

道家政治哲学研究

A RESEARCH ON TAOIST POLITICAL PHILOSOPHY

—— 梅珍生 著

中国社会科学出版社

道家政治哲学研究

湖北省社会科学院2010年博士资助项目

“道法自然”是道家政治哲学基本主旨。道家强调因任自然，遵循客观规律。在“治国平天下”的“治道”上，在处理人与人、人与自然、人与社会的关系上，道家均注重和谐的功能。道家的公正观强调必须以认识道为基础，没有对客观规律（“道”）的把握，很难作到公正；因而，公正，亦即要把遵循大道、自然以行的法则应用于政事之上。从民主原则或民主精神的层面上，道家学说与现代民主理论具有多方面的融通性。道家民主观作为一种心灵需要，体现了“为所当为”的自觉。民主推崇平凡性，与道家强调众物的平凡性具有极大的通融性。同时，道家讲求道性平等是以尊重差别性为前提的，这与现代民主理论中平等与差异相统一的要求相一致。在道家政治哲学中，制度的存在不仅仅是为了功利性的效率，道家关注当下生活，把人放在与天地万物等量齐观的自然状态中。道家强调的秩序是宇宙内在生发秩序，而天道均衡是人世秩序内生动力。就其“执一而御众”的政府职能思想而言，道家对于政府职能的看法，亦颇近似于现代政府职能理论。

ISBN 978-7-5004-9256-6



9 787500 492566 >

定价：28.00元

道家政治哲学研究

A RESEARCH ON TAOIST POLITICAL PHILOSOPHY

梅珍生 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

道家政治哲学研究 / 梅珍生著. —北京: 中国社会科学出版社, 2010. 12

(湖北省社会科学院文库)

ISBN 978-7-5004-9256-6

I. ①道… II. ①梅… III. ①道家 - 政治哲学 - 研究
IV. ①B223②D092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 211966 号

策划编辑 储诚喜
责任校对 韩天炜
封面设计 李尘工作室
技术编辑 戴 宽

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 北京新魏印刷厂 装 订 广增装订厂

版 次 2010 年 12 月第 1 版 印 次 2010 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 16 插 页 2

字 数 208 千字

定 价 28.00 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

目 录

第一章 “道法自然”的政治哲学	(1)
一 道家学说根源	(1)
二 道之特性	(6)
三 “自然”即和谐	(7)
第二章 道家的公正观	(22)
一 构成道家正义观的内在因素	(22)
二 从交往结构看道家正义观	(34)
三 对正义的界定和对人性的洞悉相联系	(40)
第三章 道家“长而不宰”的民主观	(46)
一 “民主”的含义	(47)
二 “民主”就是人民自我统治	(48)
三 “民主”的平凡性格	(58)
四 “民主”是平等与差异原则的统一	(62)

五 “道治”与“民主”的差异	(68)
第四章 道家社会制度自然生成思想	(72)
一 天地自然秩序优于人为创生秩序	(73)
二 事物的内在秩序	(90)
三 “不得已”所建构的秩序	(92)
第五章 道家“执一而御众”的政府职能思想	(105)
一 政府或执政者的职责	(106)
二 政治执行者或人臣的职责	(124)
三 民在政治生活中的地位	(134)
第六章 道家的社会发展合理性思想	(146)
一 道家对礼乐文明的评价	(147)
二 道家合理性的社会发展模式	(152)
附录一 老子视野中的儒家礼乐制度及其功能	(162)
第一节 “质真若渝,大白若辱”的礼质论	(163)
第二节 “慈、俭、不敢为天下先”的礼意论	(169)
第三节 “制始有名,夫亦将知止”的功能论	(173)
附录二 庄子视野中的礼乐制度及其局限	(179)
第一节 庄子与儒家的关联	(179)
第二节 庄子论礼的形上学	(182)
第三节 圣人应于礼而不讳	(199)
第四节 礼文是“假乎禽贪者器”	(204)
第五节 “道”与“分”的矛盾	(215)

附录三 《周易外传》中的政治哲学问题 (221)

参考文献 (240)

后记 (247)

第一章

“道法自然”的政治哲学

道家的“道”描述的秩序不同于儒家建构的人间礼法秩序，而是一种反映自然规律的秩序，也体现了宇宙内部及宇宙背后固有的力量。那么，道是不是完全没有政治的意味呢，其实不然。无论是在先秦时代，还是在今天，学者们都一致地看到了道家的“道”反映的是人间秩序的另一形态。

一 道家学说根源

中国道家思想道具有两个基本来源：一个是处在社会边缘的哲学家们所阐发的自然秩序，他们远离现实政治斗争，沉思并探索自然之道，从而深切感受到如若缺乏对宇宙自然的理解，则难以将人类社会带入中国儒家所期望的那种和谐状态；另一个则是巫史传统。对于这种巫史传统，当代学者作了不同的解

读。按李约瑟的观点，中国道家的巫史传统主要作为一种原始宗教和方术的代表在中国古代文化中起过重要作用。他们相信通过迷乱的动作和幻想，祭祀者能够指挥神灵，接触到看不见的力量，从而治愈人身体上和精神上的疾病，并保证在狩猎与农业生产中获得丰收^①。其实，巫并非是一种外来力量，每一种文化在早期发展中，都会产生一批原始知识分子，他们就是巫者。所以我们可以看到，南方的道家与淫祀盛行的巫文化氛围是联系在一起的。胡孚琛先生则认为道家哲学源于母系氏族社会的原始宗教，在这种原始宗教中，包括自然崇拜、生殖崇拜、图腾崇拜、天神崇拜、祖先崇拜等，其中最具有母系氏族制特色的是女性崇拜，无论是女始祖崇拜，还是女阴生殖崇拜等，都被保存在漫长的三代文化传统中，由女性崇拜形成了推崇阴柔、谦让、虚静等文化品格，贵阴尚柔的道家哲学就是对这种原始崇拜的抽象和概括^②。对道家起源的这种宗教性解读，我们在老子的核心范畴“有”、“无”中，也可以看到它的文献依据。譬如，“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根”（《老子》第六章）。这实际上是从人的生育（即大《易》所云：“乾道成男，坤道成女”）类推到天地万物的生成。人的生育，靠男女的生殖作用，“牝”即雌性动物生殖器，能生育天地万物的必然不是一般动物学意义上的生殖器，因而称其为“玄牝”，天地万物就是从这个天地“玄牝”中化育出来。天地“玄牝”好比一个神秘莫测的、富含巨大吸纳力和生殖力的巨大容器，其基本属性是“无”，亦即“虚空”，天地万物均从天地“玄

① 李约瑟：《道家及其对自然的探索》，载黄河选编《道家二十讲》，华夏出版社2008年版，第84页。

② 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论》，社会科学文献出版社2004年版，第9—11页。

牝”之“无”中产生出来。《老子》又云：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”（《老子》第五章）“橐籥”就是扇火用的风箱，它的中间是空虚的，可是它可以扇风助火，从虚空中产生的风是无穷的，它愈动愈出。因而，“绵绵若存，用之不勤”（《老子》第六章），这也就是认为有一个中间空虚的东西，可以产生无穷无尽的万有^①。无论是隐者对社会生活的厌倦，还是巫者对天地自然的模拟，“推天道以明人事”始终是中国道家以及古代原始民族所共有的思维方式。我们由此可以看到：尽管道家热衷于讲自然的秩序，而不讲人间政治生活秩序，但道家在对自然的探究和类比中，对人类社会的生活提出了更高的要求，那就是要按照“天道自然”的“道治”要求，来管理人间的一切事务。

李约瑟认为，如果只看到道家仅仅是为了避免参与儒家人文主义与法家专制主义之间的论战而退出封建诸侯的宫廷是不对的，相反，道家学者对整个封建制度展开的尖锐而激烈的抨击，往往被大部分中西方的道家思想注释家所忽略。尽管道家思想中确实存在宗教与诗意的成分，但它至少同样强烈地是方术的、科学的、民主的，并且在政治上是革命的^②。

当然，承认道家学说的政治意蕴，并非自李约瑟开始，其实早在第一个注老的学者韩非子那里，老子学说中的政治性内容便得到了充分阐释。作为从道家到法家再到道法家过渡的关键人物韩非子，他的《解老》、《喻老》等篇章，正是接过了《老子》政治层面的“无为”含义上的“君人南面术”，把它改

① 冯友兰：《中国哲学史新编》（上），人民出版社1999年版，第329—330页。

② 李约瑟：《道家及其对自然的探索》，载黄河选编《道家二十讲》，华夏出版社2008年版，第85页。

造为进行赤裸裸的政治统治理论的^①。在荀子那里则干脆指出，诸子之“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也”（《荀子·儒效》）。关注人事之道，就使得老子的“象帝之先”和“独立而不改，周行而不殆”的道，不仅仅是某种客体的存在规律，而更与现实政治的运行密切地联系在一起。

司马谈《论六家要旨》云：“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，指约而易采，事少而功多。”在这里，他主要指出了道家强调个人行为与客观对象的一致性，道家能够做到“动合无形”，他不固守自我的某种先定的观念，而是立足于万物的自身，使万物各不欠缺，而不需要人的外在干预，人也无须干预万物的存在，相反，在与万物共处的世界中，人与自然的关系是一种并列的，只有在与万物的俯仰中，与时推移，应物变化，才能达到与世界的和谐。司马迁在《史记·太史公自序》亦称：“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。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？”这里，司马迁揭示了道家无为而

^① 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第96—97页。

无不为之处世态度，在涉及人与物的关系时，“以虚为本”，在与物的交往中，人既不为物先，也不为物后，人自身就是物的一种，但这种认识并没有抹杀人的主体地位，相反，正是作为能够究万物之情的特殊之物，他才成为万物主，能够与物相合，与时递变，从而成就物主的地位；在人与人的关系中，“因”依然是一个确定的方法，也像对待万物一样，只有君臣“各自明”其职分，才是符合大道的。在人与自我生命的关系中，人们能够做到“先定其神”，就可以实现治人与治物，竟而达到治天下的目标，这就把道家之“道”与治道的关系表达得很充分了，以至今人张舜徽认为司马迁父子就是把道家之道看做是最高统治者的南面术，而且，只有道家所提供的南面术最为全面，是人君临驭天下最原则的东西，而其他各家所提供的仅是一些片面具体的办法而已^①。

固然，道家的道是否只有这种人君行为规则的含义呢，显然是不尽然的。如果我们把道的特性仅仅归结为政治之道（“治道”），那么，就可能降低了老子这部著作的理论思维水平。在老子这部哲理诗的著作中，我们可以看到道的多面性，包括自然之道、社会之道、生命之道的诸多内容，而这三者在道家看来又是紧密联系在一起的。道的这种多维性实际上也重点突现了在对人君行为是否合法的根源性追问中。但是，它与儒墨各家的不同之处在于，不是为了论证人间政治的合法性源于至上神的认可；相反，道家所要追寻的是人间政治合法性是否符合自然的法则，是否符合宇宙间固有的秩序。

^① 张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局1982年版，第6—7页。

二 道之特性

在道家创始人老子（约前 580—前 500）那里，“道”是最高的哲学范畴，他超越了先秦诸子的认识高度，第一个把道提到本体论的层次，这对于提升中华民族的理论思维作出了重要的贡献。

在老子的著作中，道首先是“万物之宗”，是万物的本原，是形成世界的本体，天地万物都是由道产生的。他认为：“道冲而用之，或不盈，渊兮似万物之宗。”（《老子》第四章）又说：“道生之，德畜之，物行之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。”（第五十一章）虚而无形的道既是万物赖以存在的根据，又是派生万物的根源，它的发生发展过程可以描述为：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（第四十二章）所谓一，就是指天地万物形成之前的一种混沌未分的状态。由一生二，就是指产生天地或阴阳，天地阴阳交合而生三，也就是冲气产生万物。这种自然主义看待世界产生的眼光，使得他超越了同时代人所共有的那种神秘主义的眼界。因为在殷周人眼里，只有帝与神才是世界的根源，是主宰万物的至上神，因而人们也称之为上帝或天帝。老子则提出道为万物之宗，则把“帝”置于“道”之下，认为道先于帝和神而存在，所谓“吾不知谁之子，象帝之先”（第四章），是以“道”的自然性来看待现实世界，这与传统上帝天神论相对立，把我们民族的理论思维从上帝有神论的束缚中解放出来。

此外，我们可以看到，在老子的哲学逻辑结构中，“道”又

是与“有”、“无”统一在一起的，有与无是道的一体两面。正是这种理论的抽象性，突破了早期人们思维的粗糙性，使民族哲学真正进入纯思的领域。老子说：“无名天地之始。有名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者同出而异名。同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”（第一章）“无”与“有”正是一对矛盾体，“道”作为天地之始，它无形无象，是无；作为万物之母，它则又表现为有，作为“有”与“无”的统一，“道”恰似“玄之又玄”的“众妙之门”。所以，老子对于这种超经验和不可感知的“道”，称之为“无”，是一种“无状之状”、“无物之象”，但是，道又不是纯粹的“无”，在幽隐无形之中，它又是“有”，“其中有象”、“其中有物”、“其中有精”等，这些就是对于道作为“有”的描述。当我们承认“万物生于有”的时候，这是对于道的运动过程的把握；当我们说道是一种“无”时，其实是从发生的意义上来讲的。

三 “自然”即和谐

在道家有关道的特性描述中，自然、无为是道的根本特性。自然呈现于人的视野的同时，人也进入到自然之中，去探求自然的内在秩序。人，作为具有理性的动物，要在复杂多变的自然界中求得生存与发展，必然需要一种坚定的理念以获得支撑，而这种理念就来自于对自然背后某种内在的规律性和统一性的寻求。

第一，在道家哲学中，“自然”的含义指向事物的内在秩序，诸如本质、规律等。道家认为，自然界有其自身发展的内

在规律，因此人的行为应该顺应自然规律，这样才有利于人类自身的发展，达到“无为而无不为”的目的。若违反自然规律而强加妄为，反而会给人类带来灾难，故老子说：“知常曰明，不知常，妄作，凶。”（第十六章）“知常”，即要求人们认识自然万物产生、发展的规律。那么何谓“常”？老子说：“知和曰常。”（第五十五章）“道”作为天地万物产生和发展的规律，体现为阴阳之和谐。在老子看来：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（第四十二章）自然界中的万事万物都处于一种和谐、平衡的状态之中，失去了和谐，万物就无法生存和发展。所以，道家将世界的逻辑起点和宇宙的终极本质理解为“道”，“道法自然”，“自然”就是“道”。在西方，“自然”（Nature）一词源自希腊语中的动词 *phuein*（意指“生长”或“化育”）^①。在亚里士多德的《形而上学》中，自然就具有始动因、生成因、事物本源的材料等含义。自然界之中的每一个体都是包含有目的的，整个世界也可以说是趋向目的的运动过程。同样，斯多亚学派也认为自然万物是有组织、有系统、不断运动的活生生的东西。可见，在中西方，哲学家都相信自然是有秩序的，对世界内在秩序的探索是他们的主要任务之一，他们被称为真正意义上的“自然哲学家”。

作为对事物内在秩序的概括的“自然”，它是世界的终极概括和抽象本质，是对事物的真实描述，是科学的最终目标，属于认识论范畴。从这个意义上说，自然是我们所假定的不以人类意志为转移的“自然而然”的客观存在，可以把这种自然的

^① 尼古拉斯·布宁：《西方哲学英汉对照辞典》，余纪元译，人民出版社2001年版，第662页。

含义称为“存在自然”。^① 作为存在的自然概念，在老子的哲学中，同样有它的地位。正如王弼所说：“法自然者，在圆法圆，在方法方，与自然无所违的意义，万物是存在实体，道是存在本体，在存在本体之上不能有更高的本体存也。”^② 自然的本质就是生养万物并因任万物自由生长。老子赋予了“自然”新在，因此老子的“自然”是道与万物的呈现，或者说是它们的存在状态。蒙培元先生说：“‘道’的存在是自然而然的，‘道’的存在状态就表现为万物的存在状态，是按照万物本来样子存在的。”^③ “自然”是道的存在状态，具有最高的价值。老子指出：“道之尊，德之贵，夫莫之命，而常自然。”（第五十一章）道以及体现道的“德”都具有不受主宰的自然无为的特性，这说明道家早就认识到自然界是自足的，而不是创造出来的。“自然”也就是自发的、自己起源、自己如此的。

道家“自然”在天人关系上伸展开来就是“万物将自宾”（第三十二章），“万物将自化”、“天下将自定”（第三十七章），人承认并维护这种“自宾”、“自化”、“自定”就是“辅万物之自然”（第六十四章），就是合于道的行为。因此，“道法自然”并不是指在道之上还有一个实实在在的主宰，而是强调道的本性，正如河上公注所说：“道性自然无所法也。”“道法自然”的思想展示了老子学说的终极目的，这就是通过天地万物的总根源展示天地万物的总法则。总根源是道，总法则是自然。“自然”是物性得以张扬的前提，而“无为”则是对主

① 王焱：《道家哲学中“自然”的双重维度》，《中国地质大学学报》（社会科学版）2006年第3期。

② 王弼：《老子注》，上海古籍出版社1995年版。

③ 蒙培元：《论自然——道家哲学的基本观念》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第十四辑，三联书店1996年版。

体行为的限制，当那些企图以自己的个别经验去规范一切人的愿望出现时，道家强调的是限定性的“无为”。所以，“无为”不过是“自然”的消极的说法，“自然”则是物性自主的积极性的表述，它们共同地揭示了道的本性。但是，在“物”的运动过程中，道的自然本性总会要受到他物的制约，这种制约，由于它们是相互的，因而也就是“自然”。所以，“自然”不仅仅是自己如此，自然而然，更是对自然界运动方式的描述。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）虽然人们通常把这里的“自然”看做是事物或者道的运动方式，但我们一样可以说“自然”是对宇宙万物日月星辰等实体自然运动方式的概括。它既是一个动词，也是一个具有整体性特征的名词。

现代西方学者更多的是看到作为自然的“自然”，而中国学者则更多的是关注作为动词即自己如此的“自然”。其实，这两者都是道家学说中应有之义。当道家以天道自然的特性看到了自然界的自我运动时，他们就是真正地用自然主义的眼光看待自然现象，而不再带着人的评判或人的价值看待自然界的种种现象。庄子在描述风穿过树枝、空穴发出声音时，就强调了自然界的自然本性：

子游曰：“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。”

子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其谁耶？”（《齐物论》）这就排除了那种以种种精灵解释自然众声的思路。对此，李约瑟认为这表明道家学者已懂得了因果关系的原则，只是没有像希腊人那样正式表达出来。但是，道家对自然的理解又不仅仅是简单机械式的，相反，庄子则阐述了一种非机械的因果关系理论。比如，庄子称：“若有真宰，而特不得其朕，可行已信，而不见其形，有情而无形。百骸、九窍、六藏，赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉？如是

皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉？”（《齐物论》）也就是说，自然界仿佛有“真宰”，却又寻不到它的端倪。它的作用，昭然可见，然而却看不见它的形体，因为它本来就是真实的存在而没有形状的。如果我们用人体来作比喻，那么，众多的骨节，眼耳口鼻等九个孔窍和心肺肝肾等六脏，全都齐备地存在于人们的身体中，我们跟它们之中哪一部分最为亲近呢？对它们是同样喜欢呢？还是只对其中某一部分格外偏爱呢？它们每一部分都是臣妾似的仆人吗？如果是臣妾似的仆人，那就谁也不服谁的支配了。它们是轮流为君臣吗？难道又果真有什么“真君”存在其间？这些发问，实际上是否认人体与宇宙中有什么“真君”的，把自然界看做是一个无须神来安排的有机体，有机体各要素的关联性构成了不可见的“真君”，即每一个都是主宰者，每一个又都要受到他者的制约，这才是宇宙间万物运动的真谛。

第二，“自然”是天地人所应该共同遵循的原则。“法自然”，既是人们把握事务本性的方式，也是对客观自然的模拟。“‘自然’作为最高的‘道’所遵循的基本原则，当然也就是宇宙万物间最普遍的原则。它具有普适性的价值，普遍地适用于处理道与万物、人与自然、人与社会、人与人之间以及个体的身心和谐等各种关系。”^①在社会人事中，“自然”是圣人治理社会的基本原则。道家主张以自然主义的态度处理政治事务和进行社会管理，他们提出了“无为而治”的思想。虽然“无为而治”是根据老庄特别是老子的有关思想概括出来的，但“无为而治”的命题最早出现于儒家的著作。《论语·卫灵公》记载：“子曰：‘无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。’”我们当然不能据此认为“无为而治”不是道家的思想

^① 陈鼓应、白奚：《老子评传》，南京大学出版社2000年版，第93页。

而是儒家的思想，相反，正表明老子所倡导的这种独特的政治主张和为政思路，在当时已广为流传。在《老子》中，无为而治的思想表述为“为无为，事无事”（第六十三章）、“为无为则无不治”（第三章）、“无为而无不为”（第四十八章）等。在《庄子》中，则表述为“无为为之之谓天”（《天地》）、“上必无为而用天下”、“帝王无为而天下动”（《天道》）等；“无为而无不为”则出现在《庚桑楚》和《知北游》篇中。

老庄主张的“无为而治”并不能单从字面上理解为彻底撒手放任不管。无为而治并不是排斥任何政府行为和社会控制，而是要把握好政府行为和社会控制的性质、程度和方式，反对不必要的、不适当的、勉强的、强制性的、破坏性的、违反常规的作为，反对过多、过滥的指令和干预。在治理国家和进行社会管理的活动中，强调人们应该尽可能地提高“自然”的程度，自然的程度越高，获得的效率就越高，持续发展的时间就越长，付出的代价也就越小。庄子曾指出：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，命曰天放。”（《胠篋》）人民自有“常性”、“天放”，无须统治者指手画脚，因而，“君子不得已而临莅天下，莫若无为，无为也而后安其性命之情”（《在宥》）。在老庄心目中，最好的领导人应该实行无为而治，尽量不表现自己，尽量不出风头，尽量减少自己的意志和欲望，尽量不发号施令、指手画脚，不轻易干涉老百姓的生活，这样的政府，老百姓甚至感觉不到它的存在。实行这样清静无为的政治和管理，往往能够收到最好的实际效果。至于那种时时要表现对人民的“亲切关怀”，希望人民感恩戴德的“亲之誉之”的政府，以道家的眼光看来正是干扰人民生活的多事政府。衡之于现代政治学的理念，老庄式的“清静无为”，并不是要求彻底放弃人为，而是只保留最必要、最有效的政府功能，而将不

必要、不适当的行政干预和控制行为减少到最低限度，让社会依靠本身具有的调解功能而自发地达到最佳状态。历史的实践证明，老庄的自然无为之道，是成功之道，清静自然无为是一种高明的管理方式，它可以帮助人们在社会实践中少走弯路。

第三，“自然”有着个体心灵自由的含义。在先秦真正继承并发扬老子的自然精神的是庄子。庄子不同于黄老道家抛开了“自然”概念，而是把“自然”当做自己生命中最重要的一部分。庄子关注“天道”与“人道”的统一，他期望达到“不以心捐道，不以人助天”（《大宗师》）的境界。无论是从“天”与“道”，还是从“天”与“人”的关系看，庄子都把“自然”作为中心价值。“庄子‘天’范畴的一个极重要的含义就是自然；庄子学派是把‘天’与‘道’作同等对待，两者的共同之处就是自然。”^①庄子把对“人道”的关注落实到对人心（人性）的关注，他认为人性的偏离即是对自然的偏离。庄子进一步将自然内在化、人性化了，主张“天在内，人在外”，即以天或自然为人的内在的真性情，而将“人为”的种种活动，包括认识活动与道德活动看成是外在的伪饰。因此，回到自然也就成为回到人心、实现人道的必然选择。当自然成为对心灵的要求的时候，自由也就成为心灵的必然要求，“其实在庄子思想中，‘自然’就是‘自由’，‘自由’就是‘自然’”。^②庄子的心灵是最自由的，庄子以自然（自由）的精神对先秦的政治、伦理、思想甚至心灵进行了最深刻的批判与反思。

正是基于对“自由”的追求，道家主张要顺其“自然”，从从容达地对待人生，使自己生活得更轻松、更洒脱，而不要勉

① 朱哲：《先秦道家哲学研究》，上海人民出版社2000年版，第99页。

② 叶秀山：《漫谈庄子的“自由”观》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第八辑，上海古籍出版社1995年版。

强从事，不要把名利看得过重，不要成为金钱和名利的奴隶。老子在思考如何对待名利的问题时提出：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”（第四十四章）在这种发问中，使每一个人反省人生的意义，也就是希望人们不要被名利牵着鼻子走，不要被身外之物所役使。庄子也说：“名也者，相轧者也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。”（《人间世》）在庄子看来，名利和智巧是倾轧争夺的“凶器”，所以，他把为名利而奋不顾身的世俗之人称之为“丧己于物，失性于俗”的“倒置之民”（《缮性》），而以“无己”、“无功”、“无名”（《逍遥游》）为人生的最高境界。老子甚至说：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（第十三章）老子这里的“身”，不同于佛教所说的“肉体”，“有身”乃是指的世俗之人追逐名利的观念误区。如能做到“无身”，淡泊名利，无疑是排解烦恼和避免祸患的最彻底的方法。

现代人每每感到承受着巨大的社会压力，人们如果能够不把名利和社会地位看得过重，像老庄那样“恬淡为上”、知足知止、知进知退，宽容豁达地对待人生，那么，现代人就能够有效地缓解来自社会的精神压力、协调日益紧张的人际关系、在激烈的社会竞争中保持内心的超脱和宁静。但这并不是要人放弃努力、甘于落后，而是要顺其自然，不勉强从事，不逼迫自己，以达观、平和的心态面对生活和事业^①。如果在生活中不给自己找压力，不给自己设定“只许成功、不许失败”的悲壮目标，往往会赢得意想不到的成功。老庄道家的这种生活智慧，可以说是达到了一种高度艺术化的境界，老子所说的“后其身而身先”，早已深刻地揭示了这种生活的辩证法。

① 白奚：《道家自然主义的现代启示》，《北京社会科学》2002年第1期。

道家追求心灵自由，推崇人、社会的自然状态，实际上是批判了人的异化物对人的限制，在消极的外表下，它以浪漫样式肯定了人对自由的追求，具有真正人道主义的内涵。道家的人道主义主要是指摆脱人的异化状态，回归先在的自由。在道家思想家们的眼中，人是自由的，这种自由无须区分物我、无须区分人我、无须区分古今，是一种天然存在的、不许被非我干涉和不干涉非我的自由，他们以诗人的浪漫和哲人的思辨塑造了以“真人”为特征的理想人格，“真人”所具有的不仅是对自身肉体、世俗生活的无休止超越，也是意志自由的化身。^①从维护人的自由出发，道家及其追随者试图斩断束缚自由人性的种种枷锁。老子指出，人类有过安宁、美好的时代，没有战争，没有文字，人们结绳记事，“甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻；民至老死不相往来”。^②但，随着文明的发展，一切宁静都被打破了，文明给人类带来了黑暗，现实成了罪恶的深渊。技术的进步引起了人们无尽的物欲，人们由于追求外在的异己之物而丧失了内在的天性，下层百姓追求利，知识分子追求名，为官的追求天下的治理，强盗追求财货。为了蝇头小利，人们之间相互撕扯，相互吞食。法制、税率给人们背上了沉重的包袱，使许多人在贫困交加中痛苦地挣扎。文化的提高导致了虚伪和欺诈，人们编造出种种谎言说教来限制别人和欺骗自己，仁、义、礼、智、信等道德规范成为严酷的精神枷锁。为此，老子大声疾呼，“绝巧弃利”、“绝圣弃智”、“绝仁弃义”，试图把人类从罪恶的深渊中拯救出来，恢复其童真和自由。

① 柴文华、郑秋月：《道家的“自然”及现代启示》，《商丘师范学院学报》2005年第3期。

② 任继愈：《老子新译》，上海古籍出版社1985年版，第233页。

道家的“自然”也存在着理论的局限，主要表现在超现实主义和宿命论的归宿上。道家的自然是一种自在的自由，即非通过人化过程获取，本质上与人的内在创造力相分离，是一种天然存在的低层次自由。这种自由不是掌握了必然的现实自由，而是彻底摆脱必然的超现实自由，是纯意志的神的自由，所以它不可能为人们争取现实的自由提供切实可行的道路。因为现实世界不可能等同于意志世界，人也不会变成“不食人间烟火”的神仙，所以，当道家的思想家们睁开双眼面对现实时，就会感到一片茫然，他们的理论一旦接触现实，就会被碰得七零八落，从而走上宿命论。既然现实世界的人们无法完全摆脱现实的束缚，那么只好“知其无可奈何而安之若命”了。

第四，道家的“自然”体现了理想的道与物的关系。道昭示的是融物、人、社会天然本性于一体的不干涉主义。道家自然原则的经验依据和逻辑原点是尊重所有物种的生存权利，反对剥夺它们的天赋自由，主张回归到人与物和谐相处的状态，建立起人与自然的和谐关系，这可以看做是一种“物道主义”。^①嵇康云：“鸟不毁以求驯，兽不群而求畜”^②，伸张了《庄子·养生主》中“泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜于樊中”和《秋水》中“倏鱼出游从容，是鱼之乐也”的意旨。在他们看来，“络马首，穿牛鼻”的人为造作是对人以外物种的非道德行为，亦违背了它们的本性。关于这一点，晋代“祖述老庄”的鲍敬言的观点可谓全面而经典。《抱朴子·诘鲍篇》载：“剥桂刻漆，非木之愿；拔裂翠，非鸟所欲；促辔衔镳，非马之性；荷运重，非牛之乐”，“凤鸾栖息于庭院，龙鳞群游于园池，饥

① 柴文华、郑秋月：《道家的“自然”及现代启示》，《商丘师范学院学报》2005年第3期。

② 戴明扬：《嵇康集校注》，人民文学出版社1962年版，第261页。

虎可履，虺蛇可执，涉泽而鸥鸟不飞，入林而狐兔不惊”。道家的思想家们已经涉及了人对动物的应当、不应当问题，即道德问题，并主张尊重动物的生存权利，这是一种原始的生态伦理意识。

效法天地、效法自然，就是要尊重自然，遵循自然规律，按自然规律办事。庄子也指出人类对待自然的态度应当是顺应自然。庄子说：“马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒……及至伯乐，曰：‘我善治马。’烧之，剔之，刻之，锥之。”（《马蹄》）庄子认为，马生性自然，自得其乐，但伯乐却自命不凡，用铁烧它，用剪刀剪它的毛，用刀削它的蹄，烙印作记号等等，通过各种人为的手段，折腾死了二三成的马。为此，庄子主张顺应自然，“不开人之天，而开天之天”（《达生》），主张“不以人助天”（《大宗师》）、“不以人入天”（《徐无鬼》）、“无以人灭天”（《秋水》），“旁日月，挟宇宙，为其吻合”（《齐物论》）与万物合为一体，“天与人不相胜”（《大宗师》）反对“落马首，穿牛鼻”（《秋水》），反对“以己养鸟”。庄子曾假托子贡问孔子何谓畸人。孔子回答：“畸人者，畸于人而侔于天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。”（《大宗师》）不合时俗的畸人乃是庄子理想中的真人、至人，侔于天即天人合一。理想中的真人、至人，应当是人之小人，天之君子。道家的这种思想睿智得到了西方思想家的高度赞赏。赫胥黎认为：“近代科技庸俗的自夸征服了自然，这种看法根源于西方宗教传统，自认为人类为老板，而自然只是为人类带来贡品。然而若论人与自然的伦理系统，我们仍然必须回到中国道家。道家强调万物有序、无为与平衡的观念，必须加以保存。”^① 当代

^① 冯沪祥：《人、自然与文化——中西环保哲学比较研究》，人民文学出版社1996年版，第462页。

著名的人文主义物理学家 F. 卡普拉也指出：“在伟大的诸传统中，据我看来，道家提供了最深刻并且是最完美的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”^①可以说，道家学说对现代西方学者的吸引力，正在于道家自身所具有的深刻智慧。

的确，道家的自然哲学为我们提供了一种崭新的思路，对于我们解决人类的生存危机具有重要的价值。道家“道法自然”的思想，强调人类的发展必须遵守和谐共进、协调发展的自然法则，为人类提供了一种不同于西方征服自然的价值标准。不可否认，导致今天人类生存危机的一个重要原因就在于人类对待自然的肆意妄为，在于人单方面地打破了自然界的和谐与平衡，在于人对自然规律的漠视。但自然界客观存在的规律，要求自然界的万事万物应该处于一个和谐、平衡的状态之中，“知和曰常”，只有自然和谐才是天地最根本的规律。人作为自然的一部分，必须学会尊重自然、师法自然、保护自然的和谐与平衡，无条件地与自然融合而一。

道家基于对自然界多样性的直观感受，反对以人类自我为中心，反对把人类标准强加给自然万物。庄子曾经指出：“吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死，皴然乎哉？木处则惴栗恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荇，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿狙以为雌，麋与鹿交，鳬与鱼游，毛嫱、丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？”（《齐物论》）在这种看似具有诡辩色彩的言论中，实则包含着深刻的智慧。庄子的发问提醒我们，人类不能以自身的尺度为唯一的价值取向去改造自然，

^① 转引自夏显泽《道家自然观的生态意蕴》，《云南民族大学学报》（哲学社会科学版）2006年第2期。

而应当同时关照物自身的尺度，追求并实现人与自然的动态的和谐与平衡。

在道家看来，只有顺应自然，遵循自然的本性和客观规律，才能成就事物，而违背自然规律，完全按照人的主观意愿去干预自然、征服自然，则会徒劳无功。面对人类的生存危机，人类开始普遍认识到人与自然不再是彼此相分离、相对立的，我们必须时刻记住，我们乃是扎根于自然之中，人类永远不可能脱离自然。人与自然是一个整体，人类的文明与进步不应该以破坏自然为代价。

今天，我们反观道家“道法自然”的思想，它所含蕴的天人一体的整体观念对于克服人与自然的对立和紧张关系具有重要价值。在道家看来，“道法自然”不仅是人与自然关系的实然描述，也是对人与自然关系的应然表达。庄子指出：“汝身非汝有也……孰有之哉？曰：是天地之形也。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。”（《知北游》）既然人的身体、生命、性命、子孙都不是人自身所拥有的，而是大自然所赋予的，那么人类就应该尊重自然，回归到人与自然融合无间的和谐状态之中。天与人、天道与人道、自然与人生的相合无间、浑然一体的境界，乃是道家所追求的最高境界。人不是要统治自然，做自然的主宰，而是作为自然界这一有机整体不可分割的一部分与其他事物彼此关联、彼此存在、协调共进。

道家则强调“道法自然”，指出人是自然的一部分，具有尊重自然、顺应自然的意识，在道、天、地及人的有机联系与统一中来定位人的价值。长期以来，人与自然的分离，使生态问题不仅是自然问题，更成为政治问题、经济问题，而道家哲学的一个重要内涵就是要批评和反省人类文明进步所造成的人与

自然分离的现象，寻找一种人与自然重新契合的生存方式，构筑一种全新的人与自然和谐共处的关系，这意味着道家哲学这一东方传统文化将在长期被忽视后以其生态智慧在当今社会实现更高意义上的复归^①。

道家哲学中所提出的慈爱万物、去甚、去奢、去泰以及知和不争的伦理道德规范，这对于加强人类主体的修身养性，实现人与人的社会关系和谐，实现人与自然的可持续发展具有重要的价值和意义。正是在这个意义上，我们可以说道家的哲学不仅是修身养性求个体身心和谐的学说，也是改变世界的求社会整体和谐的学说。道家的和谐智慧在于：在本体论方面，强调一个“生”字，主张宇宙万物的和谐共生；在世界观上突出一个“化”字，即认为事物按照对立统一的矛盾规律时时处于变化之中，强与弱、祸与福都是可以在一定条件下相互转化的。在社会制度演变方面，强调一个“因”字，即因任自然，因循客观规律。它以“中”字为纲要，在治国平天下的治世之道上，强调贯彻一个“中”字；在调理人与人，人与自然，人与社会的关系上重在一个“和”字。因此，我们有必要在借鉴现代政治哲学的基础上，考察道家和谐社会思想的渊源以及发展和演变过程，从整体性揭示道家和谐智慧所体现的政府与百姓的关系、社会制度的演变规律、社会整体变革的条件、“损有余而奉不足”的社会公正思想、道家与现代民主制度的内在关联，以及道家对个体、社会、自然和谐关系等内容，使人们能够更好地参透自然、社会、人生的客观规律等。拓宽人们对和谐认识的视野，使和谐并不仅仅是一个心理问题，更是以哲学观为指导的制度设计的政治问题。这无疑可以加深人们对道家政治

^① 申俊龙：《道家自然哲学对现代人类生存的启示》，《南京工业大学学报》（社会科学版）2005年第2期。

哲学现代意义的理解，可以看到道家以和谐智慧为内核的政治哲学是构建和谐社会的不容忽视的、具有中国文化血脉的思想资源。

第二章

道家的公正观

公正的观念起源于人的交往活动，无论是人与人的交往，还是人与其他没有自我意识的非人交往，它都体现了主体与对象的关系。公正总是相对于主体的人而言的，没有人的存在，就无所谓公正问题。公正包括了两个层次的初始含义，第一，作为个体品德的公正观念；第二，作为社会组织行为的公正观念。从一定意义上讲，公正是公平与正义的复合，我们在讨论公正这一概念时，不能忽视这两个既相互联系，又有一定区别概念的内容。

一 构成道家正义观的内在因素

正义所包含的诸多价值是不可通约的。一般来说，正义含有自由、平等、安全等价值的诉求，但它们何者具有优先性则

是相对于不同的主体而相距甚远的，相对于不同的主体需要而言，它们各自所体现的价值大不相同，以至法学家汉斯·凯尔森在《什么是正义》一书中指出，正义的内容是无法用理性来验证的。在他看来，我们是无法用一种理性的方法来解决有关杀人是否正义的冲突问题。杀人是否符合正义原则，恰是我们的感觉、我们的情感或我们的意志，才可以予以解决的问题。在凯尔森看来，用一种具有认识意义的方法，来识别一个正义的社会生活秩序所应当竭力促进的其他最高价值，也是难以奏效的，因为与正义相关的各种价值之间，是不可通约的，甚至是相互矛盾的。一个人可能会将个人自由的保障视为法律有序化的首要目的。另一个人则可能将平等的实现，视为立法者的主要职责，第三个人则可能强烈地偏好安全的价值，他甚至愿为完全实现这一价值而牺牲自由与平等。这样，凯尔森已揭示了那些被用作正义标准的规范，是因人而异、因群体而异的，各个社会个体之间的价值取向，是不可调和的，因而正义的标准，作为普适的正义观念就被认为是难以企及的理想^①。

从历史上看，在不同的思想家那里，对于正义的定义也是互不相同的。亚里士多德给正义的定义是禁止为私利而攫取属于他人的财产、所得地位和一切应该属于他人的东西。罗尔斯主要将正义的社会属性予以发挥，用于评价社会组织的行为。正义观点涉及人的权利问题，而人的权利是社会组织所赋予的。

用西方思想家的所思来看中国古代思想家在这一问题上的看法，我们可以发现，道家的正义观念至少包括如下三个方面的内容：第一，从统治者方面来看，无为即正义，这里讲的分

^① [美] 博登海默：《法理学——法哲学及其方法》，邓正来、姬敬武译，华夏出版社1987年版，第245—246页。

配正义；第二，从百姓来看，自由、自化即正义。以不妨碍他人为原则，万物并育而不相害，这是强调行为正义；第三，正义还是一种对待他人、他物的态度，“天地与我齐一，万物与我并生”、民胞物与，都是从行为的角度，强调要公正地对待他者的表现。公正是人际和谐以及人与自然相和谐的调节器。

道家讲求民的自化、自正，但是，道家并不关心这种根植于人的本性的自由边界。个体的自化与自正是如何可能的问题，始终是道家留给后人的疑团。这种自化的边界是来自于天、地、道的昭示吗？个人如何自觉地遵从没有约束的天、地、道的智慧呢？是依靠另一自化者的不自觉的约束吗？其实，人世的交往表现为外在于我的他者在寻求自化过程中，都会遇到形形色色的与自己有着同样欲求的“自化”者，每个“自化”者在不自觉地为他人设限，从而使自由的边界得以确立。从消极方向看，这种边界是建立在自己碰壁的基础上；从积极方面看，它则建立在对天、地、道的效法基础上。在老子或庄子那里，他们更相信“法”的智慧，即模拟的智慧，但“法”与学习之间是有差别的。学习是“法”的一种方式。由于自由如果不加以限制，那么任何人都会成为滥用自由的潜在的受害者。因而，人们愿意接受约束，这同要求行动自由的欲望一样是自然的，前者源于人性的社会倾向，而后者则根源于人格自我肯定的自然倾向。但老子或道家学派通常过于强调人们对于自由的溺爱，而不愿看到社会控制对人的自然本性的必要约束。因而，他们过于强调不受干预的消极性自由，但这种自由有时也会同实现某人的个人和社会能力的积极性自由发生不可调和的冲突。很显然，道家的自由忽视了人与人之间的社会关系，他宁可在自然状态中千百次地重复着自由边界的老话题，也不愿意以文明的方式确立自由边界的界标。

从统治者的角度看，高明的“圣人处无为之事，行不言之教，万物作而不始，为而不恃，功成而不居。夫唯不居，是以不去”（《老子》第二章）。这样，道家的公正体现在不控制之中，处“无为”之事，就是在管理层面上体现自由的境界。圣人不应以自己的主观意志去厚此薄彼，也不把事物的生成恃为己功、据为己有。所谓“不言之教”的“言”，是指各种“察察”之名的法令，不言，就是不要强为不符合自然规律的指令，去实现自己的意志，因为任何自我的意志的表露，必然会体现为爱恶的取舍。因此，理想的执政者首先必须去掉自我的偏执，自我的私欲。

去掉自我的好恶，就可能少地制造生活中遭受冷遇的社会群体。因为一个受冷遇的群体在生活水平、智力水平和文化需要方面的提高，会促使它为获得自身的解放和平等权利而斗争。在这种斗争中，被歧视的受害者往往会赢得其他社会阶层成员的同情和支持，其中，包括统治集团成员，他们的正义感的产生，是由于那种不平等待遇缺乏理性上的正当理由^①。也就是一种过分的控制，使人们完全失去了行动空间的私密性，而这种私密性的自我决定权，又是其他社会成员所具有的，它往往要招来受害者的反抗，这种反抗的正义性是对个体天生所有的或人所共有的权利的恢复。

在道家的公平正义观，执政者为人们提供一种初始公平的环境显得尤为必要。在社会发展过程中，一种错误的社会导向，会使得整个社会人心浮荡，你争我夺。相反，在道家所设想的公平环境中，就是“常使民无知无欲”（第三章）。在这里，社会上只有两种人，一种是“圣人”，一种是“民”，圣人有知，

^① [美] 博登海默：《法理学——法哲学及其方法》，邓正来、姬敬武译，华夏出版社1987年版，第228页。

但不激发人的“智”，他通过“不尚贤”、“不贵难得之货”、“不见可欲”（第三章）等方式，使民处在一种心静如水的“民心不乱”状态。这种公平的环境，它通过取消世人争矜夸耀的“能力”，使能力标准在公平环境里的消失，在社会层面对人的能力的抑制，使民处在一种自然状态中，但是，道家对人们社会能力的悬置，“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”（第三章），实际上是对自然身体差异的默许，实际上也就承认了自然能力的差异，因而忽视了天生的勇猛有力者与弱柔者，在“实其腹”的过程中，自然会出现勇猛有力者通过对他人肉体的凌辱而可能产生的另一种不公平的境遇。

不过，道家依然看重这种公平，即来自圣人不作为的公平。“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”（第五章）。由于天地对万物无所偏爱，一任万物按照自身的规律生长和消亡，这种处在自然状态中的生长和消亡是公平的。在天地与万物的关系中，天地是生养万物的始作俑者，也是万物持续生养的环境。但是，作为无机物的天地，它与万物之间，并没有一种特别偏爱的意志，天地是无意志的，万物对天地的情感，也是无所加释的。同样，在圣人与百姓的关系中，圣人高明的统治、管理方式，是充分发挥百姓的自主性，而不对百姓进行三六九等的区分，让他们按照自己的需要作息，安排自己的事务，那么，不作为的“为无为”正是公平的一种具体表现。相反，当统治者乐于把自我的意志施之于百姓的时候，就会出现“多言数穷”（第五章）的情况。因此，虚静、包容、保持和谐的“守中”也就是公平，这对于百姓来说，就恰如今天的找市长与不找市长所体现出的差异一样。市长对个别人的作为，对于多数人来说，是一种不公，因为市场的环境被找的人所破坏了。相反，市长对任何个别的人不作为，但对任何人都作为即

提供相同的生存环境时，就是在保持社会公平。

道家的行为公正的另一种体现就是在制定各项规定中，体现了切蛋糕者最后拿蛋糕的原则。只有让他人充分选择之后，切蛋糕的人才会有所顾忌，才会以比较公平的方式来分配蛋糕。这种分配者最后享用的原则，在老子那里，体现为“后其身而身先”的原则。统治者的私欲，是以对百姓的无私方式表现出来的。在自然现象中，老子看到了“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”（第七章）。从自然的规律中，圣人效法的公平原则是把自我的私欲放在后头，通过满足他人私欲的方式，来成就自我的“私欲”。因而，“圣人后其身而身先；外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私”（第七章）。这种作为的程度，也是以无私的形式来表现出来的，作为给予公平的关系在其外在形式上是利他为主，其实质也是对自己利益的顾及关系。

在道家阐明的行为公正、正义中，道即公平。上善即公平。上善是什么？老子以比喻的方式，揭示了“上善”的特性，一方面，上善的表现是“利万物”，“利万物”表明一种分配原则，它是超越于万物之上的，没有对万物的超越，或者对万物的惠顾，没有“利”，就无所谓万物眼中的“善”，但恰恰是这种无区分、无分别的方式，成就了道家眼中的善，而且这个“善”还是“上善”，“上善”之德的第二个特性是“处众人之所恶”（第八章），这种人之所恶，在分配资源获取资源方面，都是居后的，都是依据“人之所弃，我之所取”的原则行事的。因而，圣人的行为正义即是不与众人争利，“夫唯不争，故无尤”（第八章）。

“无私”才可能有公正，抛开一个小我，或者对待天下，就像对待自我身躯一样以“贵身”和“爱身”的态度，来治理天

下，就会抛开小我的得失，珍视天下人的利益，“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（第十一章）道家以为只有那种像自重一样对待天下的人，才可以把治理天下的事委托给他。所以，公正就必须抛开小我。

道家的公正还强调必须以认识自然规律为基础，没有对客观规律的把握，也是很难做到公正的。老子讲只有“知常”，才能接受客观世界，如果连客观规律都不承认，那就只有任自己的好恶了。“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”（第十六章）一任自我的好恶，就是对道的违背。在这里，道家很明显地涉及正义与自我安全的关系问题。一个人能否存身于世，公不公是一个重要条件。在这里，公也超出了权力资源的分配问题，公平涵盖有个体德性的内容，个体德性的“公”，表现在对他人的关系上，反过来，有利于自我的存养，“没身不殆”的前提，正是我们的行为“几于道”的结果。尽管安全不是公正的内在因素，但在公平结构中，安全却是道家追求的根本目标，因为安全有助于尽可能持久地稳定和使人们享有其他的价值，如生命、财产、自由和平等等价值。道家讲“长生久视”，是从肉体存留的意义上阐发个体的安全性，个体的要全，是公平结构的目标，它与霍布斯的“人的安全乃是至高无上的法律”有一定的相通之处。对生命本身的重视，并不是不择手段地保存个体自身，相反，是通过公平的行为和德性，使生命的安全价值得以实现。在老子的辩证法中，安全是通过对现实的短暂的否定来达到的。但生命安全之外，还有人们保护其精神健康、消除恐惧和忧虑等令人颓废的形式，因而，某种程度的安全是必要的。但如果安全变得无所不包，那就会产生一种危险，即使人类发展受到抑制和妨碍。因为某

种程度的压力、风险和不确定性，往往是一种刺激成功的因素^①。

公平结构中的自由因素，就是体现为较少的控制，“百姓皆谓我自然”（第十七章）的状态是有利于消极公平实现的。消极的公平所依存的不是一种权力赐予结构，而是主体间一种互动的结构，不是一方决定另一方的强势交往，而是一种自然生成、各要因素共同作用的结构。这里的立法者不是统治者，不是高于我的他者，而是个体与周围人关系密切的协商者。老子在第十七章描述实施消极公平的政府行为时，列举了四种类型：“太上，不知有之”；这种淡出人们视野的权力结构关系，是不会遭遇到个体爱好自由的天性的反抗的，因而是最佳的；“其次，亲而誉之”，在这种权力结构中，权力是中心与外围的关系，但外部要素是自愿依附的，因而是一种个体可感知的自由与公正。历代普通民众追求的明君、追求的人性化的政府，都属于这一层次，它也更容易成为世俗的理想，在儒家的仁义权力结构中，就体现了这一特征。在第三种自由形式中，人们是通过对现有权力结构的拒斥，通过对权力的逃避而表现出来的。因而，它反映了人际的一种不公平的特征，这就是因“畏”而产生的远离，以及亲和感的丧失，它的权力作用方式是朝令夕改，政出多门，百姓无所适从，百姓也只好远离这种“可畏”的权力场。在最后一种描述权力结构中，自由表现形式的权力结构是对公正的过分的偏离，过分的朝令夕改，因而权力与百姓构成的关系中，是“信不足焉，有不信焉”（第十七章）。这也是一种对等的交互结构，一方面自己失信于人；另一方面，他人还报以不信任。在这里，“信”具有双重含义，一种是信用，来自权力

① [美] 博登海默：《法理学——法哲学及其方法》，邓正来、姬敬武译，华夏出版社1987年版，第293页。

结构中信用资源的缺乏，权力与百姓之间的合法行动的边界就会模糊。一般来说，信用是建立在权利与义务的合理性约定的基础上，即使权利与义务是过分倾斜于一方的，只要人们有规则可循，就还可以使这种不平等的关系继续下去，只要有规则，他人的行为可预期，又在人们容忍的范围内，就可能是一种人们能够容忍的公正。虽然这种公正是来自形式层面的，也是人们通常所讲的程序公正。在人们普遍的心理感受中，哪怕人们所承受的是超乎自然法的范围，只要有根据，人们就可以依从那规则，而不是在规矩与人们所受的权利之间形成更坏的落差。如果坏的规则也被随时向更坏的方向发展，那么，人们就要守护他所熟知的坏的规则，或者起而反抗这种坏的规则的施实者，这就是不承认施行恶法权力机构的合法性，对之肆意“侮之”。在末世或乱世之中，政府的权力所体现的非公正性，以及人们对政府权力的非议，往往要陷入被受控的一方侮辱的境地，人们通过否证、侮辱所遭受的施暴者的行为来恢复丧失的正义，因而正义作为一种平衡的杠杆，它既要因着统治者的好恶而变形，也会在过分偏离自身的情况下，通过不同的途径自动达到复原。

