

# 從應幾權說到如理實說： 老子與王弼在表意方式上的差異

顏國明\*

## 摘要

先秦道家，無論是老子或莊子，其學說都是就文化問題深切反省，或就生命存在感受憂患，基本上都是一種具體而真切的實感，實感實證，發而為言，其言亦是對應當下存在之機而作的啟發性指點，故其言說都是一種應機性的權說，而其學說思想亦充滿著實踐的旨趣。魏晉人物則擅長持論，其在學術上卓然有成。有關對老、莊、易談辯之內容，皆可以「名理」稱之。而名理者，並非今日所謂的「邏輯」或「論理學」之意，它的意涵應該是「理論」或「義理」，更切當地說，它是一種見解透闢，析理深微，且談辯無礙的談言。其所注《道德經》、《周易》、《莊子》，實則一方面使經典古籍之義理燦然明晰；另一方面建構出道家的圓教思想體系。從應機權說到如理實說乃是本文析論老子與王弼在表意方式上的綱架，其亦是先秦道家到魏晉玄學在方法論上的衍進。

關鍵字：老子、應機權說、王弼、如理實說

---

\* 私立南華管理學院哲學研究所副教授

## From Immediate Reflections to Mediated Theorization: The Difference between Lao Tze and Wang Bi on Expression

Yen, Kuo-Ming\*

### Abstract

Pre-Chin Taoists, including Lao Tze and Chuang Tze, reflected a feeling of immediate existence on both culture and life. These reflections were expressed by language, which used then as expedient measures for the heuristic guidance of life and its practical meaning. However, Taoists of the Wei-Jin Dynasties were different from the pre-Chin ones in the sense that they used arguments rather than reflections, interpreting the Classics such as *Lao Tze*, *Zuang Tze*, and *I Ching*. These arguments are called Ming Li, which should not be understood as logic, but as theory, or more precisely as profound theorization. Wang Bi is a representation of this trend. His interpretations of the Classics not only show the profundity of ancient thought but also construct a new approach of systematic thought. By contrasting Lao Tze with Wang Bi, we can see how the understanding of life has been evolved from the way of immediate reflections to that of mediated theorization.

Key Words: Lao Tze, Expression of Immediate Reflections, Wang Bi,  
Expression of Mediated Theorization

---

\* Associate Professor, Institute of Philosophy, Nanhua Management College.

## 從應幾權說到如理實說： 老子與王弼在表意方式上的差異

顏國明

### 一、前言

中國哲學尤其是儒釋道三家的學問，乃是以生命為中心，以實踐為依歸，即如在義理向度上較具理論旨趣的圓教思想，其系統建構的首要之務，仍在於經由理論結構的鋪陳，展示出一條實現自己、成就自己，達臻一個絕對善的圓滿世界之實踐進程，亦即是，其哲學心靈與哲學思維主要在於開拓出意義世界及價值世界，其作用側重於「對『活動』一面的引導」<sup>1</sup>，其終極目標，則在於「深窮宇宙實相、人生真性」<sup>2</sup>，此種以生命實踐為導向的哲學傳統自不同於知識導向的西方哲學。

因為中國哲學關懷的是價值問題，而非知識問題，故而其亦欠缺了西方哲學中循知識進路所建構的宇宙論、本體論、知識論、人生論等，因之諸如宇宙本體是一、還是多，是心、抑是物；知識對象是主、或是客，是實在、抑是觀念；能知能力又如何及於所知而構成知識，

1 勞思光先生〈哲學方法與哲學功能〉，馮耀明《中國哲學的方法論問題》序文，允晨文化公司，一九八九，頁五。

2 熊十力先生《讀經示要》，卷二，廣文書局，一九七二，頁一一九。

乃至西方近代順著邏輯、知識論之精密分析傳統發展而成的語言分析等，凡此以主客對列為基本格局的知識體系，皆非中國哲學之勝場，而細究其因，則在於中國哲學的關懷方向與其表意方式，就前者而言，「中國哲人在形上思考之時，關懷的是如何通過價值之源的澄清來安立一切存在事物的關係。但西方哲人在從事存在論的思考時，就志在通過第一原理的探尋來說明一切存有物的客觀結構。」<sup>3</sup>

在表意方式上，先秦哲學，除了名家與墨辯較具有抽象性的思維外，其餘大都慣於使用啓發性的指點語言，此種啓發性語言著重的是心領神會的教化功能，如曾子之悟孔子「吾道一以貫之」的妙旨<sup>4</sup>，莊子「以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣」<sup>5</sup>的言說方式，其中雖無嚴謹細密的邏輯分析與概念分析，但師生之間，隻言片語，意在言外；心悟神應，莫逆於心，重視語言在教化中的啓發性與指點性功能，可謂是圓融精神時期「權說」式語言的一個特色。

語言的功能既在於教化，而教化的指歸又在於自我的實踐，因之，從實踐的觀點言之，學說體系無論構作得如何精妙，都只是一種玄思境，如果心靈終日沈沒於概念世界中，唯以安排概念為務，反而

3 袁保新〈老子語言哲學試探〉《老子哲學之詮釋與重建》，文津出版社，一九九一，頁一八二。

4 《論語》〈里仁〉：「子曰：參乎，吾道一以貫之。曾子曰：唯。子出，門人問曰：何謂也。曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。」正是孔門師生超越語言相互契應的例證。朱熹《四書章句集註》鶴湖出版社，一九八四。

5 《莊子》〈天下篇〉：「以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣，獨與天地精神往來而不教倪於萬物，不遺是非，以與世俗處。其書雖壞瑋而達於無傷也，其辭雖參差而皦皦可觀。」展現了莊子後學對莊子語言特質的了解。錢穆《莊子纂箋》，三民書局，一九八一。

是一種迷障，故而在中國的生命哲學中，語言的功用，目的是在於超越語言，只有超越言詮，才能契入絕對，由之而開展出儒釋道三家特殊的表意方式。

超越言說，證會究竟了義，一方面開啓了實踐之門，一方面亦指出了語言與思維的限制性，然而它卻同時也是權說式語言的自我限制，因為既重視「言外之意」，則「言意境」與「超言意境」畢竟分成兩範疇。且藉著言說，超越言說，有賴於個人主觀的慧解，但能心領神會者寥寥無幾，登堂入室者亦非多數<sup>6</sup>，況且傳衍日久，異解益多，所謂「孔、墨之後，儒分為八，墨離為三」<sup>7</sup>，因之從圓融精神時期之「權說」發展為圓教思想時期的「圓實說」，實亦是不得不然的衍進趨勢。

