

中 / 国 / 传 / 统 / 治 / 道 / 研 / 究 / 丛 / 书

丛书主编◎黎红雷

黄煌
/ 著

“无为”与“治道”

——后儒学视域内的“无为”



华中科技大学出版社

<http://www.hustp.com>

○ 广西高等学校人文社会科学重点研究基地“区域社会管理创新研究中心”资助成果
○ 广西大学科研基金项目“儒家‘无为而治’与现代管理”(XGS1513)资助成果

中 / 国 / 传 / 统 / 治 / 道 / 研 / 究 / 丛 / 书

丛书主编 © 黎红雷

黄煌 / 著

“无为”与“治道”

——后儒学视域内的“无为”



华中科技大学出版社

<http://www.hustp.com>

中国·武汉

图书在版编目(CIP)数据

“无为”与“治道”:后儒学视域内的“无为”/黄煌著. —武汉:华中科技大学出版社,2015.7
(中国传统治道研究丛书)

ISBN 978-7-5680-1080-1

I. ①无… II. ①黄… III. ①儒家-研究 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 169852 号

“无为”与“治道”——后儒学视域内的“无为”
“Wuwei” yu “Zhidao”——Houruxue Shiyu nei de “Wuwei”

黄 煌 著

责任编辑:黄 琼

封面设计:原色设计

责任校对:李 琴

责任监印:周治超

出版发行:华中科技大学出版社(中国·武汉)

武昌喻家山 邮编:430074 电话:(027)81321913

录 排:华中科技大学惠友文印中心

印 刷:武汉鑫昶文化有限公司

开 本:710mm×1000mm 1/16

印 张:11.5 插页:1

字 数:222千字

版 次:2016年1月第1版第1次印刷

定 价:38.00元



本书若有印装质量问题,请向出版社营销中心调换
全国免费服务热线:400-6679-118 竭诚为您服务
版权所有 侵权必究



前言

如果不把“无为”看作内涵和外延都极为固定的概念，而是看成拥有多元的起源以及涉及一系列知识陈述的历史，则会倾向于将“无为”看作先秦各思想流派论辩的一个公共话题。相对于道家“道常无为而无不为”（《老子·三十七章》）的“自然”导向、法家“明君无为于上，群臣竦惧乎下”（《韩非子·主道》）的“集权”导向，儒家的“无为而治者，其舜也欤”（《论语·卫灵公》）是以“道德”为导向的。道家“无为”思想的地位应当肯定，而儒家“无为”思想的价值也应当被发掘。

先秦儒家的“无为”思想以“治道”为旨归，将作为权力表象的“治”诉诸作为知识的“无为”，“知识—权力”是其基本的思维框架，其意涵的历史生成涉及天命、巫覡、君权、礼乐等多重因素，体现了“知识—权力”的相互“生产”关系。先秦儒家关于“无为”的陈述大致可以分为三类：一是《诗经》、《礼记》、《论语》、《孟子》、《荀子》、《周易》等文献对“无为”、“无事”的直接陈述；二是《尚书》、《周易》、《论语》、《荀子》以“垂拱”、“垂衣裳”、“南面”、“北辰”为符号的象征性陈述；三是儒家典籍中关于权力抑制和制衡的相关表述。其中，《诗经·王风·兔爰》“我生之初，尚无为”的陈述表现了哲学概念的日常语言之基；《礼记·礼运》“王中心无为”的陈述表现了微观权力场中以“王”、“巫”、“史”为中心的复杂的权力关系；《尚书》中关于“垂拱”和《周易·系辞下传》关于“垂衣裳”的陈述体现了“无为而治”的身体状态。在儒家关于“无为”的诸多陈述中，《论语·卫灵公》对舜“无为而治”的陈述处于核心地位，较为突出地体现了儒家的历史哲学和政治哲学。

先秦儒家关于“无为”的陈述涉及语言、权力、历史、制度等多个向度，而《论语》“无为而治”章则汇集了其中的主要向度，成为儒家关于“无为”思想的较为成熟的陈述，也标志着儒家“无为”话语的正式形成。在《论语》的影响下，儒家形成了“圣王无为”的话语体系，其主要特征是：以舜等圣王事迹为依托，以“垂拱”、“垂

