悟与生命的体验;“观”形成“观点”,但不是特殊情境下的“偏见”,而是所有的观点,全面的观点;“观”是理解世界的方法论和动态过程,表现为一种整体的、综合的与动态的、过程中的观察,是一种把事物置于相关的或有意义的关系中的与位置或空间有关的有机观察,是一种根据事物与时间的特殊关系而进行的暂时的转化中的观察,是一种主客体互动并因之而带有主体的评价性与创造力的观察,是在人与宇宙世界的会通中所实现的本体宇宙论的观察,是一种把事物置于不同层次和维度的网络系统中进行的本体诠释学的观察^①。概言之,“观”不仅是中国哲学证显本体的基本方式,也是我们进入和理解中国哲学的重要法门。

诚如成中英教授所言,“观”在中国哲学中具有非凡的哲学意义。就“道”而言,“观”是证显本体的方式;就“器”而言,“观”又是把握“真象”的方法。《周易·系辞》集中为我们提供了古之圣人君子经由“观象”而察微知几、通幽达变的描述^②。而道家经典《老子》首次明确地把“观”上升到了悟性形而上学的高度。

首先,《老子》明白无误地赋予“观”以本体认识论的功能。《老子》第一章说:“常无,欲以观其妙;常有,欲以观其微。”^③“常无”与“常有”都是“道”的别称,所谓“同出而异名”,就其体虚无实,故言“常无”,就其周流万有,故言“常有”,在这里并不存在一个由“常无”到“常有”的生成过程。“常无”与“常有”置于句首,不仅在于突显其本体地位,而且与后面的“观”一道构成一种本体认识论的境域。在此一境域中,圣人须破除“我执”,消解“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”。自

① 成中英:《论“观”的哲学意义》,成中英主编:《本体诠释学》,北京大学出版社2002年版,第31—60页。

② 如《周易·系辞》云:“圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶”;“是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占”(上篇第二章);“仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故”(上篇第三章);“天地之道,贞观者也。日月之道,贞明者也”(下篇第一章)。

③ 长期以来,学界在“常无欲以观”“常有欲以观”究竟该如何断句方面颇多争议,陈鼓应在《老子注译及评介》中作了较详尽的探讨,此不赘言。笔者以为,若以“无欲”“有欲”连读,则“同出而异名,同谓之玄”句甚是费解,可能从根本上歪曲老子的本义,且“有欲”之“观”恰似蒙尘之镜,不能不落入感性经验论的窠臼而遮蔽此“观”所蕴涵的本体认识论意义。

“常无”“观”之，可观照到道体深微，神妙玄通；自“常有”“观”之，乃能观照到万物分际，道用无穷。显然，“观”非谓平时的对象化知性认识和理性探索，而正是排除了抽象的理智态度后，知情身心在一种前理论、前知性的原初生存状态中的领悟与体认，类似于艺术的审美观照，是用一种自我修养、自我体验包括某种直觉和反观的身心修炼功夫所达致的圆满人生智慧去契悟道体，它表征着本体论高度的哲学观照，我们只有在此本体之“观”中方可达入“道”的境界而与“道”为一。

第二，《老子》对如何“观道”做出了明确回答。作为本体认识论的“观”与一般认识论有着根本的区别，这就是“为学日益，为道日损”（第四十八章）。也就是说，在一般认识论领域，感知和理性是必要的认识手段，目的是实现经验、知识等的丰富与积累，以达到主观认识与现象世界的统一；但作为本体认识论的“观”，则不仅不需要任何的先入之见（即庄子所谓的“成见”），相反，“观”是以消解这种先入之见为必要条件的^①。海德格尔说：“作为理性的生物，只要人愿意，他是必定能思想的。可是也许人意愿思想，其实却不能思想。说到底，在这种思想意愿中，人要求太多，因而所能太少。”^②因此，人要能思，必须去其“意求”。“观”之要有三：①“涤除玄览”（第十章）是“观道”的前提。一切人智人为的造作和欲望巧利的纠缠都是对道的遮蔽，体“道”之人务必敞开和擦亮人心的玄鉴，不使任何世俗的尘土掩盖住她的灵明，这样方可“原汁原味”地照察事物。统治者欲行“道治”，必去心去意，去知去欲，方可体“道”之妙。②“致虚极，守静笃”（第十六章）是“观道”的状态。既然一切喜怒恶欲、情绪波动、偏好执著和自我维护等都是对人心澄明之所的翻滚搅扰和遮蔽，那么，体“道”与行“道”之人都只有在一种心如止水、虚静无为的状态中才能把自己的内心打扫得一尘不染，清澈透亮如一面幽深之镜，聚敛心智而不外逐于物，从而以“玄鉴”之空明宁静观照到

① 需要指出，“观”对主体的一般认识功能在体道有效性上的否定，并不表明它是反感知、反理性的。笔者以为，主体之“知”有“所知”与“能知”之分，“为道日损”损的是人之“所知”，即一切先入之见，而不是“能知”。以直觉、体验、冥想等为表征的本体之“观”如果完全脱离了人之“能知”，则必将陷入一种真正“无根”的神秘主义认识论。因此，在笔者看来，“观”是一种超感知、超理性的本体认识论和本体思维方式，代表着老子对根源性大道的形上之思。

② [德] 海德格尔：《什么叫思想》，载《演讲与论文集》，孙周兴译，三联书店 2005 年版，第 135 页。

隐身于“万物并作”之中的本源大道，并循“道”而行。^③“以物观物”（邵雍《击壤集·前言》）是“观道”的方式。“观道”者不是立于事物之外来理解事物，而是融身于事物、内在于事物之中，“观者”与“所观者”、主体与客体之间的界限与区别已不复存在，二者浑然为一。这样，“观者”就能从事物本身的立场和视野出发来观照事物，使事物得以本色地绽放，使大道得以本真地呈现。“观道”者绝不欲在物外以自己的标准为“所观者”的标准，故体“道”的君主亦绝不以一己之经式义度为天下之民的标准，而是以老百姓自己的标准为标准。这，就是“以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下”（第五十四章）的微言大义。

第三，由《老子》所揭示的得道境界——“明”可逆向推论“观”且只有“观”才是“道治”所蕴涵的本体思维方式。《老子》谓合于道的境界为“明”，这种本体之“明”全书凡九见：

“复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。”（第十六章）

“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。”（第二十二章）

“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。”（第二十四章）

“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明。”（第二十七章）

“知人者智，自知者明”（第三十三章）

“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。”（第三十六章）

“是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。”（第四十七章）

“见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是为习常。”（第五十二章）

“知和曰常，知常曰明。”（第五十五章）

显然，与先秦儒家对“听”的推崇乃至以“听”作为根本的达“道”

之途(成“圣”)不同^①,如果《老子》以“听”作为证显本体的方式,那么得“道”圣人进入的将是“聪”的境界,所谓“耳聪目明”。而在《老子》这里,“明”、“袭明”、“微明”所表达的得“道”境界,从其最根源处来说,是与视觉相关联的,是“观道”的结果。当然,需再次强调的是,此“观”非对象化之观、视或看,它是“大观”,是非感知、非理性又不离感知和理性的超感知、超理性的悟道之“观”,是本体论高度的“观”。因此,只要我们真正“理解”了“明”、“袭明”、“微明”所表达的那种得道气象和澄明意蕴,那么这种以直觉、冥想、体验和感悟等为表征的带有神秘主义色彩的“观”作为《老子》所着力推崇的悟性形而上学和证显“道治”的哲学思维方式就不难昭然。

需要指出,老子的“观道”过程,也是圣人的行“道”过程;“观道”的思维方式,也是最高明的治理方式。故“观道”其实也是一种治“道”,“观道”的过程也是依“道”而治理天下的过程,道家思维方式因此而蕴涵着丰富的治道理念。此诚不为学界诸人所重。例如,就“观道”的目的来说,“观道”乃为体“道”,而体“道”乃为行“道”。圣人以本真之身体“道”,必当日益收敛自己的“聪明才智”,回复到本真的澄明境界,此乃“为学日益,为道日损”的治道哲学。河上公就把“学”注为“政教礼乐之学”,认为“日益者,情欲文饰,日以益多”。“道”,河上公注为“自然之道”,认为“日损者,情欲文饰,日以消损”^②。这显然是把道家的本体思维方式与世俗政治联系起来。蒋锡昌说得更明白:“‘为学者日益’言俗主为有为之学者,以情欲日益为目的;情欲日益,天下所以生事多扰也”。“‘为道者日损’,言圣人为‘无为’之道者,以情欲日损为目的。”^③可见,“观道”即“行道”,此二而一者也。再如,就“观道”的方式而论,老子强调“以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下”(第五十四章),其精神实质正是要求统治者祛除私心私意,做到虚己不争,从而“以百姓心为心”(第四十九章),这样才能体悟至妙,道行天

① 李景林教授从孟子及其以后的儒家发展,尤其是以郭店楚简的相关文献来立论,得出了“听”为中国哲学证显本体之方式的结论。参见李景林《听——中国哲学证显本体之方式》,成中英主编:《本体诠释学》,北京大学出版社2002年版,第157—166页。

② 河上公:《老子道德经注》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第15—16页。

③ 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第250—251页。

下，使圣人“无为”而百姓“自化”。至于“观道”所达至的状态或境界，如“致虚”、“守静”、“知常”、“见小”、“不自见”、“不自是”等，无一不是老子对统治者的殷殷期冀，乃老子“无为”政治哲学的基本品格。

《庄子》对“道”的开悟当然也离不开直觉。作为一种悟性形而上学，《庄子》把领悟与契合“道”的方式叫做“知道”。所谓“知道”，就是获得关于“道”的“真知”。“真知”是超越了“知”的经验之域而指向“道”的形上之境的。经验之域的“知”，局限于物，“物之所有，言之所尽，知之所至，极物而已”（《庄子·则阳》）；而“真知”乃是超越了个体经验之“知”的局限而“以道观之”之“知”，是一种“弗知”于物的“不知”，或谓“不知之知”，或更准确地说，是一种超越了“物知”的体“道”之知。《天地》篇云：“夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。”此言从赞“道”之“大”始——因其“大”，故不可以经验“知”之，又发“君子不可以不刳心”之论——只有“刳心”方可体“道”之全。郭象以“刳心”为刳其有累之心，因为“有心则累其自然，故当刳而去之”^①。林希逸独从认识论的视角注“刳心”为“剔去其知觉之心”，认为“去此知觉之心，而后可以学道”^②，则无疑进一步指明了悟“道”的超感知特性。

那么，“何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”（《庄子·知北游》）一句话，何以敞开“道”的形上之域而“登假于道”呢？《庄子》一方面继承了《老子》的“观道”之思，提出了“睹道”说，另一方面，又把“听”也哲学化为一种本体思维方式，提出了“闻道”说。也就是说，《庄子》“知道”的根本方式是依然与视听感觉机能相联系，却又本质上超越了视听感觉机能的哲学性视听方式。《天地》说：“视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉，无声之中，独闻和焉。”“道”的境界，其实视之无形，听之无声，但我们恰恰就在这“冥冥”、“无声”之中，可以“见晓”，可以“闻和”。庄子告诉我们，“道”是可“见”可“闻”的，但此“见”、此“闻”，绝非感官见闻，而是一种哲学式的内在领悟，是一种非逻辑、非感知的悟性形而上学。

“见晓”，即庄子所谓“睹道”。《庄子·则阳》云：“睹道之人，不随

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第407页。

② 林希逸：《南华真经口义》，云南人民出版社2002年版，第177页。

其所废，不原其所起，此议之所止。”“睹道”显然不是直接看见“道”，与“观”一样，“睹”亦是一种哲学观照，它与“明”这一得道境界相关联。《庄子·天道》有“明大道”之说，《庚桑楚》亦云：“正则静，静则明，明则虚。”“明”用以代表与“得一察焉以自好”（《庄子·天下》）的一孔之见相区别的超越境界最典型的地方，是《齐物论》的“以明”说。王先谦解“以明”云：“莫若以明者，言莫若即以本然之明照之”；劳思光也认为“欲破除彼等（按：指儒墨）之成见，则唯有以虚静之心观照”^①。可见，“睹道”之所以可能，在其排除了“成心”，消解了“成见”，“不随其所废，不原其所起”。现象事物之盛衰兴废、终始存亡，一任“自然”，俗人穷神尽智，“原”其“废起”，所得不过“极物”之“知”而已，并因“知”之不同，议论不止，故“睹道之人”任物“自然”，无所“原随”。成玄英疏云：“见道之人，玄悟之士，凝神物表，寂照环中，体万境皆玄，四生非有，岂复留情物物而推逐废起之所由乎！”^②所以“道”之可“睹”，不在以智识追逐无穷的万物，而在保持一种无思无虑，无知无欲的澄明之境去体悟道妙；而国之可治，不在以一己之知去干预无穷的事务，而在以一种“不随其所废，不原其所起”的“无知”状态任天下自尔。《庄子·知北游》云：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道”，当我们以一种真正摆脱了智虑羁绊和现象牵缠的超感知、超理性的直觉进入“道”的形上之域而与“道”冥合时，又安肯劳神尽智，损心伤性，去孜孜以“治天下为务”呢？

从上引成玄英疏所用的“悟、凝神、寂照、体”等词汇，我们似已不难窥见这种以直觉为表征的《庄子》悟性形而上学之一斑：“见晓”、“睹道”其实都是“体道”，是对“道”的直觉，是主体通过对主体性的解构使“自己置身于对象之内”。《庄子·田子方》借孔子之言描述一得“道”之人温伯雪子曰：“若夫人者，目击而道存矣，亦不可以容声矣。”成玄英疏云：“夫体悟之人，忘言得理，目裁运动而玄道存焉，无劳更事辞费，容其声说也。”^③“道”之所得，有时可以意会而无须言传；“道”之所得，有时甚至只可意会而不能言传。

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第53页。

② 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第916页。

③ 同上书，第706页。

如何才能使“自己置身于对象之内”而“睹道”呢？换言之，如何才能与万物为一呢？《庄子·大宗师》借颜回之口给我们开辟了一条具体的达“道”之途：“坐忘”。所谓“坐忘”，乃是要求人们忘却肉体的存在，超越声色的世界，撝其智虑，去其机心，即所谓“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”（《大宗师》）。从“忘仁义”到“忘礼乐”再到“坐忘”之将肉体、理智和自我意识一并忘却，《庄子》一步步戳破了儒家文明的幻象，扯掉了人类理性的面纱，引领我们进入了一个“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）的奇妙“道”境。而这种没有了智虑机心，没有了仁义礼乐的境界，不但是庄子虚构出的心身安顿的去所，亦是其至德之世的蓝图。

至于“闻道”，《庄子·大宗师》有一则寓言：

南伯子葵问乎女偶曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”曰：“吾闻道矣。”南伯子葵曰：“道可得学邪？”曰：“恶！恶可！子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才而无圣人之道，我有圣人之道而无圣人之才。吾欲以教之，庶几其果为圣人乎！不然，以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也；无不毁也，无不成也。其名为撝宁，撝宁也者，撝而后成者也。”南伯子葵曰：“子独恶乎闻之？”曰：“闻诸副墨之子，副墨之子闻诸洛诵之孙，洛诵之孙闻之瞻明，瞻明闻之聂许，聂许闻之需役，需役闻之於讴，於讴闻之玄冥，玄冥闻之参寥，参寥闻之疑始。”

这是女偶对“闻道”过程的自述。“闻”当然不是语声相传，因为“道不可闻，闻而非也”（《庄子·知北游》）。林希逸评价寓言结束部分的“九个‘闻’字，真是奇绝”，惜乎并未就其“奇绝”之处娓娓道来，故其“奇绝”之处终须读者自行领会。“道”既不是耳闻，则究竟何以“闻”而得呢？其实，此“闻”乃是“心闻”，如同“观道”乃是“心观”。当然，此“心”非庄子所谓“听之以心”之心，既非生理之心，亦非意识之心、

理性之心，而是指空灵明觉、澄澈透亮之“心”，是空无一物的“虚心”或“心斋”。庄子把它叫做“听之以气”。《庄子·人间世》云：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也，唯道集虚，虚者心斋也。”耳闻，当是感性之“闻”，“听之以心”则代表理性之思的进路，惟有“听之以气”的“虚心”方可“闻道”。“虚无”本为“道”之本然，“虚心”以待，则“道”自来。显然，“闻道”之路是一个向“自然无为”的回归活动，在女偶的“闻道”过程中，总是不断消解欲念意识的执持牵绊而放任澄明智慧的自由开洒，总是不断摒弃人智人文的矫揉造作而回归通灵玄妙的天机境域。当“天下”所代表的外在世界与现象事物、当“物”所指称的物欲执著与身外负累以及“生”所隐喻的自我维护和“生生之厚”被一步步排除和消解以后，人便只剩下一片通灵明净的本真人性空间，妙道便成为永恒的流动，和顺地在我们的澄明之所涌露、绽放。死生何存，古今安在？得“道”者便在自然映现的妙道境界中“逍遥乎无为之业”（《庄子·大宗师》），“而游无何有之乡”（《庄子·应帝王》），精神的最高境界与社会的至治理想融合为一。

需要指出，无论是“睹道”还是“闻道”，都是一种非感知、非理性又不离感知和理性的超感知、超理性的悟性形而上学。所谓“睹道”或“闻道”，其实既不“睹”也不“闻”，是“目无所见，耳无所闻，心无所知”。因为“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默”。人欲“遂于大明之上”，“入于窈冥之门”，必“慎汝内，闭汝外”，做到“无视无听，抱神以静”（《庄子·在宥》）。《天地》篇写黄帝遗珠的寓言，聪明的“知”找不到，明察的离朱也发现不了，善辩的夔诟亦“索之而不得”，最后无心无知、不视不闻的象罔却找回玄珠。这一寻珠的过程，映射的不正是求“道”的思维历程吗？折射的又何尝不是统治者虚己去智的“无为”之治呢？

毫无疑问，作为一种具有神秘色彩的哲学之悟，庄子的“睹”与“闻”不是指向外物的感知活动，而是代表一种反观内通的进路。《庄子·骈拇》云：“吾所谓聪者，非谓其闻彼也，自闻而已矣；吾所谓明者，非谓其见彼也，自见而已矣。”《人间世》亦云：“夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎？”“作为把握道的方式，耳目的‘内通’或反视内听（自视自见）在认识论或方法论上究竟具有何种意义？”杨国荣教授的

回答是：“耳目之知或‘聪’和‘明’既与广义的‘观’及‘听’相联系，又具有直接性（无中介）的特点，在对耳目及聪明重新界定之后，将其引入得道的过程，无疑同时肯定了以直接（无中介）性为特点的这种‘观’或‘听’的作用，然而，以‘内通’规定耳目的功能，并将其与‘心知’隔绝开来，则使之不同于经验或感性的直观，而在实质上表现为某种区别于单纯理性作用的直觉。”^① 诚哉斯言。

汉代《老子指归》对老、庄的直觉体认功夫进行了融合，明确提出了“我道相入”的命题。卷三“天下有始”篇云：“人能入道，道亦入人，我道相入，沦而为一。守静至虚，我为道室；与物俱然，浑沌周密；反初归始，道为我袞。”^② 这，就是《老子指归》悟性形而上学的总纲。

首先，《指归》明确了“道”不离人、“道”人一体的宏旨，认为形上之“道”每一当下的敞开涌露都是与“我”之“在”场相连属的，所谓“人能入道，道亦入人，我道相入，沦而为一”。它包括三层含义：一是“道”并不因其自本自根而独居于形而上的世界“与世无涉”，“道”乃是与世界的“同在”，这一点在前述“道物不二”的涵蕴中已有论述，此不赘言。二是“道”之意义的显现，都必有“我”之“在”场参与，“道”人是一体的，世界是一体的。世界作为大道的涌现绽开之存在敞开状态统一于人的当下之“在”，若无人之“在”，则世界乃一无意义的存在。人，对自己的当下的“在”以及整个世界的“在”有一种前理论的存在论状态上的领会，正是这种领会，使人与“道”和整个世界“沦而为一”。而这，恰是人之“在”与物之“在”的根本区别所在。恰如美国当代哲学家、神学家蒂利希所说：“人体验到，自己有一个自己所属于的世界。基本的本体论结构乃得自对这种复杂的辩证关系的分析。在一切经验之中，都包含着自我的关联。这里有这么一种东西，它‘有’，还有这么一种东西，它被‘有’，而这两者就是一个东西。”“我一自我与世界的相互依赖，就是基本的本体论结构，它包含了其他的一切。”^③ 海德格尔也说：“如果没有此在的生存，也就没有世界在此……此在以绽出方式在此的统一性中领会着自己与世界，它从这些视野回到在这些视野上照面的

① 杨国荣：《庄子的思想世界》，北京大学出版社2006年版，第117-118页。

② 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第143页。

③ 刘小枫主编：《20世纪西方宗教哲学文选》中卷，三联书店1991年版，第825、827页。

存在者。”^① 三是从本体思维方式的高度而言，人对“道”的这种领会，即“人道相入”不是建立在感知与理性的基础之上，因为“道”不是任何感官知能与理性思维所能把握的，故“人道相入”的领会只能是一种超感知、超理性的直觉。对上述第三层含义，《老子指归》卷四“知者不言”篇有着更为详尽的阐述：

道无常术，德无常方，神无常体，和无常容；视之不能见，听之不能闻，既不可望，又不可扪。故达于道者，独见独闻，独为独存……故，无状之状，可视而不可见也；无象之象，可效而不可宣也；无为之为，可则而不可陈也；无用之用，可行而不可传也。是故，得道之人，见之如子之识亲；履之如地，戴之若天，被之服之，体之如身；为之行之，与之浮沉，与之卧起，与之屈伸；神与化游，志与德运，聪明内作，外若聋盲，思虑玄起，状若痴狂。口不能言而意不能明也。^②

如同《老子》、《庄子》，《老子指归》认为，形上之“道”是视、听等感官所不能及的，是言辞所不能达的，故“达于道者”，乃是“独见独闻，独为独存”。当然，此“独见独闻”同样不是认识论视阈的对象性见闻，而是“聪明内作，外若聋盲，思虑玄起，状若痴狂”。至此，不但一种超越感官、理性并以反观内省为枢机的直觉思维方式呈现出来，而且一种反对智识聪明和以知治国的“道治”方式也呈现出来：“无为之为，可则而不可陈也；无用之用，可行而不可传也。”“道治”之妙，无迹无形，不可陈传，体“道”之思与为治之要，岂有别乎？

其次，《老子指归》明确了悟“道”、体“道”的方式，认为对“道”的直觉和领会必须回复到人的“自然”状态，所谓“守静至虚，我为道室；与物俱然，浑沌周密；反初归始，道为我袭”。它同样包含三层含义：一是保持内心的虚静，诱欲不起，智虑不动，这样“守静至虚，我为道室”；二是不作物我、人我的分别，君民无间，物我无别，天

^① [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店出版社 1999 年版，第 365—366 页。

^② 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆 2004 年版，第 166 页。

下混沌，万物“同体”^①，这就是“与物俱然，浑沌周密”；三是回归真朴的人性，去除文明的遮蔽，消解人为的分别，这样“反初归始，道为我袭”。人主若此，则精神内守，“道”我为一，阴阳和洽，天下太平。凡此三者，乃体“道”之要，亦治道之要。

显然，《老子指归》不但敞开了道家开显本体的直觉思维方式，而且几乎是很明确地把这种思维方式与治道联系起来。“损聪弃明，不视不听”，“闭口结舌，若不知言”，“解其所思，散其所虑”，这是强调体“道”之人保持内心的虚静状态，波澜不惊，方可鉴照天人；“因循天地，与俗变化”，“与世浑沌，与俗玄同”，这是要求人消解自我意识，泯灭物我、人我分别，物我一体，方可“深入大道，与德徘徊”；“贫贱不以为辱，富贵不以为荣”，“魁然独立，卓尔无双”，“爵禄不能高，贫贱不能下”^②，这是说明悟“道”者当不以世俗的价值为据，不因世俗的眼光为怀，保持真朴人性，方能与世遨游。实质上，一言以蔽之，《老子指归》是要人们尤其是君主们以“赤子”之心体“道”，在一种没有物我界限和欲念纠缠、无心无意、无知无欲、主客未分的混沌状态来契悟妙道，使“道”行天下。

卷四《含德之厚》篇云：“天地之道，深以远，妙以微，能识之者寡，行之者希，智慧不能得，唯赤子能体之。”为什么只有“赤子”能体此大道呢？在其“知而未发，通而未达，能而未动，巧而居拙”，在其“无为无事，无意无心”，在其“既不思虑，又无障截，神气不作，聪明无识”，在其“柔弱虚静，魂魄无事”……一句话，在其没有自我意识，自然淳朴，天真无邪，无执无持，纯净空明。“不求道德”而“道德”自至，“不积精神”而“精神”丰足。与老子一样，“赤子”在这里不但代表一种精神修养上的“得道”境界，也表征着一种道家理想化的君主形象。人只有处于“赤子”状态，其灵明之鉴方不会有尘土的掩盖，其洞彻之心才不会有阴云的遮蔽。这样就能做到“无所为，故无所不克；无所欲，故动无所丧。自然通达，众美萌生，天地爱佑，祸乱素亡。夫何故哉？以含德和神

① 关于“同体”，《老子指归》卷二“不出户”篇云：“人主动于迹，则人物应于远；人物动于此，则天地应于彼。彼我相应，出入无门，往来无户，天地之间，虚廓之中，辽远广大，物类相应，不失毫厘者，同体故也。”

② 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第167页。

而体童蒙也”^①。可见童蒙之思乃无知之思，童蒙之治乃无为之治。而一旦智虑启动，自我觉醒，则不免一叶障目、不见泰山，犹如镜上蒙尘，水中生波，纯朴消散，空灵顿失。《老子指归》云：

及其有知也，去一而之二，去晦而之明；身日饰而德日消，智逾多而迷益深。故重天下而轻其神，贵名势而贱其身；深思远虑，离散精神；背柔弃弱，力进坚刚；陷于欲得，溺于求生；开于危殆，塞于万全。故，福如天地视而不能见；祸若雷霆听而不能闻；出无入有，日造祸殃，动而之穷，为而之亡；修身爱国，为国不祥。（卷四“含德之厚”篇）^②

伴随着自我意识的觉醒，必然是对自身的种种维护，于是功名利禄侵蚀了精神的家园，智虑聪明遮蔽了纯朴的本性，肉体的躯壳被厚重地供养，无穷的欲望在疯狂地生长。统治者“重天下而轻其神，贵名势而贱其身”，本性既迷，精神离散，神之不明而意欲体“道”，身之不治而意欲治国，岂可得乎？

比较一下《老子指归》与老庄悟性形而上学，我们可以发现，《老子指归》在基本的思想进路上与老庄并无实质差异。但《老子指归》的直觉思维方式糅合了老庄致虚守静、反观内通、赤子之心、物我为一等玄要妙旨，并予以较详尽的理论阐述。更为难得的是，《老子指归》在建构其悟性形而上学的过程中，还自觉不自觉地觉察到“精神”在此一直觉中的作用，认为对大道的领悟只有在一种前概念或前知性的“精神内敛”状态才得以可能，“精神”似成了沟通形上与形下的重要中介^③，“精神内敛”亦是统治者实施“无为而治”的一种本真状态。这一点，是否可以引起我们的重视呢？

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第162—164页。

② 同上书，第164页。

③ 在《老子指归》中，还有一个与“精神”大抵同一的概念“神明”。在《指归》的宇宙论模式中，“道德”生“神明”，“神明”之后是“太和”及天地万物。可见“神明”亦是一个介于形上与形下的重要概念。卷七“生也柔弱”篇以“柔弱虚静”为“神明之府”，并认为“神明所居，危者可安，死者可活”。当我们把“神明”的这一特殊属性与“精神”相关联的时候，《指归》的悟性形而上学不是更为精致完美吗？

第二节 “反”、“时”、“和”:辩证思维与辩证施治

辩证思维同样是道家思维的主要特色。“辩证法”源于希腊文，原意是对话、辩论。古希腊哲学家把揭露和克服对方议论中的矛盾而求得真理的方法叫做辩证法。后来，哲学家赋予其新的含义，把用矛盾的观点研究世界的方法称为辩证法。在黑格尔看来，辩证法具有普遍性，“不可以为只限于在哲学意识内才有辩证法或矛盾进展原则。举凡环绕着我们的一切事物，都可以认作是辩证法的例证”。“自然世界和精神世界的一切特殊领域和特殊形态，也莫不受辩证法的支配。”^① 马克思主义的诞生更是使辩证法迎来了真正的春天。但在关于中国古代辩证思维的问题上，我们曾一度陷于过多的唯物、唯心的争论，而可能忽略了辩证思维的真正价值。关于中国古代的辩证法思想，张岱年先生有一个大致恰当的评价。他认为，中国哲学富于辩证思维，孔子的“辨惑”、老子的“观复”、庄子的“反衍”、《易传》的“通变”以及荀子的“解蔽”等都具有辩证法的意义。中国古代哲学的辩证思维方式也影响到自然科学、艺术、医学等领域，与古希腊哲学的辩证思维相互辉映，蔚为奇观^②。

《老子》是中国古代辩证法最早也最重要的代表。张岱年把《老子》的辩证法概括为三个要点：第一，变化常反；第二，采取了反面的形态则不反；第三，差异是相对的^③。任继愈在其《老子绎读》中对《老子》辩证法的评价较其主编的《中国哲学史》把“注重柔弱，反对进取”^④ 作为其主要缺点已有了很大的不同。他说：“老子思想深刻可贵之处在于从纷乱多样的现象中概括出‘无’这一负概念，把负概念给予积极肯定的内容。老子的‘无为’不是一无所为，而是用‘无’的原则去‘为’。所以能做到有若无，实若虚，以退为进，以守为攻，以屈为伸，以弱为强，以不争为争，从而丰富了中国古代的辩证法思想，建立了中国古代贵柔的辩

① [德] 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 179 页。

② 张岱年：《中国文化与辩证思维》，《张岱年哲学文选》上，中国广播电视出版社 1999 年版，第 658 页。

③ 同上书，第 2 页。

④ 任继愈：《中国哲学史》第一册，人民出版社 1996 年版，第 56 页。

证法体系,与儒家《易传》尚刚健为体的辩证法体系并列。”^① 上述概括是否精当在今天看来当然值得商榷,但他们紧扣一个“反”字来做《老子》辩证法文章应该是没有多少疑义的。问题在于,即便对于这个“反”字的辩证涵蕴,学术界也是有争议的。过去的哲学史著作大多把“反”理解为一种循环论,认为是一种无意义的循环变化而不是上升的运动,“不敢迎接新事物”,“脱离了条件讲变化”等,因而是“同辩证法根本对立的”,“最终都是抛弃了辩证法,走向了形而上学的归结”^②。庞朴先生在其《儒家的辩证法研究》一文中认为,先秦时期的辩证学说“最能吸引人们注意力的,当然首推道家。它的特征是以侈求转化为目标,以守柔用弱为手段”,但他随即又认为道家的辩证思维是没落奴隶主阶级的理论映现,故那些对立范畴及其无尽转化“是无条件的,循环往复的,并且是莫名其妙又无可奈何的”^③。综此种种,笔者以为,传统的哲学史教科书把循环论与阶级身份挂钩并因之而给老子打上奴隶主阶级烙印的学术批判是不符合《老子》辩证法之本来面目的。一个极其简单的理由是,如果以“反”为核心的《老子》辩证思维是“同辩证法根本对立的”,“是莫名其妙又无可奈何的”,那我们还有什么资格去说《老子》蕴涵着丰富的辩证法思想呢?

事实上,《老子》辩证思维的深刻性也许就在一个“反”字。当然,这个“反”字确实存在着循环论的倾向^④。第二十五章直言“道”“周行而不殆”,这“周行”几乎成为“道”循环往复的明证。虽然“周行”亦可理解为周遍运行之义,但其后的“大曰逝,逝曰远,远曰反”似乎更具有循环论的意味。严格说来,《老子》辩证思维是围绕着“反”来展开的,所谓“反者道之动,弱者道之用”(第四十章)。王力指出,这寥寥数语是《老子》全书之纲领,洋洋五千言莫能外也。王先生认为,“反

① 任继愈:《老子绎读·前言》,北京图书馆出版社2006年版,第7页。

② 参见冯友兰《中国哲学史新编》第二册,人民出版社1964年版,第42页;张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1982年版,第101页;任继愈主编:《中国哲学发展史(先秦)》,人民出版社1983年版,第272页;肖蓬父、李锦全:《中国哲学史》,人民出版社1982年版,第118页。

③ 庞朴:《浅说一分为三》,新华出版社2004年版,第197页。

④ 张松辉教授认为:“一般情况下,在一个相对短的时期内去观察,事物的发展是递进的;在一个相对长的时间内去观察,事物的发展是循环的。因此老庄的循环论是正确理论。”(张松辉:《庄子疑义考辨》,中华书局2007年版,第107页)

者，返也……万物并作，已离于道，所谓逝也。浸假而奇物滋起，去道益遥，所谓远也。然则剥极必复，乃归于道，所谓反也。此反训为返之证一也。其下文又云：‘玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。’王弼注曰：‘反其真也。’此反训为返之证二也。”^①应该说，《老子》道论之循环无尽的意蕴是没有疑义的，那充斥全篇的“复归”、“复返”“归根”等用语亦足为证。不过，对“反”字的全面理解会有助于我们更为准确地把握道家辩证思维的蕴涵。虽然王力先生并不认可“反”字之“正反”义，但正反之反或对立相反之反作为“反”的第二个义涵也得到了众多学者的支持。车载说：“‘反’有两个义涵，对立相反是‘反’的一个义涵，复命归根是‘反’的另一个义涵，《老子》书对于‘反’的这两个义涵都是加以重视的。”^②钱钟书也在“正反之反”和往反（返）之反（返）上锁定“反”之二义^③。事实上，正反之反或对立相反之反在《老子》中也是不难找到例证的，所谓“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随”（第二章）是也。因此，《老子》辩证思维包含两个最根本的要点：一是相反相成，即任何事物皆包含有对立统一的性质；二是物极必反，即事物在极限处向对立面的转化。前者是一个共时性的概念，揭示了天下万物的对立统一的构成性特征；后者是一个历时性概念，表明了事物无限转化的过程和趋势，所谓“物壮则老”（第五十五章）；“兵强则不胜”（第七十六章）；“甚爱必大费，多藏必厚亡”等。由事物对立面的相互转化，《老子》辩证思维又延伸出第三个要点，即特别强调柔弱、卑下、低贱的意义，因为“坚强者死之徒，柔弱者生之徒”（第七十六章），“贵以贱为本，高以下为基”（第三十九章）。“以其不争，故天下莫能与之争”（第六十六章）。

老子相反相成的辩证思维彰显出道家政治哲学独有的辩证施治智慧。总其要者有六：

其一是“负阴抱阳”的和谐性原则，强调对立面的和谐统一。道家和谐思想以“阴阳和合”为本根，认为“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（第四十二章）。矛盾无处不在，但对立面的和谐共存是其常态，懂得了

① 王力：《老子研究》，天津市古籍书店影印本 1989 年版，第 1—2 页。

② 转引自陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版，第 166 页。

③ 参见钱钟书《管锥编》，中华书局 1979 年版，第 445—446 页。

“和”也就是把握了“常道”。和谐理念在政治领域的实现即和谐治理，追求心身和谐、人际和谐、物我和谐、公私和谐、族群和谐、家国和谐等。在此意义上，和谐可谓老子辩证施治的最高境界。

其二是贵“柔”守“弱”的以柔克刚原则。有为君主过度依赖刑罚与暴力，对国民实行刚性管理和严苛控制，殊不知暴力越强，反弹力度越大。故老子的辩证施治倡导统治者体悟“水”之至德，明了柔弱的功用，在治理中贯彻以柔克刚原则。

其三是“图难于易”的循序渐进原则。老子说：“图难于其易，为大于其细；天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。”（第63章）治国安邦，平定天下并非易事，但统治者可从小处着眼，从易处着手，既可防微杜渐，又可集腋成裘。如同“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”（第六十四章）。只要统治者于细节处循“道”而行，必可致大道周流，政通人和。

其四是未雨绸缪的预防性原则。《老子》第六十四章云：“为之于未有，治之于未乱”，意思是为之于始易之时，治之于未乱之前，未雨绸缪，在事情还没有什么不好苗头的时候就处理好了，当然也就无须事后的劳碌和补救了。严君平《老子指归》以治病为喻：“大难之将生也，犹风邪之中人：未然之时，慎之不来；在于皮毛，汤熨去之；入于分理，微箴取之；在于藏府，百药除之；入于骨髓，天地不能忧而造化不能治。”治国如同治病，最好的医生是治未病，最好的国君是“为无为”。

其五是海纳百川的包容性原则。老子认为，江海之所以能成其大，因其不择细流，善于处“卑”居“下”，具有包容一切、兼收并蓄的博大胸襟。统治者越是谦下，越能集思广益；越是包容，越能成就大业。

其六是“大为”无“为”的超越性原则。道家的辩证施治，乃是以“不治”为“大治”，以“无为”为“大为”，以“不争”为大争。如同“大音希声，大象无形”（第四十一章），“大巧若拙，大辩若讷”（第四十五章），大音、大象、大巧、大辩是不会有音、声、巧、辩的痕迹的，非惟不会留下痕迹，而且在根本上是对它们的超越。这，就是老子“大为”无“为”的超越性原则。圣人体道，“善治”天下，却无治之之迹；“善谋”天下，却无谋之之心此所谓为治之至矣。

上述六条基本原则作为老子政治哲学深邃的方法论原则和高明的辩证施治智慧，成为老子“君人南面之术”的核心内容。

不能不指出，由对《老子》“反”的循环论解读其实并不妨碍我们开出其辩证思维的“发展”向度，如果因此而抹杀《老子》辩证思维的巨大价值则更是一种价值独断。《老子》第四十一章说：“明道若昧，进道若退，夷道若类，上德若谷，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大白若辱。”一个“若”字深刻地揭示出了“道”之“反”的“发展”涵蕴。“明道”不是“昧”，是“明”而“若昧”；“进道”不是“退”，是“进”而“若退”。也就是说，事物发展的最高境界虽然恰似发展前的境界，但绝不是同一层次上的逆向回归，而是更高层次上的回归，用今天的辩证术语说，即属于“否定之否定”。此外，从《老子》“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土，千里之行，始于足下”（《老子·第六十四章》）之类的阐述中，难道我们还不能感受到事物发展从量的积累开始可以导致质的改变的“辩证”意义吗？

《老子》之后的道家几乎都延续了《老子》的循环变化的观点。美国学者郝大维、安乐哲在评论先秦诸子百家的争鸣时说，儒家“以呼吁家庭和社会责任来寻求生活之意义”，道家“寻求的是人类世界与自然周而复始的韵律的协调”^①。所谓“周而复始的韵律的协调”即可以理解为一种协调地变化的循环论。不过，后世道家的辩证思维虽不离循环论，却各有侧重。《庄子》没有接续《老子》那种对事物对立面相反相成的论述，它的思维重心一方面把握到了表象世界的循环不已，变化不息，另一方面又把《老子》关于对立面的相互转化的理论突出地发展成了一种“相对主义”的观点。

关于世界的循环变化，《庄子·至乐》有一句大纲式的语言：“万物皆出于机，皆入于机。”成玄英疏云：“机者，发动，所谓造化也。造化者无物也。人既从无生有，又反入归无也。岂唯在人，万物皆尔。”^②这是说万物皆从无而有，又有而无，循环不已，迁流不息。《大宗师》从生死更替的“自然”角度表达了对生死的超越，却也传递出生死循环不已的蕴涵。它说：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。”一般注疏皆注意到了此语的“死生昼夜，人天常道”^③的“安时处顺”之意，然其所蕴的另一层

① [美] 郝大维、安乐哲：《期望中国》，学林出版社 2005 年版，第 204 页。

② 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局 2004 年版，第 629 页。

③ 同上书，第 241 页。

含义——生死如昼夜般轮回的含义却少有人关注。事实上，生死轮回正如昼夜更替，随同大千世界循环不已。故其后接着阐述道：“夫若然者，又恶知死生先后之所在？假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目；反复终始，不知端倪。”其实，又岂止是生命如此的“反复终始”，若夫“以天地为大炉，以造化为大冶”，则造化大冶乃固如此也。《大宗师》举例说：“夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下而不得所遁，是恒物之大情也。”郭象注曰：“不知与化为体，而思藏之使不化，则虽至深至固。各得其所宜，而无以禁其日变也。故夫藏而有之者，不能止其遁也；无藏而任化者，变不能变也……体天地而合变化，索所遁而不得矣。”^①天地万物在洪炉大冶中形化物迁，盈虚消息，循环不已，故无所遁也。这种循环变化在《寓言》篇更是得到了明确阐述：“万物皆种也，以不同形相禅。始卒若环，莫得其伦，是谓天均。”“始卒若环”四个字举重若轻地揭示了现象事物乃至整个世界的循环不已，生生不息。《则阳》也说：“随序之相理，桥运之相使，穷则反，终则始，此物之所有。”这就进一步明确了“穷反终始”的循环变化是世界的本然面目。叶舒宪说：“《庄子》中‘反’字共出现 88 次，其中用于归返之义的占了大多数。在用作‘返’的 50 多例中，作为属于表达回归命题的又占半数以上。”^②张松辉说：

庄子的思想与老子一样，只是换了一个比喻。他把天地之间比作一个巨大的熔炉，把各种物质比作金属材料，这些“金属”在天地之间这个大熔炉中经过锤炼，会变做不同的事物：有的变成了人，有的变成了鸟兽，有的变成了植物，如此等等。过了若干时间，这些人、鸟兽、植物死亡了，他们的身体又回到大熔炉中，经受再次的锤炼，又再次变成各种事物：原来的人体可能会变成某种植物，而原来的植物也可能会变成动物。出炉——回炉——再出炉——再回炉，如此往返循环，生生不已^③。

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局 2004 年版，第 245 页。

② 叶舒宪：《庄子的文化解析》，湖北人民出版社 1997 年版，第 42 页。

③ 张松辉：《庄子疑义考辨》，中华书局 2007 年版，第 110 页。

可见，在庄子这里，不仅有天地万物的循环不已，而且有天地万物的变化不息。而恰恰是后者才是庄子所要表达的重点。《秋水》篇云：“物之生也，若骤若驰。无动而不变，无时而不移。”天地万物在这种循环流转中不停地运动、变化、发展。无论是生死轮回，还是四季交替；无论是盛极而衰，还是物极必反，庄子通过对“循环”之道的领悟无疑给我们描绘了一个流变不已的世界图景。

但《庄子》的辩证思维更多地体现在我们称之为“相对主义”的部分。无疑，说《庄子》思想是“相对主义”是带有贬义的，因为《老子》中相互转化的对立面在《庄子》这里似乎无所“对立”了。矛盾着的对立面既然可以“齐”，即所谓的“道通为一”（《庄子·齐物论》），那么，在常识看来，《庄子》就是取消了矛盾。而这，无论如何也难以理解成一种辩证的观点。

其实，只要我们深入《庄子》思想的内部，我们就可以说，恰是在《庄子》主张“齐‘物’”或“齐‘物论’”的地方，涌现着《庄子》异于常识的辩证思维的活力。首先，《庄子》对“物”或“物论”之“不齐”这一现实的揭露，也就是承认了“彼此”、“真伪”、“小大”、“是非”、“美丑”等对立面的存在。王先谦解“物无非彼，物无非是”说：“有对立皆有彼此”；陈启天亦认为“彼”与“是”是“指相对之两方言”；陈鼓应把“彼是方生之说”理解成“‘彼’‘此’的观念是相对而生、相依而成的”^①。这些见解都肯定了《庄子》对事物对立面相互关系的揭示，尽管在《庄子》看来，这些对立只存在于形而下的现象与经验层面。其实，《庄子·则阳》对现象界之相反相成有着与老子一样深刻的揭示：“阴阳相照相盖相治，四时相代相生相杀，欲恶去就于是桥起，雌雄片合于是庸有。安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成。”其次，《庄子》不但看到了对立面的相互转化，而且在本体论的高度为超越现象事物的对立纷争而开辟了一个圆融无碍的境域。《齐物论》云：“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。”刘笑敢认为，庄子看到万物都将走向自己的反面，方生方死的论题肯定了生与死的相互渗透，也肯定了生与死的相互转化。^②曹础基也阐释说：“庄子学派不仅主张事物是在不停地变化，而且

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第54—55页。

② 参见刘笑敢《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社1988年版，第189—190页。

认为事物是可以相互转化的。所谓‘方生方死，方死方生’，孤立地看，这是近似辩证的观点，但其实又不然。从辩证法看来，研究对立的事物的相互转化，最重要的是认识相互转化的条件。抛弃了任何条件来谈转化，就陷入了相对主义。”^①可见，学界基本肯定了《庄子》关于生死相互转化的观点，但也基本认为《庄子》抹杀了相互转化的条件而陷入相对主义。诚然，辩证法因对事物转化之条件的洞见而强调了事物之间确切的相互界限与质的差异，而《庄子》恰恰是要把这种界限和差异“相对”化。但《庄子》这种“相对”化努力是要否定和抹杀事物的对立与差异吗？还是意图从根本上超越它？难道《庄子》对于对立面的相互转化的条件果真无所见吗？还是另辟蹊径地去探究这种转化？其实，如上所述，《庄子》正是看到了“物”或“物论”之间的差异和对立，所以才要消弭和超越这种对立，此所谓“齐物论”也。如果我们今天依然执著于辩证法所谓矛盾对立面之斗争性的绝对性，而以之作为是否符合辩证法思想的根本标准，那么庄子的哲学是无论如何也不那么“辩证”的。笔者需要强调的是：对立面如何实现相互转化（转化的条件）的问题在《庄子》这里已演变为对立面相互转化何以可能的问题。视角的切换使之具有了一种形而上的超越意蕴。也就是说，现象事物的差别和对立在《庄子》这里确实是“相对”的，但强调“相对”以及对立面的相互转化不是《庄子》的主旨，相互转化在《庄子》这里只是一个事实判断，其目的并不在于给我们提供一种叫做“相对主义”的世界观，它要提供的是一种超越的视界。只有当我们从超越的视角来审视现象事物时，才不会拘执于对立的任何一个方面。在这种超越的视界里，事物是如何地实现相互转化的，即转化的条件确实不是《庄子》的致思主题，但既然对立面可以相互转化，则说明在对立的现象后面一定有一个将对立面统一起来的世界，这就是超越的形而上的世界。用《庄子》自己的话说，就是“道通为一”。也就是说，“物”或“物论”之“齐”，只有超越现象的、经验的、“有封”的层面进入形上之“道”的“未始有封”的原始统一境域才有可能。《齐物论》云：“是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。”“道枢”就是要超越是与非、彼与此的对立而“照之以天”，就是反映事物本然之“真”的“以明”。当学界把“道枢”

^① 曹基础：《一个博大精深的客观唯心主义体系》，《哲学研究》1980年第8期。

作为《庄子》“相对主义方法论的集中表现”^①的时候，其实是把《庄子》的形上视阈生拉硬拽回经验世界的一种俗解或曲解，是把“道”的超越性经验化地理解为相对性的误解，其后果是使“道”的形上智慧与超越意义沉沦在相对主义的泥淖中难以自拔。

此外，《庄子》的辩证思维还突出表现在对“时”与“和”的体认中。“时”为我们彰显了一个历史的境域。《庄子·山木》记载了这样一个故事：

庄子衣大布而补之，正縻系履而过魏王。魏王曰：“何先生之惫邪？”庄子曰：“贫也，非惫也。士有道德不能行，惫也；衣弊履穿，贫也，非惫也，此所谓非遭时也。王独不见夫腾猿乎？其得枏梓豫章也，揽蔓其枝而王长其间，虽羿、蓬蒙不能眇睨也。及其得柘棘枳枸之间也，危行侧视，振动悼栗，此筋骨非有加急而不柔也，处势不便，未足以逞其能也。今处昏上乱相之间而欲无惫，奚可得邪？此比干之见剖心徵也夫！”

庄子在这里“正‘贫’、‘惫’”之名，非是逻辑意识的觉醒，而是凸显一种存在的境域——“时”的境域，他以为自己“衣弊履穿”之“贫”和“有道德不能行”之“惫”，是“非遭时也”，如同“腾猿”“处势不便，未足以逞其能也”。“时”在庄子这里是一个囊括了历史趋势、时代背景、社会环境、个人境遇等多重因素的概念，但核心是时代境遇和历史趋势。《庄子·秋水》为我们敞开了统治者的两种“在”世方式，即“差其时、逆其俗”的“纂夫”和“当其时、顺其俗”的“义之徒”，并认为“当尧舜而天下无穷人，非知得也；当桀纣而天下无通人，非知失也，时势适然”。对时代境域和历史必然性的这种领悟，使庄子进一步提出了“与时俱化”（《庄子·山木》）、“与时消息”（《庄子·盗跖》）的命题，在“蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）的庄子哲学中涌露出难得的变通圆融的辩

^① 韩强在《试论庄子哲学体系的三个基本范畴》一文中说：“道枢是庄子相对主义方法论的集中表现；一方面他抹杀了认识对象——客观事物质的规定性和彼此之间的界线，另一方面，他又抹杀了反映事物性质的人类思维概念之间的区别。”（转引自陈鼓应《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第57页）

证智慧^①。这种辩证智慧反映在治道上,无疑在一定程度上弥补了庄子政治哲学过于注重精神追求而导致“无为”之治虚玄不实的不足。

至于“和”,老子曾多角度有所论及,既包括万物对立面的统一的阴阳和谐之意,如“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(第四十二章),更把“和”置于“道”之“常”的本体地位,所谓“知和曰常”(第五十五章)。庄子则主要论及“天和”、“人和”与“心和”思想。陈鼓应说:“由庄子的思想旨趣所决定,在诸种和谐中,他更强调人内心之和,并把它与天和联系起来。以此,庄子所谓的‘人和’较多地是为了‘与世俗处’(《天下》)的需要,心和与天和才是他特别注意的方面,并且构成人和的基础。”^②我们这里说“和”代表了从老子到庄子辩证思想的一个维度,不但是因为“和”内在地包含有对立双方之于事物存在和发展的重要意义,更重要的是,“和”凸显了道家对于对立双方之“和谐共存”的在世方式与斗争辩证法的不同思路,是一种颇具现代性的“和谐”辩证思维。

《老子指归》真正继承和发挥了《老子》的“道反”辩证思维,也吸收了《庄子》的超越思想,它的辩证思维的核心同样紧扣一个“反”字。卷一“得一”篇在阐述“一”的特性时说:“一,其名也;德,其号也;无有,其舍也;无为,其事也;无形,其度也;反,其大数也;和,其归也;弱,其用也。”“大数”即是根本规律,“反”是“一”之动,是“一”的基本运动规律。“得一”篇又说:“道之至数,一之大方,变化由反,和纤为常,起然于否,为存于亡。”^③“变化由反”是对“反者道之动”的诠释,全盘继承了《老子》“道反”之变的内涵。“反”在《老子指归》中同样具有两重基本含义:首先是事物的相反相成,其次是事物都有向相反的方向转化的趋势。卷三“出生入死”篇首先列举了“生之徒”与“死之徒”十三对范畴,它们是:“虚,无,清,静,微,寡,柔,弱,卑,损,时,和,啬,凡此十三,生之徒;实,有,浊,扰,显,众,刚,强,高,满,过,泰,费,此十三者,死之徒也。”这十三对范畴之间的关系是:

① 对《庄子》哲学的这一辩证特性,可参见杨国荣《庄子的思想世界》第八章:时·历史·境遇(杨国荣:《庄子的思想世界》,北京大学出版社2006年版)。

② 陈鼓应:《道家的和谐观》,见陈鼓应《道家文化研究》,三联书店1999年版,第48页。

③ 王德有:《老子指归译注》,商务印书馆2004年版,第25、32页。

夫虚生充实，无生常存，清则聪达，静则内明，微生彰显，寡则生众，柔生刚健，弱生坚强，卑则生高，损则生益，时则通达，和则得中，啬则有余：是谓益生。能行此道，与天地同，为身者久，为国者长，虽欲不然，造化不听。实生空虚，有生消亡，浊则听塞，扰则失明，显则生微，众则生寡，刚生柔耄，强生弱殃，高生卑贱，满生损空，过则闭塞，泰则困穷，费则招祸：是俱不祥^①。

在这一段论述中，《老子指归》的辩证思维发挥得淋漓尽致：它不仅揭示了虚实、无存、微显、寡众、柔刚、弱强、卑高、损益等对立因素，更重要的是，它敞开了现象世界变幻莫测的奥秘——“自然之道，常与物反”^②。“常与物反”既表达了“自然之道”总是向事物相反方面转化的趋势，另一方面，《指归》根据“道反”之变，主张持守虚无、柔弱、卑贱之道。在这种辩证思维中，真正的益生是不益生，虚、无、清、静、微、寡、柔、弱、卑、损、啬等是与俗人的益生、贵生、重生之术背道而驰的，但若“能行此道”，则“与天地同，为身者久，为国者长，虽欲不然，造化不听”。反之，若“去虚就实，绝无依有，出清入浊，背静治扰，变微为显，化寡为众，离柔反刚，废弱兴强，损卑归高，弃损取盈，纵时造过，释和作泰，将以有为，除啬施费”^③，必招致“不祥”。

严遵对《庄子》“齐物”的超越思想亦有所借鉴和吸收。例如，对于生死，严遵主张“不以生为利，不以死为害”；强调“死生为一，故不别存亡”，这是“齐”生死；对于是非、好恶，严遵亦主张不作主观的价值区分，他认为儒、墨之流“变是定非，已经得失”是可悲的，因此强调“好恶不别，是非不分”，这是“齐”是非、好恶；卷一“上士闻道”篇继续《庄子·在宥》“天下之友”的说法，提出“与天为一，与地为常”，“与天下为友”等，都表达了“齐”万物的涵蕴。与《庄子》一样，《老子指归》是首先看到了现象事物的分际和对立，诸如“物有高下，气有短长”，“性有精粗”^④等，再强调“万物齐均，无有高下”的，亦即先看到

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第124—125页。

② 同上书，第318页。

③ 同上书，第125—126页。

④ 同上书，第121、34、186、44、42、34、5页。

了事物的对立性质,再提供如何看待这一对立的超越视角。在《指归》这里,世界事物的差别和对立恰是现象世界的“实然”面目,是自然的,但它不具有任何价值分别和褒贬的意义。一切对这种事物分际与对立的主观执着都是与“道”的视阈背道而驰的。《指归》强调,现象事物千姿百态都是“道”的显现,从“道”的视角而言,万物浑为一体,我们只有放弃人为的分别和主观的区割,才能超越天下万物的纷争而进入万物玄同的通玄之境。如同《庄子》的“照之以天”,《指归》给我们指明了一条“居以天地,照以日月”,“与天为一,与地为常”^①的“齐物”之途,体现了与《庄子》“藏天下于天下”一样的磅礴大气与自然情怀。只要如天地一样无不覆载,像日月一样无不光照,则美恶何来?是非安在?生死何别?贵贱岂分?于是,《指归》亦给我们提供了一个超越社会纷争、人际对峙和精神紧张的形上视阈,使其辩证思维具有了超越的内涵。卷七《人之饥》篇云:“不异变化,不殊生死,不贵侯王,不贱奴隶;唯在所遇,听造化者,煞之不忧,生之不喜,然后与道为人,与天地友,长生久视,终而复始。”^②显然,这是一个天地人我统一的存在之域,一切差异和对待在这一境界里彰显为内在与外在的双重和谐之序,即外在世界的和谐之序与内在心灵的和谐之序,为我们敞开了一个生死不分,贵贱无别,万物齐一,与造化玄同的得“道”境界。

同样可贵的是,《指归》辩证思维亦表现出对“时”与“和”的高度自觉。“时”包含天时、时势,时机等意蕴,对“时”的重视是对拘执不变的僵化思维的否定,表现了一种当下与历史之间的张力,体现了“在”世之人与历史境域的内在统一:“屈伸俯仰,与时和俱”、“随时顺理,曲因其当”;“顺天之时,尽地之力……耕织不时,失天之分”;“养国之密,无有所常,屈伸取与,与时俱行”;“与时变化,神全万物”;“进退与时流,屈伸与化俱,事与务变,礼与俗化”;“秉微统要,与时推移,取舍屈伸,与变俱存”^③,等等。所谓“得时”、“随时”、“顺时”、“与时”、“不与时争”等不仅表达了对历史发展和社会变迁的体认,而且意味着一种“自然”的生活态度与特定历史境域相统一的存在形态,彰现了“时”所

① 王德有:《老子指归译注》,商务印书馆2004年版,第43—44页。

② 同上书,第321页。

③ 同上书,第120、121、316、173、203、16、21页。

蕴涵的大道流行的“天机”境域。而在政治哲学的意义上则体现了在位者摆脱僵化思维，把握时势、时机、条件等的变化而因应随顺的政治智慧。

“和”在《老子指归》中具有比在老庄那里更为丰富的哲学意蕴：一是在生成论的意义深化了对“万物负阴而抱阳，冲气以为和”的认识，强调了阴阳二气之“和”，乃生物之本。所谓“春生夏长，秋收冬藏，阴阳和洽，万物丰盛”；“天地未始，阴阳未萌，寒暑未兆，明晦未形，有物三立，一浊一清，清上浊下，和在中央。三者俱起，天地以成，阴阳以交，而万物以生”；“一清一浊，与和俱行”；“和气流行，三光运，群类生。有形裔可因循者，有声色可见闻者，谓之万物”^①等。这种生成论意义的深化，其辩证意蕴在于突出了阴阳二气的相反相成与对立统一。二是在哲学方法论的意义上用以表达和谐、执中之意，具有普遍的方法论启迪。如“导之以精神，和之以法式”；“恶者性变，浸以平和”；“与神合体，与和屈伸”；“摄精畜神，体和衰弱”；“睹纲知纪，动合中和”^②。三是反映在治国上，致治之君必“和”而后治：上德之君“动作伦于太和”，下德之君“动作近于太和”，上仁之君“神气和顺”、“法禁平和”，上义之君“性和平正……和而不淫”，上礼之君，“性和而情柔……顺心从欲，以和节之”。最高明的境界当然是“太和”，这是一种本体论的境界，所以可以治于无形，“是以圣人，柄和履正，治之无形”。同时，“和”又可作为一种统率刑德的治道，表明治国不偏于一隅：“阳气主德，阴气主刑，刑德相反，和在中央。”^③在此三者的基础上，《指归》进一步阐明了“和”的地位与功用：“故和者，道德之用，神明之辅，天地之制，群生所处，万方之要，自然之府，百祥之门，万福之户也”；“和气洋溢，太平滋生”；“天心和洽，万物丰熟，吉祥屡臻，吉符并集”；“世主无为，涣如俨容，天地为炉，太和为橐，神明为风，万物为铁，德为大匠，道为工作天下青青，靡不润泽。”^④

《指归》不仅有对“时”与“和”的存在境域的敞开，而且常常把“时”与“和”归属一体，“时”“和”并用，形成一种与“道”相得的历史性境域与生存论状态，并体现为一种具有辩证意涵的政治实践哲学：

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第315、331、53、54页。

② 同上书，第43、115、121、151、152页。

③ 同上书，第10-18、77、172页。

④ 同上书，第331、64、85、116页。

“法禁平和，号令宽柔，举措得时，天下欢喜”；“时和先后，非数之所能存也”；“独往独来，体和袭顺；辞让与人，不与时争”；“时则通达，和则得中”^①；“清静以治己，平和以应时……和顺时得，故能长久”；“虚无以合道，恬泊以处生，时和以固国，玄教以畜民”；“与时相随，与和俯仰，不为而自成，不教而民治”等等。这些阐述不但极大地丰富了道家辩证思想的宝库，而且直接把辩证思维转换成为一种辩证的治道，卷一《得一篇》说：“是以圣人，为之以反，守之以和，与时俯仰，因物变化”^②，提纲挈领地归纳出道家辩证治国的四大方法论原则：反、和、时、因。

无疑，严遵《老子指归》的辩证法思想是对先秦道家辩证思想的发展。钟肇鹏先生认为，《老子指归》的辩证法具有三个特点：一是注意到了事物的萌芽状态，见微知著，因此主张防微杜渐，防患于未然。如《指归》卷五《为无为》篇云：“大难之将生也，犹风邪之中人：未然之时，慎之不来；在于皮毛，汤熨去之；入于分理，微箴取之；在于藏府，百药除之；入于骨髓，天地不能忧而造化不能治。”这是以治病为喻，最上者防病于未发，其次是治病于皮毛、分理，在病初起或尚未严重的时候即使治疗，到了病入骨髓，神医也不能治。二是严遵注意到了事物总是在矛盾中运动发展的，所谓“天地并起，阴阳俱生，四时共本，五行同根，忧喜共户，祸福同门。故，所以为宁者，所以为危者也；而所以为危者，所以为宁者也。所以为存者，所以为亡者也；而所以亡者，所以为存者也”（卷四《大国》篇）。这是看到了忧喜、祸福、危宁、存亡之间的对立统一。卷三《天下有始》篇云：“有以生无，无以生有，反复相因，自然是守。”这是强调了有与无的相反相成。三是认为吉凶、祸福、命运都由自己掌握，自己决定，不由别人，不由于天。卷六《民不畏死》篇说：“患生于我，不由于人；福生于我，不由于天。”又说：“伺名在我，何求于天。”钟先生认为，这种自己命运自己主宰的思想很有价值，只是因为严遵受老子柔弱卑下消极思想的影响，加上长期的隐士生活，所以他的辩证法过反强调了“无为因应”而忽视了人的主观能动性和矛盾转化的条件，这是一个大的缺陷。^③

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第15、21、121、125、167、279、291页。

② 同上书，第32页。

③ 钟肇鹏：《严遵的〈老子指归〉及其哲学和政治思想》，《世界宗教研究》1985年第2期。

应该说钟先生对《指归》辩证思想的见地是较为准确的，但从哲学的角度而言，笔者并不同意把老子柔弱卑下的思想（“正言若反”，反话正说）归之于消极保守之类的提法，更不认为黄老道家的“因应”说忽视了人的主观能动性和矛盾转化的条件。事实上，正是《吕氏春秋》、《管子》、《淮南子》《老子指归》等黄老道家对“因应”的突出强调，使得秦汉时期的道家思想较之先秦道家的“无为而治”思想更具有了某种“现实可能性”或“实践操作性”，因之而更具有了“主观能动性”^①。

需要突出强调的是，无论是先秦道家还是汉老子，其实其辩证思维与直觉思维并不是两种各行其是的思维方式，而是紧密地结合在一起。这两种思维方式的结合，构成了道家乃至整个中国哲学传统明显不同于西方主客二分模式中重逻辑分析的对象性思维方式。如果把西方的逻辑思维称之为工具论的思维方式，那么道家思维方式则主要体现为一种内在向度的本体论思维方式。韩国的元正根在《浅析〈老子指归〉的思维方式》一文中说道：

今天，很多人正在刻苦探索着能够正确把握生命世界的能动秩序与协调的新的思维方式。包括现代新科学家在内的许多哲学家试图从东方传统思维方式中摸索出新的思维模式。那么，具体应研究东方的哪一种思想，才能找出可以把握能动生命世界的秩序与协调关系的思维模式？或许我们可以从被称为汉代道家哲学之顶峰的严君平的《老子指归》思维方式中，找到关于生命世界观的新的思维模式。因为严君平的思维模式是将不能把握之物用无所把握而把握的方法，能够如实观看具有生命的能动的存在^②。

元正根认为，《老子指归》思维方式最突出的特点表现为一种“无○之○”和“不○之○”的思维形式框架，如“无欲之欲”、“不言之言”、“无为之为”、“不生之生”等。这种思维方式犹如中国古代画论中“烘云托月”的技法，即通过不直接画月亮而画月亮，这是一种“不画之画”。

① 关于“因”的哲学意涵及其方法论意义，笔者在后文有专节论述，此不赘言。

② 元正根：《浅析〈老子指归〉的思维方式》，《中国哲学史》1999年第3期，第82—83页。

从没有直接画月亮的角度言，这是“不画”，从通过云彩等外部环境实际衬托出月亮而言，这是“画”。这种“不画之画”显然是与以临摹、描状为代表的对象性画法截然不同的^①。“严君平利用‘无○之○’的思维模式将存在的真面目定义为具有‘无状之状’和‘不形之形’的‘无存之存’。即既有却无，既无却有的‘无有之有’之存在。根据形式逻辑，有则有，无则无。而‘无存之存’不能说有，更不能说没有。因为‘无存之存’是既存在又不存在，既不存在又存在的存在。”^②显然，“无○之○”和“不○之○”的思维方式从逻辑上讲充满悖论。但笔者以为，正是这种看似充满矛盾和悖论的思维方式，反应了道家哲学思维方式的辩证本性，并因之而使道家“无为而治”理论具备了一种较之世俗政治更为微妙玄通的“真理”本性和超越意义。

第三节 “立象尽意”：“象”的隐喻与“道治”之象

所谓象思维，是指以“象”作为思维符号或思维载体的思维方式。因中国古代哲学中的“象”与“意”存在着一种先天的内在关联，讲究“立象以尽意”，“得意而忘象”等，故我们也把象思维叫做意象思维。

对于中国古代哲学的象思维方式，近几年引起了国内外学术界的广泛关注^③，中国社会科学院王树人研究员对此着力最深^④。他说：“‘象思维’是人类最本原的思维，是前语言、前逻辑的思维，又是富于原创性的思维”；“中国易、道、儒、禅经典都主要是‘象思维’的产物。”“中西两种

① 关于传统中哲学思维中有关“烘云托月”和“不画之画”的技法，可参见楼宇烈《老子哲学讲义》，艺文书店1995年版，第235页；冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社1995年版，第256页；高晨阳：《中国传统思维方式研究》，山东大学出版社1994年版，第141—142页。

