

老子之自然与无为概念新论

刘笑敢

本文认为老子哲学以自然为中心价值，以无为为实现中心价值的原则性方法，以道与德为自然无为提供形而上的论证，以奇正相依、正反互转的辩证法为自然无为提供经验性的支持，从而将形而上学、辩证法与自然无为构成一个有机的整体。作者对自然和无为两个概念进行了深层剖析和重新解释，提出：老子之自然的古典意含是自己如此，本来如此，通常如此，势当如此，其现代标准是发展动因的内在性，外力作用的间接性，发展轨迹的平稳性与总体状态的和谐性。老子之无为的古典意含的一般意义是一系列反世俗的态度与行为的概念簇，其具体意义或主要意义是圣人管理天下的理想性的方法论原则，其表现特征或实质是“实有似无”式的行为方式。无为的现代定义是以法律制度为主要手段的“有而似无”的社会管理行为，以求在维护社会整体自然和谐的前提下保护个体单元之间的竞争和自由发展。

作者刘笑敢，1947年生，哲学博士，新加坡国立大学中文系高级讲师。

一、自然之价值与意含

自然是老子哲学，也是道家哲学的中心价值。“自然”的观念见于经典显然是从《老子》开始的。《诗经》、《左传》、《论语》这些较早期的经典中都没有自然的说法。自然一词的字面意义是自己如此，最初是一个副词加形容词的谓语句^①。值得注意的是，自然在现代汉语中常指自然界或大自然，而在古代汉语中，尤其是在先秦的典籍

^① 或谓自然之然是副词词尾，此说不确，因为抹杀了“然”字之实义。或谓“自”是名词，“然”是形容词，“自然”内部构成主谓关系，但在句中可作谓语句成分，此说较为迂曲。本文取戴璿璋教授说。

中，自然就是自然而然的意思，没有大自然的意思。在古代，相当于自然界的词是天地或万物。以自然指代自然界是很晚的事^①。本文所讨论的自然都不是自然界的意思。虽然，自然界的存在可以最好地代表自然而然的状况，但这种自然的状况并不能等同于自然界。自然界是实际存在，是和人类社会相对应、对照或对立的。自然则是事物存在的一种状况，当我们谈到自然时，可以指自然界的情况，但在更多的状况下则是指与人类和人类社会有关的事物。道家讲自然，其关心的焦点并不是大自然，而是人类社会的生存状况。这一点是浅显明白的，但也常常被忽略和混淆，所以需要特别强调。

在《老子》五千言中，直接提到自然的有五处，五处都充分表达了作者对“自然”的推崇和赞赏的态度。至于不直接用“自然”二字所表达的自然的概念更是随处可见。自然作为老子哲学的中心概念可以贯穿于人类生活的各个方面。《老子》第十七章从君民关系的角度推重自然：

大上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其下，侮之。……悠兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓我自然。^②

老子认为，最好的执政者不会强迫百姓作任何事，也不会向百姓炫耀自己的恩德，百姓仅仅知道他的存在，而不必理会他的存在，更不必歌颂他的伟大或向他表示感谢。这是道家理想中的虚位君主，与儒家提到过的垂拱而治的理想君王也有相通之处。次一等的执政者会做一些令百姓感恩戴德的事，这是传统的或儒家理想中的圣明君王。再次一等的执政者使百姓畏避不及，这是通常所谓的昏君。更糟的统治者令百姓忍无可忍，百姓对他只有侮辱谩骂，这就是所谓的暴君。暴君的行为往往是引起社会动乱或革命的导火索。聪明的统治者悠闲自得，少言寡道。万事成功遂意，百姓们并不以为君主起了任何作用，而认为事情本来就应该这样。显然，在老子看来，“自然”是一种“自己如此”的理想的状态。

对于“百姓皆谓我自然”一句，历来的解释都是“百姓皆谓：‘我自然’”，以“谓”借为“曰”字，因而“我自然”就是“曰”引起的直接引语^③。查“谓”本义是“论”。《说文》云“谓，报也。”段注曰“谓者，论人论事得其实也。”谓的本义是评论，按照这种用法，“百姓皆谓我自然”当释为“百姓都认为我的管理办法符合自然的原则”。这是说话人模仿统治者的口气，与二十章“人皆有余，而我独若遗”的“我”是

① 关于自然一词指代大自然，张岱年师认为始于阮籍《达庄论》“天地生于自然”，见所著《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社1989年版，第81页。然戴旌璋认为阮籍“并非说自然是一至大的集合体”，见戴著《阮籍的自然观》，《中国文哲研究集刊》第三期，第310页。

