

【哲学研究】

道家“无为”概念的近代转化*

高文强 李艳萍

摘要:“无为”是道家核心概念之一。自老子将其哲学化建构后,经过历代道家的阐释和解读,已经形成相对固定的价值体系。近代以来,在西学的冲击下,“无为”概念所代表的价值体系开始发生动摇,甚至其本身都消隐于救国图强的时代语境中。循此线索,以鸦片战争、维新运动以及新文化运动三个重要的时代节点为坐标轴,通过梳理发现,近代“无为”概念的发展经历了承接古典、中西互证、意义悖反三阶段,主要表现为与“经世”“自由”和“建设”三个时代主题的交融互释。在彼此交融中,“无为”一方面获得了全新的意义空间,另一方面,其自身的合理性也逐渐退缩,最终从具有普世价值的核心观念衍化为具体时空下的特定行为方式。

关键词:无为;经世;自由;建设

中图分类号:B25

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)09-0107-07

“无为”在现代汉语中通常与“慵懒”“碌碌”等词连用,表示无所作为的意思。事实上,“无为”曾是一个具有丰富意义的文化概念。春秋已降,“无为”便广泛存在于各种思想系统和文化潮流中,并不断被历代思想家所接受和解读。尤其是老庄道家的哲学化建构,更使得“无为”成为实现道家中心价值的“原则性方法”。^①相较于古典时期,近代以来,“无为”概念一方面在内忧外患的时代语境下呈现出多样的意义解读,另一方面,其意义空间又不断被压缩,并最终成为束之高阁的历史遗物。可以说,“无为”内涵的这一矛盾发展,是近代中国内忧外患困境中产生的特殊产物,值得关注。因此,本文将通过鸦片战争时期、维新时期和新文化运动时期三个时段来对“无为”概念的近代转化轨迹及其文化意义等相关问题做若干讨论。

一、“天不变,道亦不变”:“无为”与“经世”的相济互用

1840年,第一次鸦片战争爆发。英国的坚船利

炮使得清政府“天朝上国”的美梦破产,也打破了清朝长期以来的闭关锁国状态。古老的城门被迫开放,清政府内部腐败的统治、落后的生产、严重的社会危机愈加凸显。尤其是鸦片战争的失败、城下之盟的屈辱,使国人深刻意识到原本存而不论的“四夷”其各方面实力已经远远超过自诩为中心的“天朝”。国家内外危机重重。面对如此困境,士大夫们不得不痛定思痛,“重新标举清初实学的经世致用精神,要以传统的重实用的思想,在封建国家的危机面前寻求一条革新除弊的道路”^②。于是,在经世致用的时代潮流下,“无为”概念的内涵和意义也随之改变。

魏源是近代中国首批“睁眼看世界”的知识分子之一,他本着经世致用的社会改革原则,赋予《老子》以“救世”的责任和价值。在魏源这里,“无为”是一剂救世治国的药方,能够帮助清政府“诊治调息以复养其元”^③。面对清政府内忧外患的困局,他认为其病症首先在于为官者唯利是图。究其原因,就是不能“以无欲为体,以无为为用”。“无欲”与

