

· 中国哲学 ·

# 道与事物的自然：老子“道法自然”实义考论

王 中 江

“道法自然”是老子哲学思想中非同寻常而又往往得不到确切解释的一个论题。在迄今发现的最早的《老子》版本——郭店楚简本《老子》（根据竹简形制分为甲乙丙三部分）中，这一论题就已经有了。在通行本《老子》中，这一论题是属于第二十五章。与这一章相对的竹简本说“有状混成，先天地生，寂寥，独立不改，可以为天下母。未知其名，字之曰道，吾强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰返。天大，地大，道大，王亦大。国中有四大焉，王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然”。通行本、帛书本中这一段话同竹简本相比在文字上基本上是相同的。<sup>①</sup> 这里我关注的是如何理解和解释“道法自然”这一论题才算确切和得当。现代的《老子》注释者和研究者，通常将这一论题解释为“道自己如此”、“道无所效法”，这种解释产生了比较广泛的影响。一开始，我也接受这种解释，但后来我对它产生了疑问。<sup>②</sup> 它不仅在语言文字上不容易说通，而且在义理上也同《老子》、早期道家的整体思想构造相左。蒋锡昌、池田知久、王博等人对老子的自然与无为关系的研究，也有助于我们重新审视这一问题。（参见蒋锡昌，1988年；池田知久，1993年；王博）经过对《老子》和早期道家哲学进行细致的研究，我认为这种解释确实是有问题的。下面，本文先简要回顾一下通常解释及其源流，进而根据《老子》文本（简本、帛本、传世本）及其思想构造两方面，对这一论题的真实意义作一比较细致切实的探讨。

## 一、“道法自然”通常解释的源流及存在的问题

在《老子》的注释和研究中，现当代的一些学者都做过非常重要的工作，但大都一脉相承地认为老子的“道法自然”是说“道自己如此”，“道”无所效法。如，冯友兰认为“道法自然”的“自然”，只是说“道”生万物没有目的和意识：

这并不是说，于道之上，还有一个“自然”，为“道”所取法。上文说，“域中有四大”，即“人”、“地”、“天”、“道”。“自然”只是形容“道”生万物的无目的、无意识的程序。“自然”是一个形容词，并不是另外一种东西，所以上文只说“四大”，没有说“五大”。老子的“道法自然”的思想跟目的论说法鲜明地对立起来。（冯友兰，第254页）

张岱年认为，“道法自然”，即是“道以自己为法”。（张岱年，第79页）任继愈直接将这句话翻译成“道效法它自己”。（任继愈，第56页）童书业认为道的本质是自然，说“《老子》书里的所谓‘自

① 不过，其中描述“道”的词汇“状”传世本作“物”，这为重新认识老子的“道”提供了新的可能。

② 1994年，在河南鹿邑召开的老子会议上，我主要依据王弼的解释，对河上公的解释和今人的因袭提出了疑问。

然’，就是自然而然的意思，所谓‘道法自然’就是说道的本质是自然的。”（童书业，第113页）陈鼓应强调，老子的“道法自然”，是说“‘道’纯任自然，无所法也”（陈鼓应，第173-174页），并进一步分析道：

“道法自然”一语，常使人感到困惑。“道”在老子哲学中已是究极的概念，一切都由“道”所导出来的，那么，“道”怎么还要效法“自然”呢？其实，所谓“道法自然”就是如王弼所说的“道不违自然”，即是说“道”的运行和作用是顺任自然的。（同上，第359页）

许抗生直接以河上公的注为依据，并补充说：

此句河上公注“道性自然无所法也。”此注是。自然并非“道”之外一物，而是指“道”自己而已。此句意思是说，“道”为天地最后的根源，无有别物再可效法，所以只能法其自己那个自然而然的的存在而已。（许抗生，第114页）

刘笑敢指出，老子的这一段话中使用的四个“法”字，不能前三例作一种解释，后一例又作一种解释，而应都是作为动词来使用的。他以此避免了这段话解释中语言文字上的矛盾，但他依然以“自然”为“道”的“属性”，认为“自然”是最高的道的原则或根本。（刘笑敢，第288-291页）

把“道法自然”解释为“道自己如此”、“道无所效法”，有历史的来源。现在我们知道汉代注释家河上公第一次将这一论题解释为“道性自然，无所法也”（《老子道德经河上公章句》卷二《象元第二十五》）。<sup>①</sup>在这一注释的影响下，后来的不少《老子》注释者，都在类似的意义上解释老子这一句话。如林希逸《老子口义》解释“道法自然”，说“道”是自足的，道无所效法“道则自本自根，未有天地，自古以固存，无所法也。无法者，自然而已，故曰道法自然。”葛长庚在《道德宝章》中把“道法自然”解释为“道自己如此”。吴澄的《道德真经注》认为，道之外并没有什么“自然”可以为道所效法，因为“自然”说的是“无有”、“无名”：“道之所以大，以其自然，故曰法自然。非道之外别有自然也。自然者，无有无名是也。”