② “其下”之“下”原作“次”，据帛书本改。

③ 陈鼓应：《老子注译与评介》，中华书局1984年版，第130页。

同类的“我”。这种说法充分表达了作者对自然的推崇。这种用法和六十七章“天下皆谓我大”的句式完全一致^①。该句也应解释为“天下人都自认为伟大”，不宜解释为“天下人都说：‘我伟大’”。《老子》中“谓”字出现三四十次，似乎从不用“谓”字引起直接引文。在引起直接引文时总是用“曰”、“云”，或“有之”，“有言”^②。总之，如果把“谓”解释为“评论”、“认为”，“百姓皆谓我自然”一句就更突出地说明自然是作者十分推崇的价值。

这里有一个值得注意的问题。历来的注家大多指出，“自然”并非没有君主的作用，只是君主的作用是潜移默化的，是百姓不自觉的，或者是自然而然地接受的。这种解释会引出一个问题，即“自然”的价值到底是否承认外力的作用。从字面来看，自然是自己如此，似乎排斥了任何外在的作用。但按照传统的解释，只要外力的作用不引起人们的直接感觉就可以算作自然。所以，自然并不一概排斥外力，不排斥可以从容接受的外在影响，而只是排斥外在的强力或直接的干涉。这一点对于理解自然的概念和无为的意含是非常重要的。这样说来，自然的自己如此的意思并不是绝对的，并不是完全不承认外力的存在和作用，而是排斥直接的强制性的外力作用。这里困难的是如何细致地区别直接的强力和间接的外力，不过，老子并没有意识到这两者的不同，因为在大多数情况下，人们对直接的强力和间接的外力会有明显的不同的感受，并不需要特殊的技术性的分辨。

十七章强调君主应该让百姓享受自然的生活，这种自然当然不是指洞居野处、狩猎采集式的原始生活，而是强调不受干扰、优游自得的意思。这是从社会关系，主要是君民关系的角度讲自然的。五十一章则为自然的原则提供了形而上的根据。

道生之，德畜之，物形之，而器成之^③。是以万物莫不尊道而贵德，道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之畜之^④，长之育之，亭之毒之，盖之覆之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

对“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”一句按照帛书本和成玄英的解释，道和德的地位是自然而来的，不是别人施与的。老子强调，道的崇高地位是自然而然的，不是任何东西可以给予的。道的自然之尊，是万物的楷模，说明尊贵的地位是不应该刻意追求的。道生养万物是自然而然的，生养之后也不以生养者自居，不居功自傲，更没有主宰或占有的意图，“生而不有，为而不恃，长而不宰”。这样受到尊重可以处之

① 此句通行本作“天下皆谓我道大”，此据帛书乙本改，其句法与通行本同。

② “曰”见于十四、十六、二十四、二十五等章，“云”见于五十七、七十八章，“有之”见于四十一章，“有言”见六十九章。

③ “而器”原作“势”，据帛书本改。

④ “畜之”原作“德畜之”，据帛书改。

泰然，不会沾沾自喜，得不到尊重也不会怨天尤人。老子提倡的就是这样一种因任自然的态度。这里的“莫之命而常自然”中的自然，其基本意思也是自己如此，不受外力干扰的意思。但“常”字提示我们，不受外界强力干扰的状态也就是常态，自然状态与常态是相通的，常态也就意味着大体保持本来的状态，一般情况下也不改变本来的状态，因而我们可以说，自然也就隐含了“本来如此”和“通常如此”的意思。

第六十四章又从圣人与万物的关系的角度讲到自然

是以圣人欲不欲，不贵难得之货，学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。

道家的圣人的价值观念与儒家圣人或其他俗人都不相同。道家的圣人所追求的是一般人所不愿意追求的，对一般人所珍重的价值也视若浮云。这是道家反传统或反世俗的价值取向的反映。这种价值观念体现在行动上就是“辅万物之自然”，也就是因任万物之自然。“万物之自然”是最好的状态，圣人只能帮助和维护这种“自然”状态，不应该试图改进或破坏它。这是从人与万物的关系的角度强调自然的意义。“辅万物之自然”的说法包含了一种信心，这就是自然的状态不仅是值得肯定的，而且是稳定的，是可以预见的。它是本来状态和通常状态的延续，因此代表了一种可以持续的趋势，这就是自然的“势当如此”的意含。“势当如此”反映的是一种可以预料和把握的状态，它既不是不可改变的必然性，也不是无法推断的偶然性，也不是所谓的清晰可见的必然性与偶然性的结合，它只是一种可大致预见的、朦胧而又稳定持续的大趋势。

自然的观念在老子的思想体系中具有根本性的价值，这明显地体现在人、天地、道与自然的关系上。《老子》第二十五章中讲到：

道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。^①

人生活在天地之中，而天地又来源于道，道在宇宙万物中是最高最根本的，但道的特点却是自然二字。人取法于地，地取法于天，天取法于道，道又取法于自然，所以道是最高的实体，而自然则是最高的实体所体现的最高的价值或原则。这里罗列了这样五项内容：人—地—天—道—自然，虽然地、天、道在老子哲学中都是很重要的概念，但在这里的论证中，地、天、道都是过渡、铺排和渲染的需要，全段强调的重点其实是两端的人和自然的关系，说穿了就是人特别是君王应该效法自然。所谓法地、法天、法道都不过是逐层铺垫、加强论证的需要。人类社会应该自然发展，这才是老子要说的关键性的结论。换言之，自然是贯穿于人、地、天、道之中的，因而是极根本极普