收稿日期:2020-04-08

* 基金项目:中国社会科学院创新工程重大项目“中华思想通史”。

作者简介:高文强,男,武汉大学文学院教授,博士生导师,文学博士(武汉 430072)。

李艳萍,女,武汉大学文学院博士生(武汉 430072)。

“无为”是不可分离的体用关系,偏执其中任何一方,都会导致对老子的误读。“诸子不能无欲,而第慕其无为,于是阴静坚忍,适以深其机而济其欲。庄周无欲矣,而不知其用之柔也;列子致柔矣,而不知无之不离乎有也。故庄、列离用以为体,而体非其体,申、韩、鬼谷、范蠡离体以为用,而用非其用,则盍返其本矣!”^④庄子、列子舍无为而无欲,使无欲成为虚无之学;申、韩、鬼谷、范蠡等人舍无欲而无为,又使无为成为机巧之术。这两种偏差都会导致社会的混乱。特别是后一种“舍无欲而无为”,更是清末社会不治的主要原因。《默觚下·治篇十一》中“鄙夫”的行为方式有助于我们理解其时社会“舍无欲而无为”的状况。“鄙夫胸中,除富贵而外不知国计民生为何事,除私党而外不知人才为何物。所陈诸上者,无非肤琐不急之谈,纷饰润色之事。以宴安鴆毒为培元气,以养痍贻患为守旧章,以缄默固宠为保明哲,人主被其熏陶渐靡,亦潜化于痿痹不仁而莫之觉。”^⑤鄙夫以“富贵”“私党”为人生目标,于此目标无益之事他们一律不作为。他们的人生看似“无为”,实则“有为”,其“为”是建立在私欲私利、富贵权力基础上的“为”。正是在此基础上,魏源反复强调“无为之道,必自无欲始也”^⑥。那么,无欲无为是否拱手默坐,拒绝所有欲望呢?魏源指出:“其‘无为治天下’,非治之而不治,乃不治以治之也;‘功惟不居故不去’,名惟不争故莫争;‘图难于易’,故终无难;‘不贵难得之货’,而非弃有用于地也;‘兵不得已用之’,未尝不用兵也;‘去甚、去奢、去泰’,非非常事去之也;‘治大国若烹小鲜’,但不伤之,即所保全之也;以退为进,以胜为不美,以无用为用;孰谓‘无为’不足治天下乎?”^⑦魏源并不排斥正常生活所需的“用”,也并非理想化地不用兵、不治国,他在结合社会现实的基础上,以“经世救国”为原则赋予《老子》之“无为”以合理性。如果说“无为”在《老子》中还具有“理想性”,是一种似有实无的原则性方法,那么在魏源这里,“无为”就是具体可行的治国方法,是改革社会痼疾的一剂汤药。

同为经世学代表人物的曾国藩,又将“无为”置回修养心性之域。曾国藩的理学经世思想,将空谈心性的理学与主张富国强兵的经世之学结合,以维护封建纲常伦理为主要目的,兼容吸收各种实用理论与方法,以解决现实问题。诚如赵载光先生所说,曾国藩的“经世致用始终围绕着修己治人的伦理政

治核心”,“他的经世之学把经世致用的实事实功与修己治人的政治伦理紧密结合,他自己称之为礼学”。^⑧于是,“无为”概念在曾国藩思想中首先表现为心性修养与实事实功的结合。一方面,在经世思想影响下,曾国藩指出“末世扶危救难之英雄,以心力劳苦为第一义”^⑨,并屡屡强调“勤”的重要性。另一方面,曾国藩亦注意到,“勤”还需要道家心性修养功夫加以调节。同治二年十月,他在日记中写道:“是日见纪泽儿体气清瘦,系念殊深。或称其读书太勤,用心太过,因教以游心虚静,须有荣观宴处超然之义。”^⑩同年三月致沅弟信中再次指出:“而治事之外,此中须有一段豁达冲融气象。二者并进,则勤劳而以恬淡出之,最有意味。”^⑪这里的游心虚静、豁达冲融都可以看作是道家“无为”思想的具体表现。尤其是“勤劳而以恬淡出之”正是其礼学思想的典型观念,是实事实功与修己治人的有效结合。同时,曾国藩在其日记中指出:“思圣人有所言,有所不言。积善余庆,其所言者也;万事由命不由人,其所不言者也。礼、乐、政、刑、仁、义、忠、信,其所言者也;虚无、清静、无为、自化,其所不言者也。吾人当以不言者为体,以所言者为用;以不言者存诸心,以所言者勉诸身,以庄子之道自怡,以荀子之道自克,其庶为闻道之君子乎。”^⑫“无为”作为圣人不言的内容之一,当以之为体,存之于心。可以说,曾国藩以体用关系论说道家与其他诸子之学,其旨亦在实现其礼学思想中心性与经世的整合。

总的说来,魏源、曾国藩等士大夫作为晚清经世学的主要代表人物,是近代中国“睁眼看世界”的第一批知识分子。在洋枪洋炮的冲击下,他们被迫走上向西方学习的道路。从“师敌长技以制敌”“师夷长技以制夷”到“师夷长技以自强”,从“器变道不变”的改良主义到“中学为体,西学为用”的洋务思想,他们对西方的学习主要停留在“技”的层面,对中国传统之“道”则自觉当起卫道者的角色。与此相应,他们对“无为”概念的阐释和转换也无法脱离传统思想的框架。可以说,洋务运动时期,“无为”概念作为儒家思想的补充,其意义内涵主要是承接古典,经世价值并未超出传统道家的“无为”观念。

