

魏晉玄學家「無為而治」的政治思想與實踐

馬行誼*

摘要

「無為而治」是中國傳統政治思想所嚮往的理想境界，自先秦以來，儒、道、法三家對此均提出各具特色的思想內涵。時至秦漢，思想家揉合諸子而產生的黃老之學，不僅為「無為而治」的觀念提供思想的養分，也為新興的帝國建構了理想的政治架構。魏晉玄學家踵武前賢，反思時代之弊，以道家的學術思想為核心，再次融合各家以往的「無為而治」成績，繼而整理出嶄新的思想體系，期望作為亂世中統治者施政的參考。本文從「『無為而治』思想的形成背景」、「『無為而治』思想的理論基礎」、「君主的心態與做法」、「『有為』與『無為』的關係」等四個方面討論魏晉玄學家「無為而治」的政治理想與實踐。本文所得的結論是：由於玄學的學術性格，所以無論何、王的「貴無」之說；嵇、阮的上古無為而治藍圖；郭象以「性」為主體之論等，畢竟和現實的政治運作沒有接軌。此外，玄學家即使提到君主心態和做法，以及「有為」和「無為」的關係，也只是原則性的宣示，以及現象背後價值觀的探討，所以我們僅可稱其為政治哲學或思想，實在難與儒、法思想運作下的國家機器相比擬。儘管如此，玄學家對傳統「無為而治」命題的拓深與豐富，而作為百代君主施政時的參考而言，其所代表的不朽價值，仍是值得我們一再肯定的。

關鍵詞：魏晉玄學、無為而治、政治哲學

國立中興大學



National Chung Hsing University

*國立台中教育大學語文教育系副教授

Political Thoughts and Practice of “Wu Wei Er Zhi” in Wei Jin Xuan Xue

Ma Hsing-Yi*

Abstract

“Wu Wei Er Zhi” (to govern by doing nothing that goes against nature) was the ideal world that traditional Chinese political thoughts expected to achieve. Schools of Confucianism, Taoism, and Law all proposed their own thoughts toward it since pre-Qin dynasty. Time to Qin and Han, “Huang Lao Zhi Zue,” that thinkers fused various schools not only provided nutrition to the idea of “Wu Wei Er Zhi” but also constructed the ideal political structure of newly risen empire. Metaphysicians in Wei Jin tagged along behind the predecessors to examine the maladministration in the time and then integrated various schools’ thoughts of “Wu Wei Er Zhi” in the sense of Taoism. Furthermore, they developed brand new system of thoughts and expected to be the reference of rulers in the trouble times.

The study discussed the political thoughts and practice of “Wu Wei Er Zhi” in Wei Jin metaphysicians in four aspects: background of “Wu Wei Er Zhi,” theory foundation of “Wu Wei Er Zhi,” attitudes and actions of a liege lord, and relationship of “You Wei” (doing something) and “Wu Wei” (doing nothing). However, due to the scholarly characteristics of metaphysics, scholarly thoughts did not connect to politics in the reality, no matter “Gué Wu” of Ho Yen and Wang Bi, “Blueprint of Wu Wei Er Zhi” of Ji Kang and Ruan Ji, and “Ontology of human nature” of Guo Xiang ever tried. In addition, metaphysicians only made an announcement in a matter of principle and discussed the values behind the phenomenon, even they mentioned the attitudes and actions of a liege lord and relationship of “You wei’ and “Wu Wei.” Therefore, researchers could only name it as political philosophy or thoughts but not compare as a nation ruled by schools of Confucianism and Law. However, the proposition of “Wu Wei Er Zhi” of metaphysicians was rich and in depth, and it represented the immortal merit of political references which should be valued.

Key words: Wei Jin Xuan Xue (Wei Jin metaphysics), Wu Wei Er Zhi (to govern by doing nothing that goes against nature), Political Philosophy

* Associate Professor, Department of Language and Literacy Education, National Taichung University

魏晉玄學家「無為而治」的政治理想與實踐

馬行誼

壹、前言

「無為而治」是中國傳統政治所嚮往的理想境界，在此境界中，君主無所施為於政務，君臣民和樂，天下大治。然而，隨著不同學派的論學宗旨，「無為而治」的理想與實踐方式，並不相同，這是我們應該要有所明辨的。先秦時期，「無為而治」的詞語和觀念產生之初，已見於儒家經典，但其僅對實現後的狀態，做概略的討論¹，而對「無為」的內涵討論最詳、申述最多者，卻在道家經典²，此外，落實於政務上，進而與君主專制權威相結合者，則在法家經典中得到發揮。當然，儒家即使對「無為而治」的狀態充滿了嚮往，但由於其「德治」的基本學術基調，故在如何以道德實現政治理想上，用力較深，因此，其所謂的「無為而治」，是指某種道德政治理想實現後，君主所帶領的道德領導與示範的統治。

道家則是以「道」為核心，明確論述「我無為而民自化」的政治思維，而以「無為而無不為」為口號，完成了「道治」的政治理想格局。此外，法家對「無為而治」的觀念也是充滿了期待，但其「無為」云者，卻成為君主統馭臣下的一種技術。在這種思維下，「無為」與賞罰主控權密切配合，君主看似不主動有所作為，實際上則是結合法、術、勢三者，完成一種以「法治」為主要精神的「無為而治」了。本文不在於將儒、道、法三家的「無為而治」思想做一比較，而是期待以之為基礎，探討魏晉玄學家「無為而治」的政治理想與實踐。在這樣的目標下，儒、道、法三家的「無為而治」思想，當然是我們所關注的，再者，從先秦到漢初的歷史發展下，結合先秦儒、道、法等學派而產生的一套黃老治術，其專為大一統帝國設計的無為政體，不僅曾在理論上提出新意，也在政治運作上發揮了實效。其中，黃老治術的「無為而治」思想遞變，對身處動亂時局而有

¹ 最早完整出現「無為而治」一詞者，大概是《論語》中的：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。」（《論語·衛靈公》），其他如「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星拱之。」（《論語·為政》）、「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·陽貨》）、「其身正，不令而行。」（《論語·衛靈公》）、「無為而物成，是天道也。」（《禮記·哀公問》）等，也多是就「無為而治」實施後的狀態而發的。

² 依劉笑敢的統計：「無為」在《老子》中出現 15 次，《莊子》共出現「無為」的敘述 32 次。（參見〈“無為”思想的發展——從《老子》到《淮南子》〉，《中華文化論壇》第二期，1996，頁 93-100）

心再造理想政治藍圖的玄學家們而言，不僅在思考的深度上提供了養分，也在具體的政務實踐上，產生了很大的激勵作用。故而由先秦儒、道、法三家，延續到黃老治術，從而影響魏晉玄學家「無為而治」思想的軌跡，自然也是我們不可忽略的部分。

如眾所知，魏晉玄學是起於漢末以來的時代亂局，而其思想的基本格局，對先秦道家的取資甚多。在這樣的認識下，我們將繼續追問，就「無為而治」的思想而言，什麼樣的時代環境造成這種思想的產生？玄學家們是否完全承襲先秦道家之說，而無所改造？他們對先秦儒、法兩家，乃至漢初以來的黃老學說，是否也有理論上的聯繫呢？這些問題涉及玄學家「無為而治」思想的理論建構。再者，在「無為而治」的理想境界和實踐方式上，玄學家們是否創造出另一個新的規準呢？換句話說，本文總結這些問題意識後，除了嘗試梳理玄學家「無為而治」思想的時代背景，以及理論的基礎外，其後將持續討論兩個方向：一是君主實踐「無為而治」時應有的心態和作為；一是「無為而治」理念中所涉及政治實務運作下「有為」與「無為」的關係。因此，本文將從「『無為而治』思想的形成背景」、「『無為而治』思想的理論基礎」、「君主的心態與做法」、「『有為』與『無為』的關係」等四個方面討論魏晉玄學家「無為而治」的政治理想與實踐。

貳、「無為而治」思想的形成背景

知識份子懷著經世濟民的渴望，所以對時代變局是敏感的，也正因其有著經世濟民的期待，所以不僅能道出時代的問題，其更能進一步總結歷史教訓，吸收前賢的智慧、經驗，為當時的政治格局，提出一些針砭的良方。譬如漢末的思想家仲長統，曾針對時局的動亂而沉痛地提出：

昔春秋之時，周氏之亂世也。逮乎戰國，則又甚矣。秦政乘并兼之勢，放虎狼之心，屠裂天下，吞食生人，暴虐不已，以招楚漢，用兵之苦，甚於戰國之時也。漢二百年而遭王莽之亂，計其殘夷滅亡之數，又復倍乎秦、項矣。以及今日，名都空而不居，百里絕而無民者，不可勝數。此則又甚於亡新之時也。悲夫！不及五百年，大難三起，中間之亂，尚不數焉。變而彌猜，下而加酷，推此以往，可及於盡矣。嗟乎！不知來世聖人救此之道，將何用也？又不知天若窮此之數，欲何至邪？（《後漢書·仲長統傳》）

引文之末，他感嘆地說：「不知來世聖人救此之道，將何用也？又不知天若窮此之數，欲何至邪？」，此正可謂是千古以來知識份子共同的感慨。然而，值得我們注意的是，仲長統回顧春秋戰國到漢末的政局，歸結為「不及五百年，大難三起，中間之亂，尚不數焉」，並進而預言「變而彌猜，下而加酷，推此以往，可及於盡矣」的慘狀。很不幸地，仲長統的預言果然應驗，但值得慶幸的是，思想家力圖再造太平盛世的努力從未終止，

其間我們能夠看到先秦時期諸子思想精華的揉合，乃至漢初黃老清靜無為政治實踐的嘗試，以及魏晉玄學家因應變局，所提出的「無為而治」的策略。此外，如果我們循著仲長統的思路，將之與漢末到魏晉的政局相擬，似乎可以發現兩者有暗合之處，那就是秦政用法與魏武相近、漢初黃老清淨無為又與魏文略同，而東漢光武更以孝治國、崇尚名節，似乎又與晉篡魏時的號召可以相擬。