② 元正根：《浅析〈老子指归〉的思维方式》，《中国哲学史》1999年第3期，第85页。

③ 国外学者如美国的安乐哲在《自我的圆成：着西互镜下的古典儒学与道家》有“以象为意义：儒家认知引论”的专门章节，余葆琳（Helmut Wilhelm）著有《中国诗学传统中“象”的解读》（*The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1987）；威尔姆（Pauline Yu）著的《〈易经〉中的天、地、人》（*Heaven, Earth, and Man in the Book of Change*. Seattle: Washington University Press, 1977）亦讨论了《易经》中的“象”。

④ 王树人先生长年致力于象思维的研究，不仅发表了一系列有关象思维的学术论文，而且还出版了有关的研究专著《回归原创之思——“象思维”视野下的中国智慧》、《感悟庄子：“象思维”视野下的庄子》等，引起了较大反响。

思维的不同，源于在‘轴心时期’产生的基本理念的不同。西方形上学理念从亚里士多德以降均为不同实体，显示为实体性、对象性、现成性。而中国的太极、道、心性、禅则显示为动态整体的非实体性、非对象性、非现成性。把握实体，需要用理性的逻辑的概念思维，如定义、判断、推理等。而把握动态整体或非实体的太极、道等，则需要用悟性的、诗意联想的‘象思维’。”^①王先生认为，象思维与概念思维具有四个方面的不同：象思维富于诗意联想，具有超越现实和动态之特点，而概念思维则是对象化规定，具有执著现实和静态之特点；象思维具有混沌性，表现为无序、无规则、随机、自组织等，而概念思维则具有逻辑性，表现为有序、有规则；象思维在“象之流动与转化”中进行，主要有比兴、象征、隐喻等形式，而概念思维在概念规定中进行，主要有概念、判断、推理、分析、综合、逻辑演算等形式；象思维在诗意联想中趋向一种主客一体的体悟，而概念思维是主客二分的思维，走向主体性与客体性之确定^②。

为什么要有象思维？《庄子·天道》云：“世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也。意有所随。意之所随者，不可以言传也。”这段话可一言以蔽之：言不尽意。“意”是语言之所贵，而“意之所随”却“不可以言传也”。《老子》开篇即说：“道可道，非常道；名可名，非常名”，同样精辟地说明了概念判断与逻辑思维的局限性。语言并非万能，很多时候，一个会心的微笑、一个深情的注视，比千言万语所表达的内容还要丰富。

对语言表达上的这种局限性，中国的先哲们创造了一种独特的超越方式——象思维。《周易·系辞》借孔子之言述说了“象”之所以立：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言’。”关于《系辞》的学派归属以及此话是否为孔子所言，本书不予考究，但我们从中明白了“立象”的缘由与目的。那么，何者谓“象”？《系辞》曰：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”“象”是圣人以其神妙“见天下之深赜之至理”，又“以此深赜之至理拟度诸物形容也”；“圣人又法象其

① 王树人：《中国哲学与文化之根——象与象思维引论》，《河北学刊》2007年第5期，第21页。

② 同上书，第23页。

物之所宜：若象阳物，宜于刚也；若象阴物，宜于柔也”。“六十四卦皆拟诸形容，象其物宜也”，“以是之故，谓之象也”^①。用今天的话说，“象”是先哲们探微索隐后得到深妙玄奥之理，再用卦爻、卦象来比拟、描绘天下万物的形态容貌，并体现出天下万物内在的阴阳刚柔等特性。换言之，即用“象”把天下万物所包含之幽深的道理（包括人间万象、祸福吉凶等）表达出来。这里务必把握两个要点：一是“象”与天地万物的形象相联系，是以“象”的符号或形式来表示天地万物的形象，是经过抽象、概括、模拟、象征和类比等思维过程的物象的模型化。因此，“象”源于物象又高于物象，并且这种以符号形式表现的“象”有实象与假象之分。二是“象”体现的是难以言说的天地万物之理，一种玄妙幽深的深层本质性的东西（“理”、“意”），而这个本质性的东西（“理”、“意”）往往与事物的形象并无着直接的联系，很多是“弦外之音”。对此两要点，孔颖达把握得十分透彻。他说：“先儒所云，此等象辞，或有实象，或有假象。实象者，若地上有水，比也；地中生木，升也；皆非虚言，故言实也。假象者，若天在山中，风自火出，如此之类，实无此象，假而为义，故谓之假也。虽有实象、假象，皆以义示人，总谓之象也。”^②

然则，既然物象纷纭诡譎，圣人又是根据什么来“立象”的呢？其实，“象”起源于古代的卜筮活动。古人云“象数”，其实包含物中有“象”、“象”中又有“数”的含义。《左传·僖公十五年》载韩简之言：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”“象”首先乃指层出不穷的物象，物象滋蕃而有“数”，因之而有卜筮之事，生卜筮之“象数”。故所谓“立象”乃是圣人有见于物象，又法象万物而“立象”，并通过所立之“象”以见“意”也。《系辞》云：“易者，象也；象也者，像也。”孔颖达疏解说：“谓卦为万物象者，法象万物，犹若乾卦之象，法象于天也。”^③圣人如何“法象”呢？《系辞》的回答是：“古者，包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”这其中，一个“观”字至为关键。“以天下观天下”的“观”当然不

① 孔颖达：《周易正义》，中华书局《十三经注疏》影印本，1980年版，第79页。

② 同上书，第14页。

③ 同上书，第87页。

只是肉眼观察，作为中国古代哲学证显本体的基本方式或曰本体认识论，“观”是象思维本质性的内在规定。“观物取象”不仅是“以象取象”，即通过观察万物而寻求和建立万物之“象”的“表象”过程，从更本质的意义上说，它更是“以象见理”，即以一种哲学的洞观鉴往知来、察微知己的“尽意”过程；它不仅是对“见于外”的天地万物之“象”的发明和抽象，更是对“隐于内”的天地万物之“理”、“意”的领悟和阐发。故而《系辞》说：“夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽。开而当名辨物，正言断辞则备矣。其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐，因二以济民行，以明失得之报。”

显然，无论是从易象思维起源于夏、商卜筮活动这一事实，还是从象思维所具有的基本特征来看，象思维都带有列维-布留尔所谓的原始思维的孑遗，残留着万物有灵论的遗迹，与原始神秘主义交织在一起。列维-布留尔认为，“集体表象”在原始人的思维中占有重要的地位，并因之而使他们的思维具有了某种神秘性。所谓“集体表象”与我们今天通过感知所形成的表象并不一样，它是指“这些表象在该集体中是世代相传；它们在集体中的每个成员身上留下深刻的烙印，同时根据不同的情况，引起该集体中每个成员对有关客体产生尊敬、恐惧、崇拜等等感情。”^①“集体表象”没有逻辑的特征，“它们表现着，或者更正确地说，它们暗示着原始人在所与时刻中不仅拥有客体的映像并认为它是实在的，而且还希望着或者害怕着与这客体相联系的什么东西，它们暗示着从这个东西里发出了某种确定的影响，或者这个东西受到了这种影响的作用。”^②“在原始人的思维的集体表象中，客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式同时是它们自身，又是其他什么东西。它们也以差不多同样不可思议的方式发出和接受那些在它们之外被感觉的、继续留在它们里面的神秘的力量、能力、性质、作用。”“因此，可以把原始人的思维叫做原逻辑的思维，这与叫它神秘的思维有同等的权利。”这种直观的、神秘的、原逻辑思维“首先是和主要是服从于‘互渗律’”^③。而“互渗”主要包括接触、转移、感应、远距离作用等等。与原始思维的上述特征相应，中国先人心中的天地

① [法] 列维-布留尔：《原始思维》，商务印书馆 1981 年版，第 5 页。

② 同上书，第 27—28 页。

③ 同上书，第 69—71 页。

万物之“象”同样不同于我们所谓的表象，同样会在先祖们的“身上留下深刻的烙印”并引发“尊敬、恐惧、崇拜等等感情”，象思维也是一种并非反逻辑却又绝非逻辑思维的思维方式，同样具有“接触、转移、感应、远距离作用”等特性并因而以不可思议的方式凸显出“神秘的力量、能力、性质、作用”等。

然则，我们又不能不指出，中国象思维毕竟不等同于原始（人类）思维。第一，原始（人类）思维并不服膺于因果律，它是不具备任何逻辑特征的“前逻辑思维”或所谓“原逻辑思维”。象思维虽然同样不归属于逻辑思维，但思维过程却不乏逻辑的形式，包括抽象、类比、归纳等。第二，在原始思维的“集体表象”中，神灵的神秘力量是一个关键的因素，因此这种“集体表象”的个体获得往往是诸如“成年礼”等神圣仪式中完成，即“个体往往是在一些能够对他的情感产生最深刻印象的情况下获得这些集体表象的”^①，因而原始思维绝无包括综合、归纳、推理、抽象、类比等过程在内的象思维之“立象”过程。第三，原始思维主要服从具有幻想性质的“互渗”原则，而象思维虽然同样具有想象的性质^②，却更多的是对天地万物变化运转等自然现象的领悟和观照，重在对天地万物之“理”、“意”的符号阐发和意象建构，是一种非逻辑却不拒斥逻辑、重直观却不止于直观、讲形象却又超越形象的混合型思维方式。

《周易》作为六经之首，其阴阳八卦以成象的特质使之成为中国古代哲学象思维之当仁不让的典范，学界亦多有探微索隐之作。但对道家思想中的象思维，除王树人研究员外，则鲜有探究者。事实上，作为一个逻辑之外的思维境域，道家不仅与《周易》一样开辟了以“象”言“道”的思维进路，而且与《周易》之观物取象并以阴阳八卦而成象的立象过程不一样，道家之“象”乃“以言筑象”，即道家乃是通过语言来构筑某些意象，又通过这些意象来传达语言难以直接表达出来的深层含义（意）。对这种“言、象、意”之间的关系，王弼在《周易略例·明象》中有一个总纲式的概论：

① [法] 列维-布留尔：《原始思维》，商务印书馆 1981 年版，第 26 页。

② 《韩非子·解老》云：“人生希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也，故诸人之所意想者，皆谓之象也。”

夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著，故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。^①

在道家经典《道德经》中，老子曾多次言“象”，如第十四章云：“无物之象”；第二十一章云：“其中有象”；第三十五章云：“执大象，天下往”；第四十一章云：“大象无形”等。“大象，犹大道之法象也”^②，老子所立之“象”皆为“道象”，即“无象之象”。由于“道”之不可言说和描状的根本特性，除了“强为之名”、勉为之说以为，老子更多的是通过一系列生活世界的意象来进入“道”的本体境域的。

《老子》中的意象非常丰富，车辐户牖、疾风骤雨、草木川谷、江河湖海等皆从不同侧面映现着“道”之影子，赤子、愚人、橐籥、谷神、玄牝之门等更直接就是“道”的“象”征。例如，对橐籥的意象，张舜徽引吴澄语曰：“橐象太虚，包含周遍之理；籥象元气，细缛流行之用。”张先生自己也说：“君道主虚静，故《老子》常以溪、谷、雌、牝为喻。”^③不过此喻非一般的比喻，而是以“象”为喻，发“道”之意。再如，对“谷神”的意象，萧兵、叶舒宪在考证了诠释史和当今学界的诸多诠释之后，认为“‘谷神’的表层含义应该是‘溪谷之神’。然而，溪谷（尤其有水者）常常用来代表女性或其性器官……溪谷之神能够跟伟大的雌性及其生殖器官统一起来。‘不死’的‘谷神’和作为女阴的‘玄牝’在属‘阴’这一点上是共通的，可以相互转化；在《老子》书中，它们与‘象帝’、‘天地根’、天地‘母’等等构成一组体现繁殖崇拜、女性崇拜的意象群。”^④而在《老子》一书的所有意象中，“水”最具典型性。著名汉学家艾兰教授说：“水的意象是如此弥漫于《老子》中，以至于学者们通常将

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第609页。

② 成玄英：《道德经义疏》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第195页。

③ 张舜徽：《周秦道论发微》，华中师范大学出版社2005年版，第169、170页。

④ 萧兵、叶舒宪：《老子的文化解读》，湖北人民出版社1994年版，第561页。

水与道家联系在一起而不是同儒家相连。”^①

用水的意象来作为“道”或“德”隐喻，在中国古代十分普遍。例如，在被学界认为有黄老倾向的儒家著作《荀子》那里^②，就记载了一段孔子与子贡的对话：

孔子观于东流之水，子贡问于孔子曰：“君子之所以见大水必观焉者是何？”孔子曰：“夫水，大遍与诸生而无为也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似义。其洸洸乎不涸尽，似道。若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖约微达，似察。以出以入，以就鲜絮，似善化。其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉”（《荀子·宥坐》）。

在这段对话中，孔子以水遍喻人之德性，“德”、“义”、“勇”、“法”、“正”、“察”、“善化”和“志”，体现了“水与人类行为准则的一致性的观念”。水是人之德的意象，“是基于隐喻结构中的具体意象”^③。艾兰教授在《水之道与德之端》一书中指出，中国古代哲人直接从生活世界中信手拈来的事物着手，寻求其哲学概念得以建构的隐喻，诸如“道”、“无为”、“心”、“气”、“物”、“性”、“仁”、“才”、“端”、“自然”和“德”等范畴皆可于自然界找到“原型”，通过“原型”的意象在一种隐喻（metaphor）结构中彰显出语言所不能及的义理蕴涵。艾兰说，“孔子考察水，老子用水作为‘道’概念的原型”是“因为哲学家们假定，同样的宇宙原则也构成了人类行为的基础，他们通过体察水与其他自然现象以求提取自然界的原理，这将使之了解人类及其在自然秩序中的位置”，“意象是内在于哲学概念中并与之不可分割”^④的。而这里所谓的隐喻，与其说它属于修辞性的比喻，毋宁说它是“象”的言说或言说着的“象”。水正是通过其在自然界中种种具体生动的意象，以隐喻的方式参与了先秦诸子哲学的体系建构，在中国古代独有的“以象尽意”的哲学语境中成就了其

① [美] 艾兰：《水之道与德之端》，上海人民出版社 2002 年版，第 5 页。

② 近年来，有学者认为荀子当属于稷下道家。如赵吉惠先生就撰有《论荀学是稷下黄老之学》一文（见陈鼓应主编：《道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社 1994 年版）。

③ [美] 艾兰：《水之道与德之端》，上海人民出版社 2002 年版，第 24、11 页。

④ 同上书，第 25 页。

作为“德之端”的“哲学形象”。

萧兵、叶舒宪在《老子的文化解读》中认为，水之意象具有伦理学、宇宙论与本体论的哲学意义。“道与水的互喻”既是伦理学的，表达“卑弱以自持”的不争思想，也是宇宙论与本体论的，即“从原型的角度看，水也具有生命和创造本源的意义，水的突出特征也在于循环往复的运动”^①。

笔者以为，在《道德经》中，老子通过水之“象”不仅传达伦理学、宇宙论与本体论的哲学意义，从政治哲学的视角看，它更主要的是象征着“圣人”的“无为而治”的玄要妙旨。安乐哲说：“之所以用水的比喻来解释道，是因为水的无为。水并没有特意去做任何事情，但是世界因为水的存在而欣欣向荣。在道家的传统中，圣人的作用正如水一样，是无为而无不为的。”^②

首先是“道”性若水，至柔至弱，却柔以克刚，弱以胜强。《老子》第四十三章云：“天下之至柔驰骋天下之至坚，无有人无间。”第七十八章又云：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”老子重柔，并无疑义，然则如何推行其“柔”道呢？他必须于生活中寻找一“至柔”之“象”，而这一“至柔”之“象”恰能无坚不摧。毫无疑问，老子找到了水这一“至柔”之“象”。关于水柔之“象”，河上公说，“圆中则圆，方中则方，拥之则止，决之则行”。此谓水无常形，乃天下至柔之物。对于水的攻坚之“象”，河上公接着说，“水能怀山襄陵，磨铁消铜”^③。水既柔而又能攻坚，其哲学意蕴何在呢？成玄英说：“物性柔弱，无过于水；天下坚强，莫先金石。然水虽柔弱，利用无穷，攻击坚强，莫在先者。”^④老子用此水“象”，隐喻“道”体，不但借以表达弱能胜强、柔能胜刚之意，而且暗“喻无为至弱，能破有为之累”^⑤，此即“无为之有益”也。君主居九五之尊，其位至高，其势至尊，其权至大，但正因其至高、至尊、至大，在老子这里却是极危险之征。故有“道”之君，当悟水之意

① 萧兵、叶舒宪：《老子的文化解读》，湖北人民出版社1994年版，第89页。

② [美] 安乐哲：《自我的圆成：中西互镜下的古典儒学与道家》，河北人民出版社2006年版，第74页。

③ 《老子道德经河上公章句》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第22页。

④ 成玄英：《道德经义疏》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第256页。

⑤ 同上书，第208页。

象，守柔用弱，润泽万民，不与民争，此“帝王之道”也。

水之“象”的第二层含义是指“道”常处下，利而无争。《道德经》第八章说：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”水善于滋润万物而不与万物相争，停留在众人都不喜欢的地方，所以最接近于“道”。在这一章里，老子建构了水的三重意象：一是从水的功用立“象”，即水“利万物”之“象”。宋徽宗御注具体描绘了这种水的利物之“象”：“融为雨露，万汇以滋；凝为霜雪，万宝以成。疏为江河，聚为沼沚，泉深海大，以汲以藏，以裕生殖。万物皆往资焉而不匮，以利万物，孰善于此。”^①二是水的处下之“象”，即“处众人之所恶”。何谓“处众人之所恶”？唐明皇说：“恶居下流，众人恒趣；水则就卑受浊，处恶不辞。”^②魏源也说：“众人处上，彼独处下；众人处易，彼独处险；众人处洁，彼独处秽。所处尽众人之所恶。”^③此则水之处卑就下、纳污受垢之“象”。三是水的不争之“象”。劳思光分析“不争”说：“‘不争’则‘无尤’。人有所‘争’则必有所为‘敌’者，有‘敌’则难言必不败；唯‘不争’则无所为‘敌’，亦可‘无尤’。”^④水之德，利而不争，譬若“道”之“生而不有，为而不恃，长而不宰”（第五十一章）。水之不争，以其柔弱，因其处恶，王安石说：“水之性善利万物，万物因水而生。然水之性至柔至弱，故曰不争。”杜光庭认为，老子以水为喻，正是借助其“水不矜功，其功益大”^⑤。对水的这三重意象，碧虚子陈景元有一个较精当的概括：

水蕴三能之近道：天无水则阳旱，地无水则尘飞，利泽万物，故曰善利，此一能也；去实归虚，背高移下，壅之则止，决之则行，听从于人，故曰不争，此二能也；人之情，恶处下流，好居上位，而水

① 高专诚：《御注老子》，山西古籍出版社2003年版，第46页。

② 刘惟永：《道德真经集义大旨》卷一三，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第938页。

③ 魏源：《老子本义》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第1430页。

④ 劳思光：《新编中国哲学史》（第一卷），广西师范大学出版社2005年版，第183页。

⑤ 刘惟永：《道德真经集义大旨》卷一三，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第942、939页。

则就卑受浊，令物洁白，独纳污辱，故曰处众人之所恶，此三能也。^①

说的虽是水之“三能”，然“能”以“象”见。宋徽宗在注解第八章下文的“居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时”时，亦完全从水之意象来解读“善”。他说：“上善之人，处身柔弱，亦如水之居地，润益一切。地以卑用，水好下流。用心深静，亦如水之渊停矣。施与合乎至仁，亦如水之滋润品物也。发言信实，亦如水之行险，不失其信矣。从政善治，亦如水之洗涤群物，令其清静矣。于事善能因任，亦如水性，方圆随器，不滞于物矣。物感而应，不失其时，亦如水之春泮冬凝矣。”^②可以说，水之“象”，直可比拟人之一切德行。老子借助水之意象，旨在晓谕水之“道”、君之“德”。

水之“象”的第三层含义是指“道”如江海，吸纳百川，有容乃大。《老子》第六十六章云：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”在老子水的意象里，自然地包含有江海之“象”，无水，江海亦无以成。然则，江海之“象”，于上述水德谦下不争之意外，当另有其独特之表征：一是处下以纳百川，此明有“道”者亦当如江海谦卑处下，百川自来；虚怀若谷，有度有容。二是江海乃为百谷之王，此明“王”者之“象”。“王”者，《说文》云：“天下所归往也”，《老子》第三十二章云：“譬道之在天下，犹川谷之于江海。”王弼说：“川谷之求江与海，非江海召之，不召不求而自归者。”^③故江海之象，当在其处卑守下而百川归往，无物不容而排山倒海的“王”者风范。老子以江海喻“道”，人主明处下守雌、无物不容、百川归服之意也。

道家另一经典《庄子》中的意象较之《老子》更为丰富。其书以厄言、重言、寓言的形式为我们敞开了一个无比丰富的“象”的世界。何谓厄言、重言、寓言？《寓言》篇云：

寓言十九，重言十七，厄言日出，和以天倪。

① 彭相：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第355—356页。

② 高专诚：《御注老子》，山西古籍出版社2003年版，第47页。

③ 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第98页。

寓言十九，藉外论之。亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。与己同则应，不与己同则反；同于己为是之，异于己为非之。

重言十七，所以已言也，是为耆艾。年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也；人而无人道，是之谓陈人。

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰无言。言无言，终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。恶乎然？然于然。恶乎不然，不然于不然。恶乎可，可于可。恶乎不可？不可于不可。物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久！万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。天均者天倪也。

对于“三言”，我们要不吝笔墨，在此做一简单考辨。因为和《老子》一样，《庄子》亦乃以言筑“象”，并非如《易》之阴阳八卦而成“象”，了解庄子的言说方式是透视庄子象思维的重要窗口，甚至是唯一的窗口。古之学者如林希逸、王夫之者，皆见“三言”之于《庄子》的独特地位，当代亦有学者把“三言”理解为“庄子的钥匙”^①。

所谓寓言，注家皆以之为“寄寓之言”。郭象注为：“寄之他人，则十言而九见信”；成玄英疏曰：“寓，寄也。世人愚迷，妄为猜忌，闻道已说，则起嫌疑，寄之他人，则十言而九信矣。”^②训“寓”为“寄”当无疑义，然则何以只能“寄之他人”？寓言者，当如庄子自谓“藉外论之”也，此“外”既指他人，亦指外物，如大鹏、学鸠之类，王先谦所谓“言在此而意寄于彼”^③也，所谓言外之意，弦外之音。这就好比“亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也”，《庄子》之书，很多时候并不直言其理，盖言不尽意也，故“立象以尽意”。寓言正是通过文以绘“象”、“象”以尽“意”的方式，假托于其描绘的种种人与物的意象来阐发义理

① 张默生：《庄子新释》，齐鲁书社1993年版，第10页。

② 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第947页。

③ 王先谦：《庄子集解》，中华书局1987年版，第417页。

的基本方式。

观《庄子》全书寓言，其立“象”之方大抵有六：

其一是以对立双方鲜明的对比和反差立“象”，让这种“象”的反差来彰明“道义”。《庄子》构筑了诸如大与小、实与虚、无用与有用等意象，最典型的当属《逍遥游》中“大”、“小”之“象”：“大”者有“不知其几千里”的大鲲，还有大风、大翼、大舟、大椿、大知、大年、大瓠、大牛、大树、大用等，“小”者有杯水、“芥之为舟”、“风之积也不厚”、蜩与学鸠、小知、小年、斥鴳、小用等。在这种“小大之辩”中，庄子一方面承认并凸显了经验世界或曰现实世界之“小”与“大”的巨大差异，并明显露出“小知不及大知，小年不及大年”的崇“大”抑“小”之“意”，另一方面，庄子又绝不拘泥或执著于现实世界的“小”与“大”，恰恰相反，庄子在《齐物论》中明确主张“齐小大”，“因其所大而大之”、“因其所小而小之”即可超越现实世界的“小大之辩”而进入“道”的本体之域，达至无“大”无“小”的澄明和自由之境^①。这乃是庄子立“大小”之“象”→生“小大之辩”→悟“大小”之“义”的象思维过程。

其二是以形体的畸、丑、残、怪立“象”，让人在震惊错愕中领悟这些“象”后边的深深“道意”。庄子寓言塑造了一系列的畸人、怪人、丑人、残缺不全的人，如《养生主》中的右师，《人间世》中的支离疏，《德充符》中的王骀、申徒嘉、叔山无趾、哀骀它、闾跂支离无脤、骀盎大癭，《大宗师》中的子舆等。在这些人中，右师独足，庄子以之“天”而“非人”，成玄英疏解说：“智之明暗，形之亏全，并禀自天然，非关人

^① 关于庄子的“小大之辩”，学界代有歧解。其一是以郭象为代表的“适性”而“齐小大”之说，所谓“小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”（郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第1页）成玄英、王夫之等皆从其说。其二是近人朱桂曜、钟泰等从境界立论，认为“小大”有别，郭象以“齐物论”义释本篇，其“无小大”之说正与庄意相反。其三以支道林、王先谦为代表，认为“小”与“大”皆未足逍遥。今人亦有人认为“小大之辩”反映了庄子思想的内在悖论。笔者于此旨在探讨庄子“立象尽意”的思维方式，故无意详尽考论。窃以为历代注者乃至今人大多忽略了一个细节，即庄子“小大之辩”具有两个不同的视阈：其一为现实的或曰世俗的视阈，于此视阈内，一则“小大”有别，有崇“大”而抑“小”的显明倾向，二则“小”与“大”皆未达至境；其二为理想的或曰超越的视阈，即“道”的本体境域，于此视阈内，则“小大齐一”。庄子显然有昭示世俗视界内“小大有别”的意识，有对“大”的认可甚至褒扬，倡导大视野、大境界。但即便是鲲鹏之大或御风而行，也依然是“有待”和相对的，庄子不会满足于世俗的视界，他终究要人们“意”会的是主观执著与价值判断的相对性，进入到“大其所大”而“小其所小”的超越境界。

事”，“欲明穷通否泰，愚智亏全，定乎冥兆，非由巧拙”之“理趣”^①也。支离疏之“象”，乃为“颐隐于脐，肩高于顶，会撮指天，五管在上，两髀为脇”，庄生之“意”却是“支离其形者，犹足以养其身，终其天年，又况支离其德者乎！”何谓“支离其德”？成玄英说：“犹忘德也”^②；林希逸说：“以无用为大用”^③。见支离疏之“象”，不同的读者或许会有不同的领悟，却不可否认，由“支离其形”到“支离其德”，庄子以“象”说“理”、以形类德的思维方式，正生动体现了中国古人独特的写“意”风格。至于《德充符》中的王骀、申徒嘉、叔山无趾、哀骀它、闾跂支离无脤、骀盗大癭等人，他们要么肢残，要么貌丑，总之，不与常人同。然则他们却是“全德之人”，有着不一般的见解，有着烛照一切的智慧。在这一思维过程中，庄子凸显了双重意象：一是他们的畸、丑、残、怪，一是他们的“才全”、“德不形”。在此种内与外的反差与映照中，明“德充于内，自有形外之符验也”^④。

其三是以拥有奇才异能的奇人异士立“象”，使人领会这“奇异”之中的“道理”。庄子寓言善于通过对一系列奇人异士之奇才异能的深入刻画和描写来隐喻得“道”的意蕴。这些奇人异士要么有“庖丁解牛”之能，所谓“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”（《养生主》）；要么具“匠石斲泥”之技，“运斤成风，听而斲之，垔尽而鼻不伤”，而“郢人立不失容”（《徐无鬼》）；要么如伯昏无人之射，“登高山，履危石，临百仞之渊，背逡巡，足二分垂在外”（《田子方》）；要么合佝偻者承蜩之道，“不反不侧，不以万物易蜩之翼”。诸“象”不同，或得养生之道，或明处世之法，或知无心之用，或悟用志不分，“技”无一统，“道”却昭明。

其四是以至人、神人、真人、圣人立“象”，通过神人、真人等形象敞开超凡脱俗的“道境”。庄子虚构了一系列的至人、神人、真人、圣人之“象”，包括《逍遥游》中“肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露”的姑射神人，《齐物论》中“大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒，疾雷破山，风振海而不能惊”的至人，《德充符》中“登高不栗，入水不濡，入火不热”的真人，《天地》中“鹪居而鸢食，鸟行而无彰”的圣人

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第125、126页。

② 同上书，第182页。

③ 林希逸：《南华真经口义》，云南人民出版社2002年版，第77—78页。

④ 王先谦：《庄子集解内篇补正》，中华书局1987年版，第123页。

等，其“象”有异，其“境”无别^①。此“境”即为“道境”，是一种超越世俗局限、不食人间烟火的“神”的境界。因此，神话在《庄子》中有着非同一般的地位。美国的爱莲心教授说：“整个《庄子》文本都可以理解为一种特殊类型的神话。”^②袁珂先生在《中国古代神话》一书中指出，《庄子》中的许多寓言实际上是以古代神话做蓝本而改写的，诸如鲲鹏之变、浑沌之死、冥灵大椿、神龟若鱼之类^③。《庄子》中的神话片段、神话因素或改自神话的寓言确实很多，《达生》中桓公所见的“委蛇”、《外物》中的任公子钓于东海等，皆带有神话色彩。但毕竟《庄子》不是神话集锦，尤其在生死观上，晋代葛洪更认为庄子的“齐死生”“以存活为徭役，以殂役为休息”，与神仙之道相去“已千亿万矣”^④。庄子的旨趣当然不在神话，他对神话的运用本质上是通过神话——隐喻的模式来揭示“神”的境界，铺垫得“道”之途。因此，神话在《庄子》中不只是一种丰富的想象，它更是一种哲学的思维，一种人生的体验，一种境界的昭示，它所构筑的神人、真人、至人等浪漫清新、超凡脱俗的审美主义意象表达的是庄子对理想人格的孜孜求索和对自由至境的无限追慕。

其五是以传说中的或虚构的众多得“道”人物立“象”，在对得“道”者看似漫不经心却又常有惊世骇俗之论的叙述与刻画中开启神秘的“道门”。这种“立”不是对“道”的直接的描绘，而是通过对得“道”者生活中的言行和故事来树立。以《庄子》内篇为例，庄子大多通过某一特定情境中的问与答来指引通往“道”的道路：在《齐物论》中，首先是“隐机而坐”的南郭子綦，以“丧我”论境；其次是啮缺与王倪的问答，又让我们读懂了万物之中的相对之理；而当瞿鹊子向长梧子请教时，我们看到的又岂止是吊诡之言哉？在《大宗师》中，庄子不仅借“南伯子葵问乎女偶”，劝导我们忘掉世俗的一切，进入“朝彻”、“见独”、“撝宁”的境界，而且借子祀、子舆、子犁、子来四人以及子桑户、孟子反、子琴张三人的相与友的故事，为我们送来安时处顺、生死自然的智慧。《应帝王》一开

① 关于《庄子》中的至人、神人、真人、圣人等，其精神境界是趋同的还是层次高下之分，是学术界一个有争议的问题，并各有所据。笔者以为，中国古代哲学范畴非逻辑的“意象”性特征和《庄子》成书的历史跨度导致了歧解的产生。但若从学界公认思想较一致的内篇来看，则或可认为庄子所仰慕的其实只是一种与“道”同体的“得道”境界而已。

② [美]爱莲心：《向往心灵转化的庄子》，江苏人民出版社2004年版，第32页。

③ 袁珂：《中国古代神话》，上海古籍出版社1982年版，第104-105页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第151页。

篇又是“啮缺问于王倪”，虽然“四问四不知”，但庄子通过蒲衣子告诉了我们无知无为、安闲自得的真朴之道；接着是“肩吾见狂接舆”，狂接舆语之以“正而后行，确乎能其事者而已矣”的“圣人之治”；继之以天根问无名人，得到的是“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉”的治天下之道；而“阳子居见老聃”，则无疑是借老子之口申明“明王之治”的气象。至于壶子的阴阳不测之神，又何尝不是借神巫的逃之夭夭来反衬虚实之“道”的变幻莫测呢？

其六是以自然界的万物与自然现象为原型立“象”，以物喻人，让人在物“象”的拟人化过程中揣摩玄妙的“道象”。在庄子的笔下，鸟兽草木、飞沙走石，一切事物都是“人”的隐喻，以物“象”观察人“象”，以物“象”隐喻“道象”，是这些拟人化寓言的共同进路。从《逍遥游》中鲲鹏、学鸠、朝菌、大椿等，到《齐物论》中的“三籁”之音、“罔两”问景以及猴子们的“朝三暮四”；从《人间世》中的当车螳臂与“不斲蓄乎樊中”的泽雉，到《大宗师》中“相响以湿，相濡以沫”的鱼；从《秋水》中的坎井之蛙与东海之鳖，到《天地》中的淳芒大壑遇苑风；从《在宥》的云将和鸿蒙，到《山木》中的螳螂捕蝉；从《至乐》中的空髑髅，到《达生》中的斗鸡……我们几乎可以在《庄子》的每一篇中轻易地发现那些隐藏着哲理与智慧的自然物象以及这些物象后面庄子清醒而冷峻的微笑。最有名的当算庄周梦蝶的故事。蝴蝶在此是一个具象，一个十分生动的具象。美国学者爱莲心认为，庄子选择蝴蝶作为一个中心比喻并不是简单随意的，而是有意的。爱莲心概括了蝴蝶这一隐喻的四个特点：一是美的象征；二是一种变形的形象化比喻，也是变形的原型，是转化的形象化化身；三是从蛹到蝶的转化特别有趣，因为化蛹成蝶，蛹必蜕去原有的皮，表明旧事物的让道以及新事物的取而代之；四是蝴蝶是一种短暂易逝的生物，这种生物学意义上的生命的短暂，是它美的又一证明。甚至蝴蝶还有好玩的特质^①。

在庄子的寓言中，有不少是隐喻治道的。治道或许不是庄子的中心视点——因为庄子本人大体是以追求精神的逍遥与心灵的自适为务的，但是在庄子寓言所塑造的众“象”之中，我们依然可以感受到庄子浓烈的政治

① [美] 爱莲心：《向往心灵转化的庄子》，江苏人民出版社 2004 年版，第 79—85 页。按：李商隐有诗云，“庄生晓梦迷蝴蝶，望帝春心托杜鹃。沧海月明珠有泪，蓝田日暖玉生烟。”

关切和深刻的社会关怀。在某种意义上,《庄子》中的绝大部分寓言,尤其是外、杂篇中的寓言几乎都“寓教于乐”地蕴涵着治道^①。内篇中,著名的庖丁解牛虽以养(民)生为主题,可受教的对象却是君王,君主随顺天理以养(民)生,又岂非随顺“自然”的“无为”之治乎?更有名的当然是《应帝王》里那个著名的混沌的寓言:

南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:“人皆有七窍以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而浑沌死。

关于这个寓言,历史上存在许多不同的解读^②。不过,围绕着浑沌之死,学界已少有人认为这不是“有为”之祸。郭象注曰:“为者败之”^③,可谓言简意赅。庄子把这个寓言故事放在《应帝王》中,无疑是要为我们提供一个对“有为而治”进行政治批判的视角。

除了“寓言十九”,《庄子》还有“重言十七”。何谓重言?用庄子自己的话说是“所以已言也,是为耆艾”。然则后注对此句的训释多有不同:郭象注为“以其耆艾,故俗共重之”,“重”训为重视、尊重之意,成玄英疏为“长老乡间尊重者也”^④,意同。第二种解释为“引重”,王先谦所谓“引重之言”^⑤,林希逸所谓“借古人之名以自重也,如黄帝、神农、孔子是也”^⑥。因此,引重即借重之意,借重先贤圣哲的名声来提升所说的重要性,今人陈鼓应、孙乃沅等从是。第三种注解为“庄重”,“庄重之言,亦即庄语,是直接论述作者的基本观点的话”^⑦。第四种理解为“重述”之义,音:zhòng。郭嵩焘云:“重,当为直容切。《广韵》:重,复也。庄

① 关于这一点,可从下文“重言”部分所一一列举的有关历史故事中得到证实。

② 张远山把这个寓言看出是一个创世的寓言(张远山:《寓言的密码》,复旦大学出版社2005年版,第3—6页);杨文会则认为,“后之解者,但恶其凿,意谓不凿,则天性完全。岂知纵不被凿,亦是阉钝无明,不能显出全体大用也。庄生决不以浑沌为妙道,有他文可证。此章说到迷妄极处而止,未说返流归真之道,盖留待后人自悟也”(转引自张默生《庄子新释》,新世界出版社2007年版,第158页)。

③ 郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2004年版,第310页。

④ 同上书,第949、947页。

⑤ 王先谦:《庄子集解》,中华书局1987年版,第245页。

⑥ 林希逸:《南华真经口义》,云南人民出版社2002年版,第403页。

⑦ 曹楚基:《庄子浅注》,中华书局2000年版,第417页。

生之文，注焉而不穷，引焉而不竭者是也。”^① 杨柳桥先生所谓“重说耆艾之言也。”^② 王夫之云：“夫见独者，古今无耦，而不能以喻人。乃我所言者，亦重述古人而非己自立一宗，则虽不喻者无可相遣矣。”^③ 第五种见解是王运生提出的，“‘重言’就相当于后来的‘大言’或‘夸张之言’。‘重’有‘增益’的意思，凡是‘增益’语气，‘增益’言语分量、程度的话语就叫‘重言’”^④。

笔者以为，上述第三、第五种解释缺乏依据，且与《庄子》上下文意不顺，当可排除。第一、二、四种注解皆可通，不过，郭注谓因年长而获“尊重”，但庄子所引之古人，许多并非可获其“尊重”者，而是讥讽的对象。依笔者浅见，似以第二、四种理解之综合为宜。若单采第二种诠释，“重”乃“引重”之意，则《庄子》中的许多并不被庄子推崇的历史人物尤其是儒家圣哲将被排除在“重言”之外，因为他们在很多场合并非“得道”之“象”，不足以“引重”；若依第四种理解，“重言”但论重复“古人”之言，但所谓“重说耆艾之言也”究竟是“重说‘古人说过的话’”，还是“‘重说古人’的话”？前者只是引用古人的语言，后者则是引述古人的故事。窃以为，根据《庄子》中各色历史人物众多的事实，“重”当读为“重复”之“重”，意谓重述、引述古今历史人物的故事与言论，借以直接或间接地表达“道理”。杨柳桥详细考论了“所以已言也”之“已”，认为当作“己”，“己言，即综理众说之言”^⑤。此说甚是。这种引述当然有“借重”之意，但主要的是“重述”，事情发生在过去，已为人所记录或流传，引而用之，故谓“重”。

正如学者们已指出的那样，关于“重言十七”，并不是在“寓言十九”之外另有“十七”的“重言”，实际上，大多“重言”皆是寓言中的“重言”^⑥。在上文分析庄子寓言的立“象”方式时，笔者有意识地把寓言中

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第947页。

② 杨柳桥：《庄子译注》，上海古籍出版社2006年版，第467页。

③ 王夫之：《庄子集释》（卷二中），中华书局1961年版，第143页。

④ 王运生：《什么是重言、卮言》，《昆明师专学报》1995年第3期。

⑤ 杨柳桥：《庄子译注》，上海古籍出版社2006年版，第467页。

⑥ 关于“寓言十九，重言十七”中的“十九”的理解，学界大抵有三：其一为郭象的“十言而信九矣”，成玄英、陆德明皆从此说；其二为林希逸的“言此书之中十居其九，谓寓言多也”，宣颖与陈鼓应等从此说；其三为今人孙以楷在《庄子今注今译》中的新解“寓言十之又九条”。对“十七”的注解亦如是。笔者以为，当以第二说为佳。

的“重言”部分剔除出来放于此单独考察，正是基于寓言与“重言”的此一关系。庄子通过“重言”为我们所立之“象”往往随着历史画卷的铺陈开来而分外活跃，如在当下。

翻开《庄子》，一大批熟悉的或不熟悉的，真实的或传说的历史人物都在踊跃地担当庄子思想的“使者”（有的正面，有的反面）。内七篇中，列子御风而行，汤之问棘，尧让天下于许由，尧见姑射神人，尧问“伐”于舜，庖丁为文惠君解牛，公文轩见右师，老聃死而秦失吊之，颜回之卫见仲尼而谈心斋，叶公子高使齐而问仲尼，颜阖问于蘧伯玉，楚狂接舆语孔子，常季（虚构）问于仲尼，子产与申徒嘉（虚构）同师，叔山无趾（虚构）见仲尼、语老聃，鲁哀公问于仲尼，闾跂支离无脤（虚构）说卫灵公，孔子使子贡吊子桑户（虚构），颜回问仲尼“孟孙氏处丧”，意而子（虚构）见许由，颜回坐忘，阳子居（虚构）^①见老聃，等等，很多已经成为我们耳熟能详的故事。

在庄子所塑造的“众象”中，我们可以发现许多治理天下的人物，如尧、舜、商汤、文惠君、鲁哀公、卫灵公等。庄子通过这些人物或明或暗地表达了他的政治观点。“尧让天下于许由”而许由不受，表达了不以天下为务的思想；尧问“伐”于舜，似亦表达大国当宽大为怀之意；“庖丁为文惠君解牛”，天理之说固为养生之要，又岂非为治之几？《养生主》“颜回之卫”不但隐含对卫君暴虐的批判，而且鞭挞“桀杀关龙逢，纣杀王子比干”的暴君本性，还通过尧、禹之攻伐小国揭示圣人亦不免于名利；而楚狂接舆所谓的“无用之用”不正是对“无为”之功用的最好阐释吗？《德充符》中，常季问于仲尼，表面上是塑造兀者王骀之“象”——德充于内，不言而教，其后却归结于“尧舜独也正”，此非治心与治国同乎？至于鲁哀公问于仲尼，从鲁哀公自己的体悟——“始也吾以南面而君天下，执民之纪而忧其死，吾自以为至通矣。今吾闻至人之言，恐吾无其实，轻用吾身，而亡吾国”，我们就可以更明确地肯定：鲁哀公之问，其实就是治道之问；鲁哀公所悟之道，即孔子所谓“才全而德不形”者，其实正修“德”以为治的身国同治者也。《大宗师》中，许由之“象”是最鲜明的“道治”之象。在许由看来，意而子从尧那里听来的“仁义是非”恰是“无为”之道的真正阻碍。故如尧一样的以治闻名的人，亦不过是一

^① 一说指杨朱。

世俗的仁义之治者罢了。而《应帝王》中的阳子居见老聃的故事，更是借老聃之口阐明了真正的“明王”之“象”——“功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃。有莫举名，使物自喜，立乎不测，而游于无有者也。”

在外篇中，庄子同样根据自己思想表达的需要给众多的历史人物立“象”，其“象”或合“道”，或悖“道”，或求“道”，而庄子之旨趣自明。在庄子这里，历史人物之“象”有真象（与史实相符），亦有假象（与史实不符），故其“象”纷纭，但大多关联于治道，是以“象”论治最鲜明的地方。如：伯乐治马——明“人为”之害；盗跖论“道”——明“圣人”之害；崔瞿（虚构）问于老聃——不以“仁义”撓人之心；黄帝见广成子（虚构）——得“不治”天下而“修身”之道；夫子语“道”——述“无为”之意；黄帝遗珠——不以“知”求“道”，不以“知”为治；尧问于许由——“治，乱之率也”；尧观乎华——无心而任自然；禹见伯成子高（虚构）——赏罚刑政乱天下；夫子问于老聃——统治者当“忘己”；子贡见汉阴丈人——为政当去“机心”，返纯朴；尧舜论“用心”——述为治当如天地自然无为；孔子见老聃而语仁义——仁义乱人之性；士成绮（虚构）见老子——讥智巧骄泰，赞自然无心；北门成（虚构）问乐于黄帝——以乐论治道；颜渊问孔子于师金——礼义法度应时而变，“不矜于同而矜于治”；孔子问“道”于老子——以功名富贵为刑戮，倡逍遥无为的采真之游；孔子见老聃而语仁义——仁义愤人心；子贡见老子语治——以心智治天下则乱；孔子见老聃而语六经——先王之陈迹不足以为治；孔子忧颜渊之齐——为治当“不一其能，不同其事”；子列子问关尹——圣人“纯气之守”，于己莫之能伤，于天下莫之能乱；市南宜僚见鲁侯——统治者抛却权势名位，虚己以游建德之国；北宫奢为卫灵公赋敛以为钟——为政当随顺自然；田子方侍坐于魏文侯——仁义圣知为累；文王观于臧——喻“无为而治”者也；楚王与凡君坐——国为身外之物；知（虚构）北游见黄帝——圣人行不言之教；颜渊问乎仲尼——至言去言，至为去为。

杂篇中同样人“象”攒动。诉诸文本可知，庄子及其后学对于历史中的人物与典故可谓信手拈来，而其所要表达的治道理念亦得以通过这些人物的言行彰现出来。譬如老聃、庚桑楚及南荣越师徒论“道”，就隐喻为政之道当如天道一样自然无为之意。陈鼓应认为，这段对话“抨击了尧、

舜以来，标举贤名，使人民相互倾轧，任用心智使人民互相争盗的混乱政情”^①。徐无鬼见魏武侯的故事也十分尖锐地批评了“君独为万乘之主，以苦一国之民，以养耳目鼻口”的战国诸侯王，并指出“君主为私欲而争夺，与伪称仁义而偃兵，皆要引起战争，同为害民，惟有修心诚意，顺应天道，和同共处，才可真正解脱人民死亡之厄”^②。黄帝遇牧马童子的故事，借用黄帝这一历史传说人物来受教，运用比喻与象征的手法生动地塑造了牧马童子之“象”，隐喻着治理天下之道：无为无事，不搅扰天下。“夫为天下者，亦若此而已矣，又奚事焉！”“夫为天下者，亦奚以异乎牧马者哉！亦去其害马者而已矣！”（《庄子·徐无鬼》）其他如许由逃尧，则阳游于楚，魏莹与田侯牟约，长梧封人问子牢，柏矩学于老聃，尧舜让天下，大王亶父去邠，王子搜逃乎丹穴，子华子见昭僖侯，颜阖拒使……或讥评仁义，或鞭挞暴虐，或讽喻争夺之战，或劝谕为政之方（勿卤莽、灭裂），或揭露统治者“匿为物而过不识，大为难而罪不敢，重为任而罚不胜，远其途而诛不至”（《则阳》），或标揭“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下”（《让王》）……重言之“象”，不亦治“道”乎？

按照笔者的理解，“重言”作为对历史人物及其故事的引用或引重，为我们提供了一个体“道”、悟“道”的独特视角。这一视角就是借用历史人物的身份角色与时空背景而创造某些特定的情境，让历史人物在这些特定情境中的言行举止立“象”，并使之成为主旨表达的载体和工具，亦即通过这些刻画出来的风采各异的人物形象，去传达“象”后面的丰富意蕴。“重言”里的“象”有四个基本特点：一是所引述的历史人物除少数属于传说（如黄帝、盗跖等）以外，大多实有其人，其所生活的历史背景亦大抵真实可信，如孔子困于陈、蔡等。二是这些人物在文本中的言行举止并不需要服从历史的真实，而是完全服从于主旨表达的需要，多有虚构；《天下》篇谓“以重言为真”，此“真”非真实之“真”——即“重言”所描绘的历史情节并不一定属于历史事实，而乃真理之“真”，即“重言”中蕴涵着“道”的真理。三是同一个人物有时会出现在不同的场合和情境中，扮演不同的甚至是矛盾的角色形象，在诠释史上形成了颇多争议

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第591页。

② 张默生：《庄子新释》，新世界出版社2007年版，第359页。

的意象,孔子乃是这当中最典型的代表^①。四是“重言”与寓言有很多交叉重叠之处,但剔除了寓言故事中的“重言”以后,总的来说,“重言”大多采用朴素的对话体,历史人物只是言“道”的工具。

至于“卮言”,《庄子》本身并无解说,只谓“卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年”。诉诸古今注本,“卮言”之说最基本的有二:

其一,“卮”为酒杯,“卮言”乃因物随变的无心之言。郭象注曰:“卮,酒器也,满则倾,空则仰,非持故也。况之于言,因物随变,唯彼之从,故曰日出。日出,谓日新也,日新则尽其自然之分,自然之分尽则和也。”成玄英疏云:“卮,酒器也,日出,犹日新也。天倪,自然之分也。和,合也。夫卮满则倾,卮空则仰,空满任物,倾仰随人。无心之言,即卮言也,是以不言,言而无系则仰,乃合于自然之分也。”^②陈鼓应说:“庄子用‘卮言’来形容他的言论并不是偏漏的,乃是无心而自然的流露。”^③英译者 Victor H. Mair 也突出了卮言的无意识性,以之为“无意识地、无准备地随口说出之语言”^④。

其二,“卮”为支离破碎之意,“卮言”乃支离其言。成疏又解:“卮,支也。支离其言,言无的当,故谓之卮言也。”《释文》引司马彪注云:“谓支离无首尾言也。”^⑤清人林云铭发挥此义说:“卮言者,随口而出,不论是非也。”^⑥这与杨柳桥先生所谓的“支离荒唐的话”^⑦基本吻合。曹楚基先生说:“司马彪注:‘谓支离无首尾言也’。支离的合音为卮。日出,时常出现。和,合。天倪,自然。可见卮言是穿插在寓言与重言之中,随其自然,经常出现的一些零星之言。”^⑧“卮”在这一解释中与酒器不相

① 《庄子》中的孔子形象历来备受争议。主要的有司马迁提到的“诋讟”说,有苏轼在《庄子祠堂记》一文中提到的“助孔”说,有吴世尚、刘鸿典、陆树芝等人提到的“尊孔”说。方勇在《庄子学史》中指出,历代注者,往往各执一偏。其实,《庄子》中的孔子形象有好几张面孔:一是以儒家面貌出现的孔子,虚心好学,务求博瞻;死抱仁义、礼乐、度数,不知随时变化;四处奔走,极意营谋天下。二是由儒而道的孔子,内忘仁义,外去礼文;息奔竞之心,入恬淡之境;遗形去智,乃悟求道之方。三是以道家面貌出现的孔子,虚心以游世;不以死生穷达为念;德充之为美。(参见方勇《庄子学史》,人民出版社2008年版,第117—126页)

② 郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2004年版,第947页。

③ 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第729页。

④ Victor H. Mair: *Wandering On the Way*, Bantam Books, 1994, p. 376.

⑤ 郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2004年版,第947—948页。

⑥ 转引自叶舒宪《庄子的文化解析》,湖北人民出版社1997年版,第57页。

⑦ 杨柳桥:《庄子译注》,上海古籍出版社2006年版,第468页。

⑧ 曹楚基:《庄子浅注》,中华书局2000年版,第417页。

干，是音训的结果。

此外，张洪兴在《〈庄子〉“三言”研究综述》一文中，还根据古今注本提出了“宴饮之辞”、“不一之言”、“漏斗式之辞”、“圆言”、“矛盾之言”等几种说解^①，此处不再详论。

笔者以为，要准确把握“卮言”，要考虑三个维度：第一个维度是庄子既以“三言”自述，则“卮言”最好放到“三言”的关系中来考察。纵观《庄子》诠释史，主要有司马迁、鲁迅、闻一多等的寓言为本说，王夫之、刘凤苞、张默生等的“卮言”为本说，杨柳桥等的相融交叉说，以及曹楚基、孙以楷等从数量上来解释的并列说等几种观点^②。愚以为，“卮言”首先必须涵摄《庄子》文本中除寓言与“重言”之外的部分，这是确凿无疑的（当然，“卮言”也有可能还包括寓言、“重言”在内）。如果顺着这一思路，则“卮言”首当其冲的是关于庄子自己的故事以及庄子自己所发议论。事实上，在《庄子》文本中，我们可以见到大量有关庄子自己的故事。如内篇中有惠子与庄子的大瓠之争和“有情与无情”之争，另有庄子梦为蝴蝶的美丽故事。外篇有商太宰荡问仁于庄子，庄周贷粟，庄子钓于濮水，惠子相梁而拒庄，庄子与惠子濠上之争，庄子妻死而鼓盆，庄子正廩系履过魏王，庄子见鲁哀公，东郭子问于庄子等记载。杂篇中亦载有庄子与惠子的三次争论。托名“庄子”的“高论”亦随处可见。至于“卮言”是否如王夫之等所理解的，将寓言、“重言”一并囊括^③，则还须联系其他两个维度的考察来做结论。

第二个维度是根据《庄子》有关“卮言”的言论来诠释。庄子谓“卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年”。这里的“和以天倪，因以曼衍，所以穷年”在《齐物论》中出现过，其关键词为“天倪”。何谓“天倪”？一说为分际，郭注为“自然之分”，陆德明《释文》：“崔云：‘或作霓，音同，际也’。”^④章太炎、王叔岷从此说。二说以“天倪”为“天研”，指“天磨也，喻循环运转之天道也”^⑤。《释文》指班固以“天倪”

① 张洪兴：《〈庄子〉“三言”研究综述》，《天中学刊》2007年第3期，第52页。

② 同上书，第52-53页。

③ 王夫之在《庄子解》中指出：“凡寓言、重言与九、七之外，微言间出、辩言曲折，皆卮言也。”“寓言、重言与非寓非重者，一也，皆卮言也。”

④ 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第109页。

⑤ 杨柳桥：《庄子译注》，上海古籍出版社2006年版，第42页。

为“天研”，钱大昕《声类》三云：“《史记·货殖传》：‘乃用范蠡、计然。’徐广曰：‘计然名研。’《索隐》云：‘《吴越春秋》谓之计倪。倪之与研是一人，声相近而相乱耳’。按《庄子》‘和之以天倪’。班固作‘天研’。是倪与研通。”^①马叙伦说：“倪，当从班固作‘研’，双声通借字也。《说文》曰：‘研，磨也’。天研，犹言自然之磨。磨道回旋，终而复始，仪喻是非之初无是非也。《寓言》篇曰：‘天均者，天倪也。’可证。”^②

笔者以为，上引第二解根据“磨道回旋”的意象来诠释“天倪”当是符合庄子的象思维方式的。《寓言》篇云：“始卒若环，莫得其伦，是谓天均。天均者，天倪也”。“天均”在《齐物论》中作“天钧”，《释文》引崔云：“钧，陶钧也。”^③《史记·鲁仲连邹阳列传》有“独化于陶钧之上”句，裴骃《集解》引《汉书音义》说：“陶家名横下圆转者为钧，以其能制器为大小，比之于天。”司马贞《索隐》引张晏云：“陶，冶；钧，范也。作器，下所转者名钧。”^④可见，庄子以陶钧作为“天钧”的原型意象，取其运转无穷之意。“天钧”，即天然地运转。这一点，叶舒宪在《庄子的文化解析》中考证得十分详尽。他说：“《庄子》中所说的‘天钧’或‘天均’，《吕氏春秋》所说的‘钧天’，《墨子》所说的‘员钧’《管子》所说的‘运均’等，皆取象于陶钧。要想彻底解开厄言曼衍不息的窍门，当然不能不参照庄子借来做双重喻示的这个意味深长的原始表象。”陶钧就是陶轮，制作陶器时，陶轮以轴为中心不停地转动，所以，叶舒宪认为，“《庄子》所使用‘道枢’、‘环中’、‘天均’、‘天钧’、‘天伦’、‘天行’、‘天道’、‘天运’等一系列隐喻可以说都同这个旋转运动的原型有关。”^⑤事实上，不仅陶轮是天钧的原型意象，与这种以轴为中心不停运转回旋之“象”相似的另一原型就是上述第二解的磨轮，即俗称的石磨盘。庄子以陶轮与磨盘为原型来诠释“厄言”，不正是昭告我们：只要抓住了中轴这个“道枢”，则一切都像陶钧或磨盘一样“始卒若环”，回环往复、运转无穷吗？对“厄言”之“和以天倪”，成疏曰：“和，合

① 王叔岷：《庄子校注》（上册），中华书局2007年版，第92页。

② 杨柳桥：《庄子译注》，上海古籍出版社2006年版，第41—42页。

③ 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第74页。

④ 司马迁：《史记》，中华书局2005年版，第1931页。

⑤ 叶舒宪：《庄子的文化解析》，湖北人民出版社1997年版，第65、70页。

也”^①；或谓“和，顺也”^②。“和以天倪”，即合于或顺应天倪运行之“道”。庄子正是以陶钧和磨盘立“象”，欲人明“卮言”乃合“道”之言，像陶钧和磨盘一样运转，超越是非成见、彼是对偶，则将“得其环中，以应无穷”（《庄子·齐物论》）。

第三个维度，根据庄子的象思维方式，“卮言”之说还有必要回到“卮”的原型中去考察。注家大抵以“卮”为盛酒器，盖无疑义。然则酒器有何特征可隐喻“卮言”呢？王叔岷先生有一见解当引起我们重视。他根据《说文解字》对“卮”的训解，把卮言理解为“浑圆之言”。他说：

卮，俗作卮……《说文》：“卮，圜器也。圜，天体也。”朱骏声云：“浑圆为圜，平圆为圆。”然则“卮言”即浑圆之言，不可端倪之言，下文所谓“终身言，未尝言；终身不言，未尝不言”。是也……浑圆之言不主故常，顺其自然之分而已。《天下》：“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”卮言浑圆无际，故为“曼衍”。重言托古取信“为真”。寓言十有其九，故“为广”。^③

“卮”乃圜器，其特征是浑圆。因其浑圆，乃能运转无穷，乃有无极之变化。从这一意义上，“卮言”当可将寓言与“重言”包含在内。其实，究竟是“卮言”包蕴寓言与“重言”，还是寓言包蕴“卮言”与“重言”；究竟是“三言”并立还是“三言”浑然一体，这一点在笔者看来并不重要——因为其说各有其学理根据，重要的是庄子通过“三言”为我们突破了“言”与“意”的悖论，用极其丰富的“象”为我们开辟了通往“道”的路径，展现了一种迥异于概念思维的意象思维方式。

庄子的卮言亦是直接或间接关联于治道的。我们刨开寓言和重言，以《庄子》文本中的直接“道”说作为卮言的对象来进行考察，无疑可以很轻易地发现《庄子》卮言的治道涵蕴。如前所述，《庄子》常使用“天×”的形式来隐喻大道，如天钧、天伦、天行、天道、天运等，外篇更有《天运》、《天道》、《天地》诸篇，其所“道”说的“天×”之象几乎都是与治

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第947页。

② 王叔岷：《庄子校诂》（下册），中华书局2007年版，第1089页。

③ 同上。

道相关涉的。《天地》云：

天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也；人卒虽众，其主君也。君原于德而成于天。故曰，玄古之君天下，无为也，天德而已矣。

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，以道汎观而万物之应备。故通于天地者，德也；行于万物者，道也；上治人者，事也；能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。故曰，古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。

天地之象是“无为”之象，其具体内涵是“无欲”、“无为”、“渊静”。《天道》中的天象亦与此相类。《天道》云：“天道运而无所积，故万物成；帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服。明于天，通于圣，六通四辟于帝王之德者，其自为也，昧然无不静者矣。”其后又谓“夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至”。故“以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也”。天道当然隐藏于天象之后，圣人观此天象，得“无为”之道也。所以《天道》明确指出：“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。”

在此，我们当然要考虑《天运》、《天道》等篇可能并非庄子本人所作的因素。但无论何人所作，皆可归之于卮言所立之“天象”，而《庄子》之“天象”无疑是明于治道者也。

庄子为什么要通过“三言”来立“象”说“道”？《天下》篇说：“以天下为沉浊，不可与庄语；以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”所以，日本学者今道友信认为，庄子“关注的主要问题是将思维还原到根源”。如何探究或还原到根源？“他的方法是回旋式的思维”，这样可以“避免由那样的思想、由概念的直线的方法产生的辩难”^①。“回旋式的思维”作为一种与“卮言”的原型相合的思维方式，无疑与象思维有着很近的亲缘关系。至少，“回旋式的思维”和象思维一样，是为了避免语言概念和逻辑理性的思维方式的局限性。牟宗三先生在论述庄子与老子表达方

① [日] 今道友信：《东方的美学》，三联书店 1991 年版，第 122 页。

法的差异时，认为与老子“分解的讲法”不同，庄子采用的是“描述的讲法”。牟先生说：

此所谓描述的讲法，非通常义，除对遮“分解的讲法”外，以以下三层义理明之。首先，“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广”。此中之卮言、重言、寓言，即是描述的讲法，并无形式的逻辑关系，亦无概念的辩解理路。卮言曼衍，随即而转；重言尊老，并无我见；寓言寄意，推陈出新，随时起，随时止……其次，在此漫画式的描述讲法中，正藏有“诡辞为用”之玄智，此谓“无理路之理路”，亦曰“从混沌中见秩序”……最后，此大诡辞之玄智，如再概念化之，严整地说出，便是一种“辩证的融化”（Dialectical reconciliation）……而“辩证的融化”却是藏在谬悠、荒唐、无端崖之芒忽恣纵之描写中……凡描述俱是具体的叙事，而此则虽是具体的，却无事可叙，只是借事以寄意^①。

所谓“描述的讲法”，归根结底，是与逻辑的、概念的方式不同的讲法，是通过“漫画式的描述”“借事以寄意”的讲法。“漫画式的描述”虽乃“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”（《庄子·天下》），却于那以严谨绵密见长而又难免僵化刻板的概念逻辑思维之外开辟了新的思维进路。在“三言”所构筑的象思维之“原创创生”境域中，在千奇百怪、多彩多姿并栩栩如生的群“象”之流动与转化中，我们难道没有见到庄周所神往的自由逍遥之“道”，在那众“象”之中，卓然自立吗？

^① 牟宗三：《才性与玄理》，广西师范大学出版社2006年版，第151-152页。

第四章

“无为而自治”：“主体间性”与“道治”可行性

在“道治”致思的精致体系中，除了其哲学合理性、政治正当性以及思维方式所揭示的真理性之外，另一个最重要的问题是“道治”的可行性问题，即“道治”的实践可能性何在。通过前几章的论述，我们知道，道家政治哲学大厦的地基并不是坐落在世俗政治的土壤之中，道家的治道追求从根本上而言是一种超越世俗的理想境界。牟宗三先生说：“道化的治道之极致便是‘各任其然，各可其可，一体平铺，归于现成’，也就是庄子所说的‘无物不然，无物不可’，这也是天地气象，天国境界’，但只取天地的‘自然’一义。”牟先生把这一境界名之为“神治天国境界”^①。他进而指出：“道化的治道在中国历史上只是取其义而用之，因为它本身不能自足独立。”^②所谓“不能自足独立”，是指与儒家的德治思想根植于伦常性情并因之而使“治”得以可能不一样，道家的道治思想因其对“道”与“自然”的推崇与神往、因其对世俗文化与价值的超越而不具备现实的土壤和根基，在人类政治实践的大舞台上难以独立出演“治”的历史剧。牟先生的这一论断道出了道家治理理论的千年尴尬：一方面，道家“道治”思想以其高远超迈的哲学视界和终极追求敞开了“无为而无不为”的治道至境，其玄妙的理论乐章一直是中国乃至世界政治文化大汇演中的铿锵绝响；另一方面，在源远流长的中国政治实践长河中，又几乎找不到用纯粹的道家治理理论来安邦治国的史实，“道治”的理想天国从来就没有在人间实现。作为人类美好社会蓝图的描绘者和理想政治实践的设计者，

① 牟宗三：《政道与治道》，广西师范大学出版社2006年版，第30页。

② 同上书，第32页。

如何把玄远的“道治”境界落实于世俗层面、贯彻于现实政治，使人间政治大道彰明，使“无为而治”得以可能，就成为道家思想家不能不回答却又难以回答的基本理论课题。

笔者以为，“道治”的可行性莫基于一种“无为一自为”的共治境域。“道治”之所以可能，从实践层面来说，是因为君主的“无为”与社会和百姓的“自为”共同作用的结果。换言之，只有君主的“无为”，没有社会与百姓的“自为”，或是社会与百姓虽能“自为”，但君主却要“有为”，那么，真正的“无为而治”就不可能实现。

第一节 “我一你”：道治世界的“主体间性”

——以《老子》第五十七章为中心

马克思说：“社会——不管其形式如何——究竟是什么呢？是人们交互作用的产物。”^① 此处借用“主体间性”（intersubjectivity）这一西方哲学的概念，不是时髦的驱动，而是为了扭转一种传统的认识偏差。无论是传统解释学，还是在当今的道家政治哲学研究中，大多学者近乎本能地以“君无为→民自化”的模式来解读“无为而治”。其基本意蕴是：只要统治者做到了“无为”，全社会的老百姓就能做到“自化”，“君无为”与“民自化”之间存在一种逻辑上的因果关系和实践上的支配关系。如《老子河上公章句》注解：“圣人言我修道承天，无所改作，而民自化成也；圣人言我好静，不言不教，民皆自忠正也；我无徭役征召之事，民安其业，故皆自富；我常无欲，去华文，黜服饰，民则随我为多质朴也。”^② 这样，民之所为乃随顺君之所为，民之“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”是君之“无为”、“好静”、“无事”、“无欲”的结果。正如日本知名汉学家池田知久所说，道家的“无为而治”思想实际上是作为主体的君主采取“无为”的态度，作为这一原因的结果，客体百姓就是“自然”的。因此，一方面是万物与百姓的“自然”所代表的自发性与自律性，另一方面是“道”与“圣人”对万物和百姓的支配关系。道家“无为”思想因之而具

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第320页。

② 河上公：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第18页。

有两重性^①。在这种解释模式中，“我无为”是前因，“民自化”是后果，亦即因“我无为”，故“民自化”，“我”（君）与“民”构成了一种“主体→客体”的对象性关系，“我”是政治行为的使动者和主体，“民”是受动者，或曰政治实践的客体，作为主体的“我”彰显出一种相对于客体之“民”的优先性和至上性，而作为客体的“民”则在“主—客”二分的认知结构中异化为“我”的对象性存在物。这样，无论我们怎样消解“我”（君）的宰制与管控（有为），“民”都只是为“我”而“在”。在这样一种解释框架中，无论“我”是多么的具有“无为”的特色，工具化的“算计”都已使“无为”从“道”的澄明之境跌落，沦落为一技术性或操作性的手段。因此，当我们沾沾自喜地陶醉和欢呼只要“我无为”就将“民自化”，并以之来鼓吹中国古代道家治道理念的深邃与睿智时，殊不知这种“主—客”二分的对象性模式恰是埋葬道家政治思想之伟大理论意义的真正渊藪。