二、“欲明其理,请征泰西”:“无为”与“自由”的相通互证

正如前文所述,鸦片战争的炮火虽然轰开了古

老中国的城门,但是并未打破封建士大夫重振王朝的理想。他们试图通过向西方学习“技”和“器”来挽救大清王朝,以回到以往“天朝上国”的盛世。然而,1895年甲午中日战争失败,北洋水师全军覆没,大清“同光中兴”的短暂“治世”彻底结束。清政府内部财政拮据,吏治腐败,民不聊生,外部列强紧逼,疯狂割地,中国的巨额赔款更是使千疮百孔的近代中国雪上加霜。可以说,相比洋务运动时期的“自强求富”,此时中华民族正面临着亡国灭种的危机,“救亡图存”成为时代的呼声。面对满目疮痍的国家,一批有识之士开始意识到“中体西用”并不足以解决根本问题,在学习西方之“用”的基础上,更重要的是学习西方之“体”,只有从政治制度、思想文化、价值理念等各个方面进行革新,才能为衰败的古老国家找到出路。于是,以康有为、严复、梁启超等为代表的资产阶级知识分子开始探索维新变法之路。他们托古改制,借传统文化宣传变法主张,使得中西学的交融更为密切,也更为深入。

作为“中国西学第一人”,严复对“中体西用”及“西体中用”的做法都不赞同。他指出:“体用者,即一物而言之也。有牛之体,则有负重之用;有马之体,则有致远之用。未闻以牛为体,以马为用者也。中西学之为异也,如其种人之面目然,不可强谓似也。故中学有中学之体用,西学有西学之体用,分之则并立,合之则两亡。”^⑬当然,这并不意味着他否认中西学之间的相通。相反,严复正是以此为突破点,使中西学互证互存,既为传统文化注入新的生命力,也为西学的传入打下基础。正如曾克崑在《老子评语·序》中所说:“严子尝言,必博通译鞮之学,而后可读吾先儒之书,往往因西哲之启迪而吾说得以益明。”^⑭同时,相较于儒家,严复显然对道家思想有更浓厚的兴趣,在《老子评语》和《庄子评语》中,他将道家思想与近代西学相比附,使道家思想呈现出不同于以往注疏的新义,尤其是道家元典核心概念“无为”更是成为严复中西互证的典型。

在评《庄子·在宥》“故君子不得已而莅临天下,莫若无为”时,严复指出:“法兰西革命之先,其中有数家学说正复如是。如 Laisser Faire et Laisser Passer,(译言放任放纵)。乃其时自然党人 Quesnay 契尼(号称孔子)。及 Gournay 顾尔耐辈之惟一方针可以见矣。不独卢梭之摧残法制,还复本初,以遂其自由平等之性者,与庄生之论为有合也。”^⑮通过这

句点评,严复展现了“无为”概念在他哲学思想中的核心意义:一方面,“无为”与西方重农主义魁奈、古尔奈等人“自由放任”的思想相通;另一方面,“无为”又与卢梭的“自由平等”相合。

在评点《庄子·应帝王》时,严复指出:“郭注云,夫无心而任乎自化者,应为帝王也。此解与挽近欧西言治者所主张合。凡国无论其为君主,为民主,其主治行政者,即帝王也。为帝王者,其主治行政,凡可以听民自为自由者,应一切听其自由自为,而后国民得各尽其天职,各自奋于义务,而民生始有进化之可期。”^⑯郭象是魏晋玄学的集大成者。他在儒道结合的基础上,对《庄子》进行创造性的阐释,将“无为”与“有为”结合,指出“以性自动”就是“无为”。^⑰在此基础上,他强调“无为而治”就是君臣各按自己的“性分”活动。具体来说,君主之性是无为而用下,臣子之性是率性而自用,只要能做到“以性自动”,那么,君主和臣子都是“无为”的。显然,严复对郭象注“无为”的思路是赞同的。因此他说:“上必无为而用天下者,凡一切可以听民自为者,皆宜任其自由也。下必有为为天下用者,凡属国民宜各尽其天职,各自奋于其应尽之务也。”^⑱当然必须注意的是,严复并非全面赞同郭象,只是以之为起点再次重构“无为”。事实上,“率性而为”的关键在于如何定义“性分”。显然,郭象之“性分”是以维持封建统治秩序为前提和基础的,而严复则不同。他以近代西方天演进化的理论释“性分”。在严复看来,“物竞天择、适者生存”不仅仅是自然的进化规律,亦是人类社会的规则。因此,人类欲生存就必须遵循进化规律团结进取以自强保种。正如他在《天演论》中所指出的,“万物莫不如是,人其一耳。进者存而传焉,不进者病而亡焉”^⑲;“人欲图存,必用其才力心思,以与是妨生者为斗”^⑳。于是,天演进化的学说不仅是人类社会的规则,更是人类社会的“性分”。可以说,通过进化论,严复将“无为”之“自由放任”与“自由平等”的内涵统一起来。对统治者来说,“无为”是自由放任,是任民发展;而对人民来说,“无为”是自由自修,是遵循进化论的法则奋斗自强。同时值得注意的是,严复对“无为”的改造并非孤立的,而是渗透于他《老》《庄》评语全文中的。如《老子·三十三章》,严复点评说:“惟强行者为有志,亦惟有志者能强行。孔曰‘知其不可而为之’。孟曰‘强恕而行’,又曰:‘强为善而已矣’。德哲噶

