

# 王弼思想型態的再分判

謝君直\*

## 摘要

本文乃接續拙文 王弼的「動」「靜」觀——從《老子注》及《周易注》論其儒道態度 所遺留之問題意識而發。筆者分別從名士、經學及自然與名教三面向，以歷史的角度論述王弼思想的外部因素。在名士方面，歷史的發展告訴我們士作為知識份子，在漢武帝之後，因「士族化」使得名士以儒家思想為本懷，漢魏之際的名士依然處於儒學的氣氛中，王弼思想是在儒家背景中發展。在經學方面，藉由程元敏先生的考據，當代研究魏晉玄學所據以為預設之「荊州學風(派)」此一歷史背景並不存在，則可知漢魏之際的名士依然處於漢代思想的餘緒中，王弼思想離不開漢末儒士有關經學的問題意識，我們不能將兩漢思想與魏初玄學切割開來。在自然與名教方面，由於當代學者詮釋理論之侷限，使得「名教出於自然」此一詮釋方法不能普遍相應於王弼思想，反而我們應視自然在保障名教的存在，老學是在儒學的問題意識下為王弼所運用。總而言之，若我們從「本質問題」與「發生過程問題」綜合考察王弼的思想型態，則歷來以外儒內道、道體儒用概括王弼思想的哲學論斷應以儒體道用重新思考。

關鍵字：名士、經學、自然與名教、內道外儒、道體儒用、儒體道用

【收稿】2005/3/21；【接受刊登】2005/6/20

---

\* 南華大學哲學系助理教授

# 王弼思想型態的再分判

謝君直

## 壹、前言

筆者曾在〈王弼的「動」「靜」觀——從《老子注》及《周易注》論其儒道態度〉<sup>1</sup>一文中，以「動」與「靜」二觀念來分析王弼如何詮釋《老子》與《周易》，因而說明王弼的註釋成果仍與此二經典的主要義理相應和。尤其在《周易略例》所主張之「明其所由之主」及「統之有宗，會之有元」的方法下，由「動」「靜」觀來考察王弼的卦注，可知《周易注》並未普遍地反映出其「援老入易」的詮釋方法。因此，筆者認為王弼的思想應是在「儒道會通」的時代氣氛下，採取不異化原初哲學立場之「儒道互補」的進路才是。

筆者舊文乃是從王弼的思想內部來推斷其理論型態的問題，若我們進一步考慮到王弼所進行之經典詮釋的學術背景，則或許更能完滿地論斷王弼思想的型態<sup>2</sup>。進而言之，王弼的時代課題，從思想外部

---

<sup>1</sup> 《鵝湖》月刊 323 期，2002 年 5 月。

<sup>2</sup> 當代「哲學詮釋學」的理論主張，前見、前理解、前概念、先在的把握是傳統和歷史的化身，它們是理解活動的必要條件，是讀者與文本達成視域（Horizon）融合的基礎，藉此才能有意義與真理的開顯。筆者認為，哲學詮釋學所肯認之理解的歷史性，可進一步演繹為理解者的歷史性，因為理解不能脫離理解者而單獨地進行詮釋活動。以此思考王弼所進行之經典詮釋的活動，即可指明歷史傳統就是王弼註解《周易》《老子》之問題意識的來源，而《周易注》與《老子道德經注》就是王弼理解經典之詮釋歷程的表現。因此，我們不只從理論內部系統來分析王弼的思想，還從理論外部的歷

還須歸結到魏晉玄學時期的根本問題意識——自然與名教<sup>3</sup>。自然就老莊道家精神而言，名教指體制化的儒家政教，余英時先生認為漢末至晉即表現出二者的互動<sup>4</sup>。牟宗三先生對此一時期的儒道關係則以哲學上的「體用問題」<sup>5</sup>來概括之，牟先生分析王弼之「聖人體無」<sup>6</sup>義時說：

孔子之「體無」，是從造詣之境界上說。依孔子之教與儒者立場說，則孔子以「仁」為體。客觀地言之，仁是天地萬物之本體；主觀地言之，孔子之生命全幅是仁體流行，此仁體名之曰道亦可，故曰仁道，亦是「天道」。述之以「一」亦可。「道」或「一」皆是外延的形式詞語，仁、誠、中，則皆是內容的實際詞語。此為存在上的或第一序的體（實體，道體）。<sup>7</sup>

史因素來推斷王弼的思想脈絡，而盡可能地鋪展王弼思想的型態。關於哲學詮釋學對於歷史因素的界說，參考加達默爾（Gadamer）《真理與方法·第二部份·第二章·第一節 理解的歷史性上升為詮釋學原則》，洪漢鼎翻譯，臺北：時報文化出版公司，1993年。

<sup>3</sup> 湯用彤〈魏晉思想的發展〉率先有此傾向，爾後幾乎成為當代研究魏晉玄學者的主流共識，並且認為這是玄學儒道會通的代名詞。該文收入《魏晉玄學論稿》，是書又收入《魏晉思想（乙編三種）》，台北：里仁書局 1995。

<sup>4</sup> 余先生認為前者表現為個體自覺，後者表現為群體自覺，漢末自晉是由後者轉變向前者。詳見〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，收入《中國知識階層史論〈古代篇〉》，台北：聯經，1980年。

<sup>5</sup> 《才性與玄理》，p. 78。台北：學生書局，1993年。

<sup>6</sup> 何劭〈王弼傳〉：「（裴徽）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？』王弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也，故恆言其所不足』」。原文收入《三國志·魏志·卷二十八·鍾會傳注》，筆者引自樓宇烈《王弼集校釋·附錄》，台北：華正書局，1992年。

<sup>7</sup> 同註 5，p. 120。

依牟先生的哲學詮釋，儒家聖人亦有「無」境之用，然此是「境界上」的或「第二序」的體，故依此可說孔子體無。然而道家思想卻混第一序與第二序為一，因而不知有存在內容上的體，而只知孔子有境界上的體無，牟先生遂判斷王弼、郭象之會通儒道是「陽尊儒聖，而陰崇老莊」<sup>8</sup>，故王弼的哲學體系是「遮末以顯本，由本以起用。本末之為一，即體用之不離。體用之不離，即儒道之大通」<sup>9</sup>。不過，牟先生反省到：

切不可以王何向郭之體用觀為真能會通儒道者。彼等只知聖人能體無，而不知其所以能體無者是在仁體之流行，有一立體直貫之骨幹在，非只是一境界之「無」也。<sup>10</sup>

