



# 慎子学黄老“无为”治道析论

马 腾 胡文琪

**摘 要:**黄老“无为”学旨既富于思辨哲理,亦于为政治国方略上简约易操。综观《道德经》等道家著作以及《黄帝四经》《太一生水》等出土黄老文献,可以分疏“无为”而治的多层含义:因循论、道势论、名分论、法度论、倚术论、君心论。《慎子》被奉为道法转关之学,结合传世逸文及简帛《慎子曰恭俭》,可见慎子“学黄老道德之术”而主法术势的学旨甚为显著,可以依循黄老“无为”分疏,对看似散佚的慎子学说予以印证重述。慎子的学说呈现出一套从“天道因则大”的因循之理、“龙蛇乘云雾”的道势之顺、“治国在定分”的名分之正、“任法而弗躬”的法度之制、“君仰成而已”的驭臣之术,最终归于“恭俭以立身”的清心之本。故而,慎子不只力倡君势,其学黄老“无为”而成为一种君主因循天道、正名任法倚术的治道理论。

**关键词:**黄老学派;治道;慎子;无为

**中图分类号:**B226.3

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2023)05-0037-09

正如司马谈最早在《论六家要旨》中所述的“道家者流”,黄老学派具有兼收并蓄的治道思想。这种战国中后期“以虚无为本,因循为用”的黄老学派,在天下如何无为而治上历观成败得失,从而总结提升并赋予“无为”以更精湛丰富的内涵,凝汇而专务于新的君主治道<sup>①</sup>。“道”是超于自然万物及社稷之上的抽象规律,是“无为”之治得以正当存续的内在基础。而君主却要“治”,黄老便引导君主依靠“名分”“法术”等执行“道”的准则,实现“无为”大治。

在一般关于哲学史思想史的叙述体例中,慎到常被归入法家势论一派<sup>②</sup>,但慎到的思想实则代表了一种“学黄老道德之术”的更为宏富的治道思想样态<sup>③</sup>。慎到求学之稷下,黄老之学堪称显学<sup>④</sup>。因而,慎到对战国流行的黄老思想耳濡目染,他结合社会现实与趋势,阐扬了一套主要适用于君主无为而治的方略。尽管在法术之士眼中,慎到纯以“势”闻名,抑或作为一名“道法

转关”<sup>⑤</sup>的人物,但在以其名为题的著作《慎子》<sup>⑥</sup>中,流传至今的逸文以及新出土的《慎子曰恭俭》<sup>⑦</sup>皆有沿袭黄老“无为”的显著治道论说,又富有合于法家的治道意涵,在此意义上,慎到仍是考察黄老之学何以治国的重要代表。本文将透过其法术势命题与论说,重述其依托于黄老“无为”的学说脉络,显露其寓用于世的治道内涵。

## 一、因循之理：“天道因则大”

万物应当自有其运动的规律,黄老秉持“天道”理论以阐明其兼和道家的自然理念与法家的执政思维。国家治理意义上的“无为”应遵循形上本源和形下根据,这种系于“无为”的思维方法名为“因循”,即任自然规律、人世变化发展,不能妄加干预。

### (一)黄老“无为”的因循之理

司马谈《论六家要旨》于(黄老)道家有言:

收稿日期:2023-05-04

作者简介:马腾,男,暨南大学法学院教授、博士生导师(广东广州 510632),主要从事中国法律思想史研究。胡文琪,男,暨南大学法学院硕士研究生(广东广州 510632)。

“其为术也……与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜。”<sup>[1]396</sup>“道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知。其术以虚无为本,以因循为用。”<sup>[1]396</sup>凡此数语皆透露黄老道家的“因循”路径及“无所不宜”的功效。“因循”由“因”和“循”两面组成,意为顺应外在而行动。关于“因”,《说文解字》曰:“因,就也。”段玉裁注:“就,高也。为高必因丘陵,为大必就基址。”<sup>[2]278</sup>“因”为“就”,意为依照现有情况或凭借当前便利。简言之,即顺从便利。关于“循”,《说文解字》曰:“循,行也。”<sup>[2]76</sup>“循”与行走有关,意为顺沿某物而行。因此,“因”的顺与“循”的行其实相通。尽管“无为”多提“因循”,但从后者本义可推知,“无为”实“有为”。

《老子》第三章云:“为无为,则无不治。”河上公注:“不造作,动因循”“德化厚,百姓安。”<sup>[3]</sup>黄老则以因循天道<sup>⑧</sup>自然为手段,主张辅以法度和时势而为之,以达于治。《黄帝四经·十大经》<sup>⑨</sup>言:“不靡不黑,而正之以刑与德。”<sup>⑩</sup>·[4]217“夫作争者凶,不争者亦无成功。何不可矣?”<sup>[4]236</sup>这阐明了黄老因循顺为的治理模式<sup>⑪</sup>。黄老的“无为而治”也就成了一种普遍方法论。《管子·心术上》也“贵因”:“无为之道,因也。”黄老帛书《恒先》篇阐释“因”与“自为”之哲理“恒气之生,因”<sup>[5]295</sup>,“举天下之为也,无夜(舍)也,无与也,而能自为也”<sup>[5]297</sup>。正如曹峰所言:“通过《恒先》,我们找到了‘因循’论的早期形态。”<sup>[6]</sup>

因此,黄老一派最先探究的是自然(时)与人性(物)的关系,而衍生出的方式称作“因循”。这一点复见于慎子思想中,其围绕自然与人性展开,君主因循自然,因顺人性而行“无为”政治。

