

老子之自然與無爲 ——古典意含與現代意義

劉 笑 敢*

關鍵詞：自然 無爲 道家 老子 古典意含 現代意義

本文是對老子哲學中之自然與無爲兩個概念的研究。衆所周知，自然與無爲是道家最基本、最重要的概念，是否使用和贊成自然與無爲的概念，是一個思想家是否屬於道家或是否接受了道家思想影響的基本標誌。然而，與此極爲不相稱的是專門研究這兩個概念的文章相當少，一般的研究者也往往把自然和無爲看做同一概念，這對道家研究的深入發展顯然是很不利的。造成這種情況的原因可能是多方面的，但不可忽視的重要原因應該是近代中國哲學史的研究是以西方哲學爲理論框架的，而在西方哲學的宇宙論、存有論、認識論、方法論、歷史觀、倫理學的框架中找不到自然和無爲的恰當位置。這也就是說，從西方哲學的思維方式出發，無法對道家哲學的特殊性作出中肯的分析，也就無法把握老子思想獨特的體系。

應該如何分析把握老子思想的體系呢？經過多年反復思考推敲，筆者認爲老子哲學大體由四個主要部分構成，即以自然爲代表的中心價值，以無爲爲標誌的基本方法，對自然無爲的形而上論證，以及對自然無爲的形而下的論

* 新加坡國立大學中文系高級講師。

證。也就是說，老子哲學以自然為中心價值，以無為為實現中心價值的原則性方法，以道與德為自然無為提供形而上的論證，以奇正相依、正反互轉的辯證法為自然無為提供經驗性的支持。這樣，老子哲學中的形而上學、辯證法與自然、無為就構成了一個有機的整體。而按照傳統的形而上學、認識論、辯證法、方法論、歷史觀的剖析方法，在道家思想中佔中心地位的自然和無為卻找不到恰當的位置。

顯然，筆者對老子思想體系的這種「有機重構」與多年來的以「道」為中心的剖析方法有重要不同。不過，這並不意味著筆者要貶低老子之道或老子的形而上學，反而是要揭示道的價值內涵。關於老子之道的解釋問題和老子之道的現代意義，筆者另有專文討論，這裡只能從略。從傳統的西方哲學或形而上學的角度出發，《老子》中的道無疑是最中心、最基本的概念，但是，老子似乎並不像柏拉圖和亞里斯多德那樣從濃厚的純哲學的興趣出發。中國哲學家比西方哲學家更直接地關心社會與人生。就中國哲學的發展歷史來說，老子的道無疑是中國的形而上學的開端，不過，就老子思想體系本身來說，道的概念的重心或指向則是道家對人類社會的關懷、期望和理想，「道法自然」的說法就明確地表達了道家思想的價值取向。筆者贊同袁保新所說的「道乃價值世界之形上基礎」。本文重點是自然與無為兩概念本身，至於道如何作為價值世界的形而上基礎，請參看袁氏大作。

本文把自然和無為分別作為老子哲學的中心價值和原則性方法與時賢高論有所不同，但這不是為了標新立異，而是深入研究老子哲學的需要。自然與無為是道家，特別是老子哲學的基本概念，不深入分析解釋自然與無為，就不可能深入理解和闡發道家思想。但是多數學者都不大重視這個問題，或者簡單地把自然與無為看做是一回事。筆者認為，自然與無為同屬道家的基本概念，其價值取向與精神歸屬當然是完全一致的，但二者畢竟不是同一概念。從形式上說，自然是一個普通的、意義相對確定的肯定式結構的詞，無為則是一個

形式比較特殊、意義又比較模糊的否定式結構的詞。從內容說，自然一詞是對一種狀態的描述，可以用於很多不同的領域而不必然要求一個直接的對象，無為則指一種特殊的行為方式，只能用於有行為能力的行為主體，而且必然意味著一個行為的對象或場合。總之，自然與無為並不是可以時時相互替代的同一個概念，本文對老子之自然與無為的分析也可證明這一點。

本文是在對老子思想的整體把握的基礎上，對自然和無為兩個概念進行深層剖析和重新解釋的。也就是說，本文是在肯定道是自然和無為的形而上基礎的前提下，探討自然與無為的古典意含和現代定義。本文提出老子之自然包含「自己如此」、「本來如此」、「通常如此」、「勢當如此」諸義，在此基礎上嘗試提出自然的現代標準，即發展動因的內在性、外力作用的間接性、發展軌跡的平穩性與總體狀態的和諧性。老子之無為不是一個清晰的概念，而是一個代表一系列反世俗、反慣例的方法性的概念簇，其特點是「實有似無」，是聖人輔萬物之自然的管理方式。無為的絕對意義是對人類社會行為的取消或限制。用之於現代，無為可以指為了實現自然之秩序的「有而似無」的社會管理行為。無為式的社會管理既可以允許個體之間的競爭和自由發展，又可以保持社會整體之自然的和諧與安定。

本文重新解釋自然與無為也是為了探討古老的道家智慧在現代轉化的可能性。關於道家的現代意義，陳鼓應經常講道家的批判精神，袁保新則講道家的文化治療學的意義，董光壁則把李約瑟、湯川秀樹、卡普拉等科學家作為「當代新道家」的代表人物，筆者完全肯定這些提法或探索，但也希望從道家的基本概念入手，具體探討道家思想在現代轉化的可能與途徑。雖然筆者認真地參考了前輩與時賢的大作，也盡可能進行了深入的思考，但不認為本文所論已經成熟，而僅是以此文向高明同好請教，並邀請更多的朋友來關心和討論這一問題^①。

① 筆者在海內外廣事搜求，發現較專門研究自然或無為的文章有以下幾篇，特引錄於此，一則因為筆者曾參考這些文章，不應隱匿掠美，二則希望熱心的讀者不吝賜教，以補筆者之寡聞。

本文用「意含」和「意義」分別對應meaning和significance。意含特指詞彙或概念本身所具有或所代表的內容，意義則側重於概念的影嚮、作用、價值或重要性。

石元康：〈自發的秩序與無爲而治〉，《國立台灣大學創校四十周年國際中國哲學研討會論文集》（臺北：臺灣大學哲學系，1985年），頁449-463。

尹振環：〈道家的「無爲」論〉，《中國史研究》1993年第4期（10月），頁75-81。

林聰舜：〈《莊子》無爲政治思想的幾層意義〉，《漢學研究》第11卷第1期（1993年6月）。

田耕滋：〈老子生存哲學與自然無爲〉，見張岱年等著、李中華等編：《文化的回顧與展望》（北京：北京大學出版社，1994年）。

池田知久：〈中國思想史中的「自然」概念〉，周昌龍主編：《中國人的價值觀國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1992年），下冊，頁519-544。

張海燕：〈先秦諸子無爲思想的演進〉，《學人》（江蘇：江蘇文藝出版社，1994年），第6輯，頁45-73。

此外，筆者也有一些論文，已發表者有兩篇“Wu-wei (Non-Action): From Laozi to Huainanzi,” *Taoist Resources*, Vol. 3, No. 1 (July 1991), pp.41-59；〈試論老子哲學的中心價值〉，《中州學刊》（河南社會科學院）1995年第2期（4月），頁67-73。

袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年）。筆者在研究老子哲學的過程中曾認真參考袁氏此書，對他的功力與結論頗爲讚賞。但筆者不知他所說的價值世界是否以自然爲中心，是否包括無爲，對他關於道的定義或解釋也略有不同意見。對此筆者另有專文〈老子之道——關於世界之統一性的解釋：兼論道在科學與宗教之間的位置與意義〉，宣讀於1996年8月在北京召開的道家文化國際研討會，並將發表於《道家文化研究》。

陳鼓應的觀點在臺灣和大陸都很容易找到，如《老莊新論·自序》（香港：中華書局，1991年），頁4；袁保新：〈當代新道家?!——當代新道家哲學研究之回顧與展望〉，《人文學報》，（中壢：國立中央大學，1994年）。董光壁說見其《當代新道家》（北京：華夏出版社，1991年）。袁保新先生提出：我們應該如何解讀道家哲學的義理性格，使它與現代中國人的經驗結合，發揮解釋、批導的功能，而不讓新儒家獨領風騷？（前引文，頁57）希望本文可算是對袁氏之間的一種回應。

