

成玄英的“自然无为”论

李刚

摘要:

本文认为成玄英的“自然无为”论由下列内容构成：一、道性自然，自然虚空，自然独化。二、人的真性自然，忘于人道之情；物性自然，因循物性。三、圣人无心，虚心顺物，认识自然之道。四、生死寿夭、人生命运听任自然；动而常寂，入于自然。五、一中之无为；率性而动，为而无为。六、圣人驭世，恬淡无为。

李刚，四川大学宗教研究所所长、教授、博士生导师。

主题词：成玄英自然无为

道士成玄英，字子实，陕州人（今河南陕县），生卒不详，曾隐居东海。唐太宗贞观五年（631），召至京师，加号西华法师。高宗永徽（650—655）中，流郁州。在流放期间注疏《老》、《庄》及撰述其他著作。今《正统道藏》存郭象、成玄英《南华真经注疏》三十三卷，此注疏又收入清人郭庆藩《庄子集释》一书^①。成玄英的《老子》注疏已散佚，现有其《老子》注疏的三个辑校本：蒙文通《老子成玄英疏》六卷，严灵峰《道德经开题序诀义疏》五卷，日人藤原高男《辑校赞道德经义疏》^②。本文即据其老庄注疏对他的“自然无为”论作分析。

一、道性自然，自然虚空，自然独化 成玄英阐述了“道”的自然性。他认为，道是自然存在的，人与万物都难逃自然之道的法则。《庄子·大宗师疏》所说的：“夫物不得豚者，自然也，孰能逃于自然之道乎！”就是阐明这个道理。在他眼中，道的本性为自然，老子讲“道法自然”的意思就是因为“道性自然，更无所法，体绝修学，故言法自然也”^③。道自体的本性是自然，那么从道性自然这个意义上说，自然的含义是什么呢？

在成玄英那里，道的自然性与其虚通性是同一的，如《庄子·外物疏》所云：“虚空，故自然之道游其中”。虚空为自然之道提供了运行的场所，而自然之道本身就是虚空。其《老子注》中反复阐明“道”是虚空之理。他说：“道以虚通为义”^④；“道者，虚通之妙理，众生之正性也”^⑤。

其《庄子疏》也诠释“道”为虚通。《庄子·天下疏》说：“道，达也，通也”。《庄子·大宗师疏》称：“虚通至道，无始无终”。《庄子·知北游疏》讲：“至道玄通，寂寞无为”。成玄英是把“虚通”作为“道”的本质特性，甚至干脆将虚通与道相提并论，称之为“虚通至道”。从道性自然这个意义上说，自然就是虚空，就是“虚通之妙理”。因此所谓“道性自然”即等于“道性虚空”，换言之，自然即是“空”。这明显受到佛教讲“空”的影响。自佛教空宗般若学传入中土，佛教说“空”所形成的强有力社会思潮，对道教影响很大，道教最根本的概念如“道”、“自然”等染上了“空”的义蕴。成玄英也不例外。本来，《道德经》讲“道法自然”，如果这一“法”字作名词用，则这句话的意思是说道以本身的样子为法则，亦即道与自然是一体的，道即等于自然。后来的许多诠释者包括道教中人也是这样理解的^⑥。既然道就是自然，自然即道，那么成玄英以空虚解道，顺理成章，用“空”说自然便不足为奇了。事实上，唐代道教论说“自然”普遍受佛教讲“空”的影响。比如三论的“缘起性空”说就被《道教义枢》纳入，以解“自然”，其卷九《道性义》所谓“道性者即真实空，非空不空，亦非不空，道性众生，皆与自然同也”，就是说明道性的“真实空”与自然是一致的，自然与道在“空”的意义上合为一体^⑦。在谈到自然的本质是种空这一点上，可以说成玄英和《道教义枢》是十分接近的。

和庄子一样，成玄英认为事物变化的动力因在于“自化”。《庄子·秋水疏》指出：“万物纷乱，同禀天然，安而任之，必自变化，何劳措意为与不为！”纷纷扰扰的万物，自然而然地在那里自我发生变化，人们用不着去“措意为与不为”。《庄子·在宥》借鸿蒙之口说：“汝徒处无为，而物自化”。成玄英的诠释“但处心无为而物自化”，就是劝人心处无为，听任物自化。物的自化，成玄英又称之为“独化”。《庄子·在宥疏》疏解“物固自生”说：“能遣情忘名，任于独化，物得生理也”。《庄子·则阳》说：“虽有大知，不能以言读其所自化，又不能以意其所将为。斯而析之，精至于无伦，大至于不可围”。对此成玄英的解释是：“假令精微之物无有伦绪，粗大之物不可围量，用此道理推而析之，未有一法非自然独化者也”。一切事物的运动变化都由“自然独化”而引起，这显然受到魏晋玄学家郭象“独化”说的影响。和庄子、郭象一样，成玄英以自化、独化说明事物变化的动因，其理论仍然建立在抽象的玄想上，没有以客观事实为依据，进行严密的逻辑论证，这也暴露了中国哲学传统上的缺陷。