換言之，王弼的思想型態不只有弔詭之處（外儒內道），而且在會通儒道上還是失敗的<sup>11</sup>。筆者以為，牟先生的判斷雖是站在儒家的立場而論述，但若把王弼思想放在歷史脈絡中觀察，則以「會通儒道」審視王弼思想，應有更深刻之澄清之需要，而此須關涉到漢魏時代之

---

<sup>8</sup> 同上註，p. 121。

<sup>9</sup> 同上註，p. 122。

<sup>10</sup> 同上註，p. 124。牟先生非如湯用彤先生以本體論分判王弼的思想型態，而是以總括道家思想的術語——「境界型態的形而上學」——來斷定王弼的解老理路。筆者認為「境界型態」的斷語實即牟先生對王弼注易的分判，故若將儒道會通畫成一幅光譜，牟先生對王弼思想型態的哲學立場是偏向道家。有關「境界型態」的論述可參看《才性與玄理》p. 141-3，及《中國哲學十九講·第五講 道家玄理之性格》。湯用彤先生的論述則參看《魏晉玄學論稿》有關王弼的篇章。

<sup>11</sup> 故牟先生一再稱讚王弼注老極其相應，但注易卻未能建立起以心性為體之天道性命相貫通的觀念。參見《才性與玄理·第三章第三節 王弼之高致》，與〈第四章 王弼玄理之易學〉與〈第五章 王弼之老學〉。

學者作為「名士」的學術活動。換言之，我們應先思考名士們如何在傳統經學與儒術的衰退中，憑藉道家思想以為資糧，探索出應對學術發展僵化的困境，才能說王弼思想有無儒道會通及其應有之形態。以下將就名士的內涵與時代特質，漢魏之際經學的發展轉向，以及玄學時期自然與名教的問題意識等層面，一一提出論據，從而在中國哲學史上再定位王弼的思想。

## 貳、名士

《說文解字 士部》云「士」：「事也」。

段玉裁注曰：「大雅『武王豈不仕』，傳亦云：『仕，事也』。鄭注 表記 申之曰：『仕之言事也』 引伸之，凡能事其事者僞士。《白虎通》曰：『士者，事也，任事之稱也』」。

12

依許慎、段玉裁的解釋，「士」字被界定為與執事有關，孟子在〈滕文公下〉也說：「士之仕也，猶農夫之耕也」，這應是漢代以來的共識。當代學者從考據辭章方面對「士」作研究者多有所見<sup>13</sup>，惟余英時先生認為「士」作為知識階層，不應只從訓詁入手，而還須從歷

<sup>12</sup> 段玉裁《說文解字注》，臺北：天工書局，1987年。

<sup>13</sup> 主要可參考徐中舒〈土王皇三字之探源〉，收入《中央研究院歷史語言研究所集刊》第四本地四分，1934年。楊樹達《積微居小學述林》「釋士」條，中華書局，1983年。顧頡剛〈武士與文士之蛻化〉，收入《史林雜識初編》，中華書局，1963年。

史發展的角度進行討論<sup>14</sup>，對此余先生分析春秋戰國時期是士的形成期，漢代是士的定型期，魏晉是士的轉變期<sup>15</sup>。饒宗頤先生從甲骨文、金文的訓釋，及《詩經》、《尚書》、《禮記》、《穀梁傳》等經典的辭例考證指出，在殷商及西周春秋之時，士是指貴族中男性掌事之低級官吏<sup>16</sup>，故由前引述可知士指古代最基層的貴族與受教育者。根據余英時先生的歷史分析，由於時代的變動，春秋戰國之交士有淪為庶人者，也有庶人因戰功或學於士者而上升為士階級，因而士在戰國時期成為活躍的社會階層。當代學者歸納出此一時期有上百種與士有關的稱謂<sup>17</sup>，士之豐富意涵由此可見一斑。士處於春秋戰國的時代變動中，由於具備文化學識，因而被賦予特殊內涵，而有多元的發展<sup>18</sup>。然而不論他們對於解決經世問題的能力有多強，余英時先生指出，甚至到漢武帝之前，士的身份終只是「游士」，此在養士之風與稷下學宮的時代尤是，若非依附於政權，不然士只是貧苦而無社會地位。但也就是因為游士的身分，使得他們可以保持自由知識份子的性格，表現出「士志於道」（《論語·里仁》）的精神，余先生在這裡特別是以儒家為代表。<sup>19</sup>

<sup>14</sup> 〈古代知識階層的興起與發展〉，收入同註 4。

<sup>15</sup> 《中國知識階層史論·自序》，其實余先生整部書都在進行這個研究分析工作。

<sup>16</sup> 〈古代知識階層的興起與發展·附錄 審查報告二〉。

<sup>17</sup> 劉澤華主編《士人與社會（先秦篇）》p. 21-33，天津：人民出版社，1988 年。

<sup>18</sup> 柯德仁〈戰國時期士的功能分類研究〉有相關文獻的詳細引述。《中原學報》第 31 卷第 4 期，2003 年 12 月。以《賁卦·彖傳》「觀乎人文以化成天下」的觀念看來，筆者認為無論對士如何仔細分類，都不能窮盡士的文化實踐。

<sup>19</sup> 同註 14。「士志於道」的相關文獻可參見《論語·里仁》：「子曰：『士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。』」；《論語·子路》：「曾子曰：『士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？』」；《論語·衛靈公》：「子曰：『志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。』」；《論語·子張》：「子張曰：『士見危」

然而因為改朝換代，情況有了轉變，余英時先生指出：

歷史進入秦、漢之後，中國知識階層發生了一個最基本的變化，即從戰國的無根的「游士」轉變為具有深厚的社會經濟基礎的「士大夫」。這個巨大的社會變化特別表現在兩個方面：一是士和宗族有了緊密的結合，我們可以稱之為「士族化」；二是士和田產開始結下了不解之緣，我們可以稱之為「地主化」或「恆產化」。孟子說「無恆產而有恆心者，唯士為能」，這話祇能適用於先秦的游士。漢代的士大夫，至少從漢武帝以後，則很少是沒有「恆產」的。「士族化」與「恆產化」事實上是同一社會發展的兩面，其作用都是使士在鄉土生根。離不開鄉土的士當然就不再是「游士」了。<sup>20</sup>

又說：

在西漢末葉，士人已不再是無根的「游士」，而是具有深厚社會基礎的「士大夫」了。這種社會基礎，具體地說，便是宗族。換言之，士人的背後已附隨了整個的宗族。士與宗族的結合，便產生了中國歷史上著名的「士族」。<sup>21</sup>

---

致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣」。《墨子·尚賢上》認為「賢良之士」乃「厚乎德行，辨乎言談，博乎道術」，也反映出士的道德理想性。