關於價值哲學的理論，可參見Riseri Frondizi著、黃藿譯：《價值是什麼——價值學導論》（臺北：聯經出版事業公司，1984年）。關於中國大陸學者的觀點，可參看王玉梁：《價值哲學新探》（西安：陝西人民出版社，1995年）

一、自然之意含、意義與價值

筆者曾多次提出並強調，自然是老子哲學，也是道家哲學的中心價值。哲學家對價值一詞有多種解釋或理解，本文所說的價值只是價值的最一般的意義，即重要、有意義、值得追求等，不涉及任何具體的哲學派別的理论。說自然是老子哲學的中心價值也就是說自然是老子哲學所要強調的最重要的訊息（message）；道雖然在老子哲學中也非常重要，但那是作為價值的形而上基礎而存在的。

「自然」的觀念見於經典顯然是從《老子》開始的，《詩經》、《左傳》、《論語》這些較早期的經典中都沒有自然的說法。自然一詞的字面意義是自己如此，最初是一個副詞加形容詞的謂語結構^②。值得注意的是，自然在現代漢語中常指自然界或大自然，但在古代漢語中，尤其是在先秦的典籍中，自然就是自然而然的意思，沒有大自然的意思。在古代，相當於自然界的詞是天地或萬物，以自然指代自然界是很晚的事^③。本文所討論的自然都不是自然界的意義，雖然自然界的存在可以最好地代表自然而然的狀態，但這種自然的狀態並不能等同於自然界。自然界是實際存在，是和人類社會相對應、對照或對立的。自然則是事物存在的一種狀態，當我們談到自然時，可以指自然界的情況，但在更多的情況下則是指與人類和人類社會有關的事物。道家講自然，

② 或謂自然之然是副詞詞尾，此說不確，因為抹殺了「然」字之實義。或謂「自」是名詞，「然」是形容詞，「自然」內部構成主謂關係，但在句中可作謂語成分，此說較為迂曲。本文取戴璉璋教授說。

③ 關於自然一詞指代大自然，張岱年師認為始於阮籍〈達莊論〉「天地生於自然」，見所著《中國古典哲學概念範疇要論》（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁81。然戴璉璋認為阮籍「並非說自然是一至大的集合體」。見戴著：〈阮籍的自然觀〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁310。筆者傾向於戴氏之說。自然一詞何時開始明確指代大自然，還有待進一步的考察。

其關心的焦點並不是大自然，而是人類社會的生存狀態。這一點是淺顯明白的，但也常常被忽略和混淆，所以需要特別強調。

在《老子》五千言中，直接提到自然的有五處，五處都充分表達了作者對「自然」推崇和讚賞的態度。至於不直接用「自然」二字所表達的自然的觀念更是隨處可見。自然作為老子哲學的中心觀念可以貫穿於人類生活的各個方面。《老子》第十七章從君民關係的角度推重自然；

大上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其下，侮之。……悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。^④

老子認為，最好的執政者不會強迫百姓做任何事，也不會向百姓炫耀自己的恩德，百姓僅僅知道他的存在，而不必理會他的存在，更不必歌頌他的偉大或向他表示感謝。這是道家理想中的虛位君主，與儒家提到過的垂拱而治的理想君王也有相通之處。次一等的執政者會做一些令百姓感恩戴德的事，這是傳統的或儒家理想中的聖明君王。再次一等的執政者使百姓畏避不及，這是通常所謂的昏君。更糟的統治者令百姓忍無可忍，百姓對他只有侮辱謾罵，這就是所謂的暴君。暴君的行爲往往是引起社會動亂或革命的導火線。聰明的統治者悠閒自得，少言寡道，萬事成功遂意，百姓們並不以為君主起了任何作用，而認為事情本來就應該是這樣。顯然，在老子看來，「自然」是一種「自己如此」的理想的状态。

對於「百姓皆謂我自然」一句，歷來的解釋都是「百姓皆謂：『我自然』」，以「謂」借為「曰」字，因而「我自然」就是「曰」引起的直接引語^⑤。查「謂」本義是「論」，《說文》云：「謂，報也。」段注曰：「謂者，論人論事得其實也。」謂的本義是評論，按照這種用法，「百姓皆謂我自

④ 「其下」之「下」原作「次」，據帛書本改。

⑤ 陳鼓應：《老子注譯與評介》（北京：中華書局，1984年），頁130。

然」當釋爲「百姓都認爲我的管理辦法符合自然的原則」。這是說話人模仿統治者的口氣，與第二十章「衆人皆有餘，而我獨若遺」的「我」是同類的「我」。這種說法充分表達了作者對自然的推崇。這種用法和第六十七章「天下皆謂我大」的句式完全一致^⑥。該句也應解釋爲「天下人都自認爲偉大」，不宜解釋爲「天下人都說：『我偉大』」。《老子》中「謂」字出現三十餘次，似乎從不用「謂」字引起直接引文。在引起直接引文時總是用「曰」、「云」，或「有之」、「有言」^⑦。總之，如果把「謂」解釋爲「評論」、「認爲」，「百姓皆謂我自然」一句就更突出地說明自然是作者十分推崇的價值。

這裡有一個值得注意的問題。歷來的注家大多指出，「自然」並非沒有君主的作用，只是君主的作用是潛移默化的，是百姓不自覺的，或者是自然而然地接受的。這種解釋會引出一個問題，即「自然」的價值到底是否承認外力的作用。從字面來看，自然是自己如此，似乎排斥了任何外在的作用。但按照傳統的解釋，只要外力的作用不引起人們的直接感覺就可以算作自然。所以，自然並不一概排斥外力，不排斥可以從容接受的外在影響，而只是排斥外在的強力或直接的干涉。這一點對於理解自然的概念和無爲的意含是非常重要的。這樣說來，自然的自己如此的意思並不是絕對的，並不是完全不承認外力的存在和作用，而是排斥直接的強制性的外力作用。這裡困難的是如何細緻地區別直接的強力和間接的外力。不過，老子並沒有意識到這二者的不同，因爲在大多數情況下，人們對直接的強力和間接的外力會有明顯的不同感受，並不需要特殊的技術性分辨。在現代的條件下，這個問題還有進一步討論的必要。不過這已不是本文的重點了。

第十七章強調君主應該讓百姓享受自然的生活，這種自然當然不是指洞居

⑥ 此句通行本作「天下皆謂我道大」，此據帛書乙本改，其句法與通行本同。

⑦ 「曰」見於14、16、24、25等章，「云」見於57、58章，「有之」見於41章，「有言」見69章。

野處、狩獵採集式的原始生活，而是強調不受干擾、優游自得的意思。這是從社會關係，主要是君民關係的角度講自然的。第五十一章則為自然的原則提供了形而上的根據。

道生之，德畜之，物形之，而器成之^⑧。是以萬物莫不尊道而貴德，道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之畜之^⑨，長之育之，亭之毒之，蓋之覆之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

對「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」一句按照帛書本和成玄英的解釋，道和德的地位是自然而來的，不是別人施與的。老子強調，道的崇高地位是自然而然的，不是任何東西可以給予的。道的自然之尊，是萬物的楷模，說明尊貴的地位是不應該刻意追求的。道生養萬物是自然而然的，生養之後也不以生養者自恃，不居功自傲，更沒有主宰或佔有的意圖，「生而不有，為而不恃，長而不宰」。這樣受到尊重可以處之泰然，不會沾沾自喜，得不到尊重也不會怨天尤人。老子提倡的就是這樣一種因任自然的態度。這裡的「莫之命而常自然」中的自然，其基本意思也是自己如此，不受外力干擾的意思。但「常」字提示我們，不受外界強力干擾的狀態也就是常態，自然狀態與常態是相通的，常態也就意味著大體保持本來的狀態，一般情況下也不改變本來的狀態，因而我們可以說，自然也就隱含了「本來如此」和「通常如此」的意思。

