

# 「無為而治」儒道釋義

◎徐麗霞／本校國文教師



## 無

為而治一詞，乃中國政治哲學之最高指導原理，運用廣泛，除吾人所熟悉的老、莊而外，儒家亦言及之，並予以極崇高之評價。郭象莊子注曰：「無為者，非拱默之謂也，直各任自為。」（卷四）可見，「無為而治」不是尸位素餐、無所事事，而是重在「順」與「因」與「化」，此為兩家運用此一政治原理之通則。但儒家、道家於天道、人性、治術諸論題，觀點原本差異，職是之故，其言「無為而治」當然學理不同，各具面目。本文寫作之目的，即重在釐清二家名同實異的梗概，藉以展現語詞「移義」、「複義」的存在事實，期盼讀者於瞭解儒家、道家之政治思想外，並洞矚思想用語的名實，是甲還諸甲，是乙還諸乙，無論對先哲或當代思想皆能作全面通盤、多元廣角的考究，以避免混淆駁雜與似是而非，尤其在知古鑑今方面多用功夫，則筆者甚幸，抑讀者甚幸。

儒家、道家是先秦「諸子百家」中，舉足輕重的大學派。當然，先秦思想有名者不止於此，司馬談「六家」（儒、墨、道、法、名、陰陽）以及班固「九流」（儒、道、陰陽、法、名、墨、縱橫、雜、農）的分類，都十分切合事實。因此，本文只言儒道之因由必須先明確交待。大體言，有下列幾個因素：

(1)就先秦諸子的起源觀，諸子因應特殊政治背景而產生。春秋戰國時代，井田經濟與宗法社會都步入結構轉型期，於是以此為基礎之姬周封建制度乃土崩瓦解，天下動盪不安，為針砭此一時弊，諸子便轟出並作。所以漢書說：「皆起於王道既微，諸侯力政（征之



假借），時君世主，好惡殊方，是以九家之術譸出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說。」（藝文志、諸子略）可見，他們初時起源同，最終目標亦同，只因理論取舍差異，遂走出不同路線，形成類別的學派。因此，此派創見正彼派以爲偏蔽，然而創見與偏蔽適顯現了該學派之特質。譬如：名家「鈎鈇析亂」，側重離合名實，屬於詭辯；陰陽家講陰陽五行，與術數結合，跌進「舍人事而任鬼神」（漢書）的迷信裏。以上兩個學派固然也懸掛革新政治之鵠的，就學理本質觀，到底與政治較疏離。至於縱橫家與雜家，原以實際運用爲主，其本身未建立完整的學理體系；而農家者流，文獻不足，無法徵引。所以司馬談「六家」不備縱橫、雜、農。本文以「無爲而治」爲題，「無爲而治」是扣緊政治哲學言，因此，凡與此中心議題無關或關連太鬆者，概剔除之。

(2) 墨家是政治色彩濃厚之學派，墨子曾親自語其弟子魏越曰：「凡入國，擇而從事焉：國家昏亂，則語之尚賢、尚同；國家貧，則語之節用、節葬；國家熹音湛澹，則語之非樂、非命；國家淫僻無禮，則語之尊天、事鬼；國家務奪侵陵，則語之兼愛、非攻。」（魯問篇）可

見墨子十大學說都針對政治而發，然而墨家也不在本文討論範圍。何故？蓋墨家雖重政治，唯其政治思想不作「無爲」論，就算勉強同意「尚賢」、「尚同」有略與「無爲而治」湊合處，湊合不是學術研究忠實負責的態度。何況墨子一書從未出現「無爲」二字，其義不彰，那麼立論根基不穩當，隨時有遭遇推翻的可能。學術重明確，不可無謂比附。