二、人的真性自然，忘于人道之情；物性自然，因循物性 成玄英所谓“真性”就是指自然之性，换言之，自然之性、天理之性才是人的真性。《老子注》卷二说：“绝偏尚之仁，弃执迷之义，人皆率性，无复矜矫，孝出天理，慈任自然”^⑧。《庄子·渔父疏》讲得

更为明确：“节文之礼，世俗为之，真实之性，禀乎大素，自然而然”。真性出于自然，“不知所以，莫辨其然，故与真性符合”^⑨。这种自然真性是生命之本，所谓：“自然之性者，是禀生之本也”^⑩。因此人们应当“动不伤性，应不离真”^{B11}，也就是行动和应对外物不伤离真性。这种自然之性亦即人的本性、天性。《庄子·达生疏》提出：“因于天性，顺其自然”，并以木性喻人性，说明木头虽经人工，但“木性常因自然，故以合天也”。人性只要能因任天性，即使外物烁我，我仍能持守本性不变。然而人的天性是不同的，这种不同的天性，“禀之自然，各有定分”

^{B12}，由此形成人的“性分”。在成玄英眼里，自然本性就在性分之内，“若有心分外，即不以分内为是者，斯败自然之性者也”^{B13}。

自然之性与理究竟是种什么关系呢？《庄子·缮性疏》说：“人禀性自然，各守生分，率而行之，自合于理”。人的自然之性就是合理的，换句话说，人的自然本性即是理。后来理学家程颐明确提出“性即是理”的命题，认为“穷理尽性至命，只是一事，才穷理便尽性，才尽性便至命”^{B14}

。这个意思，可以说在成玄英的思想中已经包含，只是没有明确提出来。《庄子·天下疏》讲：“死生交谢，寒暑递迁，形性不同，体理无异”。人性物性表现出种种差异，各有各的性分，但是在“体理”这一点上却为共通的。为什么？因为在成玄英的观念中，性就是理，性的本质就是自然之理，不管表现出如何千差万别的“性”，其实质都是一样的，都是“理”的体现。《庄子·大宗师疏》说：“不修仁义，不偶于物，而率其本性者，与自然之理同也”。率其本性，就意味着不去修行儒家仁义。如果一定要讲仁义，那么率性而有的仁义才是合理的，即《庄子·骈拇疏》所说：“仁义之情，出自天理，率性有之，非由放（仿）效”。这种出自天性的仁义之情是学不到的，根本就不可能学。

《庄子·达生疏》中，成玄英提出：“夫物虽禀之自然，亦有习以成性者”。“习以成性”并非是说，人的性分可以通过修学而加以改变，特别是至德之性，更非习学可致。为什么不可以习得？因为“大块造物，率性而动，若有心师学，则乖于自然，故不得也”^{B15}。本性中没有的东西是学不来的。从儿童的说话，也证明这一道理。《庄子·外物疏》指出：“夫婴儿之性，其不假师匠，年渐长大而自然能言者，非有心学之，与父母同处，率其本性，自然能言”。成玄英又以离朱、师旷为例说明他们：“禀分聪明，率性而能，非关学致”^{B16}。这都说明性分不可由学致，学即丧失真性自然。表面上看，积习成性说似乎与其性分说是自相矛盾的，但说到底最后仍同一于自然，积习成性以至与自然天性相同，仍然止守于性分内。这种思想也是继承郭象而来。郭象注《达生》即称：

“物虽有性，亦须数习而后能耳”；“心以成性，遂若自然”。习是在自我本性的基础上反复演习，学则是效仿他人，即所谓“舍己效他”，故“习以成性”与“性非由修学”的内涵是相同的，都是一种自然主义的人性论。

成玄英更倾向于通过修心而走上回归自然本性之路，在其眼中，心有欲，心有境物，心动荡不已，是无论如何也找不回人之自然本性的，只能失去自我真性。《庄子·则阳疏》讲：“夫有心仿效造化而与物俱往者，此不率其本性也”。有心就不自然了，所以丢失了自我本性。特别当人有心于性分之外而不安守性分，更是败坏自然本性，即《庄子·庚桑楚疏》所谓：“若有心分外，即不以分内为是者，斯败自然之性者也”。这种情况，《外物疏》将之比喻为如火烧人之中和之性：“不能守分无为，而每驰心利害，内热如火，故烧焰中和之性”。经此一烧，人的自然之性灰飞烟灭。因此，成玄英强调人心的活动范围最好只在自然本性内，人心切勿去计较利害得失，这样才有自然之性的复归。