當然，就客觀環境而言，兩者時與境遷，形勢皆異，不可混為一談，但其振衰起蔽的動機卻是類似的，此無庸置疑，然而，其間最大的差異，或許不在動機，而在心態和做法。譬如，魏文帝雖然下詔與民休息、清淨無為，後繼之君也宣示效法，但事實上卻陽奉陰違³；晉倡以孝治天下，砥礪名節，主政者卻豪華荒淫、屠虐名士，名實大異⁴。因此，歷史就上演了朝廷不斷宣示言不由衷的政令，而玄學家也同時不斷提出針砭時局的新思維的有趣現象。當然，怪誕的行為和譏諷的言詞與論述，無法改變執政者的倒行逆施；知識份子與主政者的鬥爭通常難免失敗的結局，更何況玄學家只是當時知識份子中的一小撮特殊人物，試問蚍蜉如何能撼動大樹呢？然而，玄學家儘管孤掌難鳴，在當時卻是最耀眼的一群，也正因其耀眼的光芒，難免深嫉於主政者而慘遭屠戮，但其行事風流與深邃的思想內涵，卻足以令後人無限欽仰。

再者，知識份子對所關切的時代問題，雖然經世濟民的初衷一致，但所著重處有異，因此提出的治世之方也就隨之不同，其理想境界便有所區別了。正如先秦諸子從不同的立場為混亂的時代，思考撥亂反正的策略，進而提出貌似迥異的建言，也隨之規擬出不同的理想境界，這是大家熟知的歷史現象。漢初以來，隨著大一統帝國的建立，先秦諸子之說，也產生合流的趨勢，事實上，這並不僅是學派的分合現象而已，因為無論漢初的崇奉黃老，或是漢武帝獨尊儒術，對先秦諸子學說合流的所有努力，都傾向為帝國的長治久安而服務⁵。這種現象，發展到魏晉時期的學術風尚，揉合諸子的用心尚在⁶，知

³ 魏文帝〈敕選師詔〉曰：「今開江陵之圍，以緩成死之禽。且休力役，罷省繇戍，畜養士民，咸使安息。」（《三國志·魏志·文帝紀》），其後，魏明帝也下詔：「朕從百王之末，追望上世之風，邈乎何相去之遠？法令滋章，犯者彌多，刑罰愈眾，而奸不可止。……有司其議獄緩死，務從寬簡。」（《三國志·魏志·明帝紀》）但事實上，魏文帝曹丕篡位後，接連殺了丁儀、丁廙、霍性、孔桂諸人，為人深嫉陰狠，又多次南征；魏明帝繼位後，「諸公受遺輔導，帝皆以方任處之，政自己出。」（《三國志·魏志·明帝紀》），可見其深戀權勢，其後用法更是嚴苛，甚至為修治宮殿，大興土木，可見其言不由衷。

⁴ 晉篡魏之際，以孝為藉口私言廢立，屠戮士族，但其皇族生活荒淫，甚至與豪門鬥富，史有明載。我們從《世說新語》的一段記載，就可側面地了解當時情況：「王導、溫嶠俱見明帝，帝問溫前世所以得天下之由。溫未答，頃，王曰：『溫嶠年少未諳，臣為陛下陳之。』王乃具敘宣王創業之始，誅夷名族，寵樹同己，及文王之末高貴鄉公事。明帝聞之，復面著床曰：『若如公言，祚安得長！』」（《世說新語·尤悔》）

⁵ 正如葛榮晉提到：「在治國之道上，《淮南子》作者將老、莊的抽象的“無為”原則落實到法家與儒家的政治主張上。一方面，以“道”為其理論根據，即以道家的“法自然”精神為指導，既肯定法家的“法、術、勢”思想，又一改法家的嚴刑峻法的過分“有為”；另一方面吸收了儒家的“崇賢

識份子為穩定社會秩序的初衷未改。凡此種種，都刺激著玄學家思想的蓬勃發展，其落實於政治社會的層面，則具體表現在對倫理秩序的關心、君臣民三者的良性互動，以及禮樂刑罰、道德科條內在精神的省思等項目之上。事實上，玄學家這樣的思想與表現，實可歸因於東漢以來牢不可破的「名教」觀念所致⁷，換句話說，他們思考的起點和反省的對象，都不曾離開傳統以來的社會名教秩序。譬如王弼（公元 226-249）提到：

夫敦樸之德不著，而名行之美顯尚，則修其所尚而望其譽，修其所道而冀其利。望譽冀利以勤其行，名彌美而誠愈外，利彌重而心愈競。父子兄弟，懷情失直，孝不任誠，慈不任實，蓋顯名行之所招也。（《老子指略》）

上述引文中，王弼所要強調的是，人們期待名美利重的慾念，常導致誠外心競的惡果，在這種狀況下，即使親如父子兄弟，也會「懷情失直」，最終形成「孝不任誠，慈不任實」的現象。此處，王弼所關心的是倫理秩序的穩定，而其直接檢討的便是崇拜名行所帶來的虛偽，與對倫理秩序內涵的戕害。

類似的論述也在阮籍的著作中出現，他說：

故自然之理不得作，天地不泰而日月爭隨，朝夕失期而晝夜無分，競逐趨利，外倚橫馳，父子不合，君臣乖離。是以名利之塗開，則忠信之誠薄；是非之辭著，則醇厚之情燦也。（《達莊論》）

推德”的德治思想，將其”無為而治”的理想建築在以仁義為本、法制為輔的道德感化之上，從而為漢初的”王霸雜用”的治國之策提供了理論根據，完成了從儒道結合到法道結合再到儒、法、道結合的綜合發展的歷史使命。」（詳見所著〈論”無為”思想的學派性〉，《齊魯學刊》第一期，2001，頁 20-28）。我們認為，葛氏的論述正道出《淮南子》的創作動機，以及其揉合儒、道、法三家的思想軌跡。

⁶ 任繼愈的分析是：「就思想的解放程度而言，魏晉之際可以和先秦比美，人們衝破了經學思想的束縛，對諸子之學發生了極大的興趣，整個思想領域一片喧鬧沸騰景象……人們主要是從社會實踐的迫切需要出發，為了解決某些具體問題，從諸子之學中去尋找政治謀略和方法措施。」（詳見所著《中國哲學發展史》（魏晉南北朝），1998，頁 56-57），本文對此說法深表贊同。

⁷ 正如余敦康所說：「在中國封建社會中，名教是一種必然地不依人們的意志為轉移的社會關係。人們只能把它當作既成的事實來接受，在它的規定下參預社會生活，而絕不能否定名教，因為否定名教等於否定整個社會，從而也否定了自己。……但人能自覺地創造歷史，當名教不合理，就會想方設法對它調整、糾正、改造。」（詳見所著《中國哲學論集》，1998，頁 216），名教已是傳統社會中根深蒂固，無法移易的事實，但在知識份子的努力下，名教在若干層度上，也得有所調整、糾正、改造。學者們對魏晉玄學家「名教」觀的看法，也是如此，譬如辛旗認為：「所謂『名教』，在魏晉時既非指儒家思想，也非統治者的治國方略，而是指封建宗法等級政治制度。儒家思想及統治者的尊儒政策會對鞏固這種制度起很大的作用。由於是一種制度、秩序，那麼自然形成了不以人意志為轉移的社會關係。若否定『名教』，就是否定社會關係，否定政治秩序，從而也就否定了自己存在的價值。」（詳見所著《阮籍》，民 85，頁 85-86）。

阮籍（公元 210-263）從「自然」的標準立論，認為「父子不合，君臣乖離」的現象，來自於人們「競逐趨利，舛倚橫馳」，而正由於名利競逐、是非巧辯的危害，忠信之行、醇厚之情便失去了內在的精神了。此處，阮籍的關切點，仍是父子、君臣的倫理秩序問題，而此兩者，可說是儒家「名教」的主要內涵⁸。引文中阮籍之意，似不在於摒棄父子、君臣等倫理關係，而是在抨擊世人競逐名利所造成對倫理秩序本質的危害，從這角度來看，阮籍反而對名教世界的根基——倫理秩序，有其極力維護的熱誠，這和王弼的想法是呼應的。

然而，阮籍的思想成階段性的發展⁹，越到後期，他對尊君、尚賢、禮教開始展開全面性的攻擊。他的說法是：

今汝尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，驅天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，行盡而罰不行，乃始有亡國、戮君、潰敗之禍。此非汝君子之為乎？汝君子之禮法，成天下之殘賊、亂危、死亡之術耳。（〈大人先生傳〉）

阮籍在上述引文中嚴厲抨擊尊賢、競能、上下相殘的行為，也對君主任顧百姓生計，如「竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲」的做法，深表不滿，繼而又指出其「懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之」的劣行，後必導致「亡國、戮君、潰敗之禍」的下場。阮籍將這些現象，都歸咎於崇尚禮法所造成的不良後果，而其悲憤之極，甚至提出「無君論」的驚世駭俗之語，可見當時歷史客觀環境的不堪，實在不是阮籍之輩的知

⁸ 陳寅恪先生認為：「名教者，依晉人解釋，以名為教，即以官長君臣之義為教，亦即入世求仕所宜奉行者也。」（詳見所著〈陶淵明之思想與清談之關係〉，收入《陳寅恪先生論文集》，1974，頁 311）；余英時先生的看法是：「魏晉所謂名教，乃泛指整個人倫秩序而言，其中君臣、父子兩倫，更被看作全部秩序的基礎。」（詳見所著〈名教危機與魏晉士風的演變〉，收入《中國知識階層史論》（古代篇），1997，頁 332）。比較兩人的意見可知，所謂的「名教」應該泛指以君臣、父子關係為首出的一系列倫常秩序。

