

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第五辑

思想大要 卷四

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

总主编 詹石窗

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目
四川大学老子研究院重大项目
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

百年道学 精华集成

第五辑

思想大要 卷四

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成. 第五辑, 思想大要: 共5卷 /
詹石窗总主编. —— 上海: 上海科学技术文献出版社, 2017

ISBN 978 - 7 - 5439 - 7226 - 1

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.
①B958 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 270746 号

选题策划: 张 树

责任编辑: 张 树 苏密娅 杨怡君

《百年道学精华集成》第五辑《思想大要》

詹石窗 总主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路 746 号 邮政编码 200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 889mm × 1194mm 1/16 印张 171.25 字数 3425000 千

2018 年 3 月第 1 版 2018 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 5439 - 7226 - 1

定价: 3850.00 元(全 5 册)

[http:// www. sstlp. com](http://www.sstlp.com)

百年道学精華集成

第五辑

思想大要

卷四

分辑主编◎江峰

编校◎周帆

曾晗

叶思

《思想大要》卷四·道家道教政治法律思想 目 录

道家道教政治思想综论

道家理想的政治文化及其建设	孔令宏 (3)
道家与道教的“理身理国”思想	
——先秦至唐的历史考察	陈进国 (17)
道家政治冲突与政治整合思想探析	胡锐军 (26)
离“家”出走的道家政治哲学	商原李刚 (32)
论“道治”政治哲学	商原李刚 (39)
关于老子的政治思想	周继仁 (47)
论老子贵身治天下的思想通于礼的治国论	谢阳举 (53)
先秦时期道家政治学说略论	陈谷嘉 (60)
从三教之争看道教的政治观演变进程	韩 林 (67)
道教的政治情结	陈昌文 (70)
儒法道治国方略比较研究	吕明灼 (81)
试析道教无为而治与生态政治	陈 霞 (91)

道家道教政治思想

《系辞传》与《黄老帛书》天道与治道之对照	曾春海 (101)
“正道不殆”：《黄老帛书》治国方略中的制度诉求	张增田 (111)
整合与开新	
——黄老政治伦理衍进的理论向度与学术趋势	王 健 (120)
道德的冷峻	
——《老子》道德政治观新探	韩经太 (129)

道家思想与现代宪政研究

——重读《道德经》	陈 雄 (136)
读“小国寡民”之我见	白春国 (141)
老子“爱民治国”思想的现代解读	曾宪年 (145)
老子的治国方略	尹振环 (149)
老子军事人道主义政治观刍议	李 承 宋新夫 (155)
论《老子》政治哲学的辩证法	宋惠昌 (166)
论老子道论的政治谋略意义	
——兼论老子道论两种意义的矛盾	颜世安 (175)
论老子的民主意识	覃遵祥 (183)
试论老子的治世观与庄子的遁世观	陈长义 (187)
试析《老子》道政治论	王国勇 (193)
老庄的无为政治思想	苏梅芳 (198)
老庄民本思想发微	王保国 (203)
老庄学派理想社会模式的再探讨	姜建设 (210)
老庄哲学与绿色政治学	陈小雅 (217)
论马王堆四种黄老帛书中的政治辩证法思想	吴显庆 (226)
权威的消解与民主的构建	
——论老子政治哲学中的社会批判思想	朱晓鹏 (232)
庶民百姓的代言人	
——《庄子》内篇评析	邢建堂 (241)
论庄子以知识换道德的社会政治观	张松辉 罗凤华 (247)
《文子》政治辩证法思想初探	吴显庆 (254)
论《文子》的道治主义政治文化取向	商原李刚 (261)
鹖冠子的理想政治论	
——五正论及其理论渊源	杨兆贵 (268)
黄老道家的政治思想与汉初的治国实践	宁国良 (273)
政治的“虚化”与精神的“实化”	
——“《管子》四篇”对政治活动中精神作用的夸大	乔 健 (279)
反对君主专制的思想先驱	
——《庄子》无君论思想初探	虞友谦 (289)
汉唐皇权与道家方士	
——阅读陈垣教授编纂《道家金石略》的札记	韦庆远 (297)
论汉初道家治国思想的勃兴与衰落	于 斌 (313)
论《太平经》的政治倾向	
——兼与卿希泰同志商榷	刘 琳 (318)