① “王居其一”与“人法地”两句主语不同，注家多一律该为“王”或“人”，但两种帛书本都如此，与王弼本一致，似不当改。“王”乃“人”之一部或代表，“人法地”也就包括了“王法地”的思想。故不必改。

遍的原则。

什么是法自然呢?王弼说“法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也。自然者,无称之言,穷极之词也。”法自然也就是效法自然而然的原理,随顺外物的发展变化,不加干涉。自然是“无称之言,穷极之词”,这就是说,推到自然也就推到了头,说到了底,没有更根本更重要的了。道作为宇宙起源当然是最高的,但道的原理或根本是自然,推崇道其实还是为了突出自然的价值或原理。所以说自然是老子思想体系的中心价值。

关于“道法自然”一句有几种不同的理解或解释。一种是把自然解释成自然界^①,这是不符合自然一词的古义的。把自然当成自然界虽不至于严重曲解《老子》,但毕竟是不准确的,特别是会抹杀老子哲学的社会意义,误把老子哲学直接当成环境保护理论。这种理解显然是把自然当做名词的,其句法结构是名词(道)—动词(法)—名词(自然)。另一种是把自然当形容词,把“道法”当成“道之法则”,这样“道法自然”就可以解释为道的法则是无所法的,道是自己如此的。这是河上公以来常见的解释^②。这种解释把“道法”当做主语名词,把“自然”当做谓语形容词。从内容上来说这种解释符合老子的精神,但从语法上来讲则有些不妥。因为在“人法地,地法天,天法道,道法自然”四句中,前三句的“法”都是动词,句式都是主语名词—谓动词—宾语名词,唯独最后一句的“法”突然解释为名词,殊为突兀,于理未惬。笔者以为,第四句的“法”也是动词,前后四句语法结构都是主语—谓语—宾语,这样,“道法自然”就是道效法自然之原理的意思了。这里自然还是自然而然的意思,但语法功能是名词,而不是形容词。这也是自然一词取得了名词之特性,因而可以成为哲学概念的一个例证^③。

以上例句说明自然的观念在执政者与百姓的关系,圣人与万物的关系,人与天地和道的关系等方面都是最重要的价值。这就是说,自然作为基本的价值或原理普遍适用于处理人与人,人与万物以及人与宇宙本体的关系。自然的观念在老子思想体系中的确是一种普遍的、根本的价值。现在我们就来进一步总结一下自然的理论意含。

上文已经提到,从《老子》对自然观念的运用中,我们可以分析出自然的几层意

① Wing-tsit Chan (陈荣捷), *The Way of Lao Tzu*, NY: Bobbs-Merrill company, 1963, p. 144, or *A Source Book in Chinese Philosophy*, NJ: Princeton University Press, 1963, p. 153
林语堂:《老子》,台湾文致出版社1988年版,第200页。

② 河上公注云:“道性自然,无所法也。”

③ 对于这一段,有人主张读为“人法地,地法天,天法道,道法自然”按照这种读法,人法自然的思想就更直接了。不过,我们并不一定要采取这种读法。参见高亨《重订老子正诂》,古籍出版社1957年版,第61页。关于哲学概念应该具有名词形式,请参见拙作《庄子哲学及其演变》,中国社会科学出版社1988年版,第138页。

思，这就是自己如此、本来如此、通常如此和势当如此几层意含。

“自己如此”是针对外力或外因而言的，自然是不需要外界作用而存在发展的状态，“百姓皆谓我自然”就是强调没有外界的作用或是感觉不到外界的直接作用。自然的这一意义就是没有外力直接作用的自发状态，或者是外力作用小到可以忽略不计的状态。

“本来如此”和“通常如此”是针对变化来说的，自然是原有状态的平静的持续，而不是剧烈变化的结果，这就是说，自然不仅排除外力的干扰，而且排除任何原因的突然变化。因此，自然的状态和常态是相通的。“莫之命而常自然”就是说它本来就是那样。自然的这一意义就是固有状态相对稳定的持续，或者说是自发状态的保持。

“势当如此”是针对未来趋势而言的，自然的状态包含着事物自身内在的发展趋势，如果没有强力的干扰破坏，它就会大致沿着原有的趋势演化，这种趋势是可以预料的，而不是变换莫测的，所以圣人可以“辅万物之自然”。自然的这一意义就是原有的自发状态延续的惯性和趋势。