焦竑的《老子翼》接受林希逸的说法，认为“自然”的意思是“无法”，“道法自然”即“道效法无法”：“道以无法为法者也。无法者，自然而已，故曰道法自然。”魏源在《老子本义》（卷上）中说，“道法自然”的“自然”是指“性”，“性”是“道之性”。“道法自然”即“道本自然”，“法道者，法其自然而已”。以“自然”为性和“道”之性，这是魏源不同于其他人解释的地方。

我们不必再列举更多的例子，上述各家基本上大同小异地将“道法自然”解释为“道效法自己的自然而然”，认为在“道”之外没有一个什么“自然”需要道来效法。但这种解释是有问题的。第一个问题是，“道法自然”的“法”字被省去了。按照字面上的意思，“道法自然”就是“道效法（或遵循）自然”。其中的“法”字，义当同前面几句中“人法地，地法天，天法道”（人效法地、地效法天、天效法道）的“法”，句式也是如此。将“道法自然”解释为“道自然如此”，既忽略了相同用例的“法”字，也改变了同前句相同的动宾句式结构，这在语言文字上首先是说不过去的。第二个问题是，这种解释把“自然”看成是“道”自身的东西。有的注释者虽然注出了“法”字的意思，但仍然是以“自然”为“道”的属性，说“道法自然”就是“道”效法自己的“自然”。其实不是这样。

为什么会出现这样的结果，我猜想是，我们不能想象最高的“道”还需要去效法什么。既然

<sup>①</sup> 今传严遵的《老子指归》，没有这句话的解释。唐强思齐的《道德真经玄德纂疏》引“有物混成篇”注，只有“功德同也”之言。（参见《老子指归》，第141页）

“道”是万物的根源，是世界的最高实在，怎么可能在道之外还有一个“自然”需要“道”去“效法”？另外，注释者对《老子》中使用的“自然”缺乏整体性的观察，没有注意到老子说的“自然”（还有一些类似“自然”用法的词汇）是同“万物”和“百姓”密切联系在一起的。因此，就把“自然”看成是道自身的属性，把“道法自然”说成是“道自己如此”。但实际上，“道法自然”的“自然”不是“道”的属性和活动方式，它是“万物”和“百姓”的属性和活动方式。作为结论，“道法自然”的准确意思是“道遵循万物的自然”。事实上，在古代《老子》的注释家中，王弼就是在这种意义上注释“道法自然”的。他对“法”字的解释前后一贯，说“道法自然”是“道不违自然”，即遵循事物的各种表现，将“自然”看成是“万物”的“自然”。他说：

法，谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全覆，法道也。道不违自然，乃得其性，（法自然也）。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，穷极之辞也。……道（法）自然，天故资焉。天法于道，地故则焉。地法于天，人故象焉。（王）所以为主，其（主）之者（一）也。（见楼宇烈，第65页）

“法则”即“遵循”，它同“不违”和“顺”一致，说的都是同万物的关系。王弼的解释，既简明又精当，无奈后来的许多注释家和解释者没有接受王弼的注解<sup>①</sup>，反而多受河上公的影响，致使在这一论题的解释上误入歧途而习以为常。王弼说的“道不违自然”，不是说“道纯任自己的自然”、“道自己如此”，而是说“道”纯任“万物的自然”。这正是老子哲学的深刻之处，也是老子哲学的基本构造（后面具体讨论）。最高的“道”恰恰又高度尊重它产生的“万物”，这是道的“玄德”。“道”的伟大和无限性，不仅是能够生育万物，而且是能够包含万物，不干涉和控制万物，就像父母生儿育女，不控制子女、让子女自由发展那样。这里可联想老子对大海和圣人的类比：大海之所以能够成为百谷王，是因为它“善下之”；圣人之所以伟大，在于他能够“以下为基”、“以贱为本”。下面就来作一些具体论证。

## 二、“自然”与“万物”和“百姓”

“自然”一词在《老子》中的用例不多，在通行本中共有五例，其中三例已经出现在郭店竹简本甲组和丙组中，甲组有两例：

天大，地大，道大，王亦大。国中有四大焉，王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自（然）。

圣人欲不欲，不贵难得之货，教不教，复众之所过。是故圣人能辅万物之自然，而弗能为。

另外一例是在丙组：

成事遂功，而百姓曰我自然也。

丙组中有同甲组重复的章节，其中的“自然”不能另算一例。竹简本《老子》中“自然”的这三个用例，在通行本中分别属于第二十五章、第六十四章和第十七章，其章节文字同帛书本和通行本略有

<sup>①</sup> 卢育三的解释是难得的例外，他引用王弼注“道法自然”的说法，并解释说“这里的‘自然’不是指自然界，而是自己如此的意思。道本身无所作为，无所造作，顺应万物之自然，万物怎样，道亦怎样；正因为如此，道才能生长发育万物。”（卢育三，第129页）

