

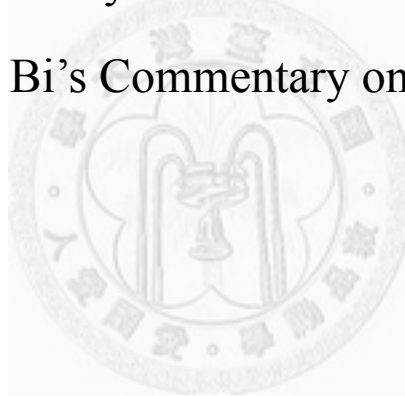
國立臺灣大學哲學系

碩士論文

王弼《老子注》的形上學與當代詮釋

Metaphysical Theory and Modern Interpretation of

Wang Bi's Commentary on Laotz



林怡紋

Yi-Wen Lin

指導教授：杜保瑞

Advisor: Bau-Ruei Duh

中華民國 100 年 6 月

June, 2011

王弼《老子注》的形上學與當代詮釋

中文摘要

爲了更加貼近王弼文本，做出較忠實的思想詮釋，我們需要時時反省自己進行文本詮釋時的可能預設。因此，本文從王弼形上學詮釋的當代成果出發，在許多我們或已習以爲常的文本解讀方式中，藉由找出這些詮釋的可能預設，使彼此意見紛歧的原因得以在比較清楚的問題陳述下聚焦。最後，回到王弼的原文基礎上回答這些問題。經過某些特定預設的修正，筆者會提出自己認爲對王弼原文是適當的理解。

序論裡，介紹本文對王弼原文的理解角度與詮釋方法：王弼《老子注》作爲一份「注解」的體裁性質應被正視；而理解這份文本的具體方法則應注意王弼寫作中呈顯出之特色，透過他個人的寫作習慣（釋疑風格、鏈體結構與交錯編織的注解法）去把握他的想法。

第二章和第三章爲本文主體，分別從當代詮釋「宇宙論」和「本體論」對立區分的理論框架切入：

在「王弼思想裡有沒有宇宙論」這點上，當代詮釋意見相互分歧，因爲這牽涉到「宇宙論」可能與其「本體論」思想成份衝突的問題。不過，宇宙論與本體論之理論衝突只可能發生在「宇宙發生論」那種型態之宇宙論中，而王弼其實並沒有宇宙發生論主張，只要將他文中的「有」這個詞從個例之有去理解就能順通。

而「本體論」這個詞在當代學界中的使用本身就有很大歧義。爲了聚焦討論，至少需要往兩個方向上爲它意義溯源，一是西方 *Ontology* 的存有學意義，一是中文裡「『本體』論」的體用討論，兩種用來理解王弼的「本體論」型態都在王

弼詮釋上留下需要修正的問題：存有學的「無」很難與實用性接軌；而「體用」並非王弼自己的概念工具。

此外，本文對王弼《老子注》形上學最重要的詮釋意見，是從王弼舉出的兩大稱謂——「道」與「玄」（「路徑」隱喻與「背景」隱喻）上去描繪萬物宗主，由之顯示王弼的思想重點：萬物最理想的生成長養之路乃是隱於其生存背景不被統治者明察認知。理想統治是以這種「無」（不介入）的方式，不以人有限的「形名」認知能力介入世界原本的運作秩序，使世界保持其原發性的和諧。

關鍵字：王弼、本體論、宇宙論、道、玄、有、無



Metaphysical Theory and Modern Interpretation of Wang Bi's *Commentary on Laotz*

Abstract: To acquire a more faithful interpretation of Wang Bi's text, it is necessary to reflect what presumptions may work when we interpret it. Therefore, I started from examining the probable "prejudices" in modern interpretations of Wang Bi, especially the reason why different interpretations diverse in some specifically texts. This elaboration led us to questions which are more focused and clearer than we ever had. Ultimately, these questions in interpretations of Wang Bi should be answered by Wang's text itself, so an attentively adjusted interpretation for each (relatively) appropriate unit of textual length would be proposed in the end.

The methodology and methods of this research were introduced in chapter 1. First of all, Wang Bi's *Commentary on Laotz* should be considered as a work of commentary, not a free creation of his own. Secondly, the methods of understanding him come from his personal writing style: the problem-solving-oriented style, the interlocking parallel style, and the style of interweaving keywords.

Chapter 2 discusses the cosmological controversies in modern interpretations. Scholars disagreed on the question of whether Wang Bi constructed his cosmology, because if he did, this cosmology of "wu(無)" may be inconsistent with his own ontology. But in fact, this phantom can only threaten if his "cosmology" discourse the progress of the birth of the Universe, which he actually didn't explicate. The most important thing to avoid misreading Wang's texts, is to read the term "you(有)" not as "the whole existence" but as each incidence of existences.

In chapter 3, we would face the extraordinary ambiguity in the meaning of "Ontology" used in modern Chinese philosophy. To clarify its meaning, we need to find the source of this term. There are two different prototype of "Ontology", one comes from Western philosophy; and the other is the traditional "ti-yong(體用)" thoughts. Each of the two meanings of "Ontology" leads to some problems: the former meaning does not afford the pragmatic acquirement of Wang Bi's "wu"; and the later was not really used by Wang Bi.

Here's the most significant point in my interpretation of Wang Bi's *Commentary on Laotz*: his metaphysical theory was built on two main metaphors — "Dao", a metaphor of road or way, and "Xuan/the Dark", a metaphor of the background outside our cognitive focus. He suggested: the ideal way for everything to maintain their

existence is to hide itself in its background. Therefore, the sovereigns should not **see** and intervene in his people's life, in order that everything goes in a harmony as it originally does.

Key Terms: Wang Bi, Ontology, Cosmology, Dao, Xuan/the Dark



目錄

第一章 序論	1
第一節 如何走近作為一個注解者的思想家王弼？	1
一、 「注解」體裁對於還原文本思想的挑戰	1
二、 詮釋王弼「注解」體裁之方法論研究回顧	7
第二節 本文研究方法：王弼注解的「釋疑」風格與寫作習慣	13
第三節 如何使用〈老子指略〉閱讀《老子注》？	18
一、 〈老子指略〉之發掘與它潛在的使用限制	18
二、 本文所用王弼《老子注》、〈老子指略〉原文版本	19
第二章 王弼《老子注》中的宇宙論思想成份	23
第一節 當代王弼詮釋的「宇宙論」定位爭議：源流與發展	24
一、 「宇宙論／本體論」的型態區分與對立	25
二、 「生成論轉本體論」的詮釋模型	31
三、 「生成義本體義共存：兩義相容」的詮釋模型	45
四、 「生成義本體義共存：兩義矛盾」的詮釋模型	54
第二節 王弼是否講宇宙生成論？	55
第三節 「宇宙論」又可以分成宇宙發生論與宇宙構成論	63
第四節 從「個例」的角度詮釋每個身為「有」的「萬物」	66
第五節 「玄」之稱：「背景」隱喻	72
第三章 王弼「本體論」思想的開展	77
第一節 在王弼詮釋上探詢對焦的可能——「是」與「有」：Ontology 與有無之辨	83
一、 Ontology 的倒影：不溫不涼不宮不商的「無」	84

二、	在王弼「有」與「無」的分界上：認識論問題意識下的體系建構	105
三、	在「形名」背後的形上學：王弼的世界原本樣貌	109
第二節	「體用」觀念之於王弼思想：當代本體論詮釋架構	121
一、	王弼「體用」詮釋與《老子注·38章》「體用並舉」的真相	121
二、	兼論「本末」的意義	133
第三節	「道」之稱：「路徑」隱喻	144
第四節	「無」與「道」的概念關係：從工夫論上建立	148
一、	「道」是「無」的問題；「無」是「道」的答案	148
二、	「聖人體無」的工夫論述	151
第四章	結論	157
參考書目		165



第一章 序論

第一節 如何走近作為一個注解者的思想家王弼？

一、「注解」體裁對於還原文本思想的挑戰

中國哲學裡為數甚多的哲學著作是以經典注解方式寫成，這對當代中國哲學研究者構成了詮釋上的挑戰：我們該如何區分經典思想與注經者思想？或者說，我們該用什麼方式才能從「經典注釋」這種文體中，將注經者本人的主觀思想剝離於經典原本的思想？如果不經由這一層區分手續，則我們如何能將王弼哲學當作「王弼哲學」而非「老子」或「周易」哲學來理解？王弼的著作，即全是注經之作，再加上其所注經典分屬儒道兩家，對當代而言又有儒道會通的問題，這一問題便更加尖銳。

「如何區分經典思想與注經者思想」？這個問題在未進入王弼具體詮釋之前，是一個屬於方法論的問題。意思是說，這個問題乃是就著普遍意義而言、在理論上去尋求某種具有普適性的詮釋工作方法，以此幫助我們區分開經典原本思想和注經者自己的哲學創造，使我們有一個確定的辦法去分別辨認這兩者，讓這兩者在一定的程度上各自自成單位、自成系統。然而，就當代學者熟習的詮釋學理論¹而言，詮釋者的詮釋活動，是一種不斷進行「文本」與「自己前見」的視域融合過程，這意思就是說，理論上而言，一個注經者在註解經典的理解詮釋活動之中，他有一個基本方向要將「經典」與「注經者自己的想法」融合為一，朝著這個方向而進行著他的理解。如果是這樣，則我們一開始的問題作為一個具普

¹ 筆者基本參考的書目是：Gadamer, H.-G., *Truth and Method*. 1989: Crossroad Publishing Company.，以及陳榮華先生對高達美的相關研究與介紹。

遍性之方法論問題，本身便是不可能的了，因為：如果作者（注經者）的寫作旨在將自己與經典的視域融合為一，我們卻反而以剝離兩者作為閱讀他的前提，那麼這等於是有一種「違背作者意旨」的前提下進行我們的閱讀，於是，至少在與這點相關的文本上我們必將是「不理解」作者的。

那麼，這一區分的問題難道必須就此被拋棄嗎？我們是否已經就此得到「注經者與經典思想不可能區分開來」的必然結論呢？事情當然並非如此²，因為中國哲學史上的許多注解體哲學創作，仍然要求著讀者去進行這層區分，注解者實際的詮釋成果往往受到各種不同因素的影響（包括其本身的前見、其人自身的理解力與創造力程度、甚至是其受限於文本的自覺程度不同等等）而表現為或多或少偏離「忠實注解」的作品，具體詮釋成果呈顯出的個別差異沒有辦法先驗地由詮釋方法論決定。只是，由詮釋方法論上，我們知道：「如何剝離出『注釋者自己意思』」這一問題意識，並不是一個自身擁有合理性地位的問題，因此不能以其自身作為一個普適性的方法論問題。這個問題必須先被一個條件合理化——只當我們實際發現注釋者與原典思想有具體不同的時候，唯有這一條件先被滿足，然後區分的問題才被處理。

換句話說，如果我們要解讀「王弼本身的哲學」，那麼必須先問的問題就是：王弼「在哪裡」顯出與老子的不同？如何不同？先有這些「不同」的呈現，衝擊我們，才促使我們開始尋求「王弼」與「老子」兩者作為不同的思想單位，它們各自的面貌是如何。

事實上，有的學者已直接認為：王弼注解老子即是忠實地詮釋了老子的思想，「王弼老學」和「老子」並沒有什麼不同。一旦得到這樣的判斷，基本上我們閱讀王弼《老子注》時便不須去區分兩者了，而且不但如此，這個判斷更涵蘊

² 筆者這一看法，同於劉笑敢先生《老子古今：五種對勘與析評引論》〈導論二：回歸歷史與面向現實〉文中所言：「『視域融合』說從終極意義上強調『六經註我』與『我註六經』的相同之處，但忽略了二者在詮釋定向上和最終詮釋結果上的不同。高達美的詮釋學是存有論的探索，所以他可以只從終極意義上講所有詮釋活動的本質的共性，講人的存在與理解活動的同一性。我們從學術研究的角度探索今人對古代經典的詮釋活動中的複雜情況，對『六經註我』與『我註六經』的不同就不能視而不見。」，頁 45。

³了：根本上要將兩者區分開來也是不可能的，因為它們兩者是融為一體的、是同樣的思想。如牟宗三先生對於王弼老學的評價便是如此⁴，他在解釋《道德經》時便以王弼的注釋去解說。此外，認為王弼與老子間乃「忠實詮釋」關係，處在同一基本方向延長線上的詮釋者，又有勞思光先生，他基本上認為王弼老子注只是注解老子形上學的內容，沒有創造，甚至於王弼的解釋還更加「貧乏淺陋」⁵。還有劉笑敢先生，他認為王弼的《老子注》乃在《老子》原文的基礎上進行「順向詮釋」，也就是說「他的哲學體系中的新概念、新命題，新觀點是可以從《老子》原有思想推導出來的」⁶。

不過，也有許多前輩學者，確實提出了一處「王弼與老子的顯著不同」，這種廣為流傳的觀察指出：《老子》文中明顯屬於「宇宙發生論」的思想，被王弼在注解中「刻意地扭轉為」一種「本體論」的解釋。意思是說，《老子》思想主要是宇宙發生論的；而王弼思想卻主要是本體論的，因此在一些《老子》宇宙發生論最明顯的字句中，我們可以發現王弼注文的斧鑿之跡。這些論點的代表性例子將在本文第二章內有所介紹。

現在，前輩學者們各種已有其成果的體系性詮釋定見，留給我們的意見已是從整體上比較王弼與老子兩者如何相同或相異的結論。如果我們也想以思想系統為單位整體進行比較，在方法論上的問題，首先就是如何去確定下來一個「老子」、一個「王弼」的面貌？最近，胡海先生在關注到這個問題的時候說：

³ 「涵蘊」表邏輯涵蘊 (imply)，「A 涵蘊 B」表示 B 是 A 的必要條件，即其成立之邏輯前提。這一用語中文譯法依照：林正弘《邏輯》(臺北市：三民，2002)。本文基本上將「涵蘊」這個詞當作一日常通用語彙而使用之，後面行文不再一一說明。

⁴ 牟宗三：「(王弼)對於道家所說的無、自然，確有相應而透宗的理解……」，《才性與玄理》(1963)，頁 78。另外又說：「我們講《道德經》主要看王弼的註，以王弼的註為標準。其他講老子的可以做參考。因為二千多年講《道德經》的，還是以王弼那個註為最好。」牟宗三主講，盧雪崑整理〈老子《道德經》演講錄〉(一)，鵝湖月刊，第 334 期，頁 2。

⁵ 勞思光：「王弼之解老，大體與老子本意相似。」《新編中國哲學史》第二卷(1981)，頁 161；又說：「王弼之思想，只以《老子》之形上學觀念為主要內容，注《老》時，已不能正面接觸《老子》所言之『自我境界』；注《易》時，更不瞭解《易傳》思想之立場。嚴格論之，實屬貧乏淺陋。」，同書頁 168。

⁶ 劉笑敢先生對王弼《老子注》的評價，與勞思光乃正好相反，他認為：王弼「在中國思想史上是第一個憑藉完整的經典注釋而踏入哲學家的聖殿的人。其思想創造力之宏富瑰麗是顯而易見的。」劉笑敢《詮釋與定向》(2009)，頁 148。劉氏在方法論上對順向／逆向詮釋定位的理論意義，詳參《詮釋與定向》，頁 131-174。

說到『老子的思想』，這個提法本身就有令人困惑之處：經過這麼多的解釋，究竟哪些是其真正包含的思想即『原意』，哪些是後人附會的？這是一個解釋學上的難題。

一部古籍具有哪些思想……假如我們自己要做一個裁斷者，那麼誰給我們一個先驗原理或真理之尺？⁷

對胡氏來說，「文本是一個生成系統」，因此老子這個思想系統乃「包含所有那些言之有據、言之成理的東西」。

換言之，如果光是確定單一文本的思想整體面貌如何，就已經如此困難，那麼我們現在要面對的問題就更複雜，因為我們顯然必須要去確定一個「老子」思想的固定系統、一個「王弼」思想的固定系統，作為比較的基準，然後再去比較這兩者之間的同異關係。但即使我們努力去確定了，理論上的問題並不會消失：那是「誰的王弼？」「誰的老子？」「如何比較？（誰做的比較？）」誰的意見才是對的客觀標準呢？難道會是筆者自己的意見嗎？《莊子·齊物論》「既使我與若辯矣」段說得好，我與若如果不能相知，

則人固受黜闇，吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！

使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎

我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正

之！然則我與若、與人俱不能相知也，而待彼也邪？

⁷ 胡海《王弼玄學的人文智慧》（北京：人民出版社，2007），頁 95-96。基於對此困難的意識，他也提出了一個值得參考的處理方式。胡氏在王弼與老子的比較問題上，對於「老子」思想的處理方式是從接受史的角度，梳理了王弼之前的老學思想發展，希望以此使我們能在一動態的系統中認識王弼老子注。這一處理「老子」思想與「王弼」思想關係的方法，就詮釋的方法論基礎而言是一很好的構想，。在詮釋理論基礎上站得住腳，然而在於王弼文本解釋上的「具體」幫助，卻難收效，大概是因為其所介紹的老子接受史，只能有一個模糊簡單的輪廓之故。

這樣子去研究王弼與老子同異的我們，如果只是處在這些不同的結論之間，終究沒有辦法去選擇哪一種結論才對。面對前輩們的結論，我們仍然應該往這些結論的基礎上追究理由，對任何一個王弼詮釋者而言，判斷的基準始終必須從王弼文本詮釋裡獲得印證。

如果光是面對一位作者的個人想法就已經不能做到準確詮釋，則在直覺的設想下，面對一位作者所理解的另外一位作者，理解上的誤差就是雙重的，只能導致（詮釋主觀性所造成的）錯誤再度被放大。也就是說，我們通常相信，在原典詮釋這回事上，詮釋上的濾光鏡片應該能少幾層就少幾層，如果透過注解者的鏡片理解原典，則我們能夠忠實詮釋原典的可能性就更下降、更受限了一點。因為抱持了這種想法，最後，我們似乎只能在「不透過任何人」的閱讀中獲得第一手的理解。

照這種理論走，我們直接對比「我自己所讀到的老子」與「我自己所讀到的王弼」，不經過其他詮釋者，似乎最可能獲取「老子」與「王弼」思想比較的忠實結論。有些學者就這麼做：有「老子」這個思想對象、又有「王弼」這個思想對象，由自身出發分別獲取兩者思想體系的理解，再將這兩份理解相互比較，找出其中的差異處。（本文第二章裡可見到，林麗真先生就是這樣做的一個實例。）

但是，這種直覺是否有問題？這種「未經歪曲」的第一手理解又何以有理由被視為可靠呢？因為反省起來，在我們自身，也不存在相對可靠的標準。比如說，假使我手上有一份柏拉圖的《對話錄》、又有一份畢生研究柏拉圖的大師所寫之《〈對話錄〉詮釋》，我自己直接閱讀《對話錄》所獲得的理解，真的會比那本《〈對話錄〉詮釋》所寫內容要更忠實於柏拉圖嗎？很多時候，我直接閱讀《對話錄》所得到的理解只是直覺聯想，而不是經過充分消化充分融貫過後的柏拉圖詮釋，這個時候，去了解大師不同解讀方式的理由，或許我就會被他所提出的理由說服，轉而同意他的詮釋了。

藉由這個例子，筆者想要說明的是，我們閱讀王弼《老子注》的時候，在方

法上必須要給王弼「說服我們（以某種詮釋讀老子）的機會」。這既不是一開始就判斷「王弼確實是忠實注解老子」，也不是一開始就判斷「王弼思想和老子思想不同」，因為我們既不能預先假設王弼完全準確地理解並接受《老子》的主張，也不能排除王弼可能有忠實解讀《老子》的動機。

王弼「說服其他《老子》讀者（現在這讀者就是我們自己）的機會」存在於哪裡？它們存在於文本詮釋行進的每一個細節中。這種機會在思想體系整體而言的層面上是不存在的。

詮釋學常識告訴我們，對文本的理解是在詮釋學的循環中建立起來的：從對文本「部分（細節）」的理解去建構對文本「整體」的理解；又從「整體」理解返回去支持或豐富、規範或修正對「部分」的理解。這一循環在理解文本的過程當中不斷反覆。若然，則我們現在可以據此具體分析一下兩種不同之「理解『王弼』與『老子』關係」的方法：第一種辦法，是首先從「《老子》文本部分」入手，以詮釋學循環達致對《老子》思想整體的把握；其次從「『王弼』注文文句」入手，以詮釋學循環達致對「王弼」思想整體的把握；最後，把「老子」思想的整體、與「王弼」思想的整體兩相比較，得出兩種思想的不同處。換言之，這種辦法裡讀者的詮釋學循環分別對「老子」與「王弼」各行一次、分別理解後再加以比較。這種比較辦法，就是把比較的基準拉到思想體系整體的層面上，實際上，在我們開始關注理解「注解」的詮釋學方法基礎之前，大部分學者都是直接運用了這種了解方法。但是，一旦這麼做，我們大概就再也看不見「某處王弼怎麼注」的理由了，只看見他詮釋得與我不同。第二種辦法，從不同的角度看待「老子→王弼→現代讀者（我們自己）」這種詮釋關係以找尋可能的客觀基礎，比較的基準是在詮釋細節的觀察上，嚐試一一了解王弼如此注此章彼章的理由，最後再融貫得到對王弼《老子注》思想整體的理解。這樣，這個串繫「老子→王弼→現代讀者（我們自己）」從思想系統關係之間的串繫，變成在文本詮釋的細節層面之串繫。在思想系統關係串繫間，因為在三者思想體系分別建構過程中已經有許多不可排除的主觀因素，而使比較沒有客觀基礎。在文本詮釋活動中，客觀基礎的

來源唯有「文本」本身，換言之，就是白紙黑字寫在書裡的文句，那是詮釋者必須面對的客觀事物，因此，想要使關於文本詮釋的任何討論擁有可能客觀的基礎，就必須在這樣的串繫上看待三者的關係：「老子文句→王弼注文→現代讀者（我們自己）的文句理解」，從每一句（此即王弼文本之「部分」）老子與王弼的文句關係當中獲得我們關於王弼「部分」的理解，做為理解整體的基礎，用這種觀察單位進入王弼文本理解的詮釋學循環，以此獲得王弼思想的整體理解，就可以不需要另外建構一個獨立的「老子」思想體系。筆者認為，要理解王弼的《老子注》，就要理解「王弼眼中的老子」，不是「王弼」也不是「老子」，這更不是藉由比較「老子」與「王弼」的差異之後所能看到的東西，而是我們一開始就應該要去解讀「王弼眼中的老子」才對。

二、詮釋王弼「注解」體裁之方法論研究回顧

對於如何解讀「注解文體」的方法論反省，當代有較多的研究以朱熹為主⁸，而專以王弼之注解文體作為方法論反省標的者，為數並不多⁹。最突出的當屬田永勝先生《王弼思想與詮釋文本》¹⁰（2003）一書，以及劉笑敢先生在2005年所發表的〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉單篇論文¹¹。在漢學研究界，則有瓦格納（Rudolf G. Wagner）先生

⁸ 若關心中國哲學詮釋方法論，可參考國立臺灣大學出版中心「東亞文明研究叢書」。其中有相當豐富的詮釋方法反省研究，甚且涉及中國歷來注經者自己所提出的注解方法論研究，如《中國經典詮釋傳統》（一）～（三）：通論篇、儒學篇、文學與道家經典篇（2004）、《儒家經典詮釋方法》（2004）、《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》（2004）、《中日《四書》詮釋傳統初探》（上）（下）（2004）、黃俊傑《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》（2007）、林維杰《朱熹與經典詮釋》（2008）等等。

⁹ 2004年以前之學界相關研究概況，可參考：林麗真主編，《魏晉玄學研究論著目錄（1884-2004）》（漢學研究中心叢刊：第17種），2005，臺北市：漢學研究中心。近年研究則可查詢CNKI（中國知識資源總庫）、CEPS（中文電子期刊服務）、CETD（中文電子學位論文服務）等電子資料庫。

¹⁰ 田永勝《王弼思想與詮釋文本》，北京：光明日報出版社，2003。

¹¹ 劉笑敢〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》第26期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005），頁287-319。劉先生在這篇文章之前，已經開始著手探索中國注釋傳統的詮釋角度問題，其於2002年寫成之〈經典詮釋與體系建構：中國哲學詮釋傳統的成熟與特點芻議〉單篇論文（載於李明輝編《儒家經典詮釋方法》，臺北市：喜馬拉雅基金會，2003，頁33-58。），即就較廣的視野將中國哲學的詮釋傳統做出基礎分類：除了「非哲學性的注解」之外，尚須區分「哲學性的詮釋」與「詮釋性的哲

的 *The craft of a Chinese commentator : Wang Bi on the Laozi* (2000)，這是一本以英文寫成的詳細分析巨作¹²。

田先生在這本書中，集中研究注釋中的文本思想與注釋者自己思想的區別問題：「在研究王弼思想究竟是什麼之前，必須首先考慮的問題是：注釋究竟是文本的思想，還是詮釋者自己的思想？」他認為文本的約束將使詮釋有相當的客觀性，特別是「當詮釋者進行詮釋的目的僅僅是重新解釋文本的意思時，詮釋者肯定會盡可能地把自己與文本不同的思想觀點暫時擱置起來」。在這種情況下，即使「假設詮釋者完全同意原文本的所有思想，也只能說是『同意』原文本的這種思想，並不能說這就是詮釋者自己的思想」，所以，我們無論如何都「不應該把詮釋的話與完全當作詮釋者自己的思想，而應該從詮釋的話語中分離出文本作者的思想與詮釋者的思想，挖掘詮釋者自己的思想」¹³。從田氏的問題意識可見，他基本上預設：在「注釋作品」中的所有注釋內容可以被分為這兩個部份——「原文本思想」與「注釋者思想」。對「原文本思想」，注釋者可能同意也可能不同意，如果不同意，而注釋者的目的又只是重新解釋文本意義，他應該會擱置自己不同的意見而說明文本思想；如果同意，那個思想也不能算是詮釋者的思想，那還是原文本的思想。

基於對王弼研究現況的批評，田氏指出，「直接把王弼詮釋文本的話語當作王弼的思想來引用，而沒有考慮這些話語是否真是王弼本人的思想」將會使我們遇到很多思想上的難題，這種不當的作法會使《老子注》出現許多自相矛盾的話。他列出了以下這些矛盾的問題¹⁴：

學著作」之不同，後者特別強調有體系、有重要地位。他在這裡已經提出，王弼、郭象正式屬於第三者的成熟時期，他們有體系性的思想、有就其經典發展新概念、新命題。

¹² Wagner, R.G., *The craft of a Chinese commentator : Wang Bi on the Laozi*. SUNY series in Chinese philosophy and culture. 2000, Albany, NY: State University of New York Press. 這本書是瓦格納先生王弼老學研究系列三本書中的第一本，2008年4月，由楊立華先生所譯的三本書，在中譯版內被併為一本書上下兩冊，鳳凰文庫出版，名為《王弼《老子注》研究》。其中，這第一本書成為〈第一編：注釋的技藝〉。

¹³ 田永勝《王弼思想與詮釋文本》，頁44-48。

¹⁴ 田永勝《王弼思想與詮釋文本》，頁44-53。

1. 「道」與「無」的矛盾：如果「無」是王弼新思想的核心概念，為何《老子注》中「道」字出現的頻率高於「無」字近十倍？且這些「無」又沒有全部指本體？這證明王弼目的不在闡釋自己思想而是在注解老子。
2. 生成論與本體論的矛盾：《老子注》中仍多處有明顯宇宙生成論話語，與學界認為王弼倡本體論的定論相互矛盾。
3. 「崇本舉末」與「崇本息末」的矛盾：前者出於 38 章注，後者出於〈指略〉，如果王弼以《老子注》闡述自己思想，為何不排除如此顯見的矛盾？

田氏解決這些矛盾的辦法，可想而知，便是指出「王弼本人思想」與「老子原文思想」的區別：「崇本息末」和「宇宙生成論」是《老子》的而不是王弼的思想；「本體論」和「崇本舉末」才是王弼本人的思想。至於第 1 點，「因為《老子》中『道』的概念非常多，所以王弼在解釋《老子》時，就使用了很多『道』」。

關於第 1 點我們姑且不予置評。但是筆者認為，田氏處理 2、3 點的解決辦法（也就是他的基本預設）是有問題的，一方面，從理論上而言，如果「把王弼的話當作王弼本人思想引用」有矛盾存在，那麼王弼說的話難道不就是確實存在著自我矛盾的嗎？如果真有這種情況的話我們又為何需要迴護王弼令他避免矛盾呢？避免這種矛盾本來就是說話者王弼自己的責任，如果是他不能同意的想法他自己也可以避重就輕、想別的辦法解釋、甚或對文本提出批評，難道我們讀者碰到任何注釋中的矛盾問題都要這樣去區分說「這不是他自己的想法」而是文本的思想嗎？比如就上述的第 3 點而言，如果要照田氏的說法，不就表示王弼本人（因為其實支持「崇本舉末」，所以是）反對「崇本息末」思想？但是王弼卻從未讓人察覺他有反對「崇本息末」思想的意思。王弼在〈指略〉後半段用了很長篇幅具體說明老子「崇本息末」思想，並且闡述得相當精采。

另一方面，筆者認為，假如細緻而妥貼的理解王弼老子注注文，田氏所謂這

些「矛盾」並不存在；它們是基於多多少少的誤解而存在的。在田氏所舉三種矛盾當中，第一種「『道』與『無』的矛盾」根本就未構成矛盾問題，因為王弼想要闡釋「無」不一定需要動用到「無」這個字，用「道」和用「無」（甚或用其他許多不同詞彙、不同描述）如果有相同指涉，從出現的次數上比較「道」和「無」也沒有意義，因為講「道」就是講「無」。而「崇本舉末」與「崇本息末」的矛盾，因為兩個命題王弼都曾說過，而「舉」與「息」字義又恰背反，因此有些學者已經關注過這個問題，也已提出一些解釋。但無論解決辦法為何（包括田氏自以最後所認為的解決方式），都不是「藉由將『王弼解老』與『王弼本人思想』之區隔」來說明的，所以田氏在此提出這個「矛盾」（無論它是不是真的有矛盾情況）根本就不適當。三個所謂「矛盾」的問題中，檢討下來，只有第2點算是真正的問題，在本文第二章會集中討論。

在詮釋的具體「方法」上，田氏提出了好幾項具體方法以區分王弼自己的思想和解經之文：

1. 比較文本的字面意思與注釋的字面意思
2. 比較文本的概念與詮釋者所使用的概念
3. 比較文本的命題與注釋中的命題
4. 以詮釋者的其他著作為參考，進一步判斷詮釋者的思想
5. 結合詮釋者的生活方式、人生態度，判斷詮釋者的思想

這些方法本身在方法論上都有道理，關鍵在於我們如何去運用它們、運用得是否恰當的問題。關於田氏運用這些方法所獲得的結論，筆者雖有多處不同意見，但嚴格來說不是方法本身的問題，姑且不論。這些方法在我們進行王弼詮釋時也不時會使用到。

瓦格納（Rudolf G. Wagner）先生著重分析王弼「注釋的技藝」，也就是王弼在注釋老子的時候，可觀察的一些解釋老子文句的方法。瓦格納認為：「我們必

須遵照他自己所認為是權威可信的那些詮釋原則，來閱讀他的著作。」王弼如何看《老子》，這種眼光也提示我們如此看王弼。王弼在《老子》裡發現《老子》時有某種行文結構特色：「鏈體風格」，這種風格在王弼自己的寫作上也用的很多很習慣。

這種「鏈體風格」與我們所熟析的「駢體」對句行文風格有相重處，不過「駢體」形式只強調對偶句之間橫向的對稱關係，而「鏈體風格」則在這橫向的對稱關係外，還要求關鍵語彙或思想要素的縱向連續性。通常，王弼的行文結構中會有兩個互補相對的思想要素，平行交錯展開一串討論，例如：

1a 為者敗之

2b 執者失之

3c 是以聖人

4a 無為故無敗

5b 無執故無失

1-5 數字表示文句前後順序；這裡有要素 a 論「為」、還有要素 b 論「執」的情況，c 是連接起這一串交錯討論的鏈扣點。這個例子展開來是「abcab」這樣的形式，但形式上並不總是這麼固定，有時也有「ababc」「abcba」等等，甚至也有各種省略型或擴充型。利用這種結構特色來解讀王弼，經常可以起到重要的語意釐清功能。如《老子·44 章》，根據王弼注給出的結構提示，可以這樣寫：

1a 名與身孰親

2b 身與貨孰多

3c 得與亡孰病

4c 是故

5a 甚愛必大費

6b 多藏必厚亡

7b 知足不辱

8a 知止不殆

9c 可以長久

在這裡，以往總是被當成三個平行句的句 1、句 2、句 3，其實它們平行起來的意義有點不明白。但是如果可以從後面看出句 5、句 8 與句 1 呼應的 a 要素（論「名」）、句 6、句 7 與句 2 呼應的 b 要素（論「貨」），列出這個結構，那麼句 3 的語意地位就清晰了，它不是單獨在說「得與亡」如何如何，因為處於鏈結點的地位，它所說的「得與亡」就是在說前兩句裡「名與身」「身與貨」何者得何者亡的問題。像這類的例子還有很多，筆者在本文中的王弼文句解讀，也有多處會用到瓦格納先生所說的這種「鏈體結構」來分析王弼語意。

筆者在王弼原文中卻時常常見到這種「鏈體結構」，在方法上基本是贊同瓦格納先生的。不過這並不表示瓦格納先生使用這種方法對王弼所進行的分析可以完全覆蓋筆者的詮釋意見，在很多文句的具體解讀上筆者也可能不同意他的分析，文中若有需要詳說時將再去討論。

相較於這些技藝性(較硬性的)形式原則，本文一方面會盡可能地加以補充，另一方面，我們也會更偏向一些比較軟性的分析，比如王弼注釋時的「習慣」，還有就是在文本各處的思想表達方面，王弼可能面對到老子文本拋出來、而他必須加以解決的難題是什麼？結果他使用了什麼策略去說明？這些基本上是隨處發揮地去解決，但仍需要我們的分析，因為能夠一一細緻地去理解王弼哪裡在說什麼，才是王弼詮釋的基本。這種軟性分析，實際上也可能產生比想像中更有趣的成果，下一節「研究方法」會介紹例子。

總的來說，瓦格納先生的具體解讀方法，已經很好地為我們撐起一種詮釋的眼光——把王弼當作《老子》注解的寫作者去理解他。不是「老子」思想內容的解說重述、不是「王弼」自己思想的藉機闡發，更不是在這兩種立場中如何二選一的問題，而是「王弼寫作《老子》注解」這一整個立體情境。我們應該去看「王弼如何看《老子》」，而不是追求另一個非關「老子」的獨立「王弼」，這也是本論文王弼詮釋最希望突出的一個特點，同時也是筆者自己王弼詮釋的立基之處。筆者認為，我們總是必須以王弼眼前所面對的原典——也就是《老子》、或

《周易》原文，去考量王弼如此作注的意義，那是一個不能拋棄的前提。在這個前提底下，王弼可能面對了文本拋出來的什麼難題？王弼他雖然是我們所欲理解的文本作者，但是他也同時兼具讀者的身分。所以，如果現在大家熟知的詮釋學理論中，將閱讀比為作者與讀者之間的一種「對話」，那麼，現在我們在王弼詮釋中面臨的，至少就是一種「三方對話」的情境。

採取這種詮釋角度，已經算是筆者對於前面一直糾纏下來之問題的回答。當這個問題問：「我們如何從老子注中分離出老子與王弼各自的思想？」有田永勝先生提出的各種比較方法，確實在不同的問題上不同的理解單位上都能夠去比較兩者，但是回到提問的基礎上，我們不能再用如此平面的眼光去尋找這個問題的答案。關於「老子」思想與「王弼」思想之間的關係，筆者認為劉笑敢先生在《詮釋與定向》中提出的幾個細節比較得很好，在這基礎上我們可以認同劉氏對王弼與老子思想關係的「順向詮釋」定位，但是本文中仍然不會整體地去關心定位的問題，我們是實際地將這種「三方對話」的情境作為方法，一一運用在本文各處對王弼文本的分析引述之中。在許多地方，這種新角度並不會帶來與傳統理解相異的結果，但是也有許多條文段落，這種立體的閱讀角度能夠發揮奇效，順通原本難解的文意，並增加我們王弼解讀的深度。

第二節 本文研究方法：王弼注解的「釋疑」風格與寫作習慣

具體該用什麼方法去理解王弼呢？「王弼如何閱讀老子」其方式表現在他如何寫他的注釋當中。《老子注》的注釋寫作方法，基本上和《論語釋疑》是一樣的，他習慣挑出原典文句中的「疑難」之處，特加疏通。因此之故，我們才必須從這個角度去理解王弼《老子注》。針對問題加以解釋，這個習慣在他的著作中恐怕是一貫不變的風格，只是因為原文的不同特性而使此風格或顯或隱，例如《周

易》原典幾乎全文皆是疑難字句，「釋疑」的風格便不可能看得出來；但是只要帶著這個觀點對《老子注》稍加觀察，「王弼眼中的老子」就會透過他所看見的問題（也就是他所欲透過解釋去解決的問題）而浮現出來。這一點，反而是比我們自己直接閱讀「老子」或「王弼」都還提供了更多客觀校準的標準，反而「在他們的對話上」得以使我們（對話的第三方）理解得更為客觀。

在每一章每一句上的注解上，王弼會接住《老子》拋出來的疑難問題，用一種「釋疑」的方式去回答問題，把答完問題當作注解完成該文句，這是王弼非常強烈的個人寫作特色。既然如此，他的讀者也應該要意識到他的這種風格習慣及詮釋取向，否則，對已習慣閱讀一般訓詁式注解的讀者來說，於此沒有清楚覺察之下，就很容易誤讀。

中國傳統注釋的寫作體裁從漢代開始展開，形成了注釋文體的一種基本寫作雛型與詮釋框架，也就是基本從訓詁開始，在訓詁的基礎上解釋發揮原典文意的形式。訓，是「說教」（許慎《說文解字》），「說釋而教之，必順其理」（段玉裁注）；詁，是「訓故言」（《說文》），故言就是「舊言」（段注）。「訓詁」即謂「順其條理解說故舊之言以教人」。所以，如果是著重訓詁的注解方式，表示注家在經典中看到的問題乃多古今異語隔閡，而注解任務則務在重新連結起被時空隔閡斷開的詞語意義。

在一方面，學界雖然都普遍知曉漢魏之際學風丕變的思想史事實；但是在另外一方面，這種認識經常也只停留在認為魏晉玄學以「得意忘言」詮釋方法會通儒道經典，這樣終究也只不過是對學術風格轉變有一種模糊大略的感覺而已。事實上，關於漢魏之際的學術風格轉變，必須要更深入到他們具體的「學術討論」方式的細節之中，從那裡看，可以發覺魏晉士人更加注重學術上的「問題」，針對文本的疑難之處、針對問題從正反方進行辯論，那是他們習慣的切入點，也是他們推進其學術關懷的實際方法，這些都會具體顯現在文本中。當然，能夠抓準問題並層層深入地去解決問題，這需要天賦，遠不是整個時代人都做得到的事，但如從王弼、嵇康遺留作品看來，他們確是深入問題的佼佼者。

後人習於訓詁式注解的閱讀習慣，對王弼注解「釋疑」風格的相對陌生，產生了不少誤解王弼的危險。舉例來說，《老子·68章》「善勝敵者不與」這句話，王弼注寫作「不與爭也。」顯然是因為《老子》文句的語意不完整，將使讀者疑惑「『不與』什麼呢？」而為這個問題補上答案：「不與『爭』也」。但是由於未能發現經注之間這一簡單的問答關係，陶鴻慶《讀老子札記》附王弼注勘誤說：「『不與爭』而但云『不與』，不辭甚矣。『與』即『爭』也。」繼而論證古來「與」字可作「爭」義，謂「疑注文本作『與，爭也』。後人不達其義，臆增『不』字耳。」陶氏的讀法訓「與」為「爭」，乃出於閱讀訓詁式注解的習慣。本來此處的王弼注並不存在因為版本相異而引人疑竇需要校證的問題，注文有誤云云，是陶氏多慮。

又如《老子·23章》「德者同於德」注：「得，少也。少則得，故曰得也。」此例中陶鴻慶又說「『得，少也』義不可通」，殊不知這句話並不是「訓『得』為『少』」義，而是回答「之所以『得』」的原因？是因為「少」的緣故。

基本上，《老子》文本現於讀者面前的疑難問題可以大分為幾種形式來說：

1. 句義含混，可能容許解釋的解釋範圍過廣。
2. 即使同章之內也有許多看來「不連貫」的前後文句。
3. 命題間潛在的義理衝突問題。

可以說王弼注解務在解決這些問題。理論上，凡注解文體，基本上總應該帶有「為文本釋疑」的任務，王弼注與其他注家的作品之差異並不是本質上的不同，只是相較於一般傳統注解，他對文本潛在問題的敏感度較高，也更少在意名物訓詁，所以形成了一種令人印象深刻的風格特色。

關於第1點，瓦格納已經指出：

王弼注釋的一般策略是將文本的句子和語彙的多義性減至最低。這一多義性體現在對完全相同的句子會有截然不同的解讀並存這一事實中；它同時也是有文本基礎的事實，《老子》的很多句子沒有明確的主語，它的喻象

比較難以把握，它的術語系統有時似乎並不一貫。¹⁵

王弼應對這一問題的常用技巧就是先「將含混的部分與處理同一問題言辭較為清楚的部分關聯起來」，用這種方法去推測並為《老子》補上語句裡可能的主語與賓語。這樣做之後，瓦格納統計，《老子》原本有 143 處「其」字的代指對象不明，但經過王弼注解之後，此數大約降至 20 左右。

關於第 2 點，〈老子指略〉裡面，王弼自己關於詮釋方法論的說明就已經提出他所見的《老子》原文寫作特色，也是他已經意識到自己注解需要做的事情：「其為文也，舉終以證始，本始以盡終；開而弗達，導而弗牽。尋而後既其義，推而後盡其理。善發事始以首其論，明夫會歸以終其文。……」既然《老子》經常「開而弗達，導而弗牽」，王弼欲闡明看起來不連貫的字裡行間之義理，就要盡「尋」與「推」之能事。在這個問題上，王弼有一種交錯編織型的注解習慣，使《老子》看似前後不連貫的章文得以獲一主旨串連。

例如，在《老子注·第 1 章》裡就已經出現這種注解風格。王弼《老子》第 1 章注歷來之所以疑點重重，就是因為讀者常未發覺，注文並不是總在同一個平面上解釋原文。注文常常是先解釋當句原文字面意義之後，接著針對當句與上下文的連貫性意義上說明，從這裡開始就可以看出其特殊的「交錯編織」風格；最後，甚至就當句在整部《老子》裡可能引起的理解問題上去解釋。換言之，我們對王弼注文中的發言必須抓準他「每一句解釋的發言標的」，這些不同標的存在於不同層次來看的原文中，如果能適當地跟上王弼解決問題的步伐，解析起來實非難事。先觀察王弼所面對的《老子·第 1 章》原文：

(1) 道可道，非常道。名可名，非常名。

(2) 無名，萬物之始；有名，萬物之母。

¹⁵ 瓦格納《王弼〈老子注〉研究》(上冊)，頁 233。

舉前兩句的經注關係來解釋。第一層基本工作是分別解釋每一句話的字面意義、和解決單句之內拋出的問題；第二層，進一步解釋不同句句義之間的連貫關係，這類針對較高層次的發言，雖然形式上也是寫在某單句原文的注釋底下，但其「注解對象」實際已經超出該句原文而進行著更廣泛範圍的文義融貫工作。通常，王弼會努力使《老子》同章之內的文句前後連貫，而這些原文原本看來前言不接後語，本是《老子》行文時一個相當顯眼的特徵，這對注解者而言乃是一種挑戰。最後，讓我們從第二層這種工作再細分出第三層，第三層又是在更高層次上——跨章節的、可謂從整本《老子》視角來進行的融貫工作。不過在第1章注的解析中，第三層視角頂多只能算是隱性的，後面我們會另外再舉《老子注》其他章顯性的例子來說明。現在先看第1章注的前兩句：

(c1) 可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。

(c2) 凡有皆始於無。故未形無名之時，則為萬物之始；及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物。以始以成而不知其所以，玄之又玄也。

注解(c1)對原文句(1)基本上無疑是在第一層次上的說明：可道之道指事，可名之名造形；指事之道則非不變之道，造形之名則非不易之名。對比(c2)對(2)的解釋效果來看，直接在第一層次上說明句(2)者當至「……，為其母也。」為止。畫上底線的文句，乃進入了第二層次的連貫工作，在此，王弼說《老子》「言……」的釋義內容究指哪些句子而言？在「言道以無形無名始成萬物」，王弼的解釋標的不只是(2)，而是(1)+(2)連起來說；而「以始以成而不知其所以，玄之又玄也」的解釋標的，又已經一氣呵成地事先提示後文(5)之結論，等於是(1)~(5)的簡單融貫說明。只有這樣理解，才能了解底線所加這句話為何一下子出現「道」和「萬物」兩個角色，因為，明明在(c2)的前半段當中，看來僅只描述同一個主詞在不同時點之不同發展狀況，所以如果從(c2)的前面連讀至後面，我們會突然陷入疑