第六十四章又從聖人與萬物的關係的角度講到自然；

是以聖人欲不欲，不貴難得之貨，學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢為。

道家聖人的價值觀念與儒家聖人或其他俗人都不相同。道家聖人所追求的是一般人所不願意追求的，對一般人所珍重的價值也視若浮雲。這是道家反傳統或

⑧ 「而器」原作「勢」，據帛書本改。

⑨ 「畜之」原作「德畜之」，據帛書本改。

反世俗的價值取向的反映。這種價值觀念體現在行動上就是「輔萬物之自然」，也就是因任萬物之自然。「萬物之自然」是最好的狀態，聖人只能幫助和維護這種「自然」狀態，不應該試圖改進或破壞它。這是從人與萬物的關係的角度強調自然的意義。「輔萬物之自然」的說法包含了一種信心，這就是自然的狀態不僅是值得肯定的，而且是穩定的，是可以預見的。它是本來狀態和通常狀態的延續，因此代表了一種可以持續的趨勢，這就是自然的「勢當如此」的意含。「勢當如此」反映的是一種可以預料和把握的狀態，它既不是不可改變的必然性，也不是無法推斷的偶然性，也不是所謂的清晰可見的必然性與偶然性的結合，它只是一種可大致預見的、朦朧而又穩定持續的大趨勢。

自然的觀念在老子的思想體系中是根本性的價值，這明顯地體現在人、天地、道與自然的關係上。《老子》第二十五章中講到：

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。^⑩

人生活在天地之中，而天地又來源於道，道在宇宙萬物中是最高最根本的，但道的特點卻是自然二字。人取法於地，地取法於天，天取法於道，道又取法於自然，道是宇宙的最後根源和最高根據，而自然則是這一宇宙根源和根據所體現的最高的價值或原則。這裡羅列了這樣五項內容：人——地——天——道——自然。雖然地、天、道在老子哲學中都是很重要的概念，但在這裡的論證中，地、天、道都是過渡、鋪排和渲染的需要，全段強調的重點其實是兩端的人和自然的關係，說穿了就是人，特別是君王應該效法自然。所謂法地、法天、法道都不過是逐層鋪墊、加強論證的需要。人類社會應該自然發展，這才是老子要說的關鍵性的結論，換言之，自然是貫穿於人、地、天、道之中

^⑩ 「王居其一」與「人法地」兩句主語不同，注家多一律改爲「王」或「人」，但兩種帛書本都如此，與王弼本一致，似不當改。「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。

的，因而是極根本極普遍的原則。

什麼是法自然呢？王弼說：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之詞也。」法自然也就是效法自然而然的原則，隨順外物的發展變化，不加干涉。自然是「無稱之言，窮極之詞」，這就是說，推到自然也就推到了頭，說到了底，沒有更根本更重要的了。道作為宇宙起源當然是最高的，但道的原則或根本是自然，推崇道其實還是為了突出自然的價值或原則。所以說自然是老子思想體系的中心價值。

關於「道法自然」一句有幾種不同的理解或解釋。一種是把自然解釋成自然界^⑪，這是不符合自然一詞的古義的。把自然當成自然界雖不至於嚴重曲解《老子》，但畢竟是不準確的，特別是會抹殺老子哲學的社會意義，誤把老子哲學直接當成環境保護理論。這種理解顯然是把自然當做名詞的，其句法結構是名詞（道）——動詞（法）——名詞（自然）。另一種是把自然當成形容詞，把「道法」當成「道之法則」，這樣「道法自然」就可以解釋為道的法則是無所法的，道是自己如此的，這是河上公以來常見的解釋^⑫。這種解釋把「道法」當做主語名詞，把「自然」當做謂語形容詞。從內容上來說這種解釋符合老子的精神，但從語法上來講則有些不妥。因為在「人法地，地法天，天法道，道法自然」四句中，前三句的「法」都是動詞，句式都是主語名詞——謂語動詞——賓語名詞，唯獨最後一句的「法」突然解釋為名詞，殊為突兀，於理未愜。筆者以為，第四句的「法」也是動詞，前後四句語法結構都是主語——謂語——賓語，這樣，「道法自然」就是道效法自然之原則的意思了。這裡自然還是自然而然的的意思，但語法功能是名詞，而不是形容詞。這也是自

^⑪ Wing-tsit Chan (陳榮捷), *The Way of Lao Tzu* (New York: Bobbs-Merrill Company, 1963), p. 144, or *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 153. 林語堂：《老子》（臺北：文致出版社，1989年），頁200。

^⑫ 河上公注云：「道性自然，無所法也。」

然一詞取得了名詞之特性，因而可以成為哲學概念的一個例證^⑬。

以上例句說明自然的觀念在執政者與百姓的關係、聖人與萬物的關係、人與天地和道的關係等方面都是最重要的價值。這就是說，自然作為基本的價值或原則普遍適用於處理人與人、人與萬物以及人與宇宙本體的關係。自然的觀念在老子思想體系中的確是一種普遍的根本價值，現在我們進一步總結一下自然的理論意含。

上文已經提到，從《老子》對自然觀念的運用中，我們可以分析出自然的幾層意思，就是自己如此、本來如此、通常如此和勢當如此幾層意含。

「自己如此」是針對外力或外因而言的，自然是不需要外界作用而存在發展的狀態，「百姓皆謂我自然」就是強調沒有外界的作用或是感覺不到外界的直接作用。自然的這一意義就是沒有外力直接作用的自發狀態，或者是外力作用小到可以忽略不計的狀態。

「本來如此」和「通常如此」是針對變化來說的，自然是原有狀態的平靜的持續，而不是劇烈變化的結果，這就是說，自然不僅排除外力的干擾，而且排除任何原因的突然變化。因此，自然的狀態和常態是相通的，「莫之命而常自然」就是說它本來就是那樣。自然的這一意義就是固有狀態相對穩定的持續，或者說是自發狀態的保持。

「勢當如此」是針對未來趨勢而言的。自然的狀態包含著事物自身內在的發展趨勢，如果沒有強力的干擾破壞，它就會大致沿著原有的趨勢演化，這種趨勢是可以預料的，而不是變換莫測的，所以聖人可以「輔萬物之自然」。自然的這一意義就是原有的自發狀態保持延續的慣性和趨勢。

^⑬ 對於這一段，有人主張讀為「人法地地，法天天，法道道，法自然」。按照這種讀法，人法自然的思想就更直接了。不過，我們並不一定要採取這種讀法。參見高亨：《重訂老子正詁》（北京：古籍出版社，1957年），頁61。關於哲學概念應該具有名詞形式，請參見拙作：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁138。

綜上所述，「自己如此」強調的是事物的內在動力和發展原因，「本來如此」、「通常如此」、「勢當如此」強調的都是事物存在與延續的狀態，不過，「本來如此」側重於原初狀態，「通常如此」側重於現在的狀態的持續，而「勢當如此」側重於未來的趨勢。概括說來，老子所說的自然包括了自發性、原初性、延續性和可預見性四個方面。自然的這幾層意含是從《老子》中分析出來的，雖符合《老子》之本意，卻不必局限於《老子》原文，它反映了自然一詞的根本內容，適用於不同的文本或場合，是自然的最一般的意含，也可以稱為理論意含或絕對意含。認清自然的理論意含或絕對意含是對自然重新定義，使之適用於現代社會的一個重要條件和步驟。

二、無爲之意含、特點與實質

關於無爲，我們也是首先分析它的語詞意義。無爲一詞的關鍵字是「無」字。據龐樸先生的研究，一個簡單的無字，可以細分為三個意義，這三個意義恰巧以三個時期的三個字來代表^⑭。首先是以「亡」爲代表的無，意指「有」的消失或未現；其次是「舞」所指的「無」，意指實有似無的東西；最後是「無」所表示的絕對的空無。熟悉中國哲學史的人都不難看到，這種順序恰恰與中國思想史的發展線索一致。「亡」所代表的是最早的無的觀念，那時的無只有語言學的意義，尚沒有哲學史和思想史方面的意義。稍後出現的「無」所代表的無的觀念在民俗、宗教、思想、文化、哲學等方面都有重要的意義，這種無的觀念是老子哲學產生的肥沃土壤。最後出現的「無」所反映的空無的概念，標誌著理論思維或抽象思維的發展，爲魏晉玄學時期王弼所發揮的無提供了思想資源。

