

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十二編

林慶彰主編

第15冊

原始儒家「無爲而治」思想發展譜系
及其中心意義重構

陳靜容 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

原始儒家「無為而治」思想發展譜系及其中心意義重構／陳靜容 著 — 初版 — 新北市永和區：花木蘭文化出版社，2011〔民 100〕

序 6+ 目 4+212 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十二編：第 15 冊）

ISBN：978-986-254-656-7（精裝）

1. 儒家 2. 先秦哲學

030.8

100015772

ISBN-978-986-254-656-7



中國學術思想研究輯刊

十二編 第十五冊

ISBN：978-986-254-656-7

原始儒家「無為而治」思想發展譜系及其中心意義重構

作 者 陳靜容

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2011 年 9 月

定 價 十二編 55 冊（精裝）新台幣 90,000 元

版權所有・請勿翻印

原始儒家「無爲而治」思想發展譜系
及其中心意義重構

陳靜容 著

作者簡介

陳靜容，臺灣屏東縣人。國立東華大學中文博士，於先秦、魏晉思想用功頗深。曾於東華大學、慈濟技術學院、高雄大學、高雄第一應用科技大學、屏東科技大學、文藻外語學院等校擔任兼任教師。著有：〈由儒家「無為」研究之評議重新檢視此觀念於原始儒家思想中的意義〉、〈六朝文學觀念中「身體」所具「詮釋性向」之考察〉、〈「觀看自我」的藝術 試論魏晉時人「身體思維」的釋放與轉向〉等多篇學術論文。

提 要

本研究以「先秦原始儒家之『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」為主要基本假定，實際由比較法切入「挈領提綱」，通過儒、道與儒、法「無為」主張的基本比較，對顯廓清儒家「無為而治」思想之外延；而後進行細緻的文本分析，由直接史料的深度詮釋進一步擬構出原始儒家「無為而治」之基礎詮釋框架，亟欲由「並時性」的思想內部結構處理著手，輔以「歷時性」的「源／流」關係考察，建立儒家「無為而治」之發展譜系與中心意義，並同時在此基礎框架的客觀理解視域中，進一步思考原始儒家「無為而治」思想之政教效應與內部理路建構，完成主客「視域融合」的有效詮釋與「中心意義」的系統性理論創構。

原始儒家「無為而治」之整體義涵內容與中心意義的完整揭示，除可解開思想史上一個懸而未決的概念癥結外，尚得以通過此研究成果進一步照應此議題研究於現代詮釋學上的理論意義；亦即原始儒家「無為而治」之思想義涵與中心意義的闡發，實是通過一「部份」與「整體」之詮釋循環而產生，因儒家積極實踐的特殊思想性格使然，所謂原始儒家「無為而治」的意義與價值必得由「在世存有」處即「用」而顯「體」，如此一來，「無為而治」雖似預設為一理念上的價值存有，實際上卻是儒家思想的總體運作，即此而扮演儒家思想的「基模」角色，轉而與儒家思想成為「部份」與「整體」的映照。

無爲不易，靜容難得

陳君靜容是東華碩士班第一屆的學生，東吳中文畢業後，便來到東華完成碩士學位與博士學位，猶記得初次碰面時她一身樸質生澀的模樣，一位來自屏東熱愛中國思想文化的女學生，聽說要研究連中文系男同學都望之卻步的思想領域，在東華中文向來標榜以文學爲主調的發展方向下，她仍願秉持這分追求思想研究的熱情，資源有限，卻能始終如一，誠難能可貴也。我也逐漸在其沈穩恬靜的性情之外，發現她辨名析理、思考縝密的能力，從碩士論文初試啼聲的用心到博士論文的輾轉思深、自成一格，陳君帶著國境之南的勤篤與花蓮山海自然的潤澤，沈浸於東華自由創新的校風下，一路走來，我見證她學術上的精進成長。

陳君從學界有關儒家研究的論述中，發現「無爲」與「無爲而治」觀念有待釐清，循此問題意識使她試圖透過重要關鍵詞的辨析與歷時性的考察，配合儒家中、和、政、德等諸多思想觀念的闡發，以跳脫以往囿於道家之「自然無爲」的詮釋進路，開啓儒家無爲之自足性義涵，此一觀念的探勘，不僅可以建構儒家無爲而治與無爲思想的發展系譜，而且有助於進行儒道相關義涵之同異關係的辯證比較，這是一篇在方法論上表現極爲傑出的佳作，故能於有限的文獻上展現出論述的精微度與深刻性，口考時曾深得顏崑陽教授與林安梧教授的激賞，並對其學術發展的雄厚潛力寄予厚望。

