

# 儒家「無為」思想發展譜系及其中心意義試詮

陳靜容\*

## 〔摘要〕

檢視目前針對「無為而治」議題進行討論的研究成果，其主要目的不外乎二：一即如劉笑敢主張「儒家不能以道家為忌」的融通性理解，強調儒道「無為」思想其實具有共同的時代關聯，不必定要截然二分；另一則是關注於儒道思想本有天道、人性、治術等觀點上的差異，自然「學理不同，各具面目」。這兩種研究型態雖然目的不同，然討論重點均落於儒道思想之「本質意義」的考核上，著重儒道「無為」之內含意義的掘發。不過，一思想觀念的成形，除了「本質意義」的發展具足外，亦不可忽略「發生意義」的影響。因此本文主要討論重點，鎖定在儒家「無為」思想發展譜系的建構及其中心意義之重新詮釋上。歷來研究者在進行儒道「無為」思想的討論時多有慧見，然尚未有學者對「無為」思想的成形及衍化進行歷時性的觀照。本文即亟欲另闢蹊徑，權且擺落「無為」研究之學術史的籠罩，重新以「無」的原始思想性質為線索，耙梳儒家「無為」思想與「無為而治」的時代主張，並嘗試給予一恰當的學術定位。

同時，以往針對「無為」議題的研究，不管是儒家或道家體系，研究者很自然就會從「為」的實踐性來進行思考，故「無為」就必然成為「無所作為」或「超越作為」的指涉；然不管是「無所作為」或「超越作為」都不是儒家一貫強調的重點，涉入於儒家思想中進行詮釋時亦多有窒礙難行之處。因此筆者嘗試建構，孔子所謂「無為而治」的基本精神與實際義涵應由「中」行而顯。也就是說，儒家「無為而治」所謂的「無為」義，應是擺落偏執兩端之「有」，而後所達致之「中道」的「無為」義涵。

關鍵詞：儒家思想、「無為」、「無為而治」、「中」

---

\* 國立東華大學中文系講師

收稿日期：2007年9月15日，審查通過日期：2007年11月1日

責任編輯：江素卿教授

## 前言：前人的研究方法與本文的基本設準

凡言「無為」，則學者多以其與道體的關聯而逕歸入道家思想論述之一環。道家之「無為」，主清淨自然、逍遙無累的自化之功，而特顯一自在無礙的「無不為」至境。在中國思想體系中，「無為」義涵的詮釋與發揮確以道家為勝場，特別是「無」義的深化與昇華，影響魏晉玄理玄智之開發甚鉅。然「無為」的形上超越義涵，實際上已通過道家思想的演繹轉化，並具有其牢而整全的義理架構，亦已迥異於《詩經》中所謂：「寤昧無為」、「尚無為」的原初義涵。<sup>1</sup>因此不管是「無為」或「無為而治」，在道家思想體系中應當都已具有別開生面的意蘊，且此意蘊是有別於傳統，而足以為道家思想與其他思想區隔之所在。牟宗三由作用層的「無」來說道家思想的本體，並指陳道家的「無為而治」是「最高的智慧」。<sup>2</sup>嚴格說來，牟宗三所說「最高智慧」的「無為而治」，恐怕只能專指「道家的無為而治」，而無法擴及「無為而治」的整體樣貌。

本文於開宗明義先行梳理道家「無為」與「無為而治」思想的獨特性及創發性，非有意於此議題的研究上狗尾續貂，而是希望藉以劉笑敢〈「儒家不能以道家為忌」：試論牟宗三「以道釋儒」之詮釋學意義〉<sup>3</sup>一文中理解儒家「無為」的論點為核心，進一步思考儒家「無為」觀念詮釋的可能進路。劉笑敢於文中歸結指出：「孔子之無為與老子之無為的大意應該是相通的。……他們所不同的不是無為的內在含意，而是無為在他們思想體系中的地位。」<sup>4</sup>「無為」在孔、老思想體系中的地位確實有別，然若即如劉氏所說：

<sup>1</sup> 《詩經·國風·陳風》：「彼澤之陂，有蒲與荷。有美一人，傷如之何！寤昧無為，涕泗滂沱。」此詩「寤昧無為」共重複三次，所指均為「無心做事」，故可引申為「無所作為」之意。另《詩經·國風·王風》：「有兔爰爰，雉離於羅。我生之初，尚無為；我生之後，逢此百罹，尚寐無吽！」其中「尚無為」一句，乃與「尚無造」、「尚無庸」相對，「為」、「造」、「庸」分別指軍役之事、災害與勞病，因此「尚無為」是指當時尚未有軍役之事發生，「我生之後」卻蒙受此憂。以上參糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》（臺北：三民書局，1991年），頁353、645。

<sup>2</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1997年），頁145。

<sup>3</sup> 劉笑敢：〈「儒家不能以道家為忌」：試論牟宗三「以道釋儒」之詮釋學意義〉，載李明輝編《儒家經典詮釋方法：傳統儒者解經方法及其現代轉折》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年），頁305-336。

<sup>4</sup> 劉笑敢：〈「儒家不能以道家為忌」：試論牟宗三「以道釋儒」之詮釋學意義〉，頁328。

牟先生是有意地借用道家精神、思想、概念、語言來解釋儒家思想及其經典的。這種「借用」之所以借得通、用得妙，實在是原來的儒家經典本身就具有這種儒家與道家精神的融通。並不是原來的思想沒有這種通，而單靠道家的概念來穿鑿打通的。從詮釋學的角度來看，這或許可稱之為視域的融合。<sup>5</sup>

就劉笑敢所論：「原來的儒家經典本身就具有這種儒家與道家精神的融通」，檢視當前的文獻材料，出土文獻的記錄應當可以為劉氏的說法提供充分佐證；然值得注意的是，在儒家經典中的儒、道精神融通並非全面，否則儒家就失去其之所以為儒家的思想學說深度。且有許多觀念的詮釋與論述，實際上是儒道兩家思想各有所前承，再轉化融攝成一種「再創造」的詮釋模式，而此與儒道精神交互融通的並時性觀察已有不同，必須通過歷時性的發展進行理解。

再者，以先秦「無為」議題的討論來說，針對「無為」與「道」的超越性詮釋是道家思想的「根源性問題」；然相對在儒家思想體系中，對於「無為」的思考乃是一「衍生性問題」。<sup>6</sup>因此儒家雖有對聖王「無為而治」垂拱以臨天下的欣慕，但畢竟是價值存有上的終極理想，是一個等待實現的理念上的存有，故如何通過人的生命存有之和諧、安頓與秩序，進而去具體彰顯「無為而治」的政治理想，方為孔子思想的迫切思考。而在此之前，「人的生命存有之和諧、安頓與秩序如何可能」的問題，則必然成為一個關鍵性問句。凡此總總，若逕以詮釋學「視域融合」的角度來斷定孔、老所持之「無為」義為「相通」，而忽略「無為」於歷史文化長流中的發展，不僅無法清楚釐析「無為」在儒道思想中的「根源性」及「衍

<sup>5</sup> 同前注，頁315。

<sup>6</sup> 所謂「根源性問題」與「衍生性問題」的判別，即如顏崑陽先生在討論儒家美學問題時曾指出：「我們就以中國先秦時代而言，各家思想幾乎很少以『藝術』獨立對象進行專業性、系統性的思考。……假如採取『美學』就是『藝術學』的入路，對先秦美學便很難獲致確當而豐實的解釋，甚至會因此而誤認先秦美學非常貧乏。然而，這並不就真的說先秦的思想家未曾思考到有關『美』的問題，只是他們對『美』的思考，乃是以人的生命存有所為入路，而不是直接以藝術自身為入路。前者是根源性問題，後者只是衍生性問題。」顏崑陽先生將「根源性」及「衍生性」的觀念運用在儒家美學界定的思考上；然此亦適可與儒、道兩家看待與詮釋「無為」的態度兩相參照，或可於初步先行釐定「無為」於儒、道思想中的不同定位。以上參顏崑陽先生：〈先秦儒家美學的中心觀念與衍生意義〉，載《文學與美學》第三集（台北：文史哲出版社，1992年），頁407。

生性」意義，亦或有可能陷入詮釋方法與立場預設先行的泥淖中，導致孔子或儒家的「無為」失去其自體性義涵。

故由此或可重新提問：「無為」究竟可否視為「儒家與道家精神融通」的共同議題，而在思想內涵上視為同一？抑或「無為」觀念在發展流變的過程中，其部分義涵早已分別被儒、道兩家思想納入學說體系中加以詮釋發揮，並各自有其自足的主張與內容？又甚或孔子所言之「無為而治」主張，其實正可代表孔子思想所重所求之精奧處？另儒家之「無為」，是否只能從「以道釋儒」的方向來進行理解？要廓清這些問題與認知上的侷限，首要之務在釐清儒家或孔子看待「無為」及「無為而治」的態度，並嘗試建構其具體性義涵，如此方能挺立「無為」議題在儒家思想體系中的價值與意義。

目前針對「無為」議題進行論說闡述的專著與單篇論文為數頗多，然以儒家「無為」思想為主軸的研究成果，除了一些學術論著側面觸及之外，<sup>7</sup>專門討論的學術論文並不多見。研究成果於「量」上的缺乏，並不代表儒家「無為」議題沒有可討論的空間或不足以具有其自體性義涵；相反的，若進一步與道家「無為」之研究成果相較，「量」的多寡正可顯示出一「根源性問題」與「衍生性問題」的基本差別，亦突顯儒道思想內容的不同色彩，足資研究者參考。如此，在「根源性」與「衍生性」基本區別之認知框架下，對於儒家「無為」義涵的研究反而不易無限上綱，亦有利於其內在義涵的充實與建構。

