

王弼《老子注》的詮釋辨證

Interpretative Dialectics of Wang Bi's *Exegesis of Lao-Tzu*

蔡忠道 Jung-Tao TSAI*

摘要

王弼是魏晉玄學最重要的思想家，也是中國哲學史上不世出的天才，他以二十四歲英年早逝，卻無礙於他的哲學成就：《周易注》被收入十三經注疏，《老子注》則成為通行本，影響後世深遠。歷來詮釋王弼思想的成果豐碩，精彩論點令人目不暇給，對於王弼思想的關注不限於華人社會，近期在中國出版，德國當代著名漢學家瓦格納 (Rudolf G. Wagner) 《王弼《老子注》研究》就是海外漢學家長期關注王弼哲學的成果。本文針對海峽兩岸研究王弼卓然有成的林麗真、余敦康，以及歐陸的瓦格納等三人的王弼《老子注》的研究成果，歸納其進路、觀點，以及重大創穫。林麗真聚焦於王弼玄理的闡發，余敦康則提出通貫哲學與政治整體觀，著重王弼玄學的現實關懷，瓦格納則從語言哲學入手，提出「鍊體風格」的詮釋策略，豐富文本的內涵。台灣、大陸與歐洲學者對王弼的詮釋有共識，也有殊異，這樣的參照比較，不僅可以相互攻錯，擴大學術視野，也能進一步深化王弼思想、魏晉玄學的研究，極富學術意義。

關鍵詞：王弼，老子注，歐洲漢學，林麗真，余敦康，瓦格納

Abstract

Wang Bi, the most prominent scholar of metaphysics of the Wei and Jin Dynasties, was an unprecedented genius throughout the history of Chinese philosophy. In this article, the author examines the brilliant contributions made by Lin Li Zhen, Yu Dun Kang and Rudolf G. Wagner, who are noticed for their research of *Exegesis of Lao-Tzu*. It is a synthesis of the directions of investigation, approaches, and significant findings they have come up with. Among the three interpretations, Lin focuses on the explanation of Wang's metaphysic thinking while Yu emphasizes Wang's secular concerns by

* 蔡忠道，台灣嘉義大學中文系教授，臺灣。電子郵件：islandtjt@gmail.com
Jung-Tao Tsai, Professor, Department of Chinese Literature, National Chiayi University, Taiwan.
E-mail address: islandtjt@gmail.com

proposing the “philosophy of thoroughness” and political holism. As for Wagner, he approaches this work with the views of linguistic philosophy and suggests refined stylistics as interpretative strategy, which functions to enrich the textual contents.

Keywords: Wang Bi, *Exegesis of Lao-Tzu*, sinology in Europe, Lin Li zhen, Yu Dun kang, Rudolf G. Wagner

一、前言

魏晉玄學的研究，自湯用彤《魏晉玄學論稿》、牟宗三《才性與玄理》之後，後繼者不絕，成果斐然。在台灣的大學任教的戴璉璋、林麗真、江建俊、張蓓蓓、莊耀郎、曾春海、李美燕等先生；在大陸高校與研究機構任職的余敦康、許抗生、王葆珰、王曉毅等學者，不但本身著述豐富，也帶領一批批的研究生投入魏晉玄學的研究，不論在專家、專書或專題的研究上，都取得可喜的成果。(Zeng 1988, 30–49; Chen 1993, 14–26; Wang 2000, 57–62) 原本隔絕的海峽兩岸，在交流日益密切之後，彼此激盪，魏晉玄學的研究也呈現百花齊放的盛況。對於海峽兩岸的玄學研究成果，學者分別做了整理與反省，然而，海峽兩岸的政經環境、學術傳承有明顯的不同，對於學術的詮解方法也有差異，因此，兩岸魏晉玄學的研究各有專擅，也有差異。如果能選擇海峽兩岸同一主題的代表性的學術論著，仔細研讀，加以比較，歸納出兩者的異同，讓彼此更了解相互之間的優劣異同，對於兩岸之間的學術交流一定更有助益。此外，隨著國際化的潮流，國際漢學受到矚目，歐美漢學對於魏晉玄學的研究也逐漸引起學界注意，林麗真曾撰文介紹歐美漢學的魏晉研究成果，在王弼的研究方面，林教授只有介紹兩篇論著，其中一篇是 Rudolf G. Wagner 的〈王弼《老子微旨例略》的結構——一種語文學的研究和詮釋〉，林麗真指出：

Wagner 以一西方學者，從事王弼哲學文獻的翻譯工作，不僅發現王弼為文的體裁風格，同時更指出其語文結構背後所含具的哲學特色。此對王弼思想義涵的了解，確有使之簡明化及清晰化的功效。面對當今世界文化交流頻繁之際，在中文與西文之間，或古文與白話之間，若要消除文字障礙，以利於探討哲學文獻的內在義涵，此一「語言分析研究法」的靈活運用，應是可以推廣的一種方式。(Lin 2003, 7)

林教授肯定瓦格納的研究，有助於我們對王弼思想的了解；其所靈活運用的「語言分析研究法」，更有助於消弭中西學者的語言隔閡，促進哲學思

想的探討。魏晉玄學的研究在西方漢學界不乏其人，瓦格納對王弼的研究即是顯例。

本文選擇以王弼《老子注》為主題，比較海峽兩岸的代表論著：林麗真的《王弼》與余敦康的《何晏王弼玄學新探》，並參酌瓦格納的《王弼《老子注》之研究》。林麗真是台灣大學中文系教授，長期投入魏晉玄學之研究，對於王弼研究卓有創見，《王弼》是林教授多年研究王弼的成果，全書共分六章，第一章生平事略，第二章家學淵源與時代環境，第三章老子注分析，第四《周易注》分析，第五章論語釋疑分析，第六章王弼在中國思想史上的地位。余敦康先生，中國社會科學院宗教研究所研究員，長期從事中國哲學史的研究，尤其在魏晉玄學、易學方面著力最深，是中國研究魏晉玄學的代表人物之一，主著作有《何晏王弼玄學新探》、《魏晉玄學史》。瓦格納，德國漢學家，任教於海德堡大學，主要是研究六朝的佛教與玄學，長期投注在六朝思想的研究，《王弼《老子注》研究》兩大冊，是瓦格納教授年研究王弼二十三的成果。筆者希望透過這樣的比較分析，能對王弼《老子注》的詮釋能有更深透的理解與體悟。

二、關注的視角

(一)「哲學與政教兼顧的整體觀

余敦康主張，哲學的研究對象是自然與社會的整體，哲學可以說是人們對無限的追求、對整體的追求，王弼的哲學追求亦復如是。王弼認為：「人雖知萬物之治也，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。」（《老子注·第四章》）萬事萬物都根源於道，因此，人們要追求無限的道，才能把握根本的精贍之理。（Yu 2007a, 149–153）再者，「道法自然，天故資焉。天法於道，地故則焉。地法於天，人故象焉。王所以為主，其主之者一也。」（《老子注·第二十五章》）王弼以道，也就是自然通貫天、地、人，自然是天地萬物的根本內涵，天地運行、人事運作都必須依據自然的原則，君主治國當然也得依循此一原則。也就是說，王弼建構了以自然之道為核心的內聖外王之道、天人之學，這就是王弼哲學的整體觀。而這樣的整體觀，主要是繼承《老子》的思想，余敦康指出，中國哲學史上，歷代都有關於傳統與現實、繼承與創新的問題，思想家面對這樣的問題，都能處理得圓融無礙。曹魏正始年間，何晏、王弼根源傳統，而又不限於傳統，通

