

无
为
论

李生龙 著

无为论

李生龙 著

〔湘〕新登字011号

无 为 论

李生龙 著

责任编辑：刘周堂

湖南师范大学出版社出版发行

（长沙市岳麓山）

湖南省新华书店经销 湖南望城湘江印刷厂印刷

787×1092 32开 8.75 印张 185 千字 2 插页

1992年11月第1版 1992年12月第1次印刷

印数：1—1500册

ISBN7—81031—204—9/B·011

定价：4.10元

序

宋祚胤

李生龙君穷数年之力所撰写成的《无为论》，是一部深刻正确而富于创造性的著作，对当代定将有其影响，故乐为之序，以介绍于广大读者。

从来论“无为”的很多，李君的书与之既有其相同，但更有其相异，今特举其相异之荦荦大者而约略言之，以见其确实有以杰出于学术之林。

基于大量材料的研究，李君把“无为”归纳为互相联系的两层含义：或是没有做什么，表示一种存在状态；或是不要做什么，表示一种行为禁忌。象这样高屋建瓴地对“无为”所作出的揭示，是探骊龙而得其珠，发前人所未发的。

前此之论“无为”，多半流于一般化，要不外围绕着老子的大道自然无为和庄子的君道无为兜圈子，不能作出深微细致的剖析。但李君讲“天无为”，却分为主宰之天无为，物质之天无为与理想之天无为，诚然是具体深入。讲“无为”的政治观更剖析入微，在君道无为之下申之以去私立公和卑弱自持，在治国无为之下申之以分职而治，守法无为、隆礼无为和简易之政与德政，不是好学深思，长于思辩，是无从至此的。此外，还分析了“无为”的人生观，论证了逍遥无为，特别是无为的养生之道和无为的养生法，对于一般人更富于实践意义。

目 录

绪 论	(1)
第一篇 “无为”的天道观	(26)
第一章 天“无为”	(26)
第一节 主宰之天“无为”	(27)
第二节 物质之天“无为”	(32)
第三节 理想之天“无为”	(37)
第二章 “道”“无为”	(43)
第三章 “自然”“无为”	(53)
第二篇 “无为”的认识论	(67)
第一章 “无为”以识“道”	(67)
第二章 “无为”以辨形名	(79)
第三章 “无为”以顺自然之性	(88)
第三篇 “无为”的政治观(上)	(101)
第一章 君道“无为”	(101)
第一节 去私立公	(102)
第二节 卑弱自持	(108)
第二章 治国“无为”	(115)
第一节 分职而治	(116)
第二节 守法“无为”	(124)
第三节 隆礼“无为”	(131)
第四节 简易之政与德政	(138)

第三章	理想的“无为”社会模式·····	(149)
第四篇	“无为”的政治观(下)·····	(156)
第一章	“无君”论·····	(156)
第二章	至治之世·····	(163)
第五篇	“无为”的道德情欲观·····	(170)
第一章	稟性自然·····	(170)
第二章	“无为”的道德观·····	(176)
(第一节)	道德应合“自然”·····	(177)
(第二节)	道德本合“自然”·····	(183)
第三章	“无为”的情欲观·····	(189)
(第一节)	制欲“无为”·····	(190)
(第二节)	顺欲“自然”·····	(200)
第六篇	“无为”的人生观·····	(209)
第一章	逍遥“无为”·····	(209)
(第一节)	精神逍遥·····	(210)
(第二节)	冥物逍遥·····	(216)
第二章	隐逸“无为”·····	(224)
(第一节)	隐逸之因·····	(224)
(第二节)	隐逸有为·····	(232)
第三章	顺命“无为”·····	(242)
第七篇	“无为”的养生之道·····	(252)
第一章	贵生而外物·····	(252)
第二章	“无为”养生法·····	(263)
(一)	·····	
(二)	·····	
(三)	·····	

