

道家政治哲学发微

郑开

【摘要】道家政治哲学的理论形态和理论语言都极具特色，殊不同于西方自古希腊以来围绕城邦、正义等主题展开的对话与讨论；这主要是由道家如何理解政治性、如何阐述哲学性决定的。“玄德”概念及其理论乃是道家政治哲学思考的重要基础，因为它既是哲学突破的标尺，亦是前诸子时期“德”的思想传统之创造性转化。而自然与无为、混沌与秩序等问题则涉及了道家伦理学（含政治哲学）的深刻内容及精神气质，既体现了古代思想世界立足于人性的思考特点，同时也展现了道家独特的超越社会政治秩序、伦理规范甚至国家形态的理论旨趣。

【关键词】道家；玄德；自然；无为

中图分类号：B223 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)02-0125-18

作者简介：郑开，安徽合肥人，哲学博士，（北京 100871）北京大学哲学系教授。

政治哲学是近年来汉语哲学界热衷讨论的话题，与传统学术渊源颇深的中国哲学研究也深受这种风习濡染，目前的许多专著和论文都以政治哲学的名义徜徉于世，而关于道家政治哲学的研究文献也呈现出较快增长的态势。然而，我认为仍有必要在此明确一下“道家政治哲学”的问题意识，毕竟道家政治哲学何以可能？如何谈论和阐释道家政治哲学？都是耐人回味、值得探寻的问题。同时，道家政治哲学的深邃内容、理论旨趣和精神气质诸问题也应该予以提纲挈领的阐述。

一、序论：什么是道家政治哲学？

什么是“道家政治哲学”？回答这个问题不能不诉诸哲学史研究。如若没有从古代到现代的历史纵深，我们几乎无法面对这样的问题，道理明摆着“道家政治哲学”“政治哲学”的名称“古未之有”，它们都是近现代学术发展的产物，也是中西哲学比较会通的结果。

从古代到近现代的西方政治哲学展现了聚焦于政治问题的多元思考和多样化理论建树，百花齐放，形态各异。我们在阐释早期道家政治哲学的时候，显然需要参取西方思想资源，却没有必要盲目适从、刻意附庸某种政治哲学理论，无论它是古希腊的还是近现代的。在这里我们只能讨论什么是道家政治哲学，而不能、也没必要给出一个“政治哲学”定义。因而，我拟从“政治性”和“哲学性”两个方面推敲并且界定所谓“道家政治哲学”，权作“工作定义”：

第一，先来讨论一下“政治性”。从较宽泛的意义上说，政治哲学的问题意识以政治关系为前提，而政治关系则涉及不可摆脱的权力与支配等问题，当然各种各样的伦理、社会、国家、政府以及各种形式的权力与秩序都是政治关系的具体体现。毫无疑问，人只能生活于人类生活共同体之中，不能游离于社会，也无法逃避政治关系。道家哲人也很清楚这一点，不过他们怎样审视他们置身其中的政治关系、如何表述其对政治关系的反思却很耐人寻味。

表面上政治哲学似乎只是对应于道家所说的“人道”，其实不然。道家哲学区分了“天道”“人道”，所谓伦理学和政治哲学显然属于“人道”范畴，但这并不意味着伦理学和政治哲学仅仅涉及“人道”而已。实际上，道家哲学语境中的“道”往往是统一的，道家者流从来不认为“天道”“人道”是疏离的。^①即便是“人道”问题，也应该从天人之际的角度予以审视和理解。“天道”赋予“人道”以思想深刻性和理论复杂性，远不是“以天道推演人事”这样的陈词滥调所能涵盖。即便相比古希腊以来的自然法理论，道家（也许还应该包括儒家）政治哲学亦有过之而无不及。道家（特别是老庄）所说的“自然”与古希腊哲学概念 *Physis* 庶几近之，然而古希腊 *Physis* 深邃的原初意味，已经被柏拉图、柏拉图主义以及基督教神学的目的性、灵魂、上帝等观念加以改造，沦落为被动的、对象性的东西了，例如那个几乎等同于现象世界的“大自然”概念；而道家“自然”概念却由于交涉于“无”的观念，且在有无之间的复杂张力中生出丰富多元的思想脉络。^②

有一种论调说道家人物都是些消极遁世的隐士，对此我不怎么以为然。道家的确厌倦了那种人间的、太人间的俗务，洞悉了社会政治生活中人性异化、价值沦丧的危险，然而却没有消沉颓废，更赋予了自身彻底（也许有点儿激进）的批判精神。从思想史研究角度看，几乎所有的哲学家都困惑于自身所处的时代，鲜有能超拔于其外者，例如古希腊哲人柏拉图的《理想国》多少有点儿希腊城邦的影子，儒家的政治哲学思考亦以追摹理想中的三代（实际上就是西周时期奠定了基础的礼乐文明）为中心；道家却是不折不扣的异数，因为道家政治思想不依附、不匹配于历史上的特定社会政治制度，比如说老子提及的“小国寡民”具有明确的消解生活世界中的社会性、政治性的理论企图，庄子向往的“至德之世”也具有那种滑稽乱俗、虚无缥缈的特点，凡此种种，皆是想象的乌托邦，而不是构想某种可以成为现实的国家，尽管它们是针对现实而发的。实际上，儒家以天下为己任，道家亦不遑多让，他们比任何人都更热切地期望“天下归一”；只不过“道不同不相为谋”，儒道两家取舍不同，旨趣迥异而已。

老子哲学具有政治哲学的面向，即以无为概念为核心的政治思想。还有论者以为，政治哲学的核心问题就是“自由及其实现方式”^③，不妨用以说明庄子的“逍遥”。

以上的简单梳理与讨论提示出，道家固有的伦理学本身包含了政治哲学的维度；而且道家对伦理、政治、国家、文明、人性和价值的理解自有其独到之处。我们还是通过分析几个例子以说明问题吧。《老子》出现的“圣人”（时或称“我”“侯王”）与“百姓”（有时写作“民”“万物”）之间的关系显然就是某种政治关系，“我无为而民自化”（第57章）恰是一个政治哲学命题。老子既言“绝仁弃义”，又说“上德不德是以有德”，暗示了某种原初伦理，超乎仁义价值之上。^④“治大国若烹小鲜”（第60章）是老子的名句，同“小国寡民”的说法一样，折射了道家无为政治的旨趣。“奈何万乘之主而以身轻天下”（第26章），表达了老子价值判断，显然他并不认为天下、国家是最重要的，尤其是相比生命本身而言更是如此。老子亦曾正面提及政治关系抑或政治秩序的合理性，比如他说“朴散则为器，圣人用之则为官长。”更值得注意的是，《老》《庄》诸书不仅提到了“国”（邦，实际上就是诸侯国），还提及了“天下”，后者乃是中国古代政治思想的一个关键词。

最为重要的是，道家政治哲学问题还应该从更抽象的“有无关系”层面予以阐发。“有无相生”

① 《老子》：“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下，唯有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。”（第77章）“圣人积，既以为人，己愈有；既以与人，己愈多。天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”（第81章）《庄子·在宥》：“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。”

② 郑开《论道家自然概念：从无与自然关系角度分析》，载于《中国的“自然”思想学术研讨会论文集》，南开大学：2018年7月，第267—278页。

③ 任剑涛《政治哲学的问题架构与思想资源》，《江海学刊》2003年第2期。

④ 《文子》的说法比较有代表性“古之为君者，深行之谓之道德，浅行之谓之仁义，薄行之谓之礼智。”“古者，修道德即正天下，修仁义即正一国，修礼智即正一乡。”（《上仁篇》）总之，传统意义上的“仁义礼智”都未免“薄于道德”。

“道生万物”以及名-无名之间张力关系（“镇之以无名之朴”）多少能够表明老子的辩证法思维，具体到政治哲学，可以说老子一方面没有断弃现实政治秩序，另一面又去掉了“名”的价值优先性。老子政治理念集中体现于“无为”概念。从“无为”是对“为”的否定（哲学意义上的否定）角度分析，^① 举凡一切社会、伦理、政治、国家、文明、秩序、权力等都出于“为”——即某种人文动机驱使下的社会行动；那么“无为”似乎就是把常识反转过来，借助“无”的否定或扬弃，反思了理性成长、文明进程投射于人性和人心的阴影。老子想表达的准确意思是，“为”固然重要，然而“无为”更加重要。失去了“无为”的节制，“为”必将失控；反之，缺失了“为”的“无为”则流于空洞，丧失其均衡感。这就是老子无为政治哲学之辩证法。我特别希望能够从“为与无为之间的张力”出发更内在地把握道家思想逻辑，而相反相成、相辅相成乃是道家哲学的重要法则。