关于人的“情”，成玄英主张适情，即顺任人的自然之情。《庄子·养生主疏》从养生角度讲适情：“夫泽中之雉，任于野性，饮啄自在，放旷逍遥，岂欲入樊笼而求服养！譬养生之人，萧然嘉遁，唯适情于林籁，岂企羨于荣华！”养生之人逍遥适情于山林，这是种自然的情调，非人为的“人情”，一旦陷入“人情”，跌进“樊笼”中，虽荣华而不得自在。适情是对人情的否定，因为人情违背天然，无怪《庄子·德充符疏》要说：“禀之自然，各有定分。何须分外添足人情！”人情不合理，人情有罪，此即《外物疏》所谓：“或纵恣六根，驰逐前境；或窍穴哽塞，以害生崖；通赜二徒，皆不当理。斯并人情之罪也，非天然之辜”。而至人、真人的“无情”即无普通人的那种情欲，超越人之常情。《庄子·列御寇疏》就讲：“复古真人，知道之士，天然淳素，无复人情”。无情是人的自然状态，只有至人，真人才能保持这种“天然淳素”的状态，一般人都跌入“人情”的泥淖。成玄英大声疾呼：“率其天道之性，忘于人道之情，因合于自然之理也”^{B17}。无人道之情，有天道之性，此即成玄英自然主义的无情有性说。

成玄英又论及物性的性分，以说明万物都有各自的性分，物性与人性是相通的。《庄子·逍遥游疏》说：“物性不同，各有素分”；“物性不同，不可强相希效”。物性的性分决定了彼此之间的差异，不可强求一物仿照他物，于是物性也当止于性分之内。故《庄子·大宗师疏》说：“以德接物，顺物之性，性各有分，止分而足”。由此成玄英提出“因循物性”的命题。《庄子·齐物论疏》说：“无所措意于往来，因循物性而已矣”。这是从时空上讲因循物性。《至乐疏》说：“先古圣人，因循物

性，使人如器，不一其能，各称其情，不同其事也”。这是将人才比作器物，说明器物的使用当因循物性，人才的使用理当相同。所谓因循物性即指顺从物性。《庄子·徐无鬼疏》解释说：“循，顺也。顺于物性，无心改作”。为什么应当因循物性？在成玄英看来，物性自然，物性有差异，因此当随物性之本然，根据不同的物性而妥善安置，则无有不当。《庄子·秋水疏》以鸱为例推论说：

“（鸱）昼则眼暗，夜则目明，故夜能撮捉蚤虱，密视秋毫之末，昼出睨张其目，不见丘山之形。是知物性不同，岂直鸱鸢而已！故随其性而安之，则物无不当也”。从个性推出共性，得知世间万物的物性相异是普遍的，当“随其性而安之”。假如不是这样，后果也就不同，正如《庄子·外物疏》所指出：“反于物性，无不伤损”。

三、圣人无心，虚心顺物，认识自然之道

成玄英主张圣人无心，此种“无心”建立在自然主义的理论基础上，与道家自然无为的学说分不开 B18。“无心”的含义是什么？成玄英用自然无为去揭示它。《庄子·至乐疏》说：“天无心为清而自然清虚，地无心为宁而自然宁静。故天地无为，两仪相合，升降灾福而万物化生，若有心为之，即不能已”。天地无心而万物化生，此种无心就是无为自然，只有如此才能完成天地本身的功能。《徐无鬼疏》也说：“夫二仪覆载，亭毒无心，四叙周行，生成庶品，盖何术焉，而万物必备”。天地并未机关算尽，用种种心术去生成万物，而是顺其自然，“亭毒无心”。天地如此，人又怎能不效法呢？

《刻意疏》说：“心既恬淡，迹又平易，唯心与迹，一种无为”。从天地之无心论及人之无心，天人于此合一，同样都是自然无为。自然无为的“无心之心，用而不劳” B19，与道相通。“无心”还有一个很重要的含义就是虚心、忘心。《庄子·徐无鬼疏》说：“玄古真人，用自然之道，虚其心以待物”。这说明虚心是心的一种自然状态，是心与自然的契合，虚其心以对待外物，符合“自然之道”。《庄子·大宗师疏》以秋霜春育作比说：“圣人无心，有感斯应，感恩适务，宽猛逗机。同素秋之降霜，本无心于肃杀；似青春之生育，宁有意于仁惠！”圣人的无心，就像秋天降霜肃杀万物，春日生机育化万物一样，是种自然状态，本非有心有意。再看《庄子·刻意疏》：“天地无心于亭毒而万物生，圣人无心于化育而百行成，是以天地以无生生而为道，圣人以无为为而成德”。