我們知道，古文字學界對龐樸先生的古文字解釋是有不同意見的。不過，

^⑭ 據龐樸〈說「無」〉一文，有個人取捨與重述。文見深圳大學國學研究所主編：《中國文化與中國哲學》（北京：東方出版社，1986年），頁62-74。

從思想史、哲學史的角度來看，不論古文字的材料是否充分，不論無的三個意義是否確有三個先後出現的古文字代表，都不影響關於無的不同意義的分析。事實上，《老子》五千言中的「無」字有不同意義，《老子》之無不同於王弼之無，這已是學術界的共識。也就是說，即使沒有古文字的考證，我們也已經知道古代有不同的無的觀念。不過，龐文的考證使得原有的無的不同意義變得鮮明和確實起來，這對研究道家思想，特別是老子哲學尤有價值。

根據無的觀念發展之三個階段，老子所講無爲的無顯然不是第一個有而復失、或無而待有的無，因為老子的無爲是一個一貫的行爲原則，不是時有時無的，不是某一個階段的特殊表現。無爲的無也不是絕對空無的無，因為無爲是可以有實際效果的，即「無不爲」的境界，這種結果是真實存在的，至少老子是這樣認爲的。如果我們不對無的意義作更細緻的分析和區分，那麼我們就不得不承認，老子的無爲之無應該屬於第二個階段的「無」，即實有似無的無。以這樣的無來解釋，無爲就是「有而似無」的行爲。「有」說明無爲的實行者不可能真的毫無行動，而且，在特定的情況下，拒絕行動或沒有反應本身也是一種行動或行爲。「似無」則說明無爲之爲的特點，那就是自然而爲，虛靜恬淡，爲之於不爲之中，成之於無事之中，雖勝而未爭，雖得而未奪^⑮。

用同樣的文字考察的方法，我們無法對「爲」的意義作出新的確切解釋，因為「爲」字的意義太寬泛了。楊伯峻曾說：「古代使用『爲』字作動詞極爲靈活，可以隨文生義。」^⑯，這一點在《老子》中表現得非常突出，如說爲學、爲道（48章「爲學日益，爲道日損」）、爲大（63章「聖人終不爲大，故能成其大」）、爲下（61章「大者宜爲下」）、爲奇（74章「爲奇者吾得執

^⑮ 有人把不爭而勝、不奪而得看作是「搞陰謀」，這是完全不對的。玩弄陰謀的「不爭」、「不奪」是故意騙人的假象，與等待事物自然發展的「不爭」、「不奪」是完全不可同日而語的。

^⑯ 楊伯峻：《孟子譯注》（北京：中華書局，1981年），頁436。

而殺之」)等，這些爲字都不是指某種具體的行爲動作，但還指出了爲的某種範圍或特點，如學、道、大、下、奇等。在很多情況下，《老子》中所用的爲字往往連這種大致的範圍或性質也沒有，如「不見而名，不爲而成」(47章)，「生而不有，爲而不恃」(51章)，「聖人之道，爲而不爭」(81章)，「爲者敗之……輔萬物之自然而不敢爲」(64章)，「上仁爲之……上義爲之……上禮爲之……」(38章)，這些句子裡的爲字到底是一種什麼樣的「爲」，並不清楚。爲字的這種用法似乎正是《老子》的特點，也是研究無爲一詞所應該注意的一個要點。

上述沒有具體內容的爲字正是「無爲」一詞所說的「爲」，這一點從「爲無爲，事無事，味無味」(63章)和「爲無爲，則無不治」(3章)的說法中可以清楚地看出來，所爲之爲與無爲所否定之爲顯然是同一個爲。這個「爲」也就是最一般的「作」的意思，同於「化而欲作」(37章)之作，這一點在下面一句中表現得非常明顯：「爲大于其細……天下之大作于細」(63章)，「爲大」之爲與「作于細」的作顯然是同一意義，爲字就是作字的意思，但比作字的意義更廣、更抽象。因此無爲的爲所指的就是最一般的行動、行爲、活動、動作等，似乎可以包括人類的一切活動，於是無爲似乎也否定了人類的一切活動，這是老子哲學常被誤解的原因之一。

事實上，無爲的確不像自然那樣有一個比較具體的內容，我們很難爲老子的無爲作一個比較確切的定義。如果我們粗略地瀏覽一下《老子》，就會發現至少三十多章都反復講到了無爲之類的以否定形式表達的行爲和態度，如第二章「不言」、「不爲始」、「不恃」、「弗居」，第五章「不仁」，第八章、六十六章、六十八章等「不爭」，第十章和五十一章「不有」、「不恃」、「不宰」，第二十四章「不立」，第三十章「勿矜」、「勿伐」、「勿驕」、「勿強」，第三十一章「不美」，第三十七章「無欲」，第三十八章「不德」，第四十七章「不行」、「不見」、「不爲」，第四十八、五十七、五十

八、六十三章「無事」，第四十九章「無心」，第五十四章「不拔」、「不脫」，第五十六章「不言」，第五十八章「無欲」、「不割」、「不斲」、「不肆」、「不耀」，第六十三章「無味」、「不爲大」，第六十四章「不欲」、「不學」、「不敢爲」，第六十八章「不武」、「不怒」、「不與」，第六十九章「無行」、「無臂」、「無兵」，第七十二章「不自見」、「不自貴」，第七十七章「不恃」、「不處」、「不欲見賢」，第七十九章「不責于人」等等。

通過上述用語，我們不難理解，所謂無爲只不過是老子的一系列否定式用語的總代表。無爲實際上包括了或代表了無欲、無爭、無事、不居功、不恃強、不尚武、不輕浮、不炫耀等一系列與常識、習慣不同或相反的行為和態度，也可以說是一系列反世俗、反慣例的方法性原則。無爲不是一個清晰的單獨的概念，而是一個集合式的「簇」概念，它包括或代表了一系列與通常觀念不同的處世方法和態度，其表現特點則是「實有似無」，這是《老子》中無爲一詞的一般意含。然而，《老子》中的無爲還有更具體的意含。

在《老子》通行本中，無爲一詞在十章中出現十二次^①。其中五章講的無爲都與聖人有直接關係，無爲的主體顯然是聖人。如第二章「是以聖人處無爲之事，行不言之教」，這裡非常明確地提出是聖人要實行無爲的原則。第三章「是以聖人之治……常使民無知無欲……爲無爲，則無不治」，這也是強調聖人治理天下的原則是無爲。第六十四章「是以聖人無爲故無敗，無執故無失」，這是講聖人實行無爲的原則的好處或原因。第六十三章「爲無爲，事無事，味無味……是以聖人終不爲大，故能成其大」，這是從相反相成的角度講聖人實行無爲的意義。又第五十七章「故聖人云：『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。』」這是講聖人實行無爲之

^① 即二、三、十、三十七、三十八、四十三（兩次）、四十八（兩次）、五十七、六十三章。在帛書本中，無爲在七章中出現九次，即第三章、十章和三十七章與通行本不同。

治的效果。這五章都以聖人爲「施事」，這就清楚地說明無爲是聖人的行爲原則，而不是對一般人的要求和期待。

在下面所要提到的四章中，老子沒有直接說明是誰在實行無爲，但從原文中不難看出這些無爲也都與聖人有關。如第四十三章說：「天下之至柔，馳騁天下之至堅，出于無有，入于無間。吾是以知無爲之有益，不言之教，無爲之益，天下希及之。」這一章雖然沒有直接提出「吾」是誰，沒有說明是誰應該實行無爲，但「無爲之有益，不言之教」與第二章「聖人處無爲之事，行不言之教」完全一致，因此推斷這一章所主張的無爲的實行者也是聖人，應該是沒有疑義的。第三十八章說：「上德無爲而無以爲，上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲。」^⑩這裡的上德之人與聖人也是一類。第四十八章說：「爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲。」顯然，這裡的爲道之人和聖人也是一類或同一層次的人。此外，第十章：「載營魄抱一，能毋離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄監，能無疵乎？愛民治國，能無爲乎？天門開闔，能爲雌乎？明白四達，能無知乎？」這裡老子所希望的能以無爲的原則來「愛民治國」的人同時也是修養、道德和認識上的楷模，說這樣的人是聖人應該也是沒有困難的。

唯一不能簡單解作聖人無爲的是第三十七章：「道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化。」^⑪此章提出道常無爲而無不爲，把無爲作爲貫穿形而上與形而下之道的特質，這就爲聖人無爲提供了形而上的根據。這裡提出侯王守無爲之道的益處，但一個「若」字透露出的是比較弱的勸誘之意。老子希望在位的統治者實行無爲之道，但並不期望他們一定可以恪守無爲之道，也就

