

# 无为而无多为：先秦儒家的无为观分析

杨靖龙

三峡大学文学与传媒学院，湖北 宜昌

收稿日期：2024年1月13日；录用日期：2024年2月13日；发布日期：2024年2月22日

## 摘要

长久以来，“无为而治”一直被认为是道家专属观念。实则不然，先秦时期的“无为而治”是作为中国传统学派最高程度的政治理想而存在的。道家、法家，以及儒家都以此作为最高政治追求。本文从先秦儒家思想入手，立足于《论语》《孟子》《礼记》等经典文献，阐发“无为而治”这一思想。追溯“无为而治”思想的历史性起源，寻找“无为而治”思想的形而上依据，最终阐释这一思想在实践活动中的具体表现，即无为而无多为之辩证性无为。

## 关键词

先秦儒家，无为而治，为政以德，礼乐制度

# No Action without Much Action: Analysis of Pre-Qin Confucianism's View of No Action

Jinglong Yang

School of Literature and Media, China Three Gorges University, Yichang Hubei

Received: Jan. 13<sup>th</sup>, 2024; accepted: Feb. 13<sup>th</sup>, 2024; published: Feb. 22<sup>nd</sup>, 2024

## Abstract

For a long time, “ruling without doing anything” has been regarded as a Taoist concept. In fact, in the pre-Qin period, “ruling by doing nothing” existed as the highest political ideal of the Chinese traditional school. Taoism, Legalism, and Confucianism all took this as their highest political pursuit. This article starts with the pre-Qin Confucianism, based on the *Analects of Confucius*, *Mencius*, *Li Ji* and other classic literature, expounding the thought of “ruling without doing anything”, tracing back the historical origin of the thought of “ruling without doing”, looking for the metaphysical basis of the thought of “ruling without doing”, and finally explaining the concrete manifestation of the thought in practical activities, that is, dialectical inaction without doing much.

## Keywords

### Pre-Qin Confucianism, Govern by Non-Interference, Politics Improving Virtue, The System of Rites and Music

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 引言

长久以来，“无为而治”的观念一直被认为是道家的专属。实则不然，先秦时期的“无为而治”是作为中国传统学派最高程度的政治理想而存在的。道家、法家，以及儒家都以此作为最高政治追求。《尚书·武成》中“信义，崇德报功，垂拱而天下治([1], p. 295)。”有“垂拱而治”的说法。“垂拱而治”作为一种治道方式，始于远古时期，是“无为而治”这一政治理念的具体表现形式。

## 2. 无为而治的历史性溯源

据载黄帝，尧虞舜和夏禹以及周之先王都是实践“无为而治”这一治道理念的典范。《周易·系辞下》记载：“黄帝、尧，舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤”。《尚书·武成》载周武王曰：“信义，崇德报功，垂拱而天下治([1])”。《尚书·毕命》载周康王曰：“嘉绩多于先王，予小子垂拱仰成([1], p. 522)。”可见，儒家“无为而治”的政治观点有其悠远的历史渊源，同时诸多上古圣君“无为而天下治”的成功案例，佐证了这一观点的正确性和可行性。

《论语·卫灵公》：“无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣([2], p. 160)。”此处是“无为而治”这一观点的首次明确提出，在这里，“无为而治”的对象是虞舜。舜“恭己正南面”而天下治，杨伯峻《论语译注》中，“恭己正南面”解释为：“庄肃端正地坐朝廷”。《论衡·语增篇》有记载：“谓虞舜也。舜承安继治，任贤使能，恭己无为而天下治([3], p. 340)。”《论语·泰伯》中也有相关内容：“舜有臣五人而天下治([2], p. 83)”。此处着重强调舜的治理方式为“任贤使能”，在《尚书·益稷》当中，就有舜之于贤能的相关描述：

帝曰：臣作朕股肱耳目。予欲左右有民，汝翼。予欲宣力四方，汝为。予欲观古人之象，日、月、星辰、山、龙、华虫，作会；宗彝、藻、火、粉米、黼、黻，繡绣，以五采彰施于五色，作服，汝明。予欲闻六律五声八音，在治忽，以出纳五言，汝听。予违，汝弼，汝无面从，退有后言。钦四邻！庶顽谗说，若不在时，侯以明之，挾以记之，书用识哉，欲并生哉！工以纳言，时而颺之，格则承之庸之，否则威之。([4], pp. 96-108)