惑：不知道「(其)未形無名」、「及其有形有名」的主詞是「道」還是「萬物」？牟宗三先生就曾在這裡陷入猶疑不定，最後還是依《老子》本文的線索將之詮釋為「道」。在(1)+(2)的第二層次注解視角下，「道」在(c2)底線處出現其實指向(1)裡的「道」；「道」「以無形無名……」也是就(1)裡既然「造形(c1)」便不可為「常名(1)」而言的「無形無名」之常道。

現在我們要另外舉一個「在第三層」解釋層次上「處理潛在衝突矛盾」的例子，這類例子同時也是前述《老子》文本拋給王弼的問題之第3種（命題間潛在的義理衝突問題）：比如《老子》63章出現「報怨以德」的命題，然而79章又說到「和大怨，必有餘怨」，可能表示如果大怨已成，即使報怨以德也沒有用，結果仍必有餘怨留存。如果是這樣的話，「報怨以德」命題在老子思想中的地位就變得可疑。王弼可能注意到兩章之間的潛在問題，因此63章注裡才特地又將「報怨以德」的「怨」區分為小怨和大怨：「小怨則不足以報，大怨則天下之所欲誅。順天下之所同者，德也。」

第三節 如何使用〈老子指略〉閱讀《老子注》？

一、〈老子指略〉之發掘與它潛在的使用限制

如果王弼自己對於《老子注》的寫作存有一些方法論的意識，那麼閱讀王弼最好的可能方法就是：依照他自己的指示去閱讀它。

如同對《周易注》，王弼作了〈周易略例〉以說明體例一般，針對《老子注》，也有一篇作為閱讀指導的論文〈老子指略〉，為什麼我們不用它所給予的指示去閱讀王弼《老子注》呢？這是因為當代研究受到了各層限制，而一直沒有辦法看到〈老子指略〉能給我們什麼方法上的啟發。

第一層限制是，現存〈老子指略〉是輯佚所得，我們不確定它的順序內容結構是否如原樣一般完整。第二層，結構上的理由是，《老子》的章文不像《周易》

一樣須拆解卦爻層次分明的各種符號結構性因素，《老子》的語句行文即使有很多難解處，但是語義表達方式仍如一般文章，因此對於讀者來說，也理所當然地會設想〈老子指略〉對《老子注》的介紹並不偏重注解體例的方法論因素，而偏重《老子》文本的義理提綱。換句話說，〈老子指略〉應該只是一篇就內容義理上摘要的文章。第三層，在義理理論上的理由則在於，我們認為王弼《老子注》最重要的重點是論「有」和「無」，但是這個問題卻在〈老子指略〉中隻字未提，未見發揮。說不定這一遺漏是因為那些內容已經散佚，這樣的話我們要如何透過〈老子指略〉來讀《老子注》呢？

〈老子指略〉的輯佚問題，一開始由王維誠先生確定了它的作者為王弼，瓦格納先生接著也從結構和它們使用的《老子》原文本方面，再次確定它和王弼《老子注》同出於一人之手。根據瓦格納先生的考證，現存的文章前後次序沒有任何倒錯，不過，可能還是有所脫漏。於考証問題方面，筆者限於學力不能置喙，當然也不能斷言現存〈老子指略〉就是原來王弼所寫的完整版，然而，現存〈老子指略〉裡有數個對應到《老子注》某章大加闡發的完整段落，這些都可以作為基本文義完整的單位來閱讀。

二、本文所用王弼《老子注》、〈老子指略〉原文版本

筆者的王弼詮釋，主要依據以下兩本現有的王弼校釋成果：

1. 樓宇烈：《王弼集校釋》
2. 瓦格納：王弼《老子注》與〈老子指略〉的批判性重構

並輔助參考蒙文通《老子王弼本校記》。

王弼老學詮釋所需使用的文本，除了王弼的《老子注》注文本身，《老子》文本的版本也是不可忽略的部份。瓦格納先生指出，現在通行率最高的樓宇烈《集

校釋》本，並沒有注意到它所使用的《老子》版本與王弼注文不相符的問題，有一些證據顯示，樓先生所用的明代刊刻本王弼《老子》與《老子注》，其《老子》版本已經經過竄改，不若《老子注》被保存得好，因此，使用樓先生《集校釋》的讀者在許多地方讀到與王弼注並列的老子文句，並不是王弼當時寫下註解時使用的文句。於是，瓦格納先生經由考察而得到了現存比較接近王弼所見的《老子》來源的文本族（傅奕古本、范應元古本和馬王堆甲乙本），藉此重構王弼所注的《老子》版本。在王弼所用的《老子》版本方面，本文主要參考瓦格納先生重構所得的成果。

至於王弼《老子注》的版本，樓宇烈和瓦格納兩位先生採用的主要底本都是《道藏》所收錄的（《集義》本、《集注》本、以張之象本為底本的四庫本），間以考慮陶鴻慶、易順鼎、波多野太郎、宇佐美瀧水諸位學者的修改建議。各位輯校者在建構一則比較好的王弼版本時，究其改動底本字句的原由，除了在不同底本間存在某些異文之外，有多處改動的理由是因為輯校者認為文句若非改動則不可理解。後一理由所致使的改動，難免牽扯到輯校者本人的王弼詮釋這一可能近似於純粹主觀的判斷（當然，實際上是主觀還是客觀的判斷，在每一情況下都不同，要視各處所提出的理據而定）。所以，每逢兩位編校者標註的校改處，或者意見紛歧，筆者亦可能有自己偏好的版本，通常，也就是強烈傾向保守遵守原版，這些情況一旦碰到，皆將於本文引用到時以註腳標明。附帶一提的是，樓宇烈先生經常採用陶鴻慶〈讀老子札記附王弼注勘誤〉的說法校改文句，陶鴻慶先生〈札記〉中的勘誤風格類似於心得筆記，假若其校改處未有底本依據，純粹只依王弼他處曾出現的相似文字，筆者對此經常傾向於持保留態度而依原本解釋，以免過於豪爽地刪去王弼原文中對不同地方予以不同解釋的細緻差異處。

總結上述，本文依據的文本基礎列表如下：

1. 《老子》章文：瓦格納重構版本，細部的筆者意見參見註腳。
2. 王弼《老子注》：樓宇烈、瓦格納兩版之比較結果，細部的筆者意見參見註腳。
3. 《老子指略》：樓宇烈、瓦格納兩版之比較結果，細部的筆者意見參見註腳。

4.其他隨文引用的王弼著作（《周易注》、《周易略例》、《論語釋疑》）：以樓宇烈《集校釋》為主。





第二章 王弼老子注中的宇宙論思想成份

「宇宙論」形上學，意指論者在時空經驗框架之內，從質料構成、運動特質角度去建構或討論宇宙整體存在的樣貌。在本章之內欲釐清的問題，便是「王弼有沒有從宇宙論角度去論述他『以無爲本』的道論？」「如果有，則『道』或『無』從宇宙論的角度是怎樣被描述的？」並且，我們要就這些問題，來和當代學者們已經提出的王弼研究成果討論。

當代學界通行的常識是，王弼哲學所建構者，是一套「本體論」形上學。我們在下一章中將專門處理這一方面：在此一表面上維持的「本體論定位」常識底下，還有許多需要深入討論的問題。但無論如何，目前儘管對「本體論」的詞彙用法不盡相同，以本體論來定位王弼理論的形上學型態，至少還未有爭議；相反地，在「王弼是否講宇宙論」這個問題上面，歷來卻看法分歧，糾纏不清。意見分歧的理由是因爲，一方面，假如王弼形上學的理论型態定位是「本體論」的，那麼他似乎必須跟「宇宙論」劃清界線（第一節開始我們會詳細介紹爲什麼會有這個問題），但是另一方面，在王弼文本裡面透顯出宇宙論意味的語句仍所在多有，大家漸漸發覺劃清這條界線的不可能，於是，宇宙論成分的存在又導致另一個問題：這些「宇宙論」的部分到底與他本體論的思想有沒有衝突矛盾？

結論上言，筆者認爲

，王弼論「道」或「無」確實在某方面亦可涉於時空經驗描述，但並不是前輩學者容易陷入的「宇宙生成論」道論想像模式；而所謂「宇宙論與本體論相互衝突矛盾」的問題，卻只會產生於「宇宙生成論」式的宇宙論型態。關於這一點的認識雖然二十年前就有學者提出，但學界並沒有意識到此一洞見在王弼詮釋上實際蘊涵的可能影響與意義，因此，最後我們要從王弼文本的詮釋工作當中，去實際實現這種理論角度所蘊涵的解讀方式，以釐清當代研究中這些「宇宙論」問

題的爭議。王弼說：「夫晦以理，物則得明；濁以靜，物則得清」，沉澱當代的誤解之後，（雖然還要經過好些章節的努力，但）我們希望王弼理論的面貌可以單純清晰地浮現出來。

第一節 當代王弼詮釋的「宇宙論」定位爭議：源流與發展

「王弼在『宇宙論』方面的想法到底與他本體論的思想有沒有衝突矛盾？」

這個問題在 1990 年代前後，曾備受關注與討論，然而在現今新出的研究當中已經沉寂下來，伴隨著一種分流現象——許多研究者直接討論王弼的本體論，忽略他所有牽涉宇宙論的語言，因認為那個部分不重要、也不影響其創見獨發的特色理論核心；另外也有一些研究者不能接受這種忽視，就王弼宇宙論方面的言論，宣稱王弼根本沒有脫離漢代的宇宙生成論模式，其本體論乃是奠基在氣化式宇宙生成論上面的。這種分流現象，樂觀來看，或許可以說現今我們終於反省到「本體論←→宇宙論」對立這種詮釋架構的限制與問題，而已經超越之、認為不需再去討論這個問題？或者，應該悲觀來看，研究方向分流後的兩方，其實是失去了相互討論的耐心，也失去了對話的平台？不論實際情況是前者還是後者，筆者也認為這個問題有必要好好爬梳一番，重新把整個問題在學界中討論的來龍去脈理清頭緒，藉此沉澱出一份面貌較為清澈的王弼原文理解，而不是悄悄地將這個陳舊的問題放在一邊。

筆者認為，追根究底，這個問題在現在的研究中實際上並沒有真正消失，即使相關詞語已經分從別的討論脈絡來改頭換面，但是正因這個問題沒有被釐清，所以當代的王弼詮釋在很多時候還是會不慎繞進它陰魂不散的死胡同。

問題之肇始，乃自湯用彤先生確立一魏晉玄學詮釋典範（約 1940 前後），區分「本體論←→宇宙論」兩種相對型態，往後經過各方研究的發展，王弼思想中宇宙論的相關爭議已經變成一連串的、複合的問題了。

在這種情況下，如果我們想有系統地去把握這個問題，只是將學者們的研究摘要作家具型錄式的陳列是沒有意義的，通常各家詮釋的重點偏好不同。假如我們有心建立各家之間得以對話的平台，就必須要從同一問題的不同結論著手。因為當代玄學研究成果之間原本就存在嚴重的對話不足的狀況，即使彼此說法經常重複甚多，但呈現方式仍舊多半是各自另起詮釋，光是從各家百花齊放的詮釋成果上看，我們沒有辦法從根本上瞭解這些歧異之發生的根本原因。當代研究之間需要彼此對話，一方面，需要從詮釋方法論與詮釋方法上追究；另一方面，需要反省某些當代詮釋流行的基本預設，而要能夠做到反省當代預設的程度，我們就需要十分清晰而有所聚焦的問題。筆者以下的嘗試，就是在一定預設底下對各家研究提出兩個無可逃避「非是即非」的問題，用此類具排中性的是非題來區分出基本陣營，以期可能突顯各家真正針鋒相對之處。首先，在第一小節裡先介紹討論這個「本體論 \leftrightarrow 宇宙論」相對立的當代詮釋流行預設的來由、基本意義與引起後續模糊討論的問題原因。在「本體論 \leftrightarrow 宇宙論」對立預設底下，開始切入區分各家王弼詮釋。在兩種理論型態的對立預設之下，第一個問題是：「是否應將宇宙論方面的發言正式視為王弼思想理論結構的一部分？」在這個問題上持否定意見者，即下面第二小節介紹的「生成論轉本體論」詮釋模型。第二個問題在第一個問題之後展開，其前提是「同意將宇宙論文句視為王弼本人意見」，在這種情況下，王弼本人思想也是有宇宙論成分的，於是問題是，「這些宇宙論思想成分與本體論的理論形態是否相容？」依據答案的是與否，學者們又可以分為「兩義相容」與「兩義矛盾」兩種不同的詮釋，分別是以下第三與第四小節所介紹者。

一、「宇宙論／本體論」的型態區分與對立

「宇宙論／本體論」兩種不同理論型態的區分，是湯用彤先生在〈魏晉玄學流別略論〉（1940）提出來的，用以概括說明漢魏之際學術風氣的明顯轉變，可以說，他是藉著這一區分顯出魏晉時期的學術特性，以從哲學本體論的角度將魏

晉玄學作為一個整體加以系統性地研究。二十世紀的三、四〇年代，時值中國現代學術意義下的魏晉玄學研究規模草創時期，湯先生在 1938 至 1947 年間，先後寫成、發表的九篇文章，於 1957 年集結出版為《魏晉玄學論稿》一書，其中內容，在玄學研究各方面都為直至今日的華文學術界開創了基本方向，為當代玄學研究的典範之作。誠如許抗生先生在〈湯用彤先生對魏晉玄學研究的貢獻〉(1997)文中所評：

該書闡述了魏晉玄學的產生及其發展的基本線索，探討了玄學的思想淵源，玄學的本質特點，玄學的方法，玄學的派別，乃至玄學與佛學關係等重大的倫理課題。……它是我們當代魏晉玄學研究的一部奠基著作。……我們可以這樣說，從本世紀 50 年代起，時至今日，我們學術界所開展的魏晉玄學的研究，都是在湯先生的《論稿》一書的思想基礎之上展開的，皆是在對《論稿》一書的思想加以這樣那樣的發揮而已。¹

此言並未溢美，目前我們所面對的問題，也正是肇始於湯先生開創性地區分了漢代「宇宙論」與魏晉「本體論」之間的時代學術性質差異。這組區分一直就此被沿用下來（湯氏在其他方面的許多創見顯然也有同樣影響力），然而可憂的是，這一區分的精確定義一直沒有被建立起來，反而日漸模糊。即使如此，「宇宙論／本體論」兩種不同的理論型態對比，目前還是常以一不可動搖的前提姿態存在於當代王弼詮釋中。

湯先生在《魏晉玄學論稿》裡的說法如下：

漢代寓天道於物理。魏晉黜天道而究本體，以寡御眾，而歸於玄極；忘象得意，而遊於物外。於是脫離漢代宇宙之論（Cosmology or Cosmogony）

¹ 許抗生〈湯用彤先生對魏晉玄學研究的貢獻〉，收於《文化的衝突與融合——張申府、梁漱溟、湯用彤百年誕辰紀念文集》，北京：北京大學出版社，1997，頁 171。

而留連於存存本本之真 (Ontology or theory of being)。……舍物象，超時空，而研究天地萬物之真際。以萬有為末，以虛無為本。夫虛無者，非物也，非無形之元氣，在太初之時，而莫與之先也。本無末有，非謂此物與彼物，亦非前形與後形。命萬有之本體曰虛無，則無物而非虛無，亦即物未有時而非虛無也。²

從後學研究可以見出，湯氏的話語至少在以下幾個基本方向上提供重要啟發：

1. 從理論型態上區分「宇宙論」(Cosmology or Cosmogony)與「本體論」(Ontology or theory of being)兩者，並使之相對。
2. 從時間、空間的「物理」「物象」角度界定漢代宇宙論所探討的內容；魏晉本體論所探討者則是超時空、非形象的「體用」「本末」關係。
3. 魏晉本體論所論之「本末體用」關係，以虛無為萬有之本／體、以萬有為虛無之末／用。
4. 魏晉本體論的開創者、代表型態，就是王弼的理論。

但是，因為湯先生沒有更長的篇幅再詳細去說明這個問題，所以這裡為王弼詮釋留下了很大的發展空間；就筆者後文敘述的學界爭論之發展而言，也或者可謂他在這裡就留下了問題。嚴格來說，這些問題皆非湯先生本身的王弼詮釋有何錯誤，而是從沿用其說的方法上才產生了各種問題，例如第三點「本末體用」說造成很大的影響，但使用僵化的情形也特別嚴重。就上面第一、二點而言，這個區分在此做得很簡短，並沒有進一步介紹具體的西學源流背景，因此後學如果願意釐清所謂「宇宙論」或「本體論」的意義，那便往湯先生所引用的西文源頭上溯，尤其是「本體論」(Ontology)意義的探源工作，由於「本體論」這個辭廣泛而多歧地被使用而格外受到重視；不過通常的情況是在未經詳辨未經定義的情況下

² 湯用彤〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》，頁 47-48。

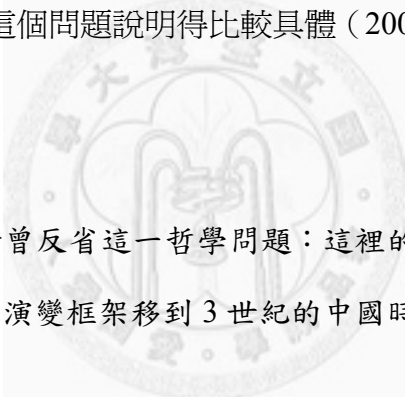
直接使用「本體論」這個詞來討論王弼玄學，其意義大概只相當於「非宇宙論式的道論」（在此預設底下顯然是循環定義）或「形上學」這類廣泛的意思，或者就指王弼「體用本末」範疇展開的理論架構鋪陳（仍然沒有進行比湯氏更清晰的界說）。在湯氏的區分下，顯然「存存本本之真」給予的啓發過於抽象，使人必在有其清晰特徵的宇宙論作為對照組的具體說明之下，才能了解相對於漢代宇宙論型態的魏晉本體論型態是怎麼回事。第三點所論，我們第三章「本體論」中將討論。

湯氏的兩大理論型態之對立區分，對其後之玄學研究而言，乃樹立起了一基本大前提，成為一代之典範。但是，筆者認為，這一種從大體型態上對理論加以判分的工作，本質上仍是一種史觀，但如果以直面魏晉哲論，單純欲為之梳理出一份服貼於其文字義理的「文本詮釋」目的而言，這個史觀式的認識框架本既不能、也不應該起規範作用。因為這種概括應是文本詮釋最後得到的結論，它需要被詮釋者從理解結果上去印證，而非作為詮釋的前提。然而，此乃就方法論論方法論，在現實中典範的定錨作用就是如此發揮其影響力；而典範之所以成為典範，也是因為從文本詮釋的實情大體上似乎符合這種認識框架的規範。問題在於兩點，第一，出於史觀判斷而下定的辭彙，從本質上而言它是不能夠被簡單定義的，此一特性使之用於哲學問題的分析上，相當不利；第二，湯先生詮釋王弼時所使用的觀念，如今隨時代語言需求的變化，有些觀念本身已非理解討論的利器。「體用」觀念即是一例，它在五十年前被用作一組能夠釐清觀念、利於溝通的基本詞彙，有其日常性，但時至今日「體用」關係的意義反而變成一個需要另加考察的對象，這組觀念已經不能因其意義的日常基本性而被用來討論問題了。關於湯先生用來釐定本體論內容的「體用」觀念，留待本文下章（論「本體論」）一起詳細討論，這裡回頭說說問題的第一點。

所謂依史觀分判而下定之辭彙無法被賦予精確的字詞定義，無法去截然地把它規定下來，是因為，這種型態樣貌的來源者是歷史——思想史的實況本身。換句話說，就湯氏研究成果的理論結構上而言，他所謂「魏晉本體論」的理論型態

究竟如何，最終是由魏晉本體論實際怎麼說（精確地說，是湯氏認為它實際怎麼說的各種細節）以決定之，豐富之；而「漢代宇宙論」的理論型態如何，亦由漢代宇宙論實際怎麼說決定，並不真的經由「宇宙論」或「本體論」字辭本來有何定義去決定。我們看到，湯先生本人在挪用西哲「宇宙論」或「本體論」詞彙時，在定義的方面並沒有先做任何更詳細的分析規定。究其原因，Cosmology 和 Ontology，它們的意義也是來自西方思想歷史塑造出的某些理論型態，如筆者已言，湯氏使用這樣的詞彙來大體區分思想史型態，既為一種思想史觀之分判，就是去賦予原本混沌未明的思想史以某種單位、予以某種啟發了解式的相可比附之詞彙。

此一作法就方法論上言，自然帶有原詞彙脈絡不合的隱憂。德國研究者 Rudolf G. Wagner 先生對這個問題說明得比較具體（2003）。首先，就當代玄學研究情況而言：



我認為還沒有學者曾反省這一哲學問題：這裡的「本體論」的所指何在，或者對將古希臘的演變框架移到 3 世紀的中國時的種種困境引起重視。

那麼，這些應該引起重視的困境，具體上是怎樣的困境呢？Wagner 說：

湯用彤從他對早期歐洲哲學的研究中提取了從宇宙論到本體論發展的基本歷史學框架，在早期歐洲哲學中，這一過程被描述為從前蘇格拉底對宇宙終極物的尋求向亞理士多德形而上學的轉變。亞理士多德本人曾宣稱在他之前的哲學家只是自然哲學家，而他本人是第一個言及存在的。事實上，湯用彤提到過「王氏形上之學」（《魏晉玄學流別略論》）。儘管歐洲的歷史模式為考察漢魏轉變的重要性提供了有趣的、強烈的刺激，但很明顯，湯用彤所描述的「Cosmology 或 Cosmogony」——就其強調天人相類以及隨之而來的管理人類社會的嘗試，與前蘇格拉底的原子論者對宇宙終

極事物的尋求毫無共同之處。我們可以推斷：無論是所面對的問題，還是對這些問題的回答，在亞理士多德的形而上學與玄學思考之間都存在著同樣大的差別。³

上文可見，瓦格納先生論證了兩點：第一，是湯用彤挪用了「從前蘇格拉底向亞理士多德」的「自然哲學→形上學」轉向。第二，古希臘這一思想轉向前後的理論實質，與中國漢魏之際的學術轉變有相當大的差異，尤其考慮到中國在人事管理方面的目的而言。事實上，筆者下一章會具體舉出當代從柏拉圖、亞理士多德形上學獲得啓發而從王弼身上看到一種「抽象出事物本質」式的理論結構。當代中國哲學研究的學者，雖然都知道中國思想的人事關懷取向，但是在建立中國哲學學科史的時候認為，我們在某些文本的某些思想上面可以忽略這個差異，而找出哲學思想發生之此心同此理同的普遍性可能。於是，政治人事相關的思想被放進當代論文寫作的某些章節，而哲學性思想又被放進不同的寫作章節，分開處理。究竟是我們的這種信念有理？還是瓦格納的批判有理呢？最終評定必須依靠文本詮釋成果的具體順通程度去裁定。

挪用西哲史並有所錯置的問題，在當代魏晉玄學研究的事實上並沒有引起注意和反省的原因是，西方哲學史上究竟發生了什麼事其實並不受到關心。湯氏給後學帶來的是他自己對「漢代宇宙論」與「魏晉本體論」的文本詮釋方式，詞彙本身反而是借用了之後，便已淮南為橘淮北為枳，在中國思想研究領域有自己的生命了，結果瓦格納先生所指出者，只能就湯先生個人作法上的批判而言成立，對於湯氏之後發展至今的玄學研究而言，這個問題已經不重要了。

湯先生這類的型態名稱作為史觀而言，自有其深刻的啓發性作用；但是相對地，如果是作為文本義理分析所用之概念，它們也會具有不利於作為分析工具的本質特性。箇中理由，在前面已經點出：因為它們難以定義。在實際分析文本的詮釋工作上面，即使不能要求我們總是需要絕對精確的有定義辭彙，但是，可以

³ 《王弼〈老子注〉研究》（下冊），頁 794-798。

確定的一點是，關於王弼本體論思想裡面宇宙論成分的相關爭論，就是因為辭彙未被分析得夠細緻、問題未被準確切割，學者們在術語細緻度本就不敷使用的情況下展開辯論，便容易使問題失焦，而無法建立真正的對話、討論出有實質進展的結果。就這樣，王弼宇宙論問題的討論近年雖已經不流行了（討論最盛約是在1980~90年代），但這個問題顯然只是被擱置，而不是真的已經有所解決。從這個的角度來看，真正在這個問題上取得一點進展的，還是王葆玟先生的作法。（雖然已經是二十年前的作品而非當代研究最新的展開）因為王先生注意到，在宇宙論的相關爭議當中，首先應區分「宇宙生成論」與「宇宙構成論」的不同，在這樣進一步的分辨底下，王弼所講者是宇宙構成論、不是宇宙生成論，就是我們由各項資料中可以實質確定的結論。

以宇宙論與本體論的對立為基準點，「漢←→魏晉」的型態對立又接著延伸成爲王弼老子注詮釋中的「老子←→王弼」思想型態對立的問題⁴。此一思路之延伸，至少有兩種可能的理解脈絡：其一，是從老學接受史的角度來看，西漢初年曾盛極一時的老學，經歷經學時代的沉寂直到漢魏間再度抬頭之際，王弼之解《老》與漢人解讀角度有明顯不同，而這不同之處該如何理解？湯先生所提供的型態區分已經備妥。其二，是因為湯氏建立的王弼哲學典型是一種純粹的本體論，所以如果接受這種理解，但是又在王弼文本當中發現了宇宙論相關文義，便須另加解釋；於是，在王弼的《老子注》當中如果發現宇宙論，那麼它們很可能不是出自王弼本意，而是來自《老子》書中原有宇宙論思想的陰影。若此，「老子←→王弼」思想型態在「宇宙論←→本體論」這裡形成的對立不能不倍受關注。

二、「生成論轉本體論」的詮釋模型

「生成論轉本體論」的王弼詮釋觀點，是歷來居於主流地位的說法，其影響所及，乃普遍爲各種通論性書籍採用。持此說的學者們認爲，王弼在《老子注》

⁴ 見樓宇烈《王弼集校釋》〈前言〉。

中所做的，是：

按照自己的所見來注《老子》，首先是把其中的某些宇宙生成論的思想轉化為哲學本體論。雖然王弼的轉化工作做得不太徹底，留下了許多理論漏洞，但卻是一種自覺的努力，表現了哲學發展總趨勢的帶根本性的轉向。

余敦康先生這段話（1991），基本上說明了「生成論轉本體論」這種王弼詮釋的中心方向。意思是說，「宇宙生成論」是《老子》裡面本有的思想，王弼雖注解《老子》，但是王弼自己本人的思想重點是本體論，而不是宇宙論，因此，《老子》裡面講到宇宙生成論的地方，在王弼的注文當中可見出此一轉向的斧鑿之跡，王弼乃從本體論的角度來詮解這些宇宙生成論的思想段落。余先生緊接著為此引用了《老子注》42章、40章，其引用及解說，後來亦常為其他同持此觀點的學者引以為證⁵。

陳鼓應先生同樣以《老子注》40章與42章的分析，來表達這個觀點。於40章，其總結之曰「老子本原論至王弼本體論詮釋的轉向」；於42章，一言以蔽之則謂「老子生成論至王弼本根論的詮釋」⁶：

（40章）「有生於無」這命題原本有宇宙生成的傾向，但王弼的詮釋中轉移了生成論的解答而強調無形母體之作為萬有存在根據的論點上，提出了「以無為本」的重要命題，可見，王弼有意的把老子本原論和生成論的問題，轉到本體論的方向。⁷

王弼在詮釋老子（42章）「道生一，一生二，二生三，三生萬物」這一生

⁵ 見余敦康《何晏王弼玄學新探》，頁160。後文我們會繼續討論余先生的說法。

⁶ 上述總結，分別即為陳鼓應〈王弼體用論新詮〉一文第二節與第三節的小節標題。雖然陳先生沒有具體說明「本原論」和「生成論」有何異同？「本根論」、「本體論」這些詞彙又該如何解釋、是否有明確定義？不過此節尚不妨礙我們知道陳先生的「本體論轉生成論」詮釋立場。

⁷ 陳鼓應〈王弼體用論新詮〉，頁4。

成問題時，卻依然盡力迴避生成論的思路，而將它轉為說明萬物萬形統一性（「歸一」）的問題……「以一為主」也就是「以無為本」的另一提法。如是，王弼遂將生成論的問題，轉向了本體論的進路。⁸

再如林麗真先生，其新近的作品⁹依文本分疏了《老子》原典思想與王弼注解之不同，從整體思想的角度來比較這兩者。她首先指出，在《老子》之中涉及宇宙論的篇章主要有三，即 40 章、42 章、51 章，從這幾章的內容可以建構起《老子》「無→有→物」的宇宙生化見解；其次，從王弼注文的第 1 章、42 章、40 章、51 章，則可以歸納出，王弼將《老子》原本三層的氣化宇宙論思惟一概轉為兩層：即「無（道）／有（物）」間的「形上／形下」關係。此一比較分析，所支持的是她較早時已經提出的觀念：

王弼之解道體，顯然是有宇宙論與形上學的雙重意義。就宇宙論的意義來說，「無」是「有」之外的獨立實體；就形上學的意義來說，「無」是「有」之中的形上規律。看來，這兩個觀念原是互相排斥的，然而王弼卻將二者合而為一。此中的主要關鍵，乃在王弼繼承《老子》「有生於無」的宇宙觀時，特將實體性意義的「無」轉用規律性意義的「無」去取代。他淡化了「有生於無」的說法，而強化了「以無為本」的理論。¹⁰

綜上所述，讀者可以很清楚地見出「生成論轉本體論」模式的詮釋基調：它的論證方法，乃是比較《老子》原文與王弼《老子注》之間的差異；它的核心證據，乃以《老子注》40 章、42 章為主；它所認執的王弼理論關鍵命題，是「以

⁸ 陳鼓應〈王弼體用論新詮〉，頁 5。

⁹ 林麗真〈經典的詮釋與理統的建構——從王弼的「有無」、「動靜」二論談起〉，2007 年。

¹⁰ 林麗真《王弼》，頁 46。1988 年。2000 年，其〈王弼玄學與黃老學的基本歧異〉文中又重申此義。

無為本」這句話¹¹。他們認為王弼刻意地用「以無為本」來化解老子原文裡「有生於無」在「無」和「有」之間的產生性意涵，藉由這種作法，王弼為玄學時代的理論建構型態立下了開創性的典範——本體論型態。因此，以下我們不能不親炙這兩章作為核心證據的注文，看看原文為此提供了什麼支持。

首先是《老子注·40章》：

天下萬物生於有，有生於無。

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。

來看余敦康先生對此句的解說，他就具體文句上的分析，常為人援用。在其說明中可見，原注文被分成了這樣的三階段句構：

(1)天下之物，皆以有為生。

(2)有之所始，以無為本。

(3)將欲全有，必反於無也。

據此而說：

¹¹ 究其實，「以無為本」之所以會被視為王弼最重要的命題，理由並不來自王弼文本中有過任何這類自我標舉，經調查可以發現，「以無為本」是僅只在40章注出現過一次的孤例。此處「以無為本」的出現，之所以被「生成論轉本體論」式的詮釋當作一種本體論立場的核心宣示，是因為《晉書·王衍傳》有這樣一段話：

魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊，立論以為：「天地萬物皆以無（為）為本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。」衍甚重之。惟裴頠以為非，著論以譏之，而衍處之自若。

史書中既總結了何王貴無的學術總綱「天地萬物皆以無（為）為本」，它便誘使我們特意重視40章注「以無為本」的文字，從這總評著眼去把握王弼思想自有其道理。但現在我們欲詮釋王弼，實際的問題是要去確認：「以無為本」確切是什麼意思？如果想要主張「以無為本」命題是王弼理論的核心命題，也顯現出他對本體論的強調，實際可資理解的王弼文句也就只有從40章注上看。

這一段話說了三層意思。第一層首先肯定了《老子》原文的宇宙生成論。第二層把宇宙生成論歸結為本體論，認為「有之所始，以無為本」。第三層把「以無為本」轉過來用於方法，使之成為解決各種具體問題的指導方針。這三層意思層層推進，而以第二層最為重要，因為「以無為本」就是王弼貴無論玄學的基本命題。¹²

「層層推進」說，予人意義豐富之感，不過對於最重要的第二層「有之所始，以無為本」句內意義之轉折，對於宇宙生成論如何能夠「歸結為」本體論？這問題細究之仍然令人抱持著些許疑惑。似乎，「以無為本」這四個字本身即具有一種不證自明的本體論立場宣誓力量？

但是，同樣是對於 40 章注這段飽受注目的文句，王曉毅先生卻產生了完全相反的解讀，他指出，「有之所始，以無為本」這句話：

之所以稱「無」為「有」之本，是因為「無」始生了「有」。¹³

顯然，「以無為本」這個命題的出發點是宇宙生成論，將它望文生義地誤作典型的玄學本體論命題是缺乏根據的。……¹⁴

王先生此種解讀，在劉笑敢先生最近提出的反省中，其理由更為清楚詳細了，來自他們的批評，直指原本主流詮釋模型在 40 章注原文解讀上的粗忽之處：

就文句看，王弼以「有之所始，以無為本」來解釋「有生於無」，王弼似乎有意或無意地避過了「生」字，引入了「始」字和「本」字。「始」字

¹² 余敦康《何晏王弼玄學新探》，頁 160。

¹³ 王曉毅《王弼評傳》，頁 250。

¹⁴ 王曉毅《王弼評傳》，頁 250-251。下文我們引用到劉笑敢先生的反省，他也正向讀者提示王先生的這一段文字。

和「生」字意思相近，都是講起源或生成問題，所以王弼的解釋並沒有脫離老子的原義。問題在於一個「本」字。按照《說文》，「本」字意為木之下，古代多訓「本」為「根」。如此，「本」字也有根源、起始之義，與《老子》原文之「生」義仍相近而不遠。如此，將「有之所始，以無為本」連起來讀，仍然是萬物生成之義，至少主要是根源、起始之義；雖可能也有根據、本體之義，但大體還可以屬於宇宙生成論的討論範圍。如果僅據「以無為本」的命題來論證王弼的本體論傾向，則顯然有失於簡單、輕率。¹⁵

如果這番分析言之成理，那麼很顯然地，我們知道如果光是依憑 40 章注「以無為本」這句話，則此四字並不能如「本體論轉生成論」模式的詮釋者所想像的，那樣子足以發揮其「本體論立場的宣誓力量」，並不是此四字一出，王弼「本體論」之成立就確鑿無疑，反之，若將它放在上下文中解讀，40 章注這段文字大體上讀為宇宙生成論的可能性仍然存在。¹⁶

如此針鋒相對的爭議情況，似乎顯示 40 章注本身文句線索不足，才使同一句話竟能夠即刻引致南轅北轍的解讀，這樣，我們究竟還能不能夠取得 40 章注最恰當的理解呢？筆者認為，問題只是因為我們原本過於小看王弼注文脈絡的重

¹⁵ 劉笑敢《詮釋與定向》，頁 151。

¹⁶ 所需注意者，這只是就 40 章解讀上所作的討論，仍未代表劉先生整體反對了「本體論轉生成論」模型的王弼詮釋。事實上，劉笑敢先生對「本體論轉生成論」模式的總體意見尚有如下幾層曲折：

關於王弼哲學，學術界大多認為，老子哲學主要是宇宙生成論，而王弼哲學主要是本體論。此說由湯用彤提出，自有其深刻之處。從王弼哲學與老子哲學的總體對照來看，此說大致成立。……

然而，此說流行之後，則易產生簡單化的錯覺，似乎王弼哲學和老子哲學有一根本上的理論轉折。王弼和老子的這種不同顯然被誇大了，形成了僵化的思考模式。……

老子的宇宙論傾向沒有完全排斥本體論傾向，而王弼的本體論關懷也沒有拒絕宇宙論的描述。所以，王弼思想與老子的不同還是輕重成分、傾向比重的不同，而不是理論性質的不同，更不是否定性的不同。

見：劉笑敢《詮釋與定向》，頁 152。他以王弼注老作為「順向詮釋」的代表、郭象注莊則為「逆向詮釋」，表示王弼解《老子》若有創造，基本上也是可以順《老子》文本原有思想推導出來的。

要性了，使我們的觀察單位沒有落在比較準確的脈絡上。就筆者所見，一整個意義解讀單位，具有恰當關聯性的長度單位應該是落在 40 章的全章注文來看，既不只是以「以無為本」四字作為自足的意義單位（如余敦康等人的詮釋方式）；也不只是以「有之所始，以無為本」為閱讀單位（如王曉毅前述的讀法），因為此處辯證著討論的「有」「無」關係，在 40 章注前文中其實話頭已啓，整章注文的前後文有話題連貫的關係。40 章經注全文如下：

反者，道之動，

高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。故曰「反者道之動」也。

弱者，道之用。

柔弱同通，不可窮極。

天下萬物生於有，有生於無。

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。

在本文第一章「研究方法」曾經說過，王弼注解有強烈的「釋疑風格」，若從這種眼光來看王弼著手的方式，於《老子》40 章裡首先就有一個潛在的大問題跳出來，那就是：前後文不連貫。「反者道之動，弱者道之用」和「天下萬物生於有，有生於無」前後之間讀起來就像是不相干的句子，其間關聯令人頗費猜疑。在這裡，王弼不但明顯未把《老子》章文前後拆開解釋，甚至於我們可以輕易看出，他做了把前後文關聯起來的努力，因為他在注解第一句「反者，道之動」的時候，就已經使用到出現在《老子》第三句裡的「有」「無」概念，以使老子章文產生前後相應的關係，統攝起整章的主題。如本文序論中所說，這種穿針引線的作法並不是偶然，反而是王弼最重要的注釋習慣之一：他會將《老子》原文前句後句所出現的字詞概念交錯穿插，使用在他對前文後文的注解之中，本章之貫串就是用「有」和「無」這對字詞。此外，在本章注文裡，我們還必須要比較細

節性地去注意他第二種習慣，此則要從 Rudolf G. Wagner 先生已經致力梳理出的行文結構特色：「鏈體結構」¹⁷上去觀察。本章注文並沒有鏈體結構典型的 ababc 呈現形式，只是省略型而已，但是如果我們了解王弼行文時存在這類的習慣，那麼在「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用」這三句話之間可以看到 abc 的關係，也就是說，「高以下為基」(a) 和「貴以賤為本」(b) 分別是兩個舉例，而「有以無為用」則是概括前兩個例子的結論 (c)，這樣看，c 句與 a 句、b 句三者地位並不是對等並列的「三個例子」，而是「兩個例子」與其「結論」。假設舉更多例子詳細闡述這裡要說的事，總結起來也是這樣的一句話：「有以無為用」，它代表一個具有普遍性概括意義的結論，這也說明王弼在使用「有」「無」兩個辭彙的時候，它們已經相當地概念化。abc 的語意結構，在本章的解讀上實際表示：對「高」這種「有」來說，「下」是他的「無」也是他的基；對「貴」這種「有」來說，「賤」是他的「無」也是他的本；總而言之，有以無為用；而這種「有」「無」關係，能夠說明的就是老子所謂「反」的實義。「反」就是「有一無」關係，物若欲求通、欲求行道，必「動皆知其（有之）所無」。

「天下之物，皆以有為生」這句話，傳統解讀為宇宙生成論，不但再度失於粗略，而且文意其實並不通順¹⁸。它的意思實際是說：天下萬物皆取「有」以為

¹⁷ 參見本文第一章。

¹⁸ 傳統的解讀方式，且舉湯一介先生之白話直譯為代表：

王弼說：「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。」這就是說，天地萬物都是有形有象的具體存在物，而這些有形有象的具體存在物得以發生，是由於「無」作為本體才呈現為形形色色的具體東西，如果想要使多種多樣的具體事物都能保全，就必須把握本體之「無」。

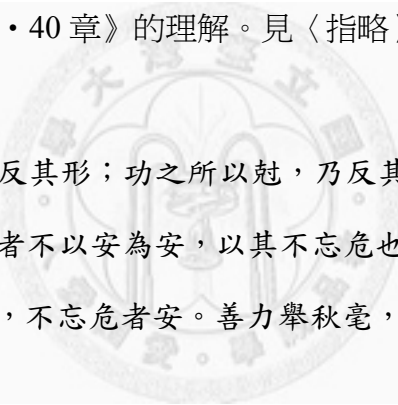
見湯一介《郭象與魏晉玄學》，頁 42。

其文意不通順的問題何在？例如周大興〈有邪？無邪？——王弼對《老子》之道的詮釋〉（2006）在余敦康解釋的基礎上，就如此評論王弼這句注文：

王弼對老子宇宙生成論的「肯定」，充其量只表現在「天下之物，皆以有為生」這句注文中，而這其實一無所說；王弼真正的理解乃是將老子的「有生於無」解釋為「有始於無」。首先，王弼之所以「肯定」老子，似乎因為第一句話本就是「廢話」，其次，將「有生於無」解釋為「有之所始，以無為本」，方不致於成為「假話」。

如其言，傳統解釋觀點下，實乃將王弼注文「天下之物，皆以有為生」看成了一句「廢話」。代表王弼這句注文對我們而言，其寫作的意義並不是很明白通順或理所當然的，而是如同在某程度

己生。取「有」以爲己生，是描述一般物的維生方式或生存態度。拿注文前面所舉的例子來說，高者欲執高以爲生、貴者欲守貴以爲生，其高、其貴是「有」，然而，此類作爲正所謂「生生之厚」（50章注），豈不將「更之無生之地焉」！正如前文「反者道之動」義所言，物欲求通不能只守己之「有」，一定要知其所無而以無爲用，但是一般而言天下之物都容易忽略它「有」之所「無」，只想努力保守其「有」、皆只「以有爲生」。在39章注「清不能爲清，盈不能爲盈」「居成則失其母，故皆裂發歇竭滅蹶也」，反覆闡述的也都是這麼一回事。並且，〈指略〉「保其存者亡，不忘亡者存」之論以「此道之與形反也」判斷小結，這個結論恰與本章「反者道之動」用詞若合符節，而論旨亦一，曰：「將欲全有，必反於無也。」我們甚至可以合理推測，〈老子指略〉那一整段文義的來源文本，就是根據王弼自己對《老子·40章》的理解。見〈指略〉：



凡物之所以存，乃反其形；功之所以尅，乃反其名。夫存者不以存爲存，以其不忘亡也；安者不以安爲安，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。

「有」與「無」之辭雖然沒有明寫在這裡，但實際上物之形與反其形、功之名與反其名，就是「有」與「無」關係的表達，也正是「反者道之動」在討論的問題。我們知道〈指略〉裡已經有這樣的寫作例：專段就《老子》某章文義大加發揮，尤其是19章被當作《老子》崇本息末思想的重點章節，對它的專門發揮佔〈指

上敷衍一樣。

爲什麼呢？首先，筆者認爲這可能是因爲傳統詮釋在此並不是「通過王弼注文解讀老子」，反而是因爲沒有理解王弼注而反過來「通過老子去解讀王弼注文」。因爲注文在字面上與《老子》原文「天下萬物生於有」看來意義一樣，說得亦簡略，所以沒有人注意到「以有爲生」事實上是指存有者維生的一種態度。唯其爲一種維生態度，存有者在現實中仍有其他選擇（亦可以以無爲生／以無爲用／以無爲本），因此其實這句話正確地理解起來並不是廢話。其次，若細辨之，傳統詮釋對本句的理解還可區分爲二：一種認爲它說「萬物本身是『有』、萬物是作爲具體有形的存在」（如湯一介說）；一種認爲它說「萬物之產生是由『有』所生出來的」。如果這樣嚴格區分，宇宙生成論的理解乃指後一種理解，廢話說則多半意指前者。

略〉最末一段篇幅長達 1134 字。同樣地，〈指略〉裡「凡物之所以存」一段似乎也應該被我們正式視為王弼針對 40 章章義的專段闡明發揮。

接下來，一旦知道將 40 章的文義與〈指略〉該段進行連結，為何王弼會說「有之所始，以無為本」，也不需再憑空猜想了，因為〈指略〉其後緊接著仍有繼續的闡釋，扣緊 40 章來看仍然是完全符合下一句「有之所始，以無為本」的可能義涵：

安者實安，而曰非安之所安；存者實存，而曰非存之所存；侯王實尊，而曰非尊之所為；天地實大，而曰非大之所能；聖功實存，而曰絕聖之所立；仁德實著，而曰棄仁之所存。故使見形而不及道者，莫不忿其言焉。夫欲定物之本者，則雖近而必自遠以證其始。欲明物之所由者，則雖顯而必自幽以敘其本。

筆者加上底線的句子，言「本」、言「始」，這就是能夠印證這段文字與「有之所始，以無為本」文義相關的證據。由之可見，為什麼說「有之所始，以無為本」？物都是「有」，每物之「有」始生、始存，都存在一些先於它本身的原因，由於這些原因的發展，此物之「有」才由此發生成立。就像文中舉出的安者、存者、尊者、大者，還有聖功、仁德，這些「有」之為「有」有它們得以發生成立的因由脈絡，想要了解這些因由脈絡，就不能只關注它們目前顯見的性質，而要從這些見形之有往其存在的基礎前提上尋，它的存在基礎往往不在它自身，而在其「有」之「無」處。對一事物之存在發展進行溯始，是最簡單的（同時也是必要的）尋找它基礎的方式，所以一物之「始」乃與其「本」相連相關。

例如，「我」是「有」。但「我」乃存活於「我」之始終的我。換言之，我是「我存在脈絡中的我」而不單單只是具有我性質的「我」這個有，所以要了解「我」是怎樣的存在，大概要先介紹我的家世背景：我的出生地點年代、是某某人之子等等（古今世情不同，現代欲定位個人則必介紹哪裡畢業、現事職業等等），從

