

【儒佛道与地域文化】 主持人:李承贵

## 汉晋政治中的有为无为之争

张学智

(北京大学哲学系,北京 100691)

【摘要】有为与无为之争,是汉晋政治哲学的重要问题。文章通过三个方面加以说明:一,王充以黄老为先导,以“疾虚妄”为宗旨,以天道自然无为为思想武器,对汉代谶纬之学的种种神秘附加施以总攻击,以期返回到“恬淡无欲,无为无事”的本来面目。二,魏晋玄学中名教与自然的斗争。郭象在贵无与崇有基础上实现了两者的调和:身在魏阙之上,心在山林之中;游外以弘内,齐一而逍遥。一切皆自然,自然的就是必然的,必然的就是当然的。无为哲学可以起到“有为”的作用。三,东晋时鲍敬言与葛洪关于有君无君的辩论。这场政治理论交锋,反映了当时君主骄奢淫逸,大量靡费社会财富;官吏加收赋税,百姓不堪重负的社会现实。无君论幻想至德之世,实际上是表达对当时政治的不满。葛洪对它的反击,发扬了儒家政治哲学的根本观点。

【关键词】谶纬之学;王充;魏晋玄学;郭象;无君论;葛洪

【中图分类号】B234;B235

【文献标识码】A

【文章编号】1671-6973(2021)06-0058-07

秦二世而亡,为后世留下了沉痛教训。汉朝建国,一方面要医治战争创伤,与民休息;另一方面则惩秦速亡的教训,在治国方略上改弦更张。故汉初实行黄老清静无为的政策,带来了“文景之治”的局面,取得了极为可观的效果。但汉武帝采取儒家思想作为基本国策,却又有其必然性,这倒不在于汉武帝好大喜功,也不在北方匈奴的侵扰,而是制度建设的迫切性使然。周朝享国最久,但东周以后也是政治、经济、军事、文化各项制度变迁最为剧烈的时期。传统的贵族政治崩坏了,新兴势力不断上升,国家格局亟需调整。秦统一六国,罢封建立郡县,各种制度有了初步建设,但秦国祚短促,加上国内矛盾尖锐,无力进行全面的大规模制度建设。汉立国之后,文景之治带来了经济繁荣、国力大幅提升的大好局面,藩王叛乱又暴露了制度上的许多弊端。此时黄老的清静无为政策已经不能适应社会发展的要求,亟需改革。汉武帝本是雄才大略之主,奋发有为是他的理想。于是独尊儒术,建立太学,但又广泛吸纳法家思想,形成“霸王道杂之”的“汉家制度”。他又改革监察制度,推行察举任官之法,同时北征匈奴,扩大北方疆土,派张骞出使西域,又南通瓯越,东定朝鲜,积极发展国内经济。而种种新政都要以五经为根据,于是大崇经学。经学在当时不仅是思想、制度的资源,而且有实用的功能:“以《禹贡》治河,以《洪范》察变,以《春秋》决狱,以三百五篇当谏书,治一经得一经之益也。”<sup>[1]</sup>这是制度创革时期必然发生的对传统资源的借用。