## (二)天道,因则大

《慎子》第二篇名为“因循”,独立成篇实为点明黄老“无为”精义——因天之道,循人之情,其功至高,其道至大也<sup>⑫</sup>。《慎子·因循》开宗明义:“天道,因则大,化则细。”<sup>[7]24</sup>此句指天道的终极规律,就是顺应自然规律和人情者至上至大,否则只能沦于琐碎。慎子旨在说明,“无为”的首要运行轨道即顺应宇宙天地的自然规律,与真实的人性达成和解。“因”本身

具有“无为”之意,许富宏阐释道:“因……原意指顺应自然,不加干涉,也即人应该认识、尊重、服从外界变化的规律,顺应事物发展的必然趋势。同时‘因’也强调人应该发挥主观能动性,利用客观事物的性质、规律,因势利导,取得成功。”<sup>[7]26</sup>

为何一定就能因循呢?慎子区分了“自为”与“为我”的观点,其认为人性本利,人生来自为(为自己利益考虑),“匠人成棺,不憎人死,利之所在,忘其丑也”<sup>[7]83</sup>。慎子以为只要遵循这种人情规律办事,顺应民之向往,则国富民强;反之,则民生凋敝。荀子在《解蔽》篇批判慎到“蔽于法而不知贤”,一定程度上反映出这种因循观不同于儒学德礼贤才学说的特质。《慎子曰恭俭》曰“厚,不彊其志,故曰强”,这与“是故先王见不受禄者不臣,禄不厚者不与人难”<sup>[7]25</sup>有相通之意,即俸禄的厚薄与职务的难易相适应,不违人性,强使之为,顺而使臣。究其所以,还是洞悉并应和了君对臣赏罚的规律特点,根据“因循”规则,以“人性是自私的”作为基点,主张利用人人趋利避害的心理,为君主治术之运用提供形上的依据,从而发挥君主的“无为”作用,因能授官,以能授事,以事受利,达到致使臣下“无所为报”的效果。尽管慎子言论立足君主制语境,但这种“因”现实规律、“循”社会民情的理念仍具有为政治国的普遍价值。

## 二、道势之顺:“龙蛇乘云雾”

君主号令天下,无为而治,其所凭借的权势,首先源于“因循”天道人情的顺势。换言之,帝制社会的人情之势以自然天道的规律为始,因循之而终成。

### (一)黄老“无为”的道势脉络

《淮南子·泰族训》曰:“夫物有以自然,而后人事有治也。故良匠不能斫金,巧冶不能铄木,金之势不可斫,而木之性不可铄也。”<sup>[8]</sup>可见,“势”原本是对自然界规律的领悟,“天道”亦属“情势”,因循天道在人事上就是一种顺势,可以合称为因循道势。这些思维与语言被黄老学派以聚焦于国家治理的意义运用,并被转化为人生来趋利的本性,以此谏言统治者要充分利用

民众的这一特点。黄老帛书中的《太一生水》“天道贵弱”篇从自然的地理之势,解释为何“无为”还要含藏于“(权)势”之后:“天道贵弱。削成者以益生者,伐于强,积于弱。”<sup>[8]</sup>首先就是因为当“无为”藏于“势”之后,显得柔弱无力,而天道(自然规律)的能量会从强的一方流向弱的一方以维持平衡<sup>[9]</sup>。自然位阶形成的势能高度越高,势能越大,转化成的其他能量越大。当“无为”藏于“势”后越深,其所积攒的能量就越高,等到“事成而身长”之际,君主即可发号施令,成就无为而治。

黄老道家由自然而领悟“道之势”,运用了自然界的隐形力量来顺成人事。对此慎到进一步显化了这种从自然之“道”至君主之“势”的理论发展脉络,革新了君主政治理论的内涵,并具象为“势论”。

### (二)慎子飞龙腾蛇之势

“势论”可谓慎子学说的旗帜,后来韩非特著《难势》篇为其辩解、完善<sup>[6]</sup>。上博简《慎子曰恭俭》中最能代表慎到“尚法重势”之精神的就是“精法以巽势”<sup>[6]</sup>。《慎子》首篇《威德》以“龙蛇”与“蚯蚓”的比喻形象地阐述“势”对于君主的重要性:“故腾蛇游雾,飞龙乘云,云罢雾霁,与蚯蚓同,则失其所乘也。”<sup>[7]</sup>腾蛇和飞龙翱翔于空,凭借的是云雾的支撑,一旦失去了这种支撑,就与地上任人踩踏的蚯蚓毫无区别。随后借尧帝引喻:“尧为匹夫,不能使其邻家。至南面而王,则令行禁止。”<sup>[7]</sup>圣贤如尧,若为匹夫,尚不能敕群臣万民而无所不为。由此观之,没有了势位的先贤“不足以服不肖”。同理,慎子一再申明“巽势”的意义,任何人都可以出海远行,只要有车、船等工具:“行海者,坐而至越,有舟也;行陆者,立而至秦,有车也。秦、越远途也,安坐而至者,械也。”<sup>[7]</sup>对于一般的人与物而言,势的作用是单向的能量增进,是跨越物质极限的改变。从顺势而为的理路以强调人类器械的功能陈说,可以显现慎子治道学说的客观性意义显然不同于儒家。

尽管“因循”是“无为”而治的提领,可“无为”本身属于君王手段,一旦失其所乘,何谈“君无为而臣有为”。没有权势,就不能靠他人服且肖之的“有为”来实现自己治理国家的“无为”。