徐复观说：“在中国过去，政治中存有一个基本的矛盾问题。政治的理念，民才是主体；而政治的现实，则君又是主体。这种二重的主体性，便是无可调和地对立。对立程度表现的大小，即形成历史上的治乱兴衰。于是中国的政治思想，总是想消解人君在政治生活中的主体性，以凸显出天下的主体性，因而解消上述的对立。”^②实际上，这种消解主体性的努力也是重建主体性的努力，即消解了君主单方面的主体性，而建立起君民双方的主体间性。这里并不存在一个逻辑上的因果联系和时间上的先后次序，也不存在认识论意义上的对象性关系，有的只是政治场域中的“共治”关系。“共治”，标志着在中国道家的政治哲学语境中，君、臣、民都是政治实践的主体，他们同处于一个政治共同体内，他们之间的关系也可构成一种当代西哲所谓的主体间性或交互主体性。

严格地说，道家的道治思想是以消解主体和主体性为鹄的的。在道家哲学的本体论视野中，“道通为一”，万物“自然”，人在“道”的境域中只是“道”的担当者与领悟者，不存在认识论视阈中“主体”与“客体”的对立。在道家道治思想的形上学语境里，“道”乃是虚无的存在，政治

① [日] 池田知久：《中国思想史中“自然”的诞生》，见沟口雄三、小岛毅主编：《中国的思维世界》，江苏人民出版社2006年版，第10—45页。

② 徐复观：《中国思想史论集续编》，上海书店出版社2004年版，第308页。

实践活动是由世俗意义上的统治者与被统治者共同参与的。“天下乃天下人之天下”，天下的主体就是天下本身，这是对“道治”境域中君民关系的最好阐释。从这个意义上着眼，我们可以说，老百姓不是“圣人”政治实践的客体对象或是被动的适应者，而是政治实践的“主体”和主动参与者，民与君是互为主体或曰主客体统一的关系，并作为道治系统中一平等的存在，构成一个共生共存的政治共同体。这种理解的关键是“我无为而民自化”的“而”字。作为连词，“而”如果理解为“则”、“就”，那么民的“自化”显然是君之“无为”的结果，民只能扮演政治实践的客体；但如果我们把“而”理解为并列连词，那么，民就不可能是君主的对象性存在物，就不可能只是君民因果链条上的“果”——至少民的“自化”与君之“无为”也是一个双向因果链的关系。这样，民与君不但共同服膺于“道”的存在方式：“道”下贯于君而“无为”，“道”下贯于民而“自化”，而且还以一种“无为——自化”的“关系”存在于这一共同体内。这种“关系”，是一种共生共存的“关系”，是一种你中有我、我中有你的关系。因此，道治世界的“主体”是“关系主体”^①。我们把共同参与政治实践活动的君与民之间的这种“关系”及其处理这一“关系”的方式与原则置于“主体间性”的理论视野之内，就如同老子“不知其名，强字之曰道”（《老子》第二十五章）一样，是一种“强为之辞”，用来表达“‘交互主体’或‘无客体的主体之间’的那种‘共在’、‘共生’的关系”^②。通过“道治世界的主体间性”这一提法，彰显道家政治治理理论尊重“自然”、崇尚“无为”、多元共生、自由平等的“共治”理念。

“主体”一词在西哲的语境中内在地包含有“主观”的意蕴，现代的主体性哲学正是通过理性的“主观”而强化了“主体”，并在“主体”的膨胀中凸现出对他者的支配与霸权。后现代哲学对主体与主体性的批判乃至拯救是在当代西方哲学实现第二次具有深远意义的转向的宏大背景下进行的，“主体间性”正是后现代主义为消解近代以来被不恰当地放大的了

① 对此，武汉大学吴根友教授曾在笔者的博士论文答辩会上赐教。他认为“关系主体”的提法可能欠妥。他质疑：即使看做“关系主体”，但倒过来是否可以呢？譬如我们能不能说“民无为而无不为”？或是“民无为而天下自化”呢？笔者感谢吴教授的赐教，他在一个更深的层面上对君民关系进行了思考，强调了君民角色的不可互换性。但笔者以为，“关系主体”的提法，核心不是要混淆君民的政治角色，而是要强调这两种角色关系上的非对象性。

② 此处所谓“交互主体”是指君与民不是一方为主体、一方为客体的关系，而是互为主体的关系，在一种“共在”的境域内互为主体，因而也是“无客体的主体”。

主体性而诞生的标志性范畴^①。所谓主体间性，即处于交往关系中的人都是主体，没有客体，以“主体——主体”的关系模式取代了“主体——客体”的关系模式，主体和主体的交往形成了主体间性（或曰主体际性、交互主体性）。这种主体与主体之间的关系不会形成孤立的单子式主体的世界，而是形成一个共有的世界。海德格尔说：“由于这种有共同性的在世之故，世界向来已经总是我和他人共同分有的世界。此在的世界是共同世界。‘在之中’就是与他人共同存在。他人的在世界之内的自在存在就是共同此在。”^②

“道治”世界内最基本的关系是“圣人”与老百姓之间的关系，即君民关系。如前所述，在道家的思想世界里，“圣人”与“百姓”之间并非“主—客”二分模式中的对象性关系。这种对象性，不仅指认识论意义上的对象性，亦包含价值论与伦理学意义上的对象性。在大道敞开的原始境域里，“圣人”与“百姓”作为社会公共生活与政治生活的“主体”，不是在客体的映衬下成为“主体”，而是以一种先天性的自然、自由、独立、平等之“在”而成其为“主体”。老子有一个有趣的譬喻，把老百姓比作刍狗。《老子》第五章云：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓

① 主体间性哲学的兴起，是西方主体性哲学盛极而衰的产物，肇始于德国哲学家胡塞尔的现象学运动。胡塞尔提出以交互主体取代个人主体，标榜自己的哲学是一种先验的主体性哲学。他认为，“自我”可以通过“同感”、“统觉”、“移入”、“共现”等途径由“我”走向“他人”，实现对“他人”主体性的把握。这样“第一个自我——主体和我们所有的人都相互一起地生活在一个共同的世界，这个世界是我们的世界”（〔美〕弗莱德·R. 多尔迈：《主体性的黄昏》，上海人民出版社1992年版，第63页）。胡塞尔的主体间性哲学虽是在认识论的层面进行并带有浓厚的先验色彩，但从他的现象学开始，交互主体性和“生活世界”理论得到了认真的哲学思考。海德格尔从现象学出发走向了生存论哲学，他否定了胡塞尔先验本质的设计思路，认为主体间性以生存论的“此在”为根本，“此在”即“在世界之中”存在，自我在生存中被抛入世界之中，与他人共同存在。因此，“此在”的“在世”是与他人的“共在”，“此在本质上是共在”（〔德〕海德格尔：《存在与时间》，三联书店1999年版，第140页）。但海德格尔的“共在”即人的日常生活并不是“本真”的生存，相反，它是人的“沉沦”。马丁·布伯在其代表作《我与你》中批判了“我一它”关系，即以“我”为中心的主客体关系，将导致隔阂、冲突和斗争。因此，他以“我一你”的存在方式来建构其主体间性，认为“我一你”范畴是一种超越主客体关系的“相遇”关系，“一切真正的存在皆相遇”（〔德〕马丁·布伯：《我与你》，中国社会科学出版社1999年英文版，第11页）。人在“相遇”中向世界敞开，把一切存在者视为超越对象性的主体性存在。当代德国哲学家哈贝马斯则进一步从交往行为理论丰富了主体间性思想。

② 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，三联书店1999年版，第138页。

为刍狗”。“刍狗”一解为“刍”与“狗”，另一解为草扎的用以祭祀的狗^①。注者皆注意到了这一譬喻的“天施地化，不以仁恩，任自然也”^②之意，却少有人关注王弼所提到的“万物自相治理”之说。也就是说，对于“圣人”之“无为”和“百姓”之“自治”的关系，我们的确是缺少应有的学术关注。王弼云：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。仁者，必造立施化，有恩有为。”^③天地为什么要“无为无造”？因万物能“自相治理”。天地、“圣人”的“无为”只有在与万物、百姓的自治之“关系”中方可得以正确的诠释。苏辙说：

天地无私而听万物之自然，故万物自生自死。死非吾虐之，生非吾仁之也。譬如结刍为狗，设之于祭祀，尽饰以奉之，夫岂爱之？时适然也。既事而弃之，行者践之，夫岂恶之？亦适然也。圣人之于民也亦然。特无以害之，则民全其性，死生得丧，吾无与焉，虽未当仁之，而仁亦大矣^④。

“刍狗”祭则用之，事毕则弃。但此喻绝非指“圣人”以“百姓”为工具，为对象，利则用之，不利则弃之。“百姓”之于“圣人”犹“刍狗”之于祭祀，用之无以爱，弃之不以厌，适时顺情而宽容心矣。故“天地无私”与“万物自然”、“圣人无为”与“百姓自治”是一种源始本真的“共

① 河上公注“天地不仁，以万物刍狗”句云：“天施地化，不以仁恩，任自然也。天地生万物，人最为贵，天地视之为刍草、狗畜，不责望其报也”（《老子道德经河上公章句》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第5页）。王弼说：“地不为兽生刍，而兽食刍；不为人生狗，而人食狗”（王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第84页）。这是把“刍”、“狗”分开来说，意为刍草与狗。今人董京泉认可上述说法。他认为，老子这段话可译为：“天地无所偏爱，就像对待青草和小狗一样，任凭万物自然生长；圣人‘至仁无亲’，法天地而任自然，亦像对待青草和小狗一样，对百姓无亲疏贵贱之分”（董京泉：《老子道德经新编》，中国社会科学出版社2008年版，第33页）。此说可通。而《庄子·天运》云：“夫刍狗之未陈也，盛以篋衍，巾以文绣，尸祝齐戒以将之；及其已陈也，行者践其首脊，苏者取而爨之而已。”苏辙、林希逸、吴澄等亦皆取《庄子》之说，以“刍狗”为草扎的狗，用以祭祀或祷告（参见陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第80页）。本书阐释“刍狗”意旨时采用此注。

② 河上公：《老子道德经河上公章句》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第4页。

③ 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第84页。

④ 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第350页。

在”关系。吴澄曰：“天地无心于爱物，而任其自生自成；圣人无心于爱民，而任其自作自息，故以刍狗为喻。”^①一方面，“圣人”作为道治的“主体”，首先体现为与“百姓”的“共在”。“圣人”爱天下，治天下，然此爱乃无偏无私，故为无心之爱；此治乃让百姓自治之，故为不治之治。范应元说：“圣人体此道以博爱，其仁亦至矣。而不言其仁于百姓，亦如天地之于万物，辅其自然而不害之，使养生送死无憾，不知帝力何有于我哉！”^②同样，“百姓”之为道治的“主体”，不是供“圣人”驱驰的对象，亦即不是“治”的对象，而是与“圣人”“共治”天下。当然，“百姓”的“治”是通过自身行为的自作自息、自生自化实现的，此所谓“功成事遂，百姓皆谓我自然”（《老子》第十七章）。可见，道治世界“主体间性”的核心就是“圣人”与“百姓”之间一种先验的“无为—自治”的关系。

显然，在“道治”世界里，“无为”不只是表征着“圣人”的行为方式，在最本质的意义上，“无为”是一个关系范畴。而“自化”或“自治”亦不只是“百姓”生存状态的写照，它先验地参与到“圣人”的“无为”之中。显然，我们在这里使用道治世界的“主体间性”的说法，要表达的是这样一种蕴涵：道治境界的实现，端赖“圣人”之“无为”与“百姓”之“自化”或“自治”的共同作用。在道治世界里，若无“百姓”的“自治”之实，则“无为”不成；若无“圣人”的“无为”之政，则“自治”成空。故，无论是“圣人”还是“百姓”，“他人”的“在场”皆是自己存在的前提。“圣人”与“百姓”构成“共同主体”。这一“共同主体”是“关系主体”。马丁·布伯认为，传统的“我一它”关系表征的是自我中心的唯我论，“我一它”模式使人与人之间是一种纯然的对象性关系或是人与物的关系，时代的病症也正是源于“我一它”关系^③。老子明确指出：“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”（第七十五章）。显然，当“上”以自我为中心，胡作非为，穷奢极欲时，“民”就沦落为“上”所征服、宰制和压迫的对象，一切冲突、矛盾、斗争皆由此而来。因此，在道家这里，马丁·布伯所谓的“我一你”关系才是真正的本体和实在，世界是以相互交融合一的“我一你”形式存在

① 转引自陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第80页。

② 范应元：《老子道德经古本集注直解》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第590页。

③ 参见马丁·布伯《我与你》，中国社会科学出版社1999年英文影印本，第53—54页。

的,“我”与“你”的“相遇”没有“中心”却休戚相关,本真地交融“共在”。在道家所敞开的大道通流的形上境域里,一切存在者皆自然本真地存在,人与人、人与世界之间并不存在“我一它”关系,世界是一个超越对象性存在的“共在”世界,是存在论意义上的“天人合一”的世界。这种“共在”,这种“合一”,折射到政治领域的道治世界里,君与民就构成了一个类似于由“我一你”关系所揭示的本源性世界,一个“我一你”“共治”的世界。

毫无疑问,在“道治”世界里,“无为一自治”就是“圣人”与“百姓”之间最本真、最源始的“主体间性”。《老子》第五十七章云:“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。”这一章是了解老子道治世界的“主体间性”的枢机,它揭示了“圣人”与“百姓”之间“主体间性”最基本的几个维度:“无为一自化”、“好静—自正”、“无事—自富”、“无欲—自朴”^①。

“圣人”与“百姓”之间“主体间性”的第一个维度是“无为一自化”。《老子》第三十七章云:“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化。”河上公曰:“道以无为为常也。侯王若能守道,万物将自化效于己也。”^②“化效于己”在此可能产生歧义:其一可理解为化效于侯王,其二可理解为化效于万物自身。在笔者看来,若果是化效于侯王,则河上注强调的乃是“因为侯王‘守道’,所以万物才自化”的对象性解释模式,是把万物作为“治之具”。这是明显乖离老子原初视野的。今人张舜微说:“河上注以‘化效于己’释‘化’,是矣。物犹众也,万物犹云群下也。群下能各竭其才智以效力于己,则无为之道备矣。”^③张说厘清了河上注的歧义:“群下能各竭其才智以效力于己”而致“无为之道备”。在这里,

① 古今注者大抵笼统以此“无为、好静、无事、无欲”为道家“无为而治”思想,此诚然不错。然有两点却未曾引起重视:一是“无为、好静、无事、无欲”在此章分述之,注者多以为“语异谊同,变文以叶韵耳”(奚侗:《老子集解》,上海世纪出版集团2007年版,第145页)。笔者以为,这几句虽主旨相同,即总体上表达道家“无为”的道治思想,但其趣向则略有异,惜乎罕见有人对此分而论之。二是众皆对“圣人”的“无为、好静、无事、无欲”予以足够的理论关注并表现出极高的学术热情,认为“圣人”体悟至道,但鲜有人对“百姓”的“自化、自正、自富、自朴”进行深入的理论追索,故而社会本有的“自治”本性未能予以充分解读。

② 河上公:《老子道德经河上公章句》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第13页。

③ 《张舜微集·周秦道论发微》,华中师范大学出版社2005年版,第207页。

“无为”乃“侯王”的“在世”方式，但这种“在世”方式不是离群独居，无所作为，而是敞开“侯王”之本真的生存境域，在这种生存境域中，万物得以以“自化”的方式涌露“在场”，成其所是，此即所谓“无不为”也。此故，“侯王”的“无为”乃是在根源处关涉到“万物”的，即只有“无为”方可为“万物”提供一个本真的“自化”之域，亦只有“万物”的“自化”方适足以成全“侯王”的“无为”之功。

“圣人”与“百姓”之间“主体间性”的第二个维度是“好静—自正”。何谓“静”？“归根”就是回复到事物的本根。我们知道，老子以虚无为本，当可推知“静”乃与“道”之“虚”体有关，故老子“虚”、“静”并提。张松如认为，这是“虚”体“静”用。他说：“‘虚’虽指本体，但运用则不盈不穷；‘静’虽指运用，但归根则与道合一。‘虚’是由体显用的；‘静’是由用返体的。‘致虚极，守静笃’，这两句话是就用说的，但是其目的，在求返本而与道体合一。”^①这一说解点明了“静”与“道”的同一性。“静”既合“道”，“圣人”必“守静”矣。《老子》第二十六章云：“重为轻根，静为躁君”，王弼说：“凡物，轻不能载重，小不能镇大。不行者使行，不动者制动。是以重必为轻根，静必为躁君也。”^②“不动者”即“静”，“静”可制“动”。第六十章王注：“躁则多害，静则全真”^③；第六十一章王注：“雄躁动贪欲，雌常以静”^④；第七十二章王注：“离其清静，行其躁欲”^⑤；皆为“静”、“躁”对言。显见，“静”之意义是在与躁动、轻率的对比中凸显出来的。陈鼓应阐释了这种“静”治之术的缘由。他认为，老子一是“看到当时统治阶层的纵欲生活”，二是“目击当时统治者扰民的实况”，“所以他一再地呼吁为政要‘清静’，不可干扰民安。在《老子》书上，除了十六章以外，凡是谈到‘静’字的地方，论旨都在政治方面，而且都是针对着为政者的弊端而发的”^⑥。陈说无疑看到了“静”所产生的社会历史原因，但这种“实用主义”式的解读还不足以完全担当“我好静”的政治哲学意义。“我”之“好静”与“民”

① 张松如：《老子说解》，齐鲁书社1998年版，第99页。

② 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第95页。

③ 同上书，第113页。

④ 同上书，第114页。

⑤ 同上书，第119页。

⑥ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第39页。

之“自正”是道治的一体二面。要准确把握“好静”的蕴涵，与其从社会历史的因素去挖掘“我”之“好静”的缘由，毋宁置之于“好静—自正”的“主体间性”关系中去考察。也就是说，与“无为—自化”一样，“我”与“民”在道治世界里的“共在”决定了“我”本真的“好静”与“民”源始的“自正”，而不是别的什么选择。因为源始的生存论意义上的“共在”世界是“互为”的世界，而不是“自为”的世界。恰如海德格尔所说：“此在作为共在在本质上是为他人之故而‘存在’。”^①

需要指出，从“静”作为“躁”的对立面这一点来分析，引发“我”之躁动的主要因素一是“欲”，二是“知”。故“静”的治道内涵相应地表现为“无欲”和“无知”。古今注者多以“无欲”解“静”，因为老子谓“不欲以静，天下将自定”（第三十七章）。此诚然不错，然“静”之“无知”义却少有提及。由于“我好静而民自正”后有“我无欲而民自朴”之句，故笔者以为，老子此处“好静”更多地表达的是“无知”的含义。河上公最早看到了这一点。他说：“圣人言我好静，不言不教，民皆自忠。”^②有知者以教令行天下，惟“无知”者方“不言不教”也。宋徽宗在注解“侯王若能守之，万物将自化”时打了个比方：“鉴水之与形接也，不设智故，而物之方圆曲直，不能逃也”^③。“鉴水”乃“静”，动则不鉴，宋徽宗认为此“静”乃“不设智故”，是知“静”之“无知”也。老子明确地反对以“知”治国，认为“民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”（第六十五章）这与第十章的“爱民治国，能无知乎”相互发明。老子之“知”，谓机巧权谋也。王弼解释说：“任术以求成，运数以求匿者，智也”^④。智者恃智弄巧，使权任术，诚庄子所谓“好知之乱天下也。”（《庄子·胠篋》）碧虚子陈景元注“人多利器，国家滋昏”（《老子》第五十七章）时说：“利器者，权谋也。君不能安静而以智变权谋为务，上下欺诒，则民多权谋，偷安其生，包藏祸心，日至昏乱。”苏辙也说：“明君在上，常使民无知无欲。民多权谋，则其上眩而昏

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，三联书店 1999 年版，第 143 页。

② 河上公：《老子道德经河上公章句》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998 年版，第 18 页。

③ 高专诚：《御注老子》，山西古籍出版社 2003 年版，第 213 页。

④ 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998 年版，第 86 页。

矣。”^①显然，以“静”治国，既当“无欲”，亦当“无知”矣。

“圣人”与“百姓”之间“无事—自富”和“无欲—自朴”的关系同样标揭出道治世界的“主体间性”：“我”以本真的“无事”、“无欲”敞开了“民”源始性的生存境域，在这一生存境域中，“民”足以“自富”、“自朴”；另一方面，“民”以“自性”的“富”与“朴”涌现“在”每一个当下，让自己每一当下“在场”的“富”与“朴”成就了“我”的“无事”、“无欲”。就“主体间性”而言，“无事—自富”与上文所述的“无为—自化”、“好静—自正”并无差异。但我们尚需进行一种细致的分疏，即在这种“主体间性”中，如果说“无为”表征着“不造作，动因循”^②的因顺“自然”之意，“好静”主要表征着不轻率躁动的“无知”，因而不以机变权谋为务，“无欲”不仅表征着对外在的声色犬马等外在诱惑的漠然^③，而主要意指内在世界的不为外物所动，内心世界坚不可摧，亦即“不动心”，那么“无事”在主旨趣向上又与它们有着什么样的细微差别呢？

在《老子》中，第五十七章有两处“无事”：“以无事取天下”，“我无事而民自富”；第四十八章有一处：“取天下常以无事”；第六十三章有“事无事”句。古今注者大多从“语异谊同”的立场出发，以“无事”等同于“无为”。少数注者则各有侧重。河上公曰：“我无徭役征召之事，民安其业，故皆自富。”^④程大昌突出了“无事”的不造作搅扰之义，谓“无事者，本其当然而不凿不扰也”^⑤。今人陈鼓应从之，释“无事”为“无扰攘之事”^⑥。何心山、林希逸等皆以“无心”释“无事”，所谓“无心于事，无事于心”^⑦。高专诚则认为，“《老子》所说的君主的‘无事’，有以下几层意义：一是不要兴事，如明太祖所说，不要加重老百姓的负担；二是不要多事，所谓政令苛繁，政治腐败；三是不要管事，即君主要

① 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第492页。

② 这是河上公注解《老子》第三章“为无为”时的用语。参见《老子道德经河上公章句》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第5页。

③ 在“无欲—自朴”的“主体间性”中，由于“无欲”和“朴”的内涵都较为清楚明白，本文不再予以具体分析。

④ 河上公：《老子道德经河上公章句》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第18页。

⑤ 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第492页。

⑥ 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第251页。

⑦ 危大有：《道德真经集义》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第1127页。

掌握国家的大方向，不要亲自处理日常事务”^①。笔者以为，准确地把握“无事”的意蕴应联系第五十七章两句话来解读：一句是“我无事而民自富”，即在“无事—自富”的关联中来寻求“无事”之所指。就此而言，河上公、程大昌等言之有理。二句是“天下多忌讳，而民弥贫”，即以“无事”为“多忌讳”的对立面。那么，什么事会导致老百姓贫穷呢？换言之，老百姓最忌讳什么呢？成玄英、陈景元皆以“禁制”释“忌讳”。成说：“忌讳，犹禁制也。刑法严酷，罹罪者众，民不安业，所以弥贫”；陈景元曰：“忌讳，谓禁令也。君不能无为而以政教治国，禁网繁密，民虑抵犯，避讳不暇，弗敢云为，举动失业，日至贫穷。”^②范应元把政令繁苛、刑法禁忌和租敛赋税结合起来，他认为三者致民贫矣，所谓“政事丛脞，赋敛繁苛，动多忌讳，则民无所措手足，故愈贫穷”^③。综以上诸家，笔者以为，就总体取向而言，“无事”当然与“好静”、“无欲”一样，表达合于“道”的“自然无为”之意。但在这总体取向之中，“无事”强调的是作为统治者的“我”虚己应物的生存状态，具体展开为实际政治生活中的不搅扰、不赋敛、无禁忌之意。

显然，“我”之“无为、好静、无事、无欲”和“民”之“自化、自正、自富、自朴”存在着一种生存论上的本真联系和关涉，而不是一种后天的利害关联或相互利用。任何把“无为、好静、无事、无欲”理解为一种治世手段或技巧的诠释思路，无论人们是多么地推崇这种“无为”之术，它都已经蜕变为一种功利性的工具而失去其本真的“理想”色彩和深刻的形而上学含义。

事实上，我们谈论道治世界的“主体间性”，一个最基本的好处是，我们不但看到了“我”之“无为、好静、无事、无欲”之于“民”之“在”的生存论前提，也看到了“民”之“自化、自正、自富、自朴”之于“我”之“在”的根源性意义。徐复观说：“自化、自正、自富、自朴，即是自然；自然的意义，用在政治上，实等于今日之所谓‘自治’。统治者的无为、好静、无事、无欲，即是‘以辅万物之自然’。”^④从这一意义

① 高专诚：《御注老子》，山西古籍出版社2003年版，第277页。

② 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第492页。

③ 范应元：《老子道德经古本集注直解》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第642页。

④ 徐复观：《中国人性论史》，三联书店2001年版，第311页。

上讲，道治世界的“主体间性”是一种源始生存境域中的“共在”性，这种“共在”，是“我一你”型的“共在”，是君民协作型的“共在”。因此，从“主体间性”的视角而不是从单纯的统治者视角去考察“无为而治”，我们就不仅可以把遮蔽于古今注者的“民”之“自治”本性揭示出来，而且还为道家道治思想的宏伟大厦寻觅到一个更为可靠的理论支点。

然则至此为止，我们尚没有就老百姓之“自治”做出有说服力的论证。在“无为—自治”的“共在”架构中，“民”之“自治”究竟何以可能呢？

就此，我们有必要回到老庄的“自然”论。笔者前面已经论述，在道家思想的源始境域中，“自然”乃一个“三位一体”的范畴，它既是指“道性自然”，也是指“物性自然”，同时也是指“人性自然”。实际上，一言以蔽之，乃可谓“世界自然”。庄子多处通过议论天地万物在本性上的“自然无为”而类比人的“无为”。《庄子·知北游》说：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”这是以天地万物的“自然无为”作为圣人“无为”的依据。《庄子·至乐》云：“天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化。芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职，皆从无为殖。故曰天地无为也而无不为也，人也孰能得无为哉！”在这里，天地都是“自然无为”的，但唯独对世俗之人能否“无为”提出了质疑。这是为什么呢？从最根本的意义上讲，源始境域中的一切都是“自然”的。所有背离“自然”的现象都是“知”、“欲”的产物。当人把自己从“天人合一”的“共在”世界中分割开来，并以一种“自为”的“在世方式”而把世界置于自己的对立面时，源始的境域已不复存在，本真的大道已被遮蔽。因此，道治世界的“自治”只能在大道的源始境域中实现，“自治”是道家“自然”观在政治领域的落实。由于世界是一个“自然”的世界，因此，在道治世界中，“自然”就绝非“圣人”的专利，它也包括百姓的“自然”。百姓既“自然”矣，则自由矣，自化矣，自主矣，自治矣。《老子》第二十三章云：“故从事于道者，道者同于道；德者同于德；失者，同于失。”河上公曰：“道者，谓好道人也。”^① 苏辙也说，从事于“道”者，就像孔子所谓的

^① 河上公：《老子道德经河上公章句》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第9页。

“志于仁”者，有志于“道”，则其所为皆合于“道”也^①。这就是说，不论“圣人”、百姓，好“道”者、志于“道”者，皆可得“道”。其实，把“从事于道”理解为“好道”或是“志于道”都是不准确的，因为“好”与“志”皆为有心、存意，既存心意，则不“自然”。还是王弼说得好，“从事，谓举动从事于道者”^②。只要举动因顺大道，即合“道”矣。既得“道”，则“自然、自化、自治”矣。事实上，我们浏览一下《庄子》之书，其得“道”者不但很多是名不见经传的普通人，更有很多肢残丑怪人物。如同儒家谓“人皆可以为尧舜”，在道家思想中，得“道”是没有“圣人”与“百姓”的身份桎梏的，“圣人”得“道”而“无为”，百姓得“道”而“自治”。

百姓“自治”不仅具有可能性，而且具有必然性。这种必然性来自道家的“自然”人性论。我们前面已论述了道家人性论的“自然、真朴、清静、恬愉”等理论预设，失性是后天环境的产物。故在道家的道治世界里，人的本性自然淳朴，天真无邪。庄子说“织而衣，耕而食”，此民之“常性”（《庄子·马蹄》）也。老百姓织衣耕地，上应天时，下因地理，日出而作，日落而息，此其性也。民遂其性，则社会“自治”。陆希声注《老子》第十七章“功成事遂，百姓皆谓我自然”时说，圣人“功成而不执，事遂而无为。有法无法，因时为业，使百姓咸遂其性，皆曰：‘我自然而然’”^③。这虽是解读“圣人”的“无为”，但认为这种“无为”就是“使百姓咸遂其性”。也就是说，只要统治者不搅扰百姓，不干预百姓，则百姓必依其本性而“自治”矣^④。

《庄子·在宥》则通过对“治天下”的彻底否定来表达对百姓“自治”

① 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第406页。

② 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第93页。

③ 焦竑：《老子翼》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第1249页。

④ 然而，老子在理论上确实又给今天的我们留下了一个可供质疑的空间。按照老子的思路，人性虽然自然纯朴，但环境的影响、外在的诱惑等种种原因还是可能导致人性的异化，所谓“化而欲作”，对这些人，统治者必须“镇之以无名之朴”，这样，天下才会“自正”（《老子》第三十七章）。问题是：对于“镇之以无名之朴”的治理之道，我们必然要追问：什么是“镇”？怎么“镇”？如果统治者用“镇”的手段，则是否还可称之为“无为”？笔者以为，“镇”字字面上虽有镇压、震慑之意，但统治者乃“镇之以无名之朴”，即“镇”之内容乃是“道之朴”，故我们可在理论上推导，“镇”或许包含有采用刑法强力之意（这与第七十四章的“而为奇者，吾得执而杀之”相应），但本质上仍是以合于“道”的教化、感化为依归的。因为“朴”在理论上是没办法用刚性的强力手段来“镇”的。

的高度肯定：

闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？

古注，如郭象、成玄英、林希逸等皆以“在”为“自在”之意，以“宥”为“宽宥”之“宽”，于义可通（“宥”之字义即安居之“万有”）。或有释“在”为“察”、为“存”者^①，皆勉强。梁启超谓“在宥”乃“使民绝对自由之谓也……释以俗语则曰‘别要管他’，文言之则曰‘无为’”^②。这是由“无为”开出了政治上的“自由”。但有人以为“在宥”有极端放任、无政府主义的趋向^③，则无疑是值得商榷的。其实，庄子虽“不闻治天下”，却绝非从所谓“无政府主义”立论，其思维的高度在于大道之思：“不治”不是字面上的不治，它是治道之一种，是“不治之治”，即以不治为治。这就好像我们问某事“结果如何”，人们回答说“还没有结果”，这个“没有结果”就是一种结果。而“不治”之所以能治，乃因民之“自治”矣。上引篇文固然可诂之以“自由”，导之以“无政府主义”，但少有人注意到其内在的“不淫其性，不迁其德”则民“自治”之意。倒是郭象从“任物之自为”的角度谈到了这一点。他说：“宥使自在则治，治之则乱也。人之生也直，莫之荡，则性命不过，欲恶不爽。在上者不能无为，上之所为而民皆赴之，故有诱慕好欲而民性淫矣。故所贵圣王者，非贵其能治也，贵其无为而任物之自为也。”^④“任物之自为”即是对物之“能自为”和物之“必自为”的肯定。这样，在“无为—自为”的“关系”或“圣人”与“百姓”的“主体间性”中，我们才得以一窥道治世界的真正奥秘。

第二节 “分”：一种各当其“分”的道治格局

在道治世界里，一方面是“圣人”的“无为”，另一方面是“百姓”

① 王叔岷：《庄子校诂》（上册），中华书局2007年版，第370页。

② 梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社2004年版，第124页。

③ 商原李刚：《道治与自由》，社会科学文献出版社2005年版，第208页。

④ 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第364页。

的“自治”。“圣人”与“百姓”的“共在”构成了“无为—自治”的“主体间性”。由于这一本真的“主体间性”只是在大道“未始有封”的本真或源始境域中存在，那么在已然异化的后天政治运作环境中，“圣人”的“无为”与“百姓”的“自治”如何体现？换言之，既然“圣人”与“百姓”都无可逃避地、宿命般地被抛入这世俗的“有封的”政治格局中，那么他们又该如何来避免世俗的“沉沦”而回复到大道通流的道治世界呢？

对于这一显然是触及道家道治思想立论根基是否可靠的核心问题，道家在思辨取向上存在着一个以“分”为中心的内在向度。这一内在向度在道家思想的历史发展中大抵展开为“名分”、“性分”与“职分”三个既相互区别又相互关联的维度，从而在一种形而上下浑然不分的视阈中建构起君民各当其“分”的共治格局。

《老子》一书，“分”字仅一见，即五十六章所谓“解其分”。然此“分”同“纷”，乃纷争之意，故略而不论。但老子虽不直接谈“分”，却没有少谈“名”。这个“名”，在《老子》中既有哲学视阈中指称事物的“名称”之义，亦有政治视阈中表征尊卑高下的“名分”之义。“名言”或“名实”意义上的“名”不在本书讨论范围之内，下文将就老子“名分”思想略述之。

老子认为，“道”是无名的，但随着人类社会的演进，社会秩序的维系需要“名”，让各色人等守其本分。但这“名”必须止于“自然”，不能异化为一种社会性的桎梏。《老子》第三十二章说：“道常无名，……始制有名，名亦既有，夫亦将知止。知止可以不殆。”此章多解。对此“始制有名”之“始”，河上公注为“道”；“有名”，河上公注为“万物”。他认为“道无名能制于有名，无形能制于有形”^①。可见，河上公依然是在“名称”的意义上理解“名”的。以“名”为“名称”之意，这大抵是历代注家注解此章的共通进路。然则《老子》此章实则乃由万物之“名”延伸至政治领域，于“名称”之义外，实含“名分”之思。一个最显明的例证是二十八章“朴散则为器；圣人用之，则为官长”之语，一则表明“朴散为器”乃道治世界进化之必然，“器”则有“名”乃包括人类社会在内

^① 河上公：《老子道德经河上公章句》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第12页。

的整个世界之“自然”现象；二者说明圣人善用此“名”，“则为官长”，“名”之于人类社会乃世俗化进程中的“必然”。王弼说得好：

始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰“名亦既有，夫亦将知止”也。遂任名以号物，则失治之母也，故“知止所以不殆”也^①。

显然，按照王弼的理解，老子的“始制有名”之“名”乃是指“名分”，用以明上下，定尊卑，维护社会等级秩序。没有这种“名分”，整个社会将是一种混乱的无序状态。但这“名分”仍各因“自然”，无所执著。譬若君礼臣忠、父慈子孝，并非儒家所谓纲常之论，而乃率性自然，天真无伪。若过于追“名”逐“分”，而不知“名分”亦本“自然”之“道”，则无疑是舍本逐末。此故，“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”（《老子》第十八章）。这就是王弼所警示之“任名以号物”。“任名以号物”，则物失其真而陷入“名分”之争，人人沽名钓誉，社会扭曲失序，此所以“失治之母也”。“名教本于自然”虽是玄学提出的主张，但笔者以为，王弼“名分”之说谨慎地敞开了老子思想之“共治”境域。无疑，在老子的理论视野中，并非没有君臣上下、等级尊卑、亲疏远近，而是这一切都应该合乎“自然”之“道”。正“名”定“分”，是西周封建主维护统治的必然手段。生活在此一时期的老子不可能从根本上推翻这种具有历史必然性的“名分”，不可能从根本上否定君主存在的合理性与正当性，他所能做的就是对世俗名教，即已异化了的“名分”观念提出一种理性的审视和批判，取而代之一种合乎“自然”的“名分”论。如同老子之“为”乃“不为”之“为”，老子的“名分”亦是一种“无名分”的“名分”论。碧虚子陈景元曰：“道始无名，能制御有名之物，是谓‘朴散则为器；圣人用之，则为官长’。名器者亦尽为王者之所有。名分既立，尊卑是陈，不可越乎上下，故亦将知所止足。”^②君与臣、上与下的“共治”，其要在君臣上下各止于“自然”之“名分”。在

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第82页。

② 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第429页。

世界没有分化之前，一切皆“无名”；而朴散为万物之时，则万物各有其“名分”。这个“名分”乃是老子道治境域演化的必然形态。圣人善用这“自然”的“名分”，因其材，尽其“分”，一切水到渠成。好比因材之性而为器，无须损伤其天然材质，此所谓“大制不割”也。故“共治”的实现，端赖君臣上下各守其“名分”而已，不争“名”，不越“分”，君行君道，臣尽臣职，“自然”是守，“无为”而治。宋徽宗注《老子》第二十八章说：“道之全，圣人以治身；道之散，圣人以用天下。有形之可名，有分之可守，故分职率属，而天下理，此之谓官长”^①。

当然，我们应当实事求是地指出，老子的“名分”之思是潜隐不彰的，我们这里所谓的“名分”论确是后世学者试图在“体制内”寻求“无为”之治所发展出来的。但其关于“始制有名”的思想至少为道家后学发展出道家“名分”论提供了充足理论准备或曰理论可能。

庄子亦没有明显的关于“分”的理论，但正与老子“名”论相类，庄子物“性”之思，适足以发展成为魏晋玄学的“性分”论。尽管“性分”之说并不见于庄子，学界亦大抵以为“性分”之说恰乃郭象与庄子之异所在，但笔者以为，郭象关于“性分”的阐述无疑乃庄子之思的自然延伸。陆德明说：“惟子玄所注，特会庄生之旨，故为世所贵。”^②此非虚妄言也。

庄子虽不论“性分”，但庄子承袭了先秦以来“生之谓性”的传统，把某物之所以为某物者称为“性”，此“性”乃与生俱来的天性，是“道”生成万物时赋予万物的本然之性。“道”虽是万物的共同本原，但万物所“得”有异，便形成了丰富而具体的个体规定性：禽有禽性，兽有兽性，物有物性，人有人性。如马之真性是“蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，龂草饮水，翘足而陆”（《庄子·马蹄》）；泽雉之性则是“十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中”（《庄子·养生主》）；而民之常性即“织而衣，耕而食”的“素朴”之“性”（《庄子·马蹄》）。《秋水》篇举例说：“梁丽可以冲城而不可以窒穴，言殊器也；骐骥骅骝一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鸱鸢夜撮蚤，察毫末，昼出瞋目而不见丘山，言殊性也。”万

① 高专诚：《御注老子》，山西古籍出版社2003年版，第170页。

② 陆德明：《经典释文序录（庄子）》。见郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第4页。

物形、性不同，器、技各异，表现为迥然不同于他物的特殊性，此所谓“万物殊理”（《庄子·则阳》）也。由此可见，天地万物皆有其“个性”，世界的最美好状态即是万事万物各是其所是，成其所成，生死毁灭，任性自然，所谓“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽驱有群矣，树木固有立矣”（《庄子·天道》）。

迨至郭象，一是把庄子的“性”论进一步明朗化，提出“物各有性，性各有极”^①；二是明确地把“性”与“分”合而论之，认为“理有至分，物有定极”^②，而万物“所禀之分，各有极也”^③；又谓“各以得性为至，自尽为极”^④，故其论“逍遥”即“物任其性，事称其能，各当其分”^⑤。郭象的这种“性分”论涉及事物的诸多属性和特征，诸如“形”（形状）、“声”、“年”（寿命）、“知”（识见、才干）、“用”（作用、功能）、“域”（活动范围）等。在郭象看来，物性不同，各有其分，事物的属性和特征有着天然的定数，“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加”^⑥。“天性”及其“本分”形成了事物独特的个性或特殊性，并且正是这种个性和特殊性构成了变幻多姿的世界。因此，无论是物质世界还是人类社会，其最佳、最美的状态都是满足和体现这种个性与特殊性，即所谓“适性”或“足性”也。“适性”的极致即所谓“冥极”，“冥极者，任其至分而无毫铢之加”，好比一个人，“虽负万钧，苟当其所能，则忽然不知重之在身；虽应万机，泯然不觉事之在己”^⑦。

当然，与庄子一味地追求形上的玄思与绝对的逍遥不同，郭象要把道家的玄思落到实处。庄子讲“天性”，那是从根本上杜绝人为的；而郭象讲“天性”，那是合人为于“自然”。譬如庄子讲“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人”（《庄子·秋水》）。而郭象注曰：

人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马，可不穿落之乎？牛马不

① 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第5页。

② 同上书，第3页。

③ 同上书，第66页。

④ 同上书，第7页。

⑤ 同上书，第1页。

⑥ 同上书，第71页。

⑦ 同上书，第66页。

辞穿落者，天命之固当也。苟当乎天命，则虽寄之人事而本在乎天也^①。

这样，郭象就把庄子的纯粹的“自然”演绎成了人文的“自然”，庄子的纯粹的无目的性的“天性”在郭象这里就变成了为人的有目的性的“天性”。这样，郭象的“性分”论就成了其政治哲学的重要基础。“性分”论的提出无疑要着眼于当时社会问题的解决。郭象把论证魏晋时期名教的合理性奠基于其“性分”论之上，认为等级尊卑和社会秩序的根本就在于各色人等各守其“性分”。这，就是“性分”论在政治哲学上的意义。束际成在《郭向性分论》一文中写道：

农民有衣食之性，因而从事耕织之事。“夫民……性不可去者，衣食也；事不可废者，耕织也。”工匠的性分体现于用斧。做臣妾、门隶的也在其性分，“夫臣妾但各当其分耳”。门隶是“任其所能而位当于斯也。非由贱之，故措之斯职”。士人有士之性而为士，“士之所能，各有其极，易性不物”。各级官吏以才能高下而确定职位的高低，“官各当其才也”。“夫时之贤者为君，才不应世者为臣。”而贤能与否，都基于性分，“贤出于性，非言所为也”。文臣武将也依据性分自别，“文者自文，武者自武……非大人所赐也，……凡性皆然”。总之，在郭象看来，封建君主制、封建等级制的等级秩序和社会分工，都是基于性分的，是性分的外在体现，因而是“天人之道”，“天理自然”^②。

深入地追究一下从庄子“性”论到郭象“性分”论的内在逻辑，笔者以为，其中不仅贯穿着一种个体意识的觉醒和对个性自足的真诚渴望，而且贯穿着对世俗专制政治的深刻反省和在体制内寻求世俗政治之合理性论证的理论自觉。

首先，奠基于“性分”论的政治是一种顺应本性、各为其治的“自由之治”。庄子非常强调个体的精神自由，强调不受任何拘束，摆脱一切羁

① 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第342页。

② 束际成：《郭向性分论》，《晋阳学刊》1995年第3期，第49页。

绊。这种个体主义处处彰显着个性的独立与精神的自由，一如郭象所标榜的“适性”、“自足”，便可以做到“无己”、“无待”，不以世俗为务，“块然独以其形立”（《庄子·应帝王》）。便可“独往独来”（《庄子·在宥》），翱翔于天地之间；“独乐其志”（《庄子·让王》），游于无何有之乡。庄子的这种“个性自足”，不受世俗政治的限制，不受伦理关系的纠缠，不受功名利禄的束缚，不受生死疾病的困扰。这样的个体，一方面可以身居闹市，以与世俗同处；另一方面又可以神游天下，“独与天地精神往来”（《庄子·天下》）。“君君、臣臣、父父、子子”，这一儒家刻意营造并显得温情脉脉的政治温室，成为这种个体式“自由意志”所要冲决的政治网罗。“天子不得臣，诸侯不得友”（《庄子·让王》），当人人宁可过上一种“生而曳尾涂中”却不肯“死为留骨而贵”（《庄子·秋水》）的自由生活时，其最基本的前提即是确保自己不能“丧己于物，失性于俗”（《庄子·缮性》），保守住自己最宝贵的真“性”。这种真“性”，具有存在论意义上的优先性，是万物的天赋价值或“天赋权利”。玄学、重玄学乃至宋代注家都把庄子的“性”论演绎为“不越性分”的政治哲学。尹志华在其《北宋老子注研究》中说：“所谓‘不越性分’，笼统地说，就是不做超出自己性分以外的事。具体而言，包括三个方面的含义：一是不为嗜欲名利而奔忙，因为嗜欲名利都是人的天性以外的东西；二是不做超出自己的天赋能力的事；三是不做不符合自己的社会角色的事。”^①万物当其“性分”，则自生自灭，自成自毁，天机流行，生机涌动；人人当其“性分”，则自为自治，自富自化，逍遥快乐，和谐自由。《齐物论注》云：“凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，不顾毁誉而自安其业。故知与不知，皆自若也。”反之，“若乃开希幸之路，以下冒上，物丧其真，人忘其本，则毁誉之间，俯仰失措也”^②。可见“守性——安分——自治”，这，就是道家“共治”所凸显的个体主义蕴涵。

第二，莫基于“性分”论的政治是一种由独立个体构成的关系主体的“共治”。庄子强调个体自由，但这个个体不是与他物或他人无关的个体，

^① 如成玄英云：“夫为于分内者，虽为也不为”，“率性而动，分内而为，为而无为，非有为也”。陈景元说：“无为者，谓不越其性分也。性分不越则天理自全，全则所为皆无为也。”王雱曰：“圣人所谓无为无执者，故未至于释然都忘也，但不于性分之外，更生一切也。”（尹志华：《北宋老子注研究》，四川出版集团巴蜀书社2004年版，第154—155页）

^② 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第30页。

而是包含着认可、肯定与尊重“他者”并与“他者”平等“共在”的个体。陈少明教授指出：“庄子的《齐物论》，把齐物三义变成世界、他人、自我这三个现象学式的问题，认为审视世界首先要改变自我对世界的看法；注视他人首先要调整对他人的眼光，凸显了强调万物平等、反功利主义、尊重他人他物的取向。”^① 是的，庄子虽强调个体的“自在”，同时也尊重他人、他物的“他在”，主张自我与“他者”“共在”。这种“共在”也具有两方面的内涵：首先，个体既是独立自由的，又是相互关联的，所谓“两行”是也。历代注家解“两行”约有二义：一为是非并行之意，一为内外并行之意。庄子或许是二义兼具的，笔者以为，在一种政治哲学的语境中，“两行”当是指外则和于人，和光同尘，不谴是非，以与世俗处；内则和于己，独与天地精神往来，优游于无何有之乡；一则与天为徒，逍遥乎尘世之上，独往独来；一则与人为徒，在人世间虚与委蛇，与人无伤。此故，庄子的个体主义并非排斥俗世的个体主义，而是与俗世共处的个体主义。“我”是在与“他者”的“共在”关系中优游的。庄子在《齐物论》中云：“非彼无我，非我无所取”，说明“我”与“彼”是“相与”存在的，不但是“相与”存在，而且是不能相互否定的“相与”存在，否定了对方，也就否定了自己。这就像一个人身上的“百骸、九窍、六藏，赅而存焉”。“赅”，齐备之意，人体的各个部分、各个组织、各个器官是相互独立又同时相互关联地存在着的，好像有一个“真君”在主宰着它们的“共在”。“真君”是无形迹的，但“百骸、九窍、六藏”却能做到“相治”。郭象《齐物论注》云：“相治者，若手足耳目，四肢百体，各有所司，而更相御用也。”^② 人类社会亦复如是。第二，“共在”是我与天下乃至整个世界的“共在”。就与世界和天地的“共在”而言，乃是大家熟知的“天人合一”的关系。庄子云：“天地与我并生，而万物与我为一”，可谓心中有天地，优游全无碍。郭象也认为，万物虽皆自生自化，但“有生之类，会而共成一天”，“天者，万物之总名也”^③，万物是与“天”同在的。“天”不役物，故物“天然”。“天然”既在本原的意义上消解了外在的干预和宰制，也在本体论的高度确立了与万物的“共在”状态。关于个

① 陈少明：《自我，他人与世界》，《学术月刊》2002年第1期，第18页。

② 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第29—30页。

③ 同上书，第26页。

人与天下的“共在”关系，肇始者当然是老子，老子常把“我”与“天下”并提，倡导统治者因循“道”的“无为”而“为天下正”、“为天下贵”、“为天下王”。庄子提到了“我忘天下”与“天下忘我”两种现象，认为“兼忘天下易，使天下兼忘我难”（《庄子·天运》）。郭象注曰：“夫至仁者，百节皆适，则终日不自识也。圣人在上，非有为也，恣之使各自得而已耳。自得其为，则众务自适，群生自足，天下安得不各自忘（我）哉！”^①“我忘天下”，表明我不以天下为务，不执著于天下，如成玄英所言，那是“弃万乘如脱屣也”；“天下忘我”，表明天下不知道我的存在，我在与天下的“共在”中已无迹可寻，所以“百姓日用而不知也”^②。故庄子云：“忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我易，兼忘天下难；兼忘天下易，使天下兼忘我难。”但无论是“我忘天下”还是“天下忘我”，我与天下都是实际上的“共在”，天下不是没有我的天下，我亦不是没有天下的我，我与天下在“自然”的状态中和谐地“共在”。

道家“分”论的第三个形态是稷下学派和黄老学派的“职分”论。“职分”即今所谓职责分守。道家思想发展到了黄老学派和秦汉新道家，如司马谈所言是“采儒墨之善，撮名法之要”^③，其“分”的思想亦在儒墨阴阳名法诸家思想的影响下演绎成为“职分”论。荀子是儒家“明分”思想的集大成者，其“分”论涉及社会等级结构、社会伦理结构、社会职业结构和国家管理机构多个方面^④。国内有学者主张荀子应纳入稷下黄老学派^⑤，这当然是个可以讨论的课题。不过抛开荀子的学派归属不论，与荀子一样，稷下学派的代表作《管子》也注意到了“分”的重要性，在被学界公认最具道家内涵的《管子四篇》的《心术上》篇中，对“身国同构”、“家国同理”之“职分”论有一个形象的譬喻：“心之在体，君之在位也；九窍之有职，管之分也。心处其道，九窍循理。”在这个譬喻中，君臣关系被理解为心与九窍的关系：心如国君，以“道”掌御群臣；百官分职，以“能”各主其事。“心”的地位虽然高崇，统御九窍，但九窍的

① 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，中华书局1998年版，第289页。

② 同上。

③ 司马迁：《史记·太史公自序》，中华书局2005年版，第2486页。

④ 黎红雷：《儒家管理哲学》，广东高等教育出版社1997年版，第221页。

⑤ 参见赵吉惠《论荀学是稷下黄老之学》。陈鼓应主编：《道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社1994年版。

运行亦各有其条理。在这种“职分”论的架构中，非但群臣各有职守、分工，君臣之间亦复如是。只不过君之“职分”是行“道”，臣之“职分”是处“事”；君掌管战略的大方向、治理的大原则，臣负责各种具体事务。“上离其道，下失其事”，君臣之间绝不能乱了“分”寸：君不能代替臣去处理具体政事，导致上下错位，这就像不能代替马儿奔跑，这样方能“使尽其力”；不能代替鸟儿飞翔，如此方可“使弊其羽翼”。《吕氏春秋·审分》云：“凡人主必审分，然后治可以至。”《吕氏春秋·分职》对君臣之“分”做了如此的区分：

夫君也者，处虚（素服）〔服素〕而无智，故能使众智也。（智）〔能〕反无能，故能使众能也。能执无为，故能使众为也。无智无能无为，此君之所执也。人主之（所）惑者则不然。以其智强智，以其能强能，以其为强为。此处人臣之职也。

《吕氏春秋》在此区分了两种君主：一是谨守君“分”，“无智无能无为”，却能使众智、众能、众为；二是惑于君“分”者，“处人臣之职”，则不免君臣壅塞，诸事不遂。

汉代《老子指归》在君臣关系上表达了与《管子·心术》同样的立场。《老子指归》卷五说：“夫万物之有君，犹形体之有心也。”^① 同样是把君臣关系比喻为心身关系。《老子指归》卷六“民不畏死”篇对帝王的“无为”之道进行了这样一番阐述：

帝王之道，无事无为：目无所视，耳无所听，心无所图，口无所言；前后左右各有所任，因应以督，安其成功；授以所怀，归以所行，爵加明主，禄施进贤；作福者身死，窃威者宗亡，百官趋职，主无与焉。释臣任主，则疏远隐匿，亲近尊显，君道隔塞，政事亡矣；威严两立，邪伪并起，陪臣升进，君者得咎；君之威势灭而不扬，奸雄豪特令行禁止；百姓冤结，万方失理。忠臣悲忧，佞巧大喜，名实失当，赏罚妄举：是犹使尸起哭而代大匠斲也^②。

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第241页。

② 同上书，第311—312页。

这一段阐述包含三层渐次递进的意义：一是帝王应行“无为”之道，所谓“目无所视，耳无所听，心无所图，口无所言”。二是“上无为而下有为”，君主应使百官各有所任，各趋其职。三是若“释臣任主”则后患无穷，因为君主事必躬亲而让群臣“无为”就好像使尸祝巫史起而哭泣或是代大匠运斤一样荒谬。显然，这一段落虽不直接谈“分”，但其核心思想却是君臣的职能之“分”。只要君守君“分”，臣尽臣职，则“无为”之道彰矣。

难能可贵的是，《老子指归》还进一步把君臣之“分”发展为君、臣、民各安其“分”的政治格局论。可以这么说，从先秦道家到熊铁基先生所提出的秦汉新道家，汉代《老子指归》在“分”论上所达至的理论成就无疑代表了整个道家学术史上的最高成就。之所以这么说，是因为《老子指归》形成了一个较完整的“分”论体系，建构了一个以“分”为中心的政治格局。这一政治格局论包含三个要点：第一个要点着眼于君臣关系，强调“主阴臣阳，主静臣动”，其实质是君臣异“分”的政治职能观。天地之道，一阴一阳；为治之道，亦一阴一阳。卷三“善建”篇对君臣关系有这样一段描述：“主阴臣阳，主静臣动，主圆臣方，主因臣唱，主默臣言。”^①这说明在现实的政治格局中，君臣之间的职分既存在根本性差异，又存在内在性关联。他们虽职分不同，却守“分”无异。卷六“民不畏死”篇云：“是以明王圣主，正身以及天，谋臣以及民。法出于臣，秉之在君；令出于君，饰之在臣。臣之所名，君之所覆也；臣之所事，君之所谋也。臣名不正，自丧大命。故君道在阴，臣道在阳；君主专制，臣主定名；君臣隔塞，万事自明。故人君有分，群臣有职，审分明职，不可相代，各守其圆，大道乃得，万事自明，寂然无事，无所不克。臣行君道，则灭其身；君行臣事，必伤其国”^②。在《老子指归》看来，君属阴，臣属阳；君主静，臣主动；君出令，臣行令；君主谋，臣主事；君主专制，臣主定名……君臣之间，职分绝不可交叉颠倒。

第二个要点着眼于君民关系，强调“君者，民之源；民者，君之根”，核心是君民悬命的政治主张。卷二“天下有道”篇云：“人之生也，悬命

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第152页。

② 同上书，第313页。

于君；君之立也，悬命于民。君得道也，则万民昌；君失道也，则万民丧。万民昌则宗庙显，万民丧则宗庙倾。故君者，民之源也；民者，君之根也。根伤，则华实不生；源衰，则流沫不盈。上下相保，故能长久”^①。这一段话在中国古代的政治政治哲学语境中具有极高的理论价值。其高于一般政治哲学理论的地方在于它把君民关系置于一种真正的“共在”境域，在此一境域中，不但为君者，悬命于民；而且为民者，亦悬命于君。君与民，一则为源，一则为根，“根伤，则华实不生；源衰，则流沫不盈”。相比于众所周知的舟水之喻，此一“君民悬命”的政治主张明显超越了过去的要么单纯从君本视角出发、要么纯粹从民本视角着眼的“单向度”立场，开拓了一种不但君民平等，而且君民相互依存、互为源流、互为根本的“双向度”政治视野，建构了一种具有“道治”特色及现代民主意蕴（“君主”亦“民主”）的君民“共在”政治格局。

第三个要点是强调“守分如常，与天地通”^②，核心是构建一个君、臣、民各安其“分”的政治共同体。天地间为什么有“分”？天地之“分”如何？君臣间为什么有“分”？君臣之“分”如何？君民间为什么有“分”？君民之“分”如何？一句话，“分”何由而来？又如何“分”？对这些根本性的理论问题，《老子指归》卷七“人之饥”篇有一段提纲挈领式的论述：

道德之生人也，有分；天地之足人也，有分；侯王之守国也，有分；臣下之奉职也，有分；万物之守身也，有分。禀受性命，陶冶群形；开导心意，已得以生；藏府相承，血气流行；表里相应，上下相任；屈伸便利，视听聪明：道德之所以分人也。含吐覆载，云行雨施；雷风动作，日月更代；春生夏长，秋收冬藏；阴阳和洽，万物丰盛；民人动作，皆足以生：天地之所以分人也。因道修德，顺天之则；竭精尽神，趣时不息；抱信效素，归于无极；纤微损俭，为天下式；各守其名，皆修其德；乐生安俗，四海宾服：侯王之所以守任也。大通和正，直方不曲；忠信顺从，奉其分职；善善恶恶，不变名实；不小其位，不贱其服：臣下之所以守员也。小心敦朴，节俭强

① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第85页。

② 同上书，第317页。

力；顺天之时，尽地之力；适形而衣，和腹而食；日出而作，日入而止；不薄所处，不厌所食：万民之所以守其身也。动静失和，失道之分；耕织不时，失天之分；去彼任己，失君之分；创作知伪，失臣之分；衣食不适，失民之分。失道之分，性不可然；失天之分，家不可安；失主之分，国不可存；失臣之分，命不可全；失民之分，身不可生^①。

在此一大段论述中，《老子指归》实际上建立了一个完整的从“道德→天地→侯王→臣下→万民”均安分守己的身份政治论体系，这一体系不仅创建了一个君、臣、民各安其“分”的政治共同体，而且创建了一个囊括宇宙万物在内的命运共同体，更重要的是，它以“分”（职分、名分、身份）为中心打通了从形上的“道德”世界到形下的现实世界之间的理论通道，使得“分子”之“分”这一本只具有“职分”含义的政治学术语拥有了形而上的哲学依据，从而具有了深邃的本体论意涵。

综观道家“分”论，从王弼注老所揭示的若隐若现的“名分”之思，到郭象注庄所提出的明确的“性分”之说，再到黄老道家和秦汉新道家所强调的“职分”观，道家“无为一自为”的“共治”学说就有了一个较坚实的理论基础——“分”。无论是“名分”、“性分”还是“职分”，道家“道治”所倡导的“无为”之政都实际上隐含着在一个政治共同体内各要素、各分子循“道”而行，各担其任、各负其责、各尽其力、各安其“分”，同时又相互影响、相互依存、相互关联、相互协调的“共在”意识和“共治”境域，各要素之间不构成单纯的“主体—客体”关系或对象性关系，而是以“分”为中心的共同主体或关系主体。这，就是道家“分”论所隐含的政治哲学意义。

第三节 “因”：一种“法自然”的道治方式

在道家“无为一自治”的“共治”图景中，“因”亦是一个核心的范畴。朱熹说：“‘因者，君之纲’。道家之说最要这因。万件事，且因来

^① 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第315—316页。

做。”^①《史记·太史公自序》云：“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚为本，以因循为用”，又曰：“有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰‘圣人不朽，时变是守。虚者道之常也，因者君之纲也’。”^②何谓“因”？《正义》释为“任自然也”，即顺其自然之意。因此，“因”在中国古代的政治哲学语境中代表一种“法自然”的道治方式。

“因”，从文字上考察，即因顺、因循、因任、因应之意。我国先秦时期即已出现不少关于“因”的思想，大抵表达因顺天道、天时，顺物自然的意思。《国语·越语下》记载有范蠡“因阴阳之恒，顺天地之常”的话，又谓“死生因天地之刑，天因人，圣人因天；人自生之，天地形之，圣人因而成之”^③。这种“因天”思想在后来勾践急于向吴国复仇而屡次被范蠡以天时未至或人事未尽而阻止时表现得淋漓尽致。当勾践气愤地质问范蠡：“吾与子言人事，子应我以天时；今天应至矣，子应我以人事。何也？”范蠡回答道：“夫人事必将与天地相参，然后乃可以成功。”即便在后来与吴王对决时，范蠡还不忘强调“古之善用兵者，因天地之常，与之俱行”^④的观念。可见，人事要因顺天时、天道，注意客观条件和客观规律，按规律办事，当是“因”这一范畴最重要的思想资源。

“因循”作为道家实践哲学的一个重要概念，受到自先秦至秦汉的各种道学思潮尤其是黄老学派和秦汉新道家的重视与关注。尽管道家创始人老子并未直接表述和阐发“因”这一范畴，但其顺天法道、反对主观妄为的思想取向是十分明确的。许建良教授指出：因循“作为概念，它在历史上首次出现是在《慎子·因循》里，但其源头却在老子‘辅万物之自然而不敢为’那里”^⑤。许教授指出，“辅”在《老子》中虽仅一见，但其所昭示的价值取向却是独到而深远的：首先是因为“辅”的行为对象是“万物之自然”；其次，“辅”的理由是“不敢为”，因为“为者败之，执者失之”；再次，“辅”的行为体现的是因循的精神，而因循正是“自然”在方

① 黎靖德：《朱子语类》，岳麓书社1997年版，第2707页。

② 司马迁：《史记·太史公自序》，中华书局2005年版，第2488页。

③ 薛安勤、王连生：《国语译注》，吉林文史出版社1991年版，第806页。

④ 同上书，第816、819页。

⑤ 许建良：《辅——因循哲学的始发轮》，《云南大学学报》2007年第3期。

法论层面上的体现^①。

笔者完全赞同许教授对《老子》“辅”概念所做的分析。不过，在道家“无为—自治”的“共治”境域中，笔者更注重许教授所提到的“辅”这一行为的相互性所具有的理论意义。确实，老子所谓“辅万物之自然”有两重理论含义：一是表明“辅”这一行为的价值目标不是“辅”的行为者本身（“道”），而是行为的对象（万物），是行为者成就行为对象的过程。二是“辅”的行为不是“单向度”的线性作用方式，而是“双向度”的相互影响、相互渗透、相互依存的过程，也就是说，“道”在“辅万物之自然”的同时也成就了自身的“无为”。郭店楚简《太一生水》篇已被学界基本界定为一篇道家文献^②，其多次运用“辅”这一概念：

太一生水，水反辅太一，是以成天。天反辅太一，是以成地。天地〔复相辅〕也，是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳。阴阳复相辅也，是以成四时。四时复〔相〕辅也，是以成寒热。寒热复相辅也，是以成湿燥。湿燥复相辅也，成岁而止^③。

在这段引文中，“辅”的概念颇值得玩味。在“太一”创生这个世界的过程中，并不是单纯的、线性的“A生B”的模式，而是包含有被创生者的“反辅”、“复相辅”这些重要因素或环节，没有了“反辅”、“复相辅”的环节，“太一”的创生就不可能完成。这正如同“道”“辅万物之自然”一样。“辅”、“反辅”、“复相辅”这些概念的出现，一方面表明了“道治”世界是一个平等的世界，没有一方主宰、干预另一方的情况，即便是“道”也只是“辅”而已矣，故而“无为”；另一方面也微妙地表达了“道”或“太一”与万物“共生共存”的关系。这一本源性的“共在”关系折射到“无为—自治”这一“道治”的政治场域中，则体现为统治者通过因循和效法“道”的“无为”，成就了百姓的“自为”，而百姓的“自为”又反过来成就了统治者的“无为”之功。

然则老子终不论“因”，其因循思想亦只能笼统地理解为顺“道”法

① 许建良：《辅——因循哲学的始发轮》，《云南大学学报》2007年第3期，第36页。

② 关于《太一生水》的学派归属可参见丁四新《郭店楚墓竹简思想研究》第二章第三节——“《太一生水》的学派性质测定及其作者推测”，东方出版社2000年版，第109—118页。

③ 郭沂：《郭店楚简与先秦学术思想》，上海教育出版社2001年版，第137页。

天，不施人为之意。“因”作为一个哲学范畴，始于黄老道家。《管子》、《黄帝四经》、《吕氏春秋》、《淮南子》等黄老著作都把“因”作为一个重要的方法论范畴，把它与“无为”治道内在地统一起来，使虚玄空灵的形上之“道”通过“圣人”之“因”而得以落实于现实的政治场域，形成了一种“法自然”的“道治”方式。

戴黍博士在概括《淮南子》之“因”论时，认为《淮南子》之“因”主要包含四重含义：一是“因自然以理事”之随顺、利用义；二是“因材质而用众”之凭借、因乘义；三是“因民性制礼节”之根据、依托义；四是“因风俗行教化”之承袭、发展义^①。这种概括对《淮南子》之“因”范畴的基本内涵进行了细致的划分，是颇有见地的。不过，综观黄老道家对“因”的有关论述，如果只是从所“因”的对象或内容来看，则“因”的含义远远超出了戴博士的概括。因此，我们可以借鉴类型学的方法，对“因”进行重新分析和归类。

窃以为，黄老之论“因”大抵涉及以下几个方面：

第一个方面是“因”的内涵。与戴博士的概括略有不同，笔者亦大略概括“因”之四义：一为因循，为遵循、依从之义，表达循天而动，法“道”而行之意，此为“因”之作为哲学范畴的本体论依据。“因”之哲学合理性基础即“道”或天，从最本原的意义上说，可谓因“道”而成“因”，无“道”则无“因”。故“因”之首要义即为法“道”顺天之意，具有沟通形上与形下的特殊意涵。老子谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章），虽注家大抵以“法”为效法之意，其实亦因循之谓也，此“法”亦可谓道家“因循”论之总纲。迨至黄老学派，天道之意义愈益凸显，因循天地之道成为主流，《淮南子·要略》所谓“上因天时，下尽地力，据度行当，合诸人则，形十二节，以为法式，终而复始，转于无极，因循仿依，以知祸福”即乃此意。《黄帝书·称》云：“圣人不为始，不专己，不豫谋，不为得，不辞福，因天之则”^②，也就是一切以天作为因循、效法的准则。然无论所“因”者是“道”还是“天地之道”，“因”都在天道和人事之间架起了一座“天人合一”的桥梁。