若以目前可見的研究成果進一步歸納，其實可尋繹出研究者在研究主張或程序上的相似進路。關於研究進路的討論主要可概分為三個方向——首先，是透過

---

<sup>7</sup> 如陳大齊：「『恭己正南面而已矣』，即是『正其身』。『無為而治』即是『不令而行』。」美國漢學家安樂哲、羅思文詮解《論語·為政》「無為而治」一條時，即直接指陳：「這是迄今所見對道家『無為』思想的最早詮釋。」另牟宗三《中國哲學十九講》之論「道家玄理之性格」、《政道與治道》中論「道家的道化的治道」，均有觸及儒道「無為」義的陳說與釐析。徐復觀〈孔子德治思想發微〉中亦指出：「德治即是無為而治。但所謂無為，……乃是不以自己的私意治人民，不以強制的手段治人民，而要靠自己良好的影響之下，鼓勵人民『自為』。」這些學者雖沒有直接申論儒家「無為」思想的義涵與內容，然論及儒家思想的整體性格或孔子思想時仍多有陳說，足見關於儒家「無為而治」思想的箴定問題其實已被注意，只是諸家眾聲喧嘩，尚無系統性論述出現。以上參陳大齊：《孔子言論貫通集》（台北：臺灣商務印書館，1987年），頁108。（美）安樂哲、羅思文：《論語的哲學詮釋》（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁136。徐復觀：《中國思想史論集》（台北：學生書局，1993年），頁211。

儒道思想內容的本質意義來對顯出儒道「無為」主張的異同。目前可見有關「無為」議題的相關論述，幾乎均是以此方式來進行，重要的儒家「無為」研究相關論文如：徐麗霞〈「無為而治」儒道釋義〉、<sup>8</sup>彭華〈「無為」思想發凡——以先秦漢初的儒家和道家為考察中心〉、<sup>9</sup>杜鋼建〈仁政寬容與無為而治——關於儒道互補之新仁學思考〉、<sup>10</sup>劉笑敢〈「儒家不能以道家為忌」：試論牟宗三「以道釋儒」之詮釋學意義〉……等。這些篇章在研究程序上，明顯偏向以儒道思想對比的方式來對顯出「無為」內涵的差異，除了顯示這種比較方法的普遍可行性與重要性之外，這些研究專論在比較、檢證之後，多同意儒道的「無為」或「無為而治」主張，不能單只是極端之「同」或「異」的判斷，因此研究者各陳己說，希冀在儒道思想的本質意義中尋繹出最適切的答案。故如劉笑敢雖主張孔、老「無為」的思想大意相同，然亦不忘回置於孔子思想本質，歸納出孔、老「無為」主張的三個不同點；<sup>11</sup>徐麗霞極力強調儒道「無為」主張乃是「學理不同，名同實異」，卻也同意「統治者尊重國家每一組成分子的本質發展」，是儒、道「無為而治」所「共同嚮往」者。<sup>12</sup>由這些研究成果可知，儒、道「無為」與「無為而治」思想在本質意義的釐析上實有其異趣，這個部分可以透過思想對照的方式得出相對結論；然必須注意的是，本質意義之詮解著重的是思想「內」的抽絲剝繭，相對來說，思想「外」部醞釀與生發的過程同時容易被排擠或忽略，造成本質意義與發生意義未能兼容的情況。準此，此議題的研究仍有可開發的空間。

其次，因儒家「無為而治」在相關論述及材料上皆相當有限，故近代研究者多傾向轉以注疏內容或宋明儒者的詮釋為援。這種以歷來注疏內容及宋明儒者的發揮詮釋作為主要討論對象，以補充儒家「無為」或「無為而治」的基本義涵之

<sup>8</sup> 徐麗霞：〈「無為而治」儒道釋義〉，《中國學術年刊》第9期（1987年6月），頁83-96。

<sup>9</sup> 彭華：〈「無為」思想發凡——以先秦漢初的儒家和道家為考察中心〉，《孔孟學報》第80期（2002年9月），頁165-178。

<sup>10</sup> 杜鋼建：〈仁政寬容與無為而治——關於儒道互補之新仁學思考〉，《中國研究月刊》第3卷6期（1997年9月），頁2-5。杜鋼建的論述雖是講「儒道互補」之仁學思考，然其是以「仁政寬容」作為儒家政治思想的核心，以「無為而治」歸屬於道家。所謂「儒道互補」，其實是「除儒家主張寬容外，道家無為而治思想也符合自由人權原理。在寬容政治主張方面，儒道可以互補，為寬容主義提供豐富資源。」所以其立論基礎仍在儒家「仁政寬容」的強調上，「互補」是道家對儒家的補充。

<sup>11</sup> 劉笑敢：〈「儒家不能以道家為忌」：試論牟宗三「以道釋儒」之詮釋學意義〉，頁328-329。

<sup>12</sup> 徐麗霞：〈「無為而治」儒道釋義〉，頁83、95。

詮釋方法，於此議題的研究上亦屬普遍。這種研究路向不離儒道思想對比的進路，然更強調歷代注疏及宋明儒者的發揮，如劉錦賢〈儒家之無為觀〉<sup>13</sup>一文，大量羅列何晏、邢昺、朱熹、包咸、劉寶楠等人的注疏論述，一一箴定辨析，其主要立場乃是將歷來注疏之詮釋視為是儒家「無為」或「無為而治」思想內容的一環，對「無為」思想作一系統性地論述。另張星久〈儒家「無為」思想的政治內涵與生成機制——兼論「儒家自由主義」問題〉一文，則重視朱熹與程頤的詮解，由《朱子語類》中去規劃出幾種儒家「無為」的內容義涵。<sup>14</sup>此處值得重新思考的是，不管是後代注疏家抑或者宋明儒者的詮釋發揮，他們的發言語境均有其特殊的歷史文化情境，因此往往有強烈的以儒家為本之護教心態，也涵藏了個人主觀主張於其中，故相對來說，注疏家與宋明儒者的說法已成爲第二層再詮釋之發言，這些材料在詮解早期儒家「無為」之思想內涵上能具有多大的詮釋效力，或有再斟酌的必要。

第三種研究進路，則是將焦點鎖定在新近發現的出土文獻材料上，關注出土材料所記錄的儒道思想關係可能對「無為」議題研究所產生的影響。這種研究進路，雖亦在對比儒道的思想關聯，但並非如前者是在思想本質意義中檢索，而是著重在討論儒、道的思想「關係」。透過儒、道兩家思想「關係」的互涉或疏離程度，來判斷「無為」的義涵歸屬。因此如龐樸〈古墓新知〉中，即通過郭店楚簡資料指出：「儒道兩家在早期和平共處」，且列舉了竹簡資料，證明儒家只有反對「有為」的材料，而無提倡「無為」的信息，並將此視為是儒道的界限；<sup>15</sup>葉坦〈儒家「無為」說——從郭店竹簡談開去〉一文中，亦繼之提出疑問：「如果連『無為』都成了幾家所共有，那麼還有什麼能用來界定或區分諸子百家呢？」<sup>16</sup>考古學者的

<sup>13</sup> 劉錦賢：〈儒家之無為觀〉，《興大中文學報》第16期（2004年6月），頁29-50。

<sup>14</sup> 張星久：〈儒家「無為」思想的政治內涵與生成機制——兼論「儒家自由主義」問題〉，《政治學研究》第2期，2000年，頁74-86。張星久根據《朱子語類》中的說法，歸納出「儒家講『無為無不為』，主張按『當然之理』去『體天行道』，在生活中必然落實到這樣幾個方面：一，本於人所固有的德性……。二，順乎民心。……。三，尊重人之常情和生活中固有的秩序。……。其次，無為就是主張『為政以德』。」以上參見氏著，頁77-78。

<sup>15</sup> 龐樸：〈古墓新知〉，《讀書》第9期，1998年，頁57-61。龐樸此篇研究雖非以「無為」為主題，然其由出土文獻材料為證據，提出儒家之「無為」主要是「反對有為」，而道家對「無為」的態度則是確實「提倡」。其以「反對有為」／「提倡無為」作為儒／道思想對「無為」態度的界限，此亦屬本文討論的範圍，故羅列於此。

<sup>16</sup> 葉坦：〈儒家「無為」說——從郭店竹簡談開去〉，《哲學研究》第7期，1999年，頁57-61。

提問，正是一種另闢蹊徑的作法。順勢從諸子百家思想內涵發源時實際上的「異」，去考慮各家思想中所指「無為」義涵是否「同」的問題。不管答案、主張為何，這種透過出土文獻材料努力往思想發生原點考索的程序，確有可借鏡之處。

基於以上所述，本文希冀透過反省、建構、比較等逐步推論的方式梳理出儒家「無為」的自體性義涵。反省、建構、比較的程式是就「無為」於儒家思想體系中研究的整體觀照而言，故「反省」是針對目前已有之研究成果進行方法論上的檢討；「建構」是在「反省」的基礎上從事儒家「無為」義涵的實質補充；「比較」則是確立儒家「無為」義涵的基本內容之後，再與道家「自然無為」的特殊意義相較。有鑑於此研究議題牽涉之材料與範圍甚廣，非此一短文可以全盤涵攝駕馭，故將主要的研究方向裁分為三，而本文的進行即以反省既有之研究成果為主，並嘗試初步建構出孔子「無為而治」的前承與發展譜系，確立「無為」與「無為而治」在儒家思想中的定位，而後進一步延伸討論此觀念與儒家「中」道的符應關係及二者結合的思想意義。

總此，本研究的重要基本假定為：儒家「無為而治」自有其符合儒家系統性格的思想性並有思想上明確的承續脈絡。在研究方法的設定上，本文以「歷時性」的考察方式為主要進路，且以「無」之義涵的生發、轉化為首要討論對象。