### 一、谶纬与疾虚妄

今文经学的发展与天人感应学说导致谶纬之学的流行,其中有许多穿凿附会和非常可怪之论。

【收稿日期】2020-08-20

【作者简介】张学智(1952—),男,宁夏中卫人,北京大学哲学系、国学研究院教授,兼任国际儒学联合会副会长、中国哲学史学会副会长等职。主要研究方向:中国哲学。

成于东汉章帝之时的《白虎通》对天地自然、人伦纲常都有许多天人相类的附加。但对天的此种阐释并非纯属迷信与无稽之谈,实有当时之政治需要。如邹衍的“五德终始”之说,本是阴阳家言。阴阳家是先秦重要的思想流派,它的特点是将阴阳与五行统合为一,构成一个笼罩一切的框架。五德终始即综合阴阳家五行相生相克之说、天文家的四时循环和儒家的天道人事相参之说,认为虞、夏、商、周、秦分属土、木、金、火、水五德,后一朝代是对前一朝代所属之德的相克,五德循环与五行相克对应。这一理论要表达的是,政权转移如天运,不会长留于一家一姓。于此告诫执政者,后来者代之而起是天意而非仅人事,人君威势不可倚恃。董仲舒讲五德说,就是限制君主权力的一种办法。但董仲舒将天人合一理论发展至极端,人世间之一切,皆与天密切相关,“人副天数”。如“官制象天”,王者制三公、九卿、二十七大夫、八十一元士,皆是三的倍数,因为天以三月为一时;分四层次,因为天有四时。又如朝廷立司农、司马、司营、司徒、司寇五者,分主农业、军事、百官、教化、司法,分别属木、火、土、金、水,分别尚仁、智、信、义、礼。立此五官以象五行,五者既相生也相克。而政制则立生、养、杀、藏,以副春、夏、秋、冬。同时天道以阴阳为大,在阴阳中又以阳为主,亲阳而疏阴,故以德教为主,刑罚为辅:“王者承天意以从事,故任德教而不任刑,刑者不可以治世,犹阴之不可任以成岁也。”(《春秋繁露·四时之副》)董仲舒不仅认为人间的一切事务须与天相应,而且认为天时时监临人间,常以妖祥来警示人事得失,从中可以见出天对人的仁爱。董仲舒在《天人三策》中也说:“后世淫佚衰微,不能统理群生,诸侯背叛,残贼良民以争壤土,废德教而任刑罚,刑罚不中则生邪气。邪气积于下,怨恶畜于上,上下不和则妖孽生矣。此灾所缘而起也。”此说影响中国后世政教、文化甚大。其合理之处在将天与人置于一气流行的整体系统之中,天人一体,人的行为可影响到他所居的环境。同时灾异之说以天来制约、检束君主行为,使君主不能为所欲为,有所忌惮,并且以儒家中的政治家、哲学家来负责天象、灾异的解释,遂使它从属于经学的制度建设、文化建设之下,使之辅翼治国大经而非走入术数小道,这是古人的政治智慧。但将这种影响说得过于直遂,于是导致各种荒诞不经之说产生、流行,特别是其中的讖纬之学。西汉哀平之际讖纬最为流行,王莽用符命为其夺取政权造势,许多小人争言符命以邀富贵,于是造成十余年“诵六艺以文奸言”的伪儒政治,当时识者斥为“开奸臣作福之路而乱天命”。此后各路野心家,又就新莽覆败之后何人受符命而得天下,造作瑞应、讖记以争取人心,当时主要有异姓更王和刘氏再兴两派。刘秀上台之前,以图讖为起事之助;上台后,宣布图讖于天下。甚至其用人不决时也借助讖记。关于汉代借天人理论以神道设教的历史,论者指出:“大略言之,武、昭之世,明灾异者用意多在警主安民;元、成以后,则倾向于抑权奸以保君国;哀平之世,陈符命者为篡臣作借口;新室既败,则又成止僭窃、维正统之利器。初则忠臣凭之以进谏,后则小人资之以进身。其始也,臣下以灾异革命匡失败,其卒也,君上取符命讖记以自固位权。邹(衍)董(仲舒)之学,至此遂名存而实亡。”<sup>[2]</sup>此后何休由《公羊春秋》发挥“三世”之说,对此后政治的影响绵延不绝。

讖纬之学是汉代天人合一思想的神秘化、妖妄化解释,附加了许多人为造作的东西,但东汉时此学浸透一世学风,不仅干进希宠者多讲讖纬,即当时许多反讖纬者也仍袭用阴阳灾异之说,如桓谭、张衡、王符等。亦可视为有为政治所带来的结果。对此有为政治最有效的反击,只能以无为为纲领。王充以《吕氏春秋》《淮南子》、西汉黄老之学为先导,以“疾虚妄”为宗旨,以天道自然无为为思想武器,对汉代天人之学上附加的一切虚妄之说,加以总攻击。王充反对当时流行的灾异、谴告、寒温、震动诸说,认为都是对自然现象的附会。天地万物的本原是气,气的本质是自然无为:“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。”(《论衡·自然》)自然无为是天地万物的本来性质、真实情况。有为、无为此时表现为对天的过度阐释,与削减人为附加、返回到“恬淡无欲,无为无事”两种思想的斗争。