“因”之第二义乃因仍或因袭，即无为无造，不施人为，仍循旧贯之

① 戴黍：《〈淮南子〉治道思想研究》，中山大学出版社2005年版，第167页。

② 魏启鹏：《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》，中华书局2004年版，第191页。

意。《管子·心术上》云：“无为之道，因也。因也者，无益无损也。”此处直接以“无为”释“因”，表达了“无益无损”之意，因为“损益者生有为”^①。这就说明“因”有尊重事物之本然，因袭原有之状态，不做人为的改变之意。汉初之“萧规曹随”乃为史上最有名之“因袭以为治”的例证。《史记·曹相国世家》记载：

参始微时，与萧何善；及为将相，有郤。至何且死，所推贤唯参。参代何为汉相国，举事无所变更，一遵萧何约束。择郡国吏木诘于文辞，重厚长者，即召除为丞相史。吏之言文刻深，欲务声名者，辄斥去之。日夜饮醇酒。卿大夫已下吏及宾客见参不事事，来者皆欲有言。至者，参辄饮以醇酒，间之，欲有所言，复饮之，醉而后去，终莫得开说，以为常。^②

正是这样一位整日饮酒、不理政事的丞相，引起了惠帝的不满和质疑，以为曹参欺他年少，于是派曹参之子曹窋回家谏父，没想到“参怒，而答窋二百”。于是引发了君相之间在朝廷上的一段对话：

至朝时，惠帝让参曰：“与窋胡治乎？乃者我使谏君也。”参免冠谢曰：“陛下自察圣武孰与高帝？”上曰：“朕乃安敢望先帝乎！”曰：“陛下观臣能孰与萧何贤？”上曰：“君似不及也。”参曰：“陛下言之是也。且高帝与萧何定天下，法令既明，今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”惠帝曰：“善。君休矣！”^③

这是一段颇为有趣的君臣对话。曹参之“无为”，可谓“无益无损”，盖因袭萧何之治也。从《史记》的记载我们也可以知道，曹参之治正黄老之治也。参为齐相时，“闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相”^④。

① 黎翔凤：《管子校注》，中华书局2004年版，第771页。

② 司马迁：《史记·曹相国世家》，中华书局2005年版，第1623页。

③ 同上。

④ 同上书，第1622页。

三是因顺和因应，即根据环境、时机、条件和事物本身的变化，顺势而为，做出恰当的变化和反应，可理解为“因→应”论。《管子·心术上》对“因应”有这样一段阐述：“莫（真）人，言至也。不宜，言应也。应也者，非吾所设，故能无宜也。不顾（顾），言因也。因也者，非吾所顾（取），故无顾（顾）也。”^① 陈鼓应诠释说：“不以个人主观意志而强有所‘设’有所‘取’。反是以无私见之认识心如实掌握客观环境情况，再同时顺应情况而客观行事，此即‘因’、‘应’之认识与行事原则。”^② 《吕氏春秋·贵因》篇的最后列举数例对“因应”论做了说明：“禹之裸国，裸入衣出，因也。墨子见荆王，衣[锦]吹笙，因也。孔子道弥子瑕见釐夫人，因也。汤、武遭乱世，临苦民，扬其义，成其功，因也。”《淮南子·原道训》也记载了“禹之裸国”的故事，何宁诠释说：“裸国在南方，圣人治礼，不求变俗，故曰因之也。”^③ 此数“因”事虽迥异，理却无二：情势不同，变而应之，“因”而制宜，恰到好处。

四是因任和因凭，即依据人情、物理、材质、性分等“因”而制宜，“因”表达依据、根据的义涵。庄子“庖丁解牛”的寓言有“依乎天理”、“因其固然”之句，此处所谓“天理”、“固然”即事物本身的条理和性质，“因”在此表达根据、依据的含义。“因”之因任、因凭义在《吕氏春秋·贵因》中阐述得非常清楚：“禹通三江、五湖，决伊阙，沟回陆，注之东海，因水之力也。舜一徙成邑，再徙成国，而尧授之（禅）位，因人之心也。汤、武以千乘制夏、商，因民之欲也。如秦者立而至，有车也；适越者坐而至，有舟也。秦、越，远途也，静立安坐而至者，因其械也。”从“因水之力”到“因人之心”，再到“因民之欲”和“因其械”，所“因”固有不同，原“因”却无大异。其文又曰：“夫审天者，察列星而知四时，因也。推历者，视月行而知晦朔，因也。”从天文到人事，从心性到物理，“因”之所处，都是以所“因”之对象的性征为依据的。《淮南子》“通而无为”的新“无为”观即表现出对此一“因任”说之高度的理论自觉。《脩务训》云：“夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷

① 此处引文黎翔凤《管子校注》作“莫人言，至也。不宜言，应也。应也者，非吾所设，故能无宜也。不顾言，因也。因也者，非吾所顾，故无顾也”。据陈鼓应《管子四篇诠释》改（商务印书馆2006年版，第153页）。

② 陈鼓应：《管子四篇诠释》，商务印书馆2006年版，第154页。

③ 何宁：《淮南子集释》，中华书局1998年版，第40页。

行。禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧、禹之功不立，而后稷之智不用。若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立（功）。”《淮南子·原道训》亦有大抵相似的语句：“天下之事，不可为也，因其自然而推之。”“因其自然”表明所“因”不是“因”者的主观愿望和态度，而是被“因”者的客观情势和自然性状。《泰族训》云：“禹凿龙门，辟伊阙，决江濬河，东注之海，因水之流也。后稷垦草发苗，粪土树谷，使五种各得其宜，因地之势也。汤、武革车三百乘，甲卒三千人，讨暴乱，制夏、商，因民之欲也。”治水之要，在“因水之流”；治民之要，在“因民之欲”；而治事之要，则无疑在“因”事之势也。《脩务训》举例说：“水之因舟，沙之因鸠，泥之用輶，山之用藁，夏渹而冬陂，因高为山，因下为池，此非吾所谓为之。”可见，“因”所依凭的不是出自外在，而正是“物自体”。反映在治国上，“圣人”所“因”亦不是外在之物，而是时代发展的基本趋势、社会各界的共同愿望以及老百姓自身的需求、特质和性征等。

第二个方面是“因”的依据。依据什么而“因”？很简单，“道”既乃万物之本原，亦为万物之本根，是万物得以存的内在理据，所以万物“因道”而生，又“因道”而存。但“道”不远人，“道”之“在”，乃“在”万物之中，故“因道”即“因自然”也。天地万物自有其运行规律与生存准则，日月运行，四时更替，生死存亡，盈虚消息，此乃本源意义上的存在之“序”。循此序，则生机流行；逆此势，则事失人非。故人事应“上考之天，下揆之地，中通诸理”（《淮南子·要略》），做到因天时、循地理、顺势而为、法“道”“自然”，若此方可“无为”而成。黄老道家在很多时候用天地之道取代了先秦道家纯粹的思辨之道，故天地、天道或天时在黄老这里就具有了与本原之“道”一样的本体论性质。葛兆光认为，黄帝之学的“基本思路是，世间一切都应当仿效‘天’、‘地’，‘顺天者昌，逆天者亡’”^①。《慎子·因循》说：“天道因则大，化则细。”《淮南子·泰族训》就明确地把自然之天提升为形而上之“天”：

天设日月，列星辰，调阴阳，张四时，日以暴之，夜以息之，风以干之，雨露以濡之。其生物也，莫见其所养而物长；其杀物也，莫

^① 葛兆光：《中国思想史》（第一卷），复旦大学出版社1998年版，第201页。

见其所丧而物亡。此之谓神明。圣人象之，故其起福也，不见其所由而福起；其除祸也，不见其所以而祸除。

日月、星辰、阴阳、四时等皆“天”所设、所列、所调、所张，此“天”当然就不再只是作为万物之总名的自然之天，而是决定天地万物之所以然的形上之天。《淮南子·要略》在总结“天文”篇之要旨时云：“《天文》者，所以和阴阳之气，理日月之光，节开塞之时，列星辰之行，知逆顺之变，避忌讳之殃，顺时运之应，法五神之常，使人有以仰天承顺，而不乱其常者也。”这就把天地四时之“常”作为了对何以要“因”的理论归结。“常”，毫无疑问，是自然现象背后的依据和先定秩序，是人事不可违逆的“天之道”。《国语·越语》记载越王勾践即位三年而欲伐吴。范蠡认为天时未至，人事未兆，遂进谏于越王：“夫圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为人客；人事不起，弗为之始。今君王未盈而溢，未盛而骄，不劳而矜其功，天时不作而先为人客，人事不起而创为之始，此逆天而不和于人。王若行之，将妨于国家，靡王躬身。”^①越王不听，果然大败。勾践之败，一逆天时，二违人事，一言以蔽之，盖未善“因”者也。《管子》“势”篇有与《国语》中范蠡之言意思大体相同的话：“天因人，圣人因天。天时不作勿为客，人事不起勿为始。慕和其众，以修（循）^②天地之从。”天地，虽然是一个客观的、经验的存在，但这并不妨碍它在理论的思辨中扮演形而上的角色，并在一种本体论的语境中成为人事的终极依据。可见，在黄老思想中，天地自有“道”，世界本有“常”，存在之“序”，天道之“常”，可“因”而不可为，可顺而不可逆。

第三个方面是“因”的价值和功用。“因”作为一种方法论或行为方式，其价值意义何在？其实践功用如何？《吕氏春秋·贵因》开篇即给出了答案：“三代所宝莫如因，因则无敌”。何以见得呢？禹、舜、汤、武皆可为证。禹之治水，舜之成国，尧之禅位，汤、武革命，莫不以“因”。其文曰：

① 薛安勤、王连生：《国语译注》，吉林文史出版社1991年版，第804—805页。

② 王念孙认为，“‘修’当为‘循’，‘循’，顺也。‘从’，行也。言顺天地之行。”见黎翔凤《管子校注》，中华书局2004年版，第887页。

武王使人候殷，反报岐周曰：“殷其乱矣。”武王曰：“其乱焉至？”对曰：“谗慝胜良。”武王曰：“尚未也。”又（复）往，反报曰：“其乱加矣。”武王曰：“焉至？”对曰：“贤者出走矣。”武王曰：“尚未也。”又往，反报曰：“其乱甚矣。”武王曰：“焉至？”对曰：“百姓不敢诽怨矣。”武王曰：“嘻！”遽告太公。太公对曰：“谗慝胜良，命曰戮；贤者出走，命曰崩；百姓不敢诽怨，命曰刑胜。其乱至矣，不可以驾矣。”故选车三百，虎贲三千，朝要甲子之期，而纣之禽，则武王固知其无与为敌也。因其所用，何敌之有矣？

武王之胜，胜在“因”势。势所必至，“因”而得之。《黄帝书·顺道》云：“慎案其众，以隋（随）天地之从。不擅作事，以寺（待）逆节所穷。见地夺力，天逆其时，因而饰（饬）之。事环（还）克之。若此者，单（战）朕（胜）不报，取地不反，单（战）朕（胜）于外，福生于内。用力甚少，名（声）章明。顺之至也。”^①意思是说：谨慎地稳定国中军民，跟随天地之道的运行轨迹。不要兴兵起事，等待叛逆者走向穷途末路。如果看到地夺其财力，天也让他们丧失了时机，就可以乘势因时去征伐和整治叛逆，而敌人所行的恶事也会反过来促使其导致失败。如果这样的话，则战争会彻底取得胜利而敌人不能再报复；攻夺了敌国土地而敌人不能再夺回。这样就可以战胜于境外，福得于境内，以微小的代价，“德福一致”而取得显赫的功名。这乃是因顺之力，是因顺的极致。《淮南子·泰族训》总结说：“能因，则无敌于天下矣。”

第四个方面是“因”的对象。在认识论的视阈中，一般主体指人，客体为物，物为人的认识对象。可道家哲学没有主客体之分，乃天人一体、主客不分的学问。故道家论“因”，天与人是互“因”的，即“天因人”、“人因天”（《国语·越语》）。“因”的主体不仅有人，也有天。《黄帝四经·观》也有“天因而成之”的说法。可见，严格说来，“因”的主体并非只是人，人与天皆可“因”。这种“互因”说反映在政治上，则君“因”臣民，臣民“因”君。可惜这一思路并没有在后来的道家著作中得以体现和延续，“因”者被限定为君，所“因”者乃臣民，而臣民之“因”君则

① 魏启鹏：《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》，中华书局2004年版，第180页。

隐而不彰，此其道家“因”论之大缺陷乎？

道家论“因”，并非出自一种认识论的兴趣，其价值目标是一种明确的治道追求和深沉的社会关怀。《吕氏春秋·任数》说：

古之王者，其所为少，其所因多。因者，君术也；为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉？故曰君道无知无为，而贤于有知有为，则得之矣。

这是明确地指出，“因”乃为君之术，而“为”乃为臣之道；“因”之主体为君，而君之所“因”者除天地之“常”（因冬为寒，因夏为暑）外，更重要的乃群臣之“为”也。也就是说，“因”内在地包含群臣之所为，故君乃能“无为”也。《淮南子·主术训》则把“因循”与“任下”并称，同样表达“上无为而下有为”的意涵，其致思的焦点就在于人主通过“因循”之术使己之“无为”与臣下之“有为”具有了理论上的同构性。其文曰：

人主之术，处无为之事，而行不言之教。清静而不动，一度而不摇，因循而任下，责成而不劳。是故心知规而师傅谕导，口能言而行人称辞，足能行而相者先导，耳能听而执正进谏。是故虑无失策，谋无过事，言为文章，行为仪表于天下。进退应时，动静循理，不为丑美好憎，不为赏罚喜怒，名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己。

这是君主通过“因”实现了君与臣的“共治”。另一方面，这个“共治”境域中还有一个重要因素——民。君主“无为”不但要“因臣”，更要“因民”。《庄子·在宥》云：“卑而不可不因者，民也。”民的地位虽不高崇，圣人却不可不因顺他们来实现君与民的“共治”。“因臣”的要点是“因臣之为”，“因民”的内核是“因民之性”。而要“因民之性”，君主首先要“全己之性”。《淮南子·诠言训》建构了一个“为治—安民—足用—勿夺时—省事—节欲—反性”的逻辑链条，这一链条前一个环节的根本在后一个环节，故而其基本结论是“反性”乃“为治”之本。《诠言训》说：“能有天下者，必不失其国；能有其国者，必不丧其家；能治其家者，必

不遗其身；能修其身者，必不忘其心；能原其心者，必不亏其性；能全其性者，必不惑于道。”通过“国一家一身一心一性一道”的逻辑序列，《淮南子》告诉我们，人君治国平天下必须“不亏其性”，因为只有“全性”才能“不惑于道”。故“因性”首先要“全其性”，然后是要“因民之性”。《泰族训》说：“圣人之治天下，非易民性也，拊循其所有而涤荡之，故因则大，化则细矣。”其下又云：

民有好色之性，故有大婚之礼；有饮食之性，故有大飧之谊；有喜乐之性，故有钟鼓管弦之音；有悲哀之性，故有衰经哭踊之节。故先王之制法也，因民之所好而为之节文者也。因其好色而制婚姻之礼，故男女有别；因其喜音而正《雅》、《颂》之声，故风俗不流；因其宁家室、乐妻子，教之以顺，故父子有亲；因其喜朋友而教之以悌，故长幼有序。然后修朝聘以明贵贱，飧饮习射以明长幼，时搜（叟）振旅以习用兵也，入学庠序以修人伦。此皆人之所有于性，而圣人之所以成也。

君主的所作所为全都“因民之性”，正因为是“因民之性”，所以“刑罚不用，而威行如流；政令约省，而化耀如神”。一句话，“因其性则天下听从，拂其性则法县（悬）而不用”。

总之，在“无为一自治”的“道治”架构中，人君既要“因臣之为”，更要“因民之性”。

第五个方面是“因”的原则。“因”作为一种行为方式或是方法论原则，具有普适性。那么，一个基本的问题是，我们在实践中应如何而“因”呢？《淮南子·原道训》给我们提供了一个总的原则：“是故圣人一度循轨，不变其宜，不易其常，故（放）准循绳，曲因其当。”“当”，即恰当，“因其当”，使一切都恰到好处，这就是“因”的原则。从道家“因”论所引诸例来看，无一不是“因其当”的。就《吕氏春秋·贵因》篇所举数例而言，“禹之裸国，裸入衣出”，这是对民俗的尊重，当然恰到好处；“墨子见荆王，衣〔锦〕吹笙”，这是对势位的平视，同样是恰到好处；至于“孔子道弥子瑕见釐夫人”的史实，《淮南子·泰族训》说：“孔子欲行王道，东西南北，七十说而无所偶，故因卫夫人弥子瑕而欲通其道。”对孔子当时见卫夫人的做法，尽管当今学界仍有争议，但这无疑也

是孔子“欲行王道”的最好办法。可见，“因”虽有法，却无定法，一切以合宜适度为要。《原道训》举例说：“禹之决渎也，因水以为师；神农之播谷也，因苗以为教。”显然，“因水”而治水，“因苗”以教稼，这些做法都是最合适的选择。《原道训》又说，“木处榛巢，水居窟穴，禽兽有芄，人民有室，陆处宜牛马，舟行宜多水，匈奴出秽裘，于、越生葛絺。各生所急，以备燥湿；各因所处，以御寒暑；并得其宜，物便其所。”好一句“并得其宜，物便其所”，义同“曲因其当”，道出了道家“因”论的基本原则。

第六个方面是“因”的本质。无论“因”的内涵有多么丰富，无论“因”的对象有多么博杂，也无论“因”的功用有多么伟大，“因”之最核心的本质即在于“以物为法”者也。《管子·心术上》曰：“因也者，舍己而以物为法者也。”“以物为法”的前提是“舍己”，“以物为法”的对立面即“以己为法”。舍去了“己”，便舍去了偏见、舍去了私欲、舍去了执著，舍去了有为，也就最终舍去了对生存之“道”的遮蔽。在道家“因”论的哲学语境中，“因”之所起，盖欲为道家“无为”论开辟一条现实的通道。“无为”何以至于“无不为”？这个最根本的理论问题不能只是停留在纯粹思辨的层面，不能只是一种对原初理想状态的玄想。在现实的政治场域中，“无为”同样是可以至于“无不为”的，这就是黄老学派理论运思的一个基本出发点。黄老学派之不同于先秦道家，除了学界公认的兼采众家以外，其思之深者，即通过“以因循为用”而使曾经高高在上的“无为”终得以落实。《慎子·因循》云：“因也者，因人之情也。人莫不自为也。”“自然”、“无为”之“道”向社会政治的贯通，即是圣人“因人之情”；“因”而治，则“人莫不自为”。既然人皆自为，则统治者已无治之之迹矣。“因”之本质，虽曰“舍己”，实质上却是追求“己与物合”。换言之，“舍己”的方式就是使“己”消融于“物”之中。“己”既与“物”合，则“己”之不存亦明矣。此故，在道家“道治”的理论体系中，“因”就成了“己”与“物”的桥梁并最终使二者合而为一。当“圣人”“以万民之欲为欲”、“以百姓之心为心”时，从最根本、最深邃、最真切的意义上就意味着这时的政治是“百姓的自治”，而“圣人”已经“舍己无为”了。《淮南子·原道训》有一段论述“因而无为”的话：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。”此乃对“因而无为”说

第五章

“内圣外王”：身国同治与道治价值性

大道周流，无物不适，故“道”之价值乃普适性价值。但在道治的视阈里，“道”或以治身，或以治国，此乃道治价值之双翼。唐·司马贞《史记·儒林辕固生传索隐》云：老子《道德篇》，虽微妙难通，然近而观之，理国理身而已^①。身与国本两物，但以“道”观之，无异，故曰“身国同治”。道家“身国同治”的另一个表达式叫“内圣外王”。“内圣外王”一词最早出自《庄子》。《天下》篇云：“判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。”何谓“内圣外王”？“圣有所生，王有所成，皆原于一。”基本含义是以“道”修身而成圣，以“道”治世而为王；“道”内得之于身，可修圣人之德；外发之于事业，可行王者之政。这就是道治价值的双重开展，反映了道治在内外两方面价值追求上的统一。但先秦儒家亦已存有圣王统一的思想，后儒尤其是宋明理学出现之后，“内圣外王”被用来阐释儒学，形成了儒家的圣王理想，“内圣外王”亦成为儒家政治哲学的基本命题。迄今为止，在儒家政治哲学的框架内，奠基于《大学》“八条目”之“内圣外王”的逻辑进路，儒家形成了“家国同构”的治理模式，这一模式亦被视为儒学政治的基本结构与基本特征，其价值内核是“忠孝治国”，理论预设侧重的是家与国在人伦关系和组织结构上的同构性。而在道家政治哲学的版图中，“内圣外王”这一逻辑进路不仅比儒家更为浓墨重彩，而且其所形成的“身国同治”的治理模式亦是基于身与国在存在论意义上或内在生态上的同构性，治身与

^① 王叔岷：《先秦道家思想讲稿》，中华书局2007年版，第39—40页。

治国成为道治价值的两个既相互独立又内在统一的落脚点。在具体的理论走向上,“家国同构”走向了以宗法血缘为社会基础,以道德的形上学来统率世俗政治的仁政或德治之路,而“身国同治”则走向了以自为、自治为社会基础,以“无为”的形上学来统合治身与治国的道治之途。

第一节 “身”与国:从“身”的哲学到“身国同治”

——以《老子》“身”观为中心

作为自然意义上的身与作为政治实体的国,本是两个相互独立的概念,一个是生命的载体,一个是政治的产物,既不存在逻辑上的关联,也不太可能有多少现实中的纠缠。然而一个基本的事实是,无论是在中国古代的政治实践中还是中国古代的哲学语境中,身与国却是先天性地融汇在一起。许晖在其《身体的媚术——中国历史上的身体政治学》一书中搜罗了历代皇帝诞生的神异故事^①,虽然不发一字议论,可帝王们的平凡“肉身”所具有的不平凡的政治意义还是让读者们一目了然。就政治哲学视阈而言,儒家的“内圣外王”是由“修身”而至“治国平天下”,身与国之间便有了一种先验性的内在渊源;道家的“内圣”与“外王”之间虽不存在“修一齐一治一平”这样层次分明的外推逻辑,不过在治身与治国两个维度之间,道家亦通过“无为而治”这一共同的价值内核使身与国有了内在生态上的同构性。可以这么说,在中国古代哲学独特的思想境域和致思方式中,身体从来就不只是作为自然生命的承载体而存在,身体进入哲学的视野,自然就形成了所谓“身体哲学”。张再林教授说:“较之西方的意识哲学,什么是中国传统哲学自身特有的属性?在笔者看来,显而易见,这就是中国哲学之根深蒂固的‘身体性’。这种‘身体性’表现为中国人一切哲学意味的思考无不与身体有关,无不围绕着身体来进行,还表现为也正是从身体出发而非从意识出发,中国古人才为自己构建了一种自成一体,并有别于西方意识哲学的不无自觉的哲学理论系统。”^②

当然,如何理解所谓的“身体哲学”,看来是见仁见智的,时贤在这

① 许晖:《身体的媚术——中国历史上的身体政治学》,北京图书馆出版社2007年版,第2—14页。

② 张再林:《作为身体哲学的中国古代哲学·序》,中国社会科学出版社2008年版,第3—4页。

方面的论著亦已不少^①。台湾学者黄俊杰在《中国思想史中“身体观”研究的新视野》一文中，归纳出中国思想史学界有关“身体观”研究的三个新视野：一是作为思维方法的身体，二是作为精神修养之呈现的身体，三是作为政治权力展现场所的身体^②。不过在其后的新作中，黄先生又提出了东亚儒家思想传统中的四种身体类型：作为政治权力展现场所的身体，作为社会规范展现场所的身体，作为精神修养展现场所的身体，作为隐喻的身体。他强调，在东亚儒学中，“身”与“心”具有相互依存性，但仍以“心”居于首出之地位^③。张再林教授认为，中国古代哲学“根身的宇宙论”“把男女两性的生命对话看做是宇宙的原发生命机制”；“根身的伦理学”“把夫妇伦理看做是人类伦理的真正原型”，“从对两性结合的不息生命肯定进一步走向对伦理中的人类行动原则的推崇”；“根身的宗教观”“对两性交感生命之神秘膜拜顶礼，并最终……导致了对一种所谓‘时的上帝’而非西人那种‘超时的上帝’、‘祛时的上帝’的肯定”。张教授梳理了“作为身体哲学的中国哲学的历史”，得出了“中国哲学之真正本体，其为渊源于周易和周礼中的‘身体’，而并非宋明理学所强调并为今人所热议、所醉心的‘心体’”^④的结论。葛红兵教授等人认为，“身”是“中国思想的原初立场”，“中国先秦思想中的身体哲学观念非常丰富，‘以身为天下贵’、‘推己及人’是贵身论哲学的一体两翼，贵身说、赤子说、修

① 严格地说，现代“身体哲学”的兴起源自西方，人本主义、存在主义、现象学等哲学流派，尼采、胡塞尔、梅洛-庞蒂、福柯等现代-后现代哲学家，都在一种对传统理性主义哲学的反思中将“身体”由哲学的边缘拉回到哲学的中心视阈，并影响到当代中国学界。杨大春、庞学铨、陈立胜、张庆熊等人就站在西方哲学的视阈内进行身体现象学、基督教肉身观等方面的研究。中国哲学身体观的研究近年来亦日益受到重视，发表了一批论文，如中国台湾地区学者黄俊杰的《中国思想史中“身体观”研究的新视野》、《东亚儒家思想传统中的四种“身体”：类型与议题》等；中国大陆也出版了一批专著，如张再林教授的《作为身体哲学的中国古代哲学》，陈立胜教授的《王阳明“万物一体”论——从“身一体”的立场看》，葛红兵教授等人的《身体政治》，张艳艳博士的《先秦儒道身体观与其美学意义考察》；另有中国台湾地区学者杨儒宾的《儒家身体观》及其主编的《中国古代思想史中的气论与身体观》等。

② 黄俊杰：《中国思想史中“身体观”研究的新视野》，《文史哲研究集刊》第20期，2002年3月版。

③ 黄俊杰：《东亚儒家思想传统中的四种“身体”：类型与议题》，《孔子研究》2006年第5期。

④ 张再林：《作为身体哲学的中国古代哲学·序》，中国社会科学出版社2008年版，第5—6页。

身说、舍身说等构成了其完备的概念系统”^①。葛教授等把“身”在汉语思想中的含义概括为三个方面:一是肉体之身,无规定性的肉体;二是躯体之身,是包含情感、潜意识等内驱力作用的身体;三是身份,是受到社会道德、文明意识等外驱力作用的身体,这种身体观念坚持身心二元论,并以心为身的主宰^②。张艳艳博士探讨了先秦儒道身体观确立的理论依据,认为道家身体观莫基于“道通为一”的哲学思想之上,而儒家身体观的学理依据则是“天地万物一体之仁”。张博士进而认为,“气”是儒道确立身体观的基点,“气论成为构筑生命、解释宇宙人生的根本立足点”。道家所论之身,实质是“‘形—气—神’一体贯通于道”,而儒家则是一种身心一如的德性身体观^③。

陈立胜教授探讨了肇始于笛卡儿的近现代西方哲学身心二元论对身体的贬抑、原因及背景,考察了当代思想中身体回归的趋势及后现代语境,提出了作为哲学范式的身体学。陈教授认为,作为哲学范畴的身体向度包括五个方面:身体的生存样态之描述,身体隐喻之分析,人性论中的身体向度,作为人生境界向度的身体和文化、社会、政治、审美中的身体向度。在此基础上,陈教授提出了试图统合形而上下、消解二元对立的“形而中学”范畴,指出:形上是心取向思维,形下是物取向思维,形中是身取向思维^④。陈立胜教授还对王阳明“万物一体”思想作了“身体哲学”的考察,他始终紧扣“一体”之“仁”与“一体”之“乐”的主题,从类型学的角度揭示了“一体”的“仁”与“一体”之“乐”的思想图谱^⑤。陈教授指出,身体的隐喻“一直是儒家传统的论说方式,也是儒家能近取譬智慧的一个重要表现”,而“身体的体验乃是一切体验的‘原型’(prototype)”^⑥。陈教授依照身体生存所展现出的不同样态考察了阳明先生王

① 葛红兵、宋耕:《身体政治》,三联书店2005年版,第1页。

② 同上书,第16—17页。

③ 张艳艳:《先秦儒道身体观与其美学意义考察》,上海古籍出版社2007年版,第1—116页。

④ 陈立胜:《身体:作为一种思维的范式》,《东方论坛》2002年第2期。

⑤ “一体”的“仁”涵蕴六个面向:同此一气、感应之几、惻隐之心、宗族谱系、政治向度、天人相与,“一体”之“乐”亦包括悟道之乐、生机之乐、为善之乐、隐逸之乐、闲适之乐、讲习之乐几个方面。参见陈立胜《王阳明“万物一体”论——从“身一体”的立场看》第一章和第三章(华东师范大学出版社2008年版)。

⑥ 陈立胜:《王阳明“万物一体”论——从“身一体”的立场看》,华东师范大学出版社2008年版,第205—206页。

守仁万物一体论所涉及到的七个方面的身体隐喻，所要表达的却是这个个案所折射出来儒家身体观——“如果我们将身体的隐喻加以进一步引申的话，那么，大身体的通畅便是一体的仁，因为‘仁’，所以周流不息、生动活泼，所以能乐；反面则是大身体的麻痹，再引申则是麻木不仁，便是不乐。儒家的责任便是让宇宙的生机保持畅顺，让麻木的肢体重新畅通。”^①

显然，中国古代确乎是有“身体哲学”的，岂但是有“身体哲学”，在几千年的中国哲学传统中，我们可以肯定的是，尽管对“身”的理解和表达不同，但对“身”的哲学追问和哲学思考是源远流长、一以贯之的。今天，站在哲学角度研究古代“身体观”的学者们重点关注的是“身体”的类型、“身体”在古代哲学中的地位与价值、“身体”所具有的政治哲学含义以及从身体的现象学、身体的存在论和身体的生存论等视角所进行的中国“身体哲学”与西方“身体哲学”的对话等。学者们探讨“身体”的视角或有不同，但许多学者注意到了中国古代政治场域中的“身体”，进而关注“身体”所承载的政治哲学或政治符号学意义。事实上，作为中国古代政治哲学的突出表征，用身体来喻说政治，或者说用身体与政治互喻这一方式，正已成为当代学者诠释中国古代治道的基本进路之一。

道家哲学当然也有着独特而丰富的“身体哲学”。“身”在道家哲学中亦的确具有某种中心地位。《淮南子·齐俗训》说：“身者，道之所托，身得则道得矣。”“身”的这种中心地位与“道德”的地位自当有所差别，但老子所开创的道家“贵身”主义传统，无疑使“身”具有了与“道德”在本体论或存在论上的勾连，从而畅通了“内圣”之途。同时，道家再通过身与国在某种意义上的同构，或者说通过身与国的互喻，为以“道”治国奠定了合法性基础，使得道治境域的“内圣”与“外王”在作为本根之大道的朗照下得以交相辉映。

《老子》直接论“身”的地方有第七、九、十三、十六、二十六、四十四、五十二、五十四章等。那么，“身”在老子这里到底何所指呢？让我们首先来看《老子》第十三章：

宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失

^① 陈立胜：《王阳明“万物一体”论——从“身一体”的立场看》，华东师范大学出版社2008年版，第209—222页。

之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。

此章历来难解，代有歧义。河上公注“宠辱若惊，贵大患若身”曰：“身宠亦惊，身辱亦惊。贵，畏也；若，至也。畏大患至身，故皆惊。”这说明宠辱都会给“身”带来祸患。何哉？因为“有身忧其勤劳，念其饥寒，触情纵欲，则遇祸患也”^①。当然，河上公以“畏”释“贵”、以“至”释“若”似乎都缺乏足够的学理和训诂学支持，但其对因“触情纵欲”之“身”而导致祸患的理解当是符合老子原意的，与《老子》第十二章倡导的“为腹不为目”的生活方式相同，也与历代的其他注解基本一致。“身”，在这里显然不是“得道”之身，而是肉身，是感性欲望之身。故河上公注“及吾无身，吾有何患”时云：“使吾无有身体，得道自然，轻举升云，出入无间，与道通神，当有何患？”^②“无有身体”，当然不是指没有肉体生命的存在，而是指没有对感性生命体之有意识、有目的的维护，亦即无“求生之厚”。然而，一个显明的问题是：如果“身”仅是指充满感性欲望的肉身，那么，“贵大患若身”和“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”几句又该当何解呢？

目前，学界对“贵大患若身”有一种较为普遍的看法是“重视身体一如重视大患”，或是以之为“贵身若大患”，即重视身体如同重视祸患一样，二者义同^③。若此，更准确的表达当为“贵大患若贵身”或“贵身若贵大患”，“贵”解为重视。恰如苏辙所云：“古之达人，惊宠如惊辱，知宠之为辱先也；贵身如贵大患，知身之为患本也。”^④可是此“身”究竟是“得道”之“身”还是“有欲”之“身”呢？若乃“得道”之“身”，则所“贵”当然，与老子义无二致，但“得道”之“身”不可能是“患本”；可若乃“有欲”之“身”，那么所“贵”为何呢？难道老子叫我们

① 河上公：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第7页。

② 同上。

③ 古注王纯甫云：“‘贵大患若身’，当云：贵身若大患。倒而言之，文之奇也，古语多类如此者”。蒋锡昌、奚侗、张松如、陈鼓应等皆从是。

④ 焦竑：《老子翼》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第1241页。

“贵”“生生之厚”的“身”吗^①？

今人陈鼓应解释说：“老子说这话是含有警惕的意思，并不是要人弃身或忘身。老子从来没有轻身、弃身或忘身的思想，相反的，他却要人贵身。但老子这里的意思被普遍地误解。”^② 陈先生的本意是要解决上述“大患”之“身”与老子所“贵”之间的矛盾。他认为“老子这里的意思被普遍地误解”，他举司马光的诠解为证：“有身斯有患也，然则既有此身，则当贵之，爱之，循值日之理，以应事物，不纵情欲，俾之无患可也。”^③ 可是陈先生显然没有注意到：只要此“身”是“大患”之“身”，是欲求之“身”，是迷恋荣宠之“身”，则无论你怎么巧与为说，终难回答老子“贵身”在价值观上的悖论。或许正是看到了“贵”与所“贵”之“身”在价值上的貌似不一致，任继愈则干脆把“身”注解为生命^④。这样一来，“贵身”就变成了“贵生”。

其实老子要我们所“贵”的，既不是“大患”，也不是“身”，而是“大患若身”这回事本身，“大患若身”是“贵”的宾语。王弼注云：“大患，荣宠之属也，生之厚必入死之地，故谓之大患也。人迷之于荣宠，返之于身，故曰大患若身也。”^⑤ “身”当然还是肉身，是感性欲望之身，是“生生之厚”的身，不过“大患若身”，此身如同大患。老子要昭告我们的是：人啊，要重视、要注意啊，若沉溺荣宠之属而未能迷途知返，则身若大患，必入于死之地矣。从这样的视角去解读“贵大患若身”，不但所“贵”之对象合乎逻辑，避免了“贵”“大患”之“身”的价值抵牾，而且下文之“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”亦文畅义顺了：我之所以有大患，是因为我有一个容易沉溺于声色之欲、荣宠之求的“身体”；当我身顺其自然、无欲无求之后，则祸患不至矣。

① 或以为“贵”既作重视、关注讲，即没有价值论的意义，不含有价值取向，故既可“贵大患”，亦可“贵身”，哪怕这身是“大患之身”。此说亦通。不过“贵”无论在古汉语还是在现代汉语中，都很难说完全没有价值论的意涵，所“贵”者皆所以为“宝”也，上文奉劝臣民百姓应追寻“宠辱不惊”之境，此其一。其二，《老子》下文有“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”句，其中的“贵”、“爱”便带有珍重、爱惜之意。亦因此，老子本义极明了：“万乘之主”，自当“为天下贵身”、“为天下爱身”；——己身都不爱，何以爱天下？

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第110页。

③ 同上。

④ 任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社2006年版，第27页。

⑤ 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第87页。

那么“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”之“身”又当何解呢？当解为：为天下人而贵身、爱身。陈鼓应说：“以贵身的态度去为天下，才可以把天下寄付给他；以爱身的态度去为天下，才可以把天下托交给他。”^①此为正解！所谓“以贵身（爱身）的态度去为天下”就是指对待天下要像对待“身”一样珍重、爱护。张松如译解说：“所以看重自身胜过天下，就可以寄以天下；爱护自身胜过天下，就可以托以天下。”^②这与任继愈的解说基本相同，意思是“只有对天下并不看重的人，才可以寄以天下的重任；只有珍爱自己，对天下也不患得患失的人，才可以把天下的重任托付给他”^③。这种解释可以一言以蔽之，即“以身为天下贵”。“身”重于物，即便是外物之至——“天下”，亦不例外，故“身”为天下至“贵”也。王弼说：“无以易其身，故曰贵也，如此乃可以托天下也；无物可以损其身，故曰爱也，如此乃可以寄天下也；不以宠辱荣患损易其身，然后乃可以天下付之也。”^④显然，这一诠释理路是符合在老子“贵身论”的。然而，这里问题的关键在于老子所“贵”何“身”？

简单推论一下：如果此“身”最为天下“贵”，那么此“身”就不可能是指统治者的感性之身、物欲之身，求取无度之身或“生生之厚”之身。否则，老子“贵身”就蜕变为“贵物”或“贵欲”而“伤身”了。从老子哲学的基本精神和上下文意来看，此“身”当为“合道”之身，“自然”之身，“无知”、“无欲”、“无求”之身。不过这样一来，在同一章文字中，就出现了两个截然不同甚至截然相反的“身”：前者是老子所欲祛除、所欲鄙弃的“大患”之身，是违背“自然”的“伤身”之身；后者是老子所要推崇、所要贵重的“本真”之身，是与“道”具有本体论上的同一性的身^⑤。这当

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第110页。

② 张松如：《老子说解》，齐鲁书社1998年版，第76页。

③ 任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社2006年版，第28页。

④ 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第87页。

⑤ 对《老子》之“身”的这一分析，北京大学韩林合先生曾有发表于《云南大学学报》（第三卷第三期）的《简论老子的贵身思想》一文论及。不过，韩先生认为，《老子》中所“贵”者，既有“本真之身”，亦有“非本真之身”。“益生曰祥”和“求生之厚”是韩先生认为《老子》中有“贵非本真之身”的论据。可是，十分显明的是，“益生曰祥”和“求生之厚”只是老子所要批判的两种现象，却并无所“贵”。尽管韩先生明确了老子反对“贵非本真之身”的态度，但笔者以为，把“贵本真之身”和“贵非本真之身”相提并论的做法，还是混淆了老子“贵身论”的真正意涵。

中是否存在一种逻辑上的自相矛盾呢?

答案当然是否定的。在老子的辩证哲学中,事物不仅包含着对立的两个方面,“万物负阴而抱阳”(第四十二章),而且对立面的相反相成是世界的常态,所谓“有无相生,难易相成,长短相较,高下相倾,音声相和,前后相随”(第二章)。“身”亦然。在《老子》中,“身”一方面表征着平凡、有欲的“肉身”,另一方面则象征着超越、本真的“道身”,是二者的对立统一。“身”之所在,或肉身,或“道身”,或二者兼而有之的活泼泼的生命之身(“道成肉身”),各因语境而异。譬若第七章“是以圣人后其身而身先,外其身而身存”句,“身”当然指自身、自己。但仔细斟酌,“后其身”、“外其身”之“身”侧重于“有私”之肉身,表示在满足己身欲求方面甘居人后,犹天地之“不自生”、“无私”;而“身先”、“身存”之“身”则侧重于“无私”之“道身”,表示成就了自己的“无私之私”,恰天地之“以其无私而成其私”。全句应译为:因此圣人将自己利益放到人后,反而被众人拥戴于前;把自身的利益置之度外,自身反而能得以保全。

显见,老子之“身”论在哲学上的最大特质,盖为“一体二面”:一体即指身体、自身、生命,既是人类生命的承载体,也是形上大道的寓所,但这“体”并不包蕴价值观的意涵;二面即指身体的二个维度:肉身与“道身”,此二者均包含有十分强烈的价值色彩——轻肉身,“贵道身”。但此二维度不是截然分割之独立的二“身”,而是“一体之身”,“道身”寓于肉身之中,犹如硬币之一体二面也。在《老子》中,“身”基本可直译为自身、自己、身体或生命,如第九章的“功遂身退”,第十六章的“没身不殆”,第二十六章的“奈何万乘之主,而以身轻天下”,第四十四章的“名与身孰亲?身与货孰多”,第五十二章的“没身不殆”、“终身不勤”、“终身不救”、“无遗身殃”,第五十四章的“修之于身”、“以身观身”等处,莫不可作如是观。但在上述各章的不同语境中,“功遂身退”、“没身不殆”、“终身不勤”、“终身不救”、“无遗身殃”等皆就“体”言,是生命体与道体的有机统一,故不含有价值分别或褒贬的意义;而“身轻天下”,“名与身孰亲?身与货孰多”,“修之于身”,“以身观身”等在指代身体、生命的同时则带有明显的“道身”特色,蕴涵着鲜明的价值取向。

了解了老子“身”观的哲学特质,再来探讨“身”所具有的政治哲学意蕴就一目了然了。老子“贵身”,非贵求取无度之肉身,乃贵顺其自然、

不甚不奢不泰之“道身”也。所“贵”者何?“道”也,非身也。而身之所贵,在其能“体道”,可谓“身道合一”者也。而老子论“身”,却非惟“身”而论“身”,乃以身喻国,“身国同论”者也,这是老子“身”论的第二个特质。故以“道”治身则身治,此“内圣”之途也;而“身国同质同构”,故治国亦必以“道”,此乃“外王”之径。大道之彰,一为治身,一为治国,此大道价值之两翼也。

“身国同治”是儒道共同的一个理论预设。张再林把中国传统政治归结为“基于身体的‘天下犹一家’的政治学”。在这种政治学里,“既没有私人与公共之间尖锐的对立,也不存在内圣与外王之间彼此的分离,一切政治学的二律背反都统统消解于生理即治理、家庭即国家、宗统即政统这一身道与治道的生命一体化之中”^①。这当然是一种基于儒家的理解。儒家“身国同治”的致思路径是修身以治国,修己以安人,即统治者通过树立自身为道德标杆(以德治身而成圣)来发挥上行下效的价值导向功能(以德治国而称王),可谓一“身”贯通内外,“身”在儒家成为治国的前提、基础和根本。这一治道精神除了大家熟知的《大学》以外,孔、孟、荀及众多儒家典籍皆有大抵相似的言论或记载^②。不过,道家“身国同治”的理论设计虽然同样是由治身到治国的路径安排,但与儒家至少存在三个方面的不同:一是儒家“身国同治”的实质是德治,其最深层次的理论机制是身对身的感召、感化;而道家“身国同治”的实质是道治,其最深层次的理论机制是原子式的个体自治、自化。二是儒家“身国同治”是一种主动干预型政治,强调发挥统治者的影响力来实现治道目标;而道家“身国同治”是一种自主放任型政治,强调统治者的“无为”来实现全社会的自治。三是儒家“身国同治”包容一个重要的中间环节——家,家为“身国同治”提供了宗法血缘的社会基础和移孝作忠的伦理范型,属于家国同构,可谓“天下一家”;而道家“身国同治”不包括任何的中间环节,身直接隐喻国或是身与国直接类比,属于身国同构,可谓“天下一身”。

深入追究道家“身国同治”的理论预设,可以发现其包括四个要点或

① 张再林:《作为身体哲学的中国古代哲学》,中国社会科学出版社2008年版,第144页。

② 如孔子的“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”可谓是修身治国的“三步曲”(《论语·宪问》)。
《孟子·离娄上》说:“天下之本在国,国之本在家,家之本在身”。
《荀子·乐论》则谓“贵贱明,隆杀辨,和乐而不流,弟长而无遗,安燕而不乱:此五行者,足以正身安国矣”。
《尚书·伊训》云:“立爱惟亲,立敬惟长。始于家邦,终于四海。”

环节：一是以身“体道”，二是身国同构，三是身重于国，四是治身与治国无异。姑且分述之。

关于以身“体道”，《老子》、《庄子》及所有道家典籍都有明确论述。作为一种形而上的本原和本根，无形无象无名无迹的“道”是不可学、不可知，乃至不可说的，但它却可以“体”，可以“悟”，可以“法”。“道”虽然无所不“在”，却需要“身”的生存参与而悟证其“在”。没有人以本真之“身”参与“道”的流行，领悟“道”的存在，“道”之“在”就不能彰现。正如海德格尔所说：“唯当存在之领会这样的东西存在，对存在的意义的追问才是可能的。”^①这也正是人之“在”之于万物之“在”的本质差异。因此，以身“体道”的过程实质上就是人以本真之身参与和领会大道的存在方式和存在意义的过程。能“体道”之此“身”，当然不是指物欲蒙蔽之身，而是虚静的空灵之身，或谓赤子的澄明之身。若乃此“身”已被遮蔽，则务必“致虚极，守静笃”，“归根”、“复命”等。此一点前已有专门讨论，故此不再赘言。

道家“身国同治”第二个要点或环节是身国同构。和《大学》一样，《老子》中亦有以修身而至修天下的“内圣外王”过程。《老子》第五十四章云：“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”河上公注曰：“修道于身，爱气养神，益寿延年。其德如是，乃为真人也。修道于家，父慈子孝，兄友弟顺，夫信妻贞。其德如是，乃有余庆及于来世子孙。修道于乡，尊敬长老，爱养幼少，教诲愚鄙。其德如是，乃无不覆及也。修道于国，则君信臣忠，仁义自生，礼乐自兴，政平无私。其德如是，乃为丰厚也。人主修道于天下，不言而化，不教而治，下之应上，信如影响。其德如是，乃为普博。”^②显然，河上公注在此已涂抹上浓郁的儒家色彩，不过，作为对老子“内圣外王”的一个阐释，它揭示了以“道”修身、修家、修乡、修国、修天下的过程。与《大学》不同，此处的身、家、乡、邦与天下之间不存在一种明确的逻辑关联，身、家、乡、邦与天下的并举，意在表明无论“修”的范围怎么扩大，“道”的功用都是无穷无尽的。这就说明，老子的“内圣

① [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆2004年版，第231页。

② 河上公：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第17页。

外王”主要不是以其“内圣”而达至“外王”的因果关系，而是“内圣”与“外王”的同质同构关系。换言之，以“道”治身与以“道”治国是一个同质化的过程。而这一点，又是基于身与国的同构。

道家的“身国同构”有两种表达式：一是通过治身来隐喻或类比治国。《老子》第七十八章云：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。”这是用治身来隐喻治国，把“身”与“天下”本质性地关联了起来，使身与国在“道”的透视下有了存在论意义上的同一性。只要追问一下：谁“受国之垢”？谁“受国不祥”？一己之“身”也。“身”何以能为社稷主、天下王？身能“体道”也。修身以“道”，故而柔弱谦下；柔弱谦下，故“受国之垢”、“受国不祥”，既而是社稷主，为天下王。故此治身亦治国也。事实上，老子几乎每一处论“身”都与治国有关。“功遂身退”，这是王业已成，“身”不居功；“以身轻天下”，这是强调“身”为物役，则轻躁误国；“名与身孰亲？身与货孰多”，这是主张人君治国不要贪图声名、财货。第五十二章云：“塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。”这本是论修身之“道”，其要在内求于己而不外求于物。不过，这一修身之“道”却明显隐含着治国的原则。《淮南子·道应训》借姜太公之口回复武王说：“王者欲久持之，则塞民于兑。”奚侗曰：“塞兑闭门，使民无知无欲，可以不劳而理矣。”“‘开其兑’则民多智慧，‘益其事’则法令滋彰，天下因以燹乱，终身不能治也。”^①这就说明以“道”修身，当闭目塞听，一如以“道”治国，不可恃智弄巧。修身与治国理同，身与国同构也。故《吕氏春秋·先己》篇说：“昔者先圣王，成其身而天下成，治其身而天下治。”二是直接用身与国互喻。如《管子·君臣下》云：“君之在国都也，若心之在身体也。”又谓：“四肢六道，身之体也。四正五官，国之体也。四肢不通，六道不达，曰失。四正不正，五官不官，曰乱。”这是以身喻国，以心喻君。《管子·心术上》亦有类似的比喻：“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。”《淮南子·泰族训》则在心、身、国之间进行了同质化的比喻：“故心者，身之本也；身者，国之本也。”这虽然近乎回到了《大学》的立场，但侧重点不在心、身、国之间的逻辑关系，而在心、身、国之间所形成的同质化结构。这种同质化结构在《老子河上公章句》中被简明扼要地表述为

① 奚侗：《老子集解》，上海世纪出版集团2007年版，第132页。

“国、身，同也”^①。《老子指归》则认为君主之“心为身主，身为国心”^②。汉代具有道家特色的医学典籍《黄帝内经·素问·灵兰秘典论》更是通过把身之器官与朝之官职进行类比而将“身国同构”推向了极致：

心者，君主之官，神明出焉。肺者，相傅之官，治节出焉。肝者，将军之官，谋虑出焉。胆者，中正之官，决断出焉。膻中者，臣使之官，喜乐出焉。脾胃者，仓廩之官，五味出焉。大肠者，传道之官，变化出焉。小肠者，受盛之官，化物出焉。肾者，作强之官，伎巧出焉。三焦者，决渎之官，水道出焉。膀胱者，州都之官，津液藏焉，气化则能出矣。

在这里，整个朝廷活脱脱一个完整的身体；身体，亦一个完整的朝廷。正因为这种同质化结构，治身与治国就可以找到一条共通的进路。《列子·说符》记载的楚庄王问詹何的故事^③可兹为证：

楚庄王问詹何曰：“治国奈何？”詹何对曰：“臣明于治身而不明于治国也。”楚庄王曰：“寡人得奉宗庙社稷，愿学所以守之。”詹何对曰：“臣未尝闻身治而国乱者也，又未尝闻身乱而国治者也。故本在身，不敢对以末。”楚王曰：“善”。

道家“身国同治”第三个要点或环节是“身重于国”。《老子》第十三章明确地表达了“以身为天下贵”的立场。王夫之推衍说：“众人纳天下于身，圣人外其身于天下。夫不见纳天下者，有必至之忧患乎？宠至若惊，辱来若惊，则是纳天下者，纳惊以自滑也。大患在天下，纳而贵之与身等。夫身且为患，而贵患以为重累之身，是纳患以自桎也。惟无身者，以耳任耳，不为天下听；以目任目，不为天下视；吾之耳目静，而天下之视听不荧；惊患去已，而消于天下，是以百姓履籍而不倾。”^④在王夫之看来，“身”本为患，又纳“天下”以为患，是为“重累之身”，故“贵

① 河上公：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第18页。

② 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆2004年版，第39页。

③ 此故事在《吕氏春秋·执一》和《淮南子·道应训》中亦有记载。

④ 王夫之：《老子衍·庄子通·庄子解》，中华书局2009年版，第10页。

身”当以“无身”。“无身”者，“无知”、“无欲”、“无为”而已。故而王夫之的主张是“外其身于天下”。统治者若轻身多欲，便会轻躁盲动，导致身国同患。事实上，《老子》第十六章便对当世之主之“轻身”现象进行了尖锐的批判：“奈何万乘之主，而以身轻天下？”何谓“以身轻天下”？清源子刘骥注曰：“叹人不知贵爱其身，残生伤性，动之死地，是犹处万乘之尊，居大宝之位，轻身躁动，不顾天下者也。”^① 陈鼓应说：“老子有感于当时的统治者奢恣轻淫，纵欲自残，所以感叹地说：‘奈何万乘之主，而以身轻天下？’这是很沉痛的话。”^②

《庄子·在宥》引述《老子》云：“贵以身于为天下，则可以托天下；爱以身于为天下，则可以寄天下。”郭象注曰：“若夫轻身以赴利，弃我而殉物，则身且不能安，其如天下何？”^③ “身”不安无以安天下，任何时候都不能“弃我而殉物”。《应帝王》一句“圣人之治，治外乎？”无异于振聋发聩的呐喊。《庄子·让王》讲述了很多贵身轻国的故事，如“尧以天下让许由，许由不受。又让于子州支父，子州支父曰：‘以我为天子，犹之可也。虽然，我适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下也。’”又载：“舜让天下于子州支伯。子州支伯曰：‘予适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下也。’”庄子在故事后评论说：“夫天下至重也，而不以害其生，又况他物乎？唯无以天下为者，可以托天下也。”“天下大器也，而不以易其生，此有道者之所以异乎俗者也。”

概言之，道家“身重于国”的思想可展开为三个面相：其一是宇内之物，“天下”为重；其二“身”内物外，人君当以内御外，故身重国轻；其三是“身”担天下，于“身”为下；若非担不可，以“道”之“无为”担之。《在宥》云：“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。”《庄子·让王》总结这种身重国轻的思想道：“道之真以治身，其绪余以为国家，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。”

道家“身国同治”第四个要点或环节是治身与治国无异。《老子》第十章就明确地把治身与治国统一起来：“载营魄抱一，能无离乎？专气致

① 彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第414页。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第173页。

③ 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第370页。

柔，能婴儿乎？涤除玄鉴，能无疵乎？爱民治国，能无知乎？”“载营魄抱一”、“专气致柔”，此是“内圣”；“爱民治国”，此为“外王”。而二者的原则皆“无为”也：“无离”是身心一如的“无为”，“无疵”是致虚守静的“无为”，“无知”是“绝圣弃智”的“无为”。《管子》在身国同构的基础上进一步提出了身国同治的主张。《心术下》云：“心安，是国安也；心治，是国治也。治也者，心也；安也者，心也。治心在于中，治言出于口，治事加于民，故功作而民从，则百姓治矣。”心者，身之心也；“心治是国治”即身国同治者也。一如《吕氏春秋·审分》所云：“夫治身与治国，一理之术也。”“一理”即无二，盖同治也。就本体论而言，道家所谓同治，即同以“道”治，无论治身还是治国，皆循“道”而行，不得叛“道”。唐杜光庭曰：“立国不以道，众叛亲离；立身不以道，犯危蹈祸。”^①“身国同治”在汉代达至理论的成熟期。儒家思想家荀悦、王充、王符等皆有论及^②。道家著作《老子指归》说：“欲治天下，还反其身。”而《老子河上公章句》是“身国同治”理论的代表作，其关于治身与治国同的阐述俯拾即是。兹略举数例如下：

圣人治国与治身同也（第三章注）。

治身者爱气则身全，治国者爱民则国安（第十章注）。

法道无为，治身则有益精神，治国则有益万民（第四十三章注）
国、身，同也（第五十九章注）。

治国烦则下乱，治身烦则精散（第六十章注）^③。

《淮南子·缪称训》在身心、君臣之间阐述了所治之“同”：“主者，国之心。心治则百节皆安，心扰则百节皆乱。故其心治者，肢体相遗也；其国治者，君臣相忘也。”《黄帝内经·素问·灵兰秘典论》比较了“身之官”与“朝之官”后展开了“身国同治”的论述：

① 奚侗：《老子集解》，上海世纪出版集团2007年版，第136页。

② 如东汉末的王符说：“夫人治国，固治身之象。疾者，身之病；乱者，国之病也。身之病待医而愈，国之乱待贤而治。”（《潜夫论·思贤》）

③ 参见河上公《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第5、6、15、18页。

凡此十二官者，不得相失也。故主明则下安，以此养生则寿，殁世不殆，以为天下则大昌。主不明则十二官危，使道闭塞而不通，形乃大伤，以此养生则殃，以为天下者，其宗大危，戒之戒之！

韩国的金晟焕把黄老道家的身国同治的关系概括为五点：一是以治身为治国之本，二是用治身的方法去治国，三是以治世补治身，四是治国和治身的目标相通，五是治身、治国皆顺应天道的法则^①。其实概括起来，道家“身国同治”虽然有多重含义，却同归于“无为”：一是治身的“无为”，二是治国的“无为”；一个通向“内圣”之途，一个通达“外王”之术。概略地总结一下，道家“身国同治”之“同”具有四方面的基本哲学含义：一是在本体论的意义上，为治的依据相同，都本源于“道”；二是在存在论的意义上，身与国同，身乃国人之身，国乃国人之国，即二者同质同构；三是在方法论的意义上，治身与治国无异，都归于“无为”；四是在价值目标的意义上，身治为“内圣”，国治为“外王”，虽谓身重于国，但二者连属一体，是“道治”价值之一体两翼。此故，随着道治价值的双重展开，玄妙的本原之“道”将在身与国两个不同场域同时绽放。

第二节 “内圣”：“道”化的身体

如前所述，治身与治国是道治价值的两翼，治身的价值目标是“内圣”，即“视生死为一，与天地并存，顺任自然，与造化同往而不傲视万物，不遣是非与世俗处”^②。治国的价值目标则是“外王”。那么如何达至“内圣”呢？《庄子·天下》云：“圣有所生，王有所成，皆原于一。”王夫之说：“一者，天均也。原于一，则不可分而裂之。乃一以为原，而其流不能不异，故治方术者，各以其悦者为是，而必裂矣。然要归其所自来，则无损益于其一也。一故备，能备者为群言之统宗，故下归之于内圣外王之道。”^③这种“内圣外王之道”在《庄子》下文有所阐述：“不离于宗，谓之天人；不离于精，谓之神人；不离于真，谓之至人。以天为宗，以德

① [韩]金晟焕：《黄老道探源》，中国社会科学出版社2008年版，第102—108页。

② 宋希仁、陈劳志、赵仁光主编：《伦理学大辞典》，吉林人民出版社1989年版，第156—157页。

③ 王夫之：《老子衍·庄子通·庄子解》，中华书局2009年版，第352页。

为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。”对这段话的歧见所在，在于上引所谓天人、神人、至人和圣人是具有高下之分的四类人还是一类人。郭注、成疏皆以为一人，只是“随其功用，故有四名也”^①。从《庄子》对天人、神人、至人和圣人的描述来看，这四类人均被学界明确归为道家，笔者以为，即王夫之所谓“内圣外王之道”也。后面还有“以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，熏然慈仁，谓之君子”和“以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决”两类人，分别代表儒家与法家，即是宣颖所谓的第五等人和第六等人，他们已离“内圣外王之道”渐次远矣。

不过，按照《庄子·天下》自己的说法，它其实只是提供了“内圣”之学的“原”，强调治身以“道”，从本体论的角度确立了“内圣”的合法性基础，即成疏所谓的“以自然为宗，上德为本，玄道为门，观于机兆，随物变化者”^②。然而，“道”虽为一，万物却殊。身与国的同质同构不能掩盖它们的个性与特殊性。“道治”是总原则，如何“道治”却是个基本的理论问题。作为道家的理想人格与精神追求，作为道家“深根固柢、长生久视”（《老子》第五十九章）的修身之道，“内圣”到底包含有什么样的思想奥秘呢？

笔者以为，在道家的治身视野中，其“内圣”之学主要包括身心一如、形神兼备的生命结构观，安时处顺、贵生重死的生死自然观，形神气俱养、神主形从的生命修养观，以及超凡入圣、自由逍遥的精神境界观。

关于生命的结构，老子不曾论及。虽然《老子》中身、心多见，但未曾作为生命结构意义上的身心关系而出现^③。老子关注的是“身”这一完整的生命体，本质上就是身与心的统一。事实上，对生命结构的认识是随着科学水平的渐次提高而日益深入的。庄子则将“身”分为神、形或身、心两方面。“《庄子》中的‘形’字约出现140余次，其中表示人的形体之义的约110余次。表示形体之义的‘形’除单独使用外，还以复合概念的形式出现，如‘形骸’、‘形体’、‘形躯’等。”“《庄子》中的‘神’字也是常用概念，共出现约80次，做精神解释的约50次。其中，有与

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第1066页。

② 同上。

③ “心”在《老子》中多解，多以为一般意义上的心思、心灵、心肠，如“民心不乱”、“虚其心”、“为天下浑其心”、“心善渊”、“愚人之心”等；或以为意愿、私心，如“圣人无常心，以百姓心为心”；或以为欲望，如“心使气曰强”，“驰骋畋猎令人心发狂”等。

‘精’相连而构成‘精神’一词的，……‘神’还与‘明’相连，构成‘神明’一词，一般也是指精神方面。”“《庄子》中的‘心’字出现约170次，……《庄子》中‘心’的含义，或是指思维器官与精神活动的统一体，或者单纯指人体中的精神方面，其性质与‘神’字相近。”^①“《庄子》中的‘身’字也出现很多，约90余次，……《庄子》中的‘身’，或是指人的整个生命，即身心的统一；或是单指人的形体方面，与‘形’字相近。”“大致来说，《庄子》中的‘形’与‘身’是代表生命的物质实体部分，‘神’与‘心’是代表生命的精神方面，身心二分，形神二分，是庄子对人的生命结构的基本看法。”^②

迨至汉代，《淮南子》提出了生命的三要素理论。笔者在《〈淮南子〉生命观的深层意蕴》一文中曾指出，在《淮南子》中，生命的“结构有时被明确表述为一个形、神、气三者的整合体，反映出作为生命之基本要素的形、神、气三者之间的有机关联。因此，关于生命的本体结构，《淮南子》是用形神关系或形、神、气三者的关系来诠释的”。《淮南子·原道训》说：“形、神、气志，各居其宜，以随天地之所为。夫形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也。”“在这里，‘形’指生理学意义上的组织结构，它构成生命的物质基础；‘神’乃心理学意义上的精神活动，是生命之主宰，它支配人的生命活动；‘气’是某种精微而无形的流动要素，它是生命的内容，它充实着人的生命，它为生命输送能量”^③。应该说，在中国古代的道家经典中，《淮南子》所提出的生命结构论是最为完整的，体现了当时对“身”的认识的深化，达到了秦汉时代的最高水平。

道家“内圣”之学的第二个方面是安时处顺、贵生重死的生死自然观。“我从哪里来，又到哪里去？”这个问题是生死观的基本问题。《庄子·田子方》说：“死生亦大矣”。确实，生与死作为从根源处切入人生本体的两件大事，自然是道家治身哲学的永恒主题。当儒家通过把自我放在

① 需要指出，老庄之“心”，很多时候都代表欲望、情感、偏见、认知能力、主观意志等，代表一种非本真的生存方式。这种“心”，非但不是要保养的精神，反而是需要祛除的对象。这一点，李霞教授似乎没有予以足够的关注。

② 李霞：《生死智慧——道家生命观研究》，人民出版社2004年版，第129页。

③ 唐劲廉、吕锡琛：《〈淮南子〉生命观的深层意蕴》，《西南交通大学学报》（社会科学版）2004年第3期。

“自我—他者（社会）”的关系维度中，进而考察自我生存的伦理意义与价值关怀，从而在一种以“他者”为重的道义追求中来实现对“生”之有限性的哲学超越时，道家却是用一种与“道”同一的自然眼光和本体论情怀，跨越生死鸿沟，去追求自我与天地自然的融合为一，从而超越悦生恶死的世俗局限性，重返生命的本真状态。

道家哲学涵蕴十分丰富的生死智慧。“道家对生死的看法是发自本心的对生命的体验，是把自己敞开到存在者的整体之中并且持守在这个整体的基础上，是把自己融入到整体之中，并且在这个整体上实现自己的本性。”^① 在一个较为广义的意义上，老子在生死观上的原创性成果有三：其一是提出了“道生德畜”的生命本质观。关于生命的本质，大家都注意到了“道”这一形上本原之于万物的根本意义，又因“道法自然”，故习惯地把老子的生命观叫做自然生命观。此诚然不错。不过《老子》在五十一章云：“道生之，德畜之，物形之，势成之。”除了“道”之“生”，还有“德”之“畜”。“道生”盖乃自生，提供的是一个本原的形上依据，而“德畜”才真正隐含着得自于“道”的生命本质。范应元说：“畜，养也。生物者，道也；养物者，德也。”^② “德”是把形上之“道”落实于个体之人的关键环节，人之“德”有两个缺一不可的方面，一则“得于道”，二则“畜于养”。故人之“得”虽无异，人之“养”却各不同。因此，现实生活中的人对生命的开悟是因人而异的。又前文已述及老子以“德”为“性”，而老子在“性之所是”的问题上提供了“真性、朴性、静性”三个基本答案，故老子的生命本质观亦包含三个本原性的特征：真、朴、静。其二是提出了“深根固抵”的生命实践观，这一实践观包括安命自足、守柔用弱、少私寡欲和啬以养神四大基本原则。所谓安命自足，是指老子认识到了肉体生命的有限性，因为“天地尚不能久，而况于人乎”（《老子》第二十三章）。肉身不可能长生不死，重要的是生命的质量。因此，人应该“从事于道”，不“自生”“益生”，不“求生之厚”，做到“自知不自见，自爱不自贵”（《老子》第七十二章）。这就是安命自足的生命态度。所谓守柔用弱，是老子提出的一种生命实践法则，因为“柔弱者生之徒，

① 那薇：《道家与海德格尔相互诠释》，商务印书馆2004年版，第238页。

② 范应元：《道德真经古本集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第635页。

坚强者死之徒”(《老子》第七十六章);“强梁者不得其死”(《老子》第四十二章)。故生命的实践应像水一样,处下、柔弱、不争。所谓少私寡欲,是老子提供的养生原则。少私寡欲不是一概地反对所有的“欲”,而是反对有损于本真生命的过度之“欲”,即“去甚,去奢,去泰”^①(《老子》第二十九章)。河上公注曰:“甚谓贪淫声音,奢谓服饰饮食,泰谓宫室台榭。”^②高明说:“‘甚’、‘奢’、‘泰’皆过限之词,谓其贪图无厌,私欲无止,富贵荣利迷惑其心。”^③所谓啬以养神,是指生命应当致虚守静,不能劳神伤性。第五十九章云:“治人事天,莫若啬。”韩非子解曰:“书之所谓治人者,适动静之节,省思虑之费也。所谓事天者,不极聪明之力,不尽智识之任。苟极尽则费神多,费神多则盲聋悖狂之祸至,是以啬之。啬之者,爱其精神,啬其智识也。”又说,“圣人用神也静,静则少费,少费之谓啬”^④。高亨说:“啬本收藏之义,衍为爱而不用之义。此啬字谓收藏其神形而不用,以归其无为也。”^⑤奚侗说:“啬以治人,则民不劳;啬以治身,则精不亏。”^⑥所以,啬以养神被老子认为是“长生久视之道”。其三是提出了“死而不亡”的生命价值观。死亡并不可怕,因为死就其本性而言是向自然的回归,是一个更大的、永恒的生命过程的一部分。所谓“夫物芸芸,各复归其根”(《老子》第十六章),这是老子生命价值观的第一层含义;肉体生命虽然有限,但生命的价值却可以永恒,所谓“死而不亡者寿”。这是老子生命价值观的第二层含义。这两层含义,无疑是老子在生死问题上真正的生存论阐释,让生命获得了超越从生到死这一简单过程的生存意义。而这一意义,在海德格尔那里也得到了恰当的说明。他说:“此在也‘有’其同任何有生命的东西一样的生理上的死亡;

① 对“去甚,去奢,去泰”,另有一不同诠释。薛蕙就认为,“物各有自然之性,岂可作为,以反害之邪?是以圣人去甚,去奢,去泰,惟因其自然而已”。但把“去甚,去奢,去泰”理解为“事有太过者去之,若夫小而无害者,则因循不必改作”是汉儒之意,而老子的本意是“物有固然,不可强为,事有适当,不可复过”(薛蕙:《老子集解》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第1197页。)其实,薛蕙所谓“因其自然”自是不错,但物各有性,适性之欲亦为自然,故不为欲也。如人饥而欲食,欲食之“欲”不为欲也,惟贪图美味之欲才成其为“甚、奢、泰”。此不为薛注所察,其拘泥于“自然无为”之故也。

② 河上公:《老子道德经注》,中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》,1998年版,第11页。

③ 高明:《帛书老子校注》,中华书局1996年版,第380页。

④ 王先慎:《韩非子集解》,中华书局1998年版,第139页。

⑤ 张松如:《老子说解》,齐鲁书社1998年版,第323页。

⑥ 奚侗:《老子集解》,上海世纪出版集团2007年版,第149页。

虽然这种死亡不是在存在者层次上与其源始存在方式相绝缘的，倒是由这种存在方式参与规定的；此在也能够结束而不是本真地死，但作为此在，它也不是简简单单地就完结了。只要是这样，我们就把这种中间现象标识为亡故。而死或死亡则作为此在借以向其死亡存在的存在方式的名称。因此就得说：此在从不完结。”^①

庄子是道家生死观的集大成者，时人对此已多有研究。李霞教授把庄子生死观概括为八点：生死物化观、生死命定观、生死一体观、生死为徒观、生死俱善观、生死顺化观、生死通达观和生游死归观^②。这种概括的优点是较为全面、详尽，但其逻辑标准较为含混，值得商榷^③。笔者以为，庄子的生死观的思维基点是在一种类似于笛卡儿式的普遍怀疑中对生与死所进行的不屈不挠的哲学追问。《齐物论》说：“予恶乎知说生之非惑邪？予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪？丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟，及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？”这是对生死问题所发出的最直接、最深刻的哲学提问，可以说，整个庄子生死观都是围绕这一基源问题而展开的。庄子在这一问题上的最大创造是在一种本源性的天人合一精神背景中把人的生死置于一个更为宏大的宇宙生命之流，让生与死都摆脱了肉体生命的视界，获得了超越世俗羁绊与形体局限的天地情怀与永恒价值。

庄子在生死观上达至的理论成就主要有四：第一是生死物化的生死本质论，第二是生死一体的生命过程论，第三是安时处顺的生死态度论，第四是贵生重死的生死价值论。

关于生的本质，老子是从“道生德畜”的立场来诠释的，让“生”在一种形而上的合“道”境界中获得一种超越有限之身的永恒意义归属；而死的本质并没有成为老子的致思主题。庄子则是明确地把生与死相提并论的哲学家，在某种意义上，对死的重视与关注、对死之意义的追问与建构成为庄子生死观最有光华的创造亮点。在庄子这里，生与死的本质都是物化。“物化”的概念是庄子在讲述庄周梦蝶的故事时提出的，《齐物论》云：

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，三联书店 1999 年版，第 284 页。

② 李霞：《生死智慧——道家生命观研究》。人民出版社 2004 年版，第 165—173 页。

③ 譬如其所谓生死为徒观与生死一体观之间、生死顺化观、生死通达观和生游死归观之间等并无实质的理论差异。

昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶，则必有分矣。此之谓物化。

何谓物化？郭象注曰：“夫时不暂停，而今不遂存，故昨日之梦，于今化矣。死生之变，岂异于此，而劳心于其间哉！方为此则不知彼，梦为蝴蝶是也。取之于人，则一生之中，今不知后，丽姬是也。而愚者窃窃然自以为知生之可乐，死之可苦，未闻物化之谓也。”^① 郭注的要义在于时流物化，生死犹如梦觉。生是可乐吗？死是可苦吗？其实就像庄周梦为蝴蝶一样。人们悦生恶死，其实与丽姬有什么差别呢？因为他们不知道物化的道理啊。曹楚基说：“庄子认为，生与死、祸与福、物与影、梦与觉、是与非等各种现象，表面看来是各不相同的，但本体上是一致的，都是道的物化现象罢了。”^② 《庄子·天道》说：“其生也天行，其死也物化”，这就是“知天乐者”。生是自然的运行，死是事物的转化，无论生死，本质上都是“道”的生命形态的变化。在《知北游》中，庄子把这种生死物化的过程具体看成是气聚气散的过程，“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死”。这是对生死本质最“具体”的揭示，把物化具体到了气化。生与死，聚与散，气并没有消失，变化的只是形态，“已化而生，又化而死”，知此生死物化，又何来悦生恶死哉？

把生与死看做一体，看做是一个更大的宇宙生命之流中的不同部分是庄子生命观最鲜明的特色。《齐物论》说：“方生方死，方死方生”，过去常把这作为庄子相对主义的典型，殊不知是庄子生死一体论的杰作^③。“方生方死，方死方生”，是我们摆脱世俗的静止生死观的思维利器，因为生与死的泾渭分明正是根源于对世界、对万物的静止眼光和形而上学的哲学逻辑，当我们把生与死放在一个无始无终、无生无死的生命之流时，死亡就摆脱了作为一个生命终结的单一事件而是以一种生命的过程无时无刻不在参与着我们的生存活动，这就是庄子所敞开的生死一如的原初境域。

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第113页。

② 曹楚基：《庄子浅注》，中华书局2007年版，第33页。

③ 王夫之说：“言止于所见曰死，又出一议曰生”（王夫之：《老子衍·庄子通·庄子解》，中华书局2009年版，第91页）。可备一说。笔者此处按生死的本义理解。

也就是说，生与死各代表一个宇宙大化中的生命过程，这两个过程是互为连属，相互渗透，合而为一的。海德格尔说：“我们的死亡分析只就死亡这种现象作为每一个此在的存在可能性悬浮到此在之中的情况来对它加以阐释；就这一点而论，这种死亡分析纯然保持其为‘此岸的’。”^①也就是说，对死亡的分析不是把它作为一个未知的、抽象的彼岸符号进行思辨，而是把它作为一种生存的可能性参与到生的过程之中来。“死亡是此在本身向来不得不承担下来的存在可能性……只要此在生存着，它就已经被抛入了这种可能性。它委托给了它的死亡而死亡因此属于在世”^②；这乃是“方生方死，方死方生”的生存论意义。《大宗师》中，四个得道之士子祀、子舆、子梨、子来四人互相议论，白话文大意是说：“谁能把无当作头，把生当做脊梁，把死当做尾骨；谁能认识死生存亡是一体，我们就可以同他交朋友。”四人“相视一笑，莫逆于心”。他们产生了什么默契？“死生存亡之一体者”也。《知北游》说：“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：‘通天下一气耳’”。好一个“通天下一气耳”，连天下都只是一气，生死又有何别呢？不过是一个永恒的生命过程中的不同部分罢了。当我们把个体生命置于永恒的宇宙生命之流，则“死生为昼夜”《至乐》，日夜交替，循环不已，人的短暂的肉体生命便可以融身于宇宙大化而获得远远超越于一己之身的“无死无生”之“大生”。

安时处顺的生死态度是庄子关于生命本质和生命过程之认识的当然的逻辑结论。在庄子这里，生死命定：“生之来不能却，其去不能止”（《达生》），这是大化无形之手的操弄，所谓“死生，命也。其有夜旦之常，天也”（《大宗师》）。面对死生存亡的这种命定性，我们应该拥有一种什么样的态度呢？《至乐》篇记载了庄子妻死的故事：

庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。

惠子曰：“与人居，长子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，三联书店 1999 年版，第 285 页。

② 同上书，第 288 页。

亦甚乎?”