《太平经》中反映农民愿望的思想不能抹杀

——答刘琳同志	卿希泰 (327)
再谈《太平经》的政治倾向	
——答卿希泰同志	刘琳 (332)
《太平经》社会政治思想浅论	杜洪义 (336)
关于《太平经》的民主思想	辛玉璞 (345)
《太平经》的天道观及其治平思想	
——读《太平经》随笔	李养正 (351)
《太平经》安民策略论纲	朱松美 (357)
浅析《太平经》中的“治国”思想	魏荣 (361)
《太平经》的家庭法则与政治法则析论	张鸿 (364)
在道儒之间：道教经典《太平经》政治伦理的儒家意蕴	李广义 (369)
道的功能向度与老子社会政治思想的特质	邓联合 (375)
葛洪社会政治思想探析	许抗生 (382)
郭象的无为政治观述论	暴庆刚 (387)
李昌龄注《太上感应篇》之臣民政治伦理思想管窥	向仲敏 (395)
论道教对唐初政治典制的影响	吴秀兰 (401)
早期全真道社会思想的演变及其原因初探	
——以王重阳、丘处机为中心	钟海连 (406)
谭峭《化书》的社会政治思想和哲学思想	丁祯彦 (412)

道家道教法律思想

试析道家法律思想的积极方面	徐进 姬红艳 (425)
论慎到的法律思想	王威宣 (431)
论宗教伦理向类法律形态的演变	姜生 (436)
稷下道家法律思想初探	王小兰 (443)
论“道”的自然法意义及其对中国传统法律文化的影响	谈江萍 (447)
论《文子》中“法”的思想	褚兆勇 (451)
论《管子》中黄老道家“德刑相辅”的教育思想	米靖 (457)
和谐顺道的法律观	
——老子法律思想新探	何兆升 (464)
文子法思想探析	刘绍云 (469)
《黄老帛书》法治思想初探	张增田 (475)
《文子》的法治思想	王三峡 (479)

“道”何以“生法”

- 关于《黄老帛书》“道生法”命题的追问 张增田 (486)
- 《鹖冠子》与战国时期的“法”观念 王 沛 (494)

道法关系论

- 慎子法哲学思想探源 高 燕 (501)
- 《鹖冠子》中的儒法思想及其关系 文炳赞 (507)

“无为”“有为”

- 浅议道家法律思想与自然主义自然法 王 盈 练成圳子 (512)
- 先秦诸子百家的和谐法律思想及现代价值 宋忠好 (517)
- 《吕氏春秋》“德治”法律思想研究 任海涛 (522)

百年道学精華集成

第五辑

思想大要

卷四

道家道教政治、
法律思想



道家道教
政治思想
综论

道家理想的政治文化及其建设^{*}

孔令宏^{**}

一、《道德经》与《庄子》的政治哲学范畴

政治是社会文化的一个重要组成部分。道家从创立初始就已对政治文化展开了深刻的思考，道家创始人老子的《道德经》中有丰富的政治哲理，《庄子》进一步发展了它们。道、自然是老庄政治哲学的基本范畴，由它们可引申出自由、平等的基本政治理念，由此确立了无为的政治方针和公正的政治准则。

《道德经》第二十五章说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“自然”并非道之上的一个独立存在实体，而是阐述道的存在形态。从存在形态来看，“自然”即自然而然，不受他物、外物干扰，自己的状态完全由自己决定，即独立、独化。以个体为本位的自在、独立、客观是自然的基本内涵。因此，由自然可以逻辑性地引申出自由。

自由与无为有紧密的联系。《道德经》第四十八章说：“道恒无为而无不为。”无为是道家的道论贯彻到形而下的实践中的人的行为原则。无为的内涵，如《云笈七籤》卷十七《老君清静心经》所说，是“真静应物”，即凡事“顺天之时，随地之性，因人之心”。如此遵循自然的客观规律和人类社会的规律，尊重人性，才能在处理人与自然、社会 and 他人关系的实践中获得“无不为”的效果。“无不为”是在无为的历练之后从对象、生存环境中争得的自由。这就是说，自由既是自然的内涵的一个方面，也是无为的过程和结果的表现形态之一。

就人而言，自由涉及思想与行动，包含两个方面，一是消极的自由，自己的行为不受他人的任意干预或社会的限制，没有外部的约束、强制或强迫而能自主地行动；二是积极的自由，自己真正成为自己行为的原因，主体自主地在各种选择方案中选择他自己的目标和行为方式。

