



黄老道家的正名和无为而治思想*

陈 徽

摘 要:先秦时期,无为之治至少为儒、道、法诸家所推崇,治主正名更是百家之通论。不过,对于无为的内涵与表现,儒、道、法之间存在着很大的思想分歧。至于正名的伦理政治意蕴及其功用,诸家虽皆有精辟之论,而尤以黄老道家之说为详备。在黄老道家那里,正名是无为之治的主要表现方式。其正名之说立足现实,以功利为导向,既对形名关系和正名的功用进行了深入的辨析,也揭示了正名与“法治”的一体相关性。同时,借助正名之说,黄老道家也张君权、尚权谋,引发了道家无为内涵的重要转变。在关于君道的阐释中,黄老道家还揭示了无为概念的虚静、不为与因应的内涵。三者中,虚静为本,不为和因应为用。唯有人君持守君道,体现无为之治的“名正法备”才能得到真正的落实。

关键词:黄老道家;正名;无为;君道

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0044-11

正名之说始于孔子,并被视作“为政”的次第之先(至少对于当时的卫国而言)^①。其后儒家论治,皆不能不明正名的重要性。而“为先”之说,也为诸儒所常言,以至董仲舒曰:“治天下之端,在审辨大。辨大之端,在深察名号。名者,大理之首章也。”“《春秋》大元,故谨于正名。”(《春秋繁露·深察名号》)所谓“端”“元”者,皆有首、始之义,与“先”相通。无为而治则是道家治道思想的标志性主张。既曰“标志性”,无为便为一些儒者所讳言,以至被“逐出”儒家的治道思想之外(详见下文)。若公允地看,在先秦诸子那里,论治尚无为者不仅仅有道家,儒家与法家亦然。至于治主正名,实为百家之通论(当然,老、庄又当别论)。对于周秦诸子来说,可谓无名不言治^②。

尽管皆主正名,诸子关于形名关系的思考毕竟各有侧重,观点不一。同样,虽然皆视无为为至治的典范,无论是道家、儒家还是法家,他们对于无为的理解也存在本质差别。即便是儒家或道家

的内部,在此方面也颇显分歧。就道家而言,基于正名而论无为,且将正名作为无为之治的主要展开方式,则是黄老道家治道思想的典型特征。

一、何谓无为? 儒、道、法关于无为而治的思想之别

对于无为而治,儒、道、法皆有明说。如《论语·卫灵公》:“子曰:‘无为而治者,其舜也与!夫何为哉?恭己正南面而已矣。’”《老子·三章》:“弗为也^③,则无不治。”《韩非子·主道》亦曰:“人主之道,虚静^④以为宝。不自操事而知拙与巧,不自计虑而知福与咎。是以不言而善应,不事^⑤而善增。”“虚静”“不言”“不事”云云,皆指无为。倘就字面的意思看,以上三说之间似皆相通。特别是《主道》之说,若谓其为《老子》的无为之义作疏解,也未尝不可。实际上,这三种无为各有其独特的内涵,蕴含着不同的治世方式和治世目标,故当

收稿日期:2021-08-07

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“道家政治哲学研究”(20BZX050)、上海市哲学社科规划冷门“绝学”和国别史等研究专项课题“出土简、帛文献与道家思想从先秦至汉代的衍变”(2018ZJX008)阶段性成果。

作者简介:陈徽,哲学博士,同济大学哲学系教授、博士生导师(上海 200092),主要从事儒学、道家哲学研究。

予以分辨。只有深辨诸说,作为本文考察主题的黄老道家无为思想的独特性,也才能更清楚地呈现出来。

(一)儒家论无为及其思想分歧。观诸儒之说,其所谓无为大致可分为三义:

其一,无为义即不为,且此“不为”乃是特指舜因循于尧道,故所谓无为实曰“无易”或“不易”。持此论者,主要是汉代的今文家。如董仲舒云:“故王者有改制之名,无易道之实。孔子曰:‘无为而治者,其舜乎!’言其主尧之道而已。此非不易之效与!”(《春秋繁露·楚庄王》)^⑥苏舆总结道:“以循尧道为无为,亦今文家说。《白虎通·三教篇》:‘舜之承尧,无为易也。’”^{[1]19}

其二,作为至治表现的无为之治,本质上是德治理想的最终实现。此说流传甚早,《中庸》论圣人“至诚”之德的外化之功时已曰:“故至诚无息……如此者,不见而章,不动而变,无为而成。”郑《注》:“言其德化与天地相似,可一言而尽,要在至诚。”^{[2]1451}朱子解《中庸》亦顺承郑说,强调盛德之验^⑦。这种理解,也是汉代以来儒者阐释《卫灵公》“无为而治”之说的主要表现。而且,注家往往还将此说与孔子的“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”(《论语·为政》)之言相提并论,以彰圣人德盛而民化的不测之功^⑧。其中,朱子在阐释“为政以德”章之义时,进一步结合孔子的“政者,正也”(《论语·颜渊》)之说论道:

政之为言正也,所以正人之不正也。德之为言得也,得于心而不失也。北辰,北极,天之枢也。居其所,不动也。共,向也,言众星四面环绕而归向之也。为政以德,则无为而天下归之,其象如此。程子曰:“为政以德,然后无为。”^{[3]53}

朱子此解既广摄夫子诸说,又涵纳众儒之论,也高扬了儒家关于王者“天下所归往之”(《说文》)的价值期许,堪为儒家以德治论无为的经典之论。且若平心视之,朱子此解也是符合孔子的无为之义的。但强调德治并非意味着无为之治纯赖人君的道德感召便可成就,而是指在修身彰德的基础上,人君知人善任,使官得其人、人尽其职。如此,则主逸臣劳:主逸者,人君“无事”,“恭己正南面而已矣”;臣劳者,官皆尽其职、人皆安其分。所以,孔子既言“无为而治”“为政以德”,又曰“君君,臣臣,父父,子子”(《论语·颜渊》),并感叹唐虞之世人才的盛美之况(参见《论语·泰伯》“舜有

臣五人而天下治”章)。同样,后儒在解释舜何以能“无为而治”时,也突出了“任官得人”的重要性。如邢昺曰:“所以无为者,以其任官得人。夫舜何必有为哉?但恭敬己身,正南面向明而已。”^{[4]208}又如朱子:“独称舜者,绍尧之后,而又得人以任众职,故尤不见其有为之迹也。恭己者,圣人敬德之容。既无所为,则人之所见如此而已。”^{[3]162}“君君,臣臣,父父,子子”固为“正名”,使官得其人、人尽其职亦属于“正名”。所以,舜“无为而治”之所以可能,前提是:其德高,故天下钦慕而归往之;其善于正名,故官皆尽其职,人皆安其分。