過《老子》、《周易》、《論語》等傳統經典的註解所創建的玄學體系，就是繼承傳統並加以創新，而回應現實問題的成功範例。而余敦康也基於此種認知確立其玄學的研究進路，余先生曰：

實際上，我所從事的不過是一種常規研究，是在湯用彤先生學術工作的基礎上起步的。湯用彤先生於 20 世紀 40 年代寫成的《魏晉玄學論稿》，站在哲學的角度，指出漢魏思想的發展的基本線索乃是從宇宙論向本體論的轉變。這個看法使我受到很大的教益和啟發，我只是把這個看法向社會政治的領域延伸，試圖證明玄學本質上是一種以本體論的哲學為理論基礎的內聖外王之道。(Yu 2007a, 1)

余氏魏晉玄學的研究進路顯然是根源於湯用彤先生的詮釋，尤其是漢、魏的思想發展是由宇宙論轉向本體論這一點上，湯先生的觀點在中國學界影響深遠，台灣的學界也深受啟發。余敦康先生在湯先生哲學思辨的基礎之上，納入社會政治的觀察，並且以「內聖外王」的架構詮釋玄學的內涵，這樣的詮釋進路不但拓展了詮釋的視野，也讓玄學與現實聯結，中國哲學不僅是思想家的哲學思辨，最重要的是對生命的叩問深探與現實問題的回應。「內聖外王」的詮釋架構也是余先生研究易學的主要視野 (Yu 1997)。余先生在 2004 出版的《魏晉玄學史》仍延續這樣的詮釋架構，只是把「內聖外王」改為「儒道會通」，余先生曰：

玄學的主題是自然與名教的關係，道家明自然，儒家貴名教，因而如何處理儒道之間的矛盾使之達於會通也就成為玄學清談的熱門話題。玄學家是帶著自己對歷史和現實的真切的感受全身心地投入這場討論的，他們圍繞著這個問題所發表的各種看法，與其說是對純粹思辨哲學的一種冷靜的思考，毋寧說是對合理的社會存在的一種熱情的追求。(Yu 2004, 1)

自然與名教的關係是魏晉玄學的主題，這個主題可以延伸為儒家與道家思想的會通，也可以擴大為自由與道德的關係，余先生在《魏晉玄學史》的一開頭指出，魏晉玄學不僅僅是哲學家的純粹思辨，而是對合理社會的熱情追求，這與前面提到的「內聖外王」是相通的。而這種「內聖外王之道」，根據《莊子·天下篇》的論述，也就是天人之學。天人之學是對自然、社會與人生的整體把握，是囊括宇宙、統貫天人的完整體系。天人之學不僅僅停留在思辨的層次，而是富涵強烈的社會責任感，力圖由內聖通外王，透由實踐，希望能提昇自身生命，進而改變世界。因此，天人之學

可以說是中國思想的主流，可以涵括儒、道、墨各家的思想，魏晉玄學，也可以從天人之學的理脈加以把握。《世說新語·文學》：

何平叔注《老子》，始成，詣王輔嗣。見王注精奇，迺神伏曰：「若斯人，可與論天人之際矣。」(Yu 1991, 198)

何晏讚嘆王弼的《老子注》遠勝過自己，並且標舉王弼是能與之對談天人之學的後進，可見魏晉玄學是在建構一種新的天人之學。所謂的「新」，是後出轉精，也就是有所繼承，也有所轉變。魏晉玄學繼承漢代思想對天人之學的討論與關注，漢儒董仲舒以氣化宇宙論為基礎，提出天人感應之學，開展為「人副天數」、天人感應與災異譴告的主張，強調人在構造上與天相同，人的行為應該效法天道，否則會受到災異的懲戒。「人副天數」的主張，如：「人之形體化天數而成，人之血氣化天志而仁。人之德行化天理而義。」（《春秋繁露·為人者天》）「天人感應」的思想，如：「天道之常，一陰一陽。陽者天之德也，陰者天之刑也。……故為人主之道，莫明於在身之與天同者而用之，使喜怒必當義而出。」（〈陰陽義〉）「災異譴告」的主張，如：「天地之物，有不常之變者謂之異，小者謂之災。災常先至，而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。」（〈必仁且智〉）(Su 1992, 318, 341–342, 259)「天」由道德形上天轉為人格天，天人關係從人能體現天道轉為人必須依附天道。魏晉的天人新學則是以本體論取代宇宙論，不再討論天人感應，人不需要透過災異揣摩天意，而是直接探索宇宙人生的本體與規律。這樣的天人新義兼具思辨與實踐，《晉書·王衍傳》：「何晏、王弼等祖述老莊，立論以為天地萬物皆以無為本。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。」這是貴無論的簡單總結，一方面是天地萬物以無為本的本體思想，一方面是「無之為用，無爵而貴」的價值論，「無」成就一切，具有「無往而不存」的普遍的實踐功能。並且透由有無、本末、一多、自然與名教等範疇加以開顯。也就是說，正始時期的貴無思想建構了一個新的世界觀，為當時的人們提供了認識宇宙人生的整體學問，也針對當時的名教之治、名法之治的種種流弊，以及如何消除分裂狀態，重建統一的時代課題，為統治者構築完整的政治謀略思想。

綜而言之，余敦康將哲學的發展與整體歷史的發展同步，就歷史的整體觀照玄學的興起及其天人新義。在詮釋玄學方面，特別重視幾個面向：

首先，玄學的天人新義是繼承漢代天人思想而調整修正之。玄學的興起，是以批判漢代經學為起點，這是學術史的共識，然而，這樣的見解常導致一種誤解：玄學與經學是對立的，甚至毫無關係的。余敦康則避開了這樣的誤區，確立魏晉玄學對漢代經學既批判又發展的多層關係。因此，余先生論述玄學的興起，特別重視東漢末年社會批判思潮代表人物的作用，包括王符、崔寔、仲長統、荀悅、徐幹等人，余敦康特別強調他們是漢代經學到魏晉玄學的過渡人物，並論述其天人思想與本末問題，並清楚指出，漢末這批思想家的論著中已經提出天人新義與本末的思考。(Yu 2007b, 16–23) 此外，余敦康將玄學的變革放在歷史的整體變革中觀察，不僅從本體論的意義開展玄學思想，也從政治社會改革的立場闡發玄學，在探索貴無論玄學的時代背景時，特別標舉莊園經濟與門閥士族兩個面相。(Yu 2007b, 23–32) 關於魏晉玄學和莊園經濟、門閥政治的關係，余敦康顯然受到唐長孺的影響，唐氏的論述可參見唐長孺〈清談與清議〉、〈魏晉才性論的政治意義〉、〈魏晉玄學之形成及其發展〉(Tang 1957) 整體而言，余敦康先生承繼湯用彤、唐長孺的見解，企圖從哲學與史學的角度論述正始玄學，擴大詮解的視野。