老庄把自由视为本源论的本源，即万物产生的最初源头。这是老庄价值论哲学思想的源头之一。既然万物都是从同一个源头产生出来的，因此万物都是平等的。后世道教哲学由此发展

^{*} 本文原载《文化艺术研究》2008年第2期，第32-43页。

^{**} 孔令宏（1969-），男，祖籍山东，出生于云南，哲学博士，浙江大学哲学系教授、博士生导师，主要研究中国哲学、道教、中国古代科学技术思想史。



出道性论,主张不只所有的人,而且所有的生物与非生物均享有同等的道性。因此,万物均是平等的。作为万物中的一种,人与人之间当然也是平等的。所以,政治必须以公平和平等为原则。《吕氏春秋·贵公》指出:“昔先圣王之治天下也,必先公。公则天下平矣,平得于公。”“得天下者,其得之以公,其失之必以偏。”严遵指出:“造化之心,和正以公,自然一概,正直平均,无所爱恶,与物通同。”(《老子指归》卷二《名身孰亲篇》)天地自然之态本为公平和正、无所偏私的,遵循着公正平等的原则,给每一个人与其他人一样的存在和发展之价值,这很接近西方的平等思想。后者认为,人类社会中的每一个人都是平等的。这种平等表现在四个方面,一是法律意义上的平等,任何人在法律面前都是平等的。二是在支配资源方面的平等,机会均等。三是利益分配中被平等对待。四是政策决定中每一个人都有平等参与的权利。类似的思想,道家已有所论述。如关于经济平等,老子认为,天道是毫无私心和非常公平的。天地的阴阳二气相合,就降下了甘露,人民并不需要指令控制,也自然会达到均匀:“天地相合,以降甘露,民莫之令而自均。”(《老子》第三十二章)在政治上,统治者应效法天道,抑强扶弱,反对过度的两极分化。《老子》第七十七章说:“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。”天之道行使的是“损有余以补不足”的公正原则,促使社会的财富流向贫困者;而不合理的“人之道”却是“损不足以奉有余”的马太效应。唯有“有道者”才能够“有余以奉天下”,效法天之道而改善人类社会的不平等、不合理现象,实现财富由“有余”向“不足”的方向流动。这是经济平等的主张。

西方近代思想史上,主张平等、自由是人的自然权利(天赋人权)的自然律观念曾经占据主导地位并一直影响到当代西方国家的民主政治。道家以个体为本位的上述思想,显然与西方的自然律观念相通。自由与平等相结合意味着,所有人都平等地享有最广泛的基本自由,它不妨碍他人的同样自由为限。

道家把道视为价值论的根本。它认为,道的基本价值品性是公正。《道德经》第五十一章主张,道对于宇宙万物“长之育之”“亭之毒之”“养之覆之”,但却“为而不恃,长而不宰”,这说的是道的“公”之品性。同时,道作为宇宙万物运动变化的根本规律,反映到价值论上当然是正确的公义,即正义。这两方面相结合,就是“公正”。君主只有按照道的“公正”原则治世,才能获得良好的治世效果,也才能有资格居于统治地位。这种以“天道公正”为内涵的价值观,是把公正视为宇宙的自然法则,这是一种自然主义的公正观。后世学者多受此影响,宋明理学提出的“天理无私”“循理而公”的“公理”论,把公正提升到宇宙法则——“天理”的高度,而把与之对立的“私意”归之于人欲,认为“天理流行,则公矣”(王夫之《思问录·内篇》)。虽然宋儒公正的内涵仍是儒家的仁义道德,但其思维方式则是道家的。民间老百姓常说:“公道不公道,只有天知道。”“天上星多月不明,地上人多心不公。”就是将公正与天道、天理合一,而把偏私归本于人欲这种“公正”价值观的具体表现。法家同样受老庄的深刻影响。韩非作《解老》《喻老》,是目前可知的第一个解注《道德经》的学者,他的法家思想是以老子的政治哲理为基础的。他认为,法作为“天下之程式”“万事之仪表”“国之权衡”,乃是“公利”“公义”和“公心”的体现,是和“私”相反的公共规范。法的基本价值是“义必公正”(《韩非子·解老》),基本功能是通过“烛私”“矫奸”“易俗”而“明公道”,进而达到治世的目的,“公义行则治”。为此,韩非主张“以法治国”(《韩非子·有度》),明