在公平的形式方面，从有权确立公平的权势者来看，由于他掌握着对他人的生杀予夺之权，公平就是权势者的赐予，他的一切行为便体现为人世的公平规则，对此种执政者，百姓唯一能做就是逃避他、咒骂者，因为芸芸众生所渴求的是有规则可循，是做稳奴隶，而不是求做奴隶而不可得的动荡。因而，“信”给人们提供了一个程序公正的基础。

道家的信任表现为一种“同于”结构。在老子看来，信用是对等的，即体现为一种“同于”关系结构。这种“同于”关系，既可以是与大道相一致的重合，也可以是背道而行的“缺失”。老子讲，“故从事于道者，同于道；德者，同于德；失者，

同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之”（第二十三章）。那么，政治活动中，是“同于道”，还是政令繁苛、暴戾狂肆的“同于失”，正是信任存在与否的结果，为政者的不同选择，得到的结果也是迥异的。只要“公正”赐予者的行为屡屡呈现“信不足”，期待公正的受予者，也就会自然而然地变得“有不信焉”，可是，“不信”或“信”的缺乏，正是“信不足”的结果。当他们双方呈现坏的循环时，“信不足焉、有不信焉”，就是一个没有首尾的循环链条，信任的“同于”关系结构，就是对这种循环结构的最佳描述。

与“信”相对立的一个范畴是“伪”，伪是破坏“信”的根源。“智慧出，有大伪”（第十八章）；正是这种以智巧胜人的现象出现了，诈伪才会盛行一时。在道家看来，要保证公正持续下去，就必须“绝圣弃智”、“绝巧弃利”、“绝仁弃义”（第十九章），在圣、巧、仁这三个破坏自然界均衡的能力去掉之后，人们在社会生活中就可能共同处在“无知之幕”的遮盖下，即通过“绝学”而达到“无忧”。

对于道家来说，人世生活中存在两重正义，一种是“大道无私”的正义，这种正义涵盖了儒家的“仁义”所体现的正义。他要求抛弃小的公平，即赐予的公平。他要求“圣人抱一为天下式”（第二十二章），所谓“一”就是公平地对待所有的人，以一视同仁的态度或方式对待天下人，也即是在“程序”方面，坚持公平，唯其如此，才可以达到“诚全而归之”（第二十二章）的效果。

人性的“朴”与“真”是公正的具体承担者。对于“朴”，有几种方式可以获得，一种是“复归”，这种方式是靠个体的自觉而实现的。无论他是圣人，或是凡人，只要他有愿“为天下

谷”的自觉，就可以达到“常德乃足，复归于朴”（第二十八章）的人性完整状态。要甘“为天下谷”，承受各种污浊、屈辱、耻辱而在所不惜，就是能够在“无知之幕”下，“见素抱朴，少私寡欲”（第十九章），只有经历了这种自觉的磨炼与克制，才会达到“敦兮其若朴”（第十五章）的状态。第二种达到人性之“朴”是靠外力的维护。当个体的心灵激荡，处于“欲作”的状态时，圣人通过外在的暴力，使之偃息旗鼓。这种人性之“朴”，是处在公正结构的监控之下，第三十七章老子有“化而欲作，吾将镇之以无名之朴”，就是在妄为之心产生的时候，用“朴”来引导它的活动。“镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。”（第三十七章）以静来寻求公正，正是将作为看做某种偏爱产生的结果。但人世的作为，也有不得不为的非自愿选择，我们无论所作何种行为，都是对天下自然状态的破坏，这些行为的直接后果是“为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失”（第二十九章）。所以，守护人们在最初状态中对自己所处的实际地位或所具有的能力这层“无知之幕”，每个人的最后所得也是人们的自愿所得或处于自发地接受状态，人与他人的关系就是均衡的，公正也就产生了，人们即使接受了不公正的待遇，也是自己在“无知之幕”的作用下所作的选择，因而，无怨无悔。第三种则依靠公正结构中权力支配者的示范效应，“我无欲，而民自朴”（第三十七章），“道常无名，朴。虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾”（第三十二章），“朴”就是保持道的完整性。它无名、质朴，因其公正，任何东西都不能使之臣服。

“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”（第三十二章）人之所以要以天地为榜样，就于在天地无论是普洒甘霖，还是阳光普照，在人看来，是“均平”的，因而，它是公正的代表。

天地保持了道的品德，把宇宙间的一切事情办得有条不紊，是人间侯王学习的榜样。

公正还必须以“公意”为先导。从百姓的层面看，道家以为百姓之心就是天地之心，老子强调公正的实施，取决于社会的公意，而不是执政者的私意。“圣人常无心，以百姓之心为心。”（第四十九章）但是百姓的意愿，并不是个别人的意愿，而是共同体中所有人意愿相互作用的结果，甚至是某种观念被选择的结果，执政的“圣人”就充当了表达“公意”的筛选机。在这里，老子描述的依然是一种强一弱的选择关系，来自于弱者的愿望，通过强者的调节与选择，而变成社会愿望。这里不是强者对个别弱者愿望的自由任意选择，而是一种基于执政者对全体愿望的综合，这种综合，圣人有绝对的权力。他通过“善者，吾善之；不善者，吾亦善之”；“信者，吾信之，不信者，吾亦信之”（第四十九章），从而达到“德善”与“德信”的公意。以此实现“为天下浑其心”（第四十九章）的目标。在这里，我们可以看到现代启蒙主义者卢梭公意说的远古身影。在卢梭的国家实施统治和组织运转的原则中，国家的行动是出于主权者的意志，这种主权者的意志，即公意。老子的圣人“以百姓心为心”，也正是公意的体现。

在卢梭看来，公意不是个别意志，因为个别意志由于其本性总是倾向于偏私，而公意则总是偏向于平等；公意也不是团体意志，因为团体意志，对团体而言是公共的，但对于国家而言则是个别的；公意也不是众意，众意只是着眼于私人利益，只是个别意志的总和，而公意只是着眼于公共利益，公意是永远正确的，永远公正的^①。老子讲“圣人无常心”，也就是政治

^① 周少来：《人性、政治与制度》，中国社会科学出版社2003年版，第80页。

家作为公正的代表，作为公意的代表，他的意志是变动的，是随百姓的需要变动而变动的。圣人把公意纳入一种婴儿般无知无欲的纯真状态，也就是对注目而视，倾耳而听，各用聪明才智满足其私欲的百姓而言，圣人的选择，执行公正的方略是“皆孩之”，使各种纷繁的私意、私欲，回到一种原始的平等、公正状态。这里，圣人的作为对天下百姓的启示与榜样作用是少不了的。“圣人在天下，歛歛焉，为天下浑其心。”（第四十九章）

在老子的视野中，正义首先必须恪守“正”的观念，而“正”在不同社会群体的身上，其要求或内涵是不同的。“以正治国”（第五十七章）是对统治者的要求，正，指某种策略与方针，正是正道，治国要依清静无为而行，这里的无为就是要不做违背规律的事，不做客观条件尚不具备的事，充分发挥民的自主性，因而对于深谙政治之道的圣人来说，“我”的行为越是简单，百姓就越为有力，在不自觉中，百姓的作为离社会正义就越近，与“我”的理想越一致。“我无为，而民身化；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）在这里，老子或道家的政治目标包含了顺从、正义、富足、淳朴等多种社会理想。

二 从交往结构看道家正义观

在交往中，正义体现为两种不同的关系，一种是“物我浑化”的不争正义；一种则是“和大怨”的调适正义。前者为体道的常态；后者为人间获取自己正义的方法。公正也因此分为

因争而获取的公正与因不争而获取的公正。

魏源在《老子本义》中，对于道家所含蕴的这种公正进行了揭示：“圣人之于物，顺应无心，求无不受，亦若是而已。来者不见其为怨，与者不自以为德，德怨两泯，物我浑化，是则真能体无我不争之德者矣。彼和怨者乌足以言之。盖德之未至，如彼主彻法者然，令八家合作，计亩均分，自以为至平，而不知多寡必较，锱铢不让，强以齐人之不齐，而适使之争耳。和大怨者，但知情怨理遣，不至已甚，而是非之见终明。物我之情不化，何以异是哉？然则善人不常受天下之亏乎？曰善人虽常亏于人，而天不亏之也。皇天无亲，惟德是辅。德无常师，主善为师，安有善人不矜胜而天遂助之者哉？然则柔之胜刚，弱之胜强，昭然明矣。”^① 在这里，魏源揭示了传统以德性为主导的平均法与“和大怨”的公正之间的差异，一种是心中有数字的均分，无论人们均分得多么准确，但这通常恰是因均分而导致争端的开始，“强以齐人之不齐”，是否一定公平，是值得考虑的。对于多者来说，对于能力强者来说，使他们与少者、弱者相一致，对于少者、寡者而言是一种公平，但对于多者来说则是一种剥夺，是一种非公正，均分的行为公正，导致的是一种锱铢必较的结果，为了去争，均分的动机，恰恰成为了导致纷争的因素。

在魏源看来，真正的公正与不争，源自于“德怨两泯，物我浑化”，把是非得失付之于天，使常受亏于人的善人，从“皇天无亲，惟德是辅”的天那里，获取自己的公正。但是，这个天又何尝是对人格神的期盼呢？它不过是历史合力的另一种表现。从《尚书》的“天视自我民视，天听自我民听”开始，人

^① （清）魏源：《老子本义》，《诸子集成》第三册，香港中华书局1978年版，第65页。

们称之为“天”的东西，又何尝不是人间各种力量的合力结果呢？黑格尔将这种个人的愿望与客观效果之间的背离现象，称之为历史的狡计，“惟德是辅”的天的意志，正是众人愿望的集中体现，它使得看似眼前吃亏的人，终能从长远的或意想不到的地方得到补偿。

“天道无亲，常与善人。”（第七十九章）这种补偿是通过众力均衡中的滴漏机制而实现的。在多种力量的冲突与博弈中，未参与的一方，因着不争的便利，置身于局外，便不自觉地担当起了鹬蚌相争中的渔翁角色，这种渔翁所得，便是滴漏机制发挥作用的表现。从利益的收获过程看，滴漏机制作用于善人的方式是不期而然的实现，是惊喜的凸现、是偶然的、是个别的、是次要的，被众人所忽略的，但在滴漏机制的作用下，被边缘化的善人，依然能够生存于世间。当边缘化的善人群体变得十分巨大的情况下，滴漏机制能否发挥作用呢？它的作用方式将是边缘群体合力的二次均衡下的滴漏，它作用于更边缘化的个别群体。在自然界中，在层层包裹的树叶下，所有的树叶依然能够实现对阳光、雨露的分享，依靠的就是滴漏机制。在社会生活中，滴漏机制同样是社会公正的均衡器之一。老子讲，天网恢恢，疏而不失，从抑恶的角度看，是使恶者无所逃于天网之外；从扬善的角度看，天网又何曾让善人没有得到相应的回报呢？

“天无私，故均。人有私，故不均。有道者赡足万物而辞，既以为人，己愈有；既以与人，己愈多；非有道者无以堪此。”^①苏辙看到了人与天之别，人是有计度，有情意的，因而有好恶的偏向，天则是无情、无计度的，对于一切人都如此，因而是

^①（清）魏源：《老子本义》，《诸子集成》第三册，香港中华书局1978年版，第63页。

均平的，是公正的。只有有道者，才能够达到在为人、与人过程中，成就自己的有与多，而不是直率地去争，不是依靠在与人争利中得到自己的“有”与“多”，这是一种后置式处置方式。在世间财货的分配中，后置式分配是通过率先实现他者的利益，而把自己的利益放在最后来实现的，它体现的是“圣人之道，为而不争”（第八十一章）。这种后置式，就是反对把自我放在中心位置，反对从“奉己”的私欲出发。在其他各章中，老子对后置式的阐发有“是以圣人后其身而身先；外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私”（第七章）；还有“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”（第二十三章）。这种通过相反的道路达到自己的目的，就在于有道者能够不为眼前的曲、枉、洼、敝所遮蔽，把它们作为前进过程中的一个环节，而不是最终的结果，他们相信这种后置式处置方式既是一种权利的让渡，又是通过对他者的肯定而实现自我利益的有效途径。“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。”（《老子》第二十二章）他们相信，人我之外的他者，即第三者旁观的眼睛，是可以看出一对交往结构中主体德性的高下优劣的，正是在第三者的凝视中，有道者顺利地实现了自己的意欲。

吕惠卿曾指出，“天之道非故以抑高而举下也。无为则无私，无私则均。是故任物之自然”。但是“人道不能无为，不能无为则不能无求。不能无求，则至于损人以益己矣。惟有道者知未始有物，凡有为之功名，皆我所余，而天下之所不足而争之者，故损之，以奉天下而不有也”^①。这种公正，是一种消极的公正，即通过“无为”而使人的私意无所显示，主上的无私

^①（清）魏源：《老子本义》，《诸子集成》第三册，香港中华书局1978年版，第63—64页。

则会形成天下的平均，也即是公正。所以，讲公正，总包含着我们对他人的期望，或决定于交往结构的权势、制度、规则，也即是具体与交往主体之外的他者。但是外在于我们的他者是否遵循同一规则，对待所有的人，或者在同等情况下，对他人作出相同的反应，让无私精神来支配交往过程，正是激起我们心里公正感的前提。无为的公正是一种典型的消极公正，它是处在交往结构之外，对支配交往结构的主导者的行为的一种描述，它把交往主体之间的公正关系的确立交付给交往主体双方的力量。这种公正与自发的力量对比相一致，在交往对象自行解决过程中，各自获得他们所寻求的公正。另一个层次则是“惟有道者”所形成的典范式的交往结构。这种结构中，他不排除“有为”作为人的普遍特征，但“有道者”并不把自我的力量当作公正的外在表现，相反，他们深知“未始有物”，因而在把自己置于后置式的处置方式中，做到“损之以奉天下而不有”，从而在滴漏机制中，达到对他人的让渡，并以此获得自我的资源、或情感份额。

公正的最高层次，是把遵顺大道、自然以行而无私的法则应用于政事之上。詹剑锋先生在剖析政治上的无为时，依从《韩非子·解老篇》的意见，认为无为的第一义就是无私。“所谓无为，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（巧诈）不得容者。”摒弃私志与嗜欲，是在给予结构中做到公正的前提，所以，道家始终把人的私志或统治者的私志，当做有为导致争端，导致正道偏离的原因，因而寻求社会公正的动力机制，就是要解决心理层次的动机。当然，除了摒弃私志外，还有与“理”相合的大认识要我们去做。既要循理、亦要认识自然之势，在改变自我的主观世界的同时，不忘客观对象的制约作用。如果把我们放入世

界的大局中来考虑，必须有破除自我中心主义的行动结构与之相符，这种行动结构就是无执。若执著于一点，让自我的意志为自然立法，而不是认识自然本身固有的法则，把人与世界看成是主奴关系，就无法破除“执”的虚妄。“所以贵无为无思为虚者，以其意无所制也。故以无为我思为虚，则制于虚矣。”（《韩非子·解老篇》）公正的给予结构中，它要泯灭执政者的个人私志，和行动执著的坚毅力量，但保持心志的无思无为的“虚”，达到认识与理相合的循理、顺自然的目的。所以詹剑峰先生认为老子政治上的无为，就是无私无执，尽随于万物之规矩^①。也即是庄子所谓的“顺物自然，而无容私焉，而天下治矣”（《庄子·应帝王》）。

这样，公正给予结构中，从认识论的层面看，它对私志的摒除，导致的客观效果与无所作为有一定的类似性，但从遵道而行，以虚照物的角度看，它则是一种积极的有为，尽管它要排除“以意制物”的主宰式作为，要尽随自然的法则，任人民自己去做，循理以举事，因势以导物，它的公正给予结构是对于大众作为循理的导引，而非强制。从这个角度看，公正的给予结构，在任何时候，都是有其充足的给予理由的。

公正的给予结构中，对“有为”的拒斥在于“有为”正是对公正的偏离。什么是“有为”？刘安在《淮南子·原道训》称“用己而背自然，故谓之有为”。可见有为是违背自然法则而用自私自利之心以行动，这种行动是难以有实质性公正的。而“有事”则是指凭借武力、凭刑罚、凭权势、凭巧诈以残害人民的政事，如争城夺地、横征暴敛等。而这一切，无不是权势者自我欲望的暴露，他们又必然加剧非公正的程度。“背自然而用

^① 詹剑峰：《老子其人其书及其理论》，湖北人民出版社1982年，第446页。

己”的反面，无疑是顺自然的。

三 对正义的界定和对人性的洞悉相联系

道家的社会理想中，社会初始状态是和谐而非斗争，是人與人之间的相融，而非相倾轧，这与西方哲人对人性的洞察是相异的，也与道家对现实人性的描述是相反的。

在“讲政治理论的第一个真正近代的著述家”^①霍布斯那里，他依据物质世界的外部运动直接或间接地对人体施压造成内部运动的原理，将人的感觉划分为朝向或背离对象的欲望或嫌恶对象两种类型。认为人性的自然倾向是力图加强对有利于生命的刺激而产生“欲望”的情感，相反，避免对不利于生命的刺激产生“嫌恶”的情感。所以，由人性动力产生的支配一切人一切行为的普遍规则是：生命总是本能地处于保持和增强生命力的状态，即自我保护是一切人类行为的根本规则，也是人类行为的终极价值和标准，有利于这一价值就是善，不利于这一价值就是恶的。而“旧道德哲学家所说的那种终极的目的和最高的善根本不存在。欲望终止的人，没有感觉与映象停顿的人，同样无法生活下去，幸福就是欲望从一个目标到另一个目标不断地发展，达到前一个目标不过是为后一个目标铺道路”^②。

① [英] 罗素：《西方哲学史》下卷，马元德译，商务印书馆1976年版，第78页。

② [英] 霍布斯：《利维坦》，黎思复等译，商务印书馆1985年版，第72页。

基于人的欲望的无止境的追求，霍布斯对人的自然状态，作出了“人对人是狼”的自然状态假设。在他看来，自然使人人身心方面能力大致相当，最弱的人也有足够的力量和手段杀死最强的人，所以，自然状态是一个人人自由而平等的世界，人人都拥有自然的权利，即“每个人按照自己所愿意的方式运用自己的力量保全自己的天性——也是保全自己的生命——的自由”^①，每个人都仅仅考虑自身的安全和需要的种种手段。由于没有公共权力强制人们的行为，人的天性中的竞争、猜疑和虚荣使得人生活在一个“人对人是狼”，“人人相互酣战”的普遍战争状态中：没有农业、工业、运输、建筑、文学和艺术；也无所谓正确与错误，公正与不公正；没有财产权、没有统治权，没有法律、没有“你的”和“我的”之分；暴力和欺诈是主要的美德^②；“最糟糕的是人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险中，人的生活孤独、贫困、卑微、残忍而短寿”，生活的准则是“谁能猎取什么便只能占有有什么；谁能保有它多少，便占有多少”。^③这就是霍布斯所描述的单纯而无忌的天性的人类所处的恶劣状态。要超出这种可悲的状态，除了来自理性的引导，这之中包括对死亡的恐惧，对舒适生活所需的事物的欲望，以及通过自己的勤劳取得这一切的希望，它们都驱使人们倾向于和平；而理性则揭示和提供可以使人们达成共识和同意的和平条件，从而建立起国家。从此，同意的人便让自己的意志服从于国家的意志，让自己的判断服从于国家的判断，并因此承认它在公共

① [英] 霍布斯：《利维坦》，黎思复等译，商务印书馆1985年版，第97页。

② 周少来：《人性、政治与制度》，中国社会科学出版社2004年版，第46页。

③ [英] 霍布斯：《利维坦》，黎思复等译，商务印书馆1985年版，第95—96页。

和平方面采取的任何行为的正义性。

这种由初始的“人对人是狼”的残酷状况，使得人们相信，社会的公正一开始就是在力量均衡的原则下，个体通过自身的努力而获得的。相反，在道家假设的人类社会原初状态中，人与人之间的利害是不相关的，是亲昵的，因为它的对象并非是由一个欲望到另一个欲望必须满足的人，而是一个没有任何外在欲望的人。他们自觉地抑制技术，抑制文化，居民处在一个首属团体中，大家相互知根知底，是一个典型的“小国寡民”。没有交流，没有比较，没有竞争，没有从一个欲望到另一个欲望的满足。“甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”（第八十章）人类生活像动物群落一样，每一个个体都可以找到自身生存的财富，而不是在贫穷、卑微、残忍中挣扎。

在庄子《马蹄》所构想的至德之世这种初始状态中，他从和谐的角度构想人性，把人的“常性”与生存方式相联系，与人的劳作相联系。所有的人都是依靠“织而衣，耕而食”而生存的，个体与他人之间处于孤立的、互不妨碍的“天放”状态，人们“一而不党”，没有相互竞争、相互结盟的愿望，在这种“同德”本性的作用下，至德之世的人们，“其行填填，其视颠颠”，自然界中，没有留下人类活动的印记，“山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其分”；人与自然界连成一体，人“同与禽兽属，族与万物并”，人就是自然界本身的一部分，与其他动物没有任何差异，“同乎无知”，“同乎无欲”。在这种素朴的状态中，人的自然本性得到充分展现，人也在活动中体现出了无尽的和谐性，因而在自然状态中，人性是和谐的，是不为知识和欲望所鼓动的，人与万物亲如一家，连为一体。

在庄子所构想“建德之国”中，“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》）。在这种自然状态中，民智未开，少私寡欲，对于文明的感知是疏离的，人的自然状态占据着生活中的主导地位。他们“作而不知藏，与而不求报”，没有个体之间的生死竞争，只有人与人之间的和谐，这种和谐的假设与霍布斯的狼争之说是大异其趣的。在道家看来，企求个体之间权利的让渡，形成个体权利总代理的社会、政府是不可取的，这种外在于人的异己力量，会破坏人的自然本性。在道家看来，人类社会正是在对混沌的人形塑造中，个体的权利意识的觉醒，正导致了淳朴的混沌人心的死亡。

在道家的人性假设中，人的自然本性是和谐的，有道之人，或得道之人所体现的人性特征都是如此表现的。在人与人的交往关系中，他们通过对自然本性的欣赏达到兼容他人。他们强调人的美德在于仁慈的勇敢，克制的节俭，“勇于不敢”的勇敢，这就是“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”（第六十七章）。所以，老子在讲仁慈的德性时，讲求的是因慈而勇的勇气，否定的是“舍慈且勇”这种没有心灵之爱的鲁莽之勇。同时，仁慈作为一种品德在于爱的力量是无坚不摧的，是可以凝而为方城的，是一种符合天道规律的情感或力量。个体、或一个民族，或一个族群要想得到上天的垂怜，最好的武器就是“慈”，老子讲“慈”代表了一种女性的柔性情感，是符合人的心理接受方式的情感。“夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。”（第六十七章）

把“慈”放在核心地位，就是把人类本性中相同的内容呈现在一切人的面前。没有“慈”的感情，人与人之间就没有热情，没有温情，有的只是算计、争斗、粗鲁以及对他人的蔑视，

使人不复有尊严，“慈”恰是人与人之间沟通理解的前提，是心心相印的基础。

“慈”作为一种柔性的力量，并不代表甘愿被奴役的软弱。没有对生活中种种外在力量的自觉抗拒与超越，就不会有“慈”的力量。“以慈卫之”绝不是力量衰竭的标志，相反，它是对力量的暴力性和柔和性两面特征的新阐发。这种勇敢的道德表现出了非力量的形式，表现了一种把与自我具有同样价值的人还原为人的形态，而不是把一切有价值的东西变成废物。由此，仁慈本身就是力量，就是强健有力。在道家看来，“柔弱胜刚强”（第三十六章），并不是柔弱的偶然所获，相反，它是柔弱者的必然规律。从赤子“毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏，骨弱筋柔而握固”（第五十五章）的人生现象中，从“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒”（第七十六章）的自然现象中，道家看到“天下莫柔于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行”（第七十八章）。柔弱才是真正的强者，它是能够驾驭强者的强者，柔之胜刚，因而柔弱是强者中的强者。在老子看来，“弱之胜强、柔之胜刚”是一种必然现象，是一种人生常态，而不是某些现代道学研究者所称的，要加上必要条件加以限制的一种特殊现象，比如柔弱的东西在什么条件下，可以胜过刚强，有的地方加“一些”、“某些”、“许多”、“个别”之类的限制词，以此避免一些误会。这些看法，正是习惯于看到柔弱力量与强刚力量在世俗世界中对比的悬殊，而无法洞悉柔弱征服世界所具有的穿透性的力量。这种力量与现代生活鼓舞人心的强力意志支配世界的观念是背道而驰的，我们可以看到尼采的强力意志中所追求的，与道家或基督的哲学是处处相反相悖的。尼采认为只有从强力意志出

发，才能解释人和世界的存在，强力意志是支配世界和人类行为的最终动因，是人的本质。就人的生命而言，强力意志就在于追求对自我生命和其他事物的支配权力。这种强力意志追求的结果，就是争夺、兼并、压迫，是“坚强意志”对“软弱意志”的支配、奴役和鲸吞。尼采以此得出结论：“生命自身，本质上就是对陌生者和弱者的占有、损害和征服，就是以异己式样的镇压、残酷的强判，就是兼并，或者温柔地说，至少就是剥削……这并非由于什么道德或不道德，而只是因为它活着，并且因为生命就是生命意志。”^① 这种强力意志在市场经济这个非人性机器的鼓动之下，表现得更为淋漓尽致。但是实事求是地说，老子的慈、柔弱等人性假定与尼采的强力意志，只是人性的两个侧面，慈爱既可以表现为自我克制的谦虚，也可以表现为恨铁不成钢式的狂暴痛击中，强力意志把生命意义揭示为在于“不断的自我超越”，这不能满足于自身，而是要追求力量的增强，因而它是“永不枯竭的增殖着的生命意志”，道家式的慈爱与谦和的人性，则以不敢为敢，这种勇气是甘愿忍受的勇气，基于这种屈辱的选择，人类通过对自己否定性生活的肯定中，实现着自己的否定性的愿望。

^① 周辅成编：《从文艺利复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治家有关人道主义、人性论言论选辑》，商务印书馆1973年版，第875页。

第三章

道家“长而不宰”的民主观

近代学者严复在《老子》评语中，在揭示老子学说所具有的潜在的民主倾向时，把它与儒教作了鲜明的对比：“君主之国，未有能用黄、老者也。汉之黄、老，貌袭而取之耳。君主之利器，其惟儒术乎！”^①在严复看来，汉之黄老思想，由于是在君主统治模式下对道家的一种利用，它只是表面上袭取道家的一些做法，因而是不可能真正体会到道家的民主精神的。严复在发掘《老子》中的民主倾向，主要是依从孟德斯鸠对古希腊、古罗马民主的描述中寻找出民主特征来的。孟德斯鸠曾发现古希腊、古罗马的民主原则是一种朴素的自我克制的“美德”。严复认为道家的这种自我克制的“美德”主要体现为老子的“德”和“无为”^②。这样，严复从民主原则或精神层面，为道家学说与现代民主的融通性找到了精神根据。从严复的致思

① 《侯官严氏评点〈老子〉》上篇，商务印书馆1931年版，第5—6页。

② [美] 本杰明·史华慈：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，江苏人民出版社1990年版，第138页。

出发，我们可以看到道家学说与民主政治具有更多的通融性。

一 “民主”的含义

“民主”（“德先生”，democracy）是由希腊文 demos（the people）与 kratos（rule）二者合并而成，其原义乃指人民统治^①。“民主”作为一个古老的西方政治学概念，由公元前5世纪的古希腊人最先使用。大政治家伯里克利（Pericles）在《国殇演讲》中，认为雅典民主政治的实质在于它的行政是根据多数人的意愿，而不是少数人的意见。民主是一种政府形式，在这种政府形式之下，人民享有法律面前的平等，官吏的选任建立在才能、功绩而非阶级的基础上，并且认定多数人比少数人明智^②。在这里，民主明显地破除了传统血亲远近对政治的影响，破除了少数精英对多数人的主宰。

古希腊的民主建立在城邦小国寡民、人口较为集中的基础之上，民主制度最早表现为由全体公民（不包括儿童、妇女与奴隶）参与政治决策的直接民主。这种直接民主反映了一个古老的但至今仍充满活力的观念，认为人类社会应当由普通人（即成年公民），而不是由超人统治。这种观念，事实上成了今天人们衡量世界应当如何的主导观念。其核心是表现在它的无可救药的平凡性，表现在它着意要把共同体的生活加以驯化，并一以贯之的意愿。正如约翰·邓恩所说，这个观念之所以强大、诱人，是因为它许诺给共同体自身所向往、所选择的东西，

① 《不列颠大百科全书》，第15版，卷三，“民主”。

② 何信全：《哈耶克自由理论研究》，北京大学出版社2004年版，第66页。

使人类共享的社会与政治存在，变为一种意图明确的共同行动结构。民主制度下决定未来行动的，不是少数官长，而是它的人民，是组成它的人民；由此，人民牢牢掌握了自己的命运^①。民主之所以强大、诱人，乃在于一种自治化的观念，即应当听由多数人个人自由的选择。

二 “民主”就是人民自我统治

在18世纪的英美世界，民主的含义一如既往，表示由人民治理的政府。也就是说，它不是由人民选举产生的政府，那称为共和国；而且实际管理政府的权力也在人民的手中。在大西洋两岸，凡是开明的不列颠人都会同意，从理想来说，应该由人民直接统治自己，但他们也都意识到，这种字面意义上的民主，只有在古希腊的城邦国家和英格兰城镇才会近似地实现；大范围的共同体不可能实行真正的自我统治，或者说简单的民主。1776年美国有一位辩士提到，即使最激进的辉格党人阿尔杰农·西德尼也在文章中承认，他从来不知道有这样的事情，可以实行“严格意义的纯粹的民主，由人民在自己内部，由自己来完成一切属于政府的工作”，如果世界上真的存在这么一种制度，他将“无言以对”。^②

与此相似，民主在道家眼中，也没有体现为一种组织制度，相反，主要表现为一种心灵需要。这种心灵需要正契合了民主

① [英] 约翰·邓恩：《民主的历程》，林猛等译，吉林人民出版社1999年版，第2页。

② 同上书，第111页。

政治的“你亲自做”原则，而且如同某些人所讲的“你亲自负责”，因为民主人士宁可自己做错，也不愿受某些智者的指引。这个基本理想就是：自我选择要远比别人代为作决定来得可取^①。道家的亲自做政治原则，表现为对自化、自为、自正、自朴等观念的推崇。

道家对于君主主宰的政治是极为鄙夷的。在道家看来，君主对臣民的驾驭是一种“欺德”行为，所谓欺德就是对人的自然本性的违背，对于“君人者以己出经式义度；人孰敢不听而化诸”（《应帝王》）的统治欲望，道家更是持否定态度的。他们看惯了现实政治的黑暗，以及各种人为努力往往要走向它自身反面的悖谬，因而，他们认为儒家治天下的努力是不现实的，天下始终是天下本然的样子，政治家们“其于治天下也，犹涉海凿河而使蚊负山也”（《应帝王》）。政治运作是一件极为困难，甚至是一种多余的工作，因为治理无非是控制与反控制的战场。从本性上来讲，趋利避害是一切生命的本性。在自然界中，我们可以看到“鸟高飞以避矰弋之害，鸞鼠深穴乎神丘之下，以避熏凿之患”，人在“治天下”的种种“经式义度”面前，又怎么不可能像鸟兽一样躲避呢？人一样有能力自己保护自己，自己管理自己，自由自在地生存，而不需要“君人者”的指引。但道家也不是绝对反对一切人为的努力，它恰如柏拉图所说，尽管自由就为所欲为这层意义上来讲，是吸引人的，不过却无法持久；在社会生活中，人们为所当为要比为所欲为来得更可取。同样，在道家来看，人的自由，并不是为了为所欲为，并不是对人生存所有的各种限制一概否定；相反，人在本性中，本身就具有这种“为所当为”的体道的自觉精神。

^① D. D. 拉斐尔：《政治哲学中的论题》，朱坚章译，幼狮文化事业公司1986年版，第125页。

人的自我选择，对于墨家或儒家来讲，是不可取的，因为它导致的是一种天下纷争的状态。这与他们所追求的秩序与安宁是相悖的。墨子看到：“古者民始生未有刑政之时，盖其语人异义，是以一人则一义，二人则二义，十人则十义，其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合，天下之百姓皆以水火毒药相亏害，至有余力不能以相劳，腐朽余财不以相分，隐匿良道不以相教，天下之乱，若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者，生于无政长，是故选择天下之贤可者，立以为天子。”（《墨子·尚同》上）

这里，墨家看到了自我选择所导致的“交相非”的状态，认为在这种自我意识的作用下，即使是父子兄弟在相同的认识对象面前，他们的看法也没有统一性，社会的同一性，被个体的自我选择意识所肢解，人与人之间的关系形同“水火毒药”，在这种没有同一性凝聚的制度下，任何多余的社会力量，全民多余的财富，社会多余的智慧，都不能发挥应有的作用，好的社会风尚也因为独立的自我意识而无法在不同的群体之间传递，得到全社会的认同。因而，自我选择、自我管理，是“天下之所以乱者”的根源。对于古代直接民主的描述，儒家也认为“纷争”、“自是”是原始民主的主要表现形式，他们从人性的救治出发，都主张“人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷兵。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。而人君者，所以管分之枢要也”（《荀子·富国》）。这样，立人君、立天下之贤者为天子，就是为了让统一的意志来代替纷争的思想，让强有力者来驾驭纷争的现实。所以，对于要不要“自我选择”在先秦思想家那里，是有两种完全对立的不同思想倾向的，道家之外的儒、墨、法诸家都倾向于让君主代替

多数人作出选择，在全社会形成统一的意志，这样，与之相配套的一系列制度，刑政都是必不可少的。他们这种人性必须规约的主张在现实层面上，反映了人性的本然状态。相反，道家的自然人性假定，尤其是他们对人具有“体道”的为所当为的自觉，则建立在理想人性的应然的认识层次上。

在政治生活中，道家的应然政治生活状态是天然地要反对制度的牵制，反对强加的种种社会力量这些外在形式的。这在当时的历史背景下，尤其周文之凋敝，使以礼乐为代表的社会制度徒然具有外在形式主义的倾向，人束缚于形式的桎梏中而不能自适其性、不能自我选择。所以道家要求人间生活的一种形态是破除外在的制约，让人从制度中解放出来，“悬解”、解缚，正是要冲破人为外在形式与人性本然的对待，追求“道法自然”的自然人性生活，相反，墨儒则把亲亲、尊尊、人间差等，当做自然的根据，也当做人的德性上的根据。在政治是否是人性固有的本性问题上，道家与其他各家的看法也是相反的，尽管他们的不同之处，在学理上仅仅表现为某种判断，表现为人们无法确切验证的先验判断，但立论的基础一旦有高低之别，那么，立论的深刻性也会立刻分别出来。牟宗三认为道家追求的自适其性，与儒家的仁义礼智之德性的“性”是大异其趣的，道家可以归为自然主义，儒家则可以归为理想主义。从理想主义出发，要求则本德性以兴发大用（即参赞化育）；而自然主义则反人能，反有为，而归于“无为”。但道家的道若用于治道上，同样有它的作用与境界。它也是叫人君归于自己自适自化而让开一步，让物物各适其性、各化其化、各然其然、各可其可。这也是散开而落在各个体上，忘掉个体权位的无限，进而成为道化人格的圆满自足之绝对与无限。而此圆满自足之绝对

与无限也是归于“独”，故能让物各落在它们自身上^①。

道家道化的治道在中国历史上只是取它的宗旨而推行到政治生活中，从本质上讲，因为它的消解性功能，足以使任何制度建设的努力都显得多余，但它作为对已有政治建设的补充，对已有制度的教化与运作，或者确定为政治生活中的价值取向，又无疑具有超越的意义。在道家的视野中，他们的权利与义务是纯粹多余的，其适用对象是能够自动均衡的“天民”，他们谨守生物体内的内在权力界限，因其个体性而表现为“同而不党”，不会出现严格的利益冲突，尤其是团体性的利益冲突，在没有组织的状态下，他们的愿望与作用，变得有限，正是每一个个体力量有限，其间差异表现为一种自然差异，在进退的伸展中，个体直观的认同，使得“道法自然”在社会或人与人之间得以体现。从民主的取向看，尊重自然差异而非社会差异，也是民主的内涵，尤其承认个体的自然差异，也就是顺应了对道的遵从，从人的个体之心中见到“天德”，从而进到“无为而无不为”的境界，进到“不动而化，不言而信，无为而成”的境界，即内在于人心的“天道”秩序。而天道秩序是无须揭示，无须靠外力推行的。

按照自己的意愿而选择的民主，在道家那里强调了它的直接性，也即是它适用范围或区域的有限性，老子的“小国寡民”，是直接民主，也即是全体居民自然选择的前提。这种自然选择，正在人类生活的整体背景下，显示其意义。尤其在日常经验的直接性和具体性中，自我选择的价值更值得珍视。尽管在“小国寡民”这种特定时空构成的关系中，自我的成长因为各种社会关系的简朴，而减少或失去我们发展自身的机会，但是，在简朴的关系中，更可以使使我们远离信息不充分构成的民

^① 牟宗三：《政道与治道》，广西师范大学出版社2006年版，第29—30页。

主陷阱。

所以，在老子的必要信息相对充分的法则中，百姓“甘其食，美其服，乐其俗，安其居。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”（第八十章），这正描述了在隔离的没有冗余信息相互污染的环境中，“德”的充实与扩展，正是各种决策、选择信息相对充分，个体自愿选择得以实现的环节。在儒家传统中，有德者是人类秩序的化身和保护者，也是新文化的风范、新意义的源泉。但道家则因为“通德”是与自然界相联系的人的属性，德的内涵更具广泛性。所以，德既接收人类之“德”，也吸纳自然之“德”。比如，在庖丁解牛中，通过与牛之“德”合二为一，庖丁可以神遇其自然筋骨肌理，使之騞然而解，成为一名神奇的屠宰师。同样，梓庆削木，凝神静气于木之“德”，达到以天合天的状态^①，这些正是信息充分法则的体现。我们知道，越小的团体，越有可能使人与人之间的信息具有对称性，因而固守现有的关系，不去追求使信息增量、未知激增的生活，也是道家政治哲学中着意强调的内容。“不出户，以知天下……其出也弥远，其知弥少。”（第四十七章）俭朴或相对充分了解，才使我们生活具有全心全意回应性的常识，使得有效性的认知和生活得以可能，也使自愿选择能够落实到每一个个体的身上。

道家理想的统治方式是“知秉要执本，清虚自守，卑弱以自持，此君人南面之术也”（《汉书·艺文志》）。君人南面之术的核心是“秉要执本”，这就是对民的敬畏。它的敬畏与其他各家各派为民做主的想法相异，而着意于让民自主，虽然老子再三强调“故必贵而以贱为本，必高而以下为基”，“圣人无常

^① [美] 安乐哲、郝大维：《道不远人》，何金利译，学苑出版社 2004 年版，第 272—273 页。

心，以百姓之心为心”，依然没有摆脱牧民的思路，但他对自化、自正的强调，其实质就是让民主、人民自愿选择，作为政治生活的主线，再贯彻政治策略的思路。它教导统治者要谦虚谨慎，重视基础，充分发挥人民自我选择的主动性，我们称这种思想带有民主的特质，并非是对古人思想的现代化，相反，是近代以来深谙西方民主精神的学者们的共识。这一点近代学者严复在“《庄子》应帝王第七总评”中称：“治国宜听民之自由、自化，故狂接舆以日中始之言为欺德。无名人之告殷阳曰，顺物自然，而无容私焉，而天下焉治矣。老聃告阳子居曰，明王之治，功盖天下，而似不自己，化贷万物而民弗恃。……此解与挽近欧西言治者所主张合。凡国无论其为君主，为民主，其主治行政者，即帝王也。为帝王者，其主治行政，凡可以听民自为自由者，应一切听其自为自由，而后国民得各尽其天职，各自奋于义务，而民生始有进化之可期。”^① 听民自主自化，是道家政治中的根本方略，这种策略有时被人误为道家之治为装蒜，并非是真的要听民自主自化。但我们可以看到，道家着重强调在制度设计上，民的自主自化体现的是法律少，否则在法律的规定下，人是有点问题的。“法令滋章，盗贼多有”，这在一定程度上表明了道家对外在制度的不信任。在他们看来，人为制度是对自然法的背离，若是遵从自然法则，就必须让政府的政策选择与百姓的自愿选择相一致，“国家要有权威就必须使政治义务建立于某些道德基础上，而这些道德基础，可以从国家所追求的目标找到。如果国家以追求公道与公益为目标，则我们个人追求这些目标的道德义务就必须接受达成这些目标的方法

^① 马勇编：《严复语萃》，华夏出版社1993年版，第120页。

法”。^①当国家的目标与个人的目标一致时，个人要遵从整体性的制约，接受达成这些目标的方法，难免会在一定程度上制约我们的自由，迫使我们去我们不想做与不做我们想做的事，但这与道家的自我选择，并无矛盾。人们结成的社会，正是基于个体对自由、自化的让渡，建立在所有自愿选择者的相互均衡基础之上，也就是为了保护其他人的自由，或者有时就是为了受限制者自身的自由，还有可能是为促进自由以外的其他价值。所以，在道家看来，个体自愿选择所达到的目的，与社会性目标应该是一致的，无论个人的差异性有多大，但在分有“道”的特性方面，又具有同一性，只要是依自然的法则而作出的自愿选择，它们之间应该是相似的，是一致的。从他们对于能够自动均衡的人性来看，人的自愿选择，并不是盲目的自我的膨胀，相反，它体现的是人们对道的遵循，由于每个个体都具有通于德的禀赋，使得他们能够与万物相感。

在人与万物关系方面，《庄子》认为“天而不人”（《列御寇》）是人与自然关系的恰当表现形式，顺从自然，不要对天有任何的违抑行动。强调客观的规律，而反对统治者个别的造作，这一点也正与民主精神相通。

民主观念的精髓之一是顺民情，顺民情也是道家学派的一个主要观点。庄子《山木》篇以尧、舜为托，言治民之要在顺形率情。在强调顺民情的功用时，特别指出政治生活中，与民相合的形式在于“形莫若缘，情莫若率。缘则不离，率则不劳。不离不劳，则不求文以待形；不求文以待形，固不待物”。缘、率，都有顺从、遵循的意思，顺民情也是顺自然在社会生活中的表述。《则阳》一文中，长梧封人告诫子牢的话，则指出顺民

^① D. D. 拉斐尔：《政治哲学中的论题》，朱坚章译，幼狮文化事业公司1986年版，第110页。

情的主要方式是“君为政焉勿卤莽，治民焉勿灭裂”。治民如同种庄稼，要顺其性而深耕细耘，否则带来的只有自然界的报复，而违反民情的治民举措，只可能是对民的伤害，它们是“遁其天，离其性，灭其情，亡其神”的离情灭情之举。但在政治中，实施“顺”的主体，是君，是主宰者，一旦他们能够摆脱自我的意愿，依从他人的意愿，也即是社会性意愿时，社会的统治就可以维持下去，就会得到民众的拥护。因而遵从自我选择的意愿是分为两个层次的，从人君来讲，他要去掉自我选择的能力，人君的个别选择是不足取的。相反，对于没有立法权的普通百姓来讲，他们则应该遵循自我选择的意愿，正是全体个别意愿的合力能够在全社会更好地使每个个体的自我价值得以实现。

老子书中的不争之德，是以不争为争，“以其不争，故天下莫能与之争”（第六十六章）。但这种不争，并不是个体普遍的道德要求，相反，作为君人南面之术，它的适用对象是君，而非民，它是特定的君道的主要内容之一。不争作为一种对行为的限定，它限定的对象是统治者，用现代的政治学语言来讲是对政府权威的限定，政府的作为不应该是无所不在的。一个健康政府的功能是服务，而非争利，或者在服务过程中，“处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤”（第八章）。不争也就是收敛国家的权威，对政府与百姓的行为作出适当的区分、划界，“处众人之所恶”，调解、协调各种纷争，负责个体难以承担责任的公共事务，这也是一种必要的自愿选择，它更多地带有“几于道”的理性色彩，体现了政府或执政者冷静的理性，与世俗的盲目的争伐不同。执政者的不争也就是让权力的赋予者变作权力的让渡者，让百姓自我做主。

“几于道”是理性充分展现的结果，也是信息充分对称的结果，但是也存在另一种“几于道”的民主道路。这就是反对限制特殊主义，赞同多样性差异的并行。在现代自由主义的信念中，人们赞赏“《撒旦诗篇》颂扬杂交、不洁、混合以及人类、文化、思想、政治、电影、歌曲之间新奇而意外的结合，它为种族混杂而欣喜，为种族纯治的专制而忧虑”^①。自由主义客观上构成了对合法差异的保护。但这种自我选择的自治教条，同样排斥了不遵从自主选择的生活方式的价值。民主国家是为了追求特定整体的公共目标而组织起来的共同体，但道家并不赞同一个社会所设定的公共目标，它强调的是自然、天道、自愿选择与自然天道之间的相似性。自然天道也可以看做是道家的政治目标，这种目标虽然排斥国家的代表——统治者的有为与造作，但《老子》一书中，正面主张用弱，其反面则主张治弱，提出了一系列的执政者干涉性措施，这种为了共同体的利益而采取的措施，正与道家的不干涉看似相反，实则相成，它提出要把可能引起后患的事物扼杀在摇篮之中。“其安易恃，其未兆易谋。其脆易泮，其微易散。为之于未有，治之于未乱。”（第三十四章）“民不畏死，奈何以死惧之。若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？”（第七十四章）这里，我们可以看到道家的策略，它的干涉既不是对结果的干涉，也不是过程的干涉，而是起点或起始的干涉，对于“微明”的策略另一面的运用，是扩张对象的需求，在满足对象的过程中，促使对象自发地走向消亡。在这个时候，道的体现者，他采取的“不作为”正是与“作为”具有同样的功效，“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。

^① [美] 威廉·A·盖尔斯敦：《自由多元主义》，佟德志译，江苏人民出版社2005年版，第26页。

是谓微明”。(第三十六章)所以,在道家那里,也并非纯粹的放任、纯粹的自化的,自我选择的意愿表现多少也是与国家或统治者自身的利益相联系的,不过,他们的表现形式是柔性的,而不是像儒家或法家那样执著与赤裸。

在老子那里,合理性的干预与自为或自化是结合在一起的,这种结合保证了对道的遵循,因为“道”不可能自发地在行为个体的身上显现出来,它需要经过个体的努力,才能实现与道相合。各个个体的行为均表现为“几于道”的特性,他们的合力也就表现为一种社会理性,这与现代社会中,个体参与社会、经济和政治的自主性的合力相似。老子的“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,可以寄天下,爱以身为天下,若可以托天下”(第十三章),其实是一种自我干预,对自我欲求的抑制。在理性的指导下,我们知道管理者不能把获取个人的物质利益放在首位,它要把自我之贵,自我之爱异位,把天下看做是个体肉身的一部分,忘掉小小的肉身,而关注天下之体的利益。他是以献身的方式,达到贵身、爱身的目的。所有的管理者,必须具有公正之心。他只能为百姓着想,不为自身着想,把个体的肉身看做是天下人所有,而不是自己的个人所有,把天下看做是自己的身体,“贵天下若身,爱天下若身”,正是这种态度,才会体现出道的精神,行为才符合道的要求。

三 “民主”的平凡性格

我们知道,在道家的民主中,它并没有界定自然人或个体

相关的人身自由、政治平等、财产安全、法律保护以及思想自由等权利，但它在无意识的层面上，却捍卫了所有人或物种所共有的“自然的”、“不可剥夺的”权利。它们既然不标识这种权利，就只有把眼光放在远远大于人的范畴之外，它由人所捍卫的权利，推及到一切自然物也具有的同等权利。这些权利不仅是不可伤害的，而且是必须受保护的，而且要将这种保护推及到更大的自然界中，或者说它们并不将人看做是自然界的优异之物，相反，将人降为“与万物并”的一般存在，这种对人的自然本性的还原，决定了道家思想深蕴赞同民主的平凡性格的因素。

在有关人的看法中，儒家把人看做是优越于自然界的特异者，是有其异于万物“几希”的独特之物。但道家从来就反对将人看做是万物之灵，它的平凡性眼界，决定了他们并不把人看做万物之灵，相反，他们只把人看做万化中的一物。庄子将“大冶”之中，干镬的特异会引起人的惊异之说，推论出人若自认为优异于其他万物，也会引起造化者感到人是一种怪异的自然之物。这种物种平凡性的认识，正是民主观念所折射出的有关人的本质，或者说是民主制度存在的前提条件。所以，约翰·邓恩称，民主的要旨首要表现在它的无可救药的平凡，表现在它着意要把共同体的生活加以驯化，并一以贯之的意愿（某种程度上也是能力）。这个观念之所以强大、诱人，是因为它许诺给共同体自身所向往、所选择的东西，使人类共享的社会与政治存在，变成一种意图明确的共同行为结构。民主制度下决定未来行动的是它的人民，是组成它的人民；由此，他们牢牢掌握了自己的命运^①。强调平凡性，与道家对真人、神人、

^① [英] 约翰·邓恩：《民主的历程》，林猛等译，吉林人民出版社1999年版，第2页。

至人、圣人等优异人格的追求是不相矛盾的。我们知道，无论是圣人、神人，还是真人、至人，他们都不过是与道相合的凡人。从道与优异者的关系来看，体“道”与分有“道”的特性的圣人、神人，他们同样具有凡俗性的特征，更不用说那些滥用私意的社会立法者与统治者了。

人的凡俗性，是与道的特异性联系在一起的。在《淮南子·俶真训》中，我们可以看到众物的平凡性，在于为道的统一性所主宰的。“道出一原，通九门，散六衢，设于九垓坵之宇；寂寞以虚无，非有为于物也，物以有为于己也。是故举事而顺于道者，非道之所为，道之所施也。”^①在这里，我们可以看到在道与万物的关系中，万物是平凡的，是平等的，道不是有意识、有目的地创造生长世间万物，但平凡的万物，都以为道并没有有意志有目的地创造生长了自己。所有的事物都分有道性，并不是道有意的创作，相反，是道自然的施行布设，正是在这种道与万物的无意识的生成关系中，我们可以看到万物平凡的一面，民主中那种不可救药的平凡性，也是道与人的创生关系所决定的。