## 二、名教与自然

魏晋时期占统治地位思想形态是玄学,名教与自然,是玄学在政治上争论的焦点,也是儒道两家思想交锋的体现。严格说,中国历史上并没有绝对无为的政治主张,因为中国政治思想中治道强而政道弱,政道中主张无政府主义的极少,即使有,也是出于对现世政治的痛恨、失望而有的愤激之言。治道才是中国思想家注目的,而治道必以有为为基础。就此而言,中国人是天生的“政治动物”。魏晋玄学三派:贵无、崇有、无无,其实都是有为政治,不过有为的形式不同。“贵无”并非无政府论,它所贵之“无”即道,而道实际上是一个善的理念,一个集各方面理想的总体。王弼的目标是崇本举末,守母存子。他所谓道即本、即母:“其为物也则混成,为象也则无形,为音也则希声,为味也则无呈。故能为品物之宗主,苞通天地,靡使不经也。”<sup>[3]195</sup>这样的本,理论上是克服了一切缺失、纰漏的完善本身,以它作基础才能最大限度地使美政的好处充分发挥出来,也才能包举、调协、整合具体的施政措施。故“执大象则天下往,用大音则风俗移也。”<sup>[3]195</sup>“夫素朴之道不著,而好欲之美不隐,虽极圣明以察之,竭智虑以攻之,巧愈思精,伪愈多变;攻之弥甚,避之弥勤。则乃智愚相欺,六亲相疑,朴散真离,事有其奸。盖舍本而攻末,虽极圣智,愈致斯灾,况术之下此者乎!”<sup>[3]198</sup>此则“名教本于自然”之致治论,是王弼身处汉末三国政治动荡之时,身感各种有为理论、措施所产生的弊害,起而以老子的无为矫治之。貌似无为而实则有为,是通过无为而达到有为的一种政治理论。

王弼是通过“贵无”的学说曲折地表达他的有为理想的,而竹林玄学则通过理论与实践直接表达无为的政治主张。竹林玄学公开表示他们对当世政治的轻蔑和批判,他们倾心的是个人精神状况的表达,他们选择了庄子。老子与庄子最大的区别就在老子对政治有浓厚兴趣,他要通过对道的宣说曲折地表达他的政治关怀。老子说到底是有为,而庄子则对政治彻底失望,“哀莫大于心死”,他厝心的是如何在精神上克服、融合主体与客体的矛盾,达到“独与天地精神相往来”的境界。竹林玄学之所以选择庄子,就是要表达“越名教而任自然”的无为政治理念。阮籍的《达庄论》对此有清楚的表达:“故至道之极,混一不分,同为一体,得失无闻。……使至德之要,无外而已。大均淳固,不贰其纪。清静寂寞,空豁以俟。善恶莫之分,是非无所争。故万物返其所而得其情也。”<sup>[4]150</sup>他向往的是庄子所谓至德之世,但不是以过于寓言的方式表达的:“昔者天地开辟,万物并生。大者恬其性,细者静其形。阴藏其气,阳发其精。害无所避,利无所争。放之不失,收之不盈。亡不为夭,存不为寿。福无所得,祸无所咎。各从其命,以度相守。明者不以智胜,暗者不以愚败,弱者不以迫畏,强者不以力尽。盖无君而庶物定,无臣而万事理。保身修性,不违其纪。惟兹若然,故能长久。”<sup>[4]169</sup>他的《大人先生传》则直接道出了他何以主张无为政治的原因:“今汝尊贤以相高,竞能以相尚,争势以相君,宠贵以相加,驱天下以趣之,此所以上下相残也。……汝君子之礼法,诚天下残贼、乱危、死亡之术耳。故不通于自然者不足以言道,暗于昭昭者不足与明达。”<sup>[4]170</sup>就是说,他是看到了各级统治者争权夺利所带来的种种恶果所以提倡无为之政的。“无为”是纠正错误之为了,并非一种系统的政治理论。