^⑩ 「上德無爲而無以爲」一句，傅奕本、《韓非子·解老篇》等均作「上德無爲而無不爲」，此據帛書本、王弼本及河上本。

^⑪ 第三十七章第一句帛書本作「道恒無名」，雖然沒有提出無爲，但侯王守無名之道而達到「萬物將自化」的效果，其精神與無爲還是一致的。

是說，無爲的原則本不屬於實際在位的統治者，老子也沒有汲汲以求地向當權者推銷自己的無爲之道。這一章緊接著講到：「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸，無名之樸夫亦將無欲。無欲以靜，天下將自定。」這裡的「吾」顯然又是高於侯王的，似乎也是聖人之類的人。聖人以「無名之樸」來降低人們的慾望，從而達到天下的安定。似乎老子並沒有期待一個現實的聖君賢主來推行無爲之治。

綜上所述，從《老子》中使用無爲一詞的實際情況來看，老子的無爲主要是指聖人無爲，是老子對理想的社會管理方式的一種表達。這種表達是對現實的一種批評，但並不是正面的直接譴責；無爲也是對現實統治者的一種規勸，但還不是直接的統治術。這樣說是爲了強調《老子》中無爲一詞的理想性特點，把它和現實的直接政治統治術略加區別，以求細緻和準確。聖人的無爲之治是實現自然原則的最好方法。它要避免來自於統治者直接的強烈干預和控制，避免社會整體發展的突然變化和震盪，避免社會各部分之間和不同人之間的劇烈衝突。這樣才可以保證社會發展以內在因素爲主的比較自然的過程，沒有發展軌跡的突然中斷或轉折，沒有過多的鬥爭或戰爭。這種無爲之治也就是實有似無的行爲。這一意含符合無字的本義，也符合老子所說之無爲的特點。「有而似無」主要是從效果來說的，某種行爲已然發生，並產生了很大的影響，但人們卻很少意識到它的存在和作用，這就是無爲之爲，以此方式治理天下就是無爲而治。這樣的行爲有實際的社會效果，又不會引起社會的震盪不安。所以，無爲的具體的理想性社會管理方式的意含與它的詞彙意含或一般意含是完全一致的。

總之，從概念的形式特點來說，無爲不是一個清晰的單純概念，而是一個集合式的簇概念，也就是說，它是各種反習俗、反慣例、以否定式表達的行爲方法的集合與代表。它是老子以反求正、以弱勝強的一般性方法的集中體現，其理論基礎則在於奇正相依、正反互轉的辯證觀念。其特點是「實有似無」。

作為一般性的方法論的表達，無為的原則就不僅適用於聖人行為，也適用於一般人的日常活動，其實質即以超世俗的方式處理世俗事務，其效果則是緩解世俗生活的壓力和緊張，從而能夠在世俗生活中實現自然的價值，這是無為的詞彙意義和一般意義。

從具體的語言環境或《老子》的論述中心來看，無為提倡的主要是聖人反世俗傳統的「治天下」、「取天下」、「蒞天下」的方式。這種方式與傳統的價值和習慣完全不同，甚至相反，是對常見的干涉性、控制性的統治方法的否定和修正。無為的概念本身並不是統治術，而是一種政治智慧和社會理想的表達。無為之治的目的在於社會的整體和諧性和個人生活的自主性，它既不是一般人的生活原則，也不是通常的「君人南面之術」。無為之治的特殊價值就在於有效而無形，有秩序而無壓迫，有和諧而不僵固。無為所期待的是社會的自然穩定，這是老子之無為的具體意義或主要意義。無論是無為的具體意義還是一般意義都體現了實有似無的特點，體現了老子所說的「有之以為利，無之以為用」的辯證關係。無為之治與以反求正都是人有意識採用的方法，其目的都是讓客觀因素自然發展或運作，實現其有利的效果。無為的基本精神是保障事物的自然發展，這和無意識地隨順了自然的發展有境界上的不同。

正如「道法自然」一語說明道是自然的形而上基礎，「道常無為而無不為」也說明道是無為的形而上基礎。不過，如果我們相信「為」是指人的行為，而不包括無生物的運動和反應，那麼，我們只能說「道常無為而無不為」是一種擬人或比喻的說法，因為道並不具有人格或神格的特點，道不是類似於人類或神明的行為主體。這樣說來，「道常無為而無不為」是有意地為無為的原則提供最高的形而上根據，而不是一個簡單的陳述。需要略加討論的是，在兩種帛書本中，「道常無為而無不為」都作「道恆無名」。我們還沒有足夠的理由判斷《老子》最初的版本是什麼樣的，然而，即使《老子》原本是「道恆無名」，也仍然不影響道作為無為的形而上基礎的地位。正如上文所說，無為

其實是一系列否定式概念的集合或代表，無名本是無為的題中應有之義，「道恆無名」的說法支持的也仍然是無為式的行為方式。

「道法自然」必然要求道是無為的，反過來也可以說，道之無為正是「道法自然」的表現。《老子》等五十一章講「道」「生而不有，為而不恃，長而不宰」，在第十和第二兩章中，這種不有、不恃、不宰的行為卻是聖人的玄德。這也說明聖人之無為正是道的特點的體現，是貫穿於形而上與形而下世界的根本之道為人的行為提供了最高的楷模。因此，道不僅是自然的價值之形而上基礎，也是無為的方法性原則之形而上基礎。所謂「為道日損」的說法也暗示了道作為無為的形而上基礎的含義。

老子之後，無為的概念發生了一系列豐富有趣的演變。如楊朱、莊子、莊子後學、黃老帛書、《淮南子》等都對無為作出了不同的解釋或運用。如《淮南子》更把無為定義為「因物之所為」（〈原道〉），「循理而舉事，因資而立功」（〈修務〉），這是無為的相當理性化的發展²⁰。由此我們可以得到一個啓示，一個有生命的思想概念是在不斷的流動變化的，一個深刻的概念一旦產生並被歷史接受，就會有各種難以預料的發展方向，其結果是無法控制的。如果要取消這種多方向的演變，就會限制它的發展。如果要求一個概念或理念完全沒有「不走樣」的演化，就不可能適應不同的時代和情況，就會走向僵枯和死滅。這是一種不論我們喜歡不喜歡都無法改變的二律背反或弔詭。不過，不管無為的概念和內容怎樣變化，上述各種無為都有一個基本的共同點，那就是對某些世俗的通常的社會行為的取消和限制。這是無為最普通的意含，我們

²⁰ 關於無為論的演變，請參看拙作：“Wu-wei (Non-Action): From Laozi to Huainanzi,” *Taoist Resources*, Vol. 3, No. 1 (July, 1991), pp. 41-56。此外，郭象把理想性的無為變成了描述性的無為，認為率性而為就是無為，因此無為不僅是應該做到的，而且事實上也是人們已經都在實行的。這和本文所要討論的無為無關，故略去。

稱之為理論意含或絕對意含，以別於它的一般詞彙意義和特殊文獻中的意義。無為的絕對意含對我們思考無為的現代定義和社會意義也是一個有益的啓示。

三、自然無為與現代社會

顯而易見，自然與無為都是古老農業社會的產物，然而，由於它們是對社會矛盾的深刻觀察和體驗的產物，它們就不僅對當時的社會有啓發意義，而且對後來的社會發展也有其借鑒作用。如果我們考慮到現代社會與古代的不同，從而對自然與無為的定義或標準作一些修訂，它們就能夠適應現代社會的需要，為現代人類社會的發展提供一個新的概念標準，這樣我們就可以從古代的哲學中得到有益的營養和啓迪。

自然與無為的關係是密切而複雜的，但為了現代人的理解和把握，我們不得不把這種關係簡單化、明確化，把自然看作是價值和目標，把無為看作是方法性原則。要實現社會自然和諧的發展，就得要求社會的管理者實行實有似無的管理方法，這裡首要的問題是我們是否承認自然在今天仍然是一種價值，特別是在社會生活領域中自然是否還有可能成爲一種價值。