<sup>20</sup> 同註 14，《中國知識階層史論》p. 86。但此觀點的詳細論述則根據同書之〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉一文。余先生分析戰國文獻認為「游（遊）」義最早是指沒有田產與宗族可以依附。

<sup>21</sup> 《中國知識階層史論》p. 113。余先生在〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉文中特別強調中央及地方宗族的士族化影響了王莽的興衰與東漢政權的建立。

士之所以能士族化的社會發展有一個重要的歷史背景，此即漢武帝「獨尊儒術，罷黜百家」<sup>22</sup>的政策，雖然我們不否認董仲舒對漢代學術有一定的影響力，但真正促使漢武帝施政的則是與董仲舒同樣深受公羊學影響的公孫弘<sup>23</sup>。而明顯產生儒家教化影響的則是在漢昭、宣帝之後，余英時先生特以史書所記述「循吏」這個詞指稱士作為文化傳播者，且余先生的歷史考察指出漢武帝之後（特別是宣帝）循吏的出現，正是儒家教化由上往下紮根的明證，亦孔孟荀學說所蘊含之文化秩序得以實際展現的時代<sup>24</sup>。至此，我們知道士成為傳統所認識之「儒士」的歷史根源，則本文對於魏晉知識份子作為「名士」也就有了討論的前提。

《禮記 月令》：「勉諸侯，聘名士。」

鄭玄注：「名士，不仕者也。」

<sup>22</sup> 此語出自《資治通鑑》「武帝建元元年」條，然其判斷則是根據《漢書·卷五十六·董仲舒傳》云：「自武帝初立，魏其、武安侯為相而隆儒矣。及仲疏對冊，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之」。引自新校本《漢書》，台北：鼎文書局，1986年。

<sup>23</sup> 相關文獻記述可參考蕭義玲〈「獨尊儒術，罷黜百家」與漢武帝之文化政策——論董仲舒在儒學復興運動中的地位〉，《孔孟月刊》第三十七卷第二、三期，1998年10、11月。

<sup>24</sup> 〈漢代循吏與文化傳播〉，收入同註4。余先生認為周代的建立，基本上是氏（宗）族國家，主要由宗法及封建二套制度維持著，體現出政（政治）教（教化）合一的治國理念。春秋戰國的紛亂，使得「世（宗）族」與「士族」分開，然而由於孔子的思想最能體現周代的治國精神，加之有效的統治是政治組織與社會文化結合，所以在漢武帝施行「獨尊儒術」之後，從西漢末到東漢初，世族大姓與士族又結合在一起，漢代得以儒家思想作為政治與社會之間的緩衝與調節。一併參看〈古代知識階層的興起



孔穎達疏：「德行貞絕，道術通明，王者不得臣，而隱居不在位者也。」<sup>25</sup>

《論語·子路》記載：「子貢問曰：『何如斯可謂之士矣？』子曰：『行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。』曰：『敢問其次。』曰：『宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。』曰：『敢問其次。』曰：『言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以為次矣。』」。由此可知孔門對士人有很高的道德期望與政治使命感，從上引「名士」出處之注疏即反映出這方面的傳統。因此，在孔門儒生的提倡下，以知識教育作為謀生與晉階的方法，在當時雖被視為士人的充分條件，但知識背後所具備的德行文化，才是士人的必要條件。據此觀之，鄭玄注解「名士」，表面上似與政治脫離關係，然而孔穎達站在後設的角度，卻明白指出名士的不仕，依然是他們根據傳統行事原則而有的表現，亦即名士的任官致仕存在著道德判準。然而，「名士」作為有名望的知識份子，為何在漢魏之際以不仕為特徵？除了德行的考量外，道術為何也是其中的因素呢？

首先，由於漢武帝獨尊儒術的措施，使得後代士人以儒士為主流與正統，因而不難瞭解名士之「德行貞絕」已被歷史所決定。然而，漢武帝的決策使得儒士與政治制度緊緊地掛搭在一起，則是極重要的影響。因為在百家爭鳴的戰國時代，諸子們雖各自有精彩的治世理想，但他們從未在理論中建立一套具體的參政制度，換言之，他們對政治的理想乃是一實踐理論，而非存在著可具體操作的步驟。然而經

---

與發展〉與〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉二文，余先生的分析理路將更清晰。

<sup>25</sup> 《禮記注疏》，收入阮元重刻《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1989年。

此漢武帝的變革，儒士直接參與政治使得「行政階層儒士化」<sup>26</sup>，儒家「學而優則仕」（《論語·子張》）的理想，遂在通經入仕的途徑下，成為漢代以來既定的事實，直至西式教育取代科舉才結束學術壟斷的局面。

再者，從東漢史可知，由於儒士以道德為己任的特性，使得他們在外戚、宦官的政爭中勇於議論，遂有二次黨錮之禍的發生，致使士氣大受打擊<sup>27</sup>。雖論者多謂東漢後期政治傾軋，致使儒士多轉為道家思想<sup>28</sup>，甚至進而在魏晉期間形成一股以道家思想為主要內涵的學術活動<sup>29</sup>，然而以《論語》孔子所謂「道不行，浮乘於海」（《論語·公冶長》）、「用之則行，舍之則藏」（《論語·述而》）的胸懷，則東漢末儒士的行為表現，毋寧視為因應時代的實踐活動<sup>30</sup>。易言之，歷史的發展使得士人選擇了某一面向的轉折，然而此一轉折雖表現出不同於過往的行為，但就人作為一道德存在而言，士人們的選擇終未異化其學術宗旨，出仕致仕皆以道德意識貫穿天地之間，此乃「德行貞絕，道術通明，王者不得臣，而隱居不在位者也」之緣由，「道術」即指向名士的實踐根據——「儒學」或「儒教」。

<sup>26</sup> 王保頂〈從游士到儒士：早期士人階層的演變及其意義〉。《孔孟月刊》第 38 卷第 5 期，2001 年 1 月。

<sup>27</sup> 此可參考《後漢書·卷六十七 黨錮列傳》。校點本《後漢書》，香港：中華書局，1971 年。

<sup>28</sup> 林麗真《王弼》p. 26。台北：東大圖書，1988 年。

<sup>29</sup> 湯用彤先生《魏晉玄學論稿》首發，後倡者多有所在，如湯一介《郭象與魏晉玄學》（台北：谷風出版社，1987 年）、林麗真《王弼》、曾春海《兩漢魏晉哲學史》（台北：五南圖書，2001 年）皆為一時之選。