由此观之,“顺势”即为“因循”的延伸。

## 三、名分之正:“治国在定分”

“势”虽无往不利,然应有作用之对象,否则所推无物,于事无成。若把“势”比作驱动之外力,那“名”就是国运之架构,“分”为轨道之单体。“势”为动力,推动“分”之单体在“名”的框架内安然运行,整体呈“无为”而行之态。

### (一)黄老“无为”与形名

名论是先秦诸学媒介,黄老道家“无为”也存在名分观念上的意义。陈徽说:“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。”<sup>[9]</sup>曹峰也说:“在《黄帝四经》中,‘名’的重要性甚至要超过‘法’,只有在‘名’确立之后,‘法’才有可能发挥作用,这是黄老道家比法家更为深刻的地方。”<sup>[6]</sup>《黄帝四经·称》言“建以其形,名以其名”<sup>[4]</sup>,意即万物随着天道而生后,逐渐具备了自己的形体,这时首先要做的就是赋予其“名”,作出不同的区分<sup>[10]</sup>。如《黄帝四经·经法》所指:“秋毫成之,必有形名。形名立,则黑白之分已。”<sup>[4]</sup>《道德经》第一章开篇言:“无名,天地之始,有名,万物之母。”《尹文子·大道上》中也提到:“今万物具存,不以名正之,则乱……故形名者,不可不正也。”是故“循道顺势”后,即要“正名”。因此“名正”是黄老“无为”的法制先决,《管子·白心》“名正法备,则圣人无事”<sup>[10]</sup>可资印证。在无为而治的图景中,“名正”居于下述“法度”之前<sup>[8]</sup>。

不管“名”究竟代表的是一种定性的方法,抑或是法度的先决条件,其都是黄老用来规制社会及万物的一种手段,属于无为而治理论的一隅。慎子亦看清“名”的本质,还原其“分”之精髓,即正名定分后的实现“无为”的秩序体制。

### (二)治天下及国,在乎定分

古代帝王虽坐拥权势,但可能面临多方势力混乱争权,春秋战国的礼崩乐坏已是充分的现实写照,周室恐怕真是“无所作为”了。因此,慎子这一方向的新学说不再祈望于复礼正名,不将秩序寄托于传统血缘封建的忠诚与上下名分,而是在擘画一种以现实政治君势为核心的

崭新的君臣名分体制。龙大轩在谈及慎到的“势”时曾言：“慎到所注重的‘势’，便是形象与权力的集合体，形象以内权力为支撑则不怒自威，权力在外在形象的遮裹下则牢固不可动摇。”<sup>[11]</sup>这里的“形象”指的就是“名”，它与“势”互相作用。先秦时代以“名”为最，成天下事，无“名”即无民众的关注与支持，注定失败，“得助则成，释助则废矣”<sup>[7]10</sup>。此乃延续慎子之“势论”于君民层面，唤作众势。

慎到深察于此，将“名”与其之后的“分”写入《德立》篇：“立天子者，不使诸侯疑焉……疑则动，两则争，杂则相伤，害在有与，不在独也。”<sup>[7]47-48</sup>天子的“名”是为了防止诸侯觊觎天下。《慎子曰恭俭》言“为民之故仁之至”<sup>[7]133</sup>，当是为君主制臣治民提供正当标准，治则有名即“为民”，方能君主仁心所至也。可要是臣民仍有所觊觎又当如何？此为必然。在慎到看来，人性趋利，那就“分”之，尽可能满足各人的本愿，使其不会轻易地生出杂念，危害政权稳定。《慎子曰恭俭》载：“均分而广施，时德而方义。”<sup>[7]133</sup>此“分”有三层含义：其一是政治上的各级执法和赏罚分明；其二是社会上的职业分工；其三是经济上的民众权利之分。正如《吕氏春秋·慎势》引慎子“逐兔之语”，兔喻为利，名分未定，人人逐之，圣贤不避；名分已定，人不顾之，虽欲不争。因此，要想实现无为而治，必须为臣民安排适当的“名分”，即今所谓的明确权利义务，使臣民意识到他们是在为国家、为自利而义无反顾地行动。“名”为表面，“分”为实践，君主的“无为”治道不外乎是将自身之“有为”转移。

#### 四、法度之制：“任法而弗躬”

确立“名分”可以大体确定政治权利与义务，构建君臣之等级秩序，但如何调动国家机器的运作，仍是参错重出，此时“法”以简驭繁的作用不容小觑。黄老旨在为君主用法、民众尊法提供正当性来源，慎到则言法之特效，如此，“无为”即可由内而外地自主运行。

##### （一）道生法

《黄帝四经·经法·君正》言：“法度者，正之至也。而以法度治者，不可乱也。”<sup>[4]71</sup>法度是

“无为”大治的必要且充分条件。以法治国，赏罚必信，上下一心，皆为平服，社稷有序。另外，《黄帝四经·经法·道法》说道：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。”<sup>[4]2</sup>“道”是自然界至高的规则，由其而生的“法”体现了这一特性，比之习惯、道德等社会规范，具有国家强制性和不可违背的普遍约束性。法还具有公开、高效、稳定、客观、普遍的特性，适合作为治理社会的工具。“法治化”才是黄老无为而治的正确走向，其是一种治国智慧，兼具“法治”的价值倾向。法度是黄老“无为”的制度保障，与上文的“名正”两者相辅相成，缺一不可。

黄老提出“以道生法”的命题，即是从形上层面对法律来源的正当性，为慎到“道法转关”之思想铺就了道路。慎到所言“法者”的“齐天下之动”是“天道齐万物”的法律表述，“至公大定之制”则是“道”下行为“法”后的实效，是故慎子借黄老之“道”而弘扬其“法”的迹象由此明晰。