现代政治哲学的发轫与生成，据马克斯·韦伯（Max Weber）的分析，伴随着基督宗教的世界帝国之瓦解和终结，西方政治思想由“一神统治”旧状况进入到了“诸神之争”新阶段，世俗化的政治理论逐渐兴起，个人权利（特别是个人财产）、契约主义、权利分化等问题成为现代政治思想关注的焦点，从而与古典时期的国家、政治、伦理等观念划清了界限。“如果说一切关乎价值主张的论说都是‘政治的’，那么，‘诸神之争’就是现代西方政治理论价值之争的鲜明体现。”^② 这就是出现于西方的现代性。从世界历史的纵深考察，现代告别前现代的现代性建构过程，似乎重演了早期中国“哲学突破”以及“进一步突破”时期的推陈出新的哲学思考，包括政治哲学思考。孔子曾以“礼崩乐坏”描述春秋末年战国初期的政治失序状态，庄子则以“道术将为天下裂”“道德不一”的深切忧思，洞见到了战国以降的历史趋势实际上已不可逆转。如果说孔子以来的儒家学派的政治思想是对当时历史趋势的“保守的回应”的话，^③ 那么，道家（特别是道家黄老学派）却对此浩浩荡荡历史潮流做出了冷静、积极的响应，他们提出的“帝道”恰是针对“王道”的，而他们最为关注的“道-法”与儒家标榜的“德-礼”犹如针尖对麦芒。如此看来，道家、道家黄老学派（又称道家法家）及其思想伴侣——法家，也许最能代表政治和国家转型时期的时代精神。这不正表明了道家政治哲学值得深入探究吗？我还是想强调一点：近现代以来的西方政治理论一方面能够赋予我们以历史纵深的视野，另一方面却由于它纠结且偏重于政治学理论而不能为道家政治哲学提供合适的参照系。比如说，道家政治哲学语境中的“政治”“国家”终究不能仅仅从近现代政治学意义上的“政治”“国家”予以了解和把握；而超政治学意义上的“政治”（君道治术）、“国家”（比如说道家著作中也经常出现的“天下”）只能出现于政治哲学语境之中。

第二，从比较严格的意义上说，政治哲学之为政治哲学的本质在于其“哲学性”。近现代政治哲学研究者都很清楚政治哲学和政治学（包括政治思想史）之间的分野，当然要在两者之间区划一条泾渭分明的边界也没那么容易。^④ 近现代西方政治哲学濡染了强烈的实证主义的色彩，难免有社会科学化的趋向；而古典时期的政治哲学则呈现出另一种样态，具有明确的人文学属性，最初的政治哲学乃内在于伦理学。那么，现在的问题是，古代道家思想里面有没有伦理学，能不能开掘出政治哲学？有的人以为道家没有伦理思想，因为他们反对仁义。这种看法早已不值得一驳。自老子以来的道家，始终警惕并且反对把“道德之意”庸俗化、浅薄化为仁义，因为他们认为道德大于且包含仁义，而不是相反。从另一角度分析，哲学史上的反理论不也是某种理论形态吗？反伦理学也是一种伦理学。儒家立足于仁义之际，道家反诘之，开出了另一种伦理学，而且加深了与儒家之间对话。有意思的是，战国中期以降儒家和道家殊途同归，都开展出来了德性论（论）理学，只不过思想内容各有特色而已。更进一步分析表明，儒道两家的德性论乃是人性论深化发展的结果，而他们创发的具有实践

① 郑开《道家形而上学研究》（增订版），北京：中国人民大学出版社，2018年，第10页。

② 任剑涛《诸神之争：现代政治理论的价值纷争与整合》，《社会科学》2013年第8期。

③ [英]葛瑞汉《论道者：中国古代哲学论辩》，张海晏译，北京：中国社会科学出版社，2003年，第11页。

④ 列奥·施特劳斯《什么是政治哲学》，李世祥译，北京：华夏出版社，2014年，第1—46页。

智慧特征的心性论—境界说则是德性论的具体内容，也是孔孟之间、老庄之间人性论思想的升华与转化。

另一方面，道家似乎比儒家更多谈论治道或治术，《汉志》把道家（实际上是黄老）的思想宗旨归结为“君人南面之术”也不无道理。然而，我以为，道家独具那种以哲学方式思考伦理（含政治）问题的精神气质，一方面道家哲学著作中弥散着关于伦理政治诸问题的思考，另一方面道家又诉诸哲学语言阐述了其伦理政治和社会思想，例如道、德、名、理、执一、浑沌、太和等概念或语词建构的理论语境，恰呈现了其伦理学（含政治哲学）之形式与内容。我的意思是说，道家对政治问题的关切与讨论借助抽象概念展开，即便是讨论治道、主术、君道、臣道甚至兵法时，很少流于阴谋诈术，反而语涉高深莫测之抽象理论及表述，可以说“以道为常”（韩非语）就是其底线。《韩非子》里面的两篇重要文献《扬权》《二柄》，从题目上看，似乎流于阴谋和诈术，实际上却包含了深阔的理论思考。“法”是道家黄老学派关注的焦点之一，他们所说的“法”却不尽出于世故，也不是一般意义上的理性，因为“法”奠基于“道的真理”，渊源于“道德之意”。参透了这一层，就不难较为准确地把握道家政治哲学思想了，比如说，“执一”的意思颇近乎“抱道执度”，然而“道”和“度”究竟指什么呢？我们倘若能够在道法之间考虑问题，则思过半矣。更有可说者，道家著作中充满了政治隐喻和政治寓言，比如说浑沌、乐、御、钓等，都指向伦理和政治。^①奉行理性祛魅的现代政治理论之主流尤其倚重社会科学如社会学、经济学、法学等，然而讨论涉及价值判断的政治哲学，怎能缺省人文学术而归诸社会科学？道家政治哲学独特的精神气质是不是能给我们更多启发呢？爱因斯坦曾说，政治是暂时的，方程是永恒的。把这句话移植到我们讨论的问题里面，似乎可以说，政治是暂时的、流变不居的，而政治哲学却涉及了持久乃至永恒。换言之，道家政治哲学本质上是“道”的展现，而非“术”的应用。古代城邦乃是古希腊哲人们思考政治的尺度，也是其目的，几乎没有例外；相反儒家和道家的政治哲学思考都聚焦于“天下”，特别是道家，其政治智慧的独特性即在于它不匹配于实际政治生活的具体样式，无论它是历史上的曾经出现的，还是人们无由逃避的“人间世”。也许是中西文化的不同吧，古希腊以来的西方哲人的围绕政治性问题的思考更多裹挟于政治思想、学说和理论，而道家政治哲学则展现了更为明确、更为深入的哲学性。

以上我们分别从哲学性和政治性两个方面稍微明确了道家政治哲学的边界与特色。接下来，我想明确一下，这里所说的“道家”也是广义的，包括老庄、黄老（秦汉时期以此为道家主流），以及那些与道家（主要指黄老）思想交涉较深，思想边缘不怎么清晰的法家（特别是韩非、慎到等）、阴阳

① 兹枚举数例《庄子·天下》：“黄帝有《咸池》，尧有《大章》，舜有《大韶》，禹有《大夏》，汤有《大濩》，文王有辟雍之乐，武王、周公作《武》”云云，显然包含了政治意味；儒家也是如此《庄子·天运》语曰“帝张《咸池》之乐于洞庭之野，吾始闻之惧，复闻之怠，卒闻之而惑，荡荡默默，乃不自得。”这是怎样的一种“乐”呢？矛盾的是，《庄子·至乐》提到“《咸池》之乐”时却用意相反，其曰“昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觞之于庙，奏《九韶》以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一脔，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之??，随行列而止，委蛇而处。彼唯人言之恶闻，奚以夫譊譊为乎《咸池》、《九韶》之乐，张之洞庭之野，鸟闻之而飞，兽闻之而走，鱼闻之而下入，人卒闻之，相与还而观之。鱼处水而生，人处水而死，彼必相与异，其好恶故异也。故先圣不一其能，不同其事。名止于实，义设于适，是之谓条达而福持。”可见，“乐”隐含了政治寓意于其中，出于古代政治思考的修辞学。另外，“御”“牧”乃是早期思想世界里面“统治”“支配”的隐喻性说法，《圣经》里的“牧羊人”也是如此。那么《庄子·达生》提到的“东野稷以御见庄公，进退中绳，左右旋中规。”也许能够从政治哲学角度予以解读。《庄子·外物》曰：“任公子为大钩巨缁，五十犗以为饵，蹲乎会稽，投竿东海，旦且而钓，期年不得鱼。已而大鱼食之，牵巨钩，鎔没而下，鰲扬而奋鬣，白波若山，海水震荡，声侔鬼神，惮赫千里。任公子得若鱼，离而腊之，自制河以东，苍梧以北，莫不不厌若鱼者。已而后世轻才讥说之徒，皆惊而相告也。夫揭竿累，趣灌渎，守蛭蛭，其于得大鱼难矣；饰小说以干县令，其于大达亦远矣。是以未尝闻任氏之风俗，其不可与经于世亦远矣。”除了最后一句“经世”之意比较明朗之外，这段话似乎与政治伦理了无关系，然而，考虑到道家思想系统提及的“钓”，就会发现问题没那么简单了。例如张守节《史记正义》卷32《齐太公世家》引《说苑》：“吕望年七十钓于渭渚，三日三夜鱼无食者，望即忿，脱其衣冠。上有农人者，古之异人，谓望曰‘子姑复钓，必细其纶，芳其饵，徐徐而投，无令鱼骇。’望如其言，初下得鲋，次得鲤。刺鱼腹得书，书文曰‘吕望封于齐。’望知其异。”（按今本《说苑》无之）