综上所述，“自己如此”强调的是事物的内在动力和发展原因，“本来如此”“通常如此”“势当如此”强调的都是事物存在与延续的状态，不过，“本来如此”侧重于原初状态，“通常如此”侧重于现在的状态的持续，而“势当如此”侧重于未来的趋势。概括说来，老子所说的自然包括了自发性、原初性、延续性和可预见性四个方面。自然的这几层意含是从《老子》中分析出来的，虽符合《老子》之本意，却并未局限于《老子》原文，它反映了自然一词的根本内容，适用于不同的文本或场合，是自然的最一般的意含，也可以称为理论意含或绝对意含。认清自然的理论意含或绝对意含是对自然重新定义、使之适用于现代社会的一个重要条件和步骤。

二、无为之原则与意含

关于无为，我们也要首先分析它的语词意义。无为一词的关键字是“无”字。据庞朴先生的研究，一个简单的无字，可以细分为三个意义，这三个意义恰巧以三个时期的三个字来代表^①。首先是以“亡”为代表的无，意指“有”的消失或未现；其次是“舞”所指代的“无”，意指实有似无的东西；最后是“无”所表示的绝对的空无。熟悉中国哲学史的人都不难看到，这种顺序恰恰与中国思想史的发展线索相一致。“亡”所代表的是最早的无的观念，那时的无只有语言学的意义，尚没有哲学史和思想史方面的意义。稍后出现的“无”所代表的无的观念在民俗、宗教、思想、文化、哲学等方面都有重要的意义，这种无的观念是老子哲学产生的肥沃土壤。最后出现的“无”所

^① 据庞朴《说“无”》一文，有个人取舍与重述。见深圳大学国学研究所主编《中国文化与中国哲学》，东方出版社1986年版，第62-74页。

反映的空无的概念标志着理论思维或抽象思维的发展，为魏晋玄学时期王弼所发挥的无提供了思想资源。

我们知道，古文字学界对庞朴先生的古文字解释是有不同意见的。不过，从思想史、哲学史的角度来看，不论古文字的材料是否充分，不论无的三个意义是否确有三个先后出现的古文字代表，都不影响关于无的不同意义的分析。事实上，老子五千言中的“无”字有不同意义，老子之无不同于王弼之无，这已是学术界的共识。也就是说，即使没有古文字的考证，我们也已经知道古代有不同的无的观念。不过，庞文的考证使得原有的无的不同意义变得鲜明和确实起来，这对研究道家思想，特别是老子哲学尤有价值。

根据无的观念发展的三个阶段，老子所讲的无为的无显然不是第一个有而复失、或无而待有的无，因为老子的无为是一个一贯的行为原则，不是时有时无的，不是某一个阶段的特殊表现。无为的无也不是绝对空无的无，因为无为是可以有实际效果的，即“无不为”的境界，这种结果是真实存在的，至少老子是这样认为的。如果我们不对无的意义作更细致的分析和区分，那么我们就不得不承认，老子的无为之无应该属于第二个阶段的“无”，即实有似无的无。以这样的无来解释，无为就是“有而似无”的行为。“有”说明无为的实行者不可能真的毫无行动，而且，在特定的情况下，拒绝行动或没有反应本身也是一种行动或行为。“似无”则说明无为之为的特点，那就是自然而然，虚静恬淡，为之于不为之中，成之于无事之中，虽胜而未争，虽得而未夺^①。

用同样的文字考察的方法，我们无法对“为”的意义作出新的确切的解释，因为“为”字的意义太宽泛了。杨伯峻曾说：“古代使用‘为’字作动词极为灵活，可以随文生义。”^②这一点在《老子》中表现得非常突出，如说为学、为道（四十八章“为学日益，为道日损”），为大（六十三章“圣人终不为大，故能成其大”），为下（六十一章“大者宜为下”），为奇（七十四章“为奇者吾得执而杀之”）等，这些为字都不是指某种具体的行为动作，但还指出了行为的某种范围或性质，如学，道，大，下，奇等。在很多情况下，《老子》中所用的为字往往连这种大致的范围或性质也没有，如“不见而名，不为而成”（四十七章）“生而不有，为而不恃”（五十一章），“圣人之道为而不争”（八十一章），“为者败之，……辅万物之自然而不敢为”（六十四章），“上仁为之……上义为之……上礼为之”（三十八章），这些句子中的为字到底是一种什么样的“为”，并不清楚。为字的这种用法似乎正是《老子》的特点，也是研究无为一词所应该注意的一个要点。