##### （二）法虽不善，犹愈于无法

慎到重势，其法论的价值亦颇富足。他首先强调法是因循的产物，“法，非从天下，非从地出，发于人间，合乎人心而已。”<sup>[7]102</sup>在慎子看来，法的本质不是君主意志的体现，不是天地间凭空产生的神性权威，而是“发于人间，合乎人心”，是根据普遍客观的人类理性与社会民心而制定的。这种理解法的思维是因循的，也是自下而上的，自然与韩非定义“法”时“著于官府”的自上而下思维判然有别。

慎子还告诫世人法律的重要性和稳定性等，从积极言说的角度，慎子曰：“法者，所以齐天下之动，至公大定之制也。”<sup>[7]108</sup>慎子的这一“法”的定义已经赋予法一种“定公齐私”的品格，从而具有稳固的正当价值。首先，慎子有一种独到眼光，留意到法可能存在“不善”的问题，由此形成一则从消极言说角度阐明法之秩序价值的经典名言：“法虽不善，犹愈于无法……定赏分财必由法。”<sup>[7]18-21</sup>法家之学虽详于法理，但从消极言说方式阐明法的秩序价值的，盖无出慎子此语之右者<sup>⑧</sup>。这种法的秩序价值言说在慎子各篇得以反复呈现，如“法之所加，各以其分”<sup>[7]54</sup>，“上下无事，惟法所在”<sup>[7]57</sup>。其次，慎子还举例

阐述法律规则之治的意义：“是以分马者之用策，分田者之用钩，非以策、钩为过于人智也。”<sup>[7]54</sup>“有权衡者，不可欺以轻重；有尺寸者，不可差以长短；有法度者，不可巧以诈伪。”<sup>[7]67</sup>在慎子贴近生活常识与实践经验的阐述中，法律作为一种客观规范具有优越性的理论意义得以展现。正如有学者揭示的：“法律理论的生命力在很大程度上来自于法律常识对其进行的生命赋予和生命力传递。”<sup>[12]86</sup>再次，慎子论述如何实施适用法律：“无法之言，不听于耳；无法之劳，不图于功；无劳之亲，不任于官。官不私亲，法不遗爱。”<sup>[7]57</sup>可见在法律实施中，慎子尤为强调法律贵“公”的精神与原则。最后，慎子阐述了任法的良好效果：“上无羨赏，下无羨财。”<sup>[7]21</sup>“大君任法而弗躬，则事断于法矣。”<sup>[7]54</sup>《慎子曰恭俭》中的“信以为言”指代的即是规矩权衡之法。只有符合法之“言”，才能被采信。“法”这类无知之物最能代表机会均等，堪称公道、客观、理性的象征。

综上所述，君主“无为”且“弗躬”，凭臣下得名后的“有为”治国，离不开“法”这一至公大定的规范，这是无为而治具象化的一面。

## 五、驭臣之术：“君仰成而已”

君王尽管已深谙“因循”，坐拥“权势”，名正法备，但这一切仍必须由人去执行。权臣便嬖环伺觊觎的问题仍未完全解决，君权始终处于高度危险的状态。先秦时期多言臣能“弑君而取国”，有言“上下一日百战”“明主治吏不治民”<sup>②</sup>。是故下行入世的黄老道家无法忽视这类动摇君主统治的现象，从而提出“两术”论。

### （一）黄老的“主术”与“心术”

“徒法不足以自行”，此虽儒家孟子之言，却也揭示为政离不开人事，实现“无为”自然也需要君臣各安其位的人事安排。君主虽统御群臣，但个人始终力薄才疏，必然要将权力分交给臣下，让其代为理政，但君主却要以静制动、深藏不露，从而能够南面群臣。黄老之学将老子的“君人南面之术”与法术之士关于“无为”的理念相结合<sup>②</sup>，分出“主术”（政治控制的原则和方法）和“心术”（理性思考和精神实践的法门）<sup>③</sup>，用于

“君道”。《管子·心术上》以心脏喻“君主”：

心之在体，君之在位也；九窍之有职，官之分也……上离其道，下失其事。毋代马走，使尽其力……动则失位，静乃自得。<sup>[10]131</sup>

心自定而驭五脏九窍，君无为以率文武百官。《新书·道术》曰：“其本者谓之虚，其末者谓之术。”<sup>[13]</sup>“末者之术”亦可以理解为将君驭臣之术用作末位的防备。黄老学说虽不如法家崇尚阴谋阳术之面目，但也认识到“术治”对巩固君王统治的必要性。慎子作为法家先驱，着重强调了主术运用的后果，而非如何用术的步骤，此与申子有异。

### （二）臣事事，而君无事

先秦君主无为而治的实现，臣下作为重要肱股却也堪称危险之敌。慎到虽为不治而议的学者，但对此种现象颇有见解。在法家化的政治哲学中，慎子较早谨持“君主亦常人”这一常识，“尧为匹夫”的语境已是一种明确表达。慎子还从源头上阐述了君为何要驭臣而勿事必躬亲：“君之智，未必最贤于众也……若使君之智最贤，以一君而尽瞻下则劳。”<sup>[7]35-36</sup>继而，慎子揭明君主若拘囿于治事而不驭臣的严重后果：“君人者，好为善以先下……有过则臣反责君，逆乱之道也。”<sup>[7]33</sup>最后，天子若致力于君臣之道，则离无为而治不远：“臣尽智力以善其事，而君无与焉，仰成而已。故事无不治，治之正道然也。”<sup>[7]32-33</sup>君臣位置须正，君所以任臣，臣作于佐君，不能本末倒置。君主不必事无巨细，应当聚焦于如何隐驭群臣，让他们专注于政务本身，并对他们进行考任课察。由此，才能从君主视野维护无为而治的安然推行，防范臣代君的权力失序。《慎子曰恭俭》中有“逆（择）友以载道”之说，或与君势得助于众以“无为而治”呼应。可见，慎到的“势论”不离天道、名分、法术，互融互通。