其三,无为义即不为,且此“不为”真的意味着无所作为。以此观点理解无为的,主要有王夫之、毛奇龄、焦循、黄式三等^⑨。他们将此意义的无为等同于老子或黄老道家所说的“清静无为”,并因此否定孔子也有无为而治的思想。如王夫之曰:“若更于德之上加一无为以为化本,则已淫入于老氏无为自正之旨。”^{[5]83-84}毛奇龄也说:“包氏(引按:谓包咸。皇侃《论语义疏》作郑玄^{[6]23})无为之说,此汉儒掺和黄老之言。……夫为政以德,正是有为。夫子已明下一‘为’字,况为政尤以无为为戒。”^{[5]82}近人程树德亦循此论,进而批评朱子失于“不察”,沿袭先儒解经混淆黄老之学与孔子“为政以德”之说之“谬”,“殊失孔氏立言之旨”^{[5]83}。然而,《卫灵公》明载“子曰‘无为而治’”云云,若说无为为老氏论治的“思想专利”,则又当如何看待孔子之言?对此,诸儒也曲为之说。如王夫之曰:“三代以上,大经大法皆所未备,故一帝王出则必有所创作以前民用……其聪明睿知苟不足以有为,则不能以治著。唯舜承尧而又得贤,则时所当为者尧已为之,其臣又能为之损益而缘饰之,舜且必欲有所改创以与前圣拟功,则反以累道而伤物。”故“舜之无为,与孔子之不作同”,乃是“因时而利用之,以集其成也”^{[5]1370}。又如焦循说:“伏羲、神农之治,在使民有所知。”故需有为(如“伏羲定人道而民知男女之有别,神农教耒耜而民知饮食之有道”);及民智已开,诈伪之心起,则“黄帝、尧、舜之治,在不使民知。不使民知,所以无为”,故“无为者,无一定之好尚、无偏执之禁令,以一心运天下而不息,故能通其变使民不倦、神而化之使民宜之也”^{[5]1370}。以上辩说,既误会了道家所谓的无为之义(按:道家所谓的无为或“清静无为”,并非意味着绝对的无所作为),也曲解了孔

子之言。

(二)道家的无为之说及其分化。道家论治好言且崇尚无为,乃人所共知。也因此之故,后世学者遂有视无为而治为道家独有的思想倾向,以至王夫之、毛奇龄、焦循等明确否定或曲解夫子的“无为”之说。“道家”之名为汉人所创,本指今所谓黄老道家,司马谈称其术“采儒墨之善,撮名法之要”(《论六家要指》),则黄老道家俨然如杂家。只因其学尊崇黄老,“其术以虚无为本,以因循为用”,故仍当归属道家。论及先秦道家,学界一般有老子、庄子和黄老道家之分,而老子之学又是后两者的思想之源。

司马谈云:“道家无为,又曰无不为。”其说虽主要是针对黄老道家而言,实也可作为对整个道家无为思想的精辟概括。尽管如此,对于何谓无为以及如何无为,老、庄之间,特别是老、庄与黄老道家之间却有着不同的看法。总体而言,老、庄论无为可谓小异而大同,两者之说与黄老道家的无为思想可谓小同而大异。首先,无论是老、庄,还是黄老道家,作为人君治道实践主要方式的无为并非谓绝对无所作为,而均有顺物自然、因应物变之义。故老子曰:“圣人常无心,以百姓之心为心。”(《老子·四十九章》)庄子亦曰:“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”(《庄子·应帝王》)至于黄老道家,《论六家要指》也概其术说:“与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜。”其次,老、庄主无为而治,皆以成物为宗旨。老子有言:“道常无为。侯王若能守之,万物将自化。”(《老子·三十七章》)又曰:“是以圣人……以辅万物之自然,而不敢为。”(《老子·六十四章》)庄子亦有“其(引按:即‘神人’)神凝,使物不疵疠而年谷熟”(《庄子·逍遥游》)之喻。显然,老、庄论治仍有区别。在老子,无为意味着人君持道虚静,“观复”“知常”^⑩,尽可能不去干预事物的存在,充分尊重其自我成就能力,其思想颇彰复朴与守静之象;在庄子,无为固亦有老子的持虚守静之义,其“依乎天理”“因其固然”之说(《庄子·养生主》)却也展现了尊重、欣赏事物个性或独特性的精神,是以至治之成便表现为治者如何使天下万物各尽其性的过程(按:限于篇幅和问题所及,本文对于老、庄的无为思想仅举其大略)。最后,黄老道家论无为,尽管也多彰因循物性、顺其自然之义,其治道的宗旨则非如老、庄以成物为鹄的,而是指向如何富国强兵乃至一统天

下的目标,具有鲜明的现实性和功利性。相应地,对于名法之用,老、庄与黄老道家之间也存在根本分歧:在老、庄,其对名法之用皆持警惕或批判态度^⑪;在黄老道家,所谓无为而治正是通过“名正法备”体现出来的(《管子·白心》:“名正法备,则圣人无事。”)。

(三)作为驭臣之术的法家之无为。在法家那里,无为已彻底沦为一种人主以阴制阳、以静制动的驭臣之术。《韩非子·主道》言:“道在不可见,用在不可知。虚静无事,以暗见疵。见而不见,闻而不闻,知而不知。……函掩其迹,匿其端,下不能原;去其智,绝其能,下不能意。”在此,无为(“虚静无事”)既非儒家所说的人君“敬德之容”(朱子语),也非道家所谓顺物自然、因应物变之义,而是指人君如何掩匿其意、隐藏其迹,使自己“大不可量,深不可测”(《主道》),以杜绝臣下窥视、迎合之行。《主道》又说:

道者,万物之始,是非之纪也。是以明君守始以知万物之源,治纪以知善败之端。故虚静以待^⑫,令名自命也,令事自定也。虚则知实之情,静则为动之正^⑬。……君无见(引按:即“现”。下同)其所欲,君见其所欲,臣将自^⑭雕琢;君无见其意,君见其意,臣将自表异。故曰:去好去恶,臣乃见素;去旧去智,臣乃自备。……故曰:寂乎其无位而处,溲乎莫得其所。明君无为于上,群臣竦惧乎下。

则唯有“虚静无事”,人君才不会因为臣下投其所好而被蒙蔽,臣下也因为其君的高深莫测而自守其正。人君之意既不可测度,其又处于独尊的势位、掌刑罚之柄,“虚静无事”便也成为人君恐吓臣下、使其顺服的重要方式。如此“无为”,其弊其害自不待言。

法家之所以有此无为之说,原因在于:一方面,其谓人性自私而不可信(《韩非子·外储说左上》:“(人)皆挟自为心也。”),故人君欲使臣下顺服,不得不以术制之;另一方面,其谓惟有张大君权,方能高效整合一国各种资源,以在当时激烈的各国竞争中取得优势地位。当然,法家的无为之说亦有所继承:黄老道家对于阴术之用已有所论述。《管子·心术上》尝曰:“人主者立于阴,阴者静,故曰‘动则失位’。阴则能制阳矣,静则能制动矣,故曰‘静乃自得’。”《尹文子·大道上》更是指出:“术者,人君之所密用,群下不可妄窥。……人君有术而使群下得窥,非术之奥者。”黄老道家