人类维持社会的和平与稳定，也就是道家所追求的“其和愉宁静，性也；其志得道行”（《淮南子·俶真训》）。一般来说，人的社会活动必须有最基本的社会政治框架，只有在这个框架中，这种道家之善，才会实现，而不是相反，否则，道家就容易被看做是追求无政府主义的群体，因而在道家的多种反对约束的言论下，我们一定不要忘记，道家并不否定最低限度的规则，或社会共同遵守的公共秩序是不存在的，须知没有规则，甚至是理想的与道相合的规则，也就不会有“和愉宁静”、“志得道行”的个人理想的实现。

^①（汉）刘安：《淮南子》，华龄出版社2002年版，第25页。

人类对于公共秩序的希望，往往表现为对外在社会条件的寻求上。《淮南子》讲，“体道者不专在我，亦有系于世矣”（《俶真训》）。个体的努力，并不一定必然与道相一致，相反，外在的“世”，即客观的条件或者偶在的世界秩序，正是我们“体道”的一个必要条件。这个外在条件，既可以是占统治地位的圣贤的赐予，所谓“世之主有欲利天下之心，是以人得自乐其足”（《俶真训》）。如果主上的心愿是为天下人谋利益的，那么，天下人就能够自乐其道于天地之间。相反，若没有这样一种外在的前提，而是暴政像突然的灾难随时有可能肆虐在人间的时候，我们就可以看到，无论是勇猛有力、智慧聪明之辈，还是力弱胆怯、无德无才之人，他们都可能共同遭受灭亡的命运，所谓“膏夏紫芝与萧艾俱死”。所以，道家看到这种外在条件的巨大力量，个别人在特定的世俗情景中，其作用力量是有限的，“世治则愚者不能独乱，世乱智者不能独治”（《俶真训》）。同样，老子的“不尚贤，使民不争”（第三章），也是基于平凡性是多数人共有的特性而来的。在常态之下，没有特异之处，是一切人共同的特点。这样，我们可以看到平凡性是民主的前提，也是道家对人的一种基本判断。所以，道家反对将个别人的优异之处，当做全社会的标准。老子的安民策略就是“不尚贤”，追求的不是少数精英对多数人的统治，相反，肯定的是多数人“不争”的有规则的、体道的生活。同样，对于平凡性的肯认，使得庄子对于社会生活中常常鼓动的那种跳起来摘桃子的管理方式，也即是违背人的平庸本性的方式是深恶痛绝的。这种用个别人的优异之处作为天下法式的行为，正是与平凡性相对立的精英之治。但庄子并不从治国或管理的方式来讨论其优劣，相反，是从追求优异性对人本性的损害的角度来拒斥的。

无论是圣人之治，还是礼乐制度，其根本原因或前提，就是承认优异是世俗的标准。所以，在维护平凡性方面，庄子抨击了礼乐制度对人的伤害，认为礼乐使人“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”（《天地》）。社会在赞赏人的耳目之欲方面，往往鼓动了平凡的人去追求那些非常人所及的事业，其后果必然是鼓励多数人，虽不像曾参、史鰌那样具有优于仁义的禀赋，却纷纷向曾、史的做法看齐，致使天下喧嚷，如簧如鼓，以奉不及之法式，这就大大地扰乱了人的本性。相反，承认人的庸常性，按照多数庸人的办法来生存处世，它们追求的正是多数人意愿的生活。由此，道家思想中正可以引发出民主这种现代观念。

所以，与其说道家是反政府的，不如说道家是反对“尊尊、亲亲、尚贤”为主导的贵族统治的。在现代民主主义者看来，民主潮流绝不可能被压制，因为社会本身就是在民主中诞生的。道家虽然没有“民主”和“民治”的政府意识，没有与政府相关联的普遍的、持久的变化发展，但是它每天都在摆脱人类的干涉，每个人、每件事都在促使道家对民主的追求。

四 “民主”是平等与差异原则的统一

道家的追求表明，民主不仅建立在所有人的天赋平等权之上，而且是建立在人类固有的善良与理性的基础上，这种理性就是道性。但是，讲求道性的平等，并不意味着所有的人会表现出相同性或一致性，相反，它是以尊重差别性为前提的，道

家的人性理论中是暗含了平等与差异双重统一信仰的。正像当代女权主义所引发的人们对平等与差异两重价值在民主中的关系一样，它们并不是相互排斥的，在不同境遇下，它们是协调在一起的。像现代女权主义的平等追求一样，“平等并不意味着要求消除差别。男女平等尤其不要求否认性别上不可避免的生理差别，以及基于这些差别而产生的东西”^①。在现代女权主义者看来，平等的要求可能会使妇女在男权的世界中遭到同化。当女子获得了像男子一样思考、行动、工作、创造的权利时，却永远无法避开生育和抚养孩子的责任。因而，平等并不能保证多数现代女性赢得平等的这场游戏，相反，更需要人们正视差别原则在现代民主中并行不悖的必要性。但是，重视差异，并不是为了促使社会分化的加剧，相反，它是为了破除传统民主理论中的男性标准。

道家的民主观念中同样对平等与差异两个看似相互矛盾的价值原则，作了很好的统筹与协调。但他们区别这两者，是处在两个不同的层次上，一种是在本原的道的意义上，我们可以看到一切人物都分有道性，在个体身上都有道的展现。

从发生的意义上看，“道为天下母”，道是一切的源头，万物具有相同的来源，在这个意义上万物是平等的。老子说：“道冲，而用之或不盈也。渊兮似万物之宗。湛兮，似或存。”（《老子》第四章）“大道泛兮，其可左右也。万物恃之以生而不辞。”道周流无穷，是万物的宗祖，在化生万物以及万物复归时，道既不会枯竭，不会盈满，也不会推辞。从万物相同的一面看，谁也不亏欠谁，谁也不比谁多什么，都是道的产物。对于这一点，庄子也有相同的论断，庄子认为道是“生天生地”

^① [英] 约翰·邓恩：《民主的历程》，林猛等译，吉林人民出版社1999年版，第214页。

的根本，“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，未有天地，自古以固存”（《大宗师》）。这种“自古以固存”、“自本自根”的属性，决定了道之于万物的根源性，从而也使万物具有平等性。这与西方的平等源自于基督教中上帝面前的平等不同，它着眼于物的构成的平等，而不是罪孽的平等、审判的平等。

道使万物之间具有平等性，还在于道的遍在性。“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。广广乎，其无不容也；渊渊乎，其不可测也。”（《庄子·天道》）这就表明世间无物而非道的子孙，无物而不分有道的本性。在《齐物论》中，道与物具有不相离性。讲道是物的源头，物分有道性，但道与物更是合一的，是不可分离的。道就是“天府”，“注焉而不满，酌焉而竭，而不知其所由来，此之谓葆光”。其实，物就是道之物，道就是物之道，道与物之间具有不可分离性。从此种意义上讲，有哪一种是离于其他之物的道呢？庄子认为没有，如果一定表现自己的优异性，那对于世俗来说往往变成了招灾的方式，“山木自寇也，膏药自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之”（《庄子·人间世》）。所以，平庸性相对于优异性来讲，更为世界所接受，平等也是人的一种内在的天性。当然它会通过否定优异性的方式表现出来。因而，平等不仅是在道与物的构成关系中得以体现，同样，也体现在人与人的交互关系中，对于超越于平均数之上的厌恶，对于与我不同者的嫌弃，这是人性中最恶劣的一面。这种恶劣的情欲，会引导人们去追求平等这一目标。但人世的不同差异，又是一种客观存在。在庄子这里，是被分作道与性两个层来看待的。萧汉明教授曾将庄子的性命学说及其思想方法论归结为道性二重观，这是直接揭示了道家的平等性与差异性两重原则相统一的理论，这也为道家契合现代民主

原则，提供了一个新的视角^①。

所谓道家的平等性，就是从以道观物的意义上来讲的。前面我们所谈到的，就是从万物受命于道，从而表现了同一性，而差异性原则则表现在以性观物的层面上，因为万物受命成性之后，各自具有区别于他物自性的特征。在《庄子》内篇的《德充符》中：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”这种物的差异性，贯彻到社会生活中来，就必须承认万物各有其界限与功能，物与物的“自性”，要受到“物际”的制约，从而承认这种差异性。在《知北游》中，庄子称：“物有际者，所谓物际者也。”成玄英《庄子注疏》谓“际，岩畔也”；“际”即边际、界限，这种各自的界限是万物受命之后，各自足其性的结果。承认这种差异性，是物物和谐的前提。当然自然之物际，是无所谓对其权利的承认或不承认的，即使我们人忽略其价值，它们也因各自的特性而“物固自生”的。但在社会生活中，人与人之间的界限，人与人的权利或其价值则有待对方的认可。没有这种对“物际”界限的把握，人与人之间就会相互侵袭，从而在提升一种价值的同时，贬损他者的价值。道家在看到“物际”的界限，以及“物之不齐，物之情”的客观实际，认可“被必相与异其好恶”（《至乐》），从而承认万物的差异性。

在道家的平等性与差异性的互补中，主要是由思维视角的转移所决定的。庄子《秋水》篇中说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其小而小之，则万物莫不小；知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，

^① 萧汉明：《道家与长江文化》，湖北教育出版社2005年版，第96—107页。

则万物莫不无；知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非；知尧、桀而相非，则趣操睹矣。”

混沌之道与由其派生的物之间不存在本质差别，“物物者与物无际”。以道观物，则物无贵贱，它们是平等的；但从物的角度看，各物因其功能、价值、特性的差异，表现为“物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可”（《齐物论》），是以万物无不“自贵而相贱”。尊重差异性，在于对“物”的“性不可易，命不可变”的清醒认识。若在特性的层次上，要求长短一律用统一的尺度剪裁万物，必然导致一个单调而无生机的世界，或者是一个单面价值的世界。所以，《庄子》中，我们可以看到尊重差异原则的是要求“性长非所断，性短非所续”（《骈拇》），任万物之自然，即在存在层面上，对物的差异的尊重。在《马蹄》篇中，庄子指责伯乐违背“马之真性”的治马行为，《至乐》篇中指责鲁侯“以己养养鸟”而“非以鸟养养鸟”的行为，都是从尊重价值差异，尊重万物性命之情的意义上立论的。尊重万物性命之情，“顺物自然而无私容焉，而天下治矣”（《应帝王》）。所以，他对圣人“不一其能，不同其事，名止于实，义设于适”，极为赞赏，所以，道家虽然有根深蒂固的平等要求，但亦注意到“不一其能，不同其事”，要求对不同的事物采取不同的态度。把这种平等性与差异性相统一的原则贯彻在社会生活中，就可以在坚持平等人格的价值前提下，发挥人自身的优势，或不同的才能，使民主发挥出主体性的光辉，而不是在多数暴政之下，致使人的个性与价值遭到抹杀。

道家的这种平等性与差异性的统一，是深刻的，它与现代民主理论中的两个原则即包含原则和平等原则具有一定的对应关系。在英国学者达尔看来，讲求包含原则，差别理所当然地

要被忽略；而讲求平等，则应该意识到差别，并容纳差别。也就是说，在确定谁应该算作民主国家的公民时，阶级、种族、性别这样的差别都应该忽略不计。但在遵循更高意义上的平等原则时，我们必须承认这些差别，承认它们，但不是为了消灭它们，相反，差别正是促使人们追求民主的动力^①。

所以，道家的差异性原则，实际上破除了传统民主理论中对同一性的追求，也改变了传统民主理论中，对差异的看法。事实上，民主秩序赖以存在的一个重要理由就是它能容纳多样性和批评意见。因此，人们对民主颂扬致使人们把差异性提高到一个适当的地位。民主制度之所以优越，不是因为它从多样性中取得了统一，而只是因为承认多样性这个事实本身。其实，对于多样性的觉醒，也是对民主作为多数人的同一性暴政而改进的结果。约翰·斯图亚特·密尔就是从多样性或者差别这一视角来阐发民主理论的伟大之处的。在《论自由》中，密尔称：“人不是羊，即使是羊也并不是全部一样的。”因而，他声称：差别的存在以及意识到差别是不可消除的，这本身就是民主制的一个重要理由。所以，他并不把民主看做一个状态，相反，把它看作是一个过程。不同意见将永不会消失，这个事实正提供了之所以采纳民主制的原因，而不是怀疑民主制可行的原因。民主制应该保存的正是差别，否则，追求平等，就会蜕变成将单一标准强加于人^②。这种现代民主理论与道家平等性与差异性相统一的理论表明，道家更深刻地体现了民主理论的精髓，这就是强调差异是天然不可消除的，民主应该是通过差别来实现的，而不是通过消除差异。消除差异并不是实现民主的合理途

① [英] 约翰·邓恩：《民主的历程》，林猛等译，吉林人民出版社 1999 年版，第 216 页。

② 同上书，第 217 页。

径，相反，它们可能会葬送民主本身，因为单纯的平等性或同一性，只会导致一个压迫性的，不容异己的社会。历史上，自称“代表人民”的国家实际上代表的只是那部分表现出同一性的人民。因此，只有在承认差异，全面认识到差别的基础上，才有可能真正地追求民主，或接近民主。

五 “道治”与“民主”的差异

我们把国家的治理方式与民主联系在一起，但也要看到道治的自我统治，它的境界更高，因为它超越了权利的主张，但它体现了民主的精神境界，在没有权利主张的情势下，它叫人君归于自己之自适自化，让物各适其性，各化其化，各然其然，各可其可。让个体自我主张的各种权利，化作道化人格的圆满自足，在法天的过程中，达到庄子所说的“无物不然，无物不可”的境界^①。

庄子的《田子方篇》记载：“文王观于臧，见一丈夫钓，而其钓莫钓。……文王欲举而授之政，而恐大臣父兄之弗安也；欲终而释之，而不忍百姓之无天也。……遂迎臧丈人而授之政。典法无更，偏令无出。三年，文王观于国，则列士坏植散群，长官者不成德，黜斛不敢于四境。列士坏植散群，则尚同也；长官者不成德，则同务也；黜斛不敢于四境，则诸侯无二心也。文王于是焉以为大师。北面而问曰：‘政可以及天下乎？’臧丈人昧然而不应，泛然而辞，朝令而夜遁，终身无闻。”臧丈人的为政之道，遵循的是道化的治道，故玄默无为，而百姓宁，天

^① 牟宗三：《政道与治道》，广西师范大学出版社2006年版，第30页。

下平。在这里，臧丈人的无所作为正体现了百姓自我统治的意志，其结果是人们不结党营私，长官不为居功、不显德，邻国不敢觊觎，事实上，臧丈人的无为之政，已经遍及天下了，但文王的“政可以及天下乎”之问，正是对臧丈人玄默无为之政的反动，也是对民主的自我选择权利的不解，同时，文王的政治期望，也是对道家臧丈人政治行动的反动。

道治的境界虽然体现了民主的自我主宰精神，但它毕竟没有民主的形式，没有显性的各种表达自我意志的途径，它对于民主，始终是一种意会式的自我的民主，这种意会式的非程序化的民主，在严复评点《老子》一书中，从发生条件上看到了东西方民主的观念萌生的一致性。在严复看来，老子的“小国寡民”的乌托邦与孟德斯鸠的真正民主只限于城邦的条件说，是相同。同样，老子坚持在这样的社会里，人们不追求甜食和漂亮的衣衫，孟德斯鸠则说只有过着普遍朴素和简单生活的地方，才可能有真正的民主，在这一点上，老子学说与民主理论亦是相通的。但严复作为对西方文明有深入理解的学者，他并未将俭朴、自我克制和小块领土看做是近代意义上民主政治所必需的先决条件，他看到在近代世界里，大规模的代议制民主已变成导致富强的引擎。而古代希腊与罗马所能提供的只是某种空洞的民主政体观念，即是在民主精神层面上，老子是中国同古希腊先哲相对应的人物^①。但老子的这种治道观点，或者说民主境界已超出了普通政治的意义，它的对象不是现代政治意义中的国民、公民，相反，它的人民是具有道的禀赋的“天民”，这种“天民”具有更多的“道”的自觉，也即是在玄默无为的层面上，对道有更多的意会与体认。

^① [美] 本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶美凤译，江苏人民出版社1990年版，第138页。

但是，用民主特征来理解“天民”的自觉，一样可以看到道家思想与民主制度的一致性，也就是道家超越了儒墨法各家的那种包办式的权力行使过程，它实际上是要求给予一切人以更多的选择权利，这既可以是某种构成社会基础的个人权利，更可以是现代公民社会人们所追求的一切权利，而这种权利在道家之外的先秦诸子那里，更多地表现为是在包办中排斥人民自主拥有的权利，因而“畜民”、“爱民如子”式的政治离民主最远。相反，道家的“圣人以百姓为刍狗”，则离民主的自我选择更近。在这里，百姓并不是圣人特别所爱，相反，它是一个个自觉地参与社会发展进程的主体，它对于民主直接作用于社会发展的进程，起到规定作用，而不是像间接民主那样，要通过集团、阶级、政党、职业团体、代表等现代民主的代理人来界定他们在社会中所扮演的角色。

道家民主意识与现代意义上民主的显著差异，就是对现代民主赖以建立的制度基础如程序和手段的漠视。在道家看来，人为设定的程序和手段，正是对道的偏离，这也正是儒、法或墨家所乐意做的工作，他们往往是做得越多，离道则远。因而在道家那里，没有规则意识，尤其没有现代民主参与实践和权力行使的规则界定，但在现代民主中，这种规则保证了权力能够安全地、有效地被委派给“抽象的”政治代理人和机构^①，这也是当我们讲到道家民主时，感到古今民主有着极大差异的地方。所以，在道家民主参与过程中，个体是不需要固定的阶级身份的，他们始终是发展着的社会秩序的直接作用者。无论是以参与的方式，还是以叛离或抗议的方式，但道家的民主或自治意识总是以边缘的、非主流的方式而作用于社会的。这种临

^① [英] 约翰·邓恩：《民主的历程》，林猛等译，吉林人民出版社1999年版，第130—131页。

时的、直接的作用方式，像固定的作用方式一样，也表现出了它自身的稳定性，它也可以表述为一种固定的制度修复方式——尤其是作用于社会的制度。

直接参与的民主，不仅在古希腊城邦国家和古罗马共和国模式中是一种理想的政治构架，而且也是一切古代具有初步政治意识国家或部落所共有的实然形态。对于道家的“小国寡民”来说，每个人对政治决策积极一贯的参与，全身心地投入到国家或邦国的保卫中，对荣誉、爱国、美德，这些集体主义价值的认同，使得“小国寡民”的政治在直接参与中，表现了自我选择的特性。正是在这种一系列的既无名字，又无性格，前无古人、后无来者的幽灵的自发介入下，人们对政治生活的作用方式是参与而不是抗议，是凝聚而不是离散，或者在离散的外在形式下，表现为实质性的凝聚，人们在逃离中发生作用，从而以一种非制度的形式表现出了民主的精神。

第四章

道家社会制度自然生成思想

在道家政治哲学中，人们建立社会制度并不是为了功利性的效率，他们排除追求效率的功利性制度带来的世界纷争，他们关注当下生活形态，把安适的环境作为生活追求的主要目标，把人放在与天地万物等量齐观的自然状态中。无论是老子还是庄子，他们都倾向于相信，人类社会生活中存在的天地自然秩序优于人为创生秩序；所谓人为创生秩序，亦即人们按照自己的意志设计的秩序。因而，道家侧重强调的秩序是宇宙内在的秩序。天道均衡是人类秩序内生的动力，而对于习惯之类制度，道家强调的是“执古之道，以御今之有”。

当代西方制度经济学认为经济和社会系统就像有机体那样演化着，为了保证它们的生存和发展，它们必须解决随着系统演化而产生的一系列问题。每一个问题都产生了某种适应性特征的需要，那就是社会制度。因此，每一种演化的经济问题，需要一个社会制度去解决它。那些创造了合适制度的社会得以生存和繁荣，而没有做到这一点的社会，则止步不前，甚至衰亡。但所有的制

度并不是永恒不变的，而是处在不断生长过程当中，并且有着自己的生命周期。社会制度是我们适应世界的工具，离开了它们，人类的生活将处在没有规则、没有标准的混乱之中^①。我们适应世界的制度有两种类型，一种是与自然秩序相一致的自生性秩序，另一种则是按照人的意愿人为地创生的秩序。制度经济学对制度类型的描述，与道家对于人类秩序的观念是一致的。

在历史上，对于社会制度的出现，经济学中有两种解释。一种是由约翰·康芒斯在《制度经济学》里提出的，他将社会制度视为理性的经济行为人有意识的集体行动的表述。他用集体行动和“协商的心理”来揭示制度行为背后的一致原则，并将制度定义为控制个人行动的集体行动。另一种是卡尔·门格尔在《经济学和社会学问题》中所提出的“有机”理论，他把制度看做无数个经济行为人自利的相互作用的产物，其中每个人都追求他自己的私利^②。因而，在他看来，制度是以个体的方式，而不是按集体的设计或意愿演化的。这种演化是个人无意识的结果。就像亚当·斯密的看不见的手在分散模式下，可以引导经济行为人达到竞争均衡一样，个体可以在竞争结果不是最优时，创生出促进人们相互作用的制度。

一 天地自然秩序优于人为创生秩序

在道家政治哲学中，制度的生成不是为了功利性的效率，

① 安德鲁·肖特：《社会制度的经济理论》，陆铭、陈钊译，上海财经大学出版社 2003 年版，第 3 页。

② 同上书，第 5 页。



这与制度经济学的看法恰恰相反。在现代制度学派看来，人类创生制度是为了使生产更有效率。^①相反，道家是从关注下层生活形态开始，尤其是庄子，从社会主体普普通通的个人入手，看看他们是如何在相互作用下。在道家看来，人的活动并不是为了追求制度的效率，而把安适的环境作为生活追求的主要目标，他们排除效率的功利性制度所引起的世界纷争，把社会性的游戏从人的生活中排斥出去，相反，把人放在一个与天地万物等量齐观的自然状态中。因而，无论是老子还是庄子，他们都倾向于相信，人类社会生活中存在的自然秩序优于创生性的秩序，这种创生性秩序，也即是人们按照自己的意志设计的秩序。

道家强调的秩序是宇宙内在的秩序。这种秩序是先验的，超越于人的创造的，实际上，它就是“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”（第二十五章）的道，这种以“道”为根源的秩序，与作为人间秩序的体现者——王者设计的制度，具有同源性。道可以为天下母，在于它是一切生成的源头，包括人类社会形形色色的制度。人间秩序的合理性在于它是经过“人法地，地法天，天法道，道法自然”（第二十五章）的学习、传递而形成的。经过人、地、天、道这几个环节的追溯，王弼以为“法”就是法则，也即是秩序。王弼指出：“法谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全覆，法道也。道不违自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圆而行法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。用知不及无知，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪不及无

① 安德鲁·肖特：《社会制度的经济理论》，陆铭、陈钊译，上海财经大学出版社2003年版，第31页。

仪，故转相法也。道顺自然，天故资焉；天法于道，地故则焉；地法于天，人故象焉；所以为主其一之者，主也。”^①这里的法则就是效法、取法的意思，但人取法于地的，并非是地的形象，而是大地本身所固有的内在秩序、或规律；人不违地，也不是不违背地的意志，而是地的规律。在人、地、天、道、自然的转相效法的系列中，道家最关心的还是人，是人的行为，最推崇的是“自然”，自然就是事物内在所固有、无计虑、无造作的一种表现。“用知不及无知”，与其殚精竭虑去创生什么制度，不如顺应大地，学习宽厚的大地。

一般来说，制度是一种强制的产物。但是，与“道”相一致的制度，则可以视为是一种柔性的顺应。老子比较了创生的制度与内生式自然生成制度的差别：“善行无辙迹，善言无瑕疵，善数不用筹策，善闭无关键而不可开，善结无绳约而不解。”（第二十七章）那么，具有“善”的特性的行为或制度，何以会超出常态的追求呢？无非是“顺”而已。也就是道家所推崇的“因”。“因”就是站在对象的立场，依据对象的特性而任对象的本性得以充分地表露。所以，“顺其自然而行，不造不始”，“顺物之性，不别不析”，“因物之数不假形”，“因物自然，不设不施”，最终就是只有那些能够“因物之性，不以形制物”^②的制度，才是最符合“道”的规定的制度。这种制度，就是要克制自我的意识，谨防强物就我的独断与粗暴。“因物之性”是可以“为天下式”的，这种“天下式”表现形式是“大制不割”。用王弼的话说，就是“大制者以天下之心为心，故无

① 王弼：《老子注》，《诸子集成》本，香港中华书局1978年版，第14—15页。

② 同上书，第15页。

割也”^①。与道相合的制度的第一特性就是“因物之性”，“万物以自然为性，故可因不可为也，可通不可执也”，“圣人达自然之至，畅万物之情，故因而不为，顺而不施，陈其所以迷，去其所以惑，故因不乱而物性自得之也”。^②

与道相一致的制度，它作用的结果具有公正性。这种公正性，就像“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”（第三十二章）一样，“譬道之在天下，犹川谷之于江海”（第三十章）。事实上，川谷与江海之间的关系，是一种自愿选择的关系，川谷归之于江海，并非是江海强制性的召唤，而是川谷不召不求而自归的体现。在人世间，“行道于天下者，不令而自均，不求而自得”，恰恰是“不以物累其真，不以欲害其神”的安然。能够体现道的精神的制度，表现为“道常无名，朴。虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾”（第三十二章）。制度并不是一种个别人对多数人的设防，而是人根源于内在于心灵中有秩序、有规则生活的需要。但是，它是“因物之性”，还是体现“我的意志”，正是制度能否达到“万物自宾”、人们实现自我选择的根源。因而，自发生成的制度并不是特定条件下现实力量盲目作用的结果，而是体现了道的趋势的合理安排。

“大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名于小，万物皆归焉，而不为主。可名为大，以其终不自为大，故能成其大。”（第三十四章）道的制度作为宇宙的内在秩序，它落实到人间事务上，又力图表现为万物的内在要求，“万物恃之以生而不辞”，是客体的自觉的一种表现，对于受者，它没有施的意识，也没有使之依附的主人意识。所以，道家内生的制度，是内生于客体内

① 王弼：《老子注》，《诸子集成》本，香港中华书局1978年版，第16页。

② 同上书，第17页。

心之中的，它既是宇宙之道的外化，也是宇宙秩序内化于个体的心灵，它不构成主仆关系、控制关系。人浸淫于体道的制度中，“道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既”（第三十五章）。正是道的平淡性、恒常性，才具有“若无所中，然乃用之不可穷极”^①的特性。

在彰显道的制度中，制度的禁止功能是“因物之性，令其自戮，不假形为大，以除将也”^②的“微明”之手，达到禁止作用的。《老子》第三十六章指出：“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。”道的这种自然禁止功能，曾被人们称之为阴谋之术。其实，任事物充分发展，在发展中促使事物的消亡，达到“令其自戮”的目标，正与辩证法的精神是相一致的。正像赫拉克利特所指出的“上升的路和下降的路是同一条路”一样，在“张”与“歛”、“强”与“弱”、“兴”与“废”、“与”与“夺”的对立中，通过允许事物或对象的充分发展，来达到消除、取消对象存在的目的。在这里，内生的秩序对抗着人为设计的秩序，刑罚礼乐对于物的制约是显性的，而内生秩序则是隐性的，是不必大张旗鼓地宣传的。“国之利器”藏于人心之中，甚至是多余的存在，“因物之性不假刑以理物，器不可觐，而物各得其所”^③，这才是真正的“国之利器”。我们必须说明的是“因物之性”的制度，并非是个别特殊的“物之性”，而是分享道的特质的一般“物之性”，这种具有总体特征的“物之性”，就是道自身在“物”中的显现，也可以说“物性”本身分有“道性”，“物性”即道性。

① 王弼：《老子注》，第20页。

② 同上书，第21页。

③ 同上。

制度的有效性是与制度设计的目的相联系的。我们是为了把人分为三六九等，还是为了让人成为一个“自适其性”完整意义上的人，决定了制度发生作用的形式。“明道若昧，进道若退，夷道若颡。”“道隐无名，夫唯道，善贷且成。”（第四十一章）内在性的制度，自然与道相一致。施即是给予，这是道的根本特性，“大道行于天下唯施为之”^①，体道的制度在给予中完成道的使命，但这种内在的特性，又决定了它往往难以为民所知，所以每每是“大道甚夷，而民好径”（第五十三章）。平正的大道往往为民所舍弃，相反，人们总是在寻找道或在寻找道的名义下而偏离道。具有内生特性的制度是“和其光，同其尘”（第五十六章）的，它并不作刻意的区分，正是在这种“无所特显”与“无所特贱”的平和之中，人们在规则面前，“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），这就排除了将制度作为分赃工具的可能。事实上，人为安排的制度总是在保护一部分人的利益的同时，而排斥甚至剥夺另一部分人的利益，即使对同一主体来说，亦是如此。只要是一种人为的设计，体现的是规则制定者的意志，那么，这种规则在使部分人受益的过程中或阶段中，它也同样可以设计出使受益者被剥夺的规则来。因而，没有体现宇宙根本秩序的规则，终究会存在被人的意志所左右的可能。因为任何一种制度原则在选择一种价值的同时，它也创造或唤醒了另一种与之相对立的价值取向。“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。”（第五十七章）当我们标榜公正的时候，自然也就唤醒了不公的意识。所以，王弼等人会意老子的言说时，偏重于赞赏与道相一致的制度或政治秩序。在他们看来，“以道治

① 王弼：《老子注》，第32页。

国，则国平。以正治国，则奇正起也”。^①

任何制度所具有的这种对立价值或特性的标识功能，它所达到的目标是将社会分化开来，而不是将不同的人聚集在一起。有使世间无事而相安的制度吗？这种以“无事”为取向的制度，足以达到天下太平的境界。相反，任何区分、归类，人间秩序的建立，都只能导致世事更加纷扰，使各种人为的差异更加触目惊心。“天下多忌讳，而民弥贫”，“法令滋彰，而盗贼多有”（第五十七章）。盗贼并非天生的是盗贼，他是某种制度归属的产物。当人们动辄得咎的时候，反叛制度的现象一定会大大地多过人们有较多行动自由的时候。所以，摩西只有七诫，汉高祖进驻咸阳，也只是约法三章。在老子的文本中，要使盗贼无有，也只有减少区分，较少地祛除智慧，仅此而已。“绝圣弃智，民利百利；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”（第十九章）这种“无有”既是制度区分、标识意义上的无有，也是人性复原意义上的“无有”。从循名稽实的路径看，“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？”（第二十章）在老子看来，日常的唯与阿、善与恶之间的差别是可以忽略不计的，它们之间的差别与其说实质性的，不如说是标识性的、名义上的。这种名义上的方便言说，绝不意味着取消了制度性的区分，人们便没有丝毫的约束。相反，作为内生性的制度约束，却内在于人心灵之中。习惯势力的外在压力，同样作为内生性制度的补充，对人的行为起着约束作用。对于“民不畏死”之民来说，与其靠“以死惧之”的外在约束来规范他，不如使他们把秩序规则作为内在的需要，“人之所畏，不可不畏”。（第二十章）这样，显性的制度，在老子那里就有转化成社会惯例的可能。

^① 王弼：《老子注》，第34页。

事实上，在当代经济学家探讨习惯之于人的行为影响时，习惯就是一种未言明的制度。按照凡勃仑的看法，制度本身就是由“为大多数人普遍接受的固定的思维习惯”所组成的。其他经济学家如弗兰克·奈特也认识到习惯的重要性。他确信，形成人类社会过程中的各种力量“属于处在本能与智能之间的中间类型。它们是习俗、传统和制度等事物。这些准则被导入社会之中，通过不太费力甚至通过无意识的模仿而被每个社会个体所掌握，而这些准则在任何时候被任何一个成年个体所认同，就形成了习惯”^①。

从制度经济学的观点看，习惯亦是一种理性，它使得在应付日常生活的复杂性事务时，在可预期的情况下，人们会作出相应的反应，而不是变得不可捉摸。这样，我们可以看到习惯形成的机制，是我们生活的主要内容之一。有时，习惯是通过模仿他人而形成的，并不总是我们有意识选择的结果。事实上，所有的动物物种生来就有模仿能力。从人的成长过程看，儿童智能与实际技能的培养，在很大程度上是以模仿为基础的，并且人们在以后的生活中保持着这个能力。所以，人们通常对于他们正在干什么，很少进行有意识的思考。但习惯在部分情况下，则是公开的有意识的选择的结果。这个习惯性制度，在老子那里，其实不外乎是“执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪”（第十四章）。在习惯的作用下，人们借助于这种半隐性的制度，即“古之道”，又何劳圣人的“法令滋彰”呢？

对于社会内在秩序而言，圣人真实的自由感受是：“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）民人的“自”，既可以是不自觉的自，又

^① [英] 霍奇逊：《现代制度主义经济学宣言》，何以斌等译，北京大学出版社 1993 年版，第 149 页。

可以是自觉的选择。不自觉即“人之所畏，我亦畏之”，这样，外在的他者在一定程度上是我们行动取舍的指针。但是，如果每一个个体都期望或观望他人，自愿的模仿就会变得十分可疑。不过道家式的自愿还是有可能的，并且是可行的，它是通过部分先觉者的选择，从而由点带动面的递进。在中国智慧中，人们对中心对边缘的带动作用，早有认识。比如各种风俗的变迁，往往从城中开始向四周辐射，并逐渐变形；在上者的示范作用，也是上之所好，下必甚焉。“上之所欲，民从之速也，我之所欲，唯无欲而民亦无欲而自朴也。”^①所以，示范效应在一定程度上也可以起到促成秩序的作用，根据特定时期的特殊需要，就使得内生的秩序依然有存在的可能。

“稽式”的制度。在老子看来“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者亦稽式。常知稽式，是谓元德，元德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”（第六十五章）在这里，美国学者安乐哲和郝大维在《道不远人》一书中，认为此章是道家自然宇宙观追求一种无政府主义政治秩序的规范应用。这里体现的是一个焦点与其场域的世界。在焦点与其场域世界的关系中，焦点存在的独特性是在它的作用范围之内，与周围的现象相互推动中形成的，并非是单一一方的控制而形成这种独特性^②。这种用焦点与场域作用关系来理解道家的“善为道者”与“民”之间的关系，或者说明与宇宙秩序相一致的“道”与其世界的关系，确实给我们认识内生性秩序发展过程以新的视角。在老子这里，提供了制度相互对立的作用方式。人为的制度，它是“相责以分”的，因而作用世界的方式必然是

① 王弼：《老子注》，第35页。

② [美] 安乐哲、郝大维：《道不远人》，学苑出版社2004年版，第240页。

一种控制，“明民”突现的是智慧巧诈的出场，使“朴”退出人世的生活领域。而“愚”则是不把个体的优异之处突现出来，它强调的是“无知、守真、顺自然”^①，在顺应中，保持与世界的互动关系。正是在这一点上，“愚”强调智慧的反身性，而不是智慧对世界的扩张性，在“与物反矣，乃至大顺”的大化流行过程中，为生命赋予意义，同时，也为宇宙赋予秩序的意义。

在政治运行中，“以智治国”与“不以智治国”是两种完全不同的策略，知道这两种方式的不同后果，最理想的政治就是选择运用内生性的制度。这种内生性的制度有一种自动均衡的功能。“民不畏威，则大威至。”（第七十二章）在暴力均衡中，一旦人民冲破了制度的约束，那么“大威”就会不期而来。所以道家的秩序，是以均衡的约束为补充的。

天道均衡是秩序内生的动力。在承认内生秩序，反对人为秩序的理由方面，道家与现代持“理性有限”论的学者一样，对理性与知识是不乐观的。道家的反知识、反文明的特色，也历来为人们所病诟，但从制度建设的角度看，与哈耶克相信有限理性的观点，是多少有些相同的。哈耶克认为，个别理性不能了解社会的全部事务，因而不宜妄尊自大地进行整个社会的计划，因而，任何想要根据个别心智的设计，与重新构建社会秩序的合理性，是大可怀疑的。他的这个观点的合理延伸，就是重视社会之中种种自发的力量，源于这种种自发的力量，他提出了“自发的秩序”之说^②。在哈耶克看来，秩序是“一种事务的状态，在这种状态中，各种要素彼此复杂地关联，我们可以根据对整体中部门要素的认识，去形成对其余部分的正确期待，或至少此种期待能被证明为正确”。由于秩序形成是各种

① 王弼：《老子注》，第40页。

② 姚中秋主编：《自发秩序与理性》，浙江大学出版社2008年版，第230页。

复杂要素相互关联的结果，哈耶克认为人类的有限理性要创造繁复的秩序，无疑是非常困难的，人造秩序是难以达到复杂性要求的。由此，哈耶克把秩序分为两种：一种是人为制造的秩序，或外力产生的秩序；一种则是自发的秩序，或宇宙的内生秩序。这两种秩序是不同的，前一种秩序是简单的，是临时性的权宜之计，是人类有限理性对付具体事物设计的结果；后一种秩序即自发秩序是有生命力的，是自我处在生长过程中的，它具有内在的生命力，是各种力量相互作用的结果。但是，自发的秩序通常是抽象的，它不一定显示在我们的感官之前，通常建立在我们纯粹思维把握的基础之上，它的发展与扩展，相对于一个持续的过程，它的目的也只有从较长的时段，才得以说明，而不像人们制定的具体规则，具有强烈的目的性与针对性。哈耶克认为自发秩序存在于社会生活中，在一个自由社会中，尽管存在各种人为组织，人群会基于某些特定目的而结合为组织，然而这些分立的组织与分立的个人行动之所以能够彼此协调，仍然是由于自发秩序的力量引导的结果。社会是由局部组织有序整合而成的，即使没有政府存在，社会的自发秩序仍然会存在。正是各种自发的力量所形成的自发秩序，能够自我成长，循序演化，人类的文明才有了长远发展的可能。

哈耶克是从人的理性有限的认识中推导出了人为秩序的不合理性，但他似乎忘记了自发的秩序，正是依赖人的行动，才有整合、相互作用的可能。因而，人为秩序其实也是自发秩序的一个环节，因为任何自发秩序最终必须落实到人间生活中，符合人的愿望与需要，它才成为一定阶段、一定范围内的秩序的。这一点正是道家的内在秩序形成的主要方式。

在内生秩序这一点上，道家并非由个别人的理性有限这点推论而来，他是基于对知识后果的危害或负面作用而来，他们

相信知识对于秩序是起着消解的作用。在老子看来，“以智治邦，邦之贼也；以不知治邦，邦之德也”。“民多智慧，而邪事滋起。”所以，道家认为知识对内发的秩序起着消解作用的主要方式有两种，一种是知识被那些妄作的当权者侯、王所掌握，他们一任自己的才智，制定出与道相去日远的制度，从而破坏了道的秩序；一种是知识使百姓智慧洞开，使人们不自觉地要逾越各种习俗、传统的秩序，或当下的政治秩序，因而道家对知识表现出了一种不信任的态度。这在老子和庄子那里是不同的。对于老子来说，知识是使人认识自己，主宰自己的精神源泉。所以，圣人之治的首要策略，便是不许人民有思想自由，对他们要“虚其心”，也不许人民有坚定的意志，对他们的意志的摧残采取“弱其志”，对待知识态度，贯彻在社会秩序中，并不认为知识的代表“贤”是可贵的，相反，通过冷处理，“不尚贤”，达到使社会不争的和谐，这种无知无欲的和谐秩序，就是老子所追求的。但是，这种无知的知识，使得老子对于自己所设定的秩序却无法找到实践者。因而，心中充满苦闷，使他自己的理论始终只能停留在理论理性的层面，而无法成为实践的纲领。老子讲：“吾言易知也，易行也；而天下莫之能知也，莫之能行也。”（第七十章）这个“莫之能”的结果，很难说与他理论中对知识的排斥没有关系，正是他自己对无知无欲的提倡，才导致了人们对其说本身的遗忘。事实上，正像所有别的知识一样，这种无知的知识，不同样会切断人们通向他的理论的道路吗？可以说，对于“天下莫之能知”这种状况的出现，老子本身是难辞其咎的。

庄子对于知识的不信任，尤其在对知识滋扰人心方面所起的作用与老子的看法是相同的。这种对人心滋扰的知识，必然会破坏既定的秩序。所以，遗忘世俗的知识，就成了庄子追求

真知的一种独特方式。

在庄子看来，内在秩序与天理相一致。尽管庄子的认识论中表现出明显的相对主义的色彩，他对世间知识的确定性持否定的态度，但他对事物内在的本质确定性和共同的规律性的承认是确切无疑的。庄子对“天理”或“物理”的追求，正是相信客观世界存在其自身秩序的证明。《庄子》一书中有：

方今之时，臣以神遇而不以目视……依乎天理……因其固然（《养生主》）。

夫至乐者，先应之以人事，顺之以天理（《天运》）。

天地有大美大言，四时有明法不议，万物有成理而不说（《知北游》）。

消息盈虚，终则有始，是所以语大义之方，论万物之理也。（《秋水》）

从这些论述中，可以看到庄子指称的“天理”或“物理”具有客观性、超验性、恒定性、共有性等特征，反映了庄子认识论所内蕴的、固有的理性主义因素^①。这种对“天理”或“物理”的承认，是庄子认为人们可以遵从内在秩序的前提。事实上，如果没有对事物或客观世界内在秩序的承认，人间的秩序是否具有合法性也就不可得知，世间的秩序也难以对人的行为起到约束作用。

由于内在秩序具有超验性、客观性，即“天地固有常矣”（《天道》），“天下有常然”（《骈拇》），因而他才主张“依乎天理，因其固然”（《养生主》）。人的天性也会自然而然地体现出客观世界的内在秩序。

^① 崔大华：《庄学研究》，人民出版社1992年版，第285—287页。

人们在偶然中认识到宇宙的内在秩序，或在不自觉中践履着这种秩序，他承认这是一种自发的秩序。这种自发的秩序与现实社会中的制度形态有很大的同构性。但这种秩序的存在，并不依赖于外在力量的强制，而是出于人们发自天性的一种追求。在《山木》篇的建德之國中，“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”。这就说明在那里生活的人虽然不知义，不知礼，猖狂妄行，但人性内在地对秩序的追求，却可以使他们自动地“蹈乎大方”，做出与礼乐制度的期望相一致的举止。

这种内在秩序在自然的造化中同样有所显现。在庄子看来，世间万象有其先后发展的次序，人间的各种社会关系也有其内在的根源。《易传·系辞》上开篇即称：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”这就明确地将人间的贵贱秩序与天尊地卑的自然秩序联系在一起。这种社会秩序的合法性源于宇宙秩序的观念，在庄子那里，同样有明确的表述：

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。夫尊卑先后，天地之行也，故至人取象焉。天尊地卑，神明之位也；春夏先，秋冬后，四时之序也。万物化作，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也。夫天地至神，而有尊卑先后之序，而况人道乎！宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。”（《庄子·天道》）

庄子的社会秩序是建立在对政治服从人性的基点之上，徐复观曾将这种取向与现代社会的政治自由问题相联系，并用现

人性命之情出发，对秩序也提出了符合人性的要求。所以，他们攻击儒家的仁义礼乐制度，认为他们离人性最远，要建立符合人性的秩序，就必须去掉制度中对人性“侵其德”、“削其性”的内容，但内在的秩序并不因无礼乐的制度而不存在“钩绳规矩”，真正的内在秩序就是庄子所称之为的“常然”，也即是内在秩序常常具有自身的特性。“天下有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆索。故天下诱然皆生，而不知其所以生；同然皆得，而不知其所以得。故古今不二，不可方也。”（《庄子·骈拇》）这种摆脱外在世俗秩序的建构，是基于人的自由与秩序的本性。自由追求的是一种无拘无束的“天放”状态，它对于钩绳规矩以及胶漆纆索等可见的工具是持否定态度的，但是人的本性内在秩序是通过“在宥”的均衡来表现出来的。

“在宥”是中国古代思想家用来表示均衡，或内在均衡的一个典型概念。庄子的内在秩序的表述，也是建立在这一观念基础之上的。在庄子的政治自由问题中，“在宥”观念是“治天下”观念的替代品^①。《在宥篇》中，庄子明确地指出：“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，恐天下迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？”

“治天下”自然要强人就己，把个人的私意推之于天下，用同一个尺度来对待不同的人性，忽略“物之不齐，物之情也”这一客观事实。相反，“在宥天下”则是依从对象自身的规律，让对象自身内在的平衡器发挥作用。这就是按照人的本性来行动，来建立不使人的本性产生侵害的制度。

^① 李维武编：《徐复观文集》第三卷，湖北人民出版社2002年版，第366页。

人性中的均衡，恰如宥坐之器。徐复观认为“在宥”的“宥”应该与《庄子·寓言篇》中的“卮言而出”的“卮”是相同的器皿。郭象《庄子注》：“夫卮，满则倾，空则仰，非持故也。……因物随变。”《荀子·宥坐》中所载，“孔子曰：吾闻宥坐之器者，虚则欹，中则正，满则覆”，都是“因物随变”之器。因此，内在秩序一定是顺物之情的，由物自己如此，由物自己治理自己的“自治”，这样才是合理的^①。

徐复观对于道家政治中的“无为”的另一面有所注意，他认为尽管无为是道家的基本主张，但庄子却将老子的“不得已”三字，加以发展，以补充无为的漏洞。因为普通人也好，统治者也好，是不可能完全无为的，他只是怕人好事多事，却不能真的叫人在现实生活中不事事。所以，庄子特别强调“不得已”^②。其实，这个“不得已”正与“在宥”相当，人生也就是一“宥”器，完全的“无为”则会“空则仰”，而执著于“有为”，又会“满则倾”。所以，道家实际上描述了人生三种形态，这三种形态，也可以称之为世间秩序的三种形态。其一，是“有为”，也就是“法令滋章”，但百姓由此却迁性失德，这是道家所反对的，儒家也不太赞同，人们对现实政治的批判，也往往从此入手。荀子在《宥坐》篇就直指与传统相反的制度，在先王之道的实行过程中，是“上先服之”，再逐步推行的过程，也就让作法者自己先感受这种秩序的利弊，只有符合人性的感受，然后才推之于百姓的。但是，当世的秩序，往往与传统是完全相反的。“今之世则不然，乱其教，繁其刑，其民迷惑而堕焉，则从而制之，是以刑弥繁而邪不胜。”（《荀子·宥

① 李维武编：《徐复观文集》第三卷，湖北人民出版社2002年版，第366页。

② 同上书，第367页。

坐》)这样,我们可以看到,无论是儒家还是道家,对于秩序并非一定是追求越多越好的。相反,他们一致地看重的是秩序引导民心,与人性相一致的一面,而不是相反,让越来越多的秩序规度使民迷惑、不知所从,使百姓在制度的规约之下,变得一个个都仿佛是邪恶之人似的。

二 事物的内在秩序

第二种秩序是内在秩序,这就是道家的无为,也是庄子所谓的“大道之序”。大道之序并非悬在自然界,与人的世界了不相干。相反,无论是道家还是儒家,他们都倾向于承认“大道之序”是会落实到人间生活中来的,不过它有内外两种表现形式。从内在于人性的秩序根基来说,孟子讲的“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》)。很明显地承认外在秩序其实不过是人性中固有秩序的外化,两者具有同一性与一致性。庄子的秩序内外之说,也是以“天在内,人在外”,“本乎天”(《庄子·秋水》)为出发点。对此,成玄英的《疏》阐发为:“天然之韞之内心,人事所顺涉乎外迹,皆非为也,任之自然。”“恒以自然为本”就是要以人的天然之性为根本,来建立各种秩序,这种秩序的要害在于“形莫若缘,情莫若率。缘则不离,率则不劳”。其目的是要使人民的生理与心理达到“不离不劳”(《庄子·山木》)的目标。

“无为”作为一种秩序精神与秩序的内生性相一致。但“无为”作为一种行动的要求,则只能是由特定的社会角色来担当。《庄子》一书虽然对君主进行了抨击,但他也并不一味地是一个

无君论者，他只是反对获取君位的不当途径。他认为取得君位的方式不应该是争或盗，而应该是通过修行道德而来。“君原于德而成于天。故曰：玄古之君天下，无为也，天德而已矣。”（《庄子·天地》）《天道》篇称，修道达到了“无天怨，无人非，无物累，无鬼责”的境地，就能“一心定而王天下”，圣人之治天下，应该如同天地化育万物一样，生而不有，为而不恃。这样一来，在上的统治者与在下的被治者之间，就是若有若无的关系：“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。”（《应帝王》）

但是，庄子讲无为，并不是要一切人都无为。如果任何人都无为，人与人之间就没有形成历史合力的可能，人类就会退化到植物状态，甚至是无机物的状态，只有到了这种了无关系的状态，一切人的无为才有可能。所以，庄子的无为要求，是分层级的。刘笑敢在清理无为作为特定社会角色的承担者时指出，在现有的古籍中，明确讲到君道无为，臣道有为的便是《天道》诸篇^①。《在宥》云：“何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也；主者，天道也；臣者，人道也。天道之与人道也相去远矣，不可不察也。”君臣的不同职责决定了各自是否应该有为。在《天道》篇说：“上无为也，下亦无为也，是下与上同德，上与下同德，则不臣；下有为也，上亦有为，是上与下同道，上与下同道则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。”无为与有为是不同职责承担者的补充，君道的无为，必须以臣道的有为作补充。如果君臣都无为，则臣失其职；如果君臣都有为，则君失其尊。

^① 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社1987年版，第312页。

君臣在无为与有为方面，互为补充，无为有为才可以相得益彰。《天道》接着说：“本在于上，末在于下，要在于主，详在于臣。”显然，无为是本，有为是末，无为为要，有为为详。有为之臣要以无为之君为核心，无为之君要以有为之臣为辅翼。

在君臣职责的划分中，庄子的无为在于要帝王做到“不自虑”，“不自说”，“不自为”，但君主依然是有其社会职责的。这就是承担社会过失的责任。“古之君人者，以得为在民，以失为在己；以正为在民，以枉为在己。故一形有失其形者，退而自责。”（《天道》）

三 “不得已”所建构的秩序

除了上面两种相互对立的极端秩序之外，世间的第三种秩序生成方式就是在社会生活中多种力量的作用下，表现为“无为而无不为”的。这一点在自然界中，在抽象的道与天的法则中表现为如此。社会政治生活中的秩序，要体现出这种精神，人只能以道为法。庄子把这两者的结合即“无为而无不为”放在历史的合力中，提出了重视“不得已”的主张，以“不得已”所建构的秩序，正是表现了物自己治理自己的“自治”特征。徐复观认为不得已作为一种秩序的动力，远比仅仅标举“无为”要实际，要现实得多^①。他对庄子书中“不得已”的论述作了简要的勾勒，让“不得已”作为一种秩序形态，在道家政治哲学中突现出来：