家等。黄老学盛行于战国中期之后，绵延于秦汉时期，时间跨度超过了六、七百年之久，怎能说它无足轻重甚至无足挂齿？但是，黄老学历史脉络错综而且凌乱，思想内容驳杂而且边界不清，难以梳理和分析，再加上学派、人物和著作等问题扑朔迷离，使黄老学研究十分棘手。现在看来，无论黄老学再怎么复杂，再怎么兼综杂糅，其思想主旨还是比较清楚的，那就是以老庄哲学为基础，围绕着“道德之意”，兼综百家之学，尤其是熔冶儒墨名法阴阳诸家思想于一炉。例如《淮南鸿烈》内容虽然广泛驳杂，高诱指出其宗旨“归于老子”，可谓切中肯綮。值得一提的是，阴阳家和黄老学彼此难解难分，特别是五行月令、阴阳刑德等理论似乎是他们共同的思想资源。如《吕氏春秋》是黄老著作还是出于阴阳家之手？类似的问题还包括，渗入董仲舒《春秋繁露》之中的那些齐文化因素，表明了董仲舒受到阴阳家影响呢还是汲取了黄老学思想呢？关键在于我们如何判断月令体系归属，属于黄老学派呢还是阴阳家？韩非子当然是法家的最重要代表，然而《韩非子》里理论性比较强的几篇，例如前面提到的《扬权》《二柄》还有《解老》《喻老》，都可以并且应该视为黄老学派思想文献更为确当。

前面稍微厘清了“道家政治哲学”这个术语的含义。接下来，我们勾勒一下道家政治哲学所由生发的历史契机以及推进道家政治哲学不断发展的思想动机。

道家政治哲学酝酿发展，穿越了几条重要的历史分界线，比如说春秋战国之交（哲学突破）、秦汉之际（周秦之变）；从思想史层面分析，道家政治哲学思想空间里面还容纳了对更早期的殷周之际政治思想观念的反思与批判，其理论深化更伴随了战国中期哲学进一步突破，甚至还反映了两汉之间学术思想的嬗变。我认为，如果从早期政治及国家形态的转型作为切入点，也许能够更好地展现并把握自先秦至两汉思想史、哲学史的内在规律。就是说，早期政治哲学思考的历史背景与思想动机首先应该是西周时期确立的成熟形态的“早期国家”转型为秦汉以来的“王朝国家”之历史进程；其次就是体现这两种形态的国家、两种政治理念建构于其中的思想史主题——即礼与法之间的矛盾关系。

西周时期政治与国家以宗法封建制度为核心基础。宗法封建制度试图将基于血缘的宗法社会关系和政治关系嵌套在一起，塑造了一个无所不包的礼乐文明体系，奠定了早期国家的基本规模，也催生了以“德”（明德）为核心的政治思想。“德礼体系”就是“王道”，或者说就是“王道”的内核。秦汉以来的王朝国家被认为是高度集权的统一国家，帝制—郡县制—法制乃是其立国之本，也就是说，从政治关系角度分析，帝道（政治制度）与法治（政治思想）体现了秦汉国家的主要特征。这两种形态国家及两种政治思想系统差异较大、区别明显。在它们之间的推移、转型过程中，恰是诸子百家蜂起、思想争鸣的活跃期，如果说诸子百家之学的现实针对性就是“救时之弊”的话，那么他们的沉思和争辩都多少应因了上述恢弘无情的转型进程，是这一历史进程的思想形式。我们由此入手探寻早期政治哲学的开展，特别是道家政治哲学的独特机杼，则是理所当然。

道家哲学（含政治哲学）独具那种逻辑性、包容力和均衡感，这一点诸子百家无出其右者。依据这种包容力和灵活性，道家实现了自身内部的分化整合，并且形成某种有效的对话关系，汲取和吸纳儒家、法家、名家、墨家等各家思想。老庄与黄老之间的关系再怎么复杂，也不能摇撼他们之间的共同点——“道德之意”，虽然黄老在“道德之意”之外还发展了“刑名之术”。韩非子法理学的基础亦是“道德之意”。然而管仲学派（即围绕在管仲周围的推行“变法”的知识群体）由于更张周礼而催生出来的“法”——相对于“礼”而言，真正具有异质性的制度设施其实就是管仲“变出来的法”——是不是属于“道德之意”范畴，还需要进一步深入研究。如果说春秋时期的政治秩序进入了一个管仲开创的霸（伯）业的话，管仲学派（以及齐法家）的政治思想则以标榜“霸道”为天职。问题是黄老学派推崇的“帝道”，试图寻求王霸之外的新政治思维，所以“帝道”之宗旨既不同于传统的、充满理想主义色彩的王道，也有别于流行一时的、极端现实主义的霸道。当然它们之间关系仍需要继续讨论。

儒道两家之间的思想对话关系最耐人寻味。比如说孔子曾提到的“无为”，显然就是资取于老子。更重要的是，“无为”观念渗透于儒家思想的深处，深化了儒家思想，成为了儒家思想精微深邃

的组成部分。再比如说，庄子特别重视中正之道，隐然具有比拟于儒家“中庸”思想的意义。当然还可以进一步指出：董仲舒《春秋繁露》参取吸收了不少黄老学派的思想，尤其是“无为”观念和皇帝王霸的政治观念等。《礼记·礼运》同样借鉴了道家政治哲学创发的帝道观念，其中的“大同”观念莫非也是受老庄“玄同”概念的启发？

接下来，不妨围绕着道家政治哲学的若干关键词，例如“玄德”“自然”“无为”“浑沌”“帝道”“执一”“道法之间”“内圣外王”等，覃思独照，发微阐幽，展开进一步的讨论，展示儒道两家之间的思想对话诸问题，提示古代政治哲学创发、形成时期的人文动机和思想价值。

二、玄德与明德

如果要用一句话概括老子以来的道家思想的核心宗旨的话，莫过于《史记·老子韩非列传》点出的“道德之意”了。^①从《老子》经典化角度分析，《老子》亦称“道德经”的原因在于它被编辑为两个部分：《道经》（或《道篇》）和《德经》（或《德篇》）。从内容上推敲，《道经》（1-37章）偏重讨论较抽象的哲学理论问题，比如道物关系、有无关系等。《德经》（38-81章）更多涉及了政治、社会、伦理等问题。当然这只是概而言之而已。可见老子哲学中的“德”十分重要，这也是它（“德”）总是与“道”相提并论的原因所在。如果说老子提出的“道”是哲学突破的标尺，那么他所讨论的“德”也可以说是逆转了传统意义上的“德”的理论，因为老子关于“德”的概念及其理论的阐发都基于“玄德”概念。“玄德”概念及其理论非常特殊，也不容易把握，却似乎可以通过思想史上更早出现的“明德”来分析和理解“玄德”。我认为这是一种吻合思想史发展脉络的、鞭辟入里的分析进路。

“德”乃前诸子时期思想史的主题，同时也是诸子哲学所由以突破与开展的背景和基础。^②换言之，从思想史来龙去脉上看，诸子时期哲学语境中讨论的“德”，都脱胎于前诸子时期思想史的酝酿；而他们对“德”的阐发，也形成了各自的不同旨趣或路向，比如说儒家推崇“明德”，道家追求“玄德”，形成了“德”的分化与流行的主要思想谱系。

西周初年以来思想史弥漫着“德”的精神气质，它（“德”）一方面推动了“制礼作乐”的制度创构，另一方面又寄托了关于政治、伦理、文化、国家等问题的思考。如果说殷商时期的“命”是最早的——准确地说，就是能够依据文献材料追溯到的那个“最初”——政治思想形态的话，西周通过把“天”的信仰贯注于旧的“命”使其脱胎换骨，成为新型的“天命”思想。西周“天命论”的核心就是“德”，具体说就是诉诸“德”的话语赋予“天命”更充分的人文理性因素，从而奠定了进一步思考国家、政治、伦理乃至几乎一切问题的基础。比如说“国祚”意味着“德”，殷周之际“小邦周”取代“大邦殷”之政治权力转移被表述成为“周德”取代了“殷命”；虽然西周初年的“德”有点儿含混不清，但有一点非常明确，那就是“天命靡常”，而天命转移的依据在于“德”。可见，“德”同时兼具了政治合法性、政治模式、统治方法及伦理规范等多重含义。这就是儒家所艳称的“德政”，它包括了从政治制度及其理念到社会风俗与伦理教训的方方面面，形成了一个有机的文化整体，似可称之为“德礼体系”。再比如说，“明德”最初只能用以表明君主（天子与诸侯）的身份和权能，用以表明其政治、社会、文化等方面权力以及经济利益；后来进一步演变为表明世袭贵族之身份、地位、资格、道德和权力的“政治性语词”；^③进入哲学时代之后，儒家知识分子又把它（“明德”）解释为人所固有的德性（亦即包括普通人在内的普遍人性），理解为道德伦理行动的内在