余敦康把王弼的思想連結到當時的政治現實，強調王弼的《老子注》是受到當時實際政治的弊端激發而產生。因此，余敦康在詮釋《老子注》中：「言民之所以僻，治之所以亂，皆由上，不由其下也，民從上也。」（〈七十五章〉注）、「離其清淨，行其躁欲，棄其謙後，任其威權，則物擾而民僻，威不能復制民，民不能堪其威，則上下大潰矣，天誅將至。」（〈七十二章〉注）都特別強調王弼對當時名法之治的反省。(Yu 2007a, 180) 名法之治以刑名法勢宰制群臣，王弼認為這是以智治國，他說：

以智術動民。邪心既動，復以巧術防民之偽，民知其術，防隨而避之，思惟密巧，奸偽益滋，故曰，以智治國，國之賊也。（《老子注·第六十五章》）

行術用明，以察姦偽；趣睹形見，物知避之。故智慧出則大偽生也。（《老子注·第十八章》）

王弼沈痛的指出，以術智治國，只會帶來更多的虛偽與巧智，當民眾也以術智對應統治者，虛偽巧智就會層出不窮，因此，以智治國，是捨本逐末之術，絕不可取。接著，王弼也指出名教之治的問題，他說：

不能無為而貴博施，不能博施而貴正直，不能正直而貴飾敬。所謂失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮也。夫禮也，所始首於忠信不篤，通簡不陽，責備於表，機微爭制，夫仁義發於內，為之猶偽，況務外飾而可久乎。故夫禮者，忠信之薄而亂之首也。（《老子注·第三十八章》）

仁義若無自然作為根源，也只是徒具形式的道德規條而已，沒有任何實質的內涵，或流為政治的妝點、鬥爭的工具。因此，王弼承繼《老子》，在名法、名教之上，標舉無為之治。王弼說：

苟得其為功之母，則萬物作焉而不辭也。萬事存焉而不勞也，用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。夫載之以大道，鎮之以為名，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，棄其所載，舍其所生，用其成形，役其聰明，仁則誠焉，義其競焉，禮其爭焉，故仁德之厚，非用仁之所能也，行義之正，非用義之所成也。禮敬之清，非用禮之所濟也。載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競，用夫無名，故名以篤焉。用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生。（《老子注·第三十八章》）

無為之治根源於自然之道、萬物之德，順任萬物自然之性而不宰制，根源於道而不流於形式。這才是崇本舉末的治國之道，崇本則能舉末，因此，無為之治能成就仁義忠信等名教，是由衷的生發，不是外在形式的教條。再者，無為之治的落實，關鍵在於君王能否「與道同體」，也就是「體無而用有」，王弼曰：

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。（《老子注·第四十九章》）

聖人體無，無適無莫，順應百姓自然之性而施措，自然成就功業而無傷。這是王弼的內聖理想，也是外王期待。王弼繼承何晏、夏侯玄：「天地以自然運，聖人以自然用」的架構，深化有無本末的思想，開顯出魏晉新的內聖外王之道。

三、玄學思想體系的關注

林麗真詮釋王弼《老子注》的思想，並不關注王弼的現實關懷，而是聚焦於王弼玄學思想體系的建立。在《王弼》一書的第三章「老子注分析」中，共分為三節：第一節「崇本息末」原則的提出、第二節「崇本息末」義、第三節「崇本息末」義所涵的概念。林教授特別捻出「崇本息末」作為王弼《老子注》的核心思想，並在書中第三章詮釋其內涵。王弼在《老子指略》中明白指出：

《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。

王弼以「崇本息末」作為《老子》思想的核心，林教授的主張在文獻上有堅定的支持。難得的是，林教授追溯王弼「崇本息末」原則的提出，分析「崇本息末」的內涵，並闡發「崇本息末」義所涵的內涵有三：貴無不賤有、名教出於自然、忘言忘象以得意。

關於王弼「崇本息末」原則的提出，林教授指出，王弼「崇本息末」原則的提出，必須放在漢魏之際儒家思想因瑣碎迷信而衰頹，道家思想復興的背景下考察，思想家們試圖從《老》、《莊》思想中尋找清通簡要的原則，對治繁瑣僵化的儒學，因此，當時的儒道之爭，就集中的表現在「本末」、「體用」、「有無」等論題。(Lin 1988, 39)「本末」也從一般的觀念轉為哲學觀念，王弼提出「崇本息末」以詮釋《老子》、《周易》，會通儒道。由此可見，林麗真對王弼思想的詮釋主要是站在義理，尤其是玄學的角度，開展王弼「崇本息末」的玄學體系。

余敦康指出，王弼的整體觀是通貫哲學與政教兩層面，開展以有無、本末的論述，王弼論有無，是採取一種有無互訓的方法，談有必歸結到無，談無必聯繫到有；一方面由用以見體，同時又由體以及用。由體以及用與由用以見體是一種往返循環的雙向運動。(Yu 2007a, 157-162) 這種整體思維，就是「自然之智」，也就是《老子》的滌除玄覽，王弼說：

玄，物之極也，言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明。疵之其神乎，則終與玄同也。(《老子注·第十章》)

玄同有無、本末，就是一種破除邪智執著，順應自然的整體思維。就像嬰兒，「不用智而合自然之智」（《老子注·第二十八章》）素樸守真，在

物我無別的整体境界中，物我皆能得其自然自足。因此，余敦康雖然關注王弼思想通貫哲學與政教的整體論述，對於王弼有無本末的玄理也有相當精確的把握。

四、詮釋學的運用

余敦康與瓦格納都運用詮釋學的方法詮釋王弼《老子注》。余敦康指出，所謂解釋，也就是理解，而理解是存在著層次上的差別的。有人停留於字面上的理解；有人能發掘出隱藏在字裡行間的深層含義；有人更能結合時代的需要，引伸發揮，推出新解；有人不僅在某些個別的論點上推出新解，而且融會貫通，創建出一種既依據經典而又不同於經典的嶄新哲學體系。何晏對經典的理解可能是搖擺於第二和第三兩個層次之間，而王弼則上升到第四層次了。(Yu 2007a, 100) 至於王弼的詮釋原則，王弼曰：

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。
(《老子指略》)

王弼詮釋《老子》不執著於文字的解釋，畢竟，「言之者失其常，名之者離其真」，詮釋經典應該透由文字，把握其內在的主旨，所以，王弼理解《老子》，則說：「《老子》之書，其幾乎可一言以蔽之。噫！崇本息末而已矣。……義雖廣瞻，眾則同類。其一言而蔽之，則無幽而不識；每事各為意，則雖辨而愈惑。」（《老子指略》）王弼詮釋《老子》不執著於個別文字的解釋，這樣的解釋原則，給了王弼相當的自由，一方面，王弼能夠超越文字，直指《老子》的核心思想；一方面他也可以透由《老子》發揮自己的思想。然而，王弼《老子注》的解釋仍在貼近《老子》思想的基礎上，開展天人新義，建立其貴無的思想體系。《老子》曰：「天地不仁，以萬物為芻狗」（第五章）王弼曰：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。」以「任自然」、「無為無造」詮解「不仁」，非常正確。《老子》曰：「無名，天地之始，有名，萬物之母。」（第一章）王弼曰：「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。」王弼以「無名」、「有名」詮解「道」的本體意義，道作為萬物根源，既是超越有限的形體，無名無形；又能孕育萬物，故是「有名」。因此，王弼的