⁹ 以前後兩期的劃分，作為討論阮籍思想內涵及發展的學者，有田文棠（《阮籍評傳》，1994）、任繼愈（《中國哲學發展史》（魏晉南北朝），1988）、余敦康（《中國哲學論集》，1998）、高晨陽（《阮籍評傳》，1997）、許抗生等（《魏晉玄學史》，1989）等。丁冠之則指出阮籍思想發展有三個階段，在作品上則依此三階段而體現了「名教與自然」關係上的衝突。其具體想法為：《樂論》作於正始之前，推崇名教；《通易論》與《通老論》力圖融合儒道，約作於正始時期；《達莊論》與《大人先生傳》則主張絕對自由，反對禮法，「越名教而任自然」，乃正始之後作品。（詳見所著《中國古代著名哲學家評傳·阮籍》，1982，頁 91-132）。丁氏之說，學者大多認同，若有不同意見，也只是對某些篇幅有些疑義，譬如王曉毅認為《達莊論》與《大人先生傳》在名教與自然的觀點大異，屬於兩個時代的作品（詳見所著〈阮籍達莊論與漢魏之際莊學〉，《史學月刊》第二期，2004，頁 24-29）。

識份子所能容忍的。

事實上，面對如此混亂的時局，而發出悲鳴者，並不是只有王弼和阮籍而已，其他玄學家也有相同的感受。譬如嵇康（公元 223-262）提到：

下逮德衰，大道沉淪。智慧日用，漸私其親。懼物乖離，攘臂立仁。名利愈競，繁禮屢陳。刑教爭馳，天性喪真。……刑本懲暴，今以脅賢。昔為天下，今為一身。下疾其上，君猜其臣。喪亂弘多，國乃隕顛。（〈太師箴〉）

嵇康認為「名利愈競，繁禮屢陳。刑教爭馳，天性喪真」，造成了「下疾其上，君猜其臣。喪亂弘多，國乃隕顛」的混亂情況。很明顯的，他的關懷層面，還是在君臣上下的關係，而且把名利的追逐，禮刑的繁冗、爭馳當作形成倫理秩序脫軌的主因。此外，郭象（公元 252-312）針對漢末以來矜乎名教，而產生的種種虛偽欺詐的醜聞，也提出了嚴厲的批評，他的說法是：

若乃矜乎名聲，牽乎形制，則孝不任誠，慈不任實，父子兄弟，懷情相欺，豈禮之大意哉！（〈莊子注·大宗師〉）

郭象的看法是以往禮教的實踐，太重視名聲與外在的形制，而沒有掌握到內在的意涵，所以導致「孝不任誠，慈不任實，父子兄弟，懷情相欺」的虛偽欺詐現象。在政治方面，他的觀點則是：

人之生也直，莫之蕩，則性命不過，欲惡不爽。在上者不能無為，上之所為而民皆赴之，故有誘慕好欲而民性淫矣。（〈莊子注·在宥〉）

郭象認為人的本性淳樸，沒有外在的擾亂、誘惑，便能常保真性，但後世君主不能無為，故上之所行，下亦效之，人民便因而展開無盡的慾望追求，終而導致國家混亂。

綜上所言，我們可以發現玄學家對時局混亂的批評，和先秦道家如出一轍，他們對當時國家社會因競逐名行、窮欲極奢、智慧擾物、君虐臣賊、風俗偷薄、倫理失位、懷情相欺而導致的亂局，無不提出深刻的質疑和批評。然而，在批評時局後所提出的具體建議上，玄學家又提出了什麼呢？事實上，自《老子》以來，所謂「無為而治」的實踐，表現在《莊子》以至黃老派的內涵上，似乎可以看出兩個大脈絡：一是強調主體精神的絕對超昇；一是宣揚無為而治的理想政治境界¹⁰。前者衍生出兩漢山林隱逸、慕仙求道

¹⁰ 劉笑敢將《莊子》外雜篇中的無為思想分成三個部分：一是將無為理論用於藝術技巧的「述莊派」，出現在第 17-27 以及 32 篇；二是無政府狀態的無君派無為思想，出現在第 8-11 篇上半段，

的學術及社會現象；後者則是一方面產生《淮南子》的君道無為主張，而另外一方面，則在漢初政治上，展現令後世稱羨，清靜無為的文景盛世¹¹。魏晉玄學家在大一統的政體下，再次面對類似的歷史變局，而且承續兩漢揉合百家，卻又獨尊儒術的思想遺脈下，他們是如何立於道家學術的基礎，而為混亂的政局提出建言呢？無疑地，他們共同的理念是「無為而治」的境界，但我們要進一步追問的是，他們是如何思考在現實中達到此境界？接下來，我們便要從玄學家們「無為而治」思想的理論基礎加以探討，藉以分辨其承自前賢之處，以及所形成的各自獨特的學術內涵。

叁、「無為而治」思想的理論基礎

魏晉玄學家心中「無為而治」的理想政治型態，其理論的出發點，基本上是一致的，但就最終所欲達成的理想境界，以及立論的內涵，則產生若干差異。前文已提及，道家的政治思想可總括為「道治」，所以魏晉玄學家的「無為而治」秉持著先秦道家「人法地、地法天、天法道、道法自然」（《老子注·23章》）的天人合一觀，認為人君無為於政務，即是效法「道」無為於萬物的具體實踐。因此，王弼認為「道以無形無為成濟萬物，故從事於道者以無為為君」（《老子注·23章》），強調「為治者務欲立功生事，而有道者務欲還反無為」（《老子注·30章》），他明確主張「有道之君」必須效法「道以無形無為成濟萬物」的做法，以無為為君。此外，阮籍也認為「聖人明於天人之理，達於自然之分，通於治化之體，審於大慎之訓。故君臣垂拱，完太素之樸；百姓熙怡，保性命之和。」（《通老論》），所謂的「天人之理」、「自然之分」，就是「道」的玄學式解讀。再者，嵇康的說法也是「古之王者，承天理物，必崇簡易之教，御無為之治。君靜於上，臣順於下；玄化潛通，天人交泰。」（《聲無哀樂論》），其「承天理物」之語，就是「道治」的思想。

同樣地，郭象則拿「天地」與「聖人」相對應，提出「不為萬物而萬物自生者，天地也；不為百行而百行自成者，聖人也。」（《莊子注·刻意》）的明確建議，此正是王弼

還有第 29、31 篇；一是「君無為而臣有為」的黃老派無為理論。其中，黃老派的莊學，對漢初《淮南子》無為而治的思想內涵，影響甚鉅（詳見所著〈“無為”思想的發展—從《老子》到《淮南子》〉一文，收入《中華文化論壇》第 2 期，1996，頁 93-100）。我們認為，劉氏對《莊子》外雜諸篇歸屬何派，容或可以再行辨析，但他的確指出了《莊子》後學衍生的兩個大方向：「述莊派」重在強調主體精神的絕對超昇；「無君派」及「黃老派」則是漢代以來思想家「無為而治」的兩種思考典型。

¹¹ 漢初天下粗定，人民亟待休養生息，所以從漢高帝與父老約法三章，惠帝廢挾書律，到文帝的節欲崇檢，廢除相坐律令、宮刑、肉刑，輕徭薄賦等政策，都是實踐黃老學的證明。是故，從漢初起，「黃老學既是一種哲學，又是一種政治學，從社會實踐的選擇來說，後者的特色要更明顯些」（詳見丁原明著《黃老學論綱》，2005，頁 325-326）。但實則從高帝到文、景帝的做法似乎不是無所作為，其中的原因，或許是社會條件的需要，以及主政者的性格所致，並不單純是黃老之學的實踐了（詳見黃漢光《黃老之學析論》，民 89，頁 132-135）。

「道以無形無為成濟萬物，故從事於道者以無為為君」思想的繼承。從上述的引文中，我們可以發現，「道」與「天人之理」、「承天理物」之事、「天地」不為萬事使自生，同為一理，因此，魏晉玄學家的「無為而治」的思想，可說是承自先秦道家「天人合一」的思想，將人君的無為統治，解讀為對「道」順應萬物而自化做法的仿倣，關於這個部分，我們可以視為玄學家「無為而治」思想共通的出發點，也可從中了解玄學的道家思想成分。

事實上，玄學家不僅在天人關係上，宣示「無為而治」的必要性，他們也以此為出發點，共通地肯定「因」、「順」的觀念，藉以具體陳述天道無為到人道無為的實踐路線。自先秦道家以來，「因」、「順」的智慧向為其政治運作的基本原則，《呂氏春秋》與《淮南子》更將其政務上的實際運用，多所發揮，然其已夾雜諸家的內涵於其間，各具特色¹²。到了漢代，我們可以從《史記》的說法看出，「因」、「順」萬物之性的說法，已普遍成為道家「無為而治」的基本觀念，司馬談〈論六家要指〉的說法是：

道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。……有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰「聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱也。」（《史記》卷130，〈太史公自序〉）

引文中的「因時為業」與「因物與合」是「因循為用」的具體實踐，因此，司馬談以「因者君之綱也」作為道家無為思想的政治運作基礎。魏晉玄學家承續上述說法，卻將所「因」、「順」的內容加以抽象化，將「法」與「度」政治措施的本質，提升為物之「性」，譬如王弼所稱的「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。……聖人達自然之性，暢萬物之情，故因而不為，順而不施。」（《老子注·29章》）、「將欲除強梁、去暴亂，當以此四者。因物之性，令其自戮，不假刑為大，以除將物也。」（《老子注·36章》）。阮籍則將聖王作樂以化民成俗，即在「將以順天地之體，成萬物之性也。」（《樂論》），在政治上則是「故君臣垂拱，完太素之樸；百姓熙怡，保性命之和。」（《通老論》）。郭象在無為的政治思想上，就是以「因性」、「順性」為發揮的重心，故其相關的論述極多，茲列舉如下：

¹² 《呂氏春秋》提到：「有道之主，因而不為，責而不詔，去想去意，靜虛以待，不伐之言，不奪之事，督名審時，官使自司。」（《呂氏春秋·知度》）、「古之王者，其所為少，其所因多。因者，君術也；為者，臣道也。為則擾矣，因則靜矣。因冬為寒，因夏為暑，君奚事哉。」（《呂氏春秋·任數》）；《淮南子》也稱：「所謂無為者，不先物為也；所謂無不為者，因物之所為；所謂無治者，不易自然也；所謂無不治者，因物之相然也。」（《淮南子·原道訓》）、「人主之術，處無為之事，而行不言之教，清靜而不動，一度而不搖，因循而任下，責成而不勞。」（《淮南子·主術訓》），所以兩書都將「因」、「順」作為施政的原則。然如眾所知，《漢書·藝文志》已將《呂氏春秋》歸為雜家，而《淮南子》雖號為道家，實已雜揉儒、法的內涵了。（詳見葛榮晉著〈論“無為”思想的學派性〉，《齊魯學刊》第一期，2001，頁27）