① 郑开《道家形而上学的理论特质：以“道德之意”为中心》，《中国社会科学》2017年第11期。

② 郑开《德礼之间——前诸子时期的思想史》，北京：三联书店，2009年，第1—2页。

③ 姜昆吾《诗经成词考释》，济南：齐鲁书社，1989年，第178—180页。

基础。^① 简言之，“明德”传统是西周以来思想史的最重要主题，也是西周以来意识形态和思想话语的核心，屡见于彝铭、《诗》《书》等早期思想史料，儒家自觉继承了由来已久的“明德”传统，并进一步阐释为“德政”（孔子）、“仁政”（孟子），进一步界定为“诗教”“文教”“礼教”“德教”“名教”等等。

“玄德”恰与“明德”针锋相对，这是理解道家“玄德”的前提，也是把握道家政治哲学的基础。“明德”思想传统悠久且深厚，它的惯性足以倾轧碾压任何挑战者。从这个角度看，老子提出的“玄德”颇具革命性和颠覆意义，显示了道家试图跳脱“明德”传统的窠臼与束缚，开创思想新格局的努力。《老子》已然略具“玄、无、反”之思想逻辑和精神气质，舍此亦不足以逆转强大的“明德”传统。总之，老子对“玄德”概念及其理论的创造性阐发，一方面形成了道家关于“德”的核心观念，另一方面又是其政治哲学和伦理学中最具有特色的部分；同时这也是道家区别于儒家的重要特征。^②

老子提出“玄德”，旨在表明它是一种比“明德”更深远、更深邃、更基本且更有意味的“德”，显然这是一种创造性的阐释与转化。现在请看老子怎样讨论“玄德”：

生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。（《老子》第10章）

故道生之，德畜之。长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。（《老子》第51章）

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣。然后乃至大顺。（《老子》第65章）

显而易见，老子所说的“玄德”出现于政治哲学的语境中，“无为”则是其思想内核。《老子》第65章是讨论政治问题的，而第10章和51章“生之，畜之”的“之”，应该是指老百姓（被统治者）。^③ 另外我们也在没有出现“玄德”语词的章节里看到“玄德”思想的渗透，例如：

万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。（《老子》第2章）

功遂身退，天之道。（《老子》第9章）

大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有。衣养万物而不为主，常无欲可名于小。万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。（《老子》第34章）

天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。（《老子》第81章）

显而易见，“玄德”概念出现于其中的语境都包含深刻的政治意味，因为老子只有在讨论理想国意义的“治道”“君人南面术”时才使用“玄德”。更值得注意的是，“玄德”出现于抽象的理论语境之中，是通过抽象的理论语言而不是日常语言表述的，所以仅仅从表面看，或孤立地看，“玄德”建构起来的理论语境之“政治性”是不容易被发现的。当老子说“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”的时候，并非界定“玄德”的定义（像古希腊哲学家或者现代人那样执着于追问定义），“生而不有，为而不恃，长而不宰”怎能称得上是定义呢？请注意，老子连续使用了几个排比

① 例如朱熹说“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”（《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第3页）

② 郑开《玄德论——关于老子政治哲学与伦理学的解读与阐释》，《商丘师范学院学报》2013年第1期 《道家形而上学研究》（增订版），北京：中国人民大学出版社，2018年，第275—276页。

③ 徐梵澄《老子臆解》，北京：中华书局，1988年，第14页。

性的“不”(不有、不宰、不恃、不长),这种排比句早已超出了修辞意义,实际上就是提示我们“玄德”是不可定义的,因为它诉诸否定语词被提示、被呈现,按照老子“负的方法”“反的逻辑”分析,“玄德”需要交涉于“无”,且应该通过“无”(包括无名、无为等)的观念与方法方能略窥堂奥。《老子》第80章里给出了某种“小国寡民”的乌托邦图景,似乎就是陶渊明笔下的“桃花源”。^①然而,“小国寡民”作为某种“理想国”,是出于逻辑性较强的哲学思考,这一点我们稍后深入分析。

可见,“玄德”概念的实质内容就是“无为”,也许还可以加上“自然”。我们知道,老子所说的“我无为而民自化”其实就是指统治者遵循“无为”原则而被统治者处于“自然”状态。那么,“生而不有,为而不恃,长而不宰”对统治者来说就是“无为”,对被统治者而言就是“自然”。既然“无为”“自然”包含于“玄德”,或者说是“玄德”概念的具体而微,那么可以说“道德之意”包纳了“自然”“无为”而不是相反。实际上,《老子》并没有严格区分“道”“德”两个概念,“玄德”几乎就是“道”的同义语;也就是说,道家伦理学(含政治哲学)的真正基础在于“玄德”,更具体表现为“自然”“无为”。这一点非常重要。

“玄德”概念的极端重要性还在于:道家独具特色的德性论奠基于其上。道家德性论包含一般意义上的人性论,以及人性论的深化、升华形态——心性论。古代政治哲学,无论中西,人性概念及其理论几乎都是它的基本的理论。“德”“玄德”概念乃是道家人性论的出发点,因为《老子》《庄子》内篇里面的“德”其实相当于后来所说的“性”(人的类本质甚至宇宙万物的泛类本质)。耐人寻味的是,“德”“玄德”不仅隐含“性”的意味,还更具有进一步的“性之性”的意味,即作为宇宙万物本质的内在依据的“性”,相当于第二序意义上的“性”。^②更为重要的是,道家心性论亦渊源于“德”尤其是“玄德”。如果说道家人性论包含“自然人性论”和“无为心性论”两个层面的话,^③它们之间的关系就是思想深化、理论进深的关系;而这两个层面的人性理论恰好融摄于“玄德”概念之中,或者说“玄德”概念包孕了人性和心性诸问题的端倪和萌芽。我的看法是,战国中期之所以是哲学进一步突破的分水岭,在于以孟子为代表的儒家哲学和以庄子为代表的道家哲学都深入开掘出了心性论,并以此为基础建构起了实践智慧、精神哲学和境界形而上学之理论范式,足以与古希腊以来的西方哲学传统之逻辑学、知识论和本体论之核心理论范式分庭抗礼。^④心性论—境界说与政治哲学语境相互交融,莫分彼此,而儒道两家皆推崇备至的“内圣外王之道”就成为水到渠成的必然结果。

有意味的是,无论是“玄德”还是“自然”“无为”,都不容易理解,毕竟道家玄理超乎常识观念。问题是,“玄德”“无为”“自然”很难“落实”,更不能“坐实”,因为它们具有虚无化的特点。这是不是有点儿尴尬?要之,理解和把握伦理学及政治哲学意义上的“玄德”,需要从“明德”的反面推敲之;同理,理解和把握“无为”也需要从“有为”的反面进行思考。这就是“反者道之动”,就是老子哲学的“负的方法”“无的逻辑”。另外,“玄德”“无为”“自然”似乎是形式的、空洞的概念,似乎没有任何建设性;但换个角度看,这几个概念都体现了道家反实质伦理学的理论意图,即便这个“实质”是“仁义”“圣人”“三代礼制”也不在话下。换言之,“玄德”“无为”概念及其理论的价值首先体现在其批判性,因为无论是从理论上讲还是现实层面考量,反思、质疑与批判永远是改变现状迈出的第一步。老子政治哲学似乎不那么措意于提供某种具体详细的制度设计和治理方

① 生活于桃花源世界的人们“无论秦汉,不知魏晋”暗示了“桃花源”的非历史性、非文化性,陶诗可谓是老子“小国寡民”、庄子“至德之世”的诗意注脚。

② 郑开《试论老庄哲学中的“德”》,《湖南大学学报》社会科学版2016年第4期。

③ 坦率地说,“无为心性论”这个术语不够贴切,有点儿牵强,但也找不出更好的语词(传统学术史上也没有现成的词),表示比自然人性概念更进一层的、体现“无”的意义的人性概念。姑记于此,以待来哲。

④ 郑开《中国哲学史上的“战国中期”》、《作为中国古代哲学范式的心性论》,载《中国社会科学报》哲学版2018年3月6日、4月24日。

案,但这并不代表道家不持任何政治立场、缺乏政治期望。总的来说,老庄政治哲学思考更多表现为批判性,质疑和消解旧制度及附庸于其上的传统政治社会和伦理观念,始终都是他们关切的主要问题。道家(老庄)看来,旧的德礼体系早已失序,既不可能挽狂澜于既倒,也没有必要抱残守缺,重要的是顺应时代潮流的趋势,因时而动,创建不同于德礼体系的新制度。因此老庄学派的政治哲学思考围绕着批判与解构展开,还没有顾及到建设性,他们无意于描绘具体的改革蓝图,提出具体的施政方案。比起老子有点儿空洞的抽象理论,比起庄子关注内在精神的自由境界,黄老更留意具体的建国纲领、制度安排和治理方法等问题,因而更具现实性和建设性。