圓實說，亦稱如理實說，意即在言說方式上，它「理應如此」說，才是圓滿的「實說」，而非應機的「權說」，而此種圓滿義的圓教語言，非如西方語言學直接扣緊語言自身來反省語義、語用、語法的問題，亦非依準於西方主客對列的思維方式，相反地，它除了泯除自我與天、地、人、物間的界限與分別之外，更進一步地以超越層籠罩性地統攝經驗層，形構成一個二而一、一而二的理論結構，意即從思維觀點言之，它可分，但就存有自身而言，它不可分。

相對於「權說」方式，圓實說展現了一個究極性的圓滿，此圓滿義表現在兩個方面：其一，它對一切存在有一存有論的說明，其二，它對本體與現象、理想存在與現實存在，先作超越性的區分，進而經

6 《論語》〈雍也〉：「子曰：中人以上，可以語上也。中人以下，不可以語上也。」

7 《韓非子》〈顯學〉：「故孔墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反不同，而皆自謂真孔墨。」陳奇猷《韓非子集釋》，世界書局，一九七二，頁一〇八〇。

由同體依即的辯證方式，雙遮雙取，雙遣二邊，又不離二邊，亦即是其雖有二層，而不礙其歸於一；雖歸於一，又不妨其分別有所對應，二而一，一而二。而是一、抑或是二，關鍵在於自我省豁不省豁，自覺不自覺，若一念不覺，則上下二層即成隔闕；如當下省豁，則煩惱即菩提、方便即真實，展現出當下即是、「當體全是」的圓滿意義，在此圓義之下，上下二層交偏互徹，若從客觀存在入路，則展現了「體相上的圓融」，諸如王弼的「崇本舉末」、天台宗的「一念無明法性心」、胡五峰的「天理人欲同體而異用，同情而異行」，皆照發了存有上的一體性；如從主體境界入路，則展現了「事相上的圓融」<sup>8</sup>，諸如向、郭的「跡冥圓」、華嚴宗的「事事無礙法界」，顯發了絕對與現實的不二性。圓實說、如理實說，開展出中國語言哲學的另一種特殊表意方式。

本文的撰作實深受前輩學者們的啟發，了解到表意方式在中國哲學研究中之重要性，雖然，方法論的問題在傳統中國哲學裡是屬隱性的，而非顯性的，亦即是：前代哲人在闡述其學說思想時，並無清楚地交待其論述程序與論述方法，尤其圓融精神時期，其語言的主要功能是被用在於教化，且隨機而發，故而其方法是在接引與施教方式上表現。至如圓教思想時期，在理論體系的展示上，雖已漸次發展成圓教語言的形式，但也是隱括於學說思想中，其雖無明確交代，卻並非沒有方法，大體言之，在中國傳統哲學中，方法論的問題是寄寓在其表意方式中，特別是圓融精神與圓教思想二時期，故而本文從表意方式入手，冀能尋究其方法論之差異，而將之列於第二章，亦意謂著方

---

8 「體相上的圓融」、「事相上的圓融」二觀念援自霍韜晦先生，參見《絕對與圓融》東大出版社，一九八六，頁三四〇～四二二。

法論問題的探討，相對於思想體系的梳理，具有著論述程序上的優先性。

## 二、老子《道德經》的表意方式

在先秦儒、道二家中，以道家的表意方式最為特殊，此當與其主要關懷有關，雖然它們都是應「周文疲弊」之機緣而發，但儒家致力於「以質救文」，道家則用心在「以質抗文」<sup>9</sup>，其一方面對墮壞的禮樂採取強烈的批判；一方面開展出自然素樸的回歸之道，因之，「它的智慧、精采全在於批判、治療，而非積極地建構」，而其所批判的，乃是人心的陷溺、社會的失序、政治的紊亂、價值的迷執，歸結於一切的有為造作。而其所欲治療的，乃是如何為困頓、有限的生命尋繹出一條即有限而可無限的生命之道；如何為僵化、停滯的文化慧命重新注入源頭活水，乃至如何為迷執有為的人世探索出一個能夠讓天地萬物實現自己的形上原理或價值根源，使天、地、人、我間的互動能相生相續、永世和諧<sup>10</sup>，由之而開展出「無為而無不為」的思想體系。

現實的關懷與價值的關懷照顯出充滿著玄思的《道德經》並非是「懸空發生的」<sup>11</sup>，而其所以玄思洋溢，主要在於其特殊的表意方式，

9 王邦雄〈談儒道兩家的「道」〉《老子的哲學》，東大出版社，一九八〇，頁一四～一五。

10 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》自序，頁四。

11 胡適云：「我述老子的哲學、先說他的政治學說、我意思是要人知道哲學思想不是懸空發生的」，《中國古代哲學史》卷一，商務書局，一九四七，頁四九。

可分二方面析論，一為「超言意境」與「言意境」的二層區分，一為「正言若反」的詭辭為用。

### (一) 超言意境與言意境的二層區分

在先秦諸子中，儒道名墨對於言說的方式各有獨特的見解<sup>12</sup>，但對於名言的運用，能深刻洞察到其限制性，進而冀以特殊的表意方式超越突破者，則首推道家的老莊，其悲憫情懷顯發於關懷的課題中；而關懷課題又寄寓在哲學思想裡；而哲學思想卻不得不藉著名言來表述，運用名言，而又不為名言所範限，這是其詭辭為用之表意方式的基本前提。

依老子之觀點，人心的陷溺、社會的失序、政治的紊亂、價值的迷執，皆肇因於作為天地萬物實現原理的「道」之失落，因之，「道」何以失落？又如何回歸？成為其哲學思想的究極問題，並由之而展開一系列根源性的探索。然而，「道是什麼？」他警覺到他沒有辦法明確表述道是什麼，因為當他試圖以名言去彰顯「道」在某一方面的義蘊時，其他更為豐富的可能性之義蘊也同時受到了遮蔽，此王師邦雄先生《老子的哲學》論之甚詳<sup>13</sup>，袁保新先生亦云：

名言的本質在於「區分」(distinction)，…名言的運用如果不能渾化其區分的排他性，必然會犧牲了無名之樸的全體大用。…有

12 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》第七、八章，學生書局，一九八四，頁二〇三～二七八。

13 王邦雄〈人的生命何以成為有限〉《老子的哲學》，頁七五～九四。



顯必有隱，當名言的區分作用彰顯了「道」在某一方面的義蘊時，它也同時遮蔽了「道」的其他豐富的可能性。<sup>14</sup>

因之，想要以定限的名言來明確表述無限妙用的「道」是不可能的。

名言除了具有排他性外，亦具有著相對性，任何名言概念一提出，其對反的命題亦同時成立，「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」（二章），而且在我們接受這套名言系統時，其背後所持有的價值觀，也是片面的，其云：