圣人之无心，正体现了道家那种自然无为的精神，恰恰是这种精神，使圣人“成德”、“百行成”，取得事业上的成功。正如《庄子·外物疏》所讲：“圣人无心，应机而动……故其功每就”；“圣人无心，故天下归之”。

人心对于物性抱什么态度呢？《庄子·人间世疏》说：“虚空其心，随顺物性”。也不得“有心”，因为有心即逆于物性。《庚桑楚疏》提出“接物无心，委曲随顺”。为什么圣人能够接物无心呢？

《寓言疏》认为：“随日新之变转，合自然之倪分，故能因循万有，接物无心”。随变任化，符合自然之分，于是有圣人的接物无心。只有无心才能应对万物，才能无所不应而不为外物驱役，一旦有心，只会在应付这个纷繁复杂的世界时归于失败。

人应该采取何种方法去认识自然之道呢？《道德经》第四十七章说：“不出户，知天下。不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知”。成玄英对这章的解读首先指出：“有道之人，虚怀内静，不驰心于世境而天下之事悉知，此以真照俗也”。得道者对事物的认知，心怀清静，不追逐外境，所以能够对“天下之事悉知”，这是真知与俗知的不同。成玄英对“不出户”之“户”的解释颇有独到处，他并不将其解释为门户，而认为是“知觉攀缘分别等门也”，这就与其无心说顺理成章地合为一体。既然心不去知觉，不去攀缘，不去分别外境，那么认知当然就是在“无心”中实现的。对“牖”的解释亦具道教风格：“牖，根窍也，天道自然之理也”。于是认知自然之理，就该“堕体坐忘，不窥根窍而真心内朗，睹见自然之道，此以智照真也”。这是内心“反照真源”的认知过程，真心照内不照外，达到内在明朗的程度，即能照见自然之道，这就是俗语所谓“内心亮堂堂”。

在《庄子·人间世疏》中，成玄英同样讲到：“观察万有，悉皆空寂，故能虚其心室，乃照真源，而智慧明白，随用而生”。请注意，这里所谓“观察”，非指用眼去看，乃指以心去观照，而所谓“虚其心室”云云，指“无心”以照见“道”。《庄子·外物疏》：“能达理通玄，识根知本者，可谓观自然之至道也”^{B20}。不用眼观，而是用人之心智去观照道的自然本性，从而“识根知本”，这就是他教人认识自然之道的方法。心对物的观照，应该是自然主义的，“德宇安泰而静定者，其发心照物，由乎自然之智光”^{B21}。这种自然而然发出的智慧光芒，在成玄英看来，是人们获得真知的唯一途径。《庄子·养生主疏》借庖丁解牛的故事，发挥道家那种认识以心不以目的传统：

“经乎一十九年，合阴阳之妙数，率精神以会理，岂假目以看之！亦犹学道之人，妙契至极，推心灵以虚照，岂用眼以取尘也”。庖丁解牛已达到学道之人用心灵虚照至极之道的境界，此与常人首先要通过眼睛去观察而获得认识是大相径庭的，这是成玄英主张用“心”去认知的上乘境界。他主张：

“法效自然，宝贵真道”^{B22}。他所谓“真道”旨在说明道是真理，故《庄子·知北游疏》称：“遇于道而会于真理”。认识真理应当“法效自然”，其基本原理就是道家的自然无为思想。