衣裳”、“南面”为象征,以“恭己”为精神旨归,以“正己正人”为内在机制。研究儒家“无为”思想的意义在于,首先可以还原先秦诸子的论辩环境,从儒家的立场看“无为”概念的发生和发展;其次凸显“无为”的“伦理—政治”意涵,显示“无为”思想谱系中的儒家进路;最后,发掘儒家“无为”的思想史意义,为当代社会的治理之道提供有益的启示。



目录

导论 /1

解 构 篇

第一章 《诗经》中的“无为” /17

第一节 作为生活经验的“无为” /18

第二节 作为政治风尚的“无为” /20

第三节 作为语言现象的“无为” /22

第二章 《礼记》中的“无为” /25

第一节 “天道”与“无为” /26

第二节 “礼治”与“无为” /29

第三节 “巫史”与“无为” /33

第四节 “巫”与“无” /37

第三章 《易传》中的“垂衣裳” /41

第一节 上衣下裳 /42

第二节 治国之具 /44

第三节 礼治主旨 /47

第四章 “舜无为”的历史诠释 /51

第一节 “其舜也欤”：“舜无为”的历史视角 /51

第二节 “独称舜者”：“舜无为”的历史依据 /56

第三节 “推也循也”：“舜无为”的语言分析 /63

小结 /66

建构篇

- 第五章 “垂拱”与“恭己”：儒家无为而治的形与神 /69
- 第一节 “下垂其拱”：儒家无为的身体表现 /70
- 第二节 “一己之恭”：儒家无为的心理状态 /74
- 第三节 “上共下心”：儒家无为的身心一如 /84
- 小结 /87
- 第六章 “正己”与“正人”：儒家无为而治的机制 /88
- 第一节 “政者正也”：儒家无为的基础 /88
- 第二节 “君者仪也”：儒家无为的模式 /93
- 第三节 “以守至正”：儒家无为的旨归 /97
- 小结 /102
- 第七章 “南面”与“无为”：儒家崇南文化的分析 /104
- 第一节 “南面之卦”：儒家崇南文化的象征意涵 /105
- 第二节 “南风之歌”：儒家崇南文化的民本意涵 /112
- 第三节 “南方之强”：儒家崇南文化的王道倾向 /120
- 小结 /128
- 第八章 “居敬”与“居简”：儒道无为思想之比较 /129
- 第一节 身体视角：“去衣裸裎”与“垂衣裳” /131
- 第二节 治道视角：“自然自化”与“德化天下” /135
- 第三节 和而不同：“居敬行简”与“居简行简” /139
- 小结 /145
- 结论 /148
- 附录：儒家“无为而治”与“小政府”建设 /153
- 参考文献 /157
- 后记 /165
- 致谢 /166



导论

一、选题与意义

“无为”作为先秦诸子争辩的“公共话语”^①，在儒、道、法家的主要经典中都有明确记载。各家的“无为”都以日常语言为根基，以自身的学派宗旨为导向，呈现出“家族相似”的整体风貌。^②其中，儒家的“无为”话语以“治道”为旨归，形成了以“道德”为导向的知识谱系。《论语》“无为而治”章记载了孔子评述舜“无为而治”的“经典事件”，在儒家“无为”思想谱系中处于核心地位，具有深刻的思想史意义。

（一）“家族相似”：儒、道、法的“无为”思想

“无为”是中国思想史上的重要概念，而“‘理解一个词’可以意味着：知道它是如何被使用的；能够应用它”^③。通俗地说，前一种理解涉及词语的经验和历史，后一种理解涉及词语的实践与规则，从这两方面看，“词”都是变动不居的。因此，如果不把“无为”看作内涵和外延都极为固定的概念，而看成拥有多元的起源以及涉及一系列陈述的知识的历史，则会倾向于将“无为”看作先秦各思想流派论辩的一个公共话题，从而指出：《论语·卫灵公》中的“无为而治者，其舜也欤”主要是以“道德”为导向的；《老子·三十七章》中的“道常无为而无不为”^④主要是以“自然”为导向的；《韩非子·主道》中的“明君无为于上，群臣竦惧乎下”主要是以“集权”为导向的。