我生存故事的開始，甚至是還未開始之前就去抓取這樣的「我」的存在脈絡。能夠明白我依靠哪些其他東西才得以以「我」的方式存在，才可能在這些基礎上好好地繼續地把我該走的路走完，這就是「全有」，「將欲全有，必反於無也」實際是這樣的意思。

在重新釋通的 40 章經注文義裡面，宇宙生成論的意思消逝得無影無蹤。因為《老子》「**天下萬物生於有，有生於無**」之「生於」在王弼注文中不是產生或創造的意義，而是維生、賴以生存。從王弼注這種角度看，從頭到尾未曾出現一個硬性的「扭轉」，而且最重要的是，《老子》本來的文句作王弼「維生」式的解釋也沒有不通順之處，是原文字面所容許的可能性之一。這樣，雖然新詮釋的理論面向是否符合「本體論」的期待我們現在還未討論，但是 40 章已經不能證明王弼在此「刻意把《老子》原文的宇宙生成論扭轉為本體論」了，畢竟整章看來始終未曾涉及宇宙生成論的面向¹⁹。

那麼在《老子注·42 章》情況又如何？42 章是否確實為「本體論轉生成論」詮釋架構提供支持呢？這一章的特色是，從《老子》章文「**道生一，一生二，二生三，三生萬物**」看起來，令人直覺認為它應該從生成論的方向去解釋。王弼之前的漢代注解也都循此解釋方向，在這裡具體說明了一、二、三詳細指向哪幾樣經驗事物。如果考慮此一老學史傳統，而又如果王弼在這一章的注解中一反傳統地採用了本體論式的說明，是否證明他顯然「扭轉了生成論的解釋方向」，因而可將 42 章視為「生成論轉本體論」詮釋模型的典型證據呢？這個推論就其本身看起來似乎可行，只待檢證王弼實際往什麼方向上說。

且看 42 章經注原文：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人

¹⁹ 如果在 40 章看不出，那麼關於〈老子指略〉：「夫欲定物之本者，則雖近而必自遠以證其始。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。」這幾句話，是否可以證明王弼根本自己也有宇宙生成論思想呢？在「生成義本體義共存」的詮釋模型裡，支持者確實是這樣肯定的。下一節我們在正文中再說明。

之所惡，唯孤寡不穀，而王侯以為稱。故物或損之而益，或益之而損。

萬物萬形，其歸一也，何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無？已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。百姓有心，異國殊風，而得一者王侯主焉。以一為主，一何可舍？愈多愈遠，損則近之。損之至盡，乃得其極。既謂之一，猶乃至三，況本不一，而道可近乎？損之而益，豈虛言也。

本章導向宇宙論式解釋的重點問題，亦在「生」這個字上面。從《老子》原文中提到的「一、二、三、萬物」看起來，王弼在此似乎無論如何也不可能迴避掉「生」字的產生性意涵，因為，如果東西光是在數量上就愈來愈多，那麼一定是有新的東西多出來了，在這裡不可能沒有任何東西被「產生」出來，假如沒有任何新的東西被產生出來，那麼東西的數量是不會變多的（用其他的方式，例如「分割」，欲解釋東西數量的改變是行不通的，因為這裡畢竟就是使用了「生」這個字）。事實上，王弼最終也沒有逃避「生」字的產生義，但是且看注文，他所認為產生出來的新東西是什麼東西呢？是「言」，而不是物。換句話說，在王弼的解釋中，從「道」到「萬物」，即使中間有可以用「產生」來說明的一種過程存在，在那個過程中增加的也並不是實存的一物一物，而是言謂滋衍增生的過程。可以說，即使在客觀獨立於人的世界存在沒有改變的情形下；就人眼中所見的世界而言，「言」這種東西卻可以不斷地增加又增加，從「一」以至於「萬物」。「道」本身並不是「言」，但是從對於「道」的稱謂開始，與「道」之存在有本質性差異的「言」之存在就開始產生了，因「言」是「有」，「言」確定了「有」，這就是為什麼王弼說「從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流」。因為在王弼思想裡，「無」與「有」的分界乃是指向形名有無間的界線，因此過了「有名」這條界線，因名物關係之失準而錯綜複雜、自相繁殖的名，就已經和界線那頭原本單純無名之「道」全不相類了。

目前為止，王弼對 42 章的解釋方向，似乎可以符合我們「生成論轉本體論」詮釋模型的期待：他不從實物生成的角度，而從名謂增生的角度，來詮釋道生一以至於萬物的過程。這個選擇因為異於我們由《老子》原文所獲之生成論直覺、異於漢代詮釋之生成論傳統，而呈顯出王弼具個人特殊偏好的主動性詮釋取向：本體論，純理性思辨的超經驗性形上學論理；其關於語言名謂本質性之「非道之流」的問題思考即屬此型理論。至此，「生成論轉本體論」的想法可獲 42 章注之支持。

但是，若就 42 章的詮釋工作而言，其實事情並沒有我們想像的這麼單純，這是因為 42 章的《老子》原文本身有一個潛在的特殊難題，而此一問題的存在，可能才是王弼採取他解釋方向的真正理由。因此，在確認這個「生成論轉本體論」的定論之前，我們必須先站在王弼的立場上——至少是一個同情《老子》詮釋者欲避免矛盾的立場，去考慮這個《老子》原文向我們拋出來的詮釋難題：42 章經文「**道生一**」顯示出這裡之「一」並不同於「道」的問題。因為「生」是產生，產生關係的話說明本句主受詞關係是前者產生後者，而兩者並不是同一個東西，否則就不能言「生」，所以「**道生一**」意味「道」不是「一」，「一」乃是由「道」所產生出來的東西。但問題是，從《老子》他處看來，「一」卻應該是指「道」無疑，例如：

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，王侯得一以為天下貞。(39 章)

……混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象。(14 章)

是以聖人抱一，為天下式。(22 章)

尤其是 39 章，在這裡「一」可視為「道」之別稱，「一」就是「道」，歷來沒有學者反對，而王弼在 39 章注裡也同樣表現這一觀點²⁰。然而，如果在《老子》裡面「一」即指「道」，則《老子》的注釋者在 42 章就得面對這裡「道」和「一」意味不同對象的困難。

如果上述問題是一個客觀存在於《老子》文本的難題，王弼在 42 章採取的解法——「一」作為「道」之指稱詞，乃正好是解決困難的一個辦法²¹，而非完全出於王弼個人主觀興趣而採取之特殊解釋方向。換句話說，如果這個詮釋困難才是王弼採取這種解釋的真正理由，那麼我們便不能依此判斷他對宇宙生成論或本體論的偏好問題。

困難是如何被王弼注所採取之辦法解決的呢？因為若能抓緊「名謂」角度去解釋 42 章之「一」，這「一」所扮演的角色便顯出一雙面性：它是道；卻又不是道。它是道是因為它指稱道、它代表道，這種指稱作用正是語言名謂的基本功能；但它不是道也正好是因為它只是指稱道、代表道的語言而已，並不是道的本身，語言名謂雖然總欲發揮其準確指稱之功能，但是它們具有規限性的語意本質，總是使它們自己在指謂「道」的時候顧此失彼，失去對作為存有之全的「道」發揮指稱功能的可能，所謂「**道可道，非常道。名可名，非常名**」（《老子·第 1 章》）是也。而當「一」之辭具有這種「既是道，又不是道」的雙面性可能理解角度，42 章所碰到的詮釋困難便可迎刃而解：既在《老子》其他章節裡可視「一」為「道」；在 42 章裡之「一」又可以不為「道」。

²⁰ 《老子注·39 章》：

一，數之始而物之極也。各是一物之生，所以為主也。物皆各得此一以成，既成而舍以居成，居成則失其母，故皆裂發歇竭滅蹶也。

……**天無以清將恐裂**，

用一以致清耳，非用清以清也。守一則清不失，用清則恐裂也。故為功之母，不可舍也。是以皆無用其功，恐喪其本也。

²¹ 眼尖的讀者會發現，王弼解決困難所用的想法亦其來有自，並非由王弼原創。這是《莊子·齊物論》的話：

天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。

所以，如果考慮到王弼也可能是面對同樣的注釋難題，而欲就此提出一個完滿的解決方案，我們便無法視 42 章為證據，據此主張王弼是抱著「刻意將原本宇宙生成論的解釋方向扭轉至本體論」的主觀意圖了。至於，怎樣確認王弼是否真的和我們一樣考慮到了《老子》中的這個困難？這個問題其實是我們無法真正確認的，我們充其量只能判斷「有此可能」，且就王弼作注的一貫「釋疑」風格上認為他意識到此問題的可能性相當高。結論上，舉證說明「王弼真正考慮到這個問題，因此這才是他在 42 章採取本體論解釋的真正理由」並不是我們的責任，我們只是指出，王弼對 42 章的解釋方法可能不足以支持所謂「刻意扭轉」之說，在這種情況下，如果「生成論轉本體論」論者仍然希望使用 42 章注作為支持證據，那麼舉證去說明「王弼『並沒有』意識到這樣一個困難，因此 42 章注的解釋取向完全反映了他個人棄絕宇宙生成論的本體論偏好」反而是論者應負的責任。

經分析，《老子注》的 40 章和 42 章實際上都不能照「生成論轉本體論」詮釋之期望去支持他們的論點。嚴格來說，光是這兩件事實本身並不足以證明此一詮釋在基本觀點上是錯誤的，只是證明：「生成論轉本體論」詮釋模型在論證方法上採取的證據並沒有那種證據力而已。然而，這種主流觀點之所以能夠風行，也可能因為詮釋者們隱隱約約感覺到一些如此詮釋的道理，只是沒有論證出來。

三、「生成義本體義共存：兩義相容」的詮釋模型

現在我們要討論的這一種詮釋模型，和前一種「生成論轉本體論」詮釋模型的區別在於：本詮釋模型正式承認關於宇宙生成的想法是王弼本人的思想。

在前一種模式的詮釋中，生成論被當作《老子》的思想，而王弼只是因為要為《老子》作注，不得已才蒙上了生成論的陰影，所以他們說，既然一方面我們看到，王弼已經顯示出他努力地淡化、閃避這方面的說明；這樣在另一方面，王弼論述裡的生成論雖沒有被消除盡淨，生成論也不能被視為來自王弼本人的思

想。但是，顯然有許多學者仍對此一解決問題的辦法不能滿意。問題在於，「生成論轉本體論」論者，通常沒有辦法正面對王弼文本材料上那些明顯為宇宙生成論的部份給予解釋，不能消化這些文義，結果他們只能認為就王弼本身而言，並沒有完全的消解宇宙生成論，還留有一些殘餘成分，或「尾巴」。

但如果就同樣的文本證據轉換觀點，反就那些「殘餘」的宇宙生成論成份上觀，它們真的會是「殘餘」的嗎？如果反過來從這些部分去肯定王弼宇宙生成論的主張，則那所謂「淡化」的努力會不會反而只是一種不可靠的錯覺？²²畢竟，如果不是因為湯用彤先生為王弼玄學下了純「本體論」的定位，我們又有什麼理由一定要相信這種不自然的「扭轉」式詮釋呢？從歷史上來看，如果假定從漢代宇宙生成論到王弼思想之間並沒有出現那種「斷裂關係」，而是基本上相延續的宇宙觀，是否可能比較合理？這樣一路問下來，往此方向的探索似乎都沒有受到決定性否證的阻礙，於是，採取本型詮釋的學者認為：正面承認王弼理論中的宇宙生成論思想，才是比較切當的王弼詮釋。

以下將先介紹這些學者的論點，在這裡我們會實際看到這些引起爭議的文本證據何在，依此與他們在文本詮釋層面上進行討論。然後會再進一步提及他們所承續而援用的思想資源：走上此種詮釋取向的論者，有張岱年先生所謂中國哲學宇宙論的「本根論」基本傾向說作為基本參考型態。因此，王弼那同時既為宇宙生成母體、又為萬物存在本體的「道」，論者可以以「宇宙本根」呼之。

例如，上節裡已經提到的批評者王曉毅先生，他自己的王弼詮釋乃認為：

他對「無」與「有」關係的認識，包含了現代人所難以理解的兩層含義：

「無」是「有」的生成者，同時又是「有」存在的根據。²³

宇宙本根「無」，曾在時空上處於天地萬物之前之外，是天地萬物的生育

²² 例如在上一節裡我們已經看過的《老子注·40章》詮釋衝突，針對同樣的文本內容，要用「本體論轉生成論」的角度、或是用「生成義本體義共存相容」的理解角度，各自都有人成立其主張。

²³ 王曉毅《王弼評傳》，頁248。

之母，故為其「本」。王弼認為，宇宙有一個總的開始階段，叫作「物之始」，有時稱之為「古始」，有時也稱之為「太始」。太始這個概念來自漢代宇宙生成論，是指天地萬物生成前的一個階段。王弼同樣承認宇宙有一個開始階段：「屯者，天地造始之時也，造物之始，始於冥昧。」²⁴

這個時期一切都處於混沌狀態，無形無名，其本質是宇宙本根孕育著天地萬物。「未形無名之時，則為萬物之始」（《老子》1章注），經過這個階段之後，無形無名的宇宙本根才生出了有形有名的天地萬物，無形無名可以簡稱為「無」，有形有名可以簡化為「有」。這樣，從形名角度看，宇宙本根始生萬物則變成了「無」生「有」的過程。王弼「以無為本」的著名命題，就是在這種生成論基礎上提出的。²⁵

以上我們引述了王先生的三段文字，第一段即是他詮釋意見的結論，也就是「生成義本體義共存（相容）」這種詮釋模型的中心思想；第二段裡集中地提出了所有（假如筆者沒有遺漏）王弼裡出現過的宇宙生成論關鍵語彙，可以說明此一詮釋模型的文本理據；第三段裡補充說明了他認為王弼「以無為本」的本體論命題是如何從生成論的基本想法推演出來。

總的來說，王氏認為，王弼的宇宙論在時間上有兩個不同的階段，即天地萬物的「未生」混沌、和天地萬物「已生」之後的有形世界。從前者到後者之間，在某個時間點上，宇宙的「始」（也就是天地萬物之開始）發生了，從混沌當中生出了有形有名的天地萬物。前一混沌階段是「無」；後一有形階段是「有」，這樣說就是從無生有，「『無』是『有』的生成者」，也就是有無關係的第一層含義：生成義。但是，在「有」生出來之後的時間階段裡，並不是說「無」就消失不在了，「宇宙本根『無』始生出天地萬物之後，在時空上存在於每一具體事物中作

²⁴ 王曉毅《王弼評傳》，頁 248-9。

²⁵ 王曉毅〈王弼「太極」說片論〉，《孔子研究》1988年第2期，頁 68-73。

為無形的本體發揮著決定作用，使事物得以完善並發揮出最大效益，實現自身價值」²⁶，有無關係變成了「『無』是『有』存在的根據」，也就是上述的第二層含義。

王氏以為，描述宇宙本根的這兩層含義在王弼思想中共存，而且在王弼的邏輯裡，其本體論乃由生成論去論證。至於兩義相容與否的理論問題，這一點在王先生來說是抱持著比較曖昧的態度。他的詮釋主張，「王弼之所以講『無』生『有』其目的是為了說明『無』是『有』的內在本體」²⁷，而其詮釋態度一方面承認，用宇宙生成論論證本體論的「這種論證方法，現在看來不可思議，近乎於怪誕」²⁸；但是另一方面也承認「剛剛從漢儒宇宙生成論走出來的魏晉思想界卻恰恰認為，只有證明了甲為乙的母體，才能確定甲為乙的存在根據」²⁹。

看起來，王先生可能在一定程度上對這種論證方式表示理解，雖然它是現代人覺得奇怪的方式；但既然它可以被承認為是一種特定的思維推理方式，表示我們不把它視為是因思緒不清而不慎犯下的錯誤或矛盾。王氏事實上也沒有更進一步指出這種推理之所以「不可思議」或指出它如何在邏輯上構成矛盾。在這個意義下，王曉毅先生的詮釋意見歸於我們「兩義相容」的模型之中，至少，如果能夠以一種「特殊的推理方式」去理解，基本上是肯定這種推理為一種可能的推理連結論證關係。雖然王氏沒能更加刨根究柢地檢視這種思維是否可能成立，但假如有意從這個方向發展詮釋，或者也有論者能夠追究出一些可能性存在。

比如說，雖然還沒有關聯到王弼詮釋上面，不過已有學者在古代思想史研究上爬梳出一種「上古存有論」(archaic ontology) 宗教思維。這種思想是說：

現存秩序的實然面可溯源至宇宙發生時的狀態，而應然面更應追溯至宇宙發生與演化過程中的諸原型。現狀的正當性必須能溯源至宇宙發生過程中

²⁶ 王曉毅《王弼評傳》，頁 251。

²⁷ 王曉毅《王弼評傳》，頁 251。

²⁸ 王曉毅《王弼評傳》，頁 251。

²⁹ 王曉毅《王弼評傳》，頁 251。

的原型。在這套宗教觀念下，過去與現在不是線性的時間連續狀態，可藉由祭祀而將現存的狀態與過去(尤其是宇宙發生時或重要的事件發生時的原型)加以連接，不斷的回到宇宙原初的狀態。³⁰

這種「上古存有論」被援用來作為西漢「郊禮」祭祀活動的理論基礎。如果是支持王弼思想中有宇宙發生論的詮釋者，多半也就是認為王弼的宇宙觀是從漢代延續下來，因此應有類似的宇宙論思想架構。

然而話說回來，雖然上面我們嘗試提供「以生成論論證本體論」思維之成立的進一步可能思路連結方向，但這只是一種深化理解的方式，並未表示筆者在王弼文本解讀上面已經同意本型「生成義本體義共存(相容)」的詮釋。文本詮釋是另一回事，而且，究竟從文本「是否能夠解讀出這種兩義共存的意思」，實際上要比「共存的兩義是否相容」的問題更為優先，文本詮釋實乃作為這個問題討論之前提。接下來我們要先初步檢視此一前提是否成立，也就是檢視一下這些證據說明了什麼，檢視「生成義本體義兩義共存(相容)」詮釋是否有文本誤讀的情況。

在上面的引文裡，至少提出了三個王弼裡出現過的宇宙生成論關鍵語彙：太始、古始、物之始(萬物之始)，再加上《老子注·第1章》和《周易注·屯卦》，可以作為此一詮釋模型文本理據的代表說明。它們的重點皆在涉及「始」字，因而可能是關於宇宙始源說，也就是通常所謂宇宙發生論或宇宙生成論的主張用語。一一來看：

1. 《老子注·第1章》：

王先生認為，《老子注·第1章》文本正好明確說明了道物關係，也就是「無一有」關係，有兩層不同含義，因為王弼在這裡把道「始」萬物與道「成」萬物

³⁰ 甘懷真，〈秦漢的「天下」政體：以郊祀禮改革為中心〉，收於甘懷真編，《東亞歷史上的天下與中國概念》，臺北：臺大出版中心，2007年11月，頁131-132。

兩件事並舉出來：

「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，萬物以始以成，而不知其所以然，玄之又玄也。」「始」與「成」是兩個概念，「始」是指生出，「成」是指使之完善。³¹

除此之外，王氏顯然也是由此讀出天地萬物有「未生」「已生」兩個不同的時間階段，即「未形無名之時」與「有形有名之時」。

但這個證據是失敗的，因為，王弼經常在《老子注》裡面提及的萬物以始以成、或謂物生功成，可能來自於《周易·繫辭》「**乾知大始，坤作成物**」的觀念並舉；而在那裡，「乾」的功能可以持續推動萬有、萬物的創生，卻未表示「乾」在宇宙起源上面創生了宇宙，這裡不蘊含宇宙發生論的文義。配合王弼對「**一陰一陽之謂道**」的說明看來，「言道以無形無名始成萬物」無疑正是合乾坤「始」「成」兩功能而整體發揮道的作用而言。

若取《老子注·第1章》「未形無名之時，則為萬物之始」一句，證明宇宙始源之前存在一混沌階段，也是斷章取義的誤解。因為觀上下文可知，「未形無名之時」並不指向某一個特定的時間階段，它自己並不是這句話的主詞，而是「萬物」的形容詞才對（由「及其」二字可合理推斷本句主詞是「萬物」，就是「其所代指者」），這句話的意義應該翻譯為：萬物（每一物）都從自己還未形無名之時開始自己的存在。義即後文所謂「萬物始於微而後成，始於無而後生」。王弼《老子注·第1章》一向以複雜難解聞名，易生誤解，但是實際上它的推論邏輯結構相當簡單漂亮，所以我們在下文裡要進行正式的結構分析，第四節會說明，理解王弼的「有」、「萬物」都應該從個別存在的集合稱呼來看。

³¹ 《王弼評傳》頁 248。

2. 物之始（萬物之始）：

除了第 1 章「萬物之始」上面已經談過，在 21 章也論及：

（道之為物，惟恍惟惚……自古及今，其名不去。）以閱眾甫。

眾甫，物之始也，以無名閱萬物始也。

吾何以知眾甫之狀哉？以此。

此，上之所云也。言吾何以知萬物之始於無哉，以此知之也。

物生功成，莫不由乎此，故「以閱眾甫」也。（〈指略〉）

所謂「眾甫」，顯然顯示「物之始」是複數的詞，「物之始」或「萬物之始」是個別發生的事件之集合稱呼，不是一次性發生的一件事件。因為前面說「自古及今，無不由此以成」，所以萬物始，或物之始，無名所歷閱者乃是從以前到現在一直不斷地在個別發生的事物之始，並不是一次性的宇宙生成事件。又如 16 章「**凡物芸芸，各復歸於其根**」注曰：「各反其所始也。」亦似蘊含物各有其始的意思。

3. 古始：

（執古之道，可以御今之有。）以知古始，是謂道紀。

無形無名者，萬物之宗也。雖今古不同，時移俗易，故莫不由乎此，以成其治者也。故可執古之道，以御今之有，上古雖遠，其道存焉，故雖在今可以知古始也。（14 章）

故古今通，終始同；執古可以御今，證今可以知古始；此所謂「常」者也。

（〈指略〉）

不出戶，知天下；不窺牖，見天道。

事有宗，而物有主，途雖殊而同歸也，慮雖百而其致一也。道有大常，理有大致，執古之道，可以御今，雖處於今，可以知古始，故不出戶，窺牖而可知也。（47章）

從這些提到「古始」的地方看來，「古始」其實不應該不與現今的情況同質，既然證今可以知古始，重點其實就是在說「古今通，終始同」這回事。如果是這樣的話，宇宙發生論的主張裡，宇宙是有不同階段之質變的，那麼這些關於「古始」的論述反而是¹不支持宇宙發生論的反例。

4. 《周易注·屯卦》：

《易》「屯」卦象雲雷，〈大象傳〉曰「君子以經綸」。王曉毅先生所引文句出於其〈象〉注文：

天造草昧，宜建侯而不寧。

屯體不寧，故利建侯也。屯者，天地造始之時也。造物之始，始於冥昧，故曰「草昧」也。處造始之時，所宜之善，莫善建侯也。

「利建侯」的時機，令人聯想到《老子》的「始制有名」，見《老子·32章》：

天地相合以降甘露，民莫之令而自均。

始制有名，名亦既有，夫亦將知止。知止所以不殆。

又都是講倫理之始，不一定規限了某一特定時間點（即宇宙發生的那個時間點）。

5. 太始：

「太始」這個詞在所有王弼著作中只出現一次，在〈老子指略〉裡面。因為它只出現這一次，所以相較於上述其他辭彙，「太始」這個辭該如何看待成爲最曖昧棘手的問題。

對支持本節詮釋模型的論者來說，〈指略〉「論太始之原」可以直接證明王弼有宇宙生成論的思想；但是對另外一些讀者來說，「太始」這個詞的使用方式如果表示像漢代一樣的宇宙生成論意味，它的出現反而足以生起一個引人疑竇的問題，因為它與王弼《老子注》並不相稱。例如，藍日昌先生〈論《老子指略》與王弼的關係〉一文，執「太始」這個詞以爲證據，質疑《老子指略》作者可能並非王弼。因為這個詞「自始即有濃厚的氣化宇宙論的味道……在六朝之時是很常用的詞組。」

若此，「太始」是一個情況比較複雜的例子，我們在後文第二節中將視它爲一個需要解釋的反例來處理。

同屬本詮釋模型的論者，還有從思想史進路說明的謝大寧，他認爲王弼的理論型態與漢代並無斷裂，可以看成上接揚雄的同型「自然氣化論」，他們反對災異論者對神格意志的依賴，將神格化的氣化論轉爲自然的氣化論。

以及韓國良先生，最新一個主張「生成義與本體義共存」且相容的論者，他認爲，何王的生成論在他們思想中不僅存在，還佔有基礎地位，但是前人的研究基本上否定這一點。然若對學界研究分類觀察³²，可知「從他們的否定趨向看，應當說是越來越淡化……離我們把它視爲宇宙本體論的基礎只有一步之遙了。」

33

³² 韓國良把學界對何王宇宙生成論的看法分爲五類：1.否定論 2.理源論 3.尾巴論 4.並存論 5.兼容論。他認爲，各家雖對何王的宇宙生成論所佔比重、地位看法不同，但基本上都否定何王宇宙生成論在他們理論中佔有基礎地位。韓先生自己是認爲宇宙生成論乃何王理論之「基礎」的。

³³ 韓國良《道體·心體·審美——魏晉玄佛及其對魏晉審美風尚的影響》，2009，頁 44。

四、「生成義本體義共存：兩義矛盾」的詮釋模型

康中乾先生在《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》書中，曾明白地闡述這個矛盾問題，他說：

王弼「無」範疇的本體義是其最基本的涵義。但這個「無」本體在王弼這裡尚不十分成熟。由於受《老子》宇宙生成論思想和漢代宇宙發生論傳統的影響，亦或由於在本體論的新理論初創時期必然會有理論上的某些不成熟，王弼的「無」本論中含有比較明顯的生成論的成分。³⁴

有了這個生成義，就使得以「無」為本的理論難以貫徹到底，使「無」本論自身出現了邏輯上的不融貫性和矛盾性。因為，一談到生成問題，必然要涉及到實存、實有，因為有形有象的實體才能生成別的實體，也才能被別的實體所生出。但有了形和象的實體是具體的存在，這種具體的存在「有分則有不兼」，故「未足以府萬物」，所以也就沒有資格做本或本體了。³⁵

康先生肯定王弼的「無」本論裡確實含有宇宙生成論的成分，但是這一點卻使王弼詮釋陷入上述的糾結，不能貫徹理論的一致性。如果問題果然已涉及「陷入矛盾」的嚴重性，即使是站在「生成論轉本體論」的立場，說明宇宙論是爲了屈就老子，仍然不能不成爲王弼寫作上的漏洞。

康氏指出的兩義矛盾問題，筆者底線所加的句子表述了他的基本預設，由此前提，再加上王弼對本體「無形：沒有任何存在性質」的明白規定，而導出了矛盾處。

湯一介先生的詮釋³⁶說：王弼的「無」是虛構實體，它和具體存在物「有」

³⁴ 頁 177。

³⁵ 頁 204。

³⁶ 《郭象》，頁 189、213。

之間，是「本體」與「現象」的體用關係。湯氏說，王弼一方面強調「體用如一」，認為「無」本體一定要透過現象的「有」才能夠表現呈顯出來（「無不能以無明，必因於有」），「無」並不離開「有」存在於其先或其外；另一方面，王弼卻又過度強調本體存在的絕對性，有時還說「道生萬物」，導致他又把「無」與「有」（「本」與「末」）割裂為兩種實體了。這樣在王弼哲學中就不能不包含著某種不能自圓其說的矛盾」。在「體用如一」的要求下，本來王弼只應該主張「崇本舉末」，不應該主張「崇本息末」，但他卻同時主張了後者，這就是割裂體用，是王弼思想的自我矛盾。

可以說，湯氏詮釋的第一個特色是「無／有」＝「體／用」＝「本體／現象」＝「本／末」這種幾乎能夠寫作簡式的等同方式；第二個特色是對王弼理論「自我矛盾」的評價。其實，在筆者看來，湯氏之所以能夠導出王弼「自我矛盾」的結論，不論說是「崇本舉末」與「崇本息末」的矛盾、還是「體用如一」與「體用割裂」的矛盾，都是因為其詮釋特色的第一點之故。而筆者認為，上述這些等式在王弼解讀中並不應該成立——不是說在任何狀況下這些關係之間沒有相對應的可能，而是說上述這些相對詞彙因為被王弼使用時其原來詞義並沒有消失，因此不可能完全彼此代換，要視脈絡而定。最明顯的例子是「崇本舉末」與「崇本息末」兩句出現時各自有各自的脈絡，解讀時如果依「本末關係」原本意義各自理解，就很容易明白王弼在該處「本」「末」各指什麼的意思，本來「本」「末」並無定指、一舉一息亦並不矛盾，因為本來就無需相提並論，不應該直接把「本」當作「無」或「體」的代換詞、直接把「末」當做「有」或「用」的代換詞。因為這種簡單的代換手法，預設「本」「末」「體」「用」「無」「有」都是有固定指涉的專有名詞。

第二節 王弼是否講宇宙生成論？

王弼是否講宇宙生成論？若從結論上講起，筆者認為，這個問題的答案事實上是否定的，王弼根本沒有宇宙生成論的主張。然而，如果要證明某論點被主張，只需要舉出相關文字證據就可說明；反過來要證明某論點「沒有被主張」的話卻相對麻煩。尤其是，當我們已經介紹了這麼多學者在這個問題上的疑慮，現在卻要一舉清除，這個目標必得在所有嫌疑文本都被解釋清楚的情況下才可能達成。前文裡，我們已經分別檢視過一些可能被解讀為宇宙生成論的關鍵證據，結果可以說是留有某些疑點的。

現在，除了來自閱讀王弼原文得到的結論之外，讀者不妨參考這條來自《晉書·紀瞻傳》的資料，它正好是一場針對「宇宙發生論」問題正反方進行辯論的清談，為我們的王弼立場釐定工作，提供了歷史旁證：

太安中，(紀瞻)棄官歸家，與顧榮等共誅陳敏，語在〈榮傳〉。召拜尚書郎，與榮同赴洛，在塗，共論「《易》太極」。榮曰：「太極者，蓋謂混沌之時，矇昧未分，日月含其輝，八卦隱其神，天地混其體，聖人藏其身。然後廓然既變，清濁乃陳，二儀著象，陰陽交泰，萬物始萌，六合闡拓。《老子》云：『有物混成，先天地生』，誠《易》之太極也。而王氏云『太極天地』，愚謂未當。夫兩儀之謂，以體為稱，則是天地；以氣為名，則名陰陽。今若謂太極為天地，則是天地自生，無生天地者也。《老子》又云：『天地所以能長且久者，以其不自生，故能長久。』『一生二，二生三，三生萬物』，以資始沖氣以為和。原元氣之本，求天地之根，恐宜以此為準也。」瞻曰：「昔庖犧畫八卦，陰陽之理盡矣。文王、仲尼係其遺業，三聖相承，共同一致，稱易準天，無復其餘也。夫天清地平，兩儀交泰，四時推移，日月輝其間，自然之數，雖經諸聖，孰知其始？吾子云『矇昧未分』，豈其然乎？聖人，人也，安得混沌之初能藏其身於未分之內？老氏先天之言，此蓋虛誕之說，非《易》者之意也。亦謂吾子神通體解，所不應疑，意者直謂太極，極盡之稱，言其理極，無復外形；外形既極，而

生兩儀。王氏指向，可謂近之。古人舉至極以為驗，謂二儀生於此，非復謂有父母。若必有父母，非天地其孰在？」榮遂止。³⁷

這是發生於西晉惠帝太安二年（西元 303 年），顧榮與紀瞻兩人間的討論，此時距離王弼英年早逝才五十三年。兩個人討論的主題是《易》「太極」，內容事實上是辯論天地是否「有始」的宇宙始源問題。顧榮支持宇宙生成論，他引用老子「有物混成，先天地生」的說法，認為天地萬物本來都是未分於混沌之中，那個先天地存在的混沌就是《易》所謂的「太極」。就此而言，他反對王弼的觀點。紀瞻則反對宇宙生成論、反對關於天地之「始」的假想，而認為「太極」只是「極盡之稱」，不是天地之外另外一個實際存在的「東西」（「形」）。就此而言，他和王弼是站在同一邊的。由這段記載可見，顧、紀二人儘管針鋒相對，但皆表明他們是在「王弼不講宇宙發生論」的共識之前提下進行討論的。光就現存的王弼著作來看，使用到「太極」二字處僅有《老子注·6 章》一例³⁸、和〈大衍論〉佚文³⁹中的一句；王弼既未注解《繫辭》，他的《周易注》全書也沒有，因此我們可能無法確斷顧榮「王氏云『太極天地』」的王弼原語如何。關於王弼意見之確實出處，最大的可能性有二：一是「太極天地」原文就出自王弼已經佚失的那篇〈周易大演論〉，今天我們對它大部分的內容不得而知，但是顧榮紀瞻當然是熟

³⁷ 《新校本晉書》卷 68，列傳第 38〈紀瞻傳〉，頁 1818-1820。收錄於《點校本二十四史》，台北：鼎文書局出版，1987。

³⁸ 《老子注·6 章》：

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地之根。綿綿若存，用之不勤。

谷神，谷中央無谷也。無形無影，無逆無違，處卑不動，守靜不衰，谷以之成而不見其形，此至物也。處卑而不可得名，故謂之玄牝。門，玄牝之所由也，本其所由，與太極同體，故謂之天地之根也。欲言存邪，則不見其形，欲言亡邪，萬物以之生，故緜緜若存也。無物不成，用而不勞也，故曰用之不勤也。

對照於〈紀瞻傳〉的清談故事，

³⁹ 韓康伯注《繫辭上》「大衍之數五十，其用四十有九。」云：

王弼曰：「演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用之以通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫无不可以无明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。」

此處論及「《易》之太極」。

悉其內文的。而另一個可能性是：「王氏云『太極天地』」並非直引自王弼何處的話，而是當時眾人共知的王弼論點之概括總結，這個論點講的是「太極即天地」，是一個反對天地之外別有天地之始的、反對宇宙發生論的論點。

湯用彤先生在〈王弼大衍義略釋〉一文中，也提到了〈紀瞻傳〉這一段故事，但是湯先生並未認真看待顧榮和紀瞻兩人對於王弼「太極天地說」的定位，因為他基本上認為他們都不能把握王弼本體論體用一如的新說，所以才糾纏在漢儒喜於討論的宇宙論看法上面，不得王弼主旨。但是筆者認為如此評價這段討論並不公平，因為宇宙論方面的立場即使不是王弼有所創發的重點，也不表示王弼必不能持有其立場，更何況，「太極天地」說既恐出自〈周易大演論〉⁴⁰，王弼〈周易大演論〉對宇宙論問題恐怕已有一番說明，顧紀二人（還有他們這時候的人）若是依據這些現今我們已看不到的內容去了解王弼的「太極天地」說，我們在什麼都看不到的狀況下更不可貿然斷定他們誤解。在這條資料的解讀上，湯先生反而是受限於自己作的「宇宙論／本體論」區分，因先入為主地以本體論「體」「用」關係解王弼的「太極」之於「天地」，而過於堅決地要與魏晉時人明明仍在爭議中的「天地是否有始」問題劃清界線。

但是話說回來，我們在王弼留存的原文中，能否看到他對於「宇宙生成論」問題的絲毫看法？支持或反對？是否像那兩人討論的一樣站在紀瞻那邊的「反『宇宙生成論』」立場？紀瞻面對對方所引用的《老子》宇宙生成論文句，直接斥之為「虛誕之說」；但是王弼的立場是《老子》的作注者，可萬萬不能這麼做。

請回看顧榮所引用的老子文句：「**有物混成，先天地生**」，此一代表名句確確乎令人相信老子要表示的就是一種宇宙生成論了，若據文直解，則可如顧氏所謂在有天地之先，而有未分之混沌狀態，後來才經歷了一「始」讓天地與天地間萬物分化、存成。假如王弼為此句作解，竟不解為此般的宇宙生成論，難道不是明顯與讀者的直覺相抗？因此在這依違之間，王弼一定是有他的理由。見《老子注·25章》：

⁴⁰ 湯先生自己亦已下此判斷。見〈王弼大衍義略釋〉，收錄於《魏晉玄學論稿》，頁72。

有物混成，先天地生。

混然不可得而知，而萬物由之以成，故曰「混成」也。不知其誰之子，故先天地生。

宇宙發生論的蘊義，在注文之中打空了。本來，對「**有物混成，先天地生**」的直覺解釋應為：「(存在)有一先天地生的混成之物」，所謂「混成」就是對那個物之狀態的形容，形容它假若有其成形則以混沌為形，這也是顧榮的理解。但是王弼把「混成」的「混」和「成」拆開解釋，在解釋「是什麼東西『成』」的問題上竟然冒出了「萬物」⁴¹，所「成」之物不是混成的混沌狀態，而是「萬物由之以成」，這顯然是因為他不願意將「有物混成」真正視為一種曾經實存以至於可以指之以為對象物的狀態，這是一不願意。王弼第二個不願意，是不願意將「先」真正地解為時間上先後的問題，所以以「不知其誰之子」來解釋「先」的意義。「不知其誰之子」是《老子·4章》裡的原文，《老子》說：「**吾不知其誰之子，象帝之先**」，於是，在相應的注文上，王弼這樣說：

地守其形，德不能過其載；天慊其象，德不能過其覆，天地莫能及之，不亦似帝之先乎？帝，天帝也。

這邊說天之德、地之德，都仍各自有其限制，因此及不上「道」，因為道是「沖而用之，用乃不能窮」⁴²的。如果說，天地是在「其用無窮」這個方面比不上道的話，「天地莫能及之」當然不是講天地和道在時間意義上的先後關係，「先」被

⁴¹ 王弼在 25 章「有物混成」的注解中把「混」和「成」強分作解，以插入「萬物」這個主詞，讓這裡說的所成之物變成「萬物」，乍看之下違背讀者直覺，注得非常牽強。牟宗三先生也批評過這一點，他大體上依王弼注來理解老子，然而在 25 章的解析處，卻不能接受王注。其言：「王注於「混然」屬之於道，而「成」字則屬之於物，云「萬物由之成，故曰混成」。此解非是。」牟宗三《才性與玄理》，頁 148。

⁴² 見王弼同段注中之前文（《老子注·第 4 章》）。

變成了一種轉喻，其真正的、原本的時間意義在王弼眼中已經不復存在。在這段注文裡面，「吾不知其誰之子」和「象帝之先」兩句原本都帶時間先後的意義，而王弼將之一併解釋，使它們失去時間義。在 25 章「先天地生」的解釋，如果不欲依字面的時間義來注解也會碰到乍然違背讀者直覺的困難，王弼引用了「吾不知其誰之子」，只要我們讀者跟著「吾不知其誰之子」這個箭頭指向而來到第 4 章注文的話，王弼確實躲避掉天地之「先」、天地之「始」、天地之起源的宇宙發生論問題這件事情，就真相大白了。

行論至此，我們說明了王弼在「宇宙論生成論」議題上持反對立場，而說明這一點的方法乃利用了王弼注表面上的「犯規行爲」，利用王弼某些注文與讀者對原典之直覺相違背的這一特點，使讀者得以看出王弼本人的立場。這種論證方式確實可以很好地看出注解者本人的想法，然而讀者可能已經發現，這方式和前述「生成論轉本體論」詮釋模式的論證如出一轍，只是在所用的證據上不一樣。本文並不認為「生成論轉本體論」常用的 40 章和 42 章可以被積極地視為王弼有意避開宇宙生成論的證據，但是 25 章在《老子》裡是對宇宙生成前後兩階段之不同作出直接描述的文字，「**有物混成，先天地生**」也是王弼同時代人直接認為表示《老子》宇宙生成說的文句。這些人的意見，多半能夠反映王弼寫作時預設的潛在讀者群之意見，如果他們會在這個問題上爭論，就表示王弼大概不是從未意識到這裡的問題。如果《老子》「**有物混成，先天地生**」在魏晉當時直接暗示「老子支持宇宙生成論」，而且，王弼並不反對宇宙生成論，那麼，他在 25 注裡就應該直接用宇宙生成論的見解作注。但是，王弼沒有這麼做。他不但沒有這麼做，而且硬是將「混」「成」拆開來，做出文法上看來比較驚扭的解釋。在這種情況下，筆者認為至少 25 章是可以用來說明王弼避開宇宙生成論述的有力證據。較之於「生成論轉本體論」的詮釋模型，筆者有一點必須重申：我們在此所處理者，是一個相當集中的問題：「王弼支持宇宙生成論嗎？」單純的是非題；或者用這些問法：王弼認為世界有早於天地創生之前的階段嗎？天地有始嗎？宇宙有起源嗎？如此而已，這裡並不是在為王弼的形上學總體型態下判斷，而且，

也不能說是在湯用彤先生「宇宙論／本體論」的型態劃分預設底下進行討論；「天地是否有始」、在時間上宇宙是否有起源階段，這個問題只是宇宙論底下的一個子題而已，並不是宇宙論的全部。

再說到「太始」的問題。筆者認為：「論太始之原」一段上下文顯示，王弼於此正是對《老子》之文進行統合性的思想特質簡介，因此此處文氣之中，王弼乃主客分離地站在了「作注者」的立場，以評論一對象的角度論其注文所注之書：《老子》，文曰：

然則，老子之文，欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而責者，則違其義也。故其大歸也，論太始之原以明自然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷。因而不為，順⁴³而不施；崇本以息末，守母以存子；賤夫巧術，為在未有；無責於人，必求諸己；此其大要也。

在這種情況下，王弼是在「論《老子》」，這和「解釋《老子》」的立場稍有不同，就像我們通常在看到某位學者對某本書作摘要評介的文章時，不會把該書的內容簡介直接當做評論者的思想。同樣地，當王弼說「《老子》如此這般思想」，並不代表王弼直接發表了他本人的思想，他明確是在介紹《老子》，所以，如果「太始」指出了宇宙生成論思想的痕跡，那麼我們或可窺見，王弼即使本人不願意自己進行宇宙生成論的討論，但是在與老子稍拉開距離的情況下，他也會大略承認《老子》的內容確實想要表達宇宙生成論，只是實際進入《老子注》字句的詮釋之時，王弼自己可能仍然無法具體從這個角度去理解發揮。

讀者或者質疑：即使《老子指略》這一段文字具有評論性的文氣特質，如果王弼根本不能接受宇宙發生論的理解，他就應該徹底避開這樣的說法不是嗎？這

⁴³ 「順」原作「損」。依王維誠、瓦格納、樓宇烈校釋的意見，取「順而不施」而非「損而不施」。理由是一方面，《老子注·29章》有相同的句子：「故因而不為，順而不施」；另一方面，「損」字與「施」字都是及物動詞，在同一句中並列則「所損者」與「所不施者」為同一對象，這隱藏的對象可依上句「因而不為」合理推斷為「萬物」；如此則「因物而不為於物，損物而不施於物」中所謂「損物」是不太通的，遠不若「因物而不為於物，順物而不施於物」的意義來得合理。

種不小心洩漏的「自己其實並未接受的」原典思想，畢竟可能成為別人攻擊自己詮釋之不一致的把柄。筆者認為，從這個角度來看，藍先生的質疑是有道理的。如果被這樣質疑，我們也只能把這一個詞的出現當成王弼的不謹慎。

總的來說，王弼詮釋始終沒能擺脫生成論嫌疑的理由是什麼？筆者認為，王弼的讀者有兩件事情需要加以留心，因為它們雖然乍看之下像是不證自明的廢話，但是它們的反命題卻是造成王弼解讀在宇宙論議題上一切混淆背後的元兇：

1.在談到「宇宙論」時，不要事先存有「宇宙論＝宇宙發生論」的觀念。

2.在讀到「萬物」的時候，不要一口氣把它理解成「萬物整體」。「萬物」只是這個、那個一個個的個別物加起來的集合之稱而已，但是「宇宙整體」並不等於「個別萬物的總和」。

很多學科都曾以不同方式強調：「整體不等於部分的總和」。在王弼詮釋上，筆者認為若欲把我們這個問題說明清楚，步驟可大分為二：第一個步驟，王葆玟先生已經做完整了，他在《正始玄學》中區分了「宇宙發生論」與「宇宙構成論」、並區分了文本中講「天地」與講「萬物」的不同。換言之，對於王弼的宇宙論方面引起之爭議問題，王先生已經有充分的意識，他不但意識到了上述兩點，且已提出可資以解決的其他背景證據。第二個步驟，筆者要實際將這樣的理解帶入王弼文本解讀，指出一些本來經常被讀為宇宙發生論的文本段落，可利用「將個例代入『全稱命題』」的方式理解，以順通王弼「凡有皆始於無」是指個別物生發過程的原本文義。如此，結論即可說明，王弼的宇宙論成份完全不會與本體論衝突，而是理論中並存互補的兩個方面。實際上可能與本體論理論型態產生矛盾的主張，只有同時主張 1.道是萬物存在方式的內在理據（這是一種型態的「本體論」），及 2.道是早於宇宙存在的宇宙物質原質，因而又是創生萬物者。兩種主張加在一起，才有衝突矛盾。