在日常生活中，人們認爲自然真摯的感情比有代價、有所圖的友好表示更爲珍貴；在藝術表演中，人們總是喜歡自然的演出風格，不喜歡做作得過火的演技；在書法、繪畫、建築、雕塑、文學創作中，自然都是一種有價值的原則或標準。同樣的，在人類的社會生活中，有歷史的自然發展，有血肉之軀的碰撞搏鬥；有人與人之間自然的和諧，有高壓之下的沉寂；有事物進展中的自然變化，有被迫的轉向或中斷；有個人自然的選擇和決定，有不得已的服從和背叛。在這種種情況下，我們也會傾向於較爲自然和諧的一方，迴避充滿衝突、壓迫和意外的一方。這都說明，我們在很多情況下是以自然爲某種價值的，只是我們對這一點還不夠自覺和明確罷了。應該說，老子所提倡之自然的智慧已經滲透到中華民族的潛意識之中，成爲人們常識的一部分，影響著人們的思維

和行爲方式。

但是，在歷史上的許多緊要時刻，人們無法按常識行動，或某種強大的力量不允許人們按照常識行動，因而造成人類命運的突變或災難，這時自然就不被看做是一種價值。二十世紀是中國的不同政治力量、軍事力量和理論主張之間鬥爭和衝突特別激烈和複雜的時代，結果是遺留下許多困惑、遺憾、憤懣和不滿，各地華人往往不能自然相安或泰然自處。這給人們一種印象，似乎自然的價值在大範圍的社會歷史生活中沒有意義。然而，這並不符合老子所說的「道法自然」的本意，也讓我們忽略了老子之智慧超越常識和世俗的意義。

本文探索道家之自然作為現代社會生活中一種較高層次的價值的可能性，這就要求我們把這種已經滲透於常識中的自然重新提升到哲學的層次，或者說用老子哲學的自然來重新統攝指導常識中的自然。當然，這並不是要割裂老子哲學的自然和常識的自然，因為追根溯源，常識中的自然還是從老子那裡來的。

那麼，我們所討論的希望能夠運用到現代社會生活中的自然與常識中的自然有什麼不同呢？第一，常識中的自然往往只運用到具體的或較狹小的範圍，如藝術表演、寫作技巧、日常生活等方面，我們所要重新討論的自然則是可以用運用到較大範圍和較長歷史時期的，即可以對人類社會生活、歷史過程進行分析、評價和指導的。第二，在常識範圍內，人們往往是不自覺地以自然為價值，我們則希望人們能夠自覺地運用道家的智慧來改善人類的生存狀態。當然，單靠作者的一廂情願是不可能實現這一願望的。筆者希望本文能夠引起更多高明之士來注意和討論這個問題。少數人的努力不一定能成功，但沒有人努力則完全沒有希望成功。第三，常識中的自然意義比較模糊或歧義太多，我們需要按照老子哲學重新解釋或定義自然，使之意義較為明確，便於把握和運用。在今天，只要提到自然，每個人都會按照自己所理解或所想到的自然來質疑自然在今天運用的可能性。本文的一個探索就是從老子原有的自然出發，引

出在現代社會仍然適用的自然的意含或自然的四個現代標準。

現代社會和古代社會有許多重要的不同，如高度的工業化和商業化、廣泛的交流和往來、科學技術的高速發展、人類越來越緊張的生活方式、普遍的競爭意識、法律制度的建立、民主制度的興起等等。現代的自然既要承認這個現實，又要把現實引導到更理想的狀態，因此我們要重新定義自然，或者說，為自然訂立新的標準。這也可以看做是對老子哲學的一種改造。這種改造的關鍵是在保持老子之自然的根本意含的前提下，承認和接受人為的努力、競爭和社會的不斷發展等新因素。根據上文所分析的老子之自然的基本意含，我們可以嘗試對老子之自然作下面的新解釋。

(1)把老子之自然的「自己如此」意含重新定義為「發展動因的內在性」，這和老子之自然的自發性相一致，強調個體內在的動因是第一位的，卻不排斥人為的努力，不排斥社會的發展、變化和進步。本來，老子之自然強調百姓不受統治者強力干涉和控制的自由，這並不必然排斥文明的進步和發展，但因為老子對文明發展中的負作用批評較多，一般人容易把自然之價值與社會文明的發展和科學技術的進步對立起來。我們把自然之「自己如此」的意含解釋為「發展動因的內在性」，一方面不違反自然的基本內涵，另一方面也可以給人為的努力和奮鬥留下足夠的空間。顯然，動力和動機來源於內部的發展要比外在的推動來得自然。

(2)老子之自然的自己如此的含義沒有清楚地交代外部因素的作用問題。老子主張聖人無為，就是要盡量減少對百姓日常生活的外部干涉。但老子是否主張徹底的無政府主義呢？從《老子》本文看，我們不能得出這種結論。老子並沒有完全否認聖人、侯王的作用。所謂「輔萬物之自然而不敢為」的說法包括了兩方面的意義：一方面是「不敢為」，是為了保障萬物之「自己如此」；另一方面「輔萬物」則說明老子並沒有完全排除外在因素的作用。為了便於現代人的理解和把握，我們嘗試把「外力作用的間接性」作為自然的一個標準，也

是對「發展動因的內在性」的補充，從而把老子的自然中潛在的問題明確化。這可以避免某些人認為老子完全不要人爲或完全不講外因之作用的誤解。這樣，老子之自然並不完全排斥外力的作用或影響，而是爲外在的動力或因素提出一個條件或限制。任何事物的發展都不可能脫離外在因素的影響，但間接的影響比直接的影響產生作用的方式更接近自然的原則。

(3)老子強調自然之價值，強調事物和社會的自然發展，這可能帶來一種疑問：自然之價值會不會否定事物的質的變化？如果自然不允許事物與社會的某些根本性變革，那麼自然就很難運用到現實的社會中來。因此，我們把老子之自然的原初性、延續性和可預見性重新規定爲「發展軌跡的平緩性」。「發展軌跡的平緩性」保證了事物發展的原初性、延續性和可預見性，但是可以更明確地爲社會的發展和質的變革留下足夠的空間，並提供必要的限制。自然不否定社會的質變，但是強調根本的變革也應該是在漸進的基礎上產生的，反對發展方向的突然改變或發展過程的突然中斷。總之，「發展軌跡的平緩性」保留了自然的基本精神，強調變化形式的和緩性，但是不否定質的變革，只是反對生存和發展方向的突然或強力改變。顯然，逐漸發生的質變比意外或突發的變化更接近自然的原則。

(4)上述「發展軌跡的平緩性」是從事物發展的動態的或歷時性過程來說的，爲了便於現代人掌握自然的標準，我們還有必要從事物的現實的或共時的狀況出發，強調事物總體狀態的和諧性，從變革手段的角度體現自然的要求。顯然，自然的狀態是沒有劇烈衝突與鬥爭的狀態，不論是內部的衝突還是外部的衝突都會破壞自然的境地。主張激烈鬥爭和崇尚暴力行爲的人可能不贊同我們的觀點，然而，這卻是自然的命題中應有之義。自然的價值原則不否定事物的發展和根本性的變革，卻不贊成不擇手段地促進變革。要承認自然的原則，就要放棄激化矛盾的做法，至少要把衝突降低到最小的可能性。這也是老子所說「輔萬物之自然而不敢爲」的思想的具體體現。總之，強調事物「總體狀態

的和諧性」是爲了反對內部或外部的劇烈衝突和對抗，保障事物或社會的正常的進步和發展。

以上根據自然的自己如此、本來如此、通常如此、勢當如此等內在意含提出自然的四個現代標準，即「發展動因的內在性」、「外力作用的間接性」、「發展軌跡的平緩性」，以及「總體狀態的和諧性」。這四個標準中，最重要的是第一個和第三個，即發展動因的內在性和發展軌跡的平緩性，第二個和第四個標準是分別補充第一和第三的。因此我們也可以把上述標準概括爲兩個，即動力的內在性和發展的平穩性。凡是發展的主要動力來自內部的需要和努力，而不是外力的強迫，發展過程中又沒有劇烈的衝突，沒有突然的中斷和轉向的運動現象，都是比較自然的。顯然，這樣的自然的實現需要實行實有似無的無爲之治。