本文之所以選擇以「無」取代「無為」作為歷時研究的對象，主要原因在於：中國古代典籍中最早以「無為」二字並用者乃為《詩經》中：「寤昧無為」、「尙無為」之紀錄，此二處所謂「無為」是指「無所作為」或「尙未發生」之義，未涵有超越性的「無為」之指。「無為」一詞開始具有「超越作為」的詮釋向度，恐怕還是必須到了《老子》中的相關詮釋才有可說。另《尚書》卷十一〈周書·武成〉中有：「惟爾有神，尙克相予。以濟兆民，無作神羞。」漢代孔安國傳曰：「神庶幾助我渡民危害，無為神羞辱。」<sup>17</sup>其中之「無為」，仍是「不為」的意思，與《老子》中「無為而無不為」的超越性詮釋有別。《尚書》卷八〈太甲中〉亦有：「王懋乃德，視乃厥祖，無時豫怠。」孔安國傳曰：「言當勉修其德，法視其祖而行之，無為是逸豫怠惰。」<sup>18</sup>此處的「無為」，很明顯是「無所作為」的一般用法。除此之外，到了唐代孔穎達撰寫〈毛詩正義序〉時有云：「夫詩者，論功頌德之歌，止

<sup>17</sup> (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達正義：《尚書注疏》，(清)阮元校勘，文選樓藏本校定，十三經注疏本，(台北：藝文印書館，2001年)，頁162。

<sup>18</sup> 同上注，頁118。

僻防邪之訓，雖無爲而自發，乃有益於生靈。」<sup>19</sup>此中之「無爲」義亦同前文，爲「無所作爲」之指。由此可知，「無爲」這個詞彙的內涵意義是相當穩定而單純的，多爲「無所作爲」之指涉，或由「無」的否定義出發，將「無爲」理解爲「不爲」的義涵。同時也可推論證明，道家「無爲而無不爲」的超越詮釋，其根據並非來自於「無爲」此一詞彙先在的具體涵義，因爲「無所作爲」或「不爲」的字面意義無法提供道家思想立論時的超越性根據。即使是儒家所指「無爲而治」之「無爲」，亦不僅僅是「無所作爲」的消極等待，其背後包含了一套儒家最重視的舉材用賢之道。因此，儒、道思想中的「無爲」或「無爲而治」觀念，其實已經相當程度地轉化了「無爲」一詞的原始義涵，甚至可被視爲是一種相應於各自思想本質的創造性詮釋。再從「無爲」一詞的結構來看，「爲」的義涵所指不管是實有作爲或超越作爲，實際上均不離「作爲」之指，真正左右「無爲」內在義涵轉變的癥結，恐怕還是在對「無」之不同向度的理解與詮釋上。因此本文所謂「歷時性」的考察方式，即首先透過文字學材料回溯儒道之前原始思想中的「無」義，辨析出「無」字基本上即涵具有辯證性及神秘性特徵；而後進一步證成，儒家「無爲」或「無爲而治」觀念若亦含有與道家思想相似的辯證性色彩，則可能來自於「無」的原始「本色」，而非必融攝道家思想於儒家詮釋之中。

由此亦可進一步反思，歷來針對「無爲」議題的研究進路，不管是儒家或道家體系，研究者很自然就會從「爲」的實踐性來進行思考，因此「無爲」就必然成爲「無所作爲」或「超越作爲」的指涉；然不管是「無所作爲」或「超越作爲」都不是儒家一貫強調的重點，涉入於儒家思想中進行詮釋時亦多有窒礙難行之處。因此筆者欲嘗試建構，孔子所謂「無爲而治」的基本精神並不在是否實際有作爲或超越作爲的理念上，其「無爲而治」之「無爲」的實際義涵應由「中」行而顯。也就是說，儒家「無爲而治」所謂的「無爲」義，應是擺落偏執兩端之「有」，而後所達致之「中道」的「無爲」義涵。

## 一、原始思想中的「無」

### (一)「巫」、「無」、「舞」的聯繫關係

<sup>19</sup> (漢)鄭玄箋，(唐)孔穎達正義：《毛詩注疏》，(清)阮元校勘，文選樓藏本校定，(台北：藝文印書館，2001年)，頁3。



在中國思想的研究上，關於「無」的討論，一般都會被歸入道家的思想範疇。當中的原因，除了「無」是道家思想的典型話語之外，因為學術研究上的需要，「家」或「派」之嚴密區隔成為僵化的研究定式，阻斷了思想概念間融通交會或相互影響的可能。在這樣的思考點上，「無」的義涵發揮必以道家思想為勝場。然不可否認，道家思想雖然賦予「無」以「形上」的境界義，同時成為一個重要的思想性「符號」，若以時代思想發展史的角度來解釋，道家思想對於「無為」之詮釋不一定要和遠古的文化現象相連結；但是「無」這個字非僅是道家的獨創，道家對於「無」義的轉化，更多的是在哲學範疇的深化上，因此道家「無」義及境界的生成，是對「無」之原義涵承繼與轉化的結果。

準此，若能同步檢尋並還原「無」的原始字義及其內在多重義涵，或可由此語文學進路進一步與歷史淵頭的巫文化觀察進路相合。如此，在解決儒家「無為」思想之實質內涵時，乃自然形成一值得嘗試的研究切入點，進而可望建構出儒家「無為」思想的發展譜系。

針對「無」而論，龐樸曾考索甲骨文與金文中的「無」字，歸結提出：

在甲骨文中，無字是一個舞蹈者的形象，象人執牛尾或茅草而舞。無和舞本是一個字。……舞蹈本非為了娛樂，而是事奉神靈的一種動作。而神靈是看不到摸不著的，無從得其形象和與之晤談的，人們通常在舞蹈時想像其存在，並只有利用舞蹈的模擬動作或者叫舞蹈語言去與之交談。因之，象徵舞蹈動作的這個圖形文字——無，就有了兩層意思，既用以表示舞蹈的可見動作本身，也用以表示動作的那個不可見的對象。<sup>20</sup>

「無」在甲骨文中象人執牛尾或茅草之舞，到了金文時則更強調足蹈的動作，因此「無」與「舞」乃在事奉神靈的神聖性與神秘性上產生關聯。且從甲骨文、金文的「無」字衍義已可探得，「無」字在原始思想中是以「舞蹈」為內容、以「事奉神靈」為目的，而事奉之神靈又具有「不可見」的「神秘性」與須以舞蹈取悅事奉的「神聖性」。因此不能否認這些基本義涵均是在儒道思想成形之前就已內具在「無」的原始字義當中了。

另，「無」既是象人以舞事神，則跳舞之「人」應當有特殊的條件限制。龐樸

<sup>20</sup> 龐樸：《稂莠集——中國文化與哲學論集》（上海：人民出版社，1988年），頁285-286。

謂：

以「舞」事「無」，最初是全體從事人員一起參加的。漸漸的，這種被認為是關係到成敗得失的神聖舉動，分工到某些「精爽不攜貳者」成員身上，至少是由他率領大家來舉行，這種人，「在男曰覡，在女曰巫」，或統稱為「巫」。<sup>21</sup>

陳夢家贊同龐樸「『巫』以『舞』事『無』」的說法，同時指出：「卜辭『舞』象人兩袖舞形，即『無』字。巫祝之『巫』乃『無』字所演變，這個說法是有根據的。」<sup>22</sup>龐樸與陳夢家的說法均是考量古文字與文化的密切關係，進而直陳「巫」、「無」、「舞」這三個字，「不僅發一個音，原本也是一個形」，因此是「一件事的三個方面」。<sup>23</sup>至此，「巫」、「無」、「舞」在原始思想中三位一體的特殊交涉，透過甲骨文、金文等材料的考究被尋繹出來，同時也成為重新討論儒道「無為」議題時不可或缺的重要線索之一。<sup>24</sup>

## （二）「無」的辯證性與神秘、神聖性義涵發微

《說文》段注訓「無」，由「亡」之古字隸變將「無」釋為「豐也」，並引《尚書·洪範》「庶草蕃蕪」來表現「無」的「豐」意。<sup>25</sup>徐灝《說文解字注箋》由小篆訓「無」字，亦曰：「大而眾多之茂林為無，其本義作『豐』解。」<sup>26</sup>「無」之有「豐大」的義涵，正與一般的常識理解相反。龐樸解釋為：

<sup>21</sup> 同前注，頁 325-326。

<sup>22</sup> 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局，2004 年），頁 600。

<sup>23</sup> 龐樸：《猥莠集——中國文化與哲學論集》，頁 326。

<sup>24</sup> 中國的巫俗文化多元紛雜，目前學界對於「巫」本義之解釋亦未有定論。此取龐樸、陳夢家等「巫」、「無」、「舞」三位一體的說法，除了基於字源學與古文化歷史二者兼攝之考量外，「巫」以「舞」事奉看不見之神靈（無）之說法，與儒、道兩家「無為」概念特質之成形均有若干關聯，適可為此議題研究時的參考線索之一，故本文此處乃引龐樸的說法，希冀能透過各種線索的綜合考量，較全面性地觀照「無為」內在義涵之整體。

<sup>25</sup> （漢）許慎、（清）段玉裁：《說文解字注》（台北：黎明文化事業，1996 年），頁 640。

<sup>26</sup> （清）徐灝：《說文解字注箋》，《續修四庫全書》本，（上海：上海古籍出版社，1995 年）。

「巫」以「舞」所事之「無」，在我們今天看來，有些並非空無，而在他們和當時人看來，全部都是實有，只是看不見、摸不著，因而謂之「無」罷了。這種到處瀰漫、主宰一切而又「實有」的無，自然可以謂之為「豐」。……「無」而有「大」義，頗使一些小學家費解。……奇怪的是，他們都承認「廩」為肥大，「廡」為大屋，竟不悟這些「大」義從何而來。

27

「巫」以「舞」所事之「無」，實際上是以祈願、祝禱之舞來敬事「不可見」的「神秘」與「神聖」。正因此「神秘」與「神聖」對象之形象不可擬，就其形象而言，因為「不可擬」而為「無所有」之「無」；然就其內在顯發的「神秘性」與「神聖性」來看，其能力卻是實有而至大的「無限」之「無」。此時對「無」的認知重點，雖非從一抽象思維的模式來展現此概念的哲學高度，但亦不可忽略，「無」的概念本身在未知之「神秘性」與「神聖性」的發揮下，已隱涵有獨特的辯證性色彩，而這種辯證性色彩極有可能分別被先秦諸子吸收轉化，成為各家思想中的一環。