绪 论

“无为”，无论是作为一个范畴还是作为一种思想，在中国古代哲学史、思想史上都有着非常重要的地位。很多哲学史、思想史论著都要提到它，对它作出一定的分析。但是，到目前为止，一些算是比较全面的认识，不过看到了道家、儒家、法家都有“无为”思想，但各不相同（如1988年辽宁人民出版社出版的赵吉惠等主编的《中国儒学辞典》“无为”条）；或者注意到了“无为”与“逍遥”、“自然”、“有为”、“君道”、“无君”等的联系，对人生观的影响，但又只是把它看成在中国传统政治和人生观方面有极为深远影响的思想（如1977年台北大林出版社出版的韦政通的《中国哲学辞典》“无为”、“无为而无不为”诸条）。平心而论，能够这样比较全面地注意到“无为”的含义已经是相当难能可贵的了。然而，实事求是地讲，这离真正全面而深刻地揭示“无为”这一范畴、思想的要求还存在着相当大的距离。人们对事物的认识总是在不断的探索中加深的，每探索一步，认识就会深化一步。笔者自己几年前也曾写过一些关于“无为”思想的文章，陆续发表在一些刊物上，但经过近三年来对较多哲学、思想史典籍的攻读，现在回过头一看，就觉得颇有点掘地未及泉的味道。现在自以为探讨得全面一点、深入一点了，于是把自己的想法写成这么一个小册子。但仍然不过是以短绳汲深井，又焉知海内外诸公之深于此道者不笑我浅薄，自己再过一些时日又倒过来自惭识陋呢？

我以为要真正搞清楚“无为”的内涵，首先还是应当从它的字义、词义的分析入手，然后再层层剥茧抽丝，一路引绎开去，这样方能使它的内在涵义合乎逻辑地一一展示出来。

“无为”的“为”是一个动词，表示行为，相当于现代汉语的“做”。“无为”的“无”的基本意义就是两个：一是作动词用，相当于现代汉语的“没有”；一是作表禁止的副词用，同“毋”，相当于现代汉语的“不要”。把上述字词含义串起来，“无为”的字面含义就是：

一、是没有做什么的意思，它表示一种存在状态；

二、是不要做什么的意思，它表示一种行为禁忌。

“无为”的字面意思，看起来虽然如此简单，但一旦它转化成一种哲学、思想范畴的时候，就不是那么简单了。当然，万变不离其宗，它所衍生的各种内涵都是以这两个最基本的意思为根据的。

“无为”的“为”可以意指人或物所发出的任何行为，包括自然界的运动、社会政治活动、道德践履等等。因此，当它作“没有做什么”讲表示一种状态时，它可以放到哲学、思想的很多领域去运用。

例如，当把它放到天道观的时候，它可以表示：天没有做什么，道没有做什么，也就是所谓天“无为”、道“无为”。讲天没有做什么，并不意味着天不能做什么。它可以指天能够做什么却有意识地不做，这样就变成了一种主宰之天“无为”的思想，通向有神论；也可以说天是没有目的、没有知性、没有意志的，天的运动状态完全是一种自然的运动状态，这就是无神论了。讲“道”“无为”，可以表示它是一种无知性、无意识、无情意、无造作的存在，这样就规定了它的哲

学属性；但也可以通向有神论。

再如，当把它放到认识论、道德观、人生观、养生论等范围来使用的时候，它又常常表示一种排除了一切杂念，无思无虑，无私无己，无欲无情，虚静清明，客观公正的心理或精神状态。这时候，“无为”作为一个负概念却常常表达一种正面的意思。在认识论范围内，它用以表示认识主体在认识的不同阶段所具有的最佳心理状态；在道德观和人生观范围内，它用以表示道德主体、实践主体在进入较高阶段所具有的最佳精神境界；在养生论范围内，它又表示在进入静功训练前所必具的良好心理状态以及练功达到较高阶段所获致的最佳精神境界和心理感受。这些都是需要细加分辨的。

又如，当把它放到社会政治领域时，它又常用以表示一种没有过分的剥削压迫、过火的禁令法制、尔虞我诈的欺骗行为等等这样一种理想社会，即“不治自理”的社会；进一步推演，它也会推演出完全否定剥削压迫，否定阶级统治，一切听其自然的乌托邦理想社会。

如此等等。

当“无为”作“不要做什么”讲表示一种行为禁忌时，它的含义同样是十分丰富的。

例如，当把它放到认识论范围时，它可以表示对自然界万物的物性、法则性、规律性的不同态度。有些人主张应该完全消极地顺应物性、法则性、规律性，完全或较多地否定人的主观能动性，创造性，这就变成了一种消极无为主义。他们的错误是过分地强调了客观因素而否定了主观因素。另一些人同样也强调尊重客观事物的物性、法则性、规律性，但同时又强调要发挥人的主观能动性、创造力，主张按客观

规律办事，要使人的行为、决策科学化。于是他们研究那些行为不能干，干了会产生哪些不良结果。在他们那里，“无为”的“无”虽然表示一种否定，但绝不是单纯的语词的或形式逻辑意义上的否定，而是一种辩证的否定。它否定了一个方面的“为”，却包含着肯定另一个方面的“为”。或者换句话说，这时它是以否定的、批判的形式来表达一种肯定的、嘉许的内容。这时由于“无为”这个概念本身就包含着“有为”的内容，实际上就成了“有为”的代名词。而人们常用的那个代表积极肯干、有所作为的“有为”，相形之下就成了一个否定概念，成了一个贬义词。因为“无为”代表着那种经过科学筛选、完全按客观规律办事的理智行为，而“有为”则代表着那种未经科学筛选，不符合客观规律的过左或过右的轻举妄动。