「有」是具體的萬有，他才會說「凡有皆始於無」。《老子》第一章雖有不同的句讀，然綜觀全篇對於無、有的使用，配合「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」《老子》應當是以「無」、「有」詮解道的雙重性，第一章的「無」、「有」都是形上意涵，與王弼的解釋顯然不同。(Mou 1989, 128–139; Yu 2007a, 159) 王弼注解經典不拘限文意，直指核心的詮釋原則，不僅在《老子注》，《周易注》也運用相同的原則，王弼指出：

夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。……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。
(《周易略例·明象》)

「以寡統眾」、「統宗會元」的詮釋原則運用在注解《周易》，王弼透由《象傳》，提出「主爻」的觀念，認為《周易》六十四卦中，有許多卦的主要義理，可以透過六爻中的主爻加以把握。例如復卦（坤上震下），六爻只有初九為陽爻，初九以寡統眾，是復卦主爻，其主要意涵在於「復見天地之心」，也就是萬物復反於寂靜虛無的本體。《周易·復·象傳》：「其見天地之心乎？」王弼注曰：「復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至(無)是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有為心，則異類未獲具存矣。」（有關王弼「主爻」的見解，參 (Dai 2002, 44–53) 由此可知，王弼在詮釋上有其一貫的原則，落實在具體經典上，《老子注》比較偏重就本體問題而立論，《周易注》則更具現實性。余敦康由詮釋學的角度，指出王弼超越何晏，在於方法學的勝利，天人之學的深刻體會，與具體現實的連結更強。余敦康不只一次的闡明：何晏只是孤懸一個抽象的本體，而把本體與現象分為兩截，以致在溝通一系列既對立又統一的關係問題上，常常發生困難；而王弼則早在十五歲左右剛剛開始他的哲學生涯時，就發現一條天才的思路，找到了本體與現象之間的反覆循環關係，致力於二者的結合。王弼之所以超過何晏，主要是由於他在聖人究竟是有情或無情這個具體問題上堅決勇敢地貫徹了自己的新思路，是方法學的勝利。同時也是由於他對傳統的天人之學有著比何晏更為深刻的領會，能夠根據本體論的哲學去進一步發展「明於本數，係於末度」的基本精神。(Dai 2007, 73) 王弼之所以高於何晏，是因為他對理解本身作了充分的研究，而且確實形成了一套帶有玄學色彩的

解釋學的理論與方法。在中國哲學史上，他的《周易略例》和《老子指略》這兩部著作是具有劃時代的意義的，可以看作是關於中國哲學從先秦以至兩漢對理解的探索的一次全面系統總結。(Dai 2007, 101) 王弼的玄學思想高於何晏，不在於抽象的程度更高，而在於結合具體的能力更強。(Dai 2007, 111) 王弼在《老子注》中確實是提出了一種高出同時代人水平的系統完備的整體觀。這種整體觀以道為中間思想和最崇高的概念，建構了一種「究天人之際，通古今之變」的體系，並且緊密結合曹魏正始年間的需要，引發出一套具有遠見卓識的內聖外王之道，反映了當時的時代精神，因而它並不只是一種停留在紙面上的哲學理論，而是一股在現實生活中有這強大生命力的精神力量。(Dai 2007, 156–157)

瓦格納 (Rudolf G. Wagner) 則清楚標明，自己的方法論背景在於解釋學傳統。他曾在七十年代到海德堡大學向詮釋學大師伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 請益，並認可自己在方法學上受到伽達默爾的影響。(Wagner 2008, 4) 瓦格納分析自孔孟以降，傳統中國哲學的詮釋學是建立在經典文本的解釋上，中國思想家在詮釋經典時有共同的預設：

這些文本是聖人權威的但凝縮的、經過編碼的陳述，沒有任何努力可以將其完全轉譯為普通人的固定的語彙。這一預設造成三重約束：權威的論述只能從對這些古代權威文本的某種解讀中衍生出來；對於其他可能會從這些經典文本中得出別的結論的讀者，這種解讀必須是合理和有說服力的；由於這些文本原則上的不可窮盡，任何解讀都是向著挑戰開放的。(Wagner 2008, 6)

王弼的《老子注》就是在這樣的經典詮釋傳統中，對《老子》的詮釋與創新：王氏反省漢朝儒者的經典詮釋，在解讀《老子》文本中建立自己的玄學體系。然而，王弼的創新並非孤峰拔起，而是繼承荊州學派以傳解經的註解方式，以著眼大意的注釋又兼具論述的這種新文體探索新的哲學問題。因此，王弼注解《周易》有《周易注》、《周易略例》；詮解《老子》則有《老子注》、《老子指略》。此外，瓦格納別具隻眼，注意到一則文獻：「《易》之為書，窮神知化，非天下之至精，其孰能與於此？世之注解，殆皆妄也。況弼以附會之辨而欲籠統玄旨者乎？」(Chen, Pei 1974, 796) 其中「附會」一詞，據劉勰的看法，是「總文理，統首尾，定與奪，合涯際，彌綸一篇，使雜而不越也。」(Liu 1982, 650) 指的是在寫作過程中，組織文本，表達文章主旨。因此，孫盛所謂的「附會」是一種解釋方法：注釋

者借此從文本中提煉出結構性的、系統一貫的核心，並透過自己的注釋闡明它。也就是說，王弼透過細讀一些經典文本，例如《老子》、《周易》，以註解的方式指出某個核心問題，這個核心問題可以貫穿所有文本，並藉此建立自己的思想體系。(Wagner 2008, 26–28)

五、崇本息末的內涵

《論語》：「君子務本，本立而道生。」《大學》：「物有本末，事有終始，知其先後，則近道矣。」可見先秦典籍仍有論本末的觀念，只是沒有清楚加以對舉，成為一組命題加以深論。余敦康追溯「崇本息末」的觀念，不見於《老子》與先秦典籍，而流行於漢魏之際。東漢末年的王符首先提出這個命題，他說：「凡為治之大體，莫善於抑末而務本，莫不善於離本而飾末。」（《潛夫論·務本》）傅嘏評論劉劭考課法說：「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。」（《三國志·傅嘏傳》）都是比較著重政治思想的層面。王弼一方面繼承這樣的傳統，從政教人倫關注本末的問題，更進一步賦予新意，指出本末關係就是本體與現象的關係，所謂「崇本息末」就是發揮本體對於現象的統帥作用。(Yu 2007a, 112)

林麗真則根據王弼《老子指略》，指出「崇本息末」是王弼《老子注》的思想核心，至於「崇本息末」的內涵，林教授從「本」的意義、如何崇本，以及「崇本」與「息末」的關係等三個面向加以論述。

六、「本」的意義

王弼《老子注》中，「本」的意義多偏向天地之始、萬物之母，也就是宇宙的本體。如：「天下之物，……以無為本。」（《老子注·第四十章》）、「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無名無形者，萬物之宗也。」（《老子指略》）萬物的根源不同於萬有的實際存在，因此，它不是一個物質的存在，也就是不受形名的限制，也非人的感官、語言所能把握。王弼曰：「夫道也者，取乎萬物之所由也；玄也者，取乎幽冥之所出也；深也者，取乎探賾而可究也；大也者，取乎弭綸而不