^① 李维武编：《徐复观文集》第三卷，湖北人民出版社2002年版，第367页。

“无门无毒，一宅而寓于不得已（郭《注》：‘不得已者，理之必然者也’），则几矣。”（《人间世》）

“托不得已以养中。”（《人间世》）

“迫而后动，不得已而后起。”（《刻意》）

“动以不得已之谓德。”（《庚桑楚》）

“有为也欲当，则缘于不得已。不得已之类，圣人之道。”（《庚桑楚》）

在这时里，我们可以看到“不得已”已被庄子上升为一种“圣人之道”的高度来对待的。它作为一种状态，是对主观上毫无要求有所作为的欲望的描述，它迫于客观上人民自动的要求，只是对现实需要的一种顺应。如果一种秩序体现的不是统治者强人就己的私意，而代表的是百姓心愿，反映了众人的意志，那么这种秩序必然是合法的，也必然会为人民所赞同，从而实现秩序与它的目标相一致的目的。

在庄子这里，我们如果抛开“不得已”作为一种行为法则的心境描述，把它看做是各种制度产生的动力，那么，我们就可以理解无为的圣人之道有“不得已”的客观力量的作用支配，这种支配是自然的意志，而不是人的意志，在人们“游心于淡，合气于漠；顺物自然，而无容私焉，而天下治矣”的因果链条中，治天下并非是刻意追求的结果，相反，它更像是人们无意中得到的，是各自行为不经意合力的产物。

从无为到无为而无不为以及对“不得已”秩序的建构，反映了道家冷眼热心的政治关怀。《淮南子》的政治思想无疑提供了道家无为转向政治操作的范例。在现有的理解中，《淮南子》占主导地位的无为，作为汉初黄老政治思想的最后回响，它的

主旨继承了《管子》中道家派和马王堆《老子》乙本卷前古佚书中积极主治的无为政治思想^①。这种积极主治的无为思想，在主流上反对纯往自然、无所作为的无为论，把无为看做是客观与主观的契合与统一，并在契合中发挥主观能动性。《淮南子·修务训》论述了自然之势只有在人的作用之后，自然界才会发生有利于人的需要的变化。“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。听其自流，待其自生，则鲧禹之功不立，而后稷之智不用。”自然界必须在人的作用下，才会体现出人的意志，人才能建立起人类的各种丰功伟绩。这种通过人事努力对无所事事的校正，更符合社会发展的一般规律，无论是人的主动，还是被动，对于自然界来说，人都会留下自己的印记。

《淮南子》对有为与无为的强调，确实摆脱了道家自然无为的常谈。陈静区分了自然和无为的差异，认为自然和无为作为行为方式的基本原则，它们的具体指向是不同的。自然是让“他”自然，无为是让“我”无为，自然是对待外物的态度，无为是对待自我的要求。这样，无为可以说是直接针对人自身的行为方式而提出的，而自然除了是对人的要求，要求人对外物采取“让它自然”的态度外，还包括对外物的理解，这就是强调天地万物自身的属性，而且是必须受到尊重的自然而然的状况^②。在这里，我们可以看到，《淮南子》强调的秩序是自然之势与人的意志的统一，他们的合力构成了秩序产生的源动力。但它依然继承了道家哲学中最高的道的源头意义。所以，他们

^① 刘泽华主编：《中国古代政治思想史》，南开大学出版社1992年版，第257页。

^② 陈静：《自由与秩序的困惑》，云南大学出版社2004年版，第185—186页。

强调的内生秩序往往带有如下的特性：第一，法自然与无私。道、天、自然是表现客观世界不同层次的概念，道是天地万物的本源和存在的基础，天地、自然万物是道的外在形式。人的活动，离不开道的引导，人生活的目的与意义，在于“体道”，使个体真正融入自然之中。但人的社会性活动又不可能没有秩序的节律，像自然界一样，人的活动，必须与自然界的节律相一致。这就是《本经训》中所提及的：“帝者体太一，王者法阴阳，霸者则四时，君者用六律。”它所描述的秩序层次与人间权势者的品级相一致。只有帝者，才能真正体悟太一，与大道相通，这个层次秩序，无疑是最有力量的，最公正的。《精神训》中称：“圣人法天顺情，不拘于俗，不诱于人，以天为父，以地为母，阴阳为纲，四时为纪。天静以清，地定以宁。万物失之者死，法之者生。”这就告诉人们，在人与自然的关系上，我们必须明白人是自然界的产物，人的行动必须符合自然界的规律，从而达到人与自然的统一。

道家“因”的概念强调了秩序的内在性。在《淮南子》的作者看来，自然无为是通过“因”这一观念表现出来的。《尹文子》中更强调了“因”的自然特性。“天地四时，非生万物也；神明接，阴阳和，而万物生之。圣人之治天下也，非易民性，推循其所有而涤荡之。故因则大，化则细矣。禹因水之流也。后稷以因地之势也。汤武……因民之势也。故能因，则无敌于天下矣。夫物有自然，而后人事有以治也。”（《尹文子·自然篇》）在这里，强调圣人治天下的方法是“因”而非“化”，“因”不过是循人性之所有而扩大。发扬它，而不是扭曲人性。

“因”是古代政治哲学中一种基本的治国方法。由“因”而来的秩序，它具有历史的合法性，更容易被百姓所接受，“因”就是一种历史合法性的延续，是历来如此的一种表现。在孔子

那三代相“因”、损益可知的历史发展观中，任何时代的社会生活，都是在“因”与损益的统一中向前发展的。在春秋末年的社会大变异中，社会秩序的变迁，更体现了“因”与损益的统一。孔子曾称：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世，可知也。”（《论语·为政》）他在承认历史的发展同时，也看到了“因”的主导一面。正因为“因”体现的是历史发展的继承与底色，因而，对于历史的未来面貌，“其或继周者”，才有可能的可能。正因为历史的继承性是一种客观的存在形式，因而，马克思主义者才认为对近代社会的解剖为理解古代社会提供了钥匙，这是一种科学的历史主义方法。“对人类生活形式的思索，从而对它的科学分析，总是采取同实际发展相反的道路。这种思索是从事后开始的，就是说，是从发展过程的完成的结果开始的。”^①这样，在历史的新的阶段，我们总可以看到一切已经被覆灭的社会形式的结构和生产关系，这种“因”的继承性，使得旧的社会形式的残片和因素，在新的社会形式中起着主导作用，它们一部分是还未被克服的遗物，继续在这里存留着，一部分原来只是征兆的东西，发展到具有充分意义，等等。正是基于在有本质区别的形式上，对于包含这种旧的形式认识，马克思指出：“所谓的历史发展总是建立在这样的基础上的：最后的形式总是把过去的形式看成是向着自己发展的各个阶段，并且因为它很少而且只是在特定条件下才能够进行自我批判，——这里当然不是指崩溃时期出现的那样历史时期，——所以总是对过去的形式作片面的理解。”^②“因”的秩序固然会给人们认识历史的形式造成某种程度的误解，但也为人们接受历史的过程或历史的

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第92页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第109页。

表现形式提供了人们熟知的形式，也为人们审慎地对待历史的变迁，提供了一条有益的认识途径。

在道家的先驱人物范蠡那里，“因”这一范畴也与《老子》一样，强调了人要效法自然的重要性。他的“因”强调主体的人对外在条件的把握，比如，“随时以行”、“因时之所宜”。（《国语·越语下》）就强调了人对时机、条件的注重。他既要求人们的行动，“时不至，不可强生；事不究，不可强成”。同时，又对时机的转瞬即逝具有高度的敏感性。对于自然秩序的效法，要求做到“因阴阳之恒，顺天地之常，柔而不屈，强而不刚”，“古之善用兵者，近则用柔，远则用刚”。都强调外在条件的差异，是人的主体行动的依据。这种相互作用的“因”，在天人的关系中，表现为“天因人，圣人因天；人自生之，天地形之，圣人因而成之”（《国语·越语下》）。在这里，“因”有顺从的意思，天的意志，正是人的意志的集中表达，圣人的行为与其说是对天意的顺从，不如说是对人的意志的顺从。“因”就是遵循这种涌动于人心的意志，“因”也就是对内在秩序的一种表达。

“因”在稷下道家的《心术》上、《心术》下等著作中，更是作为君道的主要内容。《心术》上说：“无为之道，因是。因也者，无益无损也。以其形因为之名，此因之术也。”又说：“因也者，舍己而以物为法者也。感而后应，非所设也；缘理而动，非所取也。”这种静因之道既是一种认识世界的方法论，更是驾驭现实世界的行动纲领。张舜徽在《周秦道论发微》一书标举“百家殊业，皆务为治。故其立言，莫不有专篇以阐明南面之术”：“心术者，犹云主术也；君道也。”^① 静因之道的核心，无疑是为了强调君道无为、臣道有为的政治主张。在政治

^① 张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局1982年版，第203页。

生活中，着重强调“舍己而以物为法”，让客观世界充分发挥自身的作用。作为权衡标准的君主就应该排除先物而动的主观意志，对于“人之可杀，以其恶死也；其可不利，以其好利也。是以君子不怵乎好，不迫乎恶，恬愉无为，去智与故。……是故有道之君，其处也若无知，其应物也若偶之，静因之道也”（《心术》上）。这种去掉自我的好恶，虚静自处，对事物的反应若合符契，他所建构的社会秩序，无疑具有“缘理”的特征，也就更能为人们所自觉地接受。

从“因”的对象化考虑看，道家的无为、“因”等方法，仿佛渗透了对象的关切之情，其实，这只是外在形式。从老子开始，老子就讲：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”（第五章）就是强调去掉人道的原则，遵循自然天道的法则。自然界无所谓仁爱，圣人之于百姓，也应该是无所爱憎的，因为人不过是万物中的一物。因而，道家的“因”，仿佛是着眼于对象的优先性，但它实际上是从因循开始而达到自身存留目的。这一观念延伸到法家代表人物韩非那里，“因”的秩序的内生性，就变成了对“治人”和“事天”，“循天”与“顺人”的统一。韩非也强调因，“因自然”、“因人情”，甚至这些成了政治成功的主要因素。“明君之所以立功成名者四：一曰天时，二曰人心……非天时，虽十尧不能冬生一穗；逆人心，虽贲、育不能尽人力。”（《韩非子·功名》）在这里，因自然就是对自然规律的遵循，违背自然规律，即使有十个圣人也不能使庄稼在冬天长出穗来；违背人心，即使有大力士也不能促使人们尽力。得天时，而又顺人心，才能体现“守自然之道”。

遵从自然规律，必须与遵从人的活动相结合。由此，在“因”的名义下，顺从各种力量的合力，利用各种力量之间的冲突，是成为秩序构建可能的基础。韩非说：“夫安利者就之，危

害者去之，此人之情也。”（《奸劫弑臣》）这种以功利作为衡量是非、善恶的原则，且看做是人的本性的观念，与古希腊时期伊壁鸠鲁派曾提出的人生的目的，在于摆脱痛苦和追求精神上的快乐，避苦求乐是人的本性，是人的最大利益的观点是相似的。认识人的本性，利用这种趋利避害的本能，是政治秩序建立的基础。“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。”（《韩非子·八经》）这样，把赏罚建立在利益的基础上，因人情，也具有从自利的人性出发，达到秩序自愿的目的。在这里，法家对于人性的假设，已经迥异于道家的自然人性。但是，观照人性，因循人性，则是他们在社会秩序建构中，具有相同的倾向性或基点。所以，在先秦诸子那里，在人道层面上，讲“因”或多或少总要指向人性的，“因”除了因循自然规律、因循传统习俗外，更要“因”循人的本性。

慎子的《因循》篇中，在讨论“因”的时候，同样是指向个体的自利本性的。他指出：“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。人莫不自为也。化而使之为我，则莫可得而用矣。是故先王见不受禄者不臣，禄不厚者，不与入难。人不得其所，以自为也，则上下不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣。此之谓因。”^①在这里，慎到认为，既然自私自利、趋利避害是人的自然本性，那就不能违背，而应该顺应它、满足它，且要因势利导地加以利用。因而，“因人之情”是建立社会生活秩序的基础，而且，这种秩序是“用人之自为”，让人们感觉到这是他自身的需要，而不是外在的强加，那么，在趋利的“赏”与避害的“罚”中，达到和谐秩序的实现。“因”其实是“因”人的自为、自利的本性，正是在个体

^① 《慎子》，《诸子集成》第五册，香港中华书局1978年版，第3页。

满足自身的需要中，在各自追求最大化的利益中，实现社会的繁荣和秩序的，它要求人们在替自己打算的同时，实现公共生活的目的，也即是在为自己打算的同时，达到促进公共秩序的形成。这种看法，与亚当·斯密在解释经济人自利的同时，所形成的看不见之手的内在调节秩序，是如出一辙的。

自然法则其实也不过是人的欲望的总和，公共秩序的维系在于它与人的愿望或共同体的愿望是否相一致。所以，法天地的道家重视“因”，始终有以认识客观对象为主要目的的特征。在《吕氏春秋》中，专门有专篇讨论“因”。《贵因》篇从各方面阐述“宝莫如因”、“因者无敌”，正是政治生活值得重视的主要条件。“夫审天者，察列星而知四时，因也。推历者，视月而知晦朔，因也。禹之裸国，裸人衣出，因也。墨子见荆王，锦衣吹笙，因也。孔子道弥子瑕见釐夫人，因也。汤武遭乱也，临苦民，扬其义，成其功，因也。故因则功，专则拙，因者无敌。三代所宝莫若因，因则无敌。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，再徙成都，三徙成国，而授之禅位，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，踟立安坐而至者，因其械也。”（《贵因》）

在这里，“因”实际上包含了对自然因果关系把握的“因”，这就涉及主客体关系的问题，它强调人们在客观规律面前，要善于做到因势利导，按实际情况办事。“因”的内涵，既包括了对原有社会风俗习惯的遵循，有对入乡随俗的肯认；同时，还包括了“因人之心”、“因民之欲”的社会变迁条件的认同，还有各种使人的力量得以充分展现的工具力量的赞赏。因而，“因”作为处理主客观关系的一种思想或方法，具有广泛的适用性。当人们的认识和行动符合客观规律，并加以因势利导，

就能达到预期的目的；反之，与客观规律相悖，就必然失败。在《吕氏春秋》的作者看来，“因则功、专则拙”，事实上要破除以自我为中心的“专”，也即独断的方法论，从对象的内在规律出发。所以，在一定意义，我们可以说，“因”是处理人与自然和人与社会的普遍方法，人的认识和行动符合客观规律，就是“因”，而从主观的、臆想的规律出发，凭借主体的意志来驾驭自然，从自己的好恶来对待纷扰的社会事务，就是“专”。所以，从人与自然和社会之间的和谐来看，人们若以“因”为指导而行动，即可进入“无为”状态，“无为”并不是消极无所作为，相反，它代表对必然的认识，是进入自由王国的标志。当《吕氏春秋》把这种以“因”为思想方法的“无为”移植于政治领域时，“无为”实际上代表的行动逻辑是“行其理也，行数循其理，平其私”（《序意》）。这样，就可以看到“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”（《任数》）。在君道无为而臣道有为的政治格局中，“因”的“无为”是一种具体行动的克制，是对臣道职责的尊重。反对君道有为，在于“为则扰”，在于君的意志具有对社会生活实施总导演的功能，他的一念的发动，行之于宫廷，作用的仅是身边的悻佞宠臣；作用于天下，则足以使天下人常常处于颠三倒四之中。因为信息传递的速度永远跟不上君主喜怒哀乐的节拍。使“因”的方法作为社会秩序的内在规定，才可以使社会处于一种相对稳定的状态，“而贤于有知有为”，则可以发挥臣民的智慧。所以，“因”的无知，是把知转移给另一部分社会秩序的代表，从而达到“君也处虚，素服而无知，故能使众智也。智反无能，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”(《分职》)。这种君术理论,是抛弃私志、私能,在“使众智”、“使众能”、“使众为”中,实现君主的意志和愿望,这也从行动的过程中,体现了道家“以百姓心为心”的政治胸襟。作为一种理论构想,它是有魅力的,在一定程度上,它是对现实政治中当权者任私志、行私意、役使天下行为的批判。

总之,在对内在秩序的强调中,道家政治哲学首先有天道自然的形上思考。从这个层面上看,内在秩序代表的宇宙秩序,即是道的法则,这种内在秩序开启了宋明理学家天道下贯的思路。宇宙秩序是客观的,又是自然的,一旦能够被人所掌握,它就可以成为人间的秩序,通过王者的行事表现出来。所以,无为而法自然就是对宇宙秩序的逼近。内在秩序的第二层含义,在道家那里,表现为众力相互作用的结果。道家描述的自然状态,与自然法论者的表述有同有异。与斯宾诺莎所描述的有一定的相似性。斯宾诺莎认为自然状态,是一个没有是非善恶观念,没有私有财产占有的社会形态。在自然状态下,无所谓人人共同一致承认的善或恶,“因为在自然状态下,每个人皆各自寻求自己的利益,只依照自己的意思,纯以自己的利益为前提去判断什么是善,什么是恶,并且除了服从自己外,并不受任何法律约束,服从任何人”^①。正是在各自追求自身利益的过程中,相互作用的法则才具有宇宙法则的特性。它体现了每一个参与者自身的意志,哪怕是不情愿的意志,因而内在秩序,根源于参与社会生活过程的众意、众能、众智的相互冲突与平衡中。

道家内在秩序的第三个层次是源于历史所形成的制度合法性。在秩序的运动变化过程中,一个合理的秩序具有维系社会

^① [荷兰] 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆1981年版,第185页。

稳定、促使社会充满活力、让人性的光辉与物性的光辉一同展现出来的功能。不过，时代的变迁、条件的变化，原有秩序背后支撑的各种力量对比的改变，都使秩序由生机勃勃走向它垂暮的晚年，从而丧失它们存在的合理性。但是，任何一个旧秩序的消亡，它所代表的功能并没有被完全取消，它曾经的作用对象依然会以不同的方式存在，依然会有新的秩序或新的作用方式来填补或替代原有的秩序功能。新的从旧的母体中挣脱出来，以最自然的、最必需的方式来到人间，在经历一番试探、修正之后，就会在不经意间以合法的面孔出现在社会生活中。我们所承认的习俗制度，道家强调对实存的制度层面的“因”，都是如此。这样，“因”不仅是对传统存在合理性的尊重，更是对旧的秩序自发消亡的尊重，也是对新的制度顺应时代要求而产生的尊重。“因”只有既是对旧秩序的“因”，同时，又是对新的秩序的“因”的时候，它才表现出了对秩序自发特性的偏爱。在新旧交替的过程中，该“因”何者，哪一种秩序代表历史的趋势，这既不是道家所能分辨的，也超出了他们的理解范围。

从追求物的自性角度看，内在秩序固然存在于物之中，个别的自性表现为自组织式的内在秩序。虽然自性表现为自组织式的内在秩序，但是自性的存在，也有其普遍的一面，这种内在秩序就是对永生的渴求，以及保存个体的愿望。老子曾提出“长生久视”（第五十九章）和“死而不亡”（第三十三章）的命题，尽管“长生久视”的真实含义可能在于求尽其天年而非长生不死，“死而不亡”在于对自然的回归、与道相契，但这种愿望终究要让位于“天地尚不能久，而况于人乎”（第二十三章）的现实。但作为一种愿望，甚至人生目标始终绕怀于人们的心中。《易传》中讲：“危者，安其仁者也。亡者，保其存者

也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”（《系辞下》）从遵循自然到“身安而家国可保”的政治转换中，正实现了道家秩序从内在性到自发演化为外在秩序的过程。这样，人类共同的自我保存、趋利避害的本性，使得“每个个体应竭力以保存其自身，不顾一切，只有自己，这是自然的最高的律法与权利”^①。个体的这种努力，无形中变成一只调节历史进程的无形之手。修正、改变、均衡不同力量的意志，让各种客观的现实的力量发生自己变化的轨迹，必须放在历史进程的各种现实力量的冲突中去实现其均衡，这对今天和谐制度的构建依然具有重大的启示意义。

^① [荷兰] 斯宾诺莎：《神学政治论》，温锡增译，商务印书馆1982年版，第212页。

第五章

道家“执一而御众”的 政府职能思想

道家对于政府职能的看法，颇近现代西方政府职能理论。我们知道老子的政治主张是无为，但正如我们所熟知的，老子的无为，绝不是纯因自然或消极的观望，而只是希望政府在政治生活中淡出人们的视野，做到“太上，不知有之”，而不是纯然不存在，它可以是现代意义上的最弱政府，而不是反政府。老子的无为实际上是一种政治策略，而不是追求无政府，在那个有为的时代，在“有欲”、“有知”、“有身”、“熙熙”、“昭昭”、“察察”等为主导方式的时代，他希望于统治者的是“治大国，若烹小鲜”的“为无为”，也就是消除那些导致争斗动乱的社会根源。其实质包含两个方面，一方面是要政府或为政者减少不必要的扰民活动，厘定政府的界限；另一个则是要使民失去有为的条件，因而，道家的政治理论中一样包含着政府职能思想。

一 政府或执政者的职责

老子讲：“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。”（第五十八章）其政闷闷，就是无为政治；其政察察，就是有为政治。实行无为政治，人民淳朴，相反实行有为政治，人民就变得狡猾奸诈，正所谓“民之难治，以其上之有为，是以难治”（第七十五章）。这里，我们可以看到的是老子对政府职能区分的反感，而不是对察察之政的同情与理解。他追求的政治目标是和谐，因而，与政府职能理论具有内在的一致性。

在庄子那里，他对于有为政治同样是不看好的。他的马性之喻正揭示了有为政治的恶劣后果。“马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，龔草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐曰‘我善治马’。烧之剔之，刻之锥之，连之以羁鞵，编之以皂栈，马之死者十二三矣！饥之渴之，驰之骤之，整之齐之，前有橛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣！”（《庄子·马蹄》）同样的悲剧，在善治埴者、善治木者那里，也一再发生，而世人却乐此为不倦，并引以为追求的目标。在庄子看来，这正是“治天下者之过也”。确实，伯乐治马，陶匠治埴木，技术不可谓不高超，用心不可谓不良苦，然而，他们的作为却使马之性、埴木之性丧失殆尽，这都是背离物性而滥施人为的缘故。那么，在政府的作为中，是不是一定就要排斥人为的因素呢？也不尽然。

庄子对“古之明大道者”的治世手段先后次序的考察中，发现礼与道、德、仁、义等治世手段具有各自的功能，并构成

一种层级性的包含关系：

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，智谋不用，必归其天，此之谓太平，治之末也。（《庄子·天道》）

在此，“分守”正是礼的功能，它代表的是上下有分，庶职有守，正是荀子的制礼定分的另一种表述。这样，由明天而道德、而仁义、而分守、而形名、而因任、而原省、而是非、而赏罚之间，就构成了一个工具价值递减的序列。在这里，庄子倡导使“愚知处宜，贵贱履位”的根本目的，是在于使人感到人间的礼法秩序“若性之自为，而民不知其所由然”（《庄子·天地》）。

庄子一方面肯认尊卑先后这种“大道之序”，另一方面又“礼法度数，形名比详，治之末”（《庄子·天道》），明显地对道德教化、刑罚威慑是给予了一定程度关注的。在对治世本末的价值比较中，庄子以为“三军、五兵之交，德之末也；赏罚利害，五刑之辟，教之末也；礼法度数，形名比详，治之末也；钟鼓之音，羽毛之容，乐之末也；哭泣哀经，隆杀之服，哀之末也”（《庄子·天道》）。这五者之所以不被道家看重，就在于它们作为一种枝节手段，“须精神之运，心术之动”（《庄子·天道》），是一种伤神乱性的工具。所以，人们始终把它们放在“末”的地位，是先本后末的不得已的选择。由此我们可以看到

庄子尽管将作为治世制度的礼看做是一种枝节的手段，但他并不反对作为大道之序的礼的本质，对于仁、义、忠、信这些美德，他反对儒家的刻意标榜，但不反对人们出自本性的遵守，他要求人人返“朴”，以便在大道之中无言地履行这些美德。

在人间政治结构的合法性方面，庄子肯认“臣之事君，义也”（《人间世》），同时，强调君臣的职分，认为在上的人君其职责是无为，在下者的职责是有为。“上无为也，下亦无为也，是上与下同德，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。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。”（《庄子·天道》）这种上无为而用天下，正反映了上古时代“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”（《周易·系辞下》）的理想。

在庄子看来，“以道观言而天下之君正，以道观分而君臣之义明，以道观能而天下之官治，以道泛观而万物之应备”（《庄子·天地》）。在这里“以道观分”是确定君臣义务的前提条件。由于礼别异，是讲求“分”的，但这种“分”对于大全的“道”来讲，并不是不相融的，相反，是“道”的组成部分。从道的立场来看，明确君臣的各自义务正是应礼而行。“礼”作为道的余绪、是治国的工具，“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”（《庄子·让王》）。道的根本功能在于治身，治国，治天下，则是含蕴在道中的仁、义、礼这些余绪，或土苴的功用，由于它们是大全“道”的组成部分，所以，庄子把天、道、德、义、事、技等之间定位为一种“兼于”即被包含的关系。“技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。”（《庄子·天地》）而这里的“技”，恰是《在宥》中的“说礼邪，是相于技也”的同一所指。技作为万物的末用，

是“道兼于天”的必经环节。在人世间的种种不可不为的事物中，庄子认为：

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；粗而不可不陈者，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。（《庄子·在宥》）

尽管法、义、仁、礼、德、道、天均是“物者莫足为也，而不可不为”（《庄子·在宥》）的，但是，它又都是人不必去刻意造作的。所以庄子强调“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，应于礼而不违，接于事而不辞，齐于法而不乱，恃于民而不轻，因于物而不去”（《庄子·在宥》）。这种以万事为天然而去顺应的态度，是把“无为而尊”的天道原则，贯彻到人间事务的结果。应于礼而不违，就像一个普通的百姓一样，“入其俗，从其俗”。（《庄子·山木》）它反对那种卖弄一己的小聪明，“饰知以惊愚，修身以明污，昭昭乎若揭日月而行”（《庄子·达生》）的标新立异，扰乱人性的种种作为，相反，“唯圣人乃游于世而不僻，顺人而不失己”（《庄子·外物》）。

在论述治世的手段时，庄子对于礼是认可的。在内篇《大宗师》中有“以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循。以刑为体者，绰乎其杀也；以礼为翼者，所以行于世也；以知为时，不得已于事也；以德为循者，言其与有足者至于丘也，而人真以为勤行者也”（《庄子·大宗师》）。在这里，庄子强调礼作为治国的辅翼，主要是为了顺世随俗，而将人类智慧的圆融

与四时的更迭相类，把德行修养看做是因循天性，这一切正是承认、遵从现世的制度，以为在顺世随俗的层面上，可以达到对大道的体悟。

“故夫三皇、五帝之礼义法度，不矜于同而矜于治。”（《庄子·天运》）从功用的角度看，不同时代礼义法度之所以值得赞美，就在于它们具有治世的功效，而不是它们在礼乐威仪这种外形式方面是否一致。“故礼义法度者，应时而变者也。今取猿狙而衣以周公之服，彼必齟齬挽裂，尽去而后慊。观古今之异，犹猿狙之异乎周公也。”（《庄子·天运》）应时而变，就可以使人们避免古代梦魇的纠缠，避免死的拖住活的苦楚。对于未陈的刍狗，我们可以：“盛以篚衍，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。”人们对于这种过去的陈迹若一定要“复取而盛以篚衍，巾以文绣，游居寝卧其下”（《庄子·天运》），那么，就像王先谦所注解的那样，即便不致噩梦，必当屡屡遭遇恶魔。同时，在礼的精神层面做到应于礼而不违，在礼的形式层面上做到“礼义法度者，应时而变”，还可以避免借穿着古代的盛装，请来过去的亡灵来，上演新时代喜剧的尴尬。一切从现时代的需要出发，就可以对“腊者之有腍胫，可散而不可散也”（《庄子·庚桑楚》）之类的礼学问题了然而于胸。

庄子的政治目的是“不治天下，安藏人心”（《天地》），主张将“内圣外王之道”普遍运用到为政的各个方面去。他说：“以道观言，而天下之君正；以道观分，而君臣之义明；以道观能，而天下之官治；以道泛观，而万物之应备。”（《天下》）这种将道普遍用于社会，政治生活自然可以走上正规，在他看来，政府的运行必须以道来贯彻，使各种职能与道相合。所谓“百官以此道相齿，以事为常……皆有养民之理也”（《庄子·列御

寇》)。这与儒家的政在养民的政治思路是完全一致的。

在政治生活中，人的因素是很重要的，任何好的制度既依靠人来创造，也依靠人来执行，执行能力是关系到政治成败的重要因素。在庄子的思想中，我们一样可以看到对为政者素质的要求，选拔合适的人才，是保证政治成功的前提。必须按照一定的标准对所需人才的严密考察。我们可以看到庄子借孔子之言，对这种观点进行了申发。“孔子曰：凡人心险于山川……人者厚貌深情。故有貌愿而益，有长若不肖，有顺憯而达，有坚而缦，有缓而钗。故其就义若渴者，其去义若热。故君子远使之而观其忠，近使之而观其敬，烦使之而观其能，卒然使之而观其知，急与使之而观其信，委之以财而观其仁，告之以危而观其节，醉之以酒而观其侧，杂之以处而观其色。九征至，不肖人得矣。”（《庄子·列御寇》）在这里，我们既可以看到庄子对人性的深刻洞察，也可以看到他对于人的各种才能的把握方式。尽管君子易观，不肖难明，但是只要是人，我们都可以视其所以，观其所由，察其所安，搜之有涂，也就可以知人善任了。这些为执政者考察人才提出了一个较为完备的纲领，也是后来人们品鉴人才的一种主导方法。在汉高祖、唐太宗、诸葛亮、宋圣祖与曾国藩等人那里，这些奉为最高原则，而且还是行之有效的方法，它实际上是从能力、德性、忠诚几个方面来考察人的才能的。

在政府职能方面，庄子同样讲求将宇宙间自然之理应用于政治的运作，而且主要考察执政者的能力与品性问题。这时候，他往往借助孔子之口，来阐发自己的政治见解：“丘闻之，凡天下有三德：生而长大，美好无双，少长贵贱见而皆说之，此上德也；知维天地，能辩诸物，此中德也；勇悍果敢，聚众率兵，此下德也。凡人有此一德者，足以南面称孤矣。”（《庄子·盗

跖》)这是从形象、文武才能、智慧、勇气等方面来阐述人的价值的。

德实际上就是人的先天规定,或者人的本性。所以,统治的艺术,也不外是使人的本性得以发挥出来。无论是执政者,还是被驾驭者的德,从消极的意义上看,就是要除患去疵,“且人有八疵,事有四患,不可不察也。非其事而事之,谓之谄;莫之顾而进之,谓之佞;希意道言,谓之谄;不择是非而言,谓之谀;好言人之恶,谓之谗;析交离亲,谓之贼;称誉诈伪以败恶人,谓之慝;不择善否,两容颊适,偷拔其所欲,谓之险。此八疵者,外以乱人,内以伤身,君子不友,明君不臣。所谓四患者:好经大事,变更易常,以挂功名,谓之叨;专知擅事,侵人自用,谓之贪;见过不更,闻谏愈甚,谓之很;人同于己则可,不同于己,虽善不善,谓之矜。此四患也。能去八疵,无行四患,而始可教已”(《庄子·渔父》)。这里的八疵四患实际上正是对人们每每喜欢超越自身或事物各自界限的否定,它要求的是对各自职能的遵守,依据每个职能行事,从而避免各种灾患。这也是对执政者的最低限度的要求。

从积极方面看,庄子提倡符合自然之道的“六极五常”,认为这是为政的最高之德。所谓“天有六极五常,帝王顺之则治,逆之则凶;九洛之事,治成德备,监照下土,天下戴之,此谓上皇”(《庄子·天运》)。所谓六极,就是四方上下,在人类生存空间内行事,不超越自然的规约,也是按规则行事的一种表现;而五常则是既可以包含人类社会生活的五种基本关系,或五种基本德性,同时也可以构成自然界的金木水火土五种基本元素,不外乎是要求对客观的规律的遵从。所以,政府不是不可作为,而重要的是在遵从规律的前提下作为,这就要反对“好经大事,变更易常,以挂功名”的造作,更反对“专知擅

事，侵人自用”的固执。

在政府职能的关系中，任何政治哲学都要解决君与臣的关系，同时要解决臣与民的关系。君——臣——民三者之间是一个循环的链条，三者之间相互作用，但也表现为一种层级关系，臣处在居间地位。我们通常讲道家的最佳为政之道是恬淡无为，这种说法自然是对的，但我们必须分清这种恬淡无为的对象是谁，否则，就不能准确把握道家政治哲学的实质。在庄子的思想中，固然讲“虚静恬淡，寂寞无为者，万物之本也”（《庄子·天道》），强调恬淡无为是天地之本与人间道德的根基，在道家的眼中，无物而非无为，但他们的着眼点是人间君主，而非臣，更非一般的普通民众。“无为”是君的专利：“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。”（《庄子·天道》）君之“无为”是由他的特殊角色决定的。他的无为既是一种天命职守，也是一种御臣之术。这一点，我们在《吕氏春秋》中可以看到，它们实际上是一种以无为为表，以智术为里，用以驾驭群臣的方法。

让百官发挥各自职能的前提是要知道每个职位的要求。《君守》说：“大圣无事而百官尽能。”《勿躬》里也指出：管子尽管只是一个人臣，但他也懂得“不任己之能”，而依靠手下的五子发挥作用，那么人主更应该知道无为的作用了。《士节》中说：“贤主劳于求人，而佚于治事。”《当染》称：“古之善为君者，劳于论人，而佚于官事，得其经也。”《知度》也强调“有术之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而国治也”。刘泽华在《中国传统政治思想反思》中，对这种善于用人然后才能达到深藏不露的无为之境作了比较集中的阐述^①。他认为君主怎样才能使千官尽能呢？这决不是君主无所事

^① 刘泽华：《中国传统政治思想反思》，三联书店1987年版，第149—150页。

事、放手不管能达到的；如果真的如此，君主就有被取代的危险。所以，为达到用人成事君身无为的目的，首先要有一套智术，其纲领就是“定分”、“核名实”、“督听”等，《慎势》讲：“治天下及国，在乎定分而已矣。”在道家或法术家看来，正名定分是政治运行的关键，在名实确定的前提下，“按其实而审其名，以求其情；听其言而察其类，无使放悖”（《审名览》）。这是实行政治活动的第一步，君主授予官职的职称是名，任职的人是实，如何能够保证每个名所承担的职责得到落实，就必须做到检查、督促，循名实而定是非，因参验而审言辞。这实际是为了解决政治生活中每个君主必须面临的两种矛盾。

第一种矛盾是：“物众而智寡，穷不胜众。”（《韩非子·难三》）在政治生活中，每个执政者必然会对着千头万绪的事感到个人智慧的微不足道，事必躬亲是不可能的，同时也是不必要的，那么通过管理事务的名称，远比管理事物自身要简单，所以君主的主要职责就是确立人间的主要事务，并对它们进行区分，从而为事务本身找到执行者。在区分事务的过程中，实际上也包含了对人的认识，那种人堪当与事务相对应的重任，在一定程度上就变成了君主的主要工作，找到了合适的人，即是在才能和品行方面都足以使人放心的人，那政治活动也就成功了一半。

第二种矛盾是：“下众而上寡，寡不胜众。”（《韩非子·难三》）这实际上是涉及对人的信任问题，或者说在君与臣这种一对多的矛盾中，如何保障君权不受到挑战，因而，历来的政治家们设计了种种解决矛盾的方案，第一种是韩非子的方案，他强调的是“因参验而审言辞”，“参”就是考察事情的各个方面，以互相参照，把各种情况进行排列、分类，加以比较，进行分析、验证。其核心是加强监督。要判断一种认识或言论是

否正确，就不能只从一个角度去观察，或只听一面之词，更不能凭主观成见，必须“言会众端”（《韩非子·八经》），综合天、地、人、物等各个方面的实际情况，进行比较考察，以“审内外之失”、“知朋党之分”、“按法以治众”（《韩非子·备内》），把政治中这些常见的流弊通过特定的“术”加以克服，达到“因物以治物”、“因人以知人”（《韩非子·难三》）的目的。

第一种矛盾源于人际交往过程中，任何人都无法洞悉对象的一切情况，外物的客观遮蔽或主观的有意隐匿，都会促使我们对他人的情况出现偏离甚至错误的理解，人臣是否准确地执行了人君的意愿或能够作出无损于人君利益的行为，正是人君所焦虑的事情。第二种是基于对对象的信任的解决之道，这就是老子所谓的“德信”方法。老子对于“信”，取一种“大信”的态度：“信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。”（第四十九章）作为一种政治哲学，对于圣人来说，要在全社会构建诚实的道德，只有做到对于诚实的人我信任他，对于不诚实的人我也信任他，这样社会才能得到真正的诚实了。但在君臣交往中，“信”作为人际关系的一个单方面的义务，对于人臣来说，更是需要他们去恪守；相反，对于人君是不可能有什么约束力的。所以，在政治生活中，每每可以看到“信不足焉，有不信焉”（第十七章、第二十三章）的现实，也就毫不奇怪了。当然，老子是把“信”作为“道”的内在构成要素的：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”（第二十一章）像韩非子理解德、仁、义、礼是内在于道的一样，信也是内在于道的，对信的遵从，也即是在一定程度上对道的遵从。这种“德信”的态度，实际上是君主对于权力的自觉让渡，让执行者

发挥各自的能动作用，“深藏不露”地实现“因物以治物”的有效方式。

人君的深藏不露的无为之术则具体表现为：无智、无识、无能、无事，不为先，虚无清静。在《吕氏春秋·分职》中：“君也者，处虚素服而无智，故能使众智也。智反无能，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。”这里所说的“无识”、“无智”并非要君主真的变成傻瓜，而是要做到“去想去意，静虚以待”（《吕氏春秋·知度》）。君主不要暴露自己的短处，不要流露自己的意向，不给臣下钻空子的机会，冷眼观察臣下的一举一动。其手法就是通过“取其实以责其名，则说者不敢妄言，而人主之所执其要也”。在解决人主与臣下所构成的一与多的矛盾中，道家的“无”可以避免人君陷入不必要的事务主义的泥潭，防止把自己降为人臣，出现“君待有司为有司”的局面。如果这样，那么，势必形成主强臣弱，人臣事事看君主脸色，并一味地阿谀人主的局面。对于人臣来说，“舍职而阿主之为”仿佛就是他们的职业；对于人君来说，似乎没有什么是他所不会的，必然会导致“好愎过而恶听谏”（《似顺》）。所以，我们可以看到，道家的无为实际上是为了达到更好的有为，而不是无所事事。由此，《吕氏春秋》里反复讲到“正则静，静则清明，清明则虚，虚则无为而无不为也”（《有度》）。

解决多与少的矛盾，也就是君与臣的矛盾，还只是限定了君主的职能。在政治生活中，君主的智与群臣的智之间，在王夫之的察情沟通理论中是一种对等的关系：

夫欲成天下之务，必详其理；欲通天下之志，必达其情。然而人主之所用其聪明者，固有方也。以求俊乂，豕

宰公而侧陋举矣；以察官邪，宪臣廉而贪墨屏矣；以平狱讼，廷尉慎而诬罔消矣；以处危疑，相臣忠而国本固矣。故人主之所用智以辨臧否者，不出三数人，而天下皆服其容光之照。

自朝廷而之藩牧，自藩牧而之郡邑，自郡邑而之乡保。听乡保之情者，邑令也；听邑令之治者，郡守也；听郡守之政者，藩牧也。因是而达之廷臣，以周知天下之故。遗其小利，惩其大害，通其所穷，疏其所壅。于是而匹夫匹妇私语之情，天子垂旒纛而坐照之以无遗。天下之足，皆吾足也；天下之目，皆吾目也；天下之耳，皆吾耳也。能欺其独知，而不能掩其众著，明主之术，恃此而已矣。愚氓一往之情辞，不屑听也。而况宵人之投隙以售奸者哉^①！

在王夫之看来，人君要成天下之务，通天下之志，只需要“用智以辨臧否者，不出三数人”，通过抓住身边的几位最主要的人就可以实现他的目标。他所依据的前提是从朝廷到乡保之间的信息通道或政令能够畅通无阻，每一层级之间信息能够有序地传递，不仅自上而下的政令是如此，而且在下情上达的民意方面，也是可以直达廷臣的，即使是“匹夫匹妇私语之情”，也同样能够为天子所洞悉。这样信息因其有效的传递而对称，信息因其相互透彻而被充分了解。所以，从人主方面看，因隔绝而导致的隐匿的欺瞒便变得不太可能，因为“天下之足，皆吾足也；天下之目，皆吾目也；天下之耳，皆吾耳也。能欺其独知，而不能掩其众著”。但是，这种洞照一切的人主，他的信息渠道是建立在利用人性中最坏的方面，比如妒忌、恐惧、邀宠、利用合法的形式达到打击的目的等，而不是建立在互知的

① （清）王夫之：《宋论》，中华书局1964年版，第10页。

信息公开的基础之上。一旦人们在人主的鼓励下，作单方面的甚至在对方不知情的情况下的告密，人与人之间的信任因素会更快的被消解，这也是历代中国政治生活中盛行特务制度的原因。所以，单方面的信息收集行为，而且是在不知情的状况下被收集，就只有被过滤的信息，也就是被视作反对、危害社会因素的信息被上达，或者是那些被有意歪曲的信息才会上达。因而，人主获得的依然是片面的、不充分的信息。所以，儒家往往把信息交流机制看得过于理想，他们过于相信需要的信息会准确地获得，事实上并不如此简单。

人主获得的信息可以说必然是片面的，这是由信息传递的两因素所决定的。一是传递者的动机，另一个则取决于接受者的心态，尤其是这两方面对于信息本身的过滤。《庄子·人间世》中提到信息传递的诡异：

凡交，近则必相靡以信，远则必忠之以言，言必或传之。夫传两喜两怒之言，天下之难者也。夫两喜必多溢美之言，两怒必多溢恶之言。凡溢之类妄，妄则其信之也莫，莫则传言者殃。故法言曰：“传其常情，无传其溢言，则几乎全。”……夫言者，风波也；行者，实丧也。风波易以动，实丧易以危。故忿设无由，巧言偏辞。

两国之间的了解往往是建立在虚妄的信息基础之上，在当代信息如此发达的时代依然是如此，同一社会不同的主体之间的理解也依然如此。尤其从下向上传递过程中，“溢美之言”往往当做切实的信息，真实的信息往往被过滤在外，这也与人君行为导向有关。在著名的信息传递的花刺子模信使问题中^①，我

^① 王小波：《花刺子模信使问题》，《读书》1995年第3期。

们可以看到，凡是给君王带来好消息的信使，就会得到提升，给君王带来坏消息的人则被送去喂老虎。花刺子模对带好消息的人的奖励，就鼓励了好消息的到来，对坏消息传递者的处罚则抑制或根绝了传到身边的坏消息。花刺子模君王的这种偏好无疑具有象征意义，也传递出了为什么人君可能更容易接触到好消息而非真实的坏消息的原因，这种现象在今天则演变为“官出数字，数字出官”这样一个花刺子模的信息传递变种问题。所以，从本质意义上讲，造就一个好的信息传递环境，或者像哈贝马斯所追求的寻找“理想的谈话环境”，在政治实践中，信息的传递遵循理性原则而不受任何强制性因素，如权势的胁迫，利害的引诱，社会舆论的偏见，不平等和不能自由发表意见的传统等等的干扰，才有可能实现信息的真实传递，才可能使得接近真相的信息在政治生活中自由流通，实现个别智慧对众智的驾驭。

不仅在信息的接受者那里存在对信息喜恶的筛选的问题，而且更多的是在信息传播者那里，它首先会面临着对负面信息制造者的压制。所以，真实信息沟通的落空，正是传统社会中专制势力层层压制、迫害敢于言说、敢于反映自己要求阶层的结果。王明先生在《太平经》的研究中，为我们发掘了传统社会中民意不能上达、广大人民不敢诉说冤苦的原因的精彩分析如下^①：

今天下所畏，口闭为其不敢妄诞。今日月星历，亲天之列宿神也，尚相畏；是故日出，星辄逃匿，不敢见畏其威。夫四境之内，有严帝王，天下惊骇，虽去京师大远者，畏

^① 王明：《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社1982年版，第118—119页。

诏书不敢语也。一州界有强长吏，一州不敢语也；一郡有强长吏，一郡不敢语也。一县有刚强长吏，一县不敢语也。一闾亭有刚强亭长，乃一亭部为不敢语。此亭长，尚但吏之最小者也，何况其大者哉？皆恐见害焉，各取其解免而已。虽有善心意，不敢自达于上也，使道断绝止于此。今但一里有刚强之人，常持一里之正者，一里尚为其不敢语，后仇恨之得害焉。但一家有刚强武气之人常持政，尚一家为其不敢语也。一家尚亲，自共血脉，同种类而生，尚乃相厌畏如此，何况异世乎？

今太上中古以来，多失道德，反多以威武相治，威相迫协，有不听者，后会大得其害，为伤甚深，流子孙。故人民虽见天灾怪咎，骇畏其比近所属，而不敢妄言，为是独积久，更相承负。到下古尤益剧，小有欲上书言事，自达于帝王者，比近持其命者辄杀之；不即时伤害，后会更相属托而伤害之。故民臣悉结舌杜口为暗，虽见愁冤，睹恶不敢上通。故今帝王聪明绝世，而天变日多，是明证效也。今民亲得生于父母，受命于天地。以天地为父母，见其有灾变善恶，是天地之谈话，欲有此言也。人尚皆骇畏，且见害于比近所系属者，不敢语言泄事，乃相敕教，共背天地，与共断绝，不通皇天后土所欲言也。共蔽冤天地，乃使其辞语不通，天地长怀恨悒而不达。

今帝王虽神圣，一人之源，乃处百重之内，万里之外。百重之内，虽欲往通言，迫胁于比近，不得往达也。夫帝王虽有万万人之仁圣，人各迫劫畏事。天地极最神圣，人乃仰视俯睹，尚倚之当前自解而已，帝王安能神圣于天与地乎？愚生六人常逢猛虎于远方闲野，六人俱止足不敢移，口不敢语，头不敢动，目不敢瞑，夫人之所迫胁所畏如此

矣。(《太平经》卷八十六《来善集三道文书诀》)

在封建专制主义的淫威统治下，无论州、郡、县、乡、亭的凶悍官吏，对于民间言事，无不加以钳制威胁。有的立刻下毒手杀害，纵使不及时杀戮，之后也会暗中叫人杀害，由此，百姓对于自己的疾苦从来只好采取杜口结舌，不敢妄言，民意也不可能上达，“致太平”的愿望也就往往要落空。

理想的信息交流在传统的政治生活中总是被抑制的。儒家主张“天下有道，则庶人不议”(《论语·季氏》)，这就是不交谈、不对话，不需要来自底层的信息是最高政治理想。所以，张世英先生指出，尽管传统政治生活中也推崇“进谏”、“纳谏”，但孔子所讲的“君君、臣臣、父父、子子”的等级观念，决定了纳谏、进谏只能是君臣之间的不平等对话，不是主体之间的平等对话，这种对话最后的裁决者不是理性，而是掌握权力的君主，虽然间或也有开明的君主在一定时期内或某些事情上听一点来自谏官的意见，但社会生活中的对话总体上是不存在的，表现为“万马齐喑”的沉默^①。这种“万马齐喑”的政治生活格局使得每个王朝总是到了覆灭的前夜才想起导致上下隔绝的根本原因是排斥对话、交谈、信息畅通所致。对于协商的排斥，使得君主在处理政治、经济等各种问题时具有偶然性，这种偶然性直接导致社会处于动荡之中，这种重复的周期性的震荡，使得在王朝兴起之初，统治者多少能够听取不同的意见，臣下也敢于拿前朝的政治生态来说事，因而，纳谏作为一个补充信息流通、协商政治决策的方式，在一些具有责任意识的人那里被承担起来，人们对“谏者所以安主也”(《管子·形势解》)的作用，有比较一致的看法。但正如刘泽华所指出的，进

^① 张世英：《哲学导论》，北京大学出版社2002年版，第287页。

谏与纳谏从来不是一种政治制度，君主没有必须纳谏的限制，臣下也没有必须进谏的义务，因此，进谏与纳谏就其性质与实行情况而论，仅仅属于政治责任感与道德品质范围的事，是君主专制制度的一种补充^①。

在传统的纳谏行为中，它的信息补充功能早已被认识。西周的史伯所提出的和同论看到了自然界中土与金、木、水、火相杂而生，从而意识到在政治生活中君主的能力不足，要设百官、选择臣僚、采纳建议来补充。如果万事万物只容许一色、一声、一味、一貌，事事相同，就是“以同裨同”，就难以为继，在政治上表现为爱听顺耳之言，重用谗谄巧佞之人。（《国语·郑语》）后来，齐国的晏婴劝齐景公纳谏时也强调君臣之间的“和同互补”，指出君决不会事事皆当，臣对于君也不能一味地顺从，而应有所补正。所谓“君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可。君所谓否而有可言，臣献其可以去其否”（《左传·昭公二十年》）。这种适时的献可献否的行为，正是人臣道德和良心使然，并不是一种制度的必然。所以，什么时候会产生那些冒死相谏的忠诚之臣，都会表现出偶然性；同样，传统政治运作中的信息的匮乏也就表现为常态。人君充分了解臣下的可能性也就往往要落空。

所以，在《淮南子》的《主术》中，提出最理想的治理方式是合民众之力，让物、人“各得其宜”，承认自然意义上每一个个体独立发展的价值，因而，人君的职责应该是善于依据每个人的不同能力委以相称的官职：

是故有一形者处一位，有一能者服一事。力胜其任，则举之者不重也；能称其事，则为之者不难也。毋小大修短，

^① 刘泽华：《中国传统政治思想反思》，三联书店1987年版，第155页。

各得其宜，则天下一齐，无以相过也。

上操其名以责其实，臣守其业以效其功，言不得过其实，行不得逾其法。群臣辐辏，莫敢专君。事不在法律中，而可以便国佐治，必参五行之阴考，以观其归，并用周听，以察其化。不偏一曲，不党一事。是以中立而遍，运照海内，群臣公正，莫敢为邪，百官述职，务致其公迹也。

人有其才，物有其形，有任一而太重，或任百而尚轻。是故审毫厘之计者，必遗天下之大数；不失小物之选者，惑于大数之举。譬犹狸之不可使搏牛，虎之不可使捕鼠也。

今人之才，或欲平九州，并方外，存危国，继绝世，志在直道正邪，决烦理羣，而乃责之以闺闼之礼，奥窔之间；或佞巧小具，谄进愉说，随乡曲之俗卑，下众人之耳目，而乃任之以天下之权，治乱之机。是犹以斧斲毛，以刃伐木也，皆失其宜矣。