总之,“玄德”是道家政治哲学最为核心、最为基础、最为重要的概念,似乎支配了道家政治哲学多元思考的一切论题,孕育着道家政治哲学多方展开的所有可能性。

三、自然与无为

一般认为,老子藉“无为”概念建构起其政治哲学,这也是老子哲学的核心内容与主要特征。我对此不敢赞一辞。然而,老子以来的道家政治哲学语境中的“无为”与“自然”之间有着相即不离、相辅相成的关系,实际上“无为”“自然”两概念的部分意涵也是相互包含的。^①老子说“我无为而民自化”(《老子》第57章),意思很清楚“无为”原则适用于统治者,而“自然”适用于被统治者。这是老生常谈,为世人所熟知,我不复措意,而是就几个涉及“自然”“无为”概念及其理论的复杂问题展开分析讨论。

老子对“治道”“伦理”表现出异乎寻常的关切,这一点毋庸置疑;问题是我们能否将老子思想归结为政治思想或政治哲学?前文约略指出,比“自然”“无为”更根本、更重要、更具价值优先性的是“玄德”;“自然”“无为”被包含于“道德之意”,而不是相反。举个例子:

昔之得一者:天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。其致之,天无以清将恐裂,地无以宁将恐发,神无以灵将恐歇,谷无以盈将恐竭,万物无以生将恐灭,侯王无以贵高将恐蹶。(《老子》第39章)

笼统地说,上文出现的“一”乃“道”的代名词、同义语。更进一步的分析表明,即便是在一段话里,“一”的语词或概念亦具有多维、多元的涵义,实际上它纵贯了天道与人道,既富于哲学—宇宙论意味,又显示出强烈的政治哲学动机,还包含了养生理学和心性之学的展开向度,其多元思考和多维展开具有十分鲜明的特色。更值得注意的是,黄老学者试图将“道”具体理解为“一”“浑沌(浑一)”“独一”等,^②这就是所谓的“黄老意”。那么,《老子》第39章怎么会包含“黄老意”呢?实际上,《老子》经典化过程经历了黄老思想风靡天下的漫长时期,那么黄老思想渗入《老子》就不再是不可能的了。《庄子》更进一步阐释了这段话:

天下是非果未可定也。虽然,无为可以定是非。至乐活身,唯无为几存。请尝试言之。天无为以之清,地无为以之宁,故两无为相合,万物皆化。芒乎芴乎,而无从出乎!芴乎芒乎,而无有象乎!万物职职,皆从无为殖。故曰“天地无为也,而无不为也。”人也,孰能得无为哉!(《至乐》)

我认为,《至乐》《在宥》《天道》《天运》《天地》诸篇属于“黄老篇什”,或者说它们交涉于

^① 郑开《试论道家自然概念:从无与自然关系角度分析》,《哲学动态》2019年第2期。

^② 以《淮南子》为例,《原道训》提到了几个说法提示了“道”与“一”之间的关系:(1)“所谓无形者,一之谓也。”(2)“所谓一者,无匹合于天下者也。”(3)“道者,一立而万物生矣。”(4)“大浑而为一。”

黄老思想。问题是《至乐》篇为什么以“无为”取代“一”？比较《至乐》与《老子》，不难发现《至乐》篇更强调了“无为”的伦理政治思想之向度，而它的端倪则见于《老子》（第39章）。下面再举个两个例子，以说明“无为”出乎“道德之意”：

无为为之之谓天，无为言之之谓德。（《庄子·天地》）

无为为之而合于道，无为言之而通乎德。（《淮南子·原道训》）

《天地》“无为为之之谓天”其实就是“道行之而成”（《齐物论》）的另一种表述。这说明了两个问题：第一，“道”时或被表述为“天”，因为它们在某种意义上是一致的，例如前引《至乐》语曰“天地无为而无不为”，《老子》原作“道常无为而无不为”（马王堆帛书本《老子》作“道恒无名”）；第二，“无为”概念出乎“道”“德”，或者说“无为”就是“道德之意”的实质内容。

释德清认为《庄子》是最早的《老子注疏》。^①这个论断也许有点儿言过其实，但我们无论如何也不能否认、不能忽略老庄之间的思想继承关系。尤其是《庄子》（特别是其中的黄老篇什）引述了不少《老子》语句，阐释旨趣耐人寻味。比如说《在宥》篇几乎就是抽绎老子思想的阐释性文本，强化了政治哲学层面的讨论，而具有很强的针对性；具而言之，《在宥篇》针对儒家汲汲于治天下的政治思想（即庄子所谓“外王”路线），提出了：

闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。（《在宥》）

这当然是针对历史记忆中尧、桀之治天下的弊端而发，因为他们或者诉诸暴力，或者乞灵仁政，却多少漠视了人性的根本诉求。《在宥》呼应了《骈拇》《马蹄》，明确提出思考政治伦理问题的出发点就是人性，而无论哪一种治国平天下的治道都不得戕害人性、扭曲人性、违背人性。那么什么是“在宥”呢？根据其出现于其中的语境分析，它和“治”相反相成。如果说“治天下”属于“有为”，那么“在宥天下”就是“无为”；重要的是，这里所说的“无为”并不是指无所作为，而是指因民之性而动。《天地》曰“大圣之治天下也，……若性之自为，而民不知其所由然。”仿此，“在宥”或即“宽容于物，不削于人”的意思。接下来，《在宥》顺理成章地提出了“无为而治”的政治理念：

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。”故君子苟能无解其五藏，无擢其聪明，尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随，从容无为，而万物炊累焉。吾又何暇治天下哉！

引号里的文句出于《老子》第13章，原作“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”《让王》亦曰“尧以天下让许由，许由不受。又让于子州支父，子州支父曰‘我为天子，犹之可也。虽然，我适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下也。’夫天下，至重也，而不以害其生，又况他物乎？唯无以天下为者，可以托天下也。”可见，《庄子》参取《老子》进行了创造性发挥，《在宥》围绕“无为”展开的伦理学抑或政治哲学之思考，又拓展到了德性论或心性论层面，意味转深。因此我们应该从政治哲学与德性伦理之中把握庄子哲学的真谛，这一点与儒家哲学没有什么不同。再接下来，《在宥》又曰：

^① [明] 憨山德清《老子道德经憨山解·庄子内篇憨山注》，台北：新文丰出版公司，1974年，第153页。

崔瞿问于老聃曰：“不治天下，安藏人心？”老聃曰：“汝慎无撓人心。人心排下而进上，上下凶杀，淖约柔乎刚强。廉刳雕琢，其热焦火，其寒凝冰。其疾俯仰之间，而再抚四海之外。其居也渊而静，其动也县而天。僨骄而不可系者，其唯人心乎！昔者黄帝始以仁义撓人之心，尧、舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。尧于是放讙兜于崇山，投三苗于三峘，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，罪在撓人心。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，而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。意！甚矣哉！其无愧而不知耻也！甚矣，吾未知圣知之不为桁杨接楛也，仁义之不为桎梏凿枘也，焉知曾、史之不为桀、跖嚆矢也！故曰‘绝圣弃知，而天下大治。’”

这里引述的《老子》第19章，又加上了“而天下大治”。《庄子》说“中国之君子，明乎礼义而陋于知人心。”（《田子方》）对“心”的强调与开掘，显然是《管子》四篇以来的思路，即将“主术”奠定于“心术”之上、“外王”建基于“内圣”之上，乃是典型的“黄老意”。可见《庄子》转向了内在，或者说更重视内在精神世界。这种旨趣更充分体现于《在宥》心性论语境之中：

意！心养！汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘，大同乎溟溟。解心释神，莫然无魂，万物云云，各复其根。各复其根而不知，浑浑沌沌，终身不离。若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物故自生。

这是出于“鸿蒙”之口的话语，近乎“心斋”“坐忘”，是典型的心性论哲学语境，乃是《庄子》最为关切的问题。其中的语句和思想往往与《老子》相映衬。“汝徒处无为，而物自化”无异于老子所说“我无为而民自化”（第57章）；“万物云云，各复其根”则本于《老子》第16章“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。”比较而言，庄子通过对老子的诠释，赋予道家政治哲学以深邃性，主要体现在进一步深化发展了心性论—境界说等方面。《在宥》如此，《天地》亦如此。^①总之，道家理论语境既包含了伦理学和政治哲学的内容，亦包含心性论—境界说的层面，实际上，政治哲学与心性论交互渗透，融合为一。另外黄老“君道”思想也折射于上文提及的“圣人”形象里。

如果说古代哲人笔下的“理想国”展现了他们期望生活于其中的愿景，那么老子所说的“小国寡民”、庄子所讨论的“至德之世”“建德之国”就是某种“理想国”。表面上看，“小国寡民”仿佛某种“自然状态”：

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。（《老子》第80章）

孟庆楠注意到，在这样的一种自然状态社会当中，“几乎看不到政治秩序和权力的印迹。”而黄

^① 《庄子·天地》：“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。致命尽情，天地乐而万事销亡，万物复情，此之谓混冥。”

老学描述的万物自己而然的世界却不是这样。^① 进一步的分析则表明,“小国寡民”作为一种令人惊异的理想国,确实不同凡响。而《老子》第81章中的几句话,似乎也不是出乎偶然,聊举几个例子而已,实际上这几句话恰好体现了老子“无”(具而言之就是无为)的思想逻辑推展于社会政治伦理乃至国家与文明层面之理论结果。换言之,《老子》针对的是“有为”,诉诸“无为”反思和批判“有为”,将社会、伦理、政治、文明和国家等予以理论上的反思和辩证性的否定,用“无(为)”解构被认为是天经地义、不可置疑的价值,经过“损之又损”,最后的“剩余物”正是“小国寡民”。