可極也；遠也者，取乎綿邈而不可及也；微也者，取乎各有其義，未盡其極者也。雖彌綸無極，不可名細；微妙無形，不可名大。是以篇云『字之曰道』、『謂之曰玄』，而不名也。」（《老子指略》）王弼承《老子》的思想，指出「道」、「大」、「遠」、「微」等觀念都只能說明道體的某個面相，無法窮盡其意義。「其為物也混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈。」（《老子指略》）萬物之相是「有」；而道體之相則是渾然一體，無形希聲的「無」。道體的「無」顯然具有形而上的意義，並非否定、荒涼之義。王弼曰：

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。（《老子注·第十四章》）

王弼以無為本的「無」，是超越「有」「無」相對的「至無」，它是萬物生成的根源。就道體之相，是無名無形；就道用而言，則是無限妙用。唯有超越一切形名的「無」，才可成就任何具體的「有」，也就是說，無名無形的「無」，是道之「體」；有名有形的「有」，是道之用。

林麗真進一步分析王弼「無」的兩種內涵：從宇宙論的角度，在萬物未形無名之時，「道」（無）已經先萬物而存在，且含萬物之性而為萬物之所出，顯然，「道」具有先在性與獨存性。此時，「道」（無）是在天地之上、之外，而可生出天地萬物的一個至高無上的「精神性實體」。

《老子》謂道：「先天地生。」（第二十五章）王弼注曰：「道，取於無物而不由也。」「不知其誰之子，故先天地生。」再者，道的運行是循環不息，因此，當萬物形體消散之後，道（無）也就成為萬有的歸趨了。

「無物匹之，故曰獨立也。返化終始，不失其常，故曰不改也。」（《老子注·第二十五章》）「故萬物雖並動作，族復歸於虛靜，是物之極篤也。」（《老子注·第十六章》）「復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至无是其本矣。」（《周易注·復卦·彖傳》）都是表明了道是萬物的歸趨。

從形上學的角度，「道」是萬物生長、變化的形上規律；天下萬有，皆仰資於道，依道的法式而行。王弼承《老子》「有之以為利，無之以為用。」的思想，說：「木、埴、埴之所以成三者，而皆以無為用也。言無者，有之所以為利，皆賴無以為用也。」（《老子注·第十一章》）「無」

之用在「有」，也必須表現在「有」（萬物）上面，「有」必須以「無」為體，因此，「無」與「有」的關係是一種「體」與「用」的關係。這樣的體用關係，就「無」而言，是「即用顯體」；就「有」而言，是「即體顯用」。王弼曰：「無不可以無明，必因於有。」（〈大衍論〉）、「天下之物，皆以有為生；有之所始，以無為本；將欲全有，必反於無也。」（《老子注·第四十章》）就是在闡明無、有的體用關係。綜合言之，則是體用不離不二。

總而言之，王弼之解析道體，有宇宙論與形上學兩種意義。就宇宙論的意義而言，「無」是「有」之外的獨立實體；就形上學的意義而言，「無」是「有」之中的形上規律，(Lin 1988, 39) 無與有是一種不離不二的體用關係。

七、如何崇本

崇本，也就是體無之道。《老子》曰：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（〈第十章〉）王弼注曰：

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無生，非玄如何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。

王弼承《老子》的沖虛之德，道生萬物不是宰制萬物的生長發展，而是以「不生之生」的沖虛妙用，自然而然的成為萬物的根本。此說由牟宗三先生率先提出，他說：「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（致虛守靜之修證），所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。」「道是一沖虛之玄德，一虛無明通之妙用。吾人須通過沖虛妙用之觀念了解之，不可以存有形態之『實物』(entity) 觀念了解之。此吾人所首先應注意之大界限。其次，若移向客觀方面而說道為萬物之宗主，萬物由之以生以成，其為宗主，其為由之以生以成之本，亦須通過沖虛之心境而觀照其為如此者。」(Mou 1989, 142, 154) 這種體悟，是一種「體用並觀」、「有無雙照」的觀照工夫，也是一種虛靜不昧、明通玄理的超越境界。王弼曰：「以虛靜觀其反復。」（《老子注·第十六章》）、「言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵之

其神乎？則終與玄同也。」（《老子注·第十章》）皆可證成這樣的見解。因此，林麗真指出王弼的「崇本」：

所謂的「崇本」的「崇」，根本沒有出乎人為的推、尊、高、舉之意，而只有本乎自然的「不失」、「不違」、「不離」、「不捨」之意。不失本，即是得本；不違本，即是法本；不離本，即是守本；不捨本，即是崇本。總之，即是以「不崇之崇」的方式來「崇本」。(Lin 1988, 50)

王弼的「崇本」並非推舉、推崇，而是「不崇之崇」，也就是要遮撥一切造作執取，「不以言為主」，「不以名為常」，「不以為為事」，「不以執為制」，而是「因而不為，損而不施」、「言之者失其常，名之者離其真，為之者則敗其性，執之者則失其原矣。是以聖人不以言為主，則不違其常；不以名為常，則不離其真；不以為為事，則不敗其性；不以執為制，則不失其原矣。因而不違，損而不施；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。」（《老子指略》）的自然無為形式。「自然」作為沖虛玄德的境界，王弼曰：

人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然者。在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違，自然者，無稱之言，窮極之辭也。（《老子注·第四十章》）

道的體性本乎自然，萬物依道而行，也可以說萬物稟乎自然之玄德，以不施不為之順任方式各盡其用。道生萬物，也是本乎自然的玄德，以無為無造的順任方式，令物自生自成。因此，王弼的崇本之道，就是妙體虛無，因任自然而已矣。

八、「崇本」與「息末」的關係

（一）體用關係

王弼認為體用不離不二，而且是雙迴向的關係。就其《老子注》的本末關係，也就是「道」與「萬物」，即是「無」與「有」的關係。王弼曰：

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。……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。……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。（《老子指略》）

王弼主張物不離道，因為道是萬物的根源、宗主，道不可須臾離。然則，道也不可離物，道必須萬物中顯現、作用，「四象」形才能「大象」暢，五音聲才能大音至。這是本末體用的雙迴向關係，因此，「崇本」與「息末」也是不即不離的體用關係，「崇本」就是「息末」，「息末」就是「崇本」。再者，王弼的「無」是無不由、無不通的沖虛妙用，並且透由不違自然的心境，體證沖虛妙用之德。因此，「崇本息末」等同於「守無存有」、「體無用有」之意，「崇本」即不離本、不違本而得本、守本；「息末」則是不攻末、不逐末而全末、盡末。如此，則「息」字不作休、止、廢解，而作生、存、全解。（Lin 1988, 55）王弼思想中的無與有是一種本末不離、母子互存的關係。

（二）相對關係

所謂的相對關係，是從世俗相對的眼光，將本、末分為兩極，「本」是母始根源，「末」是枝微末節，則「崇本」近於貴本、尚本；「息末」則近於賤末、止末。王弼明白指出捨本逐末之弊，他說：

本在無為，母在無名，棄本捨母而適其子，功雖大焉，必有不濟。名雖美焉，偽亦必生。……捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止，雖極其大，必有不周，雖盛其美，必有憂患。
（《老子注·第三十八章》）

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。蓋捨本而攻末，雖極聖智，愈至斯災。況術之下此者乎！（《老子指略》）