与法家在思想上的亲缘关系,于此而见。

二、黄老道家论正名

在追溯法家无为之术理论渊源时,学者常推至老子,视其为阴术之祖。如章太炎曰:“《老子》云:‘鱼不可脱于渊,国之利器不可以示人。’此二语是法家之根本。唯韩非子能解老、喻老,故成其为法家矣。”^{[7]218}故“法家者,道家之别子耳”^{[7]244}。钱穆亦云:“老子下启法。”^{[8]123}认为“老子则务实际,多期求,其内心实充满了功利与权术”,“而老子之所用则尽属人谋也”^{[8]121}。这种判定似有一定道理,且韩非借老子之说大张其“虚静”“无为”之术,亦属事实。但若因此而谓老子无为思想开后世阴术之源,则嫌于急遽^⑤。况且,倘若以阴谋家的立场解老,《老子》五千言的思想与文化意义也必将大为消解。

上节简略梳理也表明:对于无为,道、法两家之说固然多有分歧,其间仍存在深刻的思想关联。这种关联乃是学术“畸变”的结果:如果说,老子(乃至庄子)之说意味着关于无为纯正立场的话(按:此仅就道、法两家之说的关系而言),法家的无为说已沦为一种纯粹的阴术之论。介于上述二说之间且“推动”这一“畸变”的,即是黄老道家的无为说。此说上承老子之道,下开法家之术,在道、法无为思想的演变中发挥着转折性作用。欲明这种作用的发生,不可不明黄老道家的正名思想。因在黄老道家看来,正名正是无为之治的主要展开方式。

统观晚周诸家的形名说(或名实说)^⑥,所谓正名之义大体分为:一为知识论的,一为伦理政治义的。知识论的正名主要具有以下功用:通过核查形(实)、名关系,或者据以验证形(实)名相副与否(如《墨子·经说上》:“名实耦,合也。”),或者据以驳斥诡辩之说^⑦,或者据以彰显事物的存在之理^⑧等。知识论的正名固然重要,后一义(即伦理政治义)的正名更加值得关注(当然,这两种正名之间本来就存在密切的关系)。因为,唯有通过后者,人们各自的身份、地位、职分等方得厘定,人与人、人与物之间的关系方得展示和规范,而一定的制度、秩序等也方得有效构建或维系。就此而言,正名与其说是整治、端正事物之“名”,不如说是规范、端正作为名之所指的诸“形(实)”。《荀子·正名》曰:

故王者之制名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉。……故知者为之分别,制名以指实,上以明贵贱,下以辨同异。贵贱明,同异别,如是则志无不喻之患、事无困废之祸,此所为有名也。

荀子此处虽是主要论“制名”的必要性,实则也有助于理解何以正名或正名的目的,即“名定而实辨,道行而志通”,从而“率民而一焉”。荀子之说不仅仅代表了儒家的观点,实通于百家之论,正如《吕氏春秋·审分览》所言:“正名审分,是治之辔已。……故至治之务,在于正名。”

关于伦理政治义的正名,诸家皆有精辟之论。相较而言,黄老道家之说尤为详备。它立足现实,融汇诸家之说,以功利为导向,既对形名关系和正名的功用进行了深入的辨析,也揭示了正名与“法治”的一体相关性。而且,黄老道家还借正名之义张君权、尚权谋,引发了道家无为内涵的重要转变。关于黄老道家的正名思想之要,可从以下三点来看:

(一)正名的前提:“众有必名。”在命名问题上,黄老道家与老、庄之间既有思想的相通性,也存在立场之别。曰其相通性,是指他们均严持道物之辨,均认为作为万物的本原或存在根据的道是不可言说、不可命名的。在此,老、庄之说自无需赘言,而黄老道家亦有显明之论。如马王堆汉墓帛书《道原》从本原的角度论曰:“恒先之初,迥同太虚。虚同为一,恒一而止。……故无有形,大迥无名。”^{[9]189}《管子·内业》也说:“道也者,口之不能言也,目之不能视也,耳之不能听也。”虽然不可言说、不可命名,道之于人们在世生存和安顿万物又是须臾不得不予以面对和领会的^⑨。不得已,人们只好勉强命名之、言说之,是即为“道”。因此,《内业》又曰:“凡道,无根无茎,无叶无荣,万物以生,万物以成,命之曰道。”《文子^⑩·道原》也说:“有物混成,先天地生,惟象无形,窈窕冥冥,寂寥淡漠,不闻其声,吾强为之名,字之曰道。”以上言语,显皆源自《老子·二十五章》“有物混成,先天地生,……可以为天下母。吾不知其名,字之曰道”之说。曰其立场之别,是指在事物能否被命名、是否应被命名的问题上,老、庄与黄老道家之间有着不同的态度。在老、庄,他们对于名的有限性及其遮蔽性有着清醒的认识,认为真正的无为之治即是无名之治(如《老子·三十七章》:“道常无为。侯王若能守之,万物将自化。

化而欲作，吾将镇之以无名之朴。”)。只因为《老子》所谓“朴散则为器”(《老子·二十八章》)的事实，人君才应顺势而为，设名立教，以行其治，然仍应“知止”(《老子·三十二章》^⑨)。在黄老道家，他们不仅认为万物应该被命名(如《尹文子·大道上》：“大道不称，众有必名。”)，也能够被命名，如《管子·心术上》：“物固有形，形固有名，名当谓之圣人。”且圣人正是通过命名而通达事物之实的(如《申子·大体》：“名者，天地之纲、圣人之符，张天地之纲、用圣人之符，则万物之情无所逃之矣。”^⑩)。命名既能通达事物之实，圣人之于天下便可据名而治之(如《心术上》：“名者，圣人之所以纪万物也。”按：“纪”即治理义)。这种据名而治天下之法，即为黄老道家的“正名”之术。

(二)正名之展开：“名以检形，形以定名”和“名以定事，事以检名”。上文尝言：伦理政治意义上的正名，实乃“正形(实)”(即据其名而正其形)。严格说来，此说尚不严谨。欲以名正形，先须名正。名若不正，何以正形？所以，《尹文子·大道上》指出：“名也者，正形者也。形正由名，则名不可差。故仲尼云‘必也正名乎！名不正则言不顺’也。”观黄老道家的正名思想，其对于何以“正名”以及如何“正形”均有系统、深入的论述，而《尹文子》^⑪之说颇堪完备(正因为尹文子在形名思想上的突出成就，他又常被称为形名家^⑫)。兹即据其说，以彰黄老道家正名思想之大略。