(3) 法家是先秦諸子中，實用態度最熱切的學派，也是最能視社會問題爲客觀問題處理的學派。它順應時代的轉型而完成其轉型，中國的國家主義、國家體制、成文法典都在法家努力下逐步實施。牟宗三先生說法家「完全是從政治著眼」。（中國哲學十九講）而且集法家學理大成的韓非子一書也說：「體道，無爲，無現也。此最宜於文王矣，不使人疑之也。」（難篇二「權不欲見，素無爲也。事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之。」（楊權篇），那麼，法家亦及於「無爲而治」，何以本文不論？蓋韓非學說乃集法勢術三者爲一。勢爲位勢，是勝衆之資，權力之源。至於法與術則：用術以御臣，行法以統民。法爲君臣上下共守

，必成文明定天下，術爲君王所獨運，重在秘不可測，所以「法莫如顯，而術不欲見」（難篇三）。所謂無爲即專就術言，在韓非眼中人性極惡，人心只有自私自爲，君王的左右近習，莫不時時窺伺君王好惡，以窺飾其能，隱匿奸詐，而人主對於人臣必智愚難分，忠奸莫辨，爲避免此弊，君王必須用術。一方面去好去惡，不予人臣可逆測之形色迹象，一方面藏執胸臆，以偶衆端，暗中督責。如此一來，「親愛近習，莫之得聞」（難篇三），臣下便無法乘隙竊主，此曰無爲。此種無爲乃一種「用人也鬼」（八經篇），極端周密難測之秘術，能令臣下恐怖畏懼而不敢有覬覦非分之妄念。所以韓非說：「明君無爲於上，群臣竦懼乎下。」（主道篇）以上爲法家無爲論之大略。嚴格言，此種無爲只是一套狹窄嚴密的治臣之術，而不是實用完整的治國之法，缺漏大，談不上「政治」二字。因爲政治體系有治人有被治，治才能作用，否則政治豈不架空？今日，土地、人民、主權爲國家三要素，周秦之際雖然政體不同，但「民、社稷、君」已見諸典籍。法家無爲囿於君臣一級，開不出政治格局，理當刪除。



## 儒家的無為而治

儒家遠宗堯舜，憲章文武，以孔子為創始宗師，推崇三代為政治之郅境。孔子稱美堯、舜、禹之有天下為「巍巍乎」（詳見論語泰伯篇），而於三代的行政，則曰：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已。」（論語衛靈公篇）又曰：「黃帝、堯、舜，垂衣裳而天下治」。（易經繫辭上）「垂衣裳而天下治」即是「無為而治」。凡此，在在昭示儒家對「無為而治」的正面肯定。以上首先舉出儒家論「無為而治」之事實，事實具在，才可以進一層探討儒家論「無為而治」之內容。否則一切討論都將踏空，成了無根之談，哲學不容許無根之談。

先秦諸子中，儒家是一支「溫和改革」的學派，雖然與其他學派相較，顯得守舊，但不表示儒家死守窠臼，食古不化。事實上，他們汰舊存善而外有極大的開創，富積極意義。中國歷史發展到周初，已進入人文自覺的時代，周公姬旦順應現實須要與事實運用，將人文精神直接表現於具體文化生活中，而創制垂統制禮作樂。可惜，輾轉到末季，周公所創制的周文，因周人生命的腐敗墮落，掛空而僵化為虛文，人們機械地循禮樂

學而上  
孔子與  
或問學之為效  
彼而求其成於我  
夫知者以求其知以  
以求其能皆學之事也  
也曰說文文也習之字從

形式舉動，却早已將禮樂制作的內在精神意義丟失。儒家面對周文迷失，深深考查，認清禮制乃客觀的個體，實行禮制的人類才是真正之主體，周文所以失效，並非周文對錯，而是人類偏頗。於是一方面肯定舊禮制，一方面著手禮制生命化。所謂禮制生命化，即是開闢出人類的主體，將普遍的道德注入禮制政典中，使禮制政典在人類道德實踐裏找到附著之根源與靈性，外文與內情合一。這就是儒家努力的方向。韋政通先生曰：