差异。如竹简本的“成事遂功，而百姓曰我自然也”，帛本（甲乙）皆作“成功遂事，而百姓谓我自然”，通行本作“功成事遂，百姓皆谓我自然”。在竹简本这三个用例之外，帛本和通行本还有“自然”的另外两个用例，一例是在通行本第二十三章“希言自然。”帛书甲乙本的说法与之相同。另一例是在通行本第五十一章“道生之，德畜之，物形之，势成之。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。”王弼本的“夫莫之命而常自然”，帛书甲乙本皆作“夫莫之爵而恒自然也”。“命”，傅奕本亦作“爵”。<sup>①</sup>

在《老子》中，这五个“自然”的用法，其中两个能够比较清楚地看出其所属关系。一例是“成事遂功，而百姓曰我自然也”。按照这一用法，“自然”指的是“我”，即“百姓”。“百姓”认为他们的“事功”是他们自己造就的。另一例是，“是故圣人能辅万物之自然，而弗能为”。这一例的“自然”，很明显说的是“万物”如何，即“万物之自然”。《韩非子·解老》解释这句话：

夫物有常容，因乘以导之。因随物之容，故静则建乎德，动则顺乎道。……故曰“恃万物之自然而不敢为也。”

韩非说的“物”即“万物”，“恃万物”就是“因物”、“乘物”。可以看出，以上两例“自然”的用法，既不是指“道”自己如此，也不是指“圣人”自己如何，而明显是指“万物”和“百姓”的自己如此、自我实现。

其他三例虽不能直接看出其所属，但它们实际上同样是指万物或百姓的“自己如此”，而不是指“道”或“圣人”的“自己如此”。“希言自然”，字面上的意思是，“少说话合乎自然”。更进一步看，它的意思是“掌权者少发号施令合乎百姓的自然”。《老子》第五章说“多言数穷，不如守中。”“多言”与“希言”相对。“多言”指政令繁苛，这是老子所反对的。老子甚至还主张圣人“行不言之教”（《老子》第二章）。“希言”、“不言”是对统治者的要求：统治者少发号施令，百姓才能够更自由地自行其事。蒋锡昌从统治者的“有为”与“无为”来解释“多言”和“希言”，这是很恰当的。他说：

老子“言”字，多指声教法令而言……“多言”者，多声教法令之治。“希言”者，少声教法令之治。故一即有为，一即无为也。“自然”解见前十七章，即自成之谊。“希言自然”，谓圣人应行无为之治，而任百姓自成也。（蒋锡昌，1988年，第156页）

又说：

四十三章，“不言之教，无为之益，天下希及之。”“不言”与“无为”辞异谊同，故并言之。“多言”为“不言”之反，亦为“无为”之反，故“多言”即有为也。……“多言数穷，不如守中”，言人君有为则速朽，故不如守清静之道之为愈也。（同上，第36页）

通行本的“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”，帛本作“道之尊，德之贵，夫莫之爵而恒自然也”。对于这句话，有两种不同的解释，一是说道和德受到万物的尊重，没有谁下命令或作安排，它从来就是那样的（参见任继愈，第112页；许抗生，第25页）；二是说道和德受到尊重，是因为它们对万物不加干涉，使万物顺任自然。（参见蒋锡昌，1988年，第316页；陈鼓应，第262页）这两种解释十分不同，但第二种解释才是恰当的。因为尊重道和德的是“万物”（“是以万物莫不尊道

<sup>①</sup> 蒋锡昌解释说“三十二章‘民莫之令而自均’与此文‘夫莫之令而常自然’谊近。‘莫之命’即‘莫之令’，‘自然’即‘自均’，可证‘命’作‘爵’者，决非古本，于义亦难也。”（蒋锡昌，1996年，第317页）

而贵德”)。道和德之所以会受到万物的尊重,是因为它们对万物“莫之命而常自然”。竹简本甲组说:

道恒亡名,朴虽微,天地弗敢臣,侯王如能守之,万物将自宾。天地相合也,以输甘露。民莫之命而自均安。

这段话属于通行本第三十二章。在这段话中,能够清楚看到道与天地、侯王与万物和民是相对应的关系。其中“民莫之命而自均安”的“自均安”,明显是指民,这可以证明“夫莫之命而常自然”的“常自然”,指的是万物,当然也包括民在内。蒋锡昌指出“此言道之所以尊,德之所以贵,即在于不命令或干涉万物而任其自化自成也。”(蒋锡昌,1988年,第316页)第一种解释基本是一种自语重复,没有说明道和德受到尊重同万物的关系。“道法自然”的“自然”,说的也是“万物的自然”,只是它不像“特(辅)万物之自然”那样直接作了限定(“万物之”自然),而是省去了“万物”。

“自然”这个词不像“道”那么古老,它是老子发明并首先使用的。老子所说的“自然”,当然不是我们现在常用的指称“客体”自然界的“自然”,而是指称事物的“自己如此”、“自我造就”,这也是这个词在古代中国哲学中的主要意义。“不要勉强和强迫”意义上的自然,就是从这里引申出来的。在《老子》中,与“自然”这个词构造一样、意义相近的词汇有“自富”、“自化”、“自正”、“自朴”、“自均”、“自宾”、“自生”、“自来”,等等。<sup>①</sup>这些词汇都由“自”和另外一个字搭配而成,表示事物“自己”、“自我”如何如何。其中的“自”强调的是事物自身的“自发性”、“自主性”和“自为性”,它与其他字组合所构成的那些词汇,均带有来自这种“自发性”而如何的意思。在《老子》一书中,这些词汇都是用来说明万物和百姓的活动方式和状态的,而不是说明道和圣人如何。最典型的例子是竹简本中的这段话:

是以圣人之言曰:我无事,而民自富;我亡为,而民自化;我好静,而民自正;我欲不欲,而民自朴。<sup>②</sup>

“圣人”在这里是以第一人称“我”出现的,他相对于“民”。通行本第三十二章说“道常无名朴。虽小,天下莫能臣。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合,以降甘露,民莫之令而自均。”其中“侯王”之“守”相对的是“万物”的“自宾”、“民”的“自均”。“自宾”、“自均”是万物和民的自发性活动。《庄子·天地》中说“故曰:古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定。”“万物化”和“百姓定”,意思是万物自化、百姓自定。《管子·形势篇》有“上无事,则民自试”的说法,《形势篇解》说“明主之治天下也,静其民而不扰,佚其民而不劳。不扰,则民自循;不劳,则民自试。”相对于上者的“无为”,在下的民则是“自循”、“自试”。《黄帝四经·十六经》说“形恒自定,是我愉静;事恒自施,是我无为。”“自定”、“自施”说的是物和众人之“形”和“事”的表现方式,与此相对应的“愉静”、“无为”说的是统治者“我”的活动方式。《淮南子·本经训》说“故至人之治也,心与神处,形与性调,静而体德,动而理通。随自然之性而缘不得已之化,洞然无为而天下自和,憺然无为而民自朴”。“自和”、“自朴”说的是天下和民,“无为”说的是“治者”。根据以上的考察,《老子》和其他道家文本中使用的由“自X”构成的许多合成词,与“自然”一样,所指大都是万物、民或百姓的活动方式、状态或结果。这也能够证明,“自

① 此外,“自知”、“自爱”是泛指,意义是正面的;而“自是”、“自贵”、“自见”、“自伐”、“自矜”等则是贬义。

② 通行本《老子》第五十七章顺序和文字与此略异,但意思一致“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。”

然”不是说“道”“自然如此”。

老子说的“自然”不是指道和圣人如何，而是指万物和百姓如何，这在道家其他文献使用的“自然”中也能找到不少佐证。我们以《庄子》和《文子》两书中的用例来看一看。《庄子》中的“自然”主要有两种用法，一种用法同老子的用法相同，意思是说万物自己如此、自我造就。有关这一方面，下面举几个例子。《庄子·缮性》说：

古之人，在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而为常自然。

“莫之为而为常自然”的“自然”，是指万物、群生和古之人的活动方式。“自然”是“物（万物）”的自然，《庄子·应帝王》说得最为明确“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治焉。”<sup>①</sup>“汝”是代称统治者，他相对的是“物”的“自然”。相比于《庄子》，在《文子》中，“自然”作为“万物”的自然、“百姓人事”的自然的用法更多、更鲜明。如《文子·自然》说：

子（文子）曰：以道治天下，非易人性也，因其所有而条畅之，故因即大，作即小。古之浹水者，因水之流也；生稼者，因地之宜也；征伐者，因民之欲也。能因，则无敌于天下矣。物必有自然而后人事有治也。

故圣人立法，以导民之心，各使自然，故生者无德，死者无怨。

《文子·道原》也说：

故天下之事不可为也，因其自然而推之；万物之变不可救也，秉其要而归之。是以圣人内修其本，而不外饰其末，历其精神，偃其知见，故漠然无为而无不为也，无治而无不治也。所谓无为者，不先物为也；无治者，不易自然也；无不治者，因物之相然也。

此外，《文子·精诚》说的“正其道而物自然”，《文子·符言》说的“故圣人以行求名，不以知见求誉，治随自然，己无所与”，其中的“自然”，皆是指“物”和“百姓”的自然。<sup>②</sup>

根据以上的讨论，“道法自然”的确切意思是道遵循或顺应万物的自己如此。

### 三、“无为”与“道”和“圣王”

“道法自然”的“自然”不是“道”的属性，这从跟“自然”相对的“无为”被老子看成是“道”和“圣王”的活动方式这一点也能得到印证。“道”和“圣人”的“无为”（有关道家无为与自然的关系，参见池田知久，2009年，第527-598页），相对的正是“万物”和“百姓”的“自然”。在《老子》中，“无为”这一概念的使用超过了“自然”这一术语。“无为”一词已见于《诗经》的《兔爰》（“有兔爰爰，雉离于罗。我生之初，尚无为”）和《泽陂》（“寤寐无为，涕泗滂沱”）等，但在那里都是普通的词语，正是老子把它转变成了一个重要的哲学术语。