首先，“形以定名”与“名以检形”。这是就形、名两者的本原关系而言的，即形主名宾、名以别形。正名的前提是“众必有名”。“众”即众形，尹文子又曰“群形”，指生活世界的实存之物。对于形、名两者的关系，尹文子认为形是名产生的基础，名是针对形而得名的。《大道上》说：“大道不称，众有必名。生于不称，则群形自得其方圆。名生于方圆，则众名得其所称也。”“生于不称”，谓“群形”皆源自“不称”之道。虽然有着共同的来源，“群形”又各得其“方圆”。“方圆”者，谓“群形”各有其属性或特点，存在各种差别。这些差别或属性，正是“群形”之名得以产生的前提。通过命名，“群形”与“众名”互相对应，是为“众名得其所称也”。对于形与名的这一关系，《大道上》概之为“形以定名”。“定名”，亦属“正名”(即确定端正之名)。“群形”之名产生以后，便具有辨察、区分乃至规范其对应之形的功用。对于名与形的这一关系，《大道上》概之为“名以检形”，是为通常意

义所谓的“正名”。《大道上》论曰：

有形者必有名，有名者未必有形。形而不名，未必失其方圆白黑之实。名而(无形)，不可不寻名以检其差。故亦有名以检形，形以定名。

“有名者未必有形”及“名而无形”之“形”，皆谓形象(状)。“未必有形”或“无形”者，指仁义道德等抽象之“物”。所谓“名而(无形)，不可不寻名以检其差”，说明事物之名一旦产生，便具有帮助人们认识、辨察、区分诸种事物(特别是抽象之物)的重要作用。因此，对于形、名之间的相关性以及正名之功，《大道上》总结道：

名者名形者也，形者应名者也。……无名，故大道无称；有名，故名以正形。今万物具存，不以名正之则乱；万名具列，不以形应之则乖。故形名者，不可不正也。

所谓“以名正之”“以形应之”，即“名以检形”“形以定名”之义，皆为正名的具体表现。

其次，“名以定事”与“事以检名”。关于正名，《大道上》又曰：“名以定事，事以检名。”如果说，“名以检形，形以定名”可以涵摄认识论意义的正名的话，“名以定事，事以检名”主要是从伦理政治的层面论述如何正名。此所谓“名”，主要指名分、名位等；“事”主要指与此“名”相应的职责、功效等。在黄老道家那里，以“名”“事”关系为主要内容的正名具有极其重要的治世功用。其一，正名是厘定君臣关系、明晰君臣职分的必要方式。《大道上》说：

庆赏刑罚，君事也；守职效能，臣业也。君料功黜陟，故有庆赏刑罚；臣各慎所任，故有守职效能。君不可与臣业，臣不可侵君事。上下不相侵与，谓之名正。

“上下不相侵与”(“名正”)，即“君事”和“臣业”各得其正。这意味着：一方面，君臣皆能各守其分，互不逾界，有利于各尽其责、各展其能(特别是对臣下来说)；另一方面，良好稳定的君臣关系和上下尊卑秩序得以有效地维护或巩固。不仅如此，作为道法之转关，黄老道家皆有张大君权的思想倾向。其张大之方，也包括这种正名。如《大道上》又说：“术者，人君之所密用，群下不可妄窥；势者，制法之利器，群下不可妄为。……大要在乎先正名分，使不相侵杂。然后术可秘，势可专。”其二，“名定分明”是规范人心、稳定社会秩序的基本保障。对此，《大道上》论之甚明，曰：“名定

则物不竞,分明则私不行。物不竞非无心,由名定,故无所措其心;私不行非无欲,由分明,故无所措其欲。然则心欲人人有之,而得同于无心无欲者,制之有道也。”其又引彭蒙之说曰:“雉兔在野,众人逐之,分未定也;鸡豕满市,莫有志者,分定故也。”所以,“物奢则仁智相屈,分定则贪鄙不争”^⑤。其三,“名以定事”与“事以检名”的交互运用,也是人君考核、奖惩臣下是否尽其职责的重要方式。上引《大道上》之文不仅阐释了何为“上下不相侵与”的“名正”之理,也蕴含着人君如何考核、奖惩臣下是否尽职之义。故《大道上》又说:“以名稽虚实,以法定治乱……”对于如何“以名稽虚实”,惜乎今本《尹文子》未得展开,似嫌于空泛。其后,《韩非子·二柄》有论曰:“人主将欲禁奸,则审核刑名。刑名者,言与事也。为人臣者陈而言,君以其言授之事,专以其事责其功。功当其事,事当其言,则赏;功不当其事,事不当其言,则罚。”观韩非之说,当渊源有自:其所谓“审核刑(形)名”者,盖即由《大道上》“以名稽虚实”的正名之方演绎而来。但韩非将此正名之方彻底地法家化,使其成为人君掌控臣下、强化独裁统治的重要方式(“术”)^⑥,则亦为道法转关的一大消极结果。

(三)正名与“法治”。论及黄老道家的无为之术,尚不可不明其“法治”思想。因正名与“法治”,实为黄老道家无为之术不可分割之两翼,正所谓“名正法备,则圣人无事”(《管子·白心》)。限于篇幅和论题重心,本文无法就黄老道家的“法治”思想详加考察,兹仅举其要。首先,黄老道家之所谓“法”,其义有二:一曰自然之法,如“道生法”之“法”(马王堆汉墓帛书《经法·道法》:“道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者毆。”^{[9]127})。此“法”指天地万物的存在法则或运行规律,乃道之体现(故《鹖冠子·环流》有“道之用法”之说^⑦),因而是客观普遍的。二曰人为之法,此法为“执道者”(即圣人)所立、且为众人所奉行之法(如《经法·道法》又说:“故执道者,生法而弗敢犯毆,法立而弗敢废[毆]。”^{[9]127})。既称作“法”,表明人为之法也具有客观普遍性,当为众人所奉行。但此法既为人所立,又不能不体现立法之人(人君或圣人)的主观意志或目的动机等。当然,理想的状态是人为之法乃据自然之法而立(如《文子·道德》:“是故不法其已成之法,而法其所以为法者,与化推移。”又如《尹文子·大道下》:“圣法者,自理出

也。”)。如此,所谓主观与客观之别自然消弭。其次,圣人欲成至治,惟有任法而为。法既为道之体现,欲成至治便须奉行“法治”。马王堆汉墓帛书《经法·君正》曰:“法度者,正之至也。而以法度治者,不可乱也。而生法度者,不可乱也。精公无私而赏罚信,所以治也。”^{[9]132}《管子·任法》也说:“圣君任法而不任智,任数而不任说,任公而不任私,任大道而不任小物,然后身佚而天下治。”“数”即法数^⑧，“公”是言法度之正,《任法》此处实将“任法”与“任大道”等而视之,故又曰:“故法者天下之至道也,圣君之实用也。”《鹖冠子·环流》甚至认为:“一之法立,而万物皆来属。”