可见，先秦儒、道、法三家的“无为”话语“和而不同”，呈现出“家族相似”的关

① “公共话语”(common discourse)概念参见史华兹的解释：“实际上存在着这样的一整套术语词汇，它们最终会获得相当不同的思想模式的认同。这些术语本身表现出了如下的特点：尽管它们也许拥有某些共同的含义，但仍然可以导向极其不同的解释方向和侧重点。”[美]本杰明·史华兹. 古代中国的思想世界[M]. 程钢,译. 南京:江苏人民出版社,2004:174.

② 学界借用“家族相似”来描述“无为”的语词现象存在先例，如萧无陂在分析“无为”时建议“我们不妨借用维特根斯坦所说的‘家族相似性’概念来加以说明”。萧无陂. 自然的观念——对老庄哲学中一个重要观念的重新考察[M]. 长沙:湖南人民出版社,2010:120.

③ [奥]维特根斯坦. 哲学语法[M]. 韩林合,译. 北京:商务印书馆,2012:15.

④ 陈鼓应. 老子今注今译[M]. 北京:商务印书馆,2003:212.

系。对此，黎红雷先生早有精辟的论述，他指出，除了道家之外，儒家和法家也有“无为”言论。他还从现代管理学出发分析三家的“无为而治”，认为“所谓‘无为而治’，其实就是管理行为的‘最小—最大’原则，即如何以最小的管理行为取得最大的管理效果”，道家、法家、儒家理解的“最小”分别为“道法自然”（清净无事）、“君主集权”（专制手段）及“为政以德”（道德导向）。^①因此说，先秦儒、道、法都有各自的“无为”思想，虽然各自以“道德”、“自然”、“集权”为导向，但都遵循管理的基本原则。

此外，“无为”作为一个外延极广的语词，其意义的生成离不开先民的日常经验及先秦诸子的论辩语境，我们对“无为”思想谱系的观照也不能偏执一隅，而应当重视儒、道、法每一家的“无为”陈述。儒家的“无为”话语作为整全的“无为”思想谱系的一部分，不应被排斥于我们的研究范围之外。

（二）“无为而治”：儒家“治道”的一个向度

学界对于儒家思想的理解存在一个误区，认为儒家只有“天行健，君子以自强不息”的“有为”的一面，而忽视了儒家丰富的“无为”思想，导致儒家关于“无为”的陈述长时间被埋没。向巧曾客观地指出：“‘无为而治’并不是老子的原话，而是孔子提出的。”^②引用这种说法并无意于与道家争夺“无为而治”的发明权，我们认为“为无为，则无不治”（《老子·三章》）^③的陈述已凸显了道家“无为”思想的“治道”向度，但应指出，“无为而治”这个四字语词在现存文献中的首次提出确实是在《论语·卫灵公》中。

儒家以天下为己任，对社会政治具有深切的参与意识，具有忧患而内省的精神气质，向来被认为是主张“入世”的学派。儒者多为了心中的价值理想终日奔波劳碌，积极进取到了“知其不可而为之”（《论语·宪问》）的程度，这在无形之中使人们误以为儒家反对“无为”，但实际上儒家经典中的“无为”陈述为数众多，且内容深刻，值得研究。

当然，发掘儒家“无为”话语并不在于建构与道家相对峙的“无为”体系，而在于通过“知识考古”的方式解放长期被拒斥和遮蔽的知识，还原“无为”概念形成发展的局部历史。也就是说，道家“无为”思想的地位应当肯定，而儒家“无为”思想的价值也应当被发掘。

儒家经典中留下了很多关于“无为”的陈述，这些陈述历经诠释，也引起了现

① 黎红雷. 儒家管理哲学[M]. 广州: 广东教育出版社, 1997: 237.