竹林玄学的另一位代表人物嵇康甚至设想了一个没有政治活动的理想社会,以此表达对当世政治的批评。他认为,政治源起于理想之治的丧失:“芒芒在昔,罔或不宁。赫胥既往,绍以皇羲。默静无文,大朴未亏。万物熙熙,不夭不离。……下逮德衰,大道沉沦。智慧日用,渐私其亲。惧物乖离,攘臂立仁。利巧愈竞,繁礼屡陈。刑教争驰,天性丧真。”<sup>[5]534</sup>他向往的是“居帝王者,无曰我尊,慢尔德音;无曰我强,肆于骄淫。弃彼佞幸,纳此遭颜”<sup>[5]535</sup>,即对帝王专制跋扈、骄奢淫逸的痛斥,对直言敢谏、兼听则明的政治生态的赞扬。所以“越名教而任自然”是对名教政治所产生的弊害的批评,实际上是对清明政治的向往而非对无为政治的期许。严格说来,中国没有真正的无为政治理论。无为政治在希腊城邦关于何为美好政治的自由讨论中被屡屡提及,而中国自始就是中央集权的帝国,帝国只

有“有为”而无“无为”，无论是在尧舜治世还是在桀纣乱世，都以有为为治国理念。而以五经为基本文献、以儒家为文化主流的传统加深、定型了有为理念。国家的组织方式不在君王和重臣讨论之列，无为论没有真正入场过，不过是作为有为政治产生的弊病的纠补和对照物而出现。

《崇有论》则认为无为政治是不可能的，“有”是世界的本原，政治生活是人类社会的必需。政治作为协调人的欲求的工具，道德作为规范人的行为的根据，是人类脱离蒙昧，走向文明的自然结果：“是以贤人君子，知欲不可绝而交物有会，观乎往复，而稽中定务。惟夫用天之道，分地之利，躬其力任，劳而后飨。居以仁顺，守以恭俭，率以忠信，行以敬让；志无盈求，事无过用，乃可济乎！故大建厥极，绥理群生，训物垂范，于是乎在，斯圣人为政之由也。”政治既为必需，名教既是政治必不可少的，所以侈言超越，适所以败坏；贵无之论，实为放荡的借口。它导致的直接后果是，士大夫争言玄妙，视从事具体工作为志趣卑下；争做不守礼法之人以博高名，于是政治、伦理遭到蔑弃，士大夫以行为放荡、怪诞相尚相高：“遂薄综世之务，贱功烈之用；高浮游之业，卑经世之贤。是以立言藉于虚无，谓之玄妙；处官不亲所司，谓之雅远；奉身散其廉操，谓之旷达；故砥砺之风弥以凌迟。放者因斯，或悖吉凶之礼，而忽容止之表；渎弃长幼之序，混漫贵贱之级。其甚者至于裸裎，言笑忘宜，以不惜为弘士，行又亏矣。”《崇有论》也承认贵无论政治上有其合理性，即以简易、静一去除烦杂、混乱、欲望泛滥、争权夺利，与易经《谦》卦所表征的谦虚、艮止、减损、有节一致。但这只是政治生活的一个方面，用来纠治政弊则可，若以此为政治根本原理，则有以偏概全之误。裴頠的《崇有论》是有为政治的宣言书，是在玄风大畅，贵无论当道之时对它的反击。由于它理论上的儒家立场，及适应了当时社会对士大夫的种种偏颇理论和放荡行为的厌恶，“贵无”所导致的政治弊害因此有所收敛和改观。《崇有论》是真正的政治哲学著作，因为它不是就具体的政治问题发论，而是从哲学根本立场“崇有”而及于政治问题。也可以说，它发现了政治问题而从哲学根本理论着眼：“贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防，忽防则必忘礼；礼制弗存，则无以为政矣。”所以它终始以“有无”立论：从开始的“夫总混群本，宗极之道也”，到末尾的“济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉”，皆以有的本源性、必然性论证政治的必要性、实在性。它是有为政治的纲领性著作。郭象的理论是沿波而下，顺理成章。