此外，《史记·五帝本纪》中对于舜举贤才任能人有较为明晰的记载：

三年丧毕，让丹朱，天下归舜。而禹、皋陶、契、后稷、伯夷、夔、龙、益、彭祖自尧时而皆举用，未有分职……此二十二人咸厥功：皋陶为大理，平，民各伏得其实……([5], p. 36)

一方面，舜无为而天下治的治理方法在于“任贤使能”，任命贤俊以管制，使有才能之人为国家的治理贡献力量。另一方面，“恭己正南面”也是舜的治理方式，即发挥统治者职能，在位期间能够广举贤才，朝廷多能人，乡野无遗贤，固然可以“恭己正南面”“垂拱而治”。

除舜之外，另一无为而治的典型案例分析就是尧。《论语·泰伯》有言：子曰：“大哉尧之为君也！巍

巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！” ([2], p. 82) 这里虽然没有明确提出“无为而治”的思想，但我们依然可以从内容中窥见一二。“则天而行”正暗含了尧效法天道，任物之自然的意味。“唯天之大，唯尧则之。” [2] 据《尚书·尧典》记载：

曰若稽古，帝尧，曰放勋，钦、明、文、思、安安，允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。 ([4], p. 77)

正是尧“则天而行”，才能做到“允恭克让”“克明俊德”，达到“九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。”的盛况，以至于最终做到“无为而天下治”。从现存典籍中我们不难发现“则天而行”这一治道理念近乎贯穿了尧的治政生涯。《六韬·盈虚》中有记载：

太公曰：“帝尧王天下之时，金银珠玉不饰，锦绣文绮不衣，奇怪珍异不视，玩好之器不宝，淫佚之乐不听，宫垣屋室不聿，遵棉椽楹不斫，茅茨偏庭不剪，鹿裘御寒，布衣掩形，粝梁之饭，藜藿之羹，不以役作之故，害民耕绩之时，削心约志，从事乎无为。”

我们可以从中发现“尧王天下之时”的所用所为，直观地看到尧如何向天学习。不仅如此，据《孟子·万章》载：

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否，天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？” ([6], p. 643)

《孟子》认为尧让天下于舜，也是则天而行的结果。可见，尧的“无为而治”在于“则天而行”。效法天道，任物自然，孟子认为向天学习，是人能够做到的至高境界。

“天”的概念在中国传统思想体系中素来就有极高的地位，儒家的“天命”观念就是对这一概念的集中表达。仅在《论语》中“天”就被反复提及，“死生有命，富贵在天。”（《论语·颜渊》） ([2], p. 123)。这里的“天”对于自然人人事拥有绝对主宰权力，天无为而治，古人认为天地之间存在着先天既定的一套运行准则。“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（《论语·阳货》） ([2], p. 185)。可见“天”这一概念在儒家思想中高度神圣的地位，以“则天”来概括尧的治理之道，一方面体现了儒家对于尧则天而行，无为而治的推崇；另一方面，将“无为而治”与“天”的概念联结为一，赋予了无为思想形而上的合理性依据。

### 3. 无为而治的形而上依据

在殷商时期，对“天”的崇拜已经存在，在当时，“天”是被明确赋予了人格化属性的。目前出土的商代甲骨文大部分是卜辞，从其内容来看，“帝”字的出现频率极高。以单字“帝”或结合天干以尊称先王为主，郭沫若先生在《先秦天道之进展》中提到：“《卜辞》称至上神为帝，为上帝，但决不曾称之为天 ([7], p. 4)”。自后世商代民间甲骨内容的相继出土，我们发现“天命”的概念也早在商代便形成了。据此，晁福林指出商代的“帝”是对“天”的神化表达。总而言之，“天”这一概念在商代已经受到人们的崇拜这一观点确信无疑。

而自周以来，“天”与“帝”的概念得到进一步融合，以“天”为主体的“天道观”或言“天命轮回观”被确立起来。《尚书·牧誓》明确提到：“恭行天之罚” ([1], p. 286) 的观念，一方面“天”被赋予了人格化属性，掌管赏罚生杀。另一方面人（此处特指圣人）被赋予特权，唯有有德行的圣人可以上达天听而下顺民愿。儒家在寻求“无为而治”合理性依据的过程中，在遵循“天意”性至上的同时加强了“民意”对“天意”的参与性。甚至在一定程度上将天意与民意合二为一，“民之所欲，天必从之”，“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·泰誓》） ([1], p. 277)。形而上的“天”与形而下“人”形成链接