每个个体都能够无任何外来强制性阻碍的情形下表现出自身的天赋才能时，这些因素才会共同以合乎自然之道的方式发挥作用。君主利用这一原则，就要审查他的用人情况，真正做到使每个人能处其所宜，尽其所用^①。所以，我们可以看到在早期道家那里是强调人君的无为，让百姓自化、自为，在后来的道家主张中，则进一步阐述了人君无为的客观原因，他们共同强调依靠百姓自己的智慧在政治生活中发挥作用，这一点，与当代政治生活中依靠群众、发动群众，为了群众的观点是一致的。

^① [美] 安乐哲：《主术：中国古代政治艺术之研究》，滕复译，北京大学出版社1995年版，第138页。

二 政治执行者或人臣的职责

无为在庄子那里并非是无所事事，而是计划周密到了极点，到实行起来，则一切依计划行事，看不出有什么行动，实则是无时无刻不在行动，正如天地形成严密的天体之后，可以一劳永逸很自然地行四时、更昼夜、生百物一样。而一般俗人则由于缺乏计划性使得行为杂乱，结果一事无成。庄子讲：“天地无为也而无不为也。人也，孰能得无为哉！”（《庄子·至乐》）“遭时有用，不能无为也。”（《庄子·刻意》）“夫天地至神，而有尊卑先后之序，而况人道乎！宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。语道而非其序者，非其道也。语道而非其道也，安取道。”（《庄子·天道》）庄子要求无为首先是依天地的公道而为，而不是以人欲而妄为，无为始终是人君的职责，作为人臣或执行机关则必须有为。没有有为对无为的补充，整个世界就是无序的混乱。所以，庄子说：“上必无为，而用天下；下必有为，为天下用；此不易之道也。”（《庄子·天道》）

（一）君臣关系

臣下的“有为”是对人君“无为”的补充，那么，臣下该如何有为也是必须限定的问题，否则臣下的妄为同样会损害政治的合理性。这就涉及如何处理君臣关系问题。臣下作为国家政策的直接执行者，他们的才德关系到政策的成败。儒家的思想家孟子重视臣的辅佐作用，认为不用贤则亡，劝君主要以仁

爱贤能为急，各级官吏应由贤能者担任，“贤者在位，能者在职”，“尊贤使能，俊杰在位”（《孟子·公孙丑上》）。孟子重新厘定了君臣之间的关系，认为臣对于君不能一味地顺从，一味地顺从就是“妾妇之道”（《滕文公下》），而不是以道义为基础的交往关系。盲目的顺从并不是敬君，相反，是欺君。在他看来，只有把尧舜之道呈于王前，才是真正的敬，而要讲尧舜之道必然有可能会拂逆君意。他强调“天下有道，以道殉身，天下无道，以身殉道；未闻以道殉乎人者也”（《孟子·告子下》）。这就是强调对于“道”的忠诚是高于君臣之义的。人臣无须为了一家一姓的存亡，而放弃所关乎天下人利益的“道”。所以，他认为君臣关系是一种相对的关系，而不是绝对的主奴关系，因而，臣对君的服从只有相对的意义，就是在与道相合的层面上，臣才是必须服从君的。否则，“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”（《孟子·离娄下》）。如果臣没有得到应有的礼遇臣是可以像良禽一样择木而息的。

在孟子看来，不是臣应该俯首听命于君，相反，人君应该有种卑谦向下的品质，敢于向臣下学习，这样才是真正的有为之君。“故将大有为之君，必有所不召之臣。欲有谋焉，则就之。其尊德乐道，不如是不足与有为也。故汤之于伊尹，学焉而后臣之，故不劳而王；桓公之于管仲，学焉而后臣之，故不劳而霸……汤之于伊尹，桓公之于管仲，则不敢召。管仲且犹不可召，而况不为管仲者乎？”（《孟子·公孙丑下》）这里，他否定了君权的至上性，尤其在知识、道德、权力这三者的关系中，他更看重道德的力量，对于如何看待传统的君臣关系提出了新的视角。

以道相合，寻求新的君臣关系，在《庄子》一书中着眼于

破除在当时不少士人把治国的知识当做可以售与帝王之家的资本，君臣之间纯以利合的市场观念，而不是为了天下苍生的道德行为。相反，道家是在君臣以道相合的层次上来看待君臣关系的。他们对于现实中远离道的人君，则希望在道的指引下，运天下于掌中。因而，庄子大量的描述了以道相合的新型师友型君臣关系。这种师友关系的结成，主要有以下两种类型：一种是由碰撞到相容型，一种是协调型。在前一种情况下，君主先是对体悟大道的师长抱着拒绝、轻视的态度，无视彼此之间应该结成的师友关系，把君臣关系凌驾于师友关系之上，二者形成碰撞。经历一番交流之后，君主确认师友关系的存在，采取接纳的态度，二人遂以师友相处，由此君臣关系让位于师友关系。在后一种情况下，君主自始至终对于自己与体道之人的师友关系表示认同，君臣关系与师友关系是协调融洽的，不存在任何矛盾，君臣关系消解于师友关系之中。

《天道》篇齐桓公对匠人轮扁所言的“圣人之言”不过是“古人之糟粕”的大怒，正基于轮扁虽然体悟道性，但他在桓公受等级观念制约的视界中不过是一位斫轮的工匠，根本不具备和自己对话的资格。《说剑》篇记载，庄子在前往游说赵文王时，“王脱白刃待之”，更是毫不客气地以武力相威胁。各国君主都过分地沉迷在自己的权势中，以势压人，君臣关系和师友关系体现为激烈的对抗，体道者的师长地位往往无法确立。只是经过体道者的启发，这些君主才放下官架子，心悦诚服地拜对方为师。庄子描述这类师友型君臣关系时，一方面突出君主先倨后恭的形象，另一方面用大道的崇高、无限来反衬君权的渺小和有限。

在《庄子》一书中，有些师友关系自始至终与君臣关系是协调的，君主从一开始就对体悟道性的师长执弟子之礼，毕

恭毕敬。这主要是通过渲染君主拜见体道者时的谦恭之态，突出道的至高无上。《天地》篇所载禹拜见伯成子高时，伯成子高正在耕地，“禹趋就下风，立而问焉”。所谓趋就下风，是小步快跑站到下风头位置，迎风而立，表现出一种毕恭毕敬的姿态。《养生主》篇中为文惠君解牛的庖丁以养生之道折服文惠君。《徐无鬼》篇写黄帝将前往具茨之山拜谒得道者大隗，结果大隗竟是黄帝等人中途遇见的牧童，正是他指示黄帝治天下必须去掉害群之马。

《庄子》书中师友型君臣关系的寓言，寄托的是排除利欲的人际交往方式。那些体悟道性的人虽然以君主的师长身份出现，但是，他们不怀任何个人企图，对君主无所求，也不以利欲去引诱君主。虽然君主对他们很信任，但他们却态度冷漠，不表现出任何喜怒哀乐之情，甚至不辞而别，飘然而去。《德充符》中的哀骀它、《田子方》中的臧丈人，都是在治理一段国家并卓有成效之后泛然而辞，终生无闻的。他们是一些奇人，也是超越是非利害之乡的得道者。凡明道体道悟道者，不论他在政治系统中是君或是臣，在道家思想系统中均为师长，政统中的君臣，在道统中为师友。道家崇尚的“道”高于尘世的君臣，超越了政统的君臣尊卑等级界限，具有本原性不可言说性的道主宰一切。在道统中，实无君臣之别，只有师友关系。这既是战国士人独立自尊心理的反映，又是在现实中，他们欲为君主的智囊，为君主如何一统天下或治理一国出谋划策，借君主之力以推行自己的主张的体现。

（二）人臣的职责

在最具有政治意识的法家看来，君主专擅生杀，据有威势，掌握令行禁止的大权来驾驭他的群臣，这就是为君之道。人臣，

处在下位，奉行君令，严守本身职责，做好分内工作，这就是为臣之道。君行臣道则陷于混乱，臣行君道则陷于危亡。如果上下没有分别，君道与臣道混同，那就是乱国的根本原因。所以，《明法》篇说：“君臣共道则乱。”因而他们提出了人臣的三个基本职能。第一，奉行君令，也就是以服从为首要职责；第二，不僭越自己的职权，所思所行不出己位；第三，让臣下贡献自己的才智。明君有一套策略来任用臣下，使群臣可以献出他们的智能，贡献他们的专长。因此，智者便献出他的计策，能者便献出他的成果。设官任吏治民，都根据法度检查政治成效。遵循法度而又以法治理之，这就可以使百官分工尽职。

在道家那里，执行者的职责同样是必要。庄子肯定了“臣之事君，义也”（《庄子·人间世》）的合法性，同时，强调君臣的职分，认为在上的人君其职责是无为，在下者的职责是有为。“上无为也，下亦无为也，是上与下同德，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。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。”（《庄子·天道篇》）职责的划定是君臣各尽其能的必然要求，也是政治生活中的不变的规律。

在《老子指归》中，我们同样可以看到严遵从气的属性、分野与组成等方面，合理地论证了各种不同政治人格的可能性，人间政治的分工是这种论述的延伸。因此，君、臣、民这些“含气之类”因为共同生活的需求而聚合是一种“自然”的安排：

“道以制天，天以制人君，人君以制臣，臣以制民，含气之类，皆以活身。”（《老子指归辑佚·将欲歛篇》）

君、臣、民的三种角色是营造共同体生活必然分工的结果，也是“人”的世俗化不同特点的使然，《指归》就“含气之类”

与“皆以活身”来说明“制”的必要性，传达的正是“治理分工与层级化”的正当性，也就是所谓的“审分明职，不可相代”：

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，无所不剋。臣行君道，则灭其身，君行臣事，必伤其国（《卷六·民不畏死篇》）。

在这里，《指归》偏重于分析君与臣的分工和职能，或是君道与臣道的问题，更重要的是，谈到了另一个概念——“守分”，顾名思义就是职责与身份角色相互呼应之意，可是深入探究，我们会发现并不是如此简单，因为《指归》似乎无意将“分”限囿在职责、身份或是角色里，同理，“守分”当然也就不仅仅是相互呼应而已，《指归》显然以为“分”不单是世俗角色与身份，更进一步说，应当是“自然之理”，而且是人世动作进退的重要依据，一旦失据就会造成秩序的混乱：

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。（《卷七·人之饥篇》）

透过“恪守”这种“自然之理”（守分），也反映了“静气以存神明”的思想理路，世间的秩序方可得治（政治秩序当然是其中的一种），于是乎，《指归》在此说了两件事：第一，身份、属性、阶层、角色的出现，以及内在于这些概念的特质都是“自然之理”（分）的范畴，是一种合于自然之理的安排；第二，对于这种身份、属性、阶层、角色制度化安排的接受，是一种对于自然之理的恪守，进而这样的活动本身也是自然之理的一部分。从前者言，证成了政治角色分工的必然性；从后者言，证成了统治与服从统治的正当性（是一种政治义务—political engagement），这是一个从“人（失道之分，性不可然）——个人（‘失臣之分，命不可全’、‘失民之分，身不可生’）——家（失天之分，家不可安）——国（失主之分，国不可存）”的论证系统，由此可见，汉代思想家企图透过宇宙生成的图像来证成统治的正当性，经由“守分”的概念示现地十分清楚^①。

君臣关系能否合理地保持良性互动，除了师友关系外，还存在能否调动在下的积极性问题。在传统政治哲学中，一般都强调人君的“威势”，也即是现代社会的权威，没有权威的政府它的运行必然是失败的。从指挥的角度看，没有权威，就无从驾驭臣下或制约臣下。《管子·明法解》称：“人主之所以制臣下者，威势也。故威势在下，则主制于臣；威势在上，则臣制于主；威势独在于上，而不与臣共。”它看到了政治中的权威在君臣关系平衡中的作用，谁拥有权威，就决定了他在政治中的实际支配地位，因而，它要求“权威”独在于上，这是一种典型的权威主义的政治哲学。

^① 林俊宏：《〈老子指归〉之政治思想试论》，《政治科学论丛》2004年第22期。

但历史又往往证明了在没有现代民主架构的政治结构中这种权威主义的必要性，尤其是在天赋的权威不足的前提下，政治组织中的职位可以提供这种权威的合法性来源，我们能够指挥别人，也许在很大程度上，是组织的职位赋予了我们的权威，而不是我们的人格魅力。现实主义者韩非子对这一点早就作出了清醒的判断：“夫有才而无势，虽贤不能制不肖。故立尺才于高山之上，临千仞之谿，才非长也，位高也。桀为天子能制天下，非贤也，势重也。尧为匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千钧得船则浮，锱铢失船则沉，非千钧轻而锱铢重，有势之与无势耳。故短之以临高也，以位。不肖之制贤也，以势。”（《韩非子·功名》）在政治生活中，一个人能否指挥他人关键在于他有否职位，权威是与职位所具有的权力联系在一起的，个人才能的权威远远小于实实在在的职位所具有的权威，是“有势与无势”而不是他自身所拥有的能力，暴君桀能够为非作歹是他作为天子所具有的生杀予夺的权力，而且他能够顺利行使他的权威，同样，即使是圣人尧如果没有天子的职位，也难以使他的德行流布天下。所以，在张舜徽先生看来，先秦之书都是为了阐发道德之意，而且在君臣的权威互动中，正运用了“人心惟危”原理，让威势发挥出自身的作用^①。

在如何驾驭人臣的过程中，对于人臣心理的把握是成功的重要方面。唐代李德裕《英杰论》中指出：“帝王之任英杰，皆须御之以气，结之以恩，然后可使也。若不以英气折之，而宠之以姑息，则骄不可任；而不以恩爱结之，而肃以礼貌，则怨不为用。”在这里，李德裕提出了对于英杰的驾驭与常规人才驾驭的差异，一方面要以英气折服臣下，否则对人臣的示恩就可能被看做是软弱可欺，但是，若对于英杰之士，只是按照君臣

^① 张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局1982年版，第45页。

之礼来交往，也会被看做被轻贱了，就会导致臣对君的怨恨与嫌隙。所以，对于人臣的驾驭是妙乎一心的，只有做到不怒而威，不言而喻，才可能真正确立人君的权威。

在人臣的行为类型中，荀子将人臣的行为分为四种，也就是谄媚的臣子、篡夺君权的臣子、功绩巨大的臣子、明达圣哲的臣子。这些种类的人臣，只有后两类他们的行为才是真正符合臣道的，这是依据在政治活动中他们对于君命的态度来确定的。在履行人臣职责的行为中，我们可以看到，听从人君之命既有有利于君主的，也有不利于君主的；同样在违背君命的行为中，既有有利于君主，也有不利于君主的。只有有利于君主的行为，才是可取的，相反盲目的顺从就是谄媚，为了一己之私而不顾君主或国家安危，那种行为就是篡夺。这实际上就划出了一条人臣或现代国家政策执行者的底线。真正的具有忠诚品质的人臣、或执行者，他们的合法行为在政治沟通中有四种方式：一是“规劝”，无论是在传统的君臣关系中，还是在现代政治生活中，规劝依然是一种必要的美德。在一种上下级的关系中，下级依照自己对于某种道德的信念或对于局势的判断，对他认为不合法度、不合人情的做法提出自己的看法，以期不利于整个社会事业的现状得以改变。二是“力争”，这是一种比较激烈的沟通方式，在传统社会中一些官员对皇帝的以死相谏或抬棺相谏，就表明了这种沟通的剧烈程度。三是“辅佐”，他们是部分有见识的人同心协力，共同指出人君的错误，纠正人君不利于国家的错误言行，从而完成尊重君主、安定国家的大业。四是“扶持”，这也是一种异常的政治沟通方式，他们敢于反对君主的错误行为，违抗君命，但目的是使国家转危为安。这些政治沟通方式在荀子的《臣道》篇中都有比较完整的阐述，它们也正是人臣应该尽到的责任。

在道家的政治哲学中，中国知识分子的“内圣外王”理想始见于庄子的《天下》篇，但后人多以儒家的圣贤之“圣”，以及王霸之“王”相解，这实际上并不符合庄子的本意。张舜徽先生曾辨明圣王与神明是“同义而殊称”^①，道家讲神明，正是讲圣王的作为。庄子自己讲：“神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。”（《天下》）这里正是神明与圣王并举的，“神”与“圣”同义，圣“明”与“王”等价，一指内，一指外，反映了道家对于人君与人臣关系的妙乎一心的方面。这种解释方式，在后来的文献中也得到了确证。董仲舒的《春秋繁露·离合根第十八》里讲：“人主法天之行，内深藏则为神，外博观所以为明。”所以，神明本质上是讲君人南面之术的。“内圣”也就是君人者掩其聪明，深藏而不可测；“外王”则是在法度、礼节等方面大张旗鼓，让天下人广知，也就是韩非子所谓的：“人主之大物也，非法则术也。法者，编著之图籍，设之于官府而布之于百姓者也。术者，藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。故法莫若显，而术不欲见。”（《难三》）隐则为神，显则为圣，这也是道家寻求的君臣关系的一个方面。所以，张舜徽讲，君道之经，就其本体而言，可称为“法”，称为“术”；就其表现形式而言，可以称为“显”与“藏”，或者“神”与“明”；就其德象而言，称为“圣”与“王”；就其运用之妙而言，则称为“危”与“微”，这在先秦诸家中，名虽有异，政治之道则是完全相同的。

① 张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局1982年版，第65页。



三 民在政治生活中的地位

所有的政治活动归根到底都要涉及民，无论是得乎丘民或者役使丘民，也无论是富民、安民，或者利民，都必须考虑到民这一根本因素。尽管就单个的个体来讲，民是无足轻重的，但民的集合力量又是任何统治者都无法漠视的。在反复的历史变革中，敏感的思想家与政治家们相继看到了民是政治生活中的核心问题，在政治生活中占有举足轻重的地位，他们思考民的问题，并且自觉地把自已的命运与民的举动联系起来，因而他们对于民在政治中的认识经历了一个由简单到深刻的过程。有的学者把这种认识划为三个阶段：第一个阶段是神决定一切，民仅是神的附属品；第二个阶段则是把神民结合起来，认为由民情可见神意，或者神依民情定存亡；第三个阶段则摆脱了神的影响，认为政在得民，民心向背决定着政治的兴败^①。但这是站在君的角度来看待民的，如果站在民的角度看待君民关系，就不能回避这样一些问题：人类历史的发展过程中为什么会产生君主？它的目的何在？在自然法学派看来，个人权利让渡而结为国家，是社会契约的结果，也是各种社会力量相互作用的结果。

但在先秦诸子那里，对于到底是立君为民，还是生民为君是有不同看法的。事实上殷周以来的传统思想是强调生民为君的，君是天子，民是供奉的材料，针对这种思想，开明之士提出了立君为民之说《慎子·威德》说：“立天子以为天下，非立

^① 刘泽华：《中国传统政治思想反思》，三联书店1987年版，第100页。

天下以为天子也。立国君以为国，非立国以为国君也。”《商君书·修权》篇也阐述了尧舜君临天下，并不是为了使天下之利满足自己的私利，相反，是“为天下位天下也”，荀子的《大略》篇明确地说：“天之生民非为君也。天之立君，以为民也。”立君是为民谋福利的，立君既不是奉承君的权贵，也不是为了君的私利，君应该是民的仆人，而非民的主人，只有明白这一点，才有可能再调整君民关系。《吕氏春秋·贵公篇》更明确地提出：“天下，非一人之天下也，天下之天下也。”这种天下为公的看法就直接把君权的神圣性取消了，把民的地位凸显出来，这既与民的重要性有关，同时，也与民的觉醒有关。

道家有关君民关系方面的看法，是立君为民的思想的一个支柱之一。在老子那里，民对于君的态度是要君不扰民，让民自为、自化，庄子更是把治身与治国联系在一起，认为在身国关系中，只有把爱护自己放在第一位，把天下放在第二位的人，才可能把天下治理好，也就是“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也，而后安其性命之情。故贵以身于为天下，则可以托天下；爱以身于为天下，则可以寄天下”（《庄子·在宥》）。贵爱于其身，都必须先于、重于以至甚于为天下，只有找到这样的人，人们才能以天下相托，以天下相寄，天下的事也就可以从容无为，运转自如，万事大吉。在他的身、家、国的价值序列中，个人重于国家，国家重于天下。这种轻重标准在一般人看来似乎是倒置的。但在庄子看来，道的根本功用在治身，《让王》篇有：“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。”这也表明为国之本在为身，身为则家为，家为则国为，国为则天下为，这实际上是以身为家，以家为国，以国为天下，这四者是异位而同根的。个人的喜怒好恶，尤其是人君

的喜怒好恶，其实正关联着政治的运行。在《淮南子·诠言训》或其他的先秦著作中，都存在把个体的人心与治道紧密联系的倾向。在他们看来：“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，不惑祸福则动静脩。治心术则不妄喜怒，不妄喜怒则赏罚不阿。理好恶则不贪无用，不贪无用则不害物性。适情性则不过欲，不过欲则养性知足。四者不求于外，不假于人，反诸已而存矣。”（《韩诗外传》卷二）所以，治国的根本在于治身，而不是外在的各种威刑的配备。其实现代国家所具有的各种暴力威慑工具，在道家看来是不恰当的，对于不畏死之民来说更是如此。一切暴力倾向，哪怕是政治生活中必须的配备，其实，都是力量虚弱的表现而已。

在老子要求统治者调整的执政策略中，富民是他的政治目标之一。在批判现实的饕餮之徒中，我们可以看到老子是站在民的生死立场上发言的。“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。夫唯无以生为者，是贤于贵生。”（第七十五章）在这里，我们说老子是从上下的对比与消涨中，否证了在上者“求生之厚”的合法性。相反，求生之厚正是民的权利，只有那些不去追求生活享乐的“无以生为者”，才是好的、与民的期望相一致的君上。除了期望消除“损不足以奉有余”的不合理的现实外，老子在民的这边，一样提出了一系列以物质富足为基点的方案，他主要在精神上取消或降低人们的追求。“绝圣弃智，民利百倍”（第十九章），“是以圣人之治，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。为无为，则无不治”（第三章）。可以说，没有利民、富民的物质基础，也就难以达到“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”的目的。所以，无论老子是怎样的讲求无为，他都只能是

针对统治者的多欲而言的。民的政治责任，不是无为，相反，是要在自为、自富、自化的过程中，实现“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（第八十一章）的理想。

在庄子的社会理想中，民的富足依然是一个重要的理论向度。虽然他们批判了名利对自然人性的侵害，但在与自然相合的状态中，“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，鸟鹄之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。”“夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游。”（《庄子·马蹄》）在走向自然合一的过程中，人尽管是自然的一部分，但人的生存需要还是能够很自然地得到解决的。

安哲乐在《主术：中国古代政治艺术之研究》中，认为淮南子的主术的政治哲学所体现的予民以福利为首要地位的主导思想可以用“利民”来概括^①。当然，“利”具有两重含义，一是相对于“害”而言的有益的意思，另一重则是相对于“公义”而言的“私利”，这两种含义在以往的法家或儒墨各家那里都被单方面地作了强调，《主术》则在政治生活中贯通了这两者。从自利的方面看，自利是人的本性。这种本性在特定的规约下，可以得到有效的利用，使社会走上健康的发展道路。尤其是君主通过利用人性来驾驭民力，更是必需的。所谓“夫民之好善乐正，不待禁诛，而自中法度者，万无一也。下必行之令，从之者利，逆之者凶，日阴未移，而海内莫不被绳矣”（《淮南子·主术》）。它对人性作出了性恶的判断，要使人们绳墨行事，只有用利害相诱，才能实现有效地管理。但我们也可

^① 安乐哲：《主术：中国古代政治艺术之研究》，北京大学出版社1995年版，第144页。

以看到只有在利民的过程中，才能实现执政者的自利，这也是老子以来就长期存在的一种观点。老子的“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”（第三十六章），事实上也是利民与利己联系在一起的另一种说法。不过，多数人始终把这看做是道家的阴谋之术，这未必不是对老子利民思想的一种误读。在传统的尤其是儒家的义利之辩中，他们往往用义来排斥利，把利与义对立起来，在孔子和孟子那里，我们都可以看到这样一些说法，但道家的融通性则有把两者结合在一起的可能。《吕氏春秋·孟夏纪第四》称：“义之大者，莫大于利人，利人莫大于教。”这就把利看做是最大的义，利即是义。利民实际上在《淮南子》中，更多地带有儒家的色彩。

古者至德之世，贾便其肆，农乐其业，大夫安其职，而处士修其道。当此之时，风雨不毁折，草木不夭，九鼎重味，珠玉润泽。洛出丹书，河出绿图。故许由、方回、善卷、披衣，得达其道。何则？世之主有欲利天下之心，是以人得自乐其间。（《俶真训》）

治国有常，而利民为本；政教有经，而令行为上。苟利于民，不必法古；苟周于事，不必循旧。（《汜论》）

这里可以看到庄子至德之世与淮南子所述的至德之世的差异，后者更多的强调至德之世的社会性内容，利民的色彩更多的带有人君作为的性质。所以，考虑民众的福利不仅是儒墨学派的思想传统，同样，是黄老道家注重的内容。

在分工问题上，道家认为执政者若懂得分工的重要性，就可以做到功约、事省而求寡。尹文子认为：“老子曰：治大者，

道不可以小；地广者，制不可以狭；位高者，事不可以烦；民众者，教不可以苛。事烦难治，法苛难行，求多难贍。寸而度之，至丈必差；铢而解之，至石必过。石称丈量，径而寡失。大较易为智，曲辩难为慧。故无益于治，有益于乱者，圣人不为也；无益于用者，有益于费者，智者不行也。故功不厌约，事不厌省，求不厌寡。功约易成，事省易治，求寡易贍，任于众人则易。故小辩害义，小义破道，道小必不通，通必简。河以逶迤故能远，山以陵迟故能高，道以优游故能化。夫通于一伎，审于一事，察于一能，可以曲说，不可以广应也。夫调音者，小弦急，大弦缓。立事者，贱者劳，贵者佚。道之言曰：芒芒昧昧，因天之威，与天同气。同气者帝，同义者王，同功者霸，无一焉者亡。故不言而信，不施而仁，不怒而威，是以天心动化者也。施而仁，言而信，怒而威，是以精诚为之者也。施而不仁，言而不信，怒而不威，是以外貌为之者也。故有道以理之，法虽少，足以治；无道以理之，法虽众，足以乱。”（《文子·上仁》）对于不同才干的人，则需要赋予不同的职责，“英俊豪杰，各以大小之材处其位，由本流末，以重制轻，上唱下和，四海之内，一心同归，背贪鄙，向仁义，其于化民，若风之靡草”（《文子·上礼》）。

在这种分工协作原则中，他们主要还是考虑位高者该如何行为，所谓“功不厌约，事不厌省，求不厌寡”，也主要是对统治者而言的，但也提出了一系列如何对待民众的态度，比如社会发展依靠的“任于众人”；在教化民众时，必须从宽处着眼；不同的职位区分其结果是不一样的，“立事者，贱者劳，贵者佚”。正是在这种执政者该如何的谋划中，我们可以看到民在政治体系中的角色与地位。上下之间依从“道”而行，法即使少，也可以实现有效的治理，就可以成就帝王霸业；相反，不依

“道”而行，法越多，适足以导致社会的混乱。分工既是把执政者从琐细的工作中摆脱出来的前提，也是“以天心动化”的需要，也就是顺从“道”的需要。

“故圣人体道反性，不化以待化，则几于免矣。治世之体易守也，其事易为也，其礼易行也，其责易偿也。是以人不兼官，官不兼事，士农工商，乡别州异，是故农与农言力，士与士言行，工与工言巧，商与商言数。是以士无遗行，农无废功，工无苦事，商无折货，各安其性，不得相干。故伊尹之兴土功也，修胫者使之跣履，强脊者使之负土，眇者使之准，伛者使之涂，各有所宜，而人性齐矣。胡人便于马，越人便于舟，异形殊类，易事而悖，失处而贱，得势而贵。圣人总而用之，其数一也。”（《淮南子·齐俗训》）执政者由体认天道落实到人性上，实际上还是要让人各有所宜的，落实到政治运行中，就是要各行各业做到“人不兼官，官不兼事”，对每个职位进行恰当的区分，让每个个体在各自的职位上做好自己的工作。

但分工也不是为了把社会不同阶层的人完全隔离开来，相反它是为了发挥各自的优势，实现互补，因势利导，自然取舍，是道家鼓励的分工原则，也是实现治国平天下的应有之义。“其导民也，水处者渔，林处者采，谷处者牧，陵处者田。地宜其事，事宜其械，械宜其材，皋泽织网，陵阪耕田，如是则民得以所有易所无，以所工易所拙。是以离叛者寡，听从者众，若风之过萧，忽然而感之，各以清浊应。物莫不就其所利，避其所害。是以邻国相望，鸡狗之音相闻，而足迹不接于诸侯之境，车轨不接于千重之外，皆安其居也。故乱国若盛，治国若虚，亡国若不足，存国若有余。……故先王之法，非所作也；其禁诛，非所为也，所守也，上德之道也。”（《文子·自然》）分工与交换原则是并行的，民众在发挥各自天性，依照各地的特色

生产之后，可以通过交换，实现“以所有易所无，以所工易所拙”，达到趋利避害或者使利益最大化的目标。所以，从道家的物尽其性中，必然推导出社会分工的原则，交换原则，以及现代社会所具有的自由原则，但道家不愿意看到分工、交换对社会生活的入侵，他们向往的是个别首属团体（即部落、自然群落之间的联系），而力图排除与周围世界发生联系，所谓“足迹不接于诸侯之境，车轨不接于千重之外”，就是不愿把生活复杂化。但物尽其性必然要加剧物与物之间的联系，而不是使物孤立起来。

道家的“物尽其性”主要是反对以个别物的特性作为一切物的标准。在他们看来，鼓动人们按照某种标准超越于各自的天性所为，正是社会混乱的开始。所以，我们可以看到在工业社会物件生产的标准原则，往往容易被社会管理者滥用到对人的管理中，但这种滥用并不始于工业社会，相反，在人类生活的发展史上，它从来就是管理者最纯熟、最简单的管理工具。只有道家揭橥的物尽其性原则，才开始了对人的标准化管理的反抗，才开始了对把人当做物的粗暴管理方式的否定。

道家的物尽其性事实上就是要求在社会生活中，做到以爱、利待人，其本质也就是利民。列子在惠鸯答宋康王时，表达了政治生活中的爱与利的主张：“‘使人虽有勇弗敢刺；虽有力弗敢击。夫弗敢，非无其志也。臣有道于此，使人本无其志也。夫无其志也，未有爱利之心也。臣有道于此，使天下丈夫女子，莫不驩然皆欲爱利之。此其贤于勇有力也，四累之上也。大王独无意邪？’宋王曰：‘此寡人之所欲得也。’惠鸯对曰：‘孔、墨是已。孔丘、墨翟，无地而为君，无官而为长；天下丈夫女子，莫不延颈举踵而愿安利之。今大王，万乘之主也，诚有其志，则四境之内，皆得其利矣。其贤于孔、墨也远矣。’”（《列子·

黄帝》)爱利、安利是人的一般天性,如何合理地利用这一天性,排斥那种逞勇斗狠的天性,是社会和谐,人民安康的保证。以爱待人,就是使人们能够生活在一个富足、安定的环境中,让崇尚勇与力的暴戾远离人们。爱、慈、利既是符合人性要求的行为,也是道家的政治理想。所以,人性尽管有种种相互矛盾的地方,我们要把这些人性中恶劣的方面替换掉,那么,通过种种利民、爱民的方式是可以达到这一目的。

治身是治国的基础。身体与国家同构,明白了治身的道理,就可以治理好国家。在《列子》中,我们可以看到楚庄王问詹何曰:“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。”(《列子·说符》)从身体出发,来考虑人们的政治态度,虽然在道家诸子那里讲得多些,但儒家一样把身体作为政治的出发点。我们最熟识的莫过于《大学》中的有关主张:

物有本末,事有终始。知所先后,则近道矣。古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至;知至而后意诚;意诚而后心正;心正而后身修;身修而后家齐;家齐而后国治;国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也!

可见,以身体为治国之本,把修身与治国的道理等同起来,

在先秦的诸子那里并不是一家一派的主张，相反，它是时代的共识。无论是在儒道的思想中，还是在其他各家那里，如《墨子》中，我们一样可以看到从身体出发的政治思路。

告子谓子墨子曰：“我能治国为政。”子墨子曰：“政者，口言之，身必行之。今子口言之而身不行，是子之身乱也。子不能治身，焉能治国政？”（《墨子·公孟》）

在这里墨子强调的是执政者，说了一定要自身做到。如果仅仅是口说而身不为，就表明自己都不能管理自己，这样的人是不可能治理好国家或懂得政治的。

把修身看做是政治的基点，在于修身是对“德”的维护。“德治”既是道家所嘉许的，同样是合法政治的基础，在政治策略中，无论是单纯主张“德治”的王道，抑或是主张“力治”霸道，还是主张“法治”的人道，都离不开身体的比喻。从先秦的“德治”到“力治”的演变历程看，随着认识的深入，在政治实践中，要求把“德”和“力”结合起来，虽然在不同时期或阶段，可以有轻重、缓急的不同，但不能偏废，总体可以看到，人们是赞赏这两者结合的，认为这种看法肯定是明智的。而这种明智性，也正是对历史经验的总结才获得的。王充专门写了《非韩篇》，对韩非的“力治主义”或“唯刑主义”，提出了尖锐的批评，认为治国决不能离开“德”。他说：“治国犹治身也。治一身，省恩德之行，多伤害之操，则交党疏绝，耻辱至身。推治身以况治国，治国之道当任德也。韩子任刑，独以治世，是则治身之人，任伤害也。韩子岂不知任德之为善哉？以为世衰事变，民心靡薄，故作法术，专意于刑也。夫世不乏于德，犹岁不绝于春也。谓世衰难以德治，可谓岁乱不可以春

生乎？人君治一国，犹天地生万物。天地不为乱岁去春，人君不以衰世屏德。……夫治人不能舍恩，治国不能废德，治物不能去春，韩子欲独任刑用诛，如何？”王充从历史的教训中，已经得到了“德力”统一的明智性，而片面地任刑用诛则是一种危险的政治方略。

当然，我们有很多思想家强调治国如治身，反过来也有不少修身的道学者将治身和治国相类比，在晋人葛洪的《抱朴子内篇·地真》中我们可以看到，人身之象，就是国家的建构之象，但它要说明的依然是治国的道理。

一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也；四肢之列，犹郊境也；骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身则能治国也。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭则身死。死者不可生也，亡者不可存也。是以至人消未起之患，治未病之疾，医之于无事之前，不追之于既逝之后。民难养而易危也，气难清而易浊也。故审威德所以保社稷，割嗜欲所以固血气。然后真一存焉，三七^①守焉，百害却焉，年命延矣。

国家能否长治久安，在于在上者能否做到爱民，能否以威德并用，能否削减嗜欲，能否“消未起之患”，这就像治身要靠保存血气一样，治国同样要顾及民众的利益，如果民力、民心涣散，一个国家很难说有显示自己国力的机会。所以，身体之喻，使得我们对国家的整体性有更深入的认识，每一个都可以从自身的个别器官对生命本身的关联性中，看到社会各个组成

^① 按：“三七”，亦即“三魂七魄”。

部分对社会发展的重要性。这其实也是我们古代整体性思维方式的优越性，它使我们更早地把社会看做一个人相互关联的系统，各个部分功能的损缺对整个社会的生命必然会造成不可挽回的损害；相反，要使整个社会的协调稳定发展，就必须重视君臣民三者之间的协调性，而重点在于关注民生的利益，而不是君长者的利益。

总之，政治组织是一个完整的整体，无论是君臣民，还是现代的各种机构的职位，他们涉及信息的沟通问题，权威的有効性问题，权力在社会各个阶层的合理分配问题，整个社会的向心力问题，各个部分对于社会整体的功能关系问题，执政者若没有对这些问题的清醒把握，不知道充分发挥各自的特性，就难以在社会这个有机体中起到支配作用，也难以达到事半功多的效果。因而合理地界对君臣民的职责进行界定，借助众人的智慧或力量，实行无为而治正是达到执一而御众的有效办法，这也是道家所乐于实施的政治策略。

第六章

道家的社会发展合理性思想

任何一种哲学均有其独树一帜的世界观和价值观，任何一种流传久远的哲学均有其弥赛亚情结和乌托邦情怀。中国道家哲学亦然！中国道家哲学乌托邦情怀突出表现在其不可理喻的小国寡民、“无为而治”的政治哲学理想。这种乌托邦理想自然是一种难以企及的古代乌托邦。在纷纭复杂的现代—后现代社会，这种乌托邦俨然更加难以企及，但这并不意味着中国道家哲学对于现代社会，对于世道人心，对于大国治理，毫无启迪意义。这种启迪意义与其批判意蕴，一体两面。

在道家的社会发展合理性思想中，合理性的社会发展是与“道”的特性相一致的社会，它的社会制度是自然形成的，而不是圣人有意造作的结果。老子的小国寡民理想是一个“无争之争”的和平世界，庄子的“建德之国”则是人的个性得到充分发展的社会。

在人类历史发展过程中，人们总要不断地审视自身的生存

环境，并对他生活在其中的社会作出评判，形成一定的社会理想。中华民族是一个具有伟大理想的民族。在追求理想实现的过程中，儒道各家对社会发展的“应然”状态，都作出了带有本学派特征的构想。由这种超前意识所构想的理想社会模式，既反映了他们对现实规定性的超前把握，又反映了人们对尚未发生的状况及社会生活演变态势的预设和期望。作为一种社会理想和启蒙思想，它在一定程度上，指导着人们为了实现自己的理想目标而不懈地努力。

道家的社会发展合理性思想，包括以下几个方面的内容：一是何种社会发展模式是可取的？二是在特定的社会结构中，政府与百姓的关系怎样，人与人之间的关系怎样？三是人类社会发展的总体方向指向哪里？是进化的，还是退化的？四是我们该如何评价现有的社会制度？

一 道家对礼乐文明的评价

一般说来，如何认识现状是选择社会发展模式的基本前提。道家正是在对礼乐文明批判的基础上，形成自己的社会发展合理性思想的。

在道家看来，社会发展方向并不是向前的，而是退化的，人类的历史是一代不如一代，最美好的时光在过去曾存在过。那么，最理想的社会存在于何处呢？老子认为是在以“道”为标准的社会，也即是人的一切活动是在道的指引下的社会。但那个“法道”而行的社会却久已失去了，人类的历史就是一个

“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”^①（《老子》第三十八章，以下仅注章节）的倒退过程，他那个时代所盛行的种种礼义制度，不过是“道德”沦丧之后的产物。

那么，以“礼义”为内核所构建的礼乐社会制度是合理的吗？道家学派对此是持否定态度的。春秋战国时代，由于牛耕马耕的出现，铁器工具的推广，大大提高了社会生产力的整体水平。社会的剧烈变革，打破了传统社会田园牧歌式的恬静。机械、铁制兵器等一大批先进武器的出现，极大地提高了军队的战斗能力，推动着战略战术的发展，战争的规模日益扩大，战争也越来越残酷。先进武器所发出的威慑力量，开始震撼着大众的心灵，人们在日益增长的征服外部世界的能力面前，初步感受到了无名的恐惧。在以礼乐为建构的社会制度中，礼乐征伐导致的结果，动辄就是“杀人盈城、杀人盈野”。因而，道家对现状的认识是认为“天下无道”。在老子看来，“夫礼，忠信之薄，祸乱之首”（第三十八章）。他所在的那个时代，整个社会的发展是与“道”相背离的。

这种“世与道”相互背离的思想，在庄子及其后学那里有了进一步的发展。庄子感叹自己生活在“昏上乱相”的时代里，世道正一天天坏下去，将来有可能比现在更坏，即使好起来，与我们这一代人也没有多大的关系了：“何如德之衰也！来世不可待，往世不可追也。天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉；方今之时，仅免刑焉。”^②（《庄子·人间世》）类似这样的感叹充斥在《庄子》一书中。在庄子及其后学的心目中，儒家所津津乐道的治世，正是充满杀戮与刑罚的乱世，“三皇五帝

①（清）魏源：《老子本义》，《诸子集成》本，中华书局香港书局1978年版。

②（清）郭庆藩：《庄子集释》，中华书局1961年第1版。

之治天下，名曰治之，而乱莫甚焉”（《天运篇》）。他们指出，自从走出“鸿蒙混沌”以来，人类的道德水准就呈现出下滑的趋势，“世丧道矣，道丧世矣，世与道交相丧矣”（《缮性篇》），下滑到今天，“天下之善人少而不善人多”，世道人心已经变得近乎于不可收拾了，他们对此深感痛心。

这种不合理性的社会究竟是怎样形成的呢？“道德”究竟是怎样沦丧的？

第一，道家把批判的锋芒直指智慧。认为“智慧出，有大伪”，智慧在人类文明上起着极坏的作用：“民之难治，以其智多。”智慧和知识是虚伪和狡诈的温床，许多邪恶的事情都是由它们引发出来的，而罪魁祸首则是各种欲望的存在。老子宣称“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”（第四十六章），欲望是万恶之源。对此可以从两个方面来理解：从个人方面看，人们对五色、五音、五味以及驰骋畋猎的过分追求，必然会败坏人的心灵，最终把人逼上邪路；从社会的角度上看，为了满足自己不断膨胀的贪欲，统治者对内敲骨吸髓地进行剥削，致使广大人民背井离乡、轻死难治；对外则不断地攻城略地，以强凌弱，杀人如麻。由此，庄子同样反对智慧的分辨，他认为智慧的发生与道的消亡是走着同一条道路的^①。在阐发道的消亡的过程中，庄子塑造了一个众所周知的混沌形象。“南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。儵与忽时相遇于混沌之地，混沌待之甚善。儵与忽谋报混沌之德，曰：‘人皆有七窍，以所视食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日成而混沌死。”（《庄子·应帝王》）混沌正是“道”的象征，而“儵忽”所凿的七窍，则是智慧分辨的象征，正是能够明辨是非的七窍，才

^① 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论》，社会科学文献出版社2004年版，第180页。

导致了浑然一体的“道”的消亡。

第二，道家反对物质文明的发展及其给人们带来的困扰。老子说：“民多利器，国家滋昏；民多技巧，奇物滋起。”（第五十七章）并认为：“大道废，有仁义。”（第十八章）要求人们“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”（第十九章）。反对统治者的贪欲，认为贪欲是社会纷争、天下不宁的根源，强调“使民无知无欲”、谦下不争。庄子以为物质文明的发展，给人们满足人的耳目之欲提供了基础，“垂衣裳，设采色，动容貌，以媚一世”（《天地》）。正是指儒家所倡导的用礼来满足人们耳目之欲，这无疑会使人的性情发生背离，礼乐制度在满足人的耳目之欲上下工夫，把自然人性中的欲望推到极致的做法，其后果是鼓动天下大多数人，向少数才能特异者看齐，天下熙熙攘攘，如簧如鼓，以遵从不能实现的目标，这就大大地扰乱了人的本性。在世俗之礼的支配下，人们内心要遭受取舍、声色这些是非、欲望的煎熬，外在的肉体又要被皮弁、鹖冠等绳纆捆绑，人性在这种内外双重的约束之下，人的精神自由就被世俗之礼蒸发殆尽。^①“故目之于明也殆，耳之于聪也殆，心之于殉也殆。”（《徐无鬼》）人们很难明白个体的种种特异才能，适足以损害自身的道理，他们仅是在感官的泥潭中挣扎。所以，即使百分之百地满足了人的所有本能需要，也并没有完全解决“人”的问题，这是因为人最迫切的热望与需要，并不是那些根植于肉体的东西；而是那些根植于他生存特质里的东西，用庄子的话讲，就是人通乎道、合乎德的性命之情。可悲的是，世人往往把看得见的“形与色”、听得见的“名与声”，当做真实的存在，“以形色名声为足以待彼之情”（《天道》），这就是道家要否定欲望的主要原因。

^① 梅珍生：《晚周礼的文质论》，湖北人民出版社2004年版，第254页。

第三，道家反对礼乐制度对“道”的违背。现实社会中以“礼乐”为基础的等级秩序及其所导致的人剥削人的行为，是违背天道的丑恶现象，老子反对“人之道损不足以奉有余”的制度安排，认为与“天道”相一致的秩序，应该是“损有余而奉不足”，老子在批判、否定社会现实的基础上，希望为人间的分配正义寻找合法的依据。庄子反对礼乐的制度安排，认为“役其德”的礼，会将人的主体性淹没在世俗的繁文缛节之中，导致人们以“礼相伪”（《知北游》）的现象随处可见。如“演门有亲死者，以善毁，爵为官师，其党人毁而死者半”（《外物》）。盗跖更以“矫言伪行”作为痛斥孔子的主要理由，认为孔子“修文武之道，掌天下之辩，以教后世，逢衣浅带，矫言伪行，以迷惑天下之主，而欲求富贵焉”（《盗跖》）。而这种注重仪节技巧，华而不实的礼，不过是人们用以获取官爵与求取富贵的工具。礼乐既然仅仅是人们牟利的工具，与天道就会越来越远。

这样，现存制度安排的问题出在个人和统治者两个方面，其中，统治者的一切做法是导致道的衰落的主要原因。个人是社会的基本要素，社会是由活生生的个人组成的，个人在道德沦丧的变乱中起着推波助澜的作用。由于知识的诱惑和欲望的骚动，人们开始把注意力从自身转向周围，目光紧紧地盯住了别人，纷争也就不可避免了。在日常生活中，人们争强好胜，锱铢必较，你争我夺，针锋相对，无理狡三分，得理不让人，致使人心不古，世风日下。尽管人人痛恨这种局面，但责任就在你我，大家都有一份。因而，目前的世界正是远离“道”的衰乱之世，社会变乱的原因在于智慧的侵蚀和欲望的骚动，每个社会成员对此都有不可推卸的责任。

二 道家合理性的社会发展模式

道家以“有道”的社会为其理想所在。他们宣称，上古社会曾经是“有道”的，经过一步步变乱之后，现存的社会已经“无道”可言。除了对现存社会的猛烈抨击外，道家的主要代表人物，老子和庄子分别提出了他们心目中合理性的社会模式。

在《道德经》第八十章中，老子提出了“小国寡民”的社会理想：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。”无疑，老子的理想社会是原始的古朴的自然状态。在这样的理想社会里，虽然物质生活比较简陋，但由于没有剥削和压迫、没有劳役和战争、没有人为的灾祸，人们都能安居乐业，过着自给自足、自由自在的田园生活。这里世风淳朴、道德淳厚，精神生活恬淡自适。人们不以追求财富、知识和技术的积累为目的，而只是以维护自然秩序、实现人与自然和谐为基本价值追求。

在老子的合理性社会中，“国”指诸侯封区，是“天子”领导的“天下”的第一级行政区划。在诸侯林立的当时，“国”无疑“小”，“民”无疑“少”。老子认为这个现状，无须扩大或缩小，重要的是如何使社会安定。这反映了在动荡的现实下人心思定的社会趋势^①。着眼于此，是《老子》取法“天道”自然的“道论”社会政治方案的出发点和归宿。他主张的社会

^① 萧汉明：《阴阳：大化与人生》，广东人民出版社1998年版，第198页。

是：必须在“道”的统一下，天下如同“道”一样博大浑然，治理者必须是得“道”者，治理方法必须顺乎“道”之自然。也就是说，老子是从理论思维得出关于社会设计的，整个“天下”是同质不同表，是多元化和同质化的统一。而且在老子的辩证哲学中，没有绝对的“大”和“小”，领悟“道”也必然要因循“道”的规律。

在遵循“道”的规律过程中，人的有意造作是多余的，人的行为只需要效法“道”就够了。老子的“人法地，地法天，天法道，道法自然”就是人的一切活动的方法基础，它要求人们“无为”。“无为”既是老子架构理想社会的基础，也是治理社会的手段。老子说：“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。”（五十八章）统治者治理上无为，就会使得民风淳朴，天下安宁，相反则会造成动乱。在国家治理上，老子既反对以德治国、以法治国，也反对以智治国、以力治国，认为：“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”（第六十五章）这是对“德治”与“智治”的否定，认为小国寡民社会是一个以自然人性为基础的社会，应提倡无为之治，认为“无无为而无不为”（第三十七章），顺应自然之本性，才能达到最好的治理，达到“为无为，则无不治”（第三章）的目的。老子所设计的小国寡民的理想社会，也是“无为”价值观念在政治上的必然体现。

社会发展过程中合理性的社会制度是自然形成的，而不是圣人有意造作的结果。老子并非是无政府主义者，在他的理想社会中，仍然有“国”，如“小国”、“邻国”。既然有国，就必然有政府和统治者、治理者，不过代表这个政府的是理想的统治者——“圣人”而已。圣人实行的是理想的政治，老子称之为“至治之极”即彻底的无为而治，不过多地干涉老百姓，正如老子曰：“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。”这种关系就像天道与万物之间的关系那样，“生而不有，为而不恃，长而不宰”（第五十一章）。统治者很少发号施令，老百姓感觉不到有来自在上者的压力，反而会认为本来就是这样的“悠兮其贵言！功成事遂，百姓皆谓我自然”（第十七章）。这样的统治者，虽处在统治地位，人民拥护他而不感到有负担，“是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌”（第六十六章）。在这种理想社会中，一切社会制度都是自发地形成的，是与“道”相一致的内在法则，而不是人为的后天法则，它不是靠外力的控制达到自身的效果的，而是人们在良知这只“看不见的手”的指引下，自发地达到了儒家汲汲以求的目标。在庄子所描绘的“至治之世”里，整个社会“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”（《天地》）。人们自动地实行仁、义、忠、信，却不知道他们的所作所为，正是儒家所标举的礼乐制度，这是一种与“道”相谐的制度，正是内在于人心的自发的制度。

在这里，统治者与民众之间的关系，应该是“太上，不知有之；其次，亲之；其次，誉之”，而不是被民众“畏之”，甚至被民众“侮之”。统治者唯一可以有所作为的，应该“行不言之教，处无为之事”，率先起到榜样的作用，真正达到“治大国若烹小鲜”的境界。只有“我”无为好静，无事无欲，民风才能自朴自正。上下一心，潜移默化，长此以往，社会就能回到自然淳朴的境界中。

道家的合理性社会是平等发展的社会，平等是构成自由社会的基础。老子思想带有浓厚的人民性以及古代公社生活的向往，因此对原始平等及平均主义思想有较深入的认识。老子

认为天道是自然平等的，效法天道的人类理想社会也就是人人平等的。他说：“天之道其犹张弓欤！高者仰之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。”（第七十七章）反对人类中“损不足以奉有余”的现实，寻求理想社会中的人际平等和财产平均。老子以自然的平等的秩序代替社会的等级秩序，把“应然”的理想社会状态看成是一种体现着人人平等的自然状态，具有十分重要的意义。