郭象政治哲学的特点在兼综儒道，统合有无，在政治生活中寻求精神解脱之术。与他的哲学基本观点“独化”一致，他的政治哲学是“游外以冥内”。严格说，这不是政治哲学，因为他没有把注目点投放在政治的本质、政权的架构、君臣君民关系上，而是放在从事政治的人应有的态度，也即人与政治的关系上。郭象认为，万物是一个总体，此总体中的个体皆自然而生。所谓自然，即出于其本性的必然，非有自己的目的；也不是为了完成一个外在的目的。这就是“内不由于己，外不由于物”，皆自然而然。既是自然的，就不能以外在的人为加于其上。政治也是自然而然的，因此需要“因任”。所谓圣王即因任天下者：“能令天下治，不治天下者也。故尧以不治治之，非治之而治者也。”（《庄子·逍遥游》注）有人说尧是以治为治，许由是以不治为治，儒道适成对反，郭象认为这种见解是皮相之见。尧的治是由于不治，这正是尧的高明之处。若谓只有拱默乎山林之中而远离政治才算不治，这只见到了老庄的一个方面。当时的从政者将治与非治截然相离，这恰是政治昏乱的根本原因。只有像尧这样的“无用天下为”“遗天下者”，才能为真正懂得治天下的人所宗：“天下虽宗尧，而尧未尝有天下也。故窅然丧之，而游心于绝冥之境。虽寄坐万物之上，而未始不逍遥也。世徒见尧之为尧，岂识其冥哉！”（《庄子·逍遥游》注）郭象所谓游外以冥内，即“虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉！徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣，岂知至至者之不亏哉！”（《庄子·逍遥游》注）所谓“至至者”，就是“游外以冥内”的人，即郭象理想的治国者。

在这种理想政治的映照下，当时的政治皆有为政治；尤其是最高统治者，皆集大权于一身，终日役

役,所行皆百官之事,这无异于老子所谓“代大匠斫,希有不伤其手指者”。郭象批评这种现象说:“夫在上者患于不能无为,而代人臣之所司,使咎繇(皋陶)不得行其明断,后稷不得施其播殖,则群才失其任,而主上困于役矣。故冕旒垂目,而付之天下,天下皆得其自为,斯乃无为而无不为者也。故上下皆无为矣。但上之无为则用下,下之无为则自用也。”(《庄子·天道》注)这里郭象表明了他的“无为”哲学:在上者无为,在下者有为。而所谓有为,不过行其自然。行其自然先要泯除外物的贵贱、差等,各以所从事者为自足,消灭上下的夸耀与企求,以不平为平。这是从政者的重要一环,郭象说:“夫世之所患者,不夷也。故体大者快然谓小者为无余,质小者块然谓大者为至足。是以上下夸跂,俯仰自失。此乃生民之所惑也。惑者求正,正之者莫若先极其差而因其所谓,然后惑者有由而反,各知其极,物安其分,逍遥者用其本步而游乎自得之场矣。”(《庄子·秋水》注)这里关键的一环是“极其差而因其所谓”,即承认差别、视为当然而因任之,因任之故齐一差别、消泯分际:“不际者,虽有物物之名,直明物之自物耳。物物者竟无物也,际其安在乎?”(《庄子·知北游》注)当然,郭象也告诫治国者,世固有牛马,人固需服牛乘马,服牛乘马必须穿络;而牛马固不辞穿络,这是天理,是自然,故可称之为“命”。但若过分役使,超越牛马之本性,就不合天理,违反“命”了。