「巫」、「無」、「舞」在原始思想中三位一體的特殊交涉，使這三者的關係既互相聯繫，同時亦相互辯證。以道家思想之內容為論，「神秘性」是被特別強調的，因為由「無」之不可擬的「神秘性」所顯發有無渾化之「玄」，正是道性的妙處；而儒家思想相對來說，更徹底貫通的是「無」之「神聖性」。因此，「天」雖無何言，然透過四時運行、萬物化育之自然展現，其神聖性不斷被顯題化。「垂拱以臨天下」之「無為而治」，更是聖王迎契天道所照見之理想政治型態！

「無」之辯證性與神秘、神聖性相互交涉的內在義涵，儒、道思想在鑄鑄與完成的過程中各有所偏重、取擇，故究其實際，「無」所蘊神秘性、神聖性、辯證性三位一體的交涉義涵，與儒、道「無為而治」或「無為」思想的發展間，必具有一定的作用與關聯。

欲從原始思想中的「無」義衍化進行考察儒、道「無為」在治道上的發揮，除了「無」的辯證性格需要被注意，「巫」所扮演的身份、角色亦有可討論之處。歷史研究學者多認為，中國上古時代曾有一段「巫官合一」的時代。如李宗侗即謂上古時代：「君及官吏皆出於巫。」<sup>28</sup>陳夢家也於商代巫術討論到「由巫而史而

<sup>27</sup> 龐樸：《稂莠集——中國文化與哲學論集》，頁 330。

<sup>28</sup> 李宗侗：《中國古代社會史》（台北：中華文化出版，1954 年），頁 118。

為王者的行政官吏」，並指出：「王者自己雖為政治領袖，同時仍為群巫之長。」<sup>29</sup> 陳來亦從「湯禱」求雨的傳說推論，主張：「上古中國社會的君王兼行某些巫術性質的活動，在文獻上有跡可見。」<sup>30</sup> 由此可見，中國古代「君」與「巫」的身份其實存在著曖昧的相關性，姑且不論此「相關」之內容為何，既然在原始思想中「巫」、「無」、「舞」是為三位一體的概念，「巫」與「君」之間又有一定程度的相關，則日後「無」這樣透過「巫」行「舞」以事降神的觀念若被運用在政治之治道或祭祀活動上，亦有前跡可循。

再者，若以原儒、原道的線索進行考察，為數眾多的學者針對此議題各自陳說，其主張有相類處亦有別異點。有一派學者如章太炎、郭沫若、徐中舒等，皆同意儒家、道家的起源與「巫」脫離不了關係。陳來於「原儒」的議題討論上引傅劍平的主張作為一說，其言：

他（傅劍平）自己由 1961 年陝西出土的一件銘文中「無需」二字出發，將其中的「無」字解釋為「巫」，即巫需，認為「儒」由「需」來，其含義是一種「舞」（巫）在操作巫術時所戴的禮冠，繼而被轉稱戴這種冠而操其巫術的人為「儒」，也即「術士」，進而又成為一種先秦諸子百家的思想學術流派即儒家。<sup>31</sup>

傅劍平的主張很明顯是由「巫」、「無」、「舞」三位一體的觀念作為立論根據。若就前文所論，「無」的概念本身已涵有神秘、神聖性及辯證性格，其中神秘、神聖性自然與儒家起源之「巫」有關，無須贅述。然所謂「辯證性」，是否真存在於儒家思想中，並成為其學說內涵的質性之一？嚴格說來，「無」的「辯證性」在儒家思想中的發揮確實相當隱微，然透過儒家典籍中的紀錄，仍有蛛絲馬跡可探尋。

《論語·公冶長》中記子貢言：「夫子之言性與天道，不可得而聞。」<sup>32</sup> 《論語·陽貨》亦載有孔子之言：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」<sup>33</sup> 孔

<sup>29</sup> 陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第 20 期（1936 年 12 月），頁 535。

<sup>30</sup> 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（北京：三聯書店，1996 年），頁 31-32。

<sup>31</sup> 同前注，頁 339。

<sup>32</sup> 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，四部要籍注疏叢刊，（北京：中華書局，1998 年），頁 347。

<sup>33</sup> 同前注，頁 459。

子對於「天道」的闡發，基本上是採取一種「默識」的態度。因此劉述先有謂：

孔子對子貢所說的無言之教恰正是孔子之言天道不可得而聞的答覆，天道之默運是不可以通過言語來表達的。正因為子貢在言語方面有天賦，乃不免事事期望都能得到清楚明白的答覆，獨獨在對天的理解，孔子是以一種不答覆的方式——所謂「遮詮」——來答覆了子貢的問題。<sup>34</sup>

天道「無言」，卻能行四時、生百物。劉述先認為孔子是用一種「不答覆」的方式來答覆子貢，然在「不答覆／答覆」、「何言哉／四時行、百物生」的陳述關係中，除了孔子提供給子貢的答案是一種辯證性的理解之外，亦可知孔子所認知的「天道」，是隨著一自然的辯證規律運行，故天無「何言」，卻能「行」四時、能「生」百物。孔子思想中隱微呈現的辯證性思考，不是從語言符號系統去進行理解，而是回置天道自然的運作規律去觀察。若從「巫」、「無」、「舞」三位一體的觀念與儒家思想在文字語脈上的聯繫切入討論，則儒家思想中的辯證性格雖然隱微，亦非全然捨棄不論。在「巫」、「無」、「舞」的義涵序列中，或許儒、道兩家各有所存續與發揮，這不僅成全了儒、道兩家思想的異趣，同時也使得儒、道兩家「無為」義涵內容有所同異的理解成爲可能，亦至少可證儒家思想內容與「無」的概念間絕非是斷裂而毫無相涉的。

## 二、儒家「無為而治」之「歸源」與「分流」考察

透過「無」的字源考索，可以證成在原始思想中之「無」，其實已經具有辯證性及神聖性色彩，且「巫」、「無」、「舞」三位一體的概念與儒家思想起源的討論間亦有若干相合之處。孔、老同樣面對「周文疲弊」的歷史文化情境，雖然對治問題的作法與主張有別，但歷史事實可證，「無」這樣一個具有辯證性格與神聖性格的概念，是成形於孔、老思想建構完成之前。如果說老子是在「遮撥」、「解消」的態度上對「無」的概念進行思維上的轉化，並將之提升到形上哲學的高度；那相對於道家思想的儒家主張，對於前代文化從根本上即是採取「重建」、「延續」

<sup>34</sup> 劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉，載《儒家思想意涵之現代詮釋論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2003年），頁16。

的精神，因此也很有可能將「無」的觀念納入思想體系中，故孔子所說的「無爲而治」或許可以由這個進路來思考理解。只是儒家吸納了「無」的觀念之後，如何轉化「無」的辯證性與神秘、神聖性格爲儒家思想體系中的一環，並與儒家傳統的治道主張化合而爲「無爲而治」的政治理想，就必須回到孔子所欲「重建」、「反省」、「延續」的「對象」內容上去仔細斟酌考察。同時應以孔子所謂「無爲而治」的說法爲觀察基點，從歷時性的脈絡嘗試向上「歸源」、向下「察流」，揭示「無爲而治」觀念在儒家思想系統中之醞釀生成與轉化流變。

### （一）歸源——

#### 甲、舜：「克諧，以孝烝烝」與「至天下之善教化者」

《論語·衛靈公》有謂：「無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」<sup>35</sup>〈衛靈公〉這則記錄是《論語》中唯一直接論及「無爲而治」的文獻，因此特別受到重視。筆者以爲，若要較全面且徹底地掌握儒家「無爲而治」的義涵內容，除了孔子本身思想義理的展衍生發之外，舜之人物典型在儒家思想中所代表「符號」意義亦應當被重新標舉，進而拓展一重新理解的管道，如此乃可見孔子「無爲而治」思想之於舜之聖王政治與理想道德人格的欣慕及承繼。

楊儒賓在詮釋堯舜之所以具有「無爲而治」的能力時，曾將之歸諸於「天神」的神聖身份，其言：

堯舜據說「無爲而治」、「恭己正南面而已」，舜「彈五弦之琴，歌南風之詩，而天下治」。這種力量如是神秘，如是神聖，因此，我們很難想像這樣的感化力如何運作，也不知道它從何而來。但我們既然知道帝堯的身份之一乃是天神，我們即可瞭解他為什麼可無言而化。……初民時代人君的一言一行，就像蝴蝶翅膀的振動一樣，它很快就會波及到宇宙的每一角落。<sup>36</sup>

<sup>35</sup> 《論語注疏》，頁 439。

<sup>36</sup> 楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，載《臺灣東亞文明研究學刊》第二卷第 2 期（2005 年 12 月），頁 109。楊儒賓在文中指出：「論及儒家的人君典範時，或單言帝堯，或言堯舜——先秦典籍中的堯舜常是攜手共現的，兩人同樣是禪讓政治的體現者，同樣是以人間倫理為核心的道德政治之典範，兩人所代表的文化意義其實很難劃分。」因此雖然楊儒賓未進一步考察舜在原始神話中是否亦具有天神身份，然其言：「黃