庄子曰:“不然。是其始死也,我独何能无慨然?察其始而本无生,非徒无生也而本无形,非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生,今又变而之死,是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室,而我嗷嗷然随而哭之,自以为不通乎命,故止也。”

惠子不懂得生死之变,当然对庄子的“鼓盆而歌”要有所议论了。然而人之生,本于无形;人之死,又归于无形。这就是生与死的最朴素的真理。对这一真理,庄子的态度是“夫大块载我以形,劳我以生,佚我以老,息我以死。故善吾生者,乃所以善吾死也”的“善生善死”论。确实,既然在自然造化的面前我们谁都不能摆脱这生与死这宿命般的逻辑,那我们何不将死生置之度外,做到“安时而处顺”,通达生死之变呢?“浸假而化予之左臂以为鸡,予因以求时夜;浸假而化予之右臂以为弹,予因以求鸢炙;浸假而化予尻以为轮,以神为马,予因以乘之,岂更驾哉!且夫得者,时也;失者,顺也,安时而处顺,哀乐不能入也。此古之所谓县解也。”(《大宗师》)

因此,庄子的这种达观态度,在庄子对待自己的死生问题时表露得一览无余。《秋水》记载:

庄子将死,弟子欲厚葬之,庄子曰:“吾以天地为棺槨,以日月为连璧,星辰为珠玕,万物为赇送。吾葬具岂不备邪?何以加此?”弟子曰:“吾恐乌鸢之食夫子也。”庄子曰:“在上为乌鸢食,在下为蝼蚁食,夺彼与此,何其偏也。”

贵生重死的生死价值论是庄子生死观的第四个重要方面。对于生死,无论俗人还是哲人,无论儒家还是别的学派,一般都会有贵生重生的思想,但庄子的哲思不仅贵生,而且重死;生无所喜,死无所惧。《至乐》云:“列子行食于道,从见百岁髑髅,撻蓬而指之曰:‘唯子与汝知而未尝死,未尝生也。若果养乎?予果欢乎?’”生未尝喜,故人之生,要好好地生;死未必忧,故人之死,当安然地死。因此,庄子不仅提倡一种豁达无执的生死态度,他更强调,生有生的价值,每个人都要珍惜生命;死有死

的意义，每个人都不用惧怕死亡。这，就是庄子的生死价值论。

那么，生的价值何在？庄子认为，生是己身之存，是“我”的存在的本体论前提，代表着一种当下的现世的生存状态。这种生存状态是“天”和“道”赐予的，不能人为地改变它，结束它，“终其天年而不中道夭者，是知之盛也”（《大宗师》）。毫无疑问，“生”应该受到珍视、贵重，哪怕这种生存状态并不拥有世俗的由功名利禄等带来的那种“幸福”。人之生，常负“重”（各种外在之物）而行，但这是一种伤生损性的生存方式，生命的真正价值就是让“生”摆脱各种各样的外在负累而得以尽其天年，这样生命之花就会自然地绽放。所以庄子的贵生不是追求长生不老，而是自然安逸地尽享天年。《秋水》记载了这样一个故事：

庄子钓于濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：“愿以境内累矣！”庄子持竿不顾，曰：“吾闻楚有神龟，死已三千年矣，王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？”二大夫曰：“宁生而曳尾于涂中。”庄子曰：“往矣！吾将曳尾于涂中。”

毫无疑问，庄子之所以宁愿“曳尾于涂中”，不愿意为功名所累，是因为他的生存哲学中，功名外物是对本真生存的一种价值侵蚀。假如在获得功名的“留骨而贵”之死与自由自在的“曳尾于涂”之生之间进行选择，庄子的价值取向是十分明确的。这一取向在《列御寇》中亦透过庄子拒聘的故事表现出来：“或聘于庄子，庄子应其使曰：‘子见牺牛乎？衣以文绣，食以刍叔，及其牵而入于大庙，虽欲为孤犍，其可得乎！’”可见，无论生之境遇如何，“生”的价值是永恒的，《养生主》所说的“可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”当是庄子对生之价值的心灵物语吧。

至于死的意义，由于死是己身之化，代表着当下生存状态的结束，因此，生之人不可能预知死的境遇如何，于是便会萌生对死的恐惧。庄子却不然，他虚构出一个死亡的世界，在这个世界里，“无君于上，无臣于下，亦无四时之事”，总之，没有生之累，没有人之劳，就是帝王的快乐也比不过它。《至乐》说：

庄子之楚，见空髑髅，髡然有形，撒以马捶，因而问之，曰：“夫子贪生失理，而为此乎？将子有亡国之事，斧钺之诛，而为此乎？将子有不善之行，愧遗父母妻子之丑，而为此乎？将子有冻馁之患，而为此乎？将子之春秋故及此乎？”于是语卒，援髑髅，枕而卧。夜半，髑髅见梦曰：“子之谈者似辩士，视子所言，皆生人之累也，死则无此矣。子欲闻死之说乎？”

庄子曰：“然。”

髑髅曰：“死，无君于上，无臣于下，亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。”

庄子不信，曰：“吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤，反子父母妻子间里知识，子欲之乎？”

髑髅深瞑蹙頞曰：“吾安能弃南面王乐而复为人间之劳乎？”

在这样一个故事里，死的意义便不只是代表生命的结束，更代表着对人之“在世”状态的反思和批判，是一种对“此在”的“被抛的沉沦”的解救，是对生之负累的解除。所以得“道”之士如子桑户、孟子反、子琴张等人皆“以生为附赘县疣，以死为决疣溃痂”（《大宗师》）。这样，死作为宇宙大化的必然一环，就在向自然造化的回归中清除了“不道之生”对生命本真意义的重重遮蔽而获得了与大道一样的永恒意义，庄子也在既贵生又乐死的这样一种看似矛盾的“谬悠之说”中为我们指引了一条以本真的生存视野和天人合一的原始眼光来契入形上境界的生存智慧。

道家“内圣”之学的第三个方面是形、神、气俱养、神主形从的生命修养观。“内圣”无疑是一个修养的过程。道家修身，总体定位为：形为生之载体，神为生之主宰，气为生之精微。老子没有明确地区分形、神、气几个方面，但《老子》第十章还是给我们透露了一些端倪：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？”此章注解亦颇多歧义：《说文》云：“载，乘也。”王弼说：“载，犹处也；营魄，人之常居处也，一人之真也。”^①而《册府元龟》载唐玄宗天宝元年下诏，改“载”为“哉”，为

① 王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第85页。

上读^①。今人陈鼓应则以“载”为助语词^②。“营魄”，河上公注为“魂魄”^③；而奚侗考证，认为附形之灵为“魄”，“营魄”当为“灵魄”或“明魄”^④。其实无论是魂魄还是明魄，都是指人的精神方面。“抱一”，《淮南子·诠言训》：“一也者，万物之本也，无敌之道也。”高亨曰：“一谓身也。抱一，犹云守身也。身为个体，故老庄或名之曰一。”^⑤而郭象注《庄子·庚桑楚》“卫生之经能抱一乎”云：“不离其性。盖载营魄以全生，抱一以保真，形神相守，不使离而去之，则精神坚固，可长生矣。”^⑥尽管学界对“载营魄抱一”的诠解不一，但有两点大抵是共同的：一是此句当为老子修身之论，二是修身当以养神为主，但神不离形，形神合一。任继愈就把此句译解为“神与形合一”^⑦。怎样做到形神合一呢？关键是两点：一是不能屈从于形的欲求，因为“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨”（《老子》第十二章）；二是要以“道”养身，保养精神，前述所谓以啬养神是其要旨。至于养气，老子的“专气致柔”之说亦传递了凝聚精气的信息。不但要凝聚精气，而且还要调和阴阳之气，所谓“冲气以为和”（《老子》第四十二章）。为什么生命的修养需要“和气”？老子以赤子为例，“未知牝牡之合而媵作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也”（《老子》第五十五章），精气、和气是赤子生命力旺盛的内在根源。河上公注《老子》第七十六章云：“人生含和气，抱精神，故柔弱也；人死和气竭，精神亡，欲坚强也。”^⑧

庄子开始出现形神对举。《徐无鬼》云：“劳君之神与形”；《知北游》云：“精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。”《天地》云：“德全者形全，形全者神全。”这里不但以形与神作为生命的基本要素，而且凸显了精神与“道”、“德”的同一性，暗示了神主形从的生命修养之基本原

① 张松如：《老子说解》，齐鲁书社1998年版，第62页。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第96页。

③ 河上公：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第6页。

④ 奚侗说，“营”借作“荧”。《说文》：“荧，屋下灯烛之光也。”是“荧”有“明”谊。王逸注《楚辞·远游》“载营魄而登霞”为“抱我灵魄而上升也”。训“营魄”为“灵魂”，与“明魄”谊亦相近（奚侗：《老子集解》，上海世纪出版集团2007年版，第22页）。

⑤ 张松如：《老子说解》，齐鲁书社1998年版，第62页。

⑥ 此注郭庆藩《庄子集释》只有“不离其性”一句。上引据奚侗《老子集解》（上海世纪出版集团2007年版，第22页）。

⑦ 任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社2006年版，第21页。

⑧ 河上公：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第22页。

理。那么，如何养形与神呢？《达生》篇有一段详细的论说：

达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何。养形必先之以物，物有余而形不养者有之矣。有生必先无离形，形不离而生亡者有之矣。生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生，而养形果不足以存生，则世奚足为哉！……弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。天地者，万物之父母也。合则成体，散则成始。形精不亏，是谓能移。精而又精，反以相天。

《达生》的主题实质乃达民生及生命修养的问题。庄子忠告我们：养民生命之形必先之以物，但即便物有余也未必能养好形；养（民）生不能离开形，但即便形不离亦未必能养好生。个中缘由乃在于养生应形神俱养，以神为主；养形之关键是抛弃世事，抛却纷扰，这样形体不劳；养神之枢要是忘怀生命，忘却形体，这样精神不亏。作为道教徒的成玄英解曰：“人世虚无，何足捐弃？生涯空幻，何足遗忘？故弃世事则形逸而不劳，遗生涯则神凝而不损也。”^①“形全精复”，就可以“与天为一”；“形精不亏”，便能够与化俱移。

这种形神俱养、以神为主的思想在《庚桑楚》中亦有所反映。庚桑楚告诫他的弟子南荣趺说：“全汝形，抱汝生，无使汝思虑营营。”南荣趺不明白其意，便去请教老聃，老聃说：“卫生之经，能抱一乎？能勿失乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍诸人而求诸己乎？能儻然乎？能侗然乎？能儿子乎？儿子终日嗥而嗑不嘎，和之至也；终日握而手不脱，共其德也；终日视而目不瞬，偏不在外也。行不知所之，居不知所为，与物委蛇，而同其波：是卫生之经已。”老聃在此是用一系列的反问来启发南荣趺的：养护生命的常规，能够使身形与精神浑然一体吗？能够不失却自己的真性吗？能够不求助于卜筮而预知吉凶祸福吗？能够安分守己吗？能够不追究既往吗？能够舍弃仿效他人的心思而寻求自身的完善吗？能够无拘无束、无系无累吗？能够顺物无心、无所执著吗？能够像初生的婴儿那样纯真、质朴吗？所有这些问题，把我们导入到一个根本性的

^① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第632页。

问题境域：我们在生命修养的过程中够做到形神合一而不离失自己的本性吗？

是的，养（民）生之道，一要“全汝形”，二要“抱汝生，无使汝思虑营营”。不过针对世俗之人对形体的偏好和维护，庄子就特别告诫那种愚蠢的养形者。《至乐》篇说：“夫天下之所尊者，富贵寿善也；所乐者，身安厚味美服好色音声也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声。若不得者，则大忧以惧，其为形也亦愚哉！”可见，养形之愚者，以欲制身；反向推论一下，养形之智者，必以身制欲者也。故在形与神之间，庄子提出，“纯素之道，唯神是守。守而勿失，与神为一”（《刻意》）。而养民之形的原则与养民之神的总原则是一致的，“与物委蛇，而同其波”，这乃是“是卫生之经已”。

除形神俱养之外，庄子还主张养气。气在庄子哲学中具有特别的地位，一方面，气具有本源的性质，至阴、至阳“两者交通成和而物生焉”（《田子方》），所以“通天下一气耳”（《知北游》）；另一方面，《人间世》又把气作为一种超越耳目感官和心之理性的澄明空灵的生存状态，所谓“气也者，虚而待物者也”。在这样一种状态中，人便可以体天合“道”，感悟生命之真理。同时，“在《庄子》一书中，以更加明确的语言阐述了气是构成人体生命原动力的思想”^①，“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死”（《知北游》），人的生死是气的聚散流变，气与生命有着一种内在性的本质关联，所以，人之生便应当养气。养气的原则当然与养形、养神相同，“与物委蛇，而同其波”。具体到养气而言，就是要使体内之气达到阴阳和谐。《在宥》云：“人大喜邪，毗于阳；大怒邪，毗于阴”，阴阳代表阴气和阳气，所谓“阴阳者，气之大者也”（《则阳》），故大喜就会损伤阳气，大怒就会损伤阴气，阴阳之气失调则伤身。《达生》举例说：“夫忿之气，散而不反，则为不足；上而不下，则使人善怒；下而不上，则使人善忘；不上不下，中身当心，则为病。”因此，养生之要，盖当于阴阳谐和中追求生命的完美。《天运》篇说：“乘云气而养乎阴阳”，就是驾驭着自然中的云气，调和着体内的阴阳二气，这样使身心处于一种和谐完美的状态。

道家这种形、神、气俱养、神主形从的观念发展到《淮南子》，进一

① 葛荣晋：《中国哲学范畴通论》，首都师范大学出版社2001年版，第17页。

步演绎成为一种神主形从、神贵形轻、以内乐外的思想。《原道训》说:“夫形者,非其所安也而处之,则废;气不当其所充而用之,则泄;神非其所宜而行之,则昧。”这是强调形、神、气要各当其位。又说“夫精神气志者,静而日充者以壮,躁而日耗者以老。是故圣人将养其神,和弱其气,平夷其形”,这是阐述养形、神、气的基本方法。“形劳而不休则蹶,精用而不已则竭”(《精神训》);“形伤于寒暑燥湿之虐者,形苑而神壮;神伤乎喜怒思虑之患者,神尽而形有余”(《傲真训》)。这是从形、神和谐统一于身的视角,主张养生不能偏废任何一个方面。“以神为主者,形从而利;以形为制者,神从而害”(《原道训》);“治身太上养神,其次养形”(《泰族训》)。“神贵于形也,故神制而形从,形胜则神穷”(《诠言训》)。这是在形神关系上凸显出神主形从、神贵形轻的取向。《原道训》说:“是故圣人内修其本,而不外饰其末。”又谓“心不忧乐,德之至也;通而不变,静之至也;嗜欲不载,虚之至也;无所好憎,平之至也;不与物散,粹之至也。能此五者,则通于神明。通于神明者,得其内者也。是故以中制外,百事不废”。这是突出了以中(神)制外(形)的生命实践原则。

《淮南子》还在《庄子·至乐》的基础上明确地提出了“以内乐外”的特色养生思想:“夫建钟鼓,列管弦,席旃茵,傅旒象,耳听朝歌北鄙靡靡之乐,齐靡曼之色,陈酒行觞,夜以继日,强弩弋高鸟,走犬逐狡兔:此其为乐也,炎炎赫赫,怵然若有所诱慕。解车休马,罢酒撤乐,而心忽然若有所丧,怅然若有所亡也。是何则?不以内乐外,而以外乐内;乐作而喜,曲终而悲;悲喜转而相生,精神乱营,不得须臾平。察其所以不得其形,而日以伤生,失其得者也”(《原道训》)。说是特色,是因为《淮南子》把乐的思想与养生紧密结合起来。“以内乐外”之乐是符合内在本性的乐而不是外在的感性刺激之乐,是神乐而不是形乐,是持久的乐而不是短暂的乐,是益生之乐而不是损性之乐。“这样,《淮南子》为我们提供了一条生命活动的基本准则——‘以内乐外’。在作者看来,真正的快乐是内心的快乐,是主体排除了私欲杂念而自得其性,无忧无虑的精神恬愉状态,是在‘根’上摆脱了庸俗低级的趣味而对道德需要产生的自然真切渴望,是通向高远超迈的人生境界的不二法门。”^①

^① 唐劲廉、吕锡琛:《〈淮南子〉生命观的深层意蕴》,《西南交通大学学报》(社会科学版)2004年第3期。

道家“内圣”之学的第四个方面是超凡入圣、自由逍遥的精神境界观。冯友兰先生在论及“境界”时曾说：“人对于宇宙人生底觉解的程度，可有不同”，“人所可能有底境界，可以分为四种：自然境界、功利境界、道德境界、天地境界”^①。宗白华先生则认为，人在与世界的接触中，因关系层次的不同可有五种境界：功利境界、伦理境界、政治境界、学术境界和宗教境界。功利境界主于利，伦理境界主于爱，政治境界主于权，学术境界主于真，宗教境界主于神。但介于学术境界和宗教境界之间的还有个艺术境界，艺术境界主于美^②。境界有高下之分，在冯先生那里，最高境界是天地境界；在宗先生这里，最高境界是神圣境界。道家“内圣”之学的价值目标是成圣，其最高境界可谓之圣人境界。圣人可参以天地，或是与天地合一，亦可与“道”（神）冥合，故大抵可与冯先生的天地境界和宗先生的神圣境界相接近。

老子的精神境界当然是一种合于“道”的境界。老子笔下的得“道”圣人是多样的，但他们并不是清高孤傲、远离俗世的不食人间烟火者，相反他们普通得就是我们中的一员，因为他们是“被褐”之人，很多时候，他们甚至是一副朴讷木然之貌，昏昏、闷闷，不知所措的样子。但他们又是“怀玉”之人，因为他们保守最宝贵的“真”^③。圣人的境界是一种“自知者明”（《老子》第三十三章）的境界，但圣人们“自知不自见，自爱不自贵”（第七十二章）；圣人的境界也是一种“生而不有，为而不恃”的境界，所以他们不居功，不图名，不贪利；圣人的境界还是一种“上善若水”的境界，因此他们守柔、处下、无为、不争……老子昭告我们，只要我们把握生命的真正本质，只要我们以一颗灵明之心向“道”而行，我们就可以进入一种赤子婴儿的境界。赤子的境界，就是老子的得“道”境界，因为“含德之厚，比于赤子”（第五十五章）；“常德不离，复归于婴儿”（第二十八章）。在老子这里，赤子之“境”，一为“无知”之“境”，“无知”则不起妄心，以本真之心体悟大道流行的世界，随物自然，没有任何矫揉造作和伪饰；二为“无欲”之“境”，“无欲”则不起贪念，以素朴之心敞开物欲蒙蔽的世界，了无牵挂，没有任何世俗负累和纠缠；三是

① 冯友兰：《贞元六书·新原人》，华东师范大学出版社1996年版，第552—554页。

② 宗白华：《美学散步》，上海人民出版社1981年版，第69—70页。

③ 王弼注《老子》第七十章云：“被褐者，同其尘；怀玉者，保其真”（王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第118页）。

“无为”之“境”，“无为”则不起纷扰，以清静之心优游空灵无碍的世界，柔弱恬淡，没有任何智念意识和追求。赤子的境界是纯真的境界，是素朴的境界，是虚静的境界，是和谐的境界，亦是体“道”合“德”的境界。

如果把老子的最高境界概括为一种本然、本真的境界，那么庄子的最高境界无疑是逍遥无待的自适境界。庄子把表征着理想人格与精神境界的人叫做真人、圣人、至人、神人、天人等。崔大华在总结归纳了《庄子》中对真人、圣人、至人等的精神境界的描述后，认为《庄子》中的理想人格精神境界具有真实性、理想性和幻想性三个基本特征。崔先生认为，真实性实际上是指一种安宁、恬静的心理环境，包含三个思想观念：第一，“死生无变于己”；第二，“游乎尘垢之外”；第三，“哀乐不入于胸次”。至于理想人格精神境界的理想性特征，其本质内容是对一种个人精神的绝对自由的追求，即无待、无累、无患的“逍遥”。幻想性特征则指向那种异于、超越世人的神奇性能，如吸风饮露、乘云气、骑日月、登高不慄、入水不濡、入火不热之属。达成这种最高境界的精神修养方法有三：无欲、去智、体“道”^①。

北京大学韩林合教授把庄子的体“道”境界概括为五个基本的方面：绝对的自由之获得，绝对的安全之获得，绝对的幸福之获得，生活于永恒之中，绝对的价值之获得^②。张洪兴在《庄子的心灵境界》一文中，把逍遥之境分为四个层次：第一个层次是“依乎天理”的境界，第二个层次是“物化”的境界，第三个层次是心灵与自然契合的境界，第四个层次是神人、真人境界^③。

上述几种庄子的境界论都是各有所见的。笔者以为，庄子的“内圣”境界在现实生活中有多维面相，在学术界已有研究的基础上，我们还可从两个方面来进一步加以理解：一是庄子境界论所蕴涵的由“自然”到自由的思维进路；二是庄子境界论超世、游世与顺世并存的理论特色。

关于庄子境界论所蕴涵的思维进路，笔者以为是一个以人的生存困境为逻辑起点，经过以心体“道”、顺物自然的过程，逐步由“有待”进入“无待”，最后进入天人合一、自由逍遥的至境。庄子认为，人生的困境在

① 崔大华：《庄学研究》，人民出版社1992年版，第149—184页。

② 韩林合：《虚己以游世》，北京大学出版社2006年版，第165—219页。

③ 张洪兴：《庄子的心灵境界》，《兰州学刊》2007年第10期，第10—12页。

于人不能彻底摆脱各种各样的限制。譬如大鹏，虽然“背若泰山，翼若垂天之云”，可它的飞翔依赖于风，因为“风之积也不厚，则其负大翼也无力”；再如蜩、学鸠与斥鴳，他们不但受制于外在的条件，还受制于视野的狭窄与短浅。实际上，无论是鲲鹏还是小虫、小鸟，它们的存在方式都是对人之“在”的一种隐喻。庄子在《逍遥游》中便区分了从“知效一官，行比一乡，德合一君，而徵一国者”，到“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境”的宋荣子，再到“御风而行，泠然善也，旬有五日而后反，彼于致福者，未数数然也”的列子，尽管他们表现出了在走向自由的“途”中，可始终没有能够进入“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者”的“无待”境界，因而即便是御风而行的列子也依然没有能够完全摆脱“有待”的生存方式。

事实上，人在现实生活中面临的困境远远超出上述几类人。徐克谦在《庄子哲学新探》一书中总结了庄子所揭示的人的现实困境与生存论困境。前者主要体现为三个方面：一是自由与社会政治礼法之间的冲突，如庄子描绘的众多受刑者是这一冲突的突出表征，所谓“今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也”（《在宥》）；二是人的自然本性与道德理性之间的冲突，这是指内在的精神的束缚，如儒家所提倡的仁义、圣智等，“尧既已黥汝以仁义，而剿汝以是非矣，汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎？”（《大宗师》）三是生命本身的意义与世俗功利目标之间的冲突，如“天下尽殉也！小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，其于残生伤性均也”。人的生存论困境则体现在“生”的渺小短暂、“死”的在所难免、“我”的虚幻不实以及“命”的无所逃避^①。蒙培元研究员则把心灵的“桎梏”分为认知心、嗜欲心以及喜怒哀乐之心与道德心。主客相对意义上的认知心都有所待而后有所知，所待者，即认识对象，所知着，即主观认识或知识；但一切认识都是相对的、有限的，不可能认识事物的本真。嗜欲心都是以外物为追逐对象，受外部对象的牵制，因此也是一种“有待”和“桎梏”。心灵的“桎梏”还包括喜怒哀乐之心与道德心，如庄子提出“喜怒哀乐不入

① 徐克谦：《庄子哲学新探》，中华书局2005年版，第134—144页。

于胸次”(《田子方》)①。

笔者以为,庄子所述生存困境有内在困境与外在困境之别:外在困境当指某种不以人的意志为转移的客观环境和客观必然性对生存方式与心灵自由的“桎梏”。首先,这在《庄子》中表现为“命”。譬如最重要的生死问题,这就是“命”。《大宗师》说:“死生,命也;其有夜旦之常,天也。人之有所不得与,皆物之情也。”《知北游》也说:“生非汝有,是天地之委和也;性命非汝有,是天地之委顺也;子孙非汝有,是天地之委蜕也。”其次,表现为社会政治环境对人的戕害,庄子寓言所塑造的众多“支离其形”的人,诸如右师、王骀、申徒嘉之属,皆为此例。内在困境是指因人自身的因素而导致的生存困境,《秋水》篇指出了内在困境的几个基本方面:一是“以人灭天”,即以人为毁坏天性,儒家汲汲于仁义礼乐的道德之心当属此类;二是“以故灭命”,即恃智弄巧、有心造作而损害本真性命,众人有分别、有对待的认知之心当属此类;三是“以得殉名”,即惑于外欲而以身殉名,人们贪功名、图富贵的欲望之心当属此类。《列御寇》有所谓的“外刑”与“内刑”②之说,细细品来,不也正是对这种内外生存困境的另一种表述吗?

为了消除种种限定,冲出生存困境,实现心灵的自由,庄子实际上针对我们的内外困境提供了两个思路:对“命”与社会环境等外在的客观必然性所导致的生存困境,庄子主张“安”、“顺”之,譬如生死、穷达的问题,既然不是我们所能把握的,那最好的方式就是安时处顺,顺其自然,不为所累,“知其无可奈何而安之若命”(《人间世》)。对由于自身因素而导致的内在困境,庄子主张“解”,即“解其桎梏”(《德充符》),“解心释神”(《在宥》),“解心之谬”(《庚桑楚》)、“县解”(《大宗师》)等。但无论是面对外在困境还是内在困境,“内圣”之人最终都是要回复到“天”的境界,庄子在“天”(自然)的境域中为我们开辟了一条心灵逍遥(自由)之路。这就叫“反其真”。作为一种自然的、本然的存在,“天”不仅与“道”的存在法则完全一致,而且也表征着人类一种本真的、合乎天性的生存方式。“天”(本真)的生存方式是与“人”(人为)的生存方式相

① 蒙培元:《自由与自然》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第十辑,上海古籍出版社1996年版,第176—180页。

② 《列御寇》云:“为外刑者,金与木也;为内刑者,动与过也。宵人之离外刑者,金木讯之;离内刑者,阴阳食之。夫免乎外内之刑者,唯真人能之。”

对应的，人所面临的生存困境，归根结底其实都根源于有“我”。这里的“我”无疑是被礼乐文明所束缚的自我，是被功名利禄所诱惑的自我，是被刑法政令所褫夺的自我，是被聪明智识所蒙蔽的自我，是物我分别与人我对立所形成的自我、是丧失了本真生存形态的自我。有“我”即会为“我”，为“我”就会“有为”，甚至乱为。因此，只要在人的生存之“根”上“丧”掉这个“我”（“吾丧我”），做到“无己、无功、无名”，则一切内外的限定与桎梏都将土崩瓦解。如何做到“吾丧我”呢？这就是大家耳熟能详的“心斋”、“坐忘”、“朝彻”、“见独”、“撝宁”、“以明”等，实际上就是一个逐步地破除各种世俗的执著与负累，逐步地消除“我”的自我意识与自我维护，从而以空明之心境去体悟和契合虚无之“道”境的过程，也是一个逐步祛除社会化所带来的“人文”性而回归根源性生存境域所赋予的“自然”性的过程。经历了这样一个过程，人便与“道”冥合为一，人与人、人与物、人与社会、人与天地、人与整个世界之间的分别都将不复存在，我们便从“根”上把自己与“天”融合在一起，“与化为人”（《天运》），从而进入到一种“乘天地之正”的天人合一境域，也就是庄子所敞开的自由逍遥之境。

庄子所敞开的这种理想的精神境界，是通过超世、游世与顺世三种人生态度彰显出来的^①。所谓超世，就是从根本上对世俗人生之在世方式的超越。世俗的在世方式是有知之“在”，有为之“在”，有欲之“在”，有情之“在”，有分别、有对待之“在”，但真人、圣人、至人之“在”迥然异于世人：他们“无为名尸，无为谋府；无为事任，无为知主”（《应帝王》），是为“无知”；他们“壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造”，故“其天守全，其神无却，物奚自入焉？”（《达生》）是为“无欲”；他们“原天地之美而达万物之理”，是乃“无为”；他们“不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也”（《德充符》），是乃“无情”；他们与“道”冥合，与天为一，与物（人）同体，“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》），没有分别，没有对待，是乃“无际”。一句话，超世之“在”超越了一切世俗的负累和牵绊，“而不足以为之累；天下奋楫而不与之偕，审乎无假而不与利迁；极物之真，能守其本。故外天地，遗万物，而神未

^① 崔大华《庄学研究》把庄子的处世态度分为超世、遁世与顺世三种。遁世即隐居避世。笔者以为，遁世并非庄子所鼓吹的处世之方，庄子主张的是游世。详见下文。

尝有所困也”（《天道》）。

“内圣”之人的第二种处世态度是游世。《庄子》开篇即为《逍遥游》，在世界作逍遥之游无疑是庄子孜孜以求的人生理想。但人世是如此的浑浊，身处俗世的我们又该当如何呢？庄子提供了两种游世之方：一种是身游，一种是心游。身游乃游戏之游，以一种游戏的态度游走于人世。这当然不是最理想的人生境界，却未尝不是最现实的人生境界。游世的游戏，是乱世自保的游戏，是社会批判的游戏。在庄子笔下，得“道”之士固可以游于六合之外，但对于六合之内的我们来说，则无疑是在危险的丛林中行走。在《养生主》中，“庖丁解牛”是著名的寓言，众皆以之为养生之说。可当我们看到庖丁之刀“以无厚入有间”的时候，人们眼前不是会出现一个在人世间游刃有余的游世之士的形象吗？笔者以为，庖丁固然是一个“虚己以游世”（《山木》）的代表，可族庖和良庖又何尝不是在拼命地游走呢？庄子当然不是鼓吹我们做族庖和良庖，可我们仔细想想，族庖和良庖为什么不以游戏的态度活得更“潇洒”一些呢？庄子说“为恶无近刑”，“不为无益之事，何以遣此有涯之身？”是不是以一种戏谑的、嘲弄的语气告诉我们干点坏事（“无益之事”）也无妨呢？只要不触犯刑罚就好。王博在谈到“缘督以为经”时说：“所谓的‘缘督以为经’，其实就是不论是非善恶，而循着事物的脉络空隙，游戏于其中。”^①庄子“涵道于技”的庖丁解牛，既有对“道”“进乎技”之神游的赞美，也是对在“牛”的世界里“月更刀”、“岁更刀”之硬磕的悲鸣。其实，只要哪里有空隙，哪里有生存空间；哪里有回旋余地，哪里就是在世之“在”的地方。这，就是以技涵道，以身游世。在《山木》中，庄子讲了两个看似矛盾的故事：雁（鹅）以其不鸣而被杀，木却因为“不材”而“终其天年”，于是有了那句“处乎材与不材之间”的名言。可庄生之意，难道不也是对乱世免祸之难的深沉感慨吗？《人间世》的结尾处借楚狂接舆的歌唱道：“方今之时，仅免刑焉？”“临人以德”，该结束了；“画地而趋”，太危险了。“来世不可待，往世不可追”，我们又只能无奈地活在当下。乱世何居？浊世何为？生命何处安顿？入世乎？避世乎？在材与不材之间寻找立足点，游走于现实世界和避世隐居之间或许也是一种不错的选择吧。王博说：“世界的无法逃避并不就引申出我们必须积极地进入世界这样的结论，我

^① 王博：《庄子哲学》，北京大学出版社2004年版，第49页。

们还可以有另外的一种方式，这种方式既不是逃避的，也不是进入的。在这个世界，但是又和它保持距离。也许对于庄子来说，他很喜欢的一个字眼——‘游’——比较适合表现这种状态”^①。

游的最高境界当然是指精神世界的漫游或游心之游。庖丁之游，已是神游，神游即是心游。《人间世》云“乘物以游心”，《德充符》说“游心乎德之和”，《应帝王》说“游心于淡”，《田子方》说“游心于物之初”，《则阳》说“游心于无穷”等，都是心游。何谓心游？“精骛八极，神游万仞”，心无负累，与世界同体也。“己”已不存在，是非的对立不再，荣辱的区别不再，人己的分别不再，物我的限隔不再，心就是整体，心就是世界，此所谓心游者也。心游的极致当然是逍遥游。关于逍遥，我们可从郭庆藩《庄子集释》所引数例窥其端倪：郭象以为适性即逍遥。支道林“逍遥论”云：“夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏鷖。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷖以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪。物物而不物于物，则遥然不我得；玄感不为，不疾而速，则道然靡不适，此所以为逍遥也。”王羲之云：“消摇者，调畅逸豫之意。夫至理内足，无时不适；止怀应物，何往不通。以斯而游天下，故曰消摇。”又曰：“理无幽隐，消然而当，形无巨细，摇然而通，故曰消摇……义取闲放不拘，怡适自得。”^②此外，顾桐柏曰：“道者，销也；遥者，远也。销尽有为累，远见无为理。以斯而游，故曰逍遥。”^③穆夜云：“逍遥者，盖是放狂自得之名也。至德内充，无时不适；忘怀应物，何往不通！以斯而游天下，故曰逍遥游。”

对逍遥游的理解或有差别，但对精神自由的追慕乃众之所同也。逍遥之自由，不是现实生活中身的自由，而是“道”的境域中神（心）的漫游。故不但可“游乎四海之外”（《齐物论》），“浮游乎万物之祖”（《山木》），“游乎万物之所始终”（《达生》）；更可以“游无朕”，“游无何有之乡”（《应帝王》），“游无端”，“游无极之野”（《在宥》）。一言以蔽之，逍遥之游，不是方内之游，而乃方外之游也。“彼游方之外者也……彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气……茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无

① 王博：《庄子哲学》，北京大学出版社2004年版，第27页。

② 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第1—2页。

③ 郭庆藩：《庄子集释·序》，中华书局2004年版，第6—7页。

为之业。”（《大宗师》）这样的一种境界，是“精神四达并流，无所不极”（《刻意》）的境界，是“忘天地，遗万物，外不察乎宇宙，内不觉其一身……旷然无虑，与物俱往，而无所不应”^①的境界，是“无物不然”，“无物不可”，“道通为一”（《齐物论》），“独与天地精神往来”（《天下》）的境界。

“内圣”之人的第三种处世态度是顺世。世界混浊，人之心固然可以神游天下，人之身却不得不“与人为徒”。人的精神固然可以超然物外，人的身体却务必尽其天年。正因为我们不可能生活于“无何有之乡”，所以庄子还要为现实的人找到一条安身之路，让身心都得以妥善安顿。庄子指明的这条道路就是“顺世”。“顺世”之“顺”，有随顺、因循、随遇而安、应时而变之意。《徐无鬼》说：“无所甚亲，无所甚疏，抱德炀和，以顺天下，此谓真人”；《外物》篇云：“唯至人能游于世而不僻，顺人而不失己”；《山木》说：“与时俱化，而无肯专为”；《则阳》说：“与世偕行而不替”；《德充符》云：“知其不可奈何而安之若命，唯有德者能之。”上引“顺、化、偕、安”等皆表达了虚己随顺之意。庄子在《人间世》中举了一个养虎者的例子，“汝不知夫养虎者乎？不敢以生物与之，为其杀之之怒也；不敢以全物与之，为其决之之怒也；时其饥饱，达其怒心。虎之与人异类而媚养己者，顺也；故其杀者，逆也。”虎与人虽不同类，可顺之则媚，逆之则杀的道理无异。人之处世，“形莫若就，心莫若和”，即成玄英所谓“身形从就，不乖君臣之礼；心智和顺，迹混而事济之也”^②。

庄子描绘的这种境界也是与“道”冥合的，是一种在根源上切入根源性生存境域的在世方式。因为人能顺、能化则“丧我”，“虚己”，就能“与物无终无始”，成为超越有限之身而与天地万物同“在”的无限世界。郭象注《则阳》篇说：“日与物化，故常无我；常无我，故常不化也”；成玄英疏云：“顺于日新，与物俱化者，动而常寂，故凝寂一道，巍然不化。”^③

审乎庄子之三处世态度，其实一也。超世、游世与顺世，皆“无己”而与“道”冥合。这个“无己”的修养过程也就是《庄子》中托语颜回而谓的“坐忘”。当我们忘掉了仁义，忘掉了礼乐，到最后连肢体、聪明乃

① 郭象注“未始有物”。见郭庆藩《庄子集释·序》，中华书局2004年版，第75页。

② 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第165页。

③ 同上书，第885页。

至尘世的一切都忘掉的时候，我们就进入“大通”之境。此即道家“内圣”之道也。

第三节 “外王”：是“绪余”或“土苴”吗？

“外王”是道家的政治理想。虽然《庄子·让王》以“内圣”之学为“道之真”，而以治国家为“道”之“绪余”，以治天下为“道”之“土苴”，并因此而把“帝王之功”当做“圣人之余事”，可实际上，《让王》在此只是凸显“身重于国”的价值取向，并非说明庄子缺乏社会关怀^①。陈鼓应说：“社会政治哲学可以说是老子思想的中心，也是整个道家思想的一个重心。”^②事实上，道家冷峻的哲学眼光后面隐藏着深沉的社会关怀和敏锐的政治意识。在这里，我们当然要考虑老子与庄子思想的差异，但即便撇开被学术界称为“君人南面之术”的老子与黄老政治哲学思想不论，单就庄子的学术旨趣而言，“外王”之学在其思想的坐标体系中亦占有十分重要的位置。下面将就老子与庄子的外王思想分述之。

由于“无为”乃“道”的本真之“在”，因此，道家“外王”之学的最高目标无疑是“无为而治”。此一“无为而治”的蓝图老子谓之“小国寡民”。笔者无意在此纠缠于“小国寡民”是不是主张回归原始的蒙昧社会的问题，也无意于否认其幻想的性质，笔者在此只关注其所提供的治道理想化模型的政治哲学意义。因此，“小国寡民”对上古时期没有压迫、剥削之平等关系的缅怀，对没有强迫、苛政之自由社会的遐思，对没有战争、祸乱之安逸生活的追求，对衣、食、居、俗之幸福快乐的满足，对简单、素朴的社会风气的塑造……适足以成为当今人类理想政治的宝贵资源^③。

① 余英时说：“庄子对政治不感兴趣，确是主张政府越少干涉人民生活越好的那种‘无为主义’。”（余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社2004年版，第51页）余先生的“不感兴趣”说值得商榷。一个最简单的理由是：如果庄子对政治真的不感兴趣，那么他怎么会提出“政府越少干涉人民生活越好的那种‘无为主义’”呢？

② 陈鼓应：《道家在先秦哲学史上的主干地位》，陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十辑），上海古籍出版社1996年版，第20—21页。

③ 强昱认为，学界对“小国寡民”的误读严重影响到老子社会政治理论的普遍价值。他说：“‘小国’意指小政府大社会，‘寡民’为寡欲之民，结合‘治大国若烹小鲜’和‘天下神器，不可为也’等论述，老子将自然无为的思想主张完整地贯穿于对不同层次问题的解释中，构成了全部哲学思考的一个重要侧面。”（强昱：《小国寡民与治大国若烹小鲜：老子的社会价值关怀》，《中国哲学史》2006年第1期，第46—52页）

《老子》为这一蓝图的实现进行了精心的设计。在老子这里，“无为而治”作为既具有形上思辨色彩又具备现实可能性的理论构思，大抵可展开为三个基本的理论维度：“无为而治”的价值形而上学，“无为而治”的“道德”形而上学和“无为而治”的方法形而上学。

一 “辅万物之自然”的价值理念：“无为而治”的价值形而上学

所谓价值形而上学，就是指此一价值本于大道，源于“自然”，出于“无为”，虽有价值取向，却是以“道”为“向”，以与人类出于自我维护而知性确立的价值体系相区隔。也就是说，常识的价值论是以满足主体的需要为尺度的，而价值形而上学，则以是否冥合于“道”为标准的。事实上，只要是出于人类有意识的作为，任何价值体系的确立都是相对的。老子对这种相对性有着深刻的揭示，他说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已”（第二章）。在这里，老子的本意不仅在于揭示美与恶、善与不善的对待而生，更重要的是，他要揭示正是在天下人都以为美的地方，恰恰有恶的存在；正是在天下人都以之为善的地方，恰恰有不善隐藏。老子反问道：“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？”（第二十章）因此，圣人是执著于世俗之美丑善恶的，他们“欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为”（第六十四章）。何以“辅万物之自然”？“欲不欲”、“学不学”。亦即是说，背离自然的物欲执著和知性追逐是圣人所不取的，圣人之欲乃不欲之欲，圣人之学乃不学之学，圣人之为乃不为之为。正是在圣人的这种无为之为中，在这种成就万物自然的成功中，大道的价值魅力才得以尽情地涌露绽放。

1. “反朴归真”的价值取向

大道自然，无所伪饰，无所扰攘，无所巧诈，无所诱惑，比如赤子，质朴纯真。得道之人“敦兮其若朴”，“浑兮其若浊”（第十五章），“我独泊兮，其未兆，如婴儿之未孩”（第二十章）。何哉？盖因“婴儿”与“朴”乃是大道所敞开的根源性价值世界，所谓“含德之厚，比于赤子”（第五十五章）。“如果说‘婴儿’之喻着意于强调‘道’性的生机活力和天真无伪，那么，‘朴’则表达了老子哲学中那种未分化的源始的物我玄同、天人一体的深层意蕴，或者说是契悟道体后拥有的那份自然平和的心

灵境界和精神状态。”^① 所以，老子反复强调“绝圣弃智”，“绝仁弃义”^②，“绝巧弃利”，“见素抱朴”（第十九章）；强调“处其厚，不居其薄；处其实，不居其华”（第三十八章）；强调“常德乃足，复归于朴”，“常德不离，复归于婴儿”（第二十八章）。如此，当万物“化而欲作”时，圣人“镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正”^③（第三十七章）。

2. “知和曰常”的和谐追求

《老子》一书论“和”的文字不多，全书凡八见，但这并不影响“和”成为大道所内蕴的价值目标。这一价值目标至少敞开实现在三个方面：首先是“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（第四十二章），即“和”实现在万物的相反相成中，这是老子对“和”的构成论揭示。老子敏锐地意识到，万物不仅包含着相互对立的两个方面，而且这两个方面还相互依靠、相互交通、相互成就，构成新的和谐体。第二是“终日号而不嘎，和之至也”（第五十五章，下同），这是老子对“和”的功能性揭示，说明以“和”为用，用之无穷，譬若赤子，号而不嘎。第三是“知和曰常，知常曰明”，这是老子对“和”的境界式揭示，即在老子哲学中，“和”是与常道、与本体境界相联系的。总之，圣人知所“和”，则知“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”（第五十六章），则知“去甚，去奢，去泰”（第二十九章），入于“玄同”之境，故国无不治。

3. “道法自然”的自由境界

“道法自然”（第二十五章），“自然”即让万物依顺本性，自然而然地发展，不加人为的干预，万物因之在此“自然”中获得了自由发展的正当性。也就是说，“道”并非一居于形而上世界的先天指令者或超验规定者，它只是在一种海德格尔所谓的“让——在场”的存在论机制中让万物本真地是其所是，成其所成，因此，人生在世便不必承受任何外在的、先验

① 唐劭廉、吕锡琛：《老庄之道——对人类生存的形上沉思》，《中南工业大学学报》2000年第3期。

② “绝圣弃智”、“绝仁弃义”在郭店楚简中作“绝智弃辩”，“绝伪弃虑”。许多学者指出，在郭店简本《老子》那里并未像通行本一样对仁义持激烈的批判态度，所以老子所反对的，其实是智巧诈伪这些东西。此处对老子是否强烈反对仁义姑且存而不论，但伪诈之道、巧利之术是对真朴之道的损害则无疑是各版本《老子》的共同主题。

③ 此处引文，王弼本作“镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定”。本书据陈鼓应《老子注译及评介》改。

的、托之于“天”或“上帝”的道德律令或价值准则。人在其生存本质上是自由的。一切切乎人生生存大局的决断与选择都必须也必然是人自身自由本质之彰现，而没有任何外在的先天权威给人的生存选择戴上一副先天目的性规定的镣铐。在此一“自然”而“自由”的境域中，物自生，事自成，民自治，天下自安。夫圣人何为哉？

二 “生而不有”的施政品格：“无为而治”的“道德”形而上学

“道德”形而上学同样是对一般道德伦理的超越，是不见形迹的“道德”，是真实无伪的“道德”，是没有规制的“道德”，是自然而然的“道德”。它不是一种外在的伦理规定，而是与“道”同一的“玄德”。过去许多学者认为道家反对仁义礼智，因而是反伦理的。这在世俗的道德领域是基本成立的。但老子并非从根源处反伦理，他所反的是一味讲求仁义礼智之类的行为规范和礼制伦常，是可能导致道德虚伪的以外在规制为表征的世俗伦理伪善体系，是真正“道德”的异化状态。所以，老子云：“夫礼者，忠信之薄，而乱之首”（第三十八章）。在老子看来，真正的道德是一种人之为本真状态，是一种从源始根源处浑然天成的与“道”冥合的神圣本质，所谓“孔德之容，惟道是从”（第二十一章）。因此，老子伦理学是“不落俗套”的超伦理的本体伦理学，是老子所谓的“常德”、“玄德”与“上德”。

1. “天道无亲”的公正意蕴

老子云：“天道无亲，常与善人”（第七十九章）；大道“不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱”（第五十六章）。又说“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”（第五章）。这三句话的意蕴是一致的：大道周流万有，无为无造，无所偏私，故万物自生自化；圣人无为而治，不施仁恩，无所偏爱，故人民自相治理。因为无所偏私，所以公正之德自彰；因为顺物施化，所以私利私惠自去。“高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之”（第七十七章），这就是大道本真的公正蕴涵。天之道，以有余补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。它不是人为的伦理规范，却从根源处切入了伦理的本质；它不是后天的道德教条，却于本体中显现了道德的真理。故老子又云：“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆”（第十六章）。

2. “为而不恃”的施政风范

道生万物，但“生而不有”；道成万事，但“为而不恃”；道养万众，但“长而不宰”；圣人体此道，为无为，故生长而不占有，藩蓄而不依恃，长养而不主宰。这，就是道的“玄德”（第五十一章，下同）。何以谓之“玄德”？盖因道“长之育之，亭之毒之，养之覆之”都不是有意识、有目的的作为，它只是“莫之命而常自然”而已，这就是道“善贷且成”（第四十一章）的道理。因此，圣人“抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长”（第二十二章）。

3. “以百姓心为心”的爱民情怀

大道体虚不实，圣人虚己无心。圣人爱人，非为偏爱，其爱乃不爱之爱；圣人养民，非为私惠，其养乃不养之养；圣人积德，非为仁义，其德乃不德之德。一句话，圣人没有自己的私心和意志，所以“圣人无常心，以百姓心为心”。又因其无私意私心，故善与不善，信与不信，美丑尊卑，高低贵贱，亲疏远近，所有的区隔和差别在圣人这里都不复存在：“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”（第四十九章）。所以，“人之不善，何弃之有？”（第六十二章）犹如大道周流，水泽万物，圣人慈爱天下，普惠万民。何以慈爱天下？那就是使百姓皆复返淳朴本真的心性，故“圣人在天下，歛歛焉，为天下浑其心；百姓皆注其耳目，圣人皆孩之”^①（第四十九章）。

4. “功遂身退”的超越意蕴

大千世界，生生不已；形化物迁，盈虚消息；盛极而衰，衰极而盛；芸芸万物，复归其根；此乃“反者，道之动”（第四十章）。“反”乃是由大而逝、由逝而远的一个过程，它并不是“道”在原行路线上的逆向回归，而只是表明万事万物在其盈满之极处向其反面转化的一种必然趋势。故“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道”（第九章）。但圣人退身，非谓俗学的所谓退位，其要妙但在不居功，不邀名，虚己应世，无所执著，得失无变于己，宠辱不惊于心，如此而已。

^① 此处引文，王弼本无“百姓皆注其耳目”句，本文据《河上公》本、傅奕本和范应元本等改。

三 “治大国若烹小鲜”的致治方式：“无为而治”的方法形而上学

《老子》第六十章开宗明义：“治大国若烹小鲜”，意思是治理国家就像煎小鱼一样“不折腾”，否则鱼碎国败。老子认为，治国之道，务在清静，不强作，不妄动，不扰民，更不能轻易地发动战争。“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还……兵者不祥之器，不得已而用之，恬淡为上……杀人之众，以哀悲泣之；战胜，以丧礼处之”（第三十、三十一章）。在道家的理论视野里，“躁胜寒，静胜热。清静为天下正”（第四十五章）；“天下神器，不可为也”（第二十九章），所以，圣人“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”（第五十七章）。清静无事何以能治理天下呢？因为它是一种合于“道”的方法形而上学。方法形而上学当然不是通常意义上的原则与方法，更不是工具性的操作规范和技术流程。在老子这里，方法形而上学意味着道的本然运作方式，乃时所必至、大势所趋，是大道在“辅万物之自然”的过程中涌现绽放于人心这一澄明之所的大智慧。

1. “正善治，事善能”

“善”在老子哲学中隐含着非常重要的哲学问题，惜乎过去几乎没有学者给予应有的重视。《老子》第八章云：“居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。”^①何谓“善”？或者更准确地说，何以“善”？显然，如果从经验论或一般方法论的角度看，老子哲学将一变而成为示弱用拙的权谋之术。然而从方法形而上学的高度来理解，“善”则深刻地揭示了圣人契合于大道运行方式的治理方式，也就是说，“善”代表的是一种作为最高境界的本体行为方式。在这种最高境界中，“善治”的人，不会留下一点儿有为的痕迹；“善能”的人不会出现任何破绽瑕疵。如同“大音希声，大象无形”（第四十一章），“大巧若拙，大辩若讷”（第四十五章），大音、大象、大巧、大辩是不会有音、声、巧、辩的痕迹的，非惟不会留下痕迹，而且在根本上是对它们的超越。这，就是“善”的基本哲学涵蕴。圣人体道，“善治”天下，却无治之之

^① 此处之“善”非谓“善恶”之善，而是“善于”之善。同样的“善”还多见于《老子》其他章：如第二十七章云“善行无辙迹，善言无瑕谪，善数不用筹策，善闭无关键而不可开，善结无绳约而不可解”；第五十四章云：“善建者不拔，善抱者不脱”；第六十八章云：“善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下”；第七十三章云：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，俾然而善谋”。

迹；“善谋”天下，却无谋之之心（“大谋不谋”）；故“太上，下知有之”（第十七章）而已。此所谓为治之至矣。

2. “守柔”与“处下”

“守柔”与“处下”同样非权谋机诈之术，因为“反者道之动，弱者道之用”（第四十章）。柔弱卑下乃大道发挥作用的方式，体现了道的无穷妙用。体道圣人“守柔”，其一乃因“坚强者死之徒，柔弱者生之徒”，柔弱代表了不断发展壮大的趋势，故“强大处下，柔弱处上”（第七十六章）；其二是因“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”（第七十八章），所以条件具备了，则弱能胜强，柔能克刚（《六韬》云：纯柔纯弱，其国必削；纯刚纯强，其国必亡）。圣人“处下”亦包括三重涵蕴：一是谦退不争，像“处众人之所恶”的水一样，“水善利万物而不争”（第八章），但正“以其不争，故天下莫能与之争”（第六十六章）。其二是“善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下”（第六十八章）。圣人礼贤下士，自己充当铺路石的角色，却反而“后其身而身先，外其身而身存”（第七章）。其三是指“江海之所以为百谷王者，以其善下之”（第六十六章）。圣人以其广阔的胸襟与豁达的气度，直面“异己”，善待“异心”，包容“异类”，聆听“异见”，故成其为天下主。圣人知道反之变，明柔弱之用，故“曲则全，枉则正，洼则盈，弊则新”（第二十三章），“知其雄，守其雌，为天下溪……知其白，守其黑，为天下式……知其荣，守其辱，为天下谷”（第二十八章）。

3. “图难于其易，为大于其细”

《老子》第六十三章说：“图难于其易，为大于其细；天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。”从一般方法论的角度来理解，这句话说明一个循序渐进的原则和道理，而且非常富有逻辑和经验的说服力。然则在这一般方法论的后边，《老子》隐藏着更为深刻和根本的“为于不为，危于不危”的大智慧。正确理解这句话的关键，是必须联系前边的“为无为，事无事，味无味”一句。即圣人虽为，但乃以无为的方式而为；圣人虽事，却是以无事的方式而事。故圣人“图难于其易，为大于其细”，非是指圣人把大事、难事分解成小事、易事，各个击破，分进合围，逐一解决，而是指大事、难事本就源于小事、易事，如同“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土，千里之行，始于足下”（第六十四章，下同），圣人之“为”、圣人之“治”乃“为之于未有，治之于未乱”，亦即为之于

始易之时，治之于未乱之前，在事情还没有什么苗头的时候就处理好了，当然也就不劳事后的忙碌和补救了。斯乃无为之为、无事之事也。这，就是“图难于其易，为大于其细”的方法形而上学。

迨至以精神的绝对自由为鹄的的庄子出现，“外王”之学的地位当然有所跌落。但需要十分慎重地指出的是，庄子绝非没有敏锐的政治嗅觉和深沉的社会关怀。恰恰相反，正是因为庄子的嗅觉过于灵敏，他的关怀过于深沉，如清人胡文英所说，“庄子过于深清”，才促使他毅然决然地走上一条生命安顿尤其是心灵安顿的道路。不过这种身心安顿之途正是对政治现实的曲折反映。

《庄子》内篇的“外王”思想集中体现在《应帝王》篇，外、杂篇的《胠箧》、《在宥》、《天地》、《天道》、《天运》、《让王》、《盗跖》等篇亦包含不少政治见解。庄子的政治哲学大抵包括四个方面的内容：一是“罪在好知”的政治批判，二是“虚己无为”的理想君主，三是“顺物自然”的政治方略，四是“至德之世”的社会理想。

首先，庄子对“道术将为天下裂”的战国时代的政治批判是深刻、犀利而富于奇思妙想的。《胠箧》中有一段以“盗”喻“治”的奇文：

将为胠箧探囊发匮之盗而为守备，则必摄絨膝，固扃鐍，此世俗所谓知也。然而巨盗至，则负匮揭箧担囊而趋，唯恐絨膝扃鐍之不固也。然则乡之所谓知者，不乃为大盗积者也？故尝试论之，世俗之所谓知者，有不为大盗积者乎？所谓圣者，有不为大盗守者乎？何以知其然邪？昔者齐国邻邑相望，鸡狗之音相闻，网罟之所布，耒耨之所刺，方二千余里。阖四境之内，所以立宗庙社稷，治邑屋州闾乡曲者，曷尝不法圣人哉！然而田成子一旦杀齐君而盗其国，所盗者岂独其国邪？并与其圣知之法而盗之。故田成子有乎盗贼之名，而身处尧舜之安；小国不敢非，大国不敢诛，十二世有齐国。则是不乃窃齐国，并与其圣智之法以守其盗贼之身乎？

这是一个悖论：防盗之术本为止盗，却异化为“为大盗积”“为大盗守”；圣人立“圣智之法”，本为治国，却异化为乱国之政，亡国之祸。何哉？其罪在“知”。圣人有“道”，谓“圣、勇、义、知、仁”，俾以安人治国；国之未治，而盗用之为“道”：“妄意室中之藏，圣也；入先，勇

也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。”在庄子看来，道德仁义都是相对的，庄子提出的问题是：“世俗之所谓知者，有不为大盗积者乎？所谓圣者，有不为大盗守者乎？”在作者看来，“以力胜”之战国时期，“田氏窃齐”显然不是一个个案，而是一种普遍的社会现象和必然的历史规律。圣智之所以祸乱天下，是因为“弓弩毕弋机变之知多，则鸟乱于上矣；钩饵罔罟罾筍之知多，则鱼乱于水矣；削格罗落置罟之知多，则兽乱于泽矣；知诈渐毒、颉滑坚白、解垢同异之变多，则俗惑于辩矣”。显然，“盗”只是一个隐喻，庄子要告诉我们的是：“天下每每大乱，罪在于好知”也。庄子不但要通过这样一个故事来描述“窃钩者诛，窃国者为诸侯”的史实，完成他对当时社会现实最愤怒、最尖锐的政治批判，同样重要的是，他还要为我们揭示出一个深刻的“治”的悖论：以治之“知”为治，不治也；以“不知”之“知”治，至治矣。

对仁义之“知”的深刻批判，《在宥》篇认为是“知”扰乱了人心，所谓“撓人之心”，导致“喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣；大德不同，而性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。于是乎斲锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉”。于是乎儒家所渲染的圣人在这成了罪魁祸首，成了以仁义乱人之心反面典型：“昔者黄帝始以仁义撓人之心，尧、舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。尧于是放欢兜于崇山，投三苗于三峯，流共工于幽都，此不胜天下也夫！施及三王而天下大骇矣。”