再如，把它放到政治领域来讨论，有所谓君道无为。所谓君道无为，实际上是对君主品质的要求，因此它表示为君的种种行为禁忌：当君主的应当无私亲，无私情，无私欲，无私智；他应当贬损自己来服从本阶级乃至全天下人的利益；当国家制度确立起来以后，他应当明确国家各部门职官的职能，不要随便插手干预、包办下级日常政务；在法令面前，他要带头守法；在礼制面前，他要带头守礼，不能随便破坏法令礼制。能够自觉遵守种种行为禁忌而不去触犯，这就是“无为”了。所以这里同样是以负概念的形式来表达一个正面的内容。把“无为”换成一些正面的概念，那就是要求君主公平正直，谦虚和平，克己奉公，能自觉维护国家利益和本阶级的集体利益，等等。在治国方面，“无为”也表示许多禁忌，重要的有：政治应当顺应人性（至

于对人性的理解如何是另一回事），而不应当违反人性；应当顺民心，而不能违反民意；应当有比较健全的国家机器、职、权、责分明的职官制度，稳定连续的政策法令，而不应当是纪纲无统，朝令夕改，职司不明，上下互相推诿责任；应当精兵简政，而不应当滥设机构，平添冗官；对人民应当减省刑罚，减轻赋税，而不应当严刑峻法，横征暴敛；应当减少不必要的宫馆楼台的建设，而不应该大兴土木，劳民伤财；对外应当和平相处，而不应当穷兵黩武，乱动兵戈，如此等等。显而易见，这种“无为”也是一种辩证的“无为”，它在否定、禁止了一方面的行为的同时，又积极地肯定、张扬了另一方面的行为，因此之故，“无为而治”又代表了一种良好的政治理想。“无为”变成了一个褒义词，而在字面上与它相对的“有为”，则意味着政治上的轻举妄动，国家的纪纲废弛，法令无常，统治者的好大喜功，行为诡譎等等，变成一个贬义词了。

又如，把它放到认识论、道德观、人生观、养生之道等范围来讨论，也包含着诸多的禁忌。譬如多欲，就属于禁忌的范围。从认识论的角度说，古人认为欲望太多会影响人的智力，所以有“利令智昏”之说。人在认识事物的过程中被过多的欲望所牵系，就会变得眼不亮心不明，就象镜子蒙上了尘杂、水面上起了涟漪一样，不能正确地反映客观事物。所以他们认为多欲是认识的一大障蔽。从道德的角度说，古人认为多欲会降低人的道德水平，使人变得短浅势利，猥琐庸俗，所以淡泊宁静往往是圣人的重要道德标志之一。从人生的角度说，古人特别是士大夫认为多欲往往会使人丧失精神上的自由，过分的追名逐利会使人陷入名枷利锁，落

入统治阶级设置好了的机关圈套之中。因而淡泊清贫一点又意味着精神自由一点。从养生的角度说，古人认为多欲会导致人无限地追求物质享受，过分的安逸、淫乐会妨碍人的身体健康，使人受到自然后果的矫正或惩罚。多欲还可以从政治经济的角度来考虑，在生产力发展水平较低的历史条件下，多欲会刺激社会消费心理的膨胀，造成超前消费，其实质是对统治阶级的享乐心理起催化作用，结果造成富者厌梁肉、贫者无立锥之地的鲜明对立，激化了阶级矛盾。因而恬淡、俭朴被认为是国民的普遍美德。这样，多欲就成了一种行为禁忌，成为“无为”的内容之一。当然，也可以从相反的角度去认识问题，即应当顺应人的欲望。古代也有人认为欲望乃是人的自然属性，压抑人的欲望会窒息人的生机，轻则影响个人的健康，重则造成社会普遍没有上进心、竞争心，其结果会造成社会停滞不前。因而要把压制欲望的行为列入禁忌范围。

如此等等。总的说来，当“无为”作“不应当做什么”讲时，它包含着先哲们对人类自身行为的深刻的反思或反省，它是人类思维高度理性化的结果。这种反思或反省一步一步地被推及到自然界、社会政治、道德、情欲、人生、养生之道等等领域，就成了各种自然反思、社会政治反思、道德反思、情欲反思、人生反思、养生之道反思等等。“无为”不仅体现着哲人们对人类自身行为的反思或反省，它还表达着他们对人类在各个行为领域内所进行的一系列的、在他们看来对人类自身不利的行为的批判与否定；不仅如此，它还包含着对正确行为的肯定和对理想的憧憬，或者说，它本身就表达着一种世界观，一种理想。从这个意义上讲，