关系，自此，“天” - “人” - “政”的相参相化关系正式建立，形成一种颠簸不破的三角稳定关系。

儒家“无为思想”的天人理论依据可以具体划分为两个阶段分别探讨。

一是天性至高无为。“天”的至高性体现在天地之间存在着先天存在的，运行不被的一套既定法则。

《论语·阳货》：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉[2]？”在这样一套既定法则中天具有其至高性，无为而无不为，自然人事，消息相随都在天的掌控之下。朱熹《四书章句集注》对于此句有言：“四时行，百物生，莫非天理发见流行之实，不待言而可见[8], p. 168)。”“不待言而可见”正是天“无为而治”的体现，冯友兰认为亦可作“能言不言”理解。《荀子·天论》中也不乏对天性无为的表达“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和而生，各得其养以成，不见其事，而见其功，夫是之谓神[9], p. 302)。”“天不为之恶寒而辍冬，地不为之恶辽远而辍广[9], p. 304)。”都是对于天性至高而无为的表达。《礼记·哀公问》中对于“君子何贵乎天道也”([10], p. 1380)的问题，孔子答曰：“贵其不已。如日月东西相从而不已也，是天道也；不闭其久，是天道也；无为而物成，是天道也；已成而明，是天道也([10], p. 1380)。”孔子认为“天道”的至高性体现在“天”主宰万物，任万物之自然而不加入“天”的主观意识，这是儒家对于天道无为而治的完整性表达。

二是人的基本属性来源在“天”，发展在“人”。《礼记·中庸》有言：“天命之谓性[8], p. 19)”。即“天意阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉。”(《四书章句集注》)([8], p. 19)。“天”具有至高无上性，赋予万物以自性而不主动干涉。人生于世间，是定然无法摆脱“万物”这个基本范畴的，所以人性必然也是天赋予的。在此基础上，人的发展并非沿袭既定的道路，而是在既定的规则范围内自由发展。这就导致了先天之性有可能在发展中被人为损益，或在发展的某一阶段被后天之性蒙蔽。《孟子·尽心篇》有言：

广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。([6], p. 332)

朱熹认为：“言君子固欲其道之大行，然其所得于天道，则不以是而有所加损也。”(《四书章句集注》)([8], p. 333)。人生于天地之间，有所好亦有所恶，然其所好所恶都属于外物范畴，不可因为外物的原因对先天赋予的人性产生损益。

“天”赋予人基本属性，但“天”不在其中进行干涉。人在自我发展的过程中或多或少的偏离其天然之性。正如孔子所言：“性相近也，习相远也”(《论语·阳货》)([2], p. 179)。如何减少后天发展带来的偏差，儒家在《礼记·大学》中举出了“明明德”“新民”等相关方法，“明，明之也。明德者，人之所得乎天”(《四书章句集注》)([8], p. 4)。朱熹认为“明德”就是“天”赋予人的不昏不昧的先天之德，先天之德为美为善，但被后天之事蒙蔽，故而要明之以葆其真。“新民”即是“日新”的功夫，《礼记·大学》有言：汤之盘铭曰：“苟日新，日日新，又日新[8], p. 6)”。朱熹认为：“能一日有以洗涤其旧染之污而自新，则当因其已新者，而日日新之，又日新之，不可略有间断也([8], p. 6)。”先天之德被后天之事蒙蔽，故而需要日日洗心以葆其新。一方面人的初始性是“天”赋予的，人在后天的自我发展中会受多方面影响，逐渐偏离或蒙蔽先天之性。另一方面人需“明明德”来使自身不断恢复先天之性。至此，“人”与“天”的关系便不仅仅是上位者与下位者的相对立关系，而是进入了“人性”来源于“天性”并向“天性”不断学习的阶段。

三是“天”与“人”相参相合。天道所在是形而上的道所在，人道所为是形而下的术何为，先秦儒家无为而治的本质一定是运用到社会治理实践上的，故而单单寻求形而上的理论依据还不够，还要落实到形而下的现实运用当中。一方面人是可以法天而行的，《论语·泰伯》有言：“唯天之大，唯尧则之”[2]，尧可以“则天而行”正式“天人相合”的体现。包括《礼记·礼运》当中所提到的：“故圣人参于

天地，并于鬼神，以治政也” ([10], p. 686) 《礼记》认为圣人之所以是圣人，原因在于将天地作为学习对象，同样体现了人可以法天而行的观念。《中庸》中将“诚”作为人法天的途径，提出“天命之谓性” [8]的思想总纲。认为“诚”是人法天的途径：“唯天下至诚，为能尽其性”。指出“诚”是人间的道，是人能与天道相参的唯一途径，也是“人能配天”的唯一途径：“故至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明……博厚配地，高明配天”。到了《孟子》，这一观念得到进一步发展，他提出：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》） ([6], p. 509)。思诚可以理解为顺天，人如果可以做到思诚顺天，那么“万物皆备于我矣。”（《孟子·尽心上》） ([6], p. 882)。所以天道与人道可以相参相摄，圣人不仅能够法天而行，更能够主动融入天道之中，亲和天道。正如《系辞上》中所言的：“圣人以此洗心”最终达到“是以明与天之道，而察于民之放。”的天人合一境界。