第三節 「宇宙論」又可以分成宇宙發生論與宇宙構成論

在目前的問題上，這是一個雖然簡單，但卻重要的區分。王葆玟先生說：

關於王弼是否講宇宙論的問題，過去爭議頗大。筆者認為，討論這問題，須先明確概念，注意宇宙構成論和宇宙發生論兩詞的不同，並對天地、陰陽、萬物等詞加以甄別。宇宙發生論只講宇宙的起源，而宇宙起源及天地起源或「天地之始」；宇宙構成論只講宇宙的構成，而宇宙構成亦即天地結構及陰陽五行等等。過去人們以為「萬物」即是今人講的「宇宙」或物質世界，其實「萬物」和「宇宙」及天地相距甚遠。中國古書所講的「萬物」只是天地、陰陽、五行、八卦系列中微不足道的一員，它的外延不能包括天地陰陽五行等等，而只不過是動物、植物等等的集合概念，幾乎不能算是類名。⁴⁴

包括以上這段話的內容在內，筆者整理出王先生整個關於王弼「萬物始源說」的論證，要點大致如下：

1. 區分「宇宙發生論」與「宇宙構成論」之不同：前者論宇宙整體之起源、後者論宇宙的構成，包括陰陽二氣離合聚散構成的人類、萬物之終始問題。
2. 指出「萬物」與「天地」不同：「萬物」並不能等同於所謂的「宇宙」，它的外延要小得多。
3. 魏晉以前已經存在只講「宇宙構成論」的先例：王充《論衡·道虛》提出天地「不生不死」、「無始無終」的觀點，但人類萬物卻不能避免生死始終。這種觀點認為天地在時間上是無限的，因而不存在起源或開始。

⁴⁴ 王葆玟《正始玄學》，頁 199-200。

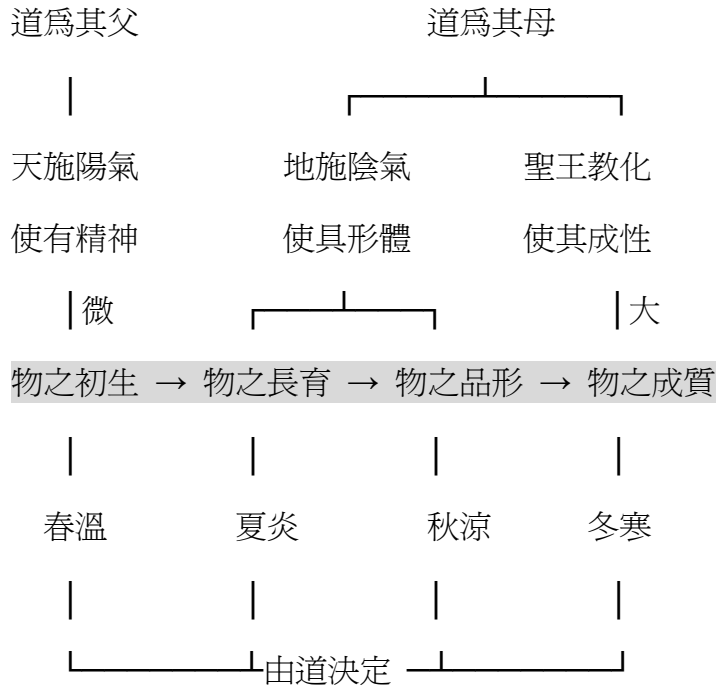
4. 王弼注老子第一章「無名天地之始，有名萬物之母」，注文不講「天地之始」只講「萬物之始」，似有深意⁴⁵。二十一章注文「萬物以始以成」、五十一章「物之所以生，功之所以成」，諸例皆有時間上的含義，又都就萬物而言。至於「天地之始」用例則未曾出現，因而可以肯定，王弼也像王充一樣，只承認萬物有始，不承認天地有始。或者說，只講陰陽合成萬物的宇宙構成論，不講宇宙發生論。
5. 王弼對《周易·繫辭上》「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」原本（漢代）的宇宙發生論支持如何回應？王弼認為「畫八卦」與「重之為六十四卦」全出於伏羲一人之手，取消八卦到六十四卦間的時間間隔，也必取消了太極、兩儀、四象、八卦間的時間間隔性，故達成對宇宙發生論的否定。

可見，王先生論證王弼思想的方式主要是從三個角度切入：一是從「語詞使用」，二是從歷史上宇宙觀的可能轉變，三是從周易畫卦時間過程的取消去論證。這些來自歷史證據的切入角度直接補足了本文以文本詮釋進路為主的論點。

以上論證完成後，王先生依王弼文本中各種線索拼構出一個王弼老學萬物生化圖式，完整如下⁴⁶：

⁴⁵ 王先生《正始玄學》一書內沒有詳論這個證據能否成立的問題。1973年長沙馬王堆漢墓帛書老子甲乙本的出土，基本上已使王弼注只講「萬物」不講「天地」的現象得到解釋，因為馬王堆老子第一章寫作「無名萬物之始，有名萬物之母」，「瓦格納王弼《老子》本重構」就是依此。而在王先生1987年發表之〈王弼易老學中宇宙論和本體論的結合〉，以「東晉南北朝流行的河上公本作「天地」，謂王弼注作萬物未必全無新意」說反駁馬敘倫斷定《老子》原作「萬物」說。但是如果用比較直接單純的想法思考，從王弼注文推斷王弼所見《老子》版本寫作「萬物」還是比較合理的。相關資料與其間辯證反覆，讀者可以參考：鄭良樹〈西漢老子古義〉，頁73。無論如何，王弼所能接觸到的《老子》版本當中，至少一定存在有寫作「萬物」的版本，為他所取；不論當時有沒有其他作「天地」的本子流傳，王弼以「萬物」作解都是事實。至若「深意」云云，我們保留意見。

⁴⁶ 圖式完整抄錄自王葆玟《正始玄學》頁209；前所摘要之論證原文參見同書頁199-209，詳細的圖示構成依據，王先生在其書中亦皆有一一解說。



怎麼看這一個圖？這表示的是「每一個別物」個別的生成過程，在一物的初生、長育、品形、成質過程中，始終都在道的各種作用下變化。

關於第 2 點：一直以來，玄學有無之辨每提及「有」這個詞，便常常被誤從整體上去看、當成一個大單位。例如馮友蘭先生曾說：

這個「一切」，中國哲學叫「天地」或「萬物」或「天地萬物」。不過這些名都是集體名詞。如果用一个類名，那就是「有」。為了區別於這一類名的「有」，中國哲學稱天地萬物為「群有」或「眾有」。⁴⁷

但是在王弼用詞裡「有」事實上不是指群有的共相概念，「有」這個詞單純地就是指群有了，恰恰正應從馮先生「集體名詞」的角度去理解王弼文本中之「有」這個詞才對。馮先生把「有」提高為一抽象概念是爲了要用共相殊相的理論關係去說明魏晉玄學的有無之辨，本文下章中會正式評述這種詮釋，然而單就「有」詞彙的理解而言，將「有」作為一整個類名單位，就是本章所欲澄清之宇宙生成

⁴⁷ 馮友蘭《中國哲學史新編》第四冊，頁 33。臺北市：藍燈，1991 年。

論問題來源的一大元兇。即使學者不一定繼承了馮先生共相理論的玄學解釋，但是如果沒有明確去否定這種對「有」的理解，就不能好好解決本體論與生成論相混會造成問題的這種隱憂⁴⁸。

另如牟宗三先生在《才性與玄理》也曾說：「『天地』是萬物之總稱，『萬物』是天地之散說，天地與萬物，其義一也。」⁴⁹和馮友蘭是同樣的誤解。不過牟氏的理解後來有莊耀郎先生提出修正，在莊氏的博士論文已經指出王弼萬物應理解為「群有」之義（1992），這一點接著影響了後來臺灣學界對王弼與老子關係的認識——所謂「將三層結構轉為兩層結構」的王弼解老說，就是說老子那裡有「無」「有」「萬物」，但是王弼的「有」就等同「群有」等同「萬物」，因此只剩「無／群有」「形上／形下」這樣子的兩層結構。此一意見，讀者並不陌生，前文介紹「生成論轉本體論」詮釋模型時就已經提過林麗真先生所持的這種看法。林氏的詮釋是一個例子，雖然已經意識到王弼的「有」只是「萬物」，但是卻仍沒有以此理解去消解王弼宇宙生成論的嫌疑，使問題仍然存在。筆者認為，我們應該要把「有」的「個例」觀點徹底地重新放入王弼詮釋當中。

第四節 從「個例」的角度詮釋每個身為「有」的「萬物」

王弼注文的不時出現帶有生成意涵的內容，然每論及生成義，皆非生成「宇宙整體」的宇宙生成論，而是如同王葆玟先生所說，是分別指個別物的生成過程。但是其間的差別，一直未為學者們清楚意識到以至於以此基礎順通王弼文意。

所以，就讓我們接著用上節說的「個別」觀點理解萬物、萬有，來閱讀王弼具有爭議性的段落。其中，尤以《老子注·第1章》最具代表性，這一章注文本

⁴⁸ 馮先生有批評過這個問題：「本體論是對於事物作邏輯的分析，它不講發生的問題。《老子》沒有把宇宙發生論的講法和本體論的講法區別清楚，往往混而不分，引起混亂。玄學也有這個缺點。」《中國哲學史新編》第四冊，頁34。

⁴⁹ 《才性與玄理》，頁130。

身比較複雜難解，也很容易被視為王弼的宇宙生成說，前面討論王曉毅先生之論證時就有提過。原文：

無名萬物之始，有名萬物之母。

凡有皆始於無。故未形無名之時，則為萬物之始；及其有形有名之時，則長之育之，亭之毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，以始以成而不知其所以玄之又玄也。

故常無欲，以觀其妙；

妙者，微之極也。萬物始於微而後成，始於無而後生。故常無欲空虛，可以觀其始物之妙。

常有欲，以觀其微。

第一段注文既謂「凡有皆始於無」，談及「萬物之始」，又分不同「時」論未形無名狀態與有形有名狀態，則這整段注文以往經常被認為是宇宙發生論思想的明證。然而很明顯的是，這種理解正是因為帶有我們前述的第二點誤解，詮釋者誤將「有／萬有／萬物」直接當成了「宇宙整體」，才會把「有始於無」當成一個宇宙發生的總體事件。並且，它還是一種斷章取義的讀法。若從全部上下文看來，筆者認為，此章注文的第一句，在整段注文中具有三段論中第一句「全稱命題」的結構性地位：

- (1) 凡有皆始於無。
- (2) 故未形無名之時，則為萬物之始；及其有形有名之時，則長之育之，亭之毒之，為其母也。
- (3) 言道以無形無名始成萬物，以始以成而不知其所以玄之又玄也。

句(1)是一個全稱命題，它說：「所有的『有』都從『無』開始」。所以，當我說：

「X 是『有』」的時候，結論就是：「X 從『無』開始」。「X」可以代入任何東西：甲物、乙物、丙物……，萬物通通都可以分別代入。當我們列完這一份長長的萬物列表，我們知道，萬物都是「有」，所以，可以得到「萬物都從『無』開始」的結論，而這句結論，就是句(2)所表達的意思：(故)萬物都從未形無名開始，而成爲有形有名的萬物。句(2)基本上說明了這個生成過程。這個意思並非是說，在「萬物形成」之前有一個「萬物都未形無名」的混沌未分狀態，而是說：一個個別物在它自己被形成之前，它確實是未形無名的，這一物自身的生成史是由「未形無名之時」到「有形有名之時」，就像後文所描述的「始於微而後成，始於無而後生」這個發展過程，甲物是如此、乙物是如此、丙物是如此……，其實萬物都是如此。是在這個意義底下，王弼說道「始成」萬物（句(3)），說明道與萬物之間的關係。從這裡的文句，我們推斷不出王弼支持宇宙生成論，是因為當甲物還未生成的時候，說不定乙物已經存在，萬物生成存續的時間若是此起彼落，那麼不一定存在一個「萬物都未形無名」的時間階段，很有可能在永恆的時空當中一直都前仆後繼地有許多東西有形有名地存在著。而且依照普通的生活經驗，萬物的存在時間確實是此起彼落，各自生滅有時，如果需要脫離這種經驗而設想一個空無一物的宇宙階段，那是絕對需要特地另加說明的。換句話說，王弼如果支持在天地萬物成形之先就存有一「混沌」，他需要明白地這麼說出來才行。而如我們在前面小節中分析過的，表達這種觀點最好的機會就在爲 25 章作注之時（或許 42 章也是），如果此處還有曲折，則王弼確實是委婉謝絕了站在宇宙生成論立場的機會。

以上這種個例帶入全稱命題的解讀方法可能使讀者有所退縮，因為王弼既不生長於一種建構形式邏輯的文化背景，或許王弼並沒有使用三段論的推論形式。但是這種形式化解讀實則並不要求「形式邏輯已被建構」這個事實前提，其實簡單的一階邏輯形式本來就經常爲作爲人們思考的表達形式出現。所以，我們這種形式化解讀的目的是，在其句式語意確實符合的前提下欲使我們自己的理解更加精確，本來王弼的語句並未完全整齊地嵌入三段論的論證形式，但那被他省略卻

顯然存在的小前提（「萬物是有」）我們要替他補上。而且，筆者的這種解讀並非僅面對王弼第 1 章原文就憑空生出，這裡至少提出兩個理由支持前述讀法：一，《老子》40 章：我們之所以知道「凡有皆始於無」是在說明「萬物」的情況，除了從上下文中「其」字指涉去推斷，另外也因為《老子》40 章原文可能就是王弼這句話的依據，40 章云：「天下萬物生於有，有生於無」。二，從《老子注·11 章》中，我們還可獲得類似形式的解讀線索：11 章注裡面清清楚楚有具體個別例子代入全稱命題的提示，這等於是提示了我們「萬物是有」這個小前提的具體代入方法。11 章原文如下：

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。

轂所以能統三十輻者，無也，以其無能受物之故，故能以寡統眾也。

埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。

木、埴、壁之所以成三者，皆以無為用也。言無者，有之所以為利，皆賴無以為用也。

這一章內有三個具體實例：

- (1) 三十輻，共一轂，當其無，有車之用。
- (2) 埴埴以為器，當其無，有器之用。
- (3) 鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。

第一個是車輪的結構，輪輻匯集於中間空心的輪轂，輪轂被設計成中間空心，才能承受各方面輻條傳過來的壓力，使車輪轉動時不會因顛簸而破碎。第二個是黏土捏製的容器，中間部分作成空的，方能在裡面裝入其他東西。第三個是房屋，人也因為房屋是一種中空的構造，才能夠住在房室當中。此三者都是「因為它的

『無』才能發揮其作用」的例子，這就是上面歸納的共同特色：「故有之以為利，無之以為用」。《老子》的這句結論，沒有用上「皆」、「凡」、「無不」之類肯定全稱式結論的字眼，語氣似乎是全稱又似乎是概稱，不過王弼的解釋就採取了全稱命題：「言無者，有之所以為利，皆賴無以為用也。」以「皆」這一字完成了命題的普遍化。

試將「車」、「器」、「室」三者的例子，列成特稱命題，再看看如何推到全稱命題，也就是王弼所解說出來的結論：

- (1) 當其無，有車之用。
- (2) 當其無，有器之用。
- (3) 當其無，有室之用。

因為舉「車」、「器」、「室」三者，只是隨便舉三個例子而言，這些特例也可以再舉其他不同的東西說明，其他的東西寫成 X，可以代換成公式如下：

當其無，有 X 之用。

「當其無」中間的「其」字代名詞，代指的是什麼？譬如句(3)「當其無，有室之用」，我們知道它是說「當室之無，有室之用」，所以「其」就是代指 X 這個東西，因此上述那句話就是說：

「當 X 之無，有 X 之用。」

全稱命題是由(1)(2)(3)歸納出來的結論，既是歸納論證，表示同樣的公式可以繼續套用在不同的物上面，將不同的具體例子代入「X」之中。這歸納若是有效，它就可以累積許許多多不同的歸納性前提得到更穩固的結論。因此，結論是：

X之所以為利，皆賴「(X之)無」以為用也。

而「有」則是所有「X」的集合總稱，所以被王弼用在結論裡頭，就是這句話：「有之所以為利，皆賴無以為用」。所謂的「萬物」，事實上就是指像車、像器、像室這樣子的一個個具體的存在物，所有這些具體的存在物，一般情況下的集合總稱就稱它們為「萬物」，從有無相對的關係問題下論，就是用「有」來稱呼它們。

總而言之，一旦能把握《老子注·11章》具體舉例的提示：「有一無」關係其實是「作為有的某物X」與「此X之無」之關係，就可說明「無」不是本身獨立的一個「無」。假如總是把「無」當做本身獨立存在的一個東西，我們反而將永遠無法說明「無」是什麼。王弼說：「夫無不可以無明，必因於有」⁵⁰正是這個意思。因為，「無」總是「有」的無，但是所謂「有」又不是以一個（宇宙存有）整體為單位而言，只是個別的「有」物作為群有的全稱，也就是「物」的總稱「萬物」，如同王葆玟先生在用語上所分析的，言「萬物」的意義與言「天地」是不同的。所以從每一個例子去看，都可以因著每一個個別之「有」而看見它的「無」在哪裡，對每一個「有」來說，都必定要以它的「無」之存在才能夠發揮它「有」那部份的作用，這是貴無論所把握到的洞察。這樣讀，便符合王弼40章注文「動皆知『其所無』，則物通矣」的論述。

從這種個體解讀的觀點出發，何以最後能夠解決宇宙論與本體論矛盾的問題呢？因為，問題是發生在把「有」當做整體的解讀上的。試想：如果「凡有皆始於無」的命題意義只是指個別物，則我們不需要去設想一個「尚無任何『有』存在」的時空狀態，而指認「無」這個詞所指涉的對象為這種狀態，因為就算每一個個別物都始於無，也不代表理論上涵蘊這種空無一物的狀態存在，萬有也大可以此起彼落，使時空之內始終有物。「無」在宇宙論上的先在性與獨存性，是只

⁵⁰ 王弼〈大衍義〉佚文，錄於韓康伯《周易·繫辭·注》。

有當我們把「有」解讀成爲存在整體的時候，才會導出的結論，但是一旦將「無」設想爲沒有任何「有」物出現之前那空無一物的狀態，則只要「有」一出現，「無」便消失，這樣先在與獨存於整體之「有」的「無」，便不可能同時在「有」所繼續存在的時空中，還作爲「有」之存在的內在根據而繼續存在的。

第五節 「玄」之稱：「背景」隱喻

上述解讀，遺留下最後一個需要說明的問題：如果作爲「有」的「物」都是個別物，「有」只是個別的有；而「無」又總是指某個有的無，那麼這些「無」不就只是個別的「無」了嗎？如果每一個個別「有」之無的個別「無」都各自不同，那麼作爲「道」內容的「無」又是什麼意思呢？難道只是這所有個別的「無」的集合總稱？或是所有此之無、彼之無取其交集之「至無」？關於這個問題，我們可以把個別「有」之「無」從「『有』的存在背景」這樣一個隱喻角度去思考，在王弼的語言裡，那就是通常用「玄」來表示的一種意象。作爲背景，即使是個別的「有」之「無」，也是不可能有它自己的個別性或同一性的，因爲它只是背景，不可能作爲真正的認知對象；或者其實應該倒過來說，如果作爲真正的認知對象，那便已不再是背景了。背景相對於被認知物而言始終不是認知的焦點，而是幽暗的「焦點之外」。

「玄」是王弼描述萬物宗主時所用之最重要的兩個稱謂之一，另外一個是「道」，在下一章中會論及。「道」與「玄」兩個不同面向的重要隱喻基本上可以支撐起王弼與萬物之宗相關的想法，爲重要的兩大支柱。「玄」的基本字義解作「幽深」，本意是指一種黑中帶赤的顏色。王弼〈指略〉裡說：

夫「道」也者，取乎萬物之所由也；「玄」也者，取乎幽冥之所出也……

是以篇云：「字之曰道」，「謂之曰玄」，而不名也。

「玄」，謂之深者也；「道」，稱之大者也。名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。名號不虛生，稱謂不虛出。故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極。是以謂玄則「玄之又玄」，稱道則「域中有四大」也。

「玄」這種「幽深」或「幽冥」的形容，顯然是對認知能力而言。在《老子注·第1章》說：

此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。

兩者，始與母也。同出者，同出於玄也。異名，所施不可同也。在首則謂之始，在終則謂之母。玄者，冥也，默然無有也。始母之所出也，不可得而名，故不可言，同名曰玄，而言謂之玄者，取於不可得而謂之然也。謂之然則不可以定乎一玄而已，則是名則失之遠矣。故曰，玄之又玄也。眾妙皆從同而出，故曰眾妙之門也。

「玄」是默然無有，因為所要描繪的認知對象實「不可得」而謂之曰「玄」，又不可以「玄」定名，進而謂玄之又玄。

事實上，「玄」字在王弼裡的使用，不脫上述類似描繪的脈絡。假如要為「玄」所描繪的特色面向和「有」「無」關係找出適當的聯繫，參考何晏〈道論〉對道的功能描述，那「背景」式的隱喻思維就可合理透顯出來：

有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，包形神而章光影。玄之以黑，素之以白，矩之以方，規之以圓，圓方得形而此無形，白黑得名而此無名也。（《列子·仲尼篇》張湛注）

這裡要看的並不是「玄以之黑」的「玄」，在這邊這個「玄」字乃保持著本義而單純指一種顏色。我們主要要看的是，他所用到的「昭」「章」等動詞，才不小心洩漏了道扮演著萬物「背景」角色的這種隱喻思想。背景是使前景物之所以能夠顯現的條件，但背景自己卻不顯現、不被看見。

從「無」或「玄」之背景浮出的前景「有」，也就是物的存在，變成「有」是因為它有形，而有名。《釋名·釋言語》說：「名，明也。名實使分明也。」形名本是認知的條件。因此，「玄」之不可得或不能認知，是因為存在於那裡的一切沒有對人顯出其形，也沒有名的關係。那些東西，無論是什麼，它們存在於言語認知的反面。

而王弼認為，「有」物現形定名成爲「有」時反而不是它原本理想的狀態。《老子注·10章》說：

滌除玄覽，能無疵乎？

玄，物之極也。言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵其神乎？

則終與玄同也。

關於王弼「極」這個辭的使用，雖然經常用於其義理上關鍵性的解釋，可能因爲其語意在中文裡已經很基本，反而難以翻譯，所以很少見到學者真正去解釋何謂「極」？何謂「物之極」？但假如直接把「物之極」等同於萬物之宗，這個語意連結又不免過於粗簡。其實，「極」的意義簡單地就是極盡、至、最。但是每當王弼使用「極」的時候，他指「至……」或「最……」什麼呢？筆者推測，他是想要指「最理想的可能」⁵¹，或者說如果窮盡各種可能發展，裡面最好最完美的

⁵¹ 王弼在《老子注·58章》把「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正？」文中單字「極」直接解釋成「善治之極」。言「治」，本是老子前文的主題無疑，但「善」義何來？此即王弼擅加。對照王弼所有「極」字用例，顯然，表示「至……」「最……」意義的「極」通常都是表示最理想的可能，或者完美的狀態。故「唯無可正舉，無可形名，悶悶然而天下大化，是其

(也就是最穩定的)那一種，這種最理想的可能雖然目前不一定被實現出來，但可以視之為一種欲求實現的標準。所以，「物之極」意指物最理想的可能狀態；16章「物之極篤」就是說物最理想的可能狀態得以好好實現出來；「太極」則可以翻譯為總體存在最理想的狀態。而在這裡，本章（10章）所謂的「極覽」也就是指「能看見最理想之可能的那一種『看』」，在這一種「看」當中，觀視和洞察的能力（「明」與「神」）不會受到干擾，因此看見了物最理想的可能狀態——那就是「玄」，幽暗，對象物從一作為前景的存在退入、同化於其存在背景；從「有形有名」歸於「無形無名」；從「有」歸於「無」。

為什麼「物之極」為「玄」呢？亦即，為什麼物最理想的存在狀態是退入它的背景而不顯現它自己呢？與「玄」相對者，可以再一次詳細從王弼對「用明」這種相對情形的描述來看。《老子注·49章》：

（聖人之在天下，歛歛焉為天下渾心焉，百姓皆注其耳目焉。）

聖人皆孩之。

皆使和而無欲，如嬰兒也。……又何為勞一身之聰明，以察百姓之情哉。夫以明察物，物亦競以其明應之，以不信察物，物亦競以其不信應之。夫天下之心不必同，其所應不敢異，則莫肯用其情矣。……若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下，是以聖人之於天下，歛歛焉，心無所主也，為天下渾心焉，意無所適莫也。無所察焉，百姓何避，無所求焉，百姓何應，無避無應，則莫不用其情矣。人無為舍其所能而為其所不能，舍其所長而為其短，如此，則言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。

對物的「明察」是和「玄覽」正好相反的作法，「用明」的結果就是使物「失其極也。」（58章）

自然」或「不用其情」，因為萬物需要躲避這種明察，要對上之政策應以對策，所以紛紛改變隱藏自己原本能夠生存的方式。從王弼的這段描述看來，他認為萬物之「自然」就是指物能「用其情」、「為其所能」、「為其所長」、「言所知」、「行所能」的狀況；所以才說「萬物失其自然」是「舍其所能而為其所不能」、「舍其所長而為其短」，這些本來都是大家就自己的能力本性而言不會做也不願做的事，卻被迫如此。這樣看來，來自上位者的控制慾與干擾行為，可能不只使統治情形複雜化，嚴重者甚至可能使萬物失去它們生存的機會。

《老子·58章》「**光而不耀**」注曰：「不以光照求其隱慝也」；《老子·62章》「**道者萬物之奧**」注曰：「奧，猶曖也。可得庇蔭之辭。」兩相對照，可以看出王弼用「光照一明」相對於「庇蔭一玄」這樣的一組視覺經驗隱喻，去思考萬物存在的樣態「能夠被用什麼角度去對待」，這是從一種外於萬物的視角而言，在《老子》的脈絡中，也就是從統治者的角度來說，不論是萬物之宗「道」對萬物的統治關係，還是「王」對百姓的統治關係，在語言表達的方式上是可以重合的；若論及理想的後一種關係，則尤其應該要同於前者。

《老子·62章》說「**道者萬物之奧，善人之所寶，不善人之所保。**」注說：「寶以為用也。」「保以全也。」「以求則得求，以免則得免，無所而不施，故為天下貴也。」分兩種情況來說「道」的功能：「道」對治人者而言是最好用的寶貴工具，可以以它達成和諧統治的目標；而對治於人者而言，「道」是它們的生存的保護傘，只要在「道」裡，它們就能得到庇蔭、能夠安全。得到庇蔭，也就是不顯現，可以說，只要是能夠從「被觀察指認的標的物」角色退入不被關注的背景之中，那對萬物來說就是基本上安全而自然的狀態。

第三章 王弼「本體論」思想的開展

「本體論」是源自於西方哲學裡 *Ontology* 這個詞的譯名，但自從翻譯過來之後，在中文裡「本體論」的詞意與使用方式卻常嚴重偏離原本 *Ontology* 的用法，而多為人所詬病。在當代魏晉玄學研究的「本體論」詞彙使用，絕大多數也是在未加定義解釋的情況下，僅僅是相對照於「宇宙論」之區別而用的。甚至也有很多情況其意義還要更加廣泛，大概只等於「形上學」或「道論」的意思。

在這種「本體論」意義並不自明的情況下，如果欲從「王弼哲學的本體論」問題意識切入，我們該選用哪一種意義的「本體論」作為本文之王弼詮釋進行的參照標準？筆者如果嘗試規定又一個自己的「本體論」定義，以此探勘王弼思想中有哪些符合成分，而哪些又不符合，毋乃一與言為二，二與一為三，就其他不同的「本體論」詞義持有者而言，實質幫助大概甚微，而且除非另造新詞，否則「重新定義」這個動作本身並不能擺脫詞彙舊義上重重疊加的使用史壓力。但是，如果放棄去定義「本體論」就等於放棄去聚焦我們的討論，那似乎也是不可能的選項。

因此首先，必須抓準這個目前直接阻擋在我們面前的問題：當現代王弼詮釋者說「王弼哲學的本體論」這個詞的時候，我們應該理解為什麼意義呢？從這個問題開始思考：1. 如果它本來來自於西方哲學傳統，只是目前的使用實況有所偏離，那麼，再度回到純粹西哲 *Ontology* 的意義使用下用它來討論玄學思想，這種對焦還是可能的嗎？（這個問題會延伸至：即便要求了「純粹西方 *Ontology* 的意義」，那難道也會是單純而無爭議的一個定義嗎？）又如果可能，這種對焦會是有意義的、還是徒勞無用的呢？2. 另一種可能，如果所謂「王弼哲學的本體論」之「本體論」意義，早已經有一個中文裡自足獨立的「中國哲學之本體論意義」支援，又，如果此中國哲學之「本體論」乃脫胎自古代中國思想已經存在

的「本體」一辭而自具文化本位性，那麼，就中國思想史上溯至其辭源又是否可能藉此釐清王弼玄學的內容呢？

在魏晉玄學當代研究裡使用的「本體論」一辭，基本上雖然有個普遍通行的簡單附加解說：謂其研究「世界或萬有存在的根據」，但是這個解說經常僅僅止步於此。所謂的「根據」是如何根據法？具體而言研究者不太繼續深入討論這個問題；繼而謂魏晉玄學中「有無」、「本末」即此本體論得以建立的基本辯論核心，彷彿對於玄學的理解只要能建構在由成對範疇支撐開來的理論結構想像立體圖上，便已算是清晰的理解。令人不免想問：王弼對所謂「世界或萬有存在的根據」之所思所想，是否確在「本體論」所問的問題上以「本體論」處理問題的方式前進，其成果是否真的符合「本體論」這個詞所提示的理論型態特性呢？因為「根據」這一用詞本身相當模糊，它可以在廣泛的意義下指向「條件」、「原因」，甚至只是某種「理由」，而這些理由、原因或條件幾乎可以從任何一種方向進行回答，而未能限定一種特定的回答方式。但如果這些說明原因理由的回答並未限定特殊方向，那麼，即使以宇宙論式發生歷程的說明來回答，這也是可能用來說明一物存在的理由原因的不是嗎？

於是我們不得不反回來假設，其實是「本體論」規限了對根據問題提出回答的某一種面向，而不是「研究世界萬有存在的根據」對說明「本體論」發揮了什麼實質解釋功能。這使問題回到前述：應該如何理解當代詮釋者所謂「王弼哲學本體論」的「本體論」義涵？如此，「本體論」意義釐定工作的基礎性使這問題更形重要了。

但是如果站回本文的原點上來看，這種釐定「本體論」詞彙意義工作之於本文的必要性基礎又實際是怎樣成立的呢？那是因為，我們至少必須在「了解當代詮釋者如何用『本體論』角度去解釋王弼」的情況下，去觀察王弼文本本身如何回應這些詮釋，是能夠通順解釋文本？或有些許疑點？而爲了要「了解當代詮釋者如何用『本體論』角度去解釋王弼」，要做到這一點表示我們必須「理解當代詮釋者說到『王弼本體論』時他們『本體論』一詞的意義」，所以，才會需要「釐

清『本體論』這個詞的意義」。但如果是基於這樣的目的而去釐清「本體論」的意義，那麼我們並不需要釐清（甚至去定義）一個「總體學界而言」的某一種本體論意義，因為既然本來大家使用情況並不一致，不同的使用者在使用「本體論」詮釋王弼的時候就是各自在不同意義下去做的，假如我們又重新規定一個定義，這個統一的定義反而會使我們無法如實觀察不同使用者的不同詮釋情況，阻礙我們達成原本的目的了。我們所需要的本體論意義釐清工作，這樣說來則應該是各別觀察才對。

可是，真正以任一個別學者自己的使用當作僅僅是他個人的使用，而作為單獨的觀察單位，也是不可能的。因為，「本體論」詞彙使用者通常並不是有意識要在「自己獨特的本體論定義下」去使用這個詞，而是想在「大家所知道的本體論意義下」去用它和別人溝通的，因此主要仍在彼此互相沿用某些習慣用法的方式下使用它，只是目前學界仍存在一些「不同的習慣用法」，沒有達致共同的認識，所以彼此沿用時也會有不同程度混合不同意義的可能。這樣，為了從這種相互沿用中找出一些可能的理解基準，就應該去尋找「本體論」不同的用法之源。

「本體論」使用意義的溯源「該溯至哪裡？」可有不同的分段點。近者應為當代學界開始引介西方學術名詞以寫作中國哲學史之時：如前面第二章已經介紹過的，湯用彤先生對西方 *Ontology* 之挪用轉接，就是重要的一例。這一時期的引介情況，是這些學術詞彙在中文裡意義成形的關鍵期，尤其是承續大師而進行的古代思想詮釋，也就會基本延續其格局與作法。另外一個例子是馮友蘭先生，他也使用「本體論」的觀念去說明魏晉玄學，影響亦廣，但是他所使用的「本體論」詮釋方式卻恰與湯先生之使用呈現出大不相同的樣貌。比較起來，馮氏的用法偏向直接套用西學觀念體系，在「純粹概念邏輯思辨」的西方 *Ontology* 意義下，用殊相共相的概念關係說明有無之辨；而湯氏於 *Ontology* 卻只點到即止，說明有無之本體論關係時以「體用」思想為準，這種「體用」觀念最標準的使用體系是到隋唐時期成熟起來的佛學用語。

而若論及比較遠的根本意義溯源，「本體論」基本上有兩個可能的意義根源，

我們可姑且用不同的詞將兩種意義溯源的可能方向區分開來：西方 Ontology 譯作「『存有』學」／「是論」；而中國哲學裡則以本有的辭彙來源稱為「『本體』論」／「道論」。

若從學科研究的主題對象去稱呼，即有「是論」和「道論」這樣的名稱。在西方哲學裡研究 Ontology 就是研究 be (to be 和 being)，中文目前只能以「是」這個繫詞去翻譯它¹。在中國哲學形上學裡最重要的研究主題對象，則是「道」，因為「道」有終極的普遍性義涵，歷來發展形上思想無不研究「道」是什麼的問題。不過，單這樣從一個學科研究的主題對象去界定該學科，很多時候是不夠細緻的界定。舉例來說，如果是以「人」作為研究對象的學科，是否該叫做「人學」呢？現代學科分類無法滿足於此，從實際研究的不同形式對象上則有「生理學」「心理學」「人類學」「社會學」等不同角度分化之學科，只是同樣以「人」作為其研究的質料對象而已。中國哲學被概括進「道論」範圍裡的思想觀念，也包括了太多各種不同面向之問題討論在內，宇宙論的、價值論的、政治問題的、修養問題的、聖人境界的，都會以「道」來討論，因此「道論」一詞若欲用於中國哲學研究裡實際的問題分析，本身幾乎不能提供分析力，它需要再被詳細區分規定不同研究面向，這是在古代思想文本裡沒有明文分別但為今日清晰的理解詮釋所要求者。

例如杜保瑞先生的區分，就不同面向的哲學基本問題大分為四：宇宙論、本體論、工夫論與境界論。「宇宙論」討論時空經驗性之具體存在事物、「本體論」研究理論基本所持之價值意識，這兩者是屬於形上學的討論範圍。而「本體論」的研究進路又可分別為二：一是直接探究價值意識的「本體論」（作為終極價值

¹ 翻譯上的問題，俞宣孟先生說：「在 ontology 中，Being 是一個最高、最普遍的範疇，在它可以譯作『存在』和『是』這兩個情況下，取哪一個更符合其作為『最高、最普遍的範疇』的品行呢？顯然當取『是』而非『存在』。因為在中文裏面，『是』能包含『存在』的意思，而反之卻不能。」用陳康先生的例子說，「依據人們對『存在』概念的理解，我們講善人、善事存在，善不存在，但我們卻不能由善的『不存在』推論它不是『善』。」見俞宣孟《本體論研究》頁 16-19。

Ontology 譯名問題的討論，更詳細的可以參見：蕭詩美《是的哲學研究》。關於玄學「本體論」之中西格義情況，許朝陽《橘枳之辨——中國哲學的名與實》，頁 224-233 有扼要的整理。

港臺地區學者的作法傾向於不在 be 的單字翻譯問題上講究，沿用「存有學」或「存有論」名稱只要在理論內容上說明清楚即可。

意識的本體，為存在萬有所有意義之有以貞定者)、二是由概念思辨方法去討論並定位處理概念關係的「存有論」。像這樣將「存有論」區分出來的方式，也是借鏡西方 *Ontology* 概念思辨性的討論形式，藉其成熟型態做為標準，以辨識出中國傳統思想內曾經有過之此類討論。因為「存有論」的問題意識與討論方式主要乃在西方哲學裡為人熟知，中國思想裡因為通常比較關懷價值意識之「本體論」，所以在中國，當「存有論」這類問題意識發展延伸它自己的時候很容易遭受誤解。因此區分兩者之目的，即當研究到這類討論的內容時就應該要從這個角度去理解，乃可以持平地釐清兩種不同角度對於傳統思想體系建構分別所起作用²。

既知魏晉玄學著重辨名析理，王弼思想（以有無之辨為核心）又多由成對概念範疇支撐起其論述，顯然，要理解王弼就格外需要上述「存有論」與「本體論」區分以細緻化其不同面向的問題分析。在本文的處理中，這組區分必扣緊我們「意義溯源」的問題意識而言。

「存有學」和「本體論」，乃學界裡比較通行而經常出現的辭彙，因其通行，它們已經帶有某種程度的自明性表意功能，但同時也已夾帶許多難以去除的混雜成分。作為我們不同溯源可能的兩個方向性區分標誌，在本文的使用上可以規定它們在使用上所代表的溯源性質（比較：湯用彤的史觀式挪用學科名稱）：「存有學」乃 *Ontology* 之翻譯；「本體論」是古中國思想裡「本體」一辭所指之衍伸相關理論。這樣，即使「本體論」一辭原來的平常使用乃與「存有學」混而不分，甚至即使「本體論」一辭成立之本來原因就是因為意識到西方哲學某種特殊型態才在中國哲學裡相應成立起來，因而本來就相應帶著西哲的影子，我們還是在處理「本體論」的時候以中國「本體」所論者為本位，且以中國思想史上存在的理論型態作為源頭及基本原型範本，因為相應的西方哲學溯源問題已經可以交給

² 本文基本目的與杜先生不盡相同，筆者並不具備當代詮釋於整體中國哲學史判教問題這麼大的視角，只希望在王弼的當代詮釋「本體論」使用上可以就不同的溯源方向性作出區分，然而杜老師的兩種進路區別在此已經是實用的了。唯有進一步將兩者分別開來討論，才能為目前已動彈不得的「本體論」詞彙提供出路。其詳細的解說舉例，可以參見杜保瑞《基本哲學問題》、《哲學概論》、《反者道之動》。

「存有學」這個詞彙去處理，也因為中西分流式的處理早就一再在具體的思想研究中顯出迫切之需要，如果不給出一個可能釐清其意義的方向，「本體論」一辭只能永遠被困在充滿混淆的使用當中。

在本文之內，我們不可能有足夠的篇幅把兩者的真正定義規定下來，也沒有辦法原原本本地詳究其歷史上出現的經典理論型態，因為本文的目的還是集中在王弼的思想詮釋上，這兩大方向的區分，還是為了釐清當代玄學研究「透過什麼樣的眼鏡」看王弼，為了找出這些預設而進行的自身反省。為理解而進行預設的前見可能可以有效地從文本得到印證，帶領我們繼續深入，也可能在文本那裡受阻碰壁；而能夠在前見預設行不通的時候找出這些不當預設並加以修正，就是詮釋者為了達致理解而必行之事。也就是說，已經為人所熟悉的理論型態會給我們提供一些預設的可能理解，那是可能的理解入手處，但理解的過程中，我們讀者應該開放自己，不能對文本文意與自己想法的不適合處視而不見，應該儘可能地去依據文本修正我們原本用以理解它的理論預設前見。現代的哲學學者，使用「本體論」時可能心中預設的原型是西方 *Ontology* 某一種經典代表型態（例如柏拉圖或亞里斯多德、例如黑格爾），也可能預設的是古中國思想裡某一種經典代表型態（例如佛學體用觀、例如朱熹理氣說），但是無論是從哪個（或哪些）「比較為人所熟知的」理論型態角度出發，當他們進入（相對陌生的）王弼詮釋的時候，還是一定要以文本為基礎，在文本的基礎上才去發揮他們預設的本體論理解。

因此，上述根本性的意義溯源，應該看作當代中國哲學詞彙形成關鍵期裡，詞義成形的基本參照。如前章所提及，瓦格納對湯用彤提出的反省，正是站在這一基本參照點上批評他，認為他將從古希臘先蘇「自然哲學」向亞理士多德「形上學」的思想史轉變模式套用在中國漢魏之際新學興起的情況上，是一不當的類比移植。我們前面同樣也提過，此一批評就原有參照點的脈絡不合問題固可成立，但一方面湯氏自己並沒有在王弼文本詮釋上深入地使用西哲觀念，他實際就文本理解文本的深厚功力幾乎令人無可抗辯；另一方面湯氏之區分後來已經以湯氏的使用方式在學界生根，現在已很難回頭連根拔除。本文基本鎖定的釐清目

標，是從當代的王弼詮釋中進行反省。也就是說，我們關於「本體論」的溯源要以上述比較「近」的那一種意義為主，本章接下來的展開也會一直在「當代本體論詮釋」與王弼文本的意義釐清上面纏鬥，而那根本性的本體論意義溯源則只是作為一個遙遠的理解參照標準存在。因為，當代的王弼詮釋既代表我們自己現在對王弼可能作何理解，則一旦有所誤解、或者僅是不夠清晰的理解，都要從這些當代詮釋上面開始去修正我們自己的前見。所以，後文想要做的，並不是體系性地評判哪一詮釋系統比較符合王弼，在每家競爭中訂定優勝劣敗，而是在每一處文本的細部理解上、且在每一種可能的理論融貫方式上儘可能從修正當中得到當代各家詮釋之力，從對王弼文本理解之「部分」再返回到「整體」地去建構起一份反省過後的王弼思想詮釋。所以，實際上是共同在彼此對話之下進行修正去蕪存菁，將我們對王弼的理解調整到最精準清晰。

後文之進行，第一節首先來看用西方「存有學」眼光抓出王弼哲學的理論基點，建構起其王弼哲學詮釋體系的典型，以馮友蘭先生為代表，著重以思維的「抽象」能力由萬殊中抽取事物「本質」。這種抽象概念思辨的理解形式會在何意義下成功？在何意義下失敗？然後在「存有學」這一理解方向下，我們還會繼續探索當代詮釋假如用「存在」、「不存在」翻譯王弼的「有」與「無」會碰到的問題，這些問題顯示，「有無」分界實際上必須轉到人的認識論問題上以「形名」分界來談。最後，如果暫時先越過「有無」這一對詞彙的認識論問題，想要一窺王弼「形名」背後的形上學世界，我們還可能從文本中看到什麼？到第二節，再來看傳統體用觀念構造的「本體論」詮釋方向，自湯用彤以來，他們怎麼主張並解釋王弼的體用觀念？然後一樣要回到文本來討論這種詮釋有沒有誤解。

第一節 在王弼詮釋上探詢對焦的可能——「是」與「有」：

Ontology 與有無之辨

一、Ontology 的倒影：不溫不涼不宮不商「無」

王弼玄學對萬物之宗「無形無名」的描寫方式，一開始就使現代學者們迅速聯想到西方存有學對「概念規定性」方面的討論。以下，我們先詳細看看馮友蘭先生如何在王弼身上看見存有學討論的倒影，再舉湯一介先生的看法，他幾乎同樣是從這種理解角度出發。然後，在同一條延長線上，可以再看陳來先生的理解，他用一種類似的參照方式，以黑格爾的概念思辨修正了馮友蘭式的柏拉圖、亞理士多德共相詮釋，可算是此類詮釋的變化型態。以上三例只是代表性的冰山一角。事實上，馮先生對魏晉玄學「有無之辨」的共相分析說有一種基礎性的影響力，雖然在其共相辭彙的使用與推論過程上而言，他受到的批判修正多於繼承，但是若就王弼萬物之宗「不溫不涼不宮不商」命題的理解方向而言，學界可以說一直以來都受到這種典型的支配，始終將理解焦點放在物類「性質」或「概念規定性」關係之間、並由具體性質之排除或稱之為「抽象」的認識思想活動，達致對「無」概念的認識。簡言之，這種西式存有學的王弼詮釋思路把「不溫不涼不宮不商」的「無」當做認識能力的最高抽象對象。

在馮友蘭〈魏晉玄學貴無論關於有無的理論〉文章中，他介紹「玄學的主題」說：

「有」和「無」究竟是什麼意思……其實它們所討論的是共相與殊相、一般和特殊的關係的問題。這是一個古今中外哲學家所共同討論的問題，是一個真正的哲學問題。³

共相理論原是古希臘柏拉圖提出來的。柏拉圖認為任何一類特殊、具體的東西都有它的普遍形式，即「共相」，這種共相才是人理性認識的對象，經過抽象，

³ 馮友蘭〈魏晉玄學貴無論關於有無的理論〉，北京大學學報（哲社版）1986年第1期，頁11。馮氏同年接著出版的《中國哲學史新編》第四冊，頁30，可見到同樣的段落內容。

人的思想才可能運作。馮友蘭受其影響啓發，也利用共相殊相的概念關係重建王弼思想（以及中國哲學史裡的名家道家某些部分）⁴。本來，這種挪用不同思想史背景產物的詮釋作法並沒有正當性，但是，共相殊相關係對馮氏來說，是人類理解認識中的一種基本過程，並不是特殊文化產物⁵。因此，專注於這種基本認識過程、甚至於以這種認識過程之本身為思考對象而發展出思辨哲學，原是一件相當可能而相當易於理解的事。所以當他解讀王弼「有」和「無」概念關係時，在王弼身上看見了貼合共相殊相思辨關係的推論過程，做出了這種形式的詮釋。