尔第曰‘所谓豪杰者,其心目中常有一他人所谓断做不到者。’凡此,皆有志者也。中国之将亡,坐无强行者耳。”^{②1}在天演进化的前提下,“强行”亦是“无为”。因为“强行者”是顺应天演进化的规则而奋发之人,他们的行动是在进化论基础上的“强行”,因而也是“无为”的。这样,通过对“性分”的重构,严复赋予道家“无为”概念以全新的意义空间,使其在近代救亡图存的时代语境下获得新的生机。

可以说,严复将中学之“无为”与西学之“自由”相比附的观点对“无为”概念的近代转化意义重大,为时人理解“无为”乃至理解道家思想提供了新思路。当然,严复对“无为”的改造与其对“自由”的理解是直接相关的。在严复这里,“自由”主要指行动自由,是宪法赋予人民的权利。因此,“无为”更多表现在管理方式上,表现为统治者的不干预和人民自由自为的行动。既然“无为”的现代转化是基于对“自由”的理解,那么,当不同主体对“自由”的理解不同时,也必然会导致“无为”概念呈现出不同的意义空间。梁启超就是一个典型的例子。

梁启超对“自由”的理解不同于严复,正如有学者所指出的:“严复将自由理解为权力,侧重民主启蒙和制度启蒙;梁启超则将自由理解为道德,侧重思想启蒙尤其是道德启蒙。”^{②2}于是,梁启超对“无为”的阐释与严复相比也存在明显的差异。梁启超曾界定“自由”为“奴隶之对待也”^{②3}。他说:“人之奴隶我不足畏也,而莫痛于自奴隶于人;自奴隶于人犹不足畏也,而莫惨于我奴隶于我。庄子曰:‘哀莫大于心死,而身死次之。’吾亦曰:‘辱莫大于心奴,而身奴斯为末矣。夫人强迫我以为奴隶者,吾不乐焉可以一旦起而脱其缚也……若有欲求真自由者乎,其必自除心中之奴隶始。’”^{②4}可见,在梁启超这里,“奴隶”偏向于精神方面的压迫,是心奴隶,也即人的“奴性”,这种“奴性”可能是贪图金钱物质的享乐,也可能是甘愿被压迫役使的怯懦,甚或是情愿贫穷落后的愚陋……而“自由”正是对心奴隶的超越。只有除去心中的奴性,将自己看作自由人(梁启超将其称为“新民”),国家才能真正实现“自由”。在此基础上,梁启超对“无为”的态度也就清晰起来:当“无为”与“心奴隶”相通时,他极力斥责;而当“无为”与“自由”相通时,他又倾力赞许。

从“无为”与“心奴隶”相通的方面来说,梁启超认为“无为”之不为先、无动的特性,造成了国民怯

懦巧滑的性格特征。如《中国积弱溯源论》中所说:“老子有言曰‘无动为大’,此实千古之罪言也……污吏压制之也而不动,虐政残害之也而不动,外人侵慢之也而不动,万国富强之成效粲然陈于目前也而不动,列强瓜分之奇辱咄然迫于眉睫也而不动。谭浏阳先生《仁学》云:‘自李耳出,遂使数千年来成乎似忠信似廉洁一无刺无非之乡愿天下。言学术则曰宁静,言治术则曰安静……夫群四万万乡愿以为国,教安得不亡,种类安得可保也?’”^{②5}“无动”一词不见于《老子》。然而,根据梁启超的论述,大抵“无动”相当于“无为”。而这里所谓的“无为”与其说是行动的不作为,毋宁说是心奴隶的表现。正是在精神方面束身寡过,安于境遇,安于世俗,因此,污吏压制、虐政残害、外人侵慢,甚至万国富强的成效、列强瓜分的耻辱都不能使国人为之动容。梁启超指出,正是这种不反抗不抗争、无冒险进取的个性,导致了近代中国的衰败。因此,改革的第一急务就是“新民”,而“新民”就要首先破除不为先、无动之“无为”的流弊。