## 六、清心之本：“恭俭以立身”

“无为”的本义属“君道”，是君主顺应天理的治道举措。那么，“无为”而治最后必返归君主自身，所以君主的言行势必有所影响。先秦百家皆为王侯服务，黄老以圣君为重的理念

尤甚。

### (一) 黄老“无为”的君心修养

黄老语境下的圣王君人务必“独身独立”“独见独听”，讲究“独”以尊君的无上帝位。《道德经》第二十二章云：“圣人抱一以为天下式。”上博简《凡物流形》亦有“抱一”之说。“一”就是“道”，如《韩非子·扬权》云：“道无双，故曰一。”其中的“抱一”，即是对君主的个人举动和内心作出了严格要求。甚至，《庄子》中的人世面相亦有体现：

其动也天，其静也地，一心定而王天下……圣人之心，以畜天下也。<sup>[14]462-463</sup>

纯素之道，唯神是守……野语有之曰：“众人重利，廉士重名，贤人尚志，圣人贵精。”故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。<sup>[14]546</sup>

这阐明君主自身“抱一”的姿态合乎天理，有助于无为而治天下。无论什么治国举措，都只依君主的心治与意志，这是王权政治的必然。唯有寄希望于君心的修身养性，或曰去奢去泰，才能让无为而治稍存期许。

黄老集诸家取合诸侯之治道，知万事皆归君心，其实不乏对君主进行教导限制的理念。慎到亦然，其虽明言“立天子以为天下，非立天下以为天子”<sup>[7]16</sup>，也揭示“君之智未必最贤于众”的政治经验，其对君心的期望仍显露于“君明臣直，国之福也”<sup>[7]97</sup>的愿景中。《君人》开篇揭明世所常见的君主心治模式：“君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出矣。”<sup>[7]52</sup>君主拥有独尊大权，法律从来只是要求君主认真对待规范治理的模式而不致心治或朝令夕改，却不可能真的以为法律能够约束君主。所以尽管强调“法治”优于心治，但关于君主个人意志与品格的思想扔挥之不去。《逸文》早已窥见并直言君主能“以道变法”：“以道变法者，君长也。”<sup>[7]78</sup>尽管明确变法的规范性来源，现实政治经验中君王是“无为”还是乱为，都逃不出君王的意念。

### (二) 恭俭以立身

除了传世逸文，《慎子曰恭俭》也可视为这一意义上的宣言。《慎子曰恭俭》开篇即为“恭俭以立身，坚强以立志”<sup>⑧</sup>。<sup>[7]119</sup>“恭”应有君主在这种围绕权力与法令的治国之道面前保持谦抑克

制之意，指向的不仅是君主内心的层面，亦有简政放权之精神的意义，是慎到“无为”治道的主体权能定位。“俭”不单近于道家“去奢”“无事”之俭，更是劝诫君主在课征赋税方面要轻徭薄赋，养民用民，取予有度，从身节俭，是慎到君道“无为”的外化措施。两字并合，主客统一，含有对君主行止格调应遵循外化、理性治国之道的深刻要求。换言之，在物质上的“俭”和精神上的“恭”是君主实行无为而治的“本心”，即“利莫长于简，福莫久于安”<sup>⑨</sup>。<sup>[7]104</sup>

慎子还认为，君主要坚持主体意志，保有自我原则。简文“勿(物)以坏身”，根据杨栋的研究，为不要富裕奢侈自身之意。他还认为“勿以坏身”，即不要损坏自身的修养，和下文的“故曰静”可以联系起来。“勿以坏身”是君主要求得“静”的自身条件，“任德以俟”是求得“静”的方法<sup>⑩</sup>。如此，君主方能“静因”，内合于方，外合于圆，复返于“无为”的“因循”之解。《慎子曰恭俭》为我们展现了慎到对君主务必严格方正自身心性的殷切期望，也诉说“无为”的由己始、至己终的人道循环理念，可以丰富对慎到“无为”治道的诠释。

无为而治归于君主本心，实乃“无为”之宗旨：其是一种初心纯正的君主因循天道、操持治术的“有为”。君主虽说无为而治，却能以道变法，因而唯有祈求君主清净内心，不争不显，恭俭以立身，坚强以立志。在其他文段中，慎到则寄希望于“贤智”的圣君。尽管如儒家般深谙为政在人的必然，但慎子并未像儒家一样苦口婆心劝行仁义，而是以“法治”赋予君主清静恭俭的品格去证成并维系“无为”的理想。对此，马作武评论道：“慎到的‘虚君’<sup>⑪</sup>政治理论，与当时大行其道的君主专制理论不能相提并论，与其他法家人物大异其趣。”<sup>[15]</sup>

## 结 语

既常言黄老无为而治，“无为”从来就不可能拘囿于哲理思辨的层面，而是一个虽显玄奥精妙却能提领天下治理诸多元素的治道概念。黄老学说以“天道”为本，因循、名法、势术、君心是无为而治的题中之义。慎到时入稷下，观强齐之运作，明因循之至高，辨权势之至贵，通名