② 向巧. 试论道儒二家“无为而治”管理谋略的异同及其在现代管理中的应用[J]. 长沙航空技术学院学报, 2002(3).

③ 陈鼓应. 老子今注今译[M]. 北京: 商务印书馆, 2003: 86.

代学界广泛的讨论。学者们多认为儒家“无为”思想具有一定的价值,但是却鲜有人去做深入的分析 and 研究。这可能是因为:“无为”不是儒家主要概念;儒家对于“无为”的论述零散而不成体系;儒家对“无为”的论述侧重经验性的讨论而少本体论的建构。这些反倒成为了后儒学关注“无为”的理由。

我们认为,文献的价值并不在于契合流行的观念,也不在于规模宏大,更不在于要符合形而上学的标准,而在于其在特定历史语境中具有的原创性和影响力。从这个意义上说,先秦儒家“无为”思想具有深刻的学术价值。当然,也应该承认:①儒家的“无为”陈述较分散;②“无为”是儒家的歧出概念;③前人的研究仍有不足。就第一点说,儒家经典中的“无为”陈述虽然零散,但是却是一个包含了分裂和延异的谱系;就第二点说,“无为”虽然不是儒家的主流话题,但是“陌生化”的视角也并非没有益处,可以彰显知识的“异度空间”;就第三点说,前人对儒家“无为”虽然少有系统研究,但是学术成果也不绝如缕,蔚为大观。可见,上述困难并不应该成为儒家“无为”思想研究停滞不前的理由。

儒家不仅有“无为”思想,而且在这一理论的发生与发展中建树颇丰,影响巨大。作为日常语言的“无为”较早见于《诗经》,在《王风·兔爰》中已出现“我生之初,尚无为”的政治表述;从《礼记·礼运》“王,前巫而后史,卜筮瞽侑皆在左右,王中心无为也,以守至正”^①的表述来看,“无为”较早被运用于“王”与“巫史”形成的权力场之中;若不拘泥于“无为”语词上的溯源,则《周易·系辞下传》载“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”^②、《尚书·武成》载武王“惇信明义,崇德报功,垂拱而天下治”,表明象征“无为而治”的“垂拱”和“垂衣裳”在古代治道传说中非常流行,是促进“无为”理论成熟的重要因素。由此也可以看出儒家的“无为”思想丰富而充满差异。

(三)知识谱系:儒家关于“无为”的陈述

以往我们较多关注的是道家关于“无为”的陈述,相比之下,儒家关于“无为”的陈述是否深刻有力,形成了自己的话语体系呢?据查,儒家经典中关于“无为”的陈述主要有:

1.《诗经》中关于“无为”的陈述

有兔爰爰,雉离于罗。我生之初,尚无为;我生之后,逢此百罹。尚寐无吽! (《诗经·王风·兔爰》)^③

① 王文锦. 礼记译解[M]. 北京:中华书局,2001:303.

② 黄寿祺,张善文. 周易译注[M]. 上海:上海古籍出版社,2004:533.

③ 周振甫. 诗经译注[M]. 北京:中华书局,2002:94. 这里的“尚无为”侧重作为社会风尚的“无为”。

彼泽之陂，有蒲菡萏。有美一人，硕大且俨。寤寐无为，辗转伏枕。
（《诗经·陈风·泽陂》）^①

天之方憯，无为夸毗。威仪卒迷，善人载尸。（《诗经·大雅·板》）^②

2. 《礼记》中关于“无为”的陈述

王，前巫而后史，卜筮瞽侑皆在左右，王中心无为也，以守至正。
（《礼记·礼运》）^③

公曰：“敢问君子何贵乎天道也？”孔子对曰：“贵其不已。如日月东西相从而不已也，是天道也；不闭其久，是天道也；无为而物成，是天道也；已成而明，是天道也。”（《礼记·哀公问》）^④

博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。天地之道，可一言而尽也。（《礼记·中庸》）^⑤

3. 《周易》中关于“无为”的陈述

《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？（《周易·系辞上传》）^⑥

黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治。（《周易·系辞下传》）^⑦

① 周振甫. 诗经译注[M]. 北京: 中华书局, 2002: 185. 这里的“无为”即“做不了事”的日常经验。

② 周振甫. 诗经译注[M]. 北京: 中华书局, 2002: 417. 这里的“无为”描述“天一”语境中人的境地。

③ 王文锦. 礼记译解[M]. 北京: 中华书局, 2001: 303.