由楊儒賓的詮釋可以發現，他透過神話材料將堯舜「無為而治」的能力視為是一種因神聖性而存續的神秘感化力量，而足以保證此「神聖性」成立的內在根據乃來自於其特殊的「天神」身份所與生俱來的神性。由此可證，「無為而治」確實與神秘性及神聖性義涵脫離不了關係。再就堯、舜於神話中的形象進行觀察，帝堯帶有「日神」的太陽神話色彩，並進一步發展成「光明」的道德意象。<sup>37</sup>相形之下，舜在神話中的形象已不如堯有著強烈的神格身份，儒家孔、孟、思、荀不斷演繹、推衍的「舜」之形象，已非傳說或歷史真相的考察，而是針對《尚書》、《史記》等典籍中所錄「舜」之事蹟理解的結果，<sup>38</sup>因此舜之聖王典型在文化意義上所展現的更大效用是在「以人間倫理為核心的道德政治之典範」上，此亦適為孔子思想之所重所求處，故子曰：「無為而治者，其舜也與？」實有其寓意所在，而非僅是溢美之辭。

依據《尚書·堯典》的記載，舜的德行表現在其：「父頑，母嚮，象傲，克諧，以孝烝烝，乂不格姦。」<sup>39</sup>宋代司馬光對此有謂：「所貴於舜者，為其能以孝和諧其親，使之進進以善。自治而不至於惡也。」<sup>40</sup>父母之頑嚮、從弟之昏傲是舜所面對的生命課題，然舜「以孝克諧」，努力安頓「父子有親」、「長幼有序」之倫序原則的作法，在孔子眼中卻更為可貴。歷來討論「舜」與「無為而治」的關係，多從舜能「知人」、「舉賢」或由「君君」的政治思考切入，如陳熙遠即言：

強調為政者當以民心民意為依歸來舉賢任才，無疑是儒家一貫堅持的政治理念，而這也正是舜得以平治天下的關鍵。……如果我們將孔子「恭己正

---

帝與堯舜所以被視為天子的原型，乃因他們成立的依據都被設想在邈遠的神話或準神話的年代，是『上古存有論』意義下的人君之典範。」因此舜之形象的神聖性與文化性，乃同樣獲得保證。

<sup>37</sup> 楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，頁 108。

<sup>38</sup> 吳冠宏先生：「作為三代聖王的典範——舜，向來是孟子援引其事以寄理託義的對象，至於其傳說事蹟是否為歷史真相反而並非措意所在，故舜事本身在孟子乃至整個戰國諸子而言，並無絕對獨立的歷史意義，而一直是在諸子暢『理』的脈絡下來各展其貌的現象。」參吳冠宏先生：〈舜之兩難的抉擇：情法·群己·性命〉，載《聖賢典型的儒道義蘊試證》（台北：里仁書局，2000年），頁 18。

<sup>39</sup> 《尚書正義》，頁 28。

<sup>40</sup> （宋）司馬光：《疑孟》，景印文淵閣《四庫全書·經·四書類·尊孟辨》卷上（台北：臺灣商務印書館，1983-1986年），頁 17-18。

南面」的描繪，或是「北辰居其所」的譬喻，扣合其「君君」的正名思想，那麼孔子顯然意在凸顯：理想人君由於位居特殊的社會地位，對天下具有一定的示範作用；舜居君位而能克盡君職，「君君」名實一正，上行下效，自然風行草偃。<sup>41</sup>

孔子強調德化之「風行草偃」雖亦可由「君君」的政道思想來展現其內在理據，然所謂「為政」，除了政治上的實際發揮之外，孔子同時強調「孝悌」與「為政」的結合，故《論語·為政》有言：

或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「書云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政』。是亦為政，奚其為為政？」<sup>42</sup>

孔子以為，惟有孝悌之道能夠兼備倫序與政治之效，因此《正義》即之而言：「為政之道，不外明倫故，但能明孝弟之義，即有政道。」<sup>43</sup>由此或可推知，孔子標舉舜為儒家「無為而治」之聖王典型的代表，恐怕不僅僅只是著眼於舜在政道上能「知人」、「舉賢」，或者是其於「君君」之正名思想上的發揮；另一方面亦實際上繼承舜「以孝克諧」的「孝悌政治」觀，充實「無為而治」在治化上的道德感召力量。

因此孟子繼孔之後以彰顯舜之處亦直契孔子強調「孝悌」與「政治」結合的理念。吳冠宏先生於此有論：

《孟子》中彰顯舜之所以為舜之處並不在其善政仁方的具體作為，卻是在其「號泣于旻天」的大孝之悲，「五十而慕」的孺慕之心，以及「象憂亦憂，象喜亦喜」的同體之仁，反而是《書經》及《史記·五帝本紀》中對舜作為一內聖外王之典範的描摩有一較具體完整的展現。<sup>44</sup>

<sup>41</sup> 陳熙遠：〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質義涵——以孟子對舜的詮釋為基點〉，載黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁51-52。

<sup>42</sup> 《論語注疏》，頁323。

<sup>43</sup> （清）劉寶楠：《論語正義》，四部要籍注疏叢刊（北京：中華書局，1998年），頁772。

<sup>44</sup> 吳冠宏先生：《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，頁47。



舜在儒家中的形象，一如楊儒賓所說，是「一位制訂並體現倫理秩序與政權轉移方式的理念人君。這樣的人君被經典固定化後，經由孔、思、孟、荀的推衍，他變成儒家政治傳統最重要的符號。」<sup>45</sup>舜之「南面而聽天下」與「善教化」的超越能力是具有無遠弗屆之效的，若僅依憑政治上「知人」、「舉賢」的安排，所能收到的效益恐怕只限於客觀秩序面的安頓，而無法真正深入一普遍道德情感中去興發、感化。因此孔子之所以在「無為而治」論述中推崇舜「恭己正南面」之「無何為」，除了表明儒家「無為而治」的論述是遙契堯、舜理想聖王典型而發論之外，亦可見孔子雖對堯舜「禪讓」多所稱許，然其主張的「無為而治」重點已不在堯、舜的禪讓事蹟上著墨，而是舜個人由聖君典範所進一步開展「以孝克諧」之「人倫之至」與政治相結合的特殊治道型態，透過舜「至天下之善教化者」<sup>46</sup>的形象，在客觀社會秩序與主體道德興發上顯自然而然、風行草偃的「順化之功」！

## 乙、「從周」：「疾敬德」之政德觀念

歷來討論到儒家「無為而治」的主張，《論語·為政》的「北辰」一篇多被援引來作為互證：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」<sup>47</sup>其中「為政以德」一句，多被視為是儒家「無為而治」理想足以實現的重要理據。因此，「德」的觀念乃為理解儒家「無為而治」思想的關鍵樞紐，若能釐析出孔子理解「德」的態度，則可進一步逆溯「為政以德」之「無為而治」與周代「疾敬德」之政德觀念間的聯繫，進而證明孔子主張「無為而治」實是對前代文化精神的繼承與修正轉化，非必由道家「無為」思想立場稼接以成。

關於儒家「德」之思想的討論，已經有許多學者進行過精闢的演繹與研究。謝大寧在儒家基源問題的相關檢討時明確指出，「德」這一概念實際上經過一由神話、宗教意義轉變到倫理道德意義的過程。其言：

春秋以後仁義忠信這些概念已經具有了明顯的倫理性義涵，然而也很明確的是這些倫理性義涵仍然根源於由「德——禮樂」所形成的宗教性結構。

48

<sup>45</sup> 楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，頁 127。

<sup>46</sup> 梁啟雄：《荀子簡釋》（台北：木鐸出版社，1988 年），頁 245。

<sup>47</sup> 《論語注疏》，頁 320。

<sup>48</sup> 謝大寧：〈儒學的基源問題——「德」的哲學史義涵〉，載《鵝湖學誌》第十六期（1996 年 6 月），頁 24。

謝大寧將「德」之由宗教、神話性義涵向倫理性意義轉化的過程視為是孔子思想的「前理解」階段。<sup>49</sup>「德」的倫理性意義同時在孔子的闡發詮釋下，逐漸壓過其原始的神話、宗教性格，而以倫理美德的義涵統攝之。此與前文所論「無」的觀念，及孔子對舜之理想聖王人格的承繼有異曲同工之趣。因為不管是「無」的神秘性與神聖性、「德」的宗教、神話性或舜之神話傳說事蹟與理想人格的描述，皆可見孔子於思想上刻意承接轉化的痕跡；且孔子除了對前代文化的「創造性繼承」，其對未知之神秘性、宗教性觀念亦同步採取尊重的態度，而非全然揚棄，因此開啓了理解這些觀念的另一種可能。

周代由「憂患意識」所衍生出來的「敬德」觀念，主要以「德」符應天意，力保政權之不墜。此處的「德」，非今日所謂「道德」之「德」，而應如謝大寧所言之「德命」，也就是「以德承天命」的仰懷上天、順從天命之義。<sup>50</sup>周人「敬德」與「保民」的觀念將「德」與治道緊密地連結起來；孔子主張的「無為而治」亦在「德」的縮合下合理吸納了「保民」的治道思想，並順勢「將『疾敬德』以『祈天永命』之王者受命之政規轉而為『踐仁以知天』之個人進德之道範」。<sup>51</sup>如此則孔子思想中的「德」，已不僅僅是人格養成的「德性」義；另一方面乃化成「為政之道」中的「行德保民」義，這是對周文傳統詮釋與轉化的具體成果。

總結前文所述，孔子「無為而治」主張的提出，內涵助緣之一是來自於其對神話中舜之形象寄理託義的結果，強調舜之以「人倫至道」與治道結合的自然順化之功；其次是承繼、轉化自周代文化傳統的「創造性」發揮，特別是在「德」之義涵的延續與開展上，融攝道德「德性」與治道之「行德保民」兩端，陶鑄「無為而治」以「德」行之的德化性格。因此，孔子所謂「無為而治」思想，實際上乃兼容了「順化」與「德行」的治道理想於其中，與道家「無為」之治所指有別，思想本質上亦有所不同。

## （二）分流——荀子「無為」及「無為而治」之歧出

透過前文之演繹與歸納可知，儒家所謂「無為而治」必得扣緊在孔子思想上

<sup>49</sup> 同前注，頁2。

<sup>50</sup> 謝大寧：〈儒學的基源問題——「德」的哲學史義涵〉，頁10-11。

<sup>51</sup> 牟宗三：《心體與性體》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁164。