接下来讨论“自然”概念及其理论。道家著作中屡见不鲜的“自然”概念含义复杂,不易把握。一般而言,它具有“自是(自己所是)”“自宜(恰如其分)”“自成(自己成就)”等含义,^②或“自己如此”“本来如此”“势当如此”三种含义。^③“自然”是道家哲学的重要概念。什么是“自然”?简单地说,“自然而然”、“自己如尔”就是“自然”,或者借用佛家的话说,本来面目就是自然。有意思的是,道家标榜的“自然”比较接近古希腊的 *physis* (自然、生长)。据研究,古代希腊 *physis* 这个语词当中叠加了以下三层含义:

(1) “自然而然的”——与“人工制造的”相对应。“自然”和“人工”的区别与对立,近于道家“道”与“器”的区别与对立,而“道”与“器”之间的关系则可以通过一个“象”予以提示,就是“道常无名、朴”(第32章)，“朴散则为器”(第28章)。值得注意的是,《老子》恰恰于“朴”与“器”的关系展开其政治哲学思考的,他说“朴散则为器,圣人(按此最高统治者)用之,则为官长。”(第28章)又说“化而欲作,吾将镇之以无名之朴。”(第37章)

(2) “本性使然的”——与“人为约定的”相对应。其实这也是“本性”与“人为”之间的区别与对立,近于庄子所谓的“真”与“伪”的区别与对立。历史地看,战国中期趋于成熟的人性概念,来源尤其复杂;简言之,“性”来源于“命”、“德”、“生”这三个语词或概念,或者说错综交织于这三个语词或概念的复杂含义之中,然而就道家哲学而言,他们所说的“性”更直接地渊源于“德”,换言之,对于老子和庄子来说,“德”之于“性”尤为重要。实际上,《老子》和据说出于庄子之手的《庄子》内篇却独无“性”字然而却不乏相当于后来的“性”的概念或者语词,例如《老子》中的“德”与“命”,还有比较具象的“朴”、“素”和“婴儿”,《庄子》中的“德”、“真”和“性命之情”等,都是“性”的概念的来源,相当于“性”。无论是古代中国还是古代希腊,人性概念都是伦理学和政治学思考的基础抑或出发点。

(3) “自然界的”——与“社会(共同体)的”相对应。从这个角度审视,我们是否可以从道家批判人类社会得以建构于其中的仁义礼法、回归“同与禽兽居”的旨趣中看出端倪呢?实际上,道家思想中的“天”、“人”对立,正相当于古希腊思想中的自然(*physis*)与社会(*nomos*)的对立。显然,道家所说的“自然”也包含“自然而然”、“本性使然”和“自然界的”三层涵义,从而与“人工制造”、“人为约定”和“社会文化”(制度)相反。^④

“自然”概念确为道家政治哲学思考的基本概念,同时它又颇近乎古希腊的“自然”语词,这是否是一个深刻的启发或提示:施特劳斯吁请回到古典时代重新审视政治哲学的“自然法”理论,与我们深入开掘基于自然概念的道家政治哲学,岂非“一致而百虑,同归而殊涂”(《史记·太史公自序》)!

① 《经法·道法》的一段话值得注意“天地有恒常,万民有恒事,贵贱有恒位,畜臣有恒道,使民有恒度。天地之恒常,四时、晦明、生杀、柔刚。万民之恒事,男农女工。贵贱之恒位,贤不肖不相放。畜臣之恒道,任能毋过其所长。使民有恒度,去私而立公。……凡事无小大,物自为舍。逆顺死生,物自为名。名形已定,物自为正。”这是一种基于自然概念的诠释而进一步发展的古代自然法理论。

② 王中江《道家形而上学》,上海:上海文化出版社,2001年,第193—194页。

③ 刘笑敢《老子自然观念的三种含义》,《哲学动态》1995年第6期。

④ 郑开《道家形而上学研究》(增订版),北京:中国人民大学出版社,2018年,第228—229,234—237页。

我想强调的是，探讨和把握“自然”概念及其理论离不开“无为”，从两者相互关系入手讨论比较符合道家思想脉络。那么它们之间的关系究竟如何呢？我认为有两个方面不容忽视：第一，无为与自然这两个概念的思想内涵是部分重合的，如果说今语“自然”（nature）与古代道家自然概念之间有什么藕断丝连的话，那么可以说自然过程与上帝旨意、人文动机了不相涉，自然过程之人类历史恰在于它是自己如此（cause by itself）而已。这是不是个中的原因之一呢？莱布尼兹说，大自然是以最巧妙、最合理、最经济的方式工作着，指的就是自然过程具有不妄作、无臆断的特点。^①第二，道家政治哲学语境里的“我”“侯王”“圣人”“真人”（统治者）等体现为“无为”，而“民”“百姓”（又称万物）则按照“自然”的原则生息、行动。然而这种政治哲学意义层面“两分法”——圣人对应无为、百姓对应自然，并不见得就是绝对的，庄子笔下的体道者往往就是那些起于布衣、出乎庖厨、籍籍无名的老百姓。由此可见，出现于伦理学和政治哲学语境的无为与自然概念，最牵动人们的视线和神经、最能摄人魂魄触及灵魂，就是可以理解的了。为了方便进一步讨论，不妨抄录几段原文如下：

(1) 是以圣人无为，故无败；无执，故无失。民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货。学不学，复众人之所过。以辅万物之自然，而不敢为。（《老子》第64章）

(2) 为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。（《老子》第48章）

(3) 夫水之于沟也，无为而才自然矣。（《庄子·田子方》）

(4) 故天下之事不可为也，因其自然而推之；万物之变不可救也，秉其要而归之。是以圣人内修其本，而不外饰其末，厉其精神，偃其知见，故漠然无为而无不为也，无治而无不治也。所谓无为者，不先物为也。无治者，不易自然也。无不治者，因物之相然也。（《文子·道原》）

(5) 所谓无为者，非谓其引之不来，推之不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，捲握而不散。谓其私志不入公道，嗜欲不枉正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，曲故不得容，事成而身不伐，功立而名不有。若夫水用舟，涉用？，泥用輶，山用橐，夏读冬陂，因高为山，因下为池，非吾所为也。圣人耻身之贱，恶道之不行也，不忧命之短，忧百姓之穷也。故常虚而无为，抱素见朴，不与物杂。（《文子·自然》）

(6) 夫至人之治，虚无寂寞，不见可欲，心与神处，形与性调，静而体德，动而理通，循自然之道，缘不得已矣。漠然无为而天下和，淡然无欲而民自朴，不忿争而财足，施者不得，受者不让，德反归焉，而莫之惠。不言之辩，不道之道，若或通焉，谓之天府。取焉而不损，酌焉而不竭，莫知其所由也，谓之摇光。摇光者，资粮万物者也。（《文子·下德》）

第（1）段话反映了侯王无为百姓自然的旨趣。其中“万物之自然”相当于万民（百姓）之自然，而“辅万物之自然”之后，紧接着一句“而不敢为”，似乎表明了自然与无为两个概念匹配关系。第（2）段话中的“损之又损，以至于无为”之“无为”，写作“自然”又如何？恐怕没有什么不妥吧。河上章句谓“道”即自然之道。我想说的意思是，从老子开始，自然和无为两个概念就呈现了很强的相关性，这一点在庄子那里更为明确。第（3）-（6）段话给出了更加丰富复杂的例证。比如说第（3）条“夫水之于沟也，无为而才自然矣”，自然与无为似乎同气相求，没有什么本质上的差别。

其次，我认为可以通过郭象独化论哲学分析自然与无为的关系。显而易见的是，郭象的“独化”

^① 例如严遵《老子指归·勇敢》：“天地之道，生杀之理，无去无就，无夺无与，无为为之，自然而已。”王充《论衡·自然》：“天动不欲以生物，而物自生，此则自然也；施气不欲为物，而物自为，此则无为也。谓天自然无为者何？气也。”

概念其实就是“自然”概念的极端形式。应该说，郭象独化概念及其理论的部分内容具有清晰而彻底的精神气质，然而问题在于他的《庄子注》是“郭象注庄子”还是“庄子注郭象”，或者说其是否恰切把握了庄子哲学之真谛，还不能无疑。例如：郭象以“自足其性”“自适其性”诠释“逍遥”，认为只要自然而然（自足、自适），即可以独化，即是逍遥。应该说，郭象别具一格的理论诠释是可以在传世本《庄子》里面找到根据的；^①另一方面，我们也应该承认郭象的解释有不少牵强、扞格不通的地方。既然郭象之独化是自然概念及其理论的极端化，那么我们有充足的理由反思道家哲学语境中自然概念及其能否绝对化。我认为，这一问题非常深刻，而且切中肯綮。事实上，倘若我们仔细推敲的话，支遁（道林）别标一种新的“逍遥义”，正是针对郭象而发，而支遁对郭象批驳的要害亦正在于如何理解人性。郭象依据独化、性分、自性、足性、适性诸概念，化解了自然与名教之间的矛盾与紧张，因为在他看来，逍遥作为精神境界出乎“自然”“性分”，同时“名教”也蕴含于“性分”之内，亦即“自然”之内；^②桀纣（坏人的代表）和尧舜（好人的典范）之间的界限将不复存在，那么推崇逍遥还有什么意义呢？也就是说，倘若将自然概念极端化、绝对化，必然导致理论上对人性概念及其理论逼仄化甚至彻底颠覆，而他所讨论的“性”和“理”还能说明什么、有什么意义呢！