分之至定,识国法之至效,谄术谋之至用。不过,有别于申商,慎子最终以卷而怀之、漂泊归隐去表达对君主心治的洞悉。同样善于解老喻老的韩非作《难势》以述慎子之势,融慎到学说于其集大成的法家理论,使我们方能依循“道法转关”的脉络去理解慎子学说。《慎子曰恭俭》的简文也是重述慎子学黄老“无为”的补充。“善言古者,必验于今”,作为中华优秀传统文化思想的构成部分,轴心时代的黄老以及《慎子》的精湛治道,在倡导法治的文明社会不乏有益启示与借鉴意义。

#### 注释

①学界关于黄老“无为”的治道意义论述颇丰。郑开指出:“道家黄老学派之所以能够标榜‘无为而无不为’‘指约而易操,事少而功多’,要害在于‘道一法’的统治,请注意不是依据‘道’的原则的统治也不是本着‘法’的原则的统治,而是诉诸无为政治哲学原则下的‘法治’。”参见郑开:《黄老政治哲学阐幽》,《深圳社会科学》2019年第4期。曹峰说:“《论六家要旨》中出现的道家,并不是希冀远离现实政治的老庄道家,而是试图为现实政治提供理论依据和实操手段的黄老道家,笔者甚至认为整篇《论六家要旨》就是‘黄老道家宣言书’。”参见曹峰:《黄老道家研究的几个基本问题》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2021年第5期。本文若非另指,“无为”亦是在黄老道法派领域内予以论述。

②近代以来,世人多称慎到为“势论”鼻祖,言其尤为关注君主的绝对权威和独尊地位。梁启超有言:“慎到盖兼主势治之人也。”参见梁启超:《先秦政治思想史》,东方出版社2012年版,第189页。丘汉平则称慎到为“物观主义”。参见丘汉平:《慎子底法律思想》,载《丘汉平法学文集》,中国政法大学出版社2004年版,第53页。郭沫若曾说:“据这辑本《慎子》来看,差不多全部都是法理论,黄老的气息比较稀薄,但这一部分的法理论毫无疑问也是道家思想的发展。”参见郭沫若:《十批判书》,东方出版社1996年版,第153页。可就《慎子》文本来讲,“势论”更多是为韩非所述而显化的符号,慎子之学的内涵不只有“势”,还兼具道法术概念,显露黄老观念。赵逵夫则认为,黄老之学不但不是慎到思想的上源,恐是由慎到思想而来。参见赵逵夫:《论慎到的法治思想》,《社会科学战线》2013年第4期。这虽有颠覆慎子学本黄老的倾向,也说明慎子思想超越“势论”的范畴,学旨宏富,综合诸家。

③《史记·孟子荀卿列传》:“慎到,赵人……皆学黄老道德之术,因发明序其指意。”慎到其人如其学,神秘且重要。战国时期有三

慎子,一为齐稷下学士,赵人慎到。二为鲁将,名滑釐。《孟子·告子下》有“慎子勃然不悦曰:‘此则滑釐所不识也。’”赵岐注《慎子》亦曰:“善用兵者。”三为楚国太傅,《战国策》有“楚太子质于齐而用慎子计归之”的逸闻。学界大多认为稷下慎到为《慎子》作者。慎滑釐和楚太傅同善用兵,或为一人。④参见白奚:《学术发展史视野下的先秦黄老之学》,《人文杂志》2005年第1期。⑤清代纪昀对慎子评论道:“今考其书大旨,欲因物理之当然……道德之为刑名,此其转关。”纪昀总纂:《四库全书总目提要》卷一百十七《子部二十七·杂家类一》,河北人民出版社2000年版,第3031页。冯友兰说:“慎到就是一个从道家分化出来的思想家。《慎子》这部书就是道家思想向法家转化的一个例证,其中有许多转化的痕迹。”参见冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社1998年版,第484页。⑥有关《慎子》一书的流传与真伪,学界争论渐趋明晰。《史记》称“慎到著十二论”。《汉书·艺文志》言“慎子四十二篇”。及至隋唐,《新唐书·艺文志》法家:“《慎子》十卷,慎到撰,滕辅注。”可知其仍保留完整。到了宋代,《慎子》亡九卷三十七篇,唯有《威德》《因循》《民杂》《德立》《君人》五篇。明万历年间慎懋赏版《慎子内外篇》一时极盛,但经梁任公和罗根泽的考据,其书实伪。至清代,严可均以明代《子汇》本为底,参考流回中国的《群书治要》,新辑出两篇,即《知忠》和《君臣》,钱熙祚重校后得出目前比较完整的《慎子》文本,并刻录于《守山阁丛书》中。当代《慎子》集注本以许富宏《慎子集校集注》为优本。海外则有P. M. Thompson(谭朴森)的*The Shen Tzu Fragments*(《慎子逸文》)。谭朴森搜罗中国历代和日本与《慎子》有关的古籍,运用历史考证、文本比较和语言分析的方法将各版《慎子》分列为短句,又辑他书所引,共形成逸文123条,后又补疑5条,共128则《慎子》文句。该书长于版本学与辨伪学,考订出一份相对可靠的《慎子》文本。李学勤、许富宏都对谭朴森这项研究赞誉推荐,但目前尚无中译本。⑦新出土《慎子曰恭俭》篇,参见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(六)》,上海古籍出版社2007年版。下文同。⑧天道与道在抽象意义上多有同义,不过天道常多有据天时而循道的意味,即阴阳、四时、五行、人身等与社会文明有关的运行规律。这或许也是黄老学派言论较之老子《道德经》深切入世的变化前奏。如《黄帝四经·十大经》写道:“夫并时以养民功,先德后刑,顺于天。”陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,商务印书馆2007年版,第223页。⑨关于马王堆出土的四篇古佚书,经唐兰考证后,陈鼓应、王葆玟、白奚等大多承认其为《黄帝四经》。参见王葆玟:《黄老与老庄》,中国人民大学出版社2012年版,第48页。此外,学界大多认可《庄子》中的《天地》《天道》等文,《管子》中的《心术