郭象的政治哲学有两个方面,一个方面是以老子为根据,给统治者一种以自然为本的致治方略,不能随便造作以生事,所有造作都是不合事物自然本性的。另一个方面是以庄子为本,给从政者一种心态:身在魏阙之上,心在山林之中;外可游而内可宏,游外以冥内,齐一而逍遥。也给一般人一种识见:一切皆自然,自然的就必然的,必然的就是当然的,对待当然的东西只有一个办法:承认它、因任它。因任即与自然为一,视不平为平,视有际为无际,消灭心理上的各种夸企,在差别中心安理得。郭象哲学是魏晋玄学的高峰,在政治上折射出的是门阀世族既想有为又要在乱世中全身免祸的心理。它不像王弼那样超脱,用纯粹形上思辨来构建理想政治的基础;也不像竹林名士那样愤世嫉俗,对礼法政治由厌恶而憎恨,从而用行为上的放荡表达对污浊政治的反抗。他是深谙儒家卷怀之道和道家“齐物而逍遥”精神而将之运用于“人命若浮萍,不知朝与夕”的混乱年代。他的思想对中国此后的官场哲学有很大影响。他的无为哲学起到了“有为”的作用。

### 三、有君与无君

有为无为在君主制度上的表现主要在“有君无君”。中国历史上没有对“国家”做政治学和法理学上的深入讨论,也缺乏将“君”“国”两者做明确区分的意识,君主被视为天然的国家代理人。但一个人必定属于一个确定的政治体,不可能“无国”;“国不可一日无君”,除了内忧外患造成的权力真空外,也非无君。“无君”的言论往往表达对君主政治的厌恶,但除了君主政治,中国历史上也没有提供别的政权形式可供选择。魏晋时期老庄盛行,给“无君论”提供了孳生的土壤。如陶渊明,设想了一个与世隔绝,无国无君,“不知有汉,无论魏晋”的世外桃源,千百年来为人津津乐道。对君主政治有所讨论,可算作政治哲学著作的是鲍敬言的《无君论》。就像绝大多数讲无为哲学的人必然取径道家一样,《无君论》也以老庄思想为蓝本。无君论的反诘者是葛洪。葛洪本是道士,他的《抱朴子》分内外篇,内篇讲道教符箓、炼丹、神仙等方术,尤其是外丹的集大成之作。外篇论时政得失,臧否人物,代表葛洪的儒家思想。

鲍敬言认为,君主起源于末世,此时人丢失了纯朴混茫的本性,争夺不已,于是立君长以平衡欲望,调谐争斗。故君主的设立是违反人的自然本性的,是不得已而采取的治理方式。他援引老庄盛称的太古至德之世作为他的理想之地:“曩古之世,无君无臣,穿井而饮,耕田而食,日出而作,日入而息。泛然不系,恢尔自得,不竞不营,无荣无辱。山无蹊径,泽无舟梁。川谷不通,则不相并兼;士众不聚,则不相攻伐。是高巢不探,深渊不漉,凤鸾栖息于庭宇,龙鳞群游于园池。饥虎可履,虺蛇可执,涉泽

而鸥鸟不飞,入林而狐兔不惊。势利不萌,祸乱不作,干戈不用,城池不设。万物玄同,相忘于道。疫病不流,民获考终。纯白在胸,机心不生,含哺而熙,鼓腹而游。其言不华,其行不饰,安得聚敛以夺民财,安得严刑以为坑阱?”(《抱朴子·诘鲍》)但此理想之世丧失了之后,出现了君主及国家。为了维持国家的运转,有了各种道德观念,有了官员及其等级制度,有了军队,这些都是以强凌弱、以上欺下的工具:“尚贤,则民争名;贵货,则盗贼起;见可欲,则真正之心乱;势利陈,则劫夺之途开。造剡锐之器,长侵割之患。弩恐不劲,甲恐不坚,矛恐不利,盾恐不厚。若无凌暴,此皆可弃也。”(《抱朴子·诘鲍》)并特别列举桀纣之类的暴君对国家造成的巨大危害。