四、生死寿夭、人生命运听任自然；动而常寂，入于自然

对于生死大事，成玄英教人以随变任化、与化俱往的态度对待之，生死听任自然。《庄子·至乐

疏》说：“从无出有，变而为生，自有还无，变而为死。而生来死往，变化循环，亦犹春夏秋冬，四时代序，是以达人观察，何哀乐之有哉！”在达观者心里，生用不着欢乐，死也用不着悲哀，因为生死若春夏秋冬的循环变化，是种自然现象，人们无法抗拒，不如顺其自然。《至乐疏》又说：“以生为昼，以死为夜，故天不能无昼夜，人焉能无死生”。生就如白日，死好像夜晚，自然界有昼夜交替，人怎能只生不死？《田子方疏》也以昼夜喻生死：“夜暗昼明，东出西入，亦犹人入幽出显，死去生来。故知人之死生，譬天之昼夜”；“死生虚幻，终始均乎昼夜”。生死既然像四时、昼夜一样是种自然现象，那就应该顺其自然，用不着“当生虑死，妄起忧悲” B23。圣人深明这一道理，所以能够“放任乎自然之境，遨游乎造化之场” B24。达于生死自然之变的“真人”懂得：“旦明夜暗，天之常道；死生来去，人之分命。天不能无昼夜，人焉能无死生。” B25然而“流俗之徒，逆于造化，不能安时处顺，与变俱往，而欣生恶死，哀乐存怀。斯乃凡物之滞情，岂是真人之通智也！” B26 “真人之通智”明确地认识到：“死生昼夜，人天常道” B27；“世间万物，相与无恒，莫不从变而生，顺化而死” B28。于是“真人”面对生死“不悲不哀”，“能一死生，冥变化，放纵环宇之中，乘造物以遨游” B29。在生死问题上，成玄英对庄子自然之“化”的哲学可以说发挥得淋漓尽致。他尽管偶而还在使用道教传统的“神仙长生之道”一类术语，但这类术语已被他赋予了新的内涵：“自非随日新之变，达天然之理者，谁能证长生久视之道乎！” B30 在这里，我们完全嗅不到道教传统的肉体长生说的气味，而是庄子式的达于自然变化之理，与化同往。成玄英从对人生的思考，尤其是对生死问题的思考出发，主张人应与化同往，并把生死之化归结为自然的物化，不仅深化了庄子“化”的哲学，而且批判了道教传统的肉体成仙说，在道教生命哲学中独树一帜。

生死都能参透，至于寿夭还有什么看不破的呢？一样的“随变任化”，听其自然。《庄子·秋水疏》指出：“既知古今无古今，则知寿夭无寿夭。是故年命延长，终不厌生而悒闷；禀龄夭促，亦不欣企于遐寿；随变任化，未始非吾”。寿命长，不厌生；寿命短，也不企求长寿，一切都听从自然的安排。而且自然所安排的寿与夭，非我能主宰，只有听之任之。正如《秋水疏》所说那样：“年之寿夭，时之賒促，出乎天理，盖不由人。故其来也不可举而令去，其去也不可止而令住，俱当任之，未始非我也”。

对于人生的命运，也应该抱一种任其自然所适的态度：“委自然而变化，随芒忽而遨游，既无情于去取，亦任命而之适” B31。就是我们的身体，亦听任造化的安排，任化而往，随遇而适：“假

令阴阳二气，渐而化我左右两臂为鸡为弹，弹则求于?鸟，鸡则 夜候天时。尻无识 而为轮，神有知而
作马，因渐渍而变化，乘轮马以遨游，苟随任以安排，亦于何而不适者也 ”。“偶尔为人，忽然返
化。不知方外适往何道，变作何物。将汝五藏为鼠之肝，或化四支 为 嫵 邸H位 電允室
病豹 32 。不管造化将我们的身体变作什么，或变为 鸡，或变 为马，或变作鼠肝，或变作虫
臂，我们都不嫌恶，听其自然，随化而去，无所不适。这是成 玄英对庄子思想的发挥。

一般人执着于有为，带给人生的是痛苦与失败，其根本原因就在于他们颠倒了道的无为特性 。本来，
“至道虚玄，无为无执”，普通人却不愿遵行，于是出现“凡情颠倒，有执有为， 为即危亡”的险
情。只有圣人的人生是最成功的，为什么呢？因为“圣人体道无为，故无堕 败” B33 。“圣人
穷理尽性，亦无为无不为也。今言圣人不为者，示欲辅导群生，复 此自然 之性，故言不敢为也”

B34 。众生本来禀赋自然无为之正性，但由于迷惑妄执，丧 道乖真，便 走上了有为的迷途，圣人
的任务就是要他们迷途知返，复归自然无为的本性，以无为作为人 生守则。成玄英劝人们“绝有相之
学，会无为之理” B35 。他告诉修道者“无能遣有 ，是以知 无为之教，大益修行之人”

B36 。无为可以全生，《庄子·人间世疏》疏解楚狂接 舆“凤歌” 就说：“陆通劝尼父，令其晦迹
韬光，宜放独任之无为，忘遣应物之明智，既而止于分内 ，无伤吾全生之行也”。他还告诉人们，人
生的行持进退应效法自然之道，守分知足，从而 才能全身远害。他解老子“功成名遂身退，天之道”
时即告诫世人，尤其是那些命运的宠儿 ，人生的成功者：“天者，自然之谓也。夫日中则昃，月满则
亏，亏必盈。极则反，数其然 也。所以佐世之功成，富贵之名遂者，必须守分知足，谦柔静退，处不
竟之地，远害全身。 能如是者，深合天真之道也。功成名遂者，谓退身隐行，行自然也” B37