講，且可歸源至孔子對「舜」之「善化」典型與「從周」的關懷上。孟子同樣推崇堯舜，然孟子透過「道性善，言必稱堯舜」的主張，將「性善」與「堯舜」結合為「可代表內聖與外王層面的兩個核心概念」。<sup>52</sup>因此孟子並不談「無為而治」之化，除了跟孟子所處時代政治環境有關之外，恐怕孟子所重所求仍在揭示「以聖人典範體現性善思想」<sup>53</sup>的主張上。

儒家另一個強調「無為」與「無為而治」的代表人物是荀子，然荀子的主張已明顯不同於孔子當初所言之「無為而治」的內涵，其「無為」的說法亦明顯沾染有道家、法家學說的色彩。<sup>54</sup>洪巴軒有論：

荀子無為而治的治道理想其內容包含了「聞修身，未嘗聞為國」的道德政治；「勞於索之，休於使之」的治約之道；「以類行雜，以一行萬」的王者之政。……其路徑既不從「推天道以明人事」來，也不完全只是從人道或政治權術著眼。因此，荀子無為而治的治道理想顯現出儒、法思想的融合，而這也正是戰國中晚期政治思想的特色之一。

荀子所說的「無為」可以說是相對於「有為」而來的，而這裡所說的「有為」並不單指妄作、妄為等。荀子所反對的胡作非為，還有那種汗流終日卻只是事倍功半的有為。<sup>55</sup>

<sup>52</sup> 楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，頁 126。

<sup>53</sup> 吳冠宏先生：〈舜之兩難的抉擇：情法、群己、性命〉，頁 47。

<sup>54</sup> 學界亦有主張荀子所重在「有為」而非是「無為」的說法；然整體而言，荀子仍傾向於以人道「有為」來成全「無為而治」的治道理想。因此荀子雖強調「效率德政」，但其主張根源正如〈王霸〉中所言：「既能當一人，則身有何勞而為，垂衣裳而天下定。」用人之當、舉賢任能之人道「有為」，乃是「垂衣裳而天下定」之「無為而治」理想的基礎，故荀子之「無為」並非全然以「有為」發論，而是相對於「有為」的「無為」，其主張的終極理想仍在「垂衣裳而天下定」的德政型態上。另本文將荀子列入儒家「無為」思想發展譜系之「分流」一脈，主要乃因荀子「無為」之主張雖混涵有黃老或法家思想，然亦可抽繹、統整出許多儒家的觀念，若捨去荀子的主張不論，則難明「無為」觀念於儒家思想中的承遞與轉化狀況。故姑且不論荀子是否有「以儒為本」的意識存在，其針對「無為」、「無為而治」的發論，仍可在歧出中見得自儒家思想轉化的痕跡。

<sup>55</sup> 洪巴軒：〈荀子無為而治的治道理想〉，載《中國文化月刊》第 266 期（2002 年 5 月），頁 15。

荀子的「聞修身，未嘗聞爲國」是扣緊「君」來講的，因此荀子的整體政治傾向雖仍是重人輕法的「德治」型態，然國家之道即繫於「君」身上，與孔子由古代聖王理想出發的初衷有所不同。且由〈君道〉兩段文字更可見荀子「無爲而治」主張的歧出與分流狀況：

故天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，不動而功，塊然獨坐而天下從之如一體，如四肌之從心。夫是之謂大形。

故人主無便嬖左右足信者，謂之間；無卿相輔佐足任使者，謂之獨；所使於四鄰諸侯者非其人，謂之孤；孤獨而晦，謂之危。國雖若存，古之人曰亡矣。<sup>56</sup>

同是論「君道」，荀子一以「大形」之「塊然獨坐而天下從之」立論，明顯已有道家「無爲」思想的影子；另儒家「知人」、「舉賢」的主張荀子並未揚棄，只是以君權治術爲論，致使其態度逐漸轉向法家論人主之術的型態。「舉賢」、「知人」歷來被視爲是儒家「無爲而治」實行之所以可能的基礎之一，然荀子「求才」的重點已轉而落在鞏固「君」的規範地位上，因此荀子「無爲而治」的主張，不若孔子是由一治道「理想」發論。在孔子的思想體系中，「無爲而治」如何實踐的問題被暫時擱置，因爲它是對理想聖王典範與前代文化精神契應的結果；相對來說，荀子已將「無爲而治」視爲是一種實踐性的「效用」政治，故屢屢強調德政、簡約、效率等治道上的實踐原則。

勞思光評荀子爲「失敗之儒者」，因其學說不能見心性之真，而逐漸歸於權威主義。<sup>57</sup>平心而論，荀子思想可曰「歧出」，因其確實混含了道、法思想於個人主張中呈現，然若強言其爲「失敗之儒者」或又太過。以「無爲而治」來說，荀子並非是脫離儒家德政思想而立論。如果說孔子思想是遙契周文精神予以修正轉化，則荀子亦是在孔子所言「無爲而治」的本體精神下轉「體」爲「用」，實際建構出儒家「無爲而治」的體用關係與治道效用，故荀子不是不願肯定價值，而是其所肯定的價值非在價值哲學的內在理論建構上，他以符合時代性的「效率德政」

<sup>56</sup> 梁啟雄：《荀子簡釋》，頁 167、173。

<sup>57</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1981-1987 年），頁 343。

來承轉孔子的「無為而治」理想，發揮「無為而治」之「用」，應自有其思想上及面對時代問題的所重所求處。

孟子面對諸子並起、「邪說」恣肆的思想環境，致使其思想心力乃發揮在辯駁異說上；荀子會合各家思想，雖成為儒家思想歧出者，然若無荀子之承轉，許多思想學說將只是高懸在理想與理論的殿堂上，逐漸被歷史淹沒。孔子以「無為而治」的理想迎契前代文化精神，建立起儒家「無為而治」的思想譜系，其源一方面來自於對舜之聖王政治與理想道德人格的欣慕，鍾情「以孝克諧」之「人倫之至」與政治相結合的「順化」治道型態；另一方面則化合「從周」之政德觀念，兼攝道德「德性」與治道之「行德保民」兩端，進而陶鑄「無為而治」以「德」行之的德化性格，因此孔子之「無為而治」乃是兼融「順化」之功與「德」之行的治道理想。亦可以說，儒家「無為而治」思想的本質意義在孔子時已建立完成，其為儒家「無為」思想譜系之始；荀子乃繼孔子之後循涇分流，以儒為本兼攝道、法思想，強調「無為而治」的治術之「用」，因此在儒家「無為而治」譜系的發展認定上，荀子應當被視為是「分流」後的歧出詮釋者，扮演「無為而治」思想由儒家德政之「體」實際入「用」的關鍵角色。

### 三、儒家「無為而治」與「中」之符應關係及其思想意義

儒家「無為而治」思想發展譜系的確立，除可以從歷時性的觀照釐清概念發展的「源」、「流」狀況，亦可由此重新思考儒家思想中的一些關鍵性問題。如：歷來許多研究者均主張儒家「無為而治」其實並無自己的思想面目，其中最關鍵的癥結所在，即因整部《論語》中孔子僅一次直接觸及舜之「無為而治」的主題，爾後再無他論。因此質疑這則史料可信度的學者所在多有，或有從根本上認定孔子所謂「無為而治」的意義「顯然與老子之無為相通」。<sup>58</sup>研究者的質疑其來有自。確實，在儒家的傳世文獻中，除《荀子》兼融眾說直陳「無為」與「無為而治」的治道之術，孔、孟的思想主張從來不以「無為而治」為重點；若確如前文所述，儒家的「無為而治」思想自有其前承與轉化的譜系可供檢驗，則研究者應當如何來看待「無為而治」在儒家文獻材料中的短缺狀況？於此必須有所說明。

所謂文獻材料上的「短缺」，所指即為「量」的缺乏。除孔子言道：「無為而

<sup>58</sup> 劉笑敢：〈「儒家不能以道家為忌」：試論牟宗三「以道釋儒」之詮釋學意義〉，頁 321。

治者，其舜也與？」之後再無其他文獻紀錄可供參照。文獻證據於「量」上的缺乏，使得「無為而治」的觀念在儒家思想中似顯突兀，然或可由二個方面切入考察此中之關鍵所在。

首先，前文已論證孔子之「無為而治」實可歸源於其對舜之理想聖王典型的崇慕，及「從周」之政德文化精神的關懷。整體來說，孔子的「無為而治」建構的是一理想性的政治型態，是一以善、以德順化，而人民莫不心慕從之的理想狀態；然如舜這般的理想聖王是可遇不可求的，他必須承「天之歷數」，接受上天使命之賦予與監督，並且在治道上能夠「謹權量，審法度，修廢官」、「興滅國，繼絕世，舉逸民」，而後方能「四方之政行焉」、「天下之民歸心焉」。<sup>59</sup>理想聖王的培養與理想政治的實現均非一蹴可及，故孔子雖對聖王典型與「無為而治」有所崇慕並心嚮往之，然此畢竟為「理想」，孔子不經由此來討論如何實現的問題，轉而肯定人對自身力量體認的覺醒。由此可見孔子的思考於此出現轉向，其所主張的「無為而治」理想本是依賴聖王以成，孔子則在「仁」的基礎上肯定個人道德力量的覺醒，其有曰：

克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？<sup>60</sup>

孔子進一步轉化「無為而治」所成的理想政治狀態為聖王之「善化」、「行德」與天下百姓「克己復禮」—「天下歸仁」之雙向共構的結果。因此，相對於荀子即「無為而治」之實踐來發揮此理想的內在意義，孔子不直接從「無為而治」的理想性來預設如何實踐的問題，而轉化以「由己」、「克己」的個人修養實踐來達成「無為而治」天下共「歸」的理想，或許這是《論語》中「無為而治」之文獻紀錄短缺的原因之一。