① 有人把不争而胜，不夺而得看作是“搞阴谋”，这是完全不对的，玩弄阴谋的“不争”“不夺”是故意骗人的假象，与等待事物自然发展的“不争”“不夺”是不可同日而语的。

② 《孟子译注》，中华书局1981年版，第436页。

上述没有具体内容的为字正是“无为”一词所说的“为”，这一点从“为无为，事无事，味无味”（六十三章）和“为无为，则无不治”（三章）的说法中可以清楚地看出来，所为之为与无为所否定之为显然是同一个为。这个“为”也就是最一般的“作”的意思，同于“化而欲作”（三十七章）之作，这一点在下面一句中表现得非常明显：“为大于其细，……天下之大作于细”（六十三章），“为大”之为与“作于细”的作显然是同一意义，为字就是作字的意思，但比作字的意义更广、更抽象。因此无为的为所指的就是最一般的行动、行为、活动、动作等，似乎可以包括人类的一切活动，于是无为似乎也否定了人类的一切活动，这是老子哲学常被误解的原因之一。

事实上，无为的确不像自然那样有一个比较具体的内容。我们很难为老子的无为作一个比较确切的定义。如果我们粗略地浏览一下《老子》，就会发现至少有三十多章都反复讲到了无为之类的以否定形式表达的行为和态度，如第二章“不言”“不为始”“不恃”“弗居”，第五章“不仁”，第八、六十六、六十八等章“不争”，第十和五十一章“不有”“不恃”“不宰”，二十四章“不立”，三十章“勿矜”“勿伐”“勿骄”“勿强”，三十一章“不美”，三十七章“无欲”，三十八章“不德”，四十七章“不行”“不见”“不为”，四十八、五十七、五十八、六十三章“无事”，四十九章“无心”，五十四章“不拔”“不脱”，五十六章“不言”，五十八章“无欲”“不割”“不别”“不肆”“不耀”，六十三章“无味”“不为大”，六十四章“不欲”“不学”“不敢为”，六十八章“不武”“不怒”“不与”，六十九章“无行”“无臂”“无兵”，七十二章“不自见”“不自贵”，七十七章“不恃”“不处”“不欲见贤”，七十九章“不责于人”等等。

通过上述用语，我们不难理解，所谓无为只不过是老子的一系列否定式用语的总代表。无为实际上包括了或代表了无欲、无争、无事、不居功、不恃强、不尚武、不轻浮、不炫耀等一系列与常识、习惯不同或相反的行为和态度，也可以说是一系列反世俗、反惯例的方法性原则。无为不是一个清晰的单独的概念，而是一个集合式的“簇”概念，它包括或代表了一系列与通常观念不同的处世方法和态度，其表现特点则是“实有似无”。这是《老子》中无为一词的一般意含。然而，《老子》中的无为还有更具体的意含。

在《老子》通行本中，无为一词在十章中出现十二次^①。其中五章讲的无为都与圣人有直接关系，无为的主体显然是圣人。如第二章“是以圣人处无为之事，行不言之教”，这里非常明确地提出是圣人要实行无为的原则。第三章“是以圣人之治……常使民无知无欲……为无为，则无不治”，这也是强调圣人治理天下的原则是无为。六十四章“是以圣人无为故无败，无执故无失”，这是讲圣人实行无为的原则的好处或原因。

① 即第二、三、十、三十七、三十八、五十七、六十三、六十四章各一次，第四十三、四十八章各两次。在帛书本中，无为在七章中出现九次，即第三章、十章和三十七章与通行本不同。

六十三章“为无为，事无事，味无味，……是以圣人终不为大，故能成其大”，这是从相反相成的角度讲圣人实行无为的意义。又第五十七章“故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”，这是讲圣人实行无为之治的效果。这五章都以圣人为“施事”，这就清楚地说明无为是圣人的行为原则，而不是对一般人的要求和期待。

在下面所要提到的四章中，老子没有直接说明是谁在实行无为，但从原文中不难看出这些无为也都与圣人有关。如四十三章说：“天下之至柔，驰骋天下之至坚，出于无有，入于无间。吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。”这一章虽然没有直接提出“吾”是谁，但“无为之有益，不言之教”与第二章“圣人处无为之事，行不言之教”完全一致，因此推断这一章所主张的无为的实行者也是圣人应该是没有疑义的。第三十八章说：“上德无为而无以为，上仁为之而无以为，上义为之而有以为。”^① 这里的上德之人与圣人也是一类。第四十八章说：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。无为而无不为。”显然，这里的为道之人和圣人也是一类或同一层次的人。此外，第十章“载营魄抱一，能毋离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄监，能无疵乎？爱民治国，能无为乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无知乎？”这里老子所希望的能以无为的原则来“爱民治国”的人同时也是修养、道德和认识上的楷模，说这样的人是圣人应该也是没有困难的。

唯一不能简单解作圣人无为的是第三十七章：“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。”^② 此章提出道常无为而无不为，把无为作为贯穿形而上与形而下之道的特质，这就为圣人无为提供了形而上的根据。这里提出侯王守无为之道的益处，但一个“若”字透漏出的是比较弱的劝诱之意。老子希望在位的统治者实行无为之道，但并不期望他们一定可以恪守无为之道，也就是说，无为的原则本不属于实际在位的统治者，老子也没有汲汲以求地向当权者推销自己的无为之道。这一章紧接着讲到“化而欲作，吾将镇之以无名之朴，无名之朴夫亦将无欲。无欲以静，天下将自定。”这里的“吾”显然又是高于侯王的，似乎也是圣人之类的人。圣人以“无名之朴”来降低人们的欲望，从而达到天下的安定。似乎老子并没有期待一个现实的圣君贤主来推行无为之治。