另一方面,从“无为”与“自由”相通的方面来说,梁启超又将“无为”视为“奴隶之对待”。他借助罗素“创作的冲动”和“占有的冲动”来阐释老子“无为而无不为”的思想内涵。“有的冲动(占有的冲动)是要把某种事物据为己有,这些事物的性质是有限的,是不能相容的……创造的冲动,正和他相反。是要某种事物创造出来,公之于人。这些事物的性质,是无限的,是能相容的……老子的‘生而不有,为而不恃,长而不宰’是专提倡创造的冲动,所以老子的哲学是最高尚而且最有益的哲学。”^{②6}在这里,“无为”实际上是对心奴隶的超越,将人从物质财富、权力名誉等私欲中解放出来,“此种生活不以生活为达到任何目的之手段,生活便是目的。换言之,则为生活而生活——为学问而学问,为劳作而劳作,再换言之,则一切皆‘无所为而为’”^{②7}。因此可以说,“无为”和“自由”亦是梁启超中西学互证的典型,二者的相通互证丰富了彼此的内涵,既是面对中国近代困境的对策,亦是对西方科学万能弊端的回应。

严复、梁启超作为维新时期知识分子的代表,他们对西学的接受较洋务时期已经有了明显的变化。此时的“西学”不再专指武器制造等“技”的方面,而是同时涉及体、用两个层次。与之相应,“无为”概

念的阐释也较前期不同,呈现出中西互证的趋势。

三、革命与建设是否需要“无为”:“无为”与“建设”相交互斥

“相交”与“互斥”本来是一组意义相反的概念,这里将其连用,是为了表明在此阶段“无为”与“建设”并非简单的对立关系。“五四”以后,在“德先生”和“赛先生”的深情呼唤下,改革旧传统和创建新社会的呼声日益高涨。当时知识分子有感于国家的贫困和落后,大力主张“建设”,呼吁政府机关及国民个人都要积极投身建设,以“迎头赶上世界各先进国家”^⑳。当代学者杜维明曾就“五四”以来知识分子群体的自我意识进行过论述:“救亡图存是任何一个有血性的中国人必须献身的事业。这是大家的共同认识。在这种氛围、意见气候里,很多其他的价值都不能突出客观有效性,也不能表现独立性……凡事一定要和政治救国联系起来,否则就是奢侈、逍遥、堕落、不负责。”^㉑正是在这样的时代氛围之下,“无为”概念的阐释与转换也必然与政治救国的思潮联系在一起,尤其是无为而治的政治主张更是此时知识分子讨论的焦点。

胡适是新文化运动“首举义旗之急先锋”。他早年极力反对“无为而治”,认为这是“弱者的哲学,是无力的主张”^㉒。1919年出版的《中国哲学史大纲》(上卷)中,胡适将老子哲学看作是革命的政治学说,并指出“无为”是对当时政治的反动。“凡是主张无为的政治哲学,都是干涉政策的反动。因为政府用干涉政策,却又没有干涉的本领,越干涉越弄糟了,故挑起一种反动,主张放任无为。”^㉓胡适将“无为而治”看作是政治反动,但是,这并不表示他赞同这种政治主张。在他看来,“无为”虽然是对君主和政治不满的委婉表达,但是,这一主张的根本缺陷在于没有制裁的能力,只是寄希望于“自然法”的处置,“我们尽可逆来顺受,且看天道的自然因果罢”^㉔。从这句话中,可以看到胡适对“无为而治”所表达的消极抵抗的不满和无奈。同时,胡适将“无为”与国民性结合,指出在消极无为的观念影响下,国人形成了听天由命、懒惰怕事的人生观。因此,他极力主张国人要改变传统的惰性,树立积极工作的观念,“工作!拼命工作!这是我们要向一切中国人宣传的人生观。救国做人,无他秘诀,无他捷径,只有这一句老话”^㉕。正是基于此,胡适将“无

为”与“建设”对立起来,并指出:“无为的观念最不适用于现代政治生活。现代政治的根本观念是充分利用政府机关作积极的事业。十八九世纪的放任主义已不适用,何况无为?”^㉖因此,他大力宣传“计划经济”“计划政治”,主张政府要积极作为,“用铁路与汽车路来做到统一,用教育与机械来提高生产,用防弊制度来打倒贪污;这才是革命,这才是建设”^㉗。