唯之與阿，相去幾何，唯善與惡，相去何若。（二〇章）天下皆知美之為美，斯惡矣！皆知善之為善，斯不善矣！（二章）

如果我們不能照察到名言的規範性功能之拘限性，而再附著上「心知的定執」與「情識的糾結」<sup>15</sup>，則將步步下墮，離道愈遠，所謂「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄而亂之首也」（三十八章）。

因為名言的運用具有著定限性，故而我們非惟不可能藉之以窮盡「道」的無限妙用，倘若再加上心知情識的定執，反而更牽引著人心的有為造作，而愈趨遠離素樸自然的大道，是即所謂「為者敗之，執者失之」（六十四章），此方面亦揭顯出名言的危險性，老子一方面洞察到名言的諸種屬性，一方面亦對名言提出了批判，但其批判名

---

14 袁保新〈老子語言哲學試探〉《老子哲學之詮釋與重建》，頁一七五。

15 同註一三。

言，並非是全盤否定名言的價值與功用，其主要意旨在於區隔道與名言的義理層界，其云：

道可道，非常道；名可名，非常名。（一章）

常道，不可道，不可名，因為它是形上的實現原理，是絕對義、無限義的最高真實，它非感官的對象，亦非言說概念的對象，因而它是獨立於名言之上，隱於「無名」（四十一章）之中，屬於「超言意境」，「在老子的義理系統中，『道』之隱於無名之中，與其說是『道』在本質上排斥名言，毋寧說是名言的區分作用，以及人心對名言的依賴執取，使得『名可名，非常名』」<sup>16</sup>。

「言意境」與「超言意境」的兩層區分，一方面點出了名言的限制性，一方面亦昭顯了「道」的絕對性與離言性，就前者而言，依老子語言哲學的立場，主要在批判性地省察語言的規制性功能，而非否定一般語言報導事實的記述性功能，此袁保新先生論述極為清楚，其云：

老子對名言的批判，並非像西方哲學一樣，是基於邏輯、認識論上的理由，從而質疑語言報導事實的記述性功能（scriptive function）；相反的，老子「道隱無名」的論旨，主要是站在價值關懷的立場，反省語言規制性的功能（regulative function）—「名教」—所可能形成的價值盲點與偏見。換言之，老子「道可道，非常道；

---

16 同註一四，頁一七五。

名可名，非常名」的揭示，與其說是在表達一種語言的懷疑論，毋寧說是老子在充分洞見到語言與文明之間的關係後，所做的一項最深刻的文化批判。<sup>17</sup>

就後者言之，「超言意境」透顯了「道」的超越性，超越於名言與一切經驗對象之上，那麼如何去理解「道」呢？亦且，「道」自身不也是一個「名言」，在老子的觀點，「道」之作爲一個名言，並非是定執性的名言，而是權假性的，用王弼的語言說，它是一個「稱謂」，而非「名號」<sup>18</sup>，亦即是因順其真實之妙用而權且如此稱謂之，《道德經》對「道」的描摹大抵如此，諸如：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。（十四章）

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。（二十五章）

道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名

17 同註一〇，頁三。

18 《老子指略》云：「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我。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。妙出乎玄，眾由乎道。」《老子周易王弼注校釋》，成文書局，一九七六，頁一九七。

不去，以閱眾甫，吾何以知眾甫之狀哉？以此。（二十一章）

有時甚至以雙遣對破的方式來消解對「道」的定執，如「常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大」。（三十四章）

除了以摹擬的方式描述「道」之外，有時亦以道之屬性烘托之，如：

道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存，吾不知誰之子，象帝之先。（四章）

經由「道」之主宰性、常存性、先在性、遍在性、獨立性、自然義<sup>19</sup>，可約略揣摩「道」之義蘊，而較特殊的方式則是以「無名」、「不言」遮撥之：

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。（三十二章）

是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形，道隱無名，夫唯道善貸且成。（四十一章）

無有入無間，吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。（四十三章）

---

<sup>19</sup> 牟宗三《才性與玄理》第五章第二、三、四節，學生書局，一九七八，頁一三九～一五五。

知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵，是謂玄同，故不可得而親，不可得而疏，不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤，故為天下貴。（五十六章）

遮撥名言，超越名言，烘顯「道」超越地籠罩一切存在，且獨立於名言之上，而對「道」的領會，必須從名言背後隱於「無名」之中的「不言之教」入手，那是一個更為廣遠遼闊、豐富開放的意義領域。

## （二）正言若反，詭辭為用

「超言意境」與「言意境」在義理層級上的區隔，揭示了名言的限制性與道的離言性，亦即若冀圖以經驗的語言來說明絕對意義的最高真實是不可能的，我們只能以烘托、摹擬這種「指點性語言」去領會，一如禪宗的《指月錄》，對最高真實的究竟意義而言，公案、話頭、死句、活句等都只是一種方便，有如指引方向的手指，而如果這種啟發性的言說方式尚且不能消解我們對名言的定執，仍舊要追問「道到底是什麼」，老子最直截了當的回答是：道是「無名」，是「不言之教」，是不「可道」。

此種以遮為詮的表意方式，老子稱之為「正言若反」（七十八章），這種特殊的表意方式，在《道德經》中隨處可見，在形式上，其展示出下列數種範型：道可道，非常道；天地不仁，聖人不仁；絕聖棄智，絕仁棄義；為無為，事無事；光而不耀，直而不肆；曲則全，枉則直；善行無轍跡，善言無瑕譎；將欲歛之，必固張之；明道若昧，進道若退；大音希聲，大象無形；大巧若拙，大辯若訥；知者不言，言者不

知；後其身而身先，外其身而身存；天下皆知美之為美斯惡矣…等，「正言若反」之言說方式使用得如此頻繁，大體上照顧了五方面的意涵：

1. 具絕對性與無限性的「道」既然不是言說與思惟的對象，則欲以名言概念說明其真實狀態，基本上是不相應的，因為只要一落言詮，只會引起對其存在的對反認識，而把「道」範限在所使用的語言世界裡，成為有限的、相對性的存在物，因之，只有超越言說，才能領會超言意境的「道」，而「正言若反」——一種否定的展示法，正是運用名言，而又不為名言所範限的方法，亦即是，我們雖不能正面地表述「道是什麼」，卻可指出「可道之道」與「可名之名」皆不是「常道」，這種遮撥是一方面破斥，一方面展露另一層次的真實，以遮為詮，其用意亦是在逆顯形上層次的真實，諸如「大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形」（四十一章），而其所破斥、所遮的是名言層、經驗層，亦即「言意境」之層次；而其所展露的、所證的則是絕對真實、形上真實之「道」。