性之所能，不得不為也；性所不能，不得強為；故聖人唯莫之制，則同焉皆得而不知所以得也。（《莊子注·外物》）

因其性而任之則治，反其性而凌之則亂。夫民物之所以卑而賤者，不能因任故也。是以任賤者貴，因卑者尊，此必然之符也。（《莊子注·在宥》）

按照何晏(公元 195-249)的說法：「性者，人之所受以生也。」（《論語集解·公冶長》），可見玄學家們都認為「無為而治」的政治措施，都必須要以順應人民的天賦本性為原則，而其中的緣由，顯然是和上述「道以無形無為成濟萬物」（《老子注·23 章》）的效法天道思想，是相互呼應的。然而，究竟應該如何因順萬物之性？其後，我們將在討論「無為而治」的政務實踐時，再行探討各家的區別。

接下來，我們便可申述魏晉玄學家是如何強調在古代社會倫理秩序上，思考「無為而治」的實務內涵。前文已論及，魏晉玄學家在思考和回應時代亂局時，不約而同地從對倫理秩序的關心、君臣民三者的良性互動，以及禮樂刑罰、道德科條內在精神等方面，進行深刻地省思與批判，此處，亦可視為玄學家思考「無為而治」論題的出發點。一般來說，玄學家們倡言君臣等倫理關係乃自然而然，無庸置疑，譬如王弼說：「聖人因其分散，故為之立官長。以善為師，不善為資，移風易俗，復使歸於一也。大制者，以天下之心為心，故無割也。」（《老子注·28 章》），而國政興廢，君主實起帶動作用，故：「言民之所以僻，治之所以亂，皆由上，不由其下也。民從上也。」（《老子注·75 章》）。郭象則認為君臣關係出乎自然，故稱「夫時之所賢者為君，才不應世者為臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，豈有遞哉！雖無錯於當而必自當也。」（《莊子注·齊物論》），此外，他又從社會的意義上肯定君主的重要性：「千人聚，不以一人為主，不亂則散。故多賢不可以多君，無賢不可以無君。此天人之道，必至之宜。」（《莊子注·人間世》），故傳統以來的君臣關係，理所當然。

一般學者的觀念中，都會把嵇康、阮籍視為追求個體精神超越的玄學家，那麼，他們在政治思想中，對君臣關係的想法為何呢？我們認為，兩人對此也是持肯定的立場的。以嵇康而言，他所崇尚無為之治的理想境界中，君臣關係仍在，只是不像亂世時令人痛心罷了，所以他說：「古之王者，承天理物，必崇簡易之教，御無為之治。君靜於上，臣順於下，玄化潛通，天人交泰。……大道之隆，莫盛於茲，太平之業，莫顯於此。」（《聲無哀樂論》），由此可見一斑。然而，阮籍的狀況似乎十分特殊，前文曾提到他的思想呈現階段性的劇烈變化，越到晚期，其悲憤之情溢於言表，譬如在《大人先生傳》中提到：「蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身修性，不為其紀。惟茲若然，故能長久。」，這一段話實在可謂是驚世駭俗之語，然其為憤世嫉俗而發，十分明顯，且與其

他論述多有牴觸者，故仍可將視其基本立場為肯定君臣的關係¹³。如前所述，玄學家雖然在肯定君臣關係上，和儒家相同，但他們對君臣關係的解讀，顯然還是歸諸於道家，在此，亦可視為玄學會通儒道之跡。

筆走至此，我們發現魏晉玄學家「無為而治」的觀念，至少在三個方面有其共通性，分別是：「人君法道而無為」、「『因』與『順』物之性的政治實踐」、「對傳統君臣等倫理秩序的肯定」等。那麼，玄學家「無為而治」的觀念是否有其差異處？答案當然是肯定的。學術界一般公認，何晏、王弼所代表的「貴無論」可作為玄學的創始人物，但其中王弼的學說之超越何晏處，乃是其天人之說，呈現雙向的互動關係¹⁴。簡而言之，王弼一方面將可與「道」、「自然」互稱的「無」作為萬物（有）的根本，故曰：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」（《老子注·40章》）；另一方面，也將「無」所衍生的「無為」觀念，作為君主理想政治規劃的基本原則，故曰：「大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始，故下知有之而已。」（《老子注·17章》），繼而提煉出所謂「崇本舉末」、「守母存子」的說法。

在《老子注》中，王弼藉著《老子》的原文，論證萬物皆本於「無」，也同時倡導倣仿「無」的生化萬物的方式，治理億兆萬方，因此，他在總論《老子注》的注疏要旨時，首先認為天下大亂起於「夫素樸之道不著，而好欲之美不隱，雖極聖明以察之，竭智慮以攻之，巧愈思精，偽愈多變，攻之彌甚，避之彌勤。則乃智愚相欺，六親相疑，樸實真散，事有其奸。蓋舍本而攻末，雖極聖智，愈致斯災，況術之下此者乎！」（《老子指略》），為解決此亂象，他藉自然現象指出：「故象而形者，非大象也；音而聲者，非大音也。然則，四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至。」（《老子指略》），強調本體與現象間，一體一用。此外，他強調《老子》的著作意旨為：「夫欲定物之本者，則雖近而必自遠以證其始。夫欲明物之所由者，則雖顯而必自幽以敘其本。故取天地之外，以明形骸之內；明侯王孤寡之義；而從道一以宣其始。」（《老子指略》），可作為人君施政依據，並進一步透過「道與形反」的思維方法¹⁵，徹底抨擊人們在「感官覺知」、「名號稱謂」、「諸子學說」、「形象思考」上的拘執與迷惑¹⁶。最後，他擬定了一套

¹³ 請參見拙著〈阮籍的群我意識〉（收入《逢甲人文暨社會學報》第12期，2006，頁103-127）。

¹⁴ 任繼愈認為王弼勝何晏之處在於兼顧具體→抽象，抽象→具體兩個向度，乃可貴之處（詳見氏編《中國哲學發展史-魏晉南北朝》，1998，頁117），余敦康亦有類似的說法（詳見氏著〈論王弼的謀略思想與貴無論玄學的關係〉一文，收入《中國哲學論集》，1998，頁183），本文基本上認同這樣的看法，但在王弼的思想脈絡中，這種思想模式似乎應該天人關係的思考下更見效果。

¹⁵ 有關王弼「道與形反」的思維是：「凡物之所存，乃反其形；功之所以剋，乃反其名。夫存者不以存為存，以其不忘亡也；安者不以安為安，以其不忘危也。故保其存者亡，不忘亡者存；安其位者危，不忘危者安。善力舉秋毫，善聽聞雷霆，此道之與形反也。」（《老子指略》）。

¹⁶ 請參見拙著〈試論王弼《老子注》的思想脈絡〉（收入《台中教育大學學報：人文藝術類》第19卷第2期，2005，頁53-70）。

「崇本舉末」的政治策略，其基本觀念，就是「無為而治」，其言為：

夫聖智，才之傑也；仁義，行之大者也；巧利，用之善也。本苟不存，而興此三美，害猶如之，況術之有利，斯以忽素樸乎！……故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。夫惡強非欲不強也，為強則失強也；絕仁非欲不仁也，為仁則偽成也。……後其身而後身先，身先非先身之所能也；外其身而身存，身存非存身之所為也。功不可取，美不可用。故必取其為功之母而已矣。篇云：「既知其子」，而必「復守其母」。尋斯理也，何往而不暢哉！（《老子指略》）

王弼所謂「本苟不存，而興此三美，害猶如之」，可見其「崇本舉末」之意，乃藉崇本迂迴地興三美；欲強而不為強、欲仁而不為仁、後身而身先、外身而身存，都是「守母存子」策略的具體實踐。討論至此，我們大概可以了解王弼的「無為而治」，其實是一種政治的謀略¹⁷，他強調透過某種迂迴地、反面的思考下，找到事物的本體（「無」），再將之以「崇本舉末」、「守母存子」的方式，實踐在政治運作之上。至於王弼的《周易注》，大多涉及具體的政治事務，我們將在下文繼續討論。

嵇康與阮籍對時局的批評，前文已經提及，故此處不再贅述。但兩人並不是同何晏、王弼般，直接進行政治謀略上的討論，嵇、阮二人所關注者，似乎在個體自由意識的發揚，以及精神境界的超昇上下功夫。故其著重在陳述個人如何從徬徨、無奈中，試圖謀求類乎莊子的逍遙自在境界，其中並多涉及自然、養生、好仙慕道的主題討論。然而，譬如阮籍，在著作中一面仰慕古聖先王的美政，自許效法前賢；一面對追求仙人的逍遙，充滿極大的熱忱，故而顯示其心中充滿了矛盾與掙扎之情¹⁸。此外，嵇康對理想政治的規劃企圖，則更甚於阮籍，但其對污濁世道的憤恨，也不亞於步兵，而且顯露於外，故終不免遭到屠戮，事實上，無論我們從哪個角度切入，在魏晉的玄學思潮中，嵇康、阮籍所示範的，正是一種超越的個體意識與精神，這是現今學者所公認的結論¹⁹。本文的主旨不在探討此意識與精神，但我們在了解嵇、阮這種思想傾向後，有助於理解其「無為而治」的內涵。這是因為，由於嵇、阮著重發揮個體超越的意識與精神，故觀其「無

¹⁷ 任繼愈在討論王弼「貴無論」思想時，開宗明義就說它是一種「政治謀略思想」（詳見所編《中國哲學發展史-魏晉南北朝》，1998，第二章），本文對此十分贊同，但此政治的謀略，卻是繼承道家「無為而治」的觀念出發的。