胡适早年关于“无为”的主张虽然未必全部获得时人的认同,但是,对“无为”的批判和对“建设”的呼吁,大抵是当时社会的主流思潮。也正因为如此,1933年,胡适在《独立评论》杂志发表《从农村救济谈到无为的政治》一文,立即引起了学术界的激烈辩论。^㉘关于“无为”和“有为”的问题也成为当时自由主义知识分子讨论的重要主题。

如上文所述,胡适曾经是“有为”建设的大力提倡者。但是,当他看到盲目建设导致剥削太苛、搜括太苦、负担太重时,他一改以往对“无为”的批评,主张“无为的政治”,号召政府以消极救济的方法解除人民苦痛,减轻人民负担。他主张通过裁官、停止建设、裁兵、减除捐税等消极无为的救济,恢复人民的生活力,并指出:“无为的政治是大乱之后回复人民生活力的最有效方法,是有为政治的最有效的预备。”^㉙关于当时的社会现状,瘦吟曾转引朱怀冰出巡电报叙述之:“匪患连年,民物凋敝至极;各种建设繁兴,派捐征夫材料急如星火。”^㉚正是在这样的时代背景下,胡适的“无为”主张得到了常燕生、区少干、瘦吟、熊十力等学者的大力支持。区少干指出:“‘无为’与‘有为’只是一个先后的程序问题。并不是两个对立的体系。”^㉛常燕生也指出:“我认为中国今日谈建设,必须先经过两个预备时期。第一个是休养的时期……这个时期经过之后,人民的能力逐渐恢复了,然后可以进入于第二个小规模培植的时期……然后才能进入于第三个大规模建设的时期。”^㉜由此可以看出,在主张无为政治的学者这里,“无为”并不是老庄道家的原初本义,更像是对当时政府不配“有为”的控诉。也可以说,此时的“无为”只是特殊时期发展建设的工具,目的是通过无为之为以达到有为之为,正如胡适所说:“我不反对有为,但我反对盲目的有为;我赞成建设,但我反对害民的建设。盲目害民的建设不如无为的休息。”^㉝

胡适等人的论述引起了时人的注意,于是,弘

伯、薛典曾、翟象谦、邓励豪等学者纷纷发文表示反对。他们极力主张“建设”，坚决反对“无为”。在他们看来，只有积极建设、奋起直追，国家才有望摆脱极端贫困的现状，赶上西方国家的发展步伐。弘伯在《我们还需要提倡无为的政治哲学吗？》一文中指出，政治上的放任主义是欧洲 18 世纪的事，现在重提无为而治可谓是传统旧思想的“借尸还魂”。因此，他强调“要得中国富强，必需现代化；要得现代化，必需努力建设；要得努力建设，即政府必需有为”^⑫。薛典曾在《拥护建设》一文中亦指出，停止建设和裁兵减税是目前时代局势所不允许的，“我个人是赞成建设的，认为现在的建设或为物后，却非物先”^⑬。同时，传统“无为而治”的不良影响也是不得不“有为”的主要原因。永分在《话不是这样说的》一文中指出，不仅无为的政治哲学是应该反对的，就连“无为的政治”一词也是应该摒弃的，“用无为政治的口号所生的结果，一方面是使中国的传统的惰性政治更有生气地继续延长下去，他方面又可以目前不负责任的政府造玩忽民生的口实”^⑭。针对政府官僚的腐败作风，弘伯认为贪污马虎的行为，只能勉强算作妄为，而不是有为。妄为或许是有为的一种，但是有为绝不是妄为。在此基础上，他指出，“所以这问题的要点是不能不管政治，是要如何设法改良政府，监督正度：教他们少扯谎，多做事；叫他们少争个人的权利，多替国家社会的生存着想”^⑮。可以说，学者们对“无为”的批评主要集中在政治方面，在他们看来，“无为”是与“建设”相互对立的概念，是惰性政治，是过时的传统思想，只有“建设”才是当务之急。