④ 王文锦. 礼记译解[M]. 北京: 中华书局, 2001: 739.

⑤ 王文锦. 礼记译解[M]. 北京: 中华书局, 2001: 792.

⑥ 孔颖达：“任运自然，不关心虑，是无思也；任运自动，不须营造，是无为也。”[唐]孔颖达. 周易正义·系辞上[M]. 北京: 中华书局, 1980: 81.

⑦ 黄寿祺, 张善文. 周易译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004: 533. “垂衣裳”作为古代“无为而治”的典型符号, 可以被视为一种“无为”陈述。

4.《左传》中关于“无为”的陈述

晋师归，范文子后入。武子曰：“无为吾望尔也乎？”对曰：“师有功，国人喜以逆之，先入，必属耳目焉，是代帅受名也，故不敢。”武子曰：“吾知免矣。”（《左传·成公二年》）^①

子产归，未至，闻子皮卒，哭，且曰：“吾已！无为为善矣。唯夫子知我。”仲尼谓：“子产于是行也，足以为国基矣。”（《左传·昭公十三年》）^②

5.《尚书》中关于“无为”的陈述

列爵惟五，分土惟三。建官惟贤，位事惟能。重民五教，惟食、丧、祭。惇信明义，崇德报功。垂拱而天下治。（《尚书·武成》）^③

王若曰：“呜呼！父师，惟文王、武王敷大德于天下，用克受殷命。惟周公左右先王，绥定厥家，愆殷顽民，迁于洛邑，密迩王室，式化厥训。既历三纪，世变风移，四方无虞，予一人以宁，道有升降，政由俗革，不臧厥臧，民罔攸劝。惟公懋德，克勤小物，弼亮四世，正色率下，罔不祇师言。嘉绩多于先王，予小子垂拱仰成。”（《尚书·毕命》）

6.《论语》中关于“无为”的陈述

子曰：“无为而治者，其舜也欤！夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（《论语·卫灵公》）

^① 李梦生. 左传译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004: 519. 这里的“无为”表示反问, 即“你不也知道么”的意思, 属于“无为”的普通语言用法。

^② 李梦生《左传译注》指出:“无为: 无助。”李梦生. 左传译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004: 1047. 笔者认为, 这里的“无为”应在具体语境中理解, 即: 子皮这样的知己既然已经离世, 为善就更成为“不求人知”的事情了; “不求人知”是“无为”的一种意涵, 处理的是“己一人”关系, 表示自我无待于他人。

^③ 《尚书》中的“垂拱”作为古代“无为”思想的典型符号, 可视为一种“无为”陈述。

子谓子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒。”（《论语·雍也》）^①

子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）

7.《孟子》中关于“无为”的陈述

孟子曰：“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。”（《孟子·尽心上》）^②

孟子曰：“人有不为也，而后可以有为。”（《孟子·离娄下》）^③

孟子曰：“天下之言性也，则故而已矣；故者，以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣，禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。”（《孟子·离娄下》）^④

舜为法于天下，可传于后世。我由未免为乡人也。是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣。若夫君子所患则亡矣。非仁无为也，非礼无行也。如有一朝之患，则君子不患矣。（《孟子·离娄下》）^⑤

8.《荀子》中关于“无为”的陈述

昔者舜之治天下也，不以事诏而万物成。处一危之，其荣满侧；养一之微，荣矣而未知。故《道经》曰：“人心之危，道心之微。”危微之几，惟明君子而后能知之。（《荀子·解蔽》）

① 杨伯峻对这则《论语》的解释是“孔子对子夏道：‘你要去做个君子式的儒者，不要去做那小人式的儒者。’”杨伯峻. 论语译注[M]. 北京：中华书局，1980：59. 可见，这里的“无为”即“不要去做”的意思，属语言的普通语言用法。笔者认为语言的普通语言用法是其形而上学的用法之基础，不应忽略该类关于“无为”的陈述。

② 焦循. 孟子正义[M]. 上海：上海书店，1986：531.