由文之敝因而反思及人，由人之仁進而成就文，這一主客體之間的往復，奠定了儒家人文思想的基本規格。孔、孟、荀的人文思想，分別地看，儘管各有其意義與內容，但這一切思想總不外是就主客體之間（即人文與文之間）之貫通諧和如何可能之問題之探討而匯成。（荀子與古代哲學）

這一人類主題的開闢，為空前創舉。不但導正姬周禮制，甚且決定了中國文化之前途。牟宗三先生的以下一段話，可以為我們提供很好的說明。他說：

儒家並不是抱殘守缺，死守著那個周禮。周文的本身並不是不實用，如果你本身有生命，它一樣可行的。最重要的問題在使人的生命站起來，這問題一轉轉到這裏，就成了儒家的思想。所以我們從這個地方說，儒家的思想開闢價值之源，挺立道德主體，這方面沒有能超過儒家者。開闢價值之源，就是道德價值，人生價值。儒家對人類的貢獻，就在他對夏商周三代的文化，開始作一個





反省，反省就提出了仁的觀念。觀念一出來，原則就出來。原則出來，人的生命方向就確立了。所以他成一個大教。這個大教，我平常就用幾句話來表示，「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」，儒家之所以為儒家的本質意義就在這裏。（中國哲學十九講）

孔子學說如以一言舉之則曰「仁」，中庸說：「仁者，人也。」（第二十章）易言之，仁是人類所以成爲人類的條件。就論語觀，其最基本意義應該是「對他」的關切愛護，其最廣義則指人的「道德之總體」；所以仁就是道德。禮制由人制作，國家由人組合，「人」爲基本。所以人的主體苟不彰明，禮制政刑再好依舊罔然。無意識麻木行著繁縟的禮樂儀式，豈止無聊，更屬盲目荒謬。整齊人民用政刑，獲得結果只是規避犯罪而已，引導人民用德禮，就可以經由羞惡之心的啓迪而真正改正過愆，否則是治標，而非治本。孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（論語八佾篇）「禮，與其奢也寧儉。喪，與其易也寧戚。」（同上）「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（論語學而篇）都是就這方面立論。如此作，方是人心陷溺、道德淪喪者正本清源的唯一特效劑。孟子與中庸，繼續前進，內轉一層專就道

德的根源處立論，剔除感官等物欲之性於人性之外，同時將心的功能納入性的義理中，結合心性，使心性成爲「純粹道德本性」，強調人類的尊貴，人與禽獸之分別，正由於擁有此一點幾希的良善之心性，這就是思、孟（子思、孟子。相傳中庸爲子思作。）的「性善論」。其後荀子出，分離「心」與「性」，性只涵自然感官本能與欲求，循此種本能與欲求發展，只有物欲橫流、人爭我奪，因爲外在物質有限而內在欲望無窮，因此荀子說「人性本惡」，人性無善。但是他主張人「心」異於人「性」，人心是人類之最高主宰，乃認知、理智、思辨諸功能的發動點，道德之創立，即「心」發揮功能「積思慮，習僞故」（荀子性篇）而來的結果，禽獸無文化正由於無此心，這就是荀子的「性惡論」。有了以上基本瞭解，吾人不難看出：不論道德爲內在本性所有，如思、孟；或爲外在認知結果，如荀子；或未明白指明何出，如孔子。道德還是孔、孟、荀的共同理想。是人類所以成爲人類的條件，人的特質。職是之故，一般學者稱儒家哲學爲道德哲學。

那麼，這與「無爲而治」有何關聯性呢？我們不妨從西方論點反溯觀。西方哲學有視道德爲「自然律」者，強調：「生存之理即是活動之理。」（Ratio essendi est ratio operandi）這句話的意思是說：物的活動準則就是物本身的特質，有什麼樣的物就有什麼樣的活動，因爲沒有物能違反自己的特質。他們叫物的特質日本體組織（Ontological element），每一物都必須依照該物的本體組織以發揮正常性質，這是富規律性，有系統有目的，而非盲目湊合。爲了方便瞭解，爲了方便瞭解，茲引述王瑞臣先生倫理自然律與道德價值一文之釋例，如下：