2. 依老子語言哲學的觀點，名言不僅具有定限性，甚且會牽引人偏離真常素樸的大道，使人墮入有為造作的昏亂爭執中，因之，其亦具有危險性，所以，其對名言的規範性功能，是採取批判的立場，而正言若反的否定性言說方式，「正是避免落入其所批判的『可道之道』的言說網絡中」<sup>20</sup>，由之可見其在語言哲學上的主張，與其實際上的運用，在立場上是一貫的，比如：

知者不言，言者不知。（五十六章）

---

20 同註一四，頁一七九。

知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。（七十一章）

信言不美，美言不信；善者不辯，辯者不善；知者不博，博者不知。（八十一章）

3. 「正言若反」所表述的並非「是什麼」的問題，而是「如何」的問題，亦即，其不從「實有層」上表述「道是什麼」，而是從「作用層」上詢問「如何以最好的方式體現道」，由之而把實有與作用二層合在一起說，兩層合而言之，且藉著作用層來透顯實有層，遂形構成「辯證的詭辭」（dialectical paradox）<sup>21</sup>，諸如：

善行無轍跡，善言無瑕謫，善數不用籌策，善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解。（二十七章）

明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝，大方無隅，大器晚成，音希聲，大象無形。（四十一章）

大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。（四十五章）

以無轍跡的方式表現的才是「善行」，無瑕謫的方式表示的才是「善言」，亦即是，所謂「大成」，乃是成而無成之相，餘此類推：直而無直相，巧而無巧相，辯而無辯相…，形構成一寓含著「作用的保存」

---

21 牟宗三〈道之作用的表象〉《中國哲學十九講》，學生書局，一九八三，頁一四〇。

<sup>22</sup>意涵之言說方式。

4.「正言若反」，詭辭為用，非惟不是一種原則上的肯定或否定，實際上，其所透顯的乃是一種超越的智慧，因之諸如「天地不仁」、「聖人不仁」，此「不」字並非否定之意，而是「超越」之義<sup>23</sup>，下列諸章亦皆緊扣此種意涵而言：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。（十九章）

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德；上德無為而無以為，下德為之而有以為。上仁為之而無以為，上義為之而有以為。（三十八章）

在老子的存有觀點中，聖智仁義乃是「道」與「德」失落後的作為，其之所以被提倡或受重視，正意謂著人已從無為自然的層域中步步下墮，所謂「大道廢，有仁義；慧智出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣」（十八章），在義理層級上，它們都是屬於有為造作那一層域，因之，唯有超越於聖智仁義，才能「反本」與「復守其母」<sup>24</sup>，亦即才能回歸於自然無為的大道。

---

<sup>22</sup> 同上註，頁一三四。

<sup>23</sup> 同註九，頁一六。

<sup>24</sup> 《道德經》五十二章云：「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。」王弼注，文史哲出版社，一九七九。



5. 「正言若反」，詭辭爲用，藉由否定的展示，消解名言所可能帶來的執著，乃至「超言意境」與「言意境」的二層區分，其究極意涵皆歸結於：作爲實現自己、成就自己、展現無限妙用的形上原理之大道，其既非言說概念的對象，則經由思惟方式所得的都只是「可道、可名」者，因之，對最高真實的體會與了悟，都只有通過「實踐」的方式才能打通，故而說先秦道家的思想重點不在「是什麼」的問題上，而是在「如何」的問題上，其根本之義與首要之義乃是在於「如何體現」，或「如何体道」上，因之，其用心並非在提供我們名言知識，而是在引領我們進入一個經由實踐之門所開啓的智慧之境，此徵之於《道德經》，亦可瞭然：

上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以爲道。（四十一章）

多言數窮，不如守中。（五章）

修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄰，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。（五十四章）

吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行，言有宗，事有君。夫唯無知，是以不我知。知我者希，則我者貴，是以聖人被褐懷玉。（七十章）

正言若反的表意方式與道家的思想入路具有著義理上的關連性，其反省與批判者乃是生命與文化「有爲造作」那一面，亦即從負面入手，經由「去彼取此」<sup>25</sup>之存在上的抉擇與實踐，蕩滌一切生命的負累和

---

25 如十二章云：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，

文化上的迷離失序，而此種否定的展示正透顯出消解的智慧。

老子「超言意境」與「言意境」的二層區分透顯出其對名言的批判性，而「正言若反」，詭辭為用的表意方式正是要超克名言的局限性，乃至危險性，進而昭顯出以「致虛守靜」的實踐進路，證會以無為不爭、柔弱處下為內涵的實現原理之「道」，從語言哲學的觀點言之，好像老子輕視名言、輕視概念知識，因而西方學者甚且謂其為「語言的懷疑論」(Linguistic Skepticism)<sup>26</sup>，實則，《道德經》對名言知識並非採取「絕對否定論」的立場<sup>27</sup>，亦即其並非完全否定名言知識，而是「價值重點不同」，牟宗三先生云：

這樣說來，好像道家輕視知識，其實並不是抹殺知識，而是價值重點不同。經驗知識的增加並無助於為道，那麼重點若在為道，則為學的態度是不相應的。一般人認為道家有反知的態度，譬如說莊子的齊物論反對相對範圍之內的知識，其實莊子是要超越相對以達到絕對，才衝破知識；目的是要上達，並不一定要否定知識。當然他也沒有正面仔細地把知識展現開來，所以是消極的態度，而容易令人產生誤會。其實嚴格講並不妨礙，但要知道這是二個不同的範圍。相對的知識也需要，且是可超過可轉化的，重點是在可轉化上。

何從看出老子並不否定現象界的知識呢！佛家講世間出世間

---

馳騁攻獵令人心發狂，難得之貨令人行妨，是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」三十八章：「是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。」都是經由反省生命、文化的有為造作之弊，去彼以取此，而反乎素樸無為。

26 Chad Hansen: Linguistic Skepticism in the Lao-Tzu, *Philosophy East and West* 31, (July 1981), P.321。

27 同註一四，頁一七七。

打成一片，世間即出世間，只是重點在出世間，但也不能離開世間而出世間。道家也是如此，雖然這種詞語並不多，老子說：「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵」（四章），可見也不離開現象界的知識，若不知為道的方向而完全陷溺於世俗的知識中，就妨礙為道，知道了就並不妨礙。<sup>28</sup>

超越相對，契入絕對，最終達到超世間而在世間的圓融智慧，這是儒釋道三家圓融精神時期的共同指標，只不過道家與佛教對名言採取較為強烈之批判，諸如「為道」與「為學」的方向區分，「勝義諦」與「世俗諦」的二重區別，但區分的目的不是在否定名言，而是超越名言，消解對名言知識的執著，它們也都深刻洞察到語言的限制性，因為只要落入言詮，便有著運用上的侷限，只能表述經驗層上相對性的真實，而不能把超越層的絕對真實表顯出來，因之，老子「為學日益，為道日損」，其所「損」者，除了生命的負累，有為造作之執著外，亦且涵括對名言所可能引起的定執性之消解，對主觀觀法之消解，故而，老子語言哲學所展現的乃是消解的智慧，而非建構的智慧。