③ 焦循. 孟子正义[M]. 上海：上海书店，1986：326. 《论语·子路》也载：“狷者有所不为也。”

④ 焦循. 孟子正义[M]. 上海：上海书店，1986：344-345. 郭店楚简《尊德义》也指出“治民”如治水：“圣人之治民，民之道也。禹之行水，水之道也。”李零. 郭店楚简校读记[M]. 北京：中国人民大学出版社，2007：182.

⑤ 焦循. 孟子正义[M]. 上海：上海书店，1986：351. 这里的“非仁无为”表现了儒家“有所为有所不为”的辩证看法，即违背仁义的行为要禁止，但是符合仁义的行为要坚持。

请成相，道圣王，尧舜尚贤身辞让……尧不德，舜不辞，妻以二女任以事，大人哉舜，南面而立万物备。（《荀子·成相》）

若是则一天下，名配尧禹。之主者，守至约而详，事至佚而功，垂衣裳，不下簟席之上，而海内之人莫不愿得以为帝王。夫是之谓至约，乐莫大焉。人主者，以官人为能者也；匹夫者，以自能为能者也。人主得使人之为之，匹夫则无所移之……《传》曰：农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守，三公总方而议，则天子共己而已矣。（《荀子·王霸》）

9. 郭店楚简中的“无为”陈述

其生也无为乎？（《物由望生》）^①

为孝，此非孝也。为弟，此非弟也。不可为也，而不可不为也。为之，此非也。人无能为。（《物由望生》）^②

义无能为也。（《物由望生》）^③

父慈子爱非有为也。（《父无恶》）^④

由此看来，在老子和孔子之前，“无为”语词已经在《诗经》中得到了广泛的运用。《诗经》中的“无为”并不是通常所说的哲学概念，而带有生活经验的特征：《诗经·陈风·泽陂》用“寤寐无为，辗转伏枕”来表述少女相思无果，茶饭不思，这种女性意象预示了“无为”尚“柔”的文化品格；《诗经·大雅·板》用“天之方憯，无为夸毗”来表示人在“天”面前的禁忌，这种对“天”的敬畏心理反映了“无为”的“敬天”基调；《诗经·王风·兔爰》用“我生之初，尚无为”表征政治清明、偃兵轻徭的社会形态，这正是“无为”语汇在政治哲学视域内的主要表现。

① 李零. 郭店楚简校读记[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007: 208.

② 李零. 郭店楚简校读记[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007: 209.

③ 李零. 郭店楚简校读记[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007: 209.

④ 李零. 郭店楚简校读记[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007: 192.

从《礼记》的微观语境看来,其“无为而物成,是天道也”(《哀公问》)和“不见而章,不动而变,无为而成”(《中庸》)的陈述则表明儒家的“无为”话语并非只关注“人道”,也关注“天道”并蕴含“天一君一民”的主体间性,而“王,前巫而后史,卜筮誓侑皆在左右,王中心无为也,以守至正”又表明“无为”与“巫史”文化有一定的关联。傅佩荣先生指出:一方面,儒家“从自然世界的观点来了解‘造生之天’与‘载行之天’,亦即把天当作创化不已的自然界”;另一方面,儒家又“从人文世界的观点来体认‘启示之天’与‘审判之天’,亦即以天为基础来建立人类道德的普遍与绝对要求”。^①与此相关,儒家“天道无为”包含了自然与道德两个层次的内容。

此外,作为“无为而治”之典型符号的“垂衣裳”最早见于《周易·系辞下传》,参考《庄子·天地》对于儒家“垂衣裳,设采色,动容貌”的衣冠特色的批评,可见战国中期以前,“垂衣裳”多用以形容包括尧、舜在内的儒者形象。“衣裳”的色彩、图案、样式被认为源于圣人观象,舜“以五采彰施于五色,作服”(《尚书·皋陶谟》),以“上衣下裳”来“表德劝善别尊卑”(《白虎通·衣裳篇》)。儒家将“衣裳”视为标示等级和管理社会的工具,认为“衣裳”根源于“礼”,服务于“礼”,损益于“礼”,具有礼乐教化功能。“垂衣裳而治”就是圣王以服制垂示天下,而天下大治。