在竹简本中，“无为”作“亡为”，丙组重复甲组那一章则作“无为”。撇开这一例子，竹简本“亡为”前后使用凡七次，其中明确用于说明“道”之活动方式的，是甲组的一段话：

① 另外，《庄子·田子方》记载说“老聃曰：‘不然。夫水之于沟也，无为而才自然矣；至人之于德也，不修而物不能离焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉！’”这里说的是“水”的活动方式的“自然”。

② 《淮南子》中用为“万物”之“自然”的例子也不少。如《原道训》说“各生所急，以备燥湿；各因所处，以御寒暑；并得其宜，物便其所。由此观之，万物固以自然，圣人又何事焉”《泰族训》说“天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，阴阳化，列星朗，非其道而物自然。”

道恒亡为也，侯王能守之，而万物将自化。化而欲作，将镇之以亡名之朴。夫亦将知足，知足以静，万物将自定。

按照这里所说，“道”始终是“无为的”。这段话属于通行本第三十七章，在帛书甲乙本中都属于《道篇》，比较这段话的不同版本，彼此有或大或小的差别：

帛书甲本说 “道恒无名，侯王若守之，万物将自（ ）。（ ）而欲（作，吾将镇）之以无名之（朴）。无名之朴，夫将不辱。不辱以静，天地将自正。”

帛书乙本说 “道恒无名，侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将（镇）之以无名之朴。（镇）之以无名之（朴），夫将不辱。不辱以静，天地将自正。”

王弼本第三十七章说 “道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。”

简本的“道恒亡为”，通行本作“道常无为而无不为”，但帛本都作“道恒无名”。竹简本作“亡为”，通行本作“无为”，这说明两者的版本接近，而且原是作“亡为”，只是通行本又加上了“无不为”三字，因避汉文帝刘恒讳，“恒”又被改为“常”。“无名”是老子描述“道”的一个形上学用语，竹简本《老子》甲组也说到了“道的无名”，其“无”作“亡”：

道恒亡名，朴虽微，天地弗敢臣，侯王如能守之，万物将自宾。<sup>①</sup>

从形上学看，与具体、可感的有形、有象、有名的事物和现象不同，超验的不可感的道则无形、无象、无名，它也是“朴”；从机能上看，“无名”、“朴”、“无名之朴”重在强调“道”的“不言”和“纯真”，它们与“无为”属于同一系列。说“道无名”，注重的是“道”的无分化和整体统一；说“道无为”，强调的是“道”的活动方式。

竹简本《老子》乙组论述“为学”与“为道”之不同，将“为道”与“无为”结合在一起，认为“为道”是通过不断减少的工夫达到“无为”：

（为）学者日益，为道者日损。损之又损，以至亡为也，亡为而亡不为。

这一段话，在通行本中属于第四十八章 “为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。”有人怀疑“无为而无不为”的说法是后人添加的，但郭店简本确有“亡为而亡不为”的说法，证明这一猜测是不能成立的。在老子那里，既然追求“道”能够达到“无为”，达到了“无为”也就“无不为”，这说明“道”与“无为”是结合在一起的，并且同上文谈到的“道恒无为”、“道常无为而无不为”正相吻合。在老子哲学中，跟形而上之“道”相对的是形而下的“万物”。“万物”之所以能够按照自身的特性变化（“自然”、“自化”），恰恰以“道”之“无为”为条件。

在黄老学中，“无为”通常也是作为陈述“道”的基本特性而使用的术语。如《黄帝四经·道原》说：

一者其号也。虚其舍也，无为其素也，和其用也。是故上道高而不可察也，深而不可测也。显明弗能为名，广大弗能为形，独立不偶，万物莫之能令。

这里的“无为”同“一”、“虚”、“和”一样，是用来说明“道”的，它指的是“道”的本性（“素”）。《管子·心术上》说 “故必知不言、无为之事，然后知道之纪。”这句话强调的是，人们只有认识了“不言”和“无为”的道理，才能掌握“道”的根本，这跟《文子·下德》说的“故无

<sup>①</sup> 通行本《老子》第四十一章也有“道隐无名”的说法，但不见于帛本。

为者，道之宗也”一致。《管子·心术上》还有“无为之谓道”的说法，这是直接用“无为”来界定“道”。在《庄子·大宗师》和《韩非子·扬榷》中，我们看到了“夫道有情有信，无为无形”、“虚静无为，道之情也”的论断。这两个论断很接近，两者都把“无为”看成是“道”的“实情”。黄老学的许多用例都向我们说明，在形上学领域中，“无为”是作为“道”的特性和活动方式而使用的。在《庄子》中，“天”被赋予了“无为”的特性，但“天”的“无为”则是来自于“道”的“无为”。在自由和逍遥的意义上，“个人”甚至也可以是“无为”的（“彷徨乎无为其侧”），但人间的“无为”，主要是作为治者“圣人”的统治原则和方法。《庄子·在宥》说“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也，而后安其性命之情。”