深入其詮釋之時，我們要依下列兩個重點來看：第一，是馮先生詮釋的依據文本，也就是問：「王弼身上符合共相殊相抽象關係的特徵，在哪些地方出現？」然後這些文本如何被詮釋？第二，則是馮氏所認定之「本體論」討論的意義，以及共相殊相概念關係如何符合這種「本體論」特徵。

第一點，從王弼用來說明萬物之宗的兩個比喻：「大象」和「大音」文本基礎開始，請先看《老子注·41章》：

大音希聲，

聽之不聞名曰希，不可得聞之音也。有聲則有分，有分則不宮而商矣。分則不能統眾，故有聲者非大音也。

大象無形，

⁴ 不過馮氏沒有全盤接收柏拉圖詳細的思想，沒有設定共相獨立存在於人認識能力之外，只是使用了共相殊相這種概念關係，這使得他的王弼詮釋看起來又比較像是亞理士多德式的共相——內在於萬物而非超越於萬物的共相。馮先生玄學詮釋的西哲源頭「究竟是以哪一種特定型態為原型」這個問題，如果我們能夠加以確定，當然會對討論能夠推進的可能深度有所幫助，因為馮氏自己講得不夠多；但是，他挪用西方哲學的基本態度既然是「把某些思維方式當成人類共通的理性思維方式」，這似乎也註定了他不會從西哲眾多爭鳴的不同理論中挑選一種特定的型態當作範本，而是會基本取其共性。

⁵ 馮友蘭在《中國哲學史·緒論》裡說：

哲學本一西洋名詞，今欲講中國哲學史，其主要工作之一，即就中國歷史上各種學問中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敘述之。

可見馮氏梳理中國哲學史之基本動機，就是在中國思想中找尋「西方哲學的倒影」。但這一動機之成立，乃是因為他認為思想過程中人類的理智運行、邏輯推理本有共通之處。引文見《中國哲學史》，頁1。

有形則有分，有分者不溫則涼，不炎則寒。故象而形者，非大象。

馮友蘭先生說：

（王弼）說，五音中的每一個音都有它們自己的規定性。一個聲音如果是其中的某一個音，它就為那一個音的規定性所規定，只能是那個音，不能是別的音了，是宮的只能是宮，是商的只能是商。音的共相蘊涵五種音，所以它不能是五音中的某一個音。它不是五音中的某一個音，所以才能是五音中的任何一個音。《老子》說的「大音希聲」，就是這個道理。由於同樣的道理，所以「大象無形」，大道「無名」。⁶

進一步，再看王弼〈老子指略〉的描寫。〈指略〉描繪萬物之宗主要借用不溫不涼的「大象」和不宮不商的「大音」之喻，以此推及各方面感官所能及之形，而謂萬物之宗盡皆無形：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。不溫不涼，不宮不商。聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗……故能為品物之宗主，包通天地，靡使不經也。若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有所分，聲必有所屬。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。四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所適焉，則大音至矣。⁷

溫涼宮商之「形」，用馮氏本體論的理解方式說就是「性質」或「規定性」。由以

⁶ 馮友蘭《中國哲學史新編》第四冊，頁 162。

⁷ 以下引文剪裁依照馮先生說明所舉用者。見馮友蘭《中國哲學史新編》第四冊，頁 53。

上描述之啓發，他解釋王弼的萬物之宗「無」概念的由來，說：

感性認識的對象是這棵樹、那棵樹，這是樹的殊相。各個殊相千差萬別，有的高，有的低，有的大，有的小，有的黃，有的綠，這些就是殊相的特點。理性認識不管那千差萬別，只管樹那一類的東西的共同點，這就是樹的規定性。理性認識把殊相的千差萬別都不要了，只要樹的規定性，這就是抽象。……形式邏輯把人類認識的這個過程用簡單的話說出來，用形式邏輯的話說，每一個東西都屬於某一類，一類的東西都有一個名。每一個名都有兩個方面。一方面是這一類東西的規定性，這就是這個名的內涵。另一方面是這個名所指的那一類具體的個體，這就是這個名的外延。內涵越多，外延就越小；外延越大，內涵就越少。……⁸

「有」是一個最大的類名。它的內涵就很難說了。因為天地萬物除了它們都「存在」以外，就沒有別的共同性質了。所以這個最高類，就只能稱為「有」，這個最高類的規定性，就是「沒有規定性」。所以「有」這個名的內涵也就是沒有規定性。實際上沒有，也不可能有任何規定性的東西。這就是說實際上沒有、也不可能有任何東西的東西，這樣也就是無了。直截了當地說，抽象的有就是無。從邏輯上說，一個名的外延越大，它的內涵就越少，在理論上說「有」這個名的外延最大，可以說是「至大無外」，它的內涵就越少，少至等於零，既然它的內涵等於零，它的外延也就等於零，這也就是無……⁹

以上為馮先生對「有」「無」概念關係的詮釋。前面講「音」與「大音」的關係時，馮氏說，大音不是五音中的某一個音，所以才能是任何一個音；同樣的關係

⁸ 馮友蘭《中國哲學史新編》第四冊，頁 32。

⁹ 馮友蘭《中國哲學史新編》第四冊，頁 32。

推論到萬物的宗主「無」上面，它必須不是萬物中的任何一物，所以才能夠是任何一個萬物。顯然，這種看來有如詭論的說法利用了前後兩種「是」的歧義：前者之「是」是等同意義，講兩者在存在上沒有同一性，萬物與萬物之宗是不同的東西；後者之「是」，用馮氏的話說，是大共相蘊涵小共相或殊相這種關係的成立，像萬物之宗蘊涵萬物¹⁰。最大的共相可以蘊涵所有比較小的共相和所有萬殊之物，這一最大的共相就是「有」，「有」涵蓋一切存在物，是從群有的具體殊性抽象又抽象以至於最大的共相。但是，接下來的推論：「從最大的共相『有』又怎樣再抽象出『無』？」這方面的解說，馮氏的說明卻有一些疑點。

疑點一，既然「音」與「大音」的共相殊相蘊涵關係可以依樣推論至「萬物」與「萬物之宗」，那麼「萬物之宗」應該對應到作為所有存在物最大共相的「有」就可以了，為何需要再由「有」到「無」呢¹¹？看起來，馮先生使用「有」「無」詞彙乃是在這兩個詞「存在」「不存在」這種基本意義上使用，而在「無」表示「不存在」這種意義底下，他認為當我們想要去找「有」這個詞之內涵規範下的外延時，將會發現「有」的外延實際上「不存在」，故「無」。

疑點二，承上，說「有」（「存在」）的外延「不存在」不是很奇怪嗎？為什

¹⁰ 詳細說來，筆者並不認同後者這種「是」之意義的成立，我認為這不符合我們平日使用「是」的方式。換言之，所謂「大音可以『是』任何一個音／萬物之宗可以『是』任何一物」這種說法是有點奇怪的。因為從共相內涵蘊涵殊相內涵的觀點來想，通常會說「宮或商『是』大音」、但是不會反過來說「大音『是』宮或商」。說「宮或商『是』大音」的意義，是說宮或商（殊相）被大音（共相）所蘊涵，但是反過來的關係則不會成立。這顯然是從王弼「若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣」轉譯出現代白話表述時發生的語病。一則古文裡未用繫辭，更重要的是，王弼原句並不是正面表述，沒有這樣的語病。另外一種可能的解釋，是其實筆者所指出的「是」之「歧義」是誤解，馮氏那詭論式的語言並未包含歧義，兩個「是」都是表示同一性等同的「是」。但是，這種理解更加說不通。只能這樣看：馮氏所謂「大音可以『是』任何一個音／萬物之宗可以『是』任何一物」不應該講「是」這個字，應該把「是」直接改成「包含」或「蘊涵」。只是，這樣改動雖然完美去除了語病，卻不能看出這種說法與王弼原句之間有詮釋轉譯關係，僅是重述馮氏自己的意見。王弼說萬物之宗「（若）宮也則不能商矣」語意確實意味著「假如萬物之宗『是』宮的，那它就不能再同時『是』商的」這樣的意思。本處這一語病問題，筆者認為其實是馮氏詮釋並不符合王弼想法的小小徵兆。

¹¹ 這個疑點，其他許多學者也曾經提出來質疑，例如高晨陽先生：

按照馮先生的理解，玄學的無是由個別抽象到一般的邏輯產物。這就提出一個問題：為什麼玄學不是把這個抽象的一般直接稱之為有而稱之為無？無作為一般又何以能成為萬物的本體或本原？

高晨陽〈論玄學「有」「無」範疇的根本義蘊〉，《文史哲》1996年第1期，頁27。

麼「存在」的外延不是「所有『存在』的東西」呢？如果「有」的內涵就是「存在」，那麼它規定的外延對象應該相應地是「所有『存在』的東西」，即天地萬物或群有才對。在筆者看來，馮先生此處講法似乎將「有」的內涵說岔了，因為我們通常也會認為「存在」是一種規定性、也有意義，並不是什麼也沒講的「零」，因為存在的東西「存在」而不是不存在。然而，若將馮說與筆者所謂之常識兩相比較，可以發現兩說間實質爭執焦點在於：「『存在』是否是一種規定性」上面。就馮氏認為「有」的外延「至大無外」這一點來比較，我們平常對「存在」的認識不一定認為它「至大無外」¹²。可以說，「規定性」之所以能夠做出某種規定，是因為它做了某種區分，在這種情況下，一個詞如果指涉到「至大無外」的對象，則這個詞本身不能夠做出有意義的區分——不能區分什麼是它什麼不是它，因為所有的東西都是它。因此，馮先生才會說「至大無外」的「有」沒有規定性。但是，我們普通並不認為「存在」這個詞至大無外，不但是因為我們可能區辨出很多「不存在」的東西：虛構物、可能性或其他任何能夠指之為「不存在」之物，而且更是因為「存在」和「不存在」之別的區分意義已經是能夠為我們所把握的，因而「存在」能夠被我們當作一種規定性，有內涵意義。

這個問題如果要進一步釐清，已經脫離馮氏詮釋能夠回答的範圍，現在我們必須在此打住。不過在下一個小節裡，將可就這個問題本身繼續深入討論，因為經過本小節（西方存有學倒影式的王弼詮釋），後文將進入盡可能擺脫西方存有學理論體系的可能性探索，在盡量平實的白話詮釋上去問這個問題：王弼的「有／無」能不能直譯為白話的「存在／不存在」？

接著，讓我們來看第二點重點：馮氏所認定之「本體論」討論的意義為何？共相殊相概念關係如何符合這種「本體論」特徵？馮先生說：

¹² 若求詳細精確，必須說明：「外延」這個詞本來只能指實存於世界當中的具體存在物，並不指抽象對象或非具體存在物。這種情況下，「至大無外」就何範圍而言？馮氏說「『有』的外延至大無外」，若以世界上所有的具體存在物而言無一遺漏，則無語病；然而我們後文將討論之「至大無外」如果是能夠推論至無法規定內涵意義的地步，則必不只侷限於所有具體存在物的範圍，必包含「一切」。就這個角度而言，馮氏所謂的「至大無外」與真正能夠推論至無規定性的「至大無外」不同，這又是他的一個問題。

本體論是對於事物作邏輯的分析，它不講發生的問題。¹³

爲什麼這麼說？對事物作邏輯的分析是怎樣的分析？馮先生幾乎未曾解釋得比這句話更詳細，不過前面已經舉出的共相分析至少是其「本體論邏輯分析」的標準實例之一。要討論這種「本體論」意義，還是必須從傳統西方本體論形式（即我們所說的「存有學」）獲得了解的基準，因爲馮氏所把握的「邏輯分析」方法特點，遠比其他當代玄學研究者要更忠實於西方哲學；這也完全是本文將馮氏詮釋歸於「『本體論』向西方存有學溯源」這一方向的理由。簡單歸納，西方本體論之基本特點爲：

1. 本體論的研究對象：「是」／「存有」。
2. 「是」／「存有」是什麼？所有存在著的東西（甚至是虛構的觀念）都是存有，存有本身卻不是其中的任一者。我們只能說，「存有」無所不包、包含所有存有者。當這麼說時，已經是從邏輯規定性方面理解「存有」了。
3. 本體論的討論運用邏輯方法。在本體論中所使用的那些概念也必須是從邏輯上加以規定的概念。邏輯地規定的概念與日常語言中概念的區別是，日常語言的概念是從這個概念所指的對象方面得到其意義的，而邏輯的概念則是從其與其他的邏輯概念的關係中得到規定的，邏輯概念的意義就是它的邏輯規

¹³ 馮友蘭《中國哲學史新編》第四冊，頁 34。附帶一提，馮氏所用「本體論」，也和「宇宙論」作對比，此即本文第二章所論的問題。馮氏亦認爲玄學「沒有把宇宙發生論的講法和本體論的講法區別清楚，往往混而不分，引起混亂。」（頁 34）「在玄學中本體論的方法和宇宙形成論的方法混亂了，玄學家們也講「有生於無」的問題，糾纏在一個「生」字上。」（頁 58）。不過他解釋玄學家這種混亂的說法十分粗糙：「認識是從『群有』抽象出來『有』……又從『有』分析出來『無』……從本體論的方法看，這個認識發展的過程是很容易了解的……可是有些人，把這個過程了解爲宇宙形成的過程，把用本體論方法所得的最後的概念，了解爲宇宙形成的最初的實體，把認識的過程弄顛倒了。……王弼也說：『凡有皆始於無』。從認識的過程說，本來是天地萬物→有→無；把它顛倒了，就成爲無→有→天地萬物。經過這樣一顛倒，這個無就成爲一種實體，稱之爲『道』……就是『帝之先』了，成爲造物主了。對於『無』持這種理解的玄學家，就是貴無派。」（頁 43）「顛倒」這種做法如何可能成爲一種思路？以至於可以成爲對玄學理論合理的詮釋？筆者認爲這類玄學評價相當表面，但是早期的當代玄學研究經常以這種高姿態對古代的中國思想給予簡單的評價。其實就詮釋工作而言，「說不通」正可能是錯誤詮釋的警訊，馮氏此處又是一點。

定性。¹⁴

以這種基準來看，首先可以發現，馮氏玄學詮釋中的「有」大概在他的希望中是等於西方「存有」的意思。但是因為他的比較不夠深入，所以在兩相對焦上產生了一些問題。其次，馮氏認為，玄學家曾經提過的「辨名析理」原則恰可稱之為這種邏輯分析方法，王弼也有明顯的運用，還用「演」這個辭來表達這種演繹推論：

王弼說：「名必有所分，稱必有所由，有分則有不兼，有由則有不盡，不兼則大殊其真，不盡則不可以名，此可演而明也。」（《老子指略》）意思是說，形是一種限制，名是由形而起，所以名也是一種限制。受了限制，它是這就不能是那，這就是「不兼」。給事物一個名稱，必定有所根據。這個根據，只能說到一個方面，不能包括一切方面，必有不盡之處。所以說「有分則有不兼，有由則有不盡」。王弼說：「此可演而明也。」就是說這個道理，是可用一種演繹推論的方法來說明的，他的演繹推論就是上面所講的。王弼所用的，就是「辨名析理」的方法。¹⁵

本來，把「演」翻成現在所說的「演繹推論」是令人不安的，因為王弼並不知道我們所知的演繹論證與歸納論證之別。不過筆者認為馮先生這種說法是可行的詮釋，此處他所分析的王弼推論過程也大體符合邏輯演繹的方法，但其中的關鍵，

¹⁴ 可以參考：俞宣孟《本體論研究》頁 24-28〈基本特徵〉、康中乾《有無之辨》頁 125-135。

¹⁵ 馮友蘭《中國哲學史新編》第四冊，頁 54。又，頁 43 說：

從人類的認識過程說，認識是從「群有」抽象出來「有」，或者說是概括出來。又從「有」分析出來「無」，這是人類認識發展的一個過程。……從認識論方面說，「無」是這個過程最後得到的一個概念。它是從「辨名析理」得來的。到了這個概念，「辨名析理」的方法就用盡了。「辨名析理」的方法就是本體論的方法……。

馮先生認為漢末的方法是「綜合名實」；魏晉是「辨名析理」，前者的問題是要使一個名的外延合乎它的內涵；而後者則是指對名的內涵進行分析，不管它的外延。可以說，馮氏對「辨名析理」方法的解讀，實際內容就是前述殊相共相討論的那些說法。但筆者認為，說王弼經常使用演繹推論則可；說他的推論就是在討論殊相共相問題則不可，因為馮氏的共相說不僅疑點重重，也不完全服貼於王弼文本。

筆者認為，不在「辯名析理」代表什麼意思，而是在於：王弼自己所使用的「…必…」與「…則…」表達方式。

「…必…」表達事物或命題的可能性前提，這種表達本身就有很大的機會是在討論邏輯上的必然（如果不是在說自然物理之必然）。「名必有所分，稱必有所由」便是就「名」與「稱」成立之可能性前提上論，分析地說，「名」如果能成立，此事必涵蘊（imply，邏輯涵蘊，非馮氏所用共相蘊涵殊相的「包含」義）已有「『名』能夠指稱的區別」成立；「稱」如果能成立，此事亦必涵蘊已有「『稱』能夠依循的理由面向」之成立。因為後者之成立是前者成立的可能性前提，所以邏輯上可知「一旦前者，則必後者」。從這種角度來看「必」字的使用意義，王弼的思想表達裡就出現一個有趣的謎題：當他說「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。」（現存〈老子指略〉首句）這句話的時候，也是這種表達邏輯涵蘊的分析命題嗎？這個問題有根本上的重要性，因為這句話被認為是在說「有」（物、功）生乎「無」（無形、無名）的「有」「無」關係。1. 如果這裡「必」的表達確實是邏輯涵蘊意義，代表對王弼來說「有」和「無」兩者之間就確實存在其概念規定性之間的分析關係；2. 如果這裡的「必」沒有邏輯意義，「有」和「無」分別指涉什麼概念對象可能就只是語辭使用時偶然成立的指涉關係，可以分別探討「有」指什麼、「無」指什麼。有很多學者在討論「『無』是怎樣的東西？」時，用歸納其特性描述的方式，著手整理王弼文本中各處關於無的描述，然而，這種研究方法在開始進行之前就已經帶有預設 2 的危險。筆者的詮釋結論乃肯定 1.：「有」「無」概念有其概念規定性之間的分析關係，這個結論——「『無』乃是『有』之無」，在前文第二章（宇宙論章）第四節（個例詮釋節）進行文本詮釋時，已經可以用以釋通許多原來解法存疑的文本。在後文裡（下一個小節與本章第二節）也還會再討論「有」「無」概念在規定性上的相關問題。

至於「…則…」的表達：「（若）如何如何，則如何如何」的這種表意形式，不需多說，無論在古文還是今日白話文中一直都是人人熟知的「推論」用詞。雖然語氣強度稍遜，但它在邏輯上的使用地位與「…必…」相同，讀者可以借用王

弼上述的話，「名必有所分，稱必有所由，有分則有不兼，有由則有不盡，不兼則大殊其真，不盡則不可以名，此可演而明也。」將灰框字全用「必」、或全用「則」，甚至全用「則必」代換，意思都和原來一樣。

筆者認為，如果真的要說王弼身上能夠抓出任何與西方存有學討論相似之處，那麼一定是王弼所經常使用的這種「追尋事物可能性前提式的思考方式」：(如果)如何，則必如何。利用這種推論，他可以去分析概念和事物，也就是追尋某概念的分析意義、或者命題之成立背後所涵蘊的邏輯前提。上述「名」「稱」的分析就是很好的例子，他窮追不捨地剖析「名」「稱」之成立所涵蘊的必要條件、與那必要條件之必要條件。馮友蘭先生將「本體論」定位於「邏輯的分析」，如果只是嚴格地在這種意義下觀察王弼的許多說法，那似乎確是王弼思想的特色無疑¹⁶，不過，馮氏利用概念內涵與外延關係引入的「共相說」在詮釋上卻有很多說不通的地方，顯然用於王弼「有」「無」概念的詮釋並不適合。但是，關於王弼〈指略〉第一段萬物之宗「不溫不涼不宮不商」的理解，即使敘述方式有所出入，學界似乎始終不能擺脫類似的切入角度，侷限於認識問題與規定性的抽象。下面再代表性地介紹湯一介、陳來，然後提出筆者認為應該修正的詮釋焦點以及適當的詮釋。

湯一介先生和馮友蘭一樣，他也主張魏晉玄學是一種純思辨的活動，將魏晉玄學的學問性質，一開始就歸為「純思辨方法的運用」、「探討經驗以外的事情」¹⁷。論及其主題，他說「魏晉玄學所討論的問題就是指作為無名無形的超時空本體和有名有形具體天地萬物的關係問題」¹⁸，並認為王弼思想的特點是強調「體用如一」、「本末不二」。同樣地，焦點被放在〈指略〉「不溫不涼不宮不商」上作

¹⁶ 例如，當馮氏說「這個萬物之宗，既然是萬物之宗，它就不能是萬物中之一物。如果它僅是萬物中之一物，它就不能是萬物之宗，『萬物之宗』的定義就把它從萬物中排斥出去了。」(頁54)這樣的分析，既是由概念定義的邏輯分析推出，又切實地符合王弼主張萬物之宗「無形無名」的基礎理由。

¹⁷ 湯一介《郭象與魏晉玄學》裡說：「『玄學』又稱『形而上學』，並引用黑格爾和馬克思對「形而上學」的界定，說「它是一種『研究存在之為存在以及存在的自在自為的性質的科學』」；「用純思辨的方法來闡述經驗以外的各種問題，如關於存在的始原，關於世界的實質，關於上帝，關於靈魂，關於自由意志等等」(頁1-2)。

¹⁸ 湯一介《郭象與魏晉玄學》，頁5。

爲王弼「本體」詮釋的基礎，他說：

王弼把「無」作為「有」的本體，作為「有」的存在根據，那麼「無」是什麼性質的東西呢？在王弼那裡，所謂「無」實際上是把客觀世界一切屬性抽空了的、最高的抽象觀念。王弼在《老子注》中說：「愈多愈遠，損則近之。損之至盡，乃得其極。」（四十二章注）只有把事物的具體屬性全部去掉，才能是無所不包的、最普遍的「萬物之極」。又說：「轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰惑也；少則得其本，故曰得也。」（二十二章注）王弼認識到概念的內涵越多，則所能包含的事物就越少，因此他認為應把概念的內涵減損、抽象到「無」的地步，才能獲得覆蓋和貫通天地萬物的外延。從這裡，我們可以看到，王弼的本體之「無」實際是把事物一切屬性抽空了的「無」，把無內容的概念作為本體，也就是說，把沒有內容的抽象存在形式（純形式）作為本體，這當然是唯心主義的觀點。¹⁹

在將概念的內涵抽空，以至於使概念能夠包含最大最多的外延這一點上，湯氏理解王弼〈老子指略〉首段的思路與馮先生如出一轍；但是，在另一方面，湯氏主要未把這個被抽空內涵的抽象觀念稱作「共相」²⁰，而是用「本質」這個詞彙來理解這種思維抽象活動的目的：

前人在《神聖家族》中揭露「思辨結構的秘密」時說：「如果我從現實的蘋果、梨、草莓、扁桃中得出『果實』這個一般的觀念，如果再進一步想像我從現實的果實中得到的『果實』這個抽象觀念就是存在於我身外的一種本質，而且是梨、蘋果等等的真正的本質，那麼我就宣布（用思辯的話

¹⁹ 湯一介《郭象與魏晉玄學》，頁 42-43。

²⁰ 言「共相」或「一般」或「本質」，在湯氏其實沒有詳細區分，大概只是措詞上的差異而非真的是與「共相」詮釋不同的想法。

說)『果實』是梨、蘋果、扁桃等等的〔實體〕，所以我說：對梨來說，決定梨成為梨的那些方面是非本質的，對蘋果來說，決定蘋果成為蘋果的那些方面也是非本質的。作為它們的本質的並不是它們那種可以感觸得到的實在的定在。而是我從它們中抽象出來又硬給它們塞進去的本質，即我觀念中的本質——〔果實〕。於是我就宣布：蘋果、梨、扁桃等是〔果實〕的簡單的存在形式，是它的樣態。」王弼正是這樣做的，他把事物的屬性全排除掉，虛構了一個並不反映事物本質（內在聯繫）的「無」，把這個「無」說成是「萬有」的本體，而「萬有」只不過是這個「本體」之「無」的種種表現而已。²¹

換言之，在湯氏看來，王弼的「無」是這樣的一種東西：「以抽象出事物本質的思維方式，在思想中虛構出一個實體」，並且他認為王弼這種思想虛構物是失敗的，結果這個「無」並不能反映存在事物的真正本質，它只是「我從它們中抽象出來又硬給它們塞進去的本質」。湯氏詮釋認為：王弼的虛構實體「無」是本體，它和具體存在物「有」之間，是「本體」與「現象」的體用關係，但王弼這種體用本應如一的有無關係有時候又被他割裂開來說無生有／道生萬物，所以王弼其實在體用本末關係上一直是自相矛盾的，不能真正如一。

關於這個「矛盾」的問題，筆者前章已經在「生成義本體義兩義矛盾」的宇宙論詮釋類型裡面討論過，這裡就不再重複。但光就其詮釋出「矛盾」的結論這一點來看，這一點的本身，就要求任何一個讀者在面對「王弼」與「湯氏詮釋」兩者時重新思索後者的詮釋角度是否真的是王弼原本的思路。此外，湯氏所說的「本體」與「現象」關係能夠成立與否也實是一大問題，因為他已經認為王弼由事物抽象出來的「無」並不能真正反映存在事物的本質，這個本體與現象之間的關係似乎就不能真正建立，只是建立在認知者抽象觀念建構之錯誤的一廂情願上面。總結而言，在湯氏的王弼詮釋中，似乎連將王弼思想當作一個基本融貫的理

²¹ 湯一介《郭象與魏晉玄學》，頁 43。

論來看都不可能。

在把握王弼基礎思路的著手處而言，不論是馮友蘭的說法、還是湯一介的說法，主要都是從「不溫不涼不宮不商」開始思考王弼「無」的理論意義²²，筆者認為，在這重要的第一步跨出方向上，他們已經深受西方哲學存有學的影響，存有學關於物「性質」或「本質」的思辨不只給予他們啟發，也同時限制住他們的王弼理解。

陳來先生提出來的理解，可謂前兩種概念抽象說的反面變形。陳先生認為，主流說法在「有」「無」概念的中西對應上有錯置的問題：一方面，「『有』與『殊相』的外延雖然都是指具體存在的事物，但『殊相』相對於『共相』而言，它是和『有』外延相同而內涵不同的概念」；另一方面，「『無』顯然不是指人的一般，桌子的一般，或一切一般的一般」，原本的主流解讀奇怪之處在於：「作為範疇的『無』的意義本身顯然並不是『本質』」²³。

陳氏認為，玄學的「有」並不是抽象的，而是指實際存在的具體事物，「有」是與「萬物」相當的範疇，從何晏、王弼、裴頠到郭象都是這種用法。此一見解和本文前章所討論的筆者詮釋意見相同。

而玄學「無」的意義，他借助黑格爾的「純無」概念來說明：「純無」是一種從「具體的無」或「規定了的無」裡抽象出來的共相，而所謂「具體的無」或「規定了的無」，就是指對某物的否定，比如「一百塊錢的無」就是限定於否定這一百塊存在的規定了的無。因此，相類地：

貴無論的最高範疇「無」，就是由「無為」、「無形」、「無名」、「無音」、「無

²² 前面湯氏引文裡，他另外也用到了《老子》42章、22章王弼注來支持「應該減損概念內涵」的想法，但筆者認為這兩處原文並沒有很好地證明這個觀念，應該不是湯氏詮釋的基礎，只是順帶引作證明。畢竟它們是在說什麼東西「多」則遠「少」則得？從上下文脈絡很難推測出王弼是在說「概念內涵」多或少這件事，甚至也很難同意這種解讀，因為文義顯示出王弼對「少」的作法有明顯價值偏好，在行為作法上標舉「少」的好處、「少」會有比較好的結果。不過，單純在概念上把內涵抽空應該沒有什麼實質好處可言。

²³ 陳來〈魏晉玄學的「有」「無」範疇新探〉，《哲學研究》9：51，1986，頁51-57。

聲」等等特定有限的無中抽象出來的「一般的無」。²⁴

不是從各種具體的有，而是從各種具體的無抽象至最高的無，這就是「純無」。這種對「無」抽象觀念的修正式理解，已經可以轉回來同時兼顧「無」這個詞本身的詞義和「不溫不涼不宮不商」從概念抽象角度去理解的想法。陳先生雖然是也同樣是借用了一個西方存有學理論的討論範型——黑格爾的思辨，但是他在王弼理解的出發點上已經前提性地注意到玄學觀念在魏晉應有其社會現實要求，有無之辨也一樣不能簡單視為純粹的哲學思辯。筆者認為，正是因為他相當有自覺地意識到這一點，因此陳氏對「有」與「無」的詮釋沒有因為西方哲學的思維牽引而太過遠離玄學原本適當的語義理解脈絡。

不過，此一意識也提示了接下來我們需要面對的一個問題重點：這種抽象觀念的「無」究竟如何能夠說明現實人事上的相關要求（無為）呢？就陳來而言：

本文所強調的是，關於規定性的思考只是玄學本體論思維的一個方面；而作為論證的目的——「無」這一最高範疇並不是僅僅從追求本體的無規定中得出來的。玄學的真正思想線索應當是，為了論證在社會生活中必須以「無為」為本，就需要普遍地論證宇宙及其每一部分都必須以「無」為根據，貴無論歸根到底是要從「無」落實到「無為」。這種關係，在表述的邏輯上，用傳統哲學的語言說，「無」是無的「本體」；「無為」是無的「發用」或「流行」。因此，「無」作為高度的抽象是貴無論用來從更加普遍的意義上、從本體論上為社會事務的無為確立根據。²⁵

陳先生在這個問題上，不能算是解釋得很有說服力，他只是簡單地利用傳統「體用」說法將「無」與「無為」作一形式上的連結而已。筆者認為，如果「無」一

²⁴ 陳來〈魏晉玄學的「有」「無」範疇新探〉，頁55。

²⁵ 陳來〈魏晉玄學的「有」「無」範疇新探〉，頁55。

直是被放在一種抽象出來之觀念的意義下理解，對於這種毫無任何內容的觀念，不論是要說明它如何能夠證立實際人事作為裡的「無為」原則、或是要說明它與具體存在萬有之間有何實質影響關係，這中間的關係本來就將相當難以闡述，更何況陳氏援用的「體用」關係，它的許多可能歧義也使此一連結實際上意義模糊：如果這體用關係是講「本質與現象」或「實體與作用」關係，在這兩種意義下，基本上現象或作用都是出於、附屬於、或被決定於其本質或實體，換言之，已經沒有另外的人為要求能夠介入的空間，「無為」在這種意義下就不可能成爲一種被標榜的人為要求，因爲它作爲現象或作用本不可能不依附於本質或實體而發生。而如果「無為」仍是一種價值要求，要求人們「應該要這樣做」，那麼「無」與「無為」的體用關係是否可能是指「原則與應用」的這種意義呢？但在這種意義下的「無」作爲「原則」卻又不可能，因爲這個抽象觀念沒有任何規定性、沒有任何內容，沒有內容的原則根本不可能成爲原則，遑論考慮其所應指導的應用爲何。所以，「無」與「無為」的體用關係並不是一個能夠說得通的恰當連結。

如果整體回顧關於「無」的抽象式概念詮釋方式，上述問題並不只是陳來先生一個人的問題，而應該是經常困擾學者們的王弼詮釋的理論難處——王弼那「不溫不涼不宮不商」的萬物宗主「無」，和現實人事的「無為」統治原則之間有怎樣的關聯？當學者們以西方哲學存有學的思辯角度接近「無」概念，後者的現實性作用問題就不可能真的由前者的存有學邏輯演繹推論中真正導出。從〈指略〉首段得到的這種抽象解讀雖然滿足了「王弼思想形式正好符合存有論之主題與推論模式」的期待，結果卻使這一部分的思想詮釋與王弼思想的其他論述難以結合，學界在王弼詮釋上幾乎被這一「基礎」理解限制住了。我們在詮釋上最顯見的問題是，以抽象所得之共相概念去解讀王弼「有」與「無」之間的關係，沒有辦法直接或間接地以這個意義進一步說明他貴無的終極關懷——他如何同樣用這一對辭彙（理應是一貫的意義）表達施政建議。因爲這種「無」畢竟只是一個「所有存在物之性質抽象到最後那個空無內容的最大共相」而已，這種抽象概念最終是無用的，只是個什麼也不指出、什麼也不表達的空無內容的概念。

然而，關於上述存有學與實踐原則間的詮釋鴻溝，就筆者所見，雖然它實際上有如淺埋於此地的理論未爆彈，但直接將這個問題提出來正面視之為問題的學者卻不多，多數詮釋者的論述辦法如同陳來先生一樣一筆帶過，可能並不打算對古代思想的論證結構做出太嚴格的檢視要求。舉例而言，許抗生先生《魏晉思想史》裡的話這樣說：

依王弼看來……本體便是「無」，它「以無形無為成濟萬物」，因此，人類社會也應當按照這種本體（無）的法則辦，實現無為而治。²⁶

只是簡單地用「因此」兩個字，就將兩者連接起來相提並論了。這樣的說法似乎認為，「本體如何人的行為原則就應如何」，此一推論關係在古代思想中是自明的。筆者在此，其實並不能夠依自己的標準決定「我們應該以哪種程度的理論嚴格性要求王弼」，也不知道這種寬鬆的理論連結是否能夠被合理地視為具有自明性，但是假如有更好的說法或更好的解釋切入角度，我們不能放棄去面對並探索這個問題。

杜保瑞先生提出的王弼思想批評，是直接面對存有學抽象概念之「無」與「無為」實踐原則間解釋鴻溝的的一例。他說王弼在這方面的理論連結是一「觀念上的錯置」或「推論上的跳躍」：

無形無名從宇宙始源的存在性徵上言說，它不一定能推出主體的價值態度是無為無造的，無為無造是另一個本體論的哲學問題的判斷，是實存性體的本體論問題的判斷，於是從無形無名到無為便是一個從抽象性徵到實存性體的過渡，這一個過渡沒有必然性，認為有這樣的必然性是一個哲學的錯置，這是王弼自己的推演。²⁷

²⁶ 許抗生《魏晉思想史》，頁 66。

²⁷ 杜保瑞〈魏晉玄學中的基本哲學問題〉，見《基本哲學問題》，頁 225-6。「抽象性徵」與「實

這是直接批評王弼思想的理論連結方式有問題：從存有學的概念思辯進路所進行的任何討論，本來就不可能轉接推論出人事實際應用原則和價值意識的內容。在這個意義下，王弼被批評為推論跳躍。筆者同意，如果王弼關於「無」本體「無形無名」、「不溫不涼不宮不商」的思路推行是純粹抽象思辯，則此一批評對王弼而言確實是成立的，是理論上無可迴護的問題。但在後文，我們要接下來返回這種抽象思辯思路的基礎文本，在文本詮釋的基本層面上反省這種理解前提是否成立。筆者認為，回到最初產生抽象解讀的文本上來看，可以發覺王弼關於萬物之宗「具體性質闕如」之描述，在其原本脈絡裡就已經應把那「性質」解讀為人事性比喻的性質了。換言之，這個批評的理解前提最終是不成立的。

本來，存有學從殊相「抽象」出共相的作法，一開始是為了避開殊別萬物實際存在時的偶然性變動或缺陷，提取對事物本質的認識；但王弼物生功成「必」由於無的說法，真的是因為這樣做可以提取出萬有的本質嗎？王弼不但在其他地方並沒有做過任何提取物類本質的「抽象」活動，實際從王弼哲學整體的觀點來看，這種解讀還可能與他哲學的基本傾向相互衝突。從其理論的基本傾向上來講，他重視萬物各有各的「性」，各自不同，王弼相對於當時的形名家或名理學家，不但注重這種殊別自然之保存，也從來不願把萬物分類收歸進人類形名認知之知識系統、不傾向去確定某類事物的本質，相反地，他極度不信任人們這麼認識世界時所必要用到的工具——「名」。在這種情況下，只要我們肯反過來鬆動一下從王弼這段文字到西哲存有論模式的對號入座，就會發現之所以執著於這種解讀，實際上可能只是因為我們自己的詮釋想像力已經被西方哲學佔滿，才會想不到它可能不應該這樣讀。

在重新檢視〈老子指略〉這段核心文本，以及它「一向如何被引用」的時候，可以發現幾件事情：

存性體」是杜氏特殊術語，他將道體「抽象性徵」與「實存性體」的討論區分為兩種不同的思路，在存有學的抽象思辯下討論者屬前者，「無形無名」是道本體的抽象性徵；而實際價值意識的道體是能夠在實踐中發揮實效指向作用的「實存性體」。更詳細的說明可以參見書中上下文。

夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。不溫不涼，不宮不商。聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗。故其為物也則混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈。故能為品物之宗主，包²⁸通天地，靡使不經也。若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有所分，聲必有所屬。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。四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所適焉，則大音至矣。故執大象則天下往，用大音則風俗移也。無形暢，天下雖往，往而不能釋也；希聲至，風俗雖移，移而不能辯也。是故天生五物，無物為用。聖行五教，不言為化。是以「道可道，非常道；名可名，非常名」也。五物之母，不炎不寒，不柔不剛；五教之母，不皦不昧，不恩不傷。雖古今不同，時移俗易，此不變也，所謂「自古及今，其名不去」者也。天不以此，則物不生；治不以此，則功不成。故古今通，終始同；執古可以御今，證今可以知古始；此所謂「常」者也。無皦昧之狀，溫涼之象，故「知常曰明」也。物生功成，莫不由乎此，故「以閱眾甫」也。

第一件事是：原本王弼文氣貫串的一整段論述，大概是以上的長度；因為這種長度在現代學術論文夾述夾議的寫作中不方便分析，通常會被斷出比較短的段落，也就是從上文灰框字「是故」或者「故」前截斷，引用前半段來分析萬物宗主「無」的特性。但是讀者一眼就可以看出，在這裡前半段與後半段既相互連貫、論述主題又似有不同偏重——光就前半段而言，重言萬物之宗必須「不溫不涼不宮不商」，於此就「規定性」上理解溫、涼、宮、商，就可能導出前面學者們抽象概

²⁸ 參考瓦格納，據《雲笈七籤》「包」字版本，不取「苞」。王弼《老子注·16章》：「乃能包通萬物」、「無所不包通」。

念式的「無」詮釋；若單看後半段，王弼重點變成強調「無」的實效功能，「無」可使天下往、風俗移、物生、功成。這樣分別來看前後兩半段重點的話，王弼那個「故」字或「是故」的推論轉折，是否果真符應了從「無」抽象概念到「無爲」實效原則之間的「推論跳躍」或「觀念錯置」所批評者？

但是，前半段與後半段原來在文義脈絡上的關連，本來不應該在詮釋時預先被斷開地如此決絕，因為即使前半段一直著重於「不溫不涼不宮不商」的討論，這些討論的前提在第一句也已經先說明，是關乎「物生」「功成」的問題，是在這個前提下討論的「不溫不涼不宮不商」，到後半段也只是回到這一問題上說而已。所以，如果可能的話，筆者認為我們在詮釋前半段的時候就已經應該從後半段「無」的實效性作用這個統一脈絡上去解讀，必須在這個脈絡下檢討抽象概念式理解的可行性。

第二件事情，從王弼原文對照抽象概念式的「無」詮釋，可以令我們重新反省到，從具體性層次上提升，不一定只能是「(概念)內涵減少」的意思。「道」與具體存在物的不同，確實是指兩種存在的層次不同；在類名的概念關係上理解這種層次性區別雖然是最容易的，但卻不是唯一可能的理解方式。希聲的「大音」²⁹確實不能是具體的「宮」音或「商」音，但是，「大音」是什麼？從它「統眾」，也就是統帥個別具體之音的這個特色，引導我們猜想，可能「大音」是具體之音背後那個指導它們發聲的，看不見的旋律？甚或是指規範旋律的基本樂理？如果是旋律這種東西的話，確實已經是本身希聲、又能指導統帥眾音者，而且，旋律與具體之音就是兩種存在層次不同的東西。但是，旋律不是共相。從「宮」、「商」、「角」、「徵」、「羽」等音裡抽象出來的「音」這個共相，是不能指導每次個別的聲音要怎麼存在的。也就是說，共相詮釋在「統」字上面，或者「能統眾」這個命

²⁹ 請回頭參考討論馮友蘭說時引用的《老子注·41章》：

大音希聲，

聽之不聞名曰希，不可得聞之音也。有聲則有分，有分則不宮而商矣。分則不能統眾，故有聲者非大音也。

題上面，實與文本的意義產生了間隙。

實際上，若拋開抽象概念詮釋那種存有論模型的強烈心理暗示，姑且抽換成另一種類比，甚至可能更接近王弼的原意——現在我們以管理學裡的「托利得定理」來類比。這是由法國社會心理學家托利得提出的定理，內容說：「要知道一位管理者的智力是否屬於上乘，端看他能不能在腦子裡同時容納兩種相反的思想而無礙於其處世行事。」以此類比「萬物之宗」兼容包通萬物的能力。

爲什麼有理由認爲這樣子的一條管理學原則比較可能符合王弼「不溫不涼，不宮不商」的語義？關鍵在於，傳統的共相式詮釋完全忽略了王弼該小段結語「故能為品物之宗主，包通天地，靡使不經也」裡頭「包通」兩個字合起來的意思；或者這樣說，傳統詮釋只見「包」字卻不見「通」字³⁰，但是對王弼來說，前者乃形容後者，「通」才是這句話裡主要的動詞。

在《老子注·16章》「知常容」那裡，王弼用「無所不包通也」針對「容」字做出解釋，表示他所謂「包通萬物」（16章）切實的意義應該是指：能夠兼容（各種不同質性的）萬物，使所有萬物都能得「通」。這是說在現實裡容納個體之間相容共存，而不是在抽象概念上玩概念與概念間關係的遊戲；王弼這句話要說的是，這種兼容並蓄的能力是「萬物之宗」所擁有的大能，而不是說萬物之宗是包含所有可能內容的外延最大的概念。

注意到「通」字的解釋。「通」，是指當物要發揮自己原本的生存能力時，能得以「順利地」發揮而生存下去。這意義可以從兩個角度合併來看：一是相對於「不通」或「壅」、「塞」。10章「生之」、「畜之」的注文說「不塞其原」「不禁其性」即是，也就是「不妨礙」事物順利發展。一是連結「道」的路徑隱喻來看。40章「反者道之動」注文「動皆知其所無，則物通矣」，表示王弼實際上已經這

³⁰ 情況可能是忽略「通」字的意義；另一種可能是，雖然有讀到「通」字，但是它的意義被當作認知問題上的「了解」義，換言之，把「包通」解讀爲「全部了解」。但是，在「包通」的這種認知意義下，前文一直以來所討論的疑惑於此又再次顯出這種詮釋可能的不足之處：難道掌握了萬物最大的共性（即使爲這種無規定內容的抽象美其名爲「本質」），就是全部地了解了萬物嗎？掌握「毫無規定性的『無』」到底掌握了什麼呢？難道不是什麼也沒有掌握、什麼也沒有了解嗎？筆者並不認爲包通萬物之「通」的意義應該解讀爲「了解」，下文將繼續闡明。

樣對「道」做出基本定義（一種操作型定義）：「如果有某種行動方式，依之而動則『物通』，則其為合『道』之動」。40章說，這種合道之動的行動方式就是「反」，「反」被解釋成「有以無為用」³¹，所以說，「動皆知其所無」正說明「反」這種行動方式。為什麼物之「通」會被用來定義「道」呢？顯然，「通」和「道」的語意連結是在「道」的路徑隱喻這一字義基本層面上建立起來的——因為，能夠行得通的道路，才保有道路的本質。其他許多關於這一點的資料，在後文第四節論道之路徑隱喻處，有更詳細的說明。

王弼《周易·同人·上九·象》注曰：「不能大通，則各私其黨而求利焉」正是「包通」的反面教材。只有從這個角度來看，才知道所謂萬物宗主「若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有所分，聲必有所屬」將會是如何嚴重的一個問題，以及為何應該避免，因為這表示本來應該中立的上位者由於偏向了某種特定立場，結果，使得與他意見或偏好不同的另一群人陷入了無以立足的窘境。所以王弼在《周易·復卦·彖》注提到「天地之心」寂然至无，就說「若其以有為心，則異類未獲具存矣」。劉劭《人物志·流業》也說：「若道不平淡，與一材同好，則一材處權，而眾材失任矣。」這「道」本身講的就是主德之道：「主德者，聰明平淡，總達眾材而不以事自任者也。」本來，〈老子指略〉裡「萬物宗主」使用「宗主」這種字辭，已經是以一種擬人化組織關係描述來稱呼「道」在萬物中的統治地位，因此對其前後文可能也相應地需要在這種故事脈絡中解讀。

換言之，王弼是在組織管理的比喻眼光中理解道對萬物的統治關係，而不是先單純地描寫道物關係、道體特徵之後再要求人類的統治者「模仿」道的形貌作法，模仿萬物之宗「無形無名」那好像不存在的樣子。把王弼對「道」的描寫轉從這種擬人角度看出去，我們可以說，「正因為」王弼在〈老子指略〉這裡的主題是要討論組織管理的統治關係，所以才從「道物之間的組織管理統治關係」這個面向著手去描寫；正因為從這個擬人的面向上去描寫道對物的影響，才會說道「無形無名」。筆者認為，對王弼來說，道並不是客觀地擁有「無形無名」的道