道家的合理性的社会是没有战争的社会。在老子的理想社会中，在技术有所发展的情况下，“虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之”。这里首先肯定的是“有”，但车船、甲兵并没有成为人们竞相追逐的目标，更不是为战争提供杀人的利器。技术仅仅是一种“不得已”的存在，在弱肉强食的社会变革中，起着对人民和国家的保护作用。而“不用”，也不是甘愿丢弃，而是在于它们的用途，不是用于战争，而是为百姓的和平生活服务，直接否定了战争。鉴于先进的工具、技术往往用之于战争，给人类文明造成巨大的破坏，“师之所处，荆棘生焉”（三十章），文明进步如同悬于人类头上的双刃剑，不可避免地招致人们对战争进而对文明的恐惧，老子并非摒弃一切文明发展所带来的物质进步，他对先进工具的“消极”态度，源于他对物质进步伴生的战争践踏人类文明的深切忧虑和反感^①。在他看来，“什伯之器”（“利器”）固然可以制造出大量的“奇物”来丰富一部分人的物质生活，但同时又不可避免地要刺激人们的心机和贪欲，引起争斗攘夺，使得大家不得安宁，也使得贫者愈贫。因而与其运用利器和机巧，以增加财富，不如将什伯之器存之不用，复结绳而用之，以保持民风的淳朴和社会的安

^① 姜建设：《老庄学派理想社会模式的再探讨》，《郑州大学学报》（哲学社会科学版）1994年第6期，第48页。

宁。“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”，人们无过高的生活欲求，以其饮食为甘，以其服饰为美，以其居处为安，以其习俗为乐。社会成员能按照顺其自然养成的风俗习惯来生活，也就没有差别等级，是大平等、大平均。“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”社会中消除了各种引起纷争的交往关系，邻国相望，鸡鸣犬吠之声可以相互听到，人民却固守在自己的园地里，彼此不相干涉。“使民重死而不迁徙”，导致人民各种远徙的灾难，是来自于天灾人祸、战争和徭役。“田甚芜”，民不聊生，亦必迁徙，散而之四方。而在和平的环境中，百姓既无迁徙之忧，又可安居乐业，才真正实现了其生命的可贵价值。因而，与其说老子的“小国寡民”所描绘的是对原始社会的复归，不如说是对原始社会的扬弃，即抛弃其生产落后的一面，留取天真古朴自然的一面。

在这里，老子的小国寡民理想是一个“无争”的和平世界。人与人之间没有高低贵贱亲疏之分，老子认为无争是天道的自然德性，只要人类不崇尚贤能技巧、不看重奇珍异宝、不追求奢侈虚华、不讲究亲疏贵贱、不赞成逞强作为，就可以从根本上消弭各种纷争，故老子倡“为而不争”、“不敢为天下先”的谦虚品行，崇尚理想的社会状态。在国与国之间，老子认为应相互尊重、和平共处。他说：“大国以下小国，则取小国；小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。大国不过欲兼畜人，小国不过欲入事人。夫两者各得其所，大者宜为下。”（第六十一章）国与国之间，只要保持谦下的态度，就能得到彼此的尊重和包容，就可以建立和平的国际关系。老子这种“虽有甲兵无所陈之”的和平思想，构成了中国和平主义传统中的一个重要的智慧之源。

庄子的理想社会模式则是“建德之国”，合理的社会是个体

的个性得到充分发展的社会，他设想那里：“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》）这种社会，人心淳朴，无私无欲，无礼无乐，一任人性的张扬。

在道家看来，合理性的社会发展是与“道”的特性相一致的社会。既然智慧是与“道”相背离的存在，那么，根本的方法就是在“道”与“学”之间作出抉择。所谓“为学日益，为道日损，损之又损，以至无为，无为而无不为。”道家宣称，“绝学无忧”，“知止不殆”，只有杜绝一切知识，社会才能安定下来。老子公开宣扬：“绝圣弃知，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”（第十九章）。消弭知识、智慧、欲望和奇技淫巧，是回归到“道”的先决条件。为此，他们劝告统治者放弃各种贪欲，要“为腹不为目”，不要贪图那些难得之货，不要尚贤使能；对于民众，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”（第三章）。统治者率先垂范，自觉抛弃智慧和欲望，让人民无知无欲，民风自然而然也就回归到了纯朴的状态中。

道家的社会发展合理性在于谋求个体身心的自由与和谐。社会矛盾的根本症结在个人身上，引导社会向“道”的回归，也就只能从这里入手。老子称：“吾所以有大患，为吾有身；及吾无身，吾有何患？”（第十三章）忘掉小我之后，患得患失的痛苦自然而然地就消失了，人们也就进入了“知足常乐”的境界之中：“知足之足，常足矣”；“知足不辱，知止不殆，可以

长久”(第四十四章)。因此,老子劝告人们“去甚、去奢、去泰”,尽早放弃那些非分的想法^①。人们如果反其道而行之,一味地贪得无厌,那么,“金玉满堂,莫之能守;富贵而骄,自遗其咎”(第九章),势必落得可悲的下场。无论做什么事,都应该适可而止,非分的奢望必须剔除,否则就会后患无穷。

庄子的思考更进一步,他说,我们对于世间是不必斤斤计较,事事认真的,“自我观之,仁义之端,是非之涂,樊然骈乱,吾恶能知其辨?”(《齐物论》)在现实生活中,生与死、是与非、可与不可等,此一时,彼一时,倏忽万端,它们之间质的差别本来就不存在。在这种相对主义哲学的基础上,世人既不必为失败而惋惜痛苦,也不必为胜利而沾沾自喜,较真是没有意义的。

在身心和谐的社会中,人们的精神状态,人格理想的表现形式是多种多样的。老子说他们“如婴儿之未孩”;庄子称之为“身若槁木,心若死灰”;人们每天不过是“含哺而熙,鼓腹而游”而已,他们“不以好恶内伤其身,常因自然而不益生”,喜怒哀乐不入胸次,潇洒自在。他们甚至“以生为附赘悬疣,以死为决疣溃痈”(《大宗师》),死生也就“无变于已”,甚为洒脱。庄子书中的“天师”、“天根”、“混沌”、“混芒”、“真人”、“神人”、“至人”、“圣人”(假圣人除外)等名号,都是这种人格理想的不同表述。

要达到人的身心和谐,就需要“忘”的功夫。“忘”是道家的传家宝,《老子》倡导在先,庄子学派应之于后。据统计,《庄子》一书共有八十多次讲到了它。“忘”可以分为两个步骤:“忘年忘义”、“忘乎天,忘乎物”、“忘其所受”、“伦与物

^① 李靖:《重新解读老子“小国寡民”的理想社会》,《中共杭州市委党校学报》2003年第5期,第80页。

忘”，第一步是把外在之物一齐抛开，因为“至人无己，神人无功，圣人无名”，只有忘掉虚幻的外在之物，才能与之坐而论道。此外，“吾丧我”，“忘其肝胆，遗其耳目，反覆终始，不知端倪，芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”（《大宗师》），紧接着就是忘掉“小我”，走出尘垢之外，游方之内的是非烦恼全然消失，从而进入“物我两忘”的境界之中^①。庄子学派已经从精神上化解了烦恼人生，到了这个境界，就个人方面来讲，人们对“道”回归只有一步之遥了。

道家的社会发展合理性思想中，人与自然是和谐相处的。在庄子所构想的和谐社会里，有“至德之世”、“建德之国”、“至治之世”、“无何有之乡”等。在这类理想的和谐社会之中，人的文化本性被充分解构，剩下的只有人的自然本性。人生以回归自然为主要目的，“民如野鹿”，人摆脱了一切文化的羁绊，与万物融为一体。在那个还未被人化的自然界中，山无蹊隧，泽无舟梁，更不用说仁义礼乐等制度文明的存在了。人像动物一样，过着无目的、无方向、无追求的生活，他们生活在自然的怀抱里，“其行填填，其视颠颠”，安详自在而满足。人被融化在自然界中，人的一切活动表现为典型的自然过程，并随着自然界的盲目发展而不留下任何印记，“行而无迹，事而无传”（《天地》）。在这里，和谐的自然界，容许有万窍怒号的大风与和风，它们自吹自停、旋怒旋已，也会有气之聚散与物之生灭的自然代谢过程，但却没有君子、小人的分别，更不会有“尚贤”、“使能”的主体意识。在这种和谐之中，我们能够找到的只有“物”的和谐，而人不过是“大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死”（《大宗师》）的造化之物，人与万物之

^① 高成：《老子与康有为理想社会思想异同辨》，《船山学刊》2004年第2期，第63页。

间并无特异之处。

这样，在道家主要代表那里，人与自然的和谐统一，是人对于自然的顺从，他们主张天道自然，强调天的决定作用，反对人对自然有所作为。他们强调人作为自然界的一部分，而对人与自然的区别，对于人的自我意识则刻意剔除。因而在庄子那里，“有己”的意识是不和谐的根源，它容易导致人们区分是非、善恶，计较得失苦乐、祸福，由此引起种种苦闷，它也是造就自身与环境对立的根源。这种取消自我意识与物融为一体的和谐，并非真正意义上的和谐。真正的和谐应该是差异的多样性的统一^①。但道家思想资源中的和谐观，自有其深刻之处，它首肯了消极意义上的人与自然的和谐，把大自然对人类的报复减少到最低限度。

道家的理想社会的构建具有慕古、复古的情调，但如果认为老子的社会理想是一种倒退的社会历史观，则是没有看到道家历史哲学的深层内涵。在中国传统文化中具有一种浓厚的崇古传统，认为人类的黄金时代是在过去而不是在将来，老子说：“执古之道，以御今之有；复知古始，是谓道纪。”（《第十四章》）在其中含有通过批判和否定社会弊端而省察历史、超越现实、探寻未来的积极意义。这种历史观就在于它立足于现实之上，又是超越于现实社会，是对现实社会的反动，在意识的深层本质上是对古代公社生活的追忆和幻想，这是一条逆向的社会理想追寻，但这种理想仍然是为现实社会种种苦难和社会的不公正寻找一种历史的根据，它是在历史现实与幻想之间寻找一条解决人民苦难的捷径。

总之，道家认为社会发展的合理性，就在于要通过个人与

^① 梅珍生：《和谐社会的思想资源及其启示》，《光明日报》理论版 2005 年 1 月 11 日。

社会的共同去知、去欲，消融了人世间的一切是非和怨恨，迎来一个公平恬静、淳朴自然的美好世界。道家理想中的社会模式最终被化为泡影。众多林立的小国一个个悄然逝去，秦汉大帝国拔地而起。他们所向往的恬静的田园，最终也被隆隆驶过的战车所碾碎。但是，他们对于和平生活的向往，对自由完美人格的追求，对人生的深切怜悯的人道情怀，老庄后学中的“无君”论思想，等等，都是有恒久生命力的东西。而他们依“道”而行的“自化”思想，则启迪了17世纪以来重农学派的“自然法”或“自然秩序”思想，魁奈就明确地宣称，他的自然法就是中国的天理天则，也即是中国先哲所谓的“道”。从这个意义上讲，正是道家的社会发展合理性思想，在有意与无意之间，为现代文明提供了最宝贵的思想资源。当然，这并不意味着中国道家思想足以包治百病。即便是在田园牧歌式的前现代中国社会，儒道佛三教合一，亦不足以根治社会痼疾，况乎当今世界？

附录一

老子视野中的儒家礼乐 制度及其功能

人们通常因《道德经》第三十八章的内容，将老子视作反礼的代表而论述。但《礼记·曾子问》中的老聃深于礼数，且言孔子问礼于老聃，由此引发了几种不同的判断。或以为孔子所问礼的老聃，非著《道德经》的老聃，宋代叶适、清人汪中以及20世纪的疑古派学者多持这种观点。或认为孔子所问礼的老聃与著《道德经》者为同一人，“知礼乃其学识，薄礼是其宗旨。”^①詹剑峰、吕思勉、徐复观等持此观点。将个人的学识与学术主张区分开来，这确是一种洞见，且也是学术史中一种深有影响力的观点。

本文在研读《道德经》文本的基础上，认为礼有形式与内容（即礼之文与礼之质）两个层次，从《道德经》文本看，老子所反对的是礼的形式，而不是礼的内容，他重视“质真若渝”

^① 吕思勉：《先秦学术概论》，中国大百科全书出版社1985年版，第28页。

的礼之质，拒斥生活中的种种装饰、种种疯狂。他对“因名而知止”的交往理性的强调，对“慈、俭、不敢为天下先”的礼学精神的阐发，都表明了他的思想与礼学之间有着深刻的一致性。

第一节 “质真若渝，大白若辱”的礼质论

在《老子》八十一章中，直接谈到礼的有两章，即通行本第三十一章及第三十八章。在第三十一章中，涉及礼两方面的内容，一是礼中的方位，二是方位的象征意义。“君子居则贵左，用兵则贵右。”“吉事尚左，凶事尚右。”

方位问题在礼学中有着特别重要的意义，孔子称：“不学礼，无以立。”（《论语·季氏》）“不知礼，无以立也。”（《论语·尧曰》）邢昺把礼解释为立身之本，这是说不知礼的人，没有办法立身处世。其实立也是人在日常行事中所能占据的方位问题。《通典·凶礼二》引郑玄语：“礼者在于所处。”所以，现代有学者称，所处，就是指门内门外之治，包括各种关系（人与自然的关系亦在其中），包括个人在社会各种关系、各个场合中的地位，人之所以立，国之所以治，事关重大^①。

在老子看来，方位除了通常表示处所的意思之外，它还有更深层的象征意义。所谓“偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。杀人之众，以悲哀莅之，战胜以丧礼处之”（《老子》第三十一章，以下只注章序）。在这里，他主要讲方位的象征意义，虽然讲到了“以丧礼处之”，但并不是讲丧礼的仪节，而是

^① 陈戌国：《先秦礼制研究》，湖南教育出版社1991年版，第2—3页。

借丧礼表达对战争为人类带来惨烈灾难时流露内心戒惧审慎的哀戚心情，这就在一定程度上深入到了礼之质的问题，即指出战争方位仪式中的深层含义，而不是叙述战争仪式的具体规定。

在第三十八章中，有三句话明确地提到礼，且都是从否定的层面论及的，所谓“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”。正是这种激烈的反礼的态度，使得人们将老子看做是一个礼的绝对否定者。但是，任何人都不可能脱离自己的时代，一个被礼——无论是以扭曲的形态还是常态浸润的时代，老子同样摆脱不了礼对他的影响，只是他对礼的思考，已没有为礼之文所局限，而是直指礼之质。因此，今人陈鼓应先生认为，所谓“夫礼者，忠信之薄，而乱之首”。并非对礼的否定，而是对那个时代的动乱发出的沉痛的呼唤，反映在周文凋敝的历史背景下，如何重建社会人伦，这是对一个时代的重大课题进行的深刻反省^①。

如何重建人伦，以调适礼崩乐坏时代的人际关系，确实是老子要作反省的问题。在《韩非子·解老》中，韩非接受了荀子的“称情立文”的礼学理论，称“礼薄”是指“父子之间，其礼朴而不明”（《韩非子·解老》），而礼的致乱之由，则与荀子的制礼理论恰为相反，荀子以为圣人制礼是为了“定分”而使人们恪守其分，消弭争端。韩非则以为礼是为了人心的安顿，但礼却依靠名分来确定人们应该承担的责任，所以礼是产生争乱的根源。所谓：“今为礼者事通人之朴心，而资之以相责之分，能毋争乎？有争则乱，故曰：‘夫礼者，忠信之薄也，而乱之首乎。’”（《韩非子·解老》）在这里，韩非子实际上是用荀子的理论来解释老子，与老子本身是有差异的，因为《老子》

① 陈鼓应：《先秦道家之礼观》，《中国文化研究》2000年夏之卷。

书中，谈到“情”的地方几乎没有，韩非子却提出“礼为情貌者也，文为质饰者也。夫君子取情而去貌，好质而恶饰”（《韩非子·解老》）。不过，提出老子对于礼是“好质而恶饰”则足以引人深思。

在《老子》第八十一章中，老子标举“信言不美，美言不信”。其语言观是明显地倾向于重质而恶饰的。言语是礼的有机组成部分之一，这是礼学的一个常识。比如在《冠礼》中，对即将成年者加冠时的祝词一次比一次动听，所谓“寿考惟祺，介尔景福”，所谓“敬尔威仪，淑慎尔德。眉寿万年，永受胡福”^①，这些美好的祝愿确实都是美言，但它们多数并不可信，而祭侯之礼中的种种信言，却又都是一种赤裸裸的威吓之词。高亨在释《周易·比卦》的“不宁方来，后夫凶”时指出，《周礼·考工记·梓人》有：“祭侯之礼，以酒脯醢，其辞曰：‘惟若宁侯，毋或若女不宁侯，不属于王所，故亢而射女。’”《大戴礼·投壶篇》：“鲁命弟子辞曰：‘嗟尔不宁侯，为尔不朝于王所，故亢而射女。’”《白虎通·乡射篇》：“射礼祝曰：‘嗟尔不宁侯，尔不朝于王所，以故天下失业，亢而射尔。’”《说文》：“侯，春飧所射侯也。其祝曰：‘毋若不宁侯，不朝于王所，故亢而射汝也。’”^②只要敢做不宁侯，且敢不朝于王所，不宁侯就要遭遇“亢而射汝”的命运。所以在礼辞中，既有“以成厥德”式的美言，但它们在当下并不可征验，也有“亢而射汝”式的信言，但它们露出的却是狰狞的面孔。

“信言不美，美言不信”是老子对春秋时代礼仪中以言辞交接所传达的形式与内容之间背离现象的概括。《左传》、《国语》

①（唐）贾公彦：《十三经注疏·仪礼上》，北京大学出版社1999年版，第49页。

② 高亨：《周易古经今注》重订本，中华书局1984年版，第183页。

等春秋文献中，“信”字俯拾即是，这表明基于“心口一致”、“言行一致”等道德事实为根据的“信”已作为一种新的伦理观念出现。所以，在《左传》中，人们对信的内涵作了各式各样的界定，其中，“守命共时之谓信”（《左传》僖公七年）。杜预对此注为：“守命共时：守君命，共时事。”即遵从时事，不违君命就叫做“信”。这就要求在处理人际关系上要求心口、言行一致，同时以审时度势为承诺或实践承诺的前提。孔子以为“言必行，行必果，硁硁然小人哉”（《论语·子路》），延续到孟子的战国时代，孟子则标举“大人者，言不必信，行不必果，唯义所在”（《孟子·离娄下》）。这样，从礼中萌发的信原则在现实中又很快被打得粉碎。《春秋》所叙242年中，列国军事行动凡483次，朝觐盟会凡450次^①。春秋以前的“明王之制”，“使诸侯岁聘以志业，间朝以讲礼，再朝会以示威，再盟会以显昭明”（《左传》昭公十三年）。春秋时期的盟会却一反过去“示威于众”、“昭明于神”的性质，而是“盟以底信”（《左传》昭公十三年），“盟所以周信也”（《左传》襄公十二年），即以盟会致信和巩固信。这种盟会以致信的盛行，正表明了社会生活中，尤其是诸侯国之间“信”的缺乏，在“春秋无义战”（《孟子·尽心下》）的总体格局下，忠信之薄可想而知。

在老子的礼学思想中，信是一个重要范畴，他把“信”作为人际关系的一个基本准则，是双方应共同遵守的。“信不足焉，有不信焉”，这是他在第十七章和第二十三章两次提到的话，在不同章节中，也多次提到信，信甚至是老子所谓“道”的内在构成要素，“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”（第二十一章）。像韩非子所理解的那样，德、仁、

^① 范文澜：《中国通史简编》第一册，人民出版社1965年版，第179页。

义、礼是内在于道的，信也是内在于道的，对信的遵从，也即是在一定程度上对道的遵从。另外，老子对于信，取一种大信的态度，“信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信”（第四十九章）。作为一种政治哲学，对于圣人来说，要在全社会构建诚实的道德，只有做到对于诚实的人我信任他，对于不诚实的人我也信任他，这样社会才能得到真正的诚实了。

正如前面所提到的，信是与言联系在一起的。一方面，它表现为言必由衷，言合于意，即心口一致；另一方面表现为“口以底信”（《国语·周语》），孔子要求人们“非礼勿言”（《论语·颜渊》），老子要求“言善信”（第八章），这种寡言的要求，是礼的内在要求，它直接影响到人际关系的调适。“夫轻诺必寡信，多易必多难”（第六十三章），正道出了日常生活中最朴素的真理。春秋三百年间，为了权力之争，子杀父，臣弑君者屡见不鲜。信作为一种伦理观念，它寓于礼之中，又因礼的仪式化丧失殆尽，正是在这个意义上，老子称“夫礼者，忠信之薄，而礼之首”（第三十八章）。这是强调忠信之于礼的实质性意义。这样，老子的礼学观明显地有着凸显“忠信”德性为礼的重要内涵的特征。

老子对礼之质的重视，我们还可以从他对生活中种种装饰、种种疯狂的拒斥中得到印证。他说：“故至誉无誉。是故不欲碌碌如玉，珞珞如石。”（第三十九章），对喋喋不休的美誉老子是打心眼里看不起的，因为美誉是无须夸耀的，不夸耀它也是美誉；同样，本身若没有美誉，夸耀也只能夸出泡沫式的美誉，人生所具有的种种德性是无须于华光如玉的，还是珞珞如石那样质朴的为好。老子对于声色口味的抑制，也是针对礼的外在形式的种种过分表现而发的。

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。（第十二章）

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。（第二章）

不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。（第三章）

占统治地位的阶级对礼文的过分追求，使得钟鼓之乐、缤纷艳丽的色彩、浓浓的五味、驰骋畋猎等源于礼的生活式样都成了统治者纵情声色犬马的工具，这也就是老子所以憎恶礼的缘故。但老子所憎恶的是礼的过分形式，而不是憎恶礼的本质，他认为“圣人去甚、去奢、去泰”（第二十九章），就是在饮食、男女以及日常的享受方面要符合礼的中道原则，而不是寻求过分地刺激。钱钟书引河上公注“甚”字为“贪淫声色”，又据《说文》：“甚，尤安乐也，从甘、匹”，引朱骏声《说文通训定声》说：“‘甘’者饮食，‘匹’者男女，人之大欲存焉，故训安乐之尤。”指出古文字“甚”，兼“甘”与“匹”两义^①，尤为精当。奢、泰同样指过分的贪求以及过分的举止。

在这里，我们可以看到荀子与老子论证礼存在方式的差异。荀子从礼之文存在是为了满足人们的欲望出发，认为“重色而衣之，重味而食之，重财物而制之，合天下而君之；饮食甚厚，声乐甚大，台榭甚高，园囿甚广，臣使诸侯，一天下，是又人情之所同欲也，而天子之礼制如是者也”（《荀子·王霸》）。老子则认为礼中所表现的甚、奢、泰与礼的精神是相违背的，所以，他极力反对它们。

^① 钱钟书：《管锥编》第一册，中华书局1986年版，第28页。

第二节 “慈、俭、不敢为天下先”的礼意论

徐复观依据《吕氏春秋·不二》篇的“老聃贵柔”说，认为礼以敬让为主；敬主于自己的敛抑，让主于对人的谦退；则所谓“柔”者，安知不是出自敬与让的精神，进一层的演进？^①这种推测是合乎老子思想渊源的实际的。在此，我以为“三宝说”正是老子思想中富于礼学精神而未以礼的面目出现的内容。

“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。”（第六十七章）这“三宝说”正是体现了礼学精神的处世态度。首先看慈，古今学者对之有多种解释，但较普遍的是作柔慈、慈忍、仁慈，核心是一个爱字。对同类之爱，对弱者之爱，无疑能激发护卫同类或弱小的勇气。在母爱方面，人们对“慈故能勇”的体会，可能最为真切，它表现为因爱而勇敢。这种说法与孔子的“仁者必有勇”（《论语·宪问》）是极其相似的。但慈一样地表达了一种对人类的悲悯，揭示了自我与他者之间的关系，尽管它表现为一种普世之爱。除此之外，在老子的观念中，慈还表现了仁自亲始的“孝慈”关系，它是属于礼中“门内之治”的范围。老子称“六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（第十八章）孝慈并不是六亲和睦关系被破坏后的不得已的家庭维系手段，相反，它的价值在“六亲不和”的现状反

^① 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海三联书店2001年版，第429页。

衬下，显得弥足珍贵，同时它也是六亲和睦的前提条件。正是在这个意义上，我们才有可能理解郭店《老子》中的“绝伪弃虑，民复孝慈”。由此，裘锡圭先生认为，老子对“慈”是肯定的，孝慈无疑跟仁义一样，并不是老子要绝弃的东西^①。

老子持而保之的第二宝是俭。“俭”有论者称为主要是节约和收敛克制。但是，俭同样是作为礼的一种内在要求，也是礼之质的一个方面。孔子讲“礼，与其奢也，宁俭”（《论语·八佾》）礼中这种宁可朴素简约的主张在于它更接近礼的本质。俭的另一说法是啬，所以，老子认为“治人事天，莫若啬。夫唯啬，是谓早服；早服谓之重积德”（第五十九章）。在这里，老子的“治人事天”是为了“可以有国”这一目的的，若没有国则身无所托，何长生久视之有？因而“治人事天”基本还是指调适天人关系以及社会的人人关系，以“啬”的方式来处理天人以及人与人之间的关系，正体现了礼的节俭原则，与俭是相通的。

事天方面的“啬”具有神圣性，它体现了“礼，不忘其本”的精神^②。在荀子那里，这种“啬”，则体现了礼“贵本而亲用”，“以归大一，夫是之谓大隆”（《荀子·礼论》）的礼学原则。因为越是隆重的礼，越是简约无文。同样，从质的方面的讲，韩非的另一段议论，颇适于“治人事天，莫若啬”的精神。“须饰而论质者，其质衰也。何以论之？和氏之璧，不饰以五采；隋侯之珠，不饰以银黄。其质至美，物不足以饰之。夫物之待饰而后行者，其质不美也。”（《韩非子·解老》）所以，我

① 裘锡圭：《纠正我在郭店〈老子〉简释读中的一个错误》，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社2000年版，第29页。

② （元）陈澧：《礼记集说》，中国书店1994年版，第50页。

们说这种重俭、重啬的倾向，就是老子思想中重视礼意或礼的精神的内容之一。

在“治人”方面，老子强调“夫唯啬，是谓早服；早服谓之重积德”，这里早服就是重积德，它的人际调适是以自我的积德为起点，而积德的活动又寓于人的“多言数穷，不如守中”（第五章）的践礼活动中，老子强调重积德的功效表现为“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。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下”（第五十四章）。正是在这个意义上，《礼记》也称：“凡治人之道，莫急于礼。”总之，无论是治人，还是事天，依“啬”的原则而行，就是符合礼的内在精神的；相反，不依“啬”的礼学原则而行，一味地讲求礼的外在形式，结果是“朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文采，带利剑，厌饮食，财货有余”（第五十三章），这就是违背礼的精神的强盗行径。

在老子的“三宝”中，不敢为天下先符合礼的精神最为明显。一般人都可以从“不敢为天下先”中读出“谦退”的含意。韩非没有直接从谦退的角度作出阐释，而从顺从事物的规矩的角度指出：“欲成方圆，而随其规矩，则万事之功形矣。而万物莫不有规矩，圣人尽随于万物之规矩，故曰，‘不敢为天下先。’”（《韩非子·解老》）这种解释与老子的“守常”之旨相合，盖万物有常理或规矩，人生在世，举止动静同样都有礼的规矩，对这种规矩的遵而守之，在规矩下行事，谁又敢为天下先呢？老子的不敢为天下先之教，有丰富的社会经验作证：“用兵有言：‘吾不敢为主而为客；不敢进寸而退尺。’”（第六十九章）在自然界中“江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身

后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争”（第六十六章）。不敢为天下先作为谦德的另一种说法，确是老子以之为宝的道德准则。后汉班固评论道家时说它“合于尧之克攘（让），易之谦谦，一谦而四益”（《汉书·艺文志》），这是合乎道家实际的。在老子那里，“圣人处无为之事，行不言之教；万物作而不始，生而不有，为而不恃，功成而不居”（第二章），“是以圣人后其身而身先，外其身而身存”（第七章），“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫唯不争，故天下莫能与之争”（《老子》第二十二章），“以其终不自为大，故能成其大”（第三十四章），等等，这些不自大、不自见、不自是、不自伐、不自矜，都是礼中“自卑而尊人”原则的体现^①。

老子推崇自卑而尊人的礼学原则，那种作为谦的反面、骄的张扬，自然为老子所深戒。他说：“果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄。”（第三十章）“富贵而骄，自遗其咎。”（第九章）“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。故有道者不处。”（第二十四章）由此，自见、自伐、自是、自矜皆为“骄”，均为谦卑的对立面。骄态跋扈，致使自见反而不明，自是反而不彰，自矜反而不长，它只可能“自遗其咎”。所以，当孔子向老子请教时，他径直告诉孔子说：“良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气、态色与淫志，是无益于子之身。吾以告子，若是而已。”（《史记·老子列传》）去骄气，不正是守礼的前提吗？

^①（元）陈澧：《礼记集说》，中国书店1994年版，第4页。

第三节 “制始有名，夫亦将知止”的功能论

在老子的文本中，开篇即提出“名”的问题，“名可名，非常名”（第一章）。这里的名、常名以及道、常道联系在一起，它们的真实意谓为何，则历来注读多有分歧。

詹剑峰先生在总结各种诠释的得失基础上，依据河上公注常道是自然长生之道，常名是自然常在之名，指出常道乃自然之道，常名乃自然之名。并指出，春秋末期，名的斗争已经存在三种形式：一是孔子的“正名论”，二是邓析的“刑名论”，三是老子的“常名论”。认为“正名论”可以叫做“伦理的逻辑”，“刑名论”可以叫做“法理逻辑”，“常名论”可以叫做“自然的逻辑”。而自然的逻辑认为道（即客观现实）与名（主观认识）是统一的，他把道名并举，认为老子道名关系中，是以道为体，以名为用的^①。这里，詹剑峰先生径直将孔子的“正名论”与老子所谓的“常名论”对立起来。

但是，老子的“名”果真是自然之名而无社会性的意味吗？其实不然。老子认为：“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。”（第三十二章）这种认为制名的目的是为了让人知道各自的职分（“知止”），很难说与礼的制名没有联系，应该说这种观念与西周以来正名定分是一脉相承的，只不过老子讲到礼名时，有意隐去礼的内容，恰如“道隐无名”（第四十一章），从而使得“名”、“位”、“礼”的联系湮没不彰。但是他

^① 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，湖北人民出版社1982年版，第177页。



的思想中，这种“始制有名”的目的是为了“知止可以殆”，就与《左传》中的礼名观是相同的。

师服曰：“夫名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民，是以政成而民听；易则生乱。”（《左传》桓公二年）

“王命诸侯，名位不同，礼亦异数，不以礼假人。”（《左传》庄公十八年）

“是以为君，慎器与名，不可以假人。”（《左传》昭公三十二年）

这样，有什么名，就有什么位；有什么位，就行什么礼，等级森严，不可逾越，于是真正可以做到“知止可以殆”。否则，即使是自己的称谓偶有失误，也会引起人们的非议。所谓“礼失则昏，名失则愆”（《左传》哀公十六年），名与位相连，名失则愆，名的作用还没有从蒙昧时代的灵魂崇拜观念中脱离出来。相反，老子作为一个自然主义者，看到的是名的限定性意义，也即是后来荀子所称的“度量分界”的作用。所以，我们可以看到紧接第三十二章的“知止可以殆”之后的是“譬道之在天下，犹川谷之于江海”。道的界限在于天下，天下是道得以“知止”的边界，超越了天下之外的道是无意义的，至少是只有宇宙论的意义，而没有人生的意义。同样，川谷恰如江海的名分，没有川谷的限制，江海就会像道那样“大道泛兮，其可左右”（第三十四章）。

老子深知名的功用，他指出：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉！以此。”（第二十一章）认为既有了法象，然

后有物。有了物之后，便产生知识的问题，“名”在认识中起着关键作用。名既然是认识众甫的工具，那么，礼名又何尝不是认识人生的工具呢？所以，老子提出“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病”的问题时，将身、名、货以及得失的关系两两相较，得出的依然是“知足不辱，知止不殆，可以长久”（第四十四章）的结论，名的存在，是人们“知止”的前提，这种因名而知止的交往理性，正是礼最为突出的功能。

当然，老子形而上的“无名”主张，常常被人们用来说明老子绝圣弃智、主张废名的证据。但是，“绳绳兮不可名”（第十四章）毕竟是指“无名，天地之始”（第一章）的状态，而在社会生活中，无论人们的希冀怎样，“有名，万物之母”（第一章）的现实却无法改变。固然，老子是希望人法自然的，这种希望也不是完全不要名，废除名，而仅是反对礼的繁名，主张“朴”而已：“道常无名，朴。虽小，天下莫能臣，侯王若能守之，万物将自宾。”（第三十二章）“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化，化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。”（第三十七章）

对于“朴”之意，韩非虽是将老子的形上层次降低到经验的层次，但却与老子欲“天下将自正”、“万物将自宾”的期待是一致的，可以说是深得老子之意的确解。韩非认为：“礼繁者，实心衰也。然则为礼者，事通人之朴心者也。众人之为礼也，人应则轻欢，不应则责怨。今礼者事通人之朴心，而资之以相责之分，能毋争乎？争则有乱。”（《韩非子·解老》）这里韩非揭示了礼的目的与其手段的不一致性，认为相责以分，只可能是社会争乱的根源，与“事通人之朴心”适为背道而驰。这样，“事通人之朴心”最恰当的手段，只能是“镇之以无名之

朴”，而不是众人的那种因相责以分而变得“昭昭”、“察察”（第二十章）的礼之繁名。

另外，在老子文本中，他对士的“孔德之容”的论述与礼学中所规定的仪表修养，具有深刻的相似性，如：

荒兮其未央哉，众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮……傚傚兮若无所归……沌沌兮，俗人昭昭，我独昏昏，俗人察察，我独闷闷，澹兮其若海。颺兮若无止，众人皆有以……（第二十章）

孔德之容，惟道是从……惟恍惟惚。惚兮恍兮……恍兮惚兮……窈兮冥兮……（第二十一章）

明道若昧，进道若退，夷道若纇。上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大方无隅……（第四十一章）

大成若缺，其用不弊，大盈若冲，其用不穷，大直若屈，大巧若拙，大辩若讷……清静为天下正。（第四十五章）

古之善为士者…夫唯深不可识，故强为之容，豫焉若冬涉川……（第十五章）

老子这些话中，所谓“若……”，“……兮”等，都是言“为道”之容止仪态的，它们正是对老子所讲的“处厚处实”的大丈夫仪表或那些拘谨守礼的形象的写照。

我们比照一下儒家论礼者所传授和恪守的内外仪表统一的“士仪”行为之教，相信有助于看清老子上述思想乃属于拘谨守礼方面的内容。

《大戴礼记·四代》说孔子对哀公谈论人才“表仪”时曰：

“群然（合群貌）、戚然（亲和貌）、颀然（涵养深澈貌）、皐然（广德貌）、蹇然（勤勉貌）、柱然（坚介不从俗貌）、抽然（奇异貌）、首然（质朴貌）、仝然（和同齐一貌）、湛然（悠闲貌）、渊渊然（深幽隐微貌）、淑淑然（清澈貌）、齐齐然（恭谨貌）、节节然（约拘貌）、穆穆然（雍和寂静貌）、皇皇然（盛美貌）。见才色修声不视闻，怪物恪命不改志，舌不更气，君见之举也。”观这段文字，与老子讲的豫焉、犹兮、俨兮、涣兮、敦兮、旷兮、混兮以及湛然清静微妙玄通的广德、旷德等何其相似。差别在于老子没有告白他是在阐讲礼仪而已，而儒家礼学却是明白地交代了这些都承自古礼的仪节。

由上可知，老子对礼的指斥主要是在礼之文的意义上，而不是针对礼的精神。事实上，老子称礼为忠信之薄而乱之首，恰恰表明了老子对忠信这种礼的精神的珍视，它与儒家的只有忠信之人，才具备学礼的资格论，以及与孔子的“主忠信”（《论语·学而》）说是相吻合的。这都说明老子反礼只是反对礼中过分的形式，要求除去礼中的甚、奢、泰，强调慈、俭、不敢为天下先；他承认礼名在社会生活中的作用，也用亲疏贵贱的标准来衡量得道者的成功与否，“故不可得而亲，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。故为天下贵”（第五十六章）就是运用这种礼学标准的体现；他还以为“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍”（第五十四章）也明确地赞同世俗的祭祀之礼，事实上，老子的“常道”除了作为宇宙本体论的意义之外，又何尝没有“善行无辙迹”（第二十七章）的日常人们践履之道的含义在内呢？老子讲“复命曰常”，“知常曰明”（第十六章），“是为习常”（第五十二章）这种知常、习常，正体现出一种对既定价值的肯定态度。这种肯定表现在社会、政治生活层面，则必然要表现出对既定

秩序和规范的认同，因而传统的礼，而不是老子时代当下的被糟蹋得不成样子的礼，正是圣人赖以“行不言之教”（第二章）的制度基础。清儒皮锡瑞曾把礼的目标概括为“使人循循于规矩，习惯而成自然，器陵放肆之气、潜消于不觉”^①。这对我们理解老子思想与礼学精神的内在一致性，确可以起到发人深思的提示作用。

当然，我们不能否认老子的“小国寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”（第八十章）。这里确乎有反对一切文明的因素，但孟子的井田制理想又与它何其相似乃尔。“死徙无出乡，乡里同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。”（《孟子·滕文公上》）唯一的差别是孟子还要“设为庠序之教，申之以孝悌之义”（《孟子·梁惠王上》），而老子则主张“复结绳而用之”。这也是人们将老子看做是反礼论者的主要证据之一。

总之，在老子那里，从表层意义上看，老子是激烈地反对礼的，他对世俗繁文缛节的礼，要求攘臂而扔之，但他的无为、习常以及对道的因顺等根本主张，则透露了他对“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”（《周易·系辞下》）的久远传统的眷恋。这样，将老子富于思辨的哲学还原到人间政治中，则表现为以道为基础的“治大国，若烹小鲜”（第六十章）的现实打算。

^① 皮锡瑞：《经学通论·三礼》，中华书局1954年版，第13页。

附录二

庄子视野中的礼乐 制度及其局限

庄子反“礼”是自司马迁以来学者们的共识。但我们若把礼当作一个深度结构概念，是礼之质与礼之文的复合体，就可以发现庄子对礼的态度是与礼的深度结构相对应的。他反对世俗之礼，即在礼之文的层面上对礼持否定态度，但却心知礼意，在礼之质的层面上，肯认儒家礼学所体现的尊卑之序为大道之序。

第一节 庄子与儒家的关联

在庄学研究中，当人们把《庄子》的内、外、杂篇看做是以庄周为代表的学派著作的总集，其基本思想倾向与文章风格，

代表了庄周思想的时候，人们对于庄子与儒家学派之间的传承、渊源、回应关系、庄子对待礼的态度等问题的看法，就会发生相应的改变。

魏晋南北朝时期，庄子的价值得以重新发现。人们主要是以注庄释庄的方式畅叙庄子书中的义理，以煽玄风的。隋唐之后，儒、道、释三教由鼎立而合流，加之庄周在唐天宝元年被册封为“南华真人”，其书亦被尊为《南华真经》，至此，学者们以儒释庄，便有了可能。韩愈较早地怀疑庄子本是儒家，且依据外篇《田子方》，认为庄子出自田子方之门，这开启了以儒释庄的先河。到宋代，吕惠卿《庄子解》、林希逸《庄子口义》或以儒释庄，或视《庄子》与孔门儒学基本宗旨相一致。王安石在《庄子论》上下篇中，鉴于学儒者以庄子书务诋孔子，而欲焚其书，废其徒，而好庄者则以为庄子“非不知仁义，以为仁义小而不足行已；彼非不知礼乐也，以为礼乐薄而不足化天下”，王安石认为这两种倾向均没有真正理解庄子。在他看来，“先王之泽至庄子之时竭矣，天下之俗，譎诈大作，质朴并散，虽世之学士、大夫未有知贵己贱物之道者也，于是弃绝乎礼义之绪，夺攘乎利害之际，趋利而不以为辱，殒身不以为怨，渐渍陷溺以至乎不可救已。庄子病之，思其说以矫天下之弊，而归之于正也。其心过滤，以为仁义礼乐皆不足以正之，故同是非、齐彼我、一利害，则以足乎心为得，此其所矫天下之弊者也”（《庄子论》上）。庄子学说是为了矫时之弊，补儒家之不足的。这种补儒说亦是明代学者焦竑《庄子翼》的指导思想，杨慎则径直认为“庄子未尝非尧舜也”（《庄子阙误》评）。在清代，林云铭《庄子因》也强调了庄子与孔子之同，桐城派的主要代表人物姚鼐在《庄子章义·自序》中则强调庄子：“承孔氏之末流”，“庄子之书言明于本数及知礼意者，固即所谓达礼

乐之原而配神明、醇天地，与造化为人，亦志气塞乎天地之旨。”明确地表现了以儒释庄的倾向。

今人郭沫若则推测庄子本是颜氏之儒，因为庄子书中征引颜回与孔子的对话很多，而且差不多都是要紧的话，以前的人大抵把它们当做“寓言”便忽略过去了，对于《庄子》书中《盗跖》、《渔父》等篇章中痛斥孔子的文字，认为那是后学者呵佛骂祖的游戏文字，而认真称赞儒或孔子的地方，则非常严肃，^① 这些似乎都表明了庄子与儒学之间的渊源关系。崔大华则认为若将《论语》中记载的颜渊和《庄子》中出现的颜渊稍加比较，就不难看出，郭氏之论是一种“率尔之辞”和混淆之辞。他把儒学与庄子之间的关系厘定为儒学构成庄子思想的观念背景，而不是一种理论渊源关系。在他看来渊源关系的表现形式是较早的思想学说里的基本概念、命题、思想在其后出现的学说或思想体系里得到继承和发展；而背景关系则是指一种在前的学说思想所产生的理论环境、社会后果构成一种激起新的学说思想形成的契机、条件。庄子思想虽有自己独立的精神根源——自然，但它毕竟是在对儒家思想的理论观点和它所产生的社会后果的直接的、批判性的反应中形成；虽然庄子思想有自己独特的观念系统——从“气”到“道”，但基本的思想资料仍然和儒家思想有十分密切的联系^②。庄子与儒家的这种千丝万缕的联系，表明要理解庄子，就不能完全抛开儒家的思想内容。无论庄子与儒家的“仁义礼乐”思想是多么的对立，他都会不自觉地运用儒家的思想资源来建构自己的人生理想。

① 郭沫若：《十批判书》，人民出版社1954年版，第165页。

② 崔大华：《庄学研究》，人民出版社1992年版，第350页。

第二节 庄子论礼的形上学

庄子的人生哲学是中国思想史中最早最全面地开始对人生境遇的理性思索。这种理性思索源于对“今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也”^①（《庄子·在宥》），“方今之时，仅免刑焉”（《庄子·人间世》）的动乱社会现实的恐惧，进而意识到人作为血肉之躯的个体存在与作为某一群体（如家、族、国、天下）的社会存在，以及作为某种目的（如名、利等）的手段存在，甚至与宇宙大化流行之间的矛盾与冲突，这些矛盾与冲突正围域着人的生活的展开。它们作为人难以逾越的障碍，造就了人与自然、人与社会、人与自我三个方面的困境。在跨越这些人生困境方面，庄子的思想表现出了对礼意的深切关怀；同时，在礼之文层面上显示出与儒家的对立。

（一）心重礼意，视逝如归

庄子认为，人是“气”的一种存在形式，“比形于天地而受气于阴阳”（《庄子·秋水》）；人是自然界的万物之一，所谓“号物之数谓之万，人处一焉”（《庄子·秋水》）。而“万化而来未始有极也”（《庄子·大宗师》），人也要加入这个万化的行列，是不能跃出这个“始卒若环”的圈子之外的。因而，生与死，或者说死亡，是人生第一位的、最终无法跨越的界限。这种自然之限，使得“已化而生，又化而生，生物哀之，人类悲

^① 本章所引庄子的原文均出自郭庆藩辑《庄子集释》，中华书局1961年版。以下凡引自庄子的语句，只注《庄子》的篇名。

之”（《庄子·知北游》）。人类对大限来临的一种深切悲哀，在儒家的丧葬之礼中得到了顺乎人情的揭示，但在庄子的人生实践中，对此则表现出超乎常情的惊人之举。

当面对死亡与处理丧葬等人生大问题时，庄子把死生看做一个始卒若环的持续过程，“以死生为一条”（《庄子·德充符》），“死生存亡一体”（《庄子·大宗师》）为其根本看法，因而对儒家的种种死生之事都淡然视之。在《庄子》一书中，有三则寓言，最能表达他对于埋葬，守丧与吊亡的态度，这其中也流露出了庄子对待传统之礼的价值的看法。

礼的主要作用在于序上下，别贵贱，表现出重视“分”与“异”的基本精神；而道所体现的则是整体、大全。作为万物本源的道，是创造一切生机的母体，庄子不仅赋予道生生不息的宇宙生命，同时赋予他自由性及无限性的特点。可是道家的道仍然必须落实到人间社会，而庄子之道的人间性更进一步落实到人心，由对人心、人性、人情的发扬，来体现一种不为形迹所拘的生活态度。这样庄子心目中的礼与儒家汲汲于形迹的礼，适足以形成鲜明的对比。

在《大宗师》里，子桑户、孟子反、子琴张三人相与为友，他们“相与于无相与，相为于无相为”，“相忘以生，无所终穷”，他们之间的感情可谓是莫逆于心，莫然有间。但当子桑户去世，孔子听到死讯，叫子贡去处理丧事时，子贡看见死者的两位莫逆之交：

或编曲，或鼓琴，相和而歌曰：“嗟来桑户乎！嗟来桑户乎！而已反其真，而我犹为人猗！”子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？”二人相视而笑，曰：“是恶知礼意！”

此情景及其对话正透露了儒道两家对待礼仪的不同态度。在庄子眼中，儒家讲究的是一种外在仪节，而道家所着意的是礼的内质及人的真情流露。因而，在儒家看来，临尸而歌正是对丧礼的漠视，是一种非礼的行为；但道家对于礼自有其理解，他们重视的是真实的礼意，这种礼意只有站在与大化同流的层次上才能得到理解。庄子更借孔子之口说：“彼，游方之外者也，而丘，游方之内者也。”（《庄子·大宗师》）所谓“游方之内”与“游方之外”并不如通常所解释的仅指受否礼教的束缚，相反，它含有更深层的宇宙论的意蕴。“而（尔）已反其真”之说，与“游方之外”之间正有着互释的关系，“游方之外”将人放在生化不已的气化过程之中来看待的，生命与造化相接，临尸而歌正是对“大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死”（《庄子·大宗师》）的顺从。人们对生死“恶乎往而不可”（《庄子·大宗师》）的超然态度，所含蕴的深刻“礼意”在于“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母，彼近吾死而我不听，我则悍矣”（《庄子·大宗师》）。确实，世俗之人，只知道对于父母的顺从，是礼的要求，却很少有人知道我们对待死亡的超然，正是对阴阳这个造就人形的“父母”的顺从。庄子这里将有着血缘的父子关系，推究到天人之际的造物者与人之间的关系上来，而在阴阳之气“浸假而化予”的任何形态中，“夫得者时也，失者顺也，安时而处顺，哀乐不能入也”（《庄子·大宗师》）。这样，对于临尸而歌，或编曲或鼓琴，又何足怪哉！

在庄子看来，死亡在本质上所代表的意义在于“返真”——回归到宇宙之际。生死是气的凝结以至于消散的一个过程，世间存在的万象乃是“假于异物，托于同体”（《庄子·大宗师》），整个宇宙是一个气化流行于不同侧面所显现的总集

合。如果考察这一气化流行的过程，人们肉体的死亡，正是“解其天弢，堕其天裘，纷乎宛乎，魂魄将往，乃身从之，乃大归乎！”（《庄子·知北游》）儒家关注了这种“魂魄将往”的生命断裂，但他们却对生命受形之后的种种变化感觉迟钝，对于“物方生方死”（《庄子·天下》）的变化更是浑然不觉，而敏感的庄子则深知气的散聚无时不在，死亡也无时不在：

一受其成形，不忘（亡）以待尽，与物相刃相靡，其行尽如弛，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓之大哀乎！（《庄子·齐物论》）

对于生命在这种“与物相刃相靡”，“而莫之能止”的走向死亡过程，儒家却视而不见，他们看到的是个体成长的生机，并在热衷世俗之礼的种种行为中，对生命充满欢乐之情。他们不知道生命的成长与死亡走的是同一条路，更不知道“其行尽如弛”的死亡趋向，是大化流行的一个环节。以超然的态度对待死，临尸而歌，这是在阴阳造化的层面上体现了道家对礼的顺从原则的遵循。所以，庄子反问儒者：“是恶知礼意！”（《庄子·大宗师》）正透露了庄子并不是真的反对礼意本身，他所不满意的乃是儒家“愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目”（《庄子·大宗师》）的媚俗行为，在他看来，儒者在礼之文方面做得越多，就对作为道之大全的组成部分的礼意离得越远。

面对死亡既然不必悲戚，那么，吊亡就更不必哀伤。在《养生主》中，“老聃死，秦失吊之，三号而出”。致使秦失弟子对这种“三号而出”的吊亡方式提出了质疑，庄子借秦失之

口，以为“始也，吾以其为人也，而今非也。向吾人而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以会之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解”（《庄子·养生主》）。依照儒家及世俗所遵循的礼，以“不期言而言，不蘄哭而哭”的方式来表达对逝者的追念，在庄子看来这是遁天倍情之事，因为人之天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加，至于死生之变更是如此，一旦忘却其中的道理，感于物太深，那么，人不仅要遭受来自死生之限的痛楚，同时也会为自身的情欲所限，从而面临着双重的困顿。

孟孙才以善于处丧而闻名鲁国，在其母死时，他却“哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀”（《庄子·大宗师》）。以至颜回以为孟孙才是有其名而无其实之徒，庄子借孔子之口，对孟孙才的居丧行为则大加赞赏，认为“夫孟孙氏尽之矣，进于知矣。唯简之而不得，夫已有所简矣。孟孙氏不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就后，若化为物，以待其所不知之化已乎！且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知已化哉？…且彼有骇形而无损心，有旦宅而无情死。孟孙氏特觉，人哭亦哭，是自其所以乃。…造适不及笑，献笑不及排，安排而去化，乃入于寥天一”（《庄子·大宗师》）。在庄子看来，孟孙氏守丧做得非常完满，以至超过了一般人所懂得的程度，他将生死存亡付之于自然，认为死不过是变成别的物，等待那不可预料的变化了。当常人拘于生死之情以为哀痛，固守丧礼中各种各样饰情的做法的时候，孟孙才取“人哭亦哭，是自其所以乃”的从俗态度，虽居丧而不哀，虽哭泣而无涕，且中心不戚，所以，他真正的达到了“有骇形而无损心”，“安排而去化，乃入于寥天一”