¹⁸ 詳見拙著〈試論阮籍著作中理想人格的塑造與衝突〉（載於《國立台中教育大學學報：人文藝術類》20卷第1期，2006，頁31-52）。

¹⁹ 正如任繼愈所說：「當現實變得更不合理，連調整的可能性也完全喪失時，玄學就從世界分離出來而退回到自身，用應該實現的理想來對抗現有的存在。……玄學發展到了這個階段，給自己塗上了一層脫離現實的玄遠之學的色彩，由政治哲學變為人生哲學，由外向變為內向，由積極用世變為消極避世。」（詳見所著《中國哲學發展史》（魏晉南北朝），1988，頁151-152），我們認為，任氏之所指，就是像嵇、阮這類的玄學家。

為而治」的言論，並未如何晏、王弼般對政治謀略上的高度興趣，而是不斷強調君主無所作為，君臣皆不打擾百姓，天下即可大治。譬如嵇康說：

昔鴻荒之世，大樸未虧，君無文於上，臣無競於下，物全理順，莫不自得。飽則安寢，飢則求食。怡然鼓腹，不知為至德之世也。若此，則安知仁義之端，禮律之文？（〈難自然好學論〉）

嵇康相信上古曾經出現「無為而治」的美好景象，在那種政治下，「君無文於上，臣無競於下，物全理順，莫不自得」，人民怡然自得，鼓腹而遊，根本不知道仁義道德、禮樂教化為何物。由此可見，嵇康的「無為政治」，只是要回復到人類最原始的生活型態，並不著意於政治措施的考究。和嵇康比較，阮籍思考跳躍很大，但兩者相同之處乃對政務完全不加措心，譬如阮籍提到無為政治，僅論及「聖人明於天人之理，達於自然之分，通於治化之體，審於大慎之訓。故君臣垂拱，完太素之樸；百姓熙怡，保性命之和。」（〈通老論〉），下一階段，則提出：

天地生於自然，萬物生於天地。……自然一體，則萬物經其常。故至道之極，混一不分，同為一體，得失無聞。伏羲氏結繩，神農教耕，逆之者死，順之者生，又安之貪夸之為罰，而貞白之為名乎？使至德之要，無外而已。大均淳固，不貳其紀。清靜寂寞，空豁以俟。善惡莫之分，是非無所爭。故萬物反其所而得其情也。（〈達莊論〉）

不難看出，阮籍在上述引文中所規劃的理想境界，甚至比嵇康還要脫離現實世界，無怪乎，阮籍在思想發展的後期，悲憤的情緒到達極點後，就產生了「蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身修性，不為其紀。惟茲若然，故能長久。」（〈大人先生傳〉）的言論。從上面的討論可知，嵇康和阮籍雖然仍對時局提出批評，但他們所執意發揮的，卻是個體超越的意識與精神，故延伸到「無為而治」的思考下，兩人似乎特別申明君臣之無所作為，乃在成就人民之自然本性、自在逍遙，故政務興革、道德禮教等議題，均非兩人所關心者，這是我們應該特別留意之處。

魏晉玄學發展到郭象，可說已是到達高峰，他和前輩一樣，仍然提出對時局的批評，但他所關心的，卻是如何將「自然」和「名教」作一具體的結合²⁰。如眾所知，郭象在《莊子注》中以「寄言出意」的論證方法，將「無為而治」的思想做一曲折地詮釋²¹，

²⁰ 現代學者對郭象在結合「自然」與「名教」的表現上，已有共識，譬如湯一介、任繼愈、余敦康、許抗生、莊耀郎、康中乾等人的著作中，都有述及。

²¹ 湯一介認為郭象用「寄言出意」的方法，撇開莊子原意，以三個步驟證成「不廢名教而任自然」這一中心命題，其分別為：「肯定周孔之名教不可廢」、「形式上容納周孔之名教，實質上發揮

但我們認為，他之所以能成一家之言處，在於其集中闡釋前賢曾提及「性」的觀念，並加以發揮。郭象的「性」，其特質就是「自然」，但他把「性」個體化，也把「自然」的詮釋方向指向社會倫理的場域。因此，他一方面說：「天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。」（〈莊子注·養生主〉），另一方面，他再以「性分」的觀念，安置社會倫理秩序下的每個成員，即他所稱之「性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死。豈有能中易其性者也？」（〈莊子注·齊物論〉）。是故，萬物各得其性，既是無為，也是逍遙，所謂「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！」（〈莊子注·逍遙遊〉），從「任性」、「稱能」、「當分」到逍遙，其關聯性不言可喻。

在這樣的思維下，能讓萬物得其「性」，就是聖人「無為而治」的具體實踐，所以郭象說：「因其性而任之則治，反其性而凌之則亂。夫民物之所以卑而賤者，不能因任故也。是以任賤者貴，因卑者尊，此必然之符也。」（〈莊子注·在宥〉），在上位的聖人無為而得性，因任民物之性而治之，使民物各得其性，故郭象稱「令之自得，實明王之功也。然功在無為，而還任天下。」（〈莊子注·應帝王〉），無為而任自得，乃明王之功。因此，天賦本質、倫理分位、貴賤尊卑、道德仁義、禮樂教化、自為相為、有待無待等客觀現象，都出乎自然，但求得其性，即為真；如喪其性，反本離根，則禍咎不免，故郭象力倡棄跡尋本，反跡歸冥，乃入自得之場，登獨化之境。因此，郭象較之前賢，特別在政治實務上的倫理分位、貴賤尊卑、道德仁義、禮樂教化等，皆以「性」為核心深入探討其內涵，而且在君主無為、臣下有為的具體政務操作上，都有十分細緻的論述。

事實上，郭象以「性」的觀念闡述「無為而治」之旨，既兼及王弼所論的君主政治謀略，也同時觸及安頓個體超越精神的意識。故其思想的企圖，不僅僅是找出一個萬事萬物的形上本體²²，他更有興趣從社會倫理的角度，為人們找到一個安身立命的法門，所以他從「自然」的角度，論證名教世界現象的形上根源，再將之反歸於具體政務的實際要求²³。他一方面安立了群體和諧的基礎，和政治運作的常軌，同時也給個體逍遙獨化境界，指引了一個明確的方向。

老莊之自然」、「齊一儒道，調和自然與名教，發明其玄學新旨」。（參見所著《郭象》，民88，頁95-103）

²² 譬如王曉毅認為郭象的「本性」觀念，在哲學上具有本體意義。（參見所著〈郭象「性」本體論初探〉一文，《哲學研究》第9期，2001，頁32-38），我們觀察郭象的文本後，「性」的討論的確相當頻繁，但是否可稱為是「性」的本體論思想架構，則需更進一步討論。

²³ 王葆珖有一段話，可以將這種關係做概略性的說明，他說：「玄學家是以超越現實的精神來對待名教與自然問題的……魏晉玄學家處理名教危機的辦法，不是直接討論禮制該如何改革，而是先解決信仰或信念的問題。超越名教而構築理想世界的模式及形上世界的系統，再根據這個理統來改革名教，使與理統相吻合……『名教與自然』問題具體說來就是如何超越名教再改革名教的問題。」（詳見所著《玄學通論》，民85，頁33）

肆、君主的心態與做法

前文已經討論到魏晉玄學家「無為而治」理論基礎的異同，藉此，我們已對玄學家們心中的「無為而治」，有一個概略性的認識，然而，理論固然是思想家們學術的精絕處，但落實在政務上，則是另一個值得研究的課題。再者，本文曾論及魏晉玄學之起，乃是檢討時代問題和對倫理分位的思考，此兩者都是貼近政治與社會的實況而來，尤其在君臣關係的問題上，從「無為而治」之詞肇建伊始，就是在君道上的思考，更何況幾乎每位玄學家，都曾論及這方面的議題，因此，我們將從君主的心態和做法方面，討論玄學家「無為而治」思想中的具體建議。

何晏曾說：「體天作制，順時立政。……遠則襲陰陽之自然，近則本人物之至情。……招忠正之士，開公直之路。想周公之昔戒，慕咎繇之典謨。除無用之官，省生事之政。絕流遁之繁禮，反民情於太素。」（《景福殿賦》），這段話中，揭示了其君主「無為而治」的應有心態與做法，而其間揉合儒道兩家之跡甚明。相對而言，王弼的《周易注》在解讀人事變化的現象時，實有其詮釋的原則，在《周易注》中，透過卦爻的時位關係，更明確地說明君主應有應有的心態與做法為何。具體言之，王弼在《周易注》及《周易略例》中，甚有規劃的將卦義、卦爻的聯繫，乃至諸爻的互動，形成一種傳統倫理規範下的人事變化因應策略的理路。在這個理路中，始終透過「時」和「位」的觀念，掌控著六爻之間紛然雜陳的現象，其間也融入傳統解易者諸如「應」、「位」、「承乘」、「遠近」、「內外」、「初上」等概念，然而，王弼的詮釋策略並不是鸚鵡學舌而已，他對《周易》的注釋，始終貫串著「物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。」（《周易略例·明象》）的原則，透過「得意忘象忘言」的方法，進行一種詮釋的遞進關係為：「爻以示變」=>「明卦適變通爻」=>「至理」（無、道、自然）。這個逐層拾級而上的過程，是由「殊別之理」（卦爻義的逐步掌握）上升至「普遍之理」（「至理」），此正與《老子注》所謂「將欲全有，必反於無也。」（《老子注·40章》）的觀念相聯繫²⁴。

我們試舉《周易注》中的三卦，觀其第五爻（尊位，象徵君位）的敘述如下：

居於尊位，為觀之主，宣弘大化，光於四表，觀之極者也。上之化下，猶風之靡草，故觀民之俗，以察己之道。百姓有罪，在予一人，君子風著，已乃無咎。上為化主，將欲自觀，乃觀民也。（《周易注·觀卦九五》）

居尊以柔，處大以中，無私於物，上下應之。信以發志，故其孚交如也。夫不私於物，物亦公焉；不疑於物，物亦誠焉。既公且信，何難何備？不言而教行，何為而不威如？為大有之主而不以此道，吉可得乎？（《周易注·大有卦六五》）