³¹ 「……此其反也」。關於40章解讀上abc鏈體省略型結構之說明，參見第二章。

相特徵，只是從某一種角度而言顯出這種特徵；事實上，從另一角度看（假如看得到的話），道不是這個樣子的，它反而支配影響一切。這就是王弼所說的「可名於小」「復可名於大」（34章）兩種相反的角度。

關於人的作為原則與萬物之宗「道」之間詳細的關係釐清，第五節論「聖人體無」時將再集中討論。目前我們已經反省了，來自西方存有學討論形式「抽象概念」認識的類比啓發，在萬物之宗「不溫不涼不宮不商」的描述上並不能完全套用而不造成問題，不論是文本字句詮釋上的不夠服貼、或者是理論上存在的解釋鴻溝。如果用融貫詮釋的要求，回頭看此類詮釋的代表馮友蘭和湯一介先生，馮氏的說法有其疑難之處；湯氏的詮釋成果則因充滿對王弼思想的簡單批評否定而反自曝其短。如果「無」不是沒有規定性的純粹抽象概念，那麼如何理解「無」？上一章裡曾用「背景」的隱喻說明「無」與「有」的關係，但是本章內要比較確實地在本體論或存有學的意義下探索並說明「有」「無」關係，下一小節就從「有」「無」譯作現代白話「存在」「不存在」的種種問題上開始。

二、在王弼「有」與「無」的分界上：認識論問題意識下的體系建構

如果「有」「無」之辨因其原本辭意理應是存有學問題，那麼「王弼用以建構理論的基礎詞彙『有』和『無』，能不能直譯為現代白話意義的『存在』和『不存在』？」這個問題裡的「存在」意義如果隱含著來自西方哲學 be 或 exist 的觀念，就等於是在我們自己的身上，現出了（中國古代哲學的王弼思想）與西方哲學傳統相互對話的要求與可能性。此一要求，在現代中國哲學研究當中已然不可抽身避免；但這種可能性也同樣只存在於今日中國哲學詮釋者的身上，因此要求之先在於我們自身之故。

當我們對王弼提問：「何物存在？」，一個答案可能會很快浮現腦海，欲回答：「『有』存在。」但是接著卻因而可以發現，在王弼那裡，這個問題並不能直覺式地用有無之辨中的「有」來回答，如若以往直接把他「有、無」這一對術語拿

來當作此一本體論問題討論所使用的術語，將有失其準。因為「有、無」並不對應於我們在「何物存在？」當中所問的「存在、不存在」的意義，王弼的「無」義並不對應「不存在」，而「有」義也不對應「存在」。一般說來，學者都很清楚王弼的「無」不是指「不存在」、「虛無」、「空無一物」或「存在之匱乏」，實際上他的「無」仍然指向某種形式幽微的存在，這種存在因為它對「有」存在方式的影響，被學者界定成為「有」的「本體」。因為在王弼貴無的說法當中，「無」這種東西對各式各樣的事物總是發揮決定性的影響，如果這樣的「無」真的只是什麼都沒有，是怎樣都說不通的。例如，林麗真對「無」的說明：

王弼既以「無」表無形無名的本體，相對於有形有名的萬有而言，則此「無」顯然具有形而上的意義。它絕不是空無一物的「零」，也不是邏輯上否定所指的「無」。而且，也與存在主義者所說的「虛無」，或佛家所說的無自性的「空」不同。……王弼所謂「以無為本」的「無」，實是超越了「有」「無」相對的一種至高無上的「至無」，它是萬有「所以生」、「所以成」的本源和根據。雖就道相看，為無形無名；但就道用言，則神妙無邊。……總之，此「無」實可視同「無限的有」，或「無限的妙用」。³²

值得注意的是，「無」和「有」是否相對這個問題。如果能夠照林氏的解讀，將原本相待成義的兩端中之一者提升至另一個層次，會使「有」「無」究竟是相對還是不相對這個問題弄不清楚。筆者前章以「背景」的隱喻理解「無」「有」關係，可以使我們更容易避開這個混淆的危險，因為這樣說明的時候「無」和「有」可以保留一種確定的相對意義——認知對象與非認知對象的相反相對。

王弼意識到日常語彙「有」「無」的基本意義「存在」「不存在」用來討論「存在」的真相可能不夠精確而不敷使用，提出了這樣的兩難：

³² 林麗真《王弼》，頁 42-43。

欲言無邪，而物由以成；欲言有邪，而不見其形，故曰「無狀之狀，無物之象」也。(14章注)

欲言存邪，則不見其形，欲言亡邪，萬物以之生，故緜緜若存也。(6章注)

窈冥，深遠之嘆，深遠不可得而見；然而萬物由之，其可得見，以定其真，故曰「窈兮冥兮，其中有精」也。(21章注)

如果「有」「無」本來是一對意義排中的語彙，為什麼「欲言無邪？」「欲言有邪？」不能確定是某一方呢？他用這樣的問法，顯示日常「有」「無」辭彙本來就存在不夠精確的歧義可能——一種意義是真正講「存在」「不存在」，另一種意義下沒有被人認知到的存在也會被當作不存在，這等於是人的認知能力為界去講存在不存在。然後，王弼採用了後一種意義，作為他的「有」「無」詞彙意義。(這點剛好就是裴頠所批評的，他認為「有／無」使用應該再回到前一種才是正確的用法。)

也就是說，在王弼那裡，被人的認知當作「有」的東西才叫做「有」；而不被人的認知當做「有」的就叫作「無」。以人所能否認知而指認為事物者為界，這就是他使用「有、無」這一組詞彙時所抱持的想法。「無」與「有」之間的界線，就在於「未形無名」和「有形有名」之間。王弼在《老子注·第1章》說過，物在它們成形成名之前，是未形無名的，但是「形名」之成的這一關卡，卻不是截然矗立在實存物的生成變化過程中，其實是設在人的認知這一方上面。怎麼說呢？就在第1章注文，王弼相應地提到了：「萬物始於微而後成，始於無而後生。」「妙者，微之極也。」在實存物那一方真正的變化情況是連續性的變化過程，試問一件事物在尚「微」的階段是無的還是有的呢？恐怕是中介於無和有之間的，因為普通人沒有意識到它的存在，對他們來說這事物還沒成為一個「有」，但是

能「察見至微」的「明之極」者——聖人，無疑已經能認識到它了。就這一點而言，我們才說物之始微是介於無有之間的曖昧地位。

對王弼來說，我們生活於其中的世界可以分成兩個部分：一邊是聚光燈下的、明顯的、事件性或戲劇性的有能見度的事情，或是觸目可及的存在物，這些事物的存在特性是顯見的、也因而是可指認的；但這個世界也同時存在著另外一面，那是晦暗隱秘、流動的、平淡無奇而使人忽略的「其他」因素和「其他」存在物。世界的這兩邊在王弼的辭彙裡，前者被稱之為「有」；後者被稱之為「無」。有是明；無是暗。

也就是因為如此，現在學者詮釋王弼「無」這個辭彙的意義時，必定都要強調，雖然王弼使用了「無」這個詞，且「無」這個詞雖然在日常中本來乃用來表示「不存在」、「沒有」，但是，王弼的這個術語卻不是指真正空無一物的「不存在」或「存在之闕如」，因為，王弼一方面使用他的辭彙去著重「無」的影響力、「無」對我們的重要性，但另一方面他卻從未對真正的「存在之闕如」問題展開探討，表示他對真正不存在的東西不感興趣，他所感興趣者反而是那些可能存在但是卻為人所忽略、而以為不存在的隱密存在，正是這些「被以為不存在但是存在」的事物，在我們所未預料到之處暗中影響了事的發展、物的組成，所以，王弼筆下的「無」才具有如此影響力。因為這樣的「無」之影響力若非被當作本來理所當然、就是顯現為出其不意的效果或始料未及的結局，於是這個影響力對我們這些經常妄想控制事物發展的人來說，便是巨大的、有時甚至是令人難以接受地顛覆性的。

「形名」是「人」這種存有者的認知方式，也就是「有」成為「有」的必要條件。形是名所描述指稱的客觀性質，是名的依據；有名之物的「被認識」之所以是被認識的，是因為「名」使這個物被確定了它在意義脈絡中的地位。可以說，「有」的生成，這件事情意味著它進入意義秩序，物化成為確定的角色。

三、在「形名」背後的形上學：王弼的世界原本樣貌

事實上要不從王弼「有」「無」之分的界線（形名）開始說明其究竟之道物關係，是一件很困難的事，因為這等於是繞過認識論去談形上學，然後才發現作為有限認知者的我們自己始終不能不帶著自己認知方式的眼鏡去看形上學，認識論與形上學始終是綁在一起而不可能分開的。這一層焦慮，於王弼自身是在的，甚至可以說此即他將「有／無」分界滑轉至認識論問題上的真正理由。然而，既然本章先前已經解釋過，「有」「無」術語本身與「存在」「不存在」語義上的互不相應，直接從「有一無」詞彙的言談探究「何物存在」問題的可能回答，就會不斷造成新的干擾和誤解，但是，本節的任務仍是勉力一試，姑且避開「有一無」詞彙所討論者，繞到後面看看王弼的形上學是一個什麼樣的世界。

王弼的文句中能夠透顯的線索，扣除許多實際論人事的篇幅，這方面的論述本不多，但這些形上學論述因為符合當代中國哲學研究興趣集中的面向，已經無所遺漏地受到很多關注。就我們具體的考察方法來說，第一步，既欲避開「有一無」之界而往它背後一探究竟，那就是拆解「形名」之事了。於是我們要對王弼提出的問題變成：如果我們不以「形名」認知存在的事物乃至於整個世界，在「形名」背後本來真實的樣貌為何？王弼《老子注·14章》說到，當形名被拆解之後，我們所面對的只能是「一」，「混而為一」的「一」：

（視之不見名曰微，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰夷，）此三者不可致詰，故混而為一。

……。不得而知，更以我耳、目、體不知為名，故不可致詰，混而為一也。

沒有「形」沒有「名」的話，認知便沒有其對象，沒有對象便沒有對象的個體性，一旦分析性的、指認性的認知失敗，認知之所對便只能全部「混而為一」。由王弼本章的遣詞造句可以見得，「有名」（蘊含「有形」）乃認知之可能性的前提，

認識論背後的形上學世界真實樣貌，他似乎抱持著某種「不可知」的態度。但是即使在「何物存在」上得到實際是不可知的回答，王弼對於世界的真實原貌如何，仍不能說完全沒有自己的想法。一方面，認識上的「混而為一」固然只是人在認知上失敗導致的情形；但另一方面，王弼相信，世界原貌是萬物在一個統一的自然秩序底下生存運行，這一存有狀態同樣被進一步指之為「一」。

從前章已經解析過的 42 章「萬物萬形，其歸一也」可見，拆解了「言」與「謂」之後，所有萬物乃統攝於一，這「一」的意思就是說，是統攝於同一個和諧而不是多元分裂相互扞格的不同秩序系統之下，「一」義即相對於「二」、「不一」或「多」³³。王弼應該是認為，萬物會構成「一」的和諧秩序，乃是原發的世界事物存在本性，而以形名言謂區隔以成為不同秩序系統的情形，則是後發人為所造，言謂、形名，都是因人認知的需要而執之以為對象的描述理解工具。請從這個角度再看一次《老子注·42 章》：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤寡不穀，而王侯以為稱。故物或損之而益，或益之而損。

萬物萬形，其歸一也，何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無？已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。百姓有心，異國殊風，而得一者王侯主焉。以一為主，一何可舍？愈多愈遠，損則近之。損之至盡，乃得其極。既謂之一，猶乃至三，況本不一，而道可近乎？損之而益，豈虛言也。

在「萬物萬形，其歸一也」那裡，意思是指萬物原發性地形成的統一秩序。「無」是人的不介入，人如果不介入萬物萬形原本的統一秩序，那麼萬物萬形原本就會

³³ 這裡的一多相對關係，和以一統眾之一多關係的意義脈絡有點不同，不宜遽然相提並論。又，所謂「一」乃相對於「二」或「不一」的意思，在王弼那裡是用「無匹」或「獨立」等詞彙表達的。

回歸合諧統一；不過，假如人開始想要用語言去把握這種情況，然後嘗試依此「一」之形（即其「統一」的這種特徵）而謂之為「一」，此一當下，原發秩序的「一」就已經被人用「已謂之一」的「一」這種名謂介入了。結果，雖然語言原本只是想要去描述、把握那個原發秩序之「一」，但是實際上，予其名謂的動作本身，就是人的一種行為介入，因此已不可謂之為不介入的「無」了。我們通常覺得，語言可以只加以描述、而不實際介入影響這個世界的客觀運作，但是在王弼這裡應該這樣看，他那「統一」說的是一個秩序系統、意義系統的統一，而人的語言本身，卻正好就是創造新秩序、創造另一個、更多個甚至千千萬萬個不同秩序系統的媒介。語言不只是工具，因為人沒有辦法控制語言使它不去創造出新的意義秩序系統，語言本身就創造語言的秩序系統，因此終究不可能使語言與它所欲描述的現實目標保持同一，而是在人言謂世界的當下，就使世界本身與描述它的語言分裂為二，於是，這就已經產生了不同的秩序系統。

這樣來閱讀王弼 42 章注，就可以了解後文所謂「百姓有心，異國殊風」，是如何從「原本看起來像形上學主題的『道生一……』」前文順接過來。話題並沒有在形上學和政治問題之間進行突兀的切換，王弼在說的只是一件事情：秩序的分化。人文秩序的分化，最一開始可以追溯至言謂從原發性的世界秩序中分裂出來之時（「從無之有」），言謂與原發秩序的「分裂」這件事情本身（「二」，即「有言有一」），因為言謂未能（實亦不可能）忠實把握原本的一，當人再度想要去描述把握那種已不為一的情況，結果又將引發新的說明語言與新的分裂：「遂生乎三」。人文秩序「異國殊風」的分化，起因也就在於此，因為百姓「有心」而不能「無」之故，所以最後才會各自形成了不同的文化秩序，那也是從他們把握世界的方式之不同而來。但即使人們總是要這樣那樣的去把握（因而分裂）這個世界的統一秩序，只要真正在位的主事者能夠停止亂上添亂，不再創造自己所認為是對的新秩序系統，退而把握到一個使百姓能夠合諧共處的統一秩序，就能夠做為大家的「主」。

在此，「萬物」和「百姓」兩詞的指涉對象固有廣狹之別，卻無真正意義的

不同，也就是說，百姓雖然是人，會以人的方式去介入、去把握這個世界，但與此同時，百姓也是萬物，它們也仍然可能自發地彼此調節、各取所需，會在它們的生存活動當中找出共處方式、或者彼此消耗的平衡而形成一種穩定的秩序。聖人若為百姓之主，就必小心拆解（「損」）百姓作為人而「有心」彼此相抗的不同意識型態，務使它們可能溝通協調，將它們作為萬物這一面的可能性實現出來³⁴。見《老子注·第5章》聖人「以百姓比芻狗」句：

天地不仁，以萬物為芻狗。

天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載。天地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。若惠由己樹，未足任也。

聖人不仁，以百姓為芻狗。

聖人與天地合其德，以百姓比芻狗也。

王弼把「芻狗」分解為「芻」與「狗」兩物³⁵，藉著這個詞的發揮，他在這裡把萬物彼此之間、以及萬物與統治它們的大權者之間具體存在怎樣的互動關係，比較清楚地展露出來了。字裡行間可以看出，王弼認為物之存在不是為特定目的而

³⁴ 我們說百姓有「人」和「物」此二面不同的發展可能，這是一個非常重要的觀念，但是學者通常沒有去注意或強調這一點。如果是因為習慣於人文主義的思考模式，甚至可能一直都不會發覺，對王弼來說，百姓作為「物」的那一種可能性是比較可欲的；作為不同於萬物的「人」則並不被認為是比較高貴的。作為「人」會用形名界定事物，把事物如此工具化，反而是很容易「妄作」的。在《老子·12章》王弼注也說：「為腹者以物養己，為目者以物役己，故聖人不為目也。」言聖人（之治）應該在這兩種可能性當中「去彼取此」。

³⁵ 《老子》中沒有其他關於「芻狗」的解讀線索；《莊子·天運》裡面有提到「芻狗」，那顯然是一種祭祀用品，可能是草紮成的狗。不過河上公和王弼沒有延續《莊子》對這個詞的認識。河上公注：「天施地化，不以仁恩，任自然也。天地生萬物，人最為貴，天地視之如芻草狗畜，不貴望其報也。聖人愛養萬民，不以仁恩，法天地行自然。聖人視百姓如芻草狗畜，不貴望其禮意。」，所謂「芻草狗畜」就是一般的植物和動物，王弼注的「芻」「狗」意義近於或等同於河上公。又見其「任自然」義，王弼對第5章的解釋可能是由河上公的啟發發展出來。差別在於，河上公說天地、聖人「任自然」的主旨只在於牠們「不望回報」；王弼注的內容又豐富許多，點出了「萬物自相治理」的物物關係，使「任自然」能獲致的理想結果得到實際運作機制上的可能性說明。

存在，就只如此存在了，而這樣的萬物爲了生存，會自發尋找自己生存之道，找到了就會那樣子去維持平衡（「適」）。唯有如此，萬物才可能「各適其所用，則莫不贍矣」。本章注文裡值得我們注意，而可以揭露王弼思想體系之基礎、並蘊含他其他命題的重點至少有二：

第一點是，他對發於智之「惠」，實際上也就是對任何人（或擬人）的「目的性」都表示出不信任。這種對於目的性的不信任，在此章內有明白宣示，即「若惠由己樹，未足任也。」之判斷。不過這一點在本章沒有深化其理由，這種態度對王弼的思想而言，扎根於他理論之深處，連結起他對人「用名」方式的批判，也就是對人「認知世界」並欲「控制事物」之能力的本質性不信任。人的這種能力常由「目的性」和「名」所構成，在王弼看來，這種能力構成就是人存有者的一種天生限制。即使人的行動出於利他的好意，其「惠」也是「不足任」的；人靠自己的方法不能「爲贍萬物」³⁶，能達萬物皆足之理想的唯一可能，在於讓萬物自己各取所需³⁷，這就是聖人之所以「以百姓比芻狗也」。

更重要的是第二點，就是認爲萬物有基本自己求生的能力。比起人想安排萬物達成治理的自以爲是，王弼顯然更加信任萬物能夠自發求生。這第二點在王弼的思想詮釋當中通常沒有被說明，因爲依一般對王弼的印象，都是強調「有」不能脫離「無」而存在，也就是說「有」不能自生。但不應混淆的是，我們說萬物有基本自己求生的能力，是指萬物會自發尋求生存，而不是指萬物可以單靠自己就存活下去。若以芻、狗的例子而言，就是說：動物會自發地去尋求食物而吃植物、人會自發地尋求食物而以動物爲食，但不是說：人或動物可以只依憑自身特性（即其自身之「有」）不向外（此即其「有」之「無」）尋求任何東西就能維持存續，正好相反，如果不吃自己以外的東西，物是活不下去的。

在此一對於萬物本能的認識上，回來考慮世界原發性之統一和諧秩序：王弼

³⁶ 參看《老子注·38章》裡對「失道而後德」的說明，人必須要由「道」才能爲贍萬物，沒有辦法靠人自己的思考行動做到。屬於人的各種行動方式被王弼歸於「下德」分列討論，38章所謂「有以爲」也是「有特定目的」的意思。本章後面還有關於38章注的討論。

³⁷ 《老子注·20章》曾舉過這樣的例子：「夫燕雀有匹，鳩鷓有仇，寒鄉之民，必知旃裘。自然已足，益之則憂。」

對和諧秩序所抱持的信念，是不是簡單地相信萬物如果自己可以彼此調節求生，世界就會常態地維持秩序呢？乍看之下很相似於亞當·斯密「看不見的手」市場調節機制的想法，可惜如果這個信念在王弼文本中已經沒有「更基礎的」論證，這個聯想也會沒有更多比較發揮的空間，因為這樣的話，世界原發性的秩序是否能夠成立的問題，最終只是歸於一種樂觀的態度。

不過，王弼詮釋者如果提出以下的反問，或可進一步窺見其理論上的相關連結。在萬物皆有求生本能的認識上，我們不免懷疑：假如真的放任萬物讓它們自由發展，難道各自求生的萬物萬民不會競生混亂，最後演變成爲霍布斯「原始狀態」的野蠻鬥爭局面？這是一個有趣的問題，因爲，基於這個問題去尋找其答案的過程使我們發現，本來我們以爲可以在王弼的「無爲」主張裡面看到一種放任萬物的狀態，然後在那裡看到一種簡單樂觀的和諧理想，但結果文本卻反而提示了：王弼理想的統治者之「無爲」並不等於「什麼事也不做」的完全放任，文本裡也全未討論真正完全放任的狀態，即使聖人對物「不塞其原」、「不禁其性」³⁸，但聖人還是有些事情要做的，如前面 42 章提到的，聖人以「損之至盡」爲務，使萬物得以歸於「一」，而他務「損」之對象，即是名謂。

爲什麼呢？因爲在王弼看來，如果沒有「名」這種東西，混亂或爭執是根本不可能的；或者說，「有名」或「有心」³⁹乃混亂與爭執的必要條件。要是從這一條件關係來看，欲討論前述「原始狀態」的問題便也需要進一步區分：會造成混亂的「原始狀態」是容許有「名」之使用的情況呢？還是不容許有「名」之使用的情況呢？霍布斯提出的那種「原始狀態」乃相對於人類社會之有「法」的情況而言，所以才考慮如果沒有「法」的話會陷入混亂；不過在王弼這邊，如果我們比照設想一種有「名」的情況，相對於另一種「沒有『名』的原始狀態」，顯然，後者反而不可能陷入混亂，因爲「名」是混亂與爭執的必要條件。

因爲首先，「名」是爭執的來源。爭奪，即是爭奪「可欲之物」，《老子注·

³⁸ 見《老子注·第 10 章》。

³⁹ 謂 42 章注「百姓有心，異國殊風」。

第3章》說：

不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂。

賢，猶能也。尚者，嘉之名也。貴者，隆之稱也。唯能是任，尚也曷為；唯用是施，貴之曷為？尚賢顯名，榮過其任，下奔而競，效能相射。貴貨過用，貪者競趣，穿窬探篋，沒命而盜。故可欲不見，則心無所亂也。

王弼注解裡把「**不見可欲，使民心不亂**」當作《老子》前兩句話的統括結論⁴⁰，前兩句的「名（位）⁴¹」與「貨（品）」則是從兩大方面舉例說明人所爭奪的東西。在這裡，王弼並不認為名位、貨品資源只要存在，就會成為人們爭奪的對象，他認為，這些東西之所以引起爭奪，是因為它們「被呈現為可欲之物」；而被呈現為某種可欲之物的條件，是因為這些名貨被人貼上的價格遠高於它們原本應有的價值，也就是「榮過其任」或「貴貨過用」。名貨被人貼上了價格，在王弼的語言裡就說是定名稱，所以他特意強調「尚者，嘉之名也。貴者，隆之稱也。」，正因定名稱乃名貨「被呈現為可欲之物」的關鍵。所以在王弼的想法中，要達到「可欲不見」的理想，第一就是不能做貼價格這種事，不尚不貴、不嘉不隆。其次，嚴格說來，我們利用價格與價值的落差這種說法，尚不能完全掌握王弼的想法，因為這種說辭還假設了名貨具有其「原本應有的價值」，似乎只要將人貼上

⁴⁰ 鏈體結構，參見本文第一章的介紹。《老子注·第3章》詳細結構分析可見：瓦格納《王弼〈老子注〉研究》（上冊），頁420-421。

⁴¹ 這裡我們用「名位」這個詞，意思相當於現在說官位或職位，指「使在其位者能夠做事」的管理結構地位。此與本段中另外論及的另一種「名」，即作為爭執原因的「名」不同，此名位只是應基本實用需要而有之職位；作為爭執原因之「名」則是人的思考方式，可能延伸至任何能作為人對象之物上面，亦能無限繁衍，無處不能任名號物。兩者應有所區隔。可參見《老子注·32章》「始制有名」注：

始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。

始制，謂樸散始為官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。過此以往，將爭錐刀之末，故曰「名亦既有，夫亦將知止」也。遂任名以號物，則失治之母也，故「知止所以不殆」也。

的價格向其真正價值作趨近的努力，務使名實相符，就可以解決問題⁴²。但是問題實際上沒有這麼簡單，因為「假設名貨具有其『原本應有的價值』」這想法，仍然是一種「用名」的思考方式，要是在此思考方式下繼續追究，頂多只是越過一個錯誤的標價，繼續標出另一個錯誤的價格。在根本的態度上，王弼並不信任人「用名」去認識事物的準確可能，只要是人的「用名」總是不會準確的，所以名貨真正的價值根本而言也是不可知的，或者，根本沒有這種「真正的價值」存在。在受推薦的作法中，「唯能是任」和「唯用是施」並不要求「能」和「用」要被確定其相應價值，其實只要曉得人物有能有用，直接讓他／它去實際發揮作用就好了，情況總是會有變，能夠發揮作用者也會在實際情況中有所調整，不需要執著於定名問題。

其次，「名」可能也是人欲望膨脹所必需的對象。假如沒有某個特定標的的話，欲望應該會回歸基本需求。而那個一直存在於那裡做為固定標的的欲望對象，須以「名」之形式存在。所以，《老子注·37章》說：

（道常無為，而無不為。）侯王若能守，萬物將自化，化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。

化而欲作，作欲成也。吾將鎮之以無名之樸，不為主也。

無名之樸，夫亦將無欲。

無欲競也。

無欲以靜，天下將自正。

萬物「化而欲作，作欲成也」展現統治者可能遇到的危機。我們前面提過，百姓的活動有兩種不同的發展可能，一種是作為「人」的可能，一種是作為「物」的可能。如果是作為物，那就是像芻狗的例子一樣大家各自去尋求自己基本的求生

⁴² 務使名實相符，其實也是許多王弼當時代人所認為的解決問題辦法。只是王弼不往這個方向走，因為他認為「名」的思考方式有本質性的問題，追尋名實相符只會愈陷愈深。

資源，基本需求實際上並非那樣難以滿足以至於需要競相爭奪資源，在每種需求各自協調下辦法總是很多的，因此在這種情況下萬物關係容易達成某種平衡。但是如果是作為「人」，人就是會用「名」認知的活動者，用「名」則可以改變原本基本需求的具體個別性，將各種小小的需求抽象成爲一個更大的目標，這就是「作欲成也」所欲追求成就之物。「名」指向它的目標，爲欲望匯聚的抽象焦點。一旦欲望焦點匯聚成形，人就會因爲貪心而開始競相爭奪那可欲之物，所以在此情形發生之前，聖人就要「鎮之以無名之樸」，再把作爲貪欲對象的「名」消解掉，使之回歸無名。當爭執與貪欲的必要條件「名」被釜底抽薪，「則物無所尚，志無所營」⁴³，就能「無欲以靜，天下將自正」。

包括「名」用之「知止」⁴⁴在內，聖人這類治理萬物的工作，在《老子注·59章》裡被形象式地比喻爲農人治田。就像農人時時除去雜草一樣，早早去除可能使農作長壞的病根：

治人事天莫如嗇。

莫如，猶莫過也。嗇，農夫。農人之治田，務去其殊類，歸於齊一也。全其自然，不急其荒病，除其所以荒病。上承天命，下綏百姓，莫過於此。

「去其殊類」喻「使夫知者不敢爲」（3章），使人之知爲不能興⁴⁵。59章因「嗇」比喻「治人事天」，謂農事之目的就是努力好好保護農作物，讓農作物能夠長成它們「原本應該能夠長成的大小」，這是「全其自然」。再一次，萬物原本會自發尋求生存，就像農作物自己原本就有成長潛能，立基在這樣的想法上，聖人所做的是「除其所以荒病」，用這種方式保護他所治理的萬物，使萬物也能「全其自然——依其原本該有的方式好好生存」。

⁴³ 《老子注·38章》：「夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營。」言聖人治事「用不以形，御不以名」（同注前文）。

⁴⁴ 《老子·32章》：「始制有名，名亦既有，夫亦將知止。知止所以不殆。」

⁴⁵ 《老子·第3章》「使夫知者不敢爲也」王弼注：「知者，謂知爲也。」

值得注意的是，這種「原本」的觀念，王弼所謂的物之「真」，或者物性，必須回歸到「物之原本存在樣貌」這樣的修辭上去理解。他所關心者，無非在這種角度下的萬物之「自然」、世界原本的運作型態。從前面讀下來時，讀者可能從很早就開始不禁想問，「混而為一」究竟是形上學問題還是政治問題？「混而為一」是關於世界「真實樣貌」的主張，還是對世界「理想狀態」的主張？筆者認為：都是，且同時是，不能區分。王弼的理想是萬物能夠以「原本」該有的樣貌方式存在，「原本該有的」，既是原來的真實，也是理想的狀態，在此合一了。這是因為，人使用語言的時候，同時雖想外之於客觀世界對之進行獨立描述、同時這個語言動作卻發生於世界之中，成為改變世界的一部份事件；因為使用語言的動作這兩面效應連帶為一，不能析離，所以單獨針對前者的純粹知識論問題「認知如何可能？」也沒有被單獨設問處理。筆者甚且認為，假如，中國古代已被使用的「本體」這個辭彙，其原始意義有「本來的樣貌」、「原本的形態」這樣的意思，則在這種意義下的「『本體』論」，或許正可以是最貼切的王弼思想方向定稱。

世界這種「本來的樣貌」，也是王弼理想的世界樣貌，前面也說過，就是一整個統一的大和諧秩序⁴⁶。關於和諧秩序，王弼想法最清楚的表現，事實上又是在他發揮「大象」和「大音」之喻去說明道物關係的時候。在《老子指略》裡，這兩個用來說明「萬物之宗」存在性質的比喻如此搶眼，但其實際比喻的方向卻長期被共相式的理解模式佔據。現在我們應當解開這個誤會，還原「大象」和「大音」作為說明一種和諧秩序的比喻：

若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有所分，聲必有所屬。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。四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所適焉，則大音至矣。故執大象則天下往，用大音則風俗移也。無形

⁴⁶ 湯用彤說王弼的本體是「至健的秩序」，這是從《周易注》說。然「至健」與否，在《老子注》中完全看不出來，筆者也認為或可不用加上這類價值判斷，只要描述它至少是和諧的即可。

暢，天下雖往，往而不能釋也；希聲至，風俗雖移，移而不能辯也。

《指略》裡發揮的「大象」「大音」之喻，來源是《老子·41章》，見其經注：

大音希聲，

聽之不聞名曰希，不可得聞之音也。有聲則有分，有分則不宮而商矣。分則不能統眾，故有聲者非大音也。

大象無形，

有形則有分，有分者不溫則涼，不炎則寒。故象而形者，非大象。

道隱無名，夫唯道，善貸且善成。

凡此諸善，皆是道之所成也。在象則為大象，而大象無形；在音則為大音，而大音希聲。物以之成，而不見其成形，故隱而無名也。貸之非唯供其乏而已，一貸之則足以永終其德，故曰「善貸」也。成之不如機匠之裁，無物而不濟其形，故曰善成。

舉五音共譜出的「大音」為例，是最淺顯明白的了。音樂正是我們最容易體驗到、認識到的一種和諧境界，因為五音可以共時性地造出我們直接可感受到的和諧。但其實四象統攝於「大象」的關係也同樣是講一種和諧的關係——春（溫）、夏（炎）、秋（涼）、冬（寒）四季乃運行於一定節奏之歷時性的和諧之中，就是王弼所謂「大象暢」的境界。以五音、四象所共托出的大音、大象為喻，王弼要說，整個世界原本的運作便是一大和諧秩序，存在於世界當中的人事物，各自雖然不同，卻各自找到自己生命的出路。唯有人才是會破壞這原本存在之和諧的潛在破壞者，因為人的無知妄動和人的力量、有權者對別的人事物所施予的暴力介入。和諧具有一種穩定性。

王弼自己也曾用過「和樂」與「八音」之關係的比喻：

〈論語釋疑〉：譬猶和樂出乎八音乎，然八音非其名也！⁴⁷

那是在形容聖人孔子的「無名」。而聖人的特質，一向都與道相似。

除了「音樂」這個例子，「味道」也可以作為一個例子：

〈論語釋疑〉：故至和之調，五味不形；大成之樂，五聲不分，中和備質，五材無名也。⁴⁸

好吃的味道是複雜的不同具體調味和諧共構起來的，在那裡面感覺不出個別的味。「至和之調」和「具體五味」雖然屬於不同層次，前者也抽掉了後者的具體性，但是，它並不就是具體五味的「共相」。

結合前一章闡述的「玄」的背景隱喻，這世界的大和諧整體秩序，就是我們平日生活中不會具體感受到的生存背景。最高權力與臣服者之間的理想關係，不是以粗暴的規定來維持控制，而是「化」。真正至高無上的權力在不知不覺中使其臣民順服，使他們甚至不知道自己服從於什麼，也從未察覺他們可能擁有任何其他選擇，因為最高權力本身即是他們一切所知所行的背景。從臣民的認知角度來說，如果他們不感覺到一個明確存在的目標對象，他們也沒有辦法反省「它」或反對「它」，因為人沒有辦法同時反對一切，如此一來，那些尚未被反對的知識背景，難道不會被認為是正當而合理的嗎？即使那種安全看似只是暫時的、受到反省和反對的可能性仍然潛在，但是由於人沒有辦法同時反對一切，所以最高權力仍然總是可能（理想中的最高權力則總是必須要）退居於不被察覺的幽闇之域，永恆地作為背景。然後，以「化」這種方式影響其臣民，這種方式不是透過在意識中的正面交鋒而將之征服、而是透過意識閾之外的漸次滲透去改變他們，使他們習之安之，在不知不覺中悄悄地引導他們走向和諧的理想治世。

⁴⁷ 〈子罕〉達巷黨人曰：「大哉孔子！博學而無所成名！」

⁴⁸ 〈述而〉「子溫而厲，威而不猛，恭而安」注。

在臣服者身上加諸任何規定都是粗暴的，尤其是，當這種規定以「忠實描述」之名義宣稱它自己的任務之時。在審美式的人倫品鑒之前盛行的人物分類學，嘗試先以忠實描述各種人來做為政治服務系統之規劃的堅實基礎。

第二節 「體用」觀念之於王弼思想：當代本體論詮釋架構

一、王弼「體用」詮釋與《老子注·38章》「體用並舉」的真相

體用範疇的由來問題，在清初顧炎武、李二曲兩人之間已經展開討論⁴⁹。顧炎武注意到，在慧能之前，晉人韓康伯在《周易·繫辭》注中就已兼言體用，現代學者更據此而溯及王弼⁵⁰，因為韓康伯「聖人雖體道以為用，不能全無以為體」文句極似王弼《老子注》38章所謂「(萬物)雖貴以無為用，不能捨無以為體也」。

在此「體用對舉使用」第一人之名歸到王弼頭上之前，因湯用彤先生詮釋王弼的時候，已經特別喜愛使用「體用」關係表達王弼的本體論：

玄學主體用一如，用者依真體而起，故體外無用。體者非於用後別為一物，故亦可言用外無體。⁵¹

這本是湯氏那一輩人習用慣用的語彙，例如他論及王弼忘言忘象的言意之辨時

⁴⁹ 《二曲集》卷十六〈答顧寧人先生〉；《困學紀聞》卷一。

⁵⁰ 可參見方克立〈論中國哲學中的體用範疇〉，《中國社會科學》1984年第5期。但這也僅為持此說的代表例證之一，當代學界普遍皆舉王弼為「體用」觀首出之第一人。如陳榮捷《中國哲學文獻選編》(臺北：巨流，1993)，在王弼《老子注·38章》處評述說：

這是中國思想史上首次體用並稱，《易曰》：「寂然不動，感而遂通」。新儒家將這兩個狀況解釋為體與用，但這只是言外之意。體用的觀念絕對是王弼首創的，後來演變為中國佛教與新儒學的主要概念。(下冊，頁446)

⁵¹ 湯用彤〈王弼大衍義略釋〉，頁68。

說：

玄貴虛無，虛者無象，無者無名。超言絕象，道之體也。因此本體論所謂體用之辨，亦即方法上所稱言意之別。二義在言談運用雖有殊，但其所據原則實為同貫。⁵²

結果，以「體用」範疇（對照有無、本末、母子、一多等等成對範疇）去詮釋王弼的作法，在學界用得十分普遍。

然而，針對這種王弼詮釋傳統，王曉毅先生重新考察王弼文中的「體」字與「用」字意義，提出他尖銳的反省，而引起了許多注意。他指出，王弼所使用的「體」字與「用」字，與學界詮釋所使用的體用範疇（不僅是現代學界詮釋，亦是東晉南北朝之後中國古代體用觀的一般語言表達形式）並不相稱，甚至其辭彙用法剛好是相反過來的。但結論上，王先生卻又並未全面推翻傳統詮釋，他仍然贊同王弼已經發展出體用思維（儘管不成熟），只是說明王弼並不用「體」「用」這對字詞去表示這種想法，其體用思維主要術語是「無」與「有」。

王氏相關論證的進程可分析成如下數點：

1. 傳統解釋舉王弼 38 章注為例證，以證明王弼有體用思想，但首先，38 章是孤例；復次，照傳統解釋對此章注的理解，反倒沒有辦法與他們的體用思想接軌。就是說，如果「萬物雖貴，以無為用，不能舍無以為體也」意味著萬物以無為用也以無為體，那麼這裡出現的「體用」關係都是指宇宙本體「無」的體用，結果這句話並沒有將「萬物」本身安進「體用」關係的「用」端，它說的是萬物以無為用而不是說萬物是無之用，這樣子並不符合傳統體用觀對「本體—現象」／「無—萬物」關係的說明。
2. 其實王弼所用「體」字都是「形體」義。
3. 王弼的「體」字是事物的形體，是事物的外在現象；他的「用」是宇宙本體

⁵² 湯用彤〈言意之辨〉，頁 28-29。

「無」所起的決定作用。這樣子，他使用「體」「用」所分別指涉的對象就正好與後世使用的「體」「用」顛倒過來了，因為後來用「體」指涉宇宙本體、用「用」指涉現象事物。所以，「體」「用」並不是王弼用來表達本體與現象關係的術語。

4. 雖然王弼沒有使用體用這樣的術語，但是他確實從本體與現象不可分割的觀點去研究問題，所以實際上已發展出體用思維的思考方式。這種思考方式雖未達到佛家體用一如的高度，但是它是在堅持本體與事物為二的前提下強調兩者的統一，這種原則在王弼使用的許多關係範疇組裡面體現出來：無與有、道與德、一與眾、太極與萬物、無為與有為、自然與禮樂、性與情、卦時與六爻、本與末等等。在不同的主題上有不同的體用觀表現形式。

5. 《老子注》中，「無與有」關係的論述最重要，甚至可以說，王弼體用觀點是用「無與有」的形式去表達的，「無／有」（而不是「體／用」）實際上才是王弼體用觀所使用的術語。他說「有之以為利，皆賴無之以為用」，無與有，表示本體與形體的關係。

王曉毅論證的第 1 點，遭到一個質疑：38 章並非「體」「用」並舉的孤例。周芳敏先生指出，「體用對舉實未少見於王弼著作中」⁵³；不過，檢討周氏所舉出的例子，其謂「未少見」時因王弼《周易注》慣言卦體卦用，但是卦體是指卦本身性質基本結構，論某特性之「用」使用「用」這個詞並不奇怪。問題癥結在於，並不是舉出了一些「『體』『用』都出現的例子」就可以證明王弼有「體用」觀，還必須要證明「他在這些例子中的『體』是『體用關係中的體』、『用』是『體用關係中的用』」如果不是用體用關係去了解其「體」、「用」，就不能說明，唯有如此，「體」和「用」的出現才不是「偶然」被並舉的關係。因為如果是已經成對的詞彙，用以表達一組特定的關係，則兩者詞意應當相待而成義，如「母子」、「本末」，「本」「末」之「本」乃言其末之本、「末」言其本之末。在這種要求下觀察，周氏的舉例未能推翻並舉偶然說。

而如果我們要主張王弼是「體用」觀念的首倡者，那我們的意思應當是指，

⁵³ 周芳敏〈王弼「體用」義詮定〉，《東亞文明研究學刊》第 6 卷第 1 期，2009 年 6 月，頁 161-201。

王弼使用的「體用」觀念就是我們所習慣的後來的「體用」觀念，如果王弼的「體用」觀念並不是後來我們說到「體用」觀念所了解的那樣的「體用」觀念，那麼不應當推他為「體用」觀念的首倡者。觀念在歷史中雖然也會有演變，但是被視為同一延續的觀念應當有其基本相同的核心原型，這原型即此觀念的使用者們汲取資源的靈感來源；反過來說，乃因為有對同一原型的認識，才使觀念的溯源成為可能。嚴格說來，「體」「用」在「體用關係」中被了解，應該是佛學興盛起來的隋唐時期了。

湯用彤先生雖多用「體用」闡釋王弼思想，但是也從未直接說過這是王弼自己使用的辭彙。雖說是王弼思想，但與其說是王弼的詞彙，不如說是湯用彤先生的辭彙⁵⁴。

也就是說，體用論用「體—用」關係說明「無—有」關係，實際上關涉到兩個不同層次的討論：

1. 王弼自己的用詞術語上；
2. 理論思想結構關係上。

當王弼被視為中國思想史上首倡「體用」觀念的第一人，就意味著不論在 1. 或 2. 層上面，於王弼皆成立。而前述王曉毅先生考察反省所獲之實質意義，可以說他是認為第 1. 層在王弼不成立，但是第 2. 層成立；湯用彤先生之慣用「體用」說明王弼的無有、道物關係，也可以說他是在第 2. 層的意義上用他自己的詞彙詮釋說明王弼的思想。

現在，我們要分別來討論這兩個不同層次意義的「王弼體用論」。以下先就第 2 層理論結構或思想詮釋的層面上，討論王弼「無—有」的概念關係之於體用詮釋的適用性，然後再就第 1 層問題上檢視《老子注·38 章》「體用並舉」這個例子，是否顯示王弼在那裡使用「體用」這對詞彙。

關於第 2 層問題，筆者首先必須說明，從王曉毅的詮釋意見，到本文上述看

⁵⁴ 在湯氏學生留下的《魏晉玄學聽課筆記》中，他曾這樣說：「玄學者有無之學，亦即本末之學，亦即後人謂為體用之學也。」明示「體用」為後人用語。（見筆記第八章〈崇有之學與向郭學說〉）

起來簡單的兩層區分，筆者在第 2 層問題上實際希望進行一次視角的轉換，或者說，筆者將問題稍加改變了：在王先生那裡，他原本會這樣子去問這個問題：「在王弼思想裡有沒有體用思想？有沒有運用體用的思考方式？」但是，筆者問這個問題的方式是：「我們需不需要用體用關係去說明王弼思想？體用關係說明無有關係的適用度如何？」因為筆者認為，如果「體用」不是王弼自己所使用的理論術語的話，在這個前提底下，我們就沒有必要如此保守地固守「體用思維」與王弼理論結構之間的關係。換言之，我們詮釋者其實是有選擇的，可以用我們認為比較有說明力的概念分析工具去重新表達或詮釋王弼的思想，但是王氏本來探問這個問題的方式卻仍舊容易使我們徒然被綁縛在體用思維的形式中。所以，就第 2 層來說，是否要以「體用」來說明「無有」思想，實際取決於我們自己「體用」的使用意義。

「體用」關係可能有「本質與現象」、「實體與作用」、「原則與應用」等不同歧義，並非清楚好用的觀念說明工具，筆者基本上認為，如果能夠不使用它來說明理論的話就應該避開。而「無」和「有」的關係如果能夠依其本來相對的關係意義說明清楚，就可以以無有說無有、不須以體用說無有。

如果說，「有」是經人之「形名」認知能力形成之有形有名之有，而「無」則是相對於「有」的背景，那麼，「無」和「有」確實是指向不同的語意對象，在認識問題上兩者相互對反而有所區分。而且這一對反關係直接由認識問題延伸至人對待事物的方法上，成為「以有為有」的「有」這種行為、與「不以有為有」的「無」這種行為之相對關係。

這樣的「無—有」關係，以「體—用」關係來表述將有兩點顧慮：其一，「體用」如果是在形上學存有同一性問題上說明某兩者在存在上的關係，當我們表述甲、乙兩物間為「體用」關係，那是用來說明甲、乙兩者在存在上為同一。假設甲為體、乙為用，表示乙之存在乃作為甲之附屬或作用，而本身並無獨立於甲的存在，這意味著就同一性問題上而言兩者所指之存在實為具有同一同一性的存

在，不是分別具有獨立同一性的存在⁵⁵。在這種意義下體用關係時是欲講體用如一，可以說，「在形上學存有同一性問題上先預設體用不一而欲用體用觀說明兩物關係」幾乎是不可想像的。「體用」關係確實可以就這個角度說明「無」與「有」在實在上的同一（嚴格說來，是沒有個別的同—性）關係，然其如此說明之時，亦只應限定於此存有同一性的問題上說明，不能全面地以「體用」關係取代「無有」關係。因為一者就存有論言、一者就認識面言，本來針對不同問題，關係性質亦不同。但就存有同一性這種視角上關心「無」「有」關係，顯示的也是後人自己所關心的問題，而不是王弼原來關心的。