一架鋼琴，有鋼琴的本體組織因素，一枝鉛筆有鉛筆的本體組織因素。因此，鋼琴有鋼琴的自然律，鉛筆有鉛筆的自然律，我們的自然律就是它們被製造時所有的意義或目的，換言之，就是發揮它們功能的正常性質。鋼琴被製造的目的是在於發音，鉛筆被製造的目的是在於書寫，鋼琴越能發出優美的聲音，越是一架好鋼琴，鉛筆越能書寫的流暢，越是一枝好鉛筆。如果鋼琴不能發音，鉛筆不能書寫，便失掉了它們的本體組織因素的目的。所以一個物如果願意是它本來應有的物，或者真物、好物，就應當依照它的本體組織因素去發揮它應有的功能。這就如同一匹馬，如果願意是良馬，就應當依照馬的本體組織因素去活動。如果一匹馬叫起來像狗，跑起來像牛，決不能稱爲良馬。

人既是宇宙萬物之一種，當然人也有人的自然律，探討人的自然律便得探討人的本



體組織，在主張道德爲人類特質之人士眼中，道德便爲人類之自然律。所以王先生又說：

人與其他的物不同，人有理智和意志，人可以認識真理，可以自由行事；在是非善惡之間，何去何從，可以自行抉擇；他可以遵從他的自然律，也可以違反他的自然律，因此，自然律對於人來說，便稱爲「倫理自然律」。相反地，宇宙間其他的物，沒有理智，沒有意志，不能認識真理，不能選擇，只能依照自己固定的規律去存在或活動，所以自然律對於普通的物來說，便稱爲「物理自然律」。

按以上說法，考查儒家性善性惡兩派，其間就無大衝突了。思、孟主張人被製作時，天賦人以性，而人性內涵攝：惻隱、羞惡、辭讓、是非諸善端，此爲人之所以異於禽獸者，故發揮人性善端，正與人特有之本體組織相符合，此爲自然律。荀子則否認天能生物及性中之善，但荀子堅持人的心官屬自然，是天官，當人被製作時此心即具備著主宰認知諸功能，所以稱曰天君，人能在心的功能下運用理智去思辨去善群，此亦人之所以異於禽獸者，因此他呼籲人須維持天君虛壹靜的「大清明」狀態，進行積思慮與習僞故的工作，以創立道德，改良社會，並促進文明進展，此種擴充心官功能者，也正與

人特有的本體組織相符合，此亦自然律。至於孔子的仁，更是當下就人把仁這個道德實踐言，阮元說：「若一人閉戶齋居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指爲聖人所謂之仁也。」（研經室集）徐復觀先生亦云：「仁是一個人的自覺精神狀態，……它必須包含兩方面，一方面是對自己人格的建立及知識的追求，發出無限的要求。另一方面是對他人毫無條件地感到有應盡的無限的責任。」（中國人性論史）對他的責任與義務，就道德發揮極至言；對己的建立與追求，就道德在主體自身的成就言。可見他也看重將人類特質表現。豈不與人的本體組織相符合

嗎？亦爲自然律。「無爲」釋曰：各任自爲。（郭象語，見前。）非他，直指物發揮物的特質言，物除因順本有的特質，以變化因扭曲本質所造成的偏頗外，不必待他，物便自然伸展無遺，便自然良善，此即是「無爲」。由此觀之，儒家的道德哲學可謂無爲哲學。

有關儒家無爲說明如上。但此種說明，仔細斟酌，還祇拴住「單位人」，並未切入「政治」範疇。清楚地說，只談「無爲」，未及「無爲而治」。所以，接著我們必須看儒家如何把這個「無爲」應用於「政治」？原來，崇揚道德的儒家洞矚了人類特質之重要性後，主張政治以無爲爲總綱領。蓋禮制政刑既然只是被實行的客觀個體，人類特質才是真正的實行主體；而且客體隨環境轉移