郭象把自然概念及其理论极端化了。确切地说，“郭象的独化论是以放大的形式暴露了自然概念以及自然人性论的缺陷与不足。”^③因此，我们接下来将通过庄子人性理论予以分析，希望能够进一步揭示其理论结构。庄子提出的“真性”概念有点儿复杂，而且很耐人寻味。就像“真知”“真人”概念一样，“真性”的确切含义是指“纯粹的性”。那么如何理解和把握“真性”呢？

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，齧草饮水，翘足而陆。此马之真性也。（《庄子·马蹄》）

牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。（《庄子·秋水》）

以上两个例子里面都出现了“真”或“真性”，亦皆表明了庄子首先是从自然角度思考和阐释人性的，所谓“牛马四足”“翘足而陆”是也；郭象《庄子注》亦曰“真在性分之内”（《秋水篇注》），“全其真，守其分也。”（《在宥篇注》）也就是说，庄子人性理论的第一个层面应该是自然人性论，这一点显而易见。比较复杂的是，庄子创构了深邃而完备的心性论，深化了自然人性论。换言之，“庄子的人性论并没有止步于单向度的自然人性论，其背后还有内在的理论进深和转折，这就打开了‘无为心性论’的层面。”“总之，庄子依据‘自然’概念及其理论建构了一套‘自然人性论’，同时他也根据‘无为’原则建构了一套别样的心性论，我们无以名之，姑称之为‘无为心性论’。”^④重要的是，“我们应该从自然和无为概念之间的矛盾张力中把握真性概念及其理论，真性论是自然人性论和无为心性论的综合或叠加。”^⑤庄子似乎很注重并擅长于“之间”模态的哲学思考，例如：“夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间。”（《天地》）“周将处夫材与不材之间。”（《山木》）这启发我们应该致力于自然与无为之间思考道家自然概念，把握道家哲学的真谛。

现在回过头来重新检讨郭象独化论，可以说得失参半。以自然概念为基础的自然人性论之所以不足为训，因为从自然角度理解人性几乎不能将“情”（例如喜怒哀乐）与“欲”（例如从食色到仁

① 至于郭象是否改动《庄子》原文及其结构等文献学问题，限于目前的条件，无法做进一步的讨论。

② 陈静说，郭象打通了庄子意境高远的逍遥游（以“适性”概念为表达）与儒家念兹在兹的名教秩序（以“当分”概念为表达），“这一打通，在庄子那里原本冲突对立着的真与伪、朴与器、内在的本性与外在的规矩绳墨就能够互相兼容，甚至成为一致的了。”（陈静《性分：符合名教的自然——论郭象对〈庄子〉的误读》，《经典与解释》第2辑，上海：三联书店，2003年）

③ 郑开《庄子哲学讲记》，南宁：广西人民出版社，2016年，第186页。

④ 郑开《庄子哲学讲记》，第188页。

⑤ 郑开《庄子哲学讲记》，第191页。

义)排除在外,因为“自然”概念将会引发“自性”“自为”“独化”。我们看到,庄子正是通过“无情”概念彻底阻断了自然人性概念流于情欲的危险,其谓“吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也。”(《德充符》)更进一步的分析表明,郭象犯了“偷换概念”的毛病,因为他只是从“自然”角度分析和理解“无为”,从而消解了“无为”。其曰:

无为者,非拱默之谓也。直各任其自为,则性命安矣。(《在宥篇注》)

各当其能,则天理自然,非有为也。若乃主代臣事,则非主矣;臣秉主用,则非臣矣。故各司其任,则上下咸得,而无为之理至矣。(《天道篇注》)

虽然说“自然”“无为”两个概念的部分涵义是重叠的,但郭象径直把“无为”作“自然”,显然是片面化的解读。实际上,从自然概念角度思考“无为”,无论“率性而为”还是“自为”(自发、自主、自足等)皆非“无为”题中应有之义;而郭象所说的“独化”亦殊不同于庄子所说的“物化”,它们之间有着较大的裂隙,应该说,庄子哲学中的物化思想更其深刻。总之,道家特别是庄子哲学则试图诉诸无为原则制衡自然原则,通过两者之间的矛盾关系思考问题,而不是像郭象那样走极端。《老子河上公章句》似乎倾向于直接把“道”理解为“自然”“自然之道”,不过是一家之言而已。刘笑敢主张“老子哲学以自然为中心价值,以无为为实现中心价值的原则性方法”,以为“自然”比“无为”更为核心、更加重要,我则不敢苟同;但他试图通过无为和自然之间复杂关系论证老子哲学是一个有机整体,无疑为卓越的洞见。^①

总之,自道家理论结构层面审视人性论——更准确地说,深化为心性论的人性论——乃是伦理学(含政治哲学)的基础。这也是为什么说心性论是伦理学和政治哲学的枢纽的重要理由。老庄之“自然无为”、黄老之“虚无因循”、王弼之“以无为本”“名教出于自然”,郭象之“独化”“名教即自然”,其实都包含了或隐或显的政治哲学维度。

四、浑沌与秩序

如果说道家(老庄)哲学内含某种伦理学(含政治哲学)的话,那它也是一种特殊意义的伦理学(含政治哲学)。应该说,秩序是一切伦理学(含政治哲学)的核心关切之一,然而老庄似乎不怎么关心秩序,他们常说的“一”“无名”“素”“朴”“浑沌”“自然”都不容易秩序化。那么如何理解分析这种现象呢?我认为,有必要通过浑沌与秩序的张力把握老庄关于秩序的思考,因为“一”和“浑沌”等都不同于秩序,甚至是秩序(例如礼乐、仁义、法令)的反面。

其实,通过“浑沌与秩序之间的张力”思考问题,可以说是道家政治哲学的重要特色之一。前面讨论过的“自然-无为”问题也多少体现了这一点。更进一步说,浑沌与秩序、自然与无为之间的张力都由于有无关系的复杂性所致。比如说,“自然”概念其实表示最强意义上的“有”,“无为”集中体现了道家哲学意义上的“无”的原则;简言之,“自然”意味着“有”,“无为”代表了“无”,我们前面曾深入讨论过的“自然-无为”问题其实就是“有无关系”的具体展开之一种途径。既然“自然-无为”概念及其理论涉及了伦理学(含政治哲学)诸问题(例如人性论的两个层面),那么那些看上去不同于秩序甚至反秩序的“一”“浑沌”等概念及其理论,就不能排除它们与秩序的联系。实际上,从内在于道家(老庄)思想逻辑的视角看,浑沌与秩序相反相成,正如自然与无为、有与无的关系一样。接下来我们就来探讨这一问题。

浑沌语词和话语常见于道家文献,经过梳理和分析,我发现道家之浑沌语境既包含宇宙创化论之

^① 刘笑敢《老子之自然与无为概念新诠》,《中国社会科学》1996年第6期。

向度，也内蕴了政治哲学之意味，还具有更加复杂深刻的心性论和境界形而上学之宗旨。^①《老子》“道生一”的“一”（第42章），一般解释为浑然未分之气，相对于“二”即阴阳二气，比如《淮南子·天文训》曰“道始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰‘一生二，二生三，三生万物。’”考王弼《老子注》，发现他的解释闪烁其辞，并未完全沿袭汉代宇宙元气论的解释，显示了这一问题的复杂性。陈鼓应摒弃旧注，认为“道生一”就是以“无”释“道”，以“有”释“一”，这个“一”是形而上的“有”。^②庄子曾讲过一个有趣的“浑沌”（混沌）故事：

南海之帝为儻，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儻与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儻与忽谋报浑沌之德，曰“人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。（《庄子·应帝王》）

围绕这个寓言的解释，见仁见智，甚至分歧莫甚。现代物理学家汤川秀树甚至从中得到了重要启发。这至少说明了一个问题，就是该文本（text）—语境（context）具有广阔的解释空间，而经典文本的解释空间又是思想诠释之张力建构起来的。“浑沌”出现于宇宙论、政治哲学错综交织的理论语境中的深刻意义在于：它可以比拟宇宙论或者以宇宙论为基础阐发政治哲学和伦理学诸问题，那么“浑沌”就表象了超出了秩序、并奠定秩序的基础之“更原始、最根本的秩序”，只不过这种“更原始、最根本的秩序”从形态上超脱了一般意义上的秩序而已。柏拉图《蒂迈欧篇》阐述的“宇宙秩序”，乃是现实（城邦）政治秩序之范本。看来，比较古代政治哲学，不能不诉诸古希腊从混沌（chaos）生发宇宙（cosmos）的基本观念，以及早期形态的自然法理论，与早期道家的浑沌—宇宙论之间比较会通。