多年來，學術生態丕變，神聖的大學殿堂也淪爲論文的製造機，重量不重質與功利心態充斥的風氣逐漸形成，令人憂心，我卻在陳君靜容的論文表現上看到了未來的希望，不窠臼泛濫又能融舊納新，包容度廣但也不失真切與犀利，其實「無爲」被視爲道家範疇在學術界已有根深蒂固的傳統，陳君

嘗試以儒家視域探之，所得難免見仁見智，然學術的傳承需要積累前人的成果，也有待後起之輩的轉進開新，而這一本論文雖立基於有限的文獻，在分析上卻銘記著一步一腳印的紮實，且層次分明井然，推論亦合理可從，若用心觀之，便能深解她雖力圖另闢蹊徑，但絕非標新立異，其潛心投入學術研究的誠意尤值得肯定。

陳君關此學術新壤，紮根有聲，未來值得期待，觀其末章尾聲猶欲汲取此無爲的古典智慧以對治運用於現代社會的困境，希冀傳統之學術文化可以經此轉化再造新猷，誠爲思慕古風又能關懷當世的有心之人也。今欣聞花木蘭出版社秉持學術推廣之用心，將陳君論文付印出版，以造就更多有志學術傳承者，此乃人間美事，故樂爲之序。

東華大學中文系教授 吳冠宏

自序

本研究以「先秦原始儒家之『無爲而治』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」爲主要基本假定，實際由比較法切入「挈領提綱」，通過儒、道與儒、法「無爲」主張的基本比較，對顯廓清儒家「無爲而治」思想之外延；而後進行細緻的文本分析，由直接史料的深度詮釋進一步擬構出原始儒家「無爲而治」之基礎詮釋框架，亟欲由「並時性」的思想內部結構處理著手，輔以「歷時性」的「源／流」關係考察，建立儒家「無爲而治」之發展譜系與中心意義，並同時在此基礎框架的客觀理解視域中，進一步思考原始儒家「無爲而治」思想之政教效應與內部理路建構，完成主客「視域融合」的有效詮釋與「中心意義」的系統性理論創構。

就道家「無爲」主張來說，其顯明且自覺地強調個體生命自然與自由的存在境界；然以儒家而言，「無爲而治」的實際義涵卻是非直接表明而以暗示的方式進行傳達的一種隱性意向，且此意向具顯爲特定的中心價值，通過天道與人道的雙向作用以圓滿存在。原始儒家「無爲而治」思想以天道爲其內在超越根據，在人道中具顯爲道德實踐之行動策略的實際內容，同時於政、教處產生作用。爲明此天道暨人道的兩重存在型態，與其政教內在實踐效應及中心意義之具體內容，本研究乃以原始儒家的相關文獻爲基礎，系統性地還原原始儒家「無爲而治」的思想架構與義涵內容，故分別以存在型態、政教實踐模式、中心意義的綰合與「無爲而治」內在之動態歷程的重構爲中心，迴環觀照儒家「無爲而治」思想之整體，並由此綜合、歸納出原始儒家「無爲而治」思想之內在深度義蘊。

原始儒家「無爲而治」之整體義涵內容與中心意義的完整揭示，除可解

開思想史上一個懸而未決的概念癥結外，尙得以通過此研究成果進一步照應此議題研究於現代詮釋學上的理論意義；亦即原始儒家「無爲而治」之思想義涵與中心意義的闡發，實是通過一「部份」與「整體」之詮釋循環而產生，因儒家積極實踐的特殊思想性格使然，所謂原始儒家「無爲而治」的意義與價值必得由「在世存有」處即「用」而顯「體」，如此一來，「無爲而治」雖似預設爲一理念上的價值存有，實際上卻是儒家思想的總體運作，即此而扮演儒家思想的「基模」角色，轉而與儒家思想成爲「部份」與「整體」的映照。此外，「無爲而治」中所引譬之「舜」與「北辰」的喻象，在倫理學與譬喻語言學的雙重範疇認知下，亦寓涵有一特殊的「道德映射」作用，且在攸關儒家思想整體的理解上具有重要的詮釋意義，合理展現「無爲而治」由「部份」理解「整體」之詮釋基模角色的十足價值。