²⁴ 請參閱拙著〈王弼《周易注》的詮釋策略與思想內涵〉一文（載於《逢甲人文暨社會學報》第11期，2005，頁57-82）。

得位履尊，為益之主者也。為益之大，莫大於信；為惠之大，莫大於心。因民所利而利之焉，惠而不費，惠心者也。信以惠心，盡物之願，故不待問而元吉。有孚，惠我德也，以誠惠物，物亦應之，故曰“有孚，惠我德”也。（《周易注·益卦九五》）

〈觀〉卦九五爻、〈益〉卦九五爻，皆是以陽爻居尊位，故有進取之象，所以〈觀〉卦九五爻「宣弘大化，光於四表，觀之極者也。上之化下，猶風之靡草，故觀民之俗，以察己之道」，而〈益〉卦九五則「為益之大，莫大於信；為惠之大，莫大於心」。實際的作為上，〈觀〉卦九五爻為「百姓有罪，在予一人，君子風著，已乃無咎。上為化主，將欲自觀，乃觀民也」，〈益〉卦九五則「因民所利而利之焉，惠而不費，惠心者也。信以惠心，盡物之願，故不待問而元吉」。〈大有〉卦六五爻以陰爻處尊位，則以靜退謙守為尚，故稱：「夫不私於物，物亦公焉；不疑於物，物亦誠焉。既公且信，何難何備？不言而教行，何為而不威如？為大有之主而不以此道，吉可得乎？」。察此三卦之第五爻可知，儒家之風行草偃、信惠使民、公信於物的觀念十分明顯，此外，王弼在老注中曾言之以上化下，因民盡物之願等觀念，也是玄學的一貫主張。尤其〈大有〉卦則循道家君尊處柔之旨，不私於物、不言而教行的立場，結合公信之德，最有融合儒道之意，且「無為而治」之理畢現。事實上，王弼《老子》、《周易》注，會通儒道用意甚明，本文無意細緻處理兩注的內涵²⁵，但必須強調的是，王弼認為君主執守「無」（道、自然、至理），以御群有，但在不同的時位下，君主「用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適」（《周易略例·明卦適變通爻》），便可做到所謂「有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」（《老子注·40章》）的天人合一境界了。

前文曾論及，嵇康和阮籍在「無為而治」的思想探討上，主要是希望恢復到上古質樸無文的君臣相忘政治，故其關心者，乃是個體意識與精神如何超昇，對政治實務運作方面，便無所用心。嵇康有一段「無為而治」下的君主心態描述，可資討論，他說：

至人不得已而臨天下，以萬物為心，在宥群生，由身以道，與天下同於自得，穆然以無事為業，坦爾以天下為公。雖居君位，饗萬國，恬若素士接賓客也。雖建龍旗，服華袞，忽若布衣之在身也。故君臣相忘於上，蒸民家足於下，豈勸百姓之尊己，割天下以自私，以富貴為崇高，心欲之而不已哉？（〈答難養生論〉）

嵇康此說，乃得自莊子，也為其後郭象的君主心態描述，提供了最佳的資源，〈答難養生論〉中令人印象深刻的描述是：「穆然以無事為業，坦爾以天下為公」，所以「雖

²⁵ 請參閱拙著〈王弼《周易注》的詮釋策略與思想內涵〉一文（載於《逢甲人文暨社會學報》第11期，2005，頁57-82）。

居君位，饗萬國，恬若素士接賓客也。雖建龍旗，服華袞，忽若布衣在身也」，君主有此心態，方能做到「君臣相忘於上，蒸民家足於下」的理想境界。

反觀阮籍，他的詩文中曾塑造很多理想的人格典型，當然，這是隨著他思想的發展歷程而發的²⁶，但其中最合於「無為而治」下的君主形象的，大概就是「聖人」。他對「聖人」的描述是：

夫樂者，天地之體，萬物之性也。合其體。得其性，則和；離其體，失其性，則乖。昔者聖人之作樂也，將以順天地之體，成萬物之性也……故律呂協則陰陽和，音聲適而萬物類，男女不易其所，君臣不犯其位，四海同其觀，九州一其節。（〈樂論〉）

聖人明於天人之理，達於自然之分，通於治化之體，審於大慎之訓。故君臣垂拱，完太素之樸；百姓熙怡，保性命之和。（〈通老論〉）

第一則引文的聖人，「順天地之體，成萬物之性」而作樂，其目的在使「律呂協則陰陽和，音聲適而萬物類，男女不易其所，君臣不犯其位，四海同其觀，九州一其節」，這個時期的阮籍，雖然是儒家的意識，但已漸融入道家之說²⁷。第二則引文則完全是道家型「無為而治」的君主，在此，君主的心態是因為「明於天人之理，達於自然之分，通於治化之體，審於大慎之訓」，所以「君臣垂拱，完太素之樸；百姓熙怡，保性命之和」。

接下來，裴頠（公元 267-300）也描述了他心中「無為而治」下的君主形象，其語如下：

臣聞古之聖哲，深原治道，以為經理群務，非一才之任，照練萬機，非一智所達。故設官建職，制其分局，分局既制，則軌體有斷。……故稱堯舜勞於求賢，逸於使能，分業既辨，居任得人，無為而治，豈不宜哉！（《全晉文》卷 33·〈上書言庶政宜委宰輔詔命不應數改〉）

²⁶ 詳見拙著〈試論阮籍著作中理想人格的塑造與衝突〉（載於《國立台中教育大學學報：人文藝術類》20 卷第 1 期，2006，頁 31-52）。

²⁷ 如丁冠之等人，皆將《樂論》視為阮籍初期的作品，為儒家學說的代表，所以這樣的看法幾乎成為共識，但周大興認為《樂論》實非傳統儒家說法，而是採用了正始玄學以來道家自然平淡之旨（詳見所著〈阮籍《樂論》的儒道性格評議〉，《中國文化月刊》第 161 期，1994，頁 74），本文的看法是，我們基本上同意《樂論》濃厚的儒家學說內涵，但其中已然滲入道家自然的觀念，也是事實。

裴頠雖深惡貴無論者崇尚虛無之旨，但其心中的理想政治仍是「無為而治」，因此，在他所謂「無為而治」下的君主，乃仿效「堯舜勞於求賢，逸於使能，分業既辨，居任得人」，這是因為深明「經理群務，非一才之任，照練萬機，非一智所達。故設官建職，制其分局，分局既制，則軌體有斷」之治道所採取的政治策略，我們認為，這個觀念顯然在以結合「自然」與「名教」為職志的郭象身上，產生很大的影響。

前文曾論及，郭象以「性」為核心觀念，將「無為而治」的理論基礎，建構在萬物皆得其性而治之上，若以群體和個體兼顧而論，君主將主導包含自己及萬民皆得其性的任務。是故，使萬物各得其性，便是所謂「無為而治」的君主應有的心態和做法。就君主而言，郭象認為：

夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣；豈知至至者之不虧哉！（《莊子注·逍遙遊》）

引文中的聖人，其實指的是聖君，也就是嵇康的至人不得已而為君，故郭象所謂「雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」，事實上與嵇康的「雖建龍旗，服華袞，忽若布衣之在身也」是相同的看法。但郭象認為聖君「戴黃屋，佩玉璽」不足以纓紱其心；「歷山川，同民事」，不足以憔悴其神，乃涉及其心態和作法的問題，這是與嵇康有所區別的。郭象認為，聖君的心態與做法，首先應該祛除執著於往聖之跡，郭象在此提出「跡、冥」、「跡、所以跡」兩組觀念的不同，他提到聖跡不可執著的說法很多，茲例舉如下：

自三代以上，實有無為之迹。無為之迹，亦有為者之所尚也，尚之則失其自然之素。故雖聖人有不得已，或以繁夷之事亦垂拱之性，而況悠悠者哉！（《莊子注·駢拇》）

聖人者，民得性之迹耳，非所以迹也。此云及至聖人，猶云及至其迹也。（《莊子注·馬蹄》）

夫聖迹既彰，則仁義不真而禮樂離性，徒得形表而已矣。有聖人即有斯弊，吾若是何哉！（《莊子注·馬蹄》）

夫堯舜帝王之名，皆其迹耳，我寄斯迹而迹非我也，故駭者自世。……故聖人一也，而有堯舜湯武之異。明斯異者，時世之名耳，為足以名聖人之實也。（《莊子注·在宥》）

郭象區分「跡」和「所以跡」的不同，應該與玄學家抨擊時局之壞，始於名行之競逐很有關係，正如引文所說：「無為之迹，亦有為者之所尚也，尚之則失其自然之素」，對政治社會的惡劣影響是「仁義不真而禮樂離性，徒得形表而已矣」。因此，郭象認為上古聖君其名雖異，其實皆同，但此「所以跡」為何？郭象當然仍以「性之自得」為優先考慮，而聖君的心態和做法則在於：「聖人無心，任世之自成。成之淳薄，皆非聖也。聖能任世之自得耳，豈能使世得聖哉！故皇王之迹，與世俱遷，而聖人之道未始不全也。」（《莊子注·繕性》），聖人既然「無心」，所以能做到「…人用之則行，捨之則止，行止雖異而玄默一焉……雖波流九變，治亂紛如，居其極者，常淡然自得，泊乎忘為也。」（《莊子注·應帝王》）、「變化頽靡，世事波流，無往而不因也。夫至人一耳，然應世變而時動，故相者無所措其目，自失而走。此明應帝王者無方也。」（《莊子注·應帝王》），簡而言之，就是「無心」而能「應變」，即為聖君應有的心態和做法了。