在整个宇宙中，“道”是“万物”统一的保证者；在人间社会中，圣王则是人民统一的保证者。对儒家和墨家来说，“圣王”是“天之子”，是天在人间的代理和主权行使者，老子没有这种明显的表述。老子的逻辑是，圣人或侯王作为“人主”与“道”作为“万物之主”是源流关系和上下统属关系。既然“道”对于万物的最好方式是“无为”，那么“圣人”对于人民的最好方式就是效法和运用“道”，也实行“无为”。正如上述竹简本《老子》甲组所说：（道）恒亡为也，侯王能守之，而万物将自（化）。在通行本《老子》中，“无为”除了用于“道”，主要是用于“圣人”、“侯王”。竹简本《老子》同样，其用于“圣王”的一些例子如下：

为之者败之，执之者失之。是以圣人亡为，故亡败；亡执，故亡失。（甲组）

为亡为，事亡事，味亡味。大，小之。多易必多难。是以圣人犹难之，故终亡难。（同上）

是以圣人居亡为之事，行不言之教。（同上）

此外，在通行本中，还有其他一些例子，如：

是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。

为无为，则无不治。（第三章）

爱国治民，能无为乎？（第十章）

不言之教，无为之益，天下希及之。（第四十三章）

很明显，以上“无为”的这些用例，说的都是统治者的统治方式，其中四例说的治者是“圣人”，另外两例没有指出，但也是就统治者而论。在《老子》中，从事“无为”的统治者，有时还以“我”、“吾”的人称出现，如“我无为而民自化”（第五十七章）、“吾是以知无为之有益”（第四十三章）就是如此。在《老子》中没有将“无为”用于“民”和“百姓”的例子，正如没有将“自然”、“自化”、“自富”等用于统治者那样。“无为”说的只是统治者的活动方式，与此相对，“自然”说的只是百姓的活动方式。

#### 四、“道法自然”与老子思想的构造

“道法自然”这一论题的意义比表面看上去要复杂得多，它不是一个孤立性的论题。如果我们将上面的分析统一到老子的整体哲学构造中，我们就能进一步认识到，“道法自然”的意思是“道”遵循“万物”之自然。老子哲学一方面思索的是形而上学的问题，这一问题主要是围绕“道”与“万物”的关系展开的；另一方面思索的是政治哲学的问题，这一问题主要是围绕“圣王”和“人民”的关系展开的。正如我在前面已经指出的那样，人们之所以不能想象最高的“道”要效法“万物”的“自然”，是因为在老子哲学中，“道”是形而上的最高实体，它是产生万物的本原，它怎么还需要去效法和遵循“万物的”自然呢？但这正是老子哲学的奥妙和智慧所在。



确实，在老子哲学中，形而上的“道”是产生“万物”的根源，在这一点上，大家没有什么原则性的分歧，对此只需提及一下即可。这一点可以从《老子》第四十二章说的“道生一，一生二，二生三，三生万物”和第五十一章说的“道生之”中看出，也可以从《老子》以“道”为“天地之母”（第二十五章）和“万物之奥（帛本“奥”作“注”，即“主”）”（第六十二章）看出。在老子看来，“道”不仅产生了“万物”，而且也是万物得以存在、统一的基础和保证，这就是为什么说老子的“道”既是生成论意义上的又是本体论上的原因。《老子》第三十四章说：

大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。

老子在这段话中告诉我们，“道”是万物生存凭借的根本，道“衣养着”万物。道对万物存在的这种伟大作用，在《老子》第四十一章又被说成是“善贷且成”。在《老子》中，“道”是万物的根源，又是万物的最高标准和尺度。从这一角度说，“万物”所有的活动和行为又不能违背道，又要以“道”为依据，遵循“道”、学习“道”，如《老子》第二十三章说“故从事于道者，同于道……同于道者，道亦乐得之。”第五十一章说“万物莫不尊道而贵德”。在“道法自然”之前还有“人法地，地法天，天法道”的说法，这里的说法也表明，作为万物之部分的“人”（或“王”）、“天”和“地”也要效法“道”。为了抑制和克服“万物”的异化，《老子》第十六章甚至提出向“道”复归的“归根”主张：

夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。

但另一方面，或者是更重要的方面，在《老子》那里，作为万物之母的“道”，它又让万物按照各自的本性（“德”）自由发展，虽然万物的本性原本又是道所赋予的。对于万物，“道”这一最伟大的母亲从不居功自大，它只是给予而不占有。道始终是万物的赞助者，它扮演着类似于慈善家的角色。万物作为不同的种类，它们都有其自身的特性，作为个体，它们都要按照自己的特性去实现和完成自己。同样是“道”的至上美德，“道”对它产生的万物完全不加干涉和控制，而是让其自身自由变化和表现。如《老子》第五十一章这样写道“生而不有，为而不恃，长而不宰”。“道”的这种本性老子称之为“无为”。“无为”不是说“道”没有任何活动和作为，而只是说道的活动方式是不控制、不干预，目的是让万物自行活动、自行其事。道这样做的结果，恰恰成就了万物（“道常无为而无不为”）。“道常无为”，王弼的解释是“顺自然”，更具体说是顺从万物的自然。这同“道”为万物提供帮助和监护并不矛盾。道不能包揽万物的一切，万物还要靠自身的力量生长、变化，从这种意义说，万物又是自主的和自动的。道的“无为”就是要保证万物的自主性和自动性。道与万物的这种关系，归结起来就是：