本研究主題所欲條暢者，乃在通過儒家舊有基礎文獻的重新詮釋，申論出當代社會實踐的可能；然以「無爲而治」爲研究主軸，首先便必須面對儒家思想究竟是「有爲說」或是「無爲說」之爭論，這也是學界許多前輩學者對本論文的質疑之一。

多數學者以爲，「無爲而治」之理源來自於《老子》傳世本第三十七章：「道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化。」若由此而論，老子「無爲而治」所針對的正是儒家以人文化成天下的「有爲之治」，因此「儒／有爲」—「道／無爲」的區隔鮮明，不宜混爲一談。另，亦有學者舉《禮記》內容爲例，質疑儒家之君在禮制之制定、教化、執行上費神勞形，何以是「無爲而治」？

研究者並非刻意迴避這些問題之挑戰；唯研究者以爲，由字面意義抑或形式邏輯的排除方式來從事這一議題的研究，前行學者已著力許多。綜觀舊有之研究進路與相關成果，若無詮釋新視域之引借相援，這些論述多亦只是浮光掠影，難成一說。如何在這些研究窠臼中尋求突破，演繹出新的研究可能，便是本文亟欲琢磨之處。因此，研究者首先提出質疑：《老子》第三十七章之說是否就是「無爲而治」之唯一理源？抑或，「無爲」原是一般概念，因老子的創造性詮釋而使其具有特殊的超越意義？贊同前說的學者所在多有；不過後說若能通過演繹成立，進而成爲一種可能，則相對可證「無爲」的意義是被建構的結果。如此，對於儒家「無爲而治」的理解便不一定要侷限在道、法家之說的框架下，「無爲」在儒家思想的理解與詮釋下，便可能自有其

符合儒家系統性格的思想性並有思想上明確的承續脈絡；且此「無爲」不必然要符合道家「無爲而治」的精神與思想大要。

有鑒於此，研究者曾於《文與哲》第十一期中發表〈儒家「無爲」思想發展譜系及其中心意義試詮〉一文，由「本質意義」與「發生意義」的兩端雙向尋繹，對「無爲」思想的成形及衍化進行歷時性的觀照。通過具體文獻的論證，研究者發現原始思想中的「無」本就內具有神秘、神聖與辯證等色彩，且此與儒家思想起源論之「巫」、「無」、「舞」三位一體的概念亦有若干相合之處。即此，我們便不能強勢截斷儒家思想與「無」的交涉，而將「有爲」／「無爲」視爲儒／道之涇渭。研究者以爲，「有」／「無」的意義必然同時在儒、道思想中發酵，一如道家黜「有」而立「無」，在「有」的相對映照下，「無」的超越意義乃得以彰顯；儒家重「有」，則此「有」亦必融通「無」以成說。準此而言，以「有爲」／「無爲」作爲分判儒／道的界限，僅是從結果論來看的方便說，若以此框架先行，逕以截斷儒家與無爲的關係，則可能造成詮釋上的另一種侷限與研究窠臼。

因此，本論文的研究立場與目的，並非是以道、法家「無爲而治」的思想爲前提，由此強說儒家「也」有類似的主張；亦非以道家思想爲忌，硬是要別開生面去梳理出儒家「無爲而治」的中心意義。本文所欲，乃在通過客觀穿引史料與有效研究方法之運用，彌縫出此議題於儒家思想中的發展譜系及其中心意義架構，整體建構儒家「無爲而治」思想的系統性理解，通過對總體歷史情境的客觀掌握，將「無爲而治」應世的實踐性格與動態結構揭示出來，同時在儒家文化生命的觀念基礎上，還原「無爲而治」思想的終極關懷與其內在本有之德政運作的能動力與主動力，以契應原始儒家原有之自強與剛健精神。