<sup>30</sup> 王保頂〈從士大夫到名士——論漢末士人階層政治品格的轉向〉有相關歷史文獻的述評。《孔孟月刊》第三十八卷第十一期，2000 年 7 月。

當代學者早已考證王弼本為士人世家，有著深厚的學術傳統<sup>31</sup>，故王弼作為漢末魏初的士族，其儒家文化背景應不容忽視，尤以儒家哲學所透顯出之歷史意識<sup>32</sup>，一旦具體化到整個政治社會層面，焉能在朝代的更迭中，輕易地將其學術活動與其歷史背景斷為二概，而無視名士所內蘊的傳承使命。誠然從漢到晉名士的內涵有所調整<sup>33</sup>，但筆者認為由漢至魏的朝代更迭應未能將王弼作為名士的歷史含義改弦易轍，況且王弼的《周易注》猶為經學發展之一部。故若我們不只是「哲學地」分析，而是更加「歷史地」綜合考察<sup>34</sup>，則王弼的哲學思想可謂是「名士的玄學」<sup>35</sup>，然此「玄學」就其歷史性而言，與其純粹地視為對儒學傳統的改造甚至是造成日後的揚棄，毋寧視作儒家思想與歷史的對話。

<sup>31</sup> 此可參考湯用彤〈王弼周易論語新義〉，收入同註3。林麗真先生整理一家系簡表，可清眉目，參見《王弼》p. 19。

<sup>32</sup> 此可參看袁保新〈天道、心性與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》22卷第11期，1995年11月。

<sup>33</sup> 此可參看謝大寧《「歷史的嵇康」與「玄學的嵇康」》p. 161-8。台北：文史哲出版社，1997年。

<sup>34</sup> 余英時先生根據歷史文獻分析指出，從社會史與文化史的背景觀察，何晏、王弼思想表現為儒道兼綜乃為必然之事。此由於漢晉知識份子乃在群體自覺與個體自覺之間尋求協調，群體自覺以道德意識為標準，個體自覺表現在避世、老莊及其養生思想上，尤以個體之內心自覺要求思想解放與精神自由，故攸關魏晉新思潮的出現，因而歷來以儒道分合看待魏晉思潮之論述，應改為群己關係之研究面向較恰當。詳見註4之文。余先生之歷史分析有值得參考之見地，唯筆者認為在儒道關係之光譜上，依余先生的論述，王弼的思想仍偏向道家，故筆者在正文中不引述。

<sup>35</sup> 牟宗三先生依據名士的風範，指出王弼思想並非真正的道家，而是名士下的玄學。

### 參、經學

余英時先生歷史地分析指出，博士體制使士進入官僚，士在社會與地方為師，進而成為政府的官吏，此是中國社會暨文化史之大事<sup>36</sup>。陳明先生研究儒學的文化性時強調：「士族是集三種社會角色〔士、士大夫、士族〕於一身的社會單位，而士（通經）則不僅構成這一循環的起點，也決定這一循環始終具有文化屬性，並以此為特徵。由普通讀書士子成為朝廷命官，並不只是某些個體自身角色的變換，它同時也是儒學政治理想走向社會實踐的過程」<sup>37</sup>。由此可知，「經學」使得漢以來的知識份子得以溝通理想與現實，而且也成為學術主流，乃至魏晉玄學的出現，亦與其有關。當代學者或謂漢代解經過於繁瑣，加之經學所蘊含之陰陽五行宇宙觀的哲學詮釋已不足饜士人精神或理論上的需求，故玄學之起破除漢代解經的弊病與哲學理論的困境，而王弼的學術表現乃是開啓此一思想史者<sup>38</sup>。

當代研究王弼而接受上述判斷者，一般接受湯用彤先生建立王弼與所謂「荊州學風（派）」之聯繫的見解，湯先生說：

**荊州學風，喜張異議 荊州儒生之最有影響者，當推宋  
衷。仲子不惟治古文，且其專長似在《太玄》 仲子為海內  
所宗仰，其《太玄》並特為天下所重。夫《太玄》為《易》之**

同註 5，p. 81。筆者在此是轉借牟先生的用語賦予新意。

<sup>36</sup> 〈漢代循吏與文化傳播〉一文有歷史文獻的考察。

<sup>37</sup> 《儒學的歷史文化功能——士族：特殊型態的知識份子研究》，上海：學林出版社，1997 年。〔 〕是筆者所加，用法下同此。

<sup>38</sup> 許抗生《魏晉思想史·總論》，台北：桂冠出版社，1992 年。林麗真《王弼·第二章 家學淵源與時代環境》。

輔翼，仲子之「易」，言亦有名於世。虞翻曾見鄭玄、宋衷之「易」，而謂小差玄，在其同時，易學時極盛。可見漢末，孔門惟道學，大為學士探索，因此而《周易》見重，並及《太玄》。亦當時學風之表現。而王弼之《易》，則繼承荊州之風，而自有樹立者也。王弼未必曾居荊州，然其家世與荊州頗有關係。山陽劉表受學於同郡王暢。漢末，暢孫粲與族兄凱避地至荊州依劉表，表以女妻凱，粲之二子與宋衷均死於魏諷之難。魏文帝因粲子二人被誅，以凱之子業嗣粲。而王弼者，乃業之子、宏之弟，亦即粲之孫也。而其祖父兩輩與荊州有關係。粲、凱以及粲之子與業必均熟聞宋仲子之道，「後定」之論。則王弼之家學，上溯荊州，出於宋氏。夫宋氏重性與天道，輔嗣好玄理，其中演變應有相當之聯繫也。又按王肅從宋衷讀《太玄》，而更為之解。張惠言說，王弼注《易》，祖述肅說，特去其比附爻象者。此推論若確，則由首稱仲子，再傳子雍，終有輔嗣，可謂一脈相傳者也。<sup>39</sup>

換言之，王弼思想之所以是玄學乃由於受祖傳易學影響，而此易學則又受帶有老學意味之《太玄》的影響。尤有進者，湯先生據此遂謂有「新」「舊」學之分，漢代經學為舊學，荊州學風以降之玄學為新學<sup>40</sup>。然而，程元敏〈季漢荊州經學〉<sup>41</sup>之文獻考證推翻湯先生的

<sup>39</sup> 〈王弼周易論語新義〉，收入《魏晉玄學論稿》，引文見 p. 89-90。湯先生之說實是根據蒙文通《經學抉原·南學北學》，台北：台灣古籍出版社，1997年。