上》《心术下》《白心》《内业》,《尹文子》和《淮南子》等为黄老学派的基本传世文献。参见刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,中国人民大学出版社2010年版,第87-91页。丁原明:《黄老学论纲》,山东大学出版社1997年版,第63页。蒙文通分析慎到的思想概况,认为上述《管子》四篇、《吕氏春秋》以及《淮南子》中部分篇章为慎到学派作品。参见蒙文通:《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第276页。虽然研究上一般不直接援引视为慎子思想文本,但其也成为慎到与黄老学不可分割的印证之一。<sup>⑩</sup>“靡”与“黑”分别同“縻”和“纆”,都表示“绳索”的意思,进而引出“约束、羁绊”之意,此二句是说不人为强制地去对人民约束羸縻,因顺取法自然规律的德刑生杀去布施赏罚,而使民情归于正道。刑、德是对黄老道家的一种发展和再造,然又是以顺任因循天道为依据的。参见陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,第217-218页。<sup>⑪</sup>黄帝隐居修心三年后,阖冉建议黄帝可以与蚩尤决一雌雄,并提出“狂妄纷争者不详,但错过天赐良机的人也不会成就大事,据此而论,下山决战又有什么不可以的呢”之论断。参见陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,商务印书馆2007年版,第238页。<sup>⑫</sup>因和循的先后关系没有特别的区分,但天道与人情当为一先一后。此原句出于滕辅注,为“因百姓之情,遂自然之性”。参见许富宏:《慎子集校集注》,中华书局2013年版,第25页。<sup>⑬</sup>原文多有残缺,故此处不列全文,具体的帛书文句和天地形势相互补益之理,参见曹峰:《〈太一生水〉“天道贵弱”篇的思想结构——兼论与黄老道家的关系》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2015年第3期。<sup>⑭</sup>这类论述与物理学中的克劳修斯提出的熵增定律(即热量总是从高温物体不可逆地流向低温物体)有异曲同工之妙,也证明了古代先贤们观察自然规律颇有感悟,且与后来的科学定律不乏相合之处,比如在能量传导的自发方向这一点上正确无疑。<sup>⑮</sup>学界多认为韩非著《难势》篇是其批评慎子之“势”所言,梁启超曾误以之为责难慎子“势治主义”的论据。冯友兰指出,该“难”字是儒家的批评,并不是韩非的批驳,相反,韩非对维护慎子的“势”有不赏之功。参见冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社1998年版,第748页。<sup>⑯</sup>“巽”意为顺。参见李学勤:《谈楚简〈慎子〉》,《中国文化》2007年第2期。这也符合上文慎到所主张的“因循之道”,顺应自然之势的力量,而不是违背自然的“道势”,这是慎到“势论”的理论基础。<sup>⑰</sup>对于这一点,朱腾曾言:“对统治者来说,无为而治自然是道的训诫,但在形名已立的情况下,其内容无非就是洞察各社会角色的形与名并确保稳定。”参见侯欣一主编:《新编中国法律思想史》,高等教育出版社2022年版,第58页。<sup>⑱</sup>陈鼓应说:“形名在政治层面的此层意义尚见于黄老相

关作品。”《管子·宙合》“名倚则乱”,《黄帝四经》中《前道》篇言及“名正者治,名奇者乱,奇名不立”以及《道法》篇的“名形已定,物自为正”,都强调形名相符乃是治国的关键。参见陈鼓应:《管子四篇诠释》,商务印书馆2016年版,第192-193页。法律思想史视野中关于黄老先名后法的因由,可参见侯欣一主编:《新编中国法律思想史》,高等教育出版社2022年版,第58页。<sup>⑲</sup>郝令喆(Eirik Lang Harris)认为,这段逸文不符合慎子法出于自然之道的理念。Eirik Lang Harris, *The Shenzi Fragments: A Philosophical Analysis and Translation*, Columbia University Press, 2016, pp.46-56.然而,按慎子因循自然之道而致人类本性与人间秩序的“道法转关”理念,该命题正表明慎子所着意的“法”非“法自然”或自然之法,而是人间之法。<sup>⑳</sup>近代法学家曾以慎子此句申言法律秩序价值,对观西方分析法学“恶法亦法”之说。参见丘汉平:《慎子底法律思想》,载《丘汉平法学文集》,第58页。<sup>㉑</sup>《申子·大体》:“今夫弑君而取国者,非必逾城郭之险而犯门闾之闭也,蔽君之明,塞君之听,夺之政而专其令,有其民而取其国矣。”《韩非子·扬权》:“黄帝有言曰:‘上下一日百战。’下匿其私,用试其上;上操度量,以割其下。”《韩非子·外储说右下》:“人主者,守法责成以立功者也。闻有吏虽乱而有独善之民,不闻有乱民而有独治之吏,故明主治吏不治民。”此外,关于“术论”可旁见另一位“学本黄老”的人物申不害。其以“术”闻名,对道家、法家皆有影响。具体可参见顾立雅著,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104-113页。<sup>㉒</sup>陈徽论述作为驭臣之术的法家“无为”时分析原因:一是与慎到“自为论”相似的人性自私观;二是便于君主的集权统治。当然,其言法家的无为之说亦有所继承:即黄老道家对于阴术之用已有论述。陈徽引用《尹文子·大道上》“术者,人君之所密用,群下不可妄窥”一句,揭示了黄老道家与法家的亲缘关系。参见陈徽:《黄老道家的正名和无为而治思想》,《中原文化研究》2021年第6期。<sup>㉓</sup>“主术”既包含理论原则,也包含具体方法。“主术”属于“道术”,它既有“道”(抽象原则)的一面,又有“术”(具体方法)的一面。“心术”是指用心的方法,特别是“使心保持清静虚素的境地的修养方法”。确切地说,黄老学的“心术”,作为方法,是指心性论意义上的方法。参见郑开:《试论黄老政治哲学的“内圣外王之道”》,《湖南大学学报(社会科学版)》2019年第2期。<sup>㉔</sup>学界对该帛书意见纷纭。李学勤认为提到“法”和“势”(地位权力)等术语,因此是法家著作。然而,李朝远声称这篇文章与儒家思想有关,因为它提到“忠厚朴拙”(忠质)和“反本溯源”(反贞)等儒家德礼观。李锐则认为文本包含不同思想,儒道法三家