(《庄子·大宗师》)的境界。

庄子正是通过死亡这一气化的骤变，来阐明道家与儒家处丧方式的差异。庄子面对妻子之丧，不但不哭，并且还以箕踞鼓盆而歌的方式来排解心中的哀情。庄子的作为，被好友惠施大加斥责，认为庄子之妻为庄子养儿育女，操劳一生，与之终老，一旦死亡，庄子不但不悲伤哀怜，反而鼓盆而歌，这种不近人情的做法，实在是太过分了。这种从人情来指斥庄子的做法，正是当时社会所共有的心理，是世俗的尺度，这一点也成为后来荀子作为制礼立论的人间依据。对于惠施的质疑，庄子辩白：“是其死也，我独何能无慨然！察其始本无生，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。”（《庄子·至乐》）喜生恶死，哀死乐生本是世人的自然之情，庄子自己也承认当妻子刚死之时，亦不能免俗而心有所恻。然而，当其深入分析导致生命形成的本质，领悟人之初不但是“本无生”，而且“本无形”、“本无气”，仅因为大自然变化的缘故，才有生命的存在。这样，大化流行的历程，在继生而起的，必然就是“变而之死”，这一切变化，如四时之运行，乃是自然运转之势，本无可喜，亦无可悲。庄子固然能透过对生命本质的解析，达到“以理解情”、“以理化情”的智慧解脱，并且以鼓盆而歌的方式达到移情的效果。

与死亡相联系，是如何处理人的形骸问题。庄子透过自己将死、弟子欲厚葬他的一段对话，表达了道家异乎儒家的丧葬观念，同时也以自己的行动，反驳了儒家的“三年之丧”的通行做法。庄子曰：“吾以天地为棺槨，以日月为连璧，星辰为珠玑，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！”（《庄子·列御寇》）庄子这种以天地为棺槨、以万物为葬具的天葬方式，正是对长久以来的棺槨制度与陪葬制度的反动。

在《礼记》中：“有虞氏瓦棺，夏后氏槨周，殷人棺槨，周人墙置斂。”^①虽然各代制度未必如文献所记载的那么清晰，不过它却说明制度本身是有演变而渐趋于复杂的，同时，“天子之棺四重，水兕革棺被之，其厚三寸；槨棺一；梓棺二。四者皆周。棺束缩二衡三，衽每束一。柏槨以端长六尺”。^②然而这种重数多寡不同的棺槨制度，在庄子看来，是一种设限与束缚，无法使尸体直接亲近大自然，达到与天地合而为一的状态。因此，最自然的葬法，即是将尸体置于天地之间，无论是为乌鸢啄食，或为蝼蚁啃噬，其最终目的都在于回归自然的怀抱。徐复观先生认为庄子对死生的看法和驰心与是非的问题一样，把它们均看做是精神的大束缚，所以，庄子既要解除思想问题的束缚，同时也要解除死生问题的束缚。“以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏”（《庄子·德充符》）就是这种思想的精练表达。庄子针对俗人的乐生而恶死这重精神枷锁，提出了三种方案，一是把它当作时命，安而受之，无所容心于其间；二是以“物化”的观念，不为当下的形体所拘系，随造化之化而俱化。三是庄子以为精神不死^③。由此看来，庄子在对待死生之限的问题上，主要不是把它看做生者与死者之间的人与人之间的关系，而是把它看做人与天之间的关系，无论他是将死亡

①（清）朱彬：《礼记训纂》，中华书局1996年版，第82页。

② 同上书，第119—120页。

③ 徐复观：《中国人性论史：先秦篇》，上海三联书店2001年版，第361页。

当做人应该承受的时命，或是随造化而俱化的自然现象，都可以归结为天人关系。所以，子桑对时命的叹慨：“父邪母邪！天乎人乎！”他是从人受气于阴阳的角度将天地当作人的父母，认为：“吾思乎使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”（《庄子·大宗师》）在天人关系中，人是无可奈何的。天之于人的关系，就是人间的父子关系的再现。这种天人关系，无疑是以诗性的类比思维为基础的。所以，从诗性思维的观点看，庄子妻死却鼓盆而歌，朋友行将就木却以为“悬解”，都不是后人极力敷衍的旷达，而是一种人对自身与自然关系的自觉。

人作为自然的、物质的“气”的存在形式，毫无例外地要走向消散，但是自然形态的人在走向死亡的过程中，各自的原因却可能千差万别。“庄子之楚，见空骷髅，髀然有形，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？’”（《庄子·至乐》）这种种导致死亡的原因，正是不同的社会因素作用于时命的必然的表现。气一旦受形成人，就必然要陷入种种社会关系之中，也不可避免地要受制于礼的约束。

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，是之谓大戒。（《庄子·人间世》）

在这里，庄子将子之爱亲看做是不可解于心的宿命，而孟子则将爱亲看做是符合礼的规范的“仁”德，所谓“爱亲，仁

也”就是这一规范的简洁表述。庄子眼中的这两种“无所逃于天地之间”的大戒，就是儒家所汲汲以求的礼法。对于这种人生的大戒，庄子以安时处顺的态度泰然处之，认为“夫事其亲者，不择地而安之，孝之至；夫事其君，不择事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀乐不易施乎前，知其无可奈何而安之若命，德之至也”（《庄子·人间世》）。这种对于人世间的大戒采取一种“安之若命”的态度，正是庄子对待礼乐的态度。在《庄子》中，对行礼作乐时，内心达于安然自适的意境，作了多方面的阐发。

颜回坐忘的寓言中，颜回修养身心的阶段，经过“忘礼乐”、“忘仁义”、“离形去知”的过程，最后至于“同于大通”，陈鼓应认为这是描述个体的生命通向宇宙生命而与之相融合一的精神境界。“忘”正是一种自适自得的境界，所谓“忘礼乐”即是行礼作乐达于安适之至的境界，所谓“忘仁义”即是实行仁义达于自得自在安适之至的境界^①。这种安适境界之说，固然揭示了庄子人生态度中与世俯仰的一个方面内容，但这并不是忘礼乐的全部理由。事实上，人对礼乐的安适，还有人性的内在根据。从礼乐的本质来看，其内核是仁义，它恰如人体的器官手足、腰一样，为人所固有。只要外在的礼乐规范恰当地成为人性中仁义的表现形式时，仁义作为礼之质不仅对礼乐规范可以做到相忘，而且，行礼作乐的主体对仁义与礼乐内外两个方面均可以做到因适而相忘。正像《达生》篇所谓：“忘足，履之适也，忘要（腰），带之适也，忘是非，心之适也。”就是这种因适而忘外物存在的最好解释。《达生》这里谈到心灵之安适（“心之适”）和处境之安适（“事会之适”），进而说到一个人若是本性常适而无往不适，便可达到“忘适之适”的境界。因

^① 陈鼓应：《先秦道家之礼观》，《中国文化研究》2000年夏之卷。

此，“忘礼乐”、“忘仁义”，其深层意义则是谓行礼作乐、行仁为义之安然投入而达于适然忘境。

“忘礼乐”作为一种安然自适的境界之所以可能，就在于人世间只要做到“为善无近名，为恶无近刑”（《庄子·养生主》）的游世态度，就可以达到“鱼适乎水，人相适乎道。相适乎水者，穿池而养给；相适乎道者，无事而生定。故曰：鱼相忘乎江湖，人相忘于道术”（《庄子·大宗师》）的生存境界。道术与礼乐固然不是一个层次，但人生必相适乎道才有可能相忘于道，与人生拘于礼法，又相偕于礼法，正具有相同的意义。在庖丁解牛的寓言中，庖丁解牛依道而行时，就可做到“以神遇，而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤、道大窾，因其固然”（《庄子·养生主》）。而在人间世，对于礼法之网，人们固然无所逃于其间，但是，“彼节者有间，而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣”（《庄子·养生主》）。所以，文惠君由此开悟：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”显然，文惠君所悟就不仅仅是单纯地指向肉体生命的层次，而且他还会悟及对社会生活中的礼法，同样要“依乎天理”、“因其固然”地去顺从。这样，用道来消解世俗之礼，依道而行，遵从真实的礼意，虽有圣迹礼仪，却不觉桎梏形性；相反，遵顺社会性的规则，与遵循自然之理同，这就是人们“忘礼乐”的真实意蕴。

人们对无所逃于天地之间的人伦世情，采取一种顺从的态度，因顺从而忘怀礼乐，以此与世周旋，这在《庄子》一书中也多有表现：

知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。（《庄子·德充符》）

唯至人乃能游于世而不僻，顺人而不失己。（《庄子·外物》）

若夫乘道德而浮游则……无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，无肯专为；一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累邪！（《庄子·山木》）

可见，在庄子看来，安于命、化于时、顺于人的处世态度，正是忘礼乐的态度，这种顺世态度本质反映的是被这种外在必然性压抑而无力反抗、改变的那种精神状态^①。庄子对这种精神状态和处世态度，从社会功用和哲学本体论的两个层次对之作了论证。

诚然，从社会功用的层面看，庄子的顺世是表现为和顺于人、虚己游世，以达到免害保身的目的。庄子用养虎的比喻，来阐明了在强大的外力压抑下，人们对强权者“形就心和”的顺从的必要性：“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……”（《庄子·人间世》）即不用任何方式激怒老虎，对它完全采取顺从的态度。这种顺从在人际交往中，做到“无所甚亲，无所甚疏，抱德炀和以顺天下”（《庄子·徐无鬼》）。做到对于人世纷繁的万象完全不作分别，“夫圣人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，与世偕行而不替，所行之备而不泄，其合之也若之何”（《庄子·则阳》）。这样，“与世偕行而不替”的顺世，也就是一种得“道”的精神境界的表现。在《大宗师》中，“古之真人，不逆寡，不雄成，不谋士”。不逆寡就是说不仅不违逆多数人，而且不违逆个别人，对一切人都要随和，

^① 陈鼓应：《先秦道家之礼观》，《中国文化研究》2000年夏之卷。

没有丝毫抵触不合。《应帝王》主张“其卧徐徐，其觉于于，一以己为马，一以己为牛”，《齐物论》则反对“与物相刃相靡”，这都是随俗思想的表现。

当然，庄子的随俗，是建立在对世俗本质的清醒认识基础之上的，是一种自觉的随俗，也是表面的，而他的内心则是孤傲的，他的独与天地精神相往来，正反映了他性格中孤独自傲的一面。他以随俗来保证内心的高远和纯洁，以轻蔑的态度与俗众和顺相安，这是他的人生哲学复杂性的表现。

《人间世》曾讲到“内直而外曲”，“内直者，与天为徒……外曲者，与人为徒也”。与天为徒即超然于世，与人为徒即随世俯仰。庄子认为“内直而外曲”固然可以免罪，却未达到“化”的境界。相比之下，《知北游》中的“外化而内不化”，更能反映庄子思想中相反相成的两个侧面。所以，庄子极力称赞：“古之人，外化而内不化；今之人，内化而外不化。与物化者，一不化者也。”这里所揭示的两种类型，一种是古之人，能做到与道同体的内不化，一种是今之人，内化而外不化，显然古之人是庄子人生理想中的生活形态，“外化”随顺环境，顺从礼乐，“一不化”却与道同体，从更高的层面上遵从礼意。因此，对于庄子的随俗，不非礼乐，不能仅仅把他看做一种生存策略，还必须把它上升到“与物化者，一不化者也”的体道层面来认识。

在《大宗师》中，庄子讲过这样一个譬喻：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。”这是说人生相处，与其以恩相惠，以力相助，不如相互遗忘，各自去追求与道为一的崇高境界。忘却“誉尧而非桀”就是对人世的礼义德道不系怀于心。《天运》篇论述商太宰问仁于庄子，庄子说“至仁无亲”；问

“孝”，庄子回答说：“以敬孝易，以爱孝难；以爱孝易，以忘亲难；忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我易，兼忘天下难。”这里的“忘亲”、“忘天下”的“忘”，正代表了要做到“两忘而化其道”，且从礼意的层面遵从世俗之难。

庄子所期盼的这种“忘礼乐”的道德境界，确是崇高而纯洁的。《知北游》篇论述仲尼对冉求讲了“物出不得先物也，犹有其物也，犹其有物也无已”的道理后，接着说：“圣人之爱人也，终无已者，亦乃取于是者也。”这就是说宇宙的“有物”是无穷的，圣人有取于是，他对人类之爱也是无止境的。《则阳》篇说：

生而美者，人与之鉴，不告，则不知其美于人也；若告之，若不知之，若闻之，若不闻之，其可喜也终无已，人之好之亦无已，性也。

永远不间断地爱人者，却如生而美者不知道自己很美的情形一样，不知道自己在爱人，而仍无止境地爱人；他不知道有礼的规范，却发自本性地作了礼义所要求的一切。这种根植于本性的爱人动机，正是人在没有礼乐指引的原始状态下，可以无意中展现礼乐的要求，在有礼乐的规范下却可以“忘礼乐”的人性依据。但这种根植于本性的“忘礼乐”与它赖以存在的生存环境有着密切的联系。庄子把他所憧憬的“忘礼乐”的原始境界，放在《山木》篇的“建德之国”中：

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。

尽管他们不知义、不知礼，猖狂妄行，但人性那只看不见的手，却可以使他们自动地“蹈乎大方”，作出礼乐制度所期望的举止。这种根植于人的本性的“忘礼乐”，在某种程度上使得对礼乐的安然适意，进到了以礼乐体道的层面。“吾师乎！吾师乎！万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地，刻雕众形而不为巧。此所游已。”（《庄子·大宗师》）人能对礼乐安然适意，就恰如造化之道所行的仁义一般，均是自然而为，而不是刻意标榜。

在庄子看来，“性服忠信”（《庄子·渔父》）是某种特定环境下部分人的先天禀赋之一。但是，若将自己本性中对于忠信的狂热散之于天下，推及那些没有这种禀赋的人身上，像孔子那样“性服忠信，身行仁义，饰礼乐，选人伦，上以忠于世主，下以化于齐民，将以利天下”（《庄子·渔父》）。那么，他就适足以扰乱天下，从而使礼乐变为一种虚伪的统治工具。而真正的建德之国、至治之世里，却可以在“蹈乎大方”中无声地、自动地展现出合乎礼意的行为。可见，与道相谐的礼意是无须圣人造作的。“天下均治之为愿，而何计以有虞氏为？有虞氏之药疡也，秃而施髡，病而求医。孝子操药以修慈父，其色焦然，圣人羞之。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。”（《庄子·天地》）自动地实行仁、义、忠、信，却不知道他们的所作所为正是儒家所标举的礼乐制度，这是一种与道相谐的境界。这也恰如鲁迅所指出的，国人提倡中庸，是因为社会上缺少的就是中庸；同样，仁义忠信也是只有在社会稀缺的时候，它才可能被儒家当做一面旗帜来挥舞。但是，这种大张旗鼓地提倡仁义，在庄子看来，就恰如“击鼓而求亡子”

(《庄子·天道》),正是一种扰乱人性的举止。人们只有因天下之常然的时候,才是离礼乐最近的时候,常然之中,就含有礼乐之序。“天地固有常然矣,日月固有明矣,星辰固有列矣,禽兽固有群矣,树木固有立矣。”(《庄子·天道》)人们只要依德而行,循道而趋,不就够了吗?天下固有常然的存在,使得“曲者不以钩,直者不以绳,园者不以规,方者不以矩,附离不以胶漆,约束不以纆索。故天下诱然皆生,而不知其所以生,同然焉皆得,而不知其所以得”(《庄子·骈拇》)。在自然之中,又何须仁义“连连如胶漆纆索,而游乎道德之间”呢?

庄子区分了这种“性乎仁义者”(《庄子·骈拇》)如曾参、史鰌与多数人之性的差异,认为“属其性乎仁义者,虽通如曾、史,非吾所谓臧也;属其性乎五味,虽通如俞儿,非吾所谓臧也;属其性乎五声,虽通如师旷,非吾所谓聪也;属其性乎五色,虽通如离朱,非吾所谓明也”(《庄子·骈拇》)。在庄子看来,真正的善(臧)就是臧于其德,是任其性命之情。因此,任何个体的本性所擅,都不应该成为天下人的标准,对于那种“枝于仁者,擢德塞性以收天下名声,使天下簞鼓以奉不及之法”(《庄子·骈拇》)的规范,是极为反感的,称他们是“淫辟于仁义之行”(《庄子·骈拇》)而不能自拔。

(二) 礼为大道之序^①

在《庄子》一书中,对礼意的追寻,代替了对礼的节文的强调。无论是内篇还是外篇,这种思想均有所表现。庄子对待礼乐的态度,不是从根本上否定它,而是继承了老子的无为之旨。在积极方面,它强调每个人的个性;在消极方面,否定一

^① 此节受萧汉明师课堂讲授的《道家哲学》启发而作,另参见萧汉明《论庄子的内圣外王之道》,《武汉大学学报》(人文版)2003年第1期。

切干涉性的措施。礼因为有外在形式与内在本质之别，所以，在庄子那里，我们一方面可以看到他对“礼法度数，形名比祥”（《庄子·天道》）的鄙薄；另一方面，我们又可以看到庄子对礼所反映的社会关系的肯认，并以之为大道之序。

在庄子看来，世间万象有其先后发展次序，人间的各种社会关系也有其内在的秩序。《易传·系辞》上开篇即称：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”这就明确地将人间的贵贱秩序与天尊地卑的自然秩序联系在一起，这种观念，在庄子的思想中也有明确的表现：

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。夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。天尊地卑，神明之位也；春夏先，秋冬后，四时之序也。万物化作，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也。夫天地至神，而有尊卑先后之序，而况人道乎！宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。（《庄子·天道》）

由于这段文字尊卑色彩浓厚，常被人们怀疑，认为与先秦庄子学说极不相符，张恒寿先生承继王夫之的论据，曾对《天道》篇的学派属性进行了辩证，认为是秦汉间道家学派所作^①。但是将礼纳入大道之中，以道涵盖礼，是符合道家的思想主旨的，这是韩非《解老》中就有的一种观点。现代学者李镜池、陈鼓应等先生更从《易传》与道家之间的关系阐明了《系辞》在自然观方面所受到道家的影响。在这里，它从天道有尊卑先后之序而推及人道的秩序，正体现了道家推天道以明人事的思

^① 王夫之：《庄子解》，中华书局1964年版，第114—121页。

维方式，与内篇《人间世》中，对“子之爱亲”与“臣之事君”这两大宿命的认同，具有一脉相承的关系。只不过在这里，它将“宗庙尚亲、朝廷尚尊、乡党尚齿、行事尚贤”这种礼学精神，上升到大道之序的高度，以为尊卑先后，是天地固有的规律，这在一定程度上为礼学这种人间的规范，找到了形上学的理论根据。

尊卑先后，尚亲、尚尊、尚齿、尚贤这些符合礼的本质规定的内容，在庄子这里并没有归入礼的范畴，而是归入大道之中，他强调“天地者，古之所大也，而黄帝尧舜之所共美也。故古之王天下者，奚为哉？天地而已矣”（《庄子·天道》）。将人道与天道统一起来，这在相当程度上是庄子因顺随俗的一个理论依据，因为与天相合，就可以达到“天道运而不积，日月、云雨、四时各效其功，而天不劳以收成功，合之者逸而乐”^①的境界。

礼作为大道之序，自然含蕴在大道之中，但当它作为一种治世策略时，它与道德之间是何种关系呢？考察庄子对“古之明大道者”的治世手段先后次序的肯认中，可以发现礼与道、德、仁、义等治世手段，构成一种层级性的包含关系：

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，智谋不用，必归其天，此之谓太平，治之至也。（《庄子·天道》）

^① （清）王夫之：《庄子解》，中华书局1964年版，第118页。

在此，“分守”正是礼的功能，它代表的是上下有分、庶职有守，正是荀子的制礼定分的另一种表述。这样，由明天而道德、而仁义、而分守、而形名、而因任、而原省、而是非、而赏罚之间，就构成了一个工具价值递减的序列。在这里，庄子倡导使“愚知处宜，贵贱履位”的根本目的，是在于使人感到人间的礼法秩序“若性之自为，而民不知其所由然”（《庄子·天地》）。

庄子一方面肯认尊卑先后这种“大道之序”，另一方面又以“礼法度数，形名比详，治之末”（《庄子·天道》），明显的是赞同礼意而反对礼文的。在对治世本末的价值比较中，庄子以为“三军、五兵之交，德之末也；赏罚利害，五刑之辟，教之末也；礼法度数，形名比详，治之末也；钟鼓之音，羽毛之容，乐之末也；哭泣哀经，隆杀之服，哀之末也”（《庄子·天道》）。这五者之所以不被道家看重，就在于它们作为一种枝节手段，“须精神之运，心术之动”（《庄子·天道》），是一种伤神乱性的工具，所以，人们始终把它们放在“末”的地位，是先本后末的不得已的抉择。由此我们可以看到庄子尽管将作为治世制度的礼看做是一种枝节的手段，但他并不反对作为大道之序的礼的本质，对于仁、义、忠、信这些美德，他反对儒家的刻意标榜，但不反对人们出自本性的遵守，他要求人人返“朴”，以便在大道之中无言地履行这些美德。

第三节 圣人应于礼而不讳

礼作为大道之序，圣人的作为必须应礼而作。在应礼而作

方面，庄子肯认了“臣之事君，义也”（《庄子·人间世》）的合法性，同时，强调君臣的职分，认为在上的人君其职责是为无，在下者的职责是有为。“上无为也，下亦无为也，是上与下同德，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。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。”（《庄子·天道篇》）这种上无为而用天下，正是“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”（《周易·系辞下》）的意思。

（一）应于礼即合于道

应于礼而不违，是因为礼蕴涵在大道之中，应于礼也即是合于道。在庄子看来：“以道观言而天下之君正，以道观分而君臣之义明，以道观能而天下之官治，以道泛观而万物之应备。”（《庄子·天地》）在这里“以道观分”是确定君臣义务的前提条件。由于礼别异，是讲求“分”的，他这种“分”对于大全的“道”来讲，并不是不相融的，相反，是“道”的组成部分。从道的立场来看，明确君臣的各自义务正是应礼而行。“礼”作为道的余绪，是治国的工具，“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”（《庄子·让王》）。道的根本功能在于治身、治国、治天下，则是含蕴在道中的仁、义、礼这些绪余，或土苴的功用，由于它们是大全“道”的组成部分，所以，庄子把天、道、德、义、事、技等之间定位为一种“兼于”即包含的关系。“技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。”（《庄子·天地》）而这里的“技”，恰是《在宥》中的“说礼邪，是相于技也”的同一所指。技作为万物的末用，是“道兼于天”的必经环节。在人世间的种种不可不为的事物

中，庄子认为：

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；粗而不可不陈者，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。（《庄子·在宥》）

尽管法、义、仁、礼、德、道、天均是“物者莫是为也，而不可不为”（《庄子·在宥》）的，但是，它又都是人不必去刻意造作的。所以庄子强调：“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。”（《庄子·在宥》）这种以万事为天而去顺应的态度，是把“无为而尊”的天道原则，贯彻到人间事务的结果。应于礼而不诤，就像一个普通的百姓一样，“入其俗，从其俗”（《庄子·山木》）。它反对那种卖弄一己的小聪明，“饰知以惊愚，修身以明污，昭昭乎若揭日月而行”（《庄子·达生》）的标新立异，扰乱人性的种种作为，相反，“唯圣人乃游于世而不僻，顺人而不失己”（《庄子·外物》）。

在论述治世的手段时，庄子对于礼是认可的。在内篇《大宗师》中有“以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循。以刑为体者，绰乎其杀也；以礼为翼者，所以行于世也；以知为时，不得已于事也；以德为循者，言其与有足者至于丘也，而人真以为勤行者也”（《庄子·大宗师》）。在这里，庄子强调礼作为治国的辅翼，主要是为了顺世随俗，而将人类智慧的圆融与四时的代换相类，把德行修养看做是因循天性，这一切正是

承认、遵从现世的制度，以为在顺世随俗的层面上，可以达到对大道的体悟。

（二）应于礼而无迹

从以礼体道的层面上看，礼像大道一样，是无形迹表现的。“事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。忠贞以功为主，饮酒以乐为主，处丧以哀为主，事亲以适为主，功成之美，无一其迹矣。”（《庄子·渔父》）虽然无礼文作招摇，无世俗之所为的礼为其外在形式，但代表真实礼意的真，即“真者，所以受于天也，自然不可易也”（《庄子·渔父》），却得到了完美的体现。

人们对礼形迹层面的遵循，往往可能是一种应礼而违的表现，但对礼意层面的遵循，则可能是一种无声的心灵感应：“碾市人之足，则辞以放骛，兄则以姬，大亲则已矣。故曰：至礼有不人，至义不物，至知不谋，至仁无亲，至信辟金。”（《庄子·庚桑楚》）最高的礼是不见外的，不分彼此的，人们之间需要礼来维系的时候，正是因为人与人之间的感情还可能只停留在一般的关系上。这也揭示了应于礼而不违，在公共空间和私性空间是有差别的。当然，在严格的礼治规范下，私性空间也是有礼的束缚弥漫其中的，只是与大亲相较，陌生人对礼的要求可能更严格、更规范些。但是，“至礼有不人”则更符合道家心中的无须刻意造作的礼学原则。

应于礼而不违还必须依时而行，没有对时代情势的考虑，我们就很难知道某种做法是合礼还是非礼，是符合礼的精神，还是仅用古代的服饰来禁锢真实礼意在新形势下的展现。“故夫三皇、五帝之礼义法度，不矜于同而矜于治。”（《庄子·天运》）从功用的角度看，不同时代礼义法度之所以值得赞美，就

在于它们治世的功效，而不是它们在礼乐威仪这种外形式方面是否一致。“故礼义法度者，应时而变者也。今取猿狙而衣以周公之服，彼必齟齬挽裂，尽去而后慊，观古今之异，犹猿狙之异乎周公也。”（《庄子·天运》）应时而变，就可以使人们避免古代梦魇的纠缠，避免死的拖住活的苦楚。对于未陈的刍狗，我们可以“盛以篋衍，巾以文绣，尸祝斋戒以将之；及其已陈也，行者践其首脊，苏者取而爨之而已”。人们对于这种过去的陈迹若一定要“复取而盛以篋衍，巾以文绣，游居卧其下”（《庄子·天运》），那么，就像王先谦所注解的那样，即便不致噩梦，必当屡屡遭遇恶魔^①。同时，在礼的精神层面做到应于礼而不违，在礼的形式层面上做到“礼义法度者，应时而变”，还可以避免借穿着古代的盛装，请来过去的亡灵，来上演新时代喜剧的尴尬。一切从现时代的需要出发，就可以对“腊者之有膾胾，可散而不可散也”（《庄子·庚桑楚》）之类的礼学问题了然而于胸。

庄子不注重礼的形式，因为礼的形式充其量只是古代治世的糟粕、土苴，人们对礼的形迹的追求，恰是“女殆著乎吾所以著也。彼已尽矣，而女求之以为有，是求马于唐肆也”（《庄子·田子方》）。在散场的马市求马，必然是一无所获的。庄子以为“夫《六经》，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！今子之所言，犹迹也。夫迹，履之所出，而迹岂履哉”（《庄子·天运》）！将陈迹与所以迹区分开来，就是不要把礼的外在形式，当作礼的本身，礼除了外在的节文外，还有更主要的礼意即“所以迹”的内容。

^① （清）王先谦：《庄子集解》，三秦出版社1998年版，第198页。

第四节 礼文是“假乎禽贪者器”

正像任何文明、文化现象是把双刃剑一样，礼在真实的礼意被逸出，只剩下礼的躯壳的时候，也就是礼走向工具化的时候。一般学者提到庄子的礼观，多以偏概全，根据外、杂篇少数篇章的激烈言辞，认定庄子学派反对仁义礼乐的立场。其实，当我们将庄子放入战国的礼崩乐坏的文化背景中，就可以看到当时的文化景观是部分儒者汲汲于推行“世俗之礼”，礼的外化乃至异化的情势更为突出，即便是来自儒家阵营的荀子也忍住了对当时的“俗儒”、“贱儒”发出强烈的指责，更何况是崇尚“法天贵真，不拘于俗”（《庄子·渔父》）的庄子呢？

（一）诸侯之门，仁义存焉

庄子指斥礼主要是针对礼的种种弊端而发的，礼首先成了“假乎禽贪者器”（《庄子·徐无鬼》）。在仁义礼乐被肆意践踏的现实中，封建社会执政者都是“大盗”，无论救世的圣人发明了什么好东西，他们都会巧妙地据为己有，并用来奴役、剥夺别人，使别人失去自然之性，不得善终。“为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺以信之，则并与符玺而窃之；为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。故逐于大盗，揭诸侯、窃仁义并权衡符玺之利者，虽有轩冕之赏弗能劝，斧钺之威弗能禁。此重利盗跖而使不可禁者，是乃圣人之过也！”（《庄子·胠篋》）尽管善人不

得圣人之道，便无以立身处世，但同时盗跖不得圣人之道，也是难以成为大盗的，而“天下之善人少而不善人多，则圣人之利天下也少而害天下也多”（《庄子·胠篋》）。所以，中国古代圣人之道，其实不过是为窃国者所做的理论准备而已。

一方面，“诸侯之门，仁义存焉”（《庄子·胠篋》），另一方面，权势者甚至儒家心目中的圣人，本身就是人伦关系的践踏者，使得庄子对这类言不顾行的儒家礼学理论更加深恶痛绝。“昔者桓公小白杀兄入嫂而管仲为臣，田成子常杀君窃国而孔子受币。论则贱之，行则下之，则是言行之情悖战于胸中也，不亦拂乎！”（《庄子·盗跖》）而当孔子的弟子子张劝满苟得行义时，他持的理由是：“子不为行，即将疏戚无伦，贵贱无义，长幼无序，五纪六位将何以为别乎？”满苟得义正词严地指出：“尧杀长子，舜流母弟，疏戚有伦乎？汤放桀，武王伐纣，贵贱有义乎？王季为适，周公杀兄，长幼有序乎？儒者伪辞，墨者兼爱，五纪六位将有别乎？”（《庄子·盗跖》）这样，儒家所鼓吹的那套疏戚之伦、贵贱之义、长幼之序，全被儒家心目中的圣人所践踏了。盗跖对儒家的抨击就直指尧舜，认为“尧不慈，舜不孝，禹偏枯，汤放其主，武王伐纣，文王拘羑里。此六子者，世之所高也，孰论之，皆以利惑其真而强反其情性，其行乃甚可羞也”（《庄子·盗跖》）。这里除非议了儒家古代圣王的非礼的行为外，还认为他们的所作所为是“强反其情性”的。

庄子认为那些“君人者，以己出经式义度，人孰敢不听而化诸”（《庄子·应帝王》）的行为是鄙薄的，认为这是一种“欺德”的行为，尤其是在自己的作为与自己的言论背道而驰的时候，更是如此。在庄子的心目中，“夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣”（《庄子·应帝王》）。这就是要让老百姓真心诚意，依自己能力大小去干事，而不是用外在的

规矩强民就范。所以，庄子不主张用“仁义”之类的东西来救世，他宣称：“爱民，害民之始也；为义偃兵，造兵之始也。”（《庄子·徐无鬼》）

在庄子看来，百姓是易治的，“夫民不难聚也，爱之则来，利之则至，誉之则劝，致其所恶则散。爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，唯且无诚，且假乎禽贪者器”（《庄子·徐无鬼》）。“利仁义者众”就是说庄子并不是反对仁义本身，而是感慨于仁义成了人们取利的工具，这样后世若出现“人与人相食”的惨剧，不正是“夫尧，畜畜然仁”（《庄子·徐无鬼》）的结果吗？相反，庄子借神农氏时代的治道与尧舜禹文王以仁义礼为治道相较，认为神农氏的做法更符合人性，更能体现百姓的愿望。“昔者神农之有天下也，时祀尽敬而祈喜；其于人也，忠信尽治而无求焉。乐与政为政，乐与治为治，不以人之坏自成，不以人之卑自高也，不以遭时自利也。”（《庄子·让王》）这种对于神按时祭祀，极尽恭敬，却不祈福；对于人民，极尽忠信，但并无他求的做法，才真正地体现了礼学的精神，它是一种尽义务的治道，而不是强扰百姓的治道。

（二）性情不离，安用礼乐

由于礼往往被权势者用作实现自己的贪欲工具，导致了礼之文与作为礼的主体人的性情之间存在着严重的背离关系。一般情况下，庄子是通过否定仁义、肯定性情来阐述他对礼之文的态度。

庄子对于儒、墨各家的治世学说，持否定的态度，认为他们鼓吹仁义，不仅不能起到人心归附或整肃的作用，相反，他们适足以把人心扰得更加纷乱。《在宥》篇称：“昔者黄帝始以仁义撓人之心，尧舜于是股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁

其五脏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。尧于是放灌兜于崇山，投三苗于三峽，流共工于幽都，此不胜天下也夫！施及三王而天下大骇矣。下有桀、跖，上有曾、史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，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。天下脊脊大乱，罪在纣人心。故贤者伏处大山嵒岩之下，而万乘之君忧栗乎庙堂之上。今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也，而儒、墨乃离跂攘臂乎桎梏之间。”黄帝行仁义的初衷是想治好天下，结果却把人心扰乱，仁义不足以收服人心，尧舜以下，就企图以礼乐刑罚整肃人心，而使用礼乐刑罚的结果是人心更加动荡不安，就连君主也忧栗乎庙堂之上，这种人心摇荡，所换来的是人本性的沦丧，是人的异化。从文明的发生意义上看，有虞或黄帝的世代也就是庄子心目中以仁义挠天下，也即是试图用文明将自在人世间加以改造的开始。人的本性的沦丧与文明的诞生一同来到人间。“自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义，是非以仁义易其性与？……自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。”（《庄子·骈拇》）

庄子指斥“以仁义易其性”，他是把“性”与“仁义”看作相互对立的存在，“性”内属于人，“仁义”非人性所固有，是人性的附加物。即使有曾参、史鰌这种“属其性仁义者”（《庄子·骈拇》），仁义之于个体的人来说，也不过如多生的一个手指。真实的人性，庄子从常识的角度作了阐发，它与情欲有相同的意义。“且夫声色、滋味，权势之于人，心不待学而乐之，体不待象而安之。夫欲恶避就，固不待师，此人之性也。”（《庄子·盗跖》）但是这类人的性情，并不是庄子所谓的性，相反，它们还是庄子们要摒弃的。因为这类性情的满足，仅具

有为形体打算的含义，但这类打算适足以伤害形体本身。庄子说：“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。”（《庄子·至乐》）这类为形体所作的打算，在庄子看来，正是愚蠢透顶。虽然对世俗所为性情做的打算是瞧不起的，但在礼学史却开启了荀子的“称情立文”的思路，庄子所提出的人情说有着的浓厚的任性命之情的意味，他称述“人之情：目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈。……不能说其志意，养其寿命者，皆非通道者也”（《庄子·盗跖》）。在承认人的生理欲望的耳、目、口、舌等自然感受方面，庄子的观点与儒家的制礼理论尤其与荀子没有太大的差别，但庄子要求任情、不受外在规范的束缚，使人以此通道、通德，这点又恰为荀子所扬弃，荀子要求满足人的感性愿望，但又将这种感性的生理感受，看做一种必须予以规约的恶，不能任其泛滥。

在这里，庄子将人情划分为世俗耳目之欲与性命之情两个层次。他也以耳目之欲为妨碍性命之情的恶。“君将盈蓂欲，长好恶，则性命之情病矣；君将黜蓂欲，掣好恶，则耳目病矣。”（《庄子·徐无鬼》）对于耳目之欲的摒弃，正是为了对性命之情的肯认。荀子则将庄子的性命之情与耳目之欲通称为人情，并以礼之文来制约它。

由此，庄子以为礼乐对性情的背离表现为相反的两个方面。一是利用世俗之礼来满足人的耳目之欲，以达到媚世谀人的目的，从而以制度的形式来使人的性情发生背离。庄子以为人生的普遍经验是“谓己道人，则勃然作色；谓己谀人，则怫然作色。而终身道人也，终身谀人也，合譬饰辞聚众也，是始终本

末不相坐。垂衣裳，设采色，动容貌，以媚一世，而不自谓道谀，与夫人之为徒，通是非，而不自谓众人，愚之至也”（《庄子·天地》）。这里“垂衣裳，设采色，动容貌，以媚一世”，正是指儒家所倡导的用礼来满足人们耳目之欲，这是一种媚世的行为。在媚世谀人方面，庄子以为阿谀奉承一个人是可耻的，阿谀天下同样也不怎么高尚，它依然是一种可耻的行为。不过，庄子对儒家以礼为旗号来鼓动天下，主要不是作一种道德判断，而是一种自然生命判断，在于它是否有损于人的性命之情，是否有利于人们全性保真。

儒家用礼乐制度来使人的性情发生背离，主要表现在人们“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”（《庄子·天地》）。礼乐制度恰恰是在满足人的耳目之欲上下工夫，这种把自然人性中的欲望推到极至的做法，其后果是鼓动天下大多数人，虽不像曾参、史鳢那样具有优于仁义的禀赋，却纷纷向曾、史的做法看齐，天下喧嚷，如簧如鼓，以奉不能及之法式，这就大大地扰乱了人的本性。在《骈拇》篇中，庄子认为：“骈于明者，乱五色，淫文章，青黄黼黻之煌煌非乎？而离朱是已。多于聪者，乱五声，淫六律，金石、丝竹、黄钟、大吕之声之非乎？而师旷是已。枝于仁者，擢德塞性以收名声，使天下簧鼓以奉不及之法非乎？而曾、史是已。”在制度的鼓励下，人们只得“趣舍声色以柴其内，皮弁、鹖冠、搢笏、绅修以约其外，内支盈于柴栅，外重纆缴，眈眈然在纆缴之中而自以为得”（《庄子·天地》），这与罪人披枷戴锁，虎豹装进兽槛是没有两样的。确实，在世俗之礼的支配下，人们内心要遭受取舍、声色这些是非、欲望的煎熬，外在的肉体又要被皮弁、鹖冠等绳

捆绑，人性在这种内外双重的约束之下，人的精神自由就被世俗之礼蒸发殆尽。“故目之于明也殆，耳之于聪也殆，心之于殉也殆。凡能其于府也殆，殆之成也不给改。祸之长也兹萃，其反也缘功，其果也待久。”（《庄子·徐无鬼》）人们很难明白个体的种种特异才能，适足以损害自身的道理，他们仅是在感官的泥潭中挣扎。事实上，即使百分之百地满足了人的所有本能需要，也并没有完全解决“人”的问题，这是因为人最迫切的渴望与需要，并不是那些根植于肉体的东西；而是那些根植于他生存特质里的东西，用庄子的话讲，就是人通乎道、合乎德的性命之情。故此，庄子指出：“视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色名声为足以待彼之情！夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！”（《庄子·天道》）

庄子认为礼乐制度化的形式对性情的过分耽溺，是导致性情背离的首要原因，针对这种使性情过分扩张的情况，庄子将仁义礼乐标准重新厘定为：“德无不容，仁也；道无不理，义也；义明而物亲，忠也；中纯实而反乎情，乐也；信行容体而顺乎文，礼也。礼乐偏行，则天下乱矣。彼正而蒙己德，德则不冒，冒则物必失其性也。”（《庄子·缮性》）人们失性的原因在于将自己的德性强加于人，礼乐遍行天下，就是用一个模式来规范天下人。用一种德性来约束别人的德性，自然会造成天下大乱。因而，礼的推行，其实质是使人“丧己于物，失性于俗”（《庄子·缮性》）。所以，庄子称“夫孝悌仁义、忠信贞廉，皆自勉以役其德者也”（《庄子·天运》）。

“役其德”的礼，就是将人的主体性湮没在世俗的繁文缛节之中，因而人们之间以“礼相伪”（《庄子·知北游》）的现象随处可见。如“演门有亲死者，以善毁，爵为官师，其党人毁

而死者半”（《庄子·外物》）；盗跖更以“矫言伪行”作为痛斥孔子的主要理由，认为孔子“修文武之道，掌天下之辩，以教后世，逢衣浅带，矫言伪行，以迷惑天下之主，而欲求富贵焉”（《庄子·盗跖》），而这种注重仪节技巧，华而不实的礼，不过是人们用以获取官爵与求取富贵的工具。

庄子还从抑制人性的层面批评了礼对性情的背离。礼既会把个别人的优长确为天下奉行之法，将耳目之欲鼓动起来；另一方面，也会忽视“物之不齐，物之情也”这一客观普遍的事实，将纷繁的人性限定在同一个框框之中，这本身就是对人的不尊重。这种从礼为人性设限的角度来批判社会与人生，很明显地表现出了无君论的倾向。《在宥》篇中，庄子指出：“昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人若其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也。非德也而可长久者，天下无之。”唐尧这样的贤君与夏桀这样的昏君，一个苦天下，一个乐天下，但都破坏了人的恬淡无为的自然之性，因而没有高低之分。如果说人乐其性代表的是对人性中耳目之欲的过分扩张的话，那么，人苦其性则代表的礼中对人的性命之情的压抑。

《庄子》一书在很多地方将礼与自然人性对立起来。“仲尼方且饰羽而画，从事华辞，以支为旨，忍性以视民，而不知不信，受于心，宰乎神，夫何以上民！”（《庄子·列御寇》）在孔子的学说中，礼对人性的压抑表现为“忍性”；在唐虞始为天下的历史经验中，是“去性而从于心”：“心与心识知而不足以定天下，然后附之以文，益之以博。文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。由是观之，世丧道矣，道丧世矣。世与道交相丧也，道之人何由兴乎世，世亦何由兴乎道哉！”（《庄子·缮性》）在这种人世与大道相互背弃的历史中，

被抛却的人性就难以“反其性情而复其初”了；正是“文灭质，博溺心”的外在力量，使百姓陷入惑乱的状态。但是，人们往往是在打着保持其性情的幌子下来粗暴地对待性情的。庄子哀怜世人“治其形，理其心，多有似封人之所谓。遁其天，离其性，灭其情，亡其神，以众为。故卤莽其性者，欲恶之孽，为性萑苇蒹葭，始萌以扶吾形，寻擢吾性，并溃漏发，不择所出”（《庄子·则阳》），不顾天然，脱离人的本性，任凭情欲这个妖孽恣意将本性引入邪路。

礼乐的压抑，还造就了少数人对文化的垄断。在他们的控制下，普通人的天性就会发生向“极物之真、能守其本”（《庄子·天道》）相反方向的偏斜，因而在庄子看来，要使人达到外天地、遗万物的至人的境界，只有“退仁义，宾礼乐”（《庄子·天道》），人心才会找到自己的归宿，人的本性才会以自然的状态呈现出来：“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，摆工倕之指，而天下始人有其巧矣。”（《庄子·胠篋》）

当然，导致人的性情背离除了礼乐对人的耳目之欲的扩张以及对人的性命之情的压抑外，还有社会分工的因素，将人的才智从属于某一个方面，使人丧失了对道的感受，对德的追求，使得“壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造”（《庄子·达生》）的精神自由，从普通人的生活里隐遁得无影无踪。敏感的庄子感到人真的变成了马尔库塞眼中的“单向度的人”：“知士无思虑之变则不乐，辩士无谈说之序则不乐，察士无凌谗之事则不乐，皆囿于物者也。招世之士兴朝，中民之士荣官，筋力之士矜难，勇敢之士奋患，兵革之士乐战，枯槁之士宿名，法律之士广治，礼教之士敬容，仁义之士贵际。农夫无草莱之

事则不比，商贾无市井之事则不比。庶人有旦暮之业则劝，百工有器械之巧则壮。钱贱不积则贪者忧，权势不尤则夸者悲。势物之徒乐变，遭时有所用，不能无为也。此皆顺比于岁，不物于易者也，驰其形性，潜之万物，终身不反，悲夫！”（《庄子·徐无鬼》）这不同类型的人，他们共同之处就在于“囿于物”，“驰其形性”，将自我交付给外物，听任外物主宰自己的形性。他们共同地把受操纵的生活当做舒适的生活来接受，把压制性的社会需要当做个人的需要，把外物的强制当做个人的自由，终生不返，甚至根本就不知道这不是符合人的本性的生活，这是真正的“哀莫大于心死”。心死就是一种对环境盲目地接受，不知道反思自己身遭心受的外在处境。难怪，庄子每每对人的这种不自觉状态要发出一声沉痛的哀叹：“悲夫！”

在消解礼乐及其他的外物对人的压抑方面，庄子首先要求人有一个符合人性的生存环境。这种符合人性的生存环境在远古时代曾存在过，那时“先王不一其能，不同其事。名止于实，义设于适，是之谓条达而福持”（《庄子·至乐》），在一种凡事讲求适宜，做事通情达理的制度下，人们生活就可以幸福安康。相反，就会出当下社会的种种弊端：“荣辱立，然后睹所病；货财聚，然后睹所争。今立人之所病，聚人之所争，穷困人之身，使无休时。”（《庄子·则阳》）在这种背景下，要想把人从文明的压抑下解脱出来，适是南辕北辙。在这种扰乱人性的生存环境下，人们的期望与现实的结果即使不是每每相反，至少也是要大打折扣的，尽管“人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信……人亲莫不欲其子之孝，而孝未必爱”（《庄子·外物》）。

在庄子看来，一种符合人的“自然”之性的社会就是至德之世，就是“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”

(《庄子·胠篋》)等的上古氏族社会,在这个理想国中,既没有舟车、甲兵这些“现代”物质文明,也没有仁义忠信等精神分别。人与野禽亲如一家,人与自然处在一种天然合一的状态。“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,连属共乡,禽兽成群,草木遂长。是故禽兽可係羁而游,鸟鹄之巢可攀援而窥。夫至德之世,同与万物并,恶乎知君子小人哉?同乎其知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴。素朴而民性得矣。”(《庄子·马蹄》)正是在这种人与万物并育而不相害的自然状态中,人像万物一样,有着“通于天地者,德也”(《庄子·天地》)的自然禀赋,从而使民性复归到“素朴”的境界。由于至人通于德,至人也就能让人性的光芒与物性的光芒一同呈现,不去做任何人为的干预。“夫水之于沟也,无为而才自然矣。至人之于德也,不修而物不能离焉,若天之自高,地之自厚,日月之自明,夫何修焉!”(《庄子·田子方》))

消解礼乐对人性的压抑,就要将中国之君子从“明乎礼义而陋于知人心”(《庄子·田子方》)的价值取向中解脱出来。在庄子看来,要明于知人心,就要抛却繁文缛节的种种外在束缚,做到“形莫若缘,情莫若率。缘则不离,率则不劳,不离不劳,则不求文以待形;不求文以待形,固不待物”(《庄子·山木》)。在性命之情与礼文的关系中,也即人与文化的关联中,顺从天性,本于人情,让人的器官发挥自己的本来功能,“以目视目,以耳听耳,以心复心”(《庄子·徐无鬼》)。在人与人的关系中,庄子强调的是人际本身的融洽,亲密无间,毫无人为的矫揉造作。人与人之间要“以天属”而不要“以利合”,因为人际关系若建立在以利相交的基础上,那么,一旦“穷祸患害”来临的时候,人们就如同林之鸟一样,大难来时各自飞,

各自相弃；相反，“以天属者，迫穷祸患害相收也”（《庄子·山木》）。而所谓的“以天属”就是以发自天性的真诚相处，这样就可以做到患难相扶，死生与共。

当人们从礼义这种社会意识中解脱出来之后，人际关系仿佛失去了规则，但在庄子那里，从天而理，则是一种更有价值的交往原则，“无为小人，反殉而天；无为君子，从天而理。若枉若直，相而天极，面观四方，与时消息。若是若非，执而园机，独成而意，与道徘徊”（《庄子·盗跖》）。这样，人与人之间的规则，最恰当的替代物便是“从天而理”、“与时消息”、“与道徘徊”这些天人之际的原则，做到这一点，人们就可以在大道之中相安无事，同时，又“相忘乎道术”（《庄子·大宗师》）。这样，庄子将性命之情与“天道”联系起来后，人与天之间的关系可以径直化约为个体自身中形、性与道之间的关系；社会交往关系的法则，内敛为一种使生命不受伤害的保性法则。人生在世做到“纯粹下杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也”（《庄子·刻意》）。人的对外交往关系被调适为一种心灵的自我安顿，因而追求一种高远、阔大、平和、恬淡、宁静的精神境界，造就一种超凡脱俗、桀骜不驯，伟岸不羁、洒落坦荡的精神人格，就成了庄子人生的目标，而他心目中的圣人、至人、神人、真人就是摆脱了礼义羁绊、做到性情不离的完美人格的形象。

第五节 “道”与“分”的矛盾

刘笑敢曾将庄子的“道”分为宇宙论和本体论意义的道以

及认识论意义的道，作为本根意义的道以《大宗师》中“生天地”的论述为代表；而道的认识论意义则以《齐物论》中“是非之彰也，道之所以亏也，道之所以亏，爱之所以成”以及“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？……道隐于小成，言隐于荣华，故有儒墨之是非”这两段话为代表^①。这种对庄子之道的两分法，确乎有助于廓清学术界对道的种种解说。作为世界本根的道是“自本自根”、“自古以固存”的，因而它是无所谓“分”的问题。但是，作为最高认识论的“道”则是存在与之相对应的“道之所以亏”（《庄子·齐物论》）的另一个认识层次，这就是未由智慧的分别所导致的分崩离析之上。

在阐发道的认识论的意义时，庄子塑造了一个众所周知的混沌形象。“南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。儵与忽时相遇于混沌之地，混沌待之甚善。儵与忽谋报混沌之德，曰：‘人皆有七窍，以所视食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而混沌死。”（《庄子·应帝王》）混沌正是道的象征，而儵忽所凿的七窍则是智慧分辨的象征，正是“分”才导致了作为最高认识层次的道的消亡。“分”落实到现实生活中，儒家礼的别异功能正是导致“道之所以亏”的根本原因。

在庄子看来，道作为最高认识其实质就是“未始有物”，即不区别任何客观事物。《齐物论》云：“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未有物者，至矣、尽矣，不可以加矣。”这种未始有物、不可以加的认识层次就是混沌状态，“其次以为有物矣，而未始有封也”。有物的存在，但不对物作出分辨，一旦分清物我的界限，人对物的比较就要随之产生；所以，庄子说人对世界的认识的第三个层次就是“以为有封焉，而未始有是