至此，儒家无为思想的形而上之道正式落实到形而下之术，在“人”的主观能动性下，“天”的无为，最终落实为现实意义的“政”的无为。为无为而治的政治理想寻找到了“天人合一”的理论依据。

#### 4. 无为而治的实践性要求

既有远古圣君的成功案例，又有切实可依的理论依据。落实到实践活动中，“无为而治”将以怎样的姿态呈现在社会治理中呢？

值得注意的是儒家所说的“无为而治”并非全然无为。与黄老学说“清静无为”“无为则无不为”的思想观念是存在一定区别的。道家所追求的终极目标是“道”，其无为思想的根本性依据也是“道”。《老子》认为“道常无为而无不为” ([11], p. 154)。而这里的“无为”显然比儒家思想中的“无为”更能体现无的特性。其所追求的是将社会回复到“朴素”的自然状态。“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧” ([11], p. 73)。在黄老著作中，都可以清晰看到，道家所追求的“小国寡民”式的理想社会。“甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来” ([11], p. 310)。

与道家相比，儒家的治世理念向来注重“有为”，所以即便是将“无为而治”作为最高政治理想，“有为”依然是“无为而治”思想当中不可或缺的部分。尧“则天”，向天道学习最终达到无为而天下治；舜“恭己正南面”发挥统治者“任贤使能”的职能，以至“垂拱而治”。总而言之，先秦儒家的“无为而治”实质上是“德治”。

“夫何为哉，恭己正南面而已矣。”“夫何为哉？”其中的“为”说明孔子所讲的无为依然存在着“有为”的一面，以有所为的途径达到“无为而治”的目的。孔子认为做到“恭己正南面”则足以。其中“而已矣”表示强调的语气，在《论语》中多次出现“而已矣”，且都表示强调。如《论语·里仁》中“曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣” ([2], p. 38)。”与此处相同，态度绝对，宛如镇刀而立。所以“恭己正南面”的“有所为”就全然满足实现“无为而治”的“有为”要求。

“恭己者，修德于己也”，“南面”是对君王的代指。《文选·孙楚》中：“信能右折燕齐，左振扶桑，凌轹沙漠，南面称王。”中国古代君王临朝坐北朝南，故而这里的南面也有对君王社稷的指称。总而言之如何实现“无为而治”这一政治理想，就在于“德”的修行。君主修德于己，为政以德，实现德治。

对于君主而言，个人德行的修养是实现德治的必要前提。《礼记·大学》中有言：“君子有诸己而后求诸人” ([8], p. 10)。统治者致力于德行的修养，以德为天下之大本，以德为治国之达道。统治者自身以德为行为准则，那么就建立了德行的标杆，以此来修正官员，闻于百姓。最终带领整个社会走向好的一面。“一言偾国，一人定国。”统治者的行为对于国家而言是极为关键的。《礼记·大学》中“修齐治平”以修身为前提，进而延伸到家庭，国家的治理，先修身，而后推己及人。也就是《孟子》当中所说的：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。” ([6], p. 86)统治者以自身为标杆，注重自我德行

的修养，“子帅以正”那么“孰敢不正”呢？

由此可见，孔子所说的“德治”，始于统治者自身的“修德于己”。成于国家层面的“为政以德”。我们可以从《论语》中找到相关文字。《论语·为政》有言道：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”([2], p. 11)这句话同样包含了先秦儒家“无为而治”的政治理想。孔子所说的北辰即是北极星，其他众星围绕北极星运转，而北极星在相对状态下是怡然不动的。何晏在《论语集解》集包咸注中对词句有明确解析：“德者无为，犹北辰之不移而众星共之。”([12], p. 2461)朱熹在注解“为政以德”时也曾引用范氏的观点：为政以德，则不动而化，不言而信，无为而成。