就「無心」的方面來說，郭象曾說：「宥使自在則治，治之則亂也。……故性之不可去者，衣食也；事之不可廢者，耕織也；此天下之所同而為本者也。守斯道者，無為之至也。」（《莊子注·馬蹄》），譬如衣食、耕織之不可去、不可廢，皆本民之性，故曰「宥使自在則治，治之則亂也」。是故，「無心」的具體實現，就在於「夫欲為人之國者，不因眾之自為而以己為之者，此為徒求三王主物之利而不見己為之患也。然則三王之所利，豈為之哉？因天下之自為而任耳。」（《莊子注·在宥》），因眾之「自為」。其次，所謂「大人蕩然放物於自得之場，不苦人之能，不竭人之歡，故四海之交可全矣。」（《莊子注·人間世》），也就是說，聖君應該讓人民能放於「自得」之場，而「不苦人之能，不竭人之歡」。總而言之，「無為而治」下的聖君，應該堅持「自外入者，大人之化也；由中出者，民物之性也。性各得正，故民無違心；化必至公，故主無所執。所以能合丘里而并天下，一萬物而夷羣異也。」（《莊子注·則陽》）的觀念，以「自為」和「自得」為念，使民得其性，則天下太平。

在「應變」的方面，似乎與王弼的應時位而變的說法類似，但郭象在此之前，還是特別強調「性」的核心地位，譬如仁義禮樂，郭象認為應該合乎性與情，但在實施時，則必須要有應乎時變的基本態度和做法²⁸。郭象認為，聖人治世不可自異於俗，這是因為「時變則俗情亦變，乘物以遊心者，豈異於俗哉！」（《莊子注·寓言》），但是「時移世異，禮亦宜變，故因物而無所係焉，斯不勞而有功也。」（《莊子注·天運》），既因物而無所係，禮俗當隨之而變，所以「夫先王典禮，所以適時用也。時過而不棄，即為民妖，所以興矯效之端也。」（《莊子注·天運》），由此可見，郭象十分強調聖君「無為而治」時，能應時而變，是必要的心態和做法。

²⁸ 郭象曾言：「夫仁義自是人之情性，但當任之耳。」（《莊子注·駢拇》），又稱：「夫仁義者，人之性也，人性有變，古今不同也。故遊寄而過去則冥，若滯而係於一方則見。見則偽生，偽生而責多矣。」（《莊子注·天運》）。

伍、『有為』與『無為』的關係

從《老子》以下，「有為」和「無為」之間的關係是「無為而治」政治格局下必須面對的實踐上的問題，在漢初的黃老學術中，就將「有為」和「無為」這個原本對立的範疇，加以融合，以為新興的帝國的長治久安大業提供理論的依據。譬如《淮南子》中提到「或曰無為者，寂然無聲，漠然不動，引之不來，推之不往。如此者，乃得道之像。吾以為不然。」（〈脩務訓〉），引文中所謂的「無為」，並不是「寂然無聲，漠然不動，引之不來，推之不往」，而是「所謂無為者，不先物為也，所謂無不為者，因物之所為。所謂無治者，不易自然也，所謂無不治者，因物之相然也。」（〈原道訓〉）。很顯然的，《淮南子》並不只考慮《老子》的「無為」，也連著「無不為」一起思考，他眼中的「無為」是「不先物為」，並不是無所事事，而所謂的「無不為」，卻也不是一逞己慾，乃是「因物之所為」。這樣的思考方式，被魏晉若干玄學家所繼承，譬如王弼以《周易注》為例，說到：

凡不合然後乃變生，變之所生，生於不合者也。故取不合之象以為革也。（《周易注·革卦》）

凡革之始，革道未成，固夫常中，未能應變者也。此可以守成，不可以有為也。（《周易注·革卦》）

改命創制，變道已成。功成則事損，事損則無為。（《周易注·革卦》）

革去故而鼎取新。取新而當其人，易故而法制齊明。……鼎者，成變之卦也。革既變矣，則制器立法以成之焉。變而無制，亂可待也；法制應時，然後乃吉。賢愚有別，尊卑有序，然後乃亨，故先元吉而後乃亨。（《周易注·鼎卦》）

王弼在〈革〉卦提到了因變而革，革道未成，守成而不可以有為，但順之耳，改命創制，變道已成，功成而事損，亦無為之時也。〈革〉已去故舊，〈鼎〉卦則制器立法之時，大有為之時，故「法制應時，然後乃吉。賢愚有別，尊卑有序，然後乃亨」。其他各卦，也常見「有為」之時，如「處益之初，居動之始，體夫剛德，以蒞其事，而之乎巽，以斯大作，必獲大功。」（《周易注·益卦》）、「為節之初，將整離散而立制度者也。故明於通塞，慮於險偽，不出戶庭，縝密不失，然後事濟而無咎也。」（《周易注·節卦》）、「處離之極，離道已成，則除其非類，以去民害，王用出征之時也。」（《周易注·離卦》）、「凡物之不親，由有間也；物之不齊，由有過也。有間與過，嚙而合之，所以通也。刑克以通，獄之利也。」（《周易注·噬嗑卦》）、「至險未夷，教不可廢，故以常德行而習教事也。」

習於坎，然後乃能不以險難為困，而德行不失常也。故則夫習坎，以常德行而習教事也。」（《周易注·習坎卦》）。從上述的引文可知，王弼對「有為」和「無為」的看法，是和他認為君主執守「無」（道、自然、至理），以御群有，但在不同的時位下，其心態和做法上則應「用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適」（《周易略例·明卦適變通爻》），能順變應時，「有為」和「無為」都是達到「無為而治」的必要過程。

事實上，依《老子》之說，「無為而無不為」是君主效法「道」的具體實踐，由於「道」對於萬物乃「無為而無不為」，故君主也該效法「道」的「無為而無不為」，換句話說，君主「無為而民自化」，功成而弗居，所以「無不為」或許可以指君主無為後百姓各得其所的狀態。然而，《淮南子》的「因物之所為」已經把君主的「無不為」列入某種有目的性的「為」，而王弼的說法，前述已言其《老子注》中延續老子「無為而無不為」的原意外，《周易注》似乎是把「無為而無不為」解釋成「無為且無不為」，而且「無為」和「無不為」（有為）與否，關鍵則在於君主所處的不同時位。

然而，《老子》的「無為而無不為」似乎還可衍生另一義，那就是「無為」的主語仍是君主，但「無不為」的主語則可替換成臣或民。譬如韓非曾說：「夫物者有所宜，材者有所施，各處其宜，故上下無為。使雞司業，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事。」（《韓非子·揚權》），臣民皆用其能，君主只要掌握「道在不可見，用在不可知，虛靜無事，以聞見疵。……大不可量，深不可測，同合刑名，審驗法式。……故群臣陳其言，君以其言授其事，事以責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則誅。」（《韓非子·主道》）的原則，就能造成「明君無為於上，群臣悚懼乎下」（《韓非子·主道》）的政治格局。當然，韓非藉「無為」提出一套君主駕馭臣下的技術，以法為治，是玄學家所不取的，但其倡導君主無為而臣下有為的思考方式，除了被以後的黃老派繼承²⁹，卻也是某些玄學家思考「無為而治」政體時，進一步探討「有為」和「無為」關係的取資來源。

除了前述裴頠曾提到的：「設官建職，制其分局，分局既制，則軌體有斷……分業既辨，居任得人，無為而治，豈不宜哉！」外，郭象有大量的文字述及君道無為而臣民有為的內涵。他說：

夫王不材於百官，故百官御其事，而明者為之視，聰者為之聽，知者為之謀，勇者為之扞。夫何為哉？玄默而已。（《莊子注·人間世》）

²⁹ 事實上，如同劉笑敢所分析的《莊子》中的黃老派（同註10），也有「君無為而臣有為」的言論，譬如「何謂道？有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。主者天道也，臣者人道也。天道之與人道也，相去遠矣。」（《莊子注·在宥》）。《淮南子》也有這樣的言論，譬如「君人者不下廟堂之上而知四海之外者，因物以識物，因人以知人也。故積力之所舉，則無不勝也；眾智之所為，則無不成也。」（《淮南子·主術訓》），這些言論，令人很難不聯想到《韓非子》的相關說法。

君位無為而委百官，百官各有司而君不與焉。二者俱以不為而自得，則君道逸，臣道勞，勞逸之際，不可同日而論之也。（《莊子注·在宥》）

夫在上者患於不能無為，而代人臣之所司，使咎繇不得行其明斷，后稷不能施其播殖，則群材失其任，而主上困於役矣。（《莊子注·天道》）

各當其分，則無為位上，有為位下也。（《莊子注·天地》）

夫無為之體大矣，天下何所不（無）為哉！故主上不為冢宰之任，則伊呂靜而司尹矣；冢宰不為百官之所執，則百官靜而御事矣；百官不為萬民之所務，則萬民靜而安其業矣；萬民不易彼我之所能，則天下之彼我靜而自得矣。故自天子以下至於庶人，下及昆蟲，孰能有為而成哉！（《莊子注·天道》）

夫工人無為於刻木而有為於用斧，主上無為於親事而有為於用臣。臣能親事，主能用臣；斧能刻木而工能用斧；各當其能，則天理自然，非有為也。……故各司其任，則上下咸得而無為之理至矣。（《莊子注·天道》）

但居下者親事，故雖舜禹為臣，猶稱有為。故對上下，則君靜而臣動；比古今，則堯舜無事而湯武有事。然各用其性而天機玄發，則上下古今無為，誰有為也！（《莊子注·天道》）

上面幾則引文，其實都貫串著一個基本的觀念，那就是君主的「無為」乃不代下之「有為」，但郭象卻在文中提到諸如「自天子以下至於庶人，下及昆蟲，孰能有為而成哉！」、「故各司其任，則上下咸得而無為之理至矣」、「然各用其性而天機玄發，則上下古今無為，誰有為也！」等看法。從這些引文中可見，他似乎認為雖然君主無為臣民有為，但兩者本質上都是無為，而最後一句則把解釋的焦點，還是轉到他的核心論點——「性」上面做文章。

承上所述，郭象認為「夫用天下者，亦有用之為耳。然自得此為，率性而動，故謂之無為也。今之為天下用者，亦自得耳。」（《莊子注·天道》），率性而動則是「無為」，所以無論「為」與「不為」，只要能「順性」、「得性」，都稱為「無為」。依此，郭象進一步申論，「以性自動，故稱為耳；此乃真為，非有為也。」（《莊子注·庚桑楚》）、「為其所有為，則真為也，為其真為，則無為矣，又何加焉！」（《莊子注·天下》），只要能以「性」自動，就是「真為」，為與不為只要是合乎「真為」，就是一種「無為」。