再者，文獻材料於「量」上的缺乏，是否即可代表孔子思想中不具有這個觀念，或者此觀念必為援借他家思想以成說。《論語·公冶長》：「子貢曰：『夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。』」「不可得而聞」之「性與天道」在謝大寧看來：

<sup>59</sup> 《論語注疏》，頁 478。

<sup>60</sup> 《論語注疏》，頁 408。

可見天命這一觀念在孔子心目中的關鍵性地位。……孔子重視天命，並強調它對天下的意義，但另一方面卻顯然是以「六合之外，聖人存而不論」的方式來面對它。或說不可得聞，或曰不知，都表示了孔子的特殊態度。

61

孔子因相對強調「知人」、「知生」，故對未知之死亡、性與天道等既超越又玄虛的概念存而不論；然不可否認，孔子看待性與天道及天命的態度是「特殊」的，因此若由「量」上之「不聞」予以籠括孔子看待「性與天道」的態度，則勢必會使得孔子的思想平面化、片面化而無法窺見其思想的立體深度。另謝大寧亦提到：「孔子談到禘，就和他談到天道是一樣的。」因為「禘」正指「對天之德命的崇拜而言」<sup>62</sup>。由此同理可證，孔子對於「無為而治」思想的陳說或可由其他關鍵性思想的發揮處窺見，而非必侷限在「無為而治」的直接文獻中枯索。

孔子所謂「無為而治」思想的內容義涵，究與儒家哪些關鍵性思想相關？要梳理出這個問題的答案，恐怕須對儒家思想進行整體性的歸納與耙梳，非本文篇幅所能勝任；然筆者於此亟欲通過「為政以德」一章，先行勾勒出「無為而治」在儒家思想中的學說性格，並為其尋繹一可能的理解入路。

《論語·為政》：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」「為政以德」這一章，被歷來研究者視為是儒家「無為而治」主張的佐證，且研究者的詮釋重點多放在「共」的「歸向」義上論說；然除了「歸向」義是一條可靠的詮釋線索之外，「北辰」之「居其所」亦有進一步討論的價值。《論語正義》有曰：

案《爾雅》釋文云：「北極，謂之北辰。」郭璞曰：「北極，天之中，以正四時。然則極中也。」<sup>63</sup>

就劉寶楠所引郭璞的說法，「北極」是天之「中」，其效用在「正」四時，故可知「中」與「正」乃「北辰」之特殊性格。同樣的說法可見於朱熹《四書章句集注》：「北辰，北極。天之樞也。」<sup>64</sup>宋代陳祥道《論語全解》中亦有言：「天運無窮，

<sup>61</sup> 謝大寧：〈儒學的基源問題——「德」的哲學史義涵〉，頁 33。

<sup>62</sup> 同前注。

<sup>63</sup> (清)劉寶楠：《論語正義》，頁 762。

<sup>64</sup> (宋)朱熹：《四書章句集注》(北京：中華書局，1983年)，頁 53。

三光迭耀。其中正而不移者，北辰而已。故天之樞則北辰。」<sup>65</sup>根據這些說法，可知「北辰」的「中」、「正」性格應為歷代學者之共識。「為政以德」一章以「為政以德」與「譬如北辰，居其所而眾星共之」相對應，除了展現以德行政的順化之功，「北辰」的「中」、「正」原則恐怕亦是「眾星共之」之所以可能的根據。針對「為政以德」與「眾星共之」的討論，漢學家安樂哲於此論道：

「政」，《定州論語》作「正」。用同源字「正」代替「政」，表達「正確地統治」的喻意，是中國經典的慣用筆法。……這就是儒家的「無為」。統治的威信淵源於眾望所歸的權威，而不是高壓控制下的獨裁。<sup>66</sup>

「政」與「北辰」之「正」、「中」及儒家「無為而治」的關係被聯繫起來，安樂哲的說法並非空穴來風。前文言孔子「無為而治」的思想是前源於舜之形象與「從周」的關懷，《論語·堯曰》即有：

堯曰：「咨！爾舜！天之歷數在爾躬，允執厥中，四海困窮，天祿永終。」

<sup>67</sup>

堯對舜的勉勵落在「行中道」上，故言「允執厥中」；而舜同時又是孔子認為得以行「無為之治」的聖王典範。另《尚書·洪範》述武王克殷後，訪於箕子，箕子所陳治國之大法曰：

無偏無陂，遵王之義。無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。<sup>68</sup>

〈洪範〉這一則史料，一方面因其為周代治國觀點，適可與孔子「從周」之「政德」相對照應；另一方面，〈洪範〉雖重點在錄禹之事，然箕子的論說由舜處死禹

<sup>65</sup> 嚴靈峰編：《無求備齋論語集成》第五函（台北：藝文印書館，1966年）。

<sup>66</sup> 《論語的哲學詮釋》，頁72-73。

<sup>67</sup> 《論語注疏》，頁478。

<sup>68</sup> 《尚書正義》，頁173。



父鯀起始，鯀因堵塞水源，使洪水橫決亂流，因而被舜處死，後禹順水之性，終使地平天成。〈洪範〉中可見舜之怒殺與禪位的抉擇。禹順天下之常理，行不偏不頗之王道，所謂「無偏無陂」、「無有作好／無有作惡」、「無偏無黨／無黨無偏」、「無反無側」，已有儒家「中道」之色彩，故後言：「會其有極，歸其有極」，即謂歸於「中道」而治天下之意，而這樣的「中道」政治正是堯舜強調「允執厥中」的終極理想。

欲有聖王臨天下以行「無為而治」是可遇不可求的，如果孔子的「無為而治」高懸在聖王理想之上，則其主張勢必得面對「等待」聖王的困境，而無絲毫施展的空間；然觀察《論語》中孔子的言論，可發現孔子並未放棄遙契聖王的理想，而是在「無為而治」雙向共構的結構中，由政德之「順化」來會合「無為而治」實踐之可能，並暫時將聖王臨天下「無為而治」之理想性「大化」，承轉為以「中」、「正」為根據的「小化」型態。此「大」、「小」的差距並非是價值上的差別，而是範疇的差異。這樣的例子在《論語》中相當的多，如《論語·子路》：「苟正其身矣，于從政乎何有？不能正其身，如正人何？」又：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」另《論語·顏淵》：「季康子問政於孔子。孔子對曰：『政者，正也。子帥以正，孰敢不正？』」諸如上述，這一類例子中「正」所產生的影響，意味的都是一種「化」的型態，相對於「無為而治」之順化天下來說，《論語》中「正」之「化」的範疇、格局較小，然二者對於「順化」的肯定是相同的。

〈中庸〉中有記，子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言；隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」<sup>69</sup>堯舜強調「允執厥中」，亦實際「用中於民」。「中」與政治的關聯早有前跡可循，而「中」與「德」的關係亦牽動儒家「無為而治」內容的詮釋。董根洪《儒家中和哲學概論》明白指出，周人之「德」是「中」之理性精神的張揚與發展，其言：

德的本義是正見於心。因此德包含著人的中正之心。這時的「中」已開始以中正不偏的觀念性的「正見」出現。<sup>70</sup>

成中英又從儒家中庸哲學觀點指出：

<sup>69</sup> 勞思光：《大學中庸譯註新編》（香港：中文大學，2000年），頁49。

<sup>70</sup> 董根洪：《儒家中和哲學概論》（山東：齊魯書社，2001年），頁37。

從普遍性的中道的實現來講，中就是正；所以在行為上，何者為正，正也就是中。<sup>71</sup>

儒家「無為而治」的關鍵，扣合舜之「允執厥中」、「用中於民」的「中道」，又同步涵攝「為政以德」的德化觀，且「德」同時又為普遍「中道」、「正道」之實現。因此總結而言，孔子所謂「無為而治」之「無為」，重點非在實際作為之「有」或「無」，其「無為」展現的是儒家實現「中道」的一貫理想，故為「中道無為」的境界。「中道無為」因著「無」的辯證性而又有兩種不同面向的意義：一是「為中道而後無為」，此乃實際行中道而後民自從之，所以「無為」。「行中道」之「行」，似是「有為」，然其實是為了擺落偏執兩端之「有」，因此以「有為」成就「無為」；二是就「境界」來說，若可達至以「中道」治天下，則自然「無為」而百姓自化。此「中道／無為」是一組「境界」對應關係。

若單只從「無為而治」的直接文獻進行考察，孔子在儒家思想體系中的角色略顯孤單；然如果能夠在合理的歷史情境與文化材料中突破史料的拘限，旁敲側擊，或不難發現儒家「無為而治」的思想亦自有其精彩處，且孟子的學說中亦有相對呼應的主張，非完全漠然未見。《孟子·盡心上》即有：「中道而立，能者從之。」<sup>72</sup>儒家「中道」所強調的，除了是「行中」的原則，更重要的是「中道」默然，卻能展現使「能者從之」的道德魅力。這是儒家道德演出的至高美感，非威權、非壓迫，而是自然而然、「風行草偃」的道德理想。

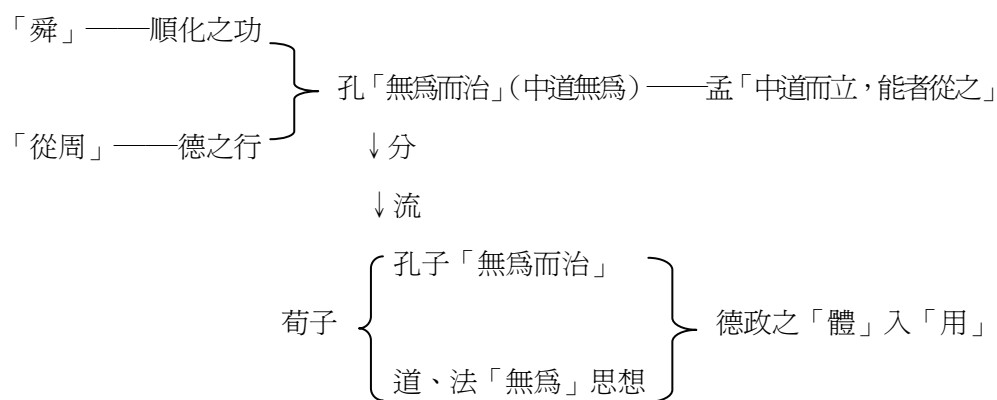
#### 四、結論

本文由評議歷來研究成果切入，希冀為儒家「無為而治」思想的討論尋找另一種可能的進路。因此以「歷時性」的方式尋繹「無為而治」在儒家思想中的發展狀況，並可歸結為以下數點：