那么统治者如何做到“修德于己”就成了无论如何不可绕开的基础前提。从先秦儒家典籍中我们不难发现，无论是君之德，还是臣之德，亦或者父子之德，都是以礼乐制度为基础的。《礼记·大学》中关于“明明德”的具体方法为：“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善([8], p. 4)。”明德天予，是先天赋予人的美好一面，故要明。明的要求除了使自身始终保持蓬勃生命力以外，还要止于至善。显然，“至善”是以礼乐制度为判定标准的，在儒家的价值观当中，每个人各司其职，各得其所，“君子素其位而行，不愿乎其外。”(《礼记·中庸》)([8], p. 26)君子在自身所处地位上行使自己所奉行的道理，不要求本位之外的东西。正如《论语》中所谓“子曰：不在其位，不谋其政”([8], p. 81)。简言之，社会中的每个人在自己的位置上做相对应的事情而不多为就是恭己的具体表现，人人如此就是“修德于己”的具体操作方式，就能实现“德治”。

孔子认为在礼乐制度体系的保障下，始于个人层面的“修德于己”，最终推广到社会层面的“道之以德”，这个推进过程是以礼乐制度为基础的。在《论语·为政》中我们可以明晰地看到这一点：子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”([2], pp. 11-12)孔子认为与“礼”相比“刑”是下策，“刑”即刑法制度，是已然之后的强制性手段；“礼”即礼乐制度，是未然之前的预先性约束。在这里孔子将“齐之以礼”作为实现“德政”也就是实现“无为而治”的有所为手段。秉承“德治”原则，以“德治”来指导政治实践，修正群众思想，在这一过程中依旧保留必要的制度规范——礼乐，所以“无为”并非全然无为，而是以礼乐制度为制度保障的无多为。对此，皋陶有极为清楚的阐释：

天工，人其代之。天叙有典，敕我五典五 哉！天秩有礼，自我五礼有庸哉！同寅协恭和衷哉！天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！政事懋哉懋哉！”“天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明威。达于上下，敬哉有土！”

——《尚书·皋陶谟》([1], pp. 84-87)

用五典五惇的约束使父义、母慈、兄友、弟恭、子孝进而使社会呈现敦厚的道德风尚，用礼乐规模来区分天子、诸侯、卿大夫、士和庶人，用“五服五章”来表彰天子、诸侯、卿、大夫、士伍等，用墨、劓、剕、宫、大辟五种刑罚处治五罪者。天道无为，且“天”本身是信仰的象征，不可能直接参与人事的，而“上与下达”，天意与民意相通故人能代为治理。皋陶认为“天工人代”的行为准则分别是“五典五惇，五礼五服五章，五刑五用。”简而言之就是一套完备可行的礼乐制度。

关于“无为而治”是否需要“有为”，孔子并未给出明确回答。但对于“为政”“为国”“为邦”，孔子所提到的解决办法皆与“有为”相关。归而总之，儒家所认为的“无为而治”，实际上包含了一定程度的“有为”方面，其中的实际内容就是在礼乐制度为基础保障之下的“无多为”。

## 5. 结语

总而言之先秦儒家“无为而治”的思想落实到在理论上，依托于“天治”的至高性，“天人合一”

的可操作性。在现实实践中,则以“德”为总纲,达到“修德于己”“为政以德”,因此可以得出结论,先秦儒家的“无为而治”依然具有其“有为”特性。“无为思想”一体两面,实为辩证的“无为”,是在礼乐制度为现实保障下的“无多为”。这一研究对于今后先秦儒家,以及先秦诸子哲学洞见的剖析具有深远意义。一方面,拓展了对先秦儒家思想的研究视角;另一方面,“无为”思想可以作为儒道同根,孔老同源的有力证据。道可谓也,未可名也。“君子和而不同”,先秦诸多学派思想不同,术法各异,然其源流相通,大道一也。

## 参考文献

- [1] 李学勤. 十三经注疏(标点本)·尚书正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999: 12.
- [2] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 2015.
- [3] 黄晖. 论衡校释(附刘盼遂集解) [M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [4] 孙星衍, 著. 尚书今古文注疏[M]. 陈抗, 盛冬铃, 点校. 北京: 中华书局, 2004.
- [5] 韩兆琦. 史记笺注[M]. 南昌: 江西人民出版社, 2004.
- [6] 焦循. 孟子正义[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [7] 郭沫若. 青铜时代·先秦天道观之进展[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2005.
- [8] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2012.
- [9] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 2013: 3.
- [10] 李学勤. 十三经注疏(标点本)·礼记正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999: 12.
- [11] 张景, 张松辉. 道德经[M]. 北京: 中华书局, 2012.
- [12] 何晏, 等, 注, 邢昺, 疏. 论语注疏[M]//阮元, 校刻. 十三经注疏. 北京: 中华书局, 1980.