捨本逐末在於逐未必失本，不僅失本，尚且失末，終究導致亂偽叢生。養生則疾病害身，處事則輔物失真，待人則巧智詐偽，治國則民貧國弱。不止如此，王弼還更進一步指出：「法者尚乎齊同，而刑已檢之。名者尚乎定真，而言已正之。儒者尚乎全愛，而譽以進之。墨者尚乎儉吝，而矯以立之。雜者尚乎眾美，而總以行之。夫刑以檢物，巧偽必生；名以定物，理恕必失；譽以進物，爭尚必起；矯以立物，乖違必作；雜以行物，穢亂

必興。斯皆用其子而棄其母。物失所在，未足守也。」（《老子指略》）先秦諸子雖各有所見，也皆有所蔽，主要的原因是以末自足，不能像《老子》一樣，掌握本體，以及體用一如的智慧。

（三）統合關係

王弼注重理統的問題，《周易略例·明象》：「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。」就是強調「以一統眾」的觀念，王弼也以此觀念解釋卦爻辭，掃除象數，直指義理。這樣的觀念，也見於王弼的《老子注》，王弼曰：

穀所以能統三十輻者，無也，以其無能受物之故，故能以寡統眾也。
（《老子注·第十一章》）

《周易注》的以寡統眾，到了《老子注》成了無與有的關係，以寡統眾，也就是以無統有、舉本統末，強調本對末的統攝，以及末對本的回歸，意指把握住本體，就能把握住現象。

九、崇本息末所涵的重要觀念

「崇本息末」是王弼總結《老子》的思想關於王弼「崇本息末」義所涵的重要觀念，林麗真教授分析「崇本息末」的義涵以及「崇本」與「息末」的多層關係之後，他再進一步指出「崇本息末」所涵的三個觀念：貴無而不賤有、名教出於自然、忘言忘象以得意。「崇本息末」不僅是王弼注《老子》的核心思想，也通貫於本體論、方法論以及《周易注》，可以說是王弼思想的核心。

「貴無而不賤有」是透由「崇本息末」而建立的體用關係，王弼承襲《老子》無、有並論，不離不二的觀點，標舉以無為體，以有為用，透過「崇本舉末」、「不捨本逐末」以及「以本統末」的辯證，深化有無問題的探討，以及本體論的論述。然而，林麗真也指出，王弼根據有無體用的觀點調和儒、道思想，直接將孔子指為「體無而用有」、「有情而無累」的聖人，與儒家體仁行仁、仁智兼具的聖人內涵不同，王弼顯然混淆了儒、道聖人的境界。（Lin 1988, 67）

自然與名教是魏晉時代的顯題，因為它牽涉到政教人倫與人際出處，是非常切身的問題。(Tsai 2007, 131–309) 而名教與自然的關係，就是「形上之道」與「形下之器」的關係，也是無與有的本末體用關係。如前所述，王弼論證「崇本息末」有三層關係：本末不離、本末相對、本末統合。因此，其論自然與名教也有三個層次：

第一，名教源於自然，也就是以道為本。萬物皆以道為本，名教也不例外，因此，王弼說：「仁義，母所生也，非可以為母。」（《老子注·第三十八章》）仁義也是根源於道，人倫政教也是。王弼指出：

樸，真也。真散，則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長。以善為師，不善為資。移風易俗，復歸於一也。（《老子注·第二十八章》）

真樸渾然的道生化萬物，並作用於萬物之中，萬物是紛繁殊類的表象世界，聖人為治理人文世界，不得不建立名教，因此，立官長、任賢能、定尊卑，然而，這些名教制度都是根源於道，因此，聖人透由無為自然的修為，在人倫政教的世界中，心靈仍時時復返於道，其名教的設置與政教的作為就能復返自然，依循道體而運行。而所謂的「自然無為」就是排除人為的好尚與矜持，例如，尚賢的問題，《老子》曰：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜。」王弼曰：「唯能是任，尚之曷為？唯用是施，貴之何為？」（《老子注·第三章》）王弼並沒有反對用賢，而是要以「不尚」的心態用賢，才能避免虛偽，而人盡其才。王弼曰：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」（《老子指略》）牟宗三則以「作用的保存」詮釋道家這種智慧：不是本質的否定，而是透過作用的工夫保有真正的價值。(Mou 1989, 155–164)

第二，名教的運作，要以自然為主。王弼雖然不反對名教，然而，人們執著於名教的外在禮飾，以此要求自己，責求別人，則陷於執溺虛偽。王弼曰：「夫敦樸之德不著，而名形之美顯尚，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。患俗薄而名行、崇仁義，愈至斯偽。」（《老子指略》）當人們執著追求外在的名聞、利益，生命向外競馳，逐漸異化而不自知。

第三，以自然無為的心統合運用名教。王弼認為名教出於自然，是不可廢的，它關注的焦點是如何實踐名教，才能體現名教的價值又不捨本逐末。王弼還是回到本末體用的思想，他說：

故苟得其為功之母，則萬物作焉而不辭也，萬物存焉而不勞也。用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。禮敬可彰也。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，仁義正焉，禮敬清焉。（《老子指略》）

這是王弼的政教理想，他以「自然」（道）為體為本，「名教」為用為末，兩者的關係是不離不二的體用本末關係，落實在具體的政治運作中，則是「載之以大道」、「鎮之以無名」而「仁義可顯」、「禮敬可彰」的無為無不為，即是自然為名教之本、「名教出於自然」之意。

王弼忘言忘象以得意的主張，是魏晉玄學的方法論，也是崇本息末所涵攝的認識論。王弼整合了《周易·繫辭上傳》之「言不盡意」、「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」以及《莊子·外物》的筌蹄之喻，提出他的新見解：

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；重以盡情，而畫可忘也。（《周易略例·明象》）

這段文字有三層意義：「言生於象」、「象生於意」；「尋言以觀象」、「尋象以觀意」；「盡意莫若象」、「盡象莫若言」、「得意在忘象」、「得象在忘言」。林麗真分別從作者與讀者的角度詮釋前面兩層意義。「言生於象」、「象生於意」可從作者表達情意的角度理解，情意必須透過象徵、文字的方式才能表達，也就是「意→象→言」的依次展現。就讀者的理解的角度而言，則必須透過文字，掌握象徵，最終才能致得其情意。也就是「言→象→意」的溯求。（Lin 1988, 78）若從本末的角度思考言、象、意的關係，情意才是根本，文字、象徵都是表達情意的工具，也就是「意」為本，「言」、「象」為末；「盡意莫若象」、「盡象莫若言」只是說明

「言」、「象」是表達「意」的最佳工具，就如《莊子·外物》得魚忘筌的比喻，言、象只是表達情意的工具，當我們透由言、象掌握情意之後，就必須忘卻言、象，若拘執於言、象，則會失其情意，這就是王弼所謂的「得意在忘象」、「得象在忘言」。王弼曰：「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。」（《乾卦·文言傳》）龍敘乾、馬明坤，只是取象的一種選擇，馬也可以表達剛健的乾道，牛也可以象徵柔順的坤德，因此王弼提醒讀者，當我們把握了乾、坤的剛健、柔順之意，就得放下龍、馬的象徵，否則，就會捨本逐末，反失其本了。王弼忘象忘言以得意的主張，從本末的關係思考意、言象的關係，不但契合玄思玄理，成為玄學的方法論，也成為解經的新方法，廓清了漢儒穿鑿附會的經學迷霧，在學術史上有極大的貢獻。