<sup>40</sup> 〈魏晉思想的發展〉，同上註，p. 126-8。

<sup>41</sup> 文長分上下，刊載《漢學研究》第四卷第一期、第五卷第一期，1986年6月、1987年6月。

論述，反證荊州學派的不存在，啟發我們對王弼的學術背景有不同的思考。程先生之文詳細羅列有關荊州學者四十五人，本論、結論、附辨加註釋計有數萬字，茲不殫舉，以下略述與本文有關者。首先，荊州學風是一官學，劉表作為其創立者，其所為以儒家教化事業為主，且其學術淵源在今文經學，而非古文經學。與劉表著作有關之殘存佚文，以發明儒學為主，其所倡立之《五經章句後定》，為一經學教科書，主去繁蕪，無玄理之言。荊州學風（歷約七年）在劉表死後、劉琮降曹操即結束。再者，宋衷作為當時學風之代表，其學術傾向今文經，唯兼其他經典與古文經，考其《太玄注》（仿《周易》之作）所遺數條，只見以漢易陰陽象數解釋，《太玄》引老子思想部份之注未見，加以所留存與宋衷相關學術文獻記載顯與道家不合，故不能說其開創魏晉新學。第三，王弼生於劉琮以荊州降曹操後十八年，王弼明顯未受荊州學風，他也未見宋衷與其祖王粲。加以王粲為文士，學術主儒家，今古文經兼學，思想要旨不在老莊，不可能傳授王弼任何玄風義理。最後，王肅作為曹魏時之經學大師，其志向在取代鄭玄，今存注經佚文未見雜取老莊思想者。加之以王肅《周易注》佚文與王弼注文比較，二者雖皆在掃除象數，然王肅志在廓清經學本懷立場，而王弼注則帶有老莊玄理，二人學術傾向迥異。

或謂此只是從斷簡殘篇之推斷，無由全面說明王弼未受宋衷、王粲等荊州經學家其他面向之影響，然正因殘存文獻之證明，我們也無法周延地說王弼必然受所謂新學風之影響。再者，重點不在於王弼是否得見宋衷與王粲，而是縱使王弼得見宋衷與王粲，或謂藉由他們所遺留書籍而受其影響，也應不會是魏晉新學的風貌。縱或有影響，亦是在反省漢代傳統學術下所出現的影響。否則，依現存有關季漢荊州經學之學術內容，何以說明王弼思想不受漢代學術影響，而必受另一

與漢代思想傳統相異之新學的影響呢？進而言之，程元敏先生的考證似乎切斷了王弼與玄學史的關係，實則反證王弼思想在哲學史中的連續性，即其依然在漢代思想的餘緒下成長。換句話說，王弼的學術活動不只以身為名士展現出來，而且還是在反省漢代經學中表現出來<sup>42</sup>，在此學術脈絡下，漢代學術與魏晉玄學實有著明確的歷史關連。

學者謂王弼注易在對治經學弊病是有一定見地，然筆者認為我們無須在思想上強調他天才早發，因讀道家書即有匠心獨運的創見，似與兩漢思想發展脫鉤。唯當代研究魏晉思想之巨擘如湯用彤或牟宗三先生皆於此有贊語，或謂王弼於形上學深有絕倫體會<sup>43</sup>，或謂其智悟玄理<sup>44</sup>，開創一代學術典型。筆者認為此判斷實關涉研究者對王弼思想型態的哲學詮釋，亦即理解王弼思想的哲學視域決定了詮釋王弼的架構。例如眾所皆知，王弼承費直以傳解經的路數，且《周易略例·明象》云：「夫象者，出意者也。言者，明象者也……得意在忘象，得象在忘言」，王弼「寄言出意」之理路意在掃除以象數解易，但詳查《周易注》，王弼實仍廓而未清<sup>45</sup>。然研究王弼的學者們大都只注意到王弼援老入易的解法，而強調其「陽尊儒聖，陰崇道術（老莊）」

<sup>42</sup> 魏初學術主流仍在經學，王肅即是明顯的史例。再者，何晏《論語集解》依然充滿漢代思維，且被收為十三經注疏之一，又是一例。王肅部份可參〈季漢荊州經學〉，何晏則見《論語注疏》，《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1989年。

<sup>43</sup> 〈王弼周易論語新義〉

<sup>44</sup> 《才性與玄理·第三章·第三節 王弼之高致》。程元敏先生之文也傾向湯、牟二位先生的判斷，唯不多論述。

<sup>45</sup> 清人焦循與王應麟皆有舉例說明，當代學者更有多人研究考證，詳見上引程元敏先生之文。另外田永勝〈駁「王弼以老解《易》」論〉則論述王弼解易不只儒道並用，通過統計卦爻辭，更可知王弼易注不僅以儒家解多於以道家解，而且深受漢代易注的影響。田文發表在《周易研究》，2001年第1期。

的現象<sup>46</sup>，實則他們皆似乎未注意到此推斷與其對王弼思想的哲學立場有所扞格。如湯用彤先生說：

然談玄者，東漢之與魏晉，固有根本之不同。桓譚曰：「揚雄作《玄書》，以為玄者天也，道也。言聖賢著法作事，皆引天道以為本統。而因附屬萬類王政人事法度。」亦此所謂天道，雖頗排斥神仙圖讖之說，而仍不免本天人感應之義，由物象之盛衰，明人事之隆污。稽察自然之理，符之於政事法度。其所游心，未超於象數。其所研求，常在乎吉凶。魏晉之玄學則不然。已不復拘拘於宇宙運行之外用，進而論天地萬物之本體。漢代寓天道于物理。魏晉黜天道而究本體，以寡御眾，而歸於玄德（王弼《易略例 明象章》）；忘象得意，而游于物外（《易略例 明象章》）。於是脫離漢代之宇宙之論（Cosmology or Cosmogony）而留連於於存存本本之真（Ontology or theory of being）。<sup>47</sup>

從引文不只看到漢代與現代學者理路的不合，還看到中西哲理間的張力。雖然湯先生明於哲學理論之宇宙論與本體論的區隔，然在詮釋策略上，以「本體」此一西方傳統哲學術語處理王弼的易學，不免與其所謂援老入易的方法有所衝突，即《易》所涵具之本體觀念如何與老子之道體架接呢？尤有進者，既視王弼為會合儒道的學者，則本體（Onto）概念所具有之物我區隔的哲學意涵，該如何以之相應儒道思想所具備的實踐要求呢？相較牟宗三先生的詮釋體系，「境界型態

<sup>46</sup> 〈王弼周易論語新義〉，亦見《才性與玄理·第四章 王弼之易學》

<sup>47</sup> 〈魏晉玄學流別略論〉，收入同註 3，引文 p. 47-8。



的形上學」所標舉之「作用的保存」確實實踐意味較濃<sup>48</sup>，而且可用本末體用的關係維持形上本體與人間秩序的聯繫，雖然牟先生是從王弼老學之無有本末的形式特性出發，不過戴璉璋先生有進一步說明：