。物极必反 ，这是自 然之道的法则，人应当充分认识这一法则，自觉地以这一法则来指导人生，
就能避免成功给 人带来的祸害，保全自己。对于名利，人应当“既不逐利，又不殉名”，如此方能
“率性归 根，合于自然之道” B38 。总之，人生就该“无问枉直，顺自然之道” B39 ；人
生就当游心于自 然之道，因为“自然之道，不游其心，则六根逆，不顺于理” B40 。这样，他
就将 其宇宙本体论与人生哲学相沟通，人生在宇宙本体之处找到了安全的立足点。

这种对待人生命运、生死寿夭的自然主义精神是向道家的回归，却是对道教传统的反叛。魏 晋以来道
教就主张“我命在我不在天”，试图对抗自然，将生命掌握于自我之手，不服从自 然的安排。成玄英
的观点显然与此背道而驰，但却与庄子相接通。

从动静说，宇宙的自然本性是“动而常寂”，圣人、真人、至人、善养生人是成玄英所理想 的与宇宙

本体“动而常寂”特性相符合的人，这类人“运真知而行于世，虽涉于物千变万化，而恒以自然为本，居于虚极而不丧其性，动而寂者也” B41。这类人“虚心顺物，而恒守真宗，动而常寂”

B42。随顺“自然”，因此能够动而常寂。能够动而常寂，就能适应一切境遇，就能与化同往，正如《庄子·大宗师疏》所说的那样：“所在皆适，故安任推移，未始非吾，而与化俱去。如此之人，乃能入于寥廓之妙门，自然之一道也” B43。养生以静为准则，这在成玄英是毫不含糊的，他称主静的养生者为“重静之人”，描绘说：“重静之人，动不乖寂”；“重静之人，三业清

净”；“重静之人，结愿坚固，六根解脱” B44。重静与轻躁相对，对于养生来说，轻躁浮动乃大敌，只有以静制之：“静则无为，躁则有欲；有欲生死，无为长存。静能制动，故为君也”

B45。不可刻意去追求静，避免用情，正如《庄子·天道疏》所说：“夫圣人之所以虚静者，直形同槁木，心若死灰，亦不知静之故静也。若以静为善美而有情于为静者，斯则有时而动矣”。圣人的形同槁木，心若死灰，正是“静则无为”的具体写照。五、一中之无为；率性而动，为而无为

值得注意的是，成玄英把“有无”这一对范畴带入关于“无为”的讨论中，提出“非有非无之无为”这一新的说法，对老子的无为学说作出了自己的创新解释。老子所讲“无为”主要是个政治概念，强调人主治国应遵循“无为而治”的原则，所谓“无为而治”就是不妄为，不扰民，清静自然。成玄英对无为的诠释，既是政治论的，也是人性论的，又运用了中道观。从中道观出发，成玄英提出“一中之无为”和“非有非无之无为”两个命题，这两个命题的实质性含义是一致的。其《老子注》卷四说：“为学之人，执于有欲；为道之士，又滞无为；虽复深浅不同，而一俱有患。今欲治此两执，故有再损之文。既而前损有，后损无，二偏双遣，以致于一中之无为” B46。滞于有为无为，都是偏执，都有累患，治此两偏之病的方子就是遣去这二偏，走向“一中之无为”。

关于一中之无为，其《老子注》卷五有段话对此解释得很清楚：“境智双遣，根尘两幻，体兹中一，离彼两偏，故（无）无为之可取，亦无有为之可舍” B47。坚守中道，脱离二偏，对有为无为都无舍取，此即“一中之无为”。这一命题在《庄子·知北游疏》中表述为：“夫修道之夫，日损华伪，既而前损有，后损无，有无双遣，以至于非有非无之无为也，寂而不动，无为故无不为也”。很显然，所说“非有非无之无为”和“一中之无为”的内涵完全雷同，这叫两个命题，一个意思，都是双遣双非有无二边、进入中道的无为。所谓一中之道就是不执着二偏，超越二边。在成玄英笔下，道家传统的“无为”思想被纳入其双遣二偏的一中之道框架里。这样一种中道观的无为说，可以说在古

今诸家对老子“无为”的解释中独树一帜，别出新意。

《庄子·天地疏》说：“无为为之，率性而动也”。《缮性疏》讲：“恒反自然之性，率性而动，复何为之哉？言其无为也”。自然无为，这就是率性而动。无为而为，即在性分内有所为，这样的为其实是无为：“率性而动，分内而为，为而无为，非有为也”；“率性而动，稟之造物，岂矫情而为之哉？分内为之，道在其中矣” B48。性分内之为是合乎道的，是无为的一种表现形式，也是率性而动的含义所在。比如：“鹏鼓垂天之翼，托风气以逍遥；蜩张决起之翅，抢榆枋而自得。斯皆率性而动，稟之造化” B49。这些都是在其天性范围内动作，看似有为，实则无为，即所谓“分内而为，为而无为”。用《庄子·齐物论疏》的话讲就是：“天机自张，率性而动，自济自足”。总之，率性而动即依自然天性而行动，不舍己效他，这样的动，为而无为，无为而无不为。怎样才能率性合道呢？只有“既不逐利，又不殉名，故能率性归根，合于自然之道也” B50。放弃对名利的追逐，自然就能率性合道。