虽然这场辩论没有形成一致意见，但是，从中却可以看出，“无为”概念在新文化运动时期的发展趋势。在“五四”救亡图存的时代主题下，“无为”概念的形上意义被搁置，从具有普世价值的核心关键滑落为具体时空中的特定行为方式，其本身丰富的意义内涵也逐渐消解，最终成为平面性的具体问题。即便在胡适等支持“无为”的知识分子这里，“无为”也只是暂时的妥协，其与“建设”的相交不过是短暂的“和平”，是为了更好地“建设”而采取的预备措施。尤其是当“无为”成为具体的行为方式后，更是直接与“听天由命、懒惰怕事”的国民性相联系，为时人所诟病。于是，作为经典的“无为”与现实生活中的“无为”发生了意义偏离，这种偏离其实是一种

悖反：作为道家经典的“无为”是道家核心概念，是具有形上意义的原则性方法；而现实生活中的“无为”却是慵懒的代名词，是不作为的行为方式。这种偏离延续至今，其影响不可谓不大。

四、余论：“无为”概念近代转化的现实意义

如上文所述，近代以来，“无为”概念的阐释呈现出经典意义与生活意义的悖反。从表面上看，“无为”似乎时空化、平面化，消解于时代语境中而失去其作为文化概念的“资格”。事实上，消解亦是再生。当“无为”涤除了特定时代中关于懈怠、慵懒的陈迹后，它的再生亦成为必然。特别是经济高速发展的今天，盲目“建设”的弊端逐渐显现，人与人之间、人与环境之间的矛盾日渐加剧，“无为”概念的当代价值亦受到越来越多学者的关注。

在社会管理的推动方面，“无为”思想可发挥一定的积极作用。“无为而治”并非无所作为，事实上，“无为”对管理者提出了更高的要求，要求其能站在更高更远的视角去看待事物，正如当代学者刘笑敢所说：“如果我们把无为作为实现社会自然、和平、稳定发展的手段，那么无为便可以重新定义或解释为‘实有似无的社会管理行为’。具体来说，就是通过最少的、必要的、有效的法律制度和管理程序把社会的干涉行为减少达到最低限度，从而实现社会的自然和谐与个人自由的协调发展。”^⑯我国改革开放政策中，便有一些吸收借鉴了“无为”思想，并取得了不小的成就。例如，国家近年来大力推进的“放管服”改革，就是通过政府部门的简政放权，以改革传统管理体制，提升政府管理水平。“放”，一定程度上等于“无为”，政府部门通过简政放权，把不该由政府管理的事项交给市场或社会，使市场主体能够自主决策、自负盈亏、自我发展；同时，“放”不是甩手不干，而是要以“放管结合、优化服务”为前提，管住管好该由政府管理的事项，保证市场主体的有效运作。

从精神世界的塑造方面来说，“无为”概念亦具有重要意义。美国学者森涧瀾从心理学的角度对道家“无为”思想进行分析，他指出：“无为和德不仅能帮助我们超越身一心二元论的桎梏，这两个中国哲学概念还能揭示自发性和人类合作的其他重要方面，而这些方面却是现代科学此前没能关注的。现代科学牢牢地扎根在西方思想里，而西方思想的一

大特点又是极端的个人主义。按照西方哲学,理想的个人不仅身心分离,而且还无比孤独……人们需要真诚的和自发的拥抱——以无为的方式来拥抱——如此这般价值才能发挥作用。”^⑭德国学者马丁·布伯也指出:“无为代表了中国的智慧,这种智慧对于克服现代西方人一味追求权力与成功的偏向,保持自我不致丧失于空虚的成功中,是大有裨益的。”^⑮当代社会,科学和技术在解放人类双手的同时,也带来了更多无形的桎梏。如何把自己从忙碌紧张的压力和钟鸣鼎食的欲望中解放出来,“无为”概念或许是一个值得尝试和借鉴的原则性方法。

总之,“无为”概念并非老旧、僵化的“古董”,而是历久弥新的传统文化精华。正如当代学者葛荣晋所说:“‘无为’不是一个静态范畴,而是随着历史的不断演变而随时加以修正、补充与发展,是一个不断变化的动态范畴。”^⑯因此,当前全球化时代的语境下,如何发掘“无为”概念的时代价值,展示其充沛的应对力和传承力是我们必须认真思考的课题。