代表君子之德的仁、義、禮，是「有」；對於仁、義、禮「無所尚」，「無所競」是「無」。有這樣的「無」為本，才能成就「仁德之厚」，「行義之正」，「禮敬之清」。一切事物的名與形是「有」，「無名」，「無形」則是「無」。有這樣的「無」為母，才能「名以篤」而「形以成」。這是所謂「守母以存其子，崇本以舉其末」，也就是「將欲全有，必反於無」的意思。<sup>49</sup>

易言之，王弼儒道會通可在此架構中結合起來，而且依據作用之保存，儒道思想之實踐性可以有一定程度的展現。然而，這裡仍可追問，儒道實踐目的之差異如何協調呢？誠如謝大寧先生所辨明的，當代研究王弼的學者「似乎都不能正視於王弼對一些儒家式實踐法則所賦予的建構性功能，這也使得他們在理解《周易注》時，也同樣狹窄化了王弼的思想，這一狹窄不獨限制了王弼思想的詮釋途徑，也導致了思想史上漢魏學術之斷裂」<sup>50</sup>。筆者以為謝先生所謂「建構性」乃強調無的形式特性不能匡住儒家「德」義的實在性，因為無的主要作用是消解，故境界型態的判斷只是將王弼思想與漢代學術決裂。而且若要完滿詮釋者的理論系統性，則無論湯先生或牟先生的理論，皆是

<sup>48</sup> 此可參《中國哲學十九講·第七講 道之「作用的表象」》。

<sup>49</sup> 〈王弼易學中的玄思〉，收入《玄智、玄理與文化發展》。台北：中研院文哲所，2002年。

<sup>50</sup> 〈王弼哲學進路的再檢討〉，收入同註 33〈附錄一〉。

將王弼的易學與老學毫無聯繫地分離開來，除非我們接受援老入易是全稱命題，然而太多的證據顯示情況並非如此。

限於篇幅與本文之目的，筆者不欲「哲學地」處理王弼思想，而是想「哲學史地」研究王弼思想的型態，故關於上述問題，筆者仍回到漢代經學的學術氣氛下來討論。值得一提的是，謝大寧先生的研究成果可為漢代到王弼之間形成哲學上的聯繫。謝先生藉由王弼《老子注·第一章》「無名天地之始」至「常有欲以觀其微」的分析，並與牟宗三先生的疏解對比，研討出揚雄的自然氣化論才是王弼思想所銜接，而且揚雄問題意識仍隱含天命意志散存在人事中的觀念，王弼「卦以存時，爻以示變」（〈明爻通變〉〈明卦適變通爻〉）實蘊含人事的情偽之變可藉由卦爻以觀照天命，亦可證揚、王二人的關連，並說明王弼老學是依附在其易學之下<sup>51</sup>。筆者認為就王弼《周易注》之象數觀念能未盡除，即已表明「傳統」先行地存在於他對周易的詮釋，老子思想不過是其中資糧之一。當代論述魏晉玄學的產生，皆能明指漢末學風士人儒道兼習，如鄭玄在《乾坤鑿度》以「無」解「太易」，以「有」解「太極」；如經師馬融注經兼注《老子》與《淮南子》；而這都可溯源自揚雄《太玄·玄攡》開其風：「玄者，幽摛萬類而不見形者也。資陶虛無而生乎規，攡神明而定摹，通古今以開類，攡錯陰陽而發氣」。近年研究者亦作如是觀<sup>52</sup>。由此可知，根據哲學與歷史的發展，王弼作為魏晉玄學的開啓者，他並未截斷眾流似地劃清與漢代思想的界線，進而言之，以王弼對於儒家經學的問題意識與學術氣氛，他對於中國經典所進行的詮釋，實反應《老子道德經》乃掛搭在

<sup>51</sup> 同上。

<sup>52</sup> 康中乾《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀·第一章·第三節 演進：魏晉玄學的邏輯發展》，北京：人民出版社，2003年。

《易經》底下，則由湯用彤先生首發，牟宗三先生倡之，謂魏晉玄學的課題在儒道會通，且顯現出「外儒內道」的現象，在上文「傳統」的考察中，至此應有對反的思考空間。而若將當代所謂儒道會通的課題具體化為魏晉玄學中的問題意識——自然與名教，筆者根據哲學史所推斷的轉圜空間則將更寬廣。

## 肆、自然與名教

自然與名教的問題在嵇康之後才尖銳化，但這主要是政治背景造成<sup>53</sup>，《晉書·阮籍傳》記載「王戎：聖人貴名教，老莊明自然，其旨同異？阮瞻：將無同」<sup>54</sup>，嵇康〈釋私論〉云「越名教而任自然」<sup>55</sup>，樂廣曰「名教中自有樂地」<sup>56</sup>，可知自然與名教在魏晉時期乃主要思考對象，甚且在當代的研究當中，此一課題的演變還可看出玄學的發展脈絡<sup>57</sup>。雖王弼未用「名教」一詞，然其《老子注》中，形名、(政)

<sup>53</sup> 余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉，收入同註4。余先生藉由魏晉南北朝的傳記文獻觀察到，名教與自然是君臣、父子倫理的崩壞，與禮、情之間的衝突的表現，而這些現象在漢末以來已發端。隨著政權的遞嬗，名教與自然合一的清談在東晉南朝轉為實質的禮(學)玄(學)合一，以消弭禮情之間的張力及解決名教的危機。余先生的論點耐人尋味，然因於王弼部份著墨甚少，故於正文不引述。然而值得注意的是，禮與情與筆者下文所欲提出的實踐性與價值論有相應之處。又，謝大寧《歷史的嵇康與玄學的嵇康·第一章「歷史的嵇康」與自然、名教之爭的第一面向》亦有從哲學史提出詳解。

<sup>54</sup> 新校本《晉書》，台北：鼎文書局，1987年。

<sup>55</sup> 《嵇中散集》，台北：中華書局，1970年。

<sup>56</sup> 《世說新語·德行》。

<sup>57</sup> 許抗生先生認為正始玄學是名教出於自然，竹林玄學是越名教而任自然，元康玄學

教、制（度）等詞語則有相合意涵，故自然與名教應為王弼主要問題意識之一。《老子注·三十八章》云：

夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營。各  
任其貞事，用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。<sup>58</sup>

此為一般用來指謂名教與自然之關係的根據之一，當代學者皆以申論王弼思想肯認儒家的名教，殆為定論。依據〈老子指略〉對《老子·十九章》「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有」的注語<sup>59</sup>，王弼確實不反對儒家的仁義。然而筆者不安的是，隨之而來「名教出於自然」的斷語，其在《老子注》中固有一定論證效力，可若放在王弼思想的整個脈絡中，是否也能如此論斷呢<sup>60</sup>？筆者認為關鍵在於研究者以何種角度來詮釋王弼思想中自然與名教的關係。考察當代學者對自然與名教的探討，可歸納出二種觀察面向，一在政治上認為王弼提倡自然本於名教是為維護曹魏政權，或謂使官職恰如其份、名實相符，如湯用彤先生指出王弼思想是名家變成道家的例子，並主張：