老子「超言意境」與「言意境」的二層區分，其用意並非在建立兩層存有，而是借由此超越的區分，揭顯「言意境」的定限性格與經驗性格，和「超言意境」的絕對性格與離言性格。雖然，依《道德經》的存有觀點，此二層必須融貫為一，否則即會引起「為者敗之，執者失之」的弊病，在老子「無為而無不為」的圓融精神中雖蘊含著一切經驗性格的事相若能依止於超越性格的無限妙用之「道」，則事即非

---

<sup>28</sup>年宗三〈玄理系統之性格——縱貫橫講〉《中國哲學十九講》，頁一二四。

事，其一方面「有」，一方面「無」，透顯出一種圓融的精神境界。但是，因為老子對於有為造作的弊病感受特別強烈，故而對一切禮文的存在，乃至相對性格的名言知識，都亟於以「無為」的工夫去消解，遮撥名言層，朗現超越層，此雖得以免除主觀的定執，但也使得超言意層的「道」與言意層的語言形成兩套存在，亦即在絕對真實之外，另有語言的範疇，而兩套存在之間並無通路，雖然，老子冀求借由「正言若反」、詭詞為用的言說方式作隨機的指點，但這種以遮為詮的表意方式，對於既非感官的對象，又非言說概念對象的「道」，只能是一種指點，畢竟語言與絕對真實是兩個範疇。

因之，在老子《道德經》的表意方式中至少存在著下列兩個問題有待於超克與推進：一為分解的表述法在思想形態上尚非究竟，如何由「分別說」而進於「非分別說」，這是《莊子》「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」的推進。另一為「方便即真實」，方便當下便有真實的意義，意即最高的真實不必廢言，人由權說，以至實說，皆可證見真實，這並非兩種存在的問題，而只是省豁不省豁的問題，此則有待於「圓教語言」的超克。

### 三、王弼的執一御多與言意本末

先秦道家，無論是老子，亦或是莊子，其學說都是一種「揭然有所存，惻然有所感」，其或是就文化問題深切反省，或就生命存在感受憂患，基本上都是一種具體而真切的實感，實感實證，發而為言，其言亦是對應當下存在之機而作的啟發性指點，故其言說都是一種應

機性的權說，而其學說思想亦充滿著實踐的旨趣。

魏晉人物則擅長持論，其在學術上卓然有成者，無論是析論才性同、才性異、才性合、才性離之「四本論」<sup>29</sup>，亦或以《老》、《莊》、《易》三玄為談辯之資的「玄理」，皆可以「名理」稱之，而名理者，並非今日所謂的「邏輯」或「論理學」之意，它的意涵應該是「理論」或「義理」<sup>30</sup>，更切當地說，它是一種見解透關，析理深微，且談辯無礙的「談言」：

何晏為吏部尚書，有位望，時談客盈座，王弼未弱冠，往見之。晏聞弼名，因條向者勝理語弼曰：「此理僕以為極可，得復難不？」弼便作難，一坐人便以為屈。於是，弼自為客主數番，皆一座所不及。

張憑舉孝廉出都，負其才氣，謂必參時彥，欲詣劉尹，鄉里及同舉者共笑之。張遂詣劉，劉洗濯料事，處之下座，唯通寒暑，神意不接。張欲發無端，頃之，長史、諸賢來清言，客主有不通處，張乃遙於末座判之，言約旨遠，足暢彼我之懷，一坐皆驚，真長延之上坐，清言彌日，因留宿至晚。（《世說新語》〈文學篇〉）

「言約旨遠」，談言微中，乃至「自為客主數番」，以「勝理」屈人，

29 《世說新語》〈文學第四〉「鍾會撰四本論」條，注引《魏志》曰：「會論才性同異，傳於世。四本者，言才性同，才性異，才性合，才性離也。尚書傳緞論同，中書令李豐論異，侍郎鍾會論合，屯騎校尉王廣論離。文多不載。」，余嘉錫先生箋疏復引《南齊書》〈王僧虔傳〉所載僧虔戒子書云：「才性四本，聲無哀樂，皆言家口實。」推論清談之重四本論，殆如儒佛之經典。見余嘉錫《世說新語箋疏》仁愛書局，頁一九五。

30 牟宗三《魏晉名理正名》〈才性與玄理〉，頁二三一～二四三。

是即魏晉人物所透顯之理智清光，王弼、向秀、郭象等即在此時代環境中發揮其玄遠高致之長才，其雖是註《道德經》、《周易》、《莊子》，實則一方面鉤深致遠，抉發幽微，使經典古籍之義理粲然明晰；一方面以注為作，「自標新學」<sup>31</sup>，建構出道家的圓教思想體系。而其表意方式，已不再是先秦道家的隨機指點，應機權說，而是以本末不二為基本前提的如理實說，亦即在系統的形構上，理當如此說才是究竟，才是義理上的圓滿，此種如理實說的方式也可以說是王弼的方法論，大體可從二方面言之，一為「約以存博，簡以濟眾」的執一統眾，此為一與多的本末關係問題。一為意與象，象與言的本末關係問題，而二者最終皆達臻一本末不二、不即不離的辯證性融合。

### （一）執一御多，一多相攝

會通儒道乃魏晉時代的重要課題之一，王弼援《老》入《易》的作法，儘管後代的評價為兩極<sup>32</sup>，但其有些見解非惟甚具原創性，

31 《四庫全書總目》卷一載《周易正義》十卷，提要云：「王弼乘其極敝而攻之，遂能排棄漢儒，自標新學。」商務印書館，冊一，頁五八。又顧炎武《日知錄》卷十三云：「正始之間，上承漢末淵源，下啟六朝流變。」文史哲出版社，頁五二。

32 孔穎達《周易正義》序云：「魏世王輔嗣之注，獨冠古今。」藝文印書館十三經注疏本，頁二。又黃宗羲「象數論序」評輔嗣注云：「其廓清之功，不可泯也。」《梨洲遺著彙刊》上冊卷四，隆言出版社，頁六。又朱彝尊《經義考》卷十引黃宗炎評王弼曰：「一切掃除，暢以義理，天下耳目煥然一新，聖道復睹。」中華書局聚珍仿宋版，頁六上。稅汝權評王弼曰：「惑世誣民，抑何甚哉！」見朱彝尊《經義考》卷十引，頁六上。又范甯云：「王弼何晏，二人之罪深於桀紂。」語見《晉書》卷七十五「范甯傳」，鼎文書局，頁一九八四；又孫威等人評王《易註》語曰：「崇尚玄虛，雜述異端。」見《經義考》卷