注释

①刘笑敢:《老子之自然与无为概念新论》,《中国社会科学》1996年第6期。②⑧赵载光:《曾国藩的经世之学及洋务思想》,《船山学刊》1991年创刊号。③〔清〕魏源:《老子本义序》,《魏源集》,中华书局,1976年,第254页。下引《魏源集》仅注页码。④⑥⑦《论老子》,《魏源集》,第256、256、259页。⑤《默觚》,《魏源集》,第66页。⑨⑩⑫〔清〕曾国藩:《曾国藩全集·日记》17册,岳麓书社,2011年,第64、473、483—484页。⑪〔清〕曾国藩:《曾国藩全集·书信》20册,岳麓书社,2011年,第137页。⑬王枬编:《严复集》第三册,中华书局,1986年,第558—559页。下引《严复集》仅注页码。⑭⑮⑯⑰⑱⑲《严复集》第四册,第1103、1124、1118、1128—1129、1089页。⑳《庄子·庚桑楚》注中,郭象指出:“以性自动,故称为耳;此乃真为,非有

为也。”详见〔清〕郭庆藩:《庄子集释》,中华书局,1961年,第811页。⑲⑳《严复集》第五册,第1351页。㉑魏义霞:《自由是权利还是道德——严复、梁启超自由思想比较·摘要》,《道德与文明》2010年第3期。㉒〔清〕梁启超:《饮冰室专集》(四),《饮冰室合集》第六册,中华书局,第40、47页。下引《饮冰室合集》仅注页码。㉓《饮冰室文集》(五),《饮冰室合集》第一册,第26页。㉔《饮冰室专集》(三十五),《饮冰室合集》第八册,第16页。㉕《饮冰室专集》(五十),《饮冰室合集》第九册,第109页。㉖胡适:《迎头赶上世界先进国家》,欧阳哲生编:《胡适文集》(12),北京大学出版社,1998年,第664页。下引《胡适文集》仅注页码。㉗杜维明:《现代精神与儒家传统》,生活·读书·新知三联书店,2013年,第356页。㉘《中国中古思想史长编》,《胡适文集》(6),第501页。㉙㉚《中国古代哲学史》,《胡适文集》(6),第196、207页。㉛㉜《再论无为的政治》,《胡适文集》(11),第407、409页。㉝《从思想上看中国问题》,《胡适文集》(11),第157页。㉞胡适:《请大家来照照镜子》,姜义华主编:《胡适学术文集·哲学与文化》,中华书局,1991年,第251页。㉟关于这场辩论,当代学者闫润鱼《国难当头的建设与无为——评〈独立评论〉关于“无为政治”的讨论》一文有较为详细的论述,本文在此只是围绕“无为”概念的近代转换略述之。详见闫润鱼:《国难当头的建设与无为——评〈独立评论〉关于“无为政治”的讨论》,《中国人民大学学报》2007年第4期。㊱瘦吟:《拥护无为》,《独立评论》1934年第93期。㊲区少干:《无为与有为》,《独立评论》1933年第76期。㊳常燕生:《建国问题平议:读独立评论以后的意见》,《独立评论》1934年第88期。㊴《建设与无为》,《胡适文集》(11),第423页。㊵⑮弘伯:《我们还需要提倡无为的政治哲学吗?》,《独立评论》1933年第68、69期。㊶薛典曾:《拥护建设》,《独立评论》1934年第93期。㊷永分:《话不是这样说的》,《独立评论》1934年第100期。㊸刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》,中国社会科学出版社,2006年,第562页。㊹〔美〕森舸澜:《为与无为:当现代科学遇上中国智慧》,史国强译,现代出版社,2018年,第15—16页。㊺转引自张汝伦:《德国哲学家与中国哲学》,《复旦学报》(社会科学版)2015年第2期。㊻葛荣晋:《中国哲学范畴通论》,首都师范大学出版社,2001年,第803—804页。

责任编辑:涵 含

Modern Transformation of Taoism Concept of Wu Wei

Gao Wenqiang

Li Yanping

Abstract: The concept of Lao Zi; is one of the core concepts of Taoism. Since it was constructed philosophically by Lao Zi and interpreted by generations of Taoists, it has formed relatively stable value system. While in modern times, the value system represented by the "Wu Wei" concept has begun to shake and even has been swept away in the context of national survival and development. By combing the literature especially in the three periods of the Opium War, the Reform Movement and the New Culture Movement, this paper has found out that the concept of Wu Wei in modern times has experienced three stages of classical inheritance, the mutual argument between China and the West and the paradox of meaning, mainly manifested in the mutual fusion and interpretation of the three themes of "administration", "freedom" and "construction". In the process of mutual fusion, on one hand, Wu Wei has gained novel meaning space, but on the other hand, its own reason-ability is gradually retreated and eventually it is transformed into the specific behaviour mode in the specific time and space from the core concept of universal value.

Key words: Wu Wei; administration; freedom; construction