既然“一”“恍惚”和“浑沌”都是“道”的表象，且出现于宇宙创化论语境，那么，它们就都涉及了道物关系。宇宙论意义上的“恍惚”乃是指那种“道之为物”、“有物混成”的物理状态，这种状态就是后来所说的原始的未分化（“未形”）的“浑沌”；当然，这种意义上的“恍惚”仍是关于“道体”“道象”的描述。《老子》第14、21章阐述了“有生于无”的宇宙论思想，而《庄子》和《淮南子》亦沿袭了这种思想：

芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职，皆从无为殖。……察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死。是相与为春秋冬夏四时行也。（《庄子·至乐》）

这段话与《老子》第42章“道生一，一生二，二生三，三生万物”相似。当然，从混沌（chaos）创生有序的宇宙（cosmos），也是西方思想中源远流长的观念。从宇宙创生论（cosmos—genesis）的角度来看，《楚辞·天问》谈到宇宙论意义上的“遂古之初”之浑沌（chaos）状态时，同样使用了“上下未形”“冥昭瞢暗”这样的语词表示恍惚窈冥浑沌之意。^③

道家关于“浑沌”概念的阐发，最值得注意的是它已深入到了心性论层面。这使得道家宇宙论—政治哲学之间的结合更加复杂、更加有机，同时也与古希腊的宇宙—政治哲学划清了界限。试举例如下：

（1）“执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。托生与民并行，而不知其

① 郑开《庄子浑沌话语：哲学叙事与政治隐喻》，《道家文化研究》第29辑，北京：三联书店，2015年。

② 陈鼓应《老子注释及评介》（修订增补本），北京：中华书局，2009年，第225—226页。

③ 郑开《道家著作中的“视觉语词”例释》，《思想与文化》第18辑，上海：华东师范大学出版社，2016年。

所之，茫乎淳备哉！功利机巧，必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不为。虽以天下誉之，得其所谓，警然不顾；以天下非之，失其所谓，佯然不受。天下之非誉，无益损焉，是谓全德之人哉！我之谓风波之民。”反于鲁，以告孔子。孔子曰：“彼假修浑沌氏之术者也。识其一，不知其二；治其内，而不治其外。夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者，汝将固惊邪？且浑沌氏之术，予与汝何足以识之哉？”（《庄子·天地》）

(2) 浑浑沌沌，终身不离。若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物故自生。（《庄子·在宥》）

(3) 古之人，在混芒之中，与一世而得澹漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流，浇淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。心与心知识而不足以定天下，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。（《庄子·缮性》）

出于《天地》（第一段话）的“浑沌氏之术”，旧注语焉不详，以前我自己也不太清楚是什么意思，现在似乎能够进一步分析它了。显然，“浑沌氏之术”包含更深刻的意味，同时又兼具了内外两个方面的内容，而且内外两方面不可偏废，应该是均衡的，相反相成的。这就是具有庄子特色的“中庸之道”。那么，“治其内”“治其外”又怎么理解呢？简单说，“治其内”就是从德—性角度基于人性之固然，开掘生命价值与生活意义，这是一条取径乎人性论—心性学的内向道路。“治其外”就是那种“以游世俗之间”的经世方法，即伦理政治层面的具体手段。既然“浑沌氏之术”包含以上两个方面，那么可以说它既包含“道”亦包含“术”（早期的“道”“术”往往通用），既包括政治哲学也包括伦理学（含政治哲学），既有“内圣”一面也有“外王”一面。“浑沌氏之术”就是道家意义上的“内圣外王之道”。《在宥》所言之“浑浑沌沌”、《缮性》所言之“混芒”（还有“至一”）、《天地》所言之“混冥”（下引）都是指“浑沌”，而且是心性论意义上的“浑沌”，即那种有点儿神秘感的深邃精神体验。道家认为“道的真理”（如果有的话）直接呈现于那种深邃的精神体验，并予以特别重视，不吝以“神”“神明”摹状之。然而，神秘主义经验的本质往往是朴素的，政治哲学语境中的“浑沌”“至一”“混芒”就是指超出了“有（为）”的“无（为）”，超越了秩序的“浑沌”，摆脱了国家、社会、政治、伦理和意识形态之羁绊的自由境界，一句话，就是“道高物外”的精神力。顺便说说，中国哲学中的神秘主义颇不乏例，归根结底就是精神体验的深刻性、复杂性所致。我们知道，日常语言拙于表达人文世界，尤其是在描摹深刻的精神经验时往往捉襟见肘、苍白无力。

《缮性》还提到，人们现实生活世界乃是理想型的“至一”“混芒”之世不断沉沦、不断去价值化的结果，“德”的下衰、渐灭，就是世道沉沦、人心不古、价值空心化的标尺。从某种意义上说，“浑沌”另外一个表象就是“古之人”保持“至一”精神状态的那个世道，就是庄子所说的“至德之世”“建德之国”。老庄道家诉诸富于逻辑性的哲学语言阐述的“理想国”，其含义远比近代西方政治哲学所说的“自然状态”深刻丰富。霍布斯笔下的“自然状态”本质上就是那种“前政治的状态”（因为其中没有包含政治关系），而且是用日常语言描写的。表面上看，“至一混芒之世”“至德之世”“建德之国”近乎“自然状态”，因为其中找不到那怕一丁半点的国家、政治、政府的踪迹：

子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。（《庄子·胠篋》）

故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万

物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。（《庄子·马蹄》）

至德之世，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》）

前文已经深入分析了老子“小国寡民”的意义，我们以此为基础讨论“至德之世”。它们的共同点是企图把一般意义上的政治因素（国家、政府、官吏、宣传、教育等）统统予以消解和清除。然而我并不因此认为，“至德之世”只是某种“前政治的自然状态”，因为我们发现庄子试图以其政治哲学之修辞，提示某种超逸于所有秩序、任何国家、政治、政府、社会生活共同体的“理想国”，以此表达其政治期望。总之，道家政治哲学思考的基本脉络和必要张力体现在有无之间、浑沌与秩序之间、自然与自由之间。

最后我想强调，浑沌（混沌）与秩序之间的张力可以部分转化为自由与秩序之间、政治与心性之间的张力。这是早期政治哲学的遗产，不独道家专有，儒家也发展出了思想深邃的哲学理论，包括形而上学和政治哲学。现代儒家阐释者为什么要把政治与心性对立起来呢？为方便讨论，且容我再引述一段《庄子》文本，以阐明道家政治哲学与心性论之间的内在联系：

淳芒将东之大壑，适遇苑风于东海之滨。苑风曰：“子将奚之？”曰：“将之大壑。”曰：“奚为焉？”曰：“夫大壑之为物也，注焉而不满，酌焉而不竭，吾将游焉。”苑风曰：“夫子无意于横目之民乎？愿闻圣治。”淳芒曰：“圣治乎，官施而不失其宜，拔举而不失其能，毕见其情事而行其所为，行言自为而天下化。手挠顾指，四方之民莫不俱至，此之谓圣治。”“愿闻德人。”曰：“德人者，居无思，行无虑，不藏是非美恶。四海之内，共利之之谓悦，共给之之为安；怵乎若婴儿之失其母也，恍乎若行而失其道也。财用有余而不知其所自来，饮食取足而不知其所从，此谓德人之容。”“愿闻神人。”曰：“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。致命尽情，天地乐而万事销亡，万物复情，此之谓混冥。”（《庄子·天地》）

显然，道家哲学语境中的“混冥”“浑沌”并非浑浑噩噩、蒙蒙昧昧的意思^①，而是指人的精神自由，人性摆脱束缚与窠臼，实践智慧灵光闪现的最高人生境界。老庄都有某种思想倾向，就是认为内在精神世界的价值优先于外部自然界和政治社会共同体。老子说“治大国若烹小鲜。”（《老子》第60章）庄子说“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。”（《让王》）然而，老庄并不认为社会政治秩序就一定是次要的。上引《天地》所谓“圣治”很充分地阐明了庄子试图平衡内外两个方面的努力。但总的来说，老庄政治哲学的首要特点是冷眼批判，如果说老子政治批判奠基在“道的真理”之智慧洞见，那么庄子围绕人性论—心性学—境界说等，阐扬了自由与秩序等问题。至于政治哲学无法回避的秩序或重建秩序，则有待于战国中期以降盛行的黄老学派做出更多思考、更多建树。换言之，自由与秩序之间的张力（即心性境界与政治伦理之间的张力）内在于道家思想过程，这是不是庄子学派到黄老学派思想发展、理论推移的动因呢？

石涛曾说“混沌里放出光明。”（《苦瓜和尚画语录》）我们不妨借用这句话阐述浑沌（混沌）与秩序之间的张力。混沌并不意味着混乱、黑暗、寂灭和沉沦，而是包孕了最纯粹的理想型、最丰富的可能性。^②

（责任编辑 李 巍）

① “照旷”与“混冥”并无二致，何尝有异？

② 郑开《庄子〈浑沌〉话语：哲学叙事与政治隐喻》，《道家文化研究》第29辑，北京：三联书店，2015年。