“无为”的“不要做什么”和“没有做什么”的两种意义是互相联系的，前者是一种行为反思，后者是反思的结果和升华。当然，历史上也有人把“无为”理解为“什么都不要做”、或者“不要做一切事情”，这就变成了彻底的“无为”主义，取消主义。可以想见，彻底的“无为”主义是个什么后果。一切都不要做，那除非去死。佛教也讲“无为”（梵语Asamskṛta），《阴持入经》讲到一种“无余泥垣（涅槃）”，指的就是一种“灰身灭智”的“无为”境界，它与死是同义语。这样的“无为”对人生也是一种反省，只是反省的结果落入了一种悲观主义和虚无主义罢了。

以上是我对“无为”的含义的一个最基本的理解。这种理解绝不是我个人的面壁虚构，而是从古代大量有关“无为”的论述中比较、归纳出来的。我认为，如果按照这种理解再回过头去观照古代典籍中大量使用的“无为”概念，很多令人困惑不解的问题都可以得到合理的解释。

当然，我们的探索不能仅仅满足于对这一范畴内涵的阐释和说明。更重要的是，我们要在弄清这一范畴的基本涵义的基础上，进一步考察它作为一种思想在历史上萌生、形成、发展的全过程，分析它在历史上所起的作用和影响。

为了论述的方便，本书采取横向分类的论述方法，即按“无为”在天道观，认识论，政治观，道德、情欲观，人生观，养生论等不同哲学、思想领域的不同含义分成七个大的方面来论述。在每个大的方面下面，又分成若干个小的方面，以期把古人对“无为”的各种不同理解揭示出来。在论述各个小类的时候，我又力求按历史的发展顺序来写，以求理出一个纵的联系。自然，并不是每个小类都一定要一条直

线贯穿到底，而是看它的发展变化。有些思想到了一定发展阶段就基本上再也没有发展，后人再也提不出更新的东西，就不必再重复资料。所以我的原则是有话则长，无话则短，点到为止。这样一来，本书的基本结构就是以横向联系为主，横中有纵，大体上构成了一个纵横交错的网状结构。这样有一个好处是使读者比较容易看出“无为”在不同领域的不同含义，能够对它作为一种思想的丰富内涵、在历史上所起的各种不同作用、影响有一个比较透彻的把握。但是，这样又容易造成一个缺点，即读者比较难以看清“无为”思想在历史上萌生、形成、发展的总进程，从而也对它难以作出一个宏观的、总体上的判断。因此，这里有必要简略地论述一下“无为”思想萌生、形成、发展及影响的大体进程。

从现存资料看，“无为”思想萌生于西周初年。它主要包括三个方面：在天道观方面，它主要表现为顺天命无为，《诗经·大雅·皇矣》所谓“不识不知，顺帝之则”者即是。这与当时普遍尊顺天命的时代历史背景是一致的。在政治观方面，已产生了君道无为思想，它要求君主“猗其德音”，即清静其德，并且不随便干预下司日常事务；作为治国之道，周公有很丰富的任贤授能、分职而治，并要求君主守法的思想（参阅《尚书·立政》），他还提出了为政以简、平易近民的原则（《史记·鲁周公世家》）；周公还认为上帝的意志就是要让人民长久地享受快乐（《尚书·多士》），这是一种“无为而治”理想的雏形。这些思想的萌生，与周人鉴于夏、商王朝覆亡的惨痛教训有关，也是周初统治者统治经验的总结。周初的繁荣昌盛、安定统一的局面证明了这些思想的实际效果。由于这种“无为”政治思想是以德政的形式

出现的，故后来不仅道家加以发展，儒家也表示肯定并加以发挥。在养生论方面，《诗经·大雅·卷阿》要求君子“弥尔性”。《尚书·无逸》则总结了历代统治者多欲短寿的教训，此为重生必须节欲的“无为”养生论的萌芽。

“无为”这一范畴的提出始于春秋末的老子和孔子，它标志着“无为”思想的正式形成。老子以“道”为其思想核心，而“道”的基本内容就是“无为”，因此，也可以说老子的思想核心就是“无为”。孔子不以“无为”为其思想核心，但他在对自然、社会政治、道德、人生等方面与老子有很多共同之处。这里先举其荦荦大者：