^① 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社1988年版，第114页。

非也”。但是，看到了事物的不同，是不可能不对之作出是非判断的，而是非明辨之后，道也就不再是一个“未始有封”（《庄子·齐物论》）的大全了，即“是非之彰也，道之所以亏也”。而道之所以亏，就在于人们认识对世间是非的执著，对爱憎的分明。这样，人世间的“是非之彰”的时候，也就是道不圆满的时候。道受到了损害，人间的爱就有所欠缺了。礼文层次上的分别，恰恰就要使仁者爱人表现为一种欠缺。

道的不圆满是与言有着密切联系的。在认识论的层次上，庄子通常将道与言对称，认为言是造就各种分辨的根源。“夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。请言其畛：有左，有右，有伦，有义，有分，有辨，有竞，有争，此之谓八德。”（《庄子·齐物论》）尽管道没有界限，但由于言是常变的，这样，它在说出的与未说出的之间就有了界限，言说即是对未言说的遗漏，同时言说又是为了指称人世的左右，伦、义、分、辨、竞、争这些纷繁的实际，它更加使现实的“仁义之端，是非之涂，樊然殽乱”（《庄子·齐物论》）。而从道的层次看，人世的种种分辨，如“荄与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一”（《庄子·齐物论》）。正是因为粗大的栋梁和细小的木棒，患恶疾的丑女与美丽的西施，宽宏与暴戾，乖僻和怪异，由于各自都有其存在的根据，因而在道的面前没有任何区别，是相通为一的。

但是，相通为一的道一落实到人间生活中，它就出现“分”。在庄子看来，“分”既是“万物之情”，又是“人伦之传”（《庄子·山木》），一方面事物的运动决定了“合则离，成则毁，廉则挫，尊则议”（《庄子·山木》），事物在成就自身的同时，要从合、成走向离、毁，有廉隅则被挫伤，崇高必倾侧；而在人类的历史传统中，则表现为“有为则亏，贤则谋，不肖

则欺”(《庄子·山木》),人的任何行为、才智、禀赋都表现了两面性,这种两面性,就是作为认识意义的道无差别性走向分裂的表现,这就导致了各种是非判断的产生,而人类社会中的各种有意的造作,更加剧了这种“分”的现象的蔓延,“澶漫为乐,摘僻为礼,而天下始分矣”(《庄子·马蹄》)。

由于我们生而为人,就不得不言说,而言说本身就是对道无差别性的破坏。所以,庄子认为我们对待“道”与“分”这对矛盾,只有采取“两行”之法,即一方面是“和之以是非”(《庄子·齐物论》),因顺世俗的种种差异与分辨;另一方面,让精神超越于世俗之上,“休乎天钧”(《庄子·齐物论》),使物与我各得其所。这样,“分”在庄子那里,是人世的一种不得不有的存在形式与语言形式。在对得道者宋荣子的赞誉中,宋荣子尽管可以做到“举世誉之而不加劝,举世非之而不加沮”(《庄子·逍遥游》)。但是,他的思维中,“分”与“辨”依然是其必要的言说形式,他可以不像一般的世俗之人一样将荣辱毁誉放在心上,但他依然要“定乎内外之分,辨乎荣辱之境”(《庄子·逍遥游》),所以,在庄子看来,宋荣子还不是一个完全意义上的得道者。因为在以道观物的层次上,“分”的差别可以抹去,以为“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》),而在现实的层面上,还要辨“分”,尽管“名者,实之宾也”(《庄子·逍遥游》),但是由名所定的“分”,则对人的顺世提供了一个指针。在尧让天下于许由的故事中,许由推辞尧不接受“天下”的理由是天下“予无所用”,而另一个更重要的理由是各人在天地之间都有自己的位子,恰如“庖人虽不治庖,尸祝不越樽俎而代之矣”(《庄子·逍遥游》)。这里尸祝和庖人都有自己的职分,即使厨子不准备祭祀的供品,懂礼的尸祝也绝不会代替庖人去烹调的。这种源自于儒家名分的定

分、守分的思想，被法家推广到各个方面去，成了法家建立社会新秩序的基础。

作为认识论的道，它可传而不可受，它具有人们的耳目感官所无法把握的特性，所谓“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也；知形形之不形乎！道不当名”（《庄子·知北游》）。人只能属于道，而道不能属于人。所以，作为最高层次的道，人们可以体认，却无法把它像珍宝一样奉献他人，“使道而可献，则人莫不献之于其君；使道而可进，则人莫不进之于其亲；使道可以告人，则人莫不告其兄弟，使道而可以与人，则人莫不与其子孙”（《庄子·天运》）。道的非差异性，人对道的把握的亲历性是人间的君臣之义与父子之亲这种分别都无法改变的。所以，人们要体道，只有消除导致“分”的因素，“夫大道不称，大辨不言，大仁不仁，不廉不赚，大勇不伎。道昭而不道，言辨而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成”（《庄子·齐物论》），由此，才能回到无“分”的道的世界中。

总之，庄子对待礼的态度是有着不同层次的，主要表现为礼的形迹和真实的礼意两个层面。而真实的礼意则表明除了人与人之间的世俗关系外，人生活在大自然之中，人与天之间构成的天人关系，即阴阳之于人也是一种构造性的关系。在宇宙之中，阴阳恰如人的父母，人的生死表现为气的聚散，正是听命于自然气化的结果。人与自然的关系，体现了礼意的因顺关系；作为真实的礼意，它蕴涵在大道之中，是大道之序的体现，也就是在“至礼有不人”的世俗之礼中，礼体现的人间秩序，正是大道之序的反映。这在一定程度上，代表了庄子礼学的形上学内容。而礼的形迹层面，则是“屈折礼乐以匡天下之形”（《庄子·马蹄》）的有意造作，这种“待钩绳规矩而正者，是

削其性；缚绳约胶漆而固者，是侵其德”（《庄子·骈拇》）的行为。对这种行迹层次的礼，庄子一方面批评它们违背了人们的性命之情，是“擢德塞性”，“残生伤性”（《庄子·骈拇》）的工具，对此，他有时甚至不惜将世俗礼乐的那套规范还执给强加者的身上。比如，当汤将天下让给瞽光的时候，瞽光推辞的理由就是：“废上，非义也；杀民，非仁也；人犯其难，我享其利，非廉也。吾闻之曰：‘非其义者，不受其禄；无道之世，不践其土。’况尊我乎！”（《庄子·让王》）另一方面，又在和之以是非的顺世态度下，把人间的君臣之义与父子之亲当作无所逃于天地之间的宿命，因而因循世俗之礼。比如，对于人的观察，采取“远使之而观其忠，近使之而观其敬，烦使之而观其能，卒然问焉而观其知，急与之期而观其信，委之以财而观其仁，告之以危而观其节，醉之以酒而观其侧，杂之以处而观其色”（《庄子·列御寇》），正是对世俗之礼，采取一种“知无可奈何而安之若命”（《庄子·德充符》）的态度，可以使人在顺从礼意的同时，达到“忘礼乐”的安适境界。这样，以“两行”之法，处于因顺与反抗之间，正是庄子对待礼的主要态度。

附录三

《周易外传》中的政治哲学问题

《周易外传》是王夫之的一部重要的哲学著作，在此书里，王夫之提出了政治活动中一系列值得深思的政治哲学问题。他阐发了政治活动中“智统四德”的政治理性，强调了“智”对于“四德”的引导作用，对传统社会里过多地讲“智依四德”的倾向作了合理的纠偏；在社会公正问题上，他强调“大公于百姓”的“无心”的观念；在政治目标方面，他强调“依人建极”，只有体现“乾坤之全”的道或者政治设计，才足以成为合理政治的“中和之极”；他反对封建专制，提出了《周易》式“民主”命题。

王夫之是明末清初的著名思想家，《周易外传》是他的一部重要的哲学著作，在这本书里，融合了他多年政治斗争的实践，提出了政治活动中一系列值得深思的政治哲学问题。他认为《周易》所阐发的理论是“精义安身之至道”，人们通过把握周易的道理，就可以“立于易简以知险阻”。《周易外传》中表现

出了浓厚的政治关怀，它涉及政治哲学的核心问题，即“什么样的生活是好的生活？”问题^①。本文就该书所涉及的几个重要的政治哲学范畴，进行初步的发掘，以就教于方家。

一 “智统四德”的政治理性

人类社会的政治活动是一个涉及多种对象因素相互作用的复杂性活动，如何平衡各要素的关系，既需要统治者具备一定的法、势、术，更需要统治者的仁德流布。成功的政治活动中，始终闪耀着政治智慧的光芒。王夫之的政治哲学中，表现出了鲜明的理性主义精神。在论述彖的“大明终始，六位时成”时，认为大明就是理性，就是传统所讲的“智”，智恰如五行中的水，具有极强的渗透性，智是传统五德之核心：“是故夫智者，仁资以知爱之真，礼资以知敬之节，义资以知制之宜，信资以知诚之实；故行乎四德之中，而彻乎六位之终始。终非智则不知终，始非智则不止始。……是智统四德，而遍历其位，故曰‘时成’。各因其时而借已成，智亦尊矣。”^②

在这里，王夫之明确地提出了“智统四德”的命题。他认为理智的爱才是真切的爱，不是盲目的溺爱，不是妇人之仁，所以，单纯有仁德之心还不够，还要有理智的光芒来照彻仁爱的园地，否则就可能歪曲仁德本身，就会使仁爱变成愚爱。追求仁与智的统一，或者说追求真与善的统一，才是清明政治的基础。老子的“以德报怨”固然是一种仁德，但与孔子的“以直报怨”相比，则没有太多的理性色彩。确实，如果单纯地强调以德报怨，我们就失去了“何以报德”的理据，事实上，当

① 周少来：《人性、政治与制度》，中国社会科学出版社2004年版，第9页。

② （清）王夫之：《周易外传》，中华书局1977年版，第4页。

我们每每“以德报怨”时，就是在宽容的借口下，就形成对仁德的漠视，对各种残暴和不公的鼓励。所以，在人与人的关系调节中，必须要做到仁且智，否则仁德本身就会失去应有的价值。

同样，在礼中，我们要讲“敬”，敬是礼的主要精神这是毫无疑问的。但是，没有缺乏理性精神的敬，就是一种愚忠。《论语·泰伯》子曰：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒞，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”这是将礼对于人的各种行为的统领作用。从礼与智的关系看，礼中的节律数度，包括对于擗踊、跪拜、俯仰周旋的动作、次数，就是一种以数度为核心的理性，太繁文缛节就可能使礼走向背离礼学精神的形式主义，礼必须“资之以智”，否则，过分的礼则会破坏礼本身，变成消解礼的“非礼”。传统礼学中着力维护的礼的等级，使礼数与其名位相符的根本原因，就是要将人的不同情感限制性地放入礼的模式中来衡量、规约，无论是谁，也无论多么真挚的情感，都要经受礼的检验，这本身就是一种理性精神的体现。对于“义”的规制、“信”的遵循，一样离不开“智”的指引，没有理性做内核的“义”，就是不问江湖是非、只问亲疏远近的团体或群体的私义；有了理性的指引，就可以把握“义”的精神，把“义”变作天下通行的公义。在讲求“信”的美德时，没有“智”的指引，就会出现盲信，多数时候，就会像尾生那样“魂断蓝桥”。

在政治生活中，“智”并不天然地出现在人们的心中，开民智是政治成功的先决条件。要开民智，就必须推行教化，重视教化对于推进政治活动的积极作用。正如王夫之所提到的，“细缛之为德”，“不息者其为诚也，不间者其为仁也，不穷者其为知也”^①。在王夫之看来，诚就是勤勉不息，仁是个体间心感无

^① （清）王夫之：《周易外传》，第226页。

间，不穷则是智慧源源不断。“故君子以之为学，髦勤而不倦；以之为教，循循而不竭；以之为治，彻百姓之场圃筐籩而皆浹乎深宫之志；以之为功，体万方之壶浆歌舞而勿贰其旄钺之心；而后道侔于天而阳施于首出，德均于地而阴畅于黄裳，天下见其志而乐其仁，天下见其损而伏其义，天下见其一而感其诚。”^①在社会风俗的敦厚中，君子所行的教化具有其他社会行为难以替代的政治作用。事实上，要使天下百姓能够感受到政治政策或策略是为了天下人，就必须做大量的宣传工作，就是要使“天下见”其志、其诚、使百姓能够“浹乎深宫之志”。不过，要达到这一点，必须使政治过程本身符合两个条件：一个是“道侔于天”，政治活动与社会生活规律相一致；另一个则是“德均于地”，使政治的功效能够惠及百姓，使人能够共享清明政治的果实。只有这样，才能使在上者的政治意图为多数人所知晓。

但是，纯粹的理性主义一样是王夫之所要警惕的。他看到了只讲“智”片面政治的种种弊端。“是故夫智，不丽乎仁则察而刻，不丽乎礼则慧而轻，不丽乎义则巧而术，不丽乎信则变而譎，俱无所丽则浮荡而炫其孤明。幻妄行则君子荒唐，机巧行则细人捭阖。故四德可德，而智不可德；依乎四德，效大明之功，而无专位。”^②一味崇智，在政治生活中，表现为那种没有政治智慧的严酷之政。王夫之认为“刑名之察，权谋之机，皆崇智以废德”^③的结果。政治中既要有以理性为基础的智在发挥作用，更需要德与智的协调。没有智的政治是愚昧的，没有仁、礼、义、信相辅的政治，则是冷酷的。法家的政治就是任

①（清）王夫之：《周易外传》，第227页。

② 同上书，第4页。

③ 同上。

智而不崇德的典型表现。这种政治废德而崇智，忽视了作为一个社会人的多方面需要，忘却了在利益的算计之外，人们在表达善意的感情、诚实遵循某种规则时，可以是不计较利害得失的。为了避免那种任智的“察而刻”、“巧而术”、“变而谄”、“慧而轻”的弊端，智必须与德相协。所以，在中国传统政治价值取向中，我们可以看到，仁、义、礼、信是德，是必须遵从的终极价值，而“智”在价值的天平上，并没有独立的价值，它始终只是一种工具价值。这就是传统社会里对智的一种理性的态度。但是，这种对于“智”的警惕，使得传统社会里过多地是讲“智依四德”，而忽视了“智统四德”的主导作用，发挥“智”对于“四德”的引导作用，也许更能够使德在社会政治中表现出更多的合理性。

在如何对待传统权力的合法性问题上，是采取法家的刻薄寡恩的方式，通过威慑来巩固权力地位，还是采取其他方式呢？王夫之认为权力中深蕴着人性，权力是用来行善的工具，而不是用来作恶的利器：“位者仁之藏，财者义之具也。故天下无吉凶，而吉凶于财位；君子无吉凶，而财位有吉凶。此所谓与百姓同其忧患者也。察原观化，混万变而一之，浑涵于仁义之大有，则位恶得而不宝，财恶得而不聚乎？”^① 利益始终是吉凶的根源，统治者只有实现权力与仁德的统一、财富与正义的统一，做到与百姓共患难，才可以使权力永葆，财富永聚。否则，能够积聚的权力与财富很快就会变成过眼云烟。因而，只有把仁爱与公正作为权力与财富的基点，才能造就真正有威慑的权力。在德才位的关系中，“材无定位而有德，德善乎材以奠位者也”^②。善是依靠材来实行的，没有以才智为基础的善就没

① （清）王夫之：《周易外传》，第209页。

② 同上书，第1页。

有确定“位”的依据。材是智的作用效果或表现形式。做到了这种德才位的有效结合，才可以称得上是真正清明的理性政治。

在阐释“六位时成”时，王夫之强调“时中”的政治策略，也是对于政治需要理性的总结。他认为：“君子之安其序也，必因其时。先时不争，后时不失，尽道时中以俟命也。”^① 强调“时中”，就必须发挥“智”的作用，把握“时”的深刻内涵，就必须从当下社会生活的实际出发。因为“一代之运，有建、有成、有守；一王之德，有遵养、有燮伐、有耆定；一德之修，有适道、有立、有权；推而大之，天地之数，有子半、有午中、有向晦；近而取之，夫人之身，有方刚、有既壮、有已衰：皆乾之六位也。故象曰‘君子以自强不息’，勉以乘时也”^②。“时”既是自然界交替固有的先后次序，也是人类政治活动的时间背景，不认清时势，就不能“乘时”，就不可能依时而动，顺应潮流。所以，王夫之认为“有其潜，所以效其见也”。“乘时”是政治行为的指针。无论是处在“潜龙勿用”的阶段，还是“见龙在田”，都是人们基于“乘时”的结果。没有对“时”的准确把握，就不能“乘时”而发，就会逆时而动。但无论在何种情况下，乘时而自强不息则是人生、社会活动的基本要求。《周易》所要求的“乘时”，并不是消极地顺从时势，相反，是在把握时势的基础上，引领时势，表现出大有为的刚健精神。

在阐释乾之上九时，王夫之认为：“上九之亢，时穷之也。”“时穷”是相对于“时行”的概念，我们讲某事某人处在“时穷”的阶段，就是走到了发展的末路，“时行”则是顺应时势，甚至是引导时势，就是流行、时髦的意思。对于“时穷”这种历史趋势需要注意的是“时穷则灾”的情势。“然而先天而弗

① （清）王夫之：《周易外传》，第6页。

② 同上书，第7页。

违，则有消其穷；后天而奉时者，则有以善其灾。”^① 这就要人们正确看待“时穷”这一历史趋势。没有“时穷”，就不会有历史的大转折出现，就不会有历史的新局面的开启。所以，不是逆历史潮流而阻止“时穷”的颓局，相反，是“奉时”，顺应时势，像尧舜那样，不待其穷而先传之贤以消其穷，那么，由时穷而引发的社会灾变，就可以避免；像禹汤“建亲贤，崇忠质”的制度建构，一样是为避免“时穷而灾”的努力。

当然，历史的发展有其自身的规律。政治中如果过分地期望阻止“时穷”的历史趋势，采取一些人为的方式来避免“时穷”，恰恰可能会促使“时穷”局面的过早来临。在这里，王夫之深刻地阐述了与黑格尔相似的历史狡计理论。他认为：“三代以下，忌穷而悔，所以处亢者失其正也。而莫灾于秦宋之际。秦祚短于再传，宋宝沦于非类。彼盖詹詹然日丧亡之为忧，而罢诸侯，削兵柄，自弱其辅，以延夷狄、盗贼，而使乘吾短垣。”^② 在王夫之看来，古代中国“秦宋之际”的政治策略里，他们都是为了保持自己政治地位的稳固，希望阻止“时穷”的来临，防止“尾大不掉”，通过“自弱其辅”的方式，实现了切实控制政治局面的目的，最终也促使了自身的衰落，这就是中国封建社会“处亢者失其正”的错误政治策略带来的弊端。在这个封建社会历史的“大悲哀”中，我们可以看到，历史和秦宋王朝开了一个天大的玩笑，它使得秦宋的初始目的与其最终结果的背离，由此，可以明白“时穷”自有其不可阻止的趋势。

① （清）王夫之：《周易外传》，第8页。

② 同上书，第8—9页。

二 “德神而无心”的公正意识

在中国传统政治哲学中，道家和《易传》里都提到“无心”这一概念。但“圣人无心”并不是说圣人没有思虑、没有韬略、没有智谋、没有规划，相反，“无心”是以“天地之心为心”或者是“以百姓心为心”为前提的，亦即“无妄为之心”、“无奸巧之心”、“无狭隘之心”，一言以蔽之，即“秉公心、去私心”。因此，“无心”表现在现代政治活动中，就是如何实施公正的问题。在《周易外传》中，王夫之对于有心的私意，从几个层面进行了摒弃。

第一，对于《易》所表现的理论涵容性，王夫之认为不容易学研究者以“私意”去解释。“私意行则小智登，小智登则小言起。故或以律为易，或以兵为易，或以节候为易，或以纳甲为易，或以星度为易，既偶测其偏，而纳全体于一偶……故易讼于庭而道丧于室。”^①在这里，我们看到历史上各种解释周易的理论流派不过是学人一任自己“私意”的产物，他们把意见当作易道的根本内容，正是导致了对易道本身的背离，无论他们把易神秘化，抑或将易术数化，都只可能使“易讼于庭而道丧于室”，恰好遮蔽了易道广大悉备的特征。

王夫之认为政治的主要任务在于解决民生，这是任何政治活动都无法回避的问题。“王道始于耕桑，君子慎于衿袖。尸愚贱之劳，文王所以服康田也。修愚贱之节，卫武所以勤洒扫也。故天下蒙其德施，言行祥其辨聚，坦然宽以容物，温然仁以蓄众，非君德，谁能当此哉！位正中而体居下，龙于其时，有此德矣。然则驰情于玄悦，傲物以高明者，天下岂‘利见’有此

^①（清）王夫之：《周易外传》，第237页。

‘大人’乎？”^① 在政治生活中，要能够做到“位正中而体居下”，关怀百姓的温饱，以包容之心来“坦然宽以容物，温然仁以蓄众”，正是要力戒私意，追求“无心”，而非把别人当作阿斗；权势者的任何“傲物以高明”态度，恰恰是政治活动的大忌。因而，劝农耕桑，士农工商各就各位，让百姓过上有节制的理性生活是一切政治生活的主要目标。

第二，社会公正以统治者的“无心”为前提的。在讲到公正问题时，王夫之推崇“无心”的概念。他说：“自挂一象三以后，及于万一千五百二十之象万物，皆有成则之可法；分而为两，无成数而托于无心，神之所为无心而成化也。有成则者，范围天地之成化，所以显道；无成数者，上迓太极之无心，所以神德行也。道现于有则，故恒而可由，德神而无心，故与时偕行。……以天治人而智者不忧，以人造天而仁者能爱，而后为功于天地之事毕矣。”^②

在这里，王夫之将宇宙规律与人间的政治活动联系在一起。宇宙之道是有其恒定规律的，“道现于有则”，这是天地万有所共同的，但自然的规律并不是天然地符合人的目的和追求的，如何在人类生活中，实现合规律与合目的的统一，则需要统治者一方面是顺从客观规律，做到“以天治人”，不需要过多地运用个人的私意；另一方面，也不能单纯地任自然，要通过“以人造天”，体现仁者的情怀，因为在社会生活中，人间社会是损不足以奉有余的，只有切实的干预，才实现为功于天地。但是，“以人造天”的仁者之爱，也必须是“德神而无心”的，与时偕行，而不必固执于已有的成规。否则，执政者的有意造作，终究会表现为顺我者昌、逆我者亡的私意。

① （清）王夫之：《周易外传》，第8页。

② 同上书，第194页。

在传统政治生活中，“圣人钦承于天，而于天步之去留，天物之登耗，殚心于得失之林弗容已矣。其得也，吉也；其失也，凶也；其悔也，欲其得也；其吝也，戒其失也。请命于天，与谋于鬼，大公于百姓，兴神物以使明于消息存亡之数，尚德而非以奖竞，崇功而非以导贪，而天地之德亦待圣人而终现其功”^①。在传统政治生活中，“圣人钦承于天”，并不是神意的体现，而是圣人“无心”所致。要做得“无心”就要能够“大公于百姓”。但现实政治中往往存在两难，“尚德”会导致人们去追求与本性不相一致的错误的东西，鼓动社会的竞争之心，这与尚德自身是相矛盾的，或者说与尚德的目标追求是相背离的，因为德性的高低必然要被比较，追求德性本身的过程，也就开始变异，被异化。为了避免这种二律背反，王夫之强调德性的追求是一个德行与权力的统一、财富与公正的统一过程。所以，崇尚事功，并不是为了鼓励人们的贪欲，而是为了彰显“天地之大德者生也，珍其德之生者人也”^②的生命价值。天地所蕴含的生生不息的价值，只有被人所珍视才有价值。人们能够“明于消息存亡之数”，就能够清醒地认识到政治中的得失吉凶悔吝，都有其内在的根源。

如何认识秩序与财富，同样是“无心”政治需要关注的主要内容。王夫之认为，权力与财富是天下纷争的根源，人们在得到它们的时候，就想尽一切办法来拥有它们；在还没有得到的时候，就想方设法去获得它；拥有的时候一定要想法使它永久的拥有，一旦失去了，就会总结失去的原因。它们始终是人们关注的中心，而且，所谓天下的得失都逃不脱这两者的范围。“夫天下之有所大疑者二，得之思保之，未得思致之，未失思存

① （清）王夫之：《周易外传》，第209页。

② 同上书，第208页。

之，失而思安之：位也、财也。天下之得失尽于此而已矣。”^①所以，圣人政治无法回避权力与财富的问题，但他们并不是为了激起社会的纷争，相反，是为了使社会的权力与财富得到公正的分配。

王夫之认为要使社会生活体现“无心”的公正原则，必须去掉私意的计度。“平不平者，惟概施之而无择，将不期平而自平。削其多者以授寡者，平道也，而怨起矣。寡者益焉，多者衰焉，有余之所增与不足之所补，齐等而并厚，乐施之而不敢任酌量之权。”^②但在财富的分配中每个个体都会不放弃自己的所得，最理想的施平方案是增益社会的总体财富，而不是以剥夺一部人而补救另一部分人，所谓“平不平者，惟概施而无择，将不期平而自平”^③。这种社会福利的整体改进方案，是以承认既存的多寡差异为前提，并指望通过消除绝对贫困而保证全社会福祉的增进，它实施的策略是将执政者的“酌量之权”悬置，让看得见的调节之手给一切人，无论是寡者还是多者都带来福音。这种平等是基于一切人所共有的生存条件的改善，使人们能够获得基本的生存保障。但是，这种基本生存条件的平等，必须有社会总财富的增加作其后盾的，否则，欲使全体社会成员生存的平均水准共同提高的愿望，只可能成为心有余而力不足的画饼。在这里，王夫之事实上是将对多者的现状的承认，而且亦给予少者相同的补助，看做是实现社会公平的理想办法。尽管他看到了这种“概施无择”可能会带来新的不平衡，即一方面是加剧了多者与寡者的鸿沟，另一方面是使寡者在享受福祉的同时，出现新的心理不平衡。所以，他期望在“概施而无

①（清）王夫之：《周易外传》，第208页。

② 同上书，第39页。

③ 同上。

择”的公平原则实施过程中，“多者不能承受而所受者寡，寡者可以取盈而所受多，听其自取，而无所生其恩怨”^①。但是，这种听其自取，且又希望多者在这种君子普降甘霖的“概施”中，能自觉做到“所受者寡”，则又回到了对多者的道德期望上来了，而这种发自内心的“哀益者”所实行的贻足之道，在生活中与大多数人对追求财富的本性相距甚远。相反，人们对于货贿之事，无不是孜孜以求的。所以，王夫之又清醒地看到，谦德所阐明的“持物之长短而操其生死”的调节，是对待“小人”不得已的工具。

第三，“无心”还有另一种含义，这就是在谦卦中所阐发的按照制度规则办事的无偏袒行为。王夫之认为君子在相与之际对于任何事情既不快意恩仇，也能做到无心而存缺憾：“论道而无所苟同，当仁而无所复让，序爵以贤，受功以等，上违下弼，匡以道而行以直。”^②在对事不对人的“匡以道而行以直”中，“无心”就表现为对既定秩序的遵守，且不以自己的私意去使现有的规则发生变形。

“故圣人之于《易》也，据位财为得失，以得为吉，以失为凶，以命之不易、物之艰难为悔吝，与百姓同情，与天地同用，仁以昌，义以建，非褊心之子所可与其深也。”^③《易》所讲的吉凶悔吝就是财位能否代表百姓的愿望，能否体现百姓的要求，而不是个人在人生中的顺逆，吉凶悔吝代表的是仁爱的流布，正义在社会中得以伸张的情况。这样，吉凶悔吝是讲一个时代政治清明与否，百姓的权利能否得到伸张，百姓的物质利益能否得到切实保障，而不是一己的顺逆。所以，那些“褊心之子”

① （清）王夫之：《周易外传》，第39页。

② 同上书，第40页。

③ 同上书，第210页。

是不可能真正理解社会政治的吉凶悔吝的。吉凶悔吝体现的依然是“无心”的政治追求。

三 建“中和之极”的价值目标

王夫之认为，和谐人伦关系在于建构“中和之极”。在政治教化诸设计中，礼乐是构建人伦和谐的主要工具。在社会生活中，任何人都摆脱不了对有余与不足的分辩，这种“有余”与“不足”的分辩意识正是“间气”带来的结果。“保合之为太和，不保不合则间气乘，而有余不足起矣。乘而下退，息于田而为不足；乘而上进，与于天而为有余。不足则不可与几，有余则不可与存义。勉其不足之谓文，裁其有余之谓节。节文著而礼乐行，礼乐行而中和之极建。”^①“中和之极”是政治哲学中人伦和谐的核心问题。但是，中和作为一种理想的状态，是依靠那种能够“勉其不足”、“裁其有余”的制度安排的，所以，消除人与人之间的“间气”，必须有合理的政治制度设计。那么，如何设计合理的政治制度问题呢？或者用王夫之的话讲，如何建构“中和之极”呢？

第一，“中和之极”的“极”，就是社会生活的标准，就是政治存在的根基。王夫之认为必须“依人建极”。从政治合法性看，只有体现“乾坤之全”的道或者政治设计，才是合法的，才足以成为“中和之极”。“道行于乾坤之全，而其用必以人为依。不依乎人者，人不得而用之，则耳目所穷，功效亦废，其道可知而不必知，圣人之所以依人而建极也。”^②在这里，王夫之阐发了理论的价值是为了生民的利益，而不是一种纯粹的知识乐趣。如果理论对于人没有如何效用，那种抽象之道，虽

①（清）王夫之：《周易外传》，第10页。

② 同上书，第28页。



然“可知而不必知”，圣人体现“乾坤之全”的道，“必以人为依”，离开了满足人的需要，离开了人作为认识的主体，圣人的制度设计，是无意义的。从认识论的角度看“依人建极”，王夫之强调了人是认识“道行于乾坤之全”的主体，人也是社会历史生活的主体，圣人只能从人的实践活动中总结出社会法则^①，而不是相反从先验的天意或天理去引申出其他的什么“极”来。

第二，建“中和之极”，必须在社会政治生活中实现人与自然的和谐。王夫之认为：“天地之际，间不容发，人与万物，皆天地所沦肌浹髓以相涵者也。道所必动，生生者资二气以变蕃之。乃物之生也，因地而形，因天而象，赅存乎天地，不能自有其道而位亦虚。人之有道也，成性存存，疑继善以妙阴阳之会，故其与天地也，数有盈虚，而自成乎其道。有其道者有其位，无异本者无异居。故可别可同，而与天地相往来焉。喜得者阳之生，怒刑者阴之发。情以盛之，性以主之。于天地之外而有道，亦入天地之中而备其道，故人可乘六位以御天而行地。故天地之际甚密，而人道参焉。相容相受，而人终不自失。别而有其三，同而统乎人。易之所以悉备乎广大也。”^② 在这里，我们可以看到人是自然界的一部分，与万物是紧密联系在一起，人与自然是相涵的关系，而不是主宰与被主宰的关系，但人与自然界的万物又是有着根本区别的。自然界的万物本身是没有自我意识的，“不能自有其道”，因而它们也是没有伦常关系的，物与物之间也没有高低贵贱之分，它们同是阴阳作用的结果，虽然它们遍布天地之间，但它们之间是平等的相互作用关系。人的生命则不同，虽然人也是“妙会阴阳”的结果，但在社会生活中，作为具有自我意识的族类，他们建构了一整套

^① 萧蓬父、许苏民：《王夫之评传》，南京大学出版社2002年版，第213页。

^② （清）王夫之：《周易外传》，第239页。

的文化秩序，通过文化建构，使得人间秩序得以调适。在与天地相往来中，“于天地之外而有道，亦入天地之中而备其道，故人可乘六位以御天而行地”。在天地人这三者之中，人是天地中最有主动性的存在，人道既是天地规律的体现，自然规律也是通过人的活动展现出来。宇宙之道“别而有其三，同而统乎人”，离开了人的自觉活动，所谓的天道、地道、人道都不可能为人们所认识。在三者的相合中，“统乎人”既是认识的出发点，也是《周易》的理论归宿。人正是在文化的建构中，通过“有其道者有其位”的自我意识，把自己与自然界中的其他生命区分开来。

王夫之对于自然规律与人的社会历史活动的关系作了双向的探讨。“道自然者也，道自然而弗借于人……道弗借人，则人与物俱生以俟天之流行，而人废道；人相道，则择阴阳之粹以审天地之经，而《易》统天。故乾取用之德而不取道之象，圣人所以扶人而成其能者也。”^①《易》提供了人的活动与客观规律相一致的模式。圣人在社会生活中，只是让百姓自己成就自己的生活，发挥自己的才能，只是“扶人”并非包办一切。扶人，就是通过教化的方式，让人们自觉地掌握“天地之经”。人必须去认识客观规律，“以俟天之流行”。但是，在盲目的社会活动中，人们往往逆天而行，远离天道，致使人对于自然犯下了种种难辞其咎的错误。由于道是自然的、是客观的，不以人的意志为转移的，“道自然而弗借于人”。所以，在人与自然的关系方面，人应该“审天地之经”，应该深入地认识道的规律。“乾取用之德而不取道之象”，则从目的性的角度阐明了人的活动对于自然依从。“乾之德”昭示于人的是“天行健”，是奋斗不已的进取精神。

^①（清）王夫之：《周易外传》，第1页。

第三，建“中和之极”，就必须反对专断。在阐释“天德不可为首”的观念时，王夫之提出了《周易》式“民主”的命题。他认为：“天积日以岁为功，岁功相积而德行其中。然期三百六旬之中，擅一日以为之始，则万物听命于此一日，德以有系而不富矣！且一日主之，余日畔之，一日勤之，余日逸之，其为旷德，可胜言哉！”^① 在个体的德性修炼中，时间推移的“积日以岁”中，每一日都有其价值，如果只靠某一日，而忽略其他时间的创造，是不可能成就任何事业的。所以，王夫之反对那种“擅一日以为之始，则万物听命于此一日”的褊狭的观念。这种观念推及政治生活中，他提出了破除封建专制的朴素民主政治理念。在对“用九”的解释中，王夫之对于六爻的作用作了深有现代民主意味的朴素阐发：“其刚健精粹、自强不息者，六爻交任其劳而不让，二百一十六策合至其能而不相先。群龙皆有首出之能，而无专一之主，故曰‘天德不可为首’，明非一策一爻之制命以相役也。”^② 这里明确提出“群龙皆有首出之能”，既然如此，没有“一策一爻”是优于其他各爻，具有役使其他各爻的权力。所以，“天德不可为首”，明显地带有反封建的批判色彩。在众爻相役的平等中，王夫之同样反对那种“阳刚不可为物先”的退却人生态度。他认为：“夫雷出而华荣，气升而灰动，神龙不为首而谁为首乎？德不先刚，则去欲不净；治不先刚，则远佞不速。妇乘夫，臣干君，夷凌夏，皆阳退听以让阴柔之害也，况足以语天德乎！”^③ 王夫之在此强调“神龙天德”的优先性，为了避免阴柔之害，他认为“神龙”不应该推卸自己的责任，为了“去欲”与“远佞”，也就是从

① （清）王夫之：《周易外传》，第9页。

② 同上。

③ 同上书，第9—10页。

德性的修持与免受佞人的影响角度来看，刚健有为的人生态度，正是“神龙为首”的必然要求。所以，强调众爻的平等与强调“神龙为首”的辩证统一，才是王夫之的对于“平等”与“优先”价值关系的恰当阐释。

如何看待政治中的刚柔，其实也就是如何看待威慑与怀柔的关系问题。王夫之认为“柔之道”的运用是两个方面的，从历史上看，“柔之道”是带来政治衰亡的直接根源。“宋之新五代也，非其固有也。窃窃然其怀宝，而沾沾然其弄饴。赵普之徒，早作夜思已进坚固之术，解刑网，释兵权，率欲媚天下而弱其骨。故以柔济柔而无节，沦散阉仆，一夺于女直，再夺于鞑靼，而亡亦燿矣。”^① 所以，王夫之认为“以柔济柔而无节”，“柔若无骨”的对蛮横无理之蛮族和贪得无厌之强盗一味“怀柔”，畏敌如虎，形同“绥靖”，恰恰是“长冥愚之非”，最终将导致家国沦丧、“国将不国”！所以怀柔之道运用不当就会像宋代统治者那样，“率欲媚天下而弱其骨”；另一方面，运用恰当（运柔成刚）则可以“止驱除而新命”^②，周之事殷也是柔道的体现。在身处那个“天崩地解”的历史大变革时期，王夫之对于“柔之道”更多地采取一种批判的态度。

第四，建“中和之极”意味着构建“和而不同”的和谐人际关系。王夫之认为：“人与人而相于，则未有可以漠漠然者矣。故上而不谄，所以交上也；下而不黷，所以交下也。不丧其节，不昵其情，止矣。绝己于天下则失义，绝天下于己则失仁。”^③ 由于人是社会性的动物，人与人之间不可能漠然不相关。在人与人的交往关系中如何做到“不丧其节，不昵其情”，建立

① （清）王夫之：《周易外传》，第120页。

② 同上。

③ 同上书，第32页。

合理的有尊严的人际关系，就必须与他人相容在一起，要平等地对待比自己地位高或低的人，摆脱那种谄媚、褻渎的态度。

在人与人的交往中，矛盾不可避免。在对于同人卦的阐释中，利益是同人之间冲突的根源。“惟夫居尊以司与者，众诎于势而俟其施，则大有是也。过此者，不足以任之。故同者，异之门也；同人者，争战之府也。”^①“同”之所以与“和”相异，就在于“同”是简单的没有差异的混同体，无论是个体的利益，还是愿望，都具有一致性，它依赖于“居尊以司与者”的行为或态度，因而争取共同体中“居尊以司与者”的青睐，便成为一切争战的根源，使同人走向相异。在井卦中，王夫之认为：“天下之能加入我者，皆其同类者也。天下之与我异类者，皆其不能加我者也。同类而同情，则性正而情交；异类而异情，则先难而后易；同类而异情，则貌德而衷刑。”^②正是“同人”之中，各种矛盾才更加激烈。消除矛盾的方法并不是指望个体道德境界的提升，而是依赖德与禄的共同作用。王夫之认为：“夫君子之通天下者二：所以受天下者德也，所以受于天下者禄也。”^③德是精神的感召，没有个体德行的流布，就是使天下远离自己；如果不服务于社会，轻视利禄，也是使自己远离天下。和谐人际是在人与人的交往关系中发展而来的，没有相容，就会选择拒斥。

总之，王夫之在《周易外传》阐发了许多朴素而深刻的政治哲学命题，蕴涵了深邃直观，他在阐释《周易》文本中紧扣政治生活中常见的分配公正、政治智慧、民主政治以及政治的终极关切等深刻问题，形成了自己的政治哲学理念，具有超前

①（清）王夫之：《周易外传》，第35页。

② 同上书，第113页。

③ 同上书，第32页。

的近代政治哲学气息，预示着近代政治思想曙光的升起。他所阐发的这些政治观念，对于现代民主政治活动依然具有重要的启示意义。

【原载《中国哲学史》2009年第3期，略有改动】

参考文献

1. (三国) 王弼:《老子注》,《诸子集成》第三册,香港中华书局 1978 年版。

2. (清) 魏源:《老子本义》,《诸子集成》第三册,香港中华书局 1978 年版。

3. 《侯官严氏评点〈老子〉》上篇,商务印书馆 1931 年版。

4. (清) 郭庆藩辑:《庄子集释》,中华书局 1961 年版。

5. (清) 王先谦撰:《庄子集解》,三秦出版社 1998 年版。

6. (汉) 刘安《淮南子》,华龄出版社 2002 年版。

7. (先秦)《慎子》,《诸子集成》第五册,香港中华书局 1978 年版。

8. (宋) 朱熹注:《孟子》,上海古籍出版社 1987 年版。

9. (清) 焦循注:《孟子正义》,上海书店 1986 年版。

10. (清) 毕沅校:《墨子》,上海古籍出版社 1989 年版。

11. (清) 王先谦:《荀子集解》,香港中华书局 1978 年版。

12. (宋) 阙名注:《韩非子》,上海古籍出版社 1989 年版。

13. (宋) 朱熹注:《四书集注》,岳麓书社 1987 年版。

14. 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海古籍出版社 1997 年版。
15. 牟宗三:《政道与治道》,广西师范大学出版社 2006 年版。
16. 梁启超:《中国近三百年学术史》,中国书店 1985 年版。
17. 梁启超:《清代学术概论》,上海古籍出版社 1998 年版。
18. 胡适:《中国哲学史大纲》,上海古籍出版社 1997 年版。
19. 郭沫若:《十批判书》,人民出版社 1954 年版。
20. 冯友兰:《三松堂全集》第五卷,河南人民出版社 1986 年版。
21. 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社 1985 年版。
22. 冯友兰:《中国哲学史新编》上,人民出版社 1999 年版。
23. 任继愈:《老子新译》,上海古籍出版社 1985 年版。
24. 侯外庐等:《中国思想通史》第一卷,人民出版社 1957 年版。
25. 张舜徽:《周秦道论发微》,中华书局 1982 年版。
26. 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海三联书店 2001 年版。
27. 李泽厚:《中国古代思想史论》,人民出版社 1986 年版。
28. 胡孚琛、吕锡琛:《道学通论》,社会科学文献出版社 2004 年版。
29. 胡孚琛:《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》,人民出版社 1989 年版。
30. 胡孚琛、高正:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社 1991 年版。
31. 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版

社 2003 年版。

32. 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版。

33. 张岱年：《中国哲学史方法论发凡》，中华书局 1983 年版。

34. 张岱年：《中国哲学史史料学》，三联书店 1982 年版。

35. 吕思勉：《先秦学术概论》，中国大百科全书出版社 1985 年版。

36. 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》上册，上海人民出版社 1983 年版。

37. 周辅成编：《从文艺利复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治家有关人道主义、人性论言论选辑》，商务印书馆 1971 年版。

38. 汤一介主编：《道学精华》，北京出版社 1998 年版。

39. 萧蓬父：《中国哲学史史料源流举要》，武汉大学出版社 1998 年版。

40. 萧蓬父：《吹沙集》，巴蜀书社 1991 年版。

41. 杜国庠：《杜国庠文集》，人民出版社 1962 年版。

42. 刘泽华主编：《中国古代政治思想史》，南开大学出版社 1992 年版。

43. 刘泽华：《中国传统政治思想反思》，三联书店 1987 年版。

44. 刘泽华：《中国的王权主义——传统社会与思想特点考察》，上海人民出版社 2000 年版。

45. 白奚：《稷下学研究：中国古代的思想自由与百家争鸣》，三联书店 1998 年版。

46. 陈鼓应、白奚：《老子评传》，南京大学出版社 2000

年版。

47. 陈鼓应主编：《道家文化研究》第八辑，上海古籍出版社 1995 年版。

48. 陈鼓应主编：《道家文化研究》第十四辑，三联书店 1996 年版。

49. 陈修斋、杨祖陶：《欧洲哲学史稿》，湖北人民出版社 1983 年版。

50. 周桂钿：《中国传统政治哲学》，河北人民出版社 2001 年版。

51. 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社 1987 年版。

52. 崔大华：《庄学研究》，人民出版社 1992 年版。

53. 李存山：《中国气论探源与发微》，中国社会科学出版社 1990 年版。

54. 郭齐勇：《文化学概论》，湖北人民出版社 1990 年版。

55. 许抗生：《老子与道家》，新华出版社 1996 年版。

56. 陈静：《自由与秩序的困惑》，云南大学出版社 2004 年版。

57. 王葆玟：《老庄学新探》，上海文化出版社 2002 年版。

58. 高正：《诸子百家研究》，中国社会科学出版社 1997 年版。

59. 郭沂：《郭店竹简与先秦学术思想》，上海教育出版社 2001 年出版。

60. 王博：《庄子哲学》，北京大学出版社 2004 年版。

61. 黄河选编：《道家二十讲》，华夏出版社 2008 年版。

62. 李维武编：《徐复观文集》第三卷，湖北人民出版社 2002 年版。

63. 马勇编：《严复语萃》，华夏出版社 1993 年版。
64. 萧汉明：《道家与长江文化》，湖北教育出版社 2005 年版。
65. 詹剑峰：《老子其人其书及其理论》，湖北人民出版社 1982 年版。
66. 张恒寿：《庄子新探》，湖北人民出版社 1983 年版。
67. 孙以楷主编：《道家与中国哲学》，人民出版社 2004 年版。
68. 朱哲：《先秦道家哲学研究》，上海人民出版社 2000 年版。
69. 丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社 1997 年版。
70. 商原、李刚：《道治与自由》，社会科学文献出版社 2005 年版。
71. 梅珍生：《晚周礼的文质论》，湖北人民出版社 2004 年版。
72. 萧汉明：《阴阳：大化与人生》，广东人民出版社 1998 年版。
73. 冯沪祥：《人、自然与文化——中西环保哲学比较研究》，人民文学出版社 1996 年版。
74. 王岩：《中外政治哲学研究》，世界知识出版社 2004 年版。
75. 何信全：《哈耶克自由理论研究》，北京大学出版社 2004 年版。
76. 周少来：《人性、政治与制度》，中国社会科学出版社 2003 年版。
77. [英] 李约瑟：《中国古代科学思想史》，江西人民出版社 1999 年版。

78. [美] 安乐哲、郝大维:《道不远人》,何金利译,学苑出版社 2004 年版。

79. [美] 博登海默:《法理学—法哲学及其方法》,邓正来、姬敬武译,华夏出版社 1987 年版。

80. [美] 威廉·盖尔斯敦:《自由多元主义》,佟德志、庞金友译,江苏人民出版社 2005 年版。

81. [英] 约翰·葛雷:《自由主义的两种面貌》,蔡文英译,台北巨流图书公司 2002 年版。

82. [英] 约翰·格雷:《自由主义》,曹海军、刘训练译,吉林人民出版社 2005 年版。

83. [英] 阿兰·艾伯斯坦:《哈耶克传》,秋风译,中国社会科学出版社 2003 年版。

84. [英] 詹姆斯·斯蒂芬:《自由·平等·博爱》,冯克利、杨日鹏译,广西师范大学出版社 2007 年版。

85. [英] 罗素:《西方哲学史》下卷,马元德译,商务印书馆 1976 年版。

86. [英] 霍布斯:《利维坦》,黎思复等译,商务印书馆 1985 年版。

87. [美] 本杰明·史华慈:《寻求富强:严复与西方》,叶凤美译,江苏人民出版社 1990 年版。

88. [英] 约翰·邓恩:《民主的历程》,林猛等译,吉林人民出版社 1999 年版。

89. D. D. 拉斐尔:《政治哲学中的论题》,朱坚章译,台北幼狮文化事业公司 1986 年版。

90. 安德鲁·肖特:《社会制度的经济理论》,陆铭、陈钊译,上海财经大学出版社 2003 年版。

91. [英] 霍奇逊:《现代制度主义经济学宣言》,何以斌

等译，北京大学出版社 1993 年版。

92. [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆 1981 年版。

93. [荷兰] 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆 1982 年版。

94. [美] 露丝·本尼迪克特：《文化模式》，何锡章、黄欢译，华夏出版社 1987 年版。

95. [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，商务印书馆 1995 年版。

96. [英] 利昂·庞帕编：《维柯著作选》，商务印书馆 1997 年版。

97. [德] 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社 1985 年版。

98. [德] 恩斯特·卡西尔：《语言与神话》，于晓译，三联书店 1988 年版。

99. [美] 弗兰克·梯利：《伦理学导论》，广西师范大学出版社 2002 年版。

100. [美] 杜维明：《一阳来复》，上海文艺出版社 1997 年版。

101. [美] 成中英：《合外内之道：儒家哲学论》，中国社会科学出版社 2001 年版。

102. [德] 加达默尔：《真理与方法》，上海译文出版社 1999 年版。

后 记

在博士后报告的致谢中，我深有感触地写道：经过漫长的跋涉，带着师友、亲人的期待，终于抵达了一个可以小憩片刻的心灵驿站。但我必须前行，哲学的荆棘之旅才刚刚开始。

四年之间，有很多可记的人、可记的事，还有无数小的烦恼与喜悦。他们匆匆如烟，在思绪的天空飘荡、不散，也如不止的歌在心中来回低唱。

特别感激我的博士后导师胡孚琛研究员，先生的宽厚、包容、呵护，给了我能够在中国社会科学院哲学所这个哲学圣地从容涵泳于道家智慧的机会；先生的严谨、认真，又使我不敢片刻松懈；先生的勇猛精进，向我展现了功未成则身不退的真道学精神。尤可感念的是，先生对博士后研究报告从选题到行文都倾注了大量的心血，对我的生活与工作，乃至未来的发展都悉心过问，甚至不辞劳苦地写信引荐、推介，深感自己在学业、生活诸方面有负先生的教诲实在太多太多。

在哲学所期间，还有幸聆听过李景源、叶秀山、方克立、李德顺、李鹏程、林夏水、朱葆伟、江怡、吴尚民等先生的教诲，在中国哲学研究室更与李存山研究员、王葆玟研究员、陈静研究员、张利民研究员、张志强研究员、高正研究员、郭沂

研究员、陈霞教授等有着更多的近距离的接触。从他们身上，我学到了一个哲学工作者应有的慎密与坚毅，他们的言传身教，给了我更多的智慧启迪。能够侧身、浸淫在中国社会科学院哲学所的学术氛围里，实是三生之幸，它将是我生命中一种永不消退的底色。许秀婷等老师为我顺利完成研究工作，作出了艰辛的努力，我将永志不忘。

从事博士后研究期间，我能够坚持不分心地完成任务，还要感谢陈文科、曾成贵、宋亚平、刘玉堂、喻立平、杨怀忠、朱哲等先生，他们都给予了我不同程度的精神支持。湖北经济学院陈戈寒先生以其深厚的政治学学养给我提供了切实的学理支撑，本书第二章、第三章是他与我共同合作的产物。长期给予我生活无微不至关怀的赵春莲、梅文韬、赵文颖等亲人，增添了我在哲学荆棘路上奋然前行的勇气。

最后，感谢中国博士后科学基金的厚爱，中国博士后科学基金二等奖奖励资助，使本课题的研究工作有了比较宽裕的经费保障。

在读书写作过程中，我常常感慨，每本书都有着自己的命运。记得在博士后出站评议会上，中共中央党校的侯才教授、中国社会科学院的胡孚琛研究员、李存山研究员、朱葆伟研究员、陈静研究员，对报告的学术水准给予了较高的积极评价，中肯地指出了文中存在的不足，激励我不断进取。在书箱压放了两年多之后，本书有幸得到2009年度湖北省社会科学基金资助，同时，得到湖北省社会科学院文库专项资金的资助，中国社会科学出版社储诚喜先生敏锐的学术眼光，使得孕育、产生于中国社会科学院的这项学术成果，最终能够在中国社会科学出版社面世，走向读者，这也预示着本书有着自己适宜的归宿。