十、崇本息末的運用——王弼的諸子評論

余敦康指出，王弼運用「崇本息末」對諸子之學做了詳細的分析，王弼曰：

法者尚乎齊同，而刑以檢之。名者尚乎定真，而言以正之。儒者尚乎全愛，而譽以進之。墨者尚乎儉吝，而矯以立之。雜者尚乎眾美，而總以行之。夫刑以檢物，巧偽必生；名以定物，理怨必失；譽以進物，爭尚必起；矯以立物，乖違必作；雜以行物，穢亂必興。斯皆用其子而棄其母。物失所在，未足守也。然致同塗異，至合趣乖，而學者惑其所致，迷其所趣。……夫途雖殊，必同其歸；慮雖百，必均其致。而舉夫歸致以明治理，故使觸類而思者，莫不欣其思之所應，以為得其義焉。（《老子指略》）

王弼對諸子思想掌握精準，指出其核心思想，也看到其侷限。余敦康先生指出，王弼並沒有否定當時的法、名、墨、雜等各家，而是從「天下殊途而同歸，百慮而一致」的角度，肯定其合理的內容，只是各家思想由於「用其子而棄其母」，缺乏一個根本性原理，因此發生偏差或相互牴牾的現象。（Yu 2007a, 34）百慮一致，殊途同歸，語出《易傳》，司馬談〈六家要旨〉、班固《漢書·藝文志·諸子略》都引述以證論各家思想的優點，以及共同會歸，《莊子·天下》也是以六經為各家思想的根源，並標舉通貫天人、體系全備的道術作為思想的會歸。各家評論的思路雖有相似處，也有不同，先秦的《莊子·天下》重點在評論學術，關注各家思想的優劣，

漢代的司馬談與班固則更關注各家思想在政治的運用；《莊子·天下》評論學術的的根據是「配神明，醇天地，育萬物，和天下」的道術，司馬談是黃老道家，班固則是漢代儒學。王弼綜合這兩種評論學術的方式，一方面歸結儒、墨、名、法、雜各家思想的優劣，一方面也從舉本統末的玄理角度，指出各家思想侷限的根本原由，在於用子棄母，缺乏根本性的理論，以部份代替全體，而王弼所謂根本性的理論就是王弼提倡的，根源於道家的貴無玄學。如果順承王弼崇本息末的思想，王弼的貴無論對於各家思想是既批判又繼承的，唯有如此，才能體現以本舉末之玄思，因此，王弼的玄學，或者整個魏晉玄學不能簡單的理解為「儒道兼綜」，或者「以道解儒」。(Yu 2007a, 43) 因為，這樣的解釋顯然忽略了玄學的複雜性，也戕害了玄學的豐富性。

十一、鏈體風格

瓦格納研究《老子注》與《老子指略》的過程中，特別關注文體結構，他提出「鏈體風格」(Interlocking Parallel Style)，所謂「鏈體」，就是兩個思想要素平行交錯的展開，它與「駢體」相似，都是以形式整齊的句子組合而成，不過，「駢體」往往只強調句子之間橫向的對稱關係，「鏈體」則在橫向的對稱關係之外，要求關鍵語彙或思想要素的縱向連續性。例如《老子》：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，無執故無失。」（〈第六十四章〉）「為者敗之，執者失之。」與「無為故無敗，無執故無失。」是前後兩組駢體對偶，「是以聖人」聯結二者。一般的解讀依據文字的線性結構，前兩句說明為與執的結果，後兩句說明聖人正確的應對方式。如果以鏈體結構分析這段文字，除了原本的意義之外，還可以從「為」、「執」的平行關係，組合成另一個對句：「為者敗之，是以聖人無為故無敗。」、「執者失之，是以聖人無執故無失。」如此，這一章的內涵至少三層：首先是「執」與「為」的結果；其次是「為」的治國方術與「執」的財富之間的平行關係；三是聖人的行為法則及其實踐的現實基礎。這三層意義在線性的解讀中無法充分展現，若加上對偶以及平行、交錯的鏈體風格，就能更深刻而全面的解析《老子》的思想。(Wagner 2008, 58–59) 瓦格納強調，普通的文本是以線性的字符傳達訊息的，而鏈體風格則是以空間性結構性的訊息為主。這樣的鏈體風格在《老子》書中或以顯或隱的方式呈現，而王弼發現《老子》這樣的表達方式，例如，《老

子·第二十二章》：「曲則全，罔則直，窪則盈，蔽則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。」其中，「曲則全，罔則直，窪則盈，蔽則新」與「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。」分別是兩組四句平列的句子，「是以聖人抱一為天下式」、「夫唯不爭，故天下莫能與之爭」是前後兩組句子的結論。王弼注解這一章的時候，自「不自見故明」以下完全不注解，其注「曲則全」曰：「不自見其明則全也。」；注「罔則直」曰：「不自是則其是彰也。」；注「窪則盈」曰：「不自伐則其功有也。」；注「蔽則新」曰：「不自矜則其德長也。」很顯然的，王弼在解讀這一章的策略，不只是順著文字的敘述，以直線了解其意涵，而是將「罔則直，窪則盈，蔽則新」與「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。」兩兩配對，以「曲則全」與「不自見故明」為例，王弼將《老子》的句子重新組合成「曲則全，是以聖人抱一為天下式，不自見故明，古之所謂曲則全者，豈虛言哉！」線性的解讀轉而為空間的、結構性的解讀，全章意旨遂得到一體而深刻的解釋。這就是瓦格納指出的，王弼以「鏈體風格」解讀《老子》，而這樣細密而新意的解讀，讓王弼的《老子注》贏得當時士人的尊敬，後代學者的推崇。

瓦格納進一步指出，王弼不僅以鏈體風格解讀《老子》，其撰寫《老子注》的相關文字，也充分表現了鏈體風格。例如，《老子指略》一開頭幾句：

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。

這一小節有「物之所以生，功之所以成」、「生乎無形，由乎無名」、「無形、無名」等對偶的句子，仔細觀察這三組對偶句，瓦格納發現其間有兩個明顯承繼的線索：「物之所以生」、「生乎無形」、「無形」；「功之所以成」、「由乎無名」、「無名」。(Wagner 2008, 103–106) 前者說明萬物的根源在於「無」，是本體義；後者闡發現實功業成就於「無為」，是現實義。這兩者可由「無」貫通之，也是王弼《老子注》最核心的觀念，王弼以鏈體風格表達，可見他對鏈體風格自覺的運用。因此，鏈體風格不僅是理解《老子》的重要方式，也是理解王弼的不二門徑。

十二、結語

王弼是魏晉玄學最重要的思想家之一，其《老子注》富涵玄理，不但是玄學的代表作，也是後人領略《老子》的最佳門徑。因此，後人對於王弼《老子注》的詮解有共同的論斷，也有不同的進路。本文選擇台灣學者林麗真、大陸學者余敦康、德國漢學家瓦格納等三人為代表，試圖從其著作歸納他們對於王弼《老子注》的異同。