葛洪则针锋相对地提出,以上极尽赞美和向往的所谓“至德之世”,实际上是信奉道家学说的人的向壁虚造。洪荒之世,草昧未辟,人如禽兽一般,无识无知,茹毛饮血,草服窟居,生活资料极其匮乏,也无道德观念,处在极端困苦之中,这样的时代丝毫不值得欣企。鲍敬言只见暴君污吏所带来的残暴浊乱,而不见圣君贤臣治下的清平之世。葛洪并构画了这种美政图景:“自明辟莅物,良宰匡世,设官分职,宇宙穆如也。贵贱有章,则慕赏畏罚;势齐力均,则争夺靡慄。是以有圣人作,受命自天,或结罟以畋渔,或瞻辰而钻燧,或尝卉以选粒,或构宇以仰蔽,备物致用,去害兴利。百姓欣戴,奉而尊之。君臣之道于是乎生,安有诈愚凌弱之理?”(《抱朴子·诘鲍》)这是从人类文明进步的历史说明君主制度的必然性与合理性:因为有设官分职,官各司其职,所以有良好的社会秩序;因为有贵贱的差等,及据此差等产生的价值观念,所以人知慕赏畏罚;因为有了法律制度,人的权力得到保障,所以争夺止息。而且作为尊长的,是对人类文明做出功绩,兴利除害的人,如黄帝、燧人氏、神农氏、有巢氏等,所以人乐以拥戴、尊敬。这是君主产生的正常途径,这样的社会是人类进步的自然结果。鲍敬言把桀纣这样的暴君作为历史上君主的一般情况,把暴君所造成的浊乱之世当作社会发展的一般情况,是以偏概全。葛洪着重对鲍敬言所夸大了的原始质朴的种种美妙境况进行驳斥,他指出,人在原始时期,就像婴孩知能尚未萌发,此时不是出于遵守道德和教化而不为,而是不知有为。人没有文明社会培养的种种良好习俗,而是动辄争斗;如果没有君主,人将在各种争斗中内耗殆尽:“若人与人争草莱之利,家与家讼巢窟之地,上无治枉之官,下有重类之党,则私斗过於公战,木石锐於干戈。交尸布野,流血绛路。久而无君,噍类尽矣。”(《抱朴子·诘鲍》)而且由于文明的进步,人的物质生活条件得到极大改善:原来无屋舍,穴居野处,后来有了居室;原来无殡葬,抛尸荒野,后来有了殡葬;原来医术简陋,人多死于疾病,后来有了医疗条件的改善;原来无桥梁道路,人封闭困守,后来有了逐渐发达的交通;原来人无有婚姻制度,乱交无序,后来有了婚姻制度。总之,文明是不断进步的,进步得力于君主管理的国家。无君则人类久已灭绝。

鲍敬言又从政治设施、政府给百姓造成经济负担方面论证无君的好处,认为万物按其本来面目存在,二气本其自然规则运行,各行所是,各求所安,这是自然的本来样态,本无君臣,也无各种设施。治理国家应遵守自然法则,以不治为治,免除人的各种劳攘。况且设官分职,必然加大百姓的负担,特别是有的执政者为满足自己的私欲,横征暴敛,搞得民怨沸腾。鲍敬言对此有深切指陈:“君臣既立,而变化遂滋。夫獭多则鱼扰,鹰众则鸟乱,有司设则百姓困,奉上厚则下民贫。壅崇宝货,饰玩台榭。食则方丈,衣则龙章。内聚旷女,外多鰥男。采难得之宝,贵奇怪之物,造无益之器,恣不已之欲,非鬼非神,财力安出哉?夫谷帛积,则民有饥寒之俭;百官备,则坐靡供奉之费;宿卫有徒食之众,百姓养游手之人。民乏衣食,自给已剧;况加赋敛,重以苦役。下不堪命,且冻且饥。”(《抱朴子·诘鲍》)并且断言,无道之君,无世不有,历史上大乱多于大治,有君之害,大于有君之利;与其有君,不如无之。而葛洪则历数古代圣王的事迹,认为有君之利大大多于无君之利。鲍敬言例举的种种患害,只要从制度上加以改进,严格各种法禁,是可以避免的。