确提出执法的根本原则是“去私心行公义”“去私曲行公法”（《韩非子·饰邪》），即对于法律适用的所有对象坚持同一标准，平等要求，做到正而不偏，平而不倾，直而不曲。韩非说：“法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。故矫上之失，诘下之邪，治乱决缪，绌羨齐非，一民之轨，莫如法。”（《韩非子·有度》）他反复强调：“治国者，不可失平也。”（《韩非子·外储说左下》）尽管法家所谓的“公义”“公利”并非全体公民的“义”和“利”，而只是“人主之公利”“人主之公义”，但他们在历史上首次明确以“公正”为法律的基本价值，无疑是一个杰出的贡献。受其影响，后世的道家、道教政治哲学把公正视为政治的准则。

公正与自由、平等有紧密的联系。它们的结合，诚如美国政治哲学家罗尔斯在其《正义论》一书中所讲的正义。罗尔斯提出了两个正义的原则：第一，每一个人都有平等的权利，他们可以拥有与别人类似的自由相容的、最广泛的基本自由权；第二，社会和经济的不平等应该使条件最不利者也能得到最大的利益，一切的公职和职位在机会完全平等的条件下对所有人开放。为了实现这两个原则，罗尔斯强调，第一，平等自由，即每个公民具有相同的基本自由，如政治上的自由、思想言论自由和生命权、财产权等；第二，机会均等；第三，照顾社会上最差阶级的利益。

二、小国寡民与至德之世：道家理想的社会蓝图

基于上述政治哲学的基本范畴，道家描绘出了它的理想社会的蓝图。《老子》第八十章说：“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。”这就是说，国小民少，使得既有的各种机巧之器都可以弃而不用，使得人民看重生死而不远徙他乡。即使有了船和车，也没必要乘坐；即使有了盔甲和兵器，也没有仗可打。人民宁愿抛弃文字，重新用起结绳记事的老办法。老百姓以其所食为甘甜，以其所穿为美丽，以其风俗为快乐，以其居住为安恬。邻国的居民可以互相望见，鸡犬之声可以互相听闻，但相互之间从出生到老死，也不相往来。这个“小国寡民”的主张，历来受到注释者、评论者们的否定与批判。童书业认为这是一种“理想化的小农农村”，是“企图稳定小农经济”；胡寄窗则认为这是“针对当时的广土众民政策而发的”，“与当时的历史任务是背道而驰”，“他们反对大国兼并的战争，反对工艺技术，否定文化知识发展的作用……他们解决所谓时代问题的办法是回到早已崩溃的农村公社式稳定的小天地生活，这些所谓时代问题及他们所能提出的解决方案凑合起来，即幻化为小国寡民的理想”，是“设想了一个小乐园作为他们逃避各种现实斗争的避难所”，是“带着时代的创伤，逃向原始的乐园，显然是想为时代开倒车”^①。我们认为，这些观点都是错误的。

这里所描绘的社会并非原始社会，而是经过文明发展后再自觉地向自然生活回归。人类的初期阶段，没有车船、甲兵等什伯之器，也没有文字，后来人们才发明创造了它们。发明创造

^① 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第357-359页。

它们的目的是为了使用。使用一个阶段之后，才发现没有给自己带来多少幸福，反而添了不少麻烦，于是才自觉地把它们放置在一边不再使用，重新回到纯自然的生活状态。所以，老子所提倡的小国寡民社会，不是蒙昧落后的原始时代，而是经过否定之否定后对文明异化的深刻认识，是对所谓“文明”的抛弃和对自然的回归。

具体来说，“使民复结绳而用之”并非实指要人们不读书认字，而是喻指：在那样处处平和、自给自足的国度里，百姓们就像回复到结绳记事时代的人们那样纯真、自然。所谓老子反科技、反文化、为时代开倒车等评断是错误的。对“民至老死不相往来”的理解，至少要明白三层意思：一是由于食甘、服美、居安、俗乐，百姓们不需要因生活所迫而东迁西徙；二是在那样平和的社会里，消除了过去的那些不平与矛盾，因而没有了你侵略我、我反击你的战争往来。三是不相往来的原因，是“不能往来”还是“不愿往来”。一个自由的社会中，愿意往来的人必须没有身份、户口或地域的限制，不需要所谓单位的介绍信等的制约，到了异地也不会因没有暂住证而有生命危险。所以，“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来”反映的是在地方高度自治的情况下，百姓自食其力，安居乐俗，自得其乐，自行其是，悠然自得的生活方式，即：“天下太和，百姓无事。”“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力于我何有哉？”（（晋）皇甫谧《高士传》卷上《壤父》）