<sup>71</sup> (美) 成中英：《合外內之道——儒家哲學論》(北京：中國社會科學出版社，2001年)，頁130。

<sup>72</sup> (漢) 趙岐注，(宋) 孫奭疏：《孟子注疏》，(清) 阮元校勘，文選樓藏本校定，十三經注疏本(台北：藝文印書館，2001年)，頁243。

- 一、就原始思想中的「無」進行觀察，除可發現「巫」、「無」、「舞」三位一體的聯繫關係之外，「無」的義涵中本就涵有神秘性、神聖性與辯證性色彩，且原始儒家的起源亦與「巫覡」有所相涉，因此「無」雖非儒家的典型性話語，然至少可證儒家思想內容與「無」的概念間絕非是斷裂而毫無相涉的。
- 二、綜合文獻材料向上「歸源」，可發現孔子主張的「無為而治」實是對前代文化精神的繼承與修正轉化。其源一方面來自於對舜之聖王政治與理想道德人格的欣慕，鍾情「以孝克諧」之「人倫之至」與政治相結合的「順化」治道型態；另一方面則化合「從周」之政德觀念，兼攝道德「德性」與治道之「行德保民」兩端，進而陶鑄「無為而治」以「德」行之的德化性格。嚴格說來，儒家的「無為而治」思想在《論語》中已可探見梗概；荀子所謂的「無為」與「無為而治」主張，則是繼孔之後，結合道、法思想以立說，故應當視為是「分流」後的歧出詮釋者，扮演「無為而治」思想由德政之「體」實際入「用」的關鍵角色。可參看以下圖例：



- 三、孔子透過個人道德力量覺醒的肯認，轉化「無為而治」成為聖王之「順化」、「行德」與天下百姓「克己復禮」——「天下歸仁」之雙向共構的結果。以聖王之「順化」，配合「由己」、「克己」的個人修養實踐，來達成「無為而治」天下共「歸」的理想。因此孔子不從「無為而治」的形式意義來談實踐，轉而扣合儒家實現「中道」的一貫理念，而成「中道無為」的境界；此亦即如孟子所言：「中道而立，能者從之」的道德魅力。

孔子「無爲而治」的理想，在有意無意間已適度地與儒家行「中道」的理念相結合，這或許是討論儒家「無爲而治」思想時可以加入參照的進路之一。不過本文的討論因篇幅所限，僅能就儒家「無爲而治」思想譜系的發展作一理路上的揭示，對於「無爲而治」的實質內涵，與儒道「無爲」思想的會通互補或同異比較，在處理上仍顯力有未逮。若要完整呈現儒家「無爲而治」與道家有別的独特意義，「反省」、「建構」、「比較」三道工序無一可以偏廢。本文首以「反省」切入，「建構」與「比較」希冀留待後文再議。

孔子的時代雖然已經過去，「無爲而治」的理想也僅高懸在思想史中，成爲一個令人緬懷的「關鍵詞」。面對現今紛亂的政局，除了頻頻指責當政者的不是，或許我們更應該反省的，是我們自己都已丟失了「克己」而「歸仁」的理念動力。儒家的「無爲而治」，除了等待聖王順化天下，孔子同時轉化消極的等待而爲積極的個人修養工夫，這應當是每個人都必須面對的生命課題。「生命」的發揚不該鎖定在被意識型態左右的、對外的「攻乎異端」上，否則僅會陷入孔子所言：「斯害也已」的泥淖中，忽略了體會前人於治道上所展現的政治智慧！

## 引用文獻

### 一、專書

#### (一) 古代典籍

- 《毛詩注疏》，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義，清·阮元校勘，用文選樓藏本校定，十三經注疏本，台北：藝文印書館，2001年12月初版14刷。
- 《尚書注疏》，漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義，清·阮元校勘，用文選樓藏本校定，十三經注疏本，台北：藝文印書館，2001年12月初版14刷。
- 《論語注疏》，魏·何晏注，宋·邢昺疏，四部要籍注疏叢刊，北京：中華書局，1998年，初版。
- 《孟子注疏》，漢·趙岐注，宋·孫奭疏，清·阮元校勘，用文選樓藏本校定，十三經注疏本，台北：藝文印書館，2001年12月初版14刷。
- 《說文解字注》，(漢)許慎著，(清)段玉裁注，台北：黎明文化事業，1996年，初版12刷。
- 《四書章句集注》，宋·朱熹著，北京：中華書局，1983年，初版。
- 《說文解字注箋》，清·徐灝著，《續修四庫全書》(冊227)，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 《論語正義》，清·劉寶楠著，四部要籍注疏叢刊，北京：中華書局，1998年，初版。

#### (二) 近人著作

- 《中國古代社會史》，李宗侗著，台北：中華文化出版，1954年，初版。
- 《無求備齋論語集成》，嚴靈峰編，第五函，台北：藝文印書館，1966年，初版。
- 《新編中國哲學史》，勞思光著，台北：三民書局，1981-1987年，增訂初版。
- 《孔子言論貫通集》，陳大齊著，台北：臺灣商務印書館，1987年，再版。
- 《稂莠集—中國文化與哲學論集》，龐樸著，上海：人民出版社，1988年，初版。
- 《荀子簡釋》，梁啟雄著，台北：木鐸出版社，1988年，初版。
- 《詩經欣賞與研究》，糜文開、裴普賢編著，台北：三民書局，1991年，再版。
- 《中國思想史論集》，徐復觀著，台北：學生書局，1993年，初版9刷。
- 《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，陳來著，北京：三聯書店，1996年，初版。
- 《心體與性體》，牟宗三著，上海：古籍出版社，1999年，初版。

- 《中國哲學十九講》，牟宗三著，台北：學生書局，1999年，1版8刷。
- 《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，吳冠宏著，台北：里仁書局，2000年，初版。
- 《大學中庸譯註新編》，勞思光著，香港：中文大學，2000年，初版。
- 《合外內之道——儒家哲學論》，成中英著，北京：中國社會科學出版社，2001年，初版。
- 《儒家中和哲學概論》，董根洪著，山東：齊魯書社，2001年，初版。
- 《論語的哲學詮釋》，安樂哲、羅思文著，北京：中國社會科學出版社，2003年，初版。
- 《殷墟卜辭綜述》，陳夢家著，北京：中華書局，2004年，初版。

## 二、期刊論文

- 〈商代的神話與巫術〉，陳夢家撰，載於《燕京學報》第20期，1936年12月。
- 〈「無爲而治」儒道釋義〉，徐麗霞撰，載於《中國學術年刊》第9期，1987年6月。
- 〈儒學的基源問題——「德」的哲學史義涵〉，謝大寧撰，載於《鵝湖學誌》第16期，1996年6月。
- 〈仁政寬容與無爲而治——關於儒道互補之新仁學思考〉，杜鋼建撰，載於《中國研究月刊》第3卷6期，1997年9月。
- 〈古墓新知〉，龐樸撰，載於《讀書》第9期，1998年。
- 〈儒家「無爲」說——從郭店竹簡談開去〉，葉坦撰，載於《哲學研究》第7期，1999年。
- 〈儒家「無爲」思想的政治內涵與生成機制——兼論「儒家自由主義」問題〉，張星久撰，《政治學研究》第2期，2000年。
- 〈荀子無爲而治的治道理想〉，洪巳軒撰，載於《中國文化月刊》第266期，2002年5月。
- 〈「無爲」思想發凡——以先秦漢初的儒家和道家爲考察中心〉，彭華撰，載於《孔孟學報》第80期，2002年9月。
- 〈儒家之無爲觀〉，劉錦賢撰，載於《興大中文學報》第16期，2004年6月。
- 〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，楊儒賓撰，載於《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期，2005年12月。

### 三、論文集論文

- 〈先秦儒家美學的中心觀念與衍生意義〉，顏崑陽撰，載於《文學與美學》第三集，台北：文史哲出版社，1992年。
- 〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質義涵——以孟子對舜的詮解為基點〉，陳熙遠，載於黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1995年。
- 〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉，劉述先撰，載於《儒家思想意涵之現代詮釋論集》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2003年。
- 〈「儒家不能以道家為忌」：試論牟宗三「以道釋儒」之詮釋學意義〉，劉笑敢撰，載於李明輝編：《儒家經典詮釋方法：傳統儒者解經方法及其現代轉折》，台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年。

## Try annotating in thought development pedigree and the centre meaning of the Confucianists “Wu Wei”

Chen, Ching-Jung\*

[Abstract]

This article is mainly the research approach thinking deeply in the Confucianists “Wu Wei” , and hope to annotate again. Article focal point to emphasize “Wu Wei” in “Confucianism” 、 “Dao” thought different. The former researcher has a very good suggestion while carrying on discussion of the thought for “Wu Wei” , but scholar does not do the overall explanation to the development of the thought, this article discusses “Wu Wei” the idea from the source, hope that there is contribution on academy.

The research approach is that the factor of putting into “time” to discusses , this will let the conclusion be clearer . Unless meanwhile, the Confucius “Wu Wei er Zh” ' is meaning “Zhong Dao Wu Wei” , this's the appropriate answer in the research .

**Keywords :** Confucianism, “Wu Wei”, “Wu Wei er Zh”, “Zhong”

---

\* Lecturer, Department of Chinese Literature, National Dong Hwa University.