《应帝王》则侧重对以一己之是非作为“经式义度”的做法提出批判。庄子虚构了一个肩吾见狂接舆的故事：

肩吾见狂接舆。狂接舆曰：“日中始何以语女？”肩吾曰：“告我：君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！”狂接舆曰：“是欺德也。其于治天下也，犹涉海凿河而使蚊负山也。夫圣人之治也，治外夫？正而后行，确乎能其事者而已矣。且鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏凿之患，而曾二虫之无知？”

在此，“日中始”无疑是“有为”之君的代表，而“以己出经式义度”

则成为“知”的表现。以己之“知”而求化天下之民，这无疑是在思想和精神领域求一统，是一种典型的强奸民意；以这种强奸民意之“知”而求天下为治，当然无异于在大海里凿河，使蚊虫负山了。个中原因，诚如郭象所云，在于君主“以己制物，则物失其真”；“夫寄当于万物，则无事而自成；以一身制天下，则功莫就而任不胜也”^①。连鸟都可以高飞避祸，麒麟亦懂得“深穴乎神丘之下”，更何况人呢？庄子有见于此，对“以己出经式义度”的“知”做出了直白的批判：“是欺德也”。“高注：‘欺，误也’‘欺德’，谓误其自得之性也。”^② 战国时代现实政治的欺骗性和破坏性就在于这种自以为是、自作聪明的“知”，因为它破坏了人的自治，损害了人的自为，影响了人自化，阻碍了人的自生，耽误了人的自得，最终也必然伤害到自己。萧公权说：“若为其君者强立礼乐刑法以治之，诚无异续鳧断鹤，毁璞羁马，非徒无益，而又害之。故天下匪特不必治，实亦不可治。良以齐物之旨既明，则以一人之是非，定万众从违之标准，显为大悖情理之举也。”^③

诉诸上引诸文，我们可知庄子以反“知”为中心的政治批判思想包含十分丰富的内容：一是体现了对儒家所倡导的仁义礼制的嘲弄，认为仁义戕伐人心，残害人性。二是体现了对心计智谋的揭示，认为“以己出经式义度”是自不量力。三是体现了对“有为”之“治”的不屑，尧、舜、皇帝皆以“治”闻名于世，然在庄子笔下却皆为祸乱之源，故《庄子·天地》云：“治，乱之率也，北面之祸也，南面之贼也。”四是体现了对社会不公的批判，所谓“窃钩者诛，窃国者为诸侯”是也^④。

正由于“好知”之乱天下，故庄子心目中的理想君主乃是“虚己无为”。世俗的君主常常好知、多欲、有为、滋事，其“原”在“己”。《逍遥游》说：“至人无己，神人无功，圣人无名”，这一般地被当做精神修养的境界。可理想的君主乃是体“道”的君主，无疑也是可以达至这一境界的。达成这一境界的关键是“无己”，即主体虚位，与物冥合。《山木》篇

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第291页。

② 王叔岷：《庄子校注》，中华书局2007年版，第278页。

③ 萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社2005年版，第122页。

④ 刘泽华、葛荃主编的《中国古代政治思想史》（修订本）把庄子的政治批判概括为五个方面：一是对治人治世与权力的批判，二是对心计与知识的批判，三是对名利的批判，四是对忠孝仁义的批判，五是对喜生恶死观念的批判。刘泽华、葛荃：《中国古代政治思想史》（修订本），南开大学出版社2001年版，第126—131页。

通过一个市南宜僚去见鲁侯的故事，提倡君主“虚己以游世”：

市南宜僚去拜见鲁侯，看到鲁侯面带愁容，起因是虽“学先王之道，修先君之业；吾敬鬼尊贤，亲而行之，无须臾离居。然不免于患”。于是他应鲁侯之请为他讲述除患之术。他说：“丰狐文豹，栖于山林，伏于岩穴，静也；夜行昼居，戒也；虽饥渴隐约，犹且胥疏于江湖之上而求食焉，定也；然且不免于罔罗机辟之患。是何罪之有哉？其皮为之灾也。今鲁国独非君之皮邪？吾愿君剖形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。”他说：南越有个建德之国，那里的人民单纯质朴，少私寡欲，知道耕种却不知储藏，懂得给予却不懂回报；既不知怎样才符合义，也不知怎样才合乎礼；随心所欲，任意而行，却都合乎道。活着他们很快乐，死后亦可以安葬。市南宜僚建议说：“吾愿君去国捐俗，与道相辅而行。”鲁侯充满疑惑地说：到那里路途遥远而充满艰辛，又有江山阻隔，我没有舟车，怎么办呢？市南宜僚说：只要你不倨傲，不执著，这就是你前往的车辆。鲁侯又说：到那里的道路幽暗辽远，渺无人烟，我与谁相伴？我又没有干粮，没有食品供给，怎么能达到那里呢？市南宜僚说：减少你的费用，节制你的欲求，虽无粮也可满足。君主将渡过江河，浮游大海，一眼望去无边无际，愈往前行愈不知道它的尽头。护送你的人都从岸边返回，你从此将远离尘世而进入无限广阔的世界！市南宜僚举例说，坐船渡河，如果有一只空船撞上了自己的船，一个人哪怕心胸再狭窄也不会发怒。如果有一个人在船上，自己一定会叫人撑开或并拢过来，一次呼喊没有听到，再次呼喊没有听到，于是第三次呼喊，就一定以责骂声相随。起先不怒而今恼怒，这是因为起先是空船没有人，而现在却有人在上面。人要是能以“虚己以游世”，谁还能加害于他呢？

理想的国君是什么？庄子在这里没有直接回答。但一个君主最贪恋的莫过于自己的地位、权势，而这些东西在有“道”者眼里却是招来祸患的根源。不但给自己带来祸患，也给天下带来灾难。只要君主把自己的君位放下，把自己的欲念去除，“虚己以游世”，则还会有什么祸患呢？

国君做到了“虚己”，其政治选择自然就是“无为”。理想的君主形象在《在宥》篇中通过“云将东游”的故事渐渐清晰起来。当云将请教鸿蒙“朕也自以为猖狂，而百姓随予所往；朕也不得已于民，今则民之放也”的原因时，鸿蒙曰：“乱天之经，逆物之情，玄天弗成；解兽之群，而鸟皆夜鸣；灾及草木，祸及止虫。噫！治人之过也！”为什么归结为“治人

之过”呢?因为云将还没有真正做到“无为”。恰如郭象所注:“有治之迹,乱之所由生也。”^①所以,理想的君主是“心养”的君主。何谓“心养”?鸿蒙的回答是:

汝徒处无为,而物自化。堕尔形体,吐^②尔聪明;伦与物忘,大同乎溟溟;解心释神,莫然无魂。万物云云,各复其根,各复其根而不知。浑浑沌沌,终身不离;若彼知之,乃是离之。无问其名,无闚其情,物故自生。

在该篇看来,理想的君主,具有三个基本特征:一是忘形体。形为欲之源,忘形者,无欲矣。二是弃聪明。聪明者,“知”也,乱天下者也。三是合物我。物我不二,沦而为一^③。“‘堕尔形体,吐尔聪明’谓忘我;‘伦与物忘’,谓忘物。”^④《应帝王》篇的首节被认为是描写理想君主的文字:“有虞氏不及泰氏。有虞氏其犹藏仁以要人,亦得人矣,而未始出于非人。泰氏其卧徐徐,其觉于于。一以己为马,一以己为牛。其知情信,其德甚真,而未始入于非人。”陈鼓应先生说,这一节是“借寓言人物蒲衣子道出理想的治者:心胸舒泰,纯真质朴;不用权谋智巧,也不假借任何仁义名目去要结人心”^⑤。

然则,萧公权先生提出了一个顺理成章的问题:“至德之世既已无治,则又何必有君。有君无治,岂非近乎矛盾?”^⑥笔者以为,萧先生的提问乍一看的确合乎逻辑,可实际上却是把君主的合法性问题与治理的方式问题混为一谈。“无为”之思是治理的方式,体现的是与“有为”相对立的一种治道,蕴涵着“不治之治”的形上智慧;而“无君”则是一个君主的合法性问题,体现的是“君”之立废的历史必然性。放诸道家典籍,可知

① 郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2004年版,第389页。

② “吐”,学界考证当作“黜”。《大宗师》作“堕肢体,黜聪明”。或作“绌、咄”。见王叔岷:《庄子校诂》,中华书局2007年版,第396页。

③ “‘伦’,没也,泯没而与物相忘。”见林希逸:《南华真经口义》,云南人民出版社2002年版,第168页。

④ 王叔岷:《庄子校诂》,中华书局2007年版,第399页。

⑤ 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局1983年版,第210页。

⑥ 萧公权:《中国政治思想史》,新星出版社2005年版,第121页。

体“道”之君的“无为”并不蕴涵废君之义^①。崔大华认为，“无君论”是庄子社会思想的一个基本立场，然其证皆勉强。所引“君人者以己出经式义度”一段，崔先生推论：“庄子认为人类在其最后的自然本性上，如同鸟、鼠之类自知逃避伤害一样，是完全有能力自己保护自己、治理自己，自由自在生存而不需要‘君人者’以‘经式义度’规范制约的，也就是说，君主和一切制度的存在都是多余的、不必要的。”^②其余所引《马蹄》、《至乐》等处大抵亦复如是。然则，庄子此数处并非倡“无君”之说。庄子反对“君人者以己出经式义度”与“无君论”实无半点瓜葛，前者反对的是为君之“知”，后者则是从根本上否定君主存在的必要性。《至乐》中的“死，无君于上，无臣于下”似有“无君论”的嫌疑，然则此处主旨在于“死之乐”，亦非“无君论”的体现，因为庄子早在《人间世》中就坦承“天下有大戒二：其一，命也；其一，义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间”。更何况《庄子》中到处都有对庄子所推崇的“明王之治”的描写，并在这种描写中确立着君主的“圣王”形象呢？

庄子“外王”之学的第三个方面是“顺物自然”的政治方略。“顺物自然”有一个预设的前提，即“物自然”，然后才是圣人的“顺”。“顺”即因顺，亦“无为”。《天地》云：“天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也；人卒虽众，其主君也。君原于德而成于天，故曰：玄古之君天下，无为也，天德而已矣。”天德“无为”，人君“原于德而成于天”，其治当归于“无为”也。《应帝王》首先给我们讲了这样一个故事：

天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉，曰：“请问为天下。”无名人曰：“去！汝鄙人也，何问之不豫也！予方将与造物者为人，厌则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野。汝又何帛以治天下感予之心为？”又复问，无名人曰：“汝

① 魏晋时的鲍敬言著有《无君论》，保留在《抱朴子》外篇的“诘鲍篇”。葛洪说：“鲍生敬言，好老庄之书，治剧辩之言，以为古者无君，胜于今世。”可见，鲍敬言是东晋时期具有道家思想倾向的一位思想家，其“无君”思想，力图否定君主的绝对权威和君权的不可动摇性，反映了当时的知识分子对世俗政治的不满以及理论反思。但在先秦道家、黄老道家以及秦汉新道家的著作中，对世俗政治的批判进路是由“有为”走向“无为”，并没有从根本上提出否定君主制的“无君”论。

② 崔大华：《庄学研究》，人民出版社1992年版，第235页。

游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”

这一段记载透露出两点庄子“外王”之学的秘密：一是治天下确为“道”之余绪，乃不得已而治之。故有心于为天下者，皆不入于“道”之门。《在宥》说：“闻在宥天下，不闻治天下也”，显然与此异曲同工。二是“道”之为治，则“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉”。也就是说，“君子不得已而临莅天下，莫若无为”（《在宥》）。

“顺物自然”，与老子所谓“辅万物之自然”同义。“应帝王”之“应”并非如郭象所云的“应该”^①之义，当如文中“应而不藏”的顺应，亦即因顺、因应之意。它涵摄两个相互关联的方面：一是就统治者而言，其“治”之要乃“顺”，乃“辅”，而“物自然”，故其“治”为不治之治，是乃“无为”。另一方面，就老百姓而言，其治乃自治，其得乃自得，其化乃自化，其生乃自生，概言之，一切皆“自然”也。郭注“汝又何帛以治天下感予之心为”曰：“放之自得之场，则不治而自治也。”^②此两者不可偏废：因民之自为，故君主“无为”；又因君之“无为”，民乃可真正自为。二者互为因果，凸显为君民之间的“主体间性”也。道家“无为”之所以可能，就在其君与民之“共治”，“无为”与“自为”之相互成就也。

《应帝王》还叙述了一个阳子居见老聃的故事：

阳子居见老聃，曰：“有人于此，向疾强梁，物彻疏明，学道不倦。如是者，可比明王乎？”老聃曰：“是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也。且也虎豹之文来田，猿狙之便执嫫之狗来藉。如是者，可比明王乎？”阳子居蹴然曰：“敢问明王之治。”老聃曰：“明王之治：功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃。有莫举名，使物自喜。立乎不测，而游于无有者也。”

其下又记叙了“季咸相壶子”的寓言，然后有一段主旨式的结论：“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕。尽

① 郭象注：“夫无心而任乎自化者，应为帝王也。”见郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第287页。

② 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第293页。

其所受乎天而无见得，亦虚而已！至人之用心若镜，不将不逆，应而不藏，故能胜物而不伤。”最后则是著名的关于混沌之死的故事。

细读此数段文字，我们可视之为“顺物自然”的“道治”方略之层层展开：

其一是继续了对“有为”之“治”的质询立场。“向疾强梁，物彻疏明，学道不倦”这种世俗眼光中的“治”者在老子这里却是“胥易技系，劳形怵心者”，他们和山中有着美丽花纹的虎豹以及敏捷迅速的猿猴并无两样。而当最后无知无为无心无意的混沌被开凿七窍而死之后，一个“凿”字所蕴含的不正是以“己”度人、以“知”害人的标准样板吗？

其二是继续敞开“无为”所蕴含的君民“共治”境域。郭象注“无为名尸”几句可谓深得其旨：“因物则物各自当其名也”，“使物各自谋也”，“伏物使各自任”，“无心则物各自主其知也”^①。无民之自治，君之“无为”不成；无君之“无为”，民之自治成空。此诚道家“道治”价值之基也。《天地》云：“大圣之治天下也，摇荡民心，使之成教易俗，举灭其贼心而皆进其独志，若性之自为，而民不知其所由然。”这里显然包含“物性自为”之意。当今学界盖谓郭象以“物性自然”为庄学之在魏晋玄学时的新发展^②，此诚然不无道理，但笔者以为，“物各自然”而“道”乃可“无为”，与其说郭象以“自性”说发展了庄子，毋宁说郭象以“自性”说落实了庄子“无为”之“道”。若此，“无为”终不为—虚玄空无之理论而得以实践也。

其三是凸显出“无为”之治“虚”的特色。“虚”者，空而无物也，谓人君心静如镜，空明澄澈。君主“虚己无为”，则“用心若镜，不将不逆，应而不藏”，可与物同体，“体尽无穷，而游无朕”。至人的用心乃无所用心，物来物去，不将不迎，事物得以如其所是，至人亦应而不藏。换言之，世界万物都不足以成为心的挂碍，心仿佛消失了。这，就是真正的“虚”。

其四是表达了功成不居的伦理意蕴。“功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃”与老子“生而不有，为而不恃，长而不宰”的意涵完全一致。林希逸说：“‘功盖天下而似不自己’即功成而不有之意，‘化贷万物

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第307—308页。

② 可参见汤一介《郭象与魏晋玄学》，北京大学出版社2000年版，第166—170页。

而民弗恃’，此朝野不知，而帝力何加之意”^①。

其五是体现出“无为”之“道”的神鬼莫测之功。当季咸在壶子面前落荒而逃时，壶子才展现出九渊中的三渊。季咸当是有“知”的人了，可是与壶子四示（杜德机、善者机、太冲莫胜、未始出吾宗）的变幻莫测相比，又何异于井底之蛙呢？张默生点评“季咸相壶子”的寓言说：“本段是本篇聚精会神之作，在全篇中理趣最深，……善治天下的人，亦当以壶子为法，体大道之无为无形，处于神妙不测之境，以默化群生。否则亦当如列子之猛然醒悟，回头是岸。至若季咸之小技浅术，一意玩弄机智，舍本逐末，直是管窥蠡测之见，其于治天下有何裨益？”^②

庄子“外王”之学的第四个方面是“至德之世”的社会理想。让我们先来看庄子对“至德之世”、“至治之世”、“建德之国”的描写：

故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而阍。（《马蹄》）

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。（《马蹄》）

子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。（《胠篋》）

至治之世，不尚贤，不使能；上如标枝，民如野鹿；端正而不知以为义，相爱而不知以为仁；实而不知以为忠，当而不知以为信；蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传。（《天地》）

南越有邑焉，名为建德之国。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，与而不求其报；不知义之所适，不知礼之所将。猖狂妄行，乃蹈乎大方。其生可乐，其死可葬。（《山木》）

① 林希逸：《南华真经口义》，云南人民出版社2002年版，第123页。

② 张默生：《庄子新释》，新世纪出版社2007年版，第157页。

古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之。昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于。民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心。此至德之隆也。（《盗跖》）

崔大华先生认为，庄子“至德之世”的理想社会有三个明显的目标：无政治的和道德的规范的约束（自由），无人与人的互相倾轧（平等），无沉重的生活负累（快乐）。作为一种理想的社会，庄子的这个“至德之世”虽不荒唐，但却具有怪诞的特色。表现在：第一是物质生活的原始，第二是精神状态的蒙昧，第三是所处时代的古远。崔先生强调说，庄子“至德之世”的双重性质是很明显的：一方面，它具有强烈的现实性，另一方面，它也具有明显的、脱离实际的幻想性^①。

应该说，崔先生的分析基本是中肯的，但从政治哲学的视角看，却总觉得有未尽处。笔者以为，庄子“至德之世”的理想图景具有三方面的政治哲学内涵：

第一，庄子“至德之世”表征着一种君主虚位的社会形态。通观上引诸文，几不见关于君的描述。也就是说“君”在这种政治哲学的思考中“消失”了。但此一“消失”只是文字消失，不是思想的缺位，因此也并不代表“无君论”。造成此一“消失”现象的原因有二：其一，“至德之世”虽曰君，却是君主虚位的社会，也就是说，“至德之世”隐含“至德之君”，“至德之君”是与“道”同体的，是虚己无为的，是沦与物一的。君之“在”，是“无为”之“在”，是民所不知之“在”，是虚位的存在。钱穆说：“就庄子思想言，天既是一虚无体，则皇帝亦该成为一虚无体，在此虚无体上却可发生理想政治许多的作用。”^②其二，“至德之世”虽不曰君，却在对民的描述中隐含着君的形象。因为君民是一种政治上的对待关系，有“民”，即暗含有君，否则只须谈“人”，而无须谈民。萧公权在引述了《马蹄》、《应帝王》和《胠篋》诸篇后，认为“凡此皆示无治而有

① 崔大华：《庄学研究》，人民出版社1992年版，第250—253页。

② 钱穆：《庄老通辨》，三联书店2005年版，第124页。

君之境界”^①。更何况“至治之世，不尚贤，不使能”中之“尚贤、使能”之说本就因君而言。

第二，庄子“至德之世”表征着一种破除了人类中心主义的社会生态。人类中心主义是近代以来的产物，但人对于物的优先性却是与人之“生”俱来的。当人类把自身从自然母体分割开来而处于一种自为的存在形态时，人与自然和万物便处在一个“主体—客体”的对象性关系中，万物乃至自然母体都成为人类维持生存的工具性或对象性存在。“人为万物之灵”的意识凸显出人在生存论上的优先性和至上性。可庄子的“至德之世”是“同与禽兽居，族与万物并”的社会，这种社会生态是一种原始的社会生态，其哲学意蕴在于彰显出万物的平等之“在”，“天地与我并生”，人与万物作为造化的神来之笔，都是生态链上的不同环节，人并不具备生存论上的优先性。同样归属道家的《列子·说符》有一个主旨相似的记载：“齐田氏祖于庭，食客千人。中坐有献鱼雁者，田氏视之，乃叹曰：‘天之于民厚矣！殖五谷，生鱼鸟，以为之用。’众客和之如响。鲍氏之子年二十，预于次，进曰：‘不如君言。天地万物与我并生，类也。类无贵贱，徒以大小智力而相制，迭相食，非相为而生之。人取可食者而食之，岂天本为人生之？且蚊蚋嚼肤，虎狼食肉，非天本为蚊蚋生人、虎狼生肉者哉？’”李约瑟先生说：“在接近大自然时，如能摆脱道德的标准和成见，我们就会发现人类的种种标准，在人的世界之外，是毫无意义的”；“儒家把人作为万事万物的准则，道家并不以为然”；“这种反对以人为中心的宇宙观，正是道家对儒家的‘迎头痛击’”^②。

第三，庄子“至德之世”表征着一种前理论、前知性的原初状态和原初境域。学界大多把庄子“至德之世”视为一种复古倒退的历史观。可从字面意义上讲，“至德之世”无疑是达到了“德”的极致，“德”的极致也就是大道通流的世界，这不正是道家最理想的社会图景吗？可为什么这个理想的社会图景在时间上总是出现在上古呢？从而给复古倒退论者以口实。笔者以为，“至德之世”虽然出现在上古，确有开历史倒车之嫌，但对“至德之世”的展望并不是简单地主张向原始社会形态的回归。原因很

① 萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社2005年版，第121页注。

② [英]李约瑟：《中国古代科学思想史》，陈立夫等译，江西人民出版社1999年版，第57、64页。

简单，时间维度并不是庄子在设计社会理想图景时考虑的重点，上古只是一个在“天下无道”的社会里可以借用的时间符号（“托古讽今”）。庄子思维的中心是要表现出“至德之世”的根本性质。这种根本性质就是一种前理论、前知性的原初状态和原初境域，一种合于“道”的生存境域。所谓前理论、前知性当然都不是一个时间上的概念，而是存在论意义上的用法，表征着人类自我意识出现之前的一种生存状态，即“未始有封”的本真的生存状态。但一个基本的事实是，人类自从其诞生之时起，其自我意识就是存在着的，其对世界的主客体意义上的认识便客观存在着。从本质上说，人总是有理性地存在着的。毫无疑问的是，庄子的“至德之世”不可能是要人类退化到没有意识的禽兽世界的生存状态，退化到人作为万物之一的“非人化”或者说是“反人性化”的生存状态。这一点，从老子“小国寡民”的理想国里更可以看出端倪。《老子》第八十章在描述理想社会时说：“使有什伯之器而不用……虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。”老子虽然主张不用各种器具，可一个客观的事实是：这样的器具毕竟已经出现了，毕竟是人类智识的产物，人类不可能再回复到与禽兽无异的时代。在这个理想社会里，“并不是为之而不能，而是能之而不为”^①。因此，“至德之世”的玄思妙想就只能是人类以一种“虚己”的在世方式去自觉消解主体意识，消解“知”、“欲”等一切非本真因素对生存之大道之侵蚀，以一种空明虚无的心境的向着前理论、前知性的原初生存状态回归。显然，这种回归，不是返回原点，而是类似于“否定之否定”的一种更高层次的复归。

我们在此或许还需要再耗费一点笔墨谈一下《庄子·天道》中作为庄子后学的“外王”模式。《天道》对“外王”思想的发展在于既继承了老庄对“无为而治”的玄思妙想，又联系了现实政治的实际，把儒、法、道糅合起来。我们可以从三个方面来进行解读：

第一，在治理理念上坚持了庄子本人的“无为”原则。“夫虚静恬淡寂漠无为者，天地之平而道德之至也，故帝王圣人休焉”；“帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足，故古之人贵乎无为也。”又谓“古之王天下者，知虽落天地，不自虑也；辩虽雕万物，不自说也；能虽穷海内，不自为

^① 冯友兰：《中国哲学史新编》（上），人民出版社1998年版，第347页。

也。天不产而万物化，地不长而万物育，帝王无为而天下功”。此即近“无为而无不为”之境界。

第二，这种“无为”的核心是效法天道，但主旨上开始发生变化：“上必无为而用天下，下必有为为天下用”；“本在于上，末在于下；要在主，详在于臣”。至于“天尊地卑”，“春夏先，秋冬后”，更被理解为君臣亦有尊卑先后之序：“君先而臣从，父先而子从，兄先而弟从，长先而少从，男先而女从，夫先而妇从”。这种变化有二：一是天地万物的“无为”在这里变出了“上无为而下有为”，二是天地亦有尊卑先后之序，可以直接为人间贵贱尊卑的等级政治服务了。

第三，这种“无为而治”既承了虽然以道家之“道”为依归，不过却吸收融合了儒、法政治哲学的若干理论主张，在治道上提出了超越庄子母题的政治哲学思想，建构了一个具体的治道新模式。这是明显具有黄老学特征的“无为而治”新模式：

是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而赏罚次之，赏罚已明而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情。必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身，知谋不用，必归其天。此之谓大平，治之至也。

《天道》的这一治道新模式实际上反映了由最高境界的“道治”理念逐步向下落实的逻辑过程。共分九个层次：

第一个层次是“天”的层次。《庄子》在这里把“天”置于“道德”之前，说明“天”不可能是指大自然之天，而只能是“天然”之“天”，即自然而然、自己而然之谓也。那么什么叫做“天”的境界呢？“天道运而无所积，故万物成；帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服。明于天，通于圣，六通四辟于帝王之德者，其自为也，昧然无不静者矣。”随后所谓“心静”、“无为”、“虚静”、“恬淡”、“人和”、“天和”者，盖“明于天”也。

第二个层次是“道德”层次。“帝王之德，以天地为宗，以道德为

主。”什么叫“以道德为主”？成玄英疏曰：“君主于道德，故生而不可不有。”^①“道德”在此似乎带有伦理的意蕴。不过，笔者以为，此处“道德”层次应该理解为与“天”同一的层次。正如老子所谓“道法自然”，“自然”为“道”所效法，说明“道”的“在”世方式即“自然”。但“自然”并非一高于“道”的东西。

“天”的层次与“道德”层次皆为道家的“道治”层次。

第三个层次是“仁义”层次。我们知道，黄老道家的一个突出特点就是吸收儒、法诸家思想而以“道”为归。“仁义”作为儒家的核心思想，在《天道》中取得了合法性地位。《天运》也说：“古之至人，假道于仁，托宿于义”；《缮性》说：“德无不容，仁也；道无不理，义也”。这是把“道德”与“仁义”捆绑起来，合“仁义”于“道德”。这样，儒家刑仁讲义的治道精神就为“道德”的“无为”注入了新的因素。在这种融合的模式中，尧之为君、舜之为臣，皆合于“无为”之治也。

第四个层次是“分守”层次。如第四章第二节所述，道家后学所谓“分守”，主要指职分、本分、职责、操守，分官设职，各安其职，各守其分，则事无不理。郭象注为“理适而不失其分”，则有“性分”之意。成玄英则认为，“既行兼爱之仁，又明裁非之义，次令各守其分，不相争夺也”^②。“分守”之论，一则与道家思想自身发展内在逻辑有关，二则当为吸取法家思想所致。

第五个层次是“形名”层次。“形名者，古人有之，而非所以先也。”这说明“形名”不具备“道德”一样的先导地位，乃不得已而用之。“形名”，实际上就是“名实”。钟泰说：“如有道德仁义、立法分守种种之形，斯有道德仁义、立法分守种种之名。言‘形名’，犹言名实也。”^③“形”为实，指各个官员的实际工作表现；“名”为“称名”，指各官职按照其职能应有的、应达到的标准。成玄英说：“形，身也。各守其分，不相倾夺，次劝修身，致其名誉也。”^④以“身”释“形”，以名誉解“名”，似亦可通。

第六个层次是“因任”层次。我们前面也已有所论述。但“因任”在

① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第465页。

② 同上书，第471页。

③ 钟泰：《庄子发微》，上海古籍出版社2002年版，第292页。

④ 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第472页。

这里被置于“仁义”、“形名”、“分守”之后,似乎与“因任”在“道治”中的地位不合。因为“因任”就其哲学意涵而言是与“道”的“无为”相契合的。或许,《天道》的作者在吸收合并诸家学说并试图建构一个由形上而贯穿形下的治到道逻辑时,并未有严格的标准。不过,钟泰认为,“形名既彰,各有责成,因而任之,不为牵制,是曰‘因任’”^①,则此“因任”实为对形名分守的因任,乃“任事者责”,则又无疑是“因任”说的儒法化了。

第七个层次是“原省”层次。“循名靠实,月比岁校,原情省功,无所假借,是曰‘原省’。”^②“原”就是推究,追究,“省”就是考察、省察。根据职责、分守和既定目标对各级官员进行考核、评估。即今所谓官员政绩考核是也,并以之为升降奖惩的依据。

第八个层次是“是非”层次。“名实当者是,名实违者非,是为是非。”^③郭象以“得性为是,失性为非”,虽与其自己的思想一贯,不过却明显与此处思想不符。成玄英疏为“虽复赦过宥罪,而人心渐薄,次须示其是非,以为鉴戒也”^④。可通。不过,笔者以为,“是非”之论当指考核过后功过是非的评判为宜。

第九个层次是“赏罚”层次。这是法家最欲倡明的治理手段之一。

从上述九个层次来看,肯定存在一个逻辑上的优先次序,“骤而语形名,不知其本也;骤而语赏罚,不知其始也。倒道而言,忤道而说者,人之所治也,安能治人。骤而语形名赏罚,此有知之具,非知治之道;可用于天下,不足以用天下。此之谓辩士,一曲之人也。礼法数度,形名比详,古人有之,此下之所以事上,非上所以畜下也”。在这里,“天”的层次与“道德”层次无疑是最高的层次,证明“道治”依然作为一种最高的理想存在,所以“赏罚利害,五刑之辟,教之末也;礼法数度,形名比详,治之末也”。统治者若轻率地使用形名、赏罚等手段,是舍本逐末,背“道”而驰的。但另一方面,仁义礼法形名赏罚诸“治之末”一皆统率于“道”,作者试图打通它们之间的逻辑关节,赋予仁义礼法形名赏罚以合理性与正当性,因而不像老庄一样予以深刻批判。《天道》的这一思

① 钟泰:《庄子发微》,上海古籍出版社2002年版,第292页。

② 同上。

③ 同上。

④ 郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2004年版,第472页。

路在《在宥》中有大抵相似的阐述：

贱而不可不任者，物也；卑而不可不因者，民也；匿而不可不为者，事也；羸而不可不陈者，法也；远而不可不居者，义也；亲而不可不广者，仁也；节而不可不积者，礼也；中而不可不高者，德也；一而不可不易者，道也；神而不可不为者，天也。故圣人观于天而不助，成于德而不累，出于道而不谋，会于仁而不恃，薄于义而不积，应于礼而不诤，接于事而不辞，齐于法而不乱，恃于民而不轻，因于物而不去。物者莫足为也，而不可不为。不明于天者，不纯于德；不通于道者，无自而可。不明于道者，悲夫！

陈鼓应认为这一段与庄子主旨明显不符，为后儒附加，故删除^①。其实，此段与庄子本人的思想的确不符，当是庄子后学之属所议，而不一定是后儒所加。因为它明显有调和道、儒、法诸家的倾向，却归于“天道”之下，可作为黄老作品来理解。《在宥》与《天道》作者一样，意欲把“道治”落到现实政治中去，建构一个行之有效的“无为而治”架构，因而都吸收融合了诸家政治哲学思想。同时，《天道》又比较审慎地排定了实施这一治道的逻辑层次，并试图把每一个层次都归于道家“道治”的旗帜之下，为道家“无为而治”的落实进行了新的理论探索，尽管这一探索不一定是十分成功的。

^① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第267页。

第六章

反思与修正:走向“无为而治”新世纪

司马谈在《论六家要旨》中认为,“阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也”。但司马谈对阴阳、儒、墨、名、法诸家,皆有所取,亦皆有所不取,唯独认为“道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多”^①。与其他诸学派比较起来,道家之治,事半功倍,明显高人一筹。我们撇开司马谈自身对黄老治道的喜爱这一因素不谈,他对道家治道的推崇除了黄老道家兼收并蓄,博采众家之外,实际上其要旨乃在于“指约而易操,事少而功多”。而这一点不惟是对“道治”之于其他诸学派治道之优越性的一种理论总结。那么,道家“无为而治”的理想可以在现实生活中得到落实吗?在波澜壮阔的历史画卷中,道家“无为而治”的政治哲学对中国实际的历史进程到底发生过什么样的影响?它是否存在什么内在的理论缺陷或是悖论?这一诞生在自给自足的自然经济时代的治道思想体系该如何进行自我调节与修正以更好地为当代政治文化的转型和政治改革实践提供理论指南和思想资源呢?

第一节 理想与现实之间:走不出的乌托邦宿命?

道家的“无为而治”作为一种理想的治道模式,到底在既往的历史中有没有“原型”呢?《老子》第十四章说:“执古之道,以御今之有,能知

^① 司马迁:《史记·太史公自序》,中华书局2005年版,第2485—2486页。

古始，是谓道纪。”这是老子自己说明其追寻的理想世界有着古老的思想文化渊源。其实，关于“无为而治”，我们确实可以追溯到上古。就今天流传下来的材料来看，我们也大抵可以确证远古时代的确有“无为而治”的原型——黄帝垂拱之治或垂衣裳而治，亦包括恭己、共己等说法^①。

那么，远古的这些“垂拱之治”的传说与道家治道有什么关系呢？这就要谈到老子的史官背景。刘歆提出的“道家者流，盖出于史官”（《七略》），虽然受到今人胡适的质疑，但当今学界大抵认同史官说^②。史官说如果成立，实际上就把道家治道与古文献中记载的“无为而治”联系了起来。笔者强调老子思想的史官背景，就是要明确道家治道这一可能的重要历史资源。魏源说：“有黄老之学，有老庄之学。黄老之学出于上古，故五千言中动称经言及太上有言，又多引礼家之言、兵家之言。”^③又谓“老子道太古道，书太古书。曷征乎？征诸柱下史也。国史掌三皇五帝之书”^④。李零也直接把老子“无为而治”与上古传说故事关联起来：“黄帝君臣的故事，内容属于古代习见的‘黄金时代’或‘理想国’。黄帝垂衣而天下治，与儒家称道尧、舜相似，正好可以图说演义《老子》，代表其‘无为而治’思想的‘至治之极’。”^⑤

这就说明：“道治”理想的产生，并非主观臆想的产物，它在上古历史中存在着黄帝、尧、舜之治等丰富的“原型”。

另一个或许对我们理论上进一步理解“无为而治”有所帮助的是庞朴先生对“无”的解释。庞朴先生考证：“无”在古代至少有三种形态：亡、無、无。“亡”代表“有而后无”，“无”代表“绝对的无”，而“無”则代表“虚而不无，实而不有”。“無”从字型看是“舞”；从字义看是“無”。祖先们用跳舞的形式来跟虽然感觉不到但又相信其的确存在的神灵打交道，跳舞的“舞”就被借来表示那种既有又无的“無（神灵）”。而这

① 关于“无为而治”的原型，笔者另有专文撰述。

② 如章太炎就认同刘歆的说法，肖蓬父也指出过道家文化的史官背景，冯友兰在基本认同的同时，又把刘歆的史官说改成了隐者说。王博在《老子思想的史官特色》中对老子思想的这一特色所论最详（台湾文津出版公司1993年版）。

③ 魏源：《老子本义·序》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第1417页。

④ 魏源：《老子本义·论老子二》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版，第1419页。

⑤ 李零：《说“黄老”》，见陈鼓应主编：《道家文化研究》（第五辑），上海古籍出版社1994年版，第154页。

种既有又无的“無（神灵）”一般人看不见，摸不着，但有些人宣称能看得见、摸得着，这就是“巫”。故“無”有三义：一是跳舞的舞，二是神灵的無，三是巫婆的巫。庞朴说：“‘無’跟‘无’不同，不是没有，而是相当地有。它是‘实而不有，虚而不无，存而不可论者’。这是僧肇讨论佛学中的‘般若’的话。他说，‘般若’是虚的，但又不是无；是实的，但又不是有。‘無’也是这样，是‘虚而不无’。”^① 庞朴在其《道家辩证法论纲》中明确地把这“無”看成主宰万物、支配一切的“有”。正如笔者在第一章第三节所言：“道”是本质上的虚无，但虚无之“道”又确有其“在”，故亦为“有”。由这“虚而不无”的“無（无）”，我们当可推论，道家“无为”其实也并非绝对的无为，而是一种“虚而不无”的“为”。

概要回顾一下“‘无为而治’何以可能”，我们实际上可从两个层面来进行回答：第一个层面是哲学形而上学的层面，此一层面的“无为而治”在最本源的意义上是道家对“道”的“在”世方式的描述。“无为而治”之所以可能，在形上学的进路里在于“道法自然”。“道”本“虚无”，其“法自然”而“在”，“自然”表征不干预，不宰制，让万物“自然而然”，故此“道”之“治”乃“无为而治”；又因万物“自然”，各得其治，故“道”乃“无不为”。这种形上学的进路在体“道”圣人的领悟中敞开为一种本真而理想的政治境域和治理方式，圣人必须“法道无为”，做到“无知”、“无欲”、“无事”，“虚己无为”，以“不治”治之，而让本性素朴纯真的老百姓自生自化自为自治，从而在政治哲学上体现为一种较之一切世俗的“有为”政治更为深邃的政治正当性，并逐步形成为中国古代政治哲学中一种迥异于德治与法治理论的独特形态。说其独特，在于德治与法治虽然也有“天道”或“天命秩序”作为人间政治的形上依据，但其主要的立足点和出发点是现实政治，是维护现实政治的正当性与权威性，并在世俗社会中寻求和论证其合理性基础。而道治则一开始是就立足于对现存的世俗政治（“有为”之政）的彻底否定与批判，瓦解了世俗政治的合理性基础，进而从玄妙高远的形上之“道”中寻求人间理想政治的合理性依据，并因之而使道治具有十分强烈的形而上学意涵和理想化色彩。这种层面的“无为而治”，从最本质的意义上说，主要是理论思辨的产物，是在

^① 庞朴：《无玄：道家哲学的基本范畴》，见《中国文化十一讲》，中华书局2008年版，第81—88页。

哲学形上学的语境内所表达的一种理念，一种目标，一种境界。

第二个层面是政治实践和政治操作的层面，此一层面的“无为而治”本质上是对“道治”理念的落实，即要把形而上的“道治”理念贯通落实到实际的政治生活中去，通过“无为而治”的现实可能性和实际操作性来奠定“无为而治”的实践合理性基础。由于道家形而上学不是一个独立、缥缈的世界，形而上寓于形而下之中，因此，看似玄妙神秘的道家“无为而治”理论并没有远离现实的政治生活。正如笔者在第四章所阐明的：道家“无为而治”最深刻的形上学意蕴和最大的现实可能性都根源于“无为一自为”的“共治”模式。在这一“共治”模式中，形而上的“无为”理念必落实于形而下的政治实践，而构成这一“无为”治道实践最坚实的基础就是老百姓和全社会的自为自化自治。

司马谈在分析黄老道家的“道治”模式时有一段较为详尽的评述：

道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成执，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰“圣人不朽，时变是守。虚者道之常也，因者君之纲”也。群臣并至，使各自明也。其实中其声者谓之端，实不中其声者谓之窾。窾言不听，奸乃不生，贤不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成。乃合大道，混混冥冥。光耀天下，复反无名。凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而曰“我有以治天下”，何由哉？^①

司马谈的这段阐释，对道家“无为而治”思想进行了较好的理论总结。归结起来，道家“无为而治”在实践中之所以可能，或者说“道治”理论在政治实践中的落实大概有四条根本性的原则：

第一是“分”。如第三章所论，“分”在道家大抵有“名分”、“性分”和“职分”之意，但不论其具体所指为何，皆表达“本分”的内涵。圣人守其“本分”即“无为”，百姓守其“本分”即“自为”。《正义》注“其

^① 司马迁：《史记·太史公自序》，中华书局2005年版，第2488页。

实易行”云:“各守其分,故易行也。”^①

第二是“因”。“因”在此即为“因循”。笔者在第三章概括了“因”的遵循、依从之义,因仍、因袭之义,因顺、因应之义和因任、因凭之义。司马谈认为,“因循”是“道治”落实的关键,因为“道”“以因循为用”,包括“因时为业”、“因物与合”等,《正义》注为“因时之物,成法为业”,“因其万物之形成度与合也”^②。“因”在政治上的地位是如此重要,以至于可以说是为君的纲领。“因”既可表达“因”群臣之力的涵蕴,所谓“群臣并至,使各自明也”,也可表达“因”百姓之性的意涵,所谓“奸乃不生,贤不肖自分,白黑乃形”;还可表达与时迁移、与物变化的不拘成法之意,彰显了“道治”的历史维度与方法论上的灵活性。

第三是“虚”。“虚”指虚无、虚静。司马谈明确指出:“道治”“以虚无为本”。以其“虚”,所以“无成执,无常形”,这样就“能究万物之情”;以其“虚”,所以“不为物先,不为物後”,这样就能与物同在,“因物为制”^③,成为“万物主”。这与笔者前面反复强调的君主“虚己无为”是完全一致的。

第四是“身国同治”。司马谈在这里强调了道家“身国同治”的基本精神:一是治身先治神,而后养形;二是神形不离,身乃安康;三是定神以治身,治身以治天下。所以他说:“凡人所生者神也,所托者形也。神大用则竭,形大劳则敝,形神离则死。死者不可复生,离者不可复反,故圣人重之。由是观之,神者生之本也,形者生之具也。不先定其神,而曰‘我有以治天下’,何由哉?”道家“身国同治”的一个核心思想在上引段落最后的诘问中表露无余:统治者身之不治,神之不安,心之不定,则必有知有为,造作生事,则天下何安?

只要贯彻上述四条根本性原则来进行国家治理工作,道家“道治”就原则上得以实现,“道治”境域中的君主亦确实是“指约而易操,事少而功多”的。之所以有此成效,根本原因在于“还政于民”,让老百姓和全社会自为自化自治,形成了君“无为”与民“自为”有机交融的“共治”模式。那么,这种美好的“共治”模式在中国历代王朝中究竟有没有实

① 司马迁:《史记·太史公自序》,中华书局2005年版,第2488页。

② 同上。

③ 同上。

现？它对中国历史到底产生过什么样的影响呢？

国内较早对道家政治思想与古代政治实践之间的关系予以系统考察的是吕锡琛教授。其所著《道家、方士与王朝政治》从思想史与社会历史相结合的角度考察了道家对历代王朝政治的影响，此书修订本《道家道教与中国古代政治》更“从思想与社会的互动、宗教与社会的互动特别是从伦理道德与政治行为的互动”^①进一步深化和完善了对上述关系的研究。其基本结论是：道家道教政治思想对我国古代汉、唐、宋、元、明等王朝都产生过重大影响。此结论诚然不虚，不过由于本文侧重的是从政治哲学的视角探讨作为道家治道理想的“无为而治”在中国古代政治实践中的历史命运，而吕著侧重考察的是道家政治伦理思想与社会的互动，故而并未能对我们的哲学追问提供答案。纵观中国历史，有一个被学术界普遍认为是“无为而治”之表征的汉初黄老之治，学术界几乎习惯性地以之作为“无为而治”思想在现实政治生活中的反映。下面，笔者将以此为个案，分析和揭示道家“无为而治”理念在古代政治实践中是否真的转变成为一种“事实”，并予以政治哲学的反思。

汉初的黄老政治一般被视作“道治”文化在历史上的第一次大流行，一般认为从惠帝开始，经文、景两帝至武帝独尊儒术之前的这段时间为汉初施行“无为而治”的阶段。钟肇鹏先生《论黄老之学》一文列举了史书中有记载的西汉时期包括盖公、曹参、陈平、汉文帝、汉景帝和窦太后等在内的18位治黄老之学者或好黄老之学者^②。当然，按照常规推论，实际治（好）黄老之学者肯定比上述数字要多出许多。这一点是从一个侧面证明黄老之术在当时社会的流行盛况。那个以说出“居马上得之，宁可以马上治之乎”而闻名的陆贾，并不在钟肇鹏先生所举18人之内，不过学界大抵以为他是明显受到道家思想影响的儒家学者，这一点盖无疑义。不仅如此，陆贾还是影响汉初治道选择的关键人物之一。其《新语》专列“无为”篇，王利器题解曰：“此篇即阐发无为而（无）^③不为之旨，汉初清静无为之治，盖陆氏为之导夫先路矣”^④。

陈鼓应先生概括了黄老之治的三个基本特点：一是援法入道，二是采

① 吕锡琛：《道家道教与中国古代政治·前言》，湖南大学出版社2002年版，第8页。

② 钟肇鹏：《求是斋丛稿》（上），巴蜀书社2001年版，第231—232页。

③ 原文少“无”字，据文义加之。

④ 王利器：《新语校注》，中华书局1986年版，第59页。

各家之长,三是因时制宜^①。这三点皆乃中肯之论。张增田博士则把黄老“无为”之治归纳为六个方面的特质:一是黄老无为的主张源于对天道与道的崇奉,且表现以法天道为主导倾向;二是在方法论上表现为因顺;三是在具体实施的层面上,强调以名正为象征的秩序化的组织架构和明确的角色分工;四是作为名的具体规范和高级形式,法度常常为黄老学者相提并论;五是为了保证法度的规式作用,黄老学派主张应同时辅以刑与德,但刑德必须根据天道法则加以施用;六是在君臣关系上,明确提出君无为而臣有为,成为黄老学派的标志性主张^②。从上述这些特点来看,包含刑名法术在内的黄老之治所关注的重心实际上已不是在思辨层面回答“无为而治”何以可能的问题,而是如何把理想的“无为而治”在政治实践中加以落实的问题。这样,黄老治道大抵采取了四个最主要的举措:一是援法入道,二是兼采众长,三是主张因顺,四是上无为而下有为。

那么,汉初“无为”之治的真相到底如何呢?让我们先来看看汉初的几个丞相。除了前面已有所述的“萧规曹随”^③之外,陈平是又一位好黄老之学的丞相。《史记·陈丞相世家》记载:“陈丞相平少时,本好黄帝、老子之术。”^④关于陈平的“无为”,从流传下来的一个经典的故事我们可以一窥端倪:

居顷之,孝文皇帝既益明习国家事,朝而问右丞相勃曰:“天下一岁决狱几何?”勃谢曰:“不知。”问:“天下一岁钱谷出入几何?”勃又谢不知,汗出沾背,愧不能对。于是上亦问左丞相平。平曰:“有主者。”上曰:“主者谓谁?”平曰:“陛下即问决狱,责廷尉;问钱谷,责治粟内史。”上曰:“苟各有主者,而君所主者何事也?”平谢曰:“主臣!陛下不知其弩下,使待罪宰相。宰相者,上佐天子理阴阳,顺四时,下育万物之宜,外镇抚四夷诸侯,内亲附百姓,使卿大夫各得任其职焉。”孝文帝乃称善^⑤。

① 陈鼓应:《道家在先秦哲学史上的主干地位》,陈鼓应主编:《道家文化研究》(第十辑),上海古籍出版社1996年版,第26页。

② 张增田:《黄老治道及其实践》,中山大学出版社2005年版,第251—257页。

③ 《汉书·刑法志》亦载:“萧、曹为相,填以无为,从民之欲,而不扰乱。”(班固:《汉书·刑法志》,中华书局2005年版,第929页)

④ 司马迁:《史记·陈丞相世家》,中华书局2005年版,第1644页。

⑤ 同上书,第1643—1644页。

这一段记录，之所以也说是“无为”之治的阐述，是因为陈平之治正耦合于黄老道家的“职分”论，即“使卿大夫各得任其职焉”。君臣各守其“分”本就是黄老无为的主张，故陈平不主诸事，而以有司专责，确为黄老之政。

至于君主的“无为”，应劭《风俗通义·正失》篇有“文帝本修黄老言，不甚好儒术，其治尚清静无为”的说法，《汉书·刑法志》有“及孝文即位，躬修玄默，劝趣农桑，减省租赋”^①的记载。《汉书·外戚传》载：“窦太后好黄帝、老子言，景帝及诸窦不得不读《老子》尊其术”^②。《史记·儒林传》同时还有辕固生因言老子书“此是家人言”而获罪的记载。当然，汉初的黄老“无为”之治，最典型的当推《史记·吕太后本纪》所载：

孝惠皇帝、高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希。民务稼穡，衣食滋殖^③。

此段记述，让我们得以一窥汉初“无为”之治的“真相”：一是“政不出户，天下晏然”；二是“刑罚罕用，罪人是希”；三是“民务稼穡，衣食滋殖”。应该说，单从文字来看，这实在是一种美好的政治。商原李刚在《道治与自由》中说：“司马迁的这段概括，首先指出：黎民得离战国之苦，君、臣，包括民都厌倦战争而欲休息，向往安宁和平的政治生活。可见，清静无为，是君民的共同理想。其次，统治者愿行无为之政，惠帝垂拱，高后称制，政不出户，却天下晏然。惠帝‘为人仁弱’，吕后‘刚毅’，但在施政上都以无为为尚，君主放任无为，不干预政府的行政事务。汉承秦制，萧何删繁就简，去掉苛法，确立汉朝政治、法制体制。他以忠厚长者的姿态，基本上磨平了秦朝苛法的棱角。”^④

还有一个值得一提的现象：钱穆先生在《中国历代政治得失》中考察

① 班固：《汉书·刑法志》，中华书局2005年版，第929页。

② 班固：《汉书·外戚传》，中华书局2005年版，第2905页。

③ 司马迁：《史记·吕太后本纪》，中华书局2005年版，第290页。

④ 商原李刚：《道治与自由》，社会科学文献出版社2005年版，第252页。

了汉代皇权与政府之间的关系,认为“皇帝是国家的唯一领袖,而实际政权则不在皇室而在政府。代表政府的是宰相。皇帝是国家的元首,象征此国家之统一;宰相是政府的领袖,负政治上一切实际的责任”。在皇权与相权的划分上,“皇帝只有一个笼统的尚书处……而宰相府下就有十三个机关……可见汉代一切实际事权,照法理,该在相府,不在皇室,宰相才是政府的真领袖”^①。皇权较虚,相权较实,这也是黄老“无为”的一个制度性基础。我们再联系曹参怒笞其子曹窋二百又指教皇帝应该垂拱的行为来分析,可见曹参一是不太给皇上面子,二是强调皇帝不要过问政事,一切由“参等守职”。这一典故当是证实了钱穆先生所论甚确。当为汉初君主“无为”之治的另一论据。

综上所述,汉初君臣的“无为而治”似乎确实体现了道家政治哲学的基本精神,为我们提供了一个“无为而治”的政治实践的样板。不过,只要我们深入地、全面地了解汉初政治的真实场景,那么上述结论又似乎值得商榷。

首先,汉初“无为”政治较少理论上的自觉,更多的是实践中的需要。汉初在治国方针的抉择上,因秦朝二世而亡的殷鉴不远,君、臣、民对秦王朝的“繁刑严诛,吏治刻深,赏罚不当,赋敛无度”(贾谊《过秦论》)都有着切肤之痛,这直接影响到大政方针的确定。加上连年战争,民生疲敝,不但人口锐减,“大城名都散亡,户口可得而数者十二三”^②,而且经济衰败,“民亡盖藏,自天子不能具醇駟,将相或乘牛车”^③。此时此际,不休养生息,便不能安天下之民;不清静无为,就可能蹈秦朝覆辙。在某种意义上,与其说汉初统治者是出于对黄老治道的兴趣;不如说是被迫在黄老治道寻求治国安邦之法。汉初治道的选择不能否认有自觉反思的成分,但更多的似乎是政治现实的压力。以刘邦为例,不是陆贾那一句“乡使秦已并天下,行仁义,法先圣,陛下安得而有之”^④的当头棒喝,便不可能有对如何治天下的自觉反思。刘邦不行“无为”,尚武力,因为他是靠武力夺取天下的。故“无为之治”不可能成为刘邦的内在自觉。而其后继者所谓的“无为”亦乃刻意为之,与先秦道家纯正的“无

① 钱穆:《中国历代政治得失》,三联书店2005年版,第3—4页。

② 司马迁:《史记·高祖功臣侯者年表》,中华书局2005年版,第739页。

③ 班固:《汉书·食货志》,中华书局2005年版,第950页。

④ 司马迁:《史记·高祖功臣侯者年表》,中华书局2005年版,第2084页。

为”之“道”相去甚远。王夫之说：“民之恃上以修养者，慈也、俭也、简也；三者于道贵矣，而刻意以为之者，其美不终……文景之修此三者，无余力矣。乃其慈也，畜刑杀于心而姑忍之；其俭也，志存厚实而靳用之；其简也，以相天下之动而徐制其后也。”^① 这是说，文景之行慈、俭、简三者在根本上来说不是出于一种对“无为”治道理论的高度自觉，而是一种故意、一种被迫，好比其“慈”，非乃真“慈”，而乃“畜刑杀于心”，只不过是“姑忍之”而已，因而与道家“道治”之思不合。

第二，汉初政治较少先秦原始道家精神实质上的“无为”，较多法家精神实质上的“法治”。黄老思想，固然是吸收、合并法、儒、阴阳诸家并以“道”为归的产物，可汉初的黄老之政与其说是一种“道治”，毋宁说是一种“法治”。譬如“萧规曹随”的故事尽人皆知，可萧何到底给曹参留下了什么“规”呢？《汉书·刑法志》载：“汉兴，高祖初入关，约法三章曰：‘杀人者死，伤人及盗抵罪’。蠲削烦苛，兆民大说。其后四夷未附，兵革未息，三章之法不足以御奸，于是相国萧何摭摭秦法，取其宜于时者，作律九章。”^② 对这九章的内容，《刑法志》介绍说：“大辟，尚有夷三族之令。令曰：‘当三族者，皆先黥，劓，斩左右止，笞杀之，梟其首，菹其骨肉于市。其诽谤詈诅者，又先断舌’。”对这些刑罚，连文帝都以为太过，于是宽大为怀，予以修正。只可惜修正的结果依然是“外有轻刑之名，内实杀人”^③。至于吕后，虽以喜好黄老闻名，不过其为人苛严残酷，《史记》载“吕后为人刚毅，佐高祖定天下，所诛杀大臣多吕后力”^④；高祖死后，吕后铲除异己，用心之狠毒、手段之毒辣，完全没有“无为”的影子，乃十足的法家风骨。金春峰先生在评述汉初政治时说，许多论著“只注意到了黄老清静无为的一面，而没有注意从战国以来，黄老思想在政治方面的积极、有为、进取的本质；注意了黄老思想的宽容、兼收并蓄的一面，而没有注意它严酷的另一面”^⑤。

第三，汉初大臣较少好黄老“无为”之治者，较多儒、法之属。西汉初确有一批好黄老刑名之术者，如万石、直不疑、汲黯、郑当时等，但可

① 王夫之：《船山全书·宋论》（第11册），岳麓书社1992年版，第47页。

② 班固：《汉书·刑法志》，中华书局2005年版，第929页。

③ 同上书，第934、931页。

④ 司马迁：《史记·吕太后本纪》，中华书局2005年版，第279页。

⑤ 金春峰：《汉代思想史》，中国社会科学出版社1997年版，第50页。

以肯定的是,更多的大臣非黄老之徒。从《汉书》记载来看,“汉兴二十年,天下初定,公卿皆军吏”^①。而随后所任,或近儒学,或习申、韩,或从苏、张(纵横),多非黄老也。如文帝即位当年即召用通儒术及诸家书的贾谊为博士,召用向伏生学治《尚书》归来的晁错为博士,召用为《诗》最精的鲁人申公为博士,召用通《诗》学的燕人韩婴为博士……刘歆总结说:文帝时期“天下众书往往颇出,皆诸子传说,犹广立于学官,为置博士”^②。景帝时,治《公羊春秋》的董仲舒、胡毋生又被任用为博士。“文景时的博士,可考者十二人:申公、韩婴、贾谊、晁错、公孙臣、张生、欧阳生、辕固生、胡毋生、董仲舒、田王孙、高堂生,除公孙臣习阴阳五行外,其余均为儒者,而当时颇负盛名的黄老之徒王生、黄生,则无缘跻身博士之列。”^③ 这些博士虽然职级不高,地位却十分特殊,可随时参与国家大政方针的议论,并凭借自己的思想获得最高统治者的赏识与重视,从而影响到朝廷政策的制定。武帝元年,诏令举荐贤良,丞相卫绾进言:“所举贤良,或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言,乱国政,皆请罢。”^④ 请注意,这里根本没提到黄老之徒。我们可作如下分析:要么诸大臣所荐根本无黄老之徒,由此足见黄老在当时并非显流;要么丞相卫绾当时不主张废黄老。可如果是后者,又不符合武帝“罢黜百家,独尊儒术”的根本方针。可见,至少在武帝即位之前的一段时间内,占据意识形态统治地位的不能简单地说是黄老之术。

在汉初的黄老治道实践中,笔者觉得有两点是有必要强调的:一是西汉初年的“无为”政治实践既是道家“无为”治道自身逻辑发展之必然,又是基于对战国之祸与秦之苛政及对这种苛政与秦王朝的短暂历史命运之关联的理性反思的结果,真正实现了“历史与逻辑的统一”。二是以“萧规曹随”、“文景之治”为代表的汉初治道实践虽被学界认为是历史上“无为而治”的典范,但这种治道实践本质上是一种法术之治与君上“无为”而臣下“有为”的结合,与先秦老庄的“无为之治”有较大的理论距离。劳思光甚至认为,“道家思想入汉代即遭肢解。此后作道家言者,或归于

① 班固:《汉书·张周赵任申屠传》,中华书局2005年版,第1620页。

② 班固:《汉书·楚元王传》,中华书局2005年版,第1528页。

③ 古永继:《“文景之治”非“黄老无为之治”》,《惠州大学学报》1994年第2期,第50页。

④ 班固:《汉书·武帝纪》,中华书局2005年版,第111页。

长生法术之妖妄，或归于纵情肆欲之放诞，或归于阴谋诡诈之权术，独无真肯定‘情意我’境界者。就此论之，道家思想在表面上虽为汉初之显学，实则亡于汉代”^①。此语虽未免过激，但却揭示了黄老“无为”思想的两重性：一方面，当我们排除“历史发展”的眼光而在纯哲学的意义上来打量，它不但不是对先秦道家“无为”之思的发展，相反，这种把“无为”之思与儒、法诸家思想相结合的实用化、技术化的倾向恰恰消解了“无为”作为形上之思所具有的思辨意义，是一种哲学的蜕变。另一方面，这种结合又使得道家“无为而治”得以贯通形而上下，落实于现实政治，从而具有了现实可能性与实际操作性，是一种实践的进步。

由上可知，汉初的所谓黄老“无为”之治，在其精神实质上是以“无为”为政治旗帜，但包含有儒、法诸家治道理念在内的“综合性”“治道”模式。余英时说：“黄老之能流行于大一统时代的汉初，绝不是单纯地因为它提出了‘清静无为’的抽象原则，而是黄老与法家汇流之后使得它在‘君人南面之术’的方面发展了一套具体的办法，因而才受到了帝王的青睐。”^②这种受到了帝王的青睐的“道治”模式是“无为而治”在一定程度上的实现，但绝非“无为”之政最理想的状态。也就是说，道家理想的政治愿景——作为“大国治理”古代方略之一的“无为而治”在中国历史上从来没有被较为彻底地实现过。因此，笔者需要进一步思考的是，在一个较为“纯粹”的意义上，即在那种统治者“无知”、“无欲”、“无为”、“无事”而老百姓自为、自化，全社会自治的意义上，道家“无为而治”作为一种“无为无不为”的理想政治治理模式，为何在长达几千年的中国古代社会政治实践中却不见完满地实现呢？

第二节 “道”与“术”之间：寻找理论的悖谬

一般说来，对某种理论在历史上出现的必然性、可能性与局限性，我们习惯于遵照历史唯物主义的进路来考察其时代背景与社会历史条件。对于上述问题，我们可以很轻易地从社会历史条件寻找出足够的原因来说明。例如我们如果追问汉初“无为”之政为什么不那么“纯粹”时，甚至

① 劳思光：《新编中国哲学史》（第二卷），广西师范大学出版社2005年版，第25页。

② 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社2004年版，第54页。

追问为什么汉武帝不继续黄老无为之治的方针时,我们就可以依照上述思路从当时的社会历史条件和时代不断变迁的视角来做出回答。这种回答的好处是遵从了马克思主义社会存在决定社会意识的基本原理,实现历史与逻辑的统一。然而,笔者并不打算继续这种思想史的进路。笔者在此恰恰是想排除了包括时代背景与社会历史条件在内的各种外在因素的影响,对之存而不论,而站在现代理性主义的视角对“道治”理论本身进行现代反省,考察道家“无为而治”思想自身是否存在一种理论建构上的缺陷与不足,甚至是否存在一种内在的理论悖谬,以至于使得这种理论并不能很好地适应现实政治的需求。

让我们再来回顾或是梳理一下道家“道治”理论的内在运思过程:大道是世界的本原、本根和本体,它是确乎其“在”的(有),不过其“在”乃“虚无”之在(无),故“道”之“在”乃“在”于万物(有)之中,与万物“共在”,并通过万物的当下涌现着绽开而昭示自己的在场存在。“道”以其“无体”而使万物自成其体,以其“无用”而使万物自成其用,以其“无为”而使万物自成其为。此所以“无为而无不为”也。这种“无为而无不为”的运思过程落实到政治,涵蕴着“道治”两个相互依存、相互交融的基本面:一是君主体大道之“自然”、“无为”而虚其君位,消其君权,无其君私,实行“无为之为”,“不治之治”,具体要求主要是做到“无私”、“无心”、“无知”、“无欲”、“无事”等;二是老百姓率性自为,全社会高度自治,故而能“自生”、“自化”、“自为”、“自治”、“自正”等。“道治”的这两个方面是我们对“无为而治”进行现代省思的基本出发点。

让我们的反省和批判首先与历史对接起来。战国大儒荀子对道家人物及思想曾有过一番品评。他评价老子说:“老子有见于诹,无见于信。”这样的后果是“贵贱不分”(《荀子·天论》)。王先谦解曰:“贵者伸而贱者诹,则分别矣。若皆贵柔弱卑下,则无贵贱之别矣。”^①他评价庄子“蔽于天而不知人”,其后果是“由天谓之道,尽因矣。”(《荀子·解蔽》)王先谦解曰:“天,谓自然无为之道。庄子但推治乱于天,而不知在人也。”“因,任其自然,无复治化也。”^②

① 王先谦:《荀子集解》,中华书局1988年版,第319页。

② 同上书,第393页。

对黄老道家人物，荀子亦有评述。《非十二子》篇云：

假今之世，饰邪说，交奸言，以梟乱天下，鬻宇嵬琐，使天下混然不知是非治乱之所存者有人矣。纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。是它嚣、魏牟也……尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典，反紃察之，则倜然无所归宿，不可以经国定分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是慎到、田骈也^①……

荀子将它嚣、魏牟并称，当归于一类。荀子对此二人的评价是“纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治”，大意为放纵情性，恣意妄为，行为与禽兽无异，完全不符合礼义法度，不能治理天下。其实，上述批评，正反映了道家思想对礼义法度的批判，表达了顺性、虚己、自由的态度和追求。慎到、田骈是道法之间的过渡性人物，当归属黄老一派。《荀子·天论》说慎到“有见于后，无见于先”，王先谦解为“慎到本黄老之术，明不尚贤、不使能之道。故庄子论慎到曰：‘块不失道。’以其无争先之意，故曰‘见后而不见先’也”。会造成什么后果呢？“群众无门”。意思是“夫群众在上之开导，皆处后而不处先，群众无门户也”^②。至《解蔽》篇，荀子又批评慎子“蔽于法而不知贤”，意思是慎子“其意但明得其法，虽无贤亦可以为治，而不知法待贤而后举也”^③。结合《非十二子》的“尚法而无法，下修^④而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典，反紃察之，则倜然无所归宿，不可以经国定分”，则慎子之误，一蔽于后，二蔽于法。

从荀子的批判来看，先秦道家至黄老道家的学说大概在理论上固有

① 在上述它嚣、魏牟、慎到、田骈四位人物中，不能肯定他们都属于黄老道家，但可以肯定他们都至少与道家思想有关。它嚣，未详何代人，至于魏牟，“《汉书·艺文志》道家有《公子牟》四篇。班固曰：‘先庄子，庄子称之。’今《庄子》有公子牟称庄子之言以折公孙龙”（王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第91页），因此至少是有道家倾向的人物。

② 王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第319页。

③ 同上书，第392页。

④ 王念孙认为，“下修”当为“不循”，形近而误。“不循”谓不依循旧法。当是。（王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第93页。）

之缺陷三:一是“蔽于天而不知人”,这是一种本体论层面的歧向,认为道家有见于“道”本体的自然、无为、因顺,却无见于人的主体性的参与、介入和设计,争议的核心是自然与人文的矛盾。二是“蔽于拙(后)而不知伸(先)”,这是一种方法论层面的歧向,认为道家有见于退守、柔弱、谦下之用,却无见于争先、坚强、奋发之功,争议的核心是守柔与用刚、谦退与进取的矛盾。三是“蔽于法而不知贤”,这是一种具体方法层面的歧向,认为黄老道家有见于法律在治国理政上的规范作用,却不知法律的运用归根结底有赖于人的把握,争议的核心是用法与用人的矛盾。

先秦另一对各学派作出评述的是《庄子·天下》。《天下》认为,古之道术有一个“将为天下裂”的过程,于是逐一展开批判。从文字看,庄子似乎是道术之全者,关、老次之,再次而至于彭蒙、田骈、慎到,其下还有宋钐、尹文等近道家的思想家^①和儒墨与名法诸家。《天下》言彭蒙、田骈、慎到之学云:

公而不当,易而无私,决然无主,趣物而不两,不顾于虑,不谋于知,于物无择,与之俱往。古之道术有在于是者。彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之。齐万物以为首,曰:“天能覆之而不能载之,地能载之而不能覆之,大道能包之而不能辩之,知万物皆有所可,有所不可,故曰选则不遍,教则不至,道则无遗者矣。”

是故,慎到弃知去己而缘不得已,泠汰万物以为道理。曰知不知,将薄知而后邻伤之者也,谿骀无任,而笑天下之尚贤也!纵脱不行,而非天下之大圣,椎拍輶断,与物宛转,舍是与非,苟可以免,不师知虑,不知前后,魏然而已矣。推而后行,曳而后往,若飘风之还,若羽之旋,若磨石之隧。全而无非,动静无过,未尝有罪。是何故?夫无知之物,无建己之患,无用知之累,动静不离于理,是以终身无誉。故曰:“至于若无知之物而已。无用贤圣,夫块不失道。”豪桀相与笑之曰:“慎到之道,非生人之行,而至死人之

^① 关于宋钐、尹文学派,据《荀子·非十二子》,是把墨、宋并为一派。曹楚基根据《天下》的说法,认为宋钐、尹文与墨家有三点共同之处:一是自身刻苦,生活俭朴;二是爱人心切;三是以平息战乱、安定天下为己任(曹楚基:《庄子浅注》,中华书局2007年版,第393页)。不过,王先谦《荀子集解》多次引班固曰:“荀卿道宋子,其言黄、老意。”据《天下》所云,则宋钐、尹文之少情寡欲、不累于俗,不饰于物等思想皆与道家近。

理，适得怪焉。”

田骈亦然，学于彭蒙，得不教焉。彭蒙之师曰：“古之道人，至于莫之是、莫之非而已矣。其风颯然，恶可而言？”常反人，不见观，而不免于魮。其所谓道，非道；而所言之黠，不免于非。彭蒙、田骈、慎到不知道。虽然，概乎皆尝有闻者也。

田骈、慎到之学的黄老性质没有争议。司马迁《史记·孟子荀卿列传》就说“慎到、田骈皆学黄老道德之术”。白奚先生认为，田骈、慎到的思想特点既有同，亦有异。同者有二：一曰因任自然，二曰弃私去己^①。不过田骈提出了“齐万物”的思想，《吕氏春秋·不二》有“陈骈贵齐”的说法，《尸子·广泽》亦云“田子贵均”。皆可与“齐万物以为首”互相发明。白教授引张岱年先生的观点说：“‘齐物’之说可能是田骈首倡的，庄周受其影响。”^②而慎到的思想在二人之所同外，主要体现为对“法”的重视^③。白奚先生的结论是，“田骈是一个比较纯粹的道家学者，……而慎到却更热衷于具体的治国之术”^④。

然则，我们在这里要关注的是《天下》对二人的学术批判。不过这种批判是笼统的，笼统到只是说他们“不知道”，只是听闻过“道”的概略。笔者要追问的是，为何前面一大段都是对他们理论的肯定，到最后却又说他们“不知道”呢？豪杰之士的一句话该当引起我们的足够重视：“慎到之道，非生人之行，而至死人之理，适得怪焉。”这句话所传达的意义是什么？郭象注曰：“夫去智任性，然后神明洞照，所以为贤圣也。而云土块乃不失道，人若土块，非死如何！豪杰所以笑也。”^⑤冯友兰先生说：彭蒙、田骈、慎到“不知在同天境界中底人，是无知而有知底，并不是若土块无知之物，彭蒙等是高明，但不是‘极高明’。”^⑥这实际上指明了道

① 白奚：《稷下学研究》，三联书店1998年版，第140页。

② 张岱年：《中国哲学史史料学》，三联书店1982年版，第93页。

③ “他对立法的必要性和可能性、立法的原则和根据、法的职能和地位、执法的原则、变法的必要性和依据、君与法的关系、君主的势位、君道无为和臣道有为等方面都进行了阐述，法家学说的主要内容在这里差不多都具备了。”（白奚：《稷下学研究》，三联书店1998年版，第144页）

④ 白奚：《稷下学研究》，三联书店1998年版，第148页。

⑤ 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第1091页。

⑥ 冯友兰：《贞元六书·新原道》，华东师范大学出版社1996年版，第711页。

家“万物一齐”的一个可能的悖论，即人之与物，果有别焉？果无别焉？

那么，《天下》对老子又是如何评价的呢？“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一；以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”又谓“老聃曰：‘知其雄，守其雌，为天下溪；知其白，守其辱，为天下谷。’人皆取先，己独取后，曰受天下之垢；人皆取实，己独取虚，无藏也故有余，岿然而有余。其行身也，徐而不费，无为也而笑巧；人皆求福，己独曲全，曰苟免于咎。以深为根，以约为纪，曰坚则毁矣，锐则挫矣。常宽容于物，不削于人，可谓至极。关尹、老聃乎！古之博大真人哉！”与对待其他“得一察焉以自好”的学派和思想家不一样，这里完全没有对老子的批评，却突出了老子思想的几个典型的价值取向：一是贵道轻物，二是贵虚轻实，三是贵柔弱谦下轻坚锐骄恣，四是贵啬敛轻放逐等。所以，《天下》称关、老是“古之博大真人”。

至于庄子，《天下》更是大加赞誉：大道流行，妙化无穷，是非不遣，生死齐同，物我无别，茫昧为一。《天下》云：

芴漠无形，变化无常。死与？生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归。古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之。以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不倦，不以觭见之也。以天下为沉浊，不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来，而不敖倪于万物，不遣是非，以与世俗处。

其书虽环玮，而连犴无伤也。其辞虽参差而谲诡可观。彼其充实不可以已，上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓调适而上遂者矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。

《庄子·天下》完全地赞美老庄，因而把他们放在诸多“一曲之士”后面，老庄已不是“不该不遍，一曲之士”，而是“古之人其备矣”。否则，若是老庄也是“一曲之士”，则为何不见对其“不该不遍”进行批判呢？看来，作为一种来自道家内部的眼光，《天下》对道家所作评述，除了让我们更好地理清道家诸人物的思想脉络与理论特质之外，对反省道家

理论的内在悖缺陷与谬并无太大价值。

作为史学家的司马迁对老子的政治理想“小国寡民”的社会显然也持批评态度。他说：“老子曰：‘至治之极，邻国相望，鸡狗之声相闻，民各甘其食，美其服，安其俗，乐其业，至老死不相往来。’必用此为务，辄近世涂民耳目，则几无行矣。”^①“无行”即行不通。也就是说，司马迁认为这种政治根本就不可行。为什么呢？因为它“涂民耳目”。这种批评正好与后世的“愚民”说相互呼应。然而，“道治”果真包含有“愚民”政策吗？王叔岷评论司马迁的这种批评说：“史公之驳老子，似未了解老子之本意。老子本意是使人民在相当进步之社会中，享受甘、美、安、乐之生活而已。”^②

唐代韩愈站在儒家的立场上，站在以传续道统为己任的使命感中，他对老子思想提出了这样的批判：

老子之小仁义，非毁之也，其见者小也。坐井而观天，曰天小者，非天小也。彼以煦煦为仁，孑孑为义，其小之也宜。其所谓道，道其所道也；其所谓德，德其所德，非吾所德也。凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。老子所谓道德云者，去仁与义言也，一人之私言也^③。

《原道》是韩愈复古崇儒、攘斥佛老的代表作。其基本立场是对儒家仁义道德的维护，是要承续始自孔子的道统。由于唐朝统治者佞佛崇道，韩愈既有一种担当弘扬儒家仁义道德之说的使命自觉，也有一种儒家之“道”滞而不行的焦灼感，因而一开始就把儒、道摆在了一个完全对立的立场上，也造成了对道家思想的激愤之词和褊狭之见。他批评说：“今其言曰：‘圣人不死，大盗不止；剖斗折衡，而民不争。’呜呼！其亦不思而已矣！”“今其法曰：必弃而君臣，去而父子，禁而相生相养之道，以求其所谓清净寂灭者。”^④这种批评，实际上正是韩愈自己所言的“入于彼，必出于此。入者主之，出者奴之；入者附之，出者汗之”。当他自己站在

① 司马迁：《史记·货殖列传》，中华书局2005年版，第2461页。

② 王叔岷：《先秦道家思想讲稿》，中华书局2007年版，第53页。

③ 韩愈：《韩昌黎全集·原道》，中国书店1991年版，第172页。

④ 同上。

维护儒家正统的学术立场和世俗政治的经验立场来反对老子的时候,我们又怎能期望他进入道家思想的本真境域呢?韩愈的批判告诉我们,一种理论批判,首先不能有预设的立场,尤其是政治立场。当我们戴着有色眼镜而试图去接近“道”的真理时,那无异于缘木求鱼。当然,这种批判并非完全没有意义。事实上,韩愈对“道德”的儒家式坚持恰好反映了儒、道两家在这一问题上的根本性歧见:儒家的治世,需要统治者的道德自觉,亦即需要统治者对仁义的自觉担当,而道家治世,恰恰看到的是这个仁义对人性的桎梏和扭曲,因此需要“绝仁弃义”。可是针对道家对“仁义之知”的这种批评,我们不禁要问:虚仁假义固然是道德的异化,可那种立足于心性情感的仁义之行难道不也是“自然”(“名教中自有乐地”)的吗?