小国寡民的理想社会蓝图，在庄子那里被发展为“至德之世”。在庄子看来，圣人与天同德。圣人治下的社会，就是“至德之世”。《庄子·胠篋》说：“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、伏牺氏、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，鸡犬之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。”庄子认为，尧、舜、禹之前有容成氏、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、伏牺氏、神农氏等十二个上古帝王。这一时代是圣人之下的“至治”，即“至德之世”。“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，乌鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉。”（《马蹄》）当时社会中的人“立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛。春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休食。日出而作，日入而息，逍遥乎天地之间，而心意自得”（《让王》）。在至德之世，生活简单、节俭、朴素而自然，天亮以后劳作，天黑以后休息。春天耕种，秋天收获，冬天休息。生活必须劳动，但劳动所得足以温饱；耕作虽然辛苦，但辛苦正好可以活动筋骨，增强健康。冬天穿皮毛，夏天穿麻葛。人与万物同生，与野兽同处。有山但并不开凿道路，有河但并不架设桥梁。立身天地之间，没有欲望，没有争执，没有责任与义务，没有任何的心理压力。和树枝一样自然舒服，和婴孩一样纯朴自得。人们过着一种纯朴自然的生活，心意淡然，悠闲自适。人与人完全平等，没有人与自然的对立，没有高低、贵贱、贫富、善恶等种种价值上的差别，没有人与人的对立，没有统治者与被统治者的对立，人的自然本性得到充分的发挥和体现。

《道德经》第六十五章说：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”这被很多后世学者视为愚民政策。但是，他们没有看到结局却是有利于人民的。《道德经》第十九章明确断言：“绝

圣弃智，民利百倍。”这与愚民政策的结局有利于独裁者而不利于人民不同，所以，他们的理解是错误的。《庄子·天地》说：“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。”为什么不能尚“贤”“能”？庄子解释说：“多知为败。”（《在宥》）“巧者劳而知者忧。”（《列御寇》）“天下好知，而百姓求竭矣。”（《在宥》）陆长庚《南华真经副墨》解释“求竭”说：“性命之真丧矣，百姓于是乎殚尽思虑，应接不暇，所谓求竭也。”看来，“贤”“能”“智”“巧”扰乱了人们平和宁静的心境，使人们追逐于身外之物，攀比竞争，使人们偏离了天真的本性，社会秩序日益混乱。《庄子·胠篋》说：“上诚好知而无道，则天下大乱矣。何以知其然邪？夫弓弩毕弋机变之知多，则鸟乱于上矣；钩饵罔罟罾筍之知多，则鱼乱于水矣；知诈渐毒、颀滑坚白、解垢同异之变多，则俗惑于辩矣。故天下每每大乱，罪在于好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大乱。故上悖日月之明，下烁山川之精，中堕四时之施；惓栗之虫，肖翘之物，莫不失其性。甚矣夫好知之乱天下也！”人民一旦失去纯朴的本性而堕于贪婪，则人与自然、人与社会、人与人之间的关系会骤然紧张，秩序就趋于混乱。《庄子·天道》也说：“知谋不用，必归其天。”如此看来，老庄所谓的“知”指的是智巧诈伪。反对“好知”“尚志”不是反对用知识、智慧来提高物质生活水平、治理国家，而是要消除伴随知识、智慧而来的虚假伪诈现象。“愚民”“弃智”并不是要让人民不知不识，而是旨在让人民恢复到淳朴厚实的自然状态，因为“人多伎巧，奇物滋起”（《道德经》第五十七章）。技术进步固然总体上是好的，但也不能不看到它的负面消极的作用，如导致环境污染，生态失衡，有人企图冒天下之大不韪去克隆人等。正是看到科学技术的负面作用，庄子才宣称：“人虽有知，无所用之，此之谓至一。”（《天运》）