道→无为  
↓     ↓  
万物→自然

“无为”是“道”的运行和活动方式，它的发出者是“道”。“道”要“顺应”的“自然”，不是由“道”来体现，而是由“万物”来体现。“万物”按照自身的本性自我变化、自行表现，这才是老子所说的“自然”。

人间社会是“道”产生的一个独特世界。在宇宙中，“道”与“万物”的关系，限定在政治共同体中，就是“圣人”与“人民”的关系。老子是如何处理这一关系的呢？按照前面的讨论，既然

“圣人”是“无为”，“人民”是“自然”，那么圣人同人民的关系，也就是圣人无为与人民自然的关系：

圣人→无为  
↓     ↓  
人民→自然

竹简本《老子》甲组说的“我无事而民自富，我亡为而民自化，我好静而民自正，我欲不欲而民自朴”，正是以“我”与“民”相对。如上所述，这里所说的“我”，是统治者的代称。作为统治者的“圣人”（“我”），他是“无事”、“亡为”、“好静”、“欲不欲”；与此相对应的“民”，则是“自富”、“自化”、“自正”和“自朴”。“自富”、“自化”、“自正”、“自朴”等，都是“自然”的近义词。在《老子》中，同“圣人”相对的东西有时也被称之为“万物”。如下面《老子》竹简本甲组使用的“万物”，可以说就是指“人民”或“万民”：

（恒）亡为也，侯王能守之，而万物将自化。化而欲作，将镇之以亡名之朴。亦将知足，知以静，万物将自定。

为之者败之，执之者失之。是以圣人亡为，故亡败；亡执，故亡失。……圣人欲不欲，不贵难得之货；教不教，复众之所过。是故，圣人能辅万物之自然而弗敢为。<sup>①</sup>

在这两段话中，侯王推行“无为而治”，而“万物”、“民”则“自化”、“自宾”、“自均安”、“自然”，其对应关系同样非常明显。圣人效法道，人民是万物之一。人间社会中圣人与人民的“无为”与“自然”的关系，正好相应于宇宙中“道”与“万物”的“无为”与“自然”这种关系。老子在公元前500年前后就发出了不干涉主义、政府要安静、反对控制的强烈呼声，著名的说法有《老子》第六十章的“治大国若烹小鲜”和第五十四章的“清静为天下正”。老子断定社会政治的一系列问题和矛盾都是支配者的干预、控制和占有造成的。贯穿在《老子》五千言中的核心思想不是“小国寡民式”的政治设想，而是教导支配者如何最省心而又最有效地治理一个庞大的国家，那就是支配者的“无为而治”和“百姓”的“自然自治”。这是老子宇宙观在他的政治哲学中的延伸，两者之间具有高度的同构性。

在宇宙体系中，“无为”的“道”遵循“万物的自然”；在人间社会中，“无为”的“圣人”则遵循“百姓的自然”。战国中期以后发展起来的黄老学，也印证了老子宇宙观跟政治哲学的这种同构性。当然它附加上了新的东西，如表现出黄老倾向的《庄子·天地》，直接将治者的“无为”同万物之“化”和百姓之“定”对应起来；又如，在《文子·守弱》中，圣人的“无为”被认为是根源于“道”的“无为”。黄老学对老子宇宙观和政治哲学的扩展，一是强化了“道”作为“一”的意义。道产生的万物是多，万物之多如何保持秩序和统一？黄老学用“一”来说明。“一”可以解释为“统一的法则”——“自然法”。“一”普遍地规范万物，万物在“一”之下活动，道不加干涉和控制，这是“道”的“无为”。反过来，“道”的“无为”，又使得“万物”在“一”之下“自然”、“自发”地活动。二是它为政治领域引进了普遍的“法律”规范。在政治共同体中，为了保证人民的统一和秩序，也需要普遍的规范和法则，这是作为人间“法律”的“一”。在黄老学看来，人间法律的“一”根源于最高的作为道法和自然法的“一”。黄老学通过引入普遍的“法律”规范，就将圣人的

<sup>①</sup> 这段话，又重复出现在简本丙中 “为之者败之，执之者失之。圣人无为，故无败也；无执，故无失也。……是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众之所过。是以能辅万物自然，而弗敢为。”两者文字上略异，如丙用的是“无”、“学”。它的重复出现和文字上的差异，给我们提供了《老子》传本最早演变的重要信息。