然“法治”理想的真正落实,须臾离不开正名之为。一方面,圣人立法须以正名或定名为前提,名正则法亦明。对于此理,黄老道家有着深刻理解,且从天地生物之法亦须正名的层面论之。如马王堆汉墓帛书《九主》:“后曰:‘天范^⑨何也?’伊尹对曰:‘天范无口,覆生万物,生物不物,莫不以名,不可为二名。此天范也。’”^{[9]197}“天范(法)”,即上天生化万物之法。“覆生万物”,义犹《老子·三十四章》“衣养万物”;“生物不物”,盖犹《老子·十章》(或《老子·五十一章》)论述“玄德”时所谓“生而不有”之义;“莫不以名”,谓“天范(法)”。生物是基于其名而展开的;而“不可为二名”则指出名之于其所对应之物的独特性和唯一性。万物之名的这种独特性与唯一性,既是“定名”的结果,也是“正名”的前提。又,《九主》此文表面是解释何谓“天范(法)”,立意的重心实则落在“天范(法)”生物的“莫不以名,不可为二名”上。“天范(法)”既如此,圣人欲行法治以正天下,舍定名与正名而何为?另一方面,“法治”的展开本即通过正名实现。如果说“天范(法)”生物以大道运行的方式展开,“法治”则须人力推行(当然以圣人为主导)方得成就。无论抽象的、作为原则或基本标准的法则,还是具体的法令制度,它们被奉行或得到落实皆离不开各种层次与形式的“审核形名”(正名)。如马王堆汉墓帛书《十六经·成法》:

(黄帝)请问天下有成法可以正民者?力黑曰:然。昔天地既成,正若有名,合若有形,□以守一名。上廡之天,下施之四海。吾闻天下成法,故曰不多,一言而止:循名复一,民无乱纪。^{[9]165}

“一言而止”,义犹一言而尽之;“循名复一,民无乱纪”,谓若能做到形名合一(按:“循名复一”,义

犹循名而形应之,即形名合一),天下自然秩序井然。又如《经法·名理》:“天下有事,必审其名。名□□。循名究理之所之,是必为福,非必为灾。是非有分,以法断之。虚静谨听,以法为符。”^{[9]147}对于“法治”与正名之间相辅相成、一体不分的关系及其治世之功,《尹文子·大道上》亦有精辟之论,曰:

定此名分,则万事不乱也。故人以度审长短,以量受少多,以衡平轻重,以律均清浊,以名稽虚实,以法定治乱,以简治烦惑,以易御险难。以万事皆归于一,百度皆准于法。归一者简之至,准法者易之极。如此,顽嚚聾瞽可与察慧聪明同其治也。

文中的“度”“量”“衡”“律”与“法”,皆属于“法”(广义之法)。“以万事皆归于一,百度皆准于法(亦广义之法)”,正是正名与“法治”所成之效。若此,治世自为“至简”“极易”之事(“一者简之至,准法者易之极”)。以正名与“法治”并言之,非黄老道家之专属。如《商君书·定分》也说:“故圣人为法,必使之明白易知,名正,愚知遍能知之。”“人主为法于上,下民议之于下,是法令不定、以下为上也。此所谓名分之不定也。夫名分不定,尧、舜犹将皆折而奸之,而况众人乎?”然法家之所谓“法治”,一则其以天下为人君之私产,故主人君独裁;一则其所谓“法”,多谓苛刻法令及刑罚惩治之条,多失行法达道之意。相反,黄老道家之所谓“法治”则不乏公天下之心^⑧,且亦有据法度道术以限君权之义^⑨。此间差别,又不可不辨。

三、无为与君道

欲达黄老道家的无为思想,仅知其正名之理仍有不备,尚需考察其君道(或“君术”)之论。因无为之治虽主要通过正名的形式而展开,实现“名正法备”之枢要则是人君能否持守君道。表面上看,道家论至治之成皆以人君无为为前提。关于何为至治,老、庄之间以及老、庄与黄老道家之间却有着不同的理解。在老子,至治之境可以“小国寡民”为象征,展现出质朴、静谧的精神气质(参见《老子·八十一章》);在庄子,其以“藏天下于天下”(《庄子·大宗师》)以喻至治,主张顺物自然,公而无私(“藏天下于天下”,实谓对于天下无有所藏,亦即公天下)。在黄老道家,至治则表现为“名正法备”和天下一统(马王堆汉墓帛书《道

原》:“抱道执度,天下可一也。”^{[9]189}),其名法森严与包吞宇内之象宛然。对于至治的理解既有如此差异,则关于人君如何无为也必有不同的思考。老、庄之说在此不论,兹仅对黄老道家的、构成其君道核心内涵的无为思想稍述其要。

(一)无为(义犹“不为”,指下文所引《吕氏春秋·知度》之“不为”“不诏”“不代”等)。此所谓“无为”,与臣下之“有为”相对而言,亦属无为之术之一端。君“无为(不为)”者,谓人君抱道执法,不侵夺臣下之职事,惟审核形名以责臣下;臣“有为”者,谓臣下据其名分积极作为,以奉其职、尽其责。关于“无为(不为)”与“有为”内涵及其治世之用,上文论正名时已据《尹文子·大道上》之说(即“庆赏刑罚,君事也;守职效能,臣业也”云云)进行了阐释。从正名的角度凸显君臣之别以及君道“无为(不为)”的重要性,非《尹文子》一家之说,乃黄老道家之通论。如:

美恶有名,逆顺有形,情伪有实,王公执□以为天下正。^{[9]《经法·四度》,138}

人主好为^⑩示能,以好唱自奋,人臣以不争持位,以听从取容,是君代有司为^⑪也,是臣得后随以进其业。君臣不定,耳虽闻不可以听,目虽见不可以视,心虽知不可以举,势使之也。……君臣易操,则上之三官者废矣。亡国之主,其耳非不可以闻也,其目非不可以见也,其心非不可以知也,君臣扰乱,上下不分别,虽闻曷闻?虽见曷见?(《吕氏春秋·任数》)

故有道之主,因而不为,责而不诏,去想去意,静虚以待,不代^⑫之言,不夺之事,督名审实,官使有^⑬司,以不知为道,以奈何为宝^⑭。(《吕氏春秋·知度》)

当然,人君之所以能基于正名以别君臣之分,行“无为(不为)”之术,前提是其德已臻于道境,非勉强而为之。此即马王堆汉墓帛书《道原》“抱道”之所喻。《文子·道德》也说:“君执一即治,无常即乱。君道者,非所以有为也,所以无为也。……一也者,无适之道也,万物之本也。”

君“无为(不为)”而臣“有为”,也是一种主逸臣劳之状。此状与前述儒家推崇的主逸臣劳之境(“舜无为而治”之所喻)既有相通之处,也存在本质之别。其相通者:两者皆重正名、倡君臣之分;其相异者:儒家主道德教化、重人君的道德感召意义,黄老道家则主法度之立、张人君虚静以待之