六、圣人驭世，恬淡无为 从政治上说，成玄英主张：“有道之君，无为虚静”；“有道之君，莅于天下，干戈静息，偃武修文，宇内清夷，无为而治” B51。“道”是自然无为的，得道君主以无为莅临天下，即可天下太平。反过来说，能够做到无为而治的，又只能是那些“上德”之君，即成玄英所谓：“无欲无为，至虚至静，忘心遣智，尸居玄默，以斯驭世者，唯上德乎！” B52 这些上德之君，“德行虽高，功成不处，无为虚淡，故可长久” B53。从天人合一的观点看，能够“上合天道，下化黎元者，无过用无为之法也” B54。由此可见，成玄英完全同意老子无为而治的政治原则。

成玄英结合本迹谈论无为而治的问题。《庄子·应帝王疏》说：“夫圣人驭世，恬淡无为，大顺物情，有同造化。若其息用归本，厌离世间，则乘深远之大道，凌虚空而灭迹，超六合以放任，游无有以逍遥，凝神智于射山，处清虚于旷野。如是，则何天下之可为哉！盖无为者也”。灭迹归本，政治可以实现无为而治的原则，无为辐无不为，天下没有不太平的。政治上归本，就是乘着大道而作逍遥游，高屋建筑，以极高明的政治艺术驭世，顺应世情，同于自然。成玄英反对在政治上滞守陈迹：

“夫祖述轩项，宪章尧舜，记录时代，以为典谟，轨辙苍生，流传人世。而圣人议论，利益当时，终不执是辩非，滞于陈迹” B55。先贤典谟，是那个时代的产物，流传后世，虽有一定的借鉴意义，但治世圣人应依据自己当时所处的实际情况，从当时的利益考虑出发，而不可执滞先王陈迹。滞守陈迹是不能升平的原因之一，正如《庄子·天下疏》所说：“执守陈迹，故不升平”。成玄英在讨

论动静变化时，主张随化而去，日新又新，这样的原则运作于指导政治，自然不赞成滞守政治上的陈迹。

成玄英从其自然人性论出发向外扩充，扩充到如何治理天下的问题，肯定圣人当顺从人与物之自然本性去治天下，对道家无为而治的思想作了创造性发挥。《庄子·应帝王》主张：“顺物自然而无容私焉，而天下治矣”。成玄英的解释是：“随造化之物情，顺自然之本性，无容私作法术，措意治之”。所谓“措意”，就是种人为，就是违背人与物的自然本性而随意施治，就是“私作法术”，如此治理天下不会有天下大治的局面。反之，随顺人与物的自然性情施治，“天下治矣”。《庄子·天地疏》讲得更清楚：“虽则治人，因其本性，物各率能，咸自称适，故事事有宜而天下治也”。人与物各因其自然本性，各率其自然本能，使人人都感到安适，使物物都自在，一切都那么协调相宜，天下何愁不治。成玄英提倡随顺物情。从政治上说也是如此：“为政顺事，百姓辑理，从于物情”

B56。“圣人馭世，恬淡无为，大顺物情”；“随造化之物情，顺自然之本性，无容私作法术，措意治之” B57。圣人治，大顺物情物性，天下治理。圣人之所以为圣人，就在于他能“任群生之性，不引物从己，性之无者，不强安之，故所以为圣人也” B58。圣人之能治理好天下，也是因为他抓住人性的自然特征，顺任人的本性，使人适性任情。自然人性论实乃成玄英政治学说的基础，“无为”的政治纲领立足其上。

治天下的一大要事在得人用人，怎样用人？成玄英的主张仍然是顺人之本性。《庄子·庚桑楚疏》举伊尹和汤、百里奚与秦穆公为例说：“伊尹，有莘氏之媵臣，能调鼎，负玉鼎以干汤。汤知其贤也，又顺其性，故以庖厨而笼之。百里奚没狄，狄人爱羊皮，秦穆公以五色羊皮而赎之。……而汤圣穆贤，俱能好士，故得此二人，用为良佐，皆顺其本性，所以笼之”。君主仅有好士之心是远远不够的，如果不能顺人之本性而加以笼络，还是会将人才吓跑，不会得人用人。商汤和秦穆公的高明之处就在于他们不仅好士，而且能顺其本性加以笼络任用，于是得良佐而成王霸之治。为什么应该顺随各人的本性而用人？个中原因《庄子·则阳疏》说得很明白：“人受气不同，禀分斯异，令各任其能，则物皆自得”。人的性分不一，能力也有差异，根据各个人的性分，“各任其能”，则人尽其用，这就是成玄英主张用人顺其本性的理由。针对政治来说，顺从人的本性施治，人民安居乐业，而统治者却不费吹灰之力，垂拱而得。这是成玄英所理想的政治，这一切都建立在其自然主义人性论的基础上。