——在天道观方面，他们都顺应了西周末年以来怀疑和否定天命，重视直观经验、尊重理性的时代历史潮流，并作出了程度不同的积极反响。老子在处理“道”与天的关系上，他让“道”居于天之上，具有黜落上帝的含义；在处理“道”与万物的关系上，他宣称“道”“无为”而万物“自然”，让“道”尽量亲近万物，甚至就让它居于万物之中，成为只对万物起积极促进作用而不起消极阻碍作用的外因和内因。“道”“无为”而万物“自然”的观念包含着对万物的自生自成、自在自为、自为因果的肯定。孔子则用“天何言哉，四时行焉，百物生焉”来肯定自然界万物的自在自为、自为因果、自然有序。他们的天道“无为”而万物“自然”的思想，尽管对神学还否定得不够彻底，但毕竟是一种巧妙的否定。

——在政治观方面，他们都处在旧的统一王朝崩溃、新的统一王朝尚未建立起来的历史转折点上，虽然他们都未必能弄清楚这种转折的社会性质是什么，但他们都是站在天下

统一的立场上，面向未来而不是面向过去来思考，反省，批判和提出理想的。他们以传说中的尧、舜等氏族首领为模型，加以理想化，塑造出新的圣人形象，这本身就意味着对历史和现实君主的批判和否定。这样的圣人，也就是未来的天下统一之主。圣人的基本特点就是“无为”，而“无为”的重要内容之一，用老子的话说就是“生而不有，为而不恃，功成而不居”，用孔子的话说，就是“有天下而不与”（《论语·泰伯》）。这在当时是一种崭新的君道观。孔子向往大同时代，老子向往大道，大同和大道时代都是无为而治的时代，它们是对不合理的现实的否定和超越。但是，他们又都面对现实，提出了自己的救世主张。孔子认为当务之急在于加强礼制建设，要使整个社会从上到下制度化，秩序化。他要求君主“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《颜渊》），克己复礼，守礼“无为”。礼这个东西在先秦时代不纯粹是道德礼仪问题，它还包括一系列的国家组织管理原则（如人事管理制度和部分法律制度）。孔子很注意礼制的继承性、连续性和稳定性，也认为礼要因时损益。他认为只有通过礼制的确立，使社会管理有序化，才能使当时那种混乱不堪的社会走向正规化、统一化、稳定化。孔子虽然毫无疑问地是一个等级制度的维护者，但却是一个有管理头脑的思想家。他也注意到了人民的实际要求，因而反对统治者多欲，主张减轻刑罚、赋税，发展生产和文化教育。老子认为解决现实问题的当务之急就在于要“无事”。“无事”就是要行简易之政，其政闷闷，不烦不扰，社会才有可能安定，人民才有可能富庶。老子看到了当时诸侯国都在那里忙于制订种种法令，采取种种盘剥人民以

加强国家实力的狡诈措施，所以提出要“以正治国”，宣称“治大国若烹小鲜”。在他看来，当时社会的混乱无序不是因为缺乏法令制度建设，而是因为科条禁令太多，统治者想以治致治，结果反而会越治越乱。在这种情况下，只要退一步，以损求益，情况可能会更好些。老子多讲进退损益的辩证法，不大讲建设性的具体方略，原因即在此。这是他不同于孔子的地方，但他主张的简易之政，在减刑罚，轻赋税等方面，与孔子又有一致之处。

——在道德观方面，孔子和老子都看到了道德观念应当更新，特别应当反映体现着时代思想精华的人道主义和利他主义精神，体现人与人之间的真诚关系。孔子怀着这样的想法去改造旧道德范畴，而用新的内涵来充实他们。老子则对旧范畴统统持否定态度，他以“无为”为基本指导思想建立起一套新的范畴体系，如“容”、“公”、“慈”、“俭”、“啬”、“不争”等等。

——在人生问题上，他们都有一种强烈的救世精神，但在严酷的现实面前，他们都难免碰壁。于是，他们都采取了以“无为”求有为的人生态度。在名利面前，他们采取“无为”态度，虽然被褐怀玉，也要视富贵如浮云，以保持自己独立的人格和理想。他们都不约而同地看到了隐士道路的可行性，对隐士表示同情，甚至走向了隐逸之路。

以上是从孔、老两人合说。其实老子的“无为”思想尚远远不止这些。例如在认识论方面，老子对认识主体在思维、认识的过程中所必具的清静无为心态进行了研究，指出了“为学”与“为道”的不同思想方法与结果。（在实践方面，他要求尊重大道，但并不反对人为，而是主张辅自然而