功。至法家,后者的这种主逸臣劳之说遂一转而为人主的驭臣之术。

(二)因应。除上条的“不为”之义,道家所言的、作为处世(或应物)之方的无为,主要指顺物自然、因应物变之义。对于无为这一内涵,黄老道家尤为强调,相关论述俯拾即是:

无为之道,因也。(《管子·心术上》)

欲知得失情,必审名察形。形恒自定,是我(引按:“我”谓人君,下同)愈静。事恒自施,是我无为:静翳不动,来自至,去自往。(马王堆汉墓帛书《十六经·顺道》。按:此是结合正名以论无为的因应之法)^{[9]172}

执道以御民者,事来而循之,物动而因之。(《文子·道原》)

执一无为,因天地与之变化。(《文子·道德》)

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。(《吕氏春秋·任数》)

只要稍加留意,便很容易发现:以上引文不仅以“因”释无为,而且也多以“因”论君道。这种关于无为与“因”的看法影响深远,以至司马谈论“道家(即黄老道家)”之无为时,也说:“其术以虚无为本,以因循为用。”“因者,君之纲。”(《论六家要指》)以“因”为“君(道)之纲”或“君术”(《吕氏春秋·任数》),可见因循(因应)内涵在黄老道家君道思想中的重要地位。诚如《鹖冠子·天则》所言:“田不因地形,不能成谷,为化不因民,不能成俗。”《吕氏春秋·贵因》更是强调:“三代所宝莫如因,因则无敌。”

以“因”释无为,表明黄老道家的无为之说既上接老子思想,也有着新的理论推进。老子虽未言及“因”字,其无为概念自含此义。如《老子·八章》“动善时”,显谓因时而动。又如《老子·四十九章》“圣人常无心,以百姓之心为心”,亦显谓圣人之治当因应百姓之“心”。然老子论无为,常通之以无执、自然、虚静等义^⑤,其尚柔、崇弱、不争之说^⑥又使他的思想多呈“消极退缩”之象。“因”之说则不同:它在秉承老子无为的无执、虚静等义的同时,又展现出积极应世的思想姿态。如《管子·心术上》论无为与“因”的关系说:“无为之道,因也。因也者,无益无损也。”所谓“无益无损”,

即“不怵乎好,不迫乎恶,恬愉无为,去智与故”。因此,“因也者,舍己而以物为法者也”(《心术上》)。但“因”不是一味地迎合或顺承,而更谓“感应之发”和“缘理而动”(“感而后应,非所设也。缘理而动,非所取也”)。对此无为或因应之法,《心术上》名之曰“静因之道”。在马王堆汉墓帛书《经法》等篇中,“因”之说可谓充斥其间,且多显进取之意。兹举二例,如:

天有死生之时,国有死生之正政。因天之生也以养生,谓之文;因天之杀也以伐死,谓之武。(文)武并行,则天下从矣。^{[9]《经法·君正》,132}

圣人之功,时为之庸。因时乘□,是必有成功。圣人不达刑,不襦传,因天时,与之皆断。当断不断,反受其乱。^{[9]《十六经·兵容》,164}

特别在“争”与“不争”上,不同于老子对于“不争”的片面强调,帛书并无厚此薄彼的褒贬立场,而一以其是否“顺天”(亦是“因”的表现)为断,故曰:“作争者凶,不争亦无以成功。顺天者昌,逆天者亡。”^{[9]《十六经·姓争》,161}为明此理,帛书还举以黄帝灭蚩尤之例^⑦。黄帝之说起于战国,其为诸家所尊,而道家尊之尤甚。黄帝战无不胜,观象制作、“垂衣裳而天下治”(参见《易传·系辞下》),是远古一统天下、无为而治之君的代表。战国以来,天下苦乱久矣,人心思定。黄老道家之所以高扬“黄帝”之名,自亦有以其说助时君弭争求一之意。可以说,借助“因”的概念,黄老道家不仅抉发出老子无为思想的积极义蕴,也为时君如何统合天下提供了方法论依据。

(三)虚静。此所谓虚静,乃是从功夫论和境界论角度说的。以功夫境界论虚静,始于老子。《老子·十六章》:“致虚极,守静笃。”“致虚”“守静”可视之为功夫;若“虚”致乎其极、“静”守乎其笃,即为纯粹虚、静的境界。心虚而方静,亦静而方虚。心地虚静,空乏无执、静定不扰,自能因“观复”而得“知常”之“明”(意味着真正的智慧);“明”则能包容万物,无偏私之弊,从而公正顺物,以成王道(“知常容,容乃公,公乃王”)。所谓王道应天,恒久之道也(“王乃天,天乃道,道乃久”)。所以,基于虚、静概念,《老子·十六章》提出了一种“内圣外王”之说。此说对后世影响极大,且不仅仅局限于道家(按:论略)。就黄老道家而言,其虚静思想虽更显具体和生动,用词也更为丰富,基本的致思理路仍沿袭老子之说。如其曰:

虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。人皆欲智，而莫索其所以智乎？……夫正人无求之也，故能虚无。（《管子·心术上》）

能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。（《管子·内业》）

故静漠者，神明之宅；虚无者，道之所居。（《文子·九守》）

心地虚静而无所不容，亦无所执着，自然能行因应之道。《管子·心术上》曰：“君子之处也若无知，言至虚也。其应物也若偶之，言时适也，若影之象形、响之应声也。故物至则应，过则舍矣。舍矣者，言复所于虚也。”“其应物也若偶之”，既是说“因”之应物的“时适性”，也是说“因”之应物的“反映性”。“反映”者，谓如其所是地显示事物的本来面目。“反映”事物自有多方，其中之一即是以名明之（“以其形，因为之名，此因之术也”）。名既可反映事物的本来面目，圣人治世便可据名而为之（如《管子·白心》：“是以圣人之治也，静身以待之，物至而名自治之。”）。黄老道家之所以常以正名论无为，原因即在于此。无论是命名还是正名，皆以执道者心地虚静为前提，故虚静之心实为治世的根本。对于此理，马王堆汉墓帛书多有明论。如：

上虚下静而道得其正。信能无欲，可为民命；上信无事，则万物周遍。分之以其分，而万民不争；授之以其名，而万物自定。不为治劝，不为乱懈。^{[9]《道原》，189}

见知之道，唯虚无有；虚无有，秋毫成之，必有形名；形名立，则黑白之分已。故执道者之观于天下，无执，无处也，无为，无私。^{[9]《经法·道法》，127}

显然，在上述君道之三术（或无为之三义）中，其间还存在一种体（本）用的关系，即虚静为体（本）而“无为（不为）”、因应为用，唯有心地虚静，君道的不为、因应之术方才有其真正的发用之本^⑧。在司马谈的无为之说（“其术以虚无为本，以因循为用”）中，其所谓“虚无”当是从心上言，“虚无”亦即虚静。所以，关于黄老道家的君道思想，可一言以蔽之，曰：无为；若细而分之，无为又主要分为三术，即不为、因应和虚静；进而言之，三术之间又存在着体（本）用的关系。至于司马谈的无为之说何以未及不为之义，盖为仅言其要耳。