---

則是名教即自然。詳見《魏晉思想史·總論》。

<sup>58</sup> 引自樓宇烈《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992。

<sup>59</sup> 「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！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」。

<sup>60</sup> 林麗真先生認為《論語釋疑》亦以自然解名教。詳見《王弼·第五章 論語釋疑分析》。

君主與臣下的關係 即是「道」與「器」的對立，「天、人」「道、德」的不同，乃至「常道」「可道」「有名」「無名」的分別也可以這樣去解釋。概括地說，不就是「名教」與「自然」之辨的問題嗎？因為人君的「用」在行「名教」來治理天下，而以「天道」或「自然」去配比「君德」，這樣，君體「自然」，也就是以「自然」為「體」，「名教」為「用」了。我想魏晉時代道家之學興起的主要原因，在思想的本質上大略是如此。<sup>61</sup>

姑且不論王弼對形名之學的意識有多深刻，但由湯先生的觀點可知自然與名教的探討存在著實踐目的，二者的搭配形塑治理天下的基礎理論，湯先生甚至依此闡釋自然與名教之辨可推演為言意之辨，乃至魏晉玄學是以老莊（自然）為體，儒家（名教）為用，此不亦隱喻玄學實踐性的一面？從政治面向來觀察自然與名教之論，其放在歷史背景中有一定論證效力，唯仍需考量理論問題，故另一觀察自然與名教關係的面向則朝向哲學詮釋，如康中乾先生認為自然與名教的問題要回到有無之宇宙本體論，道之無（為）即是自然之治，而自然之治可形成名教之功用，此即王弼所謂「崇本舉末」<sup>62</sup>。另外，牟宗三先生別出心裁地認為，自然與名教是自由與道德的衝突，此由於先秦道家外在方面與禮法有衝突，內在則不接觸道德性，故包括王弼、郭象在內的魏晉玄學家及其理論必不能真正會通儒道，尤其在政治方面，自然與名教一定不能統一，牟先生在談到王弼聖人體無論時說：

<sup>61</sup> 〈魏晉思想的發展〉，同註3，p. 130-1。

<sup>62</sup> 《有無之辨·第六章·第一節 王弼的「名教」出於「自然」論》

〔王弼〕並不真能會通自然與名教之衝突，其以「詭辭為用」之方式作用地保持仁聖亦並不真能安立仁義道德以及一切政教禮法。而且此種「作用地保持」亦只有作道家修養工夫達至聖人至人之境地方能有此無礙之境界。此純屬於有主觀修養之聖人個人的事，並無客觀普遍之意義。<sup>63</sup>

王弼聖人體無論認為「聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也，故恆言其所不足」，此正展示儒道之會通，亦即自然與名教之融合，唯牟先生如其他前輩先生斷定玄學歸屬道家思想<sup>64</sup>，加以牟先生為人所熟知之康德哲學的詮釋架構，故依據主體觀念判教，王弼思想依然不夠圓融<sup>65</sup>。姑且不論王弼思想是否真是先秦道家的復興，但根據上述值得注意的是，無論從政治背景抑或哲學理論的分判來說，王弼思想所蘊含之自然與名教的問題皆可導向實踐哲學的層面來探討，經世之歷史因素固不待論，然縱以本體論詮釋玄學有籠統之慮，但依本體論所欲處理之問題不止本末有無，兼有體用之目的觀之，則自然與名教之辨之實踐性確無可疑。筆者認為，雖問題意識決定了以何種哲學詮釋進路來面對思考對象，然由問題意識及解決效力，方可推斷某一哲學的理論體系，故王弼思想型態或有不同之分判，請以《坤·六二》「直方大，不習無不利」為例：

王弼注：居中得正，極於地質。任其自然，而物自生；不

<sup>63</sup> 同註 5，p. 360。

<sup>64</sup> 湯用彤〈魏晉思想的發展〉文中新舊學之分已有此傾向，馮友蘭先生則直以新道家（Neo-Taoism）界定魏晉玄學，詳見《中國哲學簡史》，台中：藍燈文化，1993 年。

<sup>65</sup> 然日後牟先生以圓教之境重新收攝王弼之思想，而又有不同評價，詳參《圓善論·

假修營，而功自成，故不習焉，而無不利。

孔穎達疏：生物不邪謂之直也，地體安靜是其方也，無物不載是其大也。既有三德，極地之美，自然而生，不假修營，故云不習無不利，皆自成無所不利，以此爻居中得位，極於地體，故盡極地之義。此因自然之性，以明人事，居在此位，亦當如地之所為。<sup>66</sup>

程頤傳：中正在下，地之道也，以直方大三者，形容其德，盡地之道矣。由直方大，故不習無所不利。不習，謂其自然。在坤道，則莫之為而為也；在聖人則從容中道也。直方大，孟子所謂至大、至剛，以直也在坤體。<sup>67</sup>

三家注皆肯定六二陰爻居中得正，彰顯坤道為地之功，唯令人忖度者在「自然」之語的脈絡意義。孔疏「自然之性」以爻位解人事，乃合《坤·彖》：「地勢坤，君子以厚德載物」，程傳自然之義乃配「莫之為而為」與「從容中道」，以與《孟子·萬章上》之道德命感及《中庸》之誠意相應，二人道德意識至為明顯。王弼之「任其自然」乃就自生、不假、自成而言，該爻象辭云：「六二之動，直以方也」，王弼注曰：「動而直方，任其質也」，故王注意謂坤之自然質地亦有動直利生，《坤·彖》：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨」，《繫辭下》云「天地之大德曰生」，以道德意識看待世界乃儒家義理，王弼注文強調「任其自然，而物自生」，可謂坤道得位有生物之動作，亦為天地乾坤相合之德而有，王

第六章·第四節 道家之圓教與圓善》，台北：學生書局，1985年。

<sup>66</sup> 王注、孔疏引自《周易注疏》，《十三經注疏》版本，台北：藝文印書館，1989年。

<sup>67</sup> 《易程傳》，台北：文津出版社，1987年。

弼之注未必能以老學解讀之，謂其豁顯道德創生之義應較為貼切。限於篇幅未能盡舉例，然筆者意在指出，若謂王弼有自然與名教的意識，則二者在《周易注》甚無出現張力之可能，反倒是自然成就了名教，二者在價值實踐上無衝突之虞。故筆者以為，自然與名教之實踐議題轉為價值論來思考，將名教出於自然視為解決問題的方法，則王弼仍在儒學的脈絡中進行詮釋，易言之，保障名教的存在亦其本懷，老學乃為思考之資糧之一。<sup>68</sup>