总体说来,儒家关于“无为”的陈述大致可以分为三类:①《诗经》、《礼记》、《论语》、《荀子》等文献对“无为”的直接陈述;②《尚书》、《易传》以“垂拱”、“垂衣裳”为符号的形象陈述;③儒家典籍中关于心性修养和权力抑制的相关表述。这种分类方法以“无为”概念在陈述中的明晰程度为标准,基本能涵盖儒家“无为”的各种表述。其中,《诗经》、《礼记》、《尚书》可以代表儒家“无为”话语在形成过程中的三种典型陈述,即日常陈述、仪式陈述和象征陈述。这三类陈述的发展体现了儒家“无为”概念经历的三个层面的变化:从日常语汇到政治语汇的转变;从巫史权力场到君臣权力场的演变;从形象表述到抽象概括的转变。

儒家经典中的“无为”陈述在质和量上都不可小觑,我们认为这些材料是关于“无为”的知识谱系不可忽视的组成部分:《诗经·王风·兔爰》中以“我生之初,尚无为”为典型的陈述表现了哲学概念的日常语言之基;《礼记·礼运》中“王中心无为”的陈述表现了微观权力场中以“王”、“巫”、“史”为中心的复杂的权力关系;《尚书》中关于“垂拱”的陈述(见《武成》、《毕命》)和《周易·系辞下传》关于“垂衣裳”的陈述(“垂衣裳”也见《荀子·王霸》及出土帛书《易传·昭力》)体现了“无为而治”的身体状态;《论语·卫灵公》对舜“无为而治”的陈述(《孟子》、《荀子》延续了这一“圣王无为”的言说方式)则集中体现了儒家的历史哲学和政治哲学。

这些陈述共同构成了富于儒家学派特色的“无为”话语;同时,各陈述交互作

^① 傅佩荣. 儒道天论发微[M]. 北京:中华书局,2010:79.



用,在传播过程中不断分裂和组合,在经、史等方面都产生了较为深刻的影响。

(四)“经典事件”:《论语》中关于“无为”的陈述

在儒家关于“无为”的众多陈述中,《论语》“无为而治”章处于中心的地位。儒家“无为”思想的“治道”目标、“圣王”依托和“道德”旨归都在此章得到了集中体现。因此,虽然此章形制短小,但是“麻雀虽小五脏俱全”,其陈述以“舜”的事迹作为中心,勾勒出内圣(“恭己”)—外王(“正南面”)的“无为”进路,其政治设计是以“正己—正人”为机制的“身—国”同治,并落实于君王的道德修为(“恭己”)。

《论语》“无为”思想呈现出“圣王无为”的言说方式,这与其“祖述尧舜,宪章文武”^①、推崇三代之治的思想特色是紧密相关的。通过进一步考察,我们发现此章与儒家经典中的诸多“无为”陈述遥相呼应:“恭己”与《尚书》的“垂拱”同根同源;“正”与《礼记·礼运》的“王中心无为也,以守至正”义理相通;“南面”与“南方之卦”——“离”卦的卦义相符。

由此可见,《论语》“无为而治”章并不是孔子对于“舜无为”的随意评价,孔子之言有其历史依据、文化土壤及判断标准。同时,《论语》“无为而治”章也是先秦儒家“无为”思想的缩影,对其进行深入研究可以把握儒家对于“无为”的基本看法。总体而言,《论语》标志着儒家“无为”话语的诞生,在言说方式、思想母题、内在进路三个方面深刻影响着后世儒家对于“无为”的思考:

首先,《论语》对于“舜无为”的评述奠定了儒家“圣王无为”的言说方式;其次,《论语》将“恭”作为“无为”的精神旨归,奠定了儒家“无为”中“仁”、“礼”两个基本的价值取向;最后,《论语》“恭己正南面”的“无为”进路具有“内圣外王”的内在结构,成为儒家思考“无为而治”的思维框架。

围绕《论语》记述的“舜无为而治”这一历史事件,儒家内部产生过大量的关于管理行为的讨论,如《孟子·离娄下》载“禹之行水也,行其所无事也”^②,《荀子·解蔽》说“昔者舜之治天下也,不以事诏而万物成”。可见,儒家以《论语》为中心,形成了“圣王无为”的言说方式和思想谱系,成为儒家“王道”思想的一部分,对后世的历史观、政治观产生了巨大影响。可以说,在《论语》“无为而治”章的影响下,儒家以经典文本为中心,形成了解释的传统,推动了其“无为”思想的进一步发展。

儒家的“无为”陈述涉及语言、知识、权力、历史、政治等向度,而《论语》“无为而治”章集中了其向度,标志着儒家“无为”话语的诞生;《论语》之后的儒家大多采纳此章的思维结构和基本义理进一步思考“无为”话题。将《论语》作为儒家

① 王文锦. 礼记译解[M]. 北京:中华书局,2001:796.

② 焦循. 孟子正义[M]. 上海:上海书店,1986:344-345.

“无为”话语的中心来研究，正是基于其多元性和经典地位而做出的选择。

本书对《论语》“无为而治”章的研究层次有三：①还原先秦诸子的论辩环境，从儒家的立场看“无为”概念的发生和发展；②凸显“无为”的“伦理—政治”意涵，显示“无为”思想发展中的儒家进路；③发掘儒家“无为”思想的诠释史意义，揭示以《论语》为中心的儒家“无为”思想体系的价值。第一个层面可以在先秦儒、道、法“无为”观的比照下展开；第二个层面可以在儒家思想语境中展开；第三个层面可以从《论语》与《诗经》、《尚书》、《礼记》、《易传》的陈述之间的关联展开。

儒家对“无为”的讨论虽然零散，但是数量众多、历史悠久，经历了一个漫长而深入的思辨过程，是“无为而治”理论不可或缺的组成部分。儒家“无为而治”思想“鉴于往事，有资于治道”，具有深刻的思想史意义；而对于现代人来说，借儒家“无为而治”这一“陌生化”的命题，可以换一双眼睛看儒学，在义理上获得的印象也许是似曾相识的，但似曾相识已是解构。

二、方法与思路

（一）文本细读

语词研究对于解经很重要，“经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也，由字以通其词，由词以通其道，必有渐”（戴震：《与是仲明论学书》）。徐复观先生有一个通俗的说法，“我们所读的古人的书，积字成句，应由各字以通一句之义”^①。细读《论语》“无为而治”章，可以结合先秦思想语境及解释史，对其关键词“舜”、“恭己”、“正”、“南面”做出详尽的讨论。

“文本细读”作为一种解读文本的方式，脱胎于语义学，兴起于20世纪欧美文论的新批评流派，也普遍适用于一切实证性的阅读。本书对儒家经典中的“无为”陈述的分析采取“文本细读”为主、“外部研究”为辅的研究方式，遵循的主要原则是：①回归文本，以“文本为中心”（textual criticism）；②强调文本的“内部结构”（internal structure）；③重视“语境”（context）对语义的重要性。

首先是“回归文本”。这是因为我们现今对研究对象往往太泛泛而谈，常常被流行观念影响、被时代背景禁锢、被二手材料遮蔽，而并没有对核心文本施加足够的关注和细致的研究。例如，在分析《论语》“无为而治”章的思想内涵之前，我们首先要对文本进行“全景扫描”，做细部分析，否则，脱离文本“盲人摸象”或面对解释材料“走马观花”，都会让人无所适从。从这个意义上说，“回归文本”有其特殊意义，但文本细读的方法也有其局限性，并不能尽善尽美。在本书中，“回归文本”

^① 徐复观. 中国思想史论集[M]. 台北: 学生书局, 1975: 116.