虚静既为君道无为之本，老子“致虚”“守静”的功夫论便不可废，其治世本于治身的“内圣”而

“外王”的先后之序亦不容淆乱。《吕氏春秋·先己》曰：“凡事之本，必先治身，蓄其大宝。……昔者，先圣王成其身而天下成，治其身而天下治。故善响者不于响于声，善影者不于影于形，为天下者不于天下于身。”其斯之谓也。

注释

①《论语·子路》载，子路问：“卫君待子而为政，子将奚先？”夫子曰：“必也正名乎！”指出：“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。”②关于“名”的功用以及晚周诸子的“正名”之说，参见陈徽：《名之何谓？正名何为？——先秦时期的正名思想及名学理论之分化》，《哲学与文化》，2021年第1期。③“弗为也”，通行本作“无为”。按：本文所引《老子》之文，皆已据近年来出土的诸简、帛本《老子》（即长沙马王堆汉墓帛书甲乙本、郭店楚墓竹简本、北京大学藏西汉竹书本）进行了订正。④“虚静”原作“静退”，此据王先慎说正。参见王先慎撰：《韩非子集解》，中华书局2013年版，第31页。⑤“事”原作“约”，此据王先慎说正。参见王先慎撰：《韩非子集解》，中华书局2013年版，第32页。⑥不过，在今本《春秋繁露》中，《立元神》《保位权》《离合根》等篇又有若黄老道家乃至法家论“无为”之言。如《立元神》：“故为人君者……志如死灰，形如委衣，安精养神，寂寞无为。”《保位权》：“为人君者居无为之位，行不言之教，寂而无声，静而无形，执一无端，为国源泉。因国以为身，因臣以为心。以臣言为声，以臣事为形。……故为君虚心静处，聪听其响，明视其影，以行赏罚之象。其行赏罚也……揽名考质，以参其实。赏不空施，罚不虚出，是以群臣分职而治，各敬而事，争进其功，显广其名，而人君得载其中，此自然致力之术也。”《繁露》之所以有此文字，或许表明董子的君道思想亦不免受到黄老道家的影响。或者，上述诸篇本非董子所著，乃他人之作掺入：因其篇名与其他诸篇之名颇有不同，其旨亦有失端庄正大之象（特别是《保位权》云云）。⑦如朱子曰：“此皆以其验于外者言之。郑氏所谓‘至诚之德，著于四方’者也。存诸中者既久，则验于外者益悠远而无穷矣。”朱熹撰：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第34页。⑧参见何晏注，邢昺疏：《论语注疏》，北京大学出版社1999年版，第14页；皇侃撰：《论语义疏》，中华书局2013年版，第22-23页；朱熹撰：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第53页。⑨参见程树德撰：《论语集释》，中华书局2014年版，第82-84页、1371页。⑩《老子·十六章》：“万物并作，吾以观其复。天物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命常也，

知常明也。不知常,妄作,凶。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”^⑩对于名法之用,老、庄皆持警惕乃至否定的立场,认为它们会割裂事物、烦数伤民等。如《老子·五十七章》:“法令滋彰,而盗贼多有。”又如《庄子·大宗师》:“夫尧既已黜汝以仁义,而剗汝以是非矣。”(按:“仁义”已有此害,法令更不必说)。在庄子后学那里,道德礼法等更成为激烈的批判对象(参见《骈拇》《马蹄》等文所论)。^⑪此句原作“虚静以待令”,据文义及松泉圆之说(参见《韩非子》校注组编写、周勋初修订:《韩非子校注》,凤凰出版社2009年版,第32页)，“令”当为衍文。^⑫此句原作:“静则知动者正。”“为”据俞樾说正;“之”据张榜本改。参见王先慎撰:《韩非子集解》,中华书局2013年版,第28页。^⑬“将自”原作“自将”。此据卢文弨说正。参见王先慎撰:《韩非子集解》,中华书局2013年版,第28页。^⑭如对于学者常据以为论老子权术的三十六章“将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固举之”云云,以及所谓“鱼不可脱于渊,国之利器不可以示人”之说,注家多从“道法自然”“反者道之动”或乘理守弱等角度予以解说,以免误读。参见苏辙撰:《道德真经注》,《道藏》第十二册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第306页。吴澄撰:《道德真经注》,《道藏》第十二册,第798页。范应元撰:《老子道德经古本集注》,华东师范大学出版社2010年版,第63-64页。今人高亨也辩曰:“此诸句言天道也。或据此斥老子为阴谋家,非也。老子戒人勿以张为可久,勿以强为可恃,勿以举为可喜,勿以与为可贪也。故下文曰‘柔弱胜刚强’也。”高亨:《老子正诂》《老子注译》,《高亨著作集林》(第五卷),清华大学出版社2004年版,第120页。^⑮形名说与名实论大体无别。当然,若严格视之,形名与名实之间仍似有小别:形则偏于言具体之物,实更侧重于指抽象之物(参见陈徽:《名之何谓?正名何为?——先秦时期的正名思想及名学理论之分化》,《哲学与文化》,2021年第1期)。对于先秦诸子来说,其论说或言形名或言名实,皆各随其所好。^⑯如为辟当时颇为流行的“白马非马”论,《韩非子》举例说:“儿说,宋人,善辩者也,持‘白马非马’也服齐稷下之辩者。乘白马而过关,则顾白马之赋。故籍之虚辞则能胜一国,考实按形不能谩于一人。”(《外储说左上·说二》)^⑰如《尹文子·大道上》将“有名以检形,形以定名”与“名以定事,事以检名”统一起来,以作为彰显事物之理不可或缺的方式。其曰:“形而不名,未必失其方圆白黑之实。名而无形(引按:“无形”,据孙诒让说补。参见陈高儒:《公孙龙子·邓析子·尹文子今解》,商务印书馆2017年版,第157页),不可不寻名以检其差。故亦有名以检形,形以定名;名以定事,事以检名。察其所以然,则形名之于事物,无所