以上鲍、葛关于有君无君的辩论,是东晋时一场重要的政治理论交锋。所辩问题虽甚肤浅,没有涉及政治制度本身,但它反映了当时社会君主骄奢淫逸,大量靡费社会财富;官吏加收赋税,百姓不堪重负;官僚机构人浮于事,白白消耗人民膏血的社会现实。明知不可能无君,也明知不会有别种社会制度可以替代,只能幻想至德之世,借无君之论发泄对当世的不满。中国历史上后来也出现过此种无君之论,也有大量桃花源、君子国的描述,但皆不是严肃的关于国体、政体的讨论。因为中国古代没有像古希腊那样提供不同的城邦类型做国家的原型,也没有古希腊民主制那样全民参与城邦管理的事例。中国自始就是大一统的国家,自始就有从天子到方伯再到诸侯、卿大夫、士的权贵层级,处在最底层的民众参与国家公共事务的意识一向淡漠。即使提出“民为贵,社稷次之,君为轻”的孟子,在统治形式上也只能有“无君子莫治野人,无野人莫养君子”的观念,而这一观念是几千年来中国执政形式的主流。鲍敬言的无君论,只是在东晋政治混乱,佛教、老庄坐大之时对无为之治的一个迹近牢骚的重提。在隋唐国家统一,中央集权强势笼罩之时,即寂无嗣响了。后世如明清之际黄宗羲的《原君》、潘平格的骂君,民国时期的无政府主义者,都是反思当时的政弊而提出的,与鲍敬言的《无君论》背景与立论宗旨皆不同。

### [参 考 文 献]

- [1] 皮锡瑞. 经学历史[M]. 北京: 中华书局, 1959: 90.
- [2] 萧公权. 中国政治思想史[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2014: 196.
- [3] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [4] 陈伯君. 阮籍集校释[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [5] 戴明扬. 嵇康集校释[M]. 北京: 中华书局, 2014.

(责任编辑: 谢光前)

## The Dispute over “Action” and “Inaction” in the Politics of Han and Jin Dynasties

ZHANG Xue-zhi

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871)

**Abstract:** The dispute over action and inaction is an important issue in the political philosophy of Han and Jin Dynasties. This paper explains it from three aspects: 1. Wang Chong took Huang Lao as the guide, “bitter hate falsehood” as the purpose, the natural way of heaven as the ideological weapon, and made a general attack on all kinds of mysteries in the study of Chenwei in the Han Dynasty, in order to return to the origin of “being indifferent, doing nothing”. 2. The struggle between Mingjiao and nature in the metaphysics of Wei and Jin Dynasties. Guo Xiang realized the harmony between valuing nothingness and advocating existence; he was in the building with his heart in the mountains; he traveled outside to extend his inside. Everything is natural, so the natural is inevitable, and the inevitable is natural. The philosophy of inaction can play the role of “action”. 3. In the Eastern Jin Dynasty, Bao Jingyan and Ge Hong argued over monarch and no monarch. The clash of political theories reflected the monarch’s extravagant waste of social wealth and the social reality that the people couldn’t bear the increasing heavy burden of taxation. The no monarch theory imagines a world of supreme virtue, and in essence, expresses dissatisfaction with the politics at that time. Ge Hong’s counterattack against it expressed the fundamental idea of Confucian political philosophy.

**Key words:** the study of Chenwei; Wang Chong; Metaphysics in Wei and Jin Dynasties; Guo Xiang; no monarch theory; Ge Hong