其二，「體用」若是要就「原則與其應用」關係說明「無」「有」關係，成立「以無爲體以有爲用」的理論結構對應是不合理的說法。因為「無」「有」在行爲意義上相對爲兩種不同對待人事物的方式，所以應該各自有其原則與應用，王弼所主張，乃「無」這邊的原則與應用：以無爲體以無爲用，是爲貴無論的主張。

假如不先對「體用」關係之確義加以分析後使用，欲同時考慮各種「體用」關係，統一起來用以說明「無」「有」關係，這更是不可能的，這種詮釋辦法只會使人在理論的理解上更加混淆。

接下來，下文的篇幅要投入上面第 1 層「王弼自己是否使用體用術語」這個問題上面，檢視《老子·38 章注》處「體用並舉」的文本。

《老子·38 章》的王弼注文長達 1300 字，幾可視爲一篇獨立論文。不過，這條注文本質上仍然是注文，一一緊扣著老子原文文句作解，因此其文雖自長暢，它跟隨著老子文句段落的相應之分段仍然明顯，我們必須從適當的段落，而非從單辭、單語、單句去提取王弼意見的證據。筆者想要在此章解讀上強調的是：適當的語意單位並不是所謂「萬物雖貴以無爲用，不能捨無以爲體」，所以若單引此句，而認定 38 章注中存在「以無爲體」思想的證明，這實際上是誤讀。適當的閱讀段落，是：

⁵⁵ 湯用彤先生「體用」說明的運用都是在這個意義上，比如他常用的大海水與眾漚之喻，在於說明「萬有羣生，皆各不離此本而別為實有」（《魏晉玄學流別略論》，頁 50）。他也都是因「體用一如」關係而用「體用」說明王弼「無有」關係。

夫大之極也，其唯道乎！自此已往，豈足尊哉！故雖德盛業大，富有萬物，猶各得其德，而未能自周也。故天不能為載，地不能為覆，人不能為贍萬物。雖貴以無為用，不能捨無以為體也。不能捨無以為體，則失其為大矣，所謂失道而後德也。

從「夫大之極」到「所謂失道而後德也」的這段文字，恰是對《老子》「失道而後德」一句的解釋，所以本段的任務是指出從「道」到「德」之間究竟出現了什麼不同，使各得其德者進入「德」的階段而不同於「道」了？這個關鍵因素的回答，從前後文結構上看來是很明顯的，就是因為它們「不能捨無以為體」⁵⁶，所以才「失其為大矣」。

「各得其德」者的代表，在《老子》書裡現成的例子就是 25 章中所提到「四大」⁵⁷的觀念，那裡分列了「道」「天」「地」「人」層層轉而上法之諸大的位階。這些存有者之所以能「大」，無非就是因為法道而以無為用，但是再怎麼以無為用，這些存有者仍然不能如「道」一般本身無形體。所以在 38 章內，舉「道」以下的「天」「地」「人」為例，它們與「道」（在能力與特性上）的差別正好可資說明何謂「失道而後德」。換言之，「雖貴以無為用」一句的主詞其實並非傳統詮釋一向認定的「萬物」，而是天、地、人等諸大，同注前文所謂「天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主」之義，正與此相呼應。

天地、聖王雖然都是以無為用，但同時它們「不能捨無以為體，則失其為大矣，所謂失道而後德也」，很明顯地，「各得其德而未能自周」和「不能捨無以為

⁵⁶ 樓宇烈《王弼集校釋》刪去「不能捨無以為體」的「不能」二字，僅是因為他認為若非如此則「義不可通」，並沒有任何一版的底本依據。如果我們能照原文通順地說明原文的道理，則樓氏此一出於主觀的刪減便沒有必要了。後文會討論樓氏此處的多重誤解。

⁵⁷ 《老子·25 章》提到「域中有四大」：道、天、地、王（人）。指其為「大」的意思，當是說它們「對萬物有大影響力」、「有大權」。其中，人對萬物的影響力當然與前三者遠不能比，針對這一點，王弼亦特意解說了老子將之並列為四大的理由：「天地之性人為貴，而王是人之主也，雖不職大，亦復為大。」在 38 章注文這裡，王弼乃援用《老子》25 章的諸大做為舉例，以具體說明「失道而後德」的階差。

體」之憾，實質上是同一回事。所以，若從「雖貴以無為用，不能捨無以為體也」這句話的前後文來看，該句的地位即「失道而後德」一段注解在結論上給出的原因解說。它解說「為何天、地或人單靠自己之德無法為（載／覆／）贍萬物？」這個問題的原因：究其原因，就是因為即使是大如天、地、人這樣的存在，也仍各有形體之限⁵⁸，它們雖然都了解以無為用、由無之道的重要，卻終究和「道」本身不一樣，沒有辦法捨其形體以至於全無形體，而仍然有其形體，所以，天之形限制了它不能為載；地之形限制了它不能為覆；人之形也同樣限制了人去滿足萬物所有需求的可能。一言以蔽之，「不能捨無以為體，則失其為大矣」！這樣，不就完滿說明了本段一開始破題而言的，「夫大之極也，其唯道乎！自此以往，豈足尊哉！」這句話了嗎？「有形體」與「無形體」間的差別，正是天、地、人諸大雖大（「德盛業大，富有萬物」），卻又遠遠不如「道」大的理由。

以往對 38 章注文的解讀之所以產生種種曲折，其實是被重重的誤解給覆蓋住了，因為王弼《老子注》原就是一份闕疑處處、頗賴校釋的文本，在校釋者一念之刪補之下，便可能失之毫釐，差以千里。就本段而言，樓宇烈《王弼集校釋》裡認為：「『不能捨無以為體，則失其為大矣』，義不可通。」因此刪去本句的「不能」二字，使其成為相反的意思。樓氏說：

觀王弼注文之意，「萬物雖貴，以無為用」，故當言「捨無以為體，則失其為大矣」，故此處不當有「不能」二字甚明。

樓氏的理解雖非始作俑者⁵⁹，然而此舉正是傳統 38 章注文錯誤理解的代表。首

⁵⁸ 王弼《周易·乾卦·彖傳注》：「天也者，形之名也……夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保無虧，為物之首，統之者豈非至健哉！」；《周易·坤卦·彖傳注》：「地也者，形之名也……有地之形，與剛健為耦，而以永保無疆。用之者，不亦至順乎？」可見天地都有形累限制。

⁵⁹ 更早的學者讀如樓氏者，亦所在多有。早期學者有可能讀到的是缺漏「而未能自周也……萬物」24 字的版本。脫漏字句，樓宇烈《王弼集校釋》（1980）已自道藏本與道藏集注本補上，參見樓氏，頁 101。例如錢穆在《王弼論體用》（1957）引作：「雖盛德大富，而有萬物，猶各得其德。雖貴，以無為用，不能捨無以為體也。」不過即使依這個脫漏的版本去解讀，也不應讀出和完整版不同的結論，因為它其實只是省略掉王弼舉出來說明的例子而已，文義並未翻轉。真正的問題一樣在於，讀者因為太習慣「體—用」這對字詞，以致於總是一下子就認為王弼說了「以無

先，這是見「體」「用」二字並出便預設性地以體用觀去理解本段，不但斷章取義，結果更接連導致第二個錯誤：斷句錯誤而將「萬物」二字下屬，以及第三個錯誤：硬將原文刪去「不能」這個否定辭，使文句變成和原本相反的意思。

當我們由預設的體用觀念去接觸王弼這段文字，首先會跳入眼簾的就是「以無為用」和「以無為體」兩個子句的對舉，「不能捨無以為體」因為「不能」與「捨」的雙重否定而變成肯定的意思。在「以無為用」和「以無為體」的對舉中，做這兩句主詞的，推定為在「道」之外的萬物，因為在體用觀中「道」就是萬物之體，而從前三句字數對稱上看又剛好可以斷成：「故天不能為載，地不能為覆，人不能為贍。萬物雖貴（⁶⁰）以無為用，不能捨無以為體也」⁶¹，斷於「為贍」與「萬物」中間。

但是，筆者何以認為這種斷句方式是錯誤的呢？一方面是語意上的完整性問題——即使「載」或「覆」的受詞一般已經習慣被省略，但是至少「贍」會需要一個受詞。另一方面，相應的理由出於《老子》第4章的注文。我們知道，38章注這一段裡王弼援用了《老子·25章》諸大轉相上法的觀念，但其實不論是在25章注中，還是在38章注中，此觀念都沒有第4章的注文中闡述的詳細明白。並且，由《老子注·第4章》關於道、天、地、人「四大」的描述，至少可以使讀者在38章注中確信兩點：第一，「萬物」二字應上屬而非下屬，不讀作「萬物雖貴以無為用」，而是作「人不能為贍萬物」；第二，地之「載」德、天之「覆」德，之所以有其德之限制，和它們自身存在之形（「象」乃較抽象之形，亦可以「形」概括之）有關。《老子注·第4章》曰：

道沖而用之又不盈，淵兮似萬物之宗。……象帝之先。

夫執一家之量者，不能全家；執一國之量者，不能成國；窮力舉重，不能

為用」和「以無為體」兩句對舉。錢穆說：「此為體用兩字連用成一概念之至顯然者。宇宙萬物，莫不以無為體，既皆不能捨無以為體，故亦必以無為用，此弼注之意也。」

⁶⁰ 樓宇烈在此有逗點斷句，也有許多學者此處連讀。文意雖稍不同，但沒有引起值得我們講究的問題，姑不論。

⁶¹ 瓦格納先生在此就是依字數對稱斷句。見：《王弼〈老子注〉研究》（下冊），頁547，註11。

為用。故人雖知萬物治也，治而不以二儀之道，則不能贍也。地雖形魄，不法於天則不能全其寧；天雖精象，不法於道則不能保其精。沖而用之，用乃不能窮。滿以造實，實來則溢。故沖而用之又復不盈，其為無窮亦已極矣。形雖大，不能累其體；事雖殷，不能充其量。萬物舍此而求主，主其安在乎？不亦淵兮似萬物之宗乎？……地守其形，德不能過其載；天慊其象，德不能過其覆，天地莫能及之，不亦似帝之先乎？

第一點是相當明白的：「知萬物治」者為人，因而人也有「為贍萬物」的要求和責任。關於第二點：地有形魄、天有精象，這些都可算是天地具體的「形」，也就是它們就其自身而言仍不能捨無而為體之「體」。對天地人諸大來說，它們「形雖大」而「不能累其體」的理由就只有一個，那就是它們用道、法道、沖而用之、以無為心、以無為用；此義即再度呼應 38 章注「以無為心」、「以虛為主」的話。若非以道為用，則它們的「形」便將成其負累⁶²，既已有形，則「猶各得其德而未能自周」，所以必「惟以空為德，然後乃能動作從道」⁶³，放棄以己形體為用，轉從無道。

聖人存有者與「道」的基本存在階差問題，應該是王弼當時人們關注的重要問題之一，聖人有什麼本性？如何行爲？如何掌握道？他能力的限制在哪裡？上述王弼幾章雖然沒有正面提出來討論，不過何晏曾經更正式地面對、處理過這個問題，在《列子·仲尼篇》張湛注引何晏〈無名論〉中：

夫道者，惟無所有者也。自天地已來皆有所有矣；然猶謂之道者，以其能復用無所有也。

在王弼用詞習慣中謂有「形」或有「體」的，何晏用「有所有」來表達，實際上

⁶² 參見註 58。

⁶³ 《老子注·21 章》「孔德之容，惟道是從」注。

這個用詞遠比王弼更為精確。「道」才是唯一「無所有」的東西：沒有任何特定的性質。在貴無論者的眼中，任何性質或特性，從正面看那是「有」，從反面看若有任何「有」也等於有特定的限制，有就是有限。如此，任何人都不可能真正以「無所有」的方式存在著，連聖人也不可能，因為他只要存活於人世中就至少是個看得到摸得到的存在者。現今從張湛注中所能見到的何晏〈無名論〉段落是一長 300 字的小論⁶⁴，主題就是從「聖人不能真正『無名』」問題切入，集中討論聖人和道之間的關係。〈無名論〉要解決這個問題：「『聖人』和『道』本是以不同存在方式存在的兩種不同存有者，有人之形的聖人在先天限制之下又怎麼可能做到和道一樣呢？」⁶⁵何晏承認，「自天地已來皆有所有矣」，但是聖人的那種「有所有」，是和真正的「無所有」——「道」相比才顯得有所有；假如聖人的那種「有所有」，和別人的「有所有」（通常是求名求譽以為己有）相比，那又顯出聖人和那「有所有」不同，他的無名無譽也實是「無所有」的了。這個比較的論證過程乃舉陰陽之同類相從異類相違為例，大體是要論證一種區分「同類」和「異類」的適當方法⁶⁶。觀察上面這個〈無名論〉想要處理的問題，論者對聖人「有人之形」、「不能無體」所感到的疑慮，不只是印證了王弼 38 章注此處的文意，其實更使這個王弼原本只順手帶過的問題，從隱藏處裡對我們顯豁出來。

⁶⁴ 何晏〈無名論〉曰：「為民所譽，則有名者也；無譽，無名者也。若夫聖人，名無名，譽無譽，謂無名為道，無譽為大。則夫無名者，可以言有名矣；無譽者，可以言有譽矣。然與夫可譽可名者豈同用哉？此比於無所有，故皆有所有矣。而於有所有之中，當與無所有相從，而與夫有所有者不同。同類無遠而相應，異類無近而不相違。譬如陰中之陽，陽中之陰，各以物類自相求從。夏日為陽，而夕夜遠與冬日共為陰；冬日為陰，而朝晝遠與夏日同為陽。皆異於近而同於遠也。詳此異同，而後無名之論可知矣。凡所以至於此者何哉？夫道者，惟無所有者也。自天地已來皆有所有矣；然猶謂之道者，以其能復用無所有也。故雖處有名之域，而沒其無名之象；由以在陽之遠體，而忘其自有陰之遠類也。」

⁶⁵ 當今學者還沒有從這個角度去發掘何晏〈無名論〉的問題意識，因為何晏沒使用「形」或「體」這樣的辭彙，只講「有所有」。而且嚴格來說，〈無名論〉乃是從聖人「必有名」之先天限制來切入者個問題的。

⁶⁶ 何晏在此所提出的分類方法論，和我們今天習慣的亞里斯多德式分類法大不相同，在這個問題上，他不想就此將聖人確定於「人類」這一項類目底下；或者說，他在這個問題上乃正與我們這種直覺式的分類法相奮戰，所以才要舉「陰陽」這一對區分來說明。因為「陰陽」沒有固定的使用對象範域，在什麼東西上相對，便謂什麼東西為陰為陽，而一旦其為陰或為陽，便可以與不同範域而言之陰者陽者「相從」而視為另外一種意義的「同類」。如果這樣來看，我們看待聖人不只有「人的同類」這一種分類角度，從（類似於陰陽相對之分類方式的）「有所有—無所有」相對之分類角度，就可以看出聖人與道同類的可能。

最後，以韓康伯說再為我們這個觀點補上一則例證。在《周易·繫辭》注中討論到聖人與道時，他有和王弼 38 章注相似的表達：

（一陰一陽之謂道……顯諸仁，藏諸用，）鼓萬物而不與聖人同憂

萬物由之以化，故曰「鼓萬物」也。聖人雖體道以為用，未能至无以為體，故順通天下，則有經營之跡也。

盛德大業，至矣哉！……

正因為聖人在實際存在上不能無體，所以不得不有「經營之跡」。

需要辨明的是，聖人不能無體，是一件現實中的既存事實；其文字與「聖人體無」的命題看來雖有相反之虞⁶⁷，但其實並沒有衝突的問題。因為「聖人不能無體」是說聖人也有一定的形體限制，不可能全無形體；但聖人體無並不是在說「聖人沒有形體」這樣的意思。「聖人體無」是指聖人能夠實踐、親自具體地身體力行將「無」之道實現出來。換言之，「聖人體無」的「體」字也一樣是形體義，將「無」具體化於自身形體之意。如果是這樣，聖人若能體無反而不可能無體了，假如無體（沒有形體），一來這種存在者不可能是聖人（聖人有人之形），二來也不可能把「無」具體實現，聖人之形體實為他「體無」之憑藉。

所以，當《論語釋疑》出現「道不可體」這樣的命題，它和「聖人體無」也沒有衝突。「道不可體」是說道不可以「體」知，句中動詞「體」是「觸知」的意思，以體體體即以形知形，所以這是用不可觸知這一面向說更廣泛的「道無形」義。這些「體」的使用，都應該首先扣住「形體」這個基本原意去理解，才在不同語脈中見其不同適應變化。關於「聖人體無」，本章最末節將再討論。

⁶⁷王弼「道不可體」和「聖人體道以為用」命題的字面衝突問題，也已有學者撰文關心。見勞悅強〈何晏、王弼「道不可體」說的思想史背景〉，《中國哲學與文化》第二輯，2007。

二、兼論「本末」的意義

本小節只有一個極單純的論證，筆者欲說明：「本末」是一組表達關係的辭彙，不是兩個專有名詞的組合；是一組「指向『本—末』關係」的、而不是「『本』指向本體；『末』指向現象」的詞彙。然後，我們可以順道用比較長的篇幅來閱讀王弼〈老子指略〉裡所說《老子》之書的全書主旨「崇本息末」，「崇本息末」命題從文中解說上看來是聚焦於說明貴無的具體施政建議。

當代玄學研究流行的看法是，認為王弼的形上學討論本體與現象關係，是用「體用」「無有」「本末」範疇去說明的，在這種情況下，王弼的「本末」關係裡，「本」就是指那無形無名的形上本體「無」；「末」是有形有名的現象萬有。余敦康先生說：

在魏晉玄學中，本末是一對最基本的範疇，本指本體，末指現象，自然和社會的一切都可以概括在這對範疇之中。⁶⁸

王弼所理解的「崇本息末」，就其政治謀略思想的層次而言，是與當時許多人的思考息息相通的。但是除此之外，王弼還賦以新意，認為本末關係就是本體與現象的關係，所謂「崇本息末」就是發揮本體對現象的統帥作用。⁶⁹

⁶⁸ 余敦康《何晏王弼玄學新探》，頁 20。

⁶⁹ 余敦康《何晏王弼玄學新探》，頁 112。余先生對東漢末以來的「本末」思考有相當值得參考的整理，詳見余敦康《何晏王弼玄學新探》，頁 20-23、頁 111-113。李幸玲〈略論先秦兩漢的「本末」觀〉（《中國學術年刊》，第 20 期，1999.3）一文中也羅列了可觀的相關資料。

余先生所謂當時許多人的本末思考，是指漢魏之際流行起來的論調，例如：

1. 「凡為治之大體，莫善於抑末而務本；莫不善於離本而飾末」（王符《潛夫論·務本》）
2. 富民，應以「農桑為本，以游業為末」；百工，應以「致用為本，以巧飾為末」；商賈，應以「通貨為本，以鬻奇為末」（王符《潛夫論·務本》）
3. 「故明君蒞國，必崇本抑末，以遏亂危之萌。」（王符《潛夫論·務本》）
4. 「風有所從來，俗有所由起，病其末者刈其本，惡其流者塞其源。」（仲長統）
5. 「人心莫不有理道…用乎己者，謂之務本；用乎人者，謂之近末。……」（徐幹《中論·修本》）
6. 「王者之治，崇本抑末，務農重穀。」（司馬芝）
7. 「今公侯命世作宰，追蹤上古，將隆至治，抑末正本，若制定於上，則化行於眾矣」（夏侯玄）
8. 「夫建官均職，清理民物，所以立本也；循名考實，糾勵成規，所以治末也」（傅嘏）

本來「本末」是一對一般性的日常用詞，講事物的根本與細節、原始與流變，這是沒有問題的。上述王弼詮釋觀點之被主張，顯然需要一些明證性的理由說明王弼將這一對普通關係「專有名詞化」。檢視起來，王弼之「本」「末」與本體現象對應關係成立起來的地方大概是在：《論語釋疑·陽貨》「予欲無言」的解釋⁷⁰，還有《晉書》裡說貴無論「以無為本」這個命題⁷¹。然後，本末關係在王弼老學的重要性又在〈老子指略〉「崇本息末」的一言蔽之被強調標舉起來。

但是王弼「本」「末」的使用場合不只是專指「無、有」「本體、現象」，這些例子令我們必須重新考慮，可能「本末」在王弼的使用中仍然像以前一樣只是單純的「本末」關係，而非一旦論及「本」「末」就是「本體」與「現象」的代稱。如果「本末」在王弼是普通的日常的一組關係，並非具有特定指涉對象的語彙，它在使用中的實指意義就要視上下文而定。《老子注·58章》所謂「此皆崇本以息末」的對象命題是指《老子》文「方而不割」「廉而不剝」「直而不肆」「光而不耀」四種治物態度（或謂方法），就是說，方、廉、直、光被解釋為行事之本；相對地，「不以方割物」「不以清廉剝傷於物」「不以直激拂於物」「不以光照求其隱慝」是「息末」的直接意義，「末」也是在行事方法上面論。換言之，在關於「作法」或「行事方法」這個問題上面，區別出了某種做事方法是本、某種是末，這樣的相對關係在行事問題上成立。57章類似，「此四者，崇本以息末也」指《老子》「我無為而民自化」「我好靜而民自正」「我無事而民自富」「我欲無欲

多半是在提出實質政治主張的時候以本末論作法。

⁷⁰ 《論語釋疑·陽貨》「予欲無言」處王弼說：

予欲無言，蓋欲明本。舉本統末，而示物於極者也。夫立言垂教，將以通性，而弊至於湮；寄旨傳辭，將以正邪，而勢至於繁。既求道中，不可勝御，是以修本廢言，則天而行化。以淳而觀，則天地之心見於不言；寒暑代序，則不言之令行乎四時，天豈諱諱者哉。

一般將「明本」的「本」解讀為本體，也就是「無」，因為無本體「不可以訓，故不說也」。

⁷¹ 《晉書·王衍傳》：「魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊，立論以為天地萬物皆以無（為）為本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。衍甚重之。」

而民自樸」四件事。

《論語釋疑·學而》裡解釋「君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與」處說：「自然親愛為孝，推愛及物為仁也。」沒有另外將「君子務本」的「本」解釋作無或道，只順句義，王弼理解「本」字所表達的是一種素樸的「基本」，也是根本來源的意義。「自然親愛」是先於仁而存的事實，是「推愛」的愛之基礎，也就是說，前者的存在事實與存在表現，作為後者之發揮的可能性前提，在時序上不可能後於後者而存在，在其內容表現上較後者更具必然性與普遍性，因此，在兩者存在的意義之比較上，可謂前者為「本」。《論語釋疑·八佾》「時人棄本崇末，故大其能尋本禮意也。」是就「禮」尋「禮之本」，並非一下子就講本體義。

「本末」關係如果是一組基本在「行事方式」問題討論上成立的關係，那麼這種用法仍然維持是普通的「本末關係」用法，和東漢以來許多人提出命題中之「本末」詞意差別不大，如「務本後末」、「進本退末」、「崇本抑（退）末」、「建本抑末」、「守本離末」、「慎本略末」、「舉本業抑末利」等等，「本」「末」詞意都與王弼所說「崇本息末」是用同樣的一組「本末」關係在說明，差別只在於進行細部實際討論何為本何為末的時候各人會提出不同的具體建議。可以說，我們雖不能排除王弼有時候用「本末」說「無有」，但是當他這麼說的時候，顯然就表示「無有」在該處的文義脈絡中是以「無為」「有為」行事的意思被理解的。後文對〈指略〉「崇本息末」這個重要的命題進行具體分析，讀者可以從中確認這裡「本」「末」的實際意義。附帶一提的是，許多學者關心王弼「崇本息末」與「崇本舉末」兩命題之間有自相矛盾，但是，這個問題只會發生在「將『本』『末』指涉對象在理論中固定下來」的情況，如果王弼使用「本末」乃維持其普通用法，在不同地方就要就上下文去考察該處謂何為本謂何為末，那是不會有這樣的理論問題產生的。

〈老子指略〉最末一大段，就是王弼對《老子》全書主旨所作的概括，是介紹書中內容主旨的摘要。值得注意的是單就這一大段來看，這所謂全書主旨反而

不涉及形上學，全是政治哲學，恰是在「行事方式」問題意義下使用的本末討論。既然在這裡分析這一段，就可方便地把握王弼《老子》全書意旨，請接著見以下段落(1)至(9)：

(1) 老子之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。

(2) 觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一；義雖廣瞻，眾則同類。解其一言而蔽之，則無幽而不識；每事各為意，則雖辯而愈惑。

(3) 嘗試論之曰：夫邪之興也，豈邪者之所為乎？淫之所起也，豈淫者之所造乎？故閑邪在乎存誠，不在善察；息淫在乎去華，不在滋章；絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟存乎不尚，不在善聽。故不攻其為也，使其無心於為也；不害其欲也，使其無心於欲也。謀之於未兆，為之於未始，如斯而已矣。故竭聖智以治巧偽，未若見質素以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱樸以全篤實；多巧利以興事用，未若寡私欲以息華競。故絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨。唯在使民愛欲不生，不在攻其為邪也。故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。

(4) 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，樸散真離，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！夫鎮之以素樸，則無為而自正；攻之以聖智，則民窮而巧殷。故素樸可抱，而聖智可棄。夫察司之簡，則避之亦簡；竭其聰明，則逃之亦察。簡則害樸寡，密則巧偽深矣。夫能為至察探幽之術者，匪唯聖智哉？其為害也，豈可記乎！故百倍之利未渠多也。

(5) 夫不能辯名，則不可與言理；不能定名，則不可與論實也。凡名生於形，未有形生於名者也。故有此名必有此形，有此形必有其分。仁不得謂之聖，智不得謂之仁，則各有其實矣。夫察見至微者，明之極也；探射隱伏者，慮之極也。能盡極明，匪唯聖乎？能盡極慮，匪為智乎？校實定名，以觀絕聖，可無惑矣。

(6) 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，患俗薄而名興行、崇仁義，愈致斯偽，況術之賤此者乎？故絕仁棄義以復孝慈，未渠弘也。

(7) 夫城高則衝生，利興則求深。苟存無欲，則雖賞而不竊；私欲苟行，則巧利愈昏。故絕巧棄利，代以寡欲，盜賊無有，未足美也。

(8) 夫聖智，才之傑也；仁義，行之大者也；巧利，用之善者也。本苟不存，而興此三美，害猶如之，況術之有利，斯以忽素樸乎！

(9) 故古人有歎曰：甚矣，何物之難悟也！既知不聖為不聖，未知聖之不聖也；既知不仁為不仁，未知仁之為不仁也。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。有其治而乃亂，保其安而乃危。後其身而身先，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！

以下先解釋整段文章的大型架構，再往細部上說，王弼的論文，結構性是極強的。

段落(1)開宗明義地給予一句「一言可蔽之」的歸納性總結：「崇本息末」，崇本息末就是《老子》內容反覆以各種方式重複的想法。「崇本息末」是什麼呢？跳過段落(2)另外插入的閱讀方法論，在段落(3)「嘗試論之曰……」就具體說明了，「崇本息末」作為一個要求，詳細應該包括哪些更具體的要求。這些具體的要求，通通來自《老子》的章文，透過「崇本息末」這個概括，它們可以被提綱挈領地了解。

段落(3)的結束句，回到一個介於繁雜的具體要求與「崇本息末」這一簡明概括之間的，兩個祈使句：「見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利」，它們是「皆崇本以息末之謂也。」換句話說，從結構上看，「崇本息末」說得詳細具體一點，就可以說是「見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利」；「見素樸」是崇本，「絕聖智」是息末；「寡私欲」是崇本，「棄巧利」是息末。這兩個祈使句來自於《老子·19章》：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。

「見素抱樸」「少私寡欲」就是其來源。然而，在19章章文裡可見，「見素抱樸」、「少私寡欲」兩者又是「絕聖棄智」、「絕仁棄義」、「絕巧棄利」三者的「所屬」。本章的王弼注說：

聖智，才之善也。仁義，行之善也。巧利，用之善也。而直云絕，文甚不足，不令之有所屬，無以見其指，故曰，此三者以為文而未足，故令人有所屬，屬之於素樸寡欲。

注文顯示，王弼面對本章章文，主要解決的問題就是：前三者與後兩者的「所屬」關係是什麼意義？為何前三者「以為文不足」？所以王弼先說，「聖智」「仁義」「巧利」都各是一方面的好東西，然後提出「而直云絕」這個問題，它成爲一個問題，是因爲「要棄絕這些好東西」這個命題形成一種令人不解的張力。正因爲令人不解，所以是「文甚不足」，也因此要將此三「絕」加以補充。「絕」是一種否定性的表達，「絕聖棄智」、「絕仁棄義」、「絕巧棄利」三者也是從否定而言，但是對行爲指導而言，不能只給予否定面的要求，必須給出正面的表達才容易理解而遵循，所以，三「絕」便「屬之於素樸、寡欲」兩者了。

在這裡我們發現，〈老子指略〉引文段落(3)的「見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利」就是上述三絕兩屬的整齊化表達，爲了方便整齊的對句而裁掉了三絕中間的「絕仁棄義」這一項。所以，19章的基本結構是：三絕講的是「息末」；兩屬講的是「崇本」。

抓住19章的線索，就可以以段落(3)的結束句「故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。」爲中心點，向前後兩方進行拆解：向前，是段落(3)的內部，它還是「嘗試論之曰」這一段簡論的內容；向後，王弼便展開了三大段詳細的論理，就是分別針對19章「絕聖棄智，民利百倍」、「絕仁棄義，民復孝慈」、「絕巧棄利，盜賊無有」三個命題發揮的。

先看向後的大段落。段落(4)結束於「夫能為至察探幽之術者，匪唯聖智哉？其為害也，豈可記乎！故百倍之利未渠多也。」是第一個命題經過發揮後重新得到的結論；段落(6)結束於「故絕仁棄義以復孝慈，未渠弘也。」是第二個命題經過發揮後重新得到的結論；而段落(7)結束於「故絕巧棄利，代以寡欲，盜賊無有，未足美也。」則是第三個命題經過發揮後重新得到的結論。

三者的重新發論，都有一個共同點：王弼會從「末」之用的發展，也就是「聖智」「仁義」「巧利」之使用即將造成的可怕後果，再相對反回來說素樸、寡欲之不爲害。他是從與害相對比中論證素樸寡欲的好處，並沒有另外再提出素樸寡欲本身真正值得追求的內在理由，事實上，整段從(1)到(9)所討論的作法，都只

站在解決「害」的角度，講為何要息末、如何息末的問題，「崇本」與「息末」事實上在行事方式上相重合，「崇本」這個動作本身就是「息末」的動作。不過，這裡其實必須在理論上帶入進一步的預設，說明素樸寡欲真的會帶來好結果，而不是光只批判與它相反的作法，才算真的完成崇本息末的論證，然而這一點在本大段落（說明老子之書可「一言而蔽之」的這整大段）內都沒有做，這份工作是在《老子注》中各處論及萬物「自然」可能達致和諧這一預設的時候，才做了的。這可能反映出王弼〈老子指略〉這篇論文的對話對象，它的預設讀者，他們關心的都是實際問題的解決（見段落(3)）：像是如何「閑邪」、「息淫」、「絕盜」、「止訟」等等；而且他們的現實處境是：眼中所見盡是「現行於社政領域，被用來解決問題的方式」，也就是對「善察」、「滋章」、「嚴刑」、「善聽」等方法上更加完備的要求，他們已經對此方式疲憊而失去信心，所以急需新的行政方法。我們知道，當人們每次提出一個新的解決問題方案，要知道這個方法是不是好方法，最好就是實際試試看、實行看看，而不是空談它的好處，所以王弼的讀者群或許也抱著這樣的心態，使得「貴無論」思想崛起，他們反而沒有那麼需要被王弼「說服」萬物自然會形成和諧的觀念。

回到並列的「絕聖棄智，民利百倍」、「絕仁棄義，民復孝慈」、「絕巧棄利，盜賊無有」19章三個命題。因其內容上容易理解的程度不同，王弼花了長短不等的篇幅處理，「絕巧棄利」到「盜賊無有」的因果關係是最具體容易了解的，因此段落(7)很短；但像「絕聖棄智」這個命題就比較有問題，因為在王弼當時，不但流行聖人觀的討論⁷²，而且這種流行恐怕是因為實際上大家都想望著真正可以由理想的聖人來統治當時不算太平的局勢，所以「聖」這個詞的特色，一方面因為其作為討論中的議題而辭彙內涵並不固定，另一方面，唯一確定的是這個詞代表著一種高度的理想性，所以，「絕聖棄智」一句可能並非當時代人願

⁷² 例如關於聖人有情、聖人無情的辯論。又，參《世說新語·文學 10》「何晏注老子」條注，引《文章敘錄》曰：「自儒者論以老子非聖人，絕禮棄學。晏說與聖人同，著論行於世也。」可見，不論是對何晏，還是對王弼來說，作《老子注》時應如何解釋「絕聖棄智」「絕仁棄義」都是一個很大的挑戰，也是他們必須關注的重點，因為他們必須提出能夠為時人所接受的說法。

意接受的一個命題，如此，它是在哪個意義下說的聖智，必須要經過小心的釐清，這對王弼來說是一個極為棘手的問題。爲此，王弼特別在段落(4)結束後又插入了段落(5)，再一次從詮釋方法論切入來解釋，他說：假如我們用校實定名的方法來確定，「聖」這個名和「智」這個名的內容分別是指什麼，就可以說「聖」就是能夠「察見至微」，還把這種察見之明發揮到極致；「智」是能夠事先考慮到看不見的事情，還想得最多最遠。「校實定名」其實是一種對「名」之使用進行規範的方法，類似我們今天討論問題常用的「定義」方法，王弼在這裡提出這個方法，目的是要自己爲老子「絕聖棄智」命題中「聖」的意義下定義，如果可以自己下定義的話，就可以稍微避重就輕，把「聖」定義爲純粹的察見至明能力，避開「聖」所代表的理想性質。不過我們知道，假如作了下定義這個動作，這定義所規範的內容接下來還是可能會遭受到其他人的檢驗，其他人可能會不同意這樣去定義、使用這個詞，這是文本詮釋者兩面不是人的尷尬處，所以王弼又其實並沒有真正把「定義」這個動作作得這麼直接，狡猾地利用了反問的說法：「能盡極明，匪唯聖乎？能盡極慮，匪為智乎？」因爲如果直接單純地將「聖」定義爲「盡極明」，可能會無法被同意，但是，如果說「盡極明」一定是「聖」的一項特質，這一點卻是沒有人會否認的。就這樣，王弼不但用了校實定名重新給予定義，又在下定義時利用反過來的說法，兩重技巧逃脫「絕聖棄智」的詮釋困境。

段落(8)是三個命題都發揮完之後的總結，說「聖智」「仁義」「巧利」都是好東西，但是不能在不顧它們之「本」的情況下使用，如果「本」不存了，即使是這些美好的東西也會造成可怕的後果，何況只是爲了一般小有用處的、還及不上這三者的那些辦法，就捨棄「本」——「素樸」呢？

在本節所分析的〈老子指略〉「老子之書可一言蔽之」整大段，裡面全部的「崇本以息末」實例可以表列如下：

(欲達目標)(行事方式之「本」)(行事方式之「末」)

閑邪 在乎存誠， 不在善察；

息淫	在乎去華，	不在滋章；
絕盜	在乎去欲，	不在嚴刑；
止訟	存乎不尚，	不在善聽。

(目標省略未說) (行事方式之「末」) (行事方式之「本」)

故不攻其為也， 使其無心於為也；
不害其欲也， 使其無心於欲也。

(「崇本」之所以有「息末」效果的理由)

謀之於未兆，為之於未始，如斯而已矣。

(行事以「末」) (結果上將不如) (行事以「本」)

故竭聖智以治巧偽，	未若	見質素以靜民欲；
興仁義以敦薄俗，	未若	抱樸以全篤實；
多巧利以興事用，	未若	寡私欲以息華競。

(息「末」，同時就是「崇本」的具體作法總結)

故絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨。唯在使民愛欲不生，不在攻其為邪也。

(歸納得到「崇本息末」一言蔽之的結論，以 19 章為基礎)

故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。

王弼這論文的行文方式重複著「發散→收斂」式的「舉例→歸納」，以在繁簡之間形成節奏感，所以「崇本息末」事實上還可以舉很多很多不同的例子來說，歸納而言之就叫做崇本以息末。上面的實例中，王弼表達「本」「末」區分的詞彙

很可注意，他使用「在（乎）……」、「不在……」這樣的說法，表示面對一個所欲達成的目的時，不同的方法間有優劣之別：有可以達成這個目的的根本方法、另外那些則是根本偏離了目的，甚至可能只會使事情更糟的一些劣等手段。而且，每提及一對「在／不在」的方法對比，兩種方法之間亦顯然具有相斥性，不可能兩者同時施行。這種本末關係顯然與東漢以來「崇本抑末」等等類似論調是相同的關係。

本段整個「崇本息末」的主張讀下來，筆者認為有一件事情是清楚的，那就是要了解王弼的本末關係還是必須要事先把握「本末關係」這對關係本來的使用意義，然後才看王弼認為哪些東西之間存在本末關係，不一定都指「本體」與「現象」。這種普通意義本末關係的使用，即使時至今日我們也還是熟悉的，它是來自「樹」的隱喻。在王弼中恰完整保留了這個隱喻的來源，他在《老子注·22章》解「少則得，多則惑」時說：

自然之道亦猶樹也，轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰惑也；少則得其本，故曰得也。

樹的「本」就是它的根幹，相對的，「末」就只是末端的枝條。這個比喻本身就可以從兩方面來看，第一，就樹生命存續的重要性部位來說，根幹遠遠重要於枝條，枝條砍了會再生長，根幹卻本身就是樹生命力的來源所在，砍了，樹便死了。而兩者之間的關係，又有一種「由根幹長出枝條」的因果關係。第二，根幹是一，枝條是多，也就是說，根幹簡單易把握、枝條卻繁雜難理。這兩點合起來，雖然關係面向可以從很多面來看，使它不成為理論性所需要的較單純的關係，但它反而因其隱喻的具體豐富性之保留，而成為一種對人行事上很好的啟發。所以，「本末」方便使用的領域，通常在於人行動指導方面的領域，一方面，人行動時總要從龐雜的許多事件中理出那最需關注的「一」；另一方面，那取得關注之優先權的事項，必然要是「最重要的」，而且，其重要性又在於，它可以「長出」其他

較不重要的事，作為因果中的因。為此，前面我們所看的各種「本末」使用（不論是王弼或是其他人的用例），主要都在談論經世致民的實用領域，皆指向行事的方式，分辨較值得做與較不值得做的事。

第三節 「道」之稱：「路徑」隱喻

從〈老子指略〉可以看出來，因為「無」是不能定「名」的，我們欲了解無名本體只能從各種「稱謂」形容上面入手，而王弼所用的各種本體稱謂之中，最被看重的有兩個：一個是「道」，另一個是「玄」。上一章我們已經描繪過「玄」的「背景」隱喻，「玄」是「謂之深者」；本節要探究的稱謂就是「道」，「道」作為「稱之大者」，在王弼而言是比別的稱謂都更為重要的一種描述本體的方式。

王弼之於漢語詞彙，不論是去解釋某些詞、還是他自己使用它們的方式，曾被描述為「自然有所拔得」⁷³，這種清新風格來自於一種「保留詞彙原型」使用的意識。上一節曾提過，王弼文內清楚保留了「本末」的樹木隱喻原型，另如「一」這個詞，也保留了「數之始」、「少之極」的基本意義。「道」的使用也是一樣，即使「道」歷來已經經過許多不同思想體系的討論洗禮，附加了轉化了「道」的詞意內容，但是王弼仍然將它的原型意義「路徑」保留於觸手可及之處，並經常回到這個形象上去。

在〈老子指略〉裡對「道」作為稱謂的描述面向，其基本說明中便已見端倪：

夫「道」也者，取乎萬物之所由也。

故涉之乎無物而不由，則稱之曰道；求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。妙

⁷³ 《晉書·魏志·卷28·鍾會傳》注附何劭王弼傳。

出乎玄，眾由乎道。

萬物所由，似可推測說是萬物的路徑。但是「道」作為萬物路徑的這一隱喻型態尙未能具體顯明。

在《老子注·27章》出現了有趣的說法，「雖智大迷」注曰：

不因物，於其道必失，故曰「雖智大迷」。

這章前文話題是在說要「順物之性」「因物自然」，所以這邊說「不因物，於其道必失」。不過當這句話是「被用來解釋『迷』的意義」時，顯然，王弼是具體用到了「迷路」這樣子的比喻，用「迷路」（或者說「失道」，是一樣的意思）來比喻不適當的做法不能夠行得通。58章「人之迷，其日固久」也一樣，「言人之迷惑失道……」，然後要「以光鑑其所以迷」，「顯道以去民迷」（52章注）。

在此，我們可以借重魏培泉先生一篇研究，從語言學的角度對道路名詞進行分析。關於「道」的動詞用法，他說：

有些表示道路的詞可以用為動詞，反映了上古漢語構詞上的一個特色。如「道」、「路」、「徑」、「行」、「術」等。除了「行」以外，各字的動詞用法的主要含義為「（某物）順著道路向前行進」（有時順著道路之義不明顯，而接近「使（某物）向前行進」之義）。

「（某物）順著道路向前行進」換成簡單的說法就是「取道」。有這種意義的「道」可以算是二價動詞，其「論元」（argument）所扮演的角色分別為客體和處所。若以空間圖式來說，這種處所可以視為一種「路徑」

（PATH）。……如果把有形和無形的「路徑」和「客體」都包括在內，那麼「使（某物）順著道路向前行進」之義就可以含蓋「引導」、「開導」、「教

導」、「訓導」、「講述」、「疏通」、「治理」等諸義。有這種意義的「道」可以算是三價動詞，其論元除了「路徑」、「客體」之外還有「致使者」(CAUSER)。

動詞的「道」跟名詞的「道」之間具有語源關係……當用作三價動詞的「道」跟名詞的「道」之間的構辭關係逐漸模糊時，也就逐漸用「導」字來取代這個動詞「道」。⁷⁴

從這些形式中看來，王弼經常說的「萬物之所由」正是標準「(萬物)順著道路向前行進」的意思，亦即當他論及「道」的時候，這個詞之於他既謂「萬物之所由」，就表示「道」是萬物取道於道之道。相較於這種標準型二價動詞，〈指略〉裡也說到「『生之畜之』，不壅不塞，通物之性，道之謂也」，在「通物之性」的動詞「通」上面用一種「致使者」角色語氣安置「道」，就好像是「道」使物順著道向前行進一樣，但這個「致使者」又是道路本身。這種有趣的現象和王弼對物性自然的基本假設有關係，前文「王弼的世界原貌」小節曾說，他認為萬物有基本自己求生的能力。這樣一來，物在道上的前進方向就是延展自己本來的生存能力，即本性。

也就是說，這個「向前行進」的前進方向並沒有特定的目的地，「通物之性」是講物性之「自然」「得以伸展」的狀況，「道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也」(25章注)，物性為圓的圓物順道能以圓的方式自然存在；物性為方的方物順道能以方的方式自然存在，所以這種物性的自然伸展向前行進，在比喻中，其前進方向可以看作是存在時間上的延展，也就是向「未來」延伸前進。

向(物各自的)未來的順利前進，不受阻礙，就是「通」⁷⁵：如果塞其原、

⁷⁴ 魏培泉《從道路名詞看先秦的「道」》，收於鄭吉雄主編《觀念字解讀與思想史探索》，頁5-7。

⁷⁵ 與前文第一節第一小節末「包『通』萬物」解釋可相參照。

禁其性，情況就像 49 章注所說：「若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下。」也就是以「刑」以「法」以「明察」擾亂了百姓萬物原本的日常生活與正常生存能力。如果沒有這些禁塞的手段，那麼：「無所察焉，百姓何避；無所求焉，百姓何應。無避無應，則莫不用其情矣。」物「用其情」就是能夠展露其原本真實生存的樣子了，就是自然。「人無為舍其所能而為其所不能，舍其所長而為其短，如此，則言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。」

「道」在王弼有「絕對普遍」的本質規定。這有兩個方面：一個是，「道」為物所展開的未來，在時間上是可能無限延續的未來，除非物性自己終其天年，否則它們絕不會是因為走在道上而受阻，只有「不道」才會「早已」；另一方面是，「道」所引導照顧的物之範圍，是「所有」可能存在的萬物，無所排除。這樣子無所不包的「道」，實質上而言便是萬物共存之和諧秩序，這條萬物和諧的秩序之路，從空間上看是大道「**氾兮**」；從時間上看是古今通終始同之「**常**」。

《老子注·34 章》：

大道氾兮，其可左右。

言道氾濫，無所不適，可左右上下周旋而用，則無所不至也。

這是說「道」的普遍適用性。又見《老子注·16 章》：

知常容。

無所不包通也。

容乃公。

無所不包通，則乃至於蕩然公平也。

公乃王。

蕩然公平，則乃至於無所不周普也。

王乃天。

無所不周普，則乃至於同乎天也。

天乃道。

與天合德，體道大通，則乃至於極虛無也。

道乃久。

窮極虛無，得道之常，則乃至於不有極也。

「知常容」之「常」，就是常道，可以普遍包容一切存在的大和諧秩序整體，有跨時空的普遍性，蕩然周普，無所不包通，且到最後若能合於道，則得「久」。因此，與其說此「常」道是超越時間的存在，不如說它是一種歷時不換的東西。21章注說：「自古及今，無不由此而成，故曰『自古及今，其名不去』也」便是這麼一回事，指向推動物生功成的秩序本身。