上述四個標準完全是爲了便於現代人或一般人的理解和把握而提出的，是從可操作性出發的。不過，老子之自然有某種似乎可以意會、但又難以言傳的性質。要真正領會自然之意含和意義，明確的解說或定義是必要的，但又是不足的，所以必須在理解現代的清晰的解說之後，加上個人的體會和省思才能較完整地認識和運用自然的真精神。現代的清晰的描述是我們認識真諦之方便法門，卻不能完全反映真諦本身。事實上，按照Fronzizi的價值學理論，不僅中國古代的自然等價值有這種特點，現代的價值觀念也有這種類似的特點，即完形（Gestalt）性質^①。完形的概念強調不可化約性，強調價值是不能脫離具體的環境和經驗的。因此，我們清醒地知道，把古人的圓融的智慧用現代語言條分縷析地表達出來，這就難免有不完整或割裂的可能。所以，我們一方面不可能不用現代語言來描述或解釋古代的概念，並儘可能全面地接近自然的原意，另一方面我們也知道這種描述的先天不足，主張以經驗和體會來彌補這種

^① 見黃藹譯：《價值是什麼》，頁125-131。

缺憾，而不至於僅僅把自然的智慧理解爲簡單而死板的公式。

以上述自然的標準考察現代社會生活，我們會發現有些現象和事物是自然的，有些是不自然的，有些是比較自然的，有些是不夠自然的，自然可以有程度的不同。發展的動力越是內在的，發展形式越是平穩的，自然的程度就越高；反之亦然。自然的事物未必是完美的。但總的說來，自然的程度越高，其代價越小，生命力越強。純自然的現象比較少，完全沒有自然因素的事物也很少。但大體說來，自然發展起來的事物和非自然發展起來的事物還是可以分辨的。一個事物是否是自然發展的，這是一個客觀的過程，有其特定的標準，這與是否合乎某種道德標準或理論原則是沒有直接關係的，是兩個不同領域中的問題。

自然是一個適用於人生、社會以及整個宇宙的普遍性的觀念。但是說來說去，歸根到底是人要自然，是人要過合乎自然的生活。所以自然的觀念主要是針對人生的，是針對人類社會的。要真正過一種合乎自然之原則的生活，那就一方面要排除對他人他事的干預，另一方面也要防止他人他對自己的干預。這裡最重要的當然是社會的管理者要「法自然」，因爲管理者最有可能直接干預他人的生活。顯然，社會管理者要實現自然的原則，就必須實行無爲之治。

老子之自然在道家思想體系中是最高的價值，我們要把它運用到現代社會，也要強調它的崇高的地位，而不能只把它當做常識中的觀念。在現代社會中，自然所關切的應該是人類的命運、社會的狀態、歷史的進程，而不是日常生活中的瑣事。

自然強調人類社會的自然的秩序，它所反對的包括衝突而無序的狀態和被迫而有序的狀態兩種情況。一般人對老子之自然的誤解或質疑是提倡自然會導致動物式的爭鬥不已，使社會完全沒有秩序。其實，老子之自然並非指沒有人類活動的自然狀態，恰恰相反，自然本來就是指人類社會生活的和諧與融洽。這一點在老子哲學中是不言自明的，所謂「民莫之令而自均」(32章)，「無欲

以靜，天下將自定」(37章)，「我好靜而民自正」(57章)，「安其居，樂其俗」(80章)，都是把自然之和諧當做不言而喻的目標。老子從來不反對社會秩序，老子所反對的只是強加於人的秩序，是爲了實現某種秩序而實行的苛嚴煩瑣的干涉與控制。在老子看來，過分的嚴刑峻法激化了社會矛盾，加劇了社會動亂，過多的道德禮教帶來了偽善和欺騙，所以老子針鋒相對地提出無爲的概念，主張取消和限制統治者過多和過分的干涉，希望通過無爲之治實現淳樸的民風以及由此而形成的自然的和諧。總之，自然的價值代表了人與人、人與社會、人與大自然的總體的和諧與秩序。

顯然，老子認爲，自然的價值高於通常的社會管理和控制手段，如法律和禮教等。從老子哲學的立場來看，人世間的苦難除水旱天災或地震等以外，基本上都是由於有權力或有勢力的人要勉強把自己的道德、理想、價值、利益或信仰強加於人的結果，不管這些被強加於人的東西好還是不好，結果都是會不幸的。也就是說，自然的原則應該高於是非或正義、神聖的原則。如果我們認爲把好的東西強加於人是合理的，那麼有誰會承認自己要強加於人的東西是不好的呢？父母總是愛孩子的，但是愛並不能給父母強加於人的權力。有哪個戰爭狂人或獨夫民賊不能爲自己的行爲找到神聖的旗幟和口號呢？這裡我們首先要維護的是社會的自然發展，而不是辨別哪一個口號是真的神聖。不管是東方神聖還是西方神聖，只要是強加於人的，只要不是人們可以自然而然地接受的，最終都會引起心靈的創傷、社會的動盪、人類的災難。即使由於外力的壓制，動盪在當時沒有爆發出來或被壓制下去，其隱藏和積累的內傷和後果也是代價巨大、難以彌補的。自然發展起來的事物雖然也會遇到各種意想不到的問題，也會有不能盡如人意之處，但大體說來，較少巨大的動盪和人爲的災難，對人性的壓迫殘害較少，而人爲勉力而成的事物雖然可能一時磅礴於世，卻也會一朝瓦解。

總之，老子的自然的觀念經過一定的改造，可以成爲現代社會的一種價

值。從自然的價值出發，現代的技術、管理、法律、發明應該為事物或社會的自然發展鋪設軌道，而不是破壞事物的自然發展的條件。社會的管理者要實行自然而然的的管理，也就是要實行無為之治。

顯然，現代的無為之治與古代不可能一樣，但是對無為的現代改造卻比對自然的重新解釋困難得多。因為無為實際上是一系列否定式表達模糊的觀念簇，硬要把它規定或分析得一清二楚，可能是為混沌鑿七竅，七竅成而混沌亡。今天我們要從現代社會的現實出發，重新解釋或定義無為，應該力求清楚明白，但也不能期待它像一個科學的概念或西方哲學的理論概念一樣清晰，因為我們無法消除無為的字面意義和實際意義之間的差距，也很難找到一個更準確的詞來表達無為的含意。筆者曾提出「中為」的概念^②，其中「中」字讀如「衆」，取其中肯恰切之義來作形容詞。「中為」就是中肯恰切的行為原則，這是我們非常需要的一種關於分寸感的概念，在大的時代課題中尤其如此。長期以來，我們只講大是大非，把一切都分成絕對正確與絕對錯誤的兩方，製造或加劇兩軍的對壘，完全沒有分寸感的概念。因此，「中為」是很有現實意義的概念，但它還是不能代表無為的價值取向。我們可以試圖對無為的內容作出清晰的解說，但是我們不能期待它脫胎換骨。在科學昌明的今天，我們也還是不可能指望、也不應該指望一切都如數學公式一樣確實明白。也就是說，我們還必須接受和容忍中國哲學的某些概念的模糊性。事實上，人類的模糊認識的能力不僅是不能避免的，而且是必要的和有益的。沒有這種模糊認識的能力，人們就無法認出相貌和服飾每天都會有某些變化的親人和朋友。在哲學領域中，我們也應該接受人類認識的這一特點。

無字的原義是「實有而似無」，以此來解釋無為在今天還是適用的。從古

^② 見拙著：《兩極化與分寸感——近代中國精英思潮的病態心理分析》（臺北：東大圖書公司，1994年），第7章。

到今，沒有人能夠真正毫無行動，毫無作為。實有似無的說法更準確地表達出了無為的實際要求，消解了無為的字面意義與實際意義之間的矛盾，使無為不再是純然否定的表達形式，而成爲對一種不爲人注意卻在實際發揮作用的行爲方式的肯定。我們今天所講的無爲應該就是這樣一種寓有爲於無爲之中的作爲。這樣的無爲求有爲之效而避有爲之害，力求把行爲的阻力和代價減少到最小的限度。這樣的管理方式才能爲社會中的各個相對獨立單元的發展留下自然運行的空間。