综上所述，从《老子》中使用无为一词的实际情况来看，老子的无为主要是指圣人无为，是老子对理想的社会管理方式的一种表达。这种表达是对现实的一种批评，但

① “上德无为而无以为”，傅奕本、《韩非子》解老篇等均作“上德无为而无不为”，此据帛书本、王弼本及河上本。

② 第三十七章第一句帛书本作“道恒无名”，虽然没有提出无为，但侯王守无名之道而达到“万物将自化”的效果，其精神与无为还是一致的。

并不是正面的直接的谴责；无为也是对现实的统治者的一种规劝，但还不是直接的统治术。这样说是为了强调《老子》中无为一词的理想性特点，把它和现实的直接的政治统治术略加区别，以求细致和准确。圣人的无为之治是实现自然的原则的最好方法。它要避免来自于统治者的直接的强烈干预和控制，避免社会整体发展的突然变化和震荡，避免社会各部分之间和不同人之间的剧烈冲突。这样才可以保证社会发展以内在因素为主的比较自然的进程，没有发展轨迹的突然中断或转折，没有过多的斗争或战争。这种无为之治也就是实有似无的行为。这一意含符合无字的本义，也符合老子所说的无为的特点。“有而似无”主要是从效果来说的。某种行为已然发生，并产生了很大的影响，但人们却很少意识到它的存在和作用，这就是无为之为，以此方式治理天下就是无为而治。这样的行为有实际的社会效果，又不会引起社会的震荡不安。所以，无为的具体的理想性社会管理方式的意义与它的词汇意义或一般意义是完全一致的。

总之，从概念的形式特点来说，无为不是一个清晰的单纯的概念，而是一个集合式的簇概念，也就是说，它是各种反习俗、反惯例的、以否定式表达的行为方法的集合与代表。它是老子的以反求正、以弱胜强的一般性方法的集中体现，其理论基础则在于奇正相依、正反互转的辩证观念。其特点是“实有似无”。作为一般性的方法论的表述，无为的原则就不仅适用于圣人行为，也适用于一般人的日常活动，其实质即以超世俗的方式处理世俗事务，其效果则是缓解世俗生活的压力和紧张，从而能够在世俗生活中实现自然的价值。这是无为的词汇意义和一般意义。

从具体的语言环境或《老子》的论述中心来看，无为提倡的主要是圣人反世俗传统的“治天下”“取天下”“莅天下”的方式。这种方式与传统的价值和习惯完全不同，甚至相反，是对常见的干涉性、控制性的统治方法的否定和修正。无为的概念本身并不是统治术，而是一种政治智慧和社会理想的表达。无为之治的目的在于社会的整体和谐性和个人生活的自主性，它既不是一般人的生活原则，也不是通常的“君人南面之术”。无为之治的特殊价值就在于有效而无形，有秩序而无压迫，有和谐而不僵固。无为所期待的是社会的自然的稳定。这是老子之无为的具体意义或主要意义。无论是无为的具体意义还是一般意义都体现了实有似无的特点，体现了老子所说的“有之以利，无之以用”的辩证关系。无为之治或以反求正都是人有意识采用的方法，其目的都是让客观因素自然发展或运作，实现其有利的效果。无为的基本精神是保障事物的自然的发展，这和无意识地随顺了自然的发展有境界上的不同。

老子之后，无为的概念发生了一系列丰富有趣的演变。杨朱把无为的原则引向贵己养生，“拔一毛而利天下，不为也”，把老子的圣人之无为和一般性方法的无为改造成了重视肉体生命之价值的无为。庄子没有老子的悲天悯人的态度，他对现实已经完全失望，他也没有杨朱那种对身体发肤的珍视，因此他把无为发展到了无心无情的绝对化地步，主张在现实生活中要超脱一切，什么都不必在意，直到完全超脱现实并进

入与天地万物为一体的精神境界。庄子后学中的述庄派把无为运用于技艺的创造,强调在进入创作状态之前的凝神虚静,成为后代“陶钧文思,贵在虚静,疏淪五脏,澡雪精神”(《文心雕龙·神思》)的文学创作理论的先河。庄子后学中的无君派继承了老子无为之治的理想,但落脚点不在于社会整体的自然和谐,而是个人的性命之情的绝对价值。庄子后学中的黄老派则明确提出了君无为而臣有为的观点,明确把无为与有为作为一对概念协调起来,把无为的理论引导到可操作的方向,为汉初黄老之学走上政治舞台提供了理论准备。《淮南子》在黄老之学兴盛的大气候下,接受《韩非子》等思想的影响把无为引向了理性的行为原则,把无为定义为“因物之所为”(《淮南子·原道》),“循理而举事,因资而立功”(《淮南子·修务》),无为变成了从条件出发的有为,这是无为论的理性化的高峰,却也是老子的原来的概念簇式的无为理论的消失。