書于二〇一〇年，歲末



目

次

吳 序 (吳冠宏)	
自 序	
第一章 引 論	1
第一節 主題說明	1
第二節 歷來研究成果之方法論檢討與詮釋有效性 性箴定	4
一、儒道思想比較方法的有效性檢討	8
二、經典注疏傳統之詮釋權力的立場反省	9
三、「本質意義」與「發生意義」的雙向研究 補充	12
四、「根源性問題」、「衍生性問題」之定調與 釐清	14
第三節 研究方法與重要觀念辨析	16
第二章 挈領提綱——儒家「無為而治」思想之 外延界定	23
第一節 「無為而治」思想研究之「名」「實」關 係先辨	24
第二節 孔子「罕言」態度與「無為而治」關係 之詮釋限定	29
第三節 儒、道思想關係的基本區判	36
一、「德化」與「自化」的儒、道辯證關係	36
二、原始思想中的「無」與儒道思想關係衡 定	40

第四節 「導之以德」與「齊之以刑」的儒、法對觀	50
第五節 小 結	54
第三章 明其統要——儒家「無為而治」相關文獻暨基礎框架之詮釋	57
第一節 《論語·衛靈公》「無為而治」章之內在義涵分析	57
一、「無為而治者，其舜也與！」	57
二、「夫何為哉？恭己正南面而已矣」	63
（一）「恭己」	63
（二）「正南面」	67
第二節 《論語·為政》「為政以德」章之內在義涵分析	69
一、「為政以德」	69
二、「譬如北辰，居其所而眾星共之」	72
第三節 原始儒家「無為而治」基礎詮釋框架之確立	76
第四章 綱紀源流——儒家「無為而治」思想發展譜系之建構	81
第一節 「無為而治」之「歸源」考察	84
一、舜：「克諧，以孝蒸蒸」與「至天下之善教化者」	84
二、「從周」：「疾敬德」之政德觀念	88
第二節 「無為而治」之「分流」尋繹	90
一、孟子	90
（一）「反之」、「身之」與模習效應的推擴	90
（二）「保民」、「養民」、「貴民」與「為民父母」的政治觀	95
二、荀子：禮義「外轉」之「無為」及其效用開展	101
第三節 小 結	105
第五章 「立典型」·「執中道」·「察倫序」——原始儒家「無為而治」之實踐性與中心意義論證	109
第一節 「無為而治」——天道與人道的兩重存在型態	110

一、天道——理想政治之超越根據	110
二、人道——道德實踐之行動策略的實際內容	113
(一) 志道：「就有道而正」	114
(二) 據德：「恭己」與「南面」之德	121
(三) 依仁：「譬如北辰」	125
(四) 游藝：「可以有制於天下」	128
第二節 轂輻相銜，轉應無窮——「無為而治」的行政實踐模式	133
一、「簡敬」為行政之輪轂	134
二、「任賢」／「保民」／「順化」為行政之轉輻	139
(一) 任賢	140
(二) 保民	143
(三) 順化	148
第三節 「無為而治」之中心意義的動態歷程重構	151
一、「立典型」：「柔得尊位，大中而上下應之」	153
二、「執中道」：「通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之」	156
三、「察倫序」：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也」	161
第四節 小結	165
第六章 「無為而治」思想之理論意義與當代反省	169
第一節 原始儒家「無為而治」思想之理論與詮釋學意義	170
一、動態結構思維與實踐	171
二、「無為而治」於儒家思想中的基模意義與道德映射關係	176
第二節 儒家「無為而治」的當代反省	185
一、「政」的窄化與拘限	187
二、「權力」／「支配」的「加」與「減」	193
第七章 結 論	199
引用書目	203

第一章 引 論

第一節 主題說明

凡言「無爲」，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「無爲」，主清淨自然、逍遙無累的自化之功，特顯一自在無礙的「無不爲」至境。在中國思想體系中，「無爲」義涵的詮釋與發揮確以道家爲勝場，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「無爲」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：「寤昧無爲」、「尚無爲」的原初義涵。^{〔註1〕}因此不管是「無爲」或「無爲而治」，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，而足以爲道家思想與其他思想區隔之所在。