林麗真詮釋王弼《老子注》的視角集中在其玄學思想，對「崇本息末」的意涵有深刻的闡發。余敦康則偏重哲學與政治的整體觀，重視王弼思想產生的現實土壤，強調其思想通貫哲學與政治，積極回應現實的問題。瓦格納則從文本的譯注入手，更關心語言轉譯以及語言哲學的問題。視角的不同固然會影響關注的內容與闡發的方向，不過，這無關乎優劣。此外，余敦康與瓦格納則都自覺的運用詮釋學解讀王弼《老子注》的思想，余敦康從天人新義的角度，以內聖外王的架構，體現王弼的新思維與現實感，瓦格納則從提出「鏈體風格」的文本結構，超越線性的解讀方式，而以立體的結構，深透王弼《老子注》的多重義涵。林麗真則從文本出發，對王弼《老子注》的核心思想「崇本息末」做了多重與深入的詮析。整體而言，三位學者詮釋王弼《老子注》都有令學界敬重的創見，三人關注的視角、重點容有不同，後學者可以相互參照比較，從中獲得啟發，深化後續的玄學研究。

Dialektika interpretacij Wang Bijevih Komentarjev k Laoziju

Pričujoči članek Tsai Yung-Taota je posvečen raziskovanju zgodovine interpretacij Wang Bijevega dela *Komentarji k Laoziju*. Wang Bi je v večini virov opisan kot eden najlucidnejših duhov kitajske zgodovine. Številni sodobni teoretiki ga štejejo ne zgolj k osrednjim predstavnikom, temveč tudi k ustanoviteljem Šole misterijev. Po Wang Bijevih komentarjih Laozijevega *Klasika poti in kreposti* je odsotnost najizvirnejši dao, ki je enak naravi, brezskrajnosti, novorojenemu, preprostosti in resnici. Wang Bi sodi torej k tistim interpretom Laozijeve »večplastne« filozofije, ki njegov pojem odsotnosti (*wu*) enačijo z daotom, s prazračetkom in razlogom vsega obstoječega. Po drugi strani ostaja Wang Bi zvest načelu komplementarnosti vseh vzajemno nasprotujočih si polov; zato je koncept odsotnosti zanj sicer izvorni in primaren, nikakor pa ne tudi neodvisen protipol koncepta prisotnosti.

Avtor izpostavi tri struje interpretacij njegovega dela, ki hkrati predstavljajo tudi tri različne metodološke pristope v sodobni sinologiji in kitajski teoriji. Prvo predstavi na

primeru dela sodobnega tajvanskega teoretika Lin Lizhena, druga na primeru raziskav, nastalih pod peresom Yu Dukang iz Ljudske republike Kitajske, tretjo pa na primeru komentiranega prevoda Wang Bijevih del, katerega je izdelal znani nemški sinolog Rudolf Wagner. Avtor prikaže in nazorno utemelji razlike med temi tremi interpretativnimi strujami in pokaže, da je prva hermenevtična, medtem ko sodi druga na področje pragmatične filozofije. Tretja struja je osredotočena na filološke raziskave. Avtor pričujočega članka prikaže vzajemno komplementarnost vseh treh obravnavanih teoretskih in metodoloških pristopov.

References

- Chen, Ming 陳明. 1993. "Liu chao xuan yin yuan shei sijie rengui—dalü xuanxue yanjiu sishi nian de huigu yu fansi." 六朝玄音遠誰似解人歸-大陸玄學研究四十年的回顧與反思 (The Mainland Metaphysics to Study 40 Year Review and the Reconsideration). *Shumu jikan* 書目季刊 27: 2.
- Chen, Shou 陳壽. 1974. *Sanguo zhi* 三國志 (*History of the Three Kingdoms*). Taipei: History publishing house.
- Dai, Lianzhang 戴璉璋. 2002. *Xuan zhi, xuanli yu wenhua fazhan* 玄智、玄理與文化發展 (*Unreliable Wisdom, Profound Theory and Cultural Development*). Taipei: Zhongguo wenzhe zhuanke.
- Guo, Qingfan 郭慶藩. 2001. *Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (*The Zhuang-zi Collection and Interpretation*). Taipei: Dingyuan wenhua.
- Lin, Lizhen 林麗真. 1988. *Wang Bi* 王弼. Taipei: Dong Da tushu.
- Lin, Lizhen 林麗真. 2003. "Ou Mei 'Wi Jin xuanxue' yanjiu gaikuang ji zhuyao xueshu lunzhe pingjie." 歐美「魏晉玄學」研究概況暨主要學術論著評介 (On the Studies of 'Neo-Taoism of the Wei and Jin Periods' in the West and Their Major Works). *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化 30: 4.
- Liu, Xie 劉勰. 1982. *Wenxin diaolong* 文心雕龍. Taipei: Hongye wenhua gongsi.
- Lou, Yulie 樓宇烈. 1992. *Wang Bi ji jiaoshi* 王弼集校釋 (*The Interpretation of Wang-Bi Anthology*). Taipei: Huaz Zheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1989. *Caixing yu xuanli* 才性與玄理 (*Physical Nature and Speculative Reason*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Su, Yu 蘇輿. 1992. *Chunqiu fanlu yizheng* 春秋繁露義證 (*Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals*). Beijing: Zhonghua shuju.

- Tang, Changru 唐長孺. 1957. *Wei Jin Nan Bei chao shi luncong* 魏晉南北朝史論叢 (Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties' History: Collected Articles). Beijing: Sanlian shudian.
- Tsai, Jung Tao 蔡忠道. 2007. *Wei Jin chushi sixiang zhi yanjiu* 魏晉處世思想之研究 (Wei Jin Life and Thought). Taipei: Wenjin chubanshe.
- Wagner, Rudolf G. 2008. 楊立華 *Wang Bi 'Lao Zi zhu' yanjiu* 王弼《老子注》研究 (On Wang Bi's Commentary of Lao Zi), translated by Yang Lihua. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe.
- Wang, Xiayi 王曉毅. 2000. "Wei Jin xuanxue yanjiu de huigu yu qianzhan." 魏晉玄學研究的回顧與前瞻 (Reflections and Outlook of Wei Jin Metaphysics). *Philosophical Researchers* 2: 57–62.
- Yu, Dun-kang 余敦康. 1997. *Neisheng waiwang de guantong: Bei Song Yixue de xiandai chanshi* 內聖外王的貫通-北宋易學的現代闡釋 (Interpretations of Northern Song Period Studies of the Book of Change). Shanghai: Xuelin chubanshe.
- Yu, Dun-kang 余敦康. 2007a. *He Yan Wang Bi xuanxue xintan* 何晏王弼玄學新探 (A New Research on He Yan and Wang Bi's Philosophy). Beijing: Fangzhi chubanshe.
- Yu, Dun-kang 余敦康. 2007b. *Wei Jin xuanxue shi* 魏晉玄學史 (Wei Jin Metaphysics History). Beijing: Bijing daxue chubanshe.
- Yu, Jiayi 余嘉錫. 1991. *Shishuo xinyu jianshu* 世說新語箋疏 (Notes and Commentary on Shishuo xinyu). Taipei: Huazheng shuju.
- Zeng, Chunhai 曾春海. 1988. "Wei Jin xuanxue ji Taiwan wushi nian lai yanjiu zhi huigu yu zhanwang." 魏晉玄學及台灣近五十年來研究之回顧與展望 (Reflection and Outlook of Taiwan's 50 Years of Research of Wei Jin Metaphysics). *Zhixue zazhi* 25: 30–49.