皆有,主要偏黄老学派。杨栋以为,“恭俭”等确实属于儒家的经典话语,慎到学于稷下,素习儒书,其思想必然不乏兼容儒家的成分。《慎子曰恭俭》思想属性见解不一,弄清此问题应先考察《慎子》传世逸文的主要命题与思想脉络,值得另文专述。<sup>⑤</sup>“恭俭”似乎不可纯粹视为德行品格,宜作君人姿态解。“恭俭”貌似近于儒家克己复礼修身立志之说,然《慎子曰恭俭》应是站在治者立场甚或君主视角,规诫为君治国当以恭俭克制而不矜夸逞能的姿态立身。<sup>⑥</sup>参见杨栋:《从上博简看慎子的“君人之道”》,《社会科学战线》2014年第1期。<sup>⑦</sup>此处引号的“虚君”意味着有别于君主立宪论,慎到也非真正在此意义上虚君。慎到主张的是君主在推行治国之道时应当以“无事”为本,将全国大小事务交予臣下处理,有一种主动、部分放权的“虚君”观感,但君主“以道变法”就仍昭示着君主政体的法权根本问题。慎子主要是借此隐喻君主务必保持心境清澈,克制权欲之心,“虚君位”亦可理解为“清君心”。

#### 参考文献

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2013.  
[2]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.  
[3]老子[M].河上公,注.严遵,指归.王弼,注.刘思禾,校点.上海:上海古籍出版社,2013:8.

- [4]陈鼓应.黄帝四经今注今译[M].北京:中华书局,2007.  
[5]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书:三[M].上海:上海古籍出版社,2003.  
[6]曹峰.出土文献视野下的黄老道家研究[J].中国社会科学,2013(2):147.  
[7]许富宏.慎子集校集注[M].北京:中华书局,2013.  
[8]刘文典.淮南鸿烈集解[M].冯逸,乔华,点校.北京:中华书局,1989:670.  
[9]陈徽.黄老道家的正名和无为而治思想[J].中原文化研究,2021(6):44-54.  
[10]陈鼓应.管子四篇诠释[M].北京:商务印书馆,2016.  
[11]龙大轩.道与中国法律传统[M].济南:山东人民出版社,2004:201.  
[12]姚建宗.法律常识的意义阐释[J].当代法学,2022(1):86.  
[13]贾谊.新书校注[M].阎振益,钟夏,校注.北京:中华书局,2000:249.  
[14]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1961.  
[15]马作武.先秦法律思想史[M].北京:中华书局,2015:295.

## Analysis of Shen Tzu's Learning of Huang-Lao's "Wuwei" Approach to Governance

Ma Teng and Hu Wenqi

**Abstract:** The connotation of Huang-Lao's "Wuwei" is extremely rich in philosophy, but also in the political strategy of simplicity and ease of operation. Looking at the Taoism writings, such as the *Tao Te Ching* and the unearthed Huang-Lao literature such as the *Four Sutras of the Yellow Emperor* and *Tai Yi Sheng Shui*, we can distinguish the meaning of the multi-layered vein of "Wuwei" and governance: the theory of causality, Taoism potential, name and division, law, reliance on art, and the ruler's heart. *The Shen Tzu* is regarded as the science of the transfer of Taoism and Legalism. Combined with the heirloom texts and the *Shen Tzu Yue Gong Jian* on silk, it can be seen that Shen Tzu "learned the art of Huang-Lao's morality" and the main purpose of advocating the study of law and art is significant. According to these evidences divided from the meaning of Huang-Lao's "Wuwei", the seemingly anonymous doctrine of Shen Tzu can be reconstructed. The doctrine of Shen Tzu presents a set of principles from the principle of "the way of heaven is great", the obedience of the way of "the dragon and the snake ride on the clouds", the righteousness of "ruling the country is to set the division", the system of "use law and not to bow", and the art of mastering the ministers, which is the technique of "the king's reliance on minister's support", finally it comes down to the essence of "respect and thrift to establish oneself". Therefore, Shen Tzu not only advocates the power of the ruler, but also learns from Huang-Lao's "Wuwei" and becomes a kind of ruling theory that the ruler follows the way of heaven, corrects the name and relies on the law.

**Key words:** Huang-Lao school; measure to rule the country; Shen Tzu; Wuwei

[责任编辑/晓东]