惟，道家提出「無爲而治」與「無爲」主張的思想基源，乃爲對治禮文疲弊的時代課題而生發，因而對政治、社會的矛盾與衝突進行根本性的反省。

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

老子眼見因在上位者「尚賢」、「貴難得之貨」、「見可欲」所導致的「民爭」、「民盜」、「民亂」等社會異化(alienation)現象，因此主張領導者應「爲無爲」以達至「無不治」之境，這是通過一種對「支配的意識型態」(dominant ideology)進一步觀察與反省後提出的對治方式，著眼於對社會競爭與衝突的理解。若從此論，孔、老同樣面對周文崩解後的失序社會，所謂「無不治」之境亦非必得由形上之道來觀照才得以實現，它可以預設爲一具普遍性的政治理想之獨立存在，所以孔子取徑於社會秩序、社會協調和社會團結，強調道德與政治思想的和諧與整合，同時由此擬出儒家「無爲而治」的思想系統。

依此，則在研究之先，應有幾個基本線索可以先行掌握。首先是儒道關於「無爲而治」的討論，實乃一特殊且深刻之時代議題的具現，因此單由思想內部的差異比較恐無法獲致全面的理解；再者，就儒道兩家之「無爲而治」思想提出的基源問題來看：老子具體著眼於社會的衝突現狀，故其進路在解消、在遮撥；而孔子強調重建一具群體秩序的理想社會，因此需要通過道德的「集體意識」〔註2〕(collective consciousness)來維繫社會的整全。最後就系統理論構設的層面來說，既然孔、老所提出的「無爲而治」思想乃在反省不同面向的社會事實，則在理論內容與修養工夫、對治方式上必定有所差異，這是不證自明之理，亦是本研究切入的隙罅所在。

先秦儒、道兩家各自以其獨到迥異的思想內容提出「無爲而治」與「無爲」的主張，道家以之爲道體的本質，而儒家則從此開展出以德順化的理想聖王典型與政治型態。總體來說，儒家思想並非完全偏廢對於「無爲而治」的討論，只是相對於道家嚴整的「無爲」思想體系，「無爲而治」、「無爲」在儒家思想中的角色定位與內容義涵均顯得曖昧不明，此與儒家典籍中的相關

〔註2〕此處所謂「集體意識」，乃自涂爾幹社會學相關理論中拈出，其所指稱的「集體意識」：「主要是用來維繫社會成員之間的相互信任，而它是一種以共同儀式、信仰和法則爲基礎的歸屬感和相互義務，對於組成社會的個人具有外在束縛力。」涂爾幹社會學理論中「集體意識」的外在束縛力，主要是通過法律形式的懲罰起作用，然其學說到中晚期亦轉而主張道德的約束力：「社會確實被賦予了有充分根據的『道德權威』。……道德權威是一種精神實在，一種比我們自身更高級、更豐富的良知，我們感到我們自身依賴於它。」因此以儒家而言，通過社會事實之觀察而來的積極束縛，乃表現在「禮」等道德良知的具體約束力上。參詹火生：《認識社會學》(台北：正中書局，1993年)，頁30。朱元發：《涂爾幹社會學引論》(台北：遠流出版公司，1993年)，頁38。〔法〕愛彌爾·涂爾幹著，梁棟譯：《社會學與哲學》(上海：上海人民出版社，2002年)，頁79。

文獻紀錄無法具備「量」的優勢有關；然亦可進一步推想，道家實際拈出「無爲」作爲道體之本質，儒家典籍中卻從未把所謂道體本質之「無爲」視爲特定重點進行陳述，則儒、道的不同態度正可豁顯此中的差異；再者，近代研究者在討論這個議題的時候多著重在「點」的觀察，如儒家思想中是否確實有「無爲而治」的具體思考？儒、道兩家的「無爲而治」義涵是否同一不二？儒家「無爲而治」義涵是否移植自道家？或儒家相關主張是否在實質上受到道家思想的影響？目前學界針對此議題的相關研究與介述，多膠著在一「影響」與「淵源」的癥結上；然儒、道兩家思想的源起，同是對治周文疲弊的時代問題而逐漸成形，雖然對治之社會事實的面向不同，致使儒、道兩家的「無爲而治」主張有所差異，但是面對相同的時代困境與類似的社會文化情境，於思想及應對方法上很自然便會產生某種程度之「類似性」，這種「類似」是時代情境與歷史文化造成，非特來自於「影響」關係。^{〔註3〕}且在中國思想的研究上，研究者多不自覺以「家」、「派」之嚴密區隔來自我框限，因此儒、道思想相類似之處經常被導向以影響論來進行理解。在這種狀況下，一思想觀念發展的時間歷程被靜態化，支持思想觀念生成之歷史情境背景被抽離，一切思想議題的討論均成爲封閉性的理論研究，僅能片面地周旋在「影響」與「淵源」之永無解的癥結處打轉，故此中雖不乏有深刻之研究論述，卻仍不免有「見樹不見林」之憾，難有全面的廓清及突破，以至時到今日，此議題於儒家思想體系中的討論仍缺乏系統性的建構與統整。有鑑於此，本論文的研究主題乃以原始儒家「無爲而治」思想發展歷程之演繹與並時性義涵的全面性觀照作爲焦點，亟欲通過客觀穿引史料與有效研究方法之運用，彌縫出此議題於儒家思想中的發展譜系及其中心意義架構，整體建構儒家「無爲而治」思想的系統性理解。另一方面，則通過對總體歷史情境的客觀掌握，將「無爲而治」應世的實踐性格與動態結構揭示出來；同時在儒家文化生命的觀念基礎上，還原「無爲而治」思想的終極關懷與其內在本有之德政運作