甚且可謂見識卓絕，例如陽爻若是處於陰位，《易傳》往往以之為「失位」或「不當位」，王弼則認為其具有謙遜或拯弱的美德。又如爻若是無應，《易傳》認為這表示「不相與」、「無與」，即缺乏內在或外在的助力，而王弼卻詮解為其表現了無私的德性<sup>33</sup>。另外，其又以為《象辭》是「統論一卦之體，明其所由之主」，由之而形構此為「宗主」的主爻（中爻或獨爻）與他爻間的本末關係，其《周易略例》〈明象〉云：

夫象者，何也，統論一卦之體，明其所由之主者也。夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故眾之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必無二也。

物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。故六爻相錯，可舉一以明也，剛柔相乘，可立主以定也。是故雜物撰德，辯是與非，則非其中爻，莫之備矣！故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。故處璇璣以觀大運，則天地之動未足怪也；據會要以觀方來，則六合輻輳未足多也。故舉卦之名，義有主矣；觀其象辭，則思過半矣！夫古今雖殊，軍國異容，中之為用，故未可遠也。品制萬變，宗主存焉；象之所尚，斯為盛矣。

夫少者，多之所貴也；寡者，眾之所宗也。一卦五陽而一陰，

---

十所引，頁四上。

33 戴建璋：〈王弼易學中的玄思〉，中央研究院《中國文哲研究集刊》創刊號，頁二一三。

則一陰為之主矣；五陰而一陽，則一陽為之主矣，夫陰之所求者陽也，陽之所求者陰也。陽苟一焉，五陰何得不同而歸之？陰苟隻焉，五陽何得不同而從之？故陰爻雖賤，而為一卦之主者，處其至少之地也。或有遺爻而舉二體者，卦體不由乎爻也。繁而不憂亂，變而不憂惑，約以存博，簡以濟眾，其唯象乎！亂而不能惑，變而不能渝，非天下之至賾，其孰能與於此乎！故觀象以斯，義可見矣。

主爻與他爻，一與多，此一並非數目字的一，而是超越義、絕對義的一，故又稱「貞夫一」，其與他爻也非平面性的對當關係，而是此卦之「體」，此卦所由的「主」，其超越地籠罩其他五爻，與他爻不在同一層次，而眾爻之「所以得咸存」，其動靜變化之所以「得咸運」，都是依止於此超越義、絕對義之「體」，故此「貞夫一」乃眾爻形上的超越根據。

不易、變易、簡易等三易乃《周易》內蘊的豐富意涵，〈繫辭傳〉曰：「乾以易知，坤以簡能」、「象者言乎象者也，爻者言乎變者也」，王弼據此而進一步建構出其「象以明體，爻以示變」的本末立體性架構，以主爻超越地統攝眾爻，則真可謂深得「易簡而天下之理得矣」（繫辭傳）之妙旨。

統之有宗，會之有元，約可存博，簡以濟眾，終至執一御眾，這是王弼以本統末的方法論，非僅「六爻相錯，可舉一以明；剛柔相乘，可立主以定」，乃至「品物萬變」的現象世界，亦可自統而尋之，由本以觀之，如此則物類雖眾多，而皆可以執一以御之，而此可以執之舉之的「一」或「宗主」，乃是使物得以實現其存在之「本體」。本體之稱，在今日乃一合義性複詞之通稱，在輔嗣之義理系統中，則隨



其不同所在，而有殊稱，或言之為「無」，或稱之為「體」，或謂之為「道」，或字之為「本」、為「母」、為「一」、為「極」、「宗極」、「太極」、「宗」、「主」…等，異言殊稱，其究極意涵皆相互蘊攝。

執一御多，舉本統末，雖透顯出本體超越地籠罩現象，但它只顯單向性的涵攝關係，尚不能盡王弼本末不二，一多相攝的全蘊，其全幅義蘊之展現在於舉道而不遺物，道即在物中；言無必不離有，無因於有；舉一而不捨多，一多不離；執本而不棄末，本即於末。故其大衍義曰：

演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。（《周易》〈繫辭傳〉韓注引，頁五四七）

「常有於物之極，明其所由之宗」，舉本統末，執一御多，「全用在體，體即是用」，而「無不可以無明，必因於有」，即有見無，即多顯一，「全體在用，用即是體」，交會成一互向性的圓融系統，本不離末，末不失本，本末不即不離，一多相涵相攝，這是王弼如理實說所顯的圓唱。

## （二）言意本末，不即不離

言意之辨是魏晉時代的重要論題，《世說新語》〈文學篇〉言王

屈也。<sup>37</sup>

語言文字乃是人與人在從事溝通時所運用的工具，而溝通的成功與否實牽涉到言說者的表達能力與聽受者的領受能力，就前者而言，其或有辭不達意的情況；而在聽受者的一方，則時而有似懂非懂，甚而「我不了解你的意思」的窘況，故而言辭能否達意，是言意關係涉及的第一個問題，這個問題屬於主觀性層面，較易於克服，因為那只是語言文字運用的精確度與嫻熟度的問題而已。

其次，言說是一種開顯，但在開顯的當下，它同時也遮掉了言說以外的那廣遠遼闊的意義領域，是之為即開顯即遮蔽，亦即是一落言詮，便倏爾侷限在言詮的定相中，而阻隔了其他的各種可能性。亦且在主觀性層面，人心的認知辨識能力易於順此定相去執取，由之而產生成心的定執，成為人的自我封限，道家以遮為詮的表意方式，與致力於消解心知的定執，顯示出其已意會到這也是言意所關涉的問題。

復次，儒釋道之學乃是一種生命的學問，源自於存在的憂患，其關懷的是：自我生命由原始的和諧，經過現實塵世的薰染後，如何經由修證，體現出再度的和諧，且此生命和諧之境，又如何擴及於天、地、人、物之中，使天、地、人、物都能在此和諧關係中得到價值上的安立，這是一條自成成他，雖有限而可無限的生命之道，人在下上達中，體證絕對理境，此絕對理境是一種具體而真實的生命呈現，故而亦是一種絕對真實，而既稱絕對，顯示它非言說所能表述，只能藉由語言文字，隨機指點，一如禪宗的指月，若把此啟發性、指點性的語言執實，則有如執指為月，其既失指，又失月。荀粲「象外之意」、