隐其理矣。”^⑱如《内业》:“道也者……所以修心而正形也,人之所失以死,所得以生也,事之所失以败、所得以成也。”^⑲今本《文子》固属伪书,学者或证其“抄成于东汉”(潘铭基语。参见何志华:《竹简<文子>研究之回顾与反思》,中华书局2019年版,第118页)。然其内容多记黄老道家之说,则亦无可疑。^⑳关于老子之说,参见陈徽:《“悠兮其贵言”——老子的名与名教思想》,《复旦学报》(社科版),2021年第1期。庄子对于事物的不可命名性、名实关系的复杂性及其误导性更是有着深入的考察,限于篇幅与问题所及,兹不具论。^㉑引文据顾立雅(Herrlee Glessner Creel)校文。参见顾立雅著,马腾译:《申不害——公元前四世纪中国的政治哲学家》,江苏人民出版社2019年版,第285页。^㉒关于《尹文子》一书,明代已有学者(如宋濂)疑其伪。近世以来,持伪书之说的学者颇众(如唐钺、罗根泽、钱基博、钱穆、马叙伦、郭沫若等),亦有如梁启超、胡家聪等反对伪书之说。近年来,随着研究的深入,越来越多的学者肯定了该书的文献价值。关于《尹文子》文本真伪问题的考辨,详见李笑岩:《先秦黄老之学渊源与发展研究》,上海古籍出版社2018年版,第217-221页。^㉓所谓的形名家与道、法的关系均很密切,可据其思想特点和立论宗旨将具体的思想家归为道家或法家之列。尹文子当属黄老道家之一脉,其学宗老的色彩甚为明显,故《大道上》有言:“(以)大道治者,则名法儒墨自废。以名法儒墨治者,则不得离道。老子曰:‘道者万物之奥,善人之宝,不善人之所宝。’是(以)道治者,谓之善人;籍名法儒墨者,谓之不善人。善人之与不善人,名分日离,不待审察而得也。”括号内二“以”,皆据王启湘和陈高儒之说补。参见陈高儒:《公孙龙子·邓析子·尹文子今解》,商务印书馆2017年版,第155页。^㉔此论与“彭蒙之说”在《商君书·定分》中亦有所呈现:“一兔走,百人逐之,非以兔为可分以为百,由名之未定也。夫卖兔者满市,而盗不敢取,由名分已定也。故名分未定,尧、舜、禹、汤且皆如鹜焉而逐之;名分已定,贪盗不取。”这一“名分”之论概已为当时通说。又,对于名分之正的现实意义,马王堆汉墓帛书《称》也以例释云:“故立天子(者,不)使诸侯拟焉;立正嫡者,不使庶孽拟焉;立正妻者,不使嬖妾拟焉。拟则相伤,杂则相妨。”裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成》(肆),第178页。^㉕如对于人君如何“审核形名”,《二柄》进而又曰:“故群臣其言大而功小者,则罚。非罚小功也,罚功不当名也。群臣其言小而功大者,亦罚。非不说不于大功也,以为不当名也。害有甚于大功,故罚。”又,《韩非子·定法》曰:“术者,因任而授官,循名而责实,操杀生之柄,课群臣之能者也。此人主之所执也。……君无术则弊于上,臣无法则乱于下,此不可一无,皆帝王之具也。”^㉖《环

流》：“斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。斗柄运于上，事立于下；斗柄指一方，四塞俱成。此道之用法也。”^⑲“任数”，即黎翔凤所谓“但任法数”。参见黎翔凤撰、梁运华整理：《管子校注》，中华书局2004年版，第900页。^⑳此字原作“金”，本为“法”之古文。因帛书此篇已有“法”字，编者以示区别，故释之以“范”（参见裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成》（肆），第97页）。“范”与“法”义通。^㉑如《吕氏春秋·贵公》：“凡主之立也，生于公。……天下，非一人之天下也，天下之天下也。”又，《文子·上义》：“是故公道行而私欲塞也。”^㉒如《文子·上义》：“古之置有司也，所以禁民，使不得恣也；其立君也，所以制有司，使不得专行也。法度道术，所以禁君，使不得横断也。人莫得恣，即道胜而理得矣。故反朴无为。”^㉓“为”原作“暴”。兹据毕沅、王念孙说正。参见许维遹撰、梁运华整理：《吕氏春秋集释》，中华书局2009年版，第443-444页。^㉔“为”后原有“有司”。兹据陶鸿庆说删。参见许维遹撰、梁运华整理：《吕氏春秋集释》，第444页。^㉕“代”原作“伐”。兹据王念孙、陶鸿庆说正。参见许维遹撰、梁运华整理：《吕氏春秋集释》，第456页。^㉖如《老子·五章》：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人亦不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”天地“不仁”，谓天地自然流行，无所执着，空无所依（“虚无”）。^㉗如《老子·四十三章》：“天下之至柔，驰骋于天下之至坚。”《老子·七十六章》：“故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。……强大处下，柔弱处

上。”《老子·二十二章》：“夫唯不争，故天下莫能与之争。”^㉘《十六经·五正》：“（阍冉：）‘今天下大争，时至矣，后能慎勿争乎？’……黄帝于是出其铍钺，奋其戎兵，身提鼓枹，以遇蚩尤，因而擒之。帝著之盟，盟曰：反义逆时，其刑视蚩尤。反义倍宗，其法死亡以穷。”裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成》（肆），中华书局2014年版，第155页。^㉙如在帛书《十六经·五正》中，其记黄帝灭蚩尤之前，即经历了“上于博望之山，谈卧三年以自求”的修道功夫。裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成》（肆），中华书局2014年版，第155页。

参考文献

- [1] 苏舆撰.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992.
- [2] 郑玄注,孔颖达疏.礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [3] 朱熹撰.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [4] 何晏注,邢昺疏.论语注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [5] 程树德撰.论语集释[M].北京:中华书局,2014.
- [6] 皇侃撰.论语义疏[M].北京:中华书局,2013.
- [7] 章太炎.国学十八篇[M].北京:中国华侨出版社,2013.
- [8] 钱穆.庄老通辨[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2002.
- [9] 裘锡圭主编.长沙马王堆汉墓简帛集成:肆[M].北京:中华书局,2014.

Huang-Lao Taoist's Thought of Rectification of Name and Governing by Inaction

Chen Hui

Abstract: In the Pre-Qin period, the rule of inaction was at least respected by Confucianism, Taoism and Legalism, and it is a general theory of all schools to advocate the rectification of names to govern the world. However, there are great ideological differences between Confucianism, Taoism and Legalism on the connotation and exhibition of inaction. As for the ethical and political implication and function of the rectification of name, although all the scholars have incisive theories, the theory of Huang-Lao Taoist is especially complete. In Huang-Lao Taoist's thought, the main way of inaction is rectification of name. Based on reality and oriented by utility, it's theory of rectification of name not only deeply discriminates the relationship between form and name and the function of rectification of name, but also reveals the inseparable relationship between rectification of name and "rule of law". At the same time, with the help of the theory of rectification of name, Huang-Lao Taoist also put forward the idea of advocating monarchical power and political tricks, which triggered an important change in the connotation of inaction in Taoism. In the interpretation of way the King rules, Huang-Lao Taoist also revealed the connotation of Xu-jing (emptiness and still), Buwei (inactivity) and Yinying (to be conforming to) of concept of inaction. Among them, as the utilities, Buwei (inactivity) and Yinying (to be conforming to) are based on Xu-jing (emptiness and still). Only when the king follows the rules of conduct of king, can the "proper naming system and perfect rule of law", which reflects the rule with inaction, be truly come true.

Key words: Huang-Lao Taoist; Rectification of Name; Wuwei (to do nothing that goes against nature); the Rules of Conduct of King

[责任编辑/李 齐]