## 伍、結論

就傳承即創新而言，以道體儒用、內道外儒看待王弼的思想體系自有研究上的意義，然若如上文詳細考察王弼思想所接受的傳統，則他在魏晉時期的創新，應是在儒道互補的學術活動中表現出「儒體道用」，筆者認為此儒體道用非作本體論或哲學理論之形式解，而是從實踐哲學的視域切入。當代哲學詮釋學對於在歷史傳統中所進行的詮釋有這樣的觀察：

---

<sup>68</sup> 感謝二位匿名審查人撥冗評論筆者拙文，並提出見解精細之意見，尤以自然與名教審視王弼思想為審查意見交集之所在。然由於本文之問題意識，正文未能多著墨，特此暫作回應。筆者認為：若順前輩先生以本體義所進行之哲學詮釋，則王弼思想中自然與名教的理論當呈現為形而上之價值解釋，此亦涉及面對自然與名教的課題，該以何種哲學詮釋纔較有理論效力之問題。然考慮到此一問題意識甚有意義，不應在本文中以補述方式論之，故筆者擬在學行之餘，另以專文研討。另外關乎王弼以儒道會通作為新道家之細部探討，亦於其中一併討論。進而言之，王弼在思想史上的定位，亦又須回到其哲學理論內部來再次省察。



每一個時代都必須按照它自己的方式來理解歷史流傳下來的文本，因為這文本是屬於整個傳統的一部份，而每一時代則是對這整個傳統有一種實際的興趣，並試圖在這傳統中理解自身。當某個文本對解釋者產生興趣時，該文本的真實意義總是同時由解釋者的歷史處境所規定的，因而也是由整個客觀的歷史進程所規定的。<sup>69</sup>

易言之，理解不是只有文本的問題，還有解釋者在實踐歷史傳統。因此，王弼的經典詮釋表現為一種實踐哲學，他的學術成就則呈現出實踐者的「儒體道用」。筆者所謂儒體道用之體並非本體，也非主體，而是作為實踐者的「體」——體會其時代氛圍，而表現在理解經典的詮釋者。《世說新語·文學》：「裴徽：夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何耶？王弼：聖人體無，無又不可訓，故言必及有。老莊未免於有，恆訓其所不足」。既有的研究皆謂此在會通孔老，筆者前引牟宗三先生的觀點亦指出此企圖終是失敗，然若王弼終究不在會通儒道而是欲解決儒學之困境，其經典詮釋的活動及歷程皆呈顯為歷史（哲學史）的實踐者，而《老子注》只是此過程的精彩表現之一，則王弼何嘗是內道外儒呢？清人錢大昕即道：「自古以經訓顯門者，列入儒林，若輔嗣之《易》，平叔之《論語》，當時重之，更數千年不可廢，方之漢儒，即或有間，魏晉說經之家，未能或之先也」<sup>70</sup>。甚至觀察與王弼同時之阮籍的著述歷程，他未嘗沒有儒家經世之志呢？故以儒道會通或內道外儒斷定王弼的思想，是否應

<sup>69</sup> 加達默爾（Gadamer）《真理與方法》p. 387-9，洪漢鼎翻譯，臺北：時報文化出版公司，1993年。

<sup>70</sup> 〈何晏論〉，收入《潛研堂集·卷二》，商務出版社。

該再斟酌呢？<sup>71</sup>

再者，以新道家判斷魏晉玄學的特質有其一定效力，但筆者認為此「新」是從傳統中轉化出來，其中有一漸進過程，而不是進入到魏晉時期即突然翻轉出以新道家為特質的玄學思想。更精確地說，何晏、王弼、嵇康、阮籍、郭象等魏晉名士從未宣稱自己是在談玄學，他們的思想創作活動總只是在傳統學術中，以儒道互補的問題意識來詮釋歷史。因此，王弼所成就的經典注釋，其實在玄學型塑為新道家之特質的中介過程，王弼思想作為玄學或新學乃處於過渡期。然而王弼為何會被想像為玄學或新道家之代表人物呢？如若這不只是文本詮釋的因素，則筆者以為，誠如牟宗三先生所指出的，魏晉名士不斷表現出特殊的人格逸氣，使得人們目光為其風神所吸引，故在清濁之間，羨慕名士超脫物質機括的清談表現<sup>72</sup>。故我們可看到學者們關注在王弼短短之生命而有如此精彩之學術創作，故有大量感意之描述性語詞出現，遂在其中雜以過於模稜兩可之儒道會通的哲學術語，甚至是歸屬於道體儒用的理路型態。然若依據哲學史研究之「本質問題」與「發生過程問題」交互對照<sup>73</sup>，根據上文的論述，則不應遽斷王弼全為魏晉玄學或道家人物，而是應調整為王弼思想含有老學。

<sup>71</sup> 而所謂道體儒用的思想表現，或許是到了嵇康的手中才發揚光大，此點我們可藉由謝大寧《歷史的嵇康與玄學的嵇康》取得論據，然謝先生指出此「道」非全為道家，而是以道教為主。另外，謝先生〈試論玄學的分期問題〉則從歷史、哲學史、哲學三層面推斷王弼屬兩漢思想的餘緒，而以竹林時期為玄學的開端，值得參考。該文收入《含章光化——戴璉璋先生七秩哲誕論文集》，台北：里仁書局，2003年。

<sup>72</sup> 《才性與玄理·第三章·第一節「名士」一格之出現》。

<sup>73</sup> 此可參考勞思光《新編中國哲學史·序言》部份有關方法的敘述。台北：三民書局，1991年。

# The Researcher of the Thought of Wang-Bi

*Hsieh, Chun-Chih*

## Abstract

My thesis focus on three aspect : 1. Ming-Shi (名士), the traditional intellectual who learning Confucian scholarship. 2. Study of Confucian Classics, the traditional thinking of Han Dynasty intellectual. 3. Nature and Moral dogma, the core question of Wei-Jin Period. According to the above study, the thought of Wang-Bi (王弼) should rethink the Confucian think with Taoism thought and the Confucian as Reality and Tao as Function.

Keyword : Confucian Literati, Metaphysician, Neo-Taoists, Study of Confucian Classics, Nature and Moral dogma, Inner-Confucian and Outer-Taoist, Tao as Reality and Confucian as Function, Confucian as Reality and Tao as Function