---

37 《魏志》卷十〈荀彧傳〉注引何劭〈荀彧傳〉。

「繫表之言」乃即此而發，意指此超於言說的絕對，只有超越言詮，才能契入絕對。

末次，超越言說，契入絕對，一方面顯示對語言限制性的洞徹，一方面亦昭顯出存在的學問所開啓是實踐之門，而非言說或概念活動之門。絕對真實只有經由實踐才能契會，透過實證，真實地顯發於生命中，此實踐之門，使絕對精神、絕對理境不只是一個系統中所預設的基本前提而已，只要人一念自覺，當下警策，即可豁顯主體、甦醒自性，當下於自家生命中具體呈現，王弼「聖人體無，老子是有」即是依於此具體實踐的判準而作的判教。

「言不盡意」的論點即是在此文化統緒中源遠流長地傳衍著，「世之論者以為言不盡意，由來尚矣，至乎通才達識，咸以為然」，立言垂教，應機指點，目的是在存養與實踐，故而運用言說，藉著言說指點，打通實踐之門，而又不為言說所窒限，是為應機性權說對言說所抱持的態度。至如《莊子》，因為對心知的定執感受較為強烈，為了消解成心的執取所引起的封限，故而以言說為「糟粕」，荀粲承其餘緒，亦以經籍為「聖人之糠粃」，言說既淪為糟粕糠粃，則意謂著其可有可無，其指點性的功能漸不受重視，至此，人所著力的是超乎言說的「象外之意」、「繫表之言」，以可說為粗，不可說為妙，重意輕言，偏於一隅，語言遂被摒出於絕對真實之外，即在絕對真實之外，另有語言的範疇，而此兩範疇是有隔的，因此，言不盡意論雖透顯言說的啟發性功能，但當其漸次重意輕言時，言說的工具性性格亦漸失落，終使言意關係偏於一端，而不能得一同體依即的本末關係。

言意之辨的第三個論點，是王弼、向秀、郭象所持的論點，這個不能把它歸為言盡意論，也不能將之說成言不盡意論，但它同時有

言可盡意，但須得意忘言的主張，「盡而不盡，不盡而盡」或可當之，向郭之主張於下節討論，此處先討論王弼之論點，其《周易略例》〈明象篇〉云：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。

是故觸類可以為其象，合義可為其徵。義苟在健，何以馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃為牛？義苟應健，何必乾乃為馬？而或者定馬於乾，案文責卦，有馬無乾，則偽說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變；變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。從復或值，而義無所取。蓋存象忘意之由也。忘象以求其意，義斯見矣。

王弼的論點乃是將《周易》〈繫辭傳〉：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」與《莊子》〈外物篇〉：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」作一個辯證性的綜合，且因著《周易》中言、象、意三者

形構成一個二重不即不離的本末關係，依〈繫辭傳〉而言盡，依〈莊子〉而言不盡，二者辯證性綜合後成爲一盡而不盡，不盡而盡的言意關係。

就「盡」的層次言之，因爲「象生於意」<sup>38</sup>，故「意以象盡」、  
「盡意莫若象」，因而可以「尋象以觀意」；因爲言生於象，故「象以言著」、「盡象莫若言」，因而可以「尋言以觀象」。唯其能盡，故而方便當下才有真實的意義，最高的真實不必廢言，人由權說，乃至實說，皆可證入真實，言說與真實並不是隔絕的兩個範疇。

就「不盡」的層次言之，「言者所以明象，象者所以存意」，言對於象，象對於意，都仍只是工具性格，只具有啓發指點的功能，此可分兩重言之，就第一重而言，意是本，象是末；就第二重而言，象是本，言是末<sup>39</sup>，藉末明本，猶蹄者所以在兔，筌者所以在魚，「言者，象之蹄也；象言，意之筌也」。而本既已明，則宜得魚忘筌，得兔忘蹄；得象忘言，得意忘象，若果不忘，則將生執著，反致得而復失，「存言者，非得象者也；存象者，非得意者也」，「存」表示著不忘，不忘則不能反本，不能反於「無之以爲用」<sup>40</sup>之本，則將衍生心知的定執，故藉末明本，本明便須忘末，因之，「得意在忘象，得象在忘言」，「得而後當忘，忘而後可以真得」，形成一個辯證性的綜合歷程，戴璉璋先生於此方面有精闢的見解：

38 《周易》〈乾文言〉注：「夫易者，象也，象之所生，生於義也。有斯義，然後明之以其物，故以龍敘乾，以馬明坤，隨其事義而取象焉。」頁二一五。

39 同註三三，頁二二三。

40 《道德經》第十一章云：「有之以爲利，無之以爲用。」

所謂「忘言」、「忘象」，當然不是摒棄言與象而根本不用的意思，而是在「尋言」、「尋象」有所得之後，超越這言與象，化除對於言與象的執著。必須有這步超越、化除的工夫，所得的象與意才能保存得住，才不至於變質，才不至於得而復失。<sup>41</sup>

言與象，象與意，不即不離，「盡」言其不離，「不盡」言其不即，盡而不盡，不盡而盡，同體依即，二而一，一而二，其「二」之可分，是概念上可分，就存在而言，則言、象、意三者是「一」，其二是說教的範疇，也是啓發指點的範疇，而其一才是存有的範疇，它只是省豁不省豁的問題，而不是兩個存在的問題。

盡而不盡，不盡而盡，入於言說之內，出乎言說之外，方便即是真實，語言的存在可以推原到「如實觀」<sup>42</sup>，而作用則在於教化，如此，已非方便權說之「離文字而說解脫」，而是「不離文字說解脫」的「圓實說」<sup>43</sup>，言象與意，不即不離，本末不二，《思益經》的說法亦可與之相映成趣：「菩提之中無文字，文字之中亦無菩提；離菩提無文字，離文字無菩提。」<sup>44</sup>

#### 四、結語

41 同註三三，頁二三三。

42 依佛教圓教思想的語言觀點，語言雖是方便施設，仍可接通真實，語言與真實並非兩種存在，參見霍韜晦先生《絕對與圓融》頁三七七～三八三。拙意以為王弼「盡意莫若象，盡象莫若言」的語言觀點近於此。

43 牟宗三《佛性與般若》學生書局，一九八四，頁五九九～六〇〇。

44 智者大師《維摩經玄疏》卷第三《大正藏》三八，頁五三四下。

魏晉玄學的主要課題在會通儒、道，但儒、道二家本是兩個截然不同的學說體系，各有其思想入路、實踐工夫、與絕對理境，如何才能加以會通呢？如果只是平面性地以移花接木的手法加以綜合，則將粗糙扞格，難有高論，魏晉玄學家們憑藉其「幼而察惠，少有才理」的雋才，妙析奇致，思理幽微，自王弼開始，即抉發出一個兩層式的義理架構，他的一些重要概念，諸如「體」、「用」、「本」、「末」、「母」、「子」、「一」、「多」、「靜」、「動」、「常」、「變」、「性」、「情」等，皆鋪展在此立體式的結構中而形構成一個以體用如一，本末不二為核心的理論體系，本體層和作用層的兩層區分，至此已然確立，而其區分，只是概念分解上的區分，細究其實，二層是一個辯證性的圓合關係，本末有無，不即不離。體用二層由區分到辯證性的綜合，使儒道二家的會通成為可能，甚且，不僅僅是可能，其在理論結構上實構作得非常嚴謹周密，魏晉人物理智的清光由其清辭適旨即可顯見。