无为论演变的历史告诉我们,一个有生命的思想概念一旦产生并被历史接受,就会有各种难以预料的发展方向,其结果是无法控制的。如果要求一个概念或理论完全“不走样”地演化,就不可能适应不同的时代和情况,就会走向僵枯和死灭。不过,不管无为的概念和内容怎样变化,上述各种无为都有一个基本的共同点,那就是对某些世俗的通常的社会行为的取消和限制。这是无为的最一般的意含,我们称之为理论意含或绝对意含,以别于它的一般词汇意义和在特殊文献中的意义。无为的绝对意含对我们思考无为的现代定义和社会意义也是一个有益的启示。

三、自然无为的现代意义

显而易见,自然与无为都是古老的农业社会的产物,然而,由于它们是对社会矛盾的深刻观察和体验的产物,它们就不仅对当时的社会有启发意义,而且对后来的社会发展也有其借鉴作用。如果我们考虑到现代社会与古代的不同,从而对自然与无为的定义或标准作一些修订,它们就能够适应现代社会的需要,为其在现代社会的发展提供一个新的概念标准,这样我们就可以从古代的哲学中得到有益的营养和启迪。

自然与无为是密切相关的。自然是价值和目标,无为是方法性原则。要实现社会的自然的和谐的发展,就要求社会的管理者实行实有似无的管理方法。这里首要的问题是我们是否承认自然在今天仍然是一种价值,特别是在社会生活领域中自然是否还有可能成为一种价值。

在日常生活中,人们认为自然真挚的感情比有代价有所图的友好表示更为珍贵;在艺术表演中,人们总是喜欢自然的风格,不喜欢做作的过火的演技;在书法、绘画、建筑、雕塑、文学创作中,自然都是一种有价值的原则或标准。同样的,在人类的社会生活中,有历史的自然的发展,有血肉之躯的碰撞搏斗;有人与人之间自然的和谐,有

高压之下的沉寂；有事物进展中的自然的变化，有被迫的转向或中断；有个人的自然的选择和决定，有不得已的服从和背叛。在这种种情况下，我们也会倾向于较为自然的和谐的一方，回避充满冲突、压迫和意外的一方。这都说明，我们在很多情况下是以自然为肯定价值的，只是我们对这一点还不够自觉和明确罢了。如果我们承认自然不仅在艺术表演中是一种价值，在社会生活中也是一种价值，那么，我们就有理由对自然作出新的更明确的解释，使之适合于我们的现代社会。

现代社会和古代社会有许多重要的不同，如高度的工业化和商业化，广泛的交流和往来，科学技术的高速发展，人类越来越紧张的生活方式，普遍的竞争意识，法律制度的建立，民主制度的兴起等等。现代的自然既要承认这个现实，又要把现实引导到更理想的状态，因此我们要重新定义自然，或者说为自然订立新的标准。本文尝试提出一个可能性的方案，这就是可以适应现代社会的自然的四个标准。

(1) 发展动因的内在性。这和老子之自然的自发性相一致，却不排斥人的动因，可以给人为的努力和奋斗留下足够的空间。显然，动力和动机来源于内部的发展要比外在的推动来得自然。

(2) 外力作用的间接性。这是把老子的自然中潜在的问题明确化，不完全排斥外力的作用或影响，而是为外在的动力或因素提出一个条件或限制。任何事物的发展都不可能脱离外在因素的影响，但间接的影响比直接的影响产生作用的方式更接近自然的原则。

(3) 发展轨迹的平缓性。这和老子的自然的原初性、延续性和可预见性相一致，但不否定质的变革，只是强调变化形式的和缓性，反对生存和发展方向的突然改变。显然，逐渐发生的质变比意外或突发的变化更接近自然。

(4) 总体状态的和谐性。这和老子所讲的自然的基本精神相一致，反对内部或外部的剧烈冲突和巨变，却为社会的进步和发展提供了保障。显然，整体上的和谐是自然的一个基本特点，维持这种和谐的发展才是自然的发展。

以上四个标准也可以概括为两个，即动力的内在性和发展的平稳性。凡是发展的主要动力来自内部的需要和努力，而不是外力的强迫，发展过程中又没有剧烈的冲突，没有突然的中断和转向的运动现象都是比较自然的。