至德之世，庄子也称之为建德之国：“南越有邑焉，名为建德之国。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，与而不求其报；不知义之所适，不知礼之所将；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可乐，其死可葬。”（《山木》）建德之国中，人民少私寡欲，天真质朴，没有仁义礼法的束缚，没有心机，没有顾忌，舒畅自适，率性而行，生则舒畅快乐，死则安详入土。“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。民能以此矣。”（《马蹄》）这里的“不知”，其前提是“端正”“相爱”“实”“当”，其内蕴即是率性成实，任真当理，端直其心，不为邪恶，无心作为，无为理物。这是一种逍遥天放的境界。此时，意识与无意识、目的性与合目的性高度统一。

庄子的至德之世以原初社会而作托古之论，是中国古代学术思想描述理想形态的一般手法，它所表达的，实际上是思想家们对特定事物的理想观点。《庄子·外物》说：“夫尊古而卑今，学者之流也。且以韦氏之流观今之世，夫孰能不波？唯至人乃能游于世而不僻，顺人而不失己。”与老子的小国寡民概念一样，“至德之世”概念的核心内容也是虚、静、自然、无为，与道合一，是道本体论的推演。同时，至德之世的描述，在价值论上还是庄子对现实予以评价的背景和标准。所以，它与小国寡民一样，是庄子所描绘的理想社会的蓝图。

抽象地说，实现并且谨守人类生存基本原则的世界，就是“至德之世”。生活于其间的人们，自满自足，直率坦荡，略无机心，身心满足，宁静坦荡，行为稳重而舒缓。由于个体之人



的天真朴实,由个体组合而成的社会同样也是太平、和谐、融洽的。人民不知有仁义礼法的存在,但整个社会却能呈现出平和有序、自由自在的生存氛围。同样,人与自然也保持着原始的亲缘关系。“山无蹊隧,泽无舟梁”,说明自然界保持着没有经受人类有意改造、规划的原初形貌,质言之,自然界尚无人类为自身目的而改易、破坏自然秩序的痕迹,仍为天然自然而非人工自然。万物之间,人与人之间都和谐相处:“无情万物,连接而共里间,有识群生,系属而同乡县。”(成玄英《庄子疏》)“禽兽成群”与“草木遂长”,指万物按照自己的生命规律共同生长在这个世界上;“禽兽可系羁而游,鸟鹊之巢可攀援而窥”,意谓不同种属的物种之间处于平易和谐的状态。“同与禽兽居,族与万物并”,这样共生共存的形态,其间没有出自人类价值系统的种种人为的区分。

三、无为而治与建构理想社会的政治途径

道家达至理想社会的政治有人民自治与直接参政、民主宪政、小政府大社会、地方自治、消除盗贼和反对战争等五条途径。

达至理想社会的政治途径之一:人民自治与直接参政。

道家强调人的自然状态,认为人应该是抱朴守真、自然而然的本然状态的人,是“无待于外”“相忘于江湖”“相忘于道术”的作为独立个体的个人。魏晋玄学家郭象进而发展了顺应与尊重个体及其个性的思想,把顺性、无待的人生哲理发展为“独化”“自生”的主体精神。他认为,万物独立生长而无所资借,“独化于玄冥”,不待外物而独化于玄之又玄、浑然无别的绝对的至无。任何事物都是自己自然而然地生发出来的:“物各自生而无所出焉。”“无待”于任何力量的主宰,故应“使万物各反所宗于体中,而不待乎外”,从事物的内部滋生的力量,才能够“任而不助,则本末内外,畅然俱得,泯然无迹”(郭象:《庄子注·齐物论》)。“因众之自为而任”(《在宥注》)的政治主张就是这一“独化”哲理的逻辑发展。此后,唐代道教哲学家成玄英继承并发展了郭象“独化于玄冥”的思想,认为万物都是独立自生,无待于外的主体,“是知一切万有,无相因待,悉皆独化,金曰自然”。成玄英据“阴夜有形而无影”的事实推出:“影必不待形,而独化之理彰也。”“形影尚不相待,而况他物乎!是知一切万法,悉皆独化也。”(成玄英:《庄子疏·寓言》)

道家这种尊重人的自然本性、强调个体独立自足的主张,铺平了通往要求自然权利的道路。这在政治理论上,就是要求政府必须充分尊重人民的本性和自由。《庄子·至乐》说:“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。”这启示人们,万物各有特性,人各有个性,各有好恶长短,应该充分认识和因顺万物的特性和人的个性。《淮南子》的《泰族训》《主术训》等篇章中更是明确提出“物各有宜”“各便其性”“率性而行”等主张。《庄子》及后来的注《庄》者还构想了政治自由的理想图景,即“不以己正天下”“使天下各得其正”(《庄子·骈拇》):不以统治者的一己之意威逼人民,胁迫民众服从自己,而是让天下之人各自根据自己之所应然来发展自己,各展其性,各可其可,成就真正的自我:“放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分。”(郭象:《庄子·逍遥游注》)据此而论,政治首先是人民的自治。所以,郭象说:“物各自任,则罪责除也。”(《庄子·天道