第四節 「無」與「道」的概念關係：從工夫論上建立

一、「道」是「無」的問題；「無」是「道」的答案

「道」字的意義，當王弼使用「道」來當作本體稱謂時鎖定的它的字義，既然是由基本「道路」義維繫的「萬物之所由」，那麼，它的意義是與「無」的意義相差很多的。「道」概念與「無」概念之間存在著怎樣的理論關係？

王曉毅先生曾說：

「道」這個名字的意思是道路，引申為規律，它本身不具有『無為』這個思想內涵，將其改造為含有「無為」內涵的「無」，成了王弼建立哲學體

這麼說意味「道」字的字義內涵原本是別的意思，到王弼手上把這別的意思改成「無」的意思。筆者認為，以往我們一直慣於將「道」當作一個「概念」，而在詮釋某個道論理論的時候將「釐清道概念的意義」以為己任，但是，一個不停任意變換使用意義、變換字義內涵的詞彙如何可能一直作為同一個詞而存在？這就好比我今天將紅色東西顯出的性質定為「紅」的內涵，隔天改將綠色東西顯出的性質定為「紅」的內涵，之後又用黃色東西顯出的性質去替換掉「紅」這個詞的內涵，這樣子去對待「紅」這個詞的詞彙意義，是沒有道理的，這樣我們根本沒有任何基礎去了解「紅」這個詞。

筆者的意思是說，「道」在不同時代不同思想家手上雖然一直被賦予新的或不同的內容，但是這種情形應該並不是「道」字的「詞義內涵」本身一直不斷更改，它仍然應該是有一基礎的詞義內涵在，只是，它由這個基礎詞義內涵去詢問的問題，在不同處得到不同的答案。

前一個小節，我們看到王弼「道」的路徑隱喻，筆者認為，他所保留的這個「道」義「萬事萬物生成長養之路」可能就是基礎的「道」這個詞的詞義內涵。但這個已經具有一個自己詞義內涵的詞，為何還可以不停從不同人那裡獲得不同的內容？我們或許應該視之為一個「開放性的問題」⁷⁷，如同倫理學討論「善是什麼？」時，討論者能夠了解這個問題的意義卻可能不知道這問題的答案、或者能提出許多彼此不同的答案一樣。如果這樣來看，前述「道」的基礎詞義內涵就是我們對「道是什麼？」這個問題本身的了解。也就是說，不同的人討論「道是

⁷⁶ 《王弼評傳》，頁 242。

⁷⁷ 參考林火旺《基本倫理學》，頁 244：「稱一個問題是『開放的』是指：如果一個充分理解某問題意義的人，卻不知道該問題的答案，我們就稱這個問題是開放問題。」如果可以把「道是什麼？」視為是一個開放問題，就是假設，對那些回答「道」內容的古代思想家而言，他們基本上已理解「道」作為路徑、方法，且是在充分理解問題「怎樣做才是依循能夠使萬事萬物生成長養之路？」之下去回答「道的內容」。所以，假設「道是什麼？」對大家來說是開放性問題，是有點大膽的假定，這需要更多的思想史討論；不過對王弼而言，可以說他是充分理解問題，再對此提出他自己的主張答案的。

什麼？」「道的內容為何？」這個問題的時候，是在問：「怎樣做才是依循了能夠使萬事萬物生成長養之路？」這樣的一個問題（至少，對王弼來說是如此），但是「道是什麼？」這樣簡化的問題形式有時卻令我們誤解我們在探討的是「道」概念本身的內涵意義。

如果我們仔細一點，王弼在 40 章注文完整現出了「『道』作為問題而從《老子》獲回答」的情形：

反者，道之動，

高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。故曰「反者道之動」也。

如果不嫌繁冗，解析得詳細一點的話，其中隱含的問答的形式（從王弼注的角度）是這樣來看的：

（《老子》自問：）「**道之動**」為何？（老子自答：）為「**反**」

（王弼翻譯《老子》「『**道之動**』為何？」的問題：）「如何動則物通？」

（王弼翻譯《老子》「**反**」的回答：）

1. 「反」詞義解釋為：「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。」
2. 因為「反」是「有以無為用」，所以就是說要「動皆知其所無」。

第五行（2.）由第四行（1.）而來。從第二行看來，王弼對「道」有一個直接的定義，就是用「物通」去定義「道」：「如果有某種行動方式，依之而動則『物通』，則其為合『道』之動」是王弼對「道」做的一種操作型定義⁷⁸。由第二行、第五行（2.）合起來講，就得到「動皆知其所無，則物通矣」這個結論，這個結論翻譯了《老子》原句，也就是第一行的內容。

⁷⁸ 本章第一節第一小節就已經說過，可相參照。

王弼給「道」的操作型定義是「若依之而動則物通」，物「通」的情況就是物能得以順利發展，不受阻礙。這個理解在他〈老子指略〉中，又有萬物宗主能「包通天地，靡使不經」一語可資印證。

40章關於「道」問題的回答裡，王弼用到了他自己最重要的主張：「無」。在那裡，「反」的意思是「有以無為用」，所以「反者道之動」被他轉譯為應該要「動皆知其所無」。在這種形式下，很明顯的是，對王弼來說「道」和「無」兩個詞的關係就建立在「問題」與「答案」之間的關係上；當「道是無」這個命題在他那裡成立，「道」是問題，「無」是答案；「道」問什麼方式最好（可以包通萬物）？「無」指無形無為即是最好的方式。38章「天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主」之所以就是「法道」、「用道」，是在這個關係上說的。

從這個角度來看，像有些學者就認為，王弼老子注裡提供的理論（即使有形上學成分，但）本質上是一種政論，即使他高度發揮了抽象而普遍的命題推論，但是，其名詞概念的意義來自於政治生活，其論證的目的又歸向政治建議。這種「政治」感，牽涉到「道」這個問題所問主題，王弼關心的焦點既是「如何包通萬物」，這就是一個基本定位於政治的問題。

二、「聖人體無」的工夫論述

牟宗三先生對王弼思想主要採取的理解重點是：以聖人工夫為核心，論體無用有，這影響了大部分臺灣學者切入王弼的角度。牟先生這種看法說：「此沖虛玄德之為宗主，實非『存有型』，而乃『境界型』者。蓋必本於主觀修證所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。此為主觀修證所證之沖虛之無外之客觀的或絕對的廣被。⁷⁹」蓋玄德對萬物不禁不塞，生而不有、長而不宰，萬物則自然長足，種種沖虛境界之描述在情境上相似於本文關於王弼世界原貌之

⁷⁹ 《才性與玄理》，頁 141。

說明。但是本文觀察王弼形上學只是單純看他對世界萬物存在樣態的討論，沒有站在儒道聖證境界與價值意識之比較的問題上，所以從「聖人工夫」問題上切入時，我們也只面對王弼關心的生活世界萬物秩序裡，聖人和萬物的互動關係如何？而不關心從聖證境界沖虛觀照上建立起其形上學這樣的問題。

首先，針對一般關心聖人工夫時，容易碰觸到的幾個問題來釐清：1.從王弼《老子注》文本材料看來，王弼「完全不關心個人精神修養」的問題，所有的問題都在政治關係上談。如果說「無」「無為」「沖虛」「玄德」是一種聖人境界，那是一種對萬物、對世界整體和諧而言來說的理想聖人作為，不是在關心聖人自身的「內在精神狀態」。2.王弼當時對聖人學至的問題，仍然是傳統「不可學」「不可至」的基本態度，在這問題上態度轉變要到晉末與佛學交相爭論時才漸起新義。因此，王弼的聖人理想描繪全無關乎「成聖工夫」，只有「治世理想」情境與行政作法而已。

關於第 1 點，請見《老子》裡最可能關乎個人精神修養的第 10 章：

載營魄抱一，能無離乎！

載，猶處也。營魄，人之常居處也。一，人之真也。言人能處常居之宅，抱一清神能常無離乎？則萬物自賓也。

專氣致柔，能若嬰兒乎！

專，任也。致，極也，言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎？則物全而性得矣。

滌除玄覽，能無疵乎！

玄，物之極也。言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵其神⁸⁰乎？則終與玄同也。

之所以說王弼在這章注文裡徹底顯示出「政治性聖人」的偏向，只要比較鍾會的

⁸⁰ 《道藏集注》本作「疵之其神」，樓宇烈、瓦格納都取「疵其神」（《道藏集義》本）。

注解就知道了，鍾會對《老子·10章》第一句話的注解在李善《文選注》裡被保留了下來：

載，辭也。經護為營，形氣為魄，謂魂魄經護其形氣，使之長存也。（《文選·陸士衡〈贈兄車騎一首〉注》引）

對「**載營魄抱一**」的《老子》本文，鍾會注看來比較符合老子詮釋史上的一般解讀，相較於此，王弼的方向反而就很特殊了。見上述引文底線所加的三句話，在最後王弼總要將前述的精神境界式語言再與「在萬物身上產生的相應實效」關聯起來，結果整條注文看起來就是「聖人如何如何做，則物（萬物）便能如何如何」的治理關係。在王弼《老子注》裡，想要講王弼的聖人精神修養境界，是沒有材料可說的。

再看《論語釋疑》，在這些遺留的材料中有一些張力更加明顯。相對照於何晏《論語集解》對同樣文本的讀法，又可以看出王弼很堅持地要在政治關懷上發揮這些「本來一般都讀作個人修養的語句」。見《論語釋疑·泰伯》：

子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」

〈釋疑〉：言有為政之次序也。夫喜、懼、哀、樂，民之自然，應感而動⁸¹，則發乎聲歌。所以陳詩採謠，以知民志風。既見其風，則損益基焉。故因俗立制，以達其禮也。矯俗檢刑，民心未化，故又感以聲樂⁸²，以和神也。若不採民詩，則無以觀風。風乖俗異，則禮無所立，禮若不設，則樂無所樂，樂非禮則功無所濟。故三體相扶，而用有先後也。（皇疏）

何晏〈集解〉引包曰：「興，起也。言修身當先學詩也。」「禮者所以立身

⁸¹ 《玉函山房輯佚書》作「感應而動」。程樹德引皇疏亦作「感應而動」。

⁸² 《玉函山房輯佚書》作「故必感以聲樂」。

也。」「樂所以成性。」

何晏所引包氏見解乃一般修身學習次第；王弼所闡述者則是「為政之次序」。

又如這一條，《論語釋疑·泰伯》：

子曰：「狂而不直，侗而不願，慳慳而不信，吾不知之矣！」

〈釋疑〉：夫推誠訓俗，則民俗自化；求其情偽，則儉心茲應。是以聖人務使民皆歸厚，不以探幽為明；務使奸偽不興，不以先覺為賢。故雖明並日月，猶曰不知也。（皇疏）

何晏〈集解〉引孔曰：「狂者進取，宜直也；侗，未成器之人，宜謹愿也。慳慳，慳慳也，宜可信也。言皆與常度反，我不知之。」

對於幾種性情反應特殊，可以說是個性有明顯缺陷的人，《集解》說「**吾不知之矣**」是我不了解這些反常者的意思，這是相當平實的解釋。但是這句話到了王弼眼裡，他又將它拉到秩序治理上談，說這些人（被治理者）雖然性情行事上有缺陷，聖人也都明白看得一清二楚，但是聖人不去糾察這些缺陷，而是致力於根本的推誠訓俗。可以說，聖人在這裡是「不用知」。

關於第2點，「聖人可否因學而至？」這個問題，湯用彤在〈謝靈運辨宗論書後〉文中分析了它的思想史發展。本來，漢代的一般想法就是聖人不可學不能至，「聖人不學自知⁸³」而「卓絕⁸⁴」的。王弼的聖人形象是「茂於人者神明也」；郭象說「學聖人者學聖人之迹」。後來，這種「聖人不可學不可至」的中國傳統，與「聖人可學可至」的印度傳統起了思想衝突，故《世說·文學》有這樣的懷疑情形：

⁸³ 《論衡·實知》

⁸⁴ 《論衡·實知》

佛經以為祛練神明，則聖人可致。簡文云：「不知便可登峰造極不？然陶練之功，尚不可誣。」

即據中國傳統想法對佛學思想發疑問。

若此，則王弼郭象理論當中沒有後來常關心的「成聖工夫」的關懷是有其背景的。不過即使思想史背景不論，王弼本人作注集中地以政治主題為終極關懷，這個特色從前面「崇本息末」分析到現在，已經是很清楚的事。

在此認識底下，接著討論王弼「聖人體無」命題的意義。「聖人體無」命題出自史書記載：《三國志·魏書》：

時裴徽為吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之，問弼曰：「夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」弼曰：「聖人體无，无又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足。」

「體」似相對於「言說」，推測是「實踐」、「體現」的意思。在《老子注》裡王弼自己對這個命題相關的解釋，在 23 章注：

故從事於道者，道者同於道，

從事，謂舉動從事於道者也。道以無形無為成濟萬物，故從事於道者，以無為為君，不言為教，綿綿若存而物得其真，與道同體，故曰「同於道」。

得者同於得，

德，少也，少則得，故曰得也。行得則與得同體，故曰「同於得」也。

失者同於失。

失，累多也，累多則失，故曰失也。行失則與失同體，故曰「同於失」也。

同於道者，道亦得之；同於得者，得亦得之；同於失者，失亦得之。

言隨行其所，故同而應之。

確實顯示出「體道」就是以自己行事作為去跟從「道」，行合道之事，便與道同體。相類地，行怎樣的事就與怎樣的原則同體，那原則體現在己身，便以己身為其具現了。21 章注說：

孔德之容，唯道是從。

孔，空也。惟以空為德，然後乃能動作從道。

「動作從道」便是體道義。「體道」並不是神祕冥契地體證到何精神境界，而是在身體力行的動作當中「從道」，也就是以自身形體將道在合道之動中具體化。



第四章 結論

本文初衷，乃以忠實詮釋王弼《老子注》文本思想為主。但是一旦開始想這麼做，乃發現筆者自己的王弼原文解讀在許多重要之處與當代流行之詮釋不同。本來，每個人從經典中讀出一套自己的不同理解，是經典詮釋活動的當然現象，但是學術研究應當提高自己準確理解文本的可能，所以要藉由問題討論而將某一些可信的基本結論確立下來。在王弼形上學詮釋的當代成果上面，筆者看到很大的意見分歧，卻經常看不到這些相互分歧之研究成果彼此之間存在真正聚焦而可能據以展開討論、並有能力將某些結論向前推進的「問題」。所以，我認為本文可以從這個方向上嘗試：將焦點模糊的某些當代詮釋重要分歧先加以聚焦，利用聚焦後的問題探問我們自己在王弼詮釋上可能的思想預設；這些預設、這些理解的前見合不合理？如果能依據文本去修正不合理的理解，就可以漸漸貼近王弼原文，也可以漸漸將彼此意見之紛擾沉澱下來了。

從這個純粹「文本詮釋」導向的研究目的切入，使得本論文在王弼「思想史」背景定位或介紹的這一層工作上，暫持保留，這一點和許多玄學研究論著的切入點都大不相同。因為筆者認為，思想史的事實如何應該奠基於思想家理論探索的具體成果上，是由這些傑出的理論構成了思想史的每一個環節，而不應該是反過來由思想史決定思想內容。即使是同時代同背景的貴無論者，也不一定會用和王弼一樣的方式建構出同樣的理論。從思想史背景來說明王弼某些主張或某些特色的理由，當然是很有意義、且幫助了解的，如此對於整體上說明王弼思想的面貌也會明快的多，不過，本文的目的與其說是欲單純「說明」王弼思想的內容，不如說是欲與當代詮釋進一步「討論」對文本而言可行的詮釋。至少，筆者希望找到對於同一文本不同詮釋相互討論的可能，因此選擇了相較之下比較繁複的詮釋問題聚焦工作作為基礎工程。

每一次從聚焦問題、修正預設到實際的文本詮釋，都是一次迂迴漫長的路。而且筆者基本認為，對文本每一處的理解（如果碰到上述這種詮釋意見分歧嚴重的情況）在理論上都應該如此處理。所幸，當代王弼形上學詮釋所針對的文本，是相當有「重點」的，在某些重點文本的詮釋上面可能重重疊加了一些造成問題的詮釋預設，而王弼文本的其他部分或者只是單純的字面理解、或者只是為配合重點文本之理解而安排其支援的地位，詮釋上的問題顯得相對單純，所以，本文在王弼形上學思想上需要用力釐清的問題不會太多。

本文在第二章與第三章兩部分的論文主體中，分別以「宇宙論」與「本體論」為題，切入處理當代王弼形上學的詮釋成果。這些問題討論的結論，在此總結簡述如下：

1. 宇宙論：

任何人建立理論不可能沒有其物質條件基礎設定。就此而言，王弼自有他的宇宙論立場。理論上來說，宇宙論與本體論本來不應該是型態互斥的兩種理論，宇宙論基設應該是本體論或其他問題討論進行時的物質前提，王弼理論亦不例外。

但是在當代王弼詮釋中，「王弼是否講宇宙論」卻演變成爭議，因為湯用彤以「宇宙論 \longleftrightarrow 本體論」型態的對立來區別漢魏學術不同的理論型態。湯氏從思想史觀角度把握的兩者不同特色，本無問題，但是「宇宙論」這個用詞在這個意義下就變成漢代理論形態的標籤，後來在學界討論的實際使用上變得比較狹義，是一種描述宇宙發生歷程或宇宙始源的理論，於是，講「本體論」的王弼是否講「宇宙論」就變成一件爭議，因為本體「無」作為萬物內在的存在根據、與它同時作為生出天地萬物的另一宇宙始源實體，兩種理論角色看來是衝突的。

在這問題下，當代王弼研究可從兩個問題上見出不同立場：i. 宇宙生成論是否是王弼自己的立場？ ii. 如果是，宇宙生成論與本體論意義的「無」能否合理並存於其理論中？對問題 i. 答否定的是「生成論轉本體論」詮釋，是為主流；答

肯定則接著由問題 ii. 區分出兩義「相容」或「矛盾」兩種詮釋立場。換言之，利用這兩個是非題，我們得以比較清晰地區分當代詮釋的類型，三種不同詮釋模型分別是：「生成論轉本體論」、「生成義本體義共存：兩義相容」與「生成義本體義共存：兩義矛盾」。然後，分別檢視不同詮釋的文本證據對於他們理論的支持力。

筆者從對王弼文本的詮釋中，在問題 i. 上得到否定的結論：王弼並不講宇宙生成論。但是得到這種意見的理據與「生成論轉本體論」常用的論證有所不同，不是由 40 或 42 章注的「老子 \leftrightarrow 王弼」對比，而是由 25 章和第 4 章當時人可能抱有的問題意識上襯托出王弼對宇宙生成論的保留立場。此一結論雖使我們不需再涉入「生成義本體義共存」的問題，不過假如王弼「有生（始）於無」講的是宇宙始源，此與「無為有之本體」的「無—有」「體—用」關係式之本體論確有矛盾。回到關於宇宙生成論的詮釋誤解，筆者認為基本的問題癥結，在於詮釋者沒有把王弼的「有」當作個例來讀，而在文句中一下子視「有」為「存在整體」，只要重回個例詮釋便可一一使文義順通。每個個例之「有」都有自己生成長養動靜歷程，也是時空經驗性框架下可描述之事。不講宇宙生成論，不等於沒有「宇宙論」立場，假使王弼偏向宇宙恆存無始無終的宇宙觀（一可能推測），也是其理論建構的基礎物質條件預設。

2. 「本體論」：

「本體論」在當代詮釋的使用中有嚴重的歧義問題，而其歧義性使我們要直接用「本體論」了解王弼，甚至只是了解別人怎樣用「本體論」了解王弼，都有些困難。面對這個問題，「本體論」的當代使用應該去尋找它可能的意義之源，在根源義的基本參照之下比較可能清楚用「本體論」說明王弼的情況。依據王弼形上學當代詮釋的各家成果，「本體論」這種理論型態的原型可往兩種方向上溯源：西方哲學的 *Ontology*（存有學）、和隋唐佛學裡成熟起來的「體用」論。

用西哲存有學的型態來詮釋王弼「有無之辨」，會將焦點放在事物存在之具

體性質需要被「抽象」以理解其本質上面。王弼對萬物之宗「不溫不涼不宮不商」的描述命題，就被理解為一種認識上的抽象，抽象至最後的「無」是一個涵蓋所有存在、無任何性質的「抽象觀念」。但是這種抽象概念的「無」很難說明貴無論如何能在「開物成務」的實用性上主張「以無為本」，因為沒有任何規定性的「無」概念對人對事對物並沒有實質的影響力。筆者認為，對王弼萬物之宗「不溫不涼不宮不商」的文本詮釋需要根本上的修正，溫涼宮商雖是「性質」，但在上下文中已經鑲嵌於組織管理性的人事比喻，比喻統治者的特殊偏好。文本重點不在性質之「抽象」上、而在不偏不倚的管理者中立性上面。

體用論用「體—用」關係說明「無—有」關係，關涉兩個層次的討論：i. 王弼自己的用詞術語上；ii. 理論思想結構關係上。王弼常被視為中國思想史上首倡「體用」觀念的第一人，這意味著不論在 i. 或 ii. 層上面，於王弼皆成立。但關於 i.，有學者考察反省這在王弼並不成立，王弼的「體」不指本體，而是形體義，體用並舉之唯一孤例在《老子注·38章》，該處之「體」應以「形體」解。筆者也支持「形體」的解讀方向，認為 i. 層於王弼未能成立。當代玄學詮釋典範湯用彤先生慣用「體用」說明王弼的無有、道物關係，也並未明白主張 i. 層之成立，可說他是在 ii. 層的意義上用他自己的詞彙詮釋說明王弼的思想。而就 ii 層來說，是否要以「體用」來說明「無有」思想，取決於我們自己「體用」的使用意義。「體用」關係可能有「本質與現象」、「實體與作用」、「原則與應用」等不同歧義，並非清楚好用的觀念說明工具，筆者自己認為，如果能夠不使用它來說明理論的話就應該避開。而「無」和「有」的關係如果能夠依其本來相對的關係意義說明清楚，就可以以無有說無有、不須以體用說無有。

「有」是經人之「形名」認知能力形成之有形有名之有，而「無」則是相對於「有」的背景，因此，「無」和「有」確實是指向不同的語意對象，在認識問題上兩者相互對反而有所區分。而且這一對反關係直接由認識問題延伸至人對待事物的方法上，成為「以有為有」的「有」這種行為、與「不以有為有」的「無」這種行為之相對關係。這樣的「無—有」關係，以「體—用」關係來表述至少有

兩點具體顧慮：其一，以存有同一性「體用如一」說明在認識上區分開來的「無」與「有」在存有上實為同一，可部份說明「無有」關係，但不可完全取代「無有」關係原本的意義。其二，若要以原則與應用的「體用」關係論說「無有」，那麼王弼貴無論應該是主張不論原則或應用都以「無」為主，「以無為體以有為用」的對應方式不應成立。統觀而言，如果用「體用」說「無有」所欲使用的是未經分析其歧義的「體用」概念工具，則此說明項將比其被說明項實際上還要更不知所云。

如此，用「本體論」來描述王弼的形上學理論型態，這種作法的基礎已顯得薄弱。筆者倒是認為，假如「本體論」裡的「本體」這個詞，可能依其原本在中文裡指「本來的樣貌」或「原本的型態」這種意義的話，那麼對於王弼追求世界原發性和諧秩序（也就是世界原本的樣子）之保持的理論指向，或可近之。

若論及本文於王弼文本詮釋所獲形上思想結論的要點，則可以說，王弼道論的主要內容，由〈指略〉強調的「道」與「玄」這兩大稱謂所描繪之特性作為支柱，基本撐起我們對王弼「道」之理解。道是稱之大者、玄是謂之深者。兩種特性分別簡述如下：

1. 「道」的「路徑」隱喻：

「道」是「萬物所由」的路徑，也就是萬物生成長養之方式、其前進過程。對於不同的個物來說，各有各的物「性」或生之「理」，如果能夠各自順利發揮原本的生存能力，就是最理想的過程與前進之路了。「道」所隱喻的這條路，就時間上講應該是能夠長久行得通、永恆走下去的路，「常道」；從適用性上講是能夠兼容所有萬物之存續，有「汎兮」「無所不適」的普遍性，可「包通」萬物。

因此，對於知萬物治的統治者來說，理想的統治方式（「道」意謂「統治方式」，由前義衍生：能「導」物，使物取道於道之方式）是一種使萬事萬物都能順利生長完成的方法。雖謂「方法」，但以有限認知者「形名」思考方式所構思出之任

何特定方法，都不可能無限適用。所以若求「道」這種無限適用的方法，它只能是一種「不是方法的方法」：「無」，無形無名，就是不以有限認知者認識世界並控制事物的方式「形名」去介入萬物，使萬物保持它們生存方式的原樣，「在方而法方，在圓而法圓」就是使萬物得合於「自然」之道。

2. 「玄」的「背景」隱喻：

「玄」是「幽深」的意思，這是針對人「認知能力」而言成立的一種隱喻：幽深幽暗者不被認識。作為「有」的物是有形有名、對認知而言顯像明白的前景對象物。與此相對，王弼「無」所指的不是「不存在」的意思，假如某些東西未被認知，它們究竟「存在」或「不存在」根本不可知，只能就認知到的對象指其為「有」，而相對於有形有名之「有」的就都是「無」，可以說，「無」對於「有」而言是「有」存在並顯形的「背景」。在「有」的存在背景中，雖然沒有被認知到，但是也有很多支持此「有」成立存續的背景條件。如果在這種關係上看待「有」「無」關係，貴無論貴「無」的理由就是因為，假如人只以「有」為此「有」存在之全部、在忽略其背景條件的情況下行動，此「有」就會因為失去原本支持的條件而崩壞。

就統治建議而言，「玄」是「物之極」，亦即，「物最理想的狀態」就是「退入它的存在背景而不顯現它自己」。這裡的認知者是就「統治者」而言，統治者對待物可以選擇用明察物、以形名定有為有並介入掌控；也可以選擇不用明，這就是「玄覽」，使萬物保持不被統治者「看見」的自然狀態。前一種選擇是毀滅性的；後一種才是理想的作法。

雖然「道」和「玄」兩者在本文中被安置於宇宙論本體論不同的兩章提及，但只是便於為我們問題討論所要求的結論提出說明，其實這兩個隱喻本身之理解方式都是沒有「宇宙論／本體論」問題性區隔的。在這方面，本文留下了一個相當有趣的問題有待處理：名稱之辨，「道」與「玄」最終也只是稱謂，兩個隱喻

如果作為名而非作為稱充分發展其規定性意義，最終也有相互衝突的可能性。

在眾多當代詮釋中，可惜有一股新興的詮釋角度本文尚無暇處理，這種角度是從海德格思想來看王弼老子（或看道家），用存有學差異說明「有」與「無」的存在層次差異，或者用隱蔽／開顯的觀念來說明無與有，成果也都十分有趣。





參考書目

專書

原典文獻

文子《**文子校釋**》徐慧君校釋，上海：上海古籍，2004年。

王符《**潛夫論**》，臺北：三民書局，1998年。

徐幹《**中論校注**》徐湘霖校注，成都：巴蜀書社，2000年。

王弼《**王弼集校釋**》樓宇烈校釋，臺北：華正書局，1992年12月。

張湛《**列子注**》，臺北：世界書局，1986年。

余嘉錫《**世說新語箋疏**》，臺北：華正書局，1984年。

《**新校本晉書**》，收錄於《**點校本二十四史**》，臺北：鼎文書局，1987年。

陸德明《**經典釋文·老子音義**》，臺北：學海，1988年。

蒙文通《**老子徵文**》，收錄於蒙文通文集（第六卷）《**道書輯校十種**》，成都：巴蜀書社，2001年。

蒙文通《**晉唐〈老子〉古注四十家輯存**》，收錄於蒙文通文集（第六卷）《**道書輯校十種**》，成都：巴蜀書社，2001年。

蒙文通《**〈老子〉王弼本校記**》，收錄於蒙文通文集（第六卷）《**道書輯校十種**》，成都：巴蜀書社，2001年。

朱謙之《**老子校釋**》，北京：中華書局，2008年。

王叔岷《**莊子校詮**》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年。

二手研究

（德）瓦格納《**王弼《老子注》研究**》楊立華譯，南京：江蘇人民，2008年。

- (日)岡村繁《漢魏六朝の思想和文學》陸曉光譯，收錄於《岡村繁全集3》，
上海市：上海古籍，2002年。
- 方立天《中國古代哲學》，北京：中國人民大學出版社，2006年。
- 方光華《中國古代本體思想史稿》，北京：中國社會科學出版社，2005年。
- 方克立《方克立文集》，上海：上海辭書出版社，2005年。
- 王中江《道家形而上學》，上海：上海文化，2001年。
- 王仲榮《魏晉南北朝史》全二冊，收錄於《王仲榮著作集》，北京：中華書局，
2007年。
- 王葆玟《正始玄學》，濟南：齊魯書社，1987年。
- 《玄學通論》，臺北：五南，1996年。
- 《西漢經學源流》，臺北：東大，2008年。
- 王德有《談有論無——魏晉玄學》，臺北：萬卷樓，2000年。
- 王曉毅《中國文化的清流》，北京：中國社會科學出版社，1991年。
- 《王弼評傳》，南京：南京大學出版社，1996年。
- 《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華書局，2003年。
- 卞敏《魏晉玄學》，南京：南京大學出版社，2009年。
- 田文棠《魏晉三大思潮論稿》，西安：陝西人民，2008年。
- 田永勝《王弼思想與詮釋文本》，北京：光明日報出版社，2003年。
- 朱伯崑《燕園耕耘錄：朱伯崑學術論集上、下冊》，臺北：臺灣學生書局，2001
年。
- 江建俊《于有非有，於無非無——魏晉思想文化綜論》，臺北：新文豐，2009年。
- 牟宗三《智的直覺與中國哲學》，臺北：商務印書館，1971年。
- 《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生
書局，1983年。
- 《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 余英時《中國知識階層史論》，臺北：聯經，1980年。

- 余敦康《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 《何晏王弼玄學新探》，北京：方志出版社，2007年。
- 李宗定《老子道的詮釋與反思：從韓非、王弼注老之溯源考察》，臺北：花木蘭文化，2008年。
- 李春《《老子王弼注》校訂補正》，臺北：花木蘭文化，2008年。
- 李玲珠《魏晉新文化運動——自然思潮》，臺北：文津，2004年。
- 李蹊《駢文的發生學研究——以人的覺醒為中心之考察》，保定：河北大學出版社，2005年。
- 杜保瑞《反者道之動——老子新說》，北京：華文，1997年。
- 《基本哲學問題》，北京：華文，2000年。
- 、陳榮華合著《哲學概論》，臺北：五南，2008年。
- 那薇《道家與海德格爾相互詮釋——在心物一體中人成其人物成其物》，北京：商務印書館，2004年。
- 周紹賢《魏晉清談述論》，臺北：商務印書館，1966年。
- 周大興《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- 林麗真《王弼及其易學》，臺北：臺大文學院，1977年。
- 《王弼》，臺北：東大，1988年。
- 主編《魏晉玄學研究論著目錄(1884-2004)》，臺北：漢學研究中心，2005年。
- 《魏晉清談主題之研究》，臺北：花木蘭文化，2008年。
- 林火旺《基本倫理學》，臺北：三民書局，2009年8月。
- 侯外廬主編《中國思想通史》，北京：人民出版社，1957年。
- 俞宣孟《本體論研究》，上海：上海人民，2005年。
- 姜國柱等著《中國歷代思想史》，臺北：文津，1993-1995年。
- 姚維《才性之辨——人格主題與魏晉玄學》，北京：人民，2007年。
- 胡海《王弼玄學的人文智慧》，北京：人民，2007年。

- 唐翼明《魏晉清談》，臺北：東大，1992年。
- 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，2003年。
- 許抗生《魏晉思想史》，臺北：桂冠，1992年。
- 許朝陽《橘枳之辨——中國哲學的名與實》，臺北：洪葉文化，2008年。
- 陳榮華《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，臺北：明文出版社，1998年3月。
- 陳榮捷《中國哲學文獻選編》，臺北：巨流，1993年。
- 郭梨華《王弼之自然與名教》，臺北：文津，1995年12月。
- 勞思光《新編中國哲學史》第二卷，臺北：三民書局，1981年。
- 湯用彤《理學·佛學·玄學》，臺北：淑馨出版社，1992年。
- 《魏晉玄學論稿》，北京：三聯書店，2009年。
- 湯一介《郭象與魏晉玄學》，臺北：谷風出版社，1982年。
- 馮友蘭《中國哲學史新編》第一、四冊，臺北：藍燈，1991年。
- 張岱年《張岱年全集》，河北：河北人民，1996年。
- 蒙文通《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社，2001年8月。
- 劉笑敢《老子古今：五種對勘與析評引論》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 《詮釋與定向：中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009年。
- 錢穆《莊老通辨》，香港：新亞研究所，1957年。
- 盧桂珍《境界·思維·語言——魏晉玄理研究》，臺北：臺大出版中心，2010年7月。
- 韓國良《道體·心體·審美——魏晉玄佛及其對魏晉審美風尚的影響》，中華書局，2009年。
- 蕭詩美《是的哲學研究》，武漢：武漢大學出版社，2003年。
- 羅因《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》，臺北：臺灣大學出版委員會，2003年7月。

期刊論文

- (日) 蜂屋邦夫〈言盡意論與言不盡意論〉，收錄於辛冠潔編《日本學者論中國哲學史》，板橋：駱駝出版社，1987年。
- (俄) A.A.彼得洛夫著、顧桂菁譯〈王弼哲學世界觀的基本問題〉，《文史哲》1957年第9期。
- (美) 任博克著、陳霞譯〈玄冥：王弼與郭象的理〉，《中國哲學史》2006年第3期。
- (德) 馬愷之〈在形而上學與政治哲學之間——從西方漢學的角度再度探討王弼的易學〉，《人文雜誌》2004年第04期。
- (韓) 林采佑〈略談王弼體用範疇之原義——「有體無用」之「用體論」〉，《哲學研究》1996年第11期。
- 丁懷軫〈王弼對《老子》思想的詮釋〉，《中國哲學史》1997年04期。
- 方立天〈漢代經學與魏晉玄學——論我國前期封建社會中官方哲學的演變〉，《哲學研究》1980年03期。
- 〈玄學的範圍、主題和分類〉，《文史哲》1985年第4期。
- 方克立〈論中國哲學中的體用範疇〉，《中國社會科學》1984年第5期。
- 孔繁〈魏晉玄學言、意之辨與文學創作〉，《孔子研究》1986年3月。
- 〈魏晉玄學和文學理論〉，《晉陽學刊》1987年01期。
- 王中江〈“無”的領悟及中西形上學的一個向度——王弼與海德格爾的視域比較〉，《孔子研究》2005年01期。
- 王葆玟〈《五行大義》所引王弼《周易大演論》佚文考釋〉，《哲學研究》1983年第8期。
- 〈怎樣認識王弼的本體論〉，《文史哲》1985年第3期。
- 〈王弼易老學中宇宙論和本體論的結合〉，《孔子研究》1987年第2期。
- 〈魏晉言意之辨的發展與意象思維方式的形成〉，《中國文化月刊》116期，

1989年。

---〈試論易學史上王弼大演論與朱熹象數學的關係問題〉，收錄於成功大學中文系編《魏晉南北朝文學與思想學術研討會》，臺北：文史哲出版社，1991年。

---〈魏晉玄學與情感主義倫理學說〉，《哲學與文化》22卷11期，1995年。

---〈讀《中國老學史》〉，《中國哲學史》1996年第3期。

王維誠〈魏王弼撰老子指略佚文之發見〉，《國學季刊》第7卷第3期，1952年。

王德有〈嚴遵與王充、王弼、郭象之學源流〉，《道家文化研究》第4輯，1994年。

王曉波〈「崇本舉末」與「崇本息末」：王弼對老子哲學的詮釋〉，收錄於王曉波編《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北：臺灣大學出版中心，2007年。

---〈「歸本於黃老」與「以無為本」：韓非及王弼對老子哲學詮釋的比較〉，收錄於王曉波編《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北：臺灣大學出版中心，2007年。

王曉毅〈對王弼哲學的幾點新認識〉，《文史哲》1985年第3期。

---〈王弼“太極”說片論〉，《孔子研究》1988年第2期。

---〈宇宙生成論向玄學本體論的轉化〉，《文史哲》1989年第6期。

---〈何晏、王弼貴「無」異同論〉，《東岳論叢》1989年第3期。

---〈魏晉「言意之辨」的形成及其意義〉，《山東社會科學（雙月刊）》1989年第5期（總第15期）。

---〈王弼宇宙本體論新探〉，《孔子研究》1990年第2期。

---〈王弼“崇本息末”思想新探〉，《齊魯學刊》1991年第3期。

---〈漢魏佛教與何晏玄學關係之探索〉，《中華佛學學報》第6期，1993年。

---〈黃老復興與魏晉玄學的誕生〉，《東岳論叢》1994年第5期。

---〈荊州官學與三國思想文化〉，《孔子研究》1994年第1期。

- 〈從象數到本體——漢魏之際思維方式的演變〉，《**哲學與文化**》22卷7期，1995年。
- 〈西晉玄學與佛教的互動〉，《**中國文哲研究集刊**》第9期，1996年。
- 〈論魏晉名理學〉，《**文史哲**》第6期，1996年。
- 〈司馬炎與西晉前期玄、儒的升降〉，《**史學月刊**》1997年第3期。
- 〈魏晉玄學研究的回顧與瞻望〉，《**哲學研究**》2000年第2期。
- 〈西晉貴無思想考辨〉，《**中國哲學史**》2006年第2期。
- 〈王弼、郭象詮釋方法及其變化動因〉，劉笑敢主編《**中國哲學與文化**》第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，2007年。
- 甘懷真〈秦漢的「天下」政體：以郊祀禮改革為中心〉，收於甘懷真編《**東亞歷史上的天下與中國概念**》，臺北：臺大出版中心，2007年11月。
- 牟宗三主講，盧雪崑整理〈老子《道德經》演講錄（一）〉，《**鵝湖月刊**》第334期。
- 岑溢成〈王弼「大衍義」與象數〉，收錄於成功大學中文系編《**魏晉南北朝文學與思想學術研討會（第三屆）**》，臺北：文津，1997年。
- 〈詭辭的語用學分析〉，收錄於香港科技大學人文學部編《**邏輯思想與語言哲學**》，臺北：臺灣學生書局，1997年。
- 杜保瑞〈王弼老學的方法論探究〉，收錄於《**儒道國際學術研討會——（三）魏晉南北朝**》，師範大學國文學系，2007年。
- 〈王弼易學的知識意義探究〉，收錄於《**創化與歷程中西對話國際學術研討會**》，輔仁大學哲學系，2007年。
- 林麗真〈王弼《論語釋疑》中的老子義〉，收於《**書目季刊**》第22卷第3期，1988年。
- 〈如何看待易「象」——由虞翻、王弼與朱熹對易「象」的不同看法說起〉，收於《**周易研究**》1995年第2期（總第24期）。
- 〈王弼玄學與黃老學的基本歧異〉，收於《**臺大中文學報**》第12期，2000

年。

---〈歐美「魏晉玄學」研究概況暨主要學術論著評介〉，收於《**哲學與文化**》30卷4期：347，2003年。

---〈王弼援老莊入易乎——從「動靜」論的詮釋說起〉，收於《**六朝學刊**》第1期，2004年

---〈經典的詮釋與理統的建構——從王弼的「有無」、「動靜」二論談起〉，收於《**中國哲學與文化**》第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，2007年。

周大興〈何晏玄學新論〉，收於《**鵝湖學誌**》22期，1999年。

---〈王弼「性其情」的人性遠近論〉，收於《**中國文哲研究集刊**》第16期，2000年。

---〈有邪？無邪？——王弼對《老子》之道的詮釋〉，收於《**中國文哲研究集刊**》第29期，2006年。

周芳敏〈王弼「體用」義詮定〉，收於《**東亞文明研究學刊**》第6卷第1期（總第11期），2009年6月。

莊耀郎〈王弼之有無義析論〉，《**國文學報**》21期，1992年6月。

---〈牟宗三先生與魏晉玄學——《才性與玄理》讀後誌疑〉，收於李明輝編《**牟宗三先生與中國哲學之重建**》，臺北：文津，1996年。

---〈言意之辨與玄學〉，《**哲學與文化**》第卅卷第四期，2003年4月。

許雪濤〈本體論的解釋方法——兼談王弼的本體與境界〉，收於任劍濤編《**論衡叢刊：第二輯**》，成都：巴蜀書社，2002年。

許抗生〈湯用彤先生對魏晉玄學研究的貢獻〉，收於《**文化的衝突與融合——張申府、梁漱溟、湯用彤百年誕辰紀念文集**》，北京：北京大學出版社，1997。

陳明〈六朝音玄遠 誰似解人歸——大陸玄學研究四十年的回顧與反思〉，收於《**儒學的歷史文化功能：以中古士族現象為個案**》，北京：中國社會科學出版社，2005年。

陳榮灼〈王弼解釋學思想之特質〉，收於楊儒賓編《**中國經典詮釋傳統（三）：文**

學與道家經典篇》，臺北：臺大出版中心，2004年。

陳鼓應〈王弼道家易學詮釋〉，《臺大文史哲學報》58期，2005年。

---〈王弼體用論新詮〉，《漢學研究》22：1，2004年。

陳來〈魏晉玄學的「有」「無」範疇新探〉，《哲學研究》9：51，1986年

高晨陽〈論玄學「有」「無」範疇的根本義蘊〉，《文史哲》1996年第1期。

張岱年〈中國哲學中的本體觀念〉，《安徽大學學報（哲社版）》1983年第3期。

湯用彤〈魏晉玄學論四則〉，《中國文化與中國哲學》，1989年。

湯一介〈略論王弼和魏晉玄學〉，《學術月刊》1963年第1期（總73期）。

---〈論魏晉玄學中的內在性與超越性的問題〉，成功大學中文系編《魏晉南北朝文學與思想學術研討會》，臺北：文史哲出版社，1991年。

---〈論魏晉玄學〉，《中國哲學的詮釋與發展——張岱年先生九十壽慶紀念論文集》，1999年。

馮友蘭〈魏晉玄學貴無論關於有無的理論〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1986年第1期。

勞悅強〈何晏、王弼「道不可體」說的思想史背景〉，《中國哲學與文化》第二輯，2007。

楊立華〈物境之開敞：以無為用，或天地之心〉，胡軍、孫尚揚編《詮釋與建構——湯一介先生75周年華誕暨從教50周年紀念文集》，北京：北京大學出版社，2001年。

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〉，李明輝編《儒家經典詮釋方法》，臺北：喜馬拉雅基金會，2003年。

---〈經典詮釋與體系建構：中國哲學詮釋傳統的成熟與特點芻議〉，李明輝編《儒家經典詮釋方法》，臺北：喜馬拉雅基金會，2003年。

---〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》第26期，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005年。

劉澤華〈王弼「名教出於自然」的政治哲學〉，劉澤華編《中國政治思想史（秦漢魏晉南北朝卷）》，杭州：浙江人民出版社，1996年。

蔡振豐〈《論語》所隱含「述而不作」的詮釋面向〉，《儒家經典詮釋方法》李明輝編，臺北：喜馬拉雅基金會，2003年。

---〈嚴遵、河上公、王弼三家《老子》注的詮釋方法及其對道的理解〉，楊儒賓編《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》，臺北：臺大出版中心，2004年。

謝大寧《從災異到玄學》，臺灣師範大學國文研究所博士論文，1989年5月。

---〈王弼哲學進路的再檢討〉，成功大學中文系編《魏晉南北朝文學與思想學術研討會（第三屆）》，臺北：文津，1997年。

魏培泉〈從道路名詞看先秦的「道」〉，鄭吉雄主編《觀念字解讀與思想史探索》，臺北：臺灣學生書局，2009年。

外文專書

Gadamer, H.-G., *Truth and Method*, Crossroad Publishing Company, 1989.

Wagner, Rudolf G., *The Craft of a Chinese Commentator : Wang Bi on the Laozi*, Albany, NY: State University of New York Press, 2000

--- *A Chinese Reading of the Daodejing : Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, Albany: State University of New York Press, 2003.

--- *Language, Ontology, and Political Philosophy in China : Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*, Albany: State University of New York Press, 2003.

外文期刊論文

Chan, Alan K.L. "Zhong Hui's Laozi Commentary and the Debate on Capacity and Nature in Third-Century China." *Early China* 28, 2003.

Chan (陳金樑), Alan K. "The Nature of the Sage and the Emotions: A Debate in Wei-Jin Philosophy Revisited (試論魏晉玄學中"聖人無情"之意義)." 發表於《中國哲學與文化》第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，2007年。

Wagner, Rudolf G., "Wang Bi: "The Structure of the Laozi's Pointers -- a Philosophical Study and Translation." *T'oung Pao* LXXII, 1986.

---"Making Sense: Wang Bi Commentary on the Lun Yu.", 收錄於黃俊傑編《中日《四書》詮釋傳統初探（上）》，臺北：臺大出版中心，2004年。

資料庫與辭典

中央研究院漢籍電子文獻資料庫：<http://hanji.sinica.edu.tw/>

中國哲學書電子化計劃：<http://ctext.org/zh>

Stanford Encyclopedia Of Philosophy：<http://plato.stanford.edu/>

(英)羅伯特·奧迪《劍橋哲學辭典 **The Cambridge Dictionary of Philosophy**》，

臺北：果實出版社，2002年07月。