“无为而治”具体转化为圣人通过道法之产物的“法律”来统治。这是黄老学对“无为”的一种新的理解。老子的“无为而治”只是强调了不干涉和不控制，但如何既不干涉、不控制，而又能保证统一和秩序，老子没有提供具体的东西。黄老学引入普遍的“法律”规范，便既为建立秩序提供了可能，又使“圣人”可以真正做到“无为”。因为普遍的法律为所有人的言行提供了行动的标准和尺度，人民只要在法律之下活动就可以了。明主、明君没有必要去做什么特别的事，他作为最高的监护人应清静无为。三是它提出了“因循”的概念，将所遵循的人民的“自然”具体化为“人情”。在黄老学中，“人情”是指人选择和追求自己利益（趋利避害）的自然倾向，即“自为”。君主的“无为”，相应的就是对人民的“自为”之心的遵循。在以黄老学为中心的高度综合性哲学著作《吕氏春秋》和《淮南子》中，“因循”也是基本的政治哲学观念。黄老学强调，君主能够通过法律因循百姓的自然，是因为作为非人格性的最高意志的法律（主要表现为奖励和惩罚），符合趋利避害的人情（或人性）。法律规范既能够使支配者无为，也可以使百姓自然。在黄老学的统治术中，儒家的个人道德、贤人的智慧都变得无关紧要。《庄子·天道》所说与此类似：“故古之王天下者，知虽落天地，不自虑也；辩虽雕万物，不自说也；能虽穷海内，不自为也。天不产而万物化，地不长而万物育，帝王无为而天下功。”如果说黄老学也是“反智”的，那么它反对的是统治者不凭借客观的“法律”而依赖个人的智慧，而个人的智慧又是非常有限的。

根据以上讨论，我们可以看出，黄老学对老子宇宙观和政治哲学的扩展，仍然是围绕着老子的道、圣人之“无为”与万物、人民之“自然”这一基本原理展开的。

#### 参考文献

- 陈鼓应，2007年《老子今注今译》，商务印书馆。
- 池田知久，1993年《中国思想史における「自然」の誕生》，载《中国-社会与文化》第八号。
- 2009年《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》，中州古籍出版社。
- 冯友兰，2000年《中国哲学史新编试稿》，载《三松堂全集》第7卷，河南人民出版社。
- 古籍《老子》，《老子道德经河上公章句》，《老子口义》（林希逸），《道德宝章》（葛长庚），《道德真经注》（吴澄），《老子翼》（焦竑），《老子本义》（魏源），《韩非子》，《庄子》，《管子》，《黄帝四经》，《淮南子》，《文子》。
- 蒋锡昌，1988年《老子校诂》，成都古籍书店。
- 1996年《老子校诂》，载《民国丛书》第五编五，上海书店。
- 《老子指归》，1994年，王德有 点校，中华书局。
- 刘笑敢，2006年《老子古今：五种对勘与析评引论》上卷，中国社会科学出版社。
- 楼宇烈，1980年《王弼集校释》上册，中华书局。
- 卢育三，1987年《老子释义》，天津古籍出版社。
- 任继愈，2006年《老子绎读》，北京图书馆出版社。
- 童书业，1982年《先秦七子思想研究》，齐鲁书社。
- 王博，1995年《老子“自然”观念的初步研究》，载《中国哲学史》第3、4期合刊。
- 许抗生，1985年《帛书老子注译及研究》，浙江人民出版社。
- 张岱年，1989年《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社。

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑：冯国超

# ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

## The Intermediary Doctrine and Practical Philosophy's Paradigm

Zhang Yi-ming

Since there is no independent concept of existence, the traditional practical philosophy is always under the domination of metaphysics and so unable to develop into an independent philosophical paradigm. When practical philosophy has established its concept of existence that is different from metaphysical concept of existence, i. e. the intermediary doctrine, independent practical philosophy's paradigm is then possible.

## Historical Materialism of Dialectic as "the Reasonable Shape"

Gao Yun-yong

Taking "history" as a principle of interpretation is the "rational core" that Marx inherited from Hegel's dialectic. The creation process of historical materialism is the process that Marx makes the dialectic reform "the reasonable shape" from "the mysterious form". The essence Marx reverses Hegelian dialectic is making the subject of historical movement replaced by the objective "social relations" from the mysterious "absolute spirit" materialistically. "History" materialistically becomes the principle of interpretation and "society" materialistically becomes the object of study, both have been unified on the basis of Marx's existence theory of social relations.

## Dao and the Spontaneousness of Things: A Study on the Meaning of Laozi's "Dao Emulates What Is Spontaneously So"

Wang Zhong-jiang

It is an important thesis of Laozi that "Dao emulates what is spontaneously so". It means "Dao" follows or emulates the spontaneousness of "the myriad things", but not "Dao" is spontaneous by itself. There is a strict borderline between Laozi's "spontaneousness" and "non-action". "Non-action" is the active way of "Dao" and "sage-king"; "Spontaneousness" is the active way of "the myriad things" and "people". This construction of thought develops into some more specific intensions in the later School of Huangdi and Laozi and becomes the most special and fascinating feature of Daoism.

## On the Right or Wrong of Like or Dislike to Somebody: A Philosophical Question in Analects 4.3

Fang Xu-dong

There is an important philosophical question in Analects 4.3: How to understand the right or wrong of like or dislike to somebody? The interpretations of the School of Principle (*li xue*) represented by Zhu Xi hold that like or dislike to somebody means like or dislike to somebody according to Principle (*li*) and the Good (*ren*) man like or dislike properly due to his selflessness. On the other hand, the interpretations of the School