注》)“就其殊而任之则万物莫不当也。”(《庄子·秋水注》)“指麾顾盼而民各至其性也,任其自为。”(《庄子·天地注》)政治必须顺应和发挥民众的自然之性,给予民众“自为”的空间。他说:“夫欲为人之国者,不因众之自为而以己为之者,此为徒求三王主物之利而不见己为之患也。然则三王之所以利,岂为之哉因天下之自为而任耳。”(《庄子·在宥注》)唐代道教学者成玄英进而概括治国之道说:“自轩项已下,迄于尧舜,治道艺术,方法甚多,皆随有物之情,顺其所为之性,任群品之动植。”(成玄英:《庄子疏·天下》)“因天下之自为而任”“因众之自为”实际上就是自治。所以,深受道家影响的李贽在明代明确提出了让民众“自治”“自理”的观念。

自治意味着个人直接参政。老庄所提倡的小国寡民的理想政治形态,在一定意义上说,也不完全是一种思维的抽象,而是古代政治的典型体现。只是在国家地域扩张后,大一统的政权出现后才逐渐消失。在小国寡民的情况下,全体公民可以直接参政,这是原始的,但却是最完全意义上的民主。这也就是人民自治。

一般而言,古代文明社会直接产生于原始的以血缘关系为纽带的族群。最初出现公共权力的群体中,成年男子的数目不是太大,群体所占有的地域范围相对有限。因此,一般社会成员参与共同体的政治活动,通常都是直接参与。原因在于,国家小,人民少,大家相互熟悉,有事时可以很方便地聚集在一起,用不着搞代议制度。何况,从人性来说,人都对自己最为放心。既然有可能自己来决定自己的事务,大多数人自然不会轻易放弃自己的权利或权力,把它(们)交到别人的手中。

举例来说,实行过制度化非专制政治的各个希腊城邦,成年男性公民数目大多在2000-10000人之间。大邦如雅典,在公元前8世纪,只有约10000人,在伯罗奔尼撒战争之前的公元前413年,也只是在35000-40000人之间。各个希腊城邦所拥有的领土面积也十分有限。斯巴达在吞并拉哥尼亚和美塞尼亚之后,是最大的一个城邦,但也只是拥有8300平方公里的领土;雅典,包括阿提卡和萨拉米斯在内,只拥有2800平方公里;其他城邦就更小了,大概面积80平方公里到1300平方公里不等。亚洲的情况也差不多。例如,吉尔伽美什时代的苏美尔城邦,公民只有几千人。正是这种小国寡民的状态,决定了它们的政治形态是非专制政治,往往是以直接参政的形式出现。正如亚里士多德所说,在公民们相互都熟悉的小邦里,政治有着相当程度的透明性,反对个人权力过分膨胀的公民们,很容易以各种方式串通而联合起来,以压倒性的优势向僭主或国王或其他独裁者挑战。所以,希腊许多城邦在结束巴赛勒斯制度后,曾一度出现过僭主政治,但都维持不了太长时间,便为贵族政治或民主政治所代替。但是,在大的帝国那里,某一集团或某几个集团的人们,在某一地区或某几个地区组织起来向专制权力挑战时,他们往往要面对掌握权力的其他更多更大的集团或地区的比自己大得多的力量。而且,上古时期人类自身能力有限,非专制政治大规模组织力量的经验有限,社会成员本身的利益具有多元性,导致对抗专制权力的活动往往力量分散而软弱。这样一来,通常的结果是,要对抗一个力量强大的专制权力掌握者,多半需要反抗者自身拥有专制的组织权力。因此,几经较量之后,即使最终成功地推翻了专制者,胜利者的首领最后建立起来的,往往也多是专制政权。这在中国体现得尤其突出。而在欧洲,由于有了古希腊、罗马时代的非专制政治制度,在历史的惯性作用下,在亚历山大时代、凯撒时代就已经创造出了适合大地域的和近现代西方主流制