宋代理学的形成和发展,实际上是儒、释、道交融互补、相互借鉴的产物。不过,这种交融互补恰恰是以理论的批判为前提的。伊川先生云:

《老子》书,其言自不相入处,如冰炭。其初欲谈道之极玄妙处,后来却入做权诈者上去(如“将欲取之,必固与之”之类)。然老子之后有申、韩,看申、韩与老子,道甚玄绝,然其原乃自老子来^①。

这里一个最主要的批判是老子思想的权谋奸诈性质,这种批判一直延续到20世纪乃至今天^②。其主要论据便是“将欲取之,必固与之”之类。朱熹亦作如是观,把“将欲取之,必固与之”当做“老子之体用”^③。又谓老子“是个退步占便宜的人”;“故张文潜说老子惟静故能知变,然其势必至于忍心无情,视天下之人皆如土偶。其心都冷冰冰地了,便是杀人也不恤,故其流多入于变诈刑名”。^④“老子之术,须自家占得十分稳便,方肯做;才有一毫于己不便,便不肯做。”“老子之学,大抵以虚静无为、冲退自守为事。故其为说,常以懦弱谦下为表,以空虚不毁万物为实。其为治,虽曰‘我无为而民自化’,然不化者则亦不之问也。”“如所谓‘代大匠斲则伤手’者,谓如人之恶者,不必自去治它,自有别人与它理会。

① 程颢、程颐:《二程集》,中华书局2004年版,第235页。

② 对这一观点的评析,见本文第二章第三节。

③ 黎靖德:《朱子语类》,岳麓书社1997年版,第2695页。

④ 同上书,第2704、2705页。

只是占便宜，不肯自犯手做。”^①“先儒论老子，多为之出脱，云老子乃矫时之说。以某观之，不是矫时，只是不见实理，故不知礼乐刑政之所出，而欲去之。”^②

朱熹这些老子之论，盖多有价值贬抑的味道，全无道家形上玄思的意味。但其中“不见实理”之说，却非空穴来风。道家沉迷虚玄之理，却似乎不曾实际地考虑过政治实践的问题，倒可谓“蔽于虚而不知实”也。此外，朱熹提到的一个现象亦是十分地有见地，即谓道家“不化者则亦不之问也”。姑不说这一批评是否中肯，但它启迪我们追问：道家政治哲学的根本是“无为一自为”的理论预设，即在上者的“无为”与老百姓的“自为”、“自化”是同一的。然而，这只是一个先验的形而上的预设，从政治实践的角度看，若有那不化者，道家又能提供什么样的解决方案呢？

清人梁启超在评价道家政治思想时称：“道家之大惑，在以人与物同视。”梁启超追问：人处在道家所谓的自然状态中固然是人之本性，但后世之人厌恶此自然状态、破坏此自然状态亦是人之本性，究竟哪一种才是人的自然状态呢？譬如说，自然界有五色声味，这是自然界之自然状态，人类有耳目口舌，这也是人类的自然状态。现在道家认为色声美味戕贼耳目口舌，这难道不是说自然戕贼自然吗？“欲使彼自然勿戕贼此自然，其术乃在‘不见可欲使民心不乱’。殊不知能见可欲者乃目之自然，能见而使之不见，孰自然，孰不自然耶？”^③

梁启超的质疑实际上接触到了道家思想的一个本体论断，即人的自然本性究竟为何的问题。梁启超以耳目口舌之好声色美味为人之自然状态，与道家以少私寡欲的素朴纯真之性为自然状态当然是对立的。他的质问揭示了道家“自然本性”论的独断性，亦看到了道家对“人”的否定将“混人物为一谈”的理论危险。不过，他以人的感官机能为自然状态，则不免有曲解道家自然状态的嫌疑。因为道家的自然状态是指人性的原初纯朴状态，而不是指感官机能，更何况目之能视并不意味着目之欲视，能视只是眼的机能，而是否欲视（五色）才是人性的外在表征。

从上述对道家思想批评者的简明的历史考察来看，历史上对道家的批

① 黎靖德：《朱子语类》，岳麓书社1997年版，第2695页。

② 同上书，第2699页。

③ 梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社2004年版，第125—126页。

评确实多有所见,亦多误读。这些误读或出于门派之见的曲解,或出于工具理性的偏见,或出于时代社会的风潮,或因其理论思维的局限,凡此种种,不一而足。罕见有不戴有色眼镜而深入道家思想内部去探讨其理论本身之缺陷者。因此,我们必须以一种超越的立场,突破各种“成见”的樊篱,扫除各种“文化”的遮蔽,消解一切主观的好恶,超越所有现实的需求,一句话,必须让理论本身说话,让“无为”之道在我们的哲学观照中本真地呈现。

当然,我们不能不承认,历代的批评和反思也给我们更好地理解道家“无为”之思提供了更广阔的视野,并使我们可以更好地把握其理论的矛盾纠结之处。正是在历代反思的基础上,当我们以一种现代理性主义的态度对“‘无为而治’何以走不出乌托邦的困境”这一问题进行更深入的追问之后,可以发现,道家“无为而治”的哲学沉思确实可能存在一些内在的理论缺陷甚或根本性的理论悖谬。最主要的体现在三个方面:

第一就是荀子所谓的“蔽于天而不知人”,或可表达为“蔽于性而不知文”。如前所述,这是一种本体论层面的歧向,“天”代表“道”本体的“自然”、“无为”,“人”代表人的主体性的觉醒和主体对世界的主动介入及其人文成果。荀子当然是站在“天人相分”的哲学视角来批评庄子的,荀子之“天”不同于庄子之“天”,因为荀子有强烈的把“天”客观化为自然之天或物质之天的倾向,因而我们在这里使用“蔽于天而不知人”的说法并不是对荀子批评的重述。我们知道,庄子把对“道”的哲学热情转换成了对“天”的理性自觉,“天性”、“天然”、“天真”是庄子之“天”的主要内涵。“天”的哲学意义无疑奠基于一切人为、造作的哲学反思之上,人对“天”的一切形式的介入和干预都是对本真之大道的背离。因而庄子之“天”既有本体论的意义,更有价值论的意涵,凸显了自然与人文的深刻矛盾。在庄子乃至整个道家这里,一切以自我为中心的行为、一切出于自我维护、自我设计的行为,一切人类自己为自己立法的举措和文明,都是“失性于俗”、“丧己于物”的,人应该主动消解自我意识,虚己无为,方合于“自然之道”。然而,在较为“哲学”的意义上,我们姑不说这种主体性在实际中是否能够彻底消解(吾丧我),我们也不去坚持人其实自自然母体分离出来以后就是一个“为我”的存在,一个真正的悖论是:如果我们否定了一切“人”(人为)的行为的合理性,那么我们虚己无为、与“道”冥合的行为是不是一种更本源、更深刻层次上具

有“为我性”的“人”的行为呢？老子所谓“非以其无私耶，故能成其私”，“以其不争，故天下莫能与之争”等，其此之谓欤？举例来说，姑射山上的神人“吸风引露”在庄子那里固然是一种“天人合一”的境界，可他们“乘云气，御飞龙”的自由洒脱又何尝不是一种精神上的“自利”与“为我”呢？任继愈说：“表面看来，他们力图论证‘无己’，宣扬坐忘。实际上，它的无己，并不是真正的无己，而正是为了‘己’，‘坐忘’也不是真正忘了一切，而是为了在幻想中满足他们的精神自由。”^①这就好比一个人不好名利，可他的不好名利的行为却为他赢得了更大的名利，那么他难道不是一个好名利者吗？此外，所谓“蔽于天而不知人”或许还隐含的另一个悖论是：正如豪杰之士对慎子的批评，当“人”的一切“为人”的属性被哲学化地祛除之后，那么人与土块的区别何在？梁启超所谓的混同人与物的质疑怎么回应？葛瑞汉则从另一个角度追问：“如果所有人事都被免除，那么，除了动物性以外还有什么留给‘天’呢？”“作为悖论，由于我们总被诱使去寻求坦途大道，任天命乃‘此其难者’。”^②

第二个悖论可勉强称之为“蔽于道而无以论术”。“无以论术”是指按照道家“道治”的致思方式，一切“工具”论意义上的治术都是与道家“道治”精神不合的，因为“道治”乃“无为而治”，是“不治之治”，而“术”往往被看出是达成目的的手段与工具。一旦用“术”，则“无为而治”就有可能堕落为一种“有知”之为，“有心”之为，从而落入“道治”所批评的“有为”之政的窠臼。然则我们要考虑的问题是，“无为而治”不能满足或停留在思辨的层面，它是否能够以及如何能够在经验世界找到它的支点？换言之，“无为而治”只能作为一种形上层面的“纯思”还是也可以作为一种现实中的“治术”？“无为”是可以“操作”的吗？如果“无为”只是一种“纯思”而不能“操作”，那么“道”与“治（术）”之间如何圆融？它对于实际政治有何意义？如果“无为”也能转化为一种实际的“治术”，那么，这种“治术”如何才能不落“有为之治”的俗套呢？过去，老子政治哲学曾面临“阴谋论”的指控，不就是把老子的治术当做一种诡诈之术了吗？那么，道家的治术如何才能避免这种“阴谋”论的指

① 任继愈：《中国哲学史》，人民出版社1996年版，第176页。

② [英]葛瑞汉：《论道者：中国古代哲学论辩》，中国社会科学出版社2003年版，第231、230页。

责呢?詹剑峰说,政治有其“道”,亦有其“术”。他总结了老子六个方面的治术,曰不矜、不贪、不欲、清静、节俭和宽而勿察,并谓“夫唯不矜,则无争竞,不贪,则无聚敛,不欲,则无纷扰,而清静则民安宁,节俭则民富裕,浑朴则民德归厚。一言以蔽之,在政治上,只需在上者少私寡欲,则天下归淳返朴矣”^①。此诚然与“无为”之旨相合,亦是“无为而治”之合理性与正当性所在。但一旦它们被当做统治者所用来的统治的“工具”、“技术”和“方法”,那么它们本质上与“有为”之治又有何区别呢?^②。黄老治道为了把先秦道家玄思的“无为”改造成实践的“无为”不但吸收了刑名法术思想,还创造了“分”、“因”等具有时代特色的哲学概念,使“无为而治”的现实可能性得到了极大的加强。可正是这种加强,黄老治道中的许多举措,如用法、刑德并举等思想不正是“无为而治”所彻底否定和批判的吗?正如冯达文教授所指出的那样:“黄老之学如果摆脱了这种终极追求(按:即‘复反无名’、复归于混沌不分的形上本体的状态中),黄老之学也就丧失了它作为道家一个支派的本色。但是如果囿于这种追求,却又要限制它自身在‘用世’方向上的发展。黄老之学陷入二难的困境”^③。

第三悖论可勉强称之为“蔽于君(无为)而少论民(自为)”:道家“无为而治”的核心思想之一是消解君主的主体性。这一运思过程或许缘起于现实君主的“无道”,统治者的武力崇拜和知欲蒙蔽导致了形形色色的“有为”政治。我们可以认定道家对于现实生活中的“君”是确有所见的,对于君主的“无道”亦有着天然的警惕。因此,“无为”的实质是君主要虚己以待,做到“无知”、“无欲”、“无事”以至“无己”,不以“己意”、“己知”和“己欲”去搅扰老百姓自由自在的生活。但这一美妙的设想包含这样一个预设的逻辑前提:即老百姓皆能“自生”、“自化”、“自为”、“自治”、“自正”。这样,君之“无为”与民之“自为”才能相得益彰,达至天下大治。确实,如果所有的君主都能施行“无为之治”,而天下老百姓和全社会也都能够天然地依乎本性地达至一种“自为、自化”的

① 詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,华中师范大学出版社2006年版,第306—309页。

② 此处更准确的说法似乎应该是治术与治道合一。但不矜、不贪、不欲、清静、节俭和宽而勿察等一旦作为治术来理解,则很容易落入“有心”。因为从哲学的意义上讲,“术”无论是作为方法或工具,势必是主体“有意”为之,与“无为”之思不合。

③ 冯达文:《道回归自然》,广东人民出版社1996年版,第253页。

状态,那么“无为—自为”的“共治”目标就能实现,道家的“道治”理论的运思亦可谓圆融无碍。可悖谬正隐含在朱熹的批评之中:“不化者则亦不之问也。”朱熹的批评隐含着两个质疑:一个是在“道治”的世界里,全社会果真皆自化、自治吗?另一个是若民有不化者,按照道家的“无为”学说,你又能如何?其结果是不是只能“不之问也”呢?当然,我们知道道家的“自然”理论预设了“万物自然”的前提,从“物之自然”、“性之自然”到“民之自然(自化、自治、自生、自正等)”,这是一种本体论的规定性。但与其说是一种本体论的规定,不如说是一种本体论的独断。因为道家虽然在形而上学领域对“自然”倾注了全部的热情,从而在政治领域消解了君主的主体性,可“民为什么能自治”以及“民如何自治”等现实政治中的问题却不是一个本体的独断可以解决的。我们承认道家对“民自化”这一维度的敞开极大地夯实了“道治”的哲学基础,可惜道家政治哲学对“民自化”的现实基础却没有予以足够的理论关注。当我们跳出道家这个形而上学的理论框架,我们不得不追问的是:你怎么知道全社会和老百姓都能做到自为自化呢?社会和老百姓究竟怎样才能做到自为自化呢?如果老百姓不能做到自为自化,那么“无为而治”何以实现?当我们否定了一切世俗的“有为”手段,若民果有不化者,则社会何待而治呢?

道家“无为而治”思想当然不只是存在上述几个方面的缺陷或悖谬,像荀子批评老子“有见于拙而无闻于信”就不无一定的道理。但我们在这里并不打算作进一步的展开。其实,对“无为而治”的种种理论反思与现代反省并不是要苛求古人。事实上,世界上没有完美无缺的理论体系,哥德尔(K. Gödel)不完备定理似乎也证明这一点。对刚刚跨越新千年门槛的我们来说,还需要进一步思考的是:无论我们今天如何给道家“无为而治”思想进行历史定位,这种理论还可以给我们带来新的惊喜吗?

第三节 自批判与自修正:“无为而治”的当代转化

虽然在我国历朝历代的政治实践中道家的“无为而治”模式并没有被完满地实现过,不过作为一种源远流长的治道传统,作为一种具有高远境界的治道理念,它对我国古代政治生活的影响则是显而易见的。面对“道治”理论巍峨的思想高峰,进一步撩开它神秘的面纱,还原其本来的面

目;进一步发掘其思想内涵,弘扬其理论价值;进一步在现代性的视野中反思并完善“无为而治”的治道理论,并为当代人的政治实践提供镜鉴,则无疑是我们的历史使命。“无为而治”的当代生命,既离不开传统思想文化土壤的滋养,也离不开这种理论的自批判与实践的自修正。通过理论的自批判,我们可以在辩证的反思中走近“真理”;通过实践的自修正,“无为而治”又可以在开放和融通中形成“可能”。这,是“无为而治”走向新世纪的必然选择。

所谓理论的自批判,实际上是一种理论上的自我反思与自我完善。“无为而治”诞生于自给自足的小农经济时代,既体现了思想家们对当时“天下无道”这一社会现实的深刻批判,也反映了当时之世的老百姓对一种自由、平等、宽松、简朴的社会环境与生活方式的渴望。然而,当历史的车轮驶入二十一世纪,古典中国的“无为而治”要迸发出的新的生机和活力,就必须因应时代的变化以新的理论形式和理论创新来反映这种深刻的社会变革。

第一,“无为而治”应实现由“君主虚位”型向“人民民主”型的转变。道家“无为而治”的基本精神之一就是“君主虚位”,通过“虚”其君的政治设计来实现天下大治。显然,这里隐含着道家对“天下无道”的一个基本判断,即把“道”之不行归咎于“侯王”们“背道弃德”的“有为”之政。因此,原始道家“无为而治”思想诞生的现实根源是世俗政治中的“侯王”恃权弄物,恃智弄巧,一方面横征暴敛,征伐不休,另一方面声色犬马,穷奢极欲。“虚”其君即“虚”其君之“欲”,“虚”其君之“知”,最后还要“虚”其君之“体”,君主的“无为”一至如斯,使天下人好像不知道有君主的存在,有君而似无君。钱穆说:“庄周并未明白主张无君论,庄周亦未明白主张不要一切政治与政府。彼只谓一个理想之君,须能存心淡漠,顺物之自然,而不容私……如是则有君即等于无君,有政府亦将等如无政府。”^①与道家的“君主虚位”型政治理念相应的,是当代人民民主型政治。人民民主的核心本质便是由老百姓拥有充分的自由,自己做主,老百姓当家做主成为政治的真正主人,成为决定自己命运的唯一主宰。“在仅只涉及本人的那部分,他的独立性在权利上则是绝对

^① 钱穆:《庄老通辨》,三联书店2005年版,第124页。

的。对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者。”^① 这与道家“道治”理论的“自治”原则无疑是可以相互契合的。牟宗三说：“道家哲学很合乎自由主义的精神。自由主义一定讲开放的社会（open society）。什么都不可以，社会不都塞死了吗？这就是禁其性塞其源，绝对不合道、无道。”^② 确实，西方早期自由主义理论的哲学基础之一就是自然权利论。这种理论认为，从人的自然本性出发可以确定人所应当具有的正当权利。这种权利是个人不受国家侵害的权利。霍布斯说：“世界上没有一个国家能订出足够的法规来规定人们的一切言论和行为，这种事情是不可能办到的；这样就必然会得到一个结论说：在法律未加规定的一切行为中，人们有自由去做自己的理性认为最有利于自己的事情。”^③ 后来的功利主义强调，个人是至高无上的，政府只是实现个人目的的手段。密尔在《论自由》中就列举了人类自由的三个适当领域：“第一，意识的内向境地，要求着最广义的良心的自由；要求着思想和感想的自由；要求着在不论是实践的或思考的、是科学的、道德的或神学的等等一切题目上的意见和情操的绝对自由。”“第二，这个原则还要求趣味和志趣的自由；要求有自由订定自己的生活计划以顺应自己的性格；要求有自由找自己所喜欢的去做，当然也不规避会随来的后果。”“第三，随着各个人的这种自由而来的，在同样的限度之内，还有个人之间相互联合的自由；这就是说，人们有自由为着任何无害于他人的目的而彼此联合。”^④ 20 世纪的自由主义者如哈耶克和诺齐克更是把个人自由作为最重要的政治追求。哈耶克就坚决反对凯恩斯的国家干预学说，认为自由竞争是“在没有强制和权威的专断干预的情况下使我们的行为能够相互协调的唯一的方法”^⑤。诺齐克提出了“超弱意义的国家”（ultramiminalstates）概念^⑥，无疑也是对西

① [英] 密尔：《论自由》，李鹏程等编选：《政治哲学经典》（西方卷），人民出版社 2008 年版，第 504 页。

② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海世纪出版集团 2004 年版，第 85 页。

③ [英] 霍布斯：《利维坦》，李鹏程等编选：《政治哲学经典》（西方卷），人民出版社 2008 年版，第 174 页。

④ [英] 密尔：《论自由》，李鹏程等编选：《政治哲学经典》（西方卷），人民出版社 2008 年版，第 506—507 页。

⑤ F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*. London: Routledge & Kegan Paul, 1944, p. 19. 转引自唐士其《西方政治思想史》，北京大学出版社 2002 年版，第 431—432 页。

⑥ [美] 诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 155 页。

方社会中政府过度干预的极大限制。当然,道家的“自治”、“自由”与当代的“自治”、“自由”有着很大的不同:道家的“自治”更多的是一种政治信念和哲学独断,民众的自治既缺乏具体的理论模式,也缺乏公民社会的基础;道家的“自由”是一种哲学上的自由、精神上的自由,而不是近代以来所倡导的作为政治权利的自由。而现代西方民主语境中的自由恰恰指的是政治自由,公民“自由”、“自治”的实现除了自由主义政治文化的支撑以外,还有完善的制度保证和科学的程序规定,体现出历史的必然性。因此,“道治”理论的当代出路在于并且也只能在于实现由“君主虚位”型政治向“自由民主”型政治的转变。

第二,“无为而治”应实现由注重“玄思”型向“玄思”“实践”并重型的转变。依笔者看来,从本质上说,道家“道治”理论是一种“思”而不是“术”,这是由“无为”所具有的形上性质所决定的。在中国古代政治哲学的版图中,儒家的德治理论和法家法治理论都是立足于现实政治的需要而建构的,因而具有直接现实性的特点。道家“道治”走的是不同的路子,它立足于对现实政治的否定和批判,再从这种否定和批判中寻求超越,最终走向了哲学形上学。因此,从哲学或政治哲学而不是政治学的意义上,笔者以为,道家“道治”理论是中国古代构思最为精致、思维最为玄妙、意义最为深远的理论体系。但任何玄思,如果不能落实于生活,它就终究只能是空想。“无为而治”在中国历史上的并不能得到完满的实现或许也间接地证实了这一点。“思”的特质决定了古典“道治”理论的虚玄不实。老子的“道治”形上学固然是与现实政治紧密相关的,甚至被当做“君人南面之术”,可因为对现实政治的彻底否定和批判,所以老子的所谓“君人南面之术”其实并未能给我们提供一套具体治理模式。他的“绝圣弃知”、“绝仁弃义”、“不尚贤”、“不争”等思想并不是一个正面的建构,只能算是从否定中超越,在关系到“道治”能否落实的关键环节,即老子所谓“民自化”、“自富”、“自正”这些方面,老子没能也不可能为我们提供一个令人信服的答案。老子之后,一心追求身心安顿和精神超越的庄子,其政治哲学就愈益远离现实了。葛兆光说:“法家可以找到在现世实行法制的历史依据,但坚持理想主义的庄子及其后学却很难得出一个在现世中可以施行或操作的方略,只能在运思中驰骋自己的想象。”^①可

^① 葛兆光:《中国思想史·第一卷》,复旦大学出版社1998年版,第272页。

是今天的时代，任何一种政治哲学都必须在现实生活中找到自己的支点，即必须具有实践性。因此，当代的“无为而治”不可能再以“痴人说梦”的呓语来自慰，它需要寻求突破，需要寻求“道治”向现实政治贯通的桥梁。事实上，道家“道治”理论落实的关键是民众和社会的自治，当我们沿着“无为而治”的基本进路，通过不断发展社会中介业务、不断壮大公民自治组织、不断畅通信息传递渠道、不断培育民间管理能力，道家“道治”理论的落实就有了较为坚实的社会基础。美国著名的政治学家罗伯特·A. 达尔在《多元主义民主的困境——自治与控制》中说：“在民主国家中，至少在大规模的民主国家当中，独立的组织十分必要。只要民主程序在像民族国家那样大规模的国家当中被采用，自治的组织就一定会产生。然而这些组织，并不仅仅是民族国家政府民主化的直接结果。它们对于民主程序自身的运行、对于使政府的高压统治最小化、对于政治自由、对于人类福祉也是必须的。”^① 达尔强调的是自治组织对于当代民主的重要性，我们也同样看到了自治组织对于“道治”社会得以实现的重要性。因此，“道治”理论由形上向形下的贯通，并不是以牺牲“道治”理论的精巧思辨为代价，它可以在现实社会找到自己的进路。对“无为而治”的理想而言，理论的思辨固然重要，但“玄思”与“实践”的并重则无疑是“道治”理论创新的方向。

第三，“无为而治”应实现由“向古追溯”型向“向未来展望”型的转变。古典的“无为而治”理论，几乎都是清一色地从上古社会寻求合理性基础，以远古之治为“无为而治”的理想模式。所以道家强调“复归”，“复返”，其基本意涵就是回归到原始的没有机心、没有争斗、没有虚伪、没有什么自我意识的时代，回复到原始的混沌素朴的时代。老子多次提到“古之善为道者”（第十五章）、“古之所以贵此道者”（第六十二章）等说法，说明他假托理想之君在上古出现过。同时，老子的理想国是“小国寡民”，主要特征就是“结绳而用之”，这无疑也是远古社会的特征。庄子在此基础上进一步阐释：“子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安

^① [美] 罗伯特·A. 达尔：《多元主义民主的困境——自治与控制》，吉林人民出版社2006年版，第1页。

其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。”（《胠箝》）葛兆光对此分析道：

当他们追根究底地追问历史时，他们发现秩序只不过是一个人为的、历史的东西，是更早的自然秩序被破坏之后的产物，于是习惯于在历史中寻找依据的思想家认定现行秩序是没有天然合理性的，倒是早在历史起源处的混沌朴素秩序才是合理的。《庄子·应帝王》中所谓“泰氏”和“混沌”的传说，暗示的就是这种社会秩序，它与稍早的《老子》所谓“小国寡民”和后来的《鹖冠子》所谓“民犹赤子”的理想世界传说，构成了关于社会秩序讨论的另一种声音。^①

葛兆光在谈到《文子》和《鹖冠子》以“天道”作为建立秩序的根本依据时还说：“这一‘天道’在他们的思路中，并不是暗示有等级的现存秩序的合理性，而是象征一种无差别的上古秩序的合理性。”^②可是，上古的秩序再美好，那也是一种传说。这种合理性基础是极不坚实的。《淮南子·脩务训》说得好：“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。为学者，蔽于论而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而诵之。”张舜徽认为，“这差不多是替周秦古书揭示一个托古的通例”，“周秦诸子，每谈到自己所提出的议论主张，必高远其所从来，以求取得时君世主的重视”^③。

今天的“无为而治”当然不能再在传说中去寻求思想根源，不能再让这一本该光芒四射的理论再戴上历史复古主义的“桂冠”。“无为而治”的政治正当性在于它是与我们时代前进的方向相一致的。例如它的由“自然”而“自由”的理念，便强烈地涌动着一股个人自主、反对干预的意识。而这种意识，是现代民主的基础与前提。罗伯特·A. 达尔说：“常人普遍都有资格统治自我，只有基于这一假设，民主——人民的统治——才能得到证明。如果他们没有资格统治自我，那么他们不应该统治自我就是不证自明的了。”^④ 我们的哲学视野是向前看的，向前看的本质就是要

① 葛兆光：《中国思想史·第一卷》，复旦大学出版社1998年版，第270页。

② 同上书，第273页。

③ 《张舜徽集·周秦道论发微》，华中师范大学出版社2005年版，第20页。

④ [美] 罗伯特·A. 达尔：《民主及其批评者》，吉林人民出版社2006年版，第126页。

把握人类社会的发展趋势,把握时代发展的潮流与方向,在新的时代背景和历史向度中丰富“无为而治”的思想内涵,使这种依靠远古传说提供合理性资源的“道治”学说摆脱对远古的依赖,而获得一种“向未来看齐”的时代感和先进性。

关于“无为而治”的实践自修正,其基本含义是指不断修正和完善道家“无为而治”思想的理论体系,摆脱其脱离实践的古典形态,结合当代政治生活的丰富实际,创造一种新的理论形态,使之能为当代政治文化的转型与以政治体制改革为核心的政治实践提供理论指引与思想资源。

如前所述,“无为”不是不为,而是以“不为”的方式而为,即所谓“为无为”。为什么要以“无为”的方式而为?是因为在“道治”的原初境域中,天地万物无穷,“为”亦无穷。一切“有为”作为具体的、有限的“为”,都不可能穷尽所有的“为”,故只要有所“为”,就一定有所“不为”,这样就没法做到“无不为”。因此,只有法“道”“无为”,而让万物“自为”,才能做到“无不为”。这是“无为”的哲学合理性基础。在政治哲学的意义上,统治者的一切“有为”都是出于一己的“经式义度”,以一己之意,尽一己之智,去“为”无穷之天下,去“治”无尽之事务,那无异于“涉海凿河而使蚊负山”,不但陷溺其中而不能自拔,而且将损生伤性,扰民乱国。即便在政治学的意义上,统治者之“有为”,大抵出于私心私意私欲,是一己之私;而要满足一己之私,无论你采用什么样的为治手段,本质上都是对社会和民众的搅扰与侵害,这是以私废公。这是道家“无为”的三重基本含义。这三重含义不但可以与当代治理理论相互诠释,而且对我们今天建设服务型、责任型、有限型政府追求“善治”也具有十分深刻的启示。

第一,道家“无为而治”思想在一定程度上,可以与西方治理理论相互诠释,从而推动治道变革。治理(governance)是相对于传统的统治(government)而言的。“英文中的动词 govern 既不是指统治(rule),也不是指行政(administration)和管理(management),而是指政府对公共事务进行治理,它掌舵而不划桨,不直接介入公共事务,只介入负责统治的政治与负责具体事务的管理之间,它是对于以韦伯的官僚制理论为基础的传统行政的替代,意味着新公共行政或新公共管理的诞生,因此可译为治理。”^①

^① 毛寿龙:《西方政府的治道变革》,中国人民大学出版社1998年版,第7页。

罗伯特·罗茨进一步从六个方面分析了“治理”的含义:一是作为最小国家的治理,指国家管理中以最小的成本取得最大的效益;二是作为公司治理的治理,指一种指导和控制组织的体制;三是作为新公共管理的治理,把市场机制和私人部门的管理手段引入政府公共服务;四是作为善治的治理,强调责任、效率、法治等;五是作为社会——控制体系的治理,指政府与民间、公共部门与私人部门之间的互动;六是作为自组织网络的管理,以信任和互利为基础的社会协调网络^①。显见,治理理论中强调以最小成本取得最大效益、强调不介入具体的公共事务,强调社会的自组织与自我协调功能等,都可以在道家“道治”思想中找到相似的或恰当的原型。正因为如此,道家“无为而治”思想完全可以与现代西方治理理论相互诠释,并为当代新的治理理论的形成提供思想资源,从而推动新时代的治道变革。

第二,道家“无为而治”思想在一定程度上,可以对建设“有限政府”提供有限启示。“有限”/“无限”均是相对的,发展的,而非二元对立的形而上学的。大体而言,现代“有限政府”是对应于传统的无限政府而言的,无限型政府是政府掌握大量资源,政府权力不受约束和限制的政府,是公权力介入社会所有领域并以“无所不包”的形式挤压个人与社会空间的政府。有限型政府则是合理配置政府与社会的权力,明确划分二者的权力边界并在维持政府正常运作的前提下尽量收缩政府权力边界的新型政府,是“小政府、大社会”的政府。有限政府的提出反映了近代以来西方自由主义者对待政府的一贯基本态度:政府是不可信任的,但没它不行,因此政府的产生是无可奈何之举。西方近代以来,自霍布斯提出“人对人是狼”的自然本性说开始,基本都持性恶论。美国国父辈思想家曾这样为国家制度辩护:“政府本身若不是对人性的最大耻辱,又是什么呢?如果人都是天使,就不需要任何政府了。如果是天使统治人,就不需要对政府有任何外来的或内在的控制了。”^② 18世纪英国自由主义思想家休谟有一个“无赖假说”:“许多政论家已经确立这样一项原则:即在设计任何政府制度和确定该制度中的若干制约和监控机构时,必须把每个成员都假

^① [英] 罗伯特·罗茨:《新的治理》。见俞可平:《治理与善治》,社会科学文献出版社2000年版,第86—96页。

^② [美] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊:《联邦党人文集》,程逢台译,商务印书馆1982年版,第264页。

定为是一个无赖，并设想他的一切作为都是为了谋求私利，别无其他目的。”^①这当然也是奠基于其人性邪恶的基本判断之上的。但请注意，他们在这里对人性的看法主要是针对统治者而言的。道家人性论是自然人性论，认为人性是素朴本真的，与现代西方自由主义者对人性的看法似乎大相径庭。不过也请注意，道家的人性指的是原初境域中的人性，而不是现实社会中的人性。恰恰可以与自由主义者进行对话的是，道家认为现实社会中的人性已经堕落，淳朴已经散失，尤其是现实生活中的统治者贪图安逸、自私自利，这与现代西方视政府为“人性的最大耻辱”无疑是一致的。因此，原始道家的“无为”首先是基于对现实政治的猛烈批判。只不过道家把政治愿景冀望于向远古的回归，而现代西方政治则寄望于制度设计。但即便是两条不同的道路，道家依然在许多方面与现代西方政治学理论走到了一起。有限政府论隐含着对一个对政府万能论^②的理论批判，无论政府规模怎么扩张，权力怎么扩大，它都不可能完成对所有社会事务的管理。也就是说，有限政府之所以只能是有限政府，是因为它的能力有限，管理的事务不可能无所不包。“因此，‘完备知识’、‘充分信息’只是一个假设而已。依据完备知识假设而认为存在一个无所不知、无所不能的政府机构，从而可以对经济生活进行理性设计与计划的理论，是真正的无知。”^③二十世纪许多社会主义国家施行完全的计划经济体制，其最终的失败就是有限政府论的生动注脚。而笔者上面提到的道家“无为”思想的第一层含义，也正是基于这样一个哲学判断：统治者的任何“有为”都不可能穷尽全社会的一切“为”，因而主张“无为”。此外，有限政府是对政府权力的限制，避免公权力向私人和社会领域渗透；道家的“君主虚位”观无疑也是对统治者扰民行为的理论限定和正当性否定；有限政府是尽量减少政府的规模，让民众和社会自治，而道家“无为”论甚至近似于“无政府主义”，其核心主张是让民自为、自治。可以这么说，有限政府论与道家“无为而治”思想在对理想政治的终极追求上是基本一致的，其价值取向都是尽量减少政府和统治者对个人和社会生活的干预与控制，而让民众与社会高度自治。

① [英] 休谟：《休谟政治论文选》，张若衡译，商务印书馆1993年版，第27页。

② 有如诺贝尔经济学奖得主斯蒂格勒得出的结论：政府完全理性之假设是不能成立的，即政府面对纷纭变幻的环境，不可能掌握做出正确决策所需要的一切信息。

③ 李军鹏：《公共服务型政府》，北京大学出版社2004年版，第28页。

第三,道家“无为而治”理论“无不为”的治道追求,在一定程度上,与当代“善治”理论的追求相一致。老子讲“正(政)善治”,就是要求统治者按照“道”的方式去治理天下。“善”在这里表征着治理天下的最高境界,是与“道”同一的境界,是一种本体论的境界。这种最高境界当然就是“无知而無不知”、“无为而無不为”了,即没有什么东西治理不好。道家“无为而治”讲究的是“无为而無不为”,“无为”是对统治者(今天的政府)的根本要求,“无不为”是对治理效果的表述,即统治者以“无为”的方式去治理天下,全社会和老百姓就会自为治理,因此可达至天下大治,此即“无不为”也。现代的“善治”理论当然与道家“善治”思想有着很大甚至根本的区别,但它们在追求治理的最大效益上则无疑是一致的。当代“善治”理论的提出针对正是市场的失效和国家的失效。俞可平说:“西方的政治学家和管理学家之所以提出治理概念,主张用治理代替统治,是他们在社会资源的配置中既看到了市场的失效,又看到了国家的失效。”^①因为“失效”,所以要追求“有效”。有效政府的建立也是现代“善治”理论的基本内容之一^②。有效政府也是有限政府,不过现代有限政府突出的是对政府规模、权力等的限制,而有效政府突出的是政府的“善治”,即“使公共利益最大化的社会管理过程”。俞可平认为,“善治的本质特征就在于它是政府与公民对公共生活的合作管理,是政治国家与公民社会的一种新颖关系,是两者的最佳状态”^③。“合作管理”即“共治”。所以一个“善治”的政府应该是充分满足公民社会自治需求的政府,本质上体现的是一个还政于民的过程,以政府与社会的良好合作与协调来实现治理目标。在政府与公民社会之间,更关键的因素是公民社会之建立健全。公民社会能够自治,政府才会还政于民。否则岂非一盘散沙,当为

① 俞可平:《引论:治理与善治》。见俞可平:《治理与善治》,社会科学文献出版社2000年版,第6—7页。

② 美国唐纳德·凯特教授对这种以建立有效政府为目的的全球性新公共管理变革运动的特点进行了概括:一是生产率,即政府如何才能以更少的税收收入提供更多的公共服务?二是市场化,即政府该如何采取市场化的激励手段来根除政府官僚体制的弊病呢?三是服务导向,即政府如何才能更好地联系公民?四是放权,即政府如何对公民的需求做出迅速和高效的反应?五是政策,即政府如何才能提高其设计和直性政策的能力,六是对政策效果的负责,即政府如何不断提高能力来兑现允诺。(参见Donald F. Kettl著《有效政府》,张怡译,上海交通大学出版社2005年版,第1—2页。)

③ 俞可平:《引论:治理与善治》。见俞可平:《治理与善治》,社会科学文献出版社2000年版,第8—9页。

不为？所以这种“善治”，主张用大规模的、普遍性的社会自治来取代原来政府在许多领域的管控和治理，并弥补政府治理的不足，使“善治”能奠基于政府治理和公民社会自治双重基础之上。中国古代当然没有公民社会，但笔者前面已经证明道家“无为”、“善治”的思想，其最大的理论特色就是君与民“共治”。在道家的“道治”境域中，民不是作为统治的对象物出现，民与君构成“共同主体”或“关系主体”乃至“命运共同体”，共同参与国家治理，君“无为而治”，民“自为自治”，二者缺一不可。因此，道家“无为而治”实质上是一种“君无为—民自为（化）”的“善治”模式，这也是道家所设想的最理想的治理模式。但道家“自治”观念的最根本缺陷是难以落实，社会和百姓何以能够自治？道家除了一种由“自然”之“道”到“自然”之“性”的本体论预设之外，并没有予以足够的理论证明。而现代“善治”理论所包含的公民自治是以公民社会或社区/社群的日益完善和壮大为依托的，政府从某些领域的退出便可以由公民社会的自治来代替和补充。不过，我们并不期望由道家“无为而治”思想所追求的“善治”来取代当代“善治”理论，但是我想，道家“善治”思想所追求的“无不为”的治理境界、所倡导的“我一你”型平等“共治”模式以及所隐含的具有某种哲学合理性的公民与社会自治观对于今天的“善治”理论依然是有不少启迪的吧。

参考文献

一 古籍

河上公：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

王弼：《老子道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

成玄英：《道德经义疏》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

李约：《道德真经新注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

邵若愚：《道德真经直解》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

彭耜：《道德真经集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

范应元：《道德真经古本集注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

刘惟永：《道德真经集义大旨》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

危大有：《道德真经集义》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

薛蕙：《老子集解》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

焦竑：《老子翼》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998年版。

徐大椿：《道德经注》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998

年版。

姚鼐：《老子章义》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998 年版。

魏源：《老子本义》，中华书局四部要籍注疏丛刊《老子》，1998 年版。

郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，中华书局 1998 年版。

林希逸：《南华真经口义》，云南人民出版社 2002 年版。

郭庆藩：《庄子集释》，中华书局 2004 年版。

刘文典：《庄子补正》，安徽大学出版社 1999 年版。

释德清：《庄子内篇注》，华东师范大学出版社 2009 年版。

释德清：《道德经解》，华东师范大学出版社 2009 年版。

王夫之：《老子衍·庄子通·庄子解》，中华书局 2009 年版。

吕惠卿：《庄子义集校》，中华书局 2009 年版。

王先谦：《庄子集解·庄子集解内篇补正》，中华书局 1987 年版。

黎翔凤：《管子校注》，中华书局 2004 年版。

刘文典：《淮南鸿烈集解》，中华书局 1989 年版。

何宁：《淮南子集释》，中华书局 1998 年版。

刘安：《淮南子》，岳麓书社 1989 年版。

吕不韦：《吕氏春秋》，岳麓书社 1989 年版。

司马迁：《史记》，中华书局 2005 年版。

班固：《汉书》，中华书局 2005 年版。

《黄帝内经》，九州出版社 2001 年版。

程颢、程颐：《二程集》，中华书局 2004 年版。

程树德：《论语集释》，中华书局 1990 年版。

韩愈：《韩昌黎全集》，中国书店 1991 年版。

黎靖德：《朱子语类》，岳麓书社 1997 年版。

孔颖达：《周易正义》，中华书局《十三经注疏》影印本，1980 年版。

孙诒让：《墨子闲诂》，中华书局 2001 年版。

王夫之：《船山全书》，岳麓书社 1993 年版。

王利器：《新语校注》，中华书局 1986 年版。

王利器：《文子疏义》，中华书局 2000 年版。

王先谦：《荀子集解》，中华书局 1988 年版

朱熹：《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

王先慎：《韩非子集解》，中华书局 1998 年版。

许慎：《说文解字》，九州出版社 2001 年版。

杨树达：《周易古义·老子古义》，上海古籍出版社 2007 年版。

章太炎：《国故论衡》，上海古籍出版社 2003 年版。

张载：《张载集》，中华书局 1978 年版。

王符：《潜夫论笺校正》，汪继培笺，中华书局 1985 年版。

二 现代著作

白奚：《稷下学研究》，三联书店 1998 年版。

曹楚基：《庄子浅注》，中华书局 2000 年版。

陈鼓应主编：《道家文化研究》（第四辑），上海古籍出版社 1995 年版。

陈鼓应主编：《道家文化研究》（第八辑），上海古籍出版社 1995 年版。

陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十辑），上海古籍出版社 1996 年版。

陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十二辑），上海古籍出版社 1995 年版。

陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十四辑），上海古籍出版社 1995 年版。

陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十五辑），上海古籍出版社 1995 年版。

陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十九辑），上海古籍出版社 1995 年版。

陈鼓应主编：《道家文化研究》（第二十二辑），上海古籍出版社 1995 年版。

陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。

陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社 1992 年版。

陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年版。

陈鼓应：《管子四篇诠释》，商务印书馆 2006 年版。

陈静：《自由与秩序的困惑——〈淮南子〉研究》，云南大学出版社 2004 年版。

陈立胜：《王阳明“万物一体”论——从“身一体”的立场看》，华东师范大学出版社 2008 年版。

陈少峰：《宋明理学与道家哲学》，上海文化出版社 2001 年版。

成中英主编：《本体诠释学》，北京大学出版社 2002 年版。

成中英主编：《本体与诠释》，三联书店 2000 年版。

成中英主编：《本体与诠释：中西比较》，上海社会科学院出版社 2003 年版。

崔大华：《道家与中国文化精神》，河南人民出版社 2003 年版。

崔大华：《庄学研究》，人民出版社 1992 年版。

戴黍：《〈淮南子〉治道思想研究》，中山大学出版社 2005 年版。

邓立光：《老子新诠》，上海古籍出版社 2007 年版。

丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》，东方出版社 2000 年版。

丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社 1997 年版。

董恩林：《唐代老学：重玄思辩中的理身理国之道》，中国社会科学出版社 2002 年版。

董京泉：《老子道德经新编》，中国社会科学出版社 2008 年版。

方东美：《原始儒家道家哲学》，黎明文化事业股份有限公司 1987 年版。

方勇：《庄子学史》，人民出版社 2008 年版。

冯达文：《道：回归自然》，广东人民出版社 1996 年版。

冯达文：《早期中国哲学略论》，广东人民出版社 1998 年版。

冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》，上海人民出版社 1985 年版。

冯铁流：《先秦诸子学派源流考》，重庆出版社 2005 年版。

冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社 1998 年版。

冯友兰：《三松堂学术文集》，北京大学出版社 1985 年版。

冯友兰：《贞元六书》，华东师范大学出版社 1996 年版。

傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》，三联书店 1989 年版。

高晨阳：《中国传统思维方式研究》，山东大学出版社 1994 年版。

高亨：《老子正诂》，古籍出版社 1956 年版。

高明：《帛书老子校注》，中华书局 1996 年版。

高专诚：《御注老子》，山西古籍出版社 2003 年版。

葛红兵、宋耕：《身体政治》，三联书店 2005 年版。

葛荣晋：《中国哲学范畴通论》，首都师范大学出版社 2001 年版。

葛兆光：《中国思想史》，复旦大学出版社 1998 年版。

古棣、关桐：《老子十讲》，上海人民出版社 2009 年版。

顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海古籍出版社 1998 年版。

郭沫若：《青铜时代》，中国人民大学出版社 2005 年版。

- 郭沂：《郭店楚简与先秦学术思想》，上海教育出版社 2001 年版。
- 韩林合：《虚己以游世》，北京大学出版社 2006 年版。
- 侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史》，人民出版社 1995 年版。
- 胡家聪：《管子新探》，中国社会科学出版社 2003 年版。
- 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论》，社会科学文献出版社 1999 年版。
- 胡适：《中国哲学史》，中华书局 1991 年版。
- 胡适：《中国中古思想史长编》，安徽教育出版社 2006 年版。
- 黄钊：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社 1991 年版。
- 金春峰：《汉代思想史》，中国社会科学出版社 1997 年版。
- 康中乾：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，北京人民出版社 2003 年版。
- 劳思光：《新编中国哲学史》，广西师范大学出版社 2005 年版。
- 黎红雷：《儒家管理哲学》，广东高等教育出版社 1997 年版。
- 李军鹏：《公共服务型政府》，北京大学出版社 2004 年版。
- 李鹏程：《政治哲学经典》，人民出版社 2008 年版。
- 李霞：《生死智慧——道家生命观研究》，人民出版社 2004 年版。
- 李泽厚：《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社 1999 年版。
- 梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社 2004 年版。
- 刘畅：《心君同构——中国古代政治思想史的注意中原型范畴分析》，南开大学出版社 2009 年版。
- 刘擎：《权威的理由》，新星出版社 2008 年版。
- 刘蔚华：《儒道会通与正始玄学》，齐鲁书社 2000 年版。
- 刘小枫：《20 世纪西方宗教哲学文选》中卷，三联书店 1991 年版。
- 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社 1988 年版。
- 刘元彦：《〈吕氏春秋〉：兼容并蓄的杂家》，三联书店 2008 年版。
- 刘钊：《郭店楚简校释》，福建人民出版社 2005 年版。
- 刘泽华、葛荃：《中国古代政治思想史》（修订本），南开大学出版社 2001 年版，第 111—143 页。
- 楼宇烈：《老子哲学讲义》，艺文书店 1995 年版。
- 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版。
- 吕思勉：《先秦学术概论》，云南人民出版社 2005 年版。
- 吕锡琛：《道家道教与中国古代政治》，湖南大学出版社 2002 年版。

罗安宪：《虚静与逍遥》，人民出版社 2005 年版。

罗嘉昌、宋继杰：《场与有——中外哲学的比较与融通》，中国社会科学出版社 2002 年版。

毛寿龙：《西方政府的治道变革》，中国人民大学出版社 1998 年版。

蒙文通：《校理陈景元〈老子注〉》（《蒙文通文集》第 6 卷），巴蜀书社 2001 年版。

牟钟鉴：《〈淮南子〉与〈吕氏春秋〉思想研究》，齐鲁书社 1987 年版。

牟宗三：《政道与治道》，广西师范大学出版社 2006 年版。

牟宗三：《中国哲学十九讲》，世纪出版集团 2005 年版。

牟宗三：《才性与玄理》，广西师范大学出版社 2006 年版。

那薇：《道家与海德格尔相互诠释》，商务印书馆 2004 年版。

庞朴：《浅说一分为三》，新华出版社 2004 年版。

庞朴：《文化一隅》，中州古籍出版社 2005 年版。

钱穆：《庄老通辨》，三联书店 2005 年版。

钱穆：《中国历代政治得失》，三联书店 2005 年版。

钱钟书：《管锥编》，中华书局 1979 年版。

任继愈：《中国哲学史》，人民出版社 1996 年版。

任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社 2006 年版。

任剑涛：《政治哲学讲演录》，广西师范大学出版社 2008 年版。

商原李刚：《道治与自由》，社会科学文献出版社 2005 年版。

邵先锋：《〈管子〉与〈晏子春秋〉治国思想比较研究》，齐鲁书社 2008 年版。

石元康：《当代西方自由主义理论》，三联书店 2000 年版。

宋希仁、陈劳志、赵仁光：《伦理学大辞典》，吉林人民出版社 1989 年版。

汤一介：《郭象与魏晋玄学》，北京大学出版社 2000 年版。

唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》，中国社会科学出版社 2005 年版。

唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，台湾学生书局 1984 年版。

唐士其：《西方政治思想史》，北京大学出版社 2002 年版

王葆玟：《正始玄学》，齐鲁书社 1987 年版。

王博：《庄子哲学》，北京大学出版社 2004 年版。

王德有：《老子指归译注》，商务印书馆 2004 年版。

- 王德有：《道旨论》，齐鲁书社 1987 年版。
- 汪民安、陈永国：《后身体：文化权力和生命政治学》，吉林人民出版社 2003 年版。
- 王力：《老子研究》，天津市古籍书店影印本，1989 年版。
- 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年版。
- 王叔岷：《庄子校诂》，中华书局 2007 年版。
- 王叔岷：《先秦道法思想讲稿》，中华书局 2007 年版。
- 王树人：《回归原创之思——“象思维”视野下的中国智慧》，江苏人民出版社 2005 年版。
- 王树人：《感悟庄子：“象思维”视野下的庄子》，江苏人民出版社 2006 年版。
- 王中江主编：《中国观念史》，中州古籍出版社 2005 年版。
- 魏启鹏：《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》，中华书局 2004 年版。
- 伍晓明：《有（与）存在：通过“存在”而重读中国传统之“形而上者》，北京大学出版社 2005 年版。
- 奚侗：《老子集解》，上海世纪出版集团 2007 年版。
- 萧兵、叶舒宪：《老子的文化解读》，湖北人民出版社 1994 年版。
- 萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社 2005 年版。
- 肖蕙父、李锦全：《中国哲学史》，人民出版社 1982 年版。
- 熊铁基等：《中国老学史》，福建人民出版社 2005 年版。
- 熊铁基等：《二十世纪中国老学》，福建人民出版社 2002 年版。
- 熊铁基：《秦汉新道家》，上海人民出版社 2001 年版。
- 徐复观：《中国人性论史》，三联书店 2001 年版。
- 徐复观：《中国思想史论集续编》，上海书店出版社 2004 年版。
- 徐克谦：《庄子哲学新探》，中华书局 2005 年版。
- 许晖：《身体的媚术——中国历史上的身体政治学》，北京图书馆出版社 2007 年版。
- 许建良：《先秦道家的道德世界》，中国社会科学出版社 2006 年版。
- 许维遹：《吕氏春秋集释》，中华书局 2009 年版。
- 薛安勤、王连生：《国语译注》，吉林文史出版社 1991 年版。
- 杨伯峻：《列子集释》，中华书局 1979 年版。
- 杨伯峻：《论语译注》，中华书局 1980 年版。

杨国荣：《庄子的思想世界》，北京大学出版社 2006 年版。

杨柳桥：《庄子译注》，上海古籍出版社 2006 年版。

杨儒宾：《中国古代思想史中的气论与身体观》，巨流图书公司 1993 年版。

姚大志：《何谓正义：当代西方政治哲学研究》，人民出版社 2007 年版。

叶舒宪：《庄子的文化解析》，湖北人民出版社 1997 年版。

余敦康：《魏晋玄学史》，北京大学出版社 2004 年版。

俞可平：《治理与善治》，社会科学文献出版社 2000 年版。

余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社 2004 年版。

袁珂：《中国古代神话》，上海古籍出版社 1982 年版。

詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，湖北人民出版社 1982 年版。

张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社 1989 年版。

张岱年：《张岱年哲学文选》，中国广播电视出版社 1999 年版。

张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版。

张岱年：《中国哲学史史料学》，三联书店 1982 年版。

张立文：《道》，中国人民大学出版社 1989 年版。

张立文：《中国哲学范畴史·天道篇》，中国人民大学出版社 1988 年版。

张默生：《老子章句新释》，成都古籍书店 1990 年版。

张默生：《庄子新释》，新世纪出版社 2007 年版。

张舜徽：《周秦道论发微》，华中师范大学出版社 2005 年版。

张松：《论道的形而上学问题》，齐鲁书社 1998 年版。

张松辉：《庄子疑义考辨》，中华书局 2007 年版。

张松如：《老子说解》，齐鲁书社 1998 年版。

张松如、邵汉明：《道家哲学智慧》，吉林人民出版社 1996 年版

张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，三联书店 1996 年版。

张艳艳：《先秦儒道身体观与其美学意义考察》，上海古籍出版社 2007 年版。

张远山：《寓言的密码》，复旦大学出版社 2005 年版。

张再林：《作为身体哲学的中国古代哲学·序》，中国社会科学出版社 2008 年版。

张增田：《黄老治道及其实践》，中山大学出版社 2005 年版。

郑开：《道家形而上学研究》，宗教文化出版社 2003 年版。

郑震：《身体图景》，中国大百科全书出版社 2009 年版。

钟肇鹏：《求是斋丛稿》，巴蜀书社 2001 年版。

周光庆：《中国古典解释学导论》，中华书局 2002 年版。

周振甫：《周易译注》，中华书局 1991 年版。

朱谦之：《老子校释》，中华书局 1984 年版。

宗白华：《美学散步》，上海人民出版社 1981 年版。

三 国外著作

[德] 柏格森：《形而上学导言》，商务印书馆 1963 年版。

[美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社 2004 年版。

[美] 弗莱德·R. 多尔迈：《主体性的黄昏》，上海人民出版社 1992 年版。

[德] 伽达默尔：《真理与方法》第 2 卷，台湾时报出版公司 1995 年版。

[英] 葛瑞汉：《论道者：中国古代哲学论辩》，中国社会科学出版社 2003 年版。

[日] 沟口雄三、小岛毅主编：《中国的思维世界》，江苏人民出版社 2006 年版。

[美] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，商务印书馆 1982 年版。

[美] 郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源》，江苏人民出版社 1999 年版。

[美] 郝大维、安乐哲：《期望中国》，学林出版社 2005 年版。

[德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆 1997 年版。

[日] 今道友信：《东方的美学》，三联书店 1991 年版。

[韩] 金晟焕：《黄老道探源》，中国社会科学出版社 2008 年版。

[韩] 李连顺：《道论》，华中师范大学出版社 2003 年版。

[英] 李约瑟：《中国古代科学思想史》，江西人民出版社 1999 年版。

[法] 列维-布留尔：《原始思维》，商务印书馆 1981 年版。

[美] 罗伯特·A. 达尔：《多元主义民主的困境——自治与控制》，吉林人民出版社 2006 年版。

[德] 马丁·布伯：《我与你》，中国社会科学出版社 1999 年版。

[德] 马丁·海德格尔：《演讲与论文集》，三联书店 2005 年版。

[德] 马丁·海德格尔：《存在与时间》，三联书店出版社 1999 年版。

[德] 马丁·海德格尔：《在通向语言的途中》，商务印书馆 2004 年版。

[德] 马克思·韦伯：《儒教与道教》，商务印书馆 1995 年版。

[美] 诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 155 页。

[美] 唐纳德·凯特：《有效政府》，上海交通大学出版社 2005 年版。

[英] 休谟：《休谟政治论文选》，商务印书馆 1993 年版。

[英] 约翰·麦克里兰：《西方政治思想史》，海南出版社 2003 年版。

四 学术论文

曹础基：《一个博大精深的客观唯心主义体系》，《哲学研究》1980 年第 8 期

陈少明：《自我，他人与世界》，《学术月刊》2002 年第 1 期。

陈代湘：《老子“无为”思想另解》，《湘潭大学学报》1996 年第 1 期。

陈立胜：《身体：作为一种思维的范式》，《东方论坛》2002 年第 2 期。

陈荣庆：《“内圣外王”的实践与可能：从积极有为到自然无为》，《西北大学学报》2006 年第 1 期。

葛兆光：《众妙之门——北极、太一、道与太极》，《中国文化》1990 年第 3 期

古永继：《“文景之治”非“黄老无为之治”》，《惠州大学学报》1994 年第 2 期，第 50 页。

韩林合：《简论老子的贵身思想》，《云南大学学报》2004 年第 3 期。

韩水法：《什么是政治哲学》，《中共中央党校学报》2009 年第 1 期。

黄俊杰：《中国思想史中“身体观”研究的新视野》，《文史哲研究集刊》第 20 期。

黄俊杰：《东亚儒家思想传统中的四种“身体”：类型与议题》，《孔子研究》2006 年第 5 期。

江东：《对中国思维方式的哲学反思》，《天津师范大学学报》1998 年第 2 期。

景海峰：《解释学与中国哲学》，《哲学动态》2001 年第 7 期。

黎红雷：《“子见南子”：儒者的困惑与解惑》，《中山大学学报》（社会科学版）2006年第1期。

李刚：《道家的态度：冷眼热心》，《哲学研究》2008年第8期。

李进：《民“自然”君“无为”》，《江西社会科学》2006年第9期。

李振纲：《自然之德性与无为的智慧》，《哲学研究》2002年第7期。

刘翔：《由“德”字的本义论周代道德观念的形成》，《深圳大学学报》1986年第1期。

刘笑敢：《“无为”思想的发展——从老子到〈淮南子〉》，《中华文化论坛》1996年第2期。

刘笑敢：《老子之人文自然论纲》，《哲学研究》2004年第12期。

刘笑敢：《老子之自然与无为概念新论》，《中国社会科学》1996年第6期。

蒙培元：《“道”的境界》，《中国社会科学》1996年第1期。

牟宗艳：《老子自然主义与人文主义相结合的治国理念》，《文史哲》2003年第6期。

庞朴：《原道》，《传统文化与现代化》1994年第5期

束际成：《郭向性分论》，《晋阳学刊》1995年第3期

唐劭廉、吕锡琛：《淮南子自然观：继承和超越》，《船山学刊》2003年第4期

唐劭廉、吕锡琛：《〈淮南子〉生命观的深层意蕴》，《西南交通大学学报》2004年第3期

唐劭廉、吕锡琛：《老庄之道——对人类生存的形上沉思》，《中南工业大学学报》2000年第3期

唐劭廉等：《“性合于道”：〈淮南子〉人性论探析》，《茂名学院学报》2003年第2期。

萧汉明：《论庄子的内圣外王之道》，《武汉大学学报》2003年第1期。

王树人：《中国哲学与文化之根——象与象思维引论》，《河北学刊》2007年第5期。

王运生：《什么是重言、卮言》，《昆明师专学报》1995年第3期。

王中江：《老子治道思想探源》，《中国哲学史》2002年第3期。

熊洪：《论老子的“无为”政治思想》，《中国哲学史》1996年第1—2期。

许建良：《辅——因循哲学的始发轮》，《云南大学学报》2007 年第 3 期。

燕连福：《中国哲学身体观研究的三个向度》，《哲学动态》2007 年第 11 期。

元正根：《浅析〈老子指归〉的思维方式》，《中国哲学史》1999 年第 3 期。

张洪兴：《〈庄子〉“三言”研究综述》，《天中学刊》2007 年第 3 期。

张洪兴：《庄子的心灵境界》，《兰州学刊》2007 年第 10 期。

张松辉：《〈逍遥游〉的主旨是无为》，《齐鲁学刊》1999 年第 1 期。

张松如：《简论有无及无有》，《河北师院学报》1994 年第 1 期。

张之沧、唐涛：《论身体思维》，《学术研究》2008 年第 5 期。

赵吉惠：《“无为而治”的政治思想及其历史演变》，《陕西师范大学学报》1986 年第 4 期。

张小平：《老子“道”论的艺术精神》，《文艺研究》1991 年第 6 期。

钟肇鹏：《严遵的〈老子指归〉及其哲学和政治思想》，《世界宗教研究》1985 年第 2 期。

文献综述

一 道家文化研究简要概述

随着中华传统文化的复兴和“国学”热的渐次升温，道家文化研究已成为中国哲学领域的研究热点之一，视野延伸到了哲学、政治学、管理学、养生学、人类学、文化学、宗教学等诸多领域，引起广泛重视，并取得了不菲成绩。今人对道家思想文化的研究可简要概述为下列几个方面：

1. 从哲学史、思想史的视角切入道家思想，对道家思想的源流、阶级属性、基本内容和理论局限性进行了较全面的述评和较深入的考究，代表人物有冯友兰、张岱年、任继愈、李锦全、侯外庐、胡适等老一辈学者。

2. 对道家思想与中国哲学的关系进行纵向考察，以期对道家文化在中国传统文化或者说在中国哲学史、中国思想史上的地位进行论证，并探讨道思想与中国历代思潮的相互影响。较有影响的著作是孙以楷主编的《道家与中国哲学》、胡孚琛、吕锡琛合著的《道学通论》等。

3. 对老学、庄学、黄老道家、玄学、重玄学等进行个案或断代研究，在道家思想之“共性”的基础上突出每一人物、每一经典、每一阶段的“个性”，形形色色的老子思想研究、庄子思想研究、稷下黄老学研究、玄学思想研究等是其表征。较有影响的有詹剑峰《老子其人其书及其道论》、张舜徽《周秦道论发微》、崔大华《庄学研究》、白奚《稷下学研究》、熊铁基《秦汉新道家》、汤一介《魏晋玄学论稿》等。

4. 以“老学史”、“庄学史”的形式对道家思想发展史进行纵向研究，梳理出道家思想发展的纵向脉络，代表人物有熊铁基的《中国老学史》、《中国庄学史》、方勇的《庄子学史》等。

5. 以文化学、人类学、神话学等视角切入道家思想,追求前古典与后现代的视界融合,以萧兵、叶舒宪等人的研究影响较广。

6. 以“老庄新论”面目出现的大量注译类研究,主要是以忠实于原典为基本原则,以“还原”圣人本意为基本目的,在古注基础上对道家经典进行新的考据、训诂、校注和现代白话文译解等。陈鼓应、张松如、张默生等可为代表。

7. 从中外哲学比较的视角研究道家思想,借用现代西方哲学的概念、范畴和研究范式来诠释道家哲学,尤以道家与现象学、道家与海德格尔的对比研究为最,揭示出道家文化的“现代性”,如张祥龙、张松、那薇等。

8. 对道家新出土文献,如汉墓帛书、郭店楚简、上博简等进行深入研究,从文献考据、文字学、哲学与学术思想等方面取得突破,李零、庞朴、郭齐勇以及年轻一代的丁四新、郭沂等是其代表。

9. 从某一特定哲学范畴或某一独特学术视角对到道家文化进行的专门研究。诸如道论、心性论、道家养生学研究、道家生死观研究、道家美学研究、道家形上学思想研究等。

10. 以古今对话的形式对道家思想与文化的现代意义进行发掘,凸显道家文化对现代文明的影响。

.....