這種「有而似無」的行爲方式似乎容易和陰謀相混淆；但正如我們沒有辦法防止治病救人的手術刀被用來傷害人一樣，我們也沒有辦法完全防止一個哲學概念被歪曲使用。事實上，一個哲學概念一旦誕生，一旦它從哲學家的書齋進入實際生活的領域，我們就沒有辦法禁止別人從不同的方向對它進行詮釋或歪曲、理解或誤解、學習或利用、發展或修正。我們只能盡可能從正面出發來闡釋無爲的內涵和意義，減少人們對無爲的誤解和歪曲。不過，在很多情況下，一個人如果從陰謀的角度實行無爲的原則或追求表面的「自然」的效果，最終還是難免暴露的。因爲玩弄陰謀的人或小團體必有自己不便告人的目的，這和從社會整體狀態出發所追求的自然無爲顯然是不同的。同時，實行自然無爲的原則就不能壓制不同的力量，因而也就不能允許壓制對陰謀的質疑和揭露。所以，即使考慮到自然與無爲被歪曲的可能性，它也仍然高於直接的干涉和控制。

在《老子》中，無爲首先是對聖人的要求，既不是對一般平民的要求，也不是對一般當權者的建議。老子雖然希望當權者接受和實行他的無爲之治的理想，但他並沒有直接去向統治者出謀獻策。哲學畢竟不同於政治學，政治學也不同於政治的操作，這一點在今天也還是值得注意的。我們只能期望現代的社會管理者像聖人一樣實行無爲之治，而不能把無爲的理論當做現成的管理方案要求任何人去實行。由於理想中的自然和諧的社會不是普通個人的力量可以實

現或破壞的，人們就有理由希望各級管理人員首先理解和實行無爲之治。老子把無爲而治的理想寄托於並不存在的聖人，我們則有理由把實現自然和諧的秩序的责任歸之於社會管理者。因爲管理者的行爲方式直接影響到社會的生存和發展狀態，高明的管理可以「有而似無」，拙劣的管理則可能雞飛狗跳。比如傳統的交通指揮方式是警察站在路口中央，憑自己的經驗和責任感來安排車流的運行，好的警察可以把車輛指揮得有條不紊，而經驗不足或不負責任的警察則可能製造出更多的麻煩，而高速公路和多層交通橋就沒有這種因人而異的問題。站在路口中央的警察就相當於傳統的有爲而治。高速公路就相當於無爲而治，高速公路對個體的控制實有似無，一方面非常有效地控制了交通秩序，另一方面又使車輛的行駛方便自如，既從總體上維持了平衡和穩定，又給個體提供了更多自主選擇的機會，這就是總體的自然有序和個體的自由自主達到了統一。如果我們把無爲作爲實現社會自然、和平、穩定發展的手段，那麼無爲便可以重新定義或解釋爲「實有似無的社會管理行爲」，具體說來，就是通過最少的、必要的、有效的法律制度把社會干涉行爲減少到最低限度，從而實現社會的自然和諧與個人自由的協調發展。

儘管無爲是「有而似無」的行爲，但它畢竟不同於「有而似有」的行爲。無爲不同於有爲之處就在於它畢竟是對人類通常的社會行爲的一種取消、限制或修正，而絕不是全面的、籠統的對積極有爲的鼓勵，這就是無爲的絕對意含或抽象意含。說它絕對或抽象是因爲這一意含已經超出了《老子》原文的局限，說無爲主要以聖人爲「施事」，說無爲也有一般的方法論意義，這都是從《老子》原文中直接歸納和推論出來的，可以說是老子的無爲的意含或特點。「無爲是對通常的社會行爲的限制和取消」卻不是從任何一段道家的原文中可以直接導出的，而是從各家無爲理論的演變中抽象出來的。它概括了各家無爲

理論的共同性，卻不等於任何一家的無為定義^{②③}。顯然，無為的這種絕對或抽象意含在今天仍然有相當的價值，或者說，它更需要引入現代社會。因為，人類是無法避免犯錯的，對人類某些社會行爲的限制和取消有利於減少人爲的災難。

一般說來，人類的錯誤可以分爲兩大類，一類是過分的行爲造成的，一類是努力不夠引起的。努力不夠造成的後果可能是嚴重的，但畢竟節約了人力、物力、精力，留下的空白處地還比較容易「畫最新最美的圖畫」。而過分努力所造成的危害不僅可能更爲嚴重，而且更難補救和恢復。因爲不僅要拆除、清理、醫治原有努力所造成的障礙、廢墟和破壞，而且還要承受人類精力、財力和生命的無償而有害的巨大支出所帶來的心理創傷。所以，無為的概念有助於防止過分的社會支出，它是人類社會行爲的思想上的剎車機制。任何有動力的車輛都必須有剎車裝置，人類發明的第一輛汽車就是因爲沒有設計剎車裝置而自己撞毀的。有動力而沒有剎車機制的車輛無異於自殺的工具，沒有減速和制動機制的社會行爲和運動也就是自我毀滅的過程。因而，道家無為的概念作爲人類社會運動的思想上的剎車機制在今天仍然是有意義的^{②④}。

總之，以自然爲價值，以無為爲社會管理的方法性原則，有利於實現道家的理想狀態，那就是一方面維持社會整體的自然的和諧，另一方面保護個體單元自由發展的適當的空間。這一理想或許是難以實現的，但卻是值得我們去探索、去追求、去嘗試的。

②③ 參拙著：“Wu-wei (Non-Action): From *Laozi* to *Huainanzi*,” pp.41-56.

②④ 參見拙作：《兩極化與分寸感——近代中國精英思潮的病態心理分析》，頁260-261。

老子之自然與無爲

——古典意含與現代意義

劉 笑 敢

提 要

自然與無爲是道家哲學的中心概念，但是在傳統的西方哲學的理論框架中卻找不到自然與無爲的恰當位置。本文指出，自然是老子哲學的中心價值，無爲是實現這一中心價值的原則性方法，道與德爲自然無爲提供形而上的論證，奇正相依、正反互轉的辨證法爲自然無爲提供經驗性的支持。本文即在這一整體把握的基礎上深入剖析自然與無爲的文字意含、文本意含、以及理論意含，並進而提出現代解釋或定義，探討自然與無爲在現代社會可能的意義。本文用「意含」和「意義」分別對應meaning和significance。意含特指詞彙或概念本身所具有或所代表的內容，意義則側重於概念的影響、作用、價值或重要性。

本文認爲，自然的古典意含是自己如此、本來如此，通常如此和勢當如此。自然的現代標準是發展動因的內在性、外力作用的間接性、發展軌迹的平穩性與總體狀態的和諧性。無爲的古典意含是一系列反世俗、反慣例的方法性原則的概念簇，是聖人「有而似無」的治世原則。無爲的現代定義可以是「有而似無」的社會管理行爲。現代的無爲原則要利用法律等手段造成自然的社會秩序，而不是直接的社會控制。無爲式的社會管理既可以允許個體之間的競爭

和自由發展，又可以保持社會整體的自然的和諧與安定。

Naturalness (*Tzu-jan*) and Non-Action (*Wu-wei*): Their Ancient Meaning and Significance Today

LIU Xiaogan

The paper focuses on the core value (naturalness, *tzu-jan*) and the methodological principle (non-action, *wu-wei*) in Lao Tzu's philosophy, which are supported by metaphysical concept of Tao or the Way and experiential dialectics.

Primarily naturalness means “so on its own” or a thing is what it is due to itself without external driving and interruption, which has the implication that the thing is what it is in itself now and will continue to be so in the future. Thus the principle of naturalness requires a smooth curve in movement and conversion, and a balanced and harmonious situation without conflict and strife.

Although Lao Tzu's age and ours differ massively in terms of the rapidity and intensity of development and transformation, competition and stress, naturalness can still be relevant as a value. The new concept of naturalness, or modernized naturalness, must take into account rapid transformation and stressful competition, although the spirit could be the same as before. It does no longer merely mean that something is so on its own, but that something develops and transforms because of its own free will. Also it still claims smooth transformation without sudden discontinuity and sharp turns from the direction of continuous movement, as well as a balanced and harmonious state even within complicated movement and competition.

Different from *tzu-jan*, *wu-wei* or non-action is not a simple word but a cluster of ideas formulated in the negative that describe the opposite side of conventional or common values and methods. A new interpretation of non-action could be the way of social management which seems like nothing but has good effect. Non-action would then mean a way that keeps the society in overall harmony and individuals in fruitful interchange by providing a spontaneous order for the community at large. Needless to say, this does not suggest the exclusion of the role and function of laws and regulations in modern societies.

Key words: naturalness (*tzu-jan*) non-action (*wu-wei*)
Taoism Lao Tzu meaning significance