成玄英主张治天下当先治百姓之心，使百姓的“分别之心”熄灭，贪欲去掉，如此施治，合于天理。

《老子注》卷一解释老子“常使民无知无欲，为无为则无不治”时说：“知者，分别之名；欲者，贪求之目。言圣人常以空惠利益苍生，令倒置之徒，息分别之心，舍贪求之欲”；“物我齐观，境智两忘，以斯为治，理无不正也”^{B59}。灭掉分别之心，贪求之欲，物我皆忘，天下还有什么不好治理的呢？治天下当治百姓之“分别之心”，那么用什么样的统治术去治理分别之心？那就是“无心无为”。郭象《庄子·缮性注》曾讲：“圣人无心，任世之自成”。发扬这一思想，成玄英亦主张：“手执脚行，当分自足，岂为手之不足而脚为行乎？盖天机自张，无心相为而治理之也。举此手足，诸事可知也”^{B60}。手的功能是拿东西，脚的功用是走路，各有各的自分，是自然所决定的，既无心又无为，却又在各自的职责范围内把事情“治理”得井井有条而不紊。以此手脚为例，举一反三，可知政事也是如此。

“自然”是道家道教思想中的一个非常重要的范畴。道家所谓“自然”，不是今人所说自然界的自然现象，而主要指精神现象，指精神的独立无待，自由自在，自己本来如此。道家讲自然注重精神的超越、人性的本然无为状态，也注意到自然现象。道教继承了这一点，不同的是它更加关注自然现象，以揭示自然的本性，试图控制及利用自然为人的生命永恒服务。成玄英的自然无为论在阐释中继承了道家，又在阐释中超越了道家和传统道教，形成其结合了佛教思想方法论的自然无为学说，这一学说涉及宇宙论、认识论、人生论、政治论，给后人留下了较丰富的理论遗产。（责任编辑：云鹤）

①郭庆藩《庄子集释》，见新编诸子集成第1辑，中华书局1961年版。本文所引成玄英《庄子疏》据此，以下本文所引只注篇名。

②蒙本见1946年四川省立图书馆石印本。严本见《无求备斋老子集成初编》（三），台湾艺文印书馆1965年版。藤原本见《高松工业高等专门学校研究纪要第二号》，1967年。本文所引成玄英的《老子注疏》均据严灵峰《无求备斋老子集成初编》（三）并且只注卷数页码。

③卷2第19页。

④卷1第1页。

⑤卷4第41页。

⑥《列子·仲尼篇》注引夏侯玄说：“天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也。”《无上秘要》卷一百引《妙真经》：“夫道，自然也。得之者知其自然。”唐玄宗《老子疏》第二十五章解“道法自然”说：“言道之为法自然，非复仿法自然也。”

- ⑦ 《道教义枢》卷一《道德义》引《灵宝经》：“虚无常自然，强名字大道。”道是虚无自 然的。又
- 《三论元旨·道宗章第一》：“虚无自然。”可见当时道教对“道”的虚无自然性 的认同。
- ⑧ 第3页。
- ⑨ 《庄子·则阳疏》。
- ⑩ 《庄子·庚桑楚疏》。
- B11 《老子注》卷1第10页。
- B12 《庄子·德充符疏》。
- B13 《庄子·庚桑楚疏》。
- B14 《二程遗书》卷18《伊川先生语四》。
- B15 《庄子·则阳疏》。
- B16 《庄子·骈拇疏》。
- B17 《庄子·庚桑楚疏》。
- B18 关于“无心”说请参见拙作《成玄英的无心论》，《世界宗教研究》1998年3期。
- B19 B20 《庄子·知北游疏》。
- B21 《庄子·庚桑楚疏》。
- B22 《庄子·渔父疏》。
- B23 《庄子·齐物论疏》。
- B24 《庄子·达生疏》。
- B25 B26 B27 B32 B43 《庄子·大宗师疏》。
- B28 B29 《庄子·知北游疏》。
- B30 《庄子·寓言疏》。
- B31 《庄子·天下疏》。
- B33 卷5第3页。
- B34 卷5第3页至第4页。
- B35 卷2第5页。
- B36 卷3第26页。
- B37 卷1第18至19页。

B38 B39 B50 《庄子·盗跖疏》。(下转第140页)



Copyright 2001 Religious Studies