〔註3〕有關「非影響的類似性」之相關討論，在比較文學中談得很多，其方法論的基本假定爲：「世界各民族文學的發展既有由自然條件和歷史條件的不同所造成差異性，又有由人類歷史發展的一般規律所決定的共同性。」不同民族文化間不可避免地有其基本差異性與決定人類普遍規律的共同性，文化如此，思想亦然。以中國儒、道思想對比爲主的比較研究來看，孔、老同樣面對禮崩樂壞的時代情境，二人回應時代問題的理念雖有所不同，然因接受相同的歷史情境衝擊與共同文化境域的薰陶，故產生「非影響之類似」的相應狀況亦非偶然。劉介民：《比較文學方法論》（台北：時報文化出版，1990年），頁38。

的能動力與主動力，以契應原始儒家原有之自強與剛健精神。

這種理想的能動力與主動追求的力量，代表的正是足以創造歷史的變革意義，亦即理想「烏托邦」的實現。卡爾·曼海姆（Karl Mannheim）曾說，如果失卻了「烏托邦」：「人類將會失去其塑造歷史的意志，從而也會失去理解歷史的能力。」〔註4〕大陸學者耿傳明即就「烏托邦」內容指出：

烏托邦主要涉及的是一個世界「應該如何」的問題，而這種應然的要求會與實然的現實產生尖銳的衝突，由此推動人們在一個虛擬的環境中以反現實的方式表達其世界「應該如何」的理想。這種實然與應然間的對照、對立，使人們對未來產生強烈的希望感，從而推動人們去追求更合理的生存狀態。所以烏托邦的意義不在於其構想能否完全實現。而在於它對改變現實提供了一種強大動力。〔註5〕

原始儒家「無爲而治」思想之價值與終極意義的展現，其實亦不在大同治世實現的預期效果上；而是通過這種理想的能動力與主動力，進一步傳達對未來強烈的希望感。因此，「無爲而治」絕不能被靜態化視之，一旦將其靜態化，儒家在治道上所期許對於「應然」世界之理想的達成動力與德政實踐的目的，亦將隨此靜態處理而失落，僅成爲一種假設性的存在，空有「紙上談兵」的想像，卻已無從得見當初仲尼「祖述堯舜，憲章文武」所欲具體朗現之「小德川流，大德敦化」的美善道境。是故，原始儒家「無爲而治」思想似僅能被束之高閣成爲一種歷史的想像，而絲毫不見儒家思想寄託於道德實踐處的達觀及創造精神，甚而形成一種詮釋視角的窠臼與盲點。

第二節 歷來研究成果之方法論檢討與詮釋有效性 箴定

現今針對「無爲而治」議題進行論說闡述的專著與單篇論文爲數頗多，然以儒家「無爲而治」思想爲主軸的研究成果，除了一些學術論著側面觸及之外，〔註6〕專門討論的學術論文並不多見。若以當前可見的研究成果進一步

〔註4〕〔德〕卡爾·曼海姆著，艾彥譯：《意識形態與烏托邦》（北京：華夏出版社，2001年），頁302～303。

〔註5〕耿傳明：〈清末民初「烏托邦」文學綜論〉，刊載於《中國社會科學》，2008年第4期，頁177。

〔註6〕如陳大齊：『「恭己正南面而已矣」，即是『正其身』。『無爲而治』即是『不令