以这样的自然的标准考查现代社会生活，我们会发现有些现象和事物是自然的，有些是不自然的。有些是比较自然的，有些是不够自然的。自然可以有程度不同。发展的动力越是内在的，发展形式越是平稳的，自然的程度就越高。反之亦然。自然的事物未必是完美的。但总的说来，自然的程度越高，其代价越小，生命力越强。纯自然的现象比较少，完全没有自然因素的事物也很少。但大体说来，自然发展起来的事物和非自然发展起来的事物还是可以分辨的。一个事物是否是自然发展的，这是一个客观的过程，有其特定的标准，这与是否合乎某种道德标准或理论原则是没有直接关系

的，是两个不同领域中的问题。

总之，老子的自然的观念经过一定的改造可以成为现代社会的一种价值，从自然的价值出发，现代的技术、管理、法律、发明应该为事物或社会的自然发展铺设轨道，而不是破坏事物的自然发展的条件。社会的管理者要实行自然而然的管理，也就是要实行“实有似无”的无为之治。

无字的原义是“实有似无”，以此来解释无为在今天还是适用的。从古到今，没有人能够真正毫无行动，毫无作为。实有似无的说法更准确地表达出了无为的实际要求，消解了无为的字面意义与实际意义之间的矛盾，使无为不再是纯然否定的表达形式，而成为对一种不为人注意却在实际发挥作用的行为方式的肯定。我们今天所讲的无为应该就是这样一种寓有为了无为之中的作为。这样的无为求有为之效而避有为之害，力争把行为的阻力和代价减少到最小的限度。这样的管理方式才能为社会中的各个相对独立的单元的发展留下自然运行的空间。

老子把无为而治的理想寄托于并不存在的圣人，我们则有理由把实现自然和谐的秩序的责任归之于社会的各级管理者。因为管理者的行为方式直接影响到社会的生存和发展状态。高明的管理可以“有而似无”，拙劣的管理则可能鸡飞狗跳。比如传统的交通指挥方式是警察站在路口中央，凭自己的经验和责任感来安排车流的运行，好的警察可以把车辆指挥得有条不紊，而经验不足或不负责任的警察则可能制造出更多的麻烦。而高速公路和立体交叉桥就没有这种因人而异的问题。站在路口中央的警察就相当于传统的有为而治，高速公路就相当于无为而治，高速公路对个体的控制实有似无，一方面非常有效地控制了交通秩序，另一方面又使车辆的行驶方便自如，既从总体上维持了平衡和稳定，又给个体提供了更多的自主选择的机会。这就是总体的自然有序和个体的自由自主达到了统一。如果我们把无为作为实现社会的自然、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”；具体说来，就是通过最少的、必要的、有效的法律制度把社会干涉行为减少到最低限度，从而实现社会的自然和谐与个人自由的协调发展。

尽管无为是“有而似无”的行为，但它毕竟不同于“有而似有”的行为。无为不同于有为之处就在于它毕竟是对人类的通常的社会行为的一种取消、限制或修正，而绝不是全面地笼统地对积极有为的鼓励。这就是无为的绝对意含或抽象意含。说它绝对或抽象是因为这一意含已经超出了《老子》原文的局限。说无为主要以圣人为“施事”；说无为也有一般的方法论意义，这都是从《老子》原文中直接归纳和推论出来的。可以说是老子的无为的意含或特点。“无为是对通常的社会行为的限制和取消”却不是从任何一段道家的原文中可以直接导出的，而是从各家无为理论的演变中抽象出来的，它概括了各家无为理论的共同性，却不等于任何一家的无为定义。显然，无为的这种绝对或抽象意含在今天仍然有相当的价值。或者说，它更需要引入现代社会。因为，人

类是无法避免犯错误的。对人类的某些社会行为的限制和取消有利于减少人为的灾难。

一般说来，人类的错误可以分为两大类，一类是过分的行为造成的，一类是努力不够引起的。努力不够造成的后果可能是严重的，但毕竟没有消耗过多的人力、物力、精力，留下的空白处女地还比较容易“画最新最美的图画”。而过分努力所造成的危害不仅可能更为严重，而且更难补救和恢复。因为不仅要拆除、清理、医治原有努力所造成的障碍、废墟和破坏，而且还要承受人类精力、财力和生命的无偿而有害的巨大支出所带来的身心创伤。所以，无为的概念有助于防止过分的社会支出，它相当于人类社会行为的刹车机制，任何有动力的车辆都必须有刹车装置。人类发明的第一辆汽车就是因为没有设计刹车装置而自己撞毁的。有动力而没有刹车机制的车辆无异于自杀的工具，没有减速和制动机制的社会行为和运动也就是自我毁灭的过程。因而，道家的无为的概念作为人类社会的刹车机制在今天仍然是有意义的。

总之，以自然为价值，以无为为社会管理的方法性原则，有利于实现理想的社会秩序。新的自然与无为不再是退缩或消极的，而是主张通过法律、制度、规范、道德原则等手段，一方面维持社会整体的自然的和谐，另一方面保护个体单元自由发展的适当的空间。这样，古老的哲学和现代社会的需要之间就有了沟通联系的可能。

[本文责任编辑：冯晓林]