事實上，郭象以「性」為核心觀念，認為「為」與「不為」只要是合乎以「性」自動的「真為」，也就是一種「無為」的說法，配合前述「性分」的思想，實乃為傳統的倫

理秩序，提供一種形而上的解讀方式。因此，他曾說：「性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死。豈有能中易其性者也？」（《莊子注·齊物論》）「夫時之所賢者為君，才不應世者為臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，豈有遞哉！雖無錯於當而必自當也。」（《莊子注·齊物論》）。前文已論，郭象的「無為而治」的思想，不僅從君主的立場思考如何無為，他也從個體的存在價值與意義，思考個體在「無為而治」下應扮演的角色。引文中談到「豈有能中易其性者也？」，便是談到倫理份位如「天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下」，無可更改，故如臣民能在自己的份位上盡其「性」，他們的「為」，就是一種「無為」，正如前文所提及，臣、民之有為，乃因其處下，但如能得其性，即是「真為」，也屬於「無為」的一種。

總而言之，郭象所欲創造的「無為而治」藍圖，應是：

聖人在上，非有為也，恣之使各自得而已耳。自得其為，則眾務自適，羣生自足，天下安得不各自忘我哉！各自忘矣，主其安在乎？斯所謂兼忘也。（《莊子注·天運》）

聖人在上，使物自得而無為，羣生自得其為而足，這種情況下，最後達到的境界則是「天下安得不各自忘我哉！各自忘矣，主其安在乎？斯所謂兼忘也」。由此可知，郭象始終在社會倫理下討論臣民之「有為」，也始終在「有為」的現象中，暢談不離「性」即可稱為「無為」。再如郭象詮解《莊子》中馬之性時說：

若乃任駑驥之力，適遲疾之分，雖則足跡接乎八荒之表，而眾馬之性全矣。而惑者聞任馬之性，乃謂放而不乘；聞無為之風，遂云行不如臥；何其往而不返哉！斯失乎莊生之旨遠矣。（《莊子注·馬蹄》）

很明顯的，郭象的注和《莊子》的本意相去甚遠³⁰，甚至他反而直指以此意乃為駁解莊者常說之謬，故郭象對此曲解，顯然是有意為之。觀其稱「任駑驥之力，適遲疾之分，雖則足跡接乎八荒之表，而眾馬之性全矣」之喻，就是其適性自為的「無為」，所以他對「聞無為之風，遂云行不如臥」的看法，深不以為然。這種意見落實在政務上，就是所謂「性之所能，不得不為也；性所不能，不得強為；故聖人唯莫之制，則同焉皆得而不知所以得也。」（《莊子注·外物》），而他在討論如仁義、禮樂等事務時，也同樣強調其不可離「性」而「無為」，茲如下所列：

³⁰ 《莊子·馬蹄》的文本是「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。」接著說伯樂對馬的訓練和外來的裝飾，都會扼殺馬的真性，但郭象的注，顯然已經完全與莊子本意相對立了。

夫聖迹既彰，則仁義不真而禮樂離性，徒得形表而已矣。有聖人即有斯弊，吾若是何哉！（《莊子注·馬蹄》）

夫仁義者，人之性也，人性有變，古今不同也。故遊寄而過去則冥，若滯而係於一方則見。見則偽生，偽生而責多矣。（《莊子注·天運》）

仁義發中，而還任本懷，則志得矣，志得矣，其跡則樂也。（《莊子注·繕性》）

第一段引文中，郭象認為「仁義不真而禮樂離性」導致有徒俱形表之敝，而世之行禮，常「矜乎名聲，牽乎形制」，故常有「父子兄弟，懷情相欺」，此外，郭象又認為「仁義自是人之情性」，應該「還任本懷」，發之於外，則為樂也。由此觀之，郭象並不排斥仁義禮樂維繫社會倫理秩序的功能，但他所措意者，並不在其外表的形式，而是其內涵：「真」、「性」，而其原則則為「遊外以經內，守母以存子」。是故，在實際的政治措施上，郭象從君、臣、民的「有為」與「無為」，到仁義禮樂實踐上的內容，都是以「性」為核心觀念，而展開其論述的。

陸、結論

透過上面的討論，本文概略地呈現了魏晉玄學家豐富的「無為而治」思想。很明顯的，他們的思想是以道家為主體，參酌各家的思想精華，透過對時局的深切反省，和以往政治興衰的檢討，逐步揉合成一種特殊的「無為而治」政治理想。當然，由於玄學的學術性格，畢竟對現實政治運作沒有明確的討論內容，故只能稱其為政治哲學或思想，儘管如此，其所繼承先賢、創造新題和啟發後代思想家的功績仍是不可磨滅的，同時，也對政治實務上的運作，提供了許多指導性建議。

從另一個角度來看，先秦諸子併起的時代後，漢代儒家雖已滲入陰陽五行之說，但武帝後仍為學術上的主流，導致思想僵滯、弊端叢起。此刻，玄學家改變了這樣的學術歪風，為當時的思想界注入一股熱流，這是玄學在學術上的重大貢獻。此外，透過本文的探討可知，「無為而治」的思想內涵，在傳統政治思想中，其地位與號召性，實已跨越了時代和學派的藩籬，也正因如此，思想家在不同的時代背景和學術的發展上，也不同程度的深化了「無為而治」的內涵。再者，我們認為魏晉玄學家的用世之心，較之其他時代或家派，實不遑多讓，本文即秉持這樣的宗旨，將玄學家在政治思想上耕耘的成果，併力圖實踐的努力，作一淺論，以就教於方家。

參考文獻

傳統文獻

- 戰國·韓非撰，陳啟天集釋：《韓非子集釋》，台北：台灣商務印書館，1985
- 秦·呂不韋等撰，陳奇猷校：《呂氏春秋校》，台北：華正書局，1985
- 漢·劉安編著、陳廣忠譯注：《淮南子譯注》，長春：吉林文史，1990
- 魏·何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》，台北：藝文印書館，1982
- 魏·王弼撰，樓宇烈校釋：《老子·周易王弼注校釋》，台北：華正書局，1983
- 魏·阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，北京：中華書局，1987
- 魏·嵇康撰，戴明揚校注：《嵇康集校注》，北京：人民文學出版社，1962
- 晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注：《三國志》，臺北市：世界，民 77
- 南朝宋·劉義慶撰，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，民 78
- 南朝宋·范曄：《後漢書》，台北：鼎文書局，1981
- 唐·房玄齡等撰：《新校本晉書》，台北：鼎文書局，1978
- 清·嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1999
- 清·趙翼撰、王樹民校證：《二十二史劄記校證》，北京：中華書局，1984
- 郭慶藩輯：《莊子集釋》，台北：華正書局，1887

近人論著

- 丁冠之：《中國古代著名哲學家評傳·阮籍》，濟南：齊魯書社，1982
- 丁原明：《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，2005
- 王葆玟：《玄學通論》，台北：五南圖書公司，民 85
- 王曉毅：〈郭象“性”本體論初探〉，《哲學研究》第 9 期，2001，頁 32-38
- 王曉毅：《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華書局，2003
- 丘為君：《自然與名教—漢晉思想的轉折》，台北：木鐸出版社，1981
- 田文棠：《阮籍評傳—慷慨任氣的一生》，南寧：廣西教育出版社，1994
- 任繼愈：《中國哲學發展史》（魏晉南北朝），北京：人民出版社，1998
- 牟宗三：《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1989
- 李澤厚：《中國古代思想史》，台北：風雲時代出版公司，1990
- 余英時：《中國知識階層史論》（古代篇），台北：聯經出版事業公司，1997
- 余敦康：《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998
- 辛旗：《阮籍》，台北：東大圖書公司，1996
- 林家驩注釋：《新譯阮籍詩文集》，台北：三民書局，2001
- 周大興：〈阮籍《樂論》的儒道性格評議〉，《中國文化月刊》第 161 期，頁 61-80，1994
- 高晨陽：《阮籍評傳》，南京：南京大學出版社，1997

- 馬行誼：〈試論王弼《老子注》的思想脈絡〉，《台中教育大學學報：人文藝術類》第 19 卷第 2 期，2005，頁 53-70
- 馬行誼：〈王弼《周易注》的詮釋策略與思想內涵〉一文（載於《逢甲人文暨社會學報》第 11 期，2005，頁 57-82
- 馬行誼：〈試論阮籍著作中理想人格的塑造與衝突〉，《國立台中教育大學學報：人文藝術類》20 卷第 1 期，2006，頁 31-52
- 馬行誼：〈阮籍的群我意識〉，《逢甲人文暨社會學報》第 12 期，2006，頁 103-127
- 許杭生：《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989
- 許建良：《魏晉玄學倫理思想研究》，北京：人民出版社，2003
- 康中乾：《有無之辨—魏晉玄學本體思想再解讀》，北京：人民出版社，1995
- 陳寅恪：《陳寅恪先生論文集》，台北：三人行出版社，1974
- 陶建國：《兩漢魏晉之道家思想》，台北：文津出版社，1986
- 黃漢光著《黃老之學析論》，台北：鵝湖出版社，民 89
- 郭梨華：《王弼之自然與名教》，台北：文津出版社，2003
- 張岱年：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982
- 張蓓蓓：《中古學術論略》，台北：大安出版社，1991
- 曾春海：《兩漢魏晉哲學史》，台北：五南圖書公司，2003
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990
- 湯一介：《郭象》，台北：東大圖書公司，民 88
- 湯用彤等：《魏晉思想》乙編三種，台北：里仁書局，1995
- 葛榮晉著〈論“無為”思想的學派性〉，《齊魯學刊》第一期，2001，頁 20-28
- 劉笑敢：〈“無為”思想的發展—從《老子》到《淮南子》〉，《中華文化論壇》第二期，1996，頁 93-100
- 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，台北：洪氏出版社，1982