以體用二層會通儒道，可以王弼的話為代表，他說：「聖人體無，老子是有。」這是他對孔、老所作的判教，但也揭示了儒道的會通是在此體用的義理間架中完成，此中涉及了「體」與「用」的問題，也涵蓋了言說與實踐的問題，老子以其觀照的智慧開展了「無」的玄妙義諦，孔子則以其德性慧命「體現」了無的絕對理境。王弼、向秀、郭象的玄學體系即在此「道體儒用」的義理間架中締構完成，或謂魏晉玄學「陽尊儒聖，陰崇老莊」，此種評論雖亦有其的當之處，但若從形構系統的觀點言之，則恐非相應，因為魏晉玄學家是假會通儒道之機緣，其真正的意圖是要開展自己嶄新的哲學思想體系，若借向郭

「寄言出意」的話語言之，其乃是寄托《老》、《莊》、《易》三玄的舊言，而抉發出體用如一，本末不二的新穎思想。

從先秦道家到魏晉玄學，在思想形態上，乃是從圓融精神發展為圓教思想，圓融精神時期的表意方式是應機權說，在學說意趣上顯實踐向度，而圓教思想時期的表意方式是如理實說、圓實說，在思想意趣上則顯理論向度，此已如前述，而在先秦道家的應機權說中，從老子《道德經》到《莊子》，從概念的分解到辯證的融化，在表意方式上其自身也不斷地在發展著。魏晉玄學的如理實說時期亦然，從王弼的執一御眾，一多相攝，言意本末，不即不離，到向郭的寄言出意，詭譎依即，其自身也一直在衍進著。而兩階段發展的步調亦且呈現著相符合應的情形，此因《道德經》與《周易》皆屬分別說，王弼順其分解的路數建構出「崇本舉末」的思想體系，雖其究極的義涵是全體在用，用即是體，全用在體，體即是用，體用如一，本末不二，但大體上走的仍是分解的路數。而以非分別說的方式雙遣對破，互奪兩亡；再雙遮雙取，辯證地消融，這本是《莊子》在表意方式上的獨特處，向郭的注即在此獨特的基礎上，再進一步將隨機方便說轉化為如理究竟說，故而魏晉玄學所開展的道家圓教思想，在圓實說的表意上作最後真正完成的是向郭的《莊子注》，而此步完成是結穴於詭譎依即義的圓教語言。



## 審查意見（一）

- 一、本文乃在一個強勢的牟宗三先生語言系統中的行文，得亦得於此，失亦失於此。
- 二、本文最終認為儒道可以會通，且是會通於體用二層表意中。如此觀點是為以表意方式溝通儒道，此種作法，可以追議。
- 三、本文原為方法論之作，工作方式則為表意方式之探究，然而，表意方式能否盡詮方法論？此一問題，值得追究。回到第二個問題，表意方式中之溝通，是否即為方法論的溝通呢？方法論的問題意識，不是一個追究理論的成立根據的問題嗎！所以我們對表意方式的研究，應該不等於理論成立根據的研究，因此也就不等於可以作為體系會通的判準吧！
- 四、中國哲學的特質表現在人生哲學上，即此而有了豐富的表意方式，但是方式仍是為了表意，意義的問題，即是本體的問題，儒道的本體又各有世界觀之異同，我們實可直接研究儒道的直所言指之本體意蘊，而不受豐富的「方式」之迷眩。本文處處見出由語言使用哲學進而詮釋哲學體系觀點的作法，如果語言使用的表意方式不是哲學體系的根本問題意識的話，那麼這樣的研究進路，或許極易岔開了主題。
- 五、本文對老子的道的討論，以表意方式研究入手，而以為老子之道非有建構，亦形成隔閡，此觀點，即為未以道家本身的哲學關懷視之的結果。道家老子自有其本體主旨，此見於其玄德、玄同之中，及道的形上思辨之語言中，然而本論文已在源於儒學問題意

識的牟宗三語言系統內尋思行文，故而終不能見到老子論道之要義。此亦無可奈何之事。老子是道家宗主，自有其精神方向的獨立貞定，儒者不解，又有何奈。

- 七、王弼是會通儒道大家，其會通進路，確實由抽象的思維活動下手，豐富的玄理思辨正是其體系的本質，本文之詮釋實有切中之處，應受肯定。然文未將道家的圓境結穴於向郭的莊注，似與本文主題無關。此說雖為牟先生意旨，但那已是一大詮釋系統內的觀點，由此可以反省，本文之作、及當代中國哲學理論工作之進行，恐可區分為牟先生語言系統內之進程，及非牟先生系統之進程。同樣地，對本文之評述，也因此即為一外部評述，而非內部評述矣！再進一步，本文因而可謂為牟學內部之更有進程之新作亦或為當代中哲研究之在牟學內之套套邏輯之判定呢！這個問題，就留待未來吧！

## 審查意見（二）

本文通過對比之方式，分析並比較了老子及王弼在言說上之不同主張，並說明其在中國哲學發展中之特殊價值。無論在資料之使用、方法之自覺、邏輯之結構，均有甚佳之表現，本人同意其刊出之資格。

然而，本人對此文仍有意見提供作者卓參：

- 一、本文或許是整體著作之一部分，是以對諸如圓融精神時期、圓教思想時期、如理實說、應機權說等觀念，在本文之說明較少，可考慮補充說明之。
- 二、頁 269 認為老子已然形構辯證的詭辭，則應可視為非分別說，而頁 275 作者仍認為老子屬分別說，此可否澄清之。
- 三、頁 280-282 論及言不盡意論自是一義，唯岑溢成先生在空大出版之《中國哲學史》頁 327-333，認為此應為「言不表意論」，此供作者卓參。
- 四、頁 285 謂魏晉玄學家乃重在自家思想之表述，唯從形構系統而言，本文似乎只說明了玄學家在語言形式之反省，並未建構客觀之體系。又，通過表意形式來會通儒道，是否只是在共法義上之會通，而非在本質上有實質之會通？此尚請作者考量之。
- 五、佛教之禪宗、宋明之明道、魏晉之郭象宜屬作者所指之圓教思想時期，然三者似不必以理論角度見長也，則理論興趣是否為圓教思想時期之特色，仍值得更進一步之說明也。