上述研究在国内外造成了普遍的学术影响,道家文化日益渗透进当代人们的生活世界、精神世界和价值家园,成为中国人国民性与民族精神的重要养分。更为重要的是,道家思想早已走出中国大陆,除港、澳、台外,日本、韩国、新加坡、马来西亚、美国、澳大利亚、加拿大和许多欧洲国家都出现了道家文化研究的专家队伍,涌现出诸如法国沙畹、马伯乐,英国葛瑞汉,美国史华兹、郝大维、安乐哲,日本池田知久、麦谷邦夫等大量对道家道教文化研究卓有成效的知名汉学家,国内外有关道家思想的学术交流亦日趋活跃。

二 一般思想史和哲学史中的“无为而治”思想研究

国内影响较大的几部哲学史著作,如冯友兰、任继愈、肖萐父等主编的哲学史皆无道家政治思想与政治哲学的专论,但或多或少地牵涉到这些思想。这些著作存在一个特定时代留下的印痕——意识形态色彩较浓。冯友兰先生在其《中国哲学史新编》中就给老庄编排了一个“身份”和“阶

级立场”，其书第十一章第三节以“《老子》对于地主阶级政权的攻击及其应对策略”为题，即可见其端倪。冯先生把老子深邃的政治批判思想当作“揭露了地主阶级的阴暗面，用以攻击当时的新政权”，把“柔弱胜刚强”的辩证智慧说成是“姑且让地主阶级强大，就是叫它加速自己的灭亡，找死路”，把老子关于对立面相互转化的思想看成是“没落奴隶主阶级的意识的表现”，认为老子“害怕斗争，不讲斗争”等，把《老子》的“大成若缺”、“明道若昧”等当做“没落奴隶主阶级对于地主阶级似乎是退让而实则是进攻。这种进攻比公开的进攻还要厉害”^①。庄子也是一个“没落奴隶主阶级的知识分子”，其“不仕”的举措被看成“一种政治上的表态表示对于地主阶级的新政权的不合作，持消极反抗的态度”。庄子的“齐物论”是一种相对主义和不可知论，其“逍遥”追求是“奴隶主阶级在战国时期越来越走投无路的情况在哲学上的反映”。冯先生认为，庄子“对人类的社会、政治制度和文化生活采取了全盘否定的态度”，但这是一种倒退的历史观^②。总之，冯先生对老庄的政治思想虽亦有所阐述，但大多戴着特定历史时期特有意识形态色彩浓厚的有色眼镜，因而与老庄的政治哲学意蕴相去甚远。

任继愈虽然同样给老子贴上了阶级标签，未能摆脱意识形态的桎梏，但其对老子的“无为”思想的揭示是“哲学”的。他回答了“无为何以可以无不为”的问题，认为“‘道’是构成万物的基础，因此‘道’是‘无不为’的；‘道’并不是有意志有目的的构成世界万物，所以它又是‘无为’的。‘无不为’以‘无为’为条件……‘道’之所以重要，‘德’对于万物之所以珍贵，就在于它让万物自己生长、发展，而不发号施令。老子反对天道有为的神秘主义思想，提出‘天道自然无为’这一唯物主义原则在中国哲学史上起了划时代的作用”^③。任继愈认为，老子具有朴素的辩证法思想，“比较系统地揭示出事物的存在是相互依存的”，“事物都向着它的相反的方向变去”。“老子从这一原则出发，决定了他认识世界，对待生活的态度。他主张贵柔、守雌，反对刚强和进取”。但老子脱离了事物转化的条件，“他的辩证法缺乏斗争、进取的精神，使他的辩证法最终没

① 冯友兰：《中国哲学史新编》（上），人民出版社1998年版，第318—329页。

② 同上书，第397—433页。

③ 任继愈：《中国哲学史》（第一册），人民出版社1996年版，第44页。

有摆脱循环论的影响”^①。对老子的社会理想，任先生主要谈了三点：老子认识到了统治者的过分剥削造成的灾难，故而持批判态度，并有力地论证了剥削制度的不合理；老子不但反对战争，还提出了反对剥削的平均主义思想；老子认为统治者应行“无为之治”，不要过多干涉老百姓。

肖蕙父、李锦全主编的《中国哲学史》对老子的辩证思想有较深入的阐述，但由于把老子的社会历史观简单地定性为“复古倒退”，也就没有能够很好地揭示其政治哲学意蕴。倒是劳思光先生跳出了阶级分析的框架，他把老子的主要观念分为三组：第一组是常，道，反，主要指“道”的哲学内涵，“道”“超万物而为常”，故“不能为一‘对象’”；“反”是“道”的内容，包含循环交变之义。第二组是无为，无不为。“所谓‘无为’，即指自觉心不陷溺于任一外在事物。事物皆在‘反’中，故不可执；‘为’者必‘执’，亦必成陷溺。故‘无为’之第一层意义乃就破‘执’而言。”“自觉心驻于无为，遂无所执，无所求，故能‘虚’，能‘静’；在虚静中，自觉心乃朗照万象，故能‘观复’。”^②“观复”即观照到事物回归于“道”。劳先生说，由“无为”生出实用的主张即是“无为而无不为”。意思是“自觉心驻于‘无为’，乃成主宰。而如此之主宰将可在经验界中发挥支配力量，而获致经验效果”。“‘道’与‘无为’视为可获致经验效果之力量，则其意义转至第二层”^③。劳先生对“无为而无不为”的理解不是从政治哲学来进行阐述的，但其对“无为”的哲学理解可自然地开出“无为而治”的治道视角。不过劳先生认为老子的“无为”是超经验界，“无不为”是经验界，“无为而无不为”是由超越义之自由转化出经验义之支配力，混淆了经验界与超越的“道”界。第三组是守柔，不争，小国寡民——无为观念之展开。“守柔”就自处言，“不争”乃接世之原则，“小国寡民”则为其政治理想。劳先生说，“柔”并无太大哲学意义，但作为一人事的原则，的确是一高明的慧识。“不争”有三义：一是“不争”则“无忧”，二是“不争”则有“容”，如江海之为百谷王，三是“为而不争”之意。由“无为”观念之展开，即生出“小国寡民”的实用观念，亦即政治理想之表述。劳先生认为，老庄都存在一个对“德性我”（指仁义诸德

① 任继愈：《中国哲学史》（第一册），人民出版社1996年版，第51—54页。

② 劳思光：《新编中国哲学史》（第一卷），广西师范大学出版社2005年版，第179页。

③ 同上书，第181页。

性)、“认知我”(知识技巧与制度)和“形躯我”(躯体欲望)的否定与批判。不过庄子的破形躯我理论可分为“破生死”与“通人我”,破认知我亦可分为“泯是非”与“薄辩议”两部分。这说明老庄的政治哲学都是极重对统治者之“知”、“欲”及儒家所推崇之“仁义礼法”的批判。先秦道家的“无为”思想“自韩非以后,人们即常截取其技术意义,而建立一套纯权术之原则,至汉初时此风尤甚”^①。这套权术原则的内容主要是两点:一为虚静自养之原则,二为适应外界时之守柔原则。

胡适《中国哲学史大纲》把老子比作“革命家”,认为老子受时势与那种时势所发生的思潮之影响,其思想完全是那个时代的反动,对当时政治现象有激烈而深刻的批判。老子反对有为的政治,主张无为无事的政治,因为当时的政府不配有为,偏要有为;不配干涉,偏要干涉。所以老子对于时势发生激烈的反响,创为一种革命的政治哲学。胡适认为,老子的理想政治是极端的放任无为,这种政治立足于无形无声又周行不殆的本源之“道”。“道”的作用只是万物自己的作用,故“道常无为”;但万物所以能成万物,又只是一个“道”,故说“无不为”。在胡适这里,老子的政治哲学有两条:一是毁坏一切文物制度,二是主张极端放任无为的政策^②。

中国思想史著作大多较少涉及道家“无为而治”思想。作为中国思想史学科的奠基人,侯外庐开创了思想史与社会史相结合的方式,他与赵纪彬、杜国庠合著的《中国思想通史》第八、第九章分论老、庄,探讨了老子的国家学说、老子的人性论与社会思想等,不过对道家“无为而治”思想没有专门的研究。韦政通《中国思想史》大抵类似。葛兆光简要地提到了老子以天道为依据对世道所进行的激烈批判以及依据天道而倡导的“无为”,认为老子一系道者其实也在寻求一种秩序,只不过他们在寻求秩序时,依据的是史官更熟稔的宇宙秩序即“天道”,以及更易理想化的古代世界“上古”^③。李泽厚《中国古代思想史论》对“无为”所论较详。他肯定了“无为”是一种“君道”：“君主必须‘无为’才能‘无不为’，表面不管，实际却无所不管。否则，如果不是‘无为’，而是‘有以为’，统

① 劳思光：《新编中国哲学史》（第二卷），广西师范大学出版社2005年版，第24页。

② 胡适：《中国哲学史大纲》，东方出版社1996年版，第34—47页。

③ 葛兆光：《中国思想史》（第一卷），复旦大学出版社1998年版，第211—217页。

治者不是处‘无’，而是占‘有’，那就被局限，就不可能总揽全局了。因为任何‘有’，尽管如何广大，总是有限定的、能穷尽的和暂时的，它只能是局部”^①。李泽厚还特别强调老子辩证法“守柔曰强”的思想，认为这是一种中国的智慧，是属于维护生存的生活辩证法。李泽厚认为，“无为”、“守雌”是积极的政治哲学，即君主统治方术，尽管它是以其消极的社会层含义为基础和根源。而《老子》的特点在于把社会论和政治论提升为具有形而上性质的思辨哲学。

三 政治思想史著作中的“无为而治”思想研究

在中国政治思想史或政治哲学史系列著作中，对道家“无为而治”思想大多有所涉猎，比较有影响包括萧公权、梁启超、刘泽华、陶希圣等人的著作。周桂钿主编之《中国传统政治哲学》单讲儒家。下面就萧、梁、刘著简述之。

萧公权着重分析了老庄政治思想及其在魏晋时期的影响。萧先生认为，老子思想之基本概念有二：一曰“反”。“反者道之动”是老子全生处世之基本原则，略有五术：一为懦弱，二为谦下，三为宽容，四为知足，五为见微。第二个基本概念是“无”，认为老子政治哲学乃以“无”为根据。有形生于无形，道生万物纯出自然，成于无心，施之于治，则为清静无为之治。无为之第一义为减少政府之功用，收缩政事之范围，以至于最低最小之限度。道生万物，出于无心，故无为亦可训为无所为而为之，消除私心私意，寡欲弃智，归复自然之无为。至于庄子，其政治哲学乃以齐物外生为基。萧先生强调，与儒家“一物我”以行仁为宗不同，庄子的“万物与我为一”是推为我之极，断离物我。其旨有二：一是不为物役，则我不干人；二是自适其适，则人勿干我。引申人我无干之义则得无治之理想与“在宥”之政术。“在宥”之政术，即我不为君，君不立治，以不治为治也。庄子主张放任主义，在于他认为天下人无待于控制督责。萧先生认为，庄子看到了其所希望的“在宥”有几个障碍：其一是人我是非之见，横于胸中，其二为误信仁义、礼乐、刑法诸术可以为治。故绝圣去知，绝仁去义就是庄子政治哲学的当然主题。萧公权还指出，庄子对人性持乐观态度，认为人性物性各有其宜，出于自然即极美善。故可以寻常之

^① 李泽厚：《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社1999年版，第93—94页。

民，而行在宥之术，使庄子政治思想成为古今中外最彻底之个人主义和最极端之自由思想^①。

萧公权还探讨了老庄政治哲学对魏晋玄学的影响。他认为，魏晋的无为之术，要旨有三：其一是因臣以治而君无为，其二是不为烦苛之政，其三是放任^②。

梁启超在其《先秦政治思想史》中有两章专论道家政治思想。他认为道家以“自然”为绝对的美善，故政治上必在绝对的放任之下，社会才能复归于自然。这样，道家就极力排斥、反对干涉主义。他评论道家政治的得失说：“道家之大惑，在以人与物同视。”而道家思想之价值，其一是将人类的缺点尽情揭破，使人得反省以别求新生命；其二在撇却卑下的物质文化，追寻高尚的精神文化，教人离开外生活以完成其内生活^③。

刘泽华、葛荃主编的《中国古代政治思想史》（修订本）以一章的篇幅分论老子、庄子和黄老政治思想。该书概括了老子“道”论的三个政治特点：一是“道”是一个融哲学、伦理、政治为一体的概念；二是“道”就是混沌，与忠孝仁义礼法形成对立；三是政治与自然的一体化，这是老子政治思想的中心议题。“无为”政治的哲学基础是“无”，社会原因是大量的伪善与丑恶现象，故“无为”的主旨即是对“有为”的控诉。要贯彻“无为”，一是劝统治者减少活动，二是使民失去有为的条件。该书还将老子的弱用之术概括为静观、守弱用柔、知盈处虚、居上谦下、不争之争、知微与治于未乱、创造条件使对方失败、以曲求全以及深藏不露等九个方面，并把老子的理想国视为对现实的反动，对文明与技术进步的反动。庄子的自然主义政治思想以人性自然说为前提，以此展开对桎梏人自然性的社会关系与社会观念的批判。这种批判主要有五个方面：一是对治人治世与权力的批判，二是对心计与知识的批判，三是对名利的批判，四是对忠孝仁义的批判，五是对喜生恶死观念的批判。该书认为，庄子的社会改造方案有五个要点：顺从自然，顺民情、君主无为、平均思想和理想社会。至于《黄帝四经》中的政治哲学思想，该书从三个方面进行了阐述：一是顺天合人与循理用当原则，二是法断与审形名，三是文武、德刑、刚柔并

① 萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社2005年版，第111—125页。

② 同上书，第242—247页。

③ 梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社2004年版，第120—131页。

用之术^①。

四 道家思想史与思想专论中的“无为而治”思想研究

在道家思想史著作系列中，孙以楷主编的《道家与中国哲学》罕论道家政治哲学思想，它侧重的是道家哲学对中华文化和中国哲学的影响；方勇的《庄子学史》与胡孚琛、吕锡琛合著的《道学通论》之道家篇皆是以线条的形式勾勒出庄学或道家思想的发展线索轮廓，基本无涉政治哲学。对“无为而治”思想略有着墨的为熊铁基等人的《中国老学史》、《中国庄学史》与黄钊主编的《道家思想史纲》。

《中国老学史》在概括“道”的各种特性时实际上体现了“道”的政治特性：自然、无为、虚静、柔弱、不先、不争等无一不是道家“道治”的核心原则。在谈到秦汉老学时，该书专门分析了《老子指归》与《老子河上公章句》的社会政治思想。该书认为，严遵实际上是以道家的思想来“入世”：首先是因为他向往自然纯朴的“至德之世”，但这种对理想的追求同时也是对现实的抗议。其次是他的主张依然是“无为而治”，提倡“无为之为”。这两点基本是因袭老庄的思想。但《老子指归》中的“守分”思想极为突出，强调“守分如常”，认为只有各守本分才能“无为而治”，则无疑具有时代的特征。《河上注》有一个特殊的表现，即一开始就把老子的“道可道”解释为“经术政教之道”，把老子思想切入社会政治。该书认为，《河上注》坚持了无为、养神、无事、安民等“常道”，但又对儒家的“政教礼乐”持肯定态度；“致太平”思想是《河上注》政治哲学的核心内容，方法包括以身作则、无为、好静、无欲、无事等，使民忠正、质朴，这样就可“致太平”^②。

《中国庄学史》借鉴陆德明的说法，把庄子的主要思想概括为逍遥论、自然论、无为论与齐物论，其中逍遥论是一种精神追求，自然论是一种哲学原则，齐物论是一种认识论，而无为论则是政治思想大纲。该书认为，在庄子那里，天地万物都是“无为”的，“无为”乃天地之本、万物万事之本。因此，个人要“安命无为”，“逍遥无为”，君主要“原天地之美”，

^① 刘泽华、葛荃：《中国古代政治思想史》（修订本），南开大学出版社2001年版，第111—143页。

^② 熊铁基等：《中国老学史》，福建人民出版社2005年版，第1章、第3章。

以“无为”治天下，顺任自然，为而民不知其为^①。

黄钊在其主编的《道家思想史纲》中对老子、庄子和黄老之学的政治思想进行了阐述。黄钊把老子的政治思想概括为三个方面的内容：“无为而治”的政治策略、“小国寡民”的政治理想与“不得已”而用兵的战争原则。黄书认为，老子“无为而治”的理论依据是天道，理论原则是“柔弱胜刚强”。“无为”有两方面含义：一是“无所作为”，二是“因任自然”。黄书把民自化、自正、自富、自朴当成是老子主张他们有所作为，故老子一方面要求君主“无为”，另一方面要求臣民“有为”，正是老子思想的深刻之处。对于老子的政治理想，黄钊肯定了它的乌托邦性质，探讨了这一思想产生的社会历史根源^②。

黄书认为，庄子的政治思想一是表达了对地主阶级政权的不满，二是反映了其对现实的无可奈何，因而主张效法和顺应自然，不用仁义礼智和法律，反对有为。黄书关注到庄子后学“无为而治”的政治主张，认为这是对庄周思想的重要改造，在肯定天道无为时提出了人道有为，用天道喻君道，用人道喻臣道，得出君道无为而臣道有为的结论，并对君无为和臣有为的内涵作了高度概括。黄书同时也把庄子的社会理想理解为倒退的社会史观^③。

黄书对汉出道家的几部重要典籍《淮南子》、《老子指归》和《老子河上公章句》的政治哲学思想进行了考察，认为《淮南子》对“无为”思想进行了积极的改造，其征有二：一是特别强调人的能动作用，二是极为重视规律。在君臣关系上，该书认为《淮南子》提供了两方面内容，即君主以权术驾驭臣下和臣下绝对效忠君主。《老子指归》政治思想的核心在于阐述了道家的无为而治：首先是随时循理，其次是审实定名，再次是修身正法，最后要去己任人。这实际上是在“无为”旗帜下糅合儒、法的产物，与《老子河上公章句》“致太平”思想相类^④。

道家政治哲学思想更多地体现在道家思想专论中。古棣、关桐《老子通论》第十八章以近六万字的规模详细探讨了老子的政治哲学，后在《老子十讲》中亦专列一讲谈政治哲学。古、关主要从四个方面作了介绍：一

① 熊铁基等：《中国庄学史》，湖南人民出版社2003年版，第25—44页。

② 黄钊：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社1991年版，第55—63页。

③ 同上书，第117—120页。

④ 同上书，第204—225页。

是“无为”的政治哲学，内容包括反对提倡仁义，反对提倡和恢复周礼，反对制定和公布成文法、承认私田所有权、按亩纳税的税法，反对新技术与新式生产工具，反对物质文明。作者在这里把老子的“无为”定性为反对变革。二是老子对贵族的方针，除了要他们“无为”，就是劝说他们不要争权夺利、贪图享受，不要奢侈腐败。作者认为这是老子站在奴隶主阶级的立场来反对奴隶主的腐败。三是老子对民众的方针，对于民众，老子主张实行愚民政策，主张不要剥削压迫过甚，逼得民众铤而走险，镇压也不起作用。四是老子的理想社会，作者认为是复古倒退的。作者一方面把老子的政治哲学看作是逆时代潮流而动的，另一方面又肯定老子是一位思想深邃的哲学家，他的某些政治哲学思想在新的历史条件下还会起到某种积极作用^①。

詹剑峰《老子其人其书及其道论》第三篇的最后一章以“老子的政治哲学”为题，涉及老子的社会演变观、无为而治思想、反封建思想和向公社复归的思想。詹剑峰认为，老子无为而治的政治原理本于他的天道自然观：大道自然，无为于天地万物，任天地万物相反相成而自生自化，相因相胜而自存自亡，是则道之无不为也，所以顶好的政治也是无为而无不为。无为之第一义为无私，第二义为无执。具体可从五个方面理解：一是无为并非消极无所作为，实际上是积极遵道以行；二是“无为也，则用天下而有余”；三是在政治上，要“为无为，事无事”；四是掌握了事物发生发展的原则，则能预见未来，故在政治上“为之于未有，治之于未乱”；五是在上者遵道以动，放德而行，则人民顺风而化，故不需法律之制裁，而举动自当于理。詹剑峰总结说：老子理想的政治是“无为”，亦即顺自然而无私；老子所反对的政治是“有为”，亦即背自然而用己。在“公社的复归”一节，詹先生总结了老子的五条政治原理：生而不有、舍己为人、公道、民本以及人尽其才，物尽其用。对老子的理想国，詹先生也认为并不是保守的、复古的、反动的、反历史的。因为古人有“变化、发展”的观念，但没有“进步”的观念；老子的理想国表面看，好像是复古运动，但实质上是激进的政治思想；老子主张自耕农“自富”、“自治”的权力，显然是为农民利益说话，所以它不是反动的、反历史的。在詹先生

^① 古棣、关桐：《老子十讲》，上海人民出版社2009年版，127—142页。

眼里，老子的政治原理甚至具有民主的和社会主义的意味^①。

崔大华《庄学研究》第五章专门探讨了庄子的社会思想，尤以社会批判思想与“无为”之思合。崔先生认为，作为思想家的庄子对现实生活的不幸有着独到的学术敏感，他深入地思考了造成这些不幸的原因，从而提出了深刻的社会批判思想。崔先生把庄子当做一个无君论者，认为在庄子那里，现实的君主制度与贵贱等级的合理性都不存在，君主制最基本的政治行为——专制也被庄子否定，所以，无君无臣的自由生活最快乐。当然，崔先生也认为，庄子的无君论是情感因素多于理论因素，庄子并没有否定君主的存在，只是用“无为”来规范君主行为，“无为”是庄子社会批判理论的基础。庄子倡导“无为”首先是因为天地万物之“在”都是“无为”的，人的本性与天地万物同，本性“自然无为”，一旦有为就是“伪”。庄子“无为”论的批判矛头首先指向“仁义”，其次指向“好知”，进而对一切人类文明的进步表示反对，具有明显的反人类、反文明倾向。这样，庄子的社会批判就又走向了“返朴论”，“既雕既琢，复归于朴”（《山木》）。对于庄子的理想国，崔先生指出，庄子对理想社会的构思，具有超世俗超人类的性质，虽然带有幻想的成分和某种反文明的色彩，但他所表现的哲人的睿智与真诚，是不应该被轻视和诋毁的^②。

钱穆《庄老通辨》有“道家政治思想”一章。钱以庄先老后，而二人之政治哲学旨趣亦大不同。钱穆认为，庄子本于天道而言人，但此天之一境不仅包含人生界在内，在人生界上见，抑且普遍在宇宙一切物上见，因此并没有一个超出此宇宙一切物之天存在。故包括人生在内的宇宙一切物，皆可自有一标准，而转惟所谓天者，则独成为无标准。换言之，庄子平等地肯定了宇宙一切物，使各得解放，各有自由，各自平等。在庄子那里，既不承认有一首出庶物之天，亦不承认有一首出群伦之皇帝，故人世没有一个以君主的标准为标准的标准，没有兴教化与立法度之必要。一个理想的君主须能存心淡漠，顺物自然，而不容私。一切物各原于天，但天不自居功，故万物皆曰我自然，莫举天之名，万物皆自喜；明王之治，亦要使民自恃，使民自喜，而皆曰我自然。所以一切人皆可自有一所宜之标准与道，而君临其上之皇帝，则不能私有一标准与道。此乃庄子论政之

① 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社2006年版，第284—314页。

② 崔大华：《庄学研究》，人民出版社1992年版，第218—267页。

大义。老子则不然。钱穆认为，就庄子言之，谓不当如此做，而老子却说不敢如此做。故老子实于人类社会抱有大野心，“彼乃以无私为手段。以成其私为目的”。老子之圣人不但心下有私、不仁，而且很可怕。因为怀私之圣人，如高高在上之天，大小都要管，都不肯放松，利用天道以完成一己之计谋，独擅其智，而不使人知，欲玩弄天下人皆如小孩。所以，“庄周乃一玄想家，彼乃凭彼所见之纯真理立论，一切功利权术漫不经心，而老子则务实际，多期求，其内心实充满了功利与权术。”老子的政治理想，乃是聪明人玩弄愚人的一套把戏而已，外此更无有也。钱穆的结论是：“在庄周意中所想象，天无为，而芸芸众生则无不为。在老子，则无为而无不为者是一圣。然此圣者，又不许芸芸众生之无不为，而驾驭之以一套权谋与术数。”^①

熊铁基的《秦汉新道家》探讨了新道家对“无为”理论的发展。如，《吕氏春秋》既明确了君主无为的思想，同时又说明了君主无智、无能、无为能使众智、众能、众为，这是对“无为而无不为”的一种具体发挥。熊铁基还充分关注到《吕氏春秋》提出的“因”的思想、“督名审实”的形名之学以及君“因”臣为、君臣异道的思想。熊著对《淮南子》的无为政治所论甚详，认为其无为政治的理论基础是道论，因此为政必须“修其本”、“秉其要”，基本要求是“反于朴”、“达于道”，基本特点是“清静”、“自然”。具备了这些，就可以达到“无为而无不为”的目的。“无为”有四个要点：一是要去智去欲，静漠而不躁；二是要去苛去烦，不扰不饰；三是要“循理而举事，因资而立功”，遵照事理，顺应实际，包括顺民、因时、顺势等；四是要各处其位，各守其职，主要是君臣分职。“无为”政治的中心内容是君主无为，包含有任人、贵因、贵后、贵柔、节欲、安民等内容^②。

此外，一批黄老学研究专著都或多或少地对道家“无为”思想进行过介绍和阐述。如胡家聪《管子新探》首先肯定了稷下黄老学“君人南面术”的性质，对《心术》等篇心君同构、身国同治的“无为”思想作了阐发，特别是充分肯定了“舍己而以物为法”的哲学意义，惜乎作者未能把

① 钱穆：《庄老通辨》，三联书店2005年版，第117—146页。

② 参见熊铁基《秦汉新道家》第八章第四节、第十三章（上海人民出版社2001年版）。

其治道意义揭示出来^①。吴光在《黄老之学通论》中把老子政治学说的基本纲领概括为“无为自化，清静自正”，而这一纲领的哲学基础是“道法自然”与“反者道之动”。同时，他还探讨了《吕氏春秋》、《淮南子》等书对先秦“无为”理论的发展^②。丁原明《黄老学论纲》对《庄子·天道》诸篇和《管子》四篇的“无为而治”思想进行了简要阐释。其关于《天道》诸篇纠正了老庄道家割裂事物与其规律的错误，而将规律还原为客观事物的规律，为实现庄学向唯物主义的转型作了推进之类的论说并无多大意义，但作者注意到了《管子》把“虚、静、一”的心术转换为“君无为而臣有为”的治术，以及庄子后学与《管子》四篇把“道”与仁义礼法相结合的特点，则无疑是实事求是的^③。

五 道家治道和政治思想专论中的“无为而治”思想研究

学界对道家“道治”思想或政治哲学思想的关注，使得一批以道家治道思想为对象的著作得以面世。影响较大的有《道治与自由》、《道家道教与中国古代政治》、《淮南子治道思想研究》、《黄老治道及其实践》等。

商原李刚在《道治与自由》中明确地提出了“道治”与“道治文化”的概念，是迄今为止最系统的“道治”文化研究。他说，“道家与其他诸子学派一样，都‘思以其道易天下’。不过，道家的特别之处在于以‘无为自化，清静自正’的自治之道影响政治，形成了独特的‘道治’政治文化”。“‘道治文化’以自然主义政治哲学为信仰，其基本的政治哲学原则是：‘道法自然’。”^④商原李刚从道治主义政治取向、疏离的政治心理、无为而治的政治策略和道治文化的发展四个方面探讨了道治文化的基本精神，他把“无为而治”分解为朴素的自治之策、见素抱朴的政治韬略和无为而治的政治设计。作者在分析道家的自治之策时，敏锐地发现了“无为而治”的共治理念，惜乎一笔带过，故而对民之自治在“无为而治”中的关键地位终究未能予以恰当的凸显。

① 参见胡家聪《管子新探》第五章（中国社会科学出版社2003年版）。

② 参见吴光《黄老之学通论》第二章第二节、第五章第三节和第六章第二节等（浙江人民出版社1985年版）。

③ 参见丁原明《黄老学论纲》第二章第二节与第三章第四节等（山东大学出版社1997年版）。

④ 商原李刚：《道治与自由》，社会科学文献出版社2005年版，第24、26页。

吕锡琛教授的《道家道教与中国古代政治》应该是国内将道家政治伦理思想与历代王朝政治进行互动研究的第一部著作。该书理论篇不仅系统揭示了道家对仁义礼法的批判,而且阐释了道家政治治理的理想目标及其实现途径。吕著对老子的“无为”也进行了重点探讨,认为“无为”包括五层含义:第一是遵循政治治理的规律而为,第二是让民众自为,第三是顺应民众之意愿而为,不把自己的主观意志强加于社会生活,第四是无偏私偏爱而为,第五是不恃己功而为。上述内容的核心是:淡化专制君主自以为是的的主观意志,顺应客观规律,少干扰民众的生活,反映民众意愿,尊重民众的利益。吕著把庄子的“无为”概括为四点:其一是君主不自为,不自虑;其二是君主不自恃功德,不自言其是;其三是君主反躬自责,以身教化民;其四是因其自然本性而用之。吕锡琛教授还对黄老学派与秦汉新道家的“无为之治”也进行了梳理。同时,吕著所概括的道家守朴去智、以慈为怀、崇俭寡欲、谦下不争的政治伦理诉求,实际上也是道家道治理论的基本内容^①。该书史鉴篇侧重于伦理道德与政治行为的互动,系统地考察了道家道教政治伦理对历代王朝政治的影响。

张增田博士的《黄老治道及其实践》揭示了黄老治道的两重理据——道与天道,介绍了黄老“无为而治”的方法论,包括据阴阳的认识论,因天时的时机论和守雌用雄的行为方式论;阐述了黄老治道的四种为治手段:“从其俗”的习俗规范、“用其德”的道德规范、“发号令”的制度规范与“案法而治”的法律规范。张博士就黄老无为的根本方法——因顺进行了较详尽的阐释,指明了黄老治道贵因的理论特点^②。戴黍博士就《淮南子》的治道思想进行了专门研究。他认为,《淮南子》对“无为”进行的新的诠释表现在四个方面:一是纳“人为”入“无为”;二是“无为”而“无不为”,即肯定了《淮南子》“无为”观较之老庄有更为积极的意义;三是“无为”的术化,指《淮南子》“无为”观吸收了法家君逸臣劳、循名责实等“人主之术”;四是《淮南子》“无为”观兼综各家。戴黍博士对与“无为”密切相关的“因”也进行了论述和分析,阐明了“因自然以理事”的随顺、利用之义,“因材质而用众”的凭借、因乘之义,“因民性

^① 参见吕锡琛《道家道教与中国古代政治》理论篇第二、三、四章(湖南大学出版社2002年版)。

^② 参见张增田《黄老治道及其实践》,中山大学出版社2005年版。

制礼节”的根据、依托之义，“因风俗行教化”的承袭、发展之义^①。

六 注译类作品中的“无为而治”思想研究

当代大量的注译类作品亦反映了注译者们对道家政治（哲学）思想的理解。此处只能择其要者略述之。

陈鼓应在《老子注译及评介》的增订重排本序中这样评价老子：“老子的自然哲学，在消除神学支配的地盘上，有杰出的贡献；他的朴素的辩证思想，引导人们从多面而深层地观察事物的真相；他的政治哲学，在反抗权威主义，抨击专制主义及批判扩张主义上，反映了庶众的声音。但老子的史观，是明显地倒退倾向的，这和他对现实采取退谦的态度是相关联的。这种史观和现实的态度，过于忽视人的主观能动性，以致消解人们积极介入改造社会的意志。”^② 陈书还对学界常见的误解进行了澄清，反对认为老子思想是“阴谋诈术”的观点。在对“无为”的认识上，陈鼓应认为，老子提倡“无为”的动机是出于“有为”的情事，“有为”指统治者强作妄为，肆意伸张自己意欲，使社会禁忌太多，老百姓不知所措，法令森严，苛捐杂税，民不聊生。故“有为”实乃祸害天下。陈鼓应说：“老子看到当时的统治者，不足以有所作为，却偏要妄自作为，结果适足以形成人民的灾难。在这种情形下，老子极力地呼吁为政要‘无为’。在他看来，这是唯一釜底抽薪的办法。”陈书还认为，老子著书立说最大的动机和目的就在于发挥“无为”的思想，甚至其形上学也是基于“无为”而创设的。“无为”主张，产生了放任的思想，充分自由的思想，不干涉主义的思想，以此消解统治者的强制性与干预性。“无为”不是什么都不做，而是不妄为。不妄为，就没有什么事情是做不成的。所以，“无为”是处世态度与方法，“无不为”是“无为”的效果。陈说，老子“自然无为”的观念，运用到政治上，是要让人们有最大的自主性，允许特殊性、差异性的发展，允许个人人格和个人愿望的充分发展，但不以伸展到别人的活动范围为限。对统治者来说，“无为”是要消解独断意志与专断行为，以阻止对于老百姓权利的胁迫、并吞^③。

① 参见戴季《〈淮南子〉的治道思想研究》第四章。（中山大学出版社2005年版。）

② 陈鼓应：《老子注译及评介·增订重排本序》，中华书局1984年版。

③ 同上书，第29—35页。

张松如《老子说解》就老子为什么要给他理想的统治者一个“无为”的方案以及“无为”主张是怎么形成的、有什么思想根源与社会根源进行了探讨。张书认为，万事万物的存在都由于一种内在的对立相反的关系与相生相成的道理。在圣人之治的问题上，老子的“为”与“无为”是对立关系，而“为无为”却又成为“为”之大者，这正是相反而又相成的表现。老子“无为”思想的社会根源是小生产者的生存境遇，希望统治者不要过多干预、强制。张书认为，老子思想有严重的缺点，抹杀了人类社会与自然现象之间的区别。老子以天道推论人道，要人道效法天道，所以天地无私无为，圣人也应无私无为。“反者，道之动；弱者，道之用”的辩证思想是“无为而无不为”的理论依据^①。

邓立光《老子新诠》认为老子的立论宗旨是证成无为之治。老子对天道的描述不如西方那样建构形上学，而是要形成天道理则。老子体天行道而有术，但他言道而不言术。老子的无为有五义：第一义，就统治者之德性言之，无私心私意，纯然大公；第二义，就统治者的心态言之，只求于民有利则为之而不求回报；第三义，就管治百姓的原则言之，尽量不扰民，让民自化；第四义，就理想的世道言之；第五义，运用“无为而治”的理则，使之具有生命力与说服人的条件。第五义包含以无事取天下、用均平精神解决社会问题、绝对以民为本和行军用兵之道等内容^②。

董京泉《老子道德经新编》附录五专论老子“无为”。董书认为，老子“无为”分“道无为”与“人无为”两种。万物为道所化生，所以“道常无为而无不为”。但道并非游离于万物之外，而是内在于万物之中，其“无不为”并非一种外在的力量，而是在万物内部发挥作用，表现为万物的自为、自化、自成。人的“无为”则不同。人的一切行为都是有意识、有目的的，故人的力量表现为一种外在的力量。人的“无为”是因循事物的自然本性及其发展趋势而因势利导，外因通过内因而起作用，所以被作用的事物实际上也还是自为、自化、自成，人的这种作为就“似无而实有”。董书认为，老子“无为”蕴涵着对某种“有为”的否定，否定那种依恃、虚伪、巧智、造作、刻意雕琢等背离人的本性的行为^③。

① 张松如：《老子说解》，齐鲁书社1998年版。

② 邓立光：《老子新诠》，上海古籍出版社2007年版，第5—14页。

③ 董京泉：《老子道德经新编》，中国社会科学出版社2008年版，第666—676页。

对庄子的“无为而治”思想，陈鼓应在《庄子今注今译》中说，庄子无治主义的思想，主张为政之道，毋庸干涉，当顺人性之自然，以百姓的意志为意志。陈书把《应帝王》分为七节，认为第一节写理想的治者心胸舒泰，纯真质朴，不用机谋智巧，也不假借仁义要结人心；第二节谈庄子批评统治者“以己出经式义度”的行为是“欺德”，认为这里体现了法度必须以人民的利益为准则的思想；第三节体现了庄子对于政治权力的厌恶感，治人的观念彻底打消，不治之治则天下治；第四节谈明王之治，老百姓不知帝力何所加；第五节以神巫相壶子的寓言，表达虚己无为，人民乃可无扰；含藏己意，百姓乃得自安；第六节讲为政在于不自专，勿独断，不用智巧计算人民，把为政归结到“虚”；第七节以浑沌之死喻“有为”之政给人民带来的灾害。^①

张默生《庄子新释》专门谈到了庄子的政治思想。张书认为，庄子极端否认政治的效力，反对干涉政策。善治天下的人，只要顺其本性，则物物各遂其生。因而庄子主张放任主义。在哲学上的依据，是以为凡事任其自然，自可归于无事，自然之物，是至真至美的，无待人的智慧去点缀、雕刻。本此哲学根据，庄子把一切“人为”之事归于误妄。因此，天下大乱是圣人（儒家）的罪过，因为圣人使人智巧，使人诈伪。庄子看到干涉有为的政策是扰乱社会的根苗，故毅然决然地反对一切社会组织及仁义制度，主张放任无为^②。

还有大量的注译类作品表达了作者对道家政治哲学思想的理解。限于篇幅，此不赘述。

七 海外汉学家的“无为而治”思想研究

以笔者之目力与学力所及，海外汉学家对道家“无为而治”思想似乎未见专论，但我们可从这些汉学家的著作中发现他们对这个问题的零星的讨论。

郝大维、安乐哲在《汉哲学思维的文化探源》中对“无为”被经常性地译为“no action”表示不幸。他们认为，“无为”实际上是指无任何一种与其影响范围内的那些事物的德（particular focus）相违背的行为，是

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第210—211页。

② 张默生：《庄子新释》，新世界出版社2007年版，第39—41页。

对一类事物或事件的顺应反应的结果，是自发的、自然的，不是自专的行动。所以，将无知、无欲、无为等以无的形式命名的几种倾向解释为消极的是一个错误。这几种倾向后面的顺应活动，是由引起顺应的那些事物固有的德形成的。道对于世界来说，就像君主对于人民那样。作为可以感知的律动和规律性，道不是强加的。因此，政治上的最高典范与道相一致，是“无为”与“自然”。自发的行动是映照式的反应，自发性包含有对某人自己与他人的一体性的认识，促进此人自身与他人两者的安乐，是一种互补和协作。他们以太极拳为例，认为两个人面对面的练习，一方的动作映照了另一方的动作，当两方中每一个人的动作被感知，动作既不领先，也不有意使力，这就是“无为”。将这种映照反应运用于治术之中，乃是“无为而治”^①。

史华兹在《古代中国的思想世界》中认为，老子假定，即使是处于自然状态中，也有一位道家的模范圣人凭借“德”性的力量轻而易举地使人类安然处于原始无知的状态之中。在《老子》这里，只有圣人才能扭转文明的病态，只有圣人才能使得人为构思而成的文明计划宣告终结，并能使得大多数人返回到“无为”状态。史华兹认为，老子的“小国寡民”并无多少意义。因为说它是无政府主义，那就是缺乏个人自由与创造性梦想的无政府主义；说它是集体主义，那就是将集体活动减到最少的集体主义；说它是自由放任，那它就是与经济活动毫无关系的自由放任。不过史华兹否认了对老子思想所作的阴谋诡计论的指责。对于庄子的政治思想，史华兹认为，庄子坚决否定政治秩序具有纠正（correcting）功能。圣人的观念或是具有纠正功能的观念，是以一整套固定的是非观为前提的。但庄子毕竟还是接受了令人绝望的、作为摆设的政治秩序。史华兹还注意到，“道”在黄老学派被工具化。如《庄子·天道》提到的君主无为而臣下有为，以及对仁义礼法的融合^②。

英国学者葛瑞汉看到了“反”在老子哲学中的地位，认为老子揭示了这样一种循环：任何变成强、坚、上、先、有的事物已经或最终将转化为弱、柔、下、后与无。消极面是积极成分发展的基础。所以，“反”是创

① [美] 郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源》，江苏人民出版社1999年版，第53—61页。

② [美] 史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社1999年版，第53—61、195—261页。

造力的源泉。“反”摧毁了 AB 二分法，圣人并非停止于柔弱的选择，而是转向刚强，因为他意识到，顺从强力而保存自我，是待其大势已去而战胜之的途径。葛瑞汉敏锐地指出，柔弱在老子这里不是手段，因为圣人透彻洞悉其所处境遇，热衷于利用自然过程的自发性而生存下来，他只是居于一种以退为进的方向。故，“反”的作用可以被描述为不是取 A 舍 B 的选择，而是在 AB 之间求得平衡。葛瑞汉把“无为”称为一个悖论：达到目的途径恰恰是停止对它的有目的的追求。“为”一般指人的行为，对目的的深思熟虑，它与“自然如此”的自然界的自主性过程形成对照。葛瑞汉把“无为”的重要性理解为当事物顺利发展时，不要进行干涉。所以他所理解的老子理想国是这样的：在这种个人自治的理想国度，需要将无知无识的民众安置于狭小的环境，在意识上可以交互影响，所有复杂性都留给明智的圣人。然后，无所事事，以最小干涉、最大效益的原则来保持和谐，明察危险于未萌，并“为之于未有”^①。

日本学者池田知久在《中国思想史中“自然”的诞生》这篇长文中，把“自然”作为“圣人”的主体、“水”的主体、“天地日月列星阴阳、阴阳四时、天地四时”的主体等，针对客体“万物”、“百姓”的存在方式而言的一个词。池田知久把《老子》视为战国末年与西汉初期的作品，他认为，《老子》、《庄子》、《管子》、《淮南子》等道家著作的“无为而治”思想实际上是作为主体的君主采取“无为”的态度，作为这一原因的结果，客体百姓就是“自然”的。因此，作为客体的百姓的“自然”与作为主体的君主的“无为”一样，都否定和排除主体对客体的任何有目的、有意识的人为和作为。不过，池田知久进一步认为《老子》政治思想存在两重性，一方面是在对自（“自然”）的形式上倾向于这样一种看法：由于“道”、“圣人”的“无为”态度，在目的意识上导致“万物”、“百姓”的“自然”；另一方面，在自的内容方面又倾向于这样一种看法：因为“道”、“圣人”的“无为”不能采取任何行动，“万物”、“百姓”进而满足于“自然”。使这两方面得以共存的关键就是“无为”。老子依然继承了前期道家的“道→万物”的存在论模式，残留着“道”、“圣人”对万物、百姓的支配关系，所以老子的“处无为之事，行不言之教”并不是直接的“无为”，而是有目的有意识的支配。但黄老思想在某种程度上承认了万物与百姓的

① [英] 葛瑞汉：《论道者》，中国社会科学出版社 2003 年版，第 259—271 页。

自律性与自发性，否定了君主一元化专制的正当性^①。

八 学术论文中的“无为而治”思想研究

刘笑敢探讨了“无为”思想的发展历程。他认为，老子的“无为”含义有二：一是就作用言，无为能够引导社会走向和平与和谐；二是就方法论言，老子对待事物的方式是反传统的以反求正的方法，遵循与成规相反的思维与行为方式，所以有为不能达到目的，只有无为才能达到。刘笑敢认为，“无为而无不为”浓缩了老子无为理论，因为它表明了无为的目的、结果都是无不为，同时无为成为方法论原则，即以反求正，或柔弱胜刚强。庄子把无为推向了极端。在内篇中，庄子把无为与逍遥游联系起来，是一种精神追求的境界，与实际事务无关。刘笑敢把这当做老庄之间无为论的重要区别。庄子后学的述庄派把无为引入艺术技巧的领域，认为最好的艺术品是在无心的状态下创作出来的；无君派更重视人的自然本性而不是精神体验，把无为理论应用于维护和发挥人性，在世俗中追求乌托邦；黄老派把无为应用于政治，强调上无为而下有为，无为故无失，有为斯有过，君臣各有其道。《淮南子》与汉代黄老学派的无为朝向实践化和理性化发展，重点是“不先物为”或“因物之所为”，于是无为从无所作为变成了某种类型的作为，成为有为。这种有为的无为没有自私的动机，也没有过分的欲望，它随顺事物的本性并与自身的环境协调。因此，这种无为是一种新的创造，同时也模糊了道家的边界^②。

赵吉惠在《“无为而治”的政治思想及其历史演变》中也对“无为而治”思想的发展进行了梳理，他指出，“无为而治”本是老子提出的君人南面术的哲理原则，要求统治者行不言之教，清静、少私寡欲，是对上而言。黄老之学加以政治话与现实化，除了对上的要求外，还有对下的要求，要求对民实行休养生息，减轻税赋、国泰民安的现实政策。而法家则把“无为而治”演变成为一种阴谋权诈之术^③。

① [日] 池田知久：《中国思想史中“自然”的诞生》，见沟口雄三，小岛毅主编：《中国的思维世界》，江苏人民出版社2006年版。

② 刘笑敢：《“无为”思想的发展——从老子到〈淮南子〉》，《中华文化论坛》1996年第2期。

③ 赵吉惠：《“无为而治”的政治思想及其历史演变》，《陕西师范大学学报》1986年第4期。

刘笑敢在另一篇文章《老子之自然与无为概念新论》中,认为老子哲学一自然为中心价值,以无为为实现中心价值的原则性方法,以道与德为自然无为提供形而上的论证,以奇正相依、正反互转的辩证法为自然无为提供经验性的支持,从而将形而上学、辩证法与自然无为构成一个有机的整体。刘文说:老子之自然的古典意含是自己如此、本来如此、通常如此、势当如此,其现代标准是发展动因的内在性,外力作用的间接性,发展轨迹的平稳性与总体状态的和谐性。老子之无为的古典意含的一般意义是一系列反世俗的态度与行为的概念簇,具体意含是圣人管理天下的理想性的方法论原则,其表现的特征或实质是“实有似无”式的行为方式^①。

李进在《民“自然”君“无为”》中认为,“自然”最终指向被统治者——民,包含了自本、自根、自主、自成、自由之义,故民“自然”的观点实际上确立了民之作为政治主体即民主政治之原则。“无为”之治本质上乃民意政治^②。

李振纲在《自然之德性与无为的智慧》一文中,把无为认同为善为,具体分析有三义:一是顺自然而为,让万物各顺性命而自为;二指不私为,不为己意而为;三指不过度而为,知足、知止。无为的作用是无不为,无为的方法是用反,其要领一曰“不敢为天下先”,二曰“处众人之所恶”,三曰学会糊涂,大智若愚。李文认为,“无为而治”的一个显著特点是反对以智治国,同时牵涉到对儒家价值观的批判。“无为”对文明的批判导向对历史本身的否定而缺少历史的末向度^③。

熊洪在《论老子的“无为”政治思想》一文中从正反两方面理解无为:从正面讲,“无为”是“因物之性,以辅自然”,即“顺其自然”;从反面讲,“无为”是“不敢妄为,恐妨自然”,即“不妄为”。熊文认为,在政治指导思想上,老子“无为”主张“清静”和“因物之性”,在领导管理方法上,主张“不代大匠斫”和以法治为基础。后一点在黄老学尤为明显^④。

此外,王中江在《老子治道思想探源》中根据老子的史官背景与老子

① 刘笑敢:《老子之自然与无为概念新论》,《中国社会科学》,1996年第6期。

② 李进:《民“自然”君“无为”》,《江西社会科学》,2006年第9期。

③ 李振纲:《自然之德性与无为的智慧》,《哲学研究》2002年第7期。

④ 熊洪:《论老子的“无为”政治思想》,《中国哲学史》1996年第1—2期。

治道的历史渊源把“无为而治”与古代“垂拱之治”联系起来^①；张松辉提出了庄子的《逍遥游》的主题是“无为而无不为”的观点^②；陈代湘另解“无为”，认为“因任自然，不妄作为”只是道家“无为”的表层内容，深层旨意是统治者“帅以正”的榜样行为^③。还有一批论文探讨了道家“无为而治”思想与汉初黄老无为之治的关系。

九 道家“无为而治”思想研究简要评述

在上述道家“无为而治”思想和政治（哲学）思想的研究中，可以说涉及到道家“道治”思想的方方面面，包括思想家的阶级立场、“道”论的唯物与唯心之争、“无为而治”的哲学基础、基本内容、理论嬗变与理论缺陷以及对“道治”理想国的评价，等等。

上述研究的理论成就可简要概括为以下几个方面：

第一，解决了道家“无为而治”思想的形上学依据问题，奠定了“无为而治”的哲学合理性基础。学界的进路大抵是推“天道”以明“人道”，从“道”或“天道”的形而上性质——“道法自然”和虚无本性来理解“道”的“无为”，又从“人道”据于“天道”来落实政治上的“无为”。

第二，从不同角度回答了“无为何以至于无不为”，深化了对这个问题的研究。“无为而治”的合理性与正当性在于它可以“无不为”，为什么可以无不为呢？学界有几种不同的回答：一是“道”是万物的依据，所以“道”“无不为”，但“道”又是“无为”，所以“无为而无不为”；二是“道法自然”，“自然”就是不干预，让万物自然而然，所以“无不为”；三是一切“有为”都是有限的为，不可能穷尽所有的为，故做不到“无不为”，反证只有“无为”方能“无不为”。

第三，对“无为而治”的基本内容进行了分析和概括。诸如顺应民意、因民之性、守柔、用弱、谦下、不争、治于未乱、无知、无欲、无私、无执、不干预、少造作等。概括虽有不同，但基本精神无异。

第四，对“无为而治”的性质与误解进行澄清。过去对“无为而治”有诸多阴谋论、愚民论、保守、倒退等的指责，当代学界能更加客观地分

① 王中江：《老子治道思想探源》，《中国哲学史》，2002年第3期。

② 张松辉：《〈逍遥游〉的主旨是无为》，《齐鲁学刊》，1999年第1期。

③ 陈代湘：《老子“无为”思想另解》，《湘潭大学学报》1996年第1期。

析其政治哲学内涵，把握其精神实质与思想主旨。

第五，探讨了道家“无为而治”思想产生的社会历史根源。

第六，对“无为而治”的哲学批判性予以高度肯定。“无为”是直接针对“有为”之政的，实际上是对当时政治的猛烈而深刻的批判，通过对仁义礼法的批判，对智识、欲望的批判，对扰民、乱民行为的批判等，凸显了道家政治哲学的批判特质。

第七，梳理了“无为而治”的思想发展与嬗变历程，通过梳理老子、庄子与庄子后学、稷下黄老、秦汉新道家等对“无为而治”的共同与不同阐述，进一步明确了道家政治哲学思想发展的基本线索。

第八，部分学者对“无为而治”的理想国进行了实事求是的评价，既看到其乌托邦的性质，又肯定其政治哲学意义。

第九，讨论和分析了以“反”为中心的道家辩证思想及其在“无为而治”中的方法论意义。

在肯定上述成果的同时，笔者也注意到，既往的研究也还存在一些不足。主要体现为：

第一，大多老一辈学者因时代因素而难免陷入唯物主义与唯心主义之争，习惯于阶级分析的套路，用当时意识形态来阐述古代思想。

第二，对“无为而治”的研究学界大多侧重于对“无为是什么”的回答，即把“无为”的内涵揭示出来。这当然是一项很有意义的工作。不过，与此同等重要的一项工作，学界似乎较少深度关注，即“为什么要无为”。我们不能否认，先哲和时贤对此作了一些探索，尤其在社会历史根源方面。但总的来说，这些探索还不够，对“无为”的形上学思路、对“无为”何以至于“无不为”、对“无为”相对于“有为”的哲学合理性与政治正当性等问题缺少全面而深入的哲学观照。

第三，在对“无为而治”模式进行理论解释的问题上，大多学者只是把“无为”当做统治者的统治手段，形成了以“君”为中心的解释图式，没有深入考察君与民在“道治”境域中的地位和关系，对君民之间的“共在”关系或曰“主体间性”没有予以足够关注，导致民只是君统治的对象，甚至是无关紧要的对象物。这样的解释模式只能使“无为”成为一种治术，甚至是权诈之术。即便少数学者注意到了“民自治”的向度，也大多一笔带过，依然没有能够在理论上完全敞开“无为一自为”的“共治”境域。

第四，道家思维方式作为道家治道的思维工具，大家从哲学认识论的视角切入较多，却忽略了其在很多方面所包含的治道意义，忽略了道家圣人人体“道”的过程其实也是一个行“道”的过程。同时，道家直觉思维与辩证思维较多地受到学术关注，但道家的象思维方式没有得到学界应有的重视，研究明显不足。

第五，对道家“无为而治”的一些重要范畴，如“道”、“自然”、“无为”等研究较深，较全面，但对黄老道家为落实“无为而治”、增强“无为而治”的实践合理性和现实可能性而提出的如“分”、“因”等重要范畴，则缺乏系统深入的研究。

第六，“内圣外王”或“身国同治”作为道家政治哲学思想的重要特质，我们的研究也显得薄弱。对“身”的政治哲学含义、身与国的同构性、身与国何以同治并内如何同治等问题，我们还缺少深入的探索。

第七，对道家“无为而治”思想的内在缺陷与不足，有不少学者进行过反思与批判，但要么习惯于用意识形态的眼光进行打量，要么局限于从社会历史背景的分析来谈其局限性，要么容易带着某种学术成见先入为主地进行评判，故而主观的臆断多，“同情的理解”少，因而罕见有学者从理论自身的视角来关注道家“道治”理论的内在悖谬等，并在此基础上展开“无为而治”的自批判与自修正维度，真正实现其价值的现代转化。

第八，就研究的系统性而言，过往的研究要么是把“无为而治”思想作为道家整体思想的一个因素予以简单介绍，浅尝辄止，要么在进行政治哲学研究时也是偏重于某一经典、某一时代或某一人物，未能贯穿道家政治思想发展的主线，将“道治”重构为一完整体系，并使之作为与德治、法治相提并论的治道体系而受到应有关注。

总之，在道家“道治”（“无为而治”）思想的研究方面，时贤的研究确实取得了不少进展，但也确实还存在不少遗憾。希望通过本书的努力能进一步推动道家“道治”思想研究。

后 记

十余年前，当我的硕士论文搁笔时，我曾沉浸在马斯洛所谓的高峰体验中，那是一种激动、兴奋与成就的合一感。因为那是我的“初恋”，是我的“至爱”，是我年近而立时初涉学术道路后一段纯真的“心灵物语”。

十余年后的今天，当三十余万字的博士论文脱稿时，我却更多的是一种平静，一种淡然，当然还略带一丝丝忐忑。之所以有这种变化，我想，这是“不惑之年”带给我的又一种人生体味吧。

学无止境。岂但是没有止境，简直是“苦海无边”。这是我在中国哲学这条道路上跋涉十多年后一种最本能的体验。这里所谓的“苦海”，倒不是说我觉得做学问很苦，恰恰相反，国学，这一“老祖宗”留给我们的精神遗产带给了我太多心灵的愉悦、震撼和满足。但它毕竟还是“苦”，苦就苦在：当费尽心思、绞尽脑汁地想要使自己的思路更为清晰一些的时候，却常常无奈地发现，许多以前辛辛苦苦所做的工作不得不推倒重来。

这部书稿，就是这样不断地建了推、推了建的产物。尽管在高校从事教学与科研已有十多年的时光，对这部书稿，我却不敢抱持太大的信心。因为我深深地知道，要在一个近乎泛滥的学术命题中挖掘出一些能令人耳目一新的东西，对中西学术训练都颇为不足的我来说依然勉为其难。但正如我当初走上这条道路时内心的誓言：我只是一个向着泰山之巅不断攀登的观日出者，时刻期待着有那么一天能沐浴着太阳的神性光辉，却从不奢求能像太阳一样永恒地“自明”。

是的，对这部书稿而言，无论我有多少回于“昨夜西风凋碧树”时“独上高楼，望尽天涯路”，也无论我是如何心甘情愿地“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”，几年下来，当我无数次地“众里寻他千百度”，又

无数次地“蓦然回首”时，却始终不见“那人”站在“灯火阑珊处”。但我并不懈怠，我不停地告诉自己，或许玉宇林立的学术论坛中，它只能是一株不起眼的小草，但它毕竟被我的心血滋养着，在岁月的微风中摇曳着，那么弱小，却一如既往地那么执著。

此时此刻，我并不想在流俗的意义上说一些对恩师黎红雷教授以及中山大学哲学系的师长们感谢不尽之类的话语（尽管这种情感是如此的强烈和真切），我也不再回顾那些亲如一家的师兄师妹们与不分彼此的朋友们在这个过程中给了我如何宝贵的支持与帮助，我更不愿提及与我相濡以沫的她到底有多少回温馨地提醒我要注意自己那并不能熬夜的身体以及那一杯杯悄悄放在我书桌上的热茶……因为我深深地知道，与其让一句言不尽意的感谢和难免挂一漏万的名字在这里做一种形式上的铺陈，毋宁允许我来一次“不言之谢”，让大家彼此“相忘于江湖”吧。

“一片绿波飞白鹭，半空紫气下青牛。”当年老子西出函谷关时到底走得何等的从容与潇洒，我等俗辈已是不得而知。但是老子、庄子以及历代宗师们留给我们的道家风骨该是可以一代又一代地传承下去的吧。

是为后记。

唐少莲

2009年12月

出版后记

此书的“诞生”十分仓促！从联系“助产士”到“正式分娩”，只有短短几个月的时间，以至于大量的遗憾和不足不能不带到明天。

此书的“孕育”却又十分漫长！从硕士毕业留高校从事道家文化的教学与研究，到撰写和修改博士学位论文以付梓面众，迄今已跨越十数年的时光。

十几年，在历史的长河中或许只是“弹指一挥间”，但对我而言，这十几年历程却几乎代表我学术研究的全部。作为一名道家文化的爱好者与研习者，我既缺乏准确领会和深刻把握道家精神的天赋与资质，也缺乏先哲们悬梁刺股的努力与自觉。所以，接触道家文化的时间越久，就越是发现自己总是徘徊在道家思想圣殿的大门之外，怎么也难以窥其堂奥。但愈是如此，就愈是激发我对道家文化的钟情和向往。

“五柳先生”陶渊明曾有言云：“好读书，不求甚解；每有会意，便欣然忘食。”我自然远未达至“五柳先生”的“忘食”之境，读道家之书，亦大抵是囫囵吞枣、浅尝辄止的，故迄今未有小成，又遑论登“道”入室呢？而唯一聊可自慰之处，当属我始终对深邃的道家智慧、玄远的道家境界与清新的道家风骨怀抱有一种“虽不能至，心向往之”的虔诚。

正是因为这份虔诚，我当初追随吕锡琛教授攻读中国传统伦理思想及其现代化方向的硕士时，选择了从道德心理学的视角来契入道家文化的深层心理——文化结构，试图追问人心、人性、人格与人生的主题和意义，惜乎才思的疏浅使我对这个宏大的主题终究不得而知。

还是因为这份虔诚，当我师从黎红雷教授攻读中国管理哲学方向的博



士之后，我依然选择了以道家作为研究对象，只是切入点换成了治道。惜乎创新意识的贫困与学术功力的不济又使我面临着在学术道路上鹦鹉学舌、人云亦云的风险。

幸而中国社会科学出版社不以余之鄙陋为弃。尤其是责任编辑储诚喜先生在审稿和编辑的过程中，不仅仔细到对每一个标点、每一个输入性的错漏明察秋毫，更重要的是，其对拙著在遣词、用句、行文、致思乃至某些武断的研究结论等方面所提出的诸多真知灼见，皆令我有茅塞顿开之感。而其对我在古音韵学等中国传统学术之基本功力上的不足以及对拙著历史意识的匮乏等所提出的善意批评，不仅切中要害，而且指明了我今后在学术道路上不断努力的方向。

不能忘记北京师范大学白奚教授、南开大学李翔海教授、深圳大学李大华教授以及我十五年前有幸拜入其门下的中南大学吕锡琛教授在我的博士学位论文评审中对我的诸多褒奖与肯定。我知道，这些褒奖和肯定更多的是从对学生的鼓励着眼；而对吕锡琛教授而言，想必更是包含着她对弟子的殷殷期冀吧！

不能忘记武汉大学哲学系吴根友教授在我的论文答辩样本上所写的密密麻麻的点评及其对后学末进的不吝赞誉，其渊博的学识与深厚的功力所赐予我的无穷教益，其对拙文在贯彻“历史与逻辑相统一”原则上的不足所提出的针对性建议，以及其认真到连注释与参考文献都一字不漏的评审态度与严谨学风所给予我的心灵震撼，当是我此生最宝贵的财富。

中山大学哲学系的冯达文教授、李宗桂教授、陈少明教授、张永义副教授、张丰乾博士等众多师长带给我的或许不只是知识与学术的传承，对寂寞的享受、对学术的敬畏、对名利的淡薄、对使命的担当，在哲学系的这些师长身上是如此和谐而融洽地结合在一起，深刻地影响着我的学术志向与人格追求。恩师黎红雷教授作为我学术成长的“监护人”，不仅为弟子打开一扇学术的希望之窗，而且为我铺垫了一条人生的成长之路。恩师的指导、提携、信任与期盼，无疑是我此生前行的不竭动力。

对人生而言，生命的意义蕴于生存的方式，而不彰现显生活的绚丽；对学术而言，作品的价值蕴于思考的过程，而不凸显于文字的浮华。我常想，拙著若是存在些微价